

(套裝共21冊)



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

三联文史新论

(套装共21册)



总目录

中国历史通论

拓跋史探

戊戌变法史事考初集

戊戌变法史事考二集

从甲午到戊戌：康有为《我史》鉴注

近代的尺度：两次鸦片战争军事与外交

中国印刷史研究

从爵本位到官本位：秦汉官僚品位结构研究：增补本

自然社会：自然法与现代道德世界的形成

诗与它的山河：中古山水美感的生长

心灵秩序与世界历史：奥古斯丁对西方古典文明的终结

实证的迷思：重估社会科学经验研究

追寻“我们”的根源：中国历史上的民族与国家意识

康熙盛世与帝王心术：评“自古得天下之正莫如我朝”

何处是“江南”：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异

晚清的士人与世相

入圣之机：王阳明致良知工夫论研究

鼎宅禹迹：夏代信史的考古学重建

新教育场域的兴起，1895—1926

一本与生生：理一元论纲要

清代的价值尺度：货币比价研究

五
家
歌

中国历史通论

增订本

蔣
十
飛
學
著





中国历史通论

增订本

王家范 著

生活·读书·新知 三联书店

王家范 1938年生，江苏昆山人。华东师范大学历史系终身教授，华东师范大学思勉人文高等研究院研究员，上海文史研究馆馆员。自1962年起执教中国通史，持续四十六年。长期从事中国古代史教学与研究，主攻中国社会经济史，侧重明清时段与江南地区，于史学认识论与方法论也多有探索。著有《中国历史通论》《百年颠沛与千年往复》《史家与史学》《漂泊航程：历史长河中的明清之旅》《明清江南史丛稿》等，参与合编教材《大学中国史》等，另有《中国封建社会农业经济结构试析》《明清江南市镇结构及其历史价值初探》《中国社会史学科建设刍议》《当代新儒家价值定位》等论文百余篇。

当代学术 总序

生活·读书·新知三联书店从1986年恢复独立建制以来，就与当代中国知识界同感共生，全力参与当代学术思想传统的重建和发展。三十年来，我们一方面整理出版了陈寅恪、钱锺书等重要学者的代表性学术论著，强调学术传统的积累与传承；另一方面也积极出版当代中青年学人的原创、新锐之作，力求推动中国学术思想的创造发展。在知识界的大力支持下，通过多年的努力，我们已出版众多引领学术前沿、对知识界影响广泛的论著，形成了三联书店特有的当代学术出版风貌。

为了较为系统地呈现中国当代学术的发展和成果，我们以上世纪八十年代以来刊行的学术成果为主，遴选其中若干著作重予刊行，其中以人文学科为主，兼及社会科学；以国内学人的作品为主，兼及海外学人的论著。

我们相信，随着当代中国社会的繁荣发展，中国学术传统正逐渐走向成熟，从而为百余年来中国学人共同的目标——文化自主与学术独立，奠定坚实的基础。三联书店愿为此竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店
2017年3月

目录

当代学术 总序

绪言 我对《中国历史通论》的考虑

前编 通论专题研讨

背景：“大历史”观念与专题选择

总起：对中国传统社会特质的认识

交代：专题的安排

一、部族时代

“部族时代”的提出

部族的出发地：“聚落”

宗族、部族与“方邦”

“卡里斯玛”型权力崇拜

二、封建时代

学术史追溯：“封建论”

由“天下万国”到“封邦联盟”

西周王国：“封邦建国”制

附论：关于“三代”演进的一种文化分析

三、大一统帝国时代

由列国纷争走向大一统

“大一统”的历史镜像

“帝国”时代的内部分期

四、农业产权性质及其演化

上篇

辨析产权问题的思路

产权的发生学诠释

下篇

“黔首自实田”辨

自耕农为“国家佃农”辨

权力背景下“土地兼并”辨

五、农业经济的内环境与外环境

上篇

农业起源概说

农业发展进程鸟瞰

下篇

小农经济的历史合理性

是什么阻碍了经济的变革

余论

六、特型化的市场与商人阶层

上篇

帝国体制下商品生产辨析

下篇

帝国时代消费形态解析

帝国时代商人的历史命运

七、政治构造与政治运作

辨识政治体制特征的方法论策略

“封建”与“郡县”之辨

刚柔相济：帝国政治体制运作机制

八、中国现代化艰难性的历史思考

“问题意识”

辨识理路

历史探源

余论

后编 回顾与反思

一、百年史学建设历程回顾

百年史学主题：重新认识中国

新史学：对科学实证的追求

诠释：史家与时代的对话

余话

二、被遗忘的个案：张荫麟及其《东汉前中国史纲》

为学贵自辟，莫依门户侧

众窍无窍，天然自成

三、中国社会史学科建设刍议

走出低谷的历史抉择

揭开中国社会变革艰难的奥秘

四、社会历史认识若干思考

中国历史有没有自己的“谜”

对社会历史的认识能否成为科学

社会历史的认识能否“价值中立”

不能了结的“情结”

续编 后十年思考鳞爪

一、吕思勉：“新史学”向社会史的会通实践

引子：“燕石”之为宝在识与不识

梁启超构建新式中国通史理想的实现

“新史学”旨趣的丰富和会通

“思勉人文学术”精神

二、农业、农民与乡村社会：农耕文明新审视

农业生产力研究

传统经济再评价

农民、乡村社会的过去与未来

三、解读历史的沉重：评弗兰克《白银资本》

阅读心理镜像

“中心”偏好与“单脚走天下”

中国不需要“皇帝的新衣”

四、阅读历史：前现代、现代与后现代

五、明清易代的偶然性与必然性

六、时间、空间与经济理性——《大学中国史》序论

空间：活跃的历史大舞台

时间：变迁不在一朝一夕

“经济理性”：在鸟笼子里跳舞

增订本后记

返回总目录

绪言 我对《中国历史通论》的考虑

鉴于历史专业研究生已经系统修读过大学“中国通史”，始有在硕士生一年级设置“中国历史通论”公共课程的动议。据我的理解，立足在本科“中国通史”的基础上，从通贯和整体诠释的角度，提高对国史的认识层次，使之成为“中国通史”教学的延伸，恐怕是设置本课程的基本目标。

现在摆在大家面前的，就是笔者为该课程授课的讲义。能够不能够做到上面所要求的那样？我只能报之以一句老话：尽心地去做。实际效应，必须由读者诸君来裁决和评判。

我所以愿意为之尝试，是因为执教以来，除了不可抗拒的外在原因，始终没有离开过“中国通史”教学的讲台。岁月不饶人，竟已过了花甲之年。一遍又一遍地滚动，所历甜酸苦辣诸味，记忆犹新。我曾感叹过，越教疑惑越多，头脑里生出的问题也越多。希望听者千万别以为这是笔者在故作惊世骇俗之论。历史是口老井。关于老井的故事，一代又一代人总演绎不尽它的奥秘。在史学里沉浸久了，都会有这种体验。现在把历年苦恼过我的问题，借此在这里再咀嚼一番。或许你们会谅解，我的感慨确实是发自内心的。有些问题完全可能是庸人自扰，那只说明我的智力有限或者思维有所偏好，但不能否定我的思考是假。

唯其如此，这本讲义不可能有什么科学的体系（说实在话，我始终不敢存这份奢想），而且带有极明显的主观色彩。所以先得申明，这是一份“讲义”。因为，在我看来，课堂教学上，从来也不存在固定的或“标准”的模式。每个教师教的“中国通史”，都是他理解中的“中国通史”。“通论”亦然。

在整个讲授过程中，我将尽量避免引证原始资料。一是为了文意的连贯。大段大段的古文征引，常常会杀风景似的遮断正欲展示的情景，

半路截断思绪。二是相关资料完全可以自己去找来核对，重新审视，这对研究生尤为必要。何况还有那么多的通史、专史论著为后盾，可以作为校驳、补充和进一步思考的依凭。我在相关的地方，也时时会推荐有价值的论著，以广思路。

我认为，“通史”与“通论”同着眼于“通”，所不同的只是切入的角度和叙述的体裁有所区别。但若简单地重复，那就成了无谓劳动。“通论”固然必须以“通史”为前提，但也必须对现行“通史”有所检讨，提出一些有意义的问题，促进“通史”的发展。所以“绪言”将围绕“通史”展开话题，最后交代一下本《中国历史通论》的基本框架。

通史旨归

文化传统中有些东西是可以超时空，一直光照后世的。例如，我国史学的开山祖无疑非太史公莫属。“史”这一职业，由来已久，在原始部落时代早就存在。然而，只有当司马迁说出“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，由知识分子从事的、演绎的、通释性的中国史学才正式成立。不管史学的手段和观念后来怎样变化，怎样不断演绎出新的意蕴，我认为，史迁的这三句话，作为通史的旨归仍具有永恒的意义。

近代新式通史的编写，是从20世纪初发其端的。1900年，章太炎先生最先动议创制新的《中国通史》体例。在那篇名为《中国通史略例》，领风气之先的短文里，太炎先生立足于时代的变迁，融通古今、推陈出新的意思是明白无误的。既没有国粹派迂执陈腐的酸气，也没有后来欲横断而截流的那股杀气。

看得出太炎先生对通史是经过很长期的思虑的。文章劈头就对古来著名的多种体例史书一一作了评点，所论优劣得失俱公允不偏，而明确地把“策锋、计簿、相斫”三类列为新通史应摈斥的目标。这三类历史，在今日也还阴魂不散。所谓“策锋”是专讲政治谋略、治人法宝的，为对策敷陈提供模本。计簿，则是把典章制度弄成细末琐碎的流水账，史家降格为书吏登录文档。相斫，宫廷、朝野、忠奸、华夷等所谓“君子小人”之争占尽舞台，成了窝里斗、窝外斗的历史大观。太炎先生深致不满，是因为这类史学游魂无主，言不及义。大家知道，刘知幾有史学、史才、史识之说，章学诚加上史德，并谓“能具史识者必知史德”。可见“四具”之说，尤重史识。史德无有卓越的史识，也体现不出感染人的魅力。上述三类，无论策锋、计簿、相斫，都心术不正，史识卑劣，与通史之大义相悖，故先生不取。

那么，太炎心目中的通史应当是一种什么样的境界呢？概言之，就是“静以臧往，动以知来”。具体地说，通史既要条理制度的文野进退，这是“明变始终”的大关节；也不废有关社会兴废、国力强弱的人事兴替，以期明乎“造变”多因，目的是为人类“知来”指明道路。太炎的“通义”“例则”，明显是由章学诚脱胎发展而来的。章学诚在《文史通义》里

第一次提出，治史之“通”，古有二义。一为“绝地天通”的“通”，史学源于神学，后来便演化为“天人之辨”。二为“唯君子为能通天下之志”（《易经》），史学降为人学，通古知今，以达天下。故史家必须能明“道”传“道”，这是中国古今史学不废江河的传统。

通观太炎先生的动议，立意无不与太史公三句话默然呼应。但也应该看到，古贤先知的直觉，到了太炎（也包括梁启超的《历史研究法》，读者可自阅）等近代启蒙大家的手里，获得了现代思想的支撑。例如太炎释“动静”，就用了孔德的“静力社会学”与“动力社会学”作新注脚。再者太炎主张“今修通史，旨在独裁，详略自异”。是因为通史的灵魂在“通”，而“通”必须借助于“观变”和“明变”两大手段，假若前者以归纳法为主，后者则转而为以分析法为主。“历史诠释学”的概念虽然没有跳到纸面上来，但其意味已昭然若揭。“旨在独裁”一语，典出于史迁的“一家之言”，却又是“历史诠释”的应有之义，是一种全新的观念。80年代始流行“历史，是人心中的历史”，也就是这个意思。

由此可知，说太史公所倡导的通史精神超越时空，和史学必然随时代而进的意思是不相冲突的。无论是“天人”、“通变”或“一家之言”，它们的内涵，用以思考的思维方法或者考察的理论手段，都必会跟人类思维成果的不断积累、更新息息相连，有所发明，有所深化。但从通史的根本宗旨上说，“形”变而“神”不变。“通论”也应该透过“形”，着重于点明其“神”。

释“究天人之际”

先说“天人之际”。古人与今人的理解一定有很大的不同。我们不会过分扭结于“天人感应”的玄虚奥理，而会更看重人类历史活动的内外环境，特别是自然生态环境对历史的影响。例如我国至少从新石器时代早期起，先人已经显示出“以农为本”的格局，并且有逐渐抛弃游牧、畜牧，改事家畜饲养的趋向。大致到了春秋战国，至少中原地区已经耕地连作、精耕细耨，走上了单一化栽培农业的道路，而把游牧部族驱赶到长城以北。通过中西历史比较，我们现在已经意识到，这一张一弛的特殊经济格局，对中国的历史走向迥异于西欧，政治生态常因北部边境“生存空间”的紧张而反复动荡，关系非小。探究这种经济方式的演进，无疑是与我国内地处于温热带，气候温暖湿润，特别适宜栽培作物的发展环境有关。农副相兼，也是因为作物的残秆和遗留或多余的谷物，为家畜饲养提供了便利的条件，何乐而不为？所以，比较西欧放弃“二圃”或“三圃”的休耕制度（中国与之类似，西周曾有菑、新、蓄的休闲制），我国至少要先进二三千年。1972年竺可桢的名作《中国近五千年来气候变化的初步研究》，是自然生态史方面的杰作。现在它已获得了考古发现的充分支撑，印证了先秦时代黄河流域的气候确实普遍比现在温暖。何炳棣更进一步提出了对黄河流域植被分布与黄土土壤性能的历史分析

（《黄土与中国农业的起源》）。这些都是以全新的“天人之辨”诠释我国“农业文明”形成和中原地区长期处于文明“核心地位”的成功范例。自然科学史工作者还发现，我国王朝兴衰、“蛮族”南下乃至统一分裂的态势，往往与气候的偏冷或偏热有相关的概率。当然，引发动乱的原因是多种多样的，但这一“发现”至少值得通史界重视。张荫麟先生仅从历史文献里，也敏感地捕捉到这样的信息：灭商之前，周族居住地区正遭遇饥荒，估计这与周族加速东进不无关系（《东汉前中国史纲》）。为什么许多人从未注意到灭商诸因素中，还有这么一个生态危机的因素参与其间？从秦汉直到明代，北部游牧民族迁徙不定，分合无常，部族名称亦变幻多端，但其南下骚扰，总与大漠地区枯草期，特别是灾害性干旱的生态活动周期相关。这些都很能说明，“一分史料，出一分货”（傅斯年语），强调史学必须凭证据说话没错，但殊不知史料本身是不会说话的。只有当史家把考察的视域扩大到“人与自然”，意识到自然生态环境

对人类历史活动的制约关系之后，平日从眼皮下滑过的生态史料，才会眼睛一亮，顿悟到它们对史学诠释的“意义”。

以上说的只是“天”对“人”的关系。“天人之辨”的另一侧面，就是人类活动对自然生态的互动影响。20世纪末，人类对“生态惩罚”有了切肤之痛（据报载，朱镕基总理有“黄河水害为心腹之患”说），故而这方面的关注已延伸到史学领域。最近写自然灾害史十分走红，便是一例。其实早在1962年，谭其骧先生就发表有当时震惊史坛的名篇：《何以黄河在汉以后会出现一个长期安流的局面？》，指出黄河泥沙主要来自中游黄土高原，下游水灾与中游水土保持有直接的关系。西汉末年后，中游变农区为牧区，北魏到安史之乱，中游农业发展的速度也不快，故东汉以后，黄河出现长期的相对平静，安流达800年。这种因农业过度开发而导致生态破坏的情况，后来在长江流域也重复出现，那就是明清达到高峰的围湖、填江造田运动。在中国历史上，天灾往往是与人祸相伴而行，至今在“通史”中反映得还非常不够。

其实，古人所谓的“天”还包括广义的“天理”，引申开来，似包含有探索普遍性规律、规则的意思。关于这些问题，现代人的理解歧义颇多，容后面相关处再议。这里想先说一点。我以为，史家为了打通古今，预知未来，对藏匿在人类历史活动深层（布罗代尔称“海底”）的，普遍性或概率性的动因，古今以来永远都在不断猜测中。王船山《读通鉴论》，即试图以“气理”说通贯历史之变，为我国古代史学理论诠释的登峰造极之作。遗憾的是，直至今日，人类探索社会的奥秘，比起自然的奥秘，收获最少；正因为这样，也特别具诱惑力。20世纪后半期，又有所谓“历史系统论”“历史结构主义”等等新的尝试。法国年鉴学派第二代巨擘布罗代尔的《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》，便是以“长时段”理论试图说明历史深层结构的一部名著。这些都说明了“究天人之际”，实为古今中外史家所同好，必与人类历史相始终。

释“纵通”与“横通”

太史公三句话，要数“通古今之变”最为核心。史学前贤多看重“通变”，即“原始要终、知所进退”，属史家的史识功底里最见深浅的。吕思勉先生一再感慨“通人之难得”，“读书之人百，通者无一焉”。他在1944年《论疑古、考古、释古》一文里，抨击当时史界的风气，尖锐地说道：“今之人往往通识未之具也，必不可不读之书未尝遍也，而挟急功近利之心，汲汲于立说，说既立矣，则沾沾尔自喜……舍正路而不入，安得不入于棘丛者。”先生的意思，历史通识乃是史家所必备的要素，而通识之所由来，必由读书长期积累而得。读多、读广而后方能不断产生联想，触类旁通以至于豁然贯通。

史家可以有种种分工，而且通常的观念，通史家总要比专门家矮一截。钱穆先生晚年久久未得授予（“中央研究院”）院士衔，就是一个突出的事例。但，历史通感的重要，史家有识者对此都不会有异议。钱穆高足严耕望所攻大业与乃师不同，以“专”著称。他那种“地毯式”地必穷尽相关资料而不休，毕三四十年之功成就《唐代交通图考》（五册），达一百六七十万余言，海内外史坛叹为观止，堪称一绝。他在关于恩师钱宾四的长篇忆文中，一再追念先生教诲他要向大处、远处看，切忌近视，或规模太小，“总之，学问贵会通。若只就画论画，就艺术论艺术，亦如就经论经，就文史论文史，凡所窥见，先自限在一隅，不能有通方之见。”（《治史三书》）耕望认为自己所做的考证，在意境上较为开阔，不限于一点一滴的考证，是与老师的引导分不开的。据同门余英时说，耕望从《两汉地方行政制度》做起，到写出四册《中国地方行政制度史》，对中国政治制度演进有许多前人所未发覆的创见，在这一领域他可说是百无一二的“通人”。他和杨联陞（治社会经济史）都是海内外备受称誉，博洽而精深的史学大家。可惜他俩的论著近年才慢慢为人所知，也还不易得窥（天津《中国现代学术经典》丛书，近有《洪业、杨联陞》卷问世）。

但对“通”也不是没有非议的。读今某名家的《自序》，知道清代章学诚有“横通”之说，并现身说法，要大家引以为戒。找来《文史通义》

对读，内有《横通篇》，章氏果然说道：“横通之与通人，同而异，近而远，合而离”，似乎“横通”确是要不得的。细读却又觉得章氏的意思未必如此简单。从文意所涉，至少有两意。一是比喻“老贾善于贩书，旧家富于藏书，好事勇于刻书”，“然其人不过艺工碑匠，艺业之得接于文雅者耳。所接名流既多，习闻清言名论，而胸无智珠，则道听途说，根底之浅陋，亦不难窥。”揣摩其意，大抵是指靠着道听途说、玩物得志（像古董家），实则浅尝辄止，一知半解，什么问题都喜欢插上一脚，什么问题都经不起追究，似通非通，就以博闻炫耀的，谓之“横通”。后来这话头大概被专门家接了过去，专用以轻薄“通家”，实际正好搬起石头砸自己的脚。然而，章氏又有第二意，说道：“横通之人不可少乎？不可少也。用其所通之横，以佐君子之纵也；君子亦不没其所资之横。”所举之例均为有一门专长知识的宿儒耆学。按我理解，这里就有了“横通”与“纵通”两种。章氏是立在“纵通”的立场上朝专门知识对通达的关系说的，“横通”成了“两脚书柜”，可供通家使用，但不能自通。这一层恰好与上面相反，“专”就不那么值得自傲。

但我想从“纵横”里实际还可以引申出另一层意思，这是章氏注意不到的。通史的“通”为综合性的“纵”通，每一专门领域也有一个“通”的问题，则可称之为“横通”。今之专史、断代史都可属于横通。横通自有其不可替代的独立价值，前提是不做井底之蛙，不可咬死见到的“天”就那么一点大，作茧自缚。纵通也必须建筑在横通的基础上，其养料必然来源于横通的供给，活水源源，巧妙经纬，方不至于肤浅飘浮而不落地。张荫麟先生在他的《中国史纲》自序里对“通史”的相对、绝对限制条件阐述得坦诚真切，值得一读。所以真正的“通人”总是稀罕，百世一出。我们一般人只能学着朝这方向思考，“虽心向往之，而不能至”。

在现代史家的通人里，我想先介绍一位诸君不甚熟悉的许倬云，以说明“通变”的当代风貌。许先生的书近年才在大陆传播开来，其中《历史分光镜》辑录较全，对系统了解先生各方面的学术见解，是一本入门的书。倬云自述一生治学受韦伯影响甚大。他的博士论文《中国古代社会史论》，是阐述春秋战国时期社会变动的，用了统计的方法，根据不同时代历史人物（公族、大夫、士）的家世与社会背景，测量各时代变动的方向与幅度，再从这些现象探讨政治、经济、意识形态诸变数如何

配合而有其相应的社会变动——不仅社会成员在社会阶层间的升降，也顾及社会结构本身的转变。

我很担心现在的大学生读先生的书，会很隔膜，不容易读懂。原因是直至今日，大学“通史”几乎已经将西周“封建时代”遮蔽得不见踪影了。读20世纪上半叶编著的“通史”就知道，中国由“宗法封建”进至“大一统帝国”，是决定中国而后二千年历史走向的特大关节。许先生认为，在西周的政治秩序中，亲亲是宗法制度的基础，支撑整个西周的封建体制。周的国家与社会，前者是封建，后者是宗法，两者之间是重叠合一的。春秋之世，国家与社会逐渐分道扬镳。分道扬镳的前面一部分是封建秩序与宗法制度的分离，后面一部分则是封建邦国成了君主国家，最后变成了统一的大帝国。从上面可以看出，韦伯官僚科层理论对许先生的影响，但他非常注重从中国实际出发，不牵强附会。这一历史通感，他是通过从班固《古今人表》中选出春秋516人、战国197人，分别作社会地位升降、阶层比例变化的历史统计得出变动频率与变幅，成功地完成了论题的实证。中国历史这一重大变化，在张荫麟的《东汉前中国史纲》里，也体现得淋漓尽致（见后《被遗忘的个案》专题）。现在已比较清楚，许、张两先生所论，实关系到中国历史的第一次重大转折，就是世袭封建贵族的消灭，代之以皇帝任免的流动的职官阶层（官僚体制）；诸侯封国的消失，代之以直属中央的郡县。从此国家乃一家一姓之天下，有国家而无社会，或者正确地说，是国家将社会吞噬了，有“臣民”而无“公民”。如果不是这样，也许中国的历史面貌就不会与西欧有后来那么大的差异，以致“中西异路”，各走各的道。

秦统一之后，王朝鼎革频繁，有所谓“六道轮回”之说。这从中国大一统帝国政治体制发展长期迟滞，没有质的根本性变化角度看，尚过得去。但它绝不等于各朝各代没有异同，近两千年间中国社会历史就无变动，就无阶段性区别。

非常奇怪的是，所谓“奴隶制”与“封建制”的“古史分期问题讨论”曾一度热闹非凡，今日看来连它的前提都摇摇欲坠。而所谓“封建社会内部分期问题”，即自秦以来的历史分期，至今少有人问津。“封建”一竿子到底，一盆“专制主义”糨糊，贴上“加强”“进一步加强”标签，就可解决一切。现行“通史”教材，读来无味，就因为读不出异同变化。每朝每代都

是政治、经济、文化、民族关系四块，初期休养生息—中期危机加深—末期农民起义三段论，一副面孔，一个模式，像翻烧饼那样单调乏味。

从我读书所得印象，20世纪上半叶，并非如此。前辈史家对各朝特点的解析，发展脉络的梳理，这方面的史学遗产，很值得我们重温。这里，仅举两例。

陈寅恪先生重显光彩，是近几年文史界的一大进步。据俞大维的回忆，早年寅恪先生也曾有志编著通史，惜乎未遂。但从他发表的诸多学术见解，仍处处可见他对整个中国历史脉络的把握，了然在胸，不同凡响。例如现在广被征引的“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世”（《邓广铭宋史职官制考证序》）与“天水一朝之文化竟为我民族遗留之瑰宝”（《赠蒋秉南序》），都不只是从道德文化着眼，其中还包含了他对赵宋一代在中国历史上独特地位的历史评价。据我所知，近半个世纪来，日本学界要比我们更关注宋代的历史地位。他们一般称宋以后为“近世”，以区别于此前的“中古”。大家都知道寅恪先生在魏晋隋唐史研究领域最富建树，为大师级权威。但就在《论韩愈》一文里，他首次提出以唐中期为界，中国大一统时代可划分为前后两期：“综括言之，唐代之史可分前后两期，前期结束南北朝相承之旧局面，后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会经济者如此，关于文化学术者亦莫如此。”我认为，这是中国历史继春秋战国后又一变化关节，论断之精当，完全经得起史实检验。遗憾的是，寅恪先生对这些问题往往点石为金，只点到为止，未及展开。由此想到，秦汉与隋唐，隋唐与两宋，两宋与明清，期间究竟有多少异同和变革，真是问题多多。后面的专题研讨里，将试图讨论这些关节，此处刹住。

另一例，则要说到梁启超先生对中国的“世界历史”眼光。钱穆先生曾对耕望说：“任公讲学途径极正确，是第一流路线，虽然未做成功，著作无永久价值，但他对于社会、国家的影响已不可磨灭。”后一点尚可商酌，前一点是毫无疑问的。任公在《五千年史势鸟瞰》一文便出言不凡。他说：中国不是一成不变的中国。先是中原的中国，中原的中国经秦汉一统，成为中国的中国；中国的中国经由与印度、日本等接触，成为亚洲的中国；近世以来，中国进入世界舞台，与欧美竞争，而成为世界的中国。众所周知，以这样的视角来考察中国历史的“古今之变”，只

有到了海通之后，“开眼看世界”，才可能发此宏议。许倬云先生就十分欣赏梁先生的这种“通变”新论，指出这里面包含了人类群体大抵都经由接触—冲突—交流—适应—整合五个阶段，不断在空间上获得扩展，融合并产生新的更复杂的大型群体，直到全球融合。这是对梁任公新论予以人类学的升华。倬云说：西方历史也是如此，“希腊古代城邦是希腊的中原，希腊化时代是地中海的西方；罗马帝国时代是欧洲的中原；中古以后的欧洲是欧洲的西方；近古是大西洋的西方；近代是世界的西方”。

梁、许两先生的历史通感是敏锐的。现在中外史家越来越多地趋向于这样的共识，严格意义上的“世界历史”，是从近代才真正开始。中国古来认为“天下”就是自己，除此而外，均属“海外”，固然荒唐；欧洲人后来认为世界中心一直在西方，什么都是“西来”，也是一种莫名的自大。今天的中国通史，一方面“中国自古就……”论仍有不少人紧抱不放，开放时代的人缺乏开放的历史心态，不敢批判“自我”；另一方面，有的地方正急着新编“中西合璧”的历史教材，似乎中国一直处在“世界之中”。我真担心，没有历史通感，把握不准历史的脉动，画虎不成反类犬。

释“今修通史，旨在独裁”

通史的意境，全在通古今之变，历史由此才重显出它的节律脉动，是一个活泼泼的跳动着的“集体生命体”，有它特殊的生命历程和内在的新陈代谢机制。通古今之变又很不容易。这“变”从何而得？可以说这“变”字的出来，像是经历选矿、探矿、采矿、冶炼、加工等一系列工程而后的终端产品，凝聚了史学创作的客观全过程。但也有不同处，即史家所从事的是精神劳动。其巧拙优劣，自然与史家的素养、功力有关，也会关联到时代、个性等特殊的要素。太史公的“成一家之言”，或许是他个人雄心的勃发，抑或“侠义”性格的体现，但也确凿无误地映射出了史学的特性。

这里我不打算牵涉进史学主观、客观的认识论“吊诡”陷阱里。个人这方面的思考已列入下面《回顾与反思》的专题里，供阅读批判。这里想借太炎先生“今修通史，旨在独裁”一语，对通史现状发表一些不成熟的感慨。

记得有次我出了一个题目：“当下史学研究最缺乏的是什么？”让研究生讨论。有的说中国史学缺乏理论的架构，少会通之义。绝大多数人则认为：“缺乏思想”，不敢说出自己的话，像是患了一种“失语症”。也有的认为史学当下急需要有像历史哲学那样的形而上思考；历史学是一种民族记忆，它既需要寻因意识，更需要寻根意识，对人性——人的价值体系的批判性思考。

我个人则比较倾向于中国史研究当下最需要正视的是史学家没有思想，而不采取缺乏“理论”的流行说法。这是基于以下两个原因：一、需要“理论”，按照以往的习惯，往往容易误导为需要寻找一种可以解释历史或社会的标准理论或唯一理论。实际上这种捷径并不存在。目下学术界有些人正在为这种主义或那种主义吵得不可开交。我很奇怪，怎么到了世纪之末，世纪之初的“主义”之争又热闹起来？假若想争出个新的主义独尊，说明百年是白过了。二、任何理论比较起实际生活，都要显出它的贫乏和单调。人类生活，也包括历史的人类活动，都是极其丰富多彩和奇诡多变的。史家只是在尝试“理解”它。任何一种理论都只是一种

假说工具，必须拿它来与实际的生活情状相对质，清醒地意识到两者之间必存在一定的误差。所以我认为，到今日不缺理论，而且日有眼花缭乱之势。重要的是，史家不能做思想的情汉，必须勤于思考，独立思考。不能为着某种个人的利害，宁愿不思考，没有思想。至于史家选择何种理论解释工具，那完全可以“自我选择”，但必须倡导一种多元的和宽容的学术氛围，为各种理论假说的相互碰撞和相互补充提供从容不迫的舞台。

调研百年来比较有影响的各种通史教材所得的印象，也说明对中国通史的理解和把握，仍然是处在“过程”之中，有成果积累，也有诸多问题的沉淀。我所获得的印象，大致可归纳如下：

（1）自20世纪30年代开始出版各类中国通史教材以来，大体言之，新中国成立前教材的个性较突出，各家不仅体裁、文字风格各具特点而且对通史的理解也各抒己见（包括范文澜1942年出版的《中国通史简编》三册与翦伯赞1946—1947年出版的《中国史纲要》第一、二卷）；新中国成立后渐趋一致，编写者似更重“述而不作”，强调客观性、稳定性（回避争论和作者自身的观点），导致“千人一面”，大同小异。这种“千人一面”、不露真容的编写风格，除了客观环境的因素，还涉及苏联教育思想、教育观念的影响，实际是把学生当作机械接受“知识”灌输的对象。其实教材绝不是“经典”，教学过程更不是唯教师、唯教本为“标准模式”。教材只是引导学生理解和思考中国历史的“阶梯”，是一种“驱动的过程”，而绝不是一种“终结”。因此，教材不应该、也不可能离开编写者自身的理解和方法论“示范”。否则，只能言不及义，变成知识点间缺乏相互联系的“展览”，不具启发性。

（2）比较各种教材后，我们更深切地体会到，通史教材难就难在“通”字上。成功的教材，大抵都有一种贯通始终、前呼后应的“气脉”，一种能体现中国历史特征和发展过程相续相变的“生命气脉”和“中国韵味”。如钱穆《国史大纲》以体现“中国历史生命精神”擅胜，本位文化、自恋情结呼之欲出；吕思勉以揭示中国制度变迁见长，冷峻的社会进化论色彩特浓。不管后人如何抉择，他们都能自成一家，给读史者以鲜明的历史整体感。我们觉得，所谓“通史”，不可能面面俱到，更不能做成政治、经济、文化三板块，人物、事件、制度三要点的“知识拼

盘”。历史不能离开事件、人物、制度，但应服从于“通”的目标，围绕揭示特征和演变线索两大主题有重点地展开，力求体现其前后叠进间的异同，突出阶段性的标志。所谓详略取舍，就看编写者剪裁调度的得法与否。而这一切，内在都取决于编写者必须融注自己对历史的整体理解和对以上两大要点的把握。所以真正有质量的教材必是富有个性特色的教材。

（3）综合各种教材之长，我们觉得揭示中国历史特性，大抵不离两大板块，一是文化，一是制度。在这两方面，中国都有迥异于西方的许多历史特点。写得好，才能“传神”（即凸显中国历史精神），既不坠入人类同社会发展史的机械教条模式，也不再重复过去那种王朝纪事本末式的旧陈述套路。新中国成立前的教材，或是以文化通贯，或以单独列出制度变迁辅以王朝沿革，虽各有所长，仍觉有所偏颇。剑桥中国史两者处理就比较好，但国外学者对中国的体认总有所“隔”，免不了西方中心论的影响。如何融会贯通整个中国历史进程，处理好这两大板块间的有机联系，这是最费思量的。

（4）重视制度变迁，把制度变迁作为揭示中国历史演进的主线，力求环环相扣，前呼后应，有明显的优点。这方面《吕著中国通史》就是一个突出的事例。因为无论是中国历史曾长期领先于世界，还是后来追上世界潮流，关键都在制度的创新与变迁。任何制度都有其存在的历史合理性和暂驻性。入至文明时代，中国农业社会的各项制度几经变革（如商周之际、春秋战国之际、唐宋之际），因其具合理性，故能创造璀璨的华夏文明屹立于世界；历史情势无有大的变动，小变、微变仍能延续下去，显得特别具生命力。反之，转至近代，旧制度日益成为历史发展的阻力，变革社会成为时代主旋律。尽管变革热情高涨，然而，社会的转型终究只能在制度的变迁中一步一脚印地渐进，制度的蜕变、创新才是标识时段演进的界碑。

（5）以文化命脉为主线，如钱穆《国史大纲》，也别具个性和理解价值。因为文化实际上有两大种。一种是最能凸显中国对人类文化恒久追求的普遍性价值有所贡献的部分，属于具有中国特色的东西，且具共时性。这就是钱穆反复申说的“历史生原”和“生命气脉”。另一种是随时而进、与特定时段的社会需要适应的部分，属于历时性的东西，必有

兴衰更迭。例如特定的“礼”，是具历时性的，会随社会变迁而新旧更迭，但古贤所谓“礼”之内在精神为“和”，却具共时性，不会因社会变迁而失却其价值，意思同西人说的“社会整合”也可沟通。然而，我们也应该看到，文化与现人所谓的“制度”是相互交叉重叠的。文化观念在特定的社会制度、历史环境里，展开为人的活动、历史的活动，都必然要受到制度层面的制约。制度背后有文化观念的作用，但任何制度都与文化观念有偏离，更着重其社会功利性。终极性关怀的追求只存在于恒久的历史长过程之中，很难落实在某时某地某制度之上。这就要求既能穿透历史现象揭示中国历史遗产里具永恒价值的瑰宝，同时也要通过对制度的分析，把握“历史感”，善于从时空的变化中去把握评价文化无形的观念层面和有形的物化层面之间的异同。例如道德为人际关系整合所必不可少的“黏合剂”，但法律则是约束人际关系以服从特定社会秩序所必需的强制性手段。在中国古代，道德“言不顾行，行不顾言”，在官场乃为常规；反之，法家虽被摈斥于意识形态主流之外，历朝历代实际都通过“暗度陈仓”的手法，儒表而法里。说中国只有“人治”、没有“法治”，亦是缺乏历史感的一个事例。当社会渐由传统向现代转型，世俗化的趋势使法律的作用变得突出。由“人治”为主转向以“法治”为主，就是文化转型中的一个突出的标志。然而，正是当法治流行之时，道德的关怀也变得更为强烈。如何处理好文化观念的变与不变、动与静，对理解中国历史进程，梳理清历史动态演进的线索，还有许多问题，需要我们进一步思考。

（6）时段的划分，从理论上说是把握历史特征和历史发展线索后的一个自然结果。但在编写实践方面却是一个大难点。若仅仅有宏观方面的认识，而在微观方面没有扎实的依据，万难做得恰如其分。新中国成立后的教材，显著的一个缺点，就是在“五种社会形态”的大帽子下，实际仍按王朝框架陈述，各个朝代间的陈述大同小异，制度只按正史的法定文本客观铺叙，没有着力在揭示其社会功能和社会结构演进的历史作用方面下功夫。如何从制度方面的研究着手，充分吸收已有的制度研究成果，为时段的划分奠定学理的基础，是目前中国通史急需解决的课题。

为什么要把这些原来属于“调研报告”的东西搬到这里？因为正是通

过调研，给我强烈的感觉，现行教材缺乏个性的状况不能再继续下去了。各地的史学同事也或多或少表示应予改善。这就使我对太炎先生“今修通史，旨在独裁，则详略自异”几句话感到特别亲切。太炎说的“独裁”，绝非排斥别人，唯我独尊，而是指必须有自己的个性，必须由自己来定“调度方案”，“详略自异”。众人拾柴火焰高，聚合个体的努力，始有整体的提高。这里不去说认识的绝对性、相对性的大话，我想谁也不会、也没这个胆量，宣布我的“通史”已尽善尽美，别人无须再编。明朝的何景明在《与李空同论诗书》里说得好：“譬之乐，众影赴会，条理万贯；一音独奏，成章则难。”有了众多的个性化的通史或通论，才会产生综合会通，如“百川异源，而皆归于海”，海才能成其大，浩浩渺渺。一花开后百花杀，则必万马齐喑。

正是基于上面的许多思考，《中国历史通论》将分前编和后编两部分。前编从纵横交错的角度，围绕中国历史发展的基本特征和演进脉络两大主题，通过若干专题，进行研讨。后编重在回顾和反思“通史”的百年经历。现在都喜欢说“走向21世纪”，如果连20世纪的基础都不甚了了，遑论创造21世纪的新局面？很显然，这是我个人对《中国历史通论》“独裁”的结果。希望读者也能这样看待它。

前编 通论专题研讨

《中国历史通论》，讨论的范围理应覆盖直到今天为止的全部中国历史。这明显是我个人能力所不及的。因此，我的《中国历史通论》只能半通不通，根据量力而行的原则，仍主要局限于传统的“古代史”范围，而用“中国现代化艰难性的历史思考”的专题，飞流直下帝制结束前后的中国社会，作一总的交代。即使如此，还可能言不及义，这是要请读者特别给予宽恕的。

在我讨论的范围内，至少也有九千年以上的历史（目前考古发现，有迹象表明它极有可能会延伸至一万年左右）。这一历史大时段，何以名之？夏曾佑等先生采用的做法，是把中国古代史分为远古、上古、中古、近古四段。这当然是一种苟且但也最少争议的办法。社会性质或社会形态的概念自西方传入之后，很多史家开始尝试移之于中国历史，但如何准确定性和分期，歧异就纷纭别出，长期混战不已。鉴于越来越多的经验事实说明，各地区、各民族社会历史呈现出强烈的多样性，使原来那些由欧洲中心论推出的社会形态的分期概念不断受到挑战。因此，我在这里就不再采纳目前国内各类中国通史普遍使用的五种社会形态说。

在我看来，中国并不曾有过“奴隶制社会”（不是说没有奴隶或奴隶制度的存在）；所谓“封建”，实是“天下共主”名分下的“封（邦）建（国）”制，也绝非西方意义上的“封建制”（即欧洲中世纪领主庄园制形态），所跨时段最多也只能延展到秦统一之前。⁽¹⁾至于流行已久的“资本主义”能否作为一种“社会形态”的指称，在西方史学界亦成问题。可详参布罗代尔《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》。⁽²⁾

无论从其起源或者诸多基本特征看，古代中国都是一个独一无二、具有明显特殊形态的农业社会，可以描述，但目前尚无以名之。为此，我宁愿套用“传统（农业）社会”这样的大概念。假如说还需要第二个理由，那就是《中国历史通论》立意在“通”，采取的是“大历史”的框

架，“宜粗不宜细”，作大而化之的时代划分，可以避免许多不必要的史学纠葛，反倒更洒脱些。

“传统社会”，大致就是现在已约定俗成的“传统农业社会”的简称，它与“现代工业社会”相对应。这种大历史的划分法，大家知道，是借鉴于美国托夫勒的“三次浪潮”说。第三次（“信息革命”）姑且不论，第一、二两次，我认为，确实可以作为人类自进入文明时代以来具普同性的社会历史划分大框架（“大社会”的分期框架）。由史前原始先民发动的第一次重大经济变革，即农业的发明，使人类有可能脱离“野蛮”完成向“文明”的进化，这是自有人类以来的第一次历史大转折。以蒸汽机发明为始端开创的现代工业社会（前后经历了三次科技革命），人类的生存状态由此发生了一系列重大变革，整体上显示出与此前的传统农业社会完全不同的社会面貌。这是较“第一次浪潮”具有更为重大意义的历史大转折，社会各个方面的区别泾渭分明。以人类文明历史的进程而论，尽管世界各个民族、国家原有的社会历史形态不一（其中也有偏移农业社会大道，少数仍停留在狩猎游牧阶段的），但由传统农业社会向现代工业社会的转变，却是所有民族、国家或迟或早都必得经历的历史性跨越（除非它中途消亡）。

采用“传统”与“现代”两相对应的时代概念，便以打通古今、中西。《中国历史通论》既以勾勒轮廓、阐释整体特征为限，又包含着对百年来“传统”向“现代”转型的“中国情结”的特殊关注，使我更乐于选择这种分期方法。故先特作说明如上。

(1) 黄仁宇：《放宽历史的视界》，在“明《太宗实录》中的年终统计”一文中陈述了使用“封建制度”一词的最早来历，颇可参考。他说：中国的封建制度，被译为feudal system，肇始于日本学者，迄今已近百年。当日译者对中国封建的设施已经含糊不清，而对欧洲之feudal system之被称为feudal system不可能更有深切的了解。因为欧洲feudal system之被称为feudal system，起源于法国大革命之后。当日学者仅以此名词综合叙述中世纪一般政治及社会组织的特征，并未赋予历史上的定义。对这些特征的专门分析，则要到第二次世界大战的前后。中国社会科学出版社，1998年版。

(2) 布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第2卷第3章，对“资本”“资本家”“资本主义”等词的出现情形，有专门讨论。生活·读书·新知三联书店，1993年版。

背景：“大历史”观念与专题选择

中国传统社会由幼年、少年而至中年、晚年，漫漫万年，独享高寿。今天，以社会转型为主题，全民族正高度关注着向现代社会急剧行进中的变革事业，对传统社会的整体认识，也时时会牵涉到。但我们能直接体验的已经是它成熟期之后的许多特征，其早年时期的境况已渺远而依稀。这样，我们认识的方法，只能逆向地从它的全部经历中往复逡巡、细心体察，用一种互动式的讨论，去接近它何以成为“它”的因果奥秘，获得一种历史的通感。

更多好书分享关注公众号：sanqiu jun

这就使我想到了“大历史”。“大历史”的概念，是黄仁宇先生的创意。⁽¹⁾先生中年始治史学（44—54岁），但先前丰富的社会阅历，无疑是助其治史自成风格的一笔宝贵财富。他以“大历史”观念写作出的诸多论著，在大陆拥有广泛的读者，也多缘于论著富有现实感。⁽²⁾

以《放宽历史的视界》为代表，还包括《中国大历史》《赫逊河畔谈中国历史》等，以不同的表述形式，反复强调中国历代没有能“在数目字上管理”，缺乏中层的技术操作环节，是妨碍向现代化顺利转型的重要症结。这是黄先生多年坚持的重要史识。从这些论著里，大致也可以看出，“大历史”观念，实际是一种考察方法，就是要把视野放宽到世界历史走过的全过程，宏观地由前后（时）、中西（空）的往复观照，去考量审视中国历史。这同我在前面说的，以“问题意识”为向导，采取逆向考察的方法，有许多爱好相投的地方。所以，当我看到“大历史”三个字，特别感到亲近，没有任何阻阂地就采纳了。

我觉得黄仁宇先生的治史路向，对我们是极有启发意义的。治史的割裂，画地为牢，分工过细，无疑已成为史学进一步发展的一个障碍。拆掉围墙，其中包括古代史与近现代史的打通，中外历史的打通，实有必要。有比较才有鉴别。没有中外历史的参照系统作助手，既难以描述自身的特征，也没法解释中国为什么必须由别人把我们“轰出中世纪”（陈旭麓先生语）。最突出的事例，就是所谓“明清资本主义萌芽”问

题。身在国外的华人学者较早就对此提出异议，⁽³⁾而国内绝大多数人却仍旧说，且日渐蔓延到文学史、思想史等相关领域。差别倒不在内外，而是我们自己对世界史研究方面新的进展缺乏必要的关注，甚至连世界名著、年鉴学派第二代传人布罗代尔《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》的中译本已经出版这样关联非常密切的信息，也有不知道的，就说不过去了。

但是我觉得还是有必要指出，中外比较的方法，逆向考察的方法，都只是史学方法大家族中的一员。任何一种方法实际上都不可能孤立地使用。正因为这样，20世纪后半期才会有整体史观的强调。如果说“大历史”，整体思维、整体史观，似乎更应该成为“大历史”内涵的主体或者核心。

例如“在数目字上管理”这一概念，单从字面上看就很容易产生误解。有人就反驳：只要有经济活动，就必要用“数目字管理”。任何形态的国家管理都离不开“数目字”的计算。很明白的事实，古代中国为什么要由租庸调制演变到两税法，再到一条鞭法，最后到地丁制？不就是国家（王朝政府）意识到社会实际情形变化了，要保证一定的“数目字”到手，赋税管理规则不得不随时而灵活变化？到明代这一“数目字”原则表达得更清晰，叫作“量出为入”，政府必要的财政支出总量，是应征赋税总量的“底数”。更不用说在“计划经济体制”下，这数目字管理的严密，不是一直要管到“右派分子”的比例数的划定？至于赋税征收效率的不很理想，赋税“逋欠”不能收足的问题，说绝了任何管理制度都有漏洞、都有抗拒的对策，逃漏税的问题今日发达国家也不能根绝。至于状况特别严重，原因还在别的地方，不完全在经济体制。

但我也必须为此一辩。究其原因，作为一个概念像“在数目字上管理”，本有它的许多内涵和一定的外延边界。只是由于该概念采用的是通俗易懂的表述方法，误解即由望文生义而来，实在是与黄先生本义的核心内涵有很大的出入。这个责任主要在阅读者，而不完全在概念的提出者。细读黄仁宇的一系列相关论著，就知道他的“在数目字上管理”，是与西方现代化进程里特有的“资本主义”作为一种“组织”、作为一种“运动”的大论点紧密关联的；甚至可以说，前者是后者的简化、通俗化。核心的一点，便是社会一切的一切，最终都得听从“货币”的指挥、调度，

国家的管理，特别是法制必须转变到为这种“货币”自由流通和公平原则服务，提供可靠的保障。在这种过程的演进中，先是商业资本扮演了先驱的角色，而作为金融资本化身的“银行”的出现，则才是关键的、具决定性的环节。(4)

与此相关，在黄仁宇“大历史”论述的背后，我们还时时可以看得到韦伯和布罗代尔的影子。但按我读书的心得，西欧现代化的实际进程十分复杂，是方方面面整体性演进的过程，什么环节都很难缺少。在这方面，韦伯和布罗代尔这样的世界级大师，已经非常注意“整体”的关联，但无论如何，他们的归纳依然逃不脱“归纳的不完整性”法则。如果要找关键点，布罗代尔关于“市场遍布一切”的说法，似乎要比“数目字管理”更具实质性。市场、市场经济实则古已有之（这一点至今尚被现在不少国人所误解），而到了用市场交易的规则（过去叫“价值规律”，似不妥）渗透一切、改造一切、调度一切，“遍及社会”的市场经济体制确立，也只有到了这个时候，现代社会典型、成熟的特征才终于可以被指认，并足以成为区别此前社会形态最鲜明的标识（布氏称这为“过程的终端”）。(5)假若我模仿一下，也可以归纳为“社会的市场化”。但这也与过去用习惯的“资本主义”一样，都是借以思考的一种坐标，而不是全部的坐标。治史者万不能以一赅全、不及其余。

历史运动既持续不息，又在突破中继续前行。现实是由历史演进过来的，史学不能不关注现实。但以往的教训一直警告我们：不能牵强附会，离开了整体的历史感，史学“现实感”太强也是危险的。例如，今天我们进入了市场经济的时代，过去一度陌生的“商业资本”“金融资本”名词走红，“商人”也备受青睐。但假若先不弄明白“商人”“银行”的历史内涵和功能是什么，也会闹出笑话。

这就转到第二个例子：余秋雨先生是以写历史散文出名的。他的《文明的碎片》里有一篇“抱愧山西”，是专写清代山西票号的。在此之前余先生是下了一番研读史料的功夫，完全是有备而到山西的平遥，专程来写踏访古迹的妙文的。然而，我总觉得先生眼里看到的，嘴里不停向山西老乡教诲的，还有随时在头脑里迸发的思想火花，都有一种夸张的情状，像是发现了一片海市蜃楼般曾一闪而过的现代化“新大陆”。例如说“这是今天中国大地上各式银行的‘乡下祖父’，也是中国金融发展史

上一个里程碑所在”。看来余先生对于中国宋以来就存在的旧式“钱庄”（柜坊）与现代银行间质的差别是不予关注的。又说：“当时我国的金融信托事业并没有多少社会公证机制和监督机制，即便失信也几乎不存在惩处的机制，因此一切全都依赖信誉和道义。金融信托事业的竞争，说到底信誉和道义的竞争，而在这场竞争中，山西商人长久地处于领先地位，他们竟能给远远近近的异乡人一种极其稳定的可靠感，这实在是了不起的事情。”这里且不去说山西票号的官方背景，与权力的纠葛，至少是余先生并不知道，有没有私人资本发育的环境，有没有“社会公正机制和监督机制”即法制对私人资本的维护，恰恰是传统金融与现代金融的分水岭；两山相隔一个时代，而不是一山的上坡和下坡。看来他就是忘了看黄仁宇的书。下面的话就更显得有些异想天开，主观逻辑无限放大：“（入至民国）政府银行的组建、国际商业的渗透、沿海市场的膨胀，都可能使那些以山西腹地几个县城为总指挥部的家族式商业体制受到严重挑战，但这还不是它们整体败落的主要理由。因为政府银行不能代替民间金融事业，国际商业无法全然取代民族资本，市场重心的挪移更不会动摇已把自己的活动网络遍布全国各地的山西商行，更何况庞大的晋商队伍历来有随机应变的本事，它的领袖人物和决策者们长期驻足北京、上海、武汉，一心只想适应潮流，根本不存在冥顽不化地与新时代对抗的决心。”接着就时髦地把票号的衰败归之于革命和战争。我不想在这里详细辨明这些认识何以有误（讨论有关市场专题时再议）。类似的问题在史学界的徽商研究中也存在。我仅想借此说明：抓住一点、不及其余的做法，不明整个“资本主义”作为一种经济组织、作为一种历史运动所需要的整体环境和系统性的条件，就像看到有十几张织机就联想到“手工工场”，就引出了“资本主义萌芽”的结论一样，都要冒曲解历史的风险。

中国历史从“大历史”的角度看，我以为有两大问题非常地突出。一是“五千年文明、两千年大一统”，这在世界历史上不能不说是罕见的成功，举世无双。何以能达此成功？总不能说没有“合理性”存在，那“合理性”又如何解释？二是“先进变落后”。先进发达的农业中国为什么要转型到现代的工业社会，会如此地艰难曲折？“后来者居上”，此话也有历史的根据，那我们凭什么能实现这种宏伟大志？

这两个问题的解决，就不全是熟悉史料就可豁然得解的。也正因为这个缘故，史家都重视整理史料的概念与方法。前面说到的梁任公、张荫麟是如此，稍后许倬云先生也极端重视史学方法论。在我看到的同类书中，许先生的见解是属于精深而切实的一位，颇能反映20世纪后半期认识的进展。他对历史变数（复合变数、独立变数、时间变数、文化变数、个人变数等）的研究很具特色，甚至为“历史”一词下了这样一个定义：“变数之总和。”此外，对历史的因果关系、英雄与时势的关系等都有自己的见地。想对许先生观点有一系统的了解，读者可详阅《历史分光镜》。(6)

我认为，无论宏观的视野或微观的考察，对我们理解中国历史的发展线索和整体特征，都是不可或缺的。对一个史学家来说，理想的应该是宏观与微观两者统一而不互相排拒。多年来我是心向往之，力所不及，而心犹不甘。这大概也就是我至今仍能学而不倦的动力。

至此，把我在下面作专题讨论的“思想背景”交代得差不多了。此次共列八个专题，其中一、二、三、八是纵向的，对发展线索作些讨论；而其余专题是横向的，多围绕中国历史的特点展开。这些专题并不等于有关讨论应该涵容的全部问题。目前的选择具有纯主观的随机性，即它完全取决于目前我个人的能力和时间。以后能不能再作扩充，在教学中我想会有这个权利，而出版方面，可能性就很小了。

(1) 黄仁宇：《中国大历史》“中文版自序”，生活·读书·新知三联书店，1997年版。

(2) 黄仁宇先生原专治明史，其专著《万历十五年》，1982年由中华书局在国内出版，颇受史界推重。另一专著（博士论文）《16世纪明代中国之财政与税收》，2001年也已由生活·读书·新知三联书店刊行。

(3) 两先生的相关议论，分见黄仁宇《放宽历史的视界》“从《三言》看晚明商人”“我对资本主义的认识”等文篇；余英时：《士与中国文化》“中国近世宗教伦理与商人精神”，上海人民出版社，1987年版。

(4) 黄仁宇：《赫逊河畔谈中国历史》“大陆版卷后琐语”，对“在数目字上管理”概念作了总的说明。生活·读书·新知三联书店，1992年版。另外《放宽历史的视界》“第一部”，我认为前四篇文章都反复陈述了这个意思，并对欧美现代化进程也有扼要的概括。我的归纳若有误，自与仁宇先生无关。读者还是直接阅读原文为好。中国社会科

学出版社，1998年版。

(5) 布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第2卷第1章，生活·读书·新知三联书店，1993年版。

(6) 许倬云：《历史分光镜》，上海文艺出版社，1998年版。

总起：对中国传统社会特质的认识

中国传统社会历史的总体特征有哪些？百年来史家围绕着它，讨论一直在进行中，成果不少，争议也颇多。下面即将展开的专题研讨，必然要面对这些问题；研讨中也不可能不带有我的选择偏向和个人主见。所以，先在这里提个头，以作“总起”。

中国传统社会的总体特征，归纳择取诸史学前贤的种种论析，掺和自己读史得来的杂感，我初步归纳为下述八点：

（1）中国文明的早熟特性。从农业起源、农业经营方式（多肥多耨、精耕细作）、工商业水平、城市集聚程度以及中央集权体制、意识形态化文化确立等等社会要素而论，都显示出较之世界其他民族早熟，而且善于借鉴历史而不断修正补漏，完善周密。可以毫不夸张地说，就世界传统农业社会这一历史时段比较，中国传统社会属最为先进、周密和成熟的少数类型。此一时彼一时。诚如《周易》所言，泰极否来，长处着眼即透出潜伏着的弊端；过度的发达，犹如长臂猿最难进化为人一样，“早熟的孩子长不大”。这就注定了中国的现代社会转型要经历漫长的难产期。

（2）农业产权的模糊和富有弹性，是中国传统社会的一大特点。我们通常所说的“所有制形态”，实际应正确地界定为“产权形态”，而产权形态应包括三个层次：①使用权（或可称经营权）；②占有权（罗马法称“收益权”）；③所有权（罗马法称“处置权”）。从世界历史上看，土地私有产权的产生和发展正是沿着这个次序由浅入深地演进的，但在大多数历史场合，三权集中统于一身的情景在传统时代并不常见。就中国传统社会总体状况而言，产权的“国有”性质，植根于政治强制制度化与产权非制度化的体制环境，通过政治的、经济的一系列策略，在各个历史时期都表现得无处不在，根深蒂固。长期被看作“私有”形态的土地产权，细细考察就不难发现：它在收益权和处置权两方面都不独立、不完全，不论是自耕农还是地主私有土地，始终受到政治权力系统“主权就是最高产权”观念或强或弱、或显或隐的控制，处于“国有”的笼罩下，朝不虑夕，私有制极不充分、极不纯粹。直至明清，三种权力仍处在被分割

的状态，没有纯粹的、能不受任何意志干预、由所有者自由处置、转让与买卖的土地私有制。总之，在传统中国，私有制的发展不是太早、太多，而是太少、太不充分，缺乏健全发育的法制保障。如此，中国进入现代的艰难才可以被理解。

（3）在中国传统社会中，人际关系主要有三种连接方式：血缘、地缘和业缘（业缘当作泛义解，包括政治的、经济的“同业”关系）。细致考察，不难发现历史上的社会互动模式虽时有程度不同的变迁和演进（从上古的宗君合一、封邦建国，到中古的门第郡望、门生故吏，到近世的同乡会、商帮、会馆公所），但以家长制为核心的血缘关系在中国社会中始终是最具原生性的人际互动模板，属于社会深层结构性质的东西。地缘和业缘无不受到血缘传统力量的浸染融解，往往畸变带有亚血缘或准血缘色彩的混合型样式，与西方有别。血缘（宗族）伦理色彩的意识形态高度发展。恩格斯关于国家产生的第一条标准（地域划分代替血缘纽带）在这里必须有新的解释。不少学者也多次指出，进入文明之初，血缘纽带没有被打破，可能是中西历史歧途分走的一个症结所在。

（4）个人崇拜的民族心理和习惯思维根深蒂固。这种个人崇拜，不是表现为宗教对先知神的崇拜，而是对世间道德人格化的政治权威的追慕和敬仰（很像马克斯·韦伯说的沉溺于人格特有魅力的“卡里斯玛崇拜”）。“五百年必有王者兴”，这是孟子对三代以来政权更迭历史特色的归纳。而孟夫子的论断却总是被以后的历史验证（尽管出现的频率和强度有一定的随机性）。由天才人物（或称圣君，或称英主）扭转乾坤、开出新天的梦一再重现，一再幻灭，又一再复活，难有梦醒时分。“好皇帝”“圣君贤相”成为古代历史的主干，从知识精英到民众，都把这看作是历史光明面，民族的骄傲。现在要问：这种心理定式是怎样形成的？为什么如此牢不可破？

（5）社会三大系统：政治、经济和文化，政治又是居高临下，包容并支配着经济和文化，造成了所谓“政治一体化”的特殊结构类型。经济是大国政治的经济，即着眼于大国专制集权体制的经济，私人经济没有独立的地位；文化是高度政治伦理化的文化，着眼于大国专制一统为主旨的意识形态整合的功能，异端思想和形式化的思辨不是没有，而是总被遮蔽，了无光彩。一切都被政治化，一切都以政治为转移。这种社

会生态性的高度倾斜又是怎样形成的？它是基因性的，还是后天性的？

（6）知识精英（可以远溯至上古的巫、史、祝）始终是社会的主流力量。然而，古代知识精英与社会的关系，常常呈现出两种极端的走向：要么紧密地与政治实体粘连在一起，为其不断地提供人才资源和思想资源，转化为社会统治；要么消极遁世隐居，逃避政治，沉醉于孤芳自赏的艺术意境之中，脱离社会和民众。在古代中国，几乎看不到第三种政治势力，也没有真正意义上的社会“异己”力量（众所周知，反叛的民众总以改朝换代、重建王朝为鹄的）。知识精英产生不出西方意义上的那种“社会异己”的新角色，又是什么原因造成的？这与文化深层次的基因有没有关联？

（7）如果深入观察中国传统社会的国家整合体制，“大一统”的成功常常被看作历史的奇迹。但仔细观察，可以发现两种极端矛盾的景象，一方面是权力高度集中于中央（习称君主专制），一切号令出自京城中的皇宫，执行刻板划一，个人（除皇帝）、地方均无独立意志，缺乏积极性；另一方面国家行政管理实际只到县衙一级，加上幅员辽阔，鞭长莫及，发展参差不齐，情况千差万别，中央对地方的有效监控程度，虽有强有弱（大致与离中央的距离远近成反比），总体水平却远逊于欧洲君主国。这种特有的大国统治格局，产生了一系列变局：“天高皇帝远”，绵绵不绝的“土皇帝”，以及“上有政策、下有对策”，“自由散漫，一盘散沙”等等现象。名曰“大一统”，其实“统一”也是有限度的，往往是一国多制（长期存在的羁縻州与“朝贡国”；西南地区的土司，要到清雍正时代才改土归流），政出多门（外戚、宦官、权臣、宠妃），更突出的是，国家的政府权力系统与社区的社会生活（特别是在乡村）系统之间，保持着一种说不出却可以意会的，若即若离的游散状态（有人称之为官方系统与非官方系统的“二元平行结构”，也并不非常贴切），民间的社会生活、社会经济（除了赋役征收）均按当地的自然状态运行，上面无意也无力管（除非造反），百姓对外面的世界也漠不关心，以至像梁漱溟、许思园等前贤误以为古代中国士民平日里是“自由”地生活着的。总之，统一的坚壳，内部却包容着许多松松垮垮、多元含混的板块，“捣糨糊”式的一体化既虚假又脆弱，气候适宜，也常常会弱化为名存实亡乃至分裂割据。(1)“话说天下大势，分久必合，合久必分”，如

同后来我们常感慨的“一统就死，一放就乱”，虽出诸稗史小说家之流，却是民间政治智慧与平民历史感的结晶，不可谓无由瞎编。这就启示史家必须真切深入地体察传统的“大一统”形成的历史过程及其内在的机制，包括它与生俱来的许多“病理症状”，否则既不能很好地解释历史上的许多现象（例如吏治腐败、地方叛乱与周期性震荡），也不利于现代社会探索更好的共同体整合模式。

（8）变与不变，是构成历史生命的阴阳两极，负阴而抱阳才是历史的真谛。从“变”的意义上，“历史是古老的，又永远是新陈代谢的。”因此，说“中国封建社会停滞不变”，近乎数典忘祖，是不明乎中国既有变易的高明哲理，其社会变之微、之渐，历代都在进行，此中每每深藏着数千年中国人的政治智慧，故能数千年屹立而不亡。然而中国古代的变易观与近代由西方传入的进化论不可同日而语，两者显示出的正是古代社会与近代社会质的区别。“变易”的图式是“循环的（同心）圆圈”，呈封闭型，六道轮回，以不变应万变，万变不离其宗，故靠自身走不出中世纪。“进化”是“基因变异”，“新旧不断起承转合”，其图式是不断上升的螺旋，呈开放型。“变易”观的特点是使人容易趋向于乐天知命、返古保守，是发达的中国农业社会和统治周密的封建帝国自足心理的真实写照。只有中国失去了世界先进态势，备尝落后挨打之苦，方有接受进化论的心理基础。这就是为什么外因在推动中国社会转型中起着特别重要的作用。所以，旭麓老师说：进化论取代变易观，是“古典哲学的终结，近代哲学的开始”，是一个新时代到来之前的第一声“潮音”。^②

由此往上追溯，我们将会逐渐感受到，中国传统社会成熟期所收获的“业”和“果”，是由许许多多的历史因缘牵攀着的，剪不断，理还乱。“源”与“流”既不同一，却又因缘牵合。梁启超先生当年在《中国历史研究法》里假借佛家语，说它有“亲缘（直接缘）”“间缘（间接缘）”，“亲缘”之中复有“主缘”“助缘”，但最终他还是强调“历史为人类心力所造成，而人类心力之动，乃极自由而不可方物。心力既非物理的或数学的因果律所能完全支配，则其所产生之历史，自亦与之同一性质”。对此，后人不管喜欢还是厌恶，都逃不过马克思所说的“人们不能自由地选择历史”，而梁先生则称之为“果报”。^③非常奇怪，梁任公的这层意思，我们过去是不屑听的，但却与现在刚刚走红中国的英国吉登

斯“结构化”理论的立场非常地相似，⁽⁴⁾真是天道好还。同道与读者诸君可以不同意这种立场，然而却不能回避与此相关的事实本身：追溯探源，必牵涉到与我们所理解的人类活动的特点，人类自身不断选择的多样性，以及对这种选择的解释（解释又因时代不同而显示出其在后人心理上的影响，即集体无意识的“释梦”）。⁽⁵⁾

⁽¹⁾ 对古代中国权力高度集中的有效性，由于我们过去多关注对专制主义的批判，或是对大一统的顽固恋情，很少能正视它相反的侧面。中国学者其实在感性层面上，体验并不少，但从来没有往这方面去思考。进入现代，国外的观察家或许是因为有了现代化的“问题意识”，才开始提出中国政治体制权力的两重性，揭示它还具有对地方监控能力低效的属性（对明清士绅的研究热也与此相关）。在这方面，晚年费正清（《剑桥中国晚清史》）、亨廷顿等人都有此感觉。近年黄仁宇的《中国大历史》等作品系列，表述的中央集权体制的技术层面缺陷，也是基于同一种感受的启示。对此，我在后文还会专题讨论，此处不赘。

⁽²⁾ 陈旭麓：《陈旭麓文集》第4卷《浮想偶存》，华东师范大学出版社，1997年版。

⁽³⁾ 梁启超：《中国历史研究法》第6章，华东师范大学出版社，1995年版。

⁽⁴⁾ 安东尼·吉登斯：《社会的构成》，生活·读书·新知三联书店译本，1998年版。

⁽⁵⁾ 弗洛伊德：《弗洛伊德晚期著作选》，上海译文出版社，1986年版。

交代：专题的安排

历史考察总可分为纵向与横向两个方面。纵向以时间为经，以人事为纬，重在描述社会演进轨迹；横向则以事为经，以时为纬，重在层面剖析，揭示社会诸方方面面的演进。一、二、三、八四个专题先以时间为经，对帝制结束前后的中国传统社会历史纵向作一轮廓式的概述。其余则多属于横断面的分析。

以中国传统社会大历史的主题而论，起点当以农业的初始发明为标志。若再往前，关于人种的起源以及体质的进化，以及采集兼狩猎混合经济时期，姑且当作“婴儿”时期，在这里都略去不讨论。

依据目前考古发现，在距今9000年前后我国的农业文明遗址业已在个别地区星星点点稀疏地出现了。⁽¹⁾它的始点大约不会太晚于“肥沃新月地带”（今巴勒斯坦、伊拉克、伊朗等两河流域）。我们的讨论也就从这段“童年”的早期历史开始。

在这大约近万年的大历史里，如何划分段落，是个难题。我想既以“大历史”为由，自不必落入太细的“历史分期”陷阱。这时候，“宜粗不宜细”的说法倒极有用。

目前在“传统社会”的框架内，我采取的是三段分法：（1）部族时代；（2）封建时代；（3）大一统帝国时代。帝制结束前后则以“现代化进程”统而括之，或可曰：“走出中世纪”。读者或许会注意到，这与目前通行的说法有较大的不同。因此，对头两段会多费一点时间，以申明理由。

⁽¹⁾ 据李根蟠《起源于中国的栽培植物及其原始农业文明》称：从考古材料说明，中国农业栽培与选种历史，从旧石器晚期至中石器时期已经发端。在中国新石器时期遗址出土的农业植物炭化子实中，保存了古文献所记载的各个历史时期的五谷果蔬，即距今4000年到9000年前的植物。文载《亚洲文明》第3集（安徽教育出版社，1995年版）。同期所载石兴邦《中国文化与文明形成和发展史的考古学探讨》则称：高级采猎文化向农业文化的过渡，大约是从距今15000—10000年期间实现的；中国农业文化的产生，约在距今一万年前后。目前发现的最早农业聚落文化遗存当推湖南澧县彭

头山，距今9000年左右；在澧县城头山还发现了迄今世界上最早的汤家岗文化水稻田（100余平方米），距今6500年前，见《1997年全国十大考古新发现评选揭晓》，载《中国文物报》1998年2月18日。在黄河流域迄今仍然以裴李岗、磁山两遗址为最早，距今约8000—7000年前；关中、辽河流域、山东都有相应文化遗址发现，南方长江中游的城背溪文化、浙江河姆渡文化、罗家角文化大致也在这一时期（考古学上称新石器时代早期）。详参严文明：《中国新石器时代聚落形态的考察》，载《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，文物出版社，1989年版。

一、部族时代

谈中国历史，向来都是喜欢从盘古开天地、三皇五帝说到今，上古三代更是中国人心目中的“理想国”。“五四”后的人，知道了这些已很难足信，说的时候神气顿消，多先以“传说时期”申明在先。这多半要归功于疑古派的冲击。

我对“疑古派”，似乎要比当下好些人多点恋情。因为在我看来，中国人直至近世还一直背着莫名其妙的包袱，把自己“神秘化”。正是由这“第一次打击”，才开始了以“认识我自己”为主题的历史自我觉醒的长过程。“神秘化”中国与“妖魔化”中国，都是史学的敌人。

但是若因此误会我对“传说”持全盘否定的态度，则不得不在此先作说明：这些“传说”只有把它们当作我们先人的集体性历史记忆时，才会产生史料价值。然而当这些化为“集体无意识”后，史家的一个任务，就是必须重估这种历史的“集体无意识”，使我们不致老是克服不了童年的“自恋”，就像被误以为“天才”的儿童往往长不大。

现在先撇开三皇五帝的老话，说说“部族时代”名词的由来。

“部族时代”的提出

百年以来，进抵“西学东渐”的中期（以西方社会政治理论的引进为标志），才开始有了对本土上古历史作系统化新整理的尝试。20世纪30年代前后的“社会史大论战”，就是这种初期整理状况的一次集中展示。

筌路蓝缕，不能体会诸前驱者初试的苦衷当然是不应该的。但在后人看来，当时生搬硬套印痕所在多有，大体也是幼稚期所难免的通病。

其中大概要算郭沫若先生的变化最多。在极富诗人气质的年岁，他曾力持“据古代神话传说为正史”之不可取，并主“商代和商代以前都是原始共产社会”（《中国古代社会研究》，1929年）。后又屡作修正，到1952年，当时夏代远没有现在那样有若干考古迹象可作推论，遂果断地宣称：“夏、殷、周三代的生产方式都只能是奴隶制度”（《奴隶制时代》）。这是理念至上、“以论代史”最明显的例子。

相比之下，坚持以新方法整理旧国故（即不废国故）的学者，今天看来就平实得多。建立于20—30年代诸史家关于上古民族史开拓性的研究基础上，^①周谷城先生1939年在所著《中国通史》中提出以“部族联合”的假说作为连贯上古历史的线索。他说：“历史愈往后移，诸部族逐渐合并，部族之数一定减少，部族之体一定逐渐扩大。这只要看黄帝及夏禹时之万国，商汤时之三千国，周武时之八百国，便可断定。”^②前一段话是很富探索性的，虽“断定”一词亦显有武断之嫌。但从学术史上看，大概那时代人多有一股豪气，很少顾忌，这是与后来的霸气不能混同的。然因其不离本土“潜意识”之根，故“部族联合”一说至今尚觉创意犹存。

1940年，吕思勉先生在《吕著中国通史》（上册）中，更明确地主张“封建时代”之前，应立一“部族时代”，或“先封建时代”，以统括上古时代“部族林立之世”。次年，他的第一部断代史《先秦史》问世，再度申论前论，将前后发展脉络作了交代：“封建以前，实当更立一部族之世，然后于义为允也（‘部落曰部，氏族曰族’，见《辽史·营卫志》）……盖古之民，或氏族而居，或部落而处，彼此之间，皆不能无关系。

有关系，则必就其有才德者而听命焉。又或一部族人口独多，财力独裕，兵力独强，他部族或当空无之时，资其救恤；或有大役之际，听其指挥；又或为其所慑；于是诸部族相率听命于一部族。而此一部族者，遂得遣其同姓、外戚、功臣、故旧居于诸部族之上而监督之，抑或替其旧酋而为之代。又或开拓新地，使其同姓、外戚、功臣、故旧分处之。此等新建之部族，与其所自出之部族，其关系自仍不绝。如此，即自部族之世，渐入于封建之世矣。先封建之世，情形大略如此。”⁽³⁾

诚之先生的这段归纳，完全是从旧籍梳理而得的，但在今天仍经得起检验。有一点值得注意，诚之先生对我国正史中少数民族志史料的重视，是独具眼力的——当我们正热心于引进西方人类学志的时候，往往忘了自家所藏的宝贝。其实，在少数民族早期历史中不也潜藏着许多珍贵的人类学志吗？

吕、周两先生采“部族”一词，系源自《辽史》旧籍，似乎很不为新进者所垂青，近四十余年已从通史一类的论著中消失殆尽。但是，静心而思，名词的新旧，实不必多所计较，有一点却是不容苟且的，即必须以名实相符为衡定的唯一标尺。

来自于西方理论的新名词，“原始共产社会”暂先搁置，即如“部落联盟”、“军事民主制”或者新近的“酋邦制”，因其所包容的历史内涵，“所指”来自他乡殊域，与本土“应指”契合得不密，南橘而北枳，也实所难免。新近有学者已据考古发现著书质疑，具代表性的如王震中。⁽⁴⁾

“部族”则为本土所自出的旧名词，植根于历史积淀的“集体性记忆”，特别是其中“族”一字（即家族、氏族、宗族的“族”，这是中国历史的“根”）尤为关键。⁽⁵⁾初看无甚“理论色彩”，然“应知”内敛于所自出的“应有”，所指与应指之间容易默契。若能比照西方人类学的研究成果，进一步抉发出一定的理论内涵，也许反比较容易做到名实相符，符合国情。这也就是现在常说的，本土概念的现代阐释与外来概念的本土化两种方法的相互会通；旧用法因诠释而重获新内涵，亦可以达到殊途同归的目的。

这种部族的早期历史，除了“神话传说”之外，我们恐怕将来也未必弄得清楚。但它的基本社会单元，却已从地底冒将出来，成为史学可以

认识的早期社会对象。

部族的出发地：“聚落”

“落”字，在古籍中本含有“落地居住”的意思。洞居山穴，出入山林旷野，大约旧石器时代的先民还没有完全脱离类似兽类的原始生活。(6)自进入农业经济时代起，我先民才开始转为定居或半定居（即一定时期后的游动）的生活方式。群体以血缘关系相处一起的聚落（也可叫村落），成了那个时代社会生活的出发点，社会组织最基本的集合单元。以后渐趋复杂的社会组织，都是从这里开始走出，又离不开这个基点。这就是中国历史最重要的特点之一。我们的讨论就从这里展开。

当历史考察的重点转向以“社会”为中心，文献史料捉襟见肘的弱点就越显得突出。这也就是“史前史”和上古史越来越仰赖于考古发现的基本原因。但长期以来考古注重器物的旧习往往不能有效满足“社会描述”的需求。所幸近二十来年终于有了考古学界不断公布的新石器时代聚落遗址整理报告，据此我们已可依稀得知该时期社会组织基层的情形，人际关系的某些情景。

我国新石器时代早期聚落遗址，黄河流域地区在长期付阙后，终于有了突破：山东龙山镇西河遗址发现了8000年前19座房址。(7)在南方除河姆渡遗址有“干栏”式排房遗址外，长江中游有了重大突破，这就是在澧县9000年前的城头山文化遗址，发现有壕沟和围墙圈定的聚落，并收集到迄今世界上最早的稻谷稻米，距今8000—7000年，并发现迄今为止国内最早大型祭坛，清理出数十个形状特殊、遗存丰富的祭祀坑。(8)可惜目前尚未见有对其聚落内部情形的详细报道。稍后，进入到新石器时代中期，我国农业先民的人口、聚落结构已有眉目，可大致推断出其时的社会组织形式。其中以距今7500—7000年内蒙古东部敖汉旗的兴隆洼一期遗址(9)和距今7000—6000年的陕西临潼姜寨一期村落遗址(10)（有一百座左右房址）最为典型。据《文物报》1998年7月26日报道，敖汉旗又新发现一处更大的兴隆洼文化遗址，称“北城子遗址”，总面积为六万余平方米，为兴隆洼遗址的两倍。该聚落三面环壕，一面临河，发现房址214座，均南北向成排分布，共11排，通常每排十几座到十几座不等，最短的一排仅有4座，最长的一排共有31座（每排房子数不

一，值得注意)。可以预计，随着全国新聚落遗址的不断发现，我们对它们的认识还会有更大的突破，现在才刚刚开始。

从上述两处典型聚落，结合其他遗址材料，我觉得有几点是值得提出来的：

一、以一对夫妇及其后代组成的小家庭已成为生产和生活的基本单元。这一时期各地（包括北首岭、大地湾等）发现的聚落，面积不等的小房子都占绝对多数。兴隆洼比姜寨大，大抵也只能容纳三四口左右的小家庭居住。目前仍以姜寨发现情况最详。屋内既有成套的农业生产工具（包括狩猎、捕鱼工具），又有火塘、炊具、饮器等生活用具，特别是普遍分布于小房子附近一至二个不等的窖穴，表明他们平时独立消费，也有自己的“小仓库”。“小家庭”基本单元远在六七千年前即已出现，对历史学界很可能是一个“新闻”。而且出人意外的是：他们之间房屋面积与窖穴也不是绝对“平均”，略有差异。造成这种差异的原因，值得深思。这是聚落结构的第一层面，聚落组织的基本细胞。

二、中型房屋居住者的身份（兴隆洼在20—80平方米的房屋中未分出中型房屋，分布情况也不明；半坡、北首岭、大地湾均缺中型一级，原因有待解释）。在姜寨，我看更像是五个大家族族长家庭的居所（比小房子最小的也大3—5倍）。其屋前的窖穴各有三四个，为小家庭窖穴数的2—4倍。这与其说是大家族的公有财产，不如说是族长家庭的，更合理些。分布在五座大房子前后左右的窖穴，其中最多的有6个，才是属于大家族的公共财产。这里显示出聚落组织结构的第二层面。何以家族长家庭比小家庭略富裕些，也有待解释。

三、大房子是五个大家族群体的象征，它证实了“二元社会结构”（个体家庭与家族群体）的存在。姜寨的大房子里有大型连通灶和灶台，有可容20—30人住的土床，但未发现或罕见生产工具和生活用具。王震中推测土床是供未婚男女谈情说爱和夜宿用的。我倾向于认为这是家族未婚男子的住所（“完全雄性群体”的遗迹。平均每家有1—2个男孩子住在这里，也合情理），也可供接待外来女子谈情说爱用（“野合”则在别处）。应该注意的是，按人类学志推测，家族内的未婚女子和未成年子女则随父母住。无论男女，未婚成年男子平时还是回自家吃饭（故

没有生活用具），不构成独立消费单元。大型连通灶表明当时有节日大家族“共食”的仪式，这是目前可以看得到的以大家族为单位的群体性公共活动的唯一证据。

四、在姜寨，为五个大群落所围绕的1400多平方米的广场，是这一氏族群体的共同体象征，显示这种共同体内敛向心的格局。各处遗址，有的是广场（如姜寨、北首岭、大地湾），有的可能是居于中心地位的大房子（如半坡、兴隆洼）。现在看到的聚落格局，既有围绕广场的圆形模式，也有成排的横列模式（如兴隆洼，后来成为我国农村村落最具普遍性的格局），何以不同，尚不能解释。与此稍不同，壕沟或围沟是普遍具有的，标志群体内外世界的一道“边界”。虽然在围沟之外，还有他们的田地或工场，但这围墙与壕沟，既是防卫猛兽袭击与别的群体侵犯的“防御工程”，又是心理上的群体界限的象征，是显而易见的。据严文明先生说，姜寨壕沟内侧有用篱笆或栅栏做成的寨门、瞭望的哨所，更证明了围沟是聚落群体对外部世界的一种表示。⁽¹¹⁾奇怪的是，在姜寨没有发现群体最高一级“首领”的居所，因为大房子根本不像家庭居处，这颇费猜测。

五、与整个群体相关的还有：姜寨有相当数量的窖穴密集在一起，分布在聚落的四隅周边，已发掘多的一处集中17座，少的也有6座；以及分布在五座大房子前后左右的窖穴，其中最多的有6个。那时的窖穴很像是现代的“银行账号”，标志着财富属谁占有。王震中博士认为这些都归属为大家族所有。我认为，后一类确像是五个大家族各有的公共财产（因位于大房子周围），由此更证明了族长居所屋前的窖穴为族长家庭所有。前一类窖穴所有权，可以商榷。它们密集地放在聚落四隅周边，包括靠近东边壕沟（有11座），这说明与大房子关系不大，更像是属于聚落共同体所有。我们不能专着眼于房子的“法人”，也别忘了还有一个1400平方米的广场，这是全聚落（氏族）公共集会的场所，它也应该有相应的“法人”和相应的物质基础。王震中认为除已发掘的西北隅、东北隅、东边、东南隅外，尚有西边、西南隅也应该有类似的密集窖穴，则总数为六，也不符合“五”这个大家族总数。此外，还有两个牲畜圈栏和两处牲畜夜宿场。前者位于北组房屋的分布区内，在大房子的西北边；后者分别位于西北组和西组大房子的门前。王震中判断它们属于

大家族。但另二组大房子所代表的大家族明显被排除在外，说他们不经营家畜饲养，似于情理上说不过去。我推测它们也应属于全氏族所有，由大家族派工。制陶工场——陶窑所在情况似比较复杂。半坡的陶窑都集中在围沟的对面、居住区的东北，这倒像是属于全氏族所有，没有别的可以解释。姜寨的陶窑比较分散，有两座在居住区内，一在东组的东北角，一在西组的北边。另外几座设在居住区外，一在东北寨门外不远处，其他几座设在村落西头的临河岸边。王震中认为这些陶窑也归属大家族所有，理由似不够充分。我看与半坡一样，也还是属于全聚落（氏族）所有；否则，就应该是围绕大房子各有自己的陶窑，而不是像现在这样分布方位无规则性。自然，也还有一种可能，氏族内部有某种手工业的专业户或家族，但分配仍归氏族统调。从所处的历史阶段来看，产品所有权大头在氏族共同体，似比较合乎逻辑。

以上的考古发现，给我们提供了颇具直观性的“史前”（指有文字以前）村落生活图像。这是一个我们迄今能认识到的早期农村社会，由小家庭—家族—氏族三级组成的大村落。据王震中估计，姜寨人口约有350—450人，不超过500人。

但由于发掘面还不够宽广，或其他客观的困难，揭示的范围不尽人意为学者所共识，例如聚落与周围别的聚落关系目前尚一无所知，连外婚的对象在哪里都不甚清楚。所以，苏秉琦先生特别提出的“大文物”新概念，提倡要扩展扫描的视域，将某一大范围内的遗址综合起来，包括其中的“白地”，成群成群发掘观察，⁽¹²⁾以求有更大的突破。最苦的是物质遗存永远不能“开口说话”，终究是一种难以弥补的缺憾。下面，参以人类学志知识作一点推理，也是不得已为之。

这一时期聚落共同体内敛向心的格局，是以血缘为纽带的，它虽不是一种绝对平均的“共产制社会”，但微小的家庭、家族间的财富差异（墓葬也佐证了这一点，从略），还不足遮掩浓浓的血缘亲情，何况家族、氏族二级的共有财产还能起恤贫济困的调节作用。王震中博士称它们为“内聚平等的聚落”，也并不离谱，但还必须作若干的补充，才比较接近实际。

首先在经济方面，各家庭、家族间基于人力、经验等因素（族长可

能还有“劳务”收入）存在一定的差异，如果遇到外来诱因的参入，还有进一步扩大的可能——虽然这将是较后来的事——绝对的平均分配，在这里被证明是一种虚拟的“乌托邦”。更为重要的是，现在看来，过去对“原始共产制”的误解，缘于过于简单化专注于“归谁所有”，没有充分注意到结构上的多层次性，这是有缺陷的。由考古发现所呈现出的“所有制”源头，也说明“产权”不仅是历史的产物，即就“排他性”而言，它也有一个逐渐复杂化的发展过程。即使在其初始阶段，“产权”的界线也是多级、多层次（所有权、经营权、收益权）交叉分割，并非想象中那样清晰，更无法用“公有制”还是“私有制”一言以蔽之。上述收益的多样分配模式透露，早期农人也懂得投入（成本）—收益（报酬）应该相关才有“激励性”（这里就是经济人的性格成分在起作用）。他们是在一种自然状态下选择群体与个体协调的某种方式。推断当时“产权”状况大致是：作为主要生产资料的耕地，所有权应该属于共同体——氏族（即产权的“法人”是氏族，“法人代表”是氏族首领，可称之为“集体共有制”；如果有多个氏族联合成部落，则“法人”就上升为部落共同体）。实际经营，则可以有几种假设。王震中的假设请参见其专著，此处不论。我的假设与之略有不同，经营也有三级：一是氏族“公田”，集体耕种并收获，产品亦归氏族享用，入“大仓库”。其他全划归大家族经营（经营权实际上已开始分化），其中也有家族“公田”，类似前者，收益入“中仓库”。余下的则由小家庭“承包”耕种收获（多数采取定期分配，好坏平均搭配），收益归家庭“小仓库”。其中不排斥氏族统筹兼顾、各种劳动互助协作，以及一定数额的“上交”入二级公共仓库。肉食与陶器用具大概由氏族按家族、家庭二级向下分配到户，也可能有一定的分配规则。估计兴隆洼聚落也大致是如此。是“三级分配”，而不是完全平均分配，这就比较容易解释家族、家庭之间何以有“财富差异”但不甚悬殊。需要说明的是，不管我们怎样假设，现实的早期农人的生产、生活方式，一定比我们的假设要多姿多彩。例如著名的特罗布里恩德人，实行的是母系继嗣（却是从夫居）。他们是以耕作队（我想这是调查的学者给起的名字）为单元进行大片耕地开垦的。耕作队选自全村的居民（虽然他们的世系继嗣可能属于不同的亚氏族）。已婚妇女参加丈夫的耕作队（因为她们结婚后是住在丈夫处），而不参加父亲居住地的耕作队（她们未婚时是在父亲处长大），也不参加自己居住地的耕作队（她们的兄弟青春期时得搬到属于自己世系的地方，即母系继嗣所属的亚氏族）。整个耕

地分成若干小块，每个男子拥有几块，由他的户群负责耕种。整个耕地中需要大规模合作的工作和仪式则由整个耕作队来承担；日常的工作则由各个家户独立完成。每个户群独自在自己的耕地上种植薯蓣，收益也归入各户的仓库。谁家的薯蓣多，谁家送给别人的薯蓣多，谁家就引以为骄傲和欢乐。⁽¹³⁾试问，凭我们的想象能构想出这样独特的分工和分配方式吗？但是，在这里，家庭（户）同样是生产、分配和生活的基本单位，难道这是巧合？

其次，小社会的管理。氏族或部落首领，是以不同等级的“家长”身份实施管理的，特别是在战争环境下，他们已逐渐具有“权力”的雏形——以其地位获取“特权”，因此不能把它说成是绝对平等的社会。前面静态观察聚落内部面貌时，故意省略了它与外部世界的关系，而壕沟却提醒我们：不同的聚落群体之间，还时常有发生冲突的可能，聚落间的“平等”（集体的公心），与发动对别族聚落的侵夺行为（集体的私心）同时存在——聚落之外的，距今7000年前后的社会，也不是一个平等的世界。对姜寨这样揭示得相当完整的聚落，我一直疑惑不解的是，它为什么没有一个共同的最高首领？有，他住在哪里？一种假设，在姜寨，整个氏族聚落是由五个大家族族长共同管理或轮流执政的——所有重大事件的决定，则是由广场全体成员大会一致做出。如是，聚落实行的社会管理，具有家长制与原始民主制的双重色彩，而族长的联合议事，很可能是未来贵族政治的胚胎。⁽¹⁴⁾

我们在开头就说过，这种聚落将是以后一切复杂的社会组织的出发点。随着共同体的扩展，聚落的地位在不知不觉中也会被改变。然而以后的历史还将证明，这种村落的格局和它的一些基本性质（如亲情，即或后来不同姓，同村邻居的“近情”，恰如俗话说“富亲戚不如穷乡邻”，也有一份亲情），都会保持得很久远。中国历史应该特别注意的是，随后社会组织外延虽然不断扩展，共同体离内核（圆心）愈来愈远，但以家族聚居为主要形式的村落，在近世以前，始终是中国农民们最后一道生活世界的“港湾”——除非灾荒、战争和农民革命（另一种战争）强行骚扰它。即使被迫流徙，他们也会像蚯蚓再生那样，在异地他乡重建起另一座村落，顽强地力图保持原有的乡土风情（语言、风俗、族规等）。

宗族、部族与“方邦”

前述新石器时代单个的早期聚落，我们既可以把它当作目前所知的最早“村落”，也可以看作为以后相当长时期社会组织具有基层性质的“元组织”——也就是说，此后社会往前发展，即使演化出更高一层的社会组织形式，实际上只是它空间上的不断复制、增多以及日趋复杂化（产生各种等级结构）的过程。要注意：这一假定将是我们讨论“部族”的逻辑出发点（暂将游牧部族搁置不论）。

人类为群居动物，最早必以血缘为纽带。这种单个的血缘群体也势必要扩大与分化。促成演进的因素，主要的有：（一）人口的增长，不断由“母群”滋生出越来越多的“子群”，导致空间分布的扩散；（二）生态的压力，或是自然灾害，或是疾病瘟疫，迫使群体流动，向四处自觅生计；（三）外来的掠夺，遭外来群体的侵迫，流散或远走他方，等等。

现在先讨论自然增长引起的正常演进模式。人类学家对原始人群由经济改善而造成的人口增长，已经有了一种量方面的估算。⁽¹⁵⁾据以目前我国新石器考古的新进展，也已经能大体把握这种由人口增长所引起的群体组织演进的基本轮廓。

我认为，目前王震中博士的立论最具前沿性。他将群体组织的发展演绎为三级渐进的模式，即从平等、内聚式聚落形态，发展为初步发展与分化了的原始宗邑与村邑相结合的中心聚落，再转而变为都邑聚落，最后达到都邑国家文明的出现，并强调宗邑聚落形态的形成和发展，亦即氏族—宗族组织的演变和发展，是最具中国历史特点的关键。他所确定的时间顺序大致为：距今6000年前为第一阶段；距今6000—5000年前这一段为中心聚落形成和发展时期，其中以甘肃秦安大地湾乙址为最典型；距今5000—4000年前为都邑聚落和都邑国家出现时期，以山西襄汾陶寺、山东泗水尹家城、浙江余杭反山等遗址为代表（李学勤主编的《中国古代文明起源》没有提到红山文化东山嘴、牛河梁遗址，是一个不应有的省略）。⁽¹⁶⁾

王震中演绎的模式，自然还需要更多的考古实证补充和修正。聚落、宗邑与都邑三者之间是否具有时间上单线演进的逻辑关系，也有可斟酌的余地。例如就在湖南澧县城头山，经中日联合考察队的清理，1999年3月3日《中国文物报》宣布，那里已经发现了一座距今6000年前的大溪文化早期古城，且地层明确显示系由汤家岗晚期水稻文化发展而来。城墙便是在水稻田东边的地面上建造起来的。该处还发现了迄今为止国内最早的大型祭坛。这就预示中心聚落的出现时间还可能提前，中心聚落与都邑聚落之间或许也很难有截然分明的时间界线。

但不管怎么说，农业先民随着人口的增长，一般都会比较快地不断滋生出“子聚落”，数量众多的子聚落集成由同宗血缘构成的大或更大的群体（即“共同体”），后者必有一个中心聚落。这种共同体与前述的“元聚落”不同，显示出具有等级的层次：它是该血缘宗族的核心，高于一般聚落。因此，宗庙的出现，在中国历史上是特别值得注意的大事。目前典型的例证为仰韶后期的（甘肃秦安）大地湾乙址的901号大房子。据专家考证，它前有殿堂，后有居室，左右各有厢房，前有正门三个，还有与左右厢房连通的两侧门。整座房子面积约290平方米，前有近千平方米的中心广场。这几可与古书“明堂”“大室（太庙）”的记载相印证。中心广场上还有贡献牺牲的祭台。王震中推断这是一个大宗族存在的有力证据。⁽¹⁷⁾我以为辽西红山文化牛河梁遗址的著名“女神庙”，也具有类似宗庙的性质。即使没有宗庙，祭坛也具有共同体的象征意义。实际的发展或许更多样。

那么“宗族”与“部族”之间是什么关系？遗址、遗物都不能张口说话，因此这类情形（即人际关系）就不可能完全由考古学来给予确认。而且，到现在为止讨论还仅限于农业定居者。农牧混合或游牧者，他们的宗族、部族的集合形式，未必都能从“居址”或“宗庙”状态去认定。但是两者之间发生学方面的规则应该是大同小异的。而后者保存在我国正史少数民族志里的材料反而相当丰富。因此，吕思勉先生等史学前辈关于“部族”的概念，都从那里汲取了不少“发生学”的灵感。陈守实先生据此分析土地制度的早期形态，也非常成功。

据我的不成熟看法，“宗族”和“部族”，从发生学上说，原初意义应该是相近的，即都出于同宗（持续多少代没有一定），只是后来才使部

族的内涵变得复杂起来。对后一点，必须予以充分关注。例如九、十世纪之交，蒙古人称出自同一祖先的由父系传嗣的子孙后裔为“同骨”的族人，汉译“斡孛黑”“牙孙”都被称为“骨头”（氏族）。较小的为部落，再大的称部族，这都是后世史家之指称。但是蒙古史专家特别指出：说斡孛黑是早期蒙古社会组织的主体或基础，并不意味着血族成员在此种部族、部落组织中必然占据着数量上的优势。出于其他斡孛黑的种种依附人口也许占到该社会基本组织中人口的半数甚至更多。尽管前者人数上未必据有优势，斡孛黑成员在相应部族组织中却占有主导的社会政治地位，附属人口屯营仍然用主人的那个氏族的名字。“部落”“部族”的蒙古语汉译为“阿亦马黑”。⁽¹⁸⁾

因此，当讨论部族的发生学时，需要特别注意到与我们前面假定的单纯性质的“氏族”“宗族”不同，它有许多外来的因素掺入。这就启示我们在社会组织形式变迁之中，外来的非自然增殖的因素起着重大的作用。其中最关键的莫过于战争引起的人口分合聚离、重新组合的因素。

人口流动的历史或许可以追溯得很久远，而人类内部的相互残杀，也同样古老。弗洛伊德的所谓“弑父恋母”（俄狄浦斯情结），正是人类对早年发生于血族内部攻战的一种集体性记忆。否则何以解释起源于某中心或某几个中心的古人类会走向遥远的世界各地？除了生态灾害的因素，战争因素也必须加以考虑，而且这两个因素也往往结合着发生作用。

不去说那些摸不着头脑的远古故事了。至少在我国新石器时代的考古发现中已经可以找到有关战争的许多蛛丝马迹。最典型的是山东龙山文化的尹家城遗址，在一些房子里发现了6具身首异处的人骨，有老有小，专家指出这是部落战争中受突然袭击的结果；在四座大型或较大型的墓葬中还出现了掘墓扬尸的情形。河南临汝阎村出土的“鹳鱼石斧彩陶缸”，严文明先生即解释为用以纪念鹳族战胜鱼族的一位战功赫赫的元勋，并由此推论：“假如仰韶文化伊洛—郑州类型代表着一个确定的人们共同体，则其规模至少够得上一个部落联盟，那么，阎村遗址就很可能是这个联盟的中心部落的居址。”⁽¹⁹⁾附带说一句，以此也间接说明中心聚落的规模目前我们还很不确定——部落联盟与部族之间很难定出个规模界线。

来自考古学界关于部族因各种原因流动的实例，从我看到的，以对内蒙古清水河县境内岔河口遗址的说法，最为活灵活现。它几乎像是在为前面转述的吕思勉先生的论断下注脚。

岔河口遗址是因发现数百米长的巨型鱼龙夯土雕像而轰动的，据报道距今6000年前。内蒙古的考古专家称岔河口为“众多酋邦与部落的中心，而体态巨大的鱼龙，应是各酋邦共同崇拜的图腾”。并根据不同时期的遗址发现遗物的状况，做出了如下的综合分析：岔河口遗址共分三个阶段。第一阶段为距今6500—6000年的后冈一期和半坡时期，生活在晋北的后冈人沿浑河西进，与生活在陕中的半坡人沿黄河北上，在此交会成了新的酋邦。第二阶段为距今6000—5000年的庙底沟人，沿黄河北上从陕西中部进入岔河口，他们战胜了后冈和半坡人，建立了更繁盛的酋邦，在这里生活了1000年之久，创造了巨型雕塑。第三阶段为距今5000—4500年，庙底沟人逐渐成为当地土著文化的代表，随着气候变冷和干旱，黄河与浑河水位降低，岔河口文化逐渐衰落，最终被抛弃，人们从高岭上迁移，进入草原，最后发展为游牧部落。(20)

这种情形在后来北部周边地区的历史上一再重演过，因此，我认为其描述的往复变动轨迹，有很大的代表性。这也印证了上引蒙古人的事例也不是偶然的。“部族”与“方邦”相联系，其内部宗族成分会带上混合性质。这就是部族与原来单纯的宗族有所区别的地方。

由此可知，战争所引起的影响是非常深远的。至少它使当时社会组织（共同体）变得越加复杂起来：（一）产生了因战功而出名的氏族或部落首领，他们获得了远高于一般人的社会地位，成为共同体各级的核心；（二）原先不明显的财富分化因战争而不断拉大差距；（三）产生了因战败而归入的依附氏族或部落，其中并非都出于同一“骨头”；也有因战争威胁而主动结盟加入的；（四）这种战争过程的副产品，便是血缘通婚范围的扩大，不同部落间的通婚长远地产生了血缘的混合，产生新的部族。我们应该相信，在人类历史上绝不存在纯而又纯的血统。血统的混合，平时也有，但频繁的战争之后，这种情形往往更为突出。这在商周的历史上也不断可以找到证据。

现在我们还不能在这种部族共同体以何种情形可称为“国家”的问题

上达成一致的共识。关于“国家”确认的标志，在全世界都争议纷纭。这方面的讨论资料很多，读者可自行选读。我只想说，考古事业的大发展，使我们越来越多的人感受到了古书里提到的“方国”或“方邦”，正从地底慢慢涌出。关于“国家”的认识必将会随着事实的清晰，有很大的改变。“国家”的出现要比我们想象中的早得多。

关于城墙的发现，今天已不再成为新闻，各处都有。如按恩格斯原先的说法，几乎都可以看作是“国家”的标志。由于考古发掘还无法做到像苏秉琦先生说的大面积整体扫描，现在我们还无法确定哪是部族内的某一个等级中心（城邑），哪是最高共同体的中心（都邑）。因此，一看见城墙就认定为“方国”恐怕是危险的。至于试图将遗址与古书的某方国、方邦对号入座，也有风险。例如有学者将红山文化与共工氏联系起来，随即遭到驳难。(21)

红山文化牛河梁遗址发现有女神庙、积石冢、祭坛，合称为“庙、坛、冢”兼具的群体建筑，属于这个群体的遗迹大约广布在5公里见方的范围内，还出土了具有“礼器”性质的玉猪龙。但至今未见有聚落遗址发现的报道。“积石冢”一时被称为中国“金字塔”，大小高低不等，暗示着不同等级的身份，可惜最高最大的一座还未发掘。我去过牛河梁，总隐隐约约地有一种感觉，使人不能不受到这里有一个不知其名的“方国”的想象诱惑。

现在浙江余杭又传来消息，反山良渚遗址群内的文化古城已逐渐露出真容。据专家考证，位于西天目山余脉的大遮山丘陵间，很可能就存在过一个古良渚“方国”。那里业已发现土垣、壕沟、宫殿（莫角山大型建筑基址）、“王陵”（反山大墓）、祭坛（瑶山）、汇观山墓群以及西部、东部的村落等，构成了一个迄今比较完整的“方国”建筑群体。古城面积约10平方公里，而整个遗址群范围则有近40平方公里。在反山和瑶山发现的玉钺、玉琮，特别是那件神人兽面纹的反山大琮，专家普遍认为是巫政结合的特权象征，早在80年代后期就曾轰动考古界。现在有专家认为，这里不仅存在着一古“方国”，而且它后来渐趋衰落，衰落的原因也多有猜测。(22)

总之，由于近二十年来中国新石器考古发现的巨大进步，中国文明

起源与演进的轮廓正在逐步揭开，日益清晰起来。现在大致可以确定，由聚落而城堡（中心聚落）而都城（方邦），是中国文明起源最初演进的一条主线。顾颉刚先生如泉下有知，当会欣喜地看到，当年他凭着历史直觉而大胆预言的“四个打破”，正逐一地被考古发现所证实。不但中华民族非出于一元，中国亦并非向来一统。由苏秉琦先生率先提出的中国新石器文化“满天星斗”、多中心起源论，已经可以坐实（究竟中心有几个，还不一致，也没有必要急于一致）。不断传来各地关于城堡的发现，更证实文献所保存下来关于古有“万国”的集体无意识记忆，绝不是子虚乌有。

关于古有“万国”的记忆，目前所见，最早只存留在春秋战国典籍里。如《左传·哀公七年》“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国”；《尚书·尧典》（顾先生考为成书于战国初）“协和万国”和舜“班瑞于群后”；《战国策·齐策》“古大禹之时，天下万国”；《战国策·赵策》“古者四海之内分为万国”；《荀子·富国》“古有万国”；《易·比·象辞》“先王以建万国”等等。很明显，这里已有后人增饰的成分，特别是“先王建万国”、“万国归于一”这类的观念显然属于后来附加上去的，但“天下万国”的远古记忆却由此而得保存，仍弥足珍贵。

“卡里斯玛”型权力崇拜

现在想进而讨论部族时代的权力现象。在这方面固然考古发现已经能够证明权力现象的存在，但是对于它的来源与性质，则不能不更多地依赖于人类学的旁证。这是特别要说明的。

“卡里斯玛型统治”，是马克斯·韦伯的政治社会学所归纳的历史上三种统治类型中的一种。“卡里斯玛”，源于早期基督教用语，意指天赋的个人魅力和特殊的个人品质。具有这种特质的人，被认为超然高居于一切人之上，并被众人无条件地崇拜，是“超人（伟人）”。这很像中国所谓的“天降大任于斯人”，那种“先知先觉”、具有特殊个人魅力的“天才”型人物。⁽²³⁾

在中国传统社会的历史长时段里，社会统治的实现和转换，我们到处都可以看到这种特殊的“卡里斯玛型”人物的作用。甚至可以这样说，中国传统的社会统治是由“卡里斯玛型”创设的，而每次社会统治的危机和危机的解决，也离不开“卡里斯玛型”的复活。这种“卡里斯玛型”人物又都具有中国的特色——他们必扮演“父亲”的角色。这是中国传统统治的“内核”，是亘古不变的“体”，而不断复杂化的组织形式和越趋发达的官僚构建，是这个不变的“体”应万变而随机流行的“用”。这就使我想到了它的原型——“原始父亲”，这一关系到中国传统统治特质的关键性概念的起源。

人类始祖中的那个“原始父亲”，就是那时每个原始人群体中最强的“王者”。在人类学家和社会学家看来，“王者”的出现，是基于人类原始种群两个方面的生存需要。一是种族繁衍，素质优化和基因进化的需要。还有一点，就是由种群内部和外部生存竞争需要引起的——后者才是人类群体组织不断演进的基本动力。

群体所处生态环境的生存压力（早期常流徙），群体间的生存竞争（最早是争生存空间），以及由此导致原始“战争”频率和强度的增加，“原始父亲”的角色地位愈益突出，并会发生种种质的变化。由“自然天赋”到权势地位并制度化为社会分层（公共权力的设置），是一个极长

期复杂的演化过程。随着社会化程度的不断提高，“原始父亲”生物性成分减退，被赋予越来越复杂的社会性功能——而在中国，由于制度化特有的创造，“父亲”的色彩不但没有消退，而且还刻意地加以泛化和神圣化，这是特别需要关注的（这也是笔者使用这个概念的初衷）。

根据各种考古迹象，至少在距今六七千年前新石器时代晚期前段，“原始父亲”早已演化为族长、氏族、部落（联盟）首领等不同的角色地位，具有多样的社会职能，并逐渐被赋予了“卡里斯玛型”的神化色彩。在这点上，我觉得与其像当年顾颉刚、童书业等先生将“三皇五帝”说成是由“神（上帝）”变“人（伟人）”，还不如说“三皇五帝”传说情景演绎的是由早期普通人（首领）——演化为神人（伟人）的历史变异过程。所幸考古方面现在也有了若干进展，使我们对“原始父亲”演化为“卡里斯玛”式的“伟人”，有了相当生动的实观认识。

下面想综合考察一下，究竟需要什么样的身份才可能担任这一类“伟人”角色，取得这种身份的主要资源有哪些？

看来天赋优势仍然是最重要的资源。20世纪初最有影响的人类学家威廉·格雷厄姆·萨姆纳认为不平等在本质上首先是一种天赋才能的量度，同时也是一种社会价值的量度。⁽²⁴⁾所谓天赋条件，包括生理的、心理的先天条件（因为当时教育还只限于口耳相传，先天素质就起了决定性作用），体现为体质（健壮）、性格（勇敢）、智力（机灵）的综合。

战争中的英雄是承当首领的又一条件。而且历史越往后演进，这一资源就越显示出其极端重要的作用；战争是促使权威人物和特权、社会分层产生的重要温床。在一个部落或部落联盟，在战争“创业”中起决定作用的人，总是会被该共同体尊为始祖，具有绝对的威望，死后还永受祭祀（而后出现的祖先崇拜，都应带有这种政治军事色彩，并非单纯的血缘追认）。河南濮阳西水坡遗址出土了用蚌堆砌成的左青龙、右白虎图案，那位青龙白虎“首长”，以及临汝阎村那位鸛鱼石斧的“首长”，就是这样的英雄首领。传说中的黄帝、炎帝、共工、蚩尤也是，不过他们在后来的“正史”中成则为“皇”为“帝”，败则贬入“落寇”“凶犯”（共工、蚩尤就是这样）。

第三种资源，便是精神性的或文化性的资源，这就是近几年学者们

已经普遍注意到的“巫”的身份。一般说来，从人类学的报告来看，巫师与首领可以分离，也可以合而为一。但是，具有绝大权威和影响力的首领，一般应该兼具“巫”的法术和魅力。这是在还没有发明意识形态凝聚作用之前的一种替代，首领借此特有的个人魅力才得以整合群体，组织和动员群体人员服从某种规则或某种目标。人类学家对此有详尽的报道，不再赘列。至于我国，从考古发现来看，首领具有“神秘”色彩的例子不少，如濮阳西水坡“酋长”被认为骑龙驾虎升天（注意：濮阳又是传说中帝颛顼的活动地区）；红山牛河梁石冢呈天圆地方立体构架，都具有“绝天地通”的意味。北自红山文化，中经大汶口、龙山文化，南至良渚文化的沿滨海一带遗址均有“玉琮”出土，常伴大墓墓主随葬。张光直先生即认为“琮”兼具天圆地方性状，为巫者沟通天地的“神权宝物”。这里，还想特别说一下北大博士、日本学者洼田池对“圣”字的考释，我觉得这是一项很有价值的发明。他也是从巫术的意义上立论，并通过考释论证中国哲学思想中的“圣者”实始源于“巫者”。其结论是“圣”甲骨文与金文都应该是“从耳、人、”，其中“”不是嘴口的“口”，而是巫师通神用的一种容器，犹如“工”一样的法器，这在“占”“祝”“史”“君”等字的字形上都可以得到通释；相反若作“口”解则不能通释。进而他又从古文献中演绎了关于殷王、周王的“圣王”特征，说明他们也无不与巫术宗教活动相关。⁽²⁵⁾关于中国上古“王即巫”，钱穆、吕思勉以及杨向奎诸前辈亦早就有论列，学术界已成通识。洼田池先生的贡献，在我看来，是以其文字学考释的成果，为我们沟通整个中国传统社会的“天才统治”提供了又一个重要的追溯线索，也为“卡里斯玛型”“圣人”统治找到了远古的根据。

最后，年龄在身份资格的获得上也具有了一定的价值资源。中国古代以“齿”和“德”论尊（所谓“天下之达尊三，爵一齿一德一”），⁽²⁶⁾年高者被称为德高望重，就是以“经验”取胜的一种时代特征。更不用说在尚未有文字和书籍传播知识的早期农耕时代，“文化”主要靠年龄的积累，以及不超过两代的口耳相传，传授者主要即为老人。

以上几点现在已基本上得到学界的共识。在此，我还想补充一条，在不少场合，“伟人”的脱颖而出，不只是个人行为，而且往往带有氏族或部落的集体背景。与此相关，社会分层，首先不是发生在个人之间，

而是在宗族、部落之间，这是需要特别注意的。稍后还会说到这一点。

在讨论了身份资源后，再进而讨论身份的社会属性。我认为，在正式的“社会公共权力”产生之前，曾有过一个从先赋地位到获取地位的“质”的转变，而不像有些“酋邦论者”所说的他们是“专制独裁”者。在“原始父亲”的次生形态阶段，仍是以先赋地位为主要特征，以其个人突出的表现而赢得群体的推举。再下一步，就是获取地位（再次生形态）。

在此之前，先交代两点：一、声望、地位、荣誉、特权，都可以看作是权力的函数，但每一项并不就直接等同于权力。在这里，对“权力”的概念有广义与狭义两种。韦伯曾把权力定义为“处在社会关系之中的行动者排除（他人）抗拒其意志的可能性”，与此相关，统治是“具有特殊内容的命令得到特定人群服从的可能性”。因此，狭义的严格意义上的权力，才带有鲜明的强制性质。二、由先赋地位到获取地位，两者不可能有截然分明的界线。这是一个缓慢的渐进过程，而且即使转变后，前一因素仍然还在发挥作用。前面所叙述的广义与狭义，也可以看作是“权力”产生过程的一有机部分，广义是狭义的上游、始源，两者之间并不完全隔断。只是为了学理辨析的需要，才有这样的区分。

从人类学提供的案例来看，早期的部落或部落联盟首领并没有具强制性的“权力”。他们看重的是声望和荣誉，人们也是出于这种原因才尊重他们。政治人类学称这种行为是属于一种特殊的“交换互惠系统”。为此他在许多场合必须“身先士卒”，否则就可能失去其地位。这很像《荀子·儒效》中说的“能则天下归之，不能则天下去之”。又如韩非说的：尧、禹之“王天下”如同“臣虏之劳”“监门之养”，劳苦无比（《韩非子·五蠹》）。可见我国先哲的头脑中多少还保存着这种远古记忆的残痕。“原始父亲”和他的次生形态“大人”（“王”）的这种特点，常常被后来统治特权时代的人所利用。“集体性记忆”转化为“集体无意识”的历史资源，并成为笼罩在后来统治者头上的光环，公众仍然仰之弥高，寄予幻想。

我觉得，在讨论“不平等”现象时，要么对“不平等”的原始形态不予承认（如生理天赋能力的不平等），要么一说“不平等”，就与“阶级分化”相牵涉。其实，具有政治学意义上的不平等，对人格的强制剥夺，首

先发生在战争的环境中，群体内外有别是一个非常

政治人类学意义上的不平等不是首先发生于族群内部，而是发生在不同族群之间，除了灭绝对方（极少数），剥夺人身自由通常只涉及少数人（夸大奴隶制者往往不注意这一点）。这是常被忽略的一个关节。研究政治人类学的伦斯基对此发过高论。他从人类学的众多案例中感受到，“有些群体在其内部关系中产生了如此之多的（自我）牺牲行动，但当他们对付外（来）者，常常能无情地追求他们的‘党派集团’利益，尽管这些外（来）者也是同一（人类）社会的成员。”因此，他得出一条定律：“群体内部牺牲倾向越强，在群体之间关系中的牺牲关系就越弱。”⁽²⁷⁾

细想在中国上古思想中，其实也有一些尾巴留着可以被抓来作证的。如“非我族类，其心必异”（《左传·成公四年》）即是；“异姓则异德，异德则异类”（《国语·晋语四》）亦是。族类是一条决定情感取向正反的重要界线，研究中国传统思想的学者对此常为亲者讳，不予注意。其实这也是理解中国历史现象的一个关节。

这条中国上古思想资料，还为我们理解这种人类“反复无常”行为提供了线索。很明显，先人是从血缘关系上立论的，我认为这是触及到了问题的真谛。无论何种哺乳动物，“母子之爱”都出乎天性，且旁及一起生活的成年雄者（真父或“假父”倒无所谓）。人类由母子、父子之亲情而发展为同一血缘（同姓）集团之亲情，其中实际上更多的是生物性在起作用，这难道可以否认吗？只有到“人不独子其子、亲其亲”，理性才上升到意识层面，然而前者的生物性作为潜意识（所谓“亲亲”之情）仍难以克服，“父子”被衍化为“族群”或“集团”。直至近现代，集团与集团、民族与民族、国与国之间的残杀，不就是这样狭隘的生物性难以克服的例证！同理，出于凝聚的心理需要，人们也常常会将“亲亲之情”作泛义的推广，以适应群体扩大的新形势。据人类学家斯潘塞和吉伦的报道，西南非洲的伯格达马人中，首领“受到普遍的尊敬，他被成年人称作‘伟人’，被儿童称作‘祖父’”，父亲的概念已经超越生身的窄义而被泛化推广。⁽²⁸⁾我国古代推及的范围更宽广。《国语·晋语一》载栾共子言：“成闻之：民生于三，事之如一，父生之，师教之，君食之。非父不生，非食不长，非教不知生之族也，故一事之”，“君”“师”一律被看

作“父亲”的延伸，“生”之含义得到移情、升华。正是据于此，我将“首领”“酋长”乃至后来的“王”“国君”之类统统看作为“原始父亲”原型的复制、新版，以为是渊源于远古历史的真实，而非故意生造名词或贩卖舶来品。未知能否为同好读者惠赐“同情的了解”？

无论是争夺到生态优越区域，还是掠取被战败者的人员、财富，对于群体和群体首领，战争都成为扩大财富分化和地位差异的催化剂。首领也由先赋地位向获取地位转变——首领成为获取财富（首先是战利品）的手段，由此也开始为获取这种地位而谋求“制度化”，使推举转为家族世袭。

另一种变化更为深刻。群体间的战争，有胜有败，却无常胜者。频繁战争，逐渐产生出一种新的意向——为有利于战争双方实力的较量，群体的联合在更大的规模上展开。前面说到的内蒙古清水河遗址正是这方面绝好的例证；大概在新石器晚期，这种通过人流的移迁伴之以战争，族群分分合合——合是主导性趋势——的运动在各个区域都相当活跃。恰如“伦斯基定律”所说，在战争的条件下，群体内部的向心力（凝聚力）越强，对群体外部势力的攻击性（侵略性）往往也越强。

然而，人类的创造力往往远超出学者的理论思维能力。它还可能有另一种形式，在中国，就锤炼出了“化敌为友”，群体联合的制度性的新创造：将定向的血缘关系予以弹性化和灵活化，充分利用人类心理本能上的“亲子”凝聚的功能，通过扩大婚姻关系，使之保持以“原始父亲”为象征的血缘纽带在空间上的扩展泛化。这是中国人在历史上的一大发明。这方面，周族人在打败了商族人之后，把这种“中国特色”的创造推向了极致，从而给中国历史以深远的影响。

(1) 其实早在中国考古学处于滥觞时期，有些学者已经从文献的路径试着爬坡了。他们力图对上古神话、传说中歧异纷然的部族作一系统化的整理，以期梳理出上古中国族群的分布格局及其走向的脉络来。这种努力在实际效果方面，似乎可以看作是从另一角度最早提出了“中国文明起源多中心论”。其中有傅斯年的（西方）夏、（东方）夷、（南方）苗三大系统说，蒙文通的海岱（秦族）、河洛（黄族）、江汉（炎族）三大系统说，杨宽的东系（殷、东夷、淮夷、徐戎、楚、郢、秦、赵）、西系（周、羌、戎、蜀）两大系统说，徐旭生的夏、夷、蛮三大系统说。丁山先生则以北

狄族、中原旧族、东胡族、氏族、羌族为对象，逆溯其与传说诸氏族的演化线索，也讨论到了淮海、吴越、巴蜀地区的氏族发展线索，似更像多线演进的模式。因不在本书讨论主范围内，此处不再一一注明出处。

(2) 周谷城：《中国通史》上册，上海人民出版社，1957年版。

(3) 吕思勉：《吕著中国通史》，华东师范大学出版社，1992年版；《先秦史》，上海古籍出版社，1982年版。

(4) 王震中：《中国文明起源的比较研究》，对过去习用的文明、国家起源的诸种标志提出了许多质疑。这是我迄今所看到的最有见地的，依据中国考古实据，而亦有宏观理论眼界的“起源”问题的力作。后面的讨论还会经常提及此书。有关质疑，请详阅该书“绪论：理论与方法”，陕西人民出版社，1994年版。

(5) 吕思勉：《蒿庐论学丛稿》“本国史提纲”，先生曰：“以血缘结合者曰‘氏’，亦曰氏族。以地缘结合曰‘部’，亦曰部落。二者兼有、抑其结合之原因不明者，则曰部族。”我认为远古氏族、部落不断扩展，进至拥有相对固定的地域范围，自成一共同体者则曰部族。然先生所说血缘与地域二因素兼而有之，颇含新意，因其必包含依附的被征服的其他氏族部落。许倬云先生就很重视“方邦”时间一长就容易滋生出地缘政治的因素。历史就是如此连续地演进的。载《吕思勉遗文集》（上），华东师范大学出版社，1997年版，第635页。

(6) 据《中国文物报》报道，安徽宁国发现旧石器早期露天生活遗址，提供了约40万年前早期人类有关露天活动的一些珍贵材料。1998年6月10日第1版。

(7) 有关报道详见《中国文物报》1998年1月21日第1版。第一类房址面积在30—40平方米左右，大的超过50平方米。第二类为贮藏场所。分布格局，未见报道。

(8) 有关报道见《中国文物报》1998年2月8日第1版。“八十当遗址”被列入1997年全国重大考古新发现提名荣誉奖。聚落具体面貌，亦未见于报道。祭坛报道载《中国文物报》1999年3月3日第1版。

(9) 据《中国文物报》1998年7月26日报道，敖汉旗在北城子又发现一大型兴隆洼文化环壕聚落，面积相当于兴隆洼遗址的两倍。房址自东向西共分11排，通常每排10—20座不等，最长的一排31座，最短的仅4座，共214座。聚落三面环壕，一面临河。

(10) 王震中博士据此曾发表了如下的看法，认为“从人类形成之初，最基层的生产和生活单位可能就是由一对临时或长期结合的男女及其后代组成的家庭，而不问其是属于母系继嗣或父系继嗣。无论从理论上还是从实践来看，这种相对稳定的小单位和氏族组织是可以并存而向前发展的”。这一观点，依我看是非常值得重视的。见前引书。

(11) 详参严文明：《仰韶文化研究》，文物出版社，1989年版。

(12) 详参苏秉琦：《考古寻根录》，辽宁大学出版社，1994年版。

(13) 基辛：《文化·社会·个人》，书中所引“案例33：特罗布里恩德人的生产体系”。辽宁人民出版社，1988年版。

(14) 细心的读者一定会注意到，前面的描述省略了关于母系制和“母权时代”的关照。这是因为我对此有所怀疑，特意不谈的。个人的观点，有兴趣的读者可参阅拙文

《母系制与母权制质疑》，载《中国研究》（东京）1998年4月号。

(15) 详参伦斯基：《权力与特权：社会分层的理论》第5、6两章，易洛魁人部落联盟，一般不超过10个村落，总人数一度达到16000人。浙江人民出版社，1988年版。

(16) 详参王震中：《中国文明起源的比较研究》，见前引。另可参阅李学勤主编的《中国古代文明与国家形成研究》。它实际是一部由多位著者分头撰写的合成专著，第一编即出震中之手。看起来，后几编的观点，并不完全沿着这一思路推进，全书观点并不统一。云南人民出版社，1997年版。有关红山文化遗址情况，可参阅苏秉琦主编、白寿彝总编的《中国通史》第二册第4章，上海人民出版社，1994年版。

(17) 王震中：《中国文明起源的比较研究》。参第27页注〔2〕。

(18) 承友人复旦大学姚大力教授出示其研究成果《塞北游牧社会走向文明的历程》。原文载张树栋、刘广明主编：《古代文明的起源与演进》，南京大学出版社，1991年版。若引用时理解有误，概由本人负责，与大力君无涉。

(19) 前引王震中书，第801—802、119页。

(20) 有关报道载《中国文物报》1998年8月19日第1版。

(21) 李先登：《红山文化不是共工氏文化》，《中国文物报》1998年11月4日第3版。

(22) 蒋卫东：《余杭良渚遗址群内的良渚文化古城》，《中国文物报》1999年1月13日第3版。

(23) 详参苏国勋：《理性化限制：韦伯引论》，上海人民出版社，1980年版。

(24) 萨姆纳：《原始习俗》，转引自伦斯基：《权力和特权：社会分层的理论》，浙江人民出版社，1988年版，第20页。

(25) 洼田池：《中国哲学思想史上的“圣”的起源》，载《学人》第1辑，江苏文艺出版社，1991年版。

(26) 参见《孟子·公孙丑下》。

(27) 苏国勋：《理性化限制：韦伯引论》，第39页。

(28) 苏国勋：《理性化限制：韦伯引论》，第131页。

二、封建时代

“部族时代”演进的结果，就进入了“封建时代”。“封建时代”很像是中国历史前后转折的一根“中轴”。向前翻转，朦胧混沌，走向尚未定型。向后翻转，世变时异，终于显示出了与西方大异其趣的历史走向。

现在通行的大学“中国通史”教材，都一律以春秋战国之际作为“封建社会”的开端。这里将要展开的“封建时代”，却是指以西周为典范的一个时代。它经过春秋战国的逐渐崩坏，转入秦帝国大一统时代，严格意义上的“封建时代”即宣告结束。为此不得不先对现行教材的“封建”问题作必要的历史交代。

现行教材“敕令”一致的古史分期，根据我的记忆，是在50年代末或60年代初由当时的教育部“定于一”的。在此之前，新史家中间，也包括吕振羽、范文澜、翦伯赞，主西周“封建”的是主流。⁽¹⁾新中国成立后出现过三四家纷争的局面。我就读的大学也属“西周封建”派，且戏称为“老封建”。后来由教育部颁订的教学大纲，决定以郭沫若《中国古代史的分期问题》为“经典”定于一。但它之所以成为“经典”，完全是因为当年毛泽东主席赞成此说。

学术问题由行政命令来干预划一，今天我们已很难理解接受。然而，大学教材并不因时过境迁而有所改观，绝大多数还一仍其旧，这只能说是我们这些做老师的惰性出奇地顽强。⁽²⁾

现在是到了应该重新检讨，“百家”可以自由争鸣的时候了。否则，我们何以对学生说明白“自由的思想，独立的人格”？

学术史追溯：“封建论”

西欧的“feudal system”（“feudalism”），直译应为领地分封制度。据日知先生的考证，将“feudalism”转译为“封建”，始作俑者为严复。⁽³⁾黄仁宇则说，其实最先是由日本人以“封建”一词移译“feudal”，庶几近之。⁽⁴⁾想不到经出口转为内销后，我们却连自己的家当也闹糊涂了，中国原来的“封建”也成了“feudal system”或“feudalism”。

其实，我们后来所采，不管“老封建”“新封建”，也不尽是按着西欧中世纪“feudalism”的模式，而大都是照着斯大林《联共（布）党史》教程里的“经典定义”去解说的。斯大林是属于最教条、武断的一个人物；他最喜欢下钢铁一般坚硬的“定义”。但话一经说死，就承当不起活泼泼历史事实的严格检验，现在已众所周知。

且不说那死定义，西周的宗法封建体制即使与西欧“feudalism”的模式对照，也有同有异，不能全盘照搬。这方面国内的看法，具代表性的有马克垚主编的《中西封建社会比较研究》。他们一般是从世界史角度去观照两者的同异，对欧洲方面历史情形的介绍，有不少新的信息和各作者研究的新解，很值得治中国史的人注意。⁽⁵⁾这里，我还想特别推荐许倬云先生的专著《西周史》。该书在大陆面世后，已引起了相关学术界的高度重视。⁽⁶⁾

在中国古代传世文献里，“封建”一词的原来含义应该是清晰无误的。柳宗元的《封建论》就把由部落、方国（方伯连帅）、封建（裂土田而瓜分之）至秦的“裂都会而为之郡邑”，“公天下之端自秦始”，看作前后相继的时代脉络，并认为这些都是无法倒行逆转的“势”，用现代话说便是“历史演进的结果不可改变”。前面我说过的三个时代的演进轮廓，隐隐然均在其中。撇开分封与郡县的“对策”性争论，柳氏所代表的正是未受“西学”浸染前纯本土的历史通感，秦汉以后，在古贤之间从没有异议。

“封建”一词的歧义和纷争，无疑是由“西学”引发的。其中也可分为两端来说：一是由横插进“奴隶制时代”引发的；一是由与西欧领地分封

制比较引起的。

对于横插进一个商周“奴隶制社会”，一般都是前提在先。若前提不成立，转而正视历史实际，我觉得问题不难解决。这并不是要否认奴隶、奴隶劳动的存在，因为这既可以追溯得更远（战俘），也一直存在到所谓“资本主义早期”。而像希腊、罗马农业生产建筑在奴隶劳动基础上的情况，别说中国，在世界的其他地区也不容易找到；何况希腊、罗马也有小农生产，并非原来想象的那样“清一色”。其政治法律体制却又与奴隶关系不大，贵族与平民才是对这种体制演化起实际作用的社会力量。尽管后来修正为“种族（殖民）奴隶制”“普遍奴隶制”，这种“人人皆奴隶”的“东方式”奴隶制，其实与他们所批判的“东方专制主义”同出一辙——把中国早期普遍存在的聚落村社“妖魔化”，称“公社”成员实际身份是“奴隶”。若说到这个份上，恐怕他们自己也会感到惊讶！

余下的，似乎只有“人殉”还具说服力。但即使希腊、罗马随意杀戮奴隶也并非正常的现象，且未闻有“人殉”现象。“人殉”更必须考虑到另外因素。例如人类学的研究不断告示我们，这一类现象不仅与战争、“王权”的强暴有关，而且更关系到原始宗教习俗。说实话，我们对早期人类的思想、习俗知道得还不多，不知者还是不要强以为知。例如有些原始部落常有杀死第一胎“长子”的风俗，若以此定性为“家庭奴隶制”，不可笑？周口店“北京直立人”有“食人”的风尚，那我们的奴隶制社会不应该推前到几十万年前才好？

当年“古史分期问题”的讨论，由于过度地意识形态化，对中国历史特点的忽视，恐怕才是这场讨论学术上最大的致命伤。有些学者也意识到了古典史料遍处皆有的氏族、宗族、部族普遍存在的事实，以及中国以血缘为纽带的村落聚合传统始终变化不大，漠视这些本土“历史常识”，难以通贯地说通商周乃至以后的中国史。因此他们也夹进了“氏族公社”“农村公社”一类的议论，但最终还得与意识形态的前提凑泊，方枘圆凿，结果如前所说，反陷进了更尴尬的局面，无以自圆。最奇怪的，“奴隶制说”对劳动者身份的确认是他们辩论逻辑中的核心话题，可偏偏对劳动者收入的分配状态不予理会。“夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻”，孟子的话虽说经过整理而被单线化了，但贡、助、彻三种再分配形态在上古时代的存在，是明确无误的。以他们习惯用

的“剥削率”（大抵在1/10—1/9之间）来衡量，怎么也搭不上“奴隶制”的概念。在我看来，这几乎成了他们最大的心病，故而只能不深谈为妙。

从史实、史料方面起而驳难“奴隶制说”的，当以胡厚宣先生1944年发表的《殷代封建制度考》为早。⁽⁷⁾还有一位重要人物差不多已经被我们遗忘，那就是雷海宗先生。1957年6月，雷海宗先生在天津发表了《世界史分期与上古中古史中的一些问题》的讲演。他认为像埃及、两河流域和中国，当时地方上仍保留氏族公社的原始平等，而中央则呈现一种原始的专制主义，国家规模往往很大。土地为村社所有，实际上则掌握在各家族手中。因此，他表示“无论如何，早期奴隶社会一类的名称是难予考虑的”。⁽⁸⁾当时敢于表示必须对中国历史特点予以尊重，真令人敬佩。可不久，他就被划为“右派”并受到批判。

较晚，1973年徐复观先生在海外发表异议。他在自己新版的《两汉思想史》中特意加进了一篇《有关中国殷商社会性格问题的补充意见》。之所以说“补充”，因为原版有过一篇《西周政治社会的结构性格问题》。两篇都对以郭说为主的商周奴隶制社会说的史料根据与解释提出驳议，例如对“勿鼎”释文的理解、对“国人”身份的考证，特别是对“十千维耦”的通解，都很有分量。⁽⁹⁾80年代后，我国学术界在打破“学术禁区”的鼓励下，逐渐也有学者对中国有没有奴隶制社会重新质疑，如薛惠宗、张广志、沈长云、晁福林等。⁽¹⁰⁾我相信这一问题迟早会得到澄清。⁽¹¹⁾由于本讲旨在梳理线索，不拟再行展开。请读者自行检阅审读。

现在回到第二个话题：与西欧领地分封制度的比较研究。

近世以来，我们对欧洲的“feudalism”发生兴趣，并与西周“封建”关联比附，自然是为了通过中西比较，试图寻找中国落后的历史原因。那时的学者之所以觉得两者相似，实际也是顺着古贤的思路来的。秦汉以来，凡提到西周，无不因为它与后世有非常大的不同。这不同就集中体现在“封建亲戚，以藩屏周”（《左传·僖公二十四年》）八个字上。初看起来，这与西欧由日耳曼人建立的封土分权与领主世袭的制度确实很相似，故以“封建”移译“feudalism”，没有觉得有什么不妥。

然后反观新中国成立后“古史分期”的讨论，有一现象很是奇怪，论

战双方都对西周“封建”曾存在过的“王国（中央）”与“诸侯国（地方）”的二元政治格局，表现出了少有的冷漠，争论的焦点完全转到了别的地方，如生产力水平、劳动者的身份、阶级剥削关系等等，话题越扯越远。现在根据马克垚提供的欧洲“封建制度”学术史的线索，我才弄明白，原来前是“长江头”，后是“长江尾”，因此“景”随人转，话语体系自然就不同。(12)

马克垚“导论”中指出的一点，很值得注意：现在西方史学家所说“feudalism”的内容，中世纪欧洲实际只是在某些地区（主要集中于罗亚尔、莱茵河之间地区）零碎地存在过，且都集中在中世纪的早期，各地的习惯法也因人而异，多有不同。这一点，至少在我是闻所未闻。

据说最早对它发生研究兴趣的是16世纪法国的法学家。17世纪英国法学家也随之参加了进去。当时他们都把“feudal”当作一种不同于罗马法的法律制度，核心是“封土之律”以及国王与封臣（封建世袭贵族）之间的权利、义务关系。以后从孟德斯鸠、斯密着重批判，一直到法国大革命最后废除的也都是这种特殊的政治、法律的权利体系。这也就是我们近世以“封建”移译“feudal”时期的“西学”背景。因此，它与我们原先对西周“授土授民”的认识不相杯葛。这一时期史家对西周史的描述，一般都仍严格依据旧籍载述的史实加以条理化，重在用新史观发现其因果关系。他们对中国历史上一度出现的世袭贵族及其消失，都给予了高度关注，认为它改变了中国历史的走向。这方面成绩突出的有吕思勉、张荫麟等。(13)

对欧洲中世纪史全面研究的高潮要到19世纪。在这一个世纪，史学家已经超越“分封领地”，而扩展到政治、经济、文化以及社会生活各个方面。这时才正式出现“feudalism”一词，并用以统括中世纪时代（又称“黑暗时代”）的欧洲历史。20世纪法国年鉴学派的布洛克等人也还是把“feudalism”当作“西欧封建社会”的同义词来对待的。马克思主义者把“feudalism”看作为一种社会经济形态甚至是社会形态，也出于同一背景。理解了这一点，再去看现在西方史家对“feudalism”特点的归纳以及他们中西比较的“汉学”成果，就知道这与狭义的“feudal”、与西周“封邦建国”都不是很对称的。说句笑话，这时的“feudalism”已经成了一顶“大

帽子”，扣在西周的头上，不免有点滑稽。这也是我们后来讨论“古史分期”以及把“封建社会”一竿子插到底的“西学”背景。

海外因不受这种思潮影响，许倬云、黄仁宇等学者对西周封建制的研究和评论，就仍是按着原来的尺寸来的，所以中西比较就切题入味。他们对我们至今仍流行的提法多有批评，也就在情理之中。

马克垚和他的《中西封建社会比较研究》的同事们，利用熟于西洋史的优势，在中西古代、中世纪历史的比较方面提出了不少新见解、新视角，读了获益匪浅。马克垚说他心中有一个试图综合中西，重新给出世界性的“封建社会”概念体系的雄心，对此我却不敢苟同。在我想来，越是深入到各国、各民族的历史里去，越能感觉到历史的多样性、复杂性。历史学的魅力，它的独有的功能，不在给出共性，而恰恰在于揭示个性。“共性”的不断抽象的结果，其内涵只能越来越浓缩——这件事还不如交给历史哲学去做，反倒合适些。或许也是这个缘故，我有一种感觉，马克垚的中西比较，已经做了很长一段时间，成绩有目共睹，但越比下去，中西历史却越来越相像。我曾发过怀疑：这对劲不对劲？

因此，作为《中国历史通论》，我更关心的是，中国历史上曾经存在过的“封建时代”究竟有什么特殊的地方，它的基本特征是什么？

由“天下万国”到“封邦联盟”

由“部族时代”进入“封建时代”是一个长期渐进的过程，是大小“方邦”分合离聚历史运动综合生成出的一个局面，其间很难有什么明确的标志。假若有，那就是大的“方邦”成为核心“邦国”（如“大邑商”）——我称之为“联邦”式的“中央王国”的出现。这种一定范围内的“中央王国”，实行的就是“封建制”，即有一核心部族以“天下共主”的名义统领下的“方邦联合”和核心部族的逐步扩张（也有称之为“殖民”的）二元并存的格局。夏目前还不能完全确指，商已成规模，到西周则形神俱备，故特别触目。

历史通贯的重要，就在于因果的连续思维可以帮助我们克服局限于一时一事的狭隘性，不致犯当年傅斯年嘲笑拉铁摩尔说过的：“误认天上的浮云为地平线上的树木（mistake some clouds in the sky to be forests on the horizon）。”⁽¹⁴⁾无论是早一辈的吕思勉，还是后一辈的许倬云，他们对商周社会的论析之所以中肯可信，我的体会，正确的思维方法起着相当重要的作用。

对“封建”中“封”的字义，诚之先生有卓解。他说“封”就是“累土”的意思。两个部族交界之处，把土堆高些，以为标志，即谓之封。引申起来，任用何种方法，以表示疆界，都可以谓之“封”。如掘土为沟，以示疆界，亦可谓之封。故今辽宁省内，有地名沟帮子。“帮”字即“邦”字，亦即“封”字。疆界所至之处，即谓之“邦”。相反，“邦”与“国”意义不尽相同，古籍中两字相混，则是后来避刘邦名讳才造成的。⁽¹⁵⁾

诚之先生由文字训诂得到的早期社会史新解，现在已经获得了考古发现的充分证实——新石器时代大量聚落遗址无不发现有壕沟、围墙甚至石墙。大小群体各有“疆界”的意识，在世界人类学志上也屡屡获证。有些或是以成片树林为界，恐怕要更原始些。⁽¹⁶⁾“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”，⁽¹⁷⁾估计就是这一种原始遗迹的集体意识沉淀。这再次说明，人类“群”的意识要早于“种”的意识；说“原始共产主义”的意识，还不如说大大小小的“集体”意识起源来得更早。

原先相互孤立存在的“群体”（氏族、部落），因生态、人口等因素的推动，随空间的拓展（流动），必造成群体间的相互接触机会逐渐增加。一系列突生现象就是从这里开始冲出全新的历史滩地：由部族而方邦，由方邦而联邦，最后产生了越来越大的地域性“共同体”。在新的“共同体”里，血缘聚合的形式变得愈来愈复杂，其统治者非复昔日的族长，而为“王”为“帝”；其统治也兼论及地域，有了实际的和虚拟的“大疆界”意识——直到“四方”“中国”概念的产生。(18)

由上所述，可知部族时代最重大的事件，莫过于人口的流动和诸部族的聚合。这种情形非独发生于今日中国大地范围之内，而是一种世界性的现象。如加瑟人（Kassites）进入两河流域，希克索斯人（Hyksos）进入埃及，亚利安人（Aryans）进入印度等等，都是其中最著名的事件。20世纪人类学颇得力于这种远古时代“动乱”情景的启发，推动了“文化传播与扩散”学理的形成和发展。许倬云先生对这一学理最为敏感，并由此成功地运用于西周史，开拓出了新的历史视域。

许倬云先生自述说，在《西周史》中，他是以新出考古资料为据，兼采傅孟真先生与钱宾四先生关于周人文化渊源及周人的迁徙路线，认为在岐下成为气候以前，长时期的先周，还须追溯到与夏人接近的晋西南，然后北迁，进入草原与农耕经济的转移地带，所谓沦于戎狄，终于在避狄难时，又南徙达岐山的周原。他之所以追溯到更远的时代，是因为周人自己的谱系并不以“周原”为起点，而且华北新石器时代的晚期，大型国家正在形成，草原与农耕转移地带又颇因气候（变暖或变冷）而有生态的变化，凡此情况都会引发出族群移动及文化分合的现象。周人搬到渭水流域之前，差不多已有3400—3500多年的时间，这时中国的气候整个都在转变，周人曾经生活过的地区气候也在转变中。与此同时，也正是亚利安人进入印度的时候。而周人的迁徙线索，现已获得考古发掘资料的佐证。

这种文化分合的现象，许先生把它看作是“接触→冲突→交流→融合→整合”运动反复进行的过程。我认为，这对认识上古中国历史文化形成的特点，是一个极具开创性的重要史识——由此才能一通百通。(19)

我国近二十年来新石器时代考古的成绩，已经显示出它对“重写中国

上古史”的重大作用。在这方面，对苏秉琦、严文明、俞伟超诸先生的相关研究成果，通史学界的关注、吸收还很不够。现在已经看得到这样的情景：在今日中国范围内，各个地域先人的创业活动都十分活跃，真是“满天星斗，八方雄起”。中国文化由中原向四方扩散的观念已经被打破。东南西北四方，究竟谁先进、谁后进，都不容易轻下断语。或者说各有特色、各有短长，似乎更符合实情。但是有一点还是不能忽视，在距今5000年前后，黄河流域地区部族移动和并合运动进行得最为频繁活跃，这是其他地域所不能比拟的。人类学的经验告示我们，凡是部族混合杂处最活跃的地区，文明的发展速度总是最快，也最具活力。因此，我直到现在，并不认为进到文明国家产生的时代，中原地区是先进的结论需要修改。它正是中国文化融合的核心地区，将来越滚越大。这与中国文化由多元融合而成的结论不仅不冲突，相反，正是更有力地支撑了这一论点。

进入到文献所说的夏商纪年范围之内，我想向大家推荐宋镇豪先生最近出版的《夏商社会生活史》。⁽²⁰⁾我认为这是目前综合考古、文献和人类学志，对商王国情况所作的最详尽的报道和研究。后面的论述得益于它所提供的资料，观点却有时仍不得不沿着自己的思路走去；如若有所误读或曲解，则全是我的过失。

先得申明，在上古历史的有些问题上，我可能是一个极端的保守主义者。现在流行的方法，凡在文献所说的夏纪年和夏人活动过的地域范围内，出土的遗址均作“夏”看待，对此我持保留态度。例如二里头遗址无疑从其发掘出来的总体情况而言，要比我们先前说的“城邑”更高级（宫殿、宗庙二组建筑遗址，暗示此处当为国中之都），它可能是一个“王国”的都城。但它是否就是传说中的“夏王国”，我宁愿追随夏鼐先生之后，作孤立的“少数派”。我觉得总应该有一过硬的证据，证明此处确是“夏”。这似乎是一种严谨的科学态度所应该具有的标准。否则，为什么就一定不可能是别的什么“X”“Y”部族建立的“王国”？地层只说明时间，与前面文化层的相接，但并不能确指是“夏”。如若有一天发现了文字，即或刻画符号，认出它的主人，还不算迟。假若以“夏”为一时间符号，是代表那段时间里的遗址、遗物，也未尝不可，但也得说明清楚。就像汉唐，某地域即或不在其版图之内，仍放在这段王朝纪年内描述一

样，但要以不能让人产生历史错觉为限（目前往往就是这样含糊，似故意要给人一种错觉）。我把这个看作有关“学术规范”的问题——也许言重了，但这是我的心里话。如果有一天证明我确是错了，那就应该做出深刻检讨。

据宋镇豪介绍，甲骨文中邑的材料约略有200多条，金文中亦有一些。邑的规模有大邑与小邑之分（第39页）。其中，目前已考出的方国约51个，方伯名40个（据[日]岛邦男研究成果，第108页）。金文中有族落地名或地缘组织名约550个，称“侯”的诸侯名约40个，又有与其名相系的妇妣名184个，其中至少有半数以上的系取自族落名或自有领地名，可加于上二类，综合计算所得，地方族落或基层地缘组织总数有700个上下（第108—109页）。徐中舒先生据文献（《史记·周本纪》《逸周书·度邑》）考辨，认为当周灭商时，接收的殷商遗族即有360个族氏及其族尹（第96页）。我认为，即使凭现在掌握的这些数字（应该说这些多数与商关系都较密切，进入了商国王视野之内的），以商王为共主的方国联盟或联邦的图景亦已呼之欲出了。我猜想，360个族氏，很可能是商核心“部族”的下属族氏，还不是与之“联邦”的其他“部族”，例如周“部族”以及原臣属商而后与周联盟灭商的部族就不在其列。因此，商王国联邦范围内的部族与族氏的总数一定比这多得多，“方国”也绝不止50之数。

现在据许多专家的考辨，宋镇豪归纳甲骨文中的“邑”大致有四大类：商王都邑、方国都邑、诸侯或臣属贵显领地邑以及以上三种身份下辖之邑。

首先值得注意的是，商王都邑往往称“大邑商”“商邑”（《尚书·召公诰》称“大国殷”，《尚书·顾命》称“大邦殷”，虽不一定为商人自称，至少在获得胜利后的周人嘴里，它只是一个“大国”“大邦”而已）。这与其他方国邑以族氏名或地缘名命之并无二致，暗示它原先也是一个“部族方国”，犹如“丙方”存在于商中期至周早期，立国300余载，其都城即称“丙邑”（在今晋中灵石，其附近还有“并方”“黎方”及其相应方国都邑“并”“黎”，亦可见有些方国并不大，仅今山西就有许多邦国）。“大邑商”，时而也称“天邑商”“王邑”“中商邑”，这才凸显出“（天下）共主”的特殊身份地位。

商王国有自己直辖的下属邑，都城外第一圈称“鄙”，第二圈称“奠”（即甸，它本是由王国区而起名），至此都属于“王畿”，也就是世袭执掌先是“国王”后来又是“共主”权力的核心统治宗族的居住区域（就像后世以蒙古孛儿只斤氏、女真爱新觉罗氏为核心的统治部族）。在此之外，就泛称“四土”“四方”。“四土”的边地又称“四戈”，隐约说明这些方国与商王国具有“军事同盟”的性质，既成了商王畿周围的一道屏障，又势必经常成为与攻商敌国发生军事冲突的前沿，它们之间有“捍卫”与“保护”的相互义务，这类记载屡见于卜辞，已成通识。“四方”，由于“方”此时通用于“邦国”之代称，更可推测与商王国的关系更松弛。陈梦家先生在1956年出版的《殷虚卜辞综述》一书中称四土、四方为“商王朝宏观控制的全国行政区域”，这“宏观控制”四个字用得妙极了。宋镇豪也说：“当时尚不可能如后世有明确的国界线，也未必有所谓中央与地方政府间严格政体统属关系……是建立在维持域外大小国族固有的地缘性组织基础上的，是王权对诸侯或臣属邦国的册封、认肯，而不是调遣、改变或打破。”（第27页）这与李学勤先生申言商周都是“统一国家”的说法，⁽²¹⁾明显存有距离，这也很值得注意。

其次，再讨论“联邦”体制内方国的地位。现在比较清楚的，大约有以下几点：

（一）在四土、四方范围内的方国（宋称“臣属诸侯”）也各有“臣属”于他们自己的邑聚，而且各方国境内也有“都”与“鄙邑”之分，方国至少是作为一个完整的共同体仍维持原样、相对独立存在的。有的方国群邑之数也很可观。

（二）这些方国归附于商，其中为数不少是通过战争强制实现的，时附时叛，关系很不稳固。例如“龙方”，即是由商令“并方”征伐而被迫臣服的，因此才有“其既入邑龙”的记载。武丁时曾令“师般”率军征伐“彭龙”（今江苏徐州铜山县）这一南方邦国，取得“30邑”。据《国语·郑语》，这个“大彭”即彭龙方国，后来也成了“商伯”。土方、舌方、鬼方、夷方等强悍的方邦就长期毗邻而未被征服，犬牙交错于其间。联邦的范围反不成整体，东突西收，随机而宜。⁽²²⁾

（三）政治性联姻也成为“联邦”组成或稳固的一种经常采用的手

段。甲骨文中关于殷商王国与异族方国间的政治联姻，屡见不鲜，均写作“取”（直至云梦秦简仍作“取”），妇方所出的许多族名或方国名很生僻（如奏、龠、女卒、汰等等）。其中有娶于“干国”（今河南濮阳东北，商灭后迁至苏北淮水流域，春秋时为吴国所灭），已属偏南。方国“主动”者则称为“氏”，此外也有强制性的，称“呼”，迹同“勒索”。也有殷商为稳固其方国“远附”之心，主动将本部族之女“氏”于某族的，如“氏女之周”（卜辞多有“周侯”“周方”“令周”载录）。这一手法既来自氏族“情感正当性行动”的传统（族外婚的延伸），也是一种人为的刻意泛化（即“异化”为“没有爱情的婚姻”），演化为政治结盟策略，两周时代更将它发挥得淋漓尽致。但这多少说明当时还没有后世那种中央政权对地方的“威势”，必须出于双方意愿，类似于“契约”性的结合。因此这种关系不是绝对牢靠的，商弱某强，后者随时可以置之不顾，如周之伐商。

（四）方国“邑”在各地考古遗址中多有发现，如山西桓曲、夏县商代前期城址等，都证明方国显贵家族集团居于邑内中心或显要位置，联系墓葬，贵族集团特殊的政治经济地位已无可争议。方国与殷商在其各自的权力系统内具有贵族政治的特点，亦很明显。不同的是，在殷商“联邦”的最高层，商王也已吸收了许多亲近方国的首领人物担任“中央”职务，但从甲骨文中可以看出，他们也还保持着对原邦国的统领权，几乎可以看作他们正是以这种身份参与“联邦”管理的。

贵族政治，并不意味着没有一个核心人物，例如“王”“伯”主政，其中个别人物或因有特殊魅力（如武丁），或因暴虐独断（如商纣王），会越出常轨（故很容易被误作专制的例证），但在正常状态下，还是必须遵循贵族政治大事集体“协商”的制度，这就是吕思勉先生所说的“民主政治”的遗迹。《书经·洪范》：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同。身其康强，子孙其逢，吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民从，吉。卿士从，龟从，筮从，卿士逆，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”要通过五道程序，以其规则（上举有六种分布格局，并非包含全部概率）定

吉凶。这一点已为出土的甲骨文研究所证实。其中“龟筮”的分量最重，这是殷商神权在政治中的作用特高的最好说明，而“王”的意愿并非具绝对性，亦昭然若揭，其中二项规则可以置“汝逆”不顾，仍视作“吉”。这类遗迹在世界人类学志和我国后世少数族早期历史中均可找到许多例证，最初国王的权力都还是有限的，贵族联合议事的传统保持得很久。至于个别国王特别强悍暴虐，那往往是个人因素在起作用。(23)

在这一时代，商王国以中原地区为核心的“王国”聚合扩张运动，是最为典型，也是目前所知最多的，但绝不是唯一的。与此同时，东南西北也各有若干以强大的部族为“核心”展开的地域共同体聚合运动，成为某一地域的“中心王国”。可惜我们对此掌握的材料尚少，只能依稀感觉到，西周乃至春秋时存在的那么众多的“诸侯国”，其中有些可能就是由此前零零星星的“方国”逐渐发展而来的。

许倬云先生专致于西周史的研究，但对殷商情况时有涉及，也颇可参考。他说商代的政治单位有两种平等的系统，一种是地区性的邑，一种是亲缘性的族。我理解后者的“族”，即是指商部族以及与商部族有密切血缘关系的族群，是商王国内部的“核心”。又说：西周据以兴起的环境是一大群小的邦国，邦国内部的结构都离部落国家不太远，有一部分可能从部落国家的酋长的权威正在逐步演化到国王统治的制度。与当时周族相比，商族统治的地区很大。在商王国的时代，这些族群有些是屈服在商王国的军队之下，可以强迫他们向商王进贡。因此西周灭商后不能不考虑如何有效管住这些地域。(24)很明显西周及其周围邦国对商王国而言，联盟关系是比较松散的，后来西周的“封建制”就是在商统治方略的基础上进一步改善和发展。

根据商王国时期的社会体制，试作如下总结：

（一）商王国只是下列历史运动的一个成功范例：在各个地域曾出现过规模不等的“大共同体”（如后来的“巴”“蜀”）。这种“大共同体”虽处在不断扩展的动态进程中，然其结构外形一般维持着由核心（征服族）与外围（被征服族）在承认“伯（霸）主”的原则下构成的一种政治—军事性质的松散联盟。只是核心经历过许多次的转移，也包括较大的方国一度为核心，而后被兼并，服从别的更强的方国为核心。中原地区

的商王国无疑是当时幅员最大的联邦“共主”。

（二）不同等级的共同体的权力结构都奉行贵族政体和贵族职位的血缘世袭制（兄终弟及制与父子继承制相平行，嫡长子继承制要稍后才确立）。较大的共同体实行数姓或一姓数氏联合执政的体制（春秋时代又有复活重演，如楚之昭屈景三姓、晋之六家、鲁之三氏，逆向推测，前此亦然）。显要贵族在政治上的发言权，不容低估（如周公、召公、姜太伯等。后来的“共和行政”也是这种政治习俗在特殊情景下的复活）。

（三）权力结构在共同体扩展过程中呈现出由简到繁的不断分化的状态，垂直等级层次增多，但基层组织仍保持家族聚落（邑）的基本形态。随着行政控制幅度的增大，行政权力也开始分化，产生了与之相适应的权力结构与权力分化系统，王国中央权力系统正在逐渐发育之中，到殷商王国，已有一定规模（甲骨文已发现了许多商王国的中央官名）。殷商王国对其臣服诸属国的承认，就是最早的“封建制”。⁽²⁵⁾但它是不是也像后来西周那样，在别的邦国地域内插进自己亲手分封的“邦国”（即“封建亲戚”），现在还不得而知。所以，我暂时还只得称它为“封邦联盟”。

下面，就转入典型意义上的“封建制”——西周“封邦建国”时代。

西周王国：“封邦建国”制

从“部族国家”分合聚散的历史运动的连续性来看，西周之代殷商，不过是中原最大“共同体”核心的再一次转移。孔子说夏商周三代之间是“相递损益”的关系，他着眼的正是中原文化体系具有共同性和相互继承性的一面。

但若从中原“共同体”体制的改革层面来说，殷周之间发生过重大的制度变迁和制度创新，王国维也是极具史识的。正是在严格的“封邦建国”的意义上，吕思勉与诸多史学前贤，都把西周看作“封建制时代”的典范时期。

西周对中国历史的贡献，历来被高度关注的，至少有三项：一是宗法制，二是分封制，三是周公关于“德”的概念的发明。王国维先生特别注意第一项，我则想先从第二项谈起。在我以为，从制度创新的角度看，第一、三两项都是为第二项服务的。

“封建”的事情，推想起来一定比较古老。一个共同体人口渐多，就得有分支流衍开去，很可能每一分支也会立一疆界以示区别。这样，大的部族国家内部自然也存在着一类“等级”顺序，但这是依血缘的“自然规则”进行的。这好比后来大家族的“分家立户”，是一种自然现象。大约这就是后来“封建”的原始胚胎。

殷商王国在其“联邦”范围内，实行不实行自身部族的“封建”，现在还不好说死。但依据目前掌握的材料，大抵都是对别的邦国的“承认”，满足于“臣属”就可以了。称“侯”称“伯”者，或是商给予，或是自称，都为显要方国。估计在此之前部族国家的兼并，也是采取这种最少“制度成本”的简便办法。因其松散，没有监督制约的机制，也就成为后来商王国众叛亲离、“孤立而亡”的一个关键。

有鉴于此，西周王国才有了我们所关注的严格意义上的“封邦建国”制。对这种“封邦建国”，历来都是上古史研究的热点。然而，能从宏观态势上提出新解，跳出旧说束缚，给人耳目一新感觉的，是许倬云先生的《西周史》。

许倬云先生特别强调西周原来只是僻处西方的一个“方邦”，最多只是称雄于西隅的“方伯”，势力、人口、原统治的幅员都不能与商比。但他也有商没有的优点，就是反复迁徙带来的包容性，既接受商人的影响，又长期混合了草原部族、西羌边人的特点。西周正是因这种混合体的特点，在打败商人后，人少，要治理那么大的国家，而明智地采取了包容性极强的政策，对于旧日的敌人商人采取尊敬、合作的态度，对于土著也采取合作共存的态度。许先生给了这种政策以一个现代化的名词：由周人与殷人旧族、当地土著“三结合”构建的政治权力体系。

确实如此。我们且不论商周生产力水平孰高孰低，从实际施政实绩来看，周人明显比商人更懂得“文明”的特性；“郁郁文哉”，孔子的好感不是没有来由的。生产力、技术水平并不是什么时候都具决定性的，文化素养的高低，治理方略的明智不明智，从长远来说，更是决定一个民族兴亡的枢机。

从这里也得到一个启发，“共同体”亦即我们后来所说的社会制度的变革演进，作为特定的选择方式，绝不会平地而起，往往多取之于已有的或外来的经验资源，惩前鉴后，“有所损益”，积小变、渐变为大变。

史书所称的西周“封建”，实际包含有两类性质迥异的“封建”，⁽²⁶⁾其内涵和作用不尽相同；西周的管理体制也比较复杂，需要细加条析。现分述如下：

（一）第一类，旧史不作为“分封”，而我认为却是西周“封建”体制必包容的成分，这就是由对原属商改而入周“联邦共主”体系的诸邦国的承认，也包括一些原还未正式“臣属”于商者。据《周书·世俘解》称“凡服国六百五十有二”，其数虽不可信，然亦证明确有其事。因为这是传统的沿袭延续，不是西周创制的重点，故语焉不详，后人已无从知其细节了。（司马迁《三代世表》言：“自殷以前诸侯不得而谱，周以来乃颇可著。”）

但有一点必须说明，这一过程也并非都是和平地进行的，如齐国来到山东半岛，遇到“莱人”的反抗，说明这一方邦当时还不买账。更著者，如武王克商二年后病死，即有“殷（纣子武庚）、东（管叔）、徐、奄（东夷二邦国，族属淮夷、徐戎）及熊、盈（皆东方嬴姓国，助商

者)”等东方邦国联合叛周的重大事变，终为周公讨平。

（二）第二类才是关键所在。这一类分封，其实在刚灭殷后已进行，即分封其诸弟管、蔡、霍三人于东方（“分其畿内为三国”，国名说法不一），共监殷后裔武庚；也有说初封尚有燕、许、申、吕诸国，其中吕后来改封于齐、燕改封于蓟。

史载周公东征，杀管叔、平殷乱后，此类分封大规模进行（称第二次大分封），封周公子伯禽于鲁，太公子丁山于齐，康叔于卫，微子启于宋，唐叔于晋，蔡仲于蔡，且营东都洛邑，安置殷顽民于此。其中鲁得殷民六族、卫得殷民七族，宋继殷祀。

这一分封格局，钱穆先生言之最得要领，谓“（由南之蔡）北绕而与鲁、齐，以及于卫、晋，而宋人自在大包围之中”，“鲁、齐诸国皆伸展东移，其时燕亦移于河北，大约在齐、卫之间。镐京与曲阜，譬如一椭圆之两极端，洛邑与宋则是其两中心。周人从东北、东南张其两长臂，抱殷宋于肘腋间”。⁽²⁷⁾

一些学者（包括钱先生）认为周之代商，是后进者征服先进者并为之同化的典型事例。我认为还需要具体分析。

周之实力自然比不上商，何况商之发展已建立在“联邦共主”的基础上，有数百年的经营，怎么能相敌？但从部族的属性说，它们之间又像是游牧性远未褪尽的商部族与农业较发展的周部族（许倬云说的曾为草原部族，那已是很久远的事了）的较量角胜。前者尚武，讲求力胜，具排他性、侵略性；后者尚文尚同，终以智胜。从各方面看，徙处至渭河流域后的周人已非常讲求实际，有农业民族务实的作风，较少冲动，深沉而庄重，具包容性。大概我国善于总结历史经验，“资治通鉴”的传统，亦始于周。读周初文告，似读唐初《贞观政要》，一脉而相承。

对以上所述“封建”，与殷商时相比，有以下两点值得注意：

一是以同姓兄弟或姻姓亲信所封的“诸侯国”已非过去承认的原有“邦国”，而是以武力为背景，在原有众多邦国的地域内人为“插队”进去，新建的“殖民基点”，很像是“掺沙子”。许宗彦先生即说：“武王克商封国七

十有一，所可限于封土之制者唯此，而其封，取之所灭国与隙地。”且每一新“诸侯国”都是该地域的次级“统治中心”，有监临督察之责，故称“封建亲戚，以蕃屏周”。这是鉴于殷商孤立而亡的教训，远较殷商统治厉害的一手，属于周的创造。

但必须看到，分封出去的邦国，按“授民授土”的原则，仍是“有其土、田、人民”的地方实体，并实行贵族世袭统治，地方拥有实权。必须再进一步，到了由中央直接委派任期制官员——实行流官制，才有了真正意义上的中央集权制度。这也就是我不同意把商周说成“统一国家”最具实质性的分歧所在。

从历史演进的角度说，进步也是明显的。从这一意义上，我认为第二类分封既可以说是“联邦制”的深化，也可以看作为向“郡县制”过渡的一个中间环节。但地方由分权向集权转变还需要新的历史动因推动——必须“礼崩乐坏”，然后才有“天下定于一”。

二是继续拓展其领有范围。许倬云曾指出：“这个以华北黄土平原为领域的大文化圈，也就是夏商两代活动的范围。周初分封各国，大致也在这个范围内。成康时代，克殷已数十年，对这个范围的控制已大体完成了，也因此封建七十一国的工作即在成康时代，此后不再有很多可以封国的空间了。”这里所说的，是指严格意义上的“封建亲戚”，范围仅限于中原。

但还有另一面，就是西周承袭了商“联邦”扩张的路线，继续以武力为背景，迫使更多的邦国臣属于它，进入它领有的文化圈内。这就是旧时所说的“拓展”。

这种拓展直到西周中期，大体对东北、西北不算成功，对南方最有成绩，淮夷基本上进入周的领有文化圈之内。而对长江中游及四川一带也不甚有效，遂使四川的巴、蜀及长江中游的楚能有发展为独立势力的机会。

因此，从总体而言，西周仍像当日殷商，“联邦”松散的架势仍在，虽然比商有所扩展，但周的新制度推行实施范围也有限，大体中原已为其所“统一”，还说得过去。所以吕、钱二先生都说过周是中国统一的“第

一步”，亦即中国的统一先是从中原开始起步的。而今日有些史家却一定要说商周中国已“统一”，无异把自己放到了当日商王或周王意识水平之上——商周自己确有一个虚拟的“四方”、以己为“中国”的观念，这就像以后清朝的帝王以为自己是全天下（不论华夷、海内海外）唯一的“中心”，都是一种虚夸放大的意识。

（三）西周王国首次具有了“中央权力系统”性质的制度建设。除上述“掺沙子”举措外，另一项也至为紧要，便是拥有了“宗周六师”与“成周八师”（也称殷八师）两支属于中央政权统领的“国家兵团”（为出土诸器多次证实）。它们虽然与后世的中央常备军不可同日而语，但也可以说是它们的前身。西周王国的东征南进，靠的就是这两支“主力军”。特别是周公在东都建立的“八师”，募集的是殷遗民，颇不可思议。我很怀疑它并不是征集殷地“邦国”的兵力（这不很危险？），倒像是收集失去邦国、无处可归的殷遗族“散兵游勇”组成的“职业兵”，颇有宋代“养兵消寇”，一石击两鸟的谋略。殷商除自己部族的兵力外，一般都是调别的邦国助战，周除沿袭旧技外，确有制度创新。另外正像许倬云指出的，西周中后期有内朝逐渐权重的新趋势，一些职务地位上升，中央政府制度化的过程正在开始。

但是对这种“中央权力”的性质不宜估价太高。不用说原来独立的邦国臣属于周，实际上只是承担了出兵助周、进贡朝觐义务，其余仍自治其事。即使是直接分封的“亲戚”诸侯国，受封的不仅是土地，更重要的是分领了不同的人群，即所谓“赐姓”“胙土”“命氏”实为“封建”的三要素，同样是一个自成发展系统的地方实体。

每一封国也都有自己的“国”“邑”“鄙”的分级体系，逐级再分封下去。聚落（小邑）数十家至百家，仍然是邦国的社会基础。不同的是，其中有的是新建立的居民点（随分封而来的亲信人群），也包容了原有邦国土著的居民点（邑或聚）。时间长了，该地域内部产生了相互沟通的族群衍变，地区之内因这种族群的融合，也逐渐具有了地缘政治的意义。因此，到春秋，许倬云称“这些事实上已独立的邦国城邑，均已是相当不小的领土国家”。到这时，连“共主”的名分也成了问题——但各封国内部却是朝着自己的君主集权制方向演变。此是后话。

总之，西周政治体制明显是二元，而不是一元的——中央与地方权力并存共容。这种政治的二元性，也表现如鲁国即有周社与亳社的并存。所以从宏观和通贯的角度，说西周是中国政制由地方分权向中央集权演变的过渡时期，也未尝不可。这一点与西欧的“feudalism”不尽相同，有中国自己的特色和发展趋向。

（四）关于宗法制，论者已多不胜计。现在要讨论的是与分封制的关联。有些学者太拘泥细节，似乎这是一项独立的制度。钱穆先生有一批评，针对的是王国维的《殷周制度论》，说殷人自庚丁后已五世传子，至周初颇有立贤的迹象，如太王立王季、文王立次子发而舍长子伯邑考，只是到周公奉孺子而摄政，东征后才正式确定嫡长子继承制的法定传统（否则管叔之叛，就不好解释）。故批评“王氏谓因先有传子之制而始封建，未窥周人政治上之伟大能力所在也”。

“封建制”与“宗法制”本各有自身独立的发展路线，前者是“管理联邦”的方式，后者是核心部族内部的“管理方式”，到这时配套成一个系统，故钱穆先生谓“相应于周人此种军事政治之推进者，尚有宗法制度，必三者并观，乃可以明了当时之所谓‘封建’”。

对“宗法制”政治上的功能，吕思勉先生《先秦史》论之甚详。最要者为“然则一人之身，当宗与我同高、曾、祖、父四代之正嫡，及大宗之宗子，故曰：小宗四，与大宗凡五也。夫但论亲族之远近，则自六世而往，皆为路人矣，唯共宗一别子之正嫡，则虽百世而团结不散，此宗法之团结，所以大而且久也”。⁽²⁸⁾这是说周王室的嫡长子主祭其生之所自出而为全姓的总宗。分封至诸侯国的，在其国内为大宗，对周王则为小宗，卿、大夫亦准此规则类推。所以《诗经·大雅·文王》说“文王孙子，本支百世”，相互维系，本支不乱，故周人称镐京为“宗周”，大宗宗庙所在也。这是周人为保证其分封出去的同姓诸侯国能持久维护周“中央”权力的绝对至高无上性质的一项发明。

还有一点，许多人没有提及，宗法“百支”，其中每一支都可以通过婚姻而有“母党”“妻党”，则合“父党”“母党”“妻党”三党之数，不可胜计。大约在周人看来，撒下这么一张疏密有间、尊卑有序的人际关系大网，足可以收“天下”于“国中”了，所以敢有以“中国”自居的雄心。

然而西周制度的创制者不知道事情还有另外一面，人的利害相较之心本出于私心的本能，本能远较理性（宗法制也是一种理性的制度）的能量为大，“亲亲”未必能恒久地维持“尊尊”。政治从根本上说是一种以强凌弱的“势利”之争。这就是后来西周之名存实亡，“天下无道”，亲戚之国互相攻战，公族宗族骨肉相残的深刻根源所在。没有哪一种制度是万能的、永恒的，西周“宗法制”就是一个典型事例。中国历史上唯一有过的世袭贵族时代，正是靠贵族的自我残杀而告消灭——自杀总比他杀更具毁灭性。

此外，需要特别指出的，“宗法制”远不是西周王国全“联邦”统一的制度，现在知道至少楚国、吴国都没有实行。

（五）意识形态的创制，也是西周的一件大事。这是有鉴于殷商神权统治观念的弊端而立意革新的，其功当归于周公。宗法制度产生的一系列规则（礼仪），在当时也具有意识形态整合的功能，自不待言。周公还创造了“德”（从直从心，讲求自我反省、端正心思）的概念，用以矫正“天命”的偏颇，实为先秦思想史上的一大发明。

务实的周人从殷周鼎革的重大事变中很快就体验出了“天命靡常”的“历史哲理”来，故曰：“皇天无亲，唯德是辅”（《左传·僖公五年》引《周书》，词语不一定是原状，但表达的意思是可信的，类似的多见于《诗经》，如“上帝耆之……乃眷西顾”“神之听之，终且和平”）。关于“德”的内容，论者已多，具体的已不可得而详，但无论如何不能说这是完全抛弃了神权观念。“德”只是对“天命”的补充、修正，且与宗法礼仪相表里，开始了对“君权”进行规范性要求的探索，并为后来儒学所发展。

上述利用传统的血缘情感，转化为“习惯正当性”统治方式，创制“封建”以推进统一，连同周公“敬天保民”的“德”，将天命与人事巧妙地统一起来，都是西周对后世产生深远影响的地方。殷周间为中国历史上一重大制度创新时期，确乎如此，因此王国维的史识不可谓不高明。

由此也可知，西周时期，实在是中国历史真正进入“文明时代”的关键。这里说的“关键”，指的是后世中国特色的“文明”，其深基正是从这里才真正地扎下了根子。

为此，我想再借太史公的三句话，对文化演进作进一步的申述，以增感观。

附论：关于“三代”演进的一种文化分析

孔子很追慕远古“贵族政治”的遗风，所以说“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世，可知也”。

相比孔子，太史公富有历史动感，更看重变迁。他写完《史记·高祖本纪》后，突发大段议论：“夏之政忠，忠之弊，小人以野，故殷人承之以敬。敬之弊，小人以鬼，故周人承之以文。文之弊，小人以塞（薄）。 ”

这段议论，颇值得细细玩味。几番寻思，我觉得这里面似乎潜藏着一部早期人类心理演进的历史。太史公所说的“忠”“敬”“文”，正代表着直到西周之时，前后三种心理特质的相递演进。

试说明如下：

按照文化人类学的精神分析，⁽²⁹⁾早期原始人群的心理特质相当于婴儿期（口腔期），处在自我、本我与外在世界不相区分的“蒙昧”状态，具有夸张妄想的强烈自恋倾向。氏族血缘群体内部，母子、父子的舐犊之情，子女对“原始母亲”或“原始父亲”的亲情，看起来是发自内心的，忠心诚悦。究其实质，这是一种要求无限“爱”与“被爱”的自恋性相互依赖。这就是太史公率先说到的第一种心理特质：“忠”。

摆脱原始采集，进入到狩猎时期，人类便出现类似第二期（“肛门期”）的儿童心理特质：内在压抑的强迫症倾向。狩猎的经济行为，既是“英雄主义”表现的绝妙舞台，但又必须仰赖群体合作才能保证狩猎的成功（围猎）和个人生命的安全，人们第一次体验到了心理内在的紧张：利己主义本能与压抑本能的利他主义（服从群体的命令）构成一种张力。此时“忠”已经升华为对“英雄父亲——卡里斯玛”的崇拜，在他们面前可以有一种压抑的“屈从”——前提是我比你弱（生理的和心理的，体能的和经验的能力）。

太史公所说的“夏之政忠”以及“忠之弊，小人以野”，我以为并不一定实指“夏”，它恰恰大致与采集、狩猎混合期的心理特质相似。试想，

我们在游牧部落历史上，不是一再看到对“原始父亲——卡里斯玛”式英雄人物的强烈崇拜，也见怪不怪地看到儿子们弑父取而代之的“野蛮”行径？此类为农业民族所不齿的反“伦理”行为，屡见于匈奴、“五胡”、辽、金、元早期史，最典型的莫过于安禄山、史思明的相继被杀（在华夏、汉族历史上也不是没有，特别是春秋时期）。

因此“野”是“英雄崇拜”时代的民风，即古贤所说的“以力相胜”。这时的利他主义“本能节制”的能力还很弱小，对“英雄”的“忠（即崇拜）”，就很容易演化为无秩序的“原始儿子”们争夺“原始父亲霸权”，一系列以强凌弱的残酷内战。这也就是弗洛伊德“俄狄浦斯情结”背后真实的历史原型。为什么“忠之弊”，小人又会趋向“野”，由此也就可以得到通解。

再往前，发展为畜牧或游牧部落之后，人类的心理特质又发生一次变化。这是因为该时期人类的心理强迫症的特质明显得到强化。

据文化人类学家的研究，说是畜牧或游牧部落，面对的劳动对象是鲜活蹦跳的活的生命体，后者被杀前的挣扎痛苦，最容易产生心理恐惧和自责（实际上后来的“赎罪”，就是这种“自责”的替代）。农业栽培部落则与之大不同，他们面对的是生命力内在而含蓄的植物，人类从它们身上感受到的是有节律的和谐（生而死，死而生）；接受它的赐予，静谧而神秘。因此，农业部族，“天人合一”自恋倾向明显，而畜牧或游牧部落则更多地带有强迫症性状，容易迷信鬼神巫术，宗教倾向强烈。

因此，我倾向于相信，早期殷商部族，具有许多游牧部族的特点（是不是受西方部族的影响暂且不论）。这才比较容易理解商王国统治浓厚的神权主义色彩。

按文化精神分析的研究，原始巫术或宗教都具有“升华”内在压抑性强迫症的“医疗”功能——包含有“赎罪”与“自残”的内涵。遗憾的是，我们能据以追忆“蒙昧”和“野蛮”时代的材料，包括商王国时期“原始宗教”的细节，都已丧失殆尽，后来又被“文明”化为“三代模板”，更是假而又假。即使如此，我们仍然能够从发掘出具有恐怖、威严的半兽半人的“面具”、祭坛、人祭，以至商史传下来诸如剥皮、抽筋、挖心、炮烙等残留的细节里（无不与宰杀动物行为类似），捕捉到一些信息。

所以，我认为，“殷人承之以敬”，这“敬”就是类似原始巫术、宗教性的“威慑”，是用以压抑节制“冲突本能”的心理机制，具有强迫症的倾向。附带说一句，商人酗酒，我以为与“巫术”的宗教行为也不无相关，这只要从“萨满教”就可以类推。“敬之弊，小人以鬼”，说的是过分迷信“鬼神”，失去理性的判断，造成商王国的分崩离析，以至败亡。这在周公为代表，后继者周人总结商亡教训的重要文告里反映得非常充分。

到此，就可以接到“周人承之以文”的话头了。从文意的逻辑上，至少知道，“文”是对“敬”的否定，犹如“敬”对“忠”的否定，即对过分迷信鬼神的一种否定。这也就是周公“德”概念提出和制定一系列礼制规范，“郁郁乎文哉”的历史背景。已如前述，不赘。

至于“文之弊，小人以塞（薄）”，那就是东周时“礼崩乐坏”“人情浇漓”情景最妙的点题。留在下一专题“大一统帝国时代”历史背景叙述时再行议论吧！

(1) 有关“古史分期”问题讨论的学术史，可详参林甘泉等主编的《中国古代史分期讨论五十年》，上海人民出版社，1982年版。限于当时的情况，编者的政治倾向性很强，特别对海外华人学者的研究情况，未予涉及，作为一本学术史性质的资料汇集，今日看来，不免有憾。

(2) 白寿彝总主编的12卷本《中国通史》最近全部出齐，成绩赫然。但就在第3卷“上古时代”学术史回顾中还有“资产阶级史学”“陶希圣之流”“国内外反动派叫嚣”等词句。有心人会注意到，这时候版权页已到了1994年。历史的惯性如此顽强，怎不叫人感慨系之？

(3) 据马克垚：《中西封建社会比较研究》“导论”转引日知《封建主义问题》（载《世界历史》1991年第6期），学林出版社，1997年版。

(4) 参见本书《前编 通论专题研讨》第3页注〔1〕。

(5) 参见注〔2〕。

(6) 许倬云：《西周史》（增订本），生活·读书·新知三联书店，1994年版。以下叙述多有倚重，所引不再重注出处。

(7) 载于胡厚宣《甲骨学商史论丛（初集）》，齐鲁大学国学研究所专刊之一，1944年版。有关论点及围绕胡文的讨论，详参前引《中国古史分期问题讨论五十年》，第109—112页。胡先生后来改变了主张，这也是值得注意的。

(8) 雷海宗：《世界史分期与上古中古史中的一些问题》，《历史教学》1957年第7期。

(9) 转载于前引胡晓明等主编《释中国》第3卷，第1767—1831页。

(10) 薛惠宗：《原始社会之后不一定是奴隶社会》，《江淮论坛》1982年第2期。张广志：《奴隶社会并非人类历史发展必经阶段研究》，青海人民出版社，1988年版。沈长云：《关于奴隶制几个基本理论问题的商讨》，《历史研究》1989年第1期。晁福林：《夏商西周的社会变迁》，北京师范大学出版社，1997年版。

(11) 最近有编著“中国大通史”的消息传来。编著者称“不再套用斯大林提出的五种社会形态单线演变模式作为裁断中国历史分期的标准”，“避免笼统使用含义不清的封建制度的概念”。参见曹大为：《关于新编中国大通史的几点理论思考》，载《史学理论研究》1998年第3期。

(12) 参见注(3)。

(13) 吕思勉：《吕著中国通史》“政体”，华东师范大学出版社，1992年版。张荫麟：《中国史纲》“西周”篇，辽宁教育出版社“新世纪万有文库”，1998年版。

(14) 据余英时：《钱穆与中国文化》“中国文化的海外媒介”，远东出版社，1994年版，第173页。

(15) 吕思勉：《吕著中国通史》第3章“政体”，华东师范大学出版社，1992年版，第44页。

(16) 哈维兰：《当代人类学》，上海人民出版社译本，1987年版，第449页。

(17) 分见《论语·八佾》《墨子·明鬼》。

(18) 根据专家的考证，“中国”一词，传世文献最早见之于《诗·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”很明显“中国”是与“四方”对称的，故“毛传”注释说“中国”是指“京师”。在文献中也有称“国中”的，如《周礼·司土》：“掌国中之土治。”“郑注”说“国中”就是“(京)城(之)中”的意思。至于实物证据，当推1963年陕西宝鸡出土的一件青铜器，为迄今“中国”一词见于出土实物最早的记述。此器名“何尊”(成王时器)，铭文载曰：“……武王既克大邑商，则廷告于天曰：余其(将)宅兹中或(国)，自之(此)治民。”说的是武王伐商胜利后，定都于此。可见当时的“中国”仅指王畿之地。于省吾先生根据以上两个重要证据，推论“中国”一词的出现始于周武王。于省吾文载前引《释中国》第3卷，第1515—1524页。

(19) 许倬云：《历史分光谱》，上海文艺出版社，1998年版，第5、6、7、169页。

(20) 宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社，1994年版。下引不再注明出处，仅在文后注明页数。

(21) 李学勤：《失落的文明》，第107页：“有些人主张秦始皇第一次统一中国，这是不够确切的，因为夏、商、周已经有了统一的局面，秦不过是在春秋五霸、战国七雄的并峙分立之后，完成了再统一而已。”(1989年)上海文艺出版社，1997年版。

(22) 李济：《殷商时代的历史研究》。李济先生引董竹宾先生的考证，^①，读若贡，高宗曾与之有“三年之征”。后^②方不见于祖庚以下，而文武丁世又出鬼方，意即为^③方的更名，武丁亦与之征战三年又九个月。在商的西北方。李济先生对商征鬼方

的战争情形，考证备述甚细，并认为这一事件对形成殷商乃至中国文化精神关系甚大。《释中国》第3卷，第1729—1744页。

(23) 胡厚宣有专文论殷王称“予一人”或“一人”，并指其为最高的奴隶主头子，意谓与后世之“朕一人”“天无二日”相似。然则又说春秋时期秦、楚、鲁等诸侯亦有称“余一人”，岂非自相矛盾？这最多只是说明其“国王”的自我意识突出。不联系其他政治实施状况，“望文生义”，很难信服。何况直到《左传·昭公七年》楚芋尹无宇还在说“天有十日，人有十等”呢？文见前引《释中国》第3卷，第1745—1766页。

(24) 许倬云：《历史分光镜》，第204、213、214页。

(25) 1979年在岐山凤雏村发现的周原甲骨中有“𠂤周方伯”（H₁₁，82；H₁₁，84），而周则称商为“大国殷”“天邑商”，说明两者之间是一种联盟关系，而商对周的册封即是承认其在西部为一方之长（诚之先生解“伯”即为“长”）。

(26) 吕思勉：《蒿庐论学丛稿》“本国史提纲”，先生解释“封建”有两种情形，一是征服异部族，或使之服从，或更易其酋长；一是本族向外拓殖新建的。此意不拘旧儒之说，切合当日史实。载《吕思勉遗文集》，华东师范大学出版社，1997年版，第637页。

(27) 钱穆：《国史大纲》（修订本）第3章。本小节所谈分封事迹多据此章。商务印书馆，1996年版。

(28) 吕思勉：《先秦史》“族制”，上海古籍出版社，1982年版，第280页。

(29) 白德库克：《人类文化演进之谜——文化的精神分析》，浙江人民出版社译本，1992年版。

三、大一统帝国时代

秦始皇统一六国，随后悉废封国，改为郡县，并宣称“乃今皇帝，一家天下”，“六合之内，皇帝之土。西涉流沙，南尽北户。东有江海，北过大夏。人迹所至，无不臣者”。全国设置36—48个郡，县、道1000个以上，⁽¹⁾“封邦建国”时代结束。中央集权体制的大一统帝国终于崛起于东亚。⁽²⁾

公元前221年作为时代的界标，不论过去、现在或将来，所有学习历史的人都会记住这个年份：中国“大一统”时代的开端。

从这以后的历史，与我们贴得越来越近，有一种似乎触摸得到的感觉。但我们已经不可能再像19世纪的谭嗣同那样，为“两千年之政，皆秦政也”而愤激不已。百年来认识上的种种反复，都教会我们，冷静清醒地“认识自己”，知其“何以如此”，要比简单否定过去，遽然与已往历史决裂更难，但也显得更为紧要。

这使人会不由自主地想到差不多贯穿近一个世纪的“中国封建社会长期停滞问题”的讨论。这场讨论始于20年代，屡起高潮，至今未息。读黄仁宇的一系列史论专集，就感觉得到今日我们也还不能摆脱这一情结。尽管他使用的语言（例如他反对“封建”一词贯通到底）与观察的视角（重管理技术层面）并不相同，但仍是想回答中国何以不能顺利地由“中世纪”转向“现代”。我们不难看到，讨论所指目标都集中于秦以后的中国社会及其基本体制上。

当年金观涛破门而出，检阅了上述成果，称这个问题类似“斯芬克斯之谜”，并一眼就发现史学界实际上是陷进了一张因果反复循环的“大网之中”。⁽³⁾例如持专制主义统治与持小农经济结构的各为一派，都说这才是造成“中国封建社会长期停滞”的最基本的原因。试问：是“专制主义统治造成了小农经济的落后”对，还是“小农经济落后使专制主义得以长存”对？这不成了“鸡生蛋”还是“蛋生鸡”？

能不能跳出这张“大网”？我看也难。当金观涛说出“斯芬克斯”时，其心里的潜台词已经包含着不敢自信的意思。事实上，“超稳定”说也常

被质疑驳难。很有意思的是，黄仁宇也发出了同类的感慨，不过这回他换了一个典故，称其为“潘多拉魔盒”（《放宽历史的视界》）。他的“在数目字上管理”，也只是执其一端。

历史会不会就是这样一张斩不断、理还乱的“大网”？历史本来就因果相续，环环相扣，亦因亦果，非因非果，像庄子或佛家说的那样？如果这样，那大可不必为无穷的猜测烦恼——我们还得不断猜下去。试着理解就是史学永不衰竭的一种乐趣。

这时我想到了黑格尔的一句名言：“存在就是合理”。什么时候对历史的设计成功过？运动就是一切，过程就是一切。

就像“大一统”，秦始皇实现一统中国之时，肯定没有想到过：大固然有大的好处，但大也有大的难处。大了，必须“统”，不统就神散形乱；大了，就难“统”，统死就生气全无。这“统”字是门大学问，里面有内外的应对、上下的应对，纠缠不清的华夷之争、中央与地方之争、集权与分权之争，更深的还有秩序与自由之争、人己之辨等等。

两千年来的中国，“摸着石子过河”，分分合合，收收放放，修修补补，为了做好这篇大文章，费尽心血，试尽了多少种法子？你能说那个法子当时就没有道理？能说我们今天就已经摆脱烦恼，找到了十拿九稳的法子？

或许正因为这样，历史才有值得咀嚼的味道。

由列国纷争走向大一统

汉承秦制。自汉而后两千年，国家控制方略时有变易，由秦开创的大一统体制则一脉相承，分久则必合。然追究秦制，由涓涓之流汇成江河，实为春秋战国社会变迁的集大成者，其变亦由来已久。

秦亡后六年出生的贾谊，在检讨秦兴亡的名篇《过秦论》里就说过，秦统一六国的功业，乃是“奋六世之余烈”，非始于始皇一代。

相比起贾谊，顾炎武要追溯得更远些。他说：“春秋时犹尊礼重信，而七国则绝不言礼与信；春秋时犹宗周王，而七国时则绝不言（周）王矣；春秋时犹严祭祀、重聘享，而七国则无其事矣；春秋时犹论宗姓氏族，而七国则一无言及之矣；春秋时犹宴会赋诗，而七国则不闻矣；春秋时犹有赴告策书，而七国则无有矣。邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年间。史之阙文，而后人可以意推者也。不待始皇之并天下，而文武之道尽矣。”⁽⁴⁾

顾炎武是从社会风气看变迁，着眼于春秋以来“封建”礼仪的丧失。133年，他是从《春秋》终篇算到六国称王之年。“六国称王”，在旧史家看来，确实是乾坤倒转的“大世变”。⁽⁵⁾

上面两位古贤说得都不完全。商周“封建”体制转变为秦“大一统”体制，虽然不能与“传统”体制转变为“现代”体制相提并论，但在一点上却有相似处，即两者都不是局部的、一事一项的变迁，而是由一系列相关性变迁运动构成的一种大变局。这不只关系着治道、政术、教化，更关系到政体，亦即国家根本体制的大变局。我们完全有理由把它看作为在中国传统社会的范畴内，最为深刻的一次具时代转折意义的变迁。

这种变迁的特有情味，可以通过下面的事实得到应验：“百家争鸣”这样的思想开放，只有这一次；战国至秦这样上中下“涡流式”的社会变动，也仅此一次。它们在以后长达两千年的时段内再也不曾重现过，直到近代社会变迁开始。

今日我们若更为宏观地来看，西周“封建”的蜕变，一开始就植根于

体制内中央集权与地方分权的二元对峙，彼长此消，演变到春秋时代已经不成模样。秦的“大一统”体制，正如“百川异源，皆归于海”，它是会聚八百年的小变、渐变而终成大变局。凡是历史上的大变局也莫不如此。

对这次变迁的情节，各种“通史”都给予高度关注（变迁的性质又当别论，现在多数仍以封建制代替奴隶制定性），重要环节都不会有大的遗漏，至多详略不一。除前数次提到的吕思勉专著外，新出的白寿彝总主编《中国通史》第3卷，从官吏制度、郡县制度、封君制度、俸禄制度、上计制度、户籍制度、财政赋税制度、爵秩等级制度、法律制度、军事制度等十多个方面，备述了战国时期变迁的细节。^⑥白寿彝新编12卷本《中国通史》，前后甚至一卷之内观点都不尽一致，这是“大集体”编写难免的通病，但从综合晚近各种研究成果的角度来看，颇可参阅。另外，比较忽略海外华人学者的一些重要研究成果，也是该书的一个缺憾。

总而言之，以周王“共主”地位丧失、“联邦”体制解体为主要标志的社会变迁，是诸多因素的合力促成的，其中长期的兼并战争与诸侯邦国内部的各种权力斗争，都起着助燃爆破的作用。其重要关节大致有三：

一是列国的区域开发和地缘政治的拓展。

在讲述这一问题之前，先得说一下有关区域发展与统一的关系。

与旧史观不同，现在已经有越来越多的证据，说明中国的历史发展同样是多元的综合。中国历史不支持“一元起源论”。考古发现逐渐显示，中国文明的起源绝非纯粹是由中原向四处辐射的结果，相反四周也不断地为中原的发展提供活力（魏晋南北朝那一次最为典型），两者反复互动，取长补短。因此，“统一”是一种长期的历史运动，每一步发展都离不开各区域自身的发展。

商、周在由各区域发展整合为“一统天下”的历史长途中，无疑是重要的两站。但还是应实事求是地估定它们所涉的地域，用“统一”的长镜头给它们准确的定位。

首先，商周王国的自领区域跟与其联盟的区域不是一回事，后者实际是地方自治的。再进一步说，即使就联盟所涉的区域而言，也有一定的范围，不能随意放大。据现有的考古，商人曾到达过的地方，其东境最远也只到今潍坊以西，西周才扩展到整个山东半岛。⁽⁷⁾从《中国文物报》获悉，轰动一时的江西新干大洋洲商代遗址，经长达九年的整理研究，终于以《新干商代大墓》专著形式面世。著者认为“大量实物资料证明，商代赣鄱地区有一个大的政治集团，这里的文化发展至少与中原相当，是一支与中原商文化并行发展的南土方国文化”。我觉得，这一结论比之“统一论者”更接近历史实际。著者没有明说，在我理解所谓“并行”，就是它尚未进入商联邦的视界。⁽⁸⁾南方究竟最远到达哪里，是不是跨过了长江，还需继续寻找充分的实证，但四川与长江中游的巴蜀，西周时尚未到达，到了秦统一战争后才进入秦版图，这是显而易见的。相反，东北辽河流域以及中原北境，却一直是商周及商周以前古部族交叉活动最频繁的地区，它们很早就与中原部族的活动联结在一起。但这里的分合无定的状态也最严重，一直延续到秦汉以后。

回到西周“封建”各诸侯国，它们实际是包含着宗族血缘与区域地缘二元因素的混合体。各诸侯国之内，都有不同部族的土著方邦居住；三晋地区，更是长期与狄戎诸族交错杂处。那时究竟有多少部族邦国，很难弄得清楚。《荀子·儒效》说西周“兼制天下”共71国，这是指大的邦国；而《吕氏春秋·观世》则说有“封国”400多，“服国”800多。吕思勉先生在好多地方都说，准确的数字恐怕已不可而得了。

从西周建国到秦统一，历时八百余年之久。当初封建的诸国经长期经营，农业发展、人口增殖都很快，二百年后已非昔日面貌，更不用说入战国后。西周以亲缘化解、融合地缘的政策非常成功——“同姓不婚”的族外婚制成了特异的黏合剂。在每个以大国为中心的区域，接冲突—交流—融合—整合的过程走了一圈又一圈，到战国时期，以大国为核心，若干区域地缘政治的特色已十分明显。春秋时代大约有一二百个邦国，经过不断兼并，到战国初年见于文献的只有十余国，大国仅七。⁽⁹⁾不说大国，就以鲁国为例，为其兼并而为附庸的，史载即有项、须句、郛、鄆、郕、卞等小邦邑，⁽¹⁰⁾它们都已经整合进了统一的鲁文化圈。

从春秋战国倒过去，反看清楚一个问题：不管西周建立初有多少邦国，邦国之内、邦国之间都存在有不小的空隙地带。那时的人地比差很大，人少地多。由国君直接管辖的郡、县，其中不少便首先是在邦国内空隙地带或邦国与邦国之间交界的空隙地带设置的。(11)这就是区域人口和地缘经济发展的标志。郡县与原来的封邑不同，官员都由国君直接任命而不世袭。“大一统”就是这种地方行政系统“制度创新”的推广和全面实施。(12)

但对于大中国的统一来说，历春秋战国550年，巴蜀对四川地区的统一、楚国对长江中下游地区的统一、吴越对东南沿海地区的统一，三者意义最大。如此到秦统一，“中国”不仅已入川，且越过长江而进至珠江流域。但也应该说清楚，秦对后两个区域的整合程度远不能与中原、河淮地区相比——“楚虽三户，亡秦必楚”岂偶然哉？

总之，秦的大一统建筑在诸国各自区域统一的基础之上，是没有疑问的。

二是贵族阶级“自杀性”的内争。

“大一统”与“封建制”最鲜明的区别，就在于以流动的官僚制代替世袭的贵族制，封国尽变为由中央任命的郡县职官来治理。从此，严格意义上的贵族在中国不复存在。它对中国历史未来的走向，其意义绝不可低估。

封建宗法制度，嫡长子继承法则固然有稳定程序的作用，但使权力系统缺乏更新竞争的活力，也潜伏着日后的继承危机。各级贵族，特别是诸侯国君素质的下降与腐败成风，迟早会动摇统治的“合法性”，庸弱者不胜其职，强悍者不安其位。为着经济和政治权益资源的再分配，贵族阶级内部将一己之私利置于“名分”之上，甚至不惜“引狼入室”、援用“外力”，权力斗争自春秋起即持续展开。结果，谁也没有想到，正是贵族阶级无意识地自坏规则，自掘坟墓，导致变局的发生。

典型的事例恐莫过于晋国。公元前475年（史家多以是年为战国之始），晋文侯卒，子伯立继立为昭侯，昭侯分封其亲叔成师于曲沃，号桓叔。曲沃的城大于晋都邑绛（翼），内乱之祸早有预兆。其间经历了

四代“同胞”相互弑杀，历时67年内战，曲沃武公“名不正”地获取了晋国国君的名分。其子献公继位后，即重用异姓卿大夫，驱逐诸公子和桓庄之族。但此后晋国长期不得安宁，围绕国君的政变层出不穷。为对付自己世族内部的政敌，每一新立的国君无不用弑杀公族、援引卿大夫的手段（“废公室，裁世族”）以求稳固其权势。晋国公族势力就在自杀中衰微，以致有“晋无公族”之称，造成六卿坐大。接着六卿内战火并，一批强宗世卿亦被消灭，终至三家分晋。一个封建制的晋国演变成了三个君主集权制的新“领土国家”（许倬云语）：韩、赵、魏。而后三晋常为制度变革的先锋，故法家亦多三晋之士。与此相似的，即为田氏代齐。秦、楚与中原诸国不同，君权一向比较高，似乎部族时代“父权（家长）制”的传统比中原浓烈。

许倬云先生对贵族阶级在残杀中没落、被消灭，以及东周以来的社会各阶层变动，结合战国官制变革做过翔实的考证，且用了数量统计方法，演示其变化轨迹，主要论点可参阅《历史分光镜》相关内容。其结论值得注意：“战国的社会结构，与春秋不同，已经逐渐抽去了世袭贵族一层，剩下的只是君主与被统治者两橛，没有中间许多阶层的逐级分权。”⁽¹³⁾

各国情势虽各有不同，但总体而言，东方六国的高层权力都呈一种由上而下滑落的态势，导致卿大夫专政、“政在家门”。时局就像孔子所描述的“礼崩乐坏”，沿着“天子—诸侯—卿—大夫”路线一步一步转移。上层的无能与下层的僭越相互激荡，通过一系列内外交攻的政变（这一时期政变特别频繁），“礼乐征伐”两大功能逐渐由上向下转移到强有力者手里，贵族阶级赖以生存的体制环境也就不复有效。各国都不同程度地朝着集权于国君的君主集权制方向发展。当时的趋向完全是不由自主地进行的，权力欲——像恩格斯说的“恶劣的情欲”——成了推动历史发展的杠杆。我有一种感觉，相比于后世，这一时期人们的野性尚未完全消失，自然竞争的势头正浓。因此，这一段时期，历史的动感来得特别强烈。⁽¹⁴⁾

三是列国间的兼并战争。

随着地区的开发与地方经济的发展，各诸侯邦国的国力强弱不均，

产生不平衡态势。西周末的政治危机与东迁是先兆，春秋“五霸”时代的终结，更标志着真正意义上的“共主”地位丧失。不断自大的诸侯国已经戳穿“名分”这张“纸老虎”（张荫麟语），不再恪守“共主”和尊卑有序礼制的不可侵犯性，并进而产生兼并的冲动，包括欲“问鼎中原”的楚国和僻处西陲的“虎狼之国”嬴秦。兼并与反兼并战争的新形势，更加速了已腐朽的贵族阶级的淘汰和新职官阶层的崛起。各国出于富国强兵的动机，重用客卿，发展职官制度，以及实行征兵制，推行军功奖励制度，成为推动新旧制度更替最重要的两个轮子。

制度的创新是通过战国时期一系列变法来实现的。其中，著名的有魏国李悝、楚国吴起的两次变法，而秦国的商鞅变法，几乎集成了各国已有各种制度变革的成果，组成创新系统，由此成为将来秦统一中国、创建全国性统一集权制度的母本。商鞅的出现，预示着历史变革差不多已快到了水到渠成的前夕，只等待统一战争催生了。

商鞅变法的具体内容，已为大家所熟知。我想特别强调其中的两项：

（1）新的职官实行任命制和俸禄制，既摆脱了血缘宗法制的直接干预，也掐断了与地方政治经济的直接相关性，成为中央权力系统的工具。与此同时，对世卿世禄制也实行以“军功”论取舍，作为一种过渡，直到最后自行消亡。

（2）实行郡县制，并逐渐推广，以取代原来的“分封制”。秦国的设县、郡看来都不全是学六国的（参见第69页注〔3〕）。秦国本无“封建制”（封邑乃是食租税），因此朝君主集权制演变要容易些。在统一进程中，对被灭六国，取消“封建”代之以郡县，更是顺理成章。

由此想到，如果没有秦统一战争这种特殊的历史手段，东方六国“封建”向郡县的过渡，扭扭捏捏，恐怕还要拖好几代时间，才能慢慢完成转型。在这里，我们再一次体验到了所谓“恶”的历史作用——战争，这一为人类良知所不容的残暴行动，却常常有帮着实现转换历史场景的作用，真叫人哭笑不得。

秦的统一只是“大一统”的始点，而不是终点。在中国历史上，整个

的统一运动非常像滚雪球——现在我需要稍作修正的是，这种雪球不是一个，而是好多个，东南西北中都有——但相当长时期内，中原始终是最大、最有活力的一个。商周时期形成的“华夏”，是“中国”这个大雪球最早的核心。“中国”的概念也是在这里率先形成。

今天的中国，正是“华夏”用中原这个大雪球滚合了好几个区域的雪球，历秦汉、隋唐、元明，直到清雍正、乾隆年间基本完成，才成其为“大中华”。而且还须注意到，在我们讲述的传统社会范畴内，即使后来经济重心向南方转移，但政治中心还始终在北方。

因此，今天作为一个统一的民族国家，中国是经历了很多历史阶段才逐渐成为这样的规模。它是多元部族文化和多元区域文化长期融合的结果，是一个动态的长过程。唯其如此，在这五千年里，不断有新鲜血液的加入，不断有民族融合的高潮。其中以商周之际、春秋战国之际、魏晋南北朝、宋元之际和清前期为最著，至少有过五次高潮。作为这种历史运动的总结果，统一的民族称谓看起来还是应该称“中华民族”。

就说今天人口最多的“汉族”，本身也是一个不断混合的民族，其原来的核心则是西周时自称的“华夏”，但“华夏”本身又是由先前许多部族（所谓东夷西夏等）融合成的。秦汉后，又融合了许多部族进来，也不再是“汉”朝时的那个“族”的原样延续。我自己是苏南人，或吴或越（故乡正处于吴越交界处），但我不敢肯定我的祖先就一定不是从北方来的，就没有“胡人”的血统。

“大一统”的历史镜像

前面讲的都是事实层面，它是如何一步一步走过来的。但是，史家一般不会到此满足，总喜欢追究何以会如此，难题也就出来了：中国为什么在两千年前就进入“大一统”，而这“大一统”体制又能延续两千年？

正像大家已经知道的那样，这一问题有许多试解的答案，都有些道理，但也都有被反驳的地方。特别是前一个问题，我不敢说，现在有个可以被认可为“标准”的答案。后一个问题更容易把结果与原因绞合一起。有些明明是统一功能的显示，如全国性的交通网络（包括运河）、大灌溉工程、区域市场间的沟通、全国性的救灾赈济等等，却都被当作了“统一”的前提，真是一团糨糊。

相比起历史发展需要、人民群众要求之类虚的说法，地理环境似乎更容易为实证的史家首选，且具说服力。例如中国是个内陆国家，四周基本封闭；大河流域，水利灌溉的需要；季候风的影响，水旱灾害频仍，救济的需要，等等。

其中以“水利”说影响最大。魏特福格尔的说法在西方被广泛接受，连李约瑟也接受，我国史学界中相信的人也不少。后来有人反驳，水利灌溉工程出现得晚，实际秦才开始有，西汉渐成规模，说是“大一统”的“因”，毋宁说是它的“果”反恰当些。何况有些人工河的开发，是基于军事政治的目的。黄仁宇后来改强调“防洪”（排水、泄流），并在春秋史事中找到不少例证，就是补前面的史实漏洞。季候风的影响，也是黄仁宇加上去的。这既涉及救灾，也关联到北部游牧部族不断的南侵，但也明显有倒果为因的嫌疑。⁽¹⁵⁾至于内陆一条，前几年“文化热”时，大谈“海洋文化”与“大陆文化”，其说即出于此。实际这一观点在20世纪前期中西文化讨论时就已经流行。近年来有人以东部沿海新石器文化为例，说中国也有“海洋文化”，而且中国文明起源也极有可能是由东向西发展的，其源头在东部沿海。总之怎么说都有疑问。

这个问题放大到中国之外，也有许多说不通的地方。例如印度有两条大河，除西北一个口子向中亚细亚敞开外，其余均呈封闭状态，却是

长期不能统一，地方间的割裂性很强。两河流域由部族国家走向联盟、走向统一，与中国也很相像，但那里就没有出现中国式的中央集权，中央与地方之间不容易保持和平与持久的平衡，地方城邦的权力很大，城邦始终有独立自主的特性。只有埃及尼罗河流域出现过内部认同性很强的一统局面，但又经不起外来的冲击，新巴比伦王国为波斯帝国所灭。今天的埃及已经是两河的后代，而不是古埃及的后代。许倬云先生对此发表了不少中西比较的议论，可参阅《历史分光镜》有关段落。(16)

这样讨论下去有没有尽头，我不知道。是不是可以转换一些角度，不是从“前提”，而是从“过程”中去观察问题呢？我总认为事在人为，路是人慢慢地走出来的。历史是积淀而成的。我不知道这可以叫什么“史观”，反正我感觉反比较合乎实际。

例如我就比较赞同许倬云先生从人群聚合的角度去讨论中国的统一进程。人群的流动、扩展与文化的传播、整合，大概是上古时代普遍发生于早期文明所在地方最重大的事件。所谓“统一”本是一个相对的概念，看你站在什么角度说，可大可小。若东南太湖地区或四川成都平原有一个涵盖面很大的共同体，不也是一种“统一”？但这种共同体组成规则可能是联合型的，也可能是兼并型的。按约定俗成的规则，后者即完成了“统一”，即诸“多”而归于“一”（故后来孟子说：“天下乌乎定？定于一”）。但历史实际要比我们的界定复杂，许多较小的共同体可以长期孤立地存在，不与外界发生纠葛。这种“世外桃源”即使到明清也还有。即使因兼并组成一个新的更大共同体（产生“共主”），其中也还有个集权与分权的约定——大体的情形，先总是部分集权，慢慢将小共同体的权一步一步收上去，最后走到君主极权的程度。(17)这一过程不是所有共同体都能走完，走到半途或灭或并，转变到更大的共同体中去的是多数。其中造成状态各种差异的原因，是综合的、多因素的，也不排斥偶然的因素（包括自然灾变）。但有一条是基本的，所有比较稳定的联合或统一，都必须有经济的、文化的乃至心理的基础，同质性必须大大超过异质性。否则强扭的瓜不甜，总要烂掉的。

我觉得对中国历史而言，最值得研究的却是商周“四方”概念的产生。(18)现在还没有在别的区域发现过同类证据，暂且只能假定只有商周部族有此观念（周是抄袭商人的）。

很明显，“四方”是一种“以我为主”的方位概念，即自居为“中”，进而整合为所谓“五方”。假若以今天中国版图的地理方位而论，我们对这个“中”不免会感到可笑——不明明居“北”？但以我为核心的“统一”意识却就是从这里产生的。

现在我们还不能确定商有没有“中国”的概念，但从自称“天邑商”也已经透露出一种“王者之气”。西周是个关键。它比商聪明的地方，就是能以弹性化的宽容精神处理共同体扩大后的凝聚问题。在我看，这就是所谓文武之道，一张一弛，两者兼备的精神。既逼你进入，但又给你自治，慢慢同化融化。

我想特别要补充说的，这种“中”的意识还具有虚拟的特性。“四方”既包含已知的，也包含未知的，外延是虚线，可无限延展放大。唯其如此，概念模糊性的好处，是极具放大的功能——直到“四海之内皆兄弟”。这一特性不言而喻，已成了两千多年来中国人的集体无意识，因此从无人再细细推敲。

现在要追究“四方”观念又何以产生并接受为一种共同体的虚拟概念，一般说来“四方”是从对太阳运行的观察而得。若如此，又怎样演化为地域方位的概念？没有实证，目前只能靠推测。

我以为，最先产生这种观念的必是流动性很大的部族。只有在很大范围内流动过的部族，见的世面多，眼界才宽，方能产生“四方”的概念。商具备，周也具备这个条件。若是这样，苏秉琦说商可能起于辽宁“红山”（较早金景芳即主张辽宁说）、许倬云认为周曾远走北部草原，或许真“猜”对了。商多迁，周也多迁，似无问题。一些真的居住在“中原”长期不动的，如山东、山西、河南的土著小部族反不易产生这类宏观意识。楚国后来眼界宽了，才生出“问鼎中原”的野心，也说明“中原”无“故主”。你可以，我为什么不可以？当然那已是较晚的事了。但也说明这个“中”的意识实际是很灵活的，富有弹性。

还有一层意思，或许大家都注意不够，“五方”还是一个中国特有的整体性“世界模式”。细加推究，东南西北中为一个整体，而与“天”的概念对应，则这“五方”即为“地”的总和，故“土”为“中”。由此到战国后，便逐渐发展出五行、三才（天地人）的思想。据此，我认为，“五方”的

整体概念恰恰是从华北大区域内，农业部族同质而少差异的现实状况中产生的。这里是中国“世界模式”的母本。这就可以理解何以周人在岐下还只满足于“西伯”的地位，取商而代之，立足于中原，就勃发出了“中国”的观念。

太史公在《货殖列传》说：“昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中……”这“三河”，扩大一点说，即今天处于黄河中下游的华北区域。在这个大区域里，考古业已证明，至少从距今六七千年前起，农业遗址的分布面很广，而且越来越密；区域内聚落遗址的不断发现，更强化了这种印象，彼此的相似性是一目了然的。黄土农业的优越性就像何炳棣先生科学论证的那样，使这个区域的农业面貌在全国处于先进的地位，人口比其他任何区域都稠密。游牧部族进入该区域，不久也必被同化为农业部族（商周都经历过这种同化过程）。这就是一种向心力——或者说向心力就产生于当时相对先进的农业经营方式之中。在这样同质性很强的区域内，“四方”与“中”的概念就比较容易产生。

这个“中”最后能不能落实到一点上？李学勤先生就把它具体定位到了洛阳。他引《逸周书·作洛》里周公说的话为证：“乃作大邑成周于土中……以为天下之大凑”，这“土中”意即“大地之中”。他更征引《周礼·大司徒》记载的用仪器土圭测量日影以确定天下之中的办法佐证。具体地说，就是在夏至那天建立八尺高的垂直竿“表”，到正午时分，竿影落在“表”下向北伸出的度尺“圭”上，长一尺五寸，符合这个条件的就是天下之中。这样的地点在哪里？李先生说即在今登封告成镇，古代的阳城（夏禹的都城），离洛阳很近。李先生还说，告成那里现存的观星台，相传即是周公测景台故址。⁽¹⁹⁾我觉得，包括太史公的话在内，上述所引典籍或许都已经是战国之后的观念。因此，我宁愿把这“中”看作较广泛的华北地理概念，它是以“中原”为“中”，可以弹性地无限向“四方”延伸。

总之，我所要强调的是农业村落的同质性，是产生“中”的现实依据。这也可以从“国”与“野”的对应、“华”与“夷”的对立里获得信息。这“中”是指可耕种的“土地”（国行畦田，野行井田），而夷则处在“中国”之外，若夷变而为夏，则又进入了“中国”。这样，中国历史的一个非

常重要的特色就出来了：任何“统一”其实都是同质（农业村落）相加，或者是同质（农业村落）的放大。从一个个“单元”说是相加，从共同体说是“单元”模式一圈一圈向外放大。同质的相似最容易产生“同心同德”的联合心理，较少排拒的阻力。

这就使人联想到一度被广泛引用的，马克思关于“马铃薯”的比喻（他也是引用别人的）：一袋马铃薯，倒出来是一个一个的马铃薯。但引用者似乎看轻了中国人的智慧——至少从西周起，中国人已经创造出了如何使一个个马铃薯具有朝“马铃薯总汇”凝聚向心的一套办法，它绝不是只简单地把口子一扎就了事。而且对一些后进的边远的部族，秦以后都另行处理——有保留土司，称为“羁縻”，一国多制等等变通的办法。顺着上面的比方，就好比大口袋外扎一些小口袋。在这方面，我们的祖先是聪明的，中国人不缺政治智慧。

许倬云先生在他的论著里，把西周创建的“普世体系”——亲情加德行，“天下一家”（当时叫“亲亲尊尊”，后来就被说成政治的道德化和道德的政治化相统一）看得很重，非常有道理。但先得说明，这条主要也还是对“大口袋”说的。

文化诠释是着重从观念形态去观察社会，有它的优点。社会生活的感受最后必凝聚结晶为观念，因此能够沉淀下来的观念一般必具有典型性，涵盖面大，时效性强，不像社会生活一事一像带有片面甚至偶然的性质。例如“中”与“一”的概念，一经西周创制流行后，两周的八百多年里，成为深入社会生活的一种主导意识，影响十分久远。它往往具有一种定向的引导作用——放眼世界，每一个国家的历史里，因这种或那种原因（这里就有许多偶然的、殊相方面的因素，不一定带普遍性），主流的观念一旦形成，多会形成一种“定向发展”（张荫麟《东汉前中国史纲》“自序”）的态势。例如在西方，希腊罗马城邦的“民主”“共和”观念就起了这样的作用。

在上古，以一个核心为代表的“中国”，它有随意可以放大和灵活应用的特性。所以，它就可以因时而变，因时而进。试看春秋“五霸”，明里不敢称“王”，但“挟天子以令诸侯”行动的背后，却仍是要“以我为中心”，准“天子”心理呼之欲出。到了战国，索性连这层薄薄的皮也撕破

了，终于先后纷纷称王，连蕞尔小国宋也称起王来。实际他们之中，没有一个真甘心做一区域之偏“王”，谁都想“定鼎中原”，有没有能力则是另一回事。孟子也每每以这种心理去打动他游说的对象。他不仅对梁襄王大讲天下“定于一”的道理，还劝到了“宋王偃”的头上：“不行王政云尔，苟行王政，四海之内皆举首而望之，欲以（尔）为君。”⁽²⁰⁾这虽不免有点滑稽，但也说明孟子懂得“众星捧月”的心理引诱力是多强。“天无二日，国无二君”。这样，秦汉以后历次的分裂，不管是汉人还是非汉人，或汉化的胡人，强有力者总想一统天下，也就不足为怪了。例如“五胡”之中的鲜卑，到道武帝，其雄心勃勃，率兵“伐燕”，部下思北还，他便说道：“四海之人，皆可为与国，在吾所以抚之耳，何恤乎无民？”⁽²¹⁾道武帝的“四海”概念就非常灵活，但欲将“四海之人”皆成“吾民”的一统意识，已与原西周的“中国”观念无二致。此足见中国人的一统意识很顽强，很根深蒂固，西周之功真的大极了。

主观上的求“大一统”与实际维护好“大一统”，这种主客观的紧张，贯穿了秦以后两千年的历史进程，成为一个突出的主题。

“帝国”时代的内部分期

“话说天下大势，分久必合，合久必分。”稗史小说家的话，已成了中国老百姓人人皆知的历史常识。

在秦以后的两千年里，究竟统一的时间长，还是分裂的时间长，算法有好多种。说到底，看你怎么界定“大一统”。例如两宋，辽、西夏、金、蒙古与之长期对峙，似乎也不能算“大一统”？若以清版图为准，虽历代有盈有缩，但都比不上“大清”，那过去的“大”不也可打上问号？说下去，直到大清雍正以前，长期存在土司、羁縻州，也不能算完全“统一”。再有把先前春秋战国也算作分裂（没有统，哪来分？）。因为所持标尺不一样，有把分裂时期算得很长的，更多的则认定“合”比“分”的时间要长得多，统一是主流。

我以为斤斤计较于长或短，对于理解中国历史意义不大。重要的是必须把中国的“大一统”看作为一个动态的历史过程。合与分作为两种历史力量，始终存在于统一的历史过程之中，合中有分，分中有合。否则，历史就是静止不动的了。

我想还是回到比较传统的说法上来。明显的分裂，东汉末、西晋亡一次最长，号称三百年；唐末后一次，“五代十国”，六十来年；南宋与金南北分治，一百五十来年。三次大分裂总计不超过五百年，占四分之一。但真正具有分裂危险，甚至可能改变历史走向的，还是“五胡十六国”、南北朝那一次大动乱。元明清以后，大局已定，内部分裂的隐患渐小，其间宋的建制作用很大。容后再讨论。

这里想进一步讨论的是：两千年之内还可不可以分出阶段来？或者说如何理解这两千年历史的发展脉络？

在此之前，还得把历史陈账翻一下，再接新话头。这两千年，过去都是以“封建社会”称之的。因此，近50年，在史学界，除了“古史分期问题”，还有一个叫作“封建社会内部分期问题”的讨论。两者相比较，非常之不对称，后者一般都是因“通史”编写引出来的，有一些零星的论文，不多；作为著作出版的，据我所知，只有一本，那就是我当助教时

的业师，束世澂先生的《中国封建社会及其分期》（1959年上海人民出版社版）。后者的讨论有的还与“古史分期问题”相交错重叠，例如“西周”说都主张有“领主经济”与“地主经济”两个阶段，前者就把西周春秋战国也包含了进去，跟我上面说的“两千年”还不是一回事。

1959年又出现过一阵子关于“打破王朝体系”的讨论。接着就有了以农民战争作为划分标准的主张。这势必弄成前尾（旧王朝）接后头（新王朝），怪模怪样。记得我获准到“工农兵学员”班上恢复讲课，教材就是按“三次农民战争”来编的，今天想来殊觉可笑。

后两种“革新”明显不妥，故当时学界就多以沉默待之。非常奇怪的，事情也就这样不了了之。等到改革开放，教材编写渐成风气，又来不及从容讨论，这么长时段，总得分章，各种“通史”编写也就只得自行其是，二、三、四、五、六、九，各种分段都有，一般的采前中后或早中晚之类的模糊词，都有点勉为其难的意味。

最近12卷本《中国通史》已出齐。白寿彝先生在《总论》第1章第3节第2小节《历史的分期》里曾有一个简单扼要的交代。看起来社会分期的大框架仍采郭沫若说。但先生把“秦始皇统一六国”看作为“封建制在全国占支配地位”，正式的“封建社会”实际上是从秦统一算起的。这点与郭说非常不同。

白先生对“封建社会”又主张分为四期：秦汉——中国封建社会成长时期；三国两晋南北朝隋唐——中国封建社会发展时期；五代到元末——中国封建社会的进一步发展时期；明朝及清朝大部分年代——中国封建社会衰老时期。这种分法大体也没有超过现行各种“通史”的水平。

但是到了第3卷《上古时代》出版时，白先生在《题记》里却说：“从历史发展顺序上看，这约略相当于一般历史著述中所说的奴隶制时代。但在这个时代，奴隶制并不是唯一的社会形态。我们用上古时代的提法，可能更妥当些。”这里似乎隐含了一种不欲明说的转向或踌躇，值得注意。明了这点，对下面的情形也就不致太奇怪。现行12卷统一框架采用了模糊法，分远古、上古、中古、近代四大段。熟悉学术史的都知道，这又回到20世纪初夏曾佑先生著书的时代，实际是“存而不证”。但也有明显的缺点，便是“中古时代”拉得太长，12卷中竟占了8卷。这

不如20世纪上半叶编写的“通史”，“中古”外也有再分出“近古”的；在日本则有分出“近世”的，它是从北宋开始。这么长的“中古”总得分段。

这就是当下“通史”有关这一问题的现状。

秦以来内部历史分期所以会闹得这样半生不熟，我体会这里面既有观念方面的障碍，也有认识方面的难度。

观念方面，主要关系到中国社会长期停滞的话头。近世中国的落后使史家回头去看历史，心里不免会悬着一个与现代社会的对比，自然就产生数千年停滞不前的强烈印象。所以，凡是作宏观估量，容易把两千年的历史混煮成一锅，只看得其中的“停滞”。与此相关，过分的否定，也使历史合理性的关注几乎从历史视域中消失，对历史上种种治国方略探索的甘苦不容易抱“同情地理解”的态度。

夏曾佑先生20世纪初就说过：每一个大的王朝大抵最好的时期不到百年，接着就是危机，最后亡于内乱外祸，反复循环。新中国成立后翦伯赞等先生的“斗争—让步—再斗争—再让步”，说的是王朝与王朝之间，也是一种类同循环的感觉。直到晚近就有了“六道轮回”的说法。后者把中国传统社会始终没有发生质的转变，在原有的轨道上徘徊不前的状态，以宿命的色彩描绘得惟妙惟肖。

上述的归纳，过于大而化之，对欲求历史细节，具体考察历史轨迹的史家，自然缺乏吸引力。何况，真要想探求中国传统社会何以走不出去，不从历史的细部去解剖，恐怕也不容易搭准脉搏，找对医方。前人遇到过的难题，今人就不再碰头？事实说明，未必。

事情常常由一个极端走向另一极端。宏观尝试的受挫，使史家产生了一种厌烦心理，随即向微观方向奔去。近二十年来，除了最初一两年重复了一阵宏观旧话题，史学界总体上都趋向于微观课题的开发，视宏议为畏途。正因为如此，这一话题冷落有时。最近才有迹象表明，或许又会重新活跃起来。从好处说，大概也正应了学术发展“合—分—合—分”的常轨：衰极始有转机。

但这一问题的展开，也还有认识方面的许多困难。

首先遇到的，就是以什么样的标尺去衡量同异，以裁定发展或演进。以前讨论中比较有价值的成果，多半都集中在制度方面，例如经济领域方面的所有制关系，政治领域方面的中央集权制度。此外工商业的地位、区域的发展、社会风气的变化等等，亦有涉及，但判断难度就相对要大些。

即使标尺集中了，接下来还有研究基础的问题。从目前中国史研究的情形来看，我们反倒先注意了中外历史的比较，而对本国各朝历史的综合比较长期忽略。无论断代史或专史（制度史）课题研究多数都就事论事，以微观争胜，少纵横比较，少会通的眼光。在这样的研究基础上，要想得到每一朝代的整体性估价已经很难，何况还得前后左右比较？因此，“形成”“发展”“进一步发展”这类不痛不痒的语词，也是不得已而为之。

再进一步说，对某一标尺的理解，也还有史识方面的歧异。从现象上来看，近五十年的中国史学似乎很重理论分析，但这种理论上的认定有没有问题，反省还很不够。最明显的例子，就是“专制主义”贯通到底——批判的情结导致对历史上存在过的政治体制少一种清醒的辨析。

从我读书所得的印象，“专制主义”贯通到底固然是大流，但也有不同的声音。20世纪上半叶，不少史家对历代君主的集权状态还是有所区别对待的。例如钱穆《国史大纲》，从其篇目安排就可看出与今天的说法有很大的出入。他称秦汉的政权为“大一统政府”，但其中却还有“平民政府”“士人政府”的子目出现；称魏晋南北朝的门第为“变相的封建势力”，该时期为“变相的封建势力下的社会形态”；称隋唐为“新的统一盛运”，称北宋为“贫弱的新中央”；到明代，始出现“传统政治复兴下的君主独裁”的标题。

钱穆先生的上述看法，无疑是与他的文化生命观相联系的。他的注意力集中于文化与士人的作用，对“道”与“势”的紧张，看重“道”的一面，所以看历史好的方面总比一般人为多。但他对明清的看法，我觉得很有道理。他说：“明祖崛起草泽，惩元政废弛，罢丞相，尊君权，不知善为药疗，而转益其病……故中国政制之废丞相，统‘政府’于‘王室’之下，真不免为独夫专制之黑暗所笼罩者，其事乃起于明而完成于

清。”（《引论》）我在通史教学中也一直是把明清断作“极端君权时代”。

与钱穆先生思路有别，但实际却支持先生宏论的，则有许倬云、严耕望、黄仁宇等对官僚制度运作的实证研究。由秦而成全国系统的官僚体制，在世界上很是特别。韦伯曾对此表示惊讶。也有英国文官制度取法于中国的传言。(22)对中国这种官僚系统的实际情状和功能，许、严两先生辨析更细，颇有说服力。

先说许倬云先生。他对中国的文官制度曾给予特别的关注，诸多研究成果在大陆还没有得到应有的传播。许先生对西方文化的熟悉程度给人印象至深，眼界自然不同，但他对中国历史的判断完全不离“本根”，并无牵强附会之弊。

许先生从秦汉以来文官的选拔、运作过程考察中得到的结论，便是中国的文官体系最大的特点是：“兼具工具性与目的性两种功能。”为韦伯的工具性文官制度所缺少的，中国文官体系具有“儒家意念的目的论”，所以与王权实际上不断有对峙的紧张”（即“道”与“势”的紧张）。下面的一段话，最能表达他的整体看法：“由于中国的文官体系具有地区的代表性，能网罗全国人才，因此，文官体系在国家与社会的对抗过程中往往并不落下风，所以说中国王权并不绝对专制。文官体系在国家与社会的对抗过程中，是主要的抗衡力量，具有特别的功能。又因为文官制度选拔的背后有一大堆社会精英，他们受过专业训练，等着出仕，但能够出仕者往往只是其中少数，而未出仕的人仍在社会的一端，站在儒家意念的立场，监督政府的作为。为了要培养文官制度，中国同时也培养了一大群以天下为己任的士大夫，带动社会来抗衡国家。”(23)如果细细回顾历朝历代的王朝政治，我们能说这些话没有来由？何况官僚的作用，在体制中的地位，明清时代，与汉唐以至两宋相比，确实有显著的不同，情味全变。陈寅恪先生关于中国文明造极于赵宋，大抵也是从士人官僚对王权政治的制衡和监督作用的紧张程度来估量的。我在读明人笔记文集时，每每牵动这种情思，越发感到寅恪先生的感觉千真万确，明清士人，比之宋人，则显居下流。当然这是指总体状态而言的。

许倬云先生的另一高见，与我们上面的话题直接相关。他从上层、

中层、下层三个层面的关联角度探讨了中国历朝社会控制的得失利弊。这里只能罗列他的标题：西周的包容——上层的坚凝；秦代的缺失——中层与下层的疏离；汉代政治权力的基础——中层的坚凝；东汉的缺失——上层与中层的断裂；唐代的用人——中层的变化；宋代的养士——中层的扩大；明清的缺失——中层与下层的断裂。⁽²⁴⁾且不论这样的断语是否尚须斟酌，但它无疑是一种方法论的示范。只有经这样相互关联对比式的，一条线一条线地梳理，中国历史内在的发展脉络才有可能得以清晰地展示，摆脱大而化之的粗糙，逐渐落到实地。

与许倬云相似，黄仁宇先生着重从政府管理社会的操作功能方面，对中国历史发展脉络作过整体性的分析。他的中心参照系统是“在数目字上管理”，前已作过交代。由此出发，他把两千年的历史分作三个标志性大阶段：第一帝国时代（秦汉）、第二帝国时代（隋唐宋）、第三帝国时代（明清）。第一帝国的政体还带有贵族性格，世族的力量大。第二帝国则大规模和有系统地科举取士，造成新的官僚政治，而且将经济重心由华北的旱田地帯逐渐转移到华南的水田地帯。在第一、第二帝国之间有过三个半世纪以上的分裂局面（晋朝之统一没有实质意义）。若将第二帝国与第三帝国比较，则可以看出第二帝国“外向性”“扩张性”，带“竞争性”。第三帝国则带“内向性”、“收敛性”与“非竞争性”。⁽²⁵⁾看，这又是一种梳理思路。

有一点或许还没有引起大家特别注意。黄先生对北宋、特别是王安石变法的见解，不同凡响。他认为北宋的财政政策已从农业转向当时前进的工商部门。他甚至说：“如果这个政策成功，中国历史可以整个改观，而世界历史，也不会发展到19世纪的状态。”乍听起来真有点惊世骇俗。他真正的用意却在解释王安石加速金融经济、商业财政化尝试的必然失败，以强化他的中国不能从“数目字上管理”的先天病症。因此，下面的推论自然是很通顺的：“明朝之采取收敛及退却的态度者，也可以说是王安石新法失败后的一种长期的反动。”所以他又称明朝是帝国时代的“大跃退”。我们可以不同意上述的判断，但它却提醒我们：宋朝的历史地位，不可轻忽。与唐相比，宋对中国历史可能更有点像分水岭的样子。若两千年分作两段，一般都认为在唐中叶。我看可能以宋为分界更恰当些。唐中叶到宋建国这一段是前后过渡的中间时段。一入宋代，社

会各方面的风貌迥然不同。容后专题讨论时再议。

严耕望先生则在中央与地方的关系方面提供了新的视角。各种现行的“通史”教材总喜欢渲染秦始皇如何宣布皇帝的独尊，至高无上，很容易造成秦以后已是皇帝独裁专制。严耕望先生研究的意义，就在于以其细微的考证，揭示了中央对地方行使权力的实际运作过程，纠正了那种认为一开始就将地方“统”得很死的误解。例如据他的考证，秦汉时代，“郡守有丞以佐之，由中央任命，但无实权，而太守自辟用之卒史、书佐反较有权”；又指出汉之刺史、郡国守相丞尉、县令长侯国相及丞尉虽不能用本地人，但他们“自辟”的属吏必为本地人，如“（郡）主簿于属吏中最为亲近，犹今之秘书长，功曹总领众曹，郡吏进退赏罚皆由之，其职有类于中央之丞相，故南朝时有谓当时宰相只如汉时大郡之功曹，故其权极重”等等，且特别说明“此为汉代地方官吏用人重要而严格之条例也。此条例之意义与影响极大”。⁽²⁶⁾

这里仅以严先生对秦汉地方行政的研究为例，说明集权与分权总不是绝对的，没有绝对的集权，也没有绝对的分权。皇帝“一人说了算”，这叫君主制，地方由中央直接管理，这叫“中央集权制”。但皇帝总得有一套办事的机构帮助其处理“万机”，直到明代之前由宰相统领的一套官僚班子，还是很有实权的。因此国外汉学家看到唐“政事堂会议”还惊叹它多像“内阁会议”。地方的权也不可能一下全部由中央包揽。秦汉时地方权力的行使实际还是掌握在本地人（实际是族长一类人物）手里，只是首长由中央任命。东汉地方世族掌发言权，一直管到选拔人才、评品人物。要到隋文帝时代才有大的转变。因此地方的权是一步一步往上收的。即使如此，直至清亡前，中央的权力也只到县一级，县以下还是由“三老”“孝悌”“力田”等等名义不一的义务性职务在管理，明清又有所谓“乡绅”，“其性质皆近乎自治”。其间的前后变迁、演进及其缘由大值得研究。可惜严耕望先生的《中国地方行政制度史略》四册百万字的专著，我还无从得见，殊觉遗憾。

“东方专制主义”，这是西方人在观察东方政治形态时所得的对比印象。我对这一个词近来怀疑渐多。君主制与“专制主义”是一回事还是两回事？从君主与官僚机构的关系说，没有一个皇帝真可以“日理万机”，什么事都一人包办的。何况还有许多规则，成文的、习惯的。例如万历

帝想选自己心爱的郑贵妃的儿子做继承人，与大臣们闹了很长一段时间别扭，展开一场拉锯战，结果还是不成。一气之下，从此“君王不上朝”。再如明朝遴选内阁部院大臣，即采取先为皇帝拟好候选名单，由皇帝抽取决定。这都能笼统地叫“专制”？“专制”更像是君主制的一种特殊形态——它更多地取决于皇帝个人的品格。中国人往往叫作“暴君”，这很贴切。至于“昏君”，像准木匠天启帝，说他是“专制”，我总觉得有抬高的意味，他还不配。这个问题，卢梭在《社会契约论》一书中也说过，可以一读。(27)

到这里，对我自己提出的问题，只是说了别人已经做了哪些。我自己还不敢说有什么竹子在胸中。只是想在今后的几个专题讨论里能不能理出一点头绪来。结果如何，也不敢说。

我常常觉得，未知的很多很多，即使已知的，有的时候也会变成未知的。生活中最怕“打破砂锅问（璺）到底”，史学上的事也是如此。

《历史分光镜》里，载有许倬云先生一则他在美国读书时碰到的故事，很有趣。有一位名叫威尔逊的，某埃及学大师的门生。老师过世后，他就是这一领域在美国的首席教授。许先生记得在他的课堂上，只听见他对这一问题也说“我们不知道”，对那一个问题也说“我们不知道”。有一日本学生听了这种“不知道”近一个学期后，终于向他询问：“究竟我们知道的究竟是什么？”威尔逊先生回答得很妙：“我们知道的就是我们不知道。”（他引用的是苏格拉底的名言。——引者）这位日本同学颇有快快之色，以为先生在调侃他。讲完这个故事，许先生最后意味深长地说：“我现在已把埃及王朝的年表忘去不少，但是威尔逊先生的这一句妙语我今生是忘不掉的。”

(1) 初置36郡，出《史记·秦始皇本纪》，《晋书·地理志》列载其名，史无争议。后拓展调整之数，严耕望主全祖望41郡说，并说“以郡统县，县有蛮夷者曰道，县道总计一千以上”。参见《中国地方行政制度史略》，载前引《释中国》第3卷，第1496页。谭其骧先生考订终有秦一代，前后可能设置过48郡，其中46郡肯定存在。参见《长水集》“秦郡新考”，原载于1947年12月《浙江学报》第2卷第2期。这一说法现为史学界多数人接受。

(2) “大一统”一词始于何时，我未曾细加考证。有关始皇文献，似未见涉及。猜想

要到西汉。董仲舒即对武帝明言：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”载《汉书·董仲舒传》。董说出于《公羊传》对鲁隐公元年“春王正月”之传疏。

(3) 金观涛、刘青峰：《兴盛与危机——论中国封建社会的超稳定结构》，湖南人民出版社，1984年版。

(4) 顾炎武：《日知录》卷13“周末风俗”。

(5) 秦以后，分裂时期各国亦类称“帝”，颇似“六国称王”情态。如“五代十国”，除南平始终称王，余则皆称“帝”，实则不过类似唐末时的一节度史而已。但有一点是可以注意的，分裂各国仍是各自范围内的“一统”的“中央集权体制”，很像原来的大“中国”裂变为许多个同质同构的小“中国”。所以后来很容易重归于统一。此点在中国历史上实在非常之紧要。

(6) 徐喜辰等主编：《中国通史》第3卷（上册），乙编第5章，上海人民出版社，1994年版。

(7) 栾丰实：《海岱地区考古研究》，山东大学出版社，1997年版。1997—1998年《中国文物报》发表了一系列讨论“山东商代文化”的文章，其中有徐基：《山东商代考古研究的若干问题》（4.15—5.27分四期连载）、任相宏：《从泰沂山脉北侧的商文化遗存看商人东征》（1997.11.23）、张学海：《史家遗址的考古收获与启示》（2.4）、张国硕：《史家遗址岳石文化祭祀坑初探》（5.27）、《商王伐东夷事件之考古学佐证》（2.4）、刘延常：《潍坊会泉庄遗址考古发掘的意义》（3.25）等，都程度不同地提出商代东扩的范围还有待继续探索，并提出如何看待当地土著文化的长期性，以及商文化影响的估价问题。

(8) 参阅彭明翰：《南方商代文明的新篇章》，《中国文物报》1989年8月12日。

(9) 吕思勉：《先秦史》。据《公羊疏》《左传》《晋书·地理志》《列国图说》《春秋大事表》等书参酌，认为春秋时在200国左右，而见于《春秋》《左传》者也只有50余国，其他均已失载。参上海古籍出版社，1982年版，第150—151页。

(10) 刘宝楠：《论语正义·季氏篇》引赵佑《温故录》。

(11) 许倬云先生指出“中国的移民形态是填充隙，而不是长程移民”，极富识见。因此，在中国，即使上古时期，基层乡邑也仍是地缘与亲缘相结合的，异姓同住久了，与原土著也就有了亲缘的关系。见《历史分光镜》，上海文艺出版社，1998年版，第203页。

(12) 吕思勉：《先秦史》第13、14章对郡县由来考之甚详。特别需要注意的是，先生指出西周的制度本有“县内诸侯”之名，县是直隶国君的。新制度往往由旧名称异变而来，“县”也是一个例证。另据严耕望《中国地方行政制度史略》考据，秦早在武公十年、十一年即有设县的记载，时为公元前688—前687年。郡之名亦早见于春秋时，见《国语·晋语》夷吾对秦公子挚语。因此历来说秦是仿照晋行郡县制不确。秦的许多制度创新，被说成由晋移植过来的传统观点，看来有问题。不止这一项，另外说楚无“郡”名，亦不确。《史记·春申君传》载楚王赐给他“淮北地十二县”，十五年因“淮北地近齐，其事急”，春申君向楚王提出在此设郡，并以上述12县“献之”，得到同意。这条史料再次证实不少新设县、郡近边境，属于向外开拓的地区。这是目前见到的以郡统县的最早记载，时在战国中叶。新出白氏《中国通史》第3卷没有吸收耕望的考证

成果，不应该。严文载《释中国》第3卷，第1494页。

(13) 许倬云：《历史分光镜》，第46页。

(14) 吕思勉先生在《中国政治思想史十讲》中说得很浅显明白：“但是进到封建时代，还是不得安稳的。因为此等封建之国，其上层阶级，本来是一个喜欢侵略的民族；在侵略的民族中，战争就是生利的手段。”这里的“战争”，既指对外兼并，也包括内战。参《吕思勉遗文集》（下），华东师范大学出版社，1997年版，第12页。

(15) 黄仁宇：《放宽历史的视界》“明代史和其他因素给我们的新认识”，此书其他文章也多有提及。

(16) 许倬云：《历史分光镜》，第314—329页。

(17) 最近，我国世界史学者在分别审视了东西方诸多上古国家的历史实例之后，认为无论东西方，上古国家都存在过贵族制、民主制、共和制和君主制等多种成分；起自君主制和终于专制主义则是共同的历史轨迹。参见施治生《试论古代的民主与共和》，《世界历史》1997年第1期；徐松岩：《中西古代国家发展道路的同异》，《光明日报》1998年2月20日。

(18) 关于商周“四方”与“中国”概念的产生，可参阅杨向奎《中国古代社会与古代思想研究》转引胡厚宣《论五方观念及中国称谓之起源》《甲骨文四方风名考》，上海人民出版社，1962年版，第141—142页。西周情况，已在于省吾先生注中揭出，不另赘述。

(19) 李学勤：《失落的文明》“天下之中”，上海文艺出版社，1997年版，第114—115页。

(20) 《孟子·滕文公下》。

(21) 《（北）魏书·本纪》皇始二年。

(22) 对这一说法，我很怀疑。许倬云先生说得比较平直：“文官制度一词，有人称科层制度，有人称官僚，其实都是一样的，英文是Bureaucracy。中国历史上文官制度早已十分发达，而西欧的历史则未见如此发达的文官制度，其登庸人才的管道长久以来没有制度化。近代国家组成以后，方有像样的文官制度。”见《历史分光镜》，第83页。

(23) 许倬云：《历史分光镜》，第68—69页。

(24) 同上书，第213—234页。

(25) 黄仁宇的上述观点遍见于他所著各书。较集中的论述可参《赫逊河畔谈中国历史》“大陆版卷后琐语”；《放宽历史的视界》“中国历史与西洋文化的汇合”，第150—166页。

(26) 严耕望：《中国地方行政制度史略》，载《释中国》第3卷，第1499—1500页。

(27) 对“专制”一词的用法，西方学者也渐有异议。如中世纪后期的法国，学界均习称其政体为君主专制。安德森在其《专制主义政府的世系》（伦敦1986年版）一书中即说：“‘专制制度’是个误用的名字，在不受限制的意义上，没有一个西方君主曾对

其臣民有过绝对的权力。”但他本人却是东方专制主义论的支持者。法国著名汉学家谢和耐却认为孟德斯鸠关于专制主义的定义，更适合于旧制度时代的法国，而不适合于康熙时期的中国（《中国国家权力的基础和局限》，香港1987年版）。他的这一观点明显受到利玛窦的影响（《中国札记》，中华书局，1990年版）。马克垚则称在中国“法律对于王权也有一定的约束力，只是不如西欧那样强烈而已”。“中国的君权还受到官僚制度的限制。”以上出处，均请参阅马克垚主编的《中西封建社会比较研究》，第294、336页。有关这一问题，我将在《前编：通论专题研讨》七中再行议论。

四、农业产权性质及其演化

上篇

中国以农立国。历代帝王都无不声称“农为邦（国）本”。农业的发展环境与农民的生存状态，对整个传统社会方方面面都产生深远的影响。农业无疑是带动中国传统社会历史运转的一根“中轴”。

现在先从农业的产权状况讨论起。“产权问题”，是近几年才提出的。现在我们之所以要采用“产权”概念，因为它与过去一直使用的“所有制”概念不尽相同。“产权”概念将更多地关注社会分层（农民、田主的社会身份）和制度层面（政治的、经济的）对产权的影响，有利于对历史整体的动态考察。

五六十年代，“中国封建社会土地所有制形态讨论”，曾被誉称为“五朵金花”之一，热闹非凡。⁽¹⁾先后出现过不下六七种不同的观点，争论的焦点都集中于究竟是“国有”为主导，还是以“私有”为主导，或者哪一阶段以“国有”为主导，哪一阶段以“私有”为主导（“私有”中又分领主、地主与自耕小农）。各持各的理，长期争执不下。

今天回过头去看，这场讨论之所以争执不下，恐怕与就经济谈经济，拘泥政府“田制”文本，以及把产权等同于“所有权”，对经济体制理解过于褊狭等等的思考方式都不无关系。

当时讨论者在概念上多着眼于“生产资料归谁所有”，总想在土地所有权（即处置权）是“私有”与“国有”之间划出个非此即彼的泾渭分界，而对土地经营方式、权益分配、占有状况的复杂性却不甚理会。殊不知他们根据的中国历代王朝官方文书（“田制”）所载明的产权概念，与实际占有状态、运作状态存在严重的偏离，产权的处置和权益的分配往往缺乏制度化的保证，随意性和变通性极大。⁽²⁾因此史料总是跟史家开玩笑，你想一清二白，端上来的却是一盆“国有”“私有”拌和的糨糊，不经过“化学分解”，容易争得不可开交。

过去也有少数学者主张中国古代土地所有关系始终具“国有”性质，如侯外庐、王毓铨先生等。^③侯先生是从大家熟悉的“亚细亚形态”老话题上展开的，而王毓铨先生则另辟新境，提出了中国历史上是不是有“独立”的、“自由”的小农的问题。这一见解在当时没有引起充分关注，今天看来，倒是真正触及了“中国问题”的实质。其实何止“自耕小农”，就是通常说的“地主”，也同样可以发问：他们的产权真是“独立”和“自由”的吗？

在我看来，在大一统帝国时代，农业的产权有多种多样的形式。说不存在某种形式的私有产权，也不合乎实际。农业产权的模糊和富有弹性，实质都摆脱不了“国家主权是最高产权”的阴影，恐怕是中国所特有的一种历史特征。

辨析产权问题的思路

中国古代土地所有制问题讨论，长时期沉寂后，现在为什么要旧话重提？

首先想说明这一疑问存在已久，并非心血来潮。向来通史界普遍都接受这样的看法：自商鞅废井田、“民得买卖”，到秦始皇“黔首自实田”，在中国土地私有制出现得很早，秦汉以后，地主土地私有形态已占主导地位，并认为这是中国历史区别于西方中世纪的一大特点。

初看这并没有错，确实有大量的事实陈述能够证明这一命题是真。但在通读中国历史时，也仍然会发现同样也有不少事实陈述可以对它证伪——例如既然中国那么早就接受了私有制，为什么还会一再发生像占田、均田、限田种种国家强制推行土地国有化的举措？统治者按自己的意志，随时都可以抄没或“收买”民田为公田，记载不绝于史，凭什么可以如此做？虽说一般认为王莽是个不可思议的“怪人”，南宋贾似道又是个出名的“奸臣”，但王莽敢于宣布全国民田为“王田”，贾氏敢于付诸实际，强卖民田为“公田”。这些“非常事件”难道就完全是他们个人头脑里生出来的“怪念头”？还是有传统的法权观念在支撑？

我印象最深的还是许多历史上被认为是非正常的事件，史家一般也

给予积极评价。一是抑豪强。汉初、明初有过两次规模极大，涉及十万、数十万以上人口的“迁徙豪强”。那些数代土著于此、“发家致富”的“豪强地主”及其宗族，一朝令下，原有田产悉化为乌有，能说他们拥有“私有产权”吗？二是“抄家”。权势财富再显赫的官僚地主，一旦有罪被抄没，所有动产和不动产，不只田宅、金银珠宝、奴婢、女眷亦得尽数没入官府。这种做法，现代人完全无法接受，一人做事一人当，怎么可以这样？即使贪污，那么也应当扣除其正当收入部分及其家属的正常收入。但上述的做法，古代视之当然，没有看到谁提出过异议。联想到“文革”大抄家，我们的银行为配合“红卫兵小将的革命行动”，不顾国际规则公开银行私人存款，看起来也算是有历史根据，古已有之。还值得注意的是，打击豪强，通史界普遍都视之为“明君”“清官”的德政，评价不低。试问在这些事件的背后，是一种什么样的观念在起作用？在我看来，史学回避这些事实，不给予一种合理的历史解释，是不正常的。因为这种名为私有的田产没有制度化保障的环境，恰恰是以后中国难以走出“中世纪”的一个症结。

最近又有一桩“学术新闻”，触动了这一话题。海外《百年》杂志1999年初登载了一组北京中青年学者的座谈实录，挑头的是近来在论坛上活跃异常的清华大学教授秦晖，主题是“反思‘大跃进’”。内中秦晖提出了一个问题，为前人所未发。他说：“苏联搞集体化遇到的农民抵制要比我国大得多。现在我们根据苏联的档案已经非常了解这个过程了。当时苏联消灭富农，把几百万农民都流放了，不是没有缘故的。因为农民造反很厉害，对他们的镇压也很厉害，出动了成万的军队，还出动过飞机、大炮、坦克。甚至一些地方还发生过红军部队的哗变，因为镇压太厉害，而红军大多数是农民子弟。但中国呢……反而比苏联要顺利得多。到底是什么原因，为什么小私有的中国农民比俄国的村社社员更容易被集体化？那跟毛讲的社会主义积极性当然是两回事，因为我们讲的是被集体化。但可以肯定，至少中国的农民在这个过程没有表现出捍卫‘不公有’的那种斗志。这是个很值得研究的问题。为什么？因为它涉及我们对传统社会的认识以及对改革开放以后中国现在的发展和未来的发展整个过程的很多特点的认识；而且在理论上也是一个需要搞清楚的问题。”

秦晖随后的解释，我不尽同意，但他提出的问题：“为什么小私有的中国农民比俄国的村社社员更容易被集体化”，为什么中国农民没有表现出“捍卫‘不公有’的那种斗志”？确是发人深思。

在我看来，秦晖还是固守通史界原有的传统观点，认定中国小农是“小私有者”，因此大惑不解。他只好把问题归结到农民的“小共同体”没有社会地位上去。为什么不可以反问，这“私有”是真，还是假？假若是后者，那么秦晖的全部立论——所谓大共同体压抑小共同体——不就是个假命题？其实，在秦汉以后，中国的农民何曾有过自己的“小共同体”？这恰恰是中国与俄国非常不同的地方。

经过反复斟酌后，目前我的假设是什么呢？扼要地说，我认为，在大一统帝国时代，农业的产权有多种多样的形式。说不存在某种形式的私有产权，也不合乎实际。但究其实质都摆脱不了“国家主权是最高产权”的阴影，恐怕是中国所特有的一种历史特征。总体而言，这两千年内，大一统体制内在的产权“国有”底气，仍然或显或隐、或强或弱地在发挥其无所不在的能量。任何名正言顺的国有产权，都会受到各种形式的侵蚀，被“化公为私”；而任何看似私有的产权都会受到国家的限制，历经挣扎，也仍然逃不脱私有产权不完全的困境。中国传统农业产权的“国有”性质，植根于政治强制制度化与产权非制度化的体制环境，通过政治的、经济的一系列策略，在各个历史时期都表现得无处不在，根深蒂固。在中国传统社会，由于缺乏健全发育和法制保障的社会环境，私有产权的发展是不充分、不独立、不完全的。因此只有把产权问题放在整个历史运动中，对政治与经济的互动关系作动态的观察，才可能透过各种游移不定、反复摇摆的实际运作状态，力求准确地把握住中国传统经济结构的特点。

当然，上面的假设也同样必须经受经验事实的检验。但令人苦恼的是，在对这一假设进行论证之前，先会遇到许多理论概念方面的难题。历史上的产权性质之所以长期悬而难决，这是一个被卡住的重要关口。所有争论，归根到底，还会回到这个难题上来。

无论称生产资料归谁所有，还是今天我们改用“产权”的概念，解释的理论手段无疑都来自西方。这些外洋舶来的“帽子”，对中国不是太大

就是太小，因为它原本就不是为中国定做的。那么抛开它们，“以中国解释中国”，可以不可以？很明显，古代中国不是一个法治国家，即使是“法”（律、令）也是以道德化的语言来规则和表述的，民法的传统更为薄弱，因此在历史文献里很难找到我们今天所希望的权利概念。

相反，中国语言的特点就是文字简练而一字多义，极具灵活性。有关产权的史料陈述给予我们的，也往往是概念的模糊和灵活。我觉得这是由中国特有的语言思维方式决定的。在中国的历史语言里，无论是名词概念，还是人们遵循的思考习惯，都跟西方来的分析概念不容易对号。我们不太喜欢发明新名词，常常是“温故而知新”，往旧瓶里装新酒。一个“道”字，一个“仁”字里可以装进历代各种学派的思想。在经济利益方面，“公”与“私”的含义都装在“天下国家”同一个大网袋里。就像孟子说的：“人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”（《孟子·离娄上》）直到明代，朱元璋做了皇帝，开口还是“农为国本”“民为邦本”，洪武十五年通过户部晓谕两浙、江西老百姓：“为吾民者当知其分，田赋力役出于供上者，乃其分也。能安其分者，则保父母妻子，家昌子裕，为忠孝仁义之民；否则，不但国法不容，天道亦不容矣。”这里的“分”是国法，“天道”是意识形态，两者都高于一切。你说得清：这究竟是以国为本，还是以家为本，甚或以人为本？什么都是，什么都不是。这就要求我们尝试在现代经济学概念与中国历史实际之间找到一种合适的切入方法。以我个人的体验，很难。这也就是我长期疑惑而始终不敢去碰的道理。

先说现象。我们的先人很早就有了“公”与“私”两个对应而统一的概念。《诗经·小雅·大田》里说：“雨我公田，遂及我私。”且不论是不是像孟子说的那样“八家共井”，通八家之力共事公田，这里有“公田”与“私田”两种不同性质的耕地，事实是清楚的。然而，我们还必须注意到其中的“我”字。公田是“我”的公田，私田也是“我”的私田。同一个“我”字，却用在性质明显不同的两种田产上，如何解释？照我们想，公田明明不是我的，却说“我”的公田，当如何说通？里面是不是隐藏着一些有别于西方观念的东西值得推敲？为什么明明是我的“私田”，史家都不认为是一种“私人所有”的田产呢？理由也很简单，“普天之下，莫非王土”。那么秦始皇不也说“六合之内，皇帝之土”？怎么又说第一次承认土地私

有，于是再加一条，“田里不鬻”，不准转让、不准买卖。到了“民得买卖”，私有土地也就成立了。现在流行的“通史”都这样说。可不可以质疑？暂且搁下不说。

与此相关，先秦文献里还经常有“公作”与“私作”的对应。如《商君书·垦令篇》说：“农民不饥，行不饰，则公作必疾，而私作不荒，则农事必胜。”这里的“公作”，从通篇看，含义比《诗经》里的要广，你只要接受了授予的田地，你就必须承担包括赋税、徭役、兵役三类负担在内的“公作”，这也就是上面朱元璋说的“分”。大家知道，这里说的“公作”与“私作”的关系，已不同于《诗经》年代，它已经是众所周知的“废井田，开阡陌”土地政策大变革下的情景，公私还是两相关联，统一在“国以农为本”的指导思想里。但古人并不觉得这里有什么像西方逻辑学上说的“悖论”或“吊诡”存在。

到这里，就想到了西方经济学里的“所有权”概念。什么叫作“私人土地所有权”呢？

马克思曾经在《资本论》第3卷里，分析过人类自从把地球表面的一部分看作是他们共有的或者集体所有的财产以来，土地这种自然物就具有了社会的意义。经过了许多由浅入深的发展阶段，才产生了纯粹的私人土地私有制。所谓“纯粹私有”，就是人们把土地看成是“排斥一切其他人的、只服从个人意志的领域”，“它是抛弃了共同体的一切外观并消除了国家对财产发展的任何影响的纯粹私有制”。也就是私有产权应该具有绝对排他的性质。

私有产权具有排他性，应该在情理之内。按照马克思的说法，古代中国当然就不存在纯粹的土地私人所有制。但是，大家都明白，马克思是在作学理上的抽象化的分析，或者我们后来说的“理想类型”的鉴别。同样可以反问：今天西方发达国家，我们能说土地私有权就完全不受“国家”的“任何影响”？国家作为主权者向土地所有者征收各种“国税”，怎么说？马克思也注意到了这一点，因此在另外的地方，他特别说到东方的“亚细亚形态”，国家赋税与地租“合而为一”是一个重要的特点，“凌驾于所有这一切小的共同体之上的总合的统一体表现为更高的所有者或唯一的所有者”，“在这里，国家就是最高的地主。在这里，主权就是在全

国范围内集中的土地所有权”。这就牵出了一个主权与所有权关系的难题。

马克思作为一个西方学者，他凭借许多来自东方的观察报告，对中国土地所有权问题所表现出的历史特点，应当说感觉非常敏锐。这也是旁观者清。但他说的“赋税与地租合而为一”，如同他说的商品价值是由“社会平均必要劳动”决定一样，不具经济学的操作性。也因为这个缘故，国内学者一般都把这段话看作只适用于东周以前。这就又把马克思的最精彩的一个判断：“主权就是在全国范围内集中的土地所有权”给丢弃了。

这就不能不涉及这个问题的西方背景。在西方，“所有权”问题被突出，成为讨论的焦点，据我所知，是在16—18世纪。霍布斯、洛克、卢梭在他们关于政治制度的争论里，无不关联到财产权包括土地所有权的起源和认定。了解这些背景，或许对我们如何正确移用西方概念，会有些帮助。

当初读他们这些书的时候，有一点我觉得奇怪且疑惑：他们都是把所谓的“自然状态”作为论证的起点，由此认定土地所有权是起于谁先占有这块地，并且劳动耕耘，那么他就有权排除别的人，拥有了该地的“所有权”。然后再进入到“社会状态”（卢梭又称“新的自然状态”）的讨论。在我看来，这明显是反历史主义的，不符合产权发生学的历史实际情态。我想，这就是西方分析思维的习惯——必须先找到一个抽象的“元概念”，作为分析的起点，正像马克思先得从商品的两重性假定起。

但根本性的原因不在此而在彼。他们之所以必须认定产权起于“自然状态”，是基于他们对国家性质有一种我们所不熟悉的认定前提——“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大和主要的目的，是保护他们的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。”“政府的主要目的是保护财产。”（洛克《政府论》）读卢梭《论人类不平等的起源和基础》《社会契约论》，同样可以看到类似的表达。前述三个人的分歧，只在于政府组成的体制，是君主制还是君主立宪的议会制，还是“公意”（全民政治）制。要说与中国有点相近的，只有霍布斯的“王权来源于父权论”。为此洛克在他的《政府论》里用了上篇十一章的力气反驳这一论点，今

天读来不免感到有点像“杀鸡用牛刀”。卢梭的两本书也是这样，极力论证“父权”不是一种“统治的权力”。

如果了解了下面的情形，或许就可豁然得解：西欧从14世纪起，以“特权收入”为主的政府财政体制已经转变为以“协议收入”为主体的财政体制（参马克垚《中西封建社会比较研究》第3编第14章），作为国家主权者的政府同作为财产所有者的“公民（纳税人）”之间，应该也必须通过谈判、协议来决定“国家赋税”，这就是“契约”学说出现的现实背景，这也才到了私人所有制可以具体界定的时候。当然这里还有罗马城邦共和的传统作为其历史资源，但那是一种思想资料，现实状态才具决定性的作用。

我认为，上面的这些背景性说明很重要，由此我们才可能对西方经济学关于产权问题的理论概念有一个原本性的理解，然后才谈得上灵活运用。

联系上面的认识，我觉得要想准确地把握中国传统社会农业产权的特点，使理论概念与历史实际之间的偏差尽可能缩小，有几个认识前提必须注意：

一是我们通常所说的“所有制形态”，实际应正确地界定为“产权形态”。

产权概念，按起源于罗马法的西方经济学概念，不是像我们过去那样只关注“生产资料归谁所有”，而应该包含三个不同意义的层次：①使用权（或可称经营权）；②占有权（罗马法称“收益权”）；③所有权（罗马法称“处置权”）。

无论从世界历史还是中国历史上看，土地私有产权的产生和发展正是沿着这个次序由浅入深地演进的，但在大多数历史场合，三权集中统于一身的情景在现实生活中并不存在，这三种权利以不同程度的组合所形成的实际产权形式是多种多样的。因此，在考察产权的历史形态时，必须高度关注三种权利分割与组合的方式，以求做出不同的历史辨析。

由此可见，围绕着收益权（过去叫“占有权”），对公共的和私人的

分配状态，亦即某特定时代的经济的分配结构分析，就成为了判断产权的关键环节。农业的产出是按多少种形态分割的，不同身份的人在这种分配中的收益比例，都是判断产权性质不可忽略的事实依据。

二是考察经济现象时必须考虑许多非经济因素的关联，置于社会的整体背景下，不能脱离整体分析。

人为群居动物，人类从其诞生之日起，就是社会动物。因此不能设想可以离开个人在社会体制中的地位，孤立地判断产权性质。

私有制这个概念，是在近代由外国人给予我们的。西方希腊、罗马时代的传统虽一度断裂，但毕竟源远流长，“个人本位”观念根深蒂固。但现实的社会体制究竟是根本的。西欧中世纪前期的产权就是一种特殊的产权形态。没有独立的、自由的个人主体，怎么可能有纯粹的私人所有权或独立的个人产权？因此，国家体制，国家对经济的管理方式和控制程度，乃至对人身体的控制程度，都不会不作用于产权，影响产权的性质，或私有产权实现的程度。在西方，经济学也注意到了制度与产权的关系，所以有“新经济史”学派、产权学派（如科斯、诺斯等）的出现。他们的解释方法对我们可能更有启发。

三是要通过发生学，从历史动态的演进中去反复寻味“中国特色”。

在西方经济学里，以前是很不注意发生学研究的。到了诺斯一代才有很大的突破（参阅《经济史中的结构与变迁》）。但中国的情况同西方有很大的不同，也无法照搬。

钱穆先生说中国历史如“一首诗”，各幕之间没有截然分明的场景转换，“只在和谐节奏中转移到新阶段”。明乎此，就可能对中国历史上种种“名称”的模糊，以及新旧反复现象有所警觉，循名究实显得尤为重要。

从最早的氏族、部族的“集体（共同体）所有”，到进入国家时期的“王有”“国有”，其间的演进对基层成员来说，几乎很难有明显的天地大变的感受——他们始终是在“共同体”名分下从事耕作的土地实际经营者，所变化的只是上头逐渐演进的“共同体”名称。

在中国古代世界，没有西欧中世纪那种国王与各级贵族、商人、市民的“协议”关系，所有的关系都必须由各种形态的“家长”来做唯一的“法人代表”。各级“家长法人”之间又构成纵向往上“统一”的从属关系——最后其顶端就是“产权”的最后“家长法人”——国王或皇帝。这种以“血缘宗族家长”为法人代表的“集体所有”关系，发展到“天下一家”，“国有”乃人人皆有的虚拟化，正是“血族”原则始终不曾打破，国与家“一体化”的历史条件之下所特有的情景。

我曾经想过一个最简单的问题：一个中国传统家庭的财产归谁所有？在没有分家之前，或没有遗产继承之前，所有子女似乎都享有部分收益权，但都没有处置权，这是很明显的。但能说父家长拥有所有权吗？从道理上说，他只是代表全家拥有它，必须从全家的整体利益去支配它。似乎只能说是“家庭所有”。一个只管自己消费而不顾一家老小的家长，从情理上，我们不会认可他是合格的家长。可惜这样的家长，在中国历史上还不少。再说，子女没有所有权，那凭什么分家时他必须取得其中的一份财产呢？其中不是隐含了一个早已预伏的前提：全家的财产里，他也有一份，只是必须按大家认定的习惯法则，由家长来决定分配时机和份额。

因此，从秦始皇第一次明令宣布“黔首自实田”百年乃至千年以后，仍然可以不断出现“占田制”“均田制”“人民公社制”等复古事件，就完全可以从中国历史特色里得到理解。然而，感觉是一回事，对这种中国特色的产权要作历史界定，就需要许多理性的和实证性的分析支撑，才可能被学界认可。

产权的发生学诠释

人为群居动物。人类的生存状态，包括经济生活方式，都关系着他们采取何种形式的共同体，以及这种共同体的规模和管理体制。其中共同体的规模往往决定着它对管理体制和管理方式的选择。土地产权，在农业民族更是共同体生存的命根，必随共同体的演进而演进。这是理解土地产权演变的一条重要主线。

部族“集体共有制”

按照世界民族志提供的通常情景，最早的土地产权形态都是原始的氏族—部落“共有”的，即归共同体集体处置共享，故可以称为“集体产权”。我不采取“公有制”的说法，是为了避免“原始共产”的误解。现在的人类学志已经清楚显示，当时的产权也是有边界的，⁽⁴⁾共同体的疆界就是它的边界。“非我族类”者越界闯入“边界”之内，则有杀身甚至被寝皮食肉的大祸（收养则另当别论）。不同共同体之间的冲突最先多发生在边界毗邻地带。儒家所说“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，实行无条件的“共产”，只有在自己的血族群体之内才存在。

由我国现有的早期农业遗址发掘所得到的不完全信息来看，对这种原始“集体产权”还不能理解得过于简单。从其基础模式——氏族产权模式看，经营权与收益权早就从处置权里逸出，产权的三个层次业已分化（大概只有在原始群时代才是“三权统一”）。

目前我们所能掌握的最早形式，便是前面叙述过的姜寨。我暂且命之曰：“姜寨模式”，作为产权展开的“元模式（母本）”。

依据此种模式，推断我国当农业进入“锄耕”之后，耕地比较早就已分配到小家庭经营（小家庭已经成为生产和生活的基本单元），而且很可能有多级的集体“公田”（各类大仓库的存在是一条线索），耕地是定期重新分配的，经营权并不固定于某块土地。处置权归“共同体”，实行三级（村落聚落至氏族再到部落）管理，由此收益权也相应由三级分享（小家庭也拥有自己的“小窖”即小仓库），经营则以家族内小家庭耕作为主。这很像后来的“队为基础、三级所有”的模式（不同的是前者已经放弃集体耕种的方式，后者则复活了最原始的劳动方式）。其中“公田”仍采取集体耕种的形式，成果归“共同体”处置，这是“三权统一”原始母本的遗存。“公田”的收益再加上由家族—氏族向部落“上交”的那一部分收益，姑且叫它为“公益金”，当时都还属于集体的公益积累，主要用于公共开支（包括节日仪式和救济，有战事时则用作军费）。因此，这一阶段还不存在任何称得上“私的”产权。⁽⁵⁾

部族国家“王有制”

促使这种集体产权形态发生变异的动力，主要来自共同体“滚雪球”式的兼并战争造成的共同体规模的扩展。随着共同体规模的扩展，产权从单一的形态演化为多级、多层面的复杂形态。其间的变化是渐进的，不易被人觉察的。

看来争夺领地——实质争夺耕地，即使在中国农业早期阶段也已经成为兼并战争的首要目标（这是与游牧部族以“掠夺”为主迥然不同的）。由此，推动共同体以两种方式扩展：或是为增强攻防实力主动联合（“联姻”，这种“政治婚姻”屡见于殷周乃至春秋战国，而后亦缕缕不绝如线），或是战败者被迫并入战胜者共同体（“臣属”，入秦以后则被史家称作“统一战争”予以肯定）。不管哪种方式，其最终的结果，都是共同体的规模在不断扩张，越变越大。“大”了，管理体制势必要有所变化。

从种种迹象看，随着共同体扩展为“部族国家”，甚至后来变成更大的“联邦”时，其所统属的各等级共同体基层经济、社会组织方式都是基本维持原状（我这里暂时称之为“姜寨模式”），不轻易触动的。这一点对于理解中国传统社会起源以至后来的种种变迁，都是一把不可少的入门“钥匙”。

何以会如此？我想这一定与中国早期农业耕作状态相关。从我们已经发现的早期农业遗址来看，即使近九千年前，我们先人的农业亦早脱离“刀耕火种”而进入“耜耕农业”的阶段。这种农业对劳动力和劳动时间都有较高的要求，因此对兼并者来说，以“取而代之”的方式既很难做到（原来人口如何处置会成为大难题），也非常不明智（增加兼并阻力）。保持现状，从劳动成果的分配上找“权益”，反倒是最上算的。即使统治族因人口增加而需要“移民”，也还有许多空隙地带可以开发，不必夺走别人的熟地。秦最初的“军功受田”，推测多数也是授权开发秦晋之间的隙地。这从秦“徕三晋之民”中多少可以获得一点信息。⁽⁶⁾

变化是悄悄地发生的。最大的变化，就是原有的“集体产权”产生了一种暂名之为不断统而综之的“上升运动”。随着共同体幅员的横向扩

展，原有共同体的“集体产权”被纵向提升为最高共同体“所有”，成为“部族国家产权”或“联邦国家产权”，而收益权则增加了向最高共同体纳“贡”的分割份额，并逐级向下分摊，经营则仍维持个体家庭耕作的模式。这种不断提升的运动，其直接结果便是形成了“金字塔”式的新共同体“上尖下宽”的分配结构。

我们目前还没有直接证据能确知最初“部落国家”最高首领的称谓是什么，现在流行称其为“酋长”，虽亦见于我国正史，但那是出于华夏族对夷蛮部族首领的轻侮，并非他们自己的称谓。如匈奴即自称“可汗”。因此之故，我极不赞成“酋邦”的用法。

根据后世文献的某些迹象，他们很可能或称“大人”，或称“王”，或称“霸（伯）”（“霸”为“伯”的假借字，“伯”的本义为“长”），都具有父家长延伸的意义。^⑦只有到了商代才能确知“大邑商”的最高首领是自称“王”的（见《尚书·盘庚篇》），到西周则始有称“天子”的。^⑧我们姑且统一指称“部族国家”到“共主联邦国家”的产权都为“王有制”。与原先领地范围有限的氏族—部落“共有”的“集体产权”不同的地方，是在领地幅员越来越横向扩展的同时，产权的“集体”性质因为越来越远离基层共同体，“共有”的感觉越来越被稀释而淡化——特别是那些属于“臣属”性质的原共同体，则很可能在心理上还会产生被剥夺的感觉（故一有机会必叛变倒戈，谋求“独立”。周之伐商也是利用这种力量；以后周边少数民族时叛时归，同属于这种情形）。

总结以上发生学的简述，我们对这种中国特殊的“王有制”有两点基本认识必须交代清楚：

一是“王有制”仍然是一种以“共同体”形态出现的“大集体产权”。“王”只是作为国家——最高共同体的象征。古时之“家长”代表家族，或套用现代语即可叫作“法人代表”，产权只是归属于他名下。因此，“王有”绝非即属于他个人或其家族所有，而是属于共同体“大集体所有”，就像秦始皇时说的那样，“四海之内若一家”，是“华夏一家”之产（至于“人人皆有”而变成“人人没有”，则要经历非常漫长的异化过程）。这是全部问题的“眼”。由此透视历史，就比较容易理解后世何以会在“国有”“集体所有”“个人私有”三者之间可以通过概念的模糊而相互

转换。

二是这种“王有制”的产权扩展主要建立在军事统治的基础之上，本质上是军事征服、军事殖民的产物。“产权”的提升主要不是通过对土地实施重新界定（分配）来实现的，而是凭借“权力”为后盾，通过征调实物和人力的形态，间接体现其为“天下”的“共主”地位，这就是后来《诗经·北山》“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的本意。“王有产权”由军事政治力量获取并实施，即由权力创造产权，产权取决于权力，这一点对认识中国问题至关重要——识破后世“国有制”幽灵的无处不在，这是一面有效的“照妖镜”；而产权通过改变分配权益方式来体现这一点，却是透视中国式“产权”历史真相的“显微镜”。

我们在历史往后展开的过程中，将会一再体验到，这种由“集体产权”放大的“王有制”，一直是“大一统帝国”时代国家产权的“模板”。它作为“历史的集体无意识”，其观念形态始终牢固地植根于中国人的心灵之中。

“王有制”下的收益分配方式：贡、助、彻

由于早期农业遗址没有发现文字材料，探测早期“王有制”产权状况最紧要的侧面——权益分配状态，至今也只能凭借后世文献有限的相关“集体性记忆”。其中孟子的一段话广被征引诠释，很是关键：“夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。”（《孟子·滕文公上》）

我觉得许多人都被孟子狡猾地将依稀零星的古老记忆人为整理成有序的演进模式蒙骗了，以致连陈守实先生也当真起来，反驳说岂有实物地租（贡）在劳役地租（助）之前的道理。其实，马克思没有、也不可能料到中国当国家形态成形之初，三种“地租”形态竟差不多同时并存；而且它还成为后世赋税制度的原生模板，影响至深。

先说“贡”。中国特有的“部落殖民”式兼并而成的最高共同体（“部族国家”或“联邦国家”），对其下属共同体成员采取交纳实物即“贡”来体现其主权归属，既是古老习俗顺理成章的活用，也实在是非常开明的“指令

经济”的初创，最少“制度成本”。

“贡”的形式，在“姜寨模式”即已存在。那些“大窖”不就是下面两级“上交”的份额总汇？由这个母本（元模式）推演开来的各种形式的“贡”，已扩展到被征服的部族、方国向统治部族交纳的实物（多数为地方特产或为统治族所缺乏的物品）。这一点，无论在人类学的民族志或西欧中世纪领主制里都得到验证，可以断论这是一种非常古老而曾经普遍流行过的方式。《禹贡》篇虽属晚出，但“九州”所贡方物的情景，仍保留着对这种古老方式的记忆。(9)

所谓“贡”，就是不必过问被征收者的生产经营情况（包括耕地面积），监督程序简单，十分便于操作，只要盯住“头领”，责成其按时交纳一定品种、一定数额的实物就行。这种最少制度成本的“财政政策”直到中古近世，不仅仍以变相的形式存留于赋税结构之中（像“调”“折纳”等），也还以更原始的方式一直保存在对羁縻州一类的土司辖区以及附属国的管理方式上。因此，有理由相信，“贡”是用以体现主权（王有）与臣属关系的一种方式，是指令经济与习俗经济混成的早期形式。

至于“助”，一般都解作以“公田”形式实现的劳役地租形态。至于“公田”是普遍的“九一”形式（即孟子所描绘的“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩”），还是以一定的共同体单元（聚落—方邦）分别设立“公田”就不清楚了。但“公田”的形式其实起源更早，即使在氏族—部落共同体阶段就已存在（或可称作“公益田”，由集体成员共同耕作，文献中保留的“十千维耦”，说的就是“公田”），此时不过将“公田”的所有权上升归属为最高共同体而已。后世“屯田制”和“族田”、“义田”都是“公田”不同形式的复活。广义的“助”，我认为还包括另一种形式，就是作战时有义务出兵（即西周“勤王”“征伐”之类），为后世兵役的滥觞，所谓“有土即有卒”。(10)

最值得斟酌的是“彻”，一般认为西周始有，且行之于“国中”，故孟子曰：“请野九一而助，国中什一使自赋。”（《孟子·滕文公上》）“彻”的基础是必须明确掌握耕地的亩数，实施有似后世的“分成租”，其优点是比较合理而有弹性（按平均亩产量计算出统一的交纳份额），对发挥小农的积极性有作用，但这一制度的成立是有前提条件的

——必须有明确的管理监督机制，首要的面积要有统一的计量。

“彻”者，“彻田为粮”（《诗经·大雅·公刘》）。此处“彻”原义为开发田地、丈量边界。这与甲骨文“田”字形状相符，当进入到平原冲积之地后，在田多人少之时，必能做到四界平整。因此，我相信这无关乎“国”与“野”，也无关乎“助”与“彻”的区别。⁽¹¹⁾程念祺在讨论该问题时注意到了郑玄注的价值，我认为独具慧眼。⁽¹²⁾郑氏注《周礼·考工记·匠人》时说：“周制畿内用夏之贡法，税夫无公田。”“彻”与“贡”之相同处即在都是实物地租形态，故郑玄以“夏贡”类比之。下一句最关键：“彻”法实行之处，“公田”形式即被取消。

由此，我推测，“彻”法最初只行之于大共同体核心部族居住区域，施之于“国人”的。因为这是管理水平所能胜任的，是对原始“助”法的一种改进，至于众多被征服族的广大地区，一时只能以“贡”法行之，对遥控的方邦比较简便有效。进而言之，在有些农业进步的邦国，其核心部族可能或先或后也会实行以“彻法”取代“助法”，未必一定是周人独有，惜乎无从证明。但从西周后期“不籍千亩”看，原始的“公田”形式之被抛弃，确实是迟早要发生的事。“公田”的消退，既是共同体越来越“虚化”所致，劳动者的积极性必遽然下降，“公田”低效；也是与国家“公共开支”的大幅度增加相关，旧“助法”已不能完全满足国家的需求。

但需要说明的是，“公田”形式不可能被取消。它将来还会以各种形式复活，待后再议。

由上说明，当还在采取类似“部族”或“联邦”形式的早期国家阶段，对直接统治区域与间接统治区域，在行使产权的共主所有即“王有”时，选择的体现方式可能是因地制宜，多种多样的——整体则如孟子所说“力役之征，布帛之征，粟米之征”，三种形式平行。其份额大体仍保持在收益十分之一的比例上。不论何种形式，产权的“王有”都主要体现在“收益权”的分割分享方面，不涉及经营权的转移。也就是说，中国在其国家形态初始阶段，“王有”产权的处置权（所有权）与经营权就是分离的。小家庭耕作的方式始终保持，没有大地产经营的传统。这是特定的政治形态所选择的特定产权实施方案，最富中国人的政治智慧。由此也差不多规定了后世中国产权演进的基本路线。以后我们会一再遭遇到这个问

题，因此不能不在此多所饶舌。

从氏族—部落的“集体共有”到“王有”，其间农业产权的性质究竟发生了什么样的变化呢？

（一）无论“集体共有”还是“王有”，都是以“共同体”的名义存在的。从理论上说，产权是不能被分割的。它不归属于任何一个人或任何一个家族。“王”或王族也不例外。后者也同样只能享受一定份额的收益权，关键则在所占份额的比例大小。

（二）由部落上升为“部族国家”再扩展为“共主联邦国家”之后，家族、部落、部族之间经济的、社会的地位日渐分化，产生了可以支配别人的“特权阶层”——孟子所说的专门“治人”和“食于人”的管理阶层。这种管理阶层，在《尚书·盘庚篇》中有“邦伯、师长、百执事之人”，《酒诰篇》中有“百僚庶尹”；西周中央有“卿事寮”和“太史寮”，以及“四方”有公、侯、伯、卿、大夫等。他们都不同程度地分享着国有产权的收益。

我们应该特别注意到“四方”即邦国的管理者，已经不同于昔日的“族长”或“部落长”。套用恩格斯的话，他们已由“人民的公仆”变为“人民的主人”。他们既是原“部族”的各级“族长”，⁽¹³⁾又是西周“王有产权”的各级“代理人”，兼具双重身份。他们作为“代理人”的身份已完全脱离耕作经营，却享有耕地上收益权分割份额的特权，出现了收益权与经营权的分离。原来属于“公益金”性质的“公共积累”部分，异化为体现“国有产权”的“管理收益”，并利用“授田制”方面“近水楼台先得月”的地形，有可能逐渐侵吞新开发耕地的实际处置权。“化公为私”的渐变便悄悄地进行。

（三）原始授田制的异化。授田制起源于氏族公社的计口授田，也缘于早期土地的轮休制，故必须定期重行分配。然而到“封建时代”，新出现的逐级“授土”（直到大夫受“采邑”），表面上看，似乎是在原有土地定期重新分配（“爰田易居”）的习俗上增加了一个管理层次，但这种再分配实际已经具有了“社会分层”的性质。在平等的“计口授田”之旁，出现了另一种不平等性质的“授田”——不经营而能享有收益份额的特权“授田”。原氏族公社成员的实际地位明显下降了一格。这种下降的程

度，必须联系他们对收益份额占有的比例来确定其性质（详见后）。大约在商周时期，这种下降还不甚显著。因此我们还看不到“国人”“众人”在经济权益方面明显的反抗迹象。

权力更新与“私有化”

诚如王国维先生所言，殷周之际发生了中国历史上第一次“制度革命”，这就是通常所说的“封邦建国”制（具体论述详见后编）。

这次具有“共主联邦制”向“大一统”转化的过渡意义的政治体制的重大改革，对经济体制的重大影响，主要表现在诸侯国君在承诺“以藩屏周”义务的同时，也获得了“受民受疆土”的特权。按其原初的意义，它只是增加了一个代理“国有权”的层次，被授者至多仅具有代行“处置权”的权力——表现为诸侯国君有权将其境内的土地分封给卿，转而再分封给大夫，但在各级贵族父子相替时必须履行再“受封”的仪式。我在前面已经强调过，这种“授土”往往具有开发新土即隙地的意义，因此受封者的家族、氏族往往在占有新垦田地方面得利甚多，产生了富裕者与贫困者的分化。

但不论国君还是卿、大夫所得“封地”，仍必须恪守“田里不鬻”的国有准则，产权的“国有”性质是不容动摇的。因此，以现代经济学的概念实在很难给它一个名称，过去有称“占有权”的，也不甚确切（因经营耕种者也有部分占有权即收益权）。如若一定要类比，我想颇类似于“委托—代理”关系，是“国有产权”的代理人和管理阶层的角色——正是利用这种角色地位，才渐有可能“化公为私”。

这里我们已经可以看得到未来必将异化的潜在危险：西周王国为了避免重蹈殷商“大而松弛”管理体制的覆辙，建立起新的“封建”管理体制，以强化中央核心即“共主”地位时（这是为应付疆域日渐扩展新局面采取的政治选择，应归功于周公的政治智慧），不得不增加了多层管理层面（天子—诸侯—卿—大夫），按热力学第二定律，客观上就增加了“熵值”，即政治能源的耗散效应明显增强，于是日后由名义上的代理人异变为实际上的处置者，天子名存实亡，下面层次有可能将“国有

权”窃夺为实际己有。这就是春秋战国时的权力与权益逐级下坠的历史情境。由此再一次说明产权与权力的联结，产权本身就不可能有稳定的性能——“国有产权”随时都可能因管理阶层的分割权益而发生异化。

变异的迹象大致在西周中后期即开始显露，包括铭文中已发现土地典抵押的记载。⁽¹⁴⁾这种现象还只是对法定权利的侵蚀和弱化。其用意当时仅限于对所享有的收益权的转移或交换，但产权不准“移动”的原则被破坏，仍具有侵犯“产权”的性质。这很类似后世的一句谚语：“租田当自产”，是不合法的。

真正有演进意义的是“法外”私田的出现，始自春秋，愈演愈烈，郭沫若称之为“黑田”，倒是一绝，惟妙惟肖。

法外私田的出现，据我看有多种促成因素，而且是循着自下而上逐渐弥漫开去的。一是随着各诸侯国对其国境耕地的开发热一浪接一浪展开，⁽¹⁵⁾新拓耕地隐而不报，即成各级“管理阶层”囊中之物，不再与上一级分享收益，实际上已成法外私田，亦即“黑田”。二是耕地轮休制的取消，定期重行分配制度的终结，“授田制”再次发生异化。关于“废井田，开阡陌”，历来解释纷出，徐喜辰先生曾归纳了历来各家的说法，备述至详。⁽¹⁶⁾现在已由秦简证明，这一举措的历史前提，是与耕地由定期再分配进至永久性分配相联系的。由于农耕技术的提高，转入耕地永久性分配之时，不单单是秦国，各国或先或后都有过一次重新戡定“田疆”即重开“阡陌”的变革（与此配套的还有户籍的管理）。以“彻田为粮”的财政政策，更诱使自诸侯至大夫都以隐田为有利可图（有似后世的瞒报地方收入）。这是在“国有制”的大树下漫长出“私有毒草”的第一次“冒富”。

土地的“国有制”，是权力系统赖以动作的经济命脉，时异势移，当由“礼乐征伐自天子出”一变而为“自诸侯出”，诸侯国取得了实际的独立地位，并向君主集权制的方向发展时，国君也就站到了“国有”的实际法人地位上（尽管此举从未取得正式法定的承认，但毕竟不能改变历史事实本身），清除“黑田”，将其重新纳入法定“国有”的范围，也就是迟早的事了。晋国“作爰田”、鲁国“初税亩”开其先声，郑子产“田有封洫，庐井有伍”、齐管仲“均田畴”继其后，都是经整顿田地入手，重定税制，使私田又复归为“国有”。我们不能乐观地估计这种“割尾巴”的举措成功率

与实际收效，但却说明“国有制”尽管会随权力的盛衰而消长无定，但法定意义上“国有”还是万世不易的“祖宗之法”，具有“合法”的意义。

第二种“私有”的冒尖才是具有长远意义的历史事件。春秋战国之际广泛而持久的兼并战争，使许多明智之士懂得“农战”的辩证关系，先后实行“军功受田”法。创始者未必都有明确的意识，但这却成了长达四五百年各级贵族自相血肉相残的“工具”，直至借“刀”自杀。很清楚，正是这批“布衣将相”最后成为取世袭贵族而代之，彻底消灭贵族的新暴发户。不同的是，他们的利益所向只听命于“国家”，而不再与社会上原先的血缘共同体有关联。

军功受田法，春秋末最先由赵鞅（为攻杀范氏）行“克敌者，上大夫受县，下大夫受郡，士田十万，庶人工商遂”（《左传·哀公二年》）。入至战国，则有魏、齐等国相继实施，至秦商鞅行二十军功爵集大成，并与剥夺无军功的世袭贵族特权相配套。粗看起来这不过是对原有“封建”的创造性发展，“封”与“赐”当时并不认为有多大区别。因为受“赐”之田法律意义上并没有世袭的权利，不损“国有”本体。商鞅所封“商、於之地”，商君诛死，仍收归国有；再如“秦乃封甘罗为上卿，复以始甘茂（乃祖）田宅赐之”，更明确说明甘罗并无直接继承乃祖所受田宅的产权。这几乎等于是新官僚的一种特殊的“俸禄”收入——后世的“衣食租税”。⁽¹⁷⁾

但这一次“私有化”与上次还是有很大的不同：

（一）波及的面大大扩展，因军功得到的权益，由卿、大夫至士、庶的授官爵，直至奴隶、附庸获得人身自由，几覆盖社会各阶层（详参二十等爵的解释），⁽¹⁸⁾产生了我们今天习惯意义上的“官僚地主”、“地主”和“自耕农”的最早一批先驱者。

（二）更为重要的是，出于战争的需要，以及对付失去特权的贵族反抗的需要，国君为争得“军功”阶层的强有力支持，出于机会主义的考虑，逐渐放松了对一些根本性法规的恪守——于是，对土地买卖的限制终于被突破。

由土地抵押交换渐变、小变而汇成可以买卖的“大变”，其间至少花

了三四百年的时间。据现有的史料，赵括“日视便利田宅可买者买之”（《史记·廉颇蔺相如列传》），韩非说到河南中牟“弃其田耘，卖其宅圃”（《韩非子·外储说左下》），土地买卖在战国中后期似乎已见怪不怪。这都说明制度的异变总是从小“缺口”慢慢突破，久之习惯成自然，国家只好睁一眼闭一眼，默认既成事实。

与以前按宗族天赋身份受封不同，军功受田是靠自己的“业绩”挣来的，自然“这是我的”观念就会冒出来。或许正是这个缘故，土地买卖顾忌更少，开始流行，董仲舒才会将“民得买卖”“改帝王之制”的罪名安到商鞅的头上，并骂他为开兼并之风的罪魁祸首。然而我们在《商君书》或其他秦国文告里还找不到正式允许土地买卖的文字，这也颇耐寻思。

下篇

进入大一统帝国时代，产权状态随时势的演进变得越来越复杂。各种“国有”的、“私有”的甚至是“宗族”、“部落”式的产权，兼收并蓄地共存于帝国体制之中。这种“和衷共济”，很可能是世界其他国家所不曾有过的。

就其整体结构而言，产权“国有”的观念仍占主导地位，但“公”与“私”的两种要素犹如阴阳两极，负阴而抱阳地包容于这种特殊的“国有”产权形式之中，相生而相克，此消而彼长。这是一种动态的不稳定的结构。限制与反限制、侵蚀与反侵蚀，成为了帝国时代产权演进一系列戏剧性变化的基本情节。

“黔首自实田”辨

秦统一后六年，据说秦始皇在全国颁布过“黔首自实田”的法令。⁽¹⁹⁾尽管它没有出现在《秦始皇本纪》的正文里，是一个由后世载述的孤证。但我相信它就是前此实行的“授田制”更大规模的推行，联系到秦王朝全国性的户籍登记和赋役征收制度，不管有没有法令的明文颁布，事实上总是存在着这样一种名义上由国家来授田的举措。

对这一法令，流行的通史一般评价极高，称其为“在全国范围内确立（或承认）了土地私有制的合法性”。这是一个以讹传讹最典型的事例。造成这种错觉的直接原因，是望文生义。论者只从字面上去理解“登记”的词义，而没有与授田制的大背景联系起来考察。

事情正好相反，从法律上说，授田制是前提，“登记”是一种事后的手续。在国家授田的名分下，“黔首”才被要求将所受之田登记在册，即所谓“黔首自实田”。而且也不是所有的人都有权利被“授田”。⁽²⁰⁾这正好证明农业耕地的产权具有国有的性质。

我注意到了最近出版的12卷本《中国通史》第5卷，在直接涉及这一法令时，说法已经有所保留：“这实质上是在全国范围内，以法律的形

式进一步确认封建土地占有权，公开承认土地兼并的合法性。”注意：作者采用了“占有权”一词，是经过斟酌的，但有意地回避了“国有”的话头。在“土地制度”一章里，作者却将“主权就是全国范围内集中的土地所有权”，说成是皇帝“享有在全国范围内集中的土地所有权”，皇帝是全国“最高地主，有最高的所有权”，这与马克思的原义不符，完全是为了迎合“地主经济占主导地位”的观点，不免显得牵强。⁽²¹⁾全国产权属于皇帝一人“私产”，是一种没有经济学知识作背景下的愤激说法，相关的分析，我在前面“王有制”一节已说过，不再重复。

这种争论由来已久。我认为，全部的关键就在于：只要有充分的证据揭示，由国家实行“授田”的制度确实在历史上像模像样地实行过，那么土地产权国有的性质，就是一个不容置辩的事实。

所幸有了秦汉简牍的发现，对于基层社会的情况，包括“授田制”，总算有了一些真实的消息透露出来。近二十年来陆续在湖北云梦、四川青川和甘肃天水出土了第三批秦代简牍，其中尤以秦代法律文书和地方郡县吏治文书，最堪珍贵。汉代简牍，除先前的居延、敦煌、楼兰外，在甘肃悬泉置、山东银雀山、湖北张家山和凤凰山等地又有许多法律文书、契约账目等重要社会史资料出土。对这些社会史资料进行研究的学者之中，以劳榦（《居延汉简考释》等）和高敏（《云梦秦简初探》等）两先生的成果最受学界重视。

综合上述资料和相关研究成果，我觉得有几点是值得特别提出来讨论的：

秦国不论在统一前还是统一后，对田制的管理都十分严格。

睡地虎秦简《田律》表明对由国家“授田”给农民和农民按授田之数交纳实物赋税给国家，都有明确定量的法律条文。《为吏之道》则透露了秦国与魏国一样，都有禁止“假门逆旅”（商人）和“赘婿后父”立户授田的法规，说明授田与户籍的登记是相互配套的，有些人被排除在“授田”范围之外。四川青川《秦更修田律木牍》还详列了田亩间修筑阡陌的法定标准，涉及阡陌宽度和高度的规定，说明当时有法定的统一亩积，而管理的规范着实让人惊讶。《仓律》与《厩苑律》则提供了另一种情景：国家有时还出租一部分“公田”，并为农民提供种子、耕牛和农具等

生产手段，类似后世的屯田。许多律令显示官吏对相关规定的违法事件必须负责，处罚甚重。(22)

授田法也行之于齐国。银雀山汉简《田法》（初步断为齐国之律令）说明授田与规范基层区划也是配套的：“五十家而为里，十里而为州，十州而为乡，十州、乡以次授田于野，百人为区，千人成域”，授田按好田与坏田搭配，交纳实物数上田与下田标准也不同，且有受田年龄和免役年龄的规定，说明有“受”“还”的可能。(23)

过去多认“均田制”为土地国有制的显例。现在已证明，这种制度至少在战国后期就实行过，诚如前面所说，它的起源很是古老。这些都无不说明，农业产业法定的国有性质在当时是不容置疑的。《商君书》中有“算地”“徕民”两篇，都对秦国的山川、河流、池泽、道路、坏田、好田等各种地形的比例作了估算，测算出可耕田地的比例（坏田2/10、好田4/10），认为目前还未充分开发，主张应依据“为国分田”“制土分民之律”，按“小亩五百”之数授田给农民；若劳动力不足，甚至可以招徕“三晋之民西来”垦种。(24)这里“为国分田”“制土分民”两句不仅凸显出了土地国有的观念，而且也揭示了实施土地国有的用意：征发定量的赋税和徭役。秦并天下后，势必将这一制度推向全国。

由此可知，在授田制下，受田的耕种者是以国家臣民，即秦始皇石刻所称“黔首”的身份（必须有农民户籍的），领受耕地的经营权，享有部分的收益权。按其性质，他们是为国家耕种田地，承担法定的权利与义务。而且在理论上，授田也还有一个按年龄“受”与“还”的问题，经营权仅及身而止。

自然“尽信书，不如无书”。对法律规定的条文亦当如是看。实际运作过程必然会出现的诸多问题，我们也不能不作充分的估计。

授田制的执行，在正常情景下，需要许多条件支撑。首先是可能达到的管理能力与管理者的素质，能不能切实做到令行禁止，秉公办事？何况幅员辽阔之后，这更是个大难题。第二，必须按期授田，长期有田可授。这在地多人少的情况下容易实行，旷日持久能不能长期坚持下去？也必须打上大问号。

这里使我想起了黄仁宇多次使用的“间架性的设计”（schematic design；其实schematic也有示意、图示的意思）。这种设计是用一种数学的概念，夹带着一种几何图案，向真人实事笼罩过去。主要在使人口统计和土地测量技术尚未准备妥当之际，即在一个区域广大的国家内，造成一种人为划一的政治或经济的制度规范。黄先生用这种概念来指称西周的分封制和井田制。他特别对井田制发表了如下评论：“井田制度是间架性设计的代表。间架性设计是来自标准要求，这种方式影响此后中国三千年的政治。它意味着国家和社会的结构是可以人为地创造出的，同时也导致上层设计的形式远比下层运作的实质更为重要的统治习惯。”

我觉得黄仁宇先生强调上层设计与下层运作的不一致性，上层的设计不管下面的实际情况如何，始终具有实质性，表明他对中国国情和历史深层的了解远比一般史家高明。这种认识既来自他切身的社会体验，也得之于对明代税收史研究的心得。因此，下面一段远比上面明白易懂：“明代税收章程一方面包括着一种中央体制，一方面又顾及地方实况，内中有永久的法则，亦有临时条款，总之即不明不白，而系囫圇吞枣的套入，所以外表全国一致，实际当中则千差万别。”⁽²⁵⁾我认为“授田制”在其发展过程中出现的种种演化，也应当这样看待。

稍需要补充的，这种整齐划一的制度规范，说是完全“人为设计”，也不尽然。任何统治的设计都有母本，都有曾经存在过的经验作为依据。无论是规划整齐的“井田制”，还是我们现在讨论的按户丁计算的“授田制”，在部族国家阶段，范围不大的共同体内，是可以做到的。赵俪生先生曾说过他的体验：“某一次当我翻读康熙时的词人曹贞吉（珂雪）的诗集时，见一诗目《过滕县见行井田处偶成》，是一首五古，中有句云：‘经界犁然正，沟涂一新’。这虽不是一张照片，但曹氏所见所咏定非子虚。那么，井田遗迹17世纪人尚可赫然在目，其在上古必非乌托邦，就可以得到助证了。”⁽²⁶⁾在“文革”时期，我亲眼见过江阴华西的“园艺式”的河渠和耕地样板，直是直，横是横，井然有序，恍然大悟：在控制力极强的情景下，“井田制”确实是做得到的。正是由于这件事情的启发，我才开始考虑起历史上产权的国有性质问题。

从秦简的法律文书里也依稀感觉得到，授田法在实际操作方面有许多变通的地方。

例如《田律》规定：“顷入刍、稿，以其受田之数，无垦不垦，顷入刍三石、稿二石”，说明国家不管农民受田数足与不足，只是按统一标准数来要求官吏督促农民定量上交国家赋税。从积极处说，这可以督促地方尽力开垦，即所谓“使民尽力，则草不荒”。但到底是说漏了嘴：一国家并不保证按数授足；二所谓授田数，实际只是规定容许垦占耕地的法定数量限制，其中也包括在登记前实际已耕种的耕地。再如《商君书·徕民》篇提到有“彼民狭民众者”，鼓励迁往宽处开垦荒地（“草地”），说明早在秦孝公时就已经出现像唐代那样狭乡与宽乡的区别。在人多地少的狭乡授田不足，是一个明显的事实。国家也承认，并容许在政府规范下实施移民垦荒。秦简《法律答问》即有关于“更籍”即迁出的详细法律条文。

还有一种情况，我们过去是不知道的。秦统一前后，历经数百年变迁，社会分层情况也复杂起来。单一聚族而居的乡邑混杂进了外来人。法律上，土著户与外来户的地位、待遇有明显的分化。《商君书·徕民》就提到“令故秦民事兵，新民给刍食”，外来人是不能当兵的，但必须提供粮草等军备费用。秦简《法律答问》完全证实了这一条，并知道秦国的户籍严格区分“故秦民”“臣邦人（新民）”（“臣邦人”中又区分“真臣邦”与“臣邦父、秦母”生的混血“夏子”）。⁽²⁷⁾这再次证明重视“血缘”的传统在社会分层中是起作用的，同时也可以推测非统治族人口在授田的待遇上必有重大区别——所谓“其有爵者乞无爵者以为庶子，级乞一人。其无役事也，其庶子役其大夫六日；其役事也，随而养之”（《商君书·境内》），这种“庶子”很像东汉两晋的“徙附”。他们是不是由外来人转变过来？而外来人是不是与各国贵族的没落，或者与长子继承制（庶子没有继承权）有关？还不清楚。

我一直猜测，军功受田和“受税邑”几百家，其对象多半针对着开垦荒地和外来移民的，统一后则转向了被征服区域的贵族采邑和隙地。原土著居民的田宅一般是确保不动的。关于社会基层情形，我们知道得还很少。但应该有一种认识，操作的复杂性是与基层的情形相关的。实际情景可能要比我们想象的更复杂。

按情理推测，任何变革都必然在其已有基础上进行。因此，这里面既包括承认前此已耕占的田地，也包括新近开辟的田地“登记”在“籍”。

云梦秦简已经证实“开阡陌”不是决裂“阡陌”，而是重置“阡陌”，即重立田地的疆界。云梦《秦律》也显示各家田地有多有少，甚至已有雇人（奴隶？佃农？）耕种的；偷移耕地的疆界要处予重罚。⁽²⁸⁾非常有意思的是，我们从《秦律》中几乎看到了北魏“均田制”出现过的同类情景，证明由政府出面按户分配土地绝不仅仅是纸上的东西，曾经确有其事。这也只有在产权国有的前提下才能顺理成章地进行。

我要强调的是，在新的历史背景下进行的“授田”，已经与社会分层相关，即由于出现了各级管理阶层，这种耕地的分配已经有了以强凌弱的态势。《商君书·垦令》开首即说“无宿治，则邪官不及为私利于民，而百官之情不相稽”。“私利于民”，就是指管理阶层利用“国家代理人”的角色地位，“化公为私”。这种现象在秦简法律文书中也有反映，突出的是把国家“公田”出租时隐瞒数量，侵吞为己有（《法律答问》“部佐匿诸民田”）。再有像云梦秦简《封豨式·告臣》中那位“某里士甲”，劳动人手不够要雇人耕种，他的田地明显超过人地之比。这已依稀看到了孟子所说的“强宗”“巨室”的身影。土地的占有权份额的不平等，实际也意味着部族成员在收益权的不平等方面的距离正在拉大，但产权处置权方面并没有根本性的变化——它仍然是在“国有”产权的名义下进行的。“化公为私”的亮点总是以权力为背景，在占有权和收益权的不平等状况上才得到明确的反映。这一理解中国历史的秘诀必须时常记得。

总之原始的氏族内按人口平均分地的传统，当推行到更大范围之时，操作方法不能不变化，社会分层的因素必须加以考虑。各地情况千差万别，国家的法规只能以一种“数学模式”即人口与耕地之比（如人均五百周小亩或入汉后人均百亩，方百里应有4/10以上的耕地等），确定一个数量上的标准，以此鼓励和督促地方开发农业耕地。这就容易理解从秦国起，户籍管理都是一件大事。商鞅起秦国一直就执行“举（登记）民众口数，生者著，死者削”的制度，并强调国家必须把准确掌握13种数据放在头等重要的位置，列在前三项的即是：“境内仓口之数、壮男壮女之数、老弱之数。”（《商君书·去强篇》）

中国古代的赋税征收原则，直到唐中期以前，始终是以人丁为本，就是这个道理。这种制度深层次的意义，显示不仅地是“国有”的，人也是“国有”的。作为国家，授田只是手段，它最终所关心的是严格控制人

口，按人口将征发赋税徭役落到实处，最大限度地开发这种“综合国力”资源，以达到富国强兵的目的。因此，所谓“登记”，就是确定你的耕地已被国家承认是合法的，你是“在籍”的合法“臣民”。虽然田是由你开垦的，但在法律观念上必须承认，这是国家授给的。

秦汉国家的“田制”与今天所理解的产权概念最大的差别，就在“田制”是先赋的概念，不顾经济实情及其自然演变，由国家权力强行规定，由国家权力强制执行。这也就是古人常说的“天作之君，天作之民”，一切都是先验的。这个“天”实际就是历史的传统。

联系秦以后历代王朝兴替的历史，大致可以推断：严格的授田制或国家按户允许农民自占一定量的耕地，都只能在建国初期或新开辟的区域才可能被较认真地实施。时间长了，多容易名存实亡，经营权几易其主，“兼并”之弊丛生，政府只好默认既成事实。然而，正如黄仁宇所说的那样，上层的规定始终是具实质性的，法律条文和观念依旧会不顾与事实的背离，不可动摇。许多人对“私有制”估计过高，往往不注意这一点，把形似私有的现象看作为根本观念或法律意义的改变。其实这只是法律的松弛或失效，条件成熟或认为有其必要时，国家又会旧态复萌，重新管起来。

授田制不仅是一种历史传统，更是一种法定的观念，所以后世才不断有“限民名田”甚至重新收回国有的尝试（王莽“王田”、隋唐“均田”、贾似道“公田”等）。即使像西晋“占田制”那样，实际做不到，政府至少也会认定超出限额的田地，国家有权干预，是名正言顺的。据《晋书》当初朝廷讨论要不要限田限奴婢时，力主此项政策者是以历史先例为依据，且主张“禁百姓卖田宅”，而反对者的理由也仅仅以“（今）井田之制未复”为借口，认为尚不具备操作的可行性。⁽²⁹⁾这不也说明“占田制”背后是产权国有观念在起作用？这在西欧保护私有产权的历史背景下，几乎是不可理解的。

现在必须转入另一话题：那么入秦以后民间土地可以买卖、转让与继承，不是说明中国传统社会土地所有权具有“软化”的品格（在此之前，颇有点像西欧领主制那种“硬化”的特性，逐级分封，封爵世袭，“田里不鬻”）？有什么理由还要一口咬定“国有产权”仍然是中国传统社会产

权的历史本质，而自耕农与私人地主不拥有私有产权呢？我想作以下两点辩证，诚望高明者有以教之。

自耕农为“国家佃农”辨

相对活生生的历史实在，任何理论概念都显得力不从心。“所有制”概念也遇到了中国历史特色的骚扰。表面上，耕地既可以继承、转让、买卖，按西方人的观念，即有了“处置权”，也就是马克思所说的“生产资料”归己所有。这是西人以个人本位的法权概念为逻辑起点的，顺之推理，自不成问题。但古代中国呢？什么时候有过“个人本位”的法律地位，连“个人”本身也是从属于“国家”的。套用西人概念势必张冠李戴，驴唇不对马嘴。

那么我们应该怎样称呼自耕农拥有的那份“私有土地”呢？能不能说它实质是国家将其“国有”土地“租种”给农民？或者索性叫它“承包”给农民？

正如前节所述，从发生学过程来看，中国传统社会的历史是沿着一条自然演变的路线前进的，个人的“主体性”从来没有独立过。它最初只是全部交付给贴身的小共同体（氏族—部落）的，随后一步一步地不断上升，直至大一统国家成立，氏族—部落外壳剥离而变为府县乡聚，“朕即国家”“君临天下”，“天下”之人也就尽入“吾彀中”，为“君父”的“子民”，仰天翘首等待“皇恩浩荡”的“雨露滋润”，很自然就成了唯一的选择。

这里还有一个关节，就是通过春秋战国至嬴秦，世袭贵族被消灭（始于商鞅，基本完成于秦灭六国。详见前述），此一事也非同小可。各级贵族的被消灭，意味着“王（皇）权”与基层百姓之间，再也没有可以与之抗衡的“异己”社会力量。社区只是国家的一个从属行政单元。过去农民曾与之多多少少保存着原始共同体感的“历史”被切断，显得异常孤立（代之“流官”既非本乡本土，又绝对对皇权负责）。从事农耕的农民在其被安排好的社会结构环境里，最关切的只能是“国泰民安，风调雨顺”八个大字，后者是“天”，前者是“人”。这是很实际的，试问除了国

家，还有什么实际的社会力量（因为入秦后的中国传统社会，严格说只有国家，而无“社会”）能从根本上保障他们的“安全”呢？所以中国老百姓既怕“兵”，又不得不养兵。然而，他们为此不得不付出沉重的代价，必须倾其全力维护这个共同体，包括数以百万计的军队。

前面说到过的，秦晖因为囿于传统的“小私有”观念，所以当面对国有化现象时，就大惑不解。这种“小私有”的小农，本质上是为国家“打工”的，他们必须看“国家”的脸色生活。要认识这一点，关键是必须切入成果分配领域，即“收益权”，才能够晓其三昧。

事情还是从秦汉时期说起。通过许多专家的研究，我们对这一时期受田农民负担的总体状况，已经比较清楚。⁽³⁰⁾在云梦秦简公布后不久，1979年3月，王毓铨先生在《中国史研究》著文考释两汉赋役制度，归纳汉代征敛项目共有田租、刍稿、算赋、口赋、献、贡、力役七种，认为前两项出自田土，后五项出自人户，并得出了“出自人身的重，出自土地的轻”的结论。稍后，谢天佑先生曾将力役折换成实物，统一计算过西汉自耕小农全部赋役负担与劳动总收入的比率，我则负责做唐代租庸调总额折换成实物或货币后所占的比率，两人的计算结果十分谋合，大致都在总产出的50%上下，其中力役及其变种（人头税、布调）比重最大。这再次验证了王毓铨先生的判断完全正确。⁽³¹⁾

王毓铨先生发表上文时最初只是强调两汉政权严格控制人口的“封建”本质，到了1980年10月起草《〈中国历史上农民的身份〉写作提纲》（以下简称《提纲》）时，看法明显更深了一层，认为中国历史上的自耕农绝不像欧洲18世纪农民那样是“自由”“独立”的农民，并说这个问题是“了解古代中国的一把钥匙”。⁽³²⁾可惜这篇《提纲》当时似乎没有公开发表，到1983年才作为“附录”收入《莱芜集》之末。

这么多年过去了，等到我开始考虑“国有”产权问题时，读到先生文集，顿觉异常兴奋，大大壮了我的胆。《提纲》曾提到这种中国特有的历史现象发生学方面的悬念，我在本专题前面部分算是回应了先生的号召，因此也使这一专题的篇幅拉得很长，至于作得好不好，则有待学界批评。

在王毓铨先生分析的基础上，我想稍作一些引申——因为先生并没

有正式提出产权“国有”的结论，这是需要说明的。(33)

问题的关键就在“出自土地”的与“出自人身”的两部分负担，能不能都作为考察产权的依据？我个人倾向于这是不能分割的同一问题的两面。

王毓铨先生说：“往时读两汉史书，见县乡设置不以地域广狭而以人口多寡为标准，官吏名号秩别也因人口多寡而不同，以为此异于今制，不疑其别有缘故。又见各郡国之下具列户口细数而无垦田细数，尝惜其体例未必尽善，不识其另有道理。”(34)这一疑问终于被先生逮住，由此而获得史识的重大突破。

确实，这是非常值得深思的现象，却长期被史家忽略。我认为这答案就在授田制里。授田制变成以人口统一考核的原因已于前面讨论过，不赘。

中国古代不可能有类似罗马那样的法制观念，因此要想找到明确规定法权的条文，恐怕是水中捞月。这确实给史家解释产权真相带来了特殊的困难，但也不是没有线索可寻。

我觉得《商君书·垦令》是一个非常值得重视的历史文献。这是商鞅为秦国起草的关于耕垦荒地的一道法令，共提出了20项对策，涉及地税制度、商品税制度、徭役制度、刑罚制度以及取消贵族特权、防止贪污、压抑商人、制裁奢逸等政策，有似纲领性文件。其宗旨都服从同一个主题：督促民众积极耕垦土地，实现以耕战强国的目标。这一文献不仅强调了国家必须确立以农为本的指导思想，而且也清晰地表达出这样一种特殊的国家体制，所有政策都是围绕着以耕垦田地为出发点展开的；只有这条落实了，其他的一切国家需求才能得到确保。法令中明确说道：“农民不饥，行不饰，则公作必疾，而私作不荒，则农事必胜。”这里出现的“公作”与“私作”两个概念非常重要——受田农民耕垦私田外，必须为国家负担“公作”。“公事”“私事”是密切关联在一起的，两者不可或缺。《商君书·算地》有“任地待役之律”以及“待役实仓”的提法，说得多清楚：“任地”是为了“待役”。这更有力地证明授田不仅与赋税（田税、刍稿）相关，而且与“役”（徭役、兵役）也紧相联系着的，二者同属于“公作”范畴。因此，从整体上看，授田是手段、前提，赋役

是目的、效果，相因相成，是一项不可分割的国家主义性质的体制。

王毓铨先生在《提纲》一文还提出过一个很特别的历史例证，必须大力推荐。先生说这种按承当户役而给予的土地（即授田），从明代称“民田”为“当差地”，犹如孔府分配给它的匠作人户的田地叫“粮饭地”一样，其性质即可称之为“役田”。这真是绝妙的论证。我想，这不也证明了当年傅斯年先生所说的，“语言”里头往往包含有沉淀下来的历史晶体？历史语言学确实具有不可忽视的特殊解释功能。

如此也就对中国历史上反复出现的下列现象不会感到奇怪：表面看，自耕农负担的田赋（古代文本称“田租”，也包括刍稿）通常总在“什一”的比率线上下浮动，并不比西欧高。但其他负担却不可小估。孟子所说“力役之征，布帛之征，粟米之征”三管齐下，其中人头税（如汉之口算赋）不轻，然最不堪的是力役和兵役。这不仅因为劳动人手是农业中最珍贵的资源，更难堪的是力役和兵役常常会不遵法定的规矩，过量或逾时。凡是到了这种法外负担不堪承当之时，逃亡就是唯一的出路。正因为这样，也就比较容易理解历史上为什么一再发生自耕农逃离国家而“依托于豪强”的特异现象（直至明清仍有所谓“投献”）。因为所谓豪强总有许多法内法外“隐占”的特权，托庇其下即可逃役。

大约从唐后期起，鉴于这种制度弊端严重，赋税制度才由“税人”为主逐渐转变为“税地”为主，有“两税法”、“一条鞭法”到“摊丁入亩”的长过程改革。然而终至清亡，改革之难，只要看改革不久，即会出现税外有税、鞭外加鞭的复旧，摊派横征何其多，力役又何曾真正取消，就知道个中奥秘了。明代海瑞在浙江淳安知县任上，为减轻农民负担，曾大胆废除了许多“规例”（即久成习惯的摊派）。所幸《海瑞集》保存着这些珍贵的地方性文件。在《兴革条例》中明令废除属“知县每年常例”的即有夏绢银、夏样绢、农桑样绢、农桑绢、审均徭等20项，“县丞主簿”常例15项，“典史常例”4项，“教谕、阴阳官、医官常例”各1项，“六房常例”51项；在“查虚税”一节中直言“淳安虚税甚多，百姓每因不能赔纳，轻则逃流，甚则被苦而死”，下则分别开列各都图虚税项目与数字。但细看被保存下来，属于不能“革除”的项目仍不下几十条。这是我所看到关于基层“摊派”载述最详细的文献，淳安是个出名的穷县，尚且如此，着实叫人惊诧莫名，难以想象。⁽³⁵⁾因此，从一定意义上可以说：自

耕农处境未必就比佃农好多少（大概“休养生息”的王朝初期最是“黄金时代”），故暂且名之曰：“国家佃农”。

正是针对这种现象，研究中国农民问题的学者得出了一条共同的认识：国家控制下自耕农人数的多少以及自耕农的生活处境，乃是大一统帝国盛衰兴亡的晴雨表。最早说出这一真理的，恐怕要算《礼记·大学》：“有人此有土，有土此有财，有财此有用”，而化为国家政策实施的则是商鞅。他确实是一位能深刻把握中国国情、设计出了长达两千年大国统治体制蓝本的大政治家。

这种特殊的“国家佃农”，在国家政治清平之世（每一大王朝最多不过有六七十年的“清静无为”），轻徭而薄赋，无太大战事，不大兴土木，“赋敛有时”，应该说日子还过得起。这就是历代农民一直保存着的关于“圣君贤相”集体美好记忆（演化成集体无意识）的历史根据。时过境迁，统治阶层呈几何级数递增，坐稳宝座的皇帝后裔更得意于“天下太平久矣”，自大欲恶性膨胀，财政越来越入不敷出，随意提高赋役种类和比率势所必然。这时农民便慢慢体会到“恶吏如虎狼”“苛政猛如虎”，与其面对国家，不如面对“地主”，后者不具有无边的权力，多少懂得节制。于是兼并之势汹涌，国家两面开刀，既抑兼并，又转嫁负担，加重对硕果仅存的农户的榨取，直到内争与内乱恶性互动，农民战争爆发，开始新一轮的王朝循环。这最有力地证明了国有产权对自耕农应得利益的维护（通常说自耕农是中央集权统治的生命线和晴雨表），根本没有制度上的保障，成了一而再，再而三地导致君—民之间政治紧张的最深层根源。唐太宗说“水能载舟，也能覆舟”，说明他也懂得“谁失去农民，谁就失去天下”这个中国传统政治学的重要法则。但他没有，也不可能找到有效的办法，他的后代仍不免重蹈前朝覆辙。

权力背景下“土地兼并”辨

现在我们要接着“土地兼并”的话头，把地主有没有产权“私有”的问题再深入讨论下去。

首先想说明的是，“地主”是现代有了阶级的观念后才显得突出的新

名词。与古代文献勉强可以对应的，似乎只有宋代的“田主”，偶尔也称“地主”。但其意义大不相同，“田主”也包括自耕农和小土地出租者在内，指“民田”的全部业主。我们后来说的有些“地主”，其实只是富裕农民。他们没有任何“政治身份”，日子过得很不舒坦。王安石在鄞县考察农村时写下的许多文章，给人印象特深。(36)

自西汉以来，在官方文书中，土地产权一向只有“民田”与“官田”之分。“官田”又称“公田”，其名始见于西汉，但秦时应该就有。它包括山林川泽（林木矿产均属此）、园池苑囿（以上收入归皇帝少府所有）、国家牧场以及其他直接归国家管理或经营的田地（荒地、没官地、新占领地以及职田、学田等）。荒地大多用作国家屯田（民屯、军屯），也用以赏赐或重新授民以田（“赋民公田”）。西汉时也有将皇家园池苑囿出租给农民耕种的，实际也属开垦荒地，为出租型的“官田”，称“假民公田”。以上所有土地产权无疑属于国有性质，历朝都占不小的比例。

“民田”业主的成分很复杂，自耕农已在前面讨论过。历来首先被注意的是“兼并之家”。晁错、董仲舒首发其端，所谓“无农夫之苦，有阡陌之得”，“或耕豪民之田，见税什五”，为史家广为征引，称之为“豪强地主”兼并土地。这类现象的产生，晁错说是汉初商人兼并农夫（即《史记·货殖列传》所称“以末致富，用本守之”者），而董仲舒则说祸起于商鞅的“（土地）民得买卖”，以致“富者田连阡陌，贫者无立锥之地”。董氏的说法牵涉范围较宽，更被史家重视。

“土地兼并”确实是中国古代历史上非常惹人注目的现象，历代君主也无不给予高度关切。因此在与西欧“封建制”相比后，许多史家认为中国土地所有权具有“软化”的性格。正是据以这种观点，主张“地主经济占主导地位”的说法在史学界占了上风。

现在要问，这种土地兼并，是不是意味着“六合之内，皇帝之土”，即原先认定的全部土地属“国家”所有的观念已经有所改变？

必须强调指出，直至宋以前，土地兼并一直不为国家认可，且为历代政府重点打击的目标。这也是所谓传统“重农抑商”政策的实质所在。

晁错、董仲舒首发抑兼并的议论，俱载入《汉书·食货志上》。《食

货志上》通篇强调的是国家必须以“地著为本”，重申上古井田、授田之制是“善法”。继之列举李悝、贾谊、晁错、董仲舒直到师丹、王莽诸家议论，多直指兼并现象不利于国家，必须强力制止，确保农民应得的份地（以五口之家、百亩之田为标准）。到东汉末，世家豪族兼并更剧烈，荀悦把问题挑得更明白：“土地者，天下之本也。《春秋》之义，诸侯不得专封，大夫不得专地。今豪民占田，或至数百千顷，富过王侯，是自专封也；买卖由己，是自专地也。”（《前汉纪》卷八）可见在正统人士看来，“兼并”并非合法行为，乃是一个贬义词。

事实上任何私人所兼并的土地，都没有法律上的保证。最显著的例子就是秦初并天下，徙天下豪富20万户于咸阳。如果这还与灭六国的军事敌对行为有关，那么汉初徙齐楚大族昭氏、屈氏、景氏、怀氏、田氏五姓关中，他们并不是政治敌对势力。但国家需要就是理由，不需要别的什么理由。其效果时人谓之“邑里无营利之家，野泽无兼并之民”。⁽³⁷⁾前者涉及人口百万，后者十余万，牵涉面大。这就说明不论何种人、已占有多少土地，只要国家一道法令，都必得听任国家处置，因为国家有权支配任何土地。直到明初朱元璋还在效法前王所为，迁徙江南富民至安徽、河南等地，可见何等根深蒂固。汉武帝打击富商大贾，就是实践晁错反对“商人兼并农夫”的意见，其不择手段，史有明载，结果那些商贾所兼并的土地几乎尽数没入官府（明代朱元璋又重演过一次），并明令“贾人有市籍者及其家属，皆毋得籍名田以便农”。这里“籍名田”三字，就是重申土地国有、必须由国家授予的法定传统。⁽³⁸⁾到西汉末，师丹属反兼并的温和派，主张“宜略为限”，而到了激进派王莽手里，便有了颁行“王田法”的行动，原文详载于《汉书·食货志》。虽说当时要根绝兼并已属“空想”，但也到底说明产权国有在法律观念上还是理直气壮的。否则，王莽也不会那样说得有根有据，敢于向全国颁行。直到东汉末，仲长统还在谴责：“苟能运智诈者，则得之焉；苟能得之者，人不以为罪焉。”⁽³⁹⁾可见运用智诈“兼并”，正派人士仍坚持这属于违法有罪的行为。

今人看来这是一项非常矛盾和荒谬的政策。事实上从商鞅起，由于二十等爵的实施，土地收益权与经营权已经分离，“私有化”过程不可避免地要朝着权力与私利相结合的方向发展；农民的份地按其自然的趋势

（灾害、伤病）也必产生分化，赋敛又重，避免破产户经营权、收益权的转移，并无政策上的保障。对此，晁错分析甚细，人所熟知，不再复述。汉与秦户籍管理上最明显的差别，就是汉代已经有了户等的划分，大致分“细民”或“小家”与“中家”、“大家”三个等级，屡见诸《史记》

《汉书》，在居延汉简上也得到有力的佐证，⁽⁴⁰⁾表明社会分化正与时俱进。因此，正如董仲舒感受的那样，兼并之势是一定要随之发生的，到西汉中期已到了不能不关注的程度。只是董氏说商鞅容许“民得买卖”是指既成事实，还是确有正式法令依据？不清楚。目前尚无史料证明有法律依据。至少在东晋以前，并无“契税”名目，买卖根本不经政府过手，不能认为政府已正式承认其合法性。⁽⁴¹⁾

把晁错“今法律贱商人，商人已富贵”的话推广开来，我们也可以说：国家法律抑兼并，而兼并之势抑而不止，且愈演愈烈。晁错首先揭示的这一悖论，几乎成了两千年大一统帝国解不开的死结。

何以会如此呢？胡致堂说得好：“欲以限田以渐复古制，其意甚美；而终不能行者，以人主自为兼并，无异于秦也。”⁽⁴²⁾需要略微修正的是，这不只是帝王出于家族私利带头“兼并”，更是大国中央集权的权力结构整合机制的一种特殊需求所致。

由封建制度转变为君主集权制，政治体制决定必须“诱之以利禄”，才能使其作为统治基础的官僚系统有效运作起来。这也就是汉虽代秦，而二十等爵仍沿之不改的缘故。农业帝国，国大官多，作为官僚收入的俸禄只能以实物为主，而且也不能太高；即使这样，也已经不堪负担。直到宋明清三代，官场还在普遍埋怨“俸禄太薄”，叫苦不迭。⁽⁴³⁾最初“赐田”与给“食邑”，创始者用意就是作为一项重要的补充举措提出的。“食邑”是从国家田租收入分割一部分，而“赐田”就难免与民争“田”，甚至发展为官与官争。秦将王翦伐楚前“请美田宅园甚众”，是我们见到臣下以“请射”形式公开争田的先例，以后又发展出“请射”“横赐”“假贷”“占垦”等等名目，肆意侵夺荒地与无主地。汉初因军功赐爵者甚多，以致许多人得不到田宅，“粥少僧多”，近水楼台先得月，故刘邦曾愤愤不平说：“且法以功劳田宅。今小吏未尝从军者多满，而有功者顾不得，背公立私，守尉长吏教训甚不善”，⁽⁴⁴⁾可见侵占田地之风在下层官吏中也很普遍。汉光武帝欲“度田”，“帝乡”南阳、京都洛阳首先办不

到——这不是刘秀个人的过失，而是为体制所决定的既成事实。

当时那种机会主义的策略，可以概括为：俸禄的有限以鼓励创收“法外收入”来互补，高度集权以允许有限度的“土地买卖”来补足各级权力不能满足的缺憾，作为实际“人人无权”的专制制度又给每一统治成员使用所掌权力转换成财富的“个人积极性”。这就是刘邦藏在“背公立私”后面没有说出的奥秘：公私兼顾是可以的，但必须有“度”。所以，以权谋财，这是帝国最高统治者富有弹性的一种权术，虽充满风险，历朝仍不得不恪守这个“旁门左道”，说明它确是集权统治整合凝聚力的“黏合剂”和不二法门。

风险的存在是很明显的。熟悉中国古代历史的人不难明白，历朝都有的土地兼并多数都有权力的背景，是依仗着其政治（权力）—经济（俸禄和法外收入作原始资本）的特权强制与半强制进行的，这是土地买卖的主体、大头。早在西汉，萧何就已经识透这一点，故而奉行“置田宅必居穷处，为家不治垣屋”，理由是“后世贤，师吾俭；不贤，毋为势家所夺”。然而，如若这种兼并无限制地任其发展，势必酿成两大祸害：一是国家财源越来越多地被挖走，二是形成气候后坐大为地方分裂势力。这就是东汉后长达三百年分裂和以科举制、均田制两大手段取消门阀势力的历史背景。前期以反兼并为主体的限田、占田到均田制，无不说明“国有产权”仍是法定的准则，危及国家一统体制的非常时期，随时都可以根据其需要限制直至收为国有。但基于体制内在不可克服的矛盾，缺乏实际有效的技术操作机构和手段，往往收效有限，故兼并之势难以遏制，国家只得将负担加重转嫁到自己直接控制的农民头上，饮鸩止渴，接着中后期“改革”的失败，便是农民战争的爆发，结束一轮皇权统治，周而复始。

这种循环式的兼并——抑兼并模式在屡遭挫折后，到北宋开国统治者手里，终于改弦易辙，宣布“本朝不立田制，不抑兼并”。⁽⁴⁵⁾还是马克思说得绝妙，任何帝王最终也得服从经济的命令。北宋这一政策的转向，实际是对大一统前期（大致以唐安史之乱为界）长期限制与反限制较量的一个总结。

秦汉以来，围绕限制与反限制的较量，整个过程高低起伏不定，有

高潮（如汉武帝打击豪强、北魏兴起的均田制），有低潮（如东晋南朝的门阀、唐中叶均田制崩溃），也有富妥协性、做表面文章的西晋占田制，但总趋势是“国有”产权的实际控制力步步后退。其中对官僚免役特权（“除复”）的扩展也起了恶化控制状态的作用。官僚及庶民地主占有的土地份额不断上升，控制人口以控制自耕农的政策即因“隐庇”“脱漏”益趋严重而告失败。自耕农逃入特权世家大族门下，成为“徒附”“部曲”。这种“隐庇”最严重的后果便是由东汉“世家豪族”的膨胀，发展到长达三百年的分裂。这一次分裂，后来掺入了民族（“五胡”）的因素，但最初的肇祸是“千丁共籍”的豪族。追究根子，还是出在政治方面——官僚特权的凝固化，特权滞留在某些家族范围内，流动性太低。正是这种状态，才推动“选举”制度发生了由“九品中正”向“科举制”的大转折。因此从长时段看，这只是中央政权官僚体制的一次内部改革——或者说是中央对官僚权益授予、分配方式的一次变革。这一变革，从传统国家的目的来说，无疑取得了极大的成功。从此，再也没有足以与中央对抗的社会势力。

但中国的统一与分裂，很有自己的特点。分裂的许多“小国”像是先前统一的“大国”的缩小；反言之，重新统一的“大国”又是许多“小国”的放大——同一张“底片”或缩小为半寸照，或放大为九寸照，“人像”即政治体制、社会体制不变，如此而已。我想这或许就是“分久”容易“必合”的原因。

何以如此说？不管登上宝座的原先是“世族”，还是“寒族”，还是“胡人”，他们还是得秉承“农为国本”的历史传统，坚持“主权为最高产权”的法人观念（“主权”可大可小）。你看西晋，人都说司马氏政权是“世族政权”，但“世族政权”还得对世族实行限制，不是要实行“占田制”吗？实际上仍是国家意在强化他所控制的“天下之田”，夺回它应该控制的“课田”，缩小“不课田”应得的免税役权益。说其妥协，也只是在能力做不到的情景下，现实地退让某种分割份额，而不是改变基本观念。北魏统治者也同样如此。当他们入居中原，也接受汉人士大夫的建议，将三长制、均田制与租调役制捆绑在一起（三位一体，这一点对认识其性质，特别重要）。最典型的是东晋南朝各代统治者，反复进行的九次“土断”和“检籍”与“反检籍”斗争，虽都以流产告终，但还是说明秦汉以来的

土地、人口实质上为国家所有的观念，在分裂时期依然是“国家”的指导思想。实际事态能不能执行，执行程度如何，只是取决于中央政府实际控制能力的强弱——但这并不改变法权观念的实质。

经济越发展，私有产权的发展便越不可挡。特别是在商品经济扩展的情态下，贪欲作为人性的一个侧面，表现得很难受“礼仪”的束缚。其结果，便只能是国家步步后退，但有一条原则是不能退让的——分割的方式可以改变，中央必须保证自己的财政收入有增无减。所以，自唐中叶起，到两宋趋于明朗，“国家主权是最高产权”的原则，越来越倾向于在“收益权”上做足文章。所谓“本朝不立田制，不抑兼并”，表示国家“聪明”了，变得理智了——从田主叫唤“以田为累”的感叹里，我们多少能得到这样的消息：国家只是改变了控制的方式，或者说改变了“干预”的方式。

这种改变不是一朝一夕，而是经历了自西晋到宋的长期渐进和摸索。例如东晋南朝时期收取田宅买卖的“估税”，当时主观上就是为了增加财政收入而不得已为之，无意中却起到了将久成事实、为数不菲的土地买卖行为变为合法化的作用。杨炎“两税法”的实施，更表明国家从财政操作的有效性考虑，终于不得不放弃以人丁为本的准则，开始向以田亩为本的准则转变。这是中国传统社会财政体制前后不同的一块重要界碑。

这里要指出的是，即便如此，这也只是意味着土地“国有”实施方法的策略转移，由先前直接控制自耕农以取得收益，变为国家通过“田主”间接取得收益。宋以后田赋的附加税项明显增加，而徭役变而为职役，都说明帝国统治者清醒过来，钉住“田主”（田亩）不是更明智、更现实吗？宋以后，这种限制与反限制斗争转变为分割收益份额的明争暗斗，只要从官僚、地主叫喊“重赋”和呼吁“均赋”“均役”的动向里就可以嗅出味道来。⁽⁴⁶⁾地主，特别是不享受政治特权的地主，多少都尝到了过去帝国曾经施之于自耕农的那种强控制的苦头。过去多把宋明士大夫言论里“平均”两字误认为替农民代言“平均土地”，真是一个不大不小的史料玩笑——其实他们说的是“均赋”。“均赋”多出于没有政治特权的庶民地主之口，也见其日子过得并不轻松。

非常奇怪的是，帝国政策的退让，不仅没有促成地主田产的集中，反而从宋代起，田产分散化趋势越来越明显。⁽⁴⁷⁾究其原因，恐怕是科举制的权力高度流动性和遗产的众子均分制两大因素最后帮了极权统治的大忙，故此“千年田，八百主”，“田无常主”。私有产权的不发达、不稳固，也使集团性的社会离心势力无以形成。因此之故，宋以后除民族的因素外，大一统再也没有遇到地方割据或分裂势力的严重挑战。即使如此，对少数大田产拥有者，帝国政府也还常常要用“朋党”、权臣和贪污等名义，动辄以政治的理由将其财产与田地尽数“没入官府”——到此时就体验“国有”的幽灵无时不在，不是不报，是时候未到。任何私产都没有制度上的法律保证。直至清中期，翁同龢与曾国藩等“明智之士”都深知此中利害，故谨小慎微。读曾国藩家书，劝其家属不必多置田产，可谓感触至深。

当然有一利必有一害。明清极权统治对自己统治成员的强控制（如明初的打击豪富、清初的“科粮案”），果然消解了君与臣、中央与地方的政治紧张隐患，但所属成员的欲望却朝向另一方向宣泄——经济上越来越强烈地谋求法外收入。果然每一王朝吏治总是在时间上呈递减趋势，但通观历代，贪污受贿之风，宋以后越刮越厉，一代不如一代，至明清登峰造极，不可收拾。究其原因多种多样（如商品货币经济的发展等），但政治上的不稳定感或许使他们更趋向于短期行为。顾炎武怪罪于“流官任期制”，每任官员都急着求“子母相权”，及时收回成本，增加盈利比例（《郡县论》），但这不能解释明清何以比宋代士风更劣、贪污更甚。

总体而言，这两千年内，大一统体制内在的产权“国有”底气，仍然或显或隐、或强或弱地在发挥其无所不在的能量。任何名正言顺的国有产权，都会受到各种形式的侵蚀，被“化公为私”；而任何看似私有的产权，历经挣扎，也仍然逃不脱私有产权不完全的困境。中国传统农业产权的“国有”性质，根植于政治强制制度化与产权非制度化的体制环境，通过政治的、经济的一系列策略，在各个历史时期都表现得无处不在，根深蒂固。在中国传统社会，由于缺乏健全发育和法制保障的社会环境，私有产权的发展是不充分、不独立、不完全的。

“公私”就这样混成于中国传统社会，光凭文本是怎么也读不出它的

奥秘的。最近程念祺君著文指出：中国古代土地占有关系的非制度化是一个非常值得重视的问题。如果看不到这一关键性的特征，不仅会掩盖了中国古代土地“国有制”这一历史真相，同时也会在土地占有关系问题上，制造一系列关于中国古代经济史的假问题。而对于这些假问题的研究，已经深刻地影响了学者和理论家们对中国问题的认识。(48)我觉得这一提示是意味深长的。沿着这一思路体验其进退演化，也才可能理解中国传统社会后来为什么会难以“走出中世纪”。

(1) 这场讨论的成果，以结集形式出版的有：《中国历代土地制度问题讨论集》，《历史研究》编辑部，生活·读书·新知三联书店，1957年版；《中国封建社会土地所有制形式问题讨论集》（上、下），南开大学历史系编，生活·读书·新知三联书店，1962年版。

(2) 据我所知，在研究中国古代经济关系方面，陈守实先生政治经济学的功底最为深厚。他最早提出必须分清官定的“土地制度”（即“田制”）与政治经济学意义上的“土地所有制”，二者不能混为一谈。有遗著《中国土地关系史稿》传世，上海人民出版社，1984年版。

(3) 侯外庐：《中国封建社会土地所有制形式的问题》，《历史研究》1954年第1期；王毓铨：《莱芜集》“中国历史上农民的身份”，中华书局，1983年版，第362—378页。贺昌群先生则主张汉唐以前是“国有制”，见讨论集。

(4) 根据人类学家的考察，原始的边界多以天然林带分隔，后即演化为以“树”为界。前者参哈维兰《当代人类学》所引蒂维人案例，上海人民出版社，1987年版，第449页。后者即《论语·八佾》所说的“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”。《墨子·明鬼》说：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦”，说明亦有以山（石）、湖为界的。直到西周，领地外围仍有栽种防卫林带的习俗，如《格伯殷》格伯的领地就是以“封树”为界，《散氏盘》表明这种“封疆”甚至有三道。详见杨树达：《积微居金文说》，科学出版社，1959年版，第26、27页。

(5) 历来都认为生活用品乃至宅地最早私有，即归个人或家族支配。吕思勉先生则有别解。他认为这仅是由用途的性质决定的，归于他或他们使用而已——我想补充的，此种物品没有“产出”的价值，自然不应在我们的讨论范围之内。参《吕著中国通史》，第73页。

(6) 隙地的存在，到春秋末依然随处可见，据《左传·哀公十二年》载述，宋郑之间尚有隙地“六邑”。《尔雅·释地》所说邑—郊—林—坳，“坳”就是“封树”（边界）外的隙地。根据湖北云梦睡地虎出土的秦《田律》等法律文书，参以其他典籍，秦国确曾实行过授田制度。“军功受田”，只是一种特殊的优惠授田。它的实际情形很类似于北魏的“均田制”的授田。由此可以推论，实质性的授田多是在空地、荒地上进行；原有耕种的土地，只是转换一下登记手续，甚或沦为“附庸”（施之被征服地区）。有关秦律竹简，请参《睡地虎秦墓竹简》，文物出版社，1970年版。

(7) 上述关于“霸”“伯”的论述参《吕著中国通史》，第48页。《诗经·载芣》“毛传”亦释“伯”为“长子”义。另据甲骨文金文考证，伯作白，像大拇指，是第一、老大的意思。这都旁证吕思勉先生“伯即长”之说不妄。徐喜辰先生认为“公”就是先公、公王，也是从家族称谓而演变为等爵的，如公刘、古公、吕公、周公。周之惯称父家长为“公”，犹商称父家长为“父”，故春秋时还有称华父、乐父、孔父的。参白寿彝总主编的《中国通史》第3卷（上），第838页。徐先生对商周时等爵称谓（包括子、男）来自家族的论证，合乎情理，值得重视。

(8) 据康王时《邢侯簋》铭文载：“朕臣天子，用典王令”；《献簋》铭文载：“在毕公家，受天子休”，知周王亦称“天子”。殷商甲骨卜辞只有“王”的称号，至今未见“天子”之谓。

(9) 恩格斯在论及克勒特人和德意志人氏族时说：“氏族酋长已经部分地靠部落成员的献礼如家畜、谷物来生活。”说明“贡”曾普遍地流行于“部族时代”。《马克思恩格斯选集》，第4卷，第140页。在西周金文中也发现了不少关于方国向周进贡的证据，如淮夷被称为专门进贡“布帛”的《兮甲盘》《驹父盃》。参见《人文杂志丛刊》第2辑李学勤关于两器铭文解释的专文。但断“进人”为奴隶，是拘于旧说推理。新出12卷《中国通史》上古卷，微观的描述极有新见，氏族农村公社的基层面貌揭示得有说服力，但时不时还得套上“奴隶制”的大帽子，不伦不类。看起来还不敢“脱帽”，有心理障碍。

(10) 目前多数学者都认为只有“国人”才能当兵，“野人”无此权利。吕思勉先生亦坚持此说。我颇怀疑这种说法。最明显的是，各方国都有出兵“勤王”或被派遣征伐别的方国的义务，其中不少有被征服的部族方邦。这在甲骨文文中一再获证。不论何种部族早期都是“亦农亦兵”，这在少数民族史上也是普遍而无例外的。

(11) 关于“助”与“彻”的区别，各家说法都不同。吕思勉先生一直主张“国人”系征服之族，择中央山险之地筑城而居；“野”则系被征服族，在四面平夷之地居之，从事于耕耘。平夷之行可行“井田”，有“公田”行助法；山险之地，不能行井田，故行彻法。见《吕著中国通史》第56、73页。我觉得吕先生把问题简单化了。事实上，所筑之城只是管理中心的所在地，管理者及其附属人口聚结于此。即使征服族绝大多数成员居于原来的聚落，但仍于平夷之地辟田耕耘。因此“国”与“野”，差不多就是原来聚落与聚落外农田对应的“翻版”。无论征服族或被征服族，其方国的范围都不小，没有一个统治族专居住山险之地的道理。当时地多人少，辟地者必都选择易耕的平夷之地开发，至少到商周时已然迁至河流两岸，地形更趋平坦。从甲骨文看，“田”字呈平整有规划形状。所彻之田亦然如此。另从《诗经》所载西周史事，“彻”字亦有开发田地、拓展疆域之义，即“度其隰原，彻田为粮”（《大雅·公刘》）。周宣王时封申伯于谢，命召伯率军一同前往，“定申伯之宅”，并一再告诫召伯要“彻申伯土田”“彻申伯土疆”（《大雅·崧高》），“宅”在高处筑城，与此同时必须遣人开发平地，以增“土田”。“公田”的形式原始，故必进至为“彻”法，这是在管辖范围扩大后必然要改进的方便之法。只在“籍田”上保留“公田”象征仪式，不忘共同体当年风貌，犹如元世祖在皇宫内辟一草地。

(12) 程念祺：《中国古代经济史上的几个问题》，《史林》1998年第4期。

(13) 从《左传》的许多记述里都反映世卿和世族是相联系的，如“安定国家，必大

(大族)焉先”(襄公三十年)，“弃官，则族无所庇”(文公十六年)。故孟子曰：“为政不难，不得罪于巨室”(《孟子·离娄上》)。所谓“巨室”就是在部族之中最强有力，占支配地位的大族(氏族)。

(14) 详参李朝远：《西周土地关系论》，第279—313页。文称目前已面世的有关土地交换的青铜器主要有八件，有以田易物、以田赔物、以田换田三种情形，并对土地交换的性质发表了自己的见解。上海人民出版社，1997年版。

(15) 如《左传·昭公十六年》：郑人“斩之蓬蒿藜藿而共处之”，指今河南新郑一带；《左传·昭公十二年》：楚国初迁江汉“辟在荆山，筦路蓝缕，以处草莽”，以及齐国对胶东地区的开发等。中国历史上第一次耕地拓殖高潮为西周大分封，第二次则在春秋战国。

(16) 参12卷本《中国通史》第3卷(上)，第821—835页；徐喜辰：《晋“作爰田”解并论爰田即井田》，《中国古代史论丛》第8辑，福建人民出版社，1983年版。

(17) 孟子游说滕文公时即说“卿以下必有圭田”，以“野人”“养君子”，谓之“分田制禄”(《滕文公上》)，可见，“授土”原就有“制禄”的意义。

(18) 高亨：《商君书注释》“境内第十九”，第146—154页。头四级均为免除奴隶或服役役的身份。中华书局，1974年版。

(19) 《史记·秦始皇本纪》裴骃《集解》引徐广语。谓下诏书时为统一后6年，即秦王政三十一年(前216年)。据云梦秦简《编年记》“十六年七月丁巳，公终。自占年”。秦国有让“百姓”(亦称黔首)申报登记人口的制度，但未见登记田地的证据。下面分析就会说到，当时实际是靠控制“人”来控制“地”的。“自实田”一事是否单独实施尚可存疑。最大的可能是在户籍登记时附载“田宅”。如《管子·禁藏》说“户籍田结者，所以知贫富之不訾也”。

(20) 秦时户籍除民籍外，还有各种特殊的户籍，其中商贾有“市籍”，是不给授田的；属于“贱者”的还有赘婿、后父等，也另立户籍。秦时一般民户称“百姓”，多见于秦简，也称“民”“庶民”“黔首”。到汉代始称“编户民”“编户齐民”。

(21) 12卷本《中国通史》第4卷(上)，第224、489、497页。

(22) 云梦睡地虎秦简，有的写于战国晚年，有的写于秦始皇时期。像《语书》是关于南郡及其所属县的吏治文件，十分重要，其时代即在前227年，大统一前。法律文书，据研究者称大多修于秦昭王至秦始皇初年。四川青川木牍则为武王时期(前309年)。有关原始资料详参《睡地虎秦墓竹简》，文物出版社，1978年版；《青川县出土秦更修田律木牍》，《文物》1982年第1期。秦简《法律答问》中有关于“匿诸民田”分“租”与“未租”两类。研究者对此情况还说不清楚。“公田”“官田”名词到汉代始出现于文献。

(23) 参见吴金龙：《银雀山汉简释文》，文物出版社，1973年版。

(24) 高亨：《商君书注释》，中华书局，1974年版。《徕民》篇考证写于秦昭王时期。《算地》篇一般也估计写于商鞅死后几十年。

(25) 黄仁宇：《中国大历史》第2章，生活·读书·新知三联书店，1997年版，第13、15页以及“中文版自序”第3页。

(26) 赵俪生：《中国土地制度史》，齐鲁书社，1984年版，第19页。

(27) 收养外来人的情况在战国时的齐国亦存在。《管子·问篇》列有数十问，亦知非常重视人户是否受田足与不足，且问到“乡之良家其所收养者几何人也”？

(28) 参见12卷本《中国通史》第3卷。除云梦秦简外，四川青川《秦更修田律木牋》还转载了耕地阡陌的法定标准，说明授田制度还相当规范。这再次告诉我们，在中国古代，国家权力实施的强度常超出一般人的想象力。该书第829页对《封豕书·告臣》中不服从甲命令耕种的“臣丙”，推断为“佃农”，我看明显有误——这正是富裕农户家庭使用奴隶耕种的一例。这种情况，在西汉时代也不少。有相关汉简为证。

(29) 《晋书·李重传》。

(30) 相关专著有钱剑夫《秦汉赋役制度考略》、黄今言《秦汉赋役制度研究》、高敏《秦汉赋役制考释》，都利用了新出的考古资料，论析详尽，读者可参阅。

(31) 王毓铨：《“民数”与汉代封建政权》，原载《中国史研究》1979年第3期。收入《莱芜集》，第33—70页。谢天佑、王家范：《中国封建社会的个体农业经济和赋税剥削率》，《上海师大学报》1980年第2期。写作此文时未注意到王先生的文章。与先生的基本观点不谋而合，但我们当时没有条件利用秦简的材料，因此考释方面仍当以王先生所析为翔实准确。

(32) 详参王毓铨：《莱芜集》“附录”，第362—378页。

(33) 我是据《莱芜集》原文说的。据张显扬《家长制专制封建社会论——记近年来王毓铨先生对明代及中国封建社会形态基本特征的论述》，先生是主“国有”说的。文载《明史研究》第4辑，1994年。

(34) 由于秦简的发现，现在已经知道秦代即有比较严格的“上计”制度，并非像过去所说的起始于汉。萧何入咸阳首取赢秦的簿籍也由此得到佐证。秦代情况可参高敏《云梦秦简初探》（增订本），河南人民出版社，1981年版。秦汉两代“上计”制度主要集中于赋税徭役的管理，时间一般在每年的九月，即农业收获之后，亦非偶然。两汉“上计”更趋制度化，形成一个规模不小的管理系统，由下至上集中，有专业人员司职。据《续汉书·百官志》五刘昭注引胡广语，“上计”内容已包含有“垦田数”项目。王毓铨先生所说无垦田数，至少自西汉末起不确。起于何时，目前无考。

(35) 《海瑞集》“兴革条例”等，中华书局，1962年版，第38—144页。

(36) 《王文公文集》卷三《上运使孙司谏书》“鄞于州为大邑，某为县于此两年，见所谓大户者，其田多不过百亩，少者至不满百亩”，下述其处境之艰难备详。上海人民出版社，1974年版，第41页。

(37) 《后汉书·五行志》注引杜林疏。

(38) 俱见《史记·平准书》。武帝通过告缗法，没收商贾“奴婢以千万数，田大县数百顷，小县百余顷，宅亦如之，于是商贾中家以上大率破”。而算缗的依据就是因为不务农，必须重罚，此乃汉高祖时的规定。

(39) 《后汉书·仲长统传》载《昌言·理乱》。

(40) 《居延汉简甲乙编》24·1、《居延汉简甲乙编》37·35所载徐宗年、礼忠两家田产，一为五十亩，一为五顷。两户主均有“公乘”爵位，尚且如此。转引自宋昌斌

《中国古代户籍制度史稿》，三秦出版社，1991年版，第62页。《居延汉简甲乙编》有中华书局1980年版问世。

(41) 现在有据可查的，东晋始有估税，见《隋书·食货志》，内容涉及“货卖奴婢、马牛。田宅有文卷”，税率4%。宋以后沿用之，称“契税”。性质稍后分析。《居延汉简甲乙编》505·37说到男子丘张买了一份客地，申请迁往该处。据此，很可能私人转受间会有文书作凭。汉简转引自12卷本《中国通史》第4卷上，第707页。另据瞿宣颖《中国社会史料丛钞》二十“杂风俗制度·地卷”条，罗振玉《蒿里遗珍》说传世地卷最早有建初、建宁二卷。上海书店，1985年版，第885页。未见原件，不得而详。

(42) 胡致堂：《读书管见》卷20。转引自钱剑夫：《秦汉赋役制度考略》，湖北人民出版社，1984年版，第7页。

(43) 王安石在著名的《上（仁宗）皇帝万言书》里即说：“方今制禄，大抵皆薄。自非朝廷侍从之列，食口稍众，未有不兼农商之利而能充其养者也……故今官大者，往往交赂遗、营资产，以负贪污之毁；官小者，贩鬻、乞丐，无所不为。”《王文公文集》卷一，上海人民出版社，1974年版，第8页。曾国藩在任翰林院检讨时写的家书中说：“男目下光景渐窘，恰有俸银接续，冬下又望外官例寄炭资，今年尚可勉强支持。至明年更难筹划。借钱之难，京城与家乡相仿，但不勒借强迫耳。”钟叔河编《曾国藩家书》，“道光二十一年八月初三”，北岳文艺出版社，1994年版，第600页。

(44) 参见《史记·白起王翦列传》《汉书·高帝纪》。

(45) 《宋史》卷173《食货志》。

(46) 明顾公燮《消夏闲记摘抄》云：“明末，江南岁输白粮于京师，例用富民主运，名曰粮长，往往破产。官为五年一审实，先期籍富人名。诸富人在籍中者，争衣襁褓衣，为穷人状，哀号求脱。”明范濂《云间据目抄》卷四：“松赋正额，民已不堪，而额外又有均徭。练兵、开河、织造，贴役加耗，种种不经，难以枚举。则如上乡三斗六升五合起科之田，计有五斗之供矣。况兼凶荒赔纳，其利安在，而士民何乐于有田也？”此等史料于明代数见不鲜。上转引自谢国桢《明代社会经济史料先编》下，第146、153页，福建人民出版社，1981年版。

(47) 宋代地产分散化倾向，漆侠《宋代学田制中封建租佃关系的发展》，载《求实集》，天津人民出版社，1982年版。清代杨国桢《论中国永佃权的基本特征》，《中国社会经济史研究》1988年第2期。

(48) 程念祺：《中国古代经济史中的几个问题》，《史林》1998年第4期。

五、农业经济的内环境与外环境

上篇

中国向称以农立国。谁也不会对农业在中国传统社会中所处的特殊地位和作用发生怀疑。中国五千年文明，它的辉煌，它的种种骄人成就，发达的农业自然功不可没。

至迟到战国时期，我国传统社会已经确立起一种世界上居领先地位的农业发展模式——以多锄多肥、精耕细耨为特色的劳动力高度密集类型的集约农业。单位面积产量与耕地复种指数之高，是这种集约农业突出的两大显著优势，世界其他国家的传统农业均莫之能比。要说中国古代历史上有哪些最值得骄傲的，传统农业一定是属于首选的项目。手工业、商业、城市，包括文化方面的诸多创造，都是靠着汪洋大海般的个体小农的支撑，才有厚实的基础。

然而当我们要开始艰难地“走出中世纪”之时，却对农业产生了一种非常复杂的感情。有些人就怀疑：为什么发达的农业中国，非要等到工业强国用“坚船利炮”轰着我们才驱动？农业的传统或传统的农业，是不是成了我们向工业社会转型的一种历史包袱？

在“中国封建社会长期停滞问题”的讨论中，这一疑问曾经以各种方式被提出来过。^①到今天，我们至少已经觉悟到这绝不是简单地说是或“否”就能解决问题的。但是我个人多年来却觉得，中国传统社会之所以难以“走出中世纪”，深层的原因并不在农业经济本身。何况西欧在“走出中世纪”以后较长一段时期内，农业经济状态未有大的改观，也并未成为“历史的障碍”。这就很值得我们反思原来据以思考的理论模式有没有问题。

下面，想结合农业经济的内环境和外环境，对这一疑点作些综合性的讨论。

农业起源概说

直到现在我们还不能确认经济史已经在中国史研究领域取得了相对独立的地位。表现在通史教材和教学中，它仍然泛泛而论，所谓“经济基础”云云，到头来还是政治史、事件史的烘托点缀。浮光掠影的“经济”章节，据我所知，没有给读者留下什么较深的印象，忘得也最快。

就以中国传统经济的“皇后”农业经济而论，因其重要，故通史每一阶段都列有专节。但无一例外地都采取“实话实说”，既不前后比较，更缺乏特征、功能方面定性定量的判断分析，至今没有给出一个具有整体感的发展史轮廓。通史界对国内外农学、农业经济学、农业经济史的研究关注甚少，产生不了“问题意识”。单纯借重古代文献的载述，自然只能作一般的事实描述。在这种情形下，怎么可能期望弄清楚中国农业究竟是长期停滞，还是波浪形地在不断前进？怎么能期望对五千年来的农业的真正进步，和它发展的真正障碍，有一个清醒的认识呢？

因此，我觉得有必要在这里勉为其难，凭借有限的读书所得，对中国传统农业起源及其发展历程作一整体性的轮廓归纳，一些疑难未决的问题也照实存留给诸位去思考。

时间是一个可变的观念。例如我们总觉得五千年（实际一万年）的中国农业社会，时间太长了。殊不知人类依靠农耕为生在历史长河中仅占有很短暂的时期。从原始人类产生起的大部分时间——现在一般认为，人类起源至少也有二三百万年以上的历史——人类是靠采集野生植物和狩猎过生活的。有意识地种植作物，只是从一万年才起步。然而这一万年的进步大大超过了前此的数百万年。农业（狭义的栽培农业）的发明是人类体质进化完成之后又一划时代的里程碑，标志着人类的经济生活从攫食性经济过渡到生产性经济的时代，开始了孕育文明诞生的历程。

农业既非是一种突发性的革命，也不单纯是人类控制环境的结果。说到底，农业是人类与环境两大系统相互作用的产物，是长期渐进性自然选择与人为选择的综合。因此，当探索农业起源问题时，现在国内外多数学者都倾向于否定由某中心地（例如西亚）起源，然后传播各地的“一元论”起源模式。⁽²⁾但这并不排斥各地农业发展进程中接受外来作物或耕作方法的影响。⁽³⁾

中国多数学者相信中国的农业是独立起源的，并为世界若干个重要起源中心地之一。⁽⁴⁾但问题又接踵而来：在中国，它是一中心起源还是多中心起源？看来农史学界和考古学界都倾向于放弃黄河流域单中心起源旧说，主张多中心起源。这个问题实际上也成了中国文明多中心起源的前提，后者至今也有三、六、七、八、十二等多种说法。这里应该指出的是，多中心说最早是由苏秉琦先生提出的。⁽⁵⁾至于后来的划分多半是基于现有考古文化系列的地域范围所作的归纳，大同而小异，范围也日见扩大，更映射出苏先生“满天星斗”之说的预见非常正确。

其实中国农业的起源问题，空白和疑点还很多。至今考古方面还没有找到早期人类遗址“刀耕火种”原始农业的实证，只是据于南方少数民族遗迹而作的推论，在旧石器时代后期或中石器时代大抵亦应如此。大量实证确认大约起于一万年的新石器时代早期农业，亦已步入了“耜耕（锄耕）农业”阶段。因此，说原始农业最早起于哪些地方，为时尚早。⁽⁶⁾农业的真正起源或许还要早得多，在数万年甚至十来万年之前。目前所说的“多中心”都是基于新石器时代农业而论的。这一点我觉得还是应该先交代清楚。

根据考古学家石兴邦先生的描述，原始人类生活区域的第一次大迁徙，大约发生在距今一万年，全球性最后一次冰河期结束后。狩猎采集群体为脱离日益不利于狩猎的生态，开始走出山林，寻找山麓地带谋生，此时可能发展出高级采集经济乃至刀耕火种农业，是采集—农业的过渡时期。我国考古还缺乏这一阶段的资料。第二次大迁徙，在我国，即由山前走向河谷阶地（又称台地），相当于考古学上的前仰韶文化和前大汶口—青莲岗文化和新乐文化期，距今7000—1000年左右。第三次，就是走向江河平原，顺着水源流向，向适合农耕的更优良地区发展。由此发展出西北半坡仰韶文化粟作系统（内分五个分支系统）和东南大汶口—青莲岗文化稻作系统（内分十四个区系）。自然也有向北、东北、西北和西南走去，寻找到了适合采集—狩猎方式新的居住区域，成为游牧民族的先祖。这只是一种依据目前考古发现所勾勒出的粗略轮廓，其中必有许多复杂细节尚待补充修正。我在这里要说的是，有种种迹象表明，鉴于撙荒制的影响，这种人群大流动，使一部分强者有走向最佳耕地的选择趋势，先进区与边缘区的形成并拉开差距的格局大约就

是从这里开始的；与此同时，在若干区域范围内，族群活动范围越来越接近，竞相争夺最有利的生存空间，诱发出一系列的战争，同时也引起了社会关系方面的一系列变革。这大致已经到了前面所说的部族国家时代。

农史专家也一般推测中国农业最早应起于山前，到半坡、河姆渡时代已经由山地农业逐渐转向低地农业，从出土的农具看属于耜耕阶段，从作物看，离开野生植物驯化亦已有相当长的时期了。由于湖南澧县彭头山遗址的发现，水稻文化也推进到了九千年前后，且发现了水稻田的遗迹。而后逐渐转移到大河及其支流的冲积平原上。⁽⁷⁾种种迹象表明，中国不仅是农业起源的最早中心地之一，至少到六七千年前农业发展的水平已不低。例如在河姆渡第四层4000余平方米的范围内，普遍存在着厚厚的稻谷、稻壳、稻草的堆积，最厚处有1米，经过换算，稻谷的总量高达120吨以上。我们还不知道这些堆积层的时间跨度有多大，但也多少反映出该处栽培稻谷收获量之大，稻作的规模也不小。在华北裴李岗、磁山遗址里也发现有些窖穴有堆积较厚的腐朽谷物。北方以粟为主的旱作农业和南方以水稻为主的水作农业两大系统并行发展的格局业已形成。总之，从其为世界最早起源地及其早期状态，都显示出中国传统农业具有起步早、扩展快的特征。

黄河中下游以及长江中下游农业发展之早，专家一般都归因于气候和土壤方面的优越条件。这与西方学界的观点基本接近，都认为一万年以前，冰河期结束，气候转暖，地球生态发生了有利于农业的诸多变化（如野生植物茂盛、小型哺乳动物众多等）。在中国华北，黄土由于其成因于风沙堆积，土壤结构均匀、松散，具有良好的保水与供水性能（保墒），且土壤中含较高的自然肥力；年降水量虽较少，但雨量集中于夏季，有利于抗旱作物的生长。因此华北地区的先人最早选择栽培粟、黍，即能取得较高的收成（此据何炳棣说）。长江中下游地区，据专家孢粉组合变化综合研究的结果，获知在六七千年前，该区域正处于气候上的第一暖期，年平均气温比现在高2—3℃，降水量多500—600毫米，基本上与现在的珠江流域气候条件相当。⁽⁸⁾由此该区域为水稻栽培起源地，其自然条件的依据也非常充分。这方面的研究成果显然有助于史家对农业起源成因的理解。可惜通史编写方面，除12卷本《中国通

史》第2卷《远古时代》（苏秉琦主编）外，这种新的研究成果还没有得到充分关注。

我认为，在农业起源方面，虽然已经充分注意到了自然生态的影响，但过分偏重“自然适应”一面，而对“挑战与应战”一面有所忽视。⁽⁹⁾从以上研究成果也可以看出，长江中下游与黄河中下游相比，前者自然条件对农业的起源要显得优越些。水稻的种植在这种条件下，极有可能与野生水稻的自然生长差别不大，收获容易满足需要。优越是好事，但因其承受挑战的压力小，不能不对往后的发展有所影响。相反，黄河中下游经受的挑战要大得多，故由山前至低地再到冲积平原，耕作制度变迁明显，其流动性极大，部族间的冲突竞争也特别激烈，文明的发展显示出顽强的活力。我以为，这也正是中国前期文明的重心和华夏中心在黄河流域的一个原因。从起源和往后历史发展的总体状况来看，至少长江下游不能说与黄河中下游可以并起并坐——何况还有良渚文化神秘失踪之谜，或许隐藏着一个承受不了挑战的历史故事。总之，多中心不等于无重心，这个问题尚可研究。

农业发展进程鸟瞰

就笔者现在看到的，对中国传统农业的发展历程作整体考察的，有陈文华、吴枫、张亮采、闵宗殿、董恺忱等诸位先生。⁽¹⁰⁾陈文华大致分为六个时期：（1）农业技术萌芽时期（新石器时代）；（2）农业技术初步发展时期（夏商周）；（3）精耕细作农业技术发生时期（春秋战国）；（4）北方旱作技术体系形成时期（秦汉至南北朝）；（5）南方水田农业技术体系形成时期（隋唐至元）；（6）传统农业技术继续提高时期（明清）。吴枫先生也分为六段：（1）原始农业的产生及其简陋生产技术；（2）商周奴隶社会的粗放农业技术；（3）封建社会前期（战国起）耕作制度的改革与耕作方法的改进；（4）南北朝以来精耕细作农业技术的发展；（5）封建社会后期（唐中叶起）农业生产的发展与农业技术的进步；（6）明清时期农业技术的停滞不前。

两家梳理都主要着眼于农业生产技术，因为这比较容易鉴别，若牵涉其他因素（例如全国性的统计、区域分布的不平衡态势以及其他的非

经济因素影响），目前确实还不容易说得清楚。两家之间在判断上也有明显的分歧，一是对精耕细作农业形成期的估定有先有后；二是对明清农业是否停滞不前有完全不同的评价。

关于中国传统社会农业长期停滞的议论一向比较流行。这似乎凭感觉也能捉摸得到——但是感觉不一定可靠，也是常事。农史学界的贡献就在于他们注重科技细部的考察，改变了上述议论大而化之，从高处俯瞰的习惯。这种细部的分析是不是有见小不见大的毛病？这里就牵涉树木与森林的不同视察角度优劣比较，始终是认识论上的一个难题。

我觉得，目前整体性的考察，尚有许多环节需要深入研究，不忙下结论。是不是先可以观察一下，中国传统农业演进的标志或标志性事件有哪些，用以确定发展曲线上的某些有意义的“点”，然后再作些“面”上的推测或评估？

耕作制度由抛荒休闲到连作复种的变化

这是中国传统农业与世界其他国家相比，最突出的优点。耕地的充分利用，经济专用词称“耕地复种指数”，大概中国是居世界首位的。

一般都说农业促成了人类进入定居生活的巨大变革。然而，在头七千多年的时间里，这种定居还处于不稳定的状态，“民无所定”，迁徙无常，与世界其他各地的早期农业没有多大差别。商族历史上的“八迁”（《史记·殷本纪》），只是转载下来的一个典型事例。其中一个重要的原因，便是原始农业由撂荒到连作轮耕的进化，经历了极漫长的过程。这一过程走得并不容易。

狩猎采集时期与刀耕农业不用说，即使早期锄耕农业，由于耕作方式的简单，地力的衰竭，过一段时间必须抛荒，重新选择耕地。因此，有“游农”之称。反映在居住方式上，便是每隔一段时间都要迁移别处。仰韶文化的许多遗址实际都经历好多次的搬迁，走了又回来，直到永久离开此处，来到低地平原。⁽¹¹⁾农耕技术的不断改进，其社会效果完全可以从由仰韶文化到大汶口文化、龙山文化的聚落居址密度与人口数呈递增的态势上得到考古学的证明。⁽¹²⁾

稳定的定居生活，以及授田制的最后一次永久性分配，都是与连作制的变革联系在一起的。从《诗经·小雅·采芣》《诗经·周颂·臣工》等篇，反映在西周时代实行的还是“菑”（第一年休耕长草）、“新”（复垦为田）、“畲”（整治为熟地），说明当时已抛弃撂荒“生荒耕作”制，进入“熟荒耕作”制，耕地三年中必须休闲一至二年。到《周礼·地官·大司徒》则曰：“凡造都鄙，制其地域而封沟之。以其室数制之，不易之地家百亩，一易之地家二百亩，再易之地三百亩。”学界多推断《周礼》成于战国。那时，尽管有些耕地还需要休闲一至二年，⁽¹³⁾但也已经出现连作的耕地（“不易之地”）。可以注意的是，这里再次提到了授田制，三种田三种数量分配方案。究竟是因为地区先进与落后的差别，还是同一地区土壤肥瘠的差异，好田、坏田搭配，就不清楚。

连作制最重要的必须由“缦田”演进到垄作。比较确切的消息，要靠《吕氏春秋》，已经到了战国后期。《吕氏春秋》非常珍贵地保存了我国迄今最早的四篇农学文献，对当时的田制、耕地管理以及农业生产技术各环节的操作要求，都有详尽的载述。⁽¹⁴⁾其中的《任地篇》提到“上田弃亩，下田弃圳；五耕五耨，必审以尽”。夏纬瑛先生解释，“亩”是地经耕整后田中所起的高垄，“圳”是垄和垄间凹下的小沟。高旱的田庄稼种在凹下处（北方），低湿的田庄稼种在高垄上（南方）。这很明显已经抛弃过去曾经采用过的大田撒播的“缦田”制，实行垄作条播以及“亩”“圳”互易轮休的办法。这就是中国特色的同一块田亩连作而内部轮休的耕作制度。英国行垄作则要晚两千多年，到17世纪“农业革命”时代方始实行。文中的第二句“五耕五耨”，更表明反复耕耨，十分注意中耕的环节，具有了精耕细作的特点。接着又有两句：“其深殖之度，阴土必得，大草不生，又无螟蜥；今兹美禾，来兹美麦。”前面讲的是深耕的要求（必见湿土）及其好处，后面却出人意外地透露当时已实行粟麦轮作制——连作制又一种养地的技术。战国时期耕种已趋向讲究细作化，可为此作证的，还有《管子·小匡》“深耕、均种、疾耰（耕地后将土块打碎）”，《庄子·则阳》“深其耕而熟耰之”。“疾耰”“熟耰”的目的都是为了减少水分蒸发，切断土壤毛细管的蒸腾作用，以利播种。

从西周算起，经至少五六百年的渐变，到战国后期完成向连作制的过渡，是各种因素综合汇成潮流，水到而渠成。首先应该提到的，列国

竞争的态势，给每个大国都带来了特有的“挑战压力”。农业的发展与否，被看成与国家兴亡生死攸关的头等大事。《商君书》《管子》《吕氏春秋》等文献充分反映出从授田、田亩规划到生产、技术的操作各个环节，都有强烈的国家行政干预参与其间，讲求规范，管理是十分严格的。秦简法律文书也证明了这一点。正是在“农战”政策的推动下，农业有了长足的进步。⁽¹⁵⁾这就不难理解，为什么农业的变革，先进的农耕技术在黄河中下游——竞争最激烈的地区率先突破。南方则要在另一种情景下——北方战乱，大量人口南迁，才继之实现变革。此是后话。

实现连作制，从技术层面来说，需要许多要素的配合。最主要的有两项：

（1）农具。商周都有一些青铜农具的出土，对其使用程度目前看法还很不一致；但春秋战国时期铁制农具的大量出现，无疑是我国农具原材料的一次革命，大大提高了垦耕的效率。其中与深耕细耨要求配套的农具，如长条形的铁耒、五齿锄（用以深翻土地），六角形铁锄、耨、钱、镈（用以碎土平田、中耕除草），都应运而生。后者作为中耕农具，在此之前长期是个缺项，至此中国各个环节农具开始配套成体系。春秋晚期起牛耕及其铁铧犁的使用，更被认为是对耕作技术的革新和开创精耕细作传统起关键作用的两项“技术革命”。连作制始于铁制犁耕时代绝非偶然。

（2）施肥技术。中国传统农业注意用地与养地结合，向为世界农学家叹为观止，其中施肥最为突出。据历史的记载，我国施肥的习惯起源较早，《诗经·良耜》中反映最早是让杂草腐烂作肥（“荼蓼朽止，黍稷茂止”）。到战国已经施用“粪肥”，如《荀子·富国》“多粪肥田”、《韩非子·解老》“积力于田畴，必具粪灌”。然尚不知种类，到西汉《汜胜之书》，始知有溷肥（人粪）、厩肥（牲畜粪肥）、蚕矢和动物碎骨等。中国能做到“地力常新”，克服西方“地力递减”法则，有机肥的使用，其功最大。西欧使用粪肥，要到10世纪某些庄园才开始推行，晚于中国一千二百多年。

除此之外，灌溉技术、作物品种选择与改良，以及农业经验的总结推广等等，都对实现连作制起了推动或促进的作用。总之，这是农业技

术水平的综合体现。

尽管连作制在战国出现是个事实，但文献载录与实现程度之间的偏差也必须充分估计。文献载述的是最先进的技术，但考虑到地区之间自然条件以及社会经济不平衡，这一制度的较大范围的推广，恐怕要到西汉。

西汉犹如唐代，都是一个大总结的年代。西周以来八百多年的演进，无论政治、经济、文化、科技成就，总收获都是在汉代。汉武帝时期的赵过代田法，实际就标志着《吕氏春秋》“亩、圳”垄做法的更大规模推广，而《汜胜之书》作为现存的我国第二部农书，反映出对耕作技术有了更全面的总结，其中“趋时、和土、务粪、泽、早锄、早获”六环节十一字诀，更成了我国古代农业经验的经典。该书还反映出连作制的进一步发展，开始采用了间作与混作。记载有瓜与韭、豆的间作，桑与黍的混作。更为重要的是，已有关于谷子和冬麦轮作复种的记载。⁽¹⁶⁾商周时期北方农作物一直以黍为主，到春秋战国粟才跃进首位，而小麦到西汉开始较普遍种植，并逐渐上升。由此粟麦轮作，三年二熟，耕地复种指数就到了150%。到东汉，我们已经可以确知某些地区实行了禾、麦、大豆轮作复种的二年三熟制，在南阳一带还出现了稻麦轮作的一年二熟制。但实施的普遍程度目前还无法估定。

我国的精耕细作农业，所以被称为“集约农业”，最突出的优点就是耕地的利用率最高，表现在连作制的基础上，不断发明创造，充分利用时空交叉，实行作物搭配，立体使用，达到增产稳收、用地养地的双重目的。这就是间作、混作、套作技术的配套。这一标志着北方旱地农业耕作技术体系化的完成，决定性时间在北魏之前。著名农书《齐民要术》被认为自《汜胜之书》以来五个半世纪北方农业成就的大总结。⁽¹⁷⁾全书不仅看到精细整地、适时播种、反复耕耘（耕—耙—耨）等精耕细作的耕作技术和轮作倒茬等用地养地的措施对夺取高产所起的决定性作用，而且还贯穿了关于对天时、地利和作物特性的一系列科学认识，体现了中国传统农学“天地人”三结合的思想。

大约以唐中叶为分界线，北方历经战乱以及农业耕地的开发过度，农业发展的重心逐渐向南方转移。这在保存下来的农书上得到充分反

映。自此之后，北方农书渐少，相反南方农书不断涌出，如元代王桢《农书》，明代陈旉《农书》、徐光启《农政全书》，清代杨灿《知本提纲》、张履祥《农书》等等，都是对南方农业技术的总结。其总体精神与耕种技术既与北方传统一脉相承，但也有适应南方水田特点的许多发展，反映出精耕细作技术有了进一步的发展。

唐宋时期连作制的最突出成就莫过于一年两熟制的出现。关于稻麦复种制产生的时间，原先有东汉说、南北朝说，都有些问题（至多个别地区有些尝试）。现在看来长江流域江南地区大致到唐代开元前后才逐渐推广的说法比较可信。南方粤闽地区还有双季稻的种植。从两熟制的技术条件来说，首先要有移苗（做“秧田”）方法的推行；《齐民要术》始见“别苗”记载。二是水稻必须有早、中、晚三种品种（唐以前仅有早稻一种），才可能实行稻（多属中稻，又称中晚稻）麦两熟和双季稻制。双季稻需要的条件比较苛刻，地区有限。最先由日本学者揭出，唐代建中年间的杨炎两税法，开创了夏税秋粮一年两次征收的惯例，确实是最能强有力地支持农耕两熟制成立的经验证据。⁽¹⁸⁾因此唐宋以后，我国南方农业主要地区的耕地复种指数普遍地已达到200%。这在当时为世界所仅见。

耕地的拓展及其盈缩不定的动态进程

与连作制具有同等意义的，另一项重要标志便是耕地的不断拓殖。假若说前者标志纵向的进步，后者则代表着中国农业横向的进步——空间的扩展。

需要注意的是，耕地作为农业最基本的生产要素，在中国农业演进史上，不像连作制那样呈现出直线上升的态势，而是起伏不定，有进有退（原因待后再议）。

从我国现存官方最早耕地总数西汉平帝元始二年（公元2年）的57645万亩（已折算为今亩），到清宣统三年（1911年）则为84048万亩，显然增长的幅度不大。即使以清光绪十三年较高的数据91197万亩计，在1900年里总计仅增长65%不到。这与人口的大幅度增长极不协

调，因此人均耕地亦从14亩减少到2亩左右。(19)

造成这一态势的一个基本原因，我们并非像原先说的那样“地大物博”。尽管中国以农立国，但自然生态提供给我们的耕地其实不甚丰裕。依据现代地理学家的统计，我国与欧洲的国土总面积大体相近，但欧洲适宜于耕作的平原面积约为100亿亩，为中国平原面积（12亿亩）的8.3倍。1979年我国的耕地面积为15亿亩，这说明已经包括山地丘陵的利用在内，耕地的开发已近极限。由此逆推，清光绪年间的9亿亩，大概不算少。

为什么从西汉末到清末，经过历代耕地向四周的开拓积累，最后也只有9亿亩，增长的幅度不像我们预想的那么大呢？其中还有一个现象非常值得注意：中国耕地拓展虽有过多高潮，但往往会出现一方面耕地在继续拓展，一方面耕地却在退化，进退盈缩互相抵消，总体增长的态势被人为地遏制。它既是中国传统社会内在社会紧张的产物，反过来又加剧了这种社会紧张。

从农业的起源来说，目前至少在八个大区域范围内都发现有早期农业遗址，因此考古学家称有“八大古农业文化圈”。(20)但这种“满天星斗”，也同样意味着农业的开发在空间的分布上只是星星点点、稀稀疏疏。此时农业开发还局限于山前台地。

西周是中国耕地拓殖的第一个高潮。从殷人盘庚前的频繁迁徙以及周人由邠、豳到岐到丰、镐的向东迁移，显示出中国的农业由山前台地向低地平原转移逐渐完成的运动轨迹。周人对我国黄河流域耕地的开发是做出了独特贡献的。首先，关中八百里秦川的农业区，是由周人首开，经秦汉两代经营成为最早的先进农业区。但更为重要的是西周的“大分封”，列国诸侯在各地建立“次级中心”，无疑大大推动了以黄河中下游为主体向四周拓展的农业耕地的开拓，其中以齐国对山东半岛的开发意义最突出。(21)黄河中下游新石器时代由前仰韶文化——前大汶口文化，到仰韶文化——大汶口、青莲岗文化两大系统，近七八千年积累的早期农业垦拓，至此“点面”结合，填补空隙，获得了整体性的开发，在春秋时期会聚成本次耕地拓殖的高峰。

战国到西汉是我国耕地拓殖的第二次高潮。这次开发的历史动因，

包括政策的诱导，已在前面讲过，不再重复。这次高潮的巅峰与前不同，却在战国时代。秦汉总其成，继其余绪而已。《史记·货殖列传》说：“昔唐人都河东，殷人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中，若鼎足，三者所更居也，建国各数百千岁，土地狭，民人众，都国诸侯所聚会。”司马迁对“三河”地区“地狭人众”的印象，有《商君书·徠民》、《战国策》苏秦语等史料佐证，洵非虚语。至于关中，由于秦汉两代帝国都对关中地区水利建设重点投入（郑国渠与关中水利网），发展速度最快。因此司马迁认为其开发更超过“三河”：“关中之地于天下三分之一，而人众不过什三，然量其富，什居其六。”另一重要事件，就是汉武帝在河套地区（包括河西四郡）的屯田，促成了这一地区农田的开发，有“新秦中”之称。由此可知，关中和山东（即关东，太行山以东地区）两大农业区到西汉已确立了在全国经济中的先进地位。其优势要到唐中叶后才宣告衰退、收缩。

黄河流域耕地的开拓到西汉时期，大抵已达到合理开发的“临界点”。⁽²²⁾从司马迁的描述来看，龙门、碣石以北，即华北大平原以北、长城内外直到东北的广大地区仍属于半农半牧地区，陕西北部、燕国都城以北森林茂盛，还保持着原始的自然状态。自此以后，该区域由于开发过度，生态失衡，耕地始终处在不断盈缩之中。因此就整体而言它再也没有超过秦汉的历史最高点。

另外，我们虽然应该估计郡县制在全国推广对耕地拓殖的作用——但绝不能与西周分封相提并论。各地方派出的流官与两周诸侯列卿对耕地开发的参与程度恐怕有天壤之别。前者的职能主要限于政治军事统治。至少秦西汉时期江南广大地区基本上还处于半开发状态，人口稀少，大部分地区还为原始森林所覆盖，“江南卑湿，丈夫早夭”。从晁错、贾谊等人的言谈里，也时不时透出那是个“谪戍”充军的场所，不免有谈虎色变之感。⁽²³⁾

耕地拓殖的第三次高潮出现在魏晋南北朝。与前两次最大的不同，耕地拓殖的重心已由黄河流域转向长江流域。因此，这一次也可称为南方耕地拓殖的第一次高潮。

推动这一次耕地拓殖的原因，首先是军事动乱。自秦末起直到隋统

一，北方地区遭受到三次大规模的政治军事动乱。其中东汉末到隋统一，动乱长达三个半世纪以上。关中和关东传统农业经济区遭受到严重的破坏，北方农业经济的地位明显下降。三国时期蜀汉对四川、孙吴对江东地区的开发其功最著。西晋末的政治动乱，特别是五胡十六国时期的动乱，更促成了大规模的人口南移高潮。人口南徙大致沿着三条路线向巴蜀、湖广和江淮、江东南方向移动，尤以第三条路线人数最多。江东地区在南朝时期得到了长足的发展，是为中国农业经济发展史上的一大重要事件。上述三个农业经济区继关中、关东之后，逐渐上升为我国重要的农业三大经济区域，由此揭开了我国经济重心由北向南转移的序幕。

但对黄河中下游地区所受破坏程度，傅筑夫先生的估计太严重。无论曹魏时期还是北魏时期，只要政治稍稍安稳，该区域的农业就会较快地恢复元气。关中由于历次战争均受害最重，下降得较严重，关东农业区仍然不失其在全国的重心地位。这可以从唐天宝八年所载天下正仓、义仓的储粮数字的比较得到验证：正仓江南、淮南二道合计仅为河南道的35%，义仓则为河南道的65%。(24)

另外，有一点甚为重要，就是谭其骧先生指出的，黄河中下游的生态环境，由于魏晋南北朝所造成的一定程度的退耕还牧，黄土高原上长出新的植被，黄河水患显著减少，出现了一个长期安流的局面。这也为关东经济区的农业恢复发展创造了一个极好的条件。(25)反而进入唐宋时期，两度对北方农业耕地的过度开发，才真正促成了该地区的生态严重破坏，从此一蹶不振。(26)

唐宋为我国黄河流域耕地衰退老化与南方耕地拓殖的第二次高潮时期。就后者而言，也可以称为我国耕地拓殖的第四次高潮。

江南地区再次借助唐末五代、北宋亡国两次北方动乱，获得进一步开发的契机。这一时期，耕地的拓殖已由长江流域推向珠江、闽江流域，整个南方兴起了以筑圩田、墟田、湖田、涂田、沙田、畚田等形式的开发新耕地高潮。南方在太湖流域、湖广平原之外，又增加了粤闽农业经济区。到南宋，中国经济重心南移过程终于宣告完成。

与此相反，唐宋时期，北方的耕地经历了由高走低的衰退过程。由

于隋唐帝国中心在西安与洛阳（时称两都），北方的耕地拓殖再一次被强化。虽经唐末割据与动乱的破坏，但到北宋、辽、金，又一次被强化。但这两度的强化不同于以往：一是帝国中心地，官僚豪强占地夺地严重，逼着无地少地农民转向山区、丘陵开垦。其中唐帝国为对付突厥、吐谷浑、回纥，还在新疆、内蒙、甘肃等北部、西北地区移民“屯田”，其规模更大。他们大多刀耕火种，不断毁山毁草，随种随抛，结果数百年间青山变成秃山，水土严重流失。由此导致北方气候恶化，黄河水患更趋严重，并开始出现沙漠南移的迹象，农业势必逐渐走下坡路。二是帝国对南方的依赖心理日益严重，唐中叶起开创了所谓“以江淮为国命”的局面。如果说隋代开通南北大运河，其主要还出于对江南控制的政治军事目的，那么唐以后的统治者就把它看作为帝国的经济命脉。在粮食供给（官粮和军粮）上日益仰赖南方。唐帝国宁愿花费大力气去打通漕运，也不愿用心修筑关中、关东水利，就是一个说怪也不怪的例证。(27) 北宋建都汴梁，更意味着帝国统治者已经放弃对关中农业区的关注。上述两点形成恶性循环，导致黄河流域农业出现显著的衰退老化倾向，加速了农业重心由北转南。这种统治者的狭隘心理，极像“猴子吃桃子”，吃一个丢一个，从整体来说，北退南进盈缩抵消的结果，就是全国总的耕地面积增长速度明显放慢。(28)

明清时期为我国耕地拓殖的缓慢发展时期。总体说南方耕地的开发，到两宋时期同样也有一个临近“合理开发”的边界问题。由于帝国政府财政向南方倾斜的强压，以及多次人口南迁使南方人地矛盾逐渐突出，南方的造田运动，已跳出平原河网地区，成为向江、湖、海、山争地，耕地开发差不多到了竭尽全力的地步。缩小湖面、拦截江湖，带来了水利系统的失调，水害也日甚一日，也存在一定的生态失衡的问题。明清时期南方农业就颇受其害，耕地拓殖也就进入了停滞阶段。

到明清时期，虽说我国耕地拓殖的发展历程基本终结，但也不是丝毫没有扩展。明初强迫迁移江南过剩人口到江淮流域与河南，规模不小。仅凤阳一府垦田数竟与山西一省等同，超过4万顷。河南一省的垦田数竟跃居全国第一（近15万顷）。但其效果实在可以怀疑。相反黄河的多次改道，造成大量盐碱化，长江以北的耕地从总体上说有极大的退化。大概清代对东北与新疆地区的开发，是这一时期耕地开拓唯一有成

绩可言的事件。其中东北柳条边内农垦区的垦田数由顺治末年的2.7万顷，增至雍正时的170万顷，增长60余倍，业绩最为可观。这一过程延至民国时期尚在进行之中。

以上描述的大致轮廓，其细节部分实在问题甚多，但耕地开垦逐渐由北向南，由中原向四周作面上的扩展，从史书所载各种情况综合判断，应该基本成立。但直到清末，这种垦田的成绩，正如开头所说，增长幅度不大。其中除政治原因外，生态破坏造成许多垦田退为废地，实在是一个很大的教训。

耕地的进退、盈缩，还可以从另一个角度得到间接的说明。1979年，我们已经有一个比较可靠的全国性统计。全国15亿亩的耕地中，高产田仅有4.8亿亩，平产田4.1亿亩，而低产田则有6.1亿亩，占到了总耕地面积的40.2%。固然造成低产的原因不止一种，但生态条件不好无疑是重要因素——许多耕地并不属于优质合理的可垦田地，如山丘梯田、低洼易涝田等。高产田多集中于太湖流域、湖广平原、成都平原以及珠江三角洲等少数地区，这些地区大致在宋以后才崭露头角。这证明农业经济重心由北向南移动确是一个不争的历史事实。

农业产出：亩产量及其他

中国传统社会农业经济的发展水平，归根到底要反映在经济效益即投入与产出的比例上。假若我们能通过各种办法估算出每一朝全国粮食平均亩产（单位面积产量），并据此估算出每一农业劳动力平均产出粮食量（劳动生产率），据此再做出历代比较，发展轨迹岂非就一目了然？它显然是一个最能反映农业演进的重要标志。

非常遗憾的是，历史文献却并没有给史家提供这种数量统计最起码的条件——例如虽有偏差极大的全国垦田数，却没有全国农业总产量的数据；有严重隐漏的全国人口数，却没有全国农业人口的统计数据。记得彭泽益先生在大连一次学术会议上，曾就计量史学的可能性问题发表过一个中肯的意见。他说很难，古代几乎不可能，即使我们尽量设想各种的“加权”方案，缩小误差；大约到了近代尚可尝试。我很钦佩彭先生

的直言，这是出自对学术负责的真诚。

勉为其难，就有了各种象征性的或示意性的统计。我觉得这样的尝试，总比完全“心中无数”为好。前提是必须说清楚，这是需要排除许多限制性条件下的粗略“统计”，起一种类似“示意图”的作用。

关于我国历代粮食亩产的演进，蒙文通先生依其长期积累所得，在1957年就做过一次系统性的研究，极见功力。⁽²⁹⁾“文革”结束后再次进行“封建社会长期滞迟问题”讨论，许多论者显然就没有注意到蒙先生的研究成果，仍是凭印象说话，一口咬定即以农产量而言，就足以说明中国农业自西汉后“基本停滞不前”。这种错觉显然来自读史书时的“望文生义”。粗看一般史书所载历代亩产，从战国到明清，确实低的至少也有一石，高则也不过三石，平均大约在一石半上下波动。这不是“超稳定”地“长期停滞”，又是什么？

错误在哪里？首先就出在有些人论史全然忽视经济学必要的知识，不知道我国历代度量衡和亩制的演进，是呈不断放大的趋势。同是亩产一石，亩制、量制不同，其间就有不可忽视的数量上的差别。

举一个最明显的例子，例如《汉书·食货志》所载李悝、晁错关于五口之家、百亩之田的议论，几乎为论者所必引。从两人所论得知，战国时“亩产一石半”，到西汉却“亩产一石”。从字面上看，这不是在倒退吗？奇怪的是，似乎谁也不去管它，大而化之就说过去。殊不知李悝说的是周田（大亩，首由蒙文通先生揭出），一亩合今0.51亩，一石折今仅0.2石；汉初行东田（小亩），一亩折今亩仅0.2882亩，石同战国。这样，统一折合成今亩今量，则前者为亩产0.5882石，后者亩产为0.69396石。这一矛盾以此就化解，可以通释无碍。若以一石为135市斤计，则战国魏时亩产为79.41市斤，西汉初已提高到93.68市斤。西汉初的数字确实不低。据1938年陕西一省的统计，粟的平均亩产也只有115市斤，1949年为130市斤。

其次，就是没有花工夫去仔细收集亩产材料，作认真的前后比较。以粟的产量而言，同出《汉书·食货志》，汉武帝实行赵过代田法后，亩产即提高到2—3石；《淮南子》更有亩4石的说法。但也千万别由此得出与晁错时比，亩产已翻番的结论——因为汉武帝时实行的又是周田大

亩制，即以3石计，折算下来，合今亩今量，亩产为0.8675石（合今117.11市斤），比晁错时增加0.1736石。估计这是高产田的产量，未必普遍。大致到唐宋，粟的亩产就较多地在2—3石。但考虑到唐石放大到合今0.5944石，北宋合今0.6641石（这是被许多论者所忽略而导致错觉的一个重要因素），亩制也相应放大，折算结果，唐亩产2石（据《陈子昂集》）合今1.4676石，宋亩产3石（据《宋会要辑稿·食货》）合今2.2547石，显然比西汉时增长幅度不算小。虽然我们没法把握这2—3石是否可以算作该时的平均亩产数值，但从这里，至少也可以象征性反映出北方旱田农业由战国到西汉、唐宋，还是在缓慢直线上升演进的迹象。算与不算，所得印象就很不一样。

我曾沿着蒙文通先生的思路，作过一个历代亩产的统计。其中度量衡及亩制是以梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》附录《中国历代度量衡之变迁及其时代特征》为本，参考万国鼎、王达及日本学者的修正值，加以斟酌。历代的取值史料也在蒙先生的基础上，作了若干修正和补充。限于篇幅，换算及取值史料依据，不再在此一一注出，数值均取舍成约数，编成一个简表如下，作为一种“示意”，供读者参考。

附表：中国历代粮食单产增长示意统计

项目 时代		当时亩产×折合市石÷折合市亩=合今亩产				指数	比战国 增减%
		古石	折今市石	折今市亩	市石		
战国（李悝估计）		1.5	0.2	0.5	0.60	100	
西汉初（晁错估计）		1.0	0.2	0.3	0.66	110	+10
汉武帝后	（1）	1.5	0.2	0.7	0.43	72	-28
	（2）	2.0	0.2	0.7	0.57	95	-5
	（3）	3.0	0.2	0.7	0.86	143	+43 ^①
唐		1.5	0.6	0.8	1.12	188	+88

续表

项目 时代		当时亩产×折合市石÷折合市亩=合今亩产				指数	比战国 增减%
		古石	折今市石	折今市亩	市石		
两宋	（1）	1.5	0.7	0.9	1.17	194	+94
	（2）	2.0	0.7	0.9	1.56	260	+160
	（3）	3.0	0.7	0.9	2.33	388	+288 ^②
明清	北方	1.0	1.0	0.9	1.11	185	+85
	（1）	2.0	1.0	0.9	2.22	370	+270
	（2）	3.0	1.0	0.9	3.33	550	+450
	（3）	4.0	1.0	0.9	4.44	740	+640 ^③

附注：

① 汉代亩产，许多同志都断为1.5石，其中一个原因是将《汉书·食货志》李悝的估计推断为汉代。蒙文通先生早已指出晁错与李悝估计数之间存在的矛盾，并断李悝为周田（八尺为步，百步为亩），晁错为东田小亩（六尺为步，百步为亩），汉武帝后行大亩（六尺为步，240步为亩）始可通释。现经统一折算发现，若断汉武帝后仍为1.5石至2石，就会出现少于晁错的矛盾。断汉代单产为3石，才顺理成章，蒙文通先生的考释是对的。

② 蒙文通先生断宋亩产与唐相同，平产1.5石。据宋人文集、笔记，宋亩产不是与唐相同，而是与明清相近，常产为3石。表列三种情况，供参考。

③ 明清根据南北及各种不同情况，列四种估计数，并估定南方常产为3石。

由附表可以看出，中国封建社会粮食单产在两千年间曾经几度上升，但北方的增长明显放慢。明清南方亩产是战国的5.5倍，是汉代的将近4倍。其中，粮食的亩产增长有过四个重要关节点：（一）汉武帝后，较战国增长43%；（二）盛唐，较西汉时增长31%；（三）两宋，较汉增长171%，较唐增长106%；（四）明清，较汉增长284%，较宋又增长41%。两宋粮食单产增长幅度最大，很值得注意。然而考虑到上面所取值的史料，多数来自官僚士大夫所述的个案，反映的准确性和普遍性都问题不少，加以高产、平产、低产田即使到今日其间差别也甚大。因此，我宁愿把这看作为一种“潜在”的农业生产力的演进示意，以此说明中国传统社会的农业，若有一个良好的社会环境，它完全可以发展得更好。

下篇

中国传统农业是以家庭型的个体小生产为主要经营形式的。即使是大地主田产绝大多数都不直接经营，而采取分散租佃的方式，收取地租；耕作形式也是小农类型的田圃农业。如何认识中国历史上的小农经济，不只牵涉对中国传统农业的历史评价，而且也关联到农业中国在走向现代化过程中对许多现实问题的认识和处置。

小农经济的历史合理性

对小农经济的批判，从近代以来一直很流行。在“中国封建社会长期停滞”的讨论里，无论论战哪一方，都认为造成中国后来社会发展落后或滞迟不前，小农经济不能辞其咎。有的声色俱厉，有的温和保留些，但少有为小农经济作辩解的。直到近二十年前的那次“封建专制主义再批判”，所谓“小农经济结构”是“落后贫穷愚昧的根源”论，也还很走红。我们已经摘了那么多的帽子，奇怪的是，小农经济“落后”的帽子似乎就很难摘掉。

导致这种批判成风气的原因多多。若论思维方式，则是“一点论”在作怪，缺乏对整体历史作全局性考察的视界；若论思想资源，则与半生不熟的“西学东渐”大有关系。例如认为现代化（那时称工业化或资本主义化）必然要以消灭小农作为历史前提，走大农场的道路，有英国“圈地运动”的经典先例为证；社会主义农业必然要在国家指导下走集体化的道路，“一大二公”，苏联的集体农庄，是我们仰慕追踪的榜样等等，不一而足。

上述囫圇吞枣吃进的“西学”观念，现在看起来都成了问题。随着20世纪后半叶西方史学研究的深入，以及世界范围现代化进程的发展，越来越多的经验事实，正在不断反驳并证伪这些似是而非的立论。

众所周知，农业现代化道路，英国比较特殊，法国走的是另一条道路。法国著名的农村社会史专家孟德拉斯，在他的代表作《农民的终结》里，就感慨“19世纪的社会科学表明，它们对乡村事物的不了解令

人惊讶。它们所有的分析和解释的努力都是针对工业经济和都市社会的。”⁽³⁰⁾从全书对英国式道路多有批判，上段话的意思似应翻译为“所有的分析和解释都是出自工业经济和都市社会的逻辑”才比较贴切。这也就是我前面所说的“上了大当”的那些观念。孟氏直到著书的时候，仍然在强烈地反对不顾农业和乡村的特点，试图用“城市”的方式改造“农村”，认为事实已经并还将继续证明：这种“农业革命”是一条不成功的道路。他不无幽默地说道：“如果没有城市，就无所谓农民；如果整个社会全部城市化了，也就没有农民。”这话很发人深思。⁽³¹⁾

也许浸染在现代生活的缘故，我们常常会“数典忘祖”，忘却了家庭型的个体小生产对土地的耕耘，其实曾经是传统社会生产力水平条件下最佳的农业生产结构，有其历史的合理性。

对世界现代化进程全局的重新审视，任何国家的现代化，包括英国在内，都先有一个小农经济较快发展的历史背景——脱离农业支撑的“现代化”是不可能获得成功的。⁽³²⁾根据国外中世纪研究的晚近成果，我们已经知道西欧的封建领主大地产在历史上也呈现出自营地（大多雇工经营）减少和地产分散化的历史趋势，到了“15—16世纪的英国”（马克思说是14世纪），已经是一个“以自耕农为主体的社会”。⁽³³⁾也就是说，即使在英国也同样有一个在现代化驱动之前走向小农分散经营的不短的历史阶段。再说中国和其他不发达国家的农业，将来的走向如何，也是个悬而未决的“谜”。在我想来，由劳动力密集、资本密集进到未来的科技密集更高一级现代农业之后，农业经营的规模仍可能是“小型”的、“家庭式”的。当然这种新一代“小农”必是在生产社会化的背景下，具有现代知识和专业训练的新式农民。这话当然完全不足数。一切都得留待未来去证实。

国内学者对农民史的关注，恐怕要数孙达人教授为最。他从政八年后，毅然“解甲归田”，重操农民史旧业，几乎是以超乎生命的热情全身心地投入，使我感动不已。达人在《中国农民史论纲》以及继后专著《中国农民变迁论》里，多次表述了他始终坚信不渝的一种看法：中华文明曾经长期领先于世界，创造了许多世所罕见的辉煌，精耕细作的农业和勤劳耕耘的小农，功不可没。这里，我想首先要提到的是，他关于春秋战国时期“新生小农”和精耕细作农业四大优点的论析，十分深入精

到。(34)正如达人所执着认定的，只有在这个基础上，黄河流域经济的大开发、民族的大融合，华夏民族的形成和大一统的实现，世界“轴心时代”在东方出现特有的“百家争鸣”局面等等，才可能从物质基础方面得到通释。下面我想接着前面说到的“个体小生产”是传统农业最佳生产结构的思路，再作一点申述。

关于中国传统农业的发生、发展，目前我们尚不能通解的环节还不少。例如我们何以在转入农业后没有采取兼营畜牧的方式，没有保存林场、牧地，就不容易说得清楚。农牧结合的方式，加上人地矛盾不尖锐，西欧的农民不必像中国小农那样精耕细作，与市场的联系也比中国小农为多。封建领主的田产虽然后来也趋分散化，但始终不像中国“食租”地主，他们有自经营、善会计的传统，这很有利于后来适应商品——市场经济的发展，产生“自转变”。因此中西孰优孰劣的比较，都不能执着“一点”片面地去讲，互有短长或许是最合理的说法。

回到本题上来，同样也有问题：中国的传统农业何以会较早就走上精耕细作的小型农业道路？这方面的解释也不充分。无疑问，中国传统农业的发展，春秋战国是一个极重要的关节。正是在这段时期，中国传统农业的多锄多肥、精耕细作的经营模式得以奠定基础，并延续两千余年而顽强生存下来，支撑了整个中华文明得以持续独立地发展，而未像其他文明古国那样中断夭折。这是结果，那它的造因又是靠什么？

我与达人教授持有相同的观点，中国传统农业的精耕细作模式最初成因于黄河流域，而不是南北皆然（注意：这同目下有些人主张的黄河、长江并行论是不同的）。这种模式推广到南方以及其他各地，那是后面历史阶段进展的成果。

何以要强调这一点？因为我赞同汤因比的“挑战与应战”的进步解释模式。人类的任何进步都是在压力的条件下激发产生的。从新石器时代起，黄河中下游是众多部族频繁出入和激烈竞争的场所，很符合人类学上说的进步产生于种族交错混合的特定条件。农业发展的强弱，攸关每一部族的生死存亡。正是在这种强大的生存压力下，不断强化出“农为邦本”的观念。农业由山前台地走向低地，再走向大河支流的冲积平原，其间无不有部族方国直至商周时代频繁的兼并争夺战争作为历史大背景，

春秋战国间的列国战争只是达到巅峰而已。对战争曾经在我们早期历史发展方面所起“恶”的动力或“杠杆”作用，应该理智地做出充分的估计，才可能通释许多早期历史现象。战争带来了文化的交流与相互取长补短，产生文化融合的优势。商鞅严厉的“耕战”政策，绝不是个人主观意识的产物，而是长期历史经验的结晶。秦国是七国中运用这种历史经验在实践上最为成功的典范。如是看，农业在黄河流域进展得如此快，或许可以得到一点理会——此乃事势之必然。因此，华夏民族的融合，既可以说成是农业发展的“果”，而这一过程又何尝不是造就农业发展的“因”。历史就是这样，因果果业总是很难截然分离。即因即果，亦因亦果，庄子的思维方法确有道理。这只是我的一种假设。还有别的假设吗？我想一定还可以找出许多种假设办法。总之，在我看这这也是一个有待进一步解答的疑案。

凭着考古提供的印象，我们只知道早在仰韶文化时代，生产经营已经采取氏族—大家族—小家庭三级分工的模式（见第一专题所述）。以氏族为单位群策群力开拓耕地，而以家族或家庭为单位耕种管理田地，表明我们的先人是很懂得“群体”与“个体”的辩证关系，使之在血缘共同体内部互补短长，分工合作。或许这也是我们先人不愿意放弃血缘纽带联结方式的一个理由。早期集体耕种的方式在“公田”的形式里曾被保存了很长一段时间。到西周实行“彻田为粮”后，连这种“公田”也被取消，只有周王表演性质的“籍田”仪式上，人们还记得这种象征共同体存在的古老集体耕种的传统。看来个体小生产形式出现得早，也是中国的一个历史特点。

春秋战国至西汉时期的情况就比较清楚。发展到以个体家庭经营、精耕细作为主流的农业，无疑在当时世界上是属于最先进的。就以李悝所说的“今一夫挟五口，治田百亩，岁收亩一石半，为粟百五十石”而论，总产量合今为794市斤，据“服役者不下二人”，若以两个劳动力计，则每一劳动力产出397市斤；以三个劳动力计，则为264市斤。至汉武帝赵过代田法后，亩产增加到117市斤，则平均每一劳动力产出粮食就是585—387市斤。与西欧作一对比。直到11至13世纪，英国大多数份地农（领有一半Virgate的庄农，占领地居民的40%—60%）平均占有15英亩（合90市亩）的份地。一英亩收麦8—9蒲式耳，合2.9—3.3市

石。按三圃制计，10英亩总产为30市石左右，连同5英亩休耕地在内，每英亩平均单产为2市石，折合市亩是0.33市石。每市石麦145市斤，折合亩产47.85市斤，总产为478市斤。亦按二至三个劳动力计，则每一劳动力平均产出为239—157市斤。(35)列表如下：

英国	239	100%
战国	397	166%
西汉	585	245%

这里还没有与同时期的北宋相比较（北宋亩产是当时英国的5倍多）。由此可知，早在公元前，战国秦汉时期传统农业达到的经济水准即是令人叹为观止的。

由于亩制与量制折算的复杂因素，上述的比较只具有参考的价值，未必准确。国内外学者后来则采取了收获量与播种量之比，来统一比较各国农业的产出水平。日本学者熊代幸雄在其《中国农法的展开》一书中即采用这种方法制成了一个较为详尽的中国与西欧中世纪亩产比较统计表，限于篇幅，此处就割爱。宁可先生参考此表，作过下面的表述：“欧洲中世纪一般的收获量最低是播种量的一倍半到二倍，通常是三至四倍，最好的年成也不过是六倍。关于我国，从云梦秦简的材料看，收获量至少为播种量的十倍或十几倍，再据《汜胜之书》《齐民要术》记载，则已达几十倍至上百倍。”(36)当然，中国古代农书上很高的数字只是说明可能达到的“高度”，绝非现实的、一般的水准。我想通过上面两种计算法，大体上也还是很能说明欧洲中世纪农业为社会发展所提供的剩余劳动总量，肯定远远地落在中国之后。这也正是在传统农业时代，中国先进的秘密所在。

这种农业经营之所以先进，完全是针对传统时代的条件说的。在传统时代，所谓农业生产结构，其主要生产要素可归纳为四项：①耕地；②作物；③农具；④劳力，至于肥料、灌溉等则可以看作为附加因素，为讨论简化起，暂且不论。在传统社会，生产工具较为简单，进化度极低（欧洲比中国还落后）。劳动对象，作物差别也不大，而耕地的丰度提高有相当大的限制（在欧洲还有一个地力递减的问题；中国则不严重，但耕作面积畸零又成了致命弱点）。如果作一种学理性的分析，前

三者基本上可以看作是变动很小的“恒量”，唯一最活跃、最有弹性的就是第四要素——劳动者的竞技状态和生产的“主动性”和“创造性”，善于利用简单的工具附加智力的因素精于经营管理（如培育优良品种、中耕管理、勤施肥、除草等）。因此，在传统时代，农业经济的效率，很大程度上将取决于劳动力这一潜力不小、最活跃的“变量”的能动作用。另外，我们还必须注意到，作为传统的栽培农业，具有园艺化的特点，不需要许多人同时劳作在同一块田地上；否则，就会像后来人民公社经常发生“窝工”现象。但它却需要少数人长期精心地维护保养。因此，家庭型的个体小生产是最合适的一种经营方式。

这样，我们也就找到了分配结构对生产结构发生制约作用的“接口”。正如上一专题所说，中国传统社会农业产权极具弹性，比较“软化”。在这种条件下，自耕农具有独立的经营权利，以家庭为单位的劳动者对支配必要劳动和剩余劳动有一定的余地，扣除赋役负担外的剩余，密切关联着家庭的物质利益，相关性强，生产“主动性”和“创造性”自然要高一些。中国传统社会经济结构，最突出的特点和长处，便是自耕农经济产生得很早，每一新王朝初期所占比重不小，成为传统社会生产结构的主流，不像欧洲直到封建社会行将瓦解（英国在十四五世纪之际）才产生类似中国自耕农式的独立小农经济。再说中国地主制下的依附、租佃农民，也比欧洲份地农有较高的生产主动性和创造性。这也是因为欧洲中世纪的绝大部分时间都是劳役地租占统治地位，中国地主制一直是以产品地租为主，没有劳役地租占统治地位的历史阶段（就劳役而言，国家对自耕农的征发前期很重，唐中叶起也渐趋减弱，代之以实物或货币）。这是中国古代历史的“幸运”，对于农业经济的发展有积极的影响。在欧洲早期中世纪的农奴制下，农民的必要劳动和剩余劳动在时间、空间上都被严格分开，劳动者无权支配剩余劳动，从而也就根本不会去关心可变量——剩余劳动量的增长。与此同时，劳动者的必要劳动还时常受到领主的苛扰，在时间和劳力方面都得不到必要的保证，怎么可能有较好的生产主动性和创造性呢（附带说一句，中国王朝政权劳役征发，对自耕农的骚扰，却有点类似西方，非正常时期则大过之而无不及）？相比之下，中国传统社会的农民，在正常情况下（王朝末年除外），就有较多的支配劳动时间与经营方式（包括兼营副业）的灵活性。特别是在实行必要劳动与剩余劳动混一于租田产量的条件下，促使

他们要比欧洲份地农更多地关心提高农田的单位面积产量，力求扩大在扣除一定份额的地租之后余下的剩余劳动量，这就比较能诱发劳动者的生产主动性和创造性。在这方面，“定额租”自不必说，就是“分成租”，也跟我们得自书本的不同，地主不可能每次亲自监督收成，实际上也是由平均亩产估算出一个约定俗成的“量”，类似“定额”，只是在丰歉突出时才做出某种调整。由上面的分析可以得出：所有制和分配结构呈某种弹性，不是过于“硬化”，对个体小生产的约束力越小，那么个体小生产的“自由”（当然不是资本主义制度下的自由）程度越大，生产结构的功能发挥就越佳。中国传统社会的小农经济应该属于这种较佳的生产结构。

有些论者说：中国传统社会小农经济的最大弱点是“缺乏起码的独立生存和延续能力”。这样的论断也是不全面的。无论是自耕农还是依附、租佃农民，其生产结构都是以一家一户的个体作为最大、也是最小的生产单元，生产单元缩小为最基本的人口自然单元，物质再生产和人类自身的再生产合而为一，使得这种生产结构系列简单，具有顽强的自生产自组织的再生机制。传统时代，生产工具极为简单，因而，人与工具的结合形式也只需要如此简单。在那样的时代，大农业结构未必就优越于小农业结构。希腊、罗马的大奴隶制庄园不是山穷水尽，迎来了欧洲的“黑暗时代”？⁽³⁷⁾被一些人视为“先进”的欧洲封建庄园经济的最后结局，也不是自领大地产的扩大，而是向独立小农的分散个体耕作过渡。在中国，小农经济一锄、一镰（或者再加上一犁，不是家家都有畜力，那就用人力拉犁），一个主要劳力加上一些辅助劳力，一旦和土地结合，就可以到处组织起简单再生产。这种再简单不过的生产结构虽然脆弱，经不起风吹雨打（经济兼并，政治动乱，水旱灾荒），但破坏了极容易复活和再生，又非常顽强。古人所说“乱”而后“治”，其中一个缘由，便是这种既脆弱又顽强的小农生产结构在起作用。每次大动乱，特别是农民战争爆发之前以及进行过程中，虽然为数不少的个体小农遭到毁灭，然而具有顽强生存能力的个体小农又会在原地或异乡僻壤重建起简单再生产机制，恢复基本的生产活动，犹如蚯蚓，截去一段肢体，又会再生出更长的一段。这就是新王朝经济得以恢复和发展的基本前提。大家都知道，在“四清”和“文革”时期，山东栖霞县出了一个地图上没有名字的“世外桃源”——小草沟（《新观察》1980年第9期），重演了中

国古代不少新县、新乡为流民所建、政府事后承认的历史。这个现代事例，再一次说明小农经济确实具有人们难以想象的顽强再生机制。

小农经济顽强的再生机制，对于中国传统农业经济的发展有什么重大的影响呢？这一点，过去人们比较忽视。其实，它所造成的结果便是中国传统农业经济的水平位移——横向发展，即经济活动面的扩展和多元经济中心（地区经济）的形成。中国传统社会经济的发展，自入秦“大一统”以后，从横向看，先进地区最早在黄河中下游的“中原”地区。以后，江汉流域、江淮流域、四川盆地、长江三角洲、钱塘江流域、珠江三角洲和辽河平原的相继开发，都是中国古代经济史上的重大事件。小农人口的大量流动，地区人口密度的增加，先进农耕技术与农作经济随人口迁徙而传播扩散，都起着非同小可的作用。地区经济的发展，实在是中国传统经济横向意义上的突破，与纵向发展的迟缓形成鲜明的反差。仅以汉淮以南地区户数来看，西汉与东汉间有一个较大的增长（东汉永和五年汉淮以南户数较西汉末增长113%），到唐代已跃居全国总户数的54.94%，与北方可以并起并坐了，明朝则已把北方抛在后面（明洪武十四年，南方户数占全国户数的78%）。这是据梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》有关数据分别计算所得，其中也考虑到了行政区划的变更，但仍不细致，容以后再行核证。耕地面积的增长情况，尚无系统的数据，其中北宋元丰年间，南方官民田占全国总数的68.98%，明弘治十五年则增长到69.80%。这倒与宋、明朝时期南方户数的比例大致相适应。由此推测，南方耕地面积从两汉到宋、明，大致也有一个由20%—40%增长到60%—70%的幅度。总之，虽然由于政治动乱、生态破坏，北方农业经济有所衰退，但由于南方的发展，使整个传统农业仍保持缓慢上升的趋势。这些都说明中国传统社会的小农生产结构有其优点和长处。唯其系列简单，具有顽强的再生产机制，尽管中国传统社会比欧洲中世纪有频繁得多的政治震荡，历史总能保持它的持续性和连贯性，不致像有些亚非和欧洲国家陡兴陡衰，昙花一现。

中国传统社会小农生产结构系列简单，还带来了另外一个长处，便是它具有内涵的再生产潜力，即使没有多少纵向（诸如国家和地方行政资助）和横向（诸如与其他劳动者的联合）的支持，也可以在封闭的系统内自我扩张。这种惊人的自我扩张力，也不能低估。过去常说小农经

济只能进行简单再生产，看来也不然。一般来说，它确实很难实现外延的扩大再生产，但却能利用内部的能量进行内涵扩大再生产，这突出地表现在所占耕地面积受到严重限制（王朝中后期且日趋缩小）的条件下，努力争取单产的提高。他们的基本手段有三：一、增加家庭劳力，用提高人口自然增殖率来弥补生产条件的不足；二、与此相联系的，延长劳动时间，用扩大剩余劳动对必要劳动的比例，争取占有更多的剩余劳动；三、在上述两个条件的基础上，充分发挥劳动经验与个人技术的作用，精耕细作。这些都不一定与追加生产资料，扩大生产规模相联系，而是充分发挥人的主观能动性。故曰：内涵扩大再生产。“风调雨顺，国泰民安”（或曰：“天时，地利，人和”），小农的这种艰苦奋斗是可以奏效的。观察一下前面所列的中国历代粮食单产的增长情况，要知道，这往往是在生产工具没有多大进步的情况下取得的。

是什么阻碍了经济的变革

尽管传统中国曾经有过骄人的辉煌，然而它似乎存心要与进化论、决定论作对，发达的农业社会却很难由自身主动地实现向现代社会的变革。于是人们就习惯性地怀疑起中国传统农业的生产力水平——按照某种定律，社会进化总是生产力发展到一定程度引起的“革命”。后一场“工业革命”产生不了，一定是前面生产力落后的缘故。前面的分析，就是为了回答这一种论点，试图说明中国传统农业现实的与潜在的生产力水平，与西方现代化驱动的条件相比，我们并不算低下。

那么，症结又究竟在哪里？对这个问题，我思考过很久。现在的看法经历过反反复复的猜想与反驳。许多事实，使我不能不怀疑把经济落后的原因归之于“小农经济的保守”，是不是一种偏见？特别是近二十年市场开放后的许多经验事实，给予我最强烈的感受，就是农民并不像先前某些理论家所说的那样对市场经济存在什么“先天的排拒性”。他们感受和接受市场经济的能力一点也不比别人弱。这就提醒我们，应该跳出固有的观念，思考是不是毛病出在别的环节，出在小农经济所处的外环境方面？

任何事物（包括社会制度）都不完美，有其长，必有其短。长处的

反面就是它的短处所在，很像一个铜板有正反两面。这道理听起来非常浅薄，因为它太贴近生活常识。然而，我从现实与历史相互往复的体验里感受到，它似乎比一些高深莫测的理论更要真实些。

前面几个专题都说到过，中国传统农业是在国家全力倡导、监督下得以发展成为一种进步的形态。“农为邦本”意识之强，非中国莫属；而这种意识绝非停留在口头上，它有一系列的政策举措保证。春秋战国的列国兴亡史，也一再证明“国待农战而安，主待农战而尊”（《商君书·农战》）确实是“治国之要”，故为后世历代君王固守不替。看唐宗、宋祖、明祖诸君开国言论，一目了然，不烦赘引。

“农为国本”，这话的反面，受到特别“照顾”的同时，也意味着国家一切的一切都得靠它滋养支撑，就像独生子，必得挑起“大家庭”的全部重负。正是国家——大一统高度中央集权的大国——对农业的强控制，使农业本身受到重压，更使农业发展的成果无法扩散，转化、辐射到其他经济领域，整个经济结构缺乏自身运行的独立机制，变得非常僵硬，难以变革。这里真用得上一句老话：“成也萧何，败也萧何。”这“萧何”就是高度集权的帝国政治体制下的传统的经济政策。

大一统国家强制下分配结构的不合理，无疑是影响农业经济进一步变革的大关节。通史的常识不断告诉人们，由于帝国政府开支、军事开支、其他“公共费用”，以及对庞大皇室官僚特权阶层的支付费用一直居高不下，导致赋税徭役负担特重，农民（也包括被称为“庶族地主”的富裕农户）生活境遇每况愈下，小农经济的积累极端困难，使各种变革渠道统统被堵塞不通。

在我看来，农业负担过重，这是一个比起小农经济的生产结构不符合现代要求更为严重、更为致命的病症。前者容易矫治，可通过“学习”而得改进；后者涉及利益分配结构，非伤筋动骨，不能解决问题。

有关情况，我在《中国封建社会农业经济结构试析》一文里作过历代情况的数量统计。因为太琐细，一概从略，有兴趣的可参阅该文。这里，我想重复由这种分析得到的若干与本题相关的看法：

（1）秦汉至隋以前，劳役之害最重，已如前述。唐中叶后直接劳

役虽逐渐取消，变形为实物或货币赋税，但每王朝屡变赋税之法，变来变去，不是减法，而是连加法。且看示意表式：两税=租庸调+横征（“税外有税”）；一条鞭=（租庸调+横征）+横征（“鞭外有鞭”）；地丁制=[（租庸调+横征）+横征]+横征；普遍式： $B=a(1+nx)$ （ n 为变革频率， x 为横征）。这种赋税绝对值的算术级数累进，实际上抵消了唐宋明清以来农业增长所带来的全部积极成果。产量长一寸，赋税量增一分，紧追不放，大体多占总产出的30%—50%上下。帝国政府就是如此摧残农业及其每一个可能产生的飞跃。正如王夫之在《读通鉴论》里所揭露的：“赋重而无等，役烦而无艺，有司之威不向迩，吏胥之奸不可诘……弱民苦于仅有之田而不能去……迫于焚溺，自乐输其田于豪民，而若代为之受病。”自耕农和无政治特权的“地主”经营农业的积极性被摧残殆尽，落到仅为生计谋，“以有田为累”。农业经济除了支撑国家财政赋税之外，哪里还有什么推动经济全局性发展的机制可言？

（2）自耕农所占有的耕地，随时代的推移，人地矛盾的尖锐，呈递减的趋势，越来越分散畸零，而每一朝代自耕农的实际占有土地面积大抵都被压缩在最低必要耕地限量之下。这就意味着，小农经济一直被滞留在维持人口自然再生产的经济水准线上，无力发展出外延性的扩大再生产。农业经营方式和规模得不到明显的改善，直到清末民国，都是如此。

（3）大一统帝国高额赋税对农业经济发展机制的摧残还表现在“劫富”“分肥”的政策导向上。江南苏松常嘉湖等地区，两宋以来农业迅猛发展，成为全国的大粮仓。但是，随着江南农业的富庶，重赋的灾难又落到了江南。全国赋税绝对值不断上升，而苏松常嘉湖又畸重。明中叶丘浚在《大学衍义补》说得最为概括：“韩愈谓赋出天下，而江南居十九，以今观之，浙东西又居江南十九，而苏松常嘉湖五郡又居两浙十九也。”江南农业在兼营商品性作物和手工业中寻找摆脱困境的出路，取得了可观的成果（表现为市镇经济的活跃）。然而历经几个世纪苦斗而获得的较高经济效益，却被不合理的高赋税所吞食。本来可以有所飞跃的江南农业实际上被“均调”拉平了，处于与北方相差无几的积累水平上。如果不是这样，江南地区经济的突破恐怕会出现得较早；就一个地区而

言，撇开大环境，难说就不能率先经济转型？

（4）我们通常所说的“地主经济”，按其形成的途径，大致有二：一是经济性的土地兼并，一是政治性的赏赐或分配（赐田、品官占田、官僚永业田等）。进一步说，所谓经济性土地兼并（土地买卖），细致考察其资金来源与性质，又可分用直接取自农民剩余劳动（地租）的纯经济手段兼并土地与靠政治俸禄、法外贪赃和政治暴力强取豪夺等手段兼并土地两种，显然前者是小巫，处于绝对劣势。因此，在“地主经济”中，政治身份性的官僚仕宦居绝对优势。这使中国的“地主经济”带有浓厚的政治色彩。他们与其说依仗经济实力，不如说背靠政治权力，权力决定财富，财富是权力的延伸。这些人往往享有免役、免税特权，是纯粹寄生性的“食租者”。于是，高额赋税自然就转嫁到广大自耕农和非身份性的“庶族地主”头上。在宋明科举大行之后，加以“党争”日趋激烈，官场“险恶”动辄得罪，再也不可能出现能持续数代以上的官僚世族。叶梦珠的《阅世编》，曾把明代中后期松江地区仕宦人家兴衰无常，不出“三世”的情景，数落得详详细细，“读之惨然”。因此，宋明之后，“田产”的分散化趋势明显，“庶族地主”为数不少。这些非身份性的“庶族地主”的处境也十分艰难，备受压抑。有关记载，俯拾皆是。王安石关于浙江鄞县的情况，已在上一专题中揭出。司马光对陕西也有类似感叹。⁽³⁸⁾这类议论到了明、清更是夥不胜数，愈趋愤激：“由是人怨其（指明代的职役）累，皆不肯买田”“顾视田以为陷阱”“受田者以田为仇”“漕重役繁，弱者以田契送豪家，犹惧其不纳”等等。⁽³⁹⁾欧美现代化进程的历史显示，代表现代经济的社会力量虽然不少来自工商、金融界，但同样也离不开农业领域。他们或系旧的领主转化（如英国、德国），也可以由独立小农分化而来（如美国），也有像法国，由进城致富后返回乡村的“贵族”或其后代去率先变革。但在传统中国，这种由“地主”转化的“异己”社会力量，只是到了打开国门之后（正确地说，是在太平天国之后），才开始稀稀落落地在东南沿海出现，但也不成气候。这是很值得深思的。

以上是就农业自身而言，还有农业与工商业的关系，我要特别推荐达人教授的另一个精到论点。他在《中国农民史论纲》第3小节特别说到了“重农抑商”政策。⁽⁴⁰⁾尽管史学界对这一政策多持批评态度，并不新

鲜，但达人通过对该政策的剖析，揭示农业经济的成果受此政策之害，不能顺利地扩散转化，促成“农、工、商、虞”四业同步发展、相互推动的局面。应该说这是一个完全新开拓的视角。

达人从董仲舒关于秦末农民战争爆发原因的议论引发开去，分析商鞅等人之所以主张实行重本抑末政策，旨在抑制小农因贫富分化破产而削弱“国本”，并把原因归咎于商品经济。他认为从现代经济科学来看，随着小农经济的兴起，必将引发商品经济迅速勃起；商品经济的发展反过来又将促进小农经济的分解，造成贫富对立的加深。当时对这一新出现的社会矛盾，只有司马迁独具慧眼，清醒地认识到国家的经济政策必须“善者因之，其次利导之，其次教诲之，其次整齐之，最下者争之”，矛头直指汉武帝的“重农抑商”政策和实行“盐铁官营”，反对政府对农工商虞四业的国家直接控制。可惜无论商鞅还是汉武帝，他们都是站在富国强兵的“国家主义”立场，推出“重本抑末”，亦即后来说的“重农抑商”政策（商鞅与汉武帝之间还有些区别，参见注）。⁽⁴¹⁾在秦以后的两千多年里，它一直成为大一统帝国的基本国策。保护小农经济，抑制商品经济，再加上手工业商业的官营，便成为中国传统经济结构的基本格局和发展定式。

需要特别注意的是，达人对重农抑商政策内涵的分析，在通常所说的两条外，加进了他所“发现”的第三条：在打击民间工商业的同时，政府还加强了对工商业的直接控制，实施官营或专卖，以增加国家财政。稍后，陈长华君有《抑商质疑——兼论中国古代的赋税制度》一文，对先秦以来背景、形式各不相同，名为“抑商”、实为“重商”的史实，作了较为翔实的考辨和解析。他得出的结论：中国历代统治者实际上大多重商，搞官商结合，与其说是抑商，倒不如说是重商。⁽⁴²⁾两位对抑商与官商相联结、一体两面的揭露上，可谓不谋而合。

这种“二加一”新分析的重要性，通过达人的下面一段议论，便可理解其深意所在。达人说道：“精耕细作的小农经济尽管有较高的生产水平，能给社会提供一个较高的余额，但封建统治者总是用劳役、租税和所谓盐铁之利等方式，从农民那里拿走比农民能够提供的还要多得多的剩余，结果是造成越来越多的农民破产，出现‘或耕豪民之田，见税什五’。但如果农、工、商、虞四业是由民间经营的，那么，即使有不少农

民因剥削太重而破产了，农民提供的剩余，会通过富商、手工业者的积累而在农、工、商、虞四业中化为各种形式的产业，从而导致生产的发展和社会财富的增加。然而抑商政策的作用恰恰相反，它割断了农业和工商业之间的通道，阻隔了它们之间的交流。结果一方面使所谓‘盐铁之利’‘不事蓄藏产业’，变成政府及官僚的奢侈消费，另一方面使商人、手工业者积累了的资金，会因这种政策而仅仅热衷于博取一官半职和求田问舍。社会生产的剩余既然统统无法用来扩大再生产，被浪费掉了，农民的经济状况势必恶化，社会生产势必日益萎缩，经济生活势必陷入‘农桑失业，食货俱废’的绝境。于是一场新的农民战争势不可免，从而带来一个新的（王朝）周期。”众所周知，中国传统社会就是在这种反复循环的“王朝周期”里“混”（林语堂语）过了两千年。

达人的上述论析精彩之处，即在揭示所谓“重农抑商”是把双刃剑，既伤害了小农经济，又扼杀了民间工商业，阻断了两者之间良性互动，改善各自处境的通道。关于工商业和市场问题，我将在下一专题里再作讨论——正如达人所敏感的，“工商虞”能不能由民间经营，与中国社会转型艰难的关系更为直接。然而，如果不先关注农业的背景以及农业与工商业的关联，前一问题的考察也会变得十分狭隘。这是一个连接着整体结构的命题——缺乏良性循环的机制，势必陷入恶性循环的困境。这一角度过去的研究者注意甚少。

前面的这些论析，无非想说明中国的传统农业，无论从其现实的经济效益，还是潜在的发展可能，它自身不是不能转变，而是其“自转变”的通道，受到来自帝国政治、经济体制的阻扼，被堵塞以至堵死。

下面想通过中西比较，再对上述话题作一点深入的讨论。

尽管中国与西欧曾在不同的时间、空间条件下，同样经历了传统农业社会的历史阶段，也都实行君主制，但它们之间政治、经济体制方面的差别，实在非常明显。这种不同的体制，决定了社会控制、财政征收等制度层面，以及由此造成的农业经济外环境，总是同少异多。但不管怎样演进，王权作为主权的最高代表，其运用国家权力对全国的控制干预能力，明显要比中国弱得多。甚至可以说，那里，根本没有出现过中国帝国时代下的那种对社会强控制的“一体化”趋势。这是中西传统社会

最根本的不同之处。中西历史走向的歧异，只有在这种整体性的背景下，才可能获得通解。

从世界范围看，君主制的权力配置是多种多样的。高度中央集体类型的“大一统”只是中国的特色。在中世纪的西欧，王权、贵族、教会三种权力系统始终保持着一种既合作又对峙的态势，权力结构不是一元的，而是多元并峙，具有张力。大体轮廓为：先是实行君主制下的逐级“分封”的地方分权体制，而后则演变为具有协议规则的“等级君主制”，直到晚期才出现不同程度的君主中央集权趋势。⁽⁴³⁾

这种多元对峙的政体格局，特别鲜明地表现出一种完全不同于古代中国的财政征收体制。例如9世纪以前的法兰克王国和英格兰王国都建立了君主政体，但帝室与政府的财政长期以来都是分立的。前期君主的收入主要限于个人领地和向封臣征收的封建税，偶尔征收全国性赋税（“国税”），但必须征得某一权力集团的同意（在英国是贤人会议，法国是以地区为基础的僧侣、贵族、城市市民组成的联席会议）。英国随着诺曼征服的完成，贵族大会议取代了贤人会议，国王征税必须取得它的同意。但是贵族大会议的批准征税并不具有决定性意义，王室税吏还须同纳税人就征收税额、估值方式等问题进行具体协商，如果纳税人不允，贵族大会议的决议也就成为一纸空文。这就是英国历史上著名的“协商制”。据说在法国，国王的势力还不及英国，更得低三下四地与教会、封建主、城市居民商议征税诸办法。每次征税都不得不接受纳税人提出的苛刻条件。13、14世纪之交，英法封建政体发生重大转变。造成这一转变的根本原因是两国都形成了等级代表组织——议会（在法国即为三级会议），而这一原因的核心之点是议会控制了国家财权，从而形成了西方封建社会独具的等级君主制。此时赋税协商制演进为议会授予制，这是协商制更高级的形式。议会的权限不仅涉及制税权、用税权和审计权，而且还关涉财产估价权。议会自始至终都高度关注财产估值问题，并把这一权力控制在自己手里。

上述财政体制，在我看来，它不仅反映了西欧中世纪社会结构与中国的不同，即社会势力的组成及其相互制约的格局，而且对而后社会的演进关系至深。非常明显，在那种社会体制里，虽然不能说已经具备了现代意义上的“私有产权”，但封建主、以工商为主体的城市居民作为“纳

税人”具有的与国王“讨价还价”的协商权利，表明他们的社会身份还是相对独立的。征收各种“国税”必须与他们自身的利益相关，而不是过度摧残其利益。这与中国的“庶族地主”和工商业者备受重赋和苛捐杂税之苦，欲告无门，真有“天壤之别”。这就可以理解中国上述身份的人只能有一条出路——自己也变成国家官僚，或与官府勾结，背靠大树，不可能像西欧那样，从他们中间产生“自转变”的新的“异己”社会力量。

上面说的还只涉及农业经济的一种主体——在西欧即为“封建主”。现在我们必须关注另一种人数众多的主体——“农民”。

从现在所看到的关于中世纪西欧农民的身份、赋税负担以及收支统计等国外研究的新进展来看，至少跟我大学读书年代所得的印象出入很大。首先，在14世纪之后，西欧旧式的庄园制度已变得有名无实，正如汤普逊所说：“农奴，其中至少有几百万人，已上升到自由人的地位；如果他们还是被称为农奴，那是一个法律上的虚构。”通常被称为“公簿持有农”的农民成了农业耕种者的主体，他们的耕种方式也就是我们所常说的“个体生产”的小农经营，“事实上的自耕农阶级”。第二，农民的负担，从12世纪中期起，货币地租逐渐取代劳役地租成为主导形态，其负担常常为总收益的1/3到1/10。更重要的是，西欧农民主要或仅仅向庄园主承担义务，不像中国那样，即使佃农也得承担国家的赋役和苛税杂捐。第三，正因为如此，西欧农民的商品率和储蓄率一定比中国高。据英国罗杰斯、贝涅特，美国格拉斯，俄国拉斯那特等学者对英国农民生活水平的诸项研究，以一个中等农户的粮食、畜牧及其他打工收入估为年总收入为99.1先令，而口粮、种子等直接消费为55.1先令，地租交纳取高值为7先令，再加任意税、法庭税、磨坊税等总计15先令。这样，在农民全部总收入中，直接消费55.1先令，地租税收负担15先令，剩余为20.1先令，则剩余率（已扣除口粮）为20%。⁽⁴⁴⁾这一情形与中国迥相大异。我曾对汉、唐、明清自耕农民的生活水平也有过一次粗略的计算，显然无法相较。大多数农户往往都必须节衣省食，兼营副业才能苟活；仅靠农田收入，大致所剩无几。⁽⁴⁵⁾也正是这种体制环境下，西欧小农进入市场的机会以及总收支中的商品率都比中国为高，小农的分化也更为明显，中等水平的农户居多，而贫穷与富裕农户居两头，呈橄榄形。⁽⁴⁶⁾这种分化态势又是中国古代所不曾有过的。关于中国传统社会农

民与商品经济的关联以及进入市场情况，将在下一专题再作讨论。

总之，农业经济效果、历史效应，不只取决于它产生的内环境，还要受制于它的外部环境的有利与否。对传统中国而言，后者更是致命性的障碍。

余论

“如果没有外国帝国主义的入侵，中国能不能缓慢地发展到资本主义去”？现在看来，这很像是一道考验史家的智力游戏题。过去把它视为不容许争鸣的禁区，是不正常的。但是，目前要想有一个能被多数认同的肯定或否定答案，恐怕为时尚早。

前面的解析，实际已经暗含着欲言又止的不成熟的想法，我总觉得从经济发展的自然趋势而言，似乎在东西方之间不应该存在“能与不能”的根本性设问。只要回顾一下百年以来，直至近二十年的经济方面的变化，中国人天性中也不缺乏“经济理性”的冲动和“最大利益化”的经济动机，即使是穷乡僻壤、向被视为“保守、落后”的农民，对“市场经济”的应变能力和运用“商品规则”的机灵“狡黠”，实在大超出书本的想象。如此，阻挡现代化通行的“卡关”是不是还有比经济更为关键的障碍存在？值得进一步探问。

现在仍接经济的话题说开去。对所谓“资本主义”的产生，即今所谓的现代化进程，讨论中往往容易把目光专注在工业的发展，或者商业和城市的繁荣等现象上，忽视农业对现代化驱动所起历史作用的另一侧面，更有甚者，把传统农业视为现代化障碍。其实，它至少是一种错觉。长期以来我们关注于现代化的一些“目标系统”，而疏忽了历史学更重要的要关注和研究“过程”，考察由不明显状态到明显状态的过渡。系统地看一看欧美现代化史就知道：现代经济社会的发生、发展，一点也离不开农业。首先必须有农业劳动生产率较大幅度的增长，促使商品经济发展到一个相当高的水平，产生飞跃，于是才在工商业领域首先出现变革。工商业变革不断向前推进，它必然又要求农业提供更多的粮食、原料和广大的国内市场，于是第一次“农业革命”就不可避免地发生了。

农业革命又以强大的力量推动工业领域发生重大的变革，“农业革命”带来了“产业革命”，“产业革命”又引出第二次“农业革命”。现代化进程终于由于两支主力军的互动激荡而获得了稳固的发展基础。限于叙述上的方便，我们只能作如上平面铺叙，其实际过程却是——工农业叠相交互动发生作用与反作用的立体过程，很难截然分开。瑞士经济史教授保罗·贝罗赫在其专著《1900年以来第三世界的经济发展》中就说：“产业革命的研究，似乎已经指明，给西方国家在工业化道路上起步以巨大推动力的正是农业这个部门，……农业的支配地位过去在西方国家中也是至高无上的。”据原作者书中注，贝罗赫还有一篇名为《1810—1910年期间的经济发展水平》专题论文，详细考察了欧美发达资本主义国家在产业革命前后农业的历史作用，有许多珍贵的数据，可惜我们还没有找到该文的英语本，找到了我也看不懂。⁽⁴⁷⁾翻译方面的落后，使我们这些“外文盲”大受其苦。贝罗赫尖锐地批评了第三世界许多国家的决策者忽视提高农业劳动生产率的极端重要性，企图绕过发达资本主义国家所经历过的“农业革命”阶段，一味片面追求工业增长率，并以强有力的统计数据证明，结果是事与愿违，工业并没有因此得以“起飞”，社会问题却日益严重。这种见解，对于我们研究中国传统社会向现代社会转型，倒是颇有启发的。

如果深入考察一下欧美现代化史，就不会那么妄自菲薄。欧美一些发达国家在其“早年时期”农业所占比重也是相当大的。美国在第一次“资产阶级革命”——独立战争前，农业人口占总人口95%，这个比例绝不比中国传统社会低。直到第二次“资产阶级革命”——南北战争前一年，农业净产值还占工农业净产值的63.8%。直到一百多年后，即1889年，美国才开始改变工农业结构的比例，工业净产值总算上升到59.1%，也仅仅比农业多18.2%。⁽⁴⁸⁾与此相适应，农业劳动力在全部在业劳动力中的比重，1820年还占71.8%，到1890年才第一次下降为42.6%。⁽⁴⁹⁾其中，粮食单产，直到1901年玉米也仅为660.4公斤，而我国明、清时期玉米单产多数也达到千斤以上，可见美国独立战争前后一些谷物单产水平，也不比中国明、清时期高多少。⁽⁵⁰⁾

可能更为令人吃惊的是，给现代化“起飞”以巨大推动力的农业增长，在欧美许多国家，也都首先是由独立小农来实现的。在英国现代大

农场占统治地位之前，也曾有过一个独立小农摆脱封建土地所有制而蓬勃发展的“中介”环节（或曰：过渡阶段），这是为一些历史比较学探索者所忽视的。他们似乎根本不知道历史上还有这么一个“天方夜谭”式的“过渡”。其实，关于这一点，现在的许多国外经济史家提供了详尽得多的史实和数据，而其基本面貌，则在许多人早已熟读的马克思、恩格斯的论述中亦有清晰的介绍。在英国，农奴制实际上在14世纪末期已经不存在了。当时，尤其是15世纪，绝大多数人口是自由的自耕农。在17世纪的最后几年，自耕农即独立小农还比租地农民阶级的人数多。这些自耕农还是英国资产阶级革命的“完成者”，他们的消亡要到1750年，其时离英国资产阶级革命也已经有一百多年了。在法国，独立的小农土地所有制恰恰大规模形成于资产阶级革命之后，直到19世纪后半期，法国的小农经济不仅在农业上占绝对优势，而且在数量上也有所增加。法国农业现代化的真正完成，要到20世纪的前半叶（据孟德拉斯《农民的终结》）。在美国，小农土地所有制对封建制的摆脱远较英、法要彻底，名副其实地可称作独立的自由小农，正是在此基础上创造了颇具特色的“美国式”的农业道路。日本在明治维新前有“发达的小农经济”曾为马克思所注目。只有德国，农业劳力中有众多的容克庄园半农奴雇农，但小农仍占总户数的71.4%（仅拥有耕地9%）。^{〔51〕}这些简明的史实说明：尽管各国农业资本主义发展的具体道路不尽相同，除了普鲁士道路稍有特殊外，都是沿着农奴→自耕农→农业雇佣工人（或租地农）的路线，走的是独立小农分化的道路（在美国、英国，自耕农的消亡要经历数十年至一百年的分化过程；在法国，小农则长期存在）。比较一下，中国传统社会的农业生产结构没有什么特别不同于它们的地方，现代经济变革产生需要的那一部分乡村土壤——个体小农经济在中国早就好端端地存在着。问题的根本就出在“农工商虞”四业哪一个都不能获得相对独立发展的环境。

因此，历史比较学给我们的启示，中国小农生产结构完全有可能循着自身的发展趋势，跟随利益原则的转引，与“资本主义”市场经济接轨会合，可惜缺欠“东风”，演不成“火烧赤壁”。

有关“资本主义萌芽”的研究，大家的目光集中在明清。但是，两宋社会经济的发展，或许更有它的特殊意义。有些学者（如孔经纬、束世

激)对它高度重视也不无道理。中国历代农业单产增长幅度最大在两宋。从史实看,南方个体农民(包括佃农)的经济活动能力有明显的进步。中国古代农村面貌的显著变化,开始在宋朝,明清只是在此基础上稍有发展,正是由于小农经济的强大推动,商品经济才别开生面,出现了前所未有的许多新气象:市制、坊制的废除,镇、市的勃兴,中外贸易的发达……其中镇、市的兴起,其意义远在汴京、临安、北京一类“王都”繁华之上,不可低估。这些镇、市的勃兴基本上都建筑在农村经济发展的基础之上,与小农的经济生活息息相关,具有纯粹地方经济的性质,不像县城以上的大中城市是统治者的政治堡垒与奢侈消费中心,具有病态与虚假的特征。明清镇、市在进入近代后,经受新的经济环境考验,又有一轮兴衰,但其根植于地区经济、特别是农村经济的性能不变。从这一意义上,也可以套用现代语,它们是传统经济的“边缘”,最容易变异。两宋经济的许多新迹象,虽然还不能硬套“资本主义萌芽”(“资本主义”是一个整体性的历史运动,而不是个别经济现象。这一点留待后面再议),但却像浓密的云层中透出点点的曙光,证明小农经济长足的发展,完全有可能导致经济方面产生新的突破。假设不是金、元具有强烈种族压迫色彩的统治,假设明清两个王朝政权不是与经济发展反方向地高度强化政治专制主义,而是循着两宋对经济实行“开放”的宽松路线前行,说不定中国传统经济也会发生像西方那种类似变迁的趋势,市场经济可能会出现某种突破,至少社会面貌也会很不相同。但这种假设毕竟敌不过历史“实在”的力量,政治体制是一道逾越不过去的“铁墙”。即使在经济最为先进的江南,这种转变的可能性事实上也不存在。

总而言之,“如果不是外国帝国主义入侵”云云,很像是一道多角度思考中国问题的“智力游戏题”。但严酷的历史事实却已经向我们表明,传统中国无法逃避被别人“轰出中世纪”的命运。既然它根本就不存在,史学家也许就永远没有能力去解开这道“智力难题”。

(1) 提出上述疑问者,有一个共同的特点,都是从自然经济与商品经济的对立着眼的,明显看得出有一种“倒过去”思考的倾向。其中以傅筑夫先生的论述最具代表性。傅先生认为“这种小农和家庭手工业相结合为基本核心的自然经济结构,是生产力发展的障碍……中国的特点——由于自然经济的特别稳固性,它对于抑制新生力量的发展起着特别顽强的阻碍作用:一方面使新生产力不容易产生,另一方面即使新生产力已

有所孕育，也不容易发展起来”。“小农制经济是社会经济发展的一个严重阻碍，特别是它严重地妨碍了商品经济和货币经济的继续发展，阻塞了通向资本主义的道路。”这一观点先于1956年著文发表，后又写入《中国古代经济史概论》一书，且列有专章。中国社会科学出版社，1981年版。至于讨论中将“长期停滞”其他许多原因最后归诸于小农经济的说法更多。请详参白钢编著《中国封建社会长期延续问题论战的由来与发展》所列诸家说法，中国社会科学出版社，1984年版。

(2) 国内外学者关于农业起源的假说，大致有“大河理论”（如魏特弗基尔、柯斯文、汤因比）、“气候干燥论”（巴策尔、张光直）、“山前发生论”（巴策尔、严文明）、“山地发生论”（李根蟠、卢勋）、“非泛传播论”（黄其煦）等。参见黄其煦《黄河流域新石器时代农耕文化中的作物——关于农业起源问题的探索》，载《农业考古》1982年第2期。原先盛极一时的“大河泛滥说”，现在多数中国学者基于考古发现的事实，已舍而不取。

(3) 苏联学者瓦西里耶夫著有《中国文明起源问题》一书，仍基于传播论的观点，主张中国文明的不少因素来自西亚。他也广泛利用中国的考古发现，但由于后来的许多发现，有些推断明显过时，如马、麦并非西来，而出于本土。但论证商族有外来影响，仍当注意。文物出版社，1989年版，有中译本，可参阅。

(4) 长期以来西方史家都认为农业最先产生于西南亚（又称“肥沃新月地带”），而后辐射至中国、东南亚以及中美、南美。1931年苏联遗传学家瓦维诺夫在其《世界农业起源问题》一文中首次提出世界八大农业起源中心地说。1968年苏联茹科夫斯基继而提出十二中心说。1971年美国哈伦又提出“三中心、三无中心地区起源说”，中国黄河下游属于三中心地之一，长江以南属于三无中心地之一。参李根蟠、卢勋：《我国原始农业起源于山地考》，载《农业考古》1981年第1期。以上说法都是从栽培植物起源的角度去考订的。我国学者提出判定某种作物的起源地，至少要同时证明两个问题，一是出土作物的文化遗址是否处于这种作物野生植物祖本的分布范围之内，二是在野生植物祖本分布地区是否存在栽培这种植物的早期人类文化遗址。例如西藏曾有人认为是“大麦起源地”，因为这里发现了大麦最早的野生祖本，但在没有发现人类遗址之前，仍不能成立。同样两河流域美索不达米亚平原南部至今考古尚未发现麦类的野生祖本，亦当存疑。但不管怎么说，在以上诸说里，中国黄河、长江流域始终有其中心地的地位。李根蟠先生著有《中国栽培植物发展史》，是目前为止根据植物学与考古发现对中国栽培植物起源所作的最系统研究的成果。科学出版社，1984年版。作者在首届亚洲文明国际学术会议上又发表了《起源于中国的栽培植物及其原始农业文明》，通过分布在全国栽培植物野生种的核实性考察和农业考古（包括史前炭化五谷）的综合分析，阐明我国栽培的一百多种五谷、果蔬等栽培植物绝大多数都原生在中国，可追溯到一万年。特别论证了中国是普通小麦生长的故乡。文载《亚洲文明》第3集，安徽教育出版社，1995年版。

(5) 《中国文物报》1999年9月8日第3版载有刘观民、吴炎亮怀念苏先生的文章，对此作了扼要的介绍，可参阅。苏秉琦先生1965年在《关于仰韶文化的若干问题》一文中最早提出仰韶文化存在着“多元发生的可能性”。1986年，他依据红山文化坛冢和玉器群的发现，率先提出了“中国五千年文明曙光”这一惊世之说，比传说中的夏朝往前推了一千年。后来就提出了“满天星斗”说。其代表作《关于考古学文化的区系类型问题》一文，已收入胡晓明等主编《释中国》第3卷，第1586—1603页。原文载《文

物》1981年第5期。近闻苏先生1997年香港版《中国文明起源新探》已由生活·读书·新知三联书店重版，笔者尚未读到，引以为憾。

有关这一问题的重要文章，还有石兴邦《中国新石器时代考古文化体系及其有关问题》，载1992年《亚洲文明》第1集；继后石兴邦又发表《中国文化与文明形成和发展史的考古学探讨》，载1995年《亚洲文明》第3集。后文将中国史前文化分作：①黄河流域、黄土地带的粟作农业文化；②长江流域、东南沿海的稻作农业文化；③农业文明的外缘、东北到西南环曲形地带的猎牧文化。

(6) 例如水稻起源就有发源于印度恒河流域、东南亚山地、云贵高原、华南等说法。由于河姆渡的发现，就有主起源长江下游说；后因湖南澧县的发现时间更早，但也没有证据说是由中游传播到下游，很可能两地都是独立发展的。故现在一般修正为长江中下游起源说。为什么华南就一定不是更早的起源地呢？苏秉琦先生对此有一种解释。参见12卷本《中国通史》第2卷苏先生《序言》，写于1991年。可见栽培水稻起源还有待考古的继续发现。

(7) 李根蟠、卢勋：《我国原始农业起源于山地考》，《农业考古》1981年第1期。同期还刊载了日本经济史家西嶋定生《中国古代农业发展历程》一文，文内批驳了华北农业起源于大河之滨的旧说，认为它应该起源于离开大河有一定距离的山脚或黄土台上的接触点。下一阶段，大约到西周后，才进入到黄河及其支流的冲积平原之上，由此开始犁耕和水利灌溉。

(8) 环境考古在我国是一门新起的学科。1990年10月在西安召开第一次“中国环境考古学术讨论会”，会议成果结集为《环境考古》第1辑，科学出版社，1991年版。其中与本题题相关的有《姜寨遗址早期生态环境研究》（巩启明、王社江）、《环境与裴李岗文化》（张居中）等文。孢粉组合综合研究主要是由同济大学王开发教授等在进行，成果颇丰。王开发、张玉兰《根据孢粉分析推论沪杭地区一万多年来的气候变迁》一文，载《历史地理》创刊号。王开发课题组1995年有《从遗址文化层孢粉分析研究长江下游新石器时期人与环境相互关系》的详细研究报告（油印本），分析更为翔实细致。王开发教授慷慨赠报告复印件给笔者，在此特致感谢。

(9) 在我看到的诸书里，哈维兰对农业起源的解析最具新意。他认为发现某种植物的栽培并不是唯一的原因，历史的惰性往往会阻滞变革的发生。变革在综合因素的压力下，往往只能在某些地区率先突破。单线进化论或直线进化论，都难以说明农业起源的许多具体史实。上海人民出版社，1987年版。

(10) 陈文华：《中国古代农业科学技术成就》，农业出版社，1982年版。吴枫、张亮采：《中国古代农业技术简史》，辽宁人民出版社，1979年版。闵宗殿、陈文华、董恺忱：《中国农业技术发展简史》，农业出版社，1983年版。

(11) 关于这个问题，我国考古学界似乎不太重视。安金槐主编的《中国考古》只说：“仰韶文化大约经历了两千年的发展阶段。在这漫长的发展历程中，仰韶文化有着自身早、中、晚三个发展段落”，间隔时间不详。上海古籍出版社，1992年版，第78页。王震中《中国文明起源比较研究》也提到姜寨房址有早、晚两期，早期大约15座，晚期大约20座。陕西人民出版社，1994年版，第86页。对前后间隔时间，我看到瓦西里耶夫《中国文明的起源问题》却有比较具体的交代。他依据文化层堆积的厚度来推算时段，是一种考古学的方法通则。他说：“仰韶文化遗址是单层的，文化层厚度

平均为1—2米，少数为2—3米”，前者不超过一百年，后者最多也只有两百年。至于较薄的大多数遗址居住期都在一百年以下，“实际上相当于一群房屋的存在时期”。文物出版社，1989年版，第176页。这说明仰韶人在这两千年里曾多次迁出又迁回。这应该是与耕地的定期抛荒密切相关。

(12) 严文明先生《仰韶文化研究》指出：仰韶文化遗址，“渭河流域每千平方公里约6.5处，河南伊洛—郑州地区及山西南部每千平方公里约2.8处”。到二里头时期，在豫西或晋南，遗址的密度明显增加。详参宋镇豪《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社，1994年版，第14—15页。有关聚落人口数的增加，详参王震中《中国文明起源的比较研究》，不再细引。

(13) 能证明这一点的，有《公羊传·宣公十五年》：“司空谨别田之高下善恶，分为三品：上田一岁一垦，中田二岁一垦，下田三岁一垦。”

(14) 夏纬瑛：《吕氏春秋上农等四篇校释》，农业出版社，1956年版。原文不容易读懂，夏先生的校释向为农史界看重。先秦文献据《汉书·艺文志》“农”有九家，其中《神农》20篇，《野老》17篇，至今一无所存。据夏先生考释，《吕氏春秋》上农、任地、辨土、审时四篇，大致取材于《后稷农书》，因此反映的情况恐怕不只是战国末的情景。参校释本《后记——略谈战国时代的农业》。

(15) 关于粮食生产与战争的关系，陈平在1979年发表有《单一小农经济结构是我国两千年来动乱、贫困、闭关自守的病根》一文，当时颇引起震动。该文立论的主题可以商榷，但对粮食与战争的关系，分析很有见地。《学习与探索》1979年第4期。

(16) 参中国农业遗产研究室：《中国农学史》（上册）“第6章”，科学出版社，1959年版。

(17) 详参石声汉校释《齐民要术今释》，科学出版社，1957年版。这是迄今为止最权威的注释本。

(18) 参西嶋定生《中国经济史研究》第4、5两章，农业出版社，1984年版。李伯重《我国稻麦复种制产生于唐代长江流域考》，《农业考古》1982年第2期。同期桑润生《长江流域栽培双季稻的经验》，主双季稻在长江流域广泛推行要到明清。此说近是。但从二十年前的经验证明，双季稻并不非常适合江南地区，因此实行的程度应估计得更低一些为好。

(19) 数据采自梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海人民出版社，1989年版。

(20) 八大古农业文化圈为：①黄河中下游及其附近地区；②黄河上游及西北地区；③黄河下游地区；④长江中游地区；⑤长江下游及杭州湾地区；⑥东南沿海地区；⑦西南地区；⑧北方地区。参安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社，1992年版，第19—62页。

(21) 这方面的记载极多。如齐国：“昔太公封于营丘，辟草莱而居焉。”（《盐铁论·轻重》）郑国：“庸次比耦以艾杀此地，斩之蓬蒿、藜藿而共处之。”（《左传·昭公十六年》）两例都说明是在荒地上重新建立起耕作区域。

(22) 据《汉书·地理志》所载平帝元始二年全国土地总面积，参《后汉书·郡国志注》引《帝王世纪》，其中不可垦地占70.4%，可垦可不垦地占22.2%，耕地占6%，

其他占1.4%。此耕地比例与今天平原占国土的比例相近。如考虑到当时官方掌握的总面积只是今日国土总面积的2/3，黄河流域的耕地比例就已经很高了。另据冀朝鼎《中国历史上的基本经济区与水利事业的发展》，在西汉，水利工程主要集中在陕西（18项）和河南（19项），而河北只有5项。可见当时的主要经济区在关中和“三河”地区。中国社会科学出版社，1981年版。

(23) 有关秦汉时期江南地区的情况，傅筑夫先生在《中国封建社会经济史》第2卷第1章的论析，可供参阅。人民出版社，1982年版。

(24) 数据采自中国农业遗产研究室：《中国农学史》（下册），第3页统计结果。科学出版社，1984年版。

(25) 谭其骧：《何以黄河在东汉以后出现一个长期安流的局面》，秦和西汉时期，由于实行“移民实边”等政策，森林和草原遭到严重破坏，水土流失严重，两百年间溢堤4次，决堤7次，改道3次，平均百年发生6次。东汉以后直到隋朝，六百年间仅溢堤7次，改道1次，平均百年1.3次。载《学术月刊》1962年第2期；史念海：《历史时期黄河中游的森林》，载《河山集》（二），生活·读书·新知三联书店，1981年版。

(26) 同上注，谭先生文指出，自唐代到1936年，黄河流域共发生水患1546次，平均每百年发生117.3次。这情景远远超过秦汉时期。

(27) 唐以前水利兴修的重心在北方，有关数据详参冀朝鼎《中国历史上的基本经济区与水利事业的发展》，中国社会科学出版社，1981年版。唐以后有李剑农先生续作，参《宋元明经济史稿》，生活·读书·新知三联书店，1954年版，第18页。水利工程项目按今省辖区统计，唐代今浙江一省（44项）已超过北方各省（其中陕西、山西最高，各为32项）；北宋浙江86项，竟超过北方四省之总和（64项）。

(28) 正史所载官方的垦田数之不真实，使史家几无从利用的可能。仅举一例：

隋开皇九年为1940426700亩，唐玄宗开元十四年为1440386213亩。即使以唐一亩合今0.783亩折算，前者为15亿余亩，后者也有11亿余亩，隋比唐高已不合情理，而两者数字之高（已到了1979年的数字），更是明显不可信。相反北宋最高的数字为真宗天禧五年524758432亩，其余时间更低。以宋亩合今0.896亩折算，则为4.7亿亩，比西汉末低。宋比隋唐少那么多，令人难以置信。明洪武二十六年为850762368亩，出于明《万历会典》，按明亩合今0.911亩折算，则为7.75亿亩，这一数字应为官方掌握较准确的数字。梁方仲先生在《中国历代户口、田地、田赋》一书中所作的历代垦田比较统计图表（第581页），就是根据这些官方数据画出的。数据的收集，梁先生功不可没，但据此做出比较统计，恕我不客气地说，这是枉费力气。许多数据之间的反常，颇多违反历史常识的地方，几无从解释，没有可信性。

(29) 蒙文通：《中国历代农产量的扩大和赋税制度及学术思想演变》，《四川大学学报》1957年第2期。

(30) H·孟德拉斯：《农民的终结》，中国社会科学出版社，1991年版。

(31) 孟氏下面一段话是很耐人寻味的：“大多数法国农业史家都庆幸‘法国的明智’。由于这种明智，我们国家避免了18世纪农业革命所带来的极端社会后果，而英国人，由于他们向工业经济的逻辑让步，为工业的发展‘牺牲’了农业……在一些国家，如英国和美国，农业完全服从于工业社会的逻辑，但农业仍然是无法消除的政治和社会

问题，它过分地牵扯着华盛顿和伦敦领导人的精力。”见上书导论“关于农民的研究”，第6页。

(32) 请参阅拙文《中国封建社会农业经济结构试析》，载《中国农民战争史研究集刊》第3辑。

(33) 参阅马克垚主编：《中西封建社会比较研究》第1编第3章，学林出版社，1997年版。

(34) 孙达人：《中国农民史论纲》，发表于《史学理论研究》1993年第1期；《中国农民变迁论》，中央编译出版社，1996年版。

(35) 据波梁斯基《外国经济史（封建主义时代）》提供的数据折算。生活·读书·新知三联书店，1958年版。

(36) 宁可：《有关汉代农业生产的几个数字》，《北京师院学报》1980年第3期。

(37) 达人在《中国农民变迁论》第2章第3节，用了不小的篇幅围绕“何以罗马衰败了，而中国和日本却多少获得了成功”问题，转述了西方史家对中西农业比较的有关论析，其中有李希霍芬、西姆柯维奇、怀特和布罗代尔。参第85—87页。读者可自行参阅，不再复述。

(38) 司马光：《温国文正司马公文集》卷38《衙前札子》。

(39) 分见俞弁：《山樵暇语》卷8；张萱：《西园闻见录》卷32；叶梦珠：《阅世编》卷6；光绪《湘潭县志》卷11《货殖》。

(40) 参见注(34)。在《中国农民变迁论》里，达人没能将这一观点写进去，并作进一步发挥，殊为可惜。

(41) 从《商君书》的许多篇章看，当初法家对国家以及官僚的收支都有许多限制，不准法外滥取，不允许任意加重农民负担。如“官属少，征不烦。民不劳，则农多日”（《垦令》），“秩官之吏隐下以渔民，此民之蠹也”（《修权》）。比之商鞅，后世之君臣则大不如初。

(42) 陈长华：《抑商质疑——兼论中国古代的赋税制度》，载《史林》1995年第2期。

(43) 以下的叙述基本上都来自马克垚主编《中西封建社会比较研究》第3编各文提供的国外研究动态。书中各作者如王加丰、孟广林、顾奎斋的论文之间观点也略有歧异，大概国外学界对这些问题的认识也不尽一致。但他们所提供的总体情景，对认识中国的特点大有帮助。引用时理解有偏差，概由引者负责，与他们无涉。

(44) 以上材料取自前述《中西封建社会比较研究》第1编侯建新文。

(45) 请参阅拙文《中国封建社会农业经济结构试析》，载《中国农民战争史研究集刊》第3辑。

(46) 参《中西封建社会比较研究》第1编侯建新、黄春高两文提供的情况。

(47) 保罗·贝罗赫：《1900年以来第三世界的经济发展》。

(48) 樊亢等编著：《主要资本主义国家经济简史》，人民出版社，1973年版。

(49) 广东哲学社会科学研究所编著：《美国农业经济概况》。

(50) 陈树平：《玉米和番薯在我国传播情况研究》，《中国社会科学》1981年第3期。

(51) 分见马克思：《资本论》第1卷，第785、790页；恩格斯：《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》。

六、特型化的市场与商人阶层

上篇

众所周知，农业社会与自给自足的自然经济结有不解之缘。中国古代的田园诗更浓重地渲染了这种与世隔绝的恬静气氛。曾经有一种很权威的说法，中国“封建社会”自然经济始终占主导地位；农民不用说，即使贵族与地主剥削来的地租也主要用于享受，而不是用于交换，交换在整个经济中不起决定性的作用。

然而中国的历史总是表现得有点离奇，着实不容易被任何人为的概念套住。与自然经济相对峙的商品经济，在古代世界也不是无所作为。远距离的部族间交换，据说“商（族）人”早就领先一步，⁽¹⁾“相土乘马”“王亥服牛”故事大约反映了最早的交换行为是由部族首领进行的，行于部族之间。所谓“神农日中为市”“祝融作市”固不论，“日中为市”的记载明确保存在古老的《周易》里，年代或尚须推考，但起源于“以井聚市”的集市，其久远存在却是不容见疑的，使人不得不怀疑即使早期历史上的农民，与交换发生联系的事实也并非只是偶然、个别的。⁽²⁾货币的使用也很早，在安阳殷墟出土的三枚铜贝，展示了金属货币历史的古老。由于司马迁的慧识，特创设《货殖列传》，战国西汉工商业乃至高利借贷资本的活跃，成为有籍可考的经济奇观。入至大一统帝国时代，还先后出现过六个百万以上人口的都会，加上成千府县城邑，近代以前中国城市的发达状态，曾使西方世界一度瞠目以视。宋以后市镇崛起，商品经济向乡村的渗透，以及跨地区贸易的发达，更为现代史家提供了大做“资本主义萌芽”文章的舞台。凡此种种，都说明在中国传统社会，自然经济与商品经济很早就平肩而行，相互交织，商品经济的发展程度并不很低。⁽³⁾

提醒我们必须充分关注古代商品经济发展程度的，在1949年后，傅筑夫先生应是比较突出的一位。傅筑夫先生较早就提出了“战国西汉资本主义因素说”，虽言之有据，在当时着实冒很大风险。他的《中国经济史论丛》与《中国古代经济史概论》作为姊妹篇在改革开放后的出版，⁽⁴⁾

表明即使是“少数派”的意见也得到了应有的学术尊重。然而，不管是“资本主义因素”，还是“资本主义萌芽”，也不管是在战国西汉，还是在两宋、明清，这些商品经济的独特“繁荣气象”似乎都是浮云过眼，到头来两千年的中华帝国终究还是走不出“中世纪”。对此，试问我们将何以通释？固然可以把它归诸政治体制的压制，但也应该同时追问：是不是任何商品经济或市场经济都必然会引导出“资本主义”的经济形态？中国古代特殊的商品经济与市场、城市的发展，到底与我们期望中的社会转型有何种关联，是幼芽与大树的关系，抑或另类异种，原本就不在一个道上？

我们通常都把生产—流通—消费—分配四大环节，看作为社会经济反复循环运行的一个整体动态过程。下面，我想试着用两头夹攻的办法，解析一下中国古代流通环节的特性，以便说明中华帝国时代商品经济、市场经济在其“繁荣”的背后，确实隐藏着许多虚假病态的特征。

帝国体制下商品生产辨析

在“资本主义萌芽问题”讨论里，似乎有一种默认的逻辑，商品经济总会腐蚀旧的“封建社会”机体，犹如看到市场经济，都一概指其为“社会进步”的表识。事情果真如此吗？

胡如雷先生的《中国封建社会形态研究》，是我所看到的中国古代经济史研究领域颇多独到创见的一部学术专著。如雷先生以他素所擅长的政治经济学切入中国历史实际，务去陈言，不落俗套。他率先倡论“中国封建社会中既存在商品生产，也有很多商品并非商品生产的产品”。这就提出了古代市场上的“商品”，按经济学概念严格判断，是不是有真与假的区别？

我以为这一提示，几乎可以看作开启中国古代商品经济之谜的一把“钥匙”。^⑤它启迪了后来的研究者，必须透过现象关注其真实的经济的与非经济的社会背景，不能为表面的市场行为所迷惑。只有对中国古代商品经济的“肺腑内脏”，以及它所运行的社会环境进行双重解剖，才有可能理解中国古代特殊的“市场经济”，特殊的市场“生理”机制。

尽管市场古已有之，但古今市场都需要卖方与买方的互动方能成立；流通领域的活跃与否，要取决于生产与消费两方必要的交换能力，这恐怕是谁都知道的经济常识。但出现在市场上的商品究竟是由什么样的机制或动机产生，以及消费能力是由何种因素诱发，生产与消费两方的社会属性如何，无疑都会影响到商品经济发展的潜力与前景。对此，以往古代经济史研究得很不够。我也是由一件事情的触发，才突然感到这种疏忽，有时会影响到对大局的判断，省悟胡如雷先生的提示的确不能忽视。

先举一例以说明之：大家都知道，明清松江棉布产销曾盛极一时，有“衣被天下”之称。谈及“明清资本主义萌芽”，商贾云集苏松，松棉走销八方，是一个被史家煮熟了的话题。想不到来自东洋的经济史家西嶋定生用其无可争辩的考证，往这个美丽的“气球”上戳了一个洞，“神话”破碎了。

西嶋定生在其《中国经济史研究》的第三部“商品生产的发展及其结构——中国初期棉业史之研究”，对明代以来棉花、棉布的生产、流通过程与市场结构都作了详尽的考察，而松江府在其考察中尤居于突出地位。^⑥戏剧性的突破发生在该部第二章的第二节：“出现在明初财政上的棉花、棉布”。西嶋定生从检阅《明实录》所得的资料，确凿无疑地证明自洪武年间起，除了皇室宫廷以及官僚服用高级棉布外，军队所需的棉花、棉布数量亦极巨，总数棉布达一百几十万至二百万匹、棉花五十万至百万斤（中后期棉布总需求数，加上“互市”，增至五六百万匹）。这就揭出了一个重要事实：王朝政府充当了一个特殊的、长期被忽略的棉花、棉布消费的“大主顾”。最初政府还是直接通过赋役途径征派（包括本色、折纳），“促进”了棉花在全国的普遍种植。此时棉花、棉布大多数还保持着“实物征调”的古老形式，与市场经济没有发生多大的关联。变异先由“折变”开始，实施一条鞭法之后，农民的棉花、棉布成为一种特殊的“商品”涌入市场。由于税粮大多改为纳银，苏松农民的棉业成了缓解田租“不能承受之重”的主要补救手段。农民生产的棉花、棉布表面上获得了“商品”的形式，正式进入市场以换取交纳赋税所需的货币，实际上却成了赋税的一种变态。而国家由赋税所得货币，除委托地方收购（《布解》）外，还通过秦晋山陕商人（大多为盐商）南下采办，以满

足北方特别是“九边”军区的需求。所谓“富商巨贾操重货而来市者，白银动以数万计。以故牙行奉布商如王侯，而争布商如对垒”⁽⁷⁾云云，若洞穿“商品生产者”究竟为什么生产，最终“消费者”又为谁、其消费“基金”来自何种“收入”来源，那么棉业市场“繁荣”的背后，究竟是我们期望中的商品流通、市场经济，还是国家财政赋税的特殊怪胎，也就大可思考了。

西嶋定生与许多日本学者不同，他对“中国封建社会长期停滞论”持批判的态度，因此特别注意发掘能够表识经济演进的史实，且确有不少新的收获。但上述的“发现”，在我看来似有违他的初衷。因此西嶋定生仅走了半步就不由得收住了脚步：他虽然已经注意到了国家财政需求与市场经济“变态发展”的某种因果关联，指出棉业的启动最初完全是由于财政上的原因，但在因赋役货币化而棉布输纳介入市场中间环节之后，产品征调与赋役在空间上被隔离，产生了许多假象，他却不愿循原有的思路再深入追究下去。他不像藤井宏和寺田隆信那样，对陕晋商人与新安商人准“官商”的属性（与明清“开中”“钞盐”法的关系）予以高度关注，并注意到盐商兼营粮棉的事实，⁽⁸⁾竟把他们看作为与“一般”商人无异，故不免会误判明清松江的棉业生产已发展为“纯粹的商品生产”。事实上，正是活跃于松江市场上的这两种“特许”商人，最能体现帝国后期正常的“生活市场”之外，还存在一种特殊的，适应财政要求而产生的“市场”——最近程念祺君对此有较深入的讨论，著文称之为“财政市场”。⁽⁹⁾西嶋定生的发现，正好不期然地旁证了帝国时代有些市场交易是假性的“商品经济”，即如棉业卖方、买方的行为大都出于国家财政赋税的变相诱导，体现了国家权力这只“有形的手”对市场的扭曲。

由“西嶋定生发现”启示，深入追究出现于市场上“商品”的生产属性，应该成为考察中国古代“商品经济”特殊性质所必不可忽略的环节。

若对出现于市场上的大宗商品，从其“上家”，即初始供应方的属性来看，不外乎有以下两大类，试概括分析于下：

一、农副业产品

粮食无疑是广泛流通于古代市场上的大宗“商品”。国家历来都高度重视市场粮食价格的波动情况。所谓“谷贱伤农”，频繁出现于自商鞅、晁错以来历代主张“重农”政策的政治家议论里，并有许多国家调节粮食价格的相应对策，证明古代有着一个影响十分广泛的粮食大市场。进至明清时期，米市遍及各地城镇市集，星罗棋布，赫然见于各地方志，其势更有甚于前代。

考察分析各时代农户家庭收支情况，可以肯定：农民在交纳国家赋税或地租之后（约总产出的30%—50%），手里余下的粮食十分有限。⁽¹⁰⁾农民为了换取自己不能自主生产的必要产品，如油盐酱醋、农具等生活、生产用品，不得不用粮食去换取。这也是农村集市、挑夫小贩较早形成的一个动因。然而历史常识告诉我们，传统社会的农民即使在稍晚的年代，仍然维持着节衣缩食的消费方式，这类必不可少的消费总是被压缩到最低的水平，数额极微。能自给自足者，则他们绝不会上市——此非不愿，而乃不能也。为此，我们不得不进一步追究，农民既然剩余粮并不多，何以粮食市场却又相当发达？是出于什么动机使农民必须忍痛将甚至属于其必要劳动部分的粮食出售于市场呢？

这一谜底，就隐藏在国家赋税的各种变化策略里。随后的分析将一再说明国家赋税形态对市场行为的作用之广泛深刻，超乎一般的想象，绝非仅限于粮食一项。市场的“国家行为”，是中国古代经济万不可忽视的历史特点。

非常值得注意的是，中国古代的赋税，从国家形态比较成熟起，就没有遵循马克思所说的劳役、实物、货币三阶段相继演进的模式。至少是从两周时代起，三者平行不悖合为一体，此即孟子所谓“有布缕之征，粟米之征，力役之征”（《孟子·尽心下》）。从现有的记载来看，大一统之前，两周列国只有“关市之征”，即对商税才实施货币征收（时称“泉布”），其余均征派以实物及力役。但从《管子·轻重篇》所得的各项信息来看，战国时代的统治者已经懂得在粮食、布帛等实物赋税之间通过“轻重折变”谋取财政利益的策略，迫使生产者不得不以米易布或以布易米，诱导出畸形的市场行为，并产生了相应的投机商人。⁽¹¹⁾中国货币

出现与使用之早，与统治者寻找最小交易成本的财政征收方略不无关联。在这方面再次体现了中国统治者的高度政治智慧。

真正的变化出现在实现大一统之后。大国政治必诱导出特有的大国财政格局。早在西汉（估计秦亦如此），国家赋税明显出现了向农民征收货币的项目，计有口赋（未成年者）、算赋（贾人、奴婢加倍，一度还对达婚龄未嫁女子课以五倍）、献费（限郡国）、户赋（由封君征收）、更赋（以钱代役，其中颇多强迫者）等多项。另外由于国家对盐、铁两项产品实行国家专卖，强制农民也必须以货币购取官盐、官铁。到此，我们才可以理解何以晁错、贾谊等人对“谷贱伤农”要如此高度关注，正说明农民被迫以其农产品易取货币以完纳“国课”，已经成为关系政府财政与农民稳定具双重关联意义的一大国家事项。

此后，我们也必须注意到国家出于自身减少“制度成本”的自私考虑，不断玩弄“折变”的手法。据《后汉书·光武帝纪》即有将田租附加税——刍、稿税折变为货币的记载。这种折变自唐宋以后，更是变本加厉，弥漫到各种税项。农民与市场的联系，从这种情景就可以想见，大多出于无奈，纯粹属于被动型，其结果只能使“赋税率”变相提高，侵及农民必要劳动部分。到了两税、一条鞭之后，赋税货币比重增大，就发展到了如前所论及的极致程度。⁽¹²⁾于是二律背反的事实就摆在我们面前：一方面农民与市场的“虚假”交易日见增多，另一方面农民向市场购买的正常消费能力却日趋下降。中国古代市场的扩张能力受到这层限制，就不能期望有多大的发展前景。

读者可能会发问：市场上粮食的出售者还有地主，或许他们才是供应方的大头？应该是这样。事实上，不仅以收取实物地租为生的地主（指食租地主）必须出售多余的粮食以换取货币，而且各级官僚的实物收入部分亦然如此。秦汉的各级官僚的年俸禄收入都是以粮食（石）计等的，三公以上此处不论，首属三公，年收入为4200石（相当于28个农户的年总产出），次则中二千石为2160石，再次二千石实为1440石，直至最低的一百石为192石（相当于1.28个农户的年总产出），共计15等第。⁽¹³⁾以后历代官吏俸禄均有米谷一项（故均以“石”称。辅以钱、绢之类），直至明代中叶以前，明朝各级官吏的俸禄仍以粮食为主、辅以俸钞（亦有以布估给者）。如此，他们理应是粮食出售者的一个方面。

但若估计其家口众多，一般所余也不会太多。

自战国以来粮商囤积居奇、贱买贵卖，其收购对象有二：一为农民，趁其按时交纳赋税之际，故意压价收购；青黄不接乃至荒年饥岁，更是高价出售。二是官僚地主（禄米加租米）粮食贮藏也有限度，一般地主又因交纳赋税急于换钱，乘人之困伺机压价收购，商人当然不会放过商机；若有权势者（官吏）则可能勾结奸商，伙同投机。因此，我很怀疑“谷贱伤农”的呼吁，其中也包含有地主、官僚的苦衷在内，特别是一般无政治身份的地主，他们所受粮商之折弄机会更多，感到愤激也在情理之中。

总之，我们由上可知，粮食作为商品出现于市场，直接间接动因都与国家赋税有关，从其出售动机而论，为交换而生产的商品生产成分有限。而且，对市场上流通的粮食数量也绝不能估计太高。直至明中叶之前，数量日巨的官僚军吏禄米、廩米多由国家漕粮供给，地主及其附属人口赖有租米之入，农民完全靠自给，只有城镇一般平民（私人工商业、服务业及其雇佣者）才不得不吃商品粮，数量必有限。事实上只有漕粮才走遍天下，粮食作为商品，很长一段历史时期内跑不远，故西汉有谚曰：“百里不贩樵，千里不贩粳”，粮食的流通范围可见也有限。

粮商之真正活跃恐怕要到明中后期才开始。这当然与赋税普遍货币化（白银成为社会上通行的货币）大背景相关，是国家权力为节省交易成本所造成的一种特殊经济现象，很难说对农民粮食生产有多少促进作用。借此机会，我想对史籍有关明清苏松地区粮食仰赖“湖广”“川米”，以至称“米船稍阻，入市稍稀，则人情惶惶，米价顿涨数倍”⁽¹⁴⁾之类的公私议论稍作一点辨正。

综合考察江南粮市的活跃，一个相当重要的原因，就是在实行田赋货币化之后，官吏的俸禄米亦改为货币收入（其实这也是促成田赋货币化的一个动因，参见《明史·食货志二》有关金花银之创议），官僚及其附属人口成为了消费商品粮的“大户”。反对粮商投机，叫喊得最凶的也正是他们，其中还包括已经转变为城居、收取货币地租的纯食租地主。我们常常被他们“代民请命”的假象所迷惑。其实这一史实的意义，最多只能反映作为政治性城市的苏州、杭州及其他县邑城市，各种消费功能

膨胀，奢侈人口及其为奢侈消费服务的非农业生产人口剧增而已。当然也与苏杭太湖等城市纺织带动的手工业与销售业人口的增长有关。事实上，江南除非兵荒马乱、水旱饥荒的岁月，粮价一般还是平稳的。这多少也说明缺粮情况并不严重。其二，湖广川米出口之多，未见得是该地粮食消费过剩所致，反是那些地区其他赚钱机会不多，经济落后，迫使农民不得不仰赖出售必要劳动部分以应付货币的需要（交纳货币赋税和购买生活必需品）。其三，史料表明来江南的湖广川米，中经江南转贩闽广及南洋海外者比例亦不低。这是一种特殊的转运贸易，并非全由江南当地消费。这一点过去注意得不够。其四，才是江南市镇的兴起的因素，粮食消费人口亦随之有一定的增加。至于所谓嘉定、湖州等棉丝区农民需要余食，已有研究者指出情形被方志大大夸张，并不属实。此种议论多缘于欲改变交纳漕米（白米）的动机，希望改折为棉布或货币，故意叫苦不迭。这一点，大凡熟悉江南乡情者都比较清楚。夸张米市，以粮商的活跃，欲证明江南市场经济有大跨度的进步，很值得怀疑。

丝、布

中国古代向重“足衣足食”，衣着类当系市场的另一大宗商品。然而，有一点是清楚的，农民和乡村地主长期都是靠“女织”（包括地主女眷及其奴婢）自给，一般不外求于市场。王朝官府纺织手工业向为官营手工业的重点，皇室、官僚（俸禄、赏赐多含布帛）亦多取给于此。这两类产品都不具有商品生产的性质。衣着类商品明显形成大市场稍晚，还有一个因素，便是国家赋税长期列有征调布帛的常项。这种征调从性质上说，应该是劳役的变种或替代，其初源或可追溯到早期部族国家的“贡”法，其名则曰“调”。在“布调”存在的背景下，农民除自给外，除非需要交换其他生产、生活用品，并无多少剩余可供市场流通，自不待言。

我国纺织类经济，以植养桑蚕的历史最久远，新石器时代南北皆有发现。^{〔15〕}但因其数量有限，长期以来始终为少数贵族官僚所特占的高级衣料，一般平民百姓少能染指，故有“布衣”之称。大麻因其种植适应性强，长期以来一直是民间普遍的衣着原料，直到被棉布所替代。其次为葛与苎麻。苎麻质地虽较大麻为细，然地宜较湿润，东汉后转至南方才大量种植，其加工有一定难度，使用亦不能超越大麻。棉花的种植，可

以说是中国纺织业史上具有革命性的事件。目前比较谨慎的说法，棉花的种植先始于西北与西南少数族地区（隐含了两条引入的路线）。自三国起棉布始进入中原，一直视为珍贵之物，多为“贡品”。服用棉布在唐宋已经多见，但尚未发现中原地区种植棉花。(16)棉花种植进入内地，一沿着闽广—江南—黄淮路线北上，一沿着关陕—豫鲁方向东进，宋元之际为推广期，元明之际则为普及期。至明初则由于国家行政强制，全国普遍种植已成事实。(17)应该指出，经济作物的种植一直是与粮食作物并行，多利用时间与空间交叉间作复种。(18)这就构成了我国农业的另一特点：“男耕女织”，农业土地与劳动力的使用都达到“高度密集”的水平。

正如“产权”专题所述，历代统治者都认为“地”是国家给予的，“天地所生之财”理应属于“国家”。因此，征调布帛作为传统，并未有疑义。然颇可怪异者，遍查各书，秦汉赋税诸项中未见有征收布帛一类名目，殊不可解。我们知道，至少自商王国起，丝、麻、葛均列入“贡”物之列，见于殷墟卜辞。西周亦然。春秋战国时期，民间家庭纺织随之兴起，已有史籍可征，冀、鲁、豫三地为丝织业之重地，四川、吴越所产布、绢亦负盛名。虽官家征调之法不传，据孟子“布缕之征”，佐以商鞅之法“大小僇力本业，耕织致粟帛多者复其身”（《史记·商君列传》），推测是时列国都应有征调布帛之法。(19)汉初指责秦暴政时多用“男子力耕不足粮饷，女子纺绩不足衣服”形容（如《汉书·食货志》、《史记·主僇父》传），虽尚不能断言必为征调织品，但《汉书·平准书》所载元封四年事，明言该年民间输帛即达五百余万匹。这数字或许有问题，但确切地透露了有“输帛”一项。暂且搁下此悬案不说。据通常说法，赋税项目中“调”之成立，始于曹魏建安五年（200年）颁令“其收田租亩四升，户出绢二匹、绵二斤”，史书即称“租调制”。(20)此后历三国两晋南北朝、隋唐，直至两税法改革之前，征“调”内容或按户或按丁，门类数量亦多有变更，其法则沿而不革。在这种时代背景之下，农户兼种麻葛、兼营桑蚕，纳调、自给而外，所余不多，势难形成上市气候。

在相当长的历史时期之内，以丝为主的“布帛”在市场上具有“稀有”的性质。司马迁在《史记·货殖列传》曾列出三十余种商品数量等值的清单，并称是时谁若能拥有其中的一项（如谷一千钟、牛车一千辆等等），即算富“可比千乘之家”（百万之资本，年利润二十万）。清单中

等值的纺织类则为“帛絮细布各一千钧（三十斤为钧），文采一千匹”（此处应指年销售量）。此可见布帛的稀贵，故两汉至南北朝时期，布帛常起“准货币”的作用，也就不足为怪。除官府手工业外，若出现于市场上的绢帛，当出自城市民营手工业，或豪族家庭手工业，故数量一定不多。⁽²¹⁾

纺织类产品获得市场活跃的功能，从后来的事实来看，除了棉花介入这一革命性变化外，还需要两大因素的推动：一是赋税货币化，迫使农民必须以家庭纺织来应付困窘局面，并由此使官员俸禄货币化得以实现。其结果却是把农民和官僚（甚至皇室）双重推向了市场，从生产与消费两个不同方向为市场经济输入“能量”。二是国家因官营手工业效率低下，逐步退出“自给”状态，采取包卖、采购方式供给。农民纺织产品获得了更多的市场空间。后者是前者的连锁反应。意想不到的是，明初实施行政干预，强制全国普遍种植桑棉，用权力迫使农作物结构向粮棉结合转向，也为后来的赋税货币化奠定了经济基础。很明显，农民仅靠粮食的出售，是很难承担货币赋税的。这一演变过程事后看来像是连环套，实际都是国家出于节省与改善制度成本的一种“集体无意识”的推动。明乎此，也就不太会对农业经济商品化的发展，脱离具体社会背景，作过高的估计。

赋税的转折，应始于两税法，至明行一条鞭法，方始有大的转折。据《新唐书·食货志》，开元时曾对非蚕乡可变通以岁银十四两替代所纳之“调”。这说明国家财政方面渐有将实物赋税改为货币赋税的意向。到建中杨炎两税法颁行，“调”名义上并入两税，然直到宋元，仍是钱物并收，夏税一般还征收丝绢、布帛或木棉诸物（始于元代江南）。⁽²²⁾两宋且多以“折变”“和买”等名目征收绢帛。这非常典型地反映出制度创新或变迁，传统习惯定式的克服还需要一定的过渡与适应。

明初曾有一个非常奇怪的“倒退”逆向运动，如北部九边军事地带实行军屯、民屯，军队全部实行生产自给，以及对全国农户实行含谷、棉、丝的田赋征调，表面看又强化了国家实物征收的旧局，回归自然经济。然而，我们应特别注意的是，冲破数千年旧制度，造成风气转向的压力，首先恰恰来自官员的提议，其背后的动因即是统治层对货币经济的认同。事实上对大国来说，完全靠实物流通显然是不适宜的，制度成

本太高。据《明史·食货志二》，正统元年（1436年），副都御史周铨奏言：“行在各卫”的官俸禄米必须到南京支取，“道远费多”，不得不以低价将禄米换成货物，⁽²³⁾“十不及一”，“朝廷虚糜廩禄，各官不得实惠”，建议在南畿、浙江、江西、湖广地区改行田赋折银。正统帝经质询户部尚书后，正式决定于南方实行“金花银”新制，所得田赋银两悉数解入国库，再以白银支付俸禄。⁽²⁴⁾到成化年间，又将此项改革推行于北方，田赋货币化的改革遂告完成。随之职役、杂役征银的改革也逐步跟进。万历年间张居正颁布“一条鞭法”，实际上只是对这一变革既成事实的最终法制认定。

由此想到了与大明王朝同时期的西欧。14至16世纪，西欧领主制经济正经历着深远影响而后历史走向的一系列变化，其中尤以英国最为典型。因连续好几个世纪的黑死病袭击，人口锐减，土地相对丰裕，劳动力的稀缺，迫使领主缩小自领地，领地更趋租佃化和分散化，出现了“独立小农”（自由租佃农）成长的时代，有些史书甚至称这一时期为农民的“黄金时期”。据有关西方经济史家的晚近研究，14世纪中期及整个15世纪，在领主经济商品化比例下降的同时，由于人口减少，使农民处于较为有利的地位，故租税型商品化程度有所减低，而产品剩余型商品化及部分专业产品商品化有所提高。其中关键的一点，农民的租税负担与中国同期相比显然要低得多。尽管许多经济史家的估算不尽一致，经折中后的概算，地租加上各种封建捐税，仅占总产出的10%，进入市场部分（货币地租和生活、生产性消费）的商品率为44%，由此知剩余率即储蓄率为15%。经一个半世纪农业经济的休养生息，进入16世纪，人口复苏与农业商品化呈同步增长态势，羊毛业与毛纺织业生产更加快了商品化进程，中等农民构成了乡村人口的绝大多数。科斯敏斯基在《11至15世纪英国封建地租形态的演变》中指出：“甚至在温切斯特大主教领地这样一些与市场有密切联系的地产经济中，农民交付的货币地租也大大超过了封建领地经济从出售产品得来的款项。由此证明，市场的供应首先依靠着农民经济”，“市场上农产品的供应进一步操纵在独立的农户手中”。基于这种情形，西方有些史家称西欧城市手工业，正是仰仗这种靠得住的农村生产者提供的商品化农业，才有相对独立的城市特权和比较稳定的“市民市场”。⁽²⁵⁾

西欧农业三个世纪所经历的变化，其社会意义，我认为还必须与该时期国家财政变革、工商业发展状态联系起来作综合考察，才能比较完整地理解它在社会演化中的作用。首先，正是在14—15世纪，英法等国家发生了由特权制财政向协议制财政的历史转变，形成了西方封建社会独具特色的协商制，国王和他的代理人必须向征税对象说明征税理由，在取得对方理解的基础上方可商议征税数量、时间等事宜。在这方面，同时期中国商人正苦于屈从国家权力无所不至的强制之下，假若他们知道了自己西方同行有此等社会待遇，真不知作何感想！与此同时，西欧以羊毛纺织为马首，虽然也根植于农民家庭手工业，但因受到出口贸易的刺激，再加城市行会有较多的独立处置的权利，因此农村呢绒业在15世纪中叶后有明显的发展，市镇化的发展速度也日趋加快。同期的中国的纺织业就没有这种海外贸易市场的机遇，其发展前景受到限制，一度“兴盛”（这是与过去“布调”时代相比）之后，就不再可能有更大的飞跃可以期待。

关于工商业方面的情况，稍后再谈。现在还是回到中国当时棉纺织业商品化的农村背景上，再作进一步的分析。

必须指出的是，明中叶“一条鞭法”实施赋税货币化，固然起到了把农民进一步推向市场的作用，但农民的赋税负担也同时有加重的趋势，境遇更为艰难。我认为这是探究“农村市场”兴旺现象背后，“商品生产”究竟有多少真实性，不能不加重点关注的问题症结所在。鉴于“资本主义萌芽”问题讨论中对江南棉丝市场的估计大多偏高，这里我想对江南有关农民的赋税负担稍作烦琐的疏列，实亦出于不得已。

在上一专题已经说过，所谓“一条鞭法”，实际是将两税以来历久增加的各项正杂税、职贡尽数合并滚入，绝不会比原有税额减少。⁽²⁶⁾国家不吃亏，这是一条雷打不动的基本原则。而所谓“折色以米值为断”，各地折算时往往又高出一般市价，以至有人揭发山西闻喜县有将原米价银三四钱折成银三两者。⁽²⁷⁾这是山西藩王府仗势欺人的恶劣个案。在苏松周忱改革时规定金花银一两折税粮米三石八斗（后改为四石），但到成化年间松江府金花银一两只能折税粮米“二石或二石五斗”。⁽²⁸⁾丘浚在《大学衍义补》里也说“米价有折至银七八钱者，有一二两者，参差不齐。令即下而民尽以米变卖，非所愿也”。以上说的那就是常情。再说官

方即使以粮食市场出售常价（按说应按收购价）折算，而到交纳时粮商乘农民之急征压价，出入之间，农民利益又受一番损害，结果农民赋税负担较前必有增无减。

另有一层隐情，时人论之亦详。一条鞭法之实施，既以田亩为本，清丈厘清田亩实数当在情理之中。但官僚制度之下，其执行成本之高，受害者必为小民无异。刘仕义说得最真切。他在其《新知录》中也肯定海瑞在南直隶将各种赋役合并为“一条鞭法”的做法，意在纠正以往征收名目过繁、关节舞弊多端，称之为“权豪莫肆，贫困少苏，诚良法也……此法行而天下平矣”。然而一旦付诸实施，“惜书吏为奸，奉行无状，一丈量之余，亏口有大小，册籍有虚伪，甚至有势者除沃壤为荒地，无势者开旷土为良田，隐弊百端，难以枚举，虽诉讼繁兴，有司莫难清稽规正，民但鼓腹含冤，仰屋窃叹而已。呜呼！除一弊，滋一弊，改革之难，诚难哉！然则小民何时而获苏息也。”⁽²⁹⁾实际上，权势之家在田亩上的花样百出，有飞洒在别人户头上的，叫“活洒”，有暗藏在逃绝户头上的，名“死寄”，还有畸零带管者，有悬挂掏回者（买田不过割赋税者）等等，全通过贿通书吏，⁽³⁰⁾实际将负担转嫁到无权无势之家均摊。因此，势必造成赋税折算数高于原实际应纳之数。

说到棉丝重地苏松嘉湖地区，有明一代为“江南重赋”而发的议论随处可见。顾炎武作《日知录》《天下郡国利病书》，于此收集尤多。其中有关“一条鞭法”前背景者，曾节录杜宗桓上巡抚周忱书云：“（虽历经前代减免），松江一府税粮尚不下一百二万九千余石。愚历观往古，自有田税以来，未有若之重者也。以农夫蚕妇，冻而耕，馁而织，供税不足，则卖儿鬻女。又不足，然后不得已而逃。以至田地荒芜，钱粮年年拖欠。”⁽³¹⁾历检有明一代所论，唯明末徐光启对其熟悉的家乡及其附近地区的农情，论析最切中要害。他在《农政全书》关于木棉一章，借丘浚“至我国朝，其（棉）种乃遍布于天下，地无南北皆宜之，人无贫富皆赖之”，有长段议论，大发感慨曰：“尝考宋绍兴中，松郡税粮十八万石耳。今平米九十七万石；会计加编，征收耗、剩，起解、铺垫，诸色役费，当复称是。是十倍宋也。壤地广袤，不过百里而遥；农田之入，非能有加于他郡邑也。所由供百万之赋，三百年而尚存视息者，全赖此一机一杼而已。非独松也，苏杭常镇之币帛棗纈，嘉湖之丝纴，皆恃此女

红末业，以上供赋税，下给俯仰。若求诸田亩之收，则必不可办。”⁽³²⁾读此概论，我们还能说江南农民的纺织生产可看作非谋生而乃谋利的“商品生产”乎？

由徐光启的话，还引出了一个常为史家疏忽的问题。实际上，“一条鞭法”后，赋税项目并非像文本所说的已经单一简化。时至明末天启元年（1621年），苏松巡抚王象恒有《东南赋役独重疏》，幸为炎武先生录入《天下郡国利病书》，开列了一份较详的赋税名目的清单，读之愕然：“据四府册开，每岁漕粮正改兑并耗米共一百五十三万一千九百七十八石八斗一升零，白粮并耗脚夫船及各王府禄米共二十七万七千七十二石八斗八升零，南粮并耗脚等米六万四千三百九十一石三斗零，军储存留恤孤等米一十二万三千八百三十二石三斗七升零，此四府本色之概也。而本邑三梭阔白布匹共三十二万二千七百七十四匹犹在外矣。金花银三十六万五千一百三十九两零，京边银二十七万一千六百七十一两零，轻费过江米折芦席等银一十六万九千六百七十余两，南北等部马牲价、药材四司料价等银七十万五千五百五十余两。此四府折色之概也。而加派辽饷二十一万一百五十八两五钱零犹在外矣。”⁽³³⁾

江南多佃农。因此也应该将佃农的经济情况稍作介绍。从各种资料来看，江南农民一般耕田都在10亩上下。⁽³⁴⁾亩产按常年平产稻米二石、春花（小麦）七斗，以高计不过三石。⁽³⁵⁾地租按平均量计为亩一石半。则所余为一石半。除去地租，十亩之余值十五石得银为15两左右（均以明常价米石银一两计）。每年每户农户织布推算最多不过18匹，折得银5两左右。合计除地租外家庭总收入约得银20两。口粮食物（9.5两）、⁽³⁶⁾衣着（1.5两）、⁽³⁷⁾农本（4两）⁽³⁸⁾以低标准折算需银共约15两，剩余5两。这5两正是棉织所得之收入。这就印证炎武先生所录松江旧志的说法不虚：“姬晨抱棉纱入市，易木棉以归，机杼轧轧，有通宵不寐者。田家收获，输官偿外，未卒岁，室庐已空矣，其衣食全恃此。”⁽³⁹⁾入至清代，松江叶梦珠仍云：“吾邑地产木棉，行于浙西诸郡，纺绩成布，衣被天下。而民间赋税，公私之费，亦赖以济。”⁽⁴⁰⁾

上述推算实际略去了两大变数：一是水旱灾荒。由于各种原因，本处低洼地区的江南，入至明清，涝为大害，旱蝗亦时或作虐百端。大熟之年不可多得。浙江桐乡张履祥生于明清之际，长期潜居不仕，深谙乡

情，曾备载晚明清初湖州地区历年灾荒至详，其总言之则曰：“十年之耕不得五年之获。”⁽⁴¹⁾这最能概括明清太湖流域的实际。因此，上述收入概算必须打一个不小的折扣，才符实情。

二是政府的各种叠加的摊派。这方面的细节因资料搜罗不易，故对此项实关农民生计的社会经济史基础性研究向称薄弱。前面我曾举海瑞淳安县二三十项“规例”，说明县级政府的各种开支多取自对小民的摊派，不胜其多。近读吴煦在做幕僚时载录的道光二十年与二十三年乌程县账册，各种开支备录至详，向上级主管（含藩、臬、道、运、粮、学、府）送礼的各项开支（三节、二寿的节仪及门包等）亦不隐讳，尽数开列。⁽⁴²⁾这些钱的来路他没有交代，只知重要一项即为“加耗”。当年周忱在苏松率先推行所谓“均田、均役”改革（一条鞭法先声）时，即创“加耗均征法”（又称平米法），已将耗米纳入正税，然而后来却又重新恢复，不啻“耗上加耗”。这种加耗俱见于前所举赋税项目中多有“耗”字即知，大清沿袭如明。耗米的征收，不仅是为了弥补税粮征收过程中的损耗，而且主要是为了筹划地方公费、官吏收入以及其他无法报销的费用的来源。⁽⁴³⁾另外，明一条鞭法已将各杂税项并入，没多久，中央及地方政府不时又将旧项杂税恢复。清时人就指出“明季一条鞭之法颇便，然并南米在内，后复征南米、颜料、油药等项无不在内。此条银中未详注名件故也”。⁽⁴⁴⁾其中“颜料、油药”之摊派不见经传，可见名目之繁多，以致史书不屑记载。明松江范濂在其《云间据目抄》里即说：“苏松正赋，民已不堪，而额外又有均徭、练兵、开河、织造、贴役、加耗，种种不经，难以枚举。则如上乡三斗六升五合起科之田，计有五斗之供矣。况兼凶荒赔纳，其利安在，而士民何乐于有田也”。⁽⁴⁵⁾“种种不经”四字，道尽苦楚。还有一项变相摊派，通史都很少提及，就是强制性的“户口食盐法”。大明政府的强横，就是不管你吃不吃官盐，城乡居民必须按户丁交纳盐钞或盐米，大致是大口食盐12斤，小口食盐6斤左右，各时各地不一。赋税货币化后改为纳银。明末谈迁感叹道：“盖以盐给民故征钞（城市征钞、乡村征米），今官不给盐而征钞如故，其弊不知所始（其考南唐即有‘盐米’）……南唐偏安何足论，而全盛如今日，何流弊至不复问也？”⁽⁴⁶⁾其实谈迁完全是明知故问，他心目中“盛世大明”理应轻徭薄赋方不致亡国灭族，故感慨特深。至于“子民”原一切都属于“国家”，“国家”当然有权利按需收取各种“国用”，宋元

明清无所区别。这一道理，谈迁是没有能力洞穿底蕴的。

如果再深入追究下去，不唯农民，就是明清江南庶民地主的境遇也不如意，常有“以田为累”的感慨。初时至少我自己对此并不以为然，猜想总是故意向政府“哭穷”成分居多。后检阅史籍有关赋役制度细节稍多，方知“富者”确实也有他们的难言“苦衷”。史家共知，北宋以来富户地主最苦于各种职役。明初朱元璋更新添粮长之役，后畸变为贴赔代纳的苦役，常致富家倾财破家，亦为史家熟知。征役的原则向来“富者编重差，贫者编轻差”。殷富上户所金派的粮长、里长两役，负责钱粮催征与运交，更兼出办上供物料和公府公费。又有各种名目的杂役，也依人丁多寡产业厚薄分为上中下三等，统称之“均徭”。然凡有科举身份的各种缙绅地主，下至举监生员，都有各种优免的特权。因此苏松富户地主若无政治身份，必不堪政府百般骚扰，致有“士民安乐于有田？”之慨。叶权下面的说法颇反映当时的情状：“苏松嘉湖，东南上郡，但有力之家，买田不收其税粮，中下之家，投靠仕宦以规避。故富户一充粮长、解头，即赔累衰落矣。”⁽⁴⁷⁾一条鞭法虽将各种差役折纳为银并入田赋，但执行稍久，里甲、均徭等科派陆续又恢复，庶民已交丁银而被派征差役如故。⁽⁴⁸⁾苏松地区更有“白米”“布解”两种特殊的差遣，均需由殷实富户来承当，庶民地主田亩多者首当其冲。对此松江府人叶梦珠论明之情形颇详：“吾乡之甲于天下者，非独赋税也，徭役亦然，为他省他郡所无。而役之最重者，莫如布解、北运。即以吾邑（上海县）论，布解每年一名，后增至三名，俱领库银买粗细青蓝素布，雇船起运至京交卸。北运（白米）每年二十三名，俱领漕米，舂办上白粳糯米一万三千余石，雇船起运至京，交与光禄寺，禄米供用诸仓，必签点极富大户充之。次则南运，运至南京，每年二名。次则收催坐柜秤收，概县银二十余万两，每年四十八名。”⁽⁴⁹⁾政府虽给予一定量贴解银，但中途有种种意外损耗，以及各个关节的勒索、刁难，赔贴甚多，故例被看成苦役。万历年间华亭聂绍昌曾作有《布解议》，对布解的各种费用一一开列，算出细账，说明赔累在哪里，勒索在哪里，大致每匹布价不过七钱，而赔银自二三钱至五六钱为正常，若被验收退回，则几无措手之地，“所以吴中一闻此役，如赴死地。”⁽⁵⁰⁾

凡此种种琐考，无非想说明，在中国传统社会历史上，即使以商品

经济最为活跃的苏松嘉湖地区而言，一方面农民为应对政府强加的各种苛重的负担，逼出了一种多种经营、商品化比例较高的农业经营的新路子；另一方面这种投入市场的商品多半是基于赋役、地租的原因而被动产生的，假性成分居多，穷于应对。农民与庶民地主的经济状况虽比其他地区为好，基于国家剥夺性的赋役过重，剩余率与储蓄率仍偏低，基础十分脆弱。因此，它向市场经济输送的“能量”就在这点可见的限度之内，不可能再有多少继续发展的潜力。直至近代以前，即使号称最富庶的江南，也仍长期徘徊于“中世纪”状态，看不出有新的希望曙光，根子即在国家强控下，颇多假性商品经济，“富国”有功，民富则誉不符实，徒有虚名。

二、手工业产品

中国传统社会的手工业素称发达，许多手工业部门不仅历史久远，所创造的技术成果，也多为现代社会之前世界工业技术史上的亮点。有关史实，一般通史著作都备述甚详，此处均略过不赘。

按照马克斯·韦伯在《世界经济通史》中的说法，手工业作为经济概念，应具有以下两个主要含义：一是原料加工的含义，即原料经过人的劳动改变了形态，获得新的使用价值。二是为销售而生产。⁽⁵¹⁾这就把为满足家庭自给需要的加工活动排除在外。事实上，从历史角度考察传统手工业，很难拘守这样规范的定义。“销售”与“自给”的界线是模糊的，否则就无以理解遍见于明清江南方志“着衣不是织布人”“寸丝寸缕不上身”，农民不能自给却必得出售必要手工产品的特殊苦衷。因此，为了揭示传统市场的复杂性，仅着眼于手工业产品门类或市场流通状态是不够的。转换角度，改从手工业的社会属性、技术属性以及产品的消费属性等方面细作考察，就不难发现它与农副产品商品化一样，也包含有许多深层次问题，值得探究。

手工业在其原始形态即属于氏族—部族集体共有（请回忆“姜寨模式”西边临河岸边的制陶窑场），而后成为部族国家的“国有”生产部门，多聚集于中心聚邑。所谓商周“工商食官”（语载《国语·晋语》），至春秋战国始有私人手工业的出现，也是治中国史者耳熟能详的老话题，都

略过不表。

值得指出的是，进至大一统帝国时代，手工业者，不管是国营还是民营，其社会身份大多仍不能与一般的“编户齐民”相伴，始终被看低一格。这是与西欧中世纪大异其趣的地方，中国传统社会手工业发展命运之不济，这像是一道难以打破的“铁幕”。

中国古代手工业的经营模式，细分有家庭手工业、官府手工业、民营手工业三种基本类型，后者还可以细分出单纯的私人手工业与商业资本型手工业。三类基本形态的分布态势，极像哑铃，两头粗壮，中间细长。细长者即为民营手工业，备受歧视压抑，活像旧时代既瘦弱又不敢吭声的乡村“童养媳”。“哑铃”一端为官府手工业，就其基本性质而言，除专卖产品外，与商品生产无缘。另一端为农民（含部分城市贫民）的家庭手工业，其主体诚如上面所说的是农副兼业，全为应付赋税生计的不足，究其实质也并非原为商品而生产。上节已作过讨论，不赘。

如果从讨论市场经济的角度，似乎官营手工业本不属题内之义。然而，有两点理由决定了讨论还得从这里开始。首先，官营手工业由中央到地方，覆盖了所有手工业主要门类，诸如武器、纺织、陶瓷、机械、金银工艺、建筑和矿冶等传统手工业最有影响的部门，还将民生日用的盐酒茶等大宗产品实行专卖，充当了为国家开辟财源的特殊角色，抢走了原可属于民间手工业施展身手的市场份额。它对市场经济的破坏作用是双重的，既把皇室官僚乃至政府工程所需产品排斥于市场之外，依靠直接劳役实行自给，同时也使民生日用商品带有浓厚的政治财政色彩，成为一种假性商品经济。其次，官营手工业长期以征发民间手工业者为其劳动力来源，直接剥夺其必要劳动时间，民间手工业在这样的压抑处境里，决定了其在相当长的历史时期内，不可能有较大的发展潜力。在这种双重压迫下，中国传统社会市场经济不仅发展有限，而且备受扭曲。

官营手工业劳动者的身份虽历经变迁，但始终极低。据史籍所载，秦汉时期官营手工业作坊、矿场劳动者的来源有四：一是官府奴婢，曰“隶”（云梦秦简男称“隶臣”、女称“隶臣妾”）。他们或由战俘、没官而来，或为奴婢后代，世袭为奴，均属于终身服役者；即使因军功赦免

其奴隶身份，也仍得为“工”。二是犯罪刑徒，曰“徒”。矿场、铸铜铁、建筑工程等体力繁重的部门，此类劳役多由刑徒承当，刑满则止（大多从事苦力，生还可能不大）。三是由官府征发的服役者，曰“（更）卒”。这是每个民间成丁工匠必须按规定服的徭役，其中部分还被分配与刑徒同在手工作坊、矿场劳动。四是有一定手艺的自由身份的工匠，曰“工”。他们除了少数由官奴婢免除奴隶身份转变而来外，主要都是从民间手工工匠中征调得来，多为能工巧匠，其中有称“工师”者还负责传授技术，带教“徒弟”。从许多出土文物看，他们对产品的质量负有责任，似兼监工之职，故产品上往往刻有“工某”的名字。前三种人都为非自由人、无偿服役者，后一种实质也是服役，不过算是高级服役，身份表面上是自由的（实际也不得自由离开），猜想也有一定的“工薪”收入。很明显，早期官营手工业具有严重的劳役性质，形同“牢狱作坊”。

秦汉时期不仅官府手工业，就是所谓民间由豪强富商经营的手工业部门，劳动者亦类多奴婢。⁽⁵²⁾中国手工工匠身份之被看低，大概与这种历史传统极有关系。此外，还有一层历史渊源，当追溯到第四种人：“工”。他们是从史书上所能见到的最早一批私人手工业先驱者。吕思勉、童书业先生都做过推考，认为“百工”渊源于早期部落内部分工，出现个别专长于手工业的某些“专业氏族”，即所谓“族有世业”（《考工记》郑注）。进至部族国家乃至方国联盟，一部分专长手工业的氏族沦为依附者或被征服者，如传说中的昆吾制陶冶铜、薛国前身为“夏车正”，成为某种产品的“专业生产基地”，产品必须“贡献”给共主，如同农业方国必以其农特产品上“贡”，性质颇相类似。⁽⁵³⁾《尚书·洛诰》有一段严厉教训属于殷商遗民中的“百工”，说不要再“湏于酒”，这次不杀是对你们客气，也证明“百工”往往来源于被征服者，故身份必低人一等。随着西周礼崩乐坏，“王官”失散，“百工”就陆续流落入民间，成为私人手工业者。大一统后再度为国家收录入户籍，必须随时听候征调。这种征调制度长期沿袭至明清，说明民间私人手工业者古来就不与一般编户齐民同等看待。童书业先生称“百工”，又像自由人，又比一般自由人低，但非奴隶。西来阶级概念于此就显得手足无措，然而这种介乎自由人与非自由人之间的特殊身份，恰恰是中国传统社会私人手工业社会地位的真实反映。

官营手工业产品具有两极分化的特点。一些精美绝伦、极高档的产品多出于此，多服务于高级奢侈消费。⁽⁵⁴⁾特定的服务对象决定了这种产品不惜工本，不具市场价值，是在严格的监督下完成的。但一旦监督不严，或供应民间以牟财源，低效劣质在所难免（见《盐铁论》贤良文学的揭发），怠工乃至闹事，亦时有发生。因此，以非自由人为主体的官营方式终究要被征发劳役的方式逐渐替代。

第一次转折发生在南北朝至隋唐。长期战乱，政府官营手工业一再解体、重组、再解体，为民间手工业乘机发展提供了不少机缘。社会缓慢性的蜕变积淀到唐代，官府手工业劳动者的结构显示出与秦汉有较大的异变。其时虽仍有相当数量为奴婢、刑徒和贱民，但征调民间手工业者的比例明显在上升。这种被征调的工匠称之为“番匠”。他们的“上番”期已从北魏时期每年6个月缩短为20天，而且也可以“纳资代役”，让愿意工作的“番匠”为其服役。前者称“短番匠”，无偿服役；后者则称“长上匠”，期满后领取由“代役资”发放的“帮贴钱”，算是有偿劳动。第三种则是新的类型，他们由政府专门出资雇用，称“明资匠”“巧儿匠”“和雇匠”。据《新唐书·百官志》，“和雇”的工资为每日“绢三尺”，看来属于临时雇用性质。“明资匠”、“巧儿匠”则多为有特殊手艺或技能的工匠，待遇更高些，但与番匠同样具有强制性，所谓“散出诸州，皆取材力强壮，技能工巧者，不得隐巧补拙，避重就轻”（《唐六典·尚书工部》），也绝非自愿受雇。各种不同属性的劳动力比例，依据部门与产品质量要求有所不同，大致中央重点部门和工艺要求高的雇用的比例高些，依次而降，矿冶、建筑等粗壮简单劳动需求较多的部类仍以非自由人为主。总之，带强制性的出资雇役，在唐代最初还是“新生事物”，越到后期就越成气候。

第二次转折当数宋明。由于以资代役的制度渐成气候，到北宋，官营手工业就以雇募制为主体，由政府支給钱米，工资级别也已经有籍可考（如下等工匠月粮二石，添支钱八百文；依次上升）。⁽⁵⁵⁾但细分起来，“雇”与“募”之间亦有不同。被“募”工匠具有“官身”，终身不得离开；而被“雇”者，当时工匠称之为“当行”，又称“纠差”，仍属强制性轮派，但有一定的期限。⁽⁵⁶⁾与以前征役制的不同，在于后者不再为无偿劳动。元代、明初虽然有一定的倒退，匠户身份低落，但从明代官府手工

业轮班匠与住坐匠两种基本成分分析，仍是唐代雇募的延续。住坐匠附籍于京师及京师附近，每月10天，支給钱米。较唐倒退的是，轮班匠被征调的服役期一度增加到3个月，后减少到22天，但却为无偿服役。较大的变化发生在成化之后，政府推行“以银代役”制，民间工匠被征调服役的制度终于可以用“赎买”的形式获得一定的解脱。直接劳役制经历了一千七百多年，才从手工业领域悄然隐退。

官营手工业民间征调或雇募比例的提高，也与官方直接经营从某些领域后退的趋势有关。金、银、铜均为币材，金银且为皇室权贵阶层特殊装饰用品，采冶和产品收购一向由国家严格控制，此处不论。这里要说的是原本与民间生产、生活相关密切的盐铁官营，为中华帝国经济的一大特色。盐的官营将放在商业一节讨论。这里重点讨论生铁的采炼冶铸。

我国进入铁器时代之早，当居世界之首。战国至汉初，铁的采冶曾是民间工商巨子致富的两大利源之一。作为新型金属材料，在武器、农业、手工业工具方面所具有的使用价值优势，获利之厚，可以想见。唯其如此，没有多久，自秦国统一前后起，即开始将利权收归国有，陆续有“铁官”的设置。全面实行生铁采冶官营，并禁止私人经营，则出于汉武帝财政利益应占首位的考虑。是时全国有49处“铁官”，加铁矿产地两处，共51处，分布于40个郡国，长江以南只有桂阳郡（湖南郴县），显然这个地区进入广泛使用铁器较中原为晚。⁽⁵⁷⁾

武帝后，终东汉之末，虽间有废罢宽弛之举，但铁官之设始终不废，其应变办法大多是在维持一定量的官营矿冶外，逐渐增开一些口子，或是允许部分民营，但必须官收官卖；或是委托民间经营，归铁官统一管理（类似官督民办）。⁽⁵⁸⁾被迫变革的主要原因是官营矿冶以非自由人劳动者为主体，难以管理（多次发生“铁官徒”武装暴乱），技术也日臻复杂，管理监督成本太高，不如坐收“租税”，但总以官收官卖，不减少财政收入为目标。

到唐代，由政府直接经营管理的方式更趋守势，不少“铁官”成为只管收税的官吏，制度的蜕变格局大致成形。入北宋，朝廷明令准许百姓自由开采，民营铁冶业开始兴盛，官营也改为募役。⁽⁵⁹⁾变革后效率明显

提高，有宋一代的生铁年产量达到500万斤至800万斤之多，较之唐代高出数十倍。⁽⁶⁰⁾然而元至明初，又恢复官营，以致洪武二十八年内库积存生铁达3743余万斤，铁多为患。洪武帝于是“诏罢各处铁冶，令民得自采炼，而岁给课程，每三十分取其二”（《洪武实录》），民营铁冶又重新获得生机。清代康熙时一度严禁开矿，乾隆即恢复明制，但较之前代也没有明显发展。

由上述概论可知，就像生铁这样一项重要的产业，本可以推动社会经济的技术改造，但由于长期处于政府直接控制之下，劳役制度和官营方式虽然在管理、监督、效率诸方面弊端明显，但真正要以民营为主，颇费周折，反反复复，历时一千六七百年，此其一。其二，虽然自唐代起，民营比例逐渐上升，但产品仍然要由国家控制支配，以致宁愿在国家内库堆积如山，采取禁开或关闭的方式收缩采冶，也不愿放开民间市场。究其因，政府固执地认为铁之大用在武器，又生怕民间从事武器生产。中国历史上最著名的民营铁冶业如清代广东佛山，其大宗产品为铁锅，其次为铁丝。其余小型铁铺则多为打造农具。何以北宋以来，拥有世界顶级年产量的生铁，除了供应数以百万计军队的武器装备外，只能大量堆积存放于政府仓库，而不能用以推动其他手工业部门的技术改造（例如纺织机械都是木机，铁纺织机械要到近代才有），颇值得深思。与此相类似的还有煤的开采。据说远在新乐文化时期即有煤雕出土，西周亦有同类煤雕，煤的发现极早。煤矿的开采和用以炼铁，有的认为可以远追溯到西汉（河南巩县、郑州两冶铁遗址），较可靠的说法则要到北宋（河南鹤壁煤矿遗址）。苏轼的《石炭行》就说到采徐州西南煤矿之煤用以炼铁（该处为四大冶铁基地利国监所在地），炼出的刀剑锋利异常。但是直至清末，煤矿的开采始终不发展。有关研究者还对西汉以来各种矿产特别是生铁的冶炼作过燃料分析，结论是绝大多数使用木炭，而极少用煤。民间亦是用柴火而不用煤，甚至在有煤的地区亦然如此。按照马克斯·韦伯的说法，蒸汽机的发明源于煤、铁矿的开发需求，煤铁的“重大联合”。⁽⁶¹⁾因此，可不可以说煤被冷落的命运，蒸汽机的发明与中国无缘，早隐伏在手工业的病态发展格局里，是一种历史的预设？

其实真正的根子还在手工业的社会地位。帝国统治者固执地认为只

有农业才是创造物质财富的“本业”，而工商则是耗费财富、损害农耕基础的“末业”。帝国重本抑末的传统国策，决定了帝国长期以来经济结构重心严重倾斜，手工业始终处在被强制、被压抑的地位。这种强制、压抑最突出地反映为人身的歧视。

手工工匠自秦汉起，始终是外在于一般编户齐民的一种特殊人群。且不说隶、徒之类的非自由人，就是民间工匠，法律强制必得世袭为业，不能自由迁徙，不能入“学校”读书（《魏书·世祖纪》载太平真君五年诏书），政府可以根据需要随时调遣强迁至别处（如京师或国家生产基地）。唐代由于民间手工工匠人数显著增多，因此法律规定比较清楚。如“一入工匠后，不得别入诸色”（《唐六典》卷七），由此推测他们必别立户籍，元明之专立“匠籍”必有历史依据。政府还加以组织编制，“凡工匠，以州县为团，五人为火，五火置一长”（《新唐书·百官志》）。自唐宋以来，“行会”之名称日见于史籍。这种行会与西欧行会大相异趣，其成立全系官府管理的需要，宋人对此说得明确：“市肆谓之行者，因官府科索而得此名”（《都城胜纪》），“市肆谓之团行者，盖因官府回买而立此名”（《梦粱录》）。从后者“团行”的名称，即知与唐工匠“州县立团”的关联。“行头”实则为官府的代理人，征调劳役、强制“和买”（勒索）和课以赋税，都是通过这种严密的组织系统实施，滴水不漏。由于官方文本都语焉不详，我们对其细节部分向来不甚了解。据康熙五十九年（1720年）《长洲吴县踹匠条约碑》，得知政府对“不下万余”的“苏州内外踹匠”，每十二家编为一甲，设“甲长”每月轮值。另从包头中择一人设立“坊总”，每一作坊设“坊长”。“坊总颁给团牌，管押各甲”。“踹匠五人连环互保，取结册报”，由坊长、包头、甲长填簿逐级汇总到“坊总”，各负有“一体治罪”的法律连坐之责。下开九条“条约”。幸有这样的史料，我们方知对工匠管制之严。⁽⁶²⁾这除了治安考虑外，更有征调劳役和征用产品的目的。由此可见，工匠比农民更少人身自由，是一种只有在中国方可理解的非自由的“自由人”。直到明代实行代役银制度之前，他们始终必须轮番为官府手工业服役。就以最少每年20天计，包括往返路程、官府拖延，至少要耽误二三个月的必要劳动。如此社会处境，中国手工业的发展自然举步维艰。

手工业者的上层，包括作坊师傅（小老板）或工商相兼的小店主，

他们也还必须承担各种城市居民的赋役负担和工商之税（包括产品抽分）。地方官吏衙胥的百般勒索，见之于各种地方碑刻，多如牛毛，习以为常。生产销售的产品也有严格的限制。例如纺织房舍车服之类不得制造属官僚等级享用的产品，民窑不得烧造“官样青花白地（后扩展到黄、红、绿、青、蓝等地）瓷器”，不得染指专买品领域，如此等等。因此民营手工业大多只能生存在农村家庭手工业与官营手工业的隙缝之中，拾遗补阙，活动余地极小。

各种通史在叙述手工业时往往渲染工艺创造以及它们的“科技成就”。事实上，整个传统社会手工业技术，明显带有“大一统性”、“工艺封闭性”和“劳动密集性”三个基本特性。重大的技术发明多服务于皇室官僚系统的大一统需求以及追逐好奇的个人癖好，缺乏技术改造的动力。精美产品都为少数特权阶层独占。它们追求的是不计成本的质量竞争，而不是价格竞争，不能造成市场经济效应，刺激手工业经济的发展。许多重大工艺多属心灵手巧为基础的个人即兴创造，既不可能有理论性的总结，更无复制程序的重构观念（故中国科技始终缺乏实验环节），经验高度保密，父子单传，有的甚至为朝廷独占，世多失传，不具普遍推广价值，更不用说引起技术改造的连锁效应。绝大多数手工产品多为简单劳动，分工不细，与家庭手工业无多少差别。特别是矿冶、机械行业，劳动强度大，工作条件恶劣，但或因其为官营，或因民营者处境困窘，只得顾眼前利益，缺乏必要的资本投入，劳动密集型的手工业部门始终产生不出技术改造的刺激机制，甚至有些节省劳力的技术也宁愿弃之不用。金观涛、樊洪业等学者围绕中国为什么不能产生近代科技革命的中心题旨，曾对中国传统科技作过出色的结构性解剖与批判，因与本题有所疏离，不能再作介绍，读者可自行参阅。^{〔63〕}

再从手工业产品结构来分析，生产资料部类与生活资料部类的比例严重失调。由于帝国军事—官僚政治体制所造成的病态消费极为膨胀，其需求不仅数量可观，而且几乎深入到生活资料部类的所有领域，促使手工业部门结构恶性“浮肿”。纺织、陶瓷、酿酒、制茶、金银首饰、宫廷园林以致造纸印刷等都病态地偏向政府官僚的奢侈消费一头倾斜。生活资料部类的生产，留给民间手工业的空间很小，只有在官僚收入基本货币化以后，才显得比较活跃——然而究其实质，也只是原来官营消费

的变态转移。反观生产资料部类，不仅缺乏必要的资金投入，而且大多被强制纳入军事——大一统的需求陷阱，限制民间发展；民间手工业的困窘反过来也限制了生产部类生产的需求。因此，从经济基础性的需求来看，农业、手工业的技术改造在生产资料部类萎缩的状态下，根本不可能产生变革的可能性。这是与西欧因战争的需求而推动私人工商业者乘机壮大的社会环境不能相比拟的，科技没有市场强大的需求推动，也难以形成气候。因此，中国传统社会手工业官营独占格局，其造成的社会后果，不只影响市场经济的片面发展和病态萎缩，而且弥漫性地影响到中国社会变化的一系列环节，实在是不可轻易放过的。

由上面各种分析，想到了通史界有些人常把城市手工业者看作为“市民”，他们的某些反抗当成“市民运动”，恐怕都是求之心切产生的一种幻觉。他们实际上仍是农民，而且比农民的社会身份更低，是破产了的农民走投无路后的一种无奈的选择，逃出了一只鸟笼，却又被关进控制更严的另一只鸟笼。自由对他们是一种奢侈品，可望而不可即。说到底，中国传统城市，更像是农村的复制品；即使是由商人或手工作坊老板组成的行会、公所，也有点像农村社会的空间移植。这一切，将是下一讨论议题的内容。

下篇

传统中国的市场不可谓不发达，其城市的规模也曾居世界之首。早在公元前，战国秦汉之际，史迁的笔下，就已出现“天下熙熙，皆为利来，天下攘攘，皆为利往”的形容。⁽⁶⁴⁾不管马可·波罗、雅各·德安科纳等人所写中国游记是否实有其人其书，但可以推想，只要西人来到宋明时代的中国，面对诸多中心城市“市场繁荣”景象，一定会感到惊讶莫名。⁽⁶⁵⁾

美国学者钱德勒在《城市发展4000年》一书中列举了不同历史时期35个世界最大城市，中国有5个城市先后8次位居世界第一。⁽⁶⁶⁾仅就欧洲而言，11世纪号称“城市复兴”之初，人口最多的英国城市伦敦或温彻斯特，也不超过8000居民。⁽⁶⁷⁾1150—1200年，大城市巴黎、伦敦、科隆坡和布拉格才升格至3万人。直到1348年大瘟疫袭击前夕，巴黎、威尼斯、佛罗伦萨和热那亚的人口方接近10万，而伦敦、米兰等也只有5万多人。1500年左右，西欧居民达到20万的城市一个也没有；到1700年，才有12个城市的居民人数突破10万大关，其中在20万以上的有4个。⁽⁶⁸⁾相比起同时期的中国，不用说前后已出现过6个百万以上的都会（长安、洛阳、开封、杭州、南京、北京），县邑城市，明约有1400个，清增至1500个，⁽⁶⁹⁾其中人口在10万以上者为数不少，像盛泽一类的著名市镇，居民亦已达到5万之多。西人怎能不为之惊叹？

抑或今之国人，若无历史阅历，读着孟元老《东京梦华录》以及相似的《都城纪胜》《西湖老人繁胜录》《梦粱录》等关于昔日百万人口都会“繁华”的载述，所谓“金银彩帛交易之所，屋宇雄壮，每一交易，动即千万”，“酒肆瓦市，不以风雨寒暑，白昼通夜，骈闳如此”，恐怕也多少会跟着坠入“梦境”。

遗憾的是，在我们的通史里，也常常会跟着这些“梦华录”，极尽所能地展示历代都市的“繁盛”，表现中国古代“工商业的发达”。这些描述是不是片面，会造成什么样的历史错觉，似乎都无暇顾及。相比之下，我倒要敬佩起“局外人”布罗代尔。他在《15—18世纪的物质文明、经济和资本主义》第一卷设有“城市”专章，对15—18世纪东西方许多城市作

了生动的历史描述，不时提到中国，也引用了诸多欧洲旅行家对明清中国都会繁华景象的游历观感。作为一位冷峻的社会史家，他显然并不为那些旅行家夸张的好奇心迷惑，一眼看出了他们观察的片面性，讽刺道：“不幸的是，（由于他们的报道）我们对于（北京）宫里的大场面比市井细民的生活了解得更多。我们更感兴趣的倒是用木桶运来活鱼的鱼市，或者是那个野味市场……这里，不常见的东西掩盖了日常事物。”末一句话特别深刻。他自己则敏锐地注意到了他们关于城市里衣衫褴褛的脚夫苦力和捡破烂者的叙述，并由此推断出“中国潜在的贫困无所不在。皇帝、官吏高高凌驾在这贫困之上，一味享乐靡费，他们的奢侈好像属于另一个世界。”当时的中国，城乡俨若两个世界，而两个世界的对立也集中投影到了城市的空间里，布氏的感觉是对的。

如果布罗代尔的议论仅仅到此为止，有些学问家或许会因其人道主义的色彩太浓而不屑一顾。布氏提出的下一个问题却使所有学问家都不能不屏息静听：相比东方“通常是国家赢了，于是城市隶属于国家，受到强有力的控制”，“欧洲城市享有无与伦比的自由；它们自成天地，自由发展。城市势力之大，竟能左右整个国家”。他将这种东西方城市迥异的历史命运比喻为“两名赛跑选手”，一个赢了，一个输了，并说：“这一巨大事件的起源还没有研究清楚，但是它产生的重大后果十分明显。”⁽⁷⁰⁾布氏很明智，他不想包揽问题的全部答案，巧妙地将“为什么会如此”的哑谜甩给了世界同行，留下许多悬念。

事实也确是如此。要想说明这一“起源”，势必牵出千丝万绪，绝非三言两语所能道明。但是，布氏的结论是无可辩驳的。传统中国在城市和市场两个领域的“赛跑”中最后却成了输家，它走的是一条歧路，没有能朝通向“现代”的目的地跑去。

这里将继上篇商品生产的辩驳之后，从消费和流通两个领域，接着剖析帝国时代市场的性质。至于对布氏上述提问能否有较满意的解答，只好试着讨论，实在不敢说有多少把握。

帝国时代消费形态解析

人类的经济活动，归根到底乃是为了改善人类自身的生存状态，创造更好的生活环境。经济发展的动力，必然也只能来自人类不断增长的物质与精神的消费欲求。因此，考察经济系统的动态运行，不能想象可以忽略消费的环节。市场的性质也要受制于消费的性质及其社会效应。中国古代经济史研究，对消费的关注非常不够，通史对此也往往付之阙如，不能不说是一个缺憾。

当然，生产与消费互为因果的关系，只有到了发达的商品经济时代，才有可能被人充分认识，也始有“市场杠杆作用”（或看不见的手）概念的提出。在传统农业社会，这种关系为种种非经济因素和传统观念遮蔽，消费经济受到传统思想家与史学家的冷落，是完全可以理解的。但这并不能勾销经济实在的规则，既有市场，就会有买方与卖方的互动，市场的发展不可能不受到消费需求与消费性质的影响。反过来说，要探究传统市场的性质，在说明生产供应方的状态之后（详见上篇），也还得深入剖析购买者另一方——消费形态的种种历史特性，才可能从生产与消费互动的视角，再来作综合的判断。

我想先从消费能力的来源说起。一个社会的整体消费能力，归根到底来自物质生产创造的成果，即供给市场产品的能力，这是没有问题的。货币有时也可以创造“虚拟”的消费能力。在中华帝国时代，不时也出现过因币材不足而导致货币短缺，商品贬值，更多的却是国家利用货币“改革”侵夺平民的财富，创造出“泡沫”性的国家和官僚消费行为。这种情形下，由此增长的消费能力具有虚假的性质。但从经济学上来看，短期的反常，并不能改变商品总量与货币总量动态平衡，才能有正常的经济秩序的法则。

在中国传统社会，购买力首先来自农业和手工业两大主要生产部门物质成果的分配与再分配，而商业除了具有刺激农业、手工业发展，并使产品增值的作用外，商业以及服务业的劳务收入也应该看作产生社会购买力的一种来源。如果把前者看作产生潜在购买力的“本源”，那么出现于市场上最活跃的现实购买力，恰恰是由前者转型而来的间接形态，例如赋税及其变形——官吏俸禄与其他法外收入，高利贷和官营、专卖商业的超额高利润，以及各种官私地租收入等等，其次才是经营者（农民、手工业者、小商小贩等）的各种劳务收入。

诚如上篇所述，中华帝国时代，生产主体阶层农民和手工业者的购买力总是被压抑在维持人口生存与人口再生产的最低水平线上下，他们的市场消费能力微乎其微。即使入至明清时代，顾炎武曾以农业经济发达的松江为例，称“农家最习勤以为常，至有终岁之劳，无一朝之余。苟免公私之忧，则以自为幸”。又说“田家收获，输官偿外，未卒岁，室庐已空矣”。⁽⁷¹⁾谢肇淛感慨道：“黄云遍野，玉粒盈艘，十几皆大姓之物，故富者日富，而贫者日贫矣。”⁽⁷²⁾身历“康熙盛世”的唐甄根据其在苏州一带所见，描述甚为真切，说道“行于都市，列肆炫耀，冠服华妩。入其（平民）家室，朝则囱无烟，寒则胴体不申”，吴中鬻男女为优倡遍处皆见，“困穷如是，虽年谷屡丰，而无生之乐”。⁽⁷³⁾

从实际情况看，佃农、自耕农家庭的消费具有浓厚的自给自足色彩，属于“压缩性”的低消费。相当多数家庭大都满足于果腹粗衣，向市场购买小额消费品需斟酌再三。究其原因，除了自然因素（旱、涝、蝗及瘟疫之灾）带来的不稳定，影响经济生活之外，主要是官税特重与私租苛刻两大因素，前者使业主（包括中小地主）难以施展手足，后者则压得佃户喘不过气来，故顾炎武曾有一奇想：“故既减税额，即当禁限私租，上田不得过八斗。如此则贫者渐富，而富者亦不至于贫。”⁽⁷⁴⁾手工业者的收入状况，恰如上篇所描述的，绝不比农民好多少，始终摆脱不了官府劳役的桎梏，生活更不稳定。这恰好表明，消费不仅取决于生产，且要受到分配环节的制约。不合理的分配制度可以起抑制消费，反过来阻抑生产发展的作用。

从传统消费模式而言，上一种我们可称之为“压缩性消费”，那么相当数量的中小地主则属于“节俭型”消费，往往要以半自给为主，必要时才辅之以市场消费。略举清初留居吴中的唐甄的自述为例：“唐子有治长泾之田三十亩，谢庄之田十亩，佃入四十一石，下田也。赋十五，加耗、加斛及诸费又一也，为二十三石。大熟则余十八石，可为六口半年之用；半熟则尽税无余；岁凶则典物以纳。尝通七岁计之，赋一百五十四石，丰凶相半，佃之所获不足于赋，典物以益之者六斛，而典息不与焉。”⁽⁷⁵⁾足见明清江南官粮之重，使一般小地主的生活也相当拮据。最后，唐甄不得不出让田地，改为经营丝绸贸易，处境才有所改善。当然，像唐甄单纯靠坐收田租持家，这在江南不算是善筹家计的，困苦更

在理中。一般若经营有方，庶几可得“小康”。吴伟业曾说到太仓诸生王鉴明，精天文地理之学，明亡后遁入浙江天目山中，力田十余亩，“躬耕于野”，经营自养，自得其乐。(76)王鉴明作为明“遗民”“隐士”的生活方式固属特例，但从记述看其基本生活资料多依靠奴童雇工以及家庭手工业自理，在历代“寒士”之家，颇具代表性。这说明即使中小地主也仍然难脱自给自足的窠臼，无力全部依赖市场消费以维持自身的生活。此即通常所说的“小康”消费方式。

除以上两种消费模式外，也确实存在着另一种令人触目惊心的“豪奢型”高消费模式。历代事例，各种史书所载俯拾皆是。我曾以明清江南为例，归纳为九类消费项目，并作了一些历史计量描述，此处不再赘述。(77)现在需要重点分析的倒是，这种高消费能力是怎样形成的，以及这种豪奢型高消费的性质与社会效果。

没有疑问，这种高消费能力在传统社会与广占田产（也不排斥兼营某些商业、高利贷）不无关系。入至宋元明清，私人田产的分散化倾向逐渐突出，唯有所谓官僚缙绅才可能拥有大田产至千亩、万亩以上者。仅以明代为例，华亭徐阶一度入嘉靖内阁出任首辅，权势显赫。据说其家族拥有田产24万亩，富于严嵩；(78)湖州董尚书（份），“田连嘉湖诸邑，殆千百顷”；(79)华亭董其昌拥有“膏腴万顷”；(80)常熟钱谦益总田产不详，仅据其死后亲戚威逼勒索去“膏腴六百亩”，(81)生前田产亦当以数千计。这些“尚书”级的缙绅，家有千亩租入，即为千两白银，岁有数千成万两白银之入，当然完全可以支撑他们豪奢的消费方式。

然而，有一点常常容易被人忽略，即使广有田产，也很难支撑无限制的豪奢性消费。当消费水平降不下来，而家产收入因众子均分的缘故，今不如昔，家庭经济就必然陷于崩溃。古时有所谓贵族之家“五世而斩”的说法，但到了科举时代，多数仅能维持“三世”，周期大大缩短。号称富庶的江南，明清田产转移之频繁，门祚兴衰之无常，私家笔记、野史记载颇详，作者每以“欷歔不已”作结。清初钱泳在苏州府见到许多田产巨万之家因挥霍无度而转眼没落，有诗咏道：“生前占尽三州利，死后空留半亩坟。堪笑世人贫益富，不知于我似浮云。”(82)叶梦珠在《阅世编》卷五《门祚》中更一一罗列松江府诸多由富转贫、家道中落的事例，不胜感慨：“以予所见，三十余年间，废兴显晦，如浮云之变幻，俯

仰改观，几同隔世。当其盛也，炙手可热，及其衰也，门可张罗。”⁽⁸³⁾“三十余年间”，仅隔一代而已。这种门户败落，虽与豪奢挥霍不无关系，究其根底，多半是由祖上官宦，后裔则降落为“素封”，境地每况愈下所造成。王士性说得好：“缙绅家非奕叶科第，富贵难于长守。”⁽⁸⁴⁾

王士性真是一语道破天机。奢侈性消费强大、持久的经济后盾，恰恰主要不是来自田产经营，而必须依赖于政治性的官僚俸禄与巨额的法外收入，亦即权力的支撑。历代拥田万亩、千亩者，查其家世，多属显宦家族，出身非尚书即侍郎部曹，身居六卿，官运亨通。更应该指出，奢侈性高消费的经济来源，与其说主要来自官俸，毋宁说依靠法外收入。钱谦益虽两度出仕，高居要职，然都昙花一现，瞬即下野，其数万家产，纵情挥霍之财力又从何而来，似乎是一个谜。张汉儒劾钱氏疏稿，虽竭尽告讦之能事，不可谓完全无中生有，毕竟也透露出钱氏一类明代乡宦倚势恃强、弱肉乡民、恣意刻剥的种种劣迹，如荐举受贿、侵吞钱粮、把持盐政、冒顶骗饷、接受投献、包讼官司等等，俱为钱氏等生财致富之道。⁽⁸⁵⁾其非法收入正不知为官俸的几十、几百倍！又如钱谦益的情敌谢三宾，亦为华亭人，曾任太仆少卿，其视师登莱时，借戡平“盗寇”，“乾设贼营金数百万，其富耦国”。⁽⁸⁶⁾“百万”之数可能出于夸张，然贪污巨款是实。他靠着这抹黑的巨额白银，买宅西湖，放情声色，比钱谦益从容自如得多。还乘人之危，从钱氏手中夺得宋版《汉书》，竟使“风流教主”钱牧斋虽夺得娇娘柳如是而沾沾自喜，却不得不以失此殊宝抱憾终身。至于受门生故吏、下属官员之种种“贽礼”，在历代都属公开纳贿，常常是一笔难以计算的可观收入。崇祯时严禁受贿纳贿，官场贿赂却愈禁愈烈。谈迁在《枣林杂俎》中提到当时士大夫的“荐贿”，即说“崇祯末士大夫苞苴辄千百金，苦于赍重，专用黄金美珠人参异币，时都门逻严，而经筵愈广”。史载周延儒依靠张溥等集资20万巨款买通关节，得以再度入阁任相，上任途中即收受人参巨贿，“积若山阜”。⁽⁸⁷⁾明末上等人参一斤价值达16两白银。所贿人参堆积如山，堪称价值连城。地方官献媚行贿用尽心机到此等田地，亦可知官场用于此等消费（我曾戏称为“发展性消费”，即官场投资性消费），上下成风，朝野弥漫，已到了尽人皆知，几为公开的“秘密”，它在宦官消费结构中具有突出地位。清初广泛流传合肥龚鼎孳因小妾顾眉力阻其殉节，甘为“国

贼”（降清）的笑话，所谓“我愿欲死，奈小妾不肯何”？⁽⁸⁸⁾其实，“妻管严”的背后，正是对沉湎难舍的靡奢淫逸生活方式的眷恋。与龚稍不同，吴伟业是因维持不了百口之家的巨大消费，为高消费的经济重负所迫，也不得不出仕清室，自叹“误尽平生是一官”，又不得不以“一官了婚嫁，可以谋归耕”自嘲。⁽⁸⁹⁾究竟是什么使其畏死而恋栈官场，“误尽平生”？据说吴上任时，“多携姬妾以往”，⁽⁹⁰⁾如此迷恋于拥姬挟妾，挥霍无度，亦就不得不“入吾彀中”。复社成员吴昌时，明末在江南算得上是豪奢巨子，在嘉兴南湖据有鸳鸯楼，名闻遐迩。“酒尽船移曲榭西，满楼灯火醉人归。朝来别奏新翻曲，更出红妆向柳堤。欢乐朝朝兼暮暮，七贵三公何足数。”⁽⁹¹⁾虽有20万巨额遗产，仍不足维持，于是勾结周延儒，“通厂卫，把持朝官”，终因“赃私巨万”而弃首东市。⁽⁹²⁾豪奢型高消费的来源，除了广占田产、官场俸禄贿赂两大支柱外，便是商贾长袖善舞。缙绅地主兼营商业高利贷不在少数，富商大贾更靠串通官府，买卖亨通，加入到奢侈性高消费行列，容后再论。

我们从以上三种个体消费模式里，已经看到了中国传统社会消费行为的两个极端：一头是处在贫困线上下，多数劳动者以及部分贫寒的士生消费严重不足；另一头是穷奢极欲，消费过限，造成了种种不正常、不合理、不道德的经济生活与精神生活的病态。处于中间状态的“小康之家”的消费水平只是相对地稍微宽绰，实际也仅属自给或半自给性的低消费水准。这种消费模式，以消费主体区分，大致有贫困型、小康型、豪奢型三种；以消费方式分，又有自给型、市场型与自给、市场混合型三种。消费水平高低悬殊，突出地体现了传统社会消费的鲜明等级性与强烈的政治色彩。

以上都是着眼于个体的消费形式。事实上还有一项不可忽视的社会消费未予涉及，那就是：帝国政府的巨额军事—行政消费。为了维护大一统的帝国集权统治，帝国政府必须拥有庞大的军事—官僚系统，并实行繁复的军事—行政管理，造成了一种特殊的以国家财政支付为手段的“社会消费”。这些消费项目除支付巨额俸禄（还包括恩赏奖励）日常开支外，诸如武器装备、道路（水陆）设施、内外军事防卫设施、上至宫殿下至各级政府衙门的修建，以及时不时动用军队内外作战的战争费用等等，其总量虽无法统计，但从官僚军事机构的规模即可窥见一斑。

帝国官僚军事机构规模，历代发展的总体趋势都是由简至繁，官吏军士数量直线上升。《汉书·平帝纪》载元始五年诏：“惟宗室子皆太祖高皇帝子孙，及兄弟吴顷，楚元之后，汉元及今，十有余万人”，明代分封藩王，皇族人口繁殖更是骇人。以官吏人数而言，根据《通典》、《续通典》“职官”极不全面的统计，西汉文武官员为7500余员，包括吏属总计为13万余至15万余员；唐文武官员倍增到18000余员，包括吏属总计达37万余员。北宋文武官员上升到42000员，估计包括吏属将近100万。宋真宗一次裁减各路冗吏就有195800人。北宋真宗至仁宗40多年，文武官员增加1倍，包括吏属，据宋祁估计，猛增5倍。这么日益膨胀的官僚机构，仅俸禄一项，在两汉约占全国财政开支的一半，到宋、明，由于军费激增，相对比例下降为1/3，但绝对值却有增无减，不断上升。军费，始终是一项更为沉重而且不稳定的非生产开支，平时养兵，所费甚巨，战火一开，钱粮就像流水般淌去，难以胜计。东汉永和中仅对西羌的几年战争，据蒙文通先生的估计，平均每年耗费70亿，约占年收入的1/5。中唐后，古人即有用兵10万“不得农桑者七十万家”之叹，德宗建中元年籍兵768000余人，则将祸及农家513余万户。⁽⁹³⁾唐元和后，南方地区竟达到“二户养一兵”的程度，即使京西北，河北地区也“率三户以养一兵”。⁽⁹⁴⁾帝国后期实行募兵，军士人数猛增，达到惊人的地步。宋初厢、禁军总额为22万，8年后，仁宗庆历年间已达到近120万，猛增4.8倍。明朝一开国，基数就高，洪武二十五、二十六两年分别为120万至180万，永乐时期又增加到280万，⁽⁹⁵⁾为历朝开国初期所未有。军费的比重陡然上升，宋代已占全国财政开支的1/3，而明更是畸形，隆庆年间，一岁钱谷所入为230万两有奇，而边饷竟至280万两，遂有明末“加派”之举，直至亡国。

国家财政支出，除了前面说到的官僚军士俸禄支出，间接转化为这些阶层的个体消费，成为市场消费的大主顾外，应该特别指出的，官府、军队以及其他“公共工程”所需公共用品的直接消费，也会部分地进入市场，成为一种特殊的“买方市场”。如果说这些“公共用品”，前期大多取自派征上贡和官府手工业，那么自唐宋而后，政府采办（包括强行勒索性质的“和买”）的比重越至后期越大，故程念祺君遂有“财政市场”之说（他说的范围比之更广，还包括因财政需求而造成的特殊市场行为，我将在商业一节再行讨论）。⁽⁹⁶⁾上篇说到的明代“九边”军需棉布、

棉花数量之巨，就是一个典型的事例。再如向来被作为“资本主义萌芽”依据的明清苏州丝织业“机户出资，机工出力”，经专家研究，此类机户实质是服务于政府采办的“外包工”，是在官府“织造”萎缩后，政府通过市场定点采购，完成政府消费行为的一种特殊形式。⁽⁹⁷⁾

至此，我们可以将中国传统帝国时代社会消费结构的主要特征归纳如下：在消费结构内部，国家军事—行政消费大大超过社会个体成员的消费，非生产人口的消费大大超过生产人口的消费，生活性消费大大超过生产性消费，奢侈性消费大大超过正当性消费。四大比例失调，消费重心严重倾斜，说明这是一种在大一统集权统治体制下才可能产生的，具有强烈政治军事色彩的，畸形病态的社会消费结构。这种畸重畸轻的病态消费结构所产生的社会后果，很值得分析。

若要追究造成生产主体消费严重萎缩的原因，首先离不了帝国赋税徭役的苛重。生产者前期苦于劳役无度，后期困于赋税太重，特别是经济先进的东南沿海地区，备受“平调”之害。地租、高利贷乃至官商色彩的专卖商业，与国家赋税结伴而行，成为剥夺生产者剩余劳动的又一利刃。畸形的劳动密集型生产方式还带来人口膨胀的恶果，使劳动生产率被人均分割而更趋下降。帝国的土地政策与商业政策阻断了生产经营者向规模经济求得改善生存境况的机缘。如此等等都促成生产主体消费的严重萎缩。其结果便是生产发展缺乏更广泛的需求刺激，表现为生产经营者的积极性低落与技术的保守停滞。

市场的发展，正因为建筑在生产主体与消费主体严重背离的沙滩上，没有了广泛生产主体的参与，缺乏向纵深发展延伸的动力，个别豪富市场的繁华与普遍平民市场的萎缩适成鲜明对比，点与面脱节，使市场在整体上更像是一张此断彼裂的破网，网漏几可吞舟。

就以城市人口而论，古代中国城市均建筑在政治军事中心之地，为历代行政建制的产物，通过由上而下建立。作为帝国都会，人数超过百万，只能说明帝国官僚—军事机构的庞大，寄生性人口以及为他们服务的附属人口众多，财政负担之重，绝非西欧君主国所能想象。然而虚假繁荣毕竟掩饰不了它的基础脆弱。当生产主体陷于经济困境，发生“再生产危机”，并给予惩罚性的打击时，沙滩上的大厦顷刻倒塌。这就是我们

常常看到的每两三百年一次的战后“经济萧条”，城市凋敝乃至一蹶不振。当开封失去其北宋都会地位之后，其当日的畸形繁荣也就烟消云散，沦为二级城市。《东京梦华录》说的不正是这样的噩梦吗？孟元老还不知道更惨的是，待到明末战乱，开封水淹，历朝建筑悉数废于一旦。如今唯有水淹不了的铁塔，如白头宫女孤独地残存下来，诉说着这一中国古代都会特有的兴衰史！

威廉·汤普逊说得好：“按照自然之理，对于生产的最强有力的刺激（也就是最大生产所必需的刺激），是使生产者在完全享用他们的劳动产品上获得保障。”⁽⁹⁸⁾当然，这是一种理想化的观点。但生产者在占有劳动产品方面权益的多少，即社会分配中所占份额的大小，应该是社会进步的一个标尺。欧洲中世纪向现代的转变，与许多传统描述的不尽相合，其契机正在于对农民处境的某种改善，包括人身自由与赋税等封建负担的减轻，然后才有耕地的拓殖、农业经营的改革与家庭手工业向工场规模的发展等新气象。⁽⁹⁹⁾农民的被剥夺与小农阶级的消灭，则是将近一百年以后（工业革命）的事，主要也只发生于英国。现在不少人只是记住了这一英国农业革命的最后结局，却没有注意到农业突破性的发展即使在英国也是现代化展开的一个基点，它是依赖于小农阶级积极性的“解放”才取得的。⁽¹⁰⁰⁾

按照明清江南农副业所取得的生产力水平，农业经营地主在经营方面取得的成就，如果松弛国家的田粮杂赋予高额私租两大绳索的捆绑，即使进行一定幅度的减轻，也可能会像顾炎武所设想的，“贫者渐富，而富者亦不至于贫矣”，江南完全有条件率先在农业手工业领域出现突破性的变革。这更有力地说明，明清社会转变的根本性障碍，主要不应归咎于生产力结构，而必须追究分配结构以及决定这种配置结构的政治体制。

生产主体消费水平的被压抑阻碍生产的发展是比较容易理解的。那么，传统社会居主流地位的高消费现象又应怎样评估？为什么它同样也不能刺激生产的发展，使之成为推进社会经济结构转变的动因呢？

我曾通过对九类社会主要消费项目的粗略数量分析，得到的结论是：日常食用消费仅占微弱的比重。相比之下，室居器用的消费稍大，

然多为耐用消费，一次投资可子孙传代，比例也不算大。巨额的高消费却用之于追求雕琢、新奇或足以炫耀门第的豪奢消费，如操办豪华的婚丧喜庆、储藏珍宝重器与竞建园林别墅等，更有甚者，则是为追求功名利禄、官场拼搏的政治性发展费用，以及满足青楼姬妾、歌舞彻夜、酒池肉林的费用，几似无底之洞，非倾囊而尽，绝不罢手。这说明，官僚缙绅阶层的高消费具有传统的特权奢侈消费性质，它与宫廷消费相互激荡，形成病态的畸形消费。这种病态的高消费，实际上只能导致商品经济的虚假繁荣，无益于社会经济的健康发展。

首先，奢侈消费的大宗都是工艺复杂、不惜人工的精致产品。这类消费品的生产奉行质量竞争的原则，而同实行价格竞争的合理化生产宗旨（即改进技术、降低成本、扩大产量、提高效率的近代生产宗旨）格格不入，时代精神迥相殊异。他们珍藏、馈赠的大量珠宝、翡翠、玛瑙、象牙、金银首饰、摆设及金银用具，都属于传统工艺品范围，材料稀贵（有的取之于海外），制造工艺取决于传统工匠世代相传的雕琢手艺，不可能扩大再生产，而价格的昂贵使大量的货币被消耗于这类不实用的消费上，阻抑了投资的欲望；特别在金银贵金属方面，特权阶层更表现出强烈的“储藏”意识，⁽¹⁰¹⁾妨碍了社会游资向其他实用生产部门的转移。即使像丝绸棉布的纺织生产，在欧洲是率先向合理化生产转移的起跑点，然而在我国传统社会，奢侈消费追求的不是服装衣着的大众化，而是带有特权等级特色的服饰精致工艺化。据叶梦珠、范濂所述明清时内服皆尚刻丝、织文，后又流行“以绫纱堆花刺绣，绣仿露香园体，染彩丝而为之，精巧日甚”，“绣初施于襟条及肩带袖口，后用满绣团花，近洒墨淡花，衣俱浅色，成方块。中施细画，一衣数十方，方各异色，若僧家补衲之状，轻便洒潇”。⁽¹⁰²⁾“绫绢花样初尚宋锦，后尚汉唐锦、晋锦，今皆用千钟粟倭锦、芙蓉锦”，⁽¹⁰³⁾更有一种龙凤牛头麒麟袍服，染大红、真紫、赭黄等色，“一匹有费至白金百两者”，⁽¹⁰⁴⁾即由民间折技、团凤棋局、花纹棉袍发展而成，后为宫廷所专用。服饰的工价与原料成本严重不成比例，往往高出几十至百倍，从经济的眼光看来，纯属豪奢的高消费。这类奢侈消费也普遍见于希腊、罗马与欧洲中世纪的宫廷、贵族消费。这是一种现代化以前的消费特色，“为了毫无意义的享乐，支出莫大的费用，消费支出的数量多本身成为它的目的”。⁽¹⁰⁵⁾它只能稳固偏重传统手工艺的陈旧生产结构，而不能产生那种现代化所需

要的新的刺激，促进“为通过减少生产成本和降低价格以牟利的独特的资本主义趋势”。⁽¹⁰⁶⁾与此相反，农副产品的价格偏低⁽¹⁰⁷⁾。肉类（猪、牛、羊）与家禽的消费价格之低，突出地反映了广大民众阶层的副食品消费基本自给，他们在这方面的市场购买力低落到最小限度。反过来它又使农副产品的生产缺乏强有力的刺激，仅限于农民的家庭副业，无以产生新的诱因推动农业走上专业化生产（大规模扩大生产）的道路。这种情况正与西欧现代化前后农副产品价格上升的现象截然相反。因此，尽管官僚缙绅盛筵成风，却不会带来任何促进生产发展的积极效果。农副产品的商品化只局限于中心城市周围极狭窄的四郊，寥若晨星。农业变革的前景渺茫得看不见一丝微光。

其次，过多的财富在奢侈的名义下所造成的罪恶，不仅在中国，就是在世界其他国家，也一直是道德家们非难的一个题目。明清之际关于浇风日滋，“人情以放荡为快，世风日以侈靡相高”，“黠傲之俗，已无还淳挽朴之机”的众多议论，剔除其传统世俗的偏见（对任何有悖于传统的新现象的敌视），关于奢侈所带来的道德方面的弊害，他们批评得还是有道理的。奢侈消费使这些极端富有者的心灵受到污染，不会珍惜财富的来之不易；极端的官能享受，必然使这些人缺乏坚毅的精神（明清之际，缙绅的失节行为从这里也可以得到一点解释）。入至帝国时代，我国与西欧很不相同的是，地主多不事经营，以食租为主，而在宋时之后，城居地主的比重不断上升，成为寄生性极强的食租阶层。具有政治身份的地主更以超经济的手段，助纣为虐，伙同官吏强取豪夺。因此，在他们中间无法造就出一代社会变革者所需要的坚韧不拔的素质。他们只知道如何不择手段地攫取为满足官能享乐所需要的大量财富，根本不会考虑如何通过艰辛的经营（更不用说冒险）去积攒财富。我们在明清之际虽然也看到过一些（也许最多还不到几十个！）经营地主，但他们多半都不是身份性缙绅；而且，也随时有可能会蜕变、倒退为缙绅（徽商则又是另一种蜕变，容后再论）。与西欧中世纪后期的领主贵族相比，明清的缙绅应该是自叹不如的。这不能不说同强有力的专制政治支配下所造成的财富分配极端不平等，以及由此产生的糜烂的奢侈生活方式有关。

还有另一种社会后果也不能忽视。“极端的富有将引起羡慕与模仿，

并以这种方式把富有者的恶行传播给社会上其余的人或者在他们当中造成其他罪恶。”⁽¹⁰⁸⁾威廉·汤普逊的这段议论也十分切合中国的明清社会。围绕着这些骄奢淫逸的官僚豪绅身边的，既有东施效颦的富商大贾（容后再议），还产生了诸如豪奴衙蠹、男优女娼、市侩帮闲、三姑六婆等各色人等，造成了各种社会恶行，尽管后一类人的身份实是可怜，不过是富有者罪恶的殉葬品。在这方面，马克斯·韦伯的某些论点不无参考的价值：现代化在欧洲，也绝不是单纯靠奢侈这类不合理的经济贪欲发动起来的。⁽¹⁰⁹⁾

最严重的社会后果则是来自政治方面。以政治一体化为主要特色的中国古代传统社会结构，一方面用政治强有力地统治着经济，政治、经济融为一体，所有奢侈性的高消费无不是靠着政治的力量才得以持久地支撑着，经久不衰，绵绵不绝；另一方面，正因为如此，为着追求奢侈性的高消费，更鼓励着极端富有者必须紧紧地攫取政治权力，将政治权力视作生命，从而又强固了官僚军事性质的集权政治结构，并且使权力的垄断与滥用成为无法克服的社会痼疾，任何新的力量都难以摇撼这棵盘根错节的千年老树。帝国后期，随着白银成为流通货币以及赋税货币化的推进，吏治的腐败，官场朋党角争，都愈演愈烈，并出现了严嵩、和珅一类前所未有的巨贪，都从这里可以得到解释。

当然，帝国时代长达两千多年的消费经济也并不是没有一点变化的迹象，这方面当然要以明清江南最为典型。该地区的消费经济，在明清两代，从纵向（历史）或横向（地区）比较看，都有某些进步。如果将视野扩大到城镇，那么，也绝不是毫无变革的端倪。由于江南的农业经济结构已经发展出粮食、经济作物与家庭副业、手工业并举的复合式多种经营结构，农业内涵发展的潜力得到较为充分的发挥，提供维持人口生存与再生产的必要消费量的劳动生产率有明显的增长，这就为从农业中挤出过剩的劳动力转到其他经济部门成为可能（这不同于旧式的流民群）。家庭手工业的发展、市镇人口（其中绝大多数为手工业、商业以及其他服务业人口）的剧增，以及流向一、二级城市人口的增加（例如苏、杭、宁的踹工、染工，还有庞大的服务业从业人员，多数来自江阴、绍兴等农村），都形成了一定容量的人口流动群。这种农村人口向城市的流动，在欧洲中世纪后期，曾经是推进资本主义经济关系产生的

历史前提之一，是现代化历史展开的序幕。市镇、城市的这些新增人口，为城镇消费经济增添了新的成分，推动了消费的大众化。从地方文献记载中，我们经常可看到城镇属于社会底层的人群正在向原来的消费阶层挑战，骚扰了后者的消费习惯。所谓“服饰器用竞相僭越，士庶无别”，“自明末迄今，市井之妇，居常无不服罗绮，娼优贱婢以为常服，莫之怪也”，“至今日而三家村妇女，无不高跟履”等等感叹，⁽¹¹⁰⁾说明这种新的消费主体的参与，尚难为传统观念所理解。消费主体的扩大，推动了某些消费品的大众化，从而为该类产品的生产提供了刺激。最能反映这种消费变革的便是该类产品由于大众化而价格趋贱。例如制袍服的姑绒，明时每匹价值银百两，到康熙时已降至一二十金，次者仅八九分一尺，下者五六分，“价日贱而绒亦日恶”，富贵人改以皮裘标榜；茶叶明时得二三两一斤，到康熙时有二钱一斤的，“然色如旧而味无香气矣”；瓷器价格也拉开，崇祯时最上者三五钱一只，丑者三五分银即可买十只；烟叶刚进江南一两二三钱一斤，康熙时已降至每斤不过一钱二三分；水蜜桃露香园佳品刚出，每斤值银一钱，后“种日广而味日淡，质亦渐小”，每斤只卖四五分……⁽¹¹¹⁾马克思·韦伯在《世界经济通史》中说过：“走向资本主义的决定性作用，只能出自一个来源，即广大群众的市场需求，这种需求只能通过需求的大众化，尤其是遵循生产上层阶级奢侈品的代用品的路线，而出现于一小部分奢侈品工业中。”⁽¹¹²⁾当然，马克思·韦伯也并没有把这“决定性作用”看作是他现代（“合理资本主义”）理论的唯一内容，实际上他在其他地方还论及更多比之更为重要的“决定性作用”的内容。但是，他确实为我们提供了理解上述某些消费品“价日贱而质日恶”现象的钥匙，告诉我们要忽视这种新消费现象包含的社会意义。但是，社会变革是一种综合性的总体变革，仅有一小小隙缝是不足以使旧社会的大厦倾覆的。在明清江南，首先是从农村中挤出的大量过剩人口往往被官僚贵族所吞噬，成为男优女婢，成为青楼娼妓，成为舆夫佣仆。江南大家蓄奴之风盛行，以至被人称为“第二次农奴化”，即是一个例证。人口的价格低贱，一个婢女抵不上一斤人参，家养奴婢千人，在缙绅之家是负担得起的。这从另一个侧面又说明了官僚缙绅在高度集权的专制政治庇护下十分强有力，中国古代不可能出现与传统政治壁垒相对抗的、具有“自由空气”的西欧式的城市，使人口流动群得到良好的、有利社会转变的归宿。城镇中的手工业太薄弱，无法容纳更多的流动人口，少量流入城市的农业人口更多的是被附庸于官僚缙绅奢侈业

的服务业所吸引。他们还受到奢侈消费的风气的浸染腐蚀，不能合理地支配其经济收入。我们从地方文献与碑刻中看到，踹工、染工的仅有收入往往被胡乱花在酒肆、赌场与戏馆中，缺乏必要的储蓄欲望。⁽¹¹³⁾有益于社会生产发展的，从质量竞争变为价格竞争的新消费经济没有能形成一股势不可挡的潮流。在明清江南，实在谈不上有所谓“市民经济”与传统经济的对抗。“端倪”之谓，最多也只是一束微光，沉重的传统黑箱仍然紧锁着，不容也不可能被打开！

帝国时代商人的历史命运

进入改革开放时期，流通领域率先活跃起来。一改数千年轻商、贱商的传统观念，竟有“全民经商”的谚语流行，着实叫世界为之惊奇。反映到学界，中国传统商人的话题，包括失落已久的徽商、晋商研究，近十余年由冷变热，从经济史而弥漫到文化、伦理、文艺各界。此中有喜亦有忧。经济史流通领域的研究，从来没有像现在这样得到广泛关注，绝对是一件可庆贺的事情。但也不得不指出，其间一些传述者无暇咀嚼消化，急于应世，缺乏必要的历史纵深感，甚至人为地变味，恐怕也会帮倒忙。

例如一些出版物浑然不顾传统商人与真正的现代商人之间隔着一条历史的鸿沟，专以重现传统商人的“辉煌”和“智慧”为主题，甚至还声称“只要把传统中国商人的方方面面亮出来，今日的中国商人也许会突然洞达自身”。在我看来，此话离谱得出奇，颇有点像期盼“植物人”奇迹般醒来，“传统商人”朝夕间就站立变为“现代商人”。先撇开“社会转型”根本性主题不说，仅就中国传统商人社会性格和历史命运而论，他们的许多描述也是不真实的。殊不知在帝国时代，中国传统商人扮演的，绝不是他们笔下那种充满喜剧情味的社会角色。其悲多于喜，种种历史苦涩，若被这种非历史的“寻根意识”刻意遮蔽，很可能会变成一种严重的误导。文学界尚情有可原，在史学领域也有这种现象出现，就不能不感到遗憾。

纵观帝国时期一代又一代的传统商人，他们苦于与政治的关联，不得不在帝国超经济干预环境下讨生计，屈从权势，匍匐而行。与西欧同

行相比，他们只有“苦恼人的笑”，终究无力走出中世纪峡谷，成长为一种相对独立的社会势力。有商人而无“市民”，这是不争的历史事实。我认为，这才是史学工作者在中国商人面临历史转折关头，需要向全社会认真做出的一笔历史交代。同理，现代商人如不能挣脱陈年旧梦，对历史有深刻的检讨，也很难获得真正的自我。

古代中国商人确曾有过一次风光，其“青春时代”全亏了司马迁的神来之笔，被描述得栩栩如生。惜乎《货殖列传》仅为千古一现的“绝唱”。继后各部官修《食货志》却一步步沦落为国家财政流水账册。究其原因，修史者官家身份的气短识浅固然不能辞其咎，但自西汉中叶以降，列国纷争年代富商“结驷连骑”、“所至国君，无不分庭与之抗礼”的“良辰美景”，奈何均成“明日黄花”。时异势衰，商人的历史命运一步步沦入漫长的“黑暗时代”。纵再有神来之笔，也无法勾勒出根本不存在的，可与范蠡、计然、白圭一代伦比的伟业。

关于此种情境的开端，我以为，通过《货殖列传》与成书于西汉的《管子·轻重篇》对读，[\(114\)](#)便可以观察到中国商人命运的历史性转折。

传统时代商人的最佳舞台，乃是可获取巨额利润的远程贸易。利用市场足够大的空间，调动地区差价和季节差价，则是他们长袖善舞的两大“绝活”。此为传统商业的基本特点，中外皆然。在古代中国，唯春秋战国时代，才有此种千载难逢的最佳商机。因此之故，那个时代的商业先驱者对商品市场价格规则和成功经商经验的总结极精彩，可参阅司马迁转述的计然、范蠡、白圭诸人言论。那时虽然没有希腊、罗马似的海上大舞台，但中国地域之广大，列国资源物情之多姿，还是为商人提供了广阔的自由发展空间。列国必须借此才得以“互通有无”。正是凭借穿梭于列国之间的“国际贸易”大舞台，范蠡、白圭、吕不韦之辈才可能施展身手，谋如伊尹吕尚，智如孙吴用兵，趋时若猛兽鸷鸟之发，纵横捭阖，数致千金，乃至富可敌国。

在《货殖列传》里，太史公从关中起首，然后由三晋、巴蜀、三河……一直说到南楚、吴越，详尽列论各地域风土物情、都会胜景。司马迁如此着力烘托“天下经济大势”，正合了流通基于资源多样和劳动分工、区域差异的经济学原理，说明其对富商大贾致富的市场背景有深刻

的理解。另一旁证便是李斯著名的《谏逐客书》。他为了说服秦王放弃拒绝吸纳各国优秀人才（时称“客卿”）的错误决策，拿来驳辩说服的论据，便是秦王享受的种种珍奇玩好不来自各国，“物”既如此“国际化”，何独弃“人”而不“爱”？李斯不厌其烦罗列的各方珍奇，正好坐实了当时“国际贸易”的活跃，以及这种“国际贸易”的特定对象主要是各国国君及其他公卿大夫的奢侈消费（与此伴生的还有高利贷资本的活跃）。这与西欧中世纪市场经济的早期发展格局有极相似之处。试想，所谓弦高犒秦师、郑商救荀罃，⁽¹¹⁵⁾乃至尽人皆知的吕不韦以子楚作“奇货可居”的故事，其主角哪一个不是因从事国际贸易而成巨富的，弦高带领的似乎还是一个规模不小的“国际”长程贸易商帮？

另一类大商人即为盐铁商人。经济活动的核心是资源的利用及其配置。谁占有该时代主要资源的支配权，谁就能赢得经济的主动权。春秋战国时代商人另一致富的缘由，便是当时最重要的物资——盐、铁以及其他矿产尚由商人自由经营，还没有完全纳入“国营”的铁笼子里。那个时代盐铁关系国计民生，真不亚于今日之石油、电器，是远程贸易的大宗。《货殖列传》所列如猗顿、郭纵、寡妇清、蜀卓氏、宛孔氏、齐刁间等等，在司马迁所举著名商贾名单里几占大半。他们都无不由盐铁致富，占尽风光，极盛一时，直至汉武帝实施盐铁官营。除此而外，《货殖列传》篇末寥寥数笔点到的“贩脂、卖浆、洒削、鼎食”之流，皆属小商贩“勤劳致富”性质，在该年代的市场经济氛围里实在只能充当点缀，不足以成气候。

《轻重篇》是以借托“管仲”的形式加以改造新编的。在我看还不能完全否定其中引用了许多春秋战国时期的历史资料和思想资料，以致前人也有真相信此为管仲之书（如梁启超《管子传》）。《管子·轻重篇》的许多内容还与《史记》的《太史公自序》《货殖列传》《平准书》多有类同。然通观《轻重篇》所着力论述的经济思想，南橘北枳，其整体精神正好与《货殖列传》所肯定的春秋战国商人的经济思想形似而实反。最关键的是，经济思想的主体已由私人转向了国家，或者像马非伯先生所说的：由“自由主义”转变为“干涉主义”。⁽¹¹⁶⁾这是两书对读时必须注意的大关节。

马非伯先生对《管子·轻重篇》的研究历数十年心血，凡七易其稿，

辩证《轻重》成书年代为西汉末，从名物制度、思想演变到语言词汇考辨，不放过一字一词，历历有据而不蹈虚空。但在我看来，还有一极成功之处不应忽略，先生正是通过对该书经济思想的整体诠释，从两种具有时代转折意义的经济思想对立，坐实了该书写作的特定时代——它只能出现于帝国经济政策大逆转的年代，西汉中期“盐铁官营”等一系列干预政策出台之后。《轻重篇》与《盐铁论》御史大夫（桑弘羊）一派多同调，而颇可与西汉中后期的国家经济干涉政策相印证。马先生这一招厉害至极，可谓点准“要穴”，足可以置信古论者“非伪书论”于死地。

《盐铁论》“干涉主义”一派的理论根据也因此浮出水面，说明它绝非如“烹弘羊，天乃雨”者所认定为某一人之过，实是一群有知识分子对新政权贡献的“集体智慧”结晶。更深层地说，它还是帝国知识分子乃至商人阶层，其社会分化由潜转显的历史运动，从文献角度截获的一个重要证据。

限于本篇题旨和篇幅，这里只想举一最典型事例以说明之。

《管子·轻重篇》所主张的，其核心经济理论乃是对价格法则的重视，即所谓“物多则贱，寡则贵，散则轻，聚则重”，由此设计出一系列由国家主动运用该项法则严格控制和干预全国经济活动的经济对策。其源盖出于《货殖列传》所载计然的“贵贱论”：“论其有余不足，则知贵贱。贵上极则反贱，贱下则反贵。贵出如粪土，贱取如珠玉。”然而计然的“贵贱论”明显来自市场经验，表达的是一个精明的民间商人如何利用价格随货物量与货币量之比上下波动的经济法则，正确判断商机，采取与平庸反其道行之的大胆决策，以赢取最大利润。然而到了《管子·轻重篇》，立足点却已经转变为“（人君）不求于万民而藉于号令”（《国蓄》），实质是要变市场经济为指令经济。它主张通过国家行为来操纵和变动物价——所谓“藉于号令”——改变货物的“轻重”关系。例如，由国家直接控制谷物和货币两种核心资源，时而使谷在上、币在下，时而使币在上、谷在下，人为地造成物价“用什而相百”的剧烈波动，再由政府贱买贵卖，以获取最大的垄断利润。这就是后来帝国政府一再实施的“均输、平准、六筭”以及改变币制、农业信贷等经济干预手段的理论依据。甚至它还为赋税货币化的政策转向伏下暗线，如建议人君赋税征收期限必严，而征的是货币，那农民为了换取货币以纳税，不得不急于

卖出农产品，则农产品价格就必会降下来。

更要害的是，这种国家调节的宗旨，正好与司马迁力主的“贫富之道，莫之夺予”，“善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争”思想背道而驰。其经济政策旨在“予之在君，夺之在君，贫之在君，富之在君”（《国蓄》），“夫富能夺，贫能予，乃可为天下”（《揆度》），强调必须把经济的贫富予夺之权掌握在国家政府手里，使经济活动完全纳入政治体制的铁笼子里，服从政治一体化的社会架构。由此而提出的谷专卖、官山海（即盐铁专卖等）、官天财（山财矿产渔业管制），都体现了《轻重篇》的主题乃是国家垄断性的“干涉主义”，特别是“夺富”的主张，更无疑为打击富商大贾的举措明目张胆，实为春秋战国以来“自由流通”思想的大反动。

在传统社会以权力为中心的体制下，一切经济活动不可能不受权力体制的牵制，商业也不例外。春秋战国时期的商人多有贵族的背景，甚至有些还是贵族经营的，商人为其所雇用。但在封建分权、列国纷争的格局下，列国及其各种贵族间利益的对峙，毕竟留下许多隙缝和可利用的矛盾，使商人有自由运作其间的空间。诸侯国出于“富国弱敌”的考虑，也多纵容商人纵横捭阖，更为商业创造了许多“国际贸易”的商机。子贡“结驷连骑，束帛之币聘享诸侯”，绌之富商“能行诸侯之贿，而无寻尺之禄”，宛孔氏“连车骑，游诸侯”等等，⁽¹¹⁷⁾虽均语焉不详，无从得知其细节，但从中都可窥得一丝消息，证明上述推论庶几不误。即使在被视为重农抑商始作俑的《商君书》里也不乏此类旁证。如秦国亦有“军市”，证明秦国如同其他国家，也委托商人从事军需物资的采购与运输，此类商人还经常偷盗军粮私售，故有“使军市无得私输军粮”的禁令（《垦令》）。另如《去强篇》“粟生而金死，粟死而金生”一节，初读不知所云。细辨其味，讲的是国内粮食生产与“国际贸易”的互动关系，主张国内大力鼓励粮食生产的同时，还必须积极发展粮食出口贸易（更反对粮食进口）。其好处既避免国内因粮食多余而谷贱伤农，更可趁别国缺粮而高价出口，为国家换取货币储备，如此则“金粟两生，仓府两实，国强”。⁽¹¹⁸⁾看起来《商君书》不是一味机械地重农抑商，也很懂得如何利用商人为其谋“国强”，粮食商人因此也可借机乘隙游刃有余。云梦秦简《法律答问》称东方诸国入秦国贸易的商人为“客”、“邦客”或“旅

人”，只要到所在政府登记（“请簿传于吏”），即可在秦地做“进出口”生意，亦见不禁“国际贸易”。

进入统一帝国时代，自秦至西汉之初，战国商业自由发展的势头仍习惯性地滑行了一段时期，终于在武帝时期止步。由武帝始，铸钱权收归中央、告缗令、盐铁官营以及均输平准等一系列经济政策出台，特别是“告缗遍天下，中家以上大抵皆遇告”，“于是商贾中家以上大率破”（《汉书·食货志》），商人群体蒙受历史上从未有过的重大打击。从此中国商业“自由流通”的“黄金时代”终告谢幕。过去商人是“一仆多主”，尚有回旋折冲的空间。帝国一统之后，虽“海内为一，开关弛禁”，周流天下无阻，却落入了“一主一仆”的陷阱，昔日可利用的“缝隙”弥合，无论如何再也逃不出“如来佛”的掌心。改弦易辙，商人的社会性格为之大变。这是有关中国传统社会发展全局的大关节，实在没有理由轻忽。

此次经济政策大逆转的缘由，虽多有成说，我以为其中尚有可深究的余地。说武帝因连年对匈奴作战，财政极度拮据，导致汉初宽松政策逆转，一般也只是作为导火线看待，而且这种抑商政策也并未因武帝统治的结束而中断，其基本精神历代延续不替，说明它绝非一时一帝的临时性举措。

另外归诸“贱商”的观念（如秦之“七科谪”、汉之“不得衣丝乘马”）也难以成立。社会上普遍贱商的观念存在于整个传统时代，即使就在上述两项身份性歧视法令颁布的秦及西汉之初，也正是“富商大贾周流天下，交易之物，莫不通得其所”（《货殖列传》），“法律贱商人，商人已富贵也”（晁错《贵粟疏》）之时。可见社会地位即使低贱，只要能自在地做生意，也并不妨碍商人发财致富。

最堂而皇之的理由，则莫过于“商人兼并农夫”会导致“农本”基本国策的动摇（文景两帝诏令及贾谊、晁错、董仲舒等所论），以及商品经济造成道德风尚倒退（陆贾、贾谊等）两条。说实在的，我很怀疑这些都未见得是帝国政府“抑商”的真实动机。后者的议论直到明清亦代不绝人，恐怕多属“人文关怀”“书生之见”。生死离不开奢靡消费的特权阶层，从来都把这种高论当成“精神奢侈品”，充耳不闻；更不论官商横

行、官僚兼商的行为历代有之，总多口是而心非。前一条，在传统农业社会听起来最振振有词，也历来被史家作为“充足理由律”对待。我相信有些思想家发此议论，或基于传统农业经济思想，或对商品流通的积极作用缺乏必要认识，其忧虑以致发展到对商业持排斥态度，都可能是真实的。然而按之实际也多有疑点。首先历代帝国政府从来没有从“农本”考虑，将粮食如同盐铁那样列入专卖范畴，而平抑粮价又是“雷声大，雨点小”，措施时断时续，极少认真做过。构成最大悖论的，还在于帝国政府自西汉起即广开向农民征收货币赋税的先例，更赋、口赋、算赋等货币赋税在整个赋税中的比例不低。这岂不是硬逼着农民在规定的期限必须急售粮食，为商人趁机压低粮价“助纣为虐”？历代传统粮商因囤积居奇而多负“奸商”恶名，农民对此多无可奈何，是谁之过？帝国政府为稳固“农本”而抑商的口实，至少在这个节骨眼上也是极端虚伪的。

帝国时期当权者对待商品流通的态度，事实上相当矛盾。有些史家往往误信官方“抑商”的声明，忽略了生活强过于观念。在传统中国，市场经济首先是为着服务于特权者的消费需求而存在的。这在上节消费结构严重倾斜的分析里已看得清楚。陈长华君发表有《抑商质疑——兼论中国古代的赋税制度》一文，对先秦以来背景、形式各不相同，名为“抑商”、实为“重商”的史实，作了较为翔实的考辨和解析。他得出的结论，即与传统说法大异其趣：中国历代统治者实际上大多重商，搞官商结合；与其说是抑商，倒不如说是重商。⁽¹¹⁹⁾即如武帝所谓的“盐铁官营”，也是“除故盐铁家富者为吏”（《史记·平准书》），实际是私商官营化，铁器质量下降，价格反比民营时高出许多；均输平准更是官营商业，政府直接充当行商（均输）坐贾（平准）的角色。⁽¹²⁰⁾从此，商人之中的狡黠者，踏上了官商勾结的不归之路。中国传统时代，商品经济既发达又不发达的怪现状，就与这种结构性的病态密切相关。

不可否认，与此前封建列国时代相比，帝国政府对民间商人的打击压抑确实非常严重。帝国政府与商人之间的矛盾，说穿了，乃是权益分割方面的利害相交。帝国政府自有难言的苦衷。庞大臃肿的军事—官僚体系需要巨量的财政支撑，政府成员也需要开浚财源以“养生送死”（王安石即云“人之情不足于财，则贪鄙苟得，无所不至”，针对官员俸禄之薄，出此感慨之语）。⁽¹²¹⁾不从商业这块“肥肉”上割点肉、榨点油，何

以为生？因此站在“国家主义”的立场上，“抑商”也是势之必然，不得不为之。

桑弘羊最懂得此道。他为了对付贤良文学派的高调，还祭起一面大旗，叫作“民不加赋而国用足”。⁽¹²²⁾此间所藏“玄机”也不难拆穿。如果战国时代政治家还固执于农战政策，经历秦汉易代的变动，新一代政治家已经意识到农业赋税的增加是有限度的，超过50%的临界点无疑形同社会性自杀；秦之速亡，记忆犹新。政府不是不想“加赋”，乃不能无限“加赋”也。那么与商人“争利”，在财源上“夺流”（“夺流”为《管子·轻重》用语），转向控制“盐铁”等资源以“富国”，成了“国家主义”财政强本之道。此话只说对了一半，“国用”较前是充足了，但农民却不能不受官商之害，如《盐铁论》中文学贤良所揭露的盐铁质劣价贵，“强令民买之”。商人官税加重，也要设法转嫁到消费者头上。所谓“见予之形，而不见夺之理”（《管子·轻重·国蓄》）对农民全成了谎言。明里的“予”根本说不上，暗中吃亏倒是一点不假，无异于变相加赋。⁽¹²³⁾天佑在其专著中指桑弘羊为“国家商业资本派”，是非常恰当的。⁽¹²⁴⁾因此，帝国政府出于财政的考量，以行政手段介入商业，与商人夺利，这才是历代帝国当权者在“抑商”口号下隐藏的真正利益动机。

如果说还有什么动机，有一条也不可忽视，就是防止任何有可能构成对帝国集权统治具威胁的集团性社会势力形成。依然是桑弘羊道得最明白：“今放利于民，罢盐铁以资豪强，遂其贪心，众邪群聚，私门成党，则强御日以不制，而并兼之徒奸形成也。”（《盐铁论·禁耕》）这是帝国政府“抑商”深层的政治考虑，也不得不于此揭出。纵观中国传统社会史，桑弘羊正可谓属深谋远虑者——“中世纪城堡”历两千年来，即使墙敝屋漏，也终形成不了如西欧那样，由城市商人抛头露脸地从内里新造一种社会体制的力量。桑氏“禁私门成党”这一条，其功则莫大矣。虽然历代抑商宽严不一，手法多变，也未必所有皇帝都能有此自觉的意识，客观效果却不期然地吻合桑弘羊这位商人后代设计的目标。商人个体的精明，为着一己之私利，甘心牺牲商人整体的生存环境，桑弘羊只是开了个头，而后中华帝国的历史还将一再重现这种悲喜剧（例如商业行会异化为政府代理人甚至鹰犬，详后）。

帝国政府以国家身份介入商业流通，不是一件很容易的事。众多物

流必须通过市场方能连接卖方与买方，而市场时空两大因素变化多端，操作程序上的复杂性，信息成本和监督成本的高昂，足以使官方直接介入流通显得十分笨拙，步履维艰（有官盐、官铁，必有私盐、私铁，“走私”活跃，即为显例）。官营商业欲一手遮天更是不可能。桑弘羊策划的直接由官方经营盐铁（官产、官收、官运、官销）的方式，不论是在两汉，还是在而后历代王朝都时断时续，只是在财政困难时才不得不重操故伎，就充分说明此为“偏锋”，而非正道。正常情景，则必由“经理型”改而采取多种变通灵活的方式，如代理制、税收制等等，总之还是离不开商人这一中介环节。(125)

在这种社会情势下，恰如寅恪老所言，“对实事之利害得失，观察过明”的中国传统文化长处，也充分地体现在商人的“应世机变”上。(126)他们必须与层层叠叠的官僚机构虚与委蛇，除政策性苛税外，还得备受多头勒索。(127)其中有些人非常注意捕捉官方经济利益的动向，不惜“吃小亏、占大便宜”。可以说，在传统中国，凡在商业上能抛头露面，称富商巨贾的，靠经营有方远远不够，只有通过权财交易歪打正着，争得“政策性优惠”方能操持胜券。其中获取某些重要资源的“专利权”则是最具优势的主项。自然成功者也毕竟少数。因此，从整体上说，帝国时代真正的富商大贾很少；即或上述少数成功者，也因其政治背景的不稳定，没有“持续性发展”的保证。陡兴而陡衰，则为难免的结局。盛极一时的徽商、晋商，终究没有能随清末时局的变动而步入“近代”，就是一个很值得深究的课题。

综观帝国时代商业经济形态，若从经营者身份上区分，则有官商（含专卖、特许商）、私商和非法商（走私商、“海盗”）三大类。从经营方式上区分，则有集市贸易（含贩夫贩妇）、转运贸易（行商、长途贩运商）、铺商贸易（坐贾）、域外贸易和走私贸易等。从经营商品上区分，则有盐商、粮油商、衣布商（丝绸、棉布等）、茶商、瓷器商、金银商、竹木商、纸商、酒商、钱庄商（含典当业）、洋广商和船商等，号称“三百六十行”，另外还有如茶馆、瓦子等服务业。尽管中国传统社会商品经济触须细如蛛网，深入城乡的商业门类众多，但商业经营状况天差地别，极不平衡。一是商业高度集中于城市，乡村民间生活市场极其分散窄小；(128)二是经营一般日常商品居多，因消费对象购买能

力局限，价位偏低，利润微薄，而少数奢侈性行业利润特高，尤以长途转运贸易，或利用资源稀缺性，以满足权贵豪富者奢侈消费心理，或利用地区差价，贱买贵卖两头刻剥，常能获取超额利润。与消费结构相应，商业结构也是重心严重倾斜，具有病态的特征。

要论富商，经营奇珍异宝获利最丰，往往在巨商中占有一席之地。这类通过远程贸易而来的特种商品，销售中心多汇总都会城市。元稹有“求珠驾沧海，采玉上荆衡……经营天下遍，却到长安城”之诗句传世，而明张瀚描述京师（北京）则说：“四方财货骈集于五都之市，彼其车载肩负，列肆贸易者，非仅田亩之获、布帛之需，其器具充栋与珍玩盈箱，贵极昆玉琼珠，滇金越翠，凡山海宝藏，非中国所有，而远方异域（从上文看，此处‘中国’‘远方’均应灵活理解。——引者）之人，不避间关险阻，而鳞次辐辏，以故蓄取为天下饶。”⁽¹²⁹⁾除国内远程珍奇贸易，由东南海上进口的犀象、玳瑁、珊瑚、猫儿眼、香药等稀缺商品，亦向为权贵者所好。唐宋后它们大部为官方市舶司所垄断，属国家“专利”，而私商或勾通市舶官吏多取“余货”，甚至不惜走私海上，不避风险经营之，可见利润诱惑非同寻常。⁽¹³⁰⁾《太平广记》所载岭南富商陈武振，即号称“家累万金，为海中大豪，犀象玳瑁，仓库数百”，⁽¹³¹⁾这是唐时情景。至明清则难有如此“明火执仗”的富商，多演化为“海盗”之流。一般府县城邑的富有者，亦不乏追逐时尚的风气，明中后期尤甚。如明末清初江南开始盛行皮裘，一裘之裘，值二三百金。⁽¹³²⁾海獭暖帽每顶纹银二两。帽最贵者为细草编织名“得勒粟”者（产自北方少数民族），每顶三四两；更可骇者，有一种西宁长缨凉帽，一顶值银三十余两。⁽¹³³⁾此为北货南运。同理，南运至北，如明松江丝绸棉布运至西北少数民族地区，主顾多为酋长一类权贵，其销售价格虽史无明载，估计其价亦不菲，且转卖北货南下，两头得利。这些都很能说明传统商人适应上节所说的社会消费重心的严重倾斜，利用富贵者追逐时尚心理，通过远程贸易获取超额地区差价的成功。

帝国时代最显赫的富商，当推盐商。自春秋战国至秦汉之初，盐铁两业曾联袂傲视群商。兹后铁业地位明显下落，在商品流通领域远不能与盐业平起平坐。关于古代采铁冶铁业产权及其经营情况，已在“商品生产”一节揭出。生铁业当初首先是占尽“材料革命”初起的风光，而在列国

军备竞赛激烈的背景下，更是“春风得意”，大赢其利。然而待到“六合为一”，帝国实施强有力的中央集权统治，铁之使用于军备大项尽为“官营”独占，无求于市场。私商仅能局促于民间市场一隅。宋以后虽然“官营”制铁业逐渐让出阵地，民营的比重有所上升，但鉴于农业与手工业技术更新迟缓，农民和私人手工业者购买力极度低下，铁器的市场需求萎靡不振可想而知，故经营规模不大，多为工商相兼的中小铁铺，其境遇甚至不及城市餐饮酒肆业红火。秦汉之后，史书鲜有铁商称富的载录，殊不足怪。

盐业的境遇却迥然不同。盐商依靠“食盐”这一家家必不可少的特殊商品资源，钻营于国家“专卖”政策起伏多变的隙缝之中，左右横通，俯仰有术。朱明中后期至大清前期更发展到巅峰状态，扬州盐商云集，其富骄四方称美，有《扬州画舫录》极其形容。现今“食盐”在商品大家族中已微不足道，后之学子对上述情景恐会大惑不解：何以盐商会凌驾诸商之上，有如此独领风骚的“辉煌”？作为帝国时代商业的一大怪异现象，在现今颂赞传统商人的时文里，往往避而不谈，总有点“为亲者讳”的嫌疑。然而，正是在盐商身上，最能体现中国传统商人特有的社会性格及其历史命运。

盐作为一种食物调料，虽极不起眼，却家家必备。食盐所含之钠为人体健康所不可或缺的重要金属元素。体内缺钠，轻则四肢乏力，重则全身浮肿。食盐且有平衡体内酸碱、调和肠胃以及解毒等生理功能。故古人称“盐为食之将”，“无盐则肿”。⁽¹³⁴⁾

在古代中国，“盐法”无疑与国家财政息息相关，政策随时俯仰而曲折多变，情节比较复杂。其中以宋代盐政最具代表性，可分为四类：

（1）民制（或官制）、官收、官运、官销，称“官般专卖制”。（2）民制（或官制）、官收、商运、商销，称“引（钞）盐制”。（3）民制、官收、官运、商销，其中亦有“扑买制”和“分销制”之别。（2）、（3）总称“官间接专卖制”。（4）民制、商收、商运、商销，称“自由贸易制”。⁽¹³⁵⁾准之历代盐法变革，大致也不出此四种范围，且以官、商勾结谋利为其大端。

根据“六合之内，皇帝之土”的国家观念，自秦始皇起，帝国政府历

来都将“山海池泽”与全国田地均视为“天下之产”。因此，盐铁茶与金银铜等同样都属于“国有资源”，为国家财政的利益渊藪，这是没有疑义的。然而采用何种操作手段实现财政目标有效，这是一个政策实践问题，要取决于多种因素。历代盐法多变，此中有许多机巧，其主轴则始终是政府与盐商分割利权的纠葛。盐商的命运也随之而波动起伏——但盐商似乎是商人之中最善于利用政策、屈伸自如的“蜥蜴”。盐商为传统中国的特产。在帝国绝大多数年代，他们之中能暴富者，多走官商串联、权钱交易的门路，老实经营者的处境则始终不脱“艰难”两字。

汉初盐法实行的是“自由贸易制”，史家都无异议。盐的开采、加工和运销，人力成本和垫付成本都较高。正是缘于盐业特定的“成本—收益规则”，只有规模经营，包括必须招徕众多奴隶与无业流民（“天下亡人”）从事生产，走销四方、经营多门，方能有巨利之收。所谓“（刁间）逐鱼盐商贾之利”，就是为了克服单程走销运输成本偏高的经营弱点，兼营别业往复转贩，降低成本、增加收益。因此“豪强擅障山泽”，盐商多为大贾（史称盐民“依倚大家”），一点也不奇怪。司马迁云刁间“连车骑，交守相”，推测一则依靠官府背景，避免郡国追捕“亡人”，次则必有逃税漏税的考虑。此时官商勾结，尚局限于“利税”环节，空间有限。

武帝“笼天下盐铁”，实施“盐铁官营”，为中国盐法一大历史转折。桑弘羊主持的盐法与前此“民营制”完全相悖，实行严格的“官般专卖制”，即官督民制、官收、官运、官销，政府行为贯彻始终，具极强烈的国家垄断性质。除个别大盐商摇身一变而为“盐官”，小零售商寄身于“官铺”勉强谋生之外，盐商的生财之道断绝殆尽。这是盐商蒙受的一次厄运。

以政府机构直接介入食盐的供产销，虽独擅其利，但操作上的困难甚多，弊端百出，收益未必理想。桑弘羊时的具体实施细节，因史料记载与宋明相比稀缺至极，实不得而详。有些情节目前似难于通解。如西汉盐官之设，可考者凡37处，⁽¹³⁶⁾今之江浙两省广大地域，仅浙江海盐一处，而甘肃、宁夏、陕西、内蒙古、山西共有10处，江浙的销售效率，大成问题。再如非盐产地各郡县行销的盐，通过什么样的转运环节到达，是由专门机构负责转运，还是由各郡县直接去产地“官般”，也成

了悬念。唐宋“官般”都是与漕运环节接轨，利用运粟空船从漕粮集结地所设盐仓运回，多少解决了运输成本过高的一重困难。而从《汉书·贾复传》看，贾氏时任南阳冠军县掾，与同僚十余人往河东“迎盐”遭遇盗贼，仅贾一人将盐运回南冠。南冠与河东相距不短。此虽王莽时事，却可窥见西汉时可能郡县所分配的官销盐，得由自己去产地或“盐官”所在地“官般”。若此，则今之江浙地区，仅“海盐”——“盐官”机构如何转运，各郡县食盐的“官般”转运成本更高（效率也成问题）。再加由郡县销往所属城乡各个角落，势不得不借助零售商，又增加一道批零差价。怪不得连宣帝诏书也不得不承认：“盐，民之食而贾咸贵，众庶重困。”⁽¹³⁷⁾从王莽以“六筦”名义重新宣布食盐“官营”，透露西汉后期食盐的“官营”多半名存实亡。

正是因为直接“专卖制”操作上的困难，至东汉一代，盐之管理权下放郡县，且恢复“私煮课税制”。从此，除战乱和分裂割据时期，如魏晋以致北朝（官盐军事化时期），五代军阀割据时期，以及宋、明建国之初，一度恢复过官府直接专卖的“食盐官营制”外，间接专卖制为帝国盐法的主流。

帝国前期的财政实践说明直接“官营”并非理财的良策。但盐之大利却又不能放弃，于是“大国之善为术者，不惜其利而诱大商，与商贾共利，取少而致多”，⁽¹³⁸⁾此即为间接“专卖制”的微言大义。帝国中期盐法变革的这种导向，自然为盐商长袖善舞提供了某些周旋的空间，但同时也规定了盐商必须与官方“共利”，其经营一步也离不开如何用足国家政策的新格局。

以“官商共利”为特征的盐法，其源盖出于唐安史乱后的盐政改革，第五琦发其端，而终成于刘晏。刘晏盐法史称“就场专卖制”，实则为民制（或官制）、官收、商运、商销。政府在产盐地设置机构“榷售”（现场发卖），盐商就“场”买得官盐后，即商运商销，赚取官府“批发价”与市场实销价的差额（纯利润则要扣除运销成本）。政府从盐民与盐商两头获利，财政收入数十倍增长。史载刘晏改革前，政府盐利收入为40万贯，仅占岁入的1/10；至大历末仅东南盐利（海盐）即达600余万贯，超过国家岁入的一半。⁽¹³⁹⁾这一制度虽起因于安史之乱后财政困窘的特殊情景，却预示着帝国财政新热点的转向——开了帝国后期商税在国税

比重中逐步上升的历史先河。

从唐中期实行“榷售”政策后，盐商开始重振雄风，韩、白诸贤均谓“上农大贾”“豪宿之家”争相名庇“盐籍”，“五方之贾，以财相雄，而盐贾尤炽”，⁽¹⁴⁰⁾推测经营“官榷”盐业获利必异常丰厚，才趋之若鹜。但若不细细推敲高额利润的来历，盐商“财雄擅响，鼎食提衡”的底牌不可能全盘托出。

据《新唐书·食货志》所载盐法改革前，海盐每斗仅售10文。暂以此10文作为政府付给盐户的收购价（“盐本”），到第五琦“官榷”时规定的专卖价格（“榷价”）上升至110文，“盐本”仅为“榷价”的1/10（直至唐末最高时也仅及1/8）。此后40余年间又猛涨2至3倍，最高达370文。国家盐利收入的陡增，于此得解。盐商首先是从批零差价中得利。政府售给大盐商的批发价多少，未见载述。据《唐会要》卷88所载，“诸处煎盐场亭”卖给“小铺商”的“棗价”为190文，低于“榷价”250文或300文，其间差价为60文或110文，毛利润率为31%—57%。这还是元和后在产地就近机动增加的小批量交易，大批量“纳榷”所得差价必更大。再有一层，唐中后期盐商卖出的市场价普遍高于官府“榷价”。据杜甫《盐井》诗云：“自公斗三百，转至斛六千”，每斛十斗，则盐商卖给消费者的盐价比“榷价”多出一倍，为600文。即使杜诗有所夸张，但统计两项差价，“坐收厚利”（韩愈语）超过100%以上（以190文增至400文计），应是最底的估计。其中经营规模（“纳榷”）越大，获利越丰厚。显然盐业买卖要比一般商业贸易利润高得多。

然而，大盐商仅仅靠这些“差价”是绝不可能陡成暴富的。即就唐中后期而言，大盐商尚有许多“额外”生财之道。其一，利用买盐农民缺乏现钱实行赊销，⁽¹⁴¹⁾收获时农民用米谷布帛以偿，盐商趁价落之时按最低收购市价折值，多出一层盈利。农民不准买私盐，只得听其摆布，此为倚“官盐”欺侮小民，足见其“诈”。其二，伙同官吏一起“公利私入”，这才是盐商暴富的隐秘，可谓之“奸”。“苍蝇不叮无缝鸡蛋”，“官榷”也总会有许多“缝隙”。有案可查的，一是借“赊贷”故意坏账。因“纳榷”数量非小，盐商有时凑不足巨额现钱，盐铁官吏为完成任务，常通融赊销。此举原亦无可厚非，然从事后中央政府再三追逼无效，甚至被迫“疏理减放”（即抹掉一部分“欠款”）的迹象看，盐商“坏账”多半与所属官

员“勾当”在前，能赖则赖，亏空的是“公利”。二是利用“虚估”贿赂官吏，此为大头。刘晏初时为解决战士春服，鼓励盐商以绢帛（后来扩展为漆器、玳瑁、绫绮等）代盐利，折值时优惠给价（即高于市价），后来就成为唐后期盐利“虚实估”一大公案。略去财政“公案”不提，盐商从“虚估”中得到的好处非小，其间又必与过手官员“好处”，故意高估其价。这一笔“外快”非小；而从这里又引出另一生财之道，即利用销盐、纳盐之便，往来兼营绢帛等物的长程贸易，低进高出，多头赚钱。虽后来政府曾有令禁止盐商兼业，亦一纸空文。这正是钻营有道，无孔不入。还是白居易看得分明，说道盐法之弊，“上不归于人，次又不归于国，使幸人奸党得以自资”。盐法初行，国家收入大增，随后每况愈下，原因多多，商蠹、官蠹串通侵吞“盐利”，即为大端。仅敬宗时福建盐监院官卢昂一案，贪赃数达30万贯，家有“金床”，其金枕“大如斗”。奸商养贪官，贪官肥奸商。可以凭常识推理，凡因盐利成大贪的，因其放纵而造就的“大奸商”其富必有过而无不及。此类弊端实为“官商共利”的孪生物，并非加强管理所能完全根绝，唐代韩、白诸时贤谈到官场腐败，最后都归诸“官榷”，可谓洞彻见底。

唐中后期盐商的“雄起”，还只是一个序幕。经两宋跌宕转折，至明、清（前期）大盐商的暴富才达到巅峰状态。此中的奥秘，还得从北宋实施“钞盐法”关节说起。

北宋盐法，游移不定，繁复多变。其中“官般官卖”系由政府一手经营到底，而所谓“通商”是在盐产“国有”基础之上，开放商运或商销一二环节让盐商“代理”经营，时称“官商共利”，大凡不出前面说过的四大类。其中唯“交引法”或“钞引法”为北宋所首创，对后世影响深远。

“交引”在前，“钞引”在后。宋初商人用现钱或实物向“榷货务”购置“交引”（“引”有“凭证通行”之意），商人凭“交引”至产盐地支盐，然后运至规定地区货卖。中期起基本停止以实物购兑交引的办法，改为一律用现钱购买“钞引”，支盐运销，时称“钞盐法”或“钞引盐法”。政府所发的支、运、销通行凭证，就称“盐钞引”。^{〔142〕}

“钞盐法”属官制（或官督民制）、官收、商运、商销，其精神一承唐刘晏盐法。与唐后期、五代十国所不同者，一是权转归中央，盐商直

接与中央主管部门打交道。北宋政府最初是出于解决北边驻军军备物资（刍粮）供应的诸多困难，招募商人纳刍粮于“沿边州军”，商人再至中央政府领取现钱或茶盐等专卖物资（“折博”），时称“入中”。“交引”“盐引”都由“入中法”发展而来，目的是为了节省政府军需物资购、运费用与效率。到行“钞引法”，已逐渐演变为中央政府以筹集经费（只收现钱）为主要目的，^[143]盐利为饵，成为开拓财政利源的重要招式。这正是北宋起财政事权一统中央的体制在财政政策方面的一个重要变化。其二，与此关联，“钞盐”商人凭借着政府对之需求甚切的这层“共利”背景，取得了某种“专卖特许权”（可简称“专利”），具有准官方的“中央代理商”身份，因此有“黄旗盐客”之称。钞盐商所至之处，无不放行无阻，以致一些州官甚至冒充或“假借商贾，率用大舟载盐，杂贩禁物，植以黄旗；所过关津，皆莫敢问，往往得志”。史载仅浙江处州的客商，一年内竟购买钞盐引高达50万贯，可见盐商资本之雄厚，其他商人莫与伦比。^[144]同时亦可窥见盐商借运销“黄旗官盐”名义，多从事各种违法贸易（包括走私物资），官商勾结，牟取暴利，其众多幕后“新闻”，多被正史湮没，不得而详。

明朝的“开中法”即由北宋的“入中法”演变而来，主要是为了军事目的而实施的招商代销制度。其法推行范围较广，影响最著当推开中盐粮与北部九边军事地带军需供应的关系。有明一代，为防御北边蒙古、女真等部族，自西至东设置“九边”（特殊军分区），财政支出尤以此项军事费用所占比重特大。在朱元璋设计的自给性质军屯制度失效后，明政府便利用“开中法”转向主要依赖于“召商入粟中盐”，以支持九边繁重的军需。商人入“米”（含米麦粟豆，也有时兼折布、铁、茶、马，甚至折银钱）于沿边，凭其发给的“仓钞”亲自至运盐司比勘发给“盐引”，然后下场支盐运销，其法与宋“钞盐制”同中有异，基本精神仍一脉相承。盐商的活动实际已成为国家财政体系（侧重军事财政）的一部分，并由于放宽“折博”范围，也与国家控制下的物流运行网络发生广泛关联，有机会借政策之便，参与更多合法与非法的商品交易。

“开中法”关联着国家财政军需与盐业“官商共利”两层关系，因此具体运作环节十分复杂，在实践过程中弊端百出。为切实保证国家财政利税不流失，操作管理制度也变化多端。成化以后，开中盐商实际已转变

为以纳银为主，并分化为边商、水商、内商三种商人，原先“开中”所包含的沿边纳粮（报中）、领引支盐（守支）、盐货运销（市易）的“三位一体”变为“三商分立”。其中领引支盐的内商由于“万历纲法”的改革，规定必须由资本雄厚的商人包揽承运官方盐引所上纳的盐银，以“纲”为单位，“占窝”承卖。这些资本雄厚的盐商以“占窝”的形式遂取得承领盐引、拥有“盐纲”垄断权的“纲商”。“纲商”的出现，意味着寄生性极强的盐业垄断型大盐商的成立，而水商、边商落到了受内商支配的地位。

清前期盐法基本沿袭明制。《清史·食货志》即云：“引商有专卖域，谓之引地。当始认时，费不貲，故承为世业，谓之引窝。”与明代不同，盐商“占窝”“引窝”更趋向集团化。各地多以“公所”“总局”等名义，由财力雄厚的大盐商领衔，众多盐商合伙进行有组织的结纲兴贩。领衔者名称不一，两淮、两广称“总商”，两浙称“甲商”，山东称“纲头”“纲首”，而河东称“纲总”。一般“总商”或“甲商”之下，还设有“副甲”“商经”“公商”等多层管理者，他们“身不行盐……皆出入公门，攀援官吏”。⁽¹⁴⁵⁾“公所”“总局”不仅管理发盐派销、课饷、捐输，还负责缉私，有巡船、巡丁协同官府查缉，俨若官府派出的“代理机构”。至此，大盐商半官半商的垄断地位已升至巅峰。

自明后期起，明清大盐商富奢显赫，解囊“报效”，动辄数十万两，官府待之若上宾，甚至个别还蒙受皇帝“御见”恩宠。⁽¹⁴⁶⁾对此，史书记载不绝，好事者更极其形容。然对其致富之道，商人多讳而不言，后为之作传者，如汪道昆《太函集》之类，又常以艰难起家、“儒商”风范掩饰其他难言之隐，故“尽信书，不如无书”。若将那些“传记载述”尽看作信史，不免雾里看花，走神失真。现在大概只有在政府查处有关“盐政”渎职贪赃、违法违规的众多案例里，才可能窥得其暴富隐秘之一二。

大盐商陡成暴富，隐秘多端，随时而变。择其要者，大致有：

（1）“报中”环节：串通边方官吏，少纳多领，纳贱折贵，甚至“虚出通关”（不纳米粮而给仓钞）。其初报中商人多就边地（由明初商屯军屯演变而来的商品粮生产基地）购粮纳中，藩王宗室、朝廷权臣插手其间，称“势豪占窝”。因此这类商人都串通当地“势豪”，贿赂主管吏胥，买贱（压粮农）卖贵（抬高纳中折值），上下其手，成为富裕的“边商”。最早一批徽商由此北上，而山陕商人得近水楼台之便，由此崛起，成为主

体。（2）“支盐”环节：凭“盐引”到场支盐，由于支盐候待，候待周期越来越长，甚至多壅积难支，因此出现“兑支、代支、积支”等现象。明以后海盐成为大宗，支盐必须到淮、扬、浙盐场。边商鞭长莫及，不得不将盐引售与专以守支、市易为业的内商。内商重操边商故伎，串通有关职能部门，对边商压价贱收，排挤弱商取得优先领盐权，迫使弱者变为“水商”，不得不转从内商手中高价支盐分销。强悍内商两头盘剥，盈利可观，而纳银开中的转折，以及“万历纲法”更纵容了内商夺取垄断盐引的支配地位，内商就成为盐商中的主体。时称“内商占窝”。身居内地的徽商遂乘时雄起，其势逐渐盖过山陕商人。（3）“支盐”与“市易”的中间环节：内商占窝除贱买贵卖盐引外，还有“套搭虚单”和“占窝囤户”两手。前者类同“虚出通关”，勾通官吏支盐实为虚单（假账），而实单却搁置壅积，时称“浮引”。后者则利用支盐上述各种弊端，内商故意囤积“盐引”投机买进卖出，反复炒作，有点像“投机炒股”。以上两项表面看是商人之间尔虞我诈，“大鱼吃小鱼”，实则边商、水商还是要把损害转嫁到消费者身上，因此市场“官盐”长期价高不下，民怨沸腾，一直是明清社会生活中非常严重的社会问题。私盐猖獗泛滥，就是反证。

（4）“收盐”环节：弘治后开禁“余盐”（灶丁交纳官额后的余数），内商开始获得直接向盐场购买余盐的权利。入清后更因北边军事形势缓和，遂废“开中法”，盐场出产悉归商收，内商更直接插手收购，拥有收盐垄断权。其刻剥灶户常不择手段，有乘灶户缺资以借贷“权衡子母，加倍扣除”者，有以大小桶“浮收灶盐”，“每桶实多一二十斤”者，有强行压价者。据两江总督陶澍事后的估计，仅内商从收购环节所获超额利润竟至数十倍之多。^{〔147〕}（5）“市易”环节：运销过程内商更是贿赂官吏，百端奸诈。最甚者为“影射夹带”，买通地方官吏，大肆夹带走私，从私盐直至各类违禁物资（如海上走私物品）。明末至清初，私盐泛滥猖獗，恰恰是缉私机构伙同“总商”，互相“攀染勾连”，以致乾隆帝也承认“凡遇奸商夹带、大梟私贩，公然受贿放纵……此弊直省皆然”。正因有官吏势要参与，愈革愈厉，以致朝野上下愤慨申斥各类缉私机构“形同虚设”、“徒增官费，而无成效”。至于盐商借运盐之便，兼营粮米等其他商品贸易，名正言顺，独得多头经营之利，还不在于其列。

盐商作奸诸法，非亲历其时者，总想象不周。郑祖琛《更盐法》有一总括，揭出了前所不及说到的其他作弊情节：“（盐商）之世其业者，

遂转其利以病民，百弊为之丛集。出于场灶，则偷漏有弊，夹带有弊；验之于监掣，则掌称有弊，捆包有弊；运之中途，则换驳有弊，改包有弊；行之于口岸，则加卤耗有弊，加三带有弊；售之于水贩，则掺和有弊，轻称有弊。”⁽¹⁴⁸⁾连清官方也不得不感叹：“奸商之盐日多。”（嘉庆《两淮盐法志》）其作奸之法也日甚一日。

关于盐商“辉煌史”幕前幕后旧闻，虽然未必都说清楚了，却已经费去太多篇幅，至此必须刹住了。我之所以斤斤计较于此，是因为从盐商身上最能切问中国传统商业肌体的脉动，检测其健康与否——严酷的史实昭示，它绝非像当今走俏的时文里所高唱的一曲“中国现代商业先驱”颂歌。不切断这种深厚的历史遗传基因，中国的商贸是走不出传统病态畸形的，更谈不上经济结构的现代化。

现在关于中国古代商帮的热销书文越出越多，尤以徽商、晋商走笔更浓，几成文人的“徽晋情结”。殊不知徽、晋商人的“雄起”，虽然不能完全抹杀个别商人起家艰难、经营有道的情节，但能成其“大”者，无不与此种不光彩的盐业经营有关；“非奸不富”，亦非此类人独有的“人性”，而是“时势”刻意塑造了他们，成全了中国人常认同的“识时务者为俊杰”，捷足则先登。这里不能不提到一位日本学者——藤井宏。其连载于1953年的《新安商人研究》，实发端于1943年的《明代盐商的一考察——边商、内商、水商的研究》。他以充分可信的论证最先揭出徽商“雄起”实缘于明清财政背景下官督商办盐业的史实。看来在中国学术界，傅衣凌先生至迟不晚于1947年即注意到这一重要学术信息，在其论著中加以引申，且有1983年翻译上书之举，国内学术界才逐渐纷起呼应。在日本，寺田隆信在藤井宏的影响下，于1972年完成了《山西商人研究》（1986年始有中译本推出），更详尽地剖析了山陕商人与明代北部军事消费地带的特殊关联，其成果也不离藤井宏所揭示的主旨。到此，徽、晋商人靠官商勾结、利用国家政策暴富的老底已被晾晒于光天化日之下。今之某些作文颂商者，似乎无暇再读上述非读不可之书，若全然不知其存在，真可为之长太息也！

从桑弘羊开始倡论“民不加赋而国用足”，直至清道光十年开始陶澍“废引改票”，大盐商走完其“光辉路程”，前后历经两千余年。帝国盐政下的盐商命运跌宕起伏，多数盐商备受官府苛税勒索相兼，艰难苟

存，⁽¹⁴⁹⁾唯有与官府背景最深的少数大盐商从政策性的垄断性经营之中，侵蚀公私之利，陡成暴富之势。然其所带来的社会后果却十分深远广泛，于市场经济的发展有大害而绝无大利。概括言之，至少有以下几项：

（一）官盐“专卖”以来，平民百姓所必须购买的食盐价位长期居高不下。在商运商销之后，各种附加成本叠压，兼之盐商奸诈百端，更使盐价高昂之势难以遏制。另有一层情节必须指出：政府在官卖情形下为着强制抑配，曾有“蚕盐钱”等⁽¹⁵⁰⁾名目的成立。改为商销，政府实不再支盐，宋明政府却仍依旧规，按户或人丁以各种形式预征配额的“盐丁钱”“盐粮”“盐钞”，遂成一种额外赋税。此等横蛮无理的苛敛，直至雍正“课归地丁”方始作罢。唐太宗曾以“割股啖腹”比喻官吏贪赃的愚蠢，想不到宋以后历代帝国政府竟明知故犯，竭泽而渔。其结果“民不加赋而国用足”遂成历史笑柄，广大农、工诸业生产者阶层市场购买力落到最低点，民间生活市场日形萎缩凋敝。此点已由程念祺君专文论证揭出，学界亦多赞同，不赘。⁽¹⁵¹⁾此足见明清市场有其不可忽视的“空洞”，市场点与面的断裂，外强中干的虚弱，绝非城市权贵者的奢侈消费气氛所能掩盖。帝国市场经济不因其表面繁荣而有性质上的根本性转折。

（二）富国强兵与藏富于民，始终是传统中国经济政策与经济思想争论的焦点。司马迁在《货殖列传》中强调“贫富之道，莫之夺予”“渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉”，鲜明地站在“藏富于民”一派的立场上。可历代帝国政府听不进去，都耿耿于无所不在的盐利，煞费经营，方便多门，其理由也不出“富国强兵”四字。实践的结果，表面看国家财政收入确实也曾陡增数倍。凡大动干戈、兴师动众，更依仗多方苛敛盐利而得解军需之困。汉武、宋祖、洪武皆用此道，康、雍、乾亦何尝不是？以“十全武功”自诩之乾隆帝，盐商“捐输”报效军前，大项就有八次之多，总计捐输不下1310万两白银之巨，方成全其“十全武功”。至于官吏贪墨、吏治腐败，更是与盐政形影不离，成为紧追不放的“副产品”。虽每度盐政改革总因国库收入严重流失，制约“奸弊”的举措不断翻新，极欲封死口子、扎紧篱笆，却都被盐商无孔不入的行贿手法一一破招，无济于事。

北宋末年蔡京屡改盐法，大肆聚敛。徽宗得下属报告说所纳盐钱积

满国库，还不敢相信，遂问“丞相”商英：“直有尔许邪？”商英答曰：“启陛下，皆虚钱。”据说经派人清点果然库盈不假，商英也被申斥。但从另一角度考量，商英所言之“虚”真是“谗言”，只是商英不敢往深处申明其“微言大义”。宋南渡后，始有胡安国首揭发蔡京盐法的危害：“诸路空乏，乃复百般诛求，犹不能给，民穷为盗，遂失岁入常赋以数千万计，则盐法实致之耳。”⁽¹⁵²⁾社会不安，百姓流亡，政府“常赋”严重流失，无异于顾此失彼、釜底抽薪。

何独北宋若是，整个帝国时代，以盐政为典型，百般诛求，甚至不惜权力介入，视市场为盈利之渊薮，假盐商之手，将区区之盐当成“摇钱树”，结果地方官吏勾结盐商，层层盘剥，小民不堪负担，遂失“民为邦本”之根本“大义”。其聚敛所得盐利，从根本上看都像商英所说的，乃是“虚钱”。宋亡于金、元，明亡于清，清遂于列强前顿成“弱国”，“富国强兵”的终极目标不都成了泡影？

权力与经济的结合，最大危害即在于吏治腐败，国之大蠹侵蚀根基，以致国衰政亡。权力可伸手市场，贪利之人必不顾“公利”，恣意弄权“谋一己私利”。权力介入愈深，任何蝇头小权无一不可“生财先富”。故明代人即言之不讳：“其势要贪利之人，必藉此致富；而无耻官员，多假此夤缘进身。”⁽¹⁵³⁾清嘉庆帝得知盐商“夹带走私”，也说“押运官弁，恐不免包揽纵容，地方文武及总运催趲各员弁，亦必有得其规卖放情事”。⁽¹⁵⁴⁾顾炎武则站在民间立场，说出另一番道理。他说盐法“非通商以裕民，乃厉民以惠商也”。这是指地方官员因散放商盐有利可图（“回扣”匪浅），以其家乡昆山而言，官员“急商课严于国课”，⁽¹⁵⁵⁾竟养肥了一班大官盐商，害苦了百姓。再进一步追究，不也同时养肥了一大帮地方“贪官”，“厉民以惠奸”吗？咸丰元年，户部曾对“废引改票”有一总结，其中说道：“夫票盐之所以愈于长商（指垄断性盐商）者，何也？长商受官管束，官吏因之侵渔，长商无可如何，故有费（今之所谓“回扣”之类），而盐日滞（指私盐猖獗、官盐滞销）；票商随时认领，官吏即欲需索，票商立许告发，故无费，而盐易销（私盐不行）。则减费所以裕课。”⁽¹⁵⁶⁾此话也有水分。“告发”之类彼时未必都有效，但因切断了垄断一途，权力与经济的联系明显减弱，领票成了“自由市场”，盐商此处不行，改投他处领票，官吏奈何不得，才是最厉害一手。

帝国历代盐法改革各种方案足可汇编成巨著，但“上”（指国家）不“受惠”，下（指小民）被其“祸患”的批评也不绝于史。究其根由，盖出在权力与经济牵引太紧的上下策上，竭泽到头必池浅无鱼。入至清中期，帝国政府与盐商之间的利害冲突愈演愈烈，盐引壅积、官盐滞销，政府与盐商两败俱伤，于是绝境之中，始有道光年间陶澍“废引改票”的变革。由于此法将重点转至收税，放开食盐的自由贩销，效果一度不错，说明市场经济自有其内在发展的理路，强行违背必受商品流通规则的惩罚。可惜不久因内外战事紧张，各地督抚又走上收敛“盐厘”一路。这也说明盐政植根于帝国体制深处，政治利益至上，市场不振，终为沉疴。

（三）在前节消费形态的解析中，曾经将富商大贾的消费形态暂搁置一旁，现在到了必交代的时候。关于明清盐商的消费形态，特别是惊人的奢靡消费，有些学者曾作过较详尽的收集描述，文篇俱在，此处不再赘述。(157)

值得注意的是，以徽商为代表的富商大贾，其消费品格实具有“吝啬—奢靡二律背反”的悖论。它在商业资本形成和发展的初期，往往十分注重节俭，甚至被人视为吝啬，对人对己均异常刻薄，寸铢必较。冯梦龙《三言》最极其形容。待资本积累达到一定规模后，却又显示出相反一面：争奇斗富，“穷极华靡”（雍正对盐商批评语）。一正一反，都同出商人本性。因此若把这种“豪奢消费”仅仅归之于模仿官僚权势消费，就不免有失肤浅。通过畸形的大盐商消费形态，我们能看到的不仅是商贾消费的畸形，更深层地反映出传统中国商人的历史命运。

仔细分析其巨额利润花费去向，大端有四：

① 官场消费。大致用于贿赂官府关卡，广结政界要人，宴请送礼，也包括主动被动地“捐帑”“报效”。其费占其利润比例，有人估计约不低于40%。(158)平心而论，当视钱如命的商贾拱手请官僚势要“笑纳”贿金之时，心底必“恶骂无耻”。然而，他们也很清醒，为了求得官府庇护，以谋进一步利用官府牟取非法暴利，不得不预付这笔节省不了的“成本”，故谓之“子母相权”。这是符合盐商特定的“成本—收益规则”的。只要贿赂的收益大大高于成本，商人绝不会收住这只“黑手”，腐败也必弥

漫而不可收拾。

② 科举消费。这是对前述那种社会压抑的心理逆反。长期处于“人在屋檐下”的屈辱感，使其懂得权力才是获取和保障财富的可靠“法门”。改换门庭，当为长远之计。他们或以捐纳的方式，谋一“功名”虚衔以求保护，更将希望寄托于子孙后裔“光宗耀祖”，投资科举，以摆脱“贱籍”。

盐商在家乡乃至经商之地广建书院、县学、社学、私塾，其“助学”之费亦不菲，且多传为美谈。现在许多人很喜欢引用汪道昆“弛儒而张贾，弛贾而张儒，一张一弛，迭相为用”(159)的议论，渲染上述“壮举”，美之曰“儒商走向”。我以为这多少还没有读出故纸背后的东西。

殊不知汪氏笔下暗藏千种情万种苦，欲说又止，这是他老于世故的地方。唯有一处感慨，稍露消息：“（徽州商人）递废递兴，犹潮汐也，不戢者犯禁，不羁者作荒，不覆即败。”(160)寥寥数笔，徽商受尽权力者的簸弄，把握不了自己命运的怅惘、失落，尽显纸上。汪氏曾说过：“吾乡业贾者什家而七，赢者什家之二。”可见业贾不易，走在权力与经济交织的钢丝绳上，能长久保持平衡不摔落的极少。他们不能不心有余悸。正是出自权力压抑下的经济乃至人身的高度不安全感，徽商有一种莫名的“权力妒忌症”，诱使其发生必与权力同化的微妙心理变化，可称之“反向认同”。人人具有“利益最大化”倾向之说不错，但并非像韦伯所说取决于有无“经济理性”那样简单。一切都要受制于“结构”——在政治一体化的格局下，以权谋财“低成本、高收益”的格局不变，商业贸易没有相对独立的市场保障，“朝不虑夕”，徽商朝官宦一途逆向转变，寻求安全感，寻求新的发展前程，能说不是另一种“理性”吗？

以上两种“消费”，若从商人的眼光看，恐怕还是一种特殊的“投资行为”。前者为短期投资，后者则为长期甚至长长期投资（为子孙后代计）。

③ 社会公益消费。徽商除了在其家乡广建县学私塾、宗庙祠堂、助学恤贫外，经商之地也“乐助公益”，尤以救灾恤贫、修桥铺路、助建书院寺庙等最为突出。此类消费的动机，实起于“自卑情结”，也有结好地方利于经营的考虑。“无徽不成镇”，徽商之“富”往往成为注目的焦点。

明清方志多有江南各地嫉怨徽商“精于搜括”的议论，遍及城乡各阶层，类似于东南亚土著居民对华侨富商的那种不健康心态。鉴于此种情景，徽商的“善举”，必有摆脱困境、改善形象乃至克服自己“自卑心理”等多种需求。尽管这种行为未必一定能直接带来经济效益，但也不能说绝无经济理性的考虑。这多少也反映商人社会地位的低下，不得不惜痛将其部分利润用于“公益”。明清方志例无商贾入传的，但徽商因救灾而入《灾异志》的不少，说明此举也有成功的地方。

④ 转向投资：购置田产。其中多数回乡购地，也有落户经商之地，息商归田，“以长子孙”的。对这一点，以往学者称之资本“封建化”，多有批评，无异议。对何以如此，我想在这里多说一层意思。

如今颂商者多不能深入体恤徽商心理，一味渲染如何如何成功经营，而对其内心诸多苦涩反倒抹去不提。细读徽商资料，屡多洞察“天人盈虚之数，进退存亡之道”的议论，大有深意可探究。如明嘉靖歙县人黄镛，号称洞悉此道，“年几耳顺”，遂“幡然来归”，“犹早夜习勤，益拓田宅”，曰：“吾将以遗安也。”⁽¹⁶¹⁾此一“安”字道尽商贾种种苦涩，读时必得深况其味，方不负黄老苦心。

徽商经营失败的事例在传记中所占比例颇重，常被读者轻忽。关于徽商浪迹天涯，客死异乡，甚至无颜返乡，其子千里寻父，幸者尚得“父子相持而泣”，惨者“扶持（尸骨）而归”，种种情节堪称绝好悲剧题材。今之文人多“媚”，失败者几不值此辈一顾，可叹！⁽¹⁶²⁾不明此种情景，就读不懂休宁查道大归田自命“慎斋”，曰：“天道忌盈，可不慎乎”；汪勋晚与西山鸾鹤订交，曰：“与其流浪湖海，战惕风涛，孰与陶写丘林，偃仰云石。”⁽¹⁶³⁾回想马克思《资本论》所说欧洲资本家若获利300%甘冒杀身之危，肝脑涂地在所不辞，而中国徽商却深陷于那种“克己”“知足”，退归田园的心境，东西商人精神判若天地。这种差别，岂止是文化观念的差异，更是政治经济构造的殊别：“天不同，乃道不同”——试想中国商人若富过了头，会有多少麻烦，怎“可不慎乎”？

上类徽商还算懂得近谋远虑者。更有高度压抑无处宣泄，化为及时行乐者，则可归之“心理变态”。史载扬州盐商中有“欲以万金一时费去者，门下客以金尽买金箔，载至金山塔上，向风飏之，顷刻而散，沿沿

草树之间，不可收复。又有三千金，买尽苏州不倒翁，流于水中，波为之塞”。⁽¹⁶⁴⁾

因此，以徽商为典型事例，其消费形态折射出的是中国传统商人品格的严重扭曲。业贾、仕宦、退隐种种不同面目，变幻多端；刻薄搜刮与挥金如土，一啻一奢，若是反常，洞穿其历史境遇，均可通解。

帝国时代的商业资本，即使获得某种机遇，有相当规模的积累，到某一临界点便呈萎缩后退态势，更无可能进一步深入产业领域，转化为产业资本的可能。因为传统商业资本大的积累必与政治关联太紧，具有突出的寄生性和欺诈性。它并不建筑在社会购买力不断增长的市场经济正常发展的基础之上，也无生产领域扩展的空间可供施展身手，只能依恃病态的消费结构，攀缘于国家财政政策提供的“非常空间”，既要与政治权力同流合污，也要时时受到政治权力强烈的干预和百般勒索，更受国家政策和政治形势波动，肌体脆弱，命运无常，绝没有把握“自我”的主动权。他们无力也无法进一步扩大资本积累，依然是在帝国设定的铁笼子里“跳舞”。盐商毁于“改票”，票商废于战乱，便是显证。

从本质上说，帝国时代富商大贾的存在，表明传统时代的商品经济的发展，在政治一体化的框架内，商品经济不能独立运作，不仅没有能对旧的生产方式—政治体制起所谓“解体”的作用，相反它却沦为政治权力的“婢女”，造成了权力与财富畸形“联姻”，刺激官僚特权阶层贪欲恶性发作，加剧政治腐败与社会震荡。明清市场的表面繁荣与两朝政治腐败愈演愈烈，互为因果，岂是偶然巧合？因此，若想从传统中国富商大贾身上找到社会变革所需要的新的社会力量，乃至“资本主义的曙光”，无异于痴人说梦。

(1) 商业、商人，徐中舒先生最先倡说源于“商族”之名，文载《国学论丛》1927年第1卷第1期，第111页。后郭沫若、李亚农、吴晗都继续此说。从现在史实看来，商人之大量从事商业活动，或系商亡之后的殷商遗民。“商人”之名亦起于此时。上古之商人多半都由身份较低之“游民”主之，此亦贱商的一种社会背景。孟子云：“古之为市，以其所有易之所无，有司者治之耳。有贱大夫焉，必求垄断而登之，以左右望，而罔市利。人皆以为贱，故从而征之。征商自此贱大夫始矣。”（《公孙丑下》）这是孟子据古之传说而自己推演出的“商税起源说”，不可信，然商人“贱”之为传统，却是

事实；又云：“在国曰市井之臣，在野曰草莽之臣，皆为庶人，不敢见于诸侯，礼也。”（《万章》）这些都隐约透露出商人由异国没落贵族转化的特殊身份。

(2) 《史记·平准书》，张守节《正义》云：“古未有市及井。若朝市聚井汲水，便将货物于井边货卖，故言市井。”据说传世殷商青铜器铭文发现有“市”字，但并不可靠。到《管子·乘马》所云：“方六里命之曰暴，五暴命之曰聚，聚者有市，无市则民乏”，这已经属于县级以下的乡邑性质的“大市”。马王堆帛书《战国策》释文26：“（梁）小县有市者卅有余”，似可作为上说的旁证。于此亦见对《管子》的材料不宜看得太死，它虽成书于西汉，其中必包含不少战国史实。

(3) 把封建社会与自然经济等同起来，本源于欧洲中世纪封建庄园的传统说法。现在西方史家对资本主义经济之前的农民经济也作了重新检讨，认为具有“谋生”与“谋利”的“二元经济性质”。参马克垚《中西封建社会比较研究》转引美国经济史家刘易斯、索勒尔所论，学林出版社，1997年版，第152页。其实，所谓“谋利”，无非是指农民为某种目的进入市场交易。中西的不同，在中国多半是为应付国家赋役，并侵入部分必要劳动。分析详后。

(4) 傅筑夫：《中国经济史论丛》，生活·读书·新知三联书店，1978年版；《中国古代经济史概论》，中国社会科学出版社，1981年版。

(5) 胡如雷：《中国封建社会形态研究》，生活·读书·新知三联书店，1979年版。需要指出的，胡先生在全书中对当时学界公认的“资本主义萌芽”问题谈得极少，在我读来，隐含着怀疑的意思，可以体味得到。这是颇值得注意的。

(6) 西嶋定生：《中国经济史研究》，农业出版社，1984年版。

(7) 叶梦珠：《阅世编》卷7《食货》。

(8) 藤井宏：《新安商人的研究》，载《江淮论丛》编辑部编辑《徽商研究论文集》，安徽人民出版社，1985年版，第131—272页。寺田隆信：《山西商人研究》，山西人民出版社，1986年版。

(9) 详参程念祺《论中国古代经济史中的市场问题》“大一统后的国家财政市场”，载《史林》1999年第4期。

(10) 各时代农民家庭收支的粗略统计，不再细列，请参见拙文《中国封建社会农业经济结构试析》有关统计表，载《中国农民战争史研究集刊》第3辑，上海人民出版社，1983年版。

(11) 详情参马非伯：《管子·轻重篇新诠》，中华书局，1979年版。该书前半部分载录有马非伯先生《论管子·轻重》长篇论文，对“轻重理论”解析甚详，极有学术价值。马先生断《轻重》等篇为西汉末之作品。我则认为，其中所引案例应包含不少战国的经济史实，而其理论之总结则要到西汉武帝之后。参见注(2)。

(12) 田赋折银较早见于北宋仁宗、神宗年间。明正统年间始于南方各省行“金花银”，继而推广及南北各地，此为我国田赋货币化开始制度化的标志。见《明史·食货志二》。

(13) 详参拙文《中国封建社会农业经济结构试析》有关统计表，载《中国农民战争史研究集刊》第3辑，上海人民出版社，1983年版。此数据取自《汉书·诸侯王年

表》《汉书·百官公卿年表》。

(14) 《清高宗实录》卷314。

(15) 经济史一般多认为丝织重心先在黄河流域，唐中叶后南方丝织才上升且逐渐取代北方的重心地位。此说或据以史籍所得印象。有迹象表明，南方丝织之起也不晚。1958年在浙江吴兴钱山漾良渚文化遗址率先发现丝麻，后河姆渡遗址发现蚕纹，但不能肯定为家蚕。殷墟发现蚕桑与丝织品证据充分，说明商代贵族服用丝织品，已成风尚。

(16) 南宋末诗人谢枋得作诗云：“洁白如雪积，丽密过锦纯，羔缝不足贵，狐腋难比伦……剪裁为大裘，穷冬胜三春”，足见棉袍在宋末仍被看得比丝锦、皮裘都珍贵。转引自《古今图书集成》“木棉部”。

(17) 有关棉花种植史考辨，详参李根蟠：《中国植物栽培发展史》，科学出版社，1984年版。与前引谢枋得之说迥然不同，明中叶丘浚在其《大学衍义补》里说得很肯定：“（木棉）至我朝，其种乃遍布于天下，地无南北皆宜之，人无贫富皆赖之，其利视丝枲盖百倍焉。臣故表出之，使天下后世，知卉服之利，始盛于今代。”载《大学衍义补》卷22“治国平天下之利”。

(18) 棉农并非只种植棉花，常与小麦间作，或一年种稻二年种棉。此据〔清〕包世臣《郡县农政》与光绪《嘉定县志·土产》，转引自许涤新、吴承明《中国资本主义发展史》第1卷《中国资本主义的萌芽》，人民出版社，1985年版，第204页。

(19) 《墨子·非命》：“今也农夫之所以蚤出暮入，强乎耕稼树艺，多聚菽粟……今也妇人之所以夙兴夜寐，强乎纺绩织衽，多治麻统葛绪细布縵，此亦其分事也。”这里的“分事”，古时通常含“公作”之意。《韩非子·外储说右上》载有吴起之妻纺绩“幅狭于度”，吴起将其赶走的故事。不管其事是否出于编造，说明官家征调布帛且有规范标准。种种迹象表明列国都有征调布帛之法。这正是曹魏实施“户调”的历史源头。

(20) 《三国志·武帝纪》建安九年注引《魏书》。

(21) 这方面的史料至今发掘尚少。朱熹曾在其文集中说到台州知州唐仲友在婺、台二处开设彩帛铺，且有染坊，“动至数千匹”，“发至本家彩帛铺货卖”。这恐是官僚非法经商。载《朱文公文集》卷18《按唐仲友状》。

(22) 最早则由陆贽揭出：“定税之数，皆计缗钱，纳税之时，多配绫绢。”载《陆宣公奏议》“均常赋税恤百姓”。马端临在《文献通考》卷3《田赋考》中亦云：“自初定两税，货重钱轻，乃计钱而输绫绢；既而物价愈下，所纳愈多矣。”

(23) 《明史·周忱传》：“时京师百官月俸，皆持俸帖赴南京领米。米贱时，俸帖七八石，银一两。忱请重额官田，极贫下户，准纳银每两当四石解京代俸。民出甚少，而官俸常足。”这与上述周诰的建议如同一辙，但说得更实在。其实改革前官员大多都以米易银，而不是易物。

(24) 此项改革，在王圻《续文献通考·田赋考》里说建议是由江南巡抚周忱提出，而后由周诰上奏，奏文内容与《明史·食货志》悉同。周诰其人，《国朝献征录》卷87有传。“金花银”意谓成色好的银，正统时只称“折色银”，至嘉靖时“金花银”之名方通行。

(25) 以上叙述均采自马克垚主编《中西封建社会比较研究》第一编“农业”提供的国外相关研究成果。学林出版社，1997年版。

(26) 顾炎武《日知录集释》卷10：“往时夏税秋粮，及丁银、兵银、役银、贴役银，种种名色不一，或分时而征，或分额而征，上不胜其头绪之碎烦，下不胜其追呼之杂沓。自嘉靖四十年侍御庞公尚鹏按浙，改作一条鞭法，最简便直捷。”于此最见一条鞭法只是并合，而原先杂税名目之多，恐未能尽数罗列，仅所列名色亦为史家不甚说得明白的。对于民间负担，经济史研究向称薄弱，尚容改善。

(27) 《明宪宗实录》卷210。

(28) 顾炎武：《天下郡国利病书》第8册《松江府志·田赋一》。

(29) 刘仕义：《新知录摘抄》。

(30) 陈子壮：《昭代经济言》卷3。

(31) 顾炎武：《日知录集释》卷10“苏松二府田赋之重”。

(32) 徐光启：《农政全书校注》卷35“蚕桑广类”。上海古籍出版社，1979年版，第969页。

(33) 顾炎武：《天下郡国利病书》第7册“苏松”。

(34) 张履祥《补农书》下：“上农夫一人只能治田十亩。”这是浙江桐乡县的情况。陶煦《租核·推原》：“一夫所耕，不过十亩”，说的是江苏昆山县水乡的情况。

(35) 综合张履祥《补农书》、包世臣《郡县农政·齐民四术》等相关资料。

(36) 我曾据《沈氏农书》与《陈确集》提供的长工生活情况，算得长年口粮与副食品消费总计约为十一两。当然这是最高数。此处则按最低标准混算为全家消费数。

(37) 洪亮吉：《意言·生计》“一人之身，岁得布五丈即可无寒”。此处已经依低标准，合全家老小混算为16丈。

(38) 章谦：《备荒通论》“一亩之田，耒耜有费，米子种有费，耨耨有费，祈赛有费，牛力有费，约而计之，岁率千钱”。棉田农本更高。此处压低计算。

(39) 顾炎武：《肇域志》江南九“松江府”。

(40) 叶梦珠：《阅世编》。

(41) 张履祥：《补农书》。陈恒力先生《补农书校释》（增订本）最称善本，辑录校补用力甚勤，且有许多实地调查附以注释内，更增加了对张氏书的理解。农业出版社，1983年版。有关灾荒详参下卷“总论”所录“书改田碑后”、“桐乡灾异记”、“祈雨疏”及“沈氏《奇荒纪事》”等篇。

(42) 详参太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》第七辑“浙江乌程县道光二十年漕用各费账册”“浙江乌程县收支账册”，江苏人民出版社，1983年版。

(43) 参阅伍丹戈：《明代土地制度和赋役制度的发展》，福建人民出版社，1982年版，第76—77页。伍先生认为耗米之征是由周忱创设的。

(44) 章大米：《偶阳杂录》。

(45) 范濂：《云间据目抄》卷4。

(46) 谈迁：《枣林杂俎》智集。

(47) 叶权：《贤博编》。

(48) 据伍丹戈先生的判断，周忱行均田均役法时，以户丁为对象的“四差”（即里甲、均徭、丁壮、驿传）金派原样保持，并没有归并入内。参之文集、笔记所揭江南情形，似当初合计征银，曰“编丁征银”，然而，日久又生各种派役。伍先生意见参其专著《明代土地制度和赋役制度的发展》，福建人民出版社，1982年版，第76页。

(49) 叶梦珠：《阅世编》。

(50) 顾炎武：《天下郡国利病书》第8册《苏松》。

(51) 马克斯·韦伯（旧译维贝尔）：《世界经济通史》“第二编：资本主义开始发展以前的工矿业”，上海译文出版社，1981年中译版。

(52) 《史记·货殖列传》所载因经营盐铁致富的卓氏、程氏、孔氏都使用奴隶生产，其中有的还是“放流人民”。后来盐铁官营，部分也是为了管束“流亡”可能产生的社会治安问题。西汉豪强世族之家多蓄奴婢，据《汉书·张汤传》，张安世“家僮七百人，皆有手技作事，内事产业”。秦汉的民间手工业，除农民家庭副业外，主要是豪强地主的家庭手工业，其部分产品倒是面向市场，以谋利为目的。史称张安世“能殖其货”，富有超过了当时的大将军霍光。

(53) 参童书业：《中国手工业商业发展史》“第一篇”，齐鲁书社，1981年版。吕思勉：《先秦史》“第十二章”，上海古籍出版社，1982年版。下文转述，随亦参以己见，读者自可亲阅原书以甄别之。

(54) 最著名者当数长沙马王堆汉墓出土的“素纱禅衣”，长160厘米，两袖通常190厘米，领口、袖头都有绢缘，而总重量只有48克，被誉为“薄如蝉翼”。该墓出土的大量纺织品工艺质量，缁、织、染、绘、印，都极高档。至于龙袍凤冠、名窑瓷器，则不用说，人人皆知必为“名牌”产品。

(55) 参《宋会要·职官》一六之五、六、七。

(56) 此说为童书业先生据招兵与募兵之别而创，似尚无直接证据可资坐实。我以为联系唐之短番匠与长上匠，明代有长住匠与轮班匠，当合情理。参《中国古代手工业商业发展史》，齐鲁书社，1981年版，第155页。

(57) 西汉铁官设置数，各书说法不一。此据夏湘蓉等编著《中国古代矿业开发史》，第45页及表二《汉代全国金属矿分布地区表》。该表还列有若干未设置铁官的矿产地，均据《汉书·地理志》和《续汉书·郡国志》考出。地质出版社，1980年版。

(58) 高敏先生在《东汉盐、铁官制度辨疑》中指出东汉章、和时期曾有“纵民鼓铸”之诏，并认为东汉虽设置铁官，却已下归郡国管理，但收取铁税。文载《中州学刊》1986年第5期。东汉时，据司马彪《续汉书·郡国志》所载铁官有三十四处，除新增七处外，其余都较西汉减少。据此，目前只能说东汉已开允许民营或官督民营的先例，直接官营的比例较西汉有所后退。至唐始为之大变，“但收官税”的类型才成为了主潮流。详下注。

(59) 据《旧唐书·职官志》：“（盐铁特使）掌冶署，令一人，丞一人，监作四人……听人私采，官收其税。”然而，据《唐六典》卷30载明“凡州界内，有出铜铁

处，官不采者，听百姓私采……官为市取”，说明并非取消官营，而民营产品也仍由政府收购出售。这可与《唐会要》卷88载刘彤上言“得收其利，贸迁于人，则不及数年，府有余储矣”相印证。北宋一方面下令听民自采，一方面鉴于官营效率太低，大多改为募役，取消原来的劳役制。官营、民营、半官半民营三种形式平行不悖。据苏轼云，“（徐）州之东北七十余里，即利国监，自古为铁官，商贾所聚，其民富乐。其三十六冶，冶户皆大家，藏镪巨万。”（《东坡奏议》卷二）证明此处铁官制已撤销多年，悉由民营。

(60) 北宋英宗时生铁年产量达824万斤，高出唐宣宗年间约76倍。元丰年间为550万斤，减少的原因不知是不是表明铁产量已经过剩。

(61) 马克斯·韦伯（旧译维贝尔）：《世界经济通史》“第二编：资本主义开始发展以前的工矿业”，上海译文出版社，1981年中译版，第162页。

(62) 载《明清苏州工商业碑刻集》，江苏人民出版社，1981年版，第68—71页。

(63) 金观涛、樊洪业等：《文化背景与科学技术结构的演变》，载《科学与传统文化》讨论集，陕西科技出版社，1983年版。

(64) 载《史记·货殖列传》。

(65) 对《马可·波罗游记》一书的真伪，海内外一直存在争议。1995年，英国不列颠图书馆吴芳思博士新著《马可·波罗到过中国吗？》出版，重开争端，国内报刊相关报道甚多，此处从略。最近上海人民出版社推出由英国大卫·塞尔本觅得并编译的《光明之城》。据说原作者为意大利犹太商人雅各·德安科纳，比马可·波罗还早4年来到泉州，归国后写下这本一直秘藏至今的游记。此书的真伪也将引起学术争讼。上海人民出版社1999年版。书前有李学勤先生的《导读》与陈高华先生中译本《序》。陈高华先生提出的疑点，至为关键，读者可参阅。

(66) 转引自宁越敏等著《中国城市发展史》，安徽科技出版社，1994年版，第391页。钱德勒（T. Chandler）关于汉唐长安、北宋开封以及明南京、杭州、清北京的城市人口数，与中国史家所估算的颇有出入，不知其所出。如北宋开封仅44万余，显然过于偏低。

(67) 布瓦松纳：《中世纪欧洲生活与劳动》“第10章”，商务印书馆，1985年版，第114页。

(68) 以上数据采自奇波拉：《欧洲经济史》第1、2卷，商务印书馆，1988年版。

(69) 据周振鹤：《中国历代行政区划的变迁》，中共中央党校出版社，1991年版，第71页。

(70) 布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》第1卷，生活·读书·新知三联书店，1992年版，第650、651、608页。

(71) 顾炎武：《肇域志》江南9《松江府》。

(72) 谢肇淛：《五杂俎》卷4。

(73) 唐甄：《潜书》下篇上《存言》。

(74) 顾炎武：《日知录》卷10。

(75) 唐甄：《潜书》上篇下《食难》。

(76) 吴伟业：《吴梅村诗集笺注》卷2《寿王鉴明五十》。参见《归庄集》卷2《曹翁寿诗序》、卷7《陆翁家传》。

(77) 请参阅拙文《明清江南消费风气与消费结构描述》，载《华东师大学报》1988年第2期；《明清江南消费性质与消费效果解析》，载《上海社科院学术季刊》1988年第2期。

(78) 伍袁萃：《漫录评正》。

(79) 范守己：《曲洧新闻》卷2。

(80) 无名氏：《明抄董宦事辑》引《控董其昌辩冤状》。

(81) 《虞阳说苑》甲篇《河东殉家难事实》所载《孝女揭》。

(82) 钱泳：《登楼杂记》。

(83) 叶梦珠：《阅世编》卷5《门祚》。

(84) 王士性：《广志绎》卷4。

(85) 张汉儒：《疏稿》，引自谢国桢《明代社会经济史料选编》下册，上海人民出版社，1980年版，第361—364页。赵翼《廿二史劄记》卷34列举明代缙绅乡宦之恶，事例甚众，可参见。

(86) 全祖望：《鮑琦亭外集》卷29《题视师纪略》。

(87) 刘與文：《五石匏》。

(88) 葛昌懋：《摩芜纪闻》引纽鋈《临野堂集》《绅志略》。

(89) 《吴梅村诗集笺注》卷5《自叹》、卷6《送周子椒》。

(90) 林时对：《荷插丛读》卷3。

(91) 《吴梅村诗集笺注》卷2《鸳湖曲》。

(92) 《明史·周延儒传》。

(93) 《资治通鉴》德宗建中元年。

(94) 《文献通考·国用一》。

(95) 转引自吴晗《读史劄记》“明代军兵”。生活·读书·新知三联书店，1956年版。

(96) 详参程念祺《论中国古代经济史中的市场问题》“大一统后的国家财政市场”，载《史林》1999年第4期。

(97) 参阅西嶋定生《中国经济史研究》第3部“中国初期棉业史研究”，农业出版社，1984年版。

(98) 威廉·汤普逊：《最能促进人类幸福的财富分配原理的研究》，商务印书馆，1981年版。

(99) 可参考布瓦松纳：《中世纪欧洲生活和劳动》，商务印书馆，1985年版；皮朗：《中世纪欧洲经济社会史》，上海人民出版社，1964年版。

(100) 请参前编《农业经济的内环境与外环境》。

(101) 详参杨联陞：《中国货币与信贷简史》“前言”，载“中国现代学术经典”《洪业、杨联陞》卷，河北教育出版社，1996年版，第572页。杨先生提到的是清朝和珅，同样，在明朝严嵩的抄家清单里，也反映出其储藏的金银数量之巨骇人听闻。历代窖藏金银不时被发现，更突出地说明了官僚豪绅将大量金银用以储藏，不能转化为投资资本，实是一种普遍现象。此点经由杨先生指出，我认为至为紧要，应引起史家足够重视。

(102) 叶梦珠：《阅世编》卷8《内装》。

(103) 范濂：《云间据目抄》卷2。

(104) 褚华：《木棉谱》。

(105) 威廉·罗习尔：《历史方法的国民经济学讲义大纲》第17节《奢侈》，商务印书馆，1981年版。

(106) 马克斯·韦伯（旧译维贝尔）：《世界经济通史》，上海人民出版社，1981年版。

(107) 我曾对明清江南地区的副食品与其他商品的比价作过一些描述，请参阅拙文《明清江南消费风气与消费结构描述》，载《华东师大学报》1988年第2期。

(108) 威廉·汤普逊：《最能促进人类幸福的财富分配原理的研究》第2章，商务印书馆，1981年版。

(109) 可参考马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，生活·读书·新知三联书店，1987年版。

(110) 叶梦珠：《阅世编》卷7《食货》。

(111) 同上。

(112) 可参考马克斯·韦伯（旧译维贝尔）：《世界经济通史》，上海人民出版社，1981年版，第262页。

(113) 参见《明清苏州工商业碑刻集》有关碑文及《苏州府志》《吴县志》有关官府严禁踰工、染工观剧赌博的材料。恕不赘引。

(114) 关于《管子·轻重篇》的成书年代，我基本上同意马非伯先生之说。可参阅马非伯：《管子·轻重篇新论》，中华书局，1979年版。有关此书，我个人的意见已见前篇附注。下文论述略有不同马先生之处，也请读者有以教正。

(115) 分见《吕氏春秋·悔过》、《左传》成公三年。

(116) 马非伯：《管子·轻重篇新论》“论《管子·轻重上》——关于《管子·轻重》的著作年代”，中华书局，1979年版，第44页。

(117) 分见《史记》“仲尼弟子列传”“货殖列传”，《国语·晋语》。

(118) 可参阅高亨：《商君书注释》，中华书局，1974年版。《去强篇》释义，本文对高先生之析释略有异同，亦请读者注意。

(119) 陈长华：《抑商质疑——兼论中国古代的赋税制度》，载《史林》1995年

第2期。

(120) 马元材：《桑弘羊传》，中州书画社，1981年版，第84页。

(121) 王安石：《王文公文集》“上（仁宗）皇帝万言书”，上海人民出版社，1974年版。

(122) 《史记·平准书》讲述桑弘羊用盐铁官营等法治理财政取得业绩时，用了“民不益赋而天下用饶”语。此语大致确可概括桑氏在盐铁会议上全部辩护的主题，见《盐铁论》的《轻重篇》：“赋敛不增而用足”，《禁耕篇》《非鞅篇》：“不赋百姓而师以贍”等。至《管子·轻重》仍继续鼓吹这一理论，梁启超称之为“无籍主义”。王安石行“熙宁新法”，即向神宗宣传“民不加赋而国用足”。此语较前贴切，也更易理解，故改用语。

(123) 关于盐铁专卖对农民的危害，在盐铁会议上，文学贤良多有揭露。如说“夫秦楚燕齐土力不同，刚柔异势，巨小之用，居局之宜，党殊俗异，各有所便。县官笼而一之，因铁器失其宜，而农民失其便”，“县官鼓铸造铁器，大抵多为大器，务应员程，不给民用。民用钝弊，割草不痛”。这些缺点，多为官营事业的通病，今日之人亦多能理解。见《盐铁论》“禁耕”“水旱”“非鞅”等篇。

(124) 谢天佑：《秦汉经济政策与经济思想史稿》，华东师范大学出版社，1989年版，第163页。

(125) 关于食盐专卖由“官营”转变为“专利”，并称为“经理型”向“税收型”的转变，为程念祺君之发明，所论甚详，可参阅《论中国古代经济史中的市场问题》，载《史林》1999年第4期，第20页。

(126) 此时，不禁想起寅恪先生世纪初说的一席话：“（中国）其言道德，惟重实用，不究虚理。其长处短处均在此。长处即修齐治平之旨；短处即实事之利害得失，观察过明，而乏精深远大之明……此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商营业之长技，可得其用。而中国人，当可为世界之富商。然若冀中国人以学问美术等之造诣胜人，则决难必也。”引自《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社，1992年版，第10页。

(127) 关于历代商税门类及负担状况，周伯棣《中国财政史》有较系统的概述，此处不再备述。上海人民出版社，1981年版。各级官吏乃至衙役不胜数计的勒索，虽史书偶有涉及，但都不及各地明清工商碑刻所提供的资料来得真切。可参阅《明清北京工商业碑刻集》《明清苏州工商业碑刻集》《上海碑刻资料选辑》等。

(128) 关于民间生活市场的窄小，可详参程念祺《论中国古代经济史中的市场问题》，分析甚细。文载《史林》1999年第4期。

(129) 元稹：《元氏长庆集》卷23《估客乐》；张瀚：《松窗梦语》卷4。

(130) 最典型的事例，莫过于明中叶的“倭寇”，实与海上走私活动密切相关，多为中国“海盗”混迹其间，并非尽为日本“浪人”。明王士性《广志绎》、明燮《东西洋考》、何乔远《闽书》多有载述。近著以林仁川《明末清初私人海上贸易》收录梳理最为详备。华东师范大学出版社，1987年版。

(131) 《太平广记》卷286“陈武振”。

(132) 唐甄：《潜书》下篇上《富民》。

(133) 叶梦珠：《阅世编》卷8。

(134) 前者见《汉书·王莽传》，后者出于《管子·轻重甲篇》。

(135) 此据戴裔煊：《宋代钞盐制度研究》“第2章”，中华书局，1984年新1版，第56—57页。戴著对盐法之研究，不仅于有宋一代盐法考辨特细，更以史识见长。

(136) 严耕望：《中国地方行政制度史》，第196—197页。转引自郭正忠《中国盐业史》（古代编）第33页。

(137) 《汉书·宣帝纪》。

(138) 欧阳修：《欧阳文忠公文集》卷54“通进司上书”。为上下文通达，引用时词句略有删改。

(139) 关于唐后期盐利收入变动情况及其在国家财政总收入中的比例，详参郭正忠《中国盐业史》第205—209页。总体估计盐利所入占全国岁收1/5至1/2左右。这一比例大致与唐人文集中的议论还是吻合的。

(140) 分见《白居易集》卷63《策林》、《文苑英华》卷423《会昌二年四月尊号赦文》、《韩昌黎集》卷40《论变盐法事宜状》。

(141) 韩愈即说：“贫多富少，除城郭外，有现钱余盐者十无二三，多用杂物及米谷博易。”这是当时农村的实情。见前《韩昌黎集》卷40《论变盐法事宜状》。

(142) 盐钞版式及钞纸，详见戴裔煊《宋代钞盐制度研究》“盐钞”章，第114—116页。

(143) 此一关节，戴裔煊先生言之最切：“在此时期以前，解盐之通商，不过为应付沿边采买，政府可以赖以减少现钱之支出而已。自钞盐法推广于东北东南之未盐，盐息之入，固不仅在乎应付沿边采买，固成为国用所仰给之主要泉源。”见戴裔煊：《宋代钞盐制度研究》，第369页。

(144) 参阅郭正忠：《宋代盐业经济史》，人民出版社，1990年版，第818—819、836页。

(145) 吕星垣：《盐法议》，载《皇朝经世文编》卷50。

(146) 官吏对“总商”的谄媚，史家多引李煦密折，参奏两淮巡盐御史张应昭“恩威不立，疏通无术……闻众总商有公务进见，或议论参差，应诏不能决断，辄云‘太爷们，你饶了我罢’，两淮传为笑谈”。盐商显赫、富奢诸多事例，可详参《徽商研究论文集》所收王思治、金成基《清代前期两淮盐商的兴盛》与萧国亮《清代两淮盐商的奢侈性消费及其经济影响》两文。安徽省人民出版社，1985年版。

(147) 陶澎：《敬陈两淮盐务积弊附片》，载《陶文毅公全集》卷11。

(148) 《皇朝经世文编补》卷49。

(149) 鉴于主题所限，文内着重讨论的是大盐商的暴富背景，有关中小盐商艰难经营的种种情节，均从略不及。这是要请读者特别留意的。例如北宋蔡京时期政府滥发乃至屡屡更改盐钞，旧钞如同废纸，盐商“家财荡尽，赴水自缢，客死异乡，孤儿寡妇号泣吁天者，不知其几千万人”，最堪称历史大悲剧。明清一般盐商受官府和“总商”双

重盘剥，境遇亦较困苦，为之呼吁者议论甚多，恕不再转述。

(150) “蚕盐”制度始于后唐，由北宋承袭。政府先以盐贷人户，到蚕事既毕，人民以钱粮或绢帛随夏税偿官。后来政府既取消官卖，由盐商供盐，却仍令农民输蚕钱如故，无异于多了一种额外赋税。此外尚有“乾食盐钱”“丁盐钱”等名目。明代更实行“计口给盐”制度，不管其吃不吃官盐，民户都得按标准交纳“盐米”，后又发展为“纳钞”、折银，实际国家并无盐支給，这一额外加赋遂被制度化成为“常赋”。此弊政直到雍正“课归地丁”，才被摊入田亩。

(151) 关于民间生活市场因此萎缩，请详参程念祺《论中国古代经济史中的市场问题》，分析甚细。文载《史林》1999年第4期。

(152) 胡寅：《斐然集》卷25“先公行状”载胡安国《恤民论》。

(153) 戴金：《皇明条法事类纂》卷13《禁止势要卖盐钞例》。

(154) 《清仁宗实录》卷231，嘉庆十五年六月甲辰。

(155) 顾炎武：《天下郡国利病书》卷4。

(156) 《皇朝政典类纂》卷70《盐法·盐课》引邸抄。

(157) 代表性的论文，有萧国亮《清代两淮盐商的奢侈性消费及其经济影响》（原载《历史研究》1982年第2期）、叶显恩《徽商利润的封建化与资本主义萌芽》（原载《中山大学学报》1983年第1期），俱收入黄山书社出版的《徽商研究论文集》，1985年版。

(158) 据宋应星《野议·盐政论》云：“万历盛时，（盐商）资本在广陵不啻三千万两，每年子息可生九百万两。只以百万输帑，而以三百万充无妄之费，公私俱足，波及僧道丐桥梁楼宇，当余五百万两。”由此得知正常情景，官场交易费（输帑与无妄之费）占利润44%。

(159) 汪道昆：《太函集》卷52《海阳处士金仲翁配戴氏合葬墓志铭》，载《明清徽商资料选编》，第438页。黄山书社，1985年版。

(160) 《太函集》卷55《处士吴君重墓志铭》，载《明清徽商资料选编》，第360页。

(161) 歙县《谭渡黄氏族谱》卷9《松涧黄处士传》，载《明清徽商资料选编》，第95页。

(162) 就我读到的，就有胡士畿、程世铎、詹文锡等事例，读之不觉潸然泪下。请详参《明清徽商资料选编》，第241、245、246页。

(163) 参前书，第84页，录《休宁西门查氏祠记》《休宁汪氏统宗谱》所载。

(164) 《扬州画舫录》卷6，见前引书，第363页。

七、政治构造与政治运作

中国传统时代的社会控制机制，政治体系是其中的坚核，主流文化是为这样的政治体制作意识形态支撑的。经历了长达数千年历史进程的不断选择、再选择，进入帝制时代，方基本定型。其间又经历代王朝多方修补、充实，最后在时空坐标系统上画出的整体图像，确实很有历史个性。

现下学术界多半根据最后定型的那种形态，名之曰“封建君主专制主义中央集权统治体制”，西人则有称之为“东方军事—官僚专制主义极权体制”的（如魏特福格尔）。^①依我看两者差别不是很大，前一种冠以“封建”对帝国时代实不伦不类，后一说法对体制的“军事”性质，及其与“专制”的关联有特别的敏感。但是在众多的相关论述中，往往有“先天命定”的色彩，仿佛如婴儿坠地时的第一声啼哭，就注定了他一生必须在“专制主义”里讨生活。魏氏是如此，国内共鸣者也有意无意地在加重这种渲染。晚近通史又因“五种形态论”的遮蔽，“封邦建国”的一长段历史被冠以“奴隶制时代”，其时分权政治体制的特色悄然打入冷宫，更加强了中国自古以来就生活于高度一统“集权统治”之下的历史误导。

我觉得且不说曾有过与帝制不同的“封建时代”，即使用“专制主义”恶谥一笔骂倒“帝制”，固然痛快，却无益于通解这种社会控制机制产生及其演变的历史长程，而且也会把这种体制的内在机制和社会功能简单化，不屑花力气悉心研究这种体制持久存在的“历史合理性”，即不能揭示其曾经有过的“合法性资源”的多种选择。它的存在全然成了证明中国“国民性”倾向“极权”（即所谓“奴性”）的“历史根据”，而且成了一种影响深远的思想成见。由此，对变革这种体制的条件和途径也难有清醒深刻的认识，盲目性很大。盲目最易激发躁动。前贤屡为之痛心疾首的“破坏尤过于建设”，近代激进主义的事与愿违，恐怕都与这种认识误区不无关联。为此，吕思勉、钱穆、陈寅恪先生等前贤在其学术论著里都有诸多深切的批评（详见《吕著中国通史》《国史大纲》以及本书外篇学术史相关评述）。

因此，这里想先从关于辨识中国传统社会，特别是帝制时代政治体

制特征的相关学术史说起，看看能不能从中提出一些问题，以供进一步讨论。

辨识政治体制特征的方法论策略

大家知道，早在明末清初，诸先贤就曾将传统时代一切政治体制的弊病悉归之于“一家一姓”的君主专制，谓曰“后世之君，私天下以利己”（黄宗羲），“自秦以来，凡为帝王皆贼（天下）也”（唐甄），“今之君人者尽四海之内为我郡县……郡县之失，其专在上”（顾炎武）等等。这些议论直斥“君主集权”，在传统时代固属惊世骇俗、不世出之谠言。但若认定传统政治制度仅仅是因君主“私天下”而造就一切，君主制能维持两千余年就成为不可理解的“哑谜”。事实上，支撑中国君主制长期存活的社会机制极为复杂，而且在一种特定的社会体制内还长期有效。唯其如何，帝制废除后“民主制度”建设遥遥无期，“专制主义”一再复活，才可能被释解。

百年以来，正是由于政治体制改革的屡次失败，许多学者在辨识中国传统社会政治体制特性方面筚路蓝缕，开出了许多新的认识领域，多有超越前贤之处。这里，我想首先提出王亚南先生的《中国官僚政治研究》（初版于1948年，再版于1981年）。⁽²⁾它是继“社会史大论战”之后具有承前启后意义的一部学术专著。

20世纪二三十年代，由陶希圣在《读书》杂志上开始挑起的那场“社会史论战”，主义、党派的颜色和“当下情结”都极浓。然撇开政治成见不论，即就秦以来中国社会性质的判定，即有所谓商业资本主义社会说、前资本主义社会说、亚细亚生产方式说、专制主义社会说、雇佣制社会说等等名目。⁽³⁾这种认识上的混乱，多少反映了中国新史学草创时期很难避免的那种迷惘，面对遽然外来的众多社会政治名词概念，一时不辨所以，容易把别人的谜面直接当成猜测自身的谜底。

但陶氏当年的代表作《中国社会之史的分析》也决非一无是处。颇值得一提的是，陶氏在书中对中国传统政治体制中士大夫独特的身份以及由此建立起来的“官僚制度”，具有特殊的敏感。这是他的高明之处。他断言“官僚是集权国家的一个傍生的制度（系统）”，“破坏旧国家，必须破坏旧国家的官僚制度”，并预感到废除帝制，名义上的专制君主可以没有，但仍有“革命党官僚化”和“官僚制度死灰复燃”的可能。他当时的

主张是：“彻底打破官僚制度的方法便是直接民权中直接选举权和直接罢免权”（亦见当时对西方政治学的认识之片面肤浅。——引者附识），“中国数千年来后封建时期（指封建制度崩溃以后、资本主义发达以前）的官僚国家，这样才可以打破”。^④不管人们后来如何评论他，这样的识见已经远远超越明清至辛亥前后诸贤达的识见，绝没有理由以平庸视之。可惜他自己所投身的“革命党”不期然地按着他曾经担忧的方向走去，自食其言。

等到王亚南先生于1947年将该书的各篇在《时与文》先期连载时，陶氏当时杞忧的新一轮官僚政治（连同新官僚资本）再生，“专制主义”在蒋氏王朝再度肆虐，传统政治体制并未随帝制终结而终结，都已成为天人共怒的事实。王书与陶希圣《中国社会之史的分析》相隔一个历史时段，但其主题却仍一脉相承。而待到“文革”结束，新一轮“专制主义”批判又开始，弟子孙越生整理再版并撰写了意味深长的《再版序言》，与先生书初版时，又经历了一个历史时段。前者相距19年，后者则有32年之隔。“专制主义”与“官僚政治”相伴相生的话题，在现代中国历史的两大时段里仍然不断被“沉痛”地接着讲下去，就足够说明这一话题与中国历史特性关联的深刻程度，亦见辨识中国传统政治体制的特质，由君主专制展开去，深入探索它存活甚至僵而不死、再生复活的社会机制，显得特别重要。

王亚南《中国官僚政治研究》显著的特色，便是具有突出的世界眼光，头两篇即从世界已经存在过的各种政治体制的异同分析起，引出中国“官僚政治”的特殊性。全书聚焦的中心，已经从一般的“专制主义”批判，转移到探究“专制主义”在中国存活的深层根基——“官僚政治”和“权力经济”（这一名词为笔者所加，但其意不离先生所指“两税制”与“科举制”两大“杠杆”说），以及建基于“权力经济与官僚政治”之上的集权体制何以会具有“延续性、包容性、贯彻性”（先生对集权体制都冠以“封建”一词，那是时代风气使然，不应苛责）。“三性”以及对“三性”根基的论证辨析，无疑是先生凝聚其对中国历史长期深沉思考得出的深刻洞见。我觉得先生对“官僚政治”根由的揭示，明显比陶氏更进一层。先生首先认定传统中国的“官僚政治是一种特权政治”，是在“国家的”或“国民的”名义下被运用来“管制人民、奴役人民，以达成权势者自私自利的目

的”。这种政治形态的生命延续，实依赖于“前资本主义”的经济体制、民众的“愚昧无知状态”以及对外封闭如“木乃伊”三大条件，并指出上述前提是密切关联着的，三足鼎立，相互扶持。先生还说：“官僚政治既然是当作一个社会制度，当作一个延续了数千年之久而又极有包容性、贯彻性的社会制度客观地存在着，我们要改革它，要铲除它，就不能单凭一时的高兴，也不能单凭外面有力的推动，甚至也不能完全信赖任何伟大人物的大仁大智大勇或其决心与作为，而最先、最重要的是要依据正确的社会科学来诊断它的病源，并参证当前世界各国对于根绝那种病源所施行的最有效的内外科方术。”⁽⁵⁾这些话在50年后的我们听来，几近“预言”的性质，仍具很强的震撼力。

从传统政治体制里发现知识阶层（士大夫）与“官僚政治”的特殊关联，揭示出“特权政治”的性质，无疑切入了中国历史肌体的腑脏经络，是最富“中国性”的研究境界。但若由此多走一步，以为只要解决“知识官僚阶层”的问题，甚至误以为只要知识官僚阶层完成向“理想人格”的转变（所谓“内圣”），一切问题即可迎刃而解，就会变得极其荒谬。

当年陶氏之书，就有这种偏向，不必再论。这里还想对海内外新儒家“新内圣开出新外王”之说，表示一点异议。我不否认新儒家在中西交融的背景下，以开放的心态，吸取世界文化之神髓，回头致力根基于中国自身，侧重道德升华方面的学术建设功业。但有些新儒家人物试图进而“通过儒家来开出民主与科学”，通过儒家“圣道”来开出“政术”，来定住“政术”的思路，比之王亚南等前贤确是大大后退了。

其实早有人引用朱熹感叹“尧舜三王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”，作为对“内圣外王”有力的历史反驳。当今海外新儒家的代表人物之一，杜维明先生更意识到：“使得孔孟之道一蹶不振的杀伤力不是来自学术文化的批判，而是来自非学术、非文化的腐蚀。”这一洞见似乎并没有引起新儒家群里许多人的足够注意。

事实正是如此。不同于文化道德层面，政治体制的转型，首先关涉政治经济层面的安排，正如王亚南先生强调的主要是“社会科学”起作用的地方。西方社会学、政治学较之中国儒学高明之处，即在他们认定考察的逻辑的起点应确认“人”是“经济人”与“政治动物”，其理路是以恶制

恶，在权力作为一种稀缺资源的开发与分享上，在权力的制控上实行的是游戏法则（或雅名曰：协议）。这与道德领域所崇尚的“内圣”是两股道上跑的车。道德政治化的结果，到头来往往往损伤自身的纯洁性。这方面的教训，中国历史上不胜枚举。

西方哲人说得好：“国家是人类必要的祸害”，“权力必导致腐败，绝对的权力必导致绝对的腐败”。“内圣开出外王”，从历史的经验上看，各种各样的“内圣开出外王”，总有一种想建立“文化天朝”的冲动，以某种文化（有人曾明倡曰：“思想上的太祖高皇帝”）“大一统”的绝对权威型的霸道意识，竭力排拒文化的多元化张力的存在。道德政治化、政治道德化的进路，从“内圣”衍化为“外王”，必得寻觅一个能操作的“实在载体”。这个“载体”在中国就是“卡里斯玛”式的天才领袖，最终总归于复活不同形式的“至高无上者”，为某种畸形的专制政治招魂。(6)我对“新权威主义”的反感也是由此而来的。至于所谓的亚洲四小龙由儒家开出“资本主义”一说，我向存怀疑态度。事实上他们既非靠“儒学”经济起飞，而“权威政治”也推迟了真正走出传统统治“峡谷”的进程；他们由于经济的变迁将来可能走出“政治峡谷”，依仗的也不是今人所指的那些“儒教（内圣）文化”，而主要是一套新的政治经济运作机制——“自由市场经济 + 自由民主政治”。与这种社会转型相应的文化变迁，最好的前途就是能够包容东方文化中原有人类性和普世意义的传统，而不是简单的“西化”，失去本土化的根据。由此而再回味王亚南先生1948年上面说的一长段话，亦见后人未必全胜过前人。

这里我就想到另一个问题：历史的“感觉”与历史的“理解”两者之间的异同关联。

提醒“事实强于概念”，有其深刻之处。国人对本土的政治体制弊端有着许多切身的体验，处在“情景”之中，感觉的敏锐是外人远所不逮的。传统中国的帝制为西史所未有，其独特即在君主专断一切的刚性与官僚高度流动的柔性巧妙结合，因此中国学者特别困惑于“专制主义”尽管十分讨嫌，必欲去之而后心安，却总不乏再生的新旧官僚支撑，得以一再复活苟存。魏特福格尔的“水利社会说”之所以隔靴抓痒，也就是不明此种“再生”的根据。据我所知，李约瑟最初也是相信魏氏说的，但当李氏在1944年前后目睹国民党官僚政治腐败之时，心里也就产生了对魏

氏说的“不满足”，故有对王亚南先生之发问（见《中国官僚政治研究》“自序”）。随后西人的看法也在变化。等到1966年巴林顿·摩尔写作《民主和专制的社会起源》时，他明显理解到了中国学者感觉的准确性，在讨论中华帝国政治体系时，即把科举制度产生的“行政官员和儒生阶层”作为一个重要话题展开（实际摩尔的分析大多本于韦伯，稍后即会谈到的）。(7)

但感觉到的不等于就是理解了。整体性的感觉若没有分析概念的助力，也很难深入到它们生命机制的肌肤深层，弄清其何以能存活。新儒家把问题归结到“知识官僚”的“人格”，走向偏锋，就是过于执着于上述的感觉。而亚南先生当年追溯“官僚政治”，已经意识到探究“官僚政治”依存的“生理根据”，要比改变官僚“成分”更显得紧要。这种时候，正如亚南先生所指示的，西人社会科学的分析概念对于理解中国历史，就具有原来“中学”所不具备的优势。

对理解中华帝国政治体制极有帮助的诸种“西学”中，我想特别推荐韦伯及其“理想类型”的方法论策略（详细的论述，可参阅苏国勋的《理性的限制——韦伯研究引论》）。(8)

大家知道，韦伯与迪尔凯姆（一译“涂尔干”）不同，走的是“个人—社会”的社会学分析路线（吉登斯称之为“个人本位”，与之不同的是“社会本位”，构成西方社会学两大流派）。(9)我觉得从基本的“人性”作为逻辑的认识出发点，总是比直接切入“社会”的话题要来得深刻——更能体现一切人文社会学科归根到底是“人学”的主体精神。韦伯依据他“社会行动单位”——以抽去个体特征的普遍性的“人”为逻辑出发点，细析“人”赖以行动的各种动机和利益机制，得出了辨识政治体系特征的基本认识路径，简言之：五种社会行动的正当性（情感正当性、价值合理性的正当性、宗教正当性、习惯正当性和法律正当性），四种行动类型（情感型行动、价值合理型行动、传统型行动和目的合理型行动；前两种通常称“信仰伦理”，后两种称“责任伦理”），以及三种合法统治类型（卡里斯玛型、传统型和法理型）。如果理解了韦伯所说的“理想类型”只是一种方法论的策略，就不会误解上述三种统治类型并不能一一对号任何民族、国家特定的具体历史形态。以上所提炼出来的成分、要素几乎大多数都包容兼混在每一种具体的统治形态里，最多只是哪种特征更突出鲜

明，成为主体性特征而已。但前述的概念体系将来对我们讨论中国传统社会政治体系形态特征，无疑有启发路径的作用。

韦伯《儒教与道教》⁽¹⁰⁾一书比较集中地讨论了中国，他关于中国社会中央集权的权力高度集中与地方政治控制的脆弱涣散两重性的分析，关于中国伦理规范性质的法典与西方形式化法典的不同，关于中国“家产世袭官僚制”与近代西方“法理型官僚制”不同的分析，都属于“旁观者清”，为国人增加了多种观察的视角。

但还应该指出的是，韦伯关于传统中国政治体制的评论，从方法论上来说，最具启发意义的并不完全局限于上述的一些具体论断。韦伯的分析，更重要的是，他通过对统治的各种“合理性”的分析，给出了一种辨识政治体制构成的普遍性原则（或可称之为广义经济学原则）：政治体制实质上是一种对“稀缺资源”配置与支配的体制。这些资源既包括经济的、财富的，也包括文化的、情感的，例如权威、声望、荣誉等资源。在传统中国，则表现为皇帝以“全国”或“全体国民”的名义集中一切资源于“国家”，一切资源（土地、财富、知识、权威等等）都被“权力化”，全部“官僚”都是这种“权力资源”的“代理人”。由此就造成了与西方不同的社会进路：在集权体制下，权力决定财富，以权力谋取财富。权力与财富紧密结合的程度为世界之最。如此，特异的社会现象就必出现于中国：只要这种单一以权力决定财富占有的国家集权体制存在，它的统治“合法性”的基础也就难以动摇。在我看来，读《儒教与道教》时，若忽略韦伯在其独创的“家产官僚制”概念下所包藏的这一理论主旨，就不能说已经完全读懂了这部名著。

看来摩尔是读懂了韦伯所说的中国“家产官僚制”的内在涵义，因此他曾以生理学做比喻，“没有一个生理学家只满足于知道人体中骨骼和肌肉各占多少比例。他要知道的是在身体运动中，骨骼和肌肉是如何同时在起作用的”，“同理，在研究中国时，我们须知的是地产、知识所有者和政治机构之间的相互关系”。由这种侧重“结构关系”的方法论导引，他就触摸到了“权力决定财富”这一他称之为“中国社会面貌最重要的特征”，并由此揭示出一系列由知识获取权力、由权力获取土地金钱等财富的中国社会运动的“规则”，使他的著作较之其他西人更切合中国的实际，也更富历史通感。⁽¹¹⁾我建议读者不妨将以上两书互读对读，会更有收获。

在辨识中国政治体制特征时，在方法论上还有一种视角不可忽略，那就是“传统”与“现代”的比较研究。这方面，阿尔蒙德和小鲍威尔合著的《比较政治学：体系、过程和政策》，也是一部值得一读的参考书。该书尽管主体部分主要是针对现代西方政治体制的，但该书所指出的，如政治体系不同于民族、国家、政府以及政治机构，它是一个生态学的概念，强调考察体系内环境（政治体系内部各部分之间的相互依存关系）和外环境（政治体系与外部国内、国际环境的相互依存关系）的重要性，以及政治过程输入、转换、输出、反馈回路的系统分析方法，都为我们认识政治体系形成机制及其特征，提供了有价值的方法论策略。更重要的是，通过由他们提供的西方现代政治模式，再与我们自身作比较，很容易感受到中国传统社会“社会化程度”之低，甚至可以说只有“国家”而无“社会”（一说“国家强于社会”），⁽¹²⁾可能是一个最与将来现代化相逆的传统特征。由此展开，传统中国政治体制诸如社会分化度（组织分化、功能分化、角色分化等）低、社会成员（政治）参与度低、结构分化度低、社会横向流动度低以及垂直流动压抑或扼杀横向流动（不允许产生任何具有“公共空间”性质的实体或中间团体）等诸多相关特征，也都一一凸显无遗。这些特征若离开了上述比较研究，就不可能从传统中国的“历史实际”中直接分解辨识出来，亦是显而易见的。

“封建”与“郡县”之辨

长久以来，有一种以讹传讹的“历史成见”，认为上古希腊罗马一开始就是“民主与共和”之源，而古代东方却先天性地陷入“专制统治”的陷阱。⁽¹³⁾中国人接受这一看法，最初起于近代“落后情结”的刺激。当时学界接触西史有限，作为中西比较简单化时期的产物，尚不足为怪。⁽¹⁴⁾可是直到现在，“专制主义自古就有”的观念在通史著作中仍有市场，就有点不可思议了。

史实昭然。在中国历史上，君主“独制”⁽¹⁵⁾体制充其量也只有两千多年的历史（在我看来，极端君权即真正君主专制时代，自明初算起，六百年还不到）。⁽¹⁶⁾既非自古就有，也绝不会“万古常存”。早在1940年，吕思勉先生写作《吕著中国通史》上册时，大概出乎同类感触，就特地说了下面一番话：“贵族政体和民主政体，在（中国）古书上，亦未尝无相类的制度……贵族政体，古代亦有其端倪，不过未尝发达而成为一种制度。至于民主政治，则其遗迹更多了。我们简直可以说，古代是确有这种制度，而后来才被破坏掉的……有人说，中国自古就是专制，国人的政治能力，实在不及西人，固然抹杀史实。有人举此等民权遗迹以自豪，也是可以不必的。”⁽¹⁷⁾这里，想对吕先生的话，依我的理解稍作申述。先生所云的“民主政治”，多半为早期部族时代崇尚“集体议事”与“（共同体）众意”精神的延续（可由帝国时代少数族政权早期形式佐证），而上古的“贵族政治”则因为混合着“寡头政治”（国王甚或“共主”独大）而显得不纯粹。多种政体混合的特点，西方上古历史上亦然如此。如果仔细阅读亚氏《政治学》、孟氏《论法的精神》、卢氏《社会契约论》等书，就不太会笼统地将“君主制”一概指称为“专制统治”。稍后将议论到。

中国历史向被视为“静”的历史。以秦后两千年观之，或尚勉强能传达其整体意韵；若再往前推去，则大谬不然。实际中国早期历史，并不乏类似西方上古那种风云剧变、婀娜多姿的色彩。传说中的黄帝、炎帝、共工、蚩尤，其叱咤风云、此起彼落，应不让“荷马时代”。上古众多方国彪悍雄极而昙花一现，恐亦颇多“英雄主义”悲剧情味，惜其名其

事多失载不传（良渚汇观山“方国”即为一例）。直到晚商，纣王尚有浓烈的“英雄主义”气息，秦末项羽似乎更像最后落幕的“盖世英雄”。⁽¹⁸⁾而后每当王朝鼎革，亦或多或少仍有“英雄主义”复活的尝试，但气度风范则大不如前，已今非昔比。大抵演进到现代，进入所谓的“世俗社会”，“英雄主义”在政治领域才光彩不再。

中国政制由“质胜于文”进至“文胜于质”，达臻“文明”一途，实应归功于西周的创制。仲尼夫子称颂西周为“郁郁乎文哉”，绝不为过。今日看来西周政治显然有浓厚的贵族色彩，而“共主”名义下的地方分权体制，“部族民主”和联邦“共和”的成分也隐约可辨。⁽¹⁹⁾此类政制均与秦以后一统的君主“独制”格局泾渭分明。因此古贤多称周秦之间为“天下一大变局”，但其中也不乏往后看，发思古之幽情者。

这一大变局始于春秋战国之际，成于秦皇统一，而真正稳定下来，“三代世侯世卿之遗法荡然净尽”，则要到西汉文、景、汉武帝帝“严诸侯禁制”，前后总计不少于三四百年，其中秦以后制度反复期亦有百来年。⁽²⁰⁾这一大变革由长期渐变到最终稳定成形，大致与世界历史上任何重大的社会制度变易所需时段长度基本相似。⁽²¹⁾它将与我们今天正经历的这次社会转型，一起构成中国文明史上前后相继的两大历史性转折。其余大大小小的变局，看似重要，其实都只能算作同一社会类型历史演进中的一些渐进插曲而已。

关于秦开创君主集权大一统体制成立之前，我国政治体制变革情景，已在本书头两篇“部族时代”和“封建时代”专题里做了交代，不再重复。此处将以战国至秦的历史性转折作为讨论起点，以期为探究帝国政治体制的特征做一历史铺垫。

秦统一全国为郡县，意味着特定的中国“封建时代”体制基本终结。自秦汉以来，中国历代政治家、史学家都无一例外地看重“封建”与“郡县”之间的区别，认定它是前后两种不同的政制。关于它们之间的优劣利弊，从李斯初与诸臣廷对，引发“焚书”之祸，到唐柳宗元再作《封建论》、明末顾炎武新翻《郡县论》，入至大清，雍正帝针对“曾静案”还在大发宏论，争论始终不断，足见由“封建”转向“郡县”，确实是中国社会演进中的“历史大关节”。

以“封建”与“郡县”为历史性标志的两种政治体制，其间的重大区别，今人据以判断的视域自然要比古人宽阔得多。萧公权先生在《中国政治思想史》中概括为两项，言简意赅：“秦灭六国为吾国政治史上空前之巨变。政制则由分割之封建而归于一郡县，政体则由贵族之分权而改为君主之专制。”⁽²²⁾第二项之中，实还包含有另一要项，即赵翼在《廿二史劄记》借“汉初布衣将相之局”所申述的由“世侯世卿”，改为中央政府任免的“流官制”，布衣白身（理论上）均有机缘进入政界，贵族世袭政治格局坠坏。从行政层面上亦可简言之：由贵族政治转至官僚政治。因此，秦开创的大一统君主中央集权体制实包含有三大要素：君主“独制”（最后裁决权归于君主），地方集权于中央（郡县），以及官僚任免而不得世袭（流官）。

两汉以来，凡有识见的贤达人士多认识到由“封建”进至“郡县”，乃取决于种种社会情势的演进，绝不是任何个人或集团的好恶所能左右，历史也无法往后逆转。今之史家更持同类立场，绝不至于因集权专制之苦，而认为由封建进至郡县“不当如此”。但有一点也是清楚的，历观古往今来，任何政制都不会尽善尽美，有得有失、有利有弊，亦在情理之中。卢梭说得好：“如果有人要绝对地提问，哪一种才是最好的政府，那他就是提出一个既无法解答而又无从确定的问题了。”⁽²³⁾我想，集权统一体制固然有类似人们常乐道的诸如“书同文、车同轨”，以及有利经济文化交流、民族融合等等优势，但也绝不能因此就说原来的分权贵族政治体制绝无其内在的合理因素。

旅美学者杨联陞先生曾以《明代地方行政》为题，在“封建论与集权论”的标题下，有一段道人所未道的议论，很是精辟：“在传统中国学者的心目中，这两种制度是完全对立的，因此他们往往不考虑到任何定义问题而热烈讨论它们的利弊。事实上，我们无须把两种制度看成是两种互不相容的政府组织形式。从整个政治制度史来看，我们发现如果把这两种传统的政治形式当作是具有极为宽广的光系的两极的话，似乎更有意义。”⁽²⁴⁾这一提示表达了一个更为深刻的理念：集权与分权乃是一切国家权力统治必难避开两极，相反而相成，犹如广阔光系的两极。向心力与离心力构成一种弹性张力，仅执其一端，必偏执僵硬而丧失生机活力。以此言之，“郡县”与“封建”所包含的政治学意义，细究其潜在的

权力资源，远远超越我们看到的具体历史，它具有更复杂、更值得研讨的许多内涵，需要我们去体味。

历史实是人们不断选择自身存在方式的历史。曾经有过的历史选择，后人固无权苛责，但在今人再选择时，检讨前人的各种选择的得失成败，斟酌取舍，思远慎终，亦当是后来居上者应具备的智慧。

集权时代，重新检讨反省“封建”的合理性，历代不乏议论。(25)当帝国中央集权制发展至明末已成烂熟之势，百病困扰，则更有以顾炎武先生为代表，出而大胆倡论“寓封建之意于郡县之中”。(26)其名言即曰：“知封建之所以变而为郡县，则知郡县之敝而将复变。然则复变而为封建乎？曰：不能。有圣人起，寓封建之意于郡县之中，而天下治矣。”“穷则变，变则通”为我中华民族所特有的智慧。亭林先生据此做出“敝而复变”论断，在当日似几近空想，却不期然地猜测到了数百年后终将要发生的政体变化。这一判断无疑有似预言，具有一定的前瞻性，难能可贵。

亭林先生针砭古今，常出奇论。如谓：“封建之失，其专在下。郡县之失，其专在上”，可谓一针见血。关于“郡县”过度集权之弊，先生则曾具体展开为：“今之君人者，尽四海之内为我郡县。犹不足也，人人而疑之，事事而制之。科条文簿日多一日，而又设之监司，设之督抚……有司之官凜凜焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者。民乌得而不穷？国乌得而不弱？”

细究先生议论，过度集权之危害，除造成官僚主义、文牍主义等严重弊端，吏治效率低下外，还有一个中央与地方利益的不平衡，更需注意。先生痛感高度集权，一切归之于上，甚且“以东州之饷而给西边之兵，以南郡之粮而济北方之驿”，国家岁费无所底止，地方穷以应付且不及，其害无穷。梨洲先生也持同见，在《明夷待访录》中即直斥其“利不欲其遗于下，福必欲其敛于上”，为集权之最可恶者。(27)在《日知录》里，先生曾举一例以证过度集权损害地方利益。他说遍游天下，有一印象特深：凡郡县为原来唐旧治者，“其城郭必皆宽广，街道必皆正直”，原衙门的旧基“必皆宏敞”；相反，凡“宋以下所置，时弥近者制弥陋”。(28)仅以宋后市容衙舍局促狼狈一端，即足够说明自赵宋财权完全集于中

央以来，地方财力穷窘日甚一日，集权过度之害，不言自明。

然则“封建”之意又何以有其利用价值？亭林的基本立论，与梨洲《明夷待访录》“论方镇”所揭主旨不谋而合。⁽²⁹⁾他们都是基于“天下之人各怀其私，各私其子，其常情也”的新“人性论”立场（注意：这确是对传统人性论的重大突破），肯定“用天下之私，以成一人之公”，或曰“以我之大私为天下之公”（梨洲语），乃为“三代”治法的精神所在（此处且不论有“我注六经”、以义改史之弊，即所言之“私”作个人利益解，抑或作地方、部族利益解，语义也是模糊的。古贤不重概念的界定，与西方古哲迥异，稍后将有评论）。而秦之后一变而为“以君为主，天下为客”，“所谓法者，一家之法，而非天下之法……固足以害天下”（梨洲语）。故两贤认为尽革“封建”，“古圣王之所以恻隐爱人而经营者荡然无具”（梨洲语），诚足感叹。

综合两贤所述，从深层发掘，他们之所以主张“寓封建之意于郡县之中”，似乎还有点“现代味”，包含有这样的立意：凡有效的政治体制，必须适应人的“利益自我化”的原则，应该具有促进“人”利益需求的激励机制。反言之，凡不能适应和促进“人”利益需求的政治经济体制，都不能达到“天下共治”的目的，也就违背了三代“天下为公”的精神。他们所主张的“私有公用”，是一种很具中国特色的“公私观”，隐含着对帝国时代产权“国有”性质的否定。可惜的是，这是一个极其模糊的命题，“公、私、有、用”四个字都没有内涵、外延的意义界定，当然不能导致“契约”性质的约定规则，更无法发展为积极的政治实践。

但有一层意思是明确无误的，他们都主张适当地实施地方分权。在他们看来，与“封建”分权、保护私有产权制度不同，过度集权之弊，即在于专事聚敛，一切利权均操于中央，以成“君主之私”。在这种体制之下，中央委派的郡县官僚，不像原先宗法贵族，均为外地异乡来客（此为回避制所限定的原则），又限定任期，不免产生短期行为，对上而不对下，缺乏致力于地方事业的内在利益动机和长远考虑是必然的。反之，若取“封建之意”，放权于地方，允许以县为单位实施自治，“以复井田、封建、学校、卒乘之旧”（船山语）；郡县“令长”不由中央委任，而是由当地民众推举本地贤明人士主政，方能如“马牛以一圉人而肥”（犹今之承包到户）。本地推举的“令长”，因其家属、亲族、乡邻都在本

地，切身利益休戚与共，必能产生发展地方自身利益的主动性和积极性，故能造富一方。天子放权于地方，“藏富于民”，四方富足，则天下不治而治。亭林、梨洲所谓“用天下之私，以成一人之公，而天下治”的意思大抵如此。

这一设想后来竟为清末民初一度倡导“地方自治”者奉为祖本，不能说没有一定的逻辑内在关联。但若将上述议论直接就当成提倡“地方自治”的“现代启蒙思想”，我期期不敢苟同。当今世界盛行的直选、民选制确实不失为治疗集权痼疾的良方，但此决非“乡举里选”的“古为今用”。两者社会情景实风马牛不相及。顾、黄两贤的设想，因缺乏体制环境的铺垫，新的独立社会力量缺席，各种必备条件空缺乌有，无疑缘木而求鱼，新瓶装旧酒。社会总体结构依旧，若真能付之实施，难免重蹈魏晋“世族统治”乃至唐藩镇割据之覆辙。辛亥后之混乱，各省多军阀政客，乡间不乏土豪劣绅，也多少旁证了这一点。这一切，均非古贤不愿为之，实不能也，即起“圣人”亦无所施展其睿智智慧识。因此，只要“明夷”之期不足穷而且尽，则黑暗后的黎明，现代体制的出现，只能让智者一直“待访”下去，“喟然而叹”不止。

杨联陞先生看得明白：“顾炎武‘寓封建于郡县’一语，事实上是传统中国学者反对过度中央集权的延续。”⁽³⁰⁾观念是现实的影子。正是通行至明清之际，秦制所代表的那种高度中央集权体制的各种弊病凸显无遗，才使顾、黄一代学者的病理诊断显得特别有深度和力度。他们对明亡的检讨，是在前此无法比拟的更广阔背景上展开的，几包含了对清以前历史的全方位检讨（亭林毕生写作的《日知录》和《天下郡国利病书》，便是最好的说明），其境界自然远远超越历代学者。这是一面。

还有另一面也不能不看到。从他们往往只能采取“倒回去”的思路，也充分暴露中国传统学术致命的弱点，亦即钱穆等先生批评的：“只研究治道，不研究政体。”若将顾、黄等先贤的文论，与西方古哲的政治学著作互相对读，就不难发现亭林、梨洲先贤因为得不到类似亚氏那种政治学理念的支撑，既撤不走政治道德化的心理屏障，也跳不出“封建、郡县”“公天下、私天下”固有的概念陷阱。试看顾、黄两贤都将“三代封建”之君认定为“藏天下于天下……未尝为一己而立”，是“以公心待天下之人”；相应则简单地指斥秦以后的中央集权体制为“独私一人一姓”“一

人之产业”，均无法通解前后历史。在后人看来，这种不顾具体的社会分层，即社会成员构成状态，而以笼而统之的“公、私”模糊地定性时代，未免有言远而意浅之叹。可见中国传统的思维方式在政体分析面前，实在捉襟见肘。期望由此找到“走出中世纪”的有效医方，无疑是过于天真了。

反观古希腊先哲亚里士多德。其生活的年代（前384—前322），约略相当于战国孟子时期。亚氏的传世名著《政治学》，既有对政治学原理的发挥，对各种政治学说的检讨，更为精彩的是以特有的政治学眼光全面审视以往历史，致力于解析各种政治统治要素的组合，展开对各种政体的比较分析。全书关于政体类型（有所谓“品种”和“品种的变态”的六种分类）得以成立的条件、内部构成与关联、利弊得失及其存亡演变，都有详尽论析，极尽逻辑论证和分析归纳之能事。东西方思维方法的差异于此体现得真是淋漓尽致。

亚氏对政体的讨论，非常关切历史的复杂性。具体而微，是全书最显眼的特色，为中国传统学者远所不逮。他在阐述政体发生的由来后，将历史上曾经有过的政体具体区分为君主制、贵族制和共和制三种“正宗”政体，⁽³¹⁾并相应衍生出三种“变态”政体：僭主政体为君主政体的变态，寡头政体为贵族政体的变态，平民政体为共和政体的变态。对“变态政体”，亚氏明显表示反感，认为僭政最恶劣，寡头次劣，而平民政体是在三者之中最可容忍的政体。对各种政体的相应社会条件，亚氏有一总论，说道：“适于君主政体的社会应该是那里的民族或种姓自然地有独一无二的英豪，其才德足以当政治领袖而莫可与竞。适于贵族政体的社会应该是那里自然地既有若干政治才德优异的好人又有乐于以自由人身份受贵族之辈统治的民众。适于城邦宪政（共和制度）的社会应该是那里自然地存在有胜任战争的民众（武士），那里在小康阶级之间按照各人的价值分配政治职司，他们这样的气度中既能统治，也能被统治。”⁽³²⁾亚氏的上述概说未必完全得当，而其“正宗”三政体，颇类似于韦伯的“理想类型”，不可能一一对应具体历史。正因为如此，亚氏强调三种“正宗”政体都各有其合理性，应视不同情势而定；但更多的现实政体却颇多混合型，纯而又纯的政体只是一种空想。

亚氏的精明还表现在对政体的分析一点也不僵硬呆板，总是尽可能

细化。例如他就指出“王制（君主制）实际上包括若干不同种属”，其中斯巴达的王制是“君主政体的真实典型”，而僭主（专制）政体则为君主政体的另类，此外还有民选总裁（“艾修尼德”）形式、史诗（英雄）时代王制和全权君主（“绝对权力的君主”）形式（指波斯王室），总计不下五种。

亚氏的政体类型分析方法，应该说对于我们具体判别中国历史上出现过的君主政体的各种特性，很有借鉴意义。例如殷商、西周固然也有“君主”，但绝难与秦以后的君主“独制天下”同日而语，似乎更像是亚氏所说的“贵族政体”的变态——“寡头政体”。入至帝国后，通过正史一直关注的“君权”与“相权”之争，当前期“相权”极重的时候，我们不也可以考虑按亚氏的思路，把那种集权体制看作非“全权君主”，不应该用“君主专制”一把尺量死？再如中国人说的“君主独制”，是不是与“专制”完全同义？具有开明色彩的君主，理应与独断残暴的“僭主”（专制君主）有所区别，一概用恶谥“专制君主”加之于所有帝王，是不是恰当，也颇值得斟酌。如此等等。

然而更为重要的是，中国传统思维方式总爱把治理国家方式的好坏归诸于道德、人心、世道之类精神性因素，而对社会其他因素的作用轻忽，甚至一切都被“道德化”，因此对各种政体的内在机制缺乏分析综合的眼光。相反，亚里士多德却十分重视构成政体条件的社会综合分析，包括人口的量与质、领土面积、自然生态（如气候）、社会分层构成以及产业、产权状态等等。唯其如此，他对政体成立条件有着非常冷静和深刻的分析，给人以智慧启迪。

亚氏就社会成员构成的上、中、下三层状态与政体的关联发表的议论，就特见精彩。他说道：“很明显，最好的政治团体必须由中产阶级执掌政权；凡邦内中产阶级强大，足以抗衡其他两个部分而有余，或至少要比任何其他单独一个部分为强大——那么中产阶级在邦内占有举足轻重的地位，其他两个相对立的部分（阶级）就谁都不能主治政权——这就可能组成优良的政体。”这一点，在西方现代民主社会里已被证明为政治学通则，虽然古之“中产阶级”与今之“中产阶级”涵义完全不同。

亚氏最反对上层与下层完全断裂的那种政体，下面的一段评论，几

乎更像是针对中国历史而说的：“如其不然，有些人家财巨万，另一些人则贫无立锥，结果就会各趋极端，不是成为绝对的平民政体，就是成为单纯的寡头政体；更进一步，由最鲁莽的平民政治或最强项的寡头政治，竟至一变而成为僭政。僭政常常出于两种极端政体，至于中产阶级所执掌而等于中道或近乎中道的政权就很少发生这样的演变”，又说“凡是平民政体中没有中产阶级，穷人为数特多，占了绝对的优势，内乱很快会发生，邦国也就不久归于毁灭”。

自然亚氏的分析方法对中国只有借鉴意义，切入中国历史实际，还有一个契合史实的难题。在现代学者中，许倬云先生也曾运用社会分层理论，从上、中、下三层关系纵论中国历朝政治统治的得失，别具只眼，异峰突出。限于篇幅，恕不能详引，仅举其标题或可略窥大意：西周的包容——上层的坚凝；秦代的缺失——中层与下层的疏离；汉代政治权力的基础——中层的坚凝；东汉的缺失——上层与中层的断裂；唐代的用人——中层的变化；宋代的养士——中层的扩大；明清的缺失——中层与下层的断裂。⁽³³⁾这是切入到政治体制架构的内部观察，将中国历史细化的理路，得出的理念与亚氏相似，特别重视中层的作用，认为凡是具有坚凝的“中层”，并能起上下转合作用的，一般治理国家都比较成功。

然而，在我看来，中国传统的政治体制恐怕很难像许先生所说的，具有真正社会分层意义上的“中层”。先论“封建时代”，先生所说的“中层”，实际只是诸侯分权体系下“邦国”贵族。由于他们与其治下的下层（本族平民）血缘相连（同族同宗），方圆不大，距离极近，容易整合成一个“上下”紧密沟通的板块。而所谓“上层”的“中央之国”（共主），与所谓“中层”的诸侯“邦国”保持“联盟”关系，“中央之国”主要负责“礼乐征伐”，犹今之国防外交和意识形态的主导，“共主”并不直接管理诸侯国治下的“下层”。这样“中央之国”与“诸侯之国”两者之间又构成一个“上下”板块。因此，可以说这只是两种上下“板块”的黏合，而并不存在“上、中、下”直系整合的整体结构。在经济和政治关系比较简单的条件下，这种“封建”式的分块整合的效果确实较理想。这也是顾、黄两贤之所以将“封建”看作为发展地方利益的“理想模式”的缘故。萧公权先生有言：“当封建鼎盛之时，生活大体有序，上下守分相安，固不失为一太

平之世。然而时迁世易，政治与社会均起变化，乃由安定以趋于骚动。”⁽³⁴⁾说得极为得体。

进到帝国时代，国家管理的幅员特辽阔，又实行统一的垂直统治，情形完全不同。在这一点上，黄仁宇先生从“大历史”着眼，得到的观察似更为准确。他认为，历代帝国集权体制的致命弊端是结构性的“中间缺失”，并把它比喻为美国式的“潜水艇夹肉面包”：“上面是一块长面包，大而无当，此即是文官集团。下面是长面包，大而无当，此即是成万成千的农民，其组织以淳朴雷同为主……上下的联系，倚靠科举制度”，而科举制造就的“成千上万的官僚既不能公开坚持本身利益，也不便维护地方利益，只好用非经济及非法制的名义去维持组织上的逻辑”，不能承担起“中层”的作用，结果就出现“没有一个中间的经济机构”，无法“在数目字上去管理”。⁽³⁵⁾黄仁宇先生对帝国时代的官僚机构设置状态，还有一个形象的比方，叫作“倒砌金字塔”。中央机构最庞大繁复，实际管理公众的府县级机构，却简陋而人员稀少，居中的道、路、省一级大多只是派出代理人性质的官员，并无像样的管理机构。管理深度与管理宽度的比例（如管理的深度越深，则层次必相应增多，层次管理的宽度亦应增大）违反政治管理常识，最能突出地说明上述“中间缺失”的弊端非常突出。当然以今天现代社会的经验来看，这种“中间缺失”，不仅仅是没有“中间阶级”的存在，没有“中间性的经济组织”，更重要的是没有任何“公共空间”——除了垂直型的权力系统之外，没有任何对权力实行制衡的横向性的社会团体和社会组织。正是在这一意义上，我们才说：中国传统的社会治理体制，仅有“国家”而无“社会”。这种“中间缺失”、上下断裂的政治体制，自然就会造成像亚氏上面所说的那种政治结局：最容易产生暴政和暴乱。

亚里士多德在《政治学》里还讨论到国土面积、人口的数量质量与政体的关系，值得我们注意。此前，柏拉图早在其《理想国》的“法律篇”里，已经提出“国境的大小和境内的居民（人数）”是“立法家”必须考虑的“两个要素”。亚氏曾不无幽默地说：“事物如为数过多，就难于制定秩序。为无定限的事物创造秩序，只有神才有可能，神维系着整个宇宙的万物，为数既这样的多，其为积又这样的大，却能使各个依从规律，成就自然的绝美。”他据历史的实例，认定“一个城邦，如果像一个民族

国家那样，人口太多，在物质需要方面的确可以充分自给，但它既难以构成一个真正的立宪政体，也就终于不能成为一个真正的（民主和共和）城邦”。国土面积大小与政体的关系亦然。卢梭或许是接着这个话题说下去，表达得更清晰。他在《社会契约论》里就政体的“土地广袤与人口的数量两者得以相互满足的比率”问题作了专门的讨论，很艰深。但他的结论是清楚的：“民主政府就适宜于小国，贵族政府就适宜于中等国家，而君主政府则适宜于大国。”当然他也承认有许多“例外”。他对“国君制”作了历史的考察，说发现一点：“当政府是操在唯一一个人手里时，这一比率（指君主与臣民的比率。——引者）便达到最大的限度。这时候就发现君主和人民之间的距离太大，而国家也就缺乏联系。为了建立联系，于是便必须有许多中间的级别；就必须有王公、大臣、贵族来充实这些中间的级别。然而这一切完全不适合于一个小国，这一切的等级会毁灭一个小国的。”这就是他认定“君主制适宜于大国”的一个理由。但他立即又为自己设问：“如果一个大国要治理得好是很困难的，那么要由唯一的一个人来把它治理得好，就更要困难得多”，由此展开他对“国君制”治理一系列弊端的批判。例如“个人专制的政府，其显著的不便就是缺乏那种连续不断的继承性”，“阴谋和舞弊必然插手进来……迟早一切都会变成金钱交易”，“在国王治下所享受的和平比起空位时期的混乱来还要更坏得多”等等。⁽³⁶⁾由此可见，前面提到的上下断裂，几乎是**大国君主制与生俱来的痼疾。

正如我在前面说过的，中国传统学者囿于道德化的思维方式，从没有也不可能以这样的政治学视角考察君主政体在中国历史上所遇到的各种困境，并予以反省。在传统中国，假若说有政治学，那就是“治术”和“治道”。前者为法家所创，历代君臣都藏诸内心的暗处，“只做不说”；后者则为儒家所创的“仁政（王道）”，但在政治实践里却事与愿违，大抵落入“只说**不做”的套路。唯其如此，像顾、黄诸贤欲以“治道”定住“治术”，才显得壁立千仞，光彩异常。然而，他们为思维方式所限，也毕竟开不出“新天”。

现代学者中有人是看到了“大”对中国传统政体带来的困难。他就是撰著《东汉前中国史纲》的张荫麟先生。他在《史纲》第七章《秦始皇与秦帝国》意味深长地写道：“在这幅员和组织都是空前的大帝国里，怎

样永久维持皇室的统治权力，这是始皇灭六国后面面对的空前大问题，且看他如何解决。”⁽³⁷⁾事实上，这一“空前大问题”不仅始皇帝没有解决好（迅速灭亡便是明证），历代帝王都无不为之处心积虑，一代又一代不停地补苴罅漏，直到清亡，仍然悬而未了。这便是下一个话题所要讨论的内容。

刚柔相济：帝国政治体制运作机制

有关中国传统社会的总体特性，学术界曾有各种不同的说法。其中“长期停滞”说、“三性”说（王亚南）和“超稳定”说（金观涛）等，异曲同工，都是对体制千年不变的“历史实在”作形体解析。而傅衣凌先生提出的“富有弹性”说，则是以传神的方式表述出中国特有的政治运作意境。中国传统的君主集权体制能够维持两千余年，绝非西人想象的那样仅靠所谓“亚洲人的奴性”。“奴性”云云，其实质正如韦伯所说，乃是“处在关系之中的行动者排除抗拒其意志的可能性”，为所有权力必包含的内容，东西方之间并无差异。权力运作的现实性，服从强制程度的高低，则取决于这种统治“合法性”资源的状态。中国的两千年一贯制，没有诸多政治运作的高招，没有一张一弛的应变智慧，是断难成就这种世界历史“奇迹”的。说传统时代，中国的政治权谋不低于西人，仅从“弹性”一点即可领略其风味。

儒家都相信良好的政治拥有共通的原理。他们把这些原理用一个最模糊的名词“道”来表述。孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。”⁽³⁸⁾这就是撇开具体的“治术”，专就理想政治的准则（“治道”）而言。这种“治道”颇有点类似西方政治学的“理想类型”，所以夫子敢说虽“百世”而不变。但落实到具体的历史层面，孔子也知道“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”。⁽³⁹⁾这“命”是人所无法预测和把握的历史变数，说不出、也道不明，犹如西人在这种无奈状态也常会脱口说出“只有上帝知道”。因此，说儒家绝对否认“变”也不近情理。孔子不就说“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”？“变”与“常”之中，儒家重视的是“常”。

法家则反其道，他们把“变”的重要性放在“常”之上，特讲求“治术”的变异。商鞅即向秦孝公建言：“当时而立法，因事而制礼……治世不一道，便国不必法古。”⁽⁴⁰⁾韩非更是借编写历史故事大讲“治术”，并力主“古今异俗，新故异备。如欲以宽缓之政，治急世之民，犹无辔策而御悍马，此不知之患也”。⁽⁴¹⁾这层意思，几乎被后来所有主张“世急用重典”者奉为经典。

秦始皇用法家之言而统一六国并建“独制”之体，一时颇得志忘形于“乃今皇帝，一家天下……黔首康定，利泽长久”。但毕竟为“初尝螃蟹”者，有勇而少谋，面对一系列新出现的难题，不思进退，无远虑即有近忧，以致速亡。故汉初贾生总结秦亡原因，有一名言，谓之：“仁义不施而攻守之势异也。”（贾谊《过秦论》）

继后之汉，毕竟有前车之鉴，变得聪明。虽说汉初曾有行黄老之治的一段过渡期，但贾生的话实际早已预示此后的帝国统治终将归于“霸道杂之”，“阳儒而阴法”。修定治道，只是个时间问题。到武帝时确立这一大原则才到火候，距商鞅也已两百余年。此后凡升平之世，儒家的“治道”倡行；到危难治急之时，法家的影子由隐而显。读北宋中期王安石的“万言书”（《上仁宗皇帝言事书》），不得不拾起商韩“事异则备变”的话头，给人印象至深。因此，治道与治术，两极随事而张弛，儒法相反而相成，实是帝国政治体制运作的大框架。

“治道”尚可以像儒家者言，大而化之地说“政者正也”，有许多教条味。“治术”则不然，必须随事应变，计较利害，面对一系列生死攸关的现实问题。一统帝国与“封建”之世最大的不同，统治幅员辽阔而又必须一竿子到底，不容横插枝节。“一家”皇帝如何能笼住六合之内的“天下”，是个空前大难题。撇开经济民生问题（前几个专题已作了讨论），仅就权力层面说，至少也有两大难题需要面对：一是如何防止危及“乃今皇帝，一家天下”的皇权“独制”格局。韩非虽早就提示出危害皇权的若干因素，但历代外戚、权臣（权相）、佞臣（弄臣）、女宠（后妃）、宦官（阉人）乃至悍兵悍将（军阀），还是一再成为皇权颠覆的祸因。这些祸端都是由皇权内在滋生的“病毒”造成的，费了多少代人的诊断试方，吃尽苦头，到明清两代才算病情略有减轻。二是如何防止危及中央集权的一统体制。这就涉及了前面杨联陞先生提示的权力光谱（结构）的两极：中央与地方的关系，垂直统治与横向发展的关系。严耕望、许倬云、杨联陞诸先生都矫正过史家的一种通病，指出中央集权体制并非一开始就非常僵化。前期地方的权力行使尚有一定的自由度，只是宋以后才出现过度集权的弊端。但由此也还必须思考：何以中央要对地方权力越收越紧？何以要切断一切横向联系，不容任何危及集权的中间性机构成立？这种对策亦有不得已的苦衷。它们多半都是针对可能诱导分裂

的因素而随时之宜制定的。“扶得东来西又倒”，只能说明有些病症则产生于“生理结构”本身，虽有扁卢，最终还得因医治无效，蹈入死亡一途。

下面将围绕上述难题，对帝国政治体制的机制及其运作过程，作一俯瞰式的总论。限以文体，多语焉不详，其细节自可检阅当下许多政治制度专史著作。

一、“卡里斯玛崇拜”及其演绎：中国传统政治体系的核心特征

关于“卡里斯玛崇拜”，在“部族时代”一节作过交代。这种对个人特有魅力的崇拜，在原始部族时代都普遍存在过，非中国独然。但在中国，大一统的国家是由“滚雪球”的方式长期推进而演化成的，历史的连续性显得特别突出。因此原始的“卡里斯玛崇拜”就融入新的政治体制里，成为维系“君主”绝对权威的光环。试看两千年帝制史，中国人根深蒂固的观念，国家的命运总希望系于一天才人物，儒者称“天纵英明”的“明君”，老百姓则称之为“救民于水火之中”的“好皇帝”。每当社会震荡，必有“真命天子”将出的期盼，企求能有一位非凡人物，凭借其特殊的人格或精神魅力，汪洋恣肆而又任性地调度历史舞台，重整纲纪，带领社会走出峡谷，再开“新天”。这就使我们有理由坚持，“卡里斯玛崇拜”，或者叫作“天才史观”，是帝制时代政制的一个核心特征。

韦伯曾经依据其“理想类型”的分析方法，将统治类型分为三大类：法理型、传统型和“卡里斯玛型”，并对其相应的统治资源作了分类。中国传统政治体系，不论是“封建”还是“帝国”时代，依据其政制的规模和复杂结构，都应该归入“传统型”大类里，已经不再是那种单纯的“卡里斯玛型”原始形式。然而任何现实的统治形式都不可能像概念演绎那样单一。很显然，帝国政制的“卡里斯玛”色彩极浓，它所依赖的资源，既来之于原有的“情感正当性”与“习惯正当性”，同时也加进经由儒家改造而成的“价值（信仰）正当性”，三位一体。因此，中国传统的政治体制的内涵实在要比韦伯说的复杂得多。

将原始的“卡里斯玛崇拜”演化为“天才统治”史观，有一个从口耳相传到文献载录“层累地”积淀的过程。这种流传中不断被赋予“意义”改造的过程，实质也是政治被意识形态加工的过程。司马迁在作《五帝本纪》时，曾广泛阅读过当时存世的，一切有关远古先史的“百家言”，并遍访东西南北，搜集各地民间“长老”口耳相传的史实，“择其言尤雅者”入录。从史料的来源来说，《五帝本纪》已经竭尽所能，最能充分反映从“荐绅”到民间关于先史“集体性民族记忆”的早期状态。在这些“集体记忆”里，我们能强烈地感受到前述的“卡里斯玛”色彩。那些为部族创业建功的特殊人物，不是“生而神灵，弱而能言”（黄帝），“其仁如天，其知如神，就之如日，望之如云”（帝尧），就是“顺适不失子道，兄弟孝慈”“入于大麓，烈风雷雨不迷”（帝舜）；舜所命“二十二人”亦各司其职，“咸成厥功”，“天下明德”。吕思勉先生多次指出这些载述多有“轻事重言”的通病。其实这些人无非是部族时代的“部族长”或“联盟共主”。⁽⁴²⁾所托之“言”，既包容有以前部族“英雄主义”的古风，亦掺入流传过程中加进的对政制“意识形态”的支持。

战国时代类似“卡里斯玛”天才统治的议论，要数孟子“五百年必有王者兴”一语最出名，百代之后，犹有余音。孟夫子曾引《书经》曰：“天降下民，作之君，作之师，惟曰其助上帝宠之，四方有罪无罪惟我在，天下曷敢越厥志。”这一段话，说明古老的“英雄主义”已被改造为支撑君权“唯予一人”的“意识形态”，其中既有宗教式的君权神授成分，又有儒家“王道”理想政治资源加入其中。试看他是怎样为武王“伐商”、以下弑上的暴力行为辩护的：“一人横行于天下，武王耻之，此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。今王一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。”这一人、一怒、一安，神情毕显地道出后来帝制时代“卡里斯玛”完全可以借着“吊民伐罪”的名义肆行诛伐，“王道”中混合着“霸道”。刚柔相兼，富有弹性的双重人格，是新一代“卡里斯玛”的历史特征。⁽⁴³⁾

照孟子的说法，每当政治资源枯竭似久旱“苗槁”，则“天下之民皆引领而望之”，归之犹水之就下，此时“卡里斯玛”的魅力“沛然谁能御之”，是所向无敌的。与战国时代社会转型同步，原先部族英雄主义时代情感的、宗教的、习惯的“正当性资源”，经文化精英的提炼，终于转化为服从一统君主权力体制的行动意志。维护君主集权体制统治“合法性”的意

意识形态由此历经反复强化，历史沉淀，终于演化成了帝国时代公众的集体无意识。这种“集体无意识”不经脱胎换骨的改造，现代民主就很难在该种社会里生根。

1.1：“卡里斯玛”品格辨析

帝国时代“卡里斯玛”的真实品格究竟怎样？政治的实际运作总比“文化精英”的构想要丰富复杂得多。准之于历史，我们看到的，真正体现“卡里斯玛”品格的，就是王朝鼎革中出现的“开国之君”。他们大凡必须靠战争的强暴力量才能实现其功业，最多只是“不嗜杀人”，或者像李善长劝朱元璋“不妄杀”而已。

这类人物的出现，首先要有“天授”的因素，就是“时势造英雄”。小亭长刘氏、穷和尚朱氏之类，生不逢其时，还不是一辈子穷死乡间的命运？当年朱元璋起兵不久，初至滁阳，“里中长者”李善长来迎，即分析天下形势说：“秦乱，汉高起布衣，豁达大度，知人善任，不嗜杀人，五载成帝业。今元纲既紊，天下土崩瓦解。公濠产，距沛不远。山川王气，公当受之。法其所为，天下不足定也。”李善长的所谓“山川王气”云云，说明“卡里斯玛”神化的传统，久已深入中国城乡；一般稍有历史常识的公众都懂得适逢乱世，“土崩瓦解”之时，必有“王者”取而代之。待兵进金陵前夕，儒生陶安来投，他的话就更能说明儒家意识形态的特点：“方今四方鼎沸，豪杰并争，攻城略地，互相雄长，然其志在子女玉帛，非有拨乱安民，救天下之心。明公率众渡江，神武不杀，以此顺天应人而行吊伐，天下不足平也。”陶安进言则由“天下土崩瓦解”进至更高的层次，即“王者”须“拨乱反正、为民吊伐”，将“卡里斯玛”的双重品格及其成功要素说得言简意赅。

乱世英雄夥矣，最终成功者毕竟“唯予一人”。如若多人并雄，则依“天无二日”的规则，必须拼出一人。试观历代成功“帝业者”，除适时地利用乱世形势，善于举起“顺天应人而行吊伐”的政治大旗之外，还需要具备两大主观要素：有勇有智。“智”者，富权谋，长机变，善用人，豁达大度。“勇”者，果敢决断，坚忍不拔，不行宋襄公式的“不杀二毛”蠢“仁”，也鄙夷项羽式的“妇人之仁”。为扫除前进道路上的一切阻碍，绝不心慈手软。有勇无智者，乌江自刎；有智无勇者，如李善长、

刘基，终当为人所用。

在帝国时代一治一乱的周期性运行中，前述“卡里斯玛”的品格表现得比世界上任何民族都要来得典型。当年鸿门宴前，范增对项羽就说过：“沛公居山东时，贪财，好色，会入关，财物无所取，妇女无所幸，此其志不在小。吾令人望其气，皆为龙虎，成五采，此天子之气也。”后半段明显抄袭历代传说中的“卡里斯玛”的神化故伎，不足论；前半段则颇能说明，乱世诸雄，怀有“唯予一人”的大志，才可能百折不回，获致最后的成功，此即所谓有“天子之气（气度）”。秦末之项羽、隋末之李密、元末之张士诚，都败在这一“卡里斯玛铁律”下。

唯其有取天下之志，故当决胜千里之时，他们都有能容纳“天下之贤”的大气度。汉高祖置酒洛阳南宫庆功时，曾就“吾之所以有天下，项氏之所以失天下”，对群臣说出了下面一番大道理：“夫运筹帷幄之中，决胜千里之外，吾不如子房；镇国家，抚百姓，给饷馈，不绝粮道，吾不如萧何；连百万之军，战必胜，攻必取，吾不如韩信。此三人皆人杰也，吾能用之，此吾所以取天下也。项羽有一范增而不能用，此其所以为我擒也。”

但光这一条还不够。广武对阵，汉高祖面对项羽要挟，镇定自若地说：“约为兄弟，吾翁即为汝翁，必欲烹而翁，则幸分我一杯羹”，弄得项羽手足无措。史家据此讥讽刘氏有“匪气”。彭城战败，刘数弃子女孝惠鲁元于车下，幸有滕公救之。常情之外，才见“非凡”。再观刘邦擒韩信后对话，笑曰：“多多益善，何为我擒？”史家又感慨刘之不念当日战功，“擅杀功臣”，斥之无情无义，“流氓行径”。这都是从道德观念着眼，殊不知乱世，每成者为王，败者为寇，岂刘邦、朱元璋独然？唐初李氏兄弟血溅玄武门，骨肉相残。太宗若崇尚“道德至上”，退让一步，不也就没有他后来的“贞观之治”了？这就见得“卡里斯玛”品格还有“杀气”的另一侧面。

道明这种“卡里斯玛”统治双重品格的，韩非算一个，但还比不上马基雅维里。韩非说得最多的只是“参验而行诛、见功而爵禄”，毕竟还讲“法制”式“理性”。马氏在《君主论》里则语出惊人：君主必须兼有狮子和狐狸两种兽性，像狐狸以便识别陷阱，像狮子以便使豺狼惊骇。下

面一段话于中国情形也颇切合：“所有武装的先知都获得成功，而非武装的先知都失败了……当人们不再信仰的时候，就依靠武力迫使他们就范。”“如果没有那些恶行，就难以挽救自己的国家的话，那么，他也不必要对那些恶行的责备而感到不安……如果照办了，却会给他带来安全与福祉。”⁽⁴⁴⁾

这种情形在中国帝制历史上也屡见不鲜，但话语系统毕竟有东西之别：西人常直率，而国人则多含蓄。宋初有一则故事，读历史的恐无不知晓。赵匡胤“黄袍加身”后，紧接着要进行一系列的统一战争。其中南唐名为大国，实为弱国，一向称臣于北周和刚易鼎于手的赵宋。南唐后主以为凭着这份甘心称臣的情义，太祖或可宽容了他，故遣特使徐铉以“江南百姓”的名义前来求和。出身兵营的太祖却答得斯文而颇近人情：“天下一家，卧榻之侧，岂容他人鼾睡？”徐铉一听，就懂得一场兵戎相见、生灵涂炭是不可避免了。于此亦见得后主李煜原应该去做他擅长赋诗填词的文学家，称皇称帝不是那份材料。雄心勃勃的太祖，识字不多，才真是一世英主，故能成就大宋王朝。马氏说的那种“武装先知”，到了东方人那里，话语委婉之中暗藏杀机，果断不“仁”同样不输西人“先知”。

1.2：“卡里斯玛崇拜”的政治效应

“卡里斯玛”型人物的出现，客观、主观条件齐备的概率是很低的，周期较长。“卡里斯玛”的基因又往往很难靠遗传获得。⁽⁴⁵⁾因此，历代王朝大多数时段，实际是靠这种统治合法性的意识形态支持，继续生活在“卡里斯玛”的光圈下，其效应必然呈递减的趋势。但对一个大王朝而言，高潮过后，也尚能维持大约一二百年的残局，又是靠什么？

一是靠儒表法里珠联璧合的配套，维护“光环”。

以儒家为主流的意识形态，已经在臣民心里牢牢地埋下了“君主”为一国之主，安危所系，须臾不可离却，“集体无意识”根深蒂固。只要看史书，即使到了王朝中后期，君主已不成君主模样，如明正德、嘉靖、天启之类，有良知的大臣心中未必无数。但在进谏书中还得称他们“天纵英明”、“睿智天宠”，把一切过失尽推到“奸佞”欺隐作恶的账上，委婉地劝其不要丢失了他们固有的“卡里斯玛”（“圣君”）天性。这不尽是套

话，其中还应包含有靠“投影”的虚弱光圈，勉力维护“君主敬且畏”效应的苦心。

最典型的事例，就是海瑞“骂皇帝”。经历“文革”的人都知道，为着这则历史故事，著名明史专家吴晗还不幸归黄泉。但真的找来海瑞谏文从头到尾细读一遍，也就明白，海瑞绝没有想破坏嘉靖皇帝头上的“卡里斯玛”光环。他在那篇《治安疏》里，固然写下“嘉靖者，言家家者皆净而无财用也”空前大不敬的话，但前前后后却有一大堆铺垫、转折的话，不能略去不看。文首即援引汉文帝原谅贾谊直言的先例，为自己谏诤开道。接着一口气说了那么多中听的，肯定嘉靖的好话：“陛下天质英断，睿识绝人，可为尧、舜，可为禹、汤、文、武，下之如汉宣帝之励精，光武之大度，唐太宗之英武无敌，宪宗之志平僭乱，宋仁宗之仁恕，举一节可取者，陛下优为之。”尖锐批评诸种过失之后，也不忘强调一切都只需要“陛下一振作间而已”，“一振作而百废俱举，百弊划绝”。⁽⁴⁶⁾嘉靖帝不杀海瑞，多少也看懂了这层苦心——海瑞毕竟还是希望“卡里斯玛”的光环能由暗淡转为辉亮。

海瑞的这种进谏方式，可说是历代臣下谏诤的通用格调，绝无例外。历来明智之士都懂得，“君主”是大国“秩序”的象征，即使不满意，总比闹起“无君无父”的动乱要好得多，这就叫作“无秩序中的秩序”。用荀子的话是“维齐非齐”。魏徵有一段进谏的话，最能说明这种统治的特质。他对太宗说：“臣闻知臣莫若君，知子莫若父。父不能知其子，则无以睦一家；君不能知其臣，则无以齐万国。”⁽⁴⁷⁾中国既阔大又多“不齐”（发展不平衡），农民似汪洋大海，没有一定的规则，就不能整合；这个整合的规则，在当时只能是“君君、臣臣、父父、子子”（按迪尔凯姆的标准，是靠家庭同质放大的“机械整合”模式）。唐太宗也算是非常有悟性的君主，他也顺势反复告诫诸臣僚：“君臣本同治乱，共安危”，“君失其国，臣亦不能独全其家”。儒家意识形态正是从这种大局出发，要求自己的成员苦心期待、精心维护“圣君”的光环效应，如此方能为君臣子民俱带来“福祉”；知其不可为而仍必勉为之，谓之“忠臣”。

但假若认为光靠意识形态就能维持，也不免天真。因此，历来传统统治者骨子里总不放弃“法家”的一套“棍棒”统治手段，故又称外儒内法。如果说儒家提供的伦理至上的道德教化，重在“敬”；法家则提供了

一整套法术势结合的统治权略，重在“畏”，具体操作后代有诸多发明，留待稍后“运作机制”再说。这里要特别强调，数以百万计的军队，是这种统治得以维持“威严”的根本保证。所以任何地方性动乱，不难戡定，全国性农民起义成气候的条件是非常苛刻的。这已为了解中国历史的人所熟知，不必多说。我们可以看到一条不成文的规则，对军队的依赖，每一王朝后期必比前期更强；前后王朝，越到后期军队数量有增无减、愈增愈多，就明白此中奥秘。

朱明王朝更创造出“厂卫”这样的“特务统治”，臣僚也成了假想中的敌人。宋濂与刘基俱为洪武时代一代“文宗”，宋濂更有当代“太史公”之称。太祖甚为倚重，开国文稿大都出诸渠手笔，常出入禁中密语。即便如此倚重，洪武皇帝竟还派人秘密侦察其日常行动。一天上朝，问濂：“昨饮酒否，坐客为谁，饌何物？”幸好宋濂具以实对。史载，太祖笑曰：“诚然，卿不欺朕。”后世可以对此不耻，且斥之为“蠢”，实侦不胜侦，终难免被“欺”、被骗。但也确实有效——毕竟死亡恐惧，是人本能的弱点。这只要回忆一下明天启年间，魏忠贤淫威肆虐之时，除少数“东林党人”以死抗争外，绝大多数臣僚不都纷纷上表“献忠心”？到崇祯“清查”时开出一长串名单，今天还保存在史书里。

二是靠“贤相良臣”的“补救”效应。

秦始皇所创立的“今皇帝并一海内”“朕为始皇帝，后世以计数，二世三世至于万世”的君主独制的体制，确如其臣僚所言，“自上古以来未尝有，五帝所不及”。然而这种体制并不能“自然”地确保君位长久、“至于万世”。贾谊《过秦论》即讥其“以六合为家，殽、函为宫，一夫作难而七庙隳，身死人手，为天下笑”。说秦始皇缺乏统治经验，其言不为过。

仅靠一人独制不能保有天下，“卡里斯玛效应”亦有限度。唐太宗算得上是明达这种政治事理，不世出的杰出明君。他在臣僚面前毫不讳言：“岂得以一日万几，独断一人之虑？且日断十事，五条不中。中者信善，其如不中者何？以日继月，乃至累年，乖谬既多，不亡何待？”因此宣布自己的施政方针是：“以天下之广，四海之众，千端万绪，须合变通，皆委百司商量，宰相筹划，于事稳便，方可奏行。”⁽⁴⁸⁾这种聪明，得之于历史经验。太宗目睹隋末之变，震慑于“天子者，有道则人推而为

主，无道则人弃而不用”，故特重“君臣同体”的治道。

我之所以不满意以“专制”一词说死中国帝制，因为这种来自西方的成见，每每看不清中国两千年帝制实依赖于发达的行政官僚制度。其中丞相一职，乃为百司的首揆，理论上应代表整个文官集团的意旨，举足轻重。⁽⁴⁹⁾古谚曰：“天下安，注意相；天下危，注意将。”直到明末，梨洲先生著《明夷待访录》，对相权一事特别看重。他反感明太祖废丞相几近痛恨的程度，愤慨地写道：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始。”丞相一职何以如此重要？梨洲的观点是：“古者不传子而传贤，其视天子之位去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤，足相补救，则天子亦不失传贤之意。”梨洲之言，道出了当“卡里斯玛效应”因君主世袭而必然递减，丞相则可以起“补救”的作用，尚可依赖其统摄官僚集团以维持政局。

“丞”“相”，按字义均有副、贰的意思，以“副贰”天子的身份当行政官僚集团的首冲。秦始皇时，承秦国任客卿为相的历史传统，丞相之位极高。此于《李斯列传》可尽得其实。汉初萧曹虽号为名相，实与军功有关；武帝以前，非封侯必不拜相，历任丞相皆拔自军功封侯者，周勃、灌婴、周亚夫等纯军人亦得名列相位。武帝后始由儒臣入相，昭、宣以下，非儒臣绝不能居相位，丞相选拔的正常规则方始确立。这一前后相异的选拔规则，凡由战争而创新朝者，大抵类此。这与“卡里斯玛”的效应相符——前者实是对开国者麾下军功集团的回报，颇能体现“卡里斯玛”原始性质；后者则体现帝制成立后“以天下世袭不必贤，而丞相足以弥其缺憾”的“补救”功能。其中以儒臣承当，又有“以古圣哲王之行摩切其主，其主亦有所畏而不敢不从”（黄梨洲语）的意义。儒学的意识形态的作用，正是通过这种渠道进入政治体制内部，发挥其整合的功能。

西汉昭帝死后无嗣，后继人选武帝子广陵王、孙昌邑王皆因行为不端，为霍光等群臣否决，最后则自民间选取武帝废太子之孙迎立为帝，是为宣帝。其中昌邑王因太后旨意曾一度入主龙宫，淫戏无度，“群下鼎沸”。霍光犹豫于“古未尝有”否决嗣位之举，大司农杜延年即搬出“伊尹相殷，废太甲以安宗庙，后世称其忠”，力劝霍光。光即召集丞相、御史、将军列侯、中二千石、大夫、博士会议，延年再次直申其理由：“汉

之传嗣常为孝者天下，令宗庙血食也。如汉家绝祀，将军虽死，何面目见先帝于地下乎？”事实证明他们议决选定的宣帝，不负其所望。虽其事或有霍、杜串演“双簧”之嫌，但整个故事极典型地可为梨洲“补救”效应下注，其中“汉家绝祀”一语最重，意即关乎大汉王朝存亡，高祖帝业是否坠地，“忠臣”理应担负“安定社稷”大任，其理论依据则纯出于儒家之说。而后明神宗万历帝几度欲徇私爱（郑贵妃），废长立幼（福王），终于拗不过群臣异议，不得不愤愤然放弃。可见儒家意识形态的“规范”作用也不可小视。这事梨洲先生写作《置相》一论时必定记忆犹新，最感痛快的。

中国传统政治的主流，确有规范君主言行的意识形态要求。因此从政体的“合法性”角度说，君主须受“圣哲之教”的监督。“君君臣臣”之意，后一“君”即指君主须合规范，君主必须像一个“君主”模样。除此还有“天道”“天意”的敕示，天象诸“不祥”征兆，虽荒诞不经，实则也是一种监督手段。这种“正当性资源”也就成为以丞相为代表的官僚集团谏诤君主行为不端的“合法根据”。当“卡里斯玛”式君主强有力时，“良相贤臣”最多只与君主光环相辉映，起陪衬的功能；但当后代“不必贤”的君主袭位后，这些资源却可以起维护“卡里斯玛”虚假光环的功能。

“卡里斯玛”型，在时间之维上常表现为不可重复性。其有效时段多长？偶然性诸多，但大抵也有一个平均概率可以观察。一般大王朝开国后的二三代之内，帝位世袭总多事端，但威权并不减于开国之初。西汉高祖仅有一嫡子（名盈，史称惠帝，吕后所出）。继位之前屡起“易储”风波，幸张良、叔孙通等死谏，吕后力争，得以继立。当年叔孙通劝谏的理由就是：“太子天下本，本一摇，天下震动。”说明他深通维护“卡里斯玛”光环的重要性。高祖毕竟非凡，弥留之际，“（吕）后问陛下百岁后，萧相国死，谁令代之。曰曹参。其次曰王陵，然少赣，陈平可以助之。平智有余，然难独任。周勃厚重少文。然安刘氏者，必勃也。复问其次，上曰：此后亦非乃所知也。”高祖及其君臣皆出于战争环境，由“自然竞争律”而崛起，文武均为一时之雄。故其时仍在“卡里斯玛”有效时段之内，虽有吕氏“外戚干政”之祸，刘氏天下终得再显“文景”风光。而高祖对相、将等关键臣僚的人事安排，事后证明确凿起到了维护刘家“卡里斯玛”光环不坠的效果。

明太祖所面临的后继问题，处境要比汉高祖惨得多。嫡长子早死，嫡长孙幼而柔弱，竟至不禁临风而泣。虽其“行事多仿汉高”，但在人事处置上走极端，必欲将有威胁性的第一代“精英”人物残杀殆尽而后安。建文继位，几无任何有力人物可足倚重。死无归宿，乃祖父“不学（经、史）有术”，实应负最大罪责。清代赵翼语及此，不免感叹太祖效汉高祖杀功臣，“学之而过甚者矣”。⁽⁵⁰⁾然有明与大唐相仿，“卡里斯玛”效应则体现在他们强有力的第二代人身上——出于战争环境的李世民、朱棣无疑是高祖、太祖的复制，而世民之才干实远胜于乃父。赵宋兄终弟及，据说出于“明智”的抉择，不在此列。而隋初杨广代父，似应属于前述同一类型，惜国祚过短，不入史家视野。因此，这些帝国型王朝国初君位风波，实可以看作“卡里斯玛”型统治的延续。

盛衰转折一般多发生于中期。其初六七十年，拨乱反正，休养生息，吏治尚称清明。承平既久，必出现高峰期，如汉之武帝、唐之玄宗、明之世宗、清之高宗，皆当其时（北宋似无明显高峰期）。然以上四人亦不得相提并论。汉武帝尚有雄主气概，颇得“卡里斯玛”遗风。玄宗气度远逊汉武帝，然能倚重姚、宋两名相，“开元盛世”光彩亦算不虚。后不听张九龄“宰相系国安危，相林甫，臣恐异日为庙社之忧”，遂至天宝兵乱。世宗、乾隆则完全坐享其成，败家有余，渐露出帝国下滑光景。故以每一大王朝而论，极盛必衰，“花团锦簇”之后，便是“衰草枯杨”、落花飘零的时日。然而有一现象出人意外，世人皆谓其“离亡国不远”，实际却还可以拖上七八十年之久。其间还偶有一闪而过的亮点，夕阳残照一景。何以致此？这就又回到梨洲先生所说“补充”效应的话题上来了。

这里，仅就传统学者多所贬抑的霍光“辅主”昭宣两代的极端事例，略申前意。武帝皇后不育，诸妃诞有六子。除一子病死外，因种种事端，“立储”风波迭起，致使晚年武帝在继后问题上陷入绝境，最后不得不演绎一幕残忍的“杀母立储”惨剧，把最幼的8岁弗陵托孤给霍光等四大臣，撒手西归。昭帝在位13年，死后无嗣。霍光等自民间迎立原废太子孙询继位为宣帝，年方十八，已如前述。按理这是一段君主风采最为暗淡的时期，却能赢得“中兴”之誉。霍光虽非儒臣出身，传统且都以“外戚”目之（武帝创内朝，故其领尚书事的地位实高于外朝宰相，应视为真

相)。然追溯昭、宣两代能继续维持在“卡里斯玛”光圈效应之中，获“中兴”之名，霍光之功万不可没。

颇耐人寻味的是，班固作《汉书》，对霍光评价有褒有贬。在《汉书·昭帝纪》借周公辅成王典故，表彰昭帝与霍光君臣“各因其时以成，名大矣哉”！接着所叙政绩“承孝武奢侈余敝，师旅之后，海内虚耗，户口减半。（霍）光知时务之要，轻徭薄赋，与民休息。至始元、元凤之间，匈奴和亲，百姓充实。举贤良文学，问民所疾苦，议盐铁而罢榷酤”，件件皆出霍光之手。可见班固心底很清楚，汉业能在昭宣两代衰而不坠，实为霍光及其所统摄的官僚集团（如杜延年等）全力“维护帝业”的结果。但班固对霍光不能不加贬责，见于《霍光传》赞曰：“班氏虽仍肯定其‘匡国家，安社稷，拥昭立宣，光为师保’，但批评也甚为严厉：‘（霍）光不学无术，暗于大理，阴妻邪谋，立女为后，湛溺盈溢之欲，以增颠覆之祸。死才三年，宗族诛夷，哀哉！’班氏的立场也可理解，其用意也无非是要维护君主的“卡里斯玛”式的威权，不得有任何僭越的言行乃至心迹。在我看来，“不学无术”，亦属于“莫须有”一类的欲加之罪何患无辞，霍光岂无学？况且其尊崇儒臣、文学贤良有加，史载俱详。至于那点为子女图利禄的私心尘欲，怎比得上君主“九五”所享有的一切？然而想不到的是，班固如此，船山先生在《读通鉴论》里也持同样见解，大加鞭挞光“不学无术”。⁽⁵¹⁾于此方大悟“相权”云云，实质还是被关在“君主制”笼子里的“小鸟”，注定飞不高，也根本不允许其飞高！儒学的整体作用从来都不允许越出“君君臣臣”正统的闾域，“鸟笼”之内就是“补救”所能达到的最大值。

但若以现代眼光看来，所谓昭宣“功光祖宗”云云（《宣帝纪》班固评语），其实也只是借重臣僚苦心维持的“卡里斯玛”光环，昭宣仅为“借光”获虚名者，又何足道哉！若以任贤选能的规则，霍光凭其才干，在另一种体制下，未尝不可以亲秉国柄，身为一国之主，而其功业或许还不止这些。可惜他也只是“笼中之鸟”，还得受缚于君主制礼法的桎梏。霍光如此。张居正何尝不是如此！

读班、黄史评，不免生出“此一是非，彼一是非”的感慨。不知梨洲先生可知民间“伴君如伴虎”的民谚否？魏徵有“愿臣为良臣，不为忠臣”之求，言外不胜悲怆。李泌最通达，声明只愿与君主保持“师友”关

系，“自由出入”，临难可助其一臂之力，事成迅即隐退华山，悠悠然做他的道士先生。然如魏、李者毕竟寥若晨星。试看帝国时代，多少为相为权臣者，其命运如何？即或巧于周旋，保得身家名誉者，都有忍辱负重的一本难念的经。还是曹雪芹写得好：“昨怜破袄短，今嫌紫蟒长。乱哄哄你方唱罢我登场，反认他乡是故乡。甚荒唐，到头来都是为他人作嫁衣裳！”

在君尊相辅的体制下，选贤任能，终究是一场梦、梦一场！这也就是我总不敢以“启蒙思想”恭维梨洲先贤《置相》论之诸多理由中的一条理由。

二、传统统治恩威并用的官僚运作机制

中国传统统治自从世袭贵族政治退出后，实行的是流动任期制的官僚制。海内外现代学者都已经意识到，中国帝制的长期存在，与发达的官僚制度有密不可分的关联。“唯予一人”的君主体制又是如何控御庞大的官僚系统的呢？不管前期的推举制还是后期的科举制，控制的机制，无非两个大原则。

一是利益分享原则。

权力与利益分配的关系，有一个漫长的演化过程。关键性的转折，则是由“先赋地位”变为“获得地位”。前者权力主要基于声望和荣誉，而后者则已经利用权力去获取利益，在物质资源分配方面享有某种“特权”。⁽⁵²⁾但不同的权力结构，特权获得的方式及其结构也绝不相同。

由权力获取物质资源占有的优越地位，见于战国诸子，大多均视为天经地义。其中孟子说得最堂皇，强调君子必以仁义为先，“不义之禄”不取，但也申述“无君子莫治野人；无野人莫养君子”，“有恒产者必有恒心”。这还是基于“封建”田产的世袭分配规则而言的。荀子则从形式理论的角度提出了“分”（读若“份”）的概念。“分”即利益分配准则。他认为“辨莫大于分”，“制礼义以分之，使人贫富贵贱之等，足以相兼临者，是养天下之本也。《书》曰‘维齐非齐’，此之谓也”。如此，方能避免因人性欲恶之同，“物不澹矣则必争，争则必乱，乱则穷”。⁽⁵³⁾荀子所

说只是一般通则，真正适应帝制时代权力分配结构制度化理路的，则见于《商君书》诸篇。其重点则在打破原有贵族占有世袭田产的特权格局，代之以按军功授田的新分配动力机制。这一进路大致也就规定了后来帝国利益分配必基于流动性的权力占有的进路，而其深处则体现了帝国体制正是一种以权力规范经济利益分配的“特权统治”格局。在帝制由列国初创到形成全国性制度的过程中，最引人注目的变化，就是职官俸禄制，最后成了按权力分配利益的主导形式，论功爵授田则为辅助形式。韩非论及君主“治术”时，直言不讳“二柄”：“明主之所道制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。”其中“庆赏”的内容，当时包括俸禄与赏田两项。韩非提出的这一治术的双刃法则，实际汉以后仍为历代帝王恪守不怠。然祖此说的韩非却被打入地狱，亦是中国历史一怪。

帝国时代君臣利益共享的形式多种多样，不再细述。⁽⁵⁴⁾总体上说，俸禄是赋税的再分配，为主项；允许占田是地租的再分配（国家拿小头），默认法外收入（如馈赠、规例）是对收入不足的补偿，均为辅助项。如果前期地方推举制还一定程度上基于财产状况的差别（门第），容易造成门阀世家，不利于国家集权向心力的凝聚，那么科举制的妙处，它基于考试录用原则，表面上“人人有份”、高度流动。然而即使到宋明科举名额大为增加，也还是“粥少僧多”，竞走“独木桥”，士大夫实际已失去了与君主分庭抗礼的现实与心理的任何依据。故唐太宗有脍炙人口的名言：“天下英雄尽入吾彀中。”太宗还算是历代君主中最善于对臣僚进行“政治思想教育”的一位皇帝。现在收在《贞观政要》里关于君臣为“头首”与“股肱”的比喻，关于“割肉啖腹”的告诫，关于如何真正懂得“爱财”的教训，讲利益分享、“同舟共济”的道理，讲得都娓娓动听。如曾对臣下明言道：“朕终日孜孜，非但忧怜百姓，亦使卿等长守富贵”，奉劝诸臣“若能备尽忠直，益国利人，则官爵立至”，强调“体用合一”。然对臣僚来说，既入仕非常不易，保住官爵也就是保住利禄，仕途必须处处小心，是一种常态。君主善于利用心态，牢笼臣僚也显得驾轻就熟。明嘉靖、万历长期不上朝，原因有诸多解释，但“朝政懈怠”一条为多数人接受。然细想起来，这种统治方略或亦可以看作君主运用利益原则，实施“无为而治”：阁臣间为谁当“首辅”争斗不已，说不定正是君

主求之不得的。事实只要谁秉政久了，政敌遂多。到皇帝厌烦了，想换一新人以示“恩宠”，不愁没有可利用的把柄——弹劾首辅的奏章早堆满案头，借势下诏处置，选用新首辅，不就得了？反正“围墙”外想冲进来的大有人在，不愁没有人争当“首辅”。想到这里，有时真不得不佩服这两个赋闲“不上朝”皇帝，深谙“无为而无不为”的道家法门，与太宗皇帝说的“尽入吾彀中”确有异曲同工之妙。不过前者尚有几分正气，讲究选贤用能；后者则充满歪邪，完全靠制造官场乱局，玩弄深藏不露之术。这也正是大唐与有明帝国气度前后迥异的地方。

任何统治体制都实施利益分享，但中国传统帝制不以财产为权力获取的基础，由此规定经济权益必须首先来之于政治权力，以权力换取财富，同时又实行高度流动的原则，权力除君主外都不能世袭。后者既使任何社会成员都没有对抗国家政权的经济背景和社会势力（魏晋门阀例外），更使他们必须严重仰赖国家的保护，君主的赐惠。这就是帝国时代与“封建”时代不同，所谓社会精英，一日无君，“惶惶然如丧家之犬”。主父偃在汉武帝时，以力主削藩、击匈奴而深获君主赏识。其先“家贫，假贷无所得”，北上游说频遭冷遇，狼狈落魄至极。上书言事击中武帝心机，被委以重任，一路顺风。偃专迎上意，肆意检举揭发，“大臣皆畏其口，赂遗累千金”，估计家资颇丰。有朋友劝偃不要“太横”，应预先为自己留有余地。主父偃的答复妙极：“臣结发游学四十余年，身不得遂，亲不以为子，昆弟不收，宾客弃我，我厄日久矣。且丈夫生不五鼎食，死即五鼎烹耳。吾日暮途穷，故倒行逆施之。”⁽⁵⁵⁾恣意贪婪的结果，终以在齐相任上“受诸侯金”、逼齐王自杀事，为老政客公孙弘参奏，遭武帝“族诛”。这类人物在历代官场都不少见，但像主父偃那样能袒露心迹无遗者，后世罕有。武则天称帝，就曾利用这种心理，怂恿贪图利欲者自荐，试以官职，“宽进严用”；凡言过其实不合格者多加杀戮。故宫女每见新官入宫参拜，即私下笑曰：“新鬼来矣。”此事虽属可笑，却也道出帝王以利禄诱之，确为牢笼臣僚一大法门。

二是无限褫夺的原则。利益的分享是有前提的，就是必须恪守“为臣之道”，除奉行职守等正常要求外，不得僭越礼法尤属要害。历代刑法中最严重的是“十恶不赦”，“谋逆”则列为首恶。何为“谋逆”，最后解释权则归皇帝，最具弹性。帝王或臣僚要置政敌于死地，都可以往这一条款

上纲上线，“莫须有”三字即可定案。岳飞之冤死，绝非个案。即如胡惟庸之死，实是其执秉相权日久，结党营私，排斥异己，构成对皇权的威胁。但明太祖定其罪状时，却安上“通北元、结日本”等骇人听闻的大逆之罪。且把胡“里通外国、图谋不轨”说得有条有理：“惟庸逆谋益急。而是时日本贡使适私见惟庸，惟庸约其王，令以舟载精兵千人，伪为贡者，及期，会府中力士掩执帝，度可取而取；不可，则掠库物泛海就日本（即叛逃）”；“上（太祖）悟，乃登城望其第，藏兵复壁间，刀槩林立（此时没有望远镜等现代工具，不知凭什么能看得如此真切？——引者）”。⁽⁵⁶⁾今日读之似“天方夜谭”，当时却被认定“铁案如山”，谁敢怀疑？历朝所谓“狡兔死，走狗烹”，所谓“权高震主”，所谓“伴君如伴虎”，都证明以褫夺原则威慑、儆戒臣僚，确是帝国时代君主通用的权术。

有赏有罚，亦为普遍之理。问题是中国传统帝制时代，“一朝天子一朝臣”，褫夺缺乏严格的法律操作顺序，君主爱憎喜怒就是最高法律。表面也有皇帝发下廷议的顺序，“三堂会审”，煞有介事，但谁都知道这是形式。何况办案人更多的怕被牵连，廷议上的定罪总重于帝旨，好人宁愿让皇帝去做。读清史康熙时代“廷议”史料，每多这种“法律闹剧”，殊觉可恶。如年羹尧案，议政王大臣刑部议后题奏，称其有大逆之罪五，欺罔之罪九，僭越之罪十六，残忍之罪四，贪黷之罪十八，侵蚀之罪十五，凡九十二款，“律应大辟。其父及兄弟子孙伯叔之子、兄弟之子年十六岁以上皆斩，十五以下及母女妻妾姊并子之妻妾，给功臣家为奴。”此种判决，无异于杀尽杀绝，表明参与议决者“立场鲜明，态度坚决”。雍正遂以念年氏平青海之功，令羹尧自裁，子年富立斩，而父、兄俱“加恩革职免罪”，十五岁以下子孙发极边充军。⁽⁵⁷⁾这就算显示了雍正对待旧臣的“皇恩宽大”。

在那样的体制下，臣僚生死富祸真是莫知朝夕。大臣要么恩宠有加，即使碌碌混迹，也能逍遥法外。然一旦“龙颜大怒”，甚至皇帝厌烦，都难免以“你死我活”终局。发配或终身禁锢，已算幸运。明此事例者，前曾引魏徵对太宗言愿为良臣毋为忠臣，读之最堪断肠。另一位要算开元玄宗名相宋璟。他主动以年老为由请求致仕。面对皇帝勉力挽留，他有一段绝妙答词：“陛下未厌臣，故得从容引去；若已厌臣，首领

尚且不保，安能自遂。”史书载曰：“泣下，上为之动容。”我想这还算是大唐时代，到了明清末运之际，连说上这等牢骚话的胆量恐怕也没了。

最不讲道理的是株连家属，女眷没为官奴。读明永乐杀戮“建文诸臣”，真是毛骨悚然。死者女眷没入为官妓后，生下子女，永乐即下令“拉出去喂狗”。如此无人性，鲁迅先生曾作杂文鞭挞。再说张居正十年显赫，死后鞭尸不算，儿子竟难逃一死，受居正师教的万历毫无情义，亦属可恶。然而正是利用这等全方位的死亡恐惧感，君主才得坐稳宝座。因此，有时对君主时代臣僚的人格扭曲苛责太深，亦觉于心不忍——真切地体会生活于此等帝制情境下，亦知人性本有西人所说的“死亡恐惧”的弱点，少能超越。

以上两条可谓“阴阳互补”，软硬兼施。君主正是靠他们“规范”官僚政治，使其围着“君主”统治的规则不停运转。韩非若泉下有知，自己的先见之明，竟能为长达两千余年的历史不断丰富发展，不知是喜是悲？

然有一利必有弊，君主既以二柄对付，臣僚亦有自处之法。帝国上升时期，为政尚宽，臣僚有儒家真信仰者也还不少。景帝时鄧都，史称“酷吏”，却与则天时期的酷吏迥然不同。鄧的人品颇可敬，行法不避贵戚，“问遗无所爱，请寄无所听”，非常廉洁自律。人忧其必为皇亲贵戚所不容，他则慷慨申言：“已背亲而仕，身固当奉职死节官下，终不顾妻子矣。”时势移至帝国下游，君主控制之术日严日酷，臣僚则孜孜于利日甚。臣僚于得失生死之间，专求避害趋利，节气一事渐为大多数人视为“刍狗”。明清时人对官场风气多有尖锐批评。迨至明亡，自成进京，文武臣僚大多贪生怕死，叛降成风，为历代少见。(58)自成寻得崇祯遗体后，予以殓葬，在东华门外设厂公祭。据说李岩、宋献策散步经过，唯见两僧供养灵位，“诵经礼忏”，而“降臣绣衣乘马，呵寻而过，竟无惨戚意”。由此感慨，两人间有长篇对话，为清初计六奇收入《明季北略》。虽李、宋是否真有其人，尚难断论，但李、宋的议论，足可以代表明亡前后一些冷眼观世者对朝政的批评，极为可信。往昔读时，曾为之久久不能平静。兹录其中关键一段于下：

岩曰：“明朝选士，由乡试而会试，由会试而廷试，然后观政候选，可谓严核之至矣。何以国家有事，报效之人不能多见也？”

献策曰：“明朝国政误在重制科，朝廷高爵厚禄。一旦君父有难各思自保。其先进者，盖曰：‘我功名实非容易。二十年灯窗辛苦，才博得纱帽上头，一事未成焉。’其老成曰：‘我官居极品，亦非容易。二十年仕途小心（此话足见明祖以臣僚为假想敌人，厂卫统治行之既久，后果却适得其反。——引者注），始得此地位。大臣非止一人，我即独死，无益！’此资格之不得人也。二者皆谓功名是己所致，所以全无感戴朝廷之意。无怪其弃旧事新而漠不相关也。可见如此用人，原不显朝廷待士之恩，乃欲责其报效，不亦愚乎？”⁽⁵⁹⁾

三、传统统治消除内部隐患的运作机制

中国帝制时代的统治体制，前期专制独裁的色彩还不甚突出，即使被普遍骂为“暴君”的秦始皇，他的政治体制里“丞相”的权力很大，读《李斯列传》就知道，二世、赵高当日也惧他三分，可惜私心太重，患得患失，丧失时机，终至戮死咸阳而悔之已晚。东汉多经学世家，也不乏累世三公，在政治上举足轻重。即使末年，“党锢之祸”，士大夫也都能大义凛然，可以说出“高自标持，欲以天下风教是非为己任”（出自李膺）的大话。唐代“政事堂会议”，大臣集体议政，有名有实，最重要的是，那时御史的职责是进谏皇帝，而不像后来异化为专门弹劾臣僚同事，变成君主控制臣僚、臣僚相互内争的工具。大抵君主专制倾向的趋强是宋代开其端，恶性的发作在明初，废丞相、设厂卫，而后一发不可遏止。

对上述问题的考察，往往着眼于君主的独断，似乎是皇帝变坏了，这几乎是研究中国传统政治制度史常见的认识误区。中国传统政治体系越来越趋向极端君主专制，从根本上说，是由君主中央集权体制内在矛盾的发展所规定好了的，因果相连的一种“业报”。这种体制从其产生之日起，便先天地包含有多重矛盾，其中有君与相的矛盾，君与臣的矛盾，政与军的矛盾，中央与地方的矛盾等等（这里还不包括君、臣与民众的矛盾，它涉及社会控制问题）。

“资治通鉴”，何止是一部迄于五代编年史的书名，更是一部推动全

部传统中国政治演进的“发动机”。上述诸种内在矛盾，大大小小的事端历代都发生，但只有到了造成极大危害，成为注目的焦点时，才会由善于总结历史经验的臣僚提出改革方案。你看一朝之内，每代新皇帝登基，往往必检讨前任的失误（这是通过授意顾命大臣代写的先帝“遗诏”来昭示全国的）；朝代鼎革，更是讨伐前朝“罪恶”，宣布拨乱反正，反其失败之道而行之。然而，它们往往“扶得东来西又倒”，补东墙拆西墙，矛盾没有从根子上解决，却越走越极端。因此，这种演进，从局部看，多半是随机的、微观的，它们宏观的历史后果是事隔几代之后才清楚显示出来。今天我们作为后人总结时，才会说：它实际上是为消除内部隐患而做出的举措，其客观效果便是阻止了一切可能产生的社会化和地方分权趋势，凝固了它独有的社会化程度低下的传统社会特征。这一类的运作机制，可以归纳为两大类：

3.1：反集团化机制

反“社会化”，广义是指不允许任何社会性集团的存在（在工商业一节已略作交代），此处狭义地指严禁官僚集团化或官僚帮派（古时称“朋党”）。大致的操作手段有：

（一）权力分散和相互牵制的原则。这是防患于未然的“治本”之策。韩非当日早就预见到威胁君主集权的各种因素，如权臣、弄臣、外戚、内宠，但要变为一种成熟的政治操作，总是由“事后诸葛亮”来完成。

首先遭遇到的是相权的威胁。帝国时代中央权力体制的沿革，君权与相权的矛盾，及相权的下落，有一条明晰的线索。大致从两汉先后虚三公、创“内外朝”，到隋唐三省分治、分割中枢，再到明废丞相、六部直接隶属皇帝，至此相权的威胁基本消除。此后内阁、军机处为首者官场虽仍尊称“相国”，却威严全无（明廷杖最典型），职能形同文字秘书或办公厅主任，收转文件而已。梨洲先生曾从礼仪一节讲述相权前后轻重的变化：“古者君之待臣也，臣拜君必答。秦汉以后废而不讲。然丞相进，天子御座为起，在舆为下。宰相既罢，天子更无与为礼者。”（《明夷待访录·置相》）丞相进见赐座，礼仪有加，唐宋时犹存古风。明代则已不成体统。入至清代，军机大臣为首的一班臣僚进见，必长跪而受

旨，口称“奴才”，更是不堪其辱。奏折送中央称“廷寄”，明由通政司转达内阁，首辅执笔代皇帝草拟处理方案，称“票拟”。权归皇帝“批红”，实多由主笔太监代笔。清皇帝多自批奏章，且行密折制，朝臣至督抚大员均不敢擅权，人人自危，独断始名实相符。(60)

将行政权、财政权、司法权分散在三个机构手中，相互牵制，以分中枢之权，这是宋代自创的中国式的“三权分立”。军人世家出身的宋太祖，听从赵普等人的高级参谋，针对五代以来“方镇太重，君弱臣强”的历史教训，提出“稍夺其权，收其钱谷，收其精兵”的十二字方针，对官制进行了全面调整，使之叠床架屋、权力交叉，达到事事牵制，甚至官、勋、职、差遣名实分离，无人能独揽某一项权力，可谓中国传统政治操作规则上的一大发明。宋代常以同中书平章事名义授为正相，参知政事为副相，数人同时受职，本无专权之可能。然财政权又分归主管盐铁、户部、度支的“三司使”，号称“计相”。军事则分归枢密使主管（其分权状况见下），号“枢府”“西院”，丞相亦无权干预。与相权类似，司法权则由审刑院（明称都察院）、大理寺与刑部分别掌执检察、审理与司法行政，相互牵制，也是一分为三。

分权牵制体系固然有利于君主独尊，但付出的代价也是高昂的，从此“潜水艇夹肉面包”上面一层越做越大，机构叠床架屋，事权不一，“三冗”（冗官、冗兵、冗费）岂止只是北宋一代弊政，明清实变本加厉。由此统治素质和统治效率的低劣，成为不治之症，推诿和混迹成为普遍的吏习。仍有个别清廉和干练负责者，却往往反遭同僚妒忌，“四面楚歌”，亦很难办事。早在北宋中期，王安石当年力主变法时，就对宋开国以来的吏治状况有许多忧虑：“以今制禄，而欲士之无毁廉耻，盖中人之所不能也。故今大官者，往往交赂遗、营货产，以负贪污之毁；官小者，贩鬻、乞丐，无所不为。”这是大实话，只有安石能为之。他认为根子出在国初体制，造成“方今官冗，而县官财用已不足以供之”，因此当今虽“重禁贪吏”，实“禁其末而弛其末”。(61)荆公所见极是。但他执政后既因体制根本无法动摇，“裁机构、裁冗员”流为空文，他的“高薪养廉”（增吏禄以养之）方案，同样也是治末而不治本，“竹篮打水一场空”。

（二）军权的处理，要到募兵制取代征兵制之后才尖锐起来。在此

之前，士兵多由民间调发，“兵民合一”。然社会状况变化到唐中期，传统军制势难维持，“府兵即无兵”，乃渐有职业军队的产生——时谓之“募兵制”。唐后期的藩镇割据酿成五代十国大分裂，其根子就在当时对职业军队“将兵”结合及其严重后果缺乏经验。“吃一堑，长一智”。宋太祖终于“从旧营垒里”杀出来，给予致命一击，才找到了治病的药方。这就是设立中央统一的常备军，将精兵全部集中于禁军，且把练兵权（归两衙三司）、统兵权（归兵部，管行政）和调兵权（由枢密院执掌，权归皇帝）三者分离，“兵不识将，帅无常师”。此法一行，而后虽名称有变，但均不离其“三分”宗旨，军阀割据以及军事政变的危险基本解除。明清二代分裂不再，能保持六百年长期统一，宋太祖之功莫大焉。

但付出的代价也很沉重。陈登原先生曾针对上述军权分割，综析其弊端有：以中央独当戎务，集于君主；命出多门，权非一贯；以文驭武，似狗捕鼠；用将不专，兵与将离；各面之官，少有处分，不能统一指挥。谓有宋一代武力不振，屡败于辽、西夏、女真，盖出于此。⁽⁶²⁾明代更走极端，作战统帅多为文官，武官低人一等。晚期更以宦官监军，统帅动辄受制，不成体统。结果军队愈养愈多，素质反而下降，军队腐败不减官场。北宋时即有箭落马前、军士雇人领俸粮的笑话，而“文官不爱财，武官不怕死”，作为民间谚语，广泛流行于宋明清三代，朝野史书不绝于载，极具讽刺意味。

在这种体制下，军队虽不再构成对权力的威胁，军官却效法文臣，专以贪黷应付为务，势所难免。不说自宋以来，外战外行，屡战屡败，内战亦未必“内行”。对付小股叛民，尚能狐假虎威，遇到较强的农民义军，都窘态百出。大明之亡，军队腐败和指挥不灵在众多因素中亦是重要一项。明末吴伟业作《绥寇纪略》，曾对此作过详尽的材料收集和精到的评论。如杨嗣昌精心布下“四正六隅”，就毁于各路、各省军队的不合作，各保一方，以放走出界了事，故义军得以周旋有余，此处不赘。仅以崇祯末年京营而言，兵饷高达170万两白银，又京支（上京班番）70余万，居户部兵饷的1/3。然而10余万京营却根本守不住一座京城。军权一向操于权贵宦官，冒占军籍成为他们一大法外收入。“京兵注名支粮，视军府如传舍，一不乐，辄贿司总以买替而去之，朝甲暮乙，虽有尺籍伍符，莫得而识也”，说明军官根本无从确知手下究竟有多少兵，故

当事者称之“有粮无军”。崇祯下诏练兵，到场的“日不过二三百人，勒习未终，昏黄遽散”，无甚军纪可言。故自成一兵临城下，京兵“即涣然离矣”。其间曾调拨3万京兵筑营新桥南，方圆15里为屯，军资运输即费10日。自成军刚到，即作鸟兽散，所有“甲杖火器，尽弃之资贼，贼且用之攻城矣”。⁽⁶³⁾

（三）“朋党”即为谋逆的原则。对臣僚而言，“朋党”最为大忌，也是致杀身灭族的大祸，历来都不敢踩这个政治地雷。东汉有“党锢之祸”。宋欧阳修虽曾作《朋党论》，欲为之正名辩诬，毕竟敌不过权力政治本身的需要。雍正曾亲自写了一篇“御制朋党论”，竟称“朋党之风至于流极而不可挽，实修阶之厉也。设修在今日而为此论，朕必诛之而正其惑世之罪”。

官僚间私下门生故吏相互攀缘，是科举时代形成的一种官场“习惯”，无非结成争名夺利的关系网，岂有结党与皇帝作难的事？在中国传统帝制时代，经济问题比政治问题的风险要小得多，因此只要不卷入政治斗争旋涡，大多无碍。试观历代，史书上所谓“某党”，绝非自己所称，均由政敌诬陷而成立。“东林党案”最初的名单即出于阉党顾秉谦一手编定的《缙绅便览》，后又有崔呈秀进呈的《同志录》《天鉴录》，哪有东林诸人自称“党人”的？

相反，严嵩、和珅的用事，许多人猜测受宠原因，其实有一条常被忽略，就是“不结党”与“孤立无援”。实则严、和既当权势，谄媚趋附者总不少，但皇帝却是这样认为：既满朝都说他坏，不得众心，越说明他在朝中并无党援。因此，常常出现怪现象，某人被攻击得越厉害，无人为他说好话，位子就坐得越高、越牢。明世宗时历任首辅最久者为严嵩，历内阁21年，首辅15年。其任首辅期间，臣僚上章弹劾者数遭廷杖谪戍或死于诏狱，前仆后继不绝，殊为悲壮。何以屡扳而不倒？其中缘由，谷应泰在《明史纪事本末》“严嵩用事”文末曾有如下评论：“帝以刚，嵩以柔；帝以骄，嵩以谨；帝以英察，嵩以朴诚；帝以独断，嵩以独立。赃婪累累，嵩即自服帝前。人言籍籍，嵩狼狈求归。帝且谓嵩能附我，我自当怜嵩。方且谓嵩之曲谨，有似飞鸟依人。即其好货，不过弩马恋栈。而诸臣攻之以将，指之以炆灶，微特讦嵩，且似污帝。帝怒不解，嵩宠日固矣。”⁽⁶⁴⁾有关世宗与严嵩一对君臣的心理，谷氏刻画得

惟妙惟肖，入木三分，堪称历史心理学精品，令人叫绝。其中“嵩以孤立”一语，最发人所未覆。

大清开国之后，鉴于亡明门户之争，特重“朋党”之惩。顺治年间更明令严禁“生员纠党、立盟结社”。然雍乾三代，时兴“朋党”大案，实出于皇权需要。康熙年间，明珠一案，关系索额图、明珠与熊赐履、徐乾学、汤斌等满汉大臣间纵横捭阖的关系，其间是非殊难辨清。据说康熙得到口头秘密揭发，即召高士奇责问：为何无人揭发（明珠）？高答道：谁不怕死？康熙即说：有我。我欲除去即除去了。有何可怕？⁽⁶⁵⁾于是高士奇即与徐乾学密谋起草弹劾奏章，先呈皇帝改定，交由金都御史郭某提出。这一事例最能说明“朋党”是君主对付臣僚结党威胁皇权的一把撒手锏，该出手就出手。权臣虽炙手可热，“有何可怕”？真正可怕的是皇帝。

（四）高度流动的原则。这是接受魏晋门阀豪强酿成三百年大分裂教训后，实行科举制的最大好处。古时所谓“君子之泽，五世而斩”，到明清恐怕能维持二三世，就不容易了。明清田产越分越细，少有前代那种田连阡陌的大地主，土地畸零的状态更加突出，“千年田换八百主”，就是这种政治地位急剧浮动在经济产权方面的反映。“三十年河东，三十年河西”。读《阅世编》，就知道东南最繁华的松江地区，望门大族在明代后已很难维持四五十年。看到嘉靖年间显赫一时的徐阶，后裔沦落到如同乞丐，穷酸而架子放不下，真觉得世道多变。怪不得曹雪芹能写出“金满箱，银满箱，转眼乞丐人皆谤”“择膏粱，谁承望流落在烟花巷”这等令人潸然泪下的词句。西方汉学界都对所谓乡绅看得很重，似乎在他们身上有什么潜在的“政治动力”。对此，我一直不敢相信。仅凭其紧紧抓住“君主”一根稻草，在“科举”水面上漂浮不定的政治经济命运，就不可能成为新的、异于传统社会体制的“社会力量”。

3.2：反地方分裂机制

中国的地方分裂酿成大祸的有数次，其中以三国两晋南北朝、五代十国和宋辽金三次为最著。此中有生存圈外部环境的因素（即北部游牧民族的南下），也有政治体制内部的机制问题。前者始终未能找到良策，反倒造成必须保持庞大的军队，军费支出成为累赘，军队的素质却

每况愈下，“内战内行，外战外行”。后者确实形成了一系列行之有效的操作法则，择其要者有二：

（一）军权集中于中央，内重外轻、内外相维。该项原则最早为唐府兵制所创，后为宋代继承发展，明代更是用卫所制度，使军队遍布全国，军区犬牙交叉，统于五军都督府，而权归皇帝。军队与地方无直接统属关系，且经常实行调防制。这对防范和戡平地方性动乱，极为有效。

军权集中于中央，也有诸多不便。明清以来，鉴于地域太广，逐渐有督抚制度产生。明巡抚始初都因事而设，代表中央对辖区内的军民财刑诸事实施统一调度，由明后期入至清，遂成为居都布按三司之上的省级最高长官。总督明时都因军事行动而设，负责统一调度各路军队。入清总督多辖两省，形成督抚重叠。督抚并不直接管理军队，只是有事负责调度。基层的知府、知县，地方治安无疑是其一大事责，既无权调动军队，但却必须对其治区内的民变或遭遇流寇“盗匪”攻陷等事项负全责，《大明会典》规定重则可处以斩首，蛮不讲理。因此，大部分录取的进士都喜欢在京师任职，知县、知州一级官员以监生、举人居多，年纪偏大，常有超过五六十岁的。可见地方官员在皇帝和朝廷心目中的地位。设若一旦有事，就必设法隐瞒，大事化小；追查得紧，又往往草菅人命，敷衍塞责。明末陕北出事，及至弥漫至山西，朝廷一直以为是“疥癣小疾”，已经戡定平息，都是由于各地谎报军情所致。待已成燎原之势，则已经剿不胜剿。

（二）地方权力制约分化原则。从宋代开始，收人事、财政、司法终审等权力归中央，特别是地方官不得自行征辟僚佐，本地人不得任本地官（回避制）以及任期一般为三年等，确实切断了地方政府与地方豪强联手的可能，消除了地方分裂对抗中央的隐患。

宋以后，分裂的内部条件不再具备，保证了明清两代的“大一统”。地方政府，元以来正式成立行省一级机构，明布政使司（称藩司）、按察使司（称臬司）与都指挥使司（称都司）三权分立，各自奉行垂直领导，归口六部和五军都督府，既强化了对府县的督察，也使省级权力不归于一人。清虽设巡抚、总督，号为“疆吏大员”，但皇帝对他们的督察

极其严厉，甚至以密折形式，有专人随时反映动向，相互检举揭发，形同特务统治。早在康熙四十三年，任职江南织造的曹寅（此人为康熙幼年伴读，视为心腹，派驻江南，作为自己耳目），接御批由：“朕体安善，尔不必来。明春朕欲南方走走，未定。倘有疑难之事，可以密折请旨。凡奏折不可令人写，但有风声，关系匪浅。小心！小心！小心！小心！”⁽⁶⁶⁾四个“小心”，足见曹寅所负使命的机密性何等重大。据专家研究，雍正年间在各省总督、巡抚、布政使、将军、提督、按察使多重关系之间，已形成相互以密折形式监督报告对方的“情报网”，大小文武官员无不在这种监视网络的扫描范围之内。⁽⁶⁷⁾这种做法的代价，是使地方吏治几无主动性和创新精神可言，严重扼杀了地方相对独立发展的可能性。前一时期，美国学者孔飞力《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》一书译介至国内，引起学界注意。这本书的成功，就在于通过一个莫名其妙的“叫魂”妖术事件，充分暴露出在所谓乾隆“盛世”的年代，地方吏治的混乱，也根本无效率可言。孔氏书末即评论说：“如果说，弘历的清剿撞上了官僚们设置的路障，那么构成路障的恰恰是最令他痛恨的官场恶习：谨慎地隐匿情报，小心地自我保护，隐瞒真相以掩护人际关系，百促不动以墨守常规程序。”最后他意味深长地写道：“没有人会哀悼旧中国的官僚制度。”⁽⁶⁸⁾

以上的叙述分析，未必已经将帝制时代政治体制得以维持的各种手段一网打尽。但有一点是清楚的：救一弊则又生一弊。行至帝国末年则已成满目疮痍，气息奄奄，这一体制已经耗尽了它的“合法性统治资源”，油干灯尽。

船山先生曾经以其极富哲理思辨的头脑，思考过许多权力统治运行的规则。《读通鉴论》就是这种历史哲学思考的精粹。时代无法提供超越他观察到的历史之外，有别于当时中国的另一类政治体制，因此只能在哲学的空间里，展开他对政治前途的期望。他敏锐地感觉到：“成而不倾，败而不亡，存其量之所持而已。量者心之体，智者心之用。用者用其体。体不定，则用不足以行。体不定而用或有所当，惟其机也。机者发而可中，而不足以持久，虽成必败，苟败必亡。故曰：非智所及也。”⁽⁶⁹⁾此处的“量”取之于佛学概念，整个议论都有“心学”的痕迹，强调重在人心之把握，一切存乎“理”。有感于此，我此处宁愿将船山的“心

之体”歪解为“政体”。事实恰如上述思辨所言，体制才是定于百年、千年的“恒量”，虽以智谋救弊用利，可以维持一时而不能长久，“虽成必败，苟败必亡”。自然这里所说的“一时”，是指历史时间。在体制合法性统治有效的时间内，虽有成败生死，但仍可能以其机制的修补，“生死死生，成败败成”，败而知其有所成，死而知其固所以生。但一旦体制合法性耗尽，生机已断，则“非智所及也”。这些道理，如哲者船山也是不可理会的——诚如唐德刚先生在其《晚清七十年》里所说的，中国在经历“千年不变”之后，行将进入历史的“三峡”。不论时间长短，“历史三峡”终必有通过之一日。但历史沉重的负荷注定了它一定会很痛苦。

(1) 魏特福格尔：《东方专制主义》。中国社会科学出版社中译本将作者译为魏特夫，1989年版。

(2) 王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社，1981年再版本。书前有高足孙越生撰写的《再版序言》，对先生本书学说思想多有精彩的阐释和发挥。

(3) 邓拓：《论中国历史的几个问题》“再论中国封建制的停滞问题”，生活·读书·新知三联书店，1979年版，第61页。

(4) 陶希圣：《中国社会之史的分析》，辽宁教育出版社新世纪万有文库本，1998年版。

(5) 王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社，1981年再版本，第179—195页。

(6) 有关评论详参拙文《当代新儒家的价值定位——“内圣开出外王”质疑》，原载《中国研究》1996年第3期。

(7) 巴林顿·摩尔：《民主和专制的社会起源》“第4章”，华夏出版社译本，1987年版。

(8) 苏国勋：《理性化及其限制：韦伯引论》，上海人民出版社，1988年版。另可参阅洪天富为韦伯《儒教与道教》中译本所写《译者序》，也有精到的评述。江苏人民出版社，1997年版。

(9) 安东尼·吉登斯：《社会的构成》“引言”，生活·读书·新知三联书店，1998年版。

(10) 韦伯《儒教与道教》仍以洪天富中译本为佳，江苏人民出版社，1997年版。

(11) 巴林顿·摩尔：《民主和专制的社会起源》，华夏出版社译本，1987年版，第131—132页。

(12) 唐德刚：《晚清七十年》，岳麓书社，1999年版。

(13) 这一误解或许与亚里士多德《政治学》中的一段话有关：“君主政体的另一

属，其权力类似僭主（专制）。常常见于野蛮民族（非希腊民族）……因为野蛮民族比希腊民族更富于奴性；亚洲民族又比欧洲民族更富于奴性，所以他们常常忍受专制统治而不起叛乱。”商务印书馆，1997年版译本，第159页。按照亚氏对“古代历史”的认识，认为“古代各邦一般都通行王制，王制（君主政体）所以适于古代。因为地方贤哲稀少，而且各邦都地小人稀”。而后逐渐产生“立宪政体”“寡头（财阀）政体”“僭主政体”“平民政体”。自然这主要是针对那时以地中海为中心的欧洲历史而言的。参上书第165页。

(14) 尽管在西哲的政治学、历史学著作中确有类似的“欧洲中心主义”的偏见，但若细读亚氏《政治学》、孟德斯鸠《论法的精神》、洛克《政府论》、卢梭《社会契约论》等名著，他们对欧洲上古、中古出现过各种政体的历史分析，就不难明了欧洲历史上也存在过多种政体并存与演进的局，与非欧地区历史总体上也无甚大异。上举诸书，稍后我将会会议论到，详后。

(15) 考察春秋战国诸子之说，儒家两家都主“君主制”，然儒重“亲民”，而法倡“尊君”。由此形成中国传统帝制的治政两大要则（中国帝制的复杂性由此而来）。法家多以君主“独制”有别于诸家。然细究之，其“独制”的涵义则为“在君则制臣”（《韩非子·内储说下》），重在驾驭臣下；其要旨则归于“民一于君，事断于法”。它与绝对君主专制主义（即亚里士多德所说的“僭主政治”）仍略有区别，吏治仍是一个重要的政治原则。故这里仍取文献原有的“独制”，而不采西方习用的“专制”一词，以示中国政体有西方所不及的自在特点。

(16) 关于这种与时论颇不合的看法，建议读者可注意钱穆先生《国史大纲》目录所显示的历史分期，于明代后始揭出“君主独裁”字样。

(17) 吕思勉：《吕著中国通史》，华东师范大学出版社，1992年版，第44—45页。

(18) 我在“部族时代”一节中所举的阎村“鸛鸟石斧”、西水坡的“青龙白虎”，都隐约透露这方面的信息，参前。《史记·殷本纪》描述“帝纣资辨捷疾，闻见甚敏。材力过人，手格猛兽”云云，亦证商末尚有“英雄主义”遗风。项羽实是一个欲回归旧时代的“末路英雄”，别姬一幕，似可视为送终中国“英雄主义”时代的“挽歌”。

(19) 在讨论中国古代政权政体性质时，传统的做法往往倾向于单一性的确认。其实这完全没有考虑到历史的复杂性。亚里士多德在《政治学》一书中曾说到斯巴达政体，当时许多思想家认为它属于君主政体（一长制）、寡头（少数制）和民主制（多数制）政体三者的混合组织。而亚氏本人则认为它是贵族和民主（平民）的混合政体。这一点对我们认识西周政体应该有所启发。参《政治学》，商务印书馆，1997年版译本，第66页及注。

(20) 关于“世侯世卿”渐变为“布衣将相”之局，其间的曲折，清代赵翼在其《廿二史劄记》“汉初布衣将相之局”中作了极精彩的整体概括，可参阅。中华书局，1963年版，第31—32页。

(21) 唐德刚先生在其《晚清七十年》一书里多次说到社会转型，中外历史均证明至少需二三百年以上，才得最后走出“峡谷”。并说由商鞅变法到武帝，从封建到郡县的转制，一“转”就二三百。这一论断史识卓立，特推荐于读者，有兴趣者可找唐先生原书一读。岳麓书社，1999年版。

(22) 萧公权：《中国政治思想史》（二），辽宁教育出版社，1998年版，第241页。

(23) 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆，1980年版译本，第110页。

(24) 杨联陞：《明代地方行政》，载入著者审订的文选集《国史探微》，第94页。辽宁教育出版社，1998年版。

(25) 有关历代古贤论述，前引萧公权《中国政治思想史》多有介绍，可参阅。另外，前引杨联陞先生名篇《明代地方行政》，在“传统学者对封建制度与郡县制度的争论”一节对此有集中的讨论，值得一读。

(26) 顾炎武：《顾亭林诗文集》卷2“郡县论九篇”，中华书局，1959年版。

(27) 黄宗羲：《明夷待访录》“原法”，上海古籍出版社，1955年版。

(28) 顾炎武：《日知录集释》卷12“馆舍”，上海古籍出版社，1985年影印本。

(29) 黄宗羲：《明夷待访录》“方镇”，上海古籍出版社，1955年版。

(30) 杨联陞：《国史探微》“明代地方行政”，辽宁教育出版社，1998年版，第104页。

(31) 亚里士多德对此界定说：政体（政府）的以一人作为统治者，凡能照顾全邦人民利益的，通常就称为“王制”（君主政体）。凡政体的以少数人，虽不止一人而又不是多数人为统治者，则称“贵族（贤能）政体”。以群众为统治者而能照顾到全邦人民公益的，人们称它为“共和政体”。《政治学》，商务印书馆，1965年版译本，第133页。

(32) 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆，1965年版译本，第133、172、179页。以下凡引自本书者，不再另行注明。

(33) 许倬云：《历史分镜》，第85至91小节，上海文艺出版社，1998年版。

(34) 萧公权：《中国政治思想史》（一），辽宁教育出版社，1998年版，第18页。

(35) 黄仁宇：《放宽历史的视界》，中国社会科学出版社，1998年版，第61、153页。“中层缺失”与“不能在数目字上管理”两层意思，同构成黄氏中国历史观的核心，始终贯彻于《万历十五年》《中国大历史》《赫逊河畔谈中国历史》诸书。

(36) 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆，1980年修订2版中译本，第66、87、96—102页。

(37) 张荫麟：《中国史纲》，上海古籍出版社，1999年版导读本。我的有关议论，请参读《导读》拙文。

(38) 《论语·为政》孔子答子张问。

(39) 《论语·宪问》答公伯寮问。

(40) 《商君书·更法》。《史记·商君列传》亦载此篇，文字稍有不同。

(41) 《韩非子·五蠹》。韩非《内储说》六篇大抵都是针对历史经验而大谈君主如何“独制”的“治术”。

(42) 吕思勉：《先秦史》第2章、第7章，上海古籍出版社，1982年版。

(43) 《孟子·梁惠王下》答齐宣王。

(44) 马基雅维里：《君主论》，商务印书馆，1985年版中译本。

(45) 历代帝王后继者年幼即位及在位日短、年寿极促的事例极多。仅从生理条件上说，也是一代不如一代。此生于深宫、长于妇人之手使然，莫可奈何。赵翼《廿二史劄记》“东汉诸帝多不永年”一则，曾举最突出的东汉为例，详考之曰：“国家当气运隆盛时，人主大抵长寿，其生子亦必早且多。独东汉则不然。光武年62，明帝年48，章帝年33，和帝年27，殇帝年2，安帝年32，顺帝年30，冲帝年3，质帝年9，桓帝年36，灵帝年34，皇子辨年17即为董卓所弑。唯献帝禅位后，至魏明帝青龙二年始薨，年54。此诸帝之年寿也。人主既不永年，则继体者必幼主。幼主无子，而母后临朝，自必援立孩稚，以久其权。殇帝即位时，生仅百余日。冲帝即位才2岁。质帝即位才8岁。桓帝即位年15。灵帝即位12。宏农王即位才9岁。”实际此种情形，历代皆有，唯不如东汉之典型。中华书局，1963年版，第82页。

(46) 《海瑞集》“治安疏”，中华书局，1962年版，第219、221页。

(47) 吴兢：《贞观政要》“择官”，上海古籍出版社，1978年版，第93页。

(48) 吴兢：《贞观政要》“政体”，上海古籍出版社，1978年版，第15页。

(49) 钱穆先生《国史大纲》云：“有丞相即非君主独裁，即非专制。”且引宋人洪咨夔之言：“往古治乱之源，权归人主，政出中书（即宰相），无不治。权不归人主，则廉级一夷，奚政之问？政不出中书，则腹心无寄，奚权之揽？”先生认为：“判划政、权分属君、相，实中国政治自秦以下一重要进向也。”商务印书馆，1996年修订第三版，第147页。

(50) 赵翼：《廿二史劄记》“明祖行事多仿汉高”，中华书局，1963年版，第673页。

(51) 王夫之：《读通鉴论》上册，“宣帝一”，中华书局，1975年版，第89—90页。

(52) 请详参格尔哈斯·伦斯基：《权力与特权：社会分层的理论》第3章“分配制度的动力学”，浙江人民出版社中译本，1988年版。

(53) 以上分见《孟子·滕文公上》《韩非子·二柄》《荀子·王制》等篇。

(54) 不久前出版的《中国俸禄制度史》（黄惠贤、陈锋主编），对历代官吏的分配状况叙述整理甚详尽。可参阅。此处不再细加罗列。武汉大学出版社，1996年版。

(55) 《史记·平津侯主父列传》。

(56) 谷应泰：《明史纪事本末》卷13《胡兰之狱》。中华书局，1977年版，第180—181页。

(57) 蒋良骥：《东华录》卷27“雍正三年”，中华书局，1980年版，第445—447页。

(58) 拙文《李自成和大顺政权》曾据軼史笔记，对明降官的各种丑态，作过较详尽的描述，可参看。载《中国农民战争史研究集刊》第2辑，上海人民出版社，1979

年版。

(59) 计六奇：《明季北略》卷23《宋献策与李岩论明朝取士之弊》。

(60) 关于清帝密折制度，有杨启樵《雍正帝及其密折制度研究》一书论之甚详，可参阅。其总结密折制度的作用，归纳有十条，其中“官员间相互牵制，彼此监视”“督抚等大员不能擅权”“人人存戒心，不敢妄为，恐暗中被检举”列为前三条。广东人民出版社，1983年版。

(61) 王安石：《王文公文集》“上皇帝万言书”，上海人民出版社，1974年版，第8—9页。

(62) 陈登原：《国史旧闻》，生活·读书·新知三联书店，1958年版，第274页。

(63) 吴伟业：《绥寇纪略补遗上》“虞渊沉”，上海古籍出版社点校本，1992年版，第402—403页。

(64) 谷应泰：《明史纪事本末》“严嵩用事”，中华书局，1997年版，第836页。

(65) 李光地：《榕村语录·榕村续语录》“续语录”卷14，中华书局，1995年版。

(66) 《曹家史料》，第23页。转引自杨启樵《雍正帝及其密折制度研究》，第162页。广东人民出版社，1983年版。

(67) 杨启樵：《雍正帝及其密折制度研究》，广东人民出版社，1983年版，第173—175页。

(68) 孔飞力：《叫魂》，上海三联书店中译本，1999年版，第305—306页。

(69) 王夫之：《读通鉴论》卷28，中华书局，1975年版，第1038页。

八、中国现代化艰难性的历史思考

正如开头交代过的，限于个人能力，《通论》半通不通，到这里就只能一泻千里，聊以作结。但读者如若有心读完全书，或许能够理解：本话题从笔者《通论》的写作初旨而论，也算前呼后应，绝非突兀而来。

“问题意识”

历史有三大要素：时、地、人。在时间—空间—人类三维构成的历史坐标系上，围绕着求生存、求发展的主题，落实到各个民族、国家，凸显出来的整体图像，多是升降不定的波浪形曲线，有起有落，绝少一路飙升。

试看世界大历史，有多少落后变先进的。美国是其中的一个典型，一批批从英国盲流来的“西部牛仔”，靠个人奋斗和历史机遇，开出了一片旧大陆无法与之比拟的“自由天地”。也有多少先进变落后的。两河流域曾经是人类最早的居地，也是孕育今日西方文明的摇篮，而今两伊地区仍是干戈不息，生灵涂炭。记得因写过《癫狂与文明》等名著而震惊当代的福柯说过：“人类把自己的命运交给了带有千条支流的水道，带有万条航道的大海，交给了处在一切事物之中的伟大的不确定性……他将去的地方是未知的——可他一旦上了岸，那地方其实就是他的故乡。”

历史是人创造的，但它绝不是任何个人意志的产物。就个体而言，再精于计算，算天算地算人算己，精心安排后事，结果还是要随海浪漂泊，被冲击到他不曾想到过的海边浅滩，供历史凭吊——马克思常说“历史走错了房间”，大概也是指的这种“伟大的不确定性”。诸葛亮算是“上知天文，下知地理”的天才，就在他的《出师表》里也隐约流露出事势不可测，唯尽人事而已。

中国人则常常喜欢把这种“伟大的不确定性”叫作“气运”。在历史学家那里，就演绎成了高深莫测的课题：必然性与偶然性的辩证。我却更愿意把它变成凭生活常识可体会的感觉——犹如人生是一种过程，历史（群体的人生）也是一种过程。甜酸苦辣，什么滋味都尝遍，这才叫“完美”。如果真有什么“历史命运”存在，那么“命运”也绝不偏袒任何民族，而是将民族的、国家的盛衰荣辱都公平地交由他们自己去抉择，自己去一一品尝。

每个民族都没有永久的辉煌，也没有不能自我救赎的沉沦。佛家人有一偈说得妙：“欲知前世因，今世尝着是；欲知后世果，今世做着

是。”这对单个的人，是无法验证的。但相对在时间流中不断流淌的群体历史检讨，却不无深刻性。历史效应里深藏着正负潜显四大种子。辉煌时已经隐伏着日后衰微的潜因；沉沦中却蓄积着将来可能直冲云霄的势能。我想，历史学家若不再满足于扮演擅长叙述故事的“说书人”，更愿意往深处开发，是能够为这种瞻前顾后、参透因果，提供一种富过程性的思考智慧的。

中国在传统农业社会的长历史时段里，曾经持久地独领过风骚，极盛数千年。然而极盛之中，由后来之人检讨，不乏种种历史隐性弱点。“千里搭凉棚，没有不散的宴席。”大约走到明清鼎革之际（暂以1644年为始点），中华帝国再度陷入“内战”和新旧王朝易代的历史轮回，却已经意味着沉沦的开始。在此之前两年，英国革命已经揭开了西方开辟“资本主义”时代的历史序幕。当时的中国人尚没有意识到，东西方社会的差距正是从这里被拉开，越拉越远。此后所谓的康雍乾“盛世”，投影到世界大历史的屏幕上，那不过是晚霞余晖。相比西人以其“理性资本主义”的时代精神，变落后为先进，大步走向工业社会，那时的中国依然沉浸在帝国“繁华旧梦”里，不思长进。我真不能理解今日文艺界何以如此热衷于清宫戏，“雍正王朝”已经演完，“康熙王朝”却又将献演。雍正的精干、康熙的大度，掺以御宴富阔，深宫畸恋……没完没了地咀嚼帝国旧梦，不觉得很苦吗？

历史在流淌，背影渐远，涛声依旧。^①历史翻到距今百年前，那些既悲又壮的故事才真正值得咀嚼。

从19世纪的末叶起，先进的中国人，百折不回、梦寐以求的经历只能用“苦涩”两字形容。其全部主题或许可以简单地概括为“不甘落后，再铸辉煌”。可是，那时的中国真多灾多难，国运不济，事事难顺。

百余年过去了。我们这一代人人生而有幸亲逢改革、开放的历史转折，在不到二十年的时间内，其变化之快已足够令世界为之震惊。不断开拓未来的人们，实在不应急于向前奋进而忘怀过去。过去了的东西，人们往往会有一种莫名其妙的健忘，不珍惜，不复细加深究。我诚挚地建议读者诸君，在忙碌于世务之余，有必要付出一份闲心思，静心地回眸历史，细细咀嚼和品味过去。任何个人，任何民族，如若遗忘了历

史，无异于再度由零开始，又怎么能超越现在，走向未来？

我们时常感叹中国在现代化进程中一再失去历史机遇，多次与幸运之神交臂而过。

依据目前史学界多数人的说法，第一次是明中后期以来的“资本主义萌芽”。对此，我个人持怀疑态度，已见前述。在逻辑上也许可以成立一种假设，凭明清帝国的经济发展状况，改变国策，内重工商，外则开放，则……可惜即使近百年的历史也没有能证实这一主观逻辑可以轻易化为事实。有一道门槛毕竟不像天真的人们所期望的那样，轻易跨得过去——帝国政治体制是命根，贾宝玉的“通灵宝玉”是万不能摔破的。

确实不错。1368年朱元璋建立大明帝国之后，中国在技术的某些方面还保持着世界领先的地位。郑和下西洋，说明当时我国的造船技术和航海水平是世界第一流的。著名的法国年鉴学派第二代扛鼎人物布罗代尔，著有三卷本《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》。他以不凡的功力展现了4个世纪欧洲现代化进程的全幅历史，把他的整体史观体现得活灵活现。这样一位具有新的史观和严肃态度的当代史学大师，在世界经济背景中时而也涉及同时代的中国，却常常会表现出某种迷茫。例如他感叹明朝（永乐皇帝）于1421年由南京迁都北京，认为这实际上是“背离了利用大海之便发展经济和扩大影响的方针”，不无遗憾地说：“不论这一选择出于有意或者无意……中国在争夺世界权杖的比赛中输了一局。”当他说到郑和下西洋，那种对中国历史“怪谜”无以自解的神态就完全袒露无余。他这样写道：“我们不妨想一下，如果中国的帆船当时向好望角以及印度洋和大西洋之间的南大门埃吉海角继续前进，那又会造成什么结果？”看起来他对郑和下西洋志在“夸耀国威”，奉行“朝贡”式的“亏本交易”，违背“经济理性”等等，未有真切的理解，还是按西方人的思维往下想，假若中国人再往前走几步，抢在欧洲之前享有“地理大发现”以及由此展开的全部“上帝之手”赐予的优惠，为什么不可能夺得“领先权”，走向世界？

可惜中国历史并没有像那位法国史学家想象的那么乐观。由贫农朱元璋创立的明帝国比以往所有帝国都顽固保守，甚至从北宋对市场开放的心态上后退，又回到小农封闭干枯得像“木乃伊”那样的状态。“厂、

卫”的特务统治表明权力层里面也没有多少行动的“自由度”。更不用说由白银通用激发出的贪欲，党争门户愈演愈烈，官僚政治更趋下流堕落，终究由盛转衰，农民再度暴动起义。从李自成杀进北京，崇祯皇帝煤山自尽，接着汉满两族交火，直到康熙平定台湾，60余年间一直处于内战之中。正当中国人习惯性地把“窝里斗”闹得最欢的时候，大洋彼岸的英国人正从资产阶级革命进到“光荣革命”时代，确立了适合其国情的君主立宪类型的民主制度，为产业革命铺垫好了社会的、政治的发展平台。顺便说一句，我们过去过于偏重“产业革命”的决定性作用，殊不知没有政治上的民主制度和有利于自由市场经济运行的法理制度，产业革命也不可能发生并获得巨大成功。

第二次是“洋务运动”和“戊戌变法”。一系列外战的屈辱，终于使一些当权者意识到需要“自救”。满族旧贵不行，起用汉族士大夫，曾左李张算是遭逢时运崛起，平“洪杨”，兴“洋务”，史称“中兴名臣”。

中国现代化进程从什么时候开始算起？我认为，关键性的转折发生在19世纪五六十年代之交。晚清由曾国藩、李鸿章、左宗棠等地方实力派，开始在安庆、金陵、上海、武汉等地创办新式军用工业，是一个时代性的标志。此时，中国政府第一次改口，把与外国人相关的事务，不再鄙称“夷务”，而一律称“洋务”，并设置“总理各国事务衙门”（外交部前身）。^②为了对付外国的“坚船利炮、声光化电”，开始引进外国科学技术，创办新式机器工业，发愤自强。因此以“自强”为目标的第一次改良运动，历史上称“洋务运动”，也叫“自强运动”。当时的指导思想集中起来有两点：一是“师夷长技以制夷”，即通过办“洋务”以“自强”，目的是为了不受列强的欺侮；二是坚持“中体西用”，只是选择性地用它对中国富强有利的“技艺”，中国原来的国体，也包括传统政治体制、传统思想文化的“立国之本”，是绝不准许变易的。

众所周知，日本的明治维新与曾、李等人创办“洋务工业”站在同一时间起跑线上。日本也是被西洋的炮舰“轰”着离别中世纪的，可它成功地走出来了。中国却步履艰难，一唱而三叹。严复的英国同学伊藤博文成了明治新内阁的首相，而且据后来的史实证明正是他最早策划了甲午战争。而严复回国后却一直怀才不遇，只能用翻译《天演论》以唤醒沉睡中的国人，“物竞天择，优胜劣败”八字深入人心。“洋务”虽然办了不

少新式工业，但官办或官督商办所造成的腐败，决定了它的低效。当权的慈禧等满贵又不把洋务放在心上。甲午一仗的惨败，宣告了“洋务运动”破产。于是就产生了学习日本，需要改革政治体制，建立君主立宪的要求，这很快就到了19世纪和20世纪之交。1898年，旧邦维新的曙光刚刚显露，年轻的光绪帝急召康有为等一班书生，宣布“变法”，史称“戊戌变法”。由于种种原因，一丝希望瞬间却化为泡影。中国近代第一次政治体制改革试验，仅维持百日，即以六君子流血而宣告流产。改革不行，老毛病又犯。1899年，激愤的中国农民组成义和团，烧教堂，杀洋人，在大河上下掀天翻地。接着八国联军长驱直入，攻占北京，再遭国耻。这已到了19世纪的最后年关，即1900年。20世纪的头一年，1901年，中国人迎来的不是什么“新世纪”的“献礼”，而是丧权辱国的《辛丑条约》。

以后可能还有三次机遇的失去。对此，史学界目前尚有争论。这里也简单说一下。

一是1905年慈禧宣布“新政”。慈禧狼狈逃窜西安，沿途备尝苦楚，终于痛感有国破家亡的可能，下决心实行立宪新政以自救。从宣布的新政纲领来看，它甚至比戊戌时期的改革内容更全面，变革的幅度更大。但它并不立即实行，总想慢慢来，能拖则拖。不久慈禧病死，接着清末最后一个当权的精英人物张之洞也紧跟下世，剩下的都是昏庸之辈。人无远虑，必有近忧。还没有容得他们再拖，武昌的枪声响起，辛亥革命结束了他们借变法自救的“美梦”。各省纷纷独立，看似一种新的历史局面即将出现，以致今人仍在惋惜它可能造就“联邦制”新政体的实现。历史的严酷就在于清政府改革留下的唯一实际成果：“新军”，很快演变成军阀，新一轮的内乱把所有“民国”的美梦撕得破碎。辛亥后对民国的普遍“失望”，在鲁迅、陈寅恪、章太炎、严复诸前贤的书中都表现得十分强烈，也成为今人经常在破译的一个重要历史情节。

二是20世纪的二三十年代。由于北伐的胜利，军阀割据时代的结束，此时正逢世界列强忙于“一战”，中国的民族工商业遇到了一次发展的极好机缘。这一时期经济的发展状况之好，甚至被称为中国“民族资本主义发展的黄金时期”。然而日本的侵华战争把这一历史进程打断了。接着八年抗战，战后“五子登科”，国民党空前大腐败，终于迫使蒋氏王朝

逃到孤岛，另谋生计。他们很像猴子为突然隆起的喜马拉雅山阻隔，被逼开始了“猴子变人”的进化。这一变革目前还在进行之中。

三是1949年新中国成立后，本可以按照原定的“联合政府”“建设新民主主义秩序”的计划，逐渐推行现代化的目标。结果众所周知的原因，当初回答黄炎培的妙语（即如何避免中国王朝轮回，答曰：“实行民主”）被置之脑后，却发生了急着向社会主义甚至共产主义过渡的悲喜剧。一花开后百花杀，一系列极左的政策又使现代化的进程中断。

我个人与史学的交往屈指数来，已过四十载。总觉得中国历史走过的轨迹很像那个由阴阳鱼巧妙组合而成的八卦太极图。这个包藏着一阴一阳、变化无穷的圆，是中国先祖杰出的思维创造物。它所构建的宇宙—世界模式是最完美的——正像希腊哲人毕达哥拉斯所说的，还有比圆更完美的平面几何图形吗？唯其如此，中国人思维的深处总是“以不变应万变，万变不离其宗”，就像六十四卦到了“既济”该有圆满的结局了，可接下一卦却是“未济”——中国只有跳出“圆”的怪圈，像量子力学所描述的，从一个能量级轨道跳跃到另一能量级轨道，才有中华民族伟大复兴的真正希望。

到了近世，每次像是出现了巨变的情景，却转眼发现又似乎回到原先的状态。近一百余年，波涛连天，峰峦迭起，几乎每二三年就有一次风云突变。虽然人物的变化跟不上时代的步伐，先进的变得落后了，激进的成了保守，更有许多昙花一现的匆匆过客，但总不乏一显身手的“弄潮儿”。反观执掌权力的人物，情景却全然不同。大约到了咸丰前后，满族显贵中的明智派，如肃顺、奕訢等，自知腐败昏庸的满洲贵族已不足依仗，开始了“重汉轻满”的人事政策的大转折。汉族儒臣如曾胡李左等乘时崛起。在太平军震撼下摇摇欲坠的大清王朝，确然仰赖于这班“中兴名臣”受命于危难之际，“挽狂澜于即倾”。当时汉族知识分子中有些人寄希望于曾李可以一举“灭清复明”，开出新局面。读一读《曾国藩家书》，就明白这是海市蜃楼式的幻觉。曾不敢，李也不愿，他们只是做“补天”的工作，就害怕“君臣错位”，会乱及体制根本，“纲纪坠地”，不可收拾。再说“清末新政”虽没有成功，但当时改革的主体力量和主动权已经由中央向地方转移，新的“社会精英”地方士绅大张其势。他们仍以有科举功名的官绅为主，包括日益活跃于各界的原洋务幕僚。其中不

少人也逐渐转向投资工商业，被称为新“儒商”。借“制宪新政”之机，似乎很可以走出一条地方自治的新路。很不幸，这一机会又被军阀混战所粉碎——还是“枪杆子胜过笔杆子”。到蒋介石率国民军北伐，士绅工商急寻“新主”，必拥戴一“真龙天子”而后一统天下的习惯心理发作。“4·12”大屠杀，上海的工商绅士曾合计拿出300万元资助蒋介石，当时可谓是一笔巨款。后又拿出700万元贷款助蒋介石北上。他们万没有想到，将来有一天会被蒋氏官僚资本整得苦惨，重又沦入任人宰割的命运。

如果说在古代，我们的社会机制较之世界其他国家并不逊色，一治一乱，分久必合，循环轮回尚且情有可原，那么近代的沉沦，我们确实并不甘心。然而无始无终的圆还是萦绕不去，跳不出旧轨。忽而波涛汹涌，忽而峰回路转，热情满怀常常变成沮丧悲叹。这就不能不让我们思考一个问题：中国传统社会向现代社会的转变何以如此艰难？何以不能再度走向辉煌，却必须经历百年苦难的低谷？

辨识理路

如何走出“中世纪”，是一种特殊的中国情结。百年来，所有愿意独立思考的中国人，不管其接受的理念、政治主张如何不同，都为着它魂系梦绕。每一个时代都有自己的时代精神。百年来中国的时代精神，就是面对现代化挑战的压力，重新审视和检讨全部中国历史，期望中国民族再度复兴，重铸辉煌。

这种挑战对百年中国人来说，经历了许多“死去活来”的痛苦，留下的困惑也很多。而且，等到我们把中断了的现代化进程重新驱动时，可以毫不夸张地说，百年前的所有争论，几乎全又重新摆回到我们面前。如“中西之争”“物质与精神之辨”“效率与公正之辨”等等。

这些两难命题多与特殊的中国历史情景相关联。

首先，数千年来的中国历史曾经非常辉煌，留下许多文化瑰宝，值得珍惜。因此，在海通之前，中国人从来没有想到辉煌之后会有沉沦。历史的这种积累和自爱自重的情结，将使我们在接受挑战时心境特别复杂、特别尴尬。我们既想保存旧的美好的东西，又希望能接受新的外国人有的东西，只要精华，拒绝糟粕，既患失也患得。看不惯苍蝇蚊子一起跟进来。“水至清则无鱼”。这点大有别于历史底气薄弱的日本，没有害怕失去的面子观念。

第二，我们是在一种非常特殊的情景下开始“走出中世纪”的。大家都知道，我们是在列强的“坚船利炮”打击下才被迫打开国门，然后才有“东方睡狮”的“觉醒”，开始“自强”运动。但百年来正逢西方列强商品输出、资本输出两次高峰，列强一再蛮横地欺侮中国，动刀动枪，割地赔款，“救亡”成了第一主题。虽然我们不得不向西方学习，但总感到“先生”很可恶，老欺侮“学生”。救亡与启蒙成了一对矛盾，不容易处理好。激进的民族主义情绪常常会使我们的头脑不够清醒，该进不进，该退不退，误了时机。西方人常说要敢于同魔鬼打交道。中国人则向来最痛恨“洋鬼子”，动辄以“卖国”恶谥棒杀所有同魔鬼打交道的人，斥之为“假洋鬼子”。

面对上述这一特殊情景，迫使我们不得不往内里看，重新审视全部中国历史，于是就产生了有关认识中国历史的许多特殊难点。这种疑难是过去传统中国史学从来也不曾想到的，属于全新的课题。归结起来，至少有两大问题：

一是曾经长期领先于世界的农业中国，为什么从17世纪中期起，反倒落在欧美之后，不能率先实现向现代社会的转型；不仅不能率先，甚至还不能由自身主动地实现“走出中世纪”，必须被别人“轰出中世纪”？这一问题很像是给进化论以特殊的难堪，似乎要创造一种有别于内因决定论的“外因决定论”。不管怎样，看来中国人要“走出中世纪”，就得面对善处内外因互动的世界性难题。

二是即使被迫着开始“走出中世纪”，150来年的历史充分说明，这一历程走得特别曲折、特别艰难，一波三折，进一步退两步。虽然多数人不会甘心接受悲观宿命论，认定中国历史命定地“走不出中世纪”，但至少必须面对这样一个严酷的现实：中国由传统向现代的转型过程一定很艰难、很漫长。这种艰难的根源，历史学可以给出哪些解释？

一种是吃“后悔药”。李泽厚与刘再复有《告别革命》一书出版，反映的不只是他们两个人的心态。我们经常听到这样的议论，如果慈禧当年不杀六君子，早点觉悟把“变法”旗帜拿在自己手里；如果辛亥党人不闹暴动，清末新政成功；如果日本人不打进来，如果毛泽东与刘少奇思想一致……我总觉得这些人要么没有读过历史，要么读了等于白读。这就叫没有历史感。历史既已如此，说明它有不得不如此的“历史合理性”。你应该做的是，说明它们何以会如此发生，积极地去清理阻碍现代化的历史基地，而绝不是责怪为什么要发生。只要这些不该发生的悲剧发生的历史根基还在，谁有那么大的能力去阻止它们发生呢？

还有一种较前者来得深刻的看法，是埋怨“国民性”。历经辛亥失败的低潮后，严复曾经悲观地说过：“（中华）强立之先，以其有种种恶性根与不宜存之性习在，故须受层层洗伐，而后能至。故欲问中国人当受几许磨灭，但问其恶性根与不宜存之性习多寡足矣。”将现代化的受挫归之于中国的“国民性”，曾是经历辛亥挫折的一代人的普遍心态，汇集成一种思潮。严复的想法，今天我们也有。我们不也常常说，没有人的现

代化，也就不可能有社会的现代化。但是不是也可以反过来驳问：没有社会体制或结构方面的现代化，没有制度环境的孕育、造就，人的现代化又怎么能实现呢？平心而论，现代化艰难的根本固然与民族素质有深切的关联，但是不是还可以追问：民族素质又是什么造就的呢？这就不能不进一步追究到造就这种“素质”的历史环境——特有的中国传统社会结构，从体制或结构中寻找“历史基因”。

当我正为这些问题大感疑惑之时，忽然读到洪峰在小说《极地之侧》结尾处有一段小说人物之间的“对白”：

后来的人都走了。只有我和小晶依旧站在坟前。

西边的天空鲜血一样弥漫。

小晶碰我一下，说：“我们也该走了。”

我说：“该走了。”

……这时候天已经很昏暗，出现了我前面说到的那种青紫颜色。

四周很安静，天大极了人小极了。

兴许是职业的习惯，我的眼睛久久盯在“天大极了人小极了”八个字上，辗转反侧，想到的尽是中国历史上种种诡秘莫解的疑惑，忽有所悟。大家知道，戊戌殉难六君子中谭嗣同死得最壮烈。临死前他手书遗言：“有心杀贼，无力回天。”似乎他也省悟到：数千年炼铸的“天”强过于人，“天大极了人小极了”！

我不是“有神论者”。上面说的是个比喻，只是针对过去太强调人的主观能动作用，过了头，变成唯意志论，绝无“天”不可变的意思（因为这毕竟是人造的“天”）。我想将董仲舒的话改装一下，换成“天不变，道亦难变”。这里所谓的“天”，无非是形象地借指经济、政治、文化诸项子系统整合而呈现出来的社会制度、社会大系统。它们一旦成形，相当长（！）的时段内，“人”都在它的笼罩之下，显得很“小”。因此，结构、制度的系统分析有其特别重要的方法论意义。与其想靠人改变自私自利

的本性，还不如先改革制度，用制度去约束、制衡。制度变了，人也不得不改变，不得不适应。在西方叫作“以恶制恶”。这方面，我们这些年多少都已经有了点体验。例如人一旦到了外资企业，就变“老实”了，经受得起“委屈”。因为他从自利的角度认可了这种“制度”，在经济学上叫作“外在利益的内在化”。

历史探源

从历史根源上去追溯中国现代化的艰难性，是一个无所不包的大题目，笔者绝无此野心包揽全局。这里只想据个人思考所得，从历史结构方面去检讨，试说它有四大难：“老、大、多、后。”

第一个难是难在“老”字上。诸难之中，数千年历史积淀形成的种种结构性习性，不经长时间磨损，势难消融化解，故显得特难。我曾开玩笑地说，长臂猿就因为“手”（上臂）发展过度，终究不能进化为人。大凡某一社会形态发展得过于成熟周密，就难以变革突破。新的变革最容易在薄弱的甚至荒野不毛之地创造奇迹。

林语堂先生曾以其特有的调侃，幽默地说过：“中国向来称为老大帝国。这老大两字有深义存焉……无论这五千年如何混法，但这五千年的璀璨被我们混过去了。一个国家能混过上下五千年，无论如何是值得敬仰的。中国向来提倡敬老之道，老人有什么可敬的呢？是敬他生理上的成功，抵抗力的坚强，别人都死了，而他偏活着。”

“文革”末期，我因一个偶然的机缘有幸去曲阜拜谒孔老夫子的故里。当步出东门，向孔林走去，沿途的景象，真使我惊讶莫名。试看那些千年古树，一排排一行行，有规则地向远处延伸，是那样苍老，伤痕累累，有的内囊全都蛀空，只剩一层枯黄的树皮艰难地包裹着，垂垂老矣，气息奄奄。然而抬头一望，那枯树的枝头上，悠悠然地竟生长出好些翠绿的新叶，在空中随风摇曳。奇哉，老树枯藤。那时突发感触，这不正是古老中国最逼真的写照吗？二十多年过去了，还始终忘不了那一刻。

中国历史，现在已经可以确定有一万年的农业、五千年的文明、两千年的大一统。四大文明古国，唯有中国逃脱了灭国、分裂的厄运，文明未曾中断。历数千年的长期积累、完善，中国传统社会，从其社会结构的整合而言，应该说是非常成功的。它至少具有以下几个特长：

（一）结构简单，整合容易，具有顽强的再生能力

中国传统社会的内核是以一夫一妻为要素的父家长制家庭。这种父家长制家庭，形象地说，像是一种“负阴而抱阳”的特殊单细胞生命体，由此复制放大，逐级演变为氏族—部族—部族国家，再由成千上万的部族国家经军事兼并，像滚雪球似的逐步合并为庞大的军事官僚专制主义的中央集权大一统国家。在外延不断扩展的同时，其社会结构的内涵却像单细胞放大，仍保持同一性：由内向外看，它是“家”的圆周逐级放大；从下往上看，又是父权逐级上升，叠筑起父权的金字塔。国以家为本，家以国为本，同质同构，故始皇帝称之为“六合之内，天下一家”。天子或者皇帝就是普天之下最大、也是最至高无上的“父亲”，君父御临万众子民。父与子的关系，是所有各类社会关系的原始模板。由这一模板不断复制出其余的人际关系或社会角色，名虽异而实相同，如兄弟、夫妇、臣民、君臣，以至同僚、师生、亲朋等等。以孝悌为本，逻辑外推为忠君爱民。儒家提倡的从修身齐家到治国平天下，也是循着这种社会单一整合的内在逻辑，去塑造精英人格的。因为社会整合建筑在最直观、最原始的家庭人伦基础之上，简洁明了，从孩提时代起，就可以在家庭中接受这种制度化的熏陶，很容易被理解、被习得。因此只要这种简单的社会结构还建筑在单一小农经济的基础之上，没有市场经济的重大变迁，不产生急剧的社会分化，社会角色的分化就很容易复制再生。中国古代王朝的一灭一兴，嬗代更替，靠的都是“父家长制”这块复制模板。它很像生物界中的蚯蚓，斩断一段，又可以长出一段，生命力特别顽强。

（二）盛行“父权崇拜”，迷信个人魅力

建筑在父家长制基础上的社会，其治理方式究其根本都不脱家长制，一切应由“家长”说了算。这就是中国传统统治根本的合法性资源。按马克斯·韦伯的说法，它属于由“情感正当性”支配的“情感型行动”，称“卡里斯玛崇拜”。因此中国特别盛行父权个人崇拜，迷信天才人物。

孟子即云：“五百年必有王者兴。”入秦以后，二三百年间必有一雄才大略者出来革故鼎新，汉唐宋元明清是也。后来社会节奏加快，进入近世，大抵是四五十年一轮，必有一杰出人物惊天动地。不管怎样，中国人根深蒂固的观念，国家的命运必须也只能系以一天才人物的拯救，称之为“圣君”“国父”“伟大的父亲”等都可以。每当社会震荡，必有造神

运动出现。连那些不伦不类、七拼八凑的民间杂教，也都要捧出一个教主“君临”教徒，教徒视之若“神灵”。人们总期盼有这样一位非凡人物，能凭借他特殊的人格魅力，汪洋恣肆而又任性地调度历史舞台，“救民于水火”，重整纲纪，大乱后大治。几年前有一本书很轰动，名叫《第三只眼睛看中国》，不还在呼唤未来中国需要有一个“神”的复活吗？

这种由“父权崇拜”引出的“天才崇拜”，经历史长期的积淀，内涵变得非常厚重。中国传统统治在反复的“一治一乱”中不断总结经验教训，积有极端丰富的阅历，驾驭权力的技巧娴熟而富弹性。论政治权谋之善变老练，中国恐怕当居世界之最。这一点，历史学的贡献最大。二十五史，说到底都是《资治通鉴》。历代帝王之道都讲究以前朝覆亡为鉴，善变、多变，但最后总不离“以不变应万变，万变不离其宗”的“根本大法”。

试以《周易》为例。八八六十四卦，头一卦称“乾卦”。全卦都用“龙”的形象设喻。前后有六期（六爻）变化：初期“潜龙勿用”，当“龙”还没有露头，位卑力微时，须韬光养晦，养精蓄锐，善于隐藏自己。据说“龙之为物，能飞能潜”。能潜能藏，唯龙能之。朱元璋初时拥戴“小明王”，甘心“作贼”（后来有人就因“为天作则”掉了脑袋），大概属于此道。二是“见龙在田，利见大人”。阳刚渐增，头角初露，开始迈出重要一步，但距最后成功尚远。此时最重要的是要按照“大人”的标准（即帝王之道）塑造、充实自己。定县李善长教他的，将来刘基到金陵，面授机宜的，大抵不出这类大学问的套路。三是“君子终日乾乾，夕惕若”，是说已经有了一定的资本或地位，为着远大的目标，必须时时警惕慎行，如临深渊、如履薄冰般地待人处事，一步步开拓。这就是朱元璋在金陵设计的“高筑墙，广积粮，缓称王”。四是“或跃在渊”，已经具有行动实力，就必须敢于面对一切，或进或退，或跃或沉，审时度势，从容自在。从历史经验看，背后似还有不择手段、不行“妇人之仁”的意思。西征陈友谅、南灭张士诚，北至大都而放元帝北归，朱元璋这阶段好不从容。五则为“飞龙在天，利见大人”。“九五”之尊的地位终于获得，也就是孟老夫子说的“五百年必有王者兴”的天才人物出现的时候。《周易》的注释者就说：“犹若圣人有龙德，飞腾而居天位，德备天下，为万民所瞻仰。”六则以“亢龙有悔”最后作结，意味深长。《周易》讲究

事物的发展盛极必衰，“亢龙”忘乎所以，高飞穷极，势必遭受挫折。故警戒“亢龙”知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，一定会后悔莫及。朱元璋大杀功臣，自以为可以为长孙排除继位的阻碍，结果却害得其左右无助，眼睁睁让皇位被亲叔夺走。《周易》这一卦，可以说把中国王朝历史的兴衰过程全说尽了。遍观历代开国君主，大抵不出这些路数。这里仅以洪武为证。历代王朝都跳不出最后“亢龙有悔”的结局。

远的不说，再说较近的蒋介石，一生多变。蒋氏是一个复杂的历史人物。刚从四明溪口小镇上走出来，还满身乡气。来到上海，混迹于十里洋场，当过兵，也出入赌场、交易所，流气、霸气都学会了。湖州南浔的张静江，恐怕算得上是蒋氏的“李善长”，是助蒋完成“见龙在田，利见大人”阶段的一个关键性人物。后来蒋氏有负于张静江，但比起朱元璋杀李善长，还不算太恶。此是后话。经张推荐到了黄埔，收敛流气，矢志革命，连中山先生也不怀疑他是三民主义信徒，当上黄埔军校校长。蒋氏一生对“校长”这一称呼最看重。曾几何时，军权在手，一路兵进上海，就翻脸不认人。“4·12”大屠杀露出真容，接着既清“共党”，也压“本党”异议人士。这一长段经历，很像《周易》由“潜龙勿用”到“或跃在渊”。在黄埔还“如临深渊”，到上海就“大动干戈”。因为他相信只有这样，才能“飞龙在天”。在蒋氏身上儒家影响很深，也为史家所共识。

《曾文正公集》常备于案头，诵读不辍，绝不虚假。手下又搜罗一大批留洋饱学之士，各有专长，更有与外国保持密切联系，生活完全洋化的宋孔两氏与之携手合作。既旧又新，色彩斑斓。但要蒋氏王朝真正实行欧美式的民主政治，那也是“南柯一梦”。即使宋美龄对蒋介石再有影响力，也不过规劝其皈依了基督教，跟着走进礼拜堂而已（据说到晚年越发虔诚）。生活方式浅表层面的变化，不足以摇撼千余年历史积淀注入其心灵深处的“集体无意识”。特别到了触及传统社会的要害——政治权力，这些人物都会坚如磐石，不为所动。蒋介石真正信仰的东西，恰如他对其亲信私下坦言的：“三民主义为体，法西斯主义为用。”前者乃儒家之转型，后者更是法家的变种。骨子里仍不离中国本土的帝王之道、治国大经。但蒋氏还算是百年一遇的人物，惨然离开溪口，漂泊海上时，天良发现，说道：“不是别人，正是自己打败了自己。”没有这份“觉悟”，恐怕也就不会有后来的改革。到晚年，看其照片，似乎又返回到溪口，成了身着长袍，双手插进袖管，蜷缩在屋檐下“孵太阳”的十足乡下

老头。虽气息奄奄，脸上却显出一丝过去从未有过的慈和与温良。我想，这大概就是he所以还能容忍小蒋（经国）“改弦易辙”的缘故。

当然我们不是否认个别突出人物在历史上的作用，也不是否认权威的作用。问题是中国传统社会缺乏充分的社会分化，没有足够可靠的权力制衡机制。现代社会则迥然不同，它是在高度分化基础上的高度整合，法国社会学家迪尔凯姆称之为“有机整合”。在有机整合的社会模式中，权威依然必须有，但这种权威首先是非人格的法理权威，法律至高无上，任何个人都不能超越法律之上；人格权威又呈现出多元和多样性，各类权威间相互制约，形成动态平衡。没有绝对权威，也不相信天才统治。“二战”后，西方现代政治越来越显示出世俗化倾向，就说明了这一点。

深入下去，就必须说到中国传统社会结构的第三个特点。

（三）“政治一体化”，缺乏经济、文化子系统的相对独立性

中国传统社会的三大子系统，政治、经济和文化，政治是居高临下的，不仅居第一位，而且包容并支配着经济和文化，造成了所谓“政治一体化”的特殊结构类型。经济是大国政治的经济，即着眼于大国专制集权体制的经济，私人经济没有独立的地位。文化是高度政治伦理化的文化，着眼于大国专制一统为主旨的意识形态整合的功能，异端思想和形式化的思辨不是没有，而却总被遮蔽，了无光彩。政治高于一切，一切都被政治化，一切都以政治为转移。这种社会生态性的高度倾斜，造成了产生不出什么别的力量去制衡、约束政治系统。政治系统出了问题，只能靠政治方式即权力斗争去解决，即所谓“以暴易暴”，大乱之后才能大治，和平的改革常流于失败。

假若说现代社会的整合，仰赖充分的分化以及这种分化之间的制衡，那么，中国传统社会的整合，则主要是靠驾驭权力的谋略，即法家所说的“法、术、势”一套控制手段。“制衡”是在一个立体模型中寻求各个多面体之间的平衡；“驾驭”则是在一个同心圆的平面上，谋求消弭离心因素，稳固众星捧月的格局，权力围绕着一个太阳——独制的君主旋转。中国传统政治讲究万古不易的最高准则是“天无二日，国无二君”。在群雄并起、称兄道弟的农民起义的后期，必会演出首领火并、血肉残

杀的惨剧；假若成功地坐稳江山，则多弑杀功臣，巩固皇权，此即所谓“狡兔死，走狗烹”。中国传统社会的政治体制，其核心是保障皇权的绝对权威，确保中央的“大一统”。因此在不断丰富的政治实践中，制作出一套周密的制度设计，预防和制裁一切有害于上述目标的离心因素。除了君主深藏不露、宽猛恩惠相济等等个人技巧外，细致分析中国传统政治制度演变的脉络，其要领不外乎：一是制止官僚的集团化，绝对不允许政治反对派的存在；二是剥夺地方的自治权，制止一切可能游离“大一统”、导致分裂割据的因素；三是诱之以利禄，笼络社会精英，逼其走科举制“华容道”，使之离开皇恩，一无所有，消解可能产生具煽动性的异己精神力量及其社会基础。在这种政治体制下，不仅没有独立的人格，也没有任何可以称得上独立的社会主体力量。以此言之，传统体制“千年不变”，绝非偶然。

经济系统的不独立，这里举产权为例，试说明一二。从秦始皇统一六国之后，“黔首自实田”，耕地都必须登记在册，看起来是归占有者经营，但必须承认“天下一家”，都是“皇帝之土”，都是为“国家”打工。因此中国传统社会的产权状况特别奇怪，不容易看得明白。说不存在某种形式的私有产权，也不合乎实际，平日里占有者之间可以转卖转让。说“私有”，什么时候都可以宣布“土地国有”，像王莽时的“王田”、北魏到隋唐的“均田”，南宋的变民田为“公田”，后来的“人民公社化”等等，究其实质都摆脱不了“国家主权是最高产权”（马克思语）的阴影。这恐怕是世界上很少有的、中国所特具的一种历史特征。

无论农民还是地主，占有的土地其实都不是完全独立的。这种不独立突出表现在收益权方面。国家硬性规定必须负担各种赋税劳役，还有地方政府的各种摊派。今人最不可理解的是，在整个两千多年里，农民产盐都是由国家管理的，盐户（灶丁）是世袭的专业户。盐最初都实行官产、官收、官运、官销，老百姓只准买官盐。这种靠行政系统销盐的制度成本很高是可以想见的。弊端百出，官盐质差、价高，老百姓宁愿吃私盐，乡村更不愿意跑到县里买官盐。国家盐的收入不保证，就想出一个办法，强制按人口摊派，从夏季的田税里加一笔“买盐钱”，不管你吃不吃。后来改为官收、商运、商销，就是“特许包销制”，奇怪的是原来按人口收的“身丁盐钱”却不取消。有田就有税，有屋就有税。官商结

合的盐专卖制度，由于层层权力的盘剥，成为一种苛政，一直到清亡。国民党时代也仍然不准贩私盐。宋明清三代国家靠盐获得的财政收入占总收入的1/3—1/2。那为什么盐必须要由国家专卖？根据就是“六合之内，皆皇帝之土”。说任何私有都是不可靠的，一点也不夸张。顺便说到，现在许多出版单位都忙着推出传统商人的畅销书，极力渲染他们的“辉煌”和“经商智慧”。其实在帝国时代，任何老实巴交、靠正道做生意的，都不可能大富，而那些暴富显赫的大商人，无不是依仗权钱交易、官商勾结，走歪门邪道的“识时务者”。因此，靠这些富商大贾，传统中国从来没有产生出像西欧那样一代新的社会力量（“市民”），从独立的城市走出来，由他们来摧毁中世纪“城堡”。

国家对私有经济的限制，指导思想是“平均”，“不患寡而患不均”。“抑豪强”“抑富商”就是由这种指导思想产生的传统国策。汉初、明初两次打击豪强规模极大，涉及数十万以上人口，名之为“迁徙豪强”。那些数代土著于此、“发家致富”、没有政治背景的“豪强地主”、“富商大贾”及其家族，一朝令下，原有田产财宝悉化为乌有，能说他们拥有“私有产权”吗？二是“抄家”。权势财富再显赫的官僚地主，一旦有罪被抄没，所有动产和不动产，不只田宅、金银珠宝、奴婢，女眷亦得尽数没入官府。这种做法，现代人完全无法接受，一人做事一人当，怎么可以这样？即使贪污，那么也应当扣除其正当收入部分以及家属的正常收入。但上述的做法，古代视之当然，没有看到谁提出过异议。因为一切的一切都是“皇帝”给的，给你是“皇恩浩荡”，收回亦理所当然。联想到“文革大抄家”，我们的银行为配合“红卫兵小将的革命行动”，不顾国际规则公开银行私人存款，看起来也算是有历史根据，古已有之。因此对私有产权没有清晰的法律界定，公私含混不清，私有产权没有制度化保障的环境，恰恰是以后中国难以走出“中世纪”的一个症结。

第二个难字是“大”。

先说“大一统”，中国早在公元前221年就实现了，这在世界上也是一种奇迹，我们常为此自豪。然而当秦始皇为实现一统中国志得意满，号称“天下一家，皇帝之土”时，肯定没有想到过：大固然有大的好处，但大也有大的难处。大了，必须“统”，不统就神散形乱；大了，就难“统”，统死就生气全无。这“统”字，在两千年里始终是一门高深的大

学问，里面有内外的应对、上下的应对，纠缠不清的华夷之争、中央与地方之争、集权与分权之争，更深的还有秩序与自由之争、人己之辩等等。各代人都在“摸着石头过河”，一走就走了两千年来。等到《红楼梦》出来，一个颇有政治头脑的女人王熙凤才有所觉悟，说出了一句男人没有说出的名言：“大有大的难处。”

我们通观中国古代历史，最容易感受到的首先是大的好处。它也可以有能力高度集中全国的人力、物力、财力，无论何等壮观宏伟的公共工程都能掘地三尺，突兀而起，令世人为之一震，长城、运河、阿房宫、兵马俑……这是欧洲中世纪诸侯王国做梦也不敢想象的。然而，不顾国力、民力做的许多蠢事也因此特别多，秦速亡于长城，隋促命于运河，古代翻来覆去的灾难，至今想来尚令后人为之黯然神伤。

“大”的第一个难处，就是发展高度不平衡。按照自然生态（地势、气温、降水量等），中国南北、东西都不平衡，其中东西之间的悬殊尤其严重。古代中国大致经历了由西至东、由北到南的政治重心转移的演进轨迹。从宋朝起，经济重心逐渐转移到东部偏南的沿海地带，形成政治重心在北、经济重心在南的分离格局。传统政治体制人为地加剧了这种不平衡。鉴于大一统的政治格局，必不可免地要实行财政上的“平调分肥”的国策。结果“肥的拖瘦，瘦的拖死”，个别经济先进地区率先发生社会变革的可能性被扼杀，而动乱却常常从落后的西北地区爆发，“两头不讨好”。

“大”的第二个难处，就是权力高度集中与地方失控的矛盾。

俗话说：“天高皇帝远”。帝国幅员的辽阔决定了必须层层设置官僚机构，而要保证权力高度集中于中央，又必须使中央拥有“日理万机”、事事必统的庞大机构。历史学家黄仁宇就说，结果出了一个怪现象，与社会统治基础呈金字塔形相反，管理机构却是一个倒金字塔。上面是一个大平台，越到下面管理人员就越少。古代行政机构只设到县一级，上面千条线，到这里就变成综合一切的“收发室”，穷于应付。中央政策由近及远，其信息的准确性与执行的有效性，正好与距离成反比；距离愈远，熵值愈高，即通常说的“走样”、失真。因此国外高明的汉学家早就看出，中国历代王朝权力高度集中，世界罕见，但对地方的有效管理反

不及中世纪欧洲的君主国。历史上王安石变法的失败，其中一个原因，就是政策再好，例如“青苗法”犹如今之农业信贷，初意甚好，结果地方各级官府为“邀功表态”，竞相争标，然而图操作上的方便，即按家按户摊派（“抑配”）。结果地主、农民都怨声载道，王安石后来也落了个“拗相公”的骂名。甚至极端的还说北宋亡国，王安石是祸首。

对大多数统一大王朝来说，社会稳定的最大难题是农民。帝国政府的物质基础，不说唯一，至少也是绝大部分来自农民有限的剩余劳动，积少成多，支撑着社会的运作。庞然大物般的帝国，后来几乎每十来个农民要养一个官吏士兵。口头上“农为邦本”叫得最响，为了维持这庞大的财政，不可避免地要走到自毁经济长城的绝路上去，更管不住不少地方官吏恣意刻剥小民。一旦王朝由盛转衰，走向末运，吏治败坏，越发不可收拾。一部以数千年计的中国传统社会史，一再显示出严酷的事实：失去了农民，就得垮台。

中国古代社会的一个悲剧，那就是“政治精英”们常把农民大众遗忘在村野角落里。平日，他们是最不起眼的芸芸众生，不因被冷落而辄耕，背负青天，面朝黄土，为一家之生计终日牛马般劳作。他们是如此老实顺从。殊不知他们是可以欺生却绝不畏死。如若把他们置之死地，在生死必择的关头，铤而走险，那破坏性的力量也着实可怕。中国历史上就一再领教过了，从山村里喷发出来的暴怒，会让二三百年的物质积累毁于一旦。直至近世，多次现代化的尝试，其失败的原因之一，便是过分冷落了农村。晚清如此，蒋氏民国也是如此。

一般地说，中国的文化是最富人情味，伦理至上，政治也是被浓重地道德伦理化了。关于理想人格的议论，也很精彩。可是，有正面必有负面。翻开正史、野史，迎面而来的不乏人与人的“窝里斗”，君臣相斗，臣臣相斗，连帝王之家，骨肉相残，也几乎历朝皆有。也免不了隔一段时间，小民与君臣大打出手。最可惊骇的是，每二三百年发生的大规模的农民战争，常致生灵涂炭。我一度曾大惑不解，为什么从“咸阳三月火”始作俑起，汉宫唐殿宋楼明园都非得付之一炬？为什么不坐下来冷静想一想，保存下来让自己也消受“春华秋月”，何乐而不为？可见，中国文化乃至国民性也非“中庸和柔”。为什么会有这种反常？这是对“皇恩浩荡”的一种逆反。长时期由失落、失望到绝望，蓄积起来的情绪能量，

必须寻求一种特别大的刺激方式才能宣泄——据心理学家说，“放火”刺激释放量最高。

第三个难字是“多”，人口众多。

中国的传统农业有着与欧洲截然不同的特性。大约从春秋战国起，我国的农业就走了一条劳动力密集、精耕细作的集约农业的道路，其增产的主要途径不是扩大经营规模，而是通过提高单位面积产量（亩产）和耕地复种指数来实现。农具和农本投资长期停滞不前，农业生产力唯一的也是最活跃的变数即是人口增殖——添进劳动力。我们常常责怪国人“多子多福”的旧观念，岂知彼时实有不得已的经济动因。由唐入宋，往后随着土地所有权的日益分散，耕地的经营更是畸零小块，粮食的需求推动着人口的上升，开始了经济—人口的恶性循环。宋已越过1亿大关，明估计要到2亿，鸦片战争前即已达到4亿的高峰点。因此，在我国进入社会结构变革期，与欧洲大不相同，必须承受一个世界罕见的人口负荷过重的包袱。有的学者把它形容为“人口悬剑”。

人口负荷过重，无疑会对社会变革带来某种长期而深远的制约。在历史上，欧洲的人口负荷状况一向就比中国好。当进入“过渡时期”，它的人口增长几起几落：1100—1350年增长，1350—1450年后退；1450—1650年呈W形增长态势，特别是1550年前后一度因自然灾变（瘟疫）而跌入低谷；1650—1750年又再次减速后退。西人信奉马尔萨斯“人口论”，是因为对此他们有难以抹去的噩梦：欧洲在“过渡期”中多次遭遇到“黑死病”（即鼠疫）猖獗的恐怖灾变，长达几个世纪，不少城市损失惨烈（法国马赛于1720年人口死亡近半）。据专家估算，这一灾难总体上使整个欧洲人口较起始时期减少了1/5。人口的骤减直到1750年方被刹住，由此进入长期缓步上升的态势。真可谓不幸中的侥幸，“天助西方”也。欧洲此时正值工业革命的关键时刻，人口负荷较轻（当时欧洲人口总量为1.5亿左右，而与欧洲近乎同面积的中国，同期人口数已突破4亿大关）显然是一个有利因素。据《欧洲经济史》所披露的史料，工业革命前期，英国除棉纺织行业外，当时多数行业普遍从业人员不足，像后来造成社会动荡的失业危机那时却并不突出。很明显，人口压力比较宽松的社会生态环境，对当时以机械化为特征的技术革命的推进，初始阻力要小些。

在社会转型期，社会各子系统之间的协调能力相对脆弱。城市化必不可免地要受到来自乡村流动人口的冲击，而人口负荷过重，无疑为人均经济指数的优化带来不利，更增加了就业、教育、卫生与治安等社会问题的压力。不注意协调，稍一失控，难免会诱发震荡，阻缓经济发展进程。如果注意中国近代经济史的研究，就不难看到我国早期现代化遭遇到的这种人口负荷过重的困境，又没有合适的应对，这是近代社会多次动荡另一个深刻的社会—经济背景。

第四个难字是“后”，落人之后的“后”。时间具有不可逆性，历史从来只有相似的重复，而没有原模原样的翻版。正像希腊名言：人不能走进同一条河流，由传统走向现代也无法照抄别人的旧径。其中除了空间（民族）的差异，也还有时间的变数——捷足先登，领天下风气之先者，“上帝”似乎特别开恩于他们。后起者较之先行者，会在更为严苛的条件下经受考验。后起者的难处很多。

依据对欧美市场经济历史的考察，先说两种情境，是后来者特别是中国所不能比拟的。

第一，市场经济拓展的国际环境。当代法国著名史学家布罗代尔在其《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》三卷本中说道，欧洲人独立地发现大西洋，是欧洲市场经济发展中具有关键意义的伟大业绩，“这一胜利为欧洲人打开了（通向）世界七大洋的大门和通道。从此，世界的整个海洋都为白人效劳。”此种论断的背后，隐藏着一个冷酷却又非常实在的经验事实：从传统的市场经济到现代市场经济的过渡，仰赖于一个决定性的驱动力量，便是市场活动空间的最大限度的拓展。显而易见，任何一个民族、国家内部市场购买力的增强，需要相当长的渐进过程。其发展初期、增长的限度必然受到原有的经济结构、经济实力的制约。因此，正像布氏所分析的，先行国家与落后国家由发展不平衡造成的空间上的“经济压差”（又称“势能差”）就成为市场经济拓展最重要也是资本积累最易见效的历史前提。欧洲市场经济的发展，如果没有“落后”的亚洲、非洲，特别是当时美洲供其施展魔法，断不能成功。布氏的这一结论并不新鲜。这就是早为我们所熟知，来自马克思揭示的血与火交恶的海外殖民掠夺、“资本原始积累”的历程。

当然，稍后一些，个别后来者如日本也仍有机会故伎重演。它的资本原始积累不就沾满中国、东南人民的血汗吗？当代中国面对的国际市场环境则已大不相同。从好的方面说，我们不必背负沉重的道德十字架，坦荡荡面对世界而无罪疚感。从困难方面讲，在日趋成熟、发达的国际市场面前，在诸多为别人捷足先登的领域，我们的拓展竞争，有时有点像轻量级与重量级“拳手”之间的较量。我们的资本积累也将比先行者更多地仰赖于自身的积聚，特别是国内公众购买力的渐进增长。单从这一角度来考虑，我们宁愿将市场经济成长的过程看得困难些，时间上估算得长一些。

第二，在社会转型期，社会各系统之间的协调能力相对脆弱。就以欧洲“过渡期”而论，虽然人口压力相对要小，社会仍然长期震荡不安。既有前述的天灾，也夹杂着无以掩饰的人祸。这是因为资本主义市场经济，任凭私欲伴着货币跳舞，“少数人得利，多数人被捉弄”（布罗代尔语），并直到1750年前，商业、工业的发展繁荣多是以牺牲农民的利益为代价。黑死病的肆虐，并非纯是天灾，其中乡村人口的贫穷，城市因人口过度密集，卫生状况恶劣，以及因农业衰退而造成的粮食危机等等，都起了火上浇油的作用。某些西方正直的经济学家不无辛酸地说：“英国工业革命牺牲了整整两代人。”（见布罗代尔书）现在真不知道还有多少人读过恩格斯的《英国工人阶级状况》，要知道直到19世纪后半叶，英国的市场经济还混合着畸形与病态，公众动荡不安也不足为怪。我国当今的市场经济既不可能遭遇欧洲那种谁也不愿逢到的侥幸“机遇”（西方人权论者或许已经忘记，以饥饿和瘟疫减轻经济的人口压力，毕竟是最不人道的），当然更不能走牺牲公众和农业利益的歧路（欧美资本主义市场经济之所以要经历如此长的历程，与此也不无关系）。因此，后来者最难过的一关是心理关。必须直面现实，清醒地认识任何现代化模式在实际推行过程中，总是有利有弊，有善有恶，进步中包含有某种退步，利益也不可能一体均沾，稳定所必需的社会福利、社会保障的建立，也有一个过程，有赖于经济的增长。后来者期望完全避免先行者之“短”、之弊，虽然是一种良好的愿望，但也应该意识到很难很难，有些是过程中所难以克服的，只有走到一定阶段才能做到。先行者的好处，当时没有任何前例，他们的尝试是一种自然演进，走到哪里算哪里，后来者往往就特别挑剔，容易产生一种不切实际的对变革完美性的

期望，不懂得结果全在于过程之中。这也是中国近百年反反复复，走了又重转回来的一种心理根底，保守主义很有市场，在民众中也很有影响力。

近代中国的当权者，如晚清政府，只望学到增强国力的“富强之本”，特别是坚船利炮之类，而对政治体制、思想文化的改革则讳之甚深。这是一道难过又必过的门槛。因此中国思想文化界的不少有识之士，对西方近代化的后果有相当理解深度，不忍中国重罹“物质富裕，精神贫困”灾变，面对变态的中国近代化痛心疾首，多持严峻的批判立场。在思想文化领域，他们甚至超前地对资本主义理性做了许多深刻有价值的批判，领20世纪世界“理性批判”风气之先，显示出特有的哲理智慧。这种心态的缺陷，就是不能正视社会变革的过程性和不完美性，否认经济操作有别于道德，现代法理制度的最大特点只能制恶而不可能止恶。后起者在近代化问题上的争论、纠葛不清，往往造成多歧，使各种社会力量消耗于内部摩擦，增加了变革成功的难度，近代化进程必曲曲折折，延以时日，呈现出特有的长期性和反复性。

余论

我们不必为百年来的曲曲折折感到沮丧。假如说哲学使人聪明，文学催人产生激情，那么史学教人冷峻。什么叫“历史感”？历史感就是一种大时间感。胸中有了大时间格局，就能像斯宾诺莎说的：“不笑，不悲，也不怨，只是为了理解。”历史的时间单元不同于生理时间，它往往以百年、千年为一单元。且看世界上较早实现现代化的国家，成就今天令人羡慕的绩效，至少也花费了四五百年。一百年，只相当于一个百岁老人的生命时间，在历史的长河中只算得上一小段。有了这种宏观的大时间观，尽可以坦荡荡地看待过去百年的跌宕起伏，一局大戏才演了一半，好戏正在后头。社会变革是一种不随意认同于主观设计的自然创造物，它有它自己的轨道，重要的是不要中断，更不能倒退。

经历许多挫折、失败之后，直到最近，花了很长时间才弄清，我们进行的社会改革，从本质上说，不是以谁为师，而是人类历史上各民族（除非中途消亡）都要经历的一种社会转型，一种历史大转折。它是要由原来的传统农业社会转变到现代工业社会，也就是美国托夫勒所说的由“第一次浪潮”进到“第二次浪潮”，一般简称之为“现代化”。

变革最初只是少数人的事业，慢慢才扩展开来。现代化真正成为中国社会全社会的主题，进入寻常百姓家，牵动亿万家庭的神经，从上层到下层，全民都跟着为之或喜或怒或哀或乐，我以为只有到了我们这个时期，改革开放的近二十年。

从这一点可以看出，刚刚过去的二十年很不平常。它既是一个半世纪以来中国改革进程中从未有过的最好时段，同时也是整个“现代化”历史链条中的一环。瞻前顾后，后来还有后来者。现代化的长篇“连续剧”，虽然演过了一幕又一幕，跨过了两个世纪的门槛，看来真正的好戏还在后头。我们仍然处在社会转型的“现代化”过程之中。

世界现代化运动的总结，上升为现代化理论，在西方也要到20世纪的后半叶。直到现在，西方的现代化理论也还流派纷纭，莫衷一是。关于现代化的目标体系，怎样才算实现了现代化，至少有十几种说法。有

关这方面的内容，有许多参考书。但有一点越来越清楚，现代化没有唯一的、标准化的模式，任何国家都不可能原样照搬别国模式，都必须走出符合自身特点的现代化道路，才有希望获得成功。

最近一次现代化的重新驱动，最重要的特点，便是鲜明地提出了建立和完善市场经济体制的目标。其实，市场经济的历史十分悠久。从文明时代一开始，市场就进入人类社会生活，承担起产品—商品流转的经济角色。而市场经济体制相对就年轻得多，但从其基本完善而言，至少也已经有一二百年的历史。它是随人类经济变革的“第二次浪潮”应运而生，在现代工业文明时代才确立起来的。什么叫作“市场经济体制”？它是以流通领域在空间上极大的拓展（跨地区，跨国贸易）为先导，通过创建现代金融业的特殊手段，实现了用市场经济特有的“游戏法则”——通常所说的价值规律或价格法则（看不见的手）——将生产、消费、流通、分配等环节以市场为核心实现高度一体化，并进一步渗透到社会生活的一切领域，由此造就了像西方经济学家所说的“市场遍及一切的社会”。这就是市场经济体制的基本特征和主要功绩。

从世界范围来看，英美等国是属于市场经济体制的“先行者”（一称“早发内生型”），像中国等发展中国家都属于“后来者”（又称“后发外生型”）。后来居上的国家和民族，历史上不乏其例，我们完全有理由自信中华民族也有这种可能，但是，后来者的成功必定是有条件的、相对的。其中一个不可或缺的前提，首先必须能够通盘熟悉先行者的全部历史经历（包括成功的和失败的经历），并且融会贯通，合理消化，然后依据自身的情况和特点，加以创造性的转换，才有可能走出一条具有自身特色的成功之路。

在奔向世界市场经济大潮的当下，中国人的脚步是急促而匆忙的，对此，我以为一则以喜，一则以忧。欣慰的是我们终于摆脱了千年传统的困扰，认识到了“历史的必然”，代价虽辛酸苦涩，然毕竟匆匆上路了。忧虑的是因急促而无暇深思，浮躁中最易滋生浅薄，好像是第一次跑到别人的“超市”里，眼花缭乱，什么都好，拿到篮里便是菜，不明是非。据说目前经济类专业十分火爆，求学者门庭若市，然而求学者却不耐烦听讲经济史课程，以至于连一些颇有知名度的经济系科，也把这类课不断从课程表上悄然划去，实在令人为之惊讶。我们这个民族有时太

讲求“立竿见影”，吃过许多亏还不醒悟。恩格斯曾尖锐地告诫过，如若忘记了“历史的启示”，人们“就会陷在半昏睡状态”，“仍在黑暗中摸索”。一个不善于站到历史经验巨人肩膀上，不断提升自己理论水平、精神品位的民族，是不可能创造出后来居上的历史奇迹的。

反观20世纪后半叶许多发展中国家这方面的实践，有一些现象很发人深省。在欧美本已行之有效，屡获成功的“法门”，一经后来者移植，常常会变味走样，不再灵验，甚至变成讨嫌的弊端。某些后来者“本土化”的结果，不是旧瓶装新酒，便是新瓶装旧酒，异化为传统的替代物。探究其发生特殊畸变的原因当然很复杂，但其中有一点却是共通的，便是忽略了先行者成功的“历史情境”。后来者最容易犯的心理病症是“浮躁症”，或者叫作“压缩饼干心态”。此种心态具有两大症状：一是期望值偏高，后来者大多幻想能侥幸地压缩先行者经历的过程，伸手就摘采果实，不耐烦培育土壤，耕耘不浇灌，睁大眼盯在别人最高“价位”上，只肯高攀不愿低就，幻想“一步到位”。二是心理承受能力偏低，既幻想舍“过程”而收获“果实”，当然对实施过程中必然出现的代价与难以避免的曲折缺乏心理准备，稍遇挫折，便怨天尤人，自卑自毁，最坏的还有可能乱了方寸，发疯似的胡乱折腾。有感于此，我觉得学术界、理论界应尽快为公众切实补上“历史”一课。

在此之前，我想先说一说自己近年来经过思索得到的有关中国现代化进程的一些不成熟的看法。正是出于这些方面认识的求索，才会回过头去考量历史上的现代化过程，并期望从中得到有益的启发：

（一）对实现中国现代化，具有充分的自信心固然重要，但还必须赋予高度的理性。应该以冷静、沉着的态度，直面变革，认识变革是一种“历史性的运动”，需要方方面面的配合协调，过程很长，不可能一蹴而就。对中国而言，由于现代化带有被动和后发的性质，内在缺乏现代化的理论资源和历史资源，先天不足，后天又多次失调。因此，不能过分期望什么都会“必然出现”。“上帝”（市场经济、第三只手）不会特别恩宠中国人，让中国人走一条笔直又笔直的“康庄大道”。一路飙升，长期高速（高增长、低通货），而没有回落、衰退，乃至引爆危机，外国现代化历史上没有，中国人也不会有这种特别的福分。无论从历史经验还是从学理上探讨，在现代化实现的可能性上，与其想得容易，还不如

想得艰难些（不是所有人都必然自动成为“上帝”的“选民”，都可轻易登上“天国”）；在实现的时间上，与其想得短，还不如想得长些（西欧大约花了5个世纪）。现在权威的说法，是需要几代乃至十几代人（20—30年为一代）的努力，头脑还算清醒。

（二）我们几乎是在理论准备和心理准备都不甚充分的情况下，在中断了近40年后（1937—1978年，间隔着战时经济、计划经济），突然驱动、突然起飞的。实践中学习（摸着石头过河），这是明智的选择。我们不能再延误时机了，否则，就有可能被开除“球籍”。对“摸着石头过河”，正确的理解是，首先必须敢于实践，同时也意味着学习这一任务的紧迫性，实践再忙，也必须挤出一切可能的业余时间尽力补课：补有关世界各国现代化历史的课，补市场经济历史经验的课，补有关市场经济所需要的制度环境的课，减少实践的盲目性。目的是一个：让我们能以充分健康的心态去应对现代化可能遇到的一切难题。

（三）不正常、不正确的心态的产生大概缘于以下几个原因：

（1）对“国情”“球情”是什么缺乏深刻的了解；

（2）对社会转型是什么缺乏深刻的了解；

（3）对市场经济是什么缺乏深刻的了解；

（4）对社会发展或社会进步的真实内涵缺乏深刻的了解。

（四）需要打破以下几种幼稚的观念：

（1）可以照搬别人成功模式、依葫芦画瓢的观念；

（2）社会转型靠经济“一马当先”，就能万马奔腾的观念；

（3）市场经济没有风险、不会出现危机的观念；

（4）社会发展两大准则公平与效率没有冲突的观念；

（5）社会全面发展十全十美的观念（即只有正面效应、没有负面效应的观念，平均受益、人人满足的观念）。

（五）应树立以下几个观念：

（1）社会转型是一个经济、政治、文化全面转型的长过程，不可能很短、很快就完成。它要经历许多发展阶段（长时段、中时段、短时段），每一发展阶段都有其自身的特征及其局限性。从总体上说，可以有先有后、有高有低，呈波浪形螺旋状的上升态势，其中有高峰和坦地，也有低潮和险谷，既不能盲目乐观，也不必惊慌失措。但真正完成转型必得是“全面转型”，这一结论是毫无疑问的。

（2）从一个阶段的巅峰状态下落，即意味着新一轮发展时机的到来，两者之间称作“瓶颈效应”，最容易产生危机，能否确立新的目标，敢于冲破、越过是一种考验。

（3）市场经济会有它自身的规则（游戏法则），有不可捉摸、不可预测的方面，其中能否及时反省，不回避矛盾，不讳疾忌医、讳莫如深，非常重要（对东南亚模式的忧虑，最早产生于1994年李光耀与金大中就“文化能否决定命运”所展开的争论，它是由美国《外交》杂志挑起的。可惜当时未能引起世人的关注）。

（4）正确看待分化，适度控制分化，这是市场经济下社会管理、社会控制的一门新的领导艺术，不容易，但非做好不可。

（5）社会发展从每一段落看都不完美，完美的追求存在于全部过程之中。一种发展趋势，一经驱动，就会如危崖转石，不达其地而不停止。改革产生的问题只能通过改革的深化才能解决。

（1）挚友刘九生君近日自古城西安寄呈新作：《历史流响：人的花朵——献给历史学家周一良》（目前尚未刊出）。上句即为其文开首数语，微有改易。君与我出于同一性情检讨古今，然其激越深沉，几混合着血与泪，余则远所不逮。

（2）1861年清政府设立“总理各国事务衙门”，曾国藩设立安庆内军械所。1864年李鸿章在苏州设立炮局。1865年上海江南机器制造局、南京金陵机器局成立。1866年福州船政局成立。

后编 回顾与反思

世纪即将煞尾，很自然就想到“百年总结”。一位中年学者对我说，他认为无论哪个领域，都必须认真读他们的原书，该读的都必须读完，然后各自从个案分头做起，前后左右摸清底细，才可能为写出有质量的百年学术史提供条件。此说极有见地，我是十分赞同的。

但是，作为《中国历史通论》，不能不对百年来中国历史通解的“家底”有个回顾照应。前人的终点，就是后人起步的始点。更重要的是，由于特殊的历史跌宕曲折，前半个世纪的许多成果久被遮蔽断裂。在新的一代人那里，前贤所论闻所未闻的，几不足为怪。前贤已经认清的，后人摸黑重复在做，越说越糊涂的，也时有发现。所以我觉得，如果我们要想获取对中国历史的真切理解，几乎无法越过他们开拓的山峰；用力攀越过去，再往前走，才可能有一个新的峰峦展现眼前。

综合上面两点，我放弃了“史学史”式的叙述，只能如实地以“读书随感”的形式，就我所读、所关心的问题作些回顾。

本编分两个部分。头两篇是对前贤在重估中国历史方面大的关怀和所涉及的路向，说一点自己的读书心得。后两篇是针对我20世纪后半期所关心的，用以观察和理解中国历史的观念和方法，做一点清理。

一、百年史学建设历程回顾

20世纪许多史学名家，从个体看，他们有的注重宏观阐发，以纵览大局取胜。有的则专擅实证，以具体而微见长。或激越，或苛刻，或冷峻，或宽容，取向、思路各个不同。但通过编纂形式或个性风格，综合其整体精神，围绕的是同一主题，即面对现代化挑战的压力，重新认识中国。压力转化为推动变革的动力，使史学呈现出前所未有的蜕变，走过了为新史学艰辛创业的百年。

百年史学主题：重新认识中国

中国古来是一个最重历史经验总结的国度，史学发达。每逢王朝鼎革，社会急剧转折，必牵动对历史的重新审视。通过“鉴史”而“资治”，历来都如此。汉、唐之初围绕秦亡、隋灭的两度讨论，即有《新书》、《过秦论》与《贞观政要》等名作传世。明清鼎革之际，王、黄、顾三大家更以明亡为话头，引发了一场对中国传统社会历史深沉的全面检讨。他们对秦以来历史病症诊断检讨周详尖锐，为空前所未有，但现今论者以“启蒙思想”称许，我觉得未免言过其实。很明显，直至被动海通之前，对历史的审读，都只是在既定的历史格局之内，只限于讨论“治道”，而从不涉及“政体”（钱穆先生语），并未走出“中世纪”。三大思想家虽然大胆地说出了自秦以来，“国家”只涉“一家一姓”的利益，与关系民族百姓命运的“天下”，绝不是一回事。然而，究其议论仍不越“微调”的樊篱，方案则多为过去用过的旧武器。例如用加强相权来抑制皇权；为克服隋唐以来流官任期制的“短期行为”，外地官员不关心地方利益的习敝，就提议用选择本地的豪绅来代替流官；这些都是用过而被抛弃，后者更又回到了东汉魏晋“世族门阀”“九品中正”的老路。这也是时势使然。没有新的社会政治资源的输入，没有新政治格局赖以产生的社会力量，只能朝后看，从旧日光景里寻生路。

中国王朝的反复轮回，到了大清季年，渐渐露出了断港绝潢的景象。海通之后，迫于外族侵袭，内乱不已，原有的体制衰疲腐朽暴露无遗。史家的头脑里，第一次被严复“物竞天择，优胜劣汰”的洋论所震慑，感受到中华民族“生存危机”深重，以致有亡国灭种的险虞，开始了对旧日体制和民族历史的解剖。在这种情景下，史学必不可免地要经历伤筋动骨的蜕变，开始它与近代社会新陈代谢相呼应的变革。

20世纪史学，最大的情结便是“救国保种”，或者说如何使中国能自立于世界之林，步入现代化世界。这只要观察一代新史家崛起的动因，便不难明了。他们之中绝大多数最早都是在中国“亡与不亡”的心理刺激下，或先或后地走上史学一路的。

在上一代有影响的史学家里，梁启超、王国维较年长，是20世纪70

年代出生的；陈垣、刘师培、吕思勉等居中，出生于19世纪80年代；90年代“甲午”前后，陈寅恪、郭沫若、顾颉刚、钱穆、傅斯年等相继出生。正是凭借这一群“跨世纪人才”的卓越建树，大抵到20世纪三四十年代，新史学已然成形，跟上了新文学行进的步伐。

梁启超是那一时代新思想的“呐喊者”，自称为“新思想界之陈涉”。可以毫不夸张地说，20世纪前期各种风云人物，很少不受任公汪洋恣肆雄文的拨动，产生一种必欲起而“新民”“救国”的冲动。晚年，他的精力逐渐由政治转向了史学，颇有论著，其中《历史研究法》一书，则集中展示了他对历史理解的新视野。接着就是胡适之。他很像偷火种的普罗米修斯，从西方偷来“科学主义”的火种，烧遍文史各界。他在文学史、哲学史方面点燃的“野火”，也燃烧了古老沉闷的史学界。他们俩对史学界的影响，可以聊举两例：前者启发了钱穆，后者直接推动了顾颉刚和傅斯年。

手擎胡适给予的“火把”，义无反顾，向旧史学发起叛逆冲击的“急先锋”，应该是顾颉刚。1923年，顾颉刚首次提出了他的“层累地造成的中国古史”说，劈头就说“三皇五帝”以来的上古史尽是“作伪”，迅即惹起疑古与反疑古的轩然大波。这一举动无异起着打破乾嘉百余年来史学沉寂局面，从根上松动旧史学基石的“破坏”性的作用。据其自传体的《自序》（载《古史辨》第一册），先生是在长期徘徊于经今文与经古文学之后，疑窦丛生，忽遇胡适之先生指点迷津，走上“疑古”之路。他说：“我心目中没有一个偶像，由得我用了活泼的理性作公平的裁断”，秉承“科学理性”的精神，尽情“破坏”传统史学的心境，写得坦白直率。同受胡适与“科学主义”的感召，傅斯年走了不同顾的另一路向，稍后再议。顾氏自述其治史动机：“我心中一向有一个历史问题，渴想得到解决，且把这个问题作为编纂中国通史的骨干。这个问题是：中国民族是否衰老抑或尚在少壮？”这再次证实了新史学共同心理情结的所在。在我看来，这番话的分量极重极重，不啻是惊心动魄的一问，起死回生的一问。今日研究中国历史的人，又当如何回答？怕只怕有的人连这份关怀都不存在了，那才是真正的悲哀。

顾先生当年曾自谦他只是做“破坏工作”，现在“走出疑古时代”的人也经常以“破坏”过头责难先生。我不想去纠缠辨伪的那些具体历史细

节，只想提醒一个似乎已被遗忘的事实：1923年，先生还有一份史学重要建树，永留史册。这就是在《答刘胡两先生书》中提出的四个“打破”：（1）打破民族出于一元的观念；（2）打破地域向来一统的观念；（3）打破古史人化的观念；（4）打破古代为黄金世界的观念（《古史辨》第一册）。这四条标准不仅有许多史学前贤（如傅斯年、蒙文通、徐中舒、吕思勉、杨宽、缪凤林等等）关于民族起源史方面的建设性研究成果作支撑，而且也绝不会因今日众多考古新发现而失去其预见的敏锐性。相反，新的考古发现正不断地证明上古中国确实存在过“方邦林立、满天星斗”这种多中心并起的格局，民族非出于一元，地域也并非向来一统。这是认识中国文明发生史的一大关节。今天有些人的认识，反比先生落后，这是很可奇怪的。

钱穆先生是因受了梁任公的《中国不亡论》的激励，由此而转入历史研究的。可以说，宾四一生都在思索如何通过史学，寻找到使中国靠自己内部的“生力”不亡，特别是“精神”（历史命脉）不亡的根据。一部《国史大纲》就是他用心血凝成的史学“救亡曲”。弟子余英时对宾四老师有深刻的理解。他借外国学者评论先生“是中国史学家之中最具有中国情怀的一位”，深情地说：“主流派的中国知识分子或认同于北美的西方文化，或认同于东欧的西方文化，都能勇往直前，义无反顾；他们只有精神解放的喜悦而无困扰之苦。但是像钱先生、陈（寅恪）先生这样的学人则无法接受进步与落后的简单两分法，他们求新而不肯舍旧，回翔瞻顾，自不免越来越感到陷于困境。”（《钱穆与中国文化》）这种困境和焦虑，是不是已经过去？我觉得很值得作为后学的我们细心体味。

如果说当年顾颉刚对“中国亡不亡”采用的是疑问句，那么钱穆继之则已应对为肯定式。先生的应答是：这无关乎衰老或少壮，“国有魂，则国存；国无魂，则国将从此亡矣”。因此他是立足于文化生命观，执意要以“中国历史精神”重写中国通史，以振元气，以医病痛。这就是《国史大纲》的“一贯体系，一贯精神”（严耕望语）。《国史大纲》成书于1939年国难当头之时。通读全书，先生对中国民族得以自立的文化生命和精神元气（总称之“中国历史精神”）钟情珍爱之意跃于纸上，严“华夷之防”贯通于对中国古代历史的阐释之中。然其惴惴不安者，并非单单关注“外邪”的侵袭，最令其揪心、痛心者却是民族、国家“所流通之血脉枯

绝”“社会元气之斫丧……生机奄息不复”，故对国史的探求特强调绝不可将“生原”（民族潜在之本力）与“病原”（造成一时病态之外邪内毒）混为一谈，反对“非自顶至踵脱胎换骨不可”的激进史观（见《引论》）。或许我们有理由对其过分文化自恋的立场持异议（我个人也有此同感），但绝没有权利不尊重他的那份感情（只要回想一下当时他的讲授课受青年热烈欢迎的情景，即知其有他人不可企及的精神魅力），以及他对一个民族想医治衰病时应不应立足于自身“元气”“生机”培养的诘难。后者至今仍是摆在我们面前的中西如何会通的难题，值得深思。走向现代化，我看中国人要学外国的一切长处，但绝不要幻想：别人能救我们！

与顾颉刚同属义无反顾，而取向迥异的，是郭沫若先生。早年，他曾是一位具“凤凰涅槃”激烈情怀的天才诗人。“大革命”失败后，在日本潜心研读甲骨金文，开始用唯物史观研究上古史。1930年，《中国古代社会研究》一书正式出版。他在该书序言中说：“中国的社会固定在封建制度之下已经两千多年了，所有中国的社会史料，特别是关于封建制度以前的古代，大抵为历来御用学者所湮没、改造、曲解”，其疑古情绪较之颉刚他们有过之而无不及。又说：“对于未来社会的展望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求。目前虽然是‘风雨如晦’之时，然而也正是我们‘鸡鸣不已’的时候。”新史学出现的时代背景，再一次凸显无遗。但非常值得注意的是，虽与胡、顾两氏同出于“清算”历史的心境，同是为了摆脱黑暗，为未来中国寻找一条“生路”（顾氏在《自序》中也说：“若换了一种乐观的眼光看去，原还有许多生路可寻”），沫若却特别声明，他与适之他们并不同道，“对于他们（指胡、顾等）‘整理’过的一些过程，全部都有重新‘批判’的必要”。他宣告将要批判的对象是从封建“巫觋”直到“近代资本制度下新起的骗钱的医生”，几有横扫一切牛鬼蛇神之势。我们要到很后才清楚，这一分道扬镳，在社会取向方面将意味着什么。文化的“自虐”，已经预伏了将来文化摧残的祸根。可以说，其中有不少连沫若也是始料未及的。

在20世纪史家中，陈寅恪先生可谓是壁立千仞的一位“奇人”，看不出他有明晰的师承。他早年是在日本读的中学，后到上海入读复旦大学，在清华任教前，更多的时间都在海外游学，历日、德、瑞（士）、

法、美五国，不求学位，懂十数种语言。据姻亲兼哈佛同学俞大维回忆，“他平生的志愿是写成一部《中国通史》及《中国历史的教训》”，“目的是在历史中寻求历史的教训”（见蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》所引）。看寅恪《隋唐制度渊源略论稿》《隋唐政治制度史论稿》《元白诗笺证稿》等名著，考证精微细琐，几乎很难相信大维所说的，他对通史曾有过兴趣。但有一点可以肯定，先生对“中国历代兴亡的原因”始终给予高度关注，并融注于考辨的深处。寅恪的史识与同时代许多史家比照，很有独特之处。他的视域开阔，思虑也极深，这种思虑给人有超越具体历史，略带人类悲剧情味的东西在里头的那种神秘。例如早在1919年哈佛，就对吴宓说：“救国经世，尤必以精神之学问（谓形而上之学）为根基”，“稍读历史，则知古今东西，所有盛衰兴亡之故，成败利钝之数，皆处处符合。同一因果，同一迹象，惟枝节琐屑，有殊异耳。盖天理人情有一无二，有同无异”（《吴宓与陈寅恪》）。所以，我觉得弟子王永兴强调老师治史源于宋学，未必就非常贴切，而任继愈径称“陈氏史学是中国现代学人对古代传统史学的总结，从陈氏起，也宣告了中国传统史学的终结”，更是不明陈氏史学的真价值，离题太远了。任先生的这一评论，假若从对时代的认识而言，王国维先生庶几近之，但也还欠公正，何况是寅恪先生？到现在为止，我们也只能仰之弥高，从“不古不今，不中不西”的自语里去揣摩体验先生的史学。

寅恪先生亦中亦西、亦古亦今，胜善于融会中西古今，别出化境，此即“必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”（《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》），不像钱穆多强调中西之异，严于华夷之辨。故寅恪先生能对魏晋南北朝间民族迁移与隋唐王族“胡汉混杂”特致精神，对佛禅之影响考证至微，开西方人类学融入中国史学之先局。此其不同之一。其二，寅恪先生对文化与文化所托之社会经济制度的相关存亡有极冷峻客观的认识，申言若社会经济制度已变，依托该社会经济制度的文化必“消沉沦丧于不知不觉之间，虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局”（《王观堂先生挽词》），不若钱穆力执不疑，文化自恋情结特浓。故先生对中古时代各项（财政、职官、礼仪、文化等）制度渊源沿革用力甚勤，并兼及集团宗派的分析，考证精微，多发前人之所未覆，向为史家敬崇。而其治学路向，王永兴先生说得极确，“先生从来不放过小问题的考证解决，但他更看重有

关国家盛衰生民休戚大问题的解决；即或是解决小问题，也要归到有关民族国家大问题”上来。他以《隋唐制度渊源略论稿》为例，说“先生此书名之为隋唐制度渊源，并不主要论述制度沿革本身，而是探讨人、社会对制度的影响，区域保存制度的可能性，人在保存制度文化中的作用等。隋唐制度之所以能够再呈辉煌，正是由于江左、中原及河西三区域保存发展了汉魏文化，使五百年延绵一脉。寅恪先生所以用这种方法研究制度，探讨隋唐制度渊源，正是由于当时（即抗战时期，身处西南大后方之时。——引者）国家民族生死存亡的背景。先生此书，也正是先生对中国学术文化惜之若命的体现。此先生撰是书之苦心孤诣也”。当今研究陈氏史学者，无有像王先生那样体会深切，有无穷回味。

与寅恪相似，独辟蹊径，路向却殊异的，还有僻处上海（那时史学中心在北京）、完全靠自学成才的吕思勉先生。他在历代制度演进方面的建树，以及他对社会史的特殊关怀，可能因为当今正意识到制度变迁与创新的重要，故越来越为史家珍视，留在后面再议。

开头就说了，本篇不是“史学史”。还有许多史学名家，我不可能在此全数列举。上面聊举数例，无非想说明：跟明末清初大不同，20世纪初因有了西方历史文化、西方社会体制的参照对比，对中国历史的重新审视，必呈现出多元观照选择的复杂格局。现在大家所习称的“西化”、“民族本位”以及“中西会通”等等思想路径，都不同程度地转换为历史学家对本国史考量的“话语”系统。在这个意义上，也可以说史学是从整体上反省和检讨中国全部历史，探索中国发展前途的现代思想运动的一部分。固然没有“思想”的“学术”也还有不少人继续在做，但真正有影响的，体现史学革新风貌的，都有相应的思想影子跟随其后。但也得提醒一句，上面说到的“不同程度”几个字不能忽略。因为思想史毕竟不等于学术史，说下去，就明白。

由上面蜻蜓点水般的叙述，看得出20世纪的史学，活灵活现地映照出中国民族面对现代化的复杂心态。由历史的重估，引发了对世界文化的选择比照与对本民族历史的自我反省，在这两方面，都有许多值得珍惜的认识成果留下来，可供我们后人体味再三。

我们很快就会看到，尘封已久的历史陈迹，在一种新的情景下，受

新的心理感召，换了新的观察视角，不仅入手的路向不一，史学家笔底呈现出的评判、感受也都不尽相同，甚至于针锋相对。历史的复杂性，非常像具有无限棱角的多面立体模型，由于观察者所站的方位不同，选择的角度和光线明暗程度的反差，观察所得的印象也就各不相同。所谓客观、整体的历史，只能存在于无数次扫描的总和之中。新史学的整体发展和完善，只能在认识多元化的互动激荡中，通过不断融合而获得升华。所以在作学术史回顾时，与其苛责一方，还不如“同情地理解”，综合甄别比较，于同中求异，于诸异中见一同，对我们更为有益。

新史学：对科学实证的追求

新史学最初是以近代科学的姿态出现的，决定性的时间要到20世纪30年代后期。用科学主义的态度重新审视中国历史，还原客观的中国历史（那时称“重建中国历史”），这是当时新史家最崇尚的潮流，也是与旧史学赖以区分的标志。

在这方面，傅斯年先生的功绩最大。这倒不完全是指他个人在史学上的成就（如夷夏东西说、性命古训辩证）。胡适对斯年的评论最确，说“他能做最细密的绣花针工夫，他又有最大胆的大刀阔斧本领。他是最能做学问的学人，同时又是最能办事、最有组织才干的天生领袖人物”（《傅孟真先生遗著序》）。尽管今天的青年学子恐怕很少知道，但中国现代史学史已经郑重地记下：从1928年起，傅斯年先生把主要精力都倾注于学术行政，创建并长期主持了中央历史语言研究所——中国第一个史学研究专门机构，业绩辉煌。据说他当时曾想邀另一位先生出任所长，那位先生不肯，且说：“第一流人做学者，第二流做教师，第三流才去做官。”傅先生当即大笑：“看来那只好由我自己来做了。”他本可以做成皇皇的第一流学者，却最后选择了办所。然而正是靠着先生的行政天才和人格魅力，特别是学术开拓、动议策划的非凡识力，在他连任的22年里（至1950年病逝止），会聚并成就了近世实证最有成绩的一大群史学名家。胡适说他是实行了英国培根所讲的“集团研究”的方法，“培根三百年前的理想，到了一百多年前才由世界上一般先进国家慢慢地做到”，孟真在中国做到了（《傅孟真先生的思想》）。还有一点也极为重要，就是傅斯年所倡导的“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”（书面的、实物的），“一分材料出一分货，十分材料出十分货”，支配了大半个世纪实证最有成就的史家治学路向，影响深远。他是中国考古的伟业——安阳发掘和清内档明清史料、《明实录》整理等重大工程的发起者和组织者。他在20世纪上半叶确实无愧为中国史学界的领袖人物，中国新史学事业的重要奠基者。这样的学术组织天才，能不能说是“前不见古人，后不见来者”？下结论或许尚早，似乎只能靠最后的“实践检验”了。

但在此之前，还有一个情节、一位人物不应忘记，那就是对新史学

的创建起过“清道夫”作用的顾颉刚先生，及其由他一手掀起的“疑古”风波。

以怀疑开道，是新学科产生的常规。怀疑不仅总与实证结伴而行，而且它恰恰是科学革新的前提。有了怀疑，才激发起新的实证要求。在傅斯年创建史学“集团”之前，先有对“古史”真伪的一场大辩论，说明新史学的产生有其内在的逻辑。因此，20世纪20年代的《古史辨》论战，我是把它看作新史学诞生的阵痛期。

颉刚的“疑古”，除了科学主义的外来思想背景外，还包含着关乎中国本土学术的重大突破：在中国历来“经学即史学”的背景下，史学必须先叛离、摆脱经学的桎梏，才有重新审视和论析中国历史的可能。假若还是剿袭“六经皆史”的陈说，不清理层累地积淀于国史里的种种“意识形态”污染，后人最多只能在顾炎武这样的旧史学的基地上加加减减，哪来超越？哪来新史学？围绕着《古史辨》展开的那场论战，虽然没有“真正的结果”（颉刚语），但它无疑是一次史学上必不可少的思想解放运动。

明乎此，我们就没有理由为“古史辨”派某事某书的论断“过头”，而对疑古这一宗旨大加怀疑。说实在的，即使到了今天，地下发现比从前大大丰富了，对于古人出于各种原因假托、修改、伪造古史“事实”的证据是增多了，而不是减少。这类事后来的历朝历代也都有，如苏洵的《辨奸论》、高拱的《病榻遗言》等等。否则，史家对史料鉴别这一基本环节，不就可以从史学中取消？我很怀疑，有没有“走出疑古时代”的一天？史学存在一天，怀疑包括质疑刚刚过去的“史实”永远也不会了结。至于有人说伪书也有史料价值，这完全是另一个话题。反问：不明其伪书，何来另一层意义的“利用”？

当时胡适、钱玄同，也还有傅斯年，都对颉刚的一系列疑古举动予以特别的支持。傅斯年从欧洲写回的信里，给了颉刚的疑古纲领充分的肯定，称“史学的中央题目，就是你这累层地造成的中国古史”，以至认为“颉刚是在史学上称王了”，“你们（指搞史学的朋友）无论再弄到什么宝贝，然而以他所据的地位在中央的缘故，终不能不臣于他”（《傅斯年选集》“与颉刚论古史书”）。

大约在1926年归国后，傅氏开始疏离“疑古”，路向一变，转而专致

于倡导科学实证。用他自己的话，叫作“从怀疑到重建”（1925年致顾颉刚信）。而这一转折也正合着发生学的逻辑——由破坏到建设的节律，新史学就是在这过程中慢慢成形的。

用什么重建？当时的口号，就是胡适提出的“用科学方法整理国故”。这一主张在史学的真正实践，最具代表性的就是傅斯年创办史语所。科学主义是否能成功地解决对中国历史的重新认识，获得一个确定不移的客观的、真的中国历史？看起来，我们的前辈中有不少人曾是笃信不疑的。

例如傅斯年先生当年有三句话震动一时：史学便是史料学，史学本是史料学，史学只是史料学。新中国成立后，凡是附和这话头的，无不挨批判。实际就在1928年建史语所的那个“纲领性文件”里，傅“大炮”的火力还有比这更猛烈的。文末是这样作结的：“我们高呼：一、把些传统的或自造的‘仁义礼智’和其他主观，同历史学和语言学混在一起的人，绝对不是我们的同志！二、要把历史语言学建设得和生物学地质学等同样，乃是我们的同志！三、我们要科学的东方学之正统在中国！”（《历史语言研究所工作之旨趣》，载《傅斯年选集》）

不瞒诸位，最初读着这些已经陌生的话语，特别读到“要把历史语言学建设得和生物学地质学等同样（科学和精确）”，我私下曾不免发笑过：真天真！等读到寅恪先生的教训：“所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”（《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》）方感受一种愧疚不安。

为了说明这一层意思，先得回到前面说过的“学术”与“思想”的关系上来。史学总有两个层面，客观的和主观的。新史学的创建，无疑地首先会带上主体参与者的主观色彩。这不仅是指他们史学研究的动机、价值取向，而且还包含了他们用什么不同于前辈的观念、方法，去质疑旧史，重估国史。

说到治史的动机，在它的背后，或明或暗地总隐含着各自的价值评判标准。如此，20世纪初的思潮，必不可免地要带进新史学的初建过程

里来，牵涉“主义”之争，或者像现在说的，牵涉进关于“西化”与“现代化”之类路向的争论里来。

这种论战实包括了“中西文化”和“社会史”大同小异的两种论战。我觉得应该说明的，上述的争论，聚讼的中心舞台在“文化”“社会”，而不在“历史”；论战的代表性人物对政治目标或“道路”取向的关心，远过于学术建设。这只要翻一下罗荣渠主编的《从西方到现代化》论争文选前三编，所谓“西化”论（如胡适、陈独秀）、“本位文化论”（如梁漱溟），对中国历史的论析，总喜欢一步直接进入“整体特征”的把握。他们的“历史通感”由于没有经过严格的重新研究过滤，多少是跟着自己的感觉和先入为主走，不免容易把中国历史（也包括西方历史）的特征说死。这也包括后来发展出来的“中国化”的一批学者（如张申府、艾思奇）这些人物，严格说绝大多数都不入史家之林。还有一点，是到很后才逐渐清晰起来的，就是几次“文化史讨论”都潜伏着一种隐患，开了直到今天还有极大影响的“文化决定论”的先河。“文化决定论”，究其实质也还是意识形态决定论。认定什么都最终是由文化特性决定的，与意识形态高于一切、决定一切，意味是差不多的；至少由前者走向后者，是一条畅通无阻的直道。

但是，若低估了这种论战对新史学的影响，无疑也是不真实的。除了史家个人的政治倾向会或多或少影响到学术的因素而外，更重要的是，论战对峙双方，从不同的方向都给中国史学术重建输送了一系列的“问题意识”，“问题意识”则是史学创新意识不可或缺的能源。

这些“问题”大概可归纳为：中国目前的落后，是“东西”不同，抑或“先后”不同？是中国历史根性决定的，还是中国历史变迁决定的？改变落后，是按着西方的面貌来个根本改造，还是循着中国历史内在特性“旧邦维新”？中国走向现代化主要是靠外因，还是主要靠内因？假若说有内因，中国历史能够提供哪些根据？如此等等。

重读当年论战的文章，如同前十多年重复经历过的那样，新旧名词、概念满天飞，各以“主义”争胜，愈辩愈绝对化、极端化；时间长了，唱的人还在不停地唱，可听的人就会因无甚新意而起厌倦和怀疑。中国历史真的是像他们说的“一、二、三”那样简单吗？在争论“我”好与

坏，“我”应该变成什么之前，是不是应该先弄清究竟“我是什么”？“我”是怎么走过来的？即使旧史不可靠甚至有伪史的成分，那客观的真史（“真我”）又如何而得？

到了这个关节，史学家与政治家，以及那些随时都想变成政治家的“道德家”的分道扬镳就开始了。如果道德家看重的是“善”，政治家看重的是“利”（即富强等等），那趋向科学主义的史学家，更为看重“真”。苏格拉底的“认识我自己”，就转换成“认识我中国”。由此，关心的重点必转向认识论，亦即治史的方法——如何寻求真史？他们不再满足于演绎，而相信归纳法的运用或许更为可靠。

傅斯年曾经是五四运动的一位学生领袖，参与了“火烧赵家楼”著名事件。但在留学归来办史语所时，他的心态已大变。许多生前友朋的追忆都说到他是因为不满政治而转入学问一途的。在他的文集里，能找到的最有力证据，便是1942年写给胡适的回信。此时病中的傅斯年，大约躺在病床上曾经多次为自己“放过电影”。信中对老师诉说道：“病中想来，我之性格，虽有长有短，而实在是一个爱国之人，虽也不免好名，然总比别人好名少多矣……我本心不满于政治社会，又看不出好路线之故，而思进入学问，偏又不能忘此生民，在此门里门外跑来跑去，至于咆哮，出也出不远，进也住不久，此其所以一事无成也。”（《傅斯年选集》“致胡适书”）信中“看不出好路线之故”与“不能忘此生民”两语最堪回味。

前面说的“国亡不亡”的情结，先是化为一阵狂风暴雨，急欲用行动找出一条路来。等到“五四”“火”的热情褪尽，一大批人转向学问，就像傅斯年那样，很像现在说的“边缘化”。这大概就是许多学科、包括史学到20世纪30年代都有相当建树的一个重要内因。

自始至终跟随一起的同事、著名考古学家李济对所长的了解最深刻。提到傅氏办所的心意，李济这样说：“他在中央研究院，创办历史语言所的中心目的，固然是由求纯知识的观点出发，但是潜在他的下意识内，所以帮助他推动这一学术事业的真正力量，还是一个爱字。因为他爱中国及中国的文化，他就先从研究中国的历史开始；他想彻底地明了中国文化的本体，原先的长处与短处。他提倡新文化，正是要扶植旧文

化里好的、灿烂的及有益于全体人类的一面。但是中国固有文化的长处在哪里？短处在哪里？却不是单凭几个主观所能断定的。这一类的判断，若要作得准确可靠，必须建筑在真正的知识上。他所以毕生的精力用功史学，并提倡语言学、考古学、民族学，都是要找这一类的知识。并世的朋友，与他具同一理想，有同一见解的，当然不止他一个人；但在别人仅能托于空言，他却能实际地把这一理想发挥出来。”（《傅斯年印象》）

明乎这种特定的情景，似乎可以为傅斯年先生的“史学就是史料学”作点辩解正名了。细读先生的《旨趣》和相关史学方法论的其他文章，同后来批判者把这一主张简单化地歪曲为“史料即史学”，是大相径庭的。

这里不可能对这个话题作详细的展开，从文本看，有两词最关键、使用频率也最高，即“材料”和“工具”。按我的理解，要点有二：一是离开了史料（即“材料”），史学只能无中生有、形同胡说；离开了新史料的发现，史学的发展也就极为有限。二是离开了对史料搜集、整理、归纳、分析、综合（也包括辨伪）的科学方法和新学科（语言学、考古学、人类学）等一系列操作“工具”，史学也就没有什么过程可言。因此，史学就是由史料出发，经一系列操作“工具”，最后从史料推出结论的全过程。除此而外，别无史学可言。他还特别警惕观察者主观价值的介入带来的“污染”。傅先生的第一句，即拒绝某些人为自己的“同志”，就是针对这种“主观污染”而发的。这里已经包含了后来争论很大的“为科学而科学”“为学问而学问”的意思。我想这就是“史学就是史料学”的本义。

这一主张明显来自西方自然科学的观念和方法，带有浓厚的“科学实证主义”的色彩，但其目的是清晰的：科学地认识中国历史。傅斯年还有一个志向，就是要由中国人自己建立起“中国学”，并扩展为“东方学”，与欧美“汉学”争一高低。史语所在傅先生主持的22年里，应以商周考古（含甲骨金文学，如李济、董作宾、容庚）和明清内档的整理（《明清史料》等）成就最著，且最能代表傅氏风格。而在此时及其后，诸如断代史（如陈寅恪、徐中舒、劳榦、许倬云）、政治制度史（如严耕望）、社会经济史（如全汉升）、人文地理（如严耕望）等方面的成

绩，虽然诸学者治学都有其各人的个性特点，考察视域和学术包容也越来越开阔，但无不可以看作傅斯年实证风气下的皇皇成果。称史语所为“史料派”，虽然不尽贴切，但极重史料搜索考辨，穷尽所能，以小见大，治史讲求精深而有新解，确实是以史语所为代表的一种鲜明风格，并为中国史学的发展带来深远的影响。

史语所的这一治学路向，在当时及以后，在史学界不是都全盘认同，没有争论、没有批评的。这里且不去说史学能不能做到像自然科学那样，就说中国史学本身治学的风格，也有多种。对此，作为他们后辈的严耕望、余英时在回顾性质的相关文论里都有涉及。读者可详细查阅《治史三书》和《钱穆与中国文化》。

我个人觉得严耕望先生在评论吕思勉时说的一番话，很可以拿来作为对上述科学实证风格的一种总结。他说近代（指20世纪前半期）史学风尚，一是偏向尖端发展。一方面扩大新领域，一方面追求新境界。这种时尚，重视广而专的深入研究与提出新问题，发挥新意见，对于博通周瞻但不够深密的学人就不免忽视。二是近代史学研究，特别重视新史料——包括不常被人引用的旧史料。史学工作者向这方面追求，务欲以新材料取胜，看的人也以是否用新材料作为衡量史学著作之一重要尺度。而主要取材于正史，运用其他史料甚少，更少新史料，虽博通周瞻能成系统者也不免被低估。我想，正因为严先生治学出入于两者之间，对科学实证一派的长短俱有体验，故方能出此公允之论。

史学作为一门现代学科，讲求实证，讲求专深，朝分化、细密、深入的方向发展，既是近代学科发展普遍性的标志，也是中国史学本身求发展、求完备的需要。这一路向，在20世纪上半叶无疑是秉承了牛顿经典力学时代的方法论风格。但即使在今日也仍然应该成为史学事业建设的基调。在此基础上，才能伴奏出多音调、多色彩的交响乐来。

诠释：史家与时代的对话

上面所说的科学实证一路的史学，很容易给我们一个感觉，似乎他们与史学的时代主题是偏离的。或者说他们采取一种“边缘化”的立场，是不是疏淡了史学回应时代的功能？因此，当历史诠释学观念强化后，对这一路向的批评也就必不可免地要产生。

1998年，恰逢史语所建所70周年，台湾有关方面出版了《纪念文集》。当时在任所长杜正胜撰有一文，题名《史语所的益友——沈刚伯先生》。沈刚伯，我是从读他追思故友傅校长（台大）的文章始识大名，知道他对傅氏的人格极为推重，文中也看得出他们之间史识有歧异，尽管只是一笔带过（《傅斯年印象》）。正胜先生的文章，则明白告诉我们，沈先生早在1968年史语所40周年所庆的演讲中，从史学的取向再次发表了颇与故校长相左的意见。两位好友属“和而不同”的君子之交，争论绝非个人间事。

两位先生之间意见的歧异，涉及百年史学的一些重要关节，很具有代表性。所以在这里，我特地把正胜先生的介绍综合一下，备录于下：

一是沈先生强调史学的内在理路是讲“通变”，反对一味讲“专深”。他认为历史就理论上讲，应该是整体的，因为没有古就没有今，没有过去就没有未来，所以严格而论，只有通史才是真正的历史。很怀疑傅一味倡导崇尚专深，弄不好，就成了“象牙塔”“锢习之学”。傅则认为“通史的做法不会造就知识性的突破”。这一点我还可以引钱穆《傅斯年》作旁证。钱先生也说傅“不主张讲通史”，说有“某生专治明史，极有成绩”，傅先生却不许他上窥元代，下涉清世。钱穆不以为然，认为若不能“上溯渊源，下探究竟”，怎么可能“真于明史有所得”？所说之事是否为真，我无处证实，但钱、傅“专”与“通”相互对峙，严、余两弟子相关忆述甚多，这是没有问题的。

二是沈先生强调必须讲求史学的外缘即意义和作用。这也可以分成两部分。

首先是从学理上说。沈先生说他不相信人类的历史也同自然界的

历史一样，可以“成为一门完全信而有征的科学”。也不同意傅氏主张“不以史观为急图，纯就史料以探史实”，所谓“存而不补”“征而不疏”，“材料之外，我们一点也不越过去说”。沈先生认为，事实上史料无一不是经过写作人主观的选择与主观的组织而成的，无论他存心如何公正，写出来的东西总是表现他个人的思想与识见，绝不能说是客观的。史书所载只是“史事”而不能说是“史实”。史学是史家与史料的互动的结果。历史所研究的过去不是死了的过去，而是在某种意义上，仍然活到现在的过去。

第二则是从史学外缘的意义和作用，亦即与时代的关系上说。沈先生认为史学必须随着环境的转变而不断变化，“世变愈急，则史学变得愈快；世变愈大，则史学变得愈新”。历史著作之所以不断求新求变，因为“我们大都抱着鉴往知来的目的去读历史，一逢世变，便想从历史中探寻世变之由；求之不得，自然就不满意于现有的史书，而要求重新写过。于是乎每一个新时代必有好些根据其时代精神所改修过的新史书”。他不赞成所谓纯史学，史家成为象牙塔内的玄思冥想者。他认为傅先生关于历史研究的定位和写作的形式已经过时，那是兰克时代的产物。他担心：与时代隔离的纯之又纯的史学，如何维持不断的创新力以免于枯竭？又如何得以接受外界不断地刺激而产生新观念，写作新史书，以完成新史学呢？所以沈先生主张史学还是要回归于社会，回应时代，尤其是史家对时代和社会的看法。

沈先生关于治史的观念，大约是因为和我前几年的思路比较吻合，感到特别地亲切（参见本编后两篇文章）。但在我因为要做这项回顾性质的工作，前贤的书读得稍多之后，觉得问题比较复杂，不是三言两语说得清楚的。这里实际包括了两个需要讨论的问题：一是史家与时代的关系；一是史家治史的史观和史学方法，也包括“通”与“专”等不同的学术风格。从学术史回顾角度，第一个问题比较重大，关系到百年史学的评估；后一问题，见仁见智，只能共存共容，我看不必求同。

关于史学与时代的关系，从百年过程来说，恰恰不像沈先生所忧虑的那样（当下怎样，又是另一个问题）。正如第一节所述，由于特殊的情结，中国新史学与时代的关联实在是非常紧密的，有时紧密得离了谱，产生了负面的效果。这方面，反显出了史语所的某种“独立人格”。

自然，正因为“救亡”的情绪强烈，新史学在对历史整体认识方面所做的努力是艰辛的，争议多，所积淀的成果也不少，以至直到今天，我们还在不断咀嚼，不断重复。

历史学永远是现在（怀抱着未来追求的现在）与过去的对话。这不是什么人的特别发明，而说的的是一个事实，自有史学以来就存在的事实。所谓孔子“春秋”笔法，一字褒贬，不也是史家的“灵魂”在与“过去”对话？史家首先关心的应该是“历史事实”，这是他工作的对象，他的独特资源；接着，他必然要思考这些“历史事实”背后的“意义”，并诉诸阅读对象，发挥社会功能，这是他工作的目的，体现其价值之所在——他绝不会或者绝不甘心把自己降为实录文书的“史官”。这些在史家群体里应该是不需共识的共识。

在20世纪，恐怕史学家中很少有人认为中国社会不需要“变革”。胡适在总结傅斯年一生思想演化轨迹时，便说“从他《新潮》时代以来三十多年中，只有一句话，就是希望国家近代化。反过来说，就是反中世纪主义”。（《傅孟真先生的思想》）问题是变什么，怎么变？正是由于对现实变革所持的观念和所取的路径不同，由此而反观过去的中国历史，通过跟过去的重新对话，对中国历史的整体认识，就必歧异多姿。正是在这一点上，我们不能把傅斯年为代表的科学实证派说得过于简单。其实他们自己何尝没有主观意识的渗入，最多只是比别人淡薄些、警惕些（即他们所说的“客观”些）就是了。

或许更关键的，还不完全在自己主观的“价值取向”，因为一个真正的史家都有起码的职业道德，不以自己的所好去“作伪历史”（可惜也不是所有人都是如此，容后再议）。从史学本身来说，最关键的是用什么样的参照系统，来帮助我们通过史实、串联史实，达到分析、认识中国历史整体特征的目的。纯粹的事实归纳，最多只能描述过程，比《纪事本末》《十通》做得更细密些，在西方也仍属于“传统史学”。何况当时的中国，对“意义”的关心何等强烈：历史发展到今日的中国，好在哪里，不好在哪里？为什么会这样？等等都是悬念。没有比较的参照系统，就无所谓中国历史的特质、特点，也无所谓用废取舍、变革保守，我想，这是不言而喻的。

正因为如此，我觉得傅斯年当初关注的“科学工具”有狭隘的弱点，当时和后来的史家都必然要超越他的“新工具”论。历史，人类的历史，不可能像分析一块石头、一种地层那样明白干脆。“社会”，人群不同时代、不同民族的“集合方式”，这是中国旧史学中从不曾有过的概念，到了新史学手里，变成了必须首先面对的大问题。人类学，狭义的体质人类学，只解决中国人种本土产生，还是西来；而广义的人类学，就转化为文化学、社会学——这时候，人文社会学科与自然科学的差异就不可回避。这时候，新史学所要采取的“工具”，就必须从语言学、考古学扩展开去，更多地仰赖于越趋分化的人文社会多学科（社会学、政治学、经济学、人文地理学等等）的帮助。还有一点不能忽视，就是必须依靠外国历史的比较坐标——那时主要是西欧北美的历史。顺便说一下，傅斯年自己也意识到了遗漏“社会”一项研究目标的不妥，他在《清代学问的门径书几种》一文提出后人应做的几项工作，第三即为“中国古代的社会学正待发明”（参《傅斯年印象》赵天仪文）。

新史学与“西学东渐”的关系，是一目了然的。中西历史、文化的比较更是热点。问题是待到我们的史学接纳西学的人文社会学科资源的时候，“西学”已经分化为对峙的两支。这就使百年的史学在借鉴“西学”以透析中国历史时，产生了严重的路向分化。

针对当时中国落后于世界潮流，企求现代化的历史走向，在新史学里，以批判的态度重新估量历史，应该说是主流、大趋势。批判过头，才会有另一种声音出来，但也不能说他们就没有批判性的思维。但批判的主要资源似有两大类别：

一种是以西方现代社会为参照坐标，以自由主义为主流的欧美思想观念和方法论切入批判，重新界定中国历史的特质。这在新史学创建的前期，曾经是一种比较普遍的趋向。例如中国社会历史是一个以家族为核心的宗法社会，道德政治化，政治道德化；高度集权，专制主义，国家利益至上，没有独立的个人价值；有国家而没有社会，没有中间阶层（晚近又增加了“公共空间”的概念），没有公民意识或公民权利；是“人治”社会，人情大于法，不重法治；以农为本，主静、主和谐，发展比较迟滞；重实用，不重形式逻辑，不关心抽象思维，以及轻视工商和科技等等。这些见解也常见于社会文化各界的议论和通论（如胡适、陈独

秀、梁漱溟、冯友兰等），并非完全出于史学家。但无疑它们都是基于中国史实，通过中西比较而得出的中国历史特质的认识。中西历史意韵的不同，其中最脍炙人口的，要数钱穆《国史大纲》“引论”说的：“西洋史正如几幕精彩的硬地网球赛，中国史则直是一片琴韵悠扬也”，“中国史如一首诗，西洋史如一本剧。一本剧之各幕，均有其截然不同之转换。诗则只在和谐节奏中转移到新阶段，令人不可划分”。

另一种是“以俄为师”，以社会主义的“苏式”思想观念和方法论切入批判的。以社会主义为路向的，批判的领域就更为开阔：业已存在过的社会，无论东西方、传统的或现代的社会，都必须为社会主义所取代，均属于批判的对象。因此，这一路向的历史学家，在相当长的时间内，对五种社会形态“普遍规律”情有独钟，不自主地放弃对中西历史文化比较的深入思考，精力专注于“社会性质”“阶级定性”“阶级压迫”“阶级斗争”等共性概念层面上，影响到本国历史文化自身的深沉考察和开拓深挖，而与政治的过度关联又或多或少影响到他们的求实求真，生搬硬套的毛病很突出。

但是，我觉得需要指出的，即使在20世纪前半叶，社会主义思想对史学家的影响面要比我们现在想象的宽得多，包括后来分化到另一阵营里的人物，这种影响也还存在。且不说陶希圣，傅斯年就一直自称他是自由社会主义者（罗家伦《元气淋漓的傅孟真》）。这种影响从史学角度说，主要是促进了两方面的进步：一是关心国计民生和下层百姓的生活，对社会不公正的揭示；二是重视社会经济对历史进程的作用。无论是中国古代，还是西方人文传统里，文化形态史观是弥漫性地占据着优势，高度重视社会经济的作用，是历史考察视角的重大转换。有识力的史学家一般都能敏感到这种方法的价值，并不完全与个人的政治倾向相关。这方面典型的例子，就是吕思勉先生。在新史学里，中国社会经济史研究的兴起，这一路向的推动作用，不容抹杀。但真正在这方面做出较深入研究而富创见的，则要到熟悉西方经济学原理和方法的一代学者手里，突出的如全汉升、杨联陞等。

在20世纪诸史学大家中，吕思勉先生可能是治学心态最平心静气的一个。这与他淡泊宁定，素不喜结交知名之士，“埋头枯守、默默耕耘”（《吕思勉先生编年事辑》）的为人风格极相契合。诚之先生治史多

取材于常见正史，运用新史料很少，所以不容易被傅氏科学实证派看重。等到严耕望先生关于“四大史家”（二陈、吕、钱，见《治史三书》）一说出，他的地位才陡然升格。严耕望的不拘门户、慧眼识贤，令人敬佩。但先生博通周瞻（二十四、三通熟读数遍）、著述极富（不少于五六百万言），以及第一个用语体文写出通史（四册《白话本国史》，1920年起写作，1922年出版），开风气之先等等，亦属实至而名归。

诚之先生受家学的熏陶，早年即入史学一路，或者也可以说是自学成才。虽然也有许多论者以为他与其家乡常州今文经学关系至深（他教中学时的学生钱穆就这样说），但对先生一生影响最深远的只是康有为的“大同希望及张三世之说”，至于今文经学只是他辨析史料时选择参考的方法，后来更兼采“今古”两家，左右旁通，绝无旧经学的门户之习。读先生遗著遗文，很难见到有像前述诸贤那样关于民族兴亡的大议论。其中与先生的个性禀赋不无关系，此处暂不讨论。但必须指出，先生绝不是“两足书柜”，对国祸民忧无所动心的“书斋学究”。先生《遗文集》问世，读其时文书信，有两个特点可说：（一）先生极具平民意识。此与寅恪、宾四特重精英文化迥然有别。先生十分关注民间社会的生计，大至水利、赋役、吏治，小至百姓饮食起居，所到之处，必细为调查，对物价波动尤其敏感，至几元几分，均一一载录；更为难得的是，他奔波南北，细心询问农家生活，对他们收支负担，作了许多纪实性的报道。先生眼睛向下，关注民间基层生活，重视社会经济研究，在同辈史家中恐少有与之匹俦的。（二）对社会进化持乐观向前的心态。他信从社会进化的观点，认为制度的变迁最为紧要，随经济而进，势异则事备，制度的不断变迁，是一定的。这同寅恪的悲观成鲜明对比，似与沫若相近。但从其主张自然演进（“自然”者，非揠苗助长之意）的立场看，与沫若之激进，更像“同床异梦”（有一点殊可注意，先生论著绝不提及沫若，似非偶然）。晚年《自述》他一生思想经历“三次变化”：由钦佩康梁向往大同，进至信服法家，1930年前后转而服膺马克思学说。先生辛亥后，因不满“政党作风”，“遂与政治卒无所与”，一生也绝少参与社会活动。因此，作为他的后辈，对其服膺马克思学说如此之早，着实有些惊诧。细想之后，似乎也不突兀。如将1930年有关遗文《沈游通信》与晚年《自述》互读，即知理想大同（“于此主义，深为服膺，盖予

夙抱大同之愿”)与重视社会经济(“马克思之说……大抵抹杀别种原因为非,然生计究为社会发展原因之最大者”)实为先生服膺的两大内在因素,而平民意识则为更深层的心理根据,与前此的思想路向实一脉相承。难得的是,他之接纳,出诸学术追求,不沾激进情调。例如他从不主张中国有奴隶制社会,对历史上的贵族政治、民主政治持论公允不偏,也不赞成“阶级斗争”、“阶级专政”之说,俱与沫若相违。至此,我方始领悟寅恪先生所言“不要有桎梏,不要先有马列主义见解,再研究学术”的真谛。这绝不是要情绪性地排拒马克思学说,而是说必须基于自身独立思考的基点之上,信则信,疑则疑。因此他晚年对把马克思主义弄成教条十分反感,也是自然的事。

诚之先生因参编《古史辨》第七册,后人也有误派他为“疑古派”的。先生与顾氏出发点最大的不同,是一心旨在“建设”。入至近世,编著新式通史,吕先生是当之无愧的先驱者和开拓者。他不仅留下了两部通史,四部断代史实际也是先生计划中的大通史工程的一部分。先生自云,他以“理乱兴亡”和“典章制度”两个板块构成他通史的大框架。两者相较,史家共识,先生在“典章制度”方面留给我们的财富最堪珍贵。今之讲史、治史者仍时时翻阅,受惠不已。这固然是潜心积累、锲而不舍所得慧果,但绝非只是抄书。治史者都有体会,制度研究,特别是贯通古今、涉及全方位的制度渊源沿革,从细琐繁复、茫无头绪的材料中梳理出线索脉络,没有分析综合、比较鉴别的功力,绝难摸到边际。先生于著作中常透出一些精彩议论,知道他实得益于对社会学、人类学等新知识的吸收,社会经济、社会组织、社会生活都进入了他的中国通史,他实为中国社会史研究的先驱。先生治史特立独行,不屑追逐时势。例如他一方面颇推重今文经学“三世说”,怀抱“大同世界”的理想;一方面又认同法家的“督责之术”,以为可以有用于节制资本与权力之无限。在《先秦史》的结论一节,特别说到老子“邦治之世”、孔子“大同理想”,从其追求的人类境界有“不可移易”的道理,但“徒存其愿,而不知其所由至之途”,实在是“说食而不能获饱”,坠入空想,所以研究考察社会制度变迁所需条件和必不可少的过程特别重要。后来的“农业乌托邦”实践,证明诚之先生确是先天下之忧而忧,具有历史的预见性。

对于要不要运用社会科学理论于历史研究,也有许多批评。严耕望

先生在《治史三书》里多次说到，他赞同运用各种社会科学方法与理论作为治史工作的辅助工具。但各种社会科学理论在史学的运用也各有局限，不能特为万应灵丹。他特别反感每一论题大体都先有了一个结论或意念，这个结论或意念是由他们奉为神圣的主义思想推演出来的，然后拿这个结论或意念作为标准，在史书中搜录与此标准相合的史料，来证成其说。中国史书极多，史料丰富，拿一个任何主观的标准去搜集材料，几乎都可以找到若干史料来证成其主观意念，何况有时还将史料加以割裂与曲解。这一批评在今日仍当为我们治史的人时时警惕，而其所指俱有事实根据，无须例证。前即硬指西周为“奴隶社会”，后则有“四人帮”评法批儒，发展到了极致，参与其中的不少亦是名忝史林的人。

对社会科学理论的误用，除了政治的原因外，也多半有功利之心的污染，久处鲍鱼之肆，平时弄习惯了，不以为非。随手就可举出一例。现行的许多“通史”在每一大王朝末，必大书阶级矛盾尖锐，以作农民起义爆发的背景。到大明王朝，万历皇帝为三皇子婚礼动用户部银2400万两，敕令湖广山东河南三省拨田4万顷于福王，这两项都是必写的。黄仁宇就揭穿两事俱不实。前者是皇帝故意出难题，要知道这2400万的数字，等于整整三年半全国的收入银两的总数，稍用脑就知道怎么可能？当时也果然把户部尚书杨俊民吓死在任所，万历帝总算达到了报复朝臣力阻他想立常洵为太子的目的，出了一口恶气。后者先没有弄清这是给“佃金”（由地方政府所交的官田现金津贴），而不是直接赐给由其自己管理的“庄田”，这数字又是皇帝漫天叫价，明知也达不到；福王实际年收入是2万两，离此“指标”远甚（详参《放宽历史的视界》“明《太宗实录》的年终统计”）。久治中国古代史的不会不知道，我国古来对数字没有概念，成千成万大而化之说的不少。“千百万”，是千万还是百万？说的人口无遮拦，无非极其形容。例如崇祯时堵允锡上奏，说“长沙、善化两邑，旧额百万亩，今人藩封者，且七八十万亩”，日本学者清水泰次在1928年就作文考证，证明堵纯属“信口胡说”（《投献考》，转引自黄仁宇前书）。数字不顾史实随己意夸大，也包括了很权威的所谓“封建社会中国农民要交地租七成、八成”说法，到了我接触地方经济史时，才弄明白这是一种“数字游戏”。为什么会闹这么多的笑话？就是先入为主，屈从风气，见了这等材料，不假思索就用上，甚至不惜在数字上做手脚。这种“以论代史”，在“文革”前就已经很厉害，不是到了“四人帮”时

期才这样。

余英时也介绍过杨联陞先生在这方面的一些见解。杨先生为清华经济系出身，早年对经济学和社会经济史有浓厚兴趣，后来扩展到社会科学的其他领域。恰好20世纪40—50年代，史学和社会科学合流在美国蔚然成风，先生原有的治学倾向也因此发挥到淋漓尽致。他的《侈靡论》从中国传统经济思想史上发掘出一种近乎现代凯恩斯以来所强调的关于消费的理论。到20世纪60年代，在欧美“汉学界”主张以社会科学代替汉学的人逐渐多起来，并在《亚洲学报》上展开热烈争论。杨先生始终守住一条，“训诂治史”是治史的基本立场，如果解释与事实之间发生冲突，则必须尊重事实，放弃解释。他对美国“汉学”后起之秀往往富于想象力，抓着几条感兴趣的史料便急着运用，“误认天上的浮云为地平线上的树木”，妄发议论，提出了不客气的批评（参《钱穆与中国文化》“中国文化的海外媒介”）。这种风气，据我所知，现在的美国“汉学”研究中还时有发生。我们也应以此为戒。

这些都说明“实证”与“诠释”，并不注定是相互对立的，关键在史家必须遵循基本的史德。它们理应成为一对好朋友，互济互补。我们很难割舍任何一方。

除了上面说的基本路向外，也还有一种比较特殊的治史路线，其中以钱穆、陈寅恪最具影响，我想陈垣先生亦当属于这一类型。现在一般有称之为“民族本位论者”的，也有呼之为“文化保守主义”的，还须仔细推敲。他们的研究，一方面也接受了来自西学的影响，实证的、逻辑的论述方法，以及人文观念的关照，都有许多与古贤迥异的新识见，另一方面却极端反对本国历史文化的虚无主义态度和浅薄狂妄的进化观，以及似是而非的“文化自谴”（将我们自身种种罪恶与弱点，一切推诿于古人），力持对本国已往的历史必须有“温情与敬意”（以上为钱穆《引论》所言）。强调“国可亡，而史不可灭。今日国虽幸存，而国史已失其正统，若起先民于地下，其感慨如何？”（陈寅恪：《吾国学术之现状及清华之职责》，1929年）对于他们，典型的社会主义者和自由主义者都视之为“保守”，自在情理之中（如胡适就讥讽寅恪先生颇有“遗少”气味）。时至今日，这种印象仍磨灭不去，如认定“陈氏史学是中国现代学人对古代传统史学的总结，从陈氏起，也就宣告了中国传统史学的终

结”（任继愈为《陈寅恪先生史学述略稿》所作“序”）。或者说“陈寅恪是继王国维之后唯一的中国文化亡灵守护人”（李劫语）。我知道后者与前者的意味南辕北辙，绝不可相混，但有一点是明白的：我们今天当如何评估这一类型的学者，仍是一个未有确论的悬案。个人的认识已写在《历史检讨的视域及其多义性》一文中，此处不再重复（载《中西文化交流》1999年集刊）。

余话

“回顾”行将结束。很明显，这里给出的只能是极为粗略的轮廓，主要着眼于20世纪史家的治史路向。有关诸史家具体的研究成果以及诸多精警的学术创见，待到相关专题讨论时，将尽自己所知，酌情地再作推荐。

20世纪史家的各种治史路向说明，从重估中国历史的同一源头出发，冲出的却是两条河床：一种是实证的、逻辑的、工具性的，他们关注的重点在“我们的历史是什么”；一种是价值的、体验的、批判性的，他们关心的是“历史给了我们什么”。正因为如此，要说20世纪史学的精彩，正来源于这种内在的紧张，才显得出它多姿多彩，特别耐人寻味。一旦这种紧张，因外在的或内在的原因消失，史学也就会失去它的光彩。

在我看来，史学的这种两难景况，恰好与历史的实相（像）是非常吻合的。历史，人类的历史，总不离“历史领着我们走”，或是“我们领着历史走”两大路向，似乎历史就生存在这两种对峙的张力构成的“物理场”里。任何想摆脱约束，执着一种路向独断孤行，结果都被重新拉回到“历史场”里来。在这种时候，不能不使人正视：历史的真谛究竟是什么？我们是不是真正领悟了它的真谛？

有人说，史学不应该与哲学相掺和，因为历史是不以人的意志转移的客观存在，实证才是它的真正本色。但我却总喜欢往反方向去想：史家假若没有了对人类命运的根本性关怀，没有了对人性的深刻反省，我们是不是很容易被历史的沉重拖到海底，再浮不到海面上，向世人说清楚：大海的故事究竟精彩在哪里？

二、被遗忘的个案：张荫麟及其《东汉前中国史纲》

百年来在新史家里头，关于“通博”与“专深”，确实历来都有不同的看法。傅斯年是代表了一种意见。他认为应该先从断代史做起，其潜台词便是只有断代史做齐、做成功了，才可能有像样的通史出来。我想这个意思，直到今天，史学界的绝大多数同人仍会有同感。断代史、专史没做好，再有本事，能做出好的通史吗？

但问题跟随着又出来了：通史是不是只需要把断代史“接龙”接起来就成了？后来的实践已经告诉我们，断代史出得也不少，也有尝试大规模“接龙”工程的，但也很难理想。记得1941年当张荫麟出版他的《东汉前中国史纲》第一册时，就在他的《自序》里说：“在这抱残守缺的时日，回顾过去十年来（指20世纪30年代）新的史学研究的成绩，把他们结集，把他们综合，在种种新史观的提警之下，写出一部分新的中国通史，以供一个民族在空前大转变时期自知之助，岂不是史家应有之事吗？”说得多好！然而，冷不防，在分别一一说明了他剪裁调度通史主张的五条选择标准后，突然插上一句：“写中国通史永远是一种极大的冒险！”不能不承认，这是一句大实话。

通史不容易写好，不容易写得使多数人满意，原因很多。从实际的操作层面上说，“通”是专的综合。通史的写作者必得“通博”，对个人来说，这是极难做到的。虽然他完全可以借助现有的成果，但在个人精力方面必会遇到许多主客观条件的限制。“无所不知”是不可能的，“归纳”总是先天地具有“不完整性”。所以，百年里，有好几部个人的通史是没有写完的，而且没有一部通史能完全经得起专家的仔细挑剔。正因为如此，才有集合各方面专家集体协作的念头。这样做，在“专、博”方面的矛盾或许可以缓和些，却引来另一个大缺陷：通贯始终的“气”没有了，我把这叫作“气散神消”。因众多作者各自操作，难以相互关照、前后呼应，缺乏一以贯之、整体理解的精神气质，是预料之中的事。即使像《剑桥中国史》那样，采取“专题集合”的形式，且有一主编总领其“精神”，“神散”的先天性弱点还很明显地存在。

无论怎样说，通史真正的难，还是难在史识，那种能居高临下，“一览天下众山小”的把握能力，即“识大而不遗小，泛览而会其通，达人情，明事变，洞幽赜，晰条理”（徐哲东赞吕诚之先生语，见《吕思勉先生编年事辑》）。这种能力或许需要某种不同寻常的禀赋。但有一点是可以从比较成功的通史写作中得到体验的，这就是：此种能力的获得，仅仅有具体史实的资源供给一定是远远不够的。它更需要作者对人文领域更广阔的知识背景和深入的体验，对人类，对社会，对世界方方面面多视角的体察。这时，我领悟到了吕思勉先生特地把一句俗话加于强调的意义，这就是“世事洞明皆学问，人情练达即文章”。

我粗略地统计了一下，在顾颉刚《当代中国史学》出版的1945年以前，大约已有42部通史（不包括史话一类，据《1900—1975年：七十六年史学书目》）。到今天，究竟总共出版了多少通史？我没有统计，或许已不下百部。这只要看近二十年各地编通史教材成风，就可知数字一定很壮观。

时间作为一种特殊的过滤器煞是无情。大江东流不止，潮起潮落，风行的未必就能传承，精粹遭遇冷落亦时或有之。所幸时光似水，反复冲刷筛洗，是沙砾是金子总会逐渐分明。这里，将要向大家推荐的是，张荫麟教授（1905—1942）短暂一生留下的唯一著作：《东汉前中国史纲》。它是经长期遗忘后，重新被记起的一部未完成的通史。其人其书，因为有一些前面《回顾》中没有说得尽兴的意思，所以增加了这一篇“个案”。

为学贵自辟，莫依门户侧

《东汉前中国史纲》是当时教育部计划出版的高中历史教材《中国史纲》的第一部。1935年，张荫麟已从美国留学归来两年有余，任清华大学历史、哲学两系教授。受部聘后，他当即放下手里的其他科研课题，“遍咨通人”，潜心策划《中国史纲》体例和细目。还特别向清华请了长假，专致笔耕其所负责的先秦至唐以前部分。其余部分原计划邀请吴晗、千家驹、王芸生等分任。

未及两年，“卢沟桥事变”突发，国难当头，张荫麟被迫离京辗转南下浙大、西南联大，其事遂不如意。经诸多友人的催促力助，将此前已完稿的八章，加写《自序》，遂由他改教的浙江大学史地教育研究室，最先以石印本形式在贵州遵义面世。原初题名《中国史纲》第一辑（此据张其昀《张荫麟先生的史学》，笔者尚未见原本），时为1941年春夏之间。初次印行匆促，著者名还曾误植为杨荫麟，张荫麟也不在意。又据《自序二》《自序三》，知次年再版，始增入九至十一章（前据吴晗《记张荫麟》，后一点吴文回忆则有误）。此后，先生兴奋中心转移，改攻两宋史，仅撰写三章（第三章未完），就因病撒手西归，终年37岁。如天假以年，从其已发表的宋史成果预测，《中国史纲》的宋史卷必将更为光彩夺目——想到至今尚没有一部能与张氏风格相匹敌的两宋史，对他的英年早逝怎不叫人伤感备至？

读过《东汉前中国史纲》的，多会惊羨它的文笔流畅粹美，运思遣事之情深意远，举重若轻，在通史著作中当时称绝，后也罕见（唯钱穆《国史大纲》可相匹敌）。全书没有累赘冗繁的引文考证，不故作深奥高奇，史事都以“说故事”的方式从容道来，如行云流水，可令读者享受到一口气读完不觉其累的那种爽悦。也因为读来悠然轻松，据我个人的观察，读者很容易轻忽了对著者构思和寓意的细心体察。一不经意，书中潜心涵泳所得的精警见地，屡屡就从眼皮下滑过。为此，我想先从著者的人格、学术风貌说起，特别是他对历史学与哲学“联姻”的特殊关注，作些介绍，或许对读者进一步体会该书不无帮助。

离张荫麟去世才四五年，谢幼伟博士著文怀念故友，就不无忧虑地

说：“这一位天才学者，俗人不必说，即学术界中也许已忘记了他。他的著作以报章杂志发表的短文为多。这些短文到现在还没有集合出版，整部的著作有《中国史纲上卷》，而这也只有浙江大学史地研究室的石印本。所以在某一时期内，他虽曾惊动我国的学术界，到目前他却很可能为学术界所遗忘。但他是最不应遗忘的一人。”此后，情况虽然还没有到谢氏杞忧的那么糟，文集、《中国史纲》海峡两岸还都出版或重印过，但流传不广。世俗总多势利和健忘，也是无可如何的。

张荫麟的名字，今日大多数学人恐怕都会感到陌生。然而，恰如谢氏所说，回溯到20世纪三四十年代，张荫麟名声不小，曾被学界誉为奇才，受到了前辈和同龄学者的普遍敬重。1929年夏与张荫麟同船赴美留学的谢幼伟博士，更是热情赞美荫麟为天才，在长篇的纪念文章里写道：“张君是天才，这是无疑问的。他在清华读书的时候，曾写过一篇《老子生后孔子百余年之说质疑》，寄到《学衡》杂志，《学衡》的编者认为是一位大学教授的作品。这一点即可证明张君的聪颖是远在一班学人之上的。所以大名鼎鼎的梁任公先生遇到了这一位年轻学生，也不能不特别注意，不特别赏识。”（《张荫麟先生言行录》）

张荫麟来自广东东莞，自幼丧母，家境贫寒。1923年秋季考入清华学堂（时为留美预备学校）中等科三年级，直至1929年大学毕业，经历了清华学校改制的全过程。入学伊始，即如上述所记，不足18岁的张荫麟，已经著文向老师梁启超挑战“老子出生”说，且考辨精细，征引经典凿凿有据，名惊京华。在继后的两年里，他在《清华学报》《学衡》《东方杂志》等一流刊物上发表的学术文章不下十余篇，涉及经学考据、中外交流史、科技史等多项领域，还参与了当时正轰动学界的（顾颉刚）“古史辨”论战。今天，重读这些论文，我们简直不敢相信，一个二十来岁的学生，学术水准竟可以让当下有些大学教授感到汗颜。其中《明清之际西学输入中国考略》不仅大大扩充和修正了乃师（启超）关于这个论题的史料，而且对西学输入的影响以及清代并未因此而改变“科学（思想）不盛”的原因发表了精警见解；《张衡别传》和《宋卢道隆吴德仁记里鼓车之造法》两文，则更应该看作首开我国古代科技史研究风气的力作，具里程碑意义（刘仙洲先生即如是说）。计不完整的统计，去美留学前的六七年时间内，已积有学术成果（包括译文）40项。怪不

得谢幼伟博士终发为“天才”的赞叹。

张荫麟自号“素痴”，常用作文章笔名。我以为，无论从哪方面看，例如对学术的痴情专注，孤傲内向，不通人情世故，不易适存于现社会（友人谢幼伟、张其昀、贺麟、吴晗等回忆他的个性），以及治学“神解卓特，胸怀冲旷”（熊十力赞其学术境界），也包括过早地夭折，难享永寿等等，张荫麟都很符合天才学者的特征。然而，如若只从个人天赋角度去理解，那很容易忽略了今天重新认识张荫麟先生的许多更有价值的启示。

近代以来，人才成群风涌而起，明显有过两个突出的高峰时期。一是晚清咸、同年间，以曾、胡、李、左、张以及围绕在他们周围的幕僚文士为代表。是时人才济济，不拘一格，政坛文气之盛为中古以来所未有。其中能集道德、事功于一身如曾、胡者虽凤毛麟角，但在经世致用一隅有卓识奇功，建树不凡的可以数出一大群。稍后在他们的影响下，还走出了一批最早通达世势、熟悉“洋务”的新人。二是20世纪二三十年代，具现代意义的各种学科相继滥觞，“筚路蓝缕，以启山林”，一代沟通中西的学科权威名家大抵成形于这一时期。假如说上一高峰“事功”派占尽风光，许多人物多似电闪雷鸣般倏然过眼，有力度而少余韵；那么第二个高峰承上辈及其时代的恩泽，别开新天地。是时激荡过后，“朝野”尚称“苟安”，中西文化教育往来更密。淡出“事功”的“学问”派那厢真现独好风景，其山高水长，遗泽后世且深且厚，更堪百年后回味不已。

张荫麟生而有幸，及时亲逢学问盛世的文化滋润，并能以新秀的身份参与其间。他天性聪颖，造化把他从岭南送上京华，进入风云际会的文化中心，后来又留学西洋，确是时势造就了他天才有为。那时，“五四”个性解放、自由探索的新风吹拂神州，学术报刊似破土春笋涌出，自由讨论风气盛极一时。张荫麟又直接生活在梁启超、王国维、刘师培、胡适、陈寅恪、吴宓、傅斯年、钱穆、顾颉刚（其中最年轻的，也比荫麟长十几岁，均属老师辈）等等一群知名学者辉映的人文光环下，犹鱼得水，遨游自如，才有了上面“少年英发”动人的一幕。

读张荫麟的传记，最令我感动甚至妒忌的，是那个时代学者的气度和学术自由讨论的文化氛围。同在清华，哲学家贺麟比荫麟高三级，两

人很快就成为终生挚友。据贺麟的回忆，荫麟给他的第一印象是：一个清瘦而如饥似渴地天天在图书馆钻研的青年。一天晚上，在梁任公的中国文化史演讲班上，梁任公从衣袋里取出一封信来，向听众中间哪一位是张荫麟。张荫麟当即起立致敬。原来是荫麟写信去质问老师前次演讲中的某一点，梁先生在讲台上当众答复他。这事发生在张荫麟已于《学衡》著文与先生商榷之后。他俩常去听梁任公的演讲，可见对先生的仰慕。但张荫麟的脾气向不愿意拜访人（终生不改，时人称其为“怪”）。1926年夏，被贺麟拖着才第一次拜谒梁任公。先生异常欢喜，勉励有加，当面称赞荫麟“有作学者的资格”（另据王焕镛《张君荫麟传》，说“梁任公得其文叹曰：此天才也”）。此后二三年中，他却从未再去谒见过梁任公。他很想请梁任公写字作纪念，也终于没有去请（见贺麟《我所认识的荫麟》，载《思想与时代》第20期，1943年3月）。还值得补一笔的是，1929年初，张荫麟正在撰写长篇学术论文《伪古文尚书案之反控与再鞫》，针对梁先生燕京大学演讲《古书之真伪及其年代》而发。论文在《燕京学报》刊出时，梁任公已病逝。张荫麟在文末特别有一段附语，说“此文初属草时，梁先生尚在世。本当重校付印，先生已下世，竟无从请问以决所疑矣。作者极不愿意于此时举其素所尊敬之学者之旨为错误之例。惟以爱真理故无法避免耳”（台湾1956年版《张荫麟文集》，全文长48页）。

有这样的老师和这样的学生，气度、风范尽在不言中，这正是那个时代的骄傲。张荫麟与同时代学者多有评论商榷的文案往来，不独对梁任公。本着学术面前人人平等的天则，对其他师辈如周树人、陈寅恪，年长而刚负盛名如顾颉刚、冯友兰，他的评论也总是“是则是，非则非，毫不掩饰，毫不客气”，而被评论者都豁达大度，师长更以奖掖新进的态度深许之，至少也不会像现在那样，弄不好就扯到别的地方去。不信，可以去读寅恪先生诗：《挽张荫麟二首》（载《陈寅恪诗集》第31页）！

张荫麟一生信奉恪守的治学格言，是“为学贵自辟，莫依门户侧”（《致贺麟留美赠别诗》）。张荫麟在他光彩而短暂的一生中，这种个性气质实在是太强烈了，因此也特别地感人。诵读他的学术论著（也包括教材的编写），我们处处都能触摸到那种不甘因循剿袭，勇于求新

求突破的自由创造精神。这再一次证明，寅恪先生所说的“独立之精神，自由之思想”，“思想不自由，毋宁死耳”，绝非义宁一人所独执，而曾经是沐浴了“五四”精神那代人的真诚追求。那时，“吾爱吾师，吾更爱真理”的话很流行，没有任何权威偶像是碰不得，不可说不可。这样的氛围不可复得，方有“壁立千仞”之说。唯其如此，优秀学者于“五四”后一二十年内成群成团地喷涌而出，才可以被通解、被体认。

这种不依门户、自由创造的风格，绝非世俗常见的那种无端狂妄，借浅薄挑战名家以求一搏。张荫麟从心底里尊敬一切有学术成就的前辈和师友，细微地体察汲取一切有价值的学术创造，治学厚实而见地敏锐，执着底定而鄙薄趋俗。据说他最崇拜的是章太炎，对梁任公表面上“敬而远之”，再而三地“挑战”，内心实则一往情深。熟悉他的朋友说，张荫麟最钦佩任公文章“笔锋带有情感”，“张君的文章颇受任公的影响，一篇之中总含有多少任公的笔调”。

那时，刚从经学考据的桎梏中叛离不久，国学的根子依然深扎在一代新学的底部，欲连根铲除（也毕竟铲不尽）那是几十年后的事。张荫麟的学术是以考据起家的，很见功力。对太炎先生服膺至深，即是明证。有人统计，他有2/3以上的文章都涉及考辨，学问有根据而不流于空疏。然而，张荫麟可贵的是，承传而不因循，勇开风气敢为先。张荫麟曾对谢幼伟坦言：“写考据文章是很容易的”，言之似极轻松。反之，为了《中国史纲》，他却喟叹：“写这种文章是很费苦心的。”一轻一重，其味无穷。

在阐明这轻重内涵之前，我先得把张荫麟对任公的纪念文章拿出来，一则彰扬他对老师真诚而不带一丝虚假的爱（这是最有价值的尊师），一则为理解他在这个问题上的立场提供一份证据。据现在掌握的材料，梁任公刚去世，“全国报章杂志，纪念追悼他的文章，寂然无闻”。张荫麟在甫将赴美前夕，即草写了《近代中国学术史上之梁任公先生》一文，首次从学术史演进的角度，将老师一生智力活动划分为四期，分别评估他在各时期的“特殊贡献与影响”，客观公允，敬仰之情含而不露（载《学衡》第67期。贺麟所述赴美后一文，已是第二篇，记忆有误，不赘）。十多年后，他所参编的《思想与时代》特地刊登了张其昀录存的任公未刊遗札中数十事为《梁任公别录》，张荫麟亲为之跋。

文章起首即声情并茂：

此时为此文，不禁起予空谷足音之感也。方戊戌前后，任公之在文界，何啻如旭日中升？一篇之出，百数十万人争诵。曾不四十年，后生已罕或能举其名。其一知半解者，甚且为蚍蜉之撼。“或荣誉若天仙光宠，消逝时迅越流星”，歌德之诗，可为任公赋矣。

接着大段论述任公与政的种种曲折，反驳攻击者，并检讨自己十年前“年稚无知，于（先生）民国后之政治生涯，妄加贬抑”，评析平恕允直，可与寅恪先生《读吴其昌撰梁启超传书后》对读，此处略过。笔锋转至学术，张荫麟说道：

以言学术，世人于任公，毁誉参半。任公于学，所造最深者唯史。而学人之疵之者亦在是。以为其考据之作，非稗贩东人，则错误百出，几于无一篇无可议者。实则任公所贡献于史者，全不在考据。任公才大工疏，事繁骛博，最不宜于考据。晚事考据者，徇风气之累也。虽然，考据史学也，非史学之难，而史才实难。任公在“新汉学”兴起以前所撰记事之巨篇，若《春秋战国载记》，若《欧洲战役史论》，元气磅礴，锐思驰骤，奔砖走石，飞眉舞色，使人一展复不能自休者。置之世界史学之林，以质而不以量言，若吉朋、麦可莱、格林、威尔斯辈，皆瞠乎其后矣。（《跋梁任公别录》）

此跋的文风，酷肖乃师，磅礴之势不减。活泼泼的张荫麟就是这样：对自己素所尊重的老师，他不讳言其短，“才大工疏，事繁骛博，最不宜于考据”寥寥几笔，可谓弹无虚发，正中鹄的。而于先生史才、史识之长尤三致其意，领悟深得精髓，亦属“就有道而正焉”。我做教师的有经验，百依百顺的，尽说好话的，未必就是最好的学生。还是贺麟说得极有余味：“哪知这位在学生时代质问梁任公批评梁任公的荫麟，后来会成为梁任公学术志业的传人。”梁任公是个大忙人，晚年转而治史已时不我待。张荫麟靠着他对前辈史才、史识的独具慧眼，《中国史纲》的创制获得了非凡成功，而这便是对老师最好的回报。

从上文即可读得张荫麟的心声。他绝对不是故意看轻考据。考据是很苦的事，是一种特别的工夫，只有耐得住寂寞的人才能做出实在的成

绩。然而，不以考据为底止，注重推出义理，这才是张荫麟治学的个性特色。而且，这义理也是经过改造，充实了新的内涵的。他的治学路路，在从美国斯坦福大学写给张其昀的信中说得最明白：“国史为弟志业，年来治哲学社会学，无非为此种工作之预备。从哲学冀得超放之博观与方法之自觉。从社会学冀明人事之理法。”（海峡两岸《文集》均有载录）所以，他对谢幼伟说的一易一难，绝非故作危词，内中大有深意存焉。这实际关联着一个时代大话题，就是：考据与义理的关系。

我以为谢幼伟的确算得上是荫麟的钟子期了。张荫麟选择对谢氏发此骇俗之论，亦可谓“择其善鸣者而鸣之”。张荫麟死后5年，谢氏在纪念荫麟的文章中作了如下的发挥：“写通史是需要思想，需要有很高的识解的。有人认为专门弄考据的人是思想上的懒惰者，这虽不见得完全正确，但若在考据上兜圈子而不能有进一步的工作，则至低限度，这种人是难得有什么思想可言的。考据必进至义理，必以义理开拓其心胸，然后其考据不落空。一位良好的历史学者不能光是一位考据家。不管他的考据做得怎样好，然而这只是史料的提供，尚不是史学的完成。史学的完成，有待于史学家理解的深入和同情的洞察。这一点又须待史学具有史学的修养。治史学而不兼治哲学，这是一种缺陷。”（《张荫麟先生言行录》）

张荫麟在新史家群雄纷起的那个年代，能够独树一帜，特具风骨，确实应该归诸他不满足现状，不随众亦步亦趋。众史家中，他是最先觉悟到史学的改造创新，应该借助哲学革新理论观念和思维方法，借助社会学认识历史上的社会构造和社会变迁，以滋补旧史学义理的“营养不足”。可以这样说，在史家中，对西洋哲学和西方社会学了解的广度和深度，当时无人可与之伦比，他可谓独居翘楚。特别需要指出的是，从《“可能性是什么”》《论同一》等文来看，20世纪初西方一些哲学新潮已进入他的视野，如柏格森、罗素、怀特海、斯宾格勒；特别是现象学刚兴起，张荫麟就注意到了，这在中西哲学交流史上也值得记一笔。

当时，编著中国通史蔚然成风，因为学识才华的特殊，学者普遍对张荫麟都期望很高。钱穆在1942年底，把他的《中国今日所需要的新史学与新史学家》一文作为对荫麟的悼念，发表在《思想与时代》杂志上。文末即说：“故友张君荫麟，始相识于民国二十三年春夏间。时余与

张君方共有志为通史之学。当谓张君天才英发，年力方富，又博通中西文哲诸科，学既博洽，而复关怀时事，不甘仅仅为记注考订而止。然则中国新史学之大业，殆将于张君之身完成之。岂期天不假年，溘然长逝。”史家偏好经验事实，一般很少像张荫麟那样深陷于哲学沉思。因此，熊十力耐不住破门而出，说道今之言哲学者，或忽视史学；业史者，或诋哲学以玄虚，二者皆病。特赞张荫麟先生，史学家也，亦哲学家也。其为学规模宏远，不守一家言，使天假之年，纵其所至，则其融哲史两方面，而特辟一境地，恢前业而开方来，非荫麟莫属（《哲学与史学——悼张荫麟先生》，1943年）。

张荫麟天性聪颖，但他从不自恃天赋而学点偷懒。束书不观，空谈义理，天才成为无知浅薄的狂汉，张荫麟是不愿为之的。张荫麟治学的勤奋几乎近于癫狂。每写一篇文章，精神高度集中，老是几晚不睡觉，直至文章一气呵成时，然后才大睡几天，大吃几顿。寓所里满地满床的书，东一本，西一本，凌乱狼藉得不成样子，他也无所谓。到病重的时候，他开玩笑地对友人说：“我从今后要学懒了。”可他还是做不到，连劝他改读点轻松的小说，改不了习惯，依然捧起哲学书，手不释卷，直至临终。因为读的书极多极广，著文不论古今中西，随处触发，总见火花。他的时评也写得极犀利明快，有时惹得当局十分恼怒。在史学、国学、哲学、社会学四方面所积功底，使他可以和当时任何一门专家对话。然而，通博并不是他的真正骄傲。张荫麟对社会、对历史那种全局统揽和深刻洞察的独特把握能力，在当时才是出类拔萃，最具价值的。

在我看来，张荫麟《论历史学之过去与未来》《传统历史哲学之总结算》两文，代表了他那个时代史学理论认识的制高点。有些观点后来不仅未有超越，甚至有所倒退。

《论历史学之过去与未来》，发表于1928年《学衡》杂志。我觉得它明显受到乃师梁任公1922年《中国历史研究法》的影响，但因其对现代西洋文化、哲学的了解超过任公，故而想申述老师未尽之意。应该注意的是，那一年，正是傅斯年正式在北京创办史语所，并发表了上篇说过的“科学实证宣言”。张荫麟的观点是不是与之有意关涉，我不清楚，但其间的不同，读开首第一句话即知：“史学应为科学欤？抑艺术欤？曰：兼之。”

他认为理想的史学应具备两个条件，一是正确充备的资料，二是忠实艺术的表现。后者不纯粹是说文笔，主要指把握人类历史具有“思想情感性质”活动特质的能力；这种能力“半存乎天才，非人力所能控制”。对历史这一特质的认识，即历史是人的历史，是人为追求自己的利益和意愿的活动，他特举了斯宾格勒关于文化的见解，思想渊源是清楚的。很显然，强调史学还具有人文的特性，这是含蓄地表示他同傅斯年纯科学派有所区别，而“半存乎天才”一说，则是他对获取历史通感之难的一种解释。

上面的观点实际只是提个头，全文却完全是围绕历史资料性质展开的。他详细论析了历史资料本身的局限，分为“绝对之限制”和“相对之限制”两种。第一种，是史料客观存在的限制，为后人无法补救的，诸如记载史料时观察范围、观察人、观察地位、观察时之情形、知觉能力、记忆、记录工具、观察者之道德、证据数量九种限制以及传说、亡佚等共十一种情况。第二种是指史家处理过去资料时所产生的限制，有因绝对的限制而产生的谬误未经发觉者、伪书及伪器未经发觉者、史料本不误因史家判断的不精密而致误和事实的解释因时代的进化后此证明前此为谬者四种。读者可以拿它同乃师《中国历史研究法》第5章对照着读，即知有发展。这样的论证，最后还是想要说明史学不能直接面对研究对象——历史，而离不开“人”（记录史料的人和研究史料的人）的主观活动，故史学很难做到像研究物理化学那样“科学”；但追求“信史”的目标不能放弃，唯有认识到种种限制，庶几或可近之乎。

如果说《论历史学之过去与未来》着眼于史料学，那么《传统历史哲学之总结算》则转向对历史观本身的检讨。两文写作，虽间隔着留学美国的六年多时间，却仍可以看作是姊妹篇。后一篇，将在下节结合《东汉前中国史纲》写作背景再作扼要介绍。

最后，还想特别说说他的一篇不容易引起注意的短文：《玩“易”》。1956年台湾版《文集》就因疏忽（或别的什么缘故？）而漏收，实在不应该。因为，这代表着他关于社会进步一种独特的历史思考。

这篇短文写定于1933年9月。从文内“异国晚秋”字句推测，写作的

时候人还在美国。张荫麟借发挥《易经》的哲理，实际谈的主题是社会变迁和“革命”。这么一个很深奥的社会哲学问题，他却几乎是用了散文诗的形式来表述，很含蓄，也很深沉。短文直指《易经》的着眼处在生命，故曰：“生生之谓易。”而近世流行的“革命”一词又恰好是从《易经》“革卦”里推演出来的。与时潮最不同的是，文内反复申述，要把“易”应用到“革命”上，要懂得革命是新生，要懂得“生”是不能急催的，不能揠苗的。社会秩序原是活的，原是一个活的有机体。所以革命的“命”要当生命解。只有创造新的生命才能革掉旧的生命。不然，革命只等于寻死。他极为感慨地说道：“创造新的生命，以一个新的社会秩序易一个旧的，那岂是病夫易室，贵人易妻那样容易的事，而急促得来的？”用不着我多加饶舌，熟悉百年来思潮变迁的学人，都能掂出这些话的千钧分量。这才是真正经得起百年历史检验的义理。我要补一句，这里反映出了张荫麟对孔德、斯宾塞以来的社会学基本学理的圆熟运用，而且妙在不着痕迹，极似寅恪先生的风格。所以他对历史的考察，往往侧重社会层面，在制度的创设和功能演化方面，非常用力，颇多新的洞见。这种史识后来被应用到对历史上农民起义和改革、改制的全新诠释上，极其成功，如《宋初四川王小波李顺之乱（一失败之均产运动）》、《南宋亡国史补》和《东汉前中国史纲》第11章《改制与“革命”》。行内人读了多能体会这些文篇在史学史上的特殊价值，但一般读者则未必。尤其是前两篇，形似考辨之作，更不合现在读者的口味。除专门理论探讨文章外，张荫麟的史学论述风格，是从不脱空搬弄理论概念，横插大段议论，义理即寓于史事铺叙之中，偶有一二句点睛之笔，亦淡淡而出，极容易被放过。或许这就是中国史学的传统，所谓《春秋》笔法。读者宜多加咀嚼，细细消化才是。

众窍无窍，天然自成

编著新式通史肇始于20世纪之初。1900年，章太炎先生发表《中国通史例略》，首先发起设计新通史的动议。梁任公随即响应，于1901—1902年开始酝酿写《中国通史》，但始终未能履践心志（张荫麟对此最感痛惜），留有一些关于通史新体例的设想和春秋、战国《载记》、《年表》等片段尝试。最早真正付诸实践并开创章节体“通史”的，要数夏曾佑及其《中国历史教科书》（写于1902—1904年）。进入到三四十年代，编著中国通史教材已蔚然成风。据不完全统计，截至张荫麟《东汉前中国史纲》出版时，至少已不下三四十种（此依《七十六年史学书目》统计所得）。

然而，到了1945年，顾颉刚先生编著《当代中国史学》时，却秉笔直书道：“中国通史的写作，到今日为止，出版的书虽然不少，但很少能够达到理想的地步……故所有的通史，多属千篇一律，彼此抄袭。”“编著中国通史的人，最易犯的毛病，是条列史实，缺乏见解；其书无异为变相的《纲鉴辑录》或《纲鉴易知录》，极为枯燥。”顾先生的这些评点，对今日大多数教材还基本适用，最多增加了变相的《通典》，算是人事物俱备，实在是难为情。

当时顾先生认为较理想的通史，点名有吕思勉《白话本国史》《吕著中国通史》，邓之诚《中华二千年史》，陈恭禄《中国史》，缪凤林《中国通史纲要》，张荫麟《东汉前中国史纲》，钱穆《国史大纲》，共六人、七部。应该说，这一点评大体公允。荫麟的书虽未完成，顾氏为之惋惜，但仍给予刮目相看，亦见得《东汉前中国史纲》的价值。

张荫麟刚刚经历颠沛流离，生活甫定之后，1940年2月在昆明为《史纲》写下了篇幅不短的《自序一》。文气与正文迥然不同，读起来不轻松。一般读者在读完全书后，再去啃《自序一》比较合适。《自序一》，与其说是张荫麟对《史纲》调度构思和剪裁史实标准的一个交代，毋宁说它更像是将《史纲》升华到历史哲学的高度，为理解整个人类史（不独是中国史）提供一种经他梳理过的理路。历史专业的学生若能将张荫麟的理路与他的实践对照着反复品味，会加深体会熊十力所说

的：“融哲史两方面”，境界就不一样。

我想首先要提到的，是张荫麟在《自序一》里说：“写中国通史永远是一种极大的冒险。”这话夹在大段理论阐发之中，很容易滑过。然而，这确实是个中人的肺腑之言。教了许多年中国通史，不能不常与教科书打交道。我有时也隐约觉得，通史好编，也最难编。所以，读到张荫麟这句话，特别感到震动。

记得严耕望先生说过，中国通史必须折中于重点与全面之间，并能上下脉络连贯一气，与断代史有别，与专史也有别。因为有此种种考虑，所以大学“中国通史”可说是所有历史系课程中最难讲的一门课。过去大学“中国通史”课程教得最成功的，耕望以为应该数钱穆宾四先生为最（据笔者所知，较晚还有一位，就是20世纪50年代曾在山东大学教中国通史的赵俪生先生）。

说到教材，严耕望认为，目前所有各种中国通史中，仍以钱宾四先生的《国史大纲》为最佳。此外，可以吕思勉先生的几部断代史为辅。他的理由是：钱先生才气磅礴，笔力劲悍，有其一贯体系、一贯精神，可谓是一部近乎“圆而神”之作，所以讲者可以拿他来作一条贯穿的线索，也要诸生仔细地阅读。吕书周瞻绵密，可谓是一部近乎“方以智”之作，所以讲者可以拿他作为钱书之辅，以济钱书之疏阔。而且吕书征引原书甚详备，最便讲授者参考之用（详参《治史三书》，198—199页）。

严耕望是钱穆先生的得意门生。他关于通史课及其教材何以难的一番见解，我以为深得其中三昧。一部通史，假若不能给出中国历史发展的脉络和它独有的神韵气数，还是不写为好。耕望没有提到张荫麟，这是因为《史纲》未得以窥全豹，故不在他讨论的范围。其中，“一贯体系、一贯精神”八字，最是要领。假若要压缩成一个字，那便是“上下脉络连贯一气”的“气”。

泱泱大国数千年，多少人事，多少典故，通史不可能细大不捐，应有尽有的写进去。事实上谁也做不到。正像张荫麟说的，“即使（集合许多人）能如此做，所成就的只是一部供人检查的中国史百科全书，而不是一部供人阅读的中国通史”。通史，通史，它独特的神韵就在“通”字

上。行内人多有体验，编通史需要有高的识见和全局驾驭能力，最好是由一人贯通到底。他很像是一位具有艺术天赋的导演，要把历史舞台上的人和物、时间和空间调度得活灵活现。张荫麟《自序》中之所谓“笔削”“提要”，今人之所谓“剪裁”“出思想”，全是为了做好“通”的工夫，使之生气盎然，全局皆活。烦冗枯燥，没有思想（或者说不敢有思想），光靠史料填充版面，就全然丢掉了“通史”的灵魂。

何谓“通”？我以为，从高处说，能凸显其意境者方谓之“通”。静安先生论文学，说是：文学之事，其内足以摅己，而外足以感人者，意与境二者而已。上焉者意与境浑，其次或以境胜，或以意胜。苟缺其一，不足以言文学（王国维《人间词乙稿序》）。其实史学又何尝不是如此。20世纪史学，冯友兰、钱穆均称有信古、考古、释古三派，其中信古一派，一般均不取。若以上面说的意境而分，一为致力于历史的抽象（抽象的程度可以不一样），以“释古”（即韦伯说的“理解”）擅胜，能给出一以贯之的“精神”（或荫麟说的“意义”），犹之于文学的“写意”。一为专攻描述具体的史实，以“考古”（即复原实像实况）争长，可比之于文学的“写实”，但也绝不是三块、四块的拼盘，通史应该给出发展脉络清晰、阶段特征明显的“整体”（或曰“体系”）。

“通史”的最高目标，自然是“精神”与“体系”二者统一。所造之境必合乎历史之自然，所写之意亦必凸显历史之真义。境与意能浑然圆融，恐怕只存于假设之中，“此曲只应天上有”。张荫麟虽心向往之，也明乎此事仰之弥高，所以在《自序》里一再申明：编写通史有许多无可奈何的“天然限制”（对这种相对的与绝对的限制，张荫麟在《论历史学之过去与未来》一文里有详尽的论析），自己所做的“与所悬鹄的之间有多少距离”，只好付之读者的判断了。这不能作一般谦词读过，而是唯贤者能有之的真诚坦陈，甘苦尽在其中。

如果明白了“意境”之说，那我们就会相信有所谓标准化的“国定”教材。假如把张荫麟的《史纲》与吕、钱两书对照着读，就看得出20世纪上半叶的通史教材，成功的地方就是极有个性，多姿多彩。

《吕著中国通史》着眼处为社会的演化，在制度的考订梳理方面最具优势。今日虽不能说无可挑剔（毕竟许多专题研究有了长足的进

步），但精细而富独见的地方在在皆有，极见学术功力，当日无出其右，现下亦颇可烛照“左愚”。不足的是条分缕析甚细，政治大势与制度沿革两部分又截然分开，从“通”的标准要求，算不得上上策。诚之先生读史之多，公认首屈一指，但在制度演化方面，也只能详于隋唐以前，而略于宋明之后，不可谓全备。这再次证实张荫麟所说，通史之难，还在于人力的“天然限制”。这部书对专业学习（特别是研究生）很有用，由此再去读诚之先生的断代史、专史，实为登堂入室的最好门径。但最大的缺憾，就是不容易引起一般读者的阅读兴趣，因此流行不广。

这方面，钱穆《国史大纲》就异峰凸起，读者占有率之高，是完全可以想见的。一篇《引论》正可以视先生为当代贾谊，痛哭复长太息者再而三，特忧“中国文化命脉”的衰息断绝，“历史生原”的遽然中断。当日情景，以严耕望的亲历记述为最真切。宾四先生才思横溢，民族情怀热烈，亦擅讲演天才，行文一如其演讲，词锋所煽，动人心弦，“一以中华文化民族意识为中心论旨”。是时正值抗战艰苦时期，一经刊出，大后方争相传阅，极一时之盛（详参《钱穆宾四先生与我》）。《国史大纲》可以说是以气盛情深而获取成功的一部通史。黄仁宇曾在《中国大历史》里称誉宾四先生是“将中国写历史的传统前接后带到现代的首屈一指的大师”。但若以专家的角度来看，疏阔之议势所难免（耕望也委婉说到）。然最可斟酌的，倒是这种近乎自恋式的本位文化情结，不免对本属历史批判的应有之义，多有遮蔽回护，总欠几分冷峻。对近世的落后、变革的艰难，也缺乏深沉有说服力的内省。这也是黄仁宇说的“写历史的传统”的弦外之音，缺乏现代性。就通史不可或缺的制度和社会层面的揭示而论，《国史大纲》比起吕著要逊色，也是毋庸讳言的。

张荫麟写《史纲》，上述两书均不及见到。与钱穆先生有所互商，详情亦不可而得（似读得过《引论》）。然而，以书论书，张著正介乎二者之间，平静冷峻有似诚之，而文采飞扬则不减宾四。思维切入的理路和注重社会全貌，与吕著更易谋合。他在《自序二》中给自己规定的重点是：“社会的变迁，思想的贡献，和若干重大人物的性格，兼顾并详。”对历史全局因果的理解，特具哲学思辨的那种网状的发散性，运用起来又能不着痕迹，以平易浅显出之。我以为，这才是张荫麟《史纲》的长处，而为上述两大家所不逮。遗憾的是，写出的毕竟是片段（包括

两宋），还看不到他对国史全局统揽的“底牌”。所以，就通史的影响和实际成就而论，尚不能与吕、钱伦比。

与现今的风气大不同，作为一位在史坛已负盛名的专家，张荫麟独把编著高中历史教材看得极重。说其鞠躬尽瘁不为过。临终前一直陪同身边的好友张其昀追忆说：“他是一位饱学之士，能禁其阅书，而不能禁其运思。他念念于史纲之完成，虽在病中仍精思不休，而病势遂陷入深渊。”（《张荫麟先生的史学》）

在历史教材方面，张荫麟不愿重蹈旧径，极想披荆斩棘，开出一种使人人能读、读而有所得的新体裁。这在他的《自序二》中已交代得十分清楚，读者自可检阅。《史纲》体裁的创制是极其成功的。文笔的简洁优美，说理的平易生动，读者初展书，一股久违的醇香就会迎面扑来。

我一直在想，张荫麟何以要这样做？要知道这正像他自己感慨的，深入而浅出，劳神费心，是“很苦的”。何况他对社会和历史的思索很投入，不少地方带有形上的色彩，超凡脱俗，沉潜隽永，最可以在这种地方显示高深。然而，这些高深的议论在《史纲》中竟消失已尽。他自己苦心“玩索”所得的体验，都化为了“以说故事的方式”淡淡托出。

我私下揣度，恐怕不仅仅只是为了“高中生”。近世以来，生搬强灌的“道理”，不胜其烦。新概念、新名词满天飞，摧枯拉朽，气势逼人。蛮横之余，负面的效应就是人人高谈阔论，以主义角争高下，却忘掉了许多脚下最平易的事实，最通常的历史知识。无论上下贵贱，愚蠢的历史错误总不断重犯，就说明了这一点。张荫麟写有《中国民族前途的两大障碍物》《说民族的“自虐狂”》两篇评论，可以窥见他这方面的思虑。与其空谈主义，何不即事求理？要求国人素质的提高，使他们自然地浸沉于历史的演化里，潜移默化，用心神会，不是比填鸭式训政更切实有效吗？

寅恪先生晚年潜心笺证钱柳因缘，自述其心志“不仅藉以温旧梦，寄遐思，亦欲自验所学之深浅”。联想及此，莫非张荫麟亦欲以《史纲》“自验”其历史哲学运思的“深浅”？笔者不揣愚妄，对若干关节点，谬效前人“代下注脚”于下。不敢说能为先生“发皇心曲”，亦算是为读者

诸君深入阅读《史纲》，从《文集》与《史纲》互读的角度，聊尽“导读”的微薄之力。

在构思《史纲》的时候，张荫麟脑海里早就有了对历史大格局的思考。1933年，张荫麟从美国寄回长篇论文《传统历史哲学之总结算》（简称《总结算》），刊登于当年的《国风》杂志。台湾版《文集》所注刊名、年份均有误，此系去世后友人重刊以志纪念。大陆教科社版则未能入录，恐不能不说是智者之失虑。教课之暇，我常以读历史哲学书籍作为业余爱好，这方面的信息也不算闭塞。我敢说，这是一篇超凡脱俗的历史哲学力作。读完《史纲》，再诵读该篇，许多意犹未尽的深意，真是“看山水底山更佳”。

《总结算》对20世纪东西方流行的四种史观（目的史观、循环史观、辩证法史观、演化史观），逐次论析其本义，“抉其所见，而祛其所蔽”，火候把握不温不燥，颇见功力。令人敬佩的是，张荫麟对这些各具方法论价值的思想遗产，都以一种独立思考的批判精神，用求实求真的历史感——加以过滤，是则是，非则非，不偏执，更不迷信。经这种积极的思虑和批判，凸显出来的是20世纪最难得可贵的思维成果——对机械进化史观和单线一元决定论的摒弃，代之以宽阔发散性的整体思维。他的基本立场可以表述为：人类的历史是人自身创造自身的历史，“一切超于个人心智以外之前定（亦即先验的。——笔者按）的历史目的与计划皆是虚妄。”“历史之探索，乃根据过去人类活动在现今之遗迹，以重构过去人类活动之真相。无证据之历史观直是谰呓而已。”

任何理论概念再好，比之于实际生活本身，总显出它的贫乏和单调。历史观念之于历史实际，亦是如此。近年来这一声音高起来：“让历史自己说话！”自然，历史哪能自己说话？它无非要提醒我们，史学必须一步也不能离开对历史证据的搜集和甄别。历史不是为概念而活着的。相反，任何概念都必须经受经验事实的证伪。忠实于历史，乃是史家的职业道德。直到现在，通史的整体框架还是板结硬化的。一个重要的原因，就是拘泥于一些固定化的程式，出于这种或那种缘故，不能直面历史实际。重读张荫麟写于50多年前的教材，不能不感慨系之：张荫麟正是靠着这种历史认识论的独立思考，《史纲》才会有不同于众、至今还光彩依旧的许多历史洞见。比之于他，我们是进步了还是退步了？真

不敢说。

《史纲》只写到东汉建立为止。全书最精彩、最富学术价值的，是第2章到第7章。因为这6章，正好关系到我国历史走向最早的两次大转折，为认识中国历史的大关节，非同一般。在这6章里，张荫麟层层交叠错综推进，着眼于历史复杂的因果网络关系，有放有收，构思极费匠心。我上节所说的对历史全局的统揽和深刻的洞察能力，这里体现得淋漓尽致。

现今中外史学界都有同感，中国社会有许多迥异于西方的历史殊相，制度、文化、意识形态等等的传统和历史走向都极具个性。费正清在经历了长时期挫折之后，最后也不得不放弃“欧洲中心史观”，承认必须“以中国看中国”。然而这并不容易。20世纪70年代后期，哄闹了好一阵的“封建专制主义批判”，像是“灯谜大会”，很能说明生活于“此山中”也未必就识得“真面目”。原因很多，重要的一点，在做出得失是非的历史价值判断之前，最要紧的倒是必须从源头清算起，弄清中国社会何以会一步步地走到后来这样的田地。

如何定位中国文明历史的开局？张荫麟在前述论文里，对黑格尔以来“目的论”史观的批判用力最大，其中很有深意。

通史界对“目的论”一词多觉陌生。这么玄乎的问题与我们有何相干？然而，只要往深处想，许多已习以为常的国史判断，思维背后的潜台词，不都有“人类史为一计划、一目的之实现”（黑格尔）的意味？这种先验的“计划、目的”，可以托为“天作之君”之类的神学体现，也可以化为“世界精神”的意识产物，即使是以“社会组织递次演进”的“必然规律”来强行框架特定的具体的民族历史，所谓“五步论”中国也“概莫能外”，从哲学意义上说，不都是“目的论”的翻版？

第一个显例，即为中国是否经历过“奴隶制社会”。所幸现在相信的人越来越少了。我至今最不能理解的，商代历史里野性的气味（例如人殉、牺牲等等）较浓，还容得联想。“郁郁乎文哉”的西周，还一口咬定它仍为“奴隶制社会”，岂不是硬闭起眼睛，存心不想辨认历史事实？史学为着“概念”活着，还有什么生气？

第2章《周代的封建社会》，是张荫麟对先秦历史文献多年潜心研究心得的晶体，先行刊登于1935年《清华学报》。他通过九个角度的组合，绘声绘色地揭示出了周代社会的整体面貌，包括社会各阶层、城乡生活状况、政治管理体制乃至意识形态等方方面面，静态的和动态的演化史迹，说得都有根有据，平和易懂。在所有通史教材里，对周代社会的整体勾勒，我至今还没有看到比荫麟更周全、更清晰的，无一句落空。

通过九节逐次的生动描述，读者可以信服地看明白：周代既没有希腊、罗马那种“奴隶制社会”的模样，也与西欧中世纪的“领主制社会”迥然相异。它就是具体的一个社会历史个案，是由我们祖先独创的，独一无二的中国式的“封建”，以家族、宗族聚邑为基础，由部族方邦联合，而进至以宗法制为纽带的“封邦建国”，“散漫”（注意，这是荫麟的特别用词）的“封建”。再走下去怎样？稍后就说到。

张荫麟并不回避奴隶问题，而且描述细致具体。但置于他的整体结构之中，奴隶的地位、作用也是一目了然，不容有异想天开的余地。对奴隶，我们有许多先入为主的“夸张”。张荫麟在书中具体比较了贵人的奴隶与乡邑农民（庶民）生活处境的同异后，说道：“（庶民）他们的地位是比奴隶稍微高贵；但他们的生活殊不见得比奴隶好”，说的是在特殊的情景下，苛税杂役法外扰民。张荫麟就是那样真诚，不肯迁就流行，不愿意把话说死。说死了，历史就不是活生生的，可以让人回味的。试想数千年的中国古代社会里，这种情形在史书中不就经常见到？极端的例子，明清河北正定、河间一带专出太监，怎么理解？为什么好好地不当自由的农民？要说有“奴隶社会”，一座大观园不就是，还用得着到说不清的商朝去找？

如果不是过于偏执观念的成见，能说张荫麟描述的不是实实在在的周代历史？对周代社会认识之重要，还因为它关联着对中国历史能不能有一个连续把握的历史通感。只要前后上下打通去思考，问题也就不难豁然解开。于此，荫麟在第2章第1节开首的点睛之笔：“周代的社会组织可以说是中国社会史的基础”，看似平易，却有千钧之重。

我特别佩服张荫麟敏锐的历史通感。其时，地下考古发现还很有

限，对几千年前社会基层，一般人的聚落生活遗址，全然无知。他完全是凭着文献捕捉到历史灵感的。今天，早于商周以前，新石器时代的考古发现也越来越丰富，完全证实了以同一血缘的家族、宗族聚合在一起的聚落——“乡邑”，始终是上面屡经变迁的国家（从方国、王国到帝国）政治的基础。原先陕西姜寨发现的是以公共广场为中心的同心圆模式，大中小房子分五群圆拱围绕着广场（像是公社集会的场所）。我曾自作聪明地提问：是什么时候，我们的民居聚合离开了“罗马广场”而变成排房模式的？很快考古发现证明这是一个假问题。在辽宁，在湖南，连续发现了五六千年前的聚落遗址，竟然活脱脱地就像旧时我家乡村落的排房，五排、六排的，一个村落；南方还发现了一条小路通向远方，“小桥”流水的画面似在眼前。你说奇特不奇特？数千年里我们绝大多数人口就没有走出过这一情景。最近十年来，才有了一点点走出的样子。

什么“人人普遍皆奴隶”？什么“奴隶军事集中营”？现在觉得真有点好笑。许多前贤的感觉我们都疏离了。他们老说，一家一户，同族相拱相助的乡村生活，在平日里是“自由”的、“平等”的，除非天灾和从外面冲进来的人祸（参许思园《中西文化回眸》，华东师范大学版。张荫麟书里也有类似的描述）。现在想想，那时同族相聚，“死徙无出乡”；即使到了郡县制时代，“天高皇帝远”，政府只设到县一级，若风调雨顺，老百姓所求不高，外面的人也不大管，这情景也真有点像。否则，《老子》里关于“小国寡民”的描绘，《桃花源记》里的世外村落，想象的根据哪里来？汉吕后、唐武则天年代，上层、宫里杀得天昏地暗，甚至“阴阳倒错”，只要不苛政猛如虎，还懂得“休养生息”，连正史也承认，是时天下尚称“乂安”，百姓“逸乐”。这情境现代洋人不容易看明白，从山村走来的多少都能体验。上面变化万千，底层依旧如故。什么“王”、什么“帝”，能给我安静，都无所谓。山还是那座山，水还是那样的水，这就是直到开放以前中国的历史底蕴：数千年以不变应万变。

由第2章而下，直到第7章秦统一止，实际整个成一系统。这是有关中国历史走向的一个大关节。对这种历史变动，在第5章第1节，以优美似散文的笔调交代了总的态势：“春秋时代的历史大体上好比安流的平川，上面的舟楫默然潜移，远看仿佛静止；战国时代的历史却好比奔流

的湍濂，顺流的舟楫，扬帆飞驶，顷刻之间，已过了峰岭千重。”

历史有静和动两方面。前者，张荫麟称之为“一个有结构的全体之众部分的关系”，亦即社会学里的“社会结构分析”。“周代的封建社会”一章主体部分，用的就是这种方法。相对于静的结构的描写，后5章，就是张荫麟称为的“变动的记录”，有时就径称“演化”。它所涉及的，相当于社会学中的“发展”和“变迁”两个范畴。张荫麟的基本立场，在《自序一》下半部分作了扼要的说明。

吕思勉、钱穆在他们的通史引论里，都说到“人类以往的社会，似乎是一动一静的”，吕称之为“生命的节奏”；“人类历史之演进，常如曲线形之波浪，而不能成一直线以前行”，钱称“历史的风韵”由此而异。这都说明由辨同异而断动变，是通史家着力入针的“要穴”。历史的静不好写，但动的历史更难驾驭，特需要识见。

张荫麟称自己是倾向于“演化史观”的。但在《总结算》里特别申明，他与近世流行的进化论之间有不少原则性的分歧。他所特别不能苟同的，一是崇尚“突变”。他说：“吾人若追溯其过去之历史，则必为一演化之历程；其中各时代新事物之出现，虽或有疾迟多寡之殊，惟无一时焉，其面目顿改，连续中断，譬若妖怪幻身，由霓裳羽衣忽而为苍髯皓首者。”他不相信靠朝夕之间“天翻地覆慨而慷”的举动能造作出奇迹，什么事情前后都有纠葛丝攀，只能渐渐地变动。这层意思，在关于春秋战国变化态势的描述里，已经用近乎文学的语言表达得很生动。二是迷信“必然”。张荫麟主张：“一切民族之历史之通则，宜从一切或至少大多数民族之历史中归纳而出结论。其能立与否，全视乎事实上之从违。”他戏称郭沫若氏《中国古代社会研究》中所执世界同一的演化程式，为“一条鞭式的社会演化论”，是“欲将我国古代生活记录生吞活剥以适合之”。

张荫麟后一段意思，需要略为申述一下。我试问过自己，什么叫历史必然？天下本没有路，走的人多了，就成了路。中国的历史也是一步一步慢慢踩踏出一条路来的。回过头看，曲曲折折的长路，一直连到天地洪荒，一代接一代的人，精心算天算地算人算己，都算不准确，那长程轨迹、那总的结果却是明白的。这结果一定跟“理念”有偏差，跟别的国家、民族更不一样。事后，对这种结局作因果的清理，便得出了所谓

的“必然”。以后呢，以后再说。历史学家除此而外，还能做什么？

当然，张荫麟对这种“过程”的历史感觉，绝不会像我上面说的那样浅陋。他既有高度，也有深度，把这称之为“定向的发展”。他说：“所谓定向的发展者，是一种变化的历程。其诸阶段互相适应，而循一定的方向，趋一定的鹄的者。这鹄的不必是预先存想的目标，也许是被趋赴于不知不觉中的。这鹄的也许不是单纯的而是多元的。”（《自序一》）我想，这就是张荫麟对多元发散性思维一次成功的运用。

西周之后，中国历史走向如何？张荫麟在刚开始说西周时，就早早埋下伏笔，它实际上是后5章的总起：“从这散漫的封建的帝国到汉以后统一的郡县的帝国，从这阶级判分、特权固定的社会到汉以后政治上和法律上比较平等的社会，这其间的历程，是我国社会史的中心问题之一。”一千来年的变动轨迹及其特征，张荫麟的归纳就这样要言不烦。

中国的历史虽然还有许多问题一时还说不清，但她的神韵读多了总有一种特别的感觉。张荫麟这一个“散漫”，一个“统一”，真是把前后两种不同的历史意境点化得“神”了。在之前，中国人还没有享受到“大”的好处；在之后，中国人从此也要同时备尝“大”的难处。这种历史的通感，张荫麟犹如名医，号脉是如此准稳。

商周王国（张荫麟称“帝国”，因为商王或周王有时也自称“帝”），绝对不像现今有些史家说的，已经是一个“统一”的国家。它更像是一个散漫程度略有差异的方邦联合，但都必须以我（商或周族）为核心，不是平等的联合（有君臣的名分）。它明智的地方，表现在尽可能不破坏原有方邦的社会组织，稳定基层，“一国多制”。正像张荫麟说的，周人实行的是地方分治：“在一个王室的属下，有宝塔式的几级封君，每一个封君，虽然对于上级称臣，实际上是一个区域的世袭的统治者而兼地主”，“诸侯国的内政几乎完全自主”（第2章第1节）。在中国历史上，只在这个时期才有真正名副其实的贵族阶级和地方分权。如果这种历史格局一直延续不变，那中国的历史也许与欧洲的历史不会有那么大的差异，不至于后来谁也认不得谁，如同陌路人。

然而“天下没有不散的筵席”，周的“礼制”再完美、再周密，也抵不住人性恶的情欲本能。世袭贵族阶级（公室、世卿）为算计自己的利

益，算计别人的利益，“宗族和姻戚的情谊经过了世代愈多，便愈疏淡”，“名分背后的权力一消失，名分便成了纸老虎，必被戳穿”（第2章第9节），终于不断地相互争斗、相互残杀，出新招，换花样，竟把一个旧的社会秩序给毁了，也亲手把自己所属的那个阶级送进了坟墓。在春秋战国的五六百年里，再没有比贵族阶级渐次在自杀中消灭再重大的事件。不知不觉中，所有好事、坏事，都围着这个中心转；谁也没有料到，人人都在唱“葬花词”。自杀总比他杀更多悲剧的情味。中国历史终于朝着另一方向走去。这就是张荫麟花了5章的篇幅（其中包括相应的思潮起伏，此处割爱不赘），讲了许多故事，要托给我们的这种特具中国韵味的“动的历史记录”。

对这一变动，前辈史家间的价值评判颇有出入，但大历史的构架都是一致的。其中以钱宾四先生说得最明白。他把中国古代史分为三个时代：（甲）部族时代，（乙）封建时代，（丙）统一时代。钱氏《国史大纲》大体也是循这一思路定纲目的。张荫麟在《史纲》里没有总括，但与吕、钱两家完全不谋而合。读者可以比照现行市场上出名的“通史”，孰为真实，孰为虚假？

第7章第3节，张荫麟破例地引证了秦始皇纪功石刻的原文，然后似乎很不经意地写道：“在这幅员和组织都是空前的大帝国里，怎样永久维持皇室的权力，这是始皇灭六国后面对着的空前大问题，且看他如何解答？”

张荫麟没有能把《史纲》写完，但就在上面那段不经意的点题里，已经把此后全部历史的总题目交代给我们了。这就是大家的笔法。

从此，“乃今皇帝，一家天下”，中国再没有真正意义上的贵族，满天下多是皇帝任命的官，直到宣统逊位。在考试（科举前亦有考试）面前人人平等，布衣士子平地可“跳龙门”，但到头来都是争着为皇帝打工。不求有功，但求无过，就成了这种官僚政治深层的劣根痼疾（吕思勉先生多次论及）；也正因为如此，“清官”物以稀为贵，才特别叫座。对皇帝的好处是不用说的，“科举市场”人才资源充足，谁不老实，就招别的人来打工，所以宦海浮沉，风波不断，至有“新鬼又来了”的笑话（武则天宫女语）。对这一点，唯有已故傅衣凌先生一语中的：中国古

代的体制，特点不在“长期停滞”，妙在它“最富弹性”，死去还可以活来。

试想，此后两千年来，所有的历史还不是围着这“空前”的“大”字，一代一代不停地补苴罅漏，为中央与地方的关系，为“铁打”的君王与“流水”的职官之间的关系，为宽猛、收放、和战、治乱等等难题，费尽心机。其中历史学起了关键的作用。前车倾覆，后者修轨；拨乱反正，正又复生奇。我们的全部古代政治学，都写在《资治通鉴》之类的史书里头。平心而论，成功是巨大的。林语堂好刻薄，记得他说过：“不管怎样，无论怎样混法，中国能混过这上下五千年，总是了不起的，说明我们的生命力很顽强。”（大意）能言语堂先生刺耳的幽默里不包含真理？《东汉前中国史纲》刚开了头，例如关于汉武帝的经济对策、关于王莽脱离实际的改制闹剧，都写得很有意思。在两宋的遗篇里，对兴亡盛衰的讨论要深入得多。

总之，中国历史可以回味的地方很多。张荫麟《史纲》里值得回味的地方也还有很多。“百闻不如一见”，还是自己去读出味道来，才是真切的。

参考文献

（1）《东汉前中国史纲》，辽宁教育出版社“世纪万有文库”本，1998年版。

（2）《张荫麟文集》，伦伟良编，台湾“中华丛书委员会”，1956年版。

（3）《张荫麟文集》，张云台编，教育科学出版社，1993年版。

三、中国社会史学科建设刍议

社会史与文化史先后在传统史学领地上突兀而起，被认为是改革开放以来我国史学变革的两大标志。与文化史相比较，社会史似乎略显得有几分拘谨，毕竟它还是一门很年轻的学科。即使在社会史研究比较发达的西欧、北美，其兴盛也仅始于20世纪中叶，至今仍充满争议，很难找到一致认同的定义。对刚刚复兴的中国社会史来说，它既要充分关注世界范围内该学科的进展和成功的经验，又必须依据中国社会的特点，做出自我选择，走自己的路。因此，目前应该努力创造一个多元化的，充分开放的学术讨论环境，从容地思考学科建设的各种方案，以期在沉着中求突破。

走出低谷的历史抉择

社会史研究如何驱动，将规定社会史学科发展的轨迹，以及它能否驶向变革的彼岸。在这里，至关重要的是必须对社会史兴起的学术情境和历史学的时代变革有一个深刻的认识。

目前社会史很容易被界定为历史学的一门专史或分支。我感到这需要斟酌。这种界定很可能会因为简化了社会史兴起所包含的丰富学术变革内容而冲淡其对传统史学叛逆的意义，从而使之沦为传统历史学的附庸。

没有异议，社会史同传统史学有难以割断的历史血缘。而且，无论东西方，史学危机都曾对社会史的兴起产生过催生作用。大约在20世纪中叶前后，西欧、北美都经历过程度不同的史学危机，社会史由此乘时而起。30年之后，中国史学也备受“无用”和孤独的煎熬，其深重得多的危机意识迫使史学工作者由西方的启示而找寻解脱的生机。文化史与社会史的崛起，便是由不同角度做出的选择。

当前史学遇到的危机实质上是社会信任的危机。以政治史为核心、深深纠缠于“事件—人物”固定框架的史学传统，显得老态龙钟，无力回应社会变革对史学提出的一系列斯芬克斯之谜。悠悠数千载的中国历史，虽经古往今来史学家不断敷演，却总摆脱不了王朝兴亡与贵人荣辱的基调，而津津乐道于政治艺术，政治偶像、人物偶像被供在史学的祭台上，不断受人朝拜。近代马克思主义唯物史观的引入，冲击过“帝王将相史”，一度唤起了人们对史学变革的热情，然而巨大的历史惰性却又把它抛入了传统的海洋中而被融合同化。特别是片面强调政治斗争为历史唯一主线与动力的观念，为特殊的中西方融合铺设了暗道。除了社会形态之类的术语略微改变了史学的外观，中国社会结构的特殊性和社会变革的艰难，仍像一个猜不透的哑谜。到了80年代，现代中国人经受内外的刺激，再也不能忍受百年来的落后。为了奔向世界现代化的时代洪流，中国迫切需要知悉一切有关传统农业社会向现代社会变迁的奥秘。社会神经兴奋中心转移到了现代化经济建设这一崭新的主题上来，由此牵动了整个社会的改造，社会改革涵盖了以往被阶级斗争笼罩的一切领

域，渗透进社会生活的各个角落。一向自尊的历史学突然坠落——关于政治斗争艺术的历史遗产不再受人钟爱，经济决定一切的简化论使历史学拙于“社会”研究的短处捉襟见肘，职业的惯性使大多数研究仍囿于“事件—人物”旧模式徘徊不前，因而偏离了时代需求的中心。虽然也有少数勇士采用破门而入的反传统战术，试图用新的理论和方式回应社会与时代的诘难。固守传统的历史学却以不屑一顾的心态用沉默来对付新的变革，只是在年轻人心中才激起感情的涟漪。试问，历史学既不愿与传统决裂，又与时代相隔离，怎么能奢望社会给予它公正的对待呢？对此，史学工作者不能不反躬自咎，寻找走出低谷的新径。

正是在这种时势的推动下，衰败、中断了数十年的社会史在中国再度复兴。这主要是由史学界的一些学者倡导的，与当初社会史在中国最早落户的情境很不相同。20世纪二三十年代，社会史是由接受西方社会学教育的第一代中国社会学者移植而兴起的。当时的史学界则采取轻蔑或旁观的态度，不轻易介入。现在，中国的史学工作者似乎倾向于自信：社会史可以通过自身的扩张，由历史学家来完成。史学变革的这种主动精神殊为可贵，问题是这种变革是否仅靠领域的拓宽、课题的更新就能实现？我们是否能由此走出史学的低谷？

初始动机的相似，很容易使人忽略了东西方社会史兴起所依托的学术情境方面的差异。最明显的便是过急地将视线集中于西方社会史所显示的新课题上，忽略了变革赖以实现的许多重要前提。据此我不赞成目前认为社会史只是传统史学领域的拓宽，是历史学分支的论点。相反，主张社会史为了取得自己成长所必需的独立学术地位，目前急需下决心割断传统史学的脐带，在一种新的学术氛围中发育壮大，开拓自己的路。从这种意义上说，社会史首先应作为传统史学的叛逆角色出现在学术舞台上。

也许法国的同行——历史年鉴学派给了中国史学界以巨大的鼓舞，使上述的自信心有了厚实的支撑。为此，有必要对法国年鉴学派的历史经验作一番分析。

我以为，年鉴学派的成功经验，有两点是值得借鉴的。首先，它是对旧史学传统（19世纪实证主义史学）的一种叛逆。用该学派第三代传

人勒高夫的话，归结为：打破政治偶像、个人偶像、编年偶像，将政治史赶下王位，是他们的首要任务；进而冲破“事件—人物”的旧格局，以实现使“一切成为历史”的整体研究的新目标。经过他们创造性的史学实践，历史已不仅是政治史、军事史和外交史，而且是经济史、人口史、技术史和习俗史；不仅是君主和伟人的历史，而且是所有人的历史；是结构的历史，不只是事件的历史；是有进化、有变革的运动着的历史，不是停滞的、图表式的历史；是分析的、有说明的历史，不是纯叙述性的历史，总之是无所不包的历史。正因为这样，年鉴学派的创始人宁愿用一个模糊而多义的“社会”作为他们史学流派的概括语，由此年鉴学派也就被看作是当代社会史的开拓者。这就启示我们，将社会史看作等同于政治史、经济史、军事史一样的专史，过窄地界定社会史的研究范围，是与年鉴学派的精神不符的，称不上是对旧史学的叛逆，而只能是旧史学的补充。第二，更重要的是，为了使沉睡的历史获得现实的生命，实现使历史成为“整个生命的复活”，年鉴学派认为历史学不应只停留在肌肤表面，必须深入到内脏、血脉乃至整个神经系统，探索“社会”这一“特别狡猾的猎物”的生命奥秘。为此，必须变革观念，变革理论，变革方法，变革——至少部分地变革语言。很明显，这一全面的变革，仅靠史学原有的财富是不敷使用的。因此，拆除学科间的高墙，博大地容纳经济学、心理学、地理学、社会学、人类学乃至数学等多种学科，实施“学术杂交”正是年鉴学派成功的最大秘诀。

应该指出，法国年鉴学派在社会史后一方面的实践是有局限的，对此，勒高夫有过中肯的检讨。这是因为法国是一个史学传统特别悠久的国度，年鉴学派依然保持着史学矜持自大的传统色彩，轻视理论的作用。从法国移开去，视线转向英、德、美诸国，我们的认识就会更深一层。社会史的兴起，不仅是基于史学危机而产生的史学变革的战利品，它更是整个西方社会科学普遍历史化的积极成果。社会史能形成富有特色的新学科。更大程度上应归功于其他社会学科的变革，其中起关键作用的则是社会学。

社会学尽管资历不深，但从它诞生伊始，便沐浴着近代理性精神的恩泽，既不像历史学那样醉心于因果的线性排列，也不像历史哲学高悬空中，用人类本性、社会本性之类摸不到边的抽象观念去制造种种幻

觉，而是用实用主义方法，抓住“社会”这一“特别狡猾的猎物”，进行机体解剖。尽管社会学的鼻祖孔德编织了一套社会学颇富哲学意味的理论体系，社会学在相当长时期内，却是用功能主义的观点，竭力探寻某一特定社会能持久维持和自我调整的结构的内任秘密，致力于社会问题的病理诊断。因此，社会学常常被认为是一门应用性很强的学科。现代工业社会的社会结构和社会问题的研究是最引人注目的主题；贴近现实，富有社会改良意识和职业良知则是社会学家的最大特色。可以这样说，现代西方社会能在危机中驶过一个又一个险滩，社会学自有其不容抹杀的一份功绩。

假如社会学始终保持这种态势，那将与历史学绝缘，不可能走到一起。发生于19世纪末20世纪初的社会学的变革却为这种联姻提供了机缘。两个重大的因素影响了社会学向新的方向变革。其一，西方社会内在的矛盾和危机，使社会学家已不满足于关于社会结构协调和谐之类的“整合”神话，日益关注因利益、权力、地位的矛盾而引起的冲突、紧张等客观存在，社会冲突理论取代功能理论受到社会学家的青睐。在这一理论的推动下，关于社会变迁的研究被拥上社会学的王位，其中卡尔·马克思的影响是毋庸置疑的。而马克斯·韦伯则用其毕生的精力出色地完成了关于由传统社会向现代社会（“理性资本主义”）变迁的一系列开拓性论著，奠定了社会历史化的变革基础，创立了历史社会学，第一次为社会学与历史学沟通架设了桥梁。其二，第二次世界大战后不发达世界的现代化浪潮强烈吸引了西方社会学家，社会学第一次大规模离开本土转而考察非西方社会的历史变革。原有的关于西方现代工业社会结构和变迁的理论与方法在一片新的疆土上受到严峻的检验，碰到了一系列的困惑。社会学家为了解开非西方社会变革的绳结，不得不逆向追溯包括非西方社会在内的全部世界史，进行综合比较，再一次与历史学会合。由于以上两个原因，继马克斯·韦伯之后，更多的社会学家开始运用历史研究风格进行社会变迁的研究，进一步推动了社会学的历史化。与此同时，历史学也以“一切历史都是世界史”作为回应，接纳了社会学的历史化。这两股力量互相激荡，使一向深藏在社会学理论深处的关于社会整体的认识升上水面，被更广泛地观察思考，于是社会学的宏观理论借助20世纪自然科学方法论的引力迅速转向结构—功能主义，试图构筑一个能包容全部历史时空和社会整体的理论体系。无疑它又重演了当年

历史哲学乌托邦式的宏愿，至今仍未能取得一致认同，而且常受到讥笑。但是应该看到，它毕竟为宏观把握全部社会历史提供了种种有启发性的新思路。为了变革浸透了实证主义惰性、缺乏宏观理论的西方历史学，社会学的这一最新变革成果犹如甘霖，浇灌出了社会史这一枝新葩。

强调社会学理论对社会史学科创立的关键作用，绝非意味着要抹杀经济学、人类学、心理学等其他学科的影响。社会学的优势在于它一开始就占领了社会这个制高点，而不像历史学始终被政治遮住了视线，陷于迷津。唯其如此，社会学在它成长的道路上，从理解社会的总目标出发，总是毫不迟疑地吸收其他学科的长处。综观社会学理论的各个主要流派，功能学派源于生物学的有机理论和社会人类学；交换论明显受到古典政治经济学的熏陶，而后又受到社会人类学的深刻影响；互动论更多地体现出心理学的渗透；而冲突论则表现出社会进化论与人类解放的哲学理想主义的交互作用；当今被认为最有发展潜力的结构主义学派，不仅综合了以上各家之长，又深受现代语言学、自然科学以及数学的影响，正向沟通微观层次分析与宏观整体把握的更高目标挺进。现代社会学理论以其不断吸收、不断消化的积极态度浓缩了各种学科对社会认识的理论贡献，因而富有朝气和活力。

到这里，我们已经看到，20世纪各种学科普遍变革与综合交融的大潮，正是社会史兴起的最佳学术情境。社会史并非历史学家孤军奋斗的结果，而是各路学术大军协同作战的集体战果。其中，社会学（特别是社会人类学）则起着开道的作用。说社会史是历史社会学与社会历史学联姻而诞生的婴儿，虽然未必完全贴切，但也不算离谱。依据“总体大于部分之和”的现代思维方式，它只能被确认为一门新学科，而不再归属于历史学或社会学。

之所以要强调这一点，绝非是因为它关系到定义之争。我认为，如果对社会史在一种新的学术氛围中独立成长起来的这一根本性的事实没有足够的认识，就很难下决心主动实现角色转换。历史学的古董鉴赏习惯是颇为根深蒂固的。简单地移植新课题，已经有迹象表明，很可能变成罗列奇风异俗、陈规旧习的民俗展览。这当然是与社会史倡导者的初衷大相径庭的。它提醒我们，新课题最多只能提供变革的外在形式，而

变革的成功与否，将最终取决于用什么样的内涵去赋予课题以新的生命，显示其社会史的意义。可见，社会史研究的驱动，不能让摆脱“史学无用”的浅表意识所支配，而必须从学科变革的更深层次上去设计它的发育环境和运行轨迹。占领社会认识的制高点，以促进社会变革为学科的时代使命，这才是中国社会史复兴的出发点和第一推动力。

揭开中国社会变革艰难的奥秘

中国社会的特殊性是为世界学者所公认的。它以其特有的魅力吸引过许多外国学者的关注，但他们毕竟缺乏亲身体验，所以有时连他们自己也不得不怀疑是否有隔靴搔痒之弊。我国学者却又有身在庐山不识真面目之叹。将认识的困惑归之于“身在此山中”有一定的道理，因为一方面由于身处其中，对民族和历史的弱点容易失却自我批判的敏锐；另一方面又因长期封闭而找不到与之比较鉴别的参照目标。但是，不能完全归咎于此。我们对自己民族的历史严格说来既熟悉又不熟悉，社会生活的许多方面被遗弃在暗角里，无人问津，不知深浅；更为关键的是，我们用以观察和解析的认识手段已显得落后陈旧，经验性的、线性因果排列的传统历史学缺乏足够的穿透力进入到历史的深层；历史主义的方法往往强化了存在即合理的民族主义遗传基因而无法产生强烈的社会批判意识。中国社会史以这种未经西方学者透彻认识的特殊社会为研究对象，既要认真吸取西方社会学和社会史一切成功的经验，又必须根据我国国情进行理论与方法的再创造。社会史的复兴，应该用学科的实践证明，中国人完全有能力认识历史的“自我”。建设一个具有中国特点和中国气派的社会史新学科是我们的共同奋斗目标。

当然，认识历史的“自我”并不是中国社会史的全部终极目标，社会史应该有自己的时代精神和历史使命。法国年鉴学派的大师曾呼吁社会史家应该“全身心地投入生活中去沉浸在生活之中，沐浴在生活之中，把自己和人类打成一片”，认为“理解活生生的现实的能力是历史学家的最基本的素质”。历史与现实奇妙地沟通，即使凭直觉也是能切身体验到的。近现代中国变革的艰难，同历史的传统千丝万缕地紧相粘连、扭结在一起，更使处在改革进程中的中国人感喟深叹。处在特定国情中的中国社会史，既要抛弃传统历史学的狭隘民族主义，也要避免重蹈欧洲将社会生活史变成琐碎的古董鉴赏的覆辙，克服西方社会史已经抛弃了的建立一个无所不包、杂然并陈而无中心的“大历史”式的“社会史帝国”的野心，要占领时代变革的制高点，以促进社会向现代化变革为自己学科的中心使命。欧洲社会史在整体研究的指导下，确立了“以重建社会结构变迁及其过程中的普通人的历史”为学科的中心任务。正如有的学者已经

正确指出的，这是在20世纪西方社会的世俗化进一步发展，普通人在社会生活各个方面影响和作用日益明朗与强化的社会氛围中产生的，反映了西方“人”的观念的变革潮流。这对中国社会史无疑有先导作用。但根据中国社会的特点，我们的社会史研究还必须集中在社会结构与社会变迁的聚焦点上，采取逆向考察的方法，从俯瞰当代的战略高度，去深刻解剖一切妨碍中国社会变革的历史陈迹和历史传统，揭开中国社会变革艰难的奥秘，为扫除变革的一切障碍提供特有的贡献。不能设想，社会史可以没有明确的社会观和社会变革意识，可以不体现学者的社会价值判断和理性的社会选择。应该看到，在历史学界乾嘉烦琐考据的遗习仍有市场，由于“四人帮”利用史学功能而产生的逆反心理也妨碍着学者接近现实。中国社会史复兴之初，有必要扭转此种与现实隔离的倾向，弘扬接近现实的时代精神。当然，这并不意味着社会史应该让道德选择之类的个人感情色彩去污染学科的科学性，而是应严格恪守学术上的“价值中立”原则，使理性的判断尽可能建立在对世界历史清晰的认识基础上，这就要求学者具有合理的理论观念与研究方法，并不断接受经验事实的证伪检验。

社会史应该一反历史学偏重经验叙述的旧习，通过“构建”和“理解”历史，使历史成为具有活的生命、“有灵魂的人”。社会史必须紧紧围绕着从远古而来的我们是何模样，我们又是怎样走过来的，我们会走向何处，我们应该走向何处等一系列问题。进行新的社会历史反思，寻找新的角度和新的理论去重新认识历史的自我和现实的自我。

中国社会史将以“我们是谁”为中心，综合回答以上四个相关的问题。为了解答这个难题，我们应该采取多种方法论策略。首先应该提到的，便是接纳现代社会科学“整体研究”的新思维方式，从横断面上将中国传统社会看作是一个具有整合机制的动态社会大系统，实行结构—功能主义的系统分析，这就意味着必须抛弃经济单线决定论，从经济、政治、文化科技与生活等各个侧面去探寻中国传统社会如何实现“整合”以及这种“整合”为什么难以打破。中国传统社会“整合”的凝固性曾经引发了史学界关于中国封建社会长期停滞的多次大规模讨论。但是由于拒绝或忽视了整体研究的策略，众说纷纭、各执一端的争论，导致多数人在支离破碎地肢解社会整体。这其中也有突破，那就是一度被史学界视为

异端的“超稳定系统说”的提出，特别是关于“政治一体化”与“同构效应”的假说，无论从方法论的启示和潜在的理论解释能力来看，都值得社会史学者重视。该假说也有不尽如人意处，它间接来自系统论、控制论等自然科学方法论的引入，未能充分关照到经西方社会学消化、改造过的社会宏观结构理论，对社会系统与自然—物质系统的区别，对社会各种系统功能的分类、社会控制与运行的特殊性以及社会整合的各种不同类型与特性等关键性问题缺乏理论性的说明。显得过于笼统、抽象。与此相关联，用以论证假说的经验事实，大多借用史学界现成的有限成果，这就局限了这一假说穿透历史表层的能力。同时也不够丰满，留下了许多空白急需填充，中国社会史如能抓住这一具有发展潜力的假说，从强化经验事实和改进理论解释方式两方面用力，借助西方社会学关于社会整合的理论解释方法。也许会有更大的进展，例如迪尔凯姆曾区分了两种不同的社会整合类型，中国高度发展、极为成熟的传统社会无疑是世界上独一无二的“机械整合（或称关联）”的范例。在这方面的进一步验证和发挥，很可能为世界社会学的社会整合理论增添一份新的财富。

第二种方法论策略，便是与社会学共时性认识相呼应，改造历史学历时性的传统认识手段，利用时间的多元性的新理论策略，实行逆向考察法。这就要求社会史将“我们是怎样走到这里来的”与“我们是谁”联结在一起考察，实现社会学层次（社会类型或模式构建）与历史学层次（时间序列与因果分析）的统一。我国史学界对年鉴学派布罗代尔的“时间多元性”理论还相当生疏，社会史必须尽快补上这一课，才能与传统历史学的时间观告别。传统历史学常常被“最任性和最富欺骗性”的短时段所捉弄，咀嚼了无数戏剧性的事件，而对历史的总体特征却仍一片模糊。社会史应以此为戒。力图通过短时段、中时段去探索隐藏其间的社会深层结构——长时段。例如史学界常常根据明清之际的某些事件与变动的迹象，乐观地判定已由此开始“走出中世纪”。然而，对自明清至近代的历史作总体研究，就不难发现在变动不居的后面，一切都以半静止的深层为转移，万变难离其宗，即使被人难堪地“轰”着，也没有真正“走出中世纪”。深入观察明清至近代，会在骇浪滔天、瞬息即变的历史之外，看到还有另一种沉默的、隐秘的、几乎不受时间侵蚀的历史。这种常被称为一半归于结构、一半归于时机的“无意识历史”，为地理格局、

自然社会生态、生产率限度以及思想文化积淀等长远起作用的因素所规定，凸显出不同的原始运动和节奏。社会史必须学会用新的方法策略去区分光亮表层和黑暗的深层，并准确地捉摸住它们之间的联系和运动节奏。具有了“时间多元性”和长时段特殊价值的观念，才会敏感到常易被忽略的隐藏在戏剧性事件中的“原始运动”怎样以新的形式复活，“死人”是如何紧紧地拖住“活人”的。中国社会变革的艰难，往往在这种时而前进、时而倒退的复杂扭结中给人留下最深刻的印象。

比较研究已被证明也是一种行之有效的重要方法论策略。由于法国年鉴学派的推动，“一切历史都是世界史”的观念深入社会史界，世界范围内的比较研究蔚然成风。中国传统社会的特殊性，只有在与西方和东方的许多参照系统的比较研究中才可能得到进一步确认。例如张光直通过比较研究，提出玛雅—中国文明代表了具有世界普遍意义的历史连续性强，与突变型的西方社会有别的社会类型，就发人所未发，很具启发性。

我国学者已经充分注意到了整体研究这一当代世界学术发展的总趋势。然而，应该如实地承认，关于整体研究的理论路线和方法策略即使在世界范围内至今也未曾获得圆满解决。当代社会学名家也坦率地说，从微观层次分析到宏观结构与过程把握间尚有鸿沟难以填平。创造高度抽象、几可与自然科学媲美的社会定律甚至公理的尝试，试图靠公理、定理演绎社会运行法则的愿望，常被讥讽为乌托邦。看来比较现实的，是采纳功能、交换、互动与冲突诸种理论策略，用命题或分析框架来构建由经验事实升华的中观或微观性的认识，以期为宏观的整体研究提供可信的沟通基础。例如马克斯·韦伯关于习俗—指令经济与商品—市场经济的类型分类、传统权威与法理权威政治类型的划分，以及由比较宗教学得出的文化伦理类型等众多命题集；迪尔凯姆关于区分机械关联和有机关联的命题，习俗、礼仪包含的“社会团结”的命题等等，对认识传统社会与现代工业社会的区别，中国传统社会结构与变迁的特殊性，都可以提供许多思路。

这里，不能不指出，在学术界，有一部分学者颇瞧不起微观研究，没有艰苦扎实的资料积累，不对经验事实作细致的归纳解析，就急于下判断、发宏论。西方学者构建的某些宏观理论固然以其气势和观念的新

颖而颇有吸引力，但那里微观研究的风气仍然很盛，也颇受尊重，被看作是宏观理论得以奠立的基础。遵守逻辑的严密性，讲求实证主义，是西方学术的“根”，几经合理改造被包含在一切新的学术变革中。对此，我们应充分认识，才不致失之偏颇。我国学术界缺乏实证主义发展的这种“中间性”阶段，尤应注重经验事实的积累、归纳和证伪等基础性工作。中国社会史，如同西方社会史所经历的那样，首先就面临着一场资料革命。一向使中国引以为自豪、具有很强连续性的官方历史文献，尽管汗牛充栋，能提供的有用成分却是相当有限的。有关城乡基层的经济生活、社会生活、社会组织、民情风俗，以及属于民间的人际关系、观念信仰、社会与个体心理等，大量散见于地方志史、文集笔记、野史轶闻、戏剧小说，民歌俚曲、家谱族谱与碑刻墓志中。特别到了近代，户籍人口资产企业档案和包括民间诉讼在内的刑法、民法等司法档册，尤属珍贵，这些都亟待人们去分析利用。有组织、有计划的社会考察和民俗调查，将提供活的社会标本，理应列入中国社会史的基础建设规划，并应设法取得正在进行的地方志编纂系统的支持和协同，只有认真地对我们民族的社会历史作充分的包括文献与实地多种形式的调查研究，中国社会史的学科建设才会有坚实的基础，学科的中国化也才不致成为一句空话。

当然，任何微观研究都不应是纯粹经验事实的考证和归纳，它必须渗透着对社会总体与社会演进的宏观意识，设法疏通由微观到宏观的通道。即使疏通的是羊肠小径，也比材料堆砌，纯粹叙述有价值得多，已故的陈寅恪先生在隋唐政治制度渊源的专题研究中，曾对隋唐两代皇族的血缘姻亲关系以及魏晋以来民族的社会的世情风俗作了极为翔实的考据，功力之深为后人一致赞叹。这种精致的微观研究没有流于乾嘉的琐碎，而是引发出了关于隋唐社会政治演变的宏论卓识。其原因之一，就是他对西方社会学（包括社会人类学）不仅有过研究，而且还出色地使之中国化了。这一事例很可以为社会史的微观研究提供一个示范。

中国社会史微观研究的天地是相当广阔的，不应作任何具体的限制。但从学科建设的角度看，似也应有一个引力中心以形成相对宽松的引力场。这个引力中心，以笔者之见，便是本文强调的中国社会史的中心任务——认识中国传统社会的社会结构与社会变革艰难的特殊性，围

绕着揭示中国传统社会何以变革艰难这一奥秘，设计一系列课题研究计划，仅举例如下以供讨论：

婚姻—家庭制度研究。中国传统社会的社会关系都是以血缘亲属之链为基本符号的。即使是形似复杂的国家政治结构，实际上也只是宗法家长制家庭的放大。由这种血缘结构的同构串联而形成的垂直政治系统，是一种非常典型的“机械关联”模式，社会整合的秘密即深藏于血缘亲属的一系列礼仪、习俗、伦理中，婚姻亲属制度的研究可能为社会制度化和社会整合提供内在的“社会密码”。

社会控制机制研究。中国传统社会凝固停滞，但也不乏紧张和越轨，中国传统社会依靠什么能不断消解紧张和越轨，以维持社会结构的稳定，这就是社会控制所要研究的内容。其中包括各种形式制度化（约束人际关系的礼仪、习俗和法律、伦理）社会控制的物化实体机构，还有安全阀的设置等。目前社会史的讨论似有将政治、经济、法律制度排除在外的趋向，我以为是不妥的。关键是必须调换新的视角，从制度化与社会控制的意义上寻求它与社会结构维持、调整等功能的关系。例如隋唐以后的科举制，促使士阶层纳入政治系统并高度流动，以消解社会异己力量，无疑具有安全阀的作用。

社会心理和个体心理研究。关于文化心理在社会结构和社会变迁中的作用，现在已得到认同并逐渐强化。现实的研究策略，最好先选择不同社会层面的人物做个案研究，进而归纳上升为各种不同群体或亚文化心理的剖析，创造一种有别于个人传记的集体传记，然后才有希望对难度很大的民族心理与社会心理做出贴切的概括。目前急于描述民族心理特征的做法近乎空中楼阁，使人难以首肯。假若有人愿意将某一时空的非身份性“士”从文集、墓志、传状中选择数百人作一归纳性分析，可以预计会产生受人欢迎的效果。

社会反抗运动研究。尽管农民起义和农民战争的研究在我国号称繁荣，由于简单的“动力论”的束缚，至今仍徘徊不前。如果合理地采纳社会冲突论的许多命题，就应该深入考察社会冲突各方的价值观、社会规范、社会信仰、社会心理、社会目标，以及冲突的组织（包括组织内部的权力、权威方式）等，由此领悟冲突的激烈性、持久性不同，对社会

结构的作用也不同，并揭示出何以激烈的冲突未能产生使社会结构转变的功能。激烈的农民战争最终却起了调整缓解社会冲突、稳固社会整合的作用，这是颇耐人寻味的。

社会区域研究和社会人口研究。中国传统社会的凝固与社会领土幅员、人口密度、人口流动率以及地区间的自然生态，物质资源的不平衡等因素都有相关性。加强区域社会的比较研究与人口社会学的研究，或许对揭示我国传统政体模式以及向法理权威转化的艰难能提供若干启示。中国历史上多次发生的少数民族南下和人口的大迁徙高潮，以及由此产生的小农社会的顽强再生，对强化军事—官僚的政治专制体制，以及缓解社会冲突，似乎有过奇异的功能作用，值得深究。

社会分层研究。中国传统社会始终面临着调处中央与地方关系的难题，这是作为一个高度集权的统一大国特殊的社会整合难题，国外学者非常注意对明清东南沿海“士绅精英”的研究，我国社会史工作者似应对此有更多的发言权，并由此做出更切近实际的解释。在我看来，国外学者过高地估计了地方主义。士绅精英尽管有种种新的利益要求，然而，他们仍然摆脱不了成为传统社会整合基础力量的命运，未能走到社会“转型”的新轨道上去。当然，这仅是一个事例。社会分层研究应该从各个层面上展开，以利于从权益（财富、权力、地位）结构的角度深入理解传统社会的总体结构与特征。

中国社会史学科所担负的历史使命，规定了它在发展道路上充满了希望，但也有许多荆棘等待辟除。社会史从传统史学中突围而出，表面上看是一种分裂行为。但它将从一种全新的角度去探寻重新解释社会—历史的理论与方法，在一片新的疆土上建设起认识社会的理论学术体系。到了功德圆满之日，很可能会复归寻根，为建设新的历史哲学贡献自己的所能。只有到了历史哲学变革成熟之时，新史学的诞生才能真正成为现实。而其前提是社会史必须敢于挣脱传统的束缚，融会当代世界文化的一切积极成果，加上自身的创造，走自己的路。

[文后附识]

社会史是因历史学变革的时代需要而应运兴起的，它确实为变革中的历史提供了一种具有活力的新样式。但是，仅仅引入一些社会学、人类学的新名词，改换上“社会史”的包装，很难为学术界所认同。这应该是一次从外延到内涵，从观念到方法的全面性、创造性的大转变。

我想，为了使社会史真正承当起历史学变革的学术角色，从事社会史研究的学者首先应显示出与之相符的，强烈的维新变革意识，力求在“变”字上做文章，敢于另辟蹊径，踏出一条新路。

基于探寻历史海平面之下深层的、奥秘的认识论使命，社会史关注的中心不再是“国家”的历史，而是“社会”的历史；历史编纂也将以“释义”为特色，取代旧的“描述”为主的传统模式。随着史学研究中轴的变易，传统史学着力烘托的王朝兴替、政治震荡，以及相关的事件、人物隐退到第二线，而“芸芸众生”及其沉默的生活世界、心理世界被拥到历史学的前台。这意味着，我们熟悉的、积累经久的东西许多将被搁置起来，需要重新学习，从头做起。只有研究者完成“自我”的转变，才能期望实现史学样式的创造性变易。

“变”谈何容易。我以为应对由传统史学脱轨走向社会史学的艰难性有充分的心理准备。不要期望社会史会在极短时期内一蹴而成“名牌”。现在，许多基础工程正亟待上马，需要默默埋头耕耘，涓涓细流，为将来奔腾呼啸，各自贡献自己有限的可能。正像国外社会史学界曾经“狂妄”宣称的，社会史的最终目标，将是重新改写“历史”。为了这个最终目的，应该先从细部做起，从难处入手，综合性的工程只有积聚到了水到渠成之时，才有可能坚实地拔地而起。

为了变革传统史学的惯性，我建议，中国社会史研究目前应迅速将透视的焦点从国家上层移向社会下层，下力气研究芸芸众生：农民、手工业者（近代工人）、商人、平民（近代市民）、士兵以及平民知识分子等，透过他们日常普通的物质生活、精神生活和心理世界，展示千百万人的“众生相”，由下而上地展开对中国社会深层结构的揭露。当然，这并不排斥多元、多侧面的其他课题的研究。

历史视角的转换，合乎逻辑地要求有一场动作幅度很大的“史料革命”紧随其后。社会史没有“新米下锅”，不用说展示新貌，甚至会发

生“生存危机”。例如，中国社会史不研究农民是不可想象的，中国的文明史是从山坡、田野走来的，农民及其社会生活，社会组织和社会心理，不仅构成了中国人的主体历史，而且也是其他一切中国人历史的原始基因。令人深以为憾的是，法国的马克·布洛赫写出了《法国农村史》，而泱泱农业大国的中国却至今没有一部农村史或农民史。成功要取决于史学的理性论证，这就需要有足够多的，颇具说服力的史料作为实力后盾。这时，“二十五史”“十通”之类的旧库藏却于事无补。由此可见，中国社会史的转变，首先将逼迫一切有志者重新寻找矿藏，艰辛地去勘察、开采新史料。

值得欣慰的是，已经有一些中青年学者不畏艰难，领先一步了。例如福建的陈支平、郑振满等，历十载艰辛，从家谱、宗谱、族规、乡约、田契、当约等大量珍贵的民间资料着手，结合对活“化石”实地调查，对明清福建的家族组织和乡村社会做出了卓有成效的兼实证和理论分析于一体的研究。上海的钱杭、谢维扬对江西几个县的家族法制的人类学田野调查亦已数度春秋，积有可观的研究资料和论证成果。陕西的秦晖对关中地区大量土改档案资料（这是历史上最全面、最系统、准确、质量最高的一份乡村统计资料）进行了现代的数理统计分析，并追溯到新发现的明代鱼鳞图册，据此提出了令人惊异的“封建社会关中模式”。上海的罗苏文等别出心裁地以近代上海石库门普通的市民群为对象，通过档案、文书、报章杂志、口碑乃至春联、贺语等资料的发掘，展示了百年来在中西文化冲突、交融中“上海滩”人群变动中的“海派”心态。凡此种种，有力地说明，中国社会史的希望在于青年。我相信，只要有更多的人耐得清贫，甘于寂寞，一批又一批社会史新史料会不断发现并被成功地应用，在这方面，近现代的前景可观。以上说的是中青年学者。我觉得有责任补充，在我们这一辈人中间，相识二十余载的挚友孙达人教授，关注中国农民史，数十年如一日，衷情不减。特别令我感动的是，他毅然“解甲归田”后，在杭州与王志邦等同志热心觅寻搜索家谱、族谱与鱼鳞图册，成绩可观。祝愿他有新的成果不断问世。

我无意贬低理论对社会史变革的重要性。假如说，采集和使用新史料是社会史“原材料革命”的话，那么，史学观念、史学方法的变革则是它的“能源革命”。问题不在于孰主孰次，而是要把这两种变革真正融为

一体。

实际上，史料和史观总是处在一个互动的研究引力场中，相互感应，匹配成偶的。整体史观（即关于“结构”和“过程”的观念），社会学、人类学、经济学和心理学的介入，肯定会推动我们去发现新史料，或是从原有的史料中“嗅”出新意义，并编织成新的网络。我在接触明清徽商时，有一个念头盘旋不散：明清时代的商人能不能成为推进社会变革的主体力量，如欧洲中世纪晚期商人那样？偶然由徽商生活方式和消费行动中引发出奇想：徽商平日生活的吝啬和刻薄，与其在贿赂官府、结交权贵，以及热心办私塾、行“善举”方面却又挥金如土，反差何以如此强烈？怎样来解释这种两极背反的行动背后的心理机制呢？追究其动机，实是无奈地屈从于政治压抑。“贿赂”是“现实”地甘心为附庸，转化为儒是为了寻求同化，而大兴善举则多是出于心理自卑，为摆脱社会的“鄙视”，求得社会舆论的承认。这从一个侧面反映了仍然处在“政治一体化”的明清中国，商人没有欧洲同行的那种“野性”和勇气，根深蒂固的心理自卑情结，引导他们以同化为封建政治势力为最佳、最安全的归宿，缺乏强烈的追逐资本和资本原始积累的欲望，仍深恋着权力和土地。他们也仍然属于没有希望、面向过去的一代。作这样的理解，关于徽商生活方式、消费行为的那些资料就“活”了起来，并有可能帮助我们挖掘出社会史的新视角。

我认为，从事社会史研究，关键不在于是做宏观还是微观的研究。最终的成功，将取决于能不能以富有穿透力的新概念、新范畴、新方法去重新破解、诠释新史料，为揭破中国社会历史上一系列传统史学所不能解释的谜团，拿出浑然一体的研究成果来。

四、社会历史认识若干思考

古往今来，人类各民族的社会历史及其演进变革的轨迹，已为数量可观的历史学著作不断载录描述。但是对这种一向被认为不依人们主观意志转移的客观存在的阐释，社会历史“密码”的破译，总不尽如人意。

假若历史学家仅仅告诉人们历史“是什么”而对“为什么是这样，而不是那样”表示沉默，不能从过去—现在—未来的连续与变异的曲线（注意，不是直线！）中揭示历史内在的生命秘密，并作出很具说服力的阐述，实在不能算是合格的、有价值的历史学。以消闲的心态视历史为“古玩鉴赏”或者满足于“附庸风雅”的人也许不会有多大的反感。但对那些为着追求现在和未来而必须回溯过去的人来说，他们一定会感到极大的失望。因为历史学家没有给出他们极想领悟的社会运行及其变迁的奥秘。

也许历史学家应该为这种缺憾或不满感到高兴。正是这种曲径通幽的神秘感，这种永无止境的不满，才产生出无穷的诱惑，使历史学具有探索不尽的魅力。历史，即使是某一特定时空的有限的“历史”，总是可以不断地被重写，被重新解释。

然而，有一点必须说明，历史学家也有着他们自身难以名状的困窘和苦恼。他们绝非是天生就能对自己领域内的“社会历史”做出解释的“万能博士”。实际上，在他们的研究生涯中，能给出的解释不可能很多；即使已经做出的解释也常常会被反驳，其中也包括自我质疑、自我反驳。越深入其间就越会深刻地体验到：对社会历史的理解，要比对自然的认识难上几十倍。

社会历史，这是变动不居、利益意向互相冲突的人所创造的“历史”，充满了偶然性和变异性。历史存活于时间和空间之中，一切都瞬间逝去，“人不能进入同一条河流”，也不可能复制，更谈不上犹如自然科学那样可以在“实验室”里演示操作。历史的社会情景是由众多人群的“心”（心理动因）和“力”（利权分享的竞争行为）相互激荡造成的，决定这种情境之所以如此而不是那样的变数不可胜测。即使身临其境，情境中人，也免不了有“当局易迷”之失。何况隔着一个不可回逆的时

空，后人只能借助于间接的“中介”——遗存的史料去揣摩猜测？我曾经设想过一个即时的情景，选派十名学生去街头等候某一“事件”的发生（例如两辆自行车相撞而发生的围观），并要这些“当事人”提供“实录”。凭经验就可以断定，每一份“实录”既不相同，也不可能将“事件”的所有“变数”涵盖以尽（不用说，其中还必掺入记录者的主观介入）。可见史学必仰赖史料，而“史料即史学”之说绝不可靠。陈寅恪先生于此体验最为深切，说道：“吾人今日所依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲借此残余断片，以窥测其全部结构，必须具备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人之用意始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”（《冯友兰中国哲学史上册审查报告》）其意隽永，最堪玩味。

中国历史有没有自己的“谜”

我最尊敬的老师，陈旭麓先生，生前在《浮想录》中写道：“历史没有自己的谜，谜都是创造历史的人的设想。”无可弥补的缺憾是，现在已不能起先生于地下，先生的话必有深意存焉。学生不敏，只能在此妄加揣度。

我想，历史没有自己的谜，这是因为特定的“历史”是这样而不是那般，其千姿百态，乃是创造着历史的人在特定的情境中的“自然创造物”，是所有参与创造的“力”互动所构成的“平行四边形”的“对角线”。人人都参与了历史的创造，而被创造出来的历史却永远不是人们意料中的历史。这里不存在“谜”，而是必须领受的“历史”的“鞭子”（西人喜好称作“上帝的鞭子”，意思也一样）。追求完美是人类固有的禀赋（康德语）。唯其如此，社会历史才具有那种大江东去浪淘旧迹的生命活力。历史又常常开人玩笑，让人走错房间，于是就有了期盼完美后的失望，又有新的不满意。社会历史就是靠这种满意与不满意的往复摆动，像一架硕大无比的钟表，遵循着它自身的脉动运行而不息。对其自身而言，这是一种大化流行的“自然”，是无须装饰的本色，确乎不是什么“谜”。

然而，历史，已经过去的历史，必有许多会永远消失、死亡，不被记忆。那些被记忆、被重复叙述、再度激活的，总是属于被生活在当时或后世的人们认为具有“意义”的东西。历史是人们选择后的历史，历史只有在人们选择中才得以继续存在。仅仅从历史被选择的这一事实出发，就比较容易理解：所谓真实的历史，整体的历史，只有在认识论的意义上才相对地存在。历史自然进程的本身已经被深埋于时间尘土中——这是一种自然，一种大化，随缘而生，随缘而转，已随时间而远去；它却又作为遗传基因深藏在现实生活中，无形而有迹，可意会而难言传。从这种意义上说，所谓“历史的逻辑”，或者说“历史之谜”，确乎是由试图理解它的人“人为”设定的。人们对历史的兴趣，归根到底不是寻求历史自在的“存有”，而是寻求现实的“存有”。一切被逻辑化的历史，实际上都是理解历史的人的“心中的历史”。由此也就产生了人们理解上歧异纷然的“谜”，有些“谜”是由思考、认识过程的开放性引起的，

也就是说对“自在”意义上的历史的认识本不可能穷尽；有些则是为了人为地“创造历史”、试图强加于历史而造成的（例如“四人帮”的“影射史学”，就是企图强扭历史自然逻辑的最近也最拙劣的一个案例）。先生似乎更多的是有感后一种人为设定的“谜”而发的。对此，先生在后期遗著中曾不遗余力地痛加鞭挞，文案俱在。

我以为，前一种“谜”也是存在的。例如，在历史上，中国社会的特殊性，向为世界学者所公认而无异议。坦率地说，外人，即使是国外很著名的汉学家，虽身处局外常能道出我们不易想到或不情愿去想的“问题”，细品起来，也多有瞎子摸象、隔靴抓痒的那种隔阂。其中诚实的学者也承认，面对这种独一无二的“社会历史”，不由自主地会产生一种神秘感，有许多“谜”猜不透。在这里，我已经把那种基于“西方中心主义”的偏见排除在外（读者自可检阅美国学者柯文《在中国发现历史》所提及的种种案例）。著名的法国年鉴学派第二代扛鼎人物布罗代尔，著有三卷本《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》。他以不凡的功力展现了4个世纪欧洲现代化进程的全幅历史（体现其整体史观）。这样一位具有新的史观和严肃态度的当代史学大师，在世界经济背景中时而也涉及同时代的中国，常常表现出某种不解与迷茫。例如他感叹明朝于1421年由南京迁都北京，认为这实际上是“背离了利用大海之便发展经济和扩大影响的方针”，不无遗憾地说：“不论这一选择出于有意或者无意……中国在争夺世界权杖的比赛中输了一局。”他对“中国人”放弃“林业和畜牧业”而表现出的“无知”表示不可理解，说“这委实太可惜了”。假若这些还多少带有中西比较的价值评判意味，那么，当他说到郑和下西洋，“我们不妨想一下，如果中国的帆船当时向好望角以及印度洋和大西洋之间的南大门埃吉海角继续前进，那又会造成什么结果”（指中国若如此，将抢在欧洲之前享有“地理大发现”以及由此展开的全部“上帝之手”赐予的优惠），无疑袒露出他面对中国历史“怪谜”的那种茫然若失、无以自解的神态。

殊不知中国学者却又有另一番苦衷，常感身在庐山而难识庐山真面目。将认识的困惑归之于“身在此山中”不是没有道理：一方面由于身处其间，对民族的和历史的弱点容易失却自我批判的敏锐；另一方面也因为长期封闭，找不到鉴别的参照系统，难有比较评判的大眼光。但是也

不能完全归咎于此。我们对自己民族的历史严格说来既不熟悉又熟悉。问题在于：贴身的社会生活经验若不经知性的洗练，最容易喷突为情绪化的宣泄，而不是智慧的闪光。古典超验性的或近代经验性的解说策略，缺乏足够的穿透力深入到历史地平面以下的深层。历史主义的方法往往强化了存在即合理的民族主义遗传基因，无法产生强烈的社会批判意识。一位由自然科学破门而入的中年学者，在通览了历史学家的许多成果之后，以特具的敏锐感慨道：中国历史学家像是跌进了一张硕大无比的因果网络，变化出数十种解释模式，到头来，它们之间却可以随时相互驳诘、质疑，甚至互相置换。用目下本地最流行的语言：摆在我们面前的是一盆“糨糊”，捣过来捣过去，终究模糊一片、一片模糊。情景中人都清楚，他所批评的，正是七八十年代产生过数以百计论著的“中国封建社会长期停滞问题”的讨论。

笔者从求学到执教中国古代史，一晃竟也有四十来年。近若干年，我常有一种难以言传的苦恼，越教疑惑越多，方知真要看懂中国历史绝非易事。例如，我们常说中国是一个君主专制中央集权体制根深蒂固的国家（至少从秦始皇算起）。“根底”在哪里？古人说是“天作之君”，那么为什么希腊、罗马那个“天”却造做出贵族民主制、贵族共和制？夏、商说不清，西周不很有点像欧洲中世纪的风味，假若按西周的方向发展，侯国并立，天子乃为“天下”的“共主”，中国历史的格局又当如何？假若不是秦灭六国，或者七国不相统一，又怎样？自然，人们完全可以用历史不容许“假设”去避开这些幼稚的提问，正面的解释又当如何？总不能归咎于始皇帝一人即可了事？何况，这离中华文明历史的“根”未免还远着一大截呢！

从这“未名”之根滋荣的枝叶确乎茂密异常。殊为怪异的是，中国人一方面相信“龙生龙，凤生凤”，一方面“龙”固然不断地生“龙”（君主世袭），而“虫”却也可以变“龙”——深受专制主义之害最苦的农民一旦夺取全国政权，也一定会做起“真命天子”来。细究起来，普通中国人的生理基因中似乎都有“帝王心理”的遗传密码。日常生活中，只要比别人高一点或多一点什么，就难免会不由自主地流出准“帝王”意识，所以民间有“土皇帝”之说，家庭还有“小皇帝”的雅号，商业广告戏称顾客为“皇帝”！民主观念在中国最难生根。直至近代，还有不少人（而且还是大有

名气的学者)期望出一个“好皇帝”，因为他总比那些贿选总统、军阀土匪强。这会不会就是一种“根基”？不是，又当如何解释？

比较，是研究任何事物、辨明其特性最通常有效的方法。中国比较史学的兴起，表明我们也开始重视这一早为其他学科接纳的方法论手段了。然而，中西比较，若只关注名相，而不是从整体上去体察，也会造成新的困惑。例如，欧洲中世纪许多导致折入近代的变革因素或条件，从现象上说，在中国似乎早就存在（布罗代尔在书中这类感慨特多）。13世纪前后欧洲领主庄园的衰落，是以地租制、租佃制的确立为标志的，而此两项在中国至少从西汉起就已具备。至于雇佣制、土地私有制、商品货币经济，以至城市的繁荣等等，近代化这方面的历史前提条件，与欧洲同时期相比，有时还胜出一筹（故而已去世的傅筑夫曾创战国秦汉“资本主义因素”论，说明先生已看出这一点）。13世纪初欧洲大城市巴黎、伦敦之类只有3万人左右，到1328年巴黎增加到8万已耸动遐迩，同期中国一个地方大市镇就有5万之多的居民，何况历史上有过超百万的六大都市？纸币也是中国最早发行，钱庄、典当也扮演过“类金融”的角色。最可奇怪的是，引起欧洲工业革命和农业革命的不少科技条件，却源自中国“出口”（例如四大发明、轮作制、有机农肥等），“墙内开花墙外香”。再如，韦伯认为官僚制度是近代政治的产物，但他也注意到中国的官僚制度却历史非常悠久；更不必说有的汉学家还从唐代发现了“内阁制”，对官员的检察系统也很发达，这就更说不清楚了。

按照目下很流行的观点，文化形态要比政治、经济对社会的作用更深刻、更久远，甚至说它本身就是社会存在的某种“深层基因”。我知道，在西方，“文化形态史观”的传统是源远流长的，然以此通释中国也不免捉襟见肘。一般地说，中国的文化是最富人情味，最少“物化”意识，伦理至上，民本为要，政治也是被浓重地道德化了的。关于理想人格的议论，也很见精彩。可是，有正面必有负面。翻开正史、野史，迎面而来的不乏人与人的“窝里斗”，履践理想人格之说的却是凤毛麟角，故而特别感人肺腑。宋之理学、明之心学，虽入手有歧异，旨归都是高扬性理或良知，即最高的道德追求。细读古贤的原书才明白，他们的激愤首先是指向士风的沦丧（而并非像“左派”史家所说是为了蒙蔽百姓），隐约地也不满于君王。阳明倡言“理在心中”，说明当时社会最缺

乏的正是纯美的人性——人心被严重地污染，以致谁能保持自身内在的良知，谁就可以成贤成圣（恐怕这就是“人人皆可为尧舜”的注脚）。何谓“心即理”？身外的社会是如此恶浊，找不到一块净土，无可奈何，唯有一个权利是别人剥夺不了的，那就是守住自己心中的良知，净化自身的灵魂，往自己心中下功夫，即体即用，体用不二。由此可见，单从文本上去确认文化，而不关注真实流行中的变异，并不能切中要害。有的学者很迷惑于赵宋一代文化之与国势的反差，在我看来，若想以唯文化的视角推理辩说，多半会言不及义，距离实情太远。此中微妙，若对错综复杂的（也就是由众多因素掺杂的）具体社会历史情境无有深切的体验，难有“形似”的言诠，更不用说“神似”的意会了。

对社会历史的认识能否成为科学

在我求学的年代，历史学是一门科学，必须、也必能做到“恢复历史的本来面目”，那是毋庸置疑的。执教长了，才体会到“独上高楼，望尽天涯路”的意境，水天一色的地平线还不是最终的边界。疑惑总想化解，从科学哲学那里获得灵感的期待依旧强烈。曾经相信，跟踪时代，寻求思维方法的变革，史学才能更上一层楼。

中国素称史学发达、遗产最富有的国家。“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，太史公的话，一经印入刚趋步入史学殿堂的青年学子的脑海，多半会化成终生萦绕的“梦”。至少在我个人的经历中，可能还因着对《史记》这一史家“绝唱”的倾倒，特别感受到这句话在史学境界上震烁古今的力度：没有穿透天人古今的历史通识，就不能算是真正的历史学家。继续深入古典史学的世界里，梦也就不那么圆了。以下的说法，可能不算过分：二十五史，除了前四史，其余说到底都不过是些“断烂朝报”（正确地说，更像帝王官员的人事档案袋）；其实前四史，后三史也已经失了太史公的原味，《史记》真的成了“无韵之离骚，史家之绝唱”。何以如此？就是因为后来的“正史”丢却了太史公原话的第三句：“成一家之言。”“官家气”太重，“经学味”又太浓，失其一则三者俱失之。唯有涑水先生的《资治通鉴》，勉存事件绘声绘色描述的史家笔法，一脉未断，然灵气与锐气几已悄然褪去。没有了来自生命的体验，也就不会有生命的激情；失却了生命的激情，也就失去了太史公对天人古今挥洒自如的那份诚挚。史学的感染力即源于发自心底的自然。

然而事情远不那么简单。时过境迁，我们不容选择地注定要生活在一个科学主义分析实用的世界里，追求的是一个明明白白的世界，一颗明明白白的心。包括太史公在内，即使如船山先生《读通鉴论》如此空前绝后的史论，其思辨的“空灵”和义理的“玄虚”，对我们后辈却显得迷离隔膜；更重要的是，它们已经不再能满足现代人心中正欲寻问解答的饥渴。

无论中外，传统史学都是让人物、事件唱了主角，长于从事件中描述人物，事件史最见光彩。各种因果的探索也多围绕这一中心舞台而旋

转出众多的解释模式。中国史学向以王朝轮回迭替、人物盛衰荣辱为主题，以叙述为主的史学编纂方法从来就没有构成“危机”。以“理”“气”为形上框架，以道德人心变迁为衡定标尺，君子小人交争的唯文化主义古典解释模式，较之西方也自有独具的意蕴。然而待到中国传统社会以其整体形象，裸露在实力角胜的世界大舞台上，备尝耻辱之日，有识之士方开始有了整体思考与比较研究的急迫感，尝试着分析“中国社会”整体的特性（它的优点和弱点，主要是与西方现代社会比较）。“社会结构”（较早称“社会形态”）和“社会制度”凸显出前所未有的意义，全民族强烈地关注着社会转型（变迁）与制度创新的进展及其可能有的前途。这就使我们在回溯历史时必发生热点和视角的转向，寻求新的天人、古今史学通识。传统史学唯人物、唯事件的解释模式遭遇到时代的挑战，不免要黯然失色。

我们常常感叹，作为万物之灵的人类以其独具的思维能力而自信，但是与他对外在世界的认识相比，对自身的认识有“模糊”的形上把握（如中国的大易阴阳理论、西方的绝对“理念”流转），却缺少清晰的“透明”。从世界文化的全幅屏幕上，由“认识你自己”到认识你自己生活于其中的“社会”，人文学科朝“透明”方向的探索最为艰难。相反，经历三个多世纪变革积聚，到19世纪和20世纪之交，自然科学在宏观（宇宙系统）与微观（物质结构）探索方面极其辉煌。抵挡不住的诱惑，使一向以追求形上思辨的人文社会学科情不可抑地也想追踪“科学”的成功之路。在西方，这种转向也不是“一窝蜂”而上的。一般地说，经济学（或许还有法学）最早也最先取得某种成功，孔德开创的社会学就起步较晚，而历史学这块古老王国的变革可能发生得是最迟缓的。这种思维方式的变革，如果想用最概括的语言来表述它与形而上学思辨的区别，那就是“除非有适当的观察作为辅助，不然就无法建立起任何坚实的理论”的“实证精神”（孔德《论实证精神》）。说得更直白些，就是与“古典精神”反其道，由演绎走向归纳，由综合走向分析，先把“人”或“社会”当作“物质”那样对待，分析—归纳—架构—验证。

这里，我联想起了不久前冒出来的关于“社会科学规范化”的大议论。一向孤陋寡闻，对这种议论的背景知识实在一无所知（因为据我所知，在西方一般地指认自然科学为“规范”，而人文社会学科为“理

解”），故而恍如雾中看花。揣摩着，若以上述变迁的本义而论，所谓“规范”云云，当是指向自然科学效颦，首先抛弃任何形而上的先验之见，以足够的“事实陈述”，即由严格的观察所得的证据为始点，继而在由观察所得的“陈述”中间寻找内在的逻辑联系，进行理论的架构（“假设”）。然后，在“陈述”与“假设”之间互相甄比，按公认的法则或程序来决定其架构的被确认程度：证实或证伪。最基本的要求是，首先必须保证观察陈述是真实的、准确的，同时论证至少也不得违反最基本的逻辑法则。参照这种“规范”最基本的要求，对历史学只可大而化之地说，首先就是史料的严格考辨，并保证史料与史论之间的逻辑一致性。

治史者第一步必须把握史料，精于考辨，然后才可能进行历史的“逻辑化”（正确地说是“形式化”），这是不言而喻的，而且也不算“新闻”。在我国，史家历来崇尚史料的淹博、识断和精审，不以孤证立论，切忌胸臆武断，贵在反复参证互通，求真剔伪。至乾嘉学派错综运用小学音韵、名物训诂、版本校勘，对史料的此种考辨功夫几达长袖善舞之境。转至近世，虽新学纷起，仍有不少先贤十分讲究这种辨伪考真、溯源返流的功夫，并与西方实证方法在精神上探求沟通（在这方面，严又陵先生首倡考订、贯通、试验的“实证三层次”与内导、外导相结合的逻辑论，可谓沟通中西方法论的第一人；履践而至妙境当首推寅恪、宾四、诚之三先生）。此种治史传统一度失落过甚，亦无可讳言。特别值得一说的是，有些人“误读”了一切历史都是试图理解它的人的“心中的历史”，以为史料无足轻重，妄凭主观先验生造只有自己看得懂的“专有名词”，随意从历史长河中捡起些许浮草，就歪唱历史，且名之曰：架构“新范式”，叫人啼笑皆非。近年有鉴于此，故又有“让历史事实说话”的呼声再起。我想，这绝不意味着要重返“乾嘉时代”，它的真正意义在力纠轻忽史料、空阔浮谈之风，再度强调史学若离开史料的依托将成“无米之炊”这一“常识”。

如果认为由“事实”建构“理论”、由“现象”揭示“本质”的路途仅一步之遥，那是过于天真了，何况“历史事实”本身还有一大堆“污染问题”暂且不论。像牛顿的“哲学思维准则”所宣布的那样，“正规”意义上的科学，它的“目标和基本前提”是：“找出（物质世界的）普遍秩序和规律。”所谓规律性，就意味着事实本身不是纯粹的素材，不是无联系的因

素的大杂烩；相反，必须在事实中并且通过事实，能够证明存在着一种贯穿这些事实并把它们统一起来的“形式”。众所周知，在自然科学那里，只有当它具有严格的数学表达“形式”（定理或定律），并能够反复验证，才被确认为科学的理论。那么，人文社会学科又做得怎样呢？

我觉得，把经济，人的生产方式和经济生活方式，看作这种或那种社会存在形态成为“现实”具有决定性作用的“深层原因”，是马克思对史学思维方式变革最重大的贡献。这不是说，在此之前，西方历史学中没有人关注过经济。但是，人文主义源远流长，文化形态史观根深蒂固，几乎湮没了经济这一人类生活的根本“基础”，应该是不争的事实。直至近世，所谓以“科学实证”精神“征服历史领域”的大家，如伏尔泰、吉本、罗伯逊、维柯，乃至被誉为“为历史哲学建立基础”的名著《论法的精神》的作者孟德斯鸠、《论人类不平等的起源和基础》的卢梭等等，也仍不离从“法”“民族精神”“人性”等政治文化或道德文化上立论的柏拉图、亚里士多德“传统”。正是马克思，他作为西方传统思想的“叛逆者”，说出了个极寻常的“历史事实”：“一切人类生存的第一个前提也是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣食住行以及其他东西……”（《德意志意识形态》）三卷《资本论》，展示了在社会历史领域欲与牛顿、达尔文一比高下的气度，对有关近世商品、货币、资本经济运行的历史考察，确实不能不令人敬佩其经济学、社会学乃至数学的天才。

别笑话我在这里讲的是人所共知的“ABC”。或许是逆反性的反弹，也可能是时下的“流行”，唯文化史观（说轻一些是过分夸大文化在历史中的作用）造成的混乱，已经到了不能不棒喝的地步。例如前文曾提到的赵宋国势与文化的反差，问题提得尖锐，也确有才气。可是，作者过分偏好“文化思辨”，竟“辨”出原来是“中国文化（他指称为审美型文化）”本就含藏的“玩”文化“基因”在作祟。“文化”被玩到这等田地，真该还他一句：这种历史观察法，“怎一个玩字了得！”赵宋在为消弭历朝一再出现的破坏君主集权与国家大一统的众多离心因素方面，进行了一系列的体制改革，其苦心经营亦旷古所未有，而且也比较成功（元明清的大一统某种意义上应归功于它），但是代价也很大。政治体制，特别是

军事官僚机构的恶性膨胀，给国家经济带来了创历史纪录的重负；圆滑的“杯酒释兵权”以及重文轻武等等开国祖制，意想不到的事是紧收“事权”与放纵置产、怂恿“娱乐”的新平衡术，利权之间，向利倾斜、以权谋利之风乘时而起（至明清愈演愈烈）。连带说到若干年前有关王安石变法的争论，有些论者也不明此理，责怪荆公“聚敛”，我曾作文指出，此原非介甫本意，乃赵宋政治、经济格局所致，与上述国穷“民”富态势也不无关联（故“富民”反对最烈）。司马君实台下可以说风凉话（因为，他当时是“富民”的代言人），他若当政长了（此时他必须站到国家的立场上），也只得如此。故民间有“不当家，不知柴米贵”之谚。归咎于一人，是谓没有历史感。该文作者还举了一些理学之士的“两面作风”佐证，其实也是迷执于“文化”而忘了包括“吃”在内七情六欲这一本有的“人性”（更不了解宋明商品货币经济上升的历史氛围），下意识地以为理学本可以不食烟火、包治百病。《明儒学案》开卷说到一位康斋先生（吴与弼），家境窘迫，时向邻家借谷度日。尽管他日日打坐东窗，习练理学工夫，但也一再坦认：“病卧思家务，不免有所计虑，心绪便乱，气即不清”，“思债负难还，生理蹇涩，未免起计较之心”，真实至极，也深刻至极。说实在的，像这样懂得自律的并不多，大多数人都像太史公所说“熙熙攘攘，皆为利来，皆为利往”（这点就是太史公的“伟大”，所以写出了《货殖列传》这一绝作）。理学之士屡见不鲜的“言不顾行”，古贤误解为文化问题（或曰：思想问题）尚可曲谅，今人不该如此——科学不是讲观察嘛，稍稍用心琢磨一下周围的“事实”，就不难明白“以食为天”确是历史的“第一前提”。百年来关于“国民性”的议论，西士“主动”、本土“主静”说久盛不衰，然准之于近二十年，耳闻目睹的事实教训我们，中国的“国民性”（包括一向被认为最保守的小农）同样经不起商品货币“魔力”的“诱惑”，动势之猛、之速为世界叹为观止。至此，我们应该领悟，忽略了经济的作用力，也就不可能穿透历史运行“非理性”的迷雾，自以为凭“概念游戏”捉住了的历史“特征”，终究还要露出虚妄的破绽。近年来将近代化的曲曲折折归罪于这种或那种文化思潮，“文化误国论”甚为流行，造成“文化不能承受之重”，少有人愿意从经济的角度（还有政治体制等等视角）去追索更深层的原因。不承认经济比文化更具支配人和社会行为的能量，实在是一种不小的偏差。寅恪先生终以因缘际会而复活，学人竞相仰之弥高，颂词纷出。然真了解先生绝非易事，如谓先生“文化遗民”、偏执文化史观，终是不确。细读先生之文，则中西

新旧融通，于社会经济制度致意再三，亦要羞煞今之侈论文化者。下面即是一段传诵已熟的文字：“夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其重要者。”接下来谈到佛教，谈到道光以来“社会经济之制度”“剧疾之变迁”，发以“虽有人焉强聒而力持，亦终归于不可疗之局”的感慨（《王观堂先生挽词·序》）。在文化与经济两极之间往来无碍，既不以主观遮蔽实在，亦不俯世以自损义命之所托，唯大师能之。

我确实比较推重社会学对史学变革可能起的“助产婆”角色。社会学家曾意味深长地感叹道：“社会是一头狡猾的猎物。”正是这种真诚的谦逊，使得他们能感悟出一个至今仍为多数史学家所轻忽的概念：“社会”是一个有似于人体复杂有机系统的“超有机体”（孔德、斯宾塞、迪尔凯姆等由此发展出功能整合系统的方法论策略，此处不赘）。汤因比曾从26种文明的盛衰归纳出“挑战应战原理”；其实，“文明类型”概念的提出，最富启发意义，因为每一种“类型”（或曰结构）确实都是独特的、持续的，且有不可比性。中国人从自身历史“六道轮回”中悟出了另一条“定理”：越是成熟、越是发展得完备的文明形态，转型变迁就越是困难。国人向重诗性形象思维，把这种真实的历史感叫作“百足之虫，死而不僵”。

可以说经济、政治、文化诸项子系统整合而呈现出来的社会结构，就像人头顶上的“天”，一旦成形，相当长（！）的时段内，“人”都在它的笼罩下，显得很“小”。因此，结构、制度的系统分析有其特别重要的方法论意义。然而，正像人是不能活体解剖的（故而医学总有限度），但又是靠着静态的人体解剖学才总算有了医学。“超有机体”的“社会”至今也只能巧借生物学、生理学细胞、组织、器官、系统等类似的概念和分析方法，去把握它的结构和功能。不像对社会学无知者所指控的那样“庸俗”，社会学也不满足初期的“有机类比”，其理论与方法论发展得流派纷呈、日新月异，对此史学界知之不是甚多，而是知之甚少。我觉得，它的（方法论）灵魂是整体有机观，而其最值得史学虚心学习的，是容纳百川的博大气象，经济学、政治学、文化学、心理学、考古学、人类学乃至地理学、数学等自然科学方法，无所不试，极融合渗透之能。如果说，某一历史形态，像是多棱的晶体，那么，多侧面、多视

角、多方位、多学科地观察、考察它，恐怕是唯一现实可行而又明智的做法。我是很看重“结构”一词对史学方法论的启发的，也未失了理智，即使像年鉴学派布罗代尔那样的大师，读了他的两本名著，由衷敬佩他的学识广博和著述的大气魄，但也不能不如实地说：结构的整体把握，整体史观的实现，路漫漫其修远兮……

不管怎样，当我们追求“科学化”的时候，意想不到的，抛弃了一种形上的“逻辑”架构，却又不得不接受另一种形下的“逻辑”架构方式，落进了无可奈何的尴尬境地。孔德曾经把这种困窘称作“人类智慧深度的恶性循环”，说道：“在这一循环中，我们的智慧首先必然被两个同样迫切而却又根本对立的条件困住。因为，虽然现代人不得明确宣布：除非有充分的适当观察作为辅助，不然就无法建立起任何坚实的理论，但同样不容置疑的是：如果缺乏某种既定的思辨观念作一贯的指引，那么人的才智就绝不可能收集必不可少的材料。”（《论实证精神》）此时人们最简单也是最武断的做法，就是快刀斩乱麻，由科学主义的“法庭”宣布：历史和逻辑的一致（提升到哲学层面，就叫作“思维与存在的同一”），是最高的判决准则。

现在我们多少已体验到，“历史和逻辑的一致”，既是一把裁决“真理”的刀，更是一把远没有成形的刀。即以历史学而论，如何保证史料与史论的逻辑一致性，就是一件十分棘手的事（正因为如此，我对“社会科学规范化”的讨论能否有结果，不抱希望）。在我想来，似乎有着两种意义迥然不同的“历史逻辑”。无以准确名之，姑且说一种是历史的“自然逻辑”，一种是历史的“人为逻辑”。前者是指历史本有的、外在于史家指认的内在的逻辑，真如胜义，不假外道而自在。可是，写历史的总想廓清历史的云遮雾障，还个明明白白，于是就有了逻辑化的历史，亦即“人为”的“历史逻辑”。最难的诚如前述，如何确保这两种“逻辑”能契符而互不相悖。

何谓历史的“自然逻辑”？当然，我们在这里讨论的是狭义的历史，即人类社会的历史。社会的历史，归根到底是“人”的历史（自然生态状况是它的背景），是各自怀着一定的目的和利益意向的人，相互共处又相互冲突的历史。由于人是唯一能思维的高级动物，因此，与任何别的有机生命和无机的物界的历史有着许多截然不同的特性。作为个体，每

一个人都有追求自我利益不断增长的内在机制，名之曰：“利益最大化原则”。人又是一种高级的群居动物，不合群就无以生存，更不用说改善、提高生存质量。合作就成为人类第一社会需求（但相对于原生性的个体生存的本能，它只是次生性的需求）。正如不少社会学家所指出的，“合作”是一种社会功能，它产生于冲突又只能通过冲突的调节来“整合”。殊为惊异的是，我先哲对此却早有深刻的洞察，他就是先秦的荀子。荀子即指出“人生而不能无群”。“人何以能群”？他用了一个极富中国哲学意味的范畴，叫作：“分”（读如“份”）。下面的一段话应该说是非常精彩的：“人生而有欲，欲而不得则不能无求。求而无度量分界则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲不必穷于物，物不必屈于欲。”（《荀子·礼论》）除了“先王制礼义”之类的古人陈词滥调之外，确实已经刮剔到了历史“自然逻辑”的胫骨，其“分”简直就可以看作是社会整合所必需的“制度建设”的同义词。可惜后儒因其为“法家”之滥觞张本而故意充耳不闻。顺便一说，对中国社会，往往法家既是支配着社会制度运作的“黑手”（躲在幕后），又对社会认识别具慧眼，有“歪打正着”之妙，切不可轻易放过。

当代美国新制度经济学派诺斯在《经济史的结构与变迁》等一系列著作里表达的思想，明显是“现代派”的。他认为，为了便于合作，必须有一种向人们提供发生相互关系的指南，以力求减少交往中的不确定性（经济学的术语叫“降低交易成本”）。因此，人类从“合群”的洪荒时代起，便有了“制度”的创设。诺斯说：“制度是一种社会的游戏法则。”它们非常类似于一种竞技性运动中由正规规则和补充的非成文规则（习惯规则）所组成的游戏框架，用以制约相互关系，保证既对抗又合作的竞技活动持续进行。由此可知，人主动选择了制度，而制度又约束和限制了人的选择行为，使人处于被动（或者说是压抑）的境地。人类社会的全部历史，从这一意义上说，就是创设制度、变革制度的历史。选择和再选择是社会历史变革驱动的能量。再选择，既来自竞争各方的意愿变化，更是由竞争对抗各方在“综合情景”中通过协议对“游戏法则”的修改来实施的。“制度”的成文化只是对这种实际的选择行为的事后确认而已。

这里，我不是要具体讨论诺斯学说的短长（说到底，也只是模拟自

然逻辑的一种“人为逻辑”)，而是想指出，诺斯所运用的“游戏法则”一词大有深意。它恰恰非常形象地表达了一种历史学家很少愿意径直道明的社会历史观：人类历史充满无数偶然性和随机性。选择什么，怎样选择，都不是任何个人、团体、组织所能主观设定的。它取决于一种“合力”(在特定的时空中，所有自然力和社会力的函数总值)。人人都参与了历史，人人都无法知道自己的选择将落到何方。这是一种生存意义上的“游戏”。而且，这种再选择的“游戏”永远处在不断的流变之中，伴随着人类生存情景的多变而无边无涯，殆无止境。

按照上述的理解，历史的“自然逻辑”，只能被看作为历史运行状态的自身。动态的历史自然进程本身就是它的内在“逻辑”。这里，我想到了20世纪中国最富哲学原创性的熊十力先生的“恒转观”。十力先生说：“本体之流行，是刹刹新新而起，未有一刹那顷，守其故……流行者，不是凭空忽然而起之流，乃本体之流行也。本体是万变万化之真源，含藏万有，无穷无尽。”(《原儒》)这是对历史真如胜义的一种超时空的体验。唯其不执着于一时一境，始能有如此深邃的洞察。由此可以说，历史的逻辑就是历史“本体”的“流行”。若一定要追问它是什么，固然可以列举种种“色相”，总是举一而漏万，反不如说：“一切法都是刹那灭……即凡法于此一刹那顷才生，即于此一刹那顷即灭。”凡是用心思辨的人，其实多多少少都会有这种心领神会。现在少有人去读恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》，书中就有这样一段类似熊氏色彩的话：“当我们深思熟虑地去考察自然、人类历史或我们自身的精神活动时，在我们面前首先呈现的是种种联系和交互作用的无限错综的图画，其中没有任何东西是不动的和不变的，万物皆动、皆变、皆生、皆灭……”(顺便一说，在中国体用不二思维方式原难二分为唯物唯心，西方也并无绝对清晰的二分边界。)

康德说过，本体不可知，但可以思。“思”什么，思“存在”，很玄。相比之下，“天空不留痕迹，鸟儿却已飞过”，似乎更容易启发人去想象有限与无限的对待关系。设想鸟儿飞过的那瞬间(人生也是一瞬间!)留下了一幅“摄影”，虽则我们不能说它就是“鸟儿飞过”的本身(绝对的真实)，却总是它的刹那“印象”(同时也打上了摄影师的印记，如特定的视角)，是一种不离真实的“似”。有了“鸟儿飞过”的印象，我们才可

能实在地感受到苍穹的浩渺。我想，史料之于历史的价值大致也只是如此这般。若从历史是一种自然进程，是一次性的、不可重复的意义上说，只有按其留下的尽可能连续的“痕迹”，摹写描绘，方能得到一种“似”，故而叙述未必劣于阐释。这可以看作是一种死（死去活来）工夫，却是史学必不可缺的基础工作，凭空起不了大厦。或许是现代人的浮躁，太急于功利，因此，“阐释”却成了“聪明人”的遁词，“史论”加举例竟创造出了目下“最现代”的“历史编纂学”和“最现代速度”的史学编著业。有感于重史料风气的淡薄，我很为过去有点情绪化的鼓吹“阐释为主”感到不安。

还有一种情形，是误用了自然科学的方法，却不理会人类历史及其文明形态本有的“自然”。斯宾格勒说得好：每一种文化都是独一无二的经验。各民族的社会历史也是一种独立存在的整体。所谓“独立的整体”，就是在世界历史的大背景上显示的是“它”，独一无二、不可替代的“它”（殊相）。“整体”的内在结构可以分析但不可以分解，是庄子所说的那个“混沌”。例如说中国传统社会结构是“超稳定”亦可（这是从整体上与近世之资本主义形态相比较），然可推敲之处甚多，且不说数千（年）间制度变化之微妙让所有历史学家穷其一生也不能尽传其真迹（中国古代制度之变化轨迹，唯有遍读过二十四史数次的钱宾四先生，方可谓得其形似，见《吕著中国通史》），而且一些制度的演进创设也不是以“古代”“现代”死概念可以理喻的（像科举制度，布罗代尔惊异地讲“虽然考试并非绝对没有舞弊，但它在原则上对社会各阶层全都开放，其门户远比19世纪的西方大学开得多。科举给人担任高官的机会，这实际上是社会机遇的再分配，也就是牌局中的重新发牌”）。何况还可以反诘，若以千年后之新人看来，西欧数百年的“资本主义”，也未尝不可以用“超稳定”一言以蔽之（因为这时又有了新的参照系统）？在历史的长河中，千年、百年都是“刹那顷”，岂有“超稳定”的神话？现在不是很流行“后现代”“后后现代”……恐怕还可以一直“后”下去，未见得有底止。佛家说得好：“境随识转”，执着于此情此境而断论“历史”终究是虚妄，纷繁复杂，变化莫测，日新月异，这就是历史的本相，人类历史固有的特色。在域外，关于历史的“自然逻辑”，康德算是以西方方式深得其中三昧的一个。读他的《历史理性批判文集》，这位哲学老人以其特有的狡黠避免正面回答历史的“自然律”是什么。因为他清楚，他无法直面他

眼中的“历史情景”：“当我们看到人类在世界舞台上表现出来的所作所为，我们就无法抑制自己的某种厌恶之情；而且尽管在个别人身上随处都闪烁着智慧，可是我们却发现，就其全体而论，一切归根到底都由愚蠢、幼稚的虚荣甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲所交织成的；从而我们始终也弄不明白，对于我们这个如此之以优越而自诩的物种，我们究竟应该形成什么样的一种概念。”此时，形上哲学的全部狡猾性在这里表现得淋漓尽致，且听他说：“对于哲学家来说，这里别无其他答案，除非是：既然他对于人类及其表现的整体，根本就不能假设有任何有理性的自然的目标，那么他就应该探讨他是否能在人类事物的这一悖谬的进程之中发现有某种自然的目标；根据这种自然的目标被创造出来的人虽则其行程并没有自己的计划，但却可能有一部服从某种确定的自然计划的历史。”（《世界公民观点之下的普遍历史观念》）“自然的目标”“自然的计划”是什么，读完他的全书，也不可能明确的回答；若强迫他一定要回答，我想他还是会说：你若能长生不老，读完人类全部历史，答案也就有了。非常有意思的是，新近译出的布罗代尔论文集《资本主义论丛》，载有布氏在一次国际学术讨论会上的答辩。当辩者反唇相讥说“希望自己的观点符合实际”，布氏以稍带调侃的口吻说：“我没有丝毫的把握。假若能让历史重新开始，把所有的事情都恢复原状，历史将成为科学。可惜历史不是科学。”这再次证实了如寅恪老所言，历史本有的“逻辑”（本体）只能在“神思冥游”中被体悟。它是不可言说的。无奈时也可以被描述（“言诠”），但被描述的相对于“本相”终究拙劣（不用说康德方式，就是熊氏方式，十力先生自己也声明这只是一种“言诠”），不可言说才是最高境界。

上面所说，极容易被认为是历史的“不可知论”。我也是很晚才对这种略带玄气的说法，似乎突然有了某种感悟——其实，最先的感受倒是从“科学革命”的冲击波中获取的。先前，出于对科学的崇拜，我总觉得“科学世界”是“透明”的，上天入地、唯精唯一的秘密都是可以穷尽的。后来是库恩、波普尔温和而彬彬有礼地教训了我，而那位被称为“无政府主义者”的法伊尔阿本德则近乎粗野地重复了这种训斥：宇宙之外尚有反宇宙物质不可知地维护着宇宙的生存，量子力学的宇称定律并非完全“宇称”，科学也处在永远“剝剝新新”的“恒转”过程中，忽而透明，忽而模糊。“不可知论”对任何执迷不悟是当头棒喝，而它又往往是诱导新

知的摇篮。较自然科学相形见绌的人文历史学，难道不更应该有这种破执去惑的心境？我的直觉告诉我：唯有真切地承认历史“自然逻辑”是一种“恒转”的“混沌”，才不致困于有限的历史“人为逻辑”之中，成为“井底之蛙”；才有足够的勇气沿着“自然逻辑”的“神引”，去探寻历史留下的踪迹，尽可能地去亲近不可预测的未来。

也许是人类思维的优点、也是不可割舍的弱点：当一切处在朦胧之中时，我们会不满意它的“模糊”；当我们来到一切都是明明白白的分析世界之中，我们又怀疑它的“透明”是不是一种欺骗，又因丢失了朦胧美而兴味索然，少了想象驰骋的诗境。这里，我想偷窃福柯的一段话，歪其意而用之：人类把自己的命运交给了带有千条支流的水道、带有千条航道的大海，交给了处在一切事物之中的伟大的不确定性……他将去的地方是未知的——可他一旦上了岸，那地方其实就是他的故乡。他只有在“模糊”和“透明”之间的广漠的空间里（或许它就是熊氏所说的“本体”的“恒转”）才拥有他的真理。

社会历史的认识能否“价值中立”

社会历史，归根到底是人的历史。由单数的人变为复数的人群的集合，不只是量的累积。复数的人群不可能简单地还原为单数的人。“社会”作为一种“整合”人群的“突生现实”的出现，意味着人的境遇因此而迥然不同于生物界。自然科学（包括生物学、生理学）的方法不能不在这里受到严峻的挑战。

无论是对自然界还是对社会历史的深层思考，都存在着有关“一与多”的“哥德巴赫猜想”试解。莱布尼茨或许是受周易的启发，他创造了“单子”概念，说单子既不是单纯的一，也不是纯粹的多，而是“统一性中的多样性的表现”，是一个动力学的整体，只能在无限丰富的结果中表现自身。这虽然仍不脱“概念游戏”的技法，还是顽强地再现了不满足于“多样性”而欲寻求“统一性”的人的思维天性。同样，百年来关于中西社会及其文化的比较研究，多专注于殊相的抉发，也忽略了一个实在不应该忽略的思考，这就是：“从本质上来看，不同的国家的人民为同样的难题所困，为同样的疑团所惑。”（许思园先生语）从自然中脱胎出来的人，既是一个理智的存在物，又是一个社会的存在物。当他（这里指复数的人）脱离幼年的混沌状态开始获得“自我”意识起，命运注定了下述难题必将伴随其始终：个体与群体的矛盾，自然赐惠与人为索取的矛盾，物质享受与精神需求的矛盾，自由与秩序的矛盾，理想与现实的矛盾，稳定与变异的矛盾等等。除此而外，对个体而言，还有情感与理智的矛盾，生与死的矛盾等。中国古代关于群己之辨、理欲之辨乃至心物之辨、生死之辨，说明我列祖列宗对人类生存境地的思索绝不逊于世界任何别的民族，也再次证明人类面对的难题都是相通的。

社会，乃是人群合分聚散无定的“驿站”，天地悠悠，过客匆匆。个体的人既天赋有独立自由发展的要求（因为他是理智的存在物），又无以单个生存而必须合群，始于男女，成于家庭，外化为民族和国家（因为他是社会的存在物）。社会历史上所呈现的种种戏剧性的变化，无不基于人内在的本能要求（本我）与外在群体整合的要求（超我）的张力，其余一切矛盾都是由此而派生的。本我与超我、个体与群体的对立

统一，是社会内在的结构性矛盾的“根”，是它一切变化的最终的“深层原因”。当我们的视线转到“社会”，就必然首先地要指向个体与群体的整合。群体总是以利益的游戏法则扭合的，人与人之间是以有形的或无形的“协议”（或曰：契约）互相联结，求同存异。每个个体必须出让部分权力以获取可能得到的权利，“利益最大化原则”只能在边际效率的函数集上才能得到确认。“正义”“公正”“合理”等等都是以特定的“协议”认可为前提的。最好的“平等”也只是机会的平等，而不是每个个人权利的平等。克尔凯郭尔不无深情地说：“在一切痛苦中最为痛苦的是，既要完成精神任务（他指的是‘精神自由’），同时又要生活在人群中。”这是个体精神至上者想摆脱“协议”的痛苦。卢梭是属于激进的一派，“人生而自由，却无处不在枷锁之中”，着眼的是政治或国家形式对个人“约束”的夸张。道德理想主义者，恰如马克思所说，一个理想的社会，应该是为实现“人的自由的、全面的发展”提供充分条件的社会。然而迄今为止，个体与社会的匹配契合，始终为一些最基本的难题所困惑，由此包括马克思在内的人类先知圣贤们所渴求的那种完美，就成了社会发展中驱之不去、挥之不就的永恒“情结”。

人文学者，包括历史学家，通观古今中外已有的社会演进，不能不感慨万千，面临着评判上的尴尬。犹如人生诸多烦恼，叹道“人生就是过程”，社会的历史何尝不是如此，“过程”本身即是它的真义所在。我们找不到无可挑剔的完美，看到的只是对完美不懈的追求。转而不能不修正我们的期望，说道：“寻求的不是结果的统一性，而是活动的统一性，不是成品的统一性，而是创造过程的统一性。”（卡西尔《人论》）“上帝”给我们的是一杆永远找不到合适平衡的、处于摆复中的“天平”。前述的种种两难，如阴阳两极相济，此重彼轻，过分倾斜到哪一头，而冷落另一端，社会都难得安宁，人们也不会感到满足。重则轻之，轻则重之，矫枉而过正，过正则再矫之，无穷的摆复调整，这就是社会动态的运行，这就是全部社会历史的真义。从这一意义上，甚至可以这样说：人类社会的历史，也是不断“试错”（借用科技术语）的历史。那些为众人不满意、不合理的旧事物虽随变革潮流而淘汰，新的不满意、不合理又跟踪而来，不舍昼夜。变革，将是无穷无尽，如危崖转石不达其地而不止。试看古往今来，转折之际变革热情高涨，人们基于对现状的不满，在先贤圣哲的理想之光的照耀下，一往无前。对未来期望值之高，

必会鼓动出那种以身殉道、义无反顾的勇气，造作出种种可歌可泣的事件和人物。可是，一旦峰回路转，进入新的坦地，失望的情绪便会慢慢爬上心头，愈积愈重，社会现实并没有像期望的那样完美，还平添出原先想不到的许多讨厌，于是就有了新的不满意，又有了所谓“超越”之类的新的追求。即以现代市场经济所引发的社会变革而言，无疑是对传统社会“群体”窒息“个体”极端倾斜的矫正。现在又对个性的过分肆虐感到威胁，试图压抑之，故而西哲又忽然对东方群体主义格外垂青。汤因比与池田大作的对话（《展望二十一世纪》）透露的便是这样一种信息。作如是观，方不致误读了汤因比中国将充当“世界大同的领导者”之类的预言。

我很欣赏卡西尔富有哲理的阐释：“人类生存的基本要素正是矛盾……人是存在与非存在的奇怪的混合物，他的位置是在这对立的两极之间”，“人之为人的特性就在于他的本性的丰富性、微妙性、多样性和多面性。因此，数学绝不可能成为一个真正的人的学说、一个哲学人类学的工具”（《人论》）。人是如此，社会则更是如此。传统的逻辑和形而上学本身由于同一律（不矛盾律）而不能理解和解释人与社会那种“方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是”，永处于创造和流变中的谜。社会的不和谐就是它自身的相和谐。前述永恒性的两难，对立面并不是彼此排斥，而是互相依存。社会正是在这些不同的力量之间的吸引中获取张力，在对立、摩擦和冲突中展示顽强的生命活力。历史的长链上每一环，好与坏都是相对而言的，无绝对的好，也无绝对的坏。

自从赫胥黎、达尔文发现并确证生物进化的历史以后，社会进化的概念也就深入人心。社会进化既与时间的尺度“同一”，演进的价值似乎也就变得可以用算术级数甚至几何级数来计量，一切都会由低级到高级那样有序地向前“逻辑发展”。中国古代哲人本不是如此看的（他们将历史运行的轨迹看作为圆），到了近世，我们也就相信了进化论，数典忘祖，追踪流行。细究起来，实在也很难判定究竟哪种说法更逼真地还原了社会演进的复杂性、多样性和多面性。前面我曾经提到过英国白德库克的《文化的精神分析》一书，他是采取倒过来的说法，声称农业社会是采集经济的“回归”，而资本主义却是畜牧经济的“回归”。我并不认为

此种说法就一定成立，但应该承认它在触及社会心理乃至时代精神（前者驯顺内敛，后者野性外溢）方面是不可多得的传神之笔。最激烈的要数卢梭，他曾“忽如狼嚎般狂吼”道：“文明是道德的沦丧，理性是感性的压抑，进步是人与自然的分离，历史的正线上升，必伴有负线的倒退，负线的堕落……”（转引自朱学勤《启蒙三题》）也许人们可以将这种激愤斥之为“道德”情绪化。想不到一向被认为“理性”的经济领域也存在着进与退的悖论。前面多次提到布罗代尔的三卷本《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，洋洋150万言，只在读到他本人多次演讲、答辩后，对该书的微言大义，才开始有某种感通。布氏认为“市场经济”不等于“资本主义”（这对中国大多数读者是一则“新闻”，可惜这里不容许展开，请参阅原书），由前者发展为后者，原先任何人都不占优势的、完全凭运气决定输赢的公平竞争的游戏规则被破坏，变成可以由“少数人串通交换纸牌”来“作弊”，造成了交换方面更大的不平等。布氏说道：“当有一种权力主宰市场时，那就是资本主义，因为在市场上进行的是不平等的交换。”对此，美国纽约州立大学布罗代尔研究中心主任沃勒斯坦，作为朋友和该著作的研究专家，替布氏的“作弊”说下了更直白的注解：“没有政治作后台，谁也不可能独揽经济，更不可能有驾驭市场的能力。为了对经济活动设置非经济的栅栏，为了让桀骜不驯的价格唯命是从，或为了保障非优先项目的采购，必须由某一政治权威施行强制。所谓没有国家为后盾或与国家作对的资本主义，纯属无稽之谈……某种意义上说，近500年的历史是市场节节败退的历史。”实际上，布氏反对的是经济的“垄断”趋势和国家及国际政治的“寡头统治”，他认为这不是缩小了不平等而是扩大了不平等。关于这些判断的正确与否绝非本文所能说清的，这里无非是想说明，单线的、绝对的“进化”，把“进化”等同于“进步”，并非毋庸置疑、不可反驳的。

这种情形在由传统农业社会向现代工业社会转型时，中国人遭遇到的工具理性与价值理性的交战中，也反映得十分明显。再次证明对社会历史的动态运行，我先哲前贤的认识也远非清晰透明的。

无论是严复、章太炎、梁启超，还是王国维、陈寅恪，作为20世纪的一代学问大家，国学根底深厚，多兼通西学，也接受过进化论，严氏更是这方面的播火者。然而，真的面对社会转型种种“色相”，诸贤似乎

就顿然失态，对西方现代化的负面特别敏感，担心中国步其后尘，重罹“物质富裕，道德沦丧”，以及弱肉强食、残酷斗争，人被严重异化的灾难。他们以“人心”或“国民性”为题旨，对当时社会演进的不满、激愤，形诸于色。章、严晚年更趋悲观，颇眷恋中国往昔的辉煌，不堪直面未来。由此在中国近世思想文化领域，出现了一种奇特的景象。首先，我们的先哲前贤睁眼看世界时，感觉到的不仅仅是现代化耀眼的荣光。这是因为，带血腥味的资本，西来殖民者对中国横蛮的掠夺，在中国人面前尽情裸露出了西方现代化的另一个侧面——丑陋阴暗的一面；与此不无关联，欧风美雨下中国社会特殊的变形，表明传统与现代之间并非完全排斥，权力之恶与金钱之恶可以交互为用，人性中原有的恶很可能被新的诱惑教唆得更恶、更放肆。对此，民族的文化基因做出的回应又是西人所没有想象到的：原始儒学开创的理想人格与伦理至上的文化传统，使中国的人文学者特别注重人性向善的追求。老庄反社会、非难理性的哲学思维，特别是周易的变易哲学，又为中国人考察西方现代化提供了一种东方式的敏感和非线性的变易观，使中国人有可能摆脱西人那种昏昏然浸染于单线进化和满足于物质成果之中的自得，借助变易的观念预感到肯定与否定、进步与退步必将负阴抱阳兼容并蓄，由此陷入极度的困惑之中。

多年前，我还不能读懂前贤的苦恼，现在却有点开悟了：其实，既有的现代化模式，都是有利有弊、有善有恶，进步中包含着某种退化乃至退步。利益也不可能一体均沾。它不仅是利益的再分配，更为难堪的是，必然要从魔瓶中放出“欲鬼”，来个“孙行者大闹天宫”，野性发作，使原有的秩序和平衡不复存在。西方先行者因为是自然演进，很像是摸着石头过河，顾前不顾后，见不到为净。后随者则大为不然，前辙清晰可辨，泥沙俱下，心态就复杂尴尬，进退取舍颇费踌躇在情理之中。严复是以翻译《天演论》而名震遐迩的，可晚年却对他一度钟情的进化论有非常刻薄的批评，说：“不佞垂老亲见支那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族三百年之进化，只做到‘利己杀人、寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。此不独吾言为然，即泰西有思想人亦渐觉其为如此矣。”我以为，进化论自有其思想史的价值，但对进化论的诘难，更有它独特深刻的意蕴，不可忽视。（这话题太大。有一点可以指出，即使在生物学界，达尔文进化论也已经修正，出

现了不少新的学说。就说进化，它也不是绝对的。例如人为万物之灵，是生物进化迄今为止的最高成就。但是人的视力不及猫头鹰，听觉不如鸟类，行走还比不上兔子敏捷。当然这只是就个体生理功能而言。人类、即复数的人之高明，在于能创造出许多替代物，以弥补生理的退化。）1920年春，梁启超由欧洲考察回国，一改常态，竭力渲染欧洲的混乱和悲观主义，申言科学虽在欧洲赢得了绝对的胜利，但现在在凋谢干枯的、机械唯物论的西方，人被赋予了无人格、不安全感、忧虑、疲劳、闲暇的消失以及扩张欲凝聚的恐惧和丧失自由等特征，这是一种典型的精神贫乏症，故必用“以精神为出发点”的东方文化“救治”之。不期然，相隔不到半个世纪，却成了西人的“文化情结”，历史就是这样值得玩味！如果今天还把前贤对我们生存困境的普遍忧虑，祈求、警戒中国近世切莫重蹈人性异化的歧路，看作为一种文化保守，那实在是对上述人类的生存困境和社会演进的矛盾性缺乏必要的哲学感悟了。

近代中国的哲人基于对本民族的人文终极关怀，不期然地与西方20世纪“物质—精神”的“世纪难题”发生偶合，早熟或超前地对资本主义理性（尤其是工具理性）作了许多深刻有价值的批判，其精彩绝不逊于20世纪批判“理性主义”的西哲，并显示出东方特有的人文主义的德性智慧。近来陈寅恪研究成了一个新的“热点”，我很不同意有些学者把先生看作“文化遗民”或什么“文化亡灵的守护人”。恰恰相反，基于前述的理由，在我看，与其把先生比作过去，毋宁将先生视作代表着未来，更切近对先生学术思想普遍价值的理解。先生虽激愤地说过，文化无法迁就实用，道德尤不济饥寒，但先生发自内心的祈愿，是他相信，一个民族，一个国家，迟早会觉悟到文化与道德是他们永恒存在的“根”。哲人说得好：“无用之用乃为大用。”这里的“无用”，就是那种属于最高的、永恒性的东西。此时人们看来无用，说不定彼时突然会感到大大地有用。无论是陈寅恪，还是章太炎、严复，今天读来就要比一二十年前亲切可解得多；我相信，后来人会更清晰、更强烈地意识到他们的价值所在。前辈的道德关怀和道德感召力，将使后辈获得一种张力，不致随着“资本”的诱惑而盲目狂奔，失去人类应有的自制力，沦为另一种动物——物质和金钱的动物。

相信科学客观主义的人，很可能会站出来大声叱责：对社会历史的

科学认识，不容许掺入主观的价值判断。学界朋友都熟悉，正是马克思·韦伯主张对社会历史的认识应该持“价值中立”的立场。然而，当我把他的名作《新教伦理和资本主义精神》读了好多遍，有一天突然发现，韦伯自己也不可能保持“价值中立”。因此，我写下了一篇读书札记，题名为《悼念韦伯的精神分裂》，兹转录于下：

知识分子是人，是人就应具有情感趋向和精神寄托。韦伯是一位著作颇丰，多方位有成就的学习者。但，他首先是一个德国人，一个大日耳曼人。无论是他的经济学，还是他的社会学著作，字里行间都流露出对德意志这个国家和民族深挚的爱和热切的期望，期望它能在整个世界扮演主角。唯因其爱之深沉，故而恨又显得特别激烈。他哀怨德国资本主义的发展不该落后于英美与欧洲大陆其他国家，特别不满意那些“一心只想吃得舒服的有名无实的”德国新教徒。精神分裂病症发作后，他去美国旅行考察，更加深了这种刺激。

韦伯是以提出西欧资本主义发生独特的论证而享誉全球的。但即使在写作《新教伦理与资本主义精神》这部核心论著时，他对当时欧美资本主义现状也并不完全满意。这也是很值得注意的一种内在的心理矛盾。在该书的最后几页，他竟诅咒起资本主义文明。他要比他的同胞斯宾格勒和美国的汤因比都更早敏感到资本主义的机械理性正在吞噬着人性，文明的发展将要以文化的堕落作为代价，招致人心腐臭，道德沦丧。他说深受机器生产技术和经济条件制约的资本主义经济秩序已经把“财富”这一昔日圣徒们随时可以抛掉的轻飘“斗篷”，变成了一只禁锢人性、污染灵魂的“铁的牢笼”。他接着发表了一段略带怨忧凄楚和无可奈何的独白：

没有人知道将来是谁在这铁笼里生活；没有人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现；没有人知道会不会有一个老观念和旧思想的伟大再生；如果不会，那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没人知道。因为完全可以，而且是不无道理地，这样来评说这个文化的发展的最后阶段：“专家没有灵魂，纵欲者没有心肝，这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。”

我不知道最后引号内的那段警世之语出自何处（原作者和后来的译者均未加注），够尖刻的。整段话连语言的风格，都活现出哈姆雷特式精神分裂的特征。不是一个具有精神分裂“异常”的人（或许这就是福柯所说的“癫狂”），是写不出这样深刻的话来的。至今读来，痛彻肺腑，又那么真切。

出人意料，强烈的激愤，没有使韦伯变成尼采，发展成尼采笔下呼叫“上帝死了”的疯子，相反他却从“上帝”那里找到了自认为可以慰藉破碎心灵的一块“净土”。那就是新教伦理。正是靠着这一直觉加细密的论证，发现了前人从未发现过的资本主义的“发生学”秘密。其实，这也并没有医治好韦伯心理的创伤，填平他与现实之间的鸿沟，更没有使他的情绪稍微乐观、开朗些。他内心的精神分裂因此变得更深沉，更难熨平：越是觉得“斗篷”的珍贵，就越难忍受“铁笼”的煎熬，恐怕只有在他全身心地投入写作时，才短暂地忘却了痛苦和焦虑。唯其如此，越是要奋笔写作。这就是他最后10余年创作速度、数量惊人，以及56岁英年早逝深层的心理背景。

新教伦理是不是西欧之所以率先产生资本主义独特性的关键原因，在东西方都有争论，不想在此多置一词。众所周知，韦伯在历史因果模式上是持多元、相对的立场的，即使是以新教伦理在资本主义发生史上的地位而论，韦伯在其著作中也从未有过肯定性的明确单一的界说，而且非常反感别人由此引出简单化的“决定论”色彩的公式。正是新教伦理潜移默化的影响（特别要归功于他母亲的身教）促成了韦伯精神性的创造，他分裂而不疯，愤激中始终保持着穿透历史迷雾的冷静，依然不失学者缜密思辨的风格。

韦伯自己从不承认信教。但以我看来，在他的静脉里流淌的正是新教徒的血液。或者也可能是犹太血统的缘故，天赋中就有一份宗教的精神。新教精神救了他，也成全了他的学术伟业。是新教的敬业严谨，促使他崇尚科学精神和“价值中立”。他一再告诫自己，也对别人宣传，科学不容许将主观价值和信仰判断引入学术研究领域，为此，他决心走进历史王国，以冷峻的历史感审视全部资本主义发生史，暂时将个人的情感趋向和精神寄托抛在一旁，如实地发掘资本主义产生内在复杂多样的原因。正因为这样，多少人误以为是韦伯为资本主义作了最善最美的辩

护，以致列宁不无反感地称他为博学、胆小的“资产阶级教授”。为了澄清对韦伯的误解，我想在这里引一段他最富哲理性的话：

今天，我们再一次认识到，一事物之所以为神圣，不但不为其不美所妨碍，而且唯其为不美，方成其为神圣……

一事物之所以为美，不但不因其有不善之处所妨碍，而且唯其不美，不神圣，不善，方可成其为真。

韦伯的内心无疑最虔诚的皈依真善美，有神圣的理念追求，但在他将历史倒过去、翻过来认真严肃地审视之后，出语惊人：抛掉幻想，世上本无真善美集于一身的神圣。近乎阿Q式的解嘲，生动地凸显出摒弃一切感情色彩的历史学家的冷峻。在历史的法庭上，道德的辩护是不被接受的。人们只看，今天是不是比昨天、前天多提供他什么。这里，只有加法受到欢迎，至于减法却只能深埋进心底。由此推论，正宗的历史学家，内心恐怕很少不是精神分裂的，一定要换成学术性的表达，也叫作价值理性与工具理性之间的紧张和焦虑。

我敢说，韦伯从骨子里痛恨对财富贪欲的追逐。然而，他目睹了积聚财富有效率的经济制度，以及支撑这种经济秩序的工具理性，这正是他期望德国强大所需要的。价值理性与工具理性，道德与效率，韦伯深知在近代历史发展进程中发生着严重倾斜，后者还有可能将前者撕成破布。他不平衡（因为他深知人类舍此没有别的更好选择），却必须找到平衡。我从韦伯的学术实践中，对他的“价值中立”终于有了保留，到头来，韦伯还是唱出自己心中的歌。这又非凭空从“子虚”中捏制出个“乌有”来。韦伯的办法，犹如整理一团“历史发生学”的乱丝，果敢地撕断舍弃他认为对他无用的丝线，将有价值、有意义的穿起来，编织出一个美的境界——他告诉人们，不是那些贪得无厌、纵情声色的政治暴发户、奸商、海盗，而是刻苦、勤奋、吝啬的新教徒在“天职”的信念下开创出近代工业文明。无疑，这是大可争议的。其实，社会转型并不是一首田园诗，倒像是一场乱哄哄的闹剧，生、旦、净、丑，各色俱全，鱼龙虾蟹均有杰出的表现。然最终成功者，还是韦伯所断言的那样，必是正经经的人，而非七歪八扭、靠不正当手段致富者。那种人成不了大气候，匆匆过客，其兴也勃其败也速，下场、结局未必好；即使老子侥幸

保住，儿子挥霍，一样输得精光……这是很值得正朝着“工具理性”路上狂奔的所有人三思的。

从社会历史评判的源头出发，流出的却是两条河床。一条是实证的、逻辑的，它以其严谨、科学的态度讲求重事实、重证据。在这个意义上，也可以说“存在即是合理”，某一社会形态及其运行都有存在的理由；只有论断是不是能经受证据的严格证实或证伪，而任何主观价值判断都不容许去改变证据或论断的客观性。一条是价值的、体验的，它是对人类的终极关怀或普遍的人道主义来审视一切历史，更正确地说，它是以批判的态度从对历史的审视中展示人的最高理想境界。我们对此很难割舍任何一方，鱼与熊掌都欲兼得。正因为如此，我宁愿用“精神分裂”这一可能难以被人接受的形容来指称历史学家的学术境况。一切富有价值的创造可能正是源于这种内在的紧张。不过，在我看来，作为人文学科的历史学，与经济学、社会学、政治学等应用性的社会学科，都应该有两者的心思，但侧重点或主旨是不同的。社会学科往往更多地关注当下社会发展的难题和操作路线，具有明显的社会功利性。可行不可行，有利与无利，是他们所关注的重点。作为人文学科，历史学家应具有超越功利和特定时空的气度，尽管他们的研究对象具有时代性和暂驻意义，但透过对特定“存在”对象的意义阐释，表达的则是超时空的真、善、美最高准则的追求。当有人以经济学理论（即市场会促使成本和利润趋向均衡化）责难布罗代尔前述的资本主义“更大不平等”说时，布氏十分含蓄地回击道：“您已为我证明，一位经济史家不可能同是经济学家。同样，经济学家又兼顾历史的实属罕见。因为这很不容易……”此处省略号是会议记录中原有的，言犹未尽，然一切都在不言之中——对学者而言，其间的微妙都是不言而喻的。

不能了结的“情结”

中国这个民族天分极高，智慧多来之于直觉，即使是对民族历史的认知也离不了心灵的感悟。太史公写完《（汉）高祖本纪》，突发一段“古今之变”的通论，值得诵读：“夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以薄，故救薄莫若以忠。三王之道，若循环，终而复始。”教学的需要，《史记》读过多遍，唯有这段觉得最深奥，最难读懂，也最耐读（恕我孤陋寡闻，今人治史学史，也少有对此段作解释的）。读船山先生的《读通鉴论》，也随处皆有这种西人无以理解的特别的感悟。试举一例：汉平帝时，陵阳严诩任颍川守，以孝行为官，“谓掾吏为师友，有过不责，郡事大乱”（略有历史常识的人都知道，地方胥吏的贪黠向为人不齿。放纵这类人物，没有不坏事的）。王莽却“慧眼识人”，将他推举为全国“美俗使者”另加重用。史载“诩去郡时，据地而哭，谓己以柔征，必代以刚吏，哀颍川之士类必罹于法”。船山先生说：“乃思其（指严诩）泣也，涕泪何从而陨？诩之以伪，而诩不服；欲谓之非伪，而诩其能自信乎？”由此引出一长段议论：“呜呼！伪以迹，而公论自伸于迹露之日；伪以诚，而举天下以如狂，莫有能自信其哀乐喜怒者，于是而天理、民彝渐灭矣。故天下数万蚩蚩之众，奔走以讼莽称莽而翕然不异，夫岂尽无其情而俱为利诱威胁哉？伪中于心肾肺肠，则且有前刀锯、后鼎镬而不恤者。”识者皆知，这是针对王莽特定的时代现象而发的，回答了一个为人疑惑不解的问题：王莽何能以“伪”而获誉于当时？以“伪以诚”三字立论，在我看到的今人王莽研究中几乎未见，假如到了西人手里恐怕可以做成一篇大的历史心理分析的文章，但也未必能尽达船山先生的意境。联想上面太史公的引文，我朦朦胧胧觉得，它简直就是“文之弊小人以薄”绝好的注脚。千年之间，互通感应若此契符，这是因为我先哲思维深处都有一部《周易》：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故……夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务……”这也就是我近年来对寅恪先生“神思冥会”说由衷服膺，而以为它应该成为史学仰之弥高境界的缘故。

有诗云：“眼处心生句自神，暗中摸索总非真。画图临出秦川景，亲到长安有几人？”我在想，反正谁也不可能亲到“历史”的“长安”，画出的秦川景是由画者的心灵托出的，尽可以责之“非真”，也应无怨无悔。也许，过不了多少时候，连我自己也会对所写的东西感到讨嫌。这完全无所谓。福柯的话很合吾意：“不要问我是谁，也别要求我一成不变”——当然，朋友们大可不必担心，我没有能力成为福柯，别说才智，最大的障碍还在我毕竟理性过剩。

续编 后十年思考鳞爪

一、吕思勉：“新史学”向社会史的会通实践

从“新史学”之名由梁启超于1902年正式揭出算起，至今已有105年。吕思勉自述6岁至8岁即和史学发生关系，13岁起读梁先生的文章，治学的道路实受康、梁的影响，虽父师不逮。16岁起读“正史”，至23岁已将正续《通鉴》、“二十四史”与“三通”⁽¹⁾读过一遍，从此专意治史。在往后50年的生命历程里，吕先生笔耕不辍，把毕生的精力都贡献给了“新史学”事业，给我们留下1000余万字的遗著、遗文。笔者不揣浅陋，兹就吕先生的学术创造与“新史学”的关系，以及“思勉人文学术”的特点，略抒己见，以纪念先生逝世50周年。

引子：“燕石”之为宝在识与不识

吕思勉先生在世时，不喜张扬，远离名利之场，但其孜孜以求的业绩早为学界同人看重。1945年，顾颉刚盘点已编著出版的新式通史，不下四五十部，看得上眼的有7部，吕先生一人占据两席。这就是1923年出版的中国第一部《白话本国史》，以及1940年、1944年先后出版的《中国通史》上、下册（今命名为《吕著中国通史》）。顾先生对前者已赞扬其为通史写作的“新纪元”，而对后一部再加71字点评，可见欣赏备至。(2)追溯至4年前，吕先生把全部“二十四史”从头至尾至少阅读过两遍以上，系统读完正续《通鉴》、“三通”的时间要更早些，由此而被前辈誉为史界传奇。(3)

吕先生离世50年后，超过1000万字的遗著、遗文大部分都获得了重印出版，另有一些未刊的文字亦在整理之中。其中除大家熟悉的两部通史、四部断代史、一部近代史外，两套完整的初高中教材在长期隐没后，也将陆续重新面世。(4)正值新时期中学历史课程改革颇多争议之际，建议教育界给予应有的关注，相信细读之下必会产生不少启发。(5)

先生从6岁起就开始读经史古籍，每读不仅句读批点始末，且认真写作札记，68年风雨不辍，积篋累筐。(6)1937年3月，先生把从少年起就开始写作的读史札记汇编成《燕石札记》，第一次交商务印书馆出版。上年10月，先生写成《自序》，称这些札记为“半生精力所在，不忍弃掷”，自谦地说：“千虑一得，冀或为并世学人效土壤细流之助而已。僥蒙进而教之，俾愚夫不至终宝其燕石，则所深幸也。”(7)

这里说的“愚夫宝其燕石”，先生在后来的著述和演讲中多次使用，源自《后汉书·应劭传》。《太平御览》把这则故事演绎得更细一些。说是宋国有一个“愚夫”，从齐国宫室“梧台”以东觅得一块燕石，以为是无价珍宝，西归收藏于室，遐迩闻名。有一位周人慕名前去观宝，主人郑重其事，“端冕玄服”接待客人，打开里三层外三层的丝绸包裹，宝藏终于露面。不想这位客人见后，掩口卢胡而笑曰：“此燕石也，与瓦礫不异。”主人大怒，自此藏之愈固。(8)用“燕石”典故或可视为一般的自谦，若联系先生学术的百年遭际，则觉得内中大有意思。

先生不喜走访知名人士，自述见名人辄自远，不涉无谓的社会交际。没有学历学位，无党无派，遵从父训，一生唯好教书授业，小学、中学、大专、大学都教过。1926年进入光华大学，不久即受聘为新办的史学系系主任，遂自托为终身归宿，重要的学术创作都是在这里完成的，前后凡30余年。他多次提到，与康、梁、章、严、蔡这几位当世名人皆不曾谋面，虽无雅故，但读其书想见其为人。尤其是康、梁，治学宗旨和路径受他们的影响，远远超过亲炙的父亲和老师。⁽⁹⁾先生读了不少国外社会科学的书，多靠“和文汉读”，以及当时为数不多的中译本。日看报章杂志，自少年时就养成习惯，时事动态了然于胸。可以说，先生的拜师问道是不论古今、不拘门户，众采博取的，但也绝不依傍借重，随风披靡，始终一依自己的秉性，治学讲求沉稳平实。唯其沉稳内敛，不好张扬，议论的深刻往往也只有在反复品味后，读者才会突如其来获得顿悟，眼前为之一亮。

仅举非史学、实史学一例，以为“引子”。1952年，先生写有一篇《三反及思想改造学习总结》，《遗文集》收录这篇未刊手稿时改题为《自述》，全文12000余字。先生殚精竭虑，精细写作，把一生治学观世的经历，以及学术事业、个人思想方面的变迁过程，作了要言不烦的综述，没有一句空话假话，却不少委婉曲折的笔法。对研究晚清民国以来知识阶层的复杂心态，这是一份难得的“原生态史料”。⁽¹⁰⁾

此文内容涉及太广，这里不可能作专门的讨论。有一情节，颇见先生历史通论的特色。当1952年高校“思想改造”之时，每个教授都必须检讨自己是属于哪个阶级的。先生的检讨，说自己的思想来源“属于资产阶级”，不同意一些人把他定性为“有封建时代余习”。理由申述，着实叫人惊叹，由近及远，由此及彼，恣肆发挥开去，简直成了一篇有关“时代与个人”主题的史学宏论。

先生说：因为我的立身行事常常以古贤士大夫为楷模，喜好引用他们的话，所以往往把我看作有封建时代余习的人。这样的看人，这样的人物鉴识，太粗糙，太浅了。因为人的性质，在深处自有其根底。所处的环境与这种根底没有伤害的时候，可以接受环境的熏染。到了两不相容的时候，这种德性的根底就可以把过去的习性弃如敝屣。

接下来一段时代总括，就显示出先生历史通贯的水平。他说：人类的德性，随社会的发展而发展。“封建主义时代曰勇，资本主义时代曰智，社会主义时代曰仁。”这不能不使我联想到司马迁论三代风气周转如环的那段著名史评，那种史学名家独有的大气。(11)

先生兹后的解释，列举了好些古代人物的典型习性，用以论证封建时代之德性为“勇”，亦即是“忠”。又回到了正题，反问：后世还有这样的人物吗？难道就不再有像他们那样看重志节、视死如归的人了吗？不是。只是因为社会的变化，他们的心理安顿也发生了变化，知道不应该再效忠于一个人。资本主义兴起，人日益向“智”的方向发展，知道个人是不足为之效忠的。因此也可以说，封建主义久绝于中国，死灰是不可复燃的。“在今天，有进于社会主义而涤除其资产阶级之积习者，守封建主义之余习而未达资产阶级之思想者，则无有也。”

最后一句话，是夫子自道，但意义不止于此。发挥开来，是说知识阶层随时代行进，思想陈陈相因，相叠相变，十分复杂，内含有关于人类之德性乃至社会的变迁均连续累进而非绝对断层决裂的历史睿智。一个人的思想，特别是处在社会动荡转折时期，哪有像划阶级成分这么的铁定单一？其实，社会的变迁又何尝不是如此？新旧并陈，因缘交叠，抽刀断水水更流。这一意思乃是先生毕生史学通贯功力的透出，绝非信手写来。

读这篇《自述》也有许多难点。例如前头曾交代过自己的思想有过三期变迁，大意是第一期信康梁之说，笃信大同之境及张三世之说；第二期，信仰开明专制主义之说，但以改善政治为大同之第一步，认为法家督责之术可以治政治上的弊病；第三期，深为服膺社会主义，认为这是大同之境的可致之道，人类之行动可致转变一新方向。(12)。到思想改造交代个人阶级属性时，可以理解当时不便以“社会主义思想”自居，然而却给自己套上“资产阶级”的帽子，初读莫名所以，殊不可解。

再读下面一段话，就觉得先生竟有几分难得的幽默，幽默中不乏犀利。先生紧接转向又一话题，但在当时也是人人必须交代过关的一个问题。先生说：现在有人认为亲美、崇美、恐美，大学教授比比然如此，这都是资产阶级思想在作怪。那么你有没有？没有（大概当时认为先生

乃属于旧式民族主义者，故并不怀疑他会亲美——笔者按），怎么说你也属于资产阶级思想呢？先生回答说，亲美、崇美、恐美，不能说是资产阶级思想。资产阶级无亲，唯利是图。资产阶级，特色在智。智则知人之所至，我亦能之，何足崇焉？唯利是图，知己知彼，力足敌之，则抗之矣，又何恐焉？故真资产阶级，当赞成抗美。其不然者，其利依附美帝，所谓买办阶级也，直奴才耳。(13)

上述那种设问与论证，层层剥茧，环环力逼，很像孟夫子的善辩文风。先生虽然套了当时习用的“封建”和“资产阶级”等词，但显然是在“现代性”胜过“封建性”的意义上使用的，是在讨论“数千年未遇”的社会变迁，以及时代精神的演进。先生用这一方法为“资产阶级”说话，在那时真是足够大胆，不知道挨批了没有？而在今日，较有些谈论“现代性”的，特别像回答“全球化”与本土意识这类两难诘问上，还是棋高一着，说得深透。“资本主义精神”帮助人类发现了自我，这种“智”的精神，即民智的开发，传播到哪里，自我中心的意识便高涨到哪里。由此，我们到20世纪末21世纪初便看得更清楚了，“全球化”的风潮刮得越厉害，个人主义、民族主义也随之喧嚣奔腾。看似矛盾冲突，实为世界变迁的一体两面，不能割舍。什么叫作识大而会通？这就是。

这虽然是比较特殊的一例，但像这样有深意的历史通识或时事见解，在先生的学术论著中随处可见。除初高中本国史教材和一些演讲稿比较好读外，四部断代史、一部《中国制度史》，包括最负盛名的《吕著中国通史》，不说大学生，就像我这样教了多年通史的人，也得慢慢细读，读了好几遍，才逐渐品出一点醇香来。

历史待我们终究还是宽厚的。先生的学术成就终于得到了如实的肯定，值得欣慰。经得起时间考验而传世的，一定有长久的价值存在。如何准确估计和透彻认识“思勉人文学术”的独特价值，真正把先生毕生凝聚的学术精神和治学路径学到手，正是作为学术后辈的我们需要做的事情，是对先生最有意义的纪念。

梁启超构建新式中国通史理想的实现

我最初读的是吕先生的四部断代史，作为教学依托，觉得资料非常丰富，省了许多检阅古书之劳。90年代后，终于能读到《吕著中国通史》和《吕思勉遗文集》。读得多了，有点觉悟，才进而想到我们应如何定位吕先生的学术成就比较准确？前几年做百年史学历程与通史编纂的回顾，在几篇文章里约略说过一些不成熟的看法。⁽¹⁴⁾现在我试作这样的定位：吕先生既是梁启超“新史学”旨趣的实践会通第一人，又是把新史学向中国社会史方向开拓的先驱者。是否准确妥帖，不敢自信，诚恳期待学界批评指教。

在中国，近代意义上的“新史学”，特别是编纂新式通史，是由梁启超先生倡导、鼓动起来的。对梁任公，吕先生是崇敬有加。13岁起就从《时务报》上读梁文，除被禁的《清议报》不得阅览，那时“梁先生的著述殆无不寓目耳”。⁽¹⁵⁾照吕先生的说法，梁任公是狂与狷兼而有之。唯其狂，故敢开风气之先，登高一呼，树立起“新史学”的大纛。作为新史学的开创者，当时代的潮音初到，他较别的人更敏感，而且有那种本领，能够用振聋发聩的方式，唤醒旧环境中人起而变革。从后来史学的进展来看，梁先生的许多看法确实极具前瞻性，但也不免有些偏激和粗糙。吕先生在1941年说：“梁先生的史学，用严格的科学眼光看起来，或许未能丝丝入扣。从考据上讲起来，既不能如现代专家的精微，又不能如从前专讲考据的人的谨严。他所发表的作品，在一时虽受人欢迎，到将来算起总账来，其说法能否被人接受还是有问题。但他那种大刀阔斧，替史学界开辟新路径的精神，总是不容抹杀的。现在行辈较前的史学家，在其入手之初，大多数是受他的影响的。”⁽¹⁶⁾吕先生始终忠实于“新史学”的旨趣，通过自己的努力，在后来的实践中丰富也修正完善了梁先生的新式通史计划。吕先生虽不曾亲炙，却从不忘梁任公引领启牖他走上新史学道路的“师恩”。

梁启超的大志在政治上，奔走呼号，席不暇暖。尽管后期多次动摇，屡屡反悔，直至临终之前，外界环境和他本人的心志，仍不容许他专心史学。那为什么还要选择史学变革展开大动作呢？在以前的中国，

什么学问最发达？为帝王“资治通鉴”的历史学。与世界其他国家相比，最丰富的学问是什么？还是“资治通鉴”的历史学。(17)试想经史子集四部，其他三部也都是史材。再进一步说，中国历史学的核心内容是什么？政治。从上古三代起，历代当政者无不推崇史学。几千年来，一般人受的教育，环境里受熏染的，也都是这些东西。所以说，中国人的政治意识特强，运用政治斗争的手段和经验往往也滚瓜烂熟，人人有一手。这里头祸福相倚，但从长时段的社会变迁来看，梁启超认为，史学专注于王朝政治，专注于少数帝王将相、大人物，“群体”的历史、“普通人”的历史被冷落掩盖，旧法子、陈药方不断被沿用而乏自省，民主意识不容易成立，毕竟祸大于福。“今史家多于鲫鱼，而未闻有一人之眼光有见及此者。此我国民之群力群智群德所以永不发生，而群体终不成立也”，梁先生说这话时是痛心疾首的。(18)

梁启超在政治上多半是失意的，但他对这方面的思考应该说相当有深度。他较早就意识到，愈后愈强烈，旧邦维新，要使帝制中国变为现代民族国家，“新国”必先“新民”。他从正反两方面都强烈地感受到了，要想成功地改造中国社会，不改善国人的知识素养，势将缘木求鱼。这就想到了要改造原为统治者“资治通鉴”用的旧国史，用新文化、新方法编写国史，让新一代人用现代的眼光检讨中国的过去，以利于走向未来。(19)因此，梁启超提出“史界革命”的同时，就立志要编写一部全新的《中国史》，把“新史学”的主张转化为可以广泛传播的通史教材。可梁先生又实在是太忙了，心志虽高，终无真正静下心来做学问的充裕时间。算到1921年在南开作“历史研究法”的演讲，“蓄志此业逾二十年”，先生自己说已经积累了不少初稿。从现在掌握的材料来看，直至临终前，除了两份草拟目录外，只有《战国载记》《社会组织篇》属通史计划之内，其余学术史、思想史的论著都是为之做准备的。最后一次与清华同学聚会在1927年夏，先生已经转为寄希望于同志和清华同学用二三十年工夫集体编著《中国通史》，力不从心的怅惘，溢于言表。(20)

梁氏“新史学”后继有人是不成问题的。因为这不纯是个人的意向，而是时代潮流使然，是社会变革在召唤。从成果方面评估梁启超“新史学”的传播及其影响，可以从两方面来展开：一是“专门史”的成绩，即“史”的分支领域的开拓，不少新分支确是直接受“新史学”主旨的启

发，由成立而壮大，从事的学者也最多，不在本文讨论范围。二是“普通史”（通史）的成绩，这方面从事的人相对前者要少得多。其中梁氏及门弟子张荫麟、萧一山均得“新史学”通史旨趣之真传，成绩卓然，但都没有能够一通到底。一个开头至东汉，不幸英年早逝，戛然而止；一个以清代收尾，未能如老师所许，回头收拾，中间空缺大半截，梁氏通史的壮志终未能在自己的弟子手里实现，殊为遗憾。⁽²¹⁾可梁先生怎么也没有想到，真正实践其旨趣，并完成他构建中的新通史理想的，竟是一位从未谋面、从旧学走来的东南“私淑弟子”吕思勉。凭两部出色的中国通史、四部中学教材，以及四部功力非凡的断代史（实际是先生精心设计的“史钞”样式“大通史”⁽²²⁾），说吕先生是梁启超“新史学”旨趣实践会通第一人，我想梁先生在泉下也会首肯的。需要特别补充说一句的，吕先生的6部大、中学通史教材不仅学术含金量高，而且都是从远古一直写到编著时的当下，个人独著，一通到底，往时罕见，今也无有。

历史就是那么有趣，虽不能说是梁先生“桃李不言”，但还是应了梁先生开出的新路径“下自成蹊”的佳话。偶然中还有必然，这是学术史上的一种因缘，因缘中的一种互缘，特别值得说一说。

这种因缘首先来自学术的内在理路。关于梁启超的“新史学”，学者多侧重从“变革”张扬其作用，却多少轻忽了其承继前学而来的脉络。1923年北大历史系创始人朱希祖为萧一山作《清代通史叙》，先生曰：“清代学术，以考据之学为最长，直超出乎汉唐以上；而斯学发达之原因，有正因，有旁因。每观世人泛举旁因，而不能抉发正因，诚为治史者一大憾事。”⁽²³⁾朱先生竟从明中期文章复古之风追溯起，谓欲复秦汉之文，必读古书，必先能识古字，于是说文之说兴焉，由此而音韵之学兴，继而实学训诂之风起，再至欧洲算术舆地之学输入中夏，乃由综贯中西的考据之学起而易为今之新学。这一梳理学术脉络的长篇大论，无疑是借萧一山的创作，提示“新史学”不是凭空而起，无源不能成活水。

20世纪以来，像梁启超、朱希祖那样，殷切期待有一部足以担当得起开发新民智的“中国全部通史”，几乎是所有新知识阶层的共识。然而对承担这一任务的史家来说，目标是那么地高大，条件又是十分地苛刻，能之者百无一二，以致傅斯年当年认为编写新通史的时机远不成

熟，而张荫麟在1940年，一方面强烈感觉到“一个民族在空前大转变时期”非有一部新的中国通史作“自知之助”，一方面却感叹“编写中国通史永远是一种冒险”。吕先生1952年议论到华东教育部组织专家研讨中国通史教学大纲的编写，尽管他也拟出了一份大纲，但劈头即说：“中国通史是一个极重要而亦极难讲授的科目。”⁽²⁴⁾

基本的一条，要编写“中国全部通史”，必先通读完中国历史最基本的史料，对史料搜辑、考据、述论、编纂诸事要有一定的阅历和造诣。梁启超在正、补两编《中国研究法》里开出了一长串书单，分门别类，可谓精要周到，以为是治史者所不可不读的，但在《自序》里还是如实地承认：即使是从幼童时读起，“白首而不能殫，在昔犹苦之，况以百学待治之今日，学子精力能有几者”？梁先生感叹这样的标准，“在昔”苦读诗书的时代还少有人做得到，而今新式学校是觅不得这样的宝了。像梁启超这样的天赋聪明，无暇坐冷板凳，看书稍粗糙些，不免也被非议。所以，吕先生反复强调“苟讲学问，原书必不可不读”，“不论在什么时代，学问之家，总有所当循的门径，当守的途辙，此即所谓治学方法”。⁽²⁵⁾以此衡量，治通史的“入门线”是很高的。此非笔者妄自造作吓人，特引章太炎1933年在上海大学教职员联合会上的讲话，就可以见得当时几有共识的“入门”标准，恐怕今天的博士生也难能做到：

太炎先生曰：史记文义平易，每日以三点钟之功，足阅两卷有余。《二十四史》三千二百三十九卷，日读两卷，四年可了。即不全阅，先读四史，继以正续《通鉴》《明通鉴》，三书合计，不过千卷，一日两卷，五百日可了。不到十七个月，纪事之书毕矣。欲知典章制度，有《通考》在。三通除去冗散，不过四五百卷。一日两卷，二百余日可了，为时仅须八月。地理书本不多，《元和郡县志》《元丰九域志》《明清一统志》大致已具，顾氏《读史方輿纪要》最为精审，不可不读，合计不过五百卷，半年内外可毕。《历代名臣奏议》，都六百卷，文字流畅，易于阅读。一日两卷，不过十月。他如《郡国利病书》《清史稿》等，需时亦无多。总计纪事之书，需时半年，典章之书，需时八月，地理之书，需时半年，奏议之书，需时十月。以三年半程功，即可通贯。诸君何惮而不为此乎？⁽²⁶⁾

所幸天不绝人，“在昔苦读”的人那时还有少数保存。梁氏通史的计划要由这些稀有的、梁先生素不相识的“读书种子”来完成，很像是传奇故事。以笔者有限的阅读，除吕先生而外，当时还有像范文澜等少数老先生，兼通新旧两学，在通史的大天地里皆能出入自如，不失通史原旨。
(27)

吕先生的读书不仅完全符合上述“入门线”，而且加数倍之力超额完成。1941年先生在《从我学习历史的经过说到现在的学习方法》里说苏常一带读书人家，本有一教子弟读书之法，使其先读《四库全书书目提要》，不啻在读书之前让他先了解目录学和学术史。此项功夫，先生在16岁已经做过，经史子三部都读完，唯集部仅读一半。故先生不无骄傲地说：“我的学问，所以不至于十分固陋，于此亦颇有关系。”17岁，先生受同乡“小学”名家丁先生的指示，把《段注说文》阅读一过，又把《十三经注疏》阅读一过，后来经史出入自在、相互打通，植基于此。至于遍读正史、三通，前节已详，更是奇迹。此外，先生早年读《日知录》《廿二史劄记》十分用心，特别服膺亭林先生经世之学。(28)对章太炎的文字学，先生也用过功，对训诂考据之法相当重视。但先生认为：考据是由读书时发现问题才去应用，而发现问题，一半系天资，一半由学力，不能刻意追逐。大抵涉猎的书多了，自然读一种书时，容易觉得有问题，就需要考据。所以讲学问，归根到底，根基相当地宽阔最为重要。(29)

在立志治史之前，就已经读了那么多的书，称绝于常州。这是因为吕先生是在数百年读书仕宦世家长大的，父母两人合力悉心培养，完全按照严格的经史子集四部之学来训练；常州又为“今文经学”学派的文渊之乡，硕儒众多，习经成风。先生从幼童起就熟读古代经书、史书，浸染于“经世济民”的精神领域里，又受到父亲“隐而不仕”人生观的影响。他的读书没有个人功利的目的追求，崇尚的是知性和德性的奠基。但必须看到，如果不是遭遇“数千年未有之大变局”，不是内乱外患的激烈震荡，吕先生要想成为他心目中所崇拜的顾炎武，恐怕也难。没有切肤的亡国之忧，没有新思想的浇灌，深入骨髓的历史反思，既无动力也无营养滋补。最好也只是赵翼、王鸣盛、钱大昕再世，常州学派中多了一位更以史学见长的传统学者。受康梁问道之学的启牖，在“新史学”的召唤之下，方有先生一生通史事业的创造。现在有学者研究指出，由今文经

学的“经世”转轨为“新史学”，是学理内在的自然脉络⁽³⁰⁾，吕先生恰恰正是连接两者“转轨”成功的典范。在梁先生是平生不识吕常州⁽³¹⁾，可算是意外收获；而在吕先生，读书无意“急用”，乃最后显为大用。

梁启超壮志未酬，留下两份草拟的通史目录，前已说过。我发现《吕著中国通史》的构架非常符合梁先生殚精竭虑设想的原旨；不同处，吕先生的通史目录较为简练合理，更切大学通史教材的实际。兹将梁先生草拟的通史目录与《吕著中国通史》目录列表于下，读者可以对照⁽³²⁾：

原拟中国通史目录	原拟中国文化史目录	吕著中国通史
一、政治之部	(不分部)	(分上下编)
朝代篇	朝代篇	下编政治史(目录略)
民族篇	种族篇上下	婚姻
地理篇	地理篇	族制
阶级篇	***	政体
政制组织篇上中央	政制篇上	阶级
政制组织篇下地方	政制篇下	财产
政权运用篇	政治运用篇	官制
法律篇	法律篇	选举
财政篇	财政篇	赋税
军政篇	军政篇	兵制
藩属篇	教育篇	刑法
国际篇	交通篇	实业
清议及政党篇	国际关系篇	货币
二、文化之部	饮食篇	衣食
语言文字篇	服饰篇	住行
宗教篇	宅居篇	教育
学术思想篇上中下	考工篇	语文
文学篇上中下	通商篇	学术
美术篇上中下	货币篇	宗教
音乐戏曲篇	农事及田制篇	
图籍篇	语言文字篇	

教育篇	宗教礼俗篇		
三、社会生计之部	学术思想篇上		
家族篇	学术思想篇下		
阶级篇	文学篇		
乡村都会篇	音乐篇		
礼俗篇	载籍篇		
城郭宫室篇			

续表

原拟中国通史目录	原拟中国文化史目录	吕著中国通史
用制篇		
农事篇		
物产篇		
虞衡篇		
工业篇		
商业篇		
货币篇		
通运篇		

***读者当会注意到，梁先生前一目录有两处列有“阶级篇”，可见太忙，不暇校订。后一目录未见有“阶级篇”，则非漏列，而是与梁先生对这一问题的观点变化有关。

《吕著中国通史》上篇目录，最初酝酿于1929年，是时先生在常州中学讲授《中国文化史六讲》，大体内容已经具备。⁽³³⁾关于目录透出的结构体系，体现了“新史学”什么样的目标意义，将在下节再论。从上面的目录对照可以看出，梁启超“新史学”的通史计划，由吕先生实践而落到实处，不仅符合梁先生理想中的知识储备要求，而且目标和构想也灵犀相通。由“坐而言”的倡导，至“起而行”的实现，这是一个需要极大毅力和久长耐性的创作过程。吕先生积极地担当起了这个责任，加以修正完善，成就了自己在“新史学”中的独立地位。

“新史学”旨趣的丰富和会通

梁启超先生呼唤“新史学”之起，实因晚清内外时事形势的逼迫，偏重于“功利”方面的考虑，合乎当时的实情。“宣言”一段结论性的话，给人的印象至为深刻：“今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎？则本国史学一科，实为无老、无幼、无男、无女、无智、无愚、无贤、无不肖所皆当从事，视之如渴饮饥食，一刻不容缓者也。然遍览乙库中数十万卷之著录，其资格可以养吾所欲，给吾所求者，殆无一焉。呜呼！史界革命不起，则吾国遂不可救。悠悠万事，惟此为大。”⁽³⁴⁾再看“宣言”给出的史学定义：“史学者，学问之最博大而最切要者也，国民之明镜也，爱国心之源泉也。今日欧洲民族主义所以发达，列国所以日进文明，史学之功居其半焉”，仍着眼于“爱国”“民族”的意义。因此，当梁启超1902年发表“宣言”之时，论其思想，民族主义意味的浓烈不容掩饰；论其宗旨，则显为救亡图存、革故鼎新、创立现代民族国家的目标服务。

这种“功利”的考虑，最能说明梁启超是站在时代潮流前头的先进代表。梁启超关于“新史学”主旨的基本看法，直到今天也还没有过时。但发表“宣言”的当时，目标固然高远，用什么手段、怎样去完成，尚不及细细琢磨。还有一点容易被人忽略，或许也是新旧转换不可避免的“过程”。凡带有革命性质的运动，它初起时的一个策略，往往喜欢把新与旧转换成黑与白的对立。既要说明“新”的东西应该产生，就千方百计，甚至不惜危言耸听地开出“旧”的必须死亡的理由，许多人相信极端才会产生魅力。这样的策略用之于政治斗争可能成功，毕竟政权是可以取而代之的。但用之于学术变革，何况是历史悠久的历史学，这就比较烦难。知识是连续累进的，新的树木还须从旧的土壤里慢慢生长起来，其中也离不开旧的养分滋润。吕先生在1937—1938年撰有《论基本国文》一文，估计是在光华大学的演讲，内中特别指出：国文与其他学科一样，异常复杂，均由“堆积”而成，这是常识，不待费词。所以新的既兴，旧者不会废，也不能废，因为社会的文化非常复杂，旧者仍有其效用之故。⁽³⁵⁾

较早敏感到梁启超“新史学宣言”提法过于偏激，有可能诱导走古今割裂极端之途的是东南大学的柳诒徵先生。他曾直言不讳地说：“此等风气，虽为梁氏所未料，未始非梁氏有以开之。”⁽³⁶⁾我觉得吕先生对梁启超的人品和学术的鉴识，比起柳诒徵要平恕得多。先生在1930年著文说道：“梁任公是冰雪聪明的人，对于人情世故见得极其通透。早年的议论，还未能绝去作用；到晚年，新更趋于平实了，然亦只是坐而言不是起而行之人。”⁽³⁷⁾

综合梁启超当年批判旧史学“四弊二病三恶果”的内容，他理想中的“新通史”实际包含有两大改革目标：一是通史内容的改革，二是通史体例的改革。⁽³⁸⁾前者是带有根本性的改造，“史界革命”的意义集中就体现在这里；后者则要起枝叶扶疏的匹配作用，也需要别出心裁，才能相得益彰。对这两大改革目标的定位准确与否，以及改革的广度和深度如何，不仅会影响到“新史学”事业的发展前程，也将规定“新史学”在什么意义上说它是真正成功了。因此，百年回头看，新史学目标的提出，固然需要有石破天惊的勇气，唯有改革先知者能为之。但相比较提出高远的目标，既能传达新的意义，又能在学术上充分站住脚跟，切实地编写出为世人钦服的“新通史”，就不是那么容易。在变革的过程中，有太多的荆棘，太多的险关，需要许多人切切实实地开拓耕耘，需要许多人艰难地用力于攻关拔寨。这里，不仅不会有凭“精神胜利法”美梦成真的神话出现，也不可能提起头发完全离开原土壤。它必将是一次学术上具有“推陈出新”意义的创造。

吕先生与梁启超不同，一直生活在社会的基层，对国事和民生都非常关心，但从不愿涉入政界，故旁观者清，有浓厚的平民意识。⁽³⁹⁾他的看法较少掺杂近视的政治功利考虑，心中有大理想，但平实而沉稳。这不仅体现在当时写的一些时事评论里（可惜大多尚未系统整理出版），对“新史学”发展进程中出现的一些现象，敏感并做出批评的时间也较早。

早在1920年撰写《白话本国史》的序例，先生已经不指名地批评近来所出的教科书，随意摘取材料，随意下笔，凭虚臆度，把自己主观臆入，失掉古代事实的真相，甚至错误到全不可据。⁽⁴⁰⁾同年，在《新学制高级中学教科书本国史》的序例里又说：“本书力矫旧时历史偏重政治方

面之弊，然仍力求正确及有系统。须知道偏重政治方面固然有弊，然而矫枉过正，拉着什么书就抄，不管它正确不正确，而且都是些断片的事实，其流弊亦很大。”⁽⁴¹⁾到1934年写《复兴高级中学教科书本国史》的序例，则在“绪论”里明白道出他盘旋已久的忧虑，说“凡讲学问必须知道学和术的区别”，批评前人常说的读历史乃在知道“前车之鉴”，失诸肤浅实用，须知“世界是进化的，后来的事情绝不能和以前的事情一样。病情已重而仍服陈方，岂惟无效，恐更不免加重”。⁽⁴²⁾在经历了许多时事的变迁和内心的思考，他的看法趋向深沉，对史学急于眼前的功用觉得不妥，觉得需要把史学变革引向“根本”之途。他在《蔡子民论》开首发表了一通议论，言辞委婉，却饱含深意。先生讥刺关于“有用之学”的说法，认为总不免有轻学术而重事功的味道，“其实学问只问真伪，真正的学术，哪有无用的呢”？接着，正面的见解就上来了：“当国家社会遭遇大变局之时，即系人们当潜心于学术之际，因为变局的来临，非由向来应付的错误，即因环境的急变，旧法在昔日虽足资应付，在目前则不复足用。此际若再粗心浮气，冥行擿涂，往往可以招致大祸……所以时局愈艰难，人们所研究的问题，反愈接近于根本。”⁽⁴³⁾

诚如吕先生所忧虑的，检阅百年来“新史学”的发展历程，梁启超当初对“新史学”旨趣的论述，那种不注重“根本”、急于“作用”的隐患，引发某种负面影响，并非完全是意外事故。两千多年来，在中国人的观念里，“朝廷”与“国家”、政权与社会原就是混通不分的，用“国家”取代“朝廷”，也就极容易滑向新的“资治通鉴”，政权意识盖过社会意识，重视意见发表，将当下政见、方略的不同硬与历史认识纠缠在一起，不重疏通通知远，不从整体上通盘检讨历史，厘清中国历史自在的轨范和发展理路无从谈起，那么所治者多在标不在本，徒费口舌，难有真正的收获。

吕先生对中国历史所持见解，有异于此。在吕著的论述里，频率出现最多的用语，就是：“观其会通”、“摄其全体”和“深求其故”，而这一切又最后归之于史学的根本在“认识社会发展过程及其变迁因果”。这些道理在梁氏《历史研究法》里，前两者未得到应有的强调，第三条似与梁氏反复申述的“因果律”说相通，然意境亦很不一样。至于用“社会”取代“国家”作为主题词，则是通史主旨的一大深化。因此说吕先生丰富和修正完善了“新史学”的旨趣，在这些方面体现得比较明显。

吕先生论著反复申述“观其会通”“摄其全体”的重要，有很强的针对性。先生于1945年有与梁氏《历史研究法》的同名之作⁽⁴⁴⁾，其中特别讲了读史固然有益，但读史不得法也会造成大害，再次告诫诸生：“须知道，应付事情，最紧要是要注意学与术之别。学是所以求知道事物真相的，术则是应付事物的方法……由于一切事物，有其然，必有其所以然，不知其所以然，是不会了解其然的性质的。”所以浅薄的应付方法（术士）终必穷于应付而后已，而深求其故，寻根究底，会通全体，则是治史者的任务（学者）。先生说明，纯为“应付”而把历史知识当作实用的，足以误大事，这也是为治人者贡献“策论”常有的通病和大弊。举的例子是筹安会诸人策划袁世凯做皇帝。他说：当时大家看到这个通电，就说袁世凯想做皇帝了。我却不以为然。我以为生于现今世界，而还想做皇帝；还想推戴人家做皇帝，除非目不识丁，全不知天南地北的人，不至于此。后来事情果然是如此。你说他们没有历史知识？袁世凯和筹安会中人，何尝没有他们的历史知识？在中国历史上，皇帝是如此做成的，推戴人家做皇帝是如此成功的，例子多得很。反对的人从来就有，岂不可期其软化收买？即有少数人不肯软化收买，又岂不可望其动用武力削平（这使我马上想到了赵匡胤“陈桥兵变”的故事——笔者按）？但说到底，造成策士误事的，不是历史知识，还是历史知识的不足，是执一端而不顾全体，不能会通古今中外历史。这一事例说的策士就是杨度，梁任公则草文坚决反对，说明有无历史通识，对一个人的进身处事关系也至深。

反观梁启超对通史新体制的考虑，打破以政治史为核心的旧樊篱是必需的，借助各种学科的帮助，欲将考察的范围扩充至更多领域的意图也很明显（参见前目录，其中也包含有社会史的内容）。但仅有“多”，仅有领域的扩大，没有一以贯之的东西去拢合，体系骨架也就显得散乱。看来他当时还不及从容考虑，只是采纳了西方文化形态史观，想用“大文化”的观念来组织新通史，因此在晚年把新通史径直改名为《中国文化史》。吕先生则思虑比较深入周详，认为要改造旧史学，仅有泛泛的构想，火花四溅，仅是壮观而已；要摇动一棵树，枝枝而摇之则劳而不遍，只有抓住“根本”，才能摇动整体，枝枝俱动。⁽⁴⁵⁾

吕先生为什么特别提出通史必须抓“根本”，方能“多”而不散，才有

一贯的精神、一贯的体系呢？还得回到中国通史难写的话题上，才能细细体味。

“新史学”再怎么“新”，假若不姓“史”了，也就不会有人承认它是“史学”。史学的共性就是必须基于史料，由史料入手获取事实，一切都得靠史实说话。梁启超的《历史研究法补编》，明说是为补充前书不足的，因此在“总论”开头对历史的定义就变化了，说“历史的目的是将过去的真事实予以新意义或新价值”，把“真事实”作为“第一性”加以强调，且专列小节特讲如何“求得真事实”。这个例子，再好不过地说明吕先生对梁氏的观察和评论非常到位，有鉴于早年的偏激，“到晚年，新更趋于平实”。

前辈史家均有共识，史学之难，难在真事实的获取，大海捞针，反复比勘，苦不堪言。说史学本是一种功夫，怕苦偷懒的人绝对不要去干这个行当，就是从这个道理上说的。进而言之，史学著作之难，还难在事实的“别择”（鉴别选择）。而编写通史尤难，诚如张荫麟所体验的，难在“剪裁”。显然谁也没有本事把全部中国历史的事实，细大不捐，应有尽有地写进去。通史水平的高下，取决于用什么方法“剪裁”才堪得当。在这一意义上，张荫麟甚至发挥说：史学不仅是一门科学，也是一种人文艺术。

吕先生对这种通史创作的艰难，不唯体验深切，而且一生都在反复琢磨和提炼。他对清代章学诚的见解非常推崇。章氏把史材和史学著作（史籍）分为两物，提倡储蓄史材，务求其详备；作史则要提要钩玄，使学者可读。“提要钩玄”实际上是张荫麟说的“剪裁”所必须达到的境界，非此不是胡剪乱裁，便是史材堆砌成团，不成章法。吕先生评价章氏的这种见地实可谓史学上一大发明，说“章学诚和现代的新史学只差了一步，而这一步却不是他所能达到的。这不是他思力的不足，而是他所处的时代如此。如以思力而论，章氏在古今中外的史学界中，也可算得第一流了。”⁽⁴⁶⁾

“只差一步”，这是怎么样的一步呢？就是史学必须得西方近代社会科学之助，特别是有关社会整体状况及其变迁的学说，为观察历史增添显微镜和望远镜，才可能“钩玄提要”，透识其整体。所以先生多次强

调，古今中外，国家政权多变，各类人物如走马灯，其底下都是社会的变化在使然，绝非像过去人误解的那样，以为舞台不会变，演员在屡变而已。在这一点上，吕思勉先生的认识，不仅没有一丝“遗老”的气息，而且称得上得风气之先，是一位名实相符的思想先进者。

西方到了近代，学科的分化成为一种普遍的趋势。这种风气传到中国（这方面，梁启超借助于日文介绍，敏感得很早，可惜无暇细读钻研），史学在各门现代学科的推动下，专业内分化的趋势也发动起来了，于是有政治史、经济史、文化史、民族史、外交史、科技史等等，它们之中还分出更多、更细的专题。论“新史学”，专门史的成绩最显著，令人称羨。专门史的范围毕竟要小一些，而且那时多半都是做专题，还谈不上做专中之通，能够把“竭泽而渔”作为高目标。史学作为一门学科，做得越是仄深越见功夫，这是最符合职业特点的做法，容易为业内所承认，故有唯专为“家”、通不成“家”的习惯偏见。但基于社会变迁的要求，新式学校的广泛兴起，培养一代新人对中国的过去与未来有一种正确的态度，通史再难也不可或缺。傅斯年“暂不宜编通史”，是从专家的角度高调要求，生怕粗糙的制品泛滥出来误人子弟。但首先鼓动张荫麟接受编写中国历史高中教材任务的，不就是傅孟真先生吗？

专门史走的是由“合”而“分”的道路，而普通史（通史）则是要将“分”重新返回“合”。这不是简单的拼凑合拢，新的回归应该有所综合、有所升华。吕先生认为通史可以走出困境，开辟新境界，但应该学习专门史创新的榜样，需要在众多与“社会科学”各分支相关的内容间架构一座桥梁，才能通向新的综合。桥梁的架构方法，吕先生认定了，它就是“社会学”。

查阅先生各时期的论著，正面的回答应是连贯的，即向社会史方向开拓。新通史必要以研究社会为枢纽，以考察社会变迁为主线，方能转动全局，开出新境界。据现在查考得到的资料，吕先生这一史学新主旨的表述最早见于《白话本国史》，时间在1920—1923年，也正是梁启超宣告从政界隐退，酝酿制定新通史体制（草拟目录），并且写出了“社会组织篇”之时，真有点灵犀相通的味道。吕先生在“绪论”第一章开宗明义即说：“历史究竟是怎样一种学问？我可以简单回答说：历史者，研究人类社会之沿革，而认识其变迁进化之因果关系者也。”在全书的纲目

中，我们看到按历史顺序穿插了一些名目全新的章节，如上古史第一章中的“三皇五帝时代社会进化的状况”，第八章“古代社会的政治组织”（共有六节），第九章“古代社会的经济组织”（共有三节），中古史（上）第六章“社会的革命”，中古史（下）第三章“从魏晋到唐的政治制度和社会情形”（共有七节），近古史（下）第五章“宋辽金元的社会和政治”（共有八节），近世史（下）第五章“明清两代的政治和社会”（共有八节）等。至于不标出“社会”两字的内容在许多章节里也有渗透。对社会情形和社会生活的叙述，在当时是非常新鲜的事。这全仗先生对史料的通贯圆熟，比较梁氏的《社会组织篇》文稿要翔实深入得多了。(47)这本在19世纪20年代初就出版的《白话本国史》，已经被学界公认为我国第一部用白话文写的系统新通史，却至今还很少有人注意到，它也是一部把通史引向社会史方向的开拓性著作，不能不说有点遗憾。(48)

从1922年《白话本国史》开始试验和探索，到1941年应《中美日报》副刊之约，专题写作《从我学习历史的经过说到现在的学习方法》，先生已经完成了《吕著中国通史》的写作，思虑和考量非常成熟，语气也显得特别地坚定。他说：“史学是说明社会之所以然的，即说明现在为什么这个样子。对于现在社会的成因，既然明白，据以猜测未来，自然可以有几分用处了。社会的方面很多，从事于观察的，便是各种社会科学。前人的记载，只是一大堆材料。我们必先知道观察之法，然后对于其事，乃觉有意义，所以各种社会科学，实在是史学的根基，尤其是社会学。因为社会是整个的，分为各种社会科学，不过因为一人的能力有限，分从各方面观察，并非其事各不相干，所以不可不有一个综合的观察。综合的观察，就是社会学了。”(49)

今天谈多学科交叉渗透无甚稀奇了。只要看从本科生的毕业论文到博士生的学位论文，就知道已经成了时尚流行，无不声称自己是采用这种“骄傲”的方法研究课题的，后面跟着就是一个不短的多学科清单。在吕先生那个时候，西方社会科学理论还只是初潮骤至，找书不易。梁启超很早就注意到“群学”（社会学），吕先生也受到影响。斯宾塞的《群学肄言》、甄克思的《社会通论》、马林诺夫斯基的《两性社会学》等，可能是先生最早直接读到的西方社会学译著。(50)先生在1920年已经关注到马克思主义的引入，到47岁（1930年），因友人的介绍，开始

阅读马克思主义的书籍，对唯物史观看重经济基础的作用，非常之欣赏。(51)

同乡挚友陈协恭1933年为《先秦学术概论》作序，谓先生天资极高，兼弘通与精核二者而有之，且深研近世社会学家之说，非徒专事古书疏通证明可与之同年而语者。(52)相比于褊狭考据风气，先生的通达尤其显得突出。从今日情景而言，又与颇多新派生搬硬套、作势唬人者不同。先生借“社会学”之助，全在细心领会其观察视角与思想方法的优点，反观中国历史事实，融通不离治史精核的要求，反对凿空泛言，生硬灌注。因此先生的运用“社会学”，见不到新名词、新概念满天飞，什么模型、模式的莫名堆叠，一如陈寅恪借西方“人类学”的启示，发明隋唐政治制度渊源奥妙，运用存乎一心，了无痕迹。这就是学界老前辈新旧之学兼通的高明。

吕先生接触到的西方社会学理论还处在孔德—斯宾塞初创原理的阶段，什么功能、冲突、交换、结构等等分派分系的理论与方法尚未进入。看先生强调“社会学”是对社会的“综合观察”，与孔德当时的意思最切近。后来那种以西方现代社会为模型，通过愈益烦琐化、形式化得出的所谓理论“概念”和“范式”，还不致像现在这样“污染”到古代社会的观察，折腾得不伦不类。吕先生对“社会学”原理的领会，最能证明前面老友所说“天资极高”，对孔德“吾道一贯”的独到领悟，恐怕连这位西方“孔夫子”也会惊叹后生可畏。孔德把“社会”比喻似人体那样的生命有机体，是更为复杂的“超级有机体”；又模仿物理学原理，说社会运行有“静力学”和“动力学”两种定律。我们看吕先生一开口，立足点很高，意境很远。他用本土化语言描述的“社会学”，注重揭示的是社会整体运动，富有强烈的历史感：人类已往的社会，似乎是一动一静的，这节奏像是人生的定律。昔时的人，以为限于一动一静的定律，这是世界一治一乱的真原因，无可奈何。这种说法是由于把机体所生的现象与超机现象并为一谈，致有此误。人个体活动之后，必继之以休息，社会则可以这一部分动，那一部分静。人因限于机体之故，不能自强不息地去不断地应付，正可借社会的协力，以弥补其缺憾。社会固然也会有病态，如因教育制度的不善，致社会中人，不知远虑，不能豫烛祸患；又因阶级对立尖锐，致寄生阶级不顾大局的利害，不愿改革等等。我们借社会的协

力，就能矫正其病态，一治一乱的现象，自然可以不复存在，而世界遂臻于郅治了。这是研究历史的人最大的希望。(53)这段议论，于孔德—斯宾塞之说有所超越，对早期西方社会学曾有过的庸俗生物学偏向有“先天”的免疫力，把它转化成了一种看重社会制度变迁、积极进取的社会变革学说。这不是创造性地借用西学而别出境界的一个很好事例？

如何用这种新的社会学眼光观察历史，逮住“社会”这一历来为治史者陌生的“动物”（西人有言社会为不易捕捉的狡猾动物，即指其似有形似无形，变动而不居），是个难点。首先就是史材方面的困难。我们看历史学与社会学的结合，即便到了改革开放后，也仍然有不少人以为只有社会生活方面的史料可以利用开发，而原来正史大部分都不得不因“无用”而被废，“社会史”便无奈地变向，朝史学一个分支——“社会生活史”的窄路上走去。不能否认，这方面的史料开发和研究有许多突破，但这只是一支专门史的成立，而非当年“新史学”期待中的“普通史”的成功，甚至弄不好，还可能偏离“新史学”的旨趣，与认识中国社会特点、推动社会变革的目标显得隔膜不合。

借“社会学”之助，疏通知远，通观其变，目的是为了认识中国社会整体状态及其变迁的方向，先生毕生精力尽萃于此，是他认为不可须臾疏离的“新史学”主旨。从这个角度上考量，细致梳理并深入认识先生在社会史开拓方面究竟有哪些突出的建树，就显得很有必要了。

片面理解甚至夸张梁启超对旧史学批判的某些意见，先生向存不同意见。他说：旧史偏重政治，人人所知。偏重政治为治史之大弊，亦人人所知。然（一）政治不可偏重，非谓政治不可不重。（二）政治以外的事项，亦可以从政治记载之中见得。此二义亦不可不知。现在很多人喜欢说社会史是眼睛向下，写民众的历史，当时新史家称“人群的历史”。但若从史材而论，至近现代天地稍宽，越是往前史材愈少，缘木求鱼，久为史家苦恼。至于人民为历史的主人，这是从宏旨大义上说的，政权不为人民所有，情景就难以一言而尽。对此，先生的见解比较切近实际。他说人民方面的材料虽云缺乏，但须知（一）此乃被压迫阶级不能自有政权，而政权乃为压迫阶级所攘夺，自不能与政府方面的材料相比。（二）正史中也绝非一无所有，要费心开发。先生毕生花在这方面的精力真不少，打破了靠旧材料不能编著新通史的疑虑，开发的范围除

史部外，兼及经、子、集，对集部价值的敏感也最早，故后来有集萃史材大成的“史钞”通史——四部断代史的编纂（今人对文集的开发正渐成风气，明清数量太大，故稍嫌迟缓）。⁽⁵⁴⁾

史材之开发，已如上论。由史材出史识，则一靠眼光，二靠灵气（先生则说一由工夫、二由天赋）。先生常说“社会体段太大”，举一端而概全体，无有是处。正确的方法，就是先得有一种全局性的眼光，把社会看作综合的、流动的、进化的，活用中国古人的老话就是“通观其变”。

回顾百年史学的历程，吕先生所做的建树，无论史材还是史识，下功夫最深的是制度通史，成就也最为卓著。最早可追溯到1925—1926年在沪江、光华两大学对历史系学生的讲授，讲义初名《国故纲要》《国故新义》，一度改为《政治经济掌故讲义》，后改名为《中国社会史》，原稿设18个专题。其中5个专题于1929年正式出版时，命名为《中国国体制度小史》《中国政体制度小史》《中国宗族制度小史》《中国婚姻制度小史》《中国阶级制度小史》。⁽⁵⁵⁾这方面的研究始终在深入，心得愈后愈成熟，最后完善、凝聚于1940年出版的《吕著中国通史》上册。从47岁至58岁，经历了由“不惑”到“知天命”，也标志着先生的学术生命达到巅峰，炉火纯青。

通观吕先生的学术编年史，在20年代前期完成《白话本国史》和初高中教材编著之后，精力专注于制度史的研究。治史者都有体会，制度史研究，特别是贯通古今、涉及全方位的制度渊源沿革，要从详纪传人物、略制度事物，细琐繁复、茫无头绪的正史材料中，梳理制度沿革的线索脉络，不博览群书，没有分析综合、比较鉴别的功力，绝难摸到边际。为什么要去干别人看来事倍功半的这等苦活呢？

笔者现在终于读得明白了一些。先生凭着自己治学积累的特长，触悟到历史学与社会学的结合，社会历史学的本土化，必须通过制度史入手，方能曲径通幽。先生自我的表述，有下面两层意思：（一）《文献通考序》把史事分为理乱兴衰和典章经制两大类。前者是政治上随时发生的事情，今日无从预知明日；后者则关于国势盛衰、民生大计的内容最多，是预定一种办法，以控制未来，非有意加以改变，不会改变。前

者可称为动的历史（“社会动力学”），后者可称为静的历史（“社会静力学”），当然这是仅就形式而言，不可泥执。⁽⁵⁶⁾（二）进言之，历史上的一切现象，都可包含在这一动一静的交叉变化之中（实际上，动与静也是相对的，动中有静，静中有动。这一点，先生的阐述还不够清晰）。先生说“理乱兴衰”，就是古人所说的求治法之善与不善，精力不可谓不多。不可继行的制度不变，治平之世不可得。然当政者对制度的保守为一种集体无意识的惰性，常转为抗拒革新之弊；只有制度的革新，才能治丝理纷、排难堵乱，开出历史新局面。而入至近世，情境又变，青年经历未深、阅读不广，民之情伪未知，器器然以为天下事无不可为，举武辄蹶，戊戌变法以来，屡变而终不得其当，实由是也。先生把会通这两方面的情况看得极重，明乎于此，研治历史则探骊而得珠，教授史学之意义亦由此而达彼岸。⁽⁵⁷⁾

吕先生还从另一角度申述这种历史认识方法的意义。过去的人总说“史也者，记事者也”，史事仅止于叙事而已。但历史上发生过的事情实在记不胜记，不能尽记，也不必尽记。深求其故，必从社会制度上着眼，方见得深，看得透。例如以往专重特殊的人物和特殊的事情，却不知道这些特殊的人物和事件总发生在一定的制度环境之中，是那时社会关系和社会环境的结果。制度总在不等地“潜运默移”，重大事件看起来像“山崩”那样激烈，却是由社会的长期“风化”积累而成的，由此而造成所谓“世运”的转移，划分出中国历史内在各个时段的变迁。⁽⁵⁸⁾过去因为没有“社会”这个概念，遇到时局艰难，囿于所谓历史的经验，便误以为只要古代的某某出来，只要用过去的某某方法，就能解决问题。若知道社会是动态的，变动而不居，历史便是维新的佐证，而不会再是守旧的护符。“深求其故”，还要讲清历史各个方面相互发生的因果关系。社会是整体的，任何现象必与其他现象有关系。这因果关系看似复杂，但其中必有影响力大小的不同，有时此重彼轻，有时彼重此轻，但以物质为基础，经济发展的力量总是历史变化的原动力。有这样的历史认识，就可以改变许多陈旧的认识习惯。例如中国的旧史学一向以政治为核心，习久了就误以为政治才是社会的原动力，国家的治乱兴亡全由于政府中几个人措置的得失。时局不行，换些人就可以了。真知道历史的人，便懂得改善制度比人治更重要，制度变迁的后面，又是由经济变迁慢慢推动的。

在这样一种识史方法观照下，开出会通历史的新境界是自然之理。阅读吕著通史，有许多具体历史情节，后之史家研治专深，更赖史料新的开发，呈现得更为细密可靠（最出色者当如严耕望的地方行政制度研究，从弘通处着眼，精密则称雄一世⁽⁵⁹⁾），但先生许多精彩通观评论，直击要害，能传达出常人轻易看不出的历史意韵，让读者享受知性旅行的愉悦，得益的不仅仅是历史知识的丰富，更是增进了对社会状态和社会变革的认识。我想，先生的作史愿望原就是如此。

先说“人民为历史的主人”。这是社会前进的方向，也是新时代治史者应有的宏旨大义。先生始终追求现代“大同”社会的实现，欣赏有理想激情的人，但通过历史的考察所得的结论，认为通达和理性更是现代人必备的品质素养。他从中国历史梳理所得的社会进步，认为必基于社会组织的改变，基于公众参与度之扩大。简约概括为：（一）事权自少数人渐移至于多数，此自有史以来其势即如此。自今而后，事权或将自小多数更移于大多数，移于公众性的社会组织。（二）交通范围日扩，密接愈甚，终必至与世界合流，此观于中国昔者之一统可知。世界大同，其期尚远，其所由之路，亦不必与昔同，其必自分而趋合，则可断言也。（三）公众的受教育程度渐高，公众参与的范围就越广，专擅之少数人秘密政治也愈来愈难得逞，“天下”必为天下人的天下。真正的民主，植根于真正的教育。政治的解放，必先之以教育的解放。⁽⁶⁰⁾这里我们看到吕先生富有特色的治史方向，关注历史上的社会风气、制度变迁，是为了现在和未来社会的进步，也饱含着他对“大同世界”的美好憧憬。

这种通观的认识，落实到中国历史发展脉络的梳理，先生持异于常人的见解，有不少独到之处。先生认为周以前为上古史，这一时期是我中华民族从初浅之群，由部族、邦国逐渐演进为一个大国的过渡时代。夏商周三代，好似一个“国际社会”，有大大小小的许多“封建”邦国。其中握一国之主权者称“君”，而能驾驭列国之上的强国，称“天下共主”。秦以后进入统一时代，既不再封邦建国，用人亦不拘贵族阶级，封建势力好像是解决了，实则新问题又起来。封建古制的“反动”，是不可避免的。不仅表现在思想文化乃至王莽改制的复古，更深刻的是，“封建势力”仍以各种变相在延续。从边远至内地，各种区域内各有恶劣的“封

建”势力，事实上即等于上古时代的各个小国，其中有州郡割据，有豪强霸横，有文化较低民族建立的政权，甚至宗室外戚的专权，地方官的“自行其是”，都未尝不是“封建”遗逆的表现。因此长期以来政治上的扰乱，内乱外患，甚至部分时期的大分裂，莫不是这些势力轮流反复在起作用。封建势力的根源，实在于土地上的剥削，而消除封建势力要靠资本主义的发展。中国疆域广大，交通险阻，资本主义势力的发展多在交通大道一线，难以向腹地深处发展。所以中国政府的统一性、积极性，说起来实极可怜。这只要看中国历代，行放任政策尚可以苟安于一时，行干涉政策即不旋踵而招乱。言治皆轻法治而重人治，地方唯有派一能员就此地方定出相当的方策，才有一定的成效。故秦汉以后，代表国家主权者所当严加监督者乃在官僚，治官之官日益，治民之官日减，治民者但求无过。⁽⁶¹⁾我们看，这样地观察中国历史，自较许多拘泥于书本或外国理论概念的，更注意到社会组织方面特有的弱点和弊病，政治内在变迁的“中国”特色。

此就历史长时段之形势而言。落实到短时段，事件的历史，其眼光一样地锐利。兹举一例。先生的历史分期颇多独特，独特之一，即先生反复申论“王莽改制”为中国历史的又一转捩点。先生在各本通史中叙述此事，可简约归纳如下：远古社会始于公产，自公产之制破坏后，人心始觉不安。授田之制既坏，然而有官税、私租之分，遂至汉代起有兼并之害，后世有加派之弊（税外加费）。实则公社、封建的社会组织既已逐渐堕坏，古制本无所依托，然先秦以来言改革者总觉应返古法，分为两大派，一主平均地权（儒家重行井田之说），一主节制资本（法家打击豪强富商）。至王莽乃将两说合而为一，其决心加以贯彻，魄力可谓极大。改革不但没有得预期的结果，反而闹出滔天大祸。这失败绝非王莽一个人的失败。王莽的行政手段拙劣，但这只是枝节。即使手段很高强，亦不会有成功的希望，因为社会环境已经变化，社会组织没有大的改变，根本上是注定要失败的。这是先秦以来言“公产”改革者共同的失败。汉代的多数人对社会现状都觉得痛心疾首，汉以后则主张姑息保守成了大多数，以为“天下大器”不可轻动，“治天下不如安天下，安天下不如天下安”。所以这是中国历史上的一大转变，思想学术方面相应的变化，即是彻底改变社会的组织业已无人敢提，解决人生的问题遂转而求之于个人，于是后来有玄学、佛学、理学的迭相兴起，直至明末清初才

有学术启明星的出现，对政治制度的痼疾与“天下兴亡，匹夫有责”等根本作深刻的反省。⁽⁶²⁾我们看众多通史教材，直至当下，多数也还是纽结在王莽改制是耽于空想，还是虚伪作假的个人品质之辨上，未曾从政治变迁的大关节上着眼，就见得吕先生确是极少数能达至疏通知远高度的史学大师。

再举王安石变法一例。先生论熙宁变法，认为王安石的新法，范围既广，流弊自然不能没有。例如青苗，以多散为功，遂不免于抑配（强迫摊派）。抑配之后，有不能偿还的，又不免于追呼，甚至勒令邻保均赔。保甲则教阅徒有其名，而教阅的人，反因此而索诈。在当时，既要大改革，不能不凭借政治之力；而在旧时官僚政治机构之下，借行政力量来实行改革，自然免不了弊窦百出。既处于不能不改革之势，照理应大家平心静气，求其是而去其弊。而宋朝人的风气，喜持苛论，又好为名高。又因谏官权重，朋党之风，由来已久。至此，新法遂因党争而宣告流产。比较新旧两党，新党所长在看透社会之有病而当改革，且有改革的方案，而其所短，徒见改革之利，不措意因改革所生之弊。旧党攻击因改革所生之弊是矣，然只是对人攻击，自己绝无正面的主张。最无道理的是，当时的政治没有问题，不需要改革吗？明知其不好，怎能听其自然？面对这个问题，我想旧党就无话可说了。由历史上改革的失败，先生预言：“将来总要有大的改革出来。”⁽⁶³⁾读到这里，先生精细阅读各种史料，感觉敏锐犀利，穿透古今的力度就显示出来了。先生说“探原过去以证现在及将来”的会通意境，由此倍感亲切，可以心领神会了。

“思勉人文学术”精神

1984年，著名历史地理学家谭其骧先生为纪念吕思勉诞辰一百周年题词，写道：“近世承学之士，或腹笥虽富而著书不多；或著书虽多而仅纂辑成编，能如先生之于书几无所不读，虽以史学名家而兼通经、子、集三部，述作累数百万言，淹博而多所创获者，吾未闻有第二人。”⁽⁶⁴⁾“四部之学”为中国传统的人文学术，至现代则分演为文、史、哲等科。先生的著述除通史外，于民族史、思想学术史、古典文学史均有专著纂述。因长期兼授国文教学，对大学、中学的国文教学和语言文字改革，也有许多独立的见解。⁽⁶⁵⁾今日称吕先生之学术为“思勉人文学术”，与先生出入于文史哲三科均有创获的经历相符，庶几可以成立。

先生名思勉，字诚之，均富人文涵义。一生学术的主要成就大都是在光华大学完成的，先生视其为最后的精神家园，毕生学术归宿所在，有名校坚聘亦绝不忍弃“乡”他走。光华大学创办于1926年元月，据《尚书大传·虞夏传·卿云歌》“旦复旦兮，日月光华”取名，故以日月卿云为校旗，红白为校色，“格致诚正”四字为光华大学的校训。⁽⁶⁶⁾无巧不成书，“诚”字把先生与光华合为一体，而“思勉人文学术”的真精神也正是在“诚正”两字上体现得最为鲜明。

吕先生读古书之多，无人不钦佩。但视先生为旧时代中人，系旧式人物的错觉，曾经流传一时。至少在我做助教的时候，听得教研室某老师回忆先生上课，不带片纸，手拿粉笔，在黑板上捷书史料，讲完再写，写完再讲，事后对照，洋洋洒洒，一字不误，觉得非常神奇。但讲说者对先生的思想观点作不屑状，不愿多言，因此我一直误以为吕先生确为“封建遗老”，是属于过时的旧人物。现在把吕先生的书大都读过了一遍，方始觉悟“读其书，想见其为人”，先生从幼年起对国内外时事就非常关心，读新书，也读外国人文社科类的书，且笃学深思，对新思想的吸纳，凡有善者、可信者，无不虚心渴求，但绝不苟取，也不尾从权威，有独立的主见。

吕先生是在光华大学创办的当年8月入校任教的，前任国文系教授，不久即创办史学系，出任系主任。先生一手制定史学系的课程，并

向诸生讲述办系宗旨。先生要求学生用新方法整理旧经典，既要用心阅读必要的古籍，也须通过外国史事，精研西籍，更要明了现今世变之所由，目光不唯在书本上。治学的精神，则是“必先立平实之基，进求高深之渐。求精确而勿流于琐碎，务创获而勿涉于奇袭”。⁽⁶⁷⁾此数语实集萃先生一生治学的精神，其中“平实”两字尤为紧要。

唐史名家、陕西师大历史系教授黄永年是吕先生抗战时期的苏州中学常州分校（高中）的学生。生前回忆说：“现在，我也是五十好几的人，已接近当年吕先生给我们讲课时的年龄了，也勉强在大学里带着几位唐史专业研究生。可是扪心自问，在学问上固不如吕先生的万一，在为人处世上也深感吕先生之不易企及。吕先生当年曾为我写过一副对联：夙夜强学以待问，疏通知远而不诬。联上写明是录梁任公语。它促使我时常考虑怎样真正做到这两句话，真正不负吕先生当初对我的勉励。”黄先生后来把从吕先生那里得来的师训，转化为自己的治学格言：“做学问不赶时髦。”⁽⁶⁸⁾黄永年的这句话，作为先生“平实”两字的注脚，确是十分贴切。

在20世纪诸史学大家中，吕先生是治学心态最平心静气的一个。他有激越的理想抱负，但从不张扬，治学有似陈、王两位，也是“外冷而内里极热”。这与他淡泊宁定，“埋头枯守、默默耕耘”的为人风格极相契合。先生绝不是“两足书柜”，对国祸民忧无所动心的“书斋学究”。他的学问，有两个特点：一是极具平民意识，与陈寅恪、钱宾四特重精英文化迥然有别。先生十分关注民间社会的生计，大至水利、赋役、吏治，小至百姓饮食起居，所到之处，必细为调查，对物价波动尤其敏感，至几元几分，均一一载录。眼睛向下，关注民间基层生活，重视社会经济研究，在同辈史家中恐少有与之匹俦的。二是对社会进化向持乐观向前的心态。他信从社会进化的观点，认为制度的变迁最为紧要，“大同”是人类必走的道路。这同陈寅恪的悲观成鲜明对比，似与郭沫若相近。但从其主张自然演进的立场看，与郭沫若之激进更像“同床异梦”。他之接纳社会主义学说，出诸学术追求，不沾激进情调，亦即先生讲求的学问须求“平实”。

先生的论治学，一直强调应抱有理想，服务于社会改革的根本，勿流于琐碎诂订的考证。先生评述年长一辈著名学者，反复陈述他们的成

功实是时代使然。是社会的变迁，改革的艰难，玉成了这些学者的事业，而先决条件是他们都对社会改革抱有诚正的热情。他说：对于现状的不满，乃是治学问者，尤其是治社会科学家真正的动机。若对于其现状，本不知其为好为坏，因而没有改革的思想，又或明知其不好，而只想在现状之下求个苟安，或者捞摸些好处，因而没有改革的志愿，那还要讲做学问干什么？⁽⁶⁹⁾1943年，在《学制刍议》一文中，借孤寒子弟教育的重要性发表议论，这段文字少为人注意，却足以传达先生治学的真精神。先生说：“不论国家政治社会事业，总是要有人去办的，而人之能善其事否，实以其有无诚意为第一条件。必有诚意，然后其才可用诸正路，其学乃真能淑己而利群，不至于恃人以作恶，曲学以阿世，反造出许多恶业来。道德为事功之本，诚意为道德之本。”⁽⁷⁰⁾

理想必不可少，但要在激情与理智的平衡。他对康有为与章太炎都很敬佩，说他们当其早年，感觉敏锐，迫之于旺盛的感情，出之于坚强的意志，所以能做出一番事业。但因为感情较重于理性，及至晚年，则渐与现实隔离，遂至不能适应环境，终至招来失败。相比之下，先生更欣赏严几道与梁任公。他说：严复头脑是很冷静的，其思想亦极深刻。他不是单凭理想、不顾事实的人。梁任公介乎狂狷两者之间，既有激情，亦不失通达。从许多文字透出的才性来看，先生于梁启超最为心仪，虽然“大同”理想是得之于康有为的启迪，在理性论事、做学问求深刻通达方面，“最于梁先生为近”。⁽⁷¹⁾

先生认为处于社会变迁的时代，使人人具有改革思想最为当务之急。然而，社会的进化有一定的速率，并不是奔逸绝尘，像气球般随风飘荡，可以不知落到哪里去的。目标虽好，没有好的方法，没有好的实现途径，往往好事会造做出坏的结果。所以，改革思想非可以空言灌注，亦非单凭热情就可以的，必深知现在社会之恶劣，而又晓然于其恶劣之由，然而对于改革的志愿和改革的计划应有理性的考虑。这种理性的考量从哪里来？一是靠从现实得来的阅历和锻炼，一是求之于书籍，求对以往社会的总结和检讨。历来理论之发明，皆先从事实上体验到，然后借书本以补经验之不足，增益佐证而完成之。先生在《读书的方法》一文里特别地说明：“读书，到底是有益的，还是有害的事，这话是很难说的。学问在于心间，不在于纸上。要读书，先得要知道书上所说

的，就是社会上的什么事实。如其所说的明明是封建时代的民情，你却用来解释资本主义时代的现象；所说的明明是专制时代的治法，你却用来应付民治主义时代的潮流，那就大错了。从古以来，迂儒误国，甚至被人讪笑不懂世事，其根源全在于此。所以读书第一要留心书上所说的话，就是社会的何种事实。这是第一要义。这一着之差，满盘都没有是处了。”⁽⁷²⁾因此做学问的，须将经验与书本汇合为一，把经历锻炼和书本知识相互证明，才会有真体会，有真心得。对现实的观察有多少深度，对历史的理解就会有多少深度；反之亦然。治史学的，如果对现实生活漠然无所心动，完全闷在书斋里，无所用心，不敢思想，学问的格局不会大。先生把世上的一句俗话，赋予新的意义，变成了治史者应置于书案前的座右铭：“世事洞明皆学问，人情练达即文章。”

现在我们来纪念先生的学术，其经历已不可能复制，学术随时代而进，更不允许亦步亦趋，专事保守。如何从精神气韵上领会和融通先生的文化遗产，是为我们这些后学者所当钻研的课题，亦即古人所说的“当师其意而用之”。

(1) 生平纪事请详参李永圻：《吕思勉先生编年事辑》，上海书店，1992年版。“三通”之中，吕先生最推崇马端临348卷《文献通考》。中国通史合“理乱兴亡”（政治史）与“典章经制”（文化史）两大板块的想法，就是受马氏的启发。

(2) 顾颉刚：《当代中国史学》下编第二节。对《吕著中国通史》的评点如下：“其体裁很是别致，上册分类专述文化现象，下册则按时代略述政治大事，叙述中兼有议论，纯从社会科学的立场上，批评中国的文化和制度，极多石破天惊之新理论。”上海世纪集团“世纪文库”本，第85页，2006年版。

(3) 先生自谓《史记》《汉书》《三国志》四遍，《后汉书》《新唐书》《辽史》《金史》《元史》三遍，其余都只是两遍而已。但这是1941年时说的话。见《吕思勉遗文集》第33页，《我学习历史的经过》。黄永年教授的回忆：“吕先生究竟对《二十四史》通读过几遍，有人说三遍，我又听人说是七遍，当年不便当面问吕先生，不知翼仁同志是否清楚。但我曾试算过一笔账：写断代史时看一遍，之前朱笔校读算一遍，而能如此作校读事先只看一遍恐怕还不可能，则至少应有四遍或四遍以上。这种硬功夫即使毕生致力读古籍的乾嘉学者中恐怕也是少见的。”回忆录收入《学林漫录》第4集，中华书局，1981年版。

(4) 据目前不完全统计，吕先生编著的大学与中小学中国通史教材，按时间顺序先后有：《新式高等小学历史教授书》（六册，与庄启传合著，中华书局，1916—1917年出版）、《国立高等师范学校中国历史讲义》（1920年，未刊）、《自修适用白话

本国史》（上海商务书店，1923年出版）、《更新初中本国史》（四册，上海商务书店，1924年出版）、《新学制高中教科书本国史》（上海商务书店，1924年出版）、《复兴高级中学教科书本国史》（二册，上海商务书店，1934年出版）、《高中复习丛书本国史》（上海商务书店，1935年出版）、《初中标准教本本国史》（四册，上海中学生书店，1935年出版）、《吕著中国通史（上册）》（上海开明书店，1940年出版）、《吕著中国通史（下册）》（上海开明书店，1944年出版）、《初中本国史补充读本》（上海中学生书店，1946年出版）等，另有许多提纲、教学参考与演讲、问答等通史教学样式。四部断代史实是先生另创的“史钞”样式大通史的一大半。此处六部计其代表作。

(5) 对吕先生在中学历史教材方面的成就，笔者另有《吕著中国历史教材研究当议》，刊于《历史教学问题》2008年第1期。

(6) 钱穆先生回忆：“（1945年后）诚之师案上空无一物，四壁亦不见书本，书本尽藏于其室内上层四周所架之长板上，因室小无可容也。及师偶翻书桌之抽屉，乃知一书桌两边八个抽屉尽藏卡片。遇师动笔，其材料皆取之卡片，其精勤如此。”《吕思勉先生编年事辑》，第292页。

(7) 现由华东师大出版社汇编前后两辑总成《吕思勉读史札记》，恢复了过去许多删文。华东师范大学出版社，2005年版。

(8) 见于《后汉书·应劭传》，又载于《太平御览》卷51引《阙子》。

(9) 先生自谓：“予年十三，始读（梁）先生所编之《时务报》（创刊于1896年——笔者按）。嗣后除《清议报》以当时禁递甚严，未得全读外，梁先生之著作殆无不寓目者。粗知问学，实由梁先生牖之，虽亲炙之师友不逮也。”《吕思勉先生编年事辑》，第10页。对康、梁、严、章、蔡，先生均撰有纪念文章，参《吕思勉遗文集》上册，华东师范大学出版社，1997年版，第385—406页。

(10) 《吕思勉遗文集》上册，第434—452页。

(11) 《史记》卷8《高祖本纪》“太史公曰”：“夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僿，故救僿莫若以忠。三王之道若循环，终而复始。”

(12) 《吕思勉遗文集》上册，第439—440页。

(13) 《吕思勉遗文集》上册，第448—449页。上述原文，有些地方因多带文言语气，笔者不揣陋拙，试译作语体文。但关键处，不敢径改。

(14) 参拙著《史家与史学》，广西师范大学出版社，2007年版。

(15) 《吕思勉先生编年事辑》，第10页。

(16) 吕思勉：《史学上的两条道路》（1941年），《吕思勉遗文集》上册，第469页。

(17) 梁启超：《中国历史研究法》，上海世纪出版集团“世纪文库”本，第13页。

(18) 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集》文集之九。

(19) 日本明治维新的一个经验，就是借编写历史教科书刷清一代人的思想，故明

治时期编教科书风气极盛。后来，内藤湖南倡“唐宋变革论”和新东洋史，也是通过其与弟子合编中等学校教科书《新制东洋史》广为传布。梁启超受到日本这方面的影响，也不可忽视。

(20) 有关情况我在《萧一山与清代通史》《中国通史编著百年回顾》两文里有过简略的介绍，不赘。《战国载记》收入《饮冰室合集》专集之四十六，专集之四十七收有《地理与年代》，专集之四十八收有《志语言文字》，专集之四十九收有《志三代宗教礼学》，后附两份通史目录，详拙文后议。《中国文化史·社会组织篇》则被收入《饮冰室合集》专集之八十六，全文八章，最见先生通史编撰新意。

(21) “专门史”与“普通史”相对待的说法，自西方史学引进，为20世纪20—30年代中国学者所习用，我们在梁启超与吕思勉著作里经常可以见到这样的区别法。普通史，一译“普遍史”，就是今天所说的通史。断代史，严格意义上是不能称“普通史”的。梁启超原希望萧一山在完成清代史后，续写全部通史，却未能遂愿，参拙著《史家与史学》有关章节。

(22) 已出版的有《先秦史》（1941年）、《秦汉史》（1947年）、《两晋南北朝史》（二册，1948年）、《隋唐五代史》（二册，1959年）。先生晚年体衰多病，余下两部断代史《宋辽金元史》《明清史》已做了史料摘录，惜未能完稿，是为史学界一大遗憾。此一样式，在《中国史籍读法》中先生有说明：“现在史学界最需要的，实为用一新眼光所作的史钞”，搜选材料，仍依原文，已见则别著之。《史学与史籍》，华东师范大学出版社，2002年版，第89—90页。

(23) 朱希祖：《清代通史叙》，见华东师大出版社2006年新版萧一山《清代通史》前列原序。

(24) 吕思勉：《拟中国通史教学大纲》（1952年），《吕思勉遗文集》上册，第537页。

(25) 吕思勉：《史学上的两条大路》（1941年），《吕思勉遗文集》上册，第469—474页。

(26) 吕先生在1939年写有《史学杂论》一文，内云：“苟讲学问，原书必不可不读。”文内记述自身体验，称：小时读康南海《桂学答问》，尝见其劝人读正史，卷帙实亦无多，不过数年，可以竣事，倘能毕此，则所见者广，海涵地负，何所不能乎？当时读书之精神为之一壮。及近年，复见章太炎在上海各大学教职员联合会之讲话（二十二年五月）。谓正史大概每可读一卷。史乘之精要者不过三四千卷，三年之间，可以竣事。其言与南海如出一辙。上述章氏引文，见录于《吕思勉先生编年事辑》，第202页。

(27) 参拙著《史家与史学》“范文澜：追求神似的马克思主义史学家”，第22—25页。

(28) 先生自谓6岁从塾师读《四书》，先生竟让还是幼童的学生开始读《通鉴辑览》、《水道提纲》和《读史方舆纪要》，着实令人惊讶。8岁时，母亲为其爱子讲解《纲鉴正史约编》，10岁后又从另一位塾师读《纲鉴易知录》，将《易知录》从头至尾点读一遍。其后，父亲让先生通读《四库全书总目提要》，更令先生泛读《日知录》、《廿二史劄记》和《清经世文编》。从此顾炎武、赵翼，后来加龚自珍，为先

生最早私淑的史学三先生。16岁后立志治史，开始独立并系统阅读正续《通鉴》、《二十四史》与“三通”。详《吕思勉先生编年事辑》。

(29) 文见《吕思勉遗文集》上册，第407—411页。

(30) 请参阅路新生：《经学的蜕变与史学的转轨》，上海古籍出版社，2006年版。

(31) 1923年，吕先生《白话本国史》出版，同年写有长文与梁任公《阴阳五行说之来历》商榷，刊于《东方杂志》（今收入《论学集林》），上海教育出版社，1987年版，第19—33页。此为先生早年第二篇正式发表的史学论文。文末云：“倘梁先生不弃而辱教之，则幸甚矣。”未见梁先生有回应，故有“不识”之语。

(32) 梁先生的两份目录，到林志钧编辑出版《饮冰室合集》后，方始为外界读到。是书由林氏于1932年编就，中华书局1936年排印出版。吕先生对社会史的考虑，始于1920年，目录成于1929年。先生是否看过这两份目录，从现有见到的文字里找不到确证，有理由认为，属于心通暗合。

(33) 参《吕思勉遗文集》上册，《中国文化史六讲》第95—146页，及《中国阶级制度小史》第273—314页。前者当时未刊，后者1929年由上海中山书局初版。

(34) 梁启超：《新史学》，见前注。

(35) 吕思勉：《论基本国文》，《吕思勉遗文集》上册，第679页。

(36) 柳诒徵对梁氏的批评见《国史要义·史德第五》。柳先生对梁氏视《二十四史》为帝王家谱、断烂朝报、相斲书等等议论耿耿于怀，非关个人恩怨，有关情况参拙著《史家与史学》，广西师范大学出版社，第91—108页。

(37) 吕思勉：“从章太炎说到康长素梁任公”（1930年），《吕思勉遗文集》上册，第392页。

(38) 梁启超在《新史学》一文内称旧史学有“四弊二病”，并由此产生“三恶果”。四弊为：“一曰知有朝廷而不知有国家。”“二曰知有个人而不知有群体。”“三曰知有陈迹而不知有今务。”“四曰知有事实而不知有理想。”二病为：“其一，能铺叙而不能别裁。”“其二，能因袭而不能创作。”“合此六弊，其所贻读者之恶果，厥有三端：一曰难读……二曰难别择……三曰无感触。”见前注。

(39) 吕思勉先生自述：早年无意于科场功名。稍后目睹戊戌变法以来，苞苴盛而政事益坏，朋党成而是非益淆。辛亥革命起，予往来苏常宁沪者半年，此时为予入政界与否之关键。如欲入政界，觅一官职之机会甚多，亦可以学者之资格，加入政党为政客。予本不能做官；当时政党之作风，予甚不以为然，遂于政治卒无所与。详《吕思勉先生编年事辑》与《吕思勉遗文集·自述》。

(40) 参上海古籍出版社2005年版《白话本国史·序例》。

(41) 《新学制高级中学教科书本国史》，商务印书馆，1924年初版，1927年第四版。此书今尚未重印。

(42) 此教材系前教材由文言改白话，篇幅亦由12万字扩充至40万字，商务印书馆1934年分上下册出版。今重印本由上海古籍出版社2006年推出，改名为吕著《中国史》。其实仍称“高中本国史”，有什么不好？

(43) 吕思勉：《蔡子民论》（1930年），《吕思勉遗文集》上册，第402—403页。其实早在1920年撰写的《白话本国史》“序例”里，已有委婉的批评：随意摘取几条事实，甚且是在不可据的书上摘的，毫无条理系统，现加上凭虚臆度之词，硬说是社会进化现象，却实在不敢赞成。上海古籍出版社，2005年版。

(44) 本书作于抗战后，1945年由上海永祥印书馆出版，故流传不广，至1981年始为上海人民出版社收入《史学四种》。抗战前，先生在光华大学有《史籍与史学》讲义，观其文意，前后相通。该讲义虽两次被收入，均不全，且有删节。至华东师大2002年版《吕著史学与史籍》始完璧归赵。

(45) 吕思勉：《论基本国文》（1937—1938年）：“古人有言，要摇动一棵树，枝枝而摇之则劳而不遍，抱其干而摇之，则各枝一时俱动了。一种学问，必有其基本部分，从此入手，则用力少而成功多。”见《吕思勉遗文集》上册，第678页。

(46) 吕思勉：《历史研究法》，《吕著史学与史籍》，第12—13页。

(47) 《白话本国史》，原名《自修适用白话本国史》，从1920年底确定序例，至1922年完成。1923年由上海商务印书馆初版发行。这是中国第一部完整的白话中国通史，初版后一再重印，影响广泛。初版后作过几次局部修订。现在由上海古籍出版社于2005年再版，以初版本为底版，参照了作者生前的修改和其女吕翼仁的校记，为最完善的本子。1949年后，历50余年始能重新排版面世，感慨系之。

(48) 据笔者阅读所得，较早使用“社会史”名词的是1902年8月邓实在《政艺通报》上发表的《史学通论》，邓氏称旧史“则朝史耳，而非国史；君史耳，而非民史；贵族史耳，而非社会史。统而言之，则一历朝之专制政治史耳”。这里的“社会史”是与“贵族史”相对，亦即有“民众史”的意思。通史著作采用社会进化阶段说的，早者推1904年6月出版的夏曾佑《最新中学中国历史教科书》上册，夏氏云：“凡今日文明之国，其初必由渔猎社会以进入游牧社会。自渔猎社会改为游牧社会，而社会一大进”，“又由游牧社会以进入耕稼社会。自游牧社会改为耕稼社会，而社会又一大进”，“天下万国，其进化之级，莫不由此”。这实际上也只是文明史——文化形态观的一种表达，尚未自觉地借助社会学方法把通史引向社会史的开拓。同年12月出版的刘师培《中国历史教科书》（国学保存会版）也类似于此。这些资料都说明吕先生采纳社会学运用于通史编写，有时代的背景，有前辈的影响，非纯粹代表个人，而是晚清以来新旧史学蜕变过程中早晚要走出的一大步。

(49) 文载《吕思勉遗文集》上册，第411—413页。梁氏《社会组织篇》，共八章，与《中国文化史》原拟目录不尽相同，亦见梁先生对通史的结构安排一直游移不定。出处参前注。

(50) 先生的著作文章不喜借别人自重，征引他人书籍或言论者极少，文内偶有“斯宾塞有言”之类，言简意赅。具体看过哪些西人的书，不易寻得证据。此处据张耕华为上海古籍版《中国史》（后一种高中教本）写的“导读”。耕华教授从李永圻整理先生论著多年，熟悉先生家中藏书情况，当有所据。其他书名省略，可参阅张文。

(51) 吕先生对唯物史观的接触较早，也很敏感。见到的文字为1920年在沈阳时所写的《沈游通信》，源自先生读《太平洋杂志》的介绍文章，载《吕思勉先生编年事辑》，第87—88页。后者参先生《自述》，载《吕思勉遗文集》上册，第440页。

(52) 陈协恭：《先秦学术概论序》（1933年），载《吕思勉先生编年事辑》，第163页。

(53) 《吕著中国通史》“绪论”，华东师范大学出版社，1992年版，第5—6页。

(54) 吕思勉：《中国史籍读法》，见《吕著史学与史籍》，第75—77、97页。

(55) 初由上海中山书局于1929年初版发行。1936年4月上海龙虎书局增订第三版，改书名为《史学丛书》。1985年上海教育出版社出版，易名为《中国制度史》，然《中国阶级制度小史》被省删。《中国阶级制度小史》后收入《吕思勉遗文集》下册，第273—314页。据张耕华教授告知：上海古籍出版社将推出这部重印书，不仅恢复吕先生自己的命名《中国社会史》，原删去的部分：《阶级》一章，商业、财产、征权、官制、选举、刑法诸章中近代以后的叙述，以及各专题内的一些分析、评论的段落，总计10多万字，全部恢复。

(56) 吕思勉：《中国史籍读法》，《吕著史学与史籍》，第97页。

(57) 吕思勉：《中学历史教学实际问题》，《吕思勉遗文集》上册，第479—480页。

(58) 吕先生对中国历史分期问题的见解，有专题研讨的价值，容后再论。有关情况，可参见张耕华为上海古籍版《中国史》所写的“导读”，对先生的分期法有具体的介绍。

(59) 严先生的中国中古政治制度研究的代表作是《中国地方行政制度史——秦汉地方行政制度》《中国地方行政制度史——魏晋南北朝地方行政制度》。严著既有精密的考证，又有宽阔的视野，对重新认识中央集权政治体制的复杂性有突破性的贡献。严先生为钱穆门生，钱氏又为吕先生的学生。笔者以为，严先生制度史的眼光更近吕先生，故对吕先生有“四大史家”之誉评。见《治史三书》，辽宁教育出版社，1998年版。

(60) 前引参吕思勉《中国史籍读法》，原为先生在光华大学讲授之讲义，生前未刊，时间在抗战之前。《遗文集》收录不全，请见《吕著史学与史籍》，第66—67页；后引参《中国文化论断续说》，《吕思勉遗文集》，第335—336页。因先生叙述甚长，此处由笔者精简而述之，自信大致不违原义。

(61) 以上简述综合《本国史提纲》（1944年）、《中国文化论断续说》（1946年）、《中国通史的分期》（1952年），请分参《吕思勉遗文集》第330—331、558—585、633—663页。先生对商业资本的看法也有许多独异之处，如认为资本主义可以破坏“封建”势力，但它们也容易相互勾结，故亦应“节制资本”。容另文讨论。

(62) 以上据《复兴高级中学教科书本国史》与《吕著中国通史》有关章节综合而成。

(63) 以上议论，系综合《复兴高级中学教科书本国史》与《中国政治思想史十讲》（1935年光华大学讲义）。后者载《吕思勉遗文集》下册，第69页。

(64) 引文出《吕思勉先生编年事辑》，第357页。

(65) 需要提到的有1931年商务出版的《宋代文学》、1934年商务出版的《中国民族史》，前者收于《论学集林》，后者今收入中国大百科全书出版社《中国学术丛

书》。1933年出版的《先秦学术概论》，与多侧重哲学不同，此著独注重社会政治方面，颇具特色。1937年，针对光华大学设立的“基本国文”一科，特撰《论基本国文》长文，对今日大学国文教学亦有启发。原文收入《吕思勉遗文集》，第678—696页。

(66) 光华大学创始人、校长为张寿镛。公子张芝联教授作有《日月光华，旦复旦兮——追忆母校光华大学》，记述办校经过，以及本人就学、任职时代的掌故颇详，载《万象》2000年第6期，读者可参考。

(67) 文见《吕思勉先生编年事辑》，第1422页。

(68) 黄永年：《我的老师吕思勉》（1998年10月），载《学林漫录》，中华书局，1999年版。

(69) 《从我学习历史的经过说到现在的学习方法》，《吕思勉遗文集》上册，第412页。

(70) 参《吕思勉先生编年事辑》所录，第251页。

(71) 吕思勉：《从章太炎说到康长素梁任公》，《吕思勉遗文集》，第385—401页。

(72) 吕思勉：《读书的方法》，原刊1946年6月3日《正言报》。

二、农业、农民与乡村社会：农耕文明新审视

有关农业、农民与乡村社会的历史研究，在这60年里总共有多少论文著作，笔者作文之初曾想做出约略的总量与分类统计。浏览一圈下来，只得放弃这个太过奢侈的念头。古代中国，是一个比较完整意义上的“乡土中国”，然而在号称发达的古代史学里，关于农业、农民的史籍没有地位，仅沧海之一粟。入至近代，我们却遇到了一种意外的情景，越是要现代化、城市化，逃离“乡土中国”，“三农”的话题越是从另一侧牵动神经，变得敏感和热闹。可以不无夸张地说，在中国，从近代以来，几乎很少有谈历史、议现实，一点儿也不涉及“三农”话题的。在我们即将叙述的60年，特别是近30年里，规模、数量更是大大超过往昔。通史、断代史、专门史不用说，就是政治学、经济学、法学、社会学、人类学、地理学乃至考古学、农学、环境生态学等等，友邻学科相关的“三农史”研究成果不断进入并挑战史学，愈后愈多，总量之巨，不比专业史学为少。

本文给定的“农耕文明新审视”主题词，虽说有相当难度，毕竟还是为笔者摆脱前述材料繁冗的困境提供了一条思路。各分支领域的综述已不断见诸报刊，实无必要作重复劳动，而全面的综述与总结又力不胜任，选择一些变化的环节，凭自己所能达到的理解水平，述评一下60年来有关研究的若干变化轨迹，或许还是比较明智的。但在选择若干陈述方向并加以展开之前，还不得不对“新”字作些解释。即就本主题而论，无论是学者的认识，还是学科研究的视界，“新”与“旧”永远是相对的，往往一体两面，新旧相互渗透与转化，随时变迁，迭相推进。百年来的许多旧话题，一直不断被各种新说法所激活。时势的变化也会从历史遗产里激活出一些新话题，引出当下关注的视角。再细致地体味，还可以发现有不少旧话题被恢复记忆，重新诠释，似是复旧“翻案”，实是在新的情势下，忽然由灰暗而变得明朗起来，填充了更为实证的内涵，获得了新的认识意义。这些都从不同角度丰富和改善了今人对“三农问题”的认识水平。

农业生产力研究

中国是世界上最古老的农业国度之一。农业起源极早，在七八千年以来的漫长历史时期，中国农业经济发达的水平，始终居于世界领先地位。然而，显得不甚协调的，尽管中国任何历史记述实际都离不开农业和农村的背景，在浩似烟海的历史典籍里，却只有归入子部农家类的农书以及时令书、救荒书一类杂家书，才有关于农业的经济与技术层面的叙述，而历代的食货志（以及类似的会典、诏令、奏议）都是从财政赋税或者社会治安的角度，间接地触及农业经济的社会关系层面。后者的立足点，全在国家政策的制定实施上，即使是繁复的田制叙述，也不是土地产权状态的实际反映，长达几千年里竟然没有全国农产总值的官方统计数据。因此，有关农业经济的史学，严格地说，它在古代并不曾真正存在过。

略具讽刺意味的是，辉煌过后，传统农业在近代工业经济压迫面前渐形窘态，乡村与农民的处境日益维艰，大约是从20世纪20年代开始，备尝中西比较煎熬之苦的国人，不得不对自己国家的特点进行反思。经济与社会的反思，“三农问题”成为绕不过去的关节，农业和农业历史的考量进入学界视野，受到不同程度的关注。

“三农”，农业经济是核心、是基础。农业经济实际包含有技术应用与社会关系两个层面，亦即关涉唯物史观所说的生产力与生产关系、经济基础与上层建筑两对关系。综观百年历程，在很长的一段时期里，“三农问题”多偏重于生产关系、上层建筑的检讨，精力集中于社会性质与土地占有状态的定性，社会形态的政治取向争论成为焦点，包括资源、生产要素配置与经营方式等内在的生产力研究，一直处于边缘和被冷落的境地。整体性地全面评估中国传统农业经济的水平及其世界地位，从历史学主体而论，是在以经济建设为中心的近30年里才获得明显的突破。

究其原因，入至近代，农业状况的受关注，首先是迫于现实的困境，在与“西方工业化”对比的刺激下，“农业”是需要被改造（革命和改良都是“改造”）的主要对象。检讨最先是社会学和农业经济学界开始的。1923年陈达对北平西郊和安徽休宁的农户生计调查，开了叩问农业

现状风气之先，他们重点关注的是农民。随后，农业经济学介入。1929年起，金陵大学农林科由美国教授卜凯领衔，开展了对22省168个样本点、38256个农户的农家调查，生产力状态与经营方式受到关注。左派学者明显对卜凯的调查不满，以陈翰笙为代表的“中国农村经济研究会”继后在江苏、河北、广东进行了针对性的调查，重点转向封建剥削和政府赋税等社会关系方面。然而，时势的逼迫，等不及这种慢条斯理的实证调查之间产生的重大差异能否以及如何得出“合题”，多数人觉得中国农业落后于时代是不成问题的“问题”，如何通过社会革命摆脱落后的困境才是当务之急。1927年“大革命”的失败，导致社会性质的论战更趋激烈，“主义”和对策的尖锐冲突迅速吸引住了国人的视线。革命与改良的方略对峙，成了贯穿于全部争论的主线，观点决定论据，意见代替考证。对中国农业历史的冷静调查、评估与总结，显然不合时宜，被冷落在一旁。然而这一等，竟然等待了四五十年，待到1978年改革开放后，才真正迎来了研究态势的明显转变。

1. 农业史艰辛的学科创业之路

在“传统—现代”两分对立的思维占优势时代，也有不同的声音与取向。20世纪30年代开始，接受西学影响的学者，曾多次试图引进西方农业品种（棉种、蚕种）与农业技术（无机肥、杀虫剂），用以改造传统农业，遭遇的困难却是始料所不及的，挫折多于成功。于是，有一部分学者想以近代科学的眼光重新审视中国农业的传统，整理遗产，自觉认识我国农业的特点和经验，谋求不脱离国情，中西结合地改进农业。农书的整理、农史的梳理就这样被列入到研究的课程里。其中，农业科学研究机构的创立、高等院校农业系科的成立，无疑为它的催生起到了决定性的作用。最著者即为20世纪20年代末，南京金陵大学、东南大学农科率先开出了中国农史课程，而金陵大学农史研究组主任万国鼎苦心经营古农学资料，成为中国农史学滥觞时期的领军人物。还有郑辟疆任校长的江苏蚕校（后改名为蚕丝专科学校），张謇创办的南通农校，其宗旨都不离“农吾立国之本，非研究无以改进”。他们对蚕丝、棉业等农业商品经济领域传统经验的开发与改进，为中国农史学研究拓宽了视域。

然而，农史学当时只是时代大潮一侧的小溪，不事声张，埋首“穷经”，不要说激烈的社会性质论战无暇顾及他们，就是乡村建设运动者也很少关注他们的成果。这是一群“为学问而学问”的人，而且一棒接一棒地薪火相传，直至大厦落成。看似“无用”，却是为未来的“有用”在耕耘播种。在如此艰苦的条件下持之以恒，足为今天规划学科建设者作历史的借鉴。

1949年新民主主义革命的胜利，土地改革的成功，为农业生产力的解放扫清了政权和社会关系方面的障碍。传统的小农经济在解除了各种超经济强制束缚后，获得了它前此从未有过的良好环境。如何迅速恢复和发展农业生产，是革命成功后首先要解决好的政治任务。新政权在以农业为基础的治国方略指导下，十分重视农业科学研究与农学遗产的总结。农学史由此进入了最好的发展时期。在17年里，建设成功了好几个出色的农史研究机构，队伍、人才都有较大的扩展，农史学终于成长为一门独立的学科，出现了像万国鼎、石声汉、陈恒力、辛树帜、游修龄、王毓瑚等一批具有国际声誉的农史权威专家。其中由万国鼎领衔编辑编制的《中国农史资料》正、续两编，共计613册、4200万字，另有《方志综合资料》《方志分类资料》《地方志物产》三大类，共计689册。工程之宏伟，为自有农业以来所仅有，超越百代。石声汉的《齐民要术今释》、陈恒力的《补农书研究》对标志中国南北两区域传统农业生产经验高度的古农书，用今人的科学眼光和科学方法进行高水平的整理研究，还补充了许多田园调查的材料，堪称农学史研究的经典力作。这些研究成果证明粮食亩产在古代传统生产条件下，通过精耕细作、集约经营，也可以创造出相当的高度，而两书所总结的诸多生产经验，例如水利灌溉的开发、水稻合理密植的方法、有机肥料的使用以及注重选种、育种和品种的改良等等，都能不同程度地服务于当时的农业生产，而且也取得过相当好的现实效果（例如各地水利事业的蓬勃展开，科技站的普设，陈永康水稻种植法在江南的推广）。

停滞10年，改革开放后，政府恢复了对知识劳动的尊重和支持，农史学也进入了蓬勃发展的新时期。《中国农业科学技术史》《中国农业百科全书》《中国农业通史》等一系列国家级标志性成果的出现，多种农史刊物的活跃，以及农史研究向多层次、多领域开拓，都表明学科的

发展呈现出前所未有的活跃。笔者以为，更值得称道的是，农史学界主动向史学界“进逼”挑战，而史学界更多的人也逐渐重视和引用农史学的研究成果，经这一段时期的酝酿，关于农业经济整体历史的研究与评估的多学科攻关，等待了很久的发展新转机，终于在90年代的中期变成现实（详后）。

2. 传统农业生产力评估问题的提出

农业史研究在1967年前，基本上作为科技史的分支从属于农学口，可能称为“农学史”更为贴切些。它在“三农问题”的整体话题里，在史学的整体研究框架里，颇显孤单，没有引起相关的连锁呼应。农学史在通史的文化科技章节中仍然被压缩到不能再小的地位，议论分析往往严重滞后甚至陈旧，而经济史、社会史的“主流”与农史学相当隔阂，征引的资料仍然集中于正史（制度史），农书不受重视。

新民主主义革命的胜利，实践认定了论战主张革命道路的一方是符合国情的，而胜利一方在有利的形势下，巩固和继续扩大“战果”，也是顺理成章的事。因此批判封建主义，是当时的主旋律，向社会主义的过渡，是逻辑的必然，学理的配合不可能离开这两个方向。在这种情势下，很少会考虑到，中国农业生产有其相对独立、内在的传统发展优势和宝贵经验，否则长达数千年的时间里能够创造世界上少有的“经济奇迹”，养活一个超等大国的众多人口，就不可思议。到70年代末，终于觉悟到生产关系大改造的超前试验实际上是失败了，事实还证明传统的小农经营模式简单粗暴地抛弃行不通。对此，农学史界的感受最敏锐，而且几乎是出自职业的天性（少数人违背职业道德的附和，受到业界的蔑视）。种种违反常识的试验，源于对历史的无知，实践也证明农史学科并非在现实生活中完全“无用”。

然而，惯性的作用，即使在现实政策已经拨乱反正，农业家庭承包责任制遍及全国之后，史学界主体关注中心仍是封建社会长期延续的问题。这一讨论发生在“文革”结束之后，乃情理之常，然而在讨论中小农经济被与封建主义捆绑一起，作为“有罪”的一方继续受到谴责，甚至被认为是“中国贫穷落后的根源”，暴露出以往史学研究存在的误区要改变

不容易。白钢主编的《中国封建社会长期延续问题论战的由来与发展》非常客观全面地为我们保存了这样的历史记录，今天读来别有一番滋味。那时，虽也有一些人隐约地感到对小农经济的合理性应持有历史主义的态度，但在大批判的声浪里，几乎被多数人所忽略，更不用说认真思考、深入研究这一问题。

在此情势下，农学史界起而“抗辩”了。最早在80年代初，郝盛琦、董恺忱等人就已经撰文批评这种全盘否定中国传统农业和传统农艺的观点，指出精耕细作的传统，集约化的经营，虽然是在小农经济基础上产生的，它却是我国农民智慧和经验的结晶。我们没有理由不去下功夫研究中国传统农业的长处和优点，为今天的农业发展提供足资借鉴的经验。许多农史学家还认为，通过精耕细作、集约经营提高农业生产水平的这一发展方向，仍然符合我国今天人口多、耕地少的国情。相关情况可详参叶茂等人编撰的《传统农业与小农经济研究述评》。(2)

笔者认为，农学史界之所以异于“主体”史学界，没有陷入片面论和非历史主义，正是20年代以来积累的农学史研究“内功”发力，到时就体验到“无用乃为大用”的深刻哲理。可惜前者的成果却被史学界许多人有意无意地忽略，铸成这样的学术隔阂。所幸经历80年代的碰撞和酝酿，到90年代中期前后，学科间互不对话的情况终于有所扭转，新的转机出现了。

新视界的开拓，需要有不甚固守“边界”的跨学科尝试，而突破壁垒森严的行业习见，必须具备勇气，更需要敏感和眼光。记起最初的情景，以笔者有限的阅读经历，想补充两个事例，稍示情景的前期状态。

在沟通农业科技史与通史研究方面做出特殊努力的，陈文华是众多代表中较早的一个。他由历史学科班出身进入农史考古界，“两栖”的身份为他开展跨学科尝试提供了有利条件。记得1981年，他在江西艰苦创办了《农业考古》杂志。从友人那里读到刊物，觉得对我们治古史的人非常开眼界，我就成为最早去信获得赠阅的读者之一。刊物不断介绍农史学的新进展，同时也看得出主编和作者都对中国通史有一种整体的关怀，十分难得。董恺忱，我正是从那里读到 he 较系统地论证中国传统农业优势和特长的通论性大文，改正了我对历史上小农经济的不少成见

(3)。这在当时学界算是发出先声的文章之一。陈文华还主办了中国古代农业科技成就展览，巡展于各地，凝聚了多年积累的相关研究心得，把农学史的成果以通史的体裁、图谱的形式推向社会各界，同时也给史学界传递了相关的学术信息，产生过一定的辐射作用。

另一位就是李伯重。他出身于史家门，学业根底好，再兼治史勤勉，成名较早，上升速度之快，在同辈人中数一数二。1982—1986年间，年轻的李伯重在《中国农史》《农业考古》杂志上连续发表6篇文章，都是讨论明清江南农业集约化和资源利用的，实证细致周详，取材领域和论析方向异于当时明清江南研究的“一般”，而显示出“个别”的特色。因注重生产力的研究、肯定小农经济历史合理性的成分居多，当时就引起笔者的注意。至今虽没有看到他这种研究方向选择的最初背景交代，但笔者认为初出道的文章都刊登在农史杂志上，就机藏着内在的联系。他以后的研究就是从这里开始，越走路子越宽（由集约农业而进至“早期工业化”），越走方法论的意识越浓，理论上也越自觉。博士论文完成后，终于撩开“神秘的面纱”，2001年成书时即鲜明点题：《发展和制约：明清江南生产力研究》。很明显，李伯重是有意识地对着忽视生产力研究的长期弊端，要在研究视域与方法上作更弦改张的尝试。其发动之初，借着农史学的阵地和资源亮相，可以看作是两种学科渗透结合的一段佳话。进入90年代后，李伯重更是活跃异常，频繁出入于中西学界，鲜明地举起“理论、方法”的旗帜，倡导“多视角”地考察经济史，成为传统农业经济再评估讨论中重要一派的“发言人”。他的个案，在开拓“三农”新视野的学术变迁轨迹中，颇有一定的代表性。

传统经济再评价

经80年代的酝酿，90年代掀起波澜。突出的标志便是“中国经济史论坛”从1993年起，连续四次举行“传统经济再评价”讨论会，“这是论坛历时最长、涉及面最广、探讨有关理论问题最多的一个讨论系列。讨论以清代经济评价为中心辐射到传统社会经济的各个方面，把具体历史问题的讨论与理论方法和研究范式的检讨结合起来。这是在对既往研究的反思，尤其是对西欧中心论批评中产生的不同认识的争论，而在讨论中出现了国内和国外有关学术研究前所未有的相互激荡和相互呼应局面。”⁽⁴⁾

检阅四次讨论会提交的成果，农业史从初创伊始，经历半个多世纪，到90年代末，已经发展为多学科渗透综合的“大农史”，有一种大丰收的喜悦。考古学、历史语言学、经济学、社会学、文化学、民俗学、生态学、气候学、比较农史、史学理论与方法等纷纷加盟。农史研究领域极大拓展，不仅作物、工具、土壤、水利、林牧渔蚕桑各分支都有很大的发展，还出现了诸如生态史、环境史、灾害史、地区史、民族史、文化史、比较农史、农村工业史、农村市场史等新分支。传统农业与现代化的关系，更是成为学者研讨聚讼的中心，历史与现实的议论交融，中外各种不同观点都在这里展开交锋，气氛十分活跃。

从90年代起，历史学界被多数人认为专业细化已成为主流，各理门户、轻视理论、日益碎片化的趋势难见改善。事有例外。像“传统经济再评价”这样的大话题，这样带有理论性严重分歧的宏观关怀，持续不断讨论12年之久，除“五朵金花”外，60年来恐怕少有这样的“奇迹”，缘由值得探究。

“一切历史都是思想史”。如果把任何学术问题的提出或转轨，简单地看作是对现实的回应，就滑向了庸俗化的泥潭。学术演变有其内在发展的动力与脉络。学者“求异”创造是一种职业本能，基于学术自身延续与变异的轨迹，不同的取向，会有许多个别特殊的因素，反应从来都是多种多样的。然而，我们也不能否认，学者的思维活动，必然会受到他生活环境里思维方式与思潮的影响，具有时代的特点。当代问题的感受

会以各种不同的形式影响学者的选题、立意与议论的发挥，特别是形成聚焦的热点，说明许多人都在关注共同的问题，“共性”的背后，隐藏着比较普遍的当下感受。

以本文所涉主题而论，还有其特殊性。百年来史学围绕“三农”话题提出的考察课题，许多是过往历史上不曾遇到过的。传统史学里没有相应的历史积累，先秦过后，“农家”不成其家。因此，我们看到的景象，率先开拓这类课题的是接受西方科学影响很大的农学家，以及经“西化”过的社会学家、经济学家，随后才是对前两种新学科有兴趣、把研究方向转向经济和社会的新史家。这种态势规定了“三农”问题的研究，“三农史”也不例外，必将围绕着“现代化”中轴转动，必将受许多相关新潮的影响，不断经受“现代化”复杂性及其难度的磨难，从而才会变得逐渐成熟起来。

尽管当下最新的议论，认为中国历史内在自有经济走向现代化的“可能性”（或称之为早期工业化），但“工业化”“现代化”的概念毕竟是从近代西方输入的，并无先天的本土理论资源。外来的理论概念因其携带着强大的社会事实对比而使中国的先行者不能不为之动容。正如创造始于模仿、成于超越一样，西方工业化极大地改变了社会面貌的先行事实（过程），以及由这种事实携带进来的理论学说，严重地影响并制约着最初“三农”问题的研究，凿壁借光、邯郸学步地开始走路，后人是没有权利讥笑它幼稚可笑的。

西方现代化理论的资源不是一种，经济现代化借以完成的道路或方式也不一样，例如英式与法式、德式区别就不小。30年代中国社科领域革命与改良之争，其背后都打有西方资源、西方模式的烙印，认识、取舍并不一致。但对本文主题而言，在“现代化”的既有大框架里，传统农业是现代工业的反面，小农经济都是作为被改造对象消极地看待，各方却无异议。因此小农经济的落后面，例如工具陈旧不变、土地经营细碎、不计成本的经济“非理性”、生产力低下，以及如何阻碍甚至拖累商品经济、市场发育以及工业的改革……成为“三农史”叙述的基调，就非常“自然”。在对过去怀有灰色情绪的情景下，希望出现为传统小农经济的历史合理性辩护，那只是孤鸿哀鸣，被看作是保守的表现。

正如前述，我们用以检验外来理论的本土资源实际上相当稀缺，因此难免人云亦云，说明我们对家底心中无数，鉴别批判缺乏自我的“本钱”。以农业经济领域而论，号称发达的中国史学，能够提供的资源奇特的稀少。明清时代，对农业经济真正用过功夫的人少之又少，皓首穷经搞考据的不胜其多，罕有看农书的，收有3500余种古籍的“四库全书”，仅录有农书9种（其中还包括救荒书2种）。许多珍贵的私人撰写农书，仅以抄本在民间流传，能读到的人更少。⁽⁵⁾因此，直至20世纪20年代以前，我们对自己国家的农业经济历史，实际仍是处于凭“印象”（包括史籍里浮光掠影的碎片）说话的水平。待到近代学科诞生，有了用力整理、研究农学、农书的一代人出来，我们的知识状态就改变了，才有根底发出自己的声音。

这种时候，我们特别不能忘记万国鼎的开拓。1924年万国鼎回到母校出任金陵大学农业图书研究部主任，为撰写《中国农业史》，开始着手史无前例的古农书（包括古方志物产资料）整理的伟业。在此过程中，他特意翻译了《欧美农业史》，请教了卜凯等外国专家，借以了解西方农学史的基本概貌，以资与中国比较鉴别。他凭着对古农书阅读得到的灵感，1928年就已经意识到“古农书所记，不乏经验之言，往往欧美耗巨资、费时日累加考验而仅得者，已于数百年前载诸我国农书，是其价值可知。晚近学者知农业之重要，审其非按科学方法力图改良不可。顾农业非纯粹科学之比，可以推知世界万国无不然者。风土异宜，风俗异情，农业即受其影响。异国经营研究之所得，未必即可负贩而用之吾国。要当考诸学理，验之事实，使其适合于时与地。是则前代遗书尤不可不加之意，以为研究改良之参考焉。”⁽⁶⁾古农学研究达到现在这样为国际同业界敬佩的水平，大约花了六七十年工夫、至少是三代人的耕耘。今天许多人喜欢夸口侈谈“本土化”，岂知哪里是高谈阔论一番，就会从天上掉下来？它需要穷年累月苦学钻研才能达到目标。

实践强过理论。“西化”模式的简单移植，无论宏观、微观层面都在实践中遇到困扰。微观的，像西式农业技术或品种移入中国，遇到人情风土“不宜”，屡受挫折。像这样的“变种”尴尬，南橘北枳，在各个领域都有，迫使国人转而对自己国家的历史和本土的根底也要有一番考究。万国鼎在这方面比一般人先知先觉。以后有关传统农业评价的反思、再

反思，都是在这样的背景下，话题不断更新，直到今天也未见“终结”。

现代化是个过程，对现代化的认识，也只能借助实践过程积累“习得”，也包括不断试错、纠错，才会逐渐变得聪明。能够纠正并改变理念偏差的，离不开知识的力量，也离不开实践对知识观念的修正。中国古农学遗产的发掘，给了突破片面“落后论”于知识实证的力量。沿着先行者开辟的这条道路，不断深化，才会有今天重新认识传统农业生产力乃至整个中国经济历史发展特点的新视野。

回顾百年历史，许多西化的“理论概念”为我们打开了眼界，获得了新的知识。但当我们睁开眼，用这种理念观察现实的进行时，又不时产生许多的“想不到”，需要用实践修正知识。例如按照一些国家现代化的模式，小农经济必须被大农场或集体农庄取代，以致国外学者用“农民的终结”写成了一本大书。然而，农民家庭承包责任制取代人民公社的实践证明，即使在工业化已经取得相当进展的70年代末至80年代，它仍然有“生命力”。这就启发了学者探究历史上小农经济有哪些“生命力”使它能持续在中国生存两千余年，没有死亡。与此同时，也希望能把历史上拥有的以精耕细作为主、讲究天人相参协调的农业生产宝贵经验，在新的历史条件下继承发扬，为工业化，特别是国家的稳定提供粮食等生活供给的安全保障。这是第一次“想不到”引起的学界积极反应。80年代的许多关于小农经济的深入研究与重新评价，背后都有这样的意识或潜意识在起作用。

把传统与现代对立的观点，在这一时期遭到了强烈的批判。不少农史专家通过研究指出：精耕细作的传统，虽然是在小农经济基础上产生的，它却是我国农民智慧和经验的结晶，不仅许多技术经验足资今天借鉴，而且就通过精细管理提高单产这一发展方向而言，也仍然符合我国今天人口多耕地少的国情，绝不能简单地贬之为走“老路”。在中国农业发展过程中，不是放弃精耕细作的传统来实现现代化。相反，必须利用精耕细作的传统来实现现代化。把精耕细作和现代化结合起来，这将是中国农业现代化的特点和优点，是加快实现中国农业现代化的最基本的依据。(7)

比这个更大的想不到，就是90年代后的城市化以及伴随而来的“进

城潮”。如果说改革开放后乡村企业兴起，启发学者对历史上农村经济与商品经济、耕织结合、乡村手工业等现象进行了新的扫描和评估，还觉得于史有证、游刃有余，那么随后出现大规模的“进城潮”、农村“空巢老人”与儿童留守造成的农业“虚弱化”，农业史学者不免感到怅惘。

90年代后，中国的现代化、城市化进程加速发力，喜中有忧。城市化（房地产业）发猛劲圈占农村田地，颇有点像英国式消灭小农模式的变种，我们能重蹈覆辙吗？现实的“问题”又一次逼问“三农史”学者的研究，需要做出清醒的判断。然而，有一些“著名”的“三农”专家，不是忧天下之忧，却是异想天开地发挥“现代”的想象力，把“问题”又拉回到当年争论的起点。例如党国英大发高论：“在现有土地上扩大粮食生产规模，走粮食自给自足的道路，将付出巨大的经济成本、生态成本和社会成本，甚至将使中华民族与现代化无缘。”不计劳动成本的精耕细作，已经是“青山遮不住，毕竟东流去”。他主张在国际分工的大框架内解决中国粮食供需（成为粮食进口大国），只留少数优质农田、少数的农民实行大规模的现代耕作方法，实现农业现代化。⁽⁸⁾忘记历史，就难免无知而无畏。试想：如党氏所云，中国丢掉了农业，人口众多的大国需要别人来养，这样的现代化能成功吗？

正是出于这样的忧虑，当2005年《万国鼎文集》行将出版之际，另一位农学史权威、学生辈的游修龄作文纪念先生，说出了一段含蓄内敛却非常有针对性的话：“往前看，农史研究已经从早期的总结传统农业成就，向现实农业延伸，注意到中国传统农业急速向现代化农业的过渡中，出现重复西方石油农业带来的种种弊病，要不断付出沉重的环境污染和生态破坏、资源丧失的代价，只有继承发展传统农业中的天人合一、能量循环利用、用养结合、可持续发展的思想和实践，提供理论依据和成功的实践范例，才有可能走出依赖非再生的石油农业的死胡同。凡此一派欣欣向荣的景色，饮水思源，都是与前辈们在农史园地不断播种、施肥、灌溉的辛勤劳动分不开的。”⁽⁹⁾

还有一件事，也颇值得说说。因为它是从技术层面上，反映近30年这一问题争论还会出现反复，传统农业与现代化的关系，无论认识还是实践上都远未达成一致。《农业考古》2003年第1期刊登左淑珍的一篇尖锐批评文章，题目是“中华民族精耕细作传家宝不能丢”。文章以某农

业大学“免耕法”课题组为批评对象，大意是：经济全球化，使我国各行各业均面临机遇和挑战。农业面对世界农业对中国农业的重大冲击，更令人担忧。由于大量施用化肥、农药、除草剂，我国将出口的粮食、水果因其残毒超标而不被国外接收；畜禽因使用污染的饲料和过量的激素，其肉蛋同样因残毒超标不能出口而被退回。我国的农业实行清洁生产，提高粮食安全性迫在眉睫！然而恰在此时，在社会上，某些大报中却出现了在土壤耕作上大力实施免耕法的宣传，某大学课题组为了早出成果，多写论文，更是通过各种渠道大力推广免耕法，在各地培训、试验，这对我国本来就较差的粮食质量，无疑是雪上加霜。免耕法既不符合清洁生产，保护环境，也不符合农业持续发展方向，同时也是对耕地不负责任。免耕法的实质是用化肥代替土壤中好气性微生物转化速效养分供给农作物；用农药和除草剂代替机械除草和消灭病虫害；用大量不可再生的化学能代替可再生的生物能，以及燃料机械能。这不仅与我们发展中的中国国力民情不符，无法接受；更重要的是免耕的基本特征是因不动土造成土壤总孔隙度小，供肥能力弱和地面秸秆覆盖，杂草繁茂，而秸秆是病虫害的寄主，促使病虫害大发生，因此更需要增施化肥、农药、除草剂。渗透到地下造成地下水污染，由于土壤紧实，下大雨时，产生径流，土壤不能蓄水，是造成洪水肆虐的隐患（更多科技细节的批判，此处从略）。针对有关课题组一方面全盘抹杀历史传统，宣称“精耕细作违背科学”，一方面功利主义地盲目西化，误导农业高层领导的决策，甚至不惜造假，作者文末感叹道：“免耕法不是少投入高效益的耕作方法，免耕更不是一种新的耕作方法。美实行免耕法为前提条件，即便如此，免耕法还是在美国走入死胡同，1988年改为保护性耕作。为什么21世纪的今天，我们不去研究继承和发展我国精耕细作优良传统中一切耕法的精髓，却让我国农耕不顾国情，无条件的、盲目步美国已经淘汰的免耕法的后尘呢？”

2003年，李根蟠在总结百年中国农史研究历程后，说到当下的形势，意见非常中肯。他说：“在汹涌澎湃的全球化和现代化的潮流中，传统文化正在受到严重的冲击。许多传统的东西，或者迅速消失，或者严重变形，达到了令人触目惊心的地步。传统农业科学技术也同样面临严峻的形势。应该说，在这一浪潮中，传统农业科学技术中有些东西消失或发生变化是难以避免的。但我们应该十分慎重，应该从历史文化遗产

的高度来认识这个问题.....现代化不能与传统割断。传统的东西有的可以吸收改造为现代化中的因素或成分，有的在一定时期仍然需要加以利用；对这些东西，要认真加以研究总结，使之能够发挥应有的作用。要防止玉石俱焚，防止在现代化浪潮中把传统中有价值的东西毁掉。即使传统农业中那些当前派不上用场的东西（技术、农具、品种等），我们也不能弃如敝屣，而应当以适当的方式（博物馆、录像、影视、文字记录、保存有关文献等）把它们保存下来，因为这些东西包含着宝贵的历史信息和历史智慧，而当某种新条件、新需求出现的时候，其中的某些部分就可能成为创新的基点；科学文化史上的许多事实都已证明了这一点。正如我们建立基因库，把包括传统品种在内的各种种子资源保存起来一样；有些品种现在看似无用，以后却可能成为培育新品种的有用材料。”⁽¹⁰⁾

因为要说“农耕文明新审视”，笔者首先想到的，由忽视生产力的研究而进至重视生产力和生产经验的总结，优秀农业传统与遗产的继承，确实是60年来的一个进步。到今天历史上农业生产力和农业技术经验的研究已经做得很细很细，成果丰硕，不再在此赘列。通过讨论，多数学者的认识是一致的：这个历史悠久的农耕文明会不会在工业文明面前消亡？不会，也不可能。至于生产关系、上层建筑的研究，如何与生产力的研究结合起来，开拓整体性的研究新局面，将在下面通过农民和乡村社会的历史命运这一话题，接着讲下去。笔者觉得后30年比之前30年，最大的进步就是思维方法纠正了喜欢偏向一边、东倒西歪的形而上学习习惯，有了全面、全局、整体的意识。但这是就进步的主流而言，从刚刚前面提到的两个事例，也提醒我们，整体全面地考察农业的历史和现状，还会有许多的反复。

农民、乡村社会的过去与未来

近30年考古发现把中国农业起源的年代不断向前推，可能会有一万年左右的农业史。至少，到春秋战国时期，中国农耕文明精耕细作的特点已经展示明显，许多成绩令人惊异。所以，在这样一个经济上以农为本、农业人口占绝大多数的古老国度里，无论什么样的历史，生活在农村，抑或出了农村走向了城镇，都不离农民的“乡土”味。城市离开了农民，根本无以生存。李悝、晁错关于五口之家、百亩之田的议论，摆到世界历史上，恐怕也是最早的重农思想范本。尽管直至近代以前，还没有见过真正由农民自己写的历史（这里仅指力田的劳动者，不包括经营者，详下），有关农民的直接史料，说少也确实少，但间接的却是不少。从皇帝到士大夫，从官僚到一般文人，从诏书、奏议、文集到方志、笔记，经常说到农民，而且都是居高临下，以怜悯的心情说事的。在这些史料里，有关农民的各式各样“历史碎片”散落一地，随处可捡，就是需要后人精心地加以收集和整理。

受近代社会学、人类学、经济学的影响，从20世纪20年代以来，有了专心用新方法调查记述农民生产、生活的科学研究队伍和专业成果。这些成果极大地丰富了以农民为主题的史料积累，是古代求之而不可得的。1949年后，农民战争史研究热闹了很长一段时间。高潮过后，研究者目光逐渐转向其深层的背景，探求农民、农村的日常生活，从古农学书、黄册鱼鳞册、宗谱族谱到近代调查报告等等原始史料在最近30年里终于得到了充分的开发和利用。研究者由此而视界大开，知识量大幅扩增，从描述同情一般性的农民命运，进而对他们不同时空条件下的利益诉求、获利机制的群体状态、动态变迁以及区域间的差异等等专题作更为深入的探索，乡村社会与国家的关系成了新的关注中心。乡村社会在社会学与历史学两支学科里都占有相当的地位。前者注重当代，后者追溯往昔，在贯通古今上已经难于分出彼此。因为时势的变化，可以说，我们比过去任何时期都更了解农民，更关心农村。城市化的高潮，丝毫没有减弱对农民、农村乃至乡土社会的关注度。相反，因为“三农”的走向在未来有许多不确定性，社会的关注度预料还会有所提高，新的问题还会不断被提出。

1.“农民”的定义是什么

1983年，孙达人感慨系之，痛说中国至今没有一部农民史，无颜直面“中国历史的主体——农民”。25年过去了，但仍未有见⁽¹¹⁾。中国娼妓史、流氓史等等，也详细不到哪里，热衷于写作的倒是不少。竟没有勇气写出一部完整的农民史，即使是汇编性的，粗糙一点也可以，为什么？是有点儿怪。

若换个角度看，60年里，关于中国农民的历史研究成果并不算少。前17年的农民战争史，本是农民史的一部分，只是着重反映“非常时期”的农民状态而已。后30年，农业经济史、农村社会史以及政治史、法制史、赋税史、人口史、灾害史等等成果丰硕，实际无不直接或间接地涉及“农民”这一主题，从各个角度深入挖掘或反映“常态”时期农民的生活状态，较前深入多了。专门探究农民生产、生活情节的专题著作与论文数量不断增加，特别是自明清以降至近现代，然断代居多，时代愈后，材料愈详，实证分析与理论解释更趋平实有深度。有不少学者还试图作数量化的统计或估算（如亩产、收支、消费状态等），以补充定性分析的不足。

现今的研究风气，崇尚资料翔实，讲求细节与实证，恐怕也是未见有人敢写农民通史的一个因素。但从各种相关研究的成果说，我们对历史上农民的认识和了解，发生了很大的变化，是一个最值得欣慰的成绩。这要感谢我们遇到了百年以来未有的转轨性质最大的社会变动。正是改革开放带来经济与社会的剧烈变动，农民终于获得了从未有过的主动自我“表演”的时机和舞台，数千年以来对农民习惯性的偏见，似秋风落叶般散去，刺激研究者的眼球，审视他们的目光因此大变，而且不少悬念，对农民的未来在迷茫中也有多种猜测。由专深而走向通达是学术发展的常规。有理由说，将来一定会出现使人眼睛一亮的中国农民通史，可能不止一部，但目前需要耐心等待。

随着时势的发展，观察的深入，研究者发现我们在理论与实践的结合上，对农民既熟悉又不熟悉，既了解又不了解。新的问题不断被提出。

“农民”的定义是什么？当政治与经济全能强制的国家形态趋向弱化，传统的农民和农民的生存方式因流动开放而变得复杂起来（如最近20年的“农民工”、外来妹等离土不离乡现象）。只有到这时，研究“三农”问题的人才会比较强烈地意识到，“什么是农民”是个需要重新加以认识和厘正的问题。

史学家的回应，则首先是从事实层面上仔细考究历史上究竟有多少种“农民”。概念厘正的苗子大约酝酿于70年代末80年代初，经90年代较多讨论，在南开《中国历史上的农民》讲座上，冯尔康列举的范围比以前就复杂多了：从土地所有制的多样性和复杂性衡量，农民应包括自耕农、半自耕农、平民佃农、佃仆、国农佃户、农业佣工、农业奴隶、富裕农民、平民地主九种。从生产劳动角度讲，主要成分是属于平民身份的自耕农和平民佃农，其次是依附农。从影响社会变化的视角看，自耕农、平民地主和佃农三种“农民”最重要。^[12]

冯尔康的“新定义”，实是对80—90年代以来农业、农民研究方方面面探索的一种提炼概括，内里包含着不少历史认识的深化。这一新视角，意味着学者不再单单从“劳动”的角度定义农民，而牵涉到经济角色、职业身份、社会地位甚至社会等级等更为广泛的方面，力图还原其本有的复杂性和历史变动，以克服过去简单化的倾向。

例如自耕农被历代王朝政府看作是承担国家赋税徭役的主体，王朝兴衰强弱的“温度表”，佃农常被撇在一边，甚至认为自耕农沦为佃农是农村经济衰败的标志。由此研究者只重视自耕农经济，对后者的经济功能常不加注意。30年来研究新成果充分揭示，自宋以来，租佃关系发展得比预想的快，有些地区（南方）比重相当高。再从经济学分析，自耕农经济与租佃经济在土地耕种经营方式、劳动资金技术的投入以及提供的经济效益方面各有优势和弱点^[13]，两者的地位至少并重。自耕农与佃农比重的升降，不能等同于农村经济的盛衰。近现代的调查统计更显示，在农村，自耕农与佃农多一身两任，完全的自耕农或佃农不具代表性，而且在南方的永佃制里还包含有产权的逐步转化，有些佃农拥有部分产权（田面权），经济效益不低。因此研究者厚此薄彼是没有道理的。这方面，到今天学界的认识已经趋向一致，没有太多的异议。相反，把“平民地主”也归入农民，争议就很大。赞成者有之（如黄宗智、

萧国亮等），他们把农业看作如同工、商一样的产业，着重于由谁来经营，而不再局限于劳动耕作必须由自己独立完成。对这种新说法，遇到的阻力就比较大，至今也仍有不少人持反对意见。把农业经营者称为农场主，是国外的通例。因此，像卜凯、黄宗智、赵冈等在相关调查和研究报告里，常把小农在内的经营农耕主体称作“家庭农场”或“农场”，这在中国听起来很不顺耳。基于1949年后全国范围的土地改革政策的影响，我国主流史学界一直是把富农与地主划入剥削阶级，与劳动阶级的农民二分对立看待的。如果从产业经营既有体力劳动又有脑力劳动的参与，经营管理也是一种“劳动”，笔者以为不是所有的“平民地主”都可称为“农民”，因为他们之中绝大多数到明清时代已经单纯靠收租过日子，不参与任何农业经营。但确有一部分“地主”直接参与耕种的计划、经营、管理（富农更不必说），雇用长工和短工，指挥完成全部农事，把他们视之为广义上的“农民”（或曰：经营性农民），在道理上也还是讲得通的。

这种定义上的开放，反映的是学界考察的视界从过去以单纯的政治定性为主，扩展为更多地注意农业作为一种产业在经营者身份方面的历史变化，以及农业经营可能有的多种发展趋势，提法背后有许多不同于古代观念的时代变化。简单的赞成或反对“新定义”，反会纠缠于概念名词之争，把引导研究走向深入的意义给遮蔽掉。

土地是农民的命根子，这一观念在中国特别强烈。但是，对于农民与土地的关系，这种关系的历史变动，近代以来多归入阶级和剥削一类的政治范畴来评估，忽视经济自有的运行逻辑，把“耕者有其田”理想化和简单化。近30年社会经济领域产生的许多新现象，给了学者以生动的“经验事实”启发。租佃、雇佣关系，反映了物权（或资本）与劳力（体力与脑力劳动）两种资源主体间在交易场合下构成的一种协议，是双方可以有条件地互相接受的经济契约规则。因此研究者改从世俗经济的层面，开始重新审视农地耕种使用以及责权利分配方面的复杂性（所谓产权关系以及引起的一系列权利配置），对租佃、雇佣关系有了新的评价。自西汉以来，历代王朝实行过各种土地占有限制甚至最严厉的土地“国有化”、禁绝买卖的政策，最后都不成功。这证明还是马克思说得对，皇帝权力再大也不能对经济发号施令，相反还得服从经济的“命

令”。所以，土地经常性的买卖以及土地处置权力的分化组合，即使不能说是人类社会经济生活中“不可或缺的构成”，至少也是政府的行政力量无力禁绝的“民间行为”。在这样的前提下，揭示农业经营者的多样化，即农民定义的多样化，也反映了学术研究逐渐脱离概念化的教条倾向，趋向于更加务实求真的经验性研究。

不少学者认为，自宋代以后，随着土地日益商品化和因人口增长速度超过耕地数量增加这两大趋势而凸显的业佃经济，是经济社会成长过程中出现的一种自有其合理性与价值的制度性选择（如吴毅）。更有学者分析，在以传统工具耕作的条件下，农业经营宜小不宜大，租佃制提供了制度上的灵活性，大田产的所有人可以不经营无效率的农场，而将田产租佃给佃户，形成许多小型的高效率的家庭“农场”，使资源得到合理配置（如赵冈）。民国直至土改时期的实地调查材料还揭示了一种令学者感到非常惊异的现象，田地业主与租佃人之间达成的地租形态，并不像原先理论上认定的那样，按劳役地租→实物地租→货币地租由先进淘汰落后的线性规律演进。即使在经济比较发达的江南地区，如嘉定、太仓等地区，三种地租形态同时存在。选择哪种方式，是由业主与租佃者之间的经济状态和利益分配意愿来决定的。例如外来“流民”无屋可居，更无能力支付租地典金，业主则把荒地或半荒地出租给他们，由他们垦荒成熟，允许在田边搭棚居住，提供种子肥料等物力上的帮助，但须为业主耕种若干田地（提供劳役）。这样两得其便的协议，完全基于各自利益和能力的考量。这就启示我们，在没有政治或其他外力的强制干预下，“经济人”之间可以达成双方情愿的经济协议关系，而这种协议关系的灵活性及其多样性，往往超出学者自身的想象力。它是一种民间的创造，许多治政者对这种创造力的估计太低，因此铸成越俎代庖式的“指令性”错误，其效果适得其反，教训也是沉重的。

另外，中国传统农业长期积累的精耕细作经营方式，确实能使农业产量（亩产与总产）和农业效益达到相当高的水平，同时期西方农业与之相比，黯然失色。但也应该注意到，有些研究者为了证明这种优越性，选择的是一些成功的事例和高产的案例，而忽略了对农民整体经营水平的客观考察。最佳状态的经营不是任何情况下、所有农民都能达到的，生产效率的高下悬殊，不平衡是绝对的。高产、平产、低产三种状

态，不仅表现在地区的差别上，也更广泛地表现在不同经济实力的经营者个体的差异上。赋税、徭役繁重以及吏治的败坏，是干扰、损害农业达到可能良好状态的具普遍性的负面因素。但也应该看到除此而外，农业经营者劳力状态、家庭经济实力、知识经验水平甚至勤劳程度上的各种差异，也会造成同等“自然条件”下经营的好坏、效益的高低，由此而发生经营者之间收入悬殊乃至等级分化，也是乡村社会里常有的情景。如果考察稍微深入，就会发现每个时代都有一些通过自身经营得法，勤劳致富发家的“农户”，他们或是上升为富裕农民，或是变为自身也参与经营的“平民地主”。他们的经营水平明显高于一般农民。前节介绍过的陈恒力《补农书研究》，反映的就是这样一种案例。浙江桐乡地区沈氏和张氏按传统的界定都是参与经营农业的地主，不同于单纯坐食地租的非经营性地主。这样的“地主”在整个地主中所占的比例极小，但也不是绝无仅有。在陈书的基础上，近20年内学者围绕《农书》《补农书》所作的专题研究数量不少。有的提高到生态农业高度加以赞扬，有的钻研其土壤利用与改造方面的启发，更有就其中的农业经营计划、决策、成本计量、人力管理等方面作了较充分的阐发，都说明如能按其理想模式（农书本具有标准教材或模范教材的意义）实施，中国农业的成就比历史实际状况不知要好上多少倍呢！（14）意在言外，不言自明。未来的农业经营必然要精细化（农地的减少已成不争的事实），那么明清以降的世俗经验已经向我们展示过这种成功的案例，可以作为历史的借鉴。在这一意义上，把这样的经营者称之为历史上经营成功的“农民”，甚至还可以成为将来成功经营农业者的历史榜样，有何不可？

2. 农民有没有经济理性

由前者的讨论，引申开来，带出一个更带理论性的话题，即传统农业时代的农民，他们有没有“经济理性”？

略去古代农民观不谈。在百年变革的背景下，知识界用新眼光看农民，自离不开中西比较和现代化思潮的影响。由“现代”的憧憬回首历史，那时都抱“多少事、从来急”的心情，改革的愿望强过于实证研究与冷静分析。直至1978年前，不管对“三农”问题的看法与对策有多少流派，相互间歧异怎样严重，认为传统农业属于落后经济，代表落后生产

力的农民必须被“现代”或“科学”改造，倾向是基本一致的。“乡村运动”要以文化复兴和科学知识改造农民“落后面”，是由知识精英自外而内地灌输、推动的，唯其因农民被动接受，也不易持久。曾经强调农民的革命性，认定农民是新民主主义革命的动力的学者，革命成功后从经济方式上批判农民的观点也十分鲜明，急于奔向社会化大生产的目标。因此，他们总是认为“长期的小农经济阻碍了商品经济的发展”“建立在劳动农民私有制基础上面的小农经济，是分散的、封闭的、孤立的，在技术上极其落后的”，“是一种自给自足的自然经济，仅限于生存的目的，不能产生扩大再生产的动机”。长期来，主流的观点一直坚持改造农民是个严重的问题。农民由于小生产者地位的局限，拒绝变革，不能产生改变自身命运的内在动力，自私保守狭隘的农民只能被他者“改造”。

天下没有未卜先知。认识只能来自于实践的积累。对于农民特性的认识，是否觉悟农民具有自身发动经济转变的能动性，经历百年来反复的审视、思考，到1978年后才逐渐被褪去许多“灰色”的误解。但现在的认识是否准确，未知的部分有多少，仍需要进一步研讨。究其原因，社会转折过程充满了不确定性，农民将如何应对现实还猜测不准，因此他们的真面目还在继续展示中。可以这样说，百年来对农民特性的认识过程，始终处于历史与现实“经验事实”的双重拷问之中。

现在提到关于小农具有经济理性的理论，不少人多以舒尔兹所说为典范，似乎这种说法是靠外国进口的。舒氏认为传统农业的小农是理性的，同样追求利润最大化，对价格反应灵活，资源配置有效率，能像特定条件下的资本主义企业家那样行事。这一西式理论明显有拿现代比较发达的市场经济体系中的小农说事的痕迹，用之于历史考察太夸张。更须辩证的，中国学界完全根据自身的感受，由前后事实的反思，大约是在80年代中期前后独立地做出了关于历史上农民也具有经济理性的判断，这与舒氏之说引进与否关系不大。

反思和对旧观念的更正，史学界是从“资本主义萌芽讨论”的持续深入延伸开来的。学者在掌握了更多、更全面的史实情况下，对历史的认知必然地要发生“局部质变”，故而有学术自身的内在发展脉络。但思路的开启无疑有来自感受现实的灵感触动。这就不难理解方行、经君健等经济史家都在1984—1988年间发表了有关农业、农民与商品经济关系

的新论。经君健对“中国封建社会自然经济始终占主要地位”“耕织结合是自然经济的典型表现”的主流观点公开提出批评，认为农民耕织结合正是商品经济的表现，是与商品经济的发展成正比的。方行也著文认为，农民家庭并不是单纯自我完成再生产的经济单位，而是一个包含有一定程度的以流通为媒介的再生产的经济单位，有自给、半自给与以赢利为目的的三种经济成分的混合，自然经济与商品经济相结合的小农经济模式在中国封建社会中随着农业生产和商品经济的发展而长期发育，到清代前期臻于成熟。⁽¹⁵⁾他们的讨论虽并不是直接针对“农民特性”这一话题，但已经为旧的“农民”观念的修正提供了强力的史实背景支持。

关于农民“经济人”特性的研究，不仅从农业与商品经济的互动上得到了新的开拓，而且还从农业技术与土地资源配置等传统农学方面进行了更深入的发掘，具体进展详参张研有关综述报告⁽¹⁶⁾。报告涉及的内容有农田水利建设、劣质土地的开发与改良、引进高产作物实行多熟耕作制、农具的合理使用与改进、根据人地实际合理配置土地资源以及有利于资源利用的土地权属的多重性等。这里仅以农具的合理使用为例，说明农民的经济理性是无处不在的。李伯重通过研究指出，以往中国经济史研究中常常过分强调某种高效率、节省劳动的新农具所起的作用，无疑是受到西欧经验的影响。如有人将江东犁视为唐宋经济发展的主要物质基础之一；将铁搭视为明清农业生产力停滞不前乃至衰落的重要证据。事实上，就江南而言，明代发明的铁搭，虽然结构简单，效率不高，但是在实际生产中却有很好的效果。他引陈恒力和游修龄的研究成果说，江南（特别是太湖地区）的水田土壤黏重，牛耕既浅而又不匀。如用铁搭，虽然功效较低，但可翻得更深。因此就实际效果而言，铁搭的重要性并不逊于曲辕犁，其对江南农业经济发展所起的实际作用甚至更大。这里还关联到农户有无能力养牛的关节，所以有些研究者对此作了重要的补充。他们认为，用江东犁功效比铁搭要高出许多倍，但必须有牛拉动，而江南相当多数农户经济上无力养牛，因为养牛成本太高。所以江东犁在明清江南的出局，与江东犁技术优劣无关。大多数农户耕种的亩数较少，完全可以用劳力补拙，而家境较好的“上农”耕种亩数多，牛耕仍是他们的首选。所以用铁搭，还是用江东犁，都是根据农户的经济能力和利益考虑做出的选择，“不待教而治”。

对农业停滞、农民保守的陈旧观念进行厘正，史论结合比较完备而又有理论深度的学者之中，吴承明是最突出的，影响也最大。先生古今中西之学融通，学识博大精深。更难得的是，极富理论勇气，敏感在前，针砭于后，始终恪守学术的尊严。他是经济学界推动改革开放有数的几个先行者中间的一个，人称“吴市场”。正是因为突破局限于生产—消费旧模式而开拓流通领域研究，以这样的新眼光审视农业与农民的经济行为，发现了许多过去因被遮蔽而忽略的情节，所得自然丰盛。从1982年起，他连续发表了明清至近代以来国内市场考察的多篇重量级论文，在市场理论和市场史方面开拓出一片新天地。以1990年发表的《早期中国近代化过程中的内部和外部因素》为中心，80—90年代通过一系列史论结合的重要论述，实际上他已经摆脱“冲击—反应”论和“传统—现代”对立论，创立了一种新的观察中国现代化进程的理论：“内部能动因素”论。他认为传统农业生产力有内在的“能动因素”，可以承担近代化的任务，利用手工业的功效及工业与小农经济的结合，也可能走出一条立足本土、城乡结合、土洋结合的现代化道路。⁽¹⁷⁾在这样的研究框架里，农民的经济理性已经不是有待证明的问题，而是转变为今人如何“总结历史经验，以为今用”问题。他是站在现代化进程全局统观的高度来重新认识农业和农民的，其价值和地位自然非同寻常。

据吴承明先生自述，他在1986年9月12日读到《人民日报》一篇题为“家庭能量释放之后”的报道后，受到极大的震动：“报道说的是安徽一个没有商品生产传统的落后县，不用国家或集体投资，通过交换和能人效应，发展出专业村、专业片，25万多人加入第二、第三产业，从一个典型旧农区，推向商品生产的汪洋大海。”⁽¹⁸⁾这种体验具有代表性。仔细考察近30年的中国学术史，不难发现改革开放后商品经济从禁锢中跃起，强力刺激着农村与农民必须与市场的变化相联系，这个时候喷发出来的农民智慧着实令知识界为之惊异万分。待神情镇定后，学界迅速对此前的史实和理论做出重新审视。他们不仅对传统的看法有所检讨，而且从史实与理论的结合上做出了许多富有历史内涵的实证。这些判断不仅有力地说明农民也具有经济理性，而且还合理地揭示出这种经济理性不是有无之辩，问题的根本反而是在外部的市场环境能够为他们提供多少宽阔的天地，障碍在前者而非后者。农民经济理性的发挥充分与否，与社会经济体制的开放度有关。

2003年于建嵘为温锐所著《劳动力的流动与农村社会经济变迁》写了一篇书评，题目就是“要重新认识农民和解放农民”。文章结束前一段话耐人寻味：“正是他们自己孩提与青少年时期在当地的亲身经历和成长为学者后重新对三边故土长期进行艰苦的田野调查与独立的观察，两位作者才向我们展示了中国农民所具有的历史真实；也正是由于中国农民所具有的这种自主的顽强创新能力，才使我们有了解决目前所面临的农村问题的方案和思路。也许，正是从这个意义上，温锐教授才说：重新认识农民，重新认识农村社会，任何理论与政策都必须立足于解放广大农民劳动者，给农民以公民待遇和公平的机会；要避免以贵族的眼光研究农民，要防止用主观的空想改造农民与农村社会。我们再不能把农民束缚在小块土地上！”他的老师徐勇在2006年撰文指出：理论匮乏和现实需求呼唤对当今中国农户需要进行“再认识”，并以此为基点建构分析框架。从经营规模看，中国农民本质上仍然属于小农，但已被卷入或者融入一个高度开放的社会化体系中间，社会化水平之高史无前例。传统的经典小农学派已难以充分解释现代农民的动机与行为模式，需要建构新的小农理论范式。他提出了“社会化小农”的新概念，以有别于传统小农、商品小农和理性小农。⁽¹⁹⁾由此可以预计，随着现代化进程的步步深入，我们对小农的过去与未来，还会有许多新的探讨，新的认识也未可穷期。

3. 农民有没有自己的“乡村社会”

说到“乡土中国”这个词儿，就会想起社会学家费孝通。从学统上说，费先生属于人类学或社会人类学，与历史学的差异甚大。1939年的《江村经济》描述的是一个农民生活于其间的村落，而时隔11年后出版的《乡土中国》，则试图从“乡村社会”的角度对许多富中国特质的村落内涵给出理论性的诠释（内含中西比较）。两书从调查和体验到的现代中国农村经验事实中抽象概括出诸如“礼俗社会”、“面对面的文盲社会”、“差序格局”、“无为政治”、“教化权力”、“长老统治”、“血缘社会”乃至男女有别、无讼、小家族、名实分离等等特征，对于史家借“他山之石”理解和诠释相关史料的意义是很有启发的。⁽²⁰⁾然而，对于更关心宏观性的社会性质和社会结构变迁的历史学家来说，这样什锦式地静

态罗列“乡村世界”的多样特征，心理的满足程度也有限。因此，关于农民与其生活所在地“乡村”的关系以及“乡村世界”属于什么样性质的管理模式的讨论，就被另一话题吸引了过去，这就是从20世纪80年代逐渐热起来的历史上“国家与社会”的讨论。

“社会”这个专用名词是从西方引进的现代概念，奇妙的是，“社”与“会”却是中国本有的。但在西方的意义上，“社会”则是与“国家”相对应的，因此有无能够与“国家”（实质是代表国家意志与权力的政权）谈判与构成协议的“社会”，是现代与传统两分法中的一种特质。在中国传统社会里，有无西方意义上的“社会”本是个大问号，因此在历史学的讨论中，常常将此舶来话题转换为“国家与农民的关系”，觉得这对研究会更实在些。这与城市史热衷于从历史中寻找或发现“市民社会”的探讨非常之不一样。想从西方本有意义上讨论这一问题的史学家也有一些，其中尤以秦晖最为突出。他也是把过往中国不存在的、西方意义上的“社会”作为现代转型的目标，当讨论农村问题时，则采取把“市民社会”转换为更具普遍性的“公民社会”的策略，两方面的口径就一致了。秦晖这方面的著论极多，核心观点的表述如下：“传统中国乡村社会既不是被租佃制严重分裂的两极社会，也不是和谐而自治的内聚性小共同体，而是大共同体本位的伪个人主义社会，与其他文明的传统社会相比，传统中国的小共同体性更弱，但这非因个性发达，而是因大共同体性亢进所致。它与法家或儒表法里的传统相连，形成一系列伪现代化现象。小共同体本位的西方传统社会在现代化起步时曾经过公民与王权的联盟之阶段，而中国的现代化则可能要以公民与小共同体的联盟为中介。”⁽²¹⁾很能说明这种讨论是在“现代性”的背景下展开的，目的性突出。

进入90年代以后，学界有疏离“主义至上”的倾向，其中的一个表现便是对理论能够包容事实的程度多了一份谨慎甚至是警惕的心理，致力于用事实修正或补充理论概念的不足。不少学者强调需要检验“理论中的事实判断”以确定其适用程度，黄宗智则倡导“连接经验与理论——建立中国的现代学术”。笔者觉得朱英2006年说的一席话非常实在，虽然话题是针对中国近代史（主要是城市史），却代表了目前史学界在城乡两方面研究进展的普遍路向：“由于市民社会既是一种理论解释模式，又是一种经验史实，而且都是源于西方，因而当这一理论引入中国时，最初

所面临的问题主要是对其理论本身以及在中国是否具有适用性的争论……出现对市民社会理论的争议并不奇怪，问题在于，如果只是长期停留于理论层面的争议，而不将其应用于实证研究和专题探讨，这一理论就没有实际意义。对此，一部分学者已有所认识，并且在不久之后的研究中即做出了有益的尝试。”⁽²²⁾

同样地，要问历史上的中国农民有没有自己的“乡村社会”？假若要以农民应该是公民这样现代的标准来衡量，“社会”的主体既不存在，这一讨论就会变得毫无研究价值。所以，近20多年来，史学界致力于搜寻史料并从中发现“乡村世界”实在的历史经验事实。这样的“地方性知识”与以前“整体性知识”不同的，路径由下而上，由家庭、家族、宗族、村落、乡里而至县、省、中央政府逐级上升，亦即由微观研究而逐渐会聚为宏观性的讨论。不能讳言，不少微观的研究有时返回不到宏观的层面，两者隔阂、脱节的现象时或有之。但这是“进行中”的目前状态，终究会九九归一。

村落或村庄研究的重要性，有社会学家称之为“农村研究之母”，十分形象。但由于史料的缺乏，一向多由社会学（或曰：社会人类学）主宰，讲究的是田园实地调查，有效的时间段就比较狭窄。近20年史学界才逐渐由近现代不断努力上溯，直至考古学上的史前聚落研究，历史的线索总算可以勉强地古今连贯起来，有一种“通”的感觉。然而，对村庄内部关系的分析，目前至多也只能上溯至明清（主要靠族谱、契约、方志等地方性材料），严格的实证性描述，恐怕至今也还是数现当代的调查研究成果比较理想些。

对中国传统村庄的特性，笔者觉得徐勇的概括具有相当的代表性。他认为：“分散性是中国古代农村的突出特点。农村经济的基本组织形式是一家一户分散生产的小农经济。家是社会的基本生产和生活单位。即使是缺少土地的农民，在人身上也是相对自由的，自我生产，自我消费，自给自足。如老子所说鸡犬之声相闻，老死不相往来。各家之间，各村之间缺乏内在的经济文化联系，即缺乏组织性，农村社会呈一盘散沙状态。用马克思的话说好比是一袋马铃薯。为了将这分散状态的农村社会统合起来，在农村社会之上建立起以皇权为代表的专制官僚体系，通过政治力量将农村社会连成一个整体，即将一个个马铃薯装在一个麻

袋里，如此就有了户。国家通过编制户籍收取税费，维护秩序，治理社会。所以，在中国，一家一户不仅是一个经济概念，而且具有特定的政治社会意义。家是基本生产和生活单元，户是基本的行政单元。古代中国乡村社会奉行的是以家户为本位的家—户主义，它既不同于中世纪西欧的地方主义，也不同于近代西方的个体主义。这种家—户主义具有严密的内向性和强大的再生性，是社会的基点，村庄和国家都是以家户为基点扩展的。尽管这种由一个个细小家庭构成的社会具有一定的互助合作要求，但没有能形成制度化的有机组织整体，因此有着天然的分散性。”⁽²³⁾这里的“古代社会”从语意的表达来看，如改为“传统社会”适用范围还可以扩大些。

徐勇之所以提到“具有一定的互助合作要求”，是区别于过去小农自私或者“伪个人主义”的理念偏见，以及把“一个个马铃薯”的比喻绝对化的误区而发的。90年代以来，对村庄的研究趋向于描述性的情节细化，对人与人、家庭与家庭、家族与家族之间的关系，以及村庄政治、经济、文化诸种行为，多从人类学或社会学的角度进行诠释性的还原。诸多研究（主要是华北地区）揭示，村落中的农民在生产劳动、水利管理、自治防卫、宗族、祭祀、信仰类的精神活动以及日常生活等多方面存在多样式的协同合作关系。类似“伴工”形式的劳力互助性的交换支援，还比较普遍地流行于南北各地农村。至于礼尚往来的各种“社交”应酬，人类学家更是津津乐道地用“交换圈”理论予以诠释，探索人际交往的网络空间的有限性。

与理论的绝对性不同，从事实经验里不难发现自私与利他，同样地在村落这样的人群聚合单位并存，同其他的“人群集合”在本质上并无二致。因此在被称为“农村共同体”的村落里，利益的分化以及利益间的纠葛随处都有，只是程度的深浅不同。进一步的研究还发现，在时间的纵向轴上，越是经济往前发展，商品经济的参与度越是提高，亲情、人情的比重就慢慢地下降，而利益的争夺则渐次在强化。那种以强凌弱，欺贫爱富的风气不断滋长，以致造成与城市间的风气差异也逐渐缩小，古朴风俗的远去总是令乡土研究者为之伤悲。⁽²⁴⁾

学界已经注意到，“村落共同体”的话题在日本最热，彼国学者之间曾经有过长期的争论，在农村史学研究的诸多方面都有投影。⁽²⁵⁾我国有

一些史家也颇受其影响。其实这一话题，在日本是与乡村自治（或称乡治）的话题联结在一起的。正确地说，“共同体”的话题是为“乡村自治”的话题托底的。⁽²⁶⁾现在中国更多的学者已经意识到，中国与日本的农村历史根基非常之不同，日本农村治理的基础也与中国非常不同，因此移用这样的话题于中国农村历史的考察，很容易进入误区，强为之比喻或模仿则一定是驴唇不对马嘴。中国自秦以来，中央政府制定的乡里制度不断完善，特别是通过“编户齐民”的户籍人口管理，每个农民都组织进国家控制的网络之中，承担国家的徭役赋税。徐勇“家—户主义”的形容在这里再次反映中国本土学者的体验比较到位。所以，乡村社会的研究必与“国家与农民”的话题合二为一，或者把它转换为“农村治理问题”，或许更切合中国历史实情。

中国古代国家体制与农村的关系，从20世纪30年代起，就有两种截然不同的判断。一种是专制主义全面统制说。此论贯穿于一系列封建主义批判以及“长期停滞”的论著中，至80年代有接西方话头演化为“有国家而无社会”的。与此相反，则是“皇权不下县，县以下皆自治”说。此论在40年代的文化保守主义者的论著中经常有所流露，秦晖从批判的角度把它概括为“国权不下县，县下唯宗族，宗族皆自治，自治靠伦理，伦理造乡绅”，形容几达极致。后一说在国内影响不大，而海外汉学家相信者却甚多。这多少与他们期望在中国历史中找到“地方自治”传统因子的主观意愿分不开。有美国学者还衍生出所谓一端为血亲基础关系，一端为中央政府，两者之间看不到任何“中介组织”的极端“二元论”。⁽²⁷⁾

自秦以来，中国政治体制比较起世界上其他国家都要来得复杂，过去有过的各种理论定性，今日看来都不能尽达其意（例如韦伯视科层官僚制为现代特征，而中国的文官制却早熟而发达。对“封建专制”的说法，不少史家也在注意修正其片面化、绝对化的倾向）。另外，史学以外的社科各界对长达两千年左右的动态变化了解不够，特别是对以宋为界前后不同的政治状态、阶层变化、城乡民间状态间的差异（例如宗族制的衰微变异、豪族门阀势力消退、官绅平民地主崛起等等），几乎多数不曾加以注意。因此想从“统”与“通”的观点上来立论定性国家与农民的关系，以历史实证的标准衡量，往往经不起史料的严格推敲。在这方面，史学界也有一定的责任。政治制度史的研究长期停留在政制、官制

层面，而正式的地方设官分治确实也只到县一级，因此才使“皇权不下县”的说法不胫而走。这种状况在90年代以来得到了极大的改善，《官箴书》的大量开发以及司法档案的利用渐成风气，推动了对县以下基层政治权力实施系统的研究有了长足的发展，更可喜的社会经济史的研究也越发向下深化，赋税徭役实施操作过程得到了区域史研究者的重视，经济与政治的研究被打通一气。因此到今天，我们对国家与农村（农民）关系的认识，已经有可能摆脱非此即彼的形而上学尴尬，比较实证与综合地看待这种中国特色的“官民关系”或所谓“官治（或官域）”与“乡治（或乡域）”的关系。

中国基层行政管理系统的研究，近十多年发展很快，有专题细化的，有区域性分论的，也有通贯纵论性的，成果相当可观。讨论大多集中于明清以来，因为它离现在比较近。从研究的实践看，自明清延伸到近现代，也确实能够寻找出对现实比较有解释力的“连续与变异”轨迹。

研究实践呈现出的情景相当复杂，因此各方的判断实际差异也甚大。情景的复杂性，表现在国家政权通过县级政府把权力管理（或曰：社会控制）系统一直下伸到户丁，粮长、里长、甲首、保甲长、耆老、圩长、塘长等等“乡役”负责为官府征收赋役，也兼有治安防卫、司法调解、教化劝善等功能。统一的税制、统一的司法，是国家政权实施对基层管理的主要手段，也是“社会控制”一直延伸到户的重要标志。因此“皇权不下县”根本经不起地方性史料的检验，是一种主观性的印象，今天已经不须再行“质疑”。但研究者从这些“地方性知识”里会发现理解上实际也存在许多困惑。一方面，“国家无处不在”，“乡役”实际上是县级权力系统中的、不食禄的“业务代理人”，其职能与县衙门里的胥吏等“低级公务员”既是直接联结，也相当类似。另一方面，“乡役”中的粮长、里长、耆老等又是农村中田产较多、有一定的威望的“精英”式人物，他们或是绅士家族出身，或是与绅士家族有较多情缘，许多场合可以单独处理民间事务，且得县府鼓励或表彰。县府在赋役征收“硬性指标”的完成上是集权的（但是包括士绅在内，农村里各色人等对赋税徭役的逃避遁欠，手段多样，统一的税制在各地也都走样，各行其是），而在伦理教化、风俗维持、司法调解、赈恤慈善以及制定乡约民规、举办“祭社”“社会”仪式等“软性任务”方面却是放权的（重要事件，政府则必加干预）。

因此许多史料确实会给人一种印象，似乎民间存在着一种“以绅士—地主为中心”的“地域社会”。假如把这两种现象并列而不加整合，就会像费孝通先生所说的，这种从县衙门到每家大门之间的特殊情形，其实是有趣的，同时也是很重要的，“因为这是中国传统中央集权的专制体制和地方自治的民主体制打交涉的关键，如果不弄明白这个关键，中国传统政治是无法理解的。”⁽²⁸⁾在这一问题上，申恒胜的论断是十分鲜明的：在乡村社会的研究中，“国家”的存在始终是研究者无法回避的核心问题之一。乡村社会中，国家不仅“在场”，而且国家利用自身的权力，加强对乡村的整合和渗透。乡村社会为了达到自身更好的发展，必须对“国家”作为一共同体的整合表示认同，同时又形塑出一定的空间，国家和民间社会都可以进入其中，对其中的资源进行攫取和争夺。⁽²⁹⁾现在许多细部研究的成果也透露出，在县府与民间之间存在多层利益纠葛，在“从县衙门到每家大门之间”发生过各种利益主体或群体（如绅士阶层、宗族势力甚至黑帮势力）之间的既对立排斥又互相渗透交易的“利益博弈”，但最终“国家”力量仍是其他任何利益主体所无法抗衡的，即使是在近代乡绅势力有所上升的时期。

笔者觉得，申恒胜的感觉是敏锐的，他认为如何探悉在乡村社会的运作中，具体体现出“国家”的“在场”，是一个很有深入价值的研究课题。不能讳言，相当一部分史学研究成果在这一“悖论”面前，或是有意回避，或是无意纠缠，所谓“用事实说话”，大多变成了史实白描，混沌的状态未曾得到有意识的澄清。能够进入“现场”、又跳出“现场”，具有方法论自觉意识的，笔者特别推荐阅读陈春声的《乡村的故事与国家的历史》。陈春声先是指出在中国的乡村社会研究中，“国家”的存在是研究者无法回避的核心问题之一。但“国家”是如何进入、怎样得到体现、多大程度上能够得到体现，与漫长的历史文化过程中形成的乡村社会生活的地域性特点，以及不同地区的百姓关于“中国”的正统性观念有关，情景复杂，地域差异也多，其中通过士大夫阶层的关键性中介在“国家”与“民间”的长期互动中如何得以形成和发生变化，是研究者最须用力的地方。当作者通过个案完成其细致叙述与诠释后，在结论部分说：当研究者在与“国家制度”相对应的意义上，使用“乡村社会”这一概念的时候，有必要考虑在什么样的前提下或程度上，“乡村社会”可以作为一个具有“均质性”的分析概念被使用的问题。如果在运用这类概念时能多一

点自觉，我们对乡村社会生活的理解要丰富和深刻得多。又次，在樟林一类在地域社会中有重要地位的乡村中，我们可以见到地方官员直接干预乡村事务的大量例证，而更重要的是，乡民观念中关于来自国家的“正统性”的理解，如何在乡村的组织结构和日常事务中有意无意地表达出来。再次，要用“整体历史”的观念去理解地域社会的历史脉络，而将乡村置于地域社会的脉络之中，对更深刻的理解乡村的故事与国家历史的关系，具有方法论上重要的意义。⁽³⁰⁾或许有些人会不满意这种有点隐晦的表述（其实，从其对个案的阅读中可以体味作者的意思，此之谓可以意会不须言传），但却能证明笔者前面说的研究的进步，表现在“我们对国家与农村（农民）关系的认识，已经有可能摆脱非此即彼的形而上学尴尬，比较实证与综合地看待这种中国特色的官民关系或所谓官治（或官域）与乡治（或乡域）的关系”。

对“绅权”的权力边界以及与“国家”的关系，始终是个不易得到理想解答的难题。从某种程度上说，近代的变迁或许可以帮助我们反观或反思明清“绅权”是否具有走向“地方自治”的可能性。在这一方面，张静的研究颇值得关注。为节省行文，笔者在这里援引书评所概述的张静《基层政权》相关论断：（作者）把国家权威和地方权威分别视为中央集权和地方自治这两轨的代表。在中国传统社会，由族长、乡里、长老、士绅、退休官员等组成的地方精英，与普通民众结成了地方利益共同体。前者是地方权威的来源，并为传统地方社会确立了稳定的自治基础。但是，自近代以来，中国社会在强大外部压力下开始急剧转型，基层政权与乡土社会利益之间的疏离不断加剧，而国家又试图将地方权威变为基层政权分支，纳入国家管制范围，服务于国家目标，从而导致地方精英与普通民众的利益共同体逐渐瓦解，社会关系越来越紧张。然而，基层政权仍被赋予更多权力，仍然处于控制并整合基层利益的中心地位，在经济政治和社会权力方面保持控制优势，使之与社会力量的对比处于严重不平衡状态，由此不断“生产”出基层政权的不稳定结构。⁽³¹⁾笔者觉得，张静对于颇为流行的“国权”与“绅权”对立的假设持批判的态度。她异常清醒地指出：很明显，“对立假设”注意的是支配权所处的位置，而不是它本身的规范性质。作为一种概念工具，这种对立假定正在“领航”当前的乡村自治研究。从世界现有的现代国家历史进程积累的经验事实表明，建立税收体系和法律体系，是与国家组织密切相关的制度支

撑。这两个体系，确保着国家与公民之公共事务的制度化关系。而许多学者所假定的中国近代“国家政权建设”中，虽然官吏的称号和身份普及到基层，但是在权力界定和治理的方式上，并没有完成权限的重新分配；在实质性的管辖权方面，基本的权力格局还是旧的，统一的行动规则——法律和税制体系并没有确立，农民仍然处于分割化政治单位的统治中。这些是我在《基层政权》中力图表达的结论。人们可以看到，这一点可以解释，为什么“响应号召”总是浮在表面，而“政令畅通”始终是难以克服的困难？因为它对分割式管辖权构成威胁。这样看来，我们似乎就不能断定，中国确实有着现代新政治单位——国家政权——的建设进程，也无法确定“它”和自治的对立关系。(32)

张静的研究思路，再一次启示我们，国家权力与民间的任何权力（自然包括农民的权力、农村的权力）之间总存在着相关性，不可能完全合二为一，也不可能完全对立与隔离。重要的是必须建立两者之间的一种规范和制度化的关系，而这种关系不可或缺的必要前提或必要条件，就是必须对国家权力实施下的任何个人赋予公民的权利，然后才可能建设确保国家与公民在公共事务方面的健康的“制度化关系”。到这里，再读开头介绍的秦晖关于乡村社会理想是“公民与小共同体的联盟”，也就有点意思了。

(1) 详情与具体成果请参见李根蟠、王小嘉：《中国农业历史研究的回顾与展望》，载《古今农业》2003年第3期。这是笔者见到最有质量的百年农史综述专文。此处笔者所选择事例，专用以围绕本文题意展开议论，千百挑一二，主观片面或所难免。如举例失当、议论有偏，则请方家指正。以下各节，均有类同情况，不及一一注明时，将酌情推荐笔者认同的综述文章以供参考，特此申明。

(2) 详参叶茂等：《传统农业与小农经济研究述评》，载《中国经济史研究》1993年第3期。综述覆盖面极宽，资料翔实，按论点逻辑编排。如能兼采学术史的时序写法，显示变化与进展过程，就更理想了。

(3) 董恺忱在《农业考古》撰文的同时，以中西比较的方法从五个方面进行了较为系统的总结：（1）中国是世界栽培植物起源中心之一。（2）中国框形犁是世界上最发达的传统犁之一。（3）中国是历史上有着较高土地利用率的国家之一。（4）在世界农业发展较早的国家中，中国是没有出现地力衰竭的仅有的几个国家之一。（5）中国传统农业曾一度处于世界领先地位。文末指出，我们有必要“总结中国传统农业的合理内容，比较中外农业的特点和差异，作为农业现代化的借鉴和参考……（这样的研究）会有助于我们开阔眼界，更好地去探索中国农业的未来和出路”。见《世界农业》

1983年第3期。

(4) “中国经济史论坛”发布的《记中国传统经济再评价第四次学术研讨会》（叶茂），2005年1月28日。清史纂修工程“中华文史网”也有转载。

(5) 古代农书经长期搜寻探索，估计有五百种以上，明清现存的约有390种。详参董恺忱、范楚玉主编的《中国科学技术史·农学卷》“导言”，科学出版社，2000年版。

(6) 万国鼎：《古农书概论》，原作于1928年5月1日，载《万国鼎文集》第三篇，第328—330页。先生事迹与成就请参本书附录王思明、陈少华纪念文。中国农业科技出版社，2005年版。

(7) 杨直民、董恺忱：《集约农业发展过程和趋势的初步探讨》，《学习与探索》1980年第1期；刘瑞龙：《论传统农业向现代农业的转化》，《人民日报》1983年5月13日。

(8) 党国英：《中国：能突破农业制约吗？》，1997年11月发表于《中国国情国力》，《新华文摘》1998年第2期全文转载。笔者读后觉得这位出名的专家不知所云，例如说：“如果继续扩大粮食生产规模，更多的劣等地将投入耕种，土地报酬递减规律的制约将日趋明显，粮食成本将进一步增加，国内粮食价格将持续高于国际市场价格。”说到底，他根本不希望中国人用田种粮，因此与他谈历史是没有意思的（然而文内竟大谈中国历史上农业的什么三次大挑战，还提到孙达人。达人看到会气死）。我怀疑他是在为大规模批转出卖农民田地做“敲边模子”，就像许多房地产专家高喊房价只能涨、不可降一样。

(9) 游修龄：《怀念万国鼎先生》，载于上书《万国鼎文集》附录部分，写于2005年7月7日杭州。

(10) 李根蟠、王小嘉：《中国农业历史研究的回顾与展望》，载《古今农业》2003年第3期。

(11) 1983年，孙达人在《中国史研究》上发表了后被《新华文摘》全文转载的《在马克思主义指导下加强农民史研究》一文。话题是十分尖锐的：“现在，中国什么人的历史都有人写，以至于有了不同版本的流氓史、太监史、妓女史，帝王将相更从来就是被作为历史和社会的主体而研究，唯独缺少农民史。”可能是年岁与健康的原因，孙先生在出版了概论性的《中国农民变迁论》后，也未见有后续的专著问世。南开大学中国社会史研究中心于1997年举办过《中国历史上的农民》学术讲座，虽因人设讲，断代有缺，但已经是难得见的通贯讲述。讲稿后以同名由冯尔康、常建华汇编，1998年在台北出版，因此流传不广。

(12) 冯尔康：《中国古代农民的构成及其变化》，参见注(11)。

(13) 详参胡如雷：《中国封建社会经济形态研究》，生活·读书·新知三联书店，1979年版。先生对自耕农与佃农经济所作的比较分析，周详细密，运用了多种经济分析手段，是最早对佃农经济作开拓性分析的力作，对后起学者有重要启发。张五常运用新制度经济学派的产权理论分析租佃经济，对史学界也有间接的影响，但多数不认为适合于史学的实证研究。

(14) 另外的事例在山东。罗仑、景苏对山东农村进行了有关的实证研究，于1959年出版了名为《清代山东经营地主底社会性质》的专著，在海内外都产生较大影响。

他们的研究说明使用雇工的较大规模经营地主在农业投入、劳动力利用、生产组织方面都有一定的优势，可以实现较高的亩产量，体现了相对进步性。但当时的生产力水平使其直接经营规模被限制在100亩到500亩之间，过此限度后“从剥削者的观点出发，衡量其利害”，地主就会转而采用租佃制。

(15) 经君健较早的代表性论文为《试论地主制经济与商品经济的本质联系》，《中国经济史研究》1987年第2期。方行较早的代表性论文为《清代前期小农经济的再生产》，《中国经济史研究》1984年第4期；《中国封建社会经济与资本主义萌芽》，《历史研究》1988年第4期。

(16) 张研的综述是以清史为例，也涉及前后比较。载《古今农业》2008年第1期。

(17) 全面情况请详参叶坦：《吴承明教授的经济史研究》，原载台北《近代中国史研究通讯》第26期，1998年9月号。

(18) 吴承明：《试论交换经济史》，原载《中国经济史研究》1987年第1期。

(19) 于建嵘：《要重新认识农民和解放农民》，载《中国农村经济》2003年第11期。徐勇、邓大才：《“再识农户”与社会化小农的建构》，载《华中师范大学学报》（人文社科版）2006年第3期。

(20) 相关介绍和评论可参阅刘世定：《乡土中国与乡土世界》，《北京大学学报》（哲社版）2007年第5期。

(21) 秦晖：《“大共同体本位”与传统中国社会——兼论中国走向公民社会之路》，连续发表于《社会学研究》1998年第5期，1999年第3、4期。

(22) 朱英：《近代中国的“社会与国家”：研究与回顾思考》，原载《江苏社会科学》，2006年第4期。

(23) 徐勇：《乡村社会变迁与权威、秩序的建构》，原载《中国农村观察》2002年第4期。文章的第二部分，作者对中国由古及今长时段（实际是自秦以来）的村庄特性作了俯瞰式的概括，认为它经历了分、统、分、合四个阶段，直至当下。第二阶段，以1949年为界标。笔者认为，这种通感虽然粗了一点，但韵味还是很浓的。微观研究在分寸感的把握上时有偏颇，缺乏的就是这样的历史通感。

(24) 这方面的材料很多，笔者在这里推荐张思的《从近世到近代：华北社会结合的变质》。原文载《中国社会历史评论》第2卷，作者选择的个案是河北顺义县的沙井村。此文在事实叙述与理论诠释的结合上用功夫，问题意识鲜明，发挥得也很有张力。

(25) 详细情况可参阅李国庆：《关于中国村落共同体的论战——以戒能—平野论战为核心》，载《社会学研究》2005年第6期。

(26) 详细的综述请参阅高寿仙：《关于日本明清社会经济史研究的学术回顾——以理论模式和问题意识嬗变为中心》，载《中国经济史研究》2002年第1期。

(27) 有关学术信息可参阅《社会学研究编辑部》周晓虹等：《2003：中国社会学学术前沿报告》，载该刊2004年第2期。

(28) 费孝通：《乡土重建》，上海观察社出版的“观察丛书”第九种，1948年。

(29) 申恒胜：《乡村社会中的“国家在场”》，《理论与改革》2007年第2期。

(30) 陈春声：《乡村的故事与国家的历史——以樟林为例兼论传统乡村社会研究的方法问题》，《中国乡村研究》第2辑，商务印书馆，2003年版。

(31) 张静：《基层政权（乡村制度诸问题）》，上海人民出版社，2004年版。欧树军：《张静：〈基层政权：乡村制度诸问题〉》，《洪范评论》第10辑，北京大学出版社，2008年版。

(32) 张静：《关于国家政权建设与乡村自治单位——问题与回顾》，《开放与时代》，2001年9月号。

三、解读历史的沉重：评弗兰克 《白银资本》

在讨论的推动下，我认真拜读了由刘北成先生翻译的《白银资本》及相继推出的诸家评论。此前还曾阅读过王国斌先生的《转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限》（李伯重、连玲玲译）。

阅读心理镜像

阅读弗兰克的书，确实感受到了因强烈的攻击性而带来的刺激，但不一定是震撼。假若文如其人的话，我感觉中的弗兰克，自尊心极强，个性张扬，属于多血质一类的人物。他思维敏锐而情感外露，很难控制自己的情绪，或许就不曾想过需要控制自己。他像我们生活中时或遇到的那种人，一旦认定了什么，“十头牛也拉不回来”，难以分辨这种异乎常情的坚韧，是执着还是执拗。他攻强于守，犹如冲击力、爆发力俱强的足球前锋，不管能不能打进球门，必须使自己始终处在不断射门的亢奋状态。他更像海底生物，时刻张开富攻击性的思维触须，敏感地捕捉一切可以被送上祭坛的猎物，只要对方暴露出极细微的弱点，即或是自己的盟友，都毫不迟疑地将其捕逮到手，绝不姑息。他对中国的推崇自然会让我们中国人感到高兴，但总担心他对中国历史没有足够的体验，担心不是因为先有了对中国历史全面深入的观察，更像中国是因为体系的需要才被选择为利器。

王国斌的风格正好相反，沉静委婉，从容而有耐心。他的质疑是在反复思考的过程中进行的，并力求把思考的各个侧面剥笋似的层层呈现于读者之前。他也质疑“欧洲中心论”，却更多的是不断向自己提问，让“问题意识”反复困扰自己，给人一种沉重感。我的感觉，他当然也在乎自己的结论，但更关心这种问题意识的展开能不能更周全、更具启发性，避免一个极端跳向另一个极端，希望把方法悬念留给读者。他很像足球场上出色的前锋，专致于用头脑踢球，细心环顾双方队员的站位和跑动路线，突然插上射门中的，或不时使出一脚妙传，为队友进攻创造空当，其机灵令人叫绝。他亲身深入过中国历史的腹地，谙悉地形的复杂，知道名山大川在哪里，哪里又有沼泽泥淖。或许在弗兰克看来，王国斌缺少那种摧枯拉朽的果敢和彻底决裂的勇气，没有解决的比解决的多得多。但在我想来，恰当的谨慎是必需的，至少不会因行色匆匆有陷入陷阱的危险，或因过于主观而堵塞进一步思考的空间。

与弗兰克一样，王国斌也坚信中国历史有过长期的辉煌，曾经有理由傲视群雄，但他更能体验和贴近行动中的“中国心”，把讨论的重心放

在争议丛集的“中国何以没有发生或何以不能顺利实现近代化”的老话题上，希望跳出是或否的绝对判断，开拓一种新的思考境界。我觉得他在为《白银资本》所写《序言》的结尾，说了一段实在与弗氏之书搭不上脉的话，却很堪回味：“他向中国人也提出了另一种挑战，即超越中国的绝对核心论，用一种体系架构来更仔细地考察中国的变化与欧洲的变化之间的平行关系，更周全地考察中国与世界之间的关系。”（请注意“绝对核心论”与“平行关系”的提法！）然而，这些却正是《转变的中国》所要表达的善意。书中他特注重回溯，对预测未来保持极度的谨慎，只是提示我们一切都必须从历史的连续性方面出发思考，用心聚焦世界历史屏幕上民族、国家间一切同异、似与不似的轨迹，进行反复较量，寻找属于自己的答案——对欧洲、对中国都是如此。作为一个中国读者，我从情感和理智上都更愿意接受王国斌的思考方式，从世界背景上反省自己对中国历史的认知。

弗兰克的经历，我只是从推荐者和著者《前言》那里稍知一二，极其有限。在阅读过程中我曾反复揣摩，是什么造就了弗兰克这样强烈的个性和坚忍不拔的意志？是早期的挫折感推动他走上摧毁主流意识形态的不归之路，还是拉丁美洲丛林里的“游击生活”把他锤炼成了思想界的“格瓦拉”？他那种烈火般的个性，横扫一切的狠劲，虽然其攻击的对象是西方（主要针对美国）的“欧洲中心论”和“欧洲特殊论”，却让我不时联想起现代中国“打倒孔家店”到“横扫四旧”无所畏惧的斗士们，勾起复杂难言的感情。

必须坦白承认，我只是从阅读本书中去认识弗兰克——这显然有误读的风险，但在我只能如此。希望有更多了解弗兰克经历和学术资源的方家能提供深入的解读，并纠正本文极可能有的理解过失。

“中心”偏好与“单脚走天下”

当许多中国人正在热烈高喊“冲出亚洲，走向世界”的时候，从域外传来一个陌生的声音。弗兰克充满激情地提示我们：错了，正确的是全世界都必须“调整方向（re-orienting，重新面向东方）”。

弗兰克申言21世纪世界经济的“中心”将重新转回到“东方”。他对这项预言看得很重。我没有把握说他的全部立论完全是由这种未来—现实—历史的逆向路线而得，至少《白银资本》的主体部分恰恰是循着相反路线展开的。但我也注意到，对弗氏的预言，王国斌采取了谨慎和保留的态度。

王国斌为本书所写《序言》确有学者风度，赞其所是，疑其所疑，批评含蓄平和，观点差异也明白无误。其中有一段说道：“1997年夏季开始的亚洲金融危机表明，在预测未来的增长轨迹时要小心谨慎。亚洲各地的各种结构性和制度性调整已经使金融市场稳定下来，但是亚洲各国经济在近期或长期究竟会如何变化，分析家们众说纷纭，莫衷一是。大多数人不会赞成这样的假设：美国在世界经济中的主宰地位将很快被中国取代。”

我以为对本书的理解，最好将预言先撇在一旁，看看弗氏对历史的论证是否确实可靠。因为即便有关未来的预测可能失算，也不构成推翻弗氏“世界体系”历史陈述的充足理由。在这一点上，王国斌说得深刻：“当我们从时间上的某一点朝后看，并且探讨一个经济是如何达到其现状的时候，我们通常能解释某些变化为什么发生。但是追溯这种变化的特别途径，并不意味着某种事情必定会发生，因为还有其他可能的变化途径存在……事实证明：创造经济发展是非常复杂的过程，所以任何计划者都不能肯定地预见（更不用说有效控制）未来的结果。”（《转变的中国》）

我也持这样的保守态度：历史学没有任何理由过分扩张自己的功能。历史学应该高度关注现实，善于从现实中不断汲取对社会和人生的体验，并以历史的智慧为人们正确把握社会发展提供某种（有限的而不

是无限的)帮助。但当由历史进而预测未来时,则需要十分地克制。历史学家能够成功扮演“事后诸葛亮”的角色,布洛赫曾戏称为“放马后炮”,却绝不能硬充善逮“未来”的猎手。因为“未来”原是一头狡猾的猎物,瞬息多变,不要说历史学,就是专以解决现实问题自诩的经济学理论与对策不是一直处在不断的试错过程之中,遭遇到的难堪还少吗?就在亚洲金融危机发生的当年年初,国际货币基金组织发表的研究报告还在肯定亚洲经济现状,与金融相关的众多指标表明运行状态“一切良好”。还是库尔诺对社会运行的或然性深有体会,说得最妙:“所谓不可能的事情,无非是指该事件发生的概率极低。”有谁能担保下一轮危机必发生在此而不在彼?

弗兰克把自己考察历史的制高点设置在“整体主义”理论的平台之上,用以对抗“欧洲中心论”,无疑选择了一个最能克敌制胜的有利地形。在实证史学和分析主义占尽风光之后,疲态日益显露无遗,开拓整体主义的历史考察视野,“一切历史都是世界史”的呼声,这两个既联系而又有区别的思潮,成了20世纪后半叶历史学变革的重要标志。弗兰克一再批评布罗代尔,书前引语却特别青睐布洛赫,然而他们原属于一家。布洛赫和布罗代尔所属的法国历史年鉴学派就以倡导“整体史观”(“唯有总体的历史才是真历史”)而薪火相传,享誉国际学界。但是多数同人都意识到,如何实践整体主义的考察方法,甚至如何理解“整体历史”(有的译为“总体历史”)和“一切历史都是世界史”,仍布满荆棘,是一个尚待开垦的处女地(可详参年鉴学派第三代传人勒高夫的《新史学》)。系统论、控制论等自然科学方法论,包括弗兰克颇自豪的“整体大于局部之总和”定理,用之于完全不同的人文历史学科,只具方法论启发意义,绝无越俎代庖、立竿见影的能耐。我想弗兰克也知道,结构主义在社会学和历史学方面的尝试,至今所取得的成绩远不到可以趾高气扬的程度。他所批评的帕森斯,其结构主义的理论体系就被社会学同行嘲笑为“乌托邦”。

据我所知,“整体史观”的主体精神表现为由过去相互割裂的人物史、政治史、经济史、文化史等全面转变为“社会的历史”(注意:不是“社会史”),历史研究的重心将不再是“国家”或“国家”林林总总的各个侧面,而是一个“整体的社会”。政治、经济、文化、精神状态、社会

生活、生态环境等等都是相互联系的有机构成，牵一发而动全身，因此必须用整体主义的眼光全面考察历史。很明显，整体主义首先是冲着曾经流行过的文化决定论、经济决定论、地理决定论或别的什么决定论而来的，是对传统一元论单线思维方法的革命性颠覆。简言之，“整体史观”反对历史研究中的一切决定论和目的论企图，主张整体综合高于一切。

整体史观非常强调时空两大要素。在时间要素方面即有著名的三时段论（长、中、短三时段），其中尤以“长时段”论最富原创性。“一切历史都是世界史”则是整体史观在空间运用方面的延伸。

整体史观的空间延伸，“一切历史都是世界史”，我以为它有两个不尽相同的涵义。首先是从“整体史观”的原义上展开的。不管世界上有多少民族、国家，是隔绝的还是相互联系的，其历史形态百色千姿，个性各不相同，但人性、社会特性从深层次上说都有相通之处，社会历史构成及其运作的基本面异中有同、同中有异，任何比较研究都应该纳入“整体历史”的分析框架，才可能在“整体社会史”的立场上对一切共相殊相获得全面理解。1927年，当大多数中国学者正专注中西相异的比较时，许宣圆先生一语惊人：“民族性不过是偶然性质的表面点缀，而人性才到处都是同一的实体。从本质上来看，不同的国家和人民都为同样的难题所困，为同样的疑惑所惑。”王国斌在《转变的中国》中不赞成任何以“中国经验”或“欧洲经验”为准的单向估量，主张在中国与欧洲历史之间作互动式的往复比较，骨子里就贯穿着这一整体主义的思路。第二层意思才是针对着“开通新航路”引发的一系列国际关系变局，提出需要有一种全新的历史考察视野：“一切历史都是世界史。”只有在世界大多数国家间的联系已经进入能够发现有一个真实的“世界体系”之时（这是一个历史过程，延续到现在还没有最后完成），整体史观才可能在名副其实的“世界史”舞台上演绎新的意义。布罗代尔以及沃勒斯坦（依附理论）等人的“世界体系”，基本上都是从这一意义上去发挥“整体主义”理论，而与“欧洲中心论”相抗衡。在此之前，所谓“世界史”只是指必须将世界上曾经存在过的历史都看作它必须包容的对象（不管它们是否曾经在空间上相对甚至绝对隔绝，各自循着独立的路线发展），正像“中国史”必须包含今日中国疆土内的一切历史，然而绝不等于它自古以来就是“一体

化”的“历史”（详下节）。

我认为弗兰克不是不知道，从第一层意义上解读“世界史”（不管有没有一个“世界体系”），必高度关注“人类历史”的许多共通之处，凸显史学即人学的原味。他所征引的兰克名言“只有普遍的历史，没有别的历史”，就是从这一意义上立论的。弗兰克有时提到过，他赞成“人类中心论”的立场，可见亦知第一义底蕴。然而转变到第二层意义上来，历史学家必会从千姿百态的历史比较中充分领悟“特殊性”或“个性”的神秘魅力，“历史自主性”就成为处理国与国历史互动关系必得坚持的要义。也就是说，当第一层意义与第二层意义相贯通，面对发展不平衡和发展多样化的世界历史，应该承认每一民族、国家的历史都是一种自然进程，都有自己独特的历史运行轨迹和历史连续性，不可能不经过自身的选择去接受外来的影响或干预（包括暴力征服者也不能随心所欲地改变被征服者的历史）。唯其“天下没有相同的一片叶子”，层林尽染的世界历史才会变得丰富多姿，各显光彩。当历史学家要架构“世界体系”时，“人类中心论”是一块不可撼动的基石。“史学即人学”，任何别的中心论或支配论的观念，都是与“人类中心论”的精神相悖的。历史从来都是历史主体的一种自主选择过程，并非通过强加于人能够奏效的。“欧洲中心论”并不像弗兰克咬定的，没有任何历史证据可作依凭，然而正是在这一大原则上摔跤不轻，逐渐败北而落势。

不知其他读者有无同感，我总觉得弗兰克在至关全书主题的基本概念运用方面很随意，喜欢在不同概念之间强烈跳跃，一句进、一句出，真叫人不知所措。例如他在“中文版前言”里针对西方某些人的指责，曾郑重声明：“本书所传递的主要的‘意识形态’信息实际上绝不是什么‘中心论’，除非是人类中心论，当然最好是生态中心论。”这里，在“全球主义”的基本主张之外，又生出了“人类中心论”“生态中心论”两个新概念。他在处置三者关系方面脱节相悖甚多，暂且不说。这段告白至少表明对别人指责他“中国中心论”是极其忌讳的。可又怎能怪别人呢？阅读全书各章，凡遇到下断语的关键时刻，他总忍不住脱口而出，在灯火阑珊下，“中国中心论”的身影时隐时现。“（1990年）我和乔杜里都认为，在欧洲之前的世界经济中，亚洲是极其重要的，甚至接近于称霸”（1994年与吉尔斯合作的项目即以《亚洲霸权下的世界体系：1450

—1750年的银本位世界经济》为标题，第11、17页）；“作为中央之国的中国，不仅是东亚纳贡贸易体系的中心，而且在整个世界经济中即使不是中心，也占据支配地位”（第19页）；“当时的全球经济可能有若干个‘中心’，但如果说在整个体系中有哪一个中心支配着其他中心，那就是中国（而不是欧洲！）这个中心”（第168页）；“我们能够而且应该做出比滨下武志更强有力的证明：整个世界经济秩序当时名副其实是以中国为中心的”（第169页）；“如果我们对1800年以前的整个世界经济进行这种分析（如本书第2、3章），就会发现把中国称作‘中央之国’是十分准确的”（中文版前言），等等。如果说以上论断尚有“如果……”之类的闪烁其词和诸多自相矛盾之处，肯定的说法则见之于第2章第12小节的标题：“对以中国为中心的世界经济的总结。”（第180页）在该节中弗氏特别创造了一个全球经济“同心圆”模式，说中国（以及中国的长江流域或中国南方）“应该是最核心的一圈”，由此一圈一圈向外扩展；“这种全球经济的同心圆构图不仅把中国和东亚和亚洲依次看作主要的经济地区，而且也把欧洲甚至大西洋经济体置于边缘地位”（第185页）。从上述论断看，中国是世界体系同心圆的唯一核心（内核），欧洲乃为边缘，应该明白无误。然而意想不到的，在全书最后一章，他却又提出了一个与之相对立的“等级结构”模式，并说：“全球范围的世界经济/体系没有单一中心，至多有一个（我怀疑译文或植字漏一‘多’字，否则无法读通）中心的等级结构，中国很可能处于这个结构的顶端。因此在地区内或某些地区间有某种中心—边陲关系，但也很难确认有一个由中心—边陲关系构成的单一中心结构。”（第435页）这种没有单一“中心—边陲关系”的“等级结构”，虽说原是为批判布罗代尔、沃勒斯坦“体系”发挥出来的高论，但在我读来不更像是在批判他自己前面提出的以“单一”的中国为“核心”的“同心圆”模式？“单一中心论”与“多中心论”相差何止千里，我真不知道弗兰克在他的头脑里是如何自圆其论辩逻辑的？

王国斌在《转变的中国》“导论”里就明白表态：“欧洲中心论的世界观固然失之偏颇，但从其他的中心论出发来进行比较，情形亦然。”不知王氏是否具体有所指？弗兰克却大不以为然，决意独上偏峰，继续冒险前行。他欲以“中国中心”的“世界体系”取代“欧洲中心”的“世界体系”的情绪如此强烈，用“狂热”一词来形容亦不为过。但从本书看，毕竟心急

慌忙，缺乏一种顾盼前后左右的稳重，行进时不免步履踉跄。现在且不说究竟能有多少够分量的证据足以支撑他“五千年”来“世界政治经济体系”早已形成的大历史观，就是在1500—1800年的历史时段里，这一“世界政治经济体系”该如何正确表述，从上面摘出的论断来看，我想说：弗兰克似乎自己也还没有最后拿定主意——他游移于二者之间，理智上知道第一义的不可违背，情感上却执着于第二义。遮遮掩掩的“亚洲（中国）中心论”是怎么也不愿舍弃的通灵顽石。若如此认识，则全书种种论断的自相矛盾和不能连贯，也就多少可以获得通解。

最值得推敲的是，“以欧洲为中心组建一个世界”固然谬误，但以亚洲或中国为中心“组建一个世界”就符合历史逻辑了？弗兰克给我们描绘的“世界历史”图景实在太过神奇：自1800年上溯五千年，亚洲和中国始终是这个“世界体系”的中心。19—20世纪只是雄狮打了一个盹，短暂的西方“插曲”绝不妨碍全剧剧情的连贯。以亚洲或中国为“中心”的喜剧很快将会接着演下去，一直到遥远的未来。“面向东方”不就几乎成了全部人类历史永恒的主旋律？

不知弗兰克在火一样的激情喷发之后，有否冷静地反问过自己：是哪条“充足理由律”注定了亚洲或中国必然要永远扮演“中心”的角色？假若这一“世界体系弗氏定律”成立，那不就出现了一个“世界历史”发生、发展的“亚洲特殊论”和“亚洲起源论”？这同他所批判的“欧洲特殊论”和“欧洲起源论”又有什么区别？且不论经验事实如何，仅从逻辑上说，如果“世界体系”除了即将结束的两个世纪的短暂“错位”，过去、现在和未来将永远“面向东方”，西方人不也完全有理由怀疑：是不是上帝的“第三只手”在作弊？这不是新的决定论或目的论，又是什么？

欧洲并非从来就是世界历史的“中心”，弗兰克的说法并不新鲜。中国史学界早在60年代就提出反对世界史研究中的“欧洲中心论”倾向，记得周谷城先生是当年最积极的一位。80年代孙达人先生又提出世界历史曾发生过西亚—上古中国—希腊罗马—中古中国—近代西欧等多次“中心转移”，“先进变落后，落后变先进”是世界历史发展的通则。必须指出的是，过去史学界使用“中心”或“中心转移”的提法，都是从比较史学的角度上立论的。它是指在一个比较长的历史时段内，某些国家或地区的发展状态一直居于世界“先进水平”，具有代表历史发展某一阶段“界碑”的

意义。很明显这种认识方法源于“进化论”思潮，在今天尚有许多可以检讨的地方，此处不便展开。这里我只想说，若从“人类中心论”的观点来看，各个民族、国家的历史发展都各有长处和短处，先进落后乃至优劣短长的比较都是相对的，用某国、某民族的历史尺度来衡量“发展”的正常与非正常是荒谬的。直到今天，人类还没有理由说迄今存在过的哪种历史状态或制度创新就是“完美”的、“理想”的。由时、空、人三维构成的人类历史坐标系统上，每个民族或国家都留下属于自己的特定历史轨迹（是曲线而非直线），都有属于自己的一份创造，也都有兴有衰、有利有弊。没有永久的辉煌，也没有永久的沉沦（除非亡国灭种）。任何民族或国家都没有理由以历史的名义认定自己是“优等人种”或“优等民族”。正是在这个意义上，我更不赞成“世界体系”以谁为“中心”的提法。假若有什么中心论，那只能是以关心人类全面和自由发展为主题的“人类中心论”。

非常遗憾的是，弗兰克也几次提到过“人类中心论”，但全书的展开却落在与此完全相反的方向上，南辕而北辙。弗兰克对“欧洲中心论”疾恶如仇，但是他用以批判的话语系统甚至思维方式，很难说已经摆脱了西方“话语体系”的“支配”。全书经常可以看到亚洲或中国“中心”在“世界体系”中具有“支配”甚至“霸权”地位这样的表述方式（第11、17、26、168、266等页）。我实在弄不懂弗兰克从整体主义的立场，完全可以找到类似“互动”这样中性的词，为什么偏偏喜欢使用通常被看作带有“话语暴力”倾向的用词？

如果我们还把握不住弗兰克使用“支配”一词的涵义，那么下一段话也许会加深我们的印象：“马克思主义者可能会宣称，他们更关注经济‘基础’是如何塑造社会的；但是他们根本没有意识到，一个‘社会’是被它与另一个‘社会’的关系塑造的，更没有意识到，所有的社会共同参与一个世界经济这一情况，也塑造着各个社会。”（第55页）“一个社会”竟是被它与“另一个社会”的“关系”所塑造，按照弗兰克的话语逻辑，后一个“社会”只能被理解为处于它的“世界体系中心地位”的那个“社会”，它“支配”着前一“社会”的历史发展方向乃至盛衰荣辱。为了证实这一理解并无大误，不妨再读一段弗氏有关本书主旨的陈述：“欧洲不是靠自身的经济力量而兴起的，当然也不能归因于欧洲的理性、制度、创业

精神、技术、地理——简言之，种族——的‘特殊性’（例外论）。我们将会看到，欧洲的兴起也不主要是由于参与和利用了大西洋经济本身，甚至不主要是由于对美洲和加勒比海殖民地的直接剥削和非洲奴隶贸易。本书将证明，欧洲是如何利用它从美洲获得的金钱强行分沾了亚洲的生产、市场和的好处——简言之，从亚洲在世界经济中的支配地位中谋取好处。”（第26页）

我觉得弗兰克的前段陈述，细细品味，实在问题多多。第一感觉便是这比起他所批判的“冲击—反应”论更“冲击决定论”，差不多成了“冲击—捞一把”论。看，欧洲自身的努力不值得一提，西方从亚洲经济的“支配地位”中只需顺势捞一把（“分沾”），就可以顿成暴富并超过原来的“中心”。你能相信世界上真有这样便宜的勾当？“冲击—反应”论不管怎样总还保存着“挑战—应战”的韵味。弗兰克批判汤因比的“文明论”，但在我看来，汤因比要比他更重视每个民族的自主创造能力。“世界体系”并不能保证每一民族都能成为“强者”。接受并应对挑战的能力，决定着自己的命运——在全球化呼声越来越高的今天，汤因比的警示仍不失为至理名言。

弗兰克称“所有的社会共同参与一个世界经济这一情况，也塑造着各个社会”。这话只说对了一半。为什么不可以进而说：各个“社会”也不断“塑造”着这个“世界体系”？各个“社会”对“共同的世界体系”也各有各的应对，成败得失也各不相同？“欧洲中心论”的偏颇，就在于抹杀历史的个性，把某种发展模式的普适性看得过死，因而无以面对“资本主义的扩张”在欧洲、亚洲、美洲所产生的极端多样的“反应”。成功者不少，但也有许多不成功，“嫁接”失败抑或激起逆反的事例也不胜枚举。即使最成功者如美国，它与其“母国”英国政治、经济、文化方面的差异，也证明“体系”的“塑造”绝非只是简单的“翻砂”功能。所谓“趋同”不仅不可能消灭差异，而且在主体意识强化的情境下，各国的社会结构与社会运行将更趋个性化和多元化；国与国争取在“体系”中分享份额，使各种形式的摩擦和冲突难以避免。当弗兰克坚决否认欧洲自有其历史的特殊性（如同中国也有其历史的特殊性），极度夸张“东方”对“西方的兴起”的“支配”作用时，他万没有想到自己的“世界观”也正在沿着“欧洲中心论”旧辙愈走愈远。

意气用事和主观意志的膨胀，使得弗兰克对造成“一个社会”发展状态的种种内因条件以及“世界体系”内部必然存在的发展道路的差异都变得视若不见。当别人以“外因论”诘难时，他只得用“外因在世界体系中即是内因”一类偷换概念的方式蒙混过关。然而整体主义方法论要求对内外因作互动的比较综合分析，而绝不是取消一方。即使像弗兰克所假设的，亚洲或中国作为“五千年世界体系”的“中心”是事实，而且真具有“支配”或“塑造”其他“社会”的能力，若没有“反应”方必要的内部条件，石头也孵育不出小鸡。舍远而就近，反驳的事例俯拾即是。众所周知，在历史上，中国自己的周边民族因为生产和生活方式的差异，曾不断与中原王朝爆发军事冲突。尽管内地的经济、文化水平明显高于周边，但除非他们移居内地、长期融合，否则即使近在咫尺（相对与西方的距离），他们的“社会”仍会一如其故，弗兰克所谓“中心”塑造另一“社会”的法道也大失水准。最典型的是元王朝灭亡后，重返大漠的蒙古族又恢复到原先游牧部族分散的状态。在此之前的“金”遗民北返白山黑水，情况亦然如此。直到1949年前，南边的一些少数民族有的还始终生活在“母系制”时代。进而说，弗兰克所极力推崇的明清江南经济，是谓“同心圆”核心的核心，其辐射能力也远没有遍及中国所有内地，在第一小圈内就不灵。中国自身的经济发展呈现出高度不平衡的状态，至今仍为每个中国人所深切体验。近距离的“塑造”不成功，而远距离却成功地“塑造”出了“西方的兴起”，对这样再明显不过的悖论，离开了各社会的“内因”分析，不知弗兰克“世界体系”的整体论（所谓“共同”参与、“共同”塑造）将如何通释？

“五千年”一贯制的“世界体系”还迫使弗兰克走向更危险的偏峰，用“世界体系”的横向联系遮蔽甚至顶替了时间向度方面的纵向考察。在他解读的“世界史”里，只有“康德拉捷夫周期”的往复循环，而没有历史学基本的历史分期概念。他不仅主张“彻底抛弃‘资本主义’这个死结”，也不承认有什么“现代性”，而且明确宣布世界历史上“根本不存在从一种生产‘方式’向另一种生产‘方式’的直线‘进步’”（第441、439页）。历史成了圆形的“金色池塘”，而不是一条奔腾不息的时间长河。其结果就像王国斌在《前言》中委婉批评的：“他缺少的是这些变革（具体指工业革命以及19世纪发生的一系列技术和制度变革）的惊奇感。”

实际弗兰克并非属于感觉迟钝的一类人，也绝不缺少机智。他拒绝任何标志社会“进步”的历史分期方法，恰恰是充分利用了史学界在世界历史分期问题上聚讼不决的短处。已有的各种分期方案确实无不受到驳诘，评价标准也存在“文明与文化之争”深刻的价值对峙。因此弗兰克不难找到各方提供的“子弹”，进而否定各方。周而复始的“圆”是一种混沌，混沌能说明历史吗？大时段的历史演进虽一时难以名之，“进步”也非“直线”，但从文明演进的角度看，世界范围内的时代进步毕竟是遮掩不住的经验事实。假若说“农业时代”变化节奏缓慢的特性使世界各地农业社会的生活方式大同小异，东西方孰优也可以各执一词，至少从19世纪起，以西方工业革命为重要标志，物质生产、科技发明、制度演进等领域创新变革幅度之大，是此前数千年来所无法想象的，人类的生活由此发生全新的变化。“工业社会”与“农业社会”的差距完全被拉开了。我相信弗兰克一定读过《第三次浪潮》，然而他就是不提托夫勒粗线条的，最适宜用以宏观关照的“大历史”分期方法。他可以跳开“第二次浪潮”这样的概念，但他怎么也不能跳开由工业革命所造就的“西方兴起”一关。

“东方的衰落”与“西方的兴起”，成为难以逾越的一道险关，阻住了弗兰克一路狂奔的步伐。他神气顿失，话语也变得结结巴巴，如“尽管我们对这些（指亚洲和中国）经济和政治困境还没有一个充分的解释”，“在亚洲人的游戏中，西欧人和美国人后来为什么与如何能够借助于工业革命的技术进步战胜亚洲人？我们现在可能还得不出一个完全满意的答案”（第393、383页）等等。我想他心里也明白，这两大问题的解答不是无关大局，可以随便含混过去的。

弗兰克对“东方的衰落”与“西方的兴起”两大历史关节时序的交代，表述含混而不确定，连秦晖也不免被迷惑而造成误读。固然本书第6章第2节的标题明白写着“东方的衰落先于西方的兴起”，但正文一开始就申明这是阿布—卢格霍德《在欧洲霸权之前》中使用的标题（第356页）。我检索了弗兰克在各章节中的相关提法，实际更多的场合他坚持的是“同时论”或“同步论”。如“直到1800年，具体到中国是直到19世纪40年代鸦片战争，东方才衰落，西方才上升到支配地位”（中文版前言）；“我们指出，比较而言，亚洲的许多地区的发展不仅在1400年，

即我们论述的这个时期的开端远远领先于欧洲，而且直到1750—1800年即在这个时期的结束时也依然如此”（第305页）。第5、6章有关康德拉捷夫长周期的讨论，似乎才稍微放宽为1762—1790年的时限内（所谓收缩“B”阶段），但仍强调亚洲“B”与欧洲“A”处在同一“体系”内，升降是同步发生的。

历史演进是一种渐进累积的长过程（年鉴学派所说的“中时段”）。即使某一历史事件被历史学家选定作为时代变革的“标志”（历史分期的方法论需要，也最易引起争讼），但升降盛衰一定在此之前已有许多迹象说明是一种不可逆转的趋势，才能成为此前与此后经验事实可以不断证实并证伪的“中时段”界标。弗兰克不是不知道这一历史学的基本常识，然而出于维护自身“体系”的潜意识，严重的心理障碍使他无论如何不能承认欧洲先前已具备许多优越于亚洲的“发展优势”，更不能承认亚洲先于西方衰落，且先前有其自身不可逆转的内在结构性败因，必须坚持“直到1800年”“这个时期结束时”亚洲仍然“遥遥领先于欧洲”。这样极端固执的结果，势必引出一个令人不解的神秘逻辑：东方的衰落与西方的兴起，只能在1801年（在中国是1840年）的某一时刻同步发生。这就像他讽刺别人的，自己不也面对着“在一个针尖上能容纳多少个天使跳舞”的诘问？

如果我们理解（或习惯）了弗兰克的风格，上面那种死抠词句的做法，或许对澄清争论不会有什么积极的意义。弗兰克最关心的是他的思想火花，没有耐心做正—反、反—正“两重证据”或“三重证据”式的严谨考据。风风火火的个性，使全书议论充满跳跃性，大部分叙述都在批判他要“清算”的一切对象中进行，硝烟弥漫。为着“对着干”就必然追求立论的强刺激，也就无暇顾及论点与论据之间的契合。他甚至可以采纳别人的部分论据，立即宣布对方“走得不够远”或受制于“欧洲中心论”，然而将论据随意往自己方向延伸而尽收囊中，并不考虑别人的论据与结论之间有着切不断的逻辑关联。这样的事例甚多，典型的莫过于对滨下武志《朝贡贸易与近代亚洲经济圈》一书的引用（第164—169页）。滨下在讨论前近代时非常谨慎地只以“亚洲经济圈”为限，且突出这种贸易的特性并非现代意义上的“国际贸易”而是“朝贡贸易”，强调“西欧进入亚洲时首先要面对一个有着自身规律的、按照自身秩序运行的亚洲朝贡贸易

体系”。这一切都是严格地以历史证据为前提的。弗兰克三言两语把这两个关键论点甩掉，就完成了“转化”工作。这种在史学界通常很犯忌的做法，弗兰克用起来一点思想障碍都没有，只能说是风格使然了。面对这种情形，我们的处境真有点像弗兰克感慨奥布赖恩那样：“证据永远也不能平息这个争端”，即使“举出多少证据，也是白费口舌”（第75—76页）。

说弗兰克没有试图为“东方的衰落”与“西方的兴起”提供自己的一套解释，显然是不公正的。但他此时立论的踌躇和缺乏某种自信溢于言表。弗兰克何以会一反常态，落到如此尴尬的境地呢？

之所以造成这种解释困窘，首先应该归咎于弗兰克没有能坚持把考察历史的“整体主义”方法论路线贯彻到底。他在讨论史学理论的最后一章里作过交代，认为全面的“整体主义”研究思路应由三条腿（“三维”）支撑，接着便直率申明：“本书的探讨也仅限于生态/经济/技术这条腿的经济部分，几乎没有提到另外两条腿，更谈不上如何在一个全球分析中把这三条腿结合起来。”（第452页）谦虚和诚实无疑是值得赞扬的，但仅凭“单腿走天下”，有可能走遍天下吗？没有了三条腿的全面支撑，作为一项试图全面清算推翻现代社会理论和欧洲中心论的学术伟举，怎能期望赢得胜利且被学界认可？

实际弗兰克并非不能而是不愿“三结合”。细读全书，不难发现其余两条腿的内容，在他的分析框架里只是需要随时打扫出门的“欧洲中心论”垃圾。正像他曾经宣布过的：欧洲的兴起“不能归因于欧洲的理性、制度、创业精神、技术、地理的特殊性”，因此必须把制度（法律、政治、金融、企业组织等）创新、科学革命等要素在“西方的兴起”中的作用贬低到最低程度，最好是扫地出门。

对“制度”的看法，他说道：“本书的一个主题恰恰是，与其说制度是经济进程及其各种变动的决定因素，不如说是它们的衍生物；制度仅仅是利用而不是决定经济进程及其变动。”他特别赞成这样的观点：“人类社会的运动是由基本的经济力量——‘首要的动力机制’——推动的，制度是通过‘次要的机制’对这些力量做出反应，而不是推动这些力量。”（第283页）为了与“欧洲中心论”对着干，他甚至宣称“1800年以

前，亚洲许多地方的制度比欧洲更有效率”，“中国的财产权和土地买卖自由比西欧多”，“（亚洲和中国）国家及其对经济的干预促进了经济的发展”等等（第285、300、282页）。

对科学技术的看法是：他赞成“经济增长与科学的领先之间的联系不是直截了当的……西方经济中应用的技术大多数发端于并非科学家的人”，“除了化学家外，科学与工业在行业上的隔绝是相当彻底的”，因而断言：“不胜枚举的证据表明，17或18世纪甚至19世纪的科学对技术或工业革命的所谓贡献不过是库恩所说的‘神话’。”（第264页）然而为了贬低欧洲，他却借着李约瑟的《中国科技史》，发挥道：“中国人只是发明，而不想或不懂如何应用”的说法是错误的，似乎又在强调亚洲科学对技术、对经济的“应用价值”（第267页）。

尽管议论有点颠三倒四，如果弗兰克的批判真是针对着制度、科技片面决定论，也还不无合理性。但是熟悉当代学术的人都可以感觉到，上述对诺斯、库恩，也包括韦伯的指责非常武断，许多“罪名”都是预设的。不顾人家论述的完整性，先给对方戴上“欧洲中心论”高帽，未经严肃论证即一锤定音。读者可试着对阅前几位学者的原著，他们何曾回避过制度、科技与经济需求的对应关系？回头再看弗兰克自己，面对制度、科技与经济在近代社会进程中互动推进、不断创新，从而极大地改变人类生活面貌的大量经验事实，却闪闪躲躲，说明对这种整体主义的互动分析缺乏起码的尊重。主观的执拗把自己逼到了死角，他只能循着上面说的“人类社会是由基本的经济力量推动”的单向路线走去，不期然地踏上了早被学界抛弃的“经济决定论”老路。

弗兰克在“西方为什么能够（暂时地）胜出”关键一章里真正提供给我们的答案，全是经济方面的，而且多数从亚当·斯密和马尔萨斯时代的经济学里推导出来，相当陈旧。归结起来主要有两条：

一是有关资本积累。据说欧洲人从美洲和亚洲的白银来去的运动过程中两头大捞好处，从而造成了欧洲“劳动分工和利润”的优势，“最终中了头彩”。先不论他错误地把资本积累完全看作是贸易的结果，更妙的是他似乎完全忘却了前面几章刚刚大肆渲染过“白银大量流入中国”的议论。试问：居然大量白银资本流入中国，运回去的只是来自中国的生活

消费品（丝绸、茶叶、瓷器），而且又坚决否认“中国秘窖”一说，中国理应首先得到“资本积累”的好处，在“劳动分工和利润”优势方面领先一步，为什么欧洲却能乘时“兴起”而超越中国？这一悖论本不难回答，但弗氏既然犯有“制度忌讳症”，只好自打耳光。这种“制度忌讳”甚至发展到对任何有关“强调中国官僚制度和阶级结构”的历史陈述都非常反感（见其对黄宗智的批评）。从这点上我就敢肯定，弗兰克对中国历史缺乏足够的体验——他的热爱“东方”并非完全出于理智。再有同是欧洲，同样地从亚洲的贸易中捞得好处，为什么捷足先登的葡萄牙、西班牙、荷兰不能领受工业革命的风骚，却一个接一个地衰落，最终让英国占先得利？上面说的好处在那些国家又是给什么样的“天狗”吃掉了，中不了“头彩”？弗氏无疑读过布罗代尔的《15至18世纪的物质生活、经济和资本主义》巨著。针对上面的问题，布氏关于世界经济空间转移的大量陈述不是已经提供了足够详尽、精彩的解释，为什么视而不见？别无他因，又得回到“制度分析”上来。忌讳制度的作用真的成了弗兰克不敢直面历史的“心理死结”。

二是关于人口、劳动成本和技术变革的关系。据说由于长期的白银资本大量流入，使亚洲和中国人口增长得很快，而“（高于欧洲的）人口增长阻碍了由于和基于对节约人力和产生动力的机械的供求而发生的技术进步，欧洲较低的人口增长产生了这种刺激”。与之相关，欧亚形成了两种经济模式反差：在亚洲是低工资—低成本，在欧洲是高工资—高成本；后者成了技术变革的推动力，亚洲则没有。这一假设涉及的问题太多，实在无法在这里一一清点。例如上面的概括及其凭借的数据是否真实，在欧亚都大可怀疑。造成技术变革的因素是否如此单一，决定技术变革的要素究竟有多少，他回避了什么，隐匿了什么，也值得追究。前面肯定亚洲特别是中国的科学技术高于欧洲，人口—劳动成本的背景未变，如此将何以处置等等。我只想反驳一点：弗兰克不是对20世纪后半叶亚洲经济复兴曾给予高度的评价，那里人口的增长未见缓和，在中国甚至出现了前所未有的人口高峰值，而低工资—低成本的背景也未有大的改观，这种经济的高增长率又将何以解释？同样的背景，为什么以前拒绝技术变革，而现在却能成功引进和发展本土化的高科技，并无阻碍？可见马尔萨斯人口论并不是一帖包打天下的灵药。历史的演进绝不是这个或那个单一因素论就能圆通解释的。

弗兰克大概也感到自己的这些解释缺乏必要的说服力，无奈之下，他竟然搬出“猫论”试图解脱困境。他在为中文版写作《前言》时突发奇想，原话照录于下：“本书中的历史事实表明，任何一种具体的制度或政治经济政策都不可能导致或解释竞争激烈、风云变幻的世界市场上的成功（或失败）。当代现实也表明了这一点。在这方面，邓小平的著名说法是正确的。问题不在于猫的制度颜色是黑是白，更不要说意识形态颜色了。现实世界的问题是，它们在世界市场上的竞争中是否能抓住经济耗子。而这主要不取决于猫的制度颜色，而取决于它如何利用它在水世界经济中某一特定时间和地点的适时地位。另外，由于在竞争激烈的世界市场上障碍和机遇随时随地会变化，要想成为下一只成功的经济猫，无论是什么颜色的猫，都必须适应这些变化，否则就根本抓不着耗子。”如果这是用来解释某种短时段的事件，这些议论虽不算高明，但作为谋略贡献给当政者也算是一份菲薄的礼物。然而却要把它作为全书的主题，用以解释至少两个世纪的“衰落”与“兴起”，那我们这些学究真只能无言以对了。我很奇怪，既然事情本如此简单，一切都取决于“谋略”，取决于“一念之差”，弗兰克为什么还要写那么厚的书来故意为难读者？

同持批判“欧洲中心论”的立场，同样面对18—19世纪欧亚历史发展道路分叉的一系列诠释难题，我觉得王国斌的治史心态要平和得多，考察视野也开阔。王国斌认为近代早期的欧洲与明清时期的中国，经济变化的动力颇为相似，许多经济现象有同有异，总的差距不大，直到19世纪才变得截然不同。这点一定会使弗兰克感到高兴。但是与弗兰克最大的区别，王国斌认为“不应因为反对欧洲中心论，就断言以欧洲为标准来进行比较不对；相反，我们应当扩大这种比较。为了进行更多层面的比较，我们特别应当以中国的标准来评价欧洲”。在《转变的中国》一书里，王国斌固然在“经济变化”编里曾郑重指出，欧洲由“有机经济”向“矿物经济”的过渡，即以煤为新的热能而以蒸汽为新的机械动力所引起的“工业革命”，是促成东西方分道扬镳的“历史界标”，但始终坚持历史局面的形成是一种多因多果的网络，并把分析的重点放在国家与经济、国家与社会、国家维护秩序三个方面，进行细致的中西互动比较研究，“制度环境研究”成为全书的核心。正像我国经济史权威学者吴承明先生为该书所写的序文中指出的：“从本书的研究中可以看出，19世纪

以来，欧洲国家思想和制度的影响，包括民主和公众领域概念，在中国历史上并非完全陌生。而以个人为单位的和国家与经济分离、国家与社会分离的国家组成模式，迄今未在中国生根；而中国源于儒家政治哲学的一些国家组成原则，一直延续到今天。”吴承明先生还对全书作了一个总结，说道：经济变化、国家形成和社会抗争三大项比较研究课题，“当以本书中编（‘国家形成’）运用最为成功。这是因为：根源于文化和历史传统的中西之间在国家理论和实践上的差异，远较双方在物质生活上的差异为大。政治比之经济有更大的选择性”。这一言简意赅的提示非常重要。我们自身历史的体验，包括百年来抹不去的记忆，完全可以领悟其中的微言大义。中国人对物质生活的追求、实用经济理性、经济发展能力确实绝不比别人弱，经济自在的发展逻辑也未必构成选择新型经济不可逾越的障碍，但在政治与文化方面的选择却不然，往往故步自封，不容易冲出“围城”。这就使我想起了20世纪之初陈寅恪先生一段精彩的申论：“此后若中国之实业发达，生计优裕，财源浚辟，则中国人经商业之长技，可得其用。而中国人，当可为世界之富商……今人误谓中国过重虚理，专谋以功利机械之事输入，而不图精神之救药，势必至人欲横流，道义沦丧。即求其输诚爱国，且不能得。”（《吴宓与陈寅恪》）行至世纪之末，虽不能说已达此境界，庶几亦不远矣。

因此离开了中西国家理论与实践方面的比较研究，“东方的衰落”与“西方的兴起”这样的话题，只会像弗兰克那样治丝益棼，愈理愈乱。

在我看来，妨碍弗兰克事业成功的真正敌人是他自己。他几乎像是有意地忽视许多众所周知的重要历史论著，只选择对他有利的论据，而置不利的历史证据于度外。过于强烈的主观逻辑偏执使他变得十分任性，非理性地拒绝承认有悖主观逻辑的任何历史和现实的经验事实，像是活在自己所罗织的虚幻概念世界里，不愿感应外在世界的真实。不说远的，生活在20世纪后半叶的人们，无不感受到科技革命对人类生活的巨大作用，变化之快出乎想象。由此人们不能不追溯这一进步的历史由来，也不能不思考什么样的制度比较能激发人们的创造能力和保护这种创造能力，什么样的经济环境和制度构架比较能促进或适应这种社会进步的大趋势。这样的感觉弗兰克就没有？我表示怀疑。

我对西方学术的业余偏好，很大程度上是因为喜欢他们不迷信任何权威和习惯自由讨论的那种风格。记得当初读英国BBC推出的与当代各流派著名思想家电视对话，麦基说道：“我认为值得强调的一点是，不稳定性的某些结果是有利的，而不是有害的。例如对权威信仰的丧失已经与知识的增长相结合，形成了对几乎所有现存权威的积极的怀疑主义，直接推动了各种自由思想——如自由、宽容、平等等观念的产生。我以为这种现象具有难以估量的价值。”（《思想家》）这一观念在以后的日子里帮助我在心理上慢慢习惯了这种“不稳定性”。但阅读经验也时常提醒我，清算或推翻权威理论（当然是真正称得上权威的理论），绝不是通过简单地“翻烧饼”就可以达到的。这样的教训在中国近百年史上还少吗？没有对权威理论“了解之同情”（陈寅恪语），包括对整个学术背景透彻的理解，挑战会变得像唐·吉珂德大斗风车那样滑稽，甚至还可能演化出极左的闹剧，惨不忍睹。

弗兰克对“欧洲中心论”的批判，我是同情和理解的。遗憾的是他没有抓住要害。如果把“欧洲中心论”的批判导向全盘否定近代以来欧洲历史提供的社会发展经验，否定这种经验的社会发展价值以及为人类生活带来的巨大变化，无异又走向了极端。在“人类中心论”的立场上应该具有这样的气度：凡是有利于改善和促进人类物质精神生活的一切创造，不论是由什么民族和地区提供的，都必须把它们视作全人类的财富而加以珍惜。即使就像弗兰克所说，西方仅仅领先东方两个世纪，那两个世纪的成功经验（包括教训）也值得东方人认真总结和体会，并设法变为自己的财富，不能以“欧洲中心论”的名义笼统排斥。

我认为“欧洲中心论”被质疑并激起反感，除了对欧洲经验本身的总结归纳仍存在许多异议，有待进一步研究外，很大程度应归咎于某些人的“西方自大”情结。致命的错误发生在把欧洲经验加以普遍化和绝对化，并试图以强力推行这种经验。无端的傲慢和粗暴的干预更使“欧洲中心论”声名狼藉，甚至败坏了自身本引以骄傲的自由主义真谛：每个人都有选择的自由，每个人都必须为自己的选择负责。民族或国家亦如此。深刻的根源还在于由于“暂时”的胜利（若从历史哲学看，一切胜利都是暂时的），误以为自己的经验是最完美的，缺少了那种对历史不确定性和多样性的敏感，也怯于承认有任何超越历史的可能。但应该公正地

说，这些错误绝非是“民族性”的。“欧洲中心论”的批判由西方学者发起并形成思潮，就足够说明这一点。

如果弗兰克不是从物质文明的层面上去挑战“欧洲中心论”，而改从文化层面甚至哲学人类学的深层次上去“清算”它们，或许他的处境会有利得多。

弗兰克很看不起他的德国老乡韦伯，我以为大错特错。韦伯虽是以提出西欧资本主义发生独特的论证而享誉全球的，但即使在写作《新教伦理与资本主义精神》这部核心论著时，他对当时美国资本主义现状也并不完全满意。这是很值得注意的一种内在的心理矛盾。在该书的最后几页，他竟诅咒起资本主义文明。他要比他的同胞斯宾格勒和英国的汤因比都更早敏感到资本主义的机械理性正在吞噬着人性，文明的发展将要以文化的堕落作为代价，深受机器生产技术和财富追逐欲望制约的资本主义经济秩序已经把“财富”这一昔日圣徒们随时可以抛掉的轻飘“斗篷”，变成了一只禁锢人性、污染灵魂的“铁的牢笼”。

我敢说，韦伯从骨子里痛恨对财富贪得无厌的追逐。然而，他目睹了积聚财富有效率的经济制度，以及支撑这种经济秩序的工具理性，这正是他期望德国强大所需要的。价值理性与工具理性，道德与效率，韦伯深知在近代历史发展进程中发生着严重倾斜，在他的学说里构成一种特有的紧张。正是这种紧张使他的学说成为20世纪最富内涵的学术经典。

韦伯学说给我们最深刻的启示，莫过于出色地揭示了，从自然状态脱胎出来的“人”，既是一个理智的存在物，又是一个社会的存在物。当他（这里指复数的人）脱离幼年的混沌状态开始获得“自我”意识起，命运注定了下述难题必将伴随其始终：个体与群体的矛盾，自然赐惠与人为索取的矛盾，物质享受与精神需求的矛盾，自由与秩序的矛盾，理想与现实的矛盾，稳定与变异的矛盾等等。社会演进是由众多人群的“心”（心理动因）和“力”（利权分享的竞争行为）相互激荡造成的，决定历史情境之所以如此而不是那样的变数不可胜测。人文学者，包括历史学家，通观古今中外已有的社会演进，不能不感慨万千，面临着评判上的尴尬。我们找不到无可挑剔的完美，看到的只是对完美不懈的追

求。从一定意义上甚至可以这样说：人类社会的历史是不断“试错”的历史。那些为众人不满意、不合理的旧事物虽随变革潮流而淘汰，新的不满意、不合理又跟踪而来，不舍昼夜。变革将是无穷无尽，如危崖转石不达其地而不止。前述种种两难，如阴阳两极相反相成，重则轻之，轻则重之，矫枉而过正，过正则再矫之，无穷的摆复调整，这就是社会动态的运行，这就是全部社会历史的真义。社会历史正是在这些对立力量的吸引中获取张力，在对峙、摩擦和冲突中展示顽强的生命活力。历史长链上的每一环，好与坏都相对而言，无绝对的好，也无绝对的坏。可能性无限，然落到实地只能是最不坏的。偏激的感慨要数卢梭：“文明是道德的沦丧，理性是感性的压抑，进步是人与自然的分离，历史的正线上升，必伴有负线的倒退，负线的堕落……”就以现代市场经济所引发的社会变革而言，无疑是对传统社会“群体”窒息“个体”极端倾斜的矫正。现在又对个性的过分肆虐感到威胁，试图压抑之，故而西哲又忽然对东方群体主义格外垂青。汤因比与池田大作的对话（《展望二十一世纪》）透露的便是这样一种文化信息。作如是观，方不致误读了有似汤因比发出的中国将充当“世界大同的领导者”一类预言。

弗兰克并不自我认同于职业历史学家，似乎更喜欢思想家的称号。历来思想家都爱与历史学结下不解之缘，深沉的历史感往往是他们获取思想灵感的源泉。但在弗兰克那里，历史更像是为了张扬主观战斗精神而随意摆布的“道具”。今日的思想家若取这样的态度对待历史，不说可怕，至少也逼着我们不能不敬而远之。

中国不需要“皇帝的新衣”

读完《白银资本》，我一直在想：同是解读中国历史，弗兰克的感觉何以如此特别？

弗兰克在《白银资本》里对中国历史评价之高确是“史无前例”的。尽管弗兰克的评价可能会给我们带来某种感情上的愉悦，但我仍然希望学界能郑重地对待这种“大胆的假设”。在未经充分证实证伪之前，这些假设的意义仅止于“问题意识”的层面。“外来的和尚好念经”，“见风便是雨”，不是一种好办法。

弗兰克全书着笔最多的是关于以白银为润滑剂的外贸运动史的描述，但在不少地方为了证实“中国中心论”（他有时也忌讳这一用词，但全书遍处可见，有关论证详上节），涉及了对明清时期中国国民生产总值、人均收入水平、城乡农工商业状况的评估，而且常常举出很精确的数据以支持自己的立论。这些数据之出人意外，真可用“一鸣则已，一鸣惊人”来形容。然而离奇的数据却让我怀疑起这些立论的可靠程度究竟有多少。

例如为说明中国内地城乡工业的发达程度，他援引了17世纪晚期到达上海的耶稣会传教士的记述，实则是“道听途说”，一看就知道历史情景被大大夸张了：“仅此一地就有20万织布工人和60万提供纱线的纺纱工人。”（第164页）该“地”是上海县、松江府还是范围更大些，弗兰克没有说明。再则这数据是指城镇专业工人，还是农民家庭手工业？如此含混的数据着实可以拿来吓唬西欧！弗兰克在书中还借助拜罗克的研究成果，称1800年世界“发达”地区的人均收入为198美元，所有“欠发达”地区为188美元，而中国为210美元（第241页）。更有意思的是，麦迪逊在另外的地方还推出颇具现代味的估算：在1700—1820年间，中国的GDP（国内生产总值）在世界GDP中所占的比重从23.1%提高到了32.4%，年增长率达0.85%；而整个欧洲的GDP在世界GDP中所占的比重仅从23.3%提高到了26.6%，年增长率为0.21%。“因此直到鸦片战争前不久，中国经济规模依然雄踞世界各大经济地区之首，其地位远远超过今日美国在世界经济中的地位。”后一结论与《白银资本》完全吻

合，可见他们属于同一流派。

未见麦氏原书，弗兰克也不作交代，上述数据的推算过程不得而详。根据从业的经验，在近代以前中国经济史的数理统计难度之高，常使学者望而却步。古代中国是一个极不注重数量概念的国家，各种数据资料陷阱颇多，稍不小心就可能铸成大错（请详参杨联陞《中国经济史上的数词与量词》）。史学传统不重经济记述（此与欧洲中世纪大异），私家记载奇缺（仅存者也一再毁于劫难），官方只有财政数据，不确且多文牍主义（如明代中叶后多照抄前代文档），可信度之低，人所共知。基于如此等等复杂情景，经济史界老前辈彭泽益曾坦言中国古代经济史进行数理统计几无可能，而后个人的实践更体会诚哉斯言，出自肺腑。仅以弗兰克特别称道的明清江南经济而言，有关耕地平均亩产以及地区年总产量、人均收入等重要经济指标，恐无人敢像麦迪逊那样有胆量径自推出精确的统计数据，更遑论全国各业的“国内生产总值”。从散见的资料仅知道江南发达地区稻米亩产正常年景大致在2—4石之间。如果取3石为平均数似乎顺理成章，实则大谬不然。至少有两大变数必须考虑：一是平年、丰年与灾年的计算，大致江南为三、三、三开。二是地区内部耕地肥瘠状况参差不齐，松江西部与东部就差得很多，直到晚近全国各地区都有丰产田、平产田与低产田之分，也必须平均计算才近情理。究竟多少？谁也说不准。过去为了论证“资本主义萌芽”，不少论著称颂江南农业多往高处说，以偏概全，造成的误导恐怕已远及西洋，又回来变成了需要我们反刍的“美食”。王国斌在《转变的中国》一书里就曾对布兰德关于1890—1930年中国非农业人口增长的统计方法提出批评。同样的问题也出现在弗兰克多处引用的关于中国人口增长估算上，此处不便细说。总之，我对上述数据不能不表示惊讶——中国之大，发展高度不平衡，又缺乏各种必要的统计资料，竟能推算出如此精确的全国“GDP”总值与人均收入（何况这种人均收入对认识帝制中国的社会实情并无多大意义），真像是天方夜谭。基于这样“大胆假设”的立论，给人感觉弗兰克等学者为着“翻案”，太不顾及学术的严肃性。面对这样主观张扬过度的做法，我们不能不格外谨慎对待。

撇开许多细节不说，这里我想着重从解读历史心境的不同说开去，就有关中国历史的大局观谈点看法。我觉得，与国外汉学的对读，相互

间常有语境、心境和情境的差异，其中心境的隔膜更关联着对历史情境的体验，不可不辩。对弗兰克的书尤其应注意到这一点。

中国历史确曾有过相当长时期的辉煌，这没有疑问。关键后来是否陷入沉沦，造成这种沉沦的原因何在，在这一节骨眼上，我们与弗兰克的分歧就会变得非常严重。弗兰克既取消了“现代化”这一概念，又对“前现代”的境遇也就不屑一顾。他像世外高人那样逍遥自在，竟可以拿两个世纪“欧洲暂时胜出”的话轻轻带过重大的历史坎陷。然而不论说是“衰落”也好，还是说“沉沦”也好，生于斯土的我们却不能不感到后两百年历史的沉重，种种切肤之痛逼着我们必得苦苦追索：曾经长期领先于世界的农业中国，为什么反会落在欧美之后，不能率先实现向现代工业社会转型，却被别人“轰出中世纪”（陈旭麓先生语）？即使被迫“走出中世纪”，一个半世纪里由传统向现代的转型何以又一波三折，如此的艰难？辉煌与沉沦之间有没有内在的关联？若有，是什么样的关联？历史的回顾总是向着未来才有重新对话的价值。如果中国通史有什么义理，我认为这些问题就至关着最大的义理。

弗兰克的心境全然不同。他的高度兴奋点始终只有一个，那就是清算和推翻“欧洲中心论”，越彻底越好，因此常常指责别人“走得不够远”，甚至不无自豪地说他已经“把所有流行的理论翻了个脚朝天”（第422页）。然而思想学术史的常识告诉我们，反对一种思潮，或者说检讨一种思潮，绝非必须来个头足倒立，正面翻转为反面才算“彻底”。这样的“彻底清算”，民间讥讽为“翻烧饼”，由一个极端跳到另一个极端，中国人吃的亏还少吗？弗兰克对“欧洲中心论”清算时恰恰犯的是同样的忌讳。

有理由认为，弗兰克对中国历史无条件的推崇就是这种主观逻辑极端化的产物。他把中国历史截断成三橛，五千年的“中心”地位（1800年止）与即接恢复的未来“中心”地位为首尾二长橛，两个世纪的“衰落”为一短橛。何以辉煌，何以“暂时衰落”，又何以必然会再度恢复“中心”地位，这些关键判断，全书几乎没有从中国历史的角度做出过认真的因果分析。这绝不是疏忽，而是逻辑自圆必须跳开的“电闸”。例如关于“东方复兴”何以必然，中文版前言共罗列了十条理由，只有两条是切合主题的：一是“这些成就”都不是“基于西方方式获得的”。二是到“不久以前为

止”亚洲和中国都“曾经在世界上具有强大的经济力量，因此它们很可能会很快重新崛起”。若按第一条逻辑，日本的“脱亚入欧”和当前中国的“改革开放”都被这一刀“阉割”殆尽，这是对历史极不负责任的态度。第二条恐怕才是弗氏真正能用以自圆的逻辑。弗兰克潜意识地认为只要把一头敲死，另一头不就活了？因此他一再强调近代欧洲的历史什么都不是，所谓“优势”、“特殊”以及可以说明其成功的诸种现代“特征”等等，都是别人杜撰出来的乌有之物；欧洲的历史又什么都不如亚洲，如“历史上亚非的经济和金融发展及相关制度都超过欧洲”“亚洲的生产力、生产和积累都比世界上其他地方要大得多”“欧洲的积累的增长可能完全得益于亚洲的积累”等等（第7章“欧洲特殊论”）。欧洲的“暂时胜出”即建筑在沙滩之上，历史的误会过去，东方和中国的复兴不就成了了一条不证自明的“定律”？种种议论清楚地显示出，对中国历史的看法是基于“彻底”反欧洲中心论立场推导出来的，历史的真实究竟如何，他不想深究，也不便深究。

说实在的，我真有点担忧弗兰克这种奇异的中国历史观客观上会给中国读者造成严重的误导。因为基于全盘否定欧洲历史主观逻辑的扩张，从反面诱导出一种类似天命论的“中国特殊论”。说白了，弗氏的基本历史逻辑不就这样简单：中国历史不仅一贯辉煌，欧洲无与伦比，而且未来的辉煌也不需要理由——它是过去辉煌（短暂中断后）的自然延续。把欧洲甩在后面是五千年历史（扣去不足道的两百年）早就证明了的。没有必要照搬任何西方模式，“走你们自己的路”就是。如此，改革开放、社会转型这样事关中国历史命运的主题在他甜蜜蜜的历史决定论里没有任何位置，全然成了“多余的话”。试问我们能相信中国只需循着原来的老路走去，躺在辉煌历史的温床上等来“再度辉煌”吗？

弗兰克不可能不知道因果分析是历史学方法论的最低基础，变革的恒转更是民族生命力的根本。即以弗兰克提供的模式而言，辉煌—衰落—再辉煌理应是一种具有内在联系的历史因果链，辉煌之中必潜藏着导致衰落的“种因”，衰落才不会成为“无因之果”；衰落之后能够再度辉煌，“衰落”之中必有克服衰落的“种因”的积累，再度辉煌就不再是原路“循环”，而是一种新的历史升华，新的历史境界出现。记得佛家人有一偈说得妙：“欲知前世因，今世尝着是；欲知后世果，今世做着

是。”这对单个的人，是无法验证的。但相对在时间流中不断徜徉的群体历史检讨，却不无深刻性。历史效应里深藏着正负潜显四大种子，变革是一种不断把负能转为正能、把潜能变为现实的奋斗过程。历史学应该为这种瞻前顾后、参透因果提供一种富变革性的思考智慧，才不负历史学存在的价值。

我总觉得对弗兰克来说，非不能，实是心理障碍使得他不能为之。为了体系的需要，他有意无意地走上认识论的歧路：好就是绝对的好，坏就是绝对的坏。前者突出地体现在对中国历史的高评价，后者表现为一意贬低欧洲历史的价值。他的“世界体系”主导方向永远是单向的，其中唯有“面向东方”才是正常态；否则便是变态，不能长久。由于他过度专情于网罗一切足以表达中国经济发展水平高于欧洲的历史现象，以致不愿对这些现象细加透析，作具体的历史分析，“拿到篮里便是菜”。他更是力图排斥一切关于中国古代社会发展局限性的历史分析，例如国家对发展经济的强控制能力、官僚制度的低效与腐败、特权阶层对金钱的聚敛、贫富的过度分化以及经济金融制度的保守封闭等等，在他看来，这些都不能构成导致“衰落”的原因。不是这些又怎么会“暂时”衰落？大概除了欧洲“剥削亚洲”的外部因素外，只能把内因无奈地归结为马尔萨斯的“人口论”：“更高的人口增长阻碍了由于和基于对节约人力和产生动力的机械的供求而发生的技术进步。”这一论点反复出现于整个第6章，成了他唯一用力陈述的“理由”。前几章把“人口增长”看作是中国经济发展的标志（第2章“人口、生产和贸易”；第3章更赞同人口的增长“很可能是对经济增长中的重大进展的一个直接反应”的论点，第319页），到这里却又成了阻碍发展的绊脚石，顾此而失彼不说，最足以反驳的是：现在中国的人口是历史人口高峰时期的好几倍，又为什么反倒不妨碍中国走向工业化，再度雄起于世界？对于这样一个经历种种因素长期积淀而产生的“衰落”与“胜出”的反差，有关“社会结构”转变的复杂历史问题，用如此简单的“人口论”一丁点来支撑，真像它有足以把两个世纪全球历史搅动起来的特异功能，不可思议！

说弗兰克有关中国历史的评论一无是处，显然也不完全公正。例如中国人并不缺乏精于计算的“经济理性”；中国的农业和家庭手工业曾经达到相当高的水平，或许在传统农业时代世界的许多地方（包括欧洲）

都难以企及；中国区域间的市场经济和对外贸易（特别在亚洲地区）也有一定程度的发展，有些水平并不比中世纪欧洲低，原先封闭的“自然经济说”必须有所修正，如此等等的相关评论，毕竟还传达了西方汉学从“第三只眼睛”看中国的一些独到之处，属于“旁观者清”。然而旁观者也有缺乏切身体验的先天性弱点。试问：中国五千年的经济发展水平不低，科技也颇多第一流的发明，何以不能自转变到现代工业社会的轨道上去？中国的有机农业（使用粪肥）、垄耕制度以及中国犁等农业先进技术都在欧洲“农业革命时代”发挥过作用，三大发明（火药、印刷术、罗盘）外传对欧洲战争（以及民族国家的建立）、启蒙文化传播和航海殖民所造成的历史效应也显而易见，又何以会出现这种“墙内开花墙外香”现象？弗兰克可以不回答这些与己无关的历史悖论，但中国史学本着“静以藏往，动以知来”的宗旨，对攸关民族历史命运的困惑和疑难，就不可能无动于心，不作认真的追索。

中国历史不是很容易看得明白的，身在域外的弗兰克为一些经济表象所惑，也不足为奇。例如他最感兴趣的话题便是白银的大量流入中国，几乎成了他滚动全球历史的一根纵轴。据他估算16世纪中期到17世纪中期最终流入中国的白银在7000—10000吨左右，即中国占有了世界白银产量的1/4到1/3（第210页）。1万吨白银即3.2亿两，以百年计，年平均流入中国为320万两白银。这一数据初看惊人，但是不是像他说的“这种货币的涌入刺激了亚洲的生产、拓殖和含含糊糊的扩张”（第220页），“自16世纪中期起，白银注入中国经济所造成的经济扩张更为壮观”（第224页）？大可追究。

先说说这一数字放到中国具体的历史环境，也没什么了不起。弗兰克所指的时期正当明朝嘉、隆、万三朝近百年的“盛世”。这一时期或许也可以称作中国的“白银时代”，但正确地说，16世纪中期是中国统治集团疯狂追逐白银时代的开始，万历年间矿监、税监满天下飞、民怨沸腾激起民变达到“喜剧”高潮，终以崇祯上吊煤山悲剧收场。早在嘉靖二年即有官员疾呼：“宗室之蕃、官吏之冗、军士之增，一切用度，俱出其中（指国库收入）。以赋入则日损，以支费则日加，虽巧者莫能为之策矣。”查阅相关《明实录》，财政官员的历次“岁支”报告，吞吞吐吐、进进出出，数据不尽一致，但大致轮廓还是比较清楚：帝国政府各种支出

的白银数量惊人，“内库空虚，无以为继”的呼声不断。其中仅北部军事地带（九边）各项费用支出额每年即需350万—450万两之巨；皇室消费及各项赏赐岁费也不下220万—250万两。以收支不抵为理由，自嘉靖中叶起直到明亡，政府遂有三饷加派的横征暴敛，各项加派总计“一年而括二千万两以输京师”（崇祯十二年御史郝晋奏言）。入至清初名义上虽取消明朝的“加派”，实则国库财政年收入却增至1900多万两，嘉庆时增至4000多万两，其中海关收入乾隆中叶曾达到540万两。但支出亦巨，兵饷一项雍正时仍高达1700余万两，文武百官俸禄（加养廉银）总计451万两。试问：每年流入的320万两白银即使全部收进帝国政府的财政大漏斗，瞬间即变为乌有，帝国政府更从来没有因外来白银多得满地流淌用不尽的感觉，这在欧洲可以想象吗？

我们与弗兰克的严重分歧不在中国有没有经济创造能力。过去的历史已经证明在传统农业时代，中国确曾创造过莫与伦比的农业与手工业的诸多成就，也有那时代相当活跃的商品经济。分歧主要集中于何以这样成熟的农业社会却不能顺利地实现向现代工业社会的转型？我们认为根本性的原因就在适应于大一统农业社会的社会体制缺乏创新的动力，时过境迁，前者却成了阻碍其向现代化转型的障碍。

与王国斌相比较，弗兰克对中国历史真实情景的隔膜相当惊人。与过去认为中国历史一无是处相极端，在弗兰克笔下中国历史竟一无坏处。例如他认为“中国的财产权和土地买卖自由比西欧多”，这是中国历史一个突出的优点（第300页）；并认为利皮特等人“中国的官僚制度和阶级结构阻碍经济扩张”的观点是不能成立的（第369页），“所谓亚洲‘专制主义’国家无力促进经济发展的说法完全是无稽之谈”（第282页）。如此等等不切实际的推崇在书中遍处可见。

本文不可能就弗兰克上述相关观点作更详细的驳辩。我只能概括地说，历史情景与弗兰克想象的完全不同。中国传统社会的基本政治模式既是一种世界极少有的大一统中央集权垂直管理体制，指令性经济的强度，在中国历史上随处可得体验。好处是它确实具有动员和组织经济力量的特殊魅力，足以创造出类似长城、运河以及其他一切公共工程的奇迹，西欧任何民族国家望尘莫及。它的反面，却是对任何私人经济强力干预和过度剥夺十分有效，西欧也莫之能比。难道这些都不是历史的真

实而是人为臆造出来的“谎言”？

中国传统时代的产权状态确实很复杂，特别是在进入大一统帝国时代，产权状态随时势的演进变得越来越复杂。各种“国有”的、“私有”的甚至是“宗族”“部落”式的产权，兼收并蓄地共存于帝国体制之中。但就其整体特征而言，“国家主权即是最高产权”，“普天之下，莫非王土”，产权“国有”的观念始终占主导地位，并且是政治的、行政的力量干预经济最权威的根据，各种经济势力都莫之能抗。说不存在某种形式的私有产权，也不合乎实际，平日里财产占有者之间可以专卖转让。但是，说“私有”，什么时候都可以宣布“国有”，像王莽时的“王田”、北魏到隋唐的“均田”，南宋的变民田为“公田”，明代的“迁徙豪强”，清代的“科粮案”以及历代都有的“抄家”等等，究其实质都摆脱不了“国家主权是最高产权”（马克思语）的阴影。下面的状况恐怕是中国所特具的一种历史特征：“公”与“私”的两种要素犹如阴阳两极，负阴而抱阳地包容于这种特殊的“国有”产权观念之中，在中国形成了一种非制度化的，产权模糊和动态变化的特殊权利结构。任何名正言顺的国有产权，都会受到各种形式的侵蚀，被“化公为私”；而任何看似私有的产权，通过赋税、徭役或正常或非正常的行政法令随时都可以“化私为公”。总之，在中国传统社会，政治的强制制度化与产权的非制度化形成强烈的反差，私有产权的发展是不充分、不独立、不完全的。沿着这一思路体验其进退演化，才可能理解中国传统社会后来为什么会难以“走出中世纪”。

就以弗兰克支撑其“白银资本论”的最重要根据——明清江南纺织业的背景而论，“国有产权”观念通过苛重的赋役，体现出的是政权机构有权以“国家”的名义对任何经济形式实施超限度的剥夺，市场商品经济呈现出许多繁荣的病态特征，发展的空间是极其狭窄的。这些历史事实早为国内学者充分论述过，只是弗兰克不愿面对而已。

先举一例以说明之：大家都知道，明清松江棉布产销曾盛极一时，有“衣被天下”之称。谈及“明清资本主义萌芽”，商贾云集苏松，松棉走销八方，是一个被史家煮熟了的话题。想不到来自东洋的经济史家西嶋定生用其无可争辩的考证，却往这个美丽的“气球”上戳一个洞，“神话”破碎了。西嶋定生在其《中国经济史研究》的第三部“商品生产的发展及其结构——中国初期棉业史之研究”中，对明代以来棉花、棉布的生

产、流通过程与市场结构都作了详尽的考察，而松江府在其考察中尤居于突出地位。戏剧性的突破发生在该部第二章的第二节：“出现在明初财政上的棉花、棉布”。西嶋定生从检阅《明实录》所得的资料，确凿无疑地证明自洪武年间起，除了皇室宫廷以及官僚服用高级棉布外，军队所需的棉花、棉布数量亦极巨，总数棉布达一百几十万至二百万匹、棉花五十万至百万斤（中后期棉布总需求数，加上“互市”，增至五六百万匹）。这就揭出了一个重要事实：王朝政府充当了一个特殊的、长期被忽略的棉花、棉布消费的“大主顾”。最初政府还是直接通过赋役途径征派（包括本色、折纳），“促进”了棉花在全国的普遍种植。此时棉花、棉布大多数还保持着“实物征调”的古老形式，与市场经济没有发生多大的关联。变异先由“折变”开始，实施一条鞭法之后，农民的棉花、棉布成为一种特殊的“商品”涌入市场。由于税粮大多改为纳银，苏松农民的棉业成了缓解田租“不能承受之重”的主要补救手段。农民生产的棉花、棉布表面上获得了“商品”的形式，正式进入市场以换取交纳赋税所需的货币，实际上却成了赋税的一种变态。而国家由赋税所得货币，除委托地方收购（“布解”）外，还通过秦晋山陕商人（大多为盐商）南下采办，以满足北方特别是“九边”军区的需求。所谓“富商巨贾操重货而来市者，白银动以数万计。以故牙行奉布商如王侯，而争布商如对垒”云云，若洞穿“商品生产者”究竟为什么生产，最终“消费者”又为谁、其消费“基金”来自何种“收入”来源，那么棉业市场“繁荣”的背后，究竟是我们期望中的商品流通、市场经济，还是国家财政赋税的特殊怪胎，也就大可思考了。

纺织类产品获得市场活跃的功能，从后来的事实来看，除了棉花介入这一农业品种的革命性变化外，还需要两大因素的推动：一是赋税货币化，迫使农民必须以家庭纺织来应付困窘局面，并由此使官员俸禄货币化得以实现。其结果却是把农民和官僚（甚至皇室）双重推向了市场，从生产与消费两个不同方向为市场经济输入“能量”。二是国家因官营手工业效率低下，逐步退出“自给”状态，采取包卖、采购方式供给。农民纺织产品获得了更多的市场空间。后者是前者的连锁反应。意想不到的是，明初实施行政干预，强制全国普遍种植桑棉，用权力迫使农作物结构向粮棉结合转向，也为后来的赋税货币化奠定了经济基础。很明显，农民仅靠粮食的出售，是很难承担货币赋税的。这一演变过程事后

看来像是连环套，实际都是国家出于节省与改善制度成本的一种“集体无意识”的推动。明乎此，也就不太会对农业经济商品化的发展，脱离具体社会背景，作过高的估计。

必须指出的是，明中叶“一条鞭法”实施赋税货币化，固然起到了把农民进一步推向市场的作用，但农民的赋税负担也同时有加重的趋势，境遇更为艰难。我认为这是探究“农村市场”兴旺现象背后，“商品生产”究竟有多少真实性，不能不加重点关注的问题症结所在。鉴于“资本主义萌芽”问题讨论中对江南棉丝市场的估计大多偏高，这里我想对江南有关农民的赋税负担稍作烦琐的胪列，实亦出于不得已。

所谓“一条鞭”，实际是将两税以来历久增加的各项正杂税、职贡尽数合并滚入，绝不会比原有税额减少。国家不吃亏，这是一条雷打不动的基本原则。而所谓“折色以米值为断”，各地折算时往往又高出一般市价，以致有人揭发山西闻喜县有将原米价银三四钱折成银三两者。这是山西藩王府仗势欺人的恶劣个案。在苏松周忱改革时规定金花银一两折税粮米三石八斗（后改为四石），但到成化年间松江府金花银一两只能折税粮米“二石或二石五斗”。丘浚在《大学衍义补》里也说“米价有折至银七八钱者，有一二两者，参差不齐。令即下而民尽以米变卖，非所愿也”。以上说的那就是常情。再说官方即使以粮食市场出售常价（按说应按收购价）折算，而到交纳时粮商乘农民之急征压价，出入之间，农民利益又受一番损害，结果农民赋税负担较前必有增无减。

另有一层隐情，时人论之亦详。一条鞭之实施，既以田亩为本，清丈厘清田亩实数当在情理之中。但官僚制度之下，其执行成本之高，受害者必为小民无异。刘仕义说得最真切。他在其《新知录》中也肯定海瑞在南直隶将各种赋役合并为“一条鞭法”的做法，意在纠正以往征收名目过繁、关节舞弊多端，称之为“权豪莫肆，贫困少苏，诚良法也……此法行而天下平矣”。然而一旦付之实施，“惜书吏为奸，奉行无状，一丈量之余，亏口有大小，册籍有虚伪，甚至有势者除沃壤为荒地，无势者开旷土为良田，隐弊百端，难以枚举，虽诉讼繁兴，有司莫难清稽规正，民但鼓腹含冤，仰屋窃叹而已。呜呼！除一弊，滋一弊，改革之难，诚难哉！然则小民何时而获苏息也”。实际上，权势之家在田亩上的花样百出，有飞洒在别人户头上的，叫“活洒”，有暗藏在逃绝户头上

的，名“死寄”，还有畸零带管者，有悬挂掬回者（买田不过割赋税者）等等，全通过贿通书吏，实际将负担转嫁到无权无势之家均摊。因此，势必造成赋税折算数高于原实际应纳之数。

说到棉丝重地苏松嘉湖地区，有明一代为“江南重赋”而发的议论随处可见。顾炎武作《日知录》《天下郡国利病书》，于此搜集尤多。其中有关“一条鞭”前背景者，曾节录杜宗桓上巡抚周忱书云：“（虽历经前代减免），松江一府税粮尚不下一百二万九千余石。愚历观往古，自有田税以来，未有若之重者也。以农夫蚕妇，冻而耕，馁而织，供税不足，则卖儿鬻女。又不足，然后不得已而逃。以至田地荒芜，钱粮年年拖欠。”历检有明一代所论，唯明末徐光启对其熟悉的家乡及其附近地区的农情，论析最切中要害。他在《农政全书》关于木棉一章，借丘浚“至我国朝，其（棉）种乃遍布于天下，地有南北皆宜之，人无贫富皆赖之”，有长段议论，大发感慨曰：“尝考宋绍兴中，松郡税粮十八万石耳。今平米九十七万石；会计加编，征收耗、剩，起解、铺垫，诸色役费，当复称是。是十倍宋也。壤地广袤，不过百里而遥；农田之入，非能有加于他郡邑也。所由供百万之赋，三百年而尚存视息者，全赖此一机一杼而已。非独松也，苏杭常镇之币帛棗纩，嘉湖之丝纴，皆恃此女红末业，以上供赋税，下给俯仰。若求诸田亩之收，则必不可办。”读此概论，我们还能说江南农民的纺织生产可看作非谋生而乃谋利的“商品生产”乎？

由徐光启的话，还引出了一个常为史家疏忽的问题。实际上，“一条鞭”后，赋税项目并非像文本所说的已经单一简化。时至明末天启元年（1621年），苏松巡抚王象恒有《东南赋役独重疏》，幸为顾炎武录入《天下郡国利病书》，开列了一份较详的赋税名目的清单，读之愕然：“据四府册开，每岁漕粮正改兑并耗米共一百五十三万一千九百七十八石八斗一升零，白粮并耗脚夫船及各王府禄米共二十七万七千七十二石八斗八升零，南粮并耗脚等米六万四千三百九十一石三斗零，军储存留恤孤等米一十二万石三千八百三十二石三斗七升零，此四府本色之概也。而本邑三梭阔白布匹共三十二万二千七百七十四匹犹在外矣。金花银三十六万五千一百三十九两零，京边银二十七万一千六百七十一两零，轻赍过江米万花折芦席等银一十六万九千六百七十余两，南北等部

马牲价、药材四司料价等银七十万五千五百五十余两。此四府折色之概也。而加派辽饷二十一万一百五十八两五钱零犹在外矣。”

江南多佃农。因此也应该将佃农的经济情况稍作介绍。从各种资料来看，江南农民一般耕田都在10亩上下。亩产按常年平产稻米二石、春花（小麦）七斗，以高计不过三石。地租按平均量计为亩一石半。则所余为一石半。除去地租，十亩之余值十五石得银约为15两左右（均以明常价米石银一两计）。每年每户农户织布推算最多不过18匹，折得银5两左右。合计除地租外家庭总收入约得银20两。口粮食物（9.5两）、衣着（1.5两）、农本（4两）以低标准折算需银共约15两，剩余5两。这5两正是棉织所得之收入。这就印证顾炎武所录松江旧志的说法不虚：“姬晨抱棉纱入市，易木棉以归，机杼轧轧，有通宵不寐者。田家收获，输官偿外，未卒岁，室庐已空矣，其衣食全恃此。”入至清代，松江叶梦珠仍云：“吾邑地产木棉，行于浙西诸郡，纺绩成布，衣被天下。而民间赋税，公私之费，亦赖以济。”

上述推算实际略去了两大变数：一是水旱灾荒。由于各种原因，本处低洼地区的江南，入至明清，涝为大害，旱蝗亦时或作虐百端。大熟之年不可多得。浙江桐乡张履祥生于明清之际，长期潜居不仕，深谙乡情，曾备载晚明清初湖州地区历年灾荒至详，其总言之则曰：“十年之耕不得五年之获。”这最能概括明清太湖流域的实际。因此，上述收入概算必须打一个不小的折扣，才符实情。

二是政府各种叠加的摊派。这方面的细节因资料搜罗不易，故对此项实关农民生计的社会经济史基础性研究向称薄弱。过去我曾举海瑞淳安县二三十项“规例”，说明县级政府的各种开支多取自对小民的摊派，不胜其多。近读吴煦在做幕僚时载录的道光二十年与二十三年乌程县账册，各种开支备录至详，向上级主管（含藩、臬、道、运、粮、学、府）送礼的各项开支（三节、二寿的节仪及门包等）亦不隐讳，尽数开列。这些钱的来路他没有交代，只知重要一项即为“加耗”。当年周忱在苏松率先推行所谓“均田、均役”改革（一条鞭法先声）时，即创“加耗均征法”（又称平米法），已将耗米纳入正税，然而后来又重新恢复，不啻“耗上加耗”。这种加耗俱见于前所举赋税项目中多有“耗”字即知，大清沿袭如明。耗米的征收，不仅是为了弥补税粮征收过程中的损耗，而

且主要是为了筹划地方公费、官吏收入以及其他无法报销的费用的来源。另外，明一条鞭已将各杂税项并入，没多久，中央及地方政府不时又将旧项杂税恢复。清时人就指出“明季一条鞭之法颇便，然并南米在内，后复征南米、颜料、油药等项无不在内。此条银中未详注名件故也”。其中“颜料、油药”之摊派不见经传，可见名目之繁多，以致史书不屑记载。明松江范濂在其《云间据目抄》里即说：“苏松正赋，民已不堪，而额外又有均徭、练兵、开河、织造、贴役、加耗，种种不经，难以枚举。则如上乡三斗六升五合起科之田，计有五斗之供矣。况兼凶荒赔纳，其利安在，而士民何乐于有田也。”“种种不经”四字，道尽苦楚。还有一项变相摊派，通史都很少提及，就是强制性的“户口食盐法”。大明政府的强横，就是不管你吃不吃官盐，城乡居民必须按户丁交纳盐钞或盐米，大致是大口食盐12斤，小口食盐6斤左右，各时各地不一。赋税货币化后改为纳银。明末谈迁感叹道：“盖以盐给民故征钞（城市征钞、乡村征米），今官不给盐而征钞如故，其弊不知所始（其考南唐即有‘盐米’）……南唐偏安何足论，而全盛如今日，何流弊至不复问也？”其实谈迁完全是明知故问，他心目中“盛世大明”理应轻徭薄赋方不致亡国灭族，故感慨特深。至于“子民”原一切都属于“国家”，“国家”当然有权力按需收取各种“国用”，宋元明清无所区别。这一道理，谈迁是没有能力洞穿底蕴的。

如果再深入追究下去，不唯农民，就是明清江南庶民地主的境遇也不如意，常有“以田为累”的感慨。初时至少我自己对此并不以为然，猜想总是故意向政府“哭穷”成分居多。后检阅史籍有关赋役制度细节稍多，方知“富者”确实也有他们的难言“苦衷”。史家共知，北宋以来富户地主最苦于各种职役。明初朱元璋更新添粮长之役，后畸变为贴赔代纳的苦役，常致富家倾财破家，亦为史家熟知。征役的原则向来“富者编重差，贫者编轻差”。殷富上户所金派的粮长、里长两役，负责钱粮催征与运交，更兼出办上供物料和公府公费。又有各种名目的杂役，也依人丁多寡产业厚薄分为上中下三等，统称之“均徭”。然凡有科举身份的各种缙绅地主，下至举监生员，都有各种优免的特权。因此苏松富户地主若无政治身份，必不堪政府百般骚扰，致有“士民安乐于有田？”之慨。叶权下面的说法颇反映当时的情状：“苏松嘉湖，东南上郡，但有力之家，买田不收其税粮，中下之家，投靠仕宦以规避。故富户一充粮长、解

头，即赔累衰落矣。”一条鞭法虽将各种差役折纳为银并入田赋，但执行稍久，里甲、均徭等科派陆续又恢复，庶民已交丁银而被派征差役如故。苏松地区更有“白米”“布解”两种特殊的差遣，均需由殷实富户来承当，庶民地主田亩多者首当其冲。对此松江府人叶梦珠论明之情形颇详：“吾乡之甲于天下者，非独赋税也，徭役亦然，为他省他郡所无。而役之最重者，莫如布解、北运。即以吾邑（上海县）论，布解每年一名，后增至三名，俱领库银买粗细青蓝素布，雇船起运至京交卸。北运（白米）每年二十三名，俱领漕米，舂办上白粳糯米一万三千余石，雇船起运至京，交与光禄寺，禄米供用诸仓，必签点极富大户充之。次则南运，运至南京，每年二名。次则收催坐柜秤收，概县银二十余万两，每年四十八名。”政府虽给予一定量贴解银，但中途有种种意外损耗，以及各个关节的勒索、刁难，赔贴甚多，故例被看成苦役。万历年间华亭聂绍昌曾作有《布解议》，对布解的各种费用一一开列，算出细账，说明赔累在哪里，勒索在哪里，大致每匹布价不过七钱，而赔银自二三钱至五六钱为正常，若被验收退回，则几无措手之地，“所以吴中一闻此役，如赴死地”。

凡此种种琐考，无非想说明，在中国传统社会历史上，即使以商品经济最为活跃的苏松嘉湖地区而言，一方面农民为应对政府强加的各种苛重的负担，逼出了一种多种经营、商品化比例较高的农业经营的新路子；另一方面这种投入市场的商品多半是基于赋役、地租的原因而被动产生的，假性成分居多，穷于应对。农民与庶民地主的经济状况虽比其他地区为好，基于国家剥夺性的赋役过重，剩余率与储蓄率仍偏低，基础十分脆弱。因此，它向市场经济输送的“能量”就在这点可见的限度之内，不可能再有多少继续发展的潜力。直至近代以前，即使号称最富庶的江南，也仍长期徘徊于“中世纪”状态，看不出有新的希望曙光，根子即在国家强控下，颇多假性商品经济，“富国”有功，民富则誉不副实，徒有虚名。

由此想到了与大明王朝同时期的西欧。14世纪至16世纪，西欧领主制经济正经历着深远影响而后历史走向的一系列变化，其中尤以英国最为典型。因连续好几个世纪的黑死病袭击，人口锐减，土地相对丰裕，劳动力的稀缺，迫使领主缩小自领地，领地更趋租佃化和分散化，出现

了“独立小农”（自由租佃农）成长的时代，有些史书甚至称这一时期为农民的“黄金时期”。据有关西方经济史家的晚近研究，14世纪中期及整个15世纪，在领主经济商品化比例下降的同时，由于人口减少，使农民处于较为有利的地位，故租税型商品化程度有所减低，而产品剩余型商品化及部分专业产品商品化有所提高。其中关键的一点，农民的租税负担与中国同期相比显然要低得多。尽管许多经济史家的估算不尽一致，经折中后的概算，地租加上各种封建捐税，仅占总产出的10%，进入市场部分（货币地租和生活、生产性消费）的商品率为44%，由此知剩余率即储蓄率为15%。经一个半世纪农业经济的休养生息，进入16世纪，人口复苏与农业商品化呈同步增长态势，羊毛业与毛纺织业生产更加快了商品化进程，中等农民构成了乡村人口的绝大多数。科斯敏斯基在《11至15世纪英国封建地租形态的演变》中指出：“甚至在温切斯特大主教领地这样一些与市场有密切联系的地产经济中，农民交付的货币地租也大大超过了封建领地经济从出售产品得来的款项。由此证明，市场的供应首先依靠着农民经济”，“市场上农产品的供应进一步操纵在独立的农户手中”。基于这种情形，西方有些史家称西欧城市手工业，正是仗这种靠得住的农村生产者提供的商品化农业，才有相对独立的城市特权和比较稳定的“市民市场”。

西欧农业三个世纪所经历的变化，其社会意义，我认为还必须与该时期国家财政变革、工商业发展状态联系起来作综合考察，才能比较完整地理解它在社会演化中的作用。首先，正是在14—15世纪，英法等国家发生了由特权制财政向协议制财政的历史转变，形成了西方封建社会独具特色的协商制，国王和他的代理人必须向征税对象说明征税理由，在取得对方理解的基础上方可商议征税数量、时间等事宜。在这方面，同时期中国商人正苦于屈从国家权力无所不至的强制之下，假若他们知道了自己的西方同行有此等社会待遇，真不知作何感想！与此同时，西欧以羊毛纺织为马首，虽然也植根于农民家庭手工业，但因受到出口贸易的刺激，再加城市行会有较多的独立处置的权力，因此农村呢绒业在15世纪中叶后有明显的发展，市镇化的发展速度也日趋加快。同期的中国的纺织业就因严格的外贸管理体制而未能主动打开海外市场，其发展前景受到限制，一度“兴盛”（这是与过去“布调”时代相比）之后，就不再可能有更大的飞跃可以期待。至于明清政权是实施“海上扩张”政策还

是对外贸实施严格管制，我想有关专家多得很，他们完全可以做出如实的解答。本文已经过长，不能再展开了。

我不得不坦率地说，弗兰克把推翻过去的历史陈述看得太容易，也把宏观把握世界历史的困难估计得太少，激情有余而沉静不足。只要看弗氏“指点江山”时挥洒自如，批评犀利尖刻，然自己片面疏漏和经不起推敲的地方也所在有之，就知道他是过分看轻“进入情景”对一个历史学家的重要性了。不到大海，焉有河伯望洋之叹？不近“树木”，何能把握“森林”？我以为他儿子的赠言，恐怕也包含有委婉提醒的意思。

最后，我只想说弗兰克为了自己的思想体系可以这样摆弄历史，但国人万不能因别人的捧场失掉对自身历史的冷静分析。套用弗兰克的话：中国历史也不需要“皇帝的新衣”。

四、阅读历史：前现代、现代与后现代

历史阅读是一种主体与客体交流的活动，如同看小说、听歌曲一样，与我们自己的经历和当下的心情都不无相关。当然，在我看来，它更是一项有益于提高自己观察社会与思考人生的智力锻炼。中国有一句老话说得好：“世事洞明皆学问，人情练达即文章”，历史可以助你在洞明世事、练达人情的成长过程里多一份经验。学过历史的人，往往容易被误解为老气横秋，像出土古董死气沉沉似的。不，不应该如此。他们理应有一种比较豁达的胸怀——什么世面都见过，什么人都交往过，有一种洒脱和冷峻。

学问家往往把简单问题复杂化。若要破除对学问的神秘，则可以反其道而行之，把复杂问题简单化。历史是什么？历史由三要素构成：时、地、人，是在特定的时间和空间范围内，由特定的人群演绎出的一系列故事。现在发生的叫“新闻”，过去发生的叫“历史”。例如2003年情人节前，上海某大学饭厅前张贴一张海报，匿名女生诚情征邀男生，在寝室陪伴度过情人节之夜，以一人为限。新闻传出，远近轰动，每个人都不怀疑自己拥有评论权，褒贬不一。设想百年之后，有一位社会史的研究生发现了这些材料，以此为中心，写出一篇研究转型期中国女性社会心理变迁的论文，这就变成历史社会学或者历史心理学范畴的专门学问了。有些事情，距离的时间越长，越容易看得清，因为“当局者迷”，“只缘身在此山中”。这是历史学家常常自以为得意的地方。但如若那位研究者漏看了一条网上信息，即事后有人揭发，此海报作者实非女生，乃男生玩笑之作；如果这条揭发真相的史料是确凿的，却又因某种原因毁灭了，不存于世了，那篇论文资料的真实性就大打折扣，那时只有上帝才知道。这就是“后现代”史学要说的——别相信史料记载、史家评论的绝对真实性。

研究历史，两个基本条件不可或缺：一是材料，要熟悉过去与现在有关“人”与“社会”互动的经验性材料，掌握检索和辨伪史料的技术；二是思想，有自己的体验和心得，能言人所未言，道人所未道。前者是苦

功，是技巧，有一个逐渐熟练的过程；后者是灵性，是思想，要许多相关知识的综合，更需要判断和联想的能力，发表意见的能力。所以学历史的人一定要耐得住寂寞，肯坐冷板凳，要地毯式地一寸一寸搜寻资料，“上穷碧落下黄泉”。太乖巧而不刻苦的，难成为历史学家。当然，刻板而缺乏思想，不敢独立思考的，就很难成为出色的历史学家。

我一直有这样的看法：以历史学为职业，其实是很苦的，有少数“志愿者”参与就可以了；但人人都应该学一点历史。人之所以异于动物，重要的是人发明了语言文字，使集体性的记忆得以长久保存，人也就借此得以超越时间、空间和个体生存的局限，有可能把握更多的集体性记忆，从而补充和丰富自己的经验。从每个个体而言，生命有限，经历有限，若能从长久积累的历史记忆中汲取经验，就等于把自己生命的长度延伸了许多倍，多活了几百岁乃至几千岁，从经历上说你有可能“千岁、万岁”。

现在大家都在谈民主，谈自由。从历史上看，这可是两个特大字眼，真不好轻易评说。记得德国的克尔凯郭尔说过，人最大的苦恼，就是每个人都想自由地按照独立意志生活，但又必须跟别人生活在一起。一部人类史，就是一部不断尝试如何调适个体与群体、个人与社会相互关系，失败多于成功的经验史，自然我们也很可以从这些苦涩多于欢乐、艰难多于顺畅的历史经历中得到许多启示。知道调适人与人之间的关系，是一门大学问。民主与自由，若不建立在一种合适的关系准则（或曰游戏规则）之上，不说缘木求鱼，南辕而北辙的教训反正是不少。

我是从研究明末农民战争史起步的。今年是甲申年，距郭沫若写《甲申三百年祭》，又过了一个甲子。360年前，1644年，即是明王朝被农民战争灭亡之年。有关明末农民战争的史料极其丰富，野史笔记记的是，这在古代很难得。史料看得越多、越细，感触越强烈。

一是感慨大明官场，人才济济，济济变成挤挤，搞窝里斗倒是一只鼎，包括知识分子。但在不起眼的小地方，偏乡僻壤、山坳荒漠，藏龙卧虎有的是，到了兵荒马乱的年头，就获得了出头露脸的机会。你说李自成、张献忠，一个驿站马夫，一个为地主打工，原先谁会把他们当人

才看？可在1628—1644年间，他们叱咤风云、不可一世，要意志有意志，17年里屡败屡战；要智慧有智慧，野战、阵地战都胜过官军。两人稍有不同的是，张献忠残暴些，李自成厚重些。若没有东北满族的横插一杠，李自成完全有可能建立新朝，成为第二个朱洪武似的开国皇帝。若做了皇帝，他过去是当马夫还是当小和尚都不敢提了，天才的帽子不戴，别人也会哄然给你戴上，古书上叫作“解民倒悬”“天纵英明”，十分伟大。

李泽厚主张“告别革命”，不是没有道理。但他采取的却是指责，而不是同情地理解的态度，说如果没有就如何如何，这就不是历史的态度。历史上有过的，必有不得不发生的理由——大家都知道，古时候，中国农民是最老实、最听话的，年复一年地埋头“修地球”、过苦日子，很少进城，见到官两腿发软，大官稍说几句好话，就感激涕零，说是“见到了好官”。谁会平白无故地用生命去赌博？可一旦到了活不下去的时候，饥饿是死，造反也是死，你说他们选择什么？“民不畏死，奈何以死惧之”，此话是有条件的，大约数百年才一遇，天灾人祸到了极点，树皮草根吃完，就闹人吃人的惨剧。到那时，革命想阻挡也阻挡不了。

感慨之二，到了非正常状态，人心会变得叵测不定，控制不住。在前现代社会，中国是创造物质财富能力最强的国家。长城、运河不说，周秦、汉唐、两宋、元明的宫殿、王府、豪宅、园林，建筑瑰宝不胜其多，到今天都可以为旅游业赚回大把大把的外汇，可地面上存留下来的却少得可怜。去过意大利、法国、德国、英国的，就感觉得到，中国地面上的文物与其悠久的文明极不相称。每一次战争动乱，一个王朝的许多宏伟建筑往往被付之一炬。

我曾经为此疑惑不解。打进京城的农民痛恨皇帝、大官、阔佬，看了这些用农民血汗钱堆起来的豪华住宅、奢侈器具，怒火中烧，气不打一处来，这可以理解。为什么非烧了不可？后来读了心理学的书，才有些开窍。埋下的怨恨越深，积蓄的不满越多，它释放需要的能量就越大。农民由盼望皇恩浩荡的热望，到苛政猛如虎的失望，再到灾难丛生、濒临死亡的绝望，这一不断上升的长过程中，如若没有许多渠道获得缓慢的释放，积蓄起来的能量大极，非通过极富刺激性和破坏性的行为，就不可能得到宣泄。李自成在攻陷洛阳时，曾用“点天灯”的方式处

死福王，既是一种宣泄，更是一种向敌对者的示威。但什么样的行为最具刺激性呢？熊熊烈火，腾空而起，声光并作，全场骚动，肯定是最富刺激性的。另外，个人行为往往多理性的计算，至少恐惧的本能也能起约束的作用。到了群体骚动的场合，集体的非理性就会战胜平日里的胆怯，情绪冲动会因相互感染而得到极度强化，个人的负罪感和恐惧感消失。这就是民众运动多容易演化为暴动、暴乱的一种心理学解释。

俗话说：“可以共患难，但难于同富贵。”农民军的兄弟情谊和团结，在困难时期是摧不垮、打不散的——军事共产主义的平均分配，在大顺军中执行得很成功，这就是李自成高于打家劫舍式盗寇的地方。到1643年，李自成在河南、湖北取得七大战役的胜利，看到了希望的曙光，开始筹建统一政权。也就在那时，裂缝就出现了。首先，农民联军内部开始重演《水浒传》里的“火并王伦”。李自成先后借故杀了“革里眼”贺一龙、“左金王”蔺养成、“曹操”罗汝才和“小袁营”袁时中，取得独尊的地位。当时一位河南的知识分子郑廉就评论：“一国不堪两君，一营宁堪两帅，或南面而臣人，或北面而臣于人，为顺为逆，莫不皆然。”“天无二日，人无二君”“一山不容二虎”，这叫“专制心”，即使是曾经仇恨帝王将相、仇恨被别人压迫的普通农民，到了那个份上，成者为王，他心理也会发生变化，自然而然地会回到这个死节上来，这就是数千年社会体制积累下来的集体无意识，不容易摆脱。

原来义军内部，头领称“掌家”的、“管队”的，由大家推举，不时以兄弟相称，都是“哥们儿”，相互之间只有职务差别，没有大的收入落差，关系比较融洽。现在，义军士兵不能不对将领和降官们刮目相看。大将军刘宗敏府前高悬大红灯笼，人称刘国公，门卫森严；官员、将领俱以九品分等，服装、帽子都有严格区别，尊卑分明。旧礼制的恢复，在新官与士兵百姓之间筑起一堵不可逾越的墙，人与人的关系发生了微妙的心理变化。

河南文人郑廉，讲了一个他朋友的故事。那朋友被抓在军营里，有一个年轻小头目负责严密看守，防止他逃跑。一天，他对那位年轻农民说：“你又不是天性想作盗贼，何苦来？即使老贼头做了皇帝，也封不到你。”那人听后号啕大哭，把他放了，自己也跑回了老家。

进京后，李自成招降一批明朝中低级官员，授以新朝官职。有一个士兵问某明官：“选你做什么？”那人回答：“兵部主事（国防部科长级官员）”，士兵一脸无奈地说：“也好，也好。只是不要再像前朝那样死要钱。我新朝立法森严，贪官污吏是要杀头的。”这还算是有点骨气的。更差的例子也有。无锡人赵士锦在明朝只是工部的小科长，绝食三天，拒不“从逆”。看管他的一些头目纷纷相劝，说：“老爷，你何必苦呢，饿坏了身子，可是大事。我们家的官好做得很，与明朝一样。如果老爷能转到我们家里做大官了，可千万别看不起我们。我们还求你老爷多照顾着些呢！”

大顺军17年里屡败而屡战，百战不殆，靠的是共同摆脱困境、走出生死峡谷的巨大凝聚力。然而，胜利只能改变少数人的境况，而多数人仍是希望渺茫。经过短短的进京城39天，在与清军的山海关战役中，农民军一败涂地，判若两支部队。其中人心涣散，导致军纪失控，在去山海关之前，已经非常严重。眼看封王封侯的，接受闯王赏赐，一箩筐一箩筐金银珠宝抬进抬出，一般义军士兵、军官怎能不感慨万千？前面说到那位号啕大哭者算是觉悟早的，稍晚的正挨到抄没明朝宗戚官僚家产的风潮，纷纷“顺手牵羊”。据当时在京城的一些亲历见闻者的记载，说义军士兵到酒店吃酒，随手给的都是金银首饰或珍珠，出手特别大方。有一位秀才，被一群士兵抓了就走，此人吓得面色发白，以为大祸临头。谁知到了军营，士兵们口口声声称他为“大官人”，特别客气，原来是要他为山西陕西的家人代写书信。言语间不时流露出对闯王多怨言、有牢骚，思乡气氛浓烈。他们每人都把身边的金银首饰折断了装在布袋里，托便人连信捎回老家。事情办完，那秀才也得了不少金银珠宝，兴冲冲地揣着高额“劳务费”，向夫人报平安去了。因此，当义军退出北京，往山西、河南、陕西撤退的路途上，逃跑的越来越多，失败的态势已经不可挽回。

这是最后失败了的，成功了又如何？朱元璋是再好不过的例子。朱元璋发布的圣旨许多是用白话写的，通俗易懂。他也说农民终年辛苦，如何如何，讲得有条有眼，好像不忘旧日情景，可一涉及赋税皇粮，口气就变，说这是每个老百姓（子民）必须尽的义务，谁不认真完纳，就对谁不客气。为了杜绝隐漏田赋劳役，他把军队放到地方上，一个村一

个村地实地调查人口田地，声称凡作弊者格杀勿论。这比起那些养在深宫里的皇帝要厉害百倍。

我读明清的材料多起来，思想也发生了变化，意识到不改革旧制度本身，走马灯式的换人，甚至用暴力的方式把一批人打倒，拥戴一批人上台，对此不应抱有很大的热情。

我真正从事史学研究，起步很晚，大约40岁前后。所幸文化大革命刺激我从迷误中清醒过来，强烈地意识到中国如若不能走出千年历史的阴影，跳出一治一乱的“周期率”，真的已经很难自立于世界之林。从那时起，我的史学观念发生了很大的变化。要而言之：一是意识到史学必须有批判的意识，二是追溯历史是为了现在和未来。我的研究，不管是大题目还是小问题，想要回答的是千年的辉煌，何以会变成百年的沉沦？或者说是：“中国如何才能走出中世纪？”

头十年，我近乎疯狂地读西方的书，社会学、人类学、经济学、心理学，乃至科学哲学，什么老三论、新三论。不懂外文，看中译本，翻译得差极了，像马克斯·韦伯的《世界经济通史》，近乎看天书——总之囫圇吞枣、一知半解，硬着头皮读。头脑里，尽是韦伯、弗洛伊德、海德格尔、萨缪尔森、诺斯……福柯还敢看，就是尼采不敢问津，怕自己入迷了，得神经病。没有什么人在逼着我，甚至我的老师还批评我离经叛道，有压力。为什么？事实胜于雄辩，曾经比我们落后的西欧、历史短得可怜的美国，在近几百年里确实获得了很大的成功。160年前的林则徐都看到了这一点，20世纪差距拉得就更大了。单纯从中国看中国，就像身处庐山之中，必须与西方历史相比较，才有可能看出中国缺什么，中国弱在什么地方，别人成功的经验有哪些。当然，更重要的是思维方式——例如从牛顿到爱因斯坦，启示我们对自然界的认识是永无止境的，对社会、对历史更是如此。史学研究的观念与方法也必须不断质疑，不断吐故纳新。

中国的文化有许多精彩的地方。古代中国是一个以农业见长的国家，文化也具有农业社会特有的平和、含蓄、持重和沉稳的风情。我们对四季变化的感觉非常敏锐，春耕、夏种、秋收、冬藏，四季、十二个节、十二个气，每一种微小的气象、物候的变化，预示着什么；日月风

云的变幻，会对农作物产生何种影响，农谚很多，微观方面“变”的学问深奥。放在宏观方面，总相信年复一年，周而复始，循环论占了上风——所有的变化都是在一个圆的平面上展开，阴变阳，阳变阴，冬去春来，否极则泰来，这就是《周易》里的那个八卦。以这样的世界观看社会、看历史，我们的心态是平和的，盛的时候，想到可能会衰；衰的时候，相信离开转盛不远了。“冬天到了，春天还会远吗”；“不是不报，时候未到；时候一到，一切都报”——在“文革”灾难时期，有一些人就是靠这样的文化信念坚强地活了下来。中国人的忍耐性、生命的韧性，非常像植物——鲁迅写《野草》，实际上是写中国人的精神。

以开放的态度看世界文化，各民族的文化各有千秋、互有短长。有长必有短，有利必有弊。我们的循环观否认突变，强调经验和秩序，“天不变，道也不变”。中国历史上盛衰治乱，反复震荡，不比西方差，但解释这种动乱的原因，传统史家不从制度上检讨，也不检讨我们的意识形态，多强调道德人心的绝对性——人心不古、道德沦丧，官不像官，民不像民，就判断危机已近，知识分子开始声嘶力竭地呼喊；呼喊、改革都不济事，每况而愈下，民众就造反，成者为王、败者为寇，周而复始。所以中国传统史学的核心是道德史观，君子、清官、好皇帝——小人、贪官、暴君对立的两面，构成了史书叙述的主体。教育我们的，就是要维护现有的道德秩序，把希望寄托在出现好皇帝、清官上头，仰望星空，耐心等待天才降临，“五百年必有王者兴”。这样的史观在今天的一些历史影视和历史小说里仍在延续，津津乐道，把陈腐当作新奇，我只能说一声：遗憾。

西方的史观也有过这样的阶段，但进到向现代社会转型时，他们把研究的重心从“英雄”转移到经济发展、社会规则的考察上来（经济学、社会学兴起）；把“人”的研究从精英转移到大众对精英的制约上来（政治学兴起）——发展的理论、制度分析的理论帮助史学家完成了从旧史学向新史学的变革。因此，中国的新史学必得从西方的社会理论中汲取资源，借鉴别人的经验。

近几年来，西潮又一次东来，在思想文化领域，新概念、新话语层出不穷，转换之快，目不暇接。现代性还在无休止地争论，后现代已经登场。我觉得，我们应该以健康的心态对待这种变化。

一种新的概念、新的话语，往往代表着一种新的思考方式、新的观察视角。例如现代社会理论中的结构主义，就是对那种以什么什么为纲——片面决定论的反驳。它既反对经济决定论，也反对文化决定论。决定一种社会状态的，是许多方面、许多力量的总合。这种总合的效果，许多时候更取决于它们以什么样的方式组合和相互作用，例如一个现代社会，一定是一个建筑在高度分化基础上，以有效的制约机制实现高度整合的社会，而不是分化好，还是整合好，或者是分权好，还是集权好的问题。假若不解决民“管”官的问题，亦即民意对政府的制约，没有更多独立的民意机构去监督政府，大集权、小集权的弊病还是半斤八两。

弗兰克、彭慕兰的“反欧洲中心主义”是一种新话语，与之相连的还有“后殖民主义”等等。虽然他们还不能说是正宗的“后现代主义”，但有一点“后现代”的味道——其中有一条，就是反驳“现代化理论”的。在他们看来，“现代化理论”是欧洲成功之后的总结，而不是欧洲历史的真实，是想借以炫耀自己唯一正确，并向全球扩张的理论。历史并不能证明非有这些条件，才能发展到“现代”。它的出现或者成功，取决于许多偶然的因素。即使在西方，也没有一个国家的现代化是相同的；每个国家都可以有自己走向现代的道路。两个人也都认为，现在中国的经济发展非常成功，再一次证明了他们的看法。

这一刺激对我震撼特别大。我们民族主义的那根神经非常敏感，也非常脆弱。外人说我们的坏话，就想到挥动拳头；说好话就感到舒心——但假若忘记了我们历史上还有许多阴暗面，还有许多弱点，把好话当补药，那就容易变成虚荣，而非自信。因此，对于西方的新话语，我们应该有所鉴别和选择——它的基点，应该是以自己的生活体验和历史体验为准，立足于对自己的发展有利。

19世纪以前的世界，是以欧洲为中心，还是以中国为中心，估计学界还会有激烈的争论；也有人提出“中心说”本身就有问题。不管怎样，弗、彭有关欧洲中心主义的质疑，对中国史而言，还是有新的启发。例如马克斯·韦伯把我们通常说的资本主义社会，在前面加了一个“理性”的前缀词。也就是说，资本、市场这些东西古已有之，现代社会区别于传统社会，最重要的特征便是讲究经济理性——工具理性（具体而言，即价值法则），亦即亚当·斯密说的利益最大化原则，通过市场规则，实现

投入与产出的理性化。“理性”，有的翻译为“合理性”，似乎就成了“现代”的一个标志。细想，中国传统社会，政府行为往往是不计成本的，政治至上，讲政治账，不算经济账，证明韦伯说得非常对。但由此能说中国人生活里、头脑里就没有经济理性？人的第一本能就是生存。为了生活，谁不想赚更多的钱，谁不在收支方面斤斤计较？最近一位宁波人告诉我，宁波人为什么善于经商，只要拿生活中两句俗话就可以说明。一句是“亲兄弟明算账”，这就是市场经济中的核算成本原则。一句是“碗对碗、篮还篮”，邻居送我一碗菜，我就要还一碗菜；亲戚上门送一篮礼物，回去也得奉还一篮礼物，这是市场经济中的等价交换原则。

明清时代的江南经济的发展，确实有非常闪亮的一面。在人口高度密集的地区，粮食种植的精耕细作水平以及单位面积产量之高，在世界上首屈一指。而且在苏松，发展出植棉和家庭棉织业；在嘉湖，发展出蚕桑和家庭丝织业。17—18世纪，欧洲人用白银从中国进口棉花、棉布和生丝、丝绸，估算世界白银产量的1/3流到了中国。江南农民很能适应市场的发展需要，不单纯靠粮食生产，发展出商品性的家庭手工业，人人织布，家家缫丝，收入自然比其他地区高。城镇在这样的基础上显现出市场的繁荣，不要说苏州、杭州了，像盛泽、南浔这样的大镇，简直就是一个全国性的丝绸市场中心；而松江的朱泾、枫泾镇也曾经是全國棉布市场的中心——它们通过广东、福建的海商（包括走私商，即海盗），又与中西国际贸易联系在一起。怪不得弗、彭要说那时世界经济中心在中国，在中国的江南。这一点，使我更加深信，中国人并不缺乏经济头脑，也有自己的经济理性——中国人发展经济的素质和能力不低于世界哪个国家，否则数千年的辉煌就不可理解了。因此，近代落后的原因，不是经济发展本身有什么先天性的阻碍。主要原因还在别的方面。

弗、彭无限夸大明清江南的经济发展水平，最大的毛病是出在对中國国情缺乏真切的了解，这不能苛求——但他们经济史研究的方法，用的是纯经济学，而不是诺斯等人的制度经济学，就有点落后了。表面看明清江南最有可能率先在中国发展到资本主义，实现现代化。事实却是不能。为什么？他们忽视了非常重要的一点，中国是个大一统的、高度中央集权体制的国家，江南是中国的江南，而非独立的江南。在中国旧

体制里，往往不是鼓励先富，而是像孔老夫子说的，“不患寡而患不均”。最近我根据明后期中央与地方的财政档案，做了一个统计，仅苏州、松江、常州三个府，面积和耕地的全国比是0.336%、2.85%，而农业的财政负担却占全国财政总收入的23.96%，还不包括名目繁多的官吏额外勒索和地方摊派。总之哪里油水多，国家从那里榨得就越厉害。从唐代中期开始，就不断有知识分子说，东南财政占全国之半，不合理。可体制决定了，不这样就维持不了这个“大一统”政权的巨额开支。江南农民为什么会发展出多种经营的经济模式？当时人就说得很清楚：农民光种粮，交不起国家田赋杂费，更不用说地租了。农民负担重，是个老问题，江南更是突出。因此棉织、蚕丝，是被逼出来的，是用来弥补收支缺口的。大量的史料可以说明江南农民实际终年劳碌，仍然是窘迫不堪，日子也过得紧巴巴——没有多少剩余去改善和发展经济，长期徘徊在一个低成本经营水平线上；不过国家借人口之多，产品积少而成多，聚沙而成塔，到了市场上、到了城市里，倒显得颇有繁荣气象——这叫作表面花团锦簇，内囊却是空虚的。

假若与西欧中世纪相比，问题就凸显出来了。现在教材里中世纪的中国与西欧都是封建社会，殊不知彼封建而非此封建。中世纪欧洲的社会体制，它是分权体制，君主下面有许多分封的贵族，国王的财政收入主要靠自己的直属领地和一些国有的自然资源（如矿藏、森林），各地贵族领地的土地产权和行政管理基本是自治的。更重要的是，或许是受罗马城邦民主制历史传统的影响，至少到13世纪后，有些国家也搞中央集权了，但工商城镇却蓬勃兴起，而后或城市自治，或获得特许，贵族（原有的土地贵族加上新兴的工商贵族）组成的市政厅获得了自治权。这样，国王、教会、城市贵族构成相互制约的三角关系，而不是像中国那样皇权无限、无任何社会力量可以与之抗衡或谈判。市政厅后来演化为议会，现代民主制由此脱颖而出。就以税收为例，明清中国的官僚机构不断膨胀，每年财政支出从数百万两涨到数千万两白银，地方官员都必须无条件执行皇权旨意，特别是保证赋税的征纳，没有讨价还价的余地。在西欧，国王与各地贵族、纳税人代表之间必须通过市政厅或议会的讨论，反复谈判，才能确定能不能增税，增多少。国王有时不得通过借款来取得财政收入（特别是战争时期），为此必须出让部分权力；工商贵族借此又得到发展。在古代中国，虽有富商大贾，没有任何可

称之相对独立地位的工商阶层——中央政权一直奉行打击豪强的政策，实际上是要消灭异己力量；工商依附于政府，官商结合倒是大传统。民主制没有强大的中产阶级，很难成立，这是欧洲史与东方史很大的一个差别。因此欧洲工业革命，率先走上现代化的原因很多，因素复杂（例如法制传统、产权观念、思想革命、科技革命，也还包括农业革命等等），什么是最关键、最起决定性作用的因素，确实不容易说清楚，但绝对不是完全偶然的。它至少要经过3—4个世纪的历史综合积累，才能完成突变。

在我看来，“后现代”是对着“现代”来的。“现代”肯定不完美，“现代”的话语系统已经产生了“话语霸权”的负面功能。既然不完美，既然已经朝着新意识形态方向发展，就有必要加以反驳和质疑，动摇它的王牌地位，促使多元文化的活跃。这就是“后现代”存在的理由。如果“后现代”想要把“现代”的历史成果和历史经验统统丢进大海，肯定也是一种极端，不能上当。而且这里也有个情景的问题。从社会发展角度说，在现代已经充分发展的社会里，“后现代”的产生是自然的；但在发展中国家里，就不能把“后现代”看得太认真。我觉得西人对中国问题的看法，时常表现出不是“饱汉不知饿汉饥”，便是“此山望见那山高”，忽高忽低，难以捉摸，我们也得姑妄听之。我们能不能超越？超越当然是最理想的，可不顾实际地超越，百年中国在这方面吃的亏可大呢，所以我们自己还得有主见。我的直观的印象是，在思想文化方面，“后现代”的“破坏性”（或者说“颠覆性”）强过于建设性，它四面出击，八方“捣乱”，总姿态是要挑战任何权威、任何信仰，有点“造反派”的脾气，很容易刺激年轻人的“青春躁动”。美国的老史学家魏斐德就已经感受到了“代沟”，不无牢骚地说：社会责任感丢失了，现在年轻人的史学与好莱坞的卡通片已经没有什么差别，有一种严重的失落感。再下去，我会不会也落到他那种灰色的心境里去呢？现在没有，将来不敢说。

五、明清易代的偶然性与必然性

1644年皇城根下的老百姓，不到两个月的时间，“子民”的身份归属一变再变，前后经历了“大明”、“大顺”和“大清”三个朝代。虽说中国历史向有周期性改朝换代的习惯（新名词叫作“王朝周期率”），成王败寇已成常识。但这样的“半路杀出程咬金”，让京城里的人怎么也弄不明白，刹那间紫禁城的皇帝宝座怎么倒让“第三者”莫名其妙地给夺了过去？

360年，6个甲子过去了，往事如烟。所幸保存下来的明清易代记载算是多的，仅在京亲历的回忆录就有十来部，扩大到相关人士著述也不下三四十部（不包括南明部分）。20年前，我搜集并阅读过这些“记忆”资料，也做过研究。这次重读，说实话，仍是一头雾水——历史永远是混沌不清的：这结果是偶然还是必然？为甲申再祭，首先想到的是这个题目。要对这段历史进行哲理性的探讨吗？不，我能做的，就是作些历史性的叙述。老祖宗叫作“述而不作”，西方流行的新名词称“后现代”。后现代史学推崇“叙述法”（而非过去流行的诠释法），认为故事说完了，“叙述者也就死了”，余下都是读者自己的事。

历史学家比过去谦逊多了，不好意思再用“揭示历史发展规律”来标榜自己职业的绝对神圣——想借助陈旧的历史构筑未来的蓝图，实在是一种奢望。新的说法，历史学实际上只是一门重新处理“记忆历史”的人文学科。历史既已经远逝，不可能被原模原样地得到整体“克隆”——留下的都是些记忆碎片，有的是落花缤纷，满地枯叶，不知如何收拾是好；有的则是荒芜零落，依稀见到的只是模糊的历史背影。但是，以“记忆历史”为名，拂去历史学神圣的光彩，绝不意味着历史思考的艰难性和智力考验的程度降低了。这些陈年往事，无一不是我们先辈煎熬过的人性历练、社会写照，也不断地在考问后代子孙的智力水平：你们怎么认识，是比我们聪明，还是依然故我，没有进步？

崇祯十七年春夏之交，北京城的老百姓，虽说向来见多识广，处变不惊，但怎么也想不到，在短短的两个月里，历史的造化要让他们经历接二连三的大事变，体味什么叫作惊恐万状和不知所措。

崇祯皇帝登基已经有17个年头。18岁时接手的是他“木匠”哥哥撂下的，被大宦官魏忠贤恣意捣乱7年，朝纲千疮百孔的烂摊子。(1)即位伊始，对着前任政治狂烧了两把火。一把火，不动声色地把大宦官魏忠贤的势力消灭殆尽；第二把火，为东林冤案平反昭雪。一时道路相传，都以为“大明中兴”有希望了。然而，没有多久，崇祯皇帝对臣僚的谦逊和柔情消失了，脾气变得越来越坏。令他烦心的是，官僚们办事不力，相互间的攻击隔三逢二，无有休止。经心腹太监密查，说是在高尚的词句和说不清的是非之争背后，仍在玩门户党争老一套。17年里，他先后更易内阁“宰相”50人（其中处死2人、充军2人），任免刑部尚书17人，兵部尚书处死2人、被迫自杀1人，诛戮总督7人、巡抚11人。(2)崇祯帝辩解道：“朕所诛者是贪欺二字。”(3)处理的都是那些伸手要权要钱，说假话大话却失职连连的“劣臣”，下此狠手，也是出于无奈。他发狠说“但要文官不爱财，武官不怕死”就满足了，以此表达对官僚层素质普遍低下的强烈不满。(4)当几度整肃无效，失去耐心之后，崇祯帝再度起用宦官和东厂，重蹈永乐皇帝开创的宦官干政覆辙。

最令他头大的，则是起自陕北的农民起义军。崇祯执政17年，农民军跟着他17年，犹如幽灵附身，是专来催命、索命的。应对当政者的剿抚互用，农民军东奔西突，转战秦、晋、冀、豫、鄂、徽、鲁、川、甘九省，死去活来。崇祯九、十年间，农民军经卢象昇、洪承畴等人的合剿，几临灭顶之灾，可辽东的清兵南下袭明，卢、洪先后抽调到抗清前线，一死一降，无意中帮了农民军。躲过大劫大难之后，崇祯十三年冬，李自成离开潜伏多时的陕南山区，向连年旱蝗饥谨至极的河南挺进，五战五捷于中原大地，气势极盛（唯有三攻开封无功而返，以黄河决堤、水淹全城为结局，北宋东京的繁华陈迹荡然无存）。崇祯十六年冬，被崇祯帝强令离开潼关出战的明军最后一支精锐部队全军覆灭，时势已经为李自成敞开了一条通向北京的胜利大道。甲申年正月初一，李自成在西安宣布大顺政权正式成立，并亲率10余万大军渡河东征。

因此，甲申新年刚刚撩开它的面纱时，中国的政局实在是迷雾重重，有三个政权相互对峙着，前景深不可测。除正统的大明政权、西北的大顺政权外，还有一个从辽东崛起、由“金”改名为“清”的东北政权。努尔哈赤是在统一女真族后，于万历四十六年（1618年）宣布与明政权

处于敌对状态的。到其子太宗皇太极手里，父子两代经营50多年，屡败明军，边境不断东展西扩，基本慑服了蒙古诸部落，崇祯九年（1636年）正式改国名为“大清”。到甲申，年轻的新政权已经长大成人，进入了它的“青春躁动期”。

大约是从三月十六日大顺军攻陷昌平、火烧十三陵的消息传来，京城的紧张气氛开始扩散弥漫。但九门紧锁的北京城，在冷兵器时代，固若金汤，从来不容易被攻破。北元、后金的部队曾几度抵达城下，都望洋兴叹，转一个圈便开溜，百姓因此并未意识到将有特大事变发生。不祥的预感也是有的。上年夏秋之交，京城里遭遇到一种很奇怪的瘟疫，身上突生一隆起赘肉，数刻莫名死去，患病者有十之四五。年初又有呕血病流行，不时听到出丧的号哭，撕心裂肺，再加北来风沙暴袭击，“飞沙走石，或二三日一见，或一日再三见”，上上下下都高兴不起来。(5)

事也蹊跷，北京城的攻陷，全出李自成的意外，几乎兵不血刃就城门洞开。三月十七日半夜，崇祯帝最倚重的守城太监曹化淳率先打开外城西侧的广宁门，义军由此进入今复兴门南郊一带。义军在北面的德胜门、西面的阜成门、西直门三处摆出攻城态势，炮声震天。十八日，在昌平投降的太监杜勋由软梯入城，代表李自成与明秘密谈判，要崇祯帝逊位，未获成功。十九日清晨，兵部尚书张缙彦主动打开正阳门，迎接刘宗敏率军进入，此后内城各门齐开；中午，李自成由太监王德化引导，从德胜门入，经承天门步入内殿。沿途百姓早听得传令，各个在门前摆设“永昌”香案，书“顺民”二字于门上，闭门不出。不到半天的时间，京城的百姓已经从“大明”的子民变成了“大顺”的子民。宫中遍搜崇祯帝不得，全城严查。二十二日，确知崇祯皇帝已自缢于煤山（今景山公园内，死时虚龄36岁）。李自成下令收尸入棺，予以“礼葬”，在东华门外设厂公祭，后移入佛寺，有和尚为他诵经。二十七日，大殓毕，下葬于西山的田贵妃墓中，未能入围昌平明皇陵。(6)

大顺军占领京城，前后42天，几度宣布要举行登基仪式，却一再推迟，百姓惶惑不解。进城初秩序尚好，店铺照常营业。转折发生在三月二十七日起拷掠明官，四处抄家，连累店铺商家罢市，恐怖气氛逐渐浓重，人心开始不安。四月十四日，西长安街出现“贴示”：“明朝天数未尽，人思效忠，定于本月二十日立东宫为皇帝，改元义兴元年。”谣言四

起，甚有说观音托梦“明当中兴”，估计都是吴三桂一类人放风，借此动摇大顺军心。(7)吴三桂南下投顺途中，获知吴家被抄，反叛回山海关。义军高层四月初已经获悉，经过一段踌躇后，于十二日杀戮大臣勋戚30余人(8)。十三日，李自成亲率10万大军，奔赴山海关前。二十六日，义军从山海关败归，仅余三四万人，城里军纪开始严重失控。二十九日，在举行登基仪式的烟幕下，大顺军怒杀吴三桂家大小34口，部署焚烧宫殿和各门城楼，并于次日清晨急促撤出北京，由山西、河南两路向西安方向退却。(9)

此时京城的官民百姓，但知吴三桂得胜，将奉明太子进京即位，不知清军紧跟着也已经于三十日晚抵达蓟县。多尔衮在得知李自成军撤出后，与吴三桂一起统领满汉精锐，星夜赶路，于五月初二晚进抵京城脚下。吴三桂受命不准进城，继续追杀西逃的义军。初三，大明一些在京官员准备好“迎驾”的一应仪仗设备，身着白色丧服，齐集东郊，打开朝阳门，吹号击鼓，迎候大明太子入城。但令明官大吃一惊的，“望尘俯伏”，山呼之后，登上宝舆的不是大明太子，而是胡服拖辫、人高马大的满人（即多尔衮）。不等众官弄个明白，即有清传令兵怒喝：着所有内外官民人等，悉去丧服白冠，“我大清摄政王率满洲兵入城来了！”有脑子转得快的几位明官，迅即联名上《劝进表》，不想被清国内阁大学士范文程抢白一顿：“此未是皇帝，吾国皇帝（即皇太极的儿子福临，史称顺治帝，虚龄7岁即位）自去岁已登基矣，何劝进之有？”(10)

生当明清易代之际，事前、更多的是事后，有许多人都在检讨和思考这段历史。检讨细致到了应该任用什么人、处置什么人、这个战役该怎么打、那个战役打得如何不对头，以及执行哪些政策就可能逢凶化吉，苦思冥想，呕心沥血，虽不无“事后诸葛亮”的嫌疑，但看得出是十分用心的。

先说崇祯皇宫里的一帮人。20年前，一位好友特从南开大学历史系收藏的古代孤本里，给我寄来一份复印件，内容是由杭州人韩顺卿在苏州的故纸堆中发现的，题名为《天翻地覆日记》的手抄本。从文字表达判断应出自内宦宦官之手，也有学者怀疑它就是久已失传的宦官王永章的《甲申日记》。其中有这么一段情节：

崇祯十七年三月十六日，万岁谕娘娘云：“贼陷昌平，悔不从汝言，早令太子南迁。”入夜，贼犯平则等门，竟夜未睡。

十七日早朝，怒书御案曰：“文武个个可杀！”（原话如此，皇帝的批文常常是白话，清君有时还狗屁不通，明朝没有发现）（此一情节在《烈皇小识》等书中均有记载，《小腆纪年附考》亦采入）

……（罢朝后）大门楼接进伪诏一封，召太子、永王、定王入宫，谕“汝等”二字，即哽咽不成语，抚其手。

谕娘娘云：“廷臣惟争义气，全忘忠义。十七年辛苦，仍为若辈所误。朕惟一死报祖宗，但苦百姓耳。”

娘娘云：“毛文龙不诛，袁崇焕不杀，卢象昇、洪承畴不必勤王，贼犹可灭。天运人事，一至于此。”

万岁又云：“除却数人，竟无人可图大事耶？”

娘娘云：“早年求治太急，朝廷皆不安于位。后来已补救不及。或者永乐爷杀戮忠臣太过耶？”

撇开《甲申日记》的真伪不论，“娘娘”的看法在当时极具代表性。明方的检讨异口同声地都这样说：当年袁崇焕不杀“皮岛”上的毛文龙，辽东一帮骄兵悍将就不会叛明而降清，明就会有从背后牵制清人不敢贸然南下的武装力量，骄悍的军阀们也无缘替清军灭明充当“马前卒”；不是误中皇太极“蒋干盗书”式的离间计，杀了袁崇焕，辽东的失守以至后来吴三桂的出卖山海关，都可能避免；更要紧的，如果不是把剿杀义军最为得力的卢象昇、洪承畴调到抗清前线，改剿为抚，而是趁热打铁，崇祯十三、十四年左右，说不定农民军的事情也就侥幸解决了。此后，回头全力对付辽东，何至于有“清兵入关”这局悲剧呢？

搁下明君臣各种“假设”不论，再说李自成方面。在古代，有关农民军的“记忆史”，都是别人给他们写的。那么多的甲申实录，都把他们写成“祸水西来”，所幸还注重描述，北京42天里农民军的行动细节，无意中被保存了一部分。读这些相关资料，头脑里曾闪过一念：但看义军东

征沿途，直至入京前后，明朝大批官僚、将帅望风而降，争先恐后“改头换面”，其中不少人品低劣猥琐，寡廉鲜耻，大明王朝人气之差，超乎想象。魏斐德曾据《明季北略》等书作了统计，在京自杀的明官40人，其中大多数来自南方，且多居高位；投降大顺的高级官员竟有167人，南北方籍贯相等，年龄与资历偏低者占大多数。⁽¹¹⁾需要补充说明的，魏没有统计在此前后投降的武官和太监，文官投顺名单中也有些是受党争之害被诬陷的（南明清查“从逆”，是党争的延续）。有一件事更带滑稽色彩。五月初，有目击者看到，大约是江淮地区的一个前科举人，不知北京已经易手给清人，仍乘船由运河北上，“大为招摇”，到处声称他是去赶“大顺朝”的官员招考的。⁽¹²⁾这一切似乎预示事变也有另一种可能：不是辽东的清兵在中间横插一杠，李自成是可以慢慢坐稳皇帝宝座的。果真如此，“二十五史”煞尾，就不是《清史稿》，而是“大顺史”了。

李自成终究没有做成皇帝。说大顺军因为骄傲而失败，今天看来是皮相之见。我倒觉得，李自成一帮人身上“朴素的阶级情感”未能及时褪去，这对想做稳皇帝是致命的。在立足未稳之前，就忙于对京城勋戚与官僚实行大规模的“拷掠”抄家，固然也可以认为出于建立“财政基础”的考量，但给人的感觉，总更像穷汉子积久的情绪发泄和劫夺“富有者”急哼哼、时不我待的肤浅心态。他们不够“狡猾”——不能透彻地意识到这是改朝换代、生死攸关的一局大棋，完胜需要大智慧、大手段。为着彻底制胜对方，有些棋子要先走，有些要后走，有时更要舍得拼“炮”弃“卒”，以迷惑对手。譬如对吴三桂，既然知道他军队所处战略地位事关紧要，派人招降他，却又在北京抄他的老家、夺他心爱的陈圆圆，这与刘邦在“楚汉战争”紧急关头，对韩信、彭越的隐忍妥协相比，就知道李自成他们太没有“文化”，吃了不读历史的亏。还有，李自成不像朱元璋那样一早就下决心“转世投胎”，与知识分子的关系若即若离，缺乏表示诚意的策略手段。但我也想为李自成叫一声屈。李自成实在没有朱元璋幸运，他遇到的时代，活跃在功名场上的知识分子，多数心态浮躁，专长内耗，沽名钓誉，不务实学。黄仁宇的《万历十五年》点了明亡的一个死穴：明中期开始产生了一种叫作“道德灾变”的社会风气，知识分子很喜欢唱高调，也热衷抱小圈子，动辄以“异端”“伪学”整人，结果假人走红，真人受气⁽¹³⁾，连李卓吾这样的书呆子也不放过。李自成身边，投顺者甚多，但既没有李善长那样干练的行政高才，也没有刘伯

温那样胸富韬略、世不再出的智囊（李岩是个虚构的人物，史家已有考证⁽¹⁴⁾）。那时中国也不是没有高人，李自成遇不到，或者那些人不屑与“流寇”为伍。清国的大学士范文程是一位民间高人，但他“养”在辽东，被太祖、太宗慧眼识中，帮助清人完成了“入主中国”的大业。可以说，毁坏明王朝与李自成帝业，是各类人物的综合作用，但范文程，也包括洪承畴等“贰臣”，都有一份“功”或“罪”参与其间。

说一说“第三者”清人的“记忆史”。清人始终坚持，他们不是从明朝手里夺得江山的。1645年清兵南下，摄政王多尔衮有一封信寄给史可法，半为恐吓、半为劝降。信写得很机巧，说：“闯贼李自成，称兵犯阙，肆毒君亲。中国臣民，未闻有加遗一矢。”因此，“夫国家之定燕都，乃得之于闯贼，非得之于明朝也。”⁽¹⁵⁾现在看来，明清易代这一官方“辞令”，是清政权深思熟虑后创造的“意识形态话语”（首倡者为范文程）。事隔73年后，康熙五十六年，有一篇长达2700字的“圣祖长谕”，历数平生，大讲兴亡治乱之道，其中有一长段与前说呼应。康熙帝对臣下说：

自古得天下之正，莫如我朝。太祖、太宗初无取天下之心。尝兵及京城，诸大臣咸奏云当取。太宗皇帝曰：“明与我国素非和好，今取之甚易；但念中国之主，不忍取也。”后流贼李自成攻破京城，崇祯自缢，臣民相率来迎，乃翦灭闯寇，入承大统。昔项羽起兵攻秦，后天下卒归于汉；其初，汉高祖一泗上亭长耳。元末陈友谅等并起，后天下卒归于明；其初，明太祖一皇觉寺僧耳。我朝承席先烈，应天顺人，抚有区宇，以此见乱臣贼子，无非为真主驱除耳。⁽¹⁶⁾

我仔细琢磨过康熙帝的说法，觉得“味道浓极了”。康熙帝既承袭先辈的“话语霸权”（得手了，什么话都可以说；那时没能力，可以说成不忍取北京等等），但也增加了一层意思：过去我们是尊重你们大明天子为“共主”的，可你们的皇帝不争气，老百姓造反，把天下丢了，这怪谁？在中国，在历史上，谁是“真主”，不是看出身，而是看谁有能力为天下扫除“乱臣贼子”，“应天顺人，抚有区宇”，把握中国全局。在这种“英雄不问出身”典型的中国话语背后，还包含有强烈的反驳：别以为我们是“少数族”，多少也是一族的大头领；你们过去的皇帝，一个是小

小的亭长（最多相当于乡长），一个是穷村小庙里的和尚，你们怎么就没有觉得不对味呢？

清人的成功不容易。这里只能说一项：清人在入关前后，对汉族王朝政治体制和意识形态等“合法性资源”一直是在努力学习、认真钻研的，也很重视发挥为他们服务的汉族知识分子的作用。这方面，与过去辽金、蒙元相比，都可谓“当刮目相看”。因此，机会到来时，在运用汉族意识形态资源，收拢人心方面，真是“后生可畏”，紧紧抓住“救民”“安民”这两条汉族统治的“祖训”不松口。例如入关前，即宣称“此行除暴救民，灭贼安天下，勿杀无辜，勿掠财物，勿焚庐舍”。随军大学士范文程在代表多尔衮接受吴三桂投降时，特别强调此次“兵以义动”，是为你们报君父之仇，“国家欲统一区夏，非又安百姓不可”。入京后，立即宣布废除明末加派，减轻民众负担；另一条也很厉害，下令“故明内阁部院诸臣，以原官同满洲官一体办理”，对在京明官一揽子包下，概不追究他们“从逆”大顺的“政治问题”；发现强迫剃发感情上有大阻力，从策略考虑，果断暂缓剃发，能进又能退。⁽¹⁷⁾因此清兵在华北、西北的军事行动，几乎通行无阻，颇得汉人的协助。现代清史研究的开山祖是孟森。先生在《明清史讲义》里评论这段历史，也说：“世祖开国之制度，除兵制自有八旗根本外，余皆沿袭明制。明之积重难返，失其祖宗本意者，清能去其泰甚，颇修明代承平故事。顺治三年三月，翻译《明洪武宝训》成，世祖制序颁行天下，直自认继明统治，与天下共遵明之祖训。此古来易代所未有。清以为明复仇号召天下，不以因袭前代为嫌，反有收拾人心之用。”称赞满族为“善接受他人知识之灵敏种类，其知识随势力而进”，前期诸帝比明中后期都强，可惜末代子孙“死于安乐，以致亡国灭种”。⁽¹⁸⁾

当时，无论是明人还是清人，都明白事变是由所谓“流寇”即农民起义引起的。不是农民军17年对明的长期消耗，几无可“勤王”之兵（明的军事主力全在北方），京城也不会坐以待毙，大清兵更不可能如此轻易地阔步走入紫禁城。因此，明清易代之际的“记忆史”，议论的焦点自然要落到追究大明君臣的“责任”上来：大明政权究竟出了哪些致命的毛病，才变得不堪一击，拱手与人？

“记忆史”在这方面提供的材料不胜其多，观点却十分混乱。皇帝那

边直到临死前还冤气冲天，觉得是臣僚坑了他，“君非亡国之君，臣皆亡国之臣”；写“记忆史”的也有不少同情这种说法。另一种声音则明里暗地指向了崇祯皇帝，埋怨他专断自负，随意杀戮，喜怒无常等等。总括起来，总不离导致王朝灭亡的那些陈旧老套，例如皇帝刚愎自用（或昏聩荒淫，但崇祯不属于此），“所用非人”，特别是任用宦官，更犯大忌；官僚群醉生梦死，贪婪内斗，“不以国事为重，不以百姓为念”，虽了无新意，却都一一可以援事指证。

有没有可质疑的余地呢？我想是有的。这些毛病在王朝的早期、中期也都存在，不照样可以拖它百来年，甚至长达一二百年？万历皇帝“罢工”20年不上朝，经济不是照样“花团锦簇”，惹得一些史家称羨不已？再说彻底些，无论哪个王朝，农民的日子都好不到哪里去，农民个别的、零星的反抗无时不有，但真正能撼动根本、致王朝死地的大规模农民起义，二三百年来才有一次。因此，用所谓“有压迫必有反抗”的大道理来解释王朝灭亡，总有“烧火棍打白果——够不着”的味道。

重读明清易代史，新的发现和体会也有一点。近几年西方人对明清史研究的热情很高，出了不少书。他们的视角独特，往往能言人所未言。譬如美国的弗兰克，他在《白银资本》一书里，凭借已有的各种研究成果，估计16世纪中期到17世纪中期（即明中期到明末）的百年间，由欧亚贸易流入中国的白银在7000—10000吨左右，约占当时世界白银总产量的1/3（其实这项研究，中国学者梁方仲、全汉昇走在前，只是没有引起国人足够注意）。1万吨白银，相当于当时中国的3.2亿两白银。弗兰克等人为了向欧洲中心主义展示“造反有理”，说那时不是欧洲而是中国占据了世界经济中心的地位，因此推论巨额“白银资本”的流入，促进了中国当时“国民经济”的发展和增长。

这一项被西人渲染得有些特异的“白银”功能，在明代历史上，是否像弗兰克说的那样，使明史变得一片光明？还产生了别的什么效果没有？假若经济形势真那么好，明末的社会动乱和政权的崩溃，当如何解释？很明显，从“白银资本”话题出发，有一个疑问是必须被提出，并加以深究的：这么多闪闪发光的白银到哪里去了？在哪些人手里？作什么用途，是用以发展经济、改善国民生活了呢，还是用到别的什么地方去了？

不错，从众多的“记忆史”里，也能够确证明王朝君臣上下搜刮到的白银数量，多得惊人。崇祯末仅国家财政收入，已经上涨到年3000余万两白银。⁽¹⁹⁾五六十年间，民间负担增加到三倍。崇祯五年有人揭发，淮阳巡抚半年内即有赃款17万两私入“小金库”，不防突然调任，仅支2万两离去，余额尽为后继者所得。后者又兼了缉私的“巡盐”，欺匿盐税21万两⁽²⁰⁾。然而，数额巨大的白银储备，花在奢侈性消费方面，多少还能对各类“生活服务业”起点“推动”作用，遗憾的是相当部分却被收贮在国库或官僚的私宅里。更具讽刺意味的是，我们今天之所以能掌握实据，竟是因为他们死到临头还抱住不放，最终被大顺军抄没，原形毕露。

据《甲申核真略》《再生纪略》《甲申传信录》等书记载，甲申正月初一，前线告急，内阁向皇上询问库藏究竟还有多少银子。崇祯愁眉不展，含糊地说：“今日内帑难以告先生。”不愿透底。三月初十，义军离北京越来越近，为筹措军饷，皇帝派太监向大臣、勋戚、大珰逐家强行“捐银”。众人各个哭穷，都说“家银无多”。龙颜大怒下，老皇亲张国纪捐2万两，皇后父亲捐1万两，其余“未有及万者”。退休太监头司礼监王之心最富，纷传家产在30万两以上，也只肯认捐1万两。大学士陈演推托“从未向吏兵部讨一缺”，向来清苦，一毛不拔。

然而，到大顺“拷掠”抄家，老底全兜了出来：陈演被拘，派人送4万两至刘宗敏府，结果为家仆告发，“先后搜掘黄金360两，白银48000两，珠宝盈斗”。太监王之心家，搜得白银15万两，珍玩珠宝大抵价值也在15万两左右。在皇后父亲周家，搜得白银53万两，“缎匹以车载者相属于道”。据说大顺军早有“坐探”潜入京城，对官僚的家底深入摸排，因此刘宗敏等对他们的“追赃”定出了“指标”：内阁大臣级为10万两，各部、院、锦衣卫以及顺天府长官7万、5万、3万两不等，科道监察官员和吏部官员3万—5万两（这是受贿最多的部门），翰林1万—3万两，其余部属（司长、处长）则各以千计。当然，这种“毛估估”也有个别是虚夸的，有的被酷夹而死，仍不足此数。但若考虑到这些官僚勋戚还有收贮或存放在别处的大量金银，例如票号、钱庄，以及蓄藏于老家的，占有的白银肯定还有不少未被大顺军抄走。在京抄得总数多少？《怀陵流寇始终录》的作者说：刘宗敏上交1000万两，而李岩、李牟“用刑宽，所得少，以己物充数”。李岩有否其人也成问题，此说只能姑妄听之，但

总数有千万两之多，似不算夸张。这里，还没有包括各书透露的大顺军官和士兵私抄入己之数。《甲申核真略》作者由接触义军所得印象是：士兵囊中多者五六百两，少者亦有一二百两。

从国库里抄没的有个大约的总数。据目击者杨士聪《甲申核真略》叙述，从四月十日起，即有马骡等车辆不断装运各库银锭往西安。十六日更是以千骑计。据他观察，所载的内库“镇库银”，刻有“永乐”字号，每锭500两，每骑2锭（千骑则为100万两），其他寻常元宝则打成包裹搭装在一起，不易辨认。估计白银总数是3700万两，黄金为若干万两。

(21)赵士锦任职户部，比较清楚底细。他在《甲申纪事》中说：载往陕西的银锭上有万历年号，因万历八年以后所解内库银尚未有动，计白银3000余万两，黄金150万两。白银数与前杨士聪记述比较接近，再将黄金折为1500万两白银，总价值约为4500万两白银。史惇在《恸余杂记》里说崇祯帝确实以为内帑已空，为厂监内臣所欺隐，一直蒙在鼓里，结果尽为“闯贼”所得，“宫中得金银7000余万”，此恐得之道路传闻，未必确凿。我约莫地估算，掌握在京城皇宫和官僚手里的白银，总数至少在5000多万两以上，约占弗兰克所说白银总数的1/6。至于贮藏在各地藩王、官僚、富绅私宅里的白银，其数亦当十分可观。文秉为明末内阁大学士文震孟之子，依据父亲及亲友所藏大量邸报奏疏抄件，按年汇编成《烈皇小识》，保留了揭发官僚贿赂的诸多“原始材料”。书中记载崇祯三年，后金兵入犯永平（今卢龙县，属唐山地区），乡官白养粹降敌。督师孙承宗命辽东明将祖大寿（此人后降清）、马世龙退敌。收复永平后，“叛人白养粹已死，其母尚在，张春先至，尽封所有而出，绝无染指。世龙则尽取其所有。大寿至，遂将白母用极刑，乃尽出其窖藏，盖几百万云”。河北的一个乡官（退休官僚），窖藏白银达几百万两，由此推想全国官吏聚敛的总数会有多大！弗兰克不理解“国富”、官富不等于民富。在此情景下，普通百姓能捧些小银子过过手气，就算阔的了——保不定今天在手，明天还得交进官府（明末赋税是要交白银的）。

各书记载，都对京城勋戚、官僚的贪财吝财以及种种媚态，极尽暴露讥讽的能事。例如对大顺长官将士使用贿赂旧技，多有送金银珠宝的，甚至也有送婢女或以婢女冒充女儿上门的，无耻至极。清朝康熙年

间计六奇汇编的《明季北略》，因收录杂芜、考辨不精，史家使用常取谨慎态度。其中收录有宋献策、李岩两人的长篇对话，我估计是落第文人借宋、李之酒，浇自己心中的愤懑，显属编造，却点出了大明政治与白银贪婪的关联。大意是：李岩问明朝经科举选官入政坛非常不易，“何以国家有事，报效之人不多见也？”宋献策的解释，大明天下，满朝公卿，哪个不是坐享荣华富贵，年薪丰厚，怎么肯随便舍弃？刚考上的，会说“我功名实非容易，二十年灯窗辛苦，才博得一纱帽上顶。一事未成，焉有即死之理”？老官僚则认为“我官居极品，亦非容易。二十年仕途小心，方得到这地位，大臣非止一人，我即独死无益”。因此宋献策总结说：他们每个人都认为“功名”是自家辛苦挣得来的，各处和各个环节都得花费白银，子母相权，赢利至上，弃旧事新，把忠义二字抛到九霄云外，是毫不足怪的。

以上所述，足以说明社会实情与弗兰克等人的想象大相径庭。在明代，白银滚滚，并没有显著改善民众的生活；白银的诱惑，倒是极大地刺激了当权者的贪欲——要知道，白银不只具有资本流通的作用，更易于贮藏的功能。因此，在白银时代，官僚层的贪婪，是实物经济时代所无法比拟的。明中期以来廷臣间无休止的争斗，以及亡国前后投降失节之风的极盛，都与白银的诱惑不无关联。后者在甲申变故中暴露得淋漓尽致，前一种情景，则可援引周延儒事为证。周被崇祯帝罢归后，于十四年再度出山，任内阁首辅，就是由复社张溥、吴昌时等人集资6万两白银，贿通亲信内监办成的。事后证明复社此举愚蠢至极。周延儒以及与周勾搭成奸的一些人，“表里为奸，无所不至，赃证累累，万目共见”，最终在京城陷落前一年，被崇祯帝因“交通内监”无情诛戮，复社亦蒙受污秽。⁽²²⁾总之，白银的权力化，权力的白银化，从明中叶开始直到清亡，除顺治朝、康熙前期和雍正一朝稍有收敛外，贪污贿赂的规模是一波比一波扩大，官场腐败，人心不古，吏治每况而愈下。明清官绅消费奢靡成风，“春风熏得游人醉”，自然觉察不到岩浆的“地下运动”，突然井喷，悬崖勒马也就来不及了。

文秉描述编写《烈皇小识》的心情是“悲愤填膺，扼吭欲绝，涕泗滂沱，几执笔而不能下”，发问道：“天乎，人乎，岂气运使然乎？”其实，凡说到明亡的原委，明末清初人必追问“殆由天运，抑或人谋所致”，困

惑不解，非文秉独然。(23)

现代人往往指“天运”为迷信、愚蠢，不屑一顾。今天我要为这一说法“翻案”。明清易代的原因，可以罗列几十款，款款都找得到证据；但若强行证伪，每一款都很难单独成立。然而，还有一种因素长期被忽略，或者说意识不那么强烈，那就是：在明代的中后期，东亚大陆适逢称为“小冰河”的自然灾变周期，从中国到朝鲜普遍受灾，西北与中原尤为严重。正是这一“天变”的因素，把所有的矛盾都集中在一起，中国政坛才最终演绎出百年一遇的“火山爆发”。

最近韩国学者朴根必、李镐澈在我国《古今农业》上发表了题为“《丙子日记》（1636—1640）时代的气候与农业”的论文，指出“17世纪的东亚通常被称为近代前夜的危机时代，即所谓的寒冷期（小冰河时期）”，这种灾害性的气象危机，因有《丙子日记》的发现，在朝鲜境内已经得到确证。我国中央气象局科学研究院编著出版的《中国近五百年旱涝分布图》以及相关论文集刊，也证实1470年至1644年为我国旱灾严重（且旱涝互生）的历史时段，其中全国性大范围有旱象的年份为18年。(24)现在看来，由于气象史专家搜索的历史资料不全，实际情况远比他们已经调查的要严重得多。河南商丘人郑廉在清初著有《豫变纪略》一书，因对农民战争期间河南省情熟悉，记载详尽，在明清易代诸书中具有独特的地位。他对河南全省灾害，作了详细的统计年表，阅后触目惊心，摘录于下：

崇祯三年 旱。

四年 旱。

五年 大旱。

六年 郑州大水，黄河冰坚如石。

七年 夏旱蝗。

八年 夏旱蝗，怀庆黄河冰。

九年 夏旱蝗，秋开封商丘大水。

十年 夏大蝗，闰四月山西大雪。

十一年 大旱蝗，赤地千里。

十二年 大旱蝗，沁水竭。

十三年 大旱蝗，上蔡地裂，洛阳地震，斗米千钱，人相食。

十四年 二月起大饥疫，夏大蝗，飞蝗食小麦如割。

十五年 怀庆地震，九月开封黄河决。

《豫变纪略》还抄录了吕维祺给朝廷奏折的全文。吕氏曾任兵部尚书，退休在家，目击河南灾情严重、备受征派增饷之苦，不吐不快。奏疏写于崇祯七年，字字沥血，不忍卒读：

盖数年来，臣乡无岁不苦荒，无月不苦兵，无日不苦轹输。庚午（崇祯三年）旱；辛未旱；壬申大旱。野无青草，十室九空。于是有斗米千钱者；有采草根木叶充饥者；有夫弃其妻、父弃其子者；有自缢空林、甘填沟壑者；有鹑衣菜色而行乞者；有泥门担簦而逃者；有骨肉相残食者。兼以流寇之所焚杀，土寇之所劫掠，而且有矿徒之煽乱，而且有防河之警扰，而且尽追数年之旧逋，而且先编三分之预征，而且连索久逋额外抛荒之补禄……村无吠犬，尚敲催征之门；树有啼鹃，尽洒鞭扑之血。黄埃赤地，乡乡几断人烟；白骨青磷，夜夜似闻鬼哭。欲使穷民之不化为盗，不可得也；使奸民之不望贼而附，不可得也；欲使富之不率而贫，良之不率而奸，不可得也。(25)

易代之际弃官返乡的宋应星，除所著《天工开物》向为学人推崇外，尚有刻于崇祯末的政论著作《野议》。他是预感到危机逼近的晚明“醒人”之一。在该书《民财议》一文里，点出了“民穷财尽”的时代要害，也说到了多年灾荒对北方农业生产的影响，亦转录于下：

普天之下，“民穷财尽”四字，蹙额转相告语……其谓九边为中国之壑，而奴虏又为九边之壑，此指白金一物而言耳。

财之为言，乃通指百货，非专言阿堵也。今天下何尝少白金哉！所少者，田之五谷、山林之木、墙下之桑、洿池之鱼耳。有饶数物者于此，白镪黄金可以疾呼而至，腰缠篋盛而来贸者，必相踵也。今天下生齿所聚者，惟三吴、八闽，则人浮于土，土无旷荒。其他经行日中，弥望二三十里，而无寸木之阴可以休息者，举目皆是。生人有不困，流寇有不炽者？所以至此者，蚩蚩之民何罪焉！
(26)

这一轮“小冰河期”，综合南北方志的记载，灾变的前兆可追溯至嘉靖前期，万历十三年（1585年）开始变得明显，但时起时伏，崇祯一朝才达到灾变的高峰，收尾一直要拖到康熙二十六年（1687年），态势呈倒U形。⁽²⁷⁾魏斐德《洪业》开篇就注意到了自然灾害对当时中国社会和政局的影响，援引埃尔文的统计，1585—1645年，中国人口可能减少40%。⁽²⁸⁾但从整个周期看，不是自然灾变立即就会引发社会动乱；清初顺治朝和康熙前期，尽管仍处于灾变期内，社会秩序却在逐渐修复之中，两者的关系绝非完全重叠“同一”。

呜呼，说不尽的明清易代种种历史原委！面对偶然、必然的哲学难题，甲申之际的各种人，都表现出一种迷惘：说完全是天变所致，是也不是；否则“谋事在人”，又怎么说？难道混沌的历史，真像先哲王夫之在《读通鉴论》里所说，有一种神秘的综合力量在主宰，它叫作“气运”？那么，“气”是什么，“运”又是怎样产生的呢？

王夫之说“气运”，概念演绎得有点神秘，但反复读《读通鉴论》就知底了，老先生其实还是得从“人气”“民心”上去发挥。每当王朝中后期，总会有神经过敏的知识分子凭感觉跳出来，大叫世风日下，国运不济，实际上却是：什么都可能发生，也可能什么都不发生。但有一点没有疑问，“生于忧患，死于安乐”。有忧患意识，意识到危机，说明还有希望。凡属王朝灭亡，都是麻木不仁，听不得危言耸听的警告，结果什么毛病都改不了，天灾人祸一起奔来。天灾可能造成经济恐慌，若无人祸烈火浇油，“天崩地裂”也是可以避免的。

(1) 天启皇帝热衷木工技艺，水平一流，然不问朝政，魏忠贤等由此得逞，肆虐天

下。明政权之崩坏，天启七年间已然成形，死后17年明才灭亡，说明事有不可预料者。详参《先拨志始》《三朝野记》《三案始末》诸书，不赘。

(2) 孟森：《明清史讲义》（上册），中华书局，1981年版。

(3) 史惇：《恸余杂记》，载赵士锦《甲申纪事》本内，中华书局，1959年版。

(4) 文秉：《烈皇小识》（“中国历史研究资料丛书”），上海书店，1982年版。以下凡出于该丛书者，不另注。

(5) 刘尚友：《定思小记》，郑振铎“明季史料丛书”第八种，1944年圣泽园刻本。据周同《被瘟疫灭亡的明朝》一文称，前者为“疙瘩瘟”，是一种腺鼠疫引起的淋巴结肿大，后者则为肺鼠疫。载《光明观察》2004年1月27日。

(6) 以上叙事据杨士聪《甲申核真略》、赵士锦《甲申纪事》、钱鼎《甲申传信录》、文秉《烈皇小识》等书记载综合，并参考徐鼐《小腆纪年附考》。《甲申核真略》，据前引郑振铎“明季史料丛书”所收圣泽园印本。

(7) 详陈济生《再生纪略》、聿道人《遇变纪略》（又名《燕都志变》）与《甲申核真略》、《甲申传信录》诸书。《再生纪略》据嘉庆白鹿山房刊本“丛刻三种”。《遇变纪略》据《荆驼逸史》本。《燕都志变》附于郑廉《豫变纪略》后，载“三怡堂丛书”，并指作者为徐应芬。

(8) 据赵士锦《甲申纪事》。有说90余人，甚至更多，日期也不一致。此据赵说，似较确。

(9) 据《定思小记》《再生纪略》《甲申核真略》《甲申传信录》等书，略加考订斟酌。

(10) 据《定思小记》《甲申纪事》《再生纪略》《甲申传信录》等书，参考徐鼐《小腆纪年附考》。

(11) 魏斐德：《洪业——清朝开国史》，江苏人民出版社，1992年版，第239—243页。

(12) 陈济生：《再生纪略》。

(13) 万历年间，临川汤显祖先生早发此感慨。他在给王肯堂的信里直抒胸臆，曰：“世之假人，常为真人苦。真人得意，假人影响而附之，以相得意。真人失意，假人影响而伺之，以自得意……大势真之得意处少，假之得意时多。”《汤显祖诗文集》卷44，上海古籍出版社，1982年版，第1236页。

(14) 顾诚：《明末农民战争史》，中国社会科学出版社，1984年版，第132页及注14。

(15) 抱阳生：《甲申朝事小纪》（任道斌点校）卷7《摄政王与史可法书》，书目文献出版社，1987年，第608页。

(16) 《圣祖仁皇帝圣训》卷九《圣治四》，文渊阁《四库全书》史部六、卷218。

(17) 据蒋良骥《东华录》（中华书局，1980年版）、《清史稿·范文程传》，并参孟森《明清史讲义》下册。

(18) 孟森：《明清史讲义》（下册），第379、397页。

(19) 倪元璐于崇祯末接任户部尚书，有《并饷裁饷疏》，详列全国三饷各地区（收）与兵饷各军镇（支）分项数，是至今最为详尽可靠的三饷与兵饷数据。总计三饷总收入20101533两，兵饷总支出21221487两，仍有赤字。再加原正常年财政收入1000余万两，总数当在3000万两以上。参《倪文贞集·奏议》卷七，文渊阁《四库全书》集部六、别集五。

(20) 文秉：《烈皇小识》卷三，前为曹暹，后为史革。

(21) 杨士聪文内又云：户部银数，外解银不及40万两，捐助20万两。若此，户部历年积存已为战争掏空，上年度的财政应收款3000余万两，解京只及零头。但刘尚友《定思小记》则说海内应解“京银两”岁2000万两（其余则解往规定地区），到户部仅200万两，似较合情理。

(22) 事详文秉《烈皇小识》卷七，谓“庶吉士张溥、礼部员外郎吴昌时为之经营，涿州冯铨、河南侯恂、桐城阮大铖等分任一股，每股银万金，共费六万两，始得再召”。并参夏允彝《幸存录》、陆世仪《复社纪略》两书。

(23) 佚名：《明亡述略》，文内曰：“呜呼！天之厌明久矣，其兴可复望哉？使得贤主建国，君臣同心，无蹈前代之辙，江以南犹不能长保，况承以淫昏之人，欲苟延其祚得乎？”这是连南明之事都说透了。文附于《崇祯长编》本后，“中国历史研究资料丛书”版。

(24) 《中国近五百年旱涝分布图集》，地图出版社，1981年版；《气象科学技术集刊（气象与旱涝）》，科学出版社，1983年版。

(25) 郑廉：《豫变纪略》，浙江古籍出版社，1984年版。

(26) 宋应星：《野议》，载《宋应星佚著四种》，上海人民出版社，1976年版。

(27) 这一灾变在江南也有明显的反映。笔者据《杨园先生全集》《阅世编》《历年记》《补农书》，参《松江府志》、《嘉兴府志》以及《启祯闻见录》、《李煦奏折》等资料，作过年表汇总，证明周期变化也与文内所列时间范围对应。将另文叙述。

(28) 魏斐德：《洪业》“导言”，第8页。

六、时间、空间与经济理性—— 《大学中国史》序论

历史是什么？讲故事，讲过去的经历。这本书讲的不是一个人的故事，是全体中国人的故事，1840年以前中国人经历过的许多事情。

许多中学生觉得历史要死记硬背，不喜欢。准确地说，他们感到厌烦的不是历史本身，而是那种上课读课文、考试背答案的历史课。教师和学生又常常发现标准答案不“标准”，围绕高考试卷提出异议的每年都有。我多次建议中学的历史课程取消期末书面考试，而通过平时经常进行课堂讨论来考核，不要让老师和学生戴着镣铐跳舞。想不到这一建议刚启口，连历史课老师都不乐意了。他们说：这么一来，中考、高考的次等地位都没有了，谁还来理睬历史课？我无言了。但是，我至今不悔，仍然坚持历史课如果能从教学内容到教学方法进行一些有效的改革，就不信跌宕起伏、故事连篇的历史，不能吸引求知欲和好奇心都很强的初、高中学生。55年前，我考大学选择历史专业，就是受高中老师的影响。老师姓刘，苏州人，每次上课都乘火车赶来昆山，大概是学校特聘来的。矮矮胖胖，对学生很和气。每次上课，先让大家打开课本，用红笔把重点、要点标好，叫我们回去背熟，好应付考试。20分钟过后，开始选择课本里的内容讲故事，“天马行空”，有点苏州“评话”的风味，学生听得忘乎所以。下课铃响，老师掉头走时，我们还没有回过神来。一次，讲法国大革命攻占巴士底狱，破例地给我们唱了“马赛曲”。男中音，音色醇厚，余音绕梁。一堂课影响甚至可以说改变了我一生。后来，我一直向人推荐这一聪明的权变——既顾全了“教学要求”，又传递了历史动人的魅力。

怎样读历史才能有滋有味？专门家谈过各种各样的经验。我比较欣赏那个叫卡尔的英国人的说法：历史，是读历史的人与历史事实永无休止的对话，是现在与过去从不间断的问答。

对由中学升入大学的你们，下面的劝告或许有些“另类”，这就是：若为学分、为考试而读历史，享受不到智力锻炼的兴味，不如不去选修

历史课。为什么不能尝试用另一种生动的方式，像读小说、听故事那样地去接近历史事实，把自己的经历和思想放进去，自然自在地生出许多感受与联想，改进和完善自己的思维方法，体会一下什么叫“读史使人明智”？

历史的功能有层次深浅之分。业余喜欢历史的人实在不少。我在医院结识了一位在医药与临床结合上极有成就的著名教授，闲谈中，他对我说：“不学历史，不能做人。”他的话令我很感动，真觉得“人生得一知己足矣”。也有另外一类人，停留在浅层次的“古为今用”，例如做官的看以前如何做官，经商的看以前如何经商。一些人争着阅读高阳写的慈禧太后、红顶商人（胡雪岩），但真正有大收获的甚少。因为他们抱有太强的实用主义目的，专注于配自己胃口的细枝末节，一味揣摩模仿，而对历史大局缺乏应有的敏感与合格的认知度。

中国历史不是一泓清澈的泉水。它像滚滚东去的长江黄河，夹带泥沙俱下，奔流到海不复回；又像浩渺无垠的太平洋，水面波浪起伏，海底深不可测。没有长远的历史眼光，缺乏沉潜探底的功夫，不容易参透历史的真正奥秘。有些人把历史学歪了，热衷于成王败寇的“历史经验”，不走正路，而醉心于歪门邪道。例如那首传唱一时的“我真的还想再活五百年”的电视剧片头曲，激情万分地宣扬推崇帝王心理，传播了十分错误的历史观。诸如此类形象生动、深入人心的“历史”，无疑助长了某些人贪恋官位和权力的灰暗心理，以致为恶性“竞争”、打败对方而丧失理智，直至动刀动枪。这些人只顾膨胀个人意志，就是不肯下功夫好好体会：决定社会走向、掌握人们命运的，是历史的“合力”，即由大众力量综合形成的历史趋势。他们的自作聪明，就像当年司马迁批评楚霸王项羽所说的，“自矜功伐，奋其私智……乃引天亡我也，非用兵之罪也，岂不谬哉”！

什么叫“参透历史奥秘”？“历史”最初靠代代口耳相传，用以保存祖辈人与事的记忆，以求“不坠祖业”，因此难以做到超越。到后来，先进者的眼光高一层，想从人与事的众多经历里寻找一些看待和处理人事的根本道理，使后代比祖辈有更多的智慧，至少也学得更聪明些。司马迁的“究天人之际，通古今之变”（《史记》），王夫之的气运学说（《读通鉴论》），都属于古代超凡脱俗、壁立千仞的代表。这样的史学眼光

在古代虽属罕见，但已经敏感到一连串“短时段”历史通贯起来，能够透视出“长时段”所蕴含的大道理，里面包藏有关人性世道与民族兴亡的许多哲理。从这个意义上我们也可以说，西人的所谓“长时段”理论，在中国古代先进者那里曾经用自己的语言方式思考并表述过。

从长时段看历史，对编纂历史教材是个高远的目标。需要在讲清人与事的基础上，进一步提高升华，会聚各个方面的事实及其变化，给出各个时期的历史总体格局以及变化发展的趋势，方能有望逐渐接近峰顶。前者是综合形成的整体感，后者是通贯前后的历史脉络。要把这两个要求落到实处、讲到点子上，有极高的难度。就像是中国足球，临门一脚，不是放炮飞天，便是偏出门框，所以，一说出来，挨批评、被嘲笑是经常有的事。

现在借着写“序论”的机会，以身试法，说说我这个老朽多年阅读历史品尝出来的一些味道。绝不是要大家全部接受我所表达的思想观点；相反，若是你对这些说法有疑问或不满意，我会从心底里感到高兴——你也读出自己的味道来了！

空间：活跃的历史大舞台

研究历史的人喜好寻根索源，摸清来龙去脉，从历史的尘埃里设法打捞起各种情节，尽力拼合，复原在时空中已经消逝的先人活动轨迹。混迹当下，不能瞻前顾后；计较结果，不能用心检讨过程，都属于世俗浮浅一类。历史教育要用自己的资源优势，努力帮助人们摆脱世俗心态，学会理智冷静地看待世事人情。

追溯中国历史，劈头第一问是：中国人从哪里来？教材以“中国境内的远古人类”开篇，引证考古统计材料说：至20世纪90年代末，在中国境内发现的直立人化石和遗址有22处，智人化石和遗址为59处。晚期智人已经十分接近现代人，他们的化石和遗址遍布于东西南北许多省份。中国境内有着一个独特的古人类演化进程。

细心的读者不难发现：教材没有深入下去，具体交代中国境内各地发现的古人类，有哪些是前后相承或相互关联，有哪些则是各自独立生存发展的？有没有一个共同的古人类始祖？有个学生非常聪明，狡黠地问我：“北京人”是“巫山人”或“元谋人”经过一百多万年慢慢跑到北京来落户的吗？距今18000年周口店居住的“智人”，是“北京直立人”进化变过来，还是从别处搬来的另一支？中国“现代人”是否都是“山顶洞人”一脉相传的后裔，或者各地的“现代人”都起源于当地的“直立人”，例如安徽“现代人”的始祖是“和县人”吗？

天下没有问不倒的老师。史学大师顾颉刚先生从母亲非正规的历史教育里养成了一种习惯——“打破砂锅问到底”。这位学生无意之中接过衣钵，甩出了至今还没有能力完全破题的中国人与中国史的初始之谜。

从人类学得到的知识，我们目前只知道从几百万年至几十万年前，古人类受自身能力和生态环境的双重制约，生存下来的艰难程度远远超出现代人的想象。考古迹象表明，在亚洲和非洲，有些古人类抵御不了灭绝的威胁而从历史上消失了，有些则是采取“大搬家”的方式，翻山越岭，长途跋涉，寻找到新的空间，重图生存和发展。空间大流动的严峻考验增强了他们的发展能力，也使他们付出过沉重的代价；考古线索上

的缺环和空白，背后可能隐藏着不少惨烈的故事。因此，有越来越多的科学家相信，古人类漫长的进化过程，并非采取类似亚当、夏娃故事或女娲、伏羲交合图那样暗示的单一起源形式，走的是多元、多线、多样发展的道路。中间充满了此起彼伏、交错发展以及相互融合的曲折情节，不少模糊空缺的环节只能等待更多的考古发现来充实填补。

大约到距今一万年农业起源以后，中华文明早期历史的面貌相对变得清晰起来。十分丰富的新石器考古发现揭示出中国境内文明起源呈现满天星斗、八方雄起、方邦林立、天下万国的壮观场面，东西南北各地域文化色彩斑斓，风格各异，互有短长。至此，中华文明多中心起源的论点终于得到了学界多数人的认同。

上面展示的是静态的平面格局，动态的变化更耐人寻味。在各个地域，氏族部落间不断发生分化与聚合的双重运动，出现过不同规模的中心型方邦，超地域的流动更是促成了不同文化间的融合，悲欢离合，故事不断。极盛一时的良渚文化，大约在距今四五千年突然消失，形成某种考古文化的断层（后继的马桥文化较之落后）。然而，良渚文化的“因子”却在苏北、安徽、山东存活，并融入了当地文化之中。红山文化曾因发现“中国蒙娜丽莎”的女神像和神庙名闻中外，大约也是在良渚文化消失的同时在西辽河流域失踪。有研究者称：红山文化先民群体向外流动，大致有三个走向：有一支沿“医巫闾山”（今辽宁锦州闾山）进入辽东半岛；另一支顺大兴安岭余脉越过蒙古草原进入现俄国贝加尔湖以东的远东南部；主体部分则通过河北逐步进入河南，经过相当长时间与中原诸多文化的碰撞、交融，最后成为先商文化的重要构成部分。

某些地域远古文化的突然消失，原因目前还不能完全确定。主要有两种猜测：一是“繁盛”过头，方邦首领和部族贵族的奢华超出了当时生产力水平所能承受的限度，引起内乱或战争；一是自然灾变不可抗拒，例如“海浸”、洪水、地震或气候异常等。我认为，内乱与战争的诱因，还可能包含有生物资源枯竭的因素，如采集渔猎资源急剧减少，地力衰竭（原始农业），由此引发饥荒性的群体骚动与相互争夺。文化的空间转移有主动与被动两种形式，良渚文化似属后者（突如其来的海浸，只有少数幸存者逃逸转移），而红山文化更像是前者（发生群体性骚乱，撤离原地，各奔前程）。在动态变化中，凡是能主动应对生存挑战的，

就会在空间运动中博取新的生命能量，变得更为坚强。上古时代强悍的部族大凡都经历过长期迁徙并合的奋斗史，由此在众多的部族中占据领先的地位。商族和周族都是经历了这样的磨炼，终于崛起称雄。

在这个“战争与和平”不断交替、居地动荡不定的漫长岁月里，留下来的传说多聚焦于黄帝、炎帝、蚩尤、共工、三苗等部族间的战争胜负上。深一层次的提问应该是：在部族兴亡背后，决定性的因素有哪些？我以为主要是两大要素：生态与经济。摆脱采集、渔猎结合的有限食物供给方式，发展出农耕与家畜饲养结合、食物供给较为持续稳定的新经济，是中国文明史上的第一个重大事件。一些氏族、部落从森林走出，先后经历山前台地、河谷至大河流域的流徙，永不停步地进行空间大流动，最后来到适宜于锄耕农业开发的良好生态环境里。而那些在不同阶段止步不前的，则成了时代的“落伍者”，逐渐淡出历史，不被人注意，成为边缘人物，即被前者称为“蛮夷”。气候温暖湿润、黄土沃壤覆盖的渭河、汾河、伊洛平原，即人们通常所说的“中原”地带，吸引了东西南北一些勇敢的部族纷纷先后进入。于是世界人类学上的一条定律在这里得到了应验：凡是部族混合杂处与相互冲突最活跃的地区，多种文化碰撞、融合内容最丰富的地区，历史发展的速度总是最快，也最具活力。因此，我认为在文明与国家产生的初始阶段，中原已经成为全国最先进的地区，长江流域屈居其后。这里正是中国多种文化融合的核心地区，雪球将越滚越大，并为最终形成“多元一体”的中华文化奠定了坚实的基础。

先是“多中心”，后来又怎么会走向“大一统”的呢？距今一万年到四五千年间，在这个被我们称之为“部族时代”的几千年里，最重大的事件，莫过于上面所说的，众多部族通过空间的大流动，由接触、冲突、兼并、交融等多种形式产生更高级的“共同体”整合。虽然在各个地域出现过规模不等的方邦联盟，多由强者兼并其他方邦或部落而成，成为某一地域的“中心王国”（浙江余杭“良渚古国宫殿”、辽宁朝阳“牛河梁积石冢群”以及四川“三星堆遗址”都释放出这样的信息），我称之为“小统”，但只在中原地区出现了更高一级的“中统”（商、周王国），并且最后在这里成功实现了由“小统”、“中统”向“大一统”的转变。

有直接文字记载确证的王国是商与周。大量甲骨文的释读使商史成

为世界公认的文明信史。商、周都是有久远历史渊源的古老部族，从东、西两个不同方向先后“入主”中原。在商王国（自称“天邑商”）全盛时代，周是属于商方邦部族联盟中的一个西陲“属邦”，自谦“小邦周”，后期与商的关系逐渐恶化。

从部族分合聚散的历史运动的连续性来看，西周取代殷商，是中原“共同体”核心的一次重大转移。当孔子说出夏商周三代的文化是相递“损益”时，可能没有想到他正在表达一种深刻的历史理念——只有把历史放在长时段里加以考察，才能对中华文化既连续又变革的发展特点具有真切的体验。商周易代相替，并非只是简单的“天下共主”地位转移，更为重要的是，多元文化在冲撞交融过程中爆发出巨大的能量，推动了重大变革的产生。良好的文化交融往往具有提升创造的“化学”效果，一加一大于二。如果说周王国实施“存亡国、继绝世”的政治策略（如“分封”焦、祝、蓊、陈、杞、宋等小国诸侯），具有容纳保存先前各类部族文化传统的宽大胸怀，那么比较完备的礼仪制度与宗法制度的设置，就是升华部族文化的内涵，把它提高到一个全新的文明境界。无论“礼仪”或“宗族”的一些内容，都起源于早先氏族、部族文化的古老习俗，不是无源之水。周公的创造性，在于他用敬天保民的“重德”观念作为指导思想，建立起有等级层次的社会制度与有严格操作性的行为规范体系。我认为，对周公以“德”为中心的思想体系，放在漫长的文化演进过程里，无论给予怎样高的评价都不算为过——褪去和革除的是“野蛮”的习俗与“酋长”的霸道，新创的是文明治国与国王应该接受道德制约的先进理念，为中华文明做出了奠基性的贡献。在以农业为主体的古代中国，经济的持续发展，必须依靠安定平稳的社会环境，以及社会成员间行为的节制协调。周公创制的意识形态满足了上述两个基本要求，怪不得身处乱世的孔子会以不再能梦见周公为莫大的遗憾和悲哀！

继殷商与西周两次强化与完备，历时800余年，成熟的宗法旧制度越过巅峰而开始下坠，再经春秋战国“乱世”的竞争，逐渐孕育出新的郡县制度。秦始皇作为“大一统”的皇帝，也就瓜熟蒂落地出现于中国大地，政制完成重大转型，开出“帝国”历史新阶段。

写到这里，我想到了“综合国力”这一概念的颇多玄妙，不是望文生义地可以用数字相加或相减来计算的。过去常说秦统一六国是“落后战胜

先进”，这是受了所谓“秦始小国僻远，诸夏宾（摈）之”，“秦与戎翟同俗，有虎狼之心”一类敌国傲慢偏见的影响，掉进了六国“心战”的圈套里。但掉过头来改说：秦国赢得“大一统”的胜利，是靠军事、外交、经济、文化、民心的综合实力占优，恐怕质疑的声音会更多。

文化的先进与落后，从来都是相对而言的；而各种文化互有短长，却是绝对的。三晋（韩、赵、魏）与齐、鲁，当时都以先进者自居。齐、鲁保存正宗周公文化最为虔诚，有众多“吾道一以贯之”的学术“守园人”。三晋宗法贵族则多沉溺于权力争夺与生活享受，对意识形态的信仰已被利欲污染而趋弱化；政坛失意的边缘人则转而攻乎异端，另创法家学说，实质是利欲熏心的另一种表现。地旷人稀、与“戎翟蛮夷”杂处的秦、楚，在西周文化覆盖下，处于被边缘化的角色，保留有较多“蛮夷之风”，勇武豪放，风格自异。秦较之楚“野性”更为浓烈，“虎狼”之讥专指秦国治道与民风的“落后”，却未涉及楚国。因此，当我们在说到文化的交融与统一的时候，千万不要遗漏了文化的多样性与文化在空间上发生的差异。差异可能产生冲突，但差异也可以产生出比较与互补的效果，冲突又往往是促进这种比较与互补的“压迫性”动力。没有这种“压迫”，任何一种文化都会因停滞凝固而丧失更新的活力。

秦族历史同样久远，后又居于周族故地，多受西周文化的陶冶，中原“诸夏”将其排斥在外是没有道理的。但在气质上，秦族保留有不少旧习俗，周公的“宗法制”未能深入其地，因此身上带有明显的“戎翟”一类游牧部族的“野性”。“野”相对于“文”，说好听点是进取心强，习于变动，不安分；往坏处贬就叫作“虎狼之心”，喜好对外劫取掠夺。进取心上升的秦，相对于自满自负的六国，更有发展活力，表现在引进人才、文化开放方面则较少心理障碍。引进的重心倾向于功利主义法家，对儒家无有多大兴趣，也合乎其“国情”。战国纷争，强者胜，弱者亡，讲究的是实力与智力的结合。当时打仗，一靠武器精锐，二靠粮食充足，三靠士兵“勇于公战”（外交需靠实力做底才有效果）。以军功奖励农地开垦，即能一箭双雕，兼收耕战之利。这一带有战略意义的政策设计，源出于三晋法家思想。谁能把这一思想落实到举国体制上，谁就占领了制胜的战略高地。所谓秦国“阻山带河，四塞之国”，关中有利的地形只是说明六国攻入秦地不易，却不能解释秦人最终“振长策而御宇内”，“履至

尊而制六合”。秦人之得“势”，其根本不在地势，而在对事势变动关键点的把握：耕战政策实施坚决，士气旺盛，故而所向无敌。总之，秦统一六国绝非仅靠“蛮力”，贾谊《过秦论》有比较全面的总结，不可不读。

部族时代就开始崇尚“民惟邦本，本固邦宁”，西汉初流行“治国之本，务在安民”，权力的稳固需要以“安”“宁”的社会环境作为保障，或“野”或“文”的统治者都懂得这个大道理。秦帝国经济政策服从这种政治需要，强调农为本、商为末，把稳定农业和农民放在第一位。至今犹在的秦始皇琅邪山刻石上写得分明：“上农除末，黔首是富”，堪称两千年帝国揭幕后的“一号文件”，看不到儒法对立的色彩。西汉士人指责秦始皇言不由衷，背仁义之道而行。这批评没有错，秦朝的致命性错误确实是因大胜利冲昏小头脑，对实现统一后亟须抚众“安民”的重要性缺乏足够认识，迁徙六国豪富与民众，大兴土木，“力役三十倍于古”，树敌众多，扰民不息，终致吞食了“一夫作难而七庙隳”的苦果。汉初实施“休养生息”实是受益于前朝覆亡教训，做得还算比较认真。然而，遍读“帝国”全史，得到的感觉多少有些异样：“休养生息”真正得到切实贯彻的时间都不会太长。从刘邦称帝到武帝即位大约有65年，其中近30年的“文景之治”，史称“轻徭薄赋，与民休息”，被推为历史典范。其实就在文帝“休养生息”执行之初，晁错的内心是悲观的：“今法律贱商人，商人已富贵矣；尊农夫，农夫已贫贱矣。”到董仲舒“民无立锥之地”的泣诉，“盐铁会议”上桑弘羊们赢得胜利，从两个不同的侧面等于宣布“重农抑商”政策终告失败。对后者，或许有人会质问：这难道不是抑商达到极端的标志性事件？读书多的人知道历史上常有“正论反读”的现象：凡叫喊抑商声音越响，越是表明商人的暴富已经达到高峰，连统治高层都不能再容忍了，结果是“以商制商”，捉襟见肘。这样算来，西汉统治200年，满打满算执行“休养生息”的时间远低于1/3。下一个“减轻赋役、与民休息”的典范是“贞观之治”，言行集中在《贞观政要》一书里，翻版古人思想，少有新意。“贞观之治”虎头蛇尾，总计23年，占近300年唐史不足1/10的时间；如果把“开元之治”等勉强连上，最多也不会超过1/3。此后，宋、元、明三朝都没有出现算得上正宗的“某某盛世”，“休养生息、轻徭薄赋”只是一纸空文；清朝的“康乾盛世”，与文景、贞观之治风味全然不同。由此可知，农业的特点是需要安定的环境，统治者的意识形态也反复强调稳定的重要性，然而“休养生息”却可求而不易得，

历朝历代的农业多数是在不稳定的状态里才艰难寻觅到一个又一个发展转机。这是一个常被人忽视，却很值得深究的中国历史悖论。

20世纪曾经流行有“中国封建社会长期停滞”的说法。“停滞”之说，在哲学上不成立。无论个体生命还是社会生命，变动是绝对的，“大化流行，生生不息”，静态的“停滞”等于死亡，还能有历史的延续吗？人，年轻时生病少，即有病痛恢复得也快。至年迈体衰，病痛不断，每况愈下，“日暮途穷”，终有一死。每个王朝的命运也类似于此，但作为王朝寄生的社会超有机体，则不同于生命个体。个体逃不出“生老病死”的生理规律，社会超有机体则可以通过人的努力越过生死界限，不断调整，不断改善，不断转型。帝国时代的“政治病”不少，如君主昏庸，政治腐败，内争频繁，等等；“经济病”不轻，如赋役繁重苛细，政府财政大幅超支，土地流转兼并剧烈，统治层奢靡挥霍，贫富悬殊不公，等等；社会生态的种种病患，遇上自然生态的灾变，雪上加霜，王朝休克。生即死，死即生，老庄说的哲理放在社会变动上就是空间的转移。某姓王朝灭亡，另一姓杀入京都，“新桃换旧符”，王朝体制的生命延续。汉人统治没有生气，近乎僵死，被贬为“蛮夷”的周边民族活跃起来，“入主中原”，再现多元一体。真所谓“东方不亮西方亮，黑了南方有北方”。历史上王朝都城也是变动不居的，趋势逐渐自西向东、再向北转移；关中衰落，洛阳代之，再转至开封，最后落脚于北京。经济发达地区则先是由西向东，而后由北向南大转移。后者始自三国，历经东晋南北朝、五代十国，至两宋，经济中心南移的大变局完成，东南地区成为国家财赋征收的重地。各式各样的空间转移，类同于社会有机体的肺部运动，借一呼一吸以吐故纳新，用新的发展弥补旧有的不发展。靠了“大一统”提供的特有空间优势，历史在运动中永不会终结，不论灾难有多么严重，中国社会都能周旋于巨大的空间里，新陈代谢，起死回生，中国人的生命力是坚韧的。

“变”是历史永恒的主题。就说现实生活里的地域歧视、种族歧视、族群歧视乃至职业歧视，通过各种途径污染我们的视觉和听觉，泄露的是知识的浅薄与人格的缺损。何谓“知识浅薄”？因为压根儿不知道这些东西都是“历史形成的”，活跃在不断变化的时空之中，绝非从来如此，也非从此不变。

追溯古人类以来，世界上所有民族都经历过长时段时空的转换，经历过交往接触、冲突兼并、交融整合等等大悲大喜，纯而又纯的所谓“血统论”是虚构的。以中华民族人口最多的“汉族”来说，即使在“大一统”之后，多源融合的过程仍在进行之中。明清以前，战乱大多肇始于政治中心所在的中原，人口大迁徙运动的主要方向是由北向南。不妨以今天著名的东南“客家人”为例。今天的“客家人”多认同自己是来自河南，始于西晋灭亡，北方大乱，中原民众大量南下。其时北人南下有三个方向，江淮是其中的一个大站，在该地区形成了由北方通语与吴地方言混合形成的“金陵话”，为“客家方言”的初源。这次移民运动到唐代稳定期暂时“休止”。南迁的第二浪潮发生于唐末五代，“黄巢之乱”、五代军阀混战，江淮残破，民众再度大量南下逃亡，进入闽、粤、赣三省边界的三角地带，“金陵话”再与当地语言融合，初步形成“客家方言”，揭开了“客家”立足于南方三省的历史序幕。宋元之际的战乱又发生过一次东南地区的内部移民运动，福建移民大量进入遭受严重破坏的粤东、粤北人口稀少地带，与当地居住的畲、瑶等族融合。鉴于“主客”矛盾尖锐，“客家”的观念被逐渐强化成一种“族群”意识，大概完成于清前期。此外，由北向南的移民落脚于四川、湖广、云贵者也不少。

中国历史的一个特点，就是所有的变化都是连续中的变化，变中有不变。就拿“客家”为代表的东南移民来说，时势逼着他们从平原一步一步地退入山区，但仍以农业为主，甚至比平原民众更“农业”（受生态条件限制，更具封闭性，商品经济不活跃，全靠小块坡地为生），生活方式无大变。“不变”更突出地反映在文化上的“中原认同”。这正好印证前面所说的，自进入文明时代，中原是“中国”的中心，即使在经济重心南移之后，文化中心的地位没有动摇。这种文化稳固的特点可以超越地缘的差别，深层的原因就在“中原”所创造的文化普适于农业的中国，或者说自战国以来形成的多源文化及其整合的中心地始终在中原。这种文化普适于“大一统”农业中国的民众心理需求，只要农业社会的特点还在，就有扎根于地气的生命力。按这样的思路，也就比较容易解释辽、金、元、清“入主中国”后仍然坚持以汉族文化为核心的意识形态（旧称“汉化”），清代比其他人还做得更有成绩。

我们再反观北方地区。北部地区长期处于农业民族与游牧民族毗邻

状态，导致军事性冲突频繁发生，乃至有长达300年的混乱与分裂。坏事也会变为好事。秦汉时期的匈奴、西晋末期的“五胡”，凡是南下进入“中原”地区的，最后都在文献视野内基本消失，与原住民不断交错杂居，直至变为与汉人无异的农业民众。陈寅恪先生由隋唐制度渊源考证获得具有中国特色的人类学创见，为大唐文化的繁荣提供了“动力”来源与历史根据。细看唐太宗的一幅画像，脸部有鲜明的“胡汉融合”特征，不必怀疑在他身上流有鲜卑人的血液。而“贞观气象”因民族融合获得活跃的生命力，挣脱了西晋以来汉族统治层萎靡沉沦的宿习，一变而为进取与开放。到了明清时代，又产生了一种与过去“由北向南”反方向的空间移民。学者赵世瑜说道：“两千年以来北方民族南下牧马的趋势到18—19世纪时戛然而止，开始另外一种由南向北的移民运动。这种反向运动其实从明中叶就开始了，当时这种方式叫‘雁行’，主要是山西和陕西北部老百姓，春天的时候跑到边外去开垦土地，收了粮食赚了钱又返回老家。这种从南到北的浪潮一直持续到清代，西北的广袤区域也成为迁徙的方向。而从当地的档案中可以看出，这种‘雁行’的方式逐渐变成一种定居的模式。随着定居，他们把内地中原的文化传统以至很多社会组织形式带到草原，这样经过长时间的融合，才从组织上保证了帝国的版图。”此外山东、河北民众“闯关东”的故事，已为大家熟知，不赘说了。

这里选择耕地拓殖事例再稍加引申，说明移民除战乱“非常事件”外，还有经济方面的动因；经常性的、小规模移民也在长期起作用。前面所说的早期“多中心”，省略去了发展高度不平衡的情节，而选择“满天星斗”作为形容，实际已经包含着耕地稀疏和多有空隙的底色，只是没有点明而已。观察影响农业发展程度的诸要素，可主要归纳为四项：劳动力（人口）、农具、耕作制度（含品种、肥料、灌溉）与耕地，其中人与地的结合是起码的必要条件。尽管我们有理由在中国农业起源很早、精耕细作传统形成于战国、领先于世界等方面大做文章，但从今天中国广阔的领土往前追溯，直到西汉前期，农地开垦比较发达的地区仍然有限，耕地可供进一步开拓的空间十分广阔。中国农业在近两千年里，正是通过一次又一次空间的横向扩展，获得新的发展生机，从而弥补了生产力水平纵向上缓慢的不足。

从西周分封历春秋战国至西汉前期，在中国耕地第一次拓殖高潮里，黄河中下游的开发成绩最显著，“三河”（河东、河内、河南）与关中最为风光。司马迁称三河地区已经到了“土地狭、民人众”的“临界”状态，而“关中之地于天下三分之一，而人众不过什三，然量其富，什居其六”，地位尤在三河之上。广义的中原又称“关东”，还包括西周分封后得到迅速开发的齐、鲁，形成沿黄河中下游由西东走的宽阔经济带，是当时中国农业经济最先进的地区。同一时期的南方，在司马迁的笔下，被描述为“江南卑湿，丈夫早夭”，基本上处于半开发状态，人口稀少，大部分地区为原始森林所覆盖。

继后的耕地拓殖高潮出现在魏晋南北朝，重心已由黄河流域转向长江流域，所以也可以称之为南方耕地拓殖的第一次高潮。自秦末直到隋初，北方地区遭受到三次大规模的政治军事动乱，其中东汉末到隋统一动乱长达3个半世纪以上，北方经济遭受重创。关中、关东传统农业经历兵燹之灾的破坏，耕地荒芜，迫使北方人口大量流徙。大规模的人口流动沿着三条路线进入巴蜀、湖广与江淮，促成新的三大农业经济区形成，揭开了中国经济重心由南向北转移的序幕。

唐宋为我国黄河流域耕地衰退老化与南方耕地拓殖第二次高潮时期。江南地区借助唐末五代、北宋亡国两次北方动乱，获得进一步开发的契机。这一时期，耕地的拓殖已由长江流域推向珠江、闽江流域，整个南方兴起筑圩田、墟田、湖田、涂田、沙田、畚田等开发风潮。在太湖流域、湖广平原之外，又增加了粤、闽农业经济区。到南宋，中国经济重心南移过程终于得以完成。

明清时期耕地拓殖仍在缓慢发展。虽然南方耕地到两宋时期几乎也到达合理开发临界点的边缘，但由于帝国政府财政向南方倾斜的强压，以及多次人口南迁，造田运动已跳出平原河网地区，向江、湖、海、山要地，拦截水面，砍伐林木，利害相兼，开始付出生态破坏的代价。其中“南方地区”还发生了内部移民流动的过程，例如福建农民向广东、江西、浙江等毗邻地带的移民，江苏北部向南部的移民，规模不等，因时势而异。清代除承接前代耕地遗产外，对东北与新疆地区的开发最有成绩（如东北柳条边内农垦区的垦田数，从顺治到雍正年间，由2.7万顷增至170万顷，拓殖幅度达60余倍之多），但也标志帝国耕地拓殖到了“收

官”的阶段。

根据我国现存官方统计，最早的耕地总数是西汉平帝元始二年（公元2年）的57645万亩（已折算为今亩），到清宣统三年（1911年）上升为84048万亩。即使以光绪十三年较高的数据91197万亩计，经过1900年，中国耕地总数仅增长58%，与同时期人口的高速增长极不协调（从公元2年的6000万到1850年的4.3亿，增长600%），人均耕地从14亩急剧减少为2亩左右。

造成这种难堪的结果，有生态条件的限制。尽管中国以农立国，但自然生态提供给我们的可耕地其实并不富裕。依据现代地理学家的统计，我国与欧洲的国土总面积大体相近，但欧洲适宜于农耕的平原面积约为100亿市亩（已经折合），为中国平原面积（12亿）的8.3倍。1979年我国的耕地面积为15亿亩，说明已经包括山地丘陵的利用在内，耕地的开发临近极限。由此逆推，清光绪年间官方数据的9亿亩，大概不算太少。骄傲的精耕细作农业以劳动力密集为前提，人地矛盾尖锐，在没有产生有效宣泄剩余劳动人口通道的情况下，吞食苦涩无比的酸果是“命中注定”的。

当然更必须追究帝国政权在制度与施政方面的种种失误。战争起于人祸，耕地开发过度破坏生态，带来又一种人祸（河南至山东黄泛区盐碱化为最典型事例）。天灾人祸之下，耕地虽然有过多次拓展高潮，但往往一方面耕地在继续拓展，一方面不少耕地却在退化荒芜，有时简直就似大脑不够发达的猴子吃桃，吃一个丢一个，加加减减、进退盈缩下来的总体成绩，就是上面计算的结果：1900年里仅增长58%。

上面概要地回顾了中国耕地拓殖的长期过程，借以说明古代中国历史的空间运动，同时也是农业的空间运动，无农不成中国。但我在这里写出，也还包含有提示国人珍惜耕地“生态空间”的意思，请勿忽略。地球就那么大，耕地的开拓总会有限度，而中国到“帝国时代”结束之前，耕地拓展的“余地”其实已经很小了。作为后代，没有理由把祖先好不容易积累起来的那些“老本”不断扒掉、吃光。现今各地都在圈地造房，将耕地争相浇筑成“水泥房”，土壤不可逆地被人欲的不加节制废了“武功”，后果堪忧。这可是祖祖辈辈用千年血汗换来的“命根”啊！“大跃

进”的当年，领导要我们这些大学生做“共产主义畅想”梦。犹记得一位同伴突发奇想，说是到那时我们不再需要种粮食，因为已经发明出了“空气面包”。无知梦呓！除非地球不存在，我们要活下去，还是离不开古老的命根：粮食。

时间：变迁不在一朝一夕

“历史时间”，比起当下生活中的“时间”，两者的单位长度相去不能以道里计。研究历史的人，兴奋点莫过于发现历史进步的时间坐标。然而，回溯走过的漫长历史征程，免不了会感到心酸。凡具有转折意义的重大进步，所需要的“时间单位”每每在千年、百年以上。今人如果修炼不到阅读“历史时间”所需要的足够耐心，想论定功过是非，恐怕“历史”不太会轻易应答“芝麻开门”的请求！

粗粗算一笔历史大账。中国从直立人到现代人的“古人类进化过程”在三四百万年以上。从晚期智人狩猎采集“攫夺经济”转变为农业畜牧“生产经济”的进步过程，花费了一二十万年时间。从部族时代、“万国林立”到大一统郡县制国家成立，前后约一万年（正宗的“封建时代”最多不过三四百年）。从“君主专制”大一统再到民国“共和”，花费的时间达两千余年，期间大的王朝寿命约二三百余年，其余都在百年以下。再往下，最重大的转变就是由农业社会走向工业社会（也称“传统社会”向“现代社会”转型），中西历史“进步”的差距开始拉开。鉴于社会体制的比较与认定太过复杂，还是以有较多共识的“工业革命”作为现代工业社会确立的坐标，从瓦特发明蒸汽机（1769年）算起，到工业革命完成、英国成为“世界工厂”、世界市场形成（19世纪中叶），总计200余年，此后财富的增长以惊人的速度上升。中国是在“第一次工业革命”的尾声才赶上了使用机器生产的步伐（洋务军用与民用工业相继创办），是为“百年落后”中国情结产生的根据。

总体看来，也许有一点会令我们感到乐观：历史上完成重大进步的时间速率在加快，“历史时间单位”变得越来越小。然而，正是在上面所说“历史时间”坐标系统的比较上，“中国封建社会长期停滞”的话题也被提了出来。两千年里，中国的“历史时间”完全停转，“超稳定”地凝固在一个时间节点上停滞不动？我想，学者的头脑不会简单到这等幼稚的地步。那么，问题的症结在什么地方？主要根据是什么？这样的历史观念有没有陷入某种认识误区的可能性呢？我想到了两个很可以反思的问题，这就是：历史的共性与个性，历史连续性与社会变革。

社会形态转型学说创始于西方，用来标识社会变革，划分历史时代。19世纪以来，这些眼花缭乱的理论形态随着全球史眼光的打开，逐渐暴露出它们原有的短处与缺陷，至少有：

（1）注意力过分集中于“突变”性的事件，忽略了长期渐进、“潜移默化”的历史过程。例如在西欧，以“第一次工业革命”的完成为标志，实现“现代化”转变有200来年，但这样的计算也还是有问题。暂且不考虑古代、中世纪与现代的时间连续关系，就是以资本主义萌芽、市民社会兴起、文艺复兴、启蒙思想等等“前现代”渐进过程来计算，总计完成的“历史时间单位”绝不会少于五六百年，也够长的了。这就说明，世界上不存在“社会突变”的美丽神话。迷信以奇迹式的“突变”获取“只争朝夕”的转型，容易坠入激进主义圈套，欲速则不达。

（2）以西方历史为样板，忽略历史的多样性，以为世界上存在着一个标准的、统一的“转型”模式。接受这种“价值观念”，以欧美为标准来衡量别的国家变迁落后，如同后发展国家拿欧美的“现代化指标集”依样画瓢地设计“现代化”进程一样，都是违反了“历史主义”的原旨。中国老百姓有句俗话：“一家不知一家愁”，“自病自得知”。历史上的中国有许多迥异于西方的殊相，制度、文化、意识形态等等的传统和历史走向都极具个性，以欧洲看中国常容易走入认识误区。美国著名汉学家费正清在经历了许多挫折后，放弃用“欧洲中心史观”衡量中国社会变迁的视角，也认为必须“以中国看中国”。然而，想厘清中国社会如何一步一步地走到今天，需要从细节处着眼，又要善于跳将出来，看清并把握住大关节，这绝非一件容易的事。个人不敢有这种非分妄想，下面拉扯的只是平时所得的读史随感。

秦始皇统一中国是关系中国社会历史长期走向的重大关节。从散漫的封建的“王国”转变为统一的集权的“帝国”，郡县制“大一统”格局由此奠基。世界史上出现过的“帝国”有好多个，像秦王朝创立的“大一统”体制则独一无二，的确算是中国历史的一个骄傲。林语堂借此还幽默了一下“中国”，说道：“不管怎样，无论怎样混法，能混过这上下五千年，总是了不起的，说明我们的生命力很顽强。”

秦始皇有幸亲尝“开幕式”的甜头，傲慢地宣称：“乃今皇帝，一家天

下”，扬言在他之后，子孙必将二世、三世地“传诸万代”。好景不长，他家族“自私”的美梦没有成真，但帝制王朝一代又一代地长期延续下去却是真的。有人说秦王朝失败在“缺乏统治经验”上，汉初人批评“秦孤立而亡”，实是别有用心地鼓吹“封建复辟”。我想也有些道理，“封建”列国的老路是走不回去了，末路“霸王”项羽的悲剧意味就在这里。至于秦始皇，不懂得“大有大的好处，大有大的难处”的辩证法，他是第一个吃螃蟹的，天真幼稚也情有可原。

大的好处明显，不多说了。大有大的难处：大了，必须“统”起来，不统就神散形乱，还不如小国寡民好管得多。地域广袤，人口众多，“统”必须讲求章法，统死了生气全无。这个“统”字，学问可大了，历代执政者“摸着石头过河”，通过不断补苴罅漏，把他们的经验教训都写进了中国特色的政治学教材里。

诸子百家，经史子集，都是中国式的古代政治学教材。但从源头上说，首先必须归功于西周建国时的周公，然后才有诸子百家多样化的出色发挥。周公与亚里士多德可以比肩为古代政治学开创时期中西对峙的双峰。有关中国治国理念的“神韵”，周公早早就完成了“画龙点睛”中的点睛一笔。农业的特点决定了中国社会运行追求的是稳定与平衡，当国者都期望长治久安，国富民强。周公从商亡的教训中悟得“天命靡常”，天从民愿，提出“皇天无亲，唯德是辅”，老天只会给“有德者”于“永命”的承诺；“德”必须落实到“裕民”，“裕，乃以民宁”。所以，周公是中国第一个把“国家政权合法性”的命题摆到治国者的桌面上，也是第一个交代清楚“合法性”不能靠天命吃饭，不是碰运气，混日子，而是要实实在在地做好“裕民”这件头等大事，“裕民”才能国泰民安。

周公的一套治国理念（“神韵”），来源于宗族社会的实践（“形体”）。“形具而神生”，在“部族”时代，基层同姓聚居，血缘纽带联结上下，生产分配以大家族为单位，在同姓部族内部比较容易实现和谐共处；出此范围，则“非我族类，其心必异”。在氏族血缘亲情的原始基础上，周公创建的理念既有以前宗族社会实践的基础，也有人类普遍关怀的理想。西周实践的成功，在于用王朝的框架创造了“天下”与“分治”结合的国家形态，以“共主”为核心，分国（诸侯列国）而治。二三百年来，虽不尽理想，上层、中层添了公卿大夫上下权利“不安分”（僭越）

的许多麻烦，但宗族制的基层结构未变，较之后来也还比较容易治理。所以，中国的“民本”，与西方的“民主”，都是很好的理念。但恰如亚里士多德揭示“民主”易于在城邦实现，中国的“民本”也只有在典型的“宗族社会”较小的区域内方能实现得较为有效。“天高皇帝远”，“皇帝”高悬于头顶，离百姓越来越远，中央政令由上而下传递过程产生“耗散”现象，效率与距离成反比例递减。老子最先敏感到这一点，认为“鸡犬相闻，老死不相往来”的“村落社会”，才有理想的和谐世界。这是现实求之不得，靠早在几十万年前就已经消逝的“原始”梦境自慰。直到陶渊明时代还舍弃不了这类“桃花源”情结，说明中国文化有连续、执着的一面。

战国是治国理念形神变化的酝酿时期。孔子是周公治国“神韵”的守护人，但面对世局“变乱”拿不出新的办法，靠“知其不可为而为之”的悲情支撑。荀子是儒门里最有创新精神的一个，通过乱世把人情世事看得比较透彻。他认为要把“神”守住，就得变“形”。这个变形，就是礼治精神须有一个法治的骨架支撑住，当时叫“明分”，很有理论色彩。所谓“明分”，既有财富、权力如何分配“合理”的意思，更有使这种分配适乎“有度”、人人懂得节制的意思。因此，荀子不满足于提出新观念，更强调要靠制度的建设来保证“明分”的落实，叫作“处国有制”。“明分”与“处国有制”，是荀子对中华文明发展做出的思想贡献，但也只能停留于提出一些原则性的要求。秦以后基本上也就是学着荀子的路子，一软一硬，一明一暗，礼法兼治有制。至于软得抓空，硬得过头，九泉下的荀子大概不会承认他们是真正的荀学传人。

到“大一统”时代，坚持周公治国理念的原先条件变化了，必须要有适合时势的“形变”，方可“形神兼备”。这对历代执政者都是严峻考验，必须靠实践不断摸索。这不是一般的“难”，而是世界级水平的大难题。消化这个世界大难题，需要足够长的“历史时间”。一部中国古代史说明：在“大一统”演变的动态过程中，经历过反复动荡和多次分裂，有许多转危为安的关节，在不变中有变，万变不离其宗。为着实现有效的高度集权，从中央到地方“一统到底”，付出过昂贵的“学费”。

下面只能粗线条地说点变迁情节。但在做出交代之前，先得改变看问题的思路。治史者过于执着于长期理念（价值评判），当政者过于执着于眼下利害（功利考虑），这是非常不同的思考路线。所以，考察历

史事实，先得去“价值化”，从设身处地的角度去追寻施政实践的轨迹，然后再回到我们考察的理念目标上来。

从“废封建”、立郡县起，凝固不变的“贵族阶级”没有了立足的合法根据，从此中国是一个“君—臣—民”的三角关系。“地主”是不稳定的，“官僚”也是高度流动的（特别是在科举制之后），帝国的顶端，最大头目是皇帝，君临天下，一言九鼎，所以有“君主专制”之说。这么大的国家，皇帝也是人，一个头脑、两只手，怎么也想不过来、管不过来，所以必须有一套官僚班子辅佐助理，具体实施。战国至秦汉，宰相“一人之下，万人之上”，权力最重。威胁皇权的第一号敌人就是宰相，其次才是外戚、宦官、后妃。这些有条件染指宫廷最高权力的隐患，在荀门弟子韩非的书里早说得明白，秦汉以来皇帝也多加防范不松懈。西汉以后，皇帝不断变着法子，目标首先就是削弱与分化相权，然后是中央各部门间互相牵制，由此官僚机构的部门、成员数不断增繁增多，事权分化，叠床架屋，发展到唐宋的三省六部制算是比较完备了。这个与大一统帝国配套的“官僚工程”建设，前后花费至少有七八百年时间。

自唐至宋，官员主要靠科举制来选用，有点像外国的“文官制”。皇帝将国家大事交付高级官僚开会商议，由自己来最终拍板。这个机构叫作“政事堂会议”，有宰相与各部负责长官参加。国外研究中国史的看到了这一点，有些人神经突然亢奋，以为中国人在古代早就有了比较完整的文官制度和集体议事的“内阁”机构（国务院前身），比西方还早，“东方专制主义”与西方中心论都是一种偏见。然而，历史再往下看，他们恐怕都会失望：朱元璋废除宰相，六部直接隶属于皇帝，此后无论是“内阁”“军机处”，都徒有“相”的习惯称呼，已堕落为皇帝的私人秘书；说好听些，也可叫“智囊”，收转文件，代拟决定。试看明代嘉靖、万历皇帝可以十余年不见“内阁”大臣，深藏不露地把“首辅”（首相）玩得没命似的“你方唱罢我登场”，操生杀予夺之权于己，可见他打心眼里就瞧不起“内阁”。入至清代，军机大臣为首的一班臣僚觐见皇帝，必长跪而受旨，口称“奴才”，更是莫大羞辱。消除皇权切身威胁的隐患是成功了，换来的却是“出工不出力”，官僚上下多的是阳奉阴违，敷衍塞责，不求有功，但求无过。一旦国家出大事，越是高官溜得越快。崇祯皇帝临死

前“上朝”，空荡荡无一官出席，是这种高层权力运作无效率最富戏剧性的悲哀。

笼统说中国古代没有权力监督机制，也多少有点冤枉。由汉代御史台发展出的监察机构，逐代扩展，到明代已经规模不小，有好几个分支，还不包括皇帝直接掌握的“非常”机构（厂、卫）。除监察长官外，一般监察官员（御史，兼及给事中乃至翰林院后备官员）品级不高，但有权弹劾各等官僚大吏，这是中国古代的“监察”特色。唐宋以前以进谏皇帝为主，宋以后就专以监察弹劾百官为目标，这是一大转折。表面看起来，这有似于西方议员对部长们提出“弹劾案”，很是神气，但最终裁决的是皇帝，是非好歹都由皇帝说了算。在明代，皇帝不高兴了，御史常被扣上“说错话”、犯上不恭等罪名，给“廷杖”打得半死不活，有的当庭就“呜呼哀哉”。这就比较容易理解嘉靖、万历何以能“无为无不为”，任御史们不断挑起“内斗”，足可坐收渔人之利。清代皇帝看清这一点，讨厌“御史”异化成朋党相互攻击的道具，索性改用“密折”制度。由此皇帝不怕没有耳目消息，朝野官员人人自危，就怕身边有同僚告密者“潜伏”，直通皇上。

“大一统”做到明清的份上，从高层政权稳定的层面上说已经相当成功了。明清将近五百多年间，再没有出过全国大分裂，连南北分治也没有，不容易。宫廷政变，大臣篡权，苗子有一些，但都被消灭于萌芽状态，权力分化、相互牵制是收到了实效的。民国以后，出现混乱，有些水平不低的人主张中国还是要有皇帝（君主立宪），“假如人人都想做总统，闹得天下大不安，还不如先前的帝制”，就是基于这样的历史情结。

中国地域广阔，地情千姿百态，中央政令如何落实到地方施政效果上，实践“邦固民宁”，这件事难度最大。凡属头脑清醒的皇帝，都不容许地方官吏和地方势力离心离德，分裂割据更罪不容诛。帝国初期对地方治理还比较“迂阔”（详后），到宋以后相当严密。从体制上说，先是郡—县两级，而后经历“道”“路”的酝酿试验，到元代正式确定行省为地方最高一级行政建置，从此就实行州县—府（道）—行省垂直的三级地方行政体系。三级政府都要对六部和皇帝负责，也都实行军、政、监察分治的原则。总的精神：有一官必须有另一官牵制，于是管官的官越来越多，条条块块交叉重叠，“条块”千条线，最终汇总到县，就靠一个县

衙门小班子具体实施。这是一个奇怪的倒三角的“形体”：中央官员数目最多，省、府、县三级官员设置均不多，而知县一级才是直接管民的官。所以古人说：“亲民之官莫如州县。州县造福易，作孽亦易，其造端甚微，而身家民命皆系之。”

到古稀之年，读方志笔记稍多，方懂得古代做一个县官难处多多。但这里面也还有个随历史衍变的过程。宋代以前，没有后来那么难当。原因是郡县制度产生于战国，新旧体制转换不可能干脆利落，尤其在基层，“宗族制”拖泥带水延续了相当长时期。两汉郡守、县令有权独立聘用僚佐和乡官，其中多数为本地宗族人士，特别是到了基层，“里（长）胥（吏）者皆乡县豪吏，族系相依”（《唐语林》）。流水的（外地）官，靠铁打的（本地）“吏”辅助，在乡村基层仍然由宗族来包办赋税与治安的管理，所以那时县令还直接下乡收粮，显得很“悠闲”（《安阳金石录》刻石载唐咸通年间县令禹璜事）。你可以说这是对“封建贵族”革命的不彻底，但何以不能说更是一种尊重现实、务实权变的聪明？中央法令可以通过四通八达的驿站飞传至全国各地，政策文本可以把革旧鼎新说得非常强硬，但基层人群聚合的初始方式，即家庭、家族结构的变动很慢，想通过一次“革命性”的国策改变，全面彻底干净地铲除旧基地，历史上从来不曾有过。

有一利必有一弊。大约到东汉、魏晋南北朝，“豪强”“世族”逐渐壮大，危及“国家安全”。豪强世族未必都是原来的宗法贵族“复辟”，更多的是原有土壤上滋生出来的宗族“新贵”，逐渐称霸一方，与中央的离心倾向增加，直闹到纷纷武装割据，天下分崩离析，统一局面被彻底破坏。经此重大挫折，就有了宋以来对地方政制的许多改革。特别是实行职业兵制后，军权归国家统一掌握、全面调配，皇帝操纵着用兵的最后决定权，地方分裂割据的最大隐患得以消除。

另外，经过长时间的演变，基层社会结构也有了很大的变化。大约到宋代以后，异姓杂居的多起来，分家立户，迁徙流动，田地变换，贫富分化，使得上古沿袭下来的“宗族制度”从社会基层的根基上被逐渐销蚀弱化（魏晋南北朝时期出现若干姓氏合居的“村”，是最早的例子）。特别是战乱分裂时期的几次人口大迁徙，中原不少古老宗族离开原有基地，南下“侨寓”客乡，与本土居民混处，即使努力抱团，昔日的大场面

也难以再现。在经历了宗族关系多种名实逐渐分离的长期“异化”过程，待到一夫一妻制的小户成为行政基层最小单元的主流（学术界称“原子化”），社会基层总体格局遂发生变化，社会观念也随之大变，亲情逐渐淡薄，政权由上而下直插到底始成为真正的现实——到那时，州县用收容、同化宗族制度来改变后者的功能，使之俯首匍匐地为其服务。政府通过行政系统，直接面对名副其实的一袋袋“马铃薯”（民户），没有什么“中间群体”敢于插手捣乱。一个个利益分离、各自谋生的个体家庭，再也无力对抗强大统一的国家政权，由国家“大我”主宰民众“小我”的命运的局面就这样地被确定了下来。这种格局大约肇始于宋代，显著于明清时期。

压抑宗族权力使地方无集团性对抗力量，改革军制又使地方无滋生军阀的土壤，唐末以前造成地方分裂的重大隐患消除了，照理说政令的通达和执行不会有太多的阻碍，效率也会上来。可是，当我们把视线从正史转到各类地方“官箴书”，亦即有关府县做官的经历和经验的书籍上来，就知道明清中央政府最头疼、最闹心的就是地方施政的低效率，知道知县最不好当。

明清县级政府主要有财税徭役、司法治安、教化救济三大任务，前两者是硬任务，“官箴书”称之为“钱谷刑名”。重中之重是“钱谷”，每年必须按户部规定的额数把田粮赋税收上来，极小部分“留成”归县级支出包括各类官吏杂职人员工薪在内的行政费用，绝大部分则必须如数上交中央（部分须由地方负责直接送达中央各部以及省、府机关与地方军队仓库，多数上纳于户部验收）。偏偏就是“钱谷”这项硬任务，如期如数完成变成老大难问题，不足与拖欠是常事，府县长官常常为“逋欠”丢掉官帽。虽然屡经严查监管或改革操作方法，但成效都不显著。在读《官箴书》之前，怎么也想不到情况会这样糟糕。阅读下来，才发现大约有以下几方面的原因：

（1）田赋是国家财政的最大头，不管是交纳实物还是折变银两（明中叶后逐渐货币化），征收的单位都按田亩（分等级）来计算。从道理上说，只要把交税的田亩单位真实地落实到户，盯住户主（纳税人）不放，不就行了吗？问题是当时的田地是自由流转的，贫富分化与时俱进，时间一长，有些田产不属该地民户所有，而该地民户的好多田

产可能在别处，更有许多“主户”变成了佃户或是“无主户”（逃亡），逸出交税范围。据以收税的原有户册、田册失效，各类隐漏逃避严重，查核清楚费时费力，必须靠有“公心”者负责去做，这在当时都属操作上的难题。

（2）那时县级政府管事的人有多少？有资格领国家俸禄的官员（属九品官范围，习称入流）是知县、县丞、主簿，加上巡检，大约最多也只有七八个人。其余均被称“不入流”者，有书吏、杂职、衙役以及知县自用的师爷、家丁等等。他们的薪酬归根到底都须由地方自支，从“留成”里支取不足，这就必得巧立名目，额外征收。这些人总是嫌县府给的“工食”待遇太低，于是纷纷靠敲诈勒索、捞“外快”自肥。我从乾隆《吴江县志》统计所得，这些编制内吃公家饭而拿地方“工资”的，竟有955人之多。

即便有近千个吃“公粮”的，但对管理复杂的田粮赋税仍远不济事。这些人多数在县城负责刑名、治安、送往迎来等事务，其中六房“书吏”对口中央六部，仅有“户房”书吏直接掌管田粮赋税的监收与上纳。绝大部分纳税人在乡村，居处高度分散，山川地形复杂，交通不便，山区尤甚。如此众多且极其分散的纳税户怎么交田粮？怎么保证收齐汇拢到县府？过去读史一概都把这些操作情节忽略了。

明代朱元璋编制的地方行政基层系统，是按10户一单位组成11甲（110户），称之为里。“里”是纳税的基本单位，有“里长”督促“甲首”负责征收与上纳。县与里之间，自明至清前期，除保持了传统的“乡”名称之外，设置了许多收纳赋税的“中间单位”，如都、区、扇、图、保、圩、庄等等，在所划定的纳税范围内，监督、汇总所管赋税，负责解纳至县上，许多时候还参与解运至中央（或中央指定地区）仓库的任务。这些名目繁多、时有变化的“管理”等级，有主管人员却无正式机构，有人以为凭此驳倒了“古代帝国行政设置仅到县一级”的判断，是不明细节实情。这些“管理人员”都在“徭役”的名义下由政府“选派”，说是没有“工资”，实际上还是要从“役费”里支付少量津贴，属于县政府“编制外”人员。按上述乾隆《吴江县志》统计，总数为12761人。总之，县政府除正式拿官俸的，还有编制内外的人员共计13716人，当时直吓了我一跳。所以，许多书上津津乐道说古代县府机构十分精简，是知其

一，不知其二。

（3）中国古代史研究的重心已经逐渐从国家层面下移到基层社会，然而起步不久，任重道远，有许多细致的工作要慢慢做。限于篇幅，我简单再说一个要点：不少西方学者认为中国古代田粮赋税率最多不过在10%左右，较西方同时期为低。这是他们不了解当时田粮赋税征收与解纳的操作环节非常繁杂，每增加一个环节就增加一笔“费用”，环节越多，费用越高。其中就包括上述地方人员的费用以及这些人另立名目、暗诈明索添加的“腐败”费用，总计超过原赋税额的三四倍乃至十余倍。明末苏松巡抚王象恒报告，他所管辖地区负担的漕粮加耗费，米199.8万石，银151万两，再有加派“辽饷”21万两，阔白布32余万匹。这就证明苏松乡绅所说的并非夸张：“愚历观往古，自有田税以来，未有若之重者也。以农夫蚕妇，冻而耕，馁而织，供税不足，则卖儿鬻女。又不足，然后不得已而逃。以至田地荒芜，钱粮年年拖欠。”在《官箴书》以及官员给朝廷的奏疏里都揭露过这种情况，只是我们过去忽略了。从明中叶起到清前期的各种赋税操作方法改革，到头来都是把“费”不断地叠加到“税”上。明末浙江海盐县胡震亨为《海盐县图经》编制赋役，特意写了一段感慨很深的“序”：“凡赋役以户口田土编里甲，出税粮与泛差，其正也。税粮改为增耗，为均则，泛差改为甲首钱，为均徭，为条鞭银，与今之为均甲，为敛解，其变矣。而课程，而盐课，又其余焉。凡此皆东南所同，宁独余邑。法之弊，遂相为救，而渐调于平者，率渐畸于重。数十年来有一厘改，定有一增派，征敛之日繁，亦时势所必趋也。”这是较黄宗羲还早30余年说出了类似“黄宗羲定律”的意思。所以在中国古代，地方上的老百姓不仅苦于税，更苦于费，因为费比重税。

（4）痛恨贪官污吏，人同此心。但对于研究历史的人来说，这是远远不够的。皇帝也恨，正直的官僚士大夫也不乏激烈抨击，中国史书上写得太多了！谓予不信，请看朱元璋亲撰的《大诰》第一篇文章，发布于洪武十九年正月，请仔细阅读：

粮长：往常民间不便，盖是有司官不肯恤民，止是通同刁诈之徒，生事多端，取要财物，民人一时不能上达。如今教你每户家做粮长，民有事务，粮长除纳粮外，闲中会乡里……今民有数千亩、万亩，或百亩、数十顷、数十亩者，每每交结有司，不当正差。此

等之家不知千万亩田，千万亩天覆，数百十顷亩者如是，其风雨霜露与地相合，长养五谷。其家食其利以安生，往往不应正役，于差靠损小民，于粮税洒派他人。买田不过割，中间恃势，移丘换段，诡寄他人；又包荒不便，亦是细民艰辛。你众粮长会此等之人使复为正，毋害下民，了毕，画图贴说。果有荒田，奏知明白除豁。粮长：依说办了的是良民，不依是顽民。民有不遵者，具陈其所以。

皇帝责怪地方官吏（有司），知府、知县痛骂手下书吏、衙役以及粮长等“编外”，士大夫更是详细罗列“胥吏之害”，言辞愤慨。深刻一点的则进一步说根子是在知县，有好知县就不会有恶胥吏。如果只是照抄这些史料，我们也只能达到这样的水平，六七百年过去了，有什么长进？我到了这把年纪，有了一点见识，才想到是不是还有可以反思的其他方面？

如果从“设身处地”的角度考虑，联系前面所说的各种情节，“大一统”帝国的财政不可能不庞大。所以，自明至清，户部总在叫喊收入不敷支出，连年赤字（查明朝最后一任财政部长给皇帝的报告，那时全国各项财政的总收入是2100余万两白银，收支相抵，赤字还有537万两之多），地方也叫“留成”太少，苦于税外筹钱应付。许多钱都有“合法”（不能不用）出处，那时有贪污，有腐败，但还达不到影响财政大局的程度。从中央到地方，为应付局面，只能不断地做财政加法，因此下面的考虑是不切实际的：财政能不能做些减法？减什么？减机构，减官员，减“管理人员”，都办不到。两千年经验积累，长时间构筑起来的官僚制度，“存在就是合理”，谁也动不了。

这里我想摆脱价值观念，回到历史过程里冷静地考察我们走过的“历史时间”。不怕见笑大方，我先把头脑里曾冒出过的所谓“灵感”拿出来现丑。中国民间俗话说“三岁见到大，七岁见到老”，这话不是没有一点道理。对照西方人格心理学的观点，幼年时期形成的性格雏形对一生都会产生深刻的影响，“江山易改，禀性难移”。再从社会结构变迁的理论来说，有一种现象叫作“路径依赖”，一开始采取什么样的路径，往后的惯性力量会使其一直沿着这样的轨道滑行下去，改变路线非常难、非常难。当然把这些“感觉”性的东西看作绝对的宿命，肯定不合适。但是我想：恐怕也不好截然否认“早年经历”对以后的发展过程会发生重大影响

吧？

回过头来说，祖宗留给我们的经历和经验，有些是绕不开的；只要认真地从现实生活里去体验，会明白“脱胎换骨”是一种空想。但如果一直靠吃老本，变成“啃老族”，只能说明后代子孙没出息。

理念毕竟是理念，理念要变为现实，必须靠制度运作，不断地化为实践上的操作。所以，我一直对“文化决定论”不感兴趣，因为长期的历史进程不断警示我们：中国历史上不缺思想与文化的高度，但实践起来却不那么简单。从个体说，有个言必信、行必果的难题。对施政者而言，具体实践是需要学习的，但每每具有滞后性，非要等到时势穷极、利益大损，才下决心进行一些“变革”。走一步，看一步，“历史时间”都花费在各种挫折的积累上；当个事后诸葛亮，吃一堑长一智，算得上是聪明人了。由上面“大一统”实践过程来看，留给子孙继续需要消化的学问多着呢。例如有内外的应对，上下的平衡，中央与地方的协调，集权与分权的互补，等等。所以有一种感觉在我头脑里久久盘旋：医治中国传统社会许多“病理”、转型为现代社会所需要的“历史时间”之长，只有中国人才能比较真切地体验其中的复杂滋味。归根到底，因为它是一个世界上罕见、历史长期连续、文化底蕴深厚的人口大国。

“经济理性”：在鸟笼子里跳舞

“食色，性也”，这是与孟子同时代的告子在辩论“仁义”时说出的的一句名言。凭这一点，中国人对马克思的论述不应感到意外：“一切人类生存的第一个前提也是一切历史的第一个前提，这个前提就是：人们为了‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣食住行以及其他东西。”（《德意志意识形态》）人与其他动物的区别之一，他有“经济”的头脑。现在许多人喜欢把“经济理性”说成是现代独有的，我是不太迷信这种说法的。

两千多年里，农业是全社会赖以生存发展的基础。创造辉煌的古代文明，第一大功臣无疑是农民。他们终年耕耘不辍，斗天斗地，男耕女织，利用一切可能为自己谋生计，也为社会提供衣食之源，直至无奈逃亡，远走异乡，重建“绿色家园”，什么样的代价都付出过。历代皇帝对农民的劳苦也承认，也知道没有农业创造的GDP，帝国的财政就会枯竭，也就不可能有政权的稳定。这是铁打的事实。读读唐太宗和朱元璋的言论，凡说到“民为邦本”的老话上，必包含有上面这层意思。

有人说，中国人不懂得成本—报酬（利益最大化）的经济学法则。粗看，这话很有些道理。最近李昌平就拿出了一组吓人的数据：中国用全球7%的土地，养活了全球1/5的人口，却消耗了全球35%的氮肥。查看历史，中国单位亩产数据一直居高不下，农业史家为之骄傲是有根据的；但问到人均粮食产量数据，就哑口难言了。能不能更上一层楼：扩展耕地面积，增加人地比例，实行（农场）规模生产，这些都是有可能促使农业转型的良方。然而，由于种种历史原因，人均耕地不增反减。这就不是主观愿望的问题，而是有时势发展所以然的难处，不能不探究。

在中国古代农业经济结构中，天、地、人，“人”是最活跃的“因素”，因为我们有能力从主观上将其作用发挥到最大极限。基本办法有二：（1）增加家庭劳力，用提高人口自然增殖率来弥补生产资料匮乏、耕地不足的缺陷；（2）延长劳动时间，用扩大剩余劳动对必要劳动的比例，争取占有更多的剩余劳动。在上述两个条件的基础上，才可

能充分发展出称之为精耕细作的发达农业，不断提高粮食亩产。于是“路径依赖”通过历史的积累产生出了一个悖论：农业发展需要人力多，但人力多粮食需求就多；粮食需求增长率提高，就需要人力的相应增长率更高。“多子多孙”不只是观念，更是农民非常务实的“经济理性”。结果是：粮食总量与单位亩产量水平居世界前列，人均粮食占有量却令人无比苦涩。这是历史时间结下的苦果，不管你说好还是说坏。

农民的“经济理性”还体现在他们对市场经济的参与程度上。农民与市场经济的关系，是近30年史学研究开拓出的新课题，这是过去被忽视的农业经济发展的一个重要侧面。记得20世纪80年代中期，是方行等学者率先打破传统观点，指出中国古代经济整体格局，在自然经济大树的旁边，还生长着商品经济另一棵大树，它们是相互攀附依存的。小农经济不仅不排斥商品经济，而且也是商品经济的参与者。假若说在宋代以前，这种新的见解还需要细找史料、力加论证，那么，在宋以后，特别到了明清时期，已经成了显而易见的社会风气，史料遍地皆是。养蚕、植棉以及种植城镇居民生活所需的其他经济作物，农民家庭手工业兼业丝、棉，都为农民增加了收入来源，可以聊补田赋、徭役沉重所造成的生产生活费用的不足。徐光启《农政全书》卷35《农桑广类·木棉》说得最明白不过：“（松江府）壤地广袤不过百里而遥，农亩之收亦非有加于他郡邑。所由共百万之赋，三百年而尚存视息者，全赖此（棉织）一机一杼而已。非独松也，苏、杭、常、镇之布帛枲苧，嘉、湖之丝纴，皆恃此女红末业，以上供赋税，下仰俯给，若求诸田亩之收，则必不可办。”但需要说清楚的是，农民经济的这种发展新态势，是有前提条件的。这要依赖于丝、棉市场的城镇消费能力增长，也取决于该区域商贸经济的活跃水平。因此，在城镇经济发达的地区，商贸经济活跃的区域，那里的农民兼业与商品化的程度就高，家庭手工业也相对较为普及。凡事都不能一概而论。说中国古代农业经济是“单一”的粮食生产不妥，但在上述前提条件不充分的地区，农民多种经营以及兼业等商品经济活跃程度相对低下，却也是事实。这同样是农民出于经济理性的无奈选择。经济作物产品卖不出去，或卖不了好价钱（利润风险太大），自然也就只能返回到比较稳定的粮食耕种老路。有力的例证是，即使在粮、棉兼业的地区，当棉花、棉布价格上涨的时候，农民弃粮植棉，而在价格大幅下降，产品滞销时，他们又弃棉种粮。总之，新的研究不断

提示，古代中国农民也有一定的对市场经济的敏感度，也内在地具有计算“成本—收益”的经济本性，这就打破了过去总是认定农民性格为保守愚昧的那种陈旧偏见。

在机器生产进入纺织行业之前，明清江南的纺织业生产规模和总量超过欧洲，我们完全相信。在这里，充分显示了中国人口数量众多和劳动密集型家庭经济模式的“优越性”。当时欧洲人口数量整体比中国少得多，任何一个国家棉、丝生产“从业人员”的数量，怎么也比不上明清中国的江南。在苏松、嘉湖地区，城乡家庭兼业棉、丝生产，形成一种社会风气（连地主、官绅家庭的女性也在养蚕缫丝、纺纱织布），“从业人员”（实则兼业人员）总数，现在的计算结果恐怕还是属于低估的。然而，我们能否不要过分沉溺于数字，改换一下思维方向，想一想：这样的纺织业生产方式和生产效果，有没有局限性？阻碍其进一步发展的因素有哪些？尽管目前的研究很薄弱，对此有兴趣的人不多，但这些问题却是不能不加追究的。

我觉得在五口通商之前，至少有下面几点局限是值得加以认真考虑的：

（1）家庭兼业生产的普及与规模化专业生产（作坊与手工工场）的稀疏形成鲜明反差，是一个抹不掉的“时代”色彩。当时手工作坊只限于染、踹等第二道加工环节，染色加工还是由商家兼营居多。至于手工工场，官营织造似乎有点像，严格说也只是扩大化了的作坊集合。民间真正具有专业分工、流水作业特征的手工工场几乎是空白。

（2）这一现象的背后隐藏着另一个重要信息，即消费的有限性。仅是研究生产数量（数量多少永远是相对的），不去辨析销售的方向，是哪些人在购买，购买力来自哪里，购买力的增长是否有潜力，就不可能进入消费能力是否有限以及如何限制生产进一步发展这样一个几乎是“未知”的认识领域。作个假设：如果消费有很大的潜力，这些潜力又得以发挥出来，导致实际消费需求远远超过现有的生产能力，就一定会激发扩大生产规模和提高生产效率的获利动机，迫使旧的生产方式得到改进，甚至导致重大技术革新的发生。可惜在我们考察的时段里，几乎看不到这样的“曙光”。

(3) 为说明上述观点，再谈一下消费来源问题。全面考察江南丝、棉产品的购买者情况，不难发现政府公款购买是一个不可忽视的大头。明代军队特别是北部边防军事装备对棉的需求量之大，已有学术专题研究揭示。丝织品乃是皇帝赏赐、官场贿赂必备的“礼品”。“物以稀为贵”，丝绸贿赂的流行最能反映这种产品消费的有限性。至于官府织造，纯为皇家服务，其外包工生产（明中期至清前期多已交付“机户”“机工”外包）的数量及其消费量，理应归入“政府公款生产与消费”一类。至于民间消费，主顾大户都为各地官僚、缙绅、富商乃至边缘地区部落贵族（土司、酋长），一般民众的消费比例极低。生产者不舍得自用，多用以换钱交税、补贴生计，明清文集感叹这种消费“不公平”现象的史料，不难找到。这样一种以国家财政作为市场购买力的重要来源，暴露出了市场繁荣背后虚假、灰暗的一面，普通民众内需严重不足更是个死结。最近引起高度重视的海外贸易，确实是“消费”的一个重要渠道。以前研究不充分，现在有了显著改观，但仍以材料描述为主，所占生产总量比例多少，因目前统计尚有难度（海外直接资料不易寻觅），难有确切估算。另须注意的是，这种对外销售多借菲律宾、日本、印度为中介，总利润相当部分被外人从流通环节分沾而去，因此缩小了国内经济的实际受益面。

(4) 与以上状况相关，购买潜力增长的空间很小，这从丝棉产品数量增长的幅度上可以得到验证，可惜喜欢夸大的研究者几乎避而不论。增长空间受限于以下几种因素：产地不平衡，江南以外地区呈不发展态势，就是江南地区发展也不平衡。购买者身份不平衡，已如前述。外贸多以走私形式出现，政策上的限制导致主动占领欧洲市场的最好机遇丧失。在当时条件下，内需的增长是不切实际的奢望，唯有扩大外贸、占领海外市场才是求发展的一步好棋。设想强大的走私“海盗船”一旦获得合法“开放”，主动走向大西洋、太平洋，冲向欧美市场，一定可以大大拉动国内生产量的增长，反过来促进内需的增长。有些研究者揭示，“反走私”并没有使走私活动真的被完全遏制，这种形式的“外贸”一直在继续。但应该看到，这与正常合法的开放，不仅增量上差别很大，社会效果更是迥然相异。前者滋长了贿赂腐败与奢靡消费，恶化了吏治，而后者则可能合法地增加政府财政收入，也有利于民间生产的扩大生产规模。这些都属于体制（政治的、经济的）的局限，当权者决策上

的严重失误。有一个反证：清前期北方在技术上解决了棉纱纺织的难题后，棉织业开始有所发展，然而江南的棉布贸易却因此而下滑。这说明当时市场棉布购买力的国内盘子就那么大，江南的市场被北方分割去，生产量就相应退缩。待到五口通商，丝织、棉业的外贸需求迅速增长，不仅促进北方的棉织业有更显著的发展，天津港继上海成为出口大港，就是在江南地区，原来不种植棉花、不养蚕缫丝的地区（如浙东宁波绍兴、苏南无锡江阴，还包括宜兴句容）也纷纷赶此潮流，加入丝棉原料供给的外贸需求行列，棉、丝业的生产数量远远超过鸦片战争前。希望有研究者能够对五口通商前后的产量与贸易销售量作一个对比统计，相信上述的假设是可以得到实证支撑的。

我在很长的一段时间里疑惑不解：照理说，北宋以来商品经济的发展态势一直趋升，城镇工商业经营者逐渐进入富裕阶层行列，到了明清，官僚、地主也纷纷经商致富。但国家的财政还是死盯住田地不放，把绝大部分财政负担压在农业产出一头上。为什么不能来个转变，调整税收目标，增加工商税比重，以减轻农业税收负担？我和我的学生多年来追踪明清财政史，看的书不算少，却发现有关工商税的史料少得可怜，《官箴书》里几乎少有交代，连市镇怎么收税的情节也摸不着边际。这里不敢强以不知为知之，十分期待学界多加研究。这里说一点我们所看出的门道：许多工商税收入都是归地方政府掌握，不列入上纳中央财政的范围，属于地方经费“小金库”。其中也不乏地方官吏和“管理人员”借此捞“特快”。所以，田赋有《赋役全书》、“实征册”这样的文件留下，细则、账目比较清楚，而工商税的细节隐去不载，成了一笔“糊涂账”。这情况要到民国以后才发生大的转变，田赋变成地方财政，而国家把财税重点逐渐转向工商领域。由此生出感慨：政策常落后于形势，其中有观念僵化的因素，也有执政者夹带“私心”的因素。凡是政策疏漏的地方，正是官吏借以自肥的“后门”，既得利益促使他们对不能利己的改革抱着能拖则拖的“机会主义”立场。

现在西方有些学者对明清商品经济的发展评价越来越高，但是他们不太注意中西商品经济背后的政治背景、社会生态条件有很大差别。两宋以来，在经济态势上确实出现了新的局面，明显的是货币经济逐渐取代实物经济的地位，“商业资本主义”在若干地区获得较快的发展，特别

是在江南地区。“商业资本主义”下货币积聚的强烈刺激，贪欲（这里是使用中性意义上的“贪欲”）必然扩张。它有两条出路：一条是革新生产技术与生产组织，调整经济结构，扩张实体经济，创新出“工业资本主义”，使社会财富增长走上更高一级台阶。一条是引导消费畸形增长，权力与财富的勾结更趋紧密，有权者愈富，无权者愈贫，生产者停滞在简单再生产的境地，实体经济的经营管理者又缺乏改革的动力，社会财富增长滞缓。明清的状态只能是属于后者。现在研究明清商人的人越来越多，试问在所谓的“近代早期”，中国有多少商人投资于生产领域？有多少资本实力和投资冲动？商界的所谓豪富，有多少称得上真正的“资产阶级”？他们大都是靠官商勾结，靠政策的“特许优惠”，异常活跃于流通领域。在“成功”后，又去模仿官僚消费情态，用钱交结或转化为官僚，稍有头脑者即使将部分资金转移于购买田产，也只是为自己留后路，坐收租金，不思经营。政局大变或权力背景一倒，他们的财富也往往灰飞烟灭。不少还是“死”于“杀富”政策，成为政局变动的牺牲品（明初与清初打击豪富就是显例）。

总之，“中国封建经济长期停滞”说显然过时了，因为经不起历史事实的推敲。做一番系统细致的考察就不难看到：中国人不缺发展经济的能力。两千年的“大一统”中国，社会经济始终处在发展与变化之中，情节非常丰富；但也不是一路顺风，发展与不发展成一体两面。自始至终，制约经济正常发展的隐患消除不掉。只有在新的历史条件下，将限制经济进一步发展的“笼子”逐渐拆除，才能开出新天地。这个任务将怎样由近代的人接过去，做得又怎样，已经超出我们研究的范围，就此打住。

最后，我想说的是：假如文学催人产生爱憎，哲学要人思考“存在”，那么历史则是教人学会冷峻。离开了故事不会有真实的历史，但阅读历史绝不只是讲故事、听故事，更需要冷静思考这些故事是怎样发生的，为什么会发生，对当时以及后人有什么样的影响。历史学不同于社会学，对于社会历史的变迁，关注过程重于计算结果，辨析过程的个性重于辨识理论上的共性。借助于这两种方法，历史学常常能显示出某种观察的“冷峻”或判断的深刻性。所以，请大家相信，读历史还是有用

的。

增订本后记

《中国历史通论》编写10年，出版至今又是10年，20年时光硬生生地把自己从“知天命”拽进了“古稀之年”，感受起人生暮色的风景。

感谢三联书店潘振平仁兄，早早就允诺由他们来出增订本。当初本不期望有再版的机会，作为意外之喜，我静心等待旧合同到期有2年时间。周武热心此事，一再电催，现在电子版文本也是经由他最后格式化整理而成的。旧作一律保持原状，不事修饰。感谢侯鹏、赵思渊、黄阿明，他们花了几天时间帮我重校一遍，发现了不少文字误植，均予改正。增订本新加入的“续编”，收进了初版后10年写的一些相关文章，一鳞半爪，大体沿袭原来的风格，仍然是“讲义”性质，亦即是我所理解的“中国通史”，都是个人思考性的心迹，等待大家的批评。

一年来，在医院里陪伺老伴，天天“上班”，真正体会到什么叫作“老来伴”。老伴把事业的关怀全放在小学生身上，为家务劳苦了一辈子，直到双目失明，重病住院，才算安静下来享点“清福”。当年出这本书，我表示想写个“后记”，感谢她对我的支持。她反对得非常强硬，我知道这是老伴的个性，放弃了。

借此机会，我要诚挚地感激上海市静安区中心医院（华山医院分院）内分泌科医生高超的医术，是黄仲义教授、赵秀娥主任、李玟玟医生等，齐心协力，两度把老伴从病危线上拯救回来，涉险过关。老伴因局部脑梗，许多事情记忆不清楚，梦中却常常回到自己热爱的课堂上，心里丢不下学生。有一回夜里急着叫醒保姆，说是“公交车方向乘反了，快帮我到学校请假”。清晨，廖护士长带领一群“小姑娘”例查病房，每每进门就玩笑似的齐声叫“向老师好”，病中的老伴真以为是自己教过的一群学生来看望她，笑得合不拢嘴。

在老伴病情危急的几个月中，有时整夜难得安眠。风雨飘零，柳丝摇落，情何以堪？值得欣慰的是，大学的人文教育还是挣脱了浊欲污流

的干扰，培育出诸多爱心和诚意。从教50年，我的一大群学生，其中有的也快60岁了，他们对师母关心胜似亲子女，远远超出了我期望的范围。顺此也表示衷心的感谢。

现在，我郑重地把这本书献给病中的妻子，为全家劳苦了45年的老伴。

王家范写于丽娃河畔

2011年5月

簡十餘
學x

田原市

拓跋史探

修订本



拓跋史探

田余庆 著

三联书店

注释

□□□□□

本书中所出现的如上方框同原版纸书。

前言

收集在本书中的拓跋史文章，是近几年陆续写成的，记录了自己探索拓跋历史所思所见，所以名曰《拓跋史探》。文章中自己感到发掘了一些问题，解释了一些现象，增长了一些认识，但由于资料不足，功夫不够，很难说都准确。此次出版前虽然做了较大的增删修改，但是基本格局依旧，还是探路文章。

探究拓跋史，前人已做过不少工作。他们是开拓的前驱，我不过是踵迹前人，赍赍而进。近年以来，由于未见有多少新史料出现，史学界在这方面探索的热情显得比较消沉。我希望自己所尽的绵薄之力能引起更多有志者的兴趣，共走探索之路。

五胡十六国这一破坏性特别突出的时代得以结束，归根结柢是五胡日趋融合，其主体部分终于陆续积淀在农业地区而被汉族文明逐渐同化之故，这可说是今天史界共识。但是，在这漫长过程行将结束而又尚未结束的时候，为什么是拓跋部而不是别的部族担当了促死催生的任务呢？这就涉及拓跋部的历史定位问题和北魏政权定位问题。

进入代北地区活动的早期拓跋部及其建立的代国，大体与五胡十六国的出现同步，其发育程度看来不如其他胡族，却是这个时期惟一的地域比较固定、年代世系明晰可考、历史大体完整的另一“胡”，另一“国”，虽然史家并未列之于五胡十六国序列之中。拓跋部百余年来孳生蕃息于代北，没有远距离迁徙，没有太多参预北方混争，获得了发育、成长和完善自己的稳定环境，终于乘时崛起，走出代北，担当了结束十六国的历史任务，在下启隋唐之局的进程中实际上起着决定作用。这大体就是拓跋部和北魏的历史定位。我要强调的是，没有拓跋部在代北百余年的发育，也就没有足以逐步统一北方的担当者，没有比较稳固的北魏政权，这样，自然也不会有后来的隋唐。胡三省在为《资治通鉴》叙北魏称尊号、改元皇始之文作注时叹曰：“拓跋珪兴而南北之形定矣。南北之形既定，卒之南为北所并。呜呼！自隋以后，名称扬于时者，代北之子孙十居六七矣，氏族之辨，果何益哉！”胡氏感慨之处，正是我所关注的拓跋史的这一段历史背景。

探索代北拓跋的开国前史，我选择《北魏后宫子贵母死制度的形成和演变》（《国学研究》第五卷，北京大学出版社，1998年）的题目作为切入点。道武帝为了确立、巩固拓跋皇权，稳定长子继承君位的传承秩序，竟然施行了一种从惨杀自己妻子下手的“子贵母死”制度，而且这个乖谬绝伦的制度竟然能与北魏政权相始终。这不是道武帝个人的“创制”，而是有深层的长久的拓跋社会内部背景。我推测是，拓跋在部落联盟中与其他部族关系复杂，可能留下什么祸根，因而在以后的北魏历史中产下子贵母死制度的怪胎。但是我找不到直接的明确的证据，只好绕着弯来探索。

有一些寓意隐晦的资料，显示在部落联盟时期，拓跋君长之妻或母是颇具敏感性的人物，她们所属的部落往往通过她们，控制拓跋部内大事，特别是君位传承。拓跋部落联盟的维持，拓跋部在联盟中君长地位的巩固，往往要依赖拓跋后或拓跋母后，而且还要依赖后或母后外家部落，即妻族和母族。这就是祸根所在，不过过程比较曲折，有时含混不清。随着拓跋的成长进化和拓跋珪建国称帝，拓跋部在体制上，一方面不能再像以往那样只是跟着外家部落行事，一方面对于背靠外家部落的后和母后，一定要有效地予以制约。必须消除这两方面的祸根，皇权才能稳固。这就导致先把皇位继承人之生母（即未来的母后）消灭才允许他继承皇位的极端措施的产生，从而逐渐形成子贵母死制度。

拓跋部怎样才能摆脱外家部落的束缚，尤其是其对君位传承的干预，以完成拓跋由部落联盟君长向专制皇帝地位的转化呢？这只能凭借强势力量，而且往往要诉诸战争。强大的外家部落通过拓跋母后干预拓跋事务，久已成为传统，他们要不是被削弱、被控制，是不甘愿接受拓跋部自主的君位传承的。

道武帝建国，并没有强大的外界敌人要去认真对付，真正棘手的倒是他的母族和妻族这些外家部落，甚至还有他自己的母、妻。这一现象令我恍然大悟，原来道武帝用战争手段“离散部落”，首当其冲的竟是母族贺兰和妻族独孤，这并不是偶然现象。打破部落联盟的束缚，特别是摆脱外家部落对君权的牵制，以利于建立帝国，是此举直接、急切的原因。至于更为根本的社会原因，如部落役使之类，在当时似乎还是第二位的。我对此做了两起个案考察，即《贺兰部落离散问题》（《历史

研究》1997年第2期)和《独孤部落离散问题》(《庆祝邓广铭教授九十华诞论文集》，河北教育出版社，1997年)，其结果使我深信，子贵母死制度和离散部落看似无涉，却是内蕴相通，子贵母死实际上是离散部落的后续措施。

道武帝拓跋珪这个人物，他的历史作用，概括说来，就是用极野蛮的手段，包括残酷的子贵母死制度和强制离散部落措施，把拓跋部带入文明，由拓跋部主导来澄清北方的乱局。

北魏虽然建立了严峻的子贵母死制度以防外家擅权和母后干政，却仍然出现了冯太后弄权数十年而未被清除之事，这又是一个费解现象。冯太后没有强大的外家依靠，她之所以能长期弄权，屡操胜算，除了某些偶然因素以外，主要还是由于她充分而又巧妙地利用了子贵母死制度压制对手，以逞阴毒之故。她名义上是太后，却不是任何一个北魏皇位继承人的生母，并不是子贵母死制度中需要先予处置的人物，她反而由此获得逞能的机会。由于她以后在北魏政治上多有建树，所以她在后宫中诸多乖谬行事，不大为后代史家关注，因而无人论议。

把离散部落、子贵母死、冯太后擅政这几件时间并不连贯的大事串在一起，放在拓跋部族历史总的背景中考察，毕竟上下空白太多，头绪纷繁，不易掌握线索。于是我写了《关于子贵母死制度研究的构思问题》(《学林春秋》二编上册，朝华出版社，1999年。原题《我与拓跋历史研究》)，剖析了自己的思路，交待了研究此题的方法，以答读者。

《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》(连载于《中国史研究》2000年第3期和第4期)一文篇幅较大，涉及问题较多。在探索中我被如下现象所吸引：乌桓人是两汉以来先到代北的移民，拓跋部进驻阴山以及代北地区，当在东汉之末，比乌桓晚。乌桓西移时间长，人数累积多，但是在文献中他们的踪影只是偶尔出现，而且是一掠即过，不见首尾，不成气候。他们究竟在拓跋开拓代北事业中占有什么位置，有什么表现，起什么作用呢？解决这个问题，有待于对史实的索隐钩沉和细致分析，而没有现成的明确的答案。

乌桓族与拓跋所属的鲜卑族均属东胡族系，同风俗，通语言，但长

期独自发展，不相统属。乌桓早在汉代即以突骑闻名，但缺乏部内凝聚力；拓跋后来形成部落联盟而自居君长地位，却不见有显赫的军事实力。这两方面的长短，恰好能够互补。两族在幽、并北部分别从东向西和从西向东浸润，汇于代北地区，既有交往，又有冲突，但未见有为争夺生存空间而进行殊死斗争的事实。可以判定，两族互补而共生于基本上是同一空间范围，实现着一个以拓跋为主导的长达百余年的融合过程。拓跋就是与乌桓共生环境中发育成长的，而乌桓则逐渐被拓跋吸收，乌桓本身的历史长期被拓跋覆盖，在史籍中遗忘已久。

正史所见，王沈、范曄书以后没有关于乌桓的成篇系统记载，只能见到一点“边角料”。我在探求拓跋、乌桓关系时以《魏书·序纪》为线索，把有关零散资料的有可思考者从史籍缝隙中钩稽缀合，分成问题，构成《共生关系》一文中的各个章节。这些章节可以独立成说，事实不尽相贯，但又都牵扯出许多线索，勾连拓跋、乌桓，构成两族共生关系的方方面面。我认为，叙述拓跋经营代北、统一北方的历史而不给乌桓以适当位置，是不符合实际的。了解代北乌桓状况，也可丰富对拓跋史的认识。我还觉得《序纪》中以及其他地方所见乌桓零星资料都弥足珍贵，可能从其中解读出不少历史信息，不过，我还未能一一清理。

十六国历史纷纭复杂，宏观言之似又简单。一个胡族乘时崛起，介入北方政治冲突，立国建号，一时貌似强大，经过后继民族几个浪潮的冲击，又经内部分化，立刻趋于瓦解。再来一个胡族，过程大致也是如此。只有拓跋，在百余年与乌桓共生中磨炼了自己，丰富了自己，造就了自己，使自己进入中原时具有较充沛的力量、较多的经验和较广的见识，经得起风吹浪打。如果拓跋未曾经历这一过程，而是若猗㐁、猗卢乘晋室之衰，以代公、代王名义，与刘、石一起逐鹿中原，建国称号，如果只是这样，可以肯定地说，它只能跟刘、石一样，匆匆登场，又匆匆下场，使十六国成为“十七国”而已。

在与乌桓共生条件下经过历练的拓跋部，生命力强，富有凝聚力，比较善于应对变化，与各胡族骤兴骤灭相比，即令在衰败之后也不曾出现一个堪与匹敌并取而代之的对手。六镇浪潮的冲击不亚于十六国中任何一个胡族代兴造成的社会动荡，但是继起的任何一种力量，不论从族属还是从文化方面来看，都是脱胎于拓跋，从拓跋衍生而来，与拓跋有

很强的继承关系，同前此的五胡交替殊异。正是由于这些原因，使大体与五胡同步兴起的拓跋鲜卑，历史地位大不同于五胡。

论拓跋与乌桓的共生关系，只是就一个时期之内代北地区两种最主要族群的互动关系而言。其实，拓跋与匈奴，拓跋与各部鲜卑，拓跋与各种名目的杂胡，拓跋与高车等部，都经历着共生关系，只是现象不一，历史影响各有深浅而已。共生关系不论久暂，其最终结果都是民族融合。魏晋时期各种杂胡，都是在共生各族关系尚不稳定的状态下，被时人所加的暂时称号，久而久之，杂胡都由于族际融合而丧失了杂胡的特定名称。杂胡的出现和消失，都可以在共生现象这一概念框架中加以解释。而且，纵观历史，拓跋融合了乌桓等部，而他自己又何尝不是在走与汉族共生，终于融入汉族的道路呢？不过，这是宏观而言。观察民族关系，毕竟还是要与历史的特定阶段相联系，不能只看结局而忽略过程。十六国乱世尤其如此。本文论拓跋与乌桓的共生关系，正是着眼于过程。十六国之后，必须要有像北魏这样的一个长期稳定阶段出现，才能形成必要条件，向隋唐过渡。而拓跋与乌桓的共生关系，正是从一个关键方面，构成北魏这个长期稳定时代的民族内涵和民族基础。

探索拓跋历史，反复思考《魏书·序纪》，也反复验证《序纪》，越来越认为《序纪》资料虽然简略，也有不少显著的附会之处和掩饰之迹，但是总的看来，其准确度较高，可信性较大。因此又产生了一个问题：魏收书疏误很多，为什么刻木结绳时代的拓跋古史，反而能留下这篇可贵的资料呢？这也是一个史学史的问题。原来，《序纪》是根据拓跋先人留下的史诗《代歌》的资料，翻译整理而成《代记》，又几经演变而来的。这是道武帝统治早期及以前拓跋历史资料的主要来源。整理《代歌》是“燕魏之际”即道武帝早期的事，其时负责协音律（包括辑集《代歌》并为之配乐）的汉士是邓渊，而邓渊恰好又是负责国史《代记》撰述的人。邓渊利用他所熟悉的《代歌》口碑资料作为主要依据，撰成《代记》，是很自然也较方便的事。《代歌》、《代记》一为诗歌，一为史传，体裁不同，表述方法各异，但素材同一，所以内容应是极为近似。

邓渊死于一桩冤狱，他留下的早期国史《代记》，包括开国以前的拓跋史和道武帝早期历史，是以后崔浩撰修国史的一部分依据；而崔浩

国史问题又酿成了一桩更大的冤狱，成为千古聚讼的公案。崔浩的罪名是其所修国史“暴扬国恶”、“备而不典”，近人文章多推断为道武帝母后贺兰氏由于依收继婚制为昭成帝收娶生子而造成干名犯义诸事。此说较前此诸家之说更富于新意，我赞同此说。不过依我看来，除此以外，拓跋早期历史中杀父杀妻、忤逆悖伦以及母后专擅阴谋诸事，更当包括在“干名犯义”之中，这些事比游牧族中多有出现习以为常的收娶后母、寡嫂等事，更要碍眼，更要引发议论。构成崔浩之罪的事实来源于邓渊《代记》，邓渊《代记》中这些事实则采自《代歌》。本来只是拓跋部落中用鲜卑语演唱的《代歌》，传播范围基本上限于鲜卑人群，而且唱词未必尽属写实，也可能只是含糊的故事。《代歌》演变成官方用汉字书写的《代记》，就成为史实记载，其“不典”、“国恶”诸端免不了在汉人社会里暴露张扬。以后崔浩又据以修成国史，希其旨者更以之刻石示众，以致触怒了当权者，修史的汉士邓渊、崔浩等人自然先后成为首当其冲的牺牲品。

《代歌》包含拓跋历史未经修饰的原始素材，保存了极可贵的资料，史学研究者引以为幸。但是邓渊、崔浩修史以之为据，由此导致两次国史之狱，却是北魏一代史学不振的重要原因。

我依据这一剖析，写成《〈代歌〉、〈代记〉和北魏国史——国史之狱的史学史考察》（《历史研究》2001年第1期）一文，并认定《代歌》、《代记》是魏收《魏书·序纪》的史料来源。我希望这篇文章，对千年聚讼的崔浩国史一案，能起到一种证词的作用。魏收所见《代歌》、《代记》资料只能是崔浩等人所引用过的，而且已然几经删削篡改，但残余部分的明晰准确程度仍然相当高。今天在史料贫乏的情况下，只有吃透这些资料，并且尽可能发掘《序纪》中不载而他处尚存的一鳞半爪，才有可能探得一些成果，用以丰富这一段显得太单薄的拓跋历史。因此我又想到，整理《魏书·序纪》，包括对《序纪》做增补、集释、笺证、研究，是史界进一步探索拓跋史的一项重要课题。

为了尽可能利用与拓跋史相涉的资料，我写成《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》（《燕京学报》新十三期，北京大学出版社，2002年）。此文不是文物古迹本身的考察，而是拓跋掌故的追寻，用文献中被史家弃置的史料佐证拓跋历史，想从中找出一点有价值的东西

来。能否如愿，尚待验证。最后记载了拓跋早期仅存于世的《猗卢之碑》残石拓本及有关题记二件，略作分析，供读者研究（《中华文史论丛》第八十九辑）。

我衰年涉入拓跋史题，甚感力不从心，步履维艰，更感资料不足，结论难下。有时所抓住的问题旁证不少，结论依稀可见，却偏偏在某个环节上缺少直接证据，与所求的结论还隔着一层纸，不得不出之以推测。这本来是史学文章应当慎用的。遇到这种情况，我一般是随文指出证据有所欠缺之处，以期读者留意，自作思考。这使本书有些地方不免有逻辑上称之为丐词的毛病，总感到有些不安。《韩非子·显学》说：“无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。”愚诬之学，我是深有戒惧的。书中陈述的见解，设定的假说，不在少数，但敢于下明确断语之处较少，就是为了尽可能避免“愚诬”的缘故。不过提出了问题，不论是对是错，总会有人继续探究，也许能求得结果。这又促使我放开了一点胆量。

拓跋史研究有一点特殊情况，就是有些可疑而不可决的问题，所需直接史料证据可能被视为“不典”、“国恶”，当作史讳而为当时史臣有意裁剪涂抹，要完全靠实证来解决几乎是不可能的。至少目前还是这样。拓跋史实上的这一“模糊区域”，明知辨识之难，为什么还要去探一探呢？

其实一部中国古史，有很多“模糊区域”，不只拓跋史如此，如果都丢弃不去探究，会永远是一片混沌。百年来新史料的发现，使古史多有开发，这是发现和辨识古史新问题的主要途径。但是新史料并不是所在皆有，史家的广阔视野和敏锐眼光，多少可弥补史料的不足。对已知史料的透彻分析和反复比勘，能够增进认识。陈寅恪先生的诸多贡献，得益于新史料者并不算多，更多的是凭借极为深厚的史学修养，凭借精微思辨，推陈出新，从习见的本不相涉的史料中找到它们的内在联系，提出新问题，得出高境界的新解释，使古史中的许多模糊区域得以逐渐辨识清楚，在古史研究方法上给了我极大的启示。许多前辈学人极具开拓精神，代表了一代思潮而又各具风范。他们的研究成果未必全是定论，但是他们多服膺龚自珍“但开风气不为师”的治学理念，相信学无止境的普遍真理，显示了崇高的学术襟怀，是我们治史的楷模。正是秉承这一

启示，使我坚持了对一些难点的探索。

基于以上认识，我把本书所见，主要作为窥探拓跋史的一种思路，而不是作为确切结论，奉献给读者。我的初衷是希望起到促进思考、共同探求的作用，以期尽可能把古史的这一模糊区域一点一点加以辨识，慢慢融会贯通。果能如此，即令我的某些具体见解被证明是错误的，被另一种见解取代，也很值得。其实，本书有不少论证和见解，本是前人提出问题在先，我接过来思考所得而已。也许我的错处，正好会成为后来人前进的新的起步点。做研究但求尽己，不问其他，也许，这可以用“得鱼忘筌”之义来理解吧！

目录

前言

北魏后宫子贵母死之制的形成和演变

一 《魏书》“子贵母死”所据的汉典和旧法

二 拓跋部早期君位传承中后妃的作用

三 君位传承中后妃的部族背景

四 离散部落与子贵母死

五 子贵母死制度的几个问题

六 小结

贺兰部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之一

一 贺兰与拓跋

二 贺赖头徙平舒与贺讷总摄东部

三 道武帝离散贺兰诸部落

四 贺兰部落离散以后的余波

独孤部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之二

一 前秦灭代以后的独孤部

二 刘显引窟咄争位和道武帝离散独孤诸部落

三 《魏书》所见的刘奴真与刘罗辰

四 部落离散以后的独孤部民

关于子贵母死制度研究的构思问题

代北地区拓跋与乌桓的共生关系——《魏书·序纪》有关史实解析

一 缘起

二 拓跋东、中、西三部简况

三 释《序纪》所见惠帝、炆帝东奔诸事

四 惟氏、维氏与祁氏

五 代谷的地理背景与西晋护乌桓校尉的广义职能

六 东木根山地名的来历和拓跋立都问题

七 两种类别的代北乌桓

八 拓跋内乱与乌桓动向

九 前燕云中之戍——代北周边关系之一

十 朔方局势与前秦灭燕、灭代——代北周边关系之二

十一 前秦灭代后对代北乌桓的处置

十二 拓跋与代北乌桓的共生关系

《代歌》、《代记》和北魏国史——国史之狱的史学史考察

一 《真人代歌》释名

二 《代歌》、《代记》及其与《魏书·序纪》关系的推测

三 国史狱事造成的史风问题

文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨

一 方山西麓的祁皇墓

二 草原部落大会与平城西部的郊天坛

三 新平城近处的拓跋史迹

四 关于祁后事迹的两个疑点

关于拓跋猗卢残碑及拓本题记二则——兼释残碑出土地点之疑

附录一 关于拓跋地境等讨论二题（摘录）

附录二 《魏书》所见的若干乌桓姓氏（摘录）

修订本后记

返回总目录

北魏后宫子贵母死之制的形成和演变

魏收《魏书》多载“子贵母死”之事，后宫产子将立为储贰，其母皆赐死。我就拓跋历史来龙去脉思考子贵母死问题，发现子贵母死不是一种临时的因应措置，而是根植于拓跋部落早期君位传承引发动乱以及相关的母系部族利益冲突等事实。道武帝时国家转型，面对具有强大影响力的历史传统，乃行子贵母死加以扭转，并因此形成制度。顺此脉络剖析拓跋历史，还能看到道武帝离散部落之举，其性质竟与子贵母死之制一脉相通，两者事不连属，却具有同样的社会历史背景。而且，文明太后冯氏的固位和擅权，在策略上也是凭借子贵母死制度。纵观历史进程，脱胎于拓跋部落母体的子贵母死既是一种制度，更是一种文化现象。它的形成和演变，显示拓跋部落在其进化过程中承受的精神痛苦。

更多好书分享关注公众号：sanqiuju

盛乐时期^①拓跋部的历史，文献简略，考古资料目前尚少。本文所涉问题，有些环节难于用实证方法一一确凿言之，只能就史料所及穷思立说，并辅之以推理分析，在隐约中求其近似，算是勾勒盛乐时期拓跋部社会侧影的一种尝试。

周一良先生曾说：“拓跋氏入中原前之旧制，凡其子之立太子者，母妃先赐死，至孝文帝母犹因此而被杀。但北方其他少数民族未闻有此风俗，且游牧部落亦不如封建王朝之易于发生母后专权之例，其来源尚待研究。”^②周先生认定子贵母死是拓跋旧制，但来源不明。本文探索盛乐时期游牧的拓跋部为何出现母后专权从而使拓跋局势动荡不安问题，探索拓跋部在平城创立帝业之时为何不得不建立如此残酷的子贵母死之制。探源究理虽似有可说之处，但觉仍在若明若暗之中，不知对周先生的疑惑，是否能予以解释。

一 《魏书》“子贵母死”所据的汉典和旧法

《魏书·皇后传》⁽³⁾史臣曰：“钩弋年稚子幼，汉武所以行权，魏世遂为常制，子贵母死。矫枉之义，不亦过哉！高祖终革其失⁽⁴⁾，良有以也。”《皇后传》所载北魏后宫制度为他朝罕见者，子贵母死是最重要的一项，所以史臣特为表出，并申谴责之意。

《魏书·太宗纪》：“初，帝母刘贵人赐死，太祖告帝曰：‘昔汉武帝将立其子而杀其母，不令妇人后与国政，使外家为乱。汝当继统，故吾远同汉武，为长久之计。’”这里道武帝以师法汉典为子贵母死的依据，上引《皇后传》史臣所论，就是由此而发。

《魏书·皇后传·道武刘皇后传》：“魏故事，后宫产子将为储贰，其母皆赐死。太祖末年，后以旧法薨。”所谓故事，所谓旧法，实为一事。这里，确言刘贵人（死赠皇后）死于拓跋故事、旧法，而不言死于道武师法汉典所立的新制，与《太宗纪》不同。

以上就是《魏书》所见子贵母死缘由的几条主要资料，其中关于此制的根据，有汉典和旧法二说。汉典之说，在道武帝基本上以北俗为治的时候，是可疑的，但不无缘故，须得斟酌。拓跋旧法之说也有问题，因为在道武以前百余年的拓跋历史中，找不到一处子贵母死正式的实例，赵翼对此早有疑惑⁽⁵⁾。不过，旧法之说既然在《魏书》中反复出现，就要对此作出解释才行。

先看看汉典之说，即汉武杀钩弋事。汉武帝暮年，戾园痛事历历在目。戾太子有强大的卫氏外家，是酿成大祸的隐因。卫氏家族涉此案而死者甚众⁽⁶⁾。其后，汉武帝欲立钩弋夫人之子为太子，“以其年稚母少，恐女主颺恣乱国家，犹与久之”。武帝杀钩弋，子乃得立，即昭帝。昭帝舅家“赵氏无在位者，惟赵父（按即昭帝外祖）追封”⁽⁷⁾。北魏道武帝杀太子母于太子继位之前，事同汉武帝。汉武帝以外氏家族为身后之忧，因而杀太子母，道武帝既引此为鉴，当亦有具体的足忧之事涉及外家者。这正是本文下节将要探索的问题。

道武帝是否达到了可以随意运用汉典创业垂统的文明程度呢？不是这样。今本《魏书·太宗纪》可能是采自残存的魏澹《魏书》⁽⁸⁾，而魏澹说过：“道武出自结绳，未师典诰。”⁽⁹⁾今本《魏书·官氏志》也说，道武帝“欲法古纯质，每于制定官号，多不依周汉旧名，……皆拟远古云鸟之义”。可见道武帝本性是法拓跋之古而排周汉典制，与其重干戈而无视文德⁽¹⁰⁾的行事一致。这种落后的文化状态，与所谓“远同汉武”是完全相悖的。所以，“远同汉武”云云，很难看作道武帝本人将立其子而杀其母的认识来源和直接依据。

不过，道武帝身边逐渐积聚了一些汉族士人，其中著者，较早的有燕凤、许谦、张袞，稍后有崔玄伯，他们多少能起以汉文化影响道武帝的作用。张袞、崔玄伯本传，都有以《史》《汉》故事说道武帝，得到道武帝重视的记载。据《太祖纪》，登国十年（395）参合陂之役，道武帝大破慕容宝军，“于俘虏中擢其才识者贾彝、贾闰、晁崇等，与参谋议，宪章故实”，汉士的影响增加了。

道武帝经过反复奋战，征服了代北及四周许多部落，特别是逐个解决了其母族贺兰部和妻族独孤部的部落势力⁽¹¹⁾，代北统一始得完成。登国十一年（皇始元年，396），许谦劝进。接着，道武帝取并州，攻冀州，全力处置燕国残余，也就是道武帝祖母昭成皇后所从出的慕容部落势力⁽¹²⁾。由此可见，道武帝与之反复交手的对象，主要是他贴近的外家部族。可以说，道武帝正是由于彻底战胜了贺兰、独孤、慕容这些外家部族，才得以拓定帝业。道武帝欲巩固帝业，也必得循此轨辙，重视后宫涉政问题。这是很重要的事实。对于这种事实，道武帝自然是思之再三，而周围的汉士自然也是看得清楚的。

《魏书》卷二四《崔玄伯传》：“太祖常引问古今旧事，王者制度，治世之则。玄伯陈古人制作之体，及明君贤臣，往代废兴之由，甚合上意。”开创了帝国的道武帝带着自己面临的困难问题，向汉臣探询巩固帝国的治道，接受了涉及“往代废兴”事迹的钩弋故事的启发，形成决断，并把决断向他的继承人宣布。这是我们可以作出的一种合理推测。

那么，为什么又有子贵母死出于拓跋旧法之说呢？如前所述，道武帝为政的主要特点是法拓跋之古而排周汉典制，说子贵母死源于拓跋旧

法似乎更符合他的思维定势，更便于他认同。道武帝是富有历史感的人，也许拓跋部古老历史传说中有某些事例对他实行子贵母死的决断有启发作用。而当时形成的名为“真人代歌”的鲜卑史诗，“上叙祖宗开基所由，下及君臣废兴之迹”，很可能起着这种作用。我推测，拓跋部人惮于历代母后、外家乱事而思有所扼制，于代歌中表现出类似的期盼。这只是鲜卑人的舆论，并不一定是实事，《皇后传》却径以故事、旧法称之。太祖当然知道这一拓跋历史背景，所以假汉武制度之名来宣布子贵母死。这也是一种合理推测。

至于本无实据的所谓故事、旧法的说法在《魏书》中终于沿袭下来，历朝立嗣君都如是说，这又该如何解释呢？

子贵母死出于拓跋故事、旧法，首见于《道武刘皇后传》，其后，见于《文成李皇后传》，中间相隔四代，均不见有子贵母死和拓跋故事、旧法的说法。保存刘皇后赐死细节资料的是《太宗纪》而非《刘皇后传》，但是《太宗纪》中道武帝只说是据汉典行事，不言及有拓跋故事、旧法为据，这当是明元帝明了拓跋历史，不肯接受根据所谓故事、旧法而赐其母死此一残酷事实的缘故。循此思考，我认为道武帝据儒生缘饰汉典为一时的理由，赐死刘皇后以后，子贵母死才开始具有案例性质，立嗣都循此例，遂以相沿成习。这样，经过几次立嗣的实践，到了文成李皇后时，子贵母死自然已成故事、旧法，而李皇后之死就是依故事、旧法行之。

拓跋部虽然没有具体的子贵母死旧法让道武帝遵循，但是矫正拓跋部旧时长期延续的母强子立局面，却是采行子贵母死这种残酷措施的直接原因。道武以前是母强子立，道武以后是子贵母死。这种截然不同的现象有着相同的背景，前者是反映了、后者是有怨于外家和母后势力的强大。从前者到后者，看得出是拓跋历史的一种飞跃。

如果再大胆一点来寻求理解，认为刘夫人据“故事”、“旧法”被赐死之说并非全是空穴来风，如果事有先例，难道道武在其母贺太后死之次月“进尊号”之事，已是子贵母死之制的先例？难道道武帝视母后及母族势力为其帝业障碍而竟使贺太后死在他自己之手？这是值得想一想的问题，本文将在后面另作探索。

《魏书·天象志》中保存的资料，有助于说明刘夫人赐死更重要的是出于斩断拓跋历史中母强立子的传统，求得一种巩固帝国的手段，而这种手段是经过几年的思考之后，才以旧制的名义，下决心实行的。据《天象志》一之二，天赐元年（404）“四月甲午，月掩轩辕第四星。占曰：‘女主恶之。’六年七月，夫人刘氏薨”。《天象志》一之一记曰：“天赐五年（408）七月戊戌朔，日有蚀之。占曰：‘后死。’六年七月，夫人刘氏薨。”排比上引资料，可知天赐元年四月出现不利于刘夫人的天象和“女主恶之”的星占之后，五年七月又出现日蚀和“后死”的星占。再过一年，天赐六年（即永兴元年）七月，刘夫人始被赐死，其间足有五年多的渲染时间。天象记事是按时记载的官府文书，借天象观察人事吉凶，可以被用来引导人们的认识，达到主其事者的预期目的。这是制造舆论的游戏。正史中本来是少有一个皇后之死而留下多则天象资料的。《魏书·天象志》罕见地记录了多则有关刘夫人死前数年命运的资料，为的是烘托出刘夫人之死，而且还要隐去死因，不正是这样的舆论游戏吗？刘夫人本以其子立为嗣君而被赐死，嗣君即位后追封刘夫人为先帝的皇后。这当是永兴元年（409）的事。然则，《天象志》天赐五年七月占曰“后死”，此时道武尚未死，明元尚未即位，此追封之“后”从何而来？这不正是造作舆论的明显证据吗？天象占语原本是太史即时记事，占语夹叙于《魏书·天象志》中则不免参有《魏书》史臣斟酌之词。看来道武帝本人在这五年之中经历了人性与兽性的激烈斗争，人性未能占到上风，因而才出现杀妻立子、子贵母死的决策。也许这种斗争早已有过，只是缺乏文献证据，我们不能确凿言之。

韩国史学家朴汉济教授注意到北魏后宫子贵母死问题，认为子贵母死既非拓跋旧法，也非汉制，而是北魏胡汉体制中的特殊事物，其目的是为了加强皇权⁽¹³⁾。以加强皇权为目的，总的说来是无疑义的。我想补充的是，汉制、旧法两说毕竟并存于魏收书中，不会是任意造作，当是各有理由。汉制之说是外观的包装，是一种非拓跋传统的包装，显示道武帝身边汉士在某些方面与道武帝相投，很有影响。旧法之说可能承载了拓跋部的历史记忆，更值得我们留意。不过拓跋部内并未见有什么可据的或可作规范的旧法、故事，所以此说也带有包装性质，是拓跋传统形式的包装。在我看来，子贵母死是道武帝蓄意创立一种权力继承方式的尝试，不是偶然的措施，不过也还远未制度化，因此还要探寻各种解

释，以求得拓跋贵族的认同，避免各种利益集团的争夺。统观十六国历史，没有一国能避免部内争夺继承权力的血腥斗争，这当是道武帝引为鉴戒的。道武帝不惜用子贵母死手段来作尝试，其心态之野蛮残酷是不言而喻的。但是他以汉制、旧法诸说加以粉饰，使之成为定制，后代相沿成习，维持北魏统治一百余年之久而无太大的内乱，与前此的十六国都不相同，这在那个时代是十分不容易的。事实俱在，功罪谁评，读史至此，不禁唏嘘不已。

二 拓跋部早期君位传承中后妃的作用

（一）神元帝力微前后

北魏以神元帝力微为其始祖，至昭成帝什翼犍灭国，历时约一个半世纪，史文虽略而帝系无误。但是在这个长时间中，没有形成后妃之制，史称六宫之典无闻^[14]。《魏书·皇后传》中可得稽考的后妃，昭成以前只有少数几人；后妃虽偶见有次第之分，正式名号却一律是道武帝以后追尊先祖时所封。从不多的所谓后妃资料中探寻，可能与君位传承相关的事例，力微时代已见，但是事在隐约之间，可供分析而难于确言。

《魏书·序纪》，圣武帝诘汾与天女合，生力微，所以谚曰：“诘汾皇帝无妇家，力微皇帝无舅家。”感天而生的神话，在中国许多民族追叙先民始祖时，或是帝王降诞附会祥异时，是屡见不鲜的。先民知其母不知其父的事，是民族发育特定阶段的常情。以鲜卑论，檀石槐就有母无父。但是拓跋谚语之意不是知母不知父，而是知父不知母；不重在种族来源或应期承运，而重在其先王无妇家、无舅家，也就是母族无闻的事实方面。这似乎暗示诘汾、力微与其妇家、舅家有某种事端，他们有意隐去与妇家、舅家的关系，因而妇家、舅家无闻。《皇后传》史臣曰“始祖生自天女，克昌后叶”，多少透露了拓跋后人认为拓跋昌盛是力微生自天女的结果，而天女则是一个不知其所从来的虚构的历史角色。这也是诘汾无妇家、力微无舅家之谚所传递的历史信息。

稽考史实，确知诘汾除有子力微之外，另有子名匹孤，而且是长子。《元和姓纂》卷六源氏及《新唐书》卷七五上《宰相世系表》源氏，都提到诘汾长子匹孤。这就是说，诘汾妇家、力微舅家是有的，当时不会无闻。《魏书》卷九九《秃发乌孤传》及《晋书》卷一二六《秃发乌孤载记》说，匹孤率部自塞北迁于河西。《魏书·序纪》神元帝力微元年谓“先是西部内侵，国民离散，（力微）依于没鹿回部大人奚宾”。所谓“西部内侵，国民离散”，当指诘汾末年拓跋部落联盟发生内乱，部落联盟瓦解，诘汾长子匹孤因此率所部远走河西，独立发展，后人称之

为秃发部。诘汾次子力微在故地，则依附于没鹿回部。秃发即拓跋之声转，二部同源，魏收《魏书》别而二之，《晋书》又承其说。据《魏书》和《晋书》，匹孤三传至树机能⁽¹⁵⁾，当西晋泰始、咸宁之际；而力微则当魏黄初、景元之际。可见匹孤与力微以年岁计，可以是兄弟行辈而无太大扞格。力微既有兄弟可考，则其人其事不是神人之间不可得言的问题，出自天女之说只能是后人编造，目的是用神秘色彩衬托力微的法统地位，并掩饰尴尬的历史问题。我疑这种神话的出现可能与造成国民离散、匹孤西迁的内乱有关。也许诘汾妇家（力微舅家）涉乱被消灭，甚至诘汾妻（力微母）也被杀害，乃有上举谚语的出现。这虽然是推测，但同以后力微与其妇家奚氏的关系却很有相似之处，二者似乎是同一类历史事实的反映。

诘汾的拓跋部，其时已统属于鲜卑檀石槐。《后汉书·鲜卑传》说：“自檀石槐后，诸大人遂世相传袭。”范书说的“诸大人”，当泛指鲜卑各部，包括拓跋部。但是“世相传袭”，特别是严格的父死子继，要使之成为制度，远非一步可就。就檀石槐后人言之，君位确由其子传承，但二世之后就出现了血腥的兄弟相争。拓跋部内诘汾无妇家、力微无舅家之说，也正是反映了世袭传承制度生长过程中的反复曲折。掌握了权力的母后，在其所从出部落的支持下，往往容易造成使诸子次第为君的局面。力微既出自虚构的天女，看来也不会存在母家部落来干预拓跋“世相传袭”的继承秩序。天女传诘汾，还以其所生男授诘汾曰：“子孙相承，当世为帝王。”这不是与范书所记“自檀石槐后，诸大人遂世相传袭”之语恰相呼应吗？我推测，天女神话故事掩盖了如下的一段历史：诘汾之妻及妻族被拓跋强力消灭，力微才得以稳继君位。还可推测，力微后来对其妻奚氏及妻兄的残酷斗争，也是为了同样的目的。拓跋先人的这一段历史，拓跋史诗《代歌》中当有所表述，只是后来修撰魏史时，被改造成神话或被粉饰了。

现在让我接着考察力微嗣位前后的情况。

力微之妻奚氏，即是后来追尊的神元皇后。力微依附没鹿回部时，大人奚宾以女妻之。其时没鹿回部本为拓跋部落联盟中强大的一员，力微本人的安危与拓跋部君长地位的废兴，系于奚氏家族之手。奚宾死，力微先杀其妻奚氏，再杀奚宾二子，其中有部落大人奚他，时在力微二

十九年（248）。这样，依附于没鹿回部的拓跋部反过来兼并了没鹿回部，使拓跋部得以振兴⁽¹⁶⁾。这是北魏早期史文正式记载君长杀妻及妻族以固君位的首见事例，它给我一个启示，似乎拓跋君位传承与母后生死大有关系。这一启示，还使我作出力微无舅家之说与拓跋因继承而生的乱局有关的推测。而且，正是这一启示，使我萌生对子贵母死制度作历史追溯的兴趣。

窦后虽被神元帝力微手刃而死，其位不废，因此《魏书》列之于《皇后传》之首。道武帝天兴二年（399）正月，“亲祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配”。三年正月“辛酉，郊天。癸亥，瘞地于北郊，以神元窦皇后配”⁽¹⁷⁾。据此，知北魏郊天、瘞地之制的完备始于天兴三年，郊天瘞地分别以神元皇帝和窦皇后配，始于此年；窦皇后法定地位的确立最晚也当在此年。窦氏虽被杀犹得尊位，似乎可说明从拓跋后人看来，窦氏不死于罪而死于一种可以理解的原因，至少道武帝是理解这种原因的。

《道武刘皇后传》说，子贵母死既行，明元帝即位，追尊生母，“自此后宫人为帝母，皆正位配飨焉”。有神元窦皇后被杀以后仍被追尊的先例在，道武刘皇后及以后各代帝母因子贵而死者自然皆得追尊。由此逆推，力微子沙漠汗既获追尊文帝之位，文帝生母亦当正位。这又反证被神元帝所杀的窦皇后之所以得追尊，应当由于她是文帝生母之故。以上诸例，都可视为子贵母死（贵其子先杀其母）的滥觞。

杀皇后与立嗣君的关系，从神元帝杀害窦后之事中就可以多少窥见一点影子。本文前节，曾推测道武帝有可能从拓跋历史传说中为子贵母死寻求比附，而拓跋历史传说中可以比附的，只有力微无母、力微杀妻二事。

诘汾、力微时发生的这种事，作为个案留在拓跋部人的记忆中，没有形成惯例。神元帝死，情况变了。此后一个多世纪，拓跋各代先人中未出现杀妻立子的正式记载或可得推断之事，而多是后权支撑君权，是拓跋外家部族支撑拓跋部。嗣君得立，一般都有赖于强有力的母后和强有力的母族，所以杀后立子的影子暂时从拓跋历史传说中消失了。

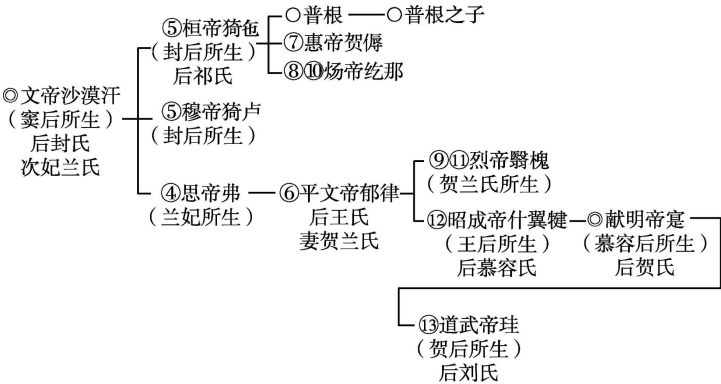
(二)文帝沙漠汗子孙

神元帝力微死于西晋咸宁三年（277）。神元帝至道武帝之间，拓跋君位传承资料，主要只有《魏书·序纪》以及道武以前诸皇后、诸帝子孙各传。现在据《序纪》等资料，列拓跋部君主及后妃表。表中带顺序号诸君主，是由道武帝追尊帝号而实际居位者⁽¹⁸⁾。但有两类特殊情况。一类，文帝沙漠汗及献明帝寔均先于父死，未得居位，但由于他们在传承顺序中不可省略的大宗地位而得追尊，表中以双圈显示。二类，普根及普根之子短祚而又未得追尊，表中以单圈显示。这两类均不入顺序号。阅读下文时请对照此表，庶几减少一点繁琐之感。

表一



表二



力微死后，君位在其后裔各支系之间移动，位次错乱，传承无序，引发出许多尖锐、残酷的斗争，事实多见《魏书》之《序纪》及《皇后传》，无庸赘述。其中可以概括分析，约有如下几方面的问题。

首先可以看到，长子地位特殊的观念虽已出现，但父子传承远不是普遍认同的传承秩序。力微本人并非长子，已见前文。力微长子沙漠汗以拓跋“国太子”出为魏晋质子，习染华风，归国时诸大人怕他“变异旧体”，“不若在国内诸子习本淳朴”，乃并力杀之。同年力微死，在拓跋部的

乌丸王库贤“欲沮动诸部”，语诸大人曰：“上恨汝曹谗杀太子，今欲尽收诸大人长子杀之。”按，拓跋本无立太子之制，此处所谓太子实指拓跋力微之长子。库贤以力微之太子与诸大人之长子对举，可以为证。但是拓跋长子并不具有当然的继承权。沙漠汗死，拓跋部并未直接立其长子为嗣君，甚至也不是在沙漠汗之余子中择立嗣君，而是以沙漠汗诸弟轮流充位。沙漠汗之子，并不优先。

其次，嫡庶观念不明。嫡庶观念，惟见文帝后宫有封后、兰妃名义的区别，这恐怕也是后世史臣借用之词，并非中国古代严格意义的后和妃、嫡和庶之别。兰妃之子弗为文帝少子，但先于封后长子猗卢、次子猗卢得位。这与封后早死可能有关，但也说明后之子与妃之子并无身份差异。后来兰妃之孙平文帝郁律终于取代封后子嗣成为拓跋大宗，昭成、道武皆出此系，所以道武帝追尊先祖时以平文帝为太祖。嫡庶长幼之序未能及早形成制度，君位传承无可遵循的轨辙，因此争位的内乱特多，是本期拓跋历史的一个特点。

再次，还可以看到，残酷的君位之争主要在兄弟之间进行。这说明兄终弟及制具有较强的势头。前述匹孤、力微兄弟，一走河西，一统本部，似乎有兄弟争位的隐曲。穆帝猗卢欲立次子比延，使长子“六脩出居新平城而黜其母”(19)，六脩杀比延，猗卢亦暴死。桓帝子普根“攻六脩，灭之”。这是一场由争位而起的极其血腥的内乱。从此，穆帝猗卢后人从拓跋历史上消失了(20)。经过拓跋兄弟、拓跋从兄弟为争君位而残酷攻杀以后，桓帝后人虽暂时取胜，但是不久优势转移到平文帝后人之手，从而出现了分别出于桓帝、平文帝这两个支系之中的炀—烈—炀—烈长达十余年之久的复辟反复辟之争。烈帝翳槐死，其弟什翼犍得立，又是兄弟相争。

最后值得注意的是，在主要是兄弟相争的过程中，诸多皇后、母后各自护持自己的子嗣继承其父之位，形成与兄终弟及秩序相抗衡而又交错出现的现象。如上列君主及后妃表所示，神元帝力微诸子均得相继居位，但是只有文帝沙漠汗一系的后人得到发展机会，这得力于文帝的封后和兰妃，然而又导致以后封后和兰妃各自子嗣之间的斗争。穆帝猗卢欲立次子，先出长子于外并黜其母，也是预防母为子争。

穆帝猗卢死后绝嗣，其兄桓帝猗𡵓之后祁氏害死兰妃后嗣平文帝郁律。平文帝王后则极力反抗桓后祁氏，在危殆情势下终于突破祁后的压力，立平文之子烈帝翳槐。在复杂的争位过程中，文帝兰妃两次为子孙争得君位；桓帝祁后三次为子孙夺得继承权，先后立君四人五次；平文帝王后则先为平文的庶长子翳槐夺得继承权，后又以己子什翼犍继承长兄翳槐君位⁽²¹⁾。这都是后权、母后权极为强大的典型证据。

由此看来，这个阶段的历史，实际上也是两种继承秩序的激烈竞争。更为古老的兄终弟及制符合立长君以维持部落势力的原则，有它存在的理由，因而往往得到部落大人更多的支持。但是同辈兄弟以及父辈兄弟众多，选择中易生纠纷，兄终弟及制归根结底也不利于拓跋社会秩序的稳定。而且兄弟之数毕竟是有限的，拓跋权位还得让下一辈来传承。所以皇后或母后干预继承秩序，在艰难的斗争中为父死子继制开辟道路，也是拓跋社会发展的客观需要。

皇后或母后干预继承秩序，助长兄终弟及，一般只限同母兄弟，最多也不过同父异母兄弟，而不及于从兄弟。平文王皇后立平文妻贺兰氏所生翳槐就是这样。而且翳槐之后君位终于归入王后所生什翼犍手。以后父子相传，至于道武，遂为成规，但是还不是北魏定制。

（三）平文帝郁律以后

平文帝郁律在位时（317—321），拓跋部落联盟势力大有扩张，“西兼乌孙故地，东吞勿吉以西，控弦上马将有百万”。后来昭成帝什翼犍时（338—376），“东自沙漠，西及破洛那，莫不款附”⁽²²⁾。这是奠定北魏道武帝基业的两个重要阶段。《隋书》卷五八《魏澹传》：“平文、昭成雄据塞表，英风渐盛，图南之业，基自此始。”后来道武帝尊平文为太祖，尊昭成为高祖，既是肯定他们在北魏帝业中的重要作用，也是突出他们在拓跋君统中的尊显地位。其间平文王后保护昭成之功，献明贺后保护道武之功，都起了重要作用。

平文被害死后，从桓帝祁后之手夺回君统的是平文王后，但继立的烈帝翳槐并非王后之子，而是平文帝妻贺兰氏之子。翳槐死后，自然产

生了是君位传子，还是君位传弟的问题；也就是传给贺兰氏的血胤，还是传给王后血胤的问题。我们知道，翳槐是有子的，其第四子名谓，后来从道武帝征讨，孝文帝时的东阳王丕就是谓的后人。《魏书》所见，还有淮陵侯大头，“烈帝之曾孙也”；河间公齐，“烈帝之玄孙也”；扶风公处真，“烈帝之后也”⁽²³⁾。但是翳槐终于未传子而传异母弟。《序纪》载翳槐临终顾命：“必迎立什翼犍，社稷可安。”君位传弟引起一番兄弟相争。翳槐四弟孤杀三弟屈，始赴邺迎来为质子于后赵的什翼犍。我们更应留意，在君位继承两种制度的斗争中，翳槐自己决定立异母弟而不立子，除可能因拓跋部境况不佳，宜立长君以稳定形势的原因以外，更重要的恐怕还是平文王后的强制干预。王后想先用贺兰氏所出平文庶长子翳槐抗衡桓帝祁后之子，夺得君统。其时王后自己的儿子什翼犍年始十岁，无力统事，立翳槐恐怕是不得已。翳槐死时什翼犍已十九岁，王后必不会放弃这个夺回君统的机会，所以才有翳槐临终顾命之言，才有拓跋孤力排众议迎立什翼犍之事。翳槐顾命云云，实情难辨。王皇后大权在握，由她导演“顾命”，是不困难的。这就是《魏书·神元平文诸帝子孙·高凉王孤传》所反映的内容。《王皇后传》说：“烈帝之崩，国祚殆危，兴复大业，后之力也。”所谓“国祚”，所谓“兴复”，以翳槐死后情况言之，我认为一是指拓跋部得以改变从属石赵的状况，一是王后血胤得以确立为拓跋大宗的地位，后者恐怕更为重要。从此以后，拓跋历史上神元帝—文帝—思帝—平文帝—昭成帝—献明帝—道武帝这一父子相承的正统地位得以确定，王后的作用是巨大的。王后能干有作为，建国十八年（355）始死，生前屡为什翼犍作重大的决策。

昭成帝什翼犍以后，北魏历史中不再见兄终弟及的传承秩序，但是余波激荡还是有的。父子传承需要一套嫡庶长幼之序，需要预立储君，这些条件看来是晚到明元、太武时才陆续完备起来的。所以，什翼犍死，有庶长子寔君（非昭成慕容后所生）杀害诸皇子以争君位之事，见《魏书·昭成子孙·寔君传》。后来拓跋珪以什翼犍嫡孙继统，又有季父窟咄争位之事，见同书同卷《窟咄传》。《魏书·礼志》天兴二年（399）十月：“立神元、思帝、平文、昭成、献明五帝庙于宫中。”五帝庙之立，从庙制上确立了拓跋大宗的地位，排除了兄终弟及的传承秩序。但是道武帝拓跋珪死，还有其次子绍与其长子嗣（即后来的明元帝）争位之事，见同书《道武七王·清河王绍传》。看来嫡庶长幼之序的确定有利

于拓跋部的稳定和文明程度的提高，却又牵动许多人的实际利益，是一个复杂而又迁延时日的过程。文帝沙漠汗以后出现的后权（包括皇后、母后）支撑君权的反复竞逐，是形成父死子继秩序的艰难而又必不可少的阶段；而道武帝时出现的子贵母死之制，又是既否定后权又巩固父死子继秩序的决定性的一步。这个过程的重要结果是，拓跋部得以巩固专制君权，北魏得以奠定在中国北方相对稳定的统治秩序。为巩固君权而牺牲人性，甚至残害储君之母，而且还要定为制度，这正是文明孕育于野蛮的一个鲜明实证。

三 君位传承中后妃的部族背景

拓跋鲜卑，相对于先后兴起的其他胡族说来，是一个发展缓慢的部族。东汉桓帝时拓跋南迁，“统国三十六，大姓九十九”，群体庞大松散。汉末建安年间拓跋诘汾再次南迁⁽²⁴⁾，部落联盟更扩大了。《魏书·官氏志》所谓“七族”、“十姓”，是拓跋部落联盟内新形成的核心，血统亲近，“百世不婚”。拓跋部作为联盟领袖，其后妃必取之于七族、十姓以外的部族，其女子也必于七族、十姓以外择偶。因此，在一定的时间内，可能出现一些与拓跋部世代为婚的部族，形成与拓跋部的特殊关系。由于君权不张，拓跋后妃也就自然而然地居间起着联络作用，甚至有可能成为维系拓跋部落联盟的关键人物。

拓跋后妃所从出的部族，其强弱兴衰直接影响拓跋后妃的处境。后妃的部族通过后妃，既可以稳定拓跋君长在联盟中的统治地位，也可以破坏联盟的安定和谐。尤其是当拓跋君长初死、新君尚未产生之时，为了竞夺君位，或者制约君权，后妃的部族往往成为举足轻重的力量。北族妇女无礼教束缚，部落权力结构中对居位的妇女也没有有效的制衡机制，后妃、母后直接操持政治，竞逐权力，比汉族王朝要简便得多。这种现象，久而久之形成传统，《颜氏家训·治家》所称的“恒代遗风”，当包括这种传统而言。从另一方面看来，后妃既有部族背景，就可能形成一种特殊利益集团，难于与拓跋君长总是维持一致。拓跋君长权力一旦确定，有可能产生摆脱后族干扰的要求。诘汾无妇家的传说和力微杀窦后及其兄弟的事实，我认为就是这一要求的曲折反映。只不过在此后的几个世代，君权并没有得到加强，而后妃及其部族对拓跋君权的制约反而更大，君权摆脱后族干扰的要求，不过是一种隐性存在而已。

在道武帝追尊的二十八帝中，神元帝力微以后十四帝虽传承关系可稽，但各代皇后情况差异很大。《皇后传》说“太祖追尊祖妣，皆从帝谥为皇后”，而十四帝中竟有八帝无后妃事迹。穆帝皇后生活在拓跋部发展的重要时刻，本人还具有西晋所封代王妃的名分，又涉及拓跋部内六脩、比延之争，但是她的姓族事迹，在《魏书·皇后传》中不见一字。烈帝翳槐皇后，即昭成帝之嫂、道武帝之伯祖母，年代不甚久远，不应毫

无记忆，竟然也在事迹无闻之列，这很令人不解。我怀疑某些后妃、母后由于不便明言的原因，如死于君位争夺之类，被后人（包括道武帝本人）有意抹去，而未得进入《皇后传》中。我甚至怀疑崔浩之狱所谓国史“备而不典”、“暴扬国恶”主要指这一类的事实。拓跋宫人为帝母而赐死者，其子登位后得正位配飨，此制始于道武刘皇后，其本传中有明确记载。刘皇后以前的后妃由于其子嗣登位而死者，如果有的话，并不在追尊配飨之列，因而史传失载。至于窦后配飨，是由于力微被尊为始祖的特殊缘故。道武帝以前略可稽考的拓跋后妃，多半都在君位传承中有过重大活动；而且还可判定，这类活动多与其所出部族有关。现在依次略加考察。

始祖神元帝力微皇后窦氏 窦氏是文帝沙漠汗之母，出于没鹿回部，即后来的纥豆陵部。窦氏本人并无事迹可言，但力微杀窦氏及其兄弟，吞并没鹿回部，当可于窦后依恃其部族实力而不利于拓跋这个方面求得隐约的解释。

文帝沙漠汗皇后封氏 封氏是桓帝猗廆、穆帝猗卢生母，早死。《官氏志》内入诸姓有是贲氏，后改封氏。《北史》卷三七《封敕文传》：“封敕文，代人也，本姓是贲。”据《元和郡县图志》卷四，什贲城即汉朔方县之故城，“什贲之号，盖番语也”。此什贲当即《官氏志》之是贲，亦即《宋书》卷七七《颜师伯传》之拾贲。《序纪》桓帝之二年（296）“葬文帝及皇后封氏”。《皇后传》：文帝皇后封氏“早崩，桓帝立，乃葬焉。高宗初，穿天渊池，获一石铭，称桓帝葬母封氏，远近赴会二十余万人”。赴葬者众，当有不少是贲部人，这无疑是桓帝显示其外家力量的机会，故刻石以纪其盛⁽²⁵⁾。是贲部族势力的存在，对于封后后人，即桓、穆二帝及其子嗣得以依次继立，当有潜在影响。

文帝沙漠汗次妃兰氏 兰氏是思帝弗生母。思帝是文帝少子，年次、名分都在桓、穆之后，继承君位却在桓、穆之前。这当是由于后妃无别或所别不多；也由于封后早死，兰妃健在，桓、穆外家支助不如思帝外家之故。《官氏志》北方诸部有乌洛兰氏，后改为兰氏⁽²⁶⁾。兰妃当出此乌洛兰部。思帝在位仅一年，死因不明，死后君位入封后子桓、穆之手。这些蛛丝马迹，令人怀疑封后部族是贲部与兰妃部族乌洛兰部，卷入了拓跋君位的斗争。此后思帝之子平文帝郁律从封后后人之手夺回

君统，并与封后后人形成持久的拉锯式争夺，其核心人物，已非兰妃而为平文后王氏。王氏真正的对手，则是桓帝猗奴皇后祁氏。

桓帝猗奴皇后祁氏 祁氏是力微以来见于记载的六帝后妃中最强的一人。祁氏三子，普根、贺偃、纥那都曾登位。普根初生之子也曾被扶立。不过普根及子在位都不到一年，未曾追尊谥号，不入魏帝法统。普根之子死，君位入思帝之子平文帝郁律之手，也就是说，在反复的斗争中兰妃系统暂时获胜。五年以后，祁氏死灰复燃，害平文帝，相继立己子惠帝贺偃、炆帝纥那。祁氏以母后直接主政，拓跋政权被称为女国。纥那与平文帝子烈帝翳槐进行了长达十四年（325—338）的复辟反复辟斗争，实际上是桓帝祁后与平文帝王后的较量。王后终于巩固了兰妃一系已有的胜利，使拓跋君位落到王后之子昭成帝什翼犍之手。从此，拓跋君统一直在平文帝后嗣中传袭，直到北魏灭国。

祁氏氏族不详所出。《北史》祁氏作惟氏，《太平御览》卷一三九作维氏。按道武帝以前各代皇后皆出北族，祁氏出于北族是肯定的。《官氏志》无祁氏，或可以“年世稍久，互以改易，兴衰存灭，间有之矣”来解释。但汉姓有祁，《广韵》上平五支谓祁氏出太原。唐代的王珪自称太原祁人，在魏为乌丸氏。祁后氏族难详，略同王珪之例，这种人或许就是《官氏志》所称的“诸方杂人来附者”的“乌丸”之类。《序纪》所见祁后主政后所赖外力主要为居东方的宇文和慕容，此二部似与祁后有特殊关系，因此我转而思考祁后更可能出于广宁乌桓。

平文帝郁律皇后王氏（附郁律妻贺兰氏） 王氏是昭成帝什翼犍生母。平文帝长子烈帝翳槐并非皇后王氏所出。桓帝祁后诸子相继居位时，翳槐避居舅部贺兰部。当君位之争激烈时，炆帝纥那曾索翳槐于贺兰部，贺兰部不遣。炆帝召宇文部击贺兰部，不胜，避走大宁，旋入居宇文部，“贺兰及诸部大人共立烈帝”。由此可知，平文帝有妻贺兰氏为翳槐生母，未得立为皇后，但贺兰部由此直接介入拓跋君位之争。桓后祁氏害平文，“大人死者数十人”，似贺兰氏与平文俱死。

平文死时，王皇后产子什翼犍尚在襁褓。《王皇后传》：“时国有内难，将害诸皇子。”“内难”无疑指祁后之逼。皇子翳槐避居贺兰部当即此时之事。另一皇子什翼犍则由生母王皇后护持得免。烈帝翳槐立，什翼

犍被遣襄国为质。此后君位转换频繁，实际上就是桓帝祁后与平文帝王后之争。祁后当死在王后之前，王后获得胜利。祁后害死了平文帝，王后却保护了平文帝后人的君统地位，使之延绵长久。

在平文帝支系内部，王后着力排斥介入拓跋君位之争的贺兰部。翳槐母舅贺兰部帅蔼头是拥立翳槐为帝的主力，不久就以“不修臣职”的罪名被杀戮。什翼犍即位，意味着拓跋君统从贺兰氏后人转入王氏后人之手。翳槐生母贺兰氏始终未得占有拓跋后妃应有的地位⁽²⁷⁾。这种事情的发生，都是由于王后在起着作用。

关于平文王皇后的族属问题，姚薇元《北朝胡姓考》有说⁽²⁸⁾。此书引《旧唐书·王珪传》，珪自称太原祁人，“在魏为乌丸氏”。姚著并谓“魏平文后王氏、王建……皆乌丸族人”。王皇后为王建祖姑。《魏书》卷三〇有《王建传》，与王建同卷诸传十余人尽为北族，王建不可能独为汉人。《王建传》谓王皇后有兄弟王丰，昭成时“以帝舅贵重”，“丰子支，尚昭成女，甚见亲待。建少尚公主”。王氏与拓跋的这种累代婚姻关系，也可据以判断王皇后不是汉人。还有，王建入葬金陵，而此前入葬金陵者只有帝、后、帝室十姓及少数勋臣八姓及内入诸姓人物，绝无汉人⁽²⁹⁾。

乌桓内徙较早，缘边停驻，也向内地浸润。乌桓虽有酋长、庶长，但严格的部落组织已不存在，故其民称若干家而不称若干落。《官氏志》所谓“诸方杂人来附者总谓之乌丸”，当是指部落离散、汉化较高的包括乌桓族在内的胡人。《晋书·卫瓘传》，瓘，泰始时都督幽州诸军事、护乌桓校尉，离间务桓⁽³⁰⁾、力微，力微忧死。《魏书·序纪》谓力微左右人物乌丸王库贤⁽³¹⁾受卫瓘货赂，至是沮动诸部。按，护乌桓校尉东汉驻上谷宁城，今河北张家口⁽³²⁾。晋废宁城，设广宁郡，治今河北涿鹿。护乌桓校尉当随徙至此。这一带为乌桓人重要聚居地，平文王皇后就是广宁人，《王皇后传》说她“年十三，因事入宫”，可能指以战俘或罪犯身份没入拓跋掖庭，选入宫苑。广宁乌桓与拓跋接触较早，所以其代表人物如库贤，得为力微亲近左右；如王建，得为道武帝近将。攻打乌桓聚居区的广宁战役⁽³³⁾，讨平反复叛乱的渔阳乌丸库偃官韬的战役⁽³⁴⁾，道武帝都以王建为统将，当是有意利用王建在乌桓中的影响。

据此，推定平文王皇后族属为乌桓，我认为比较可信。北魏王氏有许多出于乌桓。据《周书》卷四〇《王轨传》、《周书》卷三一《梁士彦传》、《隋书》卷四〇《宇文忻传》，可知“累叶仕魏”的王轨，入周改姓乌丸。《魏书》卷九三《恩倖·王睿传》附弟谌传及卷一一三《官氏志》、卷一〇八之三《礼志》，王谌非国之“大姓”、“十姓”而为“庶姓”，虽居神部尚书，亦不得预国家“迁主安庙”之事。据此推断，王谌非汉姓亦非拓跋贵姓，又得居职神部尚书，很可能也是乌桓之属。

《魏书·序纪》穆帝三年（310）“铁弗刘虎举兵雁门”事，《资治通鉴》卷八七永嘉三年（309）条注引《刘琨集》作“乌丸刘虎构为变逆”⁽³⁵⁾。又，《晋书》卷一一三《苻坚载记》有“乌丸独孤”之称，独孤部刘亢泥亦受封为乌桓王。铁弗、独孤皆可称乌丸，可见乌丸确已非纯粹种族之名。本文也正是从这一角度认定平文皇后王氏为乌桓人。

由此看来，祁后和王后应当都是出于乌桓。乌桓在当时是一支虽不统一却很有能量的势力，连文帝沙漠汗之死也是乌桓王库贤所谮。所以祁后和王后能够凭借外家影响，导演拓跋君位之争，就更容易理解了。

以上列于《皇后传》的神元以来诸后，大抵皆有部族背景。只是拓跋先祖结绳记事，“世事远近，人相传授”，本易遗漏；更有违碍不得直言者，隔代即忘。所以皇后部族对拓跋部的影响，尤其是参与君位争夺诸事，虽隐约可见而难得确言。如襄后所出没鹿回部影响拓跋君位传承，桓帝聚众葬母封氏（是贲氏）以炫耀实力，贺兰部拥立其甥为拓跋君长（烈帝），都是此类事例。道武帝母族贺兰部，妻族独孤部，对于道武帝的君位和帝业，作用更大。《魏书·外戚传》首列道武之舅贺讷（出贺兰部）和道武后兄刘罗辰（出独孤部），反映了此二部在道武帝兴起中发挥的特殊作用，将单独分别论证。⁽³⁶⁾

四 离散部落与子贵母死⁽³⁷⁾

离散部落，是道武帝拓跋珪开拓帝业时期的一个重大历史事件。关于此事，《魏书》直接提及的只有三条材料，都是语焉不详。一是《贺讷传》：道武帝平中原后，“离散诸部，分土定居，不听迁徙，其君长大人皆同编户。讷以元舅，甚见尊重，然无统领”。二是《官氏志》：“四方诸部岁时朝贡，登国初，太祖散诸部落，始同为编民。”三是《高车传》：“太祖时，分散诸部，唯高车以类粗犷，不任役使，故得别为部落。”中外史家力图探明究竟，但毕竟限于史料，难于细说。近年来，我想从另外的思路进行探讨，看看能否得到一些可资参考的意见。对被离散的重要部落作个案考察，就是这样一种尝试。

离散部落首先是暴力强制过程。道武帝为建立帝业而奋斗，重要的对手是几家强大的后族，即贺兰部、独孤部，还有慕容部，他们的部落离散都不是简单的遵令而行，都经历了反复多次的战争。拓跋部本身并无强大的军事力量。拓跋部早期在代北创业，凭藉了与拓跋共生于代北的乌桓的强力支持。道武帝拓跋珪复国后多次战争的胜利，则是依靠暂与拓跋结盟的后燕慕容部的军力。这是因为贺兰、独孤同样是慕容的主要威胁，而与拓跋珪对抗的拓跋窟咄以及庇护窟咄的西燕慕容永，又都是后燕的潜在对手。此一时间内，拓跋与慕容由于相同的利害关系，形成暂时结合，是贺兰部、独孤部得以被征服、分割、离散的客观原因。贺兰部、独孤部终于被分割离散了，才促使一些较小的、有定居条件的、驻牧地与拓跋接近的部落接受离散的处置。而且，还有不少部落由于不具备定居条件，或者北魏对之无力强制，终北魏之世未被离散。如果此说不误，北魏离散部落的内涵，正可于诸如离散贺兰、独孤等部落的个案考察中求之。而且，在离散部落中出了大力的拓跋结盟伙伴慕容部，最后也被拓跋倾覆和强制迁徙了。

离散部落与子贵母死制度，都是道武帝拓跋珪从部落联盟君主向专制国家皇帝角色演变中出现的。此时十六国历史行将结束，拓跋部已经历了相当长久的发育过程，拓跋珪的行事也不同于前此的拓跋诸君长。他弱时不得不靠母后卵翼，沿着旧有轨辙，引外家部族介入拓跋事务，

对付拓跋诸父诸兄对君位的挑战，势强后就不愿继续屈居外家的掌控之中。他先是用离散部落方式以杜绝外家为乱，然后在择嗣时实行子贵母死之制以杜绝母后预政之虞。从巩固拓跋帝业角度来审视，这两者目的是一致的，甚至可说，后者正是前者的延续。

（一）贺兰部落的离散

道武帝母献明皇后贺氏，出贺兰部，部帅贺讷之妹。贺兰与拓跋累世为婚，拓跋近世后族部落，贺兰部最为强大，关系也最密切。376年苻秦灭代，贺后携子珪及故臣吏避走贺兰部，遇高车寇抄而南返，庇托于独孤部。385年，以独孤部帅刘显之逼，贺后又北走贺兰。贺讷兄弟及诸部大人“劝进”，拓跋珪得以于386年兴复代国。拓跋珪之兴，贺后与贺兰部起了决定作用。正由于此，道武帝强大以后欲树立君权，拓展帝业，必须牢固控制举足轻重的贺兰部，而贺兰部在离散部落的浪潮中也就首当其冲。贺兰部主要驻地，在盛乐西北，阴山以北至意辛山一带，即今内蒙古乌兰察布盟境内塔布河及其西北地区。与贺兰部相近驻牧的，是高车诸部，但有沙漠之隔。盛乐东南，是独孤部，其中心当在善无，今山西右玉境。盛乐以西，过黄河有铁弗部⁽³⁸⁾。铁弗与拓跋虽有婚姻关系，但不亲近。苻秦灭代之役，铁弗曾充向导。其后苻秦处拓跋部民于黄河东西两边，委独孤大人刘库仁和铁弗大人刘卫辰分别统领。盛乐东越平城，沿于延水南支（今南洋河），进入上谷郡地，这里汉晋以来有大量附边的乌桓人居住。再东，属慕容势力范围。从拓跋所驻盛乐极目四望，大宁以西，句注以北，河曲以东，阴山以南，是习称的代北地区。其中的西部定襄、云中诸郡在高原之上，北越阴山与贺兰部相通，此通道作为拓跋部必需时向广阔草原的退路，是敞开的。从这里可以看到拓跋与贺兰的特殊关系。

代北地区可进可退的地理条件，使拓跋部得以长久生息其中，但是其驻地并不稳定，部族发育相当缓慢。直到苻秦灭代之时，拓跋部还未在农耕定居方面获得长足的进步，也未曾牢固地统治这一地区。道武帝的帝业，其决定性的一步正是统一代北；而代北统一最主要的手，恰恰是拓跋部过去赖以扶持和庇托的后族部落，首先是贺兰部。

贺兰部，即贺赖部，为西晋北狄入塞十九种之一，《魏书·官氏志》入神元时内入诸部。《贺讷传》谓“其先世为君长，四方附国者数十部”。贺兰对拓跋有殊勋，孝文帝定为勋臣八姓之一。前燕时，有贺兰部落被强制内徙之事。慕容儁光寿元年，当拓跋部昭成帝什翼犍建国二十年（357），“匈奴单于贺赖头率部落三万五千降于儁，拜宁西将军、云中郡公，处之于代郡平舒城”⁽³⁹⁾。平舒城在祁夷水（今壶流河，桑干中段南侧支流）畔，属代郡。这一带水泉丰富，适宜农牧。前燕以贺赖头率所部居此，相当于《贺讷传》中所说的“分土定居，不听迁徙”，只是作为“匈奴单于”的贺赖头，似乎仍领部众，尚未同于编户。前燕拜贺赖头为宁西将军，封云中郡公，从宁西的将军名号和云中郡封地（虚封）看来，当是有利用贺赖部落力量，为慕容看守自代郡迤西至汉云中郡地区，以控制拓跋部的期许。这一官爵相当于原来西晋所封的代公、代王，这一地区就是习称的代北。

370年前秦灭前燕，自然也控制了平舒城的贺赖头部。376年前秦灭代，据《贺讷传》，以“讷总摄东部为大人，迁居大宁，行其恩信，众多归之，侔于库仁。苻坚假讷鹰扬将军”。这样，灋水中段南面的平舒有贺赖头，北面的大宁有贺讷，南北都归于贺兰部。在我看来，这不像是出于偶然，而是苻秦有意利用贺兰部发挥其威慑拓跋（还有乌桓、慕容）的作用。贺讷威信侔于独孤部帅刘库仁之语，是有据的。此时恒、代以东已有独孤部势力浸润，所以贺讷总摄之任，也可能还兼有制衡独孤的作用。

淝水战后，前秦崩溃，后燕起于东，代国兴于西，处在东西之间的灋水中段及其迤北地区，呈现复杂的态势。《资治通鉴》卷一〇七东晋孝武帝太元十二年（北魏登国二年，后燕建兴二年，387）三月：“燕上谷人王敏杀太守封豎，代郡人许谦逐太守贾闰，各以郡附刘显。”刘显，刘库仁之子，杀库仁弟眷而为独孤大人，曾逼迫托身独孤部的贺后母子，贺后母子遁归贺兰部。刘显继承库仁之势，“地广兵强，跨有朔裔”⁽⁴⁰⁾。原来受命前秦、总摄东部的贺讷，此时当自大宁撤归。拓跋珪得贺讷等扶持，初即代王位于牛川，力量微弱。所以上谷王敏、代郡许谦反燕，都不附拓跋、贺兰，而附独孤刘显。《资治通鉴》同年记“燕赵王麟讨王敏于上谷，斩之”；翌年三月又记“燕赵王麟击许谦，破之，谦

奔西燕，遂废代郡，悉徙其民于龙城”。⁽⁴¹⁾所谓“悉徙”代郡民，当包括三十年前迁此的贺赖头所统的贺兰部民。这是贺兰部落的一次重大迁徙，我估计此部落是被后燕慕容离散了⁽⁴²⁾。

贺兰部落进一步被道武帝离散，可从道武帝征战事迹中钩稽。登国元年道武即代王位后，立刻发生了其季父窟咄争夺君位之事。窟咄，前秦灭代时被掳至长安，前秦崩溃后投西燕慕容永于长子。独孤刘显遣弟亢泥迎窟咄北上与道武争位。窟咄北上，牵动了代北反对道武的各种力量，道武再度被迫避居贺兰部。接着，道武策划了脱离贺兰部庇护、寻求后燕援助的方略。后燕慕容麟军自上谷西来，道武与之合力，破窟咄而收其众，因而出现了拓跋与慕容的短期结盟。登国二年、三年、四年，道武帝几次亲赴上谷赤城。赤城在今北京延庆之北，属慕容势力范围。延庆有道武帝庙，见《水经·灤水注》，其修建当与此一时期道武帝东行活动诸事有关。道武帝东行活动虽然发自联慕容破窟咄的需要，但从以后事态看来，联慕容的更长远目的，却是针对贺兰部。此后慕容之军得以在东西之间自由进退，以至于与贺兰部发生直接冲突。

登国四年，道武袭击与贺兰接近的高车诸部。袭高车意在贺兰。

《贺讷传》：“及太祖讨吐（叱）突邻部，讷兄弟遂怀异图，率诸部救之。帝击之，大溃，讷西遁。”《太祖纪》登国四年袭高车诸部，大破之，“贺染干兄弟率诸部来救，与大军相遇，逆击走之”。这是拓跋、贺兰正式冲突的开端。按贺染干为贺讷之弟，贺讷历来护持道武，与贺染干态度本不一样。此次讷与染干共同反对道武，是道武引慕容之军入恒代，并远袭高车诸部，遂及贺兰的直接结果。高车诸部远在阴山以北之意辛山，世与贺兰诸部牧地虽相隔也颇相近，高车灭则贺兰自然警惕，所以贺兰诸部弃内隙而与高车共御此外侮。登国五年，道武帝与慕容麟合击贺兰、高车诸部于意辛山。稍后，河西的铁弗刘卫辰又袭贺兰，贺兰穷急，请降于拓跋，《贺讷传》谓“遂徙讷部落及诸弟处之东界”，事当在登国六年。此“东界”的具体位置当在大宁、赤城一带，今河北省西北境，其地本为慕容势力范围，所以贺讷在“东界”得“通于慕容垂，垂以讷为归善王”。据《资治通鉴》，徙于东界者并不包括贺讷弟贺染干之部，染干部落仍驻原地附近。所以六年春贺讷、贺染干兄弟相攻，慕容垂乃以兰汗率龙城兵破染干于牛都（胡注：其地当在牛川），并徙之于

中山，这一部分贺兰部落从此被离散了。慕容麟之师则擒贺讷于赤城，降其部落数万，慕容垂命其归还贺讷部落。

这样，我们可以看到贺兰各部落近期以来被征服、强徙甚至离散的过程。一、登国三年平舒一带的贺赖头部落随代郡民一起强徙龙城，估计是离散了。二、登国五年，贺讷（可能还有贺卢、贺悦，因为《贺讷传》说“遂徙讷部落及诸弟”）部落被强徙于赤城，贺染干部落则尚驻原地。三、登国六年贺讷及诸弟部落再次被征服，但贺讷仍领部落；贺染干部落则在再次被征服后强徙中山。至此为止，贺兰部破败了。看来，贺兰部破败主要是拓跋部借慕容部之兵力，战略主导是拓跋部，得利的也是拓跋部。只是散在的贺兰还有不少，斗争还将继续。

拓跋部势力蒸蒸日上，统一了恒代。以后当道武帝用兵中原，进攻慕容时，贺讷及贺卢、贺悦均从征。皇始二年（397）魏军败于巨鹿柏肆，“贺兰部帅附力眷，纥突邻部帅匿物尼、纥奚部帅叱奴根等闻之，聚党反于阴馆”⁽⁴³⁾，庾业延率万骑殄之。又，皇始三年，贺讷弟广川太守贺卢袭杀冀州刺史，逃奔南燕，遂随南燕湮灭。贺卢即前注所引《宋书》、《晋书》所见的贺赖卢，道武帝舅。道武帝舅中功劳最大的贺讷，此时已无所统领。贺讷尚有一从父兄贺悦，他原来待道武“诚至”有加，得到道武善遇。贺讷、贺悦居官平城，其部落自然都已被强制离散，分土定居了。还有其他贺兰部落，散在别处，他们是否都在此时被离散，不能一概言之。

贺兰本“有部众之业，翼成皇祚”⁽⁴⁴⁾，地位重要，所以贺讷得以元舅之尊，列入《魏书·外戚传》之首。几经分割离散的贺兰部落，还具有一定的社会影响。经过分割离散的部民仍然是聚族而居，颇有凝聚力量。高柳郡的安阳是贺兰部落离散后其部民在代北的一个聚居点。在平城的贺悦后人与居安阳的贺兰部民有关系，也许他们就是贺悦旧部。贺兰离散的这些余波，将在后面关于贺兰个案考察文中论述，此处不赘。

《资治通鉴》卷一〇七晋太元十五年（北魏登国五年，390）四月丙寅条，道武与慕容麟会师意辛山，破贺兰、高车诸部，胡注曰：“史言燕为魏驱除。”拓跋结盟慕容，意在贺兰、独孤，最后则并慕容而有之。胡三省于此点破，可谓有识。

（二）独孤部落的离散

独孤部，《魏书·官氏志》入神元时内入诸部，出于西晋时入塞北狄十九种之一的屠各，南匈奴苗裔。独孤与拓跋累世婚姻，关系密切。道武帝刘皇后出独孤部，部帅刘眷之女，刘罗辰之妹。独孤于道武帝有殊勋，孝文帝定为勋臣八姓之一。

前秦灭代，献明贺后携子拓跋珪奔贺兰部不成，南下投独孤部帅刘库仁，在独孤部栖身九年（376—385），拓跋珪由六岁成长至十五岁。其时独孤强大，势力扩及恒代以东，灤水中游，以及太行东麓。贺兰部的贺讷受苻坚之命总摄东部而居大宁，史载“行其恩信，众多归之，侔于库仁”，可见独孤刘库仁此前已在这一带享有威信，为众所归⁽⁴⁵⁾。刘库仁曾遣骑出援幽冀以拒慕容，“发雁门、上谷、代郡兵，次于繁峙”⁽⁴⁶⁾。刘库仁死，传弟刘眷。刘库仁子刘显杀刘眷，自为部帅，仍然是“地广兵强，跨有朔裔”⁽⁴⁷⁾。刘显对拓跋珪的态度，与刘库仁大不相同。《魏书·外戚·刘罗辰传》说：“显恃部众之强，每谋为逆”，贺后和拓跋珪以此逃离独孤而北投贺兰。

拓跋珪即代王位时，代国北部有贺兰部屏蔽，比较安全，代国主要问题是对付南部的独孤刘显。《太祖纪》登国元年（386）三月，“刘显自善无南走马邑”，这是为了躲避拓跋珪贺兰来攻。刘显在马邑，遣弟刘亢泥迎拓跋珪季父窟咄攻拓跋南境。这样就出现了拓跋窟咄背靠独孤，拓跋珪背靠贺兰而展开的一场争夺拓跋君位的殊死斗争。

《魏书》卷一五《昭成子孙·寔君传》追叙代国灭国前夕昭成帝临终时情况说：“慕容后子阏婆等虽长，而国统未定。”昭成庶长子寔君觊觎君位，害慕容后诸子，以及昭成本人。昭成少子窟咄得免，被前秦军掳至长安，前秦崩溃后，窟咄投西燕慕容永于长子，刘亢泥遂迎以与其侄珪争位。拓跋君位继承，本来没有习惯法的规定，代国复国，实际上没有公认的继承人，所以有意竞逐的人不少。拓跋珪有嫡长名分，但并不特别受到尊重。他时年十六，幼于窟咄，是他重大的弱点。《魏书》卷二八《莫题传》，代人莫题“遗箭于窟咄，谓之曰：‘三岁犊岂胜重载？’言窟咄长而太祖少也”。所以当独孤刘显助窟咄来逼南界时，《太祖纪》谓“于是诸部骚动，人心顾望。帝左右于桓等与诸部人谋为逆以应

之”。《魏书》卷二七《穆崇传》记于桓告舅穆崇曰：“今窟咄已立，众咸归附，富贵不可失，愿舅图之。”道武深惧内难，于是逾阴山暂避贺兰部，阻山为固。《窟咄传》记道武遣安同及长孙贺求援于慕容垂，长孙贺亡奔窟咄。慕容来援，安同先返牛川，又有“窟咄兄子意烈捍之”，安同仅以身免。此时，贺兰部的贺染干也响应窟咄，“来侵北部，人皆惊骇，莫有固志。于是北部大人叔孙普洛节及诸乌丸亡奔卫辰”。《魏书》卷二五《长孙嵩传》还载有“寔君之子亦聚众自立，嵩欲归之”之事⁽⁴⁸⁾。新即代王位就遇到如此危殆局面的道武帝，看清了当前劲敌是独孤，而贺兰亦不足恃。要巩固君位，稳定拓跋内部，必须借外力制服独孤和贺兰。这样就出现了向慕容求援的决策，已见前述。

登国元年十月，道武会慕容麟来援之师于高柳，大破北上的窟咄，窟咄奔铁弗刘卫辰，卫辰杀之，道武尽收窟咄之众。但是，窟咄的支持者独孤刘显、刘亢泥兄弟强大难制之势，依然如旧。前引《资治通鉴》登国二年三月后燕上谷人王敏杀太守封戢、代郡人许谦逐太守贾闰，“各以郡附刘显”⁽⁴⁹⁾事，《张袞传》记袞此时言于道武曰：“显志大意高，希冀非望，乃有参天贰地，笼罩宇宙之规。吴不并越，将为后患。今因其内衅，宜速乘之。”他建议再求慕容之援，共击刘显。这时发生了刘显掠夺刘卫辰赠慕容马匹之事，慕容麟之师乃乘机于登国二年五月大破刘显，刘显奔马邑以南的弥泽，道武与慕容合击败之，刘显遂奔西燕。慕容麟收刘显部众，并徙之于中山⁽⁵⁰⁾。《资治通鉴》记徙中山之独孤部众，其数为八千余落。胡注于此有论曰：“刘显灭而拓跋氏强矣。”胡注于此点破，与他于稍后拓跋、慕容共破贺兰、高车诸部处点破“史言燕为魏驱除”一样，是胡氏一贯的敏锐见识。

《张袞传》所说刘显“内衅”，盖指《太祖纪》登国元年三月“刘显自善无南走马邑，其族奴真率所部来降”，独孤部分裂之事。《刘库仁传》记此较详，并谓道武助奴真平定内部，“奴真感激，请奉妹充后宫，太祖纳之”。此奴真即《外戚传》的刘罗辰，其人乃刘眷之子，刘显从弟，道武刘夫人（死赠皇后）之兄。魏收不审，误刘奴真、刘罗辰为二人⁽⁵¹⁾。刘显南走，刘罗辰投道武，独孤部分裂，这是道武联慕容击破刘显的有利条件。

登国二年（387）慕容麟徙刘显部落于中山，是史籍所见独孤部落

第一批被征服、强徙的事件。十一年后，天兴元年（398），中山的慕容部被拓跋强徙平城，早先被慕容麟徙于中山的独孤刘显部民当在徙中，其部落组织当已逐渐被离散，部落大人也不再享有特权了。

独孤部落第二批被征服、强徙、离散，在皇始元年（396）。原来，刘显被击破后，“燕主垂立刘显弟可泥为乌桓王，以抚其众，徙八千余落于中山”⁽⁵²⁾。可泥即亢泥。显使亢泥招引窟咄来与道武争位，至是亢泥仍得领其部落受慕容之封。亢泥此时驻地广宁，为乌桓聚居之区，而独孤本有“乌丸独孤”之称，亢泥得受封为乌桓王者以此。《太祖纪》皇始元年六月，“遣将军王建⁽⁵³⁾等三军讨〔慕容〕宝广宁太守刘亢泥，斩之，徙亢泥部落于平城”。这样，独孤刘显部一批，刘亢泥部一批，最终都被强徙平城为“新民”，分土定居，计口授田，其部落组织自然是离散了。独孤所余重要力量，只有先降的刘罗辰，他居官受爵，列于《魏书·外戚传》贺讷之后，其部民自然也与贺讷部民一样，早已定居于一个指定地点了。

这里论独孤离散问题，同前段论贺兰部贺讷兄弟部落离散一样，也只是就独孤部帅刘库仁之子侄部落而言。至于独孤部其余部落，情况并不明了。《周书》卷一六《独孤信传》，信祖父于文成帝和平间，“以良家子自云中镇武川，因家焉。父库者，为领民酋长……”⁽⁵⁴⁾领民酋长一事，是库者领部落而未曾被离散，抑或是他镇武川以后的新配置，不得而知，但估计是前者。

与贺兰命运相似，独孤被离散后也是一时后嗣不昌。不过独孤部落似乎复苏较快，《文成帝南巡碑》随行臣僚碑阴题名，独孤人名凡八见。此后人丁繁衍孳生，至北朝以迄隋唐，史籍所见独孤人物不少，且多有居显要地位者。

（三）对慕容部的处置

道武帝消灭窟咄，又连续大破独孤、贺兰各部落，这些军事胜利主要靠慕容，而战略意图却是出于拓跋，政治成果也归于拓跋。只用了七八年的时间，拓跋就统一了代北。

拓跋、慕容结盟之时，慕容得到保障其西侧之利。但求援者毕竟是拓跋，所以慕容对拓跋自然有所需索，其中包括求质子，求马匹，求军事便利。燕军得以自由出入于东西之间，严重威胁拓跋腹心。道武帝于登国九年以东平公元仪屯田于五原至稠阳塞外一带，此举除了经营朔方的意义以外，从战略上说是出于警戒漠北、屏蔽西部、保卫盛乐的需要。此年稍后，后燕慕容垂灭西燕慕容永，使拓跋失去了可以牵制后燕的与国，遂有登国十年秋慕容宝径寇五原，抄围拓跋，以及元仪“摄据朔方，要其（慕容）还路”之事⁽⁵⁵⁾。慕容宝的进攻以参合陂大败结束。从此慕容浸衰，东西强弱易势。拓跋得以走出恒代，兼吞幽冀，主要是“乘后燕之衰”⁽⁵⁶⁾的时机。

拓跋与慕容分处东西，如元仪所说，世为兄弟，本无突出的利害冲突，彼此不以对方为敌手。慕容部发育水平远高于拓跋部，有在中原建国的经历，部民中相当部分已随其政权的兴败起伏而沉淀在华北各地，这是与独孤、贺兰很不相同的。昭成皇后出慕容部，道武帝是昭成慕容后嫡孙，但是慕容志在中原，并不多涉入代北拓跋内部事务，这也与独孤、贺兰不同。道武帝的正式皇后也出自慕容，但已是灭后燕以后的事⁽⁵⁷⁾。

慕容新被征服，又是拓跋近世后族，在道武离散部落的浪潮中亦当有以处置。何况散在中原的徒何（慕容）时有叛乱，为拓跋后方之忧。如皇始二年（397）“并州守将封真率其种族与徒何为逆，将攻刺史元延，延讨平之”，见《太祖纪》。这就有了天兴元年（398）内徙山东之民于平城，其中包括徒何（慕容）之事，见于《太祖纪》及《食货志》。内徙的慕容部民得到耕牛和土地，成为恒代农户，居住地虽连成一片，部落组织估计却是荡然无存。过去被慕容强徙中山的贺兰部贺染干和独孤部刘显所统部民，理当在这次徙民之中，他们同样是得耕牛而分土定居于平城地境，部落组织当久已离散了。从这个意义说来，天兴年间徙徒何，就其族际关系说来，是登国年间离散独孤、贺兰诸部落的继续。此年七月，道武终于从盛乐迁都平城，向城郭而居迈进了一大步，这与徙民平城分土定居之事当有直接关系。

如同贺兰部落被离散后，其聚居墟落间的部民犹有政治性活动一样，平城地区慕容部民亦时有动静。《太祖纪》天赐六年（409）七

月：“慕容支属百余家谋欲外奔，发觉，伏诛，死者三百余人。”谋外奔而以家计的慕容，无疑即十一年前强徙于此的徙何；有户数而无帅名，证明其部落已离散了。《魏书》卷五〇《慕容白曜传》：“初，慕容破后，种族仍繁。天赐末，颇忌而诛之。时有遗免，不敢复姓，皆以舆为氏⁽⁵⁸⁾。延昌末，诏复旧姓。而其子女先入掖庭者，犹号慕容，特多于他族。”按，慕容白曜为前燕慕容皝之玄孙，《魏书》本传只有其父仕履，疑其祖及曾祖辈即是西徙平城之山东徙何。《周书》卷一九《豆卢宁传》：“昌黎徙何人。其先本姓慕容氏，前燕之支庶也。高祖胜……皇始初归魏，……赐姓豆卢氏⁽⁵⁹⁾，或云避难改焉。”避难改姓，当指天赐六年之难。这是道武帝临死前镇压恒代徙民的一件大事，徙民外逃只是口实，真正的原因当是慕容“种族仍繁”，道武对之多所嫉恨之故。

道武帝徙慕容于平城，山东散居的慕容仍多。于是又有《太宗纪》泰常三年（418）“徙冀定幽三州徙何于京师”之举。泰常八年明元帝幸邺时，据《娥清传》载，“先是，徙何民散居三州，颇为民害。诏清徙之平城”。再后，慕容作为部族实体，就从历史上逐渐淡出了。

贺兰部、独孤部被离散了，慕容部也得到处置。平城近处众多部落，其部众脱离了旧日君长大人的统治，逐渐成为编户齐民，对拓跋政权的归属感加强了。这当是北魏一朝境内族属群体乱事较少、北魏政权比十六国各国政权维持得长久的一个重要原因。还可注意，边镇和其他深阻之地未曾离散的部落，恰恰成为后来倾覆北魏的重要力量。

五 子贵母死制度的几个问题

（一）献明贺后之死质疑

献明贺后，道武帝生母，为抚育道武帝而奔走于草原诸部落之间，历尽危难。道武帝十六岁时，随贺后逃奔贺兰部，赖贺后之兄贺讷等拥立，始得恢复代国。这类依赖母后及后族得位的事例，在道武以前百余年的拓跋历史中，本是屡见不鲜的，如今，这样的事情却显得与时相悖，成为志在开拓帝业、提升皇权的道武帝的桎梏。

据《太祖纪》及《昭成贺皇后传》，登国五年（390）八月贺后少子觚使燕；六年七月慕容垂止觚而求名马，道武帝“绝之”。贺后以此“忧念寢疾”，十一年六月⁽⁶⁰⁾崩。贺后之死，史籍皆无异词，我疑其间或有某种隐情，在这里试作探索。

秦王觚，《皇后传》谓为贺后少子，而《昭成子孙·秦王翰传》又说是翰子。点校本《魏书》校勘记认为“当是献明太子拓跋寔死后，贺氏相继为翰妻所生”。周一良先生则以“翰死时贺后犹未生，或尚在襁褓之中”，因而判定贺氏于寔死后嫁寔弟翰而生觚是不可能的事⁽⁶¹⁾。他据《晋书·苻坚载记》和《宋书·索虏传》、《南齐书·魏虏传》中以道武为昭成之子的记载，谓寔死后昭成取媳贺氏婚之，生秦王觚。本文从周说。昭成帝什翼犍子孙中的许多人，其亲子关系混乱，疑点颇多，不可尽考，大抵与贺后再婚生子有关⁽⁶²⁾。北俗于烝报之事无所嫌疑，贺后再婚生子，于她在拓跋部中地位本无妨碍。反之，再婚多子使她得以更久远更广泛地在拓跋部中发挥影响，则是肯定无疑的。不过，北魏帝国既立，社会文化有所改变，贺后“不典”之事宜有避忌；所生诸子自当载明宗人谱序，而事又有难于尽掩尽饰者，因此龃龉不合之处所在多有。以秦王觚论，按母系言为道武之弟，按父系言则为道武从父。这种身份问题不但使道武难堪，而且很可能导致其他纠纷，尤其是潜在的争位问题。

前已论及，拓跋复国，道武本非惟一可能的君位继承人，其从父及

从兄弟，都自认为具有继承拓跋君位的资格。所以有其从父窟咄远来争位，以及其他从父从兄弟附和之事。道武死后，清河王绍据宫门列举可能的君位继承人，其中除他自己以外，还有阴平公烈，此人同秦王觚是亲弟兄，按母系是道武胞弟，按父系又为道武从父。秦王觚以及阴平公烈为道武同母所生，兄终可以弟及，在君位传承中都居于嫌疑地位。

从这里，产生了关于贺后之死的一个可疑问题：贺后因秦王觚使燕不返，忧念寝疾而死，其中是否还有文章？这就是本文第一节结尾部分留下的这样一个悬念：“难道道武在其母贺太后死之次月‘进尊号’之事，已是子贵母死之制的先例？”

拓跋珪以秦王觚出使后燕，恰在他用慕容垂助力赶走窟咄，基本上征服了独孤、贺兰之时，应当是向后燕表示亲善、答谢之举。慕容垂势强，拓跋珪势弱，垂以恩威而求质子、求名马⁽⁶³⁾，引起拓跋珪的反感，是可能的。《魏书·高湖传》载后燕高湖谏慕容垂遣慕容宝西侵时曾说：“魏，燕之与国。……往求马不得，遂留其弟，曲在于此，非彼之失。”但是从拓跋一方来看这并不是不能妥协之事，譬如说以马易弟。《太祖纪》谓“慕容垂止元觚而求名马，帝绝之”，此后不再记觚事。道武帝以细故绝燕而不顾觚的处境安危，似乎太轻率了。

《秦王觚传》：“垂末年，政在群下，遂止觚以求赂。太祖绝之。觚率左右数十骑，杀其卫将走归。为慕容宝所执，归中山，垂待之逾厚。觚因留心学业，诵读经书数十万言，垂之国人咸称重之。”看来，垂无绝珪之意，更无杀觚之心，甚至垂“止觚求赂”，也是由于自己衰老而责在群下。这些情况，贺后不能不知，贺后怀念是情理中事，可是她未见因此向道武帝有所陈述，以此忧思成疾，寝疾至死，却不好理解⁽⁶⁴⁾。

道武帝本有联西燕以制后燕的初衷，因而有某种策略性的考虑，但也不至于定要牺牲自幼侍从左右的秦王觚。道武帝不顾觚的安危，轻绝旧好，看来还有深层的原因。这不能不令人怀疑觚对拓跋君位构成潜在威胁，因而道武假手慕容留觚以去后患。道武的此种动机，是贺后完全理解而又无法解决的，贺后绝望，以致忧死。这就是我怀疑贺后忧死可能的背后文章。可疑性质的事不止这一件，道武死前卫王仪被赐死，似亦由此⁽⁶⁵⁾。

另一个可疑问题，是贺后对贺兰部悲惨命运的反应。贺兰部的悲惨命运，应当是贺后最足忧的大事。贺后早年奔波流徙，贺兰部始终是她寻求庇护之所。她的群从兄弟除贺染干以外，于她都有大恩大德。但她却目睹了道武联慕容征服、迁徙、离散贺兰各部落的全过程。她死前一月，还看到对她同样有大恩的独孤部帅刘亢泥被斩杀、其部落被强徙的事⁽⁶⁶⁾。这些残酷无情的斗争，在道武帝是为了巩固君权的需要，贺后却未必能欢欣鼓舞地分享道武帝的成功。而且，道武帝对贺兰部残存势力的压力似乎尚未解除，这从贺后死后年余之中的两件事可以看出：一是贺兰部帅贺力眷等叛于阴馆，一是贺后之弟贺卢随道武出征中原时叛投南燕⁽⁶⁷⁾。这些都是贺兰部残余势力对道武帝的反抗，而且不像是与贺后之死毫无关系。可以说，正是道武帝的胜利，使贺后生活在忧思的阴影之中。这种忧思不会只是由于秦王觚使燕暂时不返的缘故。贺后之死，也当反映了道武帝对贺兰部的压力。

贺太后死在拓跋历史急速转变的岁月。她登国十一年（396）六月望日死，当月葬；七月，许谦劝进尊号，道武建天子旌旗，改元皇始，意即北魏帝业以此为始⁽⁶⁸⁾；八月，大治兵，讨慕容宝；九月，平并州。北魏无终丧之制⁽⁶⁹⁾，“太皇太后、皇太后、皇后崩，悉依汉魏，既葬公除”⁽⁷⁰⁾。所以贺后死，朝中军政大事不多稽延，是可以理解的。但是北俗大丧也还有仪节方面的要求。《魏书·礼志》记历事六朝熟知掌故的东阳公元丕奏孝文帝：“自圣世以来，大讳之后三月，必须迎神于西，攘恶于北，具行吉礼。自皇始以来，未之或易。”皇始“大讳”仅见贺太后一事，贺太后死，道武毫无耽搁地改元、治兵、征讨，戎马倥偬数月，简直没有为死者留下迎神、攘恶和行吉礼的从容时间。匆遽如此，似出于道武有意的安排，而非出于兵机上不可须臾缓的需要。

贺后作为拓跋部的一个重要人物，出现在拓跋部历史转变的关键时刻。她同拓跋部以往历史联系太深，她身上凝聚着拓跋历史。道武帝力求排除后族及母后干扰，巩固专制君主地位，她都是阻力。所以她越来越成为多余的人。她死于有形无形的压力，比死于思念少子的可能性大得多。与以后道武帝为了立其子而杀其母的心态相参，并从赐死刘皇后而有以魏故事为据之说考虑，我猜想道武帝步入帝业促成了贺太后之死，并由此导致了把子贵母死定为制度的思考。正因如此，贺后善后必

须迅速处理，以免引发事端，影响大局。

（二）冯太后擅权与子贵母死制度

周一良先生论及子贵母死之制而生感叹，曰：“北魏虽定此严格残忍之制度，终不免于文明太后与灵胡太后之擅权，卒以亡国，未始非历史之讽刺也。”⁽⁷¹⁾道武以来母后擅权只此二见，很容易使史家产生二事与子贵母死制度关系的联想。只是冯、胡二后相隔三辈，其擅权可能有风气相通之处，但是就其与子贵母死制度的关系而言，彼此却很不一样，甚至是截然相反，一个是巧心利用，一个是蓄意抵制，两人都获得成功。冯氏非皇储生母，与子贵母死本无直接关联。她蓄意利用子贵母死旧制矫情饰伪，消除对手，从而巩固旧制，实现擅权目的；胡氏则是宣武生母，在对旧制挑战中生育、保全皇储，逐步排除旧制，才得以走向权力高峰。冯氏擅权于北魏向上发展时期，虽惯用挟制戕残手段而于国运无甚妨碍；胡氏擅权时北魏腐朽已甚，故直接与亡国相联。

《魏书》所见的皇太后，有三种不同类型。一是皇帝在位时所立皇后，她必须是后宫中人履行拓跋旧俗，手铸金人成功，才能得位。这种皇后并非新君之母，新君尊之为皇太后，是礼仪上的称呼而不涉实权；二是皇子生母被新君（即她的亲子）追赠为皇太后，这实际上是虚尊其位，而人已在前朝赐死；三是在子贵母死制度下新君幼稚而无生母抚育，往往由保母乳养，两者产生母子情谊。新君感念保母劬劳保护之恩，尊之曰保太后，寻尊曰皇太后，她们在后宫有可能或多或少地影响皇帝，但自知于先朝本无位次，与权势无缘，往往保持谦退心态。这种类型区分，是今天根据史料分析所见，冯太后时代，在观念上并不一定有太明确的界线。

冯氏坐父罪入宫，于文成帝时即已立为皇后，属上述第一种类型，与子贵身死而被新君追赠为前朝皇后者不同。献文帝时冯氏被尊为皇太后，史称文明太后。她既与献文无血缘关系，又不涉及抚育献文及立献文为皇储之事，本来是无缘获得特别政治权势的。她之所以临朝听政，只是由于在紧急状态下预内廷定策平定乙浑之乱，巩固献文帝皇位有功的缘故⁽⁷²⁾。献文帝年岁渐增，与冯太后发生权力冲突，愈演愈烈，持续

十年有余，而最后的赢家是冯太后⁽⁷³⁾。冯太后巧妙地利用子贵母死制度以制对手的策略，一步一步地走向成功。

在子贵母死制下，被尊为保太后和皇太后的，有太武帝时的奚氏、文成帝时的常氏。她们由于与皇帝个人的亲近关系，在保育皇帝、为皇帝择后宫、甚至依制度颁行某种法令诸事中，有发挥作用的便利条件。文成帝太安二年（456）二月，皇子弘（即后来的献文帝）立为皇太子，弘生母李贵人赐死，史载“太后令依故事”行之。此太后即是献文帝保母常太后⁽⁷⁴⁾。常太后在此前曾验证李氏确为文成帝“所幸，仍有娠”，遂生献文帝之事，所以依故事赐李贵人死，由她发令，是合乎情理的，前提是有故事可依。值得注意的是，献文帝立为太子前一月，即太安二年正月，冯氏已被封为文成帝皇后。富有权力欲望的冯皇后目睹常太后因曾乳养文成帝而在宫中拥有如此权力，不能无所感触。她当能理解到，母养皇储，从而控制新帝，是她自己所图掌握权力的最有效的手段，是使冯门得以昌盛的捷径。所以，献文帝即位二年之后，皇兴元年（467），皇子宏（即后来的孝文帝）生，“冯太后躬亲抚养”，实际上是要把新生皇子攫取于自己之手，使自己得以发挥前此诸帝时的保太后作用。献文帝虽然“尤爱异”宏，但他在与冯太后的关系中处于弱势地位，无缘与宏接近。史载宏自幼“仁孝”、“孝谨”、“至孝”，都不是指他孝于生父，而是指他孝于与己并无血缘关系的冯太后，这使冯太后在与献文帝的权力冲突中把握着未来，居于十分有利的地位。比至皇兴三年（469）宏三岁立为皇太子，延兴元年（471）太后逼献文帝禅位，承明元年（476）献文帝暴崩，宏整整十年，始终在冯太后牢牢掌握之中，成为可居的奇货。

为了使子贵母死尽早成为定局，冯太后于宏不满二周岁时抢先立之为储君，并赐死其母李夫人。这与前世诸帝立储君较晚、赐储君母死也较晚者不同。赐李夫人死是后宫子贵母死旧法的实施，但是《献文思皇后李氏传》却于此缀以“皇兴三年薨，上下莫不悼惜”，这在依旧制而薨诸后传记中是特写的一笔，其中另有文章，或者就是指冯太后抢先立储君和抢先赐死其母之事。子贵母死虽然有防制外家的目的，却也未见以此处死外家的先例。而《魏书·外戚·李惠传》载，冯太后诛李夫人父惠，惠二弟与惠诸子同戮，曰：“惠本无衅，故天下冤惜焉。”《文成文明皇

后冯氏传》载冯氏猜忍，轻于杀戮，“至于李□(75)、李惠之徒，猜嫌覆灭者十余家，死者数百人，率多枉滥，天下冤之”。悼惜、冤惜之词，说明冯太后为了一己之私，利用子贵母死制度，甚至更加残酷，诛戮至于储君母族。这里所见冯氏的残忍，与太和之政中所见冯氏的开明形象，怎么能相容呢？

再下一代皇储，也逃不过冯太后的控制，而且其残酷性又进一步。《孝文贞皇后林氏传》：“生皇子恂。以恂将为储贰(76)，太和七年后依旧制薨。”《孝文五王·废太子恂传》：“生而母死。”按恂出生年月，《高祖纪》无记载，这在史法上是特别的。惟恂赐死于太和二十一年，年十五，知生于太和七年，故“生而母死”之说是准确的。这比宏生二岁而赐母死又提前了。如果说宏母之死与宏立为太子同时，还是在子贵母死常规之内的话，恂立为太子在太和十七年，恂母在此前十一年已赐死，即子未及贵而母早赐死，这就大大超越子贵母死的常规了。恂传于“生而母死”之下记“文明太后抚视之，常置左右”，可知赐林氏死所据恂将立为储贰的理由，是冯太后任意之词，是为了使恂甫出生之时，就无生母抚育，更便于冯太后牢固控制。

前已论及，子贵母死源于拓跋历史上外家部族强大，强后迭出，君权不立。北魏既建，原来的北族外戚部落大体已经离散(77)，而后宫亦渐多汉女(78)。所以皇帝子嗣将立为储贰者，并无过去那种强大外家部族干预拓跋事务的可能，建立子贵母死制度的前提业已逐渐消失，这种野蛮残酷制度理当废止。孝文帝本有此意。《孝文贞皇后林氏传》太和七年林后赐死时，“高祖仁恕，不欲袭前事，而禀文明太后意，故不果行”。由此可见，完全丧失存在理由的子贵母死旧制，只是由于后宫强人冯氏利用，才得以继续实行。冯氏力阻废除此制，并且尽量利用此制，是为了取储君而养之，以便她自己攫取权力，一代复一代，以之为持续擅权的手段。所以我认为，北魏维持了百余年的子贵母死制度，开其端者为道武帝，目的在巩固拓跋帝业；使之僵化者是冯太后，目的是培育冯氏寄生于拓跋政权躯壳之中的家族利益。

（三）子贵母死制度性质的演变

与子贵母死制度施行相辅，颁布了一个强化管制外戚的法令，禁止外戚与后宫通问⁽⁷⁹⁾。冯太后既利用子贵母死制度，却又破坏不与外家通问的法禁。她使人访其外家，徵兄冯熙入朝，拜官封爵尚主，冯氏家族位望始隆。不过北魏朝政实权始终在宗室和代北武人之手，冯氏人物居外朝之位者无法逾越，因此冯太后更重在攀援与皇帝、诸王婚姻，从宫内巩固家门私利。冯太后之姑为太武帝昭仪，冯昭仪抚养教训了掖庭中的冯氏女，即后来的冯太后。冯太后擅权以后，为孝文帝纳冯熙数女，其二为后（按即废皇后和幽皇后），一为昭仪，“由是冯氏宠贵益隆”⁽⁸⁰⁾，冯太后本人在献文、孝文二朝前后执政历二十五年之久。冯太后利用子贵母死制度攫取权力，获得了很大的成功，但子贵母死制度在她手中却逐渐成为后宫倾轧的工具，更增加了其残酷性质。

冯太后太和十四年（490）九月死，孝文帝终于挣脱了冯氏的桎梏。但是在后宫，冯氏后妃余波震荡，还非常强烈，困扰着孝文帝。据《魏书·天象志》载，太和十四年十一月、十二月，十五年十月，十六年八月、九月，十七年正月，皆有月犯填、轩辕的天象记载，史臣谓此“皆女君之象也”。按太和十四年冬至十七年春，孝文帝在三年之丧中，废皇后冯氏尚未正后位，幽皇后冯氏亦未召赴洛阳，但看来她们都有活动，故有天象显示若此，只是其具体情节不得而详。其后则是废后立而复黜，幽后以淫乱不终，这些都是她们的姑母冯太后播下的种子。史家称赞的太和之政背后，竟有冯氏姑侄相继演出这许多恶剧、齷齪剧，是议论文明太后功过者未甚留意的问题。

冯氏女在后宫，效法其姑冯太后故伎，包括巧心利用子贵母死之制，目的也是控制皇子，为他日弄权凭借。据《孝文昭皇后高氏传》，高氏于太和七年生皇子恪，及长，“冯昭仪（即后来的幽皇后）宠盛，密有母养世宗（恪）之意，〔高〕后自代如洛阳，暴薨于汲郡之共县，或云〔冯〕昭仪遣人贼后也”。按，高皇后自代如洛，当是十九年九月六日及文武尽迁洛阳时事，其时冯昭仪已被孝文帝关注，迎至洛阳，宠盛，拜为昭仪。高后既死，皇子恪自然落入专宠的冯昭仪之手。二十年八月发生了太子恂谋奔代北、十二月废恂为庶人、二十一年正月立皇子恪为太子诸事，而二十一年七月，冯昭仪也正式立为皇后。《孝文昭皇后高氏传》谓“世宗之为皇太子，三日一朝幽后，后抚念慈爱有加。高祖出

征，世宗入朝，必久留后宫，亲视栉沐，母道隆备”。这完全是当年文明冯太后教养控制孝文帝故事的重演，矫揉造作，一目了然。二十三年春，孝文在南征途中病笃，而幽后淫乱事发。幽后求女巫禱厌，“愿高祖疾不起，一旦得如文明太后辅少主称命者，赏报不赀”。这就可见，冯氏姑侄行事如出一辙，在策略上都是利用子贵母死制度掌握新君，达到擅权目的。

这里有一个问题。高皇后被贼杀时元恂已在太子之位，元恪只是一般的皇子⁽⁸¹⁾。太子恂北奔之谋在近一年之后，由此始有恂被废而恪代立之事发生。冯昭仪起始并不能逆料事态的发展，不能逆料恂将被废而恪将代立，为何却处心积虑，害其母而养其子，好像为以后事态预作准备一样？这不像是偶然巧合，但也难作准确解释。我推测，太子恂传谓恂“深忌河洛暑热，意每追乐北方”，可见他早就是迁洛的反对派，其反对意向可能已有流露，为孝文帝及后宫所知。冯昭仪利用这一情况，恃宠先行一步，以观变化，甚至有意逼逐太子恂，才出现了上述问题。如果真是这样，那么太子恂废立事件就是早有酝酿了。

高后死时恪年已十三，对于后宫倾轧阴谋，恪不能毫无所察。他代恂为太子后，不念及其生母之死而仍尽礼幽后，无所反抗，与孝文帝对文明太后的态度是一样的。还有，孝文既经历了追尊生母为皇后和诏访舅氏诸事，对自己身世一定有所了解，但史传犹谓他天性至孝，“迄太后之崩，高祖不知所生”，是难于置信的。这或许是对孝文帝屈从冯太后淫威的回护之词⁽⁸²⁾；或许是子贵母死制度被强后利用情况下君主不得不如此作态，过去孝文帝是这样，现在宣武帝也只能是这样。

冯氏姑侄两代为了擅权，把后宫子贵母死制度利用得非常充分，而且手法卑劣愈甚。孝文帝本意是不愿因袭这一制度的。恂母林皇后终于赐死，是出于冯太后的坚持；恪母高皇后之死则是出于冯昭仪的贼害。不除掉冯氏在后宫盘根错节的势力，子贵母死的残酷制度废除不了，而且终将危及皇权。孝文帝在临死前的一年中，太和二十二年四月到二十三年四月，趁冯皇后淫乱事发而幽禁之，临崩作遗诏赐冯皇后死，冯氏家族在朝居位者多罪，冯氏内外势力极盛而骤衰⁽⁸³⁾。与冯氏的斗争，孝文帝终于胜利了。

不过，孝文帝生前没有来得及做的，是正式宣布废除子贵母死之制，并严厉杜绝后宫借此制造倾轧阴谋。这又留下了祸根。从宣武帝诸后传文中可以看到，孝文死后，文明太后、幽皇后影响犹在，而且恶性发展，后宫残害之事层出不穷，愈演愈烈。宣武于皇后“生皇子昌，三岁夭歿，其后（于氏）暴崩，宫禁事秘，莫能知悉，而世议归咎于高夫人”。高夫人即孝文帝高皇后（宣武帝生母）的弟女，她所生皇子也是早夭，本人旋亦暴崩。所以史臣曰：宣武、孝明“在洛二世，二十余年，皇子全育者，惟肃宗（孝明帝）而已”。⁽⁸⁴⁾而肃宗之得以全育，又正是宣武灵胡皇后挑战旧制的结果。《宣武灵皇后胡氏传》：宣武帝时，“椒掖之中，以国旧制（按指子贵母死之制），相与祈祝，皆愿生诸王、公主，不愿生太子”。胡后独不以为然，“及肃宗在孕，同列犹以故事相恐，劝为诸计”。胡后意坚，誓曰：“子生身死，所不辞也。”皇子诩（即后来的孝明帝）既生，宣武帝采取严密措施，隔绝妃嫔，藏于别宫。结果养育成功，三岁立为储君，母亦未死，即灵胡太后。至此，北魏子贵母死之制事实上被废除，不过北魏国祚也快尽了。

六 小结

子贵母死，出现在拓跋部向文明攀登的一个特定阶段，事极残酷悖伦，受到千古谴责。道武帝是此事的蓄谋者和带头的执行人。但是此制不是一朝一夕突然出现的，也不全是一个人的残酷性格所造成。它的出现，符合拓跋部摆脱无序继承的纷扰以及巩固父子继承制度的需要；符合进一步消除强大外戚部族干预拓跋事务的需要；更为根本的是符合拓跋部道武帝从部落联盟共主地位上升为专制国家皇帝的需要。这些需要在道武帝眼里都是一目了然的，而且是十分急迫的，但是他却无法找到一种不太悖逆人性，至少是多少有所掩饰的办法来完成。

拓跋部在盛乐时，后妃多出自某些特定部族，后妃凭借本部族的力量，常引起君位继承的血腥冲突。这是道武帝以前拓跋部内强后迭出、政局纷纭的重要原因。这个问题，等待着道武帝解决，办法首先是紧紧控制外戚诸部。

道武帝拓定帝业，并没有遇到太多的强大外敌。他首先是对付以其叔父窟咄为代表的争夺拓跋部君位的势力，其次是对付几家主要的外戚部族，即妻族独孤部，母族贺兰部，还有祖母族慕容部。这几家外戚部落，尤其是贺兰、独孤，通过拓跋诸后干预、掌控拓跋事务，制造纠纷，是道武帝离散部落的主要对象。部落离散，就其实质说来，本来是部落发育的自然过程，它之所以在道武帝时比较集中地出现，却也是由于道武帝创建帝业的特别需要。这可以解释为什么离散部落一事只留下这几家外戚部落的个案资料，而许多对道武帝帝业无害的部落却得以保存下来。

已成为专制君主的道武帝如何把帝位传之嫡系子孙，并形成父子相传而不受干扰的固定制度，还不是容易的事。他知道部落习惯势力是极大障碍，须有强力措置才行。这种措置早已在他思考之中并得到他周围汉士的理解，并且设法为他粉饰。只是由于利害关系太大，他直到临死前夕才正式公之于世。这就是立长子为储贰而赐死其母，即子贵母死。子贵母死初行时还没有成为定制，道武帝必得用汉典为据以说服其子明元帝，而明元帝却不信这种虚假理由，不愿接受这种残酷事实。初行的

子贵母死之制不同于中国王朝预立太子之制，储君原无既定名分，不能于即位前预作部署，因而也不利于即帝位后立即控制局面⁽⁸⁵⁾。子贵母死之制该如何实行，也没有详细规则。因此子贵母死的具体运作，道武以后各代一直在摸索之中，其趋势则是日益制度化。

子贵母死完全制度化，并更严厉地执行，是在文明太后冯氏之时。冯太后与献文帝、孝文帝均无血缘关系。她凭借平息易代之际宫廷政变之功以及太后在后宫的某些方便，充分利用子贵母死之制，为自己及冯氏家族谋利。她深知尽早确定皇储，赐死皇储之母，并把皇储从其婴幼儿年代开始牢牢控制在手加以诱导，就等于掌握了未来的北魏统治。甚至在皇储未定之前，也要尽早杀死可能的皇储之母，以定大局。她着力引冯氏女入后宫，立为后、妃，让她们步自己的后尘，使冯氏世代擅权。

但是，在子贵母死之制日益制度化之时，形成子贵母死的社会条件却正在消失。这主要是后宫汉女越来越多，皇子多出汉女，北姓部族借婚姻干预拓跋事务已少可能。而且，重要的北姓部落已经离散，没有必要再行子贵母死之制。按理，子贵母死已失去存在理由，应当逐渐淡化，以至消失。但是冯太后为了私利，着力利用，使这一制度延续下来，而且更加严酷，导致预想不到的后果。这就是迁洛以后后宫借子贵母死旧制互相倾轧，皇子备受摧残，难以存活，以至北魏皇室后继乏人。敢于向子贵母死制度挑战的宣武帝后宫胡氏，生育存养了皇子，即后来的孝明帝，而她自己却幸免于难。后来胡氏以皇帝生母居太后位而擅权，成为北魏道武帝以后惟一凭血缘关系擅权的母后。也正是这位擅权的母后，实际上结束了北魏的帝业。北魏的结束与子贵母死制度的废除并不相干，而是由于政权腐朽和统治危机的大爆发。

从子贵母死的形成和演变中不难看出，子贵母死出于汉制和出于拓跋旧制两说之辨，只不过是这篇文章的切入点而已。两说各有缘由，又都有附会，目的是装点子贵母死，使之具有合理性和合法性，让人能够把它当作制度，加以接受。不过其根源毕竟还是在拓跋旧制之中，而汉制完全是粉饰而已。子贵母死实行历一百余年，在我看来，贺后之死已启端倪。道武帝为了北魏帝业，强制离散母族、妻族部落，还不惜逼母、杀妻。在拓跋部向文明攀登的过程中，残酷的暴力是催化剂。暴力铸成了许多伤天害理的罪恶。《魏书·太祖纪》谓道武临死，“追思既往

成败得失，终日竟夜独语不止，若旁有鬼物对扬者”。这说明道武帝受其所做亏心之事的折磨，精神恍惚，自谴不已。亏心之尤者，应当莫过于逼母、杀妻诸事。

子贵母死的研究给我一种认识：野蛮孕育文明；同时也给我一个疑问：历朝历代的统治者都使用残酷的暴力手段，难道古今文明都需要野蛮残酷才能孕育？我思之再三，无从作出答案。

(1) 据《魏书·序纪》，神元帝力微、穆帝猗卢、烈帝翳槐、昭成帝什翼犍都有居盛乐、筑盛乐城一类记载。本文所称盛乐时期，泛指自神元至昭成以及道武迁都平城以前的一段时间。《魏书》记载，有定襄盛乐和云中盛乐的区别，说明拓跋早期驻止所在有过迁移。这是目前一个有待考察的问题。本文所称盛乐时期系笼统言之，未作这种区别。

(2) 周一良：《魏晋南北朝史札记》，“王玄威与娄提哀悼献文帝”条，中华书局，1985年，378—381页。

(3) 魏收《魏书·皇后传》亡，后人取《北史》及他书补。《皇后传》所列道武帝以前所谓帝、后，皆道武追封，本来不过是部落酋帅及其妻室而已。本文为叙述方便，仍袭用《魏书》称谓。

(4) 孝文帝立皇子恂为太子时欲革此制，格于文明太后之阻而未成，恂母林皇后仍以“旧制”死，见《皇后传》。及更立皇太子恪时，此制未闻废止。但其时恪母高皇后已死于后宫倾轧，不存在子贵母死事实，因而也无从断言“高祖终革其失”的真实性。详见本文第五节（三）。

(5) 赵翼《廿二史札记》卷一三“《魏书》纪传互异处”条征引《皇后传》刘皇后以旧法赐死事，曰：“然考纪传，道武以前未有此事。……立太子先杀其母之例，实自道武始也。遍检《魏书》，道武以前实无此例。而传何以云故事耶？”赵翼发问很有道理，但他就此止步，并未作出解释。

(6) 此案卫氏家族人物死者，除卫皇后、戾太子以外，还包括卫皇后的姊、女、媳、孙、外孙等。请参看拙作《论轮台诏》，见《秦汉魏晋史探微》，中华书局，1993年，39页。

(7) 《汉书·外戚·钩弋赵婕妤传》。

(8) 参看中华点校本《魏书·太宗纪》校勘记。

(9) 《隋书》卷五八《魏澹传》。《魏书·序纪》“不为文字，刻木为契”，以及同书《刑罚志》“以言语为约束，刻木为契”，皆同此意。

(10) 《魏书》卷二四《张袞传》，袞于永兴二年（410），即明元帝即位之次年上书，请“揖让与干戈并陈，文德与武功俱运”。这实际上是指责道武帝只重干戈武功，而轻文德揖让。

(11) 拓跋与贺兰、独孤的关系，详本文第四节（一）、（二）。

(12) 道武帝正式皇后亦出慕容部，但她是在道武平后燕后始入掖庭，以铸金人成而得立为皇后。铸金人以问天命是一种北俗，不只拓跋如此。《晋书》卷一一〇《慕容暉载记》封裕曰：“又闻（冉闵）铸金为已像，坏而不成，奈何言有天命？”

(13) 朴氏《北魏王权与胡汉体制》，载《中国史研究的成果与展望》，中国社会科学出版社，1991年，87—107页。朴氏另有《中国中世胡汉体制研究》，汉城一潮阁，1988年。

(14) 《北史》卷一三《后妃传》：“魏氏王业之兆，虽始于神元，然自昭成之前，未具言六宫之典。”

(15) 《元和姓纂》附四校记本，中华书局，1994年。卷八树机条、卷一〇秃发条，均谓树机能为匹孤六世孙，岑氏校记断六世之说为误。

(16) 力微并没鹿回部后约六十年，奚勤受穆帝猗卢之命复领旧部，称纥豆陵，看来与拓跋部若即若离。道武帝登国五年（390）讨纥突邻于意辛山（在阴山北），纥突邻举部内属，皇始二年（397），纥突邻反于阴馆，庾岳讨灭之。纥突邻即纥豆陵，当是内属后强制南徙，居“次南”之地（《魏书·官氏志》），故于阴馆反。参姚薇元《北朝胡姓考》奚氏条，科学出版社，1958年，175页。

(17) 天兴二年事见《魏书》卷一〇八《礼志》（一）及《太祖纪》；三年事见《礼志》，《太祖纪》只记“癸亥，有事于北郊”，未记辛酉南郊祭天事。《礼志》三年正月“辛酉，郊天”之下，当有“以神元皇帝配”为允。又，以皇祖配天、皇妣配地，亦见太平真君四年嘎仙洞石刻祝文“荐于皇皇帝天，皇皇后土，以皇祖先可寒配，皇妣先可敦配”，见《鲜卑石室的发现和初步研究》，《文物》1982年第2期。先可寒指神元，先可敦指奚后。《礼志》录此祝文，略去可寒配天、可敦配地的文字。

(18) 参看《十七史商榷》卷六六“追尊二十八帝”条。

(19) 《魏书》卷一四《神元平文诸帝子孙传》。《资治通鉴》晋纪建兴四年引此，六脩前有“使”字，文意较确。

(20) 疑桓帝死后穆帝即位，按部落中兄死妻嫂习俗，以桓帝祁后为己妻，生贺偃、纥那。事为《魏书》所讳，不显。普根为桓帝与祁后之子，多有战功，与穆帝同年略后死。祁后顺势取普根始生婴儿备位充数，以继普根。婴儿旋死，拓跋统绪入平文帝之手。或其时贺偃、纥那尚幼，名分未被国人认同，未得继普根之后为君也。此事论述，请参看本书《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》第四节。

(21) 《资治通鉴》卷一〇四太元元年胡注：“拓跋郁律二子：长曰沙莫雄，次曰什翼犍。沙莫雄为南部大人，后改名仁，号为拔拔氏，生嵩。道武以嵩宗室之长，改为长孙氏。”按：以此与《魏书》参读，沙莫雄当即翳槐。翳槐之子得称长孙氏，知此系虽不出王氏而出于贺兰氏，亦受尊敬。这或许是由于贺兰部强大而且翳槐毕竟是长子的原因。

(22) 以上均见《魏书·序纪》。

(23) 谓、大头、齐、处真，均见《魏书》卷一四《神元平文诸帝子孙列传》。关于谓，本传言“后谢老归家，显祖善礼遇之……”。按烈帝翳槐死于338年，显祖献文帝

弘即位在465年，谓不大可能长寿若此，《魏书》显误。

(24) 《魏书·序纪》诘汾之子力微元年，岁在庚子，即曹魏黄初元年（220）。据此，知诘汾南迁在建安之世，参看《十七史商榷》卷六六“追尊二十八帝”。

(25) 按封后早崩，当葬盛乐近处；文帝死于塞南阴馆，疑即其地而葬，其地距盛乐甚远，非拓跋部所能稳定控制。《序纪》：“初思帝欲改葬，未果而崩。至是，述成前意焉。”思帝为文帝次妃兰氏所出，思帝欲改葬，依情理主要当是为彰显文帝而非为彰显封后。桓帝述成前意，当是为封后，即移文帝与封后合葬，意在正封后之位，因而牵动不少是贵部人。文帝与封后合葬之地当在平城附近，参看本书《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》一文。《太祖纪》皇始二年（397）二月，“并州守将封真率其种族与徒何为逆，将攻刺史元延，延讨平之”。此封真及其种族当即封后族裔。

(26) 姚薇元《北朝胡姓考》兰氏条，谓此兰氏即匈奴四贵种之一白兰氏之后，《史记》把乌洛兰氏径写作兰氏，以从简便。姚薇元还据此推断孝文改姓乌洛兰氏为兰氏，“特稽史、汉《匈奴传》之掌故耳”。录此以备一说。

(27) 但是贺兰部族强大，在拓跋部落联盟中继续起重要作用，详见本文第四节（一）。

(28) 《北朝胡姓考》外篇“未见《魏书·官氏志》诸胡姓·东胡诸姓”中之王氏条。

(29) 参看吕一飞《胡族习俗与隋唐风韵》，书目文献出版社，1994年，145页。文成帝时司马楚之之配葬金陵，是极特殊的情况，而且时间也很晚了。

(30) 原文谓卫瓘所居“东有务桓，西有力微”，务桓当是乌桓。代北地区乌桓、拓跋并处，大体上是乌桓在东，拓跋在西，故有此说。拓跋是由力微率部溯长川越阴山徙于盛东，在代北西部；乌桓多由上谷、广宁诸郡徙来，居代北东部。

(31) 乌丸王库贤，可能指乌丸之王名库贤者，也可能指乌丸人其姓名为王库贤者，此处无法确认，似后者可能性较大。乌丸人袭用汉人王姓者多，如下文将提及的王建。

(32) 关于东汉末年的护乌桓校尉，1971年发现的和林格尔汉墓壁画有宁城图，有护乌桓校尉出行图等。其中宁城图中“校尉莫府”占画面绝大部分。各画面中榜题多至二百余处，均为八分书，包括府舍、诸曹以及谷仓等名目，详见《和林格尔汉墓壁画》，文物出版社，1978年。该墓主人曾任西河长史（治离石）、行上郡属国都尉（治土军）以及繁阳县令，后转任使持节护乌桓校尉。这些带有连续性的壁画所反映的是墓主生前活动的一部分，而以反映使持节护乌桓校尉为画面高潮。

(33) 《魏书》卷二三《莫含传》。驻守广宁者，为独孤部刘亢泥，也是乌丸，时受后燕慕容垂之封为乌桓王，见《资治通鉴》卷一〇七太元十二年。

(34) 《魏书·太祖纪》天兴元年。

(35) 按，晋永嘉三年当北魏穆帝二年。以《晋书·怀帝纪》永嘉三年事考之，《资治通鉴》系年为正，《魏书·序纪》系于穆帝三年为误。又，《资治通鉴》中华标点本“乌桓刘虎”断作“乌桓、刘虎”，标点不确。

(36) 外戚部落影响拓跋政局，《北史·后妃传》上，西魏文帝郁久闾后事迹可以参考。

(37) 关于离散部落，本书中另收有《贺兰部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之一》和《独孤部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之二》两文。本节部分内容与该两文有所重叠，所以在修订本中作了大量删节，只举大要，但也未能完全消除重复。

(38) 铁弗、独孤同由久驻并州的匈奴北部分离出来，但在与拓跋关系上，亲疏远近，两者大不一样。所以《魏书》独孤事在外戚功臣诸传中，铁弗则入五胡传。

(39) 《晋书》卷一〇《慕容儁载记》。该篇同年稍前，有慕容垂“讨丁零、敕勒于塞北”，俘斩十余万，贺兰是敕勒（高车）之邻。两年后又记“塞北七国贺兰、涉勒（敕勒）等皆降”事。又，“部落三万五千”，《资治通鉴》作三万五千口，得实。

(40) 《魏书》卷二四《张袞传》。

(41) 《资治通鉴》此事，《魏书》卷二四《许谦传》、《晋书》卷一二三《慕容垂载记》均缺载。

(42) 北魏太延元年（435）曾徙龙城民于平城，见《魏书·世祖纪》及《南齐书》卷五七《魏虏传》。贺兰部民当在徙中。

(43) 《魏书》卷二八《庾业延传》。附力眷，《魏书》卷一五《毗陵王顺传》作贺力眷，音译不同而已。

(44) 《魏书》卷八三上《外戚传序》。

(45) 这一带，是汉晋以来附边乌桓聚居区域，贺讷“为众所归”之“众”，除鲜卑他部以外，当指乌桓，包括独孤。时人视独孤亦乌桓。

(46) 《魏书》卷二三《刘库仁传》。

(47) 《魏书》卷二四《张袞传》。

(48) 此外可得而言的，还有以后南安公顺欲自立之事。顺为窟咄兄地干之子。道武出军冀州时留顺守京师，顺风闻道武挫于柏肆，即欲自立以代道武，为代人莫题谏止，事见《魏书》卷一五《毗陵王顺传》及同书卷二八《莫题传》。这是昭成子孙与道武争位的余波。莫题其人“多智有才用”，当年曾贬道武如“三岁犊”，怂恿窟咄争位。

(49) 《资治通鉴》同年续记慕容麟讨斩王敏于上谷，下年破许谦。许谦破时刘显已败奔西燕，许谦亦奔西燕，后归道武。

(50) 《魏书》卷二《太祖纪》，卷二三《刘库仁传》。

(51) 本书《独孤部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之二》一文“刘奴真与刘罗辰”一节有详考。

(52) 《资治通鉴》卷一〇七太元十二年。此处文意不清。按《刘库仁传》谓显“部众悉降于麟，麟徙之中山”，则八千余落是刘显部众之数。而“以抚其众”系指以刘亢泥继续抚他自己的独孤部众，不予强制迁徙。

(53) 《魏书》卷三〇《王建传》，建，广宁人，历代与拓跋为婚，建少尚公主。此广宁王氏显然不是汉人，当为乌桓人。参本文第三节。

(54) 赵超《汉魏南北朝墓志汇编》所载独孤信墓志，无信父为领民酋长之文。天

(55) 《魏书》卷一五《秦明王翰传》附仪传。仪传又载“及太祖将图慕容垂，遣仪观衅”，仪返，谓待垂死宝立，方可图之云云，说明道武图垂之事与仪有所商酌。

(56) 中华标点本《魏书》附录《旧本魏书目录叙》刘恕等上《魏书》语。

(57) 昭成慕容后，前燕慕容皝之女，道武帝祖母。前述与道武争位的窟咄，是慕容后的少子。道武慕容后，后燕慕容宝之女，中山平后入充掖庭，以铸金人成，依拓跋旧俗立为皇后，事在独孤刘罗辰奉妹之后。刘罗辰妹本为道武刘夫人，以生子立为储贰，赐死，后来追赠，正位配飨。

(58) 此舆氏当即慕容舆氏，点校本校勘记有说。但《官氏志》慕容为内入诸姓之一，非慕容改姓后始有。或慕容子遗之民改从已有而近便的慕容氏。

(59) 按《旧唐书》卷九〇《豆卢钦望传》谓其先人太和中改卢氏，唐永徽中复姓豆卢。又《魏书·官氏志》内入诸姓有吐伏卢氏，改卢氏。据此知豆卢氏即是吐伏卢氏，魏卢鲁元出于此姓。参《北朝胡姓考》卢氏条，95—100页。

(60) 《太祖纪》入皇始元年，但此年七月始改元皇始。

(61) 周一良：《魏晋南北朝史札记》“崔浩国史之狱”条，342—350页。

(62) 《昭成贺皇后传》贺氏逃离独孤部前，曾泣谓刘显，“吾诸子始皆在此，今尽亡失”云云。《贺讷传》贺氏遁归贺兰部时，有魏王仪、秦王觚随行，此二王皆在“诸子”中。除随行二子外，贺后应尚有“今尽亡失”之子。

(63) 《魏书·刘库仁传》载刘卫辰送马三千匹于垂，为独孤刘显所掠事，可见后燕需要马匹。下引文垂“止觚求赂”，求赂亦当指求马。

(64) 秦王觚被慕容详杀害，是慕容垂及贺后都死之后的事，贺后忧死与此无关。

(65) 同为贺氏所养，自幼与觚同侍道武左右的卫王仪，在君位继承方面同样居嫌疑之地。道武临死前赐仪死，也可能是疑仪觊觎君位。

(66) 刘亢泥早年尽力救助贺后母子，使他们不死于刘显之手，事详《献明贺皇后传》。

(67) 参看本文第四节（一）。

(68) 《魏书·乐志》释皇始为“开大始祖之业”。皇始就是北魏帝业之始。《资治通鉴》胡注非常重视皇始年号，于改元时议论曰：“拓跋珪兴而南北之形定矣。南北之形既定，卒之南为北并……”两年之后，即天兴元年（398），道武正式即帝位。《魏书·天象志》，是年以后“魏为北帝，而晋氏为南帝”。按，魏收书此卷取唐人张太素书补，太素于南北朝史无偏党之词；于北朝史亦不若魏收书偏东、魏澹书偏西。《通鉴》胡注论“南北之形”条之见，盖本于太素书也。参看《廿二史考异》卷二九。

(69) 《魏书》卷六二《李彪传》。

(70) 《魏书》卷一〇八《礼志》（三）。汉文帝改久丧之制以就省易，死，七日葬，既葬，服丧三十六日，见《汉书·文帝纪》及注。《魏书》意指拓跋大丧，简便行之，既葬即吉。但是严格按汉制行事，却也未必。至少，按文献所见事实排比，道武帝并没有为贺太后服丧三十六日的时间。

(71) 周一良：《魏晋南北朝史札记》“王玄威与娄提哀悼献文帝”条，378—381页。

(72) 先朝的皇后即新朝的皇太后，在君权交接之际拥有某些方便，或被权臣利用来发挥某种作用，是可能的。如太武帝死，诸大臣议，欲立东平王翰，中常侍宗爱“矫太后令”立南安王余，此太后即太武帝赫连皇后。事见《魏书》卷一八东平王翰传及南安王余传。这种权力的实现必得通过外朝，可能成功，也可能失败。

(73) 参看王吉林《北魏继承制度与宫闱斗争之综合研究》第五、六节，台湾《华冈文学报》第十一期。王文承台湾大学历史系阮芝生教授复印赐赠，谨致谢忱。

(74) 《魏书·文成皇后李氏传》。按，太武帝赫连皇后不是皇储生母，同冯太后与献文帝关系一样，不在子贵母死之列，本可安全度过政权交接时期。但她已于“高宗初崩”。此处所指太后，只能是常太后。

(75) 李□之死，与诛戮外戚无涉。□出范阳，惠出中山，二人并非一族。

(76) 恂四岁时始由冯太后为立名字，此前他连名字都没有，何能成为继嗣？《太平御览》卷一四八引《后魏书》载此时诏，有“国祚永隆，储贰有寄”之语，可见前此储贰未定，至少从法统上说是如此。此后虽属意于恂，但正式得立为太子又在若干年后。

(77) 后宫出于未被离散部落者也并非完全没有。如献文嫔侯骨氏出于朔州“世酋部落”，见赵万里《汉魏南北朝墓志集释》所载之显祖嫔侯骨氏墓志，图版二一。参赵超《汉魏南北朝墓志汇编》，42页。

(78) 由于传统的影响，在一个时间内北魏后宫还有一些人出于已离散的贺兰、独孤、慕容等外戚部落。道武本人除有独孤（刘）皇后外，还有贺兰夫人、慕容皇后；明元帝有大慕容夫人、慕容夫人；太武帝有贺兰后；景穆帝有刘椒房（当出独孤）、慕容椒房。见《魏书》景穆以前诸后传及诸皇子传。独孤女还有适诸王者，例如道武独孤后之妹适常山王遵（《魏书》遵传，遵子素，“太宗从母所生”。赵万里《汉魏南北朝墓志集释》载元佺墓志，遵妃“刘氏，太宗明元皇帝之姨”）。但是后宫汉女渐多，则是趋势。

(79) 见《外戚·杜超传》。超为明元杜皇后之兄子，太武帝之舅。按太武帝时，南朝始闻拓跋珪子贵母死及立保太后诸事，但不明原委。《南齐书》卷五七《魏虏传》：“初，佛狸（太武帝）母是汉人，为木末（明元帝）所杀，佛狸以乳母（窦太后）为太后。自此以来，太子立，辄诛其母。”这是误以子贵母死始于太武帝母杜氏，而且误以为源于胡汉歧视。下文云文明太后本江都人，文成帝“以为妾，独得全焉”。意谓冯氏虽为汉人，未赐死，以为例外。这里未究及冯氏并未生子立为储贰，她之不死，与子贵母死本无关系。冯氏本长乐信都人，作江都亦误。

(80) 《魏书》卷八三《外戚·冯熙传》。另据赵万里《汉魏南北朝墓志集释》图版八三元悦妃冯季华墓志，冯熙长女为南平王妃，二女三女并为孝文帝后（按即幽皇后和废皇后），四女五女并为孝文帝昭仪，六女为安丰王妃，七女为任城王妃，八女冯季华为乐安王妃。其他墓志所见，冯熙女适王侯之家者还有不少，参赵万里《汉魏南北朝墓志集释》卷三。冯季华墓志不悉载者，盖以其爵职较低，于夸耀冯氏门第无助也。

(81) 恪生于太和七年四月，与恂同年而略晚。恂生，高纪无载，当以恂立而复废，并以罪赐死，因而史传有删削之故。但恪生，载在高纪，并有“大赦天下”，这又异于一般皇子，难道是修史时妄增之故？《魏书》书法之乱，可见一斑。

(82) 按，魏收书对孝文帝本有回护。前引周一良《魏晋南北朝史札记》“王玄威与娄提哀悼献文帝”条论《天象志》所载冯后擅权淫乱，孝文“尸位”，责备孝文于冯太后死后“方修谅阴之仪，笃孺者之慕，竟未能述宣《春秋》之义而惩供人之党，是以胡氏循之，卒倾魏室”。这里明言冯太后罪恶，责备孝文帝不为父复仇，都是魏收书纪传中所不敢说的。《天象志》此卷本缺，或取唐人张太素之书补之，故独能借天象揭出拓跋宫廷隐秘。

(83) 《魏书》卷七下《高祖纪（下）》、卷一五《孝文幽皇后传》、卷八三上《冯诞传》及附传。

(84) 《宣武皇后高氏传》以此归咎于“高后悍忌”，事或有之。高后有墓志，见赵万里《汉魏南北朝墓志集释》图版二八。

(85) 正式预立太子始于太武帝立太子晃（景穆帝），但景穆先父而死，所以太武帝死后仍有立太武他子或立景穆长子之争。胜利者是景穆长子献文帝，可见景穆的太子名分在继承中是起了作用的。献文帝二岁立为太子，十二岁即帝位。乙浑之乱中未见有擅立献文诸弟之事，也当与献文帝早有正式的太子名分有关。

贺兰部落离散问题

——北魏“离散部落”个案考察之一

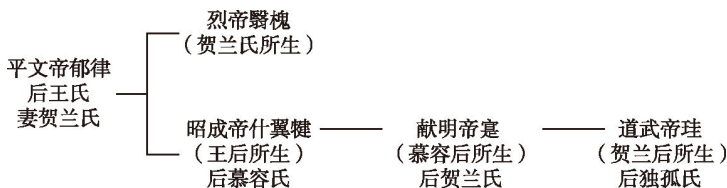
离散部落，是北魏道武帝拓跋珪开拓帝业时期的一个重大历史事件。关于此事，史籍直接提及的只有三条材料，分见于《魏书》的《贺讷传》、《高车传》和《官氏志》，都是简单带过，语焉不详。中外史家力求探明究竟，多有解释，但毕竟限于史料，难于说得清楚。而且史家多认定离散部落是一种具体的、统一的、规整的法令行为，按照这个标准，索证就更不容易。近年来我考虑此事，想从另外的思路和视角进行探索，看看能否得到一些可资参考的意见。对被离散的重要部落作个案考察，就是这样一种尝试。

部落离散，总的说来是部落内外关系长期发展的结果。我不排除道武帝曾在某个时候发布过离散部落号令的可能，也不排除某些具有定居条件的部落俯首接受号令的可能，但不认为所谓离散部落主要就是如此而无其他更直接、更急迫的原因。道武帝建立帝业的重要对手，独孤部落和贺兰部落，其部落离散主要还是由于道武帝创建和巩固帝国的需要，并通过战争进行的。拓跋部当时并不是一个武力特别强大的部族实体，有些战争胜利的取得，是拓跋假手于其战略伙伴鲜卑慕容部的后燕。不过，慕容后燕最后也是被拓跋倾覆，其部民也是被拓跋强徙。值得注意的是，不论贺兰、独孤还是慕容，都是一段时期内拓跋最主要的世婚部族。也许强大的独孤部落、贺兰部落经过反复而又激烈的实力较量被分割离散了，才促使更多的部落接受离散的处置。而且还有不少部落由于本身发展条件不够，并没有被离散。上述三条离散部落的材料中见于《高车传》的一条，说到“高车以类粗犷，不任使役，故得别为部落”。高车驻地隔沙漠与贺兰相呼应，颇为亲近，离散贺兰部时按利害关系而言理当一并离散，但毕竟还是保留了部落组织，所以史臣特为标出。我们知道还有不少部落也由于发展水平落后且于北魏无重大利害关系而未予触动，直到北魏末年才浮现于社会。如果此说不误，离散部落的近因解释，正可于诸如独孤、贺兰等部落的个案考察中求之。从现知史料中，离散部落问题也只能找到贺兰、独孤等极少数的个案可供探究。当然，史料缺乏仍是最大的困难，有些疑难之处无法一一确证，不

得不出之以推测，是耶非耶，只有等待进一步的思考与讨论。

一 贺兰与拓跋

北魏道武帝母献明皇后贺氏，出贺兰部，部帅贺讷之妹。《魏书·官氏志》神元时内入诸部有贺赖氏，后改贺氏，为孝文帝所定勋臣八姓之一。从史料上看，贺赖于拓跋无勋绩可言而贺兰多有，所以贺赖实即贺兰，魏收不审，分列为二⁽¹⁾。《魏书·外戚·贺讷传》，贺兰部“其先世为君长，四方附国者数十部”，是拓跋部落联盟中的一支强大势力。贺兰与拓跋，可在下表所列世婚中看出其间的密切关系。



贺兰部与拓跋部关系转密，从平文帝（317—321年在位）时开始。平文帝妻贺兰氏⁽²⁾，生长子翳槐。后来贺兰部及诸部大人共立翳槐，是为烈帝，事在329年。《贺讷传》：“祖纥⁽³⁾，始有助於国，尚平文女。”贺纥之子贺野干，尚昭成帝女，即贺讷及献明贺后之父。贺兰部既是烈帝舅部，又是道武帝舅部，对于拓跋部及其部落联盟事态能起重大作用，是不成问题的。

昭成帝建国三十九年（376），前秦来攻，拓跋部落瓦解，昭成帝避走阴山之北。《献明贺皇后传》谓贺后“与太祖（珪）及故臣吏避难北徙”。北徙阴山，就是求庇护于贺兰部。《贺讷传》：“昭成崩，诸部乖乱，献明后与太祖及卫、秦二王依讷。”据《序纪》、《献明贺皇后传》以及《昭成子孙传·寔君传》考之，昭成帝实际上是北走不成，还至云中暴死，而非“昭成崩”后始有贺后北走依讷之事。拓跋“诸部乖乱”之时，漠北的“高车杂种尽叛，四面寇钞，不得刍牧”。这是在北奔中遇到的情况。昭成帝、贺后因此返回云中。“卫、秦二王”，分指卫王仪与秦王觚。昭成北走、南返、暴死，在建国三十九年十一月至十二月，是很匆遽的事。此后贺后携子珪南投独孤部，停驻达九年之久。

献明贺后是昭成灭国至道武复国这段时间内拓跋部的一个重要人

物。贺后与拓跋珪居独孤部日久，385年八月，因独孤部帅刘显之逼，遁归贺兰部。《贺讷传》谓讷“遂与诸人（按指诸部大人及讷兄弟）劝进，太祖登代王位于牛川”，以其年（386）为登国元年。贺讷其所以拥立道武帝，自然与妹贺后有重要关系。

《献明贺皇后传》有“后少子秦王觚”之文，而《昭成子孙·秦王翰传》又说觚是翰子。唐长孺先生认为“当是献明太子拓跋寔死后，贺氏收继为翰妻所生”⁽⁴⁾。周一良先生则以“翰死时贺氏犹未生，或尚在襁褓之中”，判定贺氏于寔死后嫁寔弟翰而生觚之事为不可能⁽⁵⁾。他据《晋书·苻坚载记》以道武为昭成之子的记载，谓寔死后昭成帝取媳贺氏婚之，生秦王觚。拓跋灭国后什翼犍、拓跋珪事迹龃龉不合处甚多，难于尽考。盖北俗于烝报之事无所嫌疑，贺后再婚生子，于她在拓跋部中地位无碍。反之，再婚多子使她得以更长久地在拓跋部中发挥影响，则是不疑之事。

贺兰与拓跋复杂的婚姻关系与复杂的政治关系，决定了在拓跋创建帝业中贺兰既是极为重要的助力，也是纠缠不清的对手。

二 贺赖头徙平舒与贺讷总摄东部

这个时期，贺兰部落主要驻在阴山以北至意辛山一带，即今内蒙古乌兰察布盟境内塔布河及其西北。但是部落活动，有时及于代北地区。

前秦灭代后，将少数有影响的拓跋人物带回长安，将拓跋部民分处于黄河北段的東西两边，委独孤部大人刘库仁和铁弗部大人刘卫辰分统，刘库仁地位在刘卫辰之上。独孤部活动区域以善无（今山西右玉境）为中心。善无及以东广大地区，东汉以来有大量乌桓渗入，并且向西蔓延。汉、晋都设有护乌桓校尉以为监护。拓跋部兴起时，此地乌桓已不存在严格的部落组织。西晋都督幽州诸军事护乌桓校尉卫瓘，曾贿赂居于拓跋部的乌桓王库贤，使“沮动”拓跋诸部落。

拓跋部本来很重视灊水（桑干河）支流于延水（今洋河）流域乌桓聚居的宽阔地带，这里是拓跋部联系或者扼阻东部鲜卑的要道⁽⁶⁾。前秦灭代后无力用氏人直接控制这一地区，不得不利用贺兰为己所用。这使我们得以理解《贺讷传》的如下记载：前秦以“讷总摄东部为大人，迁居大宁（今河北张家口），行其恩信，众多归之，侔于库仁。苻坚假讷鹰扬将军”。独孤刘库仁，当时也被视为乌桓。用贺兰监护乌桓，拓跋统治时期曾实行过，贺讷之父贺野干曾居东部大人之任。前秦正是重用旧法，用贺兰部力量扼守这条通向东部幽州地境的要道。以贺讷“恩信”同刘库仁相比，说明此处是乌桓人聚居之区，而贺兰在此也有过影响。

如上所述，前秦灭代以后的战略部署是：俘虏少量拓跋贵族而优遇之；令独孤、铁弗二部分统黄河东西两边的拓跋部众；令贺讷总摄东部防务，实际上是制衡受苻坚之命统领代北拓跋的独孤部。——这就是苻坚建立的代北地区新秩序。其中贺讷之任既控幽、并东西通道，又扼高原及谷地上下要冲，监护作用尤其重要。

此前，昭成帝建国二十年（357），当前燕慕容儁光寿元年，有“匈奴单于贺赖头率部落三万五千降于儁，拜宁西将军、云中郡公，处之于代郡平舒城”⁽⁷⁾之事。贺赖即贺兰，为西晋入塞北狄十九种之一，故贺赖头笼统地被称作匈奴单于。部落三万五千，《资治通鉴》作三万五千

口，当得实。平舒城在祁夷水（今壶流河，桑干河支流）畔，今广灵境，其时，代郡郡城就在平舒城正东偏北。贺赖头部落徙居平舒，是值得注意的事。

泅水战后前秦崩溃，后燕代兴，此处情况出现变化。《资治通鉴》晋太元十二年（北魏登国二年，387）三月，“燕上谷人王敏杀太守封戡，代郡人许谦逐太守贾闰，各以郡附刘显”。刘显，独孤刘库仁之子，杀库仁弟眷而为独孤部大人，曾逼迫居独孤部的贺后母子遁归贺兰部。其时“刘显地广兵强，跨有朔裔”⁽⁸⁾，而道武帝此时初即王位，力量还很微弱。上谷的王敏和代郡的许谦反燕，均附独孤刘显。《资治通鉴》又载，同年，“燕赵王麟讨王敏于上谷，斩之”；第二年三月，“燕赵王麟击许谦，破之，谦奔西燕。遂废代郡，悉徙其民于龙城”⁽⁹⁾。显然，慕容麟“悉徙”代郡民于龙城，当包括三十年前的前燕时期由贺赖头率领居于代郡平舒城的数万贺兰部民在内。至于此部民之统领者是否还是贺赖头，那就不得而知了。

贺赖头降燕居平舒城，王敏杀上谷太守，许谦逐代郡太守，燕废代郡并悉徙其民诸事，有助于说明如下问题：

（一）平舒城以及代郡所在的祁夷水附近，适宜农牧，是灤水流域发展较早的地方⁽¹⁰⁾。前燕以来降的贺赖（贺兰）部民居此，相当于《贺讷传》中的“分土定居，不迁徙”。只是作为“匈奴单于”的贺赖头似乎尚未同于编户，仍然统领着贺兰部落。前燕拜贺赖头为宁西将军，封云中郡公，当有利用其所统部落力量，令其为前燕看守西部自代郡至云中郡这一习称为代北地区的目的，而代北正是后来北魏统治的主要区域。可以想见，那时前燕是宁愿看重贺兰部，而不信任什翼犍所统领的拓跋部的。这与西晋卫瓘居幽州刺史、护乌桓校尉时，以其西部地区的乌桓督察代北拓跋力微的形势，甚为相似。从这个角度审视，与贺赖徙平舒约略同时，贺兰部贺野干出居拓跋部东部大人，此二事似乎有所关联，只是无资料直接证明贺野干与贺赖头的实际关系。

（二）前秦灭代，委贺兰部帅贺讷（贺讷就是贺野干之子）总摄东部为大人，居大宁，其军事任务是自西临东，为前秦守。同时，以南的平舒城，正有贺赖头率领贺兰部的三万五千之众居驻，其军事任务本来

是自东临西，为前燕守。前秦既灭前燕，平舒贺赖部的作用始发生变化。贺讷居大宁时，贺赖也当在贺讷总摄范围之内。这也许是前秦命贺讷“总摄”的目的之一。大宁贺讷的贺兰部，与平舒的贺赖（也是贺兰）部遥相呼应，实际上起着由贺兰绥抚乌桓、并扼阻慕容燕从北道自东向西入侵的作用。这反映此时北道的关键掌握在贺兰部之手。

（三）贺赖头降燕而不亲燕，当许谦逐代郡太守贾闰、归附独孤刘显时，未见贺赖部有抗拒许谦的举动。而且，贺赖部在许谦举郡归附独孤刘显仅仅一年以后，就被燕军逼迫迁出此一地区，估计是慕容对贺赖部有所猜疑，而且由于贺讷在近而猜疑日甚之故。

（四）贺赖部被徙，贺讷也未必能安居摄东之任。代东北部形势变了，但此处的战略地位仍旧。登国元年，道武邀约后燕之师大破与之争位的窟咄于高柳，这是拓跋引慕容入代北之始。二年，道武破独孤刘显，也引慕容为助。三年，道武命王建讨斩降燕的刘显弟亢泥于乌桓聚居的广宁。凡此诸役，皆深具战略意义，而行军作战就在东部，必得经过大宁。居大宁总摄东部的贺讷，想必已撤回阴山以北去了。

（五）在拓跋复国前后，代北地区既有独孤部刘显坐大，又有贺兰部贺讷兄弟功高难制。往后道武帝在树立帝业的过程中，与独孤、贺兰产生矛盾，在所不免。正是由于这种形势，导致道武帝强制分割离散贺兰部，也强制分割离散独孤部，不如此道武帝就找不到前进的道路。

三 道武帝离散贺兰诸部落

前秦既溃，代北政治秩序破坏，部族关系势必重新组合调整。385年独孤部帅刘眷破贺兰部于善无⁽¹¹⁾，这当是北面的贺兰部势力向独孤部中心地区渗透，导致独孤部的反击。就在此年，刘显取代刘眷，寄居独孤部的贺后母子北奔贺兰。登国元年（386），道武即代王位后，始归盛乐。同年，道武复避由长子北上争位的窟咄而北走贺兰部，贺兰庇护道武，更显示其实力的突出。接着，不遑宁处的道武帝引后燕兵力由东而入，破窟咄而收其众。原由贺讷扼守以防慕容的代北东部地区转而向慕容开放，出现了拓跋与慕容的短期结盟。登国二年、三年、四年，道武帝几度亲赴赤城。赤城在今北京延庆之北，属慕容势力范围。《水经注》记载，今延庆附近有道武帝庙，当与此时期道武帝连年东行活动到此以处理与慕容诸事有关⁽¹²⁾。道武帝庙出现在此处，是拓跋、慕容结盟的证据。拓跋、慕容结盟，最先是为了对付窟咄的北进，往后则是针对贺兰。

登国四年，道武袭击在漠北的与贺兰部关系密切的高车诸部⁽¹³⁾，意在包抄贺兰。《贺讷传》：“及太祖讨吐（叱）突邻部，讷兄弟遂怀异图，率诸部救之。帝击之，大溃，讷西遁。”《太祖纪》：袭高车诸部落，大破之，“贺染干兄弟率诸部来救，与大军相遇，逆击走之”。这是拓跋、贺兰直接冲突的开始。五年，道武帝与慕容麟合击贺兰、高车诸部于意辛山。稍后，铁弗刘卫辰又袭贺兰，贺兰部请降于拓跋，“遂徙讷部落及诸弟处之东界”⁽¹⁴⁾。我们取前贺讷曾总摄东部事与下年慕容麟攻破赤城事合观，此“东界”的具体地点当在大宁与赤城一带，今河北省北境。这又是由于贺讷曾有过率领贺兰部居大宁总摄东部十年的历史缘由之故。如果把上述登国三年慕容麟尽徙代郡民于龙城，其中当包括贺赖头所领部民之事，视为贺兰部第一次被强制迁徙的话，这次“徙之东界”就是第二次了。

登国六年，贺讷兄弟内讷，后燕“兰汗破贺染干于牛都”；慕容麟“破贺讷于赤城，禽之，降其部落数万。燕主垂命麟归讷部落，徙染干于中山”⁽¹⁵⁾。贺染干被强徙中山，当是贺兰部第三次被徙事件。至此为止，

贺兰部绝大多数部落已被强制迁徙定居，但是贺讷本人似尚领有部落。

此后，贺兰部更趋衰败。道武帝用兵于中原时，贺讷从征。皇始二年（397）魏军败于巨鹿柏肆之后，《魏书·庾业延传》谓“贺兰部帅附力眷、纥突邻部帅匿物尼、纥奚部帅叱奴根等闻之，聚党反于阴馆”⁽¹⁶⁾，庾业延率万骑“殄之”。此事同书《太祖纪》、《高车传》以及《资治通鉴》所记略同，似乎被殄者是贺兰、高车在阴馆的游离部分。又皇始三年，从征中原有功拜广川太守的贺卢（贺讷之弟），袭杀冀州刺史，逃奔南燕，遂随南燕湮没。贺卢即前注所引《宋书》、《晋书》的贺赖卢，他奔南燕当有贺兰部落随同。至此，道武帝舅贺讷、贺染干、贺卢三人中，只剩下贺讷一人，据《贺讷传》，此时贺讷已无所统领，而且后嗣无闻。道武舅氏中还有一个贺讷的从父兄贺悦，待道武“诚至”有加，得到道武善遇。贺讷、贺悦的部民，自然也被强制离散，分土定居了。这是第四次离散贺兰部落，也就是现知的最后一次。

四 贺兰部落离散以后的余波

从贺兰部的个案看来，离散部落是一个激烈、复杂而又往往出现反复的过程，主要手段是战争。而且，主要的对手已被迁徙离散之后，编户而居的昔日的部落民未必能立即安于其处，昔日的部落帅未必不图恢复部落权力，所以一有风吹草动，再酿事端的可能性是难免的。贺兰部落即有其例。

《贺讷传》于讷从平中原以后说：“其后离散诸部，分土定居，不听迁徙，其君长大人皆同编户。”这是离散部落的几项具体内容。《贺讷传》接着说：“讷以元舅，甚见尊重，然无统领。以寿终于家。”《贺讷传》叙事次第如果准确的话，贺讷部众离散，似乎是在皇始、天兴年间。这是直接说到北魏离散部落之事最重要的资料之一。其实这只是就贺讷一人所统，而不是就与拓跋关系密切的各个贺兰部落，更不是就贺兰部整个部族而言。本文上面所说登国年间贺赖头徙龙城，贺讷兄弟徙“东界”，其中的贺染干又徙中山，都是贺兰部被分割离散的几件大事。稍后贺力眷叛于阴馆，贺卢远走南燕，看来是对道武帝离散贺兰部落的抗拒，但他们所统从此也在历史上消失了。最后就是对贺讷、贺悦的处置。贺兰部被分割离散的过程，在前燕、后燕和北魏时期都在进行，不过决定性的行动是北魏道武帝采取的。

从北魏历史看来，离散部落是拓跋部落联盟发展为专制国家所不可少的一个措施。如果拓跋部不是处在这一向专制国家飞跃的阶段，如果拓跋本身也只是作为部落而存在，就无力离散从属诸部落，也没有从属部落需要由拓跋来离散。离散部落之举更要求被离散的部落具有相应的社会条件，使部民能够改变世代相承的游牧习俗而定于农耕或半农半牧，使部落帅能够全部或部分放弃部落特权而同于编户齐民。对于所涉部落来说，这是一次社会大变革，不大可能由哪一个君主任意地以一道政令加以实现。复国之初的道武帝，更不具有这种权威。从另一方面来说，并不是所有部落都具有转向农耕的最必需的社会发展条件，都可以分土定居而不再图迁徙。靠军事征服而并不稳定的北魏社会中，总有一些对拓跋无碍或粗犷难驯的部落不在拓跋注目之列而未被强制离散。它

们循自然规律逐渐演化为编户齐民往往需要长得多的时间。六镇兵起以后，有那么多部落领民酋长参与，浮现到社会表层，例如秀容尔朱荣，说明以前道武帝离散部落之举，范围毕竟是有限的。这只要读一读周一良先生《领民酋长与六州都督》的著名论文就可明白⁽¹⁷⁾。还有，部落离散也往往不能一次完成，而是需要武力监督，反复较量，对强大的部落尤其是这样。上举贺兰部落离散就是一个典型个案。

十六国的某些国家中，统治者强制迁徙被征服部落于指定地域，本非罕见之事，但是却没有任何一国曾把离散部落分土定居当成具有国策性质的大事记录下来，与拓跋史不一样。我想，这是由于拓跋曾以部落联盟首领地位，与四方附国部落共处于代北地区长达百年之久，有些部落与拓跋更是结成特殊关系，不容拓跋部从部落联盟共主转向专制君主地位之故。其实，有些国家其统治者称帝以后，也存在前此共处的部族部落首脑间的权力之争，但多是以当权者内乱形式出现，结果是酿成一场一场的大屠杀。从这个角度说来，拓跋与诸部得百年共生之益，其离散部落之举毕竟还算文明一些。

贺兰部本来“有部众之业，翼成皇祚”⁽¹⁸⁾，因此贺讷得列入《魏书·外戚传》之首。贺兰部落离散以后，在一个时期内，部民大概还是聚族而居，昔日的部落贵族也可能在墟落间继续享有威信，暂时保有某些特权。高柳郡的安阳（今河北阳原）⁽¹⁹⁾是贺兰部落离散后其部民在代北的一个聚居点。安阳贺兰部民从何而来，难于确言。一种可能是贺讷或贺悦原来的部民，另一种可能是天兴元年（398）“徙山东六州民吏及徒何、高丽杂夷”⁽²⁰⁾于京师时将原徙中山的贺染干部徙来。也可能还有别的来源，或各种来源都有⁽²¹⁾。在往后的历史中，贺悦的后人与安阳的贺兰部民确有关系，所以我疑贺悦部民被指定定居于此。

天赐六年（409），平城发生了清河王绍与道武帝所定继承人齐王嗣争位的大事。是年六月道武帝死。据《魏书·清河王绍传》，“肥如侯贺护举烽于安阳城北，故贺兰部人皆往赴之，其余旧部亦率子弟招集族人，往往相聚”。肥如侯护，即《贺讷传》的肥如侯泥，为贺悦之子，贺讷从侄。贺护袭爵居平城，当然同贺讷一样无所统领。《贺讷传》谓道武帝死，“京师草草，泥（护）出举烽”云云，当然是指自京师外出，举烽告警。绍传说“其余旧部”，似指在安阳附近的原贺悦部民以外的贺

兰旧部，也可能还有贺兰以外被徙于此的其他部民。

同明元帝拓跋嗣争位的清河王拓跋绍，是道武帝贺夫人所生，此贺夫人亦出贺兰部，而且是道武帝母献明贺皇后的胞妹。《清河王绍传》云：“初，太祖如贺兰部，见而悦之，告献明后，请纳焉。”所以此次争位事件牵涉贺兰部民利害至巨。天赐末年，道武帝死前不久，贺夫人有谴被幽禁，道武将杀之。这是清河王绍为乱的直接原因。据《资治通鉴》，绍乱时年十六，则绍生于登国九年（394），其时贺兰部已多有分割迁徙。贺护出举烽火，不论从什么角度看，都与贺兰部的命运有重大关系。举烽目的可能是为了助绍，也可能是为了助嗣。我认为从事件的前前后后看来，贺护在当时朝野汹汹人怀异志的情况下举烽于贺兰部民聚集的安阳，更像是为了保护贺兰部而采取的戒备措施，所以贺兰部民一时云集。由于局势迅速得到澄清，举烽聚族也就立即罢散。后来明元帝赐绍及其母贺夫人死，贺护却没有因此事被追究。

清河王绍弑其父道武帝，闭宫门，从门扉间谓群臣曰：“我有父，亦有兄，公卿欲谁从也？”群臣惊愕，“惟阴平公元烈哭泣而去”。这是《清河王绍传》的说法。元绍公布道武帝死讯，要挟群臣在包括他本人在内的可能的继承人中拥护他继承帝位。因此，“我有父”之说不可解。《资治通鉴》录此，作“我有叔父”，而叔父即下文“哭泣而去”的阴平公烈。阴平公烈是卫王仪之弟，秦王觚之兄，据考与道武帝同为贺后所生的兄弟⁽²²⁾。因此，元烈、元绍都是贺兰部之甥。元烈、元绍之母，在贺兰部是亲姊妹；元烈、元绍，在拓跋部则为亲叔侄。元绍视元烈为道武帝可能的继承人，是因为绍知道拓跋君位本有兄弟传承的旧俗；而元烈“哭泣而去”，则是由于他面临道武被害的事实和他自己的尴尬处境感到震惊的缘故。

齐王嗣是在其母刘皇后被赐死条件下立为皇位继承人的，这是最早见于记载的子贵母死之制的实行。道武帝决心建立有序的皇位继承制度，他为预防最有部族权势背景的清河王绍争夺皇位，先发制人，编造谴杀绍母口实，是很可能的事。所以史籍只能含糊其辞。这成了拓跋绍杀父夺位的导火线。我的推测如能成立，则更足以说明拓跋绍事件是道武帝离散贺兰部落的余波，也可以视为对道武帝所建子贵母死制度所产生的一次强力抵制。

道武帝死亡前后的宫内事变，牵涉的人物多与贺兰部有关：元烈、元绍之母均出贺兰部；贺后之侄贺护举烽以召贺兰部民；元绍母贺夫人有谴，也可能是道武帝处置贺兰部的一系列举措中的一个，而且可能与道武帝考虑择继之事有直接关系。从拓跋、贺兰矛盾和贺兰潜力看来，贺护举烽是部落离散后贺兰部民自我保护行动，不过适时而止，未酿成新的事端。至于元烈，他既居嫌疑之地，为了免于获咎，不得不以策略处理此事。《魏书》本传说：“元绍之逆，百僚莫敢有声，惟烈行出外，诈附绍募执太宗，绍信之。自延秋门出，遂迎立太宗。以功进爵阴平王。”

如果上举贺兰部落被强制分割迁徙之事果然就是《魏书》所指的离散贺兰部落的主要内容，那么贺兰部落主要部分被离散的时间可定在登国五年、六年，此二年中贺讷兄弟与其部落徙于代北“东界”，贺染干更再徙中山，贺兰部落离散，大体已成定局。依此类推，《高车传》所谓“太祖时分散诸部，惟高车以类粗犷，不任使役，故得别为部落”，也当是登国四五年道武大破高车诸部并多掳获之时的事。《官氏志》把道武离散部落之事定在登国初年，我认为说得早了一点。至于许多适于离散的小部落，慑于拓跋威力，闻风而服，接受迁徙和定居，也当是有可能的，但难于一一考定。

强徙部落，十六国时本来就是常见的事，但并不称作离散部落。道武帝在完成帝业的过程中，从总体上意识到离散部落的深层意义，理解其必要性和可能性，因而采取更主动更连续更暴烈的措施，不只是迁徙，而且还要离散，使之分土定居，同于编户齐民，包括君长夫人在内。这是他与十六国君主的不同之处。他掀动了这一具有时代意义的浪潮。部落离散，过程是复杂的，而且有反复，但毕竟是无法逆转的事，不悖部落发展的趋势，不悖部民的利益。从贺兰部个案来探究，道武帝离散部落问题的大体内容就是这样。

在部落被离散特别是清河王绍事件之后，贺兰权势削除殆尽。《魏书》所见的贺兰部人情况，如贺狄干，“家本小族”⁽²³⁾，出使后秦而得习读书史，返北魏后被道武帝杀害，其弟亦死。还有太武帝贺皇后，“少孤，无父兄近亲”⁽²⁴⁾，只有从父贺迷以外戚赐爵食封而已。《文成帝南巡碑》碑阴题名，随行臣僚姓名可辨者中，贺赖氏人名二见，其一居内

侍之职⁽²⁵⁾。《独孤信墓志铭》谓信曾祖母出于贺兰氏⁽²⁶⁾；据《周书·独孤信传》，信祖父于文成帝和平年间“以良家子自云中镇武川”⁽²⁷⁾，则信曾祖母贺兰氏年代当在太武帝时，身份平常。北朝后期造像石题记，其中亦数见贺兰人名⁽²⁸⁾。总的看来，贺兰子遗尚有迹可寻，但贺兰作为强大的部落实体是逐渐消失了。今本《元和姓纂》之贺兰条，其世系之文系由贺若条冒入，已由岑仲勉考出，见该书岑氏校记⁽²⁹⁾。这说明贺兰氏早就无可靠世系可记了。

(1) 参姚薇元《北朝胡姓考》，32—38页。按《晋书·北狄·匈奴传》北狄入塞者十九种，其中有贺赖种，即神元时内入的贺赖部，与匈奴关系很深，后来始进入拓跋部落联盟。《贺讷传》讷弟卢，《宋书·武帝纪》、《晋书·慕容德载记》、《晋书·慕容超载记》皆作贺赖卢，可知贺兰即是贺赖。

(2) 《魏书·皇后传》中不见平文帝妻有贺兰氏的记载。但《序纪》炆帝二年（327）“时烈帝居于舅贺兰部，（炆）帝遣使求之，贺兰部帅蒿头拥护不遣”。烈帝为平文帝长子，故知其母为平文帝妻贺兰氏。

(3) 《周书·贺兰祥传》：“其先与魏俱起，有纥伏者为贺兰莫何弗，因以为氏。”纥伏当即贺讷祖父贺纥。

(4) 见中华书局标点本《魏书》卷一五校勘记。

(5) 周一良：《魏晋南北朝史札记》“崔浩国史之狱”条，中华书局，1985年，342—350页。

(6) 拓跋诸帝多次沿此路线东与宇文、慕容交通。慕容垂与拓跋珪也多次在此一线交兵。

(7) 《晋书·慕容儁载记》。该篇于稍后两年记有“塞北七国贺兰、涉勒等皆降”，贺兰之降当指贺赖之事。涉勒即敕勒（高车）。

(8) 《魏书·张袞传》。

(9) 《通鉴》此事，《魏书·许谦传》及《晋书·慕容垂载记》均无记。按许谦被燕赵王麟击败后，贾闰还为代郡太守；395年参合陂之役，贾闰与从弟贾彝同时被俘降魏，事见《魏书》的《太祖纪》和《贾彝传》。《贾彝传》谓闰降时官为代郡太守，但闰作润，《太祖纪》误作闰。

(10) 参前田正名《平城历史地理学研究》“北魏时代的壶流河流域”一节。中译本，书目文献出版社，1994年，15—18页。

(11) 刘眷继其兄刘库仁“摄国部”在383年，见《太祖纪》。刘眷破贺兰部于善无，见《刘库仁传》附眷传，《资治通鉴》系其事于385年。

(12) 《水经·灤水注》牧牛山，“山在县东北三十里，山上有道武帝庙”。县，杨守敬《水经注疏》谓即居庸县，是。居庸县城，今北京延庆，其时为上谷郡治。道武帝

一生行踪与这一地区有关的，只有登国二、三、四年几次东幸赤城。鲜卑人本有在其祖先旧游之地立祠祭祀的传统，所以牧牛山上道武帝庙的修建，必与此数年中道武帝东幸赤城事有关系。

(13) 《魏书·贺讷传》：“其先世为君长，四方附国者数十部。”高车当在此“四方附国者”之中。

(14) 《魏书·贺讷传》。

(15) 此事《资治通鉴》卷一〇七记载比《魏书·贺讷传》详。贺讷兄弟内讧，拓跋珪加征讨，请慕容为向导。慕容则径发兵击破讷、染干，事罢未果。牛都，胡注谓“其地当在牛川”。按拓跋珪复国，即代王位，大会于牛川，牛川之地遂具临时国都性质，故有牛都之称，以后道武行幸亦常至此。张金龙《北魏政治与制度论稿》（甘肃教育出版社，2003年）第445页评及本文时对牛都之名作此解释，有理。

(16) 附力眷，《魏书·昭成子孙·毗陵王顺传》作贺力眷，音译不同而已。

(17) 周一良：《魏晋南北朝史论集》，中华书局，1963年，177—198页。

(18) 《魏书·外戚传·序》。

(19) 高柳郡安阳，北魏永熙中置，即两汉代郡之东安阳县，今河北阳原境。

(20) 《魏书·太祖纪》。

(21) 《魏书·世祖纪》太延元年（435）乐平王丕等军至和龙，“徙男女六千口而还”。《南齐书·魏虏传》：“佛狸（按即世祖太武帝）破梁州（凉州）、黄龙，徙其居民，大筑郭邑。”和龙、黄龙，即前文贺赖头所徙之龙城，今辽宁朝阳。自和龙（黄龙）徙民代北，也可能包括一部分贺兰（贺赖）部民，不过这是较晚的事。

(22) 李凭：《北魏明元帝以太子焘监国考》，《文史》第三十八辑，中华书局，1994年。

(23) 《魏书·贺狄干传》。

(24) 《魏书·贺迷传》。

(25) 山西省考古研究所、灵丘县文物局：《山西灵丘北魏文成帝〈南巡碑〉》，《文物》1997年第12期。

(26) 赵超：《汉魏南北朝墓志汇编》，天津古籍出版社，1992年，480—481页。

(27) 参看《周书·贺兰祥传》。

(28) 马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，中华书局，1985年，55—59页。

(29) 《元和姓纂》附四校记本，中华书局，1994年，1318页。

独孤部落离散问题

——北魏“离散部落”个案考察之二

一 前秦灭代以后的独孤部

独孤部，《魏书·官氏志》入神元时内入诸部，于拓跋部有殊勋，孝文帝定为勋臣八姓之一。《魏书》之《刘库仁传》及《刘罗辰传》均载独孤部事，但未提及独孤部名。《魏书·贺讷传》及《北史·刘库仁传》谓库仁为“独孤部人”，《魏书·燕凤传》则称之为“别部大人”。按，独孤本是入塞北狄十九种之一的屠各，刘虎之宗，刘路孤之子。刘路孤归附于代王拓跋郁律（即北魏追尊的平文帝，317—321年在位），并一度与郁律共驻代北的东木根山。从拓跋部而言，自可称独孤为“别部”。平文帝以来，拓跋与独孤世婚。刘库仁母为平文帝女，昭成帝（338—376年在位）又以宗女妻刘库仁。库仁子亢泥也娶昭成帝女。后来的北魏道武帝，其皇后刘氏又是库仁弟眷之女，独孤帅罗辰之妹。

昭成帝什翼犍三十九年（376）前秦灭代，献明帝（昭成子）贺后携子拓跋珪等逃奔贺兰部未果，转投独孤部栖身。贺后投独孤部，除了由于独孤、拓跋累世婚姻而刘库仁又恩信可托以外，还由于苻坚命独孤部和铁弗部分统黄河东西的拓跋部民^①，而拓跋部旧人几百户已由南部大人长孙嵩等率领投奔独孤部。铁弗刘卫辰为屠各刘虎之裔，卫辰妻为昭成帝女。铁弗、拓跋关系虽然也很久远，但不和谐，前秦军灭代之役，即由卫辰向导。拓跋内部事务，铁弗影响不大。《魏书》以铁弗列于五胡传中，同时独孤部刘库仁、刘罗辰则分别入功臣、外戚传，迥然不同。铁弗赫连勃勃独立建国，抗衡北魏，与柔然一起并为北魏大患，直到太武帝时始被征服。

贺后得刘库仁、刘眷兄弟庇护，居独孤部九年（376—385），拓跋珪由六岁成长至十五岁。其间大事有淝水之战，前秦瓦解，后秦立国，慕容复燕等，对代北诸部都有影响。385年，独孤新部帅刘显将害拓跋珪，珪及其母贺后先后北走阴山，投贺兰部。贺兰部帅贺讷及诸部大人利用时机，拥拓跋珪恢复代国。登国元年（386）珪即代王位。

贺后等人留驻独孤部时，独孤部是代北地区最强大的部落，其影响及于恒代以东。苻坚灭代后以贺兰部的贺讷总摄东部并迁居大宁（今河北张家口）时，史载贺讷“行其恩信，众多归之，侔于库仁”⁽²⁾，可知独孤部在这一带享有威信，早于贺兰部的贺讷。前秦败后，慕容复燕，刘库仁遣骑出援幽冀以拒慕容。他曾发“雁门、上谷、代郡兵，次于繁峙”。⁽³⁾发兵所及，自然也是他势力所及之处。刘库仁之子刘显统治独孤部时，“地广兵强，跨有朔裔”。⁽⁴⁾《魏书·刘罗辰传》说：其时“显恃部众之强，每谋为逆”，拓跋珪以此逃离独孤而北投贺兰。从刘库仁在此区域早有恩信，到刘显地广兵强，这些资料使我感到，苻坚灭代后以贺讷总摄东部，即有以贺兰制衡独孤的意向。

拓跋珪复国后，登国二年三月，“燕上谷人王敏杀太守封戡，代郡人许谦逐太守贾闰，各以郡附刘显”。⁽⁵⁾同年六月，道武帝拓跋珪大破刘显，刘显从弟刘罗辰投奔道武帝。由于拓跋部的强力介入，独孤部分裂了。

二 刘显引窟咄争位和道武帝离散独孤诸部落

登国元年正月，拓跋珪即代王位，大会于牛川，以世为南部大人的长孙嵩为南部大人。此时代国北面暂时有贺兰部屏蔽，比较安全，主要问题在南。二月，拓跋珪返拓跋故地盛乐；三月，即有“刘显自善无南走马邑，其族奴真率所部来降”⁽⁶⁾之事。此时，拓跋珪所全力关注的，是依靠贺兰，驱逐刘显，拓定南部。贺兰部曾于前一年南下善无，为刘库仁弟刘眷破走，可见独孤、贺兰之间本有矛盾。本年刘显自善无南遁，自然是惧拓跋结贺兰来攻。刘奴真是刘眷之子，刘显的从兄弟，《魏书》记其事迹非常混乱，将在下节考述。

刘显遁走马邑后，介入昭成子孙争位之事。他使弟刘亢泥（亢泥）迎拓跋珪之季父拓跋窟咄，逼拓跋南境。这样就形成拓跋窟咄背靠独孤，拓跋珪背靠贺兰的一场争夺君位的殊死斗争。窟咄为昭成子，前秦来侵，“昭成崩后，苻洛以其年长，逼徙长安，……因乱随慕容永东迁，永以为新兴太守”。⁽⁷⁾拓跋珪逐窟咄后，于登国二年六月转而讨破扶持窟咄的刘显于马邑，刘显南奔慕容永于长子，其部众悉降于慕容麟，被徙于中山。这就是上节所说登国二年六月道武帝大破刘显之事，见《魏书》卷二《太祖纪》及卷二三《刘库仁传》。《资治通鉴》同年又记“燕王（慕容）垂立刘显弟可泥（亢泥）为乌桓王，以抚其众，徙八千余落于中山”。这当指独孤部刘显之众降慕容而被徙中山者有八千余落之多，而独孤刘亢泥之众当仍由刘亢泥率领。据后来的史料判断，乌桓王刘亢泥为后燕广宁太守，可知东汉以来乌桓人聚处的广宁长期为独孤驻守，用以绥抚原驻的乌桓人，因为独孤也是乌桓。刘显八千余落徙中山，这是独孤部的主要部分第一次被强徙，是独孤部落离散之始。刘显破败，拓跋部得以统治代北南部的灏水上游区域。

由于独孤部刘显、刘亢泥兄弟的介入，昭成子孙争位问题的解决比较艰难。拓跋部内嫡庶观念虽已萌生，但嫡庶地位差异尚无严格的习惯法予以规定，宗法性的继承制度尚未形成，拓跋君位实际上没有公认的、法定的继承人。《魏书·昭成子孙·寔君传》记拓跋灭国前夕事：“是

时，献明皇帝（按即道武帝父寔）及秦明王翰皆先终，太祖年六岁，昭成不豫，慕容后子阏婆等虽长，而国统未定。”昭成庶长子寔君觊觎君位，昭成侄斤说寔君曰“帝将立慕容所生，而惧汝为变”云云，于是寔君“乃率其属尽害诸皇子，昭成亦暴崩”。此事《资治通鉴》所记有“寔子珪尚幼，慕容妃之子阏婆、寿鸠、纥根、地干、力真、窟咄皆长，继嗣未定”之文。寔君“尽害诸皇子”，此六子中窟咄得免，阏婆也可能不曾遇害⁽⁸⁾。阏婆其人，下文有考。

《魏书·窟咄传》：“刘显之败⁽⁹⁾，遣弟亢泥等迎窟咄，遂逼南界，于是诸部骚动。……太祖虑内难，乃北逾阴山，幸贺兰部，遣安同及长孙贺征兵于慕容垂。贺亡奔窟咄。”安同抵中山，慕容垂遣慕容麟率部达牛川，“窟咄兄子意烈捍之”。此时贺兰部贺染干也响应窟咄，“来侵北部，人皆惊骇，莫有固志，于是北部大人叔孙普洛节及诸乌丸亡奔卫辰”。《魏书·穆崇传》记崇外甥于桓曰，“今窟咄已立，众咸归附”，谋执拓跋珪以应窟咄。从这里所引“诸部骚动”、“人皆惊骇”、“众咸归附”诸文，以及响应窟咄者皆拓跋、长孙、叔孙、万忸于等显赫部落的人物，甚至形成刘亢泥、贺染干这两个当时颇具实力的部落南北夹击拓跋珪的形势看来，拓跋珪的危殆是显而易见的。所谓代北“诸乌桓亡奔卫辰”，当包括一部分独孤乌桓在内。拓跋珪开拓帝业，除了制服族内强劲的对手以外，必得处置贺兰、独孤这两个特具功勋而又强大难制的部族。这两个部族由于与拓跋部世婚而具有的影响拓跋部内部事务的潜力，没有其他部族可以匹敌。

拓跋珪为昭成帝嫡孙，这本是他在名分上的优势，但嫡长名分并不受特别的尊重。拓跋珪年幼，只有十六岁，这是他不利之处。《魏书·莫题传》，莫题“遗箭于窟咄，谓之曰：‘三岁犊岂胜重哉？’言窟咄长而太祖少也”。其实，还有不比珪年长而欲与珪争位的昭成子孙，这就是昭成庶长子寔君之子，拓跋珪的从弟某，《魏书》载其事而未存其名。

《魏书》卷二五《长孙嵩传》：“刘显之谋难也（按指刘显欲杀依托于独孤部的贺后之事），嵩率旧人及乡邑七百余家叛显走，将至五原。时寔君之子亦聚众自立，嵩欲归之。见于乌渥，称‘逆父之子’，劝嵩归太祖。嵩未决，乌渥回其牛首，嵩偃俛从之。”《魏书》此卷本阙，以《北史》及他书补。《北史》卷二二《长孙嵩传》，此篇文字为“……时

寔君之子渥亦聚众自立，嵩欲归之。见于乌渥，称‘逆父之子’，劝嵩归道武……”，云云。并读这两段资料，大意是清楚的，但个别文字可能有问题。其中渥、乌渥、于乌渥是同一人，但不是寔君之子。寔君之子，史籍本未留下名字，《北史》记事时作“寔君之子渥”，此渥字显系传写者涉下文于乌渥之名而误增，因而出现在难解之疑。此段文字补入《魏书》时，史臣于“寔君之子渥”处删除了误增的“渥”字，可谓有识。《资治通鉴》卷一〇六收录这段文字，作“……时拓跋寔君之子渥亦聚众自立，嵩欲从之。乌渥谓嵩曰：‘逆父之子，不足从也，不如归珪’”，云云。《通鉴》虽沿《北史》之误，但在“逆父之子”下补“不足从也”，语气为足，是可信的。只是于乌渥为何许人，与寔君有何关涉，还要有所探索。

于乌渥之名，北朝诸史只此一见，疑即昭成之子阏婆的异译。从现有资料看来，只有把于乌渥视为阏婆的异译，才能将《长孙嵩传》史文解释通畅。阏婆是昭成慕容后之子，其同母兄弟多人均死寔君之手。阏婆与寔君虽是异母兄弟，但有弑父杀弟之仇，所以有前引“逆父之子”的说法。“逆父”即指寔君。寔君杀慕容后诸子时阏婆当幸免于难，此时与率部北奔的长孙嵩相遇于五原附近。阏婆劝长孙嵩奔投其时已在贺兰部的拓跋珪，而勿投寔君之子，其理由未举嫡庶之别而举“逆父之子”，亦见拓跋珪嫡出名分在当时并不特别起号召作用。不过寔君有弑父杀弟恶名，毕竟对其子夺取君位不利，所以其子自立之举未能引起波澜，很快就无声无息了。

解决窟咄问题的决定性战役发生在登国元年十月，其时拓跋珪会慕容麟之师于高柳，大破窟咄，窟咄奔铁弗刘卫辰，被卫辰杀，窟咄所部则为拓跋珪所并。窟咄既破，刘显孤立，才有登国二年六月破刘显于马邑，刘显部众被徙中山之事。刘显反拓跋珪而又导演拓跋叔侄之间君位之争，宜其与拓跋珪不能两存；而其所统领的部落也不可能独立存在，拓跋珪必将有以处置。

至此，独孤部还有刘亢泥的部众没有被消灭。刘亢泥原受刘显之命招引窟咄，自然也不会为拓跋珪所容。他在窟咄败后降于慕容，被封为乌桓王。《太祖纪》皇始元年（396）六月⁽¹⁰⁾“遣将军王建等三军讨（慕容）宝广宁太守刘亢泥，斩之”，徙其部落于平城。这是《魏书》所

见独孤部民第二次被强制迁徙。这样，独孤部刘显部落徙中山，刘亢泥部落徙平城，独孤部所余重要力量只剩下早已来降的刘罗辰所部，不过其部民当也定居于一个指定地点了。

独孤各部被分割离散了，贺兰部落也被分割离散了，正是此时，道武帝改元皇始。看来离散这两个重要部落，是北魏帝业的标志。

三 《魏书》所见的刘奴真与刘罗辰

《魏书·刘库仁传》于“太祖即位，显（库仁之子）自善无南走马邑”之后，溢出一大段关于“族人奴真”的文字，然后再叙“后太祖讨显于马邑，追至弥泽，大破之”。《魏书》另有刘库仁弟眷之子《刘罗辰传》，列于卷八三上《外戚传》⁽¹¹⁾贺讷之后。据这些记载，刘奴真、刘罗辰均于此时率部落降于拓跋珪。在《北史》卷八〇中，其《外戚传·序》谓以罗辰“附其家传”，意即附于库仁传中，而不提及奴真，这显然是《北史》馆臣有意将奴真事删削了。

《魏书·刘库仁传》溢出文字如下：

族人奴真领部来附。奴真兄犍，先居贺兰部。至是，奴真请召犍而让部焉。太祖义而许之。犍既领部，自以久托贺讷，德之，乃使弟去斤遗之金马。讷弟染干因谓之曰：“我待汝兄弟厚，汝今领部，宜来从我。”去斤请之奴真。奴真曰：“父为国家附臣，世效忠贞。我志全名节，是故推让。今汝等无状，乃欲叛主怀贰。”于是杀犍及去斤。染干闻其杀兄，率骑讨之，奴真惧，徙部来奔太祖。太祖自迎之，遣使责止染干。奴真感恩，请奉妹充后宫，太祖纳之。

这段文字上紧承“太祖即位，显自善无南走马邑”，下紧接“后太祖讨显于马邑，追至弥泽，大破之”，去掉这段文字，其上文下文叙刘显事，本来文从字顺，浑然一体，严密无间。这段文字所叙奴真事，却与上文下文都不衔接，显然是另外系统的一则史料，魏收不审，插入刘库仁传所附刘氏诸人事迹中，使所叙述拓跋珪与刘显事前后割裂。李延寿编纂《北史》时，似乎于此已有疑惑，但未深究，只是删除了《刘库仁传》中此段史料，⁽¹²⁾而且全书不著奴真名字。后人读魏收书，未曾留意于此一与《北史》的差异。⁽¹³⁾《通鉴》照录《魏书》这段文字，未作考异，亦无注⁽¹⁴⁾。细玩这段文字，我认为其中的奴真就是刘眷之子罗辰，音译不同而已。以诸书所载罗辰与奴真的事迹合参，有许多一致之处，其余此有彼无或彼有此无之处，并无扞格且可互补。

（一）“族人奴真领部来附”，与《太祖纪》“其（按指刘显）族奴真

率所部来降”合，时间在登国元年三月刘显自善无南走马邑之后。拓跋南来，刘显惧逃，奴真则降于拓跋，独孤部分裂成两大部分。《魏书》卷二四《张衮传》谓其时刘显地广兵强，跨有朔裔，然后说“会其兄弟乖离，共相疑阻”，指的就是刘显、刘奴真分道扬镳之事。

《魏书·外戚传》本亡，其《刘罗辰传》系掇拾《刘眷传》及《北史》而成，其中说：“及太祖即位，讨显于马邑，追至弥泽，大破之。后奔慕容麟，麟徙之中山。罗辰率骑奔太祖。显恃部众之强，每谋为逆，罗辰辄先闻奏，以此特蒙宠念。”这里所说刘罗辰事，就是“族人奴真领部来附”的过程。刘罗辰为刘显从兄弟，这里称“族人奴真”，虽不甚确，亦无不合。

此段文字于“麟徙之中山”以前，与《北史·刘库仁传》全同。点校本《北史》于校勘记中出注，言《北史》删节《魏书·刘库仁传》，“全失本意”。据《魏书》，刘显败走后又掠慕容麟马，麟讨显，显乃奔慕容永于长子，其部众则降于麟，麟徙之中山。《北史》这里径说刘显奔慕容麟，不实。其实《北史》此段文字于“罗辰率骑奔太祖”之后，述事亦颠倒错乱。罗辰奔太祖，在太祖讨显于马邑之前，不在其后。因为《北史》此传下文即有“显既杀眷，罗辰遂奔道武”之文，是可信的。刘眷为刘罗辰父，父死子走，否则亦将不测。而刘显杀眷是道武即位前一年的事，不会在道武破刘显以后。又，显恃强谋逆，罗辰辄先闻奏，必是太祖犹在独孤部时事，谋逆指谋杀贺太后及太祖。太祖已出走贺兰，就谈不上刘显“谋逆”了。

总之，史籍分别叙述的刘奴真、刘罗辰率部来附的事迹，大处说来是相符的，正好可证是一人而非二人之事。至于叙述倒错之处，当是史臣之疏误。史籍记载倒错，史臣于罗辰、奴真事不甚了了，率尔操觚，未曾深究。

（二）“奴真兄犍，先居贺兰部。至是，奴真请召犍而让部”事，以及兄弟反目，奴真杀兄犍、弟去斤诸事，包括犍及去斤名字，北朝诸史中仅此一见，可补《刘罗辰传》记事缺失。文中叙及独孤部和贺兰部关系，也值得留意。此二部是拓跋部周围最有力量的部落，两部虽分驻南北，但行国不居，往来时有。刘眷之时，独孤部曾“徙牧于牛川”，地在

北境，刘眷长子刘犍大概就是在这时留牛川未归，“久托贺讷”。考虑到385年刘眷曾“破贺兰于善无”，而善无在独孤部地境，以及刘眷又击蠕蠕别帅肺渥于贺兰部所驻的意亲山（即意辛山）这两个事实，可知独孤部奴真兄弟关系牵连独孤、贺兰二部，又衍生出贺兰部内贺讷、贺染干兄弟关系，是可以理解的。拓跋部驻地盛乐在贺兰、独孤之间，无事时起桥梁作用，有事时易受南北夹击。拓跋珪只有用军事力量处置独孤、贺兰部落中之异于己者，囊括代北地区，求得安全，才能求得伸展，求得扩张。

可以作为此条旁证的是，奴真有兄有弟，他自己排行第二，而《刘库仁传》恰有“眷第二子罗辰”⁽¹⁵⁾之文。以奴真为罗辰，此条亦无抵牾。

（三）“奴真曰：‘父为国家附臣，世效忠贞。……今汝等无状，乃欲叛主怀贰。’”按《刘库仁传》末史臣有论曰：“刘库仁兄弟忠以为心，盛衰不二。”今刘罗辰又背弃刘显而投奔拓跋，更见其“世效忠贞”，“盛衰不二”。所谓“叛主怀贰”，指刘犍与贺染干的关系。据《贺讷传》，贺染干一直是反对拓跋珪，反对贺讷拥珪为君主的。屈从贺染干，自然就是叛拓跋珪了。下云贺染干讨刘奴真，太祖“责止染干”，反映了拓跋珪居间起调停作用。此时拓跋珪还得依赖贺兰部，说太祖示意染干是可能的，说“责止”染干，却是夸饰之词，当时他并无此力量。

（四）贺染干攻刘奴真，还有贺兰部与独孤部更为长久广泛的部族关系背景。独孤部在其驻地善无周围，影响较大。前秦灭代后命铁弗、独孤分统拓跋部众，本有使之相互制衡之意。同时又命本驻阴山以北的贺兰部帅贺讷总摄东部，迁居大宁，“行其恩信，众多归之，侔于库仁”。这显然是引贺兰部南来居东，绥抚周边部族，以分独孤之势，维持代北地区力量的平衡和稳定。拓跋灭国至复国的十年，似乎是一个贺兰与独孤各自广树恩信以招引原拓跋部落联盟诸部的过程。独孤、贺兰两部势力所及，犬牙交错；游牧去来，更无拘束，所以有贺兰部南至善无，独孤部徙牧牛川这样的远距离游动。加以双方内部各有矛盾，在贺兰是贺讷与贺染干矛盾，在独孤是刘显与刘罗辰矛盾，此部族矛盾一方与彼部族矛盾一方又有勾连，因而形成部族间更为复杂的关系。拓跋部在灭国后寻求两方部落保护，复国后又利用矛盾，逐步扩展拓跋实力。对贺兰，是以贺讷为友，贺染干为敌；对独孤，是以刘奴真为友，

刘显为敌。最后，是羁縻贺讷、刘奴真，以至于消灭贺兰、独孤作为部落的存在，树立道武君权。从这个大背景来解读这段溢出文字，可以看到此时贺讷是贺兰部的代表，刘奴真是独孤部的代表。我们又看到，独孤部落权力传承顺序是库仁—眷—显—罗辰。库仁传弟眷，库仁子显杀眷自代，拓跋讨显，显奔逃，独孤部的领袖和代表，只有罗辰。因此“领部来附”的奴真与罗辰必定就是一人。刘奴真就是刘罗辰。

（五）“奴真感恩，请奉妹充后宫，太祖纳之。”按卷一三《皇后传》：“道武宣穆皇后刘氏，刘眷女也。登国初，纳为夫人。……以铸金人不成，故不得登后位。……太宗即位，追尊谥号。”又《外戚传》：“刘罗辰，代人，宣穆皇后之兄也。”史籍中未见道武帝另有刘姓后妃，《魏书·道武七王列传》所见诸王母氏，除刘皇后外，只知有贺、王、王、段诸氏及缺姓氏者二人。而且，刘皇后是登国初纳为夫人的，而奴真降太祖并奉妹，正是登国元年的事。⁽¹⁶⁾所以奴真奉妹充后宫，与罗辰之妹为宣穆皇后，两者同为—事。这是一条较强的理由，证明刘奴真就是刘罗辰。

从以上几方面推断奴真就是罗辰，并无抵牾不通之处，如果没有新的反证出现，我想是可以断言的。

这段溢出文字，给我们增补了一些关于独孤部的资料。独孤刘犍可以脱离母体，久托贺兰部，大概同拓跋寄居独孤部—样。而当贺兰与独孤矛盾时，拓跋则居间调停，又可以概见拓跋、贺兰、独孤这三个驻地相连部落的特殊关系。又，奴真三兄弟的离异，反映游牧的独孤部不断分裂的倾向。贺兰兄弟关系其实也是—样。道武正是利用这种状况，凭借历史赋予拓跋部作为部落联盟首领的权威，对周围部族特别是对独孤、贺兰，分割而离散之，从而完成了自己的帝业。

四 部落离散以后的独孤部民

《魏书·太宗纪》：“初，帝母刘贵人（按即刘罗辰之妹）赐死，太祖告帝曰：‘昔汉武帝将立其子而杀其母，不令妇人后与国政，使外家为乱。汝当继统，故吾远同汉武，为长久之计。’”这就是北魏后宫子贵母死之制的正式开端。子贵母死，一个目的是清除帝母与政的可能，这在此后百年内，到孝明帝母胡太后事实上废除子贵母死之制，并且临朝听政为止，大体上是一直实行着的。⁽¹⁷⁾子贵母死的另一目的是不使外家为乱，这只靠赐死帝母还不够，还须尽可能削弱外家部落，直至消灭其作为部落的存在。道武帝时的外家，包括其母族贺兰和妻族独孤，都是勋臣，都领强部，削之不易。所以道武削弱外家，采取了兼具军事、政治、社会内涵的离散部落方式，斗争相当激烈。刘皇后赐死，是独孤部落离散以后的事，其间自有关系。

离散部落，具体说来是使被征服的部落分土定居，不许迁徙，同时剥夺其君长大人的部落特权，使之一同编户。就是说，不许旧时君长继续领部活动，以免与拓跋对抗。这要被离散部落具有相当的发育水平，有些部落能行，有些还不能行。还应当有足够的可用土地可供定居的部民耕牧，平城近处具有这一条件。而且，还要有能够强制实行的政治力量，从部落联盟领袖迅速向帝国君主转化的道武帝具备这样的力量。所以，在道武帝完成帝业的登国年间，昔日部落联盟的不少成员得以被离散，而作为道武帝外家的独孤部，同贺兰部一样，成为离散部落这一具有时代意义的措施的重点对象。

独孤部落离散，如前所述，见于记载的有刘显、刘亢泥二次。登国二年（387）刘显部落被慕容麟徙于中山，天兴元年（398）魏徙山东六州民吏以充京师，诏给内徙“新民”耕牛，计口授田，这些内徙“新民”理当包括原徙中山的独孤刘显部民。这也可说是第三次强徙离散独孤部落了。皇始元年（396）已被强徙平城的独孤刘亢泥部落，天兴元年也当在计口授田之列。至于独孤刘罗辰部落，因为无军事征服关系，所以也无强徙离散的记载。刘罗辰随道武平中原，以新旧勋赐爵授官，子孙相袭，至曾孙刘仁之，逐渐汉化⁽¹⁸⁾，所统部落早已离散，其经历与贺讷、

贺悦大概相近。部落离散后的独孤部民，也当同于居安阳墟落间的贺兰部民。

据《魏书·昭成子孙传》，昭成帝子寿鸠之子常山王遵，遵子名素，“太宗从母所生，特见亲宠”。可知刘罗辰另有妹为遵妻。此即北京图书馆藏元倓碑拓所说遵“妃刘氏，太宗明元皇帝之姨”。除刘罗辰支系以外，《魏书》所见能确认的独孤部人物，只有刘尼。刘尼曾祖有功于道武；祖父缺仕履，疑在部落离散后居墟落间而无闻达；父从军旅，累官至将军。刘尼本人太武帝末年典兵宿卫，平宗爱之乱有功，迁官晋爵。这类似于居高位的一般北姓武人，看不出有何家族部落背景。山西灵丘所出北魏文成帝《南巡碑》碑阴题名中，就有这类独孤凡六人⁽¹⁹⁾。《孝文帝吊比干墓文》碑阴有“武骑侍郎臣河南独孤遥”之名⁽²⁰⁾，知独孤部人有迁洛者。北魏分裂后，独孤人物大量涌现，备见姚薇元《北朝胡姓考》独孤条。其中有些人原居代北，并非迁洛独孤部人之后。如北周独孤信⁽²¹⁾，魏末六镇兵起后，自武川避地中山，遂从军旅，为西魏、北周重臣，周、隋、唐三朝皇后所出。又如北齐尧难宗妻独孤思男，生于魏宣武帝延昌元年（512），父独孤盛，魏恒州刺史。独孤思男籍贯为代都平城，亦非迁洛独孤之后⁽²²⁾。

独孤部落被离散后，甚至刘皇后赐死后，独孤部人未见有何反应，这与贺兰部有所不同。但独孤部人似乎较早地离开了权力斗争的旋涡，反而获得了较稳定的生存条件，所以齐、周、隋、唐时独孤人物之盛，也比贺兰远胜。

道武帝离散部落之举，从全局看来，正是他能结束五胡十六国纷纭局面重要的一着。道武建国的十年征战，从部落体制上摧毁了最强大也是最亲近的贺兰、独孤世婚部落，通过多种方式使之逐渐变为帝国编户，才使他的帝国一时不再有别的部落力量敢于挑战，更使他的世继之业不再受强大的外家和母后干扰。离散部落客观上也促进一些部族及时脱离部落统治的原始状态。道武帝以此提升了拓跋族在各族关系中的地位，增强了北魏政权的统治能力，开启了中国北方社会恢复元气徐求发展的道路。此后北魏与周边各族战争，一般都是攻而能胜，被征服族也常被强制迁徙，这些都可视为道武帝离散部落的余绪。

(1) 发此议者是旧代使人燕凤，他说服苻坚利用此二部相互制衡，共统拓跋，认为这是前秦“御边之良策”。见《魏书》卷二四《燕凤传》。从燕凤所言“待其（按指昭成帝什翼犍）孙长，乃存而立之”看来，这是燕凤存心保护拓跋部的一种办法。铁弗部中心驻代来城（悦跋城，在今鄂尔多斯）；独孤部中心，据其活动地域看来，在善无（今山西右玉境）。

(2) 《魏书》卷八三上《贺讷传》。

(3) 《魏书》卷二三《刘库仁传》。

(4) 《魏书》卷二四《张袞传》。

(5) 《资治通鉴》卷一〇七晋太元十二年。

(6) 《魏书》卷二《太祖纪》。

(7) 《魏书》卷一五《昭成子孙拓跋窟咄传》。

(8) 献明帝寔及秦王翰皆慕容后所生，先死。慕容后其余六子，除闾婆、窟咄以外，当在被害之列，但均有后。寿鸠子常山王遵，纥根子陈留王虔，地干子毗陵王顺，力真子辽西公意烈，事迹均见《魏书·昭成子孙》各传。其《毗陵王顺传》曰：“柏肆之败，军人有亡归者，言大军败散，不知太祖所在。顺闻之，欲自立，纳莫题諫，乃止。”由此可知，昭成诸子后人，也大都认为自己有继承拓跋君位之权。昭成庶长子寔君之子，也图自立。窟咄兄力真之子意烈，原来也不助珪而助窟咄。

(9) “刘显之败”指刘显自善无奔马邑事，在此年三月；刘显遣弟刘亢泥迎窟咄，在同年八月。俱见《魏书·太祖纪》。

(10) 严格说来，是登国十一年六月，因为此年七月改元皇始。皇始意味着道武帝创业之始。

(11) 《魏书·外戚传》，其刘罗辰传系后人掇拾《魏书·刘库仁传》所附刘眷数语以及《北史·刘库仁传》有关文字而成。参看点校本《魏书》、《北史》有关诸传校勘记。

(12) 《魏书》中奴真之名除见于这一段文字外，《太祖纪》登国元年三月、七月还两次出现，《北史》在相应处也都删除了。

(13) 《四库全书总目提要》史部正史类《魏书》条：“李延寿修《北史》，多见馆中坠简，参核异同，每以收书为据。”像这里所举李延寿删削疑文以正魏收书之疏失，例证还不多见。

(14) 按今本《魏书》是北宋刘恕等人校定。恕等谓其书“言词质俚，取舍失衷，其文不直，其事不核”（见今本《魏书》附录）。刘奴真事正是《魏书》“其文不直，其事不核”的显例。刘恕录之入《通鉴》之中，未予抉择，亦是微疵。

(15) 《北史·刘库仁传》作“眷第三子罗辰”。考虑到此传盖调整《魏书》有关文字而成，别无他据，所以我断“第三子”为“第二子”钞刻之误。据《魏书·刘库仁传》，眷三子，顺序当是犍、奴真、去斤。

(16) 附带说明，《太祖纪》登国元年三月和七月都记奴真率部来降之事。我认为三月事是刘显南奔后奴真背弃刘显而留在原地驻牧；七月事则是刘显命弟肺泥（亢

泥)掠奴真部落,奴真为求保护而率部落向拓跋靠近。《太祖纪》七月“刘显弟肺泥(亢泥)率骑掠奴真部落,既而率以来降”,所述似亢泥率奴真部落来降。这与事实不符,点校本校勘记已指出此问题。我认为这是文字有脱漏,来降者只能是奴真,绝非亢泥。不过,上举溢出文字中记贺染干自北攻奴真事,与《纪》亢泥自南掠奴真部落事,是否是约定的南北夹击,无可考。

(17) 文明冯太后几度听政,是特例。但是她并无亲子为储贰,与子贵母死之制无关。此问题我在《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》中已作解释。

(18) 参《魏书·刘罗辰传》及附传,《北史·刘库仁传》及附传,《魏书·刘仁之传》。再往后的独孤世系,可参看长部悦弘《刘(独孤)氏研究》所附世系图,日本《琉球大学法文学部纪要·日本东洋文化论集》创刊号,1995年。

(19) 山西省考古研究所、灵丘县文物局:《山西灵丘北魏文成帝〈南巡碑〉》,《文物》1997年第12期。这六人分别是:侍中、安南大将军、殿中尚书、□□、东安王独孤侯须尼,内三郎独孤□□,威武将军、内三郎独孤他突,轻车将军、内三郎、夹道男独孤□□,建威将军、□□折纥真、建德子独孤平城,三郎幢将独孤□真。

(20) 《金石萃编》卷二七。

(21) 独孤信,姚薇元《北朝胡姓考》推定为刘尼之孙,其理据如下:刘尼,《宋书·索虏传》作独孤侯须尼,盖刘尼之尼为侯须尼之省略,说本陈毅《魏书官氏志疏证》。《周书·独孤信传》:“祖侯尼,和平时,以良家子镇武川。”姚氏据此,谓侯、俟形近易讹,侯尼即侯尼,而侯尼为侯须尼之省译。“若然,则刘尼乃独孤信之祖也”。姚氏论考至此,可备一家之言。但姚氏续谓“和平乃高宗年号,与尼传时代亦合”,则有问题。刘尼参与平宗爱之乱,拥立高宗文成帝有功,时在正平二年(452)。此后刘尼官京师,至延兴四年(471)死,子社生袭爵。所以,刘尼无在和平(460—465)中以良家子自云中“镇武川,因家焉”之可能。姚氏关于年代的推断既不确切,刘尼为独孤信之祖之说也难予成立。

(22) 《独孤思男墓志铭》,见《河北磁县东村北齐尧峻墓》一文,《文物》1984年第4期。录文参赵超《魏晋南北朝墓志汇编》,天津古籍出版社,1992年,454—455页。尧峻即尧难宗,附见《魏书·尧暄传》。墓志谓独孤思男“发系御龙,降祥赤雀,滥觞激而遂远,绵厖积以不穷”;又谓“爱自高族,作配君子”,都表示北魏末年犹居平城的独孤氏有较高的社会声望可以标榜。

关于子贵母死制度研究的构思问题

《学林春秋》主编张世林先生约我写一篇“我与……”的回顾文章，我答应过，但又没有写成。我反复道歉，并且已婉辞了。最近，该书第二编一校已过，主编旧话重提，要求我还是补写一篇，态度甚为恳切，我只好又勉强答应了。

主编早为我安排了题目，无非是想让我写自己比较熟悉的问题。我想这类问题，有兴趣的同行都已了解，无烦再说什么，于是就自作主张，改成现在这个样子。这实际上不是总结什么研究成果，而是汇报古史界一个年逾“古稀”的老兵近年涉足新领域进行探索的一点心得，顺便也整理一下所作《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》一文思路，以便读者理解。

我为什么会到拓跋史领域里来探头探脑呢？从远处说，将近四十年前，在翦伯赞先生领导下为《中国史纲要》撰写秦汉史纲要和魏晋南北朝史纲要两部分时，把过去积累的教材重新整理、查证、订补、加工，感到所写成的这八百年历史书中最为薄弱的部分，莫过于东汉和北魏。这些都是延续一二百年的重要王朝，本不应没有像样的内容可写。可是，一来是史学界对此两朝的研究成果确实较少，二来是我自己根底浅，没能进入这两段历史的深层领域进行探索。我知道，中国通史中还有相当多的段落，相当多的方面，存在类似情况，等待史学界同人一代一代接力去填补充实。填补充实的根本办法，不能是在原有研究基础上一遍又一遍地去改编通史，只能是有针对性地多做专题研究，逐渐积累成果。在撰写上述《纲要》时我曾萌发“人弃我取”的想法，把历代史家弃置的北魏历史（均田、土族、府兵等少数热点题目历来重视者多，不在此列）捡拾起来，作一番努力，看能不能起一点填补历史空白的作用。但时过境迁，二十多年中在这方面却什么事情都没有做。

80年代中期以至90年代连续的若干年中，几位随我攻读学位的学生，不约而同地把博士论文选题都定在北朝时期，前后有八名之多。他们各定一题，都有问题要与我讨论，其中好多问题我都没有现成答案，这逼着我跟他们一起读书思考。他们每篇论文都有立意、取材、定范围

和题目、分层次和章节等的多次反复和修正，甚至有时推倒重来。我如果不跟着他们转，就很难起释疑解惑的引导作用。这样，自己也会发现一些不在他们研究范围以内的问题，这些问题在脑子里积淀日久，想花点时间把它们弄清楚。于是从三四年以前开始，我干脆把手头的工作计划放弃，集中气力来攻一攻北魏问题。这样我就不知不觉地进入这个园地，一混就是几年了。

教书是我的天职，我也喜欢教书，喜欢同青年人打交道。我懂得教学相长的道理，并且经常从中受益。我很想多开一点专题研究性的课程，这一来是系内教学的需要，二也是为了逼着自己多研究一些问题，出一点研究成果。我明白，自己毕竟已是午后三四点钟的“太阳”，不能没有自伤迟暮之感。秋后的蚂蚱，还不快蹦几蹦，怕难得再有机会了。80年代以后，我匆匆忙忙地开过魏晋史专题研究、秦汉史专题研究、东晋门阀政治研究、吴史导读等课程，还准备开《颜氏家训》导读课程。90年代初，一场病打断了计划，以后的工作节奏不得不作适当调整。

开专题研究课是个苦事，也是个乐事。要开出一门新课，得先准备好十个八个题目，有基本资料、基本见解、基本结论，也就是说得先有若干篇论文素材才行。课程每一讲总得多少有一点新鲜之处，大体上要能自圆其说，经得起学生们听、想、问，使他们觉得有所收获。这首先是自己逼自己，苦就苦在这里。有的问题，讲过以后觉得破绽很多，或是资料过于贫乏，缺乏新意，并不成功，不免懊恼得很，干脆放弃算了（也有的问题，放弃几年之后，回头再捡起来，居然又能弄出一点名堂）。有的情况比较顺利，课堂讲过，自觉理直气壮，学生听来也兴味盎然，课下还找我讨论。这对我来说就像是通过了答辩一样，增强了信心。这种情况，只需再作一段时间的细致思考，完善论点，充实资料，并且能排除各种反证，能回答各种可能出现的不同观点甚至反驳观点，就能较快地写出一篇自己觉得还算满意的文章。不过真的出手，最早也是一年以后的事，因为我一般说来是出不了“急就篇”的。这就是乐的所在。后来结集出版的《秦汉魏晋史探微》多半都是这些专题研究课程的成果。《东晋门阀政治》的一部分内容，也在出版以前所开课程里讲过。那时周一良先生、祝总斌先生和我，研究领域很接近。我和祝先生希望周先生领着我们一起做研究，周先生说：“还是搞松散的联盟

吧！”周先生一锤定音，我们就把各自写成的论文分请其他二位审读。我们彼此都很认真，给作者反馈回来的意见，有总体评估，有对考证和分析准确度的看法，有史料调换增补等，都很有价值。我往往参考这些意见作最后一遍修改，心里比较有数，然后就敢于发表了。古人说“三人行，必有我师”；而我说，三人行，都是我师。这一段彼此切磋学问文章的难得的时间，大约将近十年，我得益不浅，回味无穷。

80年代，我感到还有一点新题目、新思路，能开出一些新课程。自我的要求关键是追求创新。成果虽然不算多，但日子过得比较充实。不过，研究的内容通过课堂检验并发表以后，要把它拿到课堂重复去讲，就觉得味道不如以前，讲的人和听的人感觉都不会好。这就逼着自己再去作新的试探。那时真是想用这种办法找回一点过去浪费了几十年的光阴。如果在早二三十年开始能有这种条件，自己有拼搏精力，经过积累，也许成果会可观一些，如同师辈们学有所成都靠中年积累那样。但是岁月不饶人，到了就衰的年岁来补课，要想焚膏继晷，跑跑颠颠，“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”，是不大可能了。也许我还可以掉转头另走一条路，如做点二手性的或其他的什么什么工作，但又觉得这毕竟不是自己志趣所在。因循几年之后，我终于跟着学生学位论文写作，一起走上了探索北朝史的路子。只是这毕竟已是步履蹒跚，缺乏创造力的时候，已是需要进一步调整工作节奏的时候了。

铺垫一番以后，该回到主题上来。研究拓跋史，谁都会有资料奇缺的苦恼，没有资料，问津的同人自然就少，积累的成果与别的段落相比自然就不丰富，要在这里抓出新题是困难的。有时读书偶有心得，觉得可以下手，但经过反复检索，往往发现某位博学的前贤已经使用过这个资料、探究过这个问题，没有我置喙的余地了。摸索了一年，我才抓住北魏后宫子贵母死制度这个题目，分析它的可疑点，确知尚无前贤有过细究，一旦涉入，略有甜头，就追下去了。其实这个问题也算不上新鲜，它无非是一个野蛮人忽然做了皇帝，采取了灭绝人性的野蛮手段来巩固皇统，而且颇有成效，如此而已。正是由于这种原因，以往史家停留于对拓跋珪的道义谴责，而不愿费时间去查个究竟。不过，我却执着于自己所隐约感到的一些疑问，不轻易放弃。我记起捕鱼人沿溪而行的故事，前面会不会忽然出现一片桃花林，把我带进豁然开朗的境界呢？

当然，涉入这一领域的问题，我缺乏必要的人类学素养和知识积累，眼界有限，这是我始终感到忐忑不安的。

拓跋历史显得单薄，史料遗存少，首先还是由于其自身的文化内涵不够丰富的缘故。这就更需要我们有敏锐的眼光，从史料缝隙中找出由头，作合理的分析判断。越是史料匮乏和纷乱无绪的年代，越是要充分注意平常视而不见、弃置不用的针头线脑，千万不要在这些零星琐碎的东西中，漏掉哪怕是片言只语的难得材料。历史毕竟是发展而来，总有前因后果，总有横向影响，问题是找到一些蛛丝马迹去辨认它。我想起即令是过去西方史家所称的黑暗时期，不也逐渐找到了它所以存在的理由，存在的状态，特别是逐渐认清了它承前启后的历史地位吗？

在这方面最让我引为榜样的，莫过于陈寅恪先生在纷乱如麻、无从入手的周隋之际历史过程中看到了一根他名之为关陇本位政策的粗大线索，使这段历史得到理论性的阐释；而且以之向纵深方面延伸，构成贯通北朝到隋唐历史演进的系统。这真是独具慧眼，真是化腐臭为神奇的大手笔、大学问。尽管经后人几十年的运用、推敲，觉得关陇本位政策问题还有不完备、可议论、该修正之处，但这正是学术发展后浪推前浪的正常情况，不影响这一理论的价值，不影响它推动中国中古历史研究的前无古人的作用。我曾见到过对此说基本持非议的文章，但又觉得其立论并不能完全脱离此说的影响。陈先生的学问从整体上说来到现在为止还有其不可企及性，我并不奢望在拓跋历史研究中一下子找出相当于周隋之际历史线索那样的大发现。眼前学界还看不到这种前景。但是我们有责任宣传史学贵在创新，身体力行，反复实践才行。如果把学界力量，尤其是中青年史家的力量集中到创新的努力方面，减少重复劳动，增加原创性的探索，经过若干年的积累，获得较多的突破，把古史中包括拓跋史的空白点、薄弱点多加填补、充实，使之更为丰满，这不仅是对一门学问的贡献，更是对中华民族文化的贡献。我觉得，这种务实的创新，比抽象地构思各种历史模式，空谈各种理论，进行无效争辩，要更有价值。

我抓住“子贵母死”制度问题来研究，并非认定从此问题中准能发现认识拓跋历史的重大线索，只是想找到这一奇特制度的来龙去脉，看看是否会对拓跋历史的认识有一点新的启示。我萌生此念，是觉得初行此

制时道武帝像是经过相当充分的考虑，懂得它的得失之处，而且多少有应付不测的思想准备，而不像是一种临时心血来潮的不顾后果的因应措施。道武帝这样一个“出自结绳，未师典诰”的野蛮人，居然找到偶见的汉代典故作为口头依据，虽有“太子”的强烈反抗而不回头，并且从此形成代代因袭的北魏定制，这显然不是只用个人的残酷习性可以解释通畅的。也许这种需要付出如此巨大代价的制度，真有某种还没有人加以探究的深层背景。

这个问题既然是从君位继承中产生的，我就以道武帝为基准，一代一代地向上追踪。结果与预期恰恰相反，看不到旧君杀妻以立新君，新立之君皆无血亲母后的事实。看到的却是几代君主都有强有力的母后，新君靠母后护持，才能得位和固位。至少从桓帝祁后以来，拓跋部女强人辈出，代代都有。道武帝本人之母贺太后就是很了不起的女强人，道武帝如果没有这样的母亲就根本不可能有自己的君位。这些事实证明拓跋部已形成了母强立子的历史传统，而看不到有导致子贵母死的历史背景。既然如此，我好像是应当另寻新路了。可是我换了一个角度来估量这个问题，想到母强立子传统既然确是事实，而子贵母死制度又毕竟还是实行了，两者之间内容截然相反，反差如此强烈，是否这正是应当探索的症结所在呢？

换了角度看，思想果然开窍了。道武帝本人，在建立北魏之前不过是部落联盟的酋帅，在此之后却成为君主专制国家的皇帝，他地位的陡然变化，不正是一个极强烈的反差吗？前面说到君位传承中所看到的反差，是否正是从属于后面所说道武帝地位变化这一个同样强烈的反差，前者正是后者所需要的条件呢？我肯定地认为正是如此。这样，我的研究在这个环节上找到了目标，真有点“豁然开朗”的感觉，正如俗话说：退一步，海阔天空。

拓跋旧制，“七族”、“十姓”血缘相近，“百世不通婚”，拓跋婚姻必取之于拓跋以外部落。拓跋居部落联盟领袖地位，其君后和母后的部族一般具有相当实力。按习俗，这是一种政治婚姻，它有利于婚家部族，也有利于部落联盟的维系与巩固。事实上，有不少部族与拓跋是世代通婚，包括娶后和嫁女。君后有强大的部族背景，部族也因君后而增加影响。这是有不少资料可以证明的。道武帝母后所出的贺兰部与道武帝母

后本人，自然也是这样的关系，而且道武帝自己同样有强大的后族，即独孤部。道武帝如果因袭这一传统，靠母族、后族支撑自己的部落联盟领袖地位，是可以办到的，他开始的确是这样做的。但是要靠这种传统的手段树立一种超越一切之上的专制君权，却是办不到。道武帝必须有一个集中权力的过程，其中包括剥夺母后和母族权力，皇后和后族权力特别是母族、后族干预拓跋事务的权力。剥夺权力必将影响现实利益，引起强烈抗争，因而是非常棘手的问题。我觉得探索子贵母死制度的实质和渊源，钥匙就在这里。

悟出这个道理，好些疑点都可纳入这个思路来逐一琢磨。首先就是《魏书·太宗纪》的如下一段话可以得到确切解释：“初，帝母刘贵人（按刘贵人出自独孤部）赐死，太祖告帝曰：‘昔汉武帝将立其子而杀其母，不令妇人后与国政，使外家为乱。汝当继续，故吾远同汉武，为长久之计。’”一个野蛮皇帝对这样一个重大决策引汉典为据，表面看来说的是汉武帝故事，实际上却全是拓跋宫廷内情。所谓妇人与政，指的是道武以前各代后宫母强立子的惯例；所谓外家为乱，指的就是几代以来各外家部族干预拓跋君位传承。说拓跋自家的事而引汉典为饰，这还由于道武帝本人有相当强的历史感，而他身边的一些汉士也用《史》、《汉》故事帮他作历史比附。

我把力微以后拓跋部君位传承中后妃的作用逐一作了清理，又把君位传承中后妃的部族背景逐一作了清理。资料虽然很不全备，但毕竟还是有不少确凿纪录，而且大体上辈分分明，统系分明，有相当的可信性，可供分析利用。我特别注意到《魏书·序纪》所记拓跋诘汾与天女合而生力微，在拓跋部后人口碑中留下“诘汾皇帝无妇家，力微皇帝无舅家”之谚的故事。我们都知道古史中玄鸟降卵、履大人迹、朱果发祥等有关各族先民的传说，都是知母而不知父，这符合古史常情。连鲜卑檀石槐出生事迹也说是知母而不知父，所说的事离拓跋力微相距才几十年。至于像力微这样知父而不知母，却是罕见。而且我们可以考知，诘汾长子匹孤自塞北迁于河西，为秃发部之祖，这就是说力微是有长兄的，力微无舅家之说就更难令人相信。力微本人底托于妻族没鹿回部（没鹿回即后来的奚氏），手刃其妻及妻兄没鹿回部大人，才使拓跋部振兴起来，而其妻奚氏后来却不以罪人论而是被尊为北魏的始祖皇后，与始祖

力微分别配飨天地；奚氏所生之子，即没鹿回部之甥，就是后来被尊为文帝的沙漠汗。这就是说，杀妻立子在后人（包括道武帝本人）看来是可以理解的事，道武帝所行不是完全没有历史影子的。力微时的拓跋部早已脱离神话时代，力微以前若干代先人大体都有名字和迁徙走向，而且拓跋部最早居留的地方，现在也已探明。所以，把力微说成天女所生，显然是编造而成，目的是为了掩饰某种不便说出的情节而已。

力微无母和力微杀妻的这组故事，其情节与此后几代拓跋部母强立子的事实完全相反，而又与道武帝所立子贵母死之制非常相通。力微只有杀妻及妻族部落大人，才能重振拓跋部，恢复拓跋部在部落联盟中失去的地位。这一确凿的事实可能包含了如下的历史信息：力微之父诘汾可能也是杀死其妻及妻族部落大人，才使拓跋部延续了部落联盟领袖的地位，才使其子力微得以继承其位。这个事实太残酷了，后人不得不尽可能把它掩饰起来，于是诘汾无妇家、力微无舅家的传说就被编造出来，于是有了力微出自天女之说。力微也是用同样手段取得权力，但他杀妻的事却未能掩饰得住，才留下来作为一则事例供我们推想。这个推想，道理应当可以成立，具体情节难说准确。

拓跋历史中确有不少事情是鲜卑人自己可以知道，对外却要掩饰起来，特别是不能记入官方公开的史册的。崔浩之死不就是由于编纂拓跋国史把一些“不典”之事写了进去，被认为“暴扬国恶”而受极刑的吗？至于拓跋历史以后又急转为外家强大、母强立子局面，其转机我们眼下还说不清楚。例如，神元帝力微既没有母家又杀了奚后，而其诸子却都得大体有序地立为君主，这究竟是凭借什么力量，目前还无从探明。至于母强立子的具体事例，可得而言的，最早是从桓帝祁后开始。

前面说过，道武帝本人是很有历史感的。正是在他开国创业的时候，拓跋部中，原来本是口耳相传的包含丰富的部落掌故的歌谣，被集中起来编成“代歌”，也就是“燕魏之际鲜卑歌”，后来进入北魏乐府，称为“真人代歌”，掖庭中晨昏歌之。歌词内容多是“上叙祖宗开基所由，下及君臣废兴之迹”，凡一百五十章。这自然是一部绝好的拓跋史诗，极富史料价值。它以汉字写鲜卑本音，唱起来鲜卑人懂，别人却不懂。“真人代歌”是拓跋部传说时代历史的载体，估计《魏书·序纪》一定尽可能多地使用了其中不直接触犯忌讳的拓跋史料。所以，《序纪》记事虽然简

略，却比较系统，比较准确，甚至其远古部分有些都能用今天所知的考古资料大体作出印证。鲜卑史诗到唐朝时，乐府中少有人懂，所以逐渐不存，今天能翻检到一点汉译歌词，大概已不是史诗的原貌了。《魏书·乐志》所介绍的“上叙祖宗开基所由，下及君臣废兴之迹”，当与《崔玄伯传》道武帝常所关心的祖宗之事相符。道武帝向崔玄伯问及“古今旧事，王者制度，治世之则，玄伯陈古人制作之体，及明君贤臣，往代废兴之由，甚合上意”。这个开创了帝国的野蛮人面临着巩固统治的许多困难问题，长期在脑中萦回。他既想从鲜卑先人行事中，也想从历代汉人王朝的经验教训中得到启示。君位传承制度就是其中最棘手的问题之一。后来形成的后宫子贵母死之制应当就是这种杂糅了胡汉正反历史经验的一种制度。这也是一种文化现象。它以极其野蛮的手段，居然有效地解决了具有高度文明的问题，但付出了极其痛苦的代价。这是拓跋部落在其急速进化的过程中承受的一种巨大的精神痛苦。

关于“子贵母死”这一特异制度起源的探索，我的思路、方法、论点，大体就是这样。路子既已清楚通畅，还需用具体史实将它表述出来，而具体史实虽然不可能丰富，却也基本上能说明问题。这样，就可以进一步放开眼界，从更高的层面上来作搜索，来作推敲，以期再发现一些问题，解决一些问题，使这个课题的内容再丰满一些。果然，我找到了一些新的联想，其中一个就是：既然拓跋诸后族部落的影响和控制力如此强大，特别是就道武帝本人说来，他的成长先是受独孤部（即他后来的妻族）的卵翼，以后又受贺兰部（他的母族）的庇护扶持，既然如此，道武帝本人为什么还能突破传统，突破部落联盟的重重障碍，居然在十二年（386—398）奋斗中树立北魏帝业，使之巩固下来呢？用个人才干、长于武功等一般理由，不能从根本上解答这个深层的带有战略意义的问题。我反复读《太祖纪》等篇目（因为主要资料也只有在这些简略的记载中能找到），并且反复思考，结果是发现了一个大话题，比“子贵母死”制度要大得多，也更受史界重视，这就是道武帝“离散部落”问题。“离散部落”之举看来与子贵母死制度毫不相干，而实际上却具有完全相同的背景，可以挂起钩来一起讨论。

道武帝十二年创业，全是在战争中度过的。重要的战争对象，最先是由独孤部刘显迎来道武帝叔父窟咄与道武争位，道武帝在困境中联络

幽州慕容部将窟咄部消灭了。接着就是与独孤部刘氏各部反反复复的战争。道武帝争取了刘罗辰的部落，纳罗辰之妹为妻，其余独孤部落则是分别加以征服，强迫迁徙他处，再叛再徙。与此交错进行的还有与贺兰部的战争，反复更多，其结果与独孤一样，一部分归附，大部分被征服、强徙。不论贺兰、独孤，归附的部分都是其部落组织被离散，部落大人同于编户齐民。至于被征服、强徙的部落，自然更是丧失部落特权。在此过程中，也夹杂了一些与他部族的战争，但又多与攻击贺兰部、独孤部有关。例如击破高车，看来是由于高车驻牧地与贺兰交错，都在阴山之北，拓跋击贺兰不能完全不触及高车，但是对高车一般是即战即和，没有形成反复攻战的纠葛。离散部落过程中，拓跋部利用了慕容部同盟的军事力量。但是慕容同样是拓跋的外家部族，需要予以处置。所以在荡平代北以后，拓跋东征慕容部，夺得并、幽、冀，并且也大徙山东徙何（慕容部）及他部族充实代北。拓跋部大体实现了统一北方的愿望，北魏也具有了帝国规模。剩下一个与独孤同源的铁弗部，驻地在朔方，与代北隔了黄河，暂时不成大害，被拓跋暂时放过。

细审道武创业战争的主要攻战对手，叔父窟咄除外，几乎都是与拓跋世婚的外家部族，即道武妻族独孤刘氏诸部，母族贺兰贺氏诸部，祖母族慕容诸部，其中并没有一个是拓跋部的宿敌。这岂不正好证明，道武创业的主要障碍不是别人，而是拓跋部的外家部族吗？这岂不正好证明，道武建立“子贵母死”之制，不惜以杀妻为代价来巩固北魏帝业，是有鉴于拓跋屡代强后及后族干政引发动乱的惨痛教训吗？

我基于这个认识，回头再来思考“离散部落”问题。这个如此被史家重视的大问题，一共才有三条明确的但是语焉不详的资料，其中还有一条是从反面说的，说是高车虽被征服，但以粗犷落后不任役使，其部落始得保全，未被强制离散。离散部落是登国年间（386—395）的事，正好是在拓跋与独孤、贺兰诸部落反复搏斗期间。离散部落自然是以部落发育到一定阶段为前提的。如果是强制实行，势必涉及部落大人利益，必然是一个反复对抗过程，决不是一声号令就可以办到。但是登国年间却丝毫看不到另外还有什么大规模离散部落之举的痕迹。因此我逐渐感觉到把离散部落理解为涉及面广泛的一次性的法令行为不一定符合历史实际。我认为所谓离散部落，特指道武帝创建帝业中把原来最贴近拓

跋，成为拓跋发展和道武帝帝业明显阻力的部落，主要是拓跋外家的一些部落，在击败以后予以分割，并且强制迁徙、定居，取消其部落大人特权。离散部落一举实质就是这样。跟随此举而被离散的，很可能还有不少驻地邻近，发育水平较高，并不特别强大，本来在部落联盟之内的一些部族部落。但是首当其冲的并不是它们，而是独孤诸部、贺兰诸部。登国年间史料所载拓跋与它们的反复斗争，实际上也就是强制离散独孤、贺兰诸部落必然带来的对抗过程。稍晚被征服的慕容部也当如此。只是慕容部几次建国，久在中原，发育水平高于拓跋部，已习于定居农耕生活，不再存在血缘部落组织，所以史籍所见迁徙代北的山东徙何，都是直接计口授田，没有提及离散部落，与贺兰、独孤有所不同。

从道武帝为帝业所需而强力控制外家部族的角度来理解离散部落，等于给离散部落重新作出解读，我觉得并无滞碍之处，而且还可以和子贵母死制度相联系，因为二事内蕴相通。看来《太祖纪》登国年间记事，正是我们读通离散部落问题的最基本的资料。为了实在地证成此说，我分别写了关于贺兰部和关于独孤部部落离散问题的两篇个案考察文章，先期分别发表。

思路发展到此，更觉得道武帝向明元帝解释杀其生母的两条理由，一是不令妇人后与国政，二是不令外家为乱，是完全直接针对拓跋往事而发的深具历史内涵的说明，它牵连到子贵母死和离散部落二事，而前一事实质上是后一事的延伸，都是为了巩固拓跋帝业，使帝业得到他认为可靠的传承秩序。悠悠万事，惟此为大，终北魏之世，皇位继承确实比较有序，没有出现特别大的动乱，一旦出现问题也有制度和手段来加以约束。此二事，尤其是子贵母死之事，是道武帝的野蛮行径，但野蛮行径却产生了文明效果，这就是野蛮孕育文明。不过千余年来史家谴责子贵母死制度，毕竟是出于人性的诉求，道武帝的罪孽，并不由于此制的客观效果而可以获得历史的赦免。

到道武帝时为止的这些问题，我的论点和理据基本如此。还有一层我当时没有想到的事，就是拓跋史上出现这样一种对母族的关系，有没有深层的文化习俗背景问题。对这个问题现在补充作出解答。

《三国志·魏志·乌丸传》注引王沈《魏书》以及《后汉书·乌桓传》

都记有乌桓之俗，“怒则杀父兄，而终不害其母，以母有族类，父兄则无相仇报故也”。这说的是乌桓。但在前二书的《鲜卑传》里又都说到鲜卑的言语习俗与乌桓同，然则鲜卑拓跋部自然也有怒则杀其父兄而终不害母之俗。正是从这里，很容易出现母后拥权以及母族介入拓跋君位传承事务的可能性。

《序纪》以及诸帝《本纪》中不乏拓跋弑君父而拓跋母后逞权的事例，有些事例在《本纪》中因忌讳的原因而模糊处理，后人编书都一一点出，如在《通鉴》及注中就是这样。类似事例之多，正与乌桓、鲜卑部落怒则杀其父兄习俗符合。这简直成了力微以后百余年中拓跋部落联盟的常规现象。道武帝复国，拓跋历史出现剧烈的变动。道武帝搞专制君权，建立帝国，是对部落联盟的“革命”，是对各种不符合需要甚至形成发展阻力的部落习俗的大扫除。因此出现了离散后族部落和建立子贵母死之制的大动作。这就是我所论证的问题在部族文化习俗方面隐约见到的另一层背景。

但是又有新的问题涌现出来了。既然为了帝业需要而扭转母后部族强大局面，以及由此而来的母强子立局面，是实行子贵母死的直接原因，那么道武帝时有实力的外家部落已被离散，以后北魏后宫汉女日多，她们并无强大外家足以影响朝局，悖伦的子贵母死制度已失去存在理由，应当逐渐消失。为什么它并没有被废除，一直延续百年之久呢？还有一个问题：既然道武帝不惜杀妻以杜绝“妇人后与国政”，为什么到北魏中期竟出现了一个实际掌握朝政二十余年的女强人文明冯太后呢？周一良先生在他的著作中提到了后面这个问题，觉得不得其解。

这两个问题，其实是一回事，前一个问题的答案就包藏在后一个问题的事实之中。冯太后正是处心积虑地利用已失去存在理由的子贵母死制度，把它僵化，在后宫造成为我所用的条件，借以不断维持自己的地位和巩固自己的权力，为自己家族谋利益。这里看不到还有什么重要原因，只是事涉猥琐，史家无心驻足探索而已。

原来北魏实际上存在过三种性质不全同的皇太后。一种是当朝皇帝生母，皇帝即位以前已被依制度赐死，皇太后的位号是她本人死后被迫赠加谥，得以配飨太庙，一般都葬于云中金陵，自道武帝刘（独孤）皇

后以来，一直到太和迁都以前，都是如此。另一种皇太后，本不是当朝皇帝生母，因而未罹赐死厄运。她们一般是从宫人中选拔出来，循拓跋旧法手铸金人成功而被立为皇后的，如果能活到下一朝，当然可以被尊称为皇太后。但由于她们不是皇帝生母，与皇帝又无抚育关系，一般说来是无缘得到实权的。再一种是更特殊的情况，即在子贵母死制度下，新君幼稚无母，往往由保母乳养抚育，保母有劬劳保护之恩，与新帝有特殊感情，因而新帝立后被尊为保太后，以后又径尊为皇太后。太武帝的窦太后和文成帝的常太后，是这一类。她们虽非皇帝血亲，而且本非尊贵，不可能擅掌外朝权力，却因与皇帝有个人亲密关系，在日后为皇帝择后宫、立储君等事务中易于发挥影响。不过我们应当注意窦太后死葬崞山，常太后死葬广宁磨笄山，都不能入葬金陵。这是由于她们“于先朝本无位次，不可违礼以从园陵”（窦太后语）之故。

文明冯太后属于第二种。她是文成帝的皇后，献文帝即位后被尊为皇太后，与献文帝无血缘关系，也不曾参与抚养献文帝及立之为皇储诸事。但她在献文帝初立之时，以太后身份参与平定乙浑之乱，于巩固献文帝皇位有功，得以暂时临朝听政。这是她临时获得的一种机遇，并非遵循北魏中朝外朝正常的秩序。所以献文帝服阕，冯太后就不再临朝。

冯太后本是汉人，出于北燕皇族，入北魏后坐父诛没入掖庭，因缘而为皇后、皇太后，又由于特殊机遇得以弄权，但并无外家实力足以支撑。她“多智略，猜忍，能行大事”，权力欲望极强。在短暂执政之时，就为自己长久之计进行筹划。她从保太后受尊重的事例中得到启发，深知最可靠的手段是母养皇储，从而控制日后的新皇帝。这等于是掌握了政局的未来。恰在此时皇子宏（即后来的孝文帝）生，冯太后“躬亲抚养”，这一没有母亲的幼小皇子就成为冯太后手中“奇货”。她刻意利用子贵母死之制，除赐死储君之母以外，甚至诛戮储君的母亲族。孝文即位，冯氏为太皇太后，她牢固控制孝文帝，而且进行下一步筹划。以后，孝文产子，“生而母死”，就是说不待立储之日，母林氏即被依制赐死。孝文帝曾经想废除此制，挽救妻子林氏生命，以不能违逆冯太后旨意而未得成功。冯太后不但自己掌握了两代储君，还引诸冯氏女入宫，其中二人后来相继被立为孝文皇后。而且，这些冯氏女当权后也效法其姑故伎，夺取新产皇子而母养之，赐其母死。因此，由文明太后开端，诸侄

效尤，子贵母死之制不但未得废除，而且更形巩固，并演化为强人倾轧的残酷手段，阴毒恐怖气氛弥漫于迁洛以后的北魏后宫之中。孝文帝临死前才下决心翦除冯氏内外势力，但未及正式宣布废止子贵母死之制。直到宣武帝后宫胡氏产子逃过了各种暗算，三岁时立为储君，即后来的孝明帝。储君之母胡氏亦得逃死，她就是以后的胡太后。胡太后是北魏一朝惟一凭血缘关系擅权的母后。至此，实行了百年的子贵母死之制事实上被废除了，但是北魏国祚事实上也终于此。

我试图找到一个突破口而进行的这项研究工作，大约费了两年时间，预期目的算是基本达到了。研究成果发表在北大《国学研究》第五卷上，该刊发行量小，见到过的同行可能不多。我在其中想要证明的是，子贵母死之制不是突然出现，也不全是道武帝个人残暴性格造成，而是有拓跋部发展中长期形成的特殊背景。它的出现，首先是符合拓跋部从部落联盟共主地位上升为专制国家皇帝地位的需要；其次是符合拓跋部摆脱君位继承无序状态、巩固长子继承制度的需要；再次是符合进一步消除和防制强大外家干扰拓跋事务的需要。看来这些目的都达到了。从子贵母死制度的探索中，衍生出了两个新问题。衍生的第一个问题是，离散部落之举与子贵母死制看来毫无关系，可是细细推究，却发现它们具有共同的历史背景，甚至可以说正是由于离散了强大的外家部落，才得以无大阻碍地推行子贵母死制度。衍生的第二个问题是，文明冯太后长期擅政，看来与立子贵母死制的初衷相矛盾，但是排比史料之后，却发现冯氏擅政正是刻意利用早已失去存在理由的子贵母死制度之故。衍生的这两个问题都是北魏历史中的头等大事，一在其前，一在其后，二事都出于同样的一个历史线索、历史背景。

回头看来，这一研究过程像是一层一层剥笋，一环一环解扣，走一步瞧一步，而不是先有基本立意，一气呵成。它探索的是一项宫中制度的渊源和演变，但都是附着在拓跋部向专制皇权国家发展的主线索上，其影响甚至延伸至于北魏中晚期历史中。这就不仅是制度史，而且进入社会史、政治史范围。这项制度有部族的传统习俗背景，又涉及文化史，它形成拓跋部沉重的精神负担。这样的研究只靠实证的方法是不够的，在一些环节上实证材料很不完备，例如论证关于母族干预拓跋大局，不是每个君王都有这方面的记录，材料上只能以偏概全；离散部落

之举只能就与此项制度渊源有关方面立论而不能论及此举的方方面面。我想，这项研究与其说对拓跋史提出了什么重要结论，还不如说只是提供了一些思路和方法，让更多有兴趣的同人一起寻找和探索北魏历史的新问题，如此而已。我特别希望有更多的富有开拓精神的中青年学者不要把精力过多地集中在现成的热点问题上（当然，如果在热点问题上形成了创造性的见解，是更有价值的），而是要同时重视开拓新思路、新课题，立志填补历史研究中的空白点，而尽可能避免做重复的工作。中青年史学工作者趁精力旺盛之时要“上穷碧落下黄泉”，到处去找新史料，这种功夫的重要性无须多说。只要有新史料可发掘，为此目的，哪怕个人的研究工作多绕点路，多费点时间，晚出点成果，也是值得的。

至于我自己，只要体脑能力允许，还想在这方面继续试着做点事情。我个人能做的事极为有限，找到了一小点突破口，其准确度还需要继续验证，而且就这一小点突破口，也难得“扩大战果”。但我深信治史是无尽头的事业，因而可能成为不朽的事业，不能过多地当成史家个人的事来看待。史家个人，重在发挥特点，重在创新。坚持创新务实，不断寻找新问题、新思路、新论点，总能逐渐认识历史实际，逐渐接近真理。更重要的是，这条路上总能出现新的接力人，他们会奉献智慧，作出努力，获得新成果，使研究工作达到新的境界。这就是无尽头，因而才是不朽。眼下我正在探索代北地区拓跋与乌桓关系问题，也找到了一些新“线头”，萌生了一些思路，眉目可说初具，希望明年能够完成，把它献给同行朋友。

代北地区拓跋与乌桓的共生关系

——《魏书·序纪》有关史实解析

一 缘 起

我在《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》文中，论及拓跋部居阴山——盛乐时期，约当中原魏晋之世，其君位传承中母后^①具有特殊作用，形成母强则遍立诸子的局面。本来，部落君长传承制度中有立长君的实际需要。一般说来，故君的兄弟年长于故君的子嗣，故君未必有胜任统治的成年子嗣，所以部落大人往往认为立故君兄弟有利于部落的稳定和凝聚。拓跋部择立嗣君时有时也能见到这种现象。神元帝力微死后，其子沙漠汗兄弟相继在位，当即为此。在拓跋部中还有另一种现象，就是母后多有强大的部族背景，母后部族支持母后控制拓跋事务，操纵拓跋君位传承，企图巩固兄终弟及，极力堵塞其他可能的继承途径。桓帝猗㐁、穆帝猗卢之时，这种现象相当显著。依照这种兄弟传承“秩序”，兄弟已尽，势必由下代传袭，但诸兄弟各有下代，各个下代又都有母族、妻族部落。无穷的争位纠纷因此而起，酿成频繁内乱，构成道武帝建立帝国以前拓跋历史的重要内容，也成为道武帝建立子贵母死之制的直接动因。

《魏书·皇后传》^②所见到武帝以前各代母后所出部落，其着落大体可得而言，惟有桓帝祁后族属难详，而祁后在拓跋早期历史中又是极其重要的人物，她当国之时曾正式听政，拓跋部以此被邻邦称作“女国”。我想祁后在拓跋部内之所以能有如此大的能量，经得起持久反复的折腾，祁后之族大概起了重要作用。

祁后姓氏所出虽于《官氏志》及其他有关典籍中无从稽考，但以其时拓跋婚姻关系而言，它出于北姓这个事实是历来史家不曾怀疑过的。我推测，祁后可能出于广宁乌桓，与平文王后同。东汉广宁为上谷郡广宁县，后来称作大宁，护乌桓校尉府所在，幽州乌桓西来所聚之地，在代北地区之东。本文之作，初意就在寻觅祁氏族属居代北之东的证据，进而探究阴山——盛乐时期居西的拓跋与居东的乌桓的互动关系，以充

实早期拓跋历史的某些内容。

对祁后族属的探索，迄今还没有找到足以下断语的过硬资料，还只能说是一种设想：祁氏依恃的实力主体在代谷以东，与以盛乐为中心的拓跋部族主体，表现为东西双方既抗衡又吸引的局面。祁后之族似乌桓，但还不敢断定就是乌桓。本文前面几节内容，就是利用细微的资料进行审视，尽量向这个设想靠近。不过在这个研究过程中，我自己思路所及，越来越超越祁后个人族属这一个案，而进入一些较大的问题，如拓跋早期从神元帝力微到道武帝珽的历史中，乌桓族究竟占有什么地位，起了什么作用；一个落后的孤立于代北一隅的拓跋部，为什么得以逐步演化，担当了结束十六国百余年混乱局面的角色，等等。这就不只是纤细考证而是拓跋历史中的宏观考察了。

我还产生了另一种联想。乌桓部族由辽东等五郡逐次入塞，是西汉武帝时事，早于鲜卑。东汉时乌桓作为一种悍战力量，不但驰名幽冀，而且还进入了皇家宿卫军营，又随汉将出征，转战至于荆、交等州。汉、魏、晋各朝，乌桓突骑始终是天下名骑。西晋时出现的所谓“五胡”，除羌人有长期转战中原的历史经验以外，没有其他任何一族进入中原比乌桓早，人数比乌桓多，弥漫比乌桓广，作用比乌桓大。但是乌桓却未被列入所谓“五胡”，十六国中也没有一个乌桓人自己独立建立的国家⁽³⁾。甚至在整个魏晋南北朝时期，从来不曾见到一支独树一帜而稳定持久的乌桓势力。乌桓作为一个重要部族，其史料在正史中只存在于《三国志》裴注以及范曄《后汉书》里面，《晋书》以下正史都未给乌桓作像样的传记，《魏书·官氏志》中把它笼统地称为“诸方杂人来附者总谓之‘乌丸’”⁽⁴⁾。看来乌桓部族的历史，是有意无意地被掩盖了。这当作何解释？究竟这一支深具活力的善战的乌桓人魏晋以后去向如何？这是一组想作探索又苦于难得结果的问题。本文只能说是试一试，所涉对象，实际上也只限于流动至于代北的乌桓而已，而不是中国北方的乌桓全族。

我把原来只求考证落实的纤细问题放在一边，而把本文主旨改在代北拓跋与代北乌桓关系方面，原因就在这里。我的目的与马长寿先生当年撰写《乌桓与鲜卑》并不一样。我也不求写出代北乌桓的全貌，而是就有限的几个方面探寻新的线索。因此我又为本文配上一个副标

题：“《魏书·序纪》有关史实解析”，说明我能使用的资料和所关注的问题都很有限。我能做的工作，基本上只能说是在前人搜集的资料和研究的结果基础上作一点再审视、再加工而已。

乌桓史料的稀缺，使我深感困惑。唐长孺先生最先把乌桓列入杂胡一类进行研究，所写的《魏晋杂胡考》一文中把所见乌桓资料中可得而言的问题，从极精微处做了独具匠心的剖析，对乌桓研究有开山之功。马长寿先生撰写《乌桓与鲜卑》，对乌桓资料的搜集，可以说是囊括一空，论述全面。日本史家内田吟风对乌桓史用功甚深，钻研颇久；前田正名关于平城地区历史地理方面的研究，对理解乌桓历史帮助很大。当然，新资料的发掘不能说至此已到尽头，再也无处下手。只是当我着手做这类研究时，体脑能力都感匮乏；上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西的劲头已经丧失了。对这种研究，我只是觉得还有兴趣，还有意义，想尽一点力气而已，自我期许并不甚高。我感到前人使用过的资料，有些是对资料取其大旨，而对其深层意义不一定都处处榨干用尽，因此牙慧可拾之处往往而有。尤其是对《魏书·序纪》这一篇在我看来是历代少数民族古史中难得见到的珍贵史料，利用还不算充分。我粗粗梳篦一过，觉得还可用来写点文章。这就是我以《序纪》资料解析作为副题的原因。当然，文章也不能只限于解析《序纪》有关拓跋与代北乌桓的资料而已，也还有旁征之处，不过力求与《序纪》有所印证。至于我为什么看重《序纪》的史料价值，我将以之作为北魏史学史的一个问题，另写文章讨论⁽⁵⁾。

在写了这一个解题性的开场白以后，将要进入正文之前，我觉得还有几句话要说。本文从总体说来，是探索由于乌桓介入而孕育出一个崭新的、活力旺盛的拓跋部，影响一个历史阶段的结束和另一个阶段的开始。本文自切入点至于终结点，其间曲折回旋，不敢说全无歧路之迷。历史贵实证，本文所涉问题，有的环节无法得到实证，像是雾里看山，隐约中得窥其轮廓，山的本态，山的细部，却无法审视清楚。这篇文章作为历史论文，感到多所欠缺，心里不踏实。我想，研究民族古史，就其无文字记载年代而言，有时恐怕不免要使用这种方法，确切结论不一定能得到，但也许能起开阔视野、启发思考的作用，如果读者愿意踵迹搜寻，说不定能够扩大战果，发现新的线索，使模糊的轮廓清晰起来。

如果有幸获得更多确切资料（包括文献、考古和调查资料），使某些假设之词能够证实，使乌桓作为古代一个重要部族的历史得以更多地揭示，那时就可以说乌桓研究真有收获，乌桓、拓跋在代北的共生关系及其历史作用真能说清楚、说透彻了。人类学知识一定有助于认识某些问题，可惜我自己对此所知所见太少，也希望能得到学者的指教。

二 拓跋东、中、西三部简况

《序纪》记惠帝贺傜、炆帝纥那兄弟事甚略。先是惠帝以“诸部人情未悉款顺，乃筑城于东木根山，徙都之”；炆帝“迁于大宁”，以战争不利，“出居于宇文部”，最后“出居于慕容部”。《序纪》所列徙居之地和投奔部族所在之地，其中之东木根山本文下面将有专节讨论。其余各地都在偏东之处或在东部诸郡塞外，显示惠、炆视此为安全之所，避难之处。这很可能涉及惠、炆所统之众的部族成分和与东部地区的关系，值得注意。

公元295年，拓跋按地域划分为东、中、西三部。神元帝力微之子昭帝祿官一部居东，在上谷北、濡源西，东接宇文部，都是塞外之地；文帝长子桓帝猗廆一部居中，在代郡之参合陂北，接近平城；桓帝之弟穆帝猗卢一部居西，在定襄之盛乐故城。文帝是神元帝长子沙漠汗，未履位而死。昭、桓、穆三帝中，昭为叔，但非嫡长；桓、穆为侄，但为神元嫡长子所出，其中桓帝更是文帝的嫡长子，神元帝的嫡长孙。以此而言，桓帝最贵。不过此时拓跋部既非全无嫡长观念，又不遵循嫡长秩序。常见情况是，立长重于立嫡，立弟多于立子。还值得注意的是，昭帝居东，与宇文为邻，慕容亦在近，按理，昭帝之国应有东方诸部族背景。后来炆帝东奔所至都在昔日昭帝所居拓跋东部之地，这应当不是偶然。

力微死后，“诸部离叛，国内纷扰”，拓跋部落联盟历史出现断裂。十多年后才有上述三分局面出现，拓跋始得振兴，进入重要的发展时期。三分，就拓跋部君位继承而言，既立弟又立子，似乎是经历过某种激烈冲突而导致权力的暂时平衡，这不是顺当的发展形势⁽⁶⁾；但三分就拓跋部发育成长而言，又是开疆辟土，扩张势力，而且也成为从纷扰向统一的过渡，是有利的事。

拓跋东、中、西三部，地域环境和部族状况各有特点，这种特点是历史地形成的，所以三分并不只是出于拓跋部自己的选择。为了说明这一背景，须作一些历史追溯。

陈寿书《乌丸传》注引王沈书：东汉建武二十五年（49）乌桓大人郝旦率众诣阙，“封其渠帅为侯王者八十余人，使居塞内，布列辽东属国、辽西、右北平、渔阳、广阳、上谷、代郡、雁门、太原、朔方诸郡界，招来种人，给其衣食，置校尉以领护之”。按，护乌桓校尉西汉武帝初置，治所不定，后合并于护匈奴中郎将。东汉建武时复置。范晔书《乌桓传》谓复置护乌桓校尉于上谷宁城，其议发自班彪。班彪认为原来布列诸郡塞内的乌桓，汉廷但委“主降掾史”权制，无统领者，难得安宁。据《汉书·叙传》，班彪家本北边，世居雁门楼烦，西汉末始迁扶风安陵。班彪伯父班伯，数理边务，周旋匈奴，仕定襄太守。父班稚，官西河属国都尉。班彪以家世故，本人又有于两汉之际游宦陇右、河西经历，通晓北境边情，深知忧患所在，因而有复置护乌桓校尉之请，校尉开营府于幽、并边境。复置的护乌桓校尉并领鲜卑各部，主司“赏赐质子、岁时互市”，较西汉时的单纯军事任务是大大扩充了。校尉之设，使边境形成了一种新的汉胡秩序，此后战乱虽然还是不少，但汉胡基本地域和基本形势大体未变。

前揭王沈书述及东汉乌桓渠帅居塞内者，布列于辽东属国、辽西、右北平、渔阳、广阳、上谷、代郡、雁门、太原⁽⁷⁾、朔方诸郡界。与二百余年后拓跋部东、中、西三部横向分列地境比较，可以看出，西晋时拓跋三部所居，正是以此为基准，贴近东汉乌桓徙居一线，只是东端由于有宇文部、慕容部之阻，止于渔阳、上谷塞外的濡源而不及辽西、辽东属国；西端则阻河为固，未曾长期据有朔方。而且在西晋永嘉四年（穆帝猗卢之三年，310）猗卢受封代王，索得代北五县封地之前，拓跋地境限于靠北面的东西一带，是相当局促的。历史地形成的地域限制决定了拓跋部生存空间范围，也决定了拓跋部必须在这个空间范围内长期与乌桓共处。

由此可知，拓跋部的东、中、西三部之地，本来是东汉用以招徕乌桓实边的北境之地。拓跋部度阴山入居盛乐之后，逐渐蔓延浸润，才形成大面积地与先来的乌桓交错共生，以至于彼此渗透融合。而且拓跋浸润也不只是从盛乐一处。塞外残留的拓跋部人，他们随处入塞与先来的乌桓人共处，在当时是并不特别困难的。

拓跋东、中、西三部，地域环境和部族状况各有什么特点呢？

先从东部说起。拓跋东部，地接西晋广宁、上谷两郡的塞外部分，部族复杂，乌桓人数多，影响大，还有各部鲜卑，都是游动不居。更东的宇文部、慕容部与居上谷以北、濡源以西的东部拓跋的关系，暂时似还不多，但是比邻而居，容易互通声息，互为影响。

说者谓东部拓跋可能是汉代自东向西迁徙的鲜卑拓跋部停驻于上谷塞外濡源以西的某些部落，魏晋以来，他们与代北拓跋虽然还保留有某种一致性，又因有乌桓以及鲜卑余部的彼此影响，不断增添独立发展的因素，所以与拓跋中部、西部的关系并不稳固。此说是有理由的，只是还需要更多一点证据。

西晋护乌桓校尉例带征北将军、宁朔将军一类军号，依北族势力消长而有不同的任务。例如，公元286年唐彬居职，其主要任务如《晋书》本传所记，是对付宇文部的宇文莫槐。《魏书·序纪》记公元292年宇文莫槐死，弟普拔为部落大人，拓跋部平帝绰以女妻普拔子丘不勤。此时间尚在拓跋三分之前，拓跋已与宇文部建立婚姻关系，事实上是向东联络，以求立足。宇文部则寻求拓跋部的援助，以增加在西晋压力下自存的能力。这一事实，当与三年之后拓跋三分时其东部得以至于濡源与宇文部相邻有关系⁽⁸⁾。

汉、晋护乌桓校尉控制着缘边东西一线，这理当是一条隔离内外的边防线。但是线内线外都有大量的乌桓人和包括拓跋在内的鲜卑人，而乌桓和鲜卑语言习俗相通，两者的差别不断淡化。所以这条边防线隔离内外的作用并不很大。加以校尉本来就有招徕和互市任务，所以在塞内塞外之间，人的流动和物的流动应当都是很活跃的。校尉的控制力量，西晋弱于东汉，所以西晋时边塞内外相互流动更无限制。久而久之，无论是乌桓还是鲜卑，也无论原居塞外还是原居塞内，他们之间日益融为一体。公元305年拓跋中部桓帝猗𡇗死，公元307年拓跋东部昭帝禄官死，原在拓跋西部的穆帝猗卢遂得总摄三部。但此后《序纪》只有拓跋中部和西部的历史记载，而拓跋东部则寂尔无闻⁽⁹⁾，我想原因就在于东部拓跋已融入当地乌桓、鲜卑各部之中。但是拓跋在东部也并非全无影响，惠帝、炀帝东奔事也可能就是凭借这一背景。濡源以东今伊逊河一带，往后仍有索头部人活动。

拓跋中部地在“代郡之参合陂北”。如按《魏书·地形志》定参合陂在凉城郡，则其地两汉皆属雁门郡，魏晋为弃地，已不设治；如按《读史方輿纪要》定参合陂在大同府东百余里处，则其地两汉皆属代郡，魏晋亦不设治⁽¹⁰⁾。本文取后一种说法。这里是乌桓与拓跋错居之所，中心地区在平城附近。但此时无论乌桓、拓跋，均非城郭而居，平城尚不具有都城意义。盛乐也是一样。

东汉建武年间乌桓进入代郡、雁门，比拓跋力微居盛乐向周围浸润至于雁门、代郡，要早一百多年。这两个部族在代北接触，起先必然是乌桓居于强势，拓跋居于弱势，然后是此伏彼起，此进彼退，从不协调状态逐渐趋向相互渗透，相互包容。但是我们几乎看不到这样一个由冲突到融合过程的具体史料。在以记录拓跋人和事为主体的《魏书·序纪》中，大体可以看出，在这个地区，拓跋、乌桓两个部族并没有经历过激烈的战争。猗卢在位的第三年至第七年（297—301），共五年时间，猗卢本人全都用于“北巡”、“西略”，“诸降附者二十余国”，其中并没有特别提到乌桓。猗卢在位的第十年后，他与其弟、拓跋西部的穆帝猗卢共同援助并州刺史刘琨，连续进行对抗刘渊的大战，其军队的主力正是乌桓。在拓跋部历史发展中，拓跋部族与乌桓部族的互动关系起着重大作用，而拓跋中部地区是两部族在互动中走向熔融的关键地区，是拓跋部得以向更高文明阶段发育成长的主要空间。稍后统一了东、中、西三部的拓跋猗卢，其活动几乎都在中部地带。

现在转向拓跋西部进行考察。就拓跋与乌桓关系说来，西部与东部有相似之处，只是两个部族力量对比有程度上的不同。就拓跋传统势力根基深厚而言，东、中、西部可以看到明显差异。拓跋西部接近阴山草原，具有自身安全保障的充足空间。所以西部是拓跋部的根本所在，是它得以在三部中维持举足轻重地位的基础。西部周围虽有数量不大的朔方乌桓以及边郡杂胡与之相处，但都在拓跋部控制之中。不羁的铁弗也已被逐于河西朔方之地。西部用兵，与中部不一样，其主力的成分不是乌桓而是拓跋。猗卢驱逐铁弗的战役，用的是“弟子平文皇帝（按即思帝弗之子郁律）”的二万骑兵，这自然是拓跋兵⁽¹¹⁾。

前已提及，思帝弗与其子平文帝郁律，同桓、穆一样是文帝沙漠汗子孙，只是前者为文帝兰妃所出，后者为文帝封后所出。据《官氏

志》，兰妃所属的乌洛兰部，为北方草原诸部之一。以后北魏皇室大宗就是出于兰妃子孙一系。思帝弗“为诸父兄所重”，“百姓怀服”，可见是得到拓跋宗室大人拥戴的。桓、穆死后，祁后立子普根，再立普根之子；普根之子又死，“国人立其从父郁律”⁽¹²⁾，这是平文帝郁律也得到拓跋部人拥护的证据。平文帝为桓后祁氏突然袭击害死，“大人死者数十人”，这是个很大的数字。数十名拓跋大人死难，当由于他们拥戴平文以抗拒来自拓跋东部祁后势力之故，可见西部潜在实力很大，东西部的斗争以后还是会继续的。以后与祁后诸子惠帝、炆帝争位的平文帝长子烈帝翳槐，他即位靠其舅部贺兰部“及诸部大人”拥立，其中当然包括拓跋大人在内。这些都是拓跋西部地区的部落力量。烈帝杀贺兰部大人蒿头⁽¹³⁾，挑动西部内斗，才激起拓跋国人反抗，迫使烈帝出奔；但烈帝复立，仍然是靠拓跋国人拥戴。至于昭成帝什翼犍之立与道武帝拓跋珪之立，依靠的也是拓跋国人和他们各自的母后和母族。

由此可知，拓跋三国，西部之国是拓跋根基所在，持重而保守；中部之国拓跋与乌桓共生互动，活跃而进取；东部之国紧靠乌桓、宇文、慕容，游离而易隔绝，并非拓跋政权能够长期控制之处。东、中、西三国，在拓跋历史进程中的地位和走向，是各不相同的。

拓跋大人拥戴植根于西部的兰妃后人一系，对拓跋历史很有影响。但是拓跋部族毕竟不能永久局促于西部游牧之区，必须趁有利的政治形势，逐渐把重心向东推移，以接近较为发达的农业地带。所以猗卢因助刘琨之功受封为代王以后，“以封邑去国悬远（按指代王封邑之代与以盛乐为中心的拓跋之‘国’相距甚远），民不相接，乃从琨求句注陁北之地”。于是刘琨尽“徙马邑、阴馆、楼烦、繁峙、崞五县之民于陁南，更立城邑，尽献其地，东接代郡，西连西河、朔方，方数百里。帝（猗卢）乃徙十万家以充之”。三年之后（313），猗卢“城盛乐以为北都，修故平城以为南都。……更南百里，于灑水之阳黄瓜堆筑新平城，晋人谓之小平城，使长子六脩镇之，统领南部”。这是拓跋部的一个大动作，显示拓跋部重心的东移、南移。它展示了拓跋部在此后一个时期内战略发展的蓝图。⁽¹⁴⁾

从盛乐走向平城，再图进一步发展，《魏书》习称“图南”或“平南夏”，这实际上与向东发展同义。新平城在今桑干河源，更是既东又南。

魏收《魏书·序纪》说平文帝“有平南夏之意”。魏澹述其所撰《魏书》义例，其二曰：“平文、昭成雄据塞表，英风渐盛。图南之业，基自此始。”⁽¹⁵⁾实际上拓跋部外向发展的基础，是桓、穆时奠定的，其主要内容，一是走出僻远边塞，脱离守旧的部落势力的羁绊，参与西晋政治活动；二是为拓跋获得陞北五县广阔地域，可以作为向外活动的跳板。而且，代北五县基本上是农业或半农半牧地区，得五县地，对拓跋经济力量也会有重大影响。由于桓、穆不属于以后北魏皇室大宗，后来撰写北魏国史的人未免心存偏见，不承认穆帝图南的意义。当然，更重要的原因可能是拓跋内乱，历史出现反复，此后一个阶段拓跋重心又曾退回盛乐。这是拓跋部族发展史上的一大曲折。昭成帝立，339年拓跋部诸大人朝于参合陂（此参合当在今凉城境），议欲定都灋源川，地在新平城的更南处。阻止迁都的太后王氏裁定：“国自上世，迁徙为业。今事难之后，基业未固。若城郭而居，一旦寇来，难卒迁动。”⁽¹⁶⁾这里所说的“事难”，所说的“寇”，依其时形势言之，指的就是惠帝、炆帝所倚仗的来自东方的势力，其中当以乌桓为主。

以上是关于拓跋三分后东、中、西三部的地理环境和部族关系特点的分析，这在《序纪》中只有极简略的描叙，实际内容则是反映从东到西拓跋和乌桓的互动关系及其后果，而这一点《魏书》作者则没有清晰的认识和交代。

这里有一个信息与以后拓跋部发展地境有密切关系，值得注意。王沈书《乌桓传》列举东汉入塞乌桓所徙地境，自东徂西，起辽东属国，止朔方部，几乎幽、并的全部边郡都包括在内，惟独没有雁门以西的定襄、云中、五原三郡。这并不是史料漏列，而是由于东汉时此三郡确不在徙置乌桓之列。东汉安、顺时有乌桓寇云中、五原郡事和五原太守战败的记载，见范晔书《乌桓传》。建武徙置乌桓而不及此三郡，我自己不得其解。考虑到《续汉书·郡国志》所记此三郡都是户口奇少适宜徙置乌桓之处，更是莫名所以。

不过，这三郡不在徙置乌桓之列，恰恰为稍后由阴山南下的拓跋部留下了孳发育最主要的空间。在此空间之外，以拓跋东、中、西部为准分别言之，其东部地界受制于宇文诸部，又在西晋护乌桓校尉的监控之下，拓跋部族很难在此获得较大发展，甚至拓跋统治也很难获得稳固

的立足点。拓跋中部地，约当东汉的代郡、雁门郡，实际处在拓跋、乌桓共治之下，矛盾冲突在所不免，本文其他各处另有详说。至于拓跋西部地，则如《序纪》于295年所记：“是岁，穆帝始出并州，迁杂胡北徙云中、五原、朔方。又西渡河击匈奴、乌桓诸部。自杏城以北八十里，迄长城原，夹道立碣，与晋分界。”穆帝所为，就是对抗乌桓及诸杂胡，开拓和保障拓跋西境，稳定拓跋统治基础。从这里看得出来，自阴山南下的拓跋部，如果要避开荒漠地带，寻求一个较适于生存的自然环境，而且又较少遇到人为的阻碍，最便利之处就是东汉未徙乌桓的五原、云中、定襄三郡之地。以后全部拓跋部族发展历史，恰恰可以证明这一推断。

从拓跋三分以后东、中、西三部各自的地域环境和部族关系中，我们探索到东部地区乌桓最盛，中部地区二族互动共存，西部地区为拓跋根本之地这一基本情况。拓跋的社会演化和政治变迁，关键在拓跋中部。以此为总的背景，我们似乎找到了认识平文帝以来拓跋历史中延续了十年之久的复辟—反复辟斗争的途径，可以试着对《序纪》中的相关史料作出解释。这场斗争主要在拓跋中部地境演出，也涉入东西地境。

三 释《序纪》所见惠帝、炆帝东奔诸事

西晋建兴四年（316）三月猗卢死，拓跋内乱，“国内多难，部落离散，拓跋氏浸衰”⁽¹⁷⁾。在这个阶段之中，有下列三种力量介入代北事务，彼此较量，形成纷纭局面。

其一是桓后祁氏。她据有中部之地，背靠东部，本来得到晋人（汉人）卫雄、姬澹等所团聚的乌桓人和晋人也就是所谓“新人”的强大助力。但这些新人后来由于拓跋内乱而南奔并州，祁后不得不另求援助。所以有321年祁后害死平文帝，遣使与石勒通好之事，但并不成功，而且以后还受石勒侵逼⁽¹⁸⁾，不得不向北向东迁徙避难。

其二是拓跋大人，当时所谓“旧人”。他们主要力量在拓跋西部的盛乐。他们憎恨桓、穆倚仗的新人，即乌桓和晋人的势力。由于“新旧猜嫌，迭相诛戮”，悍战的新人终于被逼走并州，旧人趁此于盛乐拥立平文帝郁律。不久以后，平文帝又被居东的祁后害死。

其三是居于阴山以北的平文帝妻族贺兰部以及“诸部大人”，是拓跋西部势力的支撑者。他们随后在拓跋两系统胶着争斗之中强立平文帝之子、贺兰部之甥烈帝翳槐，力助平文帝一系挽回颓势。不过贺兰部此时只是作为平文帝一系的后盾出现于拓跋历史中，而且毕竟是一种外力。所以竞逐于代北的力量，归根结底是祁后后人和平文帝后人两系，一在偏东，一在偏西。本节前面所提供的拓跋与乌桓关系，就是这一激烈竞逐的总背景。把以下所引《序纪》关于惠帝、炆帝东奔记事放在这一总背景中加以解析，就没有太多疑难之处了。

〔惠帝贺傜元年，321〕未亲政事，太后临朝。遣使与石勒通和，时人谓之女国使。

按，惠帝，贺傜，《序纪》谓为桓帝中子，普根之弟，祁后所出。祁后害死平文帝夺得政权，却因与拓跋大人决裂，处于孤立寡援地位，乃求前赵为与国。但从以后事态看来，此一要求被石勒拒绝，疑因桓、穆倚仗的“新人”久助西晋与胡羯为敌之故。乌桓与羯似是世仇。至于居东的祁后为什么能轻易杀害其根基本来在西部的平文帝，本文第五节将作出

解释。又，“太后临朝”，当以惠帝年幼不堪政事之故。但桓帝死于305年，而惠帝尚有弟，所以惠帝即位时至少已十七岁，比道武帝复国时的年龄还要长一岁，何需太后临朝？可见惠帝身世尚有可疑之处，留待以后斟酌。

〔惠帝四年，324〕帝始临朝。以诸部人情未悉款顺，乃筑城于东木根山，徙都之。

按，“未款”诸部主要指盛乐地区原来拥护平文帝的拓跋诸部。平文死时，大人死者数十人，所以东西之间对立形势仍然尖锐。东部祁后势力当在平城附近以至于陁北五县旧地，既要防西面“未款”诸部，又要防南面不愿与祁后结好的前赵石氏。东木根山，其地在高柳之北，大宁西北，远盛乐而近护乌桓校尉之地，远幽、并而近草原大漠。从地缘政治角度分析，祁后引以为援的力量当在旧日拓跋东部一带以及濡源地区，一旦有事，可以有进退余地，比平城以至陁北要安全得多。而进退之路，既有塞内一线，又有塞外草原一线。所以徙都东木根山一事，似为预计往后将有东奔诸事而作出的选择。又，此年“帝始临朝”，诸部反叛，颇疑祁后死于此年，局势立即失控。《魏书》此后已不见祁后事迹。

〔炀帝纥那三年，327〕石勒遣石虎率骑五千来寇边郡，帝御之于句注陁北，不利，迁于大宁。时烈帝居于舅贺兰部，帝遣使求之。贺兰部帅蔼头不遣。帝怒，召宇文部并势击蔼头。宇文众败，帝还大宁。

按，炀帝纥那，惠帝同母弟；烈帝翳槐，平文帝之子，贺兰部之甥。烈帝最有资格与炀帝争位，此时却受逼于来自东方的压力，避居于阴山以北的贺兰部中。炀帝御石虎于陁北，兵败，作长距离转移，将驻地从东木根山向东南撤至大宁。估计炀帝在大宁有所依托，实力增强，所以才敢于约宇文部自北方草原共同向西出击意辛山，索求烈帝于贺兰部。这是向拓跋西部挑衅，是321年祁后杀害平文帝这场斗争的延续。挑衅失败了，炀帝仍退守大宁，以求自保。

〔炀帝五年，329〕帝出居于宇文部。贺兰及诸部大人共立烈帝。

按，炆帝出走，必是受贺兰部及诸部大人反攻逼迫，又有后赵潜在威胁，居大宁亦不能保障安全，所以才远走宇文部。炆帝步步东退，是西部拓跋的一次大胜利。代北地区为烈帝据有，烈帝与乌桓关系较疏，更便于与后赵联系。贺兰部与诸部利用炆帝被迫东迁之势，共立烈帝，自然以帝舅之重掌控了拓跋大局。

〔烈帝翳槐元年，329〕石勒遣使求和，帝遣弟昭成皇帝如襄国，从者五千余家。

按，石勒求和是饰词，《资治通鉴》作“翳槐遣其弟什翼犍质于后赵以请和”是实。石勒愿纳其和，我疑其意在远联拓跋，近制乌桓，同时也就是抑制祁氏一系势力。什翼犍不是平文帝之妻贺兰氏所生，而是出自平文帝之王皇后，是翳槐的异母弟。什翼犍接受为质于赵之遣，又有如此众多的从者，我疑此从者是王皇后、什翼犍的亲从力量，暂时在西部不能自安自存，借机走避于石赵。

〔烈帝七年，335〕蒿头不修臣职，召而戮之，国人复贰。炆帝自宇文部还入，诸部大人复奉之。炆皇帝复立，……烈帝出居于邺。

按，贺兰蒿头为帝舅，挟亲恃功，事或有之，但是必杀蒿头当是王皇后之意。王皇后出于广宁乌桓。拓跋所谓皇后，多有被征服部落之俘虏女子在掖庭得幸有子者。《王皇后传》说她“年十三，因事入宫，得幸于平文，生昭成帝”，即此之谓。王氏此时处境尴尬，必欲除贺兰氏之子而立己子，以固权势，所以杀蒿头，因此又激成拓跋西部阵营内贺兰等部大人之叛，西部力量削弱，使炆帝得以乘机复辟。这是东部、西部冲突中衍生的一个矛盾，其根源仍存在于拓跋与乌桓之间。

〔炆帝复立之三年，烈帝复立之元年，337〕石虎遣将李穆率骑五千纳烈帝于大宁，国人六千余落叛炆帝，炆帝出居于慕容部。

按，烈帝得后赵之助和本居西部的拓跋一系拥戴，占领了东部一系炆帝的底托之地大宁，炆帝从大宁出走慕容部，再未回归。桓、穆时开始形成的所谓新旧矛盾，随着祁后及其子嗣退出历史舞台而消失。平文王后为亲子昭成帝什翼犍造势，初步奠定了此一系统尔后统治北魏的基础。

李穆入大宁事，《晋书·石季龙载记》（上）记曰：“先是，北单于乙回（按即翳槐）为鲜卑敦那（按即纥那。纥读为敦，当即上古舌上音读为舌尖音之故。此时史籍中同类例证不少）所逐，（石季龙）既平辽西，遣其将李穆击（纥）那，破之，复立乙回而还。”自后赵视之，拓跋统绪在西，故称西部烈帝翳槐为北单于，而对东部炀帝纥那只以鲜卑相称。李穆所率五千骑，或即数年前什翼犍为质于襄国的“从者五千余家”。炀帝失大宁，无归宿地，未奔宇文而奔于慕容部，盖此时宇文部已为慕容部所并。

代北地区东西部之争，实即拓跋、乌桓之争，东部的乌桓势力被西部的拓跋势力征服，整个代北入于拓跋之手。这就是公元321年至337年间惠—炀—烈—炀—烈诸帝复辟反复辟斗争的历史内容。导演这场斗争的，在东部是祁后，而西部的王后也起着相似的作用。只是胜利了的西部拓跋势力，却包含了以王后为标志的乌桓因素。这意味着拓跋与乌桓毕竟不是不能共存的民族力量。什翼犍自邺还，即位于“繁峙之北”，当今浑源地境，在代北之东部而不在代北之西部，稍后始“移都于云中之盛乐宫”。这种无分畛域现象，也反映了代北拓跋、乌桓的民族混同。

还应当注意，拓跋西部终于战胜东部，有外来势力的影响，这就是后赵的石羯。石氏在并州时长期与拓跋的桓帝、穆帝为敌，正是石勒，在并州时消灭了穆帝所恃的乌桓精锐之师。在以后拓跋部内十余年的东西之争中，关键时刻总有后赵的军事参预，而且常常起决定性的作用。

关于《序纪》有关史料的解析笺注，至此为止。

烈帝复立的同年（337），城盛乐新城，但他一年即死，是否属于正常死亡，自有可猜测之处。他死后，政权入异母弟昭成帝什翼犍之手，太后王氏完全掌握权力。西部拓跋势力压平了对手，一时兴盛起来，诸部大人亟思恢宏桓、穆时的开拓局面，欲从盛乐迁于灏源川，其地已在句注陁口了。此时持沉着稳重态度的，反而是出自广宁乌桓的王太后，她的决策之语“事难之后，基业未固”云云，前已引述，见于《平文王皇后传》^{〔19〕}。

从上举记事解析中可以看出，十余年来事态虽然纷纭，介入力量不少，但是主线只是祁后及其诸子为一方，平文帝诸子由王后导演为另一

方的争位斗争。从近处看来，这是桓、穆统治矛盾积累以及内乱的后果，从远看则是导源于汉晋边塞地区乌桓和拓跋的杂处。关键人物之一的祁氏不知死于何年，介入事迹史不彰显，但是从她一度临朝以及从惠帝、炀帝徙都东木根山、遁走大宁、引宇文部为援、逃入慕容部等事来推测，祁后出于东部部族的这一结论似可信服。只是她究竟是出于乌桓，还是出于东部鲜卑的其他部分，或是出于宇文部，还难于敲定，要继续考察。

还有一个问题需作说明，即炀帝所部毕竟还是拓跋，他们得以随意出入宇文、慕容诸部，当与其地本有零散的拓跋部落有关系。《晋书·慕容廆载记》，当慕容部与宇文部相攻战时，慕容廆所统即有“索头”之军。东晋明帝时陶侃报书慕容使者，有廆“远绥索头”之语。《北史·宇文莫槐传》及《资治通鉴》卷九三东晋明帝大宁三年（325）均载有慕容廆遣军，包括索头，共击宇文乞得龟于洸水（饶乐水，今西拉木伦河），事在炀帝五年出居宇文部之前。此战役有石勒联宇文击慕容廆，廆遣世子皝、索头、段国共击之等事。拓跋东部与宇文部相隔的濡水，其上游之东，有支流曰索头水⁽²⁰⁾，流经今围场、隆化，今称伊逊河。这里停驻的索头以及上引慕容廆所统的索头，按理或是汉代随乌桓之后南移的鲜卑人一部分的留驻者，或是随昭帝禄官自西而来的拓跋，已无可考。但是这一背景有助于说明以后炀帝得以随意出入东方宇文、慕容的原因。此外，代北近处也有索头活动。《晋书·石季龙载记》石虎初即位，自诩二十余年战绩，其中有“北走索头”之功。336年记“索头郁鞠率众三万降于季龙，……散其部众于冀、青等六州”，不久却又载遣将自雁门讨索头郁鞠，克之。或者徙置冀、青的这三万拓跋不安其居，又遁归代北了。郁鞠或云即烈帝翳槐，翳槐被炀帝所逐，附于石虎，恰于336年出居于邺。是否如此，还难断言。

关于拓跋与宇文部关系，前面已有简略说明，还需补叙一些情况。以《魏书·序纪》、《北史·宇文莫槐传》以及《周书·文帝纪》参读，可知宇文部本属匈奴，原来驻牧阴山，与拓跋部为邻。公元3世纪下半期，约当拓跋力微死后，宇文莫槐率部东迁辽西⁽²¹⁾。《序纪》记平帝拓跋绰以女妻莫槐之弟，即宇文大人普拨之子丘不勤，时在292年。拓跋三分，昭帝隔濡源与宇文为邻，莫槐之子逊昵延又妻昭帝之女。所以

《周书》称宇文“为魏舅生（甥）之国”。宇文的劲敌是其东邻鲜卑慕容部。宇文对慕容的战争屡战屡败，只因慕容长期对外方针是“先取高句丽，后灭宇文，然后中原可图”⁽²²⁾，所以宇文部自身虽处在散灭之中，苟延残喘而已，犹能暂时庇护炀帝。不过到了337年后赵之军纳烈帝于大宁时，甫于龙城建立燕国（前燕）的慕容部就成为炀帝避难的庇护所。慕容皝既接纳了炀帝，却又积极开拓与炀帝对手烈帝的继承人昭成帝什翼犍的交往：昭成帝娉慕容皝妹，慕容皝娉烈帝女。慕容与拓跋世婚，交往不绝，不过一个逐步向中原之地发展，一个还局促于代北一隅，彼此发展并不同步。后代史家认为拓跋氏正是承慕容后燕之衰，始得以略定中国⁽²³⁾。拓跋入定襄，比慕容南下幽冀，早了约一个世纪，但是拓跋社会发展缓慢，比较慕容社会，少了不止一个兴废轮回。

从上面的分析可以看出，炀帝得以随意出入宇文部，应当有此拓跋与东方各部关系的历史背景。进一步说，应当还有祁后可能的乌桓背景。至于慕容庇护拓跋，则是同属鲜卑的缘故。东汉安帝时鲜卑大人燕荔阳诣阙朝贺，赐王印绶，“令止乌桓校尉所属宁城下，通胡市。因筑南北两部质馆。鲜卑邑落百二十部各遣入质”⁽²⁴⁾。由此更可理解，汉晋护乌桓校尉所护虽以乌桓为主，但也并护鲜卑，而且各部鲜卑都有，自然也包括零散活动的索头，即拓跋部。

四 惟氏、维氏与祁氏

我在本文“缘起”中，交代了本节文字最先立意只是为了探索桓帝猗卮祁后的族属问题，以图说明乌桓确实是代北东部强大的族落，祁后是代北东部乌桓的代表人物。本文上一节论惠帝、炀帝东奔事，使我相信祁后属于东部族系，但还难确认就是乌桓。现在写成的“惟氏、维氏与祁氏”一段文字，向祁后出于乌桓的认识推进了一步。我在思考过程中，无意中触及许多其他事物，具有更重要的意义，使原定姓族探索考证的目标反而失掉了色彩。姑存于此，算作本文的一段插曲，并等待后之问津者。

桓帝猗卮皇后，《魏书·皇后传》作祁氏，《北史·皇后传》作惟氏。《通鉴》建兴四年条及太兴四年夏四月条，《通志》卷二〇，均作惟氏，当以《北史》为据。《御览》卷一三九引《魏书》则作维氏。史家对此不见提出过什么问题，也不见有何考辨。对祁氏出于北族，则更是古今共识，从无异说，只是还未见有确指祁后出于乌桓的说法。

邓名世《古今姓氏书辩证》卷三上平六脂，惟：“吴氏《千姓篇》曰：‘后魏威（按当作桓）帝后有惟氏。’”《辩证》还说惟、维二氏皆吴氏所增。这当为《元和姓纂》以后之事。惟、维作为姓氏，至此始得入于姓氏书，至少说明其姓本来不显，以前未被注意。而邓氏《辩证》于此二姓只著录惟而不著录维，或者意在表明，《太平御览》引《魏书》维氏是惟氏的误写，因而略去。但是据前秦苻坚建元四年（368）十月《立界山石祠碑》⁽²⁵⁾碑阴名录，有“将军冯翊维叙”。该碑题名人物姓氏中可确认为少数民族姓氏者有十余种，所以我认为维叙之维，也是一种少数民族的姓氏，而且认定此人为乌桓大概是没有问题的⁽²⁶⁾。又惟、维二字古时本可通用，姓惟姓维当是一事，不过历史上此姓十分少见，《辩证》于惟氏条下，也只录入桓后惟氏一人而已。

至于祁姓，《辩证》未收录。但祁、惟（维）二氏分别见于《魏书》、《北史》，而《魏书·皇后传》本阙，历来认为是后人取《北史·皇后传》补入，又取《高氏小史》及他书附益之。然则祁氏、惟氏之异，原因不当是误写造成，而当另有版本差异缘由。这版本差异或者就是来

源于《高氏小史》及其他附益之书，现已无从确认。即以《魏书》而言，《御览》所引《魏书》只能是魏收之书而不可能是魏澹之书⁽²⁷⁾，其中桓后作维氏；而稍晚于《御览》，刘放、刘恕等人所上今本魏收《魏书》，桓后则作祁氏。这说明北宋时魏收《魏书》本来就有不同版本。所以对于桓后姓氏作祁作惟，似不当轻易取舍，作出某正某误的判断。

祁氏、惟（维）氏差异本属纤细琐碎问题，古人未尝措意及此。今人所作有关此一时期胡人姓氏考索的专著，如姚薇元《北朝胡姓考》，如陈连庆《中国古代少数民族姓氏研究》，对此都是存而不论。我意既然作祁作惟（维）问题不当贸然判定某正某误，是否有两姓相通并存的可能呢？

祁、惟（维）二字形不相近，不易混用。但《广韵》二字均在上平六脂，只是声纽略异。颇疑作祁作惟（维）只是用汉字译写鲜卑、乌桓⁽²⁸⁾语音而出现的歧异⁽²⁹⁾。北姓祁、惟（维），姓氏本来不显，而且一般是稍晚即趋消失⁽³⁰⁾，因此没有像列入《魏书·官氏志》的各种北姓那样固定，并有一个规范化的过程，遂留下这个历史疑点。

在乌桓、鲜卑人中，此姓祁、惟（维）互见，本来是取其音读一致，并不存在歧异问题。就汉人习用及典籍所见而言，我宁取祁而不取惟（维）。因为维姓人物我只从《立界山石祠碑》中见到一个维叙，推定是乌桓居于冯翊者，但毕竟时间稍晚，来历也无从考查；而祁姓人物可以从桓后祁氏同时的史实中查得，其人极可能是乌桓，与祁后当为同族。

我所知与本题有关的祁姓人物有二，一是祁弘，一是祁济。祁弘为幽州刺史护乌桓校尉王浚最重要的一员部将，后被石勒所杀，其年代正好与拓跋部桓帝、穆帝相当，主要事迹见《晋书·王浚传》。王浚幽州之众是汉人与乌桓、鲜卑人混合组成。王浚“为自安之计，结好夷狄，以女妻鲜卑务勿尘，又以一女妻苏恕延”。务勿尘为鲜卑段部；苏恕延当为乌桓，很可能就是汉末辽东属国自号“峭王”的乌桓苏仆延一姓之后，盖乌桓氏姓无常，率以大人健者的名字为姓。后来，王浚声势益盛，鲜卑务勿尘本为大单于，浚又表封务勿尘为辽西郡公，表封其“别部”渴末等人为亲晋王。渴末之名诸书多有异写，如羯朱、可足浑等，肯定是乌桓

人。⁽³¹⁾称乌桓为鲜卑“别部”，符合当时实情。王浚的鲜卑、乌桓混合之师中，乌桓突骑力量更强，鲜卑则名气较大，两者都是东胡，难于一一辨识。王浚率乌桓、鲜卑军参预八王之乱，入邲之战与入长安之战，都是以祁弘为前锋。史籍未曾明文记载祁弘为乌桓人，但以上述理由推之，说祁弘是乌桓大体是不错的。

至于祁济，约与祁弘同时，司马腾为并州刺史时祁济为并州将军之一，后与并州其他将军随司马腾就谷冀州，号为乞活，这些并州将军从此以乞活帅闻名。祁济族属未见明文，事迹见《晋书·东海王越传》。并州兵将中多乌桓，东汉乌桓有徙太原郡者，曹操内徙三郡乌桓时又有相当多的乌桓徙于并州州治附近。乞活帅薄盛，《晋书·石勒载记》称之为“乌桓薄盛”。《官氏志》“薄奚氏，后改为薄氏”，是内入诸族中的东方部族，与乌桓原先所从来的方位也相符。并州前后刺史司马腾、刘琨都曾结拥有大量乌桓悍战之众的拓跋部为援，而且还与拥有众多乌桓突骑的王浚共抗胡、羯。由此推测，认定祁济同祁弘一样是乌桓，也是合情合理的。

桓、穆用乌桓悍战之师。桓、穆死后祁后仍在旧地活动，与之对立的是盛乐的拓跋旧族，所以她还得依靠乌桓支持。祁弘、祁济与祁后出现在同一时段，活动在相近的乌桓势力强大的地区，有类似的政治动向，所以说他们同族，都是乌桓，也应当是合理的推定。

乌桓本来是氏姓无常，以大人健者名字为姓的。乌桓之俗，特重先人之有健名者。《三国志·乌丸传》引王沈书：乌桓“敬鬼神，祠天地日月星辰山川，及先大人有健名者，亦同祠以牛羊。……饮食必先祭”。有健名的乌桓大人，靠乌桓人这种频繁的祭祀，其名字自然容易为乌桓人所知，并被采用为某些乌桓人的姓氏。我钩稽出三个祁姓乌桓人物祁后、祁弘、祁济，或者可以说明乌桓先民中有“大人健者”名祁。我们知道，据《汉书·地理志》，上谷郡有女祁县，东部都尉治，王莽时改祁县。后汉省。女祁故城，清代犹可辨识⁽³²⁾，在今河北赤城县。此处为乌桓南徙附塞必经之路。是不是汉武帝以后乌桓南下之时曾有部落大人健者名字叫祁的，是女性，在此处停驻，并且留有英武事迹为乌桓后人怀念，因而得有女祁和祁这个地名呢？是不是这个地名消失后名叫祁的大人的事迹还留在乌桓人的日常祭祀里，留在乌桓人的口碑中，因而有后

人以此名为姓呢？《南齐书·魏虏传》：“胡俗以母名为姓”，鲜卑如此，乌桓当同。这是江南传闻之词，如果信而有征，则祁作为姓氏，乃依名祁之母而来，从而女祁地名，诸祁人物，都可得到一种合理的解释。按此理由推论，前秦时的维叙，就是祁叙，其姓氏也是为了怀念存在于乌桓人口碑中的名叫祁的一位女性乌桓部落大人。而且祁、维作为姓氏，也不必非世代传袭不可。这些设想，姑且作为资料记在这里以备参考。我们还知道，《读史方輿纪要》卷一八直隶桓州城（今内蒙古正蓝旗地）条有注曰：“本乌桓所居。”桓州之下是兴州城（今河北赤城县南），有注曰：“本汉上谷女祁县地。”这一带正是昔日乌桓南下附塞及西行必经之地。这里也隐隐约约露出一女祁与乌桓关系的痕迹。不过顾氏未交代资料来源，只能作为传闻看待。

如果祁后出于乌桓之说成立，那就足以说明，拓跋历史自桓穆振兴、祁后强立诸子为君并与平文一系东西对立的四十余年（295—337）中，乌桓始终起着重要作用。其间拓跋旧人势力以平文帝、烈帝为代表，也曾取得过胜利。但昭成帝是平文帝王皇后所出，而王皇后也是乌桓（广宁乌桓），她以太后执拓跋权力达数十年之久。因此更可以说，拓跋自桓、穆以后，无论是东部还是西部，无论是祁后及其子嗣还是平文帝及其子嗣，都处在乌桓的强烈影响之下。不过此时乌桓的代表人物并不是部落大人而是母后。这主要是由于乌桓“无世业相继”以及特重母族的缘故。这是与本文主旨关系密切的问题，将在本文最后一节“拓跋与代北乌桓的共生关系”中再论。

还须说明，祁后出于乌桓之说毕竟尚未找到铁证，今后还将继续关注求解。不过我认为与盛乐对立的祁后至少必出于东方部族，这是铁定的事实，是写作本文的一个重要思路。本文以下各节，还将循此思路，阐明有关的一些问题。

补注 2001年夏间，我在大同市，偶见坊间出售的大同市地图，得知市北方山近处有祁皇墓村地名，引起我的关注。我想，当年桓帝猗奴的拓跋中部之国，居“代郡之参合陂北”，当今山西阳高地境，以西不远就是今大同方山。桓帝、祁后活动之区自当及于方山。西汉平城为雁门东部都尉治所，当有一定程度的开发，桓帝、祁后不会不加利用。祁后死后瘞埋于此，是完全可能的。只是鲜卑、乌桓习俗，死者只能潜埋，

限于旧习，祁后也只能潜埋近处某地，不能有冢墓在地表留存。或者，祁后潜埋近处有某种口碑流传，或有拓跋、乌桓后人可能认知的某种“暗码”存在，才会在若干年后出现祁皇墓的村名。

当年，我曾登临方山，本意是考察冯太后陵及孝文帝虚陵，未及就近寻访祁皇墓村。事后，我把与祁皇墓村名有关的想法，写进了《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》一文。大同大学殷宪教授读此文后，以亲历调查所获资料见示，其中包括祁皇墓村及其近处村落状况，使我大长见识。

据调查，祁皇墓村确址在大同市北二十五公里方山西麓之如浑水西岸。该村以西几百公尺处有靳圪塔梁村。两村均无封土遗迹。靳圪塔梁村二百余居民中，有一百五十名库姓村民。两村之间，有一处道光十四年和咸丰元年所留库姓坟地。靳圪塔梁村以西五公里左右户堡村，尚有库姓居民数十人。经询知，库姓人读本姓为舍音，不读库音。村民还说，祖上相传，该村库姓与祁皇墓村张姓，本来同为祁皇墓的守墓人，是这一带最早有的姓氏。我认为，这是与祁皇有关的重要信息。十六国时的乌桓人以张为姓者并不罕见，而库姓我疑源于乌桓库偃官氏。库偃官即库偃官。也许，这一带就是当年乌桓张氏与乌桓库偃官氏部落，或者是他们各自的一部分所驻在之地。还有，《序纪》中与拓跋力微共处而“亲近任势”的乌桓王库贤其人，是否可解释为乌桓之王名库贤者，而库即库偃官的姓氏呢？如果是这样，库贤在《魏书》中就当写成库偃官贤。这只是推想，无从证实。

库姓来源，涉及古籍所见库姓和库姓的姓氏关系，汉唐之间有一个认知变易过程。钱大昕《十驾斋养新录》卷四“库”字条曰：“《后汉书·窦融传》有金城太守库钧，《注》引《前汉书音义》云：‘库姓，即仓库吏后也。今羌中有姓库，音舍，云承钧之后也。’据此是库有舍音。《广韵》别出库字，云‘姓也’，此亦流俗所传无稽之字。”钱著所引用的正史文字，于库、库二字的写法，或此或彼，与今通用点校本所用二字不尽相同，这本身就是库、库在唐以前原本混用之证。此处钱氏本人行文用字，只用库字，不用库字。

钱大昕辨库、库原本是同一字，同一姓，并无分别，是准确可信

的。《说文》只有库字，库、库不异。《广雅》：“库，舍也。”这就是库有舍音的原因。《释名》：“库，舍也，故齐鲁谓库为舍也。”所以毕沅《释名疏证》解释库、库异文异读源于方言之不同，所据即齐鲁方言谓库为舍，亦读舍音。经请教音韵学家唐作藩先生，确认先秦两汉古音，从车之字皆属鱼部：车、库、库三字，古声母齿音章组与牙音见组，亦相近或相通。此皆可证库、库本是一字。《广韵》库与库分列为二，各有音读；而库字除作为姓氏使用以外，别无他义。可见库、库别为二字，确是后起之说。

这里说的，只是与孝文帝改鲜卑姓氏以后此姓的汉译书写有关，还不能直接解释祁皇墓村近处库姓居民的来历。我认为，祁皇墓村近处的库姓本来确为部落民，是代北的库僊官氏。《广韵》去声库字，注中就提到鲜卑有三字姓，库僊官。据《魏书·官氏志》：北方“库僊官氏后改为库氏”。这就是后来所见的库氏，也就是祁皇墓村近处库姓村民的先人。《广韵》库字举库僊官为其例证之一，而如今库姓村民自读本姓不作库而作库，这正是库、库二字在字形、读音方面本来不异的缘故。从这个线索看来，祁皇墓村近处大量库姓人口被认定为乌桓库僊官氏之裔，应当是可以成立的，而这也许又可引申为桓帝祁后本出于乌桓族的一个旁证。祁皇墓村近处乌桓库僊官氏部民伴祁皇墓而生息，竟达一千七百年之久，确实令人惊异，应当能够增加祁后出于乌桓这一假说的分量。只是时间隔得太久，过程史料缺失，不敢直接引为铁证。

还应当说明，乌桓本是“无世业相继”，而且“氏姓无常，以大人健者名字为姓”。能够确认而且传之久远、留存至今，其居民又是如此集中的乌桓姓氏，在历史上是罕见的，库僊官氏可说是特例。

五代谷的地理背景与西晋护乌桓校尉的广义职能

《水经·漂水注》引梅福上事之言，曰：“代谷者，谷中之地，恒山在其南，北塞在其北，上谷在东，代郡在西。”梅福为西汉元成时人，此数语《汉书》中本传及他处均不载⁽³³⁾。杨守敬《水经注疏》有按语曰：“此必是某家《汉》注文，而颜师古删之。酈注又脱注家之名，遂成为梅福之语矣。”杨氏按语虽属推测，但合情理。

所谓梅福上事之语，当是东汉、魏、晋时人对幽并北境今晋冀之间交通的描叙。我原以为代谷一词，指漂水（桑干河）的一段河谷。按此立说，有些史实难于解通。经李新峰君研究见告，漂水由并入幽的一段河谷因上游山口过于狭隘，并非古代东西通道；幽、并之间北境交通，主要循漂水支流于延水南段，即今南洋河河谷。所谓代谷，以东汉地名为准，大体上当指幽州上谷郡郡治之沮阳，至并州代郡郡治之高柳，即今河北怀来至山西阳高一段。新峰君的见解使我明白了梅福所谓“谷中之地”的本意，明白了代谷在地理上的重要性。经他点出，我还核正了本书他处相关的一些错误。

上谷郡即以在代谷之上头得名⁽³⁴⁾。大体说来，两汉南徙至于上谷郡北境的乌桓，折而西行，除循塞外草原路线者外，都要取道代谷。代谷地段就产业而言，以南主要是农业区域，汉人较多；以北主要是牧区或半农半牧区域，多附塞驻牧的北族，而且族属多有变化。这种东西交通形势和农牧差别，维持了千百年之久，至清代基本上还是这样。代谷之中的大宁，今河北张家口市，处在代谷这一交通线的中间点上，是自东向西实行军事控制的关键之地，东汉至西晋护乌桓校尉长期驻此，未再转移，是很有道理的。

代谷这一专门名称，直到拓跋兴于代北之时，仍然在被使用。《魏书·太祖纪》登国元年（386）十月：“帝自弩山迁幸牛川⁽³⁵⁾，屯于延水（今洋河）南，出代谷，会贺麟（慕容麟）于高柳（今山西阳高），大破窟咄。”这是指拓跋珪为代王，从父窟咄自南来争位，珪逃奔阴山以北的舅部贺兰部，并求援于幽州的慕容后燕。慕容麟率援兵循代谷向西

来，拓跋珪则沿阴山而东，至于牛川，再东，循于延水，出代谷，会合慕容麟部，合击窟咄于高柳。这一战役记录，正好描叙了代谷在东西关系方面和南北关系方面关键的地理位置。天兴六年（403）秋，道武帝“筑离宫于豺山，纵士校猎”，以下也述及“出参合、代谷”⁽³⁶⁾。

1971年内蒙古和林格尔出土东汉壁画墓，大量壁画中最重要的是护乌桓校尉幕府所在的宁城图。宁城即指大宁。墓葬年代在2世纪下半叶，很可能是汉桓帝之时。墓主未存姓名，由繁昌县令迁护乌桓校尉，似终于此官。另有家居农牧画面，家居按理是在和林格尔，其地东汉时属云中郡成乐县，即后代所称的盛乐，而且很可能此地即死者的本贯。宁城图是作为死者最显赫的历官场面而绘制于墓中的，图中包括校尉莫（幕）府平面布局和各种活动场景。最值得我们注目的是图中的赭衣免冠髡首弯腰行进的人物队列，依次向端坐堂阁内的官员行礼如仪。队列两边有武士和其他执事守卫导引。研究者确认，这些队列中人就是护乌桓校尉监领下的乌桓人和鲜卑人。据范晔书《乌桓传》，乌桓髡头；据应劭《风俗通》，鲜卑髡头衣赭⁽³⁷⁾。鲜卑、乌桓同俗。这一壁画场面，形象地说明校尉对所领护者的权威，也说明校尉府的作用不是隔绝而是招徕乌桓、鲜卑，与史籍所见一致。宁城在这种作用中居于关键的地理位置，扼据幽州北境诸边郡自代谷西出的关口⁽³⁸⁾。

和林格尔汉墓壁画还有值得留意之处。该墓主经由蓟城（今北京市）赴护乌桓校尉之任，行程先过居庸关，壁画有居庸关图像及榜题。行至沮阳（今河北怀来），入代谷道。中途至宁城（大宁，今河北张家口），壁画有宁城护乌桓校尉幕府图像及榜题。墓主卸护乌桓校尉府职，西出代谷，归籍成乐（今内蒙和林格尔），壁画有家居农牧生活图像及榜题。居庸关，宁城幕府，成乐家居三处图像榜题，形象地显示出幽并北境一条东西交通线，其中主要地段就是代谷。

于延水南支（南洋河）的代谷一线，自然是在护乌桓校尉的严密监控之中的。于延水的北支（今东洋河）包括当时所称的长川，其源头接近广漠草原，这一区域是汉魏以来塞外乌桓、鲜卑或暂或久的停驻处所。东汉桓帝时统一鲜卑各部的檀石槐，建庭于歙仇水弹汗山，其地就在于延水东源之处。汉末曹魏时鲜卑、乌桓自此处南下，滋扰及于雁门等郡，其中包括檀石槐之孙步度根之众。鲜卑拓跋部神元帝力微亦曾长

期停驻于此。《魏书·序纪》记力微依于没鹿回部，“请率所部北居长川”⁽³⁹⁾，可知力微其时所在位置还在长川之南。其后力微又由长川西行至阴山，越阴山南止盛乐。又后，拓跋部的平文帝郁律与独孤部刘路孤一度自盛乐东来，共驻东木根山，其地亦在于延水东源之处，扼北上草原之要冲。由此可见，这一区域与乌桓、鲜卑的社会、政治发展有密切关系，其间的民族动态，自然也在护乌桓校尉的监控之中，不过监控能力的强弱因时而异。

本文上节提及，护乌桓校尉兼护鲜卑。其实，除乌桓、鲜卑以外，随着北塞各族起落迁徙及其与汉晋政权关系的变化，护乌桓校尉有时还兼及北境他族。西晋首任校尉卫瓘，监控所向是乌桓和拓跋，详情将另行分析。其后是唐彬，主要是对付宇文莫槐⁽⁴⁰⁾。再后是张华，主要抚纳高丽诸国。再后是刘宝，其墓志称其为“安北大将军、领护乌桓校尉、都督幽并州诸军事”⁽⁴¹⁾。再后是刘弘，本传笼统谓其“为幽朔所称”，当亦兼涉乌桓、鲜卑。再后是王浚，拥有大量乌桓、鲜卑兵，《石勒载记》称其“据幽都骁悍之国，跨全燕突骑之乡”。再后是刘翰，为石勒所任，后奔鲜卑段部，曾列名于晋元帝劝进表中，有护乌桓校尉衔，当是西晋最后一任校尉，事见《晋书·元帝纪》及《石勒载记》、《慕容皝载记》附阳裕传。上列各任校尉都有总辖北方防务职能，具体行事则随北方部族形势变化而有所不同，但不离监控乌桓、鲜卑，包括监控已沉积在代北这一区域的乌桓和鲜卑拓跋部。西晋以来历置总辖北境以至东北、西北防务并民族事务之官，统名之曰护乌桓校尉，可见此时乌桓一族已替代匈奴一族，成为北境最被关注之族。这种边情状况从东汉以来逐渐形成，之后始有鲜卑之慕容、拓跋等部分别兴起于辽东、代北，替代了乌桓的地位。十六国以后，护乌桓校尉的正式名称似不常在⁽⁴²⁾，但据有幽州的政权于大宁置守护之官以监控幽、并北境，可能还是有的。《苻坚载记》前秦徙氐户于关东之时并“移乌丸府于代郡之平城”，我认为就是此前大宁仍有“乌丸府”之证。这个问题以后还要讨论。

现在回头分析西晋第一任护乌桓校尉卫瓘的事迹问题。卫瓘于太始七年至咸宁四年（271—278）在校尉职，他任务明确，护乌桓并护鲜卑，而且具体说来主要是护大宁以西的乌桓并护更西的鲜卑拓跋部。因为“于时幽、并东有务桓（按即乌桓的异译），西有力微，并为边害”。

时当拓跋力微统治晚期，卫瓘所为促使力微衰败而死，对此后拓跋部的历史起了重要作用。

原来，力微长子沙漠汗曾留驻洛阳，为魏、晋质子。归程中卫瓘于并州截留不遣，并且贿赂拓跋及相关各部大人，令致嫌隙。277年，沙漠汗于阴馆被诸大人矫害，同年力微亦死。《晋书·武帝纪》记“使征北将军卫瓘讨鲜卑力微”，实际上卫瓘并没有真正使用军力征讨，主要是利用乌桓谗间力微及力微周围诸部。《序纪》记诸部大人矫害沙漠汗后，力微病，乌桓王库贤“亲近任势，先受卫瓘之货，故欲沮动诸部”，诸部大人信库贤之谗，各各散走。因此《卫瓘传》载“于是务桓（乌桓）降而力微忧死”，以至出现《序纪》翌年所载“诸部离叛，国内纷扰”的后果。从这里，我们可以看到，乌桓、拓跋本是错居杂处的，所以乌桓王库贤才可以居力微左右亲近用事。还可以看到由于鲜卑拓跋部的兴起逐渐受到西晋朝廷注目，所以卫瓘行事的重点就放到利用乌桓以监控拓跋部这方面了。以后继任校尉唐彬、张华得以用事于宇文、高丽，正是由于拓跋部因“诸部离叛”而衰颓，不足为西晋之患而忧患来自于东北的缘故。稍后拓跋振兴，情况有变。王浚任职时，对付乌桓兼及拓跋又成为一项主要任务。

《通典》卷一九六《边防典·乌桓》，东汉复置护乌桓校尉于上谷宁城，文下自注曰：“在今妫川郡怀戎县西北，俗名西吐敦城。”我疑吐敦就是拓跋，俗音有异。言西吐敦者，不是指拓跋部西，而是以护乌桓校尉所护幽、并之地言之，犹《卫瓘传》言“东有务桓，西有力微”，指拓跋在乌桓之西耳。力微当与护乌桓校尉所在的上谷宁城多有往来，西吐敦城之名或是此时形成，为拓跋使人往来居止之所。以后炆帝入居大宁，或亦暂驻此处。

在卫瓘离间乌桓、拓跋“二虏”时起过重大作用，以后却又成为拓跋功臣的，是卫操。此人很值得注意。《魏书·卫操传》：操，代人，“晋征北将军卫瓘以操为牙门将，数使于国（按指拓跋部），颇自结附。始祖崩后，与从子雄及其宗室乡亲姬澹等十数人，同来归国，说桓、穆二帝招纳晋人，于是晋人附者稍众。桓帝嘉之，以为辅相，任以国事”。卫瓘本来也是代人，其高祖以儒学自代郡徵，至河东安邑，遂家于此。卫操早年投卫瓘帐下，当以代郡接近大宁，或亦有家族的缘故。《魏书》

紧列卫操于拓跋宗室之后，异姓重臣之首，足见其对卫操诸人的重视。

近读曹永年教授《拓跋力微卒后“诸部离叛国内纷扰”考》⁽⁴³⁾一文，颇有启发。《序纪》于278年“诸部离叛”以下九年之内，无任何史实记载，这显然是拓跋部落联盟因为乌桓王库贤使谗以及力微之死而瓦解了。平帝拓跋绰立，286年始记“威德复举”，但只是恢复的开始。曹文钩稽西晋塞外匈奴、鲜卑、杂虏降晋史实八条，除一条年份含糊外，其余的都在上述九年之内，此后又再无此类记载。所以曹文判定这诸多史料当即力微死后“诸部叛离”拓跋而降晋的证据。至于拓跋“威德复举”，意指部落联盟重建，诸部又逐渐恢复了凝聚作用。力微所统部类淆杂，所以上举史料既有鲜卑，也有匈奴、杂虏诸名目。我觉得曹文观察细致，判断是可信的。这也说明卫瓘用卫操等人谗间拓跋，所起作用深远久长。

拓跋部落联盟经过九年的瓦解没落阶段以后，又经过几年恢复，真正重振是在桓、穆时期。这里面的重要人物，恰恰又是卫雄、姬澹等人。起先，卫操建议招纳晋人，特别是帮助组成乌桓悍战之师，不但战功卓著，而且形成代北地区一种乌桓、拓跋的特别军事组合，对于这两个部族在代北的合作共处，有更为深远的影响。1956年在内蒙古凉城，“晋乌丸归义侯”金印与“晋鲜卑归义侯”金印、“晋鲜卑率善中郎将”银印同出一窖，并且还有“猗毡金”饰牌同出⁽⁴⁴⁾，而此地又正是拓跋三分时中部猗毡所辖之地，此中包含的乌桓、拓跋部族关系的消息，与上述拓跋部有乌桓悍战之师的记载是相通的。虽然，历史有曲折，这支为拓跋所用的乌桓劲旅后来奔散了，但其所显示的拓跋、乌桓共生的历史趋势却是继续存在。

西晋护乌桓校尉所护，关键区域仍是上谷、广宁、代郡，即代谷之地。十六国以来的大半时间内，拓跋、乌桓所居的代谷以西实际上具有很强的封闭性，据有幽、冀的国家，都以幽州西侧的安全为忧，都要强化西侧防务。公元350年，慕容儁攻下蓟城，因而都之，立即“徙广宁、上谷人于徐无，代郡人于凡城而还”⁽⁴⁵⁾。徐无在今遵化，凡城近今朝阳，都在慕容的后方。此次徙民对广宁、上谷、代郡的乌桓势力当有很大的削弱，而慕容西侧安全则增添了保障，但还不足以消除乌桓、拓跋的威胁。357年前燕徙匈奴单于贺赖头部三万五千于代郡平舒城，并以

之为宁西将军、云中郡公，主要目的仍然是为了充实西侧，监控乌桓、拓跋，尤其是拓跋，因为拓跋正占有旧云中郡地，是“宁西”的首要目标。后燕慕容垂封乌桓独孤刘亢泥为乌桓王⁽⁴⁶⁾，以镇广宁，仍然是这一东西形势的延续。这些情节，以下各节都将分别论及。

概括言之，大宁护乌桓校尉总辖代谷，卫瓘从此处监控乌桓、拓跋；而乌桓、拓跋在代北这一相对闭锁区域内长期共处，形成互动关系，演化成盛乐时期拓跋部跌宕起伏的历史，终于孕育出北魏这样一个专制君主国家。卫瓘本来的策略是用近处的乌桓钳制远处的拓跋；但从长远后果看来，不是乌桓征服了拓跋，而是拓跋熔融了乌桓。现象虽然纷繁，过程虽然曲折，但是从这两个部族各自的特点似乎能看出一些缘由。这将是本文最后一节中试图作出的回答。

六 东木根山地名的来历和拓跋立都问题

《序纪》昭帝元年（295）国分三部，穆帝猗卢居盛乐为西部。“是岁，穆帝始出并州，迁杂胡北徙云中、五原、朔方。又西渡河击匈奴、乌桓诸部”。

《序纪》穆帝三年（310）铁弗刘虎于雁门响应白部⁽⁴⁷⁾之叛，刘琨乞师，“帝使弟子平文皇帝将骑二万，助琨击之，大破白部，次攻刘虎，屠其营落。虎收其余烬，西走渡河，窜居朔方”。

《序纪》平文帝二年（318）：“刘虎据朔方，来侵西部，帝逆击，大破之，虎单骑迸走。其从弟路孤率部落内附，帝以女妻之。”此路孤即是后来居于代北的独孤部刘库仁之父。刘库仁之母即是平文帝女，其妻又是昭成帝宗女。独孤与拓跋世婚。

据上引《序纪》几段资料，知朔方本有匈奴、乌桓。后来铁弗部驻朔方，在黄河之西；独孤部驻代北，在黄河之东。而这两部或其零散部落，又常流动于黄河东西两侧。铁弗和独孤都出于并州的匈奴屠各，又分别有乌桓铁弗、乌桓独孤之称⁽⁴⁸⁾。他们是匈奴，是屠各，也是乌桓，要从种族上区分清楚，是很难的。他们又都与拓跋有特殊关系。不过独孤与拓跋居处交错，关系以互助居多。铁弗与拓跋的关系要复杂一些。铁弗居朔方，常渡河与拓跋发生战事，但多以拓跋驱逐铁弗回到朔方为止，两者仍然维持密切联系，决非生死之敌。

这些部族历史关系的事实，特别是铁弗、独孤游动于黄河两岸的事实，使我联想到一例地名移动问题，即朔方的木根山之名恰在这个阶段出现在代北，名曰东木根山。古代地名移动的惯例，往往是名从主人，中西莫不如此。这一例地名移动，是不是铁弗、独孤在部落游动中由西边带到东边来的呢？

经过反复思索，我疑铁弗刘虎从弟路孤曾驻朔方的木根山，平文帝二年刘路孤来附拓跋时，与平文帝同驻一处，以木根山旧名呼其新驻在地，遂有东木根山之称。居东木根山的刘路孤则被称为独孤，或称乌桓独孤。此中包含的种族含义或文化含义，现在已很难说清楚。或者，铁

弗本为南匈奴；而独孤本为乌桓，南下后曾附于并州的南匈奴，因此铁弗、独孤都带刘姓。后来两者同时叛离并州而入代北，又同奔朔方，其间刘路孤与刘虎分裂，实即南匈奴与乌桓分裂。这只是一种推测，可以用来解释一些现象，但难确定。

刘路孤来附拓跋部平文帝的往后三年（321），桓帝祁后为使己子取得拓跋君位而害平文帝，引发大动乱，《序纪》谓拓跋“大人死者数十人”，东木根山的独孤部落当亦不遑宁处，仓皇徙离甫被称作东木根山的地方。324年惠帝临朝，《序纪》谓“以诸部人情未悉款顺，乃筑城于东木根山，徙都之”，即指惠帝就路孤与平文帝曾驻之地筑城为守，并沿用路孤所用东木根山的地名。所谓“人情未悉款顺”，当指来自平文帝一系的抗争还相当顽强，惠帝徙此并筑城为都，当是为应付攻守而预作地步。

《资治通鉴》太宁二年（324）于惠帝筑城东木根山事之下，胡注曰：“河西有木根山，在五原郡东北。此木根山在河东，故曰东木根山。”朔方木根山之名，《晋书》、《魏书》偶见，多与对铁弗的战争有关，如前秦攻克铁弗于此山，北魏道武帝消灭铁弗刘卫辰父子力量也在这里。其地不是铁弗的中心区域，而是军事上退守设防之所⁽⁴⁹⁾。《中国历史地图集》标示木根山于今宁夏盐池和内蒙古鄂托克前旗之间。至于东木根山，其名数见《魏书》，该《地图集》标示于北魏柔玄镇之北今尚义—集宁一线北境⁽⁵⁰⁾，东汉鲜卑檀石槐庭也在此处不远。东木根山之南是于延水北段（今东洋河）源头区域，沿此水可达代谷。惠帝之所以徙都于此，从地理上说只能有一个解释，就是此处是草原地境，西接阴山，东通濡源，无论是进攻或是退避都较灵便。此处本在拓跋中部地境之北，接近东部势力；向东南靠近大宁，而大宁是乌桓势盛之地，可避来自西部盛乐以及来自南部陁南可能的进攻。看来此策的考虑是成功的。三年以后（327）炀帝南御石虎，西攻贺兰失败，退保大宁。而且从东木根山取东北方向循草原以达濡源，再奔宇文、慕容，也是草原骑兵可以利用的通道。

关于东木根山一度成为拓跋部要地之事，是拓跋历史中一段不显眼的插曲，还有资料可供发覆。《读史方輿纪要》卷四“历代州域形势”之“后魏起自北荒”条曰：猗卢死，“其国内乱。四传至郁律⁽⁵¹⁾，筑城

于东木根山徙居之”。其自注曰：“在今大同府北境。其后孝文言：‘远祖世居北荒，平文皇帝始居东木根山。’……《魏书》云，贺傜（按即惠帝）始城东木根山而居之。”又，同书卷四四山西大同府大同县东木根山条：“在府北。《志》云五原有木根山。此山在河东，故曰东木根山。晋大宁二年，代王贺傜以诸部未服，筑城于东木根山而徙居之。魏主宏尝言：‘远祖世居北荒，平文皇帝始都东木根山。’平文，郁律谥也，盖郁律亦都此云。或讹为勿根山，晋太元十四年后燕慕容德等击代叛部贺讷，追至勿根山，是也。”（着重号为引用者所加。孝文帝之言，本于《魏书·元丕传》。此问题下文还将说到。）

上举《读史方輿纪要》卷四和卷四四两段材料，内容一致，其中多处提及平文帝郁律始居东木根山事，是《序纪》所无而为他处所引的孝文帝语。前一段材料于“后魏起自北荒”标目之下冠以“史略”二字，盖顾氏综合叙述之词，有不准确处。如言郁律“筑城”于东木根山“徙居之”；但后一段只谈郁律“都”东木根山而不言“筑城”，“筑城”于此山是以后惠帝贺傜时事。核以《序纪》，筑城于此者正是惠帝贺傜，前一段材料文字有误。

根据这些迹象，我对东木根山问题试作进一步的推断。

如前所述，穆帝三年以弟子郁律（平文帝）骑兵驱逐铁弗刘虎入朔方；平文帝二年大破渡河入侵的铁弗刘虎，并纳刘虎从弟刘路孤之降，处之于东木根山之地，并以女妻路孤，此即乌桓独孤部。平文帝郁律由于与这支乌桓关系最为密切，所以他遂率拓跋与刘路孤一起共驻东木根山，以便于控制调遣路孤部落，共同对付祁后一系来自东方的压力。路孤在朔方时本驻木根山，此山名就由路孤自朔方带到代北来了。《方輿纪要》说平文居东木根山，即指此事。不过当时并未筑城，筑城是惠帝时事，晚了六年。回溯拓跋历史，神元帝力微曾与乌桓王库贤同居于盛乐，此为一事；桓帝时“晋乌丸归义侯”与“晋鲜卑归义侯”金印及“猗亘金”饰牌共出于参合陂北凉城的一处窖藏，此又一事；至此又有平文帝与路孤共处东木根山之事。这些都是3至4世纪代北拓跋和乌桓共处的史实，是两者长期在代北共生的重要证据。前秦灭代国后拓跋珪随母庇托于独孤部，也属同一性质，同一背景。

平文帝为拓跋大人所拥戴，其势力根基当在西部盛乐地区，而且此时他“控弦上马将有百万”，蔚为草原大国，为什么还会有东移之举呢？这当有对外和对内的双重原因。原来，西晋灭，平文有意逐鹿中原。

《序纪》记此年平文帝“顾谓大臣曰：‘今中原无主，天其资我乎！’”《序纪》又记三年后（321）平文帝绝建康的东晋使者，“治兵讲武，有平南夏之意”。由此可见，平文此时是力求开拓，以图继承西晋统绪，而与江左的东晋相颉颃。几年以来，西晋所属并州刺史刘琨，事实上是仰赖拓跋势力，包括郁律（后来称平文帝）的军力，始得力抗胡羯而得维持的。只不过平文立时刘琨已东奔，旋即败死，并州形势因而大变。百余年之后，北魏朝廷议礼，认为“晋室之沦，平文始大”；道武帝时平文帝得享有太祖庙号⁽⁵²⁾，足见其地位之重要。平文帝欲平南夏，首在胡羯。为了平胡羯，必先处置代北东部祁后的势力，稳定拓跋后方。这当是平文帝东迁东木根山以图进取的直接原因。平文帝与独孤刘路孤共驻东木根山，逼近桓后祁氏所居，占据对祁后进攻的有利位置。但是平文帝远离盛乐，孤军突出，又有利于桓后祁氏下手谋害平文帝。不然的话，居东的祁后何得在衰颓之际，朝夕之间，忽然害死强大的拓跋君主，而且同死的拓跋大人竟达数十人之多？如果此时平文尚在盛乐而未东来，祁后也就无从发动这场突然袭击。

找到了平文帝曾与乌桓独孤刘路孤共居东木根山的史实，也就化解了祁后居然得以突袭平文的疑团。死于平文之难的诸部大人如此之多，其中当包括一些与平文共处的独孤部人，看来刘路孤也不得不撤离东木根山了。《水经·灤水注》如浑水流经旋鸿县（在今内蒙古丰镇东北）故城南，“北俗谓之独谷孤城，水亦即名焉”。此“独谷孤城”和“独谷孤水”，当是独孤城和独孤水之讹误。我疑刘路孤撤离东木根山后，即南移驻牧于如浑水上游之地，因此留下独孤城、独孤水之名。三年之后（324），祁后之子惠帝踵平文帝和刘路孤之迹，城东木根山而驻守。再三年，惠帝弟炆帝又以抵御石赵寇边不利而退缩，徙近大宁。

顾氏之书提到平文帝驻东木根山事，都引用孝文帝所说“远祖世居北荒，平文帝始都东木根山”之言为据。按此段资料见于《资治通鉴》齐建武元年（494），原文是“朕之远祖世居北荒，平文皇帝始都东木根山，昭成皇帝更营盛乐，道武皇帝迁于平城。朕幸属胜残之运，而独不得迁

乎”！这是孝文帝向群臣陈述迁都洛阳的历史依据。《魏书》中与此相对应的资料见于卷一四《元丕传》，略谓“昔平文皇帝弃背率土，昭成营居盛乐，太祖道武皇帝……迁居平城。朕……移宅中原”云云。《资治通鉴》之文必另有可靠根据，无可怀疑。《魏书》之文只说到平文帝“弃背率土”，未明言迁于东木根山，但却证实平文帝确有播迁之举，也是无疑的。平文帝“弃背率土”只能是指从盛乐迁出，所取方向一定是与应对祁后势力以及与“图南”的意愿相符合，这也可以作为平文迁都东木根山的一个旁证⁽⁵³⁾。

那么，昭成帝复营盛乐，又当作何解释？这是由于平文帝迁离盛乐而遇害，说明祁后在代北势力，或者说代北乌桓势力还很强大，难于控制。以后又经历了祁后之子惠帝、炀帝为一方，与平文帝之妻贺兰氏所生子烈帝为一方的反复争位。等到炀帝遁走慕容部，祁后势力尽灭，而平文帝次子、王后所生昭成帝继位时，拓跋部也已疲惫不堪，不得不株守盛乐旧地，以求暂时安宁，休养生息。虽然此时又出现了向外发展的有利形势，饱经忧患的王太后于参合陂坚决拒绝诸大人迁都漂源川的要求，怕的是基业未固，乌桓再来。以后孝文帝所说昭成“更营盛乐”，即是呼应平文帝曾一度离开盛乐而居于东木根山的史实。

拓跋迁都之事，关系到拓跋部的兴衰起伏。但是拓跋部从游牧到定居的社会变化过程很长，定都观念并不严格，所以史籍所载迁都之事还有异同之处。李吉甫《元和郡县图志》卷一四河东道朔州：“晋乱，其地为猗卢所据，刘琨表卢为大单于，封代公，徙马邑。”王应麟《通鉴地理通释》一书，素称“征引浩博，考核明确，……于史学最为有功”⁽⁵⁴⁾。其书卷四《历代都邑考》“后魏都”条中，漏列平文帝都木根山之事。此条之中载有“晋怀帝时刘琨表以猗卢为大单于，封代公，徙马邑”之文，自注“唐为朔州”。依王氏书中《都邑考》专列都城名称的文例考虑，似猗卢曾以马邑为都。顾祖禹《读史方輿纪要》卷四四朔州条亦谓“晋怀帝时刘琨表以鲜卑猗卢为大单于，封代公，徙马邑，是其地也”。顾书、王书此句文字看来是辑自李吉甫书。稽以《魏书·序纪》，有可酌之处。《序纪》本为“晋怀帝进（穆）帝大单于，封代公，……乃徙马邑、阴馆、楼烦、繁峙、崞五县之民于陁南”云云。两相对照，李书、王书、顾书均据《序纪》文字，却于“徙马邑”下不当句断之处作了句断。《序纪》本意

为徙马邑等五县之民，非谓穆帝徙马邑为都。这是李氏、王氏之误在先，顾氏袭其误。《资治通鉴》永嘉四年《考异》引《刘琨集》有猗卢“自云中入雁门”句，马邑等五县晋时虽然均属雁门郡地，却无特指猗卢驻马邑之意。马邑在拓跋地界南部，猗卢是否有小驻马邑之事，那就难于说定了。

综观以上论述，试作小结如下：

拓跋三分之时，三部地境都偏在北荒。猗卢统一，原昭帝所统拓跋东部地实际上脱离拓跋统治。猗卢得陁北五县地，又乘晋室之危，刘琨之难，多次助刘琨深入陁南、汾东之地作战。这是拓跋部以其原中部猗廆所统地境为基地的第一次开拓。与之共同活动的部族是乌桓突骑。后来拓跋部新旧交斗，胡羯纵横，穆帝死难，拓跋开拓受阻。第二次开拓在平文帝时。平文帝与乌桓独孤刘路孤部共驻东木根山，有“图南”之势。平文帝被害，惠帝于东木根山筑城为都，后赵自陁南来逼，惠帝弟焜帝率部走大宁，即原护乌桓校尉所在地，旋又东奔受庇于宇文，后终于慕容部。拓跋部两次向外开拓，都是与乌桓共同进行的。第二次开拓受阻，又经过十年内斗后，拓跋部元气大伤。烈帝依靠驻阴山以北的舅部贺兰部，退归盛乐以求休养生息，因而有王太后反对迁都灋源川的决策出现。但王太后本人即为乌桓，拓跋东向发展并与乌桓共生的总趋势并未改变。

与“五胡”发展进程相比，拓跋部活动空间局促，前进道路不畅，社会进化缓慢。但从另一方面看来，拓跋所居盛乐背靠阴山和大草原，有一个自然蕃息孳生的较安全的环境，得以蓄积力量，保持旺盛生机。可以认为，拓跋部在五胡迭起迭衰的进程中原不过是“十六国”之后的第“十七国”而已，但由于百余年来与乌桓共生蕃息于比较安全的代北地区，终于乘十六国之衰结束了纷乱如麻的局面，建立了较稳固的统一北方的政权，从此再经起伏，才有隋唐盛世的孕育。

不少史籍从拓跋部徙都史实考察拓跋部的进化过程，其表述简明而又周备的资料还是孝文帝的追溯。他说拓跋远祖世居北荒，平文始都东木根山，昭成更营盛乐，道武迁于平城，他自己的历史任务当然就是光宅中土了。这从地理上完全看得清拓跋部进化的轨迹。我想再要一提的

是，拓跋都东木根山时间虽不算长，却记录了拓跋部历史的一次反复，包含着现在难以完全说清的准确内容，理应为研究拓跋历史的人注意。

还有一层意思需要说明一下。孝文帝叙述列祖列宗迁徙诸事，及于平文帝迁东木根山，这对于解释平文帝一朝历史，有重大价值。但东木根山立都筑城，年代短暂，对拓跋历史全局毕竟影响不大。颁布于太和十七年（493）十月十八日的孝文帝迁都洛阳大赦诏，以祖宗迁徙诸事与周代先公先王相比，曰：“惟我大魏，萌资胤于帝轩，悬命创于幽都。生人厥初，寔均（按即《序纪》所见之始均）稷弃。宣帝南迁，憩轸沮洳，事同公刘，业兹邵邑（疑邠邑之讹）。神元北徙，游止长川，岂异宣甫，至于岐下。暨昭成建国，渐堵盛乐，何异周父（周文），作邑乎丰。烈祖道武皇帝……虽号鸿魏，壤犹寒泽，……且都玄代，渐畅声教，颇等姬武，宅是镐京。……然后欲卜还中京，垂美无穷”云云⁽⁵⁵⁾。孝文帝列举始均居幽都，宣帝驻沮洳地，神元帝止长川，以至于以后各帝都盛乐、都平城、都洛阳，符合拓跋部族社会进化的自然趋势。惟独平文帝自盛乐迁都东木根山事，是一次政治军事行动，为时短暂，时过境迁，所以孝文帝在迁都诏中就把它略去了。⁽⁵⁶⁾

我之所以对看来不引人注目的一个地名的来历作出追溯，主要目的不是在地名变迁本身，而是想从一个特定角度，进一步探寻拓跋发展过程中与乌桓的关系。拓跋从盛乐向外开拓，始终有乌桓参与。这个时候，介入开拓过程的还有另一部族，就是从朔方回流的屠各刘路孤部，他们也被称为乌桓。这样，代北地区就存在着两个类别的乌桓，即从汉代以来从上谷西来的旧有的乌桓，和新近由朔方回流至代北的所谓独孤乌桓。东木根山地名来历，也就可以被引为这一历史动态的证据。

七 两种类别的代北乌桓(57)

乌桓在两汉时络绎南下，鲜卑各部紧随其后。他们一部分渗入塞内，大部分受阻于沿边一线。西汉护乌桓校尉驻蓟城或其周边之地，东汉建武复置此官时移驻迤西的上谷宁城，西晋时称为大宁。从地理上说，乌桓不能继续南进，只好流动于广阳、上谷、代郡以至于雁门、太原、朔方诸郡以求生存。东汉、曹魏撤销幽、并北边一部分郡县，这个区域汉人居民所余不多，有利于乌桓以及鲜卑各部弥漫扩散。就已入塞乌桓而言，于延水南段（今南洋河）河谷的所谓代谷，是一条顺当的西迁路径。广阳、上谷、代郡以南是汉人较多的农耕区域，乌桓难于大规模进入。这是前文论及的乌桓西徙形势。

东汉以后，代郡、雁门的乌桓人，至少有一部分逐渐习于农耕，不再流动(58)。西晋的雁门郡，其陜北五县地已割让给拓跋部，五县汉民徙于陜南(59)，其地的乌桓应当未曾随同迁徙而是留下来了。猗卢“徙十万家以充之”，所徙除拓跋人以外，自然还有拓跋部落联盟中的乌桓、匈奴以及其他各种杂类。这里及其迤北一带，就是后来成为拓跋部中心区域而被习称的代北。

拓跋进入代北的路线，与乌桓有所不同。拓跋先人由大兴安岭地带辗转至于西辽河上源一带之时，前路已被阻滞，所以大部分从那里西折，循漠南草原路线渐进，累迁至于阴山，越阴山到达五原、云中、定襄地区。拓跋先人曾以推演之名，列于檀石槐所统之东、中、西三部鲜卑的西部鲜卑之内。汉魏之际的建安二十年（215），罢省五原、云中、定襄诸郡，已经推移至此的鲜卑拓跋部，在这一广袤区域里发展扩散，就更无所阻滞。或者，在撤郡之前，这三郡地界已弥漫拓跋部人，所以才有撤郡之举。不过再向东去，有先已到达的并且还在陆续到达的乌桓人形成的屏障，由此产生一个乌桓人和拓跋人共处的地带，这一地带起先似乎在盛乐和平城之间，此后则随着乌桓力量的收缩逐渐东移，但也变迁不定。少数继续西徙的乌桓，则是绕过为拓跋所驻的故定襄、云中、五原之地，进入黄河以西的朔方。所以前引陈寿书及范曄书《乌桓传》中列叙乌桓自辽东向西进至朔方的诸郡中，正好没有五原、云

中、定襄之名。

回溯这段历史，在代北地区之内，拓跋部为了生存发育自西向东，乌桓则自东向西，这种相向而动的趋势，隐约可见。乌桓和拓跋这两股本来同属东胡、言语习俗相通的部族，自然而然地汇合在一起，以此为共同的孳生发育之地，而且相互包容，相互影响。他们是代北共同的主人，共同创造着代北的历史。

代北地区虽然是乌桓先来，拓跋后到，但是拓跋以其部落组织的优势力量，在两个部族错居、渗透、影响的过程中，处于主导地位。拓跋和乌桓之间一定有不少的冲突发生，突出事件是所谓乌桓王库贤离间拓跋力微诸部。但是就整个过程而言，和平交往是主要的。在代北地区以外，有影响代北局势的重要因素存在。这种影响主要来自护乌桓校尉府，也来自并州。

乌桓和拓跋在代北活动，对西晋有所骚扰是可能的，但并非大患。护乌桓校尉卫瓘却以此为忧，我认为当另有原因。考泰始七年（271）正月，被称为匈奴右贤王的屠各刘猛叛晋出塞，翌年，猛死，其子副岑投奔拓跋部，被接纳，事见《魏书》卷九五《刘虎传》。拓跋招降纳叛，对于西晋说来是件政治大事。按，卫瓘受命征北、领护乌桓校尉，在泰始七年八月，与刘猛正月叛事必然有关；副岑降拓跋，使卫瓘更加关注代北动态。并州事态，代北形势，校尉府的活动，三事密切相关。卫瓘离间乌桓、拓跋，其必要性从这里可以看出。

以上叙述所及的代北乌桓，就是本节所谓两种类别代北乌桓中的一类，他们大体是循边塞或循代谷西来，与拓跋混居。乌桓王库贤谗间拓跋诸部大人，“诸部离叛，国内纷扰”，事在刘副岑降拓跋后不久，所以离叛拓跋的诸部，很可能包括屠各刘副岑。乌桓人没有强大的部落凝聚力，虽然以悍战闻名，但都是供人驱使。库贤能瓦解力微诸部，却不能团聚诸部以取代拓跋部的地位。同理，卫操、卫雄兄弟能率领乌桓人为桓、穆转战并州，却不能靠乌桓形成独立力量，独树一帜，以至于不得不在拓跋内乱中无所适从，终于溃散。

这个背景，可以用于解释1956年内蒙古凉城“晋鲜卑归义侯”和“晋乌丸归义侯”金印，“晋鲜卑率善中郎将”银印以及“猗毡金”饰牌同出于一

窖，这一学者疑莫能明的问题⁽⁶⁰⁾。拓跋三分期间，中部猗咻境土当包括今凉城地区。两金印都称晋“归义侯”，而且形制全同，大小微异，当是同时受赐于晋，而且说不定就是在晋“离间二虏”之时。二印同出一窖，初受赐者和后来的持有者究竟是哪一个乌桓人和哪一个鲜卑人，虽不可确知⁽⁶¹⁾，但他们同在一起，与当年力微和库贤同在一起的关系相似；而且他们二者共处于猗咻的拓跋中部之国，主导者应当是凝聚力强的拓跋而非乌桓，也与力微时同。力微至猗咻，虽然时间已隔了将近三十年，代北的乌桓和拓跋共处的关系依旧，而且当是更广更深了。

这里还可以回顾拓跋东、中、西三部各自地位的问题。拓跋三部的方位、地域区别，大体是受当年鲜卑檀石槐的三分其地的影响。但是此时拓跋整体力量以及三部各自的重要性，却与当年檀石槐时的鲜卑不尽一致。东部昭帝禄官是力微庶子，是文帝沙漠汗之弟，他得位是出于兄终弟及的部落常规，所处东部之地不是拓跋部族主体所在，不是此时拓跋部统治的主要区域。中部桓帝猗咻是力微嫡长孙，其时拓跋部君位继承方面的嫡庶观念处在若无若有之间⁽⁶²⁾，猗咻在继承上凭借嫡长孙地位，也可能有点特殊之处。其弟猗卢所居西部，是拓跋部后方安全地带，也是拓跋部生存发育的根本地带。桓帝、昭帝死后，穆帝统一三部，虽仍重视西部的盛乐，但实际上其统治中心已转移到中部地境，所以才有刘琨徙空陁北五县，以其地予穆帝猗卢之事。而原来昭帝所统东部地区，已游离于拓跋统治之外了。由此可见，三部之分，中部是主导，而中部之地正是“鲜卑归义侯”与“乌桓归义侯”共处之地，比前此力微与库贤共处于盛乐是向东推进了。这正是拓跋部向外开拓必然的取向，也是代北乌桓向东收缩的结果。

本文所称代北乌桓两种类别中的第一类，大体就是这样。

至于代北另一类别的乌桓，其由来前已述及，是西晋泰始七年（271）新兴郡虑虓⁽⁶³⁾北的屠各帅刘猛叛晋出塞之后才开始出现于代北的。新兴虑虓隔五台山与代北毗邻，停驻五台南北的部族彼此渗透浸润，自是意料中事。所以屠各刘猛叛晋出塞，也自然会与山北的乌桓、拓跋有所联系。不过刘猛叛后似仍回驻新兴，泰始八年被杀。同年刘猛之子副岑投奔拓跋部，这是文献所见拓跋部正式容纳屠各之始⁽⁶⁴⁾。刘猛死后再传，其兄诰升爰代领部众。《水经·河水注》黄河支流中陵水（今

浑河），右合一水曰诃升袁河。诃升袁即诃升爰，其人为刘虎之父。可知诃升爰领部时曾驻牧此处附近，地当今内蒙古凉城、山西右玉一带，多乌桓、拓跋各部，他们彼此渗透、渐趋融合，是必然之势。刘虎代领屠各之众，回驻新兴、雁门，与拓跋部有较多联系。从文献看来，这支屠各此时已具有“铁弗”称号⁽⁶⁵⁾，并且有“胡父鲜卑母”的种族传说。至于所谓胡父鲜卑母之说是反映居新兴虑虓时与拓跋的通婚关系，还是有更古老的口碑，或者仅仅是270年刘猛叛晋投北以后新说，就无从确断了。

永嘉三年（309），铁弗刘虎在雁门举众背叛西晋，刘琨乞师，拓跋郁律（即后来的平文帝）受命，逐刘虎于朔方。318年刘虎从弟路孤，即前述副岑之子，率领部分部落，从朔方东渡黄河，降于已为拓跋君主的平文帝郁律，并且同徙驻于东木根山。这一过程已见前第六节中所述。路孤之子即刘库仁，《北史·刘库仁传》称刘库仁为独孤。史家有谓，独孤即屠各异译。如果属实，则可知屠各一部分在朔方者继续自称铁弗，另一部分徙驻代北者独擅屠各之名，只是在汉字中异写成为独孤。以刘库仁部为主的独孤，也就是本节所称两种类别独孤中的另一类独孤。由于刘路孤离开朔方来归代北，独孤部从此与拓跋部保持亲近关系，而且比较稳定，影响拓跋部社会政治至数十年之久。而拓跋部与铁弗部的关系，此后反而转疏。刘库仁及其兄弟子侄活动的年代，是独孤部最兴盛的时期。道武帝离散部落之后，独孤作为部落实体的存在就不显了。

由此情况以及由《序纪》所载事实可知，新兴虑虓的屠各，离开故地而与拓跋部大面积接触后，分离为铁弗和独孤。骤现这种分离，很可能是由于铁弗、独孤这两部分人原在并州五部匈奴统治下，虽共用一个称号，但其本有的种族差异并未泯灭之故。铁弗主要停驻朔方，但常常入侵河东；独孤则主要停驻代北，但有时也游离至于朔方⁽⁶⁶⁾。拓跋与铁弗之间战争较多，拓跋与独孤之间战争甚少，但三者都割不断密切往来。只是由于和战关系有多有少，铁弗、独孤在魏收书中所占位置不同：独孤人物收在外戚、功臣传中，铁弗则由于偏处西隅，后来又独立建国，所以入五胡传，被作为敌国对待。尽管如此，铁弗并不讳言其胡父鲜卑母即屠各与拓跋混杂的种族来历，所以历来被史家称为杂胡。杂

胡之称本没有严格界限，在各族迁徙运动十分活跃的年代，各族混杂现象极易产生，使成分有所变异，有时还形成不同的名号。甚至匈奴与代北的拓跋，就整体来说，也早有种族混杂关系，所以在《宋书·索虏传》与《南齐书·魏虏传》中，拓跋也被视为匈奴的一种⁽⁶⁷⁾。屠各本来就是匈奴。由屠各分化出来的独孤，又带上了乌桓的名号，成为代北地区另类乌桓。不过，各部族群体互相熔冶中，毕竟会呈现各自能量的大小。在代北地区，拓跋部人数较多，驻地固定持久，又有较为稳固的部落联盟组织和强劲的凝聚力，比新来的屠各，比代北的乌桓，都具有显著的优势。凭借这种优势，拓跋名号得以流传不坠，在历史上发挥较大作用，与屠各、乌桓日趋消失者大不相同。

铁弗与独孤，都具有乌桓名称，不过情况不同。《资治通鉴》永嘉三年（309）记铁弗刘虎叛晋事，“考异”引《刘琨集》谓“乌丸刘虎构为变逆”⁽⁶⁸⁾，而此事在《晋书·刘琨传》中径作“雁门乌桓复反”，似乎雁门乌桓就是“乌桓刘虎”，也就是铁弗刘虎或屠各刘虎。我们知道铁弗就是以后的赫连，统观前后资料，铁弗、赫连应是匈奴或屠各，称乌桓的资料只此一见，别无他证，只好搁下不说。至于独孤称乌桓，除了《晋书》卷一一三《苻坚载记》“乌丸独孤、鲜卑没奕于率众数万，又降于坚”⁽⁶⁹⁾一例之外，还有他证，是较为可信的。看来晋至北魏，除乌桓独孤以外，并不是所有诸方杂人都称乌桓。⁽⁷⁰⁾

一条重要的关于乌桓种族的资料，特别值得留意。慕容垂建立后燕之时，独孤部刘显（刘库仁之子）强大，横亘于幽并之间，与慕容垂为敌。慕容垂联拓跋珪击逐刘显，为笼络独孤，立独孤刘显之弟刘亢泥为乌桓王，以抚刘显之众，事见《资治通鉴》晋太元十二年（387）。此后一段时间，拓跋在并，慕容在燕，处于胶着状态，“乌丸王”刘亢泥自然在慕容一方。十年之后，北魏皇始元年（396）六月，拓跋珪东进攻慕容后燕的前夕，“遣将军王建等三军讨（慕容）宝广宁太守刘亢泥，斩之，徙其部落”。⁽⁷¹⁾由此可知，乌桓王刘亢泥受封以后为后燕广宁太守，而广宁正是在原护乌桓校尉驻地近处，乌桓人势力深厚。刘亢泥本非原来的代北乌桓，他以独孤部酋帅而受后燕封为乌桓王，说明他具有代表各种乌桓人的普遍资格；而后燕也正是利用他在乌桓中的号召力，使他居广宁太守以绥抚乌桓，并助后燕抗拒拓跋，十年（387—396）不

曾移动。拓跋珪直到整顿了内部、决意东进之时，才以大军拔除此一居并幽之冲的广宁城，并徙置刘亢泥所领的独孤部落于代北平城。拓跋珪所遣攻广宁的大将王建，本人也是出于历代为拓跋国婚的广宁乌桓，在广宁当有很大影响。另一将军莫题本雁门繁峙人，世居陜北，与乌桓至少亦是紧邻关系。

慕容后燕封独孤酋帅刘亢泥为乌桓王，置于广宁为太守以抗拒拓跋一事，是十六国末年燕魏之际幽并之间的一件很有影响的大事。它的意义可以分几个层次来表述：一、代北的独孤原已被确认为一种类型的乌桓；二、到了燕魏之际，独孤已不仅是代北地区一种类型的乌桓，而是进了一步，成为代北全体乌桓的总代表，所以独孤刘亢泥受封为乌桓王，是可以理解之事，时人不以为异；三、由此推导出如下一个结论：拓跋珪离散部落的重要个案之一，即离散独孤部落⁽⁷²⁾，实际上是拓跋吞并乌桓的决定性的举动，是拓跋、乌桓两族融合的最终标志。代北地区两种类别的乌桓，事实上并为一种由独孤为代表的乌桓，最终又通过离散部落的手段并入拓跋。离散部落之举，从族属意义上完成了拓跋部道武帝的统一。

代北地区两种类别的乌桓群体完成了彼此的以及和拓跋部的融合，到北魏建国后均已消失。魏收编纂《魏书》时，这个历史过程已经不为史臣所理解。加以北魏作为正统王朝的观念在起着作用，因而乌桓部落在《魏书》中丧失了应有的地位，成为“诸方杂人来附者”的笼统称谓，这是对历史的一种扭曲。

最后，还须着重说明，本节所用独孤称乌桓的几条重要资料，在将近半个世纪以前的唐长孺先生的论文中都发现了、使用了⁽⁷³⁾。唐先生的着眼点，是反复论证乌桓本身已杂胡化，独孤称乌桓，也是由于他们在血统上都已混杂。唐先生指的是本文所说的另类乌桓。他所论是正确的，我都同意。我所增补的认识，是以乌桓与拓跋两大部族交会于代北为总的背景，来审视其中的另一类乌桓，也就是独孤，终于成为代北乌桓的主体，而先入代北的那些本当是代北乌桓主体的乌桓反而不见记载这样一个历史事实。这也是我们能够窥测到的代北地区拓跋与乌桓共生的一种进程，一个方面。看来，早先移入代北的那一类乌桓，此时已与拓跋融为一体，难于辨识了。至于究竟为什么独孤早在西晋时就被人称

作乌桓而不是别的族称，是否有种族上的、文化上的或者是历史上的、政治上的更多根据，譬如说他们本来就是附属于南匈奴的乌桓部落，后来则未加区别地长期存在于并州匈奴五部之中？这个问题我迄今心里底数不大，因而提不出比较有把握的见解。

八 拓跋内乱与乌桓动向

魏晋以来，今晋、陕、甘、宁以及内蒙古南部区域的各族人群中，到处出现前节提及的杂胡化现象。由于动乱，这里有许多地方原住汉人日渐稀薄，汉文化在杂处各族中起不了主导作用。所以各族融合不是表现为直接汉化，而是表现为杂胡化，甚至居少数地位的汉人，久之也胡化了。这种历史现象，前辈学者早已注意，各有研究成果。如周一良先生《北朝的民族问题与民族政策》文中论四种胡⁽⁷⁴⁾，唐长孺先生《魏晋杂胡考》⁽⁷⁵⁾，马长寿先生《北狄与匈奴》、《乌桓与鲜卑》二书中有关章节，等等。代北杂胡的产生，是这一潮流中的一个局部现象。

力微死后，拓跋部“诸部离叛，国内纷扰”，其间有屠各刘猛后人的异动。他们中的独孤就是乌桓。《魏书·序纪》，295年猗卢“出并州，迁杂胡北徙云中、五原、朔方，又西渡河击匈奴、乌桓诸部”，始见拓跋直接处置并州杂胡和河西乌桓的资料。此时拓跋部空前强盛，猗卢“徙十万家”以充实陞北地区⁽⁷⁶⁾，所徙主要不是拓跋部民，因为此时盛乐尚待充实，无大规模外徙之理。据当时代北部族状况言之，乌桓当占徙民中相当大的比例⁽⁷⁷⁾，这正好为原有乌桓的发展提供了适当空间。

拓跋内乱，一在力微之死及死后一个时期⁽⁷⁸⁾，一在猗卢死后。两次都形成拓跋历史的重大转折，两次又都是乌桓起了重大作用。

猗叡、猗卢时期，拓跋强大的实力和有利的形势不亚于同时兴起的刘渊、石勒。但猗卢之死及死后，拓跋地位骤降，未得自建名号，开疆拓土，更无缘与于十六国之列，迁延八十余年之久，始得振兴而成为结束十六国局面的力量。这是拓跋历史中的一大问题。从拓跋内部探求原因，我认为是猗卢变更继嗣，引发子嗣母家部族冲突，酿成大乱；而且以后君位继承仍然屡起纠纷，影响拓跋部正常发展。这是拓跋地位骤降的根本原因。而拓跋内乱，所涉一方，往往就是乌桓。

据《魏书》卷一四《六脩传》、卷二三《卫雄传》和《资治通鉴》建兴四年（316）及胡注，拓跋猗卢营垒内本有旧人、新人之分。旧人，胡注谓为索头部，是对的，这还可能包括与拓跋有久远关系的某

些“内入”诸部。新人，胡注谓为“晋人及乌桓人”。晋人即指汉人，也包括汉人所指挥的乌桓悍战之师。按，卫操等晋人（汉人）投身拓跋部后，“说桓、穆二帝招纳晋人，于是附者稍众”。乌桓兼指原来的代北乌桓和后来形成的乌桓独孤。这些长期相处的部族虽然日益混杂，但此时还未达到完全融合地步，区别依然存在。“新人悍战”，猗卢及其长子六脩先后率新人（卫雄、姬澹等将领在内）助刘琨转战并州，屡著战功，为旧人所忌。穆帝猗卢五年（312）发生于汾东地区的战役，猗卢以长子六脩、侄（猗缶子）普根以及汉人将领卫雄、姬澹等为前锋，大获全胜，猗卢大猎于寿阳山，力量达于顶点⁽⁷⁹⁾。六脩战功最大，名著于时，多种史籍都有记载，只是译名不尽相同。《晋书》之《怀帝纪》称他为利孙，《王浚传》称日律孙，《刘聪载记》称利孙宾六须，《水经·灤水注》称日利孙，《南齐书·魏虏传》称利孙。各书普遍著录其名称而译音不同，可见时人对他广泛关注，但并不甚熟悉。至于普根，《资治通鉴》卷八八晋怀帝永嘉六年“考异”引《刘琨集》称之为扑速根，也很有名。《刘琨集》按匈奴称呼，把六脩和普根分称为左、右贤王，是最具军事实力的人物。他们长期与卫雄、姬澹为伍，而卫雄、姬澹等素“为众所服”，军中的代北乌桓人和汉人许以生死相随⁽⁸⁰⁾。他们所代表的势力，显然就是猗卢死后其营垒内被“旧人”所猜忌的“新人”。“旧人”、“新人”本非严格的部族称谓，其间关系可能随时代转变。从六脩、普根都与新人为伍看来，猗卢生前死后出现的混乱，是新人旧人之间已有相当融合的表现。

从战争中，猗卢扩大了视野。汾东之战翌年（313），猗卢城盛乐以为北都，修故平城以为南都，于南都更南的灤水上源之地筑新平城。筑都所反映的猗卢的战略部署，是使拓跋部既不脱离盛乐旧都，又逐步向辽北五县农业地区扩充，以利拓跋部发育成长。南移是拓跋部进取的方向，猗卢以六脩镇守新平城并统领南部，说明六脩被赋予推动拓跋部发展的使命。但，这只是我们认识历史的一个方面。

据《魏书·六脩传》及《资治通鉴》，猗卢爱少子比延，欲立为嗣，乃出长子六脩居新平城，“而黜其母”。新平城固然是战略重镇，但相对于拓跋权力重心所在的盛乐而言，毕竟只是边镇。所以使六脩居此，就是使他不得预中枢政务，以剥夺他的君位继承权。《水经·灤水注》引徐

广曰“猗卢废嫡子日利孙（六脩）于黄瓜堆”，即指此事。六脩居此而比延居盛乐，即是废嫡立庶。“黜其母”者，是防制六脩之母以及母族在这一权力秩序变动中出现反抗行动而采取的戒备措施。早期拓跋后妃都有部族背景。后妃恃其部族自重，拓跋君位传承中常常能看到母后及其部族的干预。按照这种观点推断，导致猗卢之死的拓跋内乱当与废六脩并黜其母从而引发部族冲突有密切关系。六脩长期与卫雄等新人军队并肩作战，容易被划入新人阵容。我推测比延母氏出自旧人，猗卢废彼立此，很可能是比延之母及母族势力作用于猗卢，使猗卢转而倾向于旧人的结果，而不一定只是出于猗卢个人的爱恶。稍后六脩杀比延，引起旧人的恐惧，使新人旧人矛盾激化；六脩又杀猗卢，新旧矛盾失去可以驾驭的人，使局面完全失控，以致迭相诛戮，促使卫雄、姬澹等大量晋人、乌桓人外奔。

《晋书·刘琨传》谓猗卢死，“部落四散”，箕（姬）澹等率“卢众三万人”来归琨，《愍帝纪》谓猗卢死，“其众归于刘琨”。这数万乌桓人及晋人原本是猗卢所仗的主要实力，他们南奔以后，代北的拓跋部就没有足恃的军力了。

从事态发展可见，矛盾很快超越了原来范围，从新旧相残变成兄弟相残。本来同属新人营垒的猗卢之子普根⁽⁸¹⁾，乘乱杀六脩，实际上夺得了猗卢所拥有总摄拓跋西部和中部的最高统治权力。这意味着猗卢一系（以普根为代表）消灭了猗卢一系（以六脩为代表），在新人营垒分裂的背景下，重演了拓跋部君位传承中兄弟相残的惨剧⁽⁸²⁾。

拓跋内乱这一纷纭复杂事件，《魏书》中散记各处，不甚清晰。《资治通鉴》爬梳整理，于叙事中寓其因果，较便理解。如《卫雄传》谓“六脩之逆，国内大乱”，把弑逆看作大乱之源；《资治通鉴》则作“普根代立，国内大乱”，认定乱事根源除了子弑其父以外，增加桓、穆两系兄弟残杀一因，这样就便于理解卫雄等新人不知所措，因而不得不外奔以求自保。因为如果只是六脩杀比延、猗卢，性质可以说是新旧相残，卫雄等自然是维护新人，义无反顾，不至于非背六脩而去不可。至于新人阵容中普根、六脩兄弟残杀，卫雄等就更是难以自处，只有断然出奔了事。

普根失卫雄等新人的强力支持，无以自存，旋死，其母桓后祁氏擅立普根始生之子。《资治通鉴》于建武元年（317）之末记“普根之子又卒，国人立其从父郁律”。这里，《资治通鉴》又给了我们重要的信息：祁氏靠襁褓中物毕竟维持不了桓帝猗㐁一系的君统；卫雄等率乌桓新人力量离去后，能收拾代北残局的，看来只剩下旧人了。《资治通鉴》说“国人”立郁律，所指就是以盛乐为中心的旧人拥立郁律，即平文帝。据知，郁律为思帝弗之兰妃所生，兰妃出自北方的乌洛兰部。陈毅《魏书官氏志疏证》、姚薇元《北朝胡姓考》以及陈连庆《中国古代少数民族姓氏研究》都认定乌洛兰部出于匈奴。郁律倚此背景，代表旧人，是无疑义的。同时也当有个人施政原因。《魏书》卷一一一《刑罚志》载猗卢峻刑法，尚军令，“死者以万计，于是国落骚骇。平文承业，绥集离散”。平文帝这样施政，当然能“得众心”，像《序纪》所说那样。

公元321年祁后害平文帝郁律，相继立己子惠帝贺傜、炆帝纥那，这是一着险棋，使新人顿然得势。史谓平文帝之死，“大人死者数十人”，可见那时祁后与平文帝，也就是新人与旧人两系斗争的激烈残酷。旧人失败，元气大伤。祁后一系得势，意味着乌桓压倒拓跋，自然是不得拓跋人心的。所以，惠帝贺傜在位时“诸部人情未悉款顺”，祁后不得不远求昔日拓跋之敌石勒为援，炆帝纥那甚至不得不遁走于宇文部。329年烈帝翳槐由其舅部“贺兰及诸部大人”共同拥立，旧人得势。以后新人、旧人又有反复，炆—烈—炆—烈的复辟反复辟，实际上就是分别代表东部和西部的迤北一带部族新人旧人之间的持续斗争。由于史料简略，过程中不见乌桓公开出场，但其间新人筑城于东木根山，是为退保预作准备。形势不利时炆帝东入大宁，更不利则东投宇文、慕容等事，透露桓帝后人倚恃乌桓和东部鲜卑为保障的消息。

烈帝翳槐之立，旧人中舅部贺兰起了关键作用，给这一回合的复杂斗争注入外家部族直接出面干权的新因素，所以又有335年“（贺兰）藹头不修臣职，召而戮之”之事。此事必平文帝王皇后为己所出之子夺取君位作准备而采取的行动，“国人”未必认同，所以诸部大人一时复奉西归之炆帝。但是旧人毕竟不亲新人，当后赵军队护送降赵的烈帝至于大宁时，“国人”六千余落又叛炆帝而复归烈帝，烈帝也立即西归盛乐故地，“城新盛乐城”而居之。旧人在反复的斗争中终于获胜。

概括言之，拓跋内乱及其后续事态，披其纷纭外观而探其实质，可以认定为：第一，这是拓跋营垒中新旧之争；第二，其中夹杂拓跋君权与外家部族干政之争；第三，由此演变为拓跋兄弟支系的君位继承之争；第四，其地域表现则为东西（分别以大宁与盛乐为中心）的对立。新旧之争实际上又孕育着新旧的进一步融合，其中主要是乌桓与拓跋的融合。到了烈帝复立以及接着昭成帝什翼犍统治之时，情况才得以稳定。

在拓跋历史的这一曲折时期，当本来是支持桓、穆的新人即乌桓人和晋人南奔，而旧人力量一度强大之时⁽⁸³⁾，祁后究竟凭借什么而能夺得权力，史无明文。据其时情况推测，代北地区东部的散在乌桓还很有潜力，祁后有凭借他们的可能。值得注意的是，在盛乐，先是支持贺兰氏所出烈帝获胜、然后又支持己所出昭成帝获胜的，是昭成帝强悍的母后王氏，而此人也是乌桓人，而且是广宁乌桓。这又说明乌桓人融入拓跋者所在多有，倾向和作用也随时各有不同。王氏“年十三，以事入宫，得幸于平文”⁽⁸⁴⁾，所以有机会进入拓跋权力中心。我们不能把乌桓人始终视为与拓跋对立的新人。事实上，新人旧人的界限由于两者在长期反复斗争中进一步融合而逐渐淡化。

在代北发育的拓跋部与乌桓共存共生潮流中，我们难于寻觅到乌桓代表人物。我认为出现在拓跋内乱过程中的辈分不同的两位母后，桓后祁氏和平文后王氏，就其影响于拓跋部历史既重大又久远说来，堪称乌桓人的代表。据估算⁽⁸⁵⁾，祁后年长王后三十多岁，两人各自在拓跋部对立营垒中掌权达数十年，其中至少公元321—337年的拓跋历史，从祁后害平文帝到烈帝消灭祁后一系最后势力，完完全全是她们二位乌桓妇女所导演的。

拓跋部母后及后族干政现象，其来有自，其中具体情况，从较早诸后事迹中只能隐约察觉，而从祁后、王后这两名乌桓妇女开始，至稍晚的出于贺兰部的贺后，则事迹昭彰。这种现象，我认为正是后来出现千古罕见的子贵母死之制的背景，如果没有像子贵母死这样强硬的制度，就不足以扭转母后及后族干拓跋之政的局面，更谈不上出现道武帝的帝业。我还认为《颜氏家训·治家》所说北朝妇女习惯于干预政事，正是这种历史传统的残留表现。

从316年拓跋内乱开始，各种复杂矛盾中都有拓跋与乌桓两个部族矛盾在起作用，但它并不是始终处在激烈对抗状态。这两个部族关系的总趋势，毋宁说是合二而一，只是需要一个较长的磨合过程。以平文帝个人分析，他由拓跋“国人”拥立，所以属于旧人阵容是确定无疑的。他的长子翳槐是贺兰部之甥，自然也属旧人阵容。然而，平文帝次子什翼犍则是王皇后所出，广宁乌桓王氏之甥，而且是平文帝遇害后王皇后于万难之中艰难抚育成长。什翼犍继位和施政都由王皇后主持。平文帝二子，贺兰氏所生烈帝和王皇后所生昭成帝，虽然各自有旧人和新人的不同外家背景，但昭成帝时拓跋政权中却已见不到所谓新人、旧人之分。

《序纪》昭成二年“朝诸大人于参合陂，议欲定都漂源川，连日不决，乃从太后计而止”。诸拓跋大人本来是守旧的，此时却共议向东南进入农业地区，城郭而居，而这里正是新人力量强大之地。《皇后传》王皇后曰：“国之上世迁徙为业。今事难之后，基业未固。若城郭而居，一旦寇来，卒难迁动。”所谓“事难”，所谓“寇”，主要是说新人进攻，而迁都就是向新人（主要指乌桓）地区靠近。本来是守旧的拓跋大人主张迁都，出于乌桓而又掌握拓跋命运的王皇后却暂时不许。两者思考的角度恰好颠倒了。这正说明旧人与新人、拓跋与乌桓对立形势进一步淡化。但是此时的拓跋与乌桓是已融而有所未合，两者的差别还不能说完全消失。在本文以后各节中，这种差别还偶尔会浮现出来，总的趋势却是继续淡化，以致泯灭。

这里，附带梳理一下拓跋史中普根的法统地位问题，这个问题在《序纪》中比较混乱，似乎还未曾见到有人明确地梳理过。

据《魏书·序纪》，北魏先人自成帝毛至献明帝寔，共二十八帝，皆道武帝追尊，其中第二十二为穆帝猗卢，二十三为平文帝郁律。《序纪》于此二帝之间夹叙桓帝祁后之子普根及普根之子诸事，但错杂含混，而且多次使用“继立”、“代立”、“立”、“薨”诸字，其中普根之立还出现两次。后人据夹叙文字重新排定拓跋传承秩序，有穆帝四传而至平文之说，如顾氏《读史方輿纪要》⁽⁸⁶⁾。这里似乎是把普根之子列入了北魏帝统之中而又不明说。我在本文“东木根山地名的来历”一节的注释中曾提到过这一问题，现在就此再作诠释，希望对《序纪》文字的梳理和拓跋内乱的理解有所助益。

《序纪》于295年昭帝禄官之立、国分为三开始，至307年穆帝猗卢总摄三部为止的十余年中，以东、中、西三部之君并列于昭帝之下，系年记事无严格分别，细审才能辨别是何部何君之事。305年记“是岁，桓帝崩。……子普根代立”。这只能是指普根代猗卢为中部之君，未曾影响三部并立局面。307年续记“昭帝崩后，（穆帝猗卢）遂总摄三部，以为一统”。这是指昭帝死后东部无代立之君，乃由穆帝顺势兼摄三部。普根的地位虽无交待，事实上他所拥有的中部之君的名号是被取消或者丧失原有意义了⁽⁸⁷⁾。普根能征善战，312年拓跋大军助刘琨击刘聪、石勒时，普根同六脩及统领乌桓劲旅的汉人卫雄、姬澹等一样，皆在穆帝麾下作战。由此可证拓跋中部之国已非独立势力，原来“普根代立”之语已经失效了。

穆帝于310年获得陜北五县地，拓跋重心即由西部转向中部。桓、穆均为文帝皇后封氏所生，两支系关系和谐，未见利害冲突。桓帝时组成的劲旅乌桓军，桓帝死后由穆帝统领，战斗力仍然很强。这证明穆帝已靠中部力量尤其是乌桓的支持，日益接近乌桓了。有了这种变化，才有313年穆帝的决策：城盛乐为北都，修故平城为南都，于更南修新平城。而这一决策，又正是拓跋“图南”计划的重要准备。从这个角度分析，我认为后来事态演变并非种因于桓、穆本人关系不和，而是另有新的因素掺杂其间。从穆帝后来移宠于少子比延，出长子六脩而黜其母之举看来，我判定新因素就是六脩、比延各自母氏和外家部落干预拓跋部君位传承，形成新、旧对立态势。这在拓跋历史中并非初见。进一步审视，六脩、普根属新，比延属旧，穆帝本接近新人，此时则处在新旧双方影响和争夺之中，终于倒向旧人营垒。到了六脩杀比延并弑穆帝，普根又杀六脩之时，矛盾越过了新旧对立范围，成为兄弟为争君位而相残杀。所以本与新人在一起的卫雄、姬澹所领乌桓军队无所适从，才不得不叛走境外，终至瓦解。

矛盾转趋复杂，而且有扩大至盛乐地区之势。可以看出，从这次事变得利的终究是旧人，起先是比延之母，她应是出于旧族；后来拓跋诸大人拥立平文帝于盛乐，更是旧人的胜利。旧人势力在盛乐一直很活跃。平文帝得拓跋部众之心，又得屠各刘路孤（乌桓独孤）来附，在进取愿望驱使下东迁东木根山，楔入本属拓跋中部、东部祁后地境。321

年，祁后反攻，谋害东迁的平文帝及拓跋诸大人，旧人胜局骤变。这是一场激烈的、影响深远的斗争，从族属意义上说是以祁后为代表的乌桓对拓跋的斗争。只是《序纪》轻轻带过，具体情节都湮没无闻了。

原来，在旧人屡屡得势之时，祁后并未退出代北历史舞台，仍然在苦撑待变。穆帝既死，普根又攻灭六脩，拓跋无主，乃有《序纪》所记“普根立”之语。这只能解释为祁后支持其子总摄三部。《序纪》305年“普根代立”和316年“普根立”，前一事指普根代桓帝为拓跋中部之君，后一事指普根代穆帝为拓跋一统之君。史不明著穆帝尚余后嗣，因此由桓帝子继统三部，合乎拓跋立长君的习俗，旧人未必不能接受。只是普根立后月余即死，《序纪》记“普根子始生，桓帝后立之。其冬，普根子又死”。祁后立始生婴儿为君，自然是祁后自己总揽一切，而且还可能引入外家（祁后外家及婴儿母家）部落干预拓跋之政，这却不受拓跋大人支持，乃有国人立平文帝于盛乐之事发生。从这里，又可以理解《序纪》特别表出祁后立普根“始生”之子的意义所在。我认为《序纪》此处记载虽极简略，文字还是多所斟酌。点校本如果对此句点作“普根立，月余而薨”，在立字处逗断，突出一个“立”字，再强调时间短促，变化突然。有此二义，较能表明普根在拓跋无主时承乏而立，本属正常事态，而且普根本来武功卓著，因而不致出现纷纭；既而有祁后骤立婴儿之事，才引发异常变化。

这只是琐碎之事，史家本可不必措意。不过道武帝在追尊先人之时，对于承认谁不承认谁的问题肯定有过细致思考。文帝沙漠汗和献明帝寔都不曾履位而死，但都获得尊号，因为他们在拓跋大宗中占有不可或缺的位置。准此，如果普根和普根之子也出现在道武帝所认可的北魏皇统的必需地位之列，同样是要被追尊的，何况普根和普根之子毕竟还有过一个“立”的程序见于拓跋历史，可以作为追尊的理由。道武帝未追尊普根父子，归根到底还是他们与道武帝本人所承的拓跋法统没有关系的缘故。

根据以上分析，我想对顾祖禹所言穆帝四传而至平文帝之语试作解释。如果顾氏不是误说的话，我意四传所指，一传指穆帝猗卢本身，二传指桓帝祁后之子普根，三传指普根之子，四传是平文帝。然后是祁后自摄君位，即《祁皇后传》所谓“平文崩，后摄国事，时人谓之‘女国’”。

不过，普根子是始生而立，立之者是祖母祁氏，只能是祁氏掌权，这已经有“女国”之实了，只是毕竟还有一个襁褓中的婴儿作为权力象征。平文帝被杀，祁氏自己才真正做了拓跋之君。邻邦对祁氏之国以“女国”相称，也可能是前此祁氏有过称君局面的事实。普根之子死于316年冬，而平文帝元年即317年的拓跋历史，《序纪》只字未记，全是空白，显然这一年处在极度混乱之中，而且忌讳之事甚多，包括祁后称君在内。道武帝建国后曾力图消除拓跋历史上母后及后族干政痕迹，有意淡化祁后之事，后人撰写《序纪》，在某些关键之处自然不得不有意涂抹，遂使真相失传，祁氏事迹在《序纪》中也就非常模糊。上述推测，我认为有助于认识316年内乱中新旧对立所掩盖的乌桓、拓跋（即祁后一系与平文一系）对立的尖锐，以及两者又不可完全隔断的历史实际。

桓帝祁后一系人脉较盛。《魏书》卷一四载，桓帝后人尚有素延（道武帝封曲阳侯）、郁（文成帝封顺阳公）、目辰（孝文帝封宜阳王）。但这些人的传承状况和事迹不得而知，可能是被有意淡化了。

补注 此处附论拓跋普根法统地位问题，意在勾勒穆帝死后其嫂桓后祁氏走向政治前台的史实，探究拓跋帝系构成中的一个重要环节。初写时局限于《魏书》文字，在内容上未作广泛思考。例如乌桓、拓跋部内不但有“报寡嫂”之俗，还有“死则归其故夫”之俗，这些在祁后出台前后的行为上有无表现，在拓跋法统构成上有何影响？“女国”之称，是泛指祁后暂摄国政，还是指祁氏曾篡拓跋之国而自立？惠帝、炆帝之父究竟是桓帝，还是穆帝？这些问题，在以后草成的《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》一文中重新作了思考。我认为：一、桓帝死后，祁氏当依拓跋旧法，被穆帝收娶，生有子嗣；二、穆帝死，祁氏当依旧法“归其故夫”，因此立其故夫桓帝之子普根以及接着立普根始生之子，都是拓跋旧法的需要；三、“女国”之称意味着祁氏在立普根始生之子时实际上已是自立为国（不一定有此名义），因而不能见容于拓跋大人，拓跋大人乃另立平文帝，而平文帝立五年被祁氏害死；四、惠帝、炆帝当是祁后被穆帝收继之后所生之子。穆帝死，祁后“归其故夫”，意即回归桓帝系统，因此惠、炆按拓跋习俗均不得立。而当普根及普根之子均死，桓帝系统已无人可继时，祁后只有把惠、炆置于国君位置，由祁后自己完全操控，因而正式有“女国”之称。所谓“太后临朝”，实即祁

氏挟穆帝子自立，这在拓跋旧俗中是没有根据的。而324年“帝始临朝”，意味着祁氏死于是年。此后在《魏书》中，已见不到祁氏事迹了。以上推测之词，或可补充本节之思考。

九 前燕云中之戍

——代北周边关系之一

本文前此各节所讨论的问题，主要都是拓跋与乌桓在代北境内的活动。代北相邻的一些区域，其控制者为了自己的需要，也不时地采取一些动作，影响代北历史进程。本文本节和下节分别讨论慕容燕布防代北的处置和氏秦经营朔方、交通代北的问题，探索代北与周边地区的互动关系，给拓跋历史另求一个横向定位。至于更直接的目的，则是探索拓跋被从朔方和幽州来的由苻坚指挥的势力灭国以前所能见到的一些朕兆。在代北与周边关系中，常常能捕捉到乌桓的踪影，这更是草写本节文字的目的。

拓跋部在其内乱以后，虽然还偶尔有过驰骋草原东西，“控弦上马将有百万”⁽⁸⁸⁾的辉煌，并且一度东徙于东木根山，但是总的说来毕竟是长期龟缩于代北，并未实现向外开拓。而且，在惠—炀—烈—炀—烈的反复斗争中，无论是新人一方（惠帝、炀帝）或旧人一方（烈帝），都曾屈从于石赵以求生存。不过石赵虽不时为援助拓跋部内此一方或彼一方而向代北出兵，却也看不出有并吞代北的确定意向。拓跋始终拥有在代北发展的空间，其主体部分不曾远徙。

4世纪中期，当前燕、前秦东西并立之时，拓跋部昭成帝什翼犍在位，局势稳定，东与慕容，西与铁弗多有接触。前燕为求幽州西侧安全，自然关注代北动静，这与西晋卫瓘力图监控代北的目的相同。慕容儁于350年春间自龙城迁蓟后，深知西有乌桓、拓跋窥伺，影响蓟城安定，所以以部署西侧防务为当务之急。据《晋书·慕容儁载记》和《资治通鉴》，慕容儁入蓟，立即以弟慕容宜为代郡城郎⁽⁸⁹⁾，以孙泳为广宁太守，悉置幽州郡县守宰。同年八月，代郡有叛事，慕容儁又徙广宁、上谷二郡民于徐无（今河北遵化境），徙代郡民于凡城（今朝阳南境）。据《晋书·地理志》（上），上谷郡以郡在谷之上头得名，而广宁郡乃太康中分上谷郡置，在上谷之下。东北面的上谷、广宁二郡与西南面的代郡，是保障幽州的冲要地带。上谷、广宁、代郡之地及其以西，有大量的乌桓，乌桓以西则是拓跋。所以前燕徙广宁、上谷民于徐无，徙代郡民于凡城，就是腾空代谷的南北两厢，以便于前燕部署防务。而且所徙

之民，当包括大量的乌桓在内。

几年以后，前燕部署幽州西境防务，果然出现了大动作。公元357年（前燕光寿元年，拓跋部昭成建国二十年），慕容儁以被迫来降的匈奴单于贺赖头为宁西将军、云中郡公，用其部落三万五千人驻代郡之平舒城。从贺赖头屯驻地以及他所受宁西将军军号和云中郡公封爵的方位、地望看来，慕容儁正是要利用贺赖（按即贺兰）部落力量，为前燕监控代北云中旧地，防卫拓跋与乌桓⁽⁹⁰⁾。这正与西晋初年卫瓘于大宁复置护乌桓校尉以监控乌桓、拓跋的用意相同，不同的只是一在灊北，一在灊南。与用贺赖头部驻守平舒同年，《魏书·序纪》记“慕容儁奉纳礼帛”。奉纳云云自是北魏史臣虚饰之词，但证明此年确有前燕使者西行至于盛乐，这自然是心存窥探，与贺赖部“宁西”的目标一致。

这里有一个看来并非偶然的现象值得留意。《资治通鉴》卷一〇〇东晋穆帝升平元年（357）记事，系贺赖头事于五月前燕攻高车之役之后，于十一月慕容儁迁都邺城之前，由此看来，处贺赖头部落于平舒又似有为邺都屏障的作用。二十年后（376），前秦自朔方、龙城等方向出军灭代，即以贺兰部酋帅贺讷率部落出居大宁以总摄东部。此前未见居平舒的贺赖头部有什么变动，估计还在平舒。贺讷与贺赖头同属贺兰。不同的是，贺讷在北，自西向东，受命为前秦总摄东部，警戒对象自然是前燕，但不只是前燕，可能还有乌桓，特别是乌桓独孤；贺赖头在南，自东向西，受命为前燕屏蔽西部，警戒对象则是乌桓、拓跋。贺赖头驻平舒较早，其时前燕还感觉不到自己的国运不长，也感觉不到建都关中的前秦有从朔方威胁代北的可能，不能逆料代北的拓跋政权居然可以被远在长安的前秦消灭。前秦灭代以后，用独孤统领黄河以东的拓跋部落，也就是说用乌桓统领被征服的拓跋。前秦又用贺兰的实力来制衡已很强大的代北独孤刘库仁、刘显部落，也就是用贺兰来制衡乌桓。这种犬牙交错的形势，比稍前慕容用贺赖头监控代北的措置要复杂得多。特别是再后几年前秦灭前燕，代北和幽冀全入苻坚之手，大宁和平舒，也就是同属于贺兰部的贺讷和贺赖头的部落势力，全入苻坚调遣，彼此不再具有制约的关系。这种大局的变化，使大宁和平舒同失战略意义，因而也不再被当局所重视。

现在回头继续探索前燕慕容和代北拓跋关系问题。代谷以西乌桓与

拓跋的地域分布，始终与西晋卫瓘时一样，东有乌桓，西有拓跋，只是所谓乌桓逐渐成为原有的乌桓和后来的独孤乌桓的总称。这一带是乌桓人充斥之处，地境横亘在慕容与拓跋之间。乌桓人对外没有太大的抗拒力量，所以并不成为慕容与拓跋交往的障碍。至于前燕是否模仿晋制，对代谷一带乌桓设置了管理机构，史籍没有明言。在前秦灭前燕后，《晋书》卷一一三《苻坚载记》（上）处置前燕诸事中，有“移乌丸府于代郡之平城”之文，这个“乌丸府”如果不是前燕对西晋护乌桓校尉府的重建，就是权置的一个类似机构，而且此时一定是自大宁迁于平城。这就是说，处置乌桓曾经是前燕的一项政务，前燕灭后，又成为前秦关注的一个问题。“乌桓府”原来所在的大宁之地已非战略关键所在，而乌桓与拓跋也逐渐难于分辨，所以才有徙“乌桓府”于平城之举。这也表示从西汉以来的所谓“乌桓府”，实际上是从历史上淡出，此后再也见不到“乌桓府”的史料了。

慕容西进，除循代谷路线以外，还有北面从龙城循草原一线可以利用。前此慕容击高车而有贺赖头来降，显系循北面草原路线。前燕还有所谓“云中之戍”，是一项重要任务，其路线似是两线并用。

《资治通鉴》晋太和二年（367）“秋，七月，燕下邳王厉等破敕勒。……初，厉兵过代地，犯其稼田，代王什翼犍怒。燕平北将军武强公丕以幽州兵戍云中。八月，什翼犍攻云中，丕弃城走”。⁽⁹¹⁾这是罕见的一次慕容军与拓跋军的直接接触，似乎事出偶然，而且慕容丕军旋即“弃城”退走，没有发生大的战争。但是事情又不像这样简单。两年以后，《资治通鉴》太和四年（369）记燕尚书左丞申绍上慕容暉疏有言曰：“索头什翼犍疲病昏悖，虽乏贡御，无能为患，而劳兵远戍，有损无益（胡注：燕戍云中以备代）。不若移于并土，控制西河，南坚壶关，北重晋阳，西寇来则拒守，过则断后，犹愈于戍孤城守无用之地也。”疏奏，不省⁽⁹²⁾。以《资治通鉴》各段资料比较，可知胡注“燕戍云中以备代”，所指就是两年以前以幽州兵戍守云中之事。上段文字中“丕弃城走”之城，即下段文字中“戍孤城守无用之地”之城，也就是云中城。看来前燕前此并未放弃云中城守，或者是弃守而复来，以备拓跋。以慕容丕守云中孤城事，与前述慕容儁初至蓟即迫不及待设置广宁城郎、代郡太守，东徙广宁、代郡居民之事，以及以贺赖头为宁西将军、云中郡公

以戍守代郡平舒等事合而观之，前燕虽不确悉有无护乌桓校尉一类官职，但监控代北军务，则未尝一日弛废。而监控指挥之地点以在大宁为合理。

申绍此疏给了我们一个重要信息，即从前燕看来，此时拓跋已不足惧，云中也不足为守；重要的是警戒前秦从朔方、上郡渡黄河东进。所谓移云中之守于并州的西河、壶关一带，应当成为前燕的一项紧迫任务。只是这种对形势的估量未被慕容暉接受，疏奏不省。实际上，前秦确实在作攻燕准备。《资治通鉴》卷一〇一东晋海西公太和二年（367）“秦王闻（慕容）恪卒⁽⁹³⁾，阴有图燕之计，欲觐其可否，命匈奴曹毂⁽⁹⁴⁾发使如燕朝贡”云云。申绍疏奏的第二年即370年，前秦王猛之师攻陷前燕的洛阳，又自壶关、上党长驱取邺，前燕遂亡。此后，从幽州监控代北和从雍州经朔方监控代北的军事任务，就由苻坚的前秦统筹，前秦灭代的军事部署一步一步地形成，只是拓跋部似乎还没有敏锐地感觉到这种逼人的形势。

十 朔方局势与前秦灭燕、灭代

——代北周边关系之二

在前燕着意监控代北乌桓、拓跋之时，前秦也在通过朔方，向东注视代北事态，力图相机控制。具体说来，就是前秦苻坚正在营构一条接近、控制以至征服拓跋之路。

前秦建都长安，原来的竞争对手主要在关东，对于朔方地界散居游牧各族，本来只是等闲视之，羁縻而已。前秦同代北的拓跋、乌桓实际上没有共同的边界⁽⁹⁵⁾，也没有直接交往。而铁弗自公元310年被拓跋攻逼，自代北渡河避居朔方以后，数十年中，东与拓跋部以及与乌桓独孤部始终维持联系，无论是战是和，交往未曾断绝。公元360年，铁弗部刘卫辰与前秦交好，苻坚允许刘卫辰率部居朔方塞内营田，春来秋返。据《苻坚载记》，刘卫辰附秦时，秦已有云中护军之置⁽⁹⁶⁾，护军贾雍擅遣军袭击刘卫辰，受到苻坚谴责，白衣领职，这说明苻坚是留意于维持与铁弗的和平关系的。铁弗本来是自由活动于黄河西东两面，如《序纪》所见，公元360年刘卫辰来盛乐会昭成慕容后之葬，361年又遣使来聘等，此时又获苻坚允诺，得于朔方的长城内外游动。这样，苻坚与拓跋以铁弗为媒介，产生了更多的间接和直接交往。其中影响以后历史进程，值得探索的，约有三事，即一、秦、代直接交往；二、朔方局势变化；三、拓跋部落与乌桓人进入朔方。兹分论如下。

（一）秦、代直接交往

关于秦、代直接交往，资料散见于《魏书》的《序纪》、《燕凤传》，《晋书》的《载记》以及《资治通鉴》的相关部分，但是没有一处首尾详具，必须经过梳理，才能看清事实。原来，刘卫辰在秦、代之间是一个极不稳定的因素，史言其“反复难保”⁽⁹⁷⁾。《魏书·序纪》，365年正月“卫辰谋反，东渡河，（昭成）帝讨之，卫辰惧而遁走”⁽⁹⁸⁾。此事当是刘卫辰叛代，自朔方东渡河，攻击拓跋部，被什翼犍击退，黄河两岸为之搅动。是年秋，《资治通鉴》记“匈奴右贤王曹毂、左贤王刘卫辰皆叛秦”⁽⁹⁹⁾，苻坚率浑、渭之师北讨，降曹毂，擒刘卫辰于木根山，事

平。九月，“坚如朔方，巡抚诸胡”，并于十二月遣牛恬使代，意在与拓跋沟通协调，并窥虚实。可以判定，牛恬出使，正是由于铁弗刘卫辰先叛代，旋又叛秦，搅动黄河东西两岸，引起朔方不宁之故。次年五月什翼犍遣燕凤报牛恬之聘，出使长安。苻坚直接获得拓跋消息，从文献上看来当自此始。

自此以后，燕凤成为秦代之间重要的中介人物。373年，他又奉什翼犍之命使秦，与苻坚互通关于刘卫辰的消息。我们知道，376年秦灭代之役，苻坚一军以刘卫辰为向导，自朔方直指代北；灭代之后，苻坚又从燕凤之策，处置拓跋部。这两件事正是刘卫辰长期反复于秦、代之间以及燕凤为使者沟通秦、代的结果。第一件，是苻坚利用铁弗以攻拓跋；第二件，是苻坚利用铁弗与乌桓独孤之间的矛盾，让他们分统黄河两岸的拓跋诸部，而又以独孤制约铁弗，并引原驻阴山以北的贺兰部帅贺讷率部入居大宁，以制独孤部帅刘库仁。这些复杂关系及其演变，影响拓跋部的发展颇为深远，本文前此已有涉及，以下还将论到。

（二）朔方局势变化

朔方之于前秦，犹代北之于前燕，本是各自视之为边裔之地，虽间有前燕云中孤城之戍或前秦云中护军之设，但毕竟都只是监视震慑而已，不是持续的军事活动。代北、朔方之间的交往，端赖刘卫辰反复其间；形成朔方局势变化的契机，正是公元365年刘卫辰既叛代又反秦的事故。这次叛乱牵动朔方部族甚多，而苻坚的反应既果断，又强烈，影响深远。他逼降曹靺，处其二子于贰城（今陕西黄陵县西北）东西；擒刘卫辰，而又封之为夏阳公（夏阳在今陕西韩城境）以统其旧众。同时还处置了一些响应曹靺、刘卫辰叛事的部落部族。《苻坚载记》说坚“自骠马城如朔方，巡抚夷狄”，其出巡路线盖自长安城向北至骠马城⁽¹⁰⁰⁾，到达旧朔方郡、上郡境。他分别强徙曹靺、刘卫辰部于长安正北偏东的贰城、夏阳境，此处正是前秦安顿内徙部族部落最为集中的地区。从苻坚出巡路线看，是对散在朔方各族的大巡视，大扫荡，大整顿。经过这次大的动作，苻坚清理了后方，调整了力量，实际上为370年灭燕和376年灭代两大战役的发动作了准备。

在思考苻坚处置朔方诸部族问题时，我联想到金石书所著录的《郑能进修邓太尉祠碑》和《立界山石祠碑》（下面分别简称为“郑碑”和“立界碑”）⁽¹⁰¹⁾，这是苻秦流传至今的仅有的两通铭文完整的石碑。在中国北方，要到一百年以后，这种碑铭文字才逐渐多起来，而且都是佛教造像铭文和墓志铭，而不是行政性的记事文字。尤其使我感到鼓舞的是，第一，这两通碑铭年代分别为苻秦建元三年和四年（367和368年），正与苻坚扫荡朔方的时间建元元年（365）衔接；第二，两碑主要内容都是军政人员会同当地官佐和部族酋豪勘定某个特定部族所驻地界，而所勘地界大体都与朔方相连或相近，按理说，这正是苻坚巡抚朔方、扫荡群胡的后续行动。例如“郑碑”是勘定“北接玄朔”的冯翊护军辖区，“立界碑”所涉及的是与冯翊护军毗邻的“西至洛水，东齐定阳，南北七百，东西二百”这一片今陕东洛水与黄河之间的狭长地带。两碑所涉区域，正是苻坚时或稍前徙置诸胡最为集中的地方。应当特别感谢的是，已故马长寿教授长期搜罗陕西境内分散遗存的有关碑石碑拓，比勘校录，提供了远迈前人的一些新拓本和一些考证文字。其中“立界碑”还求得前人漏拓的“立界山石祠”碑额，不但使此残缺石碑文字，同样也使“郑碑”文字，都能确认为剖分地界，而这正是两年前苻坚巡抚朔方、迁徙诸胡的善后措施⁽¹⁰²⁾。

“郑碑”所涉冯翊护军所统部族，有“和宁戎（按即和戎和宁戎二部的合写）、酈城、洛川、定阳五部领屠各；上郡夫施黑羌、白羌；高凉西羌；卢水、白虏、支胡、粟特。苦水杂户七千，夷类十二种。兼统夏阳治”。以上文字所列部族种类名号，历来引用者多有不同点读，但都难于恰合“夷类十二种”之数。我意当指五部屠各、三种羌、四种含西域血统的杂胡，以及不在数内的苦水杂户⁽¹⁰³⁾。

我觉得“郑碑”中“兼统夏阳治”一语，应当留意。因为在“郑碑”建立之前两年，建元元年之末，苻坚自朔方回到长安，《资治通鉴》记“以曹轂为雁门公，刘卫辰为夏阳公”。刘卫辰称匈奴，称屠各，称铁弗，又自云“胡父鲜卑母”，实际上是先代来自并州的杂胡，族源以匈奴为主。夏阳东临黄河，隔河即并州吕梁、汾水区域，这一带都是杂胡成长发育之地。前揭周一良先生考四种胡，唐长孺先生考魏晋杂胡，都言及这种地理与种族情况，极为详审。据《苻坚载记》，苻坚擒刘卫辰于木根山

后，“巡抚夷狄，以卫辰为夏阳公以统其众”。“巡抚夷狄”四字，《资治通鉴》作“巡抚诸胡”。可断刘卫辰夏阳公之所统者，除其本属以外，还有别的“夷狄”或“诸胡”。这与刘卫辰原本受自苻坚的左贤王地位相合。所以我疑“郑碑”冯翊护军于其所统的“夷类十二种”以外，“兼统夏阳治”，即是指兼统刘卫辰受封夏阳公以后所领的“夷狄”或“诸胡”。这就是说，建元三年立“郑碑”，很可能有建元元年苻坚巡抚处置朔方诸胡的历史背景。

关于苻坚处置曹轂之事，亦需稍作考察。曹轂的知名度不如刘卫辰，但具有一定影响，甚至影响域外。刘卫辰和曹轂同时率所部反苻秦事，《晋书·海西公纪》有记，说明这在当时是一件南北皆知的大事。

《晋书·慕容暉载记》附《皇甫真传》，苻坚筹划灭燕之役，“遣其西戎主簿郭辩潜结匈奴左贤王（按当作右贤王）曹轂，令轂遣使诣邺，辩因从之……”而郭辩对燕自称“辩家为秦所诛，故寄命曹王”云云。由此可见曹轂有曹王（王指右贤王）之称，能纳前秦之叛，并具遣使诣燕的政治地位。轂降秦后，其酋豪六千余户被强徙长安。轂旋死，二子均得封侯，分处于贰城东西两边，各两万余落，号东、西曹。这在当时部族林立之时，是一个颇大的人户数目。曹轂本人曾受封为雁门公，与刘卫辰的夏阳公地位相若。以二人封地比照，曹轂也当是前人来自并州的杂胡。北魏时并州山胡以曹为姓者甚多，有西域昭武九姓的姓氏渊源，详见前揭周文“四种胡”考证。不过雁门地境此时非前秦所辖，或是曹姓山胡本自雁门西来，雁门公之封只是标明其所自来，与夏阳公治于夏阳者，虚实有所不同。其实刘卫辰与曹轂之封，都只是重在“各使统其部落”（《资治通鉴》语），或者还兼统，都不会是本人实封之地。而且曹轂死后，二子统其部落，驻贰城东西，跨有洛水两岸，在“立界碑”所述刊石立界地境之内，与冯翊护军所辖毗连。就曹轂事迹及相关地境言之，苻坚处置朔方诸胡之事与二碑之立相关，这也是一个证据。

从苻坚365年“巡抚诸胡”事以及367年“郑碑”、368年“立界碑”所见前秦境内众多部族状况中，我们得知两个方面的信息。一方面是，早在西晋就是“氐羌居其半”的关中地区，又加上众多的屠各、杂胡等族入驻，被苻坚强力安顿，设护军统治，暂得相安，这是具有积极意义的大事，是苻坚得以据关中灭燕灭代的前提，甚至还可以说这是更后苻坚得

以征聚数十万各族军人进行淝水之战的前提，我们应当深切注意。另一方面，如此众多的部族部落犬牙交错地驻于渭北及朔方地区，而且大体上由各区域护军分疆划界，由各部族酋长直接治理，如二碑及其碑阴题名所示，这种杂乱状态欲求真正稳定下来，不是短期内能够办得到的。苻坚对外作战，没有一个稳定的后方。苻秦终于因淝水一溃而不可收拾，这又是根本原因。可惜过去讨论淝水之战的论著，包括我自己所写的在内，都没有注意及此。

苻坚巡抚朔方群胡和“郑碑”、“立界碑”之立，时间衔接如此紧密，处理如此郑重，足见朔方民族问题是当时前秦国内的头等大事。从以后秦、代关系看来，捋顺朔方诸族事务又是影响代国局势的重大问题。

（三）拓跋部族与乌桓人进入朔方

苻坚巡抚的朔方“夷狄”、“诸胡”，其部族难于列举，但肯定包括拓跋和乌桓。他们与刘卫辰部关系本多，其中一部分过黄河至朔方附于刘卫辰部，是容易出现的事。

据《晋书·苻坚载记》和《资治通鉴》，360年春间刘卫辰降秦，获准田于朔方塞内，春来秋返。冬十月，就有乌桓独孤、鲜卑没奕于各率众数万接踵来降，但未获得入塞的许诺。《载记》谓365年刘卫辰、曹毂叛秦，率众攻杏城以南，长安吃紧，“索虏、乌延等亦叛坚而通于辰、毂。坚率中外精锐以讨之”。此处索虏即指拓跋部无疑，而乌延当即乌桓(104)。前引《载记》于苻坚击斩乌延，擒获刘卫辰之后，“巡抚夷狄，用卫辰为夏阳公以统其众”。按文意求之，似刘卫辰所统除本属之铁弗外，乌延、拓跋亦在其中，而且可能是其主要成分。这就是《载记》所谓的“夷狄”，《资治通鉴》所谓的“诸胡”。我们参看《魏书·刘卫辰传》所说秦灭代后苻坚“以卫辰为西单于，督摄河西杂类”，杂类之中，理当包括拓跋之居河西者。其实刘卫辰在河西朔方诸杂类（包括拓跋）中的统治地位，早在苻坚巡抚朔方之时就已确定了，灭代后苻坚命刘卫辰统领黄河以西的拓跋，只是沿袭已有的局面。

秦灭燕后，苻洛以重兵镇幽、冀。幽、冀西侧为乌桓、拓跋所阻，

苻洛不得由此直接与朔方及关中相连。苻坚谓“索头世跨朔北，中分区域”(105)，不灭代不足以清除阻隔，巩固幽、冀。所以灭代之师以幽州兵为战略主力(106)，出和龙从北面包抄，割断拓跋与周边部族尤其是与阴山以北高车、贺兰的联系。然后，以出上郡（其治所就在365年苻坚巡抚朔方时所至之骠马城）之师，用铁弗刘卫辰为向导，与幽州兵会师代北。此时拓跋部君长什翼犍已是“老病昏悖，无能为患”，嗣君未定，父子兄弟间矛盾尖锐，无力抗拒苻坚之师，所以灭代并无大战。

灭代的善后与灭燕相似，但更细致。拓跋部荒裔殊俗，除少数上层人物被强徙关中，训导教化以外，其部落主体并未徙置，仍留原处。以乌桓独孤与铁弗分统拓跋居黄河东、西部落之策，出自拓跋使者燕凤。燕凤向苻坚献此策略，细玩《燕凤传》所载语，其意似在保全拓跋，尽量减少强制迁徙之类的暴力措施，而苻坚也得以利用独孤、铁弗原来与拓跋的关系看管拓跋，以安定一方局面。此策得以实行，从朔方地境说来，当有刘卫辰作为夏阳公，本已有兼统河西拓跋的历史背景。

如前所述，黄河以西的所谓朔方地区，汉代以来本有乌桓屯驻。对于作为胜利者的氏族说来，乌桓与拓跋同属异类。氏人对拓跋有整体处理之策，对独孤以外的乌桓也有所考虑。只不过乌桓并非灭国，处理之方不能同于拓跋。情况究竟如何，这就是下一节所要论证的问题。

十一 前秦灭代后对代北乌桓的处置

本文以上各节内容虽以拓跋为主线，但是乌桓动向轨迹却不时地显露在拓跋发展的背景之中。总的说来，乌桓，尤其是上谷郡、代郡以及迤西一带长期与拓跋接触甚至混居的乌桓，作为一个特定部族，其群落越来越不稳固，面貌越来越显得模糊，甚至名称也越来越不确定。可以说，这个地区的乌桓正逐渐从历史中淡出。但是从以后的情况看来，乌桓作为独立部族的最后消失，还有一个过程。

公元380年秋，苻坚出关中氏户散居方镇，并对西、北诸边牧守重新加以配置，以求进一步巩固氏族统治之时，《载记》说到“分幽州置平州，以石越为平州刺史领护鲜卑中郎将，镇龙城；大鸿胪韩胤领护赤沙中郎将，移乌丸府于代郡之平城……”此事《资治通鉴》只录“以石越为平州刺史，镇龙城”一句，其余苻坚处置平州鲜卑慕容之事，以及用韩胤处置乌桓并移乌丸府于平城之事，一概不录。被删削的这些资料，尤其是移乌丸府于平城的资料，司马光、刘恕也许认为无头无尾，不明究竟，故弃置不用。但我觉得这个记载文字确凿，含义清楚，而且颇具价值，应予探究。

前秦绥抚朔方各族，包括乌桓和拓跋，安定了后方腹地之后，轻而易举地于370年灭了前燕。接着于翌年初“徙关东豪杰及诸杂夷十万户于关中，处乌丸于冯翊、北地，丁零翟斌于新安”。⁽¹⁰⁷⁾其中乌桓占徙民中多大数量，不可确知。十余年后，鲜卑慕容垂乘苻坚淝水战败的机会，“引丁零、乌丸之众二十余万，为飞梯地道以攻邺城”⁽¹⁰⁸⁾，冀州多处也有乌桓起兵反秦。这是乌桓人活动的新浪潮，看来人数不少。不过这里所涉乌桓，以地域言，当是早已进入冀、并等地的乌桓；从其姓氏及起兵状况看来，似已有较深的汉化，而且旋起旋落。他们与居于上谷、广宁、代郡、朔方等处和拓跋杂处的乌桓早已没有联系，部族之间难得有太多的同一性，本节暂置不论。以下只论居上谷、广宁、代郡、朔方一带与拓跋关系较多的乌桓诸事。

前秦灭代，拓跋部族命运危殆，居间为拓跋说项于苻坚的，是拓跋使臣代郡人燕凤。《魏书·燕凤传》：“及昭成崩，太祖（按指拓跋珪）

将迁长安。凤以太祖幼弱，固请于苻坚曰：‘代主初崩，臣子亡叛，遗孙冲幼，莫相辅立。其别部大人刘库仁勇而有智，铁弗卫辰狡猾多变，皆不可独任。宜分诸部为二，令此两人统之。两人素有深仇，其势莫敢先发。此御边之良策。待其孙（拓跋珪）长，乃存而立之，是陛下施大惠于亡国也。’坚从之。凤寻东还。”⁽¹⁰⁹⁾燕凤之所以能够出此各方都乐于接受的策略，主要是由于他洞悉铁弗、独孤、拓跋三方既争斗又依存的恩恩怨怨，又知道数量少的氐人此时无力直接统治由朔方到代北的广袤荒裔，不得不假手他人。质言之，即用铁弗、乌桓独孤统治拓跋。燕凤提到独孤为拓跋别部，准此，铁弗也未尝不可称拓跋别部。代国虽灭而拓跋部犹存，没有被强制迁徙离散，功在燕凤。所以《魏书》史臣称赞燕凤“和邻存国”，道武建国后燕凤“甚见礼重”，以后“入讲经传，出议朝政”，为亲近之臣，其背景就是如此。

前秦灭代以后在代北和朔方所构成的部族新秩序，是这个地区长期以来各族在冲突中交融的结果，他客观上是在孕育下一个阶段的历史，即拓跋振兴，北魏建国。

376年灭代之役，领幽州兵十万的苻洛是统帅，另有其他将领分统的步骑二十万，分别东出和龙，西出上郡，取包抄合拢之势，其用兵数目及军事动作都大大超过灭燕之役。西路秦军用铁弗为向导而又遇到独孤的抵抗，这是铁弗、独孤二部对拓跋恩怨不同的反映。代国灭后独孤中出现分化，其一部卵育拓跋，另一部却仇视拓跋，也当有历史的原因。此外，东路幽州主力之师，按魏晋以来用兵常例，当有幽州乌桓突骑为其主要组成部分，亦当有和龙的鲜卑兵，其中真正的氐人之兵是很少的。氐族本身是一个人数不多的群体。

灭代以后，拓跋主体仍驻牧在黄河以东独孤所统的代北地区。苻坚对拓跋主体所在的代北的战略部署，其核心仍然是部族相制，苻坚从中利用。具体说来，是以独孤制拓跋，以贺兰制独孤，以幽州的氐人监控贺兰，掌握代北全局。从地形分析，苻坚看重大宁，以大宁为前秦自东向西和自西向东实行双向震慑的前沿。苻坚以贺讷“总摄东部为大人，迁居大宁，行其恩信，众多归之，侔于库仁”。贺讷受苻坚命，所关注的东部主要是指乌桓和鲜卑慕容。其时慕容部大多数都退保和龙，暂时无大作为。淝水战后，乌桓的代表则是独孤部刘库仁之子刘显，是极活跃的

乌桓力量。贺讷的目的更主要的是驱逐刘显，所以才有上述贺讷之恩信“俾于库仁”之语。自东向西震慑，主要靠苻洛，不过苻洛不久后即叛变了。

在以上各节中，曾分散论及代北乌桓诸事，现在在这里重新集中排比一下，以见乌桓弥漫于代北的概况。

350年慕容儁入蓟之时，委署上谷郡、代郡官守，迁徙二郡居民于慕容后方之地，是为了控制防范乌桓人。357年前燕处贺兰部贺赖头部落于代郡平舒，是为了填补徙空了的代郡的乌桓地盘。376年贺讷居大宁，大宁又与平舒成为分别自南北两方监控乌桓的要地。不过此时此地的乌桓，主要已不是原有的乌桓，而是乌桓独孤。秦灭代几年之后，独孤成为“地广兵强”向西跨有朔裔，向东迈过太行的大势力。387年，上谷、代郡民杀逐太守，以郡附于刘显，虽然刘显此后为后燕攻逐，但乌桓独孤余众暂时还很强大，以至于后燕不得不于同年立刘显之弟刘亢泥于广宁为乌桓王，以统刘显之众。刘显走投西燕于长子以后，乌桓独孤大势已去，才为在独孤统治下的拓跋部的复兴提供了一个机会。所以《资治通鉴》此年胡注论曰：刘显灭而拓跋氏强矣。纵观历史，我认为胡注此论入木三分。

在乌桓独孤衰败的时候，有两个问题值得留意。一个是独孤衰落的背后，有贺讷和贺兰部所起的作用。贺兰部本驻阴山以北的意辛山。贺讷之父贺野干，什翼犍时曾为东部大人，这一历史背景，疑与贺讷得以在重要时刻受命总摄东部有关。383年刘库仁弟刘眷曾破贺兰于本属独孤的善无之地，又袭与贺兰错居的高车别部于意辛山，这正说明贺讷居大宁后，贺兰部曾南下占领独孤部的善无牧地，才招致独孤部的反击，以至独孤追奔逐北至于意辛山，并一度徙牧于意辛山南的牛川，以防贺兰、高车再度南下。这些事实都显示了贺讷总摄东部，其直接目的是扼制独孤，而独孤部刘显的强大正是反制、击破贺兰的结果。不过独孤部好景不长，其卓越的战功徒然为拓跋部振兴扫清道路，这归根结底还是反映乌桓与拓跋长期共生于代北而形成的深层关系。396年拓跋珪遣军攻斩后燕广宁太守、乌桓王刘亢泥，拓跋与乌桓之争暂时告一段落。独孤部与贺兰部是拓跋部两个最重要的婚姻部族，对拓跋部内部事务影响最大。因此贺兰、独孤之间的关系以及拓跋的对付之策，都显得特别复

杂。我以前论述道武帝离散部落问题，其典型个案之一是离散独孤，与之交错出现的个案是离散贺兰，其背景于此可见。

另一个值得注意的问题是，独孤庇护的拓跋珪，一旦获振兴机会，首先就联络后燕慕容垂，兵锋指向独孤刘显。这是由于独孤与拓跋关系太密切，因而介入拓跋内部事务太深，刘显与拓跋珪母子又有仇隙之故。不首先征服独孤就不足以求得拓跋部的独立存在，更不必说建立拓跋帝业。仇隙之一，是刘显谋害庇托于独孤的拓跋珪，使拓跋珪不得不逃奔舅部贺兰部，这事与贺兰攻占善无和独孤追逐贺兰于阴山之北的这场斗争不能没有关系。仇隙之二，是拓跋珪由贺兰部卵翼复国，刘显则迎珪叔窟咄北来，与珪争位，导致拓跋珪与刘显的生死之战。事详《序纪》、《贺太后传》、《窟咄传》等。

还要补充说明的，是铁弗刘卫辰的动向。刘卫辰与拓跋相处并不和谐，但毕竟历史关系深远。《太祖纪》登国元年（386）十月，当窟咄北上争位之师在刘显接应下进至代北高柳一带，而慕容援拓跋之军尚未到达时，拓跋珪处境危殆，所属北部大人“及诸乌丸亡奔卫辰”。这里所说的“诸乌桓”当包括本附拓跋的乌桓独孤散部⁽¹¹⁰⁾，可见刘卫辰此时是助拓跋珪而不愿亲附刘显和窟咄的。所以当拓跋、慕容联军大破窟咄之时，“窟咄奔卫辰，卫辰杀之”。第二年刘显败奔，不就近投奔卫辰而南投慕容永于长子。这一阶段乌桓、独孤、铁弗、拓跋、贺兰几种势力的互动关系，大致如此。

从以上事实可以看到，代北地区从远处说自力微以来，从近处说自什翼犍以来，其历史中都有乌桓的踪影。考察代北大事，几乎无一不有乌桓，或者是大宁以西原有的那种乌桓，或者是如稍后出现的乌桓独孤。在这种背景之下，我们才好解释苻坚在灭代之时必须考虑的问题之一是对代北乌桓的处置。

前文述及《苻坚载记》380年与出关中氐户散处方镇和重新配置西、北诸边牧的同时，还宣布以“大鸿胪韩胤领护赤沙中郎将，移乌丸府于代郡之平城”一事。关于此事，学者留意不多。但我觉得还有考察价值，现在把我的想法胪列于次。

韩胤，燕国人，关东士望，王猛灭前燕，得之，荐为尚书郎，事详

《资治通鉴》，可见他不是前秦旧臣，也无经国领兵的资历。大鸿胪，宾礼应接之官，当是自尚书郎所迁。韩胤以大鸿胪领护赤沙中郎将，与移乌丸府之事连文，可推定赤沙中郎将有领护乌桓的任务，这与西晋时例以将军护乌桓校尉的成法相同，同时也和《苻坚载记》“分幽州置平州，以石越为平州刺史领护鲜卑中郎将镇龙城”的连文同例。分置平州，以石越为平州刺史领护鲜卑中郎将，和移乌桓府，并以司其事者领护赤沙中郎将，这是苻坚平定幽州刺史苻洛之叛以后的两件大事，两事都是为了分幽州之势。不过领护鲜卑中郎将任职要实一些，原幽州北境至于龙城，边塞鲜卑尽在此处，而龙城原本是鲜卑慕容的东都，所以用大将石越充任；领护赤沙中郎将任职要虚一些，乌桓在幽州并无建号立国的历史，所以用文职的韩胤充之即可，而且韩胤宾礼之官，暗示平城的乌桓府带有酬酢应对作用。不过此中还有要探究的问题，就是护赤沙中郎将名称如何解释，是否就是护乌桓中郎将。

据《晋书·北狄·匈奴传》，赤沙种为西晋时北狄入塞十九种之一，晋武帝伐吴，骑督慕容廆邪有功，迁赤沙都尉。《北狄传》还说：“匈奴之类，总谓之北狄。”十九种既统称为北狄而列入“匈奴之类”，所以近代著作多视赤沙为匈奴的一种，但有的对此因无确证而持或然的意见⁽¹¹¹⁾。十九种中有非匈奴种者，例如乌桓，他们在匈奴强大时曾役属于匈奴，可认定为“匈奴别种”，或者“匈奴之类”。从这个意义上说，称赤沙种为匈奴别种或匈奴之类也符合当时族类区分的习惯。这就是说，赤沙种在历史上与匈奴关系很深，而赤沙种并不一定就是种族意义上的匈奴⁽¹¹²⁾。

几百年来，附塞的北域各族经过反复的并吞、交融、分裂，本来难保纯粹种族血统。赤沙种按其迁徙状况、停驻环境言之，推测其包含有乌桓、鲜卑，或者说原本是乌桓、鲜卑，是完全可能的。

王沈《魏书》和范曄《后汉书》的《乌桓传》中，都说乌桓起于辽东北数千里的赤山。这一赤山之名被南下的乌桓带到了渔阳。《后汉书》的《明帝纪》、《祭彤传》、《鲜卑传》等处多有渔阳赤山乌桓记载。据丁谦《后汉书乌桓鲜卑传地理考证》⁽¹¹³⁾，此渔阳赤山在赤峰，西南与上谷郡相接，故有赤山乌桓数寇上谷，太守祭彤招鲜卑击破之事。我疑赤山乌桓之名随降附的乌桓人带到上谷宁城，与入塞来此的赤

沙种名相混，赤沙遂成为这一带乌桓的异称。所以韩胤领护赤沙中郎将实际上就是领护乌桓中郎将，而所谓移于平城的乌桓府就是原在上谷宁城的护乌桓校尉府。这与《晋书·苻坚载记》原文并提的以石越领护鲜卑中郎将而镇龙城之意彼此照应，文从理顺。

还需要说明一下。苻坚处置后燕鲜卑，用武将石越镇龙城，有直抵慕容巢穴而慑之的意向；处置乌桓则用职司宾礼而无兵戎经历的关东士望韩胤，显然反映乌桓久已不是自有组织、自相统领的军事力量，无须用重兵震慑。不过这里所说到的乌桓主要当是以大宁为据的乌桓，“移乌桓府”也指从大宁西移。事实上，此时的大宁，已腾出来归贺讷所率贺兰部众屯驻，原有的乌桓自然只有向周边退让，原来的护乌桓校尉（如果还设有此官或类似官位的话）在大宁暂时已无存在的余地。而且此时所见活动于此地域的乌桓，多是乌桓独孤，他们从种落渊源说来，与大宁并无多大历史关系。

独孤刘显被逐以后，独孤主要代表势力已除，按理说乌桓已无足轻重了。但是乌桓潜在势力很大，有以恢复大宁为其据点的趋向，以至于后燕不得不在大宁地区树立一个乌桓王，以独孤部酋长刘库仁之子、刘显之弟刘亢泥为之，用来控制局面。至于入驻大宁的贺兰部，在此地本无根基，当在随后贺兰与独孤之争中被刘显压逼，随贺讷离去，回归阴山以北了。一个以设有汉晋护乌桓校尉府而闻名的边城大宁，376年从乌桓手中腾给了贺兰部，387年又回归乌桓王之手。不过此时的乌桓王却不是早年从上谷西来的乌桓人的后裔，而是独孤部酋刘亢泥，这个过程，透露了乌桓曲折发育的历史信息。

376年徙于平城的乌桓府，在汉晋时作为乌桓校尉的本部而存在之时，是“开营府，并领鲜卑”的一个官府实体。和林格尔东汉墓的宁城壁画给我们提供了翔实生动的景象。乌桓府是统治营兵的。《后汉书·张奂传》曾提及幽州的乌桓营。十六国以来，护乌桓校尉似已无闻，完整的乌桓营未必一直存在，但也未必没有某种松散的组织形式替代。按其时社会状况度之，有营兵必有其家属构成的营户（军户），历代营户必然积成一种庞大的居民群体，仅仅这一群体，就会构成此地乌桓的一支重要势力。这虽是一个推想，不过要是不做这一推想，苻坚时凭空出现的“移乌丸府”一事就更是无从理解了。对经历数百年的大宁乌桓说来，

这只不过是一种象征性的处置。只是从苻坚澄清幽州和代北区域局势的需要说来，从与他占领代北以后处置拓跋部的相同需要说来，一个处理代北乌桓的措施，哪怕是象征性的措施，看来也有其必要性。

补注 以往史家多将赤沙种归入“匈奴之类”。我觉得从《晋书·苻坚载记》前后文意看来，设赤沙中郎将与移乌丸府于平城是性质相同的具体措施，赤沙种理当是乌桓族属，即《后汉书》常见的赤山乌桓。但我在写作此文时疏于检索，未找到直接证据，只是作为假说提出，不敢遽下断语。得滕昭宗先生函告《邓训传》有赤沙乌桓之名，乃作此注以为补正。

《后汉书·邓训传》章帝建初（76—83）中，“上谷太守任兴欲诛赤沙乌桓，〔赤沙乌桓〕怨恨谋反。诏训将黎阳营兵屯狐奴，以防其变。训抚接边民，为幽部所归。六年（81）迁护乌桓校尉，黎阳故人多携将老幼，乐随训徙边。鲜卑闻其威恩，皆不敢南近塞下。”这里史籍明确点出了上谷塞外赤沙乌桓之名，说明我从赤山、赤沙字眼迂回求证是多余的。

在此之前，东汉初年，幽州边患严重，主要是由于“三虏连和”⁽¹¹⁴⁾，势力强盛的缘故。三虏，李贤注谓为匈奴、鲜卑及赤山乌桓。东汉“益增缘边兵，郡有数千人”，拜祭彤为辽东太守以防之。建武二十一年（45），鲜卑与匈奴大举入侵辽东，祭彤大败之，并进而利用辽东鲜卑之力，西向攻击渔阳、上谷塞外的赤山乌桓。这些军事活动断续进行，迁延三十余年，乃有邓训为防上谷赤沙乌桓而率兵屯驻渔阳之事。赤沙之名大概始此。这证明祭彤所击的赤山乌桓就是邓训所防的赤沙乌桓。祭彤在辽东二十八年，于明帝永平十二年（69）徵为太仆，表明幽州东北边情暂缓；而邓训于章帝建初六年（81）迁护乌桓校尉，居上谷大宁，表明幽州边患西移。《后汉书》卷一八《吴汉传》，“渔阳、上谷突骑，天下所闻也”，此“突骑”盖指入塞的赤山乌桓，亦即赤沙乌桓。赤山乌桓本以其先祖久居之地得名，为何又转称赤沙乌桓，原因不得而知。王先谦《后汉书集解》于《邓训传》引沈钦韩曰：“《祭彤传》作赤山乌桓，此赤沙疑赤山之误。”沈氏以史文之误解释，并非定说。

汉、晋以来，赤山乌桓部族迁移运动，无论在塞外还是塞内，都是

由东而西。邓训由渔阳狐奴迁上谷大宁，是循此走向；三百年以后大宁的护乌桓府迁驻代郡平城，还是循此走向。

赤山乌桓在西徙过程中，几经与周围诸族撞击熔融。他们之缘边塞西徙者至于燕山山脉西端以后，南渐代北，与循代谷西行者汇合。其中一部分至少到魏晋时已浸润至于陁北、陁南，弥漫于当时的雁门、新兴郡境。《晋书·刘聪载记》所说河间王颙表刘聪为赤沙中郎将，反映了这一部分赤山乌桓转徙的事实。更多的赤山乌桓沉积于代北地区，与自西而东的鲜卑拓跋部长期相抗相联。苻坚灭代后为建立代北新的部族秩序，乃西迁乌桓府于平城。

以此为背景来解读《苻坚载记》“大鸿胪韩胤领护赤沙中郎将，移乌丸府于代郡之平城”一段文字，我觉得是通畅而无滞碍，当初的假说可以说得到证明了。

十二 拓跋与代北乌桓的共生关系

本文以上各节，杂考拓跋、乌桓在代北地区接触的方方面面，自觉内容杂乱而彼此不尽衔接，缺乏系统性。现在把这些问题总括起来思考，论述此二族共生现象，以明本文主旨。其中行文所及与以上各节内容容有重复，读者谅之。

（一）代北各部族发育中的趋同现象

东汉以来，北方诸部族一浪又一浪地涌入幽、并、雍、凉一带。随着其分支迁徙走向及环境变化，各部族不断分解，又不断组合，出现趋同和趋异的复杂现象。趋异，例如鲜卑力微逾阴山驻止于盛乐草原，带着拓跋名号，为北魏始祖；力微长兄匹孤则率部脱离母体，自塞北远走河西，称秃发部，遂创南凉。匹孤、力微部落所处地理条件和种族、文化环境不同，长期间两不相涉，各自独立发展，产生变异。鲜卑慕容与吐谷浑，异部同源，更是显例。魏、晋以迄北朝，新的族名不断出现，诸多“杂胡”之名考不胜考，都是这一历史过程的产物。

与趋异相反的是趋同。2世纪以来草原鲜卑转徙至匈奴故地（此前，乌桓也经历了类似的转徙过程）以后，匈奴余众留者还有十余万落数十万人，丧失了原有的独立冲击能力，皆自号鲜卑以求生存。这是进入鲜卑群体的一个巨大人口数字，所以《后汉书·鲜卑传》说：“鲜卑由此渐盛。”这是趋同的最大实例，也是鲜卑部族群体复杂化的一个重要原因。

南下鲜卑，族落中裹挟有数量极大的匈奴人，他们是否还保有原来的匈奴部落组织，他们与鲜卑在文化熔融上达到什么程度，各个部分并不一致。从幽、并一带内徙部族状况看来，有的保有原来的名称和部落组织而且有较强的独立性，有的被称为某主体族的“别部”，有的则二者基本融为一体，甚至带上新的族落名称。这种差别，大概取决于相聚各族人口数量，文化优势，权力分配状况。从长远看来，融合则是总的趋势。这里还只是说到鲜卑与匈奴间的问题。前此乌桓南下之时，必然也

会有与匈奴间的各种复杂组合和变异，只是乌桓群体本身内聚力不强，组织分散，留下资料极少，今天只能推测言之，更难确切。

乌桓、鲜卑相继南下，情况必然多相似处。今兴安岭以南以至迤西的阴山地区出土乌桓、鲜卑墓葬中，乌桓、鲜卑文化成分几乎都与匈奴文化成分并存⁽¹¹⁵⁾，这就是实证。

其实，以后出现的并州匈奴五部，就其族类状况言之，也决非单一的匈奴，而是包括了相当部分在各个不同阶段被裹胁的他族人，如屠各、乌桓以及名目不同的胡人如西域胡等。他们与主体族匈奴人共生于并州，取向是趋同。只是没等到融合，大动乱出现了。他们中的相当部分与匈奴的共生关系破裂，形成了不同的族类组合和趋异走向，如独孤、铁弗、各种名目的杂胡陆续出现，掀动了复杂的民族互动关系，揭开了十六国局面。这个问题另有学者研究，本文不多涉及。

由以上种种情况可知，趋同、趋异，只是相对而言，在历史过程中有时这样，有时那样。或者两者同时在不同方面显现：就与母体差异增多而言是趋异，就与新环境中他族的调适而言则是趋同。十六国的民族关系，由此显现出其多样性和复杂性。不过归根到底，北方复杂的民族关系，族属差异不是不起作用，但根本之处并不在于纯种族的异同而在于环境养成的文化异同，以及一些偶然因素的影响。先哲曾持有的这种见解，越是深入历史实际，越感觉到准确无误。

本文所关注的上谷、代郡、定襄、云中、朔方一带的乌桓和拓跋，在种族、文化上都多少不等地带有匈奴背景。从这个角度看来，《宋书·索虏传》“匈奴有数百千种，各立名号，索头亦其一也”之说，和《南齐书·魏虏传》“魏虏，匈奴种也”之说，虽属敌国传闻的笼统之辞，但在种族、文化上也包含有一定的历史真实。鲜卑、乌桓与匈奴在代北地区进一步整合与熔融，趋同而非趋异，这是大势所在。至于在开发程度上处于后进状态的某些地区，因时因地不断形成名目繁多的杂胡种类，则是趋异现象的反映。不过进入北朝以后，杂胡种类不是多起来了而是少起来了。

十六国的杂胡，一般具有明显的地域性、不确定性和短暂性，是此一时期民族状态变化迅速的表现。同样现象在东晋南朝是罕见的。北方

与南方这方面问题的比较研究，似乎是一个新的课题，有待开发。

匈奴进入鲜卑者可以自号鲜卑，同理，匈奴进入乌桓者当然也可以自号乌桓。《魏书·官氏志》“其诸方杂人来附者总谓之乌丸”，把本应有确定种族含义的乌桓说得这样笼统，是以偏概全之词，不过也可能包含一些历史真实。据我现知实例，只有出于匈奴屠各的独孤部冠有乌桓名号，甚至独孤即是屠各的异译。也许，被称为乌丸的所谓“诸方杂人”实际上就是特指匈奴屠各，并不是任意指称附魏的所有“诸方杂人”，譬如说西域杂胡就不会被包括在乌桓名称之内。独孤、铁弗先人在某个时期进入乌桓群体而被冠以乌桓名称，这很可能带有偶然性。而《官氏志》却把这种特定现象说成普遍事实，就与历史不尽相符了。

一定时间、一定地域内某些胡族出现的趋异与趋同，往往有两个前提。一是此时此地汉人和汉文化不起或暂不起主导作用，因而汉化过程不显；一是此时此地自然环境有一定的闭锁性，因而对外交往范围有限。本文讨论的魏晋以来拓跋、乌桓在代北的共生现象，就是在这种前提下两族趋同的互动表现，其中拓跋居主导地位。总起来看，魏晋代北地区部族关系最显著的是趋同，它孕育了一个包容乌桓及其他族的有强大生命力的新的拓跋部，足以承担结束十六国纷争的时代任务。这是一个重大历史成果。

这里所称的代北，大体指阴山以南、阴岭以北、上谷以西、黄河以东的地带，地理上为山河所限制，具有闭锁性质。由于汉、魏裁撤边郡，内徙边民，这一带已很空荒。西晋刘琨再徙阴北五县民于阴南，所徙当多是汉人，这一带更空荒了。拓跋猗卢徙十万家以填充这一方数百里之地，这十万家当以游牧的北族为主。这样一出一进，汉文化影响在代北地区更被削弱。先后进入代北的鲜卑拓跋部（主要来自阴山方向）和乌桓（主要来自上谷方向）长久地积淀在这一地区，交错驻牧，相互影响，成为代北草原上新的共同主人。稍后，并州所属新兴郡虑虓的匈奴屠各也从阴南进入阴北，参与了这一区域部族互动过程。还有一些从四方八面进入的部落，一般群体不大，游动不定，作用较小。这就是新的拓跋部得以形成，从而影响代北历史久远的种族、地理、文化背景。

（二）拓跋部历史转折期中的乌桓因素

以《魏书·序纪》史实为线索，我们看到约当西晋十六国百余年中，拓跋历史经历了三次大转折，形成拓跋部落联盟的盛衰起伏，拓跋部就是在这种曲折过程中孳生发育，终于成为一支稳定中国北方社会的力量。它建国称帝比“五胡”局面之起晚了近一百年，但它获得了这一百年的僻处边隅的发育时间，所贮潜力大大超过五胡中的任何一种。拓跋百年发育所经历的三大转折，实际上也是拓跋、乌桓共生历史的演化过程。史籍虽没有留下这种共生关系直接而充分的资料，但可供探寻的痕迹却还不少。

第一次大转折：277年以后，以力微之死为契机 《晋书·卫瓘传》瓘于公元271—278年为护乌桓校尉时，“幽、并东有务桓（乌桓），西有力微，并为边患。瓘离间二虏，遂致嫌隙。于是务桓降而力微以忧死”。以《魏书·序纪》力微之死资料与此参读，可知乌桓、拓跋这同出于东胡的两族皆驻牧代北，一个偏东，一个偏西；两族各为部落，都与西晋护乌桓校尉府有联系，一个较近，一个较疏。两族又都是拓跋部落联盟成员，一个居盟主地位，一个只算从属，所以乌桓库贤才得以居于拓跋力微左右“亲近用事”，终于导致拓跋“诸部离叛”。

前引曹永年文，论及《序纪》记力微死翌年“诸部离叛，国内纷扰”，自此以后九年（278—286）之中《魏书》均无史实记录，证明部落联盟确已瓦解。286年拓跋绰立，“威德复举”，才使联盟重建。曹文说得很对。不过《序纪》于此后平帝、思帝均无大事记录，昭、桓、穆并立之年，即295年，拓跋部始有新气象，才是拓跋真正的振兴。

我认为这次拓跋大转折导因于代北乌桓背叛拓跋，关键人物是库贤。我还认为西晋泰始七年（271）并州匈奴屠各帅刘猛“叛出塞”以及尔后刘猛族人叛服不常诸事，延续了这次拓跋衰败的时间，也增加了叛乱之众与居代北东部的乌桓接触的机会。

据《魏书·铁弗刘虎传》，刘虎先人刘猛为并州匈奴五部的北部帅，居新兴虑虓（今山西五台）之北。刘猛“叛出塞”，塞外之地按理说是乌桓之区。《晋书·武帝纪》系此事于泰始七年正月，此年十一月《资治通鉴》又有“刘猛寇并州”事，无疑是自塞外回寇。刘猛八年一月被杀，《刘虎传》记“刘猛死，子副^𪛗来奔”拓跋，无确切年月，当在刘猛死后

不久。而刘猛部族则由族人诰升爱代领，在代北的中心部分留有诰升袁（爱）河的名称，可知刘猛所部实际上已是浸润于塞内塞外，阡南阡北，与周围势力广泛发生联系，有乌桓也有拓跋。

刘猛出塞之众的动向，不可能不受卫瓘谗间影响⁽¹¹⁶⁾。在力微死后诸部离散的情况下，刘猛族人自然是以就近投向乌桓为便。至于《魏书》只及刘猛子副^崋来投拓跋以及刘猛从子（或从孙，即诰升爱之子刘虎）来降拓跋⁽¹¹⁷⁾而不涉及来降乌桓的事迹，则是由于乌桓部落松散，不立名号，无出众人物为其代表，被认为从属于拓跋部落联盟而无独立历史，史臣遂以之全归于拓跋的缘故。实际上，刘猛部落及族人与此处的乌桓人关系特殊，所以被冠以乌桓名号。也许早年独孤在进入并州匈奴北部之前本来就是乌桓，所以叛离并州后终于会与代北的乌桓结合。不过这只是一种假说，目前尚无资料可以证实。

这就是拓跋居盛乐以后历史的第一次大转折，以及从中窥测到的拓跋、乌桓关系。

第二次大转折：316年以后，以猗卢之死为契机。按286年平帝皁立，《序纪》所载惟一大事是292年平帝以女妻宇文部大人普拨之子丘不勤⁽¹¹⁸⁾，而宇文部正是295年拓跋部一分为三之后紧邻东部昭帝禄官的部落。这是拓跋早期其东界曾远至上谷以北、濡源之西的正式记载。拓跋、宇文联姻，当与稍后昭帝得以立国至于濡源之事有某种联系。307年昭帝死，东部地面实际上又脱离拓跋统治，但拓跋、宇文联系仍然存在。二十余年后当拓跋部出现长期延续的君位之争时，一时失败的炆帝以宇文部为援，并且先后向东避走宇文部和慕容部，事详本文第二节。

拓跋三部并立时，中、西两部都有不少开拓性的军事活动，重振并巩固了部落联盟。稍后，猗卢又得总摄三部，归为一统，而拓跋重心则向原来的中部地区转移，势力鼎盛。但是316年拓跋出现内乱，猗卢被杀，部众叛离，拓跋骤衰，造成拓跋历史上的第二次大转折。

追踪这次转折，发现关键之处仍然是拓跋与乌桓的关系。前面各节中，已经涉及此次内乱背景中乌桓诸问题：一是猗卢少子比延有宠，猗卢出长子六脩而黜其母，导致六脩杀比延、猗卢，疑此中矛盾有六脩、

比延各自母族部落操纵，并且涉及乌桓；二是桓后祁氏也对内乱起了操纵作用，而祁氏其人可能出于乌桓；三是拓跋内乱引发“新旧猜嫌，迭相诛戮”，以至拓跋所倚仗的“新人”即乌桓及晋人数万众叛归刘琨，拓跋悍战力量丧失殆尽，拓跋“旧人”遂乘机于盛乐拥立平文帝。这是拓跋、乌桓关系影响拓跋部落联盟再次衰败最为显著的事例。

内蒙古凉城出土的印章和饰牌，很有价值。凉城在拓跋中部。乌桓印与鲜卑印同出一处，我以为这正是代北拓跋与乌桓共生现象的一个重要物证。考虑到乌桓王库贤得居拓跋力微身边之例，乌桓首领与拓跋猗廆同处一地也属可能。这样说来，分属鲜卑（此指拓跋）和乌桓的印章应当就是此二族首领随身之物而被不明的原因掩埋一处。顺此剖析，印章也许正是当年卫瓘受朝廷命赍遗之物，本来分属力微、库贤所有，各自传授后人而得同时出土于拓跋中部地境，而这里也是猗廆居止附近之地。

除了以上推测以外，还有可寻之迹，就是猗卢死后拓跋内乱中卫雄、姬澹率乌桓、晋人叛走的问题。拓跋内乱，迅速演变为旧人和新人的仇杀，地点在原拓跋中部以及迤南地带。卫雄、姬澹皆代郡人，与代郡乌桓和晋人联系自然较多，而旧人立平文为帝则在拓跋根本之地盛乐。平文帝以贺兰部女为妻，正反映了盛乐对阴山草原部落的依赖。此一变化过程可以反衬猗廆、猗卢之时乌桓人在拓跋部中拥有重要地位，以至于引起拓跋部旧人的不满。正是这种现象引起拓跋旧人忌恨，终于导致双方残酷的斗争。

中部拓跋、乌桓在斗争中两败俱伤，桓帝祁后则留据中部，与本居西部的平文帝周旋。平文帝与屠各刘路孤（乌桓独孤）联合，暂时同徙于东木根山，进逼中部祁后后方之地。祁后发动突然袭击，害死平文帝及拓跋大人，护持己子为帝。平文帝妻贺兰氏之子依恃舅部，与祁氏诸子反复夺位，使拓跋内争长期延续，核心问题仍是新人、旧人之争，按地域说是中部与西部之争。这是拓跋、乌桓之争的强烈余波。不过乌桓族本不富于凝聚力，代北两种不同类别的乌桓更没有互相统属的历史关系。被称为乌桓独孤的刘路孤，出于一时的需要，与平文帝拓跋郁律同驻东木根山，与本为乌桓拥戴的祁后处在对立地位。这种阵容混杂的情况，在当时并不只是个别现象。下文将要说到的平文王皇后，出自乌桓

而在政治营垒中却又代表盛乐拓跋旧族，也是一个重要例证。

拓跋内乱除新旧之争以外，有桓、穆、平文诸后族介入，形势更为复杂。六脩母族当属新人。比延之母当出旧人阵容。穆帝晚年宠比延而出六脩，意味着重新依靠旧人，至于“黜其母”，则是防六脩母族干预穆帝的行动。

延续的内争，起先优势在祁氏及其所立诸子一边，后来平文帝旧人依靠贺兰部得势，消灭了祁后势力。但胜利一方的权力已在平文王皇后之手，王皇后是祁后以后的又一政治强人，但出身却不是拓跋旧族。

王后是昭成帝之母，其身世年纪已见前考。《皇后传》记321年祁后害死平文帝时，“昭成在襁褓。时国有内难，将害诸皇子⁽¹¹⁹⁾。后匿（昭成）帝于袴中，……得免于难”。祁后害平文及拓跋大人，还将杀害平文诸子，这是祁后的一次大胜利。但经过反复争夺，平文帝后人一系振兴，终于树立了北魏皇统，功劳在王皇后。

据前考推算，王氏入宫很可能在316年，也就是拓跋内乱爆发之年。内乱中新旧相残，广宁乌桓自然属新人阵营。平文帝立，王氏“因事入宫”，我分析她就是随广宁乌桓成为旧人的俘虏，没入掖庭。平文死时王氏十八岁，在拓跋部中尚难有稳固地位，所以拓跋旧人对付祁后新人，主要恃平文长子翳槐舅部贺兰。昭成稍长，王氏当为己子预筹地步，所以断然制服贺兰，使之不能进入拓跋部的权力中心。这样，本出于乌桓新人的王氏，逐渐成为旧人营垒的核心人物。昭成初立，她从眼前形势考虑，极力反对拓跋大人所议迁都漂源川的主张，以留驻盛乐为万全之计；但从拓跋发展前景考虑，又力促与代北东部多有联系，因此而有“朝诸大人于参合陂”以及与鲜卑慕容部联姻之事。王氏个人所行，体现了新人旧人矛盾的逐渐调和，其种族内容则是体现了拓跋、乌桓共生历程的新阶段。拓跋从部落联盟转向道武帝的帝业，王氏是承前启后的一个关键人物。

从代北地区拓跋、乌桓共生历程看来，新人旧人斗争毕竟只是其中的一个片段，一个插曲。猗叵、猗卢也好，卫雄、姬澹也好，桓、穆诸后妃及其部族也好，各自做完历史性表演以后都湮没无闻，《魏书》中著录为平文帝正式皇后的王氏，才是这一历程的真正代表人物。平文图

南，未遂其志。王太后辅昭成帝排除险阻，稳定拓跋内部，休养生息，拓跋始得复振。《平文王皇后传》谓“烈帝之崩，国祚殆危，兴复大业，后之力也”⁽¹²⁰⁾。由于王皇后的经营，拓跋部在这一历史关口没有发生重大转折，反而使杂乱无绪的君统继承，纳入严格的父死子继秩序⁽¹²¹⁾，从平文帝始，构成北魏皇室大宗，经历北魏一朝百余年未受大的破坏，这对拓跋部言是一个极大的历史功绩。道武帝建国时尊平文帝为太祖，尊王氏为太祖皇后，不是没有道理的。《王皇后传》评论她担当了拓跋“复兴大业”，并非虚誉。

桓后祁氏诸子势力在复辟、反复辟斗争中被消灭后，拓跋部中似乎已见不到乌桓的明显作用。这就是说，王太后只能依靠拓跋旧人的支持，而没有外家乌桓部为依靠。不过《魏书·王建传》说，王建祖姑王太后有兄弟王丰，“以帝（按指昭成帝）舅贵重”；“丰子支，尚昭成女，甚见亲待”；王建本人也是“少尚公主”。现存北魏墓志中，也能见到王氏其他的国婚关系。从这些看来，王太后虽出掖庭，但并非母族无人。昭成帝前期王太后当政时，建立了与东部慕容部的密切联系，居东的乌桓当也在其联系范围之中。王太后曾反对拓跋大人迁都漂源川之议，反对城郭而居，但这只是怨于猗卢酿成大乱，怨于此时“事难之后基业未固”，而不是从根本上要求蛰居盛乐一隅，反对进取。只要留意迁都等议自拓跋诸大人出，而大人会议之地不在盛乐而在参合陂，即可理解此时的拓跋部已不是昔日诸大人为反对中部一带的乌桓势力而固守盛乐时的形势了。

还有一点值得留意。昭成即位、王太后主政以来，拓跋与乌桓对立的典型事例极少发现，对立的意识在淡化之中。虽然在特定条件下代北乌桓仍然举足重轻，如前秦灭代后独孤刘显一度势盛，但道武帝兴起，先后消灭了刘显及其弟刘亢泥，而且用以消灭乌桓王刘亢泥的主要将领，恰恰就是出自广宁乌桓的王建。这反映了拓跋与乌桓之间关系的微妙变化。

乌桓独孤与拓跋部实际上也是一种共生关系，跟自上谷西出的乌桓与拓跋的关系基本一样。不过它们毕竟来自屠各，自有固定的部落，固定的首领，也有相对有序的传承制度，这与前此自上谷西来的乌桓又不一样。所以这部分乌桓人与拓跋的熔融还需要另外的机遇，另外的撞

击，因此形成拓跋历史另外的一次大转折。这就是苻坚灭代后出现的代北局势。

第三次大转折：376年以后，以苻秦灭代为契机。昭成之时，独孤刘库仁为南部大人，其母为平文帝之女，此女当即出自乌桓的王太后所生。其妻为拓跋宗女。看来拓跋、独孤交好已维持数十年之久了。拓跋与自称为胡父鲜卑母的铁弗，关系比较复杂。铁弗屯驻朔方，时和时寇，但亦常有婚姻关系和通使往来，并未隔绝。359年铁弗刘卫辰立，其时朔方以南关中地区的前秦已很强盛，刘卫辰对苻秦和对拓跋首鼠两端，与独孤态度不一样⁽¹²²⁾。前秦灭代，用独孤和铁弗分统黄河东西两边的拓跋，而拓跋所驻，主要是在黄河东边由独孤所统的代北地区。这就是拓跋历史第三次大转折中所见最关键的一幕。乌桓独孤统治了拓跋，乌桓独孤客观上又保全了拓跋，两者在曲折道路上继续发展共生关系。

这一次拓跋历史转折中的重要人物，是独孤部刘库仁之子刘显。刘显对待拓跋部的态度，与库仁以及与库仁弟眷和眷子罗辰（奴真）都不一样；就连与显弟亢泥，原来也不完全一样。《魏书·刘库仁传》载罗辰谓父眷曰：“从兄显，忍人也，为乱非旦则夕耳。”贺太后庇托于独孤部时，“显使人将害太祖（拓跋珪）”，显弟亢泥妻为昭成帝女，密告贺后；平文帝外孙梁眷亦来告，贺太后母子始得脱难奔于贺兰。386年拓跋珪即代王位于牛川，刘显遣弟亢泥迎道武之叔拓跋窟咄北来争位，造成道武阵营很大的震骇。

刘显，后来还有其弟亢泥，对拓跋部取敌视态度，或者另有恩怨的背景。只是独孤与拓跋世婚亲近，此时拓跋又受庇护于独孤，独孤自然易于介入拓跋事务，对拓跋未来传人的选择尤其关注。刘显迫害道武，刘亢泥迎窟咄与道武争位，而刘罗辰则取相反态度，在关键时刻奉妹与道武。这都是拓跋历史上有关部族干预拓跋君位传承秩序故伎的最后一次上演，而登场的部族是与拓跋长期共生的乌桓独孤。以后，与道武帝关系密切的独孤各个部分，在道武创建帝国过程中被一一征服而部落离散，这些独孤人实际上逐渐同化于拓跋。这可以说是拓跋与乌桓独孤共生历程的尾声。准此，前面所说苻坚灭代后迁乌丸府于平城，也可以说是原有的以大宁为据地的乌桓人与拓跋共生历程的尾声，时间早于独孤

二十余年。至于朔方的铁弗，在拓跋珪以“图南”为务时反而获得独立发展条件，以赫连为姓建立夏国，历史上被认定是一个匈奴国家。夏国延续了半个世纪，才被北魏征服，部众融入拓跋之中。

拓跋与两种类型乌桓的共生历程分析既竟，还有一处乌桓资料不可不作交代，即两《唐书》中所见乌桓王氏问题。《新唐书》卷七二中《宰相世系表》乌丸王氏条：“光，后魏并州刺史。生罔，度支尚书、护乌桓校尉、广阳侯，因号乌丸王氏。生神念……”按此段文字，赵超《新唐书宰相世系表集校》及前此岑仲勉《元和姓纂四校记》均无重要补正说明之处。王神念后人南奔。《旧唐书》卷七〇《王珪传》：“在魏为乌丸氏。曾祖神念自魏奔梁，复姓王氏。”

按据《梁书》卷三九《王神念传》、卷四五《王僧辩传》以及《魏书》卷八《宣武帝纪》，知王神念太原祁人，北魏颍川太守，永平元年（508）与子僧辩一起投梁。王神念死于梁普通六年（525）稍后，年七十五，估计约生于北魏太武帝之末。其父王罔任护乌桓校尉之官，约当明元帝至太武帝时。不过北魏史中不见有护乌桓校尉之官⁽¹²³⁾，亦不见有王罔之名。道武帝建国后的历史中，甚至连乌桓之名也很罕见。所以王罔为北魏护乌桓校尉事或系后人误记，不足为据。马长寿《乌桓与鲜卑》专著中也曾提及此一资料，但未作说明⁽¹²⁴⁾。

（三）拓跋、乌桓共生现象的种族文化根源

在结束拓跋、乌桓共生关系讨论之前，还需探明一个问题。共生关系不可能没有撞击，但撞击毕竟不是以两族长期战争形式出现，也不以分离为其最终结局。撞击一般说来规模有限，而且往往处于隐性状态。这当如何解释？

拓跋和乌桓同出于东胡而各有独特的发展历史。它们在代北地区得以长久共生，除地理原因外，更有其部族的社会文化背景。其相异相同之处，恰好能使两者相容相补。据《三国志》注以及《后汉书》的乌桓、鲜卑传文，我们知道鲜卑、乌桓语言相通，习俗大致相同。这是二

者得以长久共生最为有利的条件。相异之处也有不少，最显著的是乌桓较鲜卑更为勇猛善战，这在前文中早已论及。其次是乌桓社会组织散漫，这需加以说明。

乌桓之俗，有勇健能理决斗讼者推为大人，这保证了乌桓人经常处在战斗力强盛的状态，经常被驱使从事各种战争。大人传袭不需父子相承或兄弟相续的条件，所以说是“无世业相继”。又，乌桓氏姓无常，以大人健者名字为姓，大人替换，乌桓氏姓也可能随着改变。大人以下各自畜牧营产，不相徭役，因此在部落小帅之上，只凭大人威望相召唤，并无层层固定组织加以统领⁽¹²⁵⁾。这些习俗使我们得以理解，乌桓作为一个部族，其内部凝聚力不强，难于使部族社会持续发育，延绵不断，以达到一个更高阶段。

乌桓之兴先于鲜卑，南下犯汉边也在鲜卑之前。霍去病击破匈奴左地，就有徙乌桓于上谷、渔阳等五郡塞外并置护乌桓校尉拥节监领的措置。相比之下，鲜卑通汉，已到东汉光武帝之时。但是当东汉桓帝时鲜卑檀石槐立庭于弹汗山歙仇水上，统一鲜卑各部，尽据匈奴故地之际，乌桓仍散处各地，不曾出现一个像檀石槐那样的领袖人物。灵帝时辽西、上谷、辽东属国、右北平各郡乌桓曾先后称王，但各自为政，不相统属。前注所引《英雄记》袁绍承制拜三单于版文中说到其余乌桓部众均受三单于节度，实际上只是具文而已。中平四年（187）汉人张纯叛入辽西乌桓中，“自号弥天安定王，遂为诸郡乌桓元帅”，不过是偶然出现的一段插曲，不久张纯就被汉幽州牧刘虞购杀。稍后乌桓王蹋顿总摄三郡，只是与袁绍略通声息，昙花一现而已。这些乌桓活动，多有汉人官吏导演。

纵观乌桓附塞、入塞以后的历史，乌桓之众一般只以汉郡之名相称，作某郡乌桓，而无原来部落的固定名号。这正是乌桓氏姓无常、无世继之业、无相对稳定的传袭制度的表现。所以魏晋以来乌桓越上谷与拓跋相遇于代北地区以后，一方面，拓跋凭借自己相对稳定的部落联盟组织的力量，吸引和包容西来的乌桓，甚至使乌桓奉戴拓跋名号；另一方面，乌桓久已驰骋中原，为天下名骑，因而得以用其强大武力支持拓跋。可以说，拓跋与乌桓在代北共生，是拓跋的组织 and 乌桓的武力的结合。代北此时尚属空荒，拓跋、乌桓并不存在生存空间的激烈竞逐。两

者接触，虽然冲突往往而有，而且外来谗慝之起有时能酿成遽变，但终于没有成为拓跋、乌桓之间的生死对立。这就是拓跋、乌桓能够在代北地区共生达百余年之久，终于完成了两族融合这一事实的社会文化原因。

拓跋和乌桓文化习俗颇多相同这一事实，使我萌生了一个疑问，这就是，从乌桓的古老文化习俗中是否可以发现与北魏后宫子贵母死之制相关的某种现象？

我在《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》一文中，探讨道武帝建立此制的认识来源问题，认为所谓袭用汉武帝钩弋夫人故事之说，只能是道武帝周围汉臣根据形势作出的迎合道武的一种说法而已。对于守拓跋旧制，排周、汉典故的道武帝而言，作出子贵母死的残酷决断并形成定制，以图解决长期困扰拓跋统治层的君位继承问题，可能有更深层的认识根源，应从古老的拓跋习俗中去寻找。我反复思考《序纪》中“诘汾皇帝无妇家，力微皇帝无舅家”之谚，觉得知父而不知母，事出蹊跷，不符合各族初民知母而不知父的通则，可能包含有某种历史幽微，因而从这里作了一些探索。现在，我试图从另外的思路探索这一问题。既然王沈书和范晔书的鲜卑传文中都说到鲜卑“言语习俗与乌桓同”，那就看看乌桓历史中能否找到对于拓跋历史的可资启发的材料。我思考这一问题，不仅由于子贵母死制度贯穿于北魏一朝百余年的政治历史，虽有反复动荡而无法根本改变，直至孝明帝之世；而且也由于它是一种社会文化现象，承载着拓跋部在其进化过程中的精神痛苦。

王沈书和范晔书，都记载乌桓人性悍，“怒则杀父兄，而终不害其母，以母有族类，父兄以己为种，无复报者故也”。其约法，“自杀父兄无罪”。乌桓历史资料极少，上述记载无法在乌桓史中得到印证，但是在与乌桓言语习俗相同的鲜卑拓跋部中，却很能启发思考，找到例证。

《魏书》序纪、诸帝本纪以及诸宗室人物列传中，拓跋杀父杀兄资料并不罕见，在君位传承关键时刻，事例尤多，而且时人及史臣并不太引以为异，多所责怪⁽¹²⁶⁾。较晚出现的著作如《资治通鉴》等，往往将这类弑父杀兄史实《魏书》用隐晦言辞如“暴崩”、“猝死”来表述者，改从明言，直书弑杀。所以这种乌桓习俗在乌桓史籍中难见实例者，在拓

跋史籍中常能见到。

更重要的启发是，乌桓辄杀父兄而终不害其母，以母有族类，将为报复的记载。从部族复仇意义上讲，杀母与杀妻的后果都是一样。我觉得这在拓跋中也多有痕迹可寻。据《官氏志》，拓跋孳生繁衍，部落自然分裂，血缘相近的“七族”、“十姓”有百世不通婚的约法。拓跋娶妻取之他族，嫁女亦然，实际上形成一些世代通婚的部族。拓跋母族、妻族为了保护拓跋母、妻的安全，维护其地位，不免要干预拓跋族内事务，尤其是后嗣的继承，因此出现后族难制局面。强后与后族跋扈难制，必然潜伏君主与其母、其妻以及母族、妻族的矛盾。在某种特殊情况下，如君权受到过度压抑而求有所伸张，找不到别的手段，就只有诉诸激烈的暴力，甚至于杀母杀妻。诃汾之妻与妻族可能就是因此与拓跋决裂而被消灭，留下诃汾无妇家之谚。诃汾之子力微也可能由于同样的原因，杀妻与妻族大人以杜绝部族复仇。诃汾、力微的行为是非常危险的，它虽曾奏效于一时，但对于拓跋部落联盟的长远维系极为不利，不能代代重演。

力微以后，拓跋部强后迭出，我疑这正是对杀妻杀母之风的一种矫正，一种反弹。强后各有部族背景以支持自己在拓跋部实施权力，形成持续了若干代的传统。这种传统非常顽强，《序纪》、《皇后传》中所见祁后、王后、贺后都是这样的强后。再早的封后可能也是如此。这样，部落联盟得以稳定，即令瓦解了也能复聚。但是，这又导致拓跋君位在同母兄弟之间转移，而父子传承之制久久不能得到普遍认同，酿成无穷纠纷，迁延近百年之久。如果不出现制度性的改变，拓跋历史还走不出兄弟（甚至还不只是同辈兄弟，还可能有父辈兄弟以及其间的交错）相残夺取君位的老路。^[127]

道武帝拓跋珪突破旧的秩序，建立和巩固专制帝国，不能继续遵循这一部落联盟时代的行为准则。他采取了极端手段以图扭转积重难返的局面。他先是用离散部落的办法以摧毁庇护过他的妻族独孤、母族贺兰的部落组织，然后又正式建立子贵母死之制以保证拓跋君位的长子继承秩序。道武帝先后采用的极端手段，达到了预期的不令妇人与政，不使外家为乱的目的，这正是拓跋历史百年教训的一个核心问题。从文化习俗和认识根源说来，这又是对遵循已久的乌桓怒则杀父而不杀母（实际

上拓跋在神元立后至道武帝死前的百余年中亦然)的一种逆反行为。只有像道武帝这样“出自结绳”的野蛮人,在思考身后之事的时候,才敢于采取这样断然的残酷行动,来巩固专制君权和稳定继承制度的政治目的。千百年来,史家谴责拓跋残酷,尤其是谴责道武帝杀之滥的议论很多,但大多偏于从伦理立论,少有从民族文化习俗和历史条件作出分析。在野蛮孕育文明的人类进化过程中,当一个部族、一个社会群体走完了进化过程的某一阶段而高奏凯歌之时,它们在精神上还可能承受沉重的负担,隐藏着由于他们的残酷行为而留下的心灵痛楚。我们为拓跋的历史感到沉重,为乌桓的历史感到沉重,也为人类历史包括我们亲历的历史感到沉重,而祈求理性的进步。

补注 内田吟风《柔然族研究》文中,说到北魏子贵母死之制“大概就是对于母可敦及其氏族政治势力过大的一种矫枉措施”。这就是《魏书·太宗纪》开篇所述的意思。内田还说“鲜卑、柔然母可敦势力的强盛,或许与乌桓初期子虽‘杀父兄,而终不害其母,以母有族类’这种习俗也具有关连”。这一点,本文思路与内田略同。内田此文原载《羽田博士颂寿纪念东洋史论丛》,1950年;后收入内田的著作《北アジア史研究——鲜卑柔然突厥篇》,同朋舍,1975年,273—318页;中译本载《日本学者研究中国史论著选译》第九卷,中华书局,1993年,37—84页。

(1) 拓跋早期历史中的所谓皇帝、皇后,不过是部落联盟的首长及其妻室而已。皇帝、皇后之称都是道武帝建国以后的追封。《隋书》卷五八《魏澹传》曰:“魏氏平文以前,部落之君长耳。太祖远追二十八帝,并极崇高。”其实不只平文帝以前,道武帝以前无不如此。本文为叙事方便,沿用魏收《魏书》皇帝、皇后、太后诸称谓,不予改变。

(2) 魏收《魏书》之《皇后传》亡,后人取《北史·皇后传》及他书补。以下引今本《魏书》此种情况,中华书局点校本《魏书》一般都出有校勘记,如不另有其他重要问题,本文概不出注,以省篇幅。

(3) 十六国中的夏,其种属本是匈奴,在西晋时曾有乌桓铁弗之称,但毕竟不是原来的乌桓,而且立国也在北魏之后。其事在本文最后一节中有所论述。

(4) 乌丸即乌桓。古籍中大体上是两汉称乌桓,以后则称乌丸。本文除引文从原字以外,其余概称乌桓,以求一致。

(5) 此即本书所收《〈代歌〉、〈代记〉和北魏国史——国史之狱的史学史考察》

一文。

(6) 据《序纪》，此处有两点值得注意之处。力微死后诸子兄终弟及，但剩下力微子禄官未得继诸兄之后即位，而力微长子沙漠汗（文帝）之少子，也就是力微之孙弗，却提前获得继承权。此其一。弗是文帝兰妃所出，而文帝封后诸子年长位尊，反而未得继承。此其二。这两点都容易导致权力纠纷。三分是妥协的结果。弗为“诸父所重”，“百姓怀服”，可能是他得以登位的原因，但他毕竟享位不永，仅有一年，不像是正常死亡，也不像是权力自然交接。代弗而起的是其叔禄官和嫡出的二兄猗廆、猗卢所构成的三分局面。看来这是力微诸子兄终弟及的完成和文帝一系以长子正位的权力继承的开始，是两种继承制的协调。兰妃子弗虽短祚而死，兰妃一系却保存了实力，仍觊觎君位。所以当三部君主相继死亡后，代立的是弗之子郁律；而害死郁律的又是猗廆的祁后。我们知道，猗廆正是沙漠汗的嫡子，力微嫡孙。由此，形成了新的东部（主要是原来的中部。原来的拓跋东部之国，自307年禄官死后已无消息，可信其地境已非拓跋辖区）与西部两大势力的对立。西部兰妃之子郁律及其后人得到居盛乐的拓跋大人拥戴，东部封后之子猗廆则似有乌桓以及其他居东各族各部强力支持。穆帝本居西部，但活动多与桓帝一起，关系特殊。从以后拓跋大宗落到平文帝郁律一系的情况看，穆帝猗卢居西部，势力相当孤单，只能算是暂时现象。他迟早是要移驻东部与桓帝合并，以对付西部郁律一系的。东部与西部的互动关系，实际上就是拓跋与乌桓的互动关系，是本文所关注的拓跋历史发展的一个重要线索。

(7) 东汉广阳、太原不属边郡，其所以列入乌桓布列之区，是由于幽并二州所统乌桓名骑一般都集中于二州州治所在的蓟和晋阳。陈国灿《魏晋间的乌丸与护乌丸校尉》（武汉大学《魏晋南北朝隋唐史资料》第一辑，1979年）一文，解释曹操徙三郡乌桓于内地，具体地点即在幽并二州州治附近，我认为是可信的。东汉建武内徙乌桓有至太原者，亦同此理。

(8) 参看《北史·宇文莫槐传》。

(9) 《魏书·神元平文诸帝子孙·望都公颓传》，颓，“昭帝之后也”。昭帝禄官后人似只此一见，其活动地境也不涉及东部。

(10) 《读史方輿纪要》卷四“历代州域形势”自注。严耕望有《北魏参合陂地望考辨》之文，见所著《唐代交通图考》第五卷附篇八，台北，中央研究院历史语言研究所专刊之八十三，1986年，1397—1402页。

(11) 但猗卢本人与其兄猗廆出兵并州，助刘琨攻击刘渊、刘聪时，用的是东部的乌桓兵而非拓跋兵。不过，这支乌桓兵不是猗卢自有，而是猗廆用汉人卫操等招引乌桓所组成。以后拓跋内乱，乌桓兵叛，直接导致猗卢败死。事详后文。

(12) 《资治通鉴》卷八九晋愍帝建兴四年（316）。

(13) 此事涉平文皇后，事详下文。

(14) 猗卢此一部族重心转移的大动作，按理很容易引发内部矛盾冲突，但《魏书·序纪》却无直接记载。《晋书》卷六二《刘琨传》313年刘琨上疏，叙及猗卢活动，说：“又猗卢国内欲生奸谋，幸卢警虑，寻皆诛灭。”这也许就是部族重心转移引发的冲突。316年拓跋内乱是否与此有关，无法判断。

(15) 《隋书》卷五八《魏澹传》。

(16) 《魏书》卷一三《平文王皇后传》。

(17) 《资治通鉴》卷九六晋成帝咸康四年（338）。

(18) 其时石勒宁助平文帝后人一系，不助祁后后人一系，事见《魏书·序纪》。

(19) 《魏书·皇后传》于平文帝后宫诸人，只收王后传，不及贺兰氏。实际上贺兰氏为平文帝长子之母，年岁当在王皇后之前。但王皇后子昭成帝后来被北魏道武帝尊为高祖，为北魏皇室大宗，故史黜贺兰氏而尊王氏。拓跋习俗，皇后之立，还得有手铸金人成功的这一条件，立王氏而不立贺兰氏，或许还有此一原因，不能详也。不过贺兰部族强大，对拓跋部影响不衰，道武帝本人即为贺兰部之甥。关于王皇后其人的评论，本文后面还要论及。

(20) 《水经·濡水注》：“濡水又东南，索头水注之。水北出索头川，南流……又南流，注于濡水。”

(21) 宇文东迁年代，王希恩《宇文东迁时间及隶属檀石槐问题略辨》有说，见《中国史研究》1986年第4期。《北史》莫槐即《周书》莫那。

(22) 朝鲜金福轼《三国史记》卷一八高句丽本纪第六故国原王十二年（342），韩国京畿道城南市精神文化研究院出版，1996年，180页。《资治通鉴》此年记慕容翰进此策，内容详尽，但有不明晰处。

(23) 《旧本魏书目录叙》，刘放、刘恕等作，见中华书局点校本《魏书》附录。

(24) 据《后汉书·鲜卑传》。《三国志》注引王沈书鲜卑传多误字。

(25) 《立界山石祠碑》碑名据《潜研堂金石文字目录》卷一确定，《八琼室金石补正》卷一〇承用，名称与内容吻合，是正确的。《金石萃编》卷二五录此碑文时未曾见到碑额题字及碑左右两侧题名，故据碑面首句文字，误称之为《广武将军□产碑》，被学界广泛沿用。马长寿得见1920年以后新拓全文，碑额即作“立界山石祠”，证实了此碑名的准确性。见马氏著《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，中华书局，1985，22—23页。

(26) 《晋书·苻坚载记》苻坚乘灭前燕之势，于371年“徙关东豪杰及诸杂夷十万户于关中，处乌丸杂类于冯翊、北地……”。冯翊所居族类极多，自成邑落，由苻秦所设护军统领，备见《立界山石祠碑》。此时处乌丸于冯翊，或由于此地本来就有乌桓。所以我判断此“将军冯翊维叙”即为原居冯翊的乌桓人。马长寿上引书判定此碑题名十几个姓氏属于少数民族，唯独对于冯翊维氏是否为少数民族姓氏认为无法确定，当是未曾考虑到《太平御览》所见维氏之例。

(27) 《史通·正史》篇言唐时“称魏史者犹以收书为本”，宋时当更如此。

(28) 《后汉书》卷一二〇《鲜卑传》鲜卑“言语习俗与乌桓同”。

(29) 《太平御览》卷四四引郭仲产《秦州记》：“仇池山本名仇维山。”池、维二字与祁字韵部相同，同音异译，此亦一证。

(30) 乌桓本来姓氏无常，但可能会有个别姓氏袭用较长久，如上文提到的“将军冯翊维叙”，年代较此晚半个世纪。常见的乌桓姓氏库偃官氏，持续的时间更为长久。

(31) 关于渴末是乌桓人问题，请参看本书附录二。

(32) 《(嘉庆重修)大清一统志》卷四〇宣化府“古迹”目，中华书局影印本，1986年。

(33) 《汉书》卷二八下《地理志》下，代郡代县条王先谦补注引此数语，未有所说。

(34) 《晋书》卷一四《地理志》上，上谷郡“郡在谷之上头，故因名焉”。《水经·圣水注》谓语出王隐《晋书·地道志》。

(35) 《资治通鉴》卷一〇六东晋孝武帝太元十一年即北魏道武帝登国元年(386)，胡注据《魏书·序纪》及《水经·灤水注》，考牛川即长川，在汉且如县塞外，当今尚义、兴和县间。但牛川即长川之说确。按且如塞外之长川，在于延水源头处，今东洋河源，北魏柔玄镇置于此。牛川则在更西。《魏书·太祖纪》天兴二年(399)三道袭击高车，东道军出长川，西道军出牛川，车驾从中道出自驳髻水西北，此可证牛川并非长川，两处有相当距离。驳髻水所在不详，牛川当在今内蒙古塔布河流域。

(36) 《魏书·太祖纪》天兴六年七月“车驾北巡，筑离宫于豺山，纵士校猎，东北逾闾岭，出参合、代谷。九月，行幸南平城，规渡灤南，面夏屋山，背黄瓜堆，将建新邑”。据《读史方舆纪要》卷四〇，豺山在故善无，即今右玉县境，但有异说。此处所叙路线笼统，大致指筑豺山宫后纵猎巡行，并有相度土宜，向灤源方向推进之意。

(37) 《太平御览》卷六四九引。

(38) 《和林格尔汉墓壁画》，文物出版社，1978年。参看该书第17页诸图和其他图版、文字说明，以及《文物》1974年第1期诸文。

(39) 《日藏弘文本馆词林校证》太和十七年孝文帝迁都洛阳大赦诏(中华书局，2001年，275页)。亦有“神元北徙，游止长川”之句。

(40) 《晋书》本传作莫虜，误。以唐彬居职年岁计，当依《序纪》及《宇文莫槐传》作莫槐为是，其人292年被杀。莫虜为莫槐侄孙，307年称单于。卫瓘之后，唐彬之前，曾有安北将军严询败鲜卑慕容廆于昌黎事，见《武帝纪》太康三年。研究者认为，按当时通例，征北将军均带领护乌桓校尉职，严询当不例外，但又无明文可据。参罗新、叶炜著《新出魏晋南北朝墓志疏证》第6页，中华书局，2005年。

(41) 刘宝墓志，见上引罗新、叶炜著《新出魏晋南北朝墓志疏证》。该书《疏证》疑征北大将军之“大”字，为刘宝后人所虚饰。

(42) 其时偶见此官名，如《晋书·姚襄载记》“石祗僭号，以襄为使持节、骠骑将军、护乌桓校尉、豫州刺史、新昌公”，云云。这只是临时署置，与汉晋幽并塞上所置护乌丸校尉相比，职守和作用大有不同。

(43) 曹永年：《拓跋力微卒后“诸部离叛国内纷扰”考》，《内蒙古师范大学学报》(汉文版)1988年第2期。

(44) 李逸友《内蒙古古代官印的新资料》，《文物》1961年第9期。

(45) 《晋书》卷一一〇《慕容儁载记》。

(46) 独孤从西晋时就被认为是乌桓，详见后论。

(47) 白部，史籍中历来认为是鲜卑白部，孙子溪《白部新释》一文解释为羯，可备一说，不过也有反证，难于尽通。孙文见《山西地方志论丛》第一辑，山西人民出版社，1985年。

(48) 铁弗与独孤均有乌桓之称，详见本文“两种类别的代北乌桓”一节。

(49) 铁弗屯驻中心在代来城，似以标榜自代北而来得名，又名悦跋城，在今内蒙古东胜以西。

(50) 《（嘉庆重修）大清一统志》卷五四九正黄旗察哈尔：“木根山，在旗东南三十五里。蒙古名西北黑忒克。”此处木根山当脱东字。

(51) 猗卢“四传至郁律”与《序纪》不合，但亦有说，如何解释，将在本文“拓跋内乱与乌桓动向”一节所附拓跋史中普根的法统地位问题中讨论。

(52) 《魏书》卷一〇八之一《礼志》（一）。平文帝子孙相袭，成为北魏帝室大宗，道武帝尊之为太祖。

(53) 拓跋以东木根山为都，前后共历六年。计318年乌桓独孤刘路孤来降，平文帝率以共驻东木根山，至321年平文帝被害止；324年惠帝城东木根山而徙都之，至327年炆帝迁走大宁止。

(54) 《四库全书总目提要》史部地理类。

(55) 《日藏弘仁本文馆词林》，中华书局，2001年，275页。此诏其他文献无载。按《魏书·高帝纪》，太和十七年冬十月乙未于滑台“告行庙以迁都之意，大赦天下”，因有此诏。

(56) 近人还有一说，道武复国，于牛川即代王位，其地曾称牛都，认为也可能是一处都城。此说尚有异见。

(57) 《资治通鉴》卷九六东晋成帝咸康五年录《魏书·官氏志》“其诸方杂人来附者，总谓之乌丸”之文，改作“代人谓他国之民来附者，皆为乌桓”。马长寿《乌桓与鲜卑》第43页据此说：“然则拓跋部时之乌桓有广狭二义：广义的乌桓指诸方来降之民，狭义的乌桓即《官氏志》所谓乌桓氏之乌桓。”本节文字所称两种类别的代北乌桓，与马书乌桓二义之说并不相同。我认为把诸方杂人或他国来附之民不加区别地称为乌桓，这种情况事实上并不存在。

(58) 参《三国志·魏书·牵招传》。

(59) 陞北汉民尽徙陞南，留者是极个别的。《魏书》卷二三《莫含传》，含，雁门繁峙人。刘琨“徙五县之民于陞南，含家独留。……其故宅在桑干川南，世称莫含壁……”莫含究竟是汉人，还是乌桓人，本书附录有论，请参看。

(60) 李逸友《内蒙古古代官印的新资料》（《文物》1961年第9期）说到两族有别，驻地亦不同，但这些印信同出一坑，“这是值得研究的问题”。陈国灿则认为二印同出，其一很可能是猗𡇗得自乌丸的胜利品，见前引陈国灿文《魏晋间的乌丸与“护乌桓校尉”》。他们都不曾从拓跋、乌桓混居共生于代北地区这一特点考虑，以解释上述现象。

(61) 初受赐者是否就是库贤和力微呢？后来的持有者是否就是猗𡇗和当时的乌桓某一酋帅呢？这只能是一个悬念。

(62) 参考《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》第二节。

(63) 虑虓在今山西五台境，魏晋所谓匈奴五部的北部所驻，东汉属雁门郡，魏晋属新兴郡。

(64) 《魏书》卷九五《铁弗刘虎传》。副岑投拓跋部后并未在此久驻。我推测277年力微死后“诸部离叛”，副岑也在离叛之列，又自代北投奔朔方。《刘虎传》云刘虎代领屠各，“始臣服于国”，实际上也只是建立一般联系而已，所以310年又有“举兵外叛”之事。

(65) 《魏书》卷九五《铁弗刘虎传》。

(66) 例如《魏书》卷二《太祖纪》登国元年（386）十月拓跋窟咄兵至代北与拓跋珪争位，于是北部大人等“及诸乌丸亡命卫辰”。此乌丸当指独孤。

(67) 马长寿《乌桓与鲜卑》看重《宋书》、《南齐书》的这一材料，认为拓跋早期在向南向西迁徙中与匈奴混杂，以至在草原上“产生了很多‘胡父鲜卑母’的铁弗或铁伐匈奴和‘鲜卑父胡母’的拓跋或秃发鲜卑”。所以他认为拓跋之名是后起的，是匈奴与鲜卑融合的产物。见该书30页。

(68) 《魏书·序纪》载于穆帝三年即永嘉四年，盖以刘琨乞师，拓跋郁律于此年击破刘虎，逐之于朔方，遂追记之。

(69) 《资治通鉴》系于晋升平四年（360），即昭成帝二十三年，谓“乌桓独孤部与鲜卑没奕干（于）各率众数万降秦”。

(70) 细读《官氏志》，我认为“其诸方杂人来附者，总谓之‘乌丸’，各以多少称酋、庶长”共二十一字，是插入语，理当句断。其下“分为南北部，复置二部大人以统摄之”云云，与乌丸无涉，而与上文“置内侍长”之文相贯。这样断句，内容才比较清楚。这二十一字大概属于窜简。在北朝诸史中，像这类窜简由点校本校勘出注者，不在少数，但此处却未有说。这是我的一点读书体会，不知当否。

(71) 此年春，慕容垂死，子宝即位。据《魏书·太祖纪》及同书《慕容皝传》。《资治通鉴》同。

(72) 参看本书《独孤部落离散问题——北魏“离散部落”个案考察之二》一文。该文指明离散独孤部落只能理解为当时最具影响并与拓跋部直接接触的独孤各部，不在此限的独孤部仍然自为部落，维持了一个时期。其他被离散的部落，亦同此例。至于早已融入拓跋的乌桓部落，并不在该文考察范围之内。

(73) 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，生活·读书·新知三联书店，1955年，427—435页。

(74) 周一良先生此文最初发表于1950年《燕京学报》第39辑，后收入《魏晋南北朝史论集》，中华书局，1963年，117—176页。

(75) 唐长孺先生此文，见《魏晋南北朝史论丛》，382—450页。

(76) 十万家之数似太大。《资治通鉴》卷八七晋怀帝永嘉四年（310）“考异”引《刘琨集》，谓羯卢“从琨求陜北地，以并遣三万余家，散在五县间”，似得实。

(77) 《三国志·魏志·牵招传》雁门乌桓五百家已是编户齐民，输租纳调，而陜北五

县地尽在曹魏雁门郡内，所以判定此时代北乌桓已无严格的部落组织，故以家计。不过这条资料不能只从乌桓户纳租调一个角度来审视。还要看到牵招表复乌桓，是要使他们“备鞍马，远遣候候”。这说明此处乌桓人脱离鞍马生活并不太久，还未成为稳定的农业居民，一旦有事，他们仍然是乌桓突骑。

(78) 曹永年：《拓跋力微卒后“诸部离叛国内纷扰”考》，《内蒙古师范大学学报》（汉文版）1988年第2期。

(79) 猗卢还有其他战功。310年他命从子郁律（即后来的平文帝）自盛乐出军击铁弗刘虎，刘虎奔朔方。

(80) 《资治通鉴》卷八九晋愍帝建兴四年卫雄、姬澹欲率众与刘琨质子归于刘琨时，晋人及乌桓皆曰：“死生随二将军。”

(81) 《魏书·序纪》，305年猗叵死，“子普根代立”，指代立为中部之主。307年东部禄官死，始有西部猗卢“总摄三部”，普根作为中部之主，亦当在被其叔父“总摄”之中。316年内乱，猗卢、比延、六脩皆死，《序纪》记“普根立，月余薨”。这个“立”，有别于前引“子普根代立”，是指自立为总摄三部之主。普根死，“普根子始生，桓帝后立之，其冬普根子又薨”云云，这说的也是立为拓跋三部“总摄”之主，至少名义上如此，但看来并不被普遍承认。

(82) 普根杀六脩，猗卢一系似不再有后人。《魏书·皇后传》中无穆后传，《神元平文诸帝子孙列传》中也不见有穆后后人。可以说普根杀六脩，“灭之”，是指把猗卢一系全部消灭了。

(83) 《魏书·序纪》谓平文帝“得众心”，二年大破屠各刘虎，“西兼乌孙故地，东吞勿吉以西”，五年“治兵讲武，有平南夏之意”。破刘虎是事实，东西兼并则有夸大，前人有所说。平文一度振兴，但不持久。总的说来猗卢以后拓跋寝衰，真正振兴在昭成之时。

(84) 《魏书·平文王皇后传》。

(85) 估算办法如下：猗叵死于305年，据《卫操传》载桓帝碑，猗叵死年三十九，当生于267年。假定祁后与桓帝同年，则她316年立普根之子并参预拓跋内争时年已五十，她害死平文帝时年五十五，她立惠、炆并与烈帝争夺君位之时，已是六十上下高龄，有可能在此争位过程中死去。最可能的死年是324年，是年惠帝始“临朝”，诸部反叛，局势失控，惠帝筑城于东木根山以退避之。祁后的生卒年可假定为267（或稍晚）—324年。至于平文帝王后，据《皇后传》，十三岁时因事入宫，为平文所幸，生昭成帝。据《序纪》推知，昭成帝生卒年是320—376年。假定王后入宫翌年生子，则王后生卒年是306—355年。

(86) 《读史方輿纪要》卷四“历代州域形势”之“后魏起自北荒”条。

(87) 《魏书》卷九五《慕容廆传》有“左贤王普根”之称，谓“穆帝之世，（廆）颇为东部之患，左贤王普根击走之，乃修和亲”。此盖因穆帝为单于，普根以原为拓跋中部之君而有此称号。其时右贤王为穆帝子六脩，见《通鉴》永嘉六年《考异》。

(88) 《魏书》卷一《序纪》平文帝二年（317）。

(89) 《资治通鉴》卷九八东晋穆帝永和六年胡注：“城郎，城大，皆鲜卑所置，付

以城郭之任。”按，此代郡为沿袭魏晋代郡之称，郡治今河北蔚县之北。

(90) 参本书《贺兰部落离散问题》第一节。按此年五月有燕军攻敕勒（高车）于塞北，斩俘十余万之事，贺兰（贺赖）部本与高车错驻于阴山之北，贺赖头部落之降或即此役的结果。慕容大军远道攻高车，降贺兰，也有可能是从北面探测拓跋的虚实。据《十六国春秋·前燕录》，慕容僞小字贺赖跋，此与贺赖部之名有无关系，不得而知。

(91) 慕容厉等过代地，是二月事，七月破敕勒。从攻敕勒、过代地、戍云中诸事考虑，似乎是兼用了上述两条路线。“戍云中”，所指云中地点，诸家旧说或指在故云中郡内，或指在新兴郡内之云中，盖魏晋内迁边郡时所置。本文从戍云中以前诸事推断，酌取前说。下节将提及的前秦云中护军，则当以后说为宜。

(92) 申绍此疏与《慕容暉载记》所录，事虽相似而文字大异，疑是另一疏。《载记》所录，其所述前燕对外战守，都是秦、吴并举，上郡、鲁阳并举。所谓“徒孤危托落，令善附内骇”，则似指云中戍守之事。又，从《通鉴》及注文所述戍守云中不如移控并土之意思考，亦可知所戍之云中在故云中郡而不在并土之新兴郡内。

(93) 慕容恪死于是年五月，亦见《资治通鉴》卷一〇一东晋海西公太和二年。

(94) 曹轂事详《晋书·慕容暉载记》附《皇甫真传》。又前秦亦置云中护军于并州，目的自然是自并州监控拓跋动静。

(95) 《魏书·序纪》拓跋三分之年（295），西部穆帝猗卢“始出并州，迁杂胡北徙云中、五原、朔方。又西渡河击匈奴、乌桓诸部。自杏城以北八十里，迄长城原，夹道立碣，与晋分界”。这还是西晋时事，而且并非长期固定边界，大概不久已成具文了。

(96) 护军，曹魏时始置，“刘、石、苻、姚因之”，见《元和郡县图志》卷一。苻秦时所置护军甚多，似皆置于部族杂居地。其中云中护军置于何地，史无明文。就其得以方便袭击居朔方塞内的刘卫辰一事的地理方位言之，似不置于汉云中郡旧地，即前节所述367年及369年前燕戍守的盛乐以西的云中孤城。我疑此指云中撤郡以后魏晋所置新兴郡内的云中县，地在今山西原平县西。前秦于此设云中护军，只是对代北遥相监护而已，与设于关中的护军如冯翊护军之类不同。关于护军制，国内研究文章不少，日本亦有，最近所见一篇为周伟洲《魏晋南北朝时期的护军制》，载《燕京学报》第六期，北京大学出版社，1999年。请参考。

(97) 《资治通鉴》卷一〇一东晋穆帝升平五年（361）胡注，3184页。

(98) 此役，《资治通鉴》卷一〇一东晋哀帝兴宁三年记曰：“刘卫辰复叛代，代王什翼犍东渡河，击走之。”3197页。按刘卫辰在秦、代之间首鼠两端，“东渡”云云，只能指刘卫辰，不可能指什翼犍。什翼犍本在河之东，何得再东渡河以击刘卫辰？此事当以《序纪》所记为正，《通鉴》有误，其“东渡河”三字当紧接“叛代”而在“代王什翼犍”之上。中华点校本随文点断，未正其误。

(99) 《魏书·刘卫辰传》：“卫辰潜通苻坚，坚以为左贤王。”卫辰左贤王号得自苻坚，则曹轂右贤王号当亦得自苻坚。曹轂为出自并州的杂胡，事详下。又，据《刘曜载记》，曜拜大单于，左右贤王以下皆以胡羯氏羌为之，苻秦亦袭此制度。

(100) 《元和郡县图志》卷四关内道银州：“晋、十六国时为戎狄所居，苻秦建元

元年自驢馬城巡抚戎狄，其城即今州理城是也。”按驢馬城当在今陕西佳县、米脂境，汉代上郡治所肤施在其近处。

(101) “郑碑”和“立界碑”均见陆增祥《八琼室金石补正》卷十，文物出版社影印本，1985年，53—55页。《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第二册，分别题作“邓艾祠堂碑”和“张产碑”，中州古籍出版社，1989年。王昶《金石萃编》卷二五则把“立界碑”题作“广武将军□产碑”。

(102) 马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，12—38页。该书搜求的碑铭尚多，其余的都是百余年后各族居民所立的造像铭，内容虽与本节无直接关系，但亦可见内徙诸胡的融合已大进一步了。

(103) “夷类十二种”，其中的白虏，史籍多解为鲜卑白部，前揭孙子溪《白部新释》认为是羯。我暂取此说，列白虏为有西域血统之胡。“苦水杂户七千”，大概是指一种居于苦水附近尚处在形成过程中而无正式名称的杂户群体，自有户口数目，另属一类，不在“夷类十二种”之内。苦水在今宁夏境内，北入黄河。碑读不敢确定，暂志于此。

(104) 汉末各部乌桓之中，有右北平乌延八百余落。建安中乌延走辽东，被斩，余众内徙，事详《三国志·乌丸传》注及《后汉书·乌桓传》。乌桓、乌延混称当始此，参马长寿《乌桓与鲜卑》，112页。公元360年所见降于刘卫辰的乌延，当是昔年乌延辗转流动至于朔方者。中华点校本《资治通鉴》于“索虏乌延”二名之间未加断，似以乌延为索虏部帅名称，可酌。又，刘卫辰在朔方屯驻之城称代来城，史籍又见有悦跋城之名，论者有谓代来即悦跋。《资治通鉴》卷一〇四东晋孝武帝太元元年（376）胡注，代来城“言自代来者居此城也”。代来既为汉译此意，是否悦跋的跋也可能有所指呢？总之，代北和朔方之间多有拓跋部落来往，是肯定无疑的。

(105) 《资治通鉴》卷一〇四东晋孝武帝太元元年苻坚诏语。

(106) 《资治通鉴》卷一〇二东晋海西公太和四年（369）胡注，和龙本为燕之“东都”。秦灭燕，和龙原属幽州，幽州兵中自然多有鲜卑、乌桓之众。

(107) 《晋书·苻坚载记》。《资治通鉴》卷一〇三东晋简文帝咸安元年（371）正月，“十万户”作“十五万户”。

(108) 《太平御览》卷一二二引崔鸿《十六国春秋·前秦录》，中华书局影印本，1960年，591页。《晋书·苻坚载记》、《资治通鉴》卷一〇五同。二十余万数字偏大，似不准确。或者此即淝水战时苻坚征发南进作战军队的一部分由慕容垂率领者，此时溃叛。

(109) 据《魏书·序纪》，燕凤使秦，第一次在366年，第二次在373年。代灭国后燕凤得以陈诉于苻坚，很可能是燕凤第二次使秦未归之故。《资治通鉴》卷一〇四记燕凤语略同，只是更强调《春秋》存亡继绝之义，欲使拓跋对苻秦“永为不侵不叛之臣”。《晋书·苻坚载记》另有拓跋珪缚什翼犍降秦，秦迁珪于蜀等事，前人考其事之真伪有无者颇多，不具论。

(110) 此时独孤各部动向并不一致，刘眷之子刘罗辰（刘奴真）即始终附于拓跋氏，珪娶其妹，即以以后的道武帝刘皇后。

(111) 例如陈连庆《中国古代少数民族姓氏研究》“匈奴慕容氏”条以之列入匈奴，

吉林文史出版社，1993年，32—33页。马长寿《北狄与匈奴》99页虽也将赤沙列入匈奴种落，但同页稍前，则说“赤沙种，似亦匈奴种落之一”，并不肯定。

(112)《晋书·刘聪载记》，聪“累迁右部都尉，善于抚接，五部豪右无不归之。河间王颙表为赤沙中郎将”。刘聪为赤沙中郎将，与他在并州善抚豪右有关，其中当包括并州乌桓。韩胤居此官，以抚接乌桓为主。

(113)丁谦：《后汉书各外国传地理考证》之《后汉书乌桓鲜卑传地理考证》，《二十五史三编》第四册，岳麓书社，1994年，603页。

(114)《后汉书》卷二〇《祭彤传》。

(115)例见曾庸《辽宁西丰西岔沟古墓群为乌桓遗迹论》，宿白《东北、内蒙古地区的鲜卑遗迹》、《盛乐、平城一带的拓跋鲜卑——北魏遗迹》等文，分载《考古》1961年第6期；《文物》1977年第5期；1977年第11期。又马利清等主编的《内蒙古文物志》（未刊稿）中亦多此种资料。

(116)日本内田吟风氏《北魏初世匈奴独孤部的盛衰》中曾指出卫瓘谗间之时副岑来降，其复杂背景引人注目，但未深究（该文载《龙谷史坛》90，1987年12月；中译本见《北朝研究》1992年第4期）。内田之文列有独孤、赫连系谱，可参看。但其中辈分错乱，可能涉及匈奴父死妻其后母诸习俗，不可细究。

(117)《魏书·铁弗刘虎传》刘猛死，刘虎之父诰升爰及虎相继领部落。刘虎“始臣服于国”，后又举兵外叛。《序纪》穆帝三年（310）刘虎举众于雁门，攻刘琨新兴、雁门二郡，猗卢使弟子郁律助琨击其西部，刘虎渡黄河走朔方，猗卢以功受代公封，得陞北五县地。刘猛之孙、副岑之子路孤平文帝二年（318）降后，不闻有异动。刘库仁即路孤之子。母为平文帝女。从此，匈奴北部帅刘猛后人（刘猛—副岑—路孤—库仁……）及族众（去卑—诰升爰—刘虎—务桓—卫辰……）遂隔黄河分裂为独孤部和铁弗部，二部常有攻伐，亦多联系。参考前揭内田吟风氏文。

(118)《魏书·宇文莫槐传》平帝女误作平文帝女。《魏书》此卷佚，以《北史》补。《序纪》299年昭帝也曾以女妻宇文莫槐之子。

(119)“将害诸皇子”，则皇子不只昭成一人。《序纪》称昭成为平文之次子，则长于昭成的只有一人，此人就是贺兰部之甥烈帝翳槐。贺兰氏生翳槐在平文帝未立为国君之时。按拓跋旧俗，贺兰氏未曾取得皇后资格，所以未入《皇后传》。而且稍后贺兰部在拓跋部的势力被王皇后抑制，所以史传此时少有贺兰纪事。

(120)王太后至昭成十八年（355）始死，见《魏书·序纪》。

(121)接替王太后巩固拓跋父子继承制度的人物，是道武帝贺太后，也是一个历史强人，参《魏书·皇后传》。前揭《子贵母死》一文，对贺太后有较多分析。

(122)独孤亦有附秦之事，如360年10月乌桓独孤与鲜卑没奕于各率众数万降秦，见《晋书·苻坚载记》及《资治通鉴》卷一〇一。但此独孤是否原属刘库仁部，不得而知。而且这也只是个别事件。

(123)《魏书·官氏志》有护匈奴、羌、戎、夷、蛮、越中郎将和护羌、戎、夷、蛮、越校尉，而无护乌桓校尉官名。

(124)马长寿：《乌桓与鲜卑》，169页。

(125) 《三国志·魏志·乌桓传》注引《英雄记》载建安初年袁绍遣使即拜乌桓三王为单于，版文中有“始有千夫长、百夫长以相统领”之语，知乌桓军中统领的十进位制汉魏之际始建。颇疑魏收书《官氏志》乌桓杂类“各以多少称酋、庶长”，与千夫长、百夫长是一回事。

(126) 赵翼《廿二史札记》卷一五“后魏多家庭之变”条，有所统计，尚不全备。

(127) 关于这一点，后来道武复国后与其叔窟咄的殊死搏斗即是明证。道武在位时诛杀逼死诸弟、诸叔还有一些，也是旁证。

《代歌》、《代记》和北魏国史 ——国史之狱的史学史考察

一 《真人代歌》释名

读魏收书，留意到《乐志》所载《代歌》问题。《乐志》谓“凡乐者乐其所自生，礼不忘其本⁽¹⁾”。掖庭中歌《真人代歌》，上叙祖宗开基所由，下及君臣废兴之迹，凡一百五十章，昏晨歌之，时与丝竹合奏。郊庙宴飨亦用之”。我不懂音乐和音乐史，但是觉得代歌内容从“上叙祖宗开基所由，下及君臣废兴之迹”看来，应该就是拓跋史诗，很有史料价值，值得读史者探究。只是曲谱无存，歌词散失殆尽，研究《代歌》本身已不可能，姑且当作史学史上的一個话题来思考，看看能否从中发掘出一点东西，可供拓跋研究之用。

《乐志》所说的“时”，意指代歌进入北魏乐府之时。因为代歌本是鼓吹乐，军中奏之，入乐府后始“与丝竹合奏”，才脱朔漠土风而登进于庙堂宴飨。北魏始设乐府，年代甚早。魏平中山，晋伶官乐器屡经转徙遗散之后而得留存者，多入代北，理当设官司理，但只是草创而已，乐工、器物、乐谱、歌词都远不完备。辑集代歌之事似乎与设乐府大体同时，有代歌之辑即有乐府。《乐志》叙代歌事于天兴元年至天兴六年（398—403）之间。以后拓跋破赫连，平凉州，通西域，所得稍广，乐府渐有规模。孝文帝务正音声，搜求古乐，乐府始盛。乐府音声审定，器物调适，歌词取舍，编撰次第诸事，魏初邓渊首居其功，以后续成者则有高允、高闾等人。

代歌，《隋书·音乐志》未曾特别言及。但《隋书·经籍志》小学类有《国语真歌》十卷，无解释，姚振宗《考证》亦无说，我认为就是指代歌一百五十章。国语即鲜卑语，代歌是用汉字写鲜卑语音而成。至于真歌之名，似乎另有内涵，下面再作探讨。《经籍志》还有《国语御歌》十一卷，不知是否与代歌有关系。

《旧唐书·音乐志》、《新唐书·礼乐志》都有代歌资料，又称北歌。

这是由于两唐乐志在有关部分列叙四夷之乐，入代歌于其中的北狄乐中，故有北歌之名。北魏迁洛以后，对于拓跋旧物都以代、以北为称，所以北歌、代歌同义。两唐乐志都说北歌是“燕魏之际鲜卑歌”。所谓“燕魏之际”，当以道武帝皇始元年（396）建天子旗、取并州、夺中山，至天兴元年（398）克邺、灭后燕、定都平城为基准，北歌辑集当在此时。而所谓“鲜卑歌”，是总括此时鲜卑各部之乐而言，包括以拓跋为主的代歌在内；也可能泛指十六国至北魏的胡歌胡乐，在燕魏之际以至较晚的时间之内陆续辑成。两唐志所叙“燕魏之际鲜卑歌”，所指年代并不严格。

两唐乐志都说北魏乐府代歌，到周、隋之世与西凉乐杂奏。原有的代歌一百五十章由于只有鲜卑音而无汉译，理解者越来越少，以至逐渐失传，至唐时只存五十三章，而名目可解者只有六章。两唐乐志录有六章名目，即“慕容可汗”、“吐谷浑”、“部落稽”、“巨鹿公主”、“白净王太子”、“企喻”。郭茂倩《乐府诗集》卷二五《横吹曲词》录载了几章汉译歌词。从这几章汉译歌词看来，两唐乐志所说到的代歌内容与发展情况，大大超越了《魏书·乐志》所说的代歌。所叙可解者六章与《魏书》不能吻合，时代一般较晚，也无关道武帝先人事迹。六章中之“部落稽”，十六国时称山胡、稽胡；北魏末年史籍所见，或称“步落坚”⁽²⁾，或作“步落稽”⁽³⁾，译音不同而已。其事迹中未见与拓跋先人有何涉及之处。“巨鹿公主”，《旧唐书·音乐志》说似是姚萇时歌，其词华音，与北歌也不合。“企喻”，据《乐府诗集》卷二五引《古今乐录》，其四曲之一是苻融诗，不涉及鲜卑。所有这些，与《魏书·乐志》所说代歌“祖宗开基所由”、“君臣废兴之迹”的鲜卑史实都不是一回事。不过，旧志又说“其不可解者，咸多可汗之词。此即后魏世所谓簸逻回者是也，其曲亦多可汗之词”。此事在隋志中有相应记载，可以确认为魏世之作。隋志谓“天兴初吏部郎邓彦海（渊）奏上庙乐，创制宫悬，而钟管不备，乐章既阙，杂以簸逻回歌”。簸逻回即指大角，北狄导从鹵簿之乐，马上用之。所谓“不可解者多可汗之词”，似内容为历代鲜卑君主言语行事，这与魏志所谓“祖宗开基”、“君臣废兴”云云，或者可以合辙。

以上的资料和分析，使我理解到唐乐府中的北狄乐、鲜卑乐、代歌，是三个大小范围不一的名称。北魏代歌一百五十章，唐以前多半陆

续散失，也有新章羈入，所以唐志所说的代歌已不全是北魏时的原貌了。所谓唐时尚存而又可解者六章，其中的“部落稽”一章属于大范围的北狄乐（部落稽族属来源主要是匈奴），“慕容可汗”和“吐谷浑”二章属鲜卑乐范围，但非拓跋。只有严格意义的代歌才是拓跋歌，但也不能完全排除其他鲜卑歌包含其中，因为拓跋在推寅时还曾是鲜卑檀石槐势力的一部分，称西部鲜卑。唐志成书，距代北拓跋年代已远，北魏乐府歌词变化很大，最重要的是鲜卑语言已逐渐鲜为人知，所以难于区分乐府各部分来源演变，以至于对代歌的叙述混淆不清，产生了上列的矛盾。

也许还可以这样认定，代歌是经过拓跋君主有意筛选甚或部分改造的“燕魏之际鲜卑歌”。筛选是按照道武帝个人意志行事，目的是用口碑资料中的拓跋传说，也不排除鲜卑各部共同存留的传说，编成歌颂先人功烈的歌谣，于代人中广为传播，为道武帝的帝业制造舆论。《乐志》所说代歌中“祖宗开基”、“君臣废兴”的具体内容，如“力微皇帝无舅家”之类，道武帝正需借鉴，是他在创业时期朝夕思虑的大问题。《魏书·崔玄伯传》说其时道武帝“历问故事于玄伯”。又说“太祖常引问古今旧事，王者制度，治世之则。玄伯陈古人制作之体，及明君贤臣，往代废兴之由，甚合上意”。道武帝满心关注的有关治道的掌故，崔玄伯等人所能提供的，只限于汉人典籍所载，非拓跋旧事，而拓跋开基废兴诸事，却正是代歌的核心内容，道武帝更所需要。为此目的替道武帝筛选辑集代歌的人，从文献查找，只能找到邓渊一人。只有邓渊一人，于天兴元年冬奉命定律吕，协音乐，这势必涉及代歌；也只有邓渊一人，几年以后又受诏撰修代记，这也势必要以代歌所涉为重要资料。两唐乐志都说代歌是“都代时命宫人朝夕歌之”，所歌又尽代人之事，因而有代歌之称，迁洛以后不一定还有此需要。而且鲜卑语音大多既被遗忘，代歌也不再具备原来的意义了。

我还想用拓跋人爱歌的风习，来加强代歌是拓跋史诗，是拓跋古史资料来源的看法。拓跋爱歌的风习是历史上早已形成的，到了平城和洛阳已有汉字可供使用的年代，这种风习仍然依旧。《序纪》说拓跋先人“世事远近，人相传授，如史官之记录焉”。所谓人相传授，当是有言有歌，基本上都是口述的拓跋历史资料。一个部族，一个部落，甚至一个家庭，都有这种口述传授的资料。北魏皇帝是爱歌的。太武帝神䴥三

年（430）行幸广宁温泉，作温泉之歌以纪其事，见《世祖纪》。他令乐府歌工历颂群臣，赞美“廉如道生，智如崔浩”，见《长孙道生传》。其他臣工当各有诗歌赞颂。《文明冯太后传》载，冯太后曾与孝文帝幸灵泉池，孝文帝率群臣上寿，“太后忻然作歌，帝亦和歌，遂命群臣各言其志，于是和歌者九十人”。耆宿之臣元丕（422—503）为烈帝翳槐后人，历仕太武、景穆、文成、献文、孝文、宣武六朝，以能言“国家旧事”⁽⁴⁾见重于时。《北史·元丕传》：“丕声气高朗，博记国事，飡宴之际，恒居座端，必抗音大言，叙列既往成败。”孝文帝说他“亲歌述志”，当然是又说又唱了⁽⁵⁾。

北魏墓志中也有一些歌唱家族史传的例证，具有参考价值。永熙二年（533）元肃墓志，记肃父扶风王怡“道勋出世，列在歌谣”⁽⁶⁾，这种赞颂歌谣可能是乐府歌工奉命所作，如赞长孙道生、崔浩之例；也可能是贵族家传自编之作，子孙相传，可能还流传于世。正光五年（524）元子直墓志，说到其家世业绩“故已播在民谣，详之众口”⁽⁷⁾。永熙三年（东魏天平元年，534）张瓘墓，自矜其家世“吟谣两穗”⁽⁸⁾。这些可吟可唱的歌谣，其内容大概相当于汉人大族的家传。还可注意的是，武定八年（550）穆子岩墓志赞美先人事迹说：“家图国史，可得详言。”⁽⁹⁾然则贵族家世记录除歌谣以外，还有家图相配。

有一种文化现象曾令我不得其解，就是当拓跋人已进入高速汉化轨道之后，拓跋皇族人物自记其先人名字，仍旧任意用汉字写鲜卑音，而不遵循官方规范，与今本《魏书》所见多异。这也是从墓志材料中看出来的。永平四年（511）元佺墓志志阴铭文，谓墓主的六世祖为昭成皇帝；五世祖为昭成第八子受久⁽¹⁰⁾；高祖常山王遵⁽¹¹⁾，字勃兜；曾祖常山康王素连；祖河间简公于德；父悝，字纯陁。按，以墓志核对《北史》和《魏书》的《常山王遵传》，名字异处甚多。一、受久，本传作寿鸠；二、遵，字勃兜，本传不载其字，元昭墓志⁽¹²⁾则作字兜；三、素连，本传作素，元昭墓志则作连；四、于德，本传作德；五、悝字纯陁，本传不载其字。

显然，墓志所见名字当是据家传歌谣，有真实性，为家常所使用者；《魏书》则当据官府文书。北魏有宗正⁽¹³⁾，宗室人员名字，宗正必有文书记录，是在官的正式名称，却并不被本人及家族重视，因而有如

上歧异出现。歧异之处虽多数是名氏中以单音节汉字译写前此通用的拓跋多音节旧名，但“受久”、“寿鸠”却是另例。从这里也可推知，直到魏末，拓跋人仍不重视汉字汉语，记事仍以歌谣为准，风习未改。前引元肃墓“道勋出世，列在歌谣”，歌谣作用甚过文字叙述。顺便论及，甚至连汉字拓跋作为国姓，也未被普遍认同，西魏北周恢复胡姓，民间写拓跋为掄拔。北周武成二年（560）《合方邑子百数十人造像记》所刻邑子姓名中，拓跋全作掄拔，共有十余人⁽¹⁴⁾。初疑这是民间讹写，一方流俗，后见镌刻精美的北周大将军李贤墓志⁽¹⁵⁾，拓跋也作掄拔。李贤墓志立于公元569年，此时魏收《魏书》已修成了。从这种文化现象推知，甚至到迁洛以后，拓跋人对其祖宗开基及先人事迹的记忆，恐怕还是靠歌谣传诵为主，而不是依赖汉字记述。拓跋家庭有一家的口述历史，拓跋部族有一族的口述历史，而且都是能吟能唱，传之久远，永世不忘，这是拓跋文化的一个特点。由此可以推知，史诗对拓跋部族文化历史传承该有什么作用了。

现在还是回头来讨论乐府代歌本身的问题。

代歌的来源、内容，姑且作了上述的探讨。在《魏书》、《旧唐书》里，代歌叫做“真人代歌”。《新唐书》叫“真人歌”，当系省称。只有《隋书·经籍志》称之为“国语真歌”。真歌之“真”和真人代歌之“真人”，不像是同一含义。这又是怎么回事呢？

汉音所读真字，鲜卑语中是表明人物身份称谓的字眼。《南齐书》卷五七《魏虏传》中说到此语，列举了称为真的人物职称身份语词甚多，日本学者白鸟库吉《东胡民族考》中“拓跋氏考”一节，曾对以“真”为称的多种名目作过语言学的考释⁽¹⁶⁾。近年所出北魏文成帝南巡碑、孝文帝时司马金龙及其妻墓表刻石、北魏诸多墓志铭，以及《周书》之《怡峰传》、《薛弁传》，《北史·斛律金传》等处，所举人物职称身份中均带“羽真”⁽¹⁷⁾。其他墓志中也另有带真字之例⁽¹⁸⁾。但是真歌之真与人物身份之真，似乎看不出任何关系。

所以，“真歌”很可能是隋志为图简便而形成的误写，而“真人歌”和“真人代歌”才是正式的名称。

真人代歌名称，我认为与真人一词有密切关系。真人自来是方士使

用的称谓。王逸注《楚辞·九思》，以真人为仙人。《魏书·释老志》道武帝信道，“好老子之言，诵咏不倦。”所以道武帝膜拜仙人，求仙丹仙术，是很自然的事。《魏书·官氏志》天兴三年（400）“置仙人博士官，典煮炼百药”。天兴是辑集代歌的年代，煮炼百药又是供道武帝服用。可见代歌冠以真人二字作为正式名称，具有道武帝的时代特征。另外，真人也常见于符命讖记中，东汉农民暴动首领有自称真人的，兼有道教信仰和讖记因素。至于真人代歌之称与道教有无直接关系，可能另有文章可做，这里不细究了。

《魏书·天象志》皇始元年（396）：“先是有大黄星出于昴、毕之分，五十余日，慕容氏太史丞王先⁽¹⁹⁾曰：‘当有真人起于燕代之间，大兵鏘鏘，其锋不可当。’其冬十一月，黄星又见，天下莫敌。”原注：“是岁六月，木犯哭星。木，人君也，君有哭泣之事。是月，太后贺正崩。至秋，晋帝殂。”⁽²⁰⁾起于燕代之间的“真人”指谁？当然是道武帝。《魏书·灵征志》记天兴四年吏上言，昔句注老父谓晋昌民贾相曰：“自今以后四十二年当有圣人出于北方。时当大乐，子孙永长，吾不及见之。”贾相遇老父之年为二十二岁，当前燕元玺二年（353）。以此推之，后四十二年，正当道武帝破慕容宝之岁。这是以道武帝为“圣人”。这些资料都说明，道武帝之兴，曾经动员不少方术之士为他制造舆论，其中最起作用的，是王先借天象所言“真人起于燕代之间”。

皇始元年这一年，对北魏道武帝说来是个极具意义的年份⁽²¹⁾。王先所言的这一年天象所示，就是人间变化的朕兆，两者对应，而真人代歌正是两年后邓渊着手辑集的。在符讖流行的气氛中，用拓跋珪正朔后燕慕容太史丞所见天象，所言人事与拓跋帝纪若合符契，这明明是道武帝周围之人编造的谣言。“大兵鏘鏘，其锋不可当”，指的就是拓跋平并州、出幽冀之“大兵”。所有这些，都是为了起于燕代之间的“真人”出场而作的烘托。恰恰在此时出现真人代歌，北魏乐府昏晨演习代歌，所歌颂的不是道武帝又能是谁呢？

这些就是我认为代歌的正式名称是真人代歌的理由。燕魏之际辑成的代歌是拓跋史诗，又是道武帝帝业的舆论工具。同时它也承载了拓跋部人的感情，因而获得了它在这个时代应有的价值。这种文化现象，值得研究拓跋史者重视。

二 《代歌》、《代记》及其与《魏书·序纪》关系的推测

《代歌》素材来源于拓跋部民的口耳传闻。按照人类学所示的通则，这类素材总是越积越多，能说能唱，但却是杂乱芜蔓，内容矛盾。把这些长期积累的素材裁剪整理，配以合适的乐声，提升为史诗般的《代歌》，是在道武帝创建帝业的短时间里由邓渊完成的。留存于《代歌》中的内容以“祖宗开基”、“君臣废兴”诸事为主，是适应道武帝本人创业治国的要求，而《代歌》的这些主要内容又正是邓渊撰修《代记》的资料依据。道武帝时拓跋部的《代歌》和《代记》这两项重大文化成果，都与邓渊有密切关系。

在道武帝以前的漫长岁月里，拓跋部社会发展缓慢，基本上停滞在“言语约束，刻契记事”⁽²²⁾状态，开拓帝业的道武帝自己，也是出自结绳的野蛮人。力微以来，拓跋与外界所接触的，主要是《官氏志》所列陆续自四方内入诸族，族类不少，群体一般不大。最值得注意的，是自幽州西渐的乌桓人，和代郡、雁门郡的汉人。汉人与乌桓人文明程度较高，但数量毕竟还是有限，不足以在较短的时间内对拓跋部起太大的带动作用。拓跋部内缺乏各项文明制度，与道武帝的事业极不适应。所以当皇始、天兴的几年中，随着军事形势的大发展，拓跋部在社会、政治、文化、经济诸方面都面临提高和转轨的急迫要求。魏收书诸《志》中多有这几年来间诸项制度建树更革记载，一般都依靠人数不多的汉士的帮助。汉士如燕凤、许谦、张袞、崔玄伯等人作用最大，但除崔玄伯以外，业绩以军事谋略、政治运作居多。涉及文化的诸多方面，则有一些层次略低的人专任。如音乐、官制，由邓渊司其事，史事记注也是责在邓渊。邓渊“明解制度，多识旧事”⁽²³⁾，是一个知识型的官吏，是帮助道武帝向文治迈步的重要人物之一。

邓渊，雍州安定人，祖、父历仕苻秦，渊随父在冀州。道武得冀州，以渊为著作郎、吏部郎。天兴元年邓渊入代，与吏部尚书崔玄伯“参定朝仪、律令、音乐；及军国文记诏策，多渊所为”。《魏书·太祖纪》天兴元年十一月改制诸事，首列邓渊典官制，主爵品，定律吕，协音乐

(24)，其中前二类详见《官氏志》，当是就皇始元年“始建曹省，备置百官，封拜五等”诸事而整齐之；后二类见于《乐志》，其中重要一项当为创制庙乐，辑集《代歌》。《乐志》在邓渊定律吕、协音乐之后连叙庙乐和《代歌》，可知《代歌》辑集功在邓渊是可以肯定的。北齐时祖斑曰：拓跋初有中原，“乐操土风，未移其俗”，意指惟有鼓角，未识其他；皇始元年破慕容宝，“于中山获晋乐器，不知采用，皆委弃之。天兴初，吏部郎邓彦海（邓渊）奏上庙乐，创制宫悬，而钟管不备。乐章既阙，杂以簸逻回歌……”(25)这就是邓渊协音乐之事。

邓渊在文化上更重要的成就，是他在戎马倥偬之际受命修史。他“明解制度，多识旧事”，具有基本的修史条件；而道武帝又是深具历史感的人，在创业兴国阶段百事俱需史鉴，而拓跋旧事比起汉典来更容易为他所理解。邓渊“性贞素，言行可复”，这也是修史人选应具有史德条件。道武帝的“军国文记诏策，多渊所为”，其中所谓“文记”当包括今昔史料记注在内。汉士中有意搜罗记录拓跋旧事，邓渊应是第一人。

《北史·魏收传》“始，魏初邓彦海撰《代记》十余卷”云云，这是修魏史之始。《魏书·邓渊传》：“太祖诏邓渊撰《国记》，渊造十余卷，惟次年月起居行事而已，未有体例。”此时北魏开国伊始，国史记注暂时只能是大事编年，全书体例之粗可以想见。

邓渊正式受命修史之事，本传系于邓渊与崔玄伯参定朝仪诸事之下，中隔渊“从征平阳”及赐爵加官诸语。按，道武征平阳，是天兴五年七月事，见《太祖纪》及《姚兴传》。所以邓渊奉诏撰修国记，当在从征平阳之后，距他天兴元年入代已有四年之久(26)。邓渊株连于和跋一案赐死，而和跋被刑在天赐四年（407）五月(27)，所以他兼领史职时间可以确定在402年七月以后至407年五月以前，前后不足五年。史不载道武帝命崔玄伯监修，可见当时并不理解修史是个难题，没有由崔玄伯监修的必要。

邓渊撰史，规模只有十余卷(28)，属草创性质，其基本情况，有关载籍所记都一样，只是书名微异。《北史》、《北齐书》称之为《代记》，《魏书·邓渊传》、《史通·古今正史》则作《国记》。前所言及的邓渊修史以“记”为称，即邓渊所典“文记诏策”之“记”。《史通·史官建

置》：“书事记言，出自当时之简；勒成删定，归于后来之笔。”《代记》年代早，所记之言自然都是根据“当时之简”，准确地说是以当时口述传闻记录为“当时之简”，所以称之为“记”是准确的，《代记》应是原始名称。《魏书》以魏为统，是北魏国史，故改《代记》为《国记》，《史通》则以唐代所见魏收书为准，亦袭称《国记》。这种差异是比较好解释的(29)。

邓渊《代记》记事包括的年代究竟有多长，载籍所见并不明确。

《魏书·高允传》：崔浩之狱以后，“世祖召允，谓曰：‘《国书》（按指崔浩监修的国史）皆崔浩作不？’允对曰：‘《太祖记》，前著作郎邓渊所撰；《先帝记》（按指《太宗明元帝纪》）及《今记》（按指《世祖太武帝纪》），臣与浩同作……’”这里把邓渊所撰之史称作《太祖记》，举以与下述《先帝记》及《今记》并列，不是用邓渊书的本名。邓渊死在道武死前三年，其时还无太祖庙号，更不可能撰成完整的《太祖记》(30)，一定是后人据邓渊所撰编年记事续有斟酌增删而成。但高允所称都是诸帝之“记”，说明邓渊书名本称为“记”，或《代记》，或《国记》，这也是一证。

高允所称的《太祖记》，是严格限于道武帝本人的事迹呢，还是包括了像其他国史那样于开国之君中追叙其族姓世系以及开国以前的历史内容？我想，按中国历来修史成法，应当是后者。以邓渊其人博学而又“多识旧事”的特点，以他辑集《代歌》所获知的拓跋史诗资料，他是可以把拓跋历史梗概整理成文字的。我确信北魏之时经汉士之手保存了一些拓跋祖先资料，供以后崔浩以至魏收修史使用。最早整理拓跋祖先资料的汉士从现有资料看来，只有邓渊。

《十七史商榷》卷六六“追尊二十八帝”条，谓二十八帝中惟猗咺、猗卢、郁律、翳槐、什翼犍名通于晋为可据，其余凡单名者与猗咺等不同，疑皆道武帝时所追撰。我觉得王鸣盛所列数人以外，还有非单名者，如推寅、诘汾、力微等，其中力微之名亦见于晋代文书，所以不能一概而论。但道武帝时其先祖之名有《代歌》可作根据，所以断定其先祖之名大部分是邓渊辑集《代歌》时从鲜卑音记录而来，是可以相信的。从这里，我想到《史通·称谓篇》所说的话：拓跋之君，本部落尊长，“道武追崇所及，凡二十八君。自开辟以来，未之有也。”魏收书所

见二十八君资料虽未必尽实，而且越早越模糊，但是决非无稽之谈。历代开国之君追溯远祖能够如此长远，前未之有，拓跋可说是惟一。如果没有《代歌》作为历史载体，如果没有邓渊及时译整理，拓跋二十八君统绪资料是保存不下来的。

《魏书》卷五七《高祐传》孝文帝时秘书令高祐与丞李彪等奏曰：“惟圣朝创制上古，开基《长发》，自始均以后，至于成帝，其间世数久远，是以史弗能传。臣等疏陋，忝当史职，披览《国记》，窃有志焉。愚谓自王业始基，庶事草创，皇始以降，光宅中土，宜依迁、固大体，令事类相从，纪、传区别，表、志殊贯，如此修缀，事可备尽。……著作郎已下，请取有才用者，参造国书，如得其人，三年有成矣。”

高祐等所言，是一段极其简略但却比较准确的拓跋先祖历史梗概，资料从“披览《国记》”主要即邓渊《代记》而来，其内容架构与以后编成的魏收《魏书·序纪》一致，颇可窥见邓渊《国记》、魏收《序纪》的因缘。我们且取这两者加以比较：

一、“创制上古，开基《长发》”，说的就是《序纪》黄帝后人封大鲜卑山、统幽都之北这一拓跋远古传说，如同《诗·商颂·长发》所叙殷人发祥的史诗内容。

二、“始均以后至于成帝”，世数久远，史弗能传，说的就是《序纪》始均入仕尧世，其裔不交中夏，载籍无闻，以迄于成帝毛的历史。以后道武帝追尊拓跋二十八帝，自成帝毛始，此前的都不在其列，可见毛已经是道武帝认为其祖先中可信的人物，而成帝毛“统国三十六，大姓九十九”之说，也为拓跋后人所认同了。

三、“王业始基，庶事草创”，说的是《序纪》自成帝毛至圣武帝诘汾共十四帝时期。毛既可以被追封，自然就是王业之始。不过人物虽然可信，事迹却是不详。只有自幽都两度南移，“九难八阻”之说，大体有今天所知考古材料，参照地理方位，可作印证。高祐上奏之中对此未作解释，只用“庶事草创”一语带过，说明其时除了口耳传闻以外，能见到的刻木结绳资料，未必皆能准确解读。而口耳传闻的代歌，比刻木结绳所记，应当更为可靠，更为具体。这一类拓跋祖先史实，都经过邓渊记录整理，加上他记注的道武帝事迹，共同构成邓渊《代记》一书，后来

就基本包含在由崔浩总揽的国史之中。崔浩国史除崔浩之狱已毁的一部分以外，余下的当即高祐所说的《国记》，有三十卷之多。这种种资料，应当就是《魏书·序纪》的蓝本。

神元帝力微以下，迄于376年代国之灭，还有十四帝，高祐似皆归入“庶事草创”阶段，未作描叙。大概邓渊、崔浩所记这段历史已较详备，编年差可，不必更张⁽³¹⁾。这就是后来魏收书的《序纪》范围。皇始以降，北魏立国，记事日繁，制度日备，所以高祐等建议国史宜纪、传、表、志兼备，不可仍依编年之旧。后来魏收书的全书规模就是这样，其中必定有很大的继承关系，可惜今天已无从细说了。

邓渊《代记》虽被高允称作《太祖记》，当是兼具魏收书《序纪》的全部内容。魏收书十二帝纪，其中《序纪》在目录中排列为“本纪第一”，《太祖道武帝纪》排列为“本纪第二”，可见《序纪》是自有系统的独立存在的一《纪》，在魏收书中地位重要，不是在《道武帝纪》中附带叙述。《序纪》列举的人物就是道武帝追尊的二十八帝⁽³²⁾。二十八帝名字俱在，世系清楚，间有大事可述，多少不等，而神元帝以后且有甲子纪年，可述大事较多。这正反映《序纪》所据资料，在邓渊《代记》中是明确有序，而不是笼统含糊的。从这里可以推断，在邓渊书中，道武以前之事具有完整性、系统性，是独立成为段落的，以后就顺理成章地成为国史的前《纪》，也就是魏收书的《序纪》⁽³³⁾。

《序纪》应当主要就是根据《真人代歌》中“祖宗开基所由”、“君臣废兴之迹”的内容，经过邓渊《代记》的译释解读整理，才得以流传下来。《代歌》中的大事如果不在违碍之例，不被《代记》搜罗以致为后来《序纪》所遗的，恐怕不会很多。这也就是魏收书《序纪》在北魏史学史上极具价值的所在。根据这个事实，我认为《代歌》与《代记》同源，《代记》主要出于《代歌》。我还认定，辑集《代歌》、撰成《代记》的邓渊，也是《序纪》实际上的第一作者。

但是《代歌》是歌，《代记》是史，两者毕竟还有不同之处。《代歌》虽经筛选，难说没有一点违碍内容保存其中。但它不是直接叙事，不完全是真人真事的写实，又有音乐配制的包装和限制，所以是拓跋历史的升华。加以它用鲜卑语音，传播限于宫廷之内，汉人无从理解，所

以它的内容稳定，未受政治非议。《代记》则不然，编修时已经删削了一些《代歌》中有违碍之嫌的内容，这是不言而喻的。《代记》毕竟是史，要求直笔，要求实录。这虽然难于做到，但撰史者毕竟还得考虑，落笔不能太背离历史实际。正由于此，《代记》容易受到挑剔，被当轴者疑忌，其作者邓渊就先于崔浩成为国史之狱的第一个牺牲者。不过邓渊人微，又值国初秩序初定，未致构成大狱，不像崔浩之狱那样引人注目，引人研究。

在思考邓渊《代记》撰写的多种细节时，我觉得邓渊之书不称《魏记》也值得一究。如前所论，邓渊撰史时间是在天兴五年至天赐四年（402—407）。据《太祖纪》，登国元年（386）元月道武帝即代王位，四月由代王改称魏王，而没有说明原因；天兴元年（398）六月经过朝臣议论，道武帝裁定国号不称代而称魏。这就是说，邓渊修国史之前已有两次明令改代为魏，而国史之名理应用国家正式名号，称为《魏记》才算合理，但事实并非如此。

拓跋先受晋封称代公、代王，后有封国五县实土，百余年孳生蕃息于代北之地，没有整体迁动。所以拓跋珪复国之后先称代王，符合习俗民情，符合实际，是很自然的事。天兴元年正式定国号称帝，经过朝议，群臣主张称代，本无异议。只有崔玄伯以拓跋奄有中土，且将报聘江左为由，用“旧邦维新”之义，主张称魏。这很可能是崔玄伯揣度道武心意，以问作答。道武帝裁定以魏为称，并以魏帝名义昭告天地⁽³⁴⁾。但是代人习用旧称，而且反对向中土迁徙，连崔玄伯之子崔浩都持这样态度，所以官私称谓，都是代、魏兼用，到孝文帝迁洛之前，称代更为多见，称魏较少。何德章君《北魏国号与正统问题》⁽³⁵⁾一文举证甚多，毋烦赘叙。再者，十六国多以其所在地之名为国名，修史亦同。拓跋古史以代为称，符合十六国常规，是适宜的。拓跋兼有魏地没有几年，魏地既非拓跋立国的中心区域，遽称拓跋国史为魏记，反成蛇足。所以国史以代为称而不曰魏，并不难于理解。何况邓渊于国初修史，所记尽代人代事，与整理《代歌》相配合，如不称代而改称魏，两者就不协调了。

何文对于道武称魏的理由，也有充分论证。事实上当年曹操称魏的理由，拓跋珪也都考虑到了。何文留下两个他所不解的问题，一个是崔玄伯为什么以“慕容永亦进奉魏土”作为崔氏自己所持称魏的理由之一；

另一个是登国元年四月拓跋珪何以要在甫称代王后数月，即匆匆改称魏王。这两个问题是互相关联的。我现在把二者糅合在一起，试作回答，与德章君商榷。

拓跋珪复称代王，是前秦灭代十年以后的事。灭代的十年中，代北草原各部族部落经历了长期的混乱，刚复国的代王一时不可能把秩序恢复过来。其中拓跋珪最感困难的问题，是他的代王地位得不到普遍认同。与拓跋部最亲近的贺兰部和独孤部内，各自都有拥护的部落和反对的部落，拓跋珪随时要进行对反叛者的战争。最急迫的战争挑衅更是来自拓跋部内，因为拓跋部内并没有较稳定的君位传承制度，昭成帝以前，兄终弟及和父死子继总是交错出现，兄终弟及更为常见，其间总是夹杂着残酷而复杂的斗争。拓跋珪是昭成帝的嫡孙，但珪父寔（献明帝）并未履位即死，昭成余子即献明诸弟尚有存者，按照兄终弟及的部族习俗，他们都有继承君位的权利。昭成幼子窟咄，是珪的季父，国灭时被掳徙长安，后因前秦之乱而随慕容永东迁并州闻喜、长子。慕容永称西燕，以窟咄为新兴太守。新兴，以地理位置言，与代北只有一山之隔；窟咄，以个人身份地位言，有继承已死的昭成帝而为代王的权利。而且他此时还有一定的实力。看来，他受慕容永命出为新兴太守，目的就是为注视代北，相机进取，以为代北之主。这种形势，初即位的代王珪是不能不觉察到，不能不警惕的。

以《魏书》、《资治通鉴》等史籍互参，可以略见登国元年正月拓跋珪即代王位以及稍后一段时间，代北局势和代北周边局势是极为复杂多变的。

登国元年正月，可以看到三股势力同时活动。一、拓跋珪于牛川称王，恢复代国；二、慕容垂在邺称帝，是为后燕；三、慕容永由长安东出，中途闻垂称帝，乃止驻河东闻喜，他是稍后自立于长子的西燕之主。邺是魏地的重心所在，而河东也是旧魏地⁽³⁶⁾。三足鼎立，都谋求并、幽、冀区域的统治权。慕容是拓跋竞争对手，而拓跋内部还存在更激烈的王位争逐。窟咄被委以新兴太守，独孤刘亢泥迎窟咄入代北与珪争位，都是此年春季的事。四月，珪由代王改称魏王；六月，慕容永遂称藩于后燕慕容垂。这暗示慕容永、慕容垂有可能联合共击拓跋珪。十月，慕容永进驻长子，是为西燕。长子和闻喜一样为旧魏之地。这表明

拓跋珪与周边势力都在调度力量，形成对立的紧张关系。拓跋珪其所以在此时匆忙改称魏王，意在表示代地魏地都应当由他统辖，既警告慕容永，也警告拓跋窟咄，不许他们插足其间，尤其是不得侵犯代北。至于慕容垂，他也不能容忍自长安外奔的慕容永以及附属于永的拓跋窟咄染指幽、并。是冬，拓跋珪联络慕容垂大败入侵的拓跋窟咄，代北局势才得以初步稳定⁽³⁷⁾。

慕容永等东来时颇有军力，但无退路。当慕容永求入冀、幽不成，北上代北受阻，只得龟缩于长子一隅，还不时受到后燕压力之时，处境是艰难的。可以理解，《太祖纪》登国七年（392）十二月所载“慕容永遣使朝贡”之事，就是西燕怵于后燕压力，乞求代为国以图存的表示⁽³⁸⁾。“朝贡”云云只是粉饰。同时也可以理解，天兴元年（398）道武帝在邺再议国号时崔玄伯所说“慕容永亦进奉魏土”，所指即此。至于“进奉魏土”，虚词而已，并无实事。所谓魏土，即指闻喜、长子，西燕灭后暂为后燕取得。崔玄伯所谓奄有中土，旧邦维新，也是指夺取旧魏的土地，只是涵盖地面更广，包括中原大地。

综观前后，登国元年，拓跋窟咄随慕容永入闻喜，拓跋珪敏锐地感到来者不善，立即表示他自己是魏土之王，不许他人插足，于是改国号曰魏；登国七年，慕容永遣使北魏，也许真有过如崔玄伯所说的愿以长子魏土“进奉”的口头表示；天兴元年，拓跋珪又获得了旧魏要地邺城。把这些资料合起来看，研究所谓代、魏之辩问题，岂不是多了一重思路吗？德章遗下他所不解的两个问题，到此是不是算解决了呢？

以上，由探索《代歌》、《代记》同源及其与《魏书·序纪》关系，进入到所谓代、魏之辩的疑难之点及其解决门路。从这里我又想到，正史中，尤其是少数民族入主中原所建国家的正史中，对本朝先世历史追溯能做到像《魏书·序纪》这样既相当久远又比较准确，还以其“得体”⁽³⁹⁾而受到四库馆臣的称赞，是少见的。追根溯源，拓跋古史中的这一特异之处，不能不归于国初邓渊同时完成辑集史诗《代歌》和记注古史《代记》的开创性成就。《代歌》、《代记》相互为用，使两者相得益彰。只是两者的原貌都已无存，今天探究拓跋史还只能由我们从虚虚实实中窥其大概，好些问题还不敢自信能完全准确理解。

三 国史狱事造成的史风问题

我留意考察邓渊之狱对北魏一朝修史的长远影响，是受到台湾青年学者陈识仁《北魏修史略论》⁽⁴⁰⁾一文的启发。陈文看重邓渊之死是道武帝猜疑的结果，又提出崔浩国史之狱对北魏修史造成影响。这两点立意我都赞成，只是觉得两者之间似乎有某种关系，而陈文未曾措意。我现在进一步思考的是：第一，邓渊一介书生，不涉权势，要是真有什么事引起道武帝猜疑的话，最可能是修史中出现了敏感问题，犯了大忌；第二，国史之狱影响北魏一百余年，历来把这笔账从崔浩之狱算起，我看应以邓渊之狱为始。邓渊是受命修史的第一人，其狱事内容与崔浩基本一致，崔浩之狱正是邓渊之狱滥觞所及的结果。

《魏书·邓渊传》，渊从父弟暉坐和跋案，“太祖疑渊知情，遂赐渊死”。和跋⁽⁴¹⁾，代人，世领部落⁽⁴²⁾，与拓跋部关系深远，随道武帝，以武功显。天兴元年（398）和跋以尚书镇邺；邓渊从弟暉为尚书郎，与和跋“厚善”。道武杀和跋，罪名是“好修虚誉，炫耀于时，性尤奢淫”。“修虚誉”云云，罪名含糊，或疑别有隐情⁽⁴³⁾。至于邓渊本人，从史文看，绝对不涉和跋案情，更不至于因涉和跋案实情而罪致死。邓渊是新附文臣，一直“谨于朝事，未尝忤旨”，史臣叹其“贞白干事，才业秉笔，祸非所罪，悲哉”！邓渊之死不但时人愍惜，道武本人也是“既而恨之”，与事隔数十年太武帝杀崔浩后又叹“崔司徒可惜”，甚相类似。由此可见邓渊之冤昭然在人耳目，但冤情底蕴却迄今无人探究。

《魏书·天象志》三，天赐四年（407）五月“诛定陵公和跋”。邓渊赐死当是紧接其后之事。邓渊《代记》记事，最晚当止于此年，下距道武帝之死还有两年半的时间。道武帝死于天赐六年十月，年三十九，算是盛年之君。但他自幼多艰，历经波折，从复称代王到建立帝业，以至于死，历二十四年之久，在政治上已到晚期，是嚆矢之末了。天兴五年（402）阳平之役获胜，道武帝驰骋疆场生活从此结束，此后他思虑所及，多是“追思既往成败得失”，以及穷思如何跳出拓跋历史争位斗争的老路，实现帝位的平稳传承。这是一个非常棘手，很难决断的问题，道武晚年多猜疑忌妒，当与此有密切关系。而邓渊奉命修史，恰恰就在这

个时候。

无力执政的道武帝，寄情校猎于新筑的豺山离宫，有时一年行幸三次之多，每次长达数月。他嗜服寒食散，药动癫狂不已，或数日不食，或不寝达旦。天灾变异使他恐惧，使他猜疑，但更多的恐惧和猜疑是政治性的事件。这种身心状态加重了他喜怒乖异，杀戮无节。邓渊之死也就是在道武帝这种心态下发生的。

据《官氏志》，天兴四年（401）九月“罢外兰台御史，总属内省”。可知邓渊天兴五年居馆职之时，是内省官员，修史事务，包括史实的搜求、翻译、斟酌、取舍，巨细无遗，都是在道武帝眼下进行，道武帝当知道得很清楚。道武帝是一个深具历史感的人，对于拓跋旧事之可资借鉴者非常留意。崔玄伯与他谈论的许多汉典故事，虽然对他有启迪之处，但毕竟是隔了一层。而拓跋故事中本有许多可以资治者，道武帝更易理解，可以产生联想，直接利用。但这些保存于刻契结绳中的拓跋旧事，需要专门的人来解读；拓跋先人的口碑歌谣在史官中编辑使用，也先得翻译成汉文。所以《史通·史官建置》中说：“当代都之时，史臣每上奉王言，下询国俗，兼取工于翻译者，来直史曹。”邓渊供职史馆，必然也是“上奉王言”，即听取道武指授；“下询国俗”，即向拓跋国人了解拓跋旧事，包括寻绎《代歌》，核实翻译，斟酌译文，备国史采用。

《邓渊传》史臣谓渊“才业秉笔”，这正是史臣的日常职分所在，也正是道武帝不时指授检核之处。道武帝喜怒乖常，史实中疑窦之生，全在乎他一念之萌，而史臣也许并未经意，他人更难理解。我推定邓渊死于修史之狱，就是从这种背景出发的。这是一场所谓腹诽之狱，一场不动声色的文字狱。它以诬枉之词定讞，后人不能确指原因，又不信坐和跋案的谰言，只能让它成为一桩不明不白的公案。邓渊人物不显，其死事又在国初，魏史中论及者少，后来又被更大的崔浩之狱遮掩，所以后世留意及此的人就少而又少了。

邓渊《代记》可能包含什么样的敏感问题，以至形成北魏头一桩国史之狱呢？据《邓渊传》，渊造《国记》（当时的本名是《代记》）十余卷，“惟次年月起居行事而已，未有体例”。按史官修国史成例，这只是一种草创，后人谓之长编，今人所称未定稿。刘知几之言曰：“书事记言，出自当时之简；勒成删定，归于后来之笔。然则当时草创者资乎博

闻实录，若董狐、南史是也；后来经始者，贵乎俊识通才，若班固、陈寿是也。”邓渊之书显然只是史实排比的实录，以待后之俊识通才删定勒成，一般不会有少雌黄褒贬。连所谓“当时之简”，也只是临时自鲜卑语翻译而成，并无现成简牍可用。如果此中出现口实，不过是译文中事实取舍而已。邓渊主持而成的译文中，不大可能有所谓“春秋笔法”问题，因为如前所说，邓渊贞白干事，未尝忤旨，亦无权势背景，遇到敏感问题，一定是小心处理，以“上奉王言”为是，力避嫌忌。而且，《代记》虽被称作《太祖记》，当包括拓跋先世事迹，相当于魏收书中的《序纪》；而真正的《太祖记》部分最多只记到天赐四年，并未完成。如果邓渊书被认定有问题，只能是出在拓跋先世和道武帝本人至天赐四年为止的这个时间段里，而此时间段内道武之史是当世之事，道武亲自过问，估计难于产生嫌疑；而道武先人事迹，相当于魏收书的《序纪》部分，则其事其言已久历时日，滋生嫌疑的可能要多一点。现在就来看能否找到一些蛛丝马迹。

不少学者认为崔浩国史之狱所谓“备而不典”、“暴扬国恶”，是指国史所录的一些拓跋故事，在昔本为旧俗使然，无关风化，在今则不合常道，有悖人伦。史臣直笔招祸，最易在此方面产生。周一良先生《崔浩国史之狱》⁽⁴⁴⁾判断献明帝死后，贺后被其父昭成帝收娶，所以贺后先后所生，既有献明帝之子，又有昭成帝之子，诸人行辈既为兄弟，又为叔侄。烝报之事，如果在本来是用鲜卑语咏唱的《代歌》中有此等内容，不一定会受到注意，可是记入用汉字书写的《代记》，诸人行辈混乱所涉君主嗣立统胤及相关的人伦问题，就在朝野暴露出来了。我自己在考察北魏后宫子贵母死之制时，对此现象也有所体会，有所议论。国史所记这类本无足异的拓跋旧事，在道武帝成为专制帝王以后，尤其是在深虑君位传承秩序之际，容易成为定罪口实，崔浩国史中的“不典”、“国恶”，的确可以从此得到解释。

不过，烝报之俗，北族多有，不独见于拓跋。北族处在较原始状态，为了部落的生存发展，保留烝报之俗有某种合理性，容易为人理解，未必形成太大的问题，必须掩饰尽净。北魏建国之后，皇室婚姻仍不甚在意行辈，此点前引周一良先生著作中也曾论及。而且，从汉至唐，上层汉人婚配不论行辈，甚至于近亲乱伦之事，亦数数见于史籍，

当时亦不通通被人指责。循此推理，只以烝报一端探求崔浩国史之狱的起因，我觉得理由单薄，还值得再作思考。

与烝报诸事相比较，为了夺位固权而出现的杀妻杀母之事，在道武帝时期的拓跋人看来，是更为敏感，更须掩饰。诘汾无妇家，是经过半掩饰而编成的故事；力微杀妻，则是掩饰不住的故事。至于父子相残、兄弟相残，至今还能从史籍中找到不少讳之未尽的痕迹。《资治通鉴》记崔浩之狱，谓其所撰国史“书魏之先世，事皆详实，……北人无不忿恚”云云。崔浩国史所载，不大可能是崔浩新得史料，当以道武之初由《代歌》所传而经邓渊等逐译入于《代记》者为多。所以我认为崔浩之狱滥觞于邓渊之狱。至于两次狱事中，究竟有哪些具体问题是道武帝或太武帝最为敏感的痛点，是否每次狱事还有更为直接的兴狱的政治需要，由于资料丧失，无从探讨。《魏书·高允传》陈述崔浩之狱的案由等项，最后还要说及“若更有余衅，非臣敢知”。这里包含的意思，一是自己有所不知，二是有所不敢知。“不敢知”，也就是知而不敢直说。以后崔鸿《十六国春秋》迟不敢行，亦因事涉国初之故。

历史，该保留哪些，该掩盖哪些，当局者是有所要求的，古今皆然。只是能否完全如愿，就不全由一方做主。拓跋国史狱事掩盖了好多史实，但残酷丑恶如夺位固权，如弑父灭亲诸事，也还能从残迹中勾勒出因由，做出接近历史实际的解释。

还有一个值得思索的现象，就是太武帝恢复史馆以后，修史之事与以前邓渊相比较，进展非常缓慢，似乎有某种障碍存在。邓渊死在天赐四年（407），太武帝恢复史馆在神䴥二年（429），其间二十余年国史“废而不述”；崔浩书成而大狱兴，在太平真君十一年（450），其间又是二十年有余，新纂成者除补足的《道武记》以外，不过是《明元记》、《太武记》（未竣）而已。时日迁延太久，令人生疑。其中缘由，我们且先从太武帝修国史二诏试作分析。

太武时修国史，有两次诏书。据《崔浩传》，太武事功有成，神䴥二年“诏集诸文人撰录国书，浩及弟览、高说、邓颖、晁继、范亨、黄辅等共参著作，叙成《国书》三十卷”。此为前诏。太延五年（439）太武帝平凉州，完成了大功业，诏崔浩监修国史，大意说神䴥后戎旗仍举，

而“史阙其职，篇籍不著，每惧斯事之坠焉”。所以采取特别措施，“命公（按指崔浩）留台综理史务，述成此书，务从实录”。此为专门给崔浩之诏，我称之为后诏。

所谓盛世修史，当局者有所标榜，历来如此，本无足异。只是太武帝修史是在北魏停废数十年之后重开史局，而且为此所颁二诏又有十年间隔。可见当局对修史的考虑是有所反复的，这在二诏内容上有所反映。

二诏不同之处，一是后诏崔浩留台监秘书事，综理史务，并以中书侍郎高允、散骑侍郎张伟参著作，这就是专人专责，提高史臣档次，务期于成，而不是像前诏那样，诸人共参著作，崔浩只是参与者之一，厕列其间而已；二是后诏提出特别的编纂要求，“务从实录”，这是前诏所没有的。至于前诏所说“叙成《国书》三十卷”，或是预期之词，实际上当时未曾完成而完成于后诏之后，所以后诏才说此前“史阙其职，篇籍不著”。

细审二诏，我认为修史难成，障碍在于史臣趑趄不前。太武帝前诏以一般事务看待修史之事，并未特予重视，对障碍也没有估计。趑趄不前的原因，我认为是邓渊史狱遗留下了负面影响，其中关键是史臣惟恐有所违碍，罹祸丧生，不敢直笔实录。所以后诏才强调“务从实录”，实际上是太武帝亲自承诺不会重演邓渊史狱，以安史臣之心。

邓渊“祸非其罪”，必修史有所违碍，只是谁都不敢明言。这是史臣寒心之事，是明元帝一朝史事“废而不述”，太武帝时仍然“篇籍不著”的真正原因。太武帝前诏所命史官，邓渊之子邓颖就在其中，这可能是太武帝故作无事的一种姿态，但事实上会产生更大的负面影响。太武帝后诏正是针对此中问题，针对史臣缄口裹足，惟恐愆失心态而发。后诏特命有地位、有担当、有能力的大臣崔浩总监其事，也是表示有事可由崔浩负责，不致牵连史臣。一般说来，修史中对史事是非得失的评鹭，惶惶中的文士或可缄口少言，力求藏而不露，但是据实录文，文士逃避责任的余地却是很小。所以“务从实录”一语，加上崔浩总监，应当能释史臣重负，让他们安心著述。

崔浩本来是有德于太武帝的，太武帝得以早为储君，抚军监国，以

至于为国副主，就是出于崔浩向明元帝的力荐。崔浩极富军国智谋，迭有大功，太武帝令歌工历颂群臣，有“智如崔浩”之颂。而且崔浩在朝谨敬避嫌，“以示不敢犯国”，甚至早在道武帝杀戮无节，左右力求逃隐之时，崔浩却随侍左右，“独恭勤不怠，或终日不归”。他是邓渊之狱的目击者。所以用他综理史事，应该是最合适的人选，是推动史臣尽力著述的重要一步。他本人应该是深知太武帝对他的知遇之恩和付托之重的。

崔浩不负所托，受命十年，国史告成。《道武记》及拓跋先人追叙部分，以邓渊《代记》为蓝本而有所加工，所谓“删定勒成之笔”，当出崔浩。邓渊死后《道武记》所缺部分，自然也由崔浩续成。《明元帝记》及《太武帝记》由崔浩、高允同撰。高允自言“然浩综务处多，总裁而已。至于注疏，臣（高允）多于浩”，见《魏书·高允传》。此处“注疏”二字，当作“著述”为是⁽⁴⁵⁾。从后来崔浩罹大狱而高允无罪的情节看来，除了景穆极力保护高允以外，也许还有别的原因，例如所谓“备而不典”问题不出在明元、太武二记，而出在崔浩续成的《道武记》中；或出在附于《道武记》的拓跋前记之中；或不出在各记“著述”而出在选材综理方面，等等。前有邓渊之狱，崔浩又蹈覆辙，我看只能从崔浩当真执行“务从实录”寻求解释。

开局修史，不但当局有所标榜，有所避趋，史臣也会有所迎合，而执事者又求迎合史臣。崔浩总裁史事，首在破邓渊狱后史臣裹足局面，一切惟“务从实录”是崇，显示自己忠于太武帝的付托。而竞趋之士又为了迎合崔浩，以国史刊石立衢，“欲彰浩直笔之迹”。古来权势宠幸者于臣君相与之际，有时未达一间，酿成事端，自贻伊戚。智如崔浩，也不免忘乎所以，竟不思伴君伴虎之谚。所以高允议论崔浩国史刊石诸事，竟说出了“分寸之间，恐为崔门万世之祸”的重话来。崔浩希君之旨，以实录为依归，以直笔相标榜，终于栽倒在直笔之下！他可能至死也未曾明白人主所需要的究竟是什么样的直笔。人主的复杂心态使希旨者祸福无常，给史学造成祸害，问题不正是出在“分寸之间”吗？

古书所见，有一类智者以“揣摩之才”见长。赵国虞卿作《虞氏春秋》八篇⁽⁴⁶⁾“以刺讥国家得失”，其中有“揣摩”一篇。隋代杨素称赞封伦善于揣摩，史臣称封伦“多揣摩之才”⁽⁴⁷⁾。揣摩得中者自然与有荣焉，其不中者则后果难测。崔浩盖亦封伦之俦，揣摩人主实录、直笔之意而遭

反噬，成为千古史坛话题。崔浩以直笔、实录获谴，本不悖于史德。但他并不理解太武帝所言“务从实录”之意除了有愆于邓渊狱事外，还有太武帝自己的理解与需求。诚如《史通·序传》所说：“苟能隐己之短，称其所长，斯言不谬，即为实录。”这才是太武帝所需要的实录。修国史如果不能有所隐又有所称，这种实录是当局者所不能容许的。“盛矜于己而厚辱于先”，那就难保不取祸了。当拓跋君主尚生活在名教以外之时，先人事迹无涉荣辱，无大违碍；而当皇权在握，礼法人伦关切利害，成为衡量准则之时，所谓实录也就另有分寸。如若不然，皇权就要裁剪史法，就要约束史家，以至于屡屡出现迫害杀戮史家的惨案。历代史家必须思考和寻求为学和自处的两全之道，这也是研究中国史学史的一个值得留意的问题。

实录之说始自刘向等人赞誉太史公书之“其言直，其事核，不虚美，不隐恶”，从此实录被尊崇为史德之首。至于著史冠实录之名，唐宋定实录之制，明清开实录之馆，历代相仍，有保存史料之功，但难说都能遵循太史公之所界定。刘知几以张俨《默记》、孙盛《晋阳秋》为例，“以验世途之多隘，知实录之难遇也”。⁽⁴⁸⁾他感叹“古来惟闻以直笔见诛，不闻以曲词获罪”⁽⁴⁹⁾，这似乎就是暗指崔浩狱事。

崔浩之狱以后，北魏长期不设史官，反映了官家对国史编修的犹豫心态。等到史馆再开，畏惧直笔仍然是修国史中无法回避的大问题。孝文帝尝谓史官当“直书史实，无讳国恶”⁽⁵⁰⁾，这明明就是指邓渊、崔浩狱事。但史官懂得，国恶是不可不讳的。他们自有忖度，知所趋避，再也不会出现邓渊，更不会出现崔浩那样的事了。韩显宗答孝文帝之问，自诩“直笔而无惧”⁽⁵¹⁾，但实际上却无寸进。近一个世纪中史官备位，少有著述，崔光直云“但须记录时事，以待后人”；崔鸿撰《十六国春秋》，以其涉国初事，惧其言多失体，迟不敢行。⁽⁵²⁾史家以“事涉国初”而怀惧，竟与本文前所议论和判断的国初史狱原因契合。邓渊、崔浩事件阴影难消，国史之学难振。尔朱荣入洛后竟有山伟、慕容等倡言“国书正应国人（按指代人）修辑，不宜委之余人”，以至二十余年中代人掌史事，一无所成。及至东魏魏收受修史之命，执政者关注议论，忧心所在仍是直笔问题。他们自然知道不许直笔则无史可言，允许直笔又惧扇扬褒贬。高欢戏语魏收“我后世身名在卿手”；魏收言志，故意标榜“臣愿得直

笔东观”(53)；高洋效法孝文帝之意，直言“好直笔，我终不作魏太武，诛史官”。诛史官之始作俑者实际上是道武帝，此时其事已被人淡忘了。这几则资料陈识仁的文章都已引用，我只是连缀疏通，反衬邓渊、崔浩之狱的后遗症状。修国史如此纷纭，追根溯源，还是北魏史风败坏造成，这种史风正是国史狱事不可避免的后果。

魏收著史，时过境迁，拓跋先人行事已失去敏感性，所以魏收书中得以保留一篇《序纪》，分量虽然不大，迄今仍为研究拓跋先人历史惟一重要资料，而且是基本上还经得起验证的资料。由于“事涉国初”，经过邓渊、崔浩两案以后，《序纪》中的资料一定有不少磨合删削，在相当程度上已失去从鲜卑语逐译时的原始鲜活面貌。但是五胡诸载记之中，还不见有保存先人历史资料像《序纪》那样能系统地追溯至二十八君之例。只是自邓渊、崔浩以来百余年中史风污染，当途者既贪求国史之誉，又深畏国史之毁；既不能不标榜直笔实录，又吹毛求疵于直笔实录之中。风气积久，洗之愈难。不止是帝王干预修史，连权势之辈都想利用国史巩固家族地位，多求史官为先人作佳传。这就是《史通·直书》所说史臣也只有“宁顺从以保吉，不违忤以受害”。魏收的一部《魏书》，虽不远于是非，但亦难说清正，未行时已屡见纠纷，刊布后更被指责为“秽史”。宋人刘恕等在进其所校定的魏收书中评此书取舍失衷，“其文不直，其事不核”(54)。所以，历代学者屡起为魏收“辨诬”而又难辨明白。在我看来，这也是北魏史风污染的一种必然的后果。今之视古如此，后之视今又何尝不是如此呢？

(1) 此二句本于《史》《汉》。《史记·乐书》曰：“乐，乐其所自生；而礼，反其所自始。”《汉书·乐志》系此于叙房中乐（安世乐）中，曰：“凡乐，乐其所生，礼不忘本。”不忘“自生”、“自始”，则先祖开基，子孙繁衍，历世兴废，无不蕴之于心而表之于礼乐。可见魏收叙拓跋礼乐，立意与班、马契合，并非只从鲜卑本俗着眼。

(2) 《北史》卷四八《尔朱荣传》。

(3) 《北史》卷六《齐神武纪》魏普泰元年。

(4) 《魏书》卷一〇八之三《礼志》三。

(5) 阎步克教授见告，北魏的太常乐户，属杂户之一种，数量不少，可以视为拓跋朝野崇尚乐舞的佐证。我同意这个说法。

(6) 赵超：《汉魏南北朝墓志汇编》，天津古籍出版社，1992年，303页。元怡、

元肃，景穆帝之后，《魏书》卷一九下有传。本文所用赵超《汉魏南北朝墓志汇编》资料，均分别与中州古籍出版社1989年版《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第3、4、5、6册所刊拓本对勘。

(7) 赵超：《汉魏南北朝墓志汇编》，150页。

(8) 同上书，314页。张瓘并非代人，大概是受代风影响而作此说，也可能只是自饰家世而已，并非真有可吟可唱的歌谣。按墓主此年七月死，正朔在北魏，十一月葬，已属东魏正朔了。

(9) 同上书，381页。此墓志《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》未收。

(10) 元佺墓志见赵超《汉魏南北朝墓志汇编》，60页。据《北史》卷十五，“昭成帝九子，庶长曰寔君，次曰献明帝，次曰秦王翰，次曰阌婆，次曰寿鸠，次曰纥根，次曰地干，次曰力真，次曰窟咄。”此受久即寿鸠，居第五，而墓志则谓为第八子。按罗振玉《丙寅稿》已注意到《魏书·宗室传》所载此世系与墓志有异。岑仲勉《元和姓纂四校记》（中华书局，1994年，401页）亦略有说。

(11) 《魏书》此卷据《北史》及他书补，而《北史》与今本《魏书》又有世系歧异处。点校本《魏书》校勘记据赵万里说，以此歧异处《北史》是而《魏书》非。

(12) 元昭为昭成帝玄孙，志见赵超《汉魏南北朝墓志汇编》，146页。

(13) 《魏书·官氏志》，宗正，六卿之一，第二品上。赵超《汉魏南北朝墓志汇编》140页元斌墓志，斌为景穆帝曾孙，官宗正丞，“器识闲雅，风韵高奇，澹尔自深，悠然独远”，完全是汉人名士气质。

(14) 马长寿：《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》，中华书局，1985年，57—59页。碑在陕西渭北下邽镇。

(15) 据《原州古墓集成》，文物出版社，1999年。

(16) 白鸟库吉：《东胡民族考》，中译本，方壮猷译，商务印书馆，1934年，157—190页。

(17) 近见日本学者松下宪一提交北朝史国际学术会议论文《北魏内朝制度考略》，所辑史籍及墓志中带有羽真号者有十六例。羽真一词迄今尚无确解。松下认为系北魏爵名以赐内附者。但上举各例多有于羽真之外另有爵名，而且还有皇族人物，则羽真之义毕竟难于确认。

(18) 文成帝南巡碑尚有折纥真、斛洛真。另外，赵超《汉魏南北朝墓志汇编》267页比和真，294页他莫汗真，365页侯勤真，是否都是人物职称身份之词，不敢肯定。

(19) 王先，《魏书》只此一见。《晋书·苻坚载记》记淝水之战中苻融陷寿春，执晋安丰太守王先。二王先年代相近，不知是否一人。

(20) 《天象志》此卷魏收书亡，后人取张太素书补入，参点校本校勘记。此年《天象志》既记北事（贺太后崩），又记南事（晋帝殂），盖此时已开始了南北两分认识，参见下页注。

(21) 《魏书·乐志》释皇始年号之意为开大始祖之业。《资治通鉴》胡注认为“南

北之形”定于此年。正光二年杨氏墓志有“皇始之初，南北两分”之语（见赵万里《汉魏南北朝墓志集释》及赵超《汉魏南北朝墓志汇编》）。《天象志》（三）天兴元年十二月“群臣上尊号，正元日，遂禋上帝于南郊。由是魏为北帝，而晋氏为南帝。按初上尊号是皇始元年事，即帝位在天兴元年，大抵北帝、南帝观念之形成定于皇始，制度确定实施则在天兴。

(22) 《魏书》卷一一一《刑罚志》。

(23) 《魏书》卷二四《邓渊传》。

(24) 其下还列仪曹郎中董谧撰郊庙、社稷、朝觐、宴飨之仪，三公郎中王德定律令、申科禁，太史令晁崇造浑仪、考天象。他们连同邓渊在内，都是当时各有专长的汉士。吏部尚书崔玄伯则总而裁之。

(25) 《隋书》卷一四《音乐志》中载北齐祖珽上书之言。

(26) 陈识仁《北魏修史略论》（见《结网编》，台北：东大图书公司，1998年）237页文中，参考杨翼骥编《中国史学史资料编年（一）》（南开大学出版社，1987年），断邓渊受命修史在天兴元年。以《邓渊传》载渊皇始时为著作郎事以及从征平阳年代揆之，其说可酌。

(27) 见《魏书·天象志》。事详后。

(28) 《史通》卷一二“古今正史”条作十卷。

(29) 《南齐书·魏虏传》谓平城“西三里刻石写五经及其国记”。此盖南人据传闻崔浩刻国史事，其国史亦称“国记”。称史书为记，《史记》、《东观汉记》都是例证。

(30) 太武帝时，太祖这一庙号还是指平文帝而不是指道武帝；道武帝从烈祖之称改称太祖，是孝文帝太和十五年事。高允在太武帝时用太祖之号称呼道武帝，可能是经后人修饰过，不是太武帝时的原状。

(31) 《魏书》卷六二《李彪传》“自成帝以来至于太和，崔浩、高允著述《国书》，编年序录，为《春秋》之体，遗落时事，三无一存。彪与秘书令高祐始奏从迁、固之体，创为纪、传、表、志之目焉”。修史人物不列邓渊，只能说明邓渊《代记》内容已被崔浩、高允之书吸收了。“三无一存”之说是笼统估计，以情理言，当是年代愈早，存者愈少。

(32) 参《十七史商榷》卷六六“追尊二十八帝”条。《序纪》中只有二十七帝之名，是由于昭成帝之子、道武帝之父寔，未立早死，只附见于《序纪》昭成三十四年而未独立立目之故。

(33) 澳大利亚学者J.Holmgren著有《代记：魏书首卷所见早期拓跋历史》，*Annals of Tai: Early To-pa history according to the first chapter of Wei-shu* (Faculty monograph, Australian National University Press, Canberra, 1982)。该书有《序纪》介绍，《序纪》全部、《太祖纪》登国元年（缺最后一小段）文字英译和注释，还有其他附录，可以参看。Annals of Tai指《序纪》，而非指邓渊《代记》。《代记》在该书16页译作Tai-chi (records of Tai) 和Kuo-chi (Records of the [Wei] State)。该书注意到邓渊《代记》—崔浩《国史》—魏收《魏书·序纪》的源流关系。

(34) 例如《魏书·礼志》天兴元年道武帝即帝位，祭天地，理当用正式国号，故祝

辞用“惟神祇其丕祚于魏室”之语。

(35) 何德章：《北魏国号与正统问题》，《历史研究》1992年第3期。何文着重分析拓跋力求争神州正统，改代为魏，守旧者则仍以代为称。称魏称代，何文举证甚多，文献碑铭均有。

(36) 按魏，本姬姓国，西周受封，在芮城。春秋晋献公灭之，以封毕万，在蒲坂。毕万后人向东发展，十代至魏文侯。秦楚之际，项羽徙魏王豹为西魏王，王河东，都平阳，后尽有太原、上党地。所以河东之地有旧魏之称。参见《史记·魏世家》、《史记·项羽本纪》及《元和郡县图志》卷一二河东道等。

(37) 《资治通鉴》记永入长子即位在前，窟咄败亡在后，《本纪》记二事先后相反。实际上这大致是同时发生的事。

(38) 代国无力助西燕抗衡后燕，西燕终于在394年为后燕所灭。

(39) 《四库全书总目提要》史部“三国志”条，对比陈寿书《魏志》和魏收书《序纪》中某些问题所作的评论。

(40) 见《结网编》，台北：东大图书公司，1998年。

(41) 《魏书·官氏志》神元时内入诸姓有“素和氏，后改和氏”，和跋当世领素和部落。《元和姓纂》卷八去声十一暮，素和氏：“后魏有尚书素和跋。”或谓素和出于白部。

(42) 和跋部落所驻，可以考知。《和跋传》太祖校猎豺山，“群下金言跋世居此土，祠冢犹存”。据《读史方輿纪要》卷四〇，豺山在善无，今山西右玉境，但有异说。

(43) 和跋此案，我不疑有其他敏感而不可知的隐情；而株连至于邓渊，则有隐情。和跋之死，株连邓渊从兄，再株连邓渊本人，他们都是汉人儒士，其案由皆属或然疑似，无一实词，时人不信。与和跋诛死同年，天赐四年（407）五月（据《天象志》二、三），还有司空庾戾（庾业延）诛死一案。和氏与庾氏，同为神元时内入者，同样是世领部落，迭有功勋。《魏书》归和氏庾氏于同一卷，史臣谓此卷诸人皆是“纤介之间，一朝殒覆”，命运相同。庾氏与和氏，罪名更是接近。和氏罪状，见上引文；庾氏则是“候官（侦察者）告岳衣服鲜丽，行止风采拟仪人君。太祖时既犹豫（按道武帝409年死），多所猜恶，遂诛之，时人咸冤惜焉”。和、庾罪状皆是虚实不定，闪烁其词，要皆出自道武帝死前为权力、利益而生的极度猜疑心态，所涉是拓跋权贵人物而不会刻意诛杀不当其道的如邓渊那样的卑微儒生。儒生自有其地位和作用，杀儒生当另有杀儒生的口实。所以我判断邓渊之死与以后崔浩案极为雷同，皆为修史触讳致祸，这是邓渊株连赐死的隐情所在。

(44) 周一良：《魏晋南北朝史札记》，中华书局，1985年，342—350页。

(45) 《北史》卷三一《高允传》无“注疏”字样，是对的，因为当时修成的各记没有注疏。《资治通鉴》卷一二五宋文帝元嘉二十七年载高允此言，“注疏”为“著述”。又，与高允同参著作的张伟，从其本传看，不但未罹刑罪，甚至未提及参预修史之事。大概张伟在后诏中虽有其名，而实际上未尝参与。

(46) 《史记》卷七六《虞卿列传》。《汉书·艺文志》著录《虞氏春秋》十五篇，

另有《虞氏微传》二篇。

(47) 《旧唐书》卷六三《封伦传》。

(48) 《史通·直书》。

(49) 《史通·曲笔》。参同书《疑古》引《孟子》以及汉景帝、魏文帝之言。

(50) 《魏书》卷七《高祖纪》（下）。

(51) 《魏书》卷六〇《韩麒麟传》附显宗传。

(52) 《魏书》卷六七《崔光传》附崔鸿传。

(53) 《北史》卷五六《魏收传》。

(54) 见今本《魏书》附录。

文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨

我曾关注过拓跋部桓帝祁皇后的族属问题，搜罗了一些资料，意在证明祁氏出于代北东部之族，很可能是乌桓。近日得知大同市北有祁皇墓地名，于是从文献上循迹追踪，又得知一些桓、穆故实，所涉地点都在代北东部。我把这些连缀成篇，冠以拓跋史迹之名，供进一步的探讨。需要说明，这篇小文不是考古，不是考证，也不是文物古迹本身的考察。要勉强为此定性，也许近乎拓跋掌故追寻，以之补充史文之不足。篇中提及的拓跋史迹大体与已知的历史背景相符，不是任意捏造，但要一一落实也不可能。考虑到这些史迹所涉的拓跋人物离现在已经一千六百余年之久，却能凭借史迹长久地保存在当地居民的意识之中，不时引发后人的历史思考，因而觉得作一点追寻还是值得，何况有些史迹毕竟还可能承载了拓跋部一些真实的历史信息。

一 方山西麓的祁皇墓

坊间所见大同市地图，有将市北25公里处的方山北魏文明太后永固陵标为祁皇墓者，据说是桓帝祁皇后墓的讹传。方山附近至今确有以祁皇墓为名的村落，但不是在永固陵。其准确位置是方山西麓之如浑水西岸。看来祁皇墓不论有几分可信，祁皇本人肯定曾是这一带居民口碑中的人物，其生前的主要活动也当在这一带。

经检《正德大同府志》（缩微胶卷）、《顺治云中郡志》、《乾隆大同府志》、《道光大同县志》，除正德志外，于此事皆有记载。顺治志谓郡城北五十里有拓跋二陵，俗称歧皇墓。此说拓跋二陵当指方山冯太后陵与孝文帝虚陵。志文误指此二陵为祁皇墓，又误写为歧皇墓。乾隆志所载较细。该志卷六古迹门谓祁皇墓“在府东北三十里孤山之北，冢头峻绝如山。……北魏桓帝皇后祁氏尝摄国事，时人谓之女国后，不言其葬所。……盖道武以前屡经播迁，记载阙略，云中、盛乐二陵⁽¹⁾外，当时已往往失之。疑祁皇即祁皇后，犹言女国君，故后人直谓之祁皇，理或如此”。该志又谓“北魏文明太后墓，府北五十里方山，……旧志所谓北魏二陵也，今其处未详。或曰俗称祁皇墓”。该志卷三疆域附村堡，提及县治北境有祁皇墓村，距城五十六里。府志所涉地名及位置，大致都与今名复核近似，只是祁后墓具体地点异说并陈。府志纂修本来未做实地考察，把方山二陵所在与祁皇墓址弄得混淆不清。以现知情况推之，似祁后死葬方山近处，按拓跋旧俗只能是潜埋⁽²⁾，真正的墓是不会有。以后拓跋统胤改变，祁后后嗣未成北魏帝宗⁽³⁾，祁后葬所的标识（如果真有过的话）在纷乱如麻的争斗中早已荡然无存。百余岁后，才有冯太后因方山地势起茔之事。

桓帝祁皇后在拓跋部从野蛮走向文明的过程中，曾扮演过重要角色，为拓跋历史增添了跌宕起伏。祁氏之死，当在《魏书·序纪》所记的324年祁氏归政于其子惠帝之后的某一年，其时距295年昭帝、桓帝、穆帝三分拓跋之国至少已经三十年了。据桓帝、祁后事迹显示，祁后未曾远离拓跋中部之国“代郡之参合陂北”地境，包括平城一带，其葬地也当在此范围。今知祁皇墓村确在大同方山之西，则“代郡之参合陂北”地境

与大同方山相距不会很远。但参合陂究竟在哪里，还有待定位。

“代郡之参合陂北”所在，史家多依《魏书·地形志》标注于今凉城以西。《地形志》（上）梁城（凉城）郡条，东魏天平二年（535）始置郡，领参合、桓鸿（旋鸿）二县。凉城郡的参合县西有参合陁，其地已接近拓跋西部之国盛乐，与拓跋三分其国时的地理形势不合。据严耕望考证，北魏较早时期的参合，在西汉参合县故地，靠近西汉代郡西部都尉治所高柳，今大同东北的阳高县境⁽⁴⁾。此后参合何时复县，何时由今阳高县境迁治于今凉城境，没有准确资料可据。《魏书》、《水经注》资料颇有异同之处。我从慕容宝参合陂战事的地理状况所见，认为严氏之说较合情理，赞同此时的参合陂尚在大同东北的阳高，其地与大同的距离，比凉城参合陁到大同的距离要近一些。《序纪》“居代郡之参合陂北”，尤符合高柳之说。因为西汉的高柳在当时代郡境内，是代郡的最西界，更西则入当时的雁门郡，不得称为代郡。在严氏考证之前，已有人认为北魏参合指的是西汉参合故城⁽⁵⁾。

《序纪》桓帝在位的十一年中，记事极其简略，除征讨等军事行动以外，余事所记无多，但却两见参合陂事，这是“桓帝居代郡之参合陂北”之证。《序纪》记桓帝葬母事，如果葬母事在平城，则平城也在桓帝常所活动的范围之内，与“代郡之参合陂北”的高柳相距不远。兹就桓帝葬母地点及其相关问题作一些考察，以说明史籍所载居参合陂北之桓帝，生前实际活动确实多在平城。

桓帝葬母，《魏书》有三条资料。其一，《魏书·皇后传》：“文帝皇后封氏，生桓、穆二帝，早崩。桓帝立，乃葬焉。高宗初，穿天渊池，获一石铭，称桓帝葬母封氏，远近赴会二十余万人。有司以闻，命藏之太庙。”其二，同书《序纪》桓帝之二年（296）：“葬文帝及皇后封氏。初，思帝欲改葬，未果而崩（按事在294年）。至是，述成前意焉。晋成都王司马颖遣从事中郎田思，河间王司马颙遣司马靳利，并州刺史司马腾遣主簿梁天，并来会葬，远近赴者二十万人。”其三，同书《高宗纪》兴安二年（453）二月乙丑，“发京师五千人穿天渊池”。这三条相关的史料，说明桓帝甫即中部之国君位，即张罗葬母封氏之事；而其中前两条史料，对于296年葬事的记叙还有微妙的差别可资思考。

296年的葬事，所葬是文帝及其妻封氏，即桓帝之生父、生母，不只是如石铭所说“桓帝葬母”而已。不过，葬母是主要的，葬父是附葬。葬母时有盛大的政治活动，不是简单的瘞埋事务，只是究竟葬于何地，并无明说。封氏早死于拓跋三分之前，遗体自当有所处置，按理是在盛乐；而文帝亦早被拓跋诸部大人矫害于阴馆，当是即其地草率敛尸，潜窆而已，未回盛乐。至是，桓帝并其父母葬于天渊池近处，立石铭以为纪念。此事《序纪》谓之“改葬”，笼统一些；石铭只说葬母，不提及葬父，也不确切。但强调葬其生母，则是值得留意的。此其一。

改葬初议发自文帝兰妃之子思帝。思帝是文帝幼子，且非嫡出，但继承君位在嫡出长子桓帝之前。从拓跋帝位继承常情看来，此事似有隐曲之处。以常情论，思帝发此议，初衷当重在葬父，而不会是重在安葬非其生母的封氏，《序纪》谓“思帝欲改葬”，本来未说明单葬一人或者并葬二人。思帝在位仅一年而死，国分为三。桓帝即中部君位，乃顺势“述成前意”，实际上是淡化了思帝葬父的初衷，于中部国境内并其父母而葬，史文乃记曰“葬文帝及皇后封氏”。桓帝以葬父的名义并葬其母，一举两得，本属情理中事，可以理解，而且还不算直接违背思帝初衷。但石铭所载只说葬母，不提其父，喧宾夺主，就只能视为石铭曲笔，桓帝私意了。这是否有封氏部族即桓帝外家利益掺杂其中，强为定调，也很难说。根据《官氏志》，封氏为北姓是赧氏所改，是赧氏为内入诸姓中来自东方的一个部族⁽⁶⁾。疑此与桓帝之妻祁氏以东方部族介入拓跋事务有类似之处。此其二。

尤其值得注意的是，桓帝利用葬母之事大张旗鼓，广泛联络，与会者竟至二十余万；而且其中除草原诸部族以外，还包括代北周边的西晋王公牧守所派遣的使者，这在拓跋历史上是仅见的。我认为正是桓帝本人，有意借葬母机会为自己或为自己所属的拓跋支系包括同母弟穆帝制造声势，显示力量，而且还有意突出葬母而显示其外家的实力，以图压制兰妃所生思帝后人的影响。这与思帝“欲改葬”的初衷是不一致的。观乎桓穆以后拓跋历史正是兰妃后人与封后后人长期反复的权位斗争，上述推理不为无据，此其三。关于桓帝借葬母机会制造声势以扩张势力，下一节还要谈到。

至于封后葬地，需借树铭之事加以辨析。

文成帝时被穿为天渊池并有石铭出土之处，距文帝与封后葬地当不甚远。穿池是征发平城民所为，其地必在平城附近，这是可以肯定的。穿池发民五千之多，可证工程规模不小⁽⁷⁾。《魏书》中除《序纪》、《文成帝纪》、《皇后传》有关天渊池的同一事件的记载以外，他处所见的天渊池资料，却都不是指平城的天渊池而是指洛阳的天渊池。如卷二二《废太子恂传》“高祖泛舟天渊池”，卷八《世宗纪》永平四年（511）“迁代京铜龙置天渊池”，卷九三《恩倖传》茹皓领华林诸作，“为山于天渊池之西”等，所指都是洛阳的事。

顺便提及，洛阳的天渊池有确切的记载，其地在洛阳城内宫城之北。《水经·穀水注》，穀水自西流入洛阳宫城，穿天渊池，在华林园（原名芳林园）中，为王公胜流游憩之所。天渊之名曹魏之时已见，魏明帝太和元年（227）王朗上疏称“华林天渊足以展游宴”⁽⁸⁾。北魏文成帝发民所穿的平城天渊池，后来文献无闻，是池未修成或旋修旋废？是一时有意袭用洛阳胜景旧名而后来又废而未用？或天渊之名虽未废而另有习用之名如灵泉池之类？我疑灵泉池就是平城的天渊池，平城境内只有灵泉池才能与供帝王显贵游乐的天渊池相当。前面注文提到的神渊池、天泉池，也都是灵泉池。

《水经·灤水注》如浑水经灵泉池，其地“南面旧京（平城），北背方岭（方山），左右山原，亭观绣峙”，显然是平城与方山之间的贵游名胜之处。据《高祖纪》和《文明太后传》，太和三年（479）起灵泉殿于方山，这就使灵泉池、灵泉殿与方山景观连为一体，自成组合，平城他处找不到第二例。起灵泉殿于方山，大概是冯太后属意以方山为茔的开始。其后数年中，冯太后与孝文帝频幸方山时并幸灵泉池。太和五年，冯太后寿宫工程启动；太和十五年，冯太后长眠于此。孝文帝也在这里经营寿宫，迁洛后以之为虚陵。从这些着意的经营中，我判断文成帝时所穿的天渊池就是以后冯太后与孝文帝经常临幸的灵泉池，地在平城与方山之间如浑水流经之处，当年桓帝所营其父文帝与其母封后墓在此附近，以后桓帝祔后墓也在不远之处。这一带可说是拓跋皇室在代北东部的一个陵区。说不定死于“云中名都”（《卫操传》桓帝碑）的桓帝，其窆瘞之处也在这一地带，只是现在还无直接证据。

以上讨论所涉，都是“代郡之参合陂北”以至于平城这一带的事，拓

跋三分时桓帝、祁后所居就在这一地带。显然，这里的参合陂不可能是远在西部靠近盛乐的参合陂（参合陁），只能是与平城贴近的高柳参合陂。

桓帝猗卢死在305年，本居盛乐的拓跋西部国君穆帝猗卢于308年统一了拓跋三部，桓帝、穆帝曾先后助西晋司马腾、刘琨南征并州，出入陁北陁南之地，此地乃成为拓跋部又一重要地区。313年穆帝以盛乐为北都，修故平城（按即汉平城）为南都，于平城更南的灋源之地筑新平城（又称南平城、小平城），这样就形成了拓跋三都的战略形势，将在本文第三节探讨。

补注 灵泉池所在，《水经·灋水注》只是说“南面旧京（平城），北背方岭（方山）”，具体地点，我还不清楚，只是推断灵泉池是天渊池的异名。大同大学教授殷宪于2006年从山河地貌和建筑构件遗存诸多方面，考定灵泉池中心在方山永固陵正南4.75公里，灵泉宫中心在永固陵南偏东4.5公里处；宫、池之西为如浑水，北为如浑水支流万泉河（《北魏灵泉宫池访寻记》，中国文物报2007.2.23）。有了这一根据，我关于桓帝葬母之地的考察，关于天渊池就是灵泉池的推断，总算是落到实处了。看来，探究拓跋中部之国主要活动区域，不应拘泥于“代郡之参合陂北”一点，还要着眼于平城地区（包括方山）。《序纪》标出中部之国驻代郡参合陂北，当为三部始分时桓帝的暂驻地。稍偏西的平城旧地，西汉时早已有所开发，有诸多便利条件，桓帝不会不用。所以桓帝（以及总摄三部以后的穆帝）诸事，很多都是发生在平城地境，方山附近也成为拓跋王室葬区。

二 草原部落大会与平城西部的郊天坛

《魏书》卷二三《卫操传》，操为桓帝辅相，桓帝死后，操立桓帝碑于大邗城南“以颂功德”，立碑时间是西晋光熙元年（306）。立碑记事是没有文字的拓跋部依仗汉士而为之的一种记事方法。今天能读到的较完整的早期碑文，桓帝碑是仅有的一件⁽⁹⁾，此碑文字在录入史传时虽然有所窜改，但基本内容还是可以理解清楚。

桓帝碑文有“应期顺会，王有北方”之语，值得推敲。“应期顺会”云云，从已知桓帝猗奴事迹中寻找相关内容，只有桓帝葬母，会者二十余万这一事可以照应。各族部落大人“应期顺会”，意味着认同桓帝在部落联盟中的权威地位。西晋有关王公牧守应邀遣使与会，可以肯定桓帝意在乘晋室之衰，冲出代北，驰骋并州，成为中原侧目的茁壮力量，成为代北之王。这就是“王有北方”所指。卫操立碑的前二年，有桓帝助司马腾的并州之捷，立碑的前一年，西晋假桓帝大单于，金印紫绶，这已是西晋朝廷的封君了。

桓帝葬母，事在拓跋三分其国以后的第二年。此年部落大会在中部桓帝之国举行，意味着中部之国在三国中占有特殊地位。西部之国虽为拓跋根本所在，但僻处边隅，不便交往。东部之国多乌桓及其他东方族裔，对代北拓跋容易形成游离。加以桓帝为神元帝嫡孙，其母族封氏和妻族祁氏可能影响局势。这些当是桓帝之国在三国中具有特殊地位的原因。拓跋受晋之封，从桓帝始。只是桓帝受封之年即死，接着晋室为拓跋加封进爵，受之者则是统一了三部的穆帝。穆帝总摄三部之后，实际上也迁驻原中部之国，大体上以平城为其活动中心。

草原部落大人聚会，往往在历史的重大时刻举行，主其事者是部落联盟中最具影响的人物，除祭天以外往往伴有重大事件或重要的后续行动。据《序纪》，258年神元帝力微自长川西行，南越阴山，迁至盛乐。“夏四月，祭天，诸部落君长皆来助祭”，诛观望不至的白部大人，于是“远近肃然，莫不震慑”，力微得以在新地停驻，其权威地位得以巩固。这是拓跋史籍所见第一次部落盛会。力微死后拓跋衰微，部落盛会未见举行。直到296年，才有桓帝趁葬母机会使诸部“应期顺会”之事。

此后拓跋经历了蓬勃发展的二十年，又陷入频繁内乱。339年，得势的昭成帝什翼犍重振拓跋，军威所及，“东至洮貊，西及破洛那，莫不款附”，于是而有“朝诸大人于参合陂，欲议定都于漂源川”之事。这又是拓跋力图向南开拓的空前大事。虽然由于王太后的持重态度，迁都未果，但从342年开始，每年“秋七月七日诸部毕集，设坛埽，讲武驰射，因以为常”。再往后，拓跋历史上最著名的草原部落盛会，举行于登国元年（396），即道武帝拓跋珪复国之年。是年正月“帝即代王位，郊天，建元，大会于牛川”。拓跋的领袖地位得到草原诸部的认同，拓跋帝业逐步实现。而牛川即位之地，在此后一段时间内，似曾被拓跋部人称作“牛都”，视为拓跋复国后第一个“都城”所在之处。

草原部落大会几乎都是拓跋部兴盛的标志，而且往往推动拓跋部更加兴盛。循此规律观察桓帝葬母，诸部“应期顺会”之事，可知它正是在拓跋部经历了二十年衰微之后走向复兴的时刻发生的。此时桓帝自己正当壮年⁽¹⁰⁾，以神元嫡孙、文帝嫡子的有利地位，居拓跋三国的中部，西面有同母弟为之屏蔽，东面并无强敌，正是拓跋振兴的大好时机。所以他借葬母之会大事张扬，以凸显自己的能力和权威，要求草原各部效忠，并获得西晋官方的认可，一举获得成功。从葬母大会翌年开始，桓帝立即持续不断地北巡西略，《序纪》记载桓帝之三年至七年（297—301）的五年中，“诸降服者二十余国”；接着又介入西晋的并州事务，大破屠各刘渊，从而获得西晋所假大单于号。在此基础上，桓帝之弟穆帝才得以进一步介入并州事务，除获西晋所进大单于号以外，并获代公、代王之封。穆帝316年死，其基业为桓后祁氏所继承。有证据显示，穆帝或祁后，看来也曾有举行草原部落大会以拓展事业的准备，但没有实现。

台湾学者康乐借鉴日本学者江上波夫关于东北亚草原游牧部落（胡族）礼俗研究，提出拓跋在部落联盟时期遵行胡族传统礼俗，西向祭天；以后建立国家，进入中原，才逐渐改从汉俗，奉行南北郊的制度。习俗的改变是比较缓慢的。大概道武帝建都平城时期，祭天礼俗犹胡俗汉俗并存；迁洛以后，南北郊制度才完全取代西郊祭天胡俗⁽¹¹⁾。祭天仪式是诸部大会不可缺少的程序，《序纪》昭成帝五年（342）诸部大会，有“设坛埽”之说，主要就是为了祭天。《礼志》（一）所载道武“即

代王位于牛川，西向设祭，告天成礼”，仪式非常隆重，而且完全遵循胡俗。上文说到穆帝或祁后曾为举行草原诸部大会预作准备，正是从类似的郊天资料得到信息的。《水经·灤水注》：如浑水“又径平城西郭内，魏太常七年（442）所城也。城周西郊外有郊天坛，坛之东侧有郊天碑，建兴四年立”。据知在此之前，尚未见拓跋部有定点定时的隆重的西郊祭天礼仪，所以平城西郊郊天坛当是为择时召集部落大会而设，而且还似曾镌碑纪念。

平城城址，以如浑水为基准，历汉、晋及拓跋时期，其轮廓无显著变化。平城西界有筑郭之事，如《水经·灤水注》谓魏太常七年筑平城西郭；《太宗纪》谓是年筑平城外郭，周回三十二里。但是这些都不影响平城西郊郊天坛所在地点的方位，无论是在穆帝、祁后时，还是在酈注成书时，郊天坛始终在平城西部的位置上^[12]。

筑郊天坛的时间，值得注意。建兴四年为穆帝统一三部后的第九年（316），是年穆帝由于拓跋内乱，死在其子六脩之手。桓后祁氏继之掌握了平城局势，连续立其子普根及普根始生之子为君主。此举不为在盛乐的诸部大人认同，他们另立思帝之子即平文帝郁律，以对抗居于平城的祁氏。祁氏虽失法统地位，在代北东部的势力犹存，因而形成代北地区盛乐和平城的东西对立局面。平城的郊天坛就是在此年拓跋局势朝夕变化的时刻建立的。它究竟是穆帝所立，以图确立所获代王地位在草原的无上权威，还是穆帝死后桓后祁氏所立，以求诸部大人对祁后树立桓帝子孙为拓跋之君的认同，现在无法予以判定。《晋书·愍帝纪》，此年“春三月代王猗卢薨，其众归于刘琨”，平城自然入祁后手。由此点看来，留给祁氏构筑郊天坛的时间较长，不过这毕竟不是判断的确切标准。而且，无论是穆帝还是祁后所筑，都是为了西向设祭，告天成礼，目的完全是一样的。

如果《水经注》所记建兴四年无误，上述意见是可以成立的。但是《水经注疏》熊会贞认为“魏无建兴之号，建字乃延字之误。《魏书·礼志》（一）延兴四年（474）六月，‘显祖以西郊旧事，岁增木主七，易世则更兆，其事无益于神明。初革前仪，定置主七，立碑于郊所’，即《注》所指之事，则建兴当作延兴”。熊氏之说不无道理。但是据“显祖以西郊旧事……”的语气琢磨，不大像是新立郊天坛，倒像是就已有的郊

天坛作出改革，并树碑为记。熊氏改字解史，并无直接依据。早在建兴元年（313），代王猗卢已有“修故平城以为南都”之举，此后当续有修建，是否于故平城建郊天坛，事成于建兴四年，属于猗卢修故平城的一项工程呢？其实平城西郭郊天坛确实设于文成帝以前。《魏书·崔浩传》闵湛、郗标请立石刊刻崔浩等所撰国史，“遂营于天郊东三里，方百三十步，用功三百万乃讫”。《北史》所记略同。此事《资治通鉴》卷一二五记“浩竟用湛、标议，刊石立于郊坛东，方百步，用功三百万”。胡注：“据《水经注》，平城西郭外有郊天坛。”按，平城兴建多在西郭，《崔浩传》“天郊东三里”之说，指国史碑刻在西郭外，更西三里至天郊即西郊祭天之坛，国人祭天必经由此处。此即《通鉴》所说的“郊坛东”。这也是平城郊天坛不待延兴四年始立之证。还有，“魏无建兴”也不是理由，因为北魏建元之前拓跋以西晋所封代王行事，史臣自然可用西晋正朔记拓跋事。

不过，郊天坛如果是建兴四年所建，大概只能是利用天然树林，或者竖木为象，垒石为坛所成的简易处所。《汉书·匈奴传》师古注“蹕林”曰：“蹕者，绕林木而祭也。鲜卑之俗，自古相传，秋天之祭，无林木者，尚竖柳枝，众骑驰绕，三周乃止。”北魏太武帝遣李敞诣幽都石室告祭天地祖宗，“既祭，斩桦木立之，……后所立桦木生长成林”，事见《礼志》（一）。北族竖榆、树柳为祭所，史籍多有，日本江上波夫氏《匈奴的祭祀》一文引证甚详⁽¹³⁾，遗风今犹可觅。所以建兴四年建郊天坛云云，不可能是堂皇的建筑，即令是延兴四年所建，很可能也只是简陋设施，观《南齐书·魏虏传》所叙平城宫殿建筑水平，即可明了。

三 新平城近处的拓跋史迹

从上文的探索，隐约窥见此一时期内代北东部事态的若干片段。现在所说的所谓代北东部，实际上就是在拓跋东、中、西三分时的中部之国地境，至于原来在上谷之北、濡源以西的昭帝所居的东部之国，此时已是代国的化外，在拓跋历史上很少再被提及了。

代北东部地区由于310年代国之立以来政治形势的变化，无形中又出现了南北部之分。北部包括平城地区，包括灋水北段及其支流如浑水流域、于延水流域；南部则是穆帝从西晋取得陜北五县地的新区，居民主要是穆帝从旧区徙来。穆帝于313年在南部的灋源地区筑新平城，以其子六脩镇之，“以统南部”。拓跋在此处的境外对手是并州的屠各和羯，新平城自然成为拓跋部南境的攻防重镇。316年拓跋内部矛盾，穆帝召六脩，不至，攻之，失利，遂亡民间，为六脩所杀。桓帝子普根从“外境”（当是从并州北境某处）赴难，杀六脩。一系列的残杀，史籍无详细记载，按情理说都发生在新平城及其周围，因而这一地区留有若干史迹可供探索。

《太平寰宇记》卷四九代州雁门县（今山西代县）条载有“拓跋陵”一项，无说明。《嘉庆重修一统志》卷一五一代州：“拓跋猗卢墓，在州西北雁门山中。《寰宇记》雁门县有拓跋陵。”《一统志》为清朝官修地志，有各地学者参与，嘉庆重修时又增入若干方志材料。《一统志》将《寰宇记》所载“拓跋陵”具体写为“拓跋猗卢墓”，并述其方位所在。代州向北，隔雁门山与拓跋新平城相接。我们设想，当年穆帝猗卢自平城南下攻六脩，败于新平城地区，亡走雁门山中，遂死其地，就地敛尸，后人以之称为拓跋陵或拓跋猗卢墓，这完全是合理的推定。不过，所谓“墓”，所谓“陵”，按乌桓、鲜卑的潜埋旧俗，是不存在的，但可以理解为葬处附近的表记。曰陵曰墓，都是后人所加的称呼。猗卢有残碑传世，当即在潜埋处附近竖石为记，更值得注意。

罗振玉《石交录》卷二记载拓跋猗卢碑残石，谓是柯昌泗得之山西，其碑阴有狩猎图，“残石存六大字，文曰‘王猗卢之碑’”，书体在隶楷之间。罗氏云残石殆碑额之末行，王字前行之未必为代字⁽¹⁴⁾。周一良先

生据以录入《魏书礼记》，并谓卫操桓帝碑称“刊石纪功，图象存形”，似桓碑上有图像，而此猗卢碑刻有狩猎图，颇相类似。其他未多作解释。周先生认为罗、柯两家皆精于金石鉴别，此残碑当非伪造，是“代王猗卢之碑”⁽¹⁵⁾。

桓帝猗卢与穆帝猗卢兄弟，居然都有碑石为后人所道，是难得的巧合。据《卫操传》和《序纪》，桓帝碑初立和发现之地，都在大邗城。《地形志》（上），大邗城在肆州秀容郡肆卢县，其地在新平城更南百余公里，今山西原平与忻州之间的偏西处。桓碑明言桓帝以永兴二年（305）六月二十四日“背弃华殿，云中名都”，这就是说死于云中而非死于秀容，其葬地理当在“云中名都”附近。卫操在桓帝死所以南如此遥远而又非拓跋经常控制的大邗城立碑，只能是功德碑，与墓碑无关。

《官氏志》内入诸姓（东部）有“馱邗氏后改邗氏”，点校本校勘记据《广韵》、《元和姓纂》、《通志·氏族略》等书，断邗为邗字之误写。难道大邗城以邗氏得名，而邗氏与桓帝有我们所不确知的特殊关系，所以卫操碑置于此，以资纪念？难道是馱邗部落曾随桓帝破刘渊于并州，择地驻留，而卫操有意于此地竖碑以颂功德？难道穆帝时桓帝之子普根长驻外境，其所驻之地即在桓帝立碑处或其近处？这只是联想，说说而已，无从索证。馱邗氏改邗氏是孝文帝时事，《魏书》录桓帝碑使用大邗之名，按通例当可认定是修史者所改。

从上述诸事看来，新平城及其迤南之地，与桓、穆活动关系密切。穆帝于313年筑新平城后，新平城就具有与盛乐、平城相鼎立的战略地位。316年拓跋内乱时，卫雄、姬澹等率领大量乌桓人和晋人⁽¹⁶⁾南投并州刘琨，刘琨“率数百骑驰如平城抚纳之”⁽¹⁷⁾。姬澹等所领原本是一支强大队伍，且多次南下并州作战，此时经拓跋内乱消耗，战斗力顿损。刘琨命姬澹等率众攻石勒以解乐平受困之急，大败，“澹奔代郡”⁽¹⁸⁾。石勒遣将孔苕攻澹于桑干，灭之。桑干河即是灞水。这里所涉各地，除乐平稍远以外，都在新平城迤南一带近处。刘琨迎卫雄、姬澹所至的平城，不是代北的平城，而是西晋的雁门郡平城，在今山西代县境⁽¹⁹⁾，隔雁门山与穆帝所筑新平城相望，是卫雄、姬澹等南奔之师中途必经之处。从刘琨所在之地并州言之，使用西晋的平城地名是合乎情理的。刘琨质子在卫雄、姬澹南奔军中，刘琨于平城中途接应亦是情理中事。姬澹在乐

平败后所奔的代郡，我认为也不出五台山之东麓地境。战败后的姬澹等人不可能奔返代北平城。他们一奔代郡西部，再奔返灤源地区桑干县境。姬澹本是代人，所领乌桓、晋人多是就近招纳，所以败后直奔新平城迤南的五台山区，再奔桑干地区以求生路，终为孔苌追灭于此，盖亦狐死首丘意耳。

前文提到，所谓拓跋猗卢墓在新平城以南的雁门山中。罗振玉《石交录》猗卢残碑考述未曾提及《太平寰宇记》、《嘉庆重修一统志》所载猗卢墓址，因而未曾从地理位置着眼立论。罗氏从时间考虑，断“此碑殆猗卢薨后琨统其众时所立”，其说合理。按据《晋书·愍帝纪》，猗卢死后其众归刘琨，是建兴四年三月事；石勒围乐平沾城，刘琨所遣姬澹援军败走代郡桑干，在此年十一月；十二月，姬澹死桑干，刘琨本人亦降段匹磾于蓟。以时限言，猗卢墓及碑只能建于建兴四年三月至十一月。罗氏推断猗卢碑所立的时间，与今知其时猗卢碑、墓所在地点的人事流动变迁状况，亦相符合，因为正是此时，刘琨之军频繁出入雁门山、新平城一带，因而得以顺便处置猗卢身后诸事。

关于新平城迤南拓跋史迹，还有一事暂时存疑，即《魏书·地形志》（上）肆州永安郡驴夷县“代王神祠”事。按，此永安郡即建安、黄初中所置新兴郡，驴夷县即是新兴郡虑虬县，在今山西五台县境，其地两汉属太原郡，与代北有大山阻隔。“代王神祠”所祀代王究竟是谁，有两种可能的推断。

一、被指为西汉代王 汉文帝未立时，“为代王，都晋阳”（《汉书·高帝纪》十一年）；文帝子参初立为太原王，后“徙为代王，复并得太原，都晋阳如故”（《汉书·文三王传》）。他们都曾兼有代、太原之地。经检地志参考，《康熙五台县志》卷三村屯（古迹古墓附），县南有皇图塆，“为汉文帝游猎处”；卷八《重修南神庙碑记》：“邑之南十里……有古祠，俗谓之南神塆，盖汉文帝祠也。”《光绪五台新志》基本上同于《康熙五台县志》，其卷二山水：“南神塆在县治南八里，……上有汉文帝祠，相传文帝王代时游猎至此。”但是附有自注，说明来历，曰：“《魏书·地形志》有代王神祠，即此。”可见所谓汉文帝之说，出处也只是魏收书。汉文帝游猎处之说可能是后人附会，不过亦难确言。

二、被指为拓跋代王 拓跋部代王猗卢多次领兵助刘琨作战，出入雁门北南之境；猗卢死，葬雁门山中，有墓及碑，罗振玉疑其为刘琨部众所立，则驴夷“代王神祠”也有可能例同猗卢墓、碑，为刘琨部众所立。若然，代王猗卢墓、碑、祠等处史迹，有相同背景及相近年月，地界也不甚远，成为代王史迹序列。前述《光绪五台新志》引魏收书诠释“代王神祠”，似有或然之意。《乾隆直隶代州志》卷一古迹“代王神祠”条：“魏地形志永安郡驴夷县有代王神祠”，未用汉文帝事为说，并且于其“陵墓”一项中列叙“魏拓跋陵，即拓跋猗卢封代公，卒葬雁门山中，今不知所在”。编纂者在这里显然只是客观地列出魏收书及《太平寰宇记》资料，未出己意，使人感到有疑神祠属于猗卢的倾向。

对此问题，我认为猗卢说和汉文帝说都是合理推断。只是地志编纂者宁愿攀附汉文帝而不看重拓跋猗卢者居多，所以猗卢之说在方志中不占优势。我这里也无他佐证，只好存疑。

四 关于祁后事迹的两个疑点

第一个疑点，是祁皇名号问题。本文从祁皇墓谈起，前人疑祁皇为祁皇后之讹传，我却感到祁皇之号或者自有来历。穆帝死难，穆帝长子六脩亦死，穆帝少子比延此前已被六脩所杀。《魏书》未说穆帝尚有余子。由桓帝之子普根继立为代王，符合形势要求及拓跋习俗⁽²⁰⁾，可以理解。普根立月余而死，桓后祁氏怀抱一个孙辈婴儿即普根始生之子执政，由她自己统治拓跋部落联盟，她实际上也就是自居于代王地位。这种情况，却是拓跋部落大人所不能容许的。何况这个始生婴儿年内又死。以盛乐为中心的拓跋诸部大人拥立思帝之子郁律为君主（平文帝），盛乐与平城对立，是不可避免的了。后来平文帝东来，徙居东木根山，这自然是逼迫祁后让出统治权力的姿态。祁后害死了平文帝⁽²¹⁾，推出自己的儿子贺傜为君（惠帝），她自己又一次临朝执政，被邻邦以女国相称，意即女王之国。这很可能就是祁氏确有称君之事。还有，普根始生子死于316年冬天，平文帝元年为317年，按理，如果有正常的权力交替，平文帝元年应当有一些除旧布新整顿秩序之事可记，但是《序纪》此年只字未表，全是空白，令人怀疑。显然，这个时段内局势极度混乱，平文帝难于真正实行统治，桓后祁氏也未放弃国君权力。这就是说，祁后确实是实现了篡权篡国。《序纪》为了掩盖祁氏篡权篡国的忌讳之事，有意作了涂抹，才出现了这种历史空白。考虑到这一背景，我觉得祁皇墓的祁皇之称未必不是反映了历史真实，使用了历来平城地区口碑中本有的称号，祁皇或祁王，而不一定是后人把祁皇后的后字讹夺掉了。前引《乾隆大同府志》的编修者也有类似的推断，在志文中说祁氏被称作女国后，意即女国之君，“故后人直谓之祁皇”云云。所谓女国君主正式名号，应当就是大单于、代王。

我疑祁后曾自居君位，因而不为拓跋国人所容。此事本身并无多少史料价值。但是如果所疑属实，《代歌》、《代记》总会有所反映，道武帝在思考巩固国统之时必然要寻求有效的应对措施。所以祁后反复擅政之事的严重性质以及以后如何避免，应当是道武帝推行子贵母死之制时思考所及的一个重要因素。

第二个疑点，是祁后与穆帝的关系。按桓帝死于305年，穆帝随即由拓跋西部之盛乐进据拓跋中部之国，原来的中部、西部二国合一。307年昭帝死，原来的东部之国遂游离于化外。所谓穆帝统一三部，实际只是原来的中、西两部。穆帝继续助晋作战，桓帝之子普根与穆帝长子六脩同在穆帝麾下驰驱，被分别称为左、右贤王⁽²²⁾。留居盛乐的思帝之子郁律亦由穆帝指挥，在西部及其以南的并州地区作战。桓、穆之际重新组合的代国，各种势力暂时和谐相处，以至于穆帝有建盛乐、平城、新平城的战略决策出现，拓跋日趋强盛。我疑这种和谐局面是穆帝按北俗收继婚制，娶寡嫂祁氏为妻，暂时化解了诸多隔阂，凝聚了中、西部力量的结果。祁氏本是女中强人，只是在穆帝死前局面平稳之时，她没有走上历史前台的机遇。如果真有收继婚问题，则穆帝死后后嗣无存，祁氏回归故夫桓帝，从而走上前台，自居大单于、代王（不论是否正式宣称），似乎是水到渠成了。不过，这意味着对拓跋君长权力的侵夺。

居盛乐的诸部大人，不能对平城局势全无影响，只是《魏书》有意隐蔽了许多事实，使这段历史疑雾重重。例如穆帝皇后是谁，穆帝长子六脩外家出何部族，《魏书》不著一字。穆帝少子比延的母氏及其族属亦无可考。拓跋外家部族扶持君后及诸子，影响权力分配和君位继承，是屡见不鲜之事，这种矛盾虽穆帝报嫂亦不能磨合，甚至还可能激化。因此陆续出现了下列各种突发事件：穆帝欲立少子比延而出长子六脩于新平城并黜其母；穆帝召六脩，不至；征讨六脩，六脩杀弟弑父；普根杀六脩而立为大单于、代王；普根死后祁氏怀抱普根始生之子而居大单于、代王位；卫雄等惶惑无依而率乌桓等新人出奔，被羯人追杀消灭；盛乐诸部大人拥立郁律为平文帝，等等。这许多事件都可以放在桓、穆二系因穆帝报嫂而凝为一体，又因盛乐、平城新旧势力包括各个外家的利益冲突而骤然崩溃这样一个总背景中来观察求解，只是每一事件的细节无法一一说清楚。

《三国志·魏志》引王沈书及《后汉书·乌桓传》，都说乌桓有妻后母、报寡嫂之俗；接着又说“死则归其故夫”，“计谋从用妇人”。我意305年祁后为穆帝收娶之后，尚有生育能力（桓帝死年三十九，祁后当小于此岁数），因此疑祁后所生惠帝贺傜、炆帝纥那思是穆帝之子。《序

纪》记之为桓帝之子，是史讳之笔。316年穆帝死，祁后依俗当“归其故夫”桓帝，此时择立为君以继穆帝者自然是桓帝之子普根。如果贺傉是桓帝之子，则普根死后贺傉当继普根为君，不至于立普根的婴儿而招致国人强烈反对。若以祁后只是贪立幼弱而立襁褓，也说不通，因为贺傉其时也在幼年，无妨祁后擅政。桓帝子嗣已尽，321年不得不立祁后与穆帝所生之子惠帝贺傉时，贺傉不能理政，确由太后临朝（立普根婴儿时自然已是祁后临朝，不过时间极短）。按年龄说，断惠帝、炆帝为穆帝子，是合情合理的。

所以，我认为局势演变是这样的：一、穆帝死，平城局面立即由从未露面的祁后接管；二、祁后重又“归其故夫”桓帝，而且祁后以计谋用事，立桓帝之子普根为君。普根死，立其婴儿，只能是祁后自居君位；三、平文帝被害后祁后又全力扶植己子（与穆帝所生之子）贺傉、纥那为君，掌权者还是祁后；四、这诸多不情之事，居盛乐的拓跋国人都不能容忍，先是有盛乐拥立平文而有祁后害平文之事，后来又有炆—烈—炆—烈的复辟反复辟之争。从各种暧昧情事看来，我才敢推定贺傉、纥那是穆帝之子。使这些情事得以连串出现于历史的，是鲜卑、乌桓的报寡嫂的习俗和新夫死则“归其故夫”的习俗，以至于最后女主专政的闹剧。

看来，这段《序纪》所见历史的疑雾不是或不全是天兴年间邓渊初修《代记》时就存在的，当时去古未远，应当能从《代歌》中窥知一些真实情节。但是事属干名犯义，被当权者认为“备而不典”、“暴扬国恶”，而由后代史臣反复削尽了。今天借探讨拓跋史迹的机会提出这些疑点，同好者带着这些疑点去寻求证据，也许会有一天能做出肯定或否定的结论。

(1) “云中、盛乐二陵”当指下文中所说方山“北魏二陵”，与盛乐金陵无涉。其时亦不确定方山二陵即冯太后陵及孝文帝虚陵所在。

(2) 《宋书》卷九五《索虏传》：拓跋“……死则潜埋，无坟垄处所，至于葬送，皆虚设棺柩，立冢槨，生时车马器用皆烧之以送亡者。”此说我认为属实。早期拓跋陵墓，包括盛乐金陵，至今未知所在。本文所涉迁洛以前拓跋各处陵墓所在，皆当视之为瘞埋在附近某处，而不是指墓穴在某一具体地点。又，《晋书·石勒载记》：“勒母王

氏死，潜窆山谷，莫详其所。既而备九命之礼，虚葬于襄国城南。”我疑王氏为乌桓人，死以乌桓俗潜埋于山谷。乌桓、鲜卑同俗。所谓祁皇墓如果实有，大概也是如此。

(3) 《魏书》卷一四神元子孙列传有曲阳侯素延、顺阳公郁、宜都王目辰，均“桓帝之后也”，但不详其世系。

(4) 严耕望《北魏参合陂地望考辨》，见氏撰《唐代交通图考》第五卷附篇八，台北版，1986年。

(5) 《读史方輿纪要》卷四“历代州域形势”自注：“猗廋居代郡参合陂之北”条曰：“参合陂，今大同府东百余里，有参合城。”

(6) 据《元和郡县图志》卷四，什赧（是赧）城为汉朔方县之故城。封氏盖自东西徙至于朔方的部族。

(7) 平城天渊池，《北史·皇后传》作天泉池，避唐讳改。平城另有神渊池，其名称及地点所在与天渊池接近，或亦天渊池异名。《高祖纪》太和元年（477）七月“起永乐观殿于北苑，穿神渊池”；太和七年七月，“帝、太皇太后幸神渊池”。但此等事在文成帝穿天渊池之后二三十年，不知是否天渊池淤后重穿。又建康也有天渊池，南朝诸史例证甚多。《艺文类聚》卷九水部池条，梁武帝泛天池诗，有“泛漾天渊池”句。历代所见天渊池，均在帝都，盖与帝王游幸相关。

(8) 《三国志·魏志·王朗传》。

(9) 桓帝时至少还有一件，即十年（304）桓帝助并州刺史司马腾大破刘渊之众，还，于参合陂西累石为亭，树碑纪行。碑文无存。

(10) 《魏书·卫操传》桓帝碑，谓桓帝死时年三十九，当桓帝在位之十一年，可知桓帝初为中部之君时年二十八，葬母时年二十九。

(11) 康乐《从西郊到南郊——国家祭典与北魏政治》第五章，台北稻禾出版社，1995年。关于道武以后拓跋郊天之制胡制与汉制的反复，何德章《北魏初年的汉化制度与天赐二年的倒退》一文有论，见《中国史研究》2001年第2期。

(12) 此后十余年，始有《南齐书·魏虏传》所记“佛狸（魏太武帝）破梁州（按当作凉州）、黄龙，迁其居民，大筑郭邑，截平城西为宫城”诸事，但郊天坛所在仍为平城西部。《魏虏传》所记北魏平城“城西有祠天坛”，就是《水经注》所说的郊天坛，不过可能有新的修缮。

(13) 江上波夫：《匈奴的祭祀》，中译文见《日本学者研究中国史论著选译》第九卷，中华书局，1993年。

(14) 《罗雪堂先生全集》续编册三《贞松老人遗稿甲集续》，台北：文华出版公司，1969年，963页。罗氏喜金石，自谓晚年居辽，“展对旧藏，如逢旧雨，偶有新得，如缔新交”，故题所编曰《石交录》云。

(15) 周一良：《魏晋南北朝史札记》，中华书局，1985年，332—333页。

(16) 其人数《序纪》作三百余家，是错的。《卫雄传》作数万众，《刘琨传》作三万人，《通鉴》作三万家。

(17) 《魏书》卷二三《卫操传》附《卫雄传》。

(18) 《晋书》卷一〇四《石勒载记》(上)。此为西晋之代郡，为雁门郡之东邻。

(19) 建安、黄初撤郡置县，原雁门郡平城县(今大同)徙置于陜南今山西代县，仍贯平城旧名，至晋未变。313年穆帝“修故平城以为南都”以后，平城之名实际上是两存。《序纪》平城之名加一故字，似指西汉之平城，与西晋雁门郡之平城相区别。参姚斌《大同历史建置沿革》一文，《北朝研究》第一辑，北京燕山出版社，1999年，380页。

(20) 按拓跋习俗，桓帝死，祁后当为穆帝收继；穆帝死，祁后当归其故夫桓帝。普根为桓帝子，又握兵而多战功，由他继承君位，合法合理，拓跋部没有不信服的理由。

(21) 请参阅《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》一文“东木根山地名的来历”节。

(22) 《魏书》卷九五《徒何慕容廆传》称普根为左贤王，《资治通鉴》晋建兴元年(313)称六脩为右贤王，盖以穆帝为大单于也。

关于拓跋猗卢残碑及拓本题记二则

——兼释残碑出土地点之疑

猗卢残碑拓本附柯昌泗题记一则，藏北京大学图书馆，原未编目登录，2002年春得胡海帆先生之助，始得一见。拓本阳面49×30cm，文字竖刻一行，余“王猗卢之碑也”六字，字有界格。“王”字缺首笔，其上当残去一“代”字无疑。罗振玉据柯昌泗提供信息，著录此残石于《石交录》中，见《罗雪堂先生全集》续编（台北：文华出版公司，1969）。

《石交录》录文未写入“王猗卢之碑也”的“也”字，未附图像，估计罗氏未曾见到拓本原件。残石阴面54×21cm，刻狩猎图像，柯氏手笔题记居于阴面之右上方。罗、柯两家皆精于金石鉴定，此残碑经二人斟酌，当非赝品。我作《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》一文之时，已检得“拓跋陵”、“猗卢墓”文献资料，并知悉《石交录》有猗卢残碑著录，遂据以为说，形成文字，录入上述《探讨》文中。其时尚未知有猗卢残碑拓本存世，未见拓本图像及柯氏题记。2003年该文辑入《拓跋史探》时，始得将新近获悉的猗卢残碑拓本及题记资料简单介绍，作为该书附录。

猗卢残碑柯昌泗手笔题记曰：

丁丑三月，绥远贾客以此残碑额拓本相际求售，不知为何代物也。予一见，讶为著录未有之奇，亟以廉值收买，毡席舆归，为晋表宦中藏石上品。长城以外，尚未闻出有六朝以前之石刻。古今金石书中，十六国物最少，代石更不经见。猗卢又为始封代王，名著史乘。而其字书遒伟，亦与习见典午诸碑阙，迥有雅俗之判。额阴画象似环刻游猎之形，尤为异制。晋画象除居贞草堂《当利里社碑》阴外，余亦未闻。综此诸端，洵为罕见之珍。予已撰跋，略以史事相证，容缮写以传艺林。兹先拓呈

季木四兄我师审定。昌泗时休沐还旧京记。

残碑阴阳两面拓本共钐有“谥斋审藏”、“燕龄”、“胶西柯氏”等印章。

为了叙事方便，本文称柯氏此件题记为前件。前件中说到“予已撰跋，略以史事相证，容缮写以传艺林”云云，知柯氏尚有正式跋文传布，供同好互相切磋。代石乃稀见珍贵文物，关注者甚盼柯氏跋文早日露脸，共同剖析研究。

2006年秋，得见柯昌泗在此猗卢残碑另一拓本上手书题记的传抄本，内容较富，文字较长，有少量难于辨识之字。2007年春，又有幸见到此传抄本的影件，文字清晰，全部可以确认。经与柯氏题记前件对比，其真实性无可疑之处。本文称此影本题记为后件。兹将此后续件题记影本文字逐录如下：

此碑额残石，乙亥秋间绥远城南三十里达赖营村古城遗址所出，今藏敝斋。石存“王猗卢之碑也”六字一行，其全文当是“晋故大单于代王猗卢之碑也”十二字两行。推以行款之式，可揣知也。猗卢为拓跋先世代王之始封者，事具《魏书·序纪》。《序纪》又言猗卢兄猗也_也没后，臣下为之立碑于大刊城（按，刊当作邗，柯氏误写），皇兴（467—470）初，掘得其碑。此碑盖亦其例。猗卢之后，由郁律至什翼犍，中历数世，不知碑立何时。然猗卢以被弑终，部属迸散。国臣若箕澹等皆归于晋。此碑字体精雅，自是华人所书，为时相距盖亦不远。及苻秦灭代，涉珪再起，先王遗迹，已多湮坠，猗也_也之碑尚待掘地而见，自无始为猗卢立碑之事。且其书纯用八分，亦非元魏初年参杂今隶之体。此碑当著录东晋十六国时，不能与道武以后石刻同科矣。历代碑碣以十六国见著录最少，其属于代国者尚未经见。又长城以外，向无六朝前之石刻。得此洵足宝翫。至其书法，亦在辟雍碑额之上。而额阴画象写游猎之状，尤为异制，在石刻中其以罕见珍，非一端也。

丁丑夏日拓奉

志辅兄长同社雅鉴

弟柯昌泗识（按，下钤方印字不可辨。）

前件题记与后件题记笔迹一致，内容能够互证互补，彼此照应之处甚多。后件亦写在残石阴面拓本右上角空白处。两件均题于1937年丁丑

夏日。前件略早，但亦当不过旬日之隔。前件简单落墨，介绍残碑由来；后件则举证史实，有所判断，有所揣测，一眼就能判明此即前件所称“予已撰跋……容缮写以传艺林”的跋语无疑。史界同行所关注的柯氏手题猗卢残碑跋语，居然这样快就在社会露面了。

柯昌泗两件题记寄赠对象，也很凑巧。前件题记写的是遗“季木四兄”，用词是“兹先拓呈”，落款为“昌泗时休沐还旧京记”，当在柯氏由察哈尔任所还北平之即日；后件则谓“拓奉志辅兄长”，落款为“弟柯昌泗识”。今知前件所称的“季木四兄”指建德周氏之周季木，周叔弢之弟；后件所称之“志辅兄长”，亦出建德周氏，周叔弢之从弟。柯、周盖通家之谊。前件用“拓呈”，用“我师审定”等敬语，后件只用“拓奉”，用“兄长同社雅鉴”。周季木、周志辅与柯昌泗本为同辈相交，我揣测，自昌泗视之，季木年龄较长，学艺居前，为昌泗所敬重；而志辅略后，与昌泗交谊似乎更洽。所以两件题记用语及称谓有所差异。至于后件中以“同社”冠于称谓之中，是用来照应前件所说撰跋以传“艺林”同好之意。柯、周朋辈多嗜文史金石之学，同好之间勤通信息，时相过从，乃有结社切磋雅事，“同社”之称当以此故。陈君冠华检得《季木藏陶》周明泰（志辅）1942年所制序言，谓1929—1930年间，周氏季木、明泰、叔迦兄弟以及柯氏昌泗同寓北平，切磋学艺，结为珪社，取四人分工治学、质疑问难之意。序见《新编全本季木藏陶》附录，中华书局，1998。按珪，《说文》段注引《玉篇》谓“今作展”。

观柯昌泗前件题记，知柯氏始“休沐还旧京”，立即将猗卢碑“拓呈”周季木，并于题记中征引“居贞草堂”资料以为参考。这是由于周氏乃藏石名家，庋藏丰富，识见精到，柯氏亟须得到他对猗卢碑石的认同。周季木，室称“居贞草堂”，除有《居贞草堂汉晋石影》及《季木藏陶》以外，其所藏铜器收入商承祚《十二家吉金图录》。柯氏尊季木为“我师”，即以此故。

前件题记之末，柯氏评价此残碑“洵为罕见之珍”。后件题记所引史证文字，本为补充说明前件题记，而于其结尾处特意表出“其以罕见珍，非一端也”，正是照应前件“洵为罕见之珍”之句。前后两件词句之契合，也很明显。至于后件所称“揣知”残碑全文当是“晋故大单于代王猗卢之碑也”十二字两行，残碑上全然无此痕迹，看来纯系揣测，未必有当。至于

前后件中其余论述各点，有中者，有不中者，兹不一一。以下只就残碑性质及残碑出土地点问题，尤其是后一问题略为申叙，就正方家。

所谓猗卢残碑性质，是指此残碑为何物，是碑的整体，还是碑额？是纪事碑，是纪功碑，是墓碑，还是有别的功能的碑刻？对此，柯、罗二家似乎都曾措意，都有所疑惑，有所斟酌，但又未予深究。我据正史、地志资料，考虑猗卢之死的具体情节和鲜卑葬俗，推定此残碑不是纪功纪事之碑；它与死葬有关，称墓碑未尝不可，但不是通常意义的墓碑，也不是墓碑残剩的碑额。它是猗卢于新平城一带被杀后，刘琨依鲜卑“潜埋”习俗，暂厝其处而立的标示物，供事后识别之用。它是公元316年（晋愍帝建兴四年）拓跋历史一次兴衰大转折的珍贵物证。它作为文物，是代石的标本，是书法的珍品。

柯氏在前后两件题记中，都称此物为碑额。罗氏袭用碑额之称，认定为墓碑之额。碑额理当有相连的碑身，今已不存，且无痕迹可辨，难于遽定。据知碑额文字一般都简单明了，表明碑主姓名、爵里诸项必需内容，不会有多余文字出现，另表他意。此残碑作“王猗卢之碑也”，后缀语气词“也”字，当非偶然带上的多余之字。“也”字通常表示某种认定、某种判断的意向。碑额带“也”字，是十分罕见的。柯氏似乎意识到此点有异常规，当时未遑作出解释，但问题仍在他思虑之中。

柯氏后来论石刻文字，有意回答这一问题，他说：“新罗真兴王巡狩碑，咸丰壬子（1852）尹定铉移嵌中岭镇廨壁间。跋言：以旧拓考之，第一行王字下，有‘巡狩管境刊石铭记也’九字。此旧拓，中土人不知也。标题用‘也’字，亦汉晋旧习。鲁市东安汉里画像题字、代王猗卢碑皆然。今日本犹有此题式。”（《语石 语石异同评》，叶昌炽撰，柯昌泗评，中华书局，1994）柯氏所评有原文实证者，只有新罗真兴王碑一例，其中带“也”字之句，指明该碑是为记录巡狩管境之事而立的纪事碑，“也”字作为语气词，是为了认定立碑纪事目的。此为碑文中的叙述字句，并不能证明是特意用为碑额“标题”。柯氏用此例与“王猗卢之碑也”六字碑文彼此互证，认定此为碑额，彼亦当为碑额；并推而广之，企图以此证明“标题（按此指碑额）用‘也’字，亦汉晋旧习”，此种说法并不周全，在逻辑上说不通，我以为不足为据。

罗振玉《石交录》著录此碑文，只作“残石存六大字，文曰‘王猗卢之碑’”，并谓碑文当两行，前行之未必为“代”字。所谓“六大字”，当是将代王的“代”字计入。所谓碑文当两行，疑亦袭用柯氏之说，猜测而已。罗氏未提及碑文中的“也”字，避去回答此字涉残石性质的难题，免生辞费。我疑柯氏1937年夏还旧京，适日寇侵华战争骤起，罗氏居辽，于1939年春编定《石交录》时从柯昌泗处知此残石信息，但未必见到原拓，未能准确记下残石文字，即匆匆入录。这样他就未能思考碑文带语气词“也”字之故，留下解读缺憾。

但是，罗振玉提供了一个重要启示，他断定此石与猗卢死葬有关。猗卢死葬雁门山中，由刘琨董理后事，残石迨即刘琨所立墓碑之额。这很接近历史实际，只是断为碑额之说，似仍未达一间，有探讨余地。

按，据《太平寰宇记》卷四九雁门县（今山西代县）条，县有“拓跋陵”，无他说明。《嘉庆重修一统志》卷一五一代州：“拓跋猗卢墓，在州西北雁门山中。《寰宇记》雁门县有拓跋陵。”《一统志》所记字句，易“陵”为“墓”，并断其在雁门山中，看来不仅据《寰宇记》，当还有其他文献或口碑依据。可以设想，当年猗卢南下攻六脩，败于新平城地区，亡走雁门山中，遂死其地。刘琨为迎拓跋南奔之众，适驻于近处，得以董理猗卢善后，就地敛尸，立碑为志。从大处说来，这是罗氏极合情理的推断。不足之处，一是罗氏未曾检得“拓跋陵”、“猗卢墓”的文献，未得将残碑实物证据与文献证据结合考察，以增强其论断的可信性。二是罗氏未曾考虑到鲜卑有“潜埋”旧俗，理当不立陵墓，不可能有通常所见带有较详志文的墓碑，自然也无所谓只剩碑额而碑文残去之说。因此之故，碑额带语气词“也”，还是无法解通。其实，“王猗卢之碑也”本身就是碑体，其意是标示猗卢葬于此处。它是近似潜埋习俗的暂厝处的标示物，以备他日辨识。这个问题，本文下节还将继续探讨。

媒体报道，张自忠将军襄樊殉国之处立有石碑，69×33×9cm，碑体粗糙，镌“张上将军初葬处”七字，日期为1940年5月16日。石碑流于襄阳一农家，历五十五年。我初读此文报道，立即联想到猗卢碑问题。张将军碑文，意在表示倥偬之际，无从治丧，暂厝于此，以俟异日。我想，张碑只就功能作用来说，与猗卢碑文所示极为相似，都是标示初葬地点。张碑只起地标作用，猗卢碑也是。张碑七字碑石就是碑的

本体，并非只是碑额；而猗卢碑今存六字残石也就是碑的本相，并非只是该碑碑额，柯氏、罗氏所持碑额之说是无据的。这些都可以启发对猗卢碑问题的思考。

柯氏后件题记（跋文）说到残碑出于绥远，前件未有此说。出绥远说如果属实，则我在前件探讨文字中对残碑所作判断各点，以及罗振玉谓残碑为刘琨所立的见解，统统不能成立。已有同行朋辈就此向我质疑，但我另有看法。兹略为申叙，就正方家。

据柯氏说，猗卢残碑是1935年乙亥秋间于绥远（指今呼和浩特市）城南三十里达赖营村古城遗址“所出”，柯氏于两年以后，1937年丁丑，从贾客手中购得。今天所知，猗卢残碑诚非赝品，但来路并未交代清楚。残碑究竟是确如贾客所称彼时、彼地“所出”之物，还是贾客得自市场，托言绥远附近古城遗址近年新出，以图博得买主信任而增贾值？这一情节对于考察残碑性质用途，非常重要，而柯氏未必留意及此。柯氏可能但凭贾客之说，未究确证，信以为真，“亟以廉值收买”，并且率尔写入题记跋语之中。据知，今呼和浩特市郊确有达赖营村，确有一处汉末至北朝城址遗存，城址东侧之大土堆，就是古建坍塌之堆积物，早年偶有残砖断石之类可以拾取，为当地人所知。贾人或是据此顺口言及猗卢残碑为此地近日“所出”，而并未提供实证。

我当初写《文献所见代北东部若干拓跋史迹的探讨》之文，在2001年夏间，该文断定猗卢残碑出雁门山中，其时尚未见到残碑图像及柯氏前件题记，更不知以后会有碑出达赖营村的柯氏跋语之说。据《魏书》记载，猗卢在新平城地区挑起一场混战，猗卢、六脩、普根各拥所部，相继卷入，反覆厮杀追逐，地境全在雁门及其毗邻。猗卢兵败时部众进散，孤身一人，微服民间，形势十分混乱。这是确凿的史实，只是缺少细节陈述。猗卢死后，猗卢之碑的建立人、建立目的、建立时间、建立地点以及碑的功能性质，应据上述基本史实，辅以旁证，作出合乎情理的判断。文献中得见雁门山中有“拓跋陵”、“猗卢墓”。这是晚出的资料，前人未曾留意，但是却可作为重要的旁证。猗卢残碑面世，加重了前述仅据文献而作判断的砝码。这本是一段芜杂史实，看来无足轻重。如果没有猗卢残碑及柯昌泗题记面世，根本不会引起人们对这一历史片段的关注，所以长期未曾见到涉及这一问题的文字。

罗振玉准确地判断猗卢碑为刘琨处理猗卢善后时所立，所根据的只是《晋书》、《魏书》等相关史料和残碑信息，未曾提及其他资料如雁门山中的拓跋陵等。刘琨接应猗卢部将箕澹自代北南奔之师，次于平城。这里应当注意，刘琨所接应的拓跋南奔之师中，有刘琨之子刘遵，他本是刘琨所遣质子，长期居留代北。救回刘遵，必是刘琨十分关注之事。还应当注意，西晋所称平城，不是今大同市的拓跋所驻的代北平城，而是西晋所置并州雁门郡所属的平城县，在今山西代县境。此时由身在雁门平城的刘琨，在救回刘遵之后，就近出面处理猗卢善后，包括为猗卢瘞尸立碑于雁门山中，是合情合理之事。猗卢多次在并州助刘琨抗刘、石，刘琨眼下实力又以原猗卢之众居多，琨不得辞其善后之任。雁门山区是猗卢、刘琨都很熟悉之地，稍前刘琨命其所并吞的箕澹之众攻石勒，箕澹大败，奔窜于代郡及桑干河源之间，也未曾离雁门山区。刘琨为猗卢瘞尸立碑于雁门山中，是对猗卢的一种合适的报答。刘琨收猗卢余众，在建兴四年（316）三月，同年十二月刘琨为石勒所逼，东投段匹磾于蓟城。立碑时间不晚于十二月。顺便提及，正是此月，晋愍帝在西京出降刘曜，史家以此作为西晋、东晋国祚转移的标志时刻。猗卢之死和刘琨的败弃并州，恰恰也是两晋转轨的历史标志，因为刘琨的并州刺史旗号，是西晋在北方实际存在的象征，刘琨弃并，意味西晋之亡。

罗振玉得知猗卢残碑信息，以之入录，作出碑为刘琨所立之判断，是准确的。若无刘琨在，猗卢由其拓跋族人潜埋，潜埋处或将以拓跋习用方式，作出其他标示，未必会用汉字镌碑为记，因而后代之人也就难于知晓。罗氏获得猗卢残石信息，却未曾检出有“拓跋陵”、“猗卢墓”的资料，未能以之与残碑联系思考，彼此印证。而“拓跋陵”、“猗卢墓”的资料一旦有了猗卢残碑为之佐证，就显得文献虽晚出而必有所本，其史料价值就增大了。我料想，“拓跋陵”为人所知，或即由于残石所在，后人误为猗卢陵墓，成为千年口碑，遂以得名而留于史籍，亦未可知。

猗卢残碑不出于雁门山中而出于绥远城南达赖营村之说，我认为十之八九是编造的，很难令人相信。猗卢自西晋永兴二年（305）总摄拓跋三部、受代王封号、获五县封邑以来，实际上已由盛乐徙驻其同母兄猗叵原驻之地，活动全在以平城和新平城为中心的代北地区的东部和南

部，与盛乐有相当的距离。此时的盛乐在文帝兰妃之孙，即思帝弗之子、后来的平文帝郁律的操控之中，而猗卢、猗卢兄弟则是文帝之后封氏之子。在拓跋史上，封后子嗣和兰妃子嗣，两者不是一系，矛盾颇深。猗卢死后，史不载其尚余子嗣，郁律谋求消除猗卢、猗卢残余势力，蓄意夺取拓跋君位之不暇，决无为猗卢立碑于盛乐近处某地以为纪念的可能。郁律以后，除了由封后后人在东、兰妃后人在西，交替居位的十几年混乱岁月以外，直到北魏建国灭国，君位一直在兰妃一系后人 之手，为猗卢立碑于盛乐地区，根本就无从说起。在猗卢碑后件题记中，柯氏原本拟以卫操等人所立之猗卢碑为例，认为猗卢碑立于大邨，亦掘得于大邨；今猗卢碑既达赖营村“所出”，当初也应是立于达赖营村之处。这就是后件题记所说“此碑盖亦其例”之意。但柯氏在郁律以后各代中，竟找不到一个可能立猗卢碑的人。而且依据情理，还可以断言，也不可能有人将始立于雁门山中的猗卢碑石移置于盛乐之北今达赖营村。所以在后件题记中，柯氏对猗卢碑究竟是何时何人所立，实际上也是持疑惑态度的。柯氏思虑所未及的是，还存在一个贾贲之言有何凭据的问题。

鲜卑人依习俗行潜埋之制，按理应留有供相关之人尔后识别之迹。沙漠汗被害于阴馆附近，当是就地潜埋；近二十年后，其子猗卢始于平城改其父葬，显然是能识别原葬的准确位置，才能进行。只是这一识别“暗码”不露外人，后之人更无从知晓。拓跋在代北百余年，皇家陵墓除冯太后本汉人者外，迄今无一发现，或与潜埋习俗有关。此俗亦不止拓跋、乌桓为然，石勒及其母葬襄国城南，都是“潜窆”、“夜瘞”，莫详其所。勒母王氏或为乌桓改从之姓，死从乌桓本俗；勒用此俗，则不得解。

总之，至今为止，我仍然认定，猗卢碑是在雁门山中猗卢潜埋近处临时竖立之物，可以说是一种特殊性质的墓碑，竖碑目的在标定窆瘞所在之区，以待后人处理。至于依拓跋习俗潜埋而又依汉人习俗立碑为志，这是由于主其事者是汉人刘琨的缘故。载籍所记雁门山中有拓跋陵，不会是空穴来风，至少可认为有后代口碑依据。从史料之可信程度评估，《太平寰宇记》初见“拓跋陵”之说，虽不在历史的当时，毕竟也不算太晚，因为北宋早期能够见到的十六国北朝史料，比后来留存的要

丰富得多。

我们知道，《唐书》、《宋史》以及《崇文总目》均著录有《刘琨集》十卷，还另有《刘琨诗集》十卷，可证北宋时刘琨之书尚属完好。

《直斋书录解題》始云《刘司空集》十卷，前五卷差全，后五卷甚多阙误。今就严可均辑录所得该书少量遗文看来，已有若干直接说到猗卢的资料。逯钦立所辑刘琨诗作不多，句中多寓政治内容。由此推测，刘琨诗文中或有刘琨操持猗卢葬事资料而为乐史《太平寰宇记》所征引，雁门山中拓跋陵之说，或即由此而来。又，《十六国春秋》一书散佚过程较长，至少到北宋中期还能见到较多的残篇，所以《通鉴考异》引录之书犹有《十六国春秋钞》。乐史之《太平寰宇记》成书早于《通鉴》大半世纪，其时能见到的十六国资料较多，可能包括刘琨、猗卢轶事而为《通鉴》所未见或未采者，亦未可知。十六国虽不含拓跋代国，但拓跋事迹间亦见于他国之录。乐史之书素称采摭繁富，考据特为精核，所采“拓跋陵”之说，或亦有十六国史这一来源。至于再后“猗卢墓”之说，或由“拓跋陵”之说演变而来，或另有某种口碑依据，未可知也。

上述意见，是我对历史掌故的思考，是探索性的。毕竟历史的细节以及各种偶然因素，难为后人尽知。譬如猗卢功德碑所在的大邢城，是否就是猗卢嫡子左贤王普根所守的“外境”？其确址何在？这个关系拓跋发展形势的问题，至今还说不明白。因此之故，猗卢残碑的相关问题，目前也不宜完全说死，以后还须关注新的证据。

补注 本文拟就之后，得见殷宪先生待刊新作《北齐张猛墓志与北新城》。该文据墓志出土地以及地面调查研究，知今山西朔州市西南梵王寺村附近，有“王城”、“太子坟”等地，盖即穆帝猗卢时筑新平城（小平城）以及其后拓跋内战诸事之遗存物证。这一带正好是灤水之源，不出雁门山区。殷先生认为存世的猗卢残碑出土地问题也可能出现新的线索。殷文令人瞩目，盼能续有发现，以充实现有成果。

附录一

关于拓跋地境等讨论二题（摘录）

曹永年

我长期生活在代北地区，喜读十六国北朝史。《魏书·序纪》研读多年，深感难于突破。读田余庆先生的大作《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》时立即被深深地吸引住了。许多熟读而又从未措意的记载，经先生点拨，新意迭现，满目琳琅，美不胜收。受先生大作的启发，想到一点问题，现在写出来请田先生和读者赐教。

一 内迁匈奴分布与拓跋地境关系

田先生在分析拓跋东、中、西三部的地理环境和部族关系的特点时提到：

这里有一个信息与以后拓跋部发展地境有密切关系，值得注意。王沈书《乌桓传》列举东汉入塞乌桓所徙地境，自东徂西，起辽东属国，止朔方郡，几乎幽、并的全部边郡都包括在内，惟独没有雁门以西的定襄、云中、五原三郡。这并不是史料漏列，而是由于东汉时此三郡确不在徙置乌桓之列。东汉安、顺时有乌桓寇云中、五原郡事和五原太守战败的记载，见范晔书《乌桓传》。建武徙置乌桓而不及此三郡，我自己不得其解。考虑到《续汉书·郡国志》所记此三郡都是户口奇少，更是莫名所以。

田先生提出这个问题，并进而揭示：“这三郡不在徙置乌桓之列，恰为稍后由阴山南下的拓跋部留下了孳发育最主要的空间。”我循建武二十五年左右东汉处理南匈奴政策思考，试图给这一疑问提供一个解答的线索。

据《后汉书》彭宠、卢芳、祭彤等传以及南匈奴传，两汉之际，匈奴势力一度膨胀。建武二年（26）彭宠反渔阳，匈奴七八千骑，往来为游兵以助宠。三水卢芳起兵，匈奴迎芳入草地，旋又迎芳入塞，称天子，以九原为都，掠有五原、朔方、云中、定襄、雁门五郡。匈奴还与鲜卑、赤山乌桓连兵，数入塞杀掠吏人。建武六年光武帝曾先后遣使匈奴，赂遗金币。然单于骄傲自比冒顿，辞语悖慢。九年，遣吴汉等击之，无功，匈奴钞暴日增。

建武十二年，东汉完成了全国的统一，逐步加强北边防务。匈奴约自建武二十年起连年旱蝗，人畜饥疫，其国内固有的各种矛盾，急剧暴露出来。

乌桓自为冒顿所破，臣服于匈奴。西汉武帝徙乌桓于上谷以东五郡塞外，以助防守。东汉初，乌桓一度与匈奴连兵为寇。建武二十二年匈

匈奴国乱，乌桓乘弱击破之，匈奴北徙数千里。建武二十五年，辽西乌桓诣阙朝贡，光武帝封其渠帅为侯王君长者八十一人，皆居塞内缘边诸郡，令招来种人，为汉侦候，助击匈奴、鲜卑。据《通鉴考异》，乌桓入朝在二十五年春，而布列内属乌桓于辽东属国、辽西、右北平、渔阳、广阳、上谷、代、雁门、太原、朔方缘边十郡，是这一年岁末之事。

自然灾害的困扰、乌桓的袭击，使匈奴民不聊生，也导致挛鞮氏统治集团内部矛盾的激化。部领南边及乌桓的日逐王比，得南边八部大人拥戴，准备自立为单于，款五原塞，扞御北虏，得到东汉允诺，亦号呼韩邪单于。时在二十四年冬十月。翌年春，南单于连破北匈奴，北单于却地千里。三月，南单于再遣使诣阙，并求使者监护，遣侍子，修旧约。所以当二十五年春东汉考虑在缘边诸郡安置乌桓“为汉侦候，助击匈奴、鲜卑”的时候，驻牧于五原塞外的南匈奴单于，已经作为东汉的“蕃蔽”，并且颇见成效。

二十六年春，东汉遣中郎将段郴等使南匈奴，于五原西部塞外八十里立庭。郴等反命，诏听南单于入居云中。东汉为此，将云中、定襄、五原空出来，安置南匈奴降众。这一带既成了为南匈奴内迁腾出的一块缓冲地区，自然不宜徙置乌桓。

同年冬，南单于兵与北匈奴“逆战不利”，东汉“复诏单于徙居西河美稷”，再迁河套以内。南单于列置诸部王，分屯北地、朔方、五原、云中、定襄、雁门、代郡，助为扞戍。于是，从最西的北地，绵延到最东的辽东属国，中无缺环，总计十四郡，皆有乌桓、南匈奴与东汉军民错杂而居，助为扞戍，形成了一道完备的对付北匈奴和鲜卑的防御体系。

论证至此，不知是否能够对田先生的疑问，提供有益的解答线索，还望先生和读者赐教。

二 平文帝“图南”的主要用兵方向曾在并州西部

在拓跋鲜卑历史上，太祖平文帝地位崇高，然《序纪》留下的事迹却很简略，与太祖的庙号实难相符。孝文帝在太和十四年四月改道武帝庙号为太祖，平文庙废以后，近代治北魏史者更很少措意这位几乎被遗忘的人物。

田余庆先生注意到平文帝的功业，并给予了很高的评价。他论述了平文帝“平南夏”意向的问题。关于平文“图南”事实，《晋书》给我们提供了重要线索，不过其前进基地和用兵方向曾经是在并州。《石勒载记下》云：

寻署石季龙为车骑将军，率骑三万讨鲜卑郁粥于离石，俘获及牛马十余万，郁粥奔乌丸，悉降其众城。

此条，夹叙在其他事件之间，且记事突兀，无前因后果，《通鉴》亦不取，因此要利用这段史料，需做必要的疏证。

首先是时间。石虎讨鲜卑郁粥于离石事，《载记》置于石勒令武乡耆旧赴襄国，与乡老欢饮事之后，而在石勒立石弘为世子之间。按《通鉴》系前事于321年十一月，系石弘为世子事在322年二月，所以石虎讨鲜卑郁粥必在此时段之间。《十六国春秋辑补》卷一三即系此事于赵王三年，即321年末。

其次是地点。离石今为山西省离石县。《晋书·刘元海载记》云：建武初，“日逐王比自立为南单于，入居西河美稷。今离石左国城，即单于所徙庭也。”大约东汉末年南匈奴单于庭由西河美稷徙至离石，这里成为匈奴人聚居地。西晋末年，匈奴贵族刘渊招集五部，于永兴元年（304）至左国城（离石附近），树帜称“大单于”，都于离石。此证十六国初，离石仍是匈奴人密集的中心地区。翌年离石大饥，刘渊迁于上党壶关之黎亭，以就邸阁谷，留军守离石，使大司农卜豫运粮以给之，说明匈奴刘汉仍视离石为根据地。永嘉二年（308），刘渊取平阳，入

都蒲子，即皇帝位，迁都平阳。离石虽不再是匈奴刘汉的政治中心，但整个十六国北朝时期，这一带始终是匈奴人及其遗裔的聚居地。《周书·稽胡传》谓，稽胡“盖匈奴别种，刘元海五部之苗裔也。或云山戎赤狄之后。自离石以西，安定以东，方七八百里，居山谷间，种落繁炽”。离石及其以西地区的稽胡，实际上就是匈奴人和其他民族融合而形成的，世称杂胡。

现在的问题是：从东汉末以来，一直是匈奴人聚居的离石，怎么会有这么一个“鲜卑郁粥”成为石赵的征讨对象？况且后赵派遣的是首屈一指的骁将石虎，以三万骑兵出征，俘获及牛马达十余万，足见这位鲜卑郁粥决非等闲之辈。那么他会是谁呢？

细寻公元321年，并、代一带鲜卑诸部，能够与他相对应的只有317—321年在位的拓跋郁律。那么《晋书·石勒载记》之鲜卑郁粥，是否就是《魏书·序纪》之平文帝郁律呢？

按永嘉四年（310），白部大人叛入西河，铁弗刘虎举众应之，攻刘琨新兴、雁门二郡，穆帝猗卢应刘琨请求，遣弟子平文帝郁律将骑二万，助琨大破白部和刘虎。猗卢因此受晋封代公。刘琨又徙马邑、阴馆、楼烦、繁峙、崞五县之民于陁南，猗卢因此获得东接代郡，西连西河、朔方，方数百里之地。拓跋氏由代北扩展至代南陁北，即雁门关以北地区。

永嘉六年，猗卢遣其子六脩等攻晋阳，刘曜败遁，猗卢留箕澹等助琨“戍晋阳”，拓跋氏军事力量深入晋中。建兴元年（313），据《通鉴》载：

六月，刘琨与代公猗卢会于陁北，谋击汉。秋，七月，琨进据蓝谷，猗卢遣拓跋普根屯于北屈。琨遣参军韩据自西河而南，将攻西平。汉主聪遣大将军粲等拒琨，骠骑将军易等拒普根，荡晋将军兰阳等助守西平。琨等闻之，引兵还。聪使诸军仍屯所在，为进取之计。

北屈晋属平阳郡，在平阳正西略偏北，今吉县北不足20公里处。普根屯北屈，表明拓跋氏已经据有平阳西部地区。后琨等引还，普根军亦

当撤离，但刘聪“使诸军仍屯所在，为进取之计”。次年（314），猗卢复与刘琨约期会于平阳，但未成行。此证313年左右，自陜北沿黄河东岸南下，历太原、西河西部及于平阳西部地区，皆已入于拓跋氏和刘琨之手。拓跋氏的版图已从陜北向陜南西部推进达三百公里以上，猗卢于陜北最南沿之黄瓜堆建城，命长子六脩镇之，显然就是为了管理陜南这一片新占有的广阔地区。

建兴四年，拓跋国内大乱，卫雄、箕澹等与刘琨质子刘遵率晋人及乌桓三万家，牛马羊十万头归于琨。琨亲诣平城抚纳，然后南奔并州。十一月，石勒围乐平太守韩据于沾城。刘琨应韩据之请，悉发其众，命箕澹率步骑二万为前驱讨勒，琨屯广牧。沾、广牧皆在并州东部地区。结果大败，一军皆没，澹奔代郡，韩据弃城走，刘琨不能复守，由飞狐入蓟，投段匹磾。刘琨势力完全退出并州。与此同时，匈奴刘汉正面临一个王朝末年的衰乱，未见其在313年所形成的平阳西部控制线上有任何举措。那么，当年普根所屯北屈及其以北，包括平阳郡、西河郡、太原郡的西部地区，必仍在拓跋鲜卑的掌握之中。321年石虎由阳曲一线西进，讨伐离石之鲜卑，则必是拓跋鲜卑无疑。

郁粥与郁律当是同音异译。看来，后者是北魏的译写，前者是石赵的用字。

《序纪》于平文帝五年，即石虎讨伐鲜卑郁粥于离石这一年，云：

僭晋司马叡，遣使韩畅加崇爵服，帝绝之。治兵讲武，有平南夏之意。桓帝后以帝得众心，恐不利于己子，害帝，遂崩，大人死者数十人。

按，“治兵”一词，指大规模集结和编组军队。所以平文帝“治兵讲武，有平南夏之意”，绝不是一般的军事操练，而是大规模的军事行动的开始。平文帝郁律本来就是骁将，当拓跋氏在蒙古高原的霸权建立以后，得悉晋愍帝为刘曜所害，倡言“今中原无主，天其资我乎”？于是开始了大规模的军事行动，“有平南夏之意”。据此可以作这样的判断：公元321年平文帝郁律“治兵讲武”，进军至离石，将“平南夏”，逐鹿中原；石勒感受到了威胁，遣骁将石虎讨之，但是郁律大败，拓跋氏陜南诸城悉为石赵所有。

平文的结局，《序纪》说是“桓帝后以帝得众心，恐不利于己子，害帝，遂崩，大人死者数十人”。《石勒载记下》则曰“郁粥奔乌丸”。对于平文这样雄才大略的可汗来说，要害死他，并且同时杀死数十位大人，在正常情况下是很难办到的。《载记》说他“奔乌桓”，残兵败奔，亦属合理。按田先生所考，平文帝本已与乌桓独孤刘路孤共驻东木根山。平文平南，败于石虎，奔还东木根山驻地，也许就是《石勒载记》“郁粥奔乌丸”的实际内容。平文败众仓猝归来，军无斗志，士气衰落，被祁后从近处乘虚突袭而死。这样来解释“郁粥奔乌丸”，合情合理，似可为先生的考订添一旁证。

附录二

《魏书》所见的若干乌桓姓氏（摘录）

滕昭宗

田余庆教授所著《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》以及相关论文，写的是拓跋由野蛮进入文明历史的一个侧面。在早期拓跋史研究中，田先生第一次提出乌桓所起的历史作用。拓跋早期的兴衰起伏随处都可以找到乌桓的踪影。乌桓的参与是拓跋历史发展的一个重大原动力。

乌桓无世业相继，氏姓无常，组织松散，本身未曾形成统一集中的部族实体。所以乌桓群体的历史湮没不显。乌桓人的族属成分，甚至也难于辨认。本文搜集几个乌桓姓氏的零星资料作初步考察，意在提供一些线索，以供研究参考。

一 乌桓莫那娄氏

《魏书·莫含传附莫云传》：“以功赐爵安德侯，迁执金吾，常参军国谋议。世祖之克赫连昌，诏云与常山王素留镇统万。”同书《世祖纪》始光四年（427）六月“辛酉，班师，留常山王素、执金吾桓贷镇统万”。此所记，是太武帝攻占赫连氏大夏首府统万镇后，任命留守统万镇将的同一史实。留守主将为常山王元素无疑，但副将却有莫云与桓贷两个不同人名。《通鉴》记是年魏“以常山王素为征南（当作征西）大将军，假节，与执金吾桓贷、莫云留镇统万”。这将桓贷、莫云判为两人。

《官氏志》“乌丸氏后改为桓氏”，桓贷原名应是乌丸贷，实为乌桓人。莫云也当是乌桓人。据《魏书·莫含传》，莫云之祖莫含，雁门繁峙人，曾为并州镇将刘琨之从事史。“含居近塞下，常往来国中”，当是刘琨派出，专责联系拓跋，遂为拓跋国官，其事迹亦见卫操所立猗钗碑中。莫含之子莫显，孙莫题、莫云，皆为拓跋各代的重臣。

莫含姓氏来源，当为莫那娄氏，《官氏志》有“莫那娄氏后改为莫氏”。莫氏早已定居雁门繁峙，受汉人习俗影响，遂省为莫氏。桓贷事迹无考，从《魏书》世祖纪、莫云传记其协镇统万的文字推测，桓贷、莫云可能是同一人。也许是因为乌桓以大人之名为姓，各部姓氏汉译又几经改易，后人难于准确使用，以至魏收书中莫云与桓贷二名并见。

莫云所属的莫那娄部，曾是强大的乌桓部落，活跃于辽东、辽西及雁门地区。《魏书·序纪》昭帝禄官四年（298）“东部未耐娄大人倍斤入居辽东”，“未”字当是末字之误，未耐娄即是莫那娄之另一音译。《晋书·石季龙载记》石虎攻段部，“斩其部大夫那娄奇”，“夫”字亦为末字之误。此证莫那娄之一部此时附于段部。部大即部落大人的简称。莫那娄之一部也随吐谷浑迁徙至河湟地区，成为吐谷浑之一部，见吕建福著《土族史》（中国社会科学出版社，2002年）。《周书·武帝纪》亦见“吐谷浑王莫昌”。

莫含一族久已定居于雁门繁峙一带，农耕、汉化，到西晋时已有相当深厚的根基。莫含“故宅在桑干川南，世称莫含壁，或音讹，谓之莫回

城”。《隋书·炀帝纪》大业六年（610）六月，“雁门贼帅尉文通聚众三千，保于莫壁谷。”莫壁谷应该就是莫含壁所在之地。

二 乌桓渴烛浑氏

《魏书·官氏志》有“渴烛浑氏后改为味氏”。点校本校勘记：“《广韵》卷五引《后魏书》味作朱，诸姓氏书同。”渴烛浑氏历史人物众多，在《通鉴》中一律作“可足浑”，《元和姓纂》多作“可朱浑”，亦作“可烛浑”。

《晋书·成都王颖传》：“王浚屯冀州不进，与（司马）腾及乌丸羯朱袭颖。……为羯朱所败。羯朱追至朝歌，不及而还。”对同一事件，《水经注·浊漳水》则谓：“晋惠帝永兴元年（304），骠骑王浚遣乌丸渴末径至梁期，候骑到邺，成都王颖遣将军石超讨末，为末所败于此也。”这两处记载反映的是同一事件的前后两个时段，只是“乌丸羯朱”与“乌丸渴末”名称有异。很明显，羯朱与渴末，均渴朱之讹。《晋书·惠帝纪》永兴元年，“安北将军王浚遣乌丸骑攻成都王颖于邺，大败之。”这是对同一事件的另一记载，乌丸骑就是乌桓渴朱，证渴朱确为乌桓人。另外，《晋书·王沈传附王浚传》“渴末别部大屠瓮等皆为亲晋王”，渴末亦当为渴朱，证渴朱为部落名称。他们此时可能附于段部，当活动于辽西，随段部一同战斗，组成乌桓突骑，成为幽州刺史王浚进攻邺城的前驱。

以上《晋书》及《水经注》所记的乌桓渴朱，应该就是《官氏志》中的渴烛浑。烛作朱，声近通借。渴烛浑又省去浑字，作渴烛，这在《魏书》中亦见。《世祖纪》太延元年（435）“冯文通遣大将渴烛通朝献”。这里亦省略浑字。《通鉴》则误作汤烛。

《魏书》已将多数拓跋人物的名字改从太和改姓氏之后的姓。《窟咄传》：“贺麟闻之，遽遣安同、朱谭等来。”朱谭就是《通鉴》中多次出现的可足浑谭。《通鉴》晋纪太元八年（383）“辽东鲜卑可足浑谭集兵于河内之沙城”，此处乌桓可足浑谭因参加慕容联盟，故误作鲜卑。可足浑谭（朱谭）后受封新平公，居车骑大将军、尚书令，在慕容燕出兵助道武讨伐拓跋窟咄时，曾担任慕容使者到达拓跋军中。又《高车传》：“太和十四年（490），诏员外散骑常侍可足浑长生，复与于提使高车。”而《节义传》则云：“朱长生及于提，并代人也。高祖时以长生

为员外散骑常侍，与提俱使高车。”朱长生作可足浑长生，可足浑又不与魏收书统一作渴烛浑，盖因《高车传》北宋时已佚，后人取《北史·高车传》补。

《魏书·朱瑞传》：“朱瑞，字元龙，代郡桑干人。”勋劳有功，孝庄时，封乐陵郡开国公。《元和姓纂》可朱浑条，可朱浑昌封乐陵公，证可朱浑昌就是朱瑞。可朱浑即渴烛浑。北魏代郡桑干县，汉代雁门郡地，这也是东汉以来乌桓集中之地。

三 乌桓叱罗氏

《魏书·罗结传》：“代人也。其先世领部落，为国附臣。”据《文苑英华》卷九六三庾信《长孙瑕夫人罗氏墓志铭》，罗氏为“恒州代郡太平县人。祖某。父协，周大将军、南阳郡公。”《周书·叱罗协传》：“建德三年赐爵南阳郡公。”可证长孙瑕夫人就是叱罗协之女。《官氏志》“叱罗氏后改为罗氏”，罗结原名叱罗结。代郡太平县应是叱罗部离散以后的籍贯。据姚薇元《北朝胡姓考》罗氏条，叱罗即悉罗。《高宗纪》叱万单，《显祖纪》作悉万丹。《晋书·慕容皝载记》“扬威淑虞攻乌丸悉罗侯于平岗”，证叱罗是乌桓部落。平岗，西汉为右北平郡治，今河北省平泉县。看来叱罗部或整部落被征服，或有部分投奔拓跋，成为拓跋监控下之一部。罗结“其先世领部落，为国附臣”。说明叱罗氏原来是有部落组织的。

《通鉴》太和四年（369）桓温伐燕，燕“尚书郎悉罗腾等皆从军”，与桓温战。悉罗腾等后被苻秦俘获至长安，淝水之战以后，与慕容一同拟叛苻秦东归。北魏时，罗结一族人物屡见。文成帝《南巡碑》碑阴题名有“内行内小叱罗琪”、“武毅将军内三郎叱罗吴提”，《孝文皇帝吊殷比干墓》碑阴题名有“直阁武卫中臣河南郡叱罗吐盖”。

罗结一生忠于拓跋，也是代北拓跋、乌桓共生一例。《罗结传》：“刘显之谋逆也，太祖去之。结翼卫銮舆，从幸贺兰部。”当是道武帝二十一年从之一。太武帝时，罗结“年一百一十，诏听归老。赐大宁东川以为居业，并为筑城，即号曰罗侯城，至今犹存”。大宁东川当即《水经注》灤水注所记之宁川水，宁川流经大、小宁城，时人称为大宁东川。这是东汉以来设置护乌桓校尉府之地，宁城附近驻有大量鲜卑和乌桓人。可能叱罗部的一支也曾居此。《水经注》延乡水“又东径罗亭”，疑此罗亭就是罗侯城。

乌桓叱罗部尚有流入河西一支。《晋书·乞伏国仁载记》：“国仁建威将军叱卢乌孤跋拥众叛，保牵屯山，国仁率骑七千讨之，斩其部将叱罗侯，降者千余户。”

以上考莫那娄氏、渴烛浑氏、叱罗氏为乌桓姓氏。另外，薄奚氏、库儻官氏为乌桓，史料较多，此不赘。综上所述，我们确知此五姓原为乌桓部落。另有乌丸王氏，现无可靠资料能说明其姓氏来由。疑王鲁昔、王同等都是冒充汉人大姓王氏，犹如《三国志·梁习传》所说：单于恭顺，名王稽颡，部曲服事供职，同于编户。而乌丸张氏、乌丸刘氏等，也都是冒托汉姓。

《官氏志》所载内入七十五姓及四方三十五姓中，乌桓姓氏一定不止上述五姓。在乌桓与拓跋共生于代北的年代中，乌桓逐步融入拓跋，相当多的乌桓人进入拓跋高层统治层中。只是乌桓、拓跋语言习俗相通，族源痕迹渐泯，不经钩稽，已难于识别了。这是两族共生现象的自然结果。

还有乌丸氏问题，《魏书·官氏志》记昭成帝什翼犍时，“其诸方杂人来附者，总谓之‘乌丸’。”《官氏志》中又说“乌丸氏，后改为桓氏”。两者联系起来考虑，可见“诸方杂人来附者”可能就是姓氏谱中的乌丸氏。此问题在《西北民族论丛》第五辑滕文中有较详考述，兹不备录。

修订本后记

《拓跋史探》出版已经好几年了。此书带有先天不足毛病，我感到有所不安。我平时把自己检读所得，加上陆续获知的读者指正和商榷意见，随手记注书眉。依据这些积攒的资料，推敲损益，几经反复，整理成这个修订本。修订本对原书有较多改动，订正了一些使用史料和认知史料的不足之处，另外，也有若干见解上的变动。有些动得较大而又不便在正文中多作文字处理的地方，或思考所及而又难于遽作判断的问题，在正文相关段落之后，增添了若干补注，加以标明。原书附见猗卢残碑拓本的资料，近年来续有所知，颇有可酌之处，经整合成文，增入修订本成为正文的一个短篇。另有两篇同行朋友直接寄给我的商榷补正之作，则摘附书后，作为压轴。这样一来，原来的编次有多处调整，新见史料则酌有添补。自己觉得，修订本比初版本要干净精致一点，至少碍眼的失误和不当，比原来要少好多。有些尚在求证之中尚未完全落实的问题，修订本中取得了若干进展。这是私心自慰之处。

不过，还须反复说明，我兢兢业业推出这个修订本，总的说来还是投石问路。我的初衷，仍旧是秉持学术公器理念，以一己心得和眼下认识，归结为一种研究的思路，而不是作为定见，奉献给同好读者，以便共作进一步的考索。我执着于历史新知的获取需要学界长远积累这样一种愿望，而无急功近利之心。对于拓跋史这种资料极为稀缺的模糊领域，尤其如此。现在我还是此心如旧。至于初版中提出的各个问题和论证，我在修订过程中无力处处求其充实和准确，也无力另作大的拓展。所以这个修订本在总体内容框架方面，与初版相比，只能说是基本一致而有所差别，没有多少另起炉灶的地方。

写到这里，我想到了顾颉刚先生当年启动的一项古史探索的巨大学术工程。他在《古史辨自序》中表示诚挚的愿望，亟盼“得到忠实于自己思想，敢于自己去进展的诤友”。顾先生那时刚刚进入中年，气力旺盛，学问正处于蓬勃发展时期，不论他的学术立意是否有所偏颇，讨论者认同程度如何，他为励学而嚶嚶求友，是鸣之也切，情意深湛的。诚如顾先生一生学术实践所示，要究明历史上的重大问题，哪怕只是在思想脉

络上获得最一般的共识，都要广聚同好，互为诤友，人人自力探索，始能砥砺求成。顾先生以其学术襟怀带动了古史之辨自由独立，异彩纷呈，而且经久不歇。关注此事的学人，不论其意向是同是异，都不会抹煞顾先生开路的功绩，如今，我仰望前人，自知不是在同一学术档次上说话，但也怀有类似的心态，而且我知道也确有若干“敢于自己去进展的诤友”，有中有外，作出或同或异的反响。对此我极感欣慰。

如前所述，几年以来，我所知道的对本书的评鹭意见，尤其是指正谬误，惠赐新知，我尽量引为修订本书的依据，但也难免有遗漏之处。曾有热心朋友对本书提出要求较高，例如书中每一地境的精确定位、某些制度的深远追溯、历史遗留问题的重新梳理，等等。这些课题虽很要紧，只是各涉专门，牵动甚广，所需知识我自己深感不足，力气更非所堪，难得一一如愿。我希望精力充沛的同行朋友来思考进行，弄明白拓跋史上更多问题，获得更多新见，以提高拓跋研究的学术水平。对那些正在潜沉耘作的同行朋辈，希望他们各擅专精，假以时日，必有大成。我谨拭目以待。

学术人生，一般说来都是青年力耕，中年收获，老来拾穗。这当然不是说青年无从收获，中年老年就不须勤加耕耘。我自己现下是以拾穗为趣，只能如此。宋人沈作喆《寓简》中一则故事，说的是欧阳公自定平生所为文，用心甚苦，自嘲曰：“不畏先生嗔，却怕后生笑。”读书及此，不觉怦然有动，因为这正是我自己的心声。细想起来，后生笑，笑得有理有据，就意味着学术上的扬弃，学术上的超越，应当视之为学界福音。对于教书人说来，新陈代谢正是夙所企盼，更要额手称庆。

田余庆记于二〇一一年三月

茅海建
戊戌变法
研究

戊戌变法 史事考初集

茅海建 著

生活·讀書·新知
三联书店



茅海建
戊戌变法
研究

戊戌变法 史事考初集

茅海建 著

生活·讀書·新知 三联书店



纪念我的老师傅汉思 (Hans Frankel)

自序

北京，紫禁城，西华门内，中国第一历史档案馆，最近的二十年中悄然地发生变化。一方面是档案的整理工作有了进展，阅档的条件也不断改善，虽与世界各大档案馆相比尚有诸多不尽如人意的地方，但其中的进步是可喜的；另一方面是阅档的人数在减少，平时很少见有专业工作者，每到寒、暑两假，外国人（尤其是日本人）经常多于中国人。上个世纪被称为“三大史料发现”之最后的“大内档案”，似乎不再光鲜夺目。

在这二十年中，清朝历史的专业人员在增加，每年毕业的硕士、博士更是成倍增长，而来此查阅清朝档案的人数却是相反，日渐减少。从拥挤到冷清，我虽目睹了阅档室的变化，但经常找不出此中的答案。

就我从事的专业——中国近现代史——来说，学科发展的轨迹是主题先行，很早就有了许多重要的结论。但这些结论所依托的史实却在匆忙中搭建，根基并不是很深。今天，年轻学生经常告诉我，他遇到的已有定评的“史实”经不起查证，往往是一考即错。对此我也有同感。在不可靠的“史实”之上，现在正运行着大量的推导、演绎、归纳，其结论也只能是不可靠的。学术发展到今天，我们的手中已经并不缺乏结论，相反的是，我们的思考却为各种各样互相对立抵牾的结论所累。其中一个大的原因，即为各自所据的“史实”皆不可靠。因此，到了21世纪，我个人以为，在我们这一专业中，最重要的工作似为“史实重建”。

史实重建是一项基础性的工作，以时下的标准来衡量，投入与产出可能并不那么划得来。这只是从个人的短期的角度来计算，如果从学科发展的角度可能正好相反。一位编辑朋友告诉我，最近几年中，每年中国近现代史要出产数以百计的著作，数达千位的论文。这一数字让我震惊。谁都可以断定，这些著作和论文中的相当部分，几年后可能自然而然地消逝不显，那才真是一种极大的人力牺牲和物力浪费。因此，从这一意义上说，史实重建反而是投入少产出高。我目前的研究兴趣是戊戌变法，有两位史实重建的研究先进，一是黄彰健先生，一是孔祥吉先生。前者在20世纪70年代初的著作中提出了巨大的假设，后者在80年代末的著作中做出回应。他们的成就经历数十年光芒不灭。相对于同时代

诸多戊戌变法的研究，他们现在的产出价值远远高于当时的投入成本。

对于中国近现代史来说，最大的专业优势在于我们不缺乏史实重建的原料，仅中国第一历史档案馆现存一千多万件档案，绝大多数未被学术界利用。现在阅档室有了空调，不收调档费，提供开水，代订午饭，中午也可以继续阅档，可人数为什么减少了呢？我不能肯定阅档室中的人数是否可以作为这一专业的方向风标，但可以肯定地说，阅档室人数的增加，一定是史实重建工作的加强。

1995年初，在上海的一个座谈会中，我的同窗好友潘振平先生建议我研究戊戌变法。此时，我的前一研究项目即将结束，正开始寻找新的研究方向。三年后，到了1998年，我在完成前一研究的扫尾工作，按照潘先生的提议，进入戊戌变法研究的前期准备时，出席了两个纪念戊戌百年的讨论会。前一个会议在香山的一个寺院里召开，朱维铮教授说，时间过了一百年，但对维新一百天里到底发生了什么事情，仍旧不那么清楚。后一个会议在挂甲屯的一个宾馆中召开，会上关于戊戌政变的原因，各位研究先进再次发生了争论。当我慢慢浸入戊戌变法研究的深水中，我突出的感受是，相关的史实依然眉目不清。

五年多的时间，很快便过去了，我总算是做了一点点史实查证的工作。此次结集是为了做一个交代。

尽管人生已有多种际遇，但我在研究方面的运气实在太好。正当我决意研究戊戌变法时，1998年11月恰有机会来到日本，使我看到了外务省外交史料馆的档案。日本学者的研究方法与我是一个促动，京都学派的缜密细心使我心向往之。随后我于1999年4月调入北京大学历史系，一连三年没有发表论文，但在宽容的环境中我没有受到任何指摘，使我能够静下心来。2000年1月我又有机会去台湾，看到了中研院近代史研究所档案馆的总理衙门档案和台北故宫博物院文献馆的清代档案，在那里看档可以说是一种别样的享受。北京的中国第一历史档案馆各位师友更是为我提供极大的帮助。在研究经费上，我获得了国家社会科学基金、北京大学社科部配套资金、985计划明清工程资金的帮助。2000年7月到12月，我在香港大学历史系访问。2002年11月至次年2

月，我在剑桥大学远东研究系、巴黎高等社会科学学院访问。2003年8月起，我在东京大学文学部访问。域外客舍的宁静，又使我能够摆脱教务与杂务，潜心于百年前的故人旧事。本项研究的最初档案整理工作是在香港完成的，其第五篇关于日本的论文，主体部分是在剑桥和巴黎完成的，其第三篇关于“上书”的论文，是在东京完成的。我写上这些相当私人化的流水账，是为了感谢在上述事情上帮助过我的各位师长友朋：张海鹏教授、卫藤沈吉教授、山田辰雄教授、徐辉琪教授、王天有教授、吕芳上教授、张启雄教授、陶文钊教授、罗曼丽（Priscilla M.Roberts）博士、方德万（Hans van de Ven）博士、巴斯蒂（Marianne Bastid-Bruguier）院士、岸本美绪教授、并木赖寿教授、牛大勇教授、杜进教授、栢内精子女士……

感谢中国第一历史档案馆的诸位女士与先生，他们的热情服务使我很快地掌握了大量档案，其中朱淑媛小姐、李静小姐、葛会英小姐、吕小鲜先生、卢经先生等人帮助尤大。感谢曾对本书一些论文进行审查的研究先进：戴逸教授、杨天石教授、房德邻教授、潘振平先生、郭卫东教授、谢维先生、马忠文先生……他们的批评和鼓励对我是鞭策，毫无疑问，本研究的一切错误由我个人负责。感谢我在中国社会科学院近代史研究所和北京大学历史系两个机构服务时关心照顾我的诸多前辈，其中最使我感动的是王庆成教授、曾业英教授、朱东安教授、何芳川教授，而何教授，我几乎从未与他说过话。

我时常怀念我的导师陈旭麓教授，他去世已十五年了。但在这十五年中，我能经常地感到他的存在，尤其是我遇到困惑、困境和困乏的时候。这种情感是无法用感谢之词所能表达的。

最后，我还要特别感谢郑匡民先生。本书第五篇关于日本的论文是我和他共同完成的，双方的作用也是不分彼此的，但他大度地容我收入我的结集。当然，以后他结集时我也希望再收入。这一个丑媳妇可以更多地见公婆了。

茅海建

2004年1月于西八王子

目录

自序

戊戌政变的时间、过程与原委——先前研究各说的认知、补证、修正

一、学术史与本文之旨趣

二、政变前光绪帝与慈禧太后的政治权力关系

事后报告制度

未送慈禧太后的个别重要奏折

慈禧太后似不掌握全部谕旨的原文

事前请示制度

从张荫桓弹劾案看慈禧太后与光绪帝的政治权力关系

三、七月二十九日至八月初三日的政治异动

开懋勤殿与七月三十日给杨锐朱谕

八月初一日召见袁世凯

八月初二日给康有为的明发上谕

八月初三日参预新政军机章京“签拟”权力受限

四、八月初四日慈禧太后突然回西苑

杨崇伊的奏折与八月初三日晚慈禧太后决定明日回西苑

伊藤博文的觐见

八月初四日光绪帝移居瀛台非为囚禁

八月初五日上午光绪帝单独处理政务

五、八月初六日慈禧太后训政前后

八月初五日慈禧太后决定回颐和园时间推迟至初十日

八月初六日慈禧太后训政

袁世凯告密消息传到北京

光绪帝不认可“围园劫后”说

六、整肃与软禁

八月十五日慈禧太后决定不回颐和园

八月十九日杖毙太监

八月二十三日起光绪帝被软禁

九月初四日公布光绪帝病情

七、结论

附录一：百日维新期间军机处上呈慈禧太后重要折片

附录二：光绪二十四年正月至百日维新前军机处上呈慈禧太后重要折片

戊戌年张之洞召京与沙市事件的处理

一、徐桐的提议与清廷的用意

二、张之洞与总理衙门对沙市事件的处理

三、召张之洞进京的呼声再起

四、简短的结语

戊戌变法期间司员士民上书研究

一、学术目的与方法

二、上奏权、代奏与上书的处置

代奏的规定

六月十五日以后的新规定与罢免礼部六堂官

“参预新政”军机四章京与上书处置方式的改变

慈禧太后的介入与新规定的取消

三、上书的内容及其评价

清朝政府的制度病

激进、缓进与守旧

议会的概念与设置

西学与中学

铸币

税收与财政

农业改革

追求实效的具体建策

北京的道路河道修建

四、简短的结语

附录：司员士民上书的时间、代奏及收藏状况

戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适

一、德国亨利亲王来华促动的清朝觐见礼仪改革

二、为德皇制作宝星与购置世界地图

三、亲拟致日本国书与召见伊藤博文

四、赴韩使节的派出

五、结语

日本政府对于戊戌变法的观察与反应

[一、戊戌变法时期中日关系之背景](#)

[二、戊戌变法前期及高潮期日本政府的观察](#)

[三、戊戌政变后日本政府的观察与反应](#)

[最初的反应与大隈重信的态度](#)

[援救张荫桓](#)

[援救梁启超](#)

[同意康有为赴日本](#)

[参加各国派兵北京的行动](#)

[援救黄遵宪](#)

[阻止废黜光绪帝](#)

[参与各国迫董福祥部甘军退出北京的联合行动](#)

[四、山县有朋首相、青木周藏外相的态度变化](#)

[劝告清朝实行温和主义的行动被中止](#)

[援救文廷式的行动被中止](#)

[“礼送”康有为离开日本](#)

[五、简短的结论](#)

[本书征引文献](#)

[新版后记](#)

[返回总目录](#)

戊戌政变的时间、过程与原委 ——先前研究各说的认知、补证、 修正

一、学术史与本文之旨趣

1898年即光绪二十四年的戊戌政变，是近代史研究中的常青树之一，常议常新，有关论著连绵相继。其中的原委，首先是戊戌维新的核心人物康有为、梁启超事后认定，政变的起因是袁世凯的告密，致使转变中国命运的改良不幸夭折。这一极具戏剧性的说法，受到了各类文艺家的欣赏，由其加之以实际上的戏剧化，广为流传，得到了普通大众的公认。而任何戏剧性情节恰又是严肃历史学家的生疑之处，由此引发了对康、梁说的一次又一次的否认或承认。其次，戊戌政变是密谋下的宫廷政变，处处可见其蛛丝，又到处让历史学家难觅确据。这使得历史学家们的研究同时存在着多种结论，相互抵牾。如果将之放在一起，也让对此没有深入研究的人们（包括专业学术人员）一时难以判断。再次，由于历史学家的研究结论并没有广泛传播，而各种类型的著述（包括专业性的论著）涉及于此时，又多沿用康、梁旧说，且不申明其理由，致使历史学家觉得有必要再站出来进行证明。上述的原因，有学术性的也有非学术性的，但导致的结果是大量学术力量的投入和大量学术作品的产出。

然而，我以为，一个课题的学术研究到达了一定的阶段，就需要对该课题进行全盘的检讨，对其所存的各说从史料到论点一一进行学术上的核订，以达溯本归源之效。

如果从学术史的角度来看，有关戊戌政变的研究，我以为，下列著述最为重要。^①

一、丁文江先生、赵丰田先生在《梁启超年谱长编》中称：“六日^②

的政变是不是因为袁项城泄露了密谋才爆发的，还待考证，同时假定是他泄露的话，他在京师泄露的，还是在天津泄露的，或是在两处都泄露了，也不能说一定。不过我据各种材料的研究，知道他在初三日便从谭复生的口里听到了南海的全部计画，西后以初四日酉刻还宫，初五日德宗在召见袁氏以外，还延见日前总理大臣伊藤博文，袁氏以上午返津，当日晚事件就爆发了。”“关于这次政变的原因，近因方面当然就是褫礼部六堂官职和召见袁世凯两件事，但是也有人说伊藤博文的入觐也是促成政变的一个原因。”⁽³⁾丁、赵两氏的说法，当属排比当时他们可见之史料后的假设，而没有予以完全的证明。有意思的是，以后的研究大体是围绕着此一假设打圈子，走不出太远。由此可见丁、赵两氏对梁启超的戊戌政变说的客观态度和思维力度。

二、吴相湘先生于1957年发表论文《戊戌政变与政变之国际背景——梁启超〈戊戌政变记〉考订》下，认为戊戌政变的起因不在于袁世凯的告密，因为在此之前，慈禧太后一派已经行动。政变的起因是御史杨崇伊致慈禧太后的密折，而在其中伊藤博文访华是最要之因素。从今天的角度来看，吴文的论据并不充分，且引用的史料也未加严格核订，但参照后来的研究各说，吴文有其不小的意义。⁽⁴⁾

三、刘凤翰先生于1959年发表《梁启超〈戊戌政变记〉考异》，他通过对梁氏该文各版本的周密考订，认为修改之用意在于对“袁世凯戊戌告密史实的删改”，刘先生认为政变确因袁世凯告密而引发，并对前引吴相湘的论文提出挑战，指出其在引用材料中的失误。⁽⁵⁾1963年刘先生又发表《袁世凯〈戊戌日记〉考订》，认为其中的内容有真有假，指出袁世凯向荣禄告密系八月初五日下午，荣禄于当天五时即去京。同时还指出，袁世凯日记中关于初四日凌晨零时至初五日凌晨六时共30小时，“只字未提，实在令人怀疑”。⁽⁶⁾

四、萧一山先生于1963年发表《戊戌政变的真相》，提出了政变的背景，即“光绪帝要开懋勤殿议制度，设顾问团，聘伊藤博文为首席顾问，慈禧才着急起来，深怕他们借用外力，就立即发动政变”。“这是政变的真正原因。”“政变虽非纯由袁之告密，然而袁之告密则是政变的导火线。”他认为袁世凯在八月初三日听到谭嗣同的话后，即于第二天初四日变装回天津，密告荣禄，当日随荣专车回京，荣禄晋见慈禧太后，将

袁言转告。初五日，光绪帝召见袁世凯。初六日，政变发生。萧一山先生提出政变原因为开懋勤殿与伊藤博文觐见，是有见地的，但其具体举证的材料为小说《续孽海花》。关于政变的时间，文中也有两说，一是初五日晚上，一是初六日。此是萧先生在一次会上的演讲，文字上不严谨，也是可以理解的。(7)刘凤翰先生于1964年发表《与萧一山先生谈〈戊戌政变的真相〉》，指出了萧先生该文“重要的错误与自相矛盾的地方就有二十几处”，最后提出其所认为的政变“真相”，其中最关键之点是，初五日上午光绪帝召见袁世凯时，示之密诏。袁于下午3时到达天津，即向荣禄告密，并示光绪帝给其之密诏。荣禄即乘下午5时车入京，当晚慈禧、荣禄、怀塔布等召开紧急会议，决定即刻训政，并命荣禄回津以候召命。初六日，垂帘之诏下。(8)

五、黄彰健先生于1970年出版《戊戌变法史研究》，其中涉及政变的论文有多篇，最重要的是《论戊戌政变的爆发非由袁世凯告密》。黄先生认为袁世凯向荣禄告密为八月初五日，荣禄当日进京夜见太后是揣测之词。由于慈禧太后此时已移住西苑，初五日晚在颐和园召开紧急会议实为不可能。且初六日谕旨仅说康有为结党，不说康图围颐和园，而游说袁世凯的谭嗣同，初九日才被抓，于情理说不过去。黄先生认为，袁世凯的告密消息，系于初七日由杨崇伊转到北京，初八日慈禧太后方得知，于是有初九日黎明谭嗣同等人之被捕。而黄先生在《论光绪赐杨锐密诏以后到政变爆发以前康有为的政治活动》中，提出了一个大胆的假设，即康有为嘱杨深秀上《请探查窖藏金银处所鸠工掘发以济练兵急需片》，以挖掘金窖为词，建议光绪帝调袁世凯军300人入京；光绪帝很可能在初五日召见袁世凯时出手谕给袁世凯，让其派兵以挖金为由进京。在《康有为衣带诏辨伪》中，黄先生指出，第一次密诏于七月三十日由杨锐带出；第二次密诏于八月初二日由林旭带出。两次密诏康有为皆有改窜。(9)黄先生的著作发表之时，恰大陆的“文革”处于巅峰，该书大陆许多图书馆未藏，致使以后大陆的许多研究与黄先生多有重复。

六、周传儒先生于1980年发表《戊戌政变轶闻》，记录其当年在梁启超身边做学生时，所听到的梁对政变的说法，称光绪调袁世凯入京，当有引袁自卫之意，但无囚太后杀荣禄之旨；当时光绪帝的用意是派康有为南下，调黄遵宪入京，以作为缓冲。“事情之坏，坏在袁世凯一人，

他不应该张大其辞，以讹传真，陷害了光绪。”⁽¹⁰⁾周文虽不是研究文章，但对此事包含着梁的新说，也是很有意思的。

七、房德邻先生于1983年发表《戊戌政变史实考辨》，认为政变发生的时间为八月初六日，而政变的原因主要是杨崇伊的密折，袁世凯虽然告密，但此时政变已经发生，且袁世凯与荣禄都有保全光绪帝之心。而慈禧太后得知袁之密告后，于八月初七日下午令捉捕谭嗣同；而光绪帝绝无密诏给康有为，其第一道密诏是给杨锐，与康氏无涉。第二道密诏很可能是口诏，是对八月初二日明诏严令康有为出京的抚慰之言。⁽¹¹⁾房文的考证相当精细，在当时也是一篇全面之作，惜在《起居注册》上错引版本，且在谭嗣同被捕时间的考证上，证据与分析仍不充分。

八、孔祥吉先生于1983年发表《关于戊戌政变二三事之管见》，引用《卓钦该班档》、《穿戴档》、《知会簿》及台北故宫所藏《起居注》，证明现存北京第一历史档案馆的《起居注册》为“经过缮改后的正式誊抄本”，而政变发生于八月初四日，光绪帝当晚在瀛台被软禁。八月初六日宣布训政，“是一切准备停当之后，走的一个过场而已”。而戊戌政变的导火索是伊藤博文的访华。⁽¹²⁾孔先生还于当年发表《杨深秀考论》，以其发现的《请探查窖藏金银处所鸠工掘发以济练兵急需片》，认为黄彰健先生的光绪帝有可能据此片调袁世凯军入京的推论并不正确。⁽¹³⁾

九、杨天石先生于1985年发表《康有为谋围颐和园捕杀西太后确证》，引用其发现的毕永年《诡谋直记》，认定康有为有以袁世凯军入都围颐和园之谋，并让毕永年率百人奉诏执西太后而废之。⁽¹⁴⁾次年杨先生发表《康有为戊戌密谋补证》，引梁启超致康有为信，再次认为康有围园捕后之谋，并称康、梁为隐其谋而订攻守同盟。⁽¹⁵⁾同年发表的《光绪皇帝与康有为的戊戌密谋》，认为八月初五日，光绪帝最后召见袁世凯时，有密谕交给袁世凯，即光绪帝也参与了围园捕后的密谋。⁽¹⁶⁾

十、汤志钧先生于1985年发表《伊藤博文来华与戊戌政变发生》，认为政变的导火索是伊藤博文访华。⁽¹⁷⁾同年发表《关于光绪“密诏”诸问题》，对康有为的两道密诏进行考辨，认定系康氏之伪造。⁽¹⁸⁾次年再发表《关于戊戌政变的一项重要史料——毕永年的〈诡谋直记〉》，将毕

永年之说法与冯自由《革命逸史》一则记载相对照，认为毕永年的说法相当可靠。(19)

十一、林克光先生于1987年发表《戊戌政变史事考实》、《戊戌政变时间新证》，根据《上谕档》八月初三日军机处奏片中“签拟办法，恭呈慈览，俟发下后再行办理”等语，认为八月初三日光绪帝已失去单独处理政务之权，即政变发生于八月初三日。林先生认为，政变的起因非为袁世凯告密；谭嗣同等人的被捕于八月初九日；六君子不审而杀是害怕外国的干涉。(20)林先生的论文提出了重要的证据，然在当时及此后相当长的时间内，未引起足够的注意。1990年林先生出版《革新派巨人康有为》（中国人民大学出版社），再次阐述了这一论点。

十二、房德邻先生于1988年发表《光绪帝与“戊戌密谋”无关》，对杨天石先生提出的光绪帝了解并参与了“戊戌密谋”的论点提出相反意见，认为谭嗣同在见袁之后，不可能见到光绪帝，而光绪帝在初四日已受监视，也不可能有初五日交给袁世凯的密谕。(21)

十三、赵立人先生于1990年发表《戊戌密谋史实考》，认为康有为、杨深秀等人早有意发动武装政变，在拉拢袁世凯之前，曾图谋于聂士成、董福祥。“天津废立”完全是康等人的自说自话。(22)

十四、王树卿先生于1990年出版的著作《清代宫廷史》中，称慈禧太后于八月初四日由颐和园回到西苑，目的为八月初五日“祀蚕神”，初六日一早慈禧太后按计划回颐和园。回到颐和园后，接到荣禄自天津打来的密电，“轻轿快班”返回西苑，当日“在便殿办事”，次日（初七日）在勤政殿行礼。(23)王先生的说法自有其新材料，然当时未有人对其材料进行验证。

十五、骆宝善先生于1994年发表《袁世凯自首真相辨析》，认为戊戌政变由杨崇伊密折所致，而袁世凯若要向荣禄告密，最早为八月初五日晚22时，距初六日早朝不过七八个小时，根据当时的通讯条件和交通条件，根本来不及。他认为袁世凯的《戊戌日记》基本属实。(24)赵立人先生于1996年发表《袁世凯与戊戌政变关系辨析》，表示其反对意见，认为袁世凯的《戊戌日记》并不可靠，袁世凯告密而导致政变，在时间和手段上都有客观可能性。(25)骆宝善先生再于1999年发表《再论戊

戊戌政变不起于袁世凯告密》，认为戊戌政变从八月初三日杨崇伊密折开始，到初六日再次训政，“有一个过程”；袁世凯告密在初五日夜，当时无论火车、电报皆难以在初六日晨早朝时将消息送至慈禧太后处；袁世凯告密虽属事后的消息，但对政治局势的发展仍有作用。(26)

十六、杨天石先生于1998年发表《袁世凯〈戊戌纪略〉的真实性及其相关问题》，将袁氏的《戊戌纪略》与梁启超的《戊戌政变记》相比较，认为袁氏的记录主要情节可靠，梁氏有意隐瞒。在该文的附注中，杨先生放弃了他1986年论文所言初五日光绪帝有密诏给袁世凯的论点。(27)

十七、马忠文先生于1999年发表《戊戌“军机四卿”被捕时间新证》，以魏允恭致汪康年密信、郑孝胥日记为据，证明谭嗣同等人于八月初八日被捕，林旭于初九日被捕。(28)

十八、戴逸先生于1999年发表论文《戊戌年袁世凯告密真相及袁和维新派的关系》，认为袁世凯在戊戌变法期一度倾向维新派，并通过徐世昌保持与维新派的联系，与闻并支持他们的密谋。八月初六日晚，听到杨崇伊带来政变的消息后，为保全自己，才将密谋和盘托出，致使事件扩大化。戴先生认为，袁世凯不是主动告密而是迫于形势。(29)

十九、房德邻先生于2000年发表《戊戌政变之真相》，认为“政变经历了一个过程”，其中第一个步骤就是八月初三日光绪与慈禧太后的奏折权力的变化，其次是慈禧太后初四日突然从颐和园回宫，再次是初六日的训政谕旨，而袁世凯告密消息到京后，光绪帝的处境一度非常危险，至荣禄到京后，光绪帝的处境才有所改变。在此论文中，房先生全面叙述了政变的全过程，并对其1983年论文中一些观点进行修正。(30)房先生于2001年再发表《维新派“围园”密谋考——兼谈〈诡谋直记〉的史料价值》，认为毕永年的《诡谋直记》中有漏洞，“不可径直作为信史”。(31)

二十、蔡乐苏先生在2001年出版的著作《戊戌变法史述论稿》中认为，戊戌政变的近因，当从七月二十日光绪帝任命军机四章京，逐李鸿章、敬信出总理衙门算起，袁世凯、伊藤博文先后来京，加速了政变的进程。八月初四日，慈禧太后回宫后，光绪帝即失去了自由。蔡先生的

著作基本点是综合前说，以取舍表明态度。他对林克光先生的论文没有直接引述，而较多引用孔祥吉先生1983年论文的材料与观点。(32)

二十一、郭卫东先生2002年发表了《再论戊戌政变中袁世凯的“告密”问题》，认为袁世凯的告密地点在北京，时间是八月初四日，慈禧太后从颐和园回西苑发动政变是由告密所引起。他认为袁世凯在与谭嗣同会见后，去了海淀的寓所，其告密对象很可能是庆亲王奕劻。郭文的特点是提出疑问，长于分析，但在材料上未有进展。(33)

以上对学术史的回顾，由于篇幅关系，对各论文的观点无法进行更为全面的引述，且以上的引述也是我主观的认知，有可能因我个人的看法而有一个暗暗的指向，削去了我认为不重要的枝蔓，一些重要的论点因而被忽略。对此我将在以下的论述中再做详细的征引和评论。此外，我对学术史的回顾也可能有疏漏，一些重要的研究成果也可能没有看到。

在中国近代史的研究中，我还没有看见有哪一个题目吸引了这么多的重要学者，对此进行如此长时间的研究，产生出这么多的研究成果。在以上长达半个多世纪的研究史中，材料在不断被发现，意见也趋向同一，但分歧仍有存在。

1998年戊戌政变一百周年时，我因对戊戌政变此一事件有感，且对当时的研究各说也不敢贸然认同，由此决心重新阅读有关档案，并以此检视先前各说，得出自己的结论来。我也知道，这一做法并不讨巧，也许一头扎下去仍是一无所获。而当时《近代史研究》、《历史研究》两个编辑部关于注重学术史的讨论，即在研究论文中突出地说明该论文与先前研究的继承关系，对我的工作也是一个很大的支持。查阅档案的工作，我因各类事务而断断续续地进行着。我也与一些师友交换过看法，其中2000年10月，我与房德邻先生在香港大学历史系工作室的简短交谈，对我有所帮助。多年的档案工作（也伴随着该项研究的进展），使我自以为有了一点发言权，可以对先前研究各说评头品足一番，并根据所见的档案材料，作出自己的认知、补证与修正。于是，特将自己的看法报告于下。

需要说明的是，以下的认知、补证、修正，对先前研究各说有所评论和批评，但只是从学术角度出发。同时，我还以为，这种直言的方式正能最恰当地表示我对各位研究先进出于内心的尊敬。

二、政变前光绪帝与慈禧太后的政治权力关系

如果将戊戌政变看作是光绪帝与慈禧太后之间的政治权力变化，首先应当考察的是政变之前两人的政治权力分割界限。

几乎所有的研究者都承认，政变之前的光绪帝虽然亲政，但其权力有限，真正的大权在慈禧手中，光绪帝只是傀儡。这种说法当然正确，但若对此不加具体的界定，主宰一切的慈禧太后也就没有必要发动政变了。确认政变前光绪帝与慈禧太后各自的权力，有助于认清哪些权力政变后由光绪帝手中归于慈禧太后。

事后报告制度

清朝的皇帝，自雍正帝之后，已不再进行御门听政制度，主要是臣子用文字的方法上呈奏折，皇帝用文字的方式下达谕旨，而以谕旨来管理整个庞大的帝国。谕旨由军机大臣根据皇帝在奏折上的朱批和早朝时的口谕来承写，其间也常常有军机大臣退下，交代其意而由军机章京起草，军机大臣修改后呈上。军机处所拟谕旨经皇帝批准后，或明发、或字寄、或交片。⁽³⁴⁾皇帝的朱批和早朝时的口谕，是谕旨产生的关键。慈禧太后对此进行了监控。

自光绪帝亲政之后，《随手档》中差不多是每天都有这样的记录：“缮递某某日朱批折件事由单”、“缮递某某日早事传旨事由单”、“缮递某某日电旨某道”。此中的“缮”，是军机章京抄写的意思，此中的“递”，是上呈的意思。而这些由军机章京每天抄写的“朱批折件事由单”、“早事传旨事由单”、“电旨”是递给慈禧太后的。

这一报告制度早在光绪帝亲政前便已确立。光绪十四年（1888）十一月初十日，军机大臣世续、额勒和布、张之万、许庚身、孙毓汶上奏慈禧太后，对光绪帝亲政后的政务处理方式提出方案。其中有两条规

定：

一、在京各衙门每日具奏折件，拟请查照醇亲王条奏，皇上批阅传旨后，发交臣等另缮清单，恭呈皇太后慈览。至内阁进呈本章及空名等本，拟请暂照现章办理。

一、每日外省折报，朱批发下后，查照醇亲王条奏，由臣等摘录事由及所奉批旨，另缮清单恭呈皇太后慈览。

此一奏折递上后，于十五日奉慈禧太后懿旨：“依议”。⁽³⁵⁾以上记载中的前者即为“早事传旨事由单”，后者即为“朱批折件事由单”。至于电旨何时开始进呈慈禧太后，我还没有查到相应的档案。

从《随手档》中可以看出，军机章京每日“缮递”的“朱批折件事由单”、“早事传旨事由单”及“电旨”，都是在第二天进行的，无一例外。由此可见，这是一种事后报告制度。由此又可以确认，在政变之前，光绪帝单独出席“早朝”，有单独的朱批权、口谕权，并对谕旨的形成有相当大的处置权。但在事后，准确说来，就是在第二天，必须要向慈禧太后报告。

《随手档》所记录的“朱批折件事由单”，在中国第一历史档案馆中今存有相当多数量的底稿，不妨看一下其实例。百日维新起始于光绪二十四年四月二十三日（1898年6月11日），可将前后两天的“朱批折件事由单”排列于下：

四月二十二日。谭钟麟、许振祎奏崖城黎匪滋事办理情形折，奉朱批：另有旨；又奏请以雷州府知府鄧馨与肇庆府知府文康对调折，奉朱批：吏部议奏。谭钟麟奏请以麦国栋补广东莲濠营守备折，奉朱批：兵部议奏；又奏炮台勇团起支薪粮等款日期片，奉朱批：该部知道；又奏汇袭世职折，单一件，奉朱批：兵部议奏，单并发。谭继洵奏遵议改设武科章程谨拟条陈折，单一件，奉朱批：兵部议奏，单并发；又奏三月分雨水粮价折，单一件，奉朱批：知道了；又奏请以罗迪楚补监利县知县折，奉朱批：吏部议奏；又奏候补直隶州知州吴本义期满甄别片，奉朱批：吏部知道；又奏候补知县清瑞期满甄别片，奉朱批：吏部知道。廖寿丰奏浙东厘金归税

司经收岁拨各饷力难筹办折，奉朱批：该衙门知道；又奏安吉县知县汪一麟调署上虞县知县折，奉朱批：吏部知道；又奏候补道时庆莱期满甄别片，奉朱批：吏部知道；又奏上年分抽收土药厘金折，单一件，奉朱批：户部知道，单并发；又奏闰三月海塘沙水情形折，单一件，图一件，奉朱批：知道了。保年、兴存、春龄奏特参庸懦不职之协领连保等请分别惩办折，奉朱批：另有旨。祥顺、丰绅奏因伊孙补授理藩院员外郎谢恩折，奉朱批：知道了。

四月二十三日。廖寿丰奏解递俄、法款银折，奉朱批：户部知道；又奏副将汤鸣盛请留浙归标补用片，奉朱批：著照所请，兵部知道；又奏解协黔饷银片，奉朱批：户部知道；又奏假满病请开缺折，奉朱批：著再赏假两个月，毋庸开缺；又奏前安溪县知县戚扬学有根底请送部引见片，奉朱批：戚扬著交吏部带领引见；又奏请将二十一年以前防军报销量免与扣平片，奉朱批：户部知道；又奏上年分秋冬二季厘捐数目折，单一件，奉朱批：户部知道，单并发。连顺、德木楚克多尔济奏查阅卡伦折，奉朱批：该衙门知道。德木楚克多尔济奏到任日期谢恩折，奉朱批：知道了。(36)

这两天的“朱批折件事由单”有长短，系由当日的朱批奏折多少决定。从档案来看，四月二十二日奏折数量属政务正常的数量，二十三日恰是奏折较少的一天。如果将此“朱批折件事由单”与军机处《随手档》相对照，可以看出，当日收到的京外的奏折题由及朱批，全都上呈慈禧太后了。慈禧太后从这些简要报告中，可以大体明了各地的政事政情及光绪帝的态度。

清代制度，皇帝每天出席早朝。早朝由京内各衙门及军事单位轮值，(37)军机大臣一般也参加。在早朝中，轮值各衙门上奏，皇帝当时即予以指示。军机处每日向慈禧太后呈报的“早事传旨事由单”，我在档案中还没有发现；但军机处本身有《早事档》，记录早朝的情况。我个人认为，由军机处向慈禧太后呈报的“早事传旨事由单”应与军机处《早事档》大体一致，就像前引“朱批折件事由单”与军机处《随手档》大体一致一样。以下仍以四月二十二日、二十三日为例，看看慈禧太后得到了什么样的报告。四月二十二日为吏部、翰林院、侍卫处值日，该日的《早事档》记：

内阁奏殿试大金榜用宝牌，奉旨：知道了。吏部奏议复广西巡抚奏冯相荣补太平思顺道事，奉旨：依议；又奏议复甘肃新疆巡抚奏彭绪瞻补库车直隶厅同知事，奉旨：依议；又奏议复湖广总督奏荆州同知期满奏留与例不符事，奉旨：留；又奏查明盛京将军奏涂景涛署康平县知县事，奉旨：依议；又奏议复盛京将军奏何厚琦署锦县知县事，奉旨：依议；又奏议复浙江海运出力船商等请奖事，单一件，奉旨：依议。吏部、上驷院各述旨，均奉旨：是。领侍卫内大臣奏侍卫吕桂荣告假回籍省亲事，奉旨：依议。阅兵大臣等奏校阅神机营先锋马、步各队操演完竣复奏事，奉旨：知道了。那彦图等殿试监试完竣、果勒敏等稽查中左门中右门完竣、钮楞额稽查刊刻题纸完竣各复命，均奉旨：知道了。克勤郡王晋祺因病请续假十日，奉旨：赏假十日。海年病痊请安，奉旨：知道了。王懿荣仍在南书房行走谢恩，奉旨：知道了。景陵总管若麟、沧州城守尉图敏、热河协领根岭、选补湖北德安营参将徐海波各谢恩，呈递履历片，均奉旨：知道了，履历留。翰林院奏无事，奉旨：知道了。

四月二十三日为户部、通政使司、詹事府、镶黄旗值日，该日《早事档》记：

中允黄思永封奏一件，奉旨：留。户部奏议复浙江请改折南漕拟俟秋成后再行奏明办理事，奉旨：依议；又片奏京城典当加税拟请核减议驳事，奉旨：依议；又奏会议已革运同乔景仪捐赈开复原官议驳事，奉旨：依议；又片奏布政使裕长捐赈拟请照章核奖事，奉旨：依议；又奏会议东纲经征商灶课未完一分以上各员事，单一件，奉旨：依议；又奏会议安徽地丁等奏销案内续完各员减议免议事，单一件，奉旨：依议；又奏议复闽省奉拨京饷请由闽海关于药厘银内代解仍令照旧办理事，奉旨：依议；又奏议复八沟税员常谦盈余未能征收应令赔缴事，奉旨：依议；又奏核销塔尔巴哈台收支饷项事，单一件，奉旨：依议；又奏核复闽省海防善后收支各款事，奉旨：依议；又片奏给书识等银事，奉旨：依议。通政使司奏春季分本章数目事，奉旨：知道了；又片奏驳还成都将军恭寿一本可否查取错误职名照例送部议处请旨事，奉旨：依议。恩寿因病请假五日，奉旨：赏假五日。伯都讷副都统柏英因修墓到京请安，奉

旨：知道了。荣禄授大学士管理户部事务、刚毅调补兵部尚书协办大学士各谢恩，均奉旨：知道了。四川尽先即补道沈翊清、分发河南补用道马开玉、分省补用知府许晋祁、荆州协领尼英聂哩、杭州协领哲尔经额、热河协领双禄各谢恩，呈履历片，均奉旨：知道了，履历留。詹事府值日名单，奉旨：知道了。镶黄三旗各奏无事，均奉旨：知道了。(38)

由此可见，慈禧太后可以通过此类简要的报告，大体了解京内各衙门的政事与政情以及光绪帝的态度。

“电旨”即电寄谕旨，是因情况紧急而向外省或驻外公使发出的谕旨。由于当时的电报为有线接力方式发送，费用高昂，且军机处尚无电报房，清廷的电报均经总理衙门电报房转收转发，当时的电旨是比较少的。四月二十二日即未有电旨，四月二十三日有发给广西巡抚黄槐森的电旨一道，次日军机处将该电旨“缮递”慈禧太后。(39)

除了“缮递”的电旨是具体的政令外，前引“朱批折件事由单”和《早事档》都十分简略，慈禧太后得此，虽可知政务的大概，但还不能了解政务之具体。然从军机处的重要档册《上谕档》和《洋务档》中，又可以看到，每天最重要的奏折及相关谕旨，军机大臣须在当天上呈慈禧太后。以下再以四月二十二日、二十三日为例介绍。由于四月二十二日没有重要奏折，当日军机处未呈。四月二十三日，军机处有一奏片：

本日中允黄思永奏息借华款请听商民自相劝办折，又奏集贤设立劝农学堂请旨试办折，又奏办理永清一带水利片，又奏皖北賑捐请重定章程片，均奉旨：存。谨将原折片恭呈慈览。谨奏。(40)

据此奏片，前引此日《早事档》中被光绪帝“留”的黄思永奏折，军机处当天将其原件及光绪帝的处理意见上呈慈禧太后了。

然而，哪些折片被列为重要而须上呈慈禧太后，其决定权在于军机处还是光绪帝本人，上引军机处奏片中并无明言。但从军机处的工作性质来看，其决定权应当属于光绪帝。《上谕档》中另一奏片，可以证明这一点：

民人高清如等呈一件、书四本，均属不合款式，未便呈递，惟查都察院代奏引折内，有民人高清如等呈一件、书四本，与军机处随折奏片不符。是否一并恭呈慈览？请旨。(41)

这是军机大臣为向慈禧太后进呈有关奏折等文件而向光绪帝请旨的奏片。一般地说来，军机处呈送的奏折是当天处理的原件，但由于有些奏折及相关谕旨需要抄写，来不及将原折呈送，也会发生第二天再呈的情况。(42)

由此可以确认，在政变以前，光绪帝对于重要的奏折及其作出的相关决定，须在当天将奏折原件呈送慈禧太后并报告处理意见。这当然也是一种事后报告制度，光绪帝有处理权，慈禧太后有监督权，但不再是简单的“事由单”，而是要上报全部材料的原件。

既然光绪帝对重要奏折的呈送有权进行分类，即区别是否必要而呈送慈禧太后，那么，他是否呈送了全部重要的奏折呢？这一问题显然十分重要。为了说明这一点，我根据军机处《上谕档》、《洋务档》并参考《随手档》，将百日维新期间，即光绪二十四年四月二十三日至八月初五日，光绪帝呈送慈禧太后的全部奏折排列，制成附表一。这样的附表当然会显得冗长，但惟有如此才可以具体地说明光绪帝与慈禧太后的政治权力关系，同时对许多读者了解戊戌变法史也有相应的参考作用。

从四月二十三日至八月初五日（6月11日至9月20日），军机处一共向慈禧太后上呈了折、片、呈、书等共计462件，最多的一天，上呈了29件。百日维新进入其高潮期七月之后，几乎每天都有上送慈禧太后的奏折原件。（详见附表一）为此我将之与今日研究者使用最多的三本史料书相对照，发现两点，其一是后来史料选编者认为最重要的奏折，军机处几乎全部上呈慈禧太后，不同时代的人思路上一致性。其二是上呈的奏折数量大大超出了现已发表者，慈禧太后可以看到比今天普通研究者多得多的材料。由此，今天许多研究者评论慈禧太后时就有史料不充分之嫌。名为归政的慈禧太后可以看到百日维新中的重要奏折。为此，我又将之与军机处每日登记收到奏折的档册《随手登记档》做比较，我以为，光绪帝确实将此一时期的重要奏折，包括军机处都无法看到的“留中”的折件，基本上送到慈禧太后手中。

百日维新期间上呈慈禧太后的奏折如此之多，是由于维新事业的前进，重要事务日增，而重要折件必须上送慈禧太后。在此之前，虽有重要奏折须送的制度，但因传统政务中没有多少新鲜事，需要上送的折件数量并不是很多。光绪二十四年正月初一日至百日维新前的四月二十二日，军机处上呈慈禧太后的各类折件共计224件，其中正月上呈29件，二月上呈42件，三月上呈54件，闰三月上呈56件，四月初一日至二十二日上呈43件。（详见附录二）而在光绪二十四年之前，上呈慈禧太后的重要折件更少。

百日维新期间上呈慈禧太后的折片中，同情和支持变法的较多，这并不是光绪帝企图由此来影响慈禧太后的政治态度，而是在当时的形势下，同情和支持变法的奏折比较多，反对变法或反对变法派人士的人，一般也不太敢于出面公开表态。如果仅从某些折片的上呈，可能会得出光绪帝影响慈禧太后的结论，但若将全部上呈奏折综合起来看，可以感受到形势之使然。反过来说，反对变法或反对变法派人士的折件，光绪帝也上送了。如四月二十五日御史黄均隆《湖南办理新政有名无实折》、五月初三日御史胡孚宸《参张荫桓折》、五月二十日御史文悌《言官党庇诬罔折》、七月初五日尚书许应骙“留中”的封奏和七月二十四日四品京堂王照《参张荫桓朦保张上达等折》，毫无疑问，这些奏折的基本内容光绪帝是不会欣赏的，但也必须上送慈禧太后。由此可见重要奏折当日上送制度的刚性。

未送慈禧太后的个别重要奏折

凭借着“朱批折件事由单”、“早事传旨事由单”、“电旨”及重要折件的原件，慈禧太后基本上可以监控光绪帝的政务处理情况。反过来说，光绪帝犹如在玻璃房子里办公，慈禧太后虽在远处，仍可以大体看个清楚。但是，再透明的玻璃房也会有一些暗角。有证据证明，也有一些重要奏折，光绪帝未向慈禧太后上送。

其一是康有为的一些密折。

1981年陈凤鸣先生发表《康有为戊戌条陈汇录——故宫藏清光绪二

十四年内府抄本《杰士上书汇录》简介》，使藏于故宫博物院图书馆的光绪二十四年内府抄本《杰士上书汇录》为学术界有幸得以利用。(43)

《杰士上书汇录》共收入康有为戊戌年奏折18件，其中通过总理衙门代奏的共8件，(44)分别于三月二十三日（4月13日）、五月初四日（6月22日）、七月初五日（8月21日）由军机处上呈慈禧太后。(45)其余还有10件。(46)而这10件折片如何送到光绪帝手中，现在还难以说清楚。康有为的官、差分别是工部主事、总理衙门章京，没有直接上奏权。按照清朝制度，其折片当由总理衙门或工部代奏。从军机处《随手登记档》中可以看到康有为进呈奏折的渠道，皆为总理衙门，而对应相查，在《随手登记档》中另10件折片没有代奏的记载。

然在军机处《随手登记档》六月七日有一条很突兀的记录：“发下康有为条陈折、片各一件”，下有注记：“见面带下，缮旨复存堂，初十日复递上。”这是说光绪帝在召见军机大臣时，由光绪帝发下给军机大臣。发下的康有为条陈很可能是《杰士上书汇录》卷二的《为商务不兴民贫财匱请立商政以开利源而杜漏卮折》，该折在《杰士上书汇录》中注明是“光绪二十四年六月初五日”。所谓“缮旨”，是当日军机处寄刘坤一、张之洞的廷寄，要求在上海、汉口试办商务局设立商学、商报、商会各端。这与康有为奏折之意是完全吻合的。(47)而这一天同时发下的附片内容为何，我还不能完全确定。据《杰士上书汇录》，最有可能的是《请将优、拔贡朝考改试策论片》，五月三十日、六月初四日《上谕档》、《随手登记档》有相应的记载。(48)另一条突兀的记录见六月二十二日的军机处《随手登记档》：“发下康有为折、片各一件”，并注明“见面带下，次日见面带上”。这也是光绪帝在召见军机大臣时发下的。该两件折片即为《为恭谢天恩条陈办报事宜折》、《请定报律片》。发下的折片，军机处照例要录副，由此现存档案中有该两件折片的录副。(49)未经过代奏而将奏折直接送到皇帝处，康有为与光绪帝之间另有联络的管道。对此，康有为自己的说法是：

初三日，总理衙门代递谢恩折，上命曰：“何必代递，后此康有为有折，可令其直递来。”又令枢臣廖寿恒来，令即将所著《日本变政考》、《波兰分灭记》、《法国变政考》、《德国变政考》、《英国变政考》，立即抄写进呈。

时吾递书递折，及有所传旨，皆军机大臣廖仲山为之。京师谣言，皆谓廖为吾笔帖式，甚至谓为康狗者。廖避之，乃面奏，谓官报事宜，令我商之孙某。并传言谓此后凡报事皆交孙家鼐递折。先由军机大臣传旨与我，令告孙家鼐。乃见孙家鼐，为之草奏云：“某月某日康某转传军机大臣面奉谕旨。”此亦可笑事也。(50)

康有为的言论多有夸张自扬之处，须得处处小心。前一段引文，即有不实之处，“初三日”当指五月初四日总理衙门第三次为康代奏之事，而在此之后，总理衙门还为康代奏过1次。“令其直递来”一语，意为光绪帝命总理衙门或军机处，授康以直接上奏权，这在当时的政治体制内是绝无可能之事。康为此语实为夸张之词。但康氏的后段引语明确提到了军机大臣上学习行走、总理衙门大臣、刑部尚书廖寿恒（字仲山）为其代递奏折，当时也有其他相同的说法。(51)值得注意的是，六月二十二日的明发上谕有这样一段话：

前据孙家鼐奏，遵议上海《时务报》改为《官报》，请派康有为督办其事。并据廖寿恒面奏，嗣后办理官报事宜，应令康有为向孙家鼐商办。当经谕令由总理衙门传知康有为遵照。(52)

上谕中的这一段话，证实了康有为前引言论中关于孙家鼐一事。然上谕中这段话，本意是对孙家鼐奏折中不满情绪的安抚。当日孙的奏折中称：“本月十六日，工部主事康有为转传军机大臣面奉谕旨：‘令将筹办官报事宜，与孙家鼐说。’”(53)孙家鼐作为协办大学士、吏部尚书，一般说来，谕旨会有交片，即便是代传口谕，也应由军机大臣或相当等级的官员出面，由工部主事、总理衙门章京康有为上门代传“军机大臣面奉谕旨”，与体制大不相符，孙氏的不满可以想见，故在奏折中如此明言。对此，光绪帝在谕旨中称“总理衙门传知康有为遵照”，是使用廖的总理衙门大臣一职，也以康为总理衙门章京，与廖属上下级关系，以符合清朝体制。从谕旨中看，廖寿恒确有面奏之事。廖与康在百日维新中的私人关系，谈不上密切，而康氏张扬且执拗的为人，也很难让人甚为谦和的廖感到相洽相融。我以为，廖得知康督办官报后，不想继续在中间做传递人，故当面请旨，将康事推给孙。这当然是一种猜测。但廖的中间人地位，由此谕旨可以确立。若廖没有中间人的关系，也就没有必要无事生非地向光绪帝当面请旨“嗣后办理官报事宜，应令康有为向孙家鼐商

办”。

光绪帝没有将康有为的10件奏折上送慈禧太后，非为其内容，而是因其渠道不合乎于制度。

其二是湖南举人曾廉的条陈未送慈禧太后。

湖南举人曾廉的条陈，是对康、梁最有杀伤力的文献，全文长九千余字，分正折与附片。曾廉发表此条陈时自注云：“疏既奏，党人谭嗣同之属，方居军机用事，将坐以毁谤新政当斩，德宗蹙然不许，曰：‘朕方求言，乃以言罪人乎？’明日嗣同复请刑，上卒格不下，廉始得全。”⁽⁵⁴⁾曾廉的这一说法，是其不明当时“参预新政”的军机章京的实际地位（后将叙及）。黄彰健先生在1970年的著作中，引用了梁启超的说法：“七月二十三、四日之间，有湖南守旧党举人曾廉上书请杀康有为、梁启超，摘梁在《时务报》论说及湖南时务学堂讲义中言民权自由者，指为大逆不道条列而上之。皇上非惟不加罪二人，犹恐西后见之，乃命谭嗣同将其原折按条驳斥，然后以呈西后，盖所以保全之者无所不至矣。”⁽⁵⁵⁾由此，黄先生得出结论，曾廉的上书促使康有为等人实行武装夺权，即以徐致靖出奏保袁世凯。⁽⁵⁶⁾黄先生的论点是建立在曾廉上书在前，徐致靖出奏在后这一时间顺序上的，尽管他也声明“曾廉上书日期，仍应查北平故宫军机处档案，始能决定”，但他本人当时无法到北京来查档。而他的敏锐又常在未掌握全部档案，仅从蛛丝便道出底里。而此次黄先生恰是有误。孔祥吉先生据军机处《随手登记档》，查出曾廉的条陈上于七月二十七日，比徐致靖保袁折晚了一天，由此完全推翻了黄先生的判断。⁽⁵⁷⁾

然而，孔先生的研究，并未回答曾廉条陈与梁启超所言谭嗣同的驳斥是否同时上呈于慈禧太后，黄先生的研究恰是对曾廉条陈以及谭嗣同等人态度有着很长的论说，并称该折片上呈慈禧太后。重要奏折上呈慈禧太后本是当时的制度。该折片上呈与否，在当时是关系重大之事。为此，我在这里据军机处《上谕档》等档册再作补证。

曾廉的条陈是由都察院代奏的。军机处《随手档》七月二十七日的记录为：

都察院折代递条陈由：一、笔帖式联治，一、广西试令章国珍，一、候选州同谢祖沅，一、浙江举人何寿章，一、陕西举人张铎，一、湖南举人曾廉，一、中书诚勤，一、中书胡元泰，一、山东拔贡郑重，一、山西附监宋汝淮，一、谢祖沅气枪一杆，一、谢祖沅样图一张，一、宋汝淮样图，一、宋汝淮绘图。(58)

而在这一天军机处给慈禧太后的奏片只是称：本日“都察院代递顾治等条陈”，“俟陆续核议办理”。(59)该奏片未提收到条陈等件的具体数目，只是表示拟就处理意见后，再上呈慈禧太后。而到了第二天，即七月二十八日，军机处奏片称：

又二十七日……都察院代递谢祖沅、郑重、胡元泰、张铎、何寿章、诚勤、联治、宋汝淮条陈……均俟筹议奏明办理后，再行陆续恭呈慈览。

此时军机处奏片中已无湖南举人曾廉、广西试用知县章国珍。也就是说，在二十七日收到的共为14件的条陈、气枪、样图、绘图，军机处奏片中只提了8件条陈，将曾廉的条陈隐瞒了下来。七月二十九日的军机处奏片未提此事。七月三十日的军机处奏片则将都察院代奏条陈的日期弄混。(60)八月初一日的军机处奏片又未提此事。八月初二日军机处奏片称：

……诚勤呈一件、联治呈一件……郑重呈一件、张铎呈一件……均奉旨：“存”……恭呈慈览。

也就是说，二十七日都察院代奏的条陈，到八月初二日才上呈慈禧太后4件。八月初三日的军机处奏片称：

又二十七日胡元泰请清教案呈、宋汝淮条陈矿务河工呈，均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后再行办理。

即又上呈了2件。八月初四日的军机处奏片未提此事。八月初五日，军机处奏片称：

都察院代递举人何寿章请严定贩米章程及酌定交涉章程、设立矿务学堂折……均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理。(61)

由此可见，过了9天之后，都察院二十七日代奏的条陈，才有7件上呈慈禧太后。而从七月二十七日起，军机处奏片涉及该日都察院代奏条陈事多达6次，从未提到过曾廉的条陈。⁽⁶²⁾八月初六日，慈禧太后重新训政，重要奏折上呈之事也停止了。到此为止，曾廉的条陈由此似乎在空气中蒸发了。我在档案馆也没有发现该折片的原件或抄件。

光绪帝有没有看过或仔细看过曾廉的条陈，从档案中很难得出印象。从《随手登记档》中可见，七月二十七日那天，军机处共收到折片56件，其中各省各京内衙门折片30件，代奏的司员士民条陈折片共26件，另有广西巡抚黄槐森的电报。⁽⁶³⁾而同在这一天，共发出明发、字寄、电寄、交片谕旨共29道。可以说这一天是百日维新期间光绪帝最忙的日子之一。可是，七月二十七日都察院代奏条陈在军机处的处理时间多达9天，如此重要的条陈在军机章京的提示下光绪帝应当看到，其中有无梁启超等人所称光绪帝让谭嗣同拟稿驳斥事，现在还不能完全否定，但光绪帝在此期间未与谭嗣同见面，却是事实。

百日维新期间，代奏的司员士民条陈，虽有相当大的数量上呈慈禧太后，但也不是全送。送哪些不送哪些，本是光绪帝有权选择之事。但曾廉条陈是一份重要的文件，按照重要折片上送的制度是应上送的，我个人以为，光绪帝看到了这份杀伤力极大的文件，为保全康、梁，也为保护其政策，选择了不送。这么做，当然会有风险，但若上送，立即会有实际的危险。而这样的事情对光绪帝来说也不是第一次了。⁽⁶⁴⁾

但从光绪帝送慈禧太后重要奏折的全部情况来看，这种隐瞒是极个别的，若没有特殊的情况，他是不会甚至也不敢这么做的。

慈禧太后似不掌握全部谕旨的原文

从《随手登记档》、《上谕档》、《洋务档》中可以看出，慈禧太后每天可以收到军机处发来前一天的“朱批折件事由单”、“早事传旨事由单”、“电旨单”，也经常收到军机处发来当日重要折片的原件及简单的相关谕旨。然而，除了电寄谕旨外，光绪帝发出的其他谕旨，包括明发、廷寄、交片，有没有同时上呈慈禧太后？我所看见的档案中对此尚无明

确的说法。

明发的谕旨，当时有宫门钞，现存京内各衙门档案中有不少抄件，其中也包括内务府。慈禧太后想看的话，当然可以看到。但廷寄、交片谕旨，若无专送的话，慈禧太后就有可能看不到。

军机处《上谕档》中有两件很奇怪的谕旨，光绪二十四年七月二十八日：

奉旨：自本年正月起所有廷寄及交片谕旨均钞录一分呈览。以后即陆续钞递。其明发及电旨不必钞。钦此。

本日奉旨：著内阁将每日所奉之谕旨均钞录一分，于次日径交军机处呈览。钦此。

这两道谕旨之上还有“御笔遵缮”字样。同一天，还有一道交发内阁的交片谕旨，内容同上引第二件。两道谕旨既称“御笔遵缮”，当属御笔发下后军机处奉旨缮录。而光绪帝发下此两道御笔的用意为何？我还没有发现相关的可以佐证的其他材料。

由此而揆之情理，大概有以下几种可能性：

其一，光绪帝让军机处和内阁抄录的廷寄、交片、明发谕旨是给自己看的，且谕旨中也称“呈览”，特别是“自本年正月起所有”，也可能包含备忘的意思。但光绪帝为何提出“以后即陆续钞递”，即将自己每天发布的谕旨，第二天抄给自己，同时还特别说明不包括“电旨”？如果需要备忘的话，为何不让负责发送电旨的总理衙门也抄录一份？而光绪帝每日见军机，军机处关于谕旨有极为完备的档册，如《明发档》、《上谕档》、《寄信档》、《电寄档》、《洋务档》、《交片档》等等，可以随时咨询，为何要自录一份？此中有情理不通之处。

其二，光绪帝让军机处和内阁抄录的廷寄、交片、明发谕旨，是自己保留一份，以备慈禧太后查的。七月二十八日，百日维新在今人看来已经走到了尽头，光绪帝与慈禧太后之间出现了很大的裂隙，京城中充满了谣言。光绪帝恐慈禧太后怀疑其背着她另有图谋，于是将“本年正月起的所有廷寄及交片谕旨”抄录一份，随时以能证明其清白。此一解释当

然是假设，但有不抄录电旨可作为内证，因为电旨军机处已抄录给慈禧太后了。同时，对于明发上谕，光绪帝也没有要求从“本年正月”抄录，而是从下旨的当天进行，因为明发谕旨本来就是公开的，慈禧太后可以很容易地看到；即便慈禧太后未看到，其身边人也会看到。

其三，慈禧太后已对光绪帝生有疑心，命光绪帝将所有廷寄、交片、明发谕旨都抄录一份，送其阅看，并对不公开的廷寄、交片谕旨，“自本年正月”补交。如果看当时的形势，也有此种可能。但其中也有疑惑，如果是交慈禧太后，在光绪帝下发的御笔中应当说明清楚，因为此为经常性的事务，每日还需军机处去完成，为何还说“呈览”，即呈送自己？同时，如果真是每日送慈禧太后的话，军机处《随手登记档》在“缮递某某日朱批折件事由单”、“缮递某某日早事传旨事由单”、“缮递某某日电旨某道”之后，应该另加上“缮递某某日廷寄谕旨某道、交片谕旨某道”、“缮递某某日明发谕旨某道”的相应记录。而军机处的各档册中，没有此类记载。

由此，我以为，以上三种情况都有可能，而第二种情况可能性最大。因为，第二天，即七月二十九日，光绪帝就要去颐和园，面见慈禧太后，这是百日维新最关键的一幕对手戏。

然而若要认定第二种可能或第三种可能，那么，事实上也就承认了一个前提：即慈禧太后手中有“朱批折件事由单”、“早事传旨事由单”、“电旨”、重要折片及简要的相关谕旨，她也能看到明发谕旨；但她还不能掌握廷寄谕旨、交片谕旨的全部和原文。反过来说，慈禧太后还不能对光绪帝未送的折件、廷寄及交片谕旨实行监督，明发谕旨虽能看到，但表现在政治权力分割上还不是那种监督关系。

事前请示制度

以上所说的，皆为事后报告制度，然更为重要的当属事前请示制度。此一制度也确立于光绪帝亲政前。前引光绪十四年十一月初十日军机大臣世续等奏折中记：

一、简放各缺，拟请于召见时请旨后，由臣等照例缮写谕旨呈

进。其简放大员及各项要差，拟请查照醇亲王条奏，由臣等请旨裁定后，皇上奏明皇太后，次日再降谕旨。

一、满汉尚书、侍郎缺出，应升、应署，及各省藩、臬缺出，拟请暂照现章，由臣等开单进呈，恭候简用。(65)

此中明确规定，“简放大员及各项要差”，由“皇上奏明皇太后”。至于尚书、侍郎、布政使、按察使的任用“照现章”办理。此时光绪帝尚未亲政，“现章”当由慈禧太后做主。

在现有档案中，可以说明光绪帝事前请示的有力材料虽有一些，但不是很多。(66)百日维新期间，我仅在《洋务档》中看到了三条记载。其一为：

五月十三日。本日总理各国事务衙门……又奏遵议各国君后宗藩及头等公使来华接见款待礼节折，拟俟发下后，再行传旨“依议”。谨将原折、片、单恭呈慈览。

此为军机处奏片。事为总理衙门所奏接见外国君后宗藩及头等公使的礼节，此中有慈禧太后接见时的礼节，光绪帝不敢代太后做主，故让军机处以奏片形式请示慈禧太后。查第二天的《洋务档》，对此有记载：总理衙门各国君后宗藩及头等公使接见款待礼节折，“奉旨：‘依议。’钦此”。其二为：

五月十四日。本日总理各国事务王、大臣……又会奏筹办京师大学堂并开办详细章程折、单一件，又奏复御史杨深秀等奏请设局译书片，拟请俟发下后，再降谕旨。谨将原折、片、单恭呈慈览。

此为军机处奏片。事为军机大臣与总理衙门大臣会奏开办京师大学堂，并在大学堂中设译书局。很可能慈禧太后对京师大学堂有过面谕，光绪帝不敢自专，让军机处以奏片请示慈禧太后。查第二天《上谕档》，有开办大学堂的明发谕旨。其三为：

六月二十六日。本日张亨嘉奏沥陈亲老丁单，恳请改派朝鲜公使折，恭拟改派安徽布政使徐寿朋充驻扎朝鲜国钦差大臣。谨将张亨嘉原折恭呈慈览，伏候裁夺。俟发下后，再行缮定谕旨呈览。

六月二十三日派张亨嘉为驻朝鲜四等公使事，经过慈禧太后，此次改派徐寿朋，自应再次请示。当日慈禧太后发下，《洋务档》中有派徐寿朋为驻扎朝鲜钦差大臣的谕旨。

实际上，最为重要且次数最多的不是此类文字形式的请示，而是光绪帝在面见慈禧太后时的当面请示。光绪帝的亲信大臣翁同龢在其日记中留下不少的记载，此举光绪二十四年廖寿恒入值军机处为例。二月初九日，光绪帝召见军机大臣，“邸论枢垣需人”，即恭亲王奕訢称军机处缺人，第二天，光绪帝令刑部尚书廖寿恒在军机大臣上学习行走。翁在日记中专门注明“昨日请懿旨”。⁽⁶⁷⁾

然自光绪二十年，慈禧太后常住颐和园，而光绪帝常住宫中。两者之间的地理距离在15公里以上。从当时的交通来看，光绪帝的行程是乘轿出神武门，经西安门出西直门，在倚虹堂少坐，然后乘轿由石路至颐和园东宫门。回程恰好相反。单程的时间约3小时。慈禧太后则乘船从颐和园至广源闸西码头，至万寿寺拈香，在御座房少坐进膳后，再乘船至倚虹堂少坐，乘轿入西直门、西安门，直抵西苑仪鸾殿。回程也恰好相反。其单程的时间约在5小时以上。

从《清代起居注册》来看，光绪帝经常去颐和园，慈禧太后也时常回西苑。两人同住一处的时间比分开的时间长得多。慈禧太后在颐和园时住乐寿堂，光绪帝去颐和园时，住在玉澜堂，偶尔也住芸馆。⁽⁶⁸⁾光绪帝在宫中时住养心殿。慈禧太后进城时一般住在西苑春藕斋北面的仪鸾殿，此时光绪帝也通常不住在养心殿，而是移住西苑瀛台涵元殿。也就是说，无论是同住颐和园还是同住西苑，两人住的距离相当近，步行不过10多分钟。这种近距离很大程度上与仪礼有关。自道光帝坚持每日早晨向母亲请安后，皇帝如无重大事件每日早晨向母亲请安渐成皇家制度。咸丰帝如此，同治帝如此，光绪帝亦如此。除了请安外，光绪帝还经常“侍”慈禧太后早膳、晚膳（当时只吃两餐）和看戏，而这种今日看来充满家庭乐趣的活动，当时却是在严格的仪礼下进行的，以示皇家以孝道治天下。由此，两人居住地太远，会引起时间安排上和礼仪程式上的许多困难。据《清代起居注册》光绪朝，从光绪二十四年正月初一日至七月二十八日，光绪帝与慈禧太后交往情况可见下表：

	天数	同住	请安	侍早膳	侍晚膳	侍看戏	同阅操
正月	30	30	23	12	5	11	
二月	29	22	20	7	5	4	
三月	30	17	17	9	5	1	
闰三月	29	22	22	5	3		3
四月	30	19	19	9	5	3	
五月	30	16	16	11	8	6	
六月	29	18	17	3	4	3	
七月(至二十八日)	28	16	16	9	5	3	
合计	235	160	150	65	40	31	3

正月同住而未请安共7天，其中3天因祀太庙斋戒，2天因祀谷坛斋戒，1天因咸丰帝生母生日，1天情况不明（正月初三日）。二月同住而未请安2天，因祀社稷坛斋戒。六月同住而未请安1天，因祀太庙斋戒。

从上表可见，在当年七月二十八日以前，光绪帝与慈禧太后同住或同处的日子占了三分之二强，请安、侍膳、看戏、阅操都是慈禧太后可以向光绪帝施加影响或直接下令的时刻，按照光绪帝自己的说法是“朕仰承慈训”。根据当时的礼仪，光绪帝见慈禧太后要下跪，慈禧太后每次来宫中或西苑，光绪帝都得跪接跪送。慈禧太后可以向光绪帝下旨，在清朝官文书中称“朕钦奉慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后懿旨”，表现为政治权力上的上下级关系。⁽⁶⁹⁾在重大事件上，光绪帝须请示，须得到慈禧太后的同意。

百日维新期间，光绪帝去了几次颐和园？每次去时决定了哪些事项？就《清代起居注册》光绪朝并参阅各类档案，从四月下旬到七月下旬，光绪帝共去了10次颐和园。在园期间的重大决策可见下面所述：

四月二十一日至二十三日。其中二十二日决定：荣禄授文渊阁大学士管理户部仍兼步军统领，刚毅协办大学士调兵部尚书仍兼军机大臣，崇礼调刑部尚书仍兼总理衙门大臣。此次在园期间，光绪帝最大的收获是慈禧太后同意变法。这在翁同龢的日记中可以看出：

是日上奉慈谕，以前日御史杨深秀、学士徐致靖言国是未定，良是。今宜专讲西学，明白宣示等因，并御书某某官应准入学，圣意坚定。臣对：西法不可不讲，圣贤义理之学术尤不可忘。退拟旨一道，又飭各省督抚保使才，不论官职大小旨一道。⁽⁷⁰⁾

此中提到的“退拟旨”一道，即开始百日维新的谕旨。

四月二十六日至二十八日。其中二十七日颁下朱谕，罢免翁同龢；命直隶总督王文韶来京陛见，派荣禄署理直隶总督；命准备调任四川总督的原福州将军裕禄即行来京；撤销督办军务处；命大员补授需向慈禧太后谢恩。二十八日，命崇礼署理荣禄所遗之步军统领；光绪帝召见康有为、张元济。授康、张为总理衙门章京。

五月初四日至初九日。其中初五日下令废八股改试策论；命王文韶为军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书；荣禄为直隶总督兼北洋大臣；崇礼补授步军统领，孙家鼐协办大学士。初六日，派刚毅管理健锐营事务；派怀塔布管理圆明园八旗、包衣三旗及鸟枪营事务。

五月十四日至十七日。其中十五日批准京师大学堂章程，派孙家鼐管理大学堂事务；授举人梁启超六品衔，办理译书局事务。

五月二十二日至二十七日⁽⁷¹⁾。其中二十二日命各省书院改为兼习中、西学的学校，省会大书院为高等学，郡城之书院为中等学，州县书院为小学。二十三日命裕禄为军机大臣。二十四日授江苏巡抚奎俊为四川总督，江西巡抚德寿调江苏巡抚，江宁布政使松寿升江西巡抚，袁昶补江宁布政使。二十五日批准经济特科章程；驳回总理衙门议康有为条陈，命军机大臣会同总理衙门大臣切实筹议，毋得空言搪塞。二十七日命各省裁兵，命张之洞返回湖北本任，毋庸来京。

五月三十日至六月初三日。其中六月初一日批准张之洞、陈宝箴的科举新章。

六月十三日至十六日。其中十五日设铁路矿务总局，派王文韶、张荫桓为大臣；允司员士民上书言事；梁仲衡补刑部右侍郎。

七月初一日至初三日。其中初二日批准礼部所奏科举章程。

七月初七日至初八日。其中初八日决定九月初五日至二十五日慈禧太后和光绪帝在天津阅操。

七月十二日至十三日。十四日撤詹事府、通政使司、光禄寺、太仆寺、鸿胪寺、大理寺，裁湖北、广东、云南三巡抚，裁东河总督、漕运总督及卫所各官，裁无漕运之粮道、无盐场之盐道。⁽⁷²⁾

七月二十一日至二十四日。其中二十二日命裕禄为总理衙门大臣，李鸿章、敬信退出总理衙门；命裕禄、李端棻为礼部尚书，阔普通武为礼部左侍郎，萨廉为礼部右侍郎；命李培元为吏部右侍郎，刘恩溥为仓场侍郎，曾庆奎为都察院左副都御史；命停办昭信股票。二十三日，电令原湖北巡抚谭继洵来京听候简用。

而在百日维新期间，慈禧太后共3次离开颐和园来到西苑，其第一次为六月初八日至初九日，事为初九日为其夫君咸丰帝的生日；其第二次为六月二十一日至二十九日，事为二十六日为光绪帝生日；其第三次为七月十四日至十八日，事为十七日为咸丰帝忌日。在此期间决定的重大事件有：七月十六日寿荫补广州将军，色楞额补热河都统。

从上所述可见，百日维新的重大决策及高级官吏的人事任免，基本上是在光绪帝住园期间决定的，由此可以看到慈禧太后的身影。从制度上来看，此应视为是事前请示。惟一的例外是七月十九日至二十日的两天（十八日慈禧太后离开西苑，二十一日光绪帝赴颐和园，此两天恰是光绪帝一人住在宫中）。十九日，光绪帝罢免了礼部六堂官，以主事王照为三品顶戴以四品京堂候补，二十日决定礼部各堂官的署任，⁽⁷³⁾并授杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同为四品卿衔，“在军机章京上行走，参预新政事宜”。而这两天发生的光绪帝无视慈禧太后的政治权威自行做出的重大人事决定，也被一些研究者敏锐地认定是戊戌政变的导火索。

从张荫桓弹劾案看慈禧太后与光绪帝的政治权力关系

实际上最能形象反映慈禧太后与光绪帝的政治权力关系的，为张荫桓弹劾案。对此，张荫桓日记中有相当传神的记录。

张荫桓是光绪帝所信赖的重臣，曾任驻美公使，时任总理衙门大臣、户部左侍郎。他是康有为的同乡，在戊戌变法时作用甚大。⁽⁷⁴⁾五月初三日，御史胡孚宸上奏参张荫桓，称其在办理英德续借款时，受贿二百六十万，与翁同龢平分。⁽⁷⁵⁾根据重要折片上呈的制度，胡折当日即送慈禧太后。慈禧太后见之大怒。五月初五日，军机大臣廖寿恒到张寓，

告之当日光绪帝与慈禧太后同召见，慈禧太后为胡孚宸折“盛怒”，并让其第二天早晨递牌子，光绪帝召见。初六日光绪帝召见张时，军机大臣同在。光绪帝问张看过胡折没有，张答之：“阅过。总是奉职无状，辜负朝廷，乞恩治罪罢斥。”随后又为自己辩解：“胶澳事奉派与翁同龢同办，旅大事奉派与李鸿章同办，借款事与敬信、翁同龢同办。”

上听毕，问廖寿恒：“昨日在太后前说是他一人经办，何以今日不说？你们甚么事不管，问起来绝不知道，推给一人捱骂。”上词色甚厉，仲山（廖寿恒）碰头不已。上又诘廖寿恒：“昨在太后前说他行踪诡秘，到底如何诡秘，今日为甚么不说？”仲山碰头不已。子良（刚毅，时任军机大臣）解之曰：“廖寿恒说话太呆。”上又诘廖寿恒：“昨言许景澄（原驻德公使，已奉召回国）回来换他，今日何以不说？”仲山奏言：“昨因太后盛怒，且亦奏明与张荫桓时有意见不投处。”上顾礼邸（礼亲王世铎，时任军机大臣，恭亲王去世后为军机领班）：“尔传谕张荫桓不必忧虑。”

从此中可见，光绪帝在与慈禧太后同见军机时，虽对廖寿恒等人的言论不以为然，但因慈禧太后在场，诚恐诚惶，不敢多说，第二天将一肚子的怨气发出。此日记正是显现出光绪帝在慈禧太后面前和不在场时的不同态度，尽管他此时还正住在颐和园。

张荫桓日记另记一件事，又可见慈禧太后政治权力也有其限制：

关咏琴来为余慰藉，历言昨崇受之（崇礼，时任步军统领）到署，谓初五日早英年奉太后懿旨查抄余宅，拿交刑部治罪。与之耳语：“仍令候军机处旨意”。受之叩节时趋前跪，冀有懿旨，寂然无闻。及军机退直，受之询礼邸有无交派事件，礼邸答以无有。受之又询仲山，亦云无有。受之犹恐不实不尽，复令提督衙门章京赴仲山寓所询之，仍云无有。受之乃返。德和园听戏，仲山问受之所询交派何事，受之具以英年之说告仲山，谓无所闻。豫甫（立山，时任内务府大臣）劝受之以若事则不宜喧嚷云。(76)

崇礼于荣禄赴天津后署任步军统领，五月初五日改实授。英年属正白旗汉军，隶内务府，曾任奉宸苑卿，时任工部右侍郎兼步军统领衙门左翼总兵，由其来传懿旨，将张荫桓抄家并交刑部治罪，当属不合体制。正

式的谕旨应来自军机处。崇礼由此受到了提醒，他借授职谢太后恩时，有意前趋，希得慈禧太后当面下旨，然未与闻。于是他等军机处下值后，向军机领班礼亲王世铎、军机大臣廖寿恒反复询问，未得结果。但他仍不放心，派人到廖寿恒家中核实。最后，崇礼因未得到慈禧太后亲自下达的懿旨，也未得到军机处传来的正式谕旨，将英年所传懿旨搁置。尽管崇礼在立山的劝告下，将此事不了了之，而不再喧嚷，但消息还是流了出去。(77)

综上所述，可略作数语作为本节之小结：政变前光绪帝与慈禧太后的政治权力关系存在着两种制度：其一是事后报告制度，即军机处每日将前一日朱批、口谕、电旨连同其“事由”上报慈禧太后；每日将当日重要折件及简要相关谕旨上报慈禧太后，其中个别折件光绪帝对慈禧太后有所隐瞒；军机处很可能未将全部明发、廷寄、交片谕旨上报慈禧太后。其二是事前请示制度，除个别情况下以军机处奏片的形式向慈禧太后请旨外，主要是在光绪帝面见慈禧太后时，须将重大政治决策和高级官员任免，先行请示慈禧太后；惟一的例外是罢免礼部六堂官和任命军机四章京，对此慈禧太后事后虽为不平，但无法推翻光绪帝的“擅自”决定，只能在礼部新任六堂官的实授上表示其态度。在胡孚宸劾张荫桓案中，又可以看出，慈禧太后虽可控制光绪帝，但因体制问题，她还不能直接通过军机处向步军统领衙门下达懿旨。也就是说，光绪帝对慈禧太后负责，而整个国家机器须对光绪帝负责，尽管慈禧太后也不时通过各种方式干预国家机器的运作。

三、七月二十九日至八月初三日的政治异动

七月二十九日（9月14日），光绪帝前往颐和园。由此至八月初三日，他在颐和园住了5天。光绪帝此次住园的时间安排为七月二十五日所决定的。⁽⁷⁸⁾此为他从颐和园回来的第二天。光绪帝之所以很早便决定其赴园及回宫的时间，是因为皇帝的仪制。每次出行，随行的太监即有相当大数量，⁽⁷⁹⁾此外还牵涉到内务府、侍卫处、护军营和步军统领衙门等众多机构与人员。由此，每次光绪帝去颐和园都提前3至8天不等，预先发出通知。

开懋勤殿与七月三十日给杨锐朱谕

光绪帝此次去颐和园，其目的之一是请示慈禧太后批准开懋勤殿。梁启超在《戊戌政变记》卷三称：

上既广采群议，图治之心益切。至七月二十八日，决意欲开懋勤殿，选集通国英才数十人，并延聘东西各国政治专家，共议制度，将一切应兴应革之事全盘筹算，定一详细规则，然后施行。犹恐西后不允兹议，乃命谭嗣同查考雍正、乾隆、嘉庆三朝开懋勤殿故事，拟一上谕，将持至颐和园，禀命西后，即见施行。乃越日而变局已显，衣带密诏下矣。

而在该书的卷六《谭嗣同传》中说法稍有异，“懋勤殿”后称“设顾问官”，“雍正、乾隆、嘉庆三朝”改称“康熙、乾隆、咸丰三朝”，并称：“至二十八日，京朝人人咸知懋勤殿之事，以为今日谕旨将下，而卒不下，于是益知西后与帝之不相容矣。”⁽⁸⁰⁾康有为对此声称懋勤殿一事是其一手策划。⁽⁸¹⁾康、梁的这一说法，有其破绽。其中最重要的是，光绪帝当时与谭嗣同、宋伯鲁并未相见。⁽⁸²⁾

然而，康、梁所言光绪帝有意开懋勤殿的打算，却是可以证实的。

据军机处《早事》和宫中《召见单》，七月二十八日，光绪帝召见湖北补用知府钱恂。钱于第二天电告张之洞：“昨召见三刻，上询鄂，为详敷奏，兵为先，蒙许可，议政局必设。”⁽⁸³⁾此中的“议政局”，与懋勤殿功能相同。又据军机处《早事》、宫中《召见单》，七月二十九日，光绪帝召见北洋候选道严复。严复于八月初一日告诉总理衙门章京郑孝胥：“将开懋勤殿，选才行兼著者十人入殿行走，专预新政。”⁽⁸⁴⁾与严复甚有关系的《国闻报》，八月初二日更是登出了消息。⁽⁸⁵⁾钱恂、严复之所以如此认定此事，很可能是在召见时，光绪帝有所透露。

召开懋勤殿的说法，自然引起各位研究先进的注意和引用，而孔祥吉先生依据康有为的说法，指军机处《随手登记档》七月二十八日宋伯鲁的《选通才以备顾问折》、二十九日徐致靖的《遵保康有为等折》、同日王照的《遵保康广仁等折》为康有为所拟，皆是关于开懋勤殿的文件，并据王照的书信及与犬养毅的笔谈进行考订。⁽⁸⁶⁾然而，此三折至今尚未在档案中检出，关于懋勤殿的设计及人选，现在仍是无法完全确认。

据《清代起居注册》光绪朝记：

二十九日庚辰，卯刻，上诣倚虹堂少坐。至乐寿堂慈禧皇太后前请安。奉皇太后幸景福阁，侍早、晚膳毕，驻蹕颐和园玉澜堂。⁽⁸⁷⁾

此一材料说明，光绪帝这一天动身很早，其与慈禧太后见面交谈时间较多，即乐寿堂请安、景福阁侍早膳、景福阁侍晚膳。然而，《清代起居注册》的这一记载似有误。据内务府《记事珠》：七月二十八日“侍卫处来文。为明日皇上办事、用早膳、召见后，诣皇太后前请安、侍膳毕，驻蹕颐和园等因”。由此可见，光绪帝此日动身较晚，但仍有请安和侍膳。⁽⁸⁸⁾此文献所记是事先的安排。而宫中《穿戴档》称：“卯正，上请至乾清宫见大人，毕，还养心殿。……办事后外请至颐和园乐寿堂，圣母皇太后前请安，毕，还玉澜堂。”⁽⁸⁹⁾而该档属事后的记录。军机处《随手登记档》也可以于此证实，该日光绪帝“办事后驻蹕颐和园”。

由此可以确定，光绪帝是在这一天政务处理完毕后去颐和园的。这一天的政令与慈禧太后没有关系。这一天两人的见面为“请安”，也有可

能“侍膳”。然在这一天见面中，光绪帝有没有向慈禧太后请示懋勤殿的设计与人选，以及如何请示，档案中自然无记录。而若孔祥吉先生关于宋、徐、王三折为懋勤殿之设计与人选的考证可以成立的话，那么，光绪帝即使不谈，懋勤殿一事，也已经报告了慈禧太后。据《上谕档》军机处奏片，二十八日宋伯鲁折奉旨“暂存”，二十九日徐致靖折、王照折均奉旨“存记”，当日即将原件及相关谕旨上送慈禧太后。(90)

康有为一直企图在清朝现有政治体制之外，建立由其控制的议政机构，并由此进入政治的核心。先是自己上奏设制度局（二月十九日、五月初四日），后代宋伯鲁上奏设议政处（二月初八日），再后代阔普通武上奏设议院（七月初三日，此处的议院非代议制机构，实为议政机构），又再后代徐致靖上奏设散卿（七月二十日），与徐致靖同时上奏的张元济，多少也受康有为影响，也要求设立议政局。形式虽有多变，然性质大体相同。此时的懋勤殿，最初由梁启超于六月初六日代李端棻上奏时提出，光绪帝交奕劻、孙家鼐议复，结果还是驳回。(91)可以说，当时高层政坛对康有为的用意看得十分清楚，进行了全面的阻击。光绪帝尽管对康有为的建策有赞同之意，但对康党接二连三的提议，其处理方法仍是按旧制办理，即交总理衙门、军机处或他认为态度比较缓和的孙家鼐等人核议具奏，同时将康党的各种提议作为重要折件上送慈禧太后。由于康党的此类提议在交议时全部被驳或被拆解而失其意，慈禧太后无须直接出面干涉。在百日维新中，康有为及其党人的许多提议都被接受，惟此一条决不让步。军机处、总理衙门及其他高官们似乎同此一心，决不让康有为掌握实际的政治权力。

当光绪帝将开懋勤殿一事直接向慈禧太后提出时，对权力十分敏感且权术十二分精深的慈禧太后当然知道此事会导致什么样的结局。康有为及其党人提出的议政机构的基本特点是，人员不受品秩的限制，设于宫中直接对皇帝负责，表面上为政治咨询机构，实际上将是政治决策机构。原有的负责咨询和议政功能的军机处和总理衙门等机构，将会变成单纯的执行机构。这是对现存政治体制的挑战，是对她本人权力的挑战。若同意开懋勤殿，将对其与光绪帝之间的政治权力关系进行大修改，而且会是实质性的修改。也就是说，光绪帝10天前“擅自”罢免礼部六堂，是对其权力的否定，光绪帝此时提出开懋勤殿，将动摇她的权力

基础。从她的角度来看，光绪帝已是两次发动“政变”。

尽管七月二十九日光绪帝与慈禧太后的权力大争论并没有档案记载，但争论的问题及最后的结论，却从光绪帝三十日给杨锐的密诏中清晰地流露出来。

黄彰健先生1970年的著作，对光绪帝给杨锐的密诏进行了考证，得出结论：此诏发出时间为七月三十日（9月15日），最好的版本为赵炳麟在《光绪大事汇鉴》所录，康有为对此诏进行了篡改。黄先生考证的方法十分精巧，他用梁启超对康诗的注，否定了康有为发布的各种版本，用光绪帝召见杨锐的时间，确定该诏发出的时间。整个考证过程显得举重若轻，实属技巧高手之为。据此，摘录赵氏所记此诏：

近来朕仰窥皇太后圣意，不愿将法尽变，并不欲将此辈老谬昏庸之大臣罢黜，而用通达英勇之人，令其议政，以为恐失人心。……即如十九日之朱谕，皇太后以为过重，故不得不徐图之，此近来之实在为难之情形也。……但必欲朕一旦痛切降旨，将旧法尽变，而尽黜此辈昏庸之人，则朕之权力实有未足。果使如此，则朕位且不能保，何况其他？今朕问汝，可有良策俾旧法可以全变，将老谬昏庸之大臣尽行罢黜，而登进通达英勇之人，令其议政，使中国转危为安，化弱为强，而又不致有拂圣意……（黑体为引者所标）

在此诏中，光绪帝两次提到了“议政”，即设懋勤殿的核心；两次提到了“通达英勇之人”，即康有为及其党人；提到了慈禧太后的反对理由，即“恐失人心”；提到了“十九日之朱谕”，即罢免礼部六堂官，慈禧太后当面向光绪帝表示其反对意见，即处理“过重”；提到了“朕之权力”，也就是上节所讨论的光绪帝与慈禧太后的政治权力关系；最核心的一句是“朕位且不能保”。根据上引密诏的提示，可以想像七月二十九日光绪帝与慈禧太后争论的场景，并可得出三点结论：一、光绪帝向慈禧太后提出了建立议政机构的意见，也可能提出了由康有为及其党人参加或主持此议政机构的意见，慈禧太后则提出了对罢免礼部六堂官的指责；二、光绪帝的政治权力对建立议政机构、重用康有为及其党人以及罢免大臣，“实有未足”，该项政治权力属于慈禧太后；三、慈禧太后警告光

光绪帝，若其越出权限，其皇位“不能保”。⁽⁹²⁾

光绪帝的密诏显示了政治异动，就慈禧太后的性格及以往的处事方式而言，其一旦提出了对光绪帝皇位的警告，不会只言不做，而将会调整她与光绪帝的政治权力关系，也可能在此时她考虑了走向前台。

光绪帝的密诏也显示其在慈禧太后的威势下的退缩。他虽没有放弃全变旧法、罢免老臣、登进新人议政的想法，但以“不致有拂圣意”为前提，然而这一前提又已决定他必然再次后退，直到交出权力。

除了这一密诏外，七月三十日，档案上所反映的政治情况还属基本正常。据军机处《早事》和宫中《召见单》，光绪帝召见了崇礼、杨锐、军机。⁽⁹³⁾ 宫中《穿戴档》称：“卯正，外请至仁寿堂见大人，毕，还玉澜堂。……办事后外请至乐寿堂圣母皇太后前请安，毕，还玉澜堂。”由此可见，光绪帝发给杨锐密诏的时间似在该日见慈禧太后之前，由此还可见，光绪帝与慈禧太后的争论可能发生于二十九日请安时。光绪帝于七月三十日向慈禧太后请安时有何内容，档案中自然不载，但这一天所发出的谕旨数量比前几天为少。⁽⁹⁴⁾

八月初一日召见袁世凯

八月初一日（9月16日），光绪帝在颐和园召见了袁世凯。召见后，光绪帝于当日发下两道谕旨，其一是明发：

现在练兵紧要，直隶按察使袁世凯办事勤奋，校练认真，著开缺以侍郎候补，责成专办练兵事务。所有应办事宜，著随时具奏。当此时局艰难，修明武备实为第一要务。袁世凯惟当勉益加勉，切实讲求训练，俾成劲旅，用副朝廷整饬戎行之至意。

其二是交片：

交候补侍郎袁。本日军机大臣面奉谕旨：“袁世凯著于本月初五日请训。钦此。”相应传知贵侍郎钦遵可也。⁽⁹⁵⁾（黑体为引者所标）

光绪帝召见袁世凯一事，许多研究先进已经论及，分析也为深入。但还有一些情况，我以为需要在此进行补证。

其一，袁世凯的提升有无经过慈禧太后的批准？

这里面首先的问题是，袁世凯的提升，属于光绪帝权力范围之内，还是应先行请示慈禧太后。据四月二十七日谕旨：“嗣后在廷臣工仰蒙慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后赏项，及补授文武一品暨满汉侍郎，均著具折后恭诣皇太后前谢恩。各将军、都统、督、抚、提督等官亦著一体具折奏谢”，此中提到的“文武一品暨满汉侍郎”，当属须经由慈禧太后批准的重要人事任命，而袁世凯的候补侍郎，正在边缘，袁升任后也无谢太后恩折。⁽⁹⁶⁾也就是说，此事可经慈禧太后，似也可由光绪帝自行做主。

至于此事是否经过慈禧太后批准，虽然没有直接的档案材料，但也有些痕迹值得考虑。一、慈禧太后知道召见袁世凯一事。七月二十六日徐致靖保袁折上，当日发出电旨给荣禄：“著传知袁世凯，即行来京陛见。”军机处也于当日将徐折及该旨上送慈禧太后。此事的处理符合当时的办事程序。二、此时光绪帝一直住在园中。《清代起居注册》八月初一日记：“上诣乐寿堂慈禧皇太后前请安，奉皇太后幸颐乐殿侍早、晚膳，看戏毕，驾还玉澜堂。”⁽⁹⁷⁾这一天，他与慈禧太后交往的时间超过二十九日和三十日。三、七月三十日光绪帝发出的密诏，承认自己在“登进通达英勇之人”方面“朕之权力实有未足”，并表示了“不致有拂圣意”的态度。四、也是最重要的，戊戌政变后，荣禄于八月初十日奉到电旨：“著即刻来京，有面询事件。直隶总督及北洋大臣事务，著袁世凯暂行护理。”⁽⁹⁸⁾由此，八月十二日至二十日新任总督裕禄到达，袁世凯共护理了九天直隶总督和北洋大臣。如慈禧太后对袁有恶感，依其性格，宁可费时费力，也不会将如此重要的职权放在袁手中。也因为以上几点，我以为，袁世凯的晋升很可能光绪帝向慈禧太后面禀过。

其二，袁世凯的晋升有什么实质性的变化？

按察使为正三品，侍郎是正二品，从品级上说，袁世凯是超擢。但就当时人的观念来说，实缺要比候补好。当时清朝的候补官数量相当大，正二品虽说是高官，但此衔在当时已滥。若不是袁世凯，其他的实

缺按察使升候补侍郎，一般并不认为是太大的好事。

可袁世凯不同，他以浙江温处道“驻扎朝鲜总理交涉通商事宜”，在甲午战争前夕回国，一度被派往东北清军前线营务处。甲午战败后，仍以浙江温处道留京，充督办军务处差委。光绪二十一年前往小站接练“定武军”，将之改造成有七千之众的“新建陆军”。⁽⁹⁹⁾光绪二十三年，袁由正四品的道员超擢正三品的直隶按察使，仍专办练兵事务。也就是说，袁世凯的浙江温处道、直隶按察使虽为实缺官，但并不赴任，仅仅是品级而已。他由正三品超擢正二品，是因其本缺是文官。⁽¹⁰⁰⁾而侍郎一旦补缺，也可以不上任，各部堂官共有六员，其中有人差使在外，在清朝也是经常之事，如以往的外派学政和此时的外派公使。也就是说，对袁的晋升，只是品级的变化，其事务并无变化。当时驻在直隶的三支主力部队，聂士成为直隶提督，董福祥为甘肃提督，皆为武官的从一品，相较之下，袁世凯的文官正二品，与之相差不多，尽管文官的地位在当时要比武官高出许多。

而袁世凯此次晋升，其中最重要的变化，就是谕旨中所称的“著随时具奏”。他获得了上奏权，有了与光绪帝直接文字交流的机会。而在此之前，他的意见需要通过直隶总督荣禄。

其三，袁世凯的晋升光绪帝有无深意？

赵立人先生1990年论文、戴逸先生1999年论文均已证明，康有为及其党人，早就对袁世凯进行工作，以期待在今后的政治变化中袁能拥帝倒后。尤其是戴先生的论文，以徐世昌日记揭示了戊戌年六月徐仁录在天津、小站的活动以及徐世昌、袁世凯的表现。但是，现在还没有史料可以证明，光绪帝对康党的军事策动工作是知情的。由于当时康有为及其党人与光绪帝之间无法进行直接的面对面的交谈，而此类情节也难以用文字方式上奏，似又可以反过来推断，光绪帝对此一无所知。由此看来，我以为，梁启超后来的回忆可能有几分道理。周传儒先生1980年文章称：“据新会所说，慈禧拟于天津阅兵之顷，实行废立是事实。光绪召袁世凯入京觐见，企图引袁自卫，亦属事实。”梁启超此论的前提是天津废立，并光绪帝发现其谋。今日的各位研究先进，如赵立人先生、杨天石先生对后党的天津废立阴谋，均持否定态度，认为此是康有为的想

像或为军事策动而制造。姜鸣先生更是认为，康有为充满了宫廷政变的想像力，“与精明干练、深谙政治运作方式的太后相比，他仿佛是个旧小说旧戏文看得太多的土乡绅”。⁽¹⁰¹⁾我同意各位研究先进的说法。就前节所述光绪帝与慈禧太后的政治权力关系，无论是训政还是废帝，慈禧太后都毋庸跑到天津借荣禄之刀，更何况天津阅操决定于四月二十七日，具体时间决定于七月初八日，当时光绪帝与慈禧太后之间尚未出现明显的政治危机。⁽¹⁰²⁾但我仍以为，梁启超的说法还有某些可取之处，即光绪帝召见袁世凯时似有“引袁”之意。对此，也有一些痕迹可供今人思索：其一是，当日谕旨中“所有应办事宜，著随时具奏”，似有鼓励袁有事不必经荣禄，而直接上奏之意。其二（也是最重要的）是八月初二日袁世凯谢恩召见时，据袁世凯的记录，光绪帝对他说：“人人都说你练的兵办的学堂甚好。以后可与荣禄各办各事”，⁽¹⁰³⁾后一句话明显地让袁摆脱荣禄的控制。其三是据袁世凯称，他在被召见的当日，要求尽快请训，以便其回天津为阅操准备。而当日发下的交片谕旨是初五日请训，也就是说，光绪帝在召见的当时，知道其后还会再见两次，一次为谢恩，一次为请训，而请训之日，光绪帝已回宫而不在颐和园。

光绪帝“引袁”的目的是否如梁启超所称，所谓“自卫”，即与慈禧太后将来以武力相抗？这似为不可能，因为前一日给杨锐的密诏中还表示了“不致有拂圣意”的想法；但他让袁世凯与荣禄“各办各事”，却透露出其有自己控制武装力量之心，他想摆脱老臣们的包围，用新派人士开出一些缝隙。这里面还有必要介绍荣禄与直隶境内三支主力部队的关系。

甲午战争期间，清朝成立了督办军务处，其督办为恭亲王奕訢，帮办为庆亲王奕劻，会办为户部尚书翁同龢、礼部尚书李鸿藻、步军统领荣禄、礼部左侍郎长麟。在这个名分极高的机构中，其灵魂人物为荣禄。在此期间胡燏棻在小站编练的“定武军”，隶于督办军务处。袁世凯接任后，其隶属关系并没有改变，尽管他后来超擢直隶按察使，但当时的直隶总督王文韶并不能控制袁部“新建陆军”。随着奕訢和李鸿藻去世，奕劻更多注重总理衙门事务（其为总署领班），翁同龢罢斥，长麟革职，督办军务处成了荣禄的一人天下，其下属的军队也只袁世凯部一支了。

光绪二十四年四月二十七日，即百日维新开始的第四天，光绪帝根

据慈禧太后的意图，进行了人事调整，荣禄替代王文韶，出任直隶总督。也就在同一天，军机大臣面奉谕旨：“现在军务各有专司，督办军务处著即裁撤。”⁽¹⁰⁴⁾五月初九日，督办军务王、大臣奕劻等上奏，《遵旨裁撤督办军务处折》，奉旨：“知道了”；《袁世凯请归直隶总督节制折》，奉旨：“依议”。⁽¹⁰⁵⁾袁世凯部的隶属关系由此转归直隶总督管辖。按照当时人的思考方式，既然督办军务处不再存在，袁世凯部交给其老上级同时又是其驻地的军政长官节制，也是顺理成章之事。袁世凯与荣禄之间的私人关系也已建立，御史胡景桂参劾袁时，荣奉旨调查而保全之。⁽¹⁰⁶⁾荣出任直隶总督后，奉旨保举人才，开列了31人的大名单，袁世凯亦列名其间。⁽¹⁰⁷⁾尽管袁世凯与康有为及其党人也有相对频繁的政治关系，但他与荣禄的关系似为更深一层，更何况甲午战争后荣一直是其顶头上司。

直隶境内的另一支主力部队是直隶提督聂士成的武毅军共30营，约万余人，驻在天津东北宁河县的芦台镇，这是他长期驻防的地区。按照清代制度，直隶总督有权节制其境内的武力，聂士成部长期归直隶总督管辖；又按清代制度，提督有直接上奏权，聂士成也可以向光绪帝上奏，并由光绪帝直接发下谕旨。但后一种现象，清代很少出现，在档案中也看不到戊戌年聂士成直接请旨的奏折。

直隶境内还有一支主力部队是甘肃提督董福祥的甘军共20余营，约万余人。当其镇压河州回民之反叛后，于光绪二十三年底奉命率军东向，驻在山西。⁽¹⁰⁸⁾光绪二十四年三月，因德占胶澳、俄占旅大、英俄关系紧张时，据督办军务处的提议，光绪帝调董军驻直隶正定府一带，以防不备。⁽¹⁰⁹⁾董军入直隶后，当然受直隶总督节制，但董有上奏权，也经常使用此权。

袁世凯获上奏权后，其与荣禄的隶属关系虽不能因此改变，但若其运用得当，也可与荣禄分庭抗礼，即如光绪帝所说的“各办各事”。这当然需要光绪帝的出面支持。清代此类事件也有先例，最为人们熟悉的是，曾国藩以侍郎衔领兵交战于江西，根本就不买江西巡抚的账，不过那是战时。

八月初二日光绪帝口谕袁世凯“以后可与荣禄各办各事”，其内心世

界究竟为何，今人无可知晓。但他与袁世凯还有一见，时在八月初五日，或许他会说些什么。然至其时，局势已经大变。

其四，袁世凯的晋升是否引起了慈禧太后及后党的警觉？

梁启超称：

谭嗣同荐袁世凯之将才，上乃召袁世凯询问兵事，欲以备参谋部之任，特加其官，令其将应办事宜，专折具奏，俾其独将。……荣禄素怀不轨，知事已急，即日造谣，三电总署云，英俄开战于珲春，英舰七艘泊于大沽，立调袁世凯出津防御……荣禄先调聂士成军于天津，袁世凯五日夕至津，荣禄复留之于天津……⁽¹¹⁰⁾

康有为亦称：

荣禄见袁世凯被召，即调聂士成守天津，以断袁军入京之路，调董福祥军密入京师，以备举大事。⁽¹¹¹⁾

苏继祖称：

天津督署调武毅军十营，即日来京，声言用备皇差弹压。实因闻袁世凯赏以侍郎，颇觉骇异，先诈称英俄开仗，调袁回防，预调聂军，防袁有变。袁到津时已晚，即进督署，夜半方出，次日亦未回防。⁽¹¹²⁾

赵炳麟称：

署直隶总督荣禄调提督聂士成举兵来津，提督董福祥移军长辛店，屡电促袁世凯还营。先是怀塔布、立山等皆至津言宫中事，怀、立久领常侍，太后党也。怀被革，尤怨上，思制之。御史杨崇伊善总管太监李莲英，内事纤悉，报知之。崇伊亦出天津诣荣禄，告曰：“上之用慰亭，欲收兵权也。上得权必先图公，公其危哉。且康有为乱法，臣工怨之，事宜早图也。”编修林开谟，旭（林旭）同族叔也，素恶旭所为，而因旭多知内事，亦在荣禄座上，赞崇伊言。荣禄乃称英俄开仗，珲春英舰七艘窥大沽，调聂士成兵二十营来津，董福祥移军长辛店，三电总署促袁世凯还营。荣禄谓崇伊

曰：“尔言官也，可约台垣请太后训政，试归与庆邸谋之。”遂为书与崇伊还京。(113)

以上说法，多为各位研究先进所引用。其基本意思是袁世凯的晋升引起了后党的警觉，荣禄也开始发动，准备以武力来制服袁。对此，袁世凯亦称：

（初三日）将暮，得营中电信，谓有英兵船多只游弋大沽海口，接荣相传令，飭各营整备听调，即回寓作复电。适有荣相专弁遗书，亦谓英船游弋，已调聂士成带兵十营来津驻扎陈家沟，盼即日回防。(114)

袁世凯证实荣禄有电报来，让其回任；并证实聂士成军已奉命而调动。天津《国闻报》八月初六日称：

聂军门以九月望圣驾幸津阅操，所有武毅军步、马、炮各营队，均须先期移扎天津，闻左右两军计十营，已于初四、初五等日由芦台拔队来津。有见之谓各军士均系行军装束，手挺枪，背负囊，系腰子药包，步骤井井，与别军开差形境，迥然不同。即此行路一端，亦足见军容之整肃矣。(115)

《国闻报》证实了聂军的调动，但称是为阅操而动。然而，此外还有一些疑问尚未证实：一、荣禄的电报是否造谣，即为其制袁提供借口？二、荣禄调军的目的是否为制袁，以配合京中的行动？三、董福祥军是否也同时调动？

首先看荣禄是否造谣英俄开仗。黄彰健先生1970年著作，引荣禄于八月初三日给总理衙门的三封电报，并引盛京将军依克唐阿的电报，称英俄开战系依克唐阿提出，由此证明荣禄未造谣。此中的考证应当说是完备的。但黄先生的著作出版后，关于荣禄造谣的说法在各种著述中依旧不绝。林克光先生1987年在《近代史研究》的论文中，引苏继祖的说法后称：

这个记载是符合事实的。查《电报档》荣禄确实在八月初三日连发三封电报，伪称英国军舰突然入泊塘沽口内，并以此为借口，

一面派专弁遗书袁世凯，令“即日回防”；一面进行周密的军事部署……

此处不妨再看看黄先生著作中所引的三封电报。由于黄先生在引证时有若干笔误（虽不妨碍其结论），以下据台北中研院近代史研究所档案馆的《总理衙门清档》及北京中国第一历史档案馆的军机处《电报档》，再次引证如下：

初二日戌刻，接聂提督电称，昨下午六点钟由营口来兵轮七艘，三只泊金山嘴，四只泊秦王岛。风闻系英国兵舰，何以突来如此之多等语。复于亥刻又接该提督来电称，查沽子药库在塘泊〔沽〕南，现外国兵轮已泊塘泊〔沽〕口内，系在大沽子药库背后，相去太近，求饬罗镇严加防备各等情。除电饬罗镇不动声色暗为防探，并一面派委黄道建筦密赴塘沽查探。特先电闻，务望询明英使何事，即先电示。一俟黄道查复，再行电达钧署。禄。萧，亥刻。

顷电想达。复于子刻接李镇大霆电称，顷据榆防袁统带飞禀，前电言洋河口、金山嘴来兵轮四艘，距岸二十里，查系英艇，复问来由，直谓俄国意甚不善，英廷特派来此保护中国云云。同时又接该镇来电言，复接袁统带电称，今日来英国鱼雷艇二、兵轮一，连前共计七艘，内有提督座船一艘，齐泊定远炮台前面，离岸约八里许。职镇准于初三日搭车赴关各等情。查俄国现在并未开衅，该兵船所称俄意不善，来此保护等语，不知何所见而云然？抑或他国捏称英船，均不可知。特此电闻。禄。江，子刻。

昨据聂提督电称，外国兵轮泊入塘沽口内，当派黄道建筦密往探视。顷据复电称，职道已于初二日到塘沽，详查口内并无英兵船，塘沽只泊日本兵船一艘，查系前两月所来。现口外亦无兵船等情。除一面电饬大沽炮台、山海关各口确实查探究竟何项兵轮，共有几艘，现泊何所？俟查复到时，再行电闻。禄转。江，午刻。

以上三个电报于八月初四日由总理衙门呈光绪帝。(116)

从上引电文可见，荣禄的电报虽是初三日收到，但最早的一份却是

初二日半夜发出，第二、三份是初三日早晨、中午发出。如果荣禄决心造谣的话，也就是至迟于初二日作出决定。袁世凯晋升的上谕初一日明发，荣禄于初二日得知消息是有可能的。但荣称其开战的消息来源于直隶提督聂士成、通永镇总兵李大霆、在山海关防卫的袁统带，并称聂士成的第一个电报于初二日晚上收到，在如此之短的时间内，荣与聂、李、袁统带达成攻守同盟，是相当困难的。荣禄的电报是以北洋大臣的名义发给总理衙门的，并要求总理衙门向英国公使诘问，若其是造谣，总理衙门很快便可核对，更何况荣已派负责外交事务的天津海关道黄建箴核明，塘沽并无英国军舰，军事紧张的区域在山海关方向。而黄健彰先生1970年著作继续引荣禄初四日两电，指明山海关方向的军事紧张八月初四日到达最高点后，于当日下午6点钟英舰队离开了山海关。也就是说，最晚在初五日早晨，总理衙门已得到荣禄的报告，直隶所辖的大沽、山海关两个防区的军事紧张已经解除。而此时的军事紧张区域转移到了海参崴、珲春一带。

如果说聂士成、李大霆、袁统带均为荣禄的下属有可能助荣生谣，那么，黄健彰先生1970年著作同时引八月初三日盛京将军依克唐阿给总理衙门的电报，明确指出金州副都统寿长向其报告“日内传闻英、日、俄在海参崴开仗，旅大两口俄人颇形慌乱”，这就是荣禄所不能控制的区域和官员了。⁽¹¹⁷⁾黄先生认为“不能说是荣禄造谣”的结论，应当是正确的。对此我还可补充一条材料，八月初九日，总理衙门收到荣禄的电报：“顷接沪道来电，闻英领事言，英将踞大沽、烟台以拒俄。不知钧署有所闻否？若袭胶澳故智，何以御之？祈荅筹密示。荣禄。青，已。”⁽¹¹⁸⁾沪道即上海道蔡钧。他也听说了英、俄军事对抗的消息，并因事关大沽，将此消息转告荣禄。

甲午战争后，日、俄两国在朝鲜半岛进行争夺，日本采取了联英拒俄的外交方针。三国干涉还辽后，英、日与俄国在中国的争夺相当激烈。就历史真实而言，当时英、俄两国并未开战也无意开战，但英、俄决裂的消息却时有传闻，荣禄只是得到了不正确的情报，报告了不正确的传闻，他并没有造谣。事实上当时此类流言甚多甚广而影响很大。在北京的康有为对英舰到达大沽，英、俄即将开战的消息是认可的，并在其代拟的奏折中以此作为论据。⁽¹¹⁹⁾而在乡间闲居的杨度，也在其日记

中称：八月初八日，“电报：英吉利兵船四艘泊大沽口，云俄将不利于中国，故为保护”。十五日，“英俄于海参威开战，又曰广东海面，未知孰是”。⁽¹²⁰⁾

如果认定荣禄并未造谣的话，那么，他调动聂士成的军队，就有可能针对将会出现的英、俄开战。然此时的荣禄有无乘机调军制袁的打算？现有的材料还是不确切的。

如果荣禄有制袁之意，最佳方案当然是隔绝袁世凯与光绪帝的联系，同时也隔绝袁与其所部的联系，即将袁控制在天津。从前引袁世凯的日记来看，荣禄的方法于此是吻合的，即令袁由京急速返回，而袁到津后，也未让袁立即返回小站。但用这种方法，调军只是防袁从天津脱走回小站掌兵，且以秘密行动为佳，荣就没有必要告诉袁世凯聂军已行动。更何况天津的发动须与北京同时进行，否则调军就不是针对袁而是针对光绪帝了。从北京的情况来看，慈禧太后发动政变的时间似要晚一些，而且一开始的目标也不太确定（后将详述）。

如果说，荣禄仅凭初一日袁世凯晋升，而于初二日就已形成武力制袁的计划并开始实施，且已与北京方面商妥协同动作，同意此论的各位研究先进于此似还无法证明。由此，黄彰健先生1970年著作称：“聂军的调动固然可能为了应付大沽局势，但也可能是为了防袁”，对此我是同意的，因为黄先生提出了两个“可能”，而对后一个“可能”，我的怀疑程度大于黄先生。

称荣禄调董福祥军进占长辛店乃至进入仪彰门（广安门）之说，档案材料可以证明并无此事。

前已叙及，董福祥军于闰三月由山西移驻直隶正定府一带，其部最南驻在获鹿，最北驻在保定，绵延三百里。四月，董福祥要求其军一部移驻近畿，未能实现。⁽¹²¹⁾五月，董军在保定与传教士发生冲突，光绪帝命直隶总督荣禄查办。⁽¹²²⁾六月，荣禄处理完保定教案，提出建议：“此案现虽议结，甘军仍驻保定，既与教士有嫌，日久恐再寻衅。殊难防范。可否飭下董福祥将现驻保定各营，移驻他处，更为妥协。”⁽¹²³⁾光绪帝批准了这一提议。此后董军以正定为中心，分扎各处。⁽¹²⁴⁾从档案中，我看不到董军在八月初有调动的记录。董福祥此时尚不完全顺从

于荣禄，荣若调其军，董必有奏报。

与此恰恰相反，八月初八日董福祥出奏，称其得知光绪帝将奉慈禧太后于九月初五日至二十五日校阅各军，请求担任宿卫。该折称：

伏查奴才所部前经议准移扎涿州，近因查明涿州不便驻扎，奏请仍留正定，毋庸开赴涿州，蒙恩允准。各营自操演外，实皆无事。恭遇銮舆巡幸，奴才岂敢自安。拟敬选派队伍，躬自率赴天津，以备宿卫。如蒙允准，奴才拟早日成行，余营仍留正定，暂且派员经理。(125)

董福祥于此时发出此折，说明他对北京已经发生的政变尚不清楚。但该折清楚地表明，直至八月初八日，董本人尚在正定，其部也未有任何调动。董福祥此折于八月十一日到达，光绪帝已处于无权之地位，在该折上朱批“另有旨”。当日发下的上谕称：“董福祥奏恭遇銮舆巡幸请选派队伍亲赴宿卫一折，该提督应将所带队伍选派在营预备，听候谕旨遵行。”(126)也就在这一天，荣禄到达北京。第二天，荣禄进见，又下达了一道谕旨：“现在芦台以北山海关以南秦王岛一带地方，颇嫌空虚，著董福祥于所部甘军藉前往演习洋操为名，不动声色，酌拨数营，择要驻扎，以资镇摄。并谕令荣禄知之。”(127)秦皇岛一带，就是前次传闻英舰队游弋地区，很可能是荣禄根据上次的经验所做的军事补救行动。(128)八月二十一日，董福祥派何得彪率六营移驻秦皇岛的奏折到京，(129)当日下发的谕旨称：“董福祥所部甘军，分扎正定、保定、定州一带，形势散漫，不便操练。除何得彪所统六营移驻山海关迤南，其余所部各营均著董督率即行移扎南苑，认真操练，以便简派王、大臣随时校阅，俾成劲旅。”(130)根据此一谕旨，董军于八月二十五日起陆续开进，董福祥本人于九月初八日率亲军步队从正定出发，移驻南苑。(131)前引康有为、赵炳麟称董军的调动，很可能他们将事后的调动当作荣禄当时的密谋了。

综上所述，我的看法是，一、荣禄没有造谣；二、荣禄调聂士成军防英、俄开战的可能性大，制袁的可能性很小；三、董军并未出动。当然，前两个结论是由黄先生最先作出，我在此不过稍有补证而已。

由此再检视前引梁启超、康有为、苏继祖、赵炳麟各说，可以得出

这样的印象：梁、康因当时对袁有策动，因而对荣的各种行动难免过敏，将荣分散的行动组合成一个连贯的有预谋的行动；苏、赵是看到了事情的结局，由此将荣禄的行动进行“合理”的推论，而他们当时不若今日历史学家可以占有更充分的材料。

另一位对袁世凯入京十分敏感的局内人是王照。他曾受康党之托运动聂士成，也与闻康党对袁的军事图谋。他回忆称：

七月二十八日（当为二十六日）忽闻徐致靖请召袁世凯入都，照大惊，往问徐，答曰：“我请袁为御外侮也。”照曰：“虽如此，太后岂不惊？”于是照急缮折，请皇上命袁驻河南归德府以镇土匪，意在掩饰召袁入京之计，以免太后惊疑。……照于七月三十日始往颐和园上请袁兵南去之折。八月初二日袁到京（实为三十日），太后已知之。⁽¹³²⁾

王照是根据自己的底牌来推测慈禧太后的思路，也无确据。孔祥吉先生据《随手档》查出王照于七月三十日确有《敬陈管见折》，称王照此说可信，但没有说光绪帝看到这一令人奇怪的奏折有何反应。⁽¹³³⁾在此我还可以再做一点补证，当日军机处给慈禧太后的奏片称：“本日四品京堂王照等折件，俟拟议办法，陆续恭呈慈览。”⁽¹³⁴⁾看来光绪帝看到此折尚不明王照之用意，当日未作处理，也未送慈禧太后。又据军机处《上谕档》，王照的这份奏折，后来一直未有处理意见，也一直未送慈禧太后。

八月初二日给康有为的明发上谕

八月初二日（9月17日），军机处《早事》中记载：

召见袁世凯、成勋、周莲、陈春瀛、林旭、军机。皇上明日办事后由颐和园还宫。

召见袁世凯、成勋、周莲、陈春瀛各有其原因。⁽¹³⁵⁾召见军机是每日的公事。而召见林旭，却是一政治异常现象。同时，军机处也得到了正式的通知，第二天将按原计划由颐和园还宫。也就是说，虽有异常，但非

严重。如果当时出现了重大事件，就不会有此回宫时间的确认。⁽¹³⁶⁾这一天宫中《穿戴档》记：

卯正，外请至仁寿殿见大人，毕，还玉澜堂。……办事后外请至乐寿堂圣母皇太后前请安，毕，还玉澜堂。

此一记载与以往几天的日程完全一致。从此记录来看，光绪帝应先召见林旭，后向慈禧太后请安。这一天的《早事档》、《随手登记档》记录了光绪帝共收到58件奏折及附片和下达了18道明发、交片、字寄、电寄谕旨。而军机处《上谕档》中由内阁发下的一道明发上谕，却表现出极为异常的现象：

工部主事康有为前命其督办官报局，此时闻尚未出京，实堪诧异！朕深念时艰，思得通达时务之人，与商治法，闻康有为素日讲求，是以召见一次。令其督办官报，诚以报馆为开民智之本，职任不为不重，现在筹有的款，著康有为迅速前往上海开办，毋得迁延观望。

这一道谕旨，正如一些研究先进所指出的那样，与其说是发给康有为的，不如说是写给慈禧太后看的。

从谕旨中透露，光绪帝与慈禧太后之间，有过一场交锋，其中的关键是康有为，结局是光绪帝向慈禧太后让步。此事因何而起？我个人以为，仍是慈禧太后对“懋勤殿”之类议政机构的反应。这一天有两个情况应引起注意：一、据军机处《随手登记档》，前叙宋伯鲁、徐致靖、王照有关懋勤殿的设计及其人选的三道奏折，于这一天由慈禧太后发下；二、当日吏部代奏主事关榕祚一折，要求重用康有为，“畀以事权，待以不次之位”，而此折当日立即呈送慈禧太后。⁽¹³⁷⁾争论是否因上述两个原因所引起，我现在还是不能肯定。因为如果称上述两个原因引起争论，那么，光绪帝应在请安后再召回军机撰写上引之旨。这在军机处的流程中是不合常规的。但若称光绪帝与慈禧太后之间关于康有为的争论不是发生在八月初二日，而是发生在八月初一日请安时，那么，军机处当日将关榕祚的奏折上呈慈禧太后，岂不是火上浇油。很难想像军机处一面拟命康有为迅速出京之旨，一面将要求重用康有为的奏折上呈慈禧太后，因为关榕祚的奏折属司员士民的上书，按照当时军机处的处理，一

般都需要很长的时间，当日收到当日上送也属异常（后将详述）。若是光绪帝与慈禧太后的争论发生在八月初二日，也有一个问题，即光绪帝召见林旭的时间。按前引《穿戴档》，“见大人”在“请安”之前，若争论尚未发生，光绪帝召见林旭的用意一下子显得不清晰了。我个人还以为，《穿戴档》所记的目的，是记录光绪帝的穿戴，并非其日常工作的流程，若光绪帝未换衣装，有些活动负责记录的太监是有可能忽略不记的。由此，光绪帝与慈禧太后关于康有为发生争论的时间以及光绪帝召见林旭的时间，就我所见的史料，尚不能予以确定。

从上引谕旨来看，光绪帝在争论中似未能向慈禧太后当面说清楚，看来只能用明发谕旨的方式，向慈禧太后表示其态度。光绪帝在此谕旨中向慈禧太后表白处有三：其一是他不知道康有为还在北京。光绪帝此处是不诚实的。派康有为督办官报的谕旨于六月初八日发下，七月初五日还有总理衙门代奏康有为的奏折。至于汪康年拒交《时务报》的官司，也因刘坤一的电报，一直打到御前。光绪帝于七月初六日命黄遵宪顺道查办此事，到了八月初三日，也就是命康出京的第二天，黄遵宪才电奏查办《时务报》的情况。可以确认，光绪帝知道康有为尚未离京，但无力向慈禧太后相抗，只能采取躲避的办法。其二是强调他召见康有为只是一次。根据当时的谣言，康可以随意出入宫禁，经常与光绪帝密商政务。看来慈禧太后也听到了一些谣言，由此而质问光绪帝。光绪帝不敢当面为自己辩解，只能通过明发谕旨向慈禧太后辟谣。其三是严令康有为离开北京，使用了“毋得迁延观望”的严厉词句，以向慈禧太后表白今后不会再与康有为保持联系。

我个人以为，慈禧太后强令光绪帝让康有为离京，是因其已经觉察到康对光绪帝有很大的影响力，对此最为警惕。她坚定地认为，能够影响光绪帝的只能是一个人，而且只能是她本人；此外的一切，都应当除掉，就如先前放逐翁同龢一样。然而，赶走康有为，似乎又在表明，慈禧太后反应是有限的，她只是加强了对光绪帝的控制，是由上而下的另一类的“清君侧”，恢复和巩固其与光绪帝的政治权力关系，似还没有考虑自己立即走上前台。其中明显的证据是前引军机处《早事》，“皇上明日办事后由颐和园还宫”。

据康有为称，林旭带下了光绪帝的密诏，此即康有为所称的第二道

密诏。黄彰健先生1970年著作称康此处必有篡改；房德邻先生1983年论文据梁启超对康有为诗的小注，称第二道密诏是由林旭传来的口诏，康有为据此伪造；汤志钧先生1985年论文，考证了第二道密诏的版本，认为确有第二次密诏，光绪二十四年九月初五日《新闻报》所刊为其最初的版本，康有为有所改窜；房德邻先生2000年论文，放弃了口谕的说法，而是采用了汤志钧刊布的《新闻报》该诏言词。

以上各位研究先进，所据资料大体可录于下：一、王照称：“另谕康有为，只令其速往上海，以待他日再用，无令其举动之文也。”⁽¹³⁸⁾二、梁启超称：“先生于八月初二日奉朱谕命出京，初四日复由林墩谷京卿传口诏促行，初五日遂行。”三、梁启超又称：“先生当国变将作时，曾两次奉朱笔密诏……第二次由四品卿衔军机章京林旭传出者。两诏启超皆获恭读。……其第二诏末数语云：‘尔爱惜身体善自保卫，他日再效驰驱，共兴大业，朕有厚望焉。’”⁽¹³⁹⁾在第一条材料中，王照承认有第二诏，但对其内容仅认定了“速往上海，以待他日再用”，而“以待他日再用”六字是该日明发谕旨中所没有的。在第二条材料中，梁启超提到了口诏，也提到了八月初二日的朱谕。如果将八月初二日朱谕当作上引该日明发上谕看待，那么就没有密诏，而只是口诏；如果将八月初二日朱谕当作第二次密诏，那么，除了第二次密诏，还另有口诏。光绪帝初四日并未召见林旭，若有口诏，也只能是初二日对林旭所言，此中的“初四日”应是林旭向康有为传口诏之日。林旭于八月初三日随光绪帝由颐和园回到城内，第二天向康有为传口诏也合于情理。在第三条材料中，梁启超称其亲见第二诏，十分委婉地否认康所称“出外求救”等语，但称“共兴大业”一语，汤先生的论文对此表示了疑问，黄先生的著作更是指出，此语与光绪帝的身份不合，不是君主对臣子的口气。

由此，我以为，初二日光绪帝召见林旭，也有可能并无密诏下发，只是让林旭传达他的口谕；如果光绪帝真有第二道密诏，也不能相信梁启超的说法，只能认定王照所称的“速往上海，以待他日再用”。

八月初三日参预新政军机章京“签拟”权力受限

八月初三日（9月18日），军机处给慈禧太后的奏片中出现了政治权力的异常，由于该件十分重要，特引其全文：

本日陈兆文奏保举人才片，奉明发谕旨一道。闵荷生奏请将会馆改学堂片、耿道冲奏请设保险公司折，又二十七日胡元泰请清教案呈、宋汝淮条陈矿务河工呈，均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理。总理衙门代递张元济条陈折一件，户部代递闵荷生、耿道冲条陈折各一件，陈兆文条陈折一件，濮子潼条陈折片各一件，均奉旨存。都察院代递怪格等折呈，俟拟定办法，再行签呈慈览。谨交陈兆文等各原折、片、呈并昨日因应行钞录未及呈递之孙家鼐、閻普通武、陈季同、金蓉镜、暴翔云、霍翔各原折恭呈慈览。谨奏。^{〔140〕}

其中最要害的是“签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理”一语，也就是说，谕旨在下发前，要经过慈禧太后，原来的事后报告制度，变成了事前请示制度。最先注意到这一奏片的是林克光先生。他于1987年写了两篇论文，称此日是戊戌政变发生的实际日期，从这一天起，光绪帝“失去了单独决定和处理政务的权力”。房德邻先生2000年论文也支持林先生的看法，称“这种变化表明光绪帝已不能自行处理日常政事，他只能‘拟定办法’，然后向太后请示，待太后同意才能办理，权力已转移至太后手中”。

应当说林先生在此有了重大的发现，但他放大了这一发现，其结论是不正确的。从《上谕档》来看，上引军机处奏片中侍讲学士陈兆文保举李稷勋片，就奉明发谕旨一道，“翰林院庶吉士李稷勋著预备召见”，即没有经过慈禧太后而下发了。而据军机处《随手登记档》，陈兆文的正折是《请召张之洞入直军机折》，光绪帝甚至就没有上送慈禧太后。

除了八月初三日军机处奏片外，林先生的重要佐证之一是当日《上谕档》仅记李稷勋预备召见一道，“而查军机处《随手登记档》却记有派李盛铎（铎）代理驻日公使的上谕，《光绪朝东华录》有记令荣禄切实办理保甲的谕旨，此二道谕旨《上谕档》均无记载，可见非光绪所发，而是慈禧撇开光绪直接下发的。”“光绪帝已于六月二十四日令维新派黄遵宪任驻日公使，这时慈禧以李盛铎代之，证明初三日慈禧已取代光绪

帝亲自发布上谕和裁决日常政务。”

林先生在此犯有错误。军机处记录上谕有多种档册，其中《上谕档》只是一种，派李盛铎为代理驻日公使是用电报发给驻日公使裕庚的，而《上谕档》是不记录电旨的，有关电旨则记在军机处另一档册《电寄档》中，同日还记有光绪帝发给四川护理总督文光、广西巡抚黄槐森电旨各一道。此三道电旨皆未经过慈禧太后批准而由光绪帝下发了。⁽¹⁴¹⁾林先生以《上谕档》未记有此电旨，即称是由慈禧所发，是因为其对军机处档册制度不熟悉所致。然而，李盛铎的继任，也非因慈禧太后，而是出自驻日公使裕庚的提议。早在六月十七日，总理衙门收到驻日公使裕庚的电报，“庚自上月久病，弱不能步。东西医谓：非内渡不能治。田贝（卸任美驻华公使Charles Denby）到卧室所目睹。使必筋力为礼，岂可卧治，焦灼之至。求早定人，请旨简放，速来接替，以免贻误。”⁽¹⁴²⁾为此，光绪帝以黄遵宪接替之。可是黄遵宪由湖南起程后，一路生病，多次请假。裕庚见黄接任无期，遂于七月初九日电总理衙门，称其腿疾已不能上楼，“仰求奏明先派员前来代理”。⁽¹⁴³⁾而七月二十九日，黄遵宪在上海电总理衙门，称患肺炎，难以就道，九月二十日日本天皇诞辰“似须仍由裕使庆贺”。当总理衙门将此意电告裕庚时，裕大怒，回电称：

卅电祇悉。庆贺大典，但能勉强，岂敢有意忽略，惟腿疾非别病可比，众所共睹。九月万不能愈。庚陈知已久，实不敢任贻误邦交之咎。且黄使来既无期，使署公事病躯难以支持。现患已入膏肓，前代奏赏假两个月赴沪调理并请旨派员代理数月，譬如现看学校之四人中似皆可备选择。黄使新病，仰邀格外体恤，庚三年无功，亦无同乡相助，诚不如黄使。惟久病就医，圣朝所曲宥，亦求垂怜万一，幸甚。⁽¹⁴⁴⁾

此中的“现看学校之四人”即为派往日本考察大学事宜的江南道御史李盛铎、翰林院编修李家驹、翰林院庶吉士寿富、记名御史工部员外郎杨士燮，而李盛铎先期赴沪准备行装。⁽¹⁴⁵⁾总理衙门于八月初二日收到裕庚大发怨怒的电报，初三日又收到荣禄帮裕庚说话的电报，⁽¹⁴⁶⁾正是在此背景下，光绪帝选择了李盛铎暂行代理。此事与慈禧太后似无关联。

至于称《光绪朝东华录》中有令荣禄切实办理保甲的谕旨，此系林先生之误读，将荣禄奏折中照录六月十二日之谕旨，误为当日下达荣禄的谕旨。且《光绪朝东华录》收入此折的日期也有误。查当日军机处《随手档》并无荣禄奏折，而在七月十九日记有荣禄《办理保甲渔团折》，奉朱批：“知道了，著严飭各属切实办理，毋得徒托空言，仍属有名无实。”⁽¹⁴⁷⁾此为收到荣折的准确日期。林先生称《光绪朝东华录》有慈禧太后给荣禄谕旨，是其未细察史籍和档案所致。

林克光先生认为八月初三日光绪帝失去独立决定和处理政务的权力，其主要证据是将前引军机处奏片与初二日的军机处奏片相比较，初二日奏片称：“又，本日内阁代递曹广权等条陈，现在拟议办法，均俟分别办理后，再行陆续恭呈慈览。”这是很明显的事后报告制度。然林先生又称：“必须强调指出，《上谕档》自光绪二十年十二月十八日有‘恭呈慈览’的记载起，直至光绪二十四年八月初二日止，从行文格式到对奏折的处理办法完全相同，‘均俟分别办理后，再行陆续恭呈慈览’（有时仅简单记本日某某折恭呈慈览）。”房德邻先生2000年论文沿用了林先生的说法：“自光绪十五年二月初三日慈禧太后完全归政后，日常事务就由光绪帝处理，虽然不时向太后请示，但大多是办理后才向其报告。《上谕档》有这种记录，通常记有某日某些奏折‘现拟议办法，均俟分别办理后，再行陆续恭呈慈览’。这种记录直到光绪二十四年八月初二日。”林、房两先生的上述说法，涉及我在前节所言明的重要奏折须当日以原件上送慈禧太后的制度，应进行仔细查考。然对照《上谕档》，林先生的提法语意不清，而房先生的提法则是有误。

我虽未查明重要奏折上送慈禧太后的制度始于何时，仅就我所见到的《上谕档》、《洋务档》而言，军机处向慈禧太后报告上送奏折的奏片，大体上如同林先生所称的“简单”方式，即称本日某某奏折及相关谕旨“恭呈慈览”，并无“分别办理后”之类的词句，这里面牵涉到重要奏折上送须在当日的制度。⁽¹⁴⁸⁾最初出现“办理后”再呈送慈禧太后的说法，始于光绪二十四年七月二十二日。该日《上谕档》中军机处奏片称：

本日户部奏代递主事宁述俞折一件、王凤文呈二件、彭谷孙呈一件、陶福履呈二件，宗人府奏代递主事陈懋鼎折一件，现在酌拟办法，拟明日再呈慈览。再，二十日总理衙门奏代递知县谢希傅条

陈呈一件，谨于今日呈递。谨奏。

该奏片称，当日收到的折件，因来不及立即处理，无法上送慈禧太后，表示“明日”再呈。而前天收到的一折，今日上呈。这是对重要奏折当日以原件上送慈禧太后制度的一个修正。第二天，军机处将上述折、呈及相关谕旨上送慈禧太后。⁽¹⁴⁹⁾七月二十四日，军机处奏片提到了各种折、呈57件，其中14件奉有相关谕旨，“谨将原折恭呈慈览。其余折、呈，俟核议奏明办理后，再行恭呈慈览。”也就是说，另43件折、呈应当上送慈禧太后，因未及时处理而无法上送，且也没有说明处理的期限。该奏片中的“核议”、“奏明”、“办理”三词，也流露出此类折、呈的处理流程。七月二十五日，军机处只上送了本日的奏折，未提及二十四日未上送的各折、呈。七月二十六日的军机处奏片，上送了本日折呈9件，二十四日的折呈23件，并称还有几件折件“俟核议办理”，也未提及处理期限。此后，二十七日军机处奏片的提法是“俟陆续核议办理后”，二十八日的提法是“俟筹议奏明办理后”，二十九日的提法是“俟核议办理后”，三十日的提法是“俟拟议办法”，八月初一日的提法是“现在拟议办法”。由此可见，类似“分别办理后”再上呈慈禧太后的现象出现于七月二十二日至八月初二日，共计只有8次。这与林克光、房德邻两先生论文中的提法是不吻合的。

自雍正帝建立军机处之后，其办事的基本方法是当日收到的奏折当日处理，只有极个别的奏折会拖上几天；所有的奏折都由皇帝亲拆亲理，一切决定出自圣裁。而上述军机处奏片提到的“酌拟”、“核议”、“筹议”、“拟议”以及“奏明”、“办理”，与军机处的办事规则并不符合，又由谁来进行“酌拟”之类的工作？就“核议”、“奏明”、“办理”的工作程序来看，此一文件处理方式有如内阁的“票拟”。

为此将《上谕档》、《洋务档》、《随手登记档》等档册参核对照，可以看出，凡属于“酌拟”之类的折件，都是没有直接上奏权而由各衙门代奏的司员士民的条陈、折、片、呈。惟一的例外是七月三十日四品京堂王照的《敬陈管见折》，前已说明，此折是王照奏请将袁世凯军调往河南剿匪之折。而有直接上奏权的督抚疆臣、六部九卿、翰詹科道的奏折，还是按照原来的规则，当日处理当日下旨的，并未进入“酌拟”之类程序。由此可以看出，自七月二十二日后，光绪帝收到的奏折分

成两类：有上奏权的衙门或官员之折件，仍由光绪帝朱批、下旨；而没有上奏权的司官士民之折件，则交到军机处进行“酌拟”，提出处理意见后，再送光绪帝，有如内阁的“票拟”。而负责处理后一类折件的，我以为，正是于七月二十日奉命“参预新政”的四名新任军机章京杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同。

在杨锐等四人入值前，军机处的构成是，军机大臣6人，军机章京分满、汉各两班共38人。⁽¹⁵⁰⁾其班子已经是很大的了。然军机章京的员额数量是固定的，出缺一人，补入一人。每次补人，均由军机处上奏片请旨即可。⁽¹⁵¹⁾杨锐等四人入值，与以往做法有所不同。从档案中可以看到，七月二十日军机处《随手登记档》载：“递保举业经召见人员名单”，《上谕档》中有此名单：“内阁候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林旭、江西候补道恽祖祁、江苏候补知府谭嗣同”，在杨、刘、林、谭名上有朱圈。⁽¹⁵²⁾由此可见，光绪帝命军机处将已经召见过的被保举人员开出名单来，而当时只有5人，光绪帝在5人中选取4人。⁽¹⁵³⁾当日下发的谕旨与普通的军机章京授职大不相同：“候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书杨旭、江苏候补知府谭嗣同，均著赏给四品卿衔，在军机章京上行走，参预新政事宜。”⁽¹⁵⁴⁾

杨锐等新章京奉旨“参预新政”，又是如何“参预”呢？对此，梁启超称：

特擢杨锐、林旭、刘光第、谭嗣同四人，参预新政。参预新政者，犹唐之参知政事，实宰相之任也。命下之日，皇上赐四人以一密谕，用黄匣亲缄之，盖命四人尽心辅翼新政，无得瞻顾也。自是凡有章奏，皆经四人阅览，凡有上谕，皆由四人拟稿，军机大臣侧目而视矣。⁽¹⁵⁵⁾

康有为对此亦称：

上以枢臣老耄守旧，而又无权去之，乃专用小臣，特加侍读杨锐、主事刘光第、中书林旭、知府谭嗣同，以四品卿衔，为军机章京，参预新政。上以无权用人为大臣，故名为章京，特加“参预新政”四字，实宰相也。即以群僚所上之折，令四人阅看拟旨，于是军机大臣同于内阁，实伴食而已。⁽¹⁵⁶⁾

康、梁的这一说法流传甚广，多被引用。由于军机处的工作在当时是保密的，杨锐等人的工作实情，外人并不知晓。“参预新政”四字，并无明确的界定。湖南巡抚陈宝箴显然只是从字面上理解杨锐等人的工作，他于八月初七日电奏称：

近月以来伏见皇上锐意维新，旁求俊彦，以资襄赞。如杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同等皆以在军机章京上行走，参预新政。仰见立贤无方，鼓舞人才至意。惟变法事体极为重大，创办之始，凡纲领、节目、缓急、次第之宜必期斟酌尽善，乃可措置施行。杨锐等四员，虽为有过人之才，然于事变尚须阅历。方今危疑等决，外患方殷，必得通识远谋，老成重望，更事多而虑患密者，始足参决机要，宏济艰难。

陈宝箴电奏的主旨是请命张之洞入值军机处。(157)他对杨锐等四人在军机处的作用显然估计过高。

杨锐等人对他们的工作，也留下了其私人的记录。杨锐于七月二十八日的私信中称：

二十日遂奉命与刘光第、林旭、谭嗣同三人，同在军机章京上行走，即日入直。朱谕云：“昨已命尔等在军机章京上行走，并命参预新政事宜，尔等当思现在时势艰危，凡有所见，及应行开办等事，即行据实条陈，由军机大臣呈递，俟朕裁夺，万不准稍有顾忌欺饰。特谕。”圣训煌煌，祇增战悚。每日发下条陈，恭加签语，分别是否可行，进呈御览。事体已极繁重，而同列又甚不易处。刘与谭一班，兄与林一班。谭最党康有为，然在直当称安静；林则随事都欲取巧，所签有甚不妥当者，兄强令改换三四次，积久恐渐不相能。现在新进喜事之徒，日言设议院，上意颇动，而康、梁又未见安置，不久朝局恐有更动。每日条陈，争言新法，率多揣摩迎合，甚至万不可行之事。兄拟遇事补救，稍加裁抑，而同事已大有意见。今甫数日，即已如此，久更何能相处？拟得便抽身而退，此地实难久居也。(158)

刘光第在八月初一日的私信中称：

二十日得被恩命：“赏给四品卿衔，著在军机章京（即俗称小军机是也）上行走，参预新政。钦此。”（此同杨锐、谭嗣同、林旭共四人，不过分看条陈时务之章奏耳。因有“参预新政”四字，遂为嫉妒者诟病，势如水火，将来恐成党祸。）兄本拟明岁节省余钱为买山之资，便可归田。乃无端被此异遇羁绊，且人情不定，新旧两党，互争朝局（好在兄并无新旧之见，新者、旧者均须用好人，天下方可久存），兄实寒心，惟圣恩高厚，急切不忍去耳。……现在皇上奋发有为，改图百度，裁官汰冗，节费练兵，改科举之文，弛八旗之禁，下诏求言，令州县市民均得上书言事，决去壅蔽，民气大振（但学术不明久矣，上书者多可笑，且有讦告恶习，斯为流弊耳）。汝于交游中，如见有欲上书者，必须真有建白方可，否则不如其已也（盖目下条奏既多，即好者亦多与人雷同，便无足观）。……兄二日一班，每日须于三更后入直，忙迫极矣。（159）

均是杨锐、刘光第在入值之后写给亲人的私信，言词中没有避讳。他们称自己的工作为“分看条陈时务之奏章”，“每日发下条陈，恭加签语，分别是否可行，进呈御览”。而在当时的公文用语中，“条陈”与“奏折”、“附片”是有区别的。前者多指没有上奏权的司官士民进呈之件，后者已有固定的书写格式以及对应的处理方式。从上引私信可见，司官士民的时务条陈并未由皇帝亲拆并伴随旨意下发军机处，而直接下发给新进的军机章京，由其加签语，其工作方式与内阁的“票拟”大体相同。

从军机处《随手登记档》来看，在正常情况下，每日的奏折不过十余件至二十余件，进入光绪二十四年则不同，数量开始增加。四月“百日维新”开始，奏折数量再次上升。六月准司员士民上书言事后，又增加了新的部分。而七月王照超擢三品衔四品京堂后，似乎开出了一个登进之门，涌入了潮水般的条陈，军机处每日收到的折件已是正常情况的几倍，其工作不能不受影响。最明显的事例是，此一时期的军机处各种档册，尤其是《随手登记档》，不像以往那样井井有条，而有些零乱。对于数量急增的司员士民的条陈上书，军机处的工作已处于饱和，有点处理不过来了。（160）在此情况下，由新任“参预新政”的四章京专门处理司员士民的上书，也是很自然的办法。

虽说杨锐等四人入值军机章京是以四品卿衔，地位不低，而当时原

有的军机章京，皆由京内衙门得力司员调任，地位也相当高。在当时的滥保下，军机章京的头衔与以前相比有了很大的变化，如“尽先即选道员、得道员后加二品衔、花翎三品衔、兵部郎中惠兆”。当时的军机章京中，三品衔达14名、四品衔达12名，杨锐等人的品级相比也不算高。杨锐等四人的任职指明“参预新政”，由此并不在原有的军机章京中排班。(161)他们四人分成了两班。他们的工作与原有的军机章京班底并不混在一起，工作中也有不合拍之处。最明显的是，他们经常将司员士民上书的时间与代奏的机构搞错。例如，七月二十九日总理衙门代奏章京郑孝胥条陈，当日的军机处奏片称奉旨：“军机大臣议奏”，而因郑的条陈需抄录，只能第二天再呈。第二天的军机处奏片却称郑的条陈上于二十八日，奉旨“存”。诸如此类的错误甚多，我在处理七月二十二日之后的军机处奏片时，常常难以下手，只能与《随手登记档》等档册反复核对，才能查出此类司员士民条陈的实际上奏时间与代奏机构。(162)以上的差错还出现在军机处附送当日重要奏折给慈禧太后的奏片中，如果不细心核对，一般不容易发现；更严重的是，以光绪帝名义下发的谕旨中也有此类的差错。如七月二十七日，“交农工商总局。军机大臣面奉谕旨：‘端方等代奏刑部主事杨增莘条陈农政利弊一折，著农工商总局议奏。钦此。’相应传知贵局钦遵办理可也。”查《随手登记档》，杨增莘条陈是由刑部代奏，而农工商总局大臣恰是端方，端方一奉旨，即可发现其中之错。又如八月初二日，“军机大臣面奉谕旨：‘刑部代奏郎中霍翔呈请推广游学章程等语，著总理各国事务衙门妥议具奏。’”霍翔的本官是刑部郎中，差使是总理衙门章京，霍翔的条陈是于七月二十八日由总理衙门代递的。当总理衙门大臣奉到此道谕旨，很可能是哭笑不得，分明由其代递的条陈交议时却成了刑部代递。(163)堂堂圣谕竟然出错！在以往的军机处工作中，此类错误是不可容忍的，也是不可能发生的。我今天之所以能发现其错，也只是将军机处有关档册作一核对。“参预新政”四章京，作为军机处中的新手，出现一些差错也是难免，如果他们能够得到原来有经验的军机章京的帮助，如果他们查一下军机处的有关档册，此类的错误就会大大减少甚至避免。反过来说，上呈慈禧太后的条陈，也有在军机处《随手登记档》中未注明代奏时间和机构的，如八月初二日军机处奏片中的“沈博青折一件”，我花了很长时间才查出其出处。(164)造成此类差错的原因，当是新章京与原有章京之间在工作中缺乏配合。这使得刘光第、杨锐都感到卷入旋涡的中心，私信中称“为嫉妒

者诟病，势如水火”，流露出身退之意。

而杨锐等四人入值后，正值司员士民上书汇成高潮。从军机处《早事档》、《随手登记档》来看，七月二十一日，总理衙门、工部、军机处代递条陈6件；二十二日，户部、宗人府、国子监代递条陈10件；二十三日未有代递；二十四日，内阁、翰林院、吏部、刑部、农工商总局、大学堂、都察院代递条陈共48件；二十五日，总理衙门、户部代递条陈5件、书2种；二十六日，都察院代递条陈12件、图1件；二十七日，内阁、吏部、兵部、翰林院、都察院代递条陈17件、图3件、气枪1杆；二十八日，宗人府、户部、刑部、总理衙门、都察院、农工商总局代递条陈24件；二十九日，神机营、内阁、兵部、户部、工部、翰林院、都察院代递条陈41件、图1件；三十日，宗人府、兵部、户部、内阁、工部代递条陈9件；八月初一日，户部、礼部、都察院、翰林院代递条陈13件；初二日，兵部、内阁、翰林院、吏部、刑部、国子监代递条陈13件。杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同原本都是候补官员，并没有担负过实际的政治责任，每天遇到如此多的条陈（且这些条陈动辄数千字），而签出供光绪帝参考的处理意见，作为生手，其工作强度是可以想见的。当日不能处理完毕这些条陈，也是很自然的，于是，七月二十二日以后军机处给慈禧太后上报重要奏折的奏片中出现了留待处理的字样“酌拟”、“核议”、“筹议”、“拟议”等等。

对于杨锐等新章京的此类工作，孔祥吉先生在其论文中引用了杨锐、林旭在满人奎彰条陈上的“签拟”条：“所陈是否属实不可知，然揆之情理，必非敢于造言欺罔，所请应候圣裁”；并称：“在清档中，杨锐与林旭类似的签注意见是比较多的，然而，笔者尚未见过任何一条签注意见与维新派的主张相左。”⁽¹⁶⁵⁾孔先生所称的奎彰是刑部候补笔帖式，其奏折我也找到，但上面并无孔先生所引杨锐、林旭的签拟。孔先生称“在清档中，杨锐与林旭类似的签注意见是比较多的”，此处的“清档”可能是“清代档案”，但我所看见的档案中，军机新章京的“签拟”条并不多见，只发现了14件，且上面也没有注明杨锐、林旭的名字。为此我无法对孔先生的判断进行验证。⁽¹⁶⁶⁾然孔先生与我所发现的这些“签拟”条，已经提供了实证可以说明前引杨锐、刘光第在其私信中所谈到的他们实际工作的情形。康有为、梁启超称军机新章京们包办了军机处的拟旨、

原有的军机班底不过伴食而已的说法，是为了宣传而在有意说谎。按照清代制度，军机章京不同于军机大臣，即平日无法见到皇帝，⁽¹⁶⁷⁾杨锐等四人入值后，仅杨于七月三十日、林于八月初二日为光绪帝召见，刘、谭两人入值后未能见到光绪帝。不能见面又如何拟旨？康、梁与谭嗣同、林旭交密，而完全知其工作性质，他们不负责任的宣传迷惑了当时和后来的许多人。湖广总督张之洞对此当时便知情知底。他与杨锐关系甚深，以致杨被称为张之洞的在京坐探。当他得知杨锐被捕后，于八月十一日致电正在北京的湖北按察使瞿廷韶，让其请军机大臣王文韶、裕禄出面援救，其理由是：一、杨锐由陈宝箴所保，与康党无涉；二、“入值仅十余日，要事概未与闻。”⁽¹⁶⁸⁾前者是言组织联系，后者是谈工作性质。“要事概未与闻”一语，若非知其底里是不可能也不敢随随便便说出来的。

由此再检视本小节一开头所引用的八月初三日军机处给慈禧太后的奏片，可以分析出几层意思来：一、上报了翰林院侍读学士陈兆文的一片，并附告了光绪帝的谕旨（未经慈禧太后批准而已下发）；二、户部候补主事闵荷生、户部学习主事耿道冲的奏折（据《随手登记档》系由户部代奏），内阁候补中书胡元泰、山西介休县附监生宋汝准（据《随手登记档》系由都察院代奏）的奏折，共4件，已由军机处（即新章京）签拟出办法，呈交慈禧太后审定后再下发；三、侍读学士陈兆文正折、松江知府濮子潼折片各一件、总理衙门代递的张元济、户部代递的闵荷生、耿道冲奏折，共6件，因奉光绪帝旨“存”，即算处理终结了，也只是呈送慈禧太后（不再由其审定下发）；四、本日由都察院代递的怪格等奏折（查《随手登记档》，共有14件），留待军机处签拟出意见后，再送慈禧太后审定。也就是说，只有那些没有上奏权的司员士民的奏折，其由军机处签拟意见时有实际举措的，才须由慈禧太后审定；而此类条陈若奉光绪帝旨“存”，即没有实际举措，只须上送慈禧太后即可。光绪帝并没有失去单独决策和处理政务的全部权力，而是失去了单独对新军机签注的司官士民条陈的决定权力。至于其他权力，光绪帝一如其旧。

为了说明这一点，我还不厌其详地查据军机处《早事》、《早事档》、《随手登记档》、《上谕档》、《电寄档》和宫中《召见单》，

以说明八月初三日这一天光绪帝的政务处理情形：在早朝时留下了户部、总理衙门、都察院及翰林院侍讲学士陈兆文、松江知府濮子潼的奏折共21件，当场批准了户部奏折2件，批准了载濂、钮楞额、李端棻、德寿、锡霭、钟亮6人的病假；召见了周莲（新任直隶按察使谢恩）、玉贵（新任福建知府谢恩）和军机；办事时朱批了云贵总督崧蕃、云南巡抚裕祥的3折，朱批了两江总督刘坤一、漕运总督松椿、江苏巡抚奎俊的4折2片2单，独立处理了翰林院侍讲学士陈兆文、松江知府濮子潼、军机章京鲍心增、总理衙门章京张元济的4折2片（其中上递慈禧太后3折2片），独立处理了主事闵荷生、耿道冲奏折各1件（上送慈禧太后）；发出了明发谕旨1道、电寄谕旨3道。只有本日户部代递的主事闵荷生、耿道冲另两件奏折和七月二十七日由都察院代递的中书胡元泰、附监生宋汝淮的两件奏折，由军机处签拟意见后呈送慈禧太后，“俟发下后再行办理”；并表示本日收到的都察院代奏的怪格等奏呈等到军机处签拟出意见后，再呈慈禧太后。由此表现在政治权力上，只是原来由军机处签拟意见而交光绪帝决定的司员士民的上书，从此移交到慈禧太后手中。为了证明这一点，我们还可以看一下第二天，即八月初四日，军机处给慈禧太后的奏片：

本日奕劻等奏编辑约章通行给领折，奉明发谕旨一道；孙家鼐等奏顺天中学堂筹办情形折片各一件，奉明发谕旨一道；孙家鼐奏四川京官设立蜀学堂据呈代奏折，奉明发谕旨一道；御史李擢英奏州县征收钱漕折价浮收片，奉寄信谕旨：著各直省督抚饬属核减，又奏河南州县办理昭信股票扰民片，奉寄信谕旨：著刘树堂查明具奏；徐桐等奏宗室等四学向隶宗人府等衙门请旨饬议片，奉交片谕旨即著该大臣转咨宗人府、内务府议奏，又奏八旗官学改为学堂折，奉旨：依议，又奏参玩视公务之笔帖式片，奉旨：依议；孙家鼐奏河南筹办学堂折，奉旨：依议，又奏酌核大学堂科目片，奉旨：依议；李擢英奏变通武场折、翰林院奏代递编修黄曾源奏借才非现在所宜折、伊藤不宜优礼片、和俄以疑英日片，均奉旨：存。又，二十七日翰林院奏代递阎志廉条陈折，内阁奏代递中书王景沂请训饬大臣折、请州县久任片、请考试部员片，户部奏代递笔帖式周祺请筹饷办团练折、谨拟备敌之策片，兵部奏代递主事梁旭培庐列矿地折、矿务章程三片，笔帖式棠耀请变通时务折，均签拟办

法，恭呈慈览，俟发下后再行办理。谨将奕劻等原折片二十六件恭呈慈览。其余各折呈俟拟议办法，再行陆续呈递。谨奏。(169)

可以很清楚地看出，初四日签拟办法送慈禧太后审定的，只是由翰林院、内阁、户部、兵部代递司员条陈折共11件，而翰林院代递的编修黄曾源一折两片因奉光绪帝旨“存”，也只是上送。(170)

对于我的这一结论，还有一条很重要的来自林旭的证据。据郑孝胥日记，八月初五日，林旭、严复来到郑的住处，林旭称：“上势甚危，太后命新章京所签诸件，自今日悉呈太后览之。”(171)郑记中“今日”的时间有误，但“新章京所签诸件”一语，却说明了八月初三日政治权力异动的范围。由此，我以为，林克光先生1987年两篇论文、房德邻先生2000年论文称八月初三日慈禧太后已经发动政变，光绪帝失去单独理政权力的结论，是对部分事实的放大，是不正确的。

问题在于慈禧太后为何对司员士民的上书及其处理感兴趣，而对有上奏权的官员奏折及其处理却放在一边？我以为，这是针对“参预新政”新进四位军机章京的。如果说，外间可能对杨锐等四章京的工作性质不知情，而慈禧太后应当是了解内情的。前已提及，有直接上奏权的官员奏折，是由原来的军机班底来处理，那么，所有的军机大臣进退都是经过慈禧太后的，他们拟旨时，一定会感到慈禧太后从远处射来的目光（罢免礼部六堂官是光绪帝的朱谕）。而司员士民的上书，却是先由新进四章京签拟的，有如“票拟”，他们处理的文件在帝国的政治中不算最为重要，但他们的权力实际上要大于军机大臣，这是因为军机大臣是奉旨拟旨，是先有旨意后有谕旨，而新进四章京是先有意见，然后奏明，形成旨意。且司员士民上书中，什么样的意见都会出现，正如杨锐在私信中所称“万不可行之事”，而一旦形成旨意，在帝国的政治结构中又是难以更改。前节已言明，四位新进的军机章京并未经过慈禧太后的同意，而当时的新旧党争使慈禧太后对之充满了敌意，统统视之为康党，这从后来她不分青红皂白将四位新章京全部抓起来杀头中可看出她的心情。于是，慈禧太后将此类“签拟办法”接手过来。当然这是我对慈禧太后心态的主观推测。如果再放胆一些，前节提到的曾廉奏折已经被研究先进们证明不是个人的行为，而是有预谋的，或许慈禧太后听到了什么，以收集康、梁的罪证。当然，这么说，主观猜测的成分就更大了。

还有一个问题是，军机新章京“签拟”意见交由慈禧太后最后决定，出现在八月初三日的军机处奏片上，但慈禧太后让光绪帝交出此项权力却发生在前一天，即八月初二日。⁽¹⁷²⁾将此与该日下发的令康有为出京的明发谕旨相联系，可以推测到这一天光绪帝与慈禧太后发生争论的核心——康有为与康党。

综上所述，可略作数语作为本节的小结。七月二十九日至八月初三日，即光绪帝住园期间，他与慈禧太后的政治权力关系出现了一系列的异动，首先是慈禧太后否决了光绪帝设立议政机构的提议，并发出了对其皇位的威胁；其次是慈禧太后迫光绪帝赶走了康有为；再次是慈禧太后通过对司员士民上书“签拟意见”的审查，监控了参预新政的新进四章京。光绪帝在此期间表现出“引袁”之意，后党对此似未采取军事行动以制袁。在此过程中，光绪帝的政治权力在缩小，而慈禧太后的权力虽在扩大，但仍未走向前台。作为此一政治异动的的外部表征，此一时期维新政令的数量与要求都明显放缓。

八月初三日，是光绪帝预定由颐和园回宫的日子。宫中《穿戴档》这一天记：

上戴绒草面生丝缨冠（缀珠重七分），穿酱色江绸单袍，石青江绸单褂，束绿玉钩搭线鞋带，穿青缎凉里尖靴。卯正，玉澜堂见大人，毕。巳初，寻常褂下来，更换石青江绸单金龙褂，戴伽南香朝珠，挂带挎。办事后，外请至乐寿堂圣母皇太后前请安，毕，至颐乐殿看戏。午初进晚膳。未正，外请还养心殿。朝珠、金龙褂、带挎下来，更换寻常褂。

这是一份完整的记录，时间的刻度很详细。光绪帝早晨6点开始在其寝宫进行早朝，单独进行了当日的政务活动后，来到了乐寿堂向慈禧太后请安。至于在颐乐殿的活动，《起居注册》中还有一项“侍早膳”。⁽¹⁷³⁾而从内务府升平署的档案来看，这一天演戏是于七月二十二日和二十九日决定的。⁽¹⁷⁴⁾内务府升平署演出的剧目是“丹桂飘香”、“昭代箫韶”、“庆安澜”，除了升平署的太监戏，还外请了“义顺和班”演了六出。太后颁下的赏银为403两，与平时相比，也是一个正常的数字。开戏的

时间也因为这一天的重大政治变动而显得十分重要，升平署档案称，戏班是卯正二刻进门，“巳正五分开戏，戌正二刻十分戏毕”。⁽¹⁷⁵⁾也就是说，上午10点多开戏，当戏结束时，已是晚上8点半了。从光绪帝“侍早膳”的举动来看，他应在10点之前就来到了乐寿堂。据上引《穿戴档》，光绪帝“午初进晚膳，未正外请还养心殿”，也就是中午11点多吃晚餐，下午2点离开颐和园。而慈禧太后这一戏迷，并没有因光绪帝的离去而叫停，仍让戏一直演到晚上。请安、侍早膳、看戏，从表面上看，两者的关系上还飘着一丝亲和的风，而实际上已是危机四伏。

光绪帝此时回宫，虽是早在七月二十五日所定，但也是其政务所必须。据清代礼制，每年春秋仲月上戊祭社稷坛，八月七日正是戊子，光绪帝须亲祭。又据清代礼制，皇帝亲祭社稷坛，须事先三日斋戒，即初四日开始斋戒。⁽¹⁷⁶⁾又据当时的政务安排，光绪帝初四日将接见带领引见人员，其中宗人府带领引见22人，吏部带领引见17人，正白旗蒙古带领引见4人。⁽¹⁷⁷⁾此外，还有一个重要人物将相见，日本前首相伊藤博文，此事将引发一场风暴。

回到宫中的第二天，八月初四日（9月19日），光绪帝决定，八月初十日由宫中再去颐和园，十七日由颐和园返回宫中。⁽¹⁷⁸⁾

四、八月初四日慈禧太后突然回西苑

正当光绪帝离开颐和园返回宫中时，颐和园内出现了重大事件，这就是慈禧太后决定回西苑。

西苑，又称三海，即今日北海和中南海，位于皇宫的西侧，是一处皇家园林。慈禧太后撤帘后，由宫中储秀宫搬到西苑的仪鸾殿，一般不住在宫中。自慈禧太后住颐和园后，每次回西苑都有其特殊的理由。光绪二十四年中，慈禧太后离开颐和园进城，共有六次。其中三次是去恭亲王府看病危的奕訢，两次当日返回颐和园，一次回西苑小住数日。另三次回西苑小住，其原因前已述及，即为咸丰帝的生日、光绪帝的生日、咸丰帝的忌日。也就是说，没有特殊的理由，慈禧太后不回西苑。

杨崇伊的奏折与八月初三日晚慈禧太后决定明日回西苑

正如许多研究先进已经证明，促发慈禧太后突然回西苑的原因是御史杨崇伊的奏折。各位研究先进对此已有许多分析和评论，此处无须多言，而在此需要补证的是杨崇伊奏折进呈慈禧太后的时间。

最先肯定杨崇伊奏折在政变时作用的是吴相湘1957年的论文，但将其时间错为八月初二日，吴先生的证据是梁启超的《戊戌政变记》，而其错误已由刘凤翰先生指出。1959年出版的《戊戌变法档案史料》，收入杨崇伊的奏折，原件上写明为八月初三日。⁽¹⁷⁹⁾此后各位研究者对此并无异议。

房德邻先生2000年论文提出，杨崇伊奏折进呈慈禧太后的时间为八月初四日，其证据为由邓之诚记录的张尔田得知于张仲忻的说法。其中有一段称：“太后曰：‘既然你们意见相同，我今日便回宫。’”房先生又称此可得清宫档案的印证，由此而认为：“她上午接到密折，临时决定回

宫，以至回来比较晚了。”⁽¹⁸⁰⁾

就我所见的档案来看，房先生的论断有误。尽管慈禧太后是八月初四日回西苑，但回西苑的决定却是八月初三日做出的。先看内务府《杂录档》（颐和园）：

八月初三日，总管宋进禄等为本月初四日圣母皇太后还西苑，所用引导、跟随、关防官员人等照例派出，并所用牵骡甲人等照例预备。现用黄车一辆，备用黄车二辆，红车四辆，青车三辆，引马四匹，格格等用大车三辆，苏拉八名，赏用蓝车二辆，于是日寅初在东宫门外预备。再妈妈、女子青车十七辆，照例在新宫门外预备。随侍总管、首领、太监等所用连鞍马开后。于八月初六日还颐和园。所传引导、跟随车辆于是日寅初在福华门外预备。⁽¹⁸¹⁾

从此条记载可见，慈禧太后于八月初三日决定，初四日还西苑，初六日颐和园。然回西苑的决定是在八月初三日何时做出的呢？内务府《日记档》（颐和园）有记载：

戌刻，总管宋进禄传出，本月初四日皇太后回西苑，初六日还颐和园。引导、跟随杂录一件。初四日还西苑黄记载一件。已回文（琳）、崇（光）、世（续）大人，请示定世大人于初四日带豹尾枪。已给侍卫处、景运门、步军统领衙门文讫。并缮禀帖抄记载，专甲给启（秀）、立（山）堂及奎兰达送宅。堂主政、主政等值信均发往。杂录、黄记载均寄署入事。交抄草底粘档矣。奎、春主政告知，奉世大人谕：“著城内请示启、立堂，带初六日豹尾枪。”已给署中信照办矣。请准何位堂宪时，想著由署备文知照侍卫处、正黄旗护军营。引导、跟随报帖已粘档，并缮出手折二分，已分送世大人、敬事房讫。其初六日引导、跟随报帖，由署中攒要。

毓、梅主政告知，明日皇太后还西苑，大约皇上有跪接，本府衙门外即有站班之差，时刻太近，著约端十昌连夜进城赴启（秀）大人宅请示照拂带班。当约伊进城照办讫。⁽¹⁸²⁾

由此可以看出，慈禧太后还宫的决定在戌时，即晚上7点至9点做出。这一时间还可能得到另一条档案材料证明。内务府升平署《日记档》有记

载：

补。初三日晚，报传初四日老佛爷由颐和园还海。（此笔未行车马人夫。私记。）⁽¹⁸³⁾

如果联系前引内务府升平署《恩赏日记档》，这一天的演戏于“戌正二刻十分毕”，似乎可以认定，还宫的决定似在晚上8点半至9点做出的。

根据以上档案，似乎还可做出推断，杨崇伊的奏折很可能是在光绪帝离开颐和园之后，也就是下午2点之后送达慈禧太后的。如光绪帝还在园中，那么，慈禧太后依其性格，似会当面向光绪帝发难，也会将其回宫的决定告诉光绪帝，也就是说，光绪帝会排定其次日在瀛秀门跪迎的日程事项。那么，至少在第二天，即初四日军机处《早事》、《早事档》会有相应的记录。⁽¹⁸⁴⁾与此同时，这一天的演戏可能会提前结束，不至于拖至“戌正二刻十分”。当然，也有另一种可能，即慈禧太后在光绪帝尚在园中时已经看到杨崇伊的奏折，并决定第二天回宫，有意对光绪帝保密，以致第二天使光绪帝措手不及。不过，从前述慈禧太后与光绪帝的政治权力关系来看，慈禧太后有完全的控制光绪帝的权力与能力，她似乎也没有必要这么做。

慈禧太后看到杨崇伊的奏折，为何没有当日回宫呢？这主要是因为时间已晚，太后的仪制，使之出行成为很麻烦的事情。前引内务府《杂录档》中可见，慈禧太后回西苑所用的黄车、红车、青车、蓝车、大车达32辆，而随行的总管、首领、太监及所用的连鞍马匹数目为：

储秀宫总管、首领、太监等三百三十三名，用马三百三十三匹；茶房首领、太监、茶役等三十七名，用马三十七匹，大车四辆，车甲八名，苏拉二十名；膳房首领、太监、厨役等八十四名，用马八十四匹，大车十二辆，车甲二十四名，苏拉六十名；乾清宫总管一名，跟总管太监一名，用马二匹；奏事随侍处奏事太监一名，太监二名，用马三匹；懋勤殿首领、太监六名，用马六匹；匠役六名，用车三辆；敬事房首领、太监十一名，用马十一匹；写字人六名，用车三辆；尚乘轿首领、太监十七名，用马十七匹；营造司首领、太监四名，用马四匹；船坞首领、太监四十一名，用马四十一匹。⁽¹⁸⁵⁾

此次随行的太监、差役总数为622人，用马538匹，用车22辆。此外，太后的出行还牵涉到内务府、侍卫处、护军营、步军统领衙门以及军机处，从前引内务府《日记档》中可以看出，官吏们为太后次日回西苑需在当晚紧急处理各类事务。

除了前引内务府《日记档》（颐和园）中所提到及时发出通知外，有关部门还需提前上报办理此事人员的名单。此次慈禧太后回西苑，我看见共七件报内务府堂的文件：

镶黄旗护军营为报堂事。由堂抄出于八月初四日皇太后由颐和园还海，本旗派出步引带豹尾枪护军统领顺保，参领荣秀，执豹尾枪护军校文绵、顺喜，护军二十三名。为此报堂。呈报护军定连。八月初四日。

正黄旗护军营为报堂事。于本月初四日皇太后由颐和园还海，本旗应有走马引之差。派出执带豹尾枪护军统领通庆，印务参领溥炳，护军校文汇、德志，笔帖式广存，护军二十八名。为此报堂。八月初四日。护军延纯。

都虞司为报堂事。八月初四日皇太后还西苑，著派前引副参领文龄、锡麟，骁骑校文耀、永旺充当。于八月初六日还颐和园，著派前引事参领满长、德禄，骁骑校文启、舒龄充当。为此报堂。八月初四日。

关防衙门报。为八月初四日皇太后还西苑，派出前引内管领广厚、双顺，副管领广铨、延仁。为此报堂。八月初四日。

正白旗护军营为报堂事。于本月初六日皇太后由海内还颐和园，本旗派出代步引之参领松山，护军校英达、得印，护军二十三名。为此报堂。八月初四日。巴克式恒润。

镶黄旗护军营为报堂事。由堂抄出于八月初六日皇太后由海还颐和园，本旗派出马引代豹尾枪护军统领顺保，参领吉生，执豹尾枪护军校连恩、景年，护军三十三名。为此报堂。呈报护军定连。八月初四日。

关防衙门为八月初六日皇太后前往颐和园，派出前引内管领文龄、广定，副管领继彬、德俊。为此报堂。八月初四日。(186)

由于时间紧迫，各机构都是于八月初四日临行前才报来名单。以往此类名单往往提前数天便报到内务府。(187)

前已提及，从内务府《杂录档》可见，光绪帝每次去颐和园，都是提前3天至8天通知预备车马，同时还通知从颐和园还宫的日期，而光绪帝的随行太监等人要大大少于慈禧太后。慈禧太后的出行，不仅是人员多，有时还带上戏班子。据升平署《日记档》，并参酌《内务府来文》，可开列光绪二十四年慈禧太后出动时预告时间，一般为4至10天，最长为29天，最短为第二天。(188)此次八月初三日晚戌时决定次日一早回西苑，对慈禧太后而言，已是相当急迫，由此来不及通知升平署，因而在慈禧太后出行送驾、接驾时，并无升平署中和乐的演奏。(189)

尽管按慈禧太后的出行之惯例，八月初三日晚决定次日回西苑已是相当仓促的紧急措施，但能将此事放到第二天进行，也说明慈禧太后感到并无燃眉之急。若真有关系其权力和命运的大事，她也会打破一切常规，当晚回西苑的。关于这一点，我在后面还会继续述评。

就在慈禧太后决定第二天回西苑时，康有为及其党人也在京城开始发动，此即是谭嗣同夜访袁世凯。与此事相关的史料为袁世凯的《戊戌日记》、康有为的《自编年谱》、梁启超的《戊戌政变记》和杨天石先生、汤志钧先生所发现的毕永年的《诡谋直记》。就人物关系而言，他们都可谓是当事人。对于这些史料，杨天石先生1985年、1998年论文，戴逸先生1999年论文，骆宝善先生1999年论文，房德邻先生2001年论文，郭卫东先生2002年论文都已经进行了很好的分析，尽管他们的意见并不一致。

而在此处需要补证者为二。其一是谭嗣同夜访袁世凯的时间。袁世凯称，谭嗣同来访时，其正在“秉烛拟疏稿”，离去时为“夜深”。(190)康有为未称谭嗣同去访的时间，仅称梁启超“至金顶庙容纯斋处，候消息”。从其叙事顺序而言，也难判断其准确时间。又称其本人“子刻内城开，吾亦入城，至金顶庙候消息，知袁不能举兵”。从“候”字来看，似乎

康有为到达金顶庙时，谭嗣同尚未回来。(191)梁启超称：“初三日夕，君径造访袁所法华寺”；又称谭离去时为“初三日夜漏三下矣”。(192)毕永年未称具体时间，只是称初三日“夜，康、谭、梁一夜未归，盖往袁处明商之矣”。(193)此时康有为主要居住处为宣武门外米市胡同的南海会馆和东城三条金顶庙，袁世凯当时在京城内的居所为法华寺。据周育民先生的考证，金顶庙位于东华门外烧酒胡同（今韶九胡同），是一关帝庙。袁所住的法华寺位于东城报房胡同。(194)从以上记载可见，当时康有为及其党人的主要商谈地点在宣武门外南海馆，谭嗣同访袁时，梁启超至金顶庙等候消息，康有为至“子刻”也至金顶庙等候消息。而烧酒胡同的金顶庙到报房胡同的法华寺，两地的步行时间大约十至十五分钟。也可以说，梁启超与袁世凯之间所记录的时间会有不超过十五分钟的差别，以至可以忽略不计。而梁启超与袁世凯记录时间恰是完全相同，即谭嗣同造访时间为傍晚，离去时间为深夜。康有为的记录证实了谭嗣同回到金顶庙的时间，而毕永年的记录证实了谭、康、梁三人当晚的行踪。如果对照前述杨崇伊奏折进呈慈禧太后的时间及慈禧太后下令回宫的时间，至少可以证明一点，慈禧太后八月初三日晚决定回西苑一事与谭嗣同夜访袁世凯并无关系。

其二是光绪帝对康有为、谭嗣同的发动是否知情。尽管袁世凯、康有为、梁启超的说法或明示或暗示了谭嗣同与光绪帝之间有联系的管道，康有为更称，谭发动后光绪帝有配合的行动。一些研究者也相信了这些说法，将之写入了论文。对此，房德邻先生1988年的论文进行了反驳。对于房先生的基本论点我是同意的，其分析中的最重要一点是，据军机处《早事》和宫中《召见单》，光绪帝自七月二十日之后没有召见过谭嗣同。如果说，康有为及其党人欲与光绪帝通消息，最佳机会是八月初二日光绪帝召见林旭时，然康有为自称其是八月初三日看到密诏后才决定发动，时间上是错开的。尽管房先生称八月初四日慈禧太后回宫后光绪帝即处于严密监视之下，尚有可商议之处（后将详述），然从八月初三日光绪帝回宫至初五日，我所看到的材料支持房先生的论点，即在此期间光绪帝同康有为及其党人并无直接的联络。谭嗣同若要与光绪帝通消息，只有一个办法，即前引杨锐私信中所指出的，“据实条陈，由军机大臣呈递”，而此类绝密事宜，谭嗣同似不便以书信的方式与光绪帝联络，更何况袁并未作出明确肯定的承诺。

由此可以得出一个结论，八月初三日晚慈禧太后在杨崇伊等人策谋下的发动和康有为、谭嗣同策谋袁世凯的发动，光绪帝都是不知情的。他刚从颐和园回来，也许是他一生中最后一个平静夜了。然而，对发动的双方来说，这一夜却是不平静的。

伊藤博文的觐见

各位研究先进已经指出，慈禧太后回西苑是由杨崇伊的奏折所引发。然慈禧太后回西苑的目的为何？

由此再检视杨崇伊的奏折。杨折中请慈禧太后立即训政的主要理由，提到了四个人：一、革员文廷式，其罪名是甲午昌言用兵，以致割地偿款，与康有为、孙文相勾结；二、康有为，其罪名是组织强学会、大同学会，在京讲学，变更成法，并与文廷式、孙文相勾结；三、孙文，其罪名是与文廷式、康有为相勾结；其四是伊藤博文。其中文廷式已是革员，掀不起大的风浪；康有为据八月初二日的谕旨，已被逐往上海；孙文早被清朝通缉，亦已逃往海外。惟一具有现实威胁性的是日本前首相伊藤博文。对此，杨折称：

风闻东洋故相依藤博文，即日到京，将专政柄。臣虽得自传闻，然近来传闻之言，其应如响。依藤果用，则祖宗所传天下，不啻拱手让人。(195)

也有一些研究先进据此而指出，慈禧太后回西苑的主要原因，是因为八月初五日光绪帝将召见伊藤博文。

这一论点可以得到前引内务府各档案的支持。前引档案已经说明，慈禧太后八月初三日晚的决定是八月初四日回西苑，初六日回颐和园。这一决定的意义就在于，其目的是针对伊藤博文而不是针对光绪帝的。因为慈禧太后在西苑的时间只有八月初四的晚上、初五日一天、初六日早晨。如果是针对光绪帝的，慈禧太后就不会这么快回颐和园，必须始终与光绪帝同住在一处。慈禧太后临行时可能还不知道光绪帝决定于八月初十日去颐和园，十七日还宫，但即使知道，八月初六日至初十日，光绪帝仍有5天单独在宫中行使皇帝权力的时间。如果再进一步设想，

称慈禧太后初六日颐和园的决定，是对光绪帝的烟雾，⁽¹⁹⁶⁾我认为也不太像，这里面可以提出两条证据：其一是八月初四日慈禧太后离开颐和园时，仍不忘由敬事房传其旨意给内务府升平署：“十四日、十五日、十六日颐乐殿伺候戏。”⁽¹⁹⁷⁾颐乐殿为颐和园中的演戏场所。慈禧太后这一位戏迷，临行前还在颐和园为其准备了三天的中秋节大戏。后来的时局变化使这几天演戏的时间和地点，一变再变，显得十分麻烦。其二是内务府已经安排初六日慈禧太后回颐和园的各类事务。（后将详述）

光绪帝召见伊藤博文一事，从今天的角度来看是一件很平常的事情，但在当时是一件大事，此处不做详论。⁽¹⁹⁸⁾但在这里可以简要说明的是，根据当时的清朝仪制，光绪帝只接见奉有国书或国电的外国正式使节，而伊藤属“自行游历”的非有官方使命的外国退位政治家，更何况也没有材料可以证明，伊藤本人提出过要求觐见光绪帝的要求。

光绪帝何时决定召见伊藤博文，现有材料不是非常清楚。正式的决定似乎在八月初三日做出。该日总理衙门片行内务府：

总理衙门为片行事。准军机处知会，本月初五日皇上御勤政殿，接见日本侯爵伊藤博文，相应知照贵衙门，于是日敬谨预备可也。⁽¹⁹⁹⁾

更具体的时间似在该日光绪帝从颐和园回宫前，该日内务府《日记档》（颐和园）记：

毓、梅主政告知，现闻得本月初五日外国使臣在海内勤政殿觐见，本府衙门外有站来回班。已请示定，是日世大人带班等专甲进城，将第三班站班。堂谕：赶紧要来备批等语。当派都甲将堂谕已取，交子嘉、富东手矣。⁽²⁰⁰⁾

由于初五日光绪帝从宫中养心殿去西苑勤政殿，内务府官员须得站班，有关事项还是由颐和园这边安排的。次日总理衙门将此时间通知日本代理公使林权助。⁽²⁰¹⁾然而，新任总理衙门章京、参加接待事务的郑孝胥却早在八月初一日便听说，“伊藤于初五日召见”。⁽²⁰²⁾此中的细节现仍不能一一确定。但不管光绪帝接见伊藤博文的时间有无请示，慈禧太后若想知道，完全可以从其亲信首席总理衙门大臣奕劻处得到准确的消

息。由此似可以认为，慈禧太后由颐和园回西苑时，已知光绪帝召见伊藤博文的时间为初五日中午。

康有为及其党人对于此次伊藤博文的访华，似有着一个完整的计划。这里可以排出一份时间表。一、伊藤博文到北京后，康有为曾于八月初三日下午拜访过伊藤博文，两人有过较长时间的交谈。⁽²⁰³⁾二、八月初五日，御史杨深秀奏称：“日本伊藤博文游历在都，其人曾为东瀛名相，必深愿联结吾华，共求自保者也。未为借才之举，先为借箸之筹，臣尤伏愿我皇上早定大计，固结英、美、日本三国，勿嫌合邦之名不为不美，诚天下苍生之福矣。”⁽²⁰⁴⁾三、八月初六日，御史宋伯鲁奏称：“今拟请皇上速简通达外务名震地球之重臣，如大学士李鸿章者，往见该教士李提摩太及日相伊藤博文，与之商酌办法。以工部主事康有为为参赞，必能转祸为福。”⁽²⁰⁵⁾我以为，由此时间表似可大胆地推论康有为及其党人的计谋：先由康有为于八月初三日出面探寻伊藤博文的基本态度；然后次日即八月初四日由杨深秀出奏，该折当于初五日早朝时到光绪帝之前，而中午即是伊藤博文觐见之时，使光绪帝在觐见时有印象，以盼其有所行动；又次日由宋伯鲁再出奏，因觐见已经完成，光绪帝不太可能再见伊藤，故请李鸿章再与之交涉，同时推出康有为。然而，康有为及其党人之精心设计，虽不为慈禧太后所预知，但在行动上却被慈禧太后占了先机。

慈禧太后极具政治敏感度，对权力尤其丝毫不放松。但从档案中可以看出，她在由颐和园回西苑前，所得到的有关伊藤博文的正式材料为以下三件：其一是刑部主事洪汝冲的奏折。该折提出了“迁都”、“借才”、“联邦”三策，其中“借才”一策称：

近日伊藤罢相，将欲来游，藉觐国是。皇上如能縻以好爵，使近在耳目，博访周咨，则新政立行，而中日之邦交益固。否则无论中国人材，万难收效旦夕。即有一二新进有志之士，亦未必不见嫉老成，事多掣肘，及至身败名裂，而国事已无可挽回。伊藤以敌国旧相，成绩昭然，信任既专，威望自重，无所惮于变革，无所用其排挤，即与欧西交涉，亦当刮目相看，庶阴谋藉以稍戢，中国转贫为富，转弱为强，转危为安之机，实系乎此。此借才之不可缓者。⁽²⁰⁶⁾

据《随手档》，洪汝冲奏折于七月二十四日由刑部代奏，又据《上谕档》，该折奉旨“留中”，并于当日进呈慈禧太后。⁽²⁰⁷⁾洪汝冲的激烈言论，给慈禧太后留下很深的印象，以致在政变后，对洪有所追查。⁽²⁰⁸⁾其二是八月初一日军机处将总理衙门抄录的与日本伊藤博文问答节略呈送慈禧太后。⁽²⁰⁹⁾其三是前军机章京、新任江苏松江知府濮子潼八月初三日的奏折：

闻伊藤现因游历来都，拟请皇上优以礼貌，飭总理王、大臣密问彼国维新诸政次第如何而分？款项从何而集？条举件系，朗若列眉，然后参以中国情形，拟定办法。上取进止，明诏中外，遵照奉行。

该折于当日呈送慈禧太后。⁽²¹⁰⁾材料越少，越能显示此事中含有密谋。

杨崇伊的奏折进到慈禧太后前时，现有的材料尚不能确定有何人在场。但若慈禧太后有所垂询，那么任何一个说实话的大臣都会陈明，此时的京城已经弥漫着伊藤博文将被留下重用的传言。各位研究先进对于此时的传言多有叙及，可不再评论，以下仅就档案中的奏折情况做一补证。现存的奏折涉及重用客卿或反对此事者，有以下几件：一、工部营缮司郎中福润奏称：“现闻伊藤博文游历已至天津，如到京时，可否飭下总理各国事务衙门大臣、大学堂管学大臣、农工商总局总办前往面询明治维新一切学堂、矿务、农工商局创办规模，即将接谈得失各情，详晰缮单，恭呈御览，以备采择。”该折上注明是八月初三日，初四日由工部代奏，该折未呈慈禧太后。⁽²¹¹⁾二、户部学习主事陈星庚提出“联与国以借人才”，但他的主张是“商请英国政治家数人，聘订来华，以备咨询而资辅理”。该折上注明是八月初三日，初四日由户部代奏，该折未呈慈禧太后。⁽²¹²⁾三、翰林院编修黄曾源提出“借才非现在所宜”。其在奏折中称：“窃臣风闻，道路纷纷，金谓新政需才，有建议借用日本旧相伊藤者”，对此他表示坚决反对。他认为借用伊藤必然受到俄国的反对，“是伊藤之益新政者不可知，而害于邦交者已有不可胜言者矣”。与该折同时并上两片：“伊藤不宜优礼”、“和俄以疑英、日”。黄曾源的奏折上注明为八月初四日，同日由翰林院代递，当日奉旨“存”，当日进呈慈禧太后。⁽²¹³⁾四、候选郎中陈时政奏请重用伊藤博文，称言：“伊藤既为日本维新之臣，必能识新政之纲领，知变法之本原，朝廷用人如不及，莫于

召对时，体察其情，如才堪任使，即可留之京师，著其参预新政，自于时局更多裨益也。”该折上注明为八月初四日，初五日由都察院代递，该折未呈慈禧太后。(214)五、兵部员外郎祁师曾上奏主张留用伊藤博文。该折称：“应请我皇上博采慎选日、美素有名望之大臣，礼隆高爵延用一二人，或另建议事处，或令在总理衙门，遇有中外大事，悉公照公法辩论，主持清议。”“日本退位大臣侯爵伊藤博文此次来华游历，我皇上宜亲考其联日、美阻俄法之道……可否皇上召见数次，察其可用与否，立予清职，使有议事之权，无行政之权。”该折上注明为八月初六日，同日由兵部代奏，此日慈禧太后已临朝。(215)这些只是奏折的情况，而每一件奏折的背后很可能又有众多的故事。政变后，反对康有为等人的前户部主事缪润绂将伊藤博文来华，称之为康有为、张荫桓密定召来，并伴有孙文的密谋。(216)由此可以大体推测当时传言的广泛和失真程度。

由此而产生一个问题，光绪帝留伊藤博文作为清朝的顾问当时有无可能性？对此可先看看已经进行的事项。首先是聘请日本技术专家。七月初二日，总理衙门大臣兼任矿务总局大臣王文韶、张荫桓发电清朝驻日本公使裕庚：

伊藤节略所言，弥通矿学之堀田连太郎，现矿务总局拟聘请来华，谘访一切，以备筹勘矿务。至应如何延订，及能否即来之处，统希妥酌，询明电复。韶、桓。(217)

此处的伊藤节略，是指伊藤博文面交裕庚的有关日本的矿章，聘用堀田一事因其当选议员而后有变故。(218)此事说明当时清朝政府准备聘请日本高级技术人才。其次是聘请日本职业外交官。八月十一日总理衙门收到电报：

加藤以既就中国聘请，将离本职，倘有改易，恐两误。愿在此定合同。有草底交来，所列岁金、年限、盘费、职业等条。称皆蒙钧署与林使订明之件。是否可以照办，请速示遵。唐。蒸。(219)

此处的加藤，即加藤增雄，时任日本驻韩国公使，此处的林使，即林权助，日本驻俄国公使，此时代理日本驻清朝公使。此处的唐，即唐绍仪，时任清朝驻韩国总领事。(220)这份电报透露出，当时总理衙门已与日本代理公使林权助有过很具体的商谈，聘请日本高级外交官。也就是

说，除了技术人才，此时已经考虑聘请政治人才了。⁽²²¹⁾但是，从清朝的政治权力结构来看，难有相应的政治空间以聘留伊藤博文，前引各留用伊藤的奏折，也只是称用高爵厚禄留伊藤以备随时咨询。然清朝当时无法设立可以留用伊藤的政治职位，只不过是今天的一种判断，而在慈禧太后的心目中，光绪帝会否因其不在而如七月十九日罢免礼部六堂官、二十日任命军机四章京那样，做出一些她无法接受又无权否决的“荒唐事”，那又是另一回事了。直到此时，应当说，慈禧太后看到的只有一些痕迹，而无任何证据。但杨崇伊奏折称“近来传闻之言，其应如响”，很是有煽动性，在她与光绪帝之间已陷于紧张状态的关系中，点着了吱吱作响的火绳。

然而，在八月初三日晚至八月初四日，慈禧太后并没有显出焦虑和不安。八月三日晚，内务府所拟的第二天行程是：

八月初四日，圣母皇太后在乐寿堂进早膳毕，总管二名奏请圣母皇太后从水木自亲码头乘船至广源闸西码头，下船乘轿至万寿寺拈香，毕，步行至御座房少坐，乘轿至广源闸东码头，下轿乘船至倚虹堂少坐，乘轿进西直门、西安门，由西三座门进福华门，由瀛秀园门还仪鸾殿。⁽²²²⁾

沿途两次休息，两次换船，三次换轿，并中间去万寿寺烧香。⁽²²³⁾慈禧太后这一行程比光绪帝从颐和园还宫一路坐轿，要舒适得多，悠闲得多，花费的时间也多得多。今天还找不到更多的材料可以说明慈禧太后此行时的心情，但前引内务府《杂录档》的一段史料可以看出，尽管所用的车马都在寅初，即凌晨3时分别在东宫门、新宫门准备完毕，但她回到西苑却已很晚。《清代起居注册》称，光绪帝于“申刻”（下午3至5时）在瀛秀园门外跪接慈禧太后。⁽²²⁴⁾看起来她并不着急，显得一切都在她的掌握之中。我在前面已经分析过，对于年轻的光绪帝，她有绝对的操纵和控制的能力。

八月初四日光绪帝移居瀛台非为囚禁

慈禧太后回到西苑的时间为初四日的“申刻”，光绪帝很晚才得到庆

亲王奕劻报来的消息，依例在瀛秀门外跪接。(225)从内务府档案中可以看出，尽管这一时间对仪制而言过于紧迫，但还没有出差错。内务府《日记档》（署中）称：“今日本府衙门外站班无误。已向启堂（启秀）发禀。”(226)这一例外的记录，可见办成此事正属例外。慈禧太后与光绪帝见面时，双方有何争论，档案中自然没有任何记录，而私家记载的绘声绘色反给人留下不实的印象。根据《清朝起居注册》，光绪帝当晚由养心殿移住西苑瀛台涵元殿。

一些研究者认为，光绪帝从养心殿移居涵元殿是百日维新终结的标志。孔祥吉先生1983年论文以多种档案证明了现存中国第一历史档案馆的《起居注》是一个不可靠的抄本，同时认为“慈禧等人于八月初四日晚，由颐和园赶回皇宫之后，立即对光绪帝采取了监禁措施”；并称“众所周知，涵元殿地处瀛台，四面环水，是政变后囚禁光绪之处所”。由此认为八月初四日是戊戌政变爆发的时间。(227)对于这一说法，我以为还是可以再讨论的。

首先瀛台是否“四面环水”？1980年代，中南海开放，我曾去瀛台参观，见瀛台是一小岛，上有桥梁相通。但观其桥梁制式，似为20世纪以后所建。而在此之前有无桥，仍存疑惑。为此，查证乾隆年间敕修《国朝宫史》称：

由仁曜门而南，渡桥为瀛台。平堤石栏，历级而登，有阁向北，圣祖仁皇帝御笔榜曰“翔鸾阁”……由阁而南为涵元门，门内东向为庆云殿，西向为景星殿，正中南向为涵元殿，御笔匾曰：“天心月朐”……自翔鸾阁至迎薰亭，统名“瀛台”，三面临水。

仁曜门是勤政殿后侧南向之门，瀛台距皇帝的办公区勤政殿很近，故康熙帝之后，皇帝在西苑时常常住在瀛台涵元殿。而从仁曜门到瀛台之间有一桥相通，以使住在涵元殿的皇帝能方便地往来其办公区勤政殿。该书有大量康熙帝、雍正帝、乾隆帝关于咏瀛台的诗。其中乾隆帝《御制瀛台记》称：“自勤政殿南行，石堤为数十步，阶而升，有楼门向北，匾曰：‘瀛台门’……盖瀛台惟北通一堤，其三面皆临太液。”太液即西苑各海之称。(228)嘉庆年间敕修的《国朝宫史续编》，关于瀛台的描绘与前完全相同，再次肯定瀛台当时的三面环水。(229)光绪十五年所出版的

《顺天府志》亦称：“（勤政）殿后为仁曜门，门南过桥为瀛台，平堤石阑，拾级而登，正中南向为翔鸾阁……台为趵台陂旧址，即明时所谓南台者。国朝顺治年间，稍加修葺，圣祖时驾幸瀛台，常于此听政……台南为迎薰亭，自翔鸾阁至此，统称瀛台，三面环水。”⁽²³⁰⁾曾任翰林院编修、云贵总督的吴振棫在《养吉斋丛录》中称：“瀛台在勤政殿南，为趵台陂旧址，即明时所谓南台者。顺治间加以修葺，康熙间驻西苑，于此日讲，今匾额则乾隆年间御书也。台三面临水。”⁽²³¹⁾从以上所引材料可见，瀛台本为三面临水，直至光绪年间一直有桥相通，只不过其桥很可能是“石堤”，大约有“数十步”。

其次是光绪帝此时移居瀛台是否即为监禁？前已叙及，按照当时的惯例，慈禧太后回城后住在西苑仪鸾殿，为了请安等事的方便，光绪帝也移住西苑瀛台。⁽²³²⁾下以光绪二十四年为例，可以证明光绪帝此时移住西苑瀛台只不过是按例行事。

光绪二十四年正月初一日至十五日，光绪帝住在宫中养心殿，十六日住在天坛斋宫，十七日起至三十日住在西苑瀛台涵元殿；二月初一日至初三日住在宫中养心殿，初四日起至十六日住在瀛台涵元殿。在此期间，慈禧太后一直住在西苑仪鸾殿。而光绪帝正月初一日至十五日住在宫中养心殿有其特殊的理由。新正在奉先殿、堂子、慈宁门、乾清宫、大高玄殿有一系列的礼仪活动；初二日在坤宁宫有进肉之仪；初三日须在寿皇殿行礼；初七日至初九日斋戒三天；初十日祭祖在太庙行礼；十二日在大高玄殿行礼，以求雨雪；十三日在乾清宫赐近支宗藩宴；十四日起又开始斋戒三天；十五日在大高玄殿拈香，在寿皇殿行礼；十六日在太和殿看祝版，然后移居斋宫。当他完成天坛的祈谷后，于十七日立即移居瀛台涵元殿，与慈禧太后同住。二月初一日至初三日，光绪帝回宫中居住，也是同样有理由。从此日起斋戒三天，初四日光绪帝祭社稷坛并在坤宁宫率王公大臣进肉后，当日移居瀛台涵元殿。二月二十七日，光绪帝跪送慈禧太后还颐和园后，当日回宫中养心殿。

闰三月十三日至十七日，慈禧太后为探望恭亲王奕訢，住西苑仪鸾殿，光绪帝随即移住瀛台涵元殿；十八日，慈禧太后回颐和园，光绪帝一路送回，当晚住颐和园玉澜堂。

六月初八日，慈禧太后为其夫君咸丰帝的生日回西苑，光绪帝在瀛秀园门跪接后，移住瀛台涵元殿；初九日在顺贞门内跪送后，回宫中养心殿。

六月二十一日，慈禧太后为光绪帝生日回西苑，光绪帝在瀛秀园门跪接后移住瀛台涵元殿；二十四日慈禧太后移住宫中宁寿宫养性殿，光绪帝移居宫中养心殿；二十七日慈禧太后移住西苑仪鸾殿，光绪帝仍住宫中养心殿，然二十八日又是其27周岁的生日；二十九日，光绪帝在瀛秀园门跪送慈禧太后，仍住养心殿。

七月十四日，慈禧太后为咸丰帝忌日回西苑，光绪帝在瀛秀园门跪接后移住瀛台涵元殿；十八日光绪帝在瀛秀园门跪送慈禧太后回颐和园后，回宫中养心殿。⁽²³³⁾

由此可见，八月初四日申刻，光绪帝在瀛秀园门跪接慈禧太后后，移住瀛台涵元殿是正常现象。反过来说，若此时光绪帝回到宫中养心殿，倒显得不正常了。蔡乐苏先生2001年著作对此称：“涵元殿在瀛台，是政变后慈禧软禁光绪帝的地方。政变之前，光绪虽常驻蹕涵元殿，不过八月初四日这天晚上，大概是慈禧要他驻蹕在这里，这其中包含什么，只好由后人自己去想像了。”这一段话写得并不清楚。其中慈禧太后要光绪帝移住瀛台，很可能是蔡先生的想像。但他后称“慈禧回宫怒斥光绪之后，光绪即失去自由”，可见他还是同意孔祥吉先生的观点，即八月初四日为政变之日。

以上说明，不能凭借八月初四日光绪帝移居瀛台以证明此日即被囚禁；反过来说，也有同样的问题，即不能以光绪帝按旧例移住瀛台来证明其未被囚禁。然在该日《内务府来文》中有一份很有意思的文件，似可说明光绪帝还处于自由状态：

领侍卫内大臣处为咨行事。奉旨：“朕于明日办事、用膳、召见毕，乘轿至丰泽门下轿，诣皇太后前请安、侍膳，毕，乘轿回瀛台少坐，至勤政殿升座，见日本国侯相，毕，乘轿还瀛台。午初伺候。钦此。”右咨内务府。光绪二十四年八月初四日。⁽²³⁴⁾

相同的记载见内务府《日记档》（署中）：

（初四日）适侍卫处来文，为明日皇上办事后，诣皇太后请安，毕，至勤政殿召见日本国侯相，毕，还瀛台。午初侍候，已缮禀帖发公所，并入事、交钞矣。(235)

相同的记载又可见八月初四日内务府奉宸苑《值宿档》：

询得初五日皇上办事、用膳、召见毕，诣皇太后前请安，毕，还瀛台。午初升勤政殿，见日本侯相，毕，还瀛台。(236)

尽管后来的研究者完全可以想像慈禧太后回西苑后，与光绪帝之间会有相当激烈的冲突；但光绪帝与慈禧太后相见后，仍一如以往地向侍卫布置八月初五日的日程安排。从这一日程安排来看，光绪帝不仅没有失去自由，而且是在其完成“办事”、“召见”的政务活动后，再向慈禧太后“请安”。

八月初五日上午光绪帝单独处理政务

八月初四日光绪帝在瀛台涵元殿的夜晚，一定是不平静的。但在第二天，我以为，光绪帝依旧是单独行使皇帝的权力，处理政务。

据该日宫中《穿戴档》：

上戴绒草面生丝缨冠（缀珠重七分），穿酱色江绸单袍，石青江绸单褂，戴斋戒牌。束绿玉钩搭线鞢带，穿青缎凉里尖靴。卯正，外请至勤政殿见大人，毕，还涵元殿。寻常褂下来，更换石青江绸单金龙褂，戴珊瑚朝珠，挂带挎。午初，外请至勤政殿，朝见外国人等，毕，还涵元殿。朝珠、金龙褂、带挎下来，更换寻常褂。

这是一份不完整的记录，其中最重要的是没有向慈禧太后请安、侍膳的记录。据该日《起居注册》，“上诣仪鸾殿，慈禧皇太后前请安。”特别指明请安地点在仪鸾殿。按照前引领侍卫内大臣的来文，在勤政殿召见大人后，应直接去仪鸾殿慈禧太后处请安，由于没有换衣服，也有可能是从仪鸾殿回涵元殿换衣服，于是负责记录的太监在《穿戴档》中将此

事省略了。

又据军机处《早事》、《早事档》，该日为兵部、太常寺、八旗两翼值日。在早朝中，光绪帝批准了兵部的3件议复；批准了太常寺6件关于八月初八日光绪帝亲祭夕月坛等礼仪事务的折片，并对3件派出官员的请示，作出直接的答复；对御前、乾清门、吏部、兵部所奏月折，旨命“换出”，对宗人府、吏部、正白旗蒙古的“述旨”，旨命“是”；⁽²³⁷⁾批准了领侍卫内大臣为初六日、初七日光绪帝去宫中、社稷坛而派出前引、后扈、管事的人员；批准了镶黄旗汉军在卢沟桥演炮事；批准了神机营制造火药及训练费用请部拨事；留下了宗人府、翰林院、户部、总理衙门、兵部、都察院代奏的司官士民上书共17件；留下了南书房翰林徐琪、散秩大臣锡光、日讲起居注官陈秉和、御史宋伯鲁封奏共8件。⁽²³⁸⁾召见了请训的袁世凯和军机。

又据军机处《随手登记档》、《上谕档》、《交片档》，光绪帝对留下的徐琪的1折2片，有明发谕旨一道、交片谕旨两道；对留下的锡光、陈秉和、杨深秀的5折片，皆下旨“存”；在热河都统寿荫、署理四川总督恭寿、江西巡抚德寿、陕西巡抚魏光燾、两广总督谭钟麟、广东巡抚许振祿、护理江西巡抚翁曾桂、署理江西布政使张绍华、署理江西按察使刘汝翼、江西学政李绂藻等的40件折片上有朱批。⁽²³⁹⁾另有一明发上谕，任冯汝骥为四川顺庆府知府。

以上的档案当然还不能完全证明八月初五日光绪帝是单独处理政务，为此，我在这里补充三项证据。

其一是袁世凯的《戊戌日记》，称这一天他是被光绪帝单独召见，而不是慈禧太后与光绪帝同见。这说明慈禧太后尚未走到前台。袁世凯后来的亲信张一麐称：“次日（八月初五日）召见，德宗示以所命。袁极言母慈子孝为立国之本。退朝有某侍卫大臣拍其背曰：‘好小子。’盖西后遣人诤之，而以为立言得体也。”⁽²⁴⁰⁾也有一些研究先进引此认为光绪帝已被监控。细心地检视这一段记载，可以认定，某侍卫大臣为慈禧太后派来的探子是袁世凯事后的主观推测，此时袁世凯正处在旋涡之中，对任何细微之处都不敢马虎。由此也可以认为是袁世凯主观想像的放大；更何况“好小子”一语，也可有多种理解，比如说对袁世凯超擢的稍

其二是当日《上谕档》所载军机处给慈禧太后的奏片：

本日翰林院编修徐琪奏各省州县繁简互调以免偏重折，奉明发谕旨一道，又奏请广磁务以开利源折，奉交片谕旨著农工商务总局酌核办理，又奏请于京城设立自来水厂片，奉交片谕旨著总理各国事务衙门归入叶大道修理河道条陈一并议奏；御史杨深秀奏时局艰危请联与国折，又请开凿窖金片；委散秩大臣锡光奏挑挖沟渠河道折，又请将幼官学改小学堂片；裁缺庶子陈秉和奏大臣滥保劣员折，均奉旨“存”。又七月二十六日都察院代递举人何寿章请严定贩米章程及酌定交涉章程、设立矿务学堂折，八月初一日翰林院代递庶吉士傅增湘奏兴办矿务变通旧章折，初二日代奏编修黄绍第奏编辑近时政书折、请就各省会馆改置中小学堂片，均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理。谨将徐琪等原折片十二件，恭呈慈览，其余各折片俟签拟办法，再行陆续呈递。谨奏。

该奏片明显地说明此日的政务处理原则有如八月初三日，即有上奏权的官员的奏折由光绪帝处理，没有上奏权的司员士民的条陈，由新军机拟出处理意见后呈慈禧太后审定。而且，这是《上谕档》、《洋务档》中所载最后一份此类报告。第二天，八月初六日以后，此类重要奏折当日呈送慈禧太后的制度被停止了，慈禧太后不再需要了。

其三，也是最重要的，是当日军机处档册《早事》中记：

皇上明日卯初二刻升中和殿看版，毕，还海。办事后至瀛秀园门跪送皇太后，毕，还宫。(242)

《早事》是军机章京记录的每日早朝、召见、请假等事项的工作底本。以上所录是光绪帝告诉军机处其明天工作日程的安排。其中“办事后”一语，是指其明天仍是单独见军机；“瀛秀园门跪送”一语，是指光绪帝认为慈禧太后会照原计划于初六日回颐和园；“还宫”一语，是指光绪帝初六日跪送慈禧太后之后将移住宫中养心殿。同样的记载又见于军机处《知会簿》：

该班供事稟：皇上明日卯初二刻升中和殿看祝版，毕，还海。办事后至瀛秀园门跪送皇太后，毕，还宫。满头班全知会。八月初五日。(243)

《知会簿》是军机处供事通知当日不当值的军机章京各有关事项的记录本。负责记录的是比军机章京地位还低的供事。八月初五日，是军机处二班章京入值，初六日改头班章京入值，由此二班的供事向头班的章京老爷们作此通报。其通报的内容与军机处《早事》军机章京的入记完全相同。这些记载明确无误地说明，此日是光绪帝单独处理政务，而且，在当日军机处散值前，光绪帝和军机处都不知道风暴已至。

尽管当日光绪帝仍是单独处理政务，但从当日所发的谕旨来看，维新的政令已是色彩暗淡，整个王朝的政治已经开回旧路了。(244)由此可见，慈禧太后回西苑后给光绪帝下达了极为严格的指令。

综上所述，可略作数语作为本节的小结，慈禧太后看到杨崇伊的奏折后于八月初三日晚戌时决定回西苑，同时决定于初六日回颐和园。她此行的目的不是针对光绪帝的，而是与伊藤博文的觐见有关。光绪帝依旧例移住瀛台涵元殿，并没有失去人身自由，八月初五日上午仍单独处理政务，尽管维新的道路已被慈禧太后封堵得差不多了。

五、八月初六日慈禧太后训政前后

八月初五日（9月20日），当光绪帝单独处理完政务，从勤政殿前往仪鸾殿向慈禧太后请安时，风暴发生了。从时间的刻度来看，《穿戴档》称光绪帝卯正（上午6时）前往勤政殿处理政务，总理衙门致日本代理公使林权助公函称，午初刻（约中午11时）在勤政殿召见伊藤博文。光绪帝向慈禧太后请安，当在这两个时间之间。

八月初五日慈禧太后决定回颐和园时间推迟至初十日

从内务府《杂录档》中，可以看到一条特别的记载：

八月初五日，总管宋进禄等为前传本月初十日皇上前往颐和园去，所传车辆、马匹、苏拉等改为福华门外，各该处照例预备。差首领滕进喜传。(245)

与前传对照，原先黄车、青车“在顺贞门外预备”，马匹等“在西三座门外预备”，即光绪帝从宫中动身，此次改为“福华门外”，表示光绪帝将从西苑动身。也就是说，光绪帝不能回宫去了，将在西苑住到初十日，前往颐和园。

此一改动是什么意思呢？《内务府来文》中有明确的记载：

八月初五日，总管宋进禄等为前传本月初六日圣母皇太后还颐和园，今改为本月初十日还颐和园。所传引导、跟随、车辆、马匹于是日寅初在福华门外各该处照例预备。差首领滕进喜传。(246)

内务府《日记档》同日对此也有记载：

改传引导、跟随杂一件，已交抄，并入事讫。

初十日皇太后还颐和园黄记载，已交抄，已回立（山）、启

（秀）、世（续）堂及奎公，已令书吏缮出崇（光）、文（琳）稟帖发公所矣。

皇太后引导、跟随、行步军统领衙门文一件，奏片、引文全分，站班稟帖贰分，均发公所矣。

皇后、瑾妃引导、跟随稟报帖及行文均发公所讫。(247)

据以上记录，可知慈禧太后将初六日颐和园改为初十日，皇后、瑾妃一同随行。(248)也就是说，慈禧太后将与光绪帝同颐和园。由此，内务府还依例拟定了慈禧太后初十日颐和园的各种安排。(249)由于此一改变还牵涉到颐和园的准备，内务府的一个小档册《车费档》也有记载：

八月初五日，端大老爷赴颐和园，呈回崇（光）大人，为进奉改期及多、桂等道司、堂谕。车费二十吊。(250)

由此可见，因情况紧急，西苑方面立即派人通知正在颐和园值班的内务府大臣崇光，否则他将在颐和园准备接慈禧太后次日回园各种事务。此时正在颐和园的内务府升平署，在其《日记档》也有一补充记载：

又补。初五日敬事房传旨：于八月初十日老佛爷驻蹕颐和园。特记。(251)

慈禧太后的这一决定，完全改变了事情的性质。我在前节说明，慈禧太后初四日去西苑、初六日回颐和园的决定，不是针对光绪帝的，而是为了初五日伊藤博文的觐见，因为初六日到初十日光绪帝还有独自处理政务的空间与时间；此次决定与光绪帝同回颐和园，也就是说，对光绪帝不再信任，要将光绪帝置于其身边。

慈禧太后的这一决定，其原因为何，当属此日与光绪帝见面时另有一场争论。其争论的主旨及双方的言词，档案中毫无记载，无从得知。如果说是为伊藤博文的觐见，似为不太可能。因为前已说明，以光绪帝与慈禧太后的政治权力关系而言，初四日慈禧太后回西苑后当面向光绪帝交代清楚，光绪帝必然会一一照办。

光绪帝的宠臣张荫桓后来被戍，押解其的官员留下了一份记录，称：初五日光绪帝召见伊藤时，“太后在帘内”。⁽²⁵²⁾此一说法为房德邻先生1983年论文所驳，对此我是同意的。一是勤政殿内一时无法设帘；二是慈禧太后的亲信庆亲王奕劻在场，慈禧太后无须亲自出面。还有一个情况也值得注意，在军机处档案中，有当时伊藤博文觐见的文字记录。共两份，一份字迹清楚，有如奏折；一份字迹较草，有如录副。⁽²⁵³⁾这两份记录是给谁看的？如果说总理衙门留有此记录，作为以后的备忘录，当属外交中的正常之事；军机处留此记录，则应是为光绪帝或慈禧太后提供的。但档案中对此没有更多的材料可以说明这两份记录的用处，我以为，很可能是呈送慈禧太后的。

伊藤博文的觐见持续了15分钟。光绪帝在召见时表示了与日本加密关系的倾向，但在实际事务中仅表示了将通过总理衙门向伊藤了解“变法次序”，并没有出现慈禧太后等人最担心的重用伊藤以为“客卿”的言辞。也就是说，慈禧太后若仅为伊藤博文的觐见，第二天便可以放心地回颐和园，可她为什么留下来，到初十日与光绪帝一起回颐和园呢？

由此，问题的要害显露出来了，初四日晚慈禧太后见过光绪帝之后到初五日上午再见光绪帝之前，慈禧太后见过了什么人？得到了什么消息？然清代的档案是以皇帝为中心的，有关慈禧太后的档案我一直未见，对此我不能做出答复来。

慈禧太后推迟回颐和园，是否意味着已决定训政开始？对此，我也不能得出结论来。内务府档案中有当天的两份文件：

领侍卫内大臣为知照事。八月初五日由内奏事口传，奉旨：朕于明日办事毕，由勤政殿檐前乘轿出德昌门、西苑门，进西华门、右翼门、中右门至中和殿阅视祝版，毕，乘轿由后左门进乾清门，换轿至圣人前拈香，毕，乘轿出乾清门、隆宗门、西华门，进西苑门、德昌门，还瀛台。更衣，用膳，召见，毕，诣皇太后前请安、侍膳，毕，还瀛台。卯初二刻伺候。钦此。须至知照者。右知照内务府。光绪二十四年八月初五日。⁽²⁵⁴⁾

由侍卫处询得初七日皇上办事后出西苑门，进西华门、熙和门，出午门至社稷坛致祭，毕，仍由旧路还海。召见后，诣皇太后

前请安、侍膳，毕，还瀛台。站班人员均穿补褂。堂、司禀、启帖等均办登记。(255)

前一份文件涉及初六日的日程，有几点值得注意。其一是领侍卫内大臣未见到光绪帝，而是由内奏事处太监所传旨，故向内务府行文不用“咨”而用“知照”；其二是光绪帝先在勤政殿“办事”，“卯初二刻”即上午5时半左右前往宫中阅视祭社稷坛的祝版，并为孔子拈香；其三是光绪帝“召见”可能在瀛台，当然也可能在勤政殿，并没有说明；其四，也是最重要的，光绪帝处理完政务后才去向慈禧太后“请安”、“侍膳”。如果将此与前引八月初五日军机处《早事》的记录相比较，可以看出，光绪帝传出此旨，时在见到慈禧太后之后，也有可能是召见伊藤博文之后。后一份文件涉及初七日的日程，由于事关内务府官员的站班，故向侍卫处主动打听，也就是说，侍卫处在八月初五日已知光绪帝初七日的日程安排。从光绪帝这两日“办事”、“召见”后才“请安”、“侍膳”的时间安排来看，他本人还不知道第二天慈禧太后的“训政”；尽管我们还无法知道慈禧太后此时心中是否已经作出了决定。

八月初六日慈禧太后训政

八月初六日（9月21日）《上谕档》载：

内阁奉上谕：现在国事艰难，庶务待理。朕勤劳宵旰，日综万几。兢业之余，时虞丛脞。恭溯同治年间以来，慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后两次垂帘听政，办理朝政，宏济时艰，无不尽美尽善。因念宗社为重，再三吁恳慈恩训政，仰蒙俯如所请。此乃天下臣民之福。今日始在便殿办事。本月初八日朕率诸王、大臣在勤政殿行礼。一切应行礼仪，著各该衙门敬谨预备。钦此。

《上谕档》在此谕旨上还专门注明“朱笔”，以说明此一重要的谕旨是光绪帝亲写。可是光绪帝在什么时候、什么地点、什么情况下写下此一朱谕？为此查宫中《穿戴档》，该日记：

上戴绒草面生丝缨冠（缀珠重七分），穿蓝江绸单袍，石青江绸单金龙褂，戴斋戒牌，戴伽楠香朝珠，束绿玉钩搭线鞢带，挂带

拷，穿青缎凉里尖靴。卯初外请至中和殿看阅祝版，毕，至圣人前拈香，毕，还勤政殿。朝珠、金龙褂、带拷下来，更换寻常，见大人毕，还涵元殿。

从这一记载来看，与前引领侍卫内大臣的知照有所不同。其一是去中和殿前没有“办事”的记录，且似从涵元殿出发，而不是从勤政殿出发；其二是从宫中看祝版、拈香后没有回涵元殿，而是去了勤政殿。再查《起居注册》，该日记：

卯刻，上诣中和殿阅祝版，诣圣人前拈香，毕，诣仪鸾殿慈禧太后前请安，驾还涵元殿。

此一记录与前引领侍卫内大臣知照的相同处，在于仪鸾殿请安，但请安在勤政殿见大人前还是见大人后，没有明确的记载。再查军机处《早事》，该日记：

刑部、都察院、侍卫处值日。江宁藩司袁昶到京请安。出使大臣徐寿朋到京请安。李征庸谢授头品顶带。冯汝骥谢授四川知府恩。召见袁昶、徐寿朋、李征庸、冯汝骥、军机。皇上明日寅正至社稷坛行礼，毕，还海办事、召见大臣。(256)

此一记录同以前一样，没有时间的记录。再查宫中《召见单》，该日在“京官”册中记：“徐寿朋（出使大臣）”；在“外官”册记：“袁昶（江宁布政使），冯汝骥（四川顺庆府知府），李征庸（简放道）。”也无时间的记载，再查军机处、宫中、内务府其他档册，皆无时间的记载。

由此，我这里似可以大胆推测出一个时间表：光绪帝这一天早晨可能没有到勤政殿出席早朝，而是直接从涵元殿去宫中看祝版、拈香；从宫中回来去了仪鸾殿，向慈禧太后请安，然后又与慈禧太后共同来到勤政殿，也就是前引上谕中“今日始在便殿办事”；处理完政务后，光绪帝回到涵元殿。如果按照这一时间表，那么，光绪帝正式交出权力由慈禧太后训政，似在仪鸾殿请安时；而将“训政”朱谕发下军机，似在勤政殿召见时，而且是光绪帝与慈禧共同召见。(257)

如果我的这一大胆推测可以成立的话，那么，光绪帝为什么改变了

初五日通过内奏事处下达给领侍卫内大臣的时间安排，即先“办事”，再去宫中，再回涵元殿“召见”，再去慈禧太后处“请安、侍膳”？这里面只有一个可能，即光绪帝初五日中午召见伊藤博文回到涵元殿之后到初六日清晨早朝之前，涵元殿与仪鸾殿之间另有接触，或者是光绪帝去过仪鸾殿、慈禧太后去过涵元殿，或者是慈禧太后派人到涵元殿向光绪帝下达了新的指令。可惜我对此不能提供新的材料。

事实上，问题的要害仍是我在前面提出的：慈禧太后到西苑后，见过了什么人？听到了什么事？

黄彰健先生1970年著作根据日本外务省档案，称荣禄于八月初四日由津回京，见过了慈禧太后。我以为，此说尚有疑问。从前引荣禄致总理衙门有关山海关、大沽军情的电报可知，八月初二日、初三日、初四日、初五日他皆有发自天津电报。这当然也有可能由别人以其名义代发。从袁世凯《戊戌日记》可知，当他于初五日下午到达天津时，荣禄也在天津。仅从时间上来看，荣禄如秘密回京，是难以安排的。假如荣禄来北京，须乘八月初五日上午的火车返回，如果是骑马的话，八月初四日晚城门关闭前须离开北京。且清代制度，督抚大吏离开职守，需事先请旨。荣禄回京必不敢请旨，而只能是微服私行。考虑到当时光绪帝与荣禄之间不太和谐的关系，荣禄私行，会有一定的风险。那么，最重要的是，他冒着风险进京见太后目的是什么呢？如果他从袁世凯处得知康、梁有所发动，冒此风险还是值得的。谭嗣同离开法华寺时已是初三日深夜。如果袁世凯有心告密的话，最佳方法当是请荣禄的折差（袁日记称“专弁遗书”）⁽²⁵⁸⁾带急信回天津，由于此时城门已关，荣禄的折差无论坐火车或骑马，当在初四日一早出行，中午以后方可见到荣禄。荣禄下午赶紧进京，初四日晚可在西苑见到慈禧太后（返回的时间可能过紧）。此时袁世凯尚在北京，按照慈禧太后的性格，当晚西苑应有大事发生，光绪帝不可能在初五日上午仍单独处理政务、单独召见袁世凯，而拿捕康有为及其党人的活动也应在初五日进行。黄先生在其著作中已经相当充分地证明了袁世凯告密在其初五日回天津之后，那么，荣禄就没有特殊的理由初四日秘密微服进京。如果是当面劝慈禧太后训政，不太像荣禄办事老练的性格；如果仅是向慈禧太后表示忠诚，他完全可以用书信或其他方法。由此再查黄先生所引日本代理公使林权助致日本首

相兼外相大隈重信的电报，发于八月十九日，当时北京的各种谣言甚多，林本人并无秘密管道，这从当时他所发出的其他电报可知。他的这一说法，很可能是听到了其中的某一传说。称荣禄初四日进京的说法，并不可靠。刘凤翰先生1964年论文提出的荣禄初五日进京说，已被黄彰健先生1970年著作、林克光先生1987年论文所驳，对此我是同意的。

王树卿先生1990年著作称：八月初六日早上，慈禧太后“按原来计划返回了颐和园。可是，慈禧太后并没有住下，突然接到荣禄自天津打来的电报，盛怒之下，马上用轻轿快班，急速向北京城里进发”。王先生此处未注明出处，但其确有所依据。先看慈禧太后返回颐和园一事。内务府《杂录档》中记：

八月初六日，圣母皇太后在仪鸾殿进早膳毕，总管二名奏请圣母皇太后从仪鸾殿乘轿出瀛秀园门、福华门，由西三座门出西安门、西直门，至倚虹堂少坐。乘船至广源闸东马头下船，乘轿至万寿寺拈香，毕，步行至御座房少坐，乘轿至广源闸西马头下轿。乘船至水木自亲马头下船，步行还乐寿堂。圣驾驻蹕颐和园。(259)

王先生的著作提到了内务府《杂录档》，其依据可能是此。然此一文件仍是内务府的事先请示，当时的名称叫“记载”或“黄记载”（因为写在黄纸上，故有此名）。其作用是事先拟好行程后请示慈禧太后认可，以便执行。它不是事后的记录。而这一份“黄记载”什么时间发下的呢？为此查内务府《日记档》，于八月初四日中有此记载：“敬事房传出初六日皇太后还颐和园记载一件，已发署粘连。”(260)由此可见，此一记载仍是初四日慈禧太后去西苑前所定，不能作为初六日慈禧太后回颐和园的证明。再看荣禄的电报一事。日本驻天津领事郑永昌于八月十四日电告日本首相兼外相大隈重信：

我从可靠的来源得知，中国皇帝突然被废及康党受惩的原因，很大程度上可归于中国皇帝在9月19日召见袁世凯所给他的秘令，要他率4000军队由小站军营开往宫廷，充作御林军。第二天，袁在回小站的路上向属于后党的直隶总督泄密。消息立即以电报发给慈禧太后，而她立即重出于权坛。(261)

我不知道王先生的电报说是否据此，然郑永昌所称“可靠的来源”，很可

能是梁启超，他正护送梁启超、王照由天津去大沽以登日本军舰。而梁启超的消息恰恰是不可靠的。关于荣禄发电给慈禧太后的说法，已被骆宝善先生1999年论文、房德邻先生2000年论文所驳，对此我也是同意的。

以上分析说明，慈禧太后没有见过荣禄，也没有收到荣禄的电报。那么，慈禧太后为什么决定重新训政呢？

由此再回到刘凤翰先生1963年论文中提出的问题：袁世凯日记关于初四日凌晨零时至初五日凌晨六时共30小时“只字未提，实在令人怀疑”。我对此有同感。郭卫东先生2002年论文对此30个小时也有同样的疑问。虽郭先生所称八月初四日一大早袁世凯去海淀告密，导致慈禧太后回西苑发动政变，由于时间与慈禧太后初三日晚的决定不符，而不能成立，但他提到的告密对象庆亲王奕劻，却是此次政变的主角之一。由此而进行思索，郭先生的思路也有其可以伸长的意义。当时光绪帝与慈禧太后的关系已如绷紧而即刻可断的发丝，只要听到一点风声，不要太多的证据，即刻会出大事。也就是说，无论是袁世凯还是徐世昌，只要向奕劻等人稍露口风（且不管在城内或海淀的何地），如“康有为将有不利之事”之类的暗示，即可变为慈禧太后先下手为强的实际行动。可是没有材料的怀疑还不能证明任何问题。刘、郭两先生的袁世凯告密说仍然是接不上去的链条。

据此再检视八月初六日的政令，首先是捉拿康有为。《清实录》中称：“谕军机大臣等：工部主事康有为结党营私，莠言乱政，屡经被人参奏，著革职，并其弟康广仁，均著步军统领衙门拿交刑部，按律治罪。”⁽²⁶²⁾然该谕旨在军机处的《上谕档》、《随手登记档》、《交片档》、《交发档》、《交事》各档册中均不载。⁽²⁶³⁾按照当时的习惯，此旨若由军机处发出，应是交片谕旨，其写法为“交步军统领衙门。本日军机大臣面奉谕旨：工部主事康有为……”应录于《上谕档》、《交片档》，并在《随手登记档》中留有记录。以上军机处各档册未录，说明此旨未经过军机处。由此再查《清实录》，竟注明此谕旨录自《东华录》！档案中最先出现此旨，为八月十一日以刑部尚书崇礼为首的奏折：“本月初六日，步军统领衙门奉密旨：工部主事康有为……”⁽²⁶⁴⁾崇礼为刑部尚书又兼任步军统领，是慈禧太后的亲信之臣，他可能不是从

军机处受旨，而是直接从慈禧太后处受旨。对此郑孝胥在该日日记中称：“长班来报，九门提督奉太后懿旨锁拿康有为，康已出都，其弟康广仁及家丁五人已被拿获。”⁽²⁶⁵⁾

慈禧太后未经军机处命步军统领捉拿康有为，是否为了保密的需要？因为军机处毕竟还有慈禧太后最不信任的新任四章京。我以为似无此必要。因为当天收到了宋伯鲁请与英、日结盟并保康有为的奏折，则由内阁明发上谕：“御史宋伯鲁滥保匪人，平素声名恶劣，著即行革职，永不叙用。”⁽²⁶⁶⁾其中“滥保匪人”指的就是康有为，而此旨由军机处发下。

我以为，慈禧太后未经军机处命步军统领捉拿康有为，可以说明两点，其一是有人向她报告康有为尚在北京，否则就不会令掌京师治安警卫的步军统领去捉康；其二是很可能她曾命光绪帝捉康，而光绪帝未能及时执行或拒绝执行。前者由逻辑关系可证明；后者完全是我的推测。

我在完全没有材料的情况下，大胆想像了这样一个场景：即在光绪帝八月初五日接见伊藤博文之后，到八月初六日早朝之前的某一时刻，慈禧太后得到报告，康有为尚未离开北京，康有为、康广仁与光绪帝之间有联系，甚至听到某种康有为欲有所发动的传闻，她命令光绪帝将康氏兄弟抓起来送刑部审讯。光绪帝对此表示不能从命。于是，慈禧太后出示杨崇伊的奏折，光绪帝见有“仰恳皇太后……即日训政，召见大臣，周咨博访，密拿大同会中人”一语，只能跪请皇太后“训政”。慈禧太后因此密召崇礼捉拿康氏兄弟。我的这一并无材料的大胆假设，只能留待以后证实或证伪了。

消息灵通的内务府官员，很可能听到了什么。初六日清晨，光绪帝由西苑去宫中中和殿看祝版，路过西华门内的内务府衙门，该府官司员照例须在衙门前站班，可这一天居然有许多官员未能出席。⁽²⁶⁷⁾

八月初六日慈禧太后重新训政，其政策取向还不是完全倒行逆施。除了捉拿康氏兄弟、将宋伯鲁革职外，并无其他停止新政的谕旨。当日收到侍读学士李殿林用机器纺棉的奏折，奉交片谕旨：“著农工商总局酌核办理”；收到侍讲学士秦缙章及由总理衙门代奏的北洋委用道傅云龙的奏折，奉交片谕旨：“北洋委用道傅云龙请设制造银钱总局，又侍讲学士

秦绶章奏请由工务总局开铸银元各一折，著总理各国事务衙门归入刘庆汾等前奏内一并妥议具奏”；收到总理衙门代奏郑孝胥保萨镇冰奏折，发出一电旨：“著荣禄详细察看，据实具奏”；收到湖北巡抚谭继洵保举使才奏折，奉明发上谕：“谭继洵奏遵保使才一折，在籍翰林院检讨宋育仁，湖北候补知府洪常，著各该督抚饬知该员来京，预备召见。”⁽²⁶⁸⁾此四道谕旨似乎还给人以新政继续进行的印象。更重要的是，光绪帝虽与慈禧太后同见大臣，但他的朱批权并没有取消。这一天的朱批情况，可见第二天上报慈禧太后的“朱批奏折事由单”：

八月初六日，文光奏成都将军恭寿因病出缺折，奉旨：留中。德寿奏交卸抚篆起程日期折，奉朱批：知道了；又奏张绍华等署藩司各缺折，奉朱批：吏部知道；又奏保荐道府贤员折，奉旨：留中；又奏筹解金陵老湘等营军饷片，奉朱批：户部知道；又奏保荐道员贺元彬折，奉朱批：贺元彬著送部引见；又奏劝办息借商款各员择尤请奖折，奉朱批：吏部议奏；又奏查明通商口岸路矿事宜折，奉朱批：该衙门知道。谭钟麟、许振祎奏已革知府卢秉政报效银两请开复折，奉朱批：著照所请，该部知道；又奏卢秉政前参未允折，奉朱批：知道了。谭继洵奏解厘金京饷银两折，奉朱批：户部知道；又奏解地丁京饷银两折，奉朱批：户部知道；又奏六月分雨水粮价片，单一件，奉朱批：知道了；又奏遵保使才折，奉朱批：另有旨；又奏遵保人才折，单一件，奉旨：留中。邓万林奏出洋督巡日期折，奉朱批：知道了。⁽²⁶⁹⁾

虽说朱批权尚存，但朱批中已无实质性的内容。

八月初七日（9月22日）的谕旨，也还算是平和，尽管已经下旨加强紫禁城、西苑、颐和园三处的禁卫，⁽²⁷⁰⁾并发电荣禄捉拿康有为。⁽²⁷¹⁾光绪帝继续有朱批权，同样也没有什么实质性的内容。⁽²⁷²⁾据这一天军机处《早事》、宫中《召见单》，慈禧太后和光绪帝召见了崇礼、洪用舟和军机。召见崇礼，很可能是听取捉拿康有为的汇报；洪用舟是新任山东东昌府知府。又据军机处《早事档》、《随手登记档》，选用道陈曰翔、刑部候补主事陈桂芳本应本日觐见，奉旨“明日递牌子”。而陈曰翔、陈桂芳是新任礼部侍郎阔普通武保举的“通达时务人才”。⁽²⁷³⁾

八月初六日、初七日两天的政令表明，慈禧太后虽开始对光绪帝、康有为进行清算，但仍在权力层面，尚未进入政策层面。

袁世凯告密消息传到北京

黄彰健先生1970年著作做出了一个经典性的判断，政变非袁世凯告密而发生，而告密加大了政变的剧烈程度，并开出了一个非常具体的时间表，即八月初五日袁世凯回到天津后向荣禄告密，荣禄的密折于初七由杨崇伊带回北京，初八日上奏慈禧太后，初九日逮问张荫桓等7人。黄先生称：“太后于初八日始见到荣禄密折，这自然还需要查北平故宫所藏军机处《早事档》、《随手档》，看是否相合。”为此，我查阅了军机处《早事档》、《随手登记档》，皆无荣禄或杨崇伊的奏折。但此并不能证明，荣、杨没有密折，因为该折也有可能未经内奏事处而到达慈禧太后手中。或者根本没有奏折，用书信、口信的方式转达于慈禧太后。

黄先生的袁世凯告密而致使政变加剧的判断，为后来的许多研究先进所采用，但表述不同。房德邻先生1983年论文提出袁告密消息于初六日晚传京，初七日慈禧太后开始行动。其主要证据是引用《驿舍探幽录》：

初七日，仍随班朝见，太后在帘内，皇上在炕侧坐，太后令廖寿恒拟拿办康有为羽党谕旨。廖拟就，呈与皇上，皇上转呈太后阅毕，仍递交皇上。皇上持此旨目视军机诸臣，踌躇久之，始发下。
(274)

我在前面提过，《驿舍探幽录》是一部可信度不高的著作，此初七日的情节当为编造。首先，张荫桓根本不能“随班朝见”，他不是军机大臣，当日早朝值班的衙门是工部、镶黄旗。张氏为总理衙门大臣、户部侍郎，这一天没有特旨是不能朝见的。(275)为此查军机处《早事》、《早事档》、宫中《召见单》根本没有张荫桓被召见的记录。其次，慈禧太后第三次训政未设帘，而是与光绪帝同坐。再次，我查阅了军机处所有记录谕旨的档册，当日并无此一内容的谕旨。林克光先生1987年论文指出，逮捕新任四章京等人的时间为八月初九日，其主要证据为八月十一

日崇礼的奏折：

初九日，该衙门（步军统领衙门）续奉上谕：“张荫桓、徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第，均著先行革职，交步军统领衙门拿解刑部审讯。钦此。”经该衙门遵将官犯张荫桓等七名，悉数拿获，于初十日，一并解送到部。(276)

为此，我查阅了军机处八月初八日、初九日《上谕档》、《交片档》、《交发档》、《交事》、《随手登记档》等有关记录谕旨的档册，发现的情况与初六日捉拿康有为的谕旨一样，根本没有记录。再查《实录》，注明该旨的材料来源仍是《东华录》！在修纂《实录》时，有关人员是能很方便地利用军机处的各类档案的，可他们也已找不到有关记载，只能转引私修的《东华录》。而《东华录》的材料又来源于何处？我对此尚无证据，但有一点可以肯定，崇礼八月十一日的奏折刊于《谕折汇存》。我以为，也有这样一种可能，《东华录》的编者是从崇礼奏折中剥下八月初六日、八月初九日两旨，《实录》修纂官再从《东华录》中转引，其来源都是崇礼奏折。以上材料可以说明，逮捕张荫桓等人的谕旨未经军机处，而是由慈禧太后直接下达给步军统领的。马忠文先生1999年论文证明，八月初八日晨杨锐、刘光第、谭嗣同被捕，林旭于初九日被捕。这就产生一个问题，为何前引崇礼奏折称“初九日该衙门续奉上谕”？对此档案中没有材料可证。

我个人猜测，慈禧太后下达的逮捕张荫桓等人的谕旨，很可能不是一道，而是多道，即其人数一开始不是7人，而到了初九日最后达到7人。八月初十日，步军统领衙门上有一折，军机处《早事档》记录为：“步军统领衙门封奏一件。奉旨：留。”《随手登记档》记录为：“步军统领衙门折，拿获张荫桓等请交部由。”该折可能会记录有关谕旨的情况。由于该折尚未检出，也无法将之核对。

由此再看八月初八日的朝政。这一天是慈禧太后进行训政典礼的日子，其日程安排为：

八月初八日巳时，德昌门外设圣母皇太后仪驾，圣母皇太后在仪鸾殿办事、进早膳毕。午时，总管二名奏请圣母皇太后从仪鸾殿乘轿，出寿光门，由纯一斋出崇雅殿门，进仁曜门，至勤政殿东暖

阁少坐，礼部堂官转传与内监，奏请随。总管一名奏请圣母皇太后升勤政殿宝座。礼部堂官引皇帝至拜褥上立，鸣赞官奏跪拜兴，皇上率领诸王大臣等行三跪九叩礼。礼毕，总管一名引皇后率瑾妃步行至殿内拜褥上，诣圣母皇太后前行三跪九叩礼。礼毕，总管二名奏礼毕，圣母皇太后起座乘轿出仁曜门，进崇雅殿门，仍由纯一斋进寿光门，还仪鸾殿。(277)

由此可见慈禧太后的“办事”地点在仪鸾殿。又据军机处《早事》、宫中《召见单》，这一天召见的人员为选用道陈曰翔、刑部主事陈桂芳和军机。这一天的诸多事务，很可能使慈禧太后一时还提不出一个完整的名单。在慈禧太后的的心中，此时最恨的人是康有为、张荫桓，这一点当时并不是秘密。(278)其次是未经其同意的新任四章京，八月初三日她已对其限权。至于徐致靖，很可能因其保康有为而对他有印象，至于杨深秀，虽属康党，但其被捕一事，很可能另有原因。(279)如果真情有如我的猜测，前后有多道谕旨下达，而初九日的谕旨名单最全，我以为，崇礼八月十一日奏折仅引初九日谕旨，是出于省文。房德邻先生1983年论文中提出，初九日的谕旨“主要目的不是捕人，而是令提督衙门将已经拿获的谋乱要犯移交刑部收监”，也是一种很值得注意的分析。

房德邻先生2000年论文指出，袁世凯告密消息传京后，“光绪帝的处境就恶化了”，从八月初八日起至十一日，慈禧太后“就不让光绪帝和她一起‘在便殿办事’了”。房先生的依据是宫中《穿戴档》，因为八月初八日起至十一日没有“见大人”的记录，而初九日、十一日没有换衣服。我以为，房先生的这一判断似为有误。

首先，宫中《穿戴档》主要是记录皇帝的穿戴，如果没有换衣服，有些政务活动经常不记。为此，我核对了光绪二十四年四月初一日至八月初七日的《穿戴档》，其中有41天没有“见大人”的记载，而核对军机处《早事》，这些日子没有一天不见军机大臣的。(280)因此，不能因《穿戴档》中没有“见大人”的记录，来判断光绪帝此日未见军机大臣。

其次，据军机处《早事》、宫中《召见单》，八月初八日召见陈曰翔、陈桂芳和军机，初九日召见文焕、祁师曾、李稷勋和军机，初十日

召见何乃莹、嵩恩、翁斌孙和军机，十一日只召见了军机。其中前已提及，陈曰翔、陈桂芳、祁师曾是闽普通武保举的通达时务人员，李稷勋是陈兆文保举的通达时务人员，文焕是新任四川叙州府知府，何乃莹为前任奉天府府丞兼学政，嵩恩、翁斌孙皆是翰林，且翁斌孙还是翁同书的孙子。如果了解了这些人的背景，很难想像只是慈禧太后一人召见。若是如此，这些人员见不到光绪帝，必会传出消息，而会引起无数猜测，引起政局的很大波澜。

再次，光绪帝的朱批权并未剥夺。军机处《随手登记档》八月初八日至十一日的记录及档案中现存的八月初八日至十一日“朱批折件事由单”，皆可为据。仅是朱批，不见军机，在工作程序上存在一些困难，慈禧太后还需要光绪帝出场。在这里还要特别说明，不管后来光绪帝的境遇如何，他的朱批权一直没有被取消，只不过这些朱批毫无内容，皆是“知道了”、“著照所请，该部知道”之类的空话。(281)

尽管房德邻先生认为八月初八日至十一日光绪帝见军机之权被慈禧太后所夺，其证据是不充分的，但房先生“光绪帝的处境就恶化了”的判断还是正确的。除了八月初八日起逮问谭嗣同等人外；慈禧太后采取一系列的对策：初九日，将原定初十日与光绪帝同回颐和园，改为十四日，(282)这表明她有大量的事务需要处理，而且必须在城里，原定计划时间已经过紧。推迟的时间仅4天，又表明她还没有放弃在颐和园过中秋节的计划。初十日，发下谕旨：“朕躬自四月以来，屡有不适，调治日久，尚无大效。京外如有精通医理之人，即著内外臣工切实保荐候旨。其现在外省者，即日驰送来京，勿稍延缓。”(283)此一由内阁明发的谕旨，除了求医外，更重要的是诏告天下，光绪帝从“四月”起即处于病中，有关政策皆是在病中决定的。同日，她电令荣禄来京，决心重组中枢，用其亲信来控制军机处。同日，还对原定八月十四日、十五日、十六日在颐和园颐乐殿演戏事，也作出了调整：

敬事房传旨：初十日老佛爷驻蹕颐和园，改于十四日驻蹕颐和园。

奉旨：八月十四日四喜班、十五日福寿班、十六日宝胜和班颐

乐殿侍候戏。敬事房传旨：十四日之戏，改十三日纯一斋伺候。十五日、十六日之戏颐乐殿伺候。十五日养心殿月供改紫光阁伺候。奉旨：十四日四喜班改十三日纯一斋伺候。十五日福寿班、十六日宝胜和班颐乐殿伺候。(284)

慈禧太后此时仍不忘看戏，似乎觉得一切已经处于她的重新控制之下。十一日，下旨恢复原被裁撤的詹事府等衙门，取消司员士民上书权，撤销时务官报，各州县小学堂由各地官员酌情办理。也就是说，慈禧太后此时不仅是权力上进行清算，而且在政策上进行了反攻。以上诸事件中，调医入京为光绪帝治病一事，最为各位研究先进所注重，认为是慈禧太后废帝的先声。为此，再作补证于下。

首先是光绪帝确实是有病。光绪二十四年七月的内务府《记事珠》中，共有15条这样的记载：“适太医院报上皇上脉案一纸，已缮手折引文给怀堂发宅。原脉案粘档讫。”其中的“怀堂”当指内务府大臣怀塔布，当怀塔布被罢斥后，即改发为“启堂”，即内务府大臣启秀。(285)而有此记载的时间为：七月初三日、初四日、初五日、初六日、初八日、初九日、初十日、十四日、十六日、十八日、二十四日、二十五日、二十六日、二十七日、二十八日。(286)我还没有查到相关的档案，以看看这些脉案中究竟有什么内容，也不知道如此频繁的脉案上报是出于病情还是例行公事，但一个健康的皇帝不应当出现如此之多的脉案并上报内务府大臣。光绪帝当然不是患重病，他的病情我在后面还会具体地加以说明。

其次调医入京的电旨，当时引起了不同的反应。最先作出反应的是山东巡抚张汝梅，十一日推荐了山西汾州的朱焜。其次是两广总督谭钟麟，十一日推荐了惠州府卢秉政。再次是在上海的盛宣怀，十二日推荐了青浦人陈秉钧。(287)当时富有政治经验的封疆大吏，从调医入京的电旨中看出了名堂。湖广总督张之洞于十四日电称：“惟查湖北省良医素少，是以之洞十年以来遇有病疾，皆只自行调理，不敢延医服药。目前实无精通医理之人，不敢冒昧保荐，容各方访闻，如得其人，即奏明驰送赴京。”陕西巡抚魏光燾十四日电称：“陕西现乏良医，仍留心访查保送。”两江总督刘坤一更是滑头，他于十七日电称：“前奉电传谕旨，飭令保荐医士。皇上圣躬欠安，莫名企念，当经详加延访，查有在籍郎中

陈秉钧医理精通，堪膺保荐。电飭苏松太道蔡钧迅速派人敦劝应召。昨据复称，该郎中料理行装，准于二十四日到沪赴京等因。正在电奏间，准苏抚电知，该郎中业经盛宣怀奏保，奉旨迅速来京等因。除飭蔡钧传知该郎中迅速航海北上外，谨先电陈，并跪请圣躬万安。”他可能听到盛宣怀已荐陈秉钧，如再称江苏省无良医，便无法交待过去，结果也荐陈秉钧。安徽巡抚邓华熙对此的电报，颇见政治技巧，他于十八日电称：“承准贵署初十日电上谕，飭荐精通医理之人，即日驰送来京等因。钦此。圣躬不豫，臣下企念万分，亟应钦遵举荐。华熙素所深知江苏医士马培之精通医理，著有明效，堪膺保送。访查该医士寄居无锡县，电飭该县劝驾。兹据电称，该医士年已八旬，步履跪拜艰难请辞等语。年高既难勉从。此外亦难其选。谨祈鉴察。”⁽²⁸⁸⁾其意是我已尽心，但事未办成，由此了却此一棘手的皇差。最后作出反应的是新任广州将军寿荫，刚从热河都统调任，电报晚了一些，九月十一日电奏推荐了门定鳌。⁽²⁸⁹⁾卢秉政、朱焜、陈秉钧、门定鳌后来都成为光绪帝医疗班子的重要成员。除此之外，我还没有发现其他电报，看来众多的封疆大吏一反以往热衷于皇差以显示其忠心，在此关键时刻对此类皇差存有很大的戒心，干脆不表态。

光绪帝不认可“围园劫后”说

八月初十日（9月25日），康广仁、张荫桓、徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第等8人转到刑部监狱。十一日，崇礼等刑部六堂官上奏请钦派大学士、军机大臣会同审讯。当日发下谕旨，派军机大臣会同刑部、都察院对徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第、康广仁“严行审讯”；对张荫桓“著交刑部看管，听候谕旨”；并表示“朝廷政存宽大，概不深究株连”，不再扩大范围。十二日，又发下交片谕旨，增派御前大臣参加审讯，并“限三日具奏”。⁽²⁹⁰⁾十三日，发下谕旨，将康广仁、杨深秀、谭嗣同、林旭、杨锐、刘光第“即行处斩”，派刚毅监刑，崇礼带兵弹压。十四日，发下谕旨，张荫桓发往新疆，交地方官“严加管束”；徐致靖“永远监禁”，其子徐仁铸革职，永不叙用。八月十一日崇礼奏折中所引初九日谕旨中的7人名单顺序为张、徐、杨（深秀）、杨、林、谭、刘，当日谕旨中的名单仍相同，只不过去掉了

张，增加了康；十三日谕旨名单顺序已稍有变化，康、杨（深秀）、谭、林、杨、刘。谭嗣同与杨锐位置正好互换。这是一个值得注意的变化，尽管我还不知道其中有什么样的内情。

慈禧太后不审而诛六君子及将张荫桓发往新疆的原委，黄彰健先生1970年著作、林克光先生1987年论文已经有了完整的评述，称此为英、日干涉的结果，对此我是同意的。然而，六君子不审而诛，留下了许多疑问，其中最重要的是康有为等人“围园劫后”的密谋。杨天石先生1985年论文、赵立人先生1990年论文都认为康有为等人有主动的武装夺权的密谋，对此最重要的证据是八月十四日“内阁奉朱谕”中的一段话：

前日竟有纠约乱党，谋围颐和园，劫制皇太后及朕躬之事。幸经觉察，立破奸谋。(291)

“朱谕”中的这段话，不可能是随随便便说出来的。对照已被杨天石先生等人认定为大体可信的袁世凯《戊戌日记》，此中的“乱党”，当属谭嗣同所称的“好汉数十人”，“湖南好将数人”；“谋围颐和园”，即为谭嗣同谋请袁世凯带兵围攻颐和园；“劫制皇太后”，即为谭嗣同所称“去此老朽，在我而已”。这一段话是袁世凯告密的铁证。

袁世凯的告密，使慈禧太后有了“围园劫后”的说法，然此事牵涉到光绪帝，光绪帝对“围园劫后”说又是什么态度呢？黄彰健先生1970年著作指出，此朱谕非出自光绪帝，而是由军机起草，慈禧太后抄录的，但他对此既无证据也无论证。然从档案来看，黄先生的这一大胆判断又在相当大程度上是正确的。查八月十四日军机处《上谕档》，有一段很奇怪的记载：

康有为叛逆之首，现已在逃

杨深秀等实系结党，谋为不轨

每于召见时，杨锐等欺蒙狂悖，密保匪人，实属同恶相济，罪大恶极

因时势紧迫，未俟复奏。又有人奏，若稽时日，恐有中变。细

思该犯等自知情节较重，难逃法网，倘语多牵涉，恐有株连。是以将该犯等即行正法。又闻该乱党等立保国会，言保中国不保大清

这一件记载上有“朱”字，可见是由光绪帝朱笔书写。再查该日军机处《随手登记档》，同样也有一条很奇怪的记载：

发下朱谕一件 康有为 见面带下 随事缴进

其中“康有为”三字较小。“见面带下 随事缴进”八字，字体更小。这两处记载当属一事。由此可以看出，军机章京收到光绪帝发下的朱谕一件，“康有为”三字，是该朱谕的首三字，即其内容。“见面带下”，是指军机大臣召见后带下，军机章京得此而抄录，“随事缴进”，是指该朱笔随“事”一起由军机大臣缴回。清代制度，朱笔必须缴回。

八月十三日不审而诛六君子，是对清朝审拟定罪一整套制度的极大破坏，⁽²⁹²⁾也违背了八月十一日、十二日之谕旨。八月十四日的朱谕，是对这一违制举措的解释。很可能光绪帝奉慈禧太后之命，拟一道朱谕以平息舆论。其中“因时势紧迫，未俟复奏”一语中，“时势”当指英、日两国在张荫桓被捕后所施加的压力，“复奏”当指御前大臣、军机大臣与刑部、都察院审讯定拟的复奏。“又有人奏，若稽时日，恐有中变”一语，当指八月十一日高燮曾、庆绵、张仲炘、胡孚宸、徐道焜、冯锡仁、穆腾额的联名上奏，八月十二日黄桂鋆一折两片，八月十三日贻谷的奏折，“中变”即外国干涉之事。但光绪帝此时的思绪相当混乱，无明确的思路，苦思冥想，罗掘罪名，只做出这一无头无尾，语多零乱的朱笔，且也无法再写下去，于是由光绪帝或慈禧太后下发军机处，命其拟旨。根据光绪帝的朱笔，军机们拟出了洋洋一大篇谕旨。这一判断，当属推测，但当日由内阁明发的“朱谕”，几乎全部包括了光绪帝的朱笔，可以作为内证。⁽²⁹³⁾下引其全文，并将录自朱笔处用黑体标出：

内阁奉朱谕：近因时势多艰，朝廷孜孜图治，力求变法自强。凡所施行，无非为宗社生民之计，朕忧勤宵旰，每切兢兢。乃不意主事康有为倡邪说，惑世诬民，而宵小之徒，群相附和，乘变法之际，隐行其乱法之谋。包藏祸心，潜图不轨。前日竟有纠约乱党，谋围颐和园，劫制皇太后及朕躬之事。幸经觉察，立破奸谋。又闻该乱党私立保国会，言保中国不保大清，其悖逆情形实堪发

指。朕恭奉慈闱，力崇孝治，此中外臣民之所共知。康有为学术乖僻，其平日著作无非离经畔道非圣无法之言，前因其素讲时务，令在总理各国事务衙门章京上行走，旋令赴上海办理官报局，乃竟逗留辇下，构煽阴谋。若非仰赖祖宗默佑，洞烛几先，其事何堪设想？康有为实为叛逆之首，现已在逃，著各直省督抚一体严密查拿，极刑惩治。举人梁启超与康有为狼狈为奸，所著文字语多狂谬，著一并严拿惩办。康有为之弟康广仁及御史杨深秀，军机章京谭嗣同、林旭、杨锐、刘光第等，实系与康有为结党，隐图煽惑。杨锐等每于召见时欺蒙狂悖，密保匪人，实属同恶相济，罪大恶极。前经将该各犯革职，拿交刑部讯究。旋有人奏，若稽时日，恐有中变。朕熟思审处，该犯等情节较重，难逃法网，倘若语多牵涉，恐致株累，是以未俟复奏，于昨日谕令将该犯等即行正法。此事为非常之变。附和奸党均已明正典刑，康有为首创逆谋，罪恶贯盈，谅亦难逃显戮。现在罪案已定，允宜宣示天下俾众咸知。我朝以礼教立国，如康有为之大逆不道，人神所共愤，即为覆载所不容。鹰鹯之逐，人有同心。至被其诱惑，甘心附从者，党类尚繁，朝廷亦皆察悉。朕心存宽大，业经明降谕旨，概不深究株连，嗣后大小臣工，务当以康有为为炯戒，力扶名教，共济时艰，所有一切自强新政，胥关国计民生，不特已行者亟应实力举行，即尚未兴办者，亦当次第推广，于以挽回积习，渐臻上理，朕实有厚望焉。

从对比中可见，朱笔中只有“因时势紧迫”一语，在朱谕中没有出现。绝大多数罪名，皆出于朱笔，军机们只是加以引申或放大，也有一些内容引自八月十一日的两道谕旨，⁽²⁹⁴⁾唯一的例外是“纠约乱党，谋围颐和园，劫制皇太后”一节，光绪帝根本没有提到这一内容。也就是说，“围园劫后”说光绪帝未予以认可。以上的内容，可为房德邻先生1988年论文作一补证。

由军机所拟的这道朱谕，最后由光绪帝抄写，或由慈禧太后抄写，或两人根本未抄，在档案中还查不出结论来，但可以肯定，此一道由军机所拟的“朱谕”，得到了慈禧太后的认可。

综上所述，可略作数语作为本节的小结。八月初五日上午，光绪帝向慈禧太后请安时，形势急变。先是慈禧太后决定与光绪帝同回颐和园，后又直接训政。这两项决定与袁世凯告密似无关联，但袁告密消息传京后，引发了一系列的震动，尽管光绪帝不认可“围园劫后”的密谋。如果从政治权力关系而言，光绪帝虽有权见军机，但只是陪衬；仍旧作朱批，但只是传统政治中的那些套话；而在名分上，他还是皇帝。

六、整肃与软禁

尽管各种关于戊戌政变的私家著述中充满了慈禧太后回西苑后种种整肃和监禁的描写，且又栩栩如生，有如作者身在现场一般，但从档案中可以看到，慈禧太后对光绪帝身边太监的整肃却是在训政以后十多天才开始的，对光绪帝的监禁则更晚。因此，以下的叙说，主要是抄录有关档案，以纠正私家著述中没有根据的种种描写。

八月十五日慈禧太后决定不回顾和园

八月十三日（9月28日），也就是六君子赴刑就义的那天，慈禧太后决定，将原定十四日返回颐和园，推迟到二十日。内务府《杂录档》记：

八月十三日，总管宋进禄等为前传本月十四日皇上驻蹕颐和园，今改为本月二十日驻蹕。所有传出车辆、马匹、苏拉等俱于是日寅初在福华门外各该处照例预备。差首领何增盛传。(295)

由此记载可见，光绪帝一行仍旧是从福华门动身，即从西苑出发。光绪帝的这一时间变动是与慈禧太后同步的。《内务府来文》中称：

八月十三日，总管宋进禄等为前传本月十四日圣母皇太后驻蹕颐和园。今改为本月二十日驻蹕。所有传出引导、跟随、车辆、马匹、苏拉俱于是日寅初在福华门外各该处照例预备。差首领何增盛传。(296)

同样的记载又见于内务府的各种档册。(297)由于这一改动牵涉到原定八月十三日西苑纯一斋演戏，十五日、十六日颐和园颐乐殿演戏，在升平署的档案中又留下了一些记载：

八月十三日。敬事房传旨：里外人等出入西苑门，太监俱穿靴、戴帽。十五日、十六日之戏改纯一斋伺戏。十四日福寿班，十

五日本家，十六日宝胜和班纯一斋伺候戏。(298)

升平署太监的衣着规定，显示了西苑正加强警卫。原来的安排十四日并不演戏，结果又增演一天。从八月十三日至十六日，西苑纯一斋连续四天演戏。(299)又据宫中《穿戴档》、《起居注册》，这四天光绪帝天天伺慈禧太后看戏。这个时候陪太后看戏，是一件不太好应付的苦差事。慈禧太后再一次推迟颐和园的时间，正是她感到了还有很多事情需要她亲自来做。

八月十四日，慈禧太后决定停止南苑、天津的阅操。对光绪帝来说，南苑、天津阅操是提倡西法练兵，对慈禧太后来说，正可借此显示其对军队的统御。到了此时，这两个目的都已经悄然淡化。而荣禄进京后，已使得此次阅操指挥官的人选成了麻烦事。荣禄于十一日入京，十二日、十三日召见。十三日旨命荣禄入军机，并命北洋各军归其节制。十四日命荣禄以大学士管理兵部，并颁“节制北洋各军”关防。由此荣禄的官差各职为文渊阁大学士、军机大臣、总理衙门大臣、管理兵部事务、节制北洋各军。他已经不可能再承担更多的事务。天津方面的事务，临时由袁世凯署理，而他正是康党策动的人物。虽已派裕禄为直隶总督，但由其担任阅操的指挥官，还有一些军事知识上的欠缺。

从后来的事态来看，慈禧太后此时决定停止阅操，对其是相当有利的。由于八月十五日在前门外的中外冲突，英、俄、德、日、美、意等国各调其军队一小部从十七日起由大沽、天津开入北京使馆区，形势相当紧张。而南苑、天津的阅操原定计划是九月初五日至二十五日。

八月十五日，即中秋节这一天，慈禧太后决定不再返回颐和园。
《内务府来文》中存有一文件：

八月十五日，总管李连英奉旨：于本月二十日圣母皇太后、皇上、皇后、瑾妃均不往颐和园去。前传引导、跟随、车辆、马匹、大车、苏拉等，均著一并撤回，勿庸准备。钦此。差首领任瑞祥传。(300)

慈禧太后的这一道谕旨，并没有说明何时再回颐和园。(301)但颐和园却

接到了明确的指示：

申刻，都甲由城内代来口信，今日奉懿旨：颐和园著撤班。钦此。(302)

自慈禧太后住颐和园后，内务府须派一堂官住班，约为5日一换，以随时听候慈禧太后的指令。(303)由于堂官们皆住在城中，派住班经常很麻烦。八月初四日，慈禧太后去西苑后，颐和园的住班一直没有撤销。慈禧太后的此一懿旨撤销了颐和园的住班，也就是说，她暂时不会回来了。

从八月十三日到十五日，慈禧太后的旨意多变，最后决定不再回她颐养的颐和园，其中的原因为何，我还没有找到直接的证据。可以看到的是，这一天她在纯一斋看戏，并另下达一条命令：

八月十五日，储秀宫司房口传：乾清门侍卫、上虞备用处、銮仪卫、电灯处、轮船、闸军、颐和园，于明日叫内务府堂上的俱到储秀宫司房领赏。(304)

这样适时的赏赐，慈禧太后最为擅长。八月十七日，她颁赏于驻守西苑各门的上三旗护军营，(305)十八日，再颁赏给负责她往来引导等责的内务府护军及司员。(306)而疏于值守的官兵也由内务府予以严惩。(307)

八月二十二日，慈禧太后命内务府另调写字人4人以充实敬事房。(308)走向前台之后，政务多了起来，人手不够了。

八月十九日杖毙太监

慈禧太后不回颐和园的一个直接结果，就是开始对光绪帝和珍妃两处太监进行整肃。从档案中，我还看不出此一整肃从何日开始，但可以看到一个非常凶残的结果：

光绪二十四年八月十九日，敬事房奉懿旨：内殿太监杨瑞珍、杨长文，内殿司房太监张得名及珍妃下太监戴恩如，此四名干预国政，搅乱大内，来往串通是非，情节较重，实属胆大妄为，著交内

务府大臣即日板责处死。再，内殿小太监苑长春著革去顶带，内殿司房太监张源荣、王吉祥、徐源寿，珍妃下太监孙海成，此五名实系结党，串通是非，著交内务府慎刑司重责二百板，永远枷号。又，珍妃下太监张田祥、卢田庆、李玉盛、苑福有、张长瑞，此五名均串通是非，不安本分，实属胆大，交慎刑司板责一百，枷号二年，年满请旨。以上太监等均著严加看守，如有疏脱，滋生事端，惟该大臣是问！钦此。⁽³⁰⁹⁾

由此可见，审讯的日期为八月十九日（10月4日），且由慈禧太后亲自审决。以往负责审理太监的内务府慎刑司，此时已成为一个执行判决的部门。慈禧太后的审讯时间有多长，仅是当天，还是几天？档案中没有说明。但该懿旨中，被审的14名太监中有3名的名字写错，可见当时审讯的仓促。八月二十一日，由总管宋进禄等下发撤销14名太监所食银两的咨会，再度引用此懿旨，可知这14名太监的正确名字及在宫内的地位：

内殿太监杨瑞珍，镶黄旗广润管领下，每月食银四两五钱

内殿太监杨昌恩（前错为长文），正白旗恒宽管领下，每月食银四两五钱

内殿司房太监张得明（前错为得名），镶黄旗鄂麟管领下，每月食银三两五钱

内殿小太监苑长春，七品官职小太监，正白旗钟吉管领下，每月食银五两

内殿司房太监张源荣，镶黄旗文龄管领下，每月食银五两

内殿司房太监王吉祥，镶黄旗延祥管领下，每月食银二两五钱

内殿司房太监徐源寿，正白旗常瑞管领下，每月食银二两五钱

珍妃下太监戴恩如，正黄旗常贵管领下，每月食银二两五钱

珍妃下太监孙海成，正白旗常瑞管领下，每月食银二两五钱

珍妃下太监李玉盛，正黄旗钟麟管领下，每月食银二两

珍妃下太监张田祥，正白旗恒深管领下，每月食银二两

珍妃下太监卢田庆，正白旗恒深管领下，每月食银二两

珍妃下太监苑福有，正白旗奎昌管领下，每月食银二两

珍妃下太监张昌瑞（前错为长瑞），正白旗常瑞管领下，每月食银二两⁽³¹⁰⁾

当时光绪帝的内殿共有太监94人，其中总管2人，为赵文泰和郝寿禄。首领5人，为张景洋、尹来玉、邓志山、王贵安、李荣明。小太监13人，为得庆、春福、得意、得如、春华、福玉、喜顺、福庆、喜春、玉梅、长平、长兰、春来。学规矩太监5人，食四两太监7人，食三两太监7人，食二两五钱太监9人，食二两太监46人。其中的“小太监”是因其年龄小，多为贴身照顾生活之人，其地位有时经常超过总管或首领。从上引被审讯太监所食银两来看，还不是大太监，大多只能算是普通太监，但有一位除外，即七品官职小太监苑长春，他是光绪帝身边照顾生活的小太监。⁽³¹¹⁾由于是慈禧太后亲自审讯，一切都打破了常规，内务府慎刑司和刑部都没有审讯记录，我们今天难以查出他们的具体罪名。而上引懿旨中的罪名又过于简略：“干预国政”一语，似牵涉至政治问题；“搅乱大内”一语，其意是破坏了宫内的等级秩序？生活规则？或违反了宫内的各种规矩？“串通是非”一语，其意更不清楚，是宫内此14人互相串通，结成一党？还是宫内外串通，结交外官？只有“结党”的罪名比较清楚，这些人形成了一个小团体。

慈禧太后整肃太监的手段是极为罕见的狠毒。4名太监被活活打死，此已违反《大清律》中五刑的规定。按《大清律》，五刑中的杖刑最高数为“杖一百”；可慈禧太后用此酷刑还不解气，第二天又发下懿旨：

八月二十日，敬事房口传，奉懿旨：昨日交出板责处死太监四名，不必买棺盛殓，即著抛入万人坑。钦此。⁽³¹²⁾

另10名太监分别被板责100板或200板，已是血肉横飞，慈禧太后还分

别给予“永远枷号”、“枷号二年”的刑罚。按例稽查的大理寺为此咨会内务府：

大理寺为咨行事。准内务府慎刑司文称：光绪二十四年八月十九日敬事房奉懿旨：内殿小太监苑长春著革去顶带，内殿司房太监张源荣、王吉祥、徐源寿，珍妃下太监孙海成，此五名实系结党，串通是非，著交内务府慎刑司重责二百板，永远枷号。钦此。除将太监苑长春、张源荣、王吉祥、徐源寿、孙海成五名枷号外，相应咨行查照等因前来。查各衙门永远枷号人犯，例系由本寺稽查，并将该犯等年貌、籍贯造具细册，咨送过寺，以便派司员先行赴贵衙门查验加封。俟加封后，本寺堂官再行定期前往查验可也。须至咨者。右咨内务府。光绪二十四年九月十七日。(313)

此后，大理寺于十月十八日派司员查验加封，二十二日由堂官查验。(314)查《大清律》，枷号分两种：“寻常枷号重二十五斤。重枷重三十五斤。枷面各长二尺五寸，阔二尺四寸。至监禁人犯止用细链，不用长枷。”(315)戴此枷号度过余生，以今人的眼光来看，实为生不如死。

由于慈禧太后懿旨中命对枷号太监“严加看守”，内务府大臣为此还下达了一项恩威并举的命令：

光绪二十四年八月二十一日奉堂谕：查慎刑司管狱官二员，有值宿之责，是在狱人犯皆宜归其典守稽查，职任极为重要。现有钦奉懿旨饬交枷号之情罪重大太监，防范自须加意。该管狱官等尤当倍加小心，按班常川住宿，严密稽察，毋得稍涉大意。倘能始终勤慎，除于年满时核其资劳，按班升补外，仍于存记，酌派优差，以示奖励。如有旷班不到者，亦必照例参办，决不宽贷。凜之。慎之。(316)

而内务府慎刑司一下子收监14名要犯，其枷铐及监房皆有不足，只得向刑部调用枷、铐各30付，(317)并修理该司的南、北监房。(318)

慈禧太后对太监的整肃并没有到此结束，此后继续追究有关太监的连带责任。八月二十日，她又下令：

敬事房奉懿旨：关防营总管张进喜，因失查太监不法来往，串通是非，著革去总管，发往打牲乌拉，五年给官兵为奴。钦此。
(319)

“关防营总管”即为乾清宫总管之一张进喜，五品官职，每月食银十四两，是一位大太监。八月二十一日，她再下令：

敬事房奉懿旨：内殿总管赵文泰、郝寿禄，俱因失查太监不法等情，著从宽各罚月银一年。钦此。(320)

赵文泰，又写作赵文太，五品官职，每月食银十两；郝寿禄，六品官职，每月食银六两。他们均是慈禧太后为光绪帝选择的身边人，于是年七月初八日刚刚升职。对于光绪帝的内殿，慈禧太后一直未放权。(321)此次的处罚已降到找不到任何过错的内殿总管身上，光绪帝不能给予任何保护。以后光绪帝身边的大小太监们还又有谁敢违背慈禧太后的旨意？光绪帝身边的一切完全处于慈禧太后的控制下了。(322)

袁世凯告密之后，慈禧太后因恐外人的干涉对有关当事人不审而诛，谭嗣同之密谋仍为隐情。就一般逻辑而言，就慈禧太后的性格而言，她必不会放手。整肃光绪帝、珍妃身边的太监以探隐情，自是顺理成章之事。但慈禧太后放出的整肃手段如此酷烈，(323)肯定是这14名太监的活动触犯了她的根本——政治权力乃至生命，而且，很可能与她此时最痛恨的康有为、张荫桓有关。

慈禧太后的整肃，当时在宫中引出了紧张空气。八月二十一日，内殿太监尹得福、苏敬芳听说同伴张得明板责处死后逃走。尹得福，48岁，南皮人，每月食银四两五钱；苏敬芳，27岁，静海人，每月食银二两。(324)而尹得福逃走后，竟身怀小刀重入禁宫，在景运门被护军捕获，送往刑部。(325)据当时的审讯记录，尹得福怀刀闯门是企图复仇，最后也被处死。(326)

八月二十三日起光绪帝被软禁

八月十九日慈禧太后整肃光绪帝、珍妃身边的太监后，她与光绪

帝、珍妃的关系也降至冰点。原有的亲情已不复存在，而对光绪帝与珍妃采取直接行动也是必然之事。八月二十三日（10月8日），内务府奉宸苑《传帖簿》中有一记录：

春字九十三号。传兴隆厂为四扇门钉安门攒钉锦事。(327)

奉宸苑即管理西苑等处的衙门，《传帖簿》是奉宸苑记录外请工匠所发“传帖”的记录，“春字”是其发帖的编号，“兴隆厂”是京城中有资格承接皇家活计的营造商，而“四扇门”就在瀛台涵元殿一带，(328)“门攒”疑是门闩，“钉锦”是将门扣住的金属件。兴隆厂的这一活计是什么意思？可以往下看。

第二天，二十四日，内务府奉宸苑《记事簿》中有记：

总管刘得寿奉旨：瀛台桥迤南安搭木板棚房二座，东西朝房迤北安搭木板棚二座，著奉宸苑今日急刻成做修理。钦此。

又，总管阮进寿传：北海大闸闸板糟朽二块，赶紧添换。栏杆破烂，赶紧修齐。莫误。(329)

《记事簿》是奉宸苑记录重要工匠事务的档册，大多为由太监传下的光绪帝和慈禧太后的谕旨。其中刘得寿为乾清宫的总管太监之一；阮进寿的身份更为特别，他是北海的总管太监，同时又是慈禧太后身边的小太监。(330)当天的《传帖簿》又记：

春字第九十四号。为传兴隆厂，奉旨：瀛台过河桥添安木板棚二座，赶紧今日进安事。

春字第九十五号。为传兴隆厂，北海大闸闸板栏杆事。

此中的“木板棚”、“闸板栏杆”的活计又是为什么？可以再往下看。

第三天，八月二十五日，该《记事簿》的记载可以明确无误地说明前两天的活计具有什么样的性质：

立大人（立山）面奉懿旨：所有瀛台两傍楼梯及各门座，全行堵砌妥协。再仁曜门迤西至荷风蕙露亭灰土海墁，改墁砖甬路。钦

此。

该日的《传帖簿》对此也有记录：

春字第九十六号。帖子一件，为传兴隆厂。奉立大人谕：面奉懿旨，瀛台两傍楼梯及门座全行堵砌，多加人夫事。

由此可见，八月二十三日在四扇门“钉安门攒钉锦”，并不是简单的活计。二十四日的4座“木板棚房”更是针对光绪帝的。“瀛台桥南”，已在瀛台，“东西朝房以北”还不能确定位置，很可能在涵元殿一带，4座“木板棚房”是一种住下等人的简易房屋。在此建简易房，且要求当日完成，只有一种可能，即为看守光绪帝的人员建值班用房。“闸板栏杆”是为了加强西苑警卫，以防有人潜入。而到了二十五日，负责管理奉宸苑事务的内务府大臣立山奉到的慈禧太后懿旨更为明确，将瀛台涵元殿的楼梯及瀛台所有建筑的门座全部“堵砌”，光绪帝出行的道路只能在其看守的眼下，其活动的空间受到了限制。仁曜门即勤政殿通往瀛台的正门，荷风蕙露亭在勤政殿西侧丰泽园以西，两地皆在南海的北岸，“灰土海墁”是指南海此段原来的土堤，此一段土堤改“墁砖甬路”，很可能是为了巡逻的警卫更方便地观察瀛台。⁽³³¹⁾由此可以大体断定，八月二十三日起，光绪帝已被软禁。

此后的两日，瀛台等处的监禁设施继续增加。奉宸苑《记事簿》记：

二十六日，总管阮进寿奉旨：四扇门外安搭木板棚一座，著奉宸苑今日急刻成做修理。钦此。

二十七日，立大人面奉旨：淑清院北门堵砌，明日要齐。又，瀛台前两楼梯满砌，明早将材料送至四扇门。又，北海蚕坛后进水闸，清挖积土，闸板糟朽，赶紧更换。又，日知阁外织女桥，清挖淤泥，半截河闸棱包铁，安铁壁（算）子等因。又，首领李文泰奉旨：罩子门内安搭木板棚一座；半截河清理闸口，安铁壁（算）；淑清院元光门上门封锁。钦此。

奉宸苑《传帖簿》记：

二十六日。春字第九十八号。为传兴隆厂，阮总管口传，奉旨：四扇门外搭木板棚一座事。

二十七日。春字一百号。为传兴隆厂，淑清院北门堵砌；瀛台前两楼梯满砌；北海蚕坛后进水闸清挖积土，闸板糟朽，赶紧更换。日知阁外织女桥清挖淤泥，半截河闸棱包铁，添安铁壁（算）子事。

木板棚已搭建到四扇门，很可能意味着看守已到涵元殿门外。淑清院在勤政殿以东，此时是珍妃的寝宫，其北门堵砌，使之遥望瀛台都不可能，其元光门上门封锁，意味着珍妃也被软禁。日知阁在淑清宫沿岸向南，下有水闸，是三海的出水口，织女桥在今南长街，三海之水由日知阁经此进入天安门前金水桥，于此处清淤泥、安铁算，仍是防人潜入。

西苑一下子有如此许多的活计，每日须进许多工匠。为防范工匠于此中生事，又对进出的工匠加强管理。奉宸苑《记事簿》记：

二十八日，阮总管口传，奉旨：水西门每日进匠时，著带匠官会同海司房点数放进，晚间点数放出等因。

水西门本有带匠官，海司房是西苑负责工程等事务的衙门，双重查验是为了防止带匠官因人头熟络而徇私情。进、出点数，是为了防止混入混出。从奉宸苑《传帖簿》来看，此后进匠，须在前一天报名单，以便带匠官、海司房官员核对放入放出。⁽³³²⁾

八月二十九日，奉宸苑《记事簿》还有一条意义不明的记载：

阮总管口传，奉旨：御膳房宫门内安大锁、门闩，门外安大钉钹。今日门内安小锁、钉钹。

相应的内容在奉宸苑《传帖簿》中也有记载。然而，这一条记载我还看不太明白。御膳房宫门的大锁究竟起什么作用？难道御膳房关门了？难道处在软禁中的光绪帝伙食也将降格减等了？

九月初四日公布光绪帝病情

九月初一日（10月15日），慈禧太后命总管内务府大臣每天带医生为光绪帝看病。为此内务府大臣也选派司员随其照料。内务府《堂谕堂交》中有此一文件：

堂交。奉堂谕：现奉懿旨，派出本堂等每日带领医士在皇上前请脉。自应遴派妥员随同照拂。著派堂掌稿笔帖式文起、重英、文秀、文珣、文荫、继森、联堃、有庆，每日二员跟随本堂等妥协带领，以昭慎重。特谕。此交。九月初一日。(333)

前已叙及，光绪帝本就有病，而八月初十日发出选医入京之诏却是一个政治行为。此次慈禧太后派内务府大臣每日带医为光绪帝请脉，似非为关心光绪帝的身体，而有其政治目的。九月初三日，内务府上报了光绪帝的医案。第二天，内务府奉宸苑《值宿档》中有一记载：

光绪二十四年九月初四日。由奏事处交出本月初三日皇上脉案一纸，奉懿旨：交各衙门堂官阅看。钦此。

在专制社会中，皇帝的病况是绝对的秘密，以证明天子至圣至明。慈禧太后向京中各衙门堂官公布光绪帝的病情，实际上是一种政治试探。这一天的光绪帝身体状态极差：

九月初三日。卢秉政、庄守和、朱焜、李德昌、陈秉钧、范绍相，请得皇上脉息：左右寸细软，左关微弦而数，右关虚数，左尺虚数，右尺数页无力。症属肝肾久亏，脾胃均弱。昨夜前半夜未眠，后半夜眠不甚沉。晚昨（昨晚）大便一次，溏涤，今早大便二次，稀溏色白，兼有糟粕未化。少腹气坠，有时头晕眼涩，耳鸣而塞，口渴咽干，时或作痒，咳嗽少痰。腰痛，腿膝无力，麻木空痛。神倦喜卧。小便频数，色白而少。气怯懒言，语多则牵引少腹作抽。时或牙痛、口疮，手指作胀。常上（时常）恶寒。有时胸满糟杂作呕。面色晃白，左颧色青而滞，右颧淡白。下部潮湿寒冷，夜梦闻金声则遗精，或滑清，有时似滑未滑。躺卧难以转侧，不能久坐久立，不耐劳苦。总由心肾不交，肝气郁结，阴不潜阳，虚热上蒸于肺，中气不足，升降失宜。至于梦闻金声遗精，此心不藏神、肾不藏精、肺不藏魄所致。拟中培脾胃，下固肾真，上清肺气，滋养肝阴之方，以图缓效。今议用八珍麦味地黄汤，加减调

理。

潞党参、四钱，焦朮、三钱，茯苓神、三钱，杭白芍、三钱，淮山药、三钱，干地黄、三钱，川杜仲、二钱，麦冬、三钱（米炒），山萸肉、二钱，补骨脂、一钱五分（盐炒），菟丝子、二钱（酒炒），炙甘草、一钱。

引用：金石斛、三钱，芡实、三钱，莲子肉、三钱。(334)

此医案中的医生名单很可能是按照当时的名级排列的，卢秉政为知府、朱焜为同知、陈秉钧为郎中，皆是外省推荐而来的；庄守和为花翎二品顶带太医院院使，李德昌为花翎二品顶带太医院右院判，范绍相为三品顶带太医院御医。(335)从病情报告来看，光绪帝浑身上下都是病，眼、耳、口、牙、喉、腰、腿、膝、指、头、胸、腹均感不适，而大小便、脉息也不正常。其中相当多的部分是光绪帝的自述，如“神倦喜卧”、“气怯懒言”、“不能久坐久立”等，但这些现象并不能说明光绪帝得了什么病。光绪帝确实有病，这主要是遗精病，其病因虽然不清楚，但此病伴随其一生。其余的症状，大约任何一个失意的政治家都会出现，更何况自八月初四日慈禧太后回西苑后，光绪帝每天都是在身心疲惫之中过日子。连续一个月，任何再健康的人，都不可能不出现“神倦”、“气怯”、“不能久坐久立”的现象。而医生开出的诊断也不仅是病理上，且兼具精神上的：“心肾不交，肝气郁结，阴不潜阳，虚热上蒸于肺，中气不足，升降失宜”；“心不藏神，肾不藏精，肺不藏魄”。这样一份病情报告由慈禧太后下发到六部九卿各大臣，实际上是宣布，光绪帝的身体根本不能担负起乾纲独断的皇帝的责任！

自八月初六日慈禧太后训政后，各国驻华公使馆非常注意当时的政治走向，尤其是光绪帝本人的生命安全及慈禧太后废帝的可能性。上引光绪帝的病情报告，也为日本驻华公使馆所获，并于九月十四日其公使矢野文雄将之以本公第116号信的附件，发给日本首相兼外相大隈重信。(336)

由于英国等国公使的干预，总理衙门被迫同意由一名外国医生给光绪帝看病并出具诊断书。九月初四日，法国公使馆医生多德福（Dr.Detheve）给光绪帝看病。事后，多德福向清廷递交了病情诊断

书。内务府奉宸苑《值宿档》有录，全抄于下：

由堂来抄，光绪二十四年九月初四日法国驻京使署医官多德福蒙约诊视大皇帝，并恭悉交亲（亲交）病原说略，熟思面答之语，现得悉：身体虚弱，颇瘦，劳累，头面皮白。饮食尚健，消化滞缓，大便微泄，色白，内有未能全化之物。呕吐无常，气喘不调，胸间堵闷，气怯时止时作。当日蒙允于听，肺中气音尚无异常现症，而运血较乱，脉息数而无力。头痛、胸间（闷）、虚火、耳鸣、头晕，似脚无跟，加以恶寒，而腿膝尤甚。自觉指木，腿亦酸疼。体有作痒处。耳亦微聾，目视之力较减。腰疼至于生行小水之功，其乱独重。一看小水，其色淡白而少。迨用化学将小水分化，内中尚无蛋青一质，而分量减轻。时常小便频数而少，一日之内于小便相宜似乎不足。在说略注意遗精为要，系夜间所遗，感动情欲，昼间则无，而且白日似不能兴举。

详细察悉皇帝圣恙，实知由于腰败矣。按西医名曰：腰火长症。若问腰之功用，则平人饮食之物入内，致化其有毒之责（质）作为渣滓，由血运至腰，留合小水而出，以免精神受毒。设若腰败，则渣滓不能合小水而出，血复运渣滓散达四肢，百体日渐增积，以致四肢百体有如以上所开之乱。

至于施治之法，总宜不令腰过劳累而能令渣滓合小水同出之一。养生善法，总之莫善于惟日食人乳或牛乳，他物不宜入口。每日约食乳六斤左右，而食牛乳时，应加入辣格多思，约一两五钱（此物系化取牛乳之精洁者，译名乳糖）。如此食乳须数天矣。若以药而论，则用外洋地黄末，实属有功于腰，干擦可安痛楚。西洋有吸气罐，用之成效依然。照此养身之法，行之小便调和，喘气闷堵可除，以致病身大愈。

其遗精之症，软弱而少腹皮肉既亦虚而无力，不克阻精之妄遗。宜先设法治腰，然后止遗精益易也。

敝医官情殷效力，管见若此，详加以闻。

这是清方的记载。该病案可能是当时法国人所译，文字不甚流畅，但意

思清楚。日本驻华公使矢野文雄当时得到一份法国公使馆致总理衙门的诊断书，并将之呈报首相兼外相大隈重信。该件为法文，今请近代史研究所黄庆华先生翻译如下，读者可以对照来看。

法国驻华公使馆多德福医生诊断书——1898年10月20日呈总理衙门

1898年10月18日，法国公使馆医生多德福博士奉中国皇帝的谕旨，入宫诊病。通过陛下欣然提供的记录并回答询问，对陛下的病情做出如下诊断。

体质衰弱，明显消瘦，精神不振，面色苍白。

食欲尚好，但消化缓慢，轻度腹泻。排泄物呈白色，且未完全消化。频繁呕吐。气闷导致呼吸不均匀，发作时更显焦虑。肺部听诊未见异常。

血循环不好，常出现紊乱。脉弱而频数，头痛，胸闷热；耳鸣，头晕，站立困难。

除上述症状，腿、膝部明显发凉，手指触觉不明显，小腿痉挛，全身发痒，轻度耳聋，目光迟钝，腰痛。

尿频最为关键。表面看，尿液白而透明，尿量不大；化验未见蛋白，尿浓度减淡。陛下尿频，量少，24小时内尿量低于正常尿量。陛下强调遗精，常发生在夜间，之后出现快感。这类梦遗，多由白日自觉勃起功能减退所致。

经认真分析这些不同症状，我确信此病系肾脏损伤引起，欧洲称“肾炎”或“慢性肾炎”。

正常情况下，血液流经肾脏时，将营养交换后的残渣滤出；而这类残渣对肾脏器官正是一种毒素。当肾脏损伤不能将这些毒素随尿排出时，这些物质便由血液带到其他脏器，在那里堆积，引起脏器运行紊乱，出现上述症状。

目前，有必要对饮食做出规定，以不使肾脏承受过重的负担，并且有利于残渣随尿液排出。最佳的食物是牛奶，不能吃其他食物。仅喝牛奶或人奶即可，每天喝3—4升，奶中加50克乳糖。这种饮食制度应坚持若干个月。

药物治疗：洋地黄粉疗效最好。腰痛可以通过按摩和诱导法减轻。

一旦排尿正常，气闷消失，病情就会明显好转。

遗精是由体虚引起的，特别是小腹肌肉衰弱，不能控制精液的流出。目前首先要重视肾功能，要加紧治疗。肾脏功能恢复了遗精问题即迎刃而解。谨向陛下陈明愚见，渴望能减轻陛下的病痛。

(337)

这位法国医生听了胸部，也检验了小便，他的诊断是，光绪帝得了肾病。他开出的医方也很特别，即改变饮食，只喝人乳或牛乳。参照后来光绪帝的医案，此医嘱并未实行。至于光绪帝的遗精病，法国医生认为，是小腹肌肉衰弱所致，不能固精止滑。从今天的医学知识而言，肾病虽很麻烦，也需要多多休息，但并不影响政治决策中的思维能力和判断能力。

慈禧太后公布光绪帝医案的用心，当时的中外政治家看得十分清楚。其中最有名的是两江总督刘坤一给荣禄的电报，已为各位研究先进所引。我在这里还要指出的是，当时英国、日本等国所施加的压力。在此前后，英、俄、德、日、美、意等国军队开进了北京使馆区，东交民巷与西苑只有很近的距离，慈禧太后在决策时不能毫无顾忌。(338)

内务府奉宸苑《值宿档》共留下了31份病案，时间从九月初三日至十月十八日，中有间隔。从这些医案中可以看出，光绪帝一直处在精神上的和生理上的病困之中。(339)他的遗精病也是时止时复。(340)在此等的苦难中，光绪帝也有一次小小的反抗。九月十八日，他发下一道朱谕：“卢秉政脉理欠通，用药固执，著即回广东。钦此。”(341)卢秉政是由两广总督谭钟麟所荐，由于康有为的缘故，光绪帝对谭钟麟并无好感。此次逐回卢秉政，很可能出自对谭的戒心而非卢氏的医术。光绪帝

此一反抗获得了小小的成功。对照《值宿档》医案，卢秉政此日起果然不再出现。⁽³⁴²⁾然在此时给皇帝看病，也不是一件好差事，不久后陈秉钧以其母病求退。⁽³⁴³⁾又据宫中《穿戴档》、《起居注册》，光绪帝每天都向慈禧太后请安，陪同见大臣，也时常侍膳、陪看戏；又据军机处《随手登记档》等档册，他依旧作朱批，不过只是例行，不见实际内容。他也亲自参加皇朝的各种仪礼，接见召见和引见的官员。在慈禧太后的注目下，他空有皇帝的名号，而不再拥有相应的政治权力。

时间一天天地过去，冬天来了，太液池开始上冻。为了隔断光绪帝与外界的联系，奉宸苑奉到了命令：

光绪二十四年十一月十九日，阮总管口传，奉旨：瀛台周围沿边河面，现已冻冰，著奉宸苑刻急派人赶紧打开一丈余尺，务见亮水，并由明日起派拨人夫进入镬打，不准冻上。仍由该管官员代进差，毕，退出。钦此。⁽³⁴⁴⁾

从此开始，瀛台岸边每天又多了一群徒劳地与天气相对抗的人们。由于光绪帝从小陪慈禧太后看戏，对此也有心得，其中最爱响器，即锣、鼓、镲、钹之类。据当时的艺人称，其鼓板的尺寸、点子相当讲究。在此烦闷的病中，他也玩一点响器以自我消遣，松懈一下过紧的神经。十二月十一日，升平署总管太监马得安当面奉到慈禧太后懿旨：

以后传内务府差务等项，先请旨后传。皇上若要响器家伙等，先请旨后传。⁽³⁴⁵⁾

从此光绪帝下达给内务府的旨意，即便是要几件乐器之类的小事，也须经过慈禧太后的批准。

这一年，光绪帝为27周岁，这样的日子他以后又过了10年。

七、结论

三年多前，当我决心对戊戌政变做一考察时，以为我的报告大约一两万字就可以结束，且很有可能一无所获；而今完成如此烦琐考证的长文，依例必须做一结论时，却又发现，我虽在细部上多有新见，但在总体结论上，仍是一无所获：首先，我认为，戊戌政变是一个过程，是由相关的诸多事件组成，慈禧太后与光绪帝的政治权力关系经历了紧张、对立、决裂，最后发展到慈禧太后企图废帝。其中若要明确一个具体的时间，仍是八月初六日。而“过程说”已由骆宝善先生1999年论文、房德邻先生2000年论文相当明确地提出，八月初六日政变说更是传统的结论。其次，我认为，政变起始于七月十九日光绪帝未依当时的政治游戏规则，即先请示慈禧太后，而是独立地决定罢免礼部六堂官。而丁文江、赵丰田的著作于1936年便指出，此事“也是促成守旧派积极运动政变的一大原因”。第三，我认为，开懋勤殿，设议政官，即光绪帝企图重用康有为及其党人，引起了慈禧太后与光绪帝的政治对立。而萧一山先生1963年的报告，便提到了开懋勤殿与戊戌政变的关联。第四，我认为，光绪帝召见和提升袁世凯，似未引起慈禧太后及后党的激烈反应，荣禄并未造谣、调兵以图制袁。而黄彰健先生1970年著作就对此进行了细密的论证，并得出了稳妥的结论。第五，我认为，八月初三日慈禧太后限制了新任军机新章京的“签拟”权力，并不是于此日政变。而这一命题的提出，却肇因于林克光先生1987年论文的新说及其新发现的材料，由此引发了我的怀疑。第六，我认为，八月初四日慈禧太后突然回西苑，事起于御史杨崇伊的密折，而密折中最能打动慈禧太后之心的，是伊藤博文次日的觐见。而吴相湘先生1957年论文就已提出了此说。第七，我认为，戊戌政变虽未因袁世凯告密而发生，但袁世凯告密的消息传到北京，大大加剧了政变的激烈程度。而这一判断，最初由黄彰健先生1970年著作提出，并已作了充分的论证。第八，我认为，慈禧太后进行整肃等行动的时间要比私家著述中的记录晚得多。而当政治权力交割之后，何时开始整肃，已对历史进程并无太大作用。由此看来，我的贡献在于，从细部上清晰了戊戌政变的整个过程，且对先前研究各说进行了一番认知、补证与修正的工作。

我必须说明，在本文中未加详引的诸多先生的论文，是出于我对他们观点的同意或基本同意。他们的许多判断，已被我当作前提而直接写入本文。我在此对各位研究先进表示感谢。而在本文中补证与修正最多的黄彰健、房德邻、林克光、孔祥吉等先生的论文，是因为他们提出重要的新解。由于他们的精彩，促使我的用功用力。其中最突出的是林克光先生1987年论文，有着重要的新说，本该当时即引发出学术的讨论，许多问题即可由此清晰且深化。然我于今用了相当多的时间为林先生做补证与修正时，时间悄然已过去了15年。我在此也对林先生及所有我不知天高地厚而对其评头品足的论文作者们表示感谢。我一直认为，研究的递进，不过是踩着先进者的肩膀往上爬而已。

我在这里还要向黄彰健先生表示个人的敬意。这一方面是他提出的政变非袁世凯告密而起、袁告密加剧了政变激烈程度的判断，具有经典性，且是在未看到北京所藏档案的情况下作出的，30多年过去了，依然光芒不灭；另一方面是我于2000年初在台北近代史研究所、故宫博物院文献馆查档，企图有所斩获，一个多星期的工作后，我意识到，有关戊戌政变的档案已被黄先生悉数扫尽，一点汤都没有给我留下。

最后，我还要说明，慈禧太后为什么八月初五日决定将回颐和园日期推迟到初十日、为什么于初六日亲政，对于我来说依然像谜一样缠绕在心。我不知道档案中是否还有我未看到的材料足证此事，但我已感到，谜底很可能藏在两位身居要职、知悉内情且有写日记习惯的大臣的日记中，它们现在还未发现，一位是张荫桓，另一位是王文韶。

附录一：百日维新期间军机处上呈慈禧太后重要折片

说明：为方便读者，将上呈慈禧太后的各重要奏折尽可能地标明已公开出版部分的出处，以便查考，可不必再寻找档案。

四月二十三日 中允黄思永：《息借华款请听商民自相劝办折》、《集贤设立劝农学堂请旨试办折》、《办理永清一带水利片》、《皖北赈捐请重定章程片》，均奉旨：“存。”

四月二十四日 总理衙门：《奏请设立商务大臣暨派宗室王公游历各国折》。(346)御史张兆兰：《京师米价日贵请开仓平糶折》，旨：“户部会同仓场衙门妥议具奏。”

四月二十五日 翰林院侍读学士徐致靖：《密保人才折》。(347)御史黄均隆：《湖南讲求时务有名无实折》。(348)

四月二十六日 都察院：《湖南京官胡钟驹等呈控员外郎王育桐折》（附原呈稟三件）(349)；《云南举人杨宝琨请代父遣戍折》（附原呈一件），旨：“刑部议奏”；《湖南举人郑曰敬等条陈时务折》（附原呈一件），旨：“存。”侍读学士济澄：《乡试请防弊端折》，旨：“存。”御史宋伯鲁：《请明赏罚折》、《经济科请分别办理片》、《陕省昭信股票请减办片》。(350)御史李盛铎：《请明赏罚折》、《行政在于用人片》。(351)督办军务王、大臣：《宋庆请撤毅军毋庸置议折》，旨：“依议。”

四月二十九日 宋伯鲁：《变法先后有序折》、《八股改为策论折》、《请将铁路岁息提充学堂经费片》。(352)

四月三十日 御史徐士佳：《请禁革江苏落地布捐折》、《请变通土布厘捐片》，旨：“著奎俊察看情形分别办理”；《请核减地丁折征制钱数目片》、《请另加带征学堂经费片》。(353)

五月初二日 总理衙门：《遵议河南矿务章程折》（附单）、《查复吴式钊等参款片》，均朱批：“依议。”御史曾宗彦：《请振兴农工二务折》、《请设立矿务学堂片》。⁽³⁵⁴⁾宋伯鲁等：《礼臣阻挠新政折》。⁽³⁵⁵⁾

五月初三日 御史胡孚宸：《参张荫桓折》，旨：“存”；《参浙江道员李宝章片》，旨：“著廖寿丰查办。”

五月初四日 总理衙门：《代递主事康有为条陈折》，康有为：《进呈〈孔子改制考〉折》（附书一函）。⁽³⁵⁶⁾尚书许应骙：《遵旨明白回奏折》。⁽³⁵⁷⁾徐致靖：《请废八股折》、《嗣后用人行政一切请明诏宣示片》。⁽³⁵⁸⁾

五月初六日 奕劻等：《遵议提督董福祥一军移扎近畿折》，旨：“依议。”

五月初九日 奕劻等：《遵旨裁撤督办军务处折》；《袁世凯请归直隶总督节制片》，旨：“依议”；《余存银两交还户部片》，旨：“户部知道”；《文案各员可否酌保片》，旨：“毋庸保奖。”

五月初十日 总理衙门：《英人请租威海卫商议专条请派员画押折》（附单）、《议复御史杨深秀奏请西书应译东文折》、《请派管理同文馆事务大臣片》（附单）。⁽³⁵⁹⁾御史杨深秀：《请御门誓众折》、《请定阻挠新政罪片》。⁽³⁶⁰⁾

五月十一日 给事中高燮曾：《党论方兴请颁训戒折》、《山东冠县教堂请照前议择地另建片》、《著四川总督恭寿贪劣显著请严旨申饬片》，均奉旨：“存。”御史张承纓：《请试办近畿稻田沟洫折》，旨：“令荣禄体察情形酌核办理”；《昭信股票请杜弊窦片》，旨：“户部查核办理。”

五月十二日 都察院：《河南民人马莲以昧赃坑商等情呈诉据情代奏折》（附呈一件），旨：“交刘树棠提讯具奏。”高燮曾：《胪陈胥臣恭寿贪劣各款由》，旨：“著恭寿明白回奏。”宋伯鲁：《请将经济岁举归并正科并各省岁科试速改策论折》、《请禁止议复八股片》。⁽³⁶¹⁾御

史李盛铎：《谨拟京师大学堂办法折》。(362)

五月十三日 总理衙门：《遵议御史陈其璋奏请开铁路口岸折》、《遵议御史曾宗彦奏请设矿学学堂片》、《日本参议等请赏给宝星片》、《举人梁启超遵旨察看片》、《呈递瓜梯马拉国国书并给复书折》、《遵议各国君后宗藩及头等公使来华接见款待礼节折》。(363)

五月十四日 总理衙门：《议复康有为条陈折》、《议复胡燏棻奏请开锦州铁路工款折》、《议复杨深秀奏请定游学日本章程片》、《遵议筹办京师大学堂折》（附章程）、《遵议杨深秀奏请设译书局片》。(364)

五月十五日 侍郎荣惠：《筹饷充用折》、《保举知府郑思贤折》，均奉旨：“存。”

五月十六日 总理衙门：《议复伍廷芳奏仿行印花税折》、《议复陈其璋奏酌加进口税折》、《议复陈其璋奏添设税则学堂片》、《议复杨崇伊禁米出洋片》、《议复曾宗彦奏振兴农工二务折内农学会一节》、《议复陈秉和奏昭信股票宜防流弊片》。(365) 内阁学士准良：《收民心以固邦本折》、《请停股票折》、《裁止厘金片》、《讲求洋务折》、《举行富强诸政片》、《请正用人之本折》、《考课闲散京员片》，均奉旨：“存。”

五月十七日 孙家鼐、胡燏棻：《查明黄思永参款折》、《黄思永干预地方片》，明发谕旨一道。

五月十八日 徐致靖：《请酌定各项考试策论文体折》。(366)

五月十九日 总理衙门：《刚果使臣订立条约折》（附单），朱批：“依议”，并奉旨：“派李鸿章画押”；《奥国国王登位五十年庆典寄贺礼物折》（附片），奉电旨：“派杨儒为头等公使，赍礼物六色致贺”；《美使康格请觐折》，朱批：“著于二十日在文华殿觐见”；《美使田贝回国请赏宝星片》，朱批：“依议。”御史攀桂：《请练八旗制兵折》，旨：“暂存。”

五月二十日 都察院：《代递广西试用道尹恭保条陈折》（呈一

件），旨：“存。”御史文悌：《言官党庇诬罔折》。(367)

五月二十一日 军机大臣等：《遵议精练洋操折》。(368)攀桂：《参奉天府尹廷杰婪赃武断请旨饬查折》，旨：“著良弼归入前次奉天贡生程九式案一并查奏”；《海城知县米稞办理股票苛派骚扰、辽阳州知州凤鸣举止轻浮一并请旨饬查片》，旨：“著依克唐阿、廷杰查奏”；《奉天额兵充当各项杂差有误操防片》、《奉省马贼充斥请添练兵勇择要驻防片》，旨：“著依克唐阿体察情形办理。”

五月二十二日 左庶子庆颐：《奉天防营积弊请严查折》，旨：“著依克唐阿确查严惩”；《奉天盗风甚炽请参劾武弁片》，旨：“著依克唐阿确查具奏。”

五月二十三日 侍讲学士济澄：《遵保人才折》，旨：“存。”

五月二十五日 总理衙门：《遵议主事康有为条陈折》、《京师大学堂刊刻关防片》、《考验声光电化诸学片》、《会奏经济特科章程折》（附章程）。(369)

五月二十六日 道员吴懋鼎条陈。(370)

五月二十七日 攀桂：《参上年广西会匪破城一案臬司蔡希邠把持欺饰折》、《参桂林府知府孙钦晃等片》，旨：“黄槐森明白回奏。”

五月二十九日 孙家鼐：《请将冯桂芬所著〈校邠庐抗议〉印行折》、《编译各书宜由管学大臣进呈折》、《委派大学堂教习各员折》（附单）、《官书局宜派提调片》、《请先行指派官房开办大学堂片》。(371)宋伯鲁：《请将时务报改为官报折》、《八旗官学请归大学堂统理片》。(372)攀桂：《遵旨明白回奏折》，旨：“攀桂著交部议处。”

五月三十日 翰林院侍讲学士恽毓鼎：《江南缺米请设法运粟折》，旨：“著刘坤一设法平糶。”御史文瑛等：《办理正阳门街道情形折》、《查明穆大鸿侵占官地已经拆卸片》。

六月初二日 奕劻等：《请将地安门内马神庙空闲府第修葺作为大

六月初四日 总理衙门：《照案保奖章京各员折》（附单），朱批：“依议”；《查明举人查元济保案片》，朱批：“依议”；《补章京片》，朱批：“知道了”。御史郑思赞：《徐海灾象又成请饬妥筹抚恤折》，旨：“著刘坤一、奎俊妥筹抚恤”；《请停捐纳折》，旨：“户部议奏。”

六月初六日 都察院：《民妇赵李氏控诉命案冤抑据呈代奏折》（附呈一件），明发谕旨一道。侍郎李端棻：《变法维新条陈当务之急折》，旨：“著奕劻、孙家鼐会同军机大臣切实核议具奏”；《请饬岑春煊回籍办团片》，旨：“存。”御史张承纓：《请于五城添设小学堂、中学堂折》，旨：“著孙家鼐酌核办理。”

六月初七日 顺天府丞丁立瀛：《请暂设议院折》，旨：“存。”

六月初八日 孙家鼐：《遵议时务报改为官报章程折》。(374)御史韩培森：《请筹办仓谷折》，明发谕旨一道。

六月十一日 南书房翰林徐琪：《前保广东生员区金铎请饬催来京考验折》，旨：“著谭钟麟迅催来京，交总理衙门察看具奏。”宋伯鲁：《各省举办铁路矿务官不如商宜及时鼓励》、《主事席庆云承办西山煤矿请饬查验片》，旨：“著总理各国事务王、大臣斟酌办理”；《大学堂派办各员请开去别项差使数年有成再请优奖片》，旨：“孙家鼐酌核办理。”(375)御史阎锡龄：《崇文门委员明贵等侵蚀税课请饬查办折》，旨：“著载濂等查明具奏。”

六月十二日 御史郑思赞：《经济特科请定滥保处分章程折》、《请举办民团折》。(376)

六月十三日 曾宗彦：《签说〈校邠庐抗议〉请展限期折》。(377)

六月十五日 军机大臣等：《议复主事康有为条陈折》。(378)

六月十六日 徐郃等代递国子监肄业生汪奎等呈请维持学校折，旨：“存。”

六月十七日 孙家鼐：《议复五城添设学堂事宜折》、《大学堂总办各员请毋庸停差片》。⁽³⁷⁹⁾给事中郑思贺：《米价翔贵请筹办法折》，旨：“著南北洋禁止贩运”；《请在江宁省城设立机器总厂片》，旨：“存”；《请推广学堂月课章程片》，旨：“著孙家鼐酌核办理”。恽毓鼎：《敬陈管见四条折》，旨：“存”；《蒙古团练扰民请查办片》，旨：“著寿荫查办。”

六月十八日 顺天府丞丁立瀛：《请兴办团练折》，旨：“存。”

六月十九日 崇文门监督载濂等：《查明委员明贵等参款折》，旨：“知道了。”

六月二十一日 太仆寺卿刘恩溥：《大学堂须经久折》。

六月二十二日 孙家鼐：《筹办大学堂大概情形折》、《议复给事中郑思贺奏学堂月课章程片》、《筹办官报事宜折》。⁽³⁸⁰⁾御史何乃莹：《请定学堂中额折》、《各项考试请严搜检片》，旨：“著孙家鼐酌核办理。”

六月二十三日 总理衙门：《请派出使日本大臣折》（附单）、《请派出使朝鲜大臣折》（附单），面奉谕旨：“明日请旨办理”；《议复陈宝箴奏兴事练兵筹款事宜折》。⁽³⁸¹⁾杨深秀：《请申谕诸臣力除积习折》、《津镇铁路请另行招商办理片》。⁽³⁸²⁾

六月二十四日 王文韶等：《设立铁路矿务总局折》（附单）、《请铸关防片》、《请拨经费片》。⁽³⁸³⁾

六月二十六日 编修张亨嘉：《沥陈亲老丁单请改派朝鲜公使折》。

六月二十七日 徐致靖：《请开编书局折》。⁽³⁸⁴⁾

六月二十九日 孙家鼐：《办理编书局举人梁启超请添经费折》（呈一件），明发谕旨一道。

七月初三日 孙家鼐：《遵议徐致靖请开编书局应毋庸议折》。

(385)翰林院代递编修罗长椅呈。(386)仓场侍郎李端棻：《黄遵宪堪胜重任折》，旨：“存”；《保庶吉士熊希龄、江苏试用道谭嗣同片》，电旨：“著陈宝箴传知熊希龄来京预备召见。”内阁学士阔普通武：《请设议院折》。(387)

七月初四日 刑部代递郎中杜庆元敬陈管见折，旨：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣归入罗长椅条陈一并议奏。”都察院代递举人何镇圭条陈武试团练并行必有成效折，旨：“著兵部归入变通武科章程一并议奏”；都察院代递举人李效培条陈时务折，旨：“著总理衙门察看其人，逐条考核办理”；都察院代递四川京官骆成骧等、举人刘宣等呈诉奸商刘鹗请开矿务有碍大局折（两件），旨：“著总理衙门查核具奏。”

七月初五日 孙家鼐：《大学堂添设文案处折》、《官书局经费请由部改拨片》，均奉旨：“依议”；《改派御史李盛铎充大学堂总办片》；《郎中王宗基等集资创建学堂片》。(388)尚书许应骙封奏一件，旨“留中”。总理衙门：《代递主事康有为条陈折》（原折一件）、《汇核各关提存出使经费折》、《各省关欠交出使经费请饬解还片》、《请饬出使大臣就寓洋华人建立学校折》、《请由出使馆翻译西书片》。(389)翰林院侍讲学士济澄：《奉天商务可否由贵铎、德馨会办折》，明发谕旨一道。

七月初六日 张承纓：《川省昭信股票摊派扰累请饬妥办折》，明发谕旨一道；《川省教案会匪请饬认真办理片》，旨：“著恭寿饬属认真办理”；《各省捐案请扣限咨奖换照片》，旨：“著户部、国子监查明办理。”

七月初七日 前太仆寺少卿岑春煊：《敬陈管见折》，旨：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣妥议具奏。”

七月初九日 刚毅：《提讯敖汉郡王达木林达尔达克参案谨就现讯情形先行拟结折》，明发上谕一道。詹事府代递中允文焕封奏一件，旨：“留中。”御史杨福臻：《变通武科宜合学堂、营制、科举为一事折》，明发谕旨一道；《两淮盐场克扣灶丁请饬查片》，旨：“著刘坤一通饬查办。”

七月初十日 孙家鼐：《梁启超请在上海设编译学堂并请免书籍报纸纳税》（原呈原片各一件）。⁽³⁹⁰⁾翰林院代递编修张星吉条陈。⁽³⁹¹⁾翰林院呈进编修陈鼎《校邠庐抗议别论》一部，明发谕旨一道。御史黄桂鋈：《广西匪党孙文请严查防范折》，旨：“著谭钟麟、许振祎、黄槐森查办”；《请停办昭信股票片》，旨：“户部核议具奏。”

七月十一日 奕劻等代递副都统荣和拟招旧部猎户以固陪都折，旨：“准其招集并令伊克唐阿酌核办理。”鸿胪寺：《请将汉序班一项归入捐纳折》，旨：“暂存。”前太仆寺少卿岑春煊：《参广西巡抚黄槐森办匪不力折》、《参广西臬司蔡希邠片》，旨：“交陈宝箴查办并令苏元春迅速剿办土匪。”御史王培佑奏：《变法自强当破蒙蔽积习折》。⁽³⁹²⁾

七月十二日 都察院代递总兵张绍模敬陈管见折、都察院代递已革道员何应钟条陈时事折、都察院代递举人罗济美条陈时务折、都察院代奏举人朱励志条陈时事折，均奉旨：“存。”御史冯锡仁：《参黄槐森折》，奉明发寄信谕旨各一道。

七月十三日 顺天府学政张英麟：《巡捕因疯自缢家属藉端挟制请归案审办折》，旨：“著交刑部审办。”少詹事王锡蕃：《敬保通达时务人才折》、《请敕各省设立商会片》。⁽³⁹³⁾

七月十四日 孙家鼐奏：《派员赴日本考察学务折》。⁽³⁹⁴⁾管理国子监事务徐郙等：《代奏候补学正学录黄赞枢条陈时务折》（呈一件）。

七月十五日 督办农工商总局端方等：《开办总局情形折》、《请铸关防片》。⁽³⁹⁵⁾

七月十六日 总理衙门：《复陈芦汉铁路借款折》、《议复瞿鸿禨请将教民名数册报折》、《议复张星吉严惩教民片》，均奉旨：“依议。”礼部奏代递主事王昭条陈折（二件），明发上谕一道。翰林院代递主事姚大荣条陈折，旨：“存。”翰林院代递编修赵炳麟条陈折，旨：“暂存。”光禄寺卿常明：《知府郑思贤措筹巨款请作练兵购械之用折》，旨：“交谭钟麟核办。”侍讲学士济澄：《敬陈山东河工情形折》，旨：“交张汝梅筹办”；《请将广东番摊等项陋规化私为公片》，同常明

折奉旨：“交谭钟麟核办”；《四川顺庆府会匪情形片》，旨：“存。”侍郎长萃：《请拿办仓匪折》，旨：“著步军统领衙门查办。”给事中讷佛欢：《热河张三营等处荒地请开垦折》，旨：“交色楞额核办。”《绿步二营弊窠片》，旨：“著步军统领衙门查核。”

七月十七日 内务府代递员外郎多济条陈折，旨：“存。”

七月十八日 礼部代递主事罗凤华条陈折，旨：“著军机大臣会同总理衙门妥议具奏。”给事中庞鸿书：《振兴庶务宜审利弊折》。(396)御史华辉：《广西会匪未靖请简派大员督剿折》，旨：“责成苏元春认真剿办。”

七月十九日 都察院代递知县缪润绂、知县范敬清、从九品王子麟、举人李文诏等、贡生陈保勋、举人赵铭恩、教职李长生、拔贡延嵩寿条陈各一件，都察院代递民人高如清呈一件、书四本。(397)兵部代递笔帖式珠英条陈折，旨：“暂存。”端方等：《拟设农学堂大概情形折》、《农工商局拟借用詹事府旧署折》、《请拨经费折》、《调员差遣片》。(398)委散秩大臣铭勋：《请试办官磺局折》。(399)

七月二十日 内阁奏代递中书王景沂、龙学泰条陈（王景沂呈、片二件，龙学泰折、片、疏七件）。(400)翰林院奏代递笔帖式万亨条陈折、都察院递编修顾瑗请停捐折，均奉旨：“暂存。”孙家鼐代递知县范敬端条陈折，旨：“暂存。”给事中中国秀等：《办小学堂情形折》。(401)左都御史裕德：《保护教堂折》，旨：“总理衙门妥速议奏。”《保提督张士元等折》。都察院：《民人李法志控案折》（附呈一件）。徐致靖：《请酌置散卿折》。(402)张荫桓：《保举将才折》、《保举张上达等熟悉河工片》、《请办团练折》、《陈清讼事宜折》，各奉明发谕旨一道。

七月二十一日 总理衙门代递章京张元济、知县谢希傅条陈（两件）。(403)总理衙门代递章京刘庆汾、知县洪涛条陈（二件）。(404)工部代递主事汪赞纶请兴畿辅水利折，旨：“著总理衙门、端方分别议奏。”恽毓鼎：《请设立武备大学堂折》、《参黄槐森庸懦欺饰折》。(405)

七月二十三日 翰林院侍读学士陈兆文奏：《保王闾运折》，电旨一道。昨日户部代递主事程式谷条陈，旨：“著端方妥议具奏。”昨日户部代递主事王凤文、主事宁述俞条陈。⁽⁴⁰⁶⁾昨日户部代递主事王凤文条陈（二件）、主事彭谷孙条陈、主事谷如墉条陈、主事闵荷生条陈、主事陶福履条陈（二件）均奉旨：“存。”⁽⁴⁰⁷⁾昨日宗人府代递主事陈懋鼎条陈，旨：“存。”昨日国子监代递学正学录黄赞枢条陈，旨：“存。”

七月二十四日 刑部代递主事洪汝冲折，旨：“留中。”⁽⁴⁰⁸⁾端方等：《请用机器铸铜钱银元折》、《议复汪赞纶条陈水利折》、《议复庞鸿书条陈农工商折》。⁽⁴⁰⁹⁾孙家鼐：《议复徐致靖请设散卿折》、《议复庞鸿书条陈大学堂章程折》、《请设医学堂片》。⁽⁴¹⁰⁾孙家鼐代递骆成骧进呈书籍《中兴金鉴录》，旨：“留览。”孙家鼐代递范敬端自行保荐折，旨：“存。”御史戴恩溥等：《胶澳租界擅增里数折》、《请派员履勘片》，旨：“总理衙门查明办理。”四品京堂王照：《参张荫桓朦保张上达等折》。⁽⁴¹¹⁾都察院代递教习知县李文诏条陈（二件）、广西举人张鸿燊条陈，旨：“留中。”⁽⁴¹²⁾

七月二十五日 总理衙门：《四川矿务商务请派韩铄等办理折》，明发谕旨一道。总理衙门代递道员汪嘉棠条陈（折片各一件），奉旨共五道。户部代递郎中欧阳弁元条陈，旨：“著谭钟麟确查具奏。”户部代递主事吴锡鸾条陈，明发谕旨一道。户部代递司员杨楷条陈并书两种，旨：“存。”王文韶等：《分设铁路矿务学堂折》、《请借太仆寺旧署作为铁路矿务总局片》、《请刊办理奉天矿务关防片》。⁽⁴¹³⁾李端棻封奏一件，旨：“留中。”胡燏棻：《接造京西铁路折》，明发谕旨一道；《移设铁路学堂片》，旨：“总理衙门查核办理。”《借用洋款须奉明文片》，旨：“总理衙门酌核具奏。”

七月二十六日 总理衙门代递章京李岳瑞条陈（折片各一件），旨：“归入张元济条陈核办。”总理衙门代递道员恽祖祁条陈，旨：“张之洞斟酌办理。”署侍郎徐致靖：《保袁世凯折》。⁽⁴¹⁴⁾南书房翰林陆润庠奏：《请设馆编纂洋务折》，旨：“著孙家鼐核议具奏。”日讲起居注官黄思永奏：《请开速成学堂折》、《铁路矿务应由国家设立公司片》、《请设集贤院折》、《督抚藩臬年老人员请饬陛见折》。⁽⁴¹⁵⁾二十四日刑部代奏主事萧文昭条陈。⁽⁴¹⁶⁾二十四日翰林院代递编修叶大道条陈，

旨：“著总理各国事务衙门议奏。”二十四日都察院代递生员荣绶条陈。⁽⁴¹⁷⁾此外，于二十四日上奏的：翰林院代递编修叶大遒条陈（折片各一件），刑部代递司狱蓝沅条陈，都察院代奏州判詹大烈条陈、府经历李杜堂条陈、举人胡大华条陈、举人卓祖荫条陈、举人顾俊基条陈、举人李文诏条陈、举人王学曾条陈、拔贡生吴明勤条陈、拔贡生方履中条陈、拔贡生延嵩寿条陈（二件）、生员于翰镇条陈、生员赵桂森条陈、生员徐堃锡条陈、民人陈锦奎条陈，均在本日奉旨：“存。”⁽⁴¹⁸⁾

七月二十七日 岑春煊：《条陈时务折》、《徐海等处讳灾片》、《试办铁路彩票片》、《参岑盛霭不法片》。⁽⁴¹⁹⁾侍讲学士瑞澂：《请折漕折》、《请提款购米片》、《请裁并屯卫片》、《请设报馆折》、《请考试京员片》。⁽⁴²⁰⁾内阁代递候补中书祁永膺奏请改儒学为教习折，旨：“孙家鼐妥议具奏。”以下条陈皆是二十四日代奏：刑部代递主事顾厚焜推广邮政折，旨：“著总理衙门会同兵部妥议具奏。”都察院代递四川举人陈天锡等挑取教习等项折。⁽⁴²¹⁾都察院代奏知县黄遵楷奏设善堂折、都察院代奏广东拔贡陈采兰办理教案六条折，均奉旨：“著总理衙门议奏。”翰林院代递编修赵炳麟折，内学堂章程一条、刑部代递主事顾厚焜折，内铁轨一条，均奉旨：“著总理衙门议奏。”刑部代递笔帖式奎彰自请出洋折，旨：“著孙家鼐察看。”刑部代递主事杨增萃奏请推广农政折、刑部代递郎中孔昭鋈兴办广东商务折，均奉旨：“著端方议奏。”都察院代递教习知县李文诏请整顿官学折。⁽⁴²²⁾都察院代递主事广德条陈，内挑缺用火枪一条，奉旨：“八旗都统等议奏”。都察院代递顺天生员高世芬裁汰冗员折。⁽⁴²³⁾都察院代递福建生员林轺存用切音折，旨：“著总理衙门考验具奏。”

七月二十八日 宋伯鲁：《参谭钟麟折》、《参魁元片》、《请妙选通才折》、《京师道路仿用西法修理片》、《行销银元请酌定价值片》。⁽⁴²⁴⁾端方等代递金蓉镜条陈折，旨：“总理衙门、户部分别议奏。”端方等：《遵议程式谷条陈折》、《遵议王景沂条陈折》、《遵议筹办丝茶折》、《保梁鼎芬等折》。⁽⁴²⁵⁾二十六日都察院代递举人张如翰条陈。⁽⁴²⁶⁾

七月二十九日 礼亲王世铎等：《遵议袁昶条陈折》，旨：“著各督抚分别办理。”孙家鼐：《详拟医学堂办法折》、《奏派朱启勋充提调

片》、《通艺学堂请列入中学堂折》、《遵议恽毓鼎请设武备学堂折》。(427)杨深秀：《裁缺大僚缓用新进甄别宜严折》。(428)给事中胡俊章：《保举人才宜定限制折》、《请开水利片》、《请多购军器片》，旨：“存。”御史张承纓：《请整顿铁路积弊折》、《变通起复人员班次片》。(429)侍郎张英麟：《保举人才折》（单一件）、《保毓贤等片》，明发谕旨一道。徐致靖：《保举人才折》、王照：《保举人才折》，均奉旨：“存记。”前太仆寺少卿隆恩：《商人集股请办铁路折》，旨：“著铁路矿务总局议奏。”总理衙门代递章京郑孝胥条陈折。(430)

七月三十日 国子监代递助教崔朝庆所著《一得斋算书》、《浙江嘉兴府水道图》，旨：“著总理衙门大臣阅看具奏。”二十七日内阁代奏中书祁永膺条（陈折片各一件），二十七日翰林院代递庶吉士周渤条陈，二十七日都察院代递试用知县冯秉钺条陈、试用州同郭申绶条陈、经历关敏道条陈、举人温宗羲条陈、拔贡刘子丹条陈、拔贡周培棻条陈、拔贡郑重条陈，均奉旨：“存。”(431)

八月初一日 署侍郎王锡蕃：《山东治河请酌用西法挖泥船及打桩机器折》，旨：“著张汝梅察看具奏。”户部代递主事蔡镇藩请审官定职折。(432)七月二十六日翰林院代递检讨桂拈条陈。(433)七月二十七日翰林院代递庶吉士丁惟鲁条陈折，奉明发谕旨一道；同日翰林院代递编修夏寿田条陈。七月二十七日兵部代递候补郎中李钟豫条陈折。七月三十日宗人府代递主事陈懋鼎条陈（折片各一件）。七月二十九日神机营代递通判董毓琦条陈折一件，均奉旨：“存。”(434)

八月初二日 孙家鼐：《遵议学堂中额折》。(435)阔普通武：《保举人才折》，明发谕旨一道。七月二十八日总理衙门代递章霍翔条陈折，同日总理衙门代递副将陈季同请专使联络各国折、京师修路设立工程局片、学堂章程片。(436)七月二十九日工部代奏主事暴翔云考察吏治折，旨：“著刘树棠、刘坤一分别查复。”同日工部代奏主事金蓉镜江浙米价情形折，旨：“著刘坤一、廖寿丰分别查复。”七月二十九日兵部代递主事黄维翰条陈（二件），七月三十日兵部代递何成浚条陈、李钟豫条陈，沈搏青折，(437)七月二十七日都察院代递生员诚勤条陈、笔帖式联治条陈、陕西举人张铎条陈、山东省拔贡郑重条陈，七月三十日户部

代递小京官邢汝霖条陈（折片各一件），七月二十七日吏部代递王宾基条陈，同日兵部代递学习主事范轼条陈，七月二十九日、三十日内阁代递郑宝谦条陈（三件）；本日吏部代递主事关榕祚重用康有为折，兵部代递主事李钟豫暂缓天津阅操折；以上各件均奉旨：“存。”⁽⁴³⁸⁾

附录二：光绪二十四年正月至百日维新前军机处上呈慈禧太后重要折片

光绪二十四年正月，共上呈慈禧太后重要折片29件：初六日，给事中高燮曾：《请设武备特科折》。十二日，顺天府尹胡燏棻：《工程紧要湘省前调勘路之员碍难遵调前往折》，御史王廷相：《时局增艰请亟振皇纲折》。十九日，委散秩大臣裕兴：《自请议处并据实纠参折》。二十日，编修顾瑗：《条陈练兵事宜》（翰林院代奏）。二十二日，委散秩大臣锡光：《敬陈管见折》、《户部内务府库银积弊片》。二十五日，内阁侍读学士荣庆：《八旗人才请飭部院大臣认真培养折》，给事中张仲忻：《请将海疆重地遍开商埠折》、《考差人员改试时务策论片》，御史王鹏运：《请力行修省实政折》、《请开办京师大学堂折》。二十六日，胡燏棻：《请精练陆军折》、《神机营操演请改用新法片》、《改设武科章程请于各省分设学堂教习片》，给事中中国秀等：《请铸小银元以平市价折》、《酌拟行用银元办法》。二十七日，翰林院侍讲恽毓鼎：《经济特科宜议登进之途折》、《请兴修山东铁路以得漕运折》、《请将降调知州陶锡祺交山东差委片》，管理街道御史文璠等：《特参都察院经历穆大鸿侵占官街请交部议处折》。二十八日，巡视北城御史忠廉、李擢英：《梁家园百善堂暖厂援案请续赏米石折》、《北城外坊地面添设海晏水局请飭部立案折》。二十九日，御史陈其璋：《德事将定后患宜防请外善邦交内修边备折》、《请飭总署将已译印各种图书颁交各学各馆片》、《阿尔泰金矿请飭总署妥议办理片》。三十日，御史胡孚宸：《请停捐实官并严核保举折》、《请飭总理各国事务衙门、礼部将时务各书及同文馆译印书籍颁行各省片》、《经济科岁举生监请认真录送片》。

二月，共上呈慈禧太后重要折片42件：初一日，军机处等：《会议荣禄广练兵团折》，委散秩大臣锡光：《理财固本以裕库储折》。初七日，毓昆等：《惠陵工程紧要请派大臣查勘折》，给事中张仲忻：《敬陈管见折》、《德使要挟愈甚不宜曲允折》。初八日，山西京官：《山

西开办铁路宜防后患呈》（都察院代奏），左都御史徐树铭：《山西矿务铁路宜由本省绅民自办折》，御史宋伯鲁：《请设议政处折》、《总理衙门时务书籍请发交翰林院片》，委散秩大臣锡光：《请办厘税间架折》。初十日，户部：《拟定昭信股票详细章程折》（单一件），给事中荣升等：《侍卫志兴狡赖借款请旨办理折》，御史胡孚宸：《风闻德杀华民请飭总署诘责折》、《国闻报中载有中英新约一条请飭查片》。十一日，督办军务王、大臣：《遵议依克唐阿抽练工兵飞兵折》，廖寿恒：《恳请收回成命折》。十二日，总理衙门送到许景澄来电一件、发给电信一件，拟发杨儒、吕海寰电信各一件。十四日，总理衙门送到俄署使巴布罗福、德使海靖照会各一件。总理衙门：《与德国使臣议订专条画押事竣折》。十五日，右中允黄思永：《徐淮海三属被灾请筹赈抚折》、《职衔抵捐请递减二成实银片》。十六日，御史陈其璋：《请再借美国洋款折》。十七日，御史宋伯鲁：《请派员往美集大公司筹办铁路折》。二十一日，总理衙门送到俄署使巴布罗福照会一件、总理衙门发许景澄电信一件。十九日，启秀：《遵旨查勘惠陵工程情形折》；御史乌尔庆额：《詹事府考取供事弊窦丛生请申明旧章折》、《各馆供事冒充甚多片》。二十三日，给事中高燾曾等：《俄事紧迫所议万不可允折》。二十四日，给事中郑思贺：《庐汉、津镇铁路同时并办恐致两妨折》、《各省开垦荒田请认真清查片》、《请停房捐片》。二十六日，军机大臣会同兵部：《遵议荣禄等奏请变通武科章程折》（单一件）。二十八日，总理衙门送到俄署使巴布罗福照会一件并录本国电信一件，总理衙门复照一件及交片谕旨一件；御史陈其璋：《举人复试路阻逾期请飭礼部援案办理折》。

三月，共上呈重要折片及书籍54件：初一日，御史文悌：《敬陈管见折》、《满蒙御史请先尽各衙门得力人员保送并编、检各员准照汉员保送片》。初二日，刚毅：《时事多艰直陈愚悃折》、《整顿厘金、保甲、仓谷三片》。初三日，顺天府尹胡燏棻：《接造关外铁路半借洋款请仍拨经费并劝办捐输折》、《永定门外添设电轨请飭部拨款片》，御史潘庆澜：《时事多艰敬陈管见折》、《请飭各省于节省饷项内酌提兵丁加饷片》、《各省武备学堂请于去城稍远之地建立片》、《息借华款请飭部将股票部章遍为颁示片》。初四日，御史陈其璋：《俄患孔亟敬陈三策折》。初五日，给事中郑思贺等：《湖南金矿请飭禁借洋债

折》；御史文悌：《请拒俄联英折》；总理衙门：《俄国订租旅大并展接铁路折》、附条约、附与俄方照会。初六日，督办军务王、大臣：

《请将董福祥军移扎正定折》；御史何乃莹：《山西铁路矿务请飭停办借款折》，《昭信股票宜防流弊片》。十三日，山西京官：《山西商务局借款章程关系重大条陈》（都察院代奏）。十九日，御史李盛铎：

《请举行大阅折》、《请飭各省督抚将省会大学堂及武备学堂克日兴办片》。二十二日，给事中中国秀等奏：《宗室松岫入署肆闹请飭审办

折》，御史联锦：《部院印钥应尽郎中、员外郎管带折》、《库伦办事大臣连顺任用劣员请查办片》。二十三日，侍讲恽毓鼎：《时局日艰请

飭廷臣会议折》、《参西路厅同知谢裕楷等贪劣请飭查办片》；御史文悌：《请禁匪徒假冒洋捐折》；总理衙门：《代奏主事康有为条陈

折》，附条陈一件、片一件，并《日本变政考》、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》；又总理衙门先前两次代奏康有为条陈折二件，附

原呈三件，并《俄彼得变政考》。二十四日，给事中吴光奎：《四川民教斗殴急宜持平办结折》、《请飭增祺速赴福州将军任以便裕禄交卸赴

川督新任片》，出使大臣伍廷芳：《京营暨各省绿营参用新法训练片》。二十六日，给事中中国秀等：《言官呈送铺伙讯无实迹请旨交部审

讯折》。二十七日，大学士徐桐：《司员骖法贿求据实纠参折》。二十八日，荣禄、刚毅：《查明敖汉郡王达木林达尔达克被参各款据实复奏

折》、《蒙弁杀害佃民一案请由热河都统讯结片》。二十九日，都察院：《奉天贡生程九式呈控诬良妄拿折》，黄思永：《请将通商口岸等

事从长计议折》，高赓恩：《请崇正学折》，隆恩：《保举人才折》，徐桐：《请召张之洞来京面询机宜折》。三十日，工部郎中唐浩镇：

《请令各省自辟利源折》（工部代奏）。

闰三月，共上呈慈禧太后重要折片56件：初一日，御史陈其璋：

《铁路矿产请广为筹办折》、《山西矿务铁路请设监督稽查片》。初五日，总理衙门：《德使照称德国亲王将次来京折》（照会一件）、《会

奏遵议河南奏设制造厂局折》、《遵议各省建立大学堂并筹设武备学堂片》、《会奏遵议接造关外铁路筹拨款项折》、《会奏遵议永定门外添

设电轨请拨款片》、《法国请租广州湾及建造滇越铁路办理情形折》（照会四件）、《遵议出使大臣伍廷芳奏教案迭起变通成法折》、《筹

办四川江北厅教案片》、《奏请简放船政大臣片》，御史徐道焜：《昭

信股票流弊甚多速筹补救折》。初七日，山东举人孔广霁：《呈控德人残毁文庙圣像》（都察院代奏），给事中张仲忻：《德人无礼请严行责问折》、《接待德主之弟礼节过优请另行妥议片》、《请严禁贩米出洋片》、《福建营官廉凯裁兵索贿请行严办片》。十二日，顺天府尹胡燏棻：《查明西路厅同知谢裕楷等参款折》，御史潘庆澜：《条陈时务折》、《获盗请奖各案请量为变通片》、《刑部现审各案应由各司开单呈堂片》。十三日，委散秩大臣锡光：《请饬厘定京师银粮价值折》、《请整顿宗室觉罗等学片》、《侍卫马乾请照章支领片》，御史杨深秀：《山西局绅贾景仁劣迹多端请旨惩处折》，御史李盛铎：《党会日盛宜防流弊折》、《天津〈国闻报〉馆现归日本人经理水师学生不应代为译报片》。十五日，都察院：《湖北等省举人因山东即墨县圣像被毁呈请查办据情代奏折》，附呈四件；御史文悌：《德人作践圣庙亟应评断赔修折》。十八日，翰林院：《编修李桂林等具呈以文庙圣像被毁宜速责德使惩办据情代奏折》。二十三日，都察院：《直隶京官李桂林等呈称圣像被毁请查办折》（原呈四件）、《嗣后再有呈诉此案迳咨总理衙门片》、《四川举人董玉璋等呈诉江北厅教案折》（原呈一件）、《山西举人张官等呈诉矿务情形折》（原呈一件），徐树铭：《湖南民情强悍外人尝试激酿成事变折》、《湖南保卫局章程请饬禁止片》、《请遵崇圣道折》、《请饬湖南学政力崇正学片》。二十七日，大学士徐桐：《请将张荫桓严谴折》，御史文悌：《参崧蕃贪纵各款折》，给事中高燾曾：《昭信股票宜分别办理折》、《请禁贩米出洋片》、《总署不宜滥准公呈折》、《即墨县文庙案请饬学臣查复片》，黄桂鋆：《总署不得代达莠言折》、《保浙各会私借洋款请查究片》，御史杨福臻、王培佑：《即墨县文庙案请由总署明示各国公议办法折》。

四月初一日至二十二日，共送折片43件：初三日，御史黄桂鋆：《官报章程亟宜设法整顿折》。初四日，兵部左侍郎荣惠：《敬陈管见折》、《已革道员萧允文等请弃瑕录用片》。初五日，督办军务王、大臣：《议复王毓藻请精练陆军并整顿海军折》、《袁世凯请缓募千人片》、《请调总兵孙玉彪片》。初六日，御史曾宗彦奏：《请精练陆军兼习洋操折》（单一件）。初十日，都察院：《云南举人沈鋆章等呈控举人钱用中等条陈矿务贻害地方折》、《奏请将刘鹗、方孝杰拿解回籍片》、《广西民妇覃谭氏遣抱呈诉惨杀多命折》，御史王鹏运：《大臣

误国请罢斥折》。十三日，仓场衙门：《酌拟仓务条陈折》（单二件）、《搭放各仓陈米片》，御史杨深秀：《厘正文体折》、《请明定赏罚以正趋向折》、《请议游学日本章程片》、《请筹款译书局片》、《遣王公出洋游历片》。十七日，御史陈其璋：《请开铁路口岸折》、《请议加洋税片》、《请教练同文馆学生俾充洋关扦手片》，御史郑思赞：《河南省城不宜用洋车折》、《参吴式钊等揽办矿务片》、《铺捐药牙请旨停办折》，御史杨崇伊：《铺捐药牙请旨停办折》、《请禁贩米出洋片》、《参中允黄思永片》、《裁兵宜慎片》。十八日，顺天府尹胡燏棻：《请筹拨锦州铁路工款折》、《赶造大凌河一带铁路片》、《仍派吴懋鼎办理铁路片》，御史李盛铎：《请开馆译书折》、《河南矿务请议办理片》、《请暂免江西米厘片》。十九日，庶子陈秉和：《山东安邱县知县俞崇礼办理昭信股票借端殃民请饬查参折》。二十日，侍讲学士济澄：《云南广西州知州刘云章執法虐民请查参折》，侍读学士徐致靖：《守旧开新请明示从违折》。二十一日，给事中高燮曾：《加增海关经费有失政体折》、《请由部臣阻止加增经费片》、《宜听西员辞差片》。

(1) 此处所提的学术史是指职业的历史学家以研究为目的的作品，以别于当时人或当事人的各种著述。

(2) 此处的六日即光绪二十四年八月初六日，公元1898年9月21日，由于当时的文献及有关研究大多使用中国纪年且又需要大量引用，为避免反复注记，本书前四篇以中国史料为主的论文使用中国纪年，并夹注公元，第五篇以日本史料为主的论文使用公元，并夹注中国纪年。

(3) 该年谱长编最初发表于1936年，其名为《梁任公先生年谱初稿》，编者署名为丁文江。1983年上海人民出版社出版该年谱的修订本，改名《梁启超年谱长编》。据该书由赵丰田所撰“前言”称，当时的主要编写工作由赵丰田操持，此说又由顾颉刚所撰“序”为证。我引用的是1983年上海人民出版社本（并与1936年油印本核对），见该书第143页、第149页。

(4) 《学术季刊》（台北），第4卷第3期。此处据其论文集《近代史事论丛》，传记文学出版社（台北），1978年，第1册，第123—150页。事隔40年后，吴先生再写《戊戌政变时的袁世凯》（《历史月刊》台北，1998年6月号），重申其先前的论点。

(5) 《幼狮学报》第2卷第1期（1959年10月），本文作者所据是其于1964年改定本，并收入其文集《袁世凯与戊戌政变》，文星书店，1964年。

(6) 《幼狮学志》第2卷第1期(1963年1月)，此处据其1964年改定本，见《袁世凯与戊戌政变》，第139—189页。

(7) 《大陆杂志》第27卷第7期，1963年10月。

(8) 《文星》第77期，此处据其论文集《袁世凯与戊戌政变》，第191—230页。

(9) 中研院史语所专刊之五十四《戊戌变法史研究》，台北，1970年。其中《论戊戌政变的爆发非由袁世凯告密》一文，其注为1967年5月初稿，1969年5月二稿；《康有为衣带诏辨伪》一文，其注为1969年5月完成。关于调袁军入京挖掘窖金事，黄先生1988年发表《再谈戊戌政变——答汪荣祖先生》(《大陆杂志》第77卷第5期)，称其已看到孔祥吉的论文《杨深秀考论》，但仍坚持其旧见。

(10) 《辽宁大学学报》，1980年第4期。

(11) 该文见胡绳武主编：《戊戌维新运动史论集》，湖南人民出版社，1983年，第235—283页。

(12) 《历史档案》，1983年第3期。

(13) 《晋阳学刊》，1983年第4期。

(14) 《光明日报》，1985年9月4日。

(15) 《文汇报》，1986年4月8日。

(16) 《历史教学》，1986年第12期。

(17) 《江海学刊》，1985年第1期。

(18) 《近代史研究》，1985年第4期。

(19) 《中华文史论丛》，1986年第1期。

(20) 《近代史研究》，1987年第1期；《历史教学》，1987年第3期。

(21) 《历史教学》，1988年第5期。

(22) 《广东社会科学》，1990年第3期。

(23) 万依、王树卿、刘璐：《清代宫廷史》，辽宁人民出版社，1990年，第517—521页。据该书的前言，此一部分由王树卿先生撰写。

(24) 《学术研究》(广州)，1994年第2期。

(25) 《广东社会科学》，1996年第2期。

(26) 《广东社会科学》，1999年第5期。

(27) 《近代史研究》，1998年第5期。有意思的是，杨文最后称：“在戊戌政变史的研究和阐述上，我们被康、梁牵着鼻子走的时间已经够长的了。”而在当年余英时先生发表《戊戌政变今读》(《二十一世纪》1998年第1期)，仍在用梁启超的《戊戌政变记》，并作为主要材料。对此赵立人先生撰文予以驳斥(《读史必须辨伪——余英时〈戊戌政变今读〉质疑》，《广东社会科学》1999年第3期)。

(28) 《历史档案》，1999年第1期。

(29) 《清史研究》，1999年第1期。

(30) 《清史研究》，2000年第2期。

(31) 《近代史研究》，2001年第3期。

(32) 蔡乐苏、张勇、王宪明：《戊戌变法史述论稿》，清华大学出版社，2001年。该书关于戊戌政变的第八章由蔡执笔，有关内容见该章第三节，并参阅其他各节。

(33) 《清史研究》，2002年第1期。该文刊出的消息是房德邻先生告诉我的。

(34) 明发谕旨是用内阁的名义公开发布，载入邸报等公私印刷物；字寄，又称廷寄，是由军机大臣用寄信的方式，将谕旨寄给外省当事官员，对外不公开；交片是将皇帝简短的谕旨，交给京内各衙门，一般也不公开。当然，在个别情况下，皇帝也有不用文字的形式，派官员传达口谕的。在极为特殊的情况下，皇帝也有不经军机处而直接朱笔写谕旨的，称为朱谕。朱谕一般也是发下给军机大臣的。

(35) 军机处《上谕档》光绪十四年十一月初十日，207/3-50-3，中国第一历史档案馆藏。该件档案孔祥吉先生最先使用。又光绪二十四年八月十六日起，军机处《随手档》不再有“缮递某某日朱批折件事由单”、“缮递某某日早事传旨事由单”、“缮递电旨某道”的记载，可见第三次训政后的慈禧太后对此已经不需要，而取消了这一制度。

(36) 《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5734/56、57、58。

(37) 轮值情况为：吏部、户部、礼部、兵部、刑部、工部、内务府、理藩院八个一品衙门，每日按次由一个衙门轮值，八日一轮回；宗人府、钦天监、太常寺、太仆寺、都察院、大理寺、鸿胪寺、国子监、銓仪卫、光禄寺、翰林院、通政使司、詹事府十三个衙门，分成八拨，每日随固定的一品衙门轮值，其中宗人府、钦天监随礼部，太常寺、太仆寺随兵部，都察院、大理寺随刑部，国子监随内务府，銓仪卫、光禄寺随理藩院，翰林院随吏部，通政司、詹事府随户部；镶黄旗、正黄旗、正白旗、正红旗、镶白旗、镶红旗、正蓝旗、镶蓝旗、八旗两翼、侍卫处十个军事单位，每日由一个单位轮值，十日一轮回。光绪二十四年各衙门及军事单位的轮值情况，可见军机处《早事》，208/3-51/2169〔4〕。

(38) 军机处《早事档》光绪二十四年夏季分，208/3-51/2170。早朝时对于例行事务，一般皆是奉旨“依议”、“知道了”，即在当时立即处理完毕。但对需要研究的奏折，奉旨“留”，即在早朝时先不处理，留下来与京外的奏折一同处理。此类留下的奏折，皇帝一般会有朱批，即简要的处理意见，并在军机处《随手档》有记录，同时也在“朱批折件事由单”中向慈禧太后报告其摘由及朱批情况。

(39) 见该日军机处《随手档》，207/3-50-1。又，电旨内容为：“永安教案，拿犯劾官，均应速办。该州虽已参革，而凶犯至今未获。该处地连瑶峒，岂可任令潜藏。著该抚速飭官绅悬赏购募，并著苏元春派弁协拿。务须刚柔互用，毋致激生事端。苏元春籍隶永安，想能设法妥办也。”（军机处《电寄档》光绪二十四年，207/3-50-3/1576）

(40) 《上谕档》光绪二十四年四月二十三日。

(41) 《上谕档》光绪二十四年七月十九日。

(42) 如光绪二十四年二月初八日，《上谕档》中记，“本日都察院代奏山西京官等

呈请山西开办铁路宜防后患折，又左都御史徐树铭奏山西矿务铁路宜由本省绅民自办折，奉寄信谕旨：‘令胡聘之奏明办理’。因原折二件应钞交山西巡抚，拟于明日恭呈慈览。御史宋伯鲁奏请设议政处折，奉旨：‘暂存’，又奏总理衙门时务书籍请发交翰林院片，委散秩大臣锡光奏请办厘税间架折，均奉旨：‘存’。谨将宋伯鲁、锡光原折片三件，并昨日给事中张仲忻折二件一并恭呈慈览。谨奏。”此中提到的都察院等三件，第二天的《上谕档》记：“昨日左都御史徐树铭折、都察院折并山西京官原呈各一件恭呈慈览。谨奏。”而张仲忻折二件，是因为前一天要抄送总理衙门，故推迟一天呈送。

(43)《故宫博物院院刊》，1981年第1期。据房德邻先生告，《杰士上书汇录》的发现，孔祥吉先生也多有贡献。孔先生的论文《〈戊戌奏稿〉的改纂及其原因》（《晋阳学刊》1982年第2期）首次对《杰士上书汇录》进行了研究。

(44)光绪二十四年二月十九日、三月初三日、三月二十三日、五月初四日、七月初五日，总理衙门先后代奏康有为奏折8件，其名为：《请大誓群工开制度新政局折》、《译纂〈俄彼得变政记〉成书折》、《密联英日以保疆土而存国祚折》、《进呈〈日本变政考〉等书折》、《请照经济特科推行生童岁试片》、《请御门誓众开制度局折》、《请商定教案法律厘定科举文体并呈〈孔子改制考〉折》、《请开农学堂地质局以兴农殖民而富折》。（《杰士上书汇录》，见黄明同、吴熙钊主编：《康有为早期遗稿述评》附录，中山大学出版社，1988年，第261—292页、第314—315页）

(45)《洋务档》光绪二十四年三月二十三日，207/3-50-3/1912；《上谕档》光绪二十四年五月初四日、七月初五日。

(46)该10件的篇名为《请以爵赏奖励新艺新法新书新器新学设立特许专卖以励人才而济时艰折》、《请改直省书院为中学堂乡邑淫祠为小学堂令小民六岁皆入学以广教育而成人才折》、《请将优、拔贡朝考改试策论片》、《为商务不兴民贫财匱请立商政以开利源而杜漏卮折》、《为恭谢天恩条陈办报事宜折》、《请定报律片》、《为万寿庆辰乞许士民庆祝，并刊贴新政诏书，嘉惠士农工商以教尊亲而隆恩谊，宜人心以永天命折》、《为万寿大庆乞复祖制行恩惠宽妇女裹足以保国保民延生气而迓天庥折》、《恭谢天恩并陈编纂群书以助变法请及时发愤速筹全局以免割割而图保存折》、《为厘定官制请分别官差以行新政以高秩优耆旧以差使任才能折》。（《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》附录，第293—313页、第316—325页）

(47)《洋务档》光绪二十四年六月初七日。

(48)《上谕档》五月三十日有军机处奏片“据礼部知照，各省拔贡于六月初四日在贡院考试，钦奉谕旨：‘题目改为一论一策。’应请钦命论题一道、策题一道，于初三日发下，交礼部堂官祇领，送至贡院，交查察大臣转送内帘。谨奏”。同日《随手登记档》记“递《四书》一部”，并注：“见面带上”。六月初四日军机处奏片“据礼部知照，丁酉科各省优生朝考奉旨保和殿考试，应请钦命论题一道、策题一道，于初六日清晨发下，交监试大臣传示。谨奏”。同日《随手登记档》亦称：“递《四书》一部”。

(49)国家档案局明清档案馆：《戊戌变法档案史料》，中华书局，1958年，第451—454页，并注明时间是二十四年六月二十二日，此时间当是光绪帝发下军机处后，由军机章京录副的时间。这两折片在《杰士上书汇录》的注明时间是六月十三日，很可能是光绪帝从另外渠道收到奏折的时间。对于这两个时间的差异，孔祥吉先

生称之为与孙家鼐二十二日的复奏有关，称是军机大臣奉旨时间，且将二十二日误写为二十四日。（孔祥吉：《变法图存的蓝图——康有为变法奏议辑证》，联合报系文化基金会丛书，台北，1998年，第182页、第184页）孔先生的这一解释错误也许是其未核对《随手登记档》之故。

(50) 《康南海自订年谱》，中国近代史资料丛刊《戊戌变法》，神州国光社，1953年，第4册，第148页、第152—153页。

(51) 关于康折由廖寿恒代递，当时也有传言。张之洞收到的京内密报称：“康封奏皆径交军机大臣直上，不由堂官代奏，闻系上面谕如此而已。”（孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年，第80页）苏继祖《清廷戊戌朝变记》称：“（光绪帝）召见（康有为）以后，仍引嫌不敢随时召见，凡有顾问事，由总署代传，或有章奏条陈，亦由总署呈进，特派廖公专司之，朝中呼之为‘廖苏拉’。”（《戊戌变法》，第4册，第335页）王庆保等《驿舍探幽录》据张荫桓语称：“此后凡有条陈，径交军机处命廖大司寇专司其事，大司寇夙知康之荒谬，谓常熟（翁同龢）多事，而亦无法辞卸。”（同上书，第1册，第492页）

(52) 《洋务档》光绪二十四年六月二十二日。

(53) 《戊戌变法档案史料》，第453—454页。

(54) 曾廉条陈见《戊戌变法》，第2册，第489—503页。梁启超也有相同的说法：“枢臣拟旨，请予重惩。上谓方开言路之时，不宜谴责，恐塞言路，亦宽容之。”（《戊戌政变记》，《饮冰室合集》，中华书局，1989年，第6册，专集一，第44页）

(55) 《戊戌政变记》卷一，《饮冰室合集》，第6册，专集一，第20页。此外黄先生还引用《戊戌政变记》卷六、苏继祖《戊戌朝变记》、胡思敬《戊戌履霜录》，证明光绪帝让谭嗣同拟驳议，与曾廉条陈同上于慈禧太后，以减弱其杀伤威力。

(56) 《论曾廉上书导致康党拟武装夺权》，《戊戌变法史研究》，第411—428页。

(57) 《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年，第162页。

(58) 都察院代奏的奏折称：“据候选笔帖式联治、广西试用知县章国珍、候选州同谢祖沅、浙江举人何寿章、陕西举人张铎、湖南举人曾廉、镶白旗蒙古生员诚勤、内阁中书胡元泰、山东拔贡生郑重、山西附监生宋汝淮等各以条陈赴臣衙门呈请代奏。又，谢祖沅呈进汽枪一杆、样图一张，宋汝淮呈进样图、绘图二匣。臣等谨遵谕旨将原呈恭呈御览，并将原枪、样图、绘图由军机处代呈。”光绪二十四年七月二十七日（《军机处录副·专题补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/40）

(59) 《上谕档》光绪二十四年七月二十七日。此中的“顾治”当属“联治”之笔误，繁体在草写时两字字形相近，很可能军机章京在抄写时出错。后文所引军机处奏片，皆出自《上谕档》。

(60) 七月三十日军机处奏片称：“又二十七日，内阁奏代递中书祁永膺条陈折、片各一件，翰林院奏代递庶吉士周渤条陈呈一件，都察院奏代递知县冯秉钺呈一件、州同郭申绶呈一件、经历关敏道呈一件、举人温宗羲呈一件、拔贡刘子丹、周培葵、郑

重呈各一件……均奉旨存，谨将原折片十二件恭呈慈览。”其中的人名与二十七日《随手登记档》所载、二十八日军机处奏片除郑重一人外，全不相同。这是军机章京将二十六日都察院代奏的条陈与二十七日代奏的条陈弄混了。查《随手档》七月二十六日载：“都察院折代递郭申绶等条陈由：一、郭申绶原呈，一、冯秉钺原呈，一、关敏道原呈，一、马寿铭原呈，一、徐炎原呈，一、温宗羲原呈，一、张汝翰原呈，一、郑重原呈，一、刘子丹原呈，一、周培葵原呈，一、徐谦原呈，一、谭靖光原呈，图一、马寿铭递。”这个名单与三十日军机处奏片是相吻合的。而三十日奏片提及内阁中书祁永膺与二十七日《随手登记档》所载相符，而翰林院代奏庶吉士周勃陈在《随手档》中未能查到。此时军机处的工作已陷于混乱，后将详述。

(61) 军机处奏片中将何寿章条陈的代奏时间误为二十六日。

(62) 七月二十七日《早事档》中记：“都察院封奏一件，奉旨：‘留’。”未提具体人名。我在档案中仅看到《随手登记档》、都察院原折中各出现过一次曾廉的名字。

(63) 此数还不包括早朝时由光绪帝当时处理未留的内阁、兵部、太常寺、内务府、镶黄旗等折片27件。见该日《早事档》。

(64) 康有为称：“四月初七日，潘庆澜附片劾吾聚众不道，上曰：‘会为保国，岂不甚善。’然虑西后见之，特抽出此片。”（《康南海自编年谱》，《戊戌变法》，第2册，第143页）此事应发生在闰三月十二日，查该日军机处《随手登记档》记：“御史潘庆澜折一、保固大局条陈四策由片一、请飭查禁保国会由片一、现审各件请飭刑部分别办理由片一、获盗请奖各案请量为变通由”，下有注记：“随事递上，十四日发下，归旌。”该日奏片还记：“一、潘庆澜封奏恭呈慈览由。”而当日《上谕档》军机处奏片记：“本日顺天府尹胡燏棻奏查明西路厅同知谢裕楷等参案，奉明发谕旨一道。御史潘庆澜奏条陈时务折内皖北淮徐水灾请速筹赈抚一节，奉寄信谕旨：‘著刘坤一迅速办理’；又奏获盗请奖各案请量为变通片，奉交片谕旨：‘该部知道’；又奏刑部现审各案就由各司开单呈堂片，奉交片谕旨：‘著刑部酌核办理’。谨将原折片恭呈慈览。谨奏。”由此可见，潘庆澜的“请飭查保国会片”在上送时确被抽去。黄彰健先生1970年著作两次提及此事（《戊戌变法史研究》，第87页、第421页），我正是看到该书后，才去作此查证。特为黄先生补证之。光绪帝若要将此类奏折瞒过军机处，在当时的政务处理过程中，只能在两种情况下：当日早朝留下的京内各衙门奏折或当日递进的京外官员奏折，光绪帝将之留中不发，这样军机大臣只知道何日何人上有一折，但不知其内容，《随手登记档》中记某日某人上有某折某片，并注明“留中”；另一种方法，即康有为奏折由廖寿恒带入，这样只有康、廖、光绪帝知道，军机处也不知情。军机大臣刚毅是慈禧太后的亲信。他此时虽不敢生事，但慈禧太后有所垂询，他也是不敢隐瞒的。

(65) 军机处《上谕档》光绪十四年十一月初十日。

(66) 这方面的情况，可以举两例：其一为光绪二十四年三月初二日，军机大臣刚毅上有一折三片，同日军机处给慈禧太后的奏片称：“本日刚毅面递封奏时事多艰直陈愚悃折一件，整顿厘金、保甲、仓谷等片三件，一并恭呈慈览，俟发下后，再行分别缮写寄信、明发谕旨。谨奏。”其二为同年三月二十九日，大学士徐桐上奏，同日军机处给慈禧太后的奏片称：“徐桐奏请召张之洞来京面询机宜，俟发下，再行请旨办理。”（以上皆见该日《上谕档》）刚毅是慈禧太后所信赖的军机大臣，光绪帝对其奏

折也不敢自行处理，故先请示慈禧太后。召张之洞进京，当时意味着有重大政治变动，也是须得请示慈禧太后之事。

(67) 陈义杰整理：《翁同龢日记》，第6册，中华书局，1998年，第3098页。

(68) 玉澜堂是光绪帝的寝宫，宜芸馆是皇后的寝宫。当时，光绪帝与皇后的关系不洽。皇后经常住在颐和园以“尽孝”慈禧太后。光绪帝曾下旨严厉指责皇后：“光绪二十四年四月十三日，上传：宫内则例规矩，皇后一概不懂。近来时常失仪。如有施恩之处，俱不谢恩，及宫内外府大小事件，并不启奏，无故告假，不成事体。实属胆大。自此之后，极力改之。如不改过，自有家法办理。特谕。”（《宫中各种档簿》簿4175号，《日记账》光绪二十四年闰三月立）

(69) 据《清代起居注册》光绪朝（联合报文化基金会国学文献馆，台北，1987年），光绪二十四年正月到政变前，慈禧太后至少4次对光绪帝正式下旨，由光绪帝明发。其一是三月二十四日关于在外火器营阅操事宜；其二是闰三月二十八日阅操完毕褒奖事；其三是四月十二日恭亲王去世恤典事；其四是五月十六日关于普陀峪陵地事。见该书第60册，第30613—30614页、第30695—30697页、第30733—30735页；第61册，第30855页。

(70) 《翁同龢日记》，第6册，第3132页。

(71) 五月二十二日光绪帝的行踪各种记录不一：《随手档》称“办事后驻蹕颐和园”，《实录》称“上诣颐和园乐寿堂，问慈禧太后安”，宫中《穿戴档》称：“办事后外请至颐和园乐寿堂圣母皇太后前请安”，《起居注册》这一天对此毫无记载，第二天才称：“卯刻，上诣倚虹堂少坐，至乐寿堂慈禧太后前请安，奉皇太后侍早、晚膳毕，驻蹕颐和园玉澜堂。”（《宫中各种档簿》簿1816号）而内务府《杂录档》记：“五月十八日。总管宋进禄等为本月二十三日随驾往颐和园去……”（405/5-14/W/杂记类998，杂257）看来光绪帝原计划是二十三日往颐和园，而实际情况是提前一天。

(72) 《上谕档》录此旨时有朱改字样，并注“十三日朱”，十三日军机处还有一奏片称：“本日奉旨飭改明发朱谕一道……”由此可见十三日的明发谕旨经光绪帝朱改，十四日才发出。

(73) 七月二十日光绪帝决定的署理礼部六堂官的名单为：“礼部尚书著裕禄、李端棻署理，礼部左侍郎著寿耆、王锡蕃署理，礼部右侍郎著萨廉、徐致靖署理。”（《上谕档》光绪二十四年七月二十日）七月二十一日军机处《随手登记档》载：“递应升、应调、应补、应署满、汉尚书、侍郎名单”，并注：“次日朱圈发下，随事交进。”由此可见，光绪帝于二十一日赴园，是想让慈禧太后对其决定追加认可。而从二十二日的正式授命来看，“裕禄、李端棻补授礼部尚书，阔普通武补授礼部左侍郎，萨廉补授礼部右侍郎”。署理名单中礼部左侍郎寿耆、王锡蕃，右侍郎徐致靖，未得到实授，而寿耆因阔普通武的任职，连署任资格都丢失了。慈禧太后对寿耆、王锡蕃、徐致靖不认可。

(74) 可参见马忠文：《张荫桓与戊戌维新》（王晓秋、尚小明主编：《戊戌维新与清末新政——晚清改革史研究》，北京大学出版社，1998年，第55—86页）；李奎奎：《张荫桓与戊戌变法》（王晓秋主编：《戊戌维新与近代中国的改革——戊戌维新一百周年国际学术讨论会论文集》，社会科学文献出版社，2000年，第747—757页）。王照对张荫桓与光绪帝的关系有下列评论：“是时张荫桓蒙眷最隆，虽不入枢

府，而朝夕不时得参密沕，权在军机王大臣之上。”（《戊戌变法》，第2册，第356页）

（75）《翁同龢日记》，第6册，第3136页。

（76）《张荫桓戊戌日记手稿》，王贵忱注，尚志书舍，澳门，1999年，第173—181页、第184—186页。

（77）张之洞收到的京内密报称：“上月初四日，胡公度侍御奏劾张荫桓，有借款得贿二百余万，七口改归税司经管，有私改合同事。又议增赫奕薪水，每年骤至百廿万等语。慈圣大怒。次日面谕英年查抄拿问。崇礼故缓之。旋有立山出为恳求，其事遂解。闻廖仲山亦若求于上前，尚未允。立一人最得力也。”（孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页）后流亡至日本的王照与犬养毅笔谈时称：“张亦南海人，两宫不和，关系此人离间。太后于去岁二月（误记，当为五月）遣步军统领抄其家，伊纳银二十万于中官，免。”（《关于戊戌政变之新史料》，《戊戌变法》，第4册，第332页）马忠文的论文对此评论，“立山在此事中起了关键作用”。

（78）内务府《杂录档》光绪二十四年七月记：“七月二十五日，总管宋进禄等为本月二十九日随驾往颐和园去，现用黄车一辆、青车二辆于是日寅初在顺贞门外预备，并随侍等处总管、首领、太监等用连鞍马匹，照例在西三座门外预备。于八月初三日还宫。所传车辆、马匹、苏拉等俱于是日在东宫门外预备。”（杂记类1002，杂261）

（79）据内务府《杂录档》，七月二十九日随行的太监及用马数目为：“总管二名，用马二匹。内殿总管、首领、太监、小太监等二十七名，用马二十七匹。四执事及库首领、太监二十五名，用马二十五匹，驼马二匹。奏事随侍处首领、太监十三名，用马十三匹，驼马一匹。乾清宫太监二名，用马二匹。自鸣钟首领、太监六名，用马六匹。懋勤殿首领、太监四名，用马四匹。尚乘轿首领、太监十三名，用马十三匹。鸟枪三处首领、太监四名，用马四匹。御茶房首领、太监十七名，用马十七匹，大车二辆，抬挑苏拉八名。御膳房总管、首领、太监等四十五名，用马四十五匹，大车四辆，抬夫二十二名。御药房首领、太监六名，用马六匹。敬事房首领、太监八名，用马八匹。打扫处太监一名，用马一匹。船坞首领、太监二十二名，用马二十二匹。南书房太监三名，用马三匹。做钟处太监二名，用马二匹。”（杂记类1002，杂261）

（80）《饮冰室合集》，第6册，专集一，第73页、第107页。

（81）康有为称：“……故议请开懋勤殿以议制度，草折令宋芝栋上之，举黄公度、卓如二人。王小航又上之，举幼博及孺博、二徐并宋芝栋。徐学士亦请开懋勤殿，又竟荐我。复生、芝栋召对，亦面奏请开懋勤殿，上久与常熟议定开制度局，至是得诸臣疏，决意开之。乃令复生拟旨，并云：康熙、乾隆、咸丰三朝有故事，内监捧三朝圣训出，令复生查检，盖上欲有可据以请于西后也。”（《康南海自编年谱》，《戊戌变法》，第4册，第159页）

（82）据军机处《早事》和宫中《召见单》光绪帝仅在七月初八日召见过宋伯鲁，七月二十日召见过谭嗣同，此后再无召见过此两人。（《召见单》见《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）

（83）《戊戌变法》，第2册，第614页。钱恂为张之洞、谭继洵以使才保荐，奉电旨：分省补用知府钱恂，“来京预备召见”。（《电寄档》光绪二十四年六月十四日）

钱恂于七月二十四日前到京。（《总理衙门片行军机处钱恂到京事》光绪二十四年七月二十四日，《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/103）

(84) 中国历史博物馆编，劳祖德整理：《郑孝胥日记》，中华书局，1993年，第2册，第681页。严复为詹事府少詹事王锡蕃以“通达时务人才”相保，奉旨：荣禄饬令该员来京，“预备召见”。（《上谕档》光绪二十四年七月十三日）

(85) “近月以来，朝廷创兴百度，并谕内外大小臣工及士民人等，均得上书言事。因此条陈新政者，封书日以百计。而前者特简参预新政之四京卿，亦颇有眼花手乱，应接不暇之势。故近日又有拟开懋勤殿，令三品以上保举人材，召见后派在懋勤殿行走，以备顾问之说。闻数日内当即有明发谕旨矣。”见《戊戌变法》，第3册，第407页。

(86) 《康有为戊戌年变法奏议考论》，《戊戌维新运动史新探》，第165—169页；《救亡图存的蓝图——康有为变法奏议辑证》，第243—244页、第247—251页。

(87) 《清代起居注册》，第61册，第31199页。

(88) 内务府《记事珠》光绪二十四年七月，405/5-14/W/杂记类242，日242。军机处《随手档》证实了《记事珠》的说法，称“办事后驻蹕颐和园”。

(89) 《穿戴档》光绪二十四年。

(90) 对于宋、徐、王三奏折上送慈禧太后一事，孔祥吉先生的论文语意不清，而房德邻先生2000年的论文对此有误。孔先生文称：“据军机档记载，宋氏此片于七月二十八日‘随事递上，八月初二日发下’。这说明宋折递上后，光绪于次日赴颐和园就开懋勤殿事向慈禧请命，故迟迟未发下。”“据军机档记载，徐、王二折于二十九日‘随事递上，八月初二日发下，分别抄交归箠’。军机大臣分别将二折‘恭呈慈览’。”（《康有为戊戌年变法奏议考论》，《戊戌维新运动史新探》，第167页，第169页）此中的“军机档”，分别是军机处《随手档》与军机处《上谕档》。若严格从文字来说，孔先生的话也不算错误。但很容易给人以感觉，即宋折未上送慈禧，徐折、王折是八月初二日以后才上送慈禧太后。我以为，孔祥吉先生对《随手登记档》中的注记，有所误读。“随事递上，初二日发下”之意是，军机章京随上送慈禧太后之“事由单”而递给慈禧太后，八月初二日由慈禧太后“发下”。只要将《随手档》的“随事递上”的记录与军机处上报重要奏折的奏片相应对照，即可知其意，同时也可知“发下”非光绪帝通过军机大臣发下，而是慈禧太后退回后经过军机大臣发下。很可能是孔先生论文叙述不清，房先生文称：“慈禧太后对此也很敏感，对开懋勤殿事要查个究竟。据第一历史档案馆藏《随手登记档》载，七月二十八日宋伯鲁的荐折和二十九日王照的荐折均当日‘奉旨暂存’，这是因为开懋勤殿尚需征得太后同意。二十九日光绪帝遭太后严斥，这两折已无意义。但《随手档》又记这两折于‘（八月）初二日发下’，并且由军机大臣‘恭呈慈览’。这很可能是太后在调阅有关奏折。”房先生的说法当误。宋折、王折奉旨“暂存”、“存记”载于《上谕档》。《随手档》对宋折、王折均无奉旨字样。又《上谕档》，宋折、王折分别各于当日进呈慈禧太后，所称初二日“恭呈慈览”，不知何据？至于太后调阅奏折，似为没有根据的想像。

(91) 以上的描述，我参考了孔祥吉《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，第七章第三节，在此致谢。各奏折所注时间为光绪帝收到日期，排列是按康

有为写作日期。

(92) 黄彰健先生1970年著作、孔祥吉先生《康有为变法奏议研究》第七章第三节、房德邻先生2000年论文，对该密诏均有分析，其中孔先生的分析直接谈到了“议政”而最为深入。我在做以上分析时，也参考了他们的研究。

(93) 据军机处《早事》，召见崇礼的原因是“崇礼谢抵销处分恩”。

(94) 参见军机处《早事档》、《随手档》、《上谕档》、《洋务档》等。

(95) 《上谕档》光绪二十四年八月初一日。

(96) 又前引光绪十四年军机大臣世续的奏折，对于“候补侍郎”也无明细的规定。

(97) 《清代起居注册》，第61册，第31207页。不过，该记载中“侍看戏”的情节还是可以提出疑问的。据内务府升平署《恩赏日记档》、《日记档》，这一天颐和园内没有演戏。又，宫中《穿戴档》称：“卯正，外请至仁寿殿见大人，毕，还玉澜堂。……办事后外请至乐寿堂圣母皇太后前请安，毕，还玉澜堂。”由此似可认为，光绪帝是在政务处理完毕后，才去见慈禧太后的。那么，如果袁世凯的晋升经过慈禧太后，只有两种可能性：一是七月三十日（或以前）光绪帝向慈禧太后请安时，已得到批准。二是当天向慈禧太后请安时得到批准，再召军机写旨。从军机处的办事程式来看，前一种可能性大一些。

(98) 《电寄档》光绪二十四年八月初十日，207/3-50-3/1576。从当时的官规而言，由袁护理属正常现象。首先是因为袁的品级最高，其次是当时的直隶省会在保定，荣禄以北洋大臣常驻天津，若由直隶布政使护理，人员往来须花费几天的时间。

(99) 《电寄档》中有一记载：光绪二十一年九月初十日，“奉旨：廖寿丰电悉。袁世凯现在留津，有应办事件。其温处道本任，仍著派员署理。钦此。”

(100) 从二品的文官为内阁学士、翰林院掌院学士和各省布政使。内阁学士一般需由进士出身，袁非也，翰林院职位更是须由进士出身；布政使一旦候缺，须得上任，不合光绪帝用袁专办练兵的目的。由此只能超擢正二品的侍郎。

(101) 《被调整的目光》，上海人民出版社，1996年，第197页。

(102) 四月二十七日字寄荣禄、胡燏棻：“本年秋间，朕恭奉慈禧……皇太后銮舆由火车路巡幸天津阅操……”七月初八日上谕决定日期为七月初五日至二十五日。见同日《上谕档》。我认为荣禄与王文韶互换职位，与天津阅操也有关系。

(103) 袁世凯：《戊戌日记》，《戊戌变法》，第1册，第549页。

(104) 《上谕档》光绪二十四年四月二十七日。

(105) 《随手档》光绪二十四年五月初九日。

(106) 陈夔龙：《梦蕉亭杂记》，北京古籍出版社，1985年，第64—65页。

(107) 《上谕档》光绪二十四年六月十一日。其名单颇有意思，不妨开列于下：“前四川总督鹿传霖，湖南巡抚陈宝箴，河南巡抚刘树堂，内阁学士张百熙，内阁学士瞿鸿禨，盛京将军依克唐阿，甘肃提督董福祥，广西提督苏元春，广东陆路提督张春发，新疆提督张俊，直隶提督聂士成，陕西固原提督邓增，山西太原镇总兵马云昆，福建汀州镇总兵宋得胜。”“湖北布政使员凤林，直隶按察使袁世凯，前太仆寺少

卿岑春煊，江南道监察御史李盛铎，太仆寺少卿裕庚，江苏苏松太道蔡钧，湖南盐法道黄遵宪，陕西渭南知县樊增祥，兵部员外郎陈夔龙，广西桂林盐法道黄宗炎，山西泽州府知府陈泽霖，候选知府寿山，前伊犁镇总兵王凤鸣，候补总兵田玉广，降调琿春副都统恩祥，镶黄旗汉军副都统荣和，金州副都统寿长。”

(108) 督办军务王、大臣：《酌拟甘军移扎山西以资捍卫折》光绪二十三年十二月初十日、董福祥：《至防山西平阳情形拟再募十营折》光绪二十四年二月十二日、陶模：《董军调至山西片》光绪二十四年二月二十二日奉朱批。（见《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033/13、26、30）

(109) 督办军务王、大臣：《董福祥一军宜移扎正定折》光绪二十四年三月十六日、董福祥：《移防日期折》光绪二十四年闰三月二十八日。（见《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033/31、36）

(110) 《戊戌政变记》，《饮冰室合集》，第6册，专集一，第56页。

(111) 《康南海自编年谱》，《戊戌变法》，第4册，第160页。

(112) 《清廷戊戌朝变记》，《戊戌变法》，第1册，第345—346页。

(113) 《赵柏岩集》，1922年印本，第29页。

(114) 《戊戌日记》，《戊戌变法》，第1册，第549—550页。

(115) 《戊戌变法》，第3册，第411页。

(116) 《洋务档》光绪二十四年八月初四日记：“据总理各国事务衙门送到荣禄电信三件，依克唐阿电信一件，照呈览。谨奏。”（207/3-50-3）同日《随手档》也有相同的记载。

(117) 该电又见于军机处《电报档》光绪二十四年八月（207/3-50-3/2047）。

(118) 《总理衙门清档·收发电》，01-38，本书所引总理衙门各档案皆藏于台北中研院近代史研究所档案馆。

(119) 康有为八月初五日杨深秀所拟《时局艰危拼瓦合以救瓦裂折》中称，德、法、俄共会于彼得堡，“碎裂中原”。“兼闻英舰七艘已至大沽……”初六日为宋伯鲁所拟《请速简重臣结连与国折》中称：“昨闻英国兵舰七艘已驶入大沽口，声称俄人将大举南下，特来保护中国。”（《戊戌变法档案史料》，第15页、第170页）

(120) 《杨度日记》，杨念群点校，新华出版社，2001年，第106—107页。

(121) 董福祥：《请移营分扎近畿折》光绪二十四年四月十五日，十八日奉朱批：“著督办军务王、大臣妥议具奏”；督办军务王、大臣：《遵议董福祥一军移扎近畿有俾训练折》光绪二十四年五月初六日，奉旨“依议”。由此，董军可移驻涿州。后，董福祥再奏：《新募回部五营移至涿州折》光绪二十四年五月十七日，奉朱批：“著俟秋凉后再行酌夺情形，奏明办理。”（见《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033/42、46、48）董军由此未及北移。

(122) 总理衙门收北洋大臣电（两件），五月十九日；总理衙门发北洋大臣电，五月十九日；电寄北洋大臣旨，五月二十三日。（以上见军机处《发电档》光绪二十四年五月，207/3-50-3/2082）电寄荣禄旨，五月二十日。（军机处《电寄档》光绪二

十四年)总理衙门收北洋大臣电,五月二十四日、五月二十五日。(以上见军机处《电报档》光绪二十四年五月)

(123) 总理衙门收直隶总督电,六月初二日,《电报档》光绪二十四年六月。

(124) 六月初三日,军机处电寄荣禄旨:“甘军驻扎保定,诚恐日久生衅。著荣禄就保定省北涿州一带地方,酌量移扎处所,与董福祥电商。”(《电寄档》光绪二十四年)是月底,荣禄致函董福祥:“贵部团扎处所,现经何分统等赴各处相度营基,实无合式相宜之处。尊意拟在保定扎大营,而以分营分扎附近,或将新旧各队调至正定团扎,以便训练。目前暑雨尚多,道路沮洳,一时既难定义,应俟秋后由执事察度情形,奏明办理。……贵军移驻近畿,目前并无战事,此举似不相宜,请勿妄请。管见所及,并以附陈。”(《荣禄函稿底本》,清华大学图书馆藏,转引自清华大学历史系编:《戊戌变法文献资料系日》,上海书店出版社,1998年,第861页)七月初七日,董福祥上奏,称涿州难以安营,仍请在省城保定以西至定州、正定扎营,奉朱批:“著照所请。”(《军机处录副·光绪朝·军务类》,3/121/6033/53)七月底,荣禄致董信亦称:“贵部迩来分扎各处。”(《荣禄函稿底本》,《戊戌变法文献资料系日》,第1008页)

(125) 董福祥:《恭遇驾幸天津请旨宿卫折》光绪二十四年八月初八日,《军机处录副·补遗·戊戌变法项》,3/168/9457/10。又据军机处《随手档》,该折注明“报,四百里,八月初八日发。无夹板。印封马递发回”。

(126) 《上谕档》光绪二十四年八月十一日。

(127) 《上谕档》光绪二十四年八月十二日。

(128) 除调董部外,八月十五日,军机处电寄驻扎营口一带的宋庆旨,调数营派得力将弁马玉昆、宋得胜统带,移驻山海关,归荣禄节制。(《电寄档》光绪二十四年)

(129) 军机处《随手登记档》八月二十一日记,董福祥《遵调六营移扎秦王岛折》,并注明:“报,四百里,八月十八日正定发。无夹板。印封马递发回。”该折奉朱批“另有旨”。

(130) 《上谕档》光绪二十四年八月二十一日。董军的调驻南苑,与当时英国等国派兵进京似有关系。

(131) 董福祥:《所部陆续开拔前进片》光绪二十四年九月初一日,《遵旨移扎南苑折》光绪二十四年九月初七日。(《军机处录副·光绪朝·军务类》,3/121/6033/64、69)

(132) 《关于戊戌政变之新史料》,《戊戌变法》,第4册,第332页。

(133) 《戊戌维新运动新探》,第169页。

(134) 《上谕档》光绪二十四年七月三十日。此折尚未在档案中检出。

(135) 召见袁世凯为其授候补侍郎而谢恩。召见成勋为其补吉林副都统而谢恩。召见福建兴泉永道周莲,是由湖广总督张之洞、湖北巡抚谭继洵、詹事府少詹事王锡蕃先后所保,六月十四日明发上谕命浙总督边宝泉饬令周莲来京,“预备召见”。(见军机处《随手登记档》、《上谕档》光绪二十四年六月十四日、七月十三日)召见刑

部候补主事陈春瀛是因礼部左侍郎、顺天学政张英麟的保荐，七月三十日明发上谕称：“刑部候补主事陈春瀛，著该部传知预备召见。”（见《上谕档》光绪二十四年七月三十日。据七月二十九日军机处《随手档》、《上谕档》，是日张英麟上保举人才折，当日该折呈送慈禧太后。谕旨是第二天下达的。不知此旨与慈禧太后有无关系。又，据军机处《随手档》，三十日驻日公使裕庚也有一片《陈春瀛等恳请给奖》，朱批“览”，也不知该片对此有无影响）此一召见名单与宫中《召见单》完全一致。

(136) 内务府《日记档》（颐和园）光绪二十四年八月记：“初二日，适向侍卫处询得，明日皇上办事后还宫。已缮手折呈崇（光）、文（琳）堂，并缮禀帖给启（秀）、立（山）、世（续）大人及奎公，发宅……”（405/5-14/W/杂244/日244）又，内务府《杂录档》（颐和园）光绪二十四年八月记：“明日皇上办事、用膳、召见毕，诣皇太后前请安，侍膳、看戏，毕，乘轿出东宫门，由石路至倚虹堂少坐，乘轿进西直门、西安门，由西三座门出东三座门，进神武门、顺贞门还宫。（八月初二日时候底）”（杂1003/日262）由此可以认定，八月初二日，军机处、内务府已经确认光绪帝于次日回宫。

(137) 《戊戌变法档案史料》，第167页，《上谕档》光绪二十四年八月初二日。

(138) 《关于戊戌政变之新史料》，《戊戌变法》，第4册，第332页。

(139) 《戊戌八月纪变八首》、《戊戌八月国变记事》之梁注，上海文物保管委员会文献研究部编：《康有为遗稿万木草堂诗集》，上海人民出版社，1996年，第91页、第92页。

(140) 《上谕档》光绪二十四年八月初三日。

(141) 三道电旨的内容如下：电寄裕庚等：“裕庚电奏，现患腿疾，九月万不能愈，请赏假派员代理等语。日邦庆典。不可无人将事，著派御史李盛铎暂行代理使事。该御史务当小心练习，联络邦交，不可存五日京兆之见，稍涉疏懈。”电寄文光：“前经明降谕旨，令各省地方官保护教堂，不准再有教案。四川大足一案迟久未了，乃合川、遂宁、内江等处又有闹教事。该地方官防范不力，实难辞咎。著该护督即行查参，并将起衅缘由，详晰电复。一面迅飭认真弹压，持平办理。毋任延宕，致滋口舌。”电寄黄槐森：“黄槐森电悉。岑盛霭行踪诡秘，查拿未获。著该抚严飭迅速密拿，务获到案，申明办理，毋任稽延。”（军机处《电寄档》光绪二十四年八月初三日）此三道电旨都有重要的实际内容，光绪帝单独下达政令的权力并未受限制。

(142) 《总理衙门清档-收发电》，01 - 38。

(143) 《总理衙门清档-收发电》，01-38。

(144) 《总理衙门清档-收发电》，01-38。

(145) 七月十九日，管理大学堂大臣孙家鼐致函总理衙门：“本大臣奏派大学堂办事人员赴日本考察学务。本月二十四日奉旨依议等因。除江南道监察御史李盛铎已先赴沪部署行装外，相应片行贵衙门，照会日本驻京大臣，约定日期，派翰林院编修李家驹、翰林院庶吉士寿富、记名御史工部员外郎杨士燮同往会晤，并请其电本国，妥为照料。即希转行知照可也。”（《总理衙门清档-西学》，京师大学堂派员赴日考察，01-06 / 1-5）

(146) 总理衙门收北洋大臣荣禄电：“顷准裕使电称黄使在沪患病，到京尚须请

假。日本庆典钧署令其勉强，不准忽略。惟腿疾一时难愈，深恐贻误邦交。拟请派员代理，给假两个月等语。未审钧署可否允准？如黄使赴任尚早，可否代奏请旨派员代理？仍祈酌核办理。荣禄。冬。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

（147）荣禄折见于《戊戌变法档案史料》，第344—346页。

（148）七月二十二日之前，军机处奏片中虽也有“发下后再行分别办理”的提法，但情况有所不同。如七月初七日军机处奏片称：“本日前太仆寺少卿岑春煊奏敬陈管见折，奉交片谕旨：‘著军机大臣会同总理各国事务王、大臣妥议具奏。’俟发下后再行会同办理。谨将原折恭呈慈览。”此处的“俟发下后再行会同办理”一语，当属慈禧太后发下后由军机处与总理衙门会同办理。参见当日《上谕档》有一记载：“交总理各国事务衙门。军机大臣面奉谕旨：‘本日前太仆寺少卿岑春煊奏《敬陈管见》一折，著军机大臣会同总理各国事务王、大臣妥议具奏。钦此。’原折俟发下后，再行钞交。相应传知贵衙门钦遵可也。此交。”其中的“原折俟发下后，再行钞交”是指俟慈禧太后发下后再抄一份给总理衙门。由此可解军机处奏片中“俟发下后再行会同办理”是指俟慈禧太后发下后，抄交总理衙门，再与总理衙门会同办理此事。与此类似的情况还有七月十二日、十九日。

（149）与二十二日奏片相较，多出四件，即户部代奏主事程式谷呈一件、谷如墉呈一件、闵荷生呈一件，国子监代奏学正学录黄赞枢呈一件。

（150）军机大臣为礼亲王世铎、兵部尚书刚毅、工部尚书钱应溥、刑部尚书廖寿恒、户部尚书王文韶、礼部尚书裕禄，其中钱已多次给假，王文韶、裕禄为新任，主要人物为世、刚、廖；军机章京为，满头班：孚琦、多寿、志朴、惠兆、丰升额、庆连、麟绪、恒斌、英凯；汉头班：继昌、郭曾炘、郑炳麟、王彦威、胡祖谦、甘大璋、张嘉猷、孙笥经、李象寅、鲍心增；满二班：特图慎、和尔庚额、荣霏、承佑、文年、英秀、来秀、桂荫、锡嘏；汉二班：李荫奎、王嘉禾、孙朝华、连文冲、郭之全、林开章、杨寿枢、凌福彭、王庆平、何葆麟。

（151）如连文冲补章京事，军机处奏片称：“查军机章京吏部员外郎徐士佳现补授御史，所遗章京员缺应以额外行走之户部郎中连文冲充补。谨奏。”光绪二十四年二月二十一日奉旨：“知道了。钦此。”又如林开章补章京事，军机处奏片称：“查军机章京兵部郎中濮子潼现补授江苏松江府知府，所遗章京员缺应以额外行走之户部候补郎中林开章充补。谨奏。”光绪二十四年六月十七日奉旨：“知道了。钦此。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5733/59，3/111/5735/19）

（152）除在《上谕档》有该名单的抄件外，该名单的原件见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/14。值得注意的是，谭嗣同因此名单而改变命运。《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》中有一件档案，称：“明保江苏候补知府谭嗣同，旨：著以知府仍发江苏，尽先补用，并交军机处存记。”（3/111/5736/13）

（153）康有为在《自编年谱》中称：“上之用林旭，以其奏折称师，知为吾门生。上之用谭嗣同，以其与我同为徐学士及李莼园尚书所荐，皆吾徒也，故拔入枢垣。杨、刘为楚抚陈宝箴所荐，而陈宝箴曾荐我，杨漪川又曾保陈宝箴，上亦以为皆吾徒也，而用之。”（《戊戌变法》，第4册，第157页）对照档案，可知康说并无根据。而此次未入军机章京的江西候补道恽祖祁，后于八月初二日替代升迁的周莲，出任福建兴泉永道。（见《上谕档》光绪二十四年八月初二日）

(154) 《上谕档》光绪二十四年七月二十日。

(155) 《戊戌政变记》，《饮冰室合集》，第6册，专集一，第73页。

(156) 《康南海自编年谱》，《戊戌变法》，第4册，第157页。

(157) 《总理衙门档·收发电》，01-38。该电还称：“窃见湖广总督张之洞，忠勤识略，久为圣明所洞鉴。其于中外古今利弊得失，讲求至为精审。本年春间，曾奉旨召令入都，询商事件。旋因沙市教案，由沪折还。今沙市案早结，似宜特旨迅召入都，赞助新政各事，与军机、总理衙门王、大臣及北洋大臣遇事熟筹，期自强之实效，以仰副我皇上宵旰勤求至意。”

(158) 叶德辉编：《觉迷要录》，光绪三十一年刊本，卷四。

(159) 《刘光第集》，中华书局，1986年，第287—288页。

(160) 如七月十二日军机处奏片称：“本日都察院代奏总兵张绍模《敬陈管见折》（呈一件）、又代奏已革道员何应钟《条陈时事折》（呈一件），均俟发下后再行分别办理。”由于重要折件当日呈送的制度，可能是对张、何的上书，一时还处理不过来，于是先上呈，俟慈禧太后发下后，再行处理。此日光绪帝由宫中去颐和园，第二天返回。十四日《上谕档》中有一记载：“交兵部。本日军机大臣面奉谕旨：‘总兵张绍模著于十六日预备召见。钦此。’”可能即是对张绍模条陈的处理意见。又如七月十九日军机处奏片称：“本日都察院代递条陈折，知县缪润绂呈一件、范敬清呈一件、从九品王子麒呈一件、举人李文诏呈三件、李文诏等呈一件、贡生陈保勋呈一件、举人赵铭恩呈一件、教习李长生呈一件、拔贡延嵩寿呈一件、民人高如清呈一件书四本；兵部奏代递笔帖式珠英条陈折（呈一件）。以上各呈内，李文诏等呈一件奉寄信谕旨令陈宝箴查办，缪润绂呈一件奉旨‘存’，余均奉旨‘暂存’。俟发下后分别办理。”条陈如此之多，当然办理不过来，很可能因此而在“暂存”的名义下，先行上呈慈禧太后，俟其发下后再处理。这仍是遵行重要折件当日上送的制度。

(161) 光绪二十四年八月初八日军机处《随手档》有一记录：“递满、汉章京街名单（初七日交案）”，同一天军机处《上谕档》中有章京名单，并无杨锐等四人。如果说初八日杨锐被捕，那么，初七日准备的名单应当有其名。可见他们的情况与普通章京不同。

(162) 郑孝胥条陈代奏时间出错，是因为郑原呈上写明为二十八日，总理衙门代奏时间为二十九日，只看了原折未查其代奏时间，就不能不出错。又如，七月二十七日军机处奏片将顾厚焜、沈兆祯、林格存、孔照望、杨增苹、广德、黄遵楷、李文诏等条陈的代奏时间皆误为二十五日，查军机处《随手档》实为二十四日；二十八日军机处奏片将由当日户部代奏的司员谢启华、韩印符、聂兴圻、程利川、齐令辰条陈误为二十六日；八月初一日军机处奏片称：“二十日宗人府奏代递主事陈懋鼎折片各一件、总理各国事务衙门奏代递通判董毓琦条陈折一件”，查陈的条陈是三十日由宗人府代递，而董的条陈是二十八日由神机营代递。诸如此类的错误甚多，不再一一列举。

(163) 此上所引交片谕旨见该日《上谕档》。霍翔的条陈上自称是“四品衔刑部候补郎中、章京霍翔”（《戊戌变法档案史料》，第292页），很可能处理此件的新章京只看了前面的头衔而未查其差使。

(164) 吏部于七月二十七日代奏条陈折中称：“本部候补主事沈博青、候选员外郎

王宾基”条陈代递（见《军机处录副奏折·专题补遗·戊戌变法项》）；而在该日《早事档》记“吏部代奏员外郎王宾基等封奏二件”，在《随手登记档》中记：“吏部折，代递王宾基等条陈。”如果不找到户部的原折，根本无法查出沈博青条陈的上奏时间与代奏衙门。

〔165〕孔祥吉：《关于杨锐的历史评价》，《晚清史探微》，巴蜀书社，2001年，第115页。

〔166〕奎彰奏折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/56。孔先生在论文中记杨锐、林旭的签注条的出处为“中国第一历史档案馆藏：杨锐林旭签条”。此种出处让人根本无法进行对证。我所见到的14件签注意见，见本书《戊戌变法期间司员士民上书研究》。在此，我还想说明，我对孔先生在其研究著作中从不标明所引档案的卷宗，感到不理解，并认为此非为可以赞赏的处理方式。

〔167〕梁章钜、朱智称：军机大臣召见时，“军机章京皆随入，祇候于南书房”，待军机大臣出而授旨意。（《枢垣记略》，中华书局，1984年，第135—136页）杨锐等人的工作与普通军机章京不同，恐怕还不能到南书房。

〔168〕《致京湖北臬司瞿》，《戊戌变法》，第2册，第615页。

〔169〕《上谕档》光绪二十四年八月初四日。

〔170〕对照八月初四日军机处《上谕档》、《随手档》、《洋务档》、《交片档》、《电寄档》，光绪帝此日在宫中独立发出了四道明发上谕、两道电寄上谕、两道字寄上谕、一道交片上谕，另在二十三件奏折上有朱批字样。又据军机处《早事》和宫中《召见单》，光绪帝该日召见了孙家鼐、张荫桓、袁祖礼、奕劻和军机大臣。其中袁祖礼为湖北候补游击，此时任职神机营。八月初一日有两份交片谕旨：“交神机营。本日军机大臣面奉谕旨：著传袁祖礼于本月初四日预备召见。”“总理各国事务衙门奏，进呈候选守备张震所著《炮法演题》一折，著将原书发交袁世凯、袁祖礼阅看，各具说帖，由该衙门呈览。”（见该日《上谕档》）召见孙家鼐很可能是为了当时的学堂事务，召见张荫桓很可能为次日伊藤博文觐见事，召见奕劻当为其通报慈禧太后回西苑事。由此可见，光绪帝的政务处理权并没有被剥夺。

〔171〕《郑孝胥日记》，第2册，第681页。

〔172〕八月初二日，内务府所得到的消息是：“明日皇上办事、用膳、召见毕，诣皇太后前请安，侍膳、看戏，毕，乘轿出东宫门……”（内务府《杂录档》〔颐和园〕光绪二十四年八月，杂记类1003/杂262）此一日程安排还可得到宫中《穿戴档》的证实。由此可见，八月初三日，光绪帝是在政务处理完之后，才见到慈禧太后。由此也可以认定，限制四章京“签拟”权一事，是据八月初二日慈禧太后与光绪帝见面时下达的指令。

〔173〕《清代起居注册》光绪朝，第61册，第31219页。

〔174〕内务府升平署《恩赏日记档》光绪二十四年七月二十二日记：“敬事房传旨：八月初三日颐乐殿伺候戏。”七月二十九日记“奉旨：义顺和班颐乐殿伺候戏。”（423/5-32-1/107）

〔175〕内务府升平署《恩赏日记档》光绪二十四年八月初三日。

(176) 此事可见两件咨文：“太常寺为祭祀事。八月初七日祭社稷坛，皇上订诣行礼。于初四、初五、初六此三日皇上斋戒。不祭神、不还愿、不上坟、不会筵席、不作乐、不理刑名。照常办事。其斋戒牌照例设立……右咨内务府。光绪二十四年七月十六日。”“太常寺为祭祀事。八月初八日秋分酉时祭夕月坛，皇上亲诣行礼，于初七、初八日斋戒……右咨内务府。光绪二十四年七月十六日。”（《内务府来文·礼仪》，光绪二十四年四月至七月，441/5-50-1/N第322包）

(177) 军机处《早事》光绪二十四年八月初四日。又，台北故宫博物院文献馆所藏《引见档》称，该日吏部带领引见只有5人。造成此一差错的原因不明。

(178) 内务府《杂录档》光绪二十四年八月记：“八月初四日，总管宋进禄等为本月初十日随驾往颐和园去，现用黄车一辆，青车二辆，于是日寅初在顺贞门外预备……于本月十七日还宫。”（杂记类1004/杂263）

(179) 现存中国第一历史档案馆的杨崇伊奏折，还留有其封套，其正面字样为“内一件”“光绪二十四年八月初三日”，背面为“谨”“掌广西道监察御史杨崇伊跪封”。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》）

(180) 房先生论文称：“按例，皇帝与太后有行动，总要在前一天发出通知，说明‘明日’将到何处，以便有关部门做准备，接下一日便记‘本日’到达该处，但初四日太后从颐和园回宫，初三日并未预发通知，仅在初四日的《早事档》等宫中档案上记有一条‘皇上本日办事后至瀛秀园门跪接皇太后’，说明太后是突然归来的。”查军机处《早事》、《早事档》，均不见有房先生所提此一条记载。其他宫中档案也无类似的文字记录。惟一的记录是内务府奉宸苑《值宿档》：“又，皇上今日还海。堂、司启帖站班速送讫。”（430/5-39/包号605）就我所见材料而言，房先生所提的这一文字记载见于《邸抄》。房先生所言可“在清宫档案中得到印证”一语，似不能得到档案材料的支持。从档案来看，房先生称皇帝、太后的行动通常在前一天发出通知，以便有关部门安排，也不完全正确，后将详述。

(181) 内务府《杂录档》（颐和园）光绪二十四年八月。由于时间紧迫，这一记载字迹潦草，不似平日之工整。

(182) 内务府《日记档》（颐和园）光绪二十四年八月（杂244/日244）。

(183) 内务府升平署《日记档》光绪二十四年（423/5-32-1/50）。此一记载为八月初七日补记。

(184) 如果光绪帝八月初三日知道慈禧太后八月初四日回宫，此时军机虽散，当日也无法见军机，然其在第二天，即八月初四日早朝时，会有相应谕旨。而八月初四日军机处《早事》、《早事档》均无记载，似可以认为，光绪帝在初四日军机散值后，才得知慈禧太后回宫的消息。

(185) 内务府《杂录档》（颐和园）光绪二十四年八月所记甚草，且有多处脱落。此据《内务府来文·礼仪》原件补正，该件的粘贴用纸上写“八月初三日”（第323包）。

(186) 《内务府来文·巡幸及行宫》，光绪二十四年六月至十二月，441/5-50-2/16/3136。

(187) 如六月初八日慈禧太后由颐和园回西苑，报内务府堂官文件的时间皆为初三

日：“都虞司为报堂事。六月初八日皇太后还西苑，著派前引副参领恒贵、满长，骁骑校永福、兴元充当……六月初三日。”“关防衙门为六月初八日皇太后前往南海……派出前引内管领椿寿、钟吉，副管领继彬、广裕。为此报堂。六月初三日。”“正黄旗护军营为报堂事。于本月初八日皇太后还西苑……派出执带豹尾枪护军统领通庆，印务参领溥炳，护军校忠海、德志，笔帖式广存，护军二十八名……六月初三日。”“镶黄旗护军营为报堂事。由堂抄出本月初八日寅初，皇太后由颐和园还海，本旗派出步引带豹尾枪护军统领顺保，参领荣秀，执豹尾枪护军校顺喜、文绵，护军二十三名……六月初三日。”（《内务府来文·礼仪》，光绪二十四年四月至七月）

（188）光绪二十四年二月十七日慈禧太后由西苑回颐和园，提前29天；闰三月十三日由颐和园回西苑以探病中的恭亲王，提前2天；四月初十日去恭王府，提前1天；五月十三日去恭王府，提前4天；六月初八日由颐和园回西苑，提前6天；六月二十一日由颐和园回西苑，提前10天；七月十八日由颐和园回西苑，提前8天。

（189）据清代典制，慈禧太后离开颐和园时，在绣漪桥随墙门内，应有中和乐演奏“德胜乐”，而到达西苑时，在福华门外，应有中和乐演奏“德胜乐”。当时升平署人员大多随慈禧太后在颐和园，须先行派员去西苑，故来不及准备。

（190）《戊戌变法》，第1册，第550—552页。

（191）《戊戌变法》，第4册，第161页。

（192）《饮冰室合集》，第6册，专集一，第108页。

（193）《诡谋直记》，转引自汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，江苏古籍出版社，1990年，第28页。

（194）周育民：《康有为寓所金顶庙考》、《法华古寺风云录》，见林克光等主编：《近代京华史迹》，中国人民大学出版社，1985年，第489—493页、第409—419页。

（195）《戊戌变法档案史料》，第461页。房德邻先生2000年论文对此有很深入的分析。

（196）王树卿先生1990年著作称：“慈禧太后早在八月初四日就从颐和园乐寿堂回到了西苑仪鸾殿，因为八月初五日的早晨她要‘来宫祀蚕神’……”王先生的这一说法不知有何根据。清代祀蚕神应在四月，主祀的应为皇后，有如皇帝亲耕礼。光绪二十四年的祀蚕礼于四月二十五日进行，主祀者为皇后与瑾妃。内务府档案中有详细的记录：“四月二十日，总管宋进禄等为本月二十五日皇后乘轿前往南海去……是日并往先蚕坛去……”“四月二十五日辰初总管一名请皇后从宜芸馆步行至会寿殿院内，乘轿出东宫门……已正二刻，总管一名请皇后乘轿至福华门外，銮仪卫校尉接请进承光右门至蚕坛，午初初刻缣丝礼毕，总管一名引皇后步行到蚕坛东门外，乘轿出承光右门……至乐寿堂诣圣母皇太后前，恭行献蚕，道大喜。”“四月二十日，总管宋进禄等为本月二十五日瑾妃乘轿前往先蚕坛去”。“四月二十五日已正二刻，瑾妃从本宫乘轿由琼苑东门……至蚕坛等候。午初初刻，瑾妃随从缣丝礼毕。瑾妃步行至蚕坛东门栏外，乘轿……住本宫。”（《内务府来文·礼仪》，光绪二十四年四月至七月，441/5-50-1/N/第322包）

（197）内务府升平署《恩赏日记档》光绪二十四年八月初四日。

(198) 详见本书《戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适》。

(199) 《内务府来文·外交》，光绪二十二年至二十八年，441/5-50-1/N/第1715包。

(200) 内务府《日记档》（颐和园），光绪二十四年八月，杂244/日244。

(201) 总理衙门致林权助，光绪二十四年八月初四日，《伊藤公爵清国巡回一件》（松本记录），6-4-4-21，日本外务省外交史料馆藏。

(202) 《郑孝胥日记》，第2册，第681页。郑称其消息来自陶杏南，而陶氏当时任日文翻译，随伊藤来到北京。陶氏还称，“将上条陈”，其主语是陶本人，或总理衙门，甚至伊藤？不解其意。又，查七月三十日军机处《早事档》，有“总理各国事务衙门封奏一件，奉旨‘留’。”再查该日《随手登记档》，不见该封奏的记录。不知该折的内容，也不知为何《随手登记档》没有记录。

(203) 台湾日日新报：《游清纪语》，转见汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，第19—22页。

(204) 《戊戌变法档案史料》，第15页。孔祥吉先生认为该折由康有为代拟。

(205) 《戊戌变法档案史料》，第170页。孔祥吉先生认为该折由康有为代拟。

(206) 《戊戌变法》，第2册，第364—365页。孔祥吉先生认为该折由康有为代拟。

(207) 洪汝冲原折在档案中未见，《戊戌变法》第2册收入该折时，时间误为“六月”，致使一些研究者在时间上有误。

(208) 据军机处《随手档》，八月十七日军机大臣、总理衙门大臣王文韶，军机大臣、总理衙门大臣、刑部尚书廖寿恒有一奏片，“遵查李岳瑞、洪汝冲并无请假离署由”。此时正是慈禧太后追查王照之时，很可能王文韶、廖寿恒在上朝时，奉慈禧太后命令追查李岳瑞、洪汝冲，故王、廖有此奏片。据军机处《上谕档》、《交片档》，同日发布交片谕旨：交总理衙门、刑部，军机大臣面奉谕旨：“工部主事总理衙门章京李岳瑞、刑部主事洪汝冲均著该衙门堂官随时察看。”李岳瑞于七月二十五日经总理衙门代奏条陈，奉旨“留中”，七月二十六日再由总理衙门代递条陈一折一片，奉旨“应归入张元济条陈核办”，均于当日上呈慈禧太后。由于李岳瑞以上各条陈均未见，不知是否与伊藤博文有关联。

(209) 军机处《洋务档》光绪二十四年八月初一日，该记录原文是“谨将总理衙门钞录与日本伊藤博文问答节略恭呈慈览。谨奏”。而在第二天，该档又有完全同样的记载。再查《随手档》，八月初一日的记载是“伊藤约答节略恭呈慈览”；八月初二日的记载是“晤伊藤博文问答照录呈览”。按照《随手档》，即该节略先呈慈禧太后，次日再呈光绪帝。此与当时的政治处理原则不符。另一可能是，当时有两份不同的节略，故先后两次上呈。总理衙门与伊藤博文的会谈记录，可见于汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，第14—16页。

(210) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/37。《上谕档》光绪二十四年八月初三日。

(211) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/54。《随手档》、《上谕

档》光绪二十四年八月初四日。

(212) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/53。《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月初四日。另参见户部八月初四日奏折。陈星庚曾作为薛福成的随员，出使英、法等国。

(213) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/7。《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月初四日。

(214) 陈折见《戊戌变法档案史料》，第197页，原折藏《军机处录副·光绪朝·专题补遗·戊戌变法项》；上奏事见都察院奏《代奏长庆等条陈事》，光绪二十四年八月初五日，也藏于《军机处录副·补遗·戊戌变法项》；并可参见《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月初五日。孔祥吉先生1983年论文称陈时政奏折上于八月初三日，并“当天即由军机大臣随同其他折件·恭呈慈览”。孔先生称其资料来源为：“一史馆：陈时政：《条陈时政便宜折》，光绪二十四年八月初三日；一史馆：《随手登记档》。”为此再查相关档案，皆非孔先生所言，当其有误。

(215) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/8。又可参见兵部奏，光绪二十四年八月初六日，《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/81；《随手登记档》光绪二十四年八月初六日。

(216) 《戊戌变法档案史料》，第462页、第464页。

(217) 军机处《电报档》光绪二十四年七月。

(218) 六月二十六日总理衙门收到驻日公使裕庚的电报：“漾电遵。铁路章前岁已译上，存署，无另章。矿章有伊藤面交节略，成书图说亦于正月十六日呈署。节略所言，至矣，尽矣。便览一书，似专指日矿，译亦无用……崛（堀）田乃第一手，伊畏（藤）所力保，前已在华，似可令到京面加询防（访），较真切。伊藤亦必面说。”七月初四日再收裕庚电：“冬电遵。届（堀）田在西京新派议议员，须候大畏（日相大隈重信）妥商，畏现下谗订初十，商明电陈。”七月初九日再收裕庚电：“所聘之堀田充议员，恐未能来。现已与农部妥商，能来固好，否则必挑一熟手相代，总对得住中国。五六日再陈大隈。”（《总理衙门清档·收发电》01-38）由此可见，聘用堀田与伊藤博文甚有关系。

(219) 《总理衙门清档·收发电》光绪二十四年八月。

(220) 此电的标题称“收出使裕大臣电”，即指收到驻日本公使裕庚的电报，落款却为唐。根据有线电报的技术，很可能唐绍仪的电报由日本转来。该电注明“蒸”，即初十日，收到日期为十一日，也说明电报经过多次中转。当然可能是标题抄错了。

(221) 在此期间，司员士民的奏折也建议在总理衙门设客卿。户部候补主事聂兴圻在七月二十六日的奏折中称：“设客卿以奔走外臣也。自来列国相持，楚才晋用，原不为嫌，但视用者专与不专耳。方今中国虽有维新任事之人，以视欧美东洋，尚瞠乎其左。拟请饬下总理衙门，议设文武客卿等级，以待外洋有志欲强我中国者。并知会欧美各国，其有贤能愿客仕我中国者，即以客卿之位尊显之。如此，则彼为我尽才能，斯新政更易成矣。”（《戊戌变法档案史料》，第73页）又据军机处《随手档》，该折于七月二十八日由户部代递。

(222) 内务府《杂录档》（颐和园）光绪二十四年八月。

(223) 如果与以往慈禧太后的行程相比，只是少了在御座房用早膳，此也是因为决定仓促而不及准备。其余的一切与以往完全相同。又内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年记：“八月初四日询得今日皇太后在乐寿堂用早膳毕，至万寿寺拈香，至倚虹堂少坐，进西直门、西安门、西三座门还海。”奉宸苑即为管理西苑等处的机构，此记载很有可能不是文件的转抄，而是事后的记录。

(224) 《清代起居注册》光绪朝，第61册，第31221页。

(225) 我在前面已说明，由于军机处《早事》中没有跪接的记载，由此可以证明直到此日军机处散值时，光绪帝尚不知道慈禧太后的到来。此处再补一材料，当日军机处《早事》记光绪帝“召见孙中堂、张荫桓、袁祖礼、军机”，而当日宫中《召见单》（京官）则记：“孙家鼐，协办大学士，庆亲王奕劻，张荫桓，户部左侍郎”，该《召见单》（外官）记：“袁祖礼，湖北候補游击”。两者相较，增加了庆亲王奕劻。此可证明，光绪帝召见奕劻并不是事先的安排，且召见时间也在军机处散值之后。很可能是由庆亲王奕劻向光绪帝报告慈禧太后当日到来的消息。同样的情况还出现过两次，即七月二十五日和二十八日，宫中《召见单》记有庆亲王奕劻，军机处《早事》中未记。

(226) 该《日记档》封皮注明“署中”，即为西苑所专用。内务府《日记档》分多种，此为一种（405/5-14/杂记类243/日243）。

(227) 在关于戊戌政变的时间上，孔祥吉先生的说法似小有矛盾之处。其在1983年的论文中称：“事实上光绪在政变之前，也常常在涵元殿驻蹕；政变后也并非不移居他处，这些在清宫档案中均言之历历，不能将光绪移居瀛台的时间，作为政变的标志。”同时，他又认为，光绪帝移居瀛台即又被幽禁，也即是八月初四发生政变。关于他的这一论点，并可参见其作《建国以来戊戌变法史研究述评》，载《戊戌维新运动新探》，第405—407页。

(228) 鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝宫史》，左步青标点，北京古籍出版社，1987年，上册，第274—302页。

(229) 庆桂等编纂：《国朝宫史续编》，左步青标点，北京古籍出版社，1994年，下册，第527—535页。书中有大量咏瀛台的诗亦可为证。

(230) 周家楣等编纂：《光绪顺天府志》，北京古籍出版社，1987年，第1册，第30页。

(231) 吴振棫：《养吉斋丛录》，鲍正鹄校点，北京古籍出版社，1983年，第185页。

(232) 按照清代仪制，皇帝从宫中到西苑，或从西苑到宫中，侍卫处、内务府等机构有一系列的引导、站班、护卫等事务，须得提前通知以准备，并定下相当严格的时间表。可能是此种不方便，使光绪帝也同住西苑。

(233) 以上据《清代起居注册》光绪朝，并对照宫中《穿戴档》。

(234) 《内务府来文·外交》，光绪二十二年至二十八年。

(235) 内务府《日记档》（署中）光绪二十四年八月（405/5-14/杂记类243）。“署中”即为西苑所专用《日记档》。

(236) 内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年。

(237) 清代制度，每月各衙门将该月奏折汇奏一次，同时换出上月的奏折汇奏。每月各衙门将奉到谕旨汇奏一次，以得到皇帝的认可。

(238) 此外还批准奎仪卫、会典馆、崇文门等的细小事件；批准了那彦图等三人的请假，并对徐树铭管理三库谢恩折表示知道了。

(239) 由于当时的官员有不小的调动，而普通奏折上报的速度很慢，所列的官职只是其奏折上的官职，实际的职位已变：热河都统寿荫已调广州将军，署理四川总督、四川将军恭寿已去世，江西巡抚德寿已调任江苏巡抚，而广东巡抚一职已裁，许振祚奉旨调京。这一天的朱批，还可参见军机处次日向慈禧太后所呈报的“朱批折件事由单”：“八月初五日。寿荫奏练军出力各员遵驳改奖折，单一件，奉朱批：吏部议奏，单并发；又奏六月分粮价，奉朱批：知道了。恭寿奏办理官运出力人员援案请奖折，单一件，奉朱批：著照所请，吏部知道，单并发；又奏顺庆府知府耆年请假修墓遗缺请旨简放折，奉朱批：另有旨；又奏四川省办理昭信股票情形片，奉朱批：览奏已悉，昭信股票业经降旨停办矣，余依议；又奏夔关奏销仍难依限造报片，奉朱批：户部议奏；又奏川省武职借补章程请展限办理折，奉朱批：兵部议奏；又奏解铁路经费片，奉朱批：户部知道；又奏新海防第九十一、二次捐输请奖片，奉朱批：户部议奏；又奏马边厅同知沈璘庆边俸期满请循例升用片，奉朱批：吏部议奏；又奏新海防捐输银数片，奉朱批：户部知道；又奏射洪等属被灾抚恤情形折，奉朱批：著奎俊飭属将被灾州县，认真筹款赈抚，以拯灾黎；又奏请将丙甲纲杂款银两划归副本片，奉朱批：户部知道；又奏在任候补直隶州知州缪延祺等期满甄别片，奉朱批：吏部知道。德寿奏加收二成茶糖厘金银数折，奉朱批：户部知道；又奏上年下半年收支厘税银数折，单一件，奉朱批：户部知道，单并发；又奏新海防第五十八次请奖折，单一件，奉朱批：户部知道，单并发。翁曾桂奏接护抚篆日期谢恩折，奉朱批：知道了。张绍华奏接署藩篆日期谢恩折，奉朱批：知道了。刘汝翼奏署理臬篆日期谢恩折，奉朱批：知道了。李绂藻奏袁州等属岁试情形折，奉朱批：知道了。魏光燾奏略阳等属被灾情形由折，奉朱批：知道了，所有被灾各州县著飭所属认真抚恤，毋任失所；又奏副将张镇南等玩视捕务请革职片，奉朱批：张镇南等著即革职，余依议，该部知道；又奏五月分雨泽禾苗情形折，奉朱批：知道了；又奏解还英德洋款片，奉朱批：户部知道；又奏补用知府魏景桐调营差委片，奉朱批：知道了；又奏四川重庆知府王道文病请开缺片，奉朱批：吏部知道。谭钟麟、许振祚奏知县谢裕棠期满甄别折，奉朱批：吏部知道；又奏已故儋州知州贾敦忭欠解银两请革职勒追片，奉朱批：著照所请，该部知道；又奏知县于德松期满甄别片，奉朱批：吏部知道；又奏已革知县童凤池完解欠款请将参案注销折，奉朱批：著照所请，该部知道；又奏委候补道蒋武琛署督粮道片，奉朱批：知道了；又奏新授南韶连道张端本到省飭赴新任片，奉朱批：知道了；又奏查明各州县民欠钱粮数目片，单一件，奉朱批：户部议奏，单并发。许振祚奏六月分雨水粮价折，单一件，奉朱批：知道了。崇善奏因伊子补授笔帖式叩谢天恩折，奉朱批：知道了。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/80）

(240) 张一麐：《心太平室集》，1941年排印本，卷8，第25页。

(241) 清代制度，侍卫大臣带领引见，不过到门口宣导，不得入内。袁世凯此日召见当在勤政殿，侍卫大臣在门外能否听见袁世凯的言论，是值得怀疑的。另，张一麐的记载中有不少史实错误，须小心使用。

(242) 军机处《早事》光绪二十四年八月初四日。“看版”是指看八月初七日祭社稷坛所用祭词。

(243) 军机处《知会簿》光绪二十四年正月立，《军机处簿册》第125盒之一。

(244) 该日有关维新的政令，是将徐琪关于开发磁务和建自来水厂的奏片交农工商总局、总理衙门议复，而对其他奏折皆下令“存”，即搁置。此与八月初四日相比，更可见维新运动实际已经停止。

(245) 内务府《杂录档》光绪二十四年八月，杂记类1004/杂263。

(246) 《内务府来文·巡幸及行宫》，光绪二十四年六至十二月。该件下附有初十日慈禧太后还颐和园行程安排的黄记载。

(247) 内务府《日记档》（署中）光绪二十四年八月，杂记类243/日243。引文第一段即为前引《杂录档》之事。引文第二段“已令书吏缮出崇、文票帖”即下引《车费档》之事。当时崇光在颐和园值班。

(248) 《内务府来文》中有皇后、瑾妃于八月初八日由宫中移住西苑，初十日前往颐和园的相关文件。（《内务府来文·巡幸及行宫》，光绪二十四年六至十二月）

(249) 内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年记：八月初五日“由堂来抄八月初十日皇太后在仪鸾殿进早膳毕，乘轿出瀛秀园门，由福华门、西三座门、西安门、西直门至倚虹堂少坐，乘船至广源闸下船，乘轿至万寿寺拈香，步行至御座房少坐，乘轿至广源闸下轿，至水木自亲下船，步行至乐寿堂驻蹕等因”。

(250) 内务府《车费档》，401/5-10/N/财务类476/车48。端、多、桂应是内务府的官员。

(251) 内务府升平署《日记档》光绪二十四年，该记载是八月初七日以后补记的。

(252) 王庆保、曹景邠：《驿舍探幽录》，《戊戌变法》，第1册，第491页。该记录错误甚多，如康有为的资金来源为孙文；康有为、康广仁每日入大内，与皇上坐论新政等等，不像是深知内情的张荫桓所言，可能其中相当部分是记录者私加的。

(253) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/107/5617/9、10。

(254) 《内务府来文·礼仪》光绪二十四年八月至十月，441/5-50-1/N/第323包。内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年也有相同的记载：“初五日由侍卫处询得，明日卯初二刻皇上办事毕，乘轿出德昌门、西苑门，进（西）华门、右翼门，至中和殿阅视祝版，毕，进乾清门，至圣人前拈香，毕，出乾清门、西华门，进西苑门，还瀛台。站班人员均穿常服挂珠。堂、司启帖均发。”（430/5-39/605）

(255) 内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年八月初五日记。

(256) 江宁布政使袁昶上有新政的条陈，并交由军机处议复，奉旨进京召见。徐寿朋是新任派往韩国的使节。李征庸原为二品顶带记名道，因捐银二万两以助蜀学堂，由孙家鼐保举，得赏头品顶带。又据该日《早事档》，由阔普通武保举的兵部员外郎祁师曾、由侍讲学士陈兆文保举的翰林院庶吉士李稷勋，应本日觐见，奉旨：“初八日递牌子。”后又改在初九日觐见。祁师曾当日未觐见，郑孝胥在其日记中称：“晨，祁君来，言入内未召见，又闻太后本欲幸颐和园，今不往，至初十乃往。余曰：‘但恐乱作于日内，奈何？’”（《郑孝胥日记》，第2册，第681页）

(257) 北京的冯志先于八月初九日电上海的盛宣怀：“自初六起，召见大臣，均太后、皇上一同训话。”（《愚斋存稿》，1939年思补楼刻本，卷33，第7页）

(258) 荣禄的折差在宫中《日记账簿》中有记录：“七月十六日，直隶总督荣禄三封（请安二封、进单一封），差弁李祥，于十七日发去。”“七月十九日，直隶总督荣禄五封（请安二封、奏事三封），用兵部印花封发回，差弁邹麟，于二十一日发去。”“八月初一日，直隶总督荣禄四封（请安二封、奏事二封），用兵部印花封发回，差弁安景昌，于初三日发去。”“八月十二日，直隶总督荣禄四封（请安二封、贺训政二封），用兵部印花封发回，差弁闪殿甲，于本日发去。”（《宫中各项档簿》簿1129号、簿1130号）四位折差皆为不同，可见当时直隶总督的有关文件皆专弁送至。

(259) 内务府《杂录档》（颐和园）光绪二十四年八月，杂记类1003/杂262。

(260) 内务府《日记档》（颐和园）光绪二十四年八月，杂记类244/日244。又，八月初四日内务府还准备慈禧太后返回颐和园时由内务府大臣还豹尾枪事：“八月初四日，福、赵大部赴启（秀）、立（山）堂宅，请示带豹尾枪。车费。”（《车费档》光绪二十四年八月立）可见当时内务府已为慈禧太后初六日回颐和园做好了充分的准备。又，查内务府《杂录档》（颐和园）光绪二十四年八月，在八月初六日慈禧太后返回颐和园的“黄记载”之后，还附有八月十四日回颐和园的黄记载：“八月十四日，圣母皇太后在仪鸾殿进早膳毕，总管二名奏请圣母皇太后从仪鸾殿乘轿出瀛秀园门、福华门，由西三座门出西安门、西直门，至倚虹堂少坐。乘船至广源闸东马头下船，乘轿至万寿寺拈香，毕，步行至御座房少坐，乘轿至广源闸西马头下轿。乘船至水木自亲马头下船，步行至颐乐殿看戏、进晚膳，戏毕，乘轿还乐寿堂。圣驾驻蹕颐和园。”再查《内务府来文》，此“黄记载”粘于八月初九日慈禧太后改期回颐和园的来文之后。（《内务府来文·礼仪》，光绪二十四年八月至十一月，441/5-50-1/N/第323包）由此可证此类记载为事先请示的日程安排，非为事后的记录。

(261) 这一条材料最先由黄彰健先生引用，原件藏于日本外务省外交史料馆《各国关系杂纂：支那之部——光绪二十四年政变、光绪帝及西太后崩御、袁世凯免官》，1-6-1-4-2-2，第1册。

(262) 《清实录》，中华书局，1987年，第57册，第598页。

(263) 当时以李鸿章为首的内阁，每月须向皇帝汇奏奉到的谕旨。查此宫中谕旨汇奏，不见该旨。内务府堂每日抄录上谕，查该府《上谕档》，也不见此旨。由此可以肯定，此旨未经内阁。《清实录》引此旨，用“谕军机大臣等”，应当是“字寄”，也与当时谕旨体裁稍有异。

(264) 《戊戌变法档案史料》，第465页。其所引谕旨与《清实录》相比，仅是称谓中增两字，即“工部候补主事康有为”。

(265) 《郑孝胥日记》，第2册，第681页。

(266) 《上谕档》光绪二十四年八月初六日。

(267) 内务府档案中有两份文件：“堂交。本月初六日皇上升中和殿看视祝版，毕，还海。著派堂委署主事文明，郎中文廉、彬格、增善，员外郎庄达、盛桂、孙恩润、文淇、崇志、廷铠、锡恩、明诏，候补员外郎铁格、祥麟、铭章、恩喜、萨章、桢兴，主事文贵，候补主事继纲于是日寅刻在本府衙门外预备站班，并站回班。特

谕。此交。八月初五日。是日世大人带班。”“堂交。奉堂谕：本月初六日皇上由西苑进内升中和殿看视祝版，是日站班司员人数不齐，实属不成事体。著交各司处传知各该员，嗣后每遇站班之日，务须尽早为承应，以昭慎重。倘有无故不到者，即将乌布开去。勿谓言之不豫也。特谕。此交。”（内务府《堂谕堂交》光绪二十四年，445/5-54/包号171）

(268) 见八月初六日军机处《随手登记档》、《上谕档》、《电寄档》。

(269) 《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/82。

(270) 该日由内阁明发上谕：“禁城内外，理宜严肃。前经屡次谕令值班官役，认真巡缉。近来仍有闲杂人等，任意出入，实属玩弛，不成事体。所有紫禁城、西苑、颐和园三处，著步军统领衙门遴派官弁，带领番役，各在宫门内外，分段巡逻，不准稍有疏懈。其旧有护军营管理地方，仍著该统领等严飭派出各员弁，认真巡缉，以重门禁。倘再仍前玩误，定当查取职名，从严惩办。”（见该日军机处《上谕档》）根据此谕，内务府也发出堂谕：“堂交。奉堂谕：本月初七日由内阁钞出，奉上谕：‘禁城内外……’查朝廷之于门禁屡下明诏，不啻三令五申，凡禁廷各门座值班弁兵，应如何敬谨稽查，以重责守。乃近来屡有疏懈情事，甚非朝廷严申门禁本意。著传知三旗护军营，严飭紫禁城内各门座及西苑门外值班之官员兵丁等，务须禀遵谕旨，敬谨守卫，不得仍蹈疏懈积习。并著三旗护军统领、司钥长等官，会同步军统领衙门派出官弁等，认真稽查，勿稍疏懈。其番役处仍著派出妥协官役，随时巡缉。勿得视为具文。特谕。此交。八月初九日。”（内务府《堂谕堂交》光绪二十四年，包号171）

(271) 八月初七日军机处《电寄档》记寄荣禄旨：“工部候补主事康有为，现经降旨革职拿办。兹据步军统领衙门奏称，该革员业已出京，难免不由天津航海脱逃。著荣禄于火车到处及塘沽一带，严密查拿。并著李希杰、蔡钧、明保于轮船到时立即捕获，毋任避匿租界为要。”同日，总理衙门收北洋大臣荣禄电：“电旨敬悉。昨日酉正闻有查拿康有为之旨，当即密派得力弁兵先在紫竹林行栈等处暗为查察。复于戌刻经崇礼派弁速拿，又加派弁兵连夜驰往塘沽、大沽逐处搜捕。并电飭蔡钧、李希杰妥为设法挨船严搜，并知南洋一体查拿矣。兹据派赴塘沽差弁回文，奎等电称，探得康有为系于初六日晚乘重庆轮船转烟台赴沪等情，当即电派该弁乘飞鹰鱼艇追驶烟台。复再急电李希杰、蔡钧迎头搜捕，悬赏务获。谨先行代奏。荣禄肃。阳申。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）荣禄的电报称其于“酉正”，即八月初六日晚上6时，得到捉拿康有为的谕旨，很可能是由杨崇伊带来的消息，“戌刻”即晚上7至9时崇礼派出的兵弁已追到天津。

(272) 参见该日军机处《随手档》及该日“朱批折件事由单”。（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/84）

(273) 见八月初二日军机处《随手档》、《上谕档》。

(274) 《戊戌变法》，第1册，第488页。

(275) 很可能受《驿舍探幽录》的影响，房先生2000年论文称：“张荫桓为军机大臣，初八日逮捕他时竟无旨，初九日才有旨，这说明初八日的逮捕令是非常秘密的。”房先生的意思是，为了保密，初八日逮捕令未经军机处。就结论而言，房先生的看法有新意，但就过程而言，是将张荫桓的身份弄错了。

(276) 《戊戌变法档案史料》，第465页。

(277) 内务府《杂录档》光绪二十四年八月（杂记类1004/杂262）。

(278) 八月初五日晚，林旭去见郑孝胥，称杨崇伊请慈禧太后训政，并要求“清君侧”，郑称：“此事急矣。康有为已去，张荫桓尚在，惟有逐之以息众谤，则或可免祸耳。”（《郑孝胥日记》，第2册，第681页）

(279) 康有为、梁启超称，杨深秀在慈禧太后训政后上奏请撤帘，于是遇难。此说已被孔祥吉先生所驳。见《杨深秀考论》，《戊戌维新运动新探》，第288—290页。

(280) 《穿戴档》中未有“见大人”记载的日期为，四月初十日、十二日、十八日、二十日、二十四日、二十九日至三十日，五月初一日、初十日、十八日至十九日、二十一日、二十三日、二十八日至二十九日，六月初四日至初七日、初十日至十二日、十七日至二十日、二十三日、二十八日至二十九日，七月初四日至初六日、初九日至十一日、十七日、二十日、二十五日至二十八日。光绪帝如无特殊礼仪活动，每天只穿一套衣服是常见的事情，有时甚至连续几天都只穿一套衣服。

(281) 1999年我在台北故宫博物院查档时，该院研究员庄吉发先生提醒我，戊戌政变之后，现存的朱批奏折上仍是光绪帝的笔迹。现藏于北京和台北的光绪朝朱批奏折皆已出版，我翻看了一下，上面的朱批字样在政变前后完全一样，可以证明是光绪帝的笔迹。为此感谢庄先生的提醒。由此也可证明，黄彰健先生1970年著作中称，政变之后的朱批是慈禧太后所为，朱谕也是慈禧太后所为的判断是不正确或不准确的。黄先生所提到台北“故宫博物院藏有袁世凯升授工部侍郎后袁所上谢恩折，袁给光绪的折子上有朱批‘无庸来见’四字，系太后笔迹，非光绪所写”，据《袁世凯奏折专辑》（台北故宫博物院，1970年）第1册第22页“毋庸来见”的朱批，是为光绪帝的笔迹。

(282) 《内务府来文》中有两份文件：“八月初九日，总管宋进禄等为前传本月初十日皇上驻蹕颐和园，今改为本月十四日驻蹕。所有传达室出车辆、马匹、苏拉等俱于是日寅初在福华门外照例预备。于十七日还宫。所传车辆、马匹、苏拉等于是日在东宫门外照例预备。差首领何增盛传。”“八月初九日，总管宋进禄等为前传本月初十日皇后、瑾妃住宿颐和园，今改为本月十四日住宿。”（《内务府来文》巡幸及行宫，光绪二十四年六至十二月）内务府《日记档》（署中）八月初九日记：“皇太后、皇后改十四日驻蹕颐和园记载、手折、粘单、行文灯交，均发公所讫。引导、跟随手折及报帖发公所讫。”（杂记类243/日243）内务府升平署《日记档》八月初九日记：“由敬事房传旨：于八月初十日老佛爷驻蹕颐和园，著改于十四日驻蹕。特记。”

(283) 《上谕档》光绪二十四年八月初十日。

(284) 内务府升平署《恩赏日记档》八月初十日的记载相当混乱，造成这一混乱的原因是升平署人员此时尚在颐和园，有关旨意传到时间晚了一天。但可以看出，慈禧太后是匆匆做出决定的。其中“四喜班”、“福寿班”、“宝胜和班”皆是外请的戏班子；“纯一斋”在西苑；“月供”是中秋节的仪式，由养心殿改为紫光阁，说明光绪帝中秋节那一天不可能回宫，仍将在西苑。

(285) 内务府档案中对此有记录：“总管内务府谨奏。为奏闻请旨事。礼部尚书怀塔布奉旨革职，其所管处所应请派员管理。谨将怀塔布佩带内务府印钥并所管处所及臣等衔名分缮清单，恭候简派。”“七月二十二日具奏，奉朱笔圈出，启（秀）佩带印

钥，管理御药房、太医院、紫禁城值年，崇（光）管理宁寿宫、上驷院，文（琳）管理圆明园，世（续）管理造办处。其醇亲王载沣家务，著勿庸管理。钦此。”（《内务府奏案》，光绪二十四年一月至七月，446/5-55/W/第710包）其中“佩带印钥”为总管内务府首席大臣之责，御药房和太医院改由启秀负责。

（286）内务府《记事珠》光绪二十四年七月，杂记类242/日242。

（287）张电称：“本日恭奉电传上谕：……汝梅查，山东现无良医。惟在山西臬司任内，知有汾州府张兰镇同知朱焜医学可靠，脉理分明。可否电令山西巡抚即飭朱焜赴京之处，乞代奏请旨。汝梅谨肃。真。”十二日电旨山西巡抚胡聘之，命朱焜前往军机处报到。谭电称：“钦遵电旨，查前任惠州府卢秉政颇谙医理，即日给咨，航海晋京诣钧署候旨。祈代奏。钟麟。真。”该电十三日总理衙门收到。盛电称：“江苏名医在籍郎中陈秉钧，青浦县人，医理精通。每遇标本要证，举重若轻。现系江南第一手。可否请电飭江苏巡抚传旨驰送，数日可到。乞代奏。宣怀。文。”次日电旨江苏巡抚奎俊，命陈秉钧前往军机处报到。（见《总理衙门清档·收发电》，01-38；军机处《电寄档》光绪二十四年八月十二日、十三日）

（288）张之洞、魏光燾、刘坤一、邓华熙电，均见《总理衙门清档·收发电》，01-38。

（289）军机处《各衙门文书》光绪二十四年记：“九月十一日，总理衙门为广州将军保荐医生门定鳌事。”（《军机处汉文档案》，第2278号）

（290）光绪二十四年八月十二日军机处《上谕档》、《交片档》。

（291）军机处《上谕档》光绪二十四年八月十四日。该段文字在《实录》中为“劫制皇太后、陷害朕躬之事”。

（292）清朝以往惩办朝廷要犯，皆依其法律制度审判行事。即便是最为峻烈的雍正帝，也经过三法司审理勾决。

（293）“内阁奉朱谕”是当时很少使用的谕旨形式，以示其特别重要。有时谕旨虽是皇帝亲写，仍用“内阁奉朱谕”，而不标明“朱谕”。如慈禧训政的谕旨，军机处《上谕档》中标明“朱笔”，即为光绪帝亲写，但发布时仍称“内阁奉朱谕”。光绪二十四年以“内阁奉朱谕”形式发出的谕旨，就我所见，共四道。第一道为四月二十七日罢免翁同龢，第二道为七月十九日罢免礼部六堂官，军机处《上谕档》皆抄有“朱笔”谕旨，然后再写“内阁奉朱谕”的谕旨，两者相较，只是开头有“内阁奉朱谕”五字，结尾有“钦此”两字。由此可见，若用“内阁奉朱谕”，军机处《上谕档》应抄有两道同样内容的谕旨，即先抄下“朱笔”谕旨，再抄下“内阁奉朱谕”。第三道即为此次公布被处决的康广仁等罪名。八月十四日“朱笔”如此之简，而后的“朱谕”如此之长，已可证其非光绪帝所亲拟，而出自军机之手。同样的情况又出现于十月二十一日，军机处《上谕档》中记：“翁同龢授读以来，辅导无方。至甲午年蛊惑开衅，以致国势垂危，不可收拾。今春又密保康有为。种种劣迹，不可枚举。至入枢廷以来，办理诸事又多乖谬。前因任性跋扈，开缺回籍，继思前事，殊深痛恨。著即行革职，交地方官严加管束，不准滋生事端。吴大澂贻误军情，声名恶劣，居心不端，著革职。”该件上有“朱”字，当为光绪帝之朱笔。结果由军机处对此做出一篇大文章，且有很多内容违背了光绪帝的朱笔。如“今春又密保康有为”一语，变为“今春力陈变法，密保康有为，谓其才胜伊百倍，意在举国以听。”“乃康有为乘变法之际，阴行其悖逆之谋，是翁同龢滥保匪人，

已属罪无可逭。”此外，朱笔中“蛊惑开衅”一语也完全变了意思。

(294) 八月十一日两道明发上谕中称：“朝廷振兴庶务，筹办一切新政，原为当此时局，冀为国家图富强，为吾民筹生计。”“业经议行及现在交议各事，如通商、惠工、重农、育才以及修武备、浚利源实系有关国计民生者，亟当切实次第举行；其无益时政而有碍治体者，均无庸置议。”“方今时势艰难，一切兴革事宜，总须斟酌尽善，期于毫无流弊。”“此外难保官绅中无被其诱惑之人，朝廷政存宽大，概不深究株连，以示明慎用刑至意。”（见该日《上谕档》）

(295) 内务府《杂录档》光绪二十四年八月。

(296) 《内务府来文·巡幸及行宫》，光绪二十四年六至十二月。该件附有二十日慈禧太后行程安排的黄记载。

(297) 内务府《日记档》光绪二十四年八月记：“十三日皇上改廿日往园，马匹杂录一件下交抄。”内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年记：“十三日由堂来抄，十四日皇太后、皇上前往颐和园驻蹕改于廿日等因。”内务府升平署《日记档》光绪二十四年记：“八月十三日，敬事房传旨：于八月十四日老佛爷驻蹕颐和园，著改为二十日驻蹕。特记。”该署《恩赏日记档》光绪二十四年记：“敬事房传旨：十四日老佛爷驻蹕颐和园，改二十日驻蹕。”

(298) 内务府升平署《恩赏日记档》光绪二十四年。

(299) 据内务府升平署《恩赏日记档》，这几天开戏、戏毕、剧目、赏银情况为：八月十三日，纯一斋伺候，已初三刻开戏，酉初二刻戏毕。《福寿双喜》，（本）《五台山》，（本、头本）《佳梦关》，（本）《瑶台》，（本）《水帘洞》。四喜班六出。八月十四日，纯一斋承应，已初二刻十分开戏，酉初二刻戏毕。《喜洽祥和》，（外）《新安驿》，（外）《群英会》，（本）《青石山》，福寿班五出。赏银共996两。八月十五日，纯一斋承应，辰正十分开戏，酉初一刻十分戏毕。（本一、二本）《天香庆节》，（外）《迎亲》，（外）《耕耘州》，（本三本）《天香庆节》，（外）《回令》，（外）《下河东》，（外）《状元谱》，（本四本）《天香庆节》。八月十六日，纯一斋承应，已正五分开戏，酉初二刻戏毕。（府）《天香庆节》，宝胜和班二出，（府）《天香庆节》八出，（本）《洛阳桥》。赏银共521两。又，该档八月十四日记：“崔玉贵传旨：以后有差之日，里外人等进随墙门，戏毕出西苑门。”

(300) 《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月，441/5-50-1/N/第949包。李连英，民间又写作李联英、李莲英。查有关档案，其在慈禧太后前的名字为“连英”，这在《内务府来文》等多处档案中可以见到；他在宫中的正式名字应是“李进喜”。《敬事房年总》光绪二十四年有一份收罚银两单，其中记“储秀宫总管李进喜银一百四十四两”。（《宫中杂件》〔旧整〕，第345包）

(301) 内务府升平署《日记档》记：“八月十五日，由敬事房传旨：于八月二十日老佛爷驻蹕颐和园停止。特记。”内务府升平署《恩赏日记档》记：“八月十五日，敬事房传旨：二十日老佛爷驻蹕颐和园，听再传。”

(302) 内务府《日记档》（颐和园）光绪二十四年八月，杂244/日244。

(303) 光绪二十四年七月至八月十五日颐和园住班的内务府大臣为：七月初二至初

七日，世续；初七至初十日，启秀；初十至十四日，怀塔布；十四至十九日，崇光；十九至二十四日，文琳；二十四至二十九日，世续；二十九至八月初一日，启秀；初二至初三日，文琳；初四日至初九日，崇光；初九日至十四日，立山；十四至十五日，崇光。

(304) 内务府《杂录档》光绪二十四年八月，杂记类1004/杂263。储秀宫是慈禧太后在宫中的寝宫，此时已演化为慈禧太后宫内事务的代名词。

(305) “总管内务府谨奏。为代奏叩谢慈恩事。本月十七日蒙恩赏三旗护军营在西苑门各门座值班守卫官兵等缎匹银两，仰见慈恩浩荡，闾泽咸敷。该官兵等莫不鼓舞欢欣，同深感戴。谨恭折代奏叩谢皇太后恩。”“光绪二十四年八月十八日具奏，奉旨：知道了。钦此。”（《内务府奏案》，光绪二十四年八至十月，446/5-55/W/第711包）另一份同此内容的奏折给光绪帝。

(306) “总管内务府谨奏。为代奏叩谢慈恩事。八月十八日，恩赏臣衙门护军统领、护军参领、护军及司员、笔帖式、内管、库掌、披甲等缎匹银两。仰见慈恩浩荡，闾泽咸敷。该护军暨司员、笔帖式并车库、苏拉处官员兵丁等莫不鼓舞欢欣，同深感戴。谨恭折代奏叩谢慈恩。”“光绪二十四年八月十九日具奏，奉旨：知道了。钦此。”（《内务府奏案》，光绪二十四年八至十月，446/5-55/W/第711包）另一份同此内容的奏折给光绪帝。

(307) “堂交。奉堂谕：据景运门值班大臣文称，本月十八日该大臣亥刻间稽查各门座朱车，至西北角城隍庙见内务府朱车两处均未站班，咨由内务府自行惩办前来。查本府新陈枪营守卫紫禁城内各处所，责任繁重，自应按班值宿，方昭慎重。今既据景运门文称城隍庙朱车空误站班，足征是日值班无人。若不严加惩警，将来必致诸多效尤。所有是日英华殿朱车误班人之正黄旗披甲人文补、大寿、祥和、明安、瑞林等五名，均著交慎刑司鞭责，以昭炯戒。各朱车嗣后倘再有空误情弊，一经查出，或别经发觉，定将该披甲人责革，决不宽贷。勿谓言之不豫也。凛之。慎之。特谕。”（内务府《堂谕堂交》光绪二十四年，第171包）

(308) “光绪二十四年八月二十二日，敬事房奉懿旨：著传于包衣昂邦，敬事房写字人不敷当差，著包衣昂邦挑选四人交敬事房当差。钦此。”“包衣昂邦”即内务府大臣之意。此后内务府大臣为挑选此4名写字人花了不少时间。（内务府《堂谕堂交》，光绪二十四年，第171包）

(309) 《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月，441/5-50-1/N/第949包。

(310) 《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。其中“管领下”是指所有太监入宫后均在內务府上三旗中注籍。除每月所食银两外，各太监另有粮米加五钱，津贴口分例一分，官房一间。

(311) 光绪二十四年八月初二日由内殿总管郝寿禄开具了赏单九件，其中一件为赏内殿太监：“赏内殿总管赵文太银十五两，郝寿禄银十两，小太监得庆、春福、得意三名，每名银三十两，首领张景洋、尹来玉、邓志山、王贵安、李荣明五名，每名银十两，小太监得如、春华、福玉、喜顺、福庆、喜春、玉梅、长平、长兰、春来十名，每名银十五两，学规矩太监五名，每名银五两。食四两太监七名，食三两太监七名，共十四名，每名银五两，食二两五钱太监九名，食二两太监四十六名，共五十五名，

每名银三两。”（《复奏折片》，《宫中杂件》〔旧整〕补6号）由于小太监是属于身边侍候人，其大名与皇帝称呼有差别，我还未查出苑长春在宫内的名字为何。又据该年十二月初四日、十四日由内殿总管郝寿禄开具的赏单，小太监少了“得意”、“春华”两名。苑长春很可能是两人中的一人。而被审太监的所食银两中也有可能是加赏，不一定是其宫内的地位。

〔312〕内务府《杂录档》光绪二十四年八月。

〔313〕《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。

〔314〕《大理寺知照》光绪二十四年十月十五日、光绪二十四年十月二十日，见《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。

〔315〕《大清律例》，天津古籍出版社，1993年，第90页。

〔316〕内务府《堂谕堂交》光绪二十四年，第171包。

〔317〕关于枷铐，内务府档案中有三件材料：“刑部为片行事。四川司呈内务府咨取枷号三十面、铐镣三十分等因咨取前来。查本部所用铐镣向由工部咨取，自应贵府专咨工部取用。至添制枷号三十面，除飭匠赶紧制造，俟造齐再行知照取用外，相应知照贵府可也。须至片行者。右片行内务府。光绪二十四年九月二十四日。”“工部为片复事。准总管内务府咨称，本府现存木枷、铐镣因年久间有损坏糟朽，现在不敷应用。当经本府咨行刑部。咨取去后，兹准文称，查本部所用铐镣向由工部咨取……应咨工部希即按式打造铐镣三十分，以便赴部领取前来。查总管内务府咨取铐镣，本部并无办过成案。相应片复贵府查照办理可也。须至片者。右片复总管内务府。光绪二十四年十月二十八日。”“刑部为知照事。四川司案呈前准内务府咨取枷号三十面，本部现在全行造齐。相应知照贵府查照。希即出具印领，派员赴部领取。至制造铐镣三十分，本部业经咨行工部调取。俟造齐送部时，本部再行知照贵府领取可也。须至知照者。右知照内务府。光绪二十四年十一月二十八日。”（《内务府来文·刑罚》，光绪二十四年至二十五年，441/5-50-2/8/2361）由此可见，刑部为内务府专门制造了三十面枷号，并由于工部不直接对内务府负责，改由刑部向工部调取三十付铐镣，也是专门制造的。

〔318〕关于监房，内务府档案中有两件材料：“慎刑司为呈报事。查本司北监内监房共十四间，头停渗漏，瓦片脱落，监房子墙坍塌闪裂，并二门内界墙及库房墙垣坍塌。各工应行修理。开单呈回堂台，奉谕：著核实估修等谕。遵即时招商逐一查勘，各项活计，核实估须银九十五两等因，呈明批准在案。今本司应领估需银九十五两。相应呈报堂查核处，转饬银库照数发给可也。为此呈报。光绪二十四年八月二十九日。”“慎刑司为移付事。查本司南监内旧有南北监房四间，因年久失修，住屋不堪栖止。南监房两间坍塌情形甚重，拟暂缓修。其北监房二间查勘情形稍轻，仅只头停渗漏，瓦片脱落，门窗木植糟朽。前经回明，将此北监房修理，以为收置投司太监。现饬商逐一查勘各项活计，核实估需工料实银四十九两，理合呈明批准在案。相应移付贵库照数发给可也。须至移付者。右移付银库。光绪二十四年十月二十一日。”（《内务府来文·修建工程》，光绪二十三年到二十四年，441/5-50-2/7/2099）

〔319〕《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。内务府《日记档》（署中）光绪二十四年八月记：“二十日，由敬事房交出关防营总管太监张进喜因失查太监不法，著发往打牲乌拉五年懿旨一件。当将该太监交慎刑司领去讫。并缮禀帖全分发

公所矣，并入事矣。”

(320) 《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。

(321) 慈禧太后对于内殿总管一职从未放松过。这里引几件档案：光绪二十三年“四月初二日，总管多环奉旨：总管宋进禄等为内殿四品官职蓝翎总管段文元，因病准其为民，官职钱粮全行止退。钦此”。负责传旨的多环为储秀宫的两位总管太监之一，大名应为“王得禄”，其地位仅次于连英。其所传之旨，当然是慈禧太后之旨。同年“四月初六日，首领春海奉旨：内殿五品官职总管谢双喜，赏添二两钱粮，七品官职首领赵文泰放为本处六品官职，赏添一两钱粮，太监王贵安放为本处八品官职首领。钦此”。春海是储秀宫的五位首领太监的第一位，大名应为“高福春”，其地位仅次于连英、多环。他所传仍是慈禧太后之旨。谢双喜后改为御膳房总管。（以上档案见《传抄底簿》光绪二十三年正月立，《宫中各项档簿》簿2157号）光绪二十四年“七月初八日，总管多环奉旨：总管宋进禄为内殿六品官职总管赵文泰，赏换五品顶带，赏加二两钱粮；七品官职首领太监郝寿禄放为本处六品官职总管，赏加一两钱粮，八品官职首领太监邓志山放为本处七品官职首领，太监李荣明放为本处八品官职首领。钦此。将伊等官职照例咨部。其赵文泰系镶黄旗安立管领下，每月现食八两钱粮米之外，再添二两钱粮米，每月得给十两钱粮米食。郝寿禄系正黄旗五套管领下，每月现食五两钱粮米之外，再添一两钱粮米，每月得给六两钱粮米食。邓志山系正黄旗三保管领下，李荣明系镶黄旗全字管领下，此二名每名每月现食四两五钱钱粮米，俱无庸另行添给。再每名每月应得之津贴口分，俱照品级例得给”。（见《内务府来文·人事》，光绪二十四年五月至七月，441/5-50-1/N/第948包）多环所传此旨，仍是慈禧太后的懿旨。

(322) 尽管诸多私家著述称慈禧太后在政变后对光绪帝身边的太监大换血，但从档案来看，情况并非如此。光绪二十四年八月初二日、十二月初四日、十四日，内殿总管郝寿禄三次开具赏单，内殿的总管、首领皆未变，小太监少了得意、春华2名，学规矩太监由5名减为2名，食四两太监由7名降为6名，食三两太监由7名升为11名，食二两五钱太监由9名升为14名，食二两太监由46名降为28名。（《复奏折片》，《宫中杂件》〔旧整〕补6号）其上层未变的主要原因当属他们都是慈禧太后挑选出来的人。

(323) 一般说来，清朝对于太监的处罚都比较重，但如此残暴的刑罚实属罕见。当时一般的处罚，有如光绪二十四年两例：其一，“光绪二十四年五月十三日敬事房太监何姓口传，奉旨：交出太监袁兴成、周恩杰，著慎刑司严行审讯，务于今日复奏。钦此。”“五月十三日敬事房奉旨：司房太监袁兴成、周恩杰，此二名俱因造言生事，实属妄为。每名重责一百板，均著发往打牲乌拉五年。钦此。”此是光绪帝的处罚，经过慎刑司。而袁兴成的具体罪名为：“奴才宋进禄等谨奏为请旨事。内殿司房太监袁兴成昨夜夜声言，与奴才等九人及内殿总管赵文泰等要铁车银两等语。奴才不知何故。据内殿总管赵文泰声言，无能管辖，此系太监袁兴成与周恩杰二人捏造，讹诈银两。奴才等不敢擅专。为此请旨。”（原件无日期，夹在宫中《日记账》内，《宫中各项档簿》簿4179号）其二：“黑龙江将军恩、齐齐哈尔副都统萨为咨行事。慎刑司案呈，本年五月十七日准总管内务府咨开……二月二十三日首领喜寿奉旨：储秀宫小太监庆丰因素日胆大，串通是非，情节较重，著发往黑龙江枷号十年。钦此……”此是慈禧太后的处罚，未经过慎刑司。（见《内务府来文·人事》，光绪二十四年五月至七月）

(324) 总管宋进禄为内殿太监尹得福、苏敬芳逃走事，光绪二十四年八月二十四

日，见《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。

(325) 刑部行内务府片，光绪二十四年九月初二日，见《内务府来文·人事》，光绪二十四年八月至十月。刑部片中称：“景运门奏送太监尹德（得）福怀刀闯门请交部审讯一案。讯据尹得福供称，在内殿充当太监，本年八月二十日伊听闻同处当差之太监张得明犯法杖毙，心怀畏惧，告假出京……”

(326) 参见孔祥吉：《慈禧、太监、慎刑司》，《晚清佚闻丛考——以戊戌变法为中心》，巴蜀书社，1998年，第96—104页。

(327) 内务府奉宸苑《传帖簿》光绪二十四年，430/5-39/第367包。

(328) “四扇门”的具体位置我还不清楚。我认为其在涵元殿一带，有两条材料可作依据。其一是八月初八日慈禧太后训政典礼，内务府记光绪帝的日程时称，光绪帝当日在中和殿看祝版后“还瀛台。午时出四扇门，至德昌门外黄幄次等候皇太后升勤政殿”。（内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年）瀛台本紧靠着勤政殿，德昌门是勤政殿的正门，可见四扇门在瀛台之内。其二是立山后来传懿旨“瀛台前两楼梯满砌，明早将材料送至四扇门”。“瀛台前两楼梯”当为涵元殿一带。

(329) 内务府奉宸苑《记事簿》光绪二十四年，430/5-39/251。

(330) 光绪二十四年《敬事房年总》中收有一件罚单，其中注明“北海总管阮进寿银三十三两”。（《宫中杂件》〔旧整〕第345包，《敬事房年总》）又内务府《复奏折片》中收有光绪二十四年八月初二日的一份赏单，其中提到赏储秀宫小太监阮进寿银十二两，同年十二月初四日、十四日的赏单，也列阮进寿为储秀宫小太监，每次赏银为十两。小太监即为身边人，称其小太监是因其年龄，但其地位相当高。由于此两位置都十分重要，不可能重名，当属为一人。由此可证，阮进寿所传之旨，当为慈禧太后之旨。

(331) 此一段甬路修建时间较长，据内务府奉宸苑《现修活计簿》记：“八月二十七日至九月初六日现修活计开列于后：……仁曜门迤西铺墁砖甬路。九月初七日至十六日现修活计开列于后：……仁曜门迤西成做甬路。九月十七日至二十六日现修活计开列于后：……仁曜门迤西甬路钻生油。”（430/5-39/575）又，内务府奉宸苑《敬事房活计档》也有相同的记载。（430/5-39/574）

(332) 奉宸苑《传帖簿》八月二十八日记：“春字一百零一号。为传兴隆、庆丰厂，阮总管口传，奉旨：水西门著代匠官会同海司房点数进匠，不得含混事。”二十九日记：“春字一百零三号。为传庆丰厂，催初一日报单事。春字一百零四号。传兴隆厂，奉旨：御膳房宫门内安大锁、门闩，门外安大钉锦。今日安小锁、钉锦等因。并催传今日应递初一日报单、刻急呈报事。”“春字一百零六号。为传催兴隆厂，喜福堂、仁曜门大工进匠花名，书办一分，备带至水西门呈递带匠官事。”“庆丰厂”也是接皇差的营造商。内务府奉宸苑《堂司传谕簿》记：“八月二十八日，阮总管口传，奉旨：水西门每日进匠……奉景司长谕，此件即应遵旨办理，由衙门传达室知该厂，务须多加人夫，按实数呈报。其带匠官即派中海常川人员。如不敷用，由稿公酌拟派北海吉英等数员，帮同带领出入。每日分班专员二位，由衙门暂行酌给饭食，每员三吊。其花名略节由衙门领出，或由该厂备用一分。莫误可也。”（430/5-39/215）

(333) 内务府《堂谕堂交》光绪二十四年，第171包。

(334) 内务府奉宸苑《值宿档》光绪二十四年。以下所引档案未注明者皆是引自该档。又，该件文字已与日本外务省档案中抄件对照校正。

(335) 此三人的职位见《宫中记载卷单》（两样），光绪二十二年至二十五年，《宫中杂件》（旧整），第2520包；又见《复奏折片》光绪朝，《宫中杂件》（旧整），补6号。

(336) 《外务省记录》，光绪二十四年政变、光绪帝及西太后崩御、袁世凯免官，1-6-1-4-2-2，第一册，日本外务省外交史料馆藏。

(337) 矢野文雄致大隈重信，本公第119号，明治三十一年十一月六日发，十一月十九日收到。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，第一册。在此向黄庆华先生致谢。

(338) 此中的情节，本书《日本政府对戊戌变法的观察与反应》一文将展开叙说。

(339) 此处可引《值宿档》中最后一份医案，以了解光绪帝的病况与心情：“由堂来抄十月十八日朱焜、门定鳌、庄守和、范绍相请得皇上脉息，左寸关浮弦，重按无力，右寸关弦细而数。左尺细软，右尺细弱。证见劳之逾时，心神迷惑。久坐久立，腰腿酸疼。下部觉空，两肩酸坠，痛之较甚。目睛发炎，经丝尚未退净，时或干涩，视物迷蒙。气滞不畅。呛劲（咳）无痰，牵引少腹作抽。口角小泡未消，唇干口渴。时作太息。右颧下颏起有小疡，少有作痛。耳鸣烘烘。夜卧不实，醒不解乏。谷食略香，消化不快，食后胸堵膨胀闷。恶寒，嗜睡，懒于步履，筋脉觉僵。小便频数，时或艰涩不利。今早大便一次，条干。以上所见之症，皆由禀赋素弱、脾元久亏、肝肾不足、心虚血少、营卫不和使然。宜以扶脾健胃滋肾养肝之中，仍寓清心节劳之剂调理。朱茯神、三钱，焦枣仁、三钱，远志肉、一钱五分，淮山药、四钱（炒），金樱子、三钱，芡实米、三钱，金石斛、三钱，干地黄、三钱（砂仁拌），杭白芍、三钱（炒），炒扁豆、三钱，甘菊、一钱五分，炙甘草、八分。引用：健神曲、三钱，霜桑叶、二钱。”

(340) 31件医案所记为：九月初三日、初四日、初五日记有遗精，初七日、初九日、初十日、十一日、十二日、十三日记“近日遗精未发”，十三日记“遗精复发”，十六日、十七日、十八日记“遗精未发”，十九日未记，二十日记“近日遗精未发”，二十二日、二十三日、二十五日、二十七日记，二十九日记“遗精少发则元虚日见可复矣”，三十日、十月初二日未记，初四日、初五日、初六日、初七日记“时或滑精”，十三日未记，十四日记“昨夜又见滑精”，十五日未记，十七日记“未见滑精”，十八日未记。

(341) 内务府堂簿册《记旨档》光绪二十四年，400/5-9/N/谕旨类704/谕17。

(342) 光绪帝的医疗班子前后变动较大，在其31件医案所开，其最初是卢秉政、庄守和、朱焜、李德昌、陈秉钧、范绍相；九月初十日起少了庄守和；十六日起又少了范绍相，增加了忠勋，忠勋是太医院六品顶带九品俸医士；十八日起，少了卢秉政，为朱、陈、李、忠四人；二十三日增加了门定鳌，其人因保荐较晚而入值也晚；二十五日起少了陈秉钧；二十九日又出现陈秉钧；十月初二日又出现了庄守和、范绍相，少了忠勋。初四日起至十八日为朱、门、庄、范，只十五日一日为朱、庄两人。

(343) 陈秉钧于十月初二日以其奉养老母而求退。内务府的奏折中称：“光绪二十四年十月初二日，据花翎四品衔刑部候补主事陈秉钧呈称：……前以大理寺少卿盛宣

怀保职知医，猥蒙召诊。职以夙受圣恩，虽知识庸愚，亦思稍竭涓埃，藉图报效，是以即行就道，不敢以驽质诿，并不敢以亲老辞。自八月二十八日请脉搏以来，倏逾匝月。自揣浅陋之资，未能仰裨圣躬于万一，然犹思缓图补救，冀尽微忱。迨九月三十日接到家书，悉职母旧恙较前加剧，且复神志不清，饮食少进，就近延医，叠进补剂亦未见效。职少鲜兄弟，分职无人，千里远违，殊深悬系。”对于陈秉钧的回籍请求，内务府的态度是“该员系为养亲起见，委系实情”，并请示慈禧太后与光绪帝，十月初三日奉旨：“准其回籍”。内务府档案中还有两件与陈秉钧、卢秉政有关：“总管内务府谨奏，为代奏叩谢天恩事。本月初三日由司房交出赏给盛宣怀保荐之医官陈秉钧、谭钟麟保荐之医官卢秉政褂料各一套。该员祇领之下，均不胜感激之至。谨恭折据情代奏，叩谢皇太后、皇上天恩。光绪二十四年十月初四日。”“奉旨：知道了。”“总管内务府谨奏，为代奏叩谢慈恩事。本月初六日由司房交出赏给盛宣怀保荐之医官陈秉钧、谭钟麟保荐之医官卢秉政银各一百两。该员等祇领之下，均不胜感激之至。谨恭折据情代奏，叩谢皇太后慈恩。谨奏。光绪二十四年十月初七日。”“随时具奏。奉懿旨：知道了。”（以上引文皆见于《内务府奏案》，光绪二十四年八月至十月，第711包）由此可见，卢秉政虽于九月十八日为光绪帝所逐，但其至少在十月初六日尚未离京。

(344) 内务府奉宸苑《记事簿》光绪二十四年。

(345) 内务府升平署《恩赏日记档》光绪二十四年。其中“旨”字抬三格，即为先请慈禧太后懿旨后再传。

(346) 折见《戊戌变法》，第2册，第407—409页，奉明发谕旨一道。

(347) 孔祥吉先生考证此折由康有为所拟，该折原文及孔先生考证可见于孔祥吉编著：《救亡图存的蓝图》，第98—103页。该折奉明发谕旨：“工部主事康有为、刑部主事张元济均著于本月二十八日预备召见。湖南盐法道黄遵宪、江苏候补知府谭嗣同著该督抚送部引见。广东举人梁启超，著总理各国事务衙门查看具奏。”

(348) 《戊戌变法档案史料》，第252—253页。奉旨：“存。”

(349) 见该日《谕折汇存》，奉明发谕旨一道。

(350) 前两折片经孔祥吉先生考证为由康有为所拟，其中第一折及第三片未见，第二片原文及考证可见于《救亡图存的蓝图》，第106—108页。该三折片分别奉旨为“暂存”、“该衙门知道”、“暂存”。

(351) 孔祥吉先生认为此两折片是康有为所拟，原文未见，考证见《救亡图存的蓝图》，第104—105页。该折片均奉旨“暂存”。

(352) 孔祥吉先生考证此三折片是康有为所拟，原文及考证见《救亡图存的蓝图》，第109—117页。该折片分别奉旨“存”、“暂存”、“著户部查明办理”。

(353) 最后一折片见《戊戌变法档案史料》，第254页。奉旨：“户部议奏。”

(354) 《戊戌变法档案史料》，第385—386页、第433页，后片奉旨：“该衙门议奏。”

(355) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第131—133页。奉旨：“著许应骙按照所参各节明白回奏。”

(356) 原折见《救亡图存的蓝图》，第123—130页。奉旨：“留。”

(357) 《戊戌变法》，第2册，第480—482页，奉明发谕旨一道。

(358) 孔祥吉先生考证该折片是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第134—138页。均奉旨：“存。”

(359) 《议复杨深秀折》见《戊戌变法档案史料》第448—450页。

(360) 杨深秀折片经孔祥吉先生考证是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第144—148页。

(361) 孔祥吉先生考证该折片是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第149—153页。其折奉明了上谕一道，《上谕档》记载该谕有光绪帝朱笔改动字样，该片奉旨：“存。”

(362) 《戊戌变法档案史料》，第254—257页。奉旨：“著总理衙门归入大学堂未尽事宜，一并议奏。”

(363) 其中《请开矿学学堂片》、《梁启超察看片》见《戊戌变法档案史料》第257—258页、第160页。前三件皆奉朱批“依议”，最后一件，奉朱批“知道了”。

(364) 第一折见《戊戌变法档案史料》，第7—8页，第三折、第四折、第五片见《戊戌变法》第2册，第409—413页。

(365) 《议复曾宗彦折》见《戊戌变法档案史料》第387—389页，前四件皆奉朱批“依议”，后两件各奉明发谕旨一道。

(366) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第154—156页。奉旨：“暂存。”

(367) 《戊戌变法》，第2册，第482—489页。这一天《上谕档》军机处奏片有两件，其一称：本日“御史文悌奏《言官党庇诬罔折》，面奉谕旨：‘存。候酌核。’谨将原折恭呈慈览”。其二称：本日“御史文悌奏《言官党庇诬罔折》，奉明发谕旨一道。谨将原折恭呈慈览”。造成这一现象的原因不清楚，但反映光绪帝对此事的处理有过波折。后来是以明发上谕严谴文悌。

(368) 《戊戌变法档案史料》，第335—337页，奉明发谕旨：“派奕劻、色楞额、永隆管八旗骁骑营，崇礼、苏鲁岱管两翼、前锋、护军营，督同各员认真操练。”

(369) 第一件、第三件、第四件见《戊戌变法档案史料》第8—9页、第228—231页，第一件奉朱批：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣切实筹议具奏，毋得空言搪塞。”第二件、第三件均奉朱批：“依议。”第四件奉明发上谕一道。

(370) 该条陈上于二十四日，本日发下，内各省应设商务局、内工艺应分别举办，各奉谕旨一道。

(371) 第一、二件见《戊戌变法》，第2册，第430—432页。第一件奉旨：“著荣禄刷印一千部，送交军机处。”第二件奉旨：“传知康有为遵照。”（关于康有为“孔子改制称王”一事）第三、四件奉旨：“依议。”第五件奉旨：“著奕劻、许应骙迅即查照办理。”

(372) 孔祥吉先生考证该折片是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，

第164—169页。正折奉明发上谕：“著管理大学堂大臣孙家鼐酌核妥议奏明办理”，该片奉旨：“存。”

(373) 《戊戌变法档案史料》，第266页。奉旨：“著总管内务府大臣量为修葺拨用。”

(374) 《戊戌变法》，第2册，第432—433页，奉明发谕旨一道。

(375) 孔祥吉先生考证该片是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第177—179页。该片奉谕：“著孙家鼐酌核办理。”

(376) 前折见《戊戌变法》，第2册，第447页。两折各奉明发谕旨一道。

(377) 《戊戌变法档案史料》，第451页。奉旨：“存。”

(378) 《戊戌变法档案史料》，第9—11页。奉明发谕旨四道。

(379) 前折见《戊戌变法》，第2册，第434页，奉明发上谕一道。后折奉旨：“依议”。

(380) 第一件见《戊戌变法》，第2册，第435—437页。第三件孔祥吉先生认为是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第185—186页。该折奉明发上谕一道，见该日《起居注册》。

(381) 后一折见《戊戌变法档案史料》，第28—33页。奉明发寄信谕旨各一道。

(382) 孔祥吉先生考证该折片是康有为所拟，正折原文未见，附片及考证见《救亡图存的蓝图》，第187—190页。正折奉明发上谕一道，附片奉旨：“著王文韶、张荫桓酌核办理。”

(383) 第一件、第三件见《戊戌变法档案史料》，第433—435页。

(384) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，原文未见，考证见《救亡图存的蓝图》，第207—209页。奉旨：“著孙家鼐酌核具奏。”

(385) 《戊戌变法档案史料》，第455页，奉旨：“依议。”

(386) 《戊戌变法》，第2册，第366—372页，奉旨：“著军机大臣、总理衙门切实妥议具奏。”军机处奏片称该呈太长，应抄录，明日呈上。

(387) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，考证及原文见《救亡图存的蓝图》，第213—216页。奉旨：“存。”

(388) 最后一片见《戊戌变法档案史料》第273—274页，奉明发谕旨一道。

(389) 康有为原折见《救亡图存的蓝图》，第210—213页。该折奉明发上谕一道，设立农工商总局。第三件奉旨：“著户部、南北洋大臣赶紧筹还。”最后两件见《戊戌变法档案史料》第271—273页、第456页，奉旨：“著各出使大臣等妥筹办理。”

(390) 梁启超呈见《戊戌变法档案史料》第456页，奉明发谕旨一道。

(391) 张星吉条陈内请停股票一条，同本日黄桂鋆折奉谕旨一道，内剿粤匪一条同黄桂鋆折奉谕旨一道，内防会匪一条，旨：“著沿江沿海各督抚妥筹防范”，内惩教民一条，旨：“著总理各国事务王、大臣妥议具奏。”

(392) 《戊戌变法》，第2册，第372—374页，奉明发谕旨一道。

(393) 《戊戌变法档案史料》，第163—164页、第389—390页，奉明发谕旨一道。

(394) 《戊戌变法档案史料》，第276页，奉旨：“依议。”

(395) 前折见《戊戌变法档案史料》第390—391页，前折奉旨：“著端方等认真筹办”，后片奉旨：“依议。”

(396) 庞鸿书折内条陈经济科等语，奉旨：“著总理各国事务王、大臣会同礼部酌核具奏。”条陈大学堂章程等语，奉旨：“著孙家鼐酌核具奏。”改定武科等语，奉旨：“著兵部妥议具奏。”振兴农务、劝课种植、推广工艺、商务设局，奉旨：“著端方、徐建寅、吴懋鼎酌核具奏。”创修铁路、开拓矿务等语奉交片谕旨：“著王文韶、张荫桓酌核具奏。”通用银元等语，奉旨：“著户部妥议具奏。”

(397) 缪润绂呈见《戊戌变法档案史料》，第118—125页，奉旨：“存。”李文诰等呈奉旨：“令陈宝箴查办。”其余各奉旨：“暂存。”

(398) 第一折、第三折见《戊戌变法档案史料》，第391—393页，各折片均奉旨：“依议。”

(399) 《戊戌变法档案史料》，第437—438页，奉旨：“著总理衙门查询明白具奏。”

(400) 王景沂一折见《戊戌变法档案史料》，第183—184页，王两片分别奉旨：“著总理衙门议奏”、“著端方议奏”。龙各件奉旨“暂存”。

(401) 《戊戌变法档案史料》，第281—282页，奉旨：“依议。”

(402) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，原文未见，考证见《救亡图存的蓝图》，第229—230页。奉旨：“徐致靖奏冗官既裁，请酌置散卿以广登进一折。著孙家鼐妥速议奏。”

(403) 张元济折见《戊戌变法档案史料》，第42—49页。该折奉旨：“留中。”谢希傅呈奉旨：“著总理衙门、端方分别议奏。”

(404) 刘庆汾呈见《戊戌变法档案史料》，第427—429页，奉旨：“著总理衙门妥议章程奏明办理。”洪涛呈奉旨：“暂存。”

(405) 前折见《戊戌变法档案史料》，第284—285页，奉旨：“著孙家鼐议奏。”后折奉旨：“暂存。”

(406) 宁呈见《戊戌变法档案史料》，第49—53页，两呈各奉明发谕旨一道。

(407) 王凤文、陶福履呈见《戊戌变法档案史料》，第173—174页、第428—429页、第38—42页。

(408) 《戊戌变法》，第2册，第326—366页。

(409) 第一件奉旨：“著总理衙门归入刘庆汾条陈内一并议奏。”第二、三件奉旨“依议”，第三件见《戊戌变法档案史料》，第396—397页。

(410) 见《戊戌变法档案史料》，第176页、第285—286页。

(411) 《戊戌变法》，第2册，第356页，奉旨：“张汝梅查明具奏。”

(412) 其中李文诏一呈，可能是《戊戌变法档案史料》，第192—193页所收。

(413) 第一折见《戊戌变法档案史料》，第288—289页。各折片均奉旨：“依议。”

(414) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，原文及考证见《救亡图存的蓝图》，第231—234页。奉电旨：“著荣禄传知袁世凯即行来京陛见。”

(415) 第三折、第四片见《戊戌变法档案史料》，第177—178页。第一件于次日奉明发谕旨一道，第二件奉旨：“著王文韶、张荫桓妥议具奏。”第三件奉旨：“孙家鼐核议具奏。”第四件奉明发谕旨一道。

(416) 《戊戌变法档案史料》，第397—400页，奉明发谕旨一道。

(417) 呈见《戊戌变法档案史料》，第65—71页，奉交片谕旨：“总理衙门会同兵部议奏。”

(418) 赵桂生、徐堃锡、李文诏呈见《戊戌变法档案史料》，第54—64页、第192—193页。

(419) 第一折见《戊戌变法档案史料》，第91—95页，奉寄信、交片谕旨：户部、总理衙门、各督抚分别办理。第二件奉明发谕旨一道，第三件奉旨：“著岑春煊试办。”第四件奉电旨一道。

(420) 《设报馆折》见《戊戌变法档案史料》，第456—466页，第三、四、五件各奉明发谕旨一道。

(421) 《戊戌变法档案史料》，第237—238页，奉旨：“著吏部、礼部妥议具奏。”

(422) 《戊戌变法档案史料》，第286—287页，该折与广德折内将官学改学堂一条，奉旨：“著管学大臣议奏。”

(423) 《戊戌变法档案史料》，第191—192页，奉旨：“存。”

(424) 前四折片经孔祥吉先生考证是康有为所拟，其中第三折原文未见，其余折片及考证见《救亡图存的蓝图》，第235—246页。第一、二件奉旨：“著陈宝箴一并逐款确查，据实严参。”第三件奉旨：“暂存。”第四件奉旨：“著总理衙门妥议具奏。”

(425) 前三折见《戊戌变法档案史料》，第402—406页，并均奉寄信谕旨“著各省督抚筹办”，后一折奉电旨一道。

(426) 《戊戌变法档案史料》，第289—290页。奉旨：“著礼部会同孙家鼐、端方等议奏。”二十六日由都察院代递。

(427) 第一折、第四折见《戊戌变法档案史料》，第298—300页，前三折片均奉旨：“依议。”最后一折奉旨：“军机大臣会同总理衙门议奏。”

(428) 孔祥吉先生考证该折是康有为所拟，原文及考证见《救亡图存的蓝图》，第252—255页。

(429) 前折见《戊戌变法档案史料》，第438—439页，奉旨：“著铁路矿务总局查

明办理。”后折奉旨：“著吏部议奏。”

(430) 郑折见《戊戌变法档案史料》，第11—12页，奉旨：“军机大臣议奏。”

(431) 冯秉钺、周渤、郭申绶、关敏道、周培棻呈见《戊戌变法档案史料》，第413—414页、第357—360页、第85—91页、第11—12页。

(432) 《戊戌变法》，第2册，第381—392页，奉旨：“军机大臣会同各部院翰林科道各官详议具奏。”

(433) 《戊戌变法档案史料》，第355—356页，奉旨：“著刘树堂核议复奏。”七月二十六日都察院代奏。

(434) 夏寿田折、片见《戊戌变法档案史料》，第166页、第295—296页。

(435) 《戊戌变法档案史料》，第239页，奉旨：“著孙家鼐会同礼部办理。”

(436) 霍折见《戊戌变法档案史料》，第292—294页。该折与陈季同所进前两件，同奉旨：“著总理衙门议奏。”陈季同第三件奉旨：“存。”

(437) 我在《上谕档》、《随手登记档》中无法查出沈折何处何时代奏。此时军机处工作已混乱。

(438) 范弼、关榕祚、李钟豫、诚勤、黄维翰折见《戊戌变法档案史料》，第91—102页、第167页、第184—188页、第361—362页。

戊戌年张之洞召京与沙市事件的处理

一、徐桐的提议与清廷的用意

光绪二十四年戊戌，即1898年，正是清朝内外多事之年。德国占领胶澳，俄国、法国、英国也紧随其后，对大连、广州湾（湛江）、新界、威海提出了租借要求。清朝为偿还甲午战争对日本的赔款，对外大借款，引发了俄、英两国对借款权的争夺，向清朝施加种种压力。清朝处理此类事务的总理衙门对此根本无法抗拒。朝野上下感到了普遍的危机。而正是这种危机感引发了戊戌维新。

此时清朝的政治权力中心——军机处，正处在权、能皆不足的境地。军机大臣当时共有5位：恭亲王奕訢（兼总理衙门首席大臣）、礼亲王世铎、翁同龢（兼总理衙门大臣、户部尚书）、刚毅（刑部尚书）、钱应溥（工部尚书）。首席军机大臣、首席总理衙门大臣奕訢正处于病中，多次给假，经常不能入值，有事常去其家中请示。礼亲王世铎于光绪十年（1884）甲申政治风波中接替奕訢，出任首席军机大臣，光绪二十年（1894）奕訢再入军机处，他退居次席。其人无才，亦无野心，入值军机处14年一无建树，但以其亲王的身份、谦和的姿态也能自保其位。翁同龢、刚毅皆为光绪二十年入值军机处。其中翁同龢为帝师，曾于光绪八年（1882）至十年入值军机处，此次为再次入值。光绪帝常在上书房私下与翁相谋大计，遭慈禧太后疑忌，于光绪二十二年（1896）初裁撤汉书房。从此，翁与慈禧太后的关系十分微妙。刚毅因在甲午战争中力主战策，由广东巡抚开缺，以侍郎候补入值军机处。其思想保守，又是满人，但与慈禧太后的关系甚好。^①钱应溥本是军机章京出身，一度入曾国藩幕府。他于光绪二十一年入值军机处，一直列为班末，政治上的发言机会不多。他于光绪二十四年初起一直生病，多次给假。由此，军机处虽有5人，但奕訢、钱应溥一直请假，实为世、翁、刚三人。其中翁、刚有隙，世又无争，意见常常不一。在此情况下，奕訢提出“枢垣需人”，光绪帝请示慈禧太后，于光绪二十四年二月

初十日（1898年3月2日）命刑部尚书、总理衙门大臣廖寿恒在军机大臣上学习行走。⁽²⁾廖秉性肫诚，持躬端谨，但无大作为。入值后，光绪帝经常命其起草谕旨，但整个军机处的工作并未因廖的入值而有任何起色。

此外，清朝还有两个重要的机构，一是内阁，一是总理衙门。当时的内阁大学士为文华殿大学士李鸿章，武英殿大学士麟书，东阁大学士昆冈，体仁阁大学士徐桐，协办大学士荣禄、翁同龢。内阁本身当时已成闲散衙门，李鸿章甲午战败后，虽得保全，但已失势；麟书此时已病重，不久后死去；昆冈、徐桐当时被视为文人，且年龄太高，难掌政治执柄；荣禄在慈禧太后的器重下，主要执掌兵权，此时任督办军务处会办大臣、总理衙门大臣、兵部尚书、步军统领。总理衙门大臣为奕訢、庆亲王奕劻、廖寿恒、张荫桓、敬信、荣禄、翁同龢、李鸿章、崇礼、许应骙。其中奕劻为慈禧太后的亲信，时任颐和园工程处大臣、御前大臣，主要在慈禧太后身边；张荫桓最为光绪帝所重，时任户部侍郎，经常受光绪帝召见，但为慈禧太后所嫉恨。

由此可以看出，当时清朝上层处于权力结构不和谐状态。正是在这一情况下，体仁阁大学士、管理吏部事务、翰林院掌院学士徐桐于二十四年三月二十九日出奏，“请调张之洞来京面询机宜”。光绪帝收到此折后，未签署意见，当日将之上呈慈禧太后。⁽³⁾然而，这一份建议让慈禧太后考虑了3天，直到闰三月初三日（4月23日），清廷发出电旨：

奉旨：张之洞著来京陛见，有面询事件。湖广总督著谭继洵兼署。钦此。⁽⁴⁾

翁同龢对此在日记中称：“令湖督来京陛见，从徐桐请也，盖慈览后，圣意如此。”同一天，翁还致信正在病中的恭亲王奕訢，告知此事。⁽⁵⁾

从当时的政情来分析，清廷于此时调张之洞入京，是在政治格局上有所调整的重要举措。

此时戊戌维新运动已经发动，不少人已上奏建议改革。其中正月初三日，总理衙门大臣约见康有为；初六日根据贵州学政严修的建议，决定开设“经济特科”；十四日，发行“昭信股票”；二十一日批准兴建津浦

铁路；二十五日根据御史王鹏运的建议，决定开办京师大学堂；二十九日根据荣禄等人的建议，决定武科改试枪炮；二月十九日总理衙门代递康有为变法奏议；三月初三日总理衙门再递康有为变法奏议两件及康著《俄彼得变政记》；二十三日总理衙门再递康有为变法奏议三件及康著《日本变政考》、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》。⁽⁶⁾与此同时，民间的报刊、学会如春风春雨般地浸润着社会的土壤；各省大吏也在开矿、修路、兴办新学方面力图多有建树。百日维新尚未正式开场，但改革之势伴随列强的压力而增大积强。

徐桐，汉军正蓝旗人，时年79周岁。他在当时属思想守旧一派，并在政治上与李鸿章、翁同龢、张荫桓等趋新趋洋派人士格格不入。此时的中枢，以徐桐的眼光来看，已是大成问题：李鸿藻已于光绪二十三年去世，奕訢病重，将不久于人世，世铎力弱且少见识，翁同龢的权势太盛，刚毅、廖寿恒难以相敌。也就是说，奕訢若因病不能入值，权力将落在翁氏手中。若逐翁出军机，中枢即无一有能之人。由此需要一位新人能抵消翁氏的力量；若有机会逐翁，其人也能顶替上去，在中枢起到中流砥柱的作用。徐桐此时不满翁外，更嫉恨权臣张荫桓。张虽未入军机，但频频入见，对光绪帝的影响力极大。在多人出奏参劾张氏未成后，徐桐后于闰三月二十七日亲上一折《请将张荫桓严谴折》，⁽⁷⁾明言攻张仍暗中稍涉及翁。然此折上后，张荫桓依旧未能撼动，光绪帝优宠有加。在徐桐看来，如果奕訢一旦过世而翁、张联手，政治局势的发展更不知伊于胡底。徐桐正是在这种背景下，推出张之洞的。⁽⁸⁾

此时的张之洞，已是督抚中的实力人物。甲午战争期间署理两江，战后又回任湖广，开创出了许多引人注目的新事业。他原本是清流出身，与京中各大老甚有关系；此时又与新派人士，包括康有为等人保持着比较密切的联络；长年封疆大吏的工作，使之有了实际的政治经验，做起事来更能让老派人士放心。同时，考虑到光绪帝此时的政治取向，此类趋新的官员也容易得到光绪帝的认可。是年张氏61周岁，恰是政治家最成熟的年龄，其声望、地位在军机处皆能镇得住。

徐桐荐张的原折，我在档案中尚未检出，仅能从军机章京的摘由中知其大要。但徐桐的身份地位，使之在奏折上不可能将其用意和盘托出，仅是提出召张入京“有面询事件”。政治经验丰富的翁同龢一下子便

识破其心，在日记中写道：“徐桐保张之洞。”⁽⁹⁾谢俊美先生在其著作《翁同龢传》称徐氏用意在于“以张驱翁”，虽无直接材料而推测，我对之仍是同意的。⁽¹⁰⁾慈禧太后看到徐桐的奏折后，用了3天的时间来考虑，也是因为兹事体大。

就在清廷发出召张电旨的几天后，安徽布政使于荫霖上奏弹劾李鸿章、翁同龢、张荫桓。于氏此折的背景今天还不能说得很清楚，但非为个人的举动。光绪帝于闰三月初八日收到，将此折留中，也未上呈慈禧太后。⁽¹¹⁾此时光绪帝正与慈禧太后同住于颐和园，⁽¹²⁾于荫霖奏折的内容有无向慈禧太后当面报告，今限于材料，无法得知。当日，光绪帝再发电旨给张之洞：

奉旨：昨谕令张之洞即日来京陛见。该督何日起程，著即电闻，毋得迟滞。钦此。⁽¹³⁾

此中的“昨”字，当作“以前”解。这一道催张入京的电旨，很可能经由慈禧太后批准。

张之洞收到两道电旨，云里雾中，实不知其中的底里。他于闰三月初九日（4月29日）小心翼翼地发电总理衙门：

电旨恭悉。奉旨陛见，亟应钦遵，迅速起程。惟湖北现奉新章，开办之事甚多，纷纭艰难，骤少一百数十万钅款，众情惶急。减营、筹饷两端，尤为棘手。必须与抚臣、司、道等筹酌大概办法，务求地方安帖。而洞自冬腊以来，即患咳喘、不寐，颇类怔忡，精神疲敝，阖城僚属共见。以时势艰难，不敢请假休息。现在部署一切，尤为艰苦，实无一毫欺饰。惟有力疾昼夜赶办，将经手事件略为清理，大约十数日后即可起程，不敢迟延。再洞愚昧，本无所知，朝廷既有垂询事件，如有急办而可宣示者，可否先为谕知一二条，以便随时豫为筹拟上陈。不胜惶悚。请代奏。⁽¹⁴⁾

张之洞的电报表示了三层意思，其一是湖北事务甚重，其责任甚大，脱不开身；其二是身体欠佳，难承重任；其三是试探朝廷命其入京的真实意图。他虽表示“十数日后”起程，但基本倾向是不愿入京。他不知道此次徐桐保其入京的本意，担心会否削其封疆之责。光绪帝收到此一明显

推托的电报，十分气愤，闰三月十一日（5月1日）再电张之洞：

奉旨：张之洞电悉。前谕该督迅速来京陛见，自当闻命即行，何得托故迁延，致稽时日。至面询事件，岂有豫为宣播之理？所奏毋庸议。钦此。(15)

张之洞奉此严旨，不敢怠慢，第二天即十二日连忙再电告总理衙门，完全换了一副腔调：

电旨恭悉。瞻望阙廷，亟思赶赴，以申瞻覲之忱。谨当迅速料理，拟于二三日内起程。无论病愈与否，至迟十七日亦必力疾起程，不敢稽延。请代奏。(16)

与此同时，张之洞还发电此时正在彼得堡的前清朝驻德公使许景澄，以了解当时的国际情况，(17)并电两江总督刘坤一，表示路过南京时将与之会面，共讨大计。(18)闰三月二十五日（5月15日），张之洞乘“楚材舰”经南京到达上海。

正当张之洞刚刚离开武昌后，沙市事件爆发了。闰三月二十一日（5月11日），总理衙门收到湖北荆州将军祥亨的电报，称该月十九日因湖南人与招商局更夫发生争端而放火，结果烧毁日本驻沙市领事住宅（后将详述）。清廷当日下午下令荆州将军祥亨迅速查明情况，并命署湖广总督、湖北巡抚谭继洵派员“迅速办理”。(19)同日，日本驻华公使矢野文雄来到总理衙门进行交涉，清廷再电谭继洵“力遏乱谋，严惩首要各犯”。(20)二十二日，谭继洵、祥亨连续三电，报告办理情况，称沙市外国人皆安恙，拿获要犯曹品棠等六名。当日，日本公使矢野文雄照会总理衙门，称滋事匪徒有数百名，并有声援之兵丁，“现所拿获仅六名矣，地方官岂未实力办理耶？”明确表示对此事办理的不满。(21)也就在这一天，总理衙门收到驻日本公使裕庚发来一电：

沙市滋事甚重，日领事署、邮局烧尽。日派“高雄”、“谏城”两舰往沙，必藉事要挟。(22)

此一电报引起清廷的恐慌。

光绪二十三年（1897）德国以山东两名德国传教士被杀为由，派舰

占领了胶澳，此时已迫清廷签订了《胶澳租界条约》，强租青岛99年；法国虽已占领了广州湾，此时又因苏安宁（Berthollet）被杀案与总理衙门进行交涉。清朝与西方多年的交涉中得出经验：一旦发生事端，列强必藉机要挟；而一旦出动军舰，很有可能将事端扩大化，清朝必然陷于战与不战的选择，而被迫作出更大的让步。于是，在收到裕庚电报的第二天，二十三日清廷也发电给署湖广总督谭继洵、荆州将军祥亨、两江总督刘坤一，转告裕庚电报的内容，要求他们密加注意，“日谋不可不虑”。⁽²³⁾二十四日，很可能经过慈禧太后的批准，光绪帝发下一道电旨到上海：

奉旨：前据张之洞电奏，于十七日起程，嗣后尚无交卸来京之奏，此时计程当抵上海。惟现在湖北有沙市焚烧洋房之案，恐湘、鄂匪徒勾结滋事。长江一带呼吸相连，上游情形最为吃重。著张之洞即日折回本任，俟办理此案完竣，地方一律安清，再来京。钦此。⁽²⁴⁾

也就是说，张之洞的军舰刚到上海，清廷命其折回本任的电报已经在上海等着他了。

张之洞返回湖北去了，而恭亲王奕訢的身体也越来越差，于四月初十日去世，清朝中枢的权力结构因其去世而处于紧张。就在同一天，御史王鹏运上奏《大臣误国请予罢斥》，称翁同龢、张荫桓在对外借款时纳贿，该折当日上呈慈禧太后。⁽²⁵⁾二十一日，给事中高燮曾上奏《加增海关经费有失政体折》及两片，指责户部给海关洋员增薪有损政体。该折片虽未直言攻翁，但翁已看出其意，在日记中称：“高折意斥余而未明言，但指张某（荫桓）耳。”该折片也于当日呈送慈禧太后。⁽²⁶⁾

四月二十二日（6月10日），即百日维新的前一天，慈禧太后进行第一次人事调整，荣禄升大学士（后补文渊阁）管理户部，刚毅升协办大学士、接任兵部尚书，崇礼接任刑部尚书。此一次调整几乎全是针对翁同龢。翁当时的职位是协办大学士、军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书。荣禄原为协办大学士、督办军务处会办大臣、总理衙门大臣、兵部尚书、步军统领，与翁地位相等；此时以大学士管户部，正好在户部事务上管着翁；刚毅与翁同为军机，此时升协办大学士、调兵部尚书，

在地位上完全与翁平起平坐；刚毅空出来的刑部尚书，留给了崇礼，使这位总理衙门大臣不再用镶白旗蒙古都统名衔，即可在总理衙门与翁对敌，更压着张荫桓一头。

四月二十七日，百日维新的第五天，慈禧太后进行第二次人事调整。翁同龢被罢斥，直隶总督、北洋大臣王文韶“来京陛见”，荣禄署理直隶总督、北洋大臣。同一天，清廷还发出电报：“四川总督裕禄现在行抵何处？迅速来京陛见。”⁽²⁷⁾此一人事调整直到五月二十三日才结束。王文韶接替翁出任军机大臣、户部尚书、总理衙门大臣，裕禄调任军机大臣，荣禄调任直隶总督、北洋大臣。⁽²⁸⁾军机处由世铎、刚毅、廖寿恒、钱应溥、王文韶、裕禄组成。而钱应溥一直生病给假。

如果不是沙市事件，张之洞将于四月上旬，即恭亲王去世前，到达北京，很可能由此入值军机处。若如此，政局还会有那么大的变动？

二、张之洞与总理衙门对沙市事件的处理

根据清方的报告，沙市事件的大体经过为：光绪二十四年闰三月十八日（1898年5月8日），沙市招商局更夫因湖南辰州船帮中有人在局门口吵闹（一说在局门口小便），用扁担将其打伤。十九日上午，湘帮纠众报复，当即由官员将之弹压解散。下午，有湘人倚醉在海关验货场门前吵闹，海关的水手出拦，双方扭打。湘帮得到四川人的支持，大打出手，将海关的房屋点燃，延烧到日本领事的住宅、邮局及海关的3艘船。在此过程中，当地的驻军制止不力。日本驻沙市领事永泷及领事馆人员、英国领事、海关的洋员，当时均坐船脱离，未受到人身伤害。日本领事住宅及邮局，均是租用的中国人的房屋。海关办公处是新盖的洋房，从法理上看，也是中国政府的财产。⁽²⁹⁾

如果用今天的国际法观念看待，沙市事件是一件平常的刑事案件，清朝政府对日本政府需道歉并赔偿相应的损失，由于被烧的住宅为租用的中国人的房屋，赔偿也只应是屋内被毁的物件。而从当时处理此类事件的惯例来看，清朝政府至少还得进行“惩凶”，尽管此类刑事案件的审理，用今天的观念来看，完全属于本国法律范围之事。当时各国列强往往藉事要挟，清朝政府也不知道日本会以此事提出何种要求，当听说日本军舰出动时，无法不感到紧张。在给日本公使矢野文雄的照会中，总理衙门说明：“此事已迭奉电旨饬湖广总督严行拿办”；“本衙门再行电达鄂督实力办理。”⁽³⁰⁾

自1897年德国占领胶澳后，张之洞的态度转向联日。其中也有日本工作的因素。⁽³¹⁾日本政府在战后力图建立与地方实力派的联系，刘坤一、张之洞皆是其重点的工作对象。在日本参谋本部次长川上操六的策划下，一些日本军方人士来到湖北。张之洞皆与之商谈，并将谈话要点及其联日意向三次电奏。⁽³²⁾清廷以“恐北方（俄国）之患必起”而予以拒绝。⁽³³⁾在此类交往中，他与日本军方人士及日本驻上海代理总领事小田切万寿之助等人建立了联系。此次奉命折回湖北处理事件，他即在上海

与日本代总领事小田切进行了两次交谈。在谈话中得知日本军舰“高雄”号“本系到汉口游历者，非为沙案”，且船身较大，不能上溯到沙市，另一艘日本军舰“爱宕”号较小，尚在长崎未来，“可函阻之”，并听说沙市日本领事“言语甚和平，不至要挟”，他立即电告总理衙门代奏，“以慰宸廑”。他给署理湖广总督谭继洵、江汉关道瞿廷韶的电报中也通报了以上消息，又要求善待日本沙市领事永泷，称“彼外部必以永泷之言为重轻，故慰永泷是抽薪法也”。⁽³⁴⁾四月初八日（5月27日），张之洞回到湖北，电奏：“武汉谣言甚多，人心不靖，洋人异常惊惶，现正力筹镇抚事宜。”⁽³⁵⁾

四月初九日（5月28日），日本公使矢野文雄照会总理衙门，称其奉日本外务大臣西德二郎之命，向清朝政府提出五项要求：一、清廷颁发上谕，“将各外国人身家财产一体优待保护，严切设法随时防范，从此以后勿再有如此之事”，并提出，该上谕之“周详”，以“为日本所敬佩为要”；二、“速将此次匪徒从重治罪，并将弹压不力之地方官从严议处”；三、赔款14.5万日元，折关平银10.5万两；四、沙市开设日本专管租界，其章程以杭州租界章程为蓝本；五、岳州、福州、三都澳均开设日本专管租界。照会还称：“日本政府不疑清国政府迅速照办。”⁽³⁶⁾从当时的国际惯例来看，日本政府的要求是完全不合理的。沙市事件本为一般刑事犯罪，事发于海关，延烧到日本领事住宅，非为专对日本，本应由清朝政府按国内法处理。日本要求第一、第二项是对中国主权的粗暴侵犯。日本领事住宅本是租用的中国民房，当时合同订明，遇火延烧，互不赔偿，即日本领事不赔屋，中国民人不赔物。此次开出银10.5万两的天价，分明是狮子大开口。其第四、第五项提出沙市、岳州、福州、三都澳设日本专管租界，更是帝国主义的要求，且岳州、福州、三都澳与沙市事件毫无关系。然在1898年这一特殊时间刻度中，清朝政府认为，日本的要求还算是温和的，毕竟没有像德、俄、英、法那样提出租借地的要求，也没有以军舰入驶相要挟。为此，总理衙门照复矢野文雄，表示第一、第二项待结案时“请旨”，实际也是同意了日方的要求，其余各项交由湖广总督张之洞办理；并于同日电告张之洞日本五项要求的内容。

张之洞奉到总理衙门的电报后，于四月十三日连发两电给总理衙

门。对于日本的五项要求，他同意总理衙门对第一、第二项的处理；认为第三项日本要价太高，只能以“遗失物件若干并公馆陈列货物所实在所值若干议赔”；同意在沙市设立日本租界，但认为因浙鄂两省有别，沙市租界应按正在谈判的汉口日本租界之例；他不同意第五项，认为“添口岸是另事，不必牵涉沙案”。尽管张之洞的这一答复，以今人眼光观之，已是对日本作了有损中国利益的极大让步；但张之洞仍恐日本乘机扩大事态，引起决裂，另提出了三条谈判事务的对策：一、此事的处理需要一定时间，由总理衙门告日本公使矢野“勿急”，并表示“断不延宕”；二、由他派熟悉日本情况的官员，即其主要洋务幕僚三品衔补用知府钱恂至上海，与日本驻上海领事小田切谈判，他认为小田切“极以东方大局为重，深愿联络中国”，“彼能与其政府及外务省通消息”；三、日本驻沙市领事永泷“粗疏不更事”，要求总理衙门与矢野切商，派小田切来湖北“面议此案”。⁽³⁷⁾与此同时，张之洞还通过盛宣怀致电日本驻上海领事小田切，通报其派钱恂到沪商谈，并请小田切转告矢野：“万勿向总署催促此事，从容商办，必极妥，于贵国局面必好，且有无限好处。”在电报中，张之洞还提到了“东方大局”，这一词语在当时有中日同盟的意味。⁽³⁸⁾张之洞对日本要求的过度反应，正是那个时代列强对华的蛮横态度所致。

此时的日本政府虽有意于利用沙市事件扩大其侵华权益，尚无心于用军事手段迫清朝屈服。当总理衙门在矢野文雄的催迫下，示之以张之洞电报时，矢野表示可派小田切赴湖北办理。为此，总理衙门于四月二十二日发两电给张之洞：

日本矢野公使照称：外务省电开，派驻沪小田切署总领事前往汉口，请电尊处转达，饬关道会商汉口租界等语。希查照。养。

日本催沙市案，即将元电（即张之洞四月十三日电）告知，矢野谓其政府饬办之事，不得派领事办理，必在总署商办。告以事隶鄂省，须该省自行查明核酌。彼谓可令小田切在汉晤商，作为私情。仍由钦差核办。彼国议院责望政府要索，如不速成定，两国大局有碍。所拟认赔之数几何？祈电知。至租界办法，随后商定。养。⁽³⁹⁾

尽管矢野请示东京后，愿派小田切去湖北谈判，认为此为有利于日本的促进谈判的手段；而张之洞却认为，小田切是最为有利于清朝的日本谈判代表。矢野文雄的照会强调了小田切赴汉口的使命是与江汉关道瞿廷韶商办汉口日本租界之事，同时告诉总理衙门沙市之事，“仍由钦差核办”，即由其本人核办，谈判的主要地点仍是北京。

由于小田切未来湖北，张之洞的代表钱恂在上海与小田切进行沙市事件的善后谈判。四月二十日，张之洞发了一份长电报给小田切，对日本要求五项提出了自己的看法：第一、第二项可以照办；第三项只能赔日本领事永泷之损失，并答应给日本领事再造新屋，“租金多少不计”；第四项因沙市情况与杭州不同，不能照杭州之例办理，但“地价酌减、华民杂居两条自可照办”；第五项与沙市之案无关，“不必特提此事”。在这封电报中，张之洞提出了自己的大计划：湖北、湖南各派50人至日本学士官，另派20人学下士官，数十人学专门学。此外另聘日本教习20人来鄂。张之洞还称：

至两国修好，因战事未久，颇不易言。京外专主此说者，鄙人而已。若因此案牵涉他事，近乎抑勒。即使我总署曲从，京外闻者必存芥蒂。从此联交之说，鄙人何敢深信，何敢再言？即言必为他人阻拦。千古大局，因此细微事顿然罢辍，岂不可惜？此中关键，贵总领事无不周知。

在电报中张之洞还邀请小田切来武汉“面商”。⁽⁴⁰⁾在张之洞这一长电报的指导下，钱恂与小田切的谈判很可能“顺利”得过了头。四月二十四日，总理衙门再发电给张之洞：

顷矢野来署催办沙案，据称尊处派人商小田（切），以沙市租界大致议有头绪。惟吴淞、三都澳口岸日本可立专租界，与署议不符。查赫德申呈，吴淞等自开之口，与别口不同，应勿立租界，由中国派员另立巡捕、会审局，南洋深韪其言。本署告矢野，新开口岸，如各国立有租界，日本方可仿办，切不可由外间轻许。矢野询沙案赔款谓连筑码头费在内，须十万五千两，若由中国代筑可减。尊处究拟赔若干，祈速酌核电复。又催小田（切）速赴汉商办，彼谓沪有经手事，难速往，似不令商办沙市案也。敬。⁽⁴¹⁾

由此可见，上海谈判之进展神速，甚至涉及不在其权限内的吴淞、三都澳设立日本专管租界一事。二十八日，总理衙门为此事再次发电提醒张之洞。⁽⁴²⁾很可能根据钱恂与小田切在上海谈判的议定案，五月初四日（6月22日），矢野文雄照会总理衙门，提出了日本政府的修正案：

上月二十八日本大臣照内声明各节，因贵王、大臣面称，其第一、第二节内并无异议，此外尚有碍难照办之处，并湖广总督张电内，又有云云等语。当经电达外务大臣在案去后，兹准复称：其第三节原请赔补平银十万五千两，此内一万八千一百零三两，是系毁失之物件实价，下余八万六千八百九十七两系为沙市江堤工费而索。兹改拟：清国政府如允下开第四节内所改拟，则日本政府亦允止索上开毁失之物件实价，不复索该江堤工费。其第四节内原请沙章速本杭章议定，兹改拟清国政府先允：一、该专界内道路地免其地价及地租；二、筑路及养路之费由日本担承，则清国将该专管地内地价通行酌减；三、清国商民亦在日本专界内居住；四、该江堤工费由两国政府各认一半。以便日本领事届时会同地方官将沙章妥速商订。其第五节原请岳州、福州、三都澳设日本专管租界，兹改拟：清国政府日后如允别国在岳州、三都澳设其专界，允日本亦一律照办。至于福州与台湾一苇可杭（航），帆樯往来日盛一日，是时速设专管租界，以便商民交易，并资该官约束，尤为当务之急，不得不仍请清国政府按照原拟办理。以上均是日本政府熟思而定。

在照会中矢野还称：“兹所改拟，直减至无可再减焉。惟贵王、大臣亦熟思而审定之。”表示了不再让步的坚决姿态。⁽⁴³⁾此一修正案与前案相比，仅减少在岳州、三都澳设立日本租界，而对赔款的减除，是由中国政府支付江堤工费一半，并减免地价、地租的条件作交换。从今天的角度来看，张之洞、总理衙门的外交并不成功。但在当时清朝外交一败再败的情况下，张之洞、总理衙门对他们的外交努力的结果表示满意。当日总理衙门电张之洞：

日本矢野使面递节略，沙市索赔减为一万八千余两，余八万六千余两作沙市沿江堤费。此项工程，应两国各认其半等语。堤费约需若干，各半是否约合八千两，希迅查核电复。略称，专界内道路

地基应免索地价，豁免地租，又，专界内租地价酌行核减，是否可行？该国欲藉沙案多索利益，核之原索十万五千，恐有浮多，然亦不能酌予便宜。矢使催急，希速筹复，以便转商。支。(44)

张之洞得到消息后，于初九日复电总理衙门，同意支付日本领事永泷银1万两，作为全部赔偿；同意江堤费用两国平分；同意租界内道路免地租，但不同意免地价，认为“地价不给，与通例有碍，随意酌给可也”；同意租界内地价酌行核减。在该电中，张之洞称：

再，密陈者：看近日情形，矢野于沙案商办言语渐近情理，尚知顾全邻谊，所索较初次开口时减让甚多，必系奉到该国政府指示，意在联络邦交。(45)

在长久的列强压力中生存的人，心态也会有一些变化。他们已习惯了列强毫无让步的强压，而对日本意义不大的让步（且其要求仍不符合当时和现在的国际惯例），感到了一种欣慰，甚至置于“邻谊”、“邦交”的高位。

除了总理衙门与日本公使矢野文雄在北京的交涉、张之洞的代表钱恂与日本驻上海代理总领事小田切在上海的交涉外，张之洞本人还在湖北处理沙市事件的善后。首先是捉拿沙市事件的案犯。张之洞回到湖北之后，沙案被捕人犯达二十余名，其中4名在清廷的批准下已就地正法，其余人犯，正加紧审理。其次是命荆宜施道俞钟颖，在被毁原日本领事租用住宅的原址上另建新屋，要求“比原式宽敞整洁”，并称“该馆右边尚有民房可买添建”。张之洞的用意是防止日本要求赔款自修。(46)其三是尽可能笼络日本驻沙市领事永泷，以避免新生事端。

张之洞的答复，基本上符合了日本要求的修正案。可正于此时，日本内阁更迭，第三次伊藤博文内阁结束，大隈重信重组新内阁。当清朝驻日公使裕庚将此事电告后，(47)总理衙门担心日本新内阁会否改变原议，提出新的条件。五月十一日，总理衙门致电张之洞：

佳、蒸电悉。沙市准驳，悉合情理，当告矢野，就此结束。裕星使电，日本政府伊藤退，大隈补，除海、陆两军外，大藏等俱换，矢野能否仍前联洽，未可知也。真。(48)

此时总理衙门的基本想法是尽快结束沙案的交涉。

比照日本要求的修正案，还有重要的一项，即福州设立日本租界。总理衙门于收到矢野照会的当日，即五月初四日，为此致电福州将军增祺：

日本矢野使因沙市案索福州专界，告以该处向无各国专界，难以独允。矢野云，该处与台湾相近，商务日增，无须多地。闽南台一带沙岸尚多，可否酌给一段？(49)

总理衙门的电报虽已明言，但口气较温和。福州将军复电驳回福州租界一事。收到日本内阁变动消息的第二天，即五月十二日，总理衙门恐事态有变，再发一电给福州将军增祺、闽浙总督边宝泉：

日本索福州租界甚急。据称该处与台湾相近，商民往来日众，设租界可资约束，与各国仅为商务不同。若照援可有词阻谢。只求允给，后再由地方官与领事妥商划地。其地段广狭暂可勿论。沙市案将结，专候此事定议，断难诿延，祈速复。(50)

这一份电报实际上是压迫福建官员同意日本设立租界的要求。五月十五日，总理衙门将张之洞电报相示矢野文雄，请其电告日本政府，“允照议办结”。(51)十七日，总理衙门催问张之洞沙市事件的各地方文武官员如何处理，命其详电。十九日，总理衙门正式照会矢野文雄，基本上全面接受了日本政府要求的修正案：

光绪二十四年四月初九日接准照称，沙市一事因该地方官不实力弹压匪徒，日本领事与随员等躬逢危险，公署则被焚烧。日本政府为赔补起见，开具五条，请迅速照办。

查第一节，请降谕通国，将外国人身家财产一体优待保护，随时防范；第二节，速将此案匪徒从重治罪，并将弹压不力之地方官议处。此皆案内应办之事。

五月初四日又准照称，原开第三，如允下开第四节改拟，则日本政府止索失物实价一万八千一百零三两，下余八万六千八百两充沿江修堤所需工款。其第四节，一、该专界内道路地基免其地价

及地租；二、筑路及养路之费由日本担承，则清国将该专管内地价通行酌减；三、清国商民亦在日本专界内居住；四、该江堤工费由两国政府各认其一半，以便日本领事届时与地方官将沙章妥速商订。原开第五节，岳州、福州、三都澳设日本专管租界，改拟清国政府日后如允别国在岳州及三都澳设专界，日本亦一律照办，至于福州与台湾相近，请速设专界，以便约束出入，请按照原拟办理等因前来。

本衙门当经电商湖广总督妥筹办。兹据电复，沙案各款，第一条索赔一万八千两一节，查日领事住房乃系我租与，并非彼屋，所失货物不多，众目共见，领事永泷亦曾自言之。拟允给一万两，所有一切各项赔补均包在内。第二条，以八万六千两作沿江堤费，两国各半一节，事属可行，当照允。惟江堤甚长，若太短，则所围地甚少，无大益。一纵一横均在四五里，石工须坚固，堤面须宽平，上修石板路或马路，工费约需银十万以外，非此不能稳固兴旺。此彼此两益之事，将来无论所费若干，总是两国分认。兴修时公同估计，公同监工。计修堤多认不止八千金，所以愿意增此减彼者。堤工乃彼受益，情理都协。失物本不甚多，故碍难多认，并非吝惜数千金也。若赔款过多，则在我出之为无理，而在彼索之为无名，于两国局面均有妨碍，故不愿也。此意请婉达。第三条惟界内道路免价豁租一节，道路不比行栈，彼无利息可生，其租可免。至地价不给，与通例有碍，随意酌给可也。第四条界内租地价酌减一节可行，但商民不能太苦，当与永泷领事从容商办等语。以上各节，本衙门已与贵大臣面商，承贵大臣电达外部允准照办，自可就此结案。

自来照所称岳州、福州、三都澳均设日本专界一节，本与沙案无涉。查岳州、三都澳系中国自开口岸，拟定为通商场，不立租界名目。如将来他国设有专界，自可允准日本一体照办。又，福州专界，本衙门电据闽浙总督复称，南台地窄人稠，通商各国皆在桥南仓前一带自行租地，并未设有租界。日本尽可照办，似无须另设专界等因。如贵国以为福州与台湾相近，必欲创立租界，应飭由贵国领事与地方官查勘商酌，再行核办。

相应照复贵大臣查照，转达贵国外部可也。(52)

此后的交涉可以说是相当顺利，波澜不起。五月二十三日，张之洞复电总理衙门，中国商民可在沙市日本租界中居住。(53)六月二十四日，张之洞出奏，将沙市事件有关案犯惩治及相关官员的处理上报朝廷，并将荆宜施道兼沙市关监督、江陵县知县衙门移至沙市。(54)七月初二日（8月18日），清朝荆宜施道俞钟颖与日本驻沙市领事永泷签订《沙市口日本租界章程》。(55)初八日，光绪帝收到前引张之洞奏折，予以批准，并发出明发上谕。(56)十二日，总理衙门将张折及明发上谕内容照会日本代理公使林权助。(57)九月十三日，总理衙门照会日本公使矢野文雄，赔银1万两已由荆宜施道付给了横田。(58)光绪二十五年三月十九日（1899年4月28日），中日签订《福州口日本专用租界条款》。(59)

由上可见，日本通过沙市事件——并非针对日本的普通刑事案件——获得了：一、赔款银1万两；二、在沙市、福州设立日本租界；三、沙市日本租界的江堤工费由中日两国共同支付；四、租界内道路地租全免、地价酌给，租界内其余土地地价酌减；五、给日本领事修建新住宅，免其房租，直至日本建起新馆为止。(60)此外，清朝还将沙市事件的案犯4人处死、1人永远监禁，另19人被处监禁15年、10年、5年、3年至枷号1月不等；受到处罚的官员共7人。当然，作为刑事案件，清朝政府本应依法惩治，但处理如此之重，且连带当地官员，就有“给鬼子消气”之用意。这种处理方式给民众和官员以极大的心理压力，日本人是惹不起的，朝廷是站在“鬼子”一边的。

从今天的角度来看，沙市事件的处理完全违背了当时和现在的正常国际惯例，张之洞、总理衙门的外交完全错误。但比照当时德、俄、英、法等国的行径，日本毕竟还未将事件扩大化。张之洞、总理衙门对此案的处理感到相当满意。在列强极力扩张其在华权益的背景下，清朝已成了惊弓之鸟。

三、召张之洞进京的呼声再起

张之洞由上海折回湖北本任时，自认为他可能不必再进京了。尽管朝廷的电旨中称“办理此案完竣，地方一律安靖，再来京”，但他于四月二十七日给正在俄国圣彼得堡前清朝驻德公使许景澄的电报中称：“仆至沪奉旨回鄂，办沙市案，此后想无须北上矣。”⁽⁶¹⁾他虽然还没有听到当日中枢的震动，即翁同龢被逐、荣禄出为署直隶总督、王文韶召京，但很可能已清楚清廷召其入京之用意。在给他的好友湖南巡抚陈宝箴的电报中，张之洞袒露了其心迹：

此次回任，奉旨：俟沙案完竣，地方一律安静，再行来京等因。目前地方情形如此，自未便遽请北上。且自顾迂庸孤陋，即入都一行，岂能有益时局？惟有听其自然。在外所办虽一枝一节之事，然尚有一枝一节可办耳。⁽⁶²⁾

张之洞不愿入京。他本是京官出身，深知京中官场的利害得失，自觉此时入京无益于时局，而在封疆尚有一枝一节的实事可办。张之洞的这一想法最后果然实现。五月二十七日，军机处发来电旨：

奉旨：前经谕令张之洞折回本任，俟沙市之案办竣，再行来京。现在案虽就绪，惟湖北地方紧要，张之洞著即毋庸来京陛见。⁽⁶³⁾

此一谕旨的背景，我还没有查清楚，但此时光绪帝住在颐和园，该谕旨肯定经过慈禧太后。且王文韶、裕禄已入军机处，召张入京已无必要。

也就在此时，另有一事使张之洞名声大噪。先是浙江巡抚廖寿丰奉旨保举出使人才，其中第一位是翰林院侍讲黄绍箕。五月三十日，光绪帝接到此折，下令黄绍箕于次日召见。⁽⁶⁴⁾黄绍箕是张之洞的门生，其师的思想、学问均为知详。在六月初一日的召见中，⁽⁶⁵⁾黄绍箕向光绪帝推荐了张之洞的《劝学篇》，光绪帝命其进呈。初五日，翰林院向军机处咨送《劝学篇》。⁽⁶⁶⁾初六日，光绪帝发下谕旨：

本日翰林院奏侍讲黄绍箕呈进张之洞所著《劝学篇》据呈代奏

一折。原书内外各篇，朕详加披阅，持论平正通达，于学术人心大有裨益。著将所备副本四十部，由军机处颁发各省督、抚、学政各一部，俾得广为刊布，实力劝导，以重名教而杜卮言。(67)

据张之洞在《劝学篇序》称，该书完成于光绪二十四年三月，距光绪帝发出上引谕旨有三个多月。而黄绍箕在短短几天内进呈数量达40部之多，看来张之洞也确有在京城宣传的计划。《劝学篇》是张之洞最重要的著作，其中提出的“中学为体，西学为用”的中西文化观，当时无论趋新或守旧的人士都认为可以接受，且在文化底蕴上显得比康有为各说更为深厚沉实。这部书很快占据了当时众多士大夫的心。一个月后，七月初六日，光绪帝又命军机处转告总理衙门：

《劝学篇》一书，著总理衙门排印三百部。内〈明纲〉一篇自“议婚有限”至“皆不为婚”二十一字，注语自“七等”至“无为婚者”三十四字著删去。余俱照原文排印。钦此。(68)

张之洞的《劝学篇》由此而获得了敕印的地位。

到了这个时候，百日维新渐渐进入高潮。康有为及其党人的激进主义言论引起了许多官员的担心，康有为及其党人力图进入政治中心的努力也受到了京城高官的集体抵制。王文韶、裕禄在军机处的表现，虽让人挑不出大错，但其平庸无能也已充分展露。召张之洞进京的呼声由此再次响起。

最初提出此议的是一位小官内阁候补中书祁永膺。由于当时光绪帝开放言路，他也获得进言的机会。祁永膺在条陈中说：“今天下百僚职司颓靡实甚，欺罔蒙蔽，痼疾褊深”，可采用的办法惟有“得大公无我、刚健中正、决疑定案之大臣，畀以重权，任当枢要”。为此，他提名张之洞、李秉衡。其中对张评价为：“学问渊粹，于古今盛衰之故、中外强弱之势明达博通，而又知人善任，因才器使，所谓老成典型也。”他认为张之洞“如登枢要，畀以重权，与之日夕谋议，讲求用人行政之道，知必廉顽立懦，敦薄力偷，振聩发聋，救颓起靡，则吏治庶整肃而有常，新政必推行而尽利”。祁永膺的提议，明显是针对康有为及其党人的。条陈中有一语，称光绪帝若用张之洞，“断不如宋神宗之舍韩琦、富弼而误用王安石，以致群阴汇进矣。”祁永膺的条陈于七月二十七日由内阁代递。此

时恰是光绪帝罢免礼部六堂官、任用杨锐等四人为军机章京“参预新政”后未久，百日维新达到高潮并暗涌着危险的潜流。祁永膺上折召张，其中必有其深刻的背景，尽管我对此还不能具体地加以说明。祁永膺的条陈于三十日奉旨“存”，并于同日由军机处呈送慈禧太后。(69)

第二个主张召张进京的是袁世凯。他因徐致靖的保荐，奉召入京，感到了局势的危险。他于八月初一日遇到张之洞的主要洋务幕僚钱恂，告知欲在第二天召见时，当面向光绪帝建议召张之洞入值军机处。钱恂将此消息电告张之洞，张连忙发电，请钱“力阻之”。(70)张之洞此时不愿入京，其中也包括他对局势的判断。北京已是险象环生，一些政治家见此都不愿入京。湖南长宝盐法道黄遵宪奉调驻日公使，进京请训时在途中多次称病，张之洞对此一眼看穿：“闻黄有留京入枢译之说，故托病辞使。”(71)容闳在上海称病，上海道蔡钧奉命查看后，于七月初三日电告：“东电敬悉。容道寓虹口川河浜一百七十一号谭宅。据云，津镇路款事，六月十六日详禀，未奉批。现患暑湿腹泻，俟痊愈赴京。”(72)前驻德公使许景澄归国后，也回浙江老家，要求请假，迟迟不肯入京。即使是钱恂，因张之洞保荐使才而被光绪帝电旨入京召见，同时被召的还有张之洞幕僚候补同知郑孝胥。郑先到京，被光绪帝升为候补道、总理衙门章京。张之洞害怕钱恂亦被留京，电告总理衙门，称钱恂将赴日本与小田切商议湖北学生留日学习事项，请在召见后“即令该守即回鄂”。(73)

第三个主张召张进京的是户部候补主事闵荷生。他在条陈中写道“变法自强，首在择相”，日本之变法成功全赖伊藤博文。为此，他提名张之洞：

湖广督臣张之洞，才堪济变，久已简在帝心，天下皆知。其学问心术，才干识量，种种过人，而精力又强，资望亦深，仅予兼圻之任，似未足以尽其才。若蒙圣恩召置左右，俾参密勿，必能佐皇上丕振全局，当亦在廷诸臣所愿，相助为理。救时良相，自古为难，张之洞不为谓非其选。

从闵荷生的条陈来看，他还未意识到当时的政治已处于危险的边缘，只是认为在枢各臣难当大任，并未针对康有为或应付慈禧太后之心。该条陈于八月初二日写就，初三日由户部代递，当日奉旨“存”，并由军机处

第四个主张召张进京的是日讲起居注官、翰林院侍读学士陈兆文。他因任起居注职而常入宫禁，对政治内幕知详。他在奏折中用语相当委婉，只是称目前军机处工作太忙，皇上也未可过劳，“宜多择勋猷卓著之大臣，召入枢廷，以资赞襄”。为此他提名张之洞：

如今湖广督臣张之洞器量阔深，经猷远大，公忠直谅，素为海内所推。自英、法内窥，海氛始亟，张之洞内维中国自立之策，外观诸国富强之方，或慷慨陈言，或从容措置。日本之役，摄理南洋尤能整饬海防，倡作忠义。事平之后，鉴于我弱彼强之故，大张西学为天下先。其于内政外交，尤能通达善变。所著《劝学篇》，曾进御览，于中西政教得失源流，推阐无穷。历督两粤两湖，勤求吏治，稽核军政，兴练洋操，创设制造各局实效昭彰。

在这篇奏折中，陈兆文给了张之洞以他能表达的最高评价：“休休有容，得大臣之体。”他认为，光绪帝如召张之洞入军机，参赞宸谟，朝夕献纳，“必能挽艰危之时局”。陈兆文有直接上奏权，该折于八月初三日递上，光绪帝未作任何评论，同日军机处将该折呈送慈禧太后。(75)

与陈兆文同时递折的还有新任江苏松江府知府濮子潼。他在该日的奏折中推举了伊藤博文，在附片中也提到了重用张之洞。他认为张之洞“凡有建白，实出近日建言诸臣之上”，隐隐露出对康有为之类的贬削。他没有提议召张入京，而是提出，今后交发军机大臣等“会议之件，拟请一并发张之洞议奏”，并认为此举“实于新政大有裨益”。(76)濮子潼虽无直接上奏权，但他曾任军机章京、兵部郎中，他的奏折很可能通过其与军机处的关系也于初三日递上，光绪帝依然未作任何评论，同日军机处将该片呈送慈禧太后。(77)

还有一份很奇特的条陈为京师大学堂提调、翰林院修撰骆成骧所上。他认为，变法须先定宰辅。而宰辅应在二品以上“通达时务”的大臣中选择。他认为西方的议会制度可作参照，即在京中考取出身的小官中按省份选择二三百名，由其投票，皇帝再据投票结果任命宰辅。骆成骧没有提出具体的人选，但他在条陈中极力反对“小臣”入中枢的言词，可见其议是针对康有为及其党人的。而他所称的“通达时务”大臣，在其心

目中又是有人选的，张之洞很可能是其中的一员。该条陈于八月初四日由管理大学堂事务的协办大学士、吏部尚书孙家鼐代递。从档案中，我看不出光绪帝是否看到过此折，但该折未递慈禧太后。(78)

第五个主张召张入京的是兵部职方司学习主事曾炳燝。他认为变法未能得到实际进展的主要原因有二：“一则守旧不化，积习太深；一则意在维新，短于才识，不敢操纵一切。”他的对策是，“必择一贯通中西政治、办事而确有成效如湖广督臣张之洞者，入赞廷枢，主持新政”。惟有如此，“庶守旧者得所观感，自默运潜移于不觉，维新者咸务实学，不敢徒袭西报陈言，复创为伸民权男女平权之议”。他指出，张之洞的科举新章已奉行，《劝学篇》于世道人心大有裨益，而湖北的铁政局、织布局、蚕桑局皆有实效，“较之不学无术徒事纷扰及年少新进之空谈无补者，相去万倍”。他还以西方为例，称各国皆为用臣得当而政务大开展：“法用麦马韩（麦克马洪）而复振，德用毕士马克（俾斯麦）而始强，英用的士累利（迪斯累里）而益福，日本用伊藤博文而成维新。”曾炳燝条陈的用意十分明显，想以张之洞作为一平衡的力量，使守旧与维新力量之碰撞不至于失控。该条陈于八月初五日由兵部代递，但从档案中我也看不出光绪帝是否看过此折，该折也未送慈禧太后。(79)

第六个主张召张进京的是教习知县广西举人李文诏。他的上书中称：

臣窃观中外大臣，大约主守旧者，十之七八。而一二新进，德望又不足以服众，而欲辅我皇上维新之治，不可得矣。无或乎皇上屡三申谕，而群臣汇沓如故也。皇上诚能立奋乾断，上以世宗宪皇帝、高宗纯皇帝为法，大加黜陟，罚行自贵近始，其有因循怠玩、拘泥不化者，立黜十数人；赏行自卑远始，其有振作、勤奋通晓时务者，立擢十数人。而择老成硕望志在维新，其才识又足以负荷天下之重，如两湖总督张之洞、湖南巡抚陈宝箴两人者，速调进京，任以枢要，然后斟酌损益，次第施行。庶不至凌杂无序，疑谤沸腾。

此处的“一二新进”，当指康有为及其党人。他认为张之洞“老成硕望志在维新”，由其主持局面，不至于“凌杂无序，疑谤沸腾”。李文诏条陈于八

月初五日由都察院代奏。光绪帝未表示意见，也未将之呈送慈禧太后。⁽⁸⁰⁾

八月初三日，是光绪帝从颐和园回宫的日子，他与慈禧太后的关系已处于崩裂的边缘。也就在这一天，御史杨崇伊上密折，请慈禧太后重新训政。初四日，慈禧太后从颐和园回到城内的西苑，光绪帝也依例移居西苑瀛台涵元殿。初五日，慈禧太后决定暂不回颐和园。初六日，慈禧太后第三次训政。在此期间袁世凯、闵衡生、陈兆文、濮子潼、曾炳燾、李文诏的提议，皆于此背景中发生。他们对政治内情的了解不尽相同，但他们却同样深刻地感到，维新到了这一时刻须得有一大的变化，须得有人出面维护大局。他们都不看好康有为及其党人。他们都认为张之洞是收拾局面的最佳人选。他们的想法大多由军机处呈报慈禧太后，惟一有权对此作出决策的慈禧太后对此有何想法，今限于史料还无从得知。但从后来慈禧太后的做法来看，她最信任的人，还不是张之洞，而是荣禄。

最后一个主张召张入京的是湖南巡抚陈宝箴。由康有为起草、杨深秀出奏的《裁缺诸大僚擢用宜缓特保新进甄另宜严折》，提到了陈宝箴：

诎该抚被人胁制，闻已将学堂及诸要政举全行停散，仅存保卫一局，亦复无关新政，固由守旧者日事恫喝，气焰非常，而该抚无真识定力，灼然可知也。

杨深秀还指责陈宝箴所荐人才，除杨锐、刘光第、左孝同外，“余多守旧中之猾吏”。⁽⁸¹⁾光绪帝收到此折，感到情况十分严重，于七月二十九日电旨陈宝箴：

有人奏，湖南巡抚陈宝箴被人胁制，闻已将学堂及诸要政全行停止，仅存保卫一局等语。新政关系自强要图，凡一切应办事宜，该抚当坚持定见，实力举行，慎勿为浮言所动，稍涉游移。⁽⁸²⁾

陈宝箴收到此严旨，连忙电奏，说明情况。⁽⁸³⁾也正是此事，陈宝箴感到，中枢实为不力。他在深思熟虑后通过总理衙门电奏，要求召张之洞进京：

近月以来，伏见皇上锐意维新，旁求俊彦，以资襄赞。如杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同等皆以在军机章京上行走，参预新政。仰见立贤无方，鼓舞人才至意。惟变法事体极为重大，创办之始，凡纲领、节目、缓急、次第之宜必期斟酌尽善，乃可措置施行。杨锐等四员，虽为有过人之才，然于事变尚须阅历。方今危疑待决，外患方殷，必得通识远谋，老成重望，更事多而虑患密者，始足参决机要，宏济艰难。窃见湖广总督张之洞，忠勤识略，久为圣明所洞鉴。其于中外古今利病得失，讲求至为精审。本年春间，曾奉旨召令入都，询商事件。旋因沙市教案由沪折还。今沙案早结，似宜特旨迅召入都，赞助新政各事务，与军机、总理衙门王、大臣及北洋大臣，遇事熟筹，期自强之实效，以仰副我皇上宵旰勤求至意。愚虑所及，谨冒昧电陈。乞代奏。

这一封字斟句酌精心撰拟的长电发于八月初七日，总理衙门于次日收到。(84)他认为，由其出面请召张，必会有一个结果。他并不知道，到了此时一切都已经晚了。这一天，慈禧太后在勤政殿举行了盛大的重新训政的仪式，两天后，慈禧太后召荣禄进京。

四、简短的结语

光绪二十四（戊戌）年清廷召张之洞入京与沙市事件，原本是两件毫不相关之事，历史的偶然性将之联结在一起，结果造成了历史进程的曲折。

我个人以为，戊戌维新的动力不在于内而在于外，这是因为当时的中国并没有一股为自己的利益而要求改革的力量，也没有形成可行且系统的改革思想。甲午战争后“卧薪尝胆”的慷慨，在战后的“等因奉此”的因循中柔软地消磨殆尽。光绪二十三年底德国占领胶澳，俄、法、英紧随行动，在列强抢占租借地和分割势力范围的险境危局中，士大夫和朝廷再一次激荡起来。富国强兵的目的，在于抵御外侮。当然这一论点在此并没有展开。我之所以不厌其详地介绍张之洞与总理衙门对于沙市事件的处理，正是为了说明这一背景。这一使张之洞、总理衙门都感到满意的处理结果，今天的中国人无法不对此激起民族主义的情绪。可以说，在“豆剖瓜分”的阴影下，改革成了历史的必然，尽管当时清朝在政治上、思想上都没有做好准备。

我个人以为，张之洞是中国近代的“转型”人物，其在《劝学篇》中表现的“中学为体、西学为用”的中西文化观，恰是那个“转型”时代最有实践意义的理念。思想家可以超越他的时代而指引后来者，政治家则必须坚实地站在时代给他搭建的舞台上。对政治家来说，任何一种超越都有非常大的危险。张之洞毫无疑问是那个时代最重要的思想家，但不是那个时代最优秀的思想家。他也毫无疑问不是那个时代最具实力的政治家，但又是最具远见的政治家。如非历史的偶然，戊戌维新很可能在他的主持或指导下展开。在这一假设的前提下，我当然无法臆测中国历史的走向，但我已感到，由于他的机敏，很可能会避免戊戌政变的这一结局，那毕竟是中国历史的倒退。

以上的两点认识，本文都没有具体地加以证明。但我撰写本文的目的，却是为了建立这两点认识所依据的历史事实前提。

(1) 二十四年三月初二日，刚毅上朝时当面递其奏折共一折三片。军机处《随手档》该日记：“刚折：一、直陈愚悃由；片一、整顿厘金由；片一、举办保甲由；片一、整顿仓谷由。”并有小注：“见面带下，随事递上，发下归箍。”其一折三片当日上呈慈禧太后。《上谕档》光绪二十四年三月初二日记有军机处给慈禧太后的奏片：“本日刚毅面递封奏时事多艰直陈愚悃折一件，整顿厘金、保甲、仓谷等片三件，一并恭呈慈览。俟发下后，再行分别缮写寄信、明发谕旨。”慈禧太后收到刚毅奏折的反应，可见于《翁同龢日记》，次日记：“见起三刻，昨刚公面递封奏，今日又索看，传懿旨，所奏甚是，即严行通谕。（明发：并局、保甲、积谷。廷寄：一营发三百人饷，南洋机器局、北洋以复奏迟申饬）”（第6册，第3104—3105页）又查《上谕档》光绪二十四年三月初三日，由于刚毅的一折三片，共下发谕旨5道。由此可见，刚毅的奏折，光绪帝都不敢自行处理，而是要请示慈禧太后。

(2) 《翁同龢日记》，第6册，第3098页。

(3) 军机处《随手档》该日记：“大学士徐桐折，请召张之洞来京面询机宜由。”《上谕档》该日记，军机处给慈禧太后的奏片：“……徐桐奏请召张之洞来京面询机宜折，俟发下，再请旨办理……”

(4) 见该日军机处《电寄档》。

(5) 《翁同龢日记》，第6册，第3116页。

(6) 《杰士上书汇录》卷一，转见于黄明同等主编：《康有为早期遗稿述评》，第262—283页。

(7) 徐折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5359/82；又据《上谕档》，该折当日呈慈禧太后。

(8) 黄尚毅在《杨叔峤先生事略》中称，袁世凯的幕僚徐世昌致信杨锐，称日本伊藤博文来华，而李鸿章坐困，“欲求抵御之策，非得南皮入政府不可”，杨锐遂与乔树枏“说大学士徐桐，并代作疏荐张，得旨陛见”。（《碑传集补》卷12，见《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年，下册，第1334页）我以为此说不可靠，其证据有三：首先清廷召张之洞时，第三次伊藤内阁尚未倒台，并无伊藤来华之说。其次，杨锐作为张之洞的门生，去徐桐家说召张事，身份极不合适，且徐桐也并非容易说服之人。其三，也是最重要的，如果此事由杨锐出头，必会密告张，而从张后来得到电旨后不知所措的行为来看，他没有得到预报。（此说已有修正，见本书《新版后记》。）

(9) 《翁同龢日记》，第6册，第3115页。

(10) 谢俊美：《翁同龢传》，中华书局，1994年，第540页。但谢先生称张之洞识破徐桐之谋而未来京，则是既无材料，且欠分析了。

(11) 军机处《随手档》、《上谕档》、《洋务档》光绪二十四年闰三月初八日。又见《翁同龢日记》，第6册，第3117页。

(12) 《清代起居注册》光绪朝，《联合报》文化基金会国学文献馆，1987年，第60册，第30651页。据记，闰三月初七日至十一日（4月27日至5月1日）在颐和园与慈禧太后同住。

(13) 《电寄档》，该件无日期，发出日期据《随手档》。

(14) 《张文襄公全集》，中国书店，1990年，第2册，第356页。该电又见于《宫中电报电旨》，第96盒。当时军机处未设电报房，电旨及各地电报均由总理衙门代转，故张之洞电总理衙门，请代奏。

(15) 《电寄档》光绪二十四年闰三月十一日。

(16) 《张文襄公全集》，第2册，第356页。该电又见于《宫中电报电旨》，第96盒。

(17) 许景澄已卸驻德公使任，由于当时俄国迫清朝租借旅大，清朝命其为头等公使赴俄，与驻俄公使杨儒一同与俄交涉。张电称：“奉旨陛见，有面询事。时局危迫，实深惶悚。欧洲真消息及要论之注重鄙人者亟愿知其确情，以备应付传言。张家口有游骑，确否？阁下久知敌情，如有筹备良策，祈电示。”（《张文襄公全集》，第3册，第735页）由此可见，当时张之洞疑心欧洲有不利于其之言论，导致清廷可能将其调离湖广；同时还认定清廷的面询事件，很可能与当时极为紧张的列强施压有关。

(18) 《张文襄公全集》，第3册，第735页。

(19) 故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，1932年故宫印本，卷51，第28页上。

(20) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第28页下。

(21) 《闰三月二十二日收日本国公使矢野文雄信一件：沙市匪徒滋闹请饬实力办理理由》，“湖北沙市土匪烧毁日本洋房获犯赔款及沙市专章岳州划界各案”，《总理衙门清档》01-16/77-85-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(22) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第30页上。该电是二十一日由东京发出的。

(23) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第30页上、下。

(24) 《电寄档》光绪二十四年闰三月二十四日。又，闰三月二十至二十二日，光绪帝陪慈禧太后在京西检阅八旗营伍，此后一直住在颐和园，直到二十六日才回到紫禁城。而在这段时间，光绪帝每日向慈禧太后请安。重大事件，也在请安时报告。

(25) 《随手档》、《上谕档》光绪二十四年四月初十日。

(26) 《随手档》、《洋务档》光绪二十四年四月二十一日。《翁同龢日记》，第6册，第3132页。

(27) 《上谕档》、《电寄档》、《洋务档》光绪二十四年四月二十七日。

(28) 四月二十九日清廷电王文韶：“王文韶迅即来京，于初四日请安。”（《电寄档》光绪二十四年四月二十九日）同日王文韶回电：“艳电谕旨敬悉。现赶紧照料一切，准予初三日乘轮车进京，遵旨于初四日请安。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）五月初四日、初五日王文韶两次召见（《光绪二十四年外官召见单》，宫中杂件〔旧整〕第915包），并于初五日被命为军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书。四月二十九日，总理衙门收到裕禄的电报：“裕禄四月二十八日行抵宜昌，接奉电旨，于五月初一日折回上海，航海入都陛见。请代奏。”（《电报档》光绪二十四年四月分），

五月十九日裕禄被召见（《光绪二十四年外官召见单》），二十三日被命为军机大臣、署理镶蓝旗汉军都统。翁同龢遗下的协办大学士由孙家鼐升补。七月十九日礼部六堂官被革后，裕禄补为礼部尚书。

(29) 荆州将军祥亨四电、署湖广都督谭继洵三电、荆宜施道俞钟颖一电，皆见《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第28页上至第33页上。张之洞：《审结沙市客民滋事一案折》，《张文襄公全集》，第1册，第859—862页。当地湘军参与之事，见于矢野文雄致总理衙门照会，清廷下令张之洞调查。（《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第32页上）张之洞否认了这一说法，仅称制止不力。

(30) 《闰三月二十八日发日本国公使矢野文雄信一件：函复沙市烧毁洋房本衙门再行电达鄂督实力办理理由》，“湖北沙市土匪烧毁日本洋房获犯赔款及沙市专章岳州划界各案”，《总理衙门清档·地方交涉》，01-16/77-85-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(31) 参见陶德民：《戊戌变法前夜日本参谋本部的张之洞工作》，王晓秋主编：《戊戌维新与近代中国的改革》，社会科学文献出版社，2000年，第403—420页。

(32) 《张文襄公全集》，第2册，第347—348页。

(33) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第9页下。

(34) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第32页；《张文襄公全集》，第3册，第737页。

(35) 《张文襄公全集》，第2册，第357页。

(36) 《日本矢野使照会一件：沙市事保护不力应筹赔补开列五条请迅速照办并希复照由》光绪二十四年四月初九日，《总理衙门原档·各国照会》，01-33/41-41（3），台北中研院近代史研究所档案馆藏。其中沙市开设日本专管租界一事，比较复杂。光绪二十一年（1895）中日《马关条约》规定，重庆、沙市、杭州、苏州辟为通商口岸，但并无明文规定以上四口设立日本租界。光绪二十二年中日《公立文凭》规定，日本可在上海、天津、厦门、汉口设立租界。但中日两国官员在外交事务中，已经涉及沙市设立日本租界之事，且清方也有一定的承诺。（参见《清光绪朝中日交涉史料》，卷50，第3—4页，第7—11页）光绪二十三年，日本设立了杭州、苏州日本租界。我以为，日本在外交上已经获得了沙市设立日本租界的权力，但仍不是法律上的权力。沙市日本租界进行了漫长的谈判，仍无协议，此次沙市事件的处理，无疑加快了进程。

(37) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第34页下—35页下。

(38) 《张文襄公全集》，第3册，第739页。《郑孝胥日记》，中华书局，1993年，第2册，第659页。

(39) 《发电档》光绪二十四年四月二十二日，《军机处汉文档册》，第2082盒。文中“钦差”一词，即大日本国驻扎清朝钦差大臣，即公使本人。

(40) 《张文襄公全集》，第3册，第740—741页。

(41) 《发电档》光绪二十四年四月二十四日。日本公使矢野文雄于5月31日照会总理衙门，要求将1896年中日《公立文凭》规定在上海设立日本租界，改在吴淞，并

附有地图，要求将吴淞灯塔附近南北300丈、东西500丈的土地划为日本专管租界（《日本矢野使照会一件：前允上海日本专管租界现拟改在吴淞开列四至丈尺并绘地图望允照办理由》，《总理衙门原档-各国照会》，01-33/41-41〔3〕）。当时清朝政府在赫德的建议下自开通商口岸，其主要目的是防止列强开设租界。日本的此一要求被总理衙门所拒。“三都”即三都澳，也是当时清朝的自开口岸，清朝也不允许日本设立租界，后将述及。

〔42〕“三都、岳州、吴淞、秦皇岛系自开口岸，与各国所请有别，不能照通商租界办法。日索沙市码头，矢野面谈，指沿江堤岸。”（《发电档》光绪二十四年四月二十八日）

〔43〕《日本矢野使照会一件：沙市案改拟各节请允照办由》光绪二十四年五月初四日，《总理衙门原档-各国照会》，01-33/41-41〔3〕。

〔44〕《发电档》光绪二十四年五月初四日。由于当时未能及时收到张之洞的回电，总理衙门于五月初八日又发一电给张之洞：“支电商询日本沙市赔款。昨据矢野云，沿江堤费各半，每分约需银四万余两。又称，界内道路地价豁免，租地价酌减，尊意允行，是否属实？祈速查明分晰电复。矢野拟案结后假回，催速定议。齐。”（出处同上）由此可见，关于道路地价、租地价已是上海谈判大体谈定之事。

〔45〕《张文襄公全集》，第3册，第746页。张之洞认为，界内地租酌减，去年已允；道路免价，是按照杭州日本租界章程，沙案未出前，日方即有此语；堤工去年久议未决，但当时已倾向同意，未告日方。

〔46〕《张文襄公全集》，第3册，第741页，第743页。由于该屋系中国政府修建，其最后产权为“借与永流住，不索租价，将来彼造公署时，再退还我”。（同上书，第746页）

〔47〕五月十一日总理衙门收到裕庚电：“日本进步、自由两党因国事合攻，伊藤辞退，大隈授内阁兼外部。陆、海军外，大藏等六臣俱换。佳。”（《总理衙门清档：收发电》，01-38）由于组阁、授命等时间，第一次大隈内阁于次日（6月30日）正式成立。

〔48〕《发电档》光绪二十四年五月十一日。佳电为前引张之洞初九日之电，蒸电见《张文襄公全集》，第3册，第746页。

〔49〕《发电档》光绪二十四年五月初四日。

〔50〕《发电档》光绪二十四年五月十二日。

〔51〕《发电档》光绪二十四年五月十五日。

〔52〕《五月十八日发日本国公使矢野文雄照会一件：照复沙市一案可照鄂督所议完结福州专界无须设立由》，《总理衙门清档-地方交涉》，01-16/77-85〔2〕，台北中研院近代史研究所档案馆藏。案：《总理衙门清档》为一抄档，拟题经常并不准确。此照会拟题“福州专界无须设立”即为有误，照会的内容是承认日本有权在福州设立租界，只是强调由领事官与地方官查勘商酌。事后日本外务省审议此照会后，命日本公使矢野照会总理衙门：“此时不得不请清国政府预先声明，如有相宜之地，即为作为日本专界等语。”（《五月二十日收日本公使矢野文雄照会一件：沙市案鄂督电复各节及华商在日本界内居住均请照复并福州设界请预为声明由》，“湖北沙市土匪烧毁日

本洋房获犯赔款及沙市专章岳州划界各案”，《总理衙门清档·地方交涉》，01-16/77-85〔1〕）

(53) 《张文襄公全集》，第3册，第749页。日本政府要求修正案第四条第三款有此内容，而总理衙门7月7日照会无此内容，矢野文雄照会总理衙门，总理衙门致电张之洞，要求给予明确答复。

(54) 《张文襄公全集》，第1册，第859—862页。其中余以仁、李得胜、张太贞、袁辉煌四人已先行正法，其余易成应永远监禁，周玉清、黄善堂、余忠恩、许兴明、谭左卿监禁15年，周顺兴监禁10年，曹品堂、杨高明监禁5年，刘荫堂、彭德太、陈春堂、汤成家、刘洪臣、彭方心、李福元、孙保廷、刘怀保“满杖、系带铁杆石墩”3年，徐正焕、陈茂清杖一百、枷号1月。沙市招商局董捐纳同知张鸿泽、湖南船帮会首从九品杨明阶斥革并驱逐回籍。沙防营勇全部撤遣，另行招募。该营管带总兵江得意以都司降补，哨官花翎游击李心鉴、哨官把总池士祥革职。江陵县知县刘秉彝、荆江后营管带水师副将张国栋降一级留任。从惩处情况来看，应当算是过重。

(55) 王铁崖编：《中外旧约章汇编》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第1册，第791—793页。

(56) 《上谕档》光绪二十四年七月初八日。

(57) 《七月十二日发日本国署公使林董照会一件：照会日本林署使沙市案现经鄂督奏结恭录谕旨知照由》，“湖北沙市土匪烧毁日本洋房获犯赔款及沙市专章岳州划界各案”，《总理衙门清档·地方交涉》，01-16/77-85〔1〕，台北中研院近代史研究所档案馆藏。案，该清档将“署林使”误作林董，当为林权助。

(58) 《九月十三日发日本国公使矢野文雄照会一件：照复日本矢野使沙案赔银一万两已如数交收由》，“湖北沙市土匪烧毁日本洋房获犯赔款及沙市专章岳州划界各案”，《总理衙门清档·地方交涉》，01-16/77-85〔1〕。银两支付时间尚未见记载，该照是答复日本代理公使林权助九月初一日（10月15日）催促支付照会的（出处同上）。

(59) 《中外旧约章汇编》，第1册，第894—898页。

(60) 虽在沙市事件之前，日本已在外交上得到清朝政府的承认，有权在沙市设立日本租界。但该项谈判进行了很长时间，并无协议。此次沙市租界谈判最后成功，日本明显依靠了清朝对沙市事件的退让性处理方针。由此认为，日本通过沙市事件获得了沙市租界也非为错。因为在此之前，日本仅获得了设立租界的权力，且只是外交上的，并非法律上的。

(61) 《张文襄公全集》，第3册，第743页。

(62) 《张文襄公全集》，第3册，第739页。

(63) 《电寄档》光绪二十四年五月二十七日。

(64) 《随手档》、《上谕档》光绪二十四年五月三十日，并参阅台北中研院近代史研究所编：《清季中日韩关系史料》，1972年，第8册，第5134页。廖寿丰共荐使才3人，翰林院侍讲黄绍箕，编修张亨嘉，庶吉士寿富。光绪帝命黄绍箕、张亨嘉于次日召见，寿富于第三日召见。黄绍箕此时因孙家鼐的提名，还任京师大学堂提调。

(《孙家鼐保大学堂人员》，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3-168-9447-52)

(65) 黄绍箕召见时间据《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》(旧整)，第915包。

(66) “翰林院为咨送事。本院侍讲黄绍箕遵旨进呈湖广总督张之洞编纂《劝学篇》二部，并备副本四十部，相应咨送贵处备查可也。须至咨者。计送《劝学篇》四十部。右咨汉军机处。光绪二十四年六月初六日。”(《军机处录副·光绪朝·文教类·科举项》，3/145/7202/48)从咨文中可知，黄绍箕进呈《劝学篇》是“遵旨”，此当为黄在召见之所奉面谕。

(67) 《上谕档》光绪二十四年六月初七日。又据该日《随手档》：“翰林院折，一、代递侍讲黄绍箕进呈书籍由，一、原呈。”《劝学篇》是初七日递上。然《劝学篇》虽为不长，但也有4万余字，细阅尚需时间，为何光绪帝当日的谕旨中称“朕详加披阅”，并作出了很高的评价？其中的原委，我还不清楚。

(68) 《上谕档》光绪二十四年七月初六日。此删节因张荫桓的建策。七月初五日，张在召见中称：“鄂督《劝学篇·明纲篇》中述西俗婚配一段，删去则成善本，请颁行天下。”(《张荫桓戊戌日记手稿》，第254页)这一条史料是李细珠先生提示的。

(69) 祁永膺：《简拔贤才任当枢要以振吏治而作新政折》光绪二十四年七月，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/24。李鸿章等：《恭折代奏折》光绪二十四年七月二十七日，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/42。《上谕档》光绪二十四年七月三十日。在此之前，户部主事王凤文在条陈中曾大力推重张之洞。该条陈见《戊戌变法档案史料》，第173—174页，七月二十二日户部代奏。在此之后，刑部候补主事周金诤也称：“张之洞远虑深，洵属忠爱。”见同上书，第109页，七月二十八日刑部代奏。

(70) 《致钱念劬》，《张文襄公全集》，第3册，第757页。

(71) 同上。

(72) 《总理衙门清档·收发电》光绪二十四年七月初三日，01-38。

(73) 《致总署》，《张文襄公全集》，第3册，第757页。

(74) 闵荷生：《肱陈天下大计折》光绪二十四年八月初二日，该折共提出四项建策，召张为相为其一，其余三项是“励将”、“备敌”、“固本”。裕禄等：《恭折代奏折》光绪二十四年八月初三日。以上见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/19、56。《上谕档》光绪二十四年八月初三日。

(75) 陈兆文：《疆臣助望素著请召入军机以济时艰而襄盛治折》光绪二十四年八月初三日，《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/13。《上谕档》、《随手档》光绪二十四年八月初三日。

(76) 濮子潼：《请将新政令张之洞参议片》，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/38。

(77) 《上谕档》、《随手档》光绪二十四年八月初三日。

(78) 骆成驥：《简择众论先定宰辅以为用人行政根本折》、《附陈条说片》光绪二十四年八月初四日，孙家鼐：《恭折代奏折》光绪二十四年八月初四日。以上见

《军机处录副·光绪朝·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/1、53。《上谕档》、《随手档》光绪二十四年八月初三日。又，该日《随手档》未记录孙家鼐代奏折及骆成驥条陈。

(79) 曾炳燝：《变法首在得人宜慎重臣以维大局而一事权折》光绪二十四年八月初五日，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/12。《早事档》、《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月初五日。

(80) 李文诰条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/27，李文诰还称他先前的上书中有两件要求张之洞、陈宝箴“晋京以辅新政”，但我在档案中未能检出。《上谕档》、《随手档》光绪二十四年八月初五日。

(81) 孔祥吉编：《救亡图存的蓝图》，第253页。

(82) 《电寄档》光绪二十四年七月二十九日。

(83) 陈宝箴电总理衙门：“昨承钧署电，奉旨：有人奏，湖南巡抚陈宝箴被人胁迫，闻已将学堂及诸要举全行停散各等因。仰蒙圣训周详，莫名钦感。窃湖南创办一切应兴事宜，并未停止。现复委绅蒋德钧往湘潭等处联络绅商，来省设立商务局。前议派聪颖学生五十名至日本学习，近日来省求考选者千数百名。风气似可渐开。言者殆因学堂暂放假五十日，讹传停散所致。前七月十三日学生均已来馆，续聘教习亦到。其余已办各新事，当另折具陈。现在亦无浮言。自当凛遵圣训，坚持定见，实力举行。请代奏。宝箴肃。冬。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）该电发于初二日，总理衙门次日收到。

(84) 《总理衙门清档·收发电》光绪二十四年八月初八日，01-38。

戊戌变法期间司员士民上书研究

一、学术目的与方法

光绪二十四年（1898）的戊戌变法，是中国政治改革的一次实验。在此期间进行的一项重大举措，便是允许司员士民不受限制地上书。这样的做法，在以前的历史中是否出现过，明朝以远我尚不能确定，但至少是清朝历史上的首次。司员即中央各衙门的中下级官员，主体是各部院主事、郎中、员外郎、翰林院编修、内阁中书等官，当时也包括各衙门小京官、笔帖式等；士即取得各级功名的人，当时也包括候选候补官员；民即指一般民众。到了后期，一些中下级地方官也加入进来。^①就清代的政治体制而言，他们原本向皇帝上书的渠道极为狭窄，而上书的主要内容是诉冤，发表政治见解的可能性极小，且有多种限制。此次获得机会，他们发表了大量的政治言论。从史料学的角度来看，他们的大量上书，很可能是中国历史上的一次中下层无指挥多声部政治大合唱。如果能对这次上书活动做一全面的研究，直接听取他们的声音，也有可能使我们暂时地脱离我们所熟悉的上层及精英，更接近于中下层，尽管上书者出于多种原因未必全说真话。

对于该课题的系统研究，史学界尚未进行，尽管1958年由国家档案馆明清档案部出版的《戊戌变法档案史料》，收集了其中93件上书，也有一些研究者注意到了这些史料，在其论著中引用该书或直接引用相关档案。应当说，这些研究也是有其价值的，但方法主要是举例或选样，且研究兴趣也主要在对变法最有直接影响力或对后世最具光亮点。这虽可以反映出整个事件进程的某一点或面，似还不能完全展示戊戌变法期间司员士民上书的基本面貌。

我个人的学术企图是能够真正听到中下层的声音，其先决条件是要尽可能地把声音听全。个别人的说法可能会多种多样，但多听却可能让听者产生一个整体性的把握，并从中体会他们的内心，以识别他们在高调或低调背后的动机。在此企图之下的学术目的是：一、在此期间有多少人一共递交了多少份上书？由此我采用的相应方法是，依据军机处

《随手档》，并参阅《早事档》等档册及军机处录副奏折、宫中朱批奏折中代奏者的相应文件，以弄清上书的总数量。二、这些上书的内容是什么？由于上书人的地位较低，大多未有结集或公开发表的机会，那么现存档案中上书保存情况究竟如何？这主要通过军机处录副奏折，尽量找到当时上书的原件或抄件。三、朝廷对这些上书是如何处置的？这也通过军机处《上谕档》、《洋务档》、《电寄档》，找到朝廷对这些上书的处置意见。自2000年以来，阅档的工作断断续续地进行着。三分笨工夫，半分小收成。到了现在，我自以为内心中有了一点把握。

我工作的直接结果是：自光绪二十四年二月初八日（1898年2月28日）起，至八月十一日（9月26日）下令停止司员士民上书新规则，司员士民（包括中下级地方官）共有457人次至少递交了567件上书，其中226件有朝廷的处置意见，也有214件上送慈禧太后，慈禧太后政变后直接处理了5件。⁽²⁾以上5个数字，我是大体有把握的，因为这一时间的军机处档案是完整的，尽管在个别地方有记载不清楚或记载错误的地方，对此，我找到了许多代奏的原折，加以一一校对。我共找到了275件上书的原件和抄件，其中从档案中新发现了163件。⁽³⁾也就是说，现存的上书，约占其总数的48.5%。对于后面的这三个数字，我还没有把握。由于中国第一历史档案馆的档案整理原则，许多文件的归类方法存在着问题，我在档案馆的查找工作中很可能会有遗漏，甚至是大的遗漏。很有可能在档案馆中还存有一大批上书我未发现。

以上的数字当然还不能说明什么问题，但为了具体说明这些数字背后的内容，我在文后编了一个极为冗长难读的附录，以供对此有兴趣的研究者查考。

下文要向各位读者报告的是，我对戊戌变法期间司员士民上书若干史实的查证，以及我对这些上书内容的主观分析与评价。

还需说明，由于当时的文献多用中国纪年且须大量引用，为行文方便，本文使用中国纪年，并适当夹注公元纪年。

二、上奏权、代奏与上书的处置

清代自雍正帝开始奏折制度后，拥有上奏权的官员人数相当固定。在中央，是各衙门的堂官、各军事单位的长官、谏台的言官和皇帝身边的词臣等，⁽⁴⁾在地方，为各省总督、巡抚、学政、提督、各八旗驻防长官。这些人员虽有数百人之多，但他们对于上奏权的使用都极为慎重。京中各衙门堂官虽有多名，上奏时一般都联衔，以机构的名义出奏，在档案中我们经常可以看到的机构为总理衙门、六部、理藩院、都察院，其他部门的上奏是不多的；各省督抚同城者一般也联衔，督抚以外的官员也很少出奏。

严格控制有上奏权的官员数量与有上奏权的官员慎于上奏，与清代的政治体制有关。

清代是一个高度专制的国家，以皇帝为中心。中央各衙门对各地皆不能发部令，只能用咨会，一切政令出自于圣裁。也就是说，中央各部门的相关指令须经过皇帝，以皇帝的名义下发；各省各地驻防也不能向京内各衙门请示，须向皇帝报告，由皇帝交“该衙门议复”。其具体工作流程是：一、清朝每天都进行早朝，由六部、内务府、理藩院八个衙门轮值，八天一轮。京内军事单位分八旗、八旗两翼、侍卫处轮值，十天一轮。⁽⁵⁾每日早朝时，各轮值衙门堂官参加，军机大臣也参加。轮值衙门报告其上奏事件，一般的事件皇帝当即予以批准。二、早朝时未准的奏折，皇帝下旨“留”，也即是在早朝中不作出决定，将奏折放到早朝结束后，皇帝亲自审阅，或作出朱批，或交代旨意，交发军机大臣拟旨。三、各省、各驻防及顺天府等奏折不经过早朝，直接由皇帝亲拆亲批，然后交军机大臣拟旨。

这样的描述也许过于笼统，但如果看看处于政治中心的光绪帝的时间安排，即可以了然：一大早约凌晨三点以前即起床，准备早朝。早朝结束后，吃早饭，然后看奏折。看完奏折后叫起，接见军机大臣及当日被召见的大臣。军机大臣见面后，根据皇帝的口谕及奏折中的朱批，将发下的奏折交由军机章京拟旨，军机大臣审改后交皇帝批准。此时的时

间大约到了中午。这一天的政事也就结束了。清朝是一个礼教治国的国家，皇帝每年要出席几十次各种祭祀活动，许多活动还须先行斋戒，提前进入斋宫。对于光绪帝来说，如果是住颐和园，或慈禧太后回城，他还每天须向慈禧太后请安。可以从档案中看出，光绪帝每日的政务处理时间为清晨五点到中午十二点左右。中午十二点以后便吃晚饭，下午很少还处理政务，因为此时的军机处已经散值。大约最晚在下午五点前便开始睡觉。“国不可一日无君”，清朝的每一个大臣都可以请假，惟皇帝不能请假。光绪帝日日如此，是一个大忙人。

祖制规定的奏折处理原则是，一、皇帝亲自处理；二、除了对于例行报告可批为“依议”、“知道了”、“该部知道”外，对于任何请示都有明确的答复；三、除极个别情况，奏折须当日批复。根据这些处理原则，光绪帝每天看奏折的时间是早朝以后到见军机等人之前，如果在见军机前未将奏折看完，那么，军机处散值后就没有人来处理这些奏折，政务便自动中止了。在这种情况下，朝廷限制上奏人数及上奏人慎于出奏，也不失为一种合理的方法。

从我所见的档案来看，就一般情况而言，光绪帝每天收到的京内各衙门奏折为20至40件，收到各地的奏折也有20至40件。每天要看40至80件奏折，光绪帝当然不能很仔细。好在绝大多数奏折不过是例行公事，光绪帝批下也很快。对于一些复杂的奏折，光绪帝分别交给总理衙门、六部等衙门“议复”。各衙门收到交议奏折后，数日或数十日后逢轮值时再次上奏，报告其处理意见，光绪帝一般批为“依议”。

代奏的规定

尽管上奏人数是限定的，为了使其他官员与民人的报告能够上达“天听”，清朝还有代奏制度。代奏是指有上奏权的机构与官员为无上奏权的中下层官员及民人出奏。其基本途径有两种：一是通过都察院。都察院本是“风宪”机构，凡是受冤狱的民人，陈述政见的士子，被革或候选候补京内外的官员，都可以到都察院陈情要求代奏。二是京内各衙门的中下层官员可以通过本衙门堂官要求代奏。在这两种情况中，都察院及各衙门堂官均有权决定是否为其代奏。

从戊戌变法的实际来看，光绪二十四年二月十九日（1898年3月11日）总理衙门为康有为代奏，是其后司员士民上书的前奏。总理衙门在代奏原折中称：

光绪二十三年十一月十九日准军机处钞交给事中高燮曾奏请令主事康有为相机入西洋弭兵会一片，军机大臣面奉谕旨：“总理各国事务衙门酌核办理。钦此。”……惟既该给事中奏称，该员学问淹长，熟谙西法。臣等当经传令到署面询，旋据该员呈递条陈，恳请代奏。臣等公同阅看呈内所陈，语多切要，理合照录原呈，恭呈御览。⁽⁶⁾

康有为至总理衙门接受面询为光绪二十四年正月初三日，康有为条陈递上时间约为正月初八日，⁽⁷⁾经过了一个多月后，总理衙门才为其代奏。而他的条陈能够被代奏，总理衙门大臣翁同龢、张荫桓在中间起到了很重要的作用。

此外，可以再看两个事例。

其一，光绪二十四年四月二十六日，都察院为湖南举人郑日敬等代奏。都察院代奏原折称：

窃四月十八日，据湖南举人郑日敬等以海氛已逼，披沥直陈等情赴臣衙门恳请代奏。臣等公同查阅，据原呈称：外洋各国窥伺益深，其意皆欲占据一隅，以为进取地步。皇上听夕忧劳，不能自己。求其要道，不外三者。一曰强志气，二曰择硕辅，三曰备战守。诚本此而力行，国犹不富，兵犹不强，犹无以安内攘外者，未之有也。详密而致其惧，奋迅以要于成等语。臣等详阅，该举人等所陈三端，按切特势，并无违悖字样，不敢雍于上闻。该举人等既取同乡官印结，谨据情代奏。⁽⁸⁾

在此奏折中，都察院强调了三点：一、堂官公同“详阅”；二、“无违悖字样”；三、“取同乡官印结”。前者也反映在代奏机构的全体堂官须在奏折上列名，若有请假者也须注明，以示负责。“违悖字样”自雍正朝后已成为清代政治的一大禁忌，代奏人对此须负责。由于当时的资讯条件，上书人的身份难以确定，“取同乡官印结”，即由同乡京官为上书人作身份

担保，也是当时通行的做法。⁽⁹⁾从四月十八日呈递到二十六日代奏，时间上也是相当快的。因为四月十八日恰是都察院轮值日，当日呈递已来不及，二十六日复遇轮值即代奏，都察院没有拖延时间。⁽¹⁰⁾

其二，光绪二十四年三月三十日，工部为该部候补郎中唐浩镇代奏条陈请令各省自开利源以贍国用。该条陈的代奏方式是嵌入式，即开头称：“奏为据呈代奏事。据臣部都水司候补郎中唐浩镇呈称：……”结尾称：“臣等公同阅看，该员所陈并无违碍字样，不敢雍于上闻，理合据呈代奏。伏乞皇上圣鉴。”⁽¹¹⁾与上引都察院代奏原折相比，仍有“公同阅看”，“无违碍字样”的说明，只不过唐浩镇为该部官员，身份可以确认，无须同乡京官的印结担保。

对于上奏的条陈，当日即有相应谕旨下达。前引康有为条陈发下的是交片谕旨，交总理衙门，奉旨：“总理各国事务王、大臣妥议具奏。”该条陈后于三月二十三日与康有为的其他条陈、书籍，送呈慈禧太后览。前引郑日敬等条陈当日奉旨“存”，并于该日送呈慈禧太后览。前引唐浩镇条陈当日亦发下交片谕旨，交户部“议奏”，并呈慈禧太后览。⁽¹²⁾

最能说明清廷对于上书的处置方式的是当时士子对德军破坏山东即墨县文庙的上书。

光绪二十四年二月，清廷被迫与德国签订了《胶澳租界条约》，德国正式占领青岛。三月，山东即墨县文庙孔子像为山东德军破坏的消息传到北京，此时又恰逢会试之期，举子们为之大骇。闰三月初七日都察院代奏孔子后裔山东举人孔广泰等、当地绅士等呈控德国人残毁文庙的条陈两件。当日奉旨“该衙门知道”，即总理衙门知道，并送慈禧太后。总理衙门随即发电山东巡抚张汝梅，了解情况。⁽¹³⁾十五日，都察院代奏了各省举人为即墨县文庙被毁事件所上条陈共四件：其一是湖北、湖南、安徽、广西四省举人的联名条陈，其二是江苏举人的联名条陈，其三是浙江举人的联名条陈，其四是福建举人的联名条陈。七省举人的联合行动，使清朝感到了很大的压力。而在这一天，御史文悌也上了同样内容的奏折。当日光绪帝发下交片谕旨：

本日都察院奏湖北等省举人因山东即墨县圣像被毁，联名呈请

查办据情代奏一折，并将原呈四件呈览。此事详细情形，经总理各国事务衙门电查，未据该省电复。仍著该衙门电催查复。到日应如何诘问之处，即行斟酌办理。

同日条陈并送慈禧太后。⁽¹⁴⁾十八日，都察院代奏翰林院编修李桂林等因即墨文庙被毁请速责德国公使的条陈。光绪帝当日交总理衙门，下旨“著总理各国事务衙门酌核办理”，并送慈禧太后。⁽¹⁵⁾二十三日，都察院代奏直隶京官李桂林等呈诉山东即墨文庙案（原呈共四件）。当日光绪帝交总理衙门，下旨：“仍著该衙门酌核办理。”该条陈四件同日送慈禧太后览。也就在这一天，都察院出奏请示：此类呈诉以后不再代奏，拟咨送总理衙门办理。也就是说，都察院今后不再将条陈进呈光绪帝，而直接送到总理衙门，用此软性的手法，挫降举子们的上书热情。该折奉旨：“此后如续有具呈者，即著照所议办理。”⁽¹⁶⁾根据后一条谕旨，此后档案中不再有相应的条陈。

尽管当时举子们一再发动强力攻势，但光绪帝的处理还是相当低调的。这一方面是德军已占青岛，清朝没有与之对抗的武力；另一方面德国亨利亲王即将到北京访问，清廷拟乘此机会改善中德关系。四月初三日，清廷收到山东巡抚张汝梅的电报：

即墨文庙圣像被毁一案，前饬莱州府委员确查。兹据电称，查明并无其事，并取有该教官印结。另文申送。⁽¹⁷⁾

初八日，清廷再次接到张汝梅电奏，即墨文庙神像被毁一案查明并无其事。光绪帝立即下旨：“著总理各国事务衙门知照都察院。”⁽¹⁸⁾意即由都察院出面安抚各省士子。

然而张汝梅的消息并不正确。四月十六日，他又一次发来电报：

即墨文庙一事，前因县令朱衣绂告病，委候补令许涵敬往署。汝梅省东阅边，于莱州行次接见该令，谕令到任后确查禀报。嗣接朱衣绂来禀，言无毁像挖目情事。后饬府委查，久无具复。四月三日，汝梅复出省赴南路边，频频接彭守念宸电禀，委查并无其事。当即电闻，以许禀未到，仍恐不实，未请代奏。忝于济宁途次，接许令涵敬会同府委张令鸿宪禀称，确查本年元旦德兵拥入文庙，十

八日始出，实有损伤圣容并先贤神像，毁损两庑先贤牌位，作践庙守兼及文圣名宦乡贤各祠、文昌城隍各庙，并钞呈绅等亲甘结，所禀确凿可据。此案即墨令朱衣缃始行匿报，从复讳饰，实属缪妄糊涂，应请即以革职。莱州守彭念宸冒昧电复，亦有不合，应请交部议处，以示惩儆。至应有向德使理论之处，请一并代奏请旨。(19)

光绪帝收到这一电报，为之大怒，十七日发电张汝梅：

奉旨：即墨毁像一案，得自传闻。前经电谕飭查，始据张汝梅两次电报均称并无其事，业经总署钞电呈览，即与复奏无异。乃迟至数月〔日？〕，又称派员查复，竟有残毁情形，前后大相矛盾。张汝梅办事颞预，著传旨申飭，并著责令地方官将各庙工程一律赔修，俟奏到后再候谕旨。(20)

此案的处理，可以看出士子上书的力量。其一，若不是士子上书的推动，即墨文庙一案很可能不会发现真相。其二，清廷收到上书后，按规定要对上书进行处置，必须要有一个交代。其三，光绪帝及总理衙门、都察院都不愿意将事情搞大，处处设法妥协，但必须小心谨慎，因为他们面对着极大的压力。也就是说，士子们的上书虽没有直接奏效，但已形成了一种政治威慑力量。

从二月初八日到六月十五日，在五个多月的时间里，京内各衙门共代奏了30人次40件条陈，其中35件依据制度进行了处理，36件上呈慈禧太后。只有极少数的上书未处理，那是因为这些上书并不需要进行处理。(21)

这是戊戌变法期间司员士民上书浪潮的萌动期。到了六月十五日之后，上书的浪潮渐起。

六月十五日以后的新规定与罢免礼部六堂官

二月十九日总理衙门代奏的康有为条陈，大胆提出了全面改革的方案。其中提出了设待诏所，许天下人上书。(22)此条陈在光绪帝的施压

下，⁽²³⁾军机处、总理衙门几经反复，于六月十五日（7月23日）出奏议复。其虽未同意康有为的提议，在诸多问题上迂回绕击，但在某些方面也有一些政策改变，关于待诏所，军机大臣奏折称：

我朝言路宏开，各部院司员条陈事件，准由各堂官代奏，士民上书言事，准赴都察院呈递。迕言必察，询及刍蕘。法至善也。应请飭令各衙门堂官，遇有属吏具疏呈请，应即随时代奏，毋得拘牵忌讳，稍有阻格。其言事见诸实行，确有实效者，请旨奖励，量才录用。此待诏所之变通办法也。⁽²⁴⁾

军机大臣的奏复，实际上是对清朝上书制度的片面曲解，当时司员士民上书绝非容易，根本谈不上“言路宏开”；但也在两个方面作了让步：一是“随时代奏”，强调了时间性，二是“毋得拘牵忌讳”，强调了不许各衙门阻格。光绪帝虽然对军机大臣的奏复并不满意，但也只能妥协，当日明发上谕：

朝廷振兴庶务，不厌讲求，所赖大小臣工，各抒说论，以备采择……其部院司员有条陈事件者，著由各堂官代奏。士民有上书言事者，著赴都察院呈递。毋得拘牵忌讳，稍有阻格，用副迕言必察之至意。⁽²⁵⁾

这一道谕旨明确了司员士民上书制度的程序性变化。

该旨下达后，经历了短暂的沉静，司员士民对此仍在观望或准备。到了七月初，司员士民的上书数量开始上升。然而，此时司员士民的上书是否要经过都察院或各衙门堂官的审查，即“公同查阅”，还没有谕旨规定。七月初九日，詹事府中允文焕所上密封条陈，詹事府代奏时称：

本拟遵例公同阅看，惟该中允称系密折，业经封缄。臣等未便率行拆阅。恭读本年六月十五日奉上谕：“部院司员……”仰见皇上广开言路之至意，该中允原折既经封固，自未便拘泥旧章，开拆阅看。谨将原折恭呈御览。⁽²⁶⁾

文焕的条陈因其已封口而未经詹事府堂官的事先审查。与此同时，也有一些条陈是经该衙门堂官先阅看过的。如七月十二日记名总兵张绍模等

人条陈由都察院代奏时，都察院在代奏折中称：“臣等公同查阅……”(27)

也就是此时，出现了礼部阻挠该部主事王照上书一事。王照本人后来与犬养毅的笔谈中，对此谓：

及七月初五，照应诏上书，求礼部六堂代递。书中言请皇上奉太后游日本，以知日本崛起之由，然后将奉太后之意，以晓谕臣民，以变风气。煞尾云：“夫而后以孝治天下，而天下臣民莫复有异议；所有变革之事，皆太后开其意，皇上继其志。”此照之主意，欲和两宫，以名誉归太后，庶消变萌，意非专主联贵国而已也。而堂官阻之，照请堂官自陈抗旨之罪；堂官乃劾照，皇上怒而去六堂官。(28)

王照回忆称，他的上书拟稿于七月初五日，而档案记载礼部代奏其上书为七月十六日，从中阻挠其上书的时间可能长达11天；王照称礼部堂官“乃劾照”，这一点也可以从下引光绪帝的上谕中证实；王照称其上书的内容是请光绪帝与慈禧太后同访日本，这在当时是一件惊悚的事情，礼部堂官称此为将皇上、皇太后同陷于敌国的大不利，要求王照撤销或修改，从当时的政治来考虑，礼部堂官的意见也非为大错。十六日（9月1日），当礼部将王照上书两件及礼部劾王照的代奏上达时，光绪帝对此大怒，当日下达了一道严旨：

怀塔布等奏司员呈递条陈请旨办理一折。据称，礼部主事王照条陈时务，藉端挟制等语。朝廷广开言路，本期明目达聪，逆言必察。前经降旨，部院司员有条陈事件者，著由各堂官代奏，毋得拘牵忌讳，稍有阻格。诚以是非得失，朕心自有权衡，无烦该堂官等颺颺过虑。若如该尚书等所奏，辄以语多偏激，抑不上闻，即系狃于积习，致成壅蔽之一端，岂于前奉谕旨毫无体会耶？怀塔布等均交部议处。此后各衙门司员等条陈事件呈请堂官代递，即由各该堂官将原封呈进，毋庸拆看。王照原呈著留览。(29)

这一道谕旨明确规定，此后司员上书各堂官“将原封呈进，毋庸拆看”，即各衙门堂官对司员上书的审查权被取消。由于该谕旨限于京内各衙门的司员，第二天，七月十七日（9月2日），又发下给都察院的交片谕旨：

前经降旨，士民有上书言事者，著赴都察院呈递，毋得拘牵忌讳，稍有阻格。嗣后都察院凡接有条陈事件，如系封口呈请代奏，即著将原封进呈，毋庸拆阅。其具呈到院者，即将原呈封进，不必另行抄录。均著随到随递，不准稽压。倘有阻格，即以违旨惩处。(30)

从此，司员士民上书皆为封口。有未封口者，堂官还会嘱其加封后再为代奏。(31)七月十九日，吏部奉旨遵议礼部堂官处分折上，其结论是“均照事应奏而不奏者，私罪降三级调用例，议以降三级调用，系私罪，无庸查加级议抵”。(32)此事若按以往的做法，因“降三级调任”而京中无此品级的官位，一般皆改为“革职留任”，过了一段时间后，再加恩开复原职，以示小有惩戒。但光绪帝此时扬起了杀威棒，下达一道亲笔所写的朱谕：

吏部奏遵议礼部尚书怀塔布等处分一折。朕近来屡次降旨，戒谕群臣，令其破除积习，共矢公忠，并以部院司员及士民有上书言事者，均不得稍有阻格。原期明目达聪，不妨刍蕘并采，并藉此可觐中国人之才识。各部院大臣均宜共体朕心，遵照办理。乃不料礼部尚书怀塔布等竟敢首先抗违，藉口于献可替否，将该部主事王照条陈一再驳斥。经该主事面斥其显违诏旨，始不得已勉强代奏。似此故为抑格，岂以朕之谕旨为不足遵耶？若不予以严惩，无以儆戒将来。礼部尚书怀塔布、许应骙，左侍郎堃岫，署左侍郎徐会沣，右侍郎溥颐，署右侍郎曾广汉均著即行革职。至该主事王照不畏强御，勇猛可嘉，著赏给三品顶带，以四品京堂候补，用昭激励。(33)

清朝的上谕多由军机章京拟稿，军机大臣修改，皇帝审定。朱谕由皇帝亲拟，数量是很少的。光绪帝的这一举动表明，他很可能不满意军机处的代拟谕旨，于是亲自书写，而一旦朱笔亲写，按规定谁也不能修改一个字，只能照发；同时也反映出，光绪帝此时对各大臣对于变法的态度十分不满，藉此发作，杀六个猴子给所有的猴子看看，以为各大臣的儆戒。

礼部六堂官的罢免，使得当时的政治顿时震荡起来。其引出的反应是多方面的，但至少有一点特别明显，即谁也不敢再公开阻挠上书了。王照的超擢，似乎开出了一个登进之门，各种各样的条陈像破了堤的洪

水般涌来。从六月十五日到七月十九日一个多月的日子里，共有38人次44件上书，且不是每日都有，最多的一天为七月十九日，共11人次13件上书。七月二十日以后，几乎每天都有代奏的上书，而且数量剧增，最多的一天为七月二十九日，达到37人次53件。从七月二十日到八月初五日政变发生前，在此15天的日子里，上书的次数为301人次，而件数达到373件！（34）

此后的几天里，关于上书一事，光绪帝又下达数旨，作了一些新规定。

七月二十四日，刑部代奏该部候补笔帖式奎彰条陈一折一片。其正折的主旨是推广京官出国游历以求知识、甄别捐纳京官以图精治、裁汰弁兵以选精宽饷，而其最主要的意思是，自荐去日本留学，但称其“寒微”，所费约银740两“请由官支领”。（35）其附片为弹劾刑部官员：

奴才此次敬陈管见，自（七月）十七日回明左侍郎阿克丹、赵舒翹。在赵舒翹并无异闻，惟阿克丹盛气相向，眄目而语，且散衙时并无示下，仅将原呈交堂书手，殊甚怪异。十八日进内回明尚书崇礼、右侍郎梁仲衡，均无异词，且面奉尚书崇礼谕，二十日正班代递。当即进署口述堂谕，将折封一件，交堂主事文谦办理。不料文谦于明明宪谕若不理睬，将原折封多方挑剔。安坐而语，面含怒气。且谓二十日不能递，二十四日加班再递。虽经奴才力争，其言如铁铸成矣。此应诏上言者实具此苦衷也。方今广开言路，日望进言之人多，岂知进言之人受尽折磨，始能上达宸听。人生重气节，功名谁复论，恐后此无以励敢言之气矣。夫时局之坏，由官邪也。小官无节气而后大官之权势益高，故一切献媚营私，遂不以为耻。偶有离群而独立者，众共谓其好事矣。官方何由整饬乎？拟请饬下各衙门堂官，将迭次谕旨恭录一道，宣示大堂。有条陈事件呈请代递者，次日呈进。承办官稍有抑格，定行严参，庶进言之人不至气沮矣。（36）

这是我看到的描写司员士民上书过程的少量档案之一。（37）候补笔帖式是各衙门中最低级的官员，平时很少有说话机会。此次奉诏言事，受到了侍郎阿克丹、堂主事文谦的刁难也是不奇怪的。但事件发生于十七日、

十八日，恰是光绪帝将礼部六堂官交吏部议处之后，由此而追究责任，阿克丹、文谦的处分将重于礼部六堂官。光绪帝此时不愿再兴大狱。至于奎彰提出的两条建议，即：一、抄录迭次谕旨宣示大堂；二、条陈次日代递，可以看到两条谕旨。七月二十四日，即奎彰条陈代奏的当日，交内阁转传各衙门，军机大臣面奉谕旨：

近日各衙门呈递封奏有一日多至数十件者。嗣后凡有呈请代递之件，随到随即分日进呈，不必拘定值日之期。(38)

七月二十七日，又明发上谕：

前因振兴庶务，首在革除壅蔽，当经谕令各衙门代递事件，毋得拘牵忌讳。嗣因礼部阻格司员王照条陈，当将怀塔布等予以重惩。复先后谕令都察院暨各衙门随到随递，不必拘定值日之期，诚以百度维新，必须明目达聪，始克收敷奏以言之效，第恐大小臣工，狃于积习，不能实力奉行，用再明白宣谕，以后各衙门有条陈事件者，次日即当呈进，承办司员稍有抑格，该部院堂官立即严参惩办，不得略予优容。所有六月十五日、七月十六日谕旨、七月十九日朱谕、七月十七日暨二十四日交片谕旨，均令各衙门录写一通，同此件谕旨一并悬挂，俾其触目警心，不致复萌故态，以示朕力除壅蔽之至意。(39)

由于相应档案的缺乏，难以确定此两条谕旨与奎彰附片之间有着直接的关系，但十分明显的是，其基本内容与奎彰的提议是一致的。

同在七月二十七日，军机处《电寄档》中有一条记载，军机处电寄（河南巡抚）刘树棠旨：“刘树棠所代递分省补用知府伍元芝原折呈一件，著留览。”(40)可见补用知府伍元芝的条陈由河南巡抚代递，当日送到北京。这是档案中记录的第二件中下级地方官的上书。(41)当日由内阁明发一道很长的上谕，称：“国家振兴庶政，兼采西法，诚以为民立政，中西所同，而西人考究较勤，故可以补我所未及。今士大夫昧于域外之观者，几若彼中全无条教，不知西国政法之学千端万绪，主于为民开其智慧，裕其身家，其精乃能美人性质，延人寿命。凡生人应得之利益，务令推广无遗。朕夙夜孜孜，改图百度，岂为崇尚新奇？”并称：“朕用心至苦，而黎庶犹有未知。职由不肖官吏与守旧之士大夫，不能广宣朕

意，乃反胥动浮言，使小民摇惑惊恐，山谷扶杖之民有不获闻新政者。朕实为叹恨。”以上的评论很可能由伍元芝的条陈内容所引发。该上谕最后规定：

著查照四月二十三日以后所有关乎新政之谕旨，各省督抚均迅速照录，刊刻誊黄，切实开导。著各州县教官详切宣讲，务令家喻户晓。各省藩臬道府饬令上书言事，毋事隐默顾忌。其州县官应由督抚代递者，即由督抚将原封呈递，不得稍事阻格。总期民隐尽能上达，督抚无从营私作弊为要。此次谕旨并著悬挂各省督抚衙门大堂，俾众共观，庶无壅隔。(42)

根据这一谕旨，布政使、按察使、道员、知府从此获得了直接上奏权，州、县官可以经督抚等地方官代奏。然而该明发上谕将通过驿递传到各省，所需时间从数天至四五十天不等。为了将该谕旨以最快速度传到各地，第二天，即二十八日，军机处给各省发出了经光绪帝“御笔遵缮”的电旨：

昨已明降谕旨，令各省藩臬道府均得上书言事，其州县条陈事件，应由该督抚将原书代递。即著各省督抚传知藩臬道府，凡有条陈，均令其自行专折具奏，毋庸代递。其州县等官言事者，仍由督抚将原封呈递。至士民有上书言事者，即经由本省道府随时代奏。均不准稍有抑格。如敢抗违，或别经发觉，定将该省地方官严行惩处。仍将遵办情形迅速电奏。(43)

这一道谕旨除了再次强调藩臬道府有直接上奏权、州县官代奏外，还规定了各地士、民均要上书言事，经过省、道、府官员代奏。

这一天是“百日维新”达于最高潮，因为在第二天，光绪帝将去颐和园面见慈禧太后。

“参预新政”军机四章京与上书处置方式的改变

一直到七月十八日，司员士民的上书仍按祖制的规定当日处置：即

代奏衙门上奏，在早朝时交光绪帝，奉旨“留”；随后由光绪帝亲阅，根据光绪帝的朱批或口谕，由军机处拟旨后，呈光绪帝审定下发。当然这里面也有可能存在这样的情况：光绪帝来不及看，直接发下军机处，命“拟旨来看”。但是，这种情况只能是少数，光绪帝最后还得根据“拟旨”再看一下原呈。(44)

七月十九日，都察院代奏了11件条陈并书4种，兵部上奏了1件条陈，除对广西举人李文诏等的一件条陈“广西土匪势蔓”，下旨湖南巡抚陈宝箴“据实参奏”外，其余皆下旨：“暂存，俟发下后分别办理。”(45)这道谕旨的意思是，暂时放一下，先呈送慈禧，等到太后看完发下后，再分别办理。这是一种前所未有的新现象，即上书当日未立即处理。查这一天的光绪帝工作记录：吏部带领引见78员，顺天府带领引见1员；(46)召见湖北襄阳新授知府锡伦、刑部主事刘光第、内阁中书林旭；(47)早朝时有兵部等衙门上了23件奏折，其中当场处理18件，另留下5件，包括都察院、兵部的代奏；(48)早朝后朱批了漕运总督任道镕、直隶总督荣禄、浙江巡抚廖寿丰奏折共11件；当日发下明发、交片、字寄、电报谕旨共7道，其中包括罢免礼部六堂官的“朱谕”。(49)这么大的工作量使光绪帝工作时间已经饱和，来不及看这批条陈，也来不及当日处理。又根据重要奏折须当日呈送慈禧太后的规定，未处理的上书只能先呈送慈禧太后了。

很可能因十九日出现的新情况，二十日军机处《随手档》中有一条记录：“递保举业经召见人员名单”，当日军机处《上谕档》中录有此名单：“内阁候补侍读杨锐、刑部主事刘光第、内阁候补中书林旭、江西候补道恽祖祁、江苏候补知府谭嗣同”，在该名单上，杨、刘、林、谭名上有朱圈。(50)《随手档》记录中所称的“保举”，是指先前各大员密保人员，“业经召见”即已被光绪帝召见过。杨锐、刘光第、恽祖祁为湖南巡抚陈宝箴所保，分别于七月十六日、十九日、十八日被光绪帝召见。(51)林旭为詹事府少詹事王锡蕃所保，于七月十九日被召见。(52)谭嗣同为翰林院侍读学士徐致靖所保，于七月二十日被召见。(53)也就是在二十日（9月4日），光绪帝明发上谕：“候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林旭、江苏候补知府谭嗣同，均著赏给四品卿衔，在军机章京上行走，参预新政事宜。”(54)

杨、刘、林、谭的差使是军机章京，但与普通的军机章京不同，谕旨中明确指出为“参预新政事宜”。然他们的具体工作，我在本书《戊戌政变的时间、过程与原委》中已经证明，就是帮助光绪帝阅看司员士民的上书，此处不再赘言。

杨锐当值7天后，即七月二十八日，在其家书中谈到他作为军机章京的工作：

二十日遂奉命与刘光第、林旭、谭嗣同三人，同在军机章京上行走，即日入直。朱谕云：“昨已命尔等在军机章京上行走，并令参预新政事宜，尔等当思现在时势艰危，凡有所见，及应行开办等事，即行据实条列，由军机大臣呈递，俟朕裁夺，万不准稍有顾忌欺饰。特谕。”圣训煌煌，祇增战悚。每日发下条陈，恭加签语，分别是否可行，进呈御览。事体已极繁重，而同列又甚不易处。刘与谭一班，兄与林一班。谭最党康有为，然在直当称安静；林则随事都欲取巧，所签有甚不妥当者，兄强令改换三四次，积久恐渐不相能。(55)

在此信中，杨锐提到“即日入值”，从字面理解应是二十日入值。这在当时很难办到。前引军机处《随手档》称是二十日递名单，当日定下人选，如果于二十日入值，按当时情况，须于十九日便通知。杨信中的“即日”应解释为二十日奉到上谕，当晚便做准备，二十一日凌晨即入宫当值。杨信所引朱谕也称“昨已命尔等……”又可证其是二十一日入值。杨锐信中所称的“朱谕”，我在档案中尚未查到原件。该朱谕说明了他们与光绪帝的联系方法，“即行据实条陈，由军机大臣呈递，俟朕裁夺”。从《光绪二十四年京官召见单》来看，他们平时与光绪帝并没有见面的机会。七月三十日，杨锐被召见一次，八月初二日林旭被召见一次，刘光第、谭嗣同当值后没有被召见。杨锐信中还透露，新进四章京分作两班，他与林旭一班，刘光第与谭嗣同一班，分班轮值。这与普通军机章京分满汉各两班轮值的情况是相符合的。

七月二十一日，当属四章京入值的第一天，这一天司员士民的上书仅6件：即总理衙门代奏张元济、谢希傅、刘庆汾、洪涛条陈，工部代奏汪赞伦条陈，军机处代奏章京继昌条陈。其中张元济条陈奉旨“留

中”、洪涛条陈奉旨“暂存”，谢希傅、刘庆汾、继昌条陈交总理衙门“议复”，汪赞伦条陈交农工商总局“议复”。这样的处理与先前的做法并无二致，可以说是新任四章京的学习日。

七月二十二日，新任四章京的正式当值日。该日，户部代奏条陈共9件，宗人府代奏条陈1件，国子监代奏条陈1件。当日除户部主事程式谷的条陈作了处理，即交农工商总局“议复”外，其余的条陈还没有形成处理意见。看来新章京对其新工作一时也难以适应。当日，军机处给慈禧太后的奏片中称：

本日户部奏代递主事宁述俞折一件、王凤文呈二件、彭谷孙呈一件、陶福履呈二件、宗人府代奏主事陈懋鼎折一件，现在酌拟办法，拟明日再呈慈览。(56)

这一奏片主要意思是第二天再向慈禧太后报告条陈的处理情况，但上报的上书遗漏了4件，(57)此在以往军机处的工作中是不可能的，可以说是大失误。而其中的关键一语是“现在酌拟办法”，由谁来“酌拟”呢？(58)

七月二十二日军机处奏片中“现在酌拟办法”一语，透露了对于司员士民上书的处置方法有了大改变：原先的办法是条陈由光绪帝亲阅后提出处理意见；此时改为条陈由新任四章京阅看后，提出“酌拟办法”，交光绪帝审定后，即可下旨办理，最后将处理结果与原条陈呈送慈禧太后。这样的处理办法虽与祖制相违背，然实为形势之使然。大量的条陈像洪水般涌来，光绪帝无论如何也看不过来，新方法使光绪帝得到了事务上的解脱。七月二十三日，恰好当天没有代奏的条陈，新任章京将昨天留下的11件条陈及处理意见呈送了慈禧太后。

七月二十四日，内阁、翰林院、吏部、刑部、大学堂、都察院共代奏了各类条陈40人次共45件，当日只处理了4件，而且其中2件为“留中”，1件为“留览”，1件为“存”；二十六日处理了21件，其中14件为“存”；二十七日处理了11件；最后还有9件始终没有处理。

七月二十五日，总理衙门、户部代奏了条陈5件另书2种，当日全部处理完毕。

七月二十六日，总理衙门、都察院代奏了条陈15件，当日处理了3件，二十八日处理了1件，三十日处理了7件，最后还有4件始终未处理。

七月二十七日，内阁、吏部、兵部、翰林院、都察院代奏了条陈23件另样图2张、绘图1张、气枪1杆，当日处理了1件，三十日处理了4件，八月初一日处理了3件，八月初二日处理了7件，八月初三日处理了2件，八月初五日处理了1件，最后还有5件始终未处理。

七月二十八日，宗人府、户部、刑部、总理衙门、都察院、农工商总局共代奏条陈22人次共30件，当日只处理了3件，其余27件始终未处理。

在此之后，代奏的条陈是越来越多，新任章京的处理工作却越来越慢。他们本来没有做过中枢核心的工作，毫无经验可谈，此次奉旨代皇帝拟旨，责任重大，更应慎之又慎。尽管他们十分努力地工作，但大量的条陈还是积压下来，到了最后，变成了得到处理的条陈只是极少数，绝大多数条陈都没有得到处理。

新任四章京奉旨拆阅条陈，并负责拟出处理意见，其具体情形又是如何？我在档案中找到他们所拟的签条共14件，兹录于下：

一、七月二十七日，兵部代奏郎中恩溥条陈，该条陈后贴有签条：“所请八旗武试改用气枪，拟请并入谢祖沅条陈由总理衙门察议后，再饬施行。更订崇文门税则，拟请饬下户部酌议。”⁽⁵⁹⁾对照《上谕档》等档册，该签条后来并未采用。

二、七月二十七日，都察院代奏附监生宋汝淮关于山西煤炭铁路等项的条陈。该条陈后贴有签条：“山西煤炭及铁路今已开办，其论河务，请于河中对筑石坝，并修套支河制木坝船，拟请饬交河南、山东巡抚详议具奏。”⁽⁶⁰⁾八月初三日，军机处奏片称，宋汝淮条陈已“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。⁽⁶¹⁾八月初七日，该签条由慈禧太后发下，拟寄信谕旨给山东巡抚张汝梅、河南巡抚刘树棠：“都察院奏代递监生宋汝淮条陈河工各事宜原呈一折。山东黄河频年叠有险工，河南情形亦关紧要，所称筑坝分河各节，有无可采之处，著张汝梅、刘树棠体察

情形，悉心筹议具奏。”⁽⁶²⁾（上谕）

三、七月二十八日，都察院代奏陈采兰关于各省学堂经费的条陈。该条陈后贴有签条：“所陈学堂各节，拟请飭下大学堂议奏。变通武举一条，无甚办法，请毋庸议。”⁽⁶³⁾对照《上谕档》等档册，该签条后来并未采用。

四、七月二十八日，都察院代奏江苏拔贡张鸿鼎关于将特科与学堂合并的条陈。该条陈后有签条：“特科准予投县报考，未免太滥。应请毋庸置议。”⁽⁶⁴⁾对照《上谕档》等档册，该签条未形成谕旨。

五、六、七、八、七月二十八日，都察院代奏已革河南临颖县知县孙宝璋条陈，共计四册。每册皆贴有签条：“第一册所陈皆筹饷之策。拟请旨分别飭下户部、工部及总理各国事务衙门议奏”；“第二册所陈皆练兵之策。拟请留备御览。其饷章宜归一律一条，应请旨飭下兵部议奏”；“第三册所陈多议论。拟请留备御览。其学堂工艺矿务凡四条，应请旨飭下大学堂、农工商总局、矿务总局议奏”；“第四册所陈多系议论，且有已见施行者。拟请留备御览。其论热河兵米积弊一条，应请旨飭下热河都统查奏。”⁽⁶⁵⁾对照《上谕档》等谕旨，此4件签条皆未形成谕旨。

九、八月初三日，都察院代奏补用通判郭连山条陈。在该条陈后贴有签条：“州县籍差苛派，自应严禁，但所称需款数百万，亦系悬揣之词，拟请旨‘存’。”⁽⁶⁶⁾此时新任四章京的工作性质已经改变（后将详述），如此签拟意见，当时已无意义，在《上谕档》等档册中也查不到相应的记录。

十、八月初四日，户部代奏候补主事陶福履条陈，请将运丁屯地变充饷。条陈后贴有签条：“屯田征租已奉旨派奕劻、孙家鼐会同户部妥议具奏。所称变价一节，似觉诸多窒碍。应请毋庸置议。”⁽⁶⁷⁾此一签拟意见，当时并无意义，也未形成谕旨。

此外还有4件，由于档案的整理，军机四章京所拟的签条已与原条陈脱离，很难准确判断其针对的原条陈为何人所呈：十一、“请将各省盐务皆改商归官，以为办团经费，并片拟备敌练兵诸法，未必烦扰迂阔。

应请无庸置议。”⁽⁶⁸⁾十二、“所陈水利、垦荒、农学、银行诸议，皆已举行，应毋庸议。惟请弛官绅之禁，许其将资本在银行入股，并准其设立各项公司，免彼寄顿洋行之弊，似请飭交总理各国事务衙门详议具奏。”⁽⁶⁹⁾十三、“所陈诸条俱已奉旨饬行矣。”⁽⁷⁰⁾十四、“总理衙门请改外部，已于蔡镇藩条陈奉旨交议矣。同文馆专教语言文字与大学堂专门之学不同，亦□归并，应请旨‘存’。”⁽⁷¹⁾对照军机处《上谕档》、《洋务档》等档册，以上4件签条并未形成谕旨。

现存的14件新任军机章京的签条，只有一条最后形成谕旨，由此似可以得出结论：虽说后期上书得到处理的只是少数，但新章京已拟签条的上书很可能不是少数。其未能形成谕旨，另有原因。

从新任四军机的签条来看，他们的处理方法与先前光绪帝的处理方法是一致的，即不是根据上书的内容直接发出谕旨，而是将上书中的某些他们认为有价值的内容，交给某部门“议复”。当一个具体部门收到“交议”的谕旨后，实际上也知道了皇帝的倾向性态度。从他们的“签条”，到相应的谕旨下发，仍有一段路需要走。前引“签条”的绝大多数都没有形成相应的交片谕旨，这里面有可能发生的情况是：一、光绪帝不同意；二、光绪帝还来不及处理；三、他们没有将已贴“签条”的上书呈报光绪帝。但是，一旦光绪帝同意他们的“拟签”时，他们实际上是在行使着皇帝的权力，工作性质与明代的内阁很相似。尽管他们在工作中很难对此时进行的改革做一些建设性的工作，但要拖延、阻碍那些反对改革的条陈，仍能起到不小的作用。其中最明显的是，湖南举人曾廉弹劾康有为、梁启超的条陈，最后不了了之。反对康、梁的改归知县庶吉士缪润绂在戊戌政变后上书中称：

谭嗣同、刘光第、林旭、杨锐托通达事务预枢要，实皆逆党。凡臣工条奏乙览不遑者，悉归四人披阅，签拟以奉。有“参预新政事宜”之旨，目无枢总，奇悍无伦。异己者摈之，有论及康有为罪状者匿之，而不以上告。奴才曾于七月内两次上封事，由都察院代递，为所抑格不报。皇上广开言路，若辈乃凭藉权势，任喜怒而弃取之，一似都察院专为若辈设者。群小蜂起，致变法之令日下日急，浮言骚动，民不聊生，盖使直言不得闻于皇上。而圣聪益为摇惑者，皆四人蒙蔽之罪也。并请罢斥究问，原保大臣连坐其罪，庶荐

主知所惊惕，而言路不致混淆。(72)

缪润绂看来很有一些消息来源，对四章京的工作性质及其作用是相当知情的。

还须说明的是，由于新任军机四章京对中枢核心的工作尚不熟悉，且与原有的军机章京的关系也不融洽，他们工作中的错漏比比皆是，这也是不足为怪的。(73)

慈禧太后的介入与新规定的取消

“参预新政事宜”军机四章京的工作从七月二十一日开始，二十二日正式处理司员士民的上书，但到了八月初二日，也就是11天之后，慈禧太后插手介入了。

八月初三日（9月18日），军机处奏片称：

本日陈兆文奏保举人才片，奉明发谕旨一道。闵荷生奏请将会馆改学堂片、耿道冲奏请设保险公司折，又二十七日胡元泰请清教案呈、宋汝淮条陈矿务河工呈，均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理。总理衙门代递张元济条陈折一件、户部代递闵荷生、耿道冲条陈折各一件、陈兆文条陈折一件、濮子潼条陈折片各一件，均奉旨存。都察院代递怪格等折呈，俟拟定办法，再行签呈慈览。谨交陈兆文等各原折、片、呈并昨日因应行钞录未及呈递之孙家鼐、阔普通武、陈季同、金蓉镜、暴翔云、霍翔各原折恭呈慈览。谨奏。(74)

根据这一奏片，当日户部代奏的主事闵荷生、耿道冲条陈，七月二十七日都察院代奏的内阁中书胡元泰、山西附监生宋汝淮的条陈，由四章京“签拟办法”后，不是呈送光绪帝，而是呈送慈禧太后，经其审定“发下后”，再办理相关的谕旨。当日都察院机构代奏的上书，“俟拟定办法”即由四章京拟签，然后再呈送慈禧太后。这一奏片虽是八月初三日所上，但根据当时的办事程序，此为八月初二日决定之事。

军机处的这一奏片表明，此时的司员士民上书的处理方式有了重大改变，即由新任军机四章京向光绪帝负责的“拟签”制，改为四章京向慈禧太后负责的“拟签”制。其具体程序为：早朝时奉旨“留”的代奏条陈，或各地方官代奏的条陈，交由四章京“拟签”；军机处将已“拟签”的条陈原件呈送慈禧太后；由慈禧太后审定发下后，军机处才能送光绪帝发旨。这是戊戌政变前慈禧太后采取的重大措施之一，光绪帝与慈禧太后的关系已处于极度紧张之中。

慈禧太后为什么要介入此事？实际上是对四章京的不放心。尽管四章京处理的只是没有直接上奏权的司员士民上书，在当时的政治中不属于最重要的文件，但从某种意义上说，四章京的实际权力却大于军机大臣：有上奏权的大臣奏折由光绪帝先看，然后发下军机大臣拟旨，即先有旨意后有谕旨；而司员士民上书由四章京先看“拟签”，经光绪帝批准后形成谕旨，即先有“拟签”后有谕旨。深谙政治操作的慈禧太后，对未经其批准而就任的四章京，抱有很大的疑心：如果司员士民上书中有如王照请光绪帝、慈禧太后出访日本，又如刑部主事洪汝冲请求迁都荆襄、借才伊藤博文、与日本联邦之类的大事，四章京的“拟签”意见稍有偏差，光绪帝又未认真“考虑”即未经请示她本人而发出谕旨，其后果她将不堪设想。在那个时代，谕旨是不可改变的。于是，她便接下手来，直接负责此事。至于有上奏权的大臣奏折，原有的各种制度保障了慈禧太后的权力，处理此类奏折的军机处班底也是其一手安排，更何况这些有上奏权的大臣了解政治内幕，知道游戏规则，不可能出现太出格的奏折。

八月初四日，军机处仍按新程序处理：由翰林院等机构代奏的阎志廉等条陈共10件，“均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理”；“其余各折呈（即司员士民的上书）俟拟议办法，再行陆续呈递。”⁽⁷⁵⁾八月初五日，仍是如此。军机处将都察院等机构代奏何寿章等条陈共4件，“均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理”；“其余各折片俟签拟办法，再行陆续呈递。”⁽⁷⁶⁾八月初六日，政变发生，慈禧太后当日“始在便殿办事”，朝廷的一切均由其来主持。从第二天起，司员士民上书的数量开始下降。

八月十一日（9月26日），即政变后的第五天，慈禧太后以光绪帝

的名义发下一道全面反攻倒算的谕旨，其中关于司员士民上书一段，完全取消六月十五日以来的新规定：

至开办时务官报及准令士民上书，原以寓明目达聪之用。惟现在朝廷广开言路，内外臣工条陈时政者，言苟可采，无不立见施行。而疏章竞进，辄多摭拾浮辞，雷同附和，甚至语涉荒诞，殊多庞杂。嗣后凡有言责之员，自当各抒谏论，以达民隐而宣国是。其余不应奏事人员，概不准擅递封章，以符定制。(77)

这一条规定立即得到了严格的执行。京内各衙门的代奏从当日便停止。军机处《早事档》、《随手档》中再也不见以往每日大量收到的代奏条陈。然而，此一谕旨发往外地还须时间。也就在这一天，光绪帝收到由吉林将军延茂代奏主事屠寄的条陈“中国维新当自同律度量衡始”；由管理陵寝事务大臣毓昆代奏郎中瑞琛的条陈“请崇实学理”。光绪帝对此皆未朱批，没有表示意见。(78)八月十八日，光绪帝收到山东巡抚张汝梅代奏的同知黄笃瓚、知县林朝圻条陈两件，光绪帝在张汝梅奏折上朱批：

前已有旨，不应奏事人员，概不准擅递封章，以后毋庸再为呈递。(79)

当然，从此之后，代奏条陈一事并没有完全中止，只不过又回到清朝旧制的老路上去了，数量很少，也不再具有很大的意义。

三、上书的内容及其评价

由于当时的政治结构，除了康有为等个别人上书中的一些建议形成了政治决策，其他人的上书，不过是交给相关衙门“议复”，又由于政变很快发生，因而绝大多数上书未能形成政治决策，未能对当时的政治产生影响。如果从历史演变的结果来考察这些上书，可以说是它们的价值并不大。这一点我在附录中已一一加以说明。

但是，我的学术企图在于了解当时中下层官员的思想，了解他们的政治改革方案，并通过他们的上书了解当时的政治实情，可以说，我只是作一次历史的访问。

有意思的是，当时负责处理上书的“参预新政事宜”军机章京杨锐和刘光第，分别留下了他们对上书的总体评价。他们应当是最有资格的人。杨锐称：

现在新进喜事之徒，日言议政院，上意颇动，而康、梁又未见安置，不久朝局恐有更动。每日条陈，争言新法，率多揣摩迎合，甚至有万不可行之事。兄拟遇事补救，稍加裁抑，而同事已大有意见。今甫数日，即已如此，久更何能相处？拟得便即抽身而退，此地实难以久居也。(80)

刘光第称：

现在皇上奋发有为，改图百度，裁官汰冗，节费练兵，改科举之文，弛八旗之禁，下诏求言，令州县士民均得上书言事，决去壅蔽，民气大振（但学术不明久矣，条陈上书者多可笑，且有诟告恶习，斯为流弊耳）。汝于交游中，如见有欲上书者，必须真有建白方可，否则不如其已也（盖目下条奏既多，即好者亦多与人雷同，便无足观）。……兄二日一班，每日须于三更后入直，忙迫极矣。(81)

杨锐使用了“新进喜事之人”、“争言新法”、“揣摩迎合”、“万不可行之事”等语，刘光第使用了“可笑”、“诟告”、“多与人雷同”等语。由此可以

认定，直接处理上书事务的杨锐、刘光第，对上书的评价都不高。

我个人在阅读这些上书时，得出的结论与杨锐、刘光第不完全相同。这当然是因为我与他们处在两个完全不同的时代，思想不同，那个时代的司空见惯，而今恰是历史真实。更重要的是，他们的目的是寻找那些在当时的政治结构中直接可用且有效的建策，这与我的目的差别就更大了。我这里举一个例子：

户部候补主事徐树昌于八月初三日上一条陈，次日由户部递上。该条陈共提出五条建议：一、变法尤当变心。称大臣遇事模棱两可，用人徇乎情面，当变其泄沓之心。小臣以标榜为声华，以夤缘为干济，当变其躁竞之心。武臣侵粮缺额、骄纵成风、简练失实，当变其恣肆之心。二、陆军宜精练。绿营、驻防不足用，裁兵之法最善是为缺出不补。练兵之法为悬一定格以募勇，“或逾二三丈沟或举数百斤石”，然后选入习枪炮；在盛京、直隶、山东各练精兵三万人，以首尾相应。三、将材宜亟求。“诸葛宏勋本之谨慎，岳侯伟烈由乎忠孝”，并以前朝选拔图海、阿桂为例。四、畿辅宜开水田。引清水制咸水，皆为熟田，可以抵南漕。五、学习欧洲制造。欧洲制造为一人为之，举国助之，一代创之，累世循之。如左宗棠办船政局，实力推行，我华人亦能自为，枪炮船只何必购自外洋？⁽⁸²⁾

这一件上书是我随机而选，没有特定的标准，以求其可能具有更大的代表性。对于处理上书事宜的新任军机四章京来说，这样的条陈可以说是毫无价值。首先，该条陈事关五事，很难将其交给某一特定的衙门去“议复”；其次，该条陈中许多事情完全想当然，如“逾二三丈沟”、“举数百斤石”，只有那些没有实际经验却又喜欢道听途说的人才可能写出来；又其次，以我之见，该条陈最有价值的地方是对绿营、驻防采取遇缺不补的方法，但在当时绿营、驻防维持地方治安的职责不变，新的警察制度没有建立起来，实行起来也并非没有阻力；又其次，畿辅开水田以抵南漕，在清代是长久议论的话题，此次上书浪潮中又有多人言及于此，然其可行性却很可疑（后将详述）；又其次，船政局因与欧洲制造的经营方式不同而已失败，两者在此时已失可比性。

徐树昌是一个小人物，一生默默无闻。在这种变法的大形势下，他

精心提出的五条，是其认真思考的结果，也反映了当时许多官员的思想变化。这本身就有很大的价值。如果他的条陈不是进呈皇帝，而是公诸于社会，比如说发表于当时还并不为多的报章，反而更有意义。他提出的问题可以让大家讨论，在讨论中不断地完善，也使当时的官员能真正从“变法”走向“变心”。但徐氏的条陈作为上书，光绪帝根本不可能有时间阅读，专司此事的四章京由于每日的条陈过多也无法精心阅读，它只能在每天一大堆的公牍中悄然无声地自然死亡，一点都不可能激起水花。诸如徐树昌的条陈很多，我今天一一读之，都能感知其上书人之心及建议中的合理成分。但我了解了整个上书的处理流程后，可以作出一个判断：在我所见的275件上书中，绝大部分在当时的政治结构中是无法处理的，它们更适合作为报章中的言论，其真正的价值在于引发更多的人思考。而聪明的严复就选择了这一条道路，他的《上今皇帝万言书》并没有通过都察院等机构进呈，而是公开发表于光绪二十四年一月的《国闻报》，以至于光绪帝召见他时谈及此事，他才于八月初六日由总理衙门进呈。⁽⁸³⁾他的万言书公开发表起到了比上书进呈更大的作用。

我在这里还必须说明一下上书处理程序中的时间因素。当我用了两个多月的时间才将275件上书匆匆浏览一遍时，更能体会“参预新政事宜”四军机章京当时的工作心情。他们从七月二十一日当值到八月初八日晨被捕⁽⁸⁴⁾，在军机处的工作期间为17天，而在这17天中他们共收到了上书367人次至少443件。如果说从八月初六日慈禧太后第三次听政后，四军机章京已实际被休置，那么，至政变前的八月初五日，他们在15天内共收到上书294人次至少359件。在这么短的时间里要处理如此之多的公文，又须得为光绪帝（八月初三日后为慈禧太后）签出意见，工作强度之大是可以想见的。这些上书有长有短，其中最长的一件，是已革河南临颖县知县孙宝璋条陈，共计四册，每册约有万余字，当我花了近一天的时间看完该条陈时，注意到每册尾都有处理签条！⁽⁸⁵⁾我不知道处理孙宝璋条陈的新章京为此用了多少时间，又处于何种心情，但前引刘光第所言“兄二日一班，每日须于三更后入直，忙迫极矣”，绝非虚言。在这么一种工作压力下，许多上书从他们的感受说来是毫无新意甚至是毫无意义，是很可以理解的。

问题是为什么这么多依我所见只适合于公诸于社会的条陈，却没有

发表于报章，而一窝蜂般由各衙门代奏到御前？这一方面是因为当时的管道过小，报章数量有限，而有限的报章由于当时的政治观念更注重于上层决策，而较少充分发表下层的声音；⁽⁸⁶⁾另一方面是上书人好不容易有了直接向皇帝表达意见的机会，多少有一点以一书见宠于九重之上的心情。谁又不想一跃入龙门呢？⁽⁸⁷⁾更何况已有王照之先例。⁽⁸⁸⁾教习知县广西举人李文诏可能是上书件数最多的，他在八月初五日由都察院代奏的条陈中称“举人于上月十四日、十八日、二十二日、三十等日条上时事共十二件”，还不包括此次又上的两件条陈。⁽⁸⁹⁾前引杨锐所言“新进喜事之徒”，虽是讥评，也不无道理。

尽管我所见到的现存上书不及全部上书之半，但要对总数达275件上书内容作一全面且客观的分析，并作出众人皆能认可的评价，实际上也是不可能的。我只能从我读后的感受出发，选择一些我认为重要的内容进行介绍。历史虽然是客观的，历史研究却是相当主观的活动。⁽⁹⁰⁾

清朝政府的制度病

光绪二十四年二月十九日总理衙门代奏的康有为条陈，提出三项要求：一、大誓群臣以革旧维新；二、在宫中设立制度局，征天下通才二十人为参与，将一切政事、制度重新商定；三、设待诏所，许天下人上书。此外，其新政推行，内外皆设专局：法律局、税计局、学校局、农商局、工务局、矿政局、铁路局、邮政局、造币局、游历局、社会局、武备局。⁽⁹¹⁾这是一篇大胆的全面改革清朝政治制度的宣言，如若照此办理，制度局将成为清朝的实际决策部门，法律等十二局将成为清朝的实际行政部门，而清朝原有的军机处、总理衙门、六部九卿将被闲置。

但是，康有为的改革方案是否可行果效，能否合乎当时的政治实情，却是大可怀疑的。我在阅读司员士民的上书时，从这些来自中下层的不断重复的声音中，刺激最深的却是当时清朝政府的制度病。

清朝的政治制度是沿袭中国传统的政治制度而来，与近代国家政治制度相比，首先表现为官员的产生：其主体为科举出身。科举的道路本来就极为狭隘，但经此漫长道路上来的人，却无法安排官职。每次会试

产生约三百名进士，第一等入翰林院，第二等分发各部院，第三等派往州县。入翰林院者三年后散馆，也是分发各部院及谏台。各部院是进士主要就职去向，而实际情况是各部院司员额缺已满。兵部候补郎中李钟豫条陈中称：兵部汉郎中五缺、汉员外郎三缺、汉主事五缺，总计十三人。“科甲到部，非十六七年不得补缺，捐纳到部，非三四十年不得补缺。”“司员到署之始，均在壮年，非不思有所建白；迨至十数年后，志趣渐颓，精力渐老，此时纵然补缺，已非少壮可比。每届汉员京察一等，年终五六旬者居多。”“京察一等”是当时补缺的前提条件，而一旦补上，堂官“惜老怜贫，待其因病出缺而后止”。⁽⁹²⁾由此，京官补缺甚难，李钟豫为会典馆校对知府用四品衔，但仍是候补郎中。当时各部院拥挤着大量的候补官，数量甚至多达数百名，许多任掌印、主稿的司员也是候补官，实缺员反而多不任事。许多司员，尤其是候补司员，平日并不到署办事。从当时的官员日记来看，各部院并无规定的上班时间和下班时间，有关他们入署办公的记载很少，应酬反成了他们的主要活动。而在当时的政治运作中，应酬与钻营几乎是同义词。初入仕途即陷于对政治前程的无望之中，青壮年京官于此渐渐消磨其锐气和生机。

各部院之司员由于品级之关系（五、六、七品），不能直接升为一、二品的堂官。他们的升迁，或外放各省知府等职，或内迁通政使司、詹事府、太常寺、鸿胪寺、光禄寺、国子监、太仆寺、大理寺等小京卿。七月十四日裁去了詹事府、通政司、光禄寺、鸿胪寺、太仆寺、大理寺六个衙门，实际上也使司员失去了迁转之途。各部院堂官满汉各半共六员，出身为各京卿或地方官或贵族皇亲，由特旨任命。他们经常在各衙门中迁转，如从礼部左侍郎迁刑部右侍郎迁都察院都御史迁兵部尚书等等，迁转的原因是空缺的产生及圣眷的隆恩，并非其拥有该部门的专业知识。堂官也不是每日入署办公，一件上书的残件称：“即如臣部，堂官其公勤自矢、常川入署者，固不乏人，然一岁之久，入署仅三四次者，亦所不免。一部如此，他部可知。”“署中司员尚难见面，欲其广收海内人才岂可得乎？”⁽⁹³⁾

科甲出身的司员饱读圣贤之书，长于文字，而并未进行过政府职能的专业训练。分发各部院时，也没有专门的培训，不少人迂拘墨守而不能办事。当时的政务处理，主要依据“例”、“案”。“司员之入署办公，亦

不过照‘例’行事。补一缺则按之‘例’，行一文则考之‘例’，但求无违于‘例’。”⁽⁹⁴⁾此中所称的“例”是指各部院《则例》等官政书。同时，在上百年的机构运行中还积累了大量的“成案”，它们也是处理政务的根据。科举出身的司员对此是不熟悉的。由此，各部院存在着大量的书办、经承、贴写等书吏。候选主事举人孔昭莱称：

各部司员所以分理各事也，问以兵刑，不知。问以钱谷，不知。国有大小政事，胥吏议之，司员承之，堂官为之画诺，而事毕矣。⁽⁹⁵⁾

也就是说，在实际政务中，公文先交熟悉例案的书吏办，再呈该司主稿司员、再交掌印司员，再交该部院堂司员（堂主事等），最后由堂官画押发出。

如此一来，堂官依赖于各司掌印、主稿司员，司员依赖于书吏，书吏反成了各部院办公的实际骨干。从某种意义上说，各部院数以百计的书吏是“专业知识”最丰富的人，他们维系平日工作的正常运作。由于例案纷纭，一事而例有数条，彼此皆可比附，书吏久于此道，以致事权渐假，弊窦丛生，弄法舞文，无所不至。户部主事齐令辰在上书中称：

六部统摄行省，责任綦重，则书记等事，皆应用官。何况今世大弊，首在书办。若辈不畏天命，引类呼朋，私相授受，惟以舞文牟利，作奸犯科为心法，其势煊赫，远过属官……皇上毅然变法，三令五申，乃竟迟至多日，办理不勇。皆由大员奉旨，即问属官，属官又问书办，书办曰不合例，大小各官皆皇然矣。此等弊藪，原非一朝一夕之故。⁽⁹⁶⁾

在司员士民的上书中对书吏的批评最大，这也并不是他们的创造，历朝历代对书吏的批评一直很激烈且未停止过。问题是如此之久的对书吏的批评且不乏裁抑之论，书吏依然坐大，反过来正说明了书吏存在的客观合理性。

各部院书吏基本上没有俸禄，其中一些人有很少的“工食银”，候补司员也无俸禄，实缺司员乃至堂官的俸禄根本不足以生活。“京城居，大不易”，这句俗语的流行，说明了问题的普遍性。京官如何生活，在当时

是一件难事。京官的生活费及应酬费“小者岁需千数百金，大者岁需数千金至万金”，“官俸不过百余金，小或者三四十金”，“禄米多不过百数十斛，小或至三四十斛”。⁽⁹⁷⁾如此颠倒的收入状况，却有更多的人竭力进入其中，正说明他们的生活费用另有来源：主要来自于陋规等体制外收入。京官为同乡开具印结，结费也是其收入之一，这在当时是公开且清白的收入。各地要在中央各部门办事，有相应的暗中进行的规费。由于大量规费的存在，许多事情已变得无法改革。如遭非议最多的开捐，每年约收入二百万，占国家收入的2.5%，屡次议停而未果，“徒以户部陋规岁数十万，大小堂、司，以至书吏，太仓硕鼠，贪恋难忘，一交部议，便以岁支不足为辞。”⁽⁹⁸⁾新任军机章京刘光第在私信中称，军机处章京每年可分规费约五百两，贪者不止此数，他分不到军机处一文钱，如不能辞差，“每年须干赔五百金”。⁽⁹⁹⁾在此情况下，官员无心思（也无能力）于政务，“以至要之咨移为具文，以无谓之应酬为常例。六堂花押，累月始毕。”四川叙州府富顺县举人卢庆家自称光绪二年以公车累至京师，在其条陈中称“公卿大臣不能究其详，悉而付之胥吏，故贿赂则朝请而夕得，徒手则终年不获”。⁽¹⁰⁰⁾司员等中下层官员若要改变其生活，须改变其地位或官职，以谋肥差肥缺。贵州举人胡东昌称：

当今之六部各院堂官，具有天良者无几。其平日进署当差，司员之贤否勤劳不问也，专以贿赂之厚薄为优劣。其考试军机、总理衙门章京也，专以条子之多寡为去取。夫条子由贿赂而得。贿赂有重轻，即条子有大小。同一座主门生也，凡三节两寿，每次送银数百两数十两者，为上等门生，送二两四两者，为下等门生。凡遇考试派优差，该座主为上等门生转递条子。军机大臣所递者为大条子，各部院尚书侍郎次之，九卿所递者为小条子，又次之。凡得大条子，考试必得前三名，京察必列一等，派差必得极优之差。下等门生无望也。至清贫分毫不能送礼之门生，更无望也。若无师生之谊者，能加倍送重礼，其考试派差，亦与上等门生同。此等司员不下十之七。其平日洁清自好，不屑钻营，逐日进署当差，困苦异常，十余年不得一差，不转一阶者。此等司员不下十之三。各堂官既以贿赂为重，自以人材为轻。为司员者，仰其意之所示，人心几无廉耻之存。夫递条子行贿赂，此犹人所共知，尚有许多鄙极不堪言状者，真堪令人浩叹。况部官非历年久不能补缺，补缺非京察一

等不能简放，一切须由贿赂条子。试问正直廉明家贫亲老之员，何由表见。(101)

胡东昌非为部员，敢将实情上呈。然此激烈之词，只是说到了表象。堂官若无三节两寿之孝敬，根本无法过日子。座主靠门生送钱，当时还认为是公开且正常的收入，仅靠于此，上层京官的生活还是不能维持的。他们的主要收入不是来自于司员门生；更何况送钱的司员，其收入又来自何方？

在中央各部院之上，为内阁与军机处。内阁实际上早已闲置，军机处只能称是皇帝的秘书班子。军机大臣为兼差，其本职多为部院事务，当时有五人。此外还有当时极其重要的总理衙门，其大臣也是兼差，且有六人，亦各有其本职。军机大臣、总理衙门大臣兼差甚多，每天事务也极多，其处理事务时难以心专。(102)军机处、总理衙门全用司员即章京办事，章京由军机大臣、总理衙门大臣从各部院司员中选调，由于其升迁较速，故司员多为谋之；而其不用书吏，是因其办事方法简略，不用则例与成案。(103)军机处、总理衙门虽责权重大，因是兼差，官员之收入仍是其本职。清朝外官有养廉银，京官则无。军机处、总理衙门大臣、章京的正式俸禄不过是每年银百余两至数十两不等，低到可笑的地步，但这两个机构却是各地各衙门往里送钱最多的地方。户部候补主事聂兴圻称：

枢府为天下根本，根本正则天下自无不正。向来京员禄入不足贍给身家，况在枢府之勤劳，苟不足给，无怪其有暗中之收受。有收受即有请托，请托行，外之督抚，怀瞻徇之私，内之各部臣，即有难言之隐。以情面为人才，凭八行为进退。用舍不公，国事即因之而废。方今新政初行，此病不除，进境难必。(104)

这里所称的“枢府”即是军机处，“八行”是指推荐信，即“条子”。他建议军机处人员按照督抚司道廉俸议给。

由此可以看到当时清朝中央政府的制度病：一、正式的官员由科举出身，通经达史，但无专业知识。而所谓的“专业知识”，却又只是则例与成案，为书吏所掌握，近代国家政府所需要的专业知识体系尚未建立。二、各部院的设置只是处理传统政务，且由书吏操作，司员、堂官

权力倒置，甚至很少入署办事。书吏反成了“最勤政”的人，尽管他们受到的指责最多。三、在整个官僚机器处于半休眠的状态下，军机处、总理衙门成了“高速高效”的机构。而这两个机构的所有人员全是兼差。军机大臣、总理衙门大臣是当时“最忙碌”的人，责任重大却无时间思考与研究，所有的决策似乎都是在匆忙中做出来的。四、中央政府官员的生活主要不来自其俸禄，京官的印结费、座师的门生钱是当时最干净的钱，最重要的收入是各地各衙门的“孝敬”。政以贿成是当时的常态。五、除了总理衙门外，各部院并无近代的政府职能，官员与书吏也无相应的近代政府部门的专业知识。六、中央决策者仅是光绪帝本人（当然，他要受到慈禧太后的控制），没有中央的决策部门。光绪帝进行变法，几乎没有可以依靠的班子。

从表面上看，康有为的“制度局”及“法律局”等十二局也是针对上述问题而去，但并未对准这一制度病的要害：一、当时的清朝中央政府没有相应的财力给官员发工资，以能让其有基本的生活费；二、当时的清朝没有相应的近代政府专业知识，更没有拥有这些知识的官员。也就是说，一是没钱，二是没人。在此情况下，康有为的改革方案并不具备相应的可行性。

尽管康有为设计的“法律局”等十二局，被军机处、总理衙门在议复中否定，但在戊戌变法中，清朝中央政府还是成立了三个新机构：大学堂、铁路矿务总局、农工商总局，后两个机构的建立与康有为的条陈有着直接的联系。但这三个机构的组建方式仍是仿照军机处、总理衙门的，其主要的人员是差而不是官。大学堂由大学士、吏部尚书孙家鼐为管理大臣，所用人员皆是从各部院调用。铁路矿务总局由军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书王文韶，总理衙门大臣、户部侍郎张荫桓为管理大臣，所用人员皆是从各部院调用。农工商总局算是例外，由三品卿端方、徐建寅、吴懋鼎为大臣，算是专任，但所用人员还是从各部院调用。由于没有具有近代政府专业知识的人员，且无专门经费，这三个机构成立后，并没有多少近代政府机构的气象。

康有为设计的“制度局”，表面上是光绪帝的政治咨询部门——“议政”，实际上是由其控制的政治决策部门。当时的高官在内心中对此非常清楚。他们不仅反对建立这一机构，更重要的是，反对由康有为来主持

这一机构。当“制度局”被军机大臣、总理衙门大臣等驳回后，康有为及其党人又改变名称，多次上奏。当光绪帝决意开“懋勤殿”时，立即与慈禧太后发生了根本性的冲突，此为后来政变发生的主要原因之一。

清朝的戊戌维新不同于日本的明治维新。明治维新是尊王倒幕，一切政治机构皆是新建；而戊戌维新却是要在旧政府的基础上开出新局面，难度大了许多。康有为的设计方案实际上是新、旧两个政府同时存在，新的开始运作，旧的逐渐休置。其结果只能是旧的去不了，新的也建不起来。我在阅读司员士民上书中感受到，从当时的政治状况出发，只能在老树上嫁新枝，逐渐培养具有近代政府知识的官员，逐渐将传统的旧政府改造为近代意义的新政府。时间、人才、经费是必要条件，不可能以一纸计划而覆盖旧景。更何况在旧环境中，新政策也会不可避免地受到污染。江苏拔贡就职直隶州判张鸿鼎上书中称：大学堂与特科人选须保举，“道路传闻竟有挟货入都，辗转营谋，贿求三品以上大员列入保章者。此何等事而亦可以贿行之光天化日之中，岂可容此丧心昧良之人”。⁽¹⁰⁵⁾候选主事举人孔昭莱称：

中国振兴新治风气之开，不自今日始也。穆宗毅皇帝五年设船政局于福建，六年设同文馆于京师，十年募弟子出洋学艺，十一年设招商局。他若上海之制造局、广方言馆，天津之武备学堂，广东之同文馆、水师学堂，各省之电报局、纺织局，南北洋海军开办，数十年费帑数万万，而贫弱如故，曾不获收一人一器之用……中国之坏不在于立法不善而在于积弊太深。积弊之深不在于无治法而在于无治人。泄沓欺蒙，上下一辙，苞苴竞进，贿赂公行。内外度支皆浮冒，大僚荐引，半属私人……朝廷多一新法，则臣僚多一利窟；国家多一举动，官吏多一钻营。以之练兵，而空额糜饷如故；以之制造理财，而浮滥苦窳如故；以之储才取士务农劝工惠商，而苟且欺罔徇私营利又如故。职恐十数年后难保不再重蹈前时之覆辙也。⁽¹⁰⁶⁾

孔昭莱的话虽然说得很透彻，但其解决方法却看不出会有何成效。

相比于康有为的设计，司员士民上书中许多建策却更具可行性。此时光绪帝已下令删改《则例》、考试司员。⁽¹⁰⁷⁾在此背景下，三品衔刑

部郎中沈瑞琳上书，请将总理衙门改为外部并定设专官。他强调总理衙门管理事务极多，许多事务本属六部，但由其分管，“凡策我国之富强者，皆于该衙门为总汇之地。”⁽¹⁰⁸⁾户部主事蔡镇藩上书请审官定职，他建议将军机处改为枢密院，略如内阁。设大学士、章京等专官专任，不再兼理部务；总理衙门改为外部，设大臣、章京等官，驻外外交官专任；吏部、户部等机构均进行改造。⁽¹⁰⁹⁾一上书的残件称：“在京各堂官均常川入署，并于署中择一宽大之所，每月择定数日，令司官按期接见，分班坐谈，证以公事，觐其才识，不得奉行故事。”⁽¹¹⁰⁾户部主事齐令辰上书请废部院书吏以司员办事，并允秀才办理书吏之事。⁽¹¹¹⁾六品衔候选教职李长生上书称：各部则例既经删繁就简，“各部院之书吏则可尽行裁去，其各衙门实缺、候补司员，自一二百以至数百者不等，复有笔帖式若干员，派之办理公事，必优为之。实缺者故属分所当为，即候补者亦可借之历练，并令公牒尾注明某人办理，凭此以考勤惰优劣。”他还称“先停捐纳，继废科场，专恃学堂甄拔人才”。⁽¹¹²⁾翰林院编修宗室宝熙上书中称：大政宜公开，一切政务除了军情、密约之外，其余如兵刑钱谷之数、交涉条约之端、新定部章、准驳条奏均应通行中外。“上可收集思广益之功，下可省悬揣无当之谕”。他还建议农矿等局设额缺、总署学堂设额缺，并建议将大学堂改为学部。⁽¹¹³⁾前秘鲁参赞指分直隶候补知县谢希傅上书称：“则例既从删定，胥吏自可撤除。”请令各部院参照内阁、军机处、总理衙门、翰林院以司官办事之例，掌印、主稿、总办司员改为领班，每日到署，其余分班轮值，按军机处办法，每日限令办竣。户部的“销算”、刑部的“讯狱”，“必资历熟手”，应派定官员专司其职。其旧设书吏、经承、贴写各项名目全行撤除；每司留十余名作为供事，专事缮写。⁽¹¹⁴⁾候选主事举人孔昭莱亦称：《则例》改删后，“宜尽去胥吏，一切事情责之司员、堂官认真办理”；他的建议还有一条，即请“内官编、检、部员，各候补人员……由大学堂总教习定中西专门日课，使自行肆习，每人仍日注札记，月终汇呈教习评阅”。此外还有月课年试，三年后与学堂中人进行同等考试等。⁽¹¹⁵⁾另一上书的残件称：“无论实缺、候补，皆令习本部掌故、则例及西国切于本部有用之书。如律例、公法归刑部，水陆军制、兵法归兵部之类。每日所阅何书，所办何事均登日记，或五日或十日轮呈堂官查阅”；“令司员逐日到署办事拟稿，诚可觐其优劣。惟部中司员多至数百，除掌印、主稿及实缺人员，其额外众员不妨轮值”；各部院堂官“不值内廷者，令其日到署，以与

属员相砥砺”。⁽¹¹⁶⁾山东截取补用同知黄笃瓚上书中称：各部院六堂官去其半，不分满汉，“但择才具素优，简在圣心者，量为补授。工综核者，令长户部；习法律者，令长刑部。不必纷纷迁调，俾久任以专责成”。军机处、总署“均应另设专官，不宜以他官兼领”。⁽¹¹⁷⁾山西拔贡延嵩寿上书中称：“令各部院司官候补候选人员愿回本籍办理一切新政者，予以假期，不扣资格。”⁽¹¹⁸⁾以上建策虽并不完美，更不可能彻底改造清中央政府，但却有可行性，并可使清政府变得稍有效率。

清朝政府的制度病，主要不是在中央，那毕竟在天子脚下，而更显著的表现还是在地方。司员士民上书中对此有着更多的反映。

清朝一省长官是总督、巡抚，同省还有布政使、按察使、学政、提督等官。但太平军兴之后，总督、巡抚权重，布政使等官渐降为属员。总督、巡抚综理一省事务，但朝廷命官仅是其一人，并无佐贰。他得自雇幕府，此时又有着数量不一、人数极多的各种局所：如军需、支应、善后、水利、捐输、赈抚、保甲、发审、清讼、自新、军械、火药、采访、刊书等。许多省的督抚控制着该省的厘金，一省厘卡多达百余处至数百处，又有着大量的人员。总督、巡抚的这些幕府、局所、厘卡等相当大的程度上执行着政府职能，但却不是朝廷命官。由于当时的捐纳制度，各省有着大批分发某省的候补道、候补知府、候补知县等，由督抚派差而出掌上述事务。他们的人数虽没有完整的统计数字，但最保守的估计，大省不会少于几千人，其中有数以百计的候补候选官员。他们并没有朝廷的俸禄，而是由督抚们负责，或者从他们负责的事务上直接支用公款或勒收贿赂、陋规与滥费。

督抚之下，又有布政使、按察使、学政、提督及各专管道（如粮道、盐道等），其属官数量很少，但也有着大量的幕友、胥吏、衙役、家仆等事务人员，他们也不是朝廷命官，也没有朝廷的俸禄。再往下即为负责地方事务的府州厅县，其正式官员也是很少，但有幕友、书吏、门丁、家仆、衙役、捕快等。他们中的绝大多数没有俸禄，即便有一些工食银，数量也是很少，不足以维持生活。

由此可见，地方政府的制度病在于，朝廷命官很少，虽有养廉银，但其俸禄与养廉不足以维持其生活及幕友的生活。一省督抚每年的俸禄

及养廉约一万两至三万两不等，但实际开支要超过六七万两；知府的俸禄与养廉约数千两，开支至少约二三万两。以上还不包括三节两敬时“孝敬”上级官员的钱。为政府服务的候补官员、幕友、胥吏、衙役、捕快等人员，是正式官员人数的上百倍，甚至几百倍、上千倍，但他们并没有朝廷的俸禄，除幕友每年可得座主的一些“席敬”外，主要靠各种名目的开销与搜刮。前已提及，中央政府官员相当数量的生活费，来自于地方“孝敬”的规费贿赂，两者相加，如此巨大数目的钱都要靠各级地方官员搜括民众或摊挪“河工”、“军务”、“赈务”等公费而来。

清代财政特点是没有地方财政，所有的支出都要根据户部的安排。这一制度从雍正朝已定型，行之百余年，一切收入与开支都已经固定化了。没有地方财政不等于没有地下的地方财政，在“火耗”、“羨余”名目下的加征，原本是地方财政的主要来源，但到了戊戌变法期间，这些名目根本不能维持地方财政。各种各样的陋规、滥费遍地开花。又由于地方官本是科甲出身，又须回避原籍且不久任，如何敛钱成了他们也难以掌握的“专业知识”，于是久于任事的幕友、胥吏、衙役等成了搜括民众和挪用公费的专家。当时的中央财政收入每年约银八千万两，主要用于军费、俸禄及各项工程、新政事务；但中央和地方政府绝大多数人员的主要生活费并不在其内，从根源上说，这些费用皆来自于地方的浮收、陋规、滥费与贿赂，其数目肯定超过银八千万两。

由此形成了恶性循环。一方面是地方政府没有钱，一方面是地方官员有大量的钱。地方官员，尤其是下级官吏的主要工作变成了敛钱，他们以其“辛勤”的搜刮工作而成为整个中央和地方政府的“供血者”，州县吏治由此大坏。候选直隶州州判广东拔贡詹大烈上书中称：

“潮州府东关一饷，每年除解饷以后，尚余银十万有奇。此外若揭阳之北关、潮阳之后溪关及膏厘、戏厘、粮厘等税，尚多浮款。”

“今之营官则不然，一兵丁补缺需银百数十两，一额外外委补缺需银数百两。把总、千总倍之”，若按张之洞奏议“兵勇始准应试（武举），则买缺纷纷，营官更利市三倍。”

“潮属差役藉案鱼肉乡民，每奉一票，多带白役二三十名，大轿则舆夫三抬，供给珍羞百味，簇拥下乡，俨然官府，差礼多至数百

元，至少须数十元。稍指所欲，多方构陷，不使破家荡产不止……惠来一小县，而头役、散役不啻一百名之多。夫此百余差役，每个家属或数口或数十口不等。以此数百眷口，于官无口粮，于例无薪水，不事农桑，不务生业，尔衣食我民，费用吾民，若不剥民，将焉取之？然此犹曰正堂之差役也。此外又有捕厅巡检之弓役，汛防之目兵，扛烹分肥。官身则有席价，门阉则有茶金。积习相延，莫之有易。”⁽¹¹⁹⁾

上引第一条即是地方财政及各种“孝敬”的来源，第二条是当地营官的生活费来源，第三条即是衙役捕快的生活费来源。山东登州府栖霞县优廪生于翰镇上书中称：

民间春秋两征，由各社粮差收钱折银交官。库秤足银每两收取京钱六吊余。迨李秉衡莅任，始限以每两银收京钱五吊。山东银价于光绪二十年后一两卖京钱两吊两百，即极贵之时，亦只合银两吊八九百。纵去胥差之工食，倾铸之火耗，走鞘之经费，俱在其中，亦断不至若是其贵。盖供于公项者少，入于私囊者多也……东海关税务每年进项足有百万余两，故民间有烟台道日进斗金之谣。其供之公费者，生不知额数多少，而补东海关道缺者，二三年即称巨富。其隐吞款、假公济私之情形概可识矣。⁽¹²⁰⁾

于翰镇并不了解内情，以为多征之钱仅是胥差之工食、铸银之火耗、鞘送京城之路费，实际上还有多少人要靠这些多征之钱来养活。烟台道虽是肥缺，但补缺要花销、平时有“孝敬”、经常需摊献，下又有幕友、书吏、衙丁等开支，他弄来的钱要养活一大批人。内阁候补中书林世焘等人在上书中称：

贺县地方厘金税厂而外，复有大桥厂、洞口厂、庙村厂、梅花厂，均归县官征税。每年额解司库银六千两。外尚有米包、盐包，两项每年约可收钱三四千串。米包一项名为专办义仓积谷，而义仓仅得四成；盐包一项则因同治初年招募练勇而设，今练勇久撤而税项则存……贺邑濡染广东风气，亦有番摊赌博，以附廓河东一街而论，计番摊十台，每日每台纳各衙门规钱一千三百文，一年之中共得钱四五千串。又代收广东闾姓分厂四家，每家纳各衙门规银一百

余两，共约五百余两。(121)

这些具体的额外收厘、滥费、陋规与清朝的赋税系统全无关系，除了厘金要报省外，其余各项均是本县的开销。工部主事暴翔云上书中称：

臣卫辉人，试即卫辉府属所知州县言之。汲县知县李元桢，贪劣昏庸。纵其劣子李朝钧、劣幕萧景运、劣丁尤二、高二勾结劣衿孙聆泉表里为奸，贿赂公行。煤窑命案竟收贿将苦主幽押毙命。屡经省控，未蒙伸雪。民间有“汲县官本姓李，谁有钱谁有理”之谣。前署汲县知县孟苞赋性狡悍，行同无赖。到任月余，物议沸起。自以捐纳出身，尤喜侮毁士子。衙署演戏，强派民间戏台。支官致堂，传举人张晴岚百端挫辱。绅民共愤，县试几至罢考。(122)

此处只是举其家乡之例，而当时地方官员家属勾结幕友、门丁、乡绅，通过诉讼敛钱，本是常见之事。捐纳出身的官员，补缺甚难，一旦补上，摆官架子、耍官威风也是不难想像的。广东肇庆府拔贡生伍梅上书中称：

今之州县能教养乎？地方之利病不知，户口之多寡不知，下车莅事不过循例放告而已，未尝见诸事实也。诏令一到，不过视为具文，而未尝实力奉行也。其甚者，敢于朝廷蠲免钱粮之诏，先为隐匿，迫勒完纳，然后张贴城市。上虽有恩不能下及。

差役横行，藉端鱼肉，举世一辙。岂无稟请严究者，而州县不肯力办也。甚或诬良民以闹差碎票之罪，差役之胆益雄而无恶不作。故民之畏差役也，甚于畏盗贼。盗贼犹得借官威以制之，差役反是借官威以制民。

盗贼一案，治乱所关……其有以被劫告者，必勒定夫价钱，然后出踏勘；必勒定差费钱，然后饬追捕。既踏勘矣，追捕矣，虽大案亦小报，是与卫贼者何异也。

今之州县多不讲求，往往故意因循，案积如山，夫一人被讼，一家不安。十人被讼，十家不安。不安之象，日呈于目，处此颠连困苦之中，彼州县乃安坐而不以为意，居心殆不可问矣。书吏、门

丁又而恣其需索哉。索取一金，民间已糜数金之费，偷安一日，民间已受数年之苦。此外或按纸索费，或按堂索费，以及户婚田土卖案沉冤之弊，难以遍举。

朝廷授督抚以督察州县之权，督抚遂藉其权以利市。当其未放缺也，必按缺之肥瘠如数取贿，然后挂牌，故民间视为买卖场。间有廉介之吏，不肯纳贿，即补缺无期。贪污者当此又往往多方借贷，争为买缺之计矣。及其既得缺也，负债累累，亏空难填。而督抚之取索，则又有三节、两寿各名目。相呼为孝敬钱。孝敬能丰，虽有脏污，必多方掩护，留为保举之阶。孝敬不丰，虽才比龚黄，亦必过事吹求，摘为纠参之隙。

伍梅所陈皆是事实，但从清朝政府制度病角度来看，此情在所难免。州县官先征粮征税，然后再出蠲免告示，恰可得一些财政收入。蠲免不过是该州县的正税，其地方费用需通过正税来加收，如一开始即蠲免，该县的一年财政缺口太大，何以弥补？差役本无工资，全靠剥民为生，若整肃太严，州县即无差役可用。地方捕盗并无专门经费，由事主交钱来办案，也是一种解决方法。诉讼是幕、吏、役、仆的主要生活来源，拖得越久，正可以源源相济。诉讼中各种滥费又恰是衙门的经费来源之一。督抚的主要钱财来源即是放缺收贿、时时取索，若断此源将无以为生计。伍梅对此提出的方法是：权操于上，论公于下。所谓权操于上，是指由督抚保举送部引见之臣，由皇帝命题进行“殿试”，以此来再次进行评判，儆戒各督抚不敢滥保；所谓论公于下，即州县莅任之后，每年岁终或俸满，由各乡绅民皆得举劾，以得举者多者为上，得举者少者为下。⁽¹²³⁾然此一方案不能解决地方财政的问题，也必不能持久。贵州拔贡吴绳武上书中称：

州县之役领食于朝廷，非令其取于民也。乃民怀冤抑赴州县申诉，则呈词有费，送案有费，门丁书役又各有费。种种讹索，殊堪发指。到出差签票，而被告之家所取尤倍，至有货田宅、鬻妻子，而不能满吏胥之欲者。迨两造挚至，案犹未结而冻馁并至矣。

他要求将“一切规费悉令蠲除。即必有索贖财之件，亦应酌量核减，无得似前苛虐如此”。⁽¹²⁴⁾吴绳武看来并不了解地方吏、役的收入来源，他们

中间的一些人有少量的工食银，绝大多数是没有正式收入的。如果蠲除规费，只能是关门。翰林院编修关冕钧上书称：

以往各州县放告，向以逢三、八为期，每月六期。民诉情者，为之递纸，纸上必需有盖戳，然后收阅，无者斥之。一戳之费，动收钱数千或十余千，视讼事大小以索规之多寡，若命盗二案，勒索更甚。在富户构讼尚可立办，若贫人含郁莫伸。

他的建议是：请仿西国投箱之法，在道府州县门设投箱，上午悬之，中午开启。⁽¹²⁵⁾然这一方法断了吏、役的财路，势必不可能顺利推行。候选主事举人孔昭莱上书中称：

州县必百计钻营而后得一缺，候补时之亏空太巨，谋缺时供应太繁，每有债主随任而来者。抵任而后必将取盈焉。两造之曲直不计，词讼之决必以货平。岁之丰歉不问，赋税之入必有加。甚而内事交之幕友，外事交之门丁，官亲肆其婪索，胥吏广为招罗，地方劣绅武弁复为爪牙，虎冠于堂上，而民肉尽矣。同、通、佐、杂皆有地方之责，而例不能擅理民事，只是为收陋规、虐百姓而设也。

他的建议是“令各省陋规悉数归公，酌拨一二成，津贴督抚约五六万金，以次递降至佐杂，亦当数千金”，由此官员可以实心任事，洁己奉公。

⁽¹²⁶⁾孔昭莱描绘了债权人对债务人投资官场的监督。他的解决方案也很直接，合乎理性原则；但是，许多陋规是不上台面的，如赌博的“台费”、妓女的“花捐”，更何况当时的官员也不太清楚收受的内幕，只有那些专营此事的书吏、幕友、衙役才清楚。一旦全数归公，他们没有好处，又让谁去勒收？孔昭莱为此还提出了全面的财税改革方案，我将放在后面评论。刑部主事杨承恩上书中称：

厘金本为国家支用而设，今则为各省督抚调剂属员而设。遇有门生故旧之官是省者，视人情之轻重，择厘局之大小而委之。所有得差之花费，均需于差次所得以补之。于是设法隐瞒，多方支用，必使私得有数十倍之盈余，斯予差者心安，而得差者乃快意。倘续为夤缘，即接年差委。此在官者之暗用厘金也。次则该局司事又继而剥蚀焉。原充当司事，亦非钻营不可。一经入局，则应酬局员，周济亲友，恤念身家，皆于是乎取斯。何以得之？遂作法舞弊，或

包征包解，或卖放瞒藏，以图侵吞入己，而于国课不顾也。此司事之暗耗厘金也。外则往来之商贾，更从而偷漏焉。法律森严，商贾亦岂敢于偷漏？而其势有不得不偷漏者。原来各局司事每遇商货，既集多方迟滞以遂其需索，如不遵依，便以少报多，责商偷漏，以致该商无可如何，任其需索，以图了事。而商贾遂不得不意存偷漏，且偷漏之花费较实报犹少，彼此两得其益。于是群商相率而效之。(127)

杨承恩描述了各省督抚、各厘金局委员、各厘卡司事如何从厘金中获利的方式。他的方法是将厘金交给士绅办理。然而，即便如此，挑选主管厘金的士绅之权仍在督抚，平日官员的各种勒索也不可避免，士绅对此也无力相抗。四川叙州府富顺县举人卢庆家上书中称：“胥吏勒索房费，门丁勒索门包，尝有候补禀到，小费稍不如意，不得传见。即见矣，而从中簸弄，不得差委。”(128)这是指幕友、门丁对候补官的勒索。实际上当时候补官要在督抚处谋取差委，根据差使之肥瘠，皆为有价；即使只是面见督抚，也是有价的。刑部主事冯镜濂上书中称：

州县之应长官，甚于奴隶，朝谒而暮见，附郭繁剧，仆仆道涂。凡有民事，付之委员、幕友、家丁而已。亲临上司过境，大吏凡有所需，取之州县，沿以为例。加以豪仆婪索，苞苴暗投，书吏舞文，绅士请托，而日贵州县以尚风节、勤吏治，势必不能。况得官甚难，去官甚易。外观世局，内顾身家，卑谄不以为惭，贪酷不觉其忍。上行下效，几于道一风同。至团长设而苛派相随，乡局设而是非日甚。一法甫立，百弊丛生。变新法不变人心，变旧章不变积习，恐新政终托空言。(129)

当官员的地位只能由其上级决定时，官场上逢迎之风只能是越刮越烈。

对于地方政府的制度病，司员士民上书中也有许多对策。内阁候补侍读中书恒谦上书中请裁外省各局所，将之事务分别归并于布政使、按察使、提督、学政。(130)但这些事务归并后，其人员是否会减少则很难说，更何况督抚未必会同意。户部主事宁述俞上书中称：请实核地丁耗羨，成为定制，全数归公，除支养廉银外，尽行解户部，此外不许再浮收；厘金由户部制三联票，实收实解，并将详细章程公布；核查仓粮，

防止官员中饱；禁官员剥民，不用幕友，不向上级送节礼寿敬等等。

(131)其方法甚为理想，但在当时又很难办到。其中最重要的是，相当多的人员将由此而绝粮。候选知州前内阁中书涂步衢上书中称：“致治贵有本源，经济先求实用。谨案最切实用足浚本源者，莫如《牧令辑要》、《从政遗规》、《福惠全书》、《荒政辑要》、《庸吏庸言》等编，伏愿敕各州县身体力行，门签藁不许复用。前任大学士陈宏谋任巡抚时的《申飭官箴檄十则》、《咨询地方利弊谕三十四条》，巨细靡遗，吏治纯疵未由循饰，并愿敕下督抚，不时逐一考核。”(132)他的方法是传统的求治之道，与变法已毫无关系。吏部候选员外郎王宾基的方法却是西法：“拟仿大学堂例，于各县分设六院。曰吏学院，讲求理乱得失而参之以西政；曰户学院，讲求丁粮货税而佐以商政；曰礼学院，讲求制度文章而纬之以各国方言；曰兵学院，讲求缉捕团练而推求夫各国军政；曰刑学院，讲求刑案例律而参之以公法；曰工学院，讲求制造织酿而精求夫格致。县令每月按临各院考课。”(133)这种寓政于教的方法恰又是来自中国的传统。前秘鲁参赞直隶候补知县谢希傅上书中称：各省应仿部院，改删公文制度，“妙选宾僚，裁汰曹掾，督、抚、司、道、府、厅、州、县各衙门拟请酌设幕职，量定员名，必令足备办公，不必过存限制。应支薪水，作为正开销。旧设首领佐杂等官均可量裁。所有官俸役食抵支幕职，薪水虽有不敷，要亦不巨。各省游幕中向有刑名、钱谷两家，专门授受……拟请并飭督抚严行考核，略仿西国考核律师事理，给予文凭。此后未得此文凭者不准滥充幕职。此外文案、书记各项亦可不限员绅，准其遴选延聘”。他要求对此进行核议，奏定章程。(134)这是一个将旧衙门改造为近代地方政府的方案，尽管仍使用“幕职”一词。然此时政局已变，该方案未得到讨论。户部主事王凤文认为州县官最为重要，而此次保举重用者无任州县官者，又翰林院散馆三等为州县用也不尽合理，应当以上者为州县用。他请求光绪帝在召见保荐人才时注意观察，选其上者特旨任州县。他还称督抚中张之洞、陈宝箴为上选。(135)工部主事何肇勋上书请免回避，认为回避制度不利于家乡建设。他建议“外官除三品以上，由皇上简放，不分疆域外，其余亲民之官，凡有地方之责者，各归本省补用”。(136)广西举人李文诏上书中要求停捐纳，称言：各省“局所尽撤，候补人员无差可图，道府州县亦必无人再捐，此实不停之停也”。(137)此法虽未必可行，但也道出了捐纳官员投资回报的主要方式是在局所谋差获利。国子监学习监丞高向瀛上书中称：“近来海防

遇缺先新例，州县一缺入款不过巨万，而蠹国殃民，所耗何啻于此数。”“查泰西官禄之制，大僚自万五千镑至千五百镑为差，小吏至少亦两百镑。”他要求请停捐纳并行厚禄，认为此事重要性大于学堂等务，然其方法却是借洋款，“借洋债抵捐款，犹害少而利多”。他要求户部拨出专款，此后再由地方官“各将所属规例详实开报，作为地方公费”。⁽¹³⁸⁾这是一个很新奇的解决办法，理论上说得通；但问题是，督抚是否会“将所属规例详实开报”，一旦开报后，是否会被要求如数解户部？内阁候补中书王景沂上书中称，变法以来，民生吏治未闻略有起色，“督抚其罪居其七八”。“今舆论所归，公忠体国者，督抚不过数人”。他要求黜其庸劣者数人以外，严旨训饬大臣，限以年月，责其自新，如有锢蔽执拗者，必当威以重典。⁽¹³⁹⁾在他描绘的大背景之下，任何解救地方政府制度病的方案，都不可能真有效果。

司员士民上书中指出的种种弊端，从近代政治学的角度，都可以找到制度上的原因。这本来也是不奇怪的，任何政治改革都是制度改革。但清朝政府本身病情极重，由此决定了其改革方案必须是综合的，应包含财政、税务、教育、人事、机构诸多方面。这就不再是一件简单的事情，且必定要经历许多步骤，需要很长时间。

激进、缓进与守旧

康有为在其上书中充满信心地宣称：三年见效，十年大成。他是激进派的代表。从司员士民上书中看，与康有为同属于激进派的人数并不多，只有以下几位。

总理衙门章京、刑部候补主事张元济是相当激进的改革派。他由翰林院侍读学士徐致靖于四月二十五日所保（同保者还有康有为、黄遵宪、谭嗣同、梁启超），二十八日与康有为同日召见，被目为维新干将，风头颇健。六月，又被王文韶、张荫桓引入铁路矿务总局，任管股章京。他在上书中提出了总纲五条、细目四十条：首先是设立“议政局”。“泰西各国行政与议政判若两事，意至良法至美也。中国则不然，以行政之人操议政之权”，他的议政局设想为：一、设于内廷；二、以年富力强、通达时务、奋发有为者充局员，特旨简派；三、以二十人为

额，如不足，请旨添派；四、局员轮班每日随军机大臣之后，听候召见；五、皇帝随时临幸，考核各员所办之事；六、遇有要事，局员全数聚集，请皇帝至局，听局员的详细核议；七、条陈时事及请旨之件交该局核议，然后请旨施行；八、凡今日应改应增之事，由该局先期拟定办法及详细章程，进呈钦定；九、新政各项，如学堂、报馆、轮船、铁路、邮政、电报、矿务、银行、商会，由该局详考西国制度，参酌现在情况，拟具则例，钦定颁行。此外他还称“旧存与新设各衙门，所有官制，应请飭下议政局，重加厘定，请旨施行”。张元济所称泰西行政与议政分开，当属是政府与议会分开，但其知识并不正确，所设计的议政局根本不像是西方的议会，其职权也远大于西方的议会。实际上，这一“议政局”就是康有为的“制度局”的翻版。该上书中还提出了融满汉之见、通上下之情、定用人之格、善理财之策总纲四条，其措施也相当激烈，如满、蒙、汉军编入民籍，归地方官管理，并鼓励互相通婚；各部院堂官，满汉并列者，只留一人，不分满汉；臣工平常入觐，立而不跪，老臣赐坐；多裁旧衙门，增设新衙门；废除科举制度；将户部及各省出入款项全数查清，然后统筹办法。张元济条陈最引人注目的言论是：

“京、外大小各官，均令陈明，愿行新政与否，不必曲从。其不愿者，以原品致仕，三品以上荫一子入大学堂肄业，俾得及时自效。”“除致仕者外，愿行新政之人，仍必不少。京官各堂官，外官三品以上，特旨录用。此外，京官由本署堂官，外官由本省督抚，切实甄别，足额为止。余令回籍，听候咨调。”⁽¹⁴⁰⁾

此策是让所有官员都一一表态，无意新政者全部退休，同意新政者也要甄别，重新任免，并额外候选候补的官员全部回家。此策一披露，将会使清朝内外上下官员人人自危。该条陈于七月二十一日由总理衙门代奏，恰是新任四章京入值的第一天。光绪帝看到了这一上书，下旨“留中”，当日也没有进呈慈禧太后。⁽¹⁴¹⁾八月初三日，张元济再上条陈，称现裁之官员不宜当新政之任，所有京师矿路农工商总局选用人员，请各大员保举素习矿路农工商学之人，送部引见，候旨派充。⁽¹⁴²⁾这完全是有所指的。⁽¹⁴³⁾

另一位激进派人士是刑部主事洪汝冲。他于七月二十四日由刑部代奏的条陈，提出了三大策：一、迁都。“以变法论，亦莫不以迁都为便。

俄人变法，由莫斯科建都彼得堡，日本变法，由西京徙都东京。即商鞅变法，亦由雍筑冀阙以徙咸阳。诚以移步换形，耳目一更，则阻挠者无成法之可沿，创造者有新机之可藉，而旧法不变自变，新法不行自行矣。”他认为德据胶澳、俄据旅大、英据威海后，北京已处于军事上的险地，兼之铁路将建，英入长江，新都最好的地方是荆襄。二、借才。“职以为不仿行西法则已，苟仿行西法，则一切内政尤当广聘东西国名士，畀以事权，俾资赞助，收效必宏。”他认为中国历史上楚材晋用之例甚多，俄国、日本变法时均借用外国人才。此时伊藤博文将来游中国，“皇上如能縻以好爵，使近在耳目，博访周咨，则新政立行，而中日之邦交益固”。三、联邦。“为日本者所亲宜无过于中国，以我幅员之广，人民之众，物产之饶，诚得与之联合，借彼新法，资我贤才，交换智识，互相援系，不难约束俄人，俾如君士但丁故事，则东西太平之局，可以长保，祖宗缔造之业，亦巩如磐石矣。”他认为中国与日本合邦才能强盛并保证安全。(144)康有为本有迁都、借用伊藤博文、与日本合邦之想法，(145)洪汝冲提出的三大策，与之相同。洪汝冲的条陈很可能是康有为代拟的。该上书进呈后，光绪帝的处理意见仍是“留中”，并于当日进呈慈禧太后。

还有一位激进派人士是总理衙门章京、铁路矿务总局管股章京、工部候补主事李岳瑞。他于七月二十六日由总理衙门代奏条陈折片各一件。该折片虽没有发现，但其处理却很有意思。当日奉旨：“归入张元济条陈案内办理”，并于当日进呈慈禧太后。(146)李岳瑞曾以总理衙门章京的身份到康有为的寓所，送光绪帝赐康有为银两千两，与康有为有交往。他的上书“归入张元济条陈案内办理”，看来与张元济的上书有相通之处。

张元济、洪汝冲、李岳瑞三人在戊戌政变后，都受到了慈禧太后的追查。(147)

另一位激进派的拥护者是五品衔吏部主事关榕祚。他于七月二十四日、八月初二日分别由吏部代递上书。其于七月二十四日的条陈尚未看到，而八月初二日的条陈要求重用康有为。(148)该条陈当日奉旨“存”，并呈送慈禧太后。联系到当日即有光绪帝命康有为出京之旨，关榕祚的这一条陈很可能帮了康有为的倒忙。

在我看到的275件上书中，绝大多数都主张变法，但与康有为及其党人不同，其改革建策相当具体而温和，可以认为是缓进派。⁽¹⁴⁹⁾至少上书14件的教习知县广西举人李文诏，是一个热情的改革派。他于八月初五日由都察院代奏的上书中称：

臣窃观中外大臣，大约主守旧者，十之七八。而一二新进，德望又不足以服众，而欲辅我皇上维新之治，不可得矣。无或乎皇上屡三申谕，而群臣汇沓如故也。皇上诚能立奋乾断，上以世宗宪皇帝、高宗纯皇帝为法，大加黜陟，罚行自贵近始，其有因循怠玩、拘泥不化者，立黜十数人；赏行自卑远始，其有振作、勤奋通晓时务者，立擢十数人。而择老成硕望志在维新，其才识又足以负荷天下之重，如两湖总督张之洞、湖南巡抚陈宝箴两人者，速调进京，任以枢要，然后斟酌损益，次第施行。庶不至凌杂无序，疑谤沸腾。

他自称其在先前的12件上书中，有两件要求张之洞、陈宝箴“晋京以辅新政”。他要求改明年为“维新元年”，但反对“变西服之议”。⁽¹⁵⁰⁾李文诏所称的“一二新进”，指的就是康有为及其党人，称其“德望又不足以服众”也指出其要害。他的解决办法是让张之洞、陈宝箴来主持新政。相比于康有为来说，张、陈的改革态度要温和得多。

司员士民上书的高潮期为七月下旬、八月上旬，此时京城内的谣言甚多，许多人都看出康有一派与掌权大臣之间的对立。三品衔候选道前湖北黄州知府高蔚光上书中提出消除门户，称“致有守旧之目，与讲求时务者，俨分门户”，他要求光绪帝明下谕旨，以消融意见，和衷共济。⁽¹⁵¹⁾这样的做法不可能产生作用，而在司员士民上书中，观点与李文诏相通者不少。内阁候补中书祁永膺、户部候补主事闵荷生、兵部职方司学习主事曾炳燝，直接要求以张之洞为首相，主持新政。⁽¹⁵²⁾这些主张缓进的官员，有着共同的特点，其政治选择是张之洞而不是康有为，其政制选择是宰相制（首相制）而不是制度局等机构，上书中提出的具体改革方案也比较温和。⁽¹⁵³⁾在细读这些人的上书时，我还有一种感觉，似不能将此完全看作是他们个人的态度，很可能代表着某些势力，是有其背景的。四川大挑教职万科进上书中称：

于中外三品以上大员，择其公忠弼亮、学术通古今、政治达中外，选用数人，置之帷幄枢密之地。其经论宏达者，与之谋变法，其韬略优长者，与之谋治兵，其综合多才者，与之谋理财，其明敏练达者，与之谋众务。诚得此数人襄赞新猷，立纲陈纪，于转移天下为不难。(154)

万科进的上书很长，看不出任何背景来，但他的建策对康有为一派很不利，康有为、张元济、李岳瑞等人不过是主事，谭嗣同等四章京也只是四品卿衔，“三品以上”实际将他们开除在外。这也可能是当时人心目中“德望可以服众”者的最低品级。大学堂提调、翰林院编修骆成骧上书中称：

臣窃谓求人才于小臣之中，尤当先求人才于大臣之中；诚以小臣中之讲求时务者虽不多，而谙练老成者亦不少，不若择大臣之通达时务者，畀以事权，于新政尤多裨益。

这一段“小臣”、“大臣”之言论，词句都有些混乱，明眼人一看即知是冲着康有为及其党人而去的。他提出仿照西方议会制度，“公举执政”，先定宰辅。其办法是：一、宰辅之候选人为“内官三品以上、外官二品以上”，以吏部开列，进呈御览；二、“议员”的条件是，科举出身，四品至七品的京官，开单以皇帝点派；三、大省“议员”名额为十五人、中省十人、小省五人，宗室、满洲、蒙古、汉军比照大省。总数在二百至三百人之间；四、由“议员”公举的宰辅，听候钦定，任期三年，“上禀圣训，下副群情，若不称职，应照各国通法，自行辞退，以避贤路”；五、“议员”于开议前五日由皇帝分派，议毕，即行撤销。(155)骆成骧的做法当然并不符合西方议会制度的根本精神，只是由钦定的一些小京官选出他们心中“德望服众”的大臣，由皇帝任命为宰辅。宰辅仍是对皇帝负责。但他的实际用意似用“新进”好称的“议会”之术，选出“新进”以外的“大臣”来主持新政，即以其人之道还治其人之身。骆成骧的条陈看起来就像有很深的背景。

江苏候补同知郑孝胥，由张之洞作为使才保举，奉旨进京预备召见。七月二十日，他与谭嗣同同日召见，二十四日奉旨以道员候补、任总理衙门章京。(156)他上书中称，“请以练兵、制械为变法急务”，其真

实意图是说明现在的言论多为好奇、新异，变法须有轻重缓急之分。

(157)又据《郑孝胥日记》，他上书前曾与许多人谈过，也听了不少意见。他赞成变法，但不赞同康有为一派的如此激进。三品衔道员用新任江苏松江知府濮子潼，原本是军机章京，此时尚未请旨赴任。他在上书中称：请优礼伊藤博文，饬总理衙门大臣密问彼国维新诸政次第，参照中国情况拟定办法；附片又请将新政令发电给张之洞，让其参与。(158)这些话说得很委婉，其真实意图是，他看出变法有点操之过急，让伊藤博文本人现身说法，日本变法为最速，宜须三十年之久；同时也看到了政治危机，让张之洞多发表看法。郑孝胥、濮子潼，一在地方，一在中央，久居政治枢要机密之地，熟悉政治操作之内幕。他们已看出康有为一派的政治主张之不可行。他们对变法前景的担心是有道理的。

值得注意的是，当此变法正值热潮，司员士民上书中多言改革以邀帝心之际，还有一些人公然上书反对变法。其中最著名者当属湖南举人曾廉，上书弹劾康有为、梁启超，并捎带张荫桓。(159)他的上书内容已有很多著述谈及，此处不再多论。但该上书事件在戊戌政变后被多人提及，那就很可能是一次有组织的行动。庶吉士改归知县缪润绂条陈上书中称：变法有十忽三误八可议，“必用舍公而后实政行，必忠佞辨而后真才出。人品心术，治乱所关，巧诈繁兴，未有不殆”，这些话实际上是指责康有为及其党人的。缪润绂反对变法，上书也甚多。(160)翰林院编修、记名御史黄曾源针对康有为、洪汝冲等人借才、联日之主张，针锋相对地上了一折两片：借才非现在所宜；伊藤博文不宜优礼；请和俄以疑英、日。他认为“自甲午以后，中国人心殊多不靖，日人伺间抵隙，于上海等处倡保种之说，立侠会以收召党徒，观《知新报》所录章程，是特结死党以乱天下”。“我仅用为顾问官，人却因以取富贵。倘有不肖之人，假之为奥援，而以使署为逋逃渊薮，其流弊所至，有非建议诸臣意料之所及到者。”(161)黄曾源虽非为守旧派，其建策也是就事论事，但其主张与康有为正好相反。五品衔刑部候补主事王者馨上书中称：司员士民上书使“迎合诡随、乖僻狂妄者，亦得藉以自伸其谬说”。他要求“嗣后凡条陈事件，果关国家利弊，无论言论当否，悉于容纳；其有揣摩迎合，或牵涉己私，及以乖谬狂悖必不可行之端，假名条陈，布图荧听，请将原件明白宣示，予以重惩……臣庶举劾，凡大贤大奸，果系灼见真知，确有证据者，准其指实详陈。惟不准以风闻言事”，以防藉端行私。

(162)王者馨条陈虽由上书的具体规定而发，但其中表现出来的政治倾向性是十分明显的。他上书的当日，恰是戊戌政变之时，也不知其有何背景。他还称议院之设必不可行，对此我将在后面论之。同知衔候选知县姚金培上书中称：九卿者，“辅弼北斗九星也，布于九宫，以统元运”。裁撤詹事府等衙门，不合天地阴阳之道，使帝星孤木难成林。新设农工商、大学堂等衙门，将派员购买机器仪器，修建房屋等，“不知费去国帑几万万矣”，他认为，“工、农、商三项可归寺院衙门分办，学堂暨译中华书籍等事，可归翰林院、詹事府、国子监、各学办理，医学院可归入太医院办理，仪器等项可归入钦天监观象台为一事，译西国各书仍归出使大臣编译送京，外省新创各政可由教谕、训导兼办。”他还称，如此“上合天星之制，下合地理之道”。“以上所论凶吉，近在百日，远在一二年，若无效验，职愿领欺罔之罪。可否交王、大臣会议，或派精于天文地理之员参酌，或请赏职召对以询之。”(163)姚金培以天象来反对詹事府等旧衙门之撤销，及农工商总局等新衙门之设，今虽显得有些可笑，但可从中观察当时官员之思想观念。他的条陈具日期为八月初十日，看来已知政变消息，其凶吉“近在百日”也不能称是预言。候选詹事府主簿杨朝庆上书中称：“当今要务，莫要于收拾臣民之心，保全大局，亟宜降旨，颁告天下，自今以后，大小臣工不得有新法名目，不得存变法意见。”此条陈具日期也是八月初十日，并称“伏乞皇太后、皇上圣鉴”，看来他也知政变消息，此时上书也有风转抢彩之心。(164)

以上所称六人，姚金培、杨朝庆的言论在政变之后，黄曾源的建策只是反对康有为，真正持保守态度的不过曾廉、缪润绂、王者馨三人。在其余的上书中，我也没有看到公然反对变法的意见。真正主张守旧的人当然不止这些，出于当时的时势，他们不敢或觉得没有必要出面说话。

议会的概念与设置

大约在上世纪50年代起，戊戌变法被定性为资产阶级改良主义运动，其方向是资本主义君主立宪国。这一说法的根据是，康有为《戊戌奏稿》中有代内阁学士阔普通武所上《请定立宪开国会折》，明确指

出：

臣窃闻东西各国之强，皆以立宪法开国会之故。国会者，君与国民共议一国之政法也。盖自三权鼎立之说出，以国会立法，以法官司法，以政府行政，而人主总之，立定宪法，同受治焉。人主尊为神圣，不受责任，而政府代之，东西各国，皆行此政体，故人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强？吾国行专制政体，一君与大臣数人共治其国，国安得不弱？(165)

在这一叙述中，君主虽“总之”国会、法官、行政，但“同受治”于宪法，并因其“神圣”而“不受责任”。由此称之为“君主立宪国”，当不为错。1958年国家档案局明清档案部从档案中刊出阔普通武原折，与康有为《戊戌奏稿》所录大相差异，其称为：

拟请设立上下议院，无事讲求时务，有事集群会议，议妥由总理衙门代奏，外省由督抚代奏。可行者，酌用；不可行者，置之。事虽议于下，而可否之权仍操之自上，庶免泰西君民争权之弊。

按照此说，上下议院不过是一个不负实际政治责任的“询谋”机构，君主可以通过此而“谋及卿士，谋及庶人”。(166)由于当时的种种原因，这一件档案虽已发表，也引起了一些学者的注意，但未顺然而引出新的结论来。1970年黄彰健先生出版《戊戌变法史研究》一书，指出康有为在《戊戌奏稿》中作伪，1981年《杰士上书汇录》在故宫博物院图书馆被发现，孔祥吉等先生多文论及于此，“君主立宪”一说，在学界渐渐寝议。

我以为，若称戊戌变法为“资产阶级改良主义运动”，也只能是这一变法若未被政变所中止而可能产生的方向之一，如日本明治维新一开始只是“尊王攘夷”，后渐至为师法欧美的革命性变革。就当时而言，康有为与其他人皆无“资产阶级”之概念，也并无为“资产阶级”谋取政治权力的企图。当时与“资产阶级”最接近的概念是“商人”，在司员士民上书多有赞赏或相助的言论，公然为之谋权的是分发浙江试用知县冯秉钺。他在上书中称，要让商人以集股的方式来振兴商务，“商本既裕，度支不竭，凡造轮船、建铁路、兴矿务、讲农学、精技艺、广制造亦能次第举行”。他的办法是“每股以五十金为限，多寡听其自便”，不由官办，而主

张商人自办：

复请于六部外添设商部，商尚书、商侍郎即以天下之巨富、次富当之。于各省添设商抚、商道，即以各省之巨富、次富当之。于各省府厅州县添设商知府、商同知、商知州、商知县，即以各省府厅州县之巨富、次富正副当之。然后于各省通都大邑商贾云集之处，设立商局。每省一总局，数分局。局有大小，即官为尊卑。司其事者，即以各省各府厅州县集股之富绅大贾就近入局，分受其职。

他还提出，视商局之大小，各设立数量不等的商兵。⁽¹⁶⁷⁾冯秉钺的建策是要将中国变成一个商人的国家，以个人财富多少作为衡量的标准，此与“资产阶级改良主义”的政治取向并不吻合。

由此可见，称戊戌变法为“君主立宪”，似不可成立，称“资产阶级改良主义”，也似不甚恰当，但当时毕竟还有着不少新气象。前引杨锐所称“现在新进喜事之徒，日言设议院”即是一例，由此须将司员士民上书中的“议会”概念及其设置方式作一介绍。

前引总理衙门章京、刑部主事张元济上书书中的“议政局”，已说明其与西方议会并无关系，只是康有为“制度局”的翻版；前引阔普通武奏折中“上下议院”，已说明其是君主的“询谋”机构，且也不属司员士民上书的范围；前引大学堂提调、翰林院编修骆成骧上书中称仿西方议会制度以定宰辅，已说明其是临时“官意”机构，且真实意图也不在于此；现存的上书中，涉及“议院”者并不为多，有以下几件，以代奏的时间顺序述之。

镶白旗蒙古生员诚勤上书请开议院。他指出：“昔者，轩辕有明台之议，放勋有衢室之问，虞帝有告善之旌，夏后有昌言之拜。洪范稽疑，谋及庶人，盘庚迁都，咨于有众。”因此“西国议院，其风近古”。他说明了清朝开议会的五大好处：一、筹款。“凡一举动，必先筹款。有议院，则军国大事，君秉其权，转饷度支，民肩其任。”人民不再会为征赋过重而怨。二、地利。二十二行省，四千三百万方里土地，二十六万种物产，“一一独断于官，恐不无罅漏之遗。有议院，则士民中之确有见地者，即由议院上请开办，则地利尽矣”。三、除弊。清朝军队无心作战，

在于军官克扣太甚，交于督抚又案积如山。“有议院，以挾其弊，则上无虚糜之饷，下无不练之兵。”四、改约。“立约以来，西人夺我商权”，“有议院，以维持之，则已往之条约，可设法更换，后来之抑勒，可先事预防”。五、用人才。“中国之迁擢臣僚也，不视人才之可否，而论资格之浅深，故下士庸才，皆可意存微幸。有议院，则人归公举，重才不重资格，则国无遗贤矣。”他指出，根据《万国史鉴》，君民共主之国，“权得其平，盖事定于上，下议院仍奏其君裁夺，君曰可，即签名准行。君曰否，则发下再议”。中国“果能设立议院，上下相通，臂指相使，合四百兆之众如一人，于并吞四海乎何有？”诚勤的议会知识，来自当时刻印的时务书。这些书籍并没有说明议会是一种代议制政治，是人民权力的表现，而强调的却是上下相通。诚勤上书中也称：“孙子曰：‘道者使民与上同欲。’易曰：‘上下交而其志同。’故议院不开，虽百事并举，而呼吸不通，终难畅达。”⁽¹⁶⁸⁾在司员士民上书中，诚勤是主张议会最坚决的人，关于议会的言论也可谓是最全面的；但却没有说明代议制政治中最重要两点，即议会的权力与议员的产生办法。当然，也有可能是上书于君，他也不便多言民权。

户部堂主事恒年在上书中称：“泰西各国，皆有议院，庶人得以议政。彼则政柄操之下也。我国家不必尽取而效之，亦不防（妨）变而通之。”他的“变通”方法是：在六部中防止“掌印”、“主稿”等“领袖”司员之把持，仿议会制度，每遇紧要事件，务先参考众司员的意见，然后拟稿，拟稿后交与众司员共同阅看，最后与众司员一同去堂官处作出决定。他认为，由此“考核之令既严，举劾之道亦得，不必另设议院也。似与西国之议院大同小异也”。⁽¹⁶⁹⁾恒年的建策，只是各部院处理重要事件时注意听取司员们的意见，司员们也无权参预最后的决定。这与议会制度并无关系。恒年也称，当年阎敬铭任户部尚书时，不分满汉，举贤黜劣，拔用出身寒素者，不齿夤缘奔走之徒。他将阎敬铭时期的户部当作“典范”。

候选郎中陈时政上书请开设上下议院。他称言：“泰西议院，为立国最良之规模，实有国不易之宏纲。凡有举废，皆询于上下议院，两院议成而后谋定，国主报可而后施行。”他称现在言路开放，条陈纷上，有公议政事之气象，应于此时“改军机处为上议院，所有人员一仍其旧”，派

一大儒主持其事；下院以现裁之衙门一所为开办，一切章程参照近译德国议院章程，“而审时度势，斟酌损益之。能行者用，不能行者不用。察首领、分班之限，严问答、议事之防，务期于尽美尽善，无一流弊”。他认为，如此设立上下议院，较之已行的条陈上书，更能使皇帝“下情悉通，民隐悉达”。⁽¹⁷⁰⁾陈时政的“议会”观念与诚勤有相通之处，即其主要作用是上下相通，他也没有说明“上下议院”的各自权力，更没有说明下议院议员的产生方法。

五品銜刑部候补主事王者馨是一守旧人士。他在上书中反对设立议会：

臣更有请者，言官之设，历代本以寄耳目而备谏诤，近来私议多欲仿照西法，改设议院。不知泰西各国僻处海隅，极其幅员大不过中国数省，小仅一二府地耳，又有火车以速其行，故但有规为，不难集民，应召而来，然权操自下，而上受其成。必不可以为训。此外洋所以有君主、民主之分也。中土地方万里，若改设议院，将集近郊之民而议之乎，抑聚天下之民而议之乎？就近集民而议之，宜于内者未必果合于外。必聚天下之民，则行省各判远近不同。微论无此政体，即勉强为之，亦不能应期而到。而朝廷政令或行或止，必待议决而始定耶，将听之而不为也。古之帝王虽刍蕘是询，未闻强畿内之民而议国是也，况天下乎。今即广开言路，凡秘条陈，可者酌之，否者存之；凡所举劾，实者奖之，虚者罪之。统天下公议而断处宸衷乾纲独揽，较之议院之设，孰得孰失，当在圣明洞见之中。故孔子云：“天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”臣愚谓谏院当如其旧，科道太多，无妨量为裁并，议院之改必不可行。⁽¹⁷¹⁾

由于当时正面说明议会的上书不多，从反对意见中也可以了解当时的议会观念，故将王者馨的言论全录于上。他提出了三个问题：一是国土太大，如何集民，并没有说明民与“议员”的关系，即对西方各国议员的产生方法也是不了解的；二是既然设议院是为了下情上达，现在广开言路，又有谏院言官，完全可以达到目的，没有必要再设议院；三是“天下有道，则庶人不议”，倡议院者既然复古尊孔，那么孔子之言又为何不遵？

分省试用府经历张宗庆上书中请设通议院。他在上书中称：

再业经裁撤如通政使司各衙门，奉旨议定散卿，可否择一处，改为通议院，而不任实政，设卿、副数员掌院事。凡在京候简文武大员，及额外闲员，皆许在署，专一讨论天下利病，及时政得失。众议多同，然后奏请圣裁。其士庶上言论事者，亦即在院呈请代递，未始非新政之一助。(172)

张宗庆所称之“散卿”，当属康有为代徐致靖所拟之奏折，七月二十日上奏后，奉旨：“翰林院侍读学士徐致靖奏冗员既裁请酌置散卿以广登进一折，著孙家鼐妥速议奏。”(173)张宗庆很可能是从邸报中看到这一谕旨，故有此建策。但他并不了解徐致靖的“散卿”是为康有为等人设位，因而其“通政院”只是一个无实权的政治讨论机构，其目的仍是下情上达。这与西方各国的议会并无关系。

五品衔候选知县山西汾州府平遥县举人宋梦槐上书中称：皇上一日万机，若如西方各国君主“游历”，“以联与国，以观政教，固属现有未暇”；但中外交界之要隘、各国可采之时政、军民之甘苦利病、官吏之干弱贪廉，不可不加以了解。由此请求：

再下谕旨，令臣民士庶之留心时政者，先标定宗旨，专陈某事，然后分段划界，简切以陈。有不愿显陈者，可设一铁匚，备其穿入。古之谋及庶人，询于刍蕘，良有以也。即今泰西诸国议院之规，亦不外是。(174)

宋梦槐的本意是不同意当时议论纷纷的皇帝出国及巡视各省的建策，他没有提出设立议会，但他心目中的西方议会的主要职能仍是下情上达，“谋及庶人，询于刍蕘”。

刑部主事冯镜濂在上书中也未提设议会，但要求开民智：“外国视我民如野人，我民视外国如畜类。有司听断糊涂，鱼肉良善，民穷无告，恃入教为护符。”“至于商民，多半诚实，动呼市侩奸商，故缙绅子弟，不屑经商。市井顽愚，竞充土类。生计日困而游民益多，商民自弃自贱，不求学问，目不识丁，即设下议院、农商局何能伸说论？”(175)在冯镜濂的心目中，下议院是与开民智相联系的。

顺天府大兴县生员高世芬在上书中称：今后学试各差，不宜用侍郎等专责官员，“即用候补京堂及翰林等项人员，其中亦不乏通达时务之士，可备简用者；惟军机大臣与总理各国事务衙门大臣，务必择明体达用之人兼充其事，似可勿令其再管各部院事务，俾专心于中外实在情形，措施自能裕如，不至扞格。此即泰西上议院之意，不师其名，而得其实，则国家自徐而治。”⁽¹⁷⁶⁾这一段话的意思，我反复看也未能弄明白。前者请求用候补京官及翰林院官员担任学政及各级考官，后者请求军机大臣、总理衙门大臣专职专任，不再管理各部院事务，这些又与西方的上议院究竟有什么联系？我以为，高世芬很可能只听说过上议院之名称，而对上议院的设置与作用完全不了解。

在我所见的275件上书中，论及议会者不过以上数件，由此似乎可以得出这样的印象：尽管从其他材料来看，当时人对议会的议论颇多，而在正式上书中，言及议会者很少。在有限议论中，并没有涉及西方代议制之根本，即议会的权力及议员的产生方法，更未谈及议会之理念，即“主权在民”。他们的心目中，西方议会的主要作用是“上下互通”，与中国古代的君主“询谋”是相接近的。

西学与中学

我在阅读司员士民上书之前，有这么一种认识：戊戌变法是师法欧美日本的政治改革，而西政本源于西学，若究其源，即主张变法的人在思想学术上也应是相当推崇于西学的。我的这种想法，多少受了康有为《杰士上书汇录》、《戊戌奏稿》的影响。康有为在这些上书中大力推崇西方，以俄国的彼得大帝的改革与日本的明治维新为楷模。他也谈及中学，但毕竟不是主导，以至于被人斥之为“貌孔心夷”，尽管对于后一说法我现在也已怀疑。⁽¹⁷⁷⁾

也就是戊戌年的三月，张之洞完成了《劝学篇》。由于翰林院侍讲黄绍箕在召见中向光绪帝推荐，该书于六月初七日奉旨下发各省：

本日翰林院奏侍讲黄绍箕呈进张之洞所著《劝学篇》据呈代奏一折。原书内外各篇，朕详加披览，持论平正通达，于学术人心大

有裨益。著将所备副本四十部，由军机处颁发各省督、抚、学政各一部，俾得广为刊布，实力劝导，以重名教而杜卮言。(178)

张之洞的《劝学篇》是有针对性的，该书提出了“中学为体、西学为用”的文化观，强调的是中学。光绪帝的谕旨肯定了这一观念。这些都意味着当时的社会存在着“中学独尊”和“西学为主”的两种倾向，若用形象的语言表达，张之洞形立于两者之间，而内心中偏向中学。

然我通读了275件上书后，突然发现，在这些上书中虽然大讲泰西政史，多论彼得、明治，常引西例为佐证，但却没有从思想学术上推崇西学的言论，恰恰相反，更多的是保护中学不受西学冲击的言论。

江西举人罗济美上书中称：“查西学各种，皆中国旧说，散见于管、墨、申、韩、周礼及秦汉诸书……西人逐物求和，探隐索冥，创为工艺之奇，练兵通商，遂以纵横海上。中人致骇为得圣经之旨，正由昧于中学耳。”罗济美的西学中源说，属当时社会的陈词，此时用来作为上书的立论，可见此说的生命力顽强。他并不是完全反对在学堂中学习西学，而是提出了先决条件：“中国学术在先正人心，后究时务”，先学经学、义理，十分娴熟后，再学译成中文的西书，“驱之讲求实务，责以一物不知儒者之耻”。用这种学习方法使学子有了坚实的中学基础，不至于为西学所惑。他也不同意“中学”、“西学”的名词，要求改为“义理学”、“时务学”。他列举了西学不如中学的种种事例，并称同文馆、广方言馆、自强、水师、武备各学堂聘西人教习数年至二十多年，未能培养出一位“异才”；为了防止“师名”受褻，提出三年后各学堂教习专用中人，所延聘的西人只能在编译局翻译西文、仪器院演习仪器，并教授幼童各国语言文字。罗济美推崇的是曾国藩、胡林翼之类的领袖，批评当时社会的种种弊病也能入木三分，其真正的目标是“卫圣教而培真儒”。(179)他的条陈很长，共有六策，还另有附片，上书的时间也很早，为七月十二日，即王照上书之前，看来其目的也并非全求显达。他虽赞成变法，但其改革方案依旧是相当传统的。

江苏江宁县文生徐堃锡上书中称：“圣教为根本，西学为枝叶”，要求重圣教而回风气。他对当时的风气进行了批评：

皇上所以讲求洋务者，不过为出使不知洋务不足以固邦交，封

疆不识洋务不足以办交涉。乃举国不会用意之所在，宦途中遂以洋务为荣施，士林中遂以洋务为捷径。少年弟子就沪学习者有之，本省学堂中学习者有之，名曰中西并进，其实有西而无中。

他认为，习西学者不知圣贤的微言大义，稍知西洋语言文字即趾高气扬，视孔孟为腐儒，视四书五经为赘旆，视修齐治平为迂谈。他要求所有的新式学堂，必先立先师孔子之牌位，朝夕敬礼，无论学生学习何种西学，必于朔望之日听中师讲四书五经一章，由此而“端其趋向”，“激其天良”。⁽¹⁸⁰⁾徐堃锡的主张，较之于张之洞，更注重于中学的作用。

山西沁水县丁酉科拔贡延嵩寿在上书中称：“科制已改，书院已更，腐士迂儒莫所适从，物议沸腾骚动，闾阎咸谓中国废孔孟而遵基督教，伏乞皇上飭各省学政行文各州县，凡入小学堂，必熟读四书五经，通汉文讲义。学生之根底既厚，而老师宿儒教书为生者，亦不以失业。”⁽¹⁸¹⁾延嵩寿注重的是社会问题，担心将来儒生是否会失业，自称此策是“固结士心者”，不知是否与其个人的职业有关。他也强调入学须从四书五经开始，以建其“根底”。

镶白旗蒙古生员诚勤，可谓是一个“中学为体、西学为用”的典型。前已提及，他曾上书要求设立议院，意志坚定，但该上书还有一附片，称言：

今者西学门径大开，风气所通，人争趋之。盖上以此求，下以此应，猝然发奋，亟图自新，固朝廷所厚望于天下者。然喜新厌故人之常情，特恐躁于干进，囿于一偏，骤知西学为有用，渐忘圣教之为本。

他还指出“夫中学为体西学为用之言，上谕特详之，臣工屡道之”，但求擢升捷径的人、为营生外洋的人，不过是谋食干禄，未必于此着意。“开辟西学之日，正存亡圣教之秋。”为了“维持圣教保固人心”，他提议旨命省府州县广立圣庙，春秋典祭由地方官照例奉行，并各省大小学堂均设大成殿，凡在堂学生每月朔望行九叩礼。⁽¹⁸²⁾诚勤的上书共有四件，现皆存世。我读完之后，觉得他不是一个知识渊博的人，无论是立议院还是保圣教，都是言他人之所言。而这种无个人见解的意见，却能说明更大的社会观念。

户部主事齐令辰上书中指责梁启超、徐致祥对于经学的态度，称：“以臣闻见，各州县城乡学塾，俱已辍业，因其本不知西学为何物，亦不知圣学为何事”，认为“保教即以保国也”。原来的《十三经》白文已逾六十五万字，张之洞在《劝学篇》所提的“约”者，也有三十万字，即便翰苑硕学也无能背诵者，为此他要求新编四书五经，大约一两万字，使“海内城镇乡僻共诵”，“用以宣扬我教”。将来科场命题皆出于该简本，“设或罢废科场，养蒙教士，亦本乎此”。原来从汉到今的经本经学仍如其旧，“聪颖士子自研求之”。齐令辰赞成变法，上书中提出了八策，包括停武科停优贡拔贡、妇女不缠足、各村淫祠改为农桑公所等项。他认为，中国礼教的精神是最重要的，但不要墨守程朱说，应崇颜元、李塨说。“臣谨按颜、李之学于今时最宜，请旨表章其学，藉挽空谬迂懦痼习。惟其书亦繁，颜元、李塨两年谱，能括其学术之要。如蒙俞允，可将两年谱付编译书局再删之。”尽管齐令辰没有直接涉及中学、西学之命题，但他的主旨是明显强调中学。他也提到了西方，称赞西方的报纸、农学与女学堂，而其西方知识也不尽正确。“臣查中土三亩不养一人，西土一亩能养三人。但得风气大开，有一杰出之人讲西法而获美利，则农家争相效仿，无俟劝戒。”⁽¹⁸³⁾此一“西土一亩能养三人”的知识可能得自于当时的报纸。

内阁候补中书郑宝谦认为“中西学术不同，政教各异”，上书中称：

比阅西书及闻西人议论，每每驳杂偏颇，不重伦常。其君臣父子之大伦，彼均视为平等，不足深辨无论矣；即如论女学，则以游历访师友为先，论人道则以男女均权为贵。此与中学大相刺谬，尤足以惑乱人心者也。

在强调了中国文化的“纲常”后，他提出了一个解决办法：在学术纯正者中选一二员，钦派为大学堂“译书校勘”，凡译西书，“除格致、艺术各种勿庸校勘外，其政教诸书有涉于此论者，悉屏弃弗录，并不许留贻坊间，流毒中国”。“中国虽极贫极弱而流极之弊，终不至于沦为夷狄者”。⁽¹⁸⁴⁾郑宝谦的想法是，西学的格致（即声光化电）、艺术（即各种工艺技术）之书可以传入中国，而平等均权的思想却不能放进来。

上书最多的广西举人李文诏想法略有不同。他不同意改服制，由此

而做了一段大文章：

西人之最精者，政学而已，若其教化俗，尚颇不及中国。中国纲常名教之重，自唐虞以来四千余年矣，实为五洲文明最先之国，西人亦自谓弗及。中国变法在用其长以辅我之短，断不宜用其短而弃我之长。且服色变西制矣，则俗尚礼教亦相应必变。西人讲平权之法，人人皆可自主，其君臣父子兄弟夫妻无不平等，中国亦将变之乎？西人男女相见以握手、接吻为礼重，中国亦变之乎？

他的结论是，“果若此，则纲常敦，礼教废，虽骤至富强，然且不可”。

(185)在李文诏的心目中，西方的“政学”虽为最精，但与“平权”、“自主”之说是没有关系的。

都察院满都事兼经历长庆主张先中学后西学。他在上书中称：

中国之四书五经，实为学者之根底。说者谓中学为体西学为用，是学有本末，不容越俎。要在先中后西，方为通体达用之才。否则中学未通，欲讲西学，是犹南辕而北辙，舍本而求末也。

长庆上书的目的，是为八旗官学配备图书。他认为八旗官学的图书太少，学生于“四书五经之深文奥意，素未精求”，至于“小学”几成绝废。他要求官学在讲课中时刻讲解经义，熟习史学，尤其是在初学者，“须讲明小学古音古训，及《说文》、《尔雅》、《方言》等书，要必使之通贯明达”；“果能日见精进，再行推广西学”。他认为，由此才能学有“渊源”，才能造就“真才”，才能有“实用”。(186)长庆虽然也谈西学，但其心明显偏向中学，其用意似为以中学之“根底”，防西学之“偏误”。

由于当时的通信条件，外省官员参预上书者甚少。然在很少的上书中，却有两人提到了中学与西学。同知衔山西即用知县密昌墀上书中称：变法求言之后，人心大变，多有逢迎。经史古义在“今日趣时之徒视之诚非急务”，而其三纲五常、忠孝大节之道“诚远出于言新学者之下”；“知有西学，而不知有先王、先圣之微言，知有《时务报》，而不知有列祖列宗之大法”；谈时务以投朝廷之好，反是者恐斥为“不达时务”，由此虽言路大开，而进言之路更狭窄。他要求下一道谕旨：“凡言事者，但论是非，不论新旧，但问得失，不问中西。”密昌墀自称其读书

三十多年，以“即用”分发山西也已六七年，看来至少也已四十多岁。他虽称不分中西，实际上是强调中学。(187)前同知衔山西即用知县改吉林府教授王崑颐上书中称：各省奉旨设立学堂，中西兼学，然其考各国法技术成功，“全成于我中华《大学》一经，彼不过略得粗末之偏”。他建议明颁旨命，将《大学》一经镌刻大字立于大学堂及各行省中小学堂。(188)由此可见，其思想学术的取向还是中学。密昌墀、王崑颐条陈皆署日期为八月十二日，上书中皆称“伏乞皇太后、皇上圣鉴”，看来当时的电报已将政变的消息传到了山西与吉林，他们的思想学术取向也许还有政治的因素。

我在阅读司员士民上书时感到，当时的上书者并不推崇西方的思想学术，并非为“中学为体西学为用”已受钦定，言事者由此受限而不敢迈进一步；从上书中可以看出，上书者对西方的思想学术毫无认识，所谈的泰西事例，多来自于当时的时务书籍与报纸。(189)他们不推崇“西学”，在于不了解“西学”。更何况上书者多为中下层官员和士人，所受的教育是相通的，即“中学”的四书五经。在此情形下，他们选择“中学”，恰是他们的学术本源，尽管他们已经看到了手中的圣贤之论不敌泰西之利器财富。

由此，可以再看一实例。四川京官杨锐、骆成骧、高枏、王乃征、李征庸、傅增湘、乔树枏、曾鉴、汪世杰、郭灿、王荃善、高树、聂兴圻、蔡镇藩等在京师设立蜀学堂。他们中的许多人都上过条陈，当属热心变法的人。他们出面办新式学堂，似可作为新政一派的学术风向。该学堂设于观善堂旧址，七月一日开办，学生六十余人。他们在上书中称：

学堂谨在正厅中间，恭设至圣先师孔子神位，朔、望行礼。

东、西两屋，分陈经、史及皇朝政治之书，俾学者肄习其中，先识趋响之所在。又于西院正厅，聘西文教习任鸿鼎，教授英文，其下东屋数间，购置西国图书仪器，随时观览。其余各项专门之学，应俟英文学成，即行各读专书，力图推广。其学徒大抵皆留京举、贡及京官子弟，亦有登甲科、通朝籍者十余人，俱入其中。

杨锐等称，其办学方向是，讲求正经正史，力求实际；兼习西国文字，

以能读西书通西政。(190)由于大学堂尚未正式开办，康有为的万木草堂非为普通教育而是革命教育，即培养其党徒的康有为主讲习所，杨锐所办的蜀学堂，当属人们心目中新政将建立的大学堂、中小学堂的样板。今人的担心是，这样的学堂可能入不了“西学”的堂奥；当时人的担心是，这样的学堂已经西化。

戊戌上书的司员士民，虽主张各不相同，但绝大多数赞成变法，可以说是变法所能依赖的基础；但这些人多言泰西而缺乏西学基础，尤其是多不同意西学中的“平权”、“自主”之说，而在君臣父子、纲常伦教的基本框架下追求维新；那么，即使没有慈禧太后的政变，变法的道路又会通向何方呢？

铸币

当我研究司员士民上书时，一直企图从他们众多的改革方案中寻找一种建策，既切实可行又果有实效。我的目光渐渐地集中了，那就是铸币。

当时的清朝财政以实银为计量单位，兼以铜为辅，铜为铸币；而当时的中国社会又大量使用银元，绝大多数为进口，有西班牙元、墨西哥元、日元等，也有刚刚开始由各省铸造的龙元。这就造成了当时的货币制度极为复杂：一、银以重量为单位，重量又有库平、京平、漕平、关平、广平、规平、市平、公码平等十余种名目，民间又各有标准，之间的换算十分不便；而且实银的分割、熔铸，也要有相应的技术手段，有相应的成本；以实银作为支付手段时，需同时再加“火耗”，而“火耗”的标准也各地不一。二、银的成色有差别，验银的难度又很大，需要专业的验银师，不同成色的银在支付时需有“平余”，而“平余”的标准也各地不一。三、银与铜钱的比价不是固定的，而是随着市场的变化而变化，这里面不仅有时间上的涨落，而且还有地区性的差别，山东的银价与广东不同，山东省内各地区的银价也不同。四、由于咸丰年间为解救财政危机而造大钱，当五、当十、当百的大钱在市场上还在流通，但其比值并不按照铸币的面值，而是根据铜的成色、重量随市场变化而变化。

(191)五、由于通货膨胀，顺治、雍正年间的官铸铜钱成色甚好，就其铜

的重量而言价值已经超过其面值，民间许多人收集后熔铸为劣质铜钱，从中获利，而这种劣质铜钱本身也在流通中有差价，也就是说，同样一文钱，由于成色、工艺上的差别，实际价值是不同的。六、由于通货膨胀，官方的铸币赢利很小，甚至亏本，各省官钱局的铸币积极性下降，市场上铜钱短缺。七、中国不是一个产铜大国，云南、江西铜的成本也甚高，铸币用铜需要进口“洋铜”，一些不法商贩将雍正、乾隆年间的铜钱私熔，卖给外国人，然后外国人作为洋铜卖给清朝的各省官钱局，一进一出，市场的铜钱数量并没有增加，铸币成本却大为增加。(192)八、银元多为各国所制，成色、重量不一，使用年限不一，由此其价值也是随行就市的，但总体而言，由于其使用方便而被市场接受，其价值一般高于同等重量同等成色的实银。九、由于银元在早期使用时，为验其价值需用钢印加戳，许多银元已被加戳多次而变成银饼，当其再熔为银时，其价值又会大大下降。十、不同成色的银以不同的重量标准、不同面值的铜钱以不同重量与成色、不同国家的银元以不同成色不同重量不同使用年限，同时在市场上决定其价值，这使得当时的货币运行规则多变。

以上我用尽可能简短的语言，说明当时的货币制度，实际情况要比我的描述更为复杂。此中的道数只有经营钱庄、票号的高手才能看得清楚，而当他们经营银、钱、银元的投机交易时，货币市场更加动荡不定。不让他们从事货币交易是不可能的，他们收钱、收银、收银元并支付高额利息（一般超过百分之四五，高于同时期国际金融界存款的利息），不仅要靠放贷获利，货币投机也是其获利的一个方面；反过来说，如果不让他们投机，他们手中的本来成色、重量、价值就不同的银、钱、银元，价值也在不停地变化，他们的风险会极大。更何况他们最重要的客户又是各级官府，他们的风险有可能转移为各级官府的财政风险。

由此造成了两个结果：一、书吏、衙役、社目等在征税中可以用“火耗”、“平余”、“折钱”、“折银”等技术手段来大量加征，加征的数量几乎没有固定的标准和限度，这一点我在前节“清朝政府的制度病”中已经揭示。二、由于货币市场的混乱动荡，造成了整个市场的不可测因素增大，商业活动的风险性随之增大。

在商品经济不发达的时代，货币制度的不完善，其影响面有限。到了19世纪后期，中国的商品经济已经相当发达，粮食、茶叶、棉花、布、丝绸、木材等商品已经形成了全国市场，全国有几十个大中型城市，如北京、上海、武汉三镇、南京等城市的人口均已超过50万。在此情况下，货币的影响面相当大。商人不能准确地计算其成本与赢利，每一次商业活动都成了商业投机，为转嫁货币风险，只能是提高价格。为商业活动提供贷款的钱庄与票号，由于商业活动的风险，也提高了利率。高价与高利并不是市场需求造成而是货币风险导致，那就影响了整个市场，也影响了民间资本投资商业、制造业、运输业等新兴行业。大商人由于其资本雄厚还可以从中投机，中小商人随着风险而起落不定。普通百姓最佳方案是实物交易，一旦有了货币，应尽可能地将良币保存下来，使用劣币，或将之存入钱庄。

当时中国海外贸易也有了相当的规模，每年的海关税收达银两千万两，进出口总额达银约四亿两。英、美等国实行的是金本位，美洲银矿的发现，使国际银价下降；使用银为货币的国家在国际结算方面，处于不利地位。日本在甲午战争获得的巨额赔款，相当部分用于货币改革，由银本位改为金本位。这种货币的国际风险，使大商人也难以承受。富甲天下的胡光墉由于国际丝价与银价的同时下降而一跌不举。

以上自然是我对当时的货币、市场、经济的观察。当时的人们由于长期处于这一状态下，体会不同，感受的问题也不同。

翰林院编修罗长椅在上书中提出了变钱法，造华镑。他称，由于目前制钱短缺，民用大困，而私铸私销成风；为此提议用机器铸铜钱，以防私铸。他的钱式是“以径四分、厚半分，重二铢”，称“光绪通宝”，重量约是顺治时制钱的40%、雍正时的60%。他要求下令民间所有旧钱交局改造，一年后停用旧钱。罗长椅此策的目的是解决市场上的钱荒。他还称，中国对外贸易须以银买英镑，价格涨落不定。英以金为币，“系八四成色，重二钱二分，现时合中银八两有奇”，与中国的金价相比，已很悬殊，而且镑价仍在上涨。为此提议由各省铸金币，称为“华镑”，在通商口岸试用，如果流行，再由北京开局铸造。罗长椅此策的目的是专门铸造一种对外贸易的货币，“抵制外洋抬镑跌银之弊”。他认为日本近年改金本位，“商情甚为不便”，由此，新的“华镑”并不改变中国以银为货

币的现状。(193)罗长椅看出了问题，解决方案也针对时弊，但是否果能奏效，尚可怀疑。以“光绪通宝”来统一全国制钱，是一个好方案，但新钱轻于旧钱，以当时人的心理，以清政府的能力，旧钱能否收回？旧钱是否会停止流通？“华镑”不改变银本位，等于增加了一种新货币，很可能会使货币运行规则更加多变。

就在罗长椅上书后不久，给事中庞鸿书的奏折提出了全国通用银元。七月十八日，光绪帝发下交片谕旨：“御史庞鸿书振兴庶务宜审利弊折内，条陈通用银元等语，著交户部妥议具奏。”(194)很可能受到了这道谕旨的影响，司员士民上书中关于铸币的言论多了起来。

盐运使街道员用候补知府、总理衙门章京刘庆汾的方案更进了一步。他提出用机器铸造当五、当十、当二十的铜币，并规定铜钱与龙洋的比价，“永遵定价”。他还认为“银、铜两钱并用数年后，再继续纸币”。按照他的计算，现行制钱，一千文约重七斤，而铜价是每百斤银二十余两，铸币“亏本过半”；按其方案，每百斤铜可铸币价八千文，有二倍的利润，将是一笔很大的财政收入。刘庆汾为江苏巡抚奎俊作为“使才”保荐，奉旨入京，于七月初四日由光绪帝召见，命为总理衙门章京。他去过外国，其方案实际上是币制大改革。从世界货币史的角度来看，其规律是以某一实物为通货，发展到以重量为单位的贵金属货币，再进至以个数为单位的贵金属铸币，最后到以贵金属为保证金的纸币……当时的中国还处于以重量为单位的贵金属货币阶段。按照刘庆汾的方案，以龙洋为主币，配以相应的铜附币，形成新的货币体系。刘庆汾也认识到，他的方案还有两点执行中的困难：一是清朝的财政、仓储与会计制度必同时改用新币制，如果不改制，“事出两歧”，新币制根本不能通行；二是“劣书蠹役”本靠“火耗”、“平余”中饱，必将百般阻挠。对此，他提出下令“各省厘、税、丁、漕、薪俸、军饷，内外一切正、杂各款，凡便纳库银一两者改为龙洋一元五角”。他没有提出会计改制，而以各级政府收入、支出龙洋作为推行的手段。刘庆汾条陈上呈后，旨命总理衙门议复。(195)

户部候补主事陶福履上书中称：“用金、用银、用铜，皆有流弊。惟三品并用，子母相权，斯为不易之法。宜仿英国金镑分量，铸金钱，合以金钱时价。一金钱值十银钱，为银钱分两（分量），铸银钱，又合银

钱时价。一银钱值千铜钱，为铜钱分两（分量），铸铜钱。尽废现行金、银及铜钱不用，亦不准三品价值有涨落。”以铸币收入为国用，以免受洋镑之亏和洋元成色不足之耗。⁽¹⁹⁶⁾陶福履方案并不可行，他将三种货币的价值与金、银、铜的时价相连，却不许有涨落；然当时国际市场上金、银、铜价一直在变化，三种货币的价值也肯定会涨落不定。

兵部学习主事范轼上书称，当前市面银、钱皆缺，请在京师设立银元局，铸龙元及半开、四开小银元不等，“必须少掺美铜，拣化匀净，使成色远胜他洋，自无不行之理”。他的方法是以铸造精良而使其能在市面上推行。他还要求“准以大小银元代制钱收付百官廉俸、兵勇粮饷、州县征解、关卡税厘，悉照数扣算，上下转输，与制钱相辅而行”。⁽¹⁹⁷⁾这实际上是在货币市场上增加一种银辅币，其价格最后还是由市场来决定。

户部候补主事程利川上书中称，广东银元解京后并不通行，主要原因是银色九成，重七钱二分，户部以库平七钱二分交市，是广东得其利，户部适为所愚。他的方案是由户部设局自铸银元，最初作为七钱二分，以后分两次加价五厘，至七钱三分；另铸小银元半角、一角，以流通小银元来解决钱荒。他还称，铸小银元“获利较大”。至于户部银库，入款每银元少作二厘，出款每银元多作二厘，每元合得四厘，作为津贴银库所用。⁽¹⁹⁸⁾程利川方案也是解救钱荒，并由户部在发行银元、小银元中获利，但他没有考虑到全国货币的统一。按此行之，广东银元、户部银元会有不同的价格，同时流通的外国银元也会有另一种价格。这虽可缓舒钱荒，但对市场来说，不是一个彻底的解决方案。

宗人府候补笔帖式溥芬上书中称：“请飭天下广铸银元，官为定价”，并在京城与各省城设立官银钱局，“仿照泰西钞票法，制造银元银钱等票”，并令“天下之铺店，将银钱票一律收回，此后除官局之票，不准行使”。⁽¹⁹⁹⁾溥芬的方案比较奇特，允许私人铸银币，不许私人出具银票、钱票。私人铸币的主要问题是监管，如监管失当，将会劣币充市。当此清朝政府的制度病未消、陋规贿赂盛行之时，私人铸币很可能由于成色不均而价格不一，将是一弊未除又生一弊。私人的银票、钱票当时已通行，主要解决当时交易实银、实钱运输等困难，兑换只能在该钱庄、票号进行，若取消会引起市场的极大不便。京师、各省“造票”，若不能方便兑换成银、钱，必不能行之。咸丰年间的银、钱票的发行并无

保证金，结果引出金融上的大混乱。溥芬此方案若行之，货币市场将是一场大混乱。

户部堂主事恒年上书中称：吉林、奉天等省银元“行之甚便”，而京师不畅行，请旨由顺天府与户部“妥定章程”，发给各铺户，令其遵行，并“不准钱铺开钱帖”，“设官局专收银元”。⁽²⁰⁰⁾恒年的方案是以行政命令强迫通行银元，不准钱庄票号开钱票的方法与溥芬相同。

四川监生傅式煌在上书中要求，仿照英国、日本，铸造银元及五角、一角小银元，并铸当十、当二十、当五十铜元及小铜钱。并准许私人集资成立公司，参加铸造银币，私人铸币的利润以一半入公。⁽²⁰¹⁾傅式煌的方案甚为详细，与刘庆汾大体相同；而允许私人铸币的意见与溥芬相同。

拔贡签分河南试用知县黄景棠上书指出了中国货币制度的种种弊端，“西国以币政为民生国脉之根源，轻重高低，一成不易”。他请改革币政，提出方案：一、增金币，仿日本九成成色，定重四钱四分四厘为银价二十元，以与国际相通，免得在国际交易中“补镑价”而吃亏。二、专用龙洋，不再用实银，“明颁谕旨，由此尽收天下库、纹、松江等银”。三、仿英国香港之法，用机器铸造“仙”，可抵十文。四、银元定成色轻重以一律，与英国、墨西哥、日本相同相通，以利流通。⁽²⁰²⁾黄景棠方案中最值得称赞的一点，是中国银元在铸造时能与外国通行的银元成色重量上一致。他称，中国银元将来能否通行外国尚不可知，但外国人到中国由于中国银元的简便、公平而乐于使用。由于可以在市场上互换，就有可能在国际上彼此流通，而一旦流通“则吾利溥矣”。然其提出的固定金、银比价的做法，是不了解当时国际银价下降的原因，是不可能成功的。当时的中国负有大量外债，还债时由于银价下跌损失很大，对此最好的办法是学习日本实行金本位制度。至于“尽收天下之银”，如果没有公平的兑换，将会出现衙役书吏作乱民间的严重后果。

进入八月以后，上书中要求铸币的言论越来越多。户部候补郎中张仁溥在上书中要求按照刘庆汾的方法以滇铜铸钱币。⁽²⁰³⁾文举人候补笔帖式三品宗室荣霖在上书中称，请京师与各地铸造银元，以银元为国家通货。⁽²⁰⁴⁾顺天府民人杨可久上书提出，请仿照湖北等地，由顺天府设

局收买银元，以解决当时广东银元在京师流通不畅的问题。(205)山西太原府太谷县监生温廷复上书中要求在京师设立官银局，铸造银币。(206)兵部学习主事唐樾森上书中提出十项建策，其中第一项就是铸银币。(207)山东截取补用同知黄笃瓚在上书中提出，用官督商办的方法来铸钱。(208)所有这些提议与先前提出的方案，大同小异。

以上的方案中，以刘庆汾的方案最为完整。他在上书中称，他还有具体的实施办法作为附片进呈。然档案在整理过程中，该附片已被拆分，今天无法看到，但仅上书中提出的各项，已能感受到该方案的适时与合理。然而，我在阅读以上条陈时，发现没有人以近代经济学理念来谈铸币问题。他们看到了钱荒，看到了铸币成本，看到了货币制度的混乱带来的不便，看到了英镑等金本位货币升值带来的国际收支逆差；于是，他们的方案也是直接的，用低成本的机器铸币以供应更多的铜币，以银元取代实银，固定币值，并使清政府在铸币中获利。但他们中间没有人提到货币与商业发展的关系，没有人提到稳定的货币体系对本国经济的支撑作用，更没有人提到货币的供应、兑换、国际汇率等近代货币学说的理念。即便是刘庆汾，也只是从其国外生活经验出发，直观地感受近代货币制度的优长，并没有意识到在近代货币制度背后的理论基础。也因为如此，另一些人提出了不同的解决方案。直隶保定府清苑县举人许涵志在上书中要求在民间禁用铜器。他的理由是，由于铸币所用的铜不足，进口洋铜又使外国将中国铜钱熔后再卖给中国，请将民间铜钱以外的一切铜器熔化，以保证有足够的铜来铸币！(209)吏部候补主事沈博青上书中称，请准各省乡民以谷当物以通有无。(210)他的条陈写得极其含糊，其基本意思是以谷物为通货。按照这一建策，当时的经济似又要回复到实物货币时代去了。

税收与财政

戊戌变法时期，清朝政府最为头痛的问题是财政困境。中日甲午战争花去了大量战费，而对日的战争赔款高达银两亿三千万两。为了筹措这笔赔款，清朝政府于光绪二十四年正月发行了“昭信股票”，然进展并不顺利（后将详述），只能再举外债。变法举办的新事业，如学堂、铁

路、矿务、农工商务、练兵购械，都需要先行投入大量资金。这对于已经入不敷出、捉襟见肘的清朝财政来说，有如无源之水，无本之木。

(211)

司员士民上书中对此也有许多直接的建议。内务府候补员外郎多济上书中称：“各省营兵除省会之外，其府、厅、州、县所属武营，自裁减以后，副、参、游、守所辖营兵为数寥寥，兼多老弱”，“皆因营官廉俸无多，兵丁粮饷太薄”。一旦出现叛乱，无以相对，他的办法是实行“铺捐”，以“生意之大小，成本之轻重，分为上、中、下三等”。上等九钱，中等六钱，下等三钱，由地方官出告示，当地驻军营官领取，营官津贴十倍于兵，以次递减。“放饷时务须张榜通衢，俾使商民遍晓。”多济的着眼点在于防止内患，其方法为两条：以保证地方治安来换取商民纳捐，以财务公开来博取商民信任。此策若行之，各地武营将逐渐成为当地商民自雇的军队。多济还称，鸦片屡禁不止，不如学习广东，实行鸦片捐。先由京师试办，设立总局，“每售烟膏一两，抽饷三分”，“如见成效，其各省未办者，亦可推广”。他认为此是寓禁于征的办法。(212)湖北汉水渔人陈锦奎上书中提出三策：一、设立“置业税契”，令全国重换田契、房契等各种业契，可增收入并可避免诉讼；二、设立结婚税，由政府发给“合璧庚书”；三、租谷收入千担以上、租金千两以上，按盈余十分之一二报效，给予职封。以上三项每年能增加收入银千余万两，以用于学堂等事业。(213)山西拔贡生延嵩寿提议在各大城市征收“出入人税”，即出入城门税。其上书中称：“即以京师而论，正阳门每日出入人，折中数约得二百万，永定、广宁、东西便门得一百万，崇文、宣武、得盛等门得一百二十万。由各门出入每人税京蚨一文，车轿二文，驼马一文。按日核计，日得人税四百二十万，车马折中得一百八十万，以时价足六百京蚨估银一两，统共日得银一万两。”由此推广到“潼关、粤海、江海各关，营口、吴淞、张家各口，上海、天津、汉口、镇江、苏、杭、福、广、澳、厦等省埠，相繁冲之地，设卡修栅，照章抽收”，“每年得五千七百六十万两，除七百六十万两为局员薪水、川资等费，尽（净）得五千万两”。以此用于新政各事业。为此，他还建议仿照六部设立“税务部”。(214)一无名附片为解决潮州的团练经费，提出了七项财源：一、鸦片捐。潮州膏厘局原设于中法战争时，各地盗贼充斥，地方官藉此募勇缉捕，由士绅董办。后改官派委员办理，每年约万两，

解省数千两，余为局员薪水及夫役工食，而募勇缉捕废弛。请将此局裁撤，由士绅办理，经费归保甲总局。二、戏班捐。潮州筹防局也设于中法战争时，炮台等处募勇无费，从本地戏班按班大小抽厘，每年数千两，除汕头各炮台募勇口粮经费外，官派委员及绅士局内夫役经费约二千两，请将此局撤去，所收戏班捐归团练总局。三、潮州沙田租捐每年数千两，请每两加收三分，每年约数百两。四、潮州闹姓子厂四五家，每年十余万，每元请加收银三分，每年数千元。五、汕头将设自来水厂，请在水价中每元加收三分，每年约一千数百元。六、汕头将设电灯厂，电价每元加收三分，年约一千数百元。七、汕头开往潮阳、揭阳内河小轮每年票价收入十余万元，每元加收三分，年约数千元。以上收入归团练保甲经费，有多余可办文武学堂。⁽²¹⁵⁾在他的眼中，鸦片、戏班、沙田、赌博、电灯、自来水、小轮船皆应征税或加税，这在当时陋规滥费花样百出的时代并不奇怪；但问题的要害是由谁来征此类指定用途的专税。户部郎中欧阳弁元上书中称：请将广东番摊（一种赌博）交予“保源堂殷实商黄卓瑚、何晓生、谭清源等人”承办，承包期六年，每年交捐银60万元，共360万元，以助学堂经费。⁽²¹⁶⁾广东广州府新宁县举人右翼宗学汉教习温宗羲上书中称：请将广东番摊陋规援照闹姓章程，交与其“向识之富商林焕藻、萧芬等”，“设立广德公司”，六年共交银360万元，“专充省城学堂经费”。温宗羲恐怕其言有忌，提出了“西例”为佐证，西国有吕宋票、博览会、赛马、赛艇，“无不博塞之，内伸筹饷之权，诚以固有之财，兴必行之政”。⁽²¹⁷⁾黄卓瑚、林焕藻，再加上先前翰林院侍讲学士济澂奏保的商人何元善，看来为争办广东的番摊权益，三方在京城展开了政治攻势。山西介休附监生宋汝淮上书中建议：仿小吕宋之方法，发行“股标”（即彩票），价值两千万，每两月开一次，所得归铁路矿务总局并兼及河工。⁽²¹⁸⁾四川举人敬传璧上书中称：“德国男有男学，女有女学，无论幼子童孙闺门弱质，见有嬉游于涂者，即罚其父母”，他请求仿照其法，对实行新政不力者进行罚款。“子弟不学罚其父兄，团练不力罚其绅董，田野不治罚其田主，境多游民罚其保甲”，以罚款办理学堂等新政。他还称：“今泰西各国更无不有罚鍰之例，如德监禁三年之罪，罚银一千马克，英律管押七日之罪，罚洋三元”；由此建议清朝亦仿之，对于官员贪婪被劾者，也实行罚款，以充各项事业的经费。⁽²¹⁹⁾

以上的建策，多属开征新税，或将原来的陋规滥费改为实征，其方法新奇，除最为奇特的“出入人税”外，皆数额不大，其最终效果也难以判断；然当时最为紧缺的中央财政却很难因此而立即收到巨额，以至直接用于各种事业。从近代欧美日本的历史经验来看，此时清朝的最佳方案为发行国债。

清朝在该年正月十四日发行了“昭信股票”，并在发行谕旨中称：“周年以五厘行息，期以二十年本利完讫。平时股票准其转相售买，每届还期，准抵地丁盐课。”“既不责以报效，亦不强令捐输，一律按本计息，分期归还。”⁽²²⁰⁾此为清朝第一次发行国债。然而，昭信股票在发行过程中又被各地官员当作“捐输”的变种，强行逼勒，以致民怨沸腾。⁽²²¹⁾七月初十日，御史黄桂鋆上奏、翰林院编修张星吉上书，均请停昭信股票。当日交户部，奉旨：“著户部核议具奏。”⁽²²²⁾二十二日，户部议复奏称：“股票扰民，屡经指摘，近时收数无多。除京外各官仍准随时请领，并官民业经认领之款，照案收缴外，其绅商士民人等，请一概停止劝办。”奏上而旨下：“前据户部奏办昭信股票，原定章程愿借与否，听民自便，不准苛派抑勒。嗣因地方官办理不善，据御史黄桂鋆等先后奏参四川、山东等省办理昭信股票苛派扰民，当经谕令该部核议具奏。”“朝廷軫念民依，原期因时制宜，与民休息，岂容不肖官吏随意洒派，扰害闾阎。其民间现办之昭信股票，著即停止，以示体恤而固民心。”⁽²²³⁾至此，清朝第一次国债发行完全失败。

户部主事王凤文很可能参与了户部关于昭信股票是否停办的“核议”，他在上书中提出补救建议，“将昭信股票一项开设官银行”。王凤文称：“此次股票开办，本为偿还日本起见，原议有二十年清还股本之说。但比年以来，国家岁帑每每支绌，二十年还清此票，恐力有未逮。现已别款抵日人，而股票一项既无停止之文，又无孳生之路。”“铁路、矿务两大宗，虽经商办理，而究必贷款外人。”由此他提出的对策是，将昭信股票之款，在北京开设“通利银行”；以京中大商人“公举公正廉明、勇于任事者数人，以备总董、副董、分董之选，一切章程，即仿照西商办理”；“如矿、路、招商等事，利益确有把握，准其由银行借款，以收利权”。王凤文担心昭信股票之款会被户部的各项零杂开支中花销一尽，至时无款可还。他的方案是以此款为本金，成立银行，放贷给中国新兴的

铁路、矿务等事业，既可收息，更可将来扩展。王凤文的方案从理论上说非常合理；而实施中的难点在于，当时的北京有没有合格的银行家，既有专业知识，又能抗住清政府的各种索需摊挪。王凤文上书署日期为七月十九日，末尾处还称“伏乞中堂、大人钧鉴”，即让户部堂官考虑其意见。但户部核议昭信股票时显然没有考虑其建议。二十二日，户部议复停止昭信股票，同日也代奏了其上书。(224) 候选直隶州州判广东拔贡詹大烈上书中称：昭信股票不能通行，在于“各属胥吏侵渔骚扰，藉借款之名，以多方赫勒”。他还称：“潮州前届借款，富民初甚踊跃。届偿借款，官场限以三日为期，或有因路途遥远风雨阻隔者，过期执票领取，胥吏多方措索，不勒不休。”民众以为前车之鉴。(225) 在近代国家中，信用与服务是政府财政的保证。没有信用，多方勒索，财政便无法筹款。刑部主事杨承恩上书中称：

昭信股票实无异于西国之国债。西国以国债多寡验其国之强弱，其国债多而其国愈强。原财聚于上，则民视财重，必民心相与，固守其国，以保其财。不过西国既聚其财，必使有用，且付之息，不耗其财。是以民皆乐聚其财于上，而国用亦于是乎不竭。

杨承恩关于国债的经济学分析虽不正确，但也明确指出了昭信股票的性质。他极为大胆地请光绪帝“收回成命”，并提出了新的发行办法：在京师设昭信股票总局，各省另设一分局，以各道御史总其事，视省份大小，随带各部院原籍司员若干名，分府劝办，若有弊可随时纠参。同时可观察该御史、司员的表现，“可以查看人才，预为将来录用之地”。

(226) 杨承恩没有说明昭信股票发行后的资金使用方向，也没有说明将来偿还本息的政府财源。山东即用知县林朝圻上书也要求恢复昭信股票，但其主要用意是“昭民信”，政令更改则民不信，同时他也指出，“与其借之外洋，利归人而害归己。孰若筹诸吾民，楚人失之，楚人得之，犹为害少而利多也。”他虽称国债“在泰西奉行已久，本视为保国保民之善举”；但仍未意识到国债是解决政府财政困难的手段之一，也是政府兴办各种新事业的筹款手段之一。(227)

新税未能行，国债已失败，清朝的惟一办法是整顿旧税源了。

此时清朝中央财政的收入每年大约银八千万两，其主要税源是：

一、地丁钱粮，二、海关关税，三、厘金，四、盐课，五、漕粮，六、杂税，七、常关。其他还有多项，但数量不多。在这些税种中，海关关税由西人经办，用西方的会计制度，税额清楚，每年报表完整，到戊戌变法时已达银两千多万两，占清朝中央财政的四分之一强。盐课以商人包引为主，虽有官商勾结，但其弊相对较小，每年约银一千万两。地丁钱粮为农业税，虽有《赋役全书》的定额，但各地多有“浮收”。漕粮的相当部分已经改折，其中征收时也有“浮收”，运输成本极大。杂税无定额，征收时也有加征。常关有定额，每年约银数百万两，多征归各关，少征由各关包赔。最为混乱者为厘金，其性质是商业税，由督抚自报，并无具体的报表，每年约银一千多万两。以上各税种中，以厘金的漏洞最大，自然成为司员士民上书中要求改革的重点；而地丁钱粮等项的“浮收”，普通民众体会最切，也成了司员士民上书中要求改革的热点。

户部主事宁述俞上书中提出“厘金实收实解”。他指出厘金征收中虽使用布政使印票，但征收时仍可作弊：一、对落地之货，不给印票；二、勾结商人，少纳厘金归己，不给印票；三、虽给商人印票，但以多填少。而各省官员收回印票，仍可自行将原票销毁，另造印票，自填数字。他的办法是：一、由户部颁发三联票，每年由户部详细核对。二、将详细征收项目数额等，“刊布天下”。他认为由此厘金的征收可增加一倍。宁述俞还要求对“地丁钱粮”实行“耗羨归公”。其方法是将额外浮收的“耗羨”，减数成为定制，除支养廉银外，一律解户部。⁽²²⁸⁾然厘金税票虽用户部三联单，各局卡仍可采用不给票、以多填少的方法；“耗羨归公”后，又可能生出新的“浮收”。宁述俞的方案，如无严格的监督机制，注定要落空。此中的关键在于解决清朝地方政府的制度病，如此之多的司事、役仆等人皆无合法收入，必然一弊未除，新弊又生。候选直隶州州判广东拔贡詹大烈的方法相对要实际一些。他称各省关税（指常关与厘金）往往关吏巡丁侵渔中饱，粤海关每年旺则千一二百万两，少亦七八百万两；潮州东关一饷每年除解饷外尚余银十万两；若按照肇庆关办法，每年酌加薪水数万两，余数悉数解公，广东一省可增数百万两。⁽²²⁹⁾也就是说，增加征税人员的合法收入，使其按额实征，实数报解。户部候补主事聂兴圻提出了同样的办法，厘金多征部分分成归己。他在上书中称：“征收税厘，有能于常额之外多缴出万两者，明以千两赏之，令其在收数之内开除，部臣不必驳问。能多收缴出十万两至二十万两

者，亦按一成开除递加。不论实缺候补，征收一年期满，如系道府，请旨立予超升。候补佐贰等官，则准其补实缺。只论缴出比从前征数之多寡，不论到省年次之久暂。如此旌之，庶几人人爱惜名节，征收之数 and 盘托出矣。”⁽²³⁰⁾詹大烈、聂兴圻的方案同样也需要强有力的监督机制。各厘局总办、提调、委员、司事虽可增加透明收入，但若隐匿则不是“一成”或“数万”，而是全数或数百万；更何况其黑色收入中还有相当部分是对上级的各种“节敬”、“报效”，如全为透明收入，其得差保差的各种费用又从何而出？聂兴圻虽以官职为诱引，但当时的官职已满，只能是加衔或候补，此时已出现了“头品顶带候补道”、“三品衔候补主事”，若无实缺，也未必真有吸引力。贵州大定府毕节县拔贡周培葵提议厘金由商会办理。他在上书中称：“若各口岸均开商会，各等商自推商总入会中议事。将厘、税（指厘金与杂税）两项交商会办理，商人以得为国用为荣，断不肯效诸官所为。”他称此举“岁入可增八百万两”。⁽²³¹⁾周培葵的方案在实际执行中将会变成商人自抽其税，对此仅靠“得为国用为荣”之荣誉感，还是不能长久的。户部候补主事杨祖兰的方法于此有所修正，其称：

今者各省商局、商会奉旨次第举行，即可将现有厘金局卡一律裁撤净尽；其应征之厘金归商局督同商会包抽。商局以振兴商务为心，则剥削商人之事万不肯为。以视厘局委员，其供职只在征收，其用心专在比较者，固已不同。使之兼办厘金，必能先将有害商务之弊，除之务尽，督同商会持平抽取。商会中董事，无非其地之巨商大贾，即所谓各业之首领，不啻公举之正人也，责成包抽，视行栈尤有归宿。应如何分类征收，归总完纳，许其因地制宜，斟酌办理，藩司总其成。

杨祖兰的方法是商局监督，商会抽取，定期包额，并由各省布政使因地制宜制定具体实施办法。⁽²³²⁾然而，当时各省拟建的商务局，主要由当地绅商控制，很难称其为近代政府，商局监督很可能是落空。杨祖兰方案的特点在于包税制。前引刑部主事杨承恩的解决方案也有相同之处，即将税则公开，由绅商经办，由官府监督。其弊前已分析，此处不再详论。⁽²³³⁾户部候补主事陶福履的方案是将厘金与关税合并：“惟有速裁厘卡，并归各关，税厘并征，如子口税则，给以关单，通行内地。国家进

款，丝毫不损，而商民免无穷苦累。”他还提出与各国谈判，增加海关进口税。上年李鸿章出访欧洲未能谈成，是人选不当，应派赫德。其“才猷卓著，中外咸钦，于欧美诸邦气求声应。且商务惟英最大，税则一事，诸国惟英是从。赫德系英爵臣，倘肯竭力斡旋，英廷或能照允。”⁽²³⁴⁾按照他的方法，内地的厘金将由西人控制的海关仿照子口税代收，这也确实能克服许多弊端，但地方政府的地下财政将失去一大财源。至于增加进口税的谈判，从后来的历史来看，也不是换一人选即可成功的。

候选主事举人孔昭莱提出了一个很具体的财政改革方案。一、地丁、杂税、漕粮等皆有大量的“浮收”，各地官役的“中饱”之数大于“正供”，“宜仿行西国清册之法，令州县将每县地丁钱粮若干，杂税若干，契税若干，每岁收原额若干，浮收若干，造具清册，岁终汇呈督抚，由督抚奏报，交户部核实拨用。令官报局将每岁清册刊入报中，使臣民共见，有不实不尽者，任士民上书条陈，不三年内弊端可尽行揭出。”户部核实之后，将“羨余”分作十成，“以一成归本州县津贴廉俸，以一成作为本州县办公之费，余八成尽解部。则户部可岁增三四千万两，而州县津贴亦有所出。”与其他“耗羨归公”的提议相比，孔昭莱的方法多一项，即刊官报，进行监督。二、厘金各关卡委员多有“中饱”、“分肥”，他曾询之厘金局员及关厂文案，称厘金实数高出上报数不止三四倍，“宜令商人包办厘金，仿西人拍卖民间公投之法，上商务局董详议章程，先期谕告各商，届期在商务局公投，以价高者得。”由此“厘金岁入必增四五倍”。孔昭莱的方法是以投标来决定承包人，使定额更为恰当，也可免官员选择承包人中的弊陋。三、盐课积弊甚深，私盐盛行，“令各省盐官清查产盐之地，划段督收，尽数官卖，使民间无所得私，以清其源。归于官运，以一其价值。官盐通行，商贩立至，所有引额、关卡概行撤销，国家可增二三千万之课。”在盐课上，孔昭莱的方法是以官卖官运防走私与舞弊，而从清朝历史来看，商办引领恰是官卖官运失败后的改革。四、各省漕粮“浮收”，漕运时又有诸弊，每岁修河工程费用数百万两，由此“现在漕粮已半由海运，归招商局承人，经有明效。留河运者，不过二百万石。职以为莫如尽改海运，将漕粮折色，解交招商局董采买，由轮船北上抵天津后，用小轮船挽入通仓”。孔昭莱是用商业化的方式改变漕粮成本过高的弊端，即由征实粮改为征银（折色），交招商局采买粮食后，海运北上通州。他称此举可省运费之百分之九十，漕督、督粮道以

下员兵胥吏皆可尽撤，一岁可节省银数百万两，而改折后“耗羨归公”又可增收银数百万两。五、户部与各省开支、存留数字不清，请令“户部及各省将所有开支项目，每年作正开销之款请造具清册，零细破碎，详细开列，岁终奏览，刊入官报，任人指驳，考求开销实数”，由此“可省现在开销之半”。此举将公开财政开支，并受公众监督。六、驿站费用每年三百余万，而各省办理奏折事务的提塘官，往来一次费银百余两。“现邮政既兴，电报又捷，所有内外公事请改隶邮政、电报，删去一切驿站提塘，岁可溢四五百万金。”而利用驿站系统往来的官员，由兵、户两部给支路费，由其自雇车马。(235)此举是用新事业取代旧制度。

山东即用知县林朝圻也主张“耗羨归公”，其方法是“清查一切钱漕契税现收耗羨若干，概行归公，核计三分之一归州县办公，裁去一切摊捐、杂款、节寿、薪水，明取于民”。他还由此进一步地提出各省采取预、决算制度。“尝考泰西理财之法，预算一岁之入，某物税若干，名曰‘预算表’；计一岁之出，某项费若干，名曰‘决算表’。此即《王制》言‘制国用量入为出’之法也。出纳、支销皆有程度，通国皆知，虽取之重而民无怨。”以“耗羨归公”之费，建设中小学堂，整治武备，开办农、工、商、矿、制造各机构等事业，应“取法泰西预算决算，分别朝廷上计若干，留支若干，明取之而实销之，列示通衢，尽人皆见，民何不愿？取小民已出之财供国家应办之事，取州县无名之费定地方需用之经，官吏又何不愿？”他认为二十一行省采取此制度，“可添数千万”。尽管林朝圻对“泰西”预、决算制度的理解与评论皆有错误，但由此可将地方财政的收、支情况公开化。(236)

翰林院庶吉士丁惟鲁上书中称：“内务府承办供奉，暨随时举行典礼，以及苏、杭等处织造，每岁开销不下巨万，而以所费之款绳以所办之工，不过用十分之一。其余则皆乾没侵渔，习为故事。朝廷有大工作，则觊差者营谋恐后。一万之工，估工者必捏报五六倍，承办之商人分其一，自承办大臣以至监督丁书分其二三。名曰节省银两，其到工者不过一二成。”“军饷之浮支，考试之杂费，诸如此类，不可枚举。”为此，他建议编岁入岁出表：“户部将每年钱漕正供所入若干，关税杂款之有定者若干，其无定者约入若干，缕析条分，按簿细核，定为岁入一表。即将每年度支，自宫廷内外，以及各省常年开支分别正项杂项，逐

一开单，进呈御览，交王、大臣会同各部院详加核议，将有名无实之款，一概裁汰，定为岁出一表。俟诸臣核议详妥奏闻，均行颁行，天下周知。若所议有不尽不实，皆得指明参揭。”⁽²³⁷⁾丁惟鲁上书的目的，在于防范官员“中饱”、“分肥”，然其提议的方案却牵涉到清朝财政制度的变革。他的条陈于七月二十七日由翰林院代奏，八月初一日，内阁奉上谕：

翰林院奏代递庶吉士丁惟鲁请编岁入岁出表颁行天下一折。户部职掌度支，近年经用浩繁，左支右绌，现在力行新政，尤须宽筹经费，以备支用。朕惟古者冢宰制国用，量入为出，以审岁计之盈亏。近来泰西各国皆有预备用度之法。著户部将每年出款入款，分门别类，列为一表，按月刊报，俾天下咸晓然于国家出入之大计，以期节用丰财，蔚成康阜，朕实有厚望也。⁽²³⁸⁾

这是数量极少的由上书未经“交议”而直接形成诏令的事例之一。很可能受到此上谕的影响，优贡就职候选训导沈兆祯称言：各省外销各款皆在数十万两，“当事者以其不入奏册，往往假公济私，恣为滥费，甚至浮冒侵渔，皆所不免。致使地方应办公事，转以无款可筹。”“应谕请令各督抚转饬藩司，将每年外销之入款出款一律按照户部之式，分门别类，逐月登报。如该省尚无报馆，则刊入督抚辕门抄内。”⁽²³⁹⁾

农业改革

当时的中国是一个农业国，国家及人民的主要经济来源在于农业，虽说铁路、矿务、工业、商业更能代表国家前进的方向，但所需的资金仍离不开农业。更何况外国资本已经进入中国，铁路、矿务与工业很难一开始即赢利。没有农业的大变革，国家的经济状况与人民的生活保障不会好转。康有为对此有着清楚的认识，七月初五日，他通过总理衙门上书，要求“兴农殖民以富国本”。他虽然还不具有农业与各产业之间关系的近代知识，但也很直观地指出：“万宝之原，皆出于土，故富国之策，咸出于农。”光绪帝对此极为重视，当日根据康有为的建议，明发上谕：一、在北京设立农工商总局，各直省由督抚设立分局；二、各地设立农学堂、开农会、刊农报、购农器，“由绅富之有田业者试办”，以作

为表率，即民间亦可办理。(240)七月十九日，新成立的农工商总局上奏提出，一、设立农务中学堂，与大学堂中的农学一门相对应；二、开京畿农学总会；三、开农学官报；四、购买美国、日本之农具。此外还提出了设立植物园、在近畿购地试行种植新法，聘请美国及日本农学家。光绪帝对此下旨“依议”。(241)

很可能受到光绪帝谕旨的鼓舞，司员士民上书中关于农业改革的言论多了起来。

七月二十日，内阁候补中书王景沂上书中建议：在京师设立农学会，拨官地数千亩进行试验。并对农民试办农工新业可借官款，予以扶植。对农工试办事业，初办时其产品出口税单上未列者，可以免税出口，行销内地者可以减少税厘。该上书当日交农工商总局，奉旨：“著端方等妥速议奏”，并送慈禧太后。(242)

二十二日，户部主事程式谷请推广农学、农报，以兴农政。该条陈在档案中尚未发现，其内容还不可得知；然处理亦快，当日交农工商总局，奉旨“著端方等妥议具奏”，并于第二天送慈禧太后。(243)

二十四日，刑部候补主事萧文昭上书提出茶桑建策七项：建立茶务学堂、讲求种植、尽地力、用机器焙茶；建立桑蚕公院、种桑树进行考成、颁桑蚕书籍。(244)其内容相当具体明确。两天后，发下明发上谕：“刑部代奏主事萧文昭条陈一折。中国出口货以丝茶为大宗，自通商以来，洋货进口日多，漏卮巨万，恃此二项尚堪抵制。乃近年出口之数锐减，若非亟为整顿，恐愈趋愈下，益无以保此利权。萧文昭所请设立茶务学堂及蚕桑公院，不为未见。著已开通商口岸及出产丝茶省分各督抚迅速议奏开办，以阜民生而固利源。”(245)当日该条陈送慈禧太后。同在二十四日，刑部还代奏主事杨增萃的上书。该条陈虽在档案中未发现，但三天后的谕旨说明其内容：“刑部主事杨增萃条陈农政利弊一折，著农工商总局议奏。”(246)

二十五日，候补道总理衙门章京汪嘉棠上书建议在苏皖两省用机器开荒。当日下旨给两江总督刘坤一、江苏巡抚德寿、安徽巡抚邓华熙：“总理各国事务衙门代奏候补道汪嘉棠条陈，内称江皖两省荒地废弃可惜，亟宜酌筹的款，购置泰西机器，试办开垦，展限升科，并举道员

胡家桢、刘世珩堪以督理其事。著刘坤一、德寿、邓华熙察度地方情形，能否按照所拟办理，并胡家桢、刘世珩是否堪胜此任？即行妥速筹议具奏。”⁽²⁴⁷⁾

二十六日，福建福安县举人张如翰上书请在科举中设立农学特科。⁽²⁴⁸⁾两天后，奉明发上谕：“都察院代奏举人张如翰呈请设农学科等语，著礼部会同孙家鼐、端方等议奏”，并送慈禧太后。⁽²⁴⁹⁾

二十八日，农工商总局上奏遵议王景沂条陈折、遵议程式谷条陈折等共三折，当日寄各直省督抚，奉旨：

农务为中国大利根本，业经谕令各行省开设分局，实力劝办。惟种植一切，必须参用西法，购买机器，聘订西师，非重资不能猝办。至多设支会，广刊农表，亦讲求农学之要端，应于省会地方筹款试办，逐渐推行，广为开导。或借官款倡始，或劝富民集资，总期地无余利，方足以收实效。著各直省督抚飭属各就地方情形妥筹兴办，毋得视为迂图，以重农政。至丝茶为商务大宗，近来中国利权多为外人所夺，而丝茶衰旺，总以种植、制造、行销三者为要领，并宜分设公司，仿用西法，广置机器，推广种植制造，以利行销。并著产茶产丝各省督抚妥定章程，实力筹办，以保利源。并将开办情形，随时具奏。⁽²⁵⁰⁾

在司员士民上书中，我还没有看到哪一个领域如同农业一样，得到光绪帝的如此注重，下发如此之多的谕旨。特别是七月二十日之后，由于条陈的急剧增加，绝大多数条陈得不到处理，即便处理，也拖得很晚，而有关农业改革的上书却优先处理、重点关照。很可能处理上书事务的新任四章京，得到了光绪帝的特别指示。

以上的改革方案，其方向特别明确，即用西方的农学、农机、知识教育与传播方式来改造中国的农业，⁽²⁵¹⁾光绪帝的谕旨中也特别强调了“西法”，尽管张如翰上书建议用传统的科举方式，但所鼓励的农学却不是传统的。然而，如果简单地泛泛而谈农学堂、农学会、农学报，还是比较容易的，当时的社会也已出现了相应的学会与印刷品，也有一些人如张謇等人准备付诸实践；而如何用西方的农学改造中国的农业，司员士民上书中并没有人提出具体的方案。⁽²⁵²⁾

司员士民上书中关于农业的兴革，当时有一个集中的话题，即畿辅水利与水稻。工部学习主事汪赞纶上书请兴畿辅水利改种水稻，称之可减少南漕并用于赈荒，其依据是明代的徐贞明、雍正时的怡亲王、道光时的林则徐等人的开垦活动与言说。⁽²⁵³⁾候选知州前内阁中书涂步衢上书中亦称直隶河间等四府水利营田，谷粟自饶，各省设立农局，首先在东北展开。其证据仍是雍正时怡亲王的垦荒。⁽²⁵⁴⁾内阁候补中书曹广权上书中再引历史文献证明直隶四府水利可解南漕问题，并称林则徐的《畿辅水利议》“筹画尤为详尽”，要求以董福祥、袁世凯、聂士成部清军治水，并采用西方机械。⁽²⁵⁵⁾内阁候补中书赵镇上书再以畿辅水利以解南漕为题，所引证据仍是雍正至光绪初年的旧例。他认为畿辅兴水利改水稻，可解决每年四百万石南漕，由此将水稻推广到河南、山东、陕西等省，“一年成田，二年多稔，三五年间而九州几遍膏腴”。⁽²⁵⁶⁾候选主事举人孔昭莱也卷入其中，他以同样的证据，力主直隶大开水田种稻，“以固京畿而足民食”。⁽²⁵⁷⁾汪赞纶、涂步衢、曹广权、赵镇、孔昭莱，再加上前已提及的户部候补主事徐树昌，其共同特点是，谁也没有在畿辅真正种过水稻，甚至可以怀疑他们会不会种水稻，他们是从《畿辅通志》、《畿辅安澜志》以及各种文献中寻找对他们有用的资料，由此断言畿辅兴水利、改稻田即可解决北京的粮食问题，并进而展开他们的想像力，即中国北方种稻可以大大改变中国的粮食供应。更何况畿辅水利水稻在当时已不是一个新课题，为了解决南漕北运，明清两代对此多有议论，留下了大量的著述。此时他们再提此议，并没有新的研究，不过是重复旧说，但却信心十足地要求皇帝下令相关各省推行。尽管他们也提到了运用泰西农业机器，尤其是“吸水机器”，但同样的问题是，他们谁也没有见过此种“吸水机器”。由此，似可以认为，尽管直隶及北方地区后来也开发了大量稻田，但此类上书的基本精神与近代农学中的实践、试验的原则是恰恰相反的。

相同的事例还有一些。如兵部学习员外郎祁师曾上书中称：“西国饮食必须酥酪，羊牛驼毛尽为织毯毡呢之用。美洲牛大者日出乳八百四十两，每年运售约值洋银五万万元。即出一项较中国出口各货值银七千七百二十余万两，不已多五之二乎？”以上的数字本不准确，但祁师曾即以此要求在西北一带“讲求牧务”，“特派牧政大臣总理其事，会同各管将军、都统、督巡、办事大臣悉心商榷，考求西国牧畜所以繁滋，物产所

以丰盛”，在整个西北地区设牧厂十余处。然后又进一步提出，“牧厂不用荒田，编籍壮丁，按名给田，以资耕种。酌提租银，备制军械，津贴口粮，不另给饷。一律操演洋操。”“数千里尽士饱马腾，悉成劲旅。谓之‘屯牧新军’。远可备漠北之防，近可为山陕之助。”⁽²⁵⁸⁾祁师曾自我进入了想像的海洋，他从美国牛奶开始，进发到“屯牧新军”，中间虽也提西学西法，但没有考虑与之相关的任何问题。又如改归知县庶吉士前户部主事缪润绂，虽反对变法，但也建议在奉天围场以东开荒，可开百万亩，并每亩先收压租银三钱三分。他提出了此举有七利：实边、靖盗、强兵、充帑、安民、足食、辟地，其想法与农业改革的方向是不吻合的。⁽²⁵⁹⁾

还有一些上书的关注点非常奇特。如候选直隶州州判广东拔贡詹大烈上书中称：南方人多地少，北方地多人少，可按照华人过洋办法。由招商局船运至北方，每月工价若干，“衣食登录账簿，余银给寄安家”。商民若垦荒地，划界领垦，数年后酌定税额。⁽²⁶⁰⁾詹大烈是广东人，提议用当时广东、福建的中南美契约农工（即猪仔贸易）的方式招募南方无地贫民来北方开荒。又如前驻秘鲁参赞直隶候补知县谢希傅上书中称，中国出口向以丝茶为大宗，“近来丝市为意、法所揽，茶市为印度、锡兰所揽。推究其故，以我国向无商会为之督教，而乡民多不识字，购用机器各项尤属为难。”而他提出的补救之道是广种咖啡。由于种咖啡无须用机器，国际价格高，广东、福建诸省皆近热带，要求命该两省督抚督饬所属地方绅商设法倡办。⁽²⁶¹⁾谢希傅曾在南美生活过，他的建议不是用西学西法使中国的丝、茶再次占据失去的国际市场，而是用咖啡替代丝、茶，成为中国新的主要出口产品。五品衔候选知县山西汾州府平遥县举人宋梦槐上书中提议，用化学改善农业，称言：

外洋各国讲求化学务农之法，每亩每岁可增收数斛不等。我各行省均有一千方里，计以开方，有田三百兆亩。即除山林城郭，尚得田一百五十兆。每亩多收一斛，以值银一两计之，每省一岁尚可添银一千五百万两。惟恐辨土、择种、御寒、速成之法，西人悉用化学。我中国农学局初设，耕获机器尽可仿买于西洋，至培壅诸法，当先以中国之化质务中国之农事，俯拾即是，最为利便。夫万物原质七十余种，利农者有一十四种，而最利最便者仅有数种。如

稼穡最宜养气，即天地自然之气也。无养气则万物不生。农家能耕耨五次，即可多留养气，且田内已含电气，盖犁与土相摩而生电也。如此则土阳而易生。其次淡气。淡气与轻气化合即成呵摩尼呵，呵摩尼呵者，无盐质之无上妙品，为农家最要之物，但此物少形象，可譬如泉水、河水以过之处，其细土薄胶泥中即含此质……
(262)

我不知道这一位举人从何处得知如此“精妙”的外洋农业成就及其化学务农法，但可以肯定地说，他本人也未必真懂其所言。

追求实效的具体建策

在司员士民上书中，有一些具体的建策经常吸引我的注意力。它们虽不宏大，以至于关系到国家命运，也非精思，即可使国家一步登云，但若一旦实行，将会有实际的效果。尽管这些建策当时都没有实现，但因其本身的效果，在以后的中国国家发展中最终一一被推行或择要采用。

我个人觉得颇有意义的建策是，总理衙门章京、刑部候补主事张元济要求将早朝改为午朝。当时的早朝，实为“夜半视朝”，作为“本朝家法”而成为当时勤政的标志。张元济称：“今诸臣秉烛入值，仓皇视事，神气不清，岂能振作？且起居失宜，亦非保护圣明之道。”由于早朝实在太早，且以皇帝的起居为准，并无固定的钟点，各大臣皆前半夜从家出门，坐在轿子里打瞌睡，大约在夜半时分就到值房，准备大约三点进行的早朝，睡眠实有不足。张元济曾于四月二十八日受光绪帝召见，很可能这一次他个人的痛苦经历使其看出了弊端。一个人坚持一天两天，还不是大问题，军机大臣等重要人物每日如此，不能不说是一个很大的负担。光绪帝当时尚不满三十岁，每日进行的早朝，使其已无常人的生活习惯，以半夜为清晨，以中午为黄昏，张元济称“非保护圣明之道”，确非虚语。清朝的重大决策就是由这些睡眠不足的人在太阳尚未升起时作出，当非为合适的方式。张元济还称：“现在皇上每日召见大臣皆系办昨日之事，而非办本日之事，是欲速而反迟，欲勤反怠也。何如改为午朝，犹可办本日午前之事？”(263)

四品衔户部学习主事陈星庚，曾为出使英、法、意大利、比利时国公使馆随员，上书中要求更改历法。他指出中国历法三年置闰月，在财政出纳、典礼举行、学校假期、通商贸易等方面有着诸多不便，而日本明治维新之始，“特先改朔，参用西洋月日，而仍遵本国国号”，请求光绪帝“酌采良法，以新宇宙”。陈星庚还进一步地指出，“西人每遇七日举国休假，每日办事及朝会大典，皆在巳初申正之际”。巳初当为上午九时，申正当为下午四时。“从公原不废私事，而宣力尤在节劳”，他要求“定七日来复之期，以为诸臣休假”，“更定内外大小臣工每日当差时刻，免其遽闇从公”，“我皇上圣躬尤得从容涵养，默召变和”。⁽²⁶⁴⁾陈星庚的方法比张元济更为简洁也更为彻底，他要求清朝建立工作时间制度，其中“免其遽闇从公”一语，也正是针对着早朝。光绪帝本人在新的工作时间中也可以稍稍“从容”一些。

花翎二品顶带北洋委用道傅云龙，曾被总理衙门派往美国、日本等国考察，他上书中请求统一度量衡：西方各国内部度量衡统一，各国之间可以互算。中国量器“至于今有匠尺、广尺诸目，与工部尺异。即以工部尺，较载典籍者，亦版有燥湿，不免尺有伸缩”；衡器差别更大，“天津用平，异同有三十余种”。“每遇购置炮船、机器”，只能借用英、法之度量衡，否则无法征信西人。他请求由工部精制铁尺、铁斛、铁秤、铜码，通行各省，从前沿用者与之不符者，一律停用；亦用白金造尺，“以为颁尺之母”。他还为此创造了变与不变的理论：“寓创于因，以变为正，立万变不离之宗，实裨于百度维新。”⁽²⁶⁵⁾

工部即补郎中潘盛年在上书中提出，请于1901年在北京举行赛奇会，即博览会。“查欧美各国皆有赛奇会之举，而美国希加哥（芝加哥）之大会，尤为泰西赛会之冠。故美国富甲于环球，各国取效之速，实由于此。”他称北京举行赛奇会有五利：开民智，使人民知道新技术；固邦交，利用博览会与各国交往；利商民，在博览会上推销中国商品；增税项，即博览会上的外国商品交纳海关税可达数百万；立会局，在北京城外择地建设，设立一局，出售门票等收益，用以修铁路、兴邮政、建街道。“欲变新政，必先开民智；欲开民智，必先自京师开赛奇会始”。他自称是南方人，“考证西书”而知赛奇会之利，请求由总理衙门通知各国，并饬各省督抚晓谕各商，“预制新器，赴会比赛”。⁽²⁶⁶⁾潘盛年此策

意义甚佳，尽管他将此事看得过于简单，当时的中国以三年时间准备世界博览会还存在着许多困难。安徽池州府石埭县监生沈恩燎上书中也有此议，称：“拟请总理衙门酌议，就天津、上海地方择一合宜之处，作为赛会院，知照各国分租地段”，由此使中国人的心思耳目有所扩充，从中仿学各国的农工机器。(267)

考取八旗官学汉教习、候选直隶州州判、江苏拔贡田其田，曾在湖北舆图局充教习，后又入江西舆图局，专测全省县治，对光绪初年各省奉旨实测实量绘呈地图的工作，有着亲身的经历，称其只是“奉行故事，开局塞责”。他认为“西国讲求国计民生，重在尽地之利”，“考究舆图，尤有专家测绘之法”，由此请在北京设测绘总局，各省设舆图学堂，教以新法。各地设局，酌测要地经纬，并逐一详考本地天气、地势、土质、物产、牧种之法、应办事宜，兼查民生、风俗，详记贴说，绘一平方里细图，十平方里缩图。以一年半为限，进呈朝廷。(268)当时的中国地图仍是旧式的摹绘近似图，缺乏新式的精确比例尺地图，于各项事业均有不利之处。田其田的设全国测绘总局、各省学堂方法是相当合理的，同时不仅要求全国测绘新式地图，而且要具体测绘各地的经济地图，也是相当有见解的；但他称一年半即可完成此事，其心中的目标很可能还不是全新的精确比例尺地图，而是旧式各县图的修改。

兵部候补主事杨芾认为“中外舆地之学，实讲求时务之基”。他在上书中指出，“西人游历中国，所过山川城郭率自携仪器，详细绘图”，由此了解中国之地理情形，而清朝公使出使多年，回国多剽窃西书作为日记，对各国地理形势并不了解；由此建议各出使大臣多带精通测绘之员，将各国的都会、险隘、炮台、商埠、局厂查明详记，由分图而合为总图。他认为中国的旧式地图仅列州县山川名目，险要形胜概从其略，“今之侈陈时务者，率多影响附会，发为空谈，及穷诘其生长之乡，其道里关河尚多茫昧”；由此建议由各省督抚择员赴各州县测量地势，绘制地图，并要求“总须计里开方，每若干丈缩为若干分，大小远近，厘然划一”，即精确比例尺地图。杨芾建策最重要的一点是，各省与各国地图绘制后，交总理衙门及大学堂“详加勘定”，然后一份进呈御览，“另备一份精为镌刻，发官书局定价出售，俾官绅士庶，以至兵丁皆得按图考究”。清代以往由传教士等绘制的精致地图，皆藏于深宫，外界无从得

悉，人民的地理学知识极差，而此精确比例尺地图的公开发售，既可以让普通民众加以利用而提高其知识，且对当时热门的铁路、矿务、商业运输皆有极大的帮助。(269)

杨芾的条陈还有两附片。其一是要求各省统计兵勇。按照当时的规定，各省督抚每年其兵数统计报兵部，每季将勇数统计报兵部，但执行很差，兵部也不掌握全国的兵勇数目。他提出各省将额兵为一表、练军防勇为一表，按季分层，按营排列，添募裁并详注日期，并将管带衔名，驻扎处所，详列表中。由兵部的报表数字与户部的支饷数字相比较，以防浮滥。此策若行之，将使兵部及各省具备一些近代政府的管理职能，且可从数目字上实行监督。其二是请令出使大臣派员随时察访各国政务。由于经济特科，五大洲政务也列入士子的考章，但现有之书的资料大多为数年之前，不足以济。他提出清驻各国公使“逐日派员察访各国一切条教章程，随时电报总理各国事务衙门”，然后由总理衙门汇齐编成表，“以事为纲”，层列各国改革次第，说明各国办法，按季缮册，一份进呈，另一份送官书局发刊，以供关心时务者参考。(270)此策之目的虽为士子考试所本，但一旦实行，其雪球作用甚大。经常查阅清代外交档案者皆知，清驻各国公使寄回的政治、军事、经济、社会情报甚少，造成总理衙门乃至整个清朝对各国情况知之甚少。此策若行之，收集、整理、编辑的工作将大大提高清朝外交部门的外国知识水准；而士子们获得较为准确的外国知识，为赴考而加以钻研，也不会如同此次司员士民上书时那样，言必称“泰西”而实不知“泰西”为何。

福建大挑知县黄遵楷上书中也有同样之请求。他曾游学日本，见日本农、工、商会会馆悬挂各种图表，各种数字一目了然。他请求驻外公使“广购图表”，“于各国用人行政之谟，与夫一切经武理财之要分编成册”，以年月为比较，附图贴说，按季进呈。他提出此举有政治、军事、产业、通商四利，“各国之事，如掌上纹，庶于交涉往来之道，得所操纵；即本国应兴应革之事，亦可以思过半矣”。(271)

刑部郎中、总理衙门章京霍翔上书请推广自费留学。他指出了此举有“七便”，请求“特降谕旨，凡有财力之文武大员及各省富商子弟，自备资斧，学于外洋。卒业后领有学成文凭，经出使大臣验明，咨起回华，由总理衙门带领引见，询事考言，破格录用”。他是用将来录用为政府官

员的方法，鼓励留学。该上书显然引起了光绪帝的兴趣，当日下旨：“霍翔呈请推广游学章程等语，著总理各国事务衙门妥议具奏。”⁽²⁷²⁾翰林院编修汪凤梁在上书中称，留学日本一年需银五百两，留学西欧一年约需银一千两，以六年为计，费用巨大。“今日多一出洋游学之人，则异日多一办理新政之人”，由此而请求鼓励自费留学，其方法与霍翔大致相同，“申谕内外文武大小官员，以及在籍绅商，情愿自备资斧，令子弟出洋学习者，报名列册，先将该家长传旨嘉奖，俟学成后，加等录用。”⁽²⁷³⁾拣用知县黄嵩裴曾游历南洋，其家乡广东新宁为当时著名的留美华侨之乡。他在上书中提出，由其选取父兄在美国、年不满二十岁的华侨子弟约六十名，带领赴美学习，并由其“明晓以大义，教之以经史掌故，隐示之以忠君爱国，导之以居仁由义”，另聘洋教习，前三年为普通学，以后为专门之学。由于当时美国有排华法案，他请“飭令总理衙门给以凭照，并照会美国公使，转令咨明美国外部，俾得进口”。⁽²⁷⁴⁾这是要求清政府能对他的举动予以外交上的支持。宗人府主事宗室文槩在上书中称，其读时务各报，发现西人论中国事，“莫不纤悉靡遗，洞如烛照”。“我中国即间有谈西学西政者，亦半多模糊影响，捕风捉影之谈”。他由此要求推广官员士民出国游历，“凡京外大小文武官员，以及士民绅商，如有情愿出洋游历者，准其自备资斧，赴总理衙门呈报，仿西例给予游历护照。酌以年限，游历各国，回华后或著论说，或撰日记，择其有关时政者，予以优奖，以资鼓励。”⁽²⁷⁵⁾文槩的重点在于事后的优奖，然其中提出的“护照”，却是值得注意的要点，当时的清政府还没有为本国人出国提供护照。

福建安溪生员林辂存在上书中称：“我国之字最为繁重艰深，以故为学綦难，民智无从启发。泰西人才之众，实由文字浅易。考其法则，以字母拼合，切成字音，故传习无难而成学自速。”他认为，“英法德美各国知文识理者，十人得其八九，我国十不一二”，其因在于“中国字学原取象形，最为繁难”，“非用功六七年，莫能稍通文理”；“今欲步泰西，当察其本原所在，师其意而效之”，由此提出了使用拼音文字的建议。据其所称，福建厦门卢懋章生长于外洋，壮年回国，研究了二十多年，创建了“切音新法，只须半载，便能持笔抒写其所欲言”。如果按照卢懋章所创《闽音字学新书》的方法，“正以京师官音”颁行，那么，数十年后，不仅妇孺皆能知书文，而且可以在中国各地包括蒙、藏、新疆，以

至于南洋，“书可同文，言可同音”。他要求光绪帝命福建督抚学政，“传令卢懋章等并其所著字书咨送来京，由管学大臣选派精于字学者数员，及编译局询问而考验之。校其短长，定为切音新字，进呈御览，察夺颁行。”林格存改用拼音文字的建议，是一个非常大胆的举动，然其七月二十四日上书，三天后即获旨：“都察院奏生员林格存呈称字学繁难请用切音据情代奏一折，著总理各国事务衙门调取卢懋章等所著之书，详加考验具奏。”⁽²⁷⁶⁾由于政变很快发生，此一文字改革方案没有得到进一步的研究，反成了后来守旧派的攻击目标之一。

北京的道路河道修建

司员士民上书中最为具体的建策，莫过于北京的道路河道修建。

当时的北京虽为东方大城，人口上百万，但十分肮脏。城市没有下水道系统，全靠城内的几条河道排脏水。年久日长，这些河道已经堵塞淤结。城内外只有很少的石路，大多是土路，雨水冲刷后，靠黄土填平，未久又坏。骡马大车使用铁箍木轮或铁轮，因道路不平难以行驶而又在轮上加“铁泡”，结果更加剧了对路面的破坏。没有城市的供水系统，主要靠井水，没有城市的公共交通系统，也没有路灯。这不仅与当时世界各大都市有着很大的差别，即使较之上海、天津、汉口等处租界，也相形见绌。

七月二十日，内阁奉上谕：“京师为首善之区，现在道路泥泞，沟渠河道壅塞不通，亟宜大加修理，以壮观瞻。著工部会同管理沟渠河道大臣、步军统领衙门、五城御史暨街道厅，将京城内外河道沟渠一律挑挖深通，并将各街巷道路修垫坦平，毋得迁就敷衍，仍将筹办情形及开工日期迅速具奏。其款项著由户部筹拨。”⁽²⁷⁷⁾光绪帝的这一道谕旨对于变法热潮中的北京，当属十分必要。无论多么宏大的改革都需要非常具体细致的实际行动，如果连京城的路、卫生都不能整治，又何谈旨在富国强兵的变法得以成功呢？然此谕旨究竟缘何而发，我在军机处《随手档》、《早事档》等档册中找不到线索，也有可能与康有为有关。⁽²⁷⁸⁾

光绪帝此谕旨一下达，相关的上书接连而来。七月二十一日，军机

章京继昌上书中称，北京修治沟渠街道，请派熟悉洋界情形的大臣督办。当日交总理衙门，命其“斟酌办理”。二十四日，翰林院编修叶大道上书中提出，修理北京河道街道聘请西人“估计比较”。两天后该上书再交总理衙门，命其“议奏”，并送慈禧太后。同在二十四日，刑部主事顾厚焜上书中提出，北京街道宜设铁轨街车，并添设巡捕（警察）、开办自来水。三天后该上书又交总理衙门“议奏”，并送慈禧太后。二十五日，候补道、总理衙门章京汪嘉棠上书中涉及修整北京街道，当日交步军统领衙门、五城御史、街道厅，命其“按户派丁巡缉，扫除污秽，不得视为具文”，并送慈禧太后。二十八日，工部主事农工商总局章京金蓉镜上书提出修理北京河道街道办法，当日与御史宋伯鲁仿西法筑路的奏折同交总理衙门，命其“妥议具奏”，并送慈禧太后。⁽²⁷⁹⁾继昌、叶大道、顾厚焜、汪嘉棠、金蓉镜的上书今均未见，但从其题由与相应的谕旨可以看出，他们强调的是西法。

前出使各国参将兼头等翻译官花翎总兵衔副将陈季同，于七月二十八日上书中称：“京城周围四十里，为五大部洲一大都会也，惟英之伦敦可埒。”伦敦修路已花费数亿镑，每年费用数百万镑，特设工程总局，专管其事，“有落地税、车马捐，以供修路、燃灯、设捕之需”。香港、上海租界也仿照其方法。北京此次修路若勉强凑几十万，敷衍了事，只能暂图一时，日久仍复壅塞；而且车轮加“铁泡”最易伤路，如果车制不改造，道路虽修旋坏。为此他提议，按照英国伦敦的方法，“设立工程总局，派大臣董其事”，先行测量街衢里巷，计算每年的工程量及所需款项，再计算“落地税若干、车马捐若干”，以求进出款项平衡；有此可靠之款，即可向外国银行借款；同时改造车辆，“如外洋马车、街车之式，并准通行东洋车”。陈季同曾随使法、德、荷兰、奥地利、意大利、比利时，长达十八年，代理过驻比利时代办，他的方案包括机构、规划、工程施工、税收、车轮改造等，十分完整。然其最重要之点，在于贷款，即首先解决最初资金的来源。由于一开始即在京城开征“落地税”、“车马捐”，很容易引起商民的反抗，只有当道路、河道工程有了一定的成效，相关的税捐才会征收起来容易一些。对此他称言：“西人凡修路、造桥、设自来水、燃电气灯皆系借款为之，岂官民具有巨资先垫哉？至抽税抽捐为修路之费，盖为民也，其不乐输乎？”⁽²⁸⁰⁾八月初二日，该条陈交总理衙门“妥议具奏”，初三日送慈禧太后。

员外郎銜刑部候补主事何若水七月二十八日上书中称：“臣弱冠供职刑曹二十年矣，闻各省土商来京，莫不曰道路之污秽不洁倾仄难行者，以京师为最。”“入其境者，不独中国土商窃异之，即异域国人亦相与非笑之。”他对修路并没有提出具体的方案，而建议多种树。他在征引了诸多历史文献说明种树的意义后，要求相关衙门“勘看京城内外大街，相度其地段，至宽阔者一律种树”。“凡属往来通衢大路者，居中约留丈许或两丈，以行车马，其左右两畔，悉种槐柳桑榆之类，每树相间十步，如周文帝各州夹道一里种一树之法，更增广之。”何若水没有出过国，只是从中国传统中寻找了种树的方法。尽管从今天的角度来看，种树也是一个很好的方法，但他仍意识到此与时尚的“西学”、“西法”有着很大的差别，于是，他在上书的结尾处写道：“我皇上振兴庶务，咸与维新，其有关夫农学工学商学无不博采周咨，讲求西艺矣。而此植物学者，实西艺之本务也。”⁽²⁸¹⁾

兵部笔帖式崇耀于七月二十九日上书中称：“京师内外大小街道原浮土所垫，本难坚固，又兼来往大小车辆终日压踏，更难坦平。”他要求“认真仿照西法，用三合土垫平，或照外省用石垫平，两边深挖沟渠，再将现在轿车改用驮轿，兼兴用东洋车。向来大车原期载物，改用牲口代负。”崇耀的办法虽不那么完善，但其追求的是“修理之帑不至于糜费”，是一个省钱的办法。⁽²⁸²⁾崇耀的上书，于八月初四日由新任军机章京“签拟办法”，上呈慈禧太后，但慈禧太后没有发下来。⁽²⁸³⁾

刑部主事杨承恩建议在北京设立煤气路灯。他在上书中称：北京夜行不便，若令各家各户设立门灯，光亮也不足，“惟设煤气灯于大街两旁，仿上海租界章程，离若干丈远设一灯”；“闻各国京城皆如此夸耀，直如闾门巨族丛居一处，彼皆灯彩辉煌，我独庭院具寂，既不足以示美，亦未免相形见绌”。杨承恩没有出过国，可能去过上海，他提议立路灯，除了夜行的方便外，似乎更注重北京的国际形象。他的方案是用西山之煤，招洋工程师开办，其资金来源是昭信股票。⁽²⁸⁴⁾

此外，还有一些上书言及于此，但与以上建策多有相同。直隶顺天府大兴县生员杨赞清上书中提出四策：一、道路河道两旁种植柳树与桑树；二、推行两人肩舆、东洋车；三、设立街务总局与分局；四、将以往修治河道经费划归街务总局，并酌抽车税商捐。⁽²⁸⁵⁾兵部候补主事费

德保上书中提出三策：一、北京修路可略仿上海、天津马路，以碎石粗砂为之，中高旁低；二、仿照西方巡街之巡捕（警察）的方法，设立巡役；三、仿照上海租界，设立自来水管道路，由官办或官督商办。(286)三品衔刑部郎中沈瑞琳上书中称：京师道路修理请仿西法，设工程专局；由江苏巡抚向上海租界工部局索取修路章程，以备参酌；南北洋制造局赶造新式大小滚路机器。此外也提出了自来水、煤气路灯、巡捕及抽税诸法。(287)

五品衔刑部主事余和堦上书中提出的整修北京道路的新奇方法，足足让我大吃一惊！他称：京城以往用中法修理街道，数天大雨即前功尽弃。而天津、上海用西法，终为一劳永逸。于是，他就此事与比利时商人罗花商量。据罗花称，各国都城皆有电车，以电车之利为修路之费。北京内外城及西直门到颐和园的电车建设总费，大约三百万上下。如果中国成立公司，罗花可以借款代建。赢利其百之五十归该商，二十归公司，三十为“报效”中国国家。行车后第十五年开始拔本，第七十五年本息拔净，全部“报效”中国国家。余和堦听到这一消息，感到十分兴奋：既不要中国出钱，又能修建道路，而且还可以得到“报效”，最后整个公司全部“报效”中国，在他看来真是一件天大的好事。“如果成立公司，官督商办，包由该洋人承办，该洋人有血本在内，自必工坚料实，不肯迁就敷衍。我国家不费帑项而街道全行修整，既省目前之巨款，又省历年之岁修，而积少成巨，不无裨益。”他为此事后又与华俄银行的璞科第相商，据璞科第称，比利时商人罗花“曾在外洋屡办大工，于华俄银行颇有存款，家道甚为殷实”。于是，他认定“此举实于新政有大裨益”，便与罗花“草定合同”，请求设立北京车路公司。(288)余和堦毫无近代经济学头脑。他并不知道，在他与罗花草定的合同中，在“官督商办”名义下，罗花已将“投资”变成“借款”，减少了风险，并且从中获得了：一、经营权（内外城至颐和园独家经营，且路通之后七十五年）；二、建设权（全部工程由其设计施工，且工程费用总额由其自报）；三、电车沿线的电灯经营权（包括路灯与店铺）；四、借款权（由其一人出资，不许他人参股）。余和堦最看重的，是中国在此不要出钱，但他并不知道，罗花也不要出钱。他凭借这一与中国政府签订的极其有利的合同，可以到任何一家银行贷款，该合同第十一条规定：“终年所收车票，除驶车经费外，即以付息拔本后，所剩净利，以百分之三十报效中国国家，以二十

分归车路公司开支，以百分之五十归比国窄轨公司”，也就是说，车票的收入先扣除行车成本，再扣除借款的本息，然后才算是赢利，而此中的“报效”本当是中国的税收。当时的中国并不是没有钱，所缺者是理财的理念与人才。罗花所看重的，就是中国人乘车的车资，其余的一切均是资本运作。由于余和燊上书的当日，慈禧太后从颐和园回到城内，政变即将发生，该上书也被闲置。如若被通过，罗花将成为控制北京电车、电灯事业的巨富，戊戌变法所催生的第一位超级国际大资本家。

四、简短的结语

当我走了漫长的路，终于完成对司员士民上书的查寻、阅读和初步分析工作后，心中的感受却是浅灰色的。对我来说，不仅是工作的时间跨越了数年，更困难的是要跨越百年的时空，以尽可能地了解这些中下层官员士民的内心。对于这一次无指挥多声部的政治大合唱，我不能说听得很清楚，因为毕竟还有半数以上的条陈我没有看到；我也不能说看得很清楚，因为对绝大多数上书者，我不知道他们个人的实际生活，只能看到纸的表面而看不见其背后。在此情况下，我无法做出完整而准确的结论。我只能写下我的三点感受，作为本文的结语。

一、戊戌变法期间司员士民上书造成了当时的新气象，北京政治温度由此急剧上升。许多关心时政的中下层官员士民终于有了这么一个机会，也极为珍惜这一机会。他们的上书有长有短，而皆为精心结撰。他们中的大多数不了解“一事一报”的公程式，而模仿历史上的贾谊、诸葛亮等人，开出了长长的救时方，建策往往同时包含军事、政治、外交、社会、财政等诸多方面。然而，正是他们的参与，使得戊戌变法有了更大的展开面，波及更多人的内心。这与以往历史上少数人进行“变法”、“新政”，有了很大的区别。“公器付之公论”，言路由之大开，变法的局势因此而发生了根本性的变化。尽管他们中的许多人在上书时也囿和着私人的欲求，但不可否认的是，在历史运动中私人欲求往往是最重要的动力之一。

二、虽然上书者多来自中下层，他们的上书也更多地反映出中下层政治的实情，但从上书的内容来看，似乎可以得出这样一个印象，戊戌变法并没有深厚的思想基础。推动此次变法的力量来自于外，即德占胶澳、俄占旅大、英占威海和新界、法占广州湾（湛江），瓜分的阴影笼罩着许多人的心，俄国的彼得大帝改革、日本的明治维新又成了此时指路的灯。尽管清朝已百病缠身，但戊戌变法的目标并不是自救其病，而是求强救亡。没有内部的动力推动，就不可能产生深刻的思想。从现存的275件上书来看，方案种种，对策多多，却没有一条清晰的改革思路，对彼得、明治的模仿也只能是外貌，而不详其真精神。变法而“无

法”，“无法”以变法。毫无疑问，在改革的初期人们不知其方向，当属历史的正常，寻找历史突围的道路，本应先有多次碰壁。由于政变很快发生，也无从知道当时的思想会向何处发展；但似可以认定，上书者手中现持的思想武器显然不足以指导戊戌变法走向如同彼得大帝改革、明治维新般的辉煌灿烂。也就是说，假设慈禧太后不阻挠，政变不发生，戊戌变法要走向成功，须得改革者对手中的思想武器进行换装。也因为如此，当政变发生后，很少能再见这四百多名上书者在历史舞台上继续表演，他们对变法道路的探寻在现实的压力下停止了。只有深刻的思想家才能不顾外界之压力而不放弃他们的思考。

三、我对现存上书的分析，当属今日之思想溯源，本着世界上现存的、我脑中认知的改革经验，作一次逆向的思考，潜藏着“应该如此而非如此”之类的假设前提。我的个人研究兴趣与当时上书者的关注点，有着很大的偏差。如果顺着当时上书者的思路，可以看出，变法的动因在于外，上书者的兴趣也多针对于外，其最主要的对策是直接的，即军事与外交。由于本文已经过长，且编辑部截稿在即，有关这一方面的上书内容介绍，我拟另文进行。

最后我还要说明，以上有关上书内容的解读，本以我个人的主观为起点。任何一篇历史文献，不同人读之，会有不同见解。我不希望我的工作结束了其他研究者对这批历史文献的反复解读，而希望本文后极为冗长的附录，能为新来者的解读起一点点帮助的作用。

附录(289)：司员士民上书的时间、代奏及收藏状况

二月初八日

2/8/1 山西京官公呈晋省开办铁路后患宜防并参方孝杰、刘鹗。都察院代奏。处理：寄山西巡抚胡聘之，奉旨：“著将现办情形及拟定章程刻日具奏”，方孝杰、刘鹗“均著撤职，毋令预闻该省商务”。该条陈并送慈禧太后。二月二十四日，收山西巡抚胡聘之奏折，复陈铁路矿务现办情形，附：方孝杰请办铁路章程，刘鹗请办矿务借款合同，刘鹗请办矿务章程。朱批：“该衙门（即总理衙门）议奏。单三件并发。”闰三月二十七日，总理衙门奏，遵议山西铁路矿务办法；附：铁路合同，矿务章程。朱批：“依议。”四月初十日，都察院奏，请将刘鹗、方孝杰拿解回籍。奉旨：“总理衙门查明办理。”（随手档）、（上谕档）

二月十九日

2/19/1 工部主事康有为请大誓臣工开制度新政局。总理衙门代奏。(290)处理：交总理衙门，奉旨：“总理各国事务王、大臣妥议具奏。”三月二十三日该呈送慈禧太后。五月十四日，总理衙门议复，基本予以否定。奉旨：“暂存。”总理衙门该折当日送慈禧太后。五月十六日，再交总理衙门，奉旨：“著该衙门另行妥议具奏。”五月二十五日，总理衙门请旨：“特派王、大臣，会同臣衙门议奏。”奉朱批：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣，切实筹议具奏，毋得空言搪塞。”总理衙门该折及谕旨当日送慈禧太后。六月十五日，军机大臣会同总理衙门大臣出奏，仍未同意康有为的提议。(291)当日发下七道上谕。一、明发上谕：“朝廷振兴庶务，不厌讲求，所赖大小臣工，各抒谏论，以备采择。著翰林院、詹事府、都察院各于值日之日，由该堂官轮派讲、读、编、检八员，中、赞二员，科、道四员，随同到班，听候召见，俾收敷奏以言之益。其部院司员有条陈事件者，著由各堂官代奏。士民有上书言事者，著赴都察院呈递。毋得拘牵忌讳，稍有阻格，用副逆言必察之至意。”二、交内阁，奉旨：“著翰林院、詹事府、都察院各于每值日之

日，由该堂官轮派讲、读、编、检八员，中、赞二员，科、道四员，随同到班，听候召见。其是日未召见之员，著于下次值日再行到班。仍按照各衙门派定员数，呈递膳牌。”三、明发上谕：“朝廷于整饬吏治，不啻三令五申，乃各省大吏往往粉饰因循，于所属各员不肯认真考察，以致贤者无由各尽其长，不肖者得以自匿其短。甚至案关吏议，尚不免巧于开脱，误国病民，皆由于此。著各省督抚嗣后于属员中务当详加考核，贤能者即行牒陈政绩，保荐擢用，其旷废职事营私舞弊之员，随时分别奏参，立予黜革。经此次申谕之后，各该督抚身膺重寄，当其振刷精神，秉公举劾，以期吏治日有起色，毋负谆谆诰诫之至意。”四、明发上谕：“通商惠工，务材训农，古之善政。方今力图富强，业经明谕各省，振兴农政，奖励工艺，并派大臣督办沿江等处商务。惟中国地大物博，非开通风气，不足以尽地力而辟利源。图治之法，以农为体，以工商为用。现当整饬庶务之际。著各直省督抚认真劝导绅民，兼采中西各法，讲求利弊。有能创制新法者，必当立予优奖。该督抚等务当仰体朝廷开物成务之意，各就该管地方考察情形，所有颁行农学章程，及制造新器新艺专利给奖，并设立商务局，选派员绅开办各节，皆当实力推广，俾有成效。此外迭经明降谕旨飭办事宜，亦均悉心讲求，次第兴办。毋得徒托空言，一奏塞责。并将各项如何办理情形随时具奏。”五、明发上谕：“铁路矿务为时政最要关键，现在津榆、津卢铁路早已工竣，由山海关至大凌河一带，亦筹款接办。其粤汉、卢汉两路，均归总公司建造。是干路规模大段已具。矿务以开平、漠河两处办理最为得法，成效已著，现正一律推广。惟路矿事务繁重，诚恐各省办法未能画一，或致章程歧出，动多窒碍，亟应设一总汇之地，以一事权。著于京师专设矿务铁路总局，特派总理各国事务大臣王文韶、张荫桓专理其事，所有各省开矿筑路一切公司事宜，俱归统辖，以专责成。”六、交总理衙门，奉旨：“现在讲求新学，风气大开，惟百闻不如一见，自以派人出洋游学为要。至游学之国，西洋不如东洋，诚以路近费省、文字相近、易于通晓，且一切西书，均经日本择要翻译，刊有定本，何患不事半功倍。或由日本再赴西洋游学，以期考证精确，益臻美备。前经总理衙门奏称，拟妥定章程，将同文馆东文学生酌派数人，并咨南北洋、两广、两湖、闽浙各督抚，就现设学堂遴选学生，咨报总理衙门，陆续派往。著即拟定章程，妥速具奏；一面咨催各该省迅即选定学生，开具衔名，陆续咨送；并咨询各部院，如有讲求时务愿往游学人员，出具切实考语，一并

咨送。均毋延缓。”七、电寄驻美公使伍廷芳，奉旨：“前经总理衙门议复伍廷芳奏请变通成法案内，飭令该大臣博考各国律例，及日本改定新例，酌拟条款，咨送总理衙门核办。现当整饬庶务之际，著伍廷芳迅即详慎酌拟，汇齐咨送，毋得延迟。”军机大臣该折及七道谕旨当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（洋务档）、（电寄档）

三月初三日

3/3/1 工部主事康有为译《俄彼得变政记》成书及条陈。工部主事康有为请密联英日拒许旅大。总理衙门代奏。⁽²⁹²⁾处理：该两件条陈及书于三月二十三日送慈禧太后。（随手档）、（洋务档）

三月十三日

3/13/1 山西京官条陈商务借款关系重大。都察院代奏。处理：交总理衙门、户部，奉旨：“归入胡聘之前奏内一并议奏。”该条陈并送慈禧太后。闰三月二十七日，总理衙门等奏，商务局事隶晋省应由晋抚妥办。朱批：“依议。”（随手档）、（上谕档）

三月二十三日

3/23/1 工部主事康有为译纂《日本变政考》，并进呈《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》。工部主事康有为请照经济特科例推行生童岁科试。总理衙门代奏。⁽²⁹³⁾处理：该条陈及书三种当日送慈禧太后。（随手档）、（洋务档）

三月二十九日

3/29/1 奉天贡生程九式为其父程万里被控通贼、统领德英阿不送地方官私刑致死而诉。都察院代奏。处理：寄奉天将军依克唐阿、奉天府尹廷杰，奉旨命由调查办理，并令今后此类案件一律移送地方官。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

3/29/2 已革广西太平思顺道员何昭然擅用驿递印禀申诉。都察院代奏。处理：明发上谕，驳回何昭然的要求，并重申嗣后革职人员申诉应亲赴都察院呈递，不得擅用驿递。该条陈并送慈禧太后。（随手

档)、(上谕档)

三月三十日

3/30/1 工部都水司候补郎中唐浩镇请令各省自开利源以贍国用。
(294)工部代奏。处理：交户部，奉旨：户部议奏。该条陈并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(该折原件)

闰三月初七日

闰3/7/1 敖汉郡王达木林达尔克赴热河听候传质请派大员办理。理藩院代奏。处理：明发谕旨，仍派大学士荣禄、军机大臣刚毅确切研讯。(随手档)、(上谕档)

闰3/7/2 山东举人孔广泰等呈控德国人残毁文庙(共两件：一件标为“圣裔原呈”，一件标为“绅士原呈”)。都察院代奏。处理：当日交总理衙门，奉旨：“该衙门知道。”该条陈并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(洋务档)

闰三月十五日

闰3/15/1 湖北、湖南、安徽、广西举人因山东即墨县文庙被毁事件陈情。闰3/15/2 江苏举人同事陈情。闰3/15/3 浙江举人同事陈情。闰3/15/4 福建举人同事陈情。都察院代奏。处理：“本日都察院奏湖北等省举人因山东即墨县圣像被毁，联名呈请查办据情代奏一折，并将原呈四件呈览。此事详细情形，经总理各国事务衙门电查，未据该省电复。仍著该衙门电催查复。到日应如何诘问之处，即行斟酌办理。”该条陈并送慈禧太后。四月初八日，山东巡抚张汝梅电奏即墨文庙神像被毁一案，查明并无其事。奉旨：“著总理各国事务衙门知照都察院。”(随手档)、(洋务档)

闰三月十八日

闰3/18/1 翰林院编修李桂林等因即墨文庙被毁请速责德国公使。翰林院代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“该衙门酌核办理。”该条陈并送慈禧太后。(随手档)、(洋务档)

闰三月二十三日

闰3/23/1 直隶京官李桂林等呈诉山东即墨文庙案（原呈共四件）。都察院代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“仍著该衙门酌核办理。”又当日都察院奏，此类呈诉径咨总理衙门。奉旨：“著照所议办理。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（洋务档）

闰3/23/2 四川举人董玉璋等呈江北教案。都察院代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“该衙门知道。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（洋务档）

闰3/23/3 山西举人张官等呈诉矿务情况。都察院代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“该衙门知道。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（洋务档）

四月初十日

4/10/1 云南举人沈鋈章等呈控举人钱用中等办理滇省矿务贻害地方。都察院代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“著总理衙门查明办理。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

4/10/2 广西民妇覃氏遣抱呈诉惨杀多命。都察院代奏。处理：明发谕旨：广西巡抚黄槐森督同臬司亲提人证卷宗，秉公按例定拟。民妇覃氏解往广西备质。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

四月二十六日（6月14日）

4/26/1 云南举人杨宝琨请代父遣戍。都察院代奏。处理：当日交刑部，奉旨：“刑部议奏。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

4/26/2 湖南举人郑曰敬、黄羲、谭莹、王章永条陈强志气、择硕辅、备战守。⁽²⁹⁵⁾都察院代奏。⁽²⁹⁶⁾处理：奉旨“存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（都察院代奏原件）

4/26/3 湖南京官胡钟驹等呈控员外郎王育桐阴谋吞产（原呈、原

禀、原禀共三件)。处理：当日奉明发谕旨：“湖南京官胡钟驹等呈控户部员外郎王育桐阴谋吞产，诬控慈母，并王汤氏、邵氏具禀呈控，语意相同”，“王育桐著先行革职，交刑部审讯。”该条陈并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

五月初四日(6月22日)

5/4/1 工部主事康有为请御门誓众开制度局以统大局。工部主事康有为请商定教案法律并呈《孔子改制考》。总理衙门代奏。(297)处理：奉旨“留”。该两件条陈及书送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

五月十二日(6月30日)

5/12/1 河南民人马莲呈诉昧赃坑商等情。都察院代奏。处理：寄河南巡抚刘树棠，命其“督同臬司亲提人证卷宗，秉公研讯确情，按例定拟具奏。原告民人马莲该部照例解往备质”。(随手档)、(上谕档)

五月二十日(7月8日)

5/20/1 广西试用道尹恭保条陈。都察院代奏。处理：当日该条陈送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(都察院代奏原件)

五月二十六日(7月14日)

5/26/1 光绪帝发下本月二十四日直隶候补道吴懋鼎条陈，交军机大臣酌拟办法。(298)处理：条陈中各省应设商务局一条，明发上谕：“近来各省商务未见畅兴，皆由官、商不能联络，遇有铺商倒闭，迨比涉讼，胥吏需索，以致商贾观望，难期起色。当此整顿商务之际，此种情弊亟应宜认真厘剔。著各直省将军督抚，严饬各该地方官，务须体察商情，尽心保护。凡有倒闭亏空之案，应即讯明查追断还，并严禁胥吏勒索等弊，以儆奸蠹而安善良。”条陈中工艺应分别举办一条，寄直隶总督荣禄，奉旨：“振兴商务为富强至计，必须讲求工艺。设厂制造，始足以保我利权。据王文韶面奏，粤东商人张振勋在烟台创兴酿酒公司，采购洋种葡萄栽植颇广，数年之后，当可坐收其利。又北洋出口之货，以驼绒羊毛为大宗，就地购机，仿造呢绒羽毯等物，亦可渐开利源。前经批准道员吴懋鼎在天津筹款兴办等语。著荣禄饬令该员吴懋鼎、张振勋等

即行照案举办。但使制造日精，销路畅旺，自可以暗塞漏卮。务令该员等各照认办事宜，切实筹办，以收成效。仍将如何办理情形，由荣禄随时奏报。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（洋务档）

六月初六日（7月23日）

6/6/1 民妇赵李氏呈控命案。都察院折代奏。处理：交管理顺天府大臣孙家鼐、顺天府尹胡燏棻，奉旨：“亲提人证卷宗，秉公研讯确情，按律定拟具奏。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

六月初七日（7月24日）

6/7/1 翰林院侍讲黄绍箕呈进张之洞《劝学篇》。翰林院代奏。处理：明发上谕：“本日翰林院奏侍讲黄绍箕呈进张之洞所著《劝学篇》据呈代奏一折。原书内外各篇，朕详加披阅，持论平正通达，于学术人心大有裨益。著将所备副本四十部，由军机处颁发各省督抚学政各一部，俾得广为刊布，实力劝导，以重名教而杜卮言。”（随手档）、（上谕档）

6/7/2 光绪帝发下军机处康有为条陈折片各一件。⁽²⁹⁹⁾该折片很可能由军机大臣廖寿恒见面时代递。处理：寄两江总督刘坤一、湖广总督张之洞，奉旨：“振兴商务，为目前切要之图，叠经谕令各省认真整顿，而办理尚无头绪。泰西各国首重商学，是以商务勃兴，称雄海外。中国地大物博，百货浩穰，果能就地取材，讲求制造，自可以暗塞漏卮，不致利权外溢。著刘坤一、张之洞，拣派通达商务明白公正之员绅，试办商务局事宜。先就沿海沿江，如上海、汉口一带，查明各该省所出物产，设厂兴工，果使制造精良，自能销路畅旺，日起有功。应如何设立商学、商报、商会各端，暨某省所出之物产，某货所宜之制造，并著饬令切实讲求。务使利源日辟，不令货弃于地，以期逐渐推广，驯致富强。事属创办，总以得人为先，该督等慎选有人，即著将拟定办法迅速奏闻，毋稍迟缓。”（洋务档）、（随手档）

六月十六日（8月3日）

6/16/1 国子监肄业生汪奎请维持学校。国子监代奏。处理：该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

六月二十日（8月7日）

6/20/1 光绪帝发下袁昶条陈一件（安徽巡抚邓华熙代递，代递时间与方法不详）。处理：交总理衙门，奉旨：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣，切实妥速议奏。”七月二十九日，军机处、总理衙门议复袁昶条陈。当日下发谕旨：一、军机大臣字寄户部，奉上谕：“军机大臣等议复袁昶条陈，请权理财之名实等语。现在振兴庶务，理财尤当最要。自非综合名实，悉心筹画，无以济国计之艰。即如厘金一事，起自军兴，为东南各省饷需所出，经曾国藩、胡林翼厘定章程，法称最善。行之既久，经理不得其人，遂致弊端丛集，利折秋毫，徒滋纷扰。值此帑藏奇绌，需饷浩繁，户部职领度支，当思如何兴利除弊，如何开源节流，统筹全局，力任其难。总之，理财之道，取之于农不若取之于商，用吏役不若用士人。不外从前创办厘金之良法，该部惟当默师其意，随时斟酌施行，务期确有成效，不得徒托空言，用副朕裕国阜民至意。”二、军机大臣字寄北洋大臣荣禄、南洋大臣刘坤一，奉上谕：“军机大臣等议复袁昶条陈请严查官轮兵轮稽税杜漏等语。各省官轮兵轮经过关卡，夹带私货私盐，在所不免。虽向设委员盘查，改兵轮既援西例不应稽留，径自驶行，官轮亦遂因之不服盘查，税厘漏卮，莫甚于此。应即通行各省，无论兵轮、官轮，一律师归常关稽查，照章完税，以杜弊端。著荣禄、刘坤一督饬各海关监督，详议章程，认真办理。”三、军机大臣字寄两江总督刘坤一、湖广总督张之洞、四川总督奎俊，奉上谕：“军机大臣等议复袁昶条陈请加重川盐课等语。据称，以淮课比较，川课加衙十数倍，使川课与淮课相埒，即以之抵补淮课原额。所奏如果可行，于饷项大有裨益。应如何设法加增之处，著刘坤一、张之洞、奎俊破除情面，会商妥议，奏明办理。”四、军机大臣字寄北洋大臣荣禄、南洋大臣刘坤一，奉上谕：“军机大臣等议复袁昶条陈请禁区金银制钱流出外洋等语。中国金银大矿，尚未大开，致未能兴造金币。近日各省钱荒，正筹整顿圉法。据称，兴安岭一带金沙流入外洋，及各省私运制钱出洋销毁诸弊，亟应设法杜绝。著荣禄、刘坤一督率各海关，申明约章，严查禁止。”五、内阁奉上谕：“军机大臣等议复袁昶条陈请事屯田

等语。屯卫之设，昉于明代，本所以养兵实边。至国初屯军次第裁汰，惟有漕运省分仍隶卫所，乃为贍送之计。现在漕粮既归海运，卫所半属虚悬，若改卫为屯，征租充饷于国用，不无裨益。著两江、湖广、浙江各督抚通飭所属，彻底清查各卫所屯田地亩实在数目，详定征租章程，迅速奏明，请旨办理。”六、内阁奉上谕：“军机大臣等议复袁昶条陈请筹八旗生计等语。旗丁生齿日繁，徒以格于定制，不得在外省经商贸易，遂致生计益艰。从前富俊、松筠、沈桂芬等均曾筹议及之。现当百度维新，允宜弛宽其禁，俾得各习四民之业，以资治生。著户部详查嘉庆道光年间徙户开屯计口授田成案，重订新章，会同八旗都统妥筹办理。”七、交总理衙门，军机大臣面奉谕旨：“军机大臣等议复袁昶条陈内出使日记申明定章一节，著总理各国事务王、大臣查核办理。”⁽³⁰⁰⁾（上谕档）、（随手档）、（军机处等议复奏折）⁽³⁰¹⁾

六月二十二日（8月9日）

6/22/1 光绪帝发下康有为折片各一件。⁽³⁰²⁾该折片很可能由军机大臣廖寿恒见面时代递。处理：明发上谕：“前据孙家鼐奏遵议上海时务报改为官报，请派康有为督办其事，并据廖寿恒面奏，嗣后办理官报事宜，应令康有为向孙家鼐商办，当经谕令由总理衙门传知康有为遵照。兹据孙家鼐奏陈官报一切办法。报馆之设，义在发明国是，宣达民情。原于古者陈诗观风之制。一切学校、农商、兵刑、财赋均准胪陈利弊，藉为鞞锋之助，兼可翻译各国报章，以备官商士庶开扩见闻，其于内政外交裨益非浅。所需经费，自应先行筹定，以为久远之计。著照官书局之例，由两江总督按月筹银一千两，并另拨开办经费银六千两，以资布置。各省官民阅报，仍照商报例价，著各省督抚通核全省文武衙门、差局、书院、学堂应阅报单数目，移送官报局。该局即按期照数分送。其报价著照湖北成案，筹款垫解。至报馆所著论说，总以昌明大义，袪去壅蔽为要义，不必拘牵忌讳，致多窒碍。泰西律例，专有报律一门，应由康有为详细译出，参以中国情形，定为报律，送交孙家鼐呈览。”该谕旨当日送慈禧太后。（随手档）、（洋务档）、（上谕档）

七月初三日（8月19日）

7/3/1 翰林院编修罗长椅条陈请校阅、选将、改营制、派军舰巡

洋埠、变钱法、造华镑、抽鸦片税等十议。⁽³⁰³⁾翰林院代奏。处理：交军机大臣、总理衙门大臣，奉旨：“切实妥议具奏。”该条陈过长，军机章京当日来不及抄录，第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（翰林院代奏原折）

七月初四日（8月20日）

7/4/1 刑部郎中杜庆元条陈时务。刑部代奏。处理：交军机大臣、总理衙门大臣，奉旨：“归入编修罗长椅条陈内，一并切实妥议具奏。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/4/2 四川京官骆成骧等奏四川矿务关系大局情形。7/4/3 四川举人刘宣等呈诉奸商请开川矿有碍大局。都察院代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“查核具奏”；并送慈禧太后。七月二十五日，总理各国事务衙门奏四川矿务商务请派韩铎等会同办理。奉明发上谕：“四川矿务商务经前派之翰林院检讨宋育仁开办，业已渐有头绪。惟该省产矿处所甚多，商务亦极繁盛，非大加兴办，不足以拓利源。著即派云南补用道韩铎、记名道李征庸，会同翰林院检讨宋育仁妥筹办理，并于该绅商自设商务局外，并设矿务局。所有集款开办一切章程即著韩铎等报明总理各国事务衙门暨铁路矿务总局核定，切实妥办。”（随手档）、（上谕档）

7/4/4 云南举人李效培条陈时事。都察院代奏。处理：当日奉旨：“李效培著交总理各国事务衙门察看其人，逐条考核办理。”该条陈并送慈禧太后。二十九日，总理衙门奏李效培条陈分别考核。奉旨：“依议。”（随手档）、（上谕档）

7/4/5 湖南永州府新田县举人何镇圭条陈请将武科、团练合之为一并拟章程十条。⁽³⁰⁴⁾都察院代奏。处理：明发上谕旨：“著兵部归入变通武科事宜内，一并妥议具奏。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原折）

七月初五日（8月21日）

7/5/1 工部主事康有为请兴农殖民以富国本。⁽³⁰⁵⁾总理衙门代奏。处理：明发上谕：“训农通商为立国大端。前经叠谕各省整顿农务工

务商务，以冀开辟利源。各处办理如何，现尚未据奏报。万宝之源皆出于地，地利日辟则物产日阜，即商务亦可日渐扩充。是训农又为通商惠工之本。中国向本重农，惟尚无专董其事者以为倡导，不足于鼓舞振兴。著即于京师设立农工商总局，派直隶霸昌道端方、直隶候补道徐建寅、吴懋鼎为督理。端方著开去霸昌道缺，同徐建寅、吴懋鼎均赏给三品卿，一切事件准其随时具奏。其各省府州县皆立农务学堂，广开农会，刊农报，购农器，由绅富之有田业者试办，以为之率。其工学、商学各事宜，亦著一体认真举办。统归督办农工商总局大臣随时考察。各直省即由该督抚设立分局，遴派通达时务公正廉明之绅士二三员，总司其事。所有各局开办日期及派出办理之员，并著先行电奏，此事创办之始，必须官民一气，实力实心，方可渐收成效。端方等及各该督抚等务当仰体朝廷率作兴事之至意，考求新法，精益求精，庶几农业兴而生殖日蕃，商业盛而流通益广，于以植富强之基。朕有厚望焉。”该呈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/5/2 户部候补主事李经野山东办理股票实系苛派请旨饬查。户部代奏。处理：明发上谕：“前因安邱县办理股票有苛派扰民情事，曾经谕令张汝梅确查具复。兹据该主事呈称，该抚复奏不实，流弊愈滋。并历指当日办理情形，恳请除去计顷按亩之弊等语。昭信股票，愿借与否，本属听民自便，若计亩摊派，即不免抑勒之弊。著张汝梅通饬各属，懍遵叠次谕旨，断不准稍有苛派，并将该主事指饬各节，切实查明，据实复奏，不准稍有回护。”（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原折）

七月初九日（8月25日）

7/9/1 詹事府中允文焕条陈事宜。詹事府代奏。处理：奉旨“留中”，并送慈禧太后。⁽³⁰⁶⁾（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原折）

七月初十日（8月26日）

7/10/1 广东举人梁启超条陈请设编译学堂准予学生出身、并片请书籍报纸豁免纳税。⁽³⁰⁷⁾协办大学士、管理大学堂事务孙家鼐代奏。处理：明发上谕：“该举人办理译书局事务，拟就上海设立学堂，自为培养

译才起见，如果学业有成，考验属实，准其作为学生出身。至书籍报纸一律免税，均著照所请行，该衙门知道。”该条陈第二天送慈禧太后。

（随手档）、（上谕档）

7/10/2 翰林院编修张星吉条陈。翰林院代奏。处理：字寄沿海沿江各督抚，奉旨：“翰林院代奏编修张星吉条陈内称，此次粤匪情形，若出衡永以犯长沙，入长江以窥武汉，则安庆、江宁势如破竹，一旦勾结，四起又成燎原，请饬预防等语。著沿江沿海各督抚，整饬防营，严查保甲，毋令会匪党羽暗相勾结，以为思患预防之计，是为至要。”交总理衙门，奉旨：“翰林院代奏编修张星吉条陈内称，请严惩教民等语，著总理各国事务王、大臣酌核办理。”该条陈第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/10/3 翰林院编修陈鼎呈《校邠庐抗议别论》。翰林院代奏。处理：明发上谕：“该编修所著论说其中有无可采之处，著军机大臣会同总理衙门王、大臣悉心阅看，妥议具奏。”交翰林院，奉旨：“著传知该员再行进呈一部，即由翰林院咨送军机处以备呈览，毋庸由翰林院具折。”七月二十一日，该书一套四册送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

七月十一日（8月27日）

7/11/1 副都统荣和拟请召回旧部猎户二十营以固陪都并就地筹款永作专饷。庆亲王奕劻代奏。处理：寄盛京将军依克唐阿，奉旨：“沿边猎户善骑健步，枪械夙娴，现当整顿边防之际，诚能收集训练，自可成为劲旅。该副都统所请招集二十营，编列成军，认真操演，事属可行。惟练兵必先筹饷，其所称就奉天沿海各属盐厘船捐商货等项，筹定用款，能否确有把握，著依克唐阿体察地方情形，妥议奏明。”该条陈第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

七月十二日（8月28日）

7/12/1 分发云南记名遇缺简放总兵讷钦巴鲁图张绍模条陈操练壮丁、选统将注意其学问、查勇籍以防逃跑、宜识天文舆图测量、选用比利时步枪、战阵进止起伏、进攻注意天时、变法筑垒。(308)都察院代

奏。处理：当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原件）

7/12/2 已革道员何应钟条陈。都察院代奏。处理：当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/12/3 江西举人罗济美条陈大学堂学生考试归入经济特科、先学中学后学西学、各学堂三年后教习全用中人、学堂经费勿勒索、卫圣教培真儒、兵学武科合一。(309)都察院代奏。处理：奉旨“存”。当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原件）

7/12/4 举人朱勵志条陈。都察院代奏。处理：奉旨“存”。当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

七月十四日（8月30日）

7/14/1 国子监候补学正学录黄赞枢条陈。国子监代奏。处理：明发上谕：“朝廷整理庶务，无日不以吏治民生为念，重农之外，桑麻丝茶等项，均为民间大利所在，全在官为董劝，庶几各治其业，成效可睹。著各直省督抚督饬地方官各就物土所宜，悉心劝办，以浚利源。亲民之官，莫如牧令，近来仕途冗杂，非严加考察不足以别贪廉。钱粮之浮收，胥吏之肆扰，种种殃民之事，该管上司果能悉心考核，即不肖官吏亦断不至无所忌惮。著各省督抚懍遵六月十五日谕旨，于所属州县认真察核。毋令贤否混淆，仍随时秉公举劾，以资惩劝。吏治清则民生自裕，此即封疆大吏之责，无负朕再三申诫焉。”交总理衙门、孙家鼐，奉旨：黄赞枢条陈中内浮费一条“著孙家鼐会同总署王、大臣核议具奏”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（洋务档）

七月十五日（8月31日）

7/15/1 敖汉郡王呈称被参冤抑牵涉言官（原呈两件）。理藩院代奏。处理：明发上谕：“据该郡王呈称，翁牛特郡王藉事陷害，蒙古奸员贿赂御史参奏。著仍派刚毅确切查办，据实陈奏。”（随手档）、（上谕档）

七月十六日（9月1日）

7/16/1 礼部主事王照条陈请宣示中国远逊列强，请奉皇太后出游日本、英、俄等国，请专设教部。另一件。(310)礼部代奏。处理：明发上谕：“怀塔布等奏司员呈递条陈请旨办理一折。据称，礼部主事王照条陈时务，藉端挟制等语。朝廷广开言路，本期明目达聪，逆言必察。前经降旨，部院司员有条陈事件者，由各堂官代奏，毋得拘牵忌讳，稍有阻格。诚以是非得失，朕心自有权衡，无烦该堂官等鳃鳃过虑。若如该尚书等所奏，辄以语多偏激，抑不上闻，即系徇于积习，致成壅蔽之一端，岂于前奉谕旨毫无体会耶？怀塔布等均交部议处。此后各衙门司员等条陈事件呈请堂官代递，即由各该堂官将原封呈进，毋庸拆看。王照原呈著留览。”该条陈第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/16/2 起居注官姚大荣条陈科举学堂宜筹全局。翰林院代奏。处理：奉旨“存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/16/3 翰林院编修赵炳麟条陈严饬防剿以苏民困。翰林院代奏。处理：奉旨“暂存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

七月十七日（9月2日）

7/17/1 内务府候补员外郎多济条陈铺捐充兵饷、保甲官督绅办、抽鸦片捐三事。(311)内务府代奏。处理：奉旨“存”。该呈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（内务府代奏原件）

七月十八日（9月3日）

7/18/1 四品衔礼部候补主事罗凤华条陈强邻交胁请暂停举办铁路。(312)礼部代奏。处理：奉旨：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣妥议具奏。”该条陈第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（礼部代奏原折）

七月十九日（9月3日）

7/19/1 知县缪润绂条陈。都察院代奏。处理：奉旨“存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/2 知县范敬清条陈。都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟

发下后分别办理。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）
(313)

7/19/3 从九品王子麟条陈。都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/4 广西举人李文诏条陈（共三件），其中一件请停捐并各省局所裁撤后捐纳人员必去其半。⁽³¹⁴⁾都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/5 广西举人李文诏等条陈。都察院代奏。处理：寄湖南巡抚陈宝箴，奉旨：“都察院代奏广西举人李文诏等公呈一折。据原呈内称，广西土匪滋事，势尚蔓延，虽稍有擒获，皆团练之力，官军退缩不前，捏报战功。现在匪首啸聚多人，将图四窜。梧州知府张璧封怠玩废弛，绅耆请兵，置之不理。迨容城失陷，绅耆等径行电请督抚派兵，该府又电禀贼发无多，求缓进兵。苍梧长行乡新利墟一带，土、会各匪纷起，该府若罔闻知。梧州是西商交涉之地，恐外人乘机酿乱，牵动大局，请飭严办等语。著陈宝箴归入前次交查广西土匪案内一并确查，据实参奏，毋稍徇隐。”该条陈送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/6 贡生陈保勋条陈。都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/7 举人赵铭恩条陈。都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该呈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/8 教职李长生条陈。都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该呈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/9 拔贡延嵩寿条陈。都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/10 顺天府大兴县采育司河津营村民人高清如、杯文成条陈请立帝王万世师表碑并呈书四本（义学、义仓、守助、联合）。⁽³¹⁵⁾都察院代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该条陈及书当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/19/11 兵部笔帖式珠英条陈。兵部代奏。处理：奉旨：“暂存，俟发下后分别办理。”该条陈当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

七月二十日（9月5日）

7/20/1 内阁候补中书龙学泰条陈（共七件）。内阁代奏。处理：奉旨“暂存”。该条陈当日送慈禧太后。⁽³¹⁶⁾（随手档）、（上谕档）、（内阁代奏原件）

7/20/2 内阁候补中书王景沂条陈（共两件）。其中一件关于农工商事务，建议设农学会、减农工税、借官款、重赏罚。⁽³¹⁷⁾内阁代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“中书王景沂奏经济特科名实至重等语，著总理各国事务王、大臣妥议具奏。”交农工商总局，奉旨：王景沂条陈农工商事宜一折“著端方等妥速议奏”。该条陈并送慈禧太后。二十八日，农工商总局上奏遵议王景沂条陈折、遵议程式谷条陈折、筹办丝茶折，当日字寄各直省督抚，奉旨：“督直农工商总局事务端方等奏，遵议中书王景沂条陈农工商事务、主事程式谷条陈推广农会农报事宜并端方等筹办丝茶情形各折。农务为中国大利根本，业经谕令各行省开设分局，实力劝办。惟种植一切，必须参用西法，购买机器，聘订西师，非重资不能猝办。至多设支会，广刊农表，亦讲求农学之要端，应于省会地方筹款试办，逐渐推行，广为开导。或借官款倡始，或劝富民集资，总期地无余利，方足以收实效。著各直省督抚飭属各就地方情形，妥筹兴办，毋得视为迂图，以重农政。至丝茶为商务大宗，近来中国利权多为外人所夺，而丝茶衰旺，总以种植、制造、行销三者为要领，并宜分设公司，仿用西法，广置机器，推广种植制造，以利行销。并著产茶产丝各省督抚妥定章程，实力筹办，以保利源。并将开办情形，随时具奏。端方等三折，均著钞给阅看。”农工商总局议复奏折次日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（内阁代奏原件）

7/20/3 丁忧分省试用知县范敬端条陈各省设立学堂并官款发商三分利以为经费。管理大学堂大臣孙家鼐代奏。处理：奉旨“暂存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（孙家鼐代奏原件）

7/20/4 翰林院编修顾瑗呈请停捐，其每年二百万收入由各省官员摊捐。⁽³¹⁸⁾翰林院代奏。处理：奉旨“暂存”。该条陈并送慈禧太后。

（随手档）、（上谕档）

7/20/5 翰林院笔帖式万亨条陈裕国救民练兵察吏。翰林院代奏。处理：奉旨“暂存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（翰林院代奏原件）

7/20/6 直隶民人李法志呈控冤抑。都察院代奏。处理：交直隶总督荣禄，奉旨：“会同臬司亲提人证卷宗，秉公研讯确情，按例具奏，原告李法志该部照例解往备责。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/20/7 洪涛条陈。都察院代奏。处理：当日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

七月二十一日（9月6日）

7/21/1 总理衙门章京、刑部主事张元济条陈请设立议政局等五策。⁽³¹⁹⁾总理衙门代奏。处理：奉旨“留中”。（随手档）、（上谕档）

7/21/2 前驻秘鲁参赞分发直隶知县谢希傅条陈。总理衙门代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“直隶知县谢希傅奏，驻洋使臣宜多带学生，并将额设参、随、翻译各项明示限制等语，著总理各国事务王、大臣速议具奏。”该条陈第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/21/3 盐运使街道员用候补知府总理衙门章京刘庆汾请仿照成法印造铜钱通飭各省筹办。⁽³²⁰⁾总理衙门代奏。处理：明发上谕：“著总理各国事务衙门妥议章程，奏明办理。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

7/21/4 大挑知县洪涛条陈。总理衙门代奏。处理：奉旨“暂存”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原折）

7/21/5 工部学习主事汪赞纶请兴畿辅水利。⁽³²¹⁾工部代奏。处理：交农工商总局，奉旨：“著端方等斟酌情形妥速议奏。”该条陈并送慈禧太后。七月二十四日，农工商总局议复，奉旨“依议”。（随手

档)、(上谕档)、(工部代奏原件)

7/21/6 军机处章京继昌请京师修治沟渠街道请派熟悉洋界情形大臣督办。军机处代奏。处理：交总理衙门，奉旨：著“斟酌办理”。(随手档)、(上谕档)

七月二十二日(9月7日)

7/22/1 户部主事程式谷请推广农学、农报，以兴农政。户部代奏。处理：交农工商总局，奉旨：“著端方等妥议具奏。”该条陈第二天送慈禧太后。二十八日，农工商总局议复，当日奉明发谕旨一道。(见二十日内阁中书王景沂条陈7/20/1)(随手档)、(上谕档)、(户部代奏原件)

7/22/2 户部主事彭谷孙条陈。户部代奏。处理：第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(户部代奏原件)

7/22/3 户部候补主事陶福履条陈检讨中法战争、中日甲午战争、招商局之事，认为是未用忠勇人才所致，附片提出重农务、改厘章、变钱法、开矿产、求人才、安闲员、重使职、自开口岸。(322)户部代奏。处理：第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(户部代奏原件)

7/22/4 户部主事闵荷生条陈。户部代奏。处理：第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(户部代奏原件)

7/22/5 户部主事宁述俞条陈请耗羨归公、厘金实收实解、查仓粮、禁官员剥民、崇俭朴、广造机器、加洋货厘税。(323)户部代奏。处理：第二天明发上谕：“户部奏代递主事宁述俞条陈一折。广兴机器，为制造货物之权舆。现在开办农工商总局，并饬各省概设分局，振拓庶务，应用各项机器至多。著各督抚极力裁节冗费，筹备的款，妥议速设局所，分别制造，以扩利源而资民用。”该呈第二天送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(实录)、(户部代奏原件)

7/22/6 户部主事王凤文请将保荐人才酌用州县官、请将昭信股票一项开设官银行、请设工赈厂。(324)户部代奏。处理：第二天明发上

谕：“户部奏代递主事王凤文请设工赈厂一折。以工代赈，实救荒之良法。中国办理荒政，旧有此条，而泰西推行尤广。所有修造工程、各项手艺绵足为养赡穷民之用。国家偶遇灾荒，赈施动拨巨款，而在事人员办理不善，侵渔冒领，弊窦百出，灾黎转不得均沾实惠。若以工代赈，则弊杜而工业可兴。近来江苏、湖北、山东等省遍灾，屡告饥民转徙流离，朕心深为軫念。王凤文所请不无可采之处。著农工商总局端方等妥议开办章程，迅速具奏。”该条陈第二天送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）

7/22/7 户部主事谷如墉条陈。户部代奏。处理：第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）

7/22/8 宗人府汉主事陈懋鼎条陈。宗人府代奏。处理：第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（宗人府代奏原件）

7/22/9 国子监候补学正学录黄赞枢称外国军事不足畏在于清军将士肯用命，并自请报效。⁽³²⁵⁾国子监代奏。处理：第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（国子监代奏原件）

七月二十四日（9月9日）

7/24/1 内阁候补侍读中书恒谦条陈请裁外省各局所。⁽³²⁶⁾内阁代奏。（随手档）

7/24/2 翰林院编修叶大遒条陈（一折两片共三件）。翰林院代奏。处理：本月二十六日交总理衙门，编修叶大遒请修河道街道请西人估计比较等语，奉旨：“著交总理各国事务衙门议奏。”该条陈并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/3 翰林院编修蒋式理条陈。翰林院代奏。（随手档）

7/24/4 翰林院编修黄曾源条陈。翰林院代奏。（随手档）

7/24/5 翰林院编修赵炳麟条陈。翰林院代奏。处理：本月二十七日与侍讲学士瑞洵奏折同获明发上谕：“瑞洵奏请考试司员等语。司员贤

否为任职授事所关，曾经谕令各部院堂官考试，著即懍遵谕旨，认真试以策论，秉公分别去取。笔帖式亦著一律考试。又编修赵炳麟奏整顿部务，拟令司员逐日到署办事拟稿，藉知司员优劣等语。所言尚属核实，著各部院堂官即行认真整顿。”⁽³²⁷⁾该条陈并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/6 吏部主事关榕祚条陈。吏部代奏。（随手档）

7/24/7 刑部郎中孔昭鍈奏请兴办广东商务。刑部代奏。处理：本月二十七日，奉旨交农工商总局“传询查看议奏”。该条陈并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/8 刑部主事顾厚焜条陈。刑部代奏。处理：本月二十七日明发上谕：“刑部奏代递主事顾厚焜请京城邮政广设分局，又都察院奏代递优贡沈兆祯呈请推广邮政，裁撤驿站各等语。京师及各通商口岸设立邮政，商民既俱称便，亟宜多设分局，以广流通。至各省府州县若能一律举办，投递文报必无稽迟时日之弊，其向设驿站之处，自可酌量裁撤。著总理各国事务衙门会同兵部妥议具奏。”该日又交总理衙门，奉旨：“刑部代奏主事顾厚焜呈请京城街道宜设铁轨街车及添设巡捕、自来水一折，著总理各国事务衙门议奏。”该条陈并于该日送慈禧太后。⁽³²⁸⁾（随手档）、（上谕档）

7/24/9 刑部候补主事萧文昭条陈茶桑事务建策七项。⁽³²⁹⁾刑部代奏。处理：本月二十六日，明发上谕：“刑部代奏主事萧文昭条陈一折。中国出口货以丝茶为大宗，自通商以来，洋货进口日多，漏卮巨万，恃此二项尚堪抵制。乃近年出口之数锐减，若非亟为整顿，恐愈趋愈下，益无以保此利权。萧文昭所请设立茶务学堂及蚕桑公院，不为未见。著已开通商口岸及出产丝茶省分各督抚迅速议奏开办，以阜民生而固利源。”（随手档）、（上谕档）

7/24/10 刑部洪汝冲条陈请迁都、借才、联日。⁽³³⁰⁾刑部代奏。处理：奉旨“留中”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/11 刑部主事杨增萃条陈。刑部代奏。处理：本月二十七日交农工商总局，奉旨：“端方等代奏刑部主事杨增萃条陈农政利弊一折，

著农工商总局议奏。”⁽³³¹⁾（随手档）、（上谕档）

7/24/12 刑部候补笔帖式奎彰条陈推广京官出国游历以求知识、甄别捐纳京官以图精治、裁汰弁兵以选精宽饷，并自请出洋要求资助，其附片为弹劾刑部官员阻挠其上书。⁽³³²⁾刑部代奏。处理：本月二十七日，交大学堂，奉旨：“刑部代奏笔帖式奎彰自请出洋一折，著管理大学堂孙家鼐察看具奏。”八月二十六日，孙家鼐议复“应毋庸议”。（随手档）、（上谕档）、（孙家鼐原片）

7/24/13 内阁中书宋廷模条陈。农工商总局代奏。（随手档）

7/24/14 从九品王子麒条陈。农工商总局代奏。（随手档）

7/24/15 翰林院编修骆成骧进呈书籍原呈及《中兴金鉴录》。大学堂代奏。处理：交孙家鼐，奉旨：“书留览。”（随手档）、（上谕档）

7/24/16 知县范进端自行保荐。大学堂代奏。处理：奉旨“存”。（随手档）、（上谕档）

7/24/17 正红旗满洲文生荣绶请武科变制、文试防弊、翻译试变制、大学堂章程加益、考核部院司员、办保甲团练、停捐纳、汰冗员、宽免误字处分、和缓民教关系。⁽³³³⁾都察院代奏。处理：其中设立陆军武学院一事，本月二十六日奉旨：“著交总理各国事务衙门会同兵部议奏。”（随手档）、（上谕档）

7/24/18 主事广德条陈。都察院代奏。处理：本月二十七日，交管理八旗官学大臣，奉旨：“都察院代奏主事广德请将八旗官学改为学堂等语，著管理八旗官学大臣妥速议奏。”交八旗都统、前锋护军统领，奉旨：“都察院代奏主事广德请旗营兵丁添练火枪等语，著八旗都统、前锋护军统领妥速议奏。”该条陈并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/19 刑司狱蓝沅条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）⁽³³⁴⁾

7/24/20 福建大挑知县黄遵楷条陈、附片建议命出使大臣购买各式各国图表、编制政教等分类书籍。(335)都察院代奏。处理：本月二十七日，交总理衙门，奉旨：“知县黄遵楷请设善堂及购编外洋图表各一折，著总理各国事务衙门妥议具奏。”该呈并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/21 湖北举人胡大华条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/22 广西举人张鸿炎条陈。都察院代奏。处理：奉旨“留中”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/23 江苏举人顾儒基条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/24 四川举人谢联辉条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/25 福建举人卓祖荫条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/26 四川泸州举人陈天锡、罗凤翥、梅光鼎、朱荣邦条陈请将会试改于各省进京殿试等项。(336)都察院代奏。处理：本月二十七日明发上谕：“都察院代奏四川举人陈天锡等敬陈管见一折，所请将大挑教习誊录各项人员，与会试荐卷中挑取，及甲科候补人员，准其一体考差等语，著吏部、礼部会同妥议具奏。”该条陈并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/27 山西太原府文水县举人王学曾条陈（两件）。其中一件推广中小学堂。(337)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/28 教习知县广西举人李文诏请改革京师官学。(338)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。本月二十七日，交管理八旗官学大臣，奉旨：“都察院代奏教习知县李文诏呈请整顿官学一折，著管理八旗官学大臣议奏。”（随手档）、（上谕档）

7/24/29 增贡生选用府经历李杜堂条陈请将积谷钱文发商生利改为购买机器并自称熟习八卦可用于军事。(339)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/30 候选直隶州州判广东拔贡生詹大烈条陈练兵、筹饷、移民、武试、昭信股票等事。(340)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/31 直隶丰润县增生赵桂森条陈大学堂收生宜宽、考察防军练军将弁、严禁各省会党、各营洋教习宜撤、筹备海防战守驻汛千把外委全撤。(341)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/32 江苏江宁县文生徐堃锡条陈请理民生、办民团、通民情、重孔孟之道、以上书言事拔人才。(342)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/33 顺天府大兴县生员高世芬请在刑部设大理司、兵部设太仆司、礼部设光禄司鸿胪司、通政司归内阁；其余派差人员可备简用以取泰西上议院之议。(343)都察院代奏。处理：本月二十七日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/34 江西拔贡生沈兆祯条陈江西新办学堂筹款方法三项。(344)都察院代奏。（随手档）

7/24/35 山东登州栖霞优廪生于翰镇请剔浮征理冤狱停捐纳汰僧道禁鸦片等。(345)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/24/36 福建生员林轺存条陈请改文字用切音（一种拼音）。(346)都察院代奏。处理：本月二十七日，交总理衙门，奉旨：“都察院奏生员林轺存呈称字学繁难，请用切音，据情代奏一折，著总理各国事务衙门调取卢戢章等所著之书，详加考验具奏。”（随手档）、（上谕档）

7/24/37 广东拔贡陈采兰条陈。都察院代奏。处理：本月二十七日，交总理衙门，奉旨：“都察院代奏州判陈采兰条陈教案办法六

条”，“著总理各国事务衙门妥议具奏。”该条陈并于该日送慈禧太后。
(随手档)、(上谕档)

7/24/38 山西拔贡延嵩寿条陈宜固结者四变通者三不可行者一不可忽者一、又条陈京师税关每年约三百六十万请钦派税务大臣或另设税部。(347)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。
(随手档)、(上谕档)

7/24/39 直隶拔贡吴明勤条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/24/40 安徽拔贡方履中条陈。都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/24/41 湖北汉水渔人陈锦奎请设田契税、结婚税及有产者报效以充学堂经费。(348)都察院代奏。处理：本月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

七月二十五日(9月10日)

7/25/1 道员、总理衙门章京汪嘉棠条陈(折片各一件)。总理衙门代奏。处理：一、明发上谕：“总理各国事务衙门代奏道员汪嘉棠条陈内称，水旱遍灾，地方官宜軫念民困等语。国家勤恤民隐，每遇各省奏报偏灾，无不立沛恩施，分别蠲缓。乃任事各员不免假手吏胥，因缘为利，民间不能尽沾实惠，甚至蠲免誊黄迟之又久，始行张贴，以致经征入官之数无可稽考。种种弊端，实堪痛恨。以后除办理赈务印委各员如有侵吞浮冒情事，即行严定罪名外，其各督抚常年具奏蠲缓分数，即于奏报到日，由电谕知各该省照所请行，该督抚即将应蠲应缓分数并奉到电旨，即日刊刻誊黄，遍行晓谕。不得藉口于部文未到，稍有延搁，致滋弊竇。”二、寄两江总督刘坤一、江苏巡抚德寿、安徽巡抚邓华熙，奉旨：“总理各国事务衙门代奏候补道汪嘉棠条陈，内称江皖两省荒地废弃可惜，亟宜酌筹的款，购置泰西机器，试办开垦，展限升科，并举道员胡家桢、刘世珩堪以督理其事。著刘坤一、德寿、邓华熙察度地方情形，能否按照所拟办理，并胡家桢、刘世珩是否堪胜此任？即行妥速筹议具奏。”三、寄两江总督刘坤一、江苏巡抚德寿，奉旨：“总理各国事

务衙门代奏道员汪嘉棠条陈一折，据称淮南灶地宜缓开垦以顾盐课，暨江南厘金宜复二年旧章以便考察等语。著刘坤一、德寿按照所奏各节，悉心体察情形，酌核办理。”四、交步军统领衙门、五城御史街道厅，奉旨：“总理各国事务衙门代奏候补道汪嘉棠条陈请修整街道等语，著步军统领衙门暨五城御史街道厅按户派丁巡缉，扫除污秽，不得视为具文。”五、交总理衙门，奉旨：“总理各国事务衙门代奏候补道汪嘉棠条陈，请讲求约章等语，著总理各国事务衙门通行遵照。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/25/2 户部郎中欧阳弁元请商办番摊（一种赌博）每年交捐六十万元以助学堂经费。(349)户部代奏。处理：寄两广总督谭钟麟，奉旨：“户部奏代递郎中欧阳弁元条陈一折。据称广东番摊提捐一款，援照旧案加增办理，六年报效洋银三百六十万元，请以商人黄卓瑚等遵章承办，以充学堂经费等语。前因翰林院侍讲学士济澂奏保商人何元美试办广东番摊，业经谕令谭钟麟复奏，此次该郎中所称商人黄卓瑚等究竟是否家道殷实，加倍收捐，提充经费是否可靠？著谭钟麟一并确查具奏。”（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）

7/25/3 户部主事杨楷条陈并自撰书籍两种。户部代奏。处理：奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）

7/25/4 户部主事吴锡鸾请裁卫缺并裁退官员入铁路矿务农工商局及大小学堂。(350)户部代奏。处理：明发上谕：“前经降旨裁撤詹事府等衙门，并谕令大学士、六部及各直省督抚，将其余京内外应裁文武各缺及一切裁减归并各事宜，分别详议筹办，迅速具奏。现在已裁各衙门归并事宜，业由各该衙门遵照办理，其余各衙门应裁文武各缺，尚未据将筹办情形具奏。应再申谕该大学士、六部尚书侍郎及各省督抚等，慎遵前旨，将在京各衙门闲冗员缺，何者应裁，何者应并，速即切实筹议；外省道员及通同佐贰等官暨候补、分发、捐纳、劳绩等项人员，认真裁并，并严加甄别沙汰，其各局所冗员，一律裁撤净尽。本日据户部代递主事吴锡鸾条陈，内称漕督所辖卫所各官，既系武职，并无管带漕标之兵，名实殊不相副，所有军田可以拨归各州县征收等语。此项人员，本在应行裁汰之列，即著该督抚等妥速议办。并漕督一缺究竟是否应裁，亦著两江总督、江苏巡抚一并详议具奏。至京外已裁实缺候补各员，应

如何分别录用，及饬令回籍候缺，均著妥议条款，请旨办理。该大学士、尚书侍郎、督抚等，务当从速筹办，不准稍事迁延，尤须破除积习，毋得瞻徇情面，用副朝廷综核名实之至意。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）

七月二十六日（9月11日）

7/26/1 总理衙门章京、工部候补员外郎李岳瑞等条陈（折片各一件）。总理衙门代奏。处理：当日奉旨“归入张元济条陈案内办理”。该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

7/26/2 记名江西尽先补用道恽祖祁条陈。总理衙门代奏。处理：当日字寄湖广总督张之洞，奉旨上谕：“总理各国事务衙门奏代递道员恽祖祁条陈一折。据称，民团办法，各业皆可设团。民与兵习，久即民兵。鄂中八省通衢，水陆云附，民业既多，民团易集，可因利乘便，徐图进步等语。筹办民团，前经降旨，谕令各直省限三个月内复奏。兹既据该道筹度鄂省民兵及预计饷源一切事宜，所有矿团、农团、岭团、滩团、堤团、客团六事，是否能于办团之内兼谋兴利之方，实有试练民兵之效。著张之洞斟酌该省情形，先行试办。原折著钞给阅看。”（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

7/26/3 安徽试用直隶州州同郭申绶条陈请将各省营伍一半留防一半来京，合阵操演。⁽³⁵¹⁾都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。⁽³⁵²⁾（随手档）、（上谕档）

7/26/4 分发浙江试用知县冯秉钺请各省富绅集股以兴商务机构及商兵。⁽³⁵³⁾都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/26/5 四品衔布政司经历关敏道条陈乡会试暂停、漕粮改折、更定营制、刑罚从宽。⁽³⁵⁴⁾都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/26/6 马寿铭条陈并样图一张。都察院代奏。（随手档）

7/26/7 徐岂条陈。都察院代奏。（随手档）

7/26/8 广东广州府新宁县举人右翼宗学汉教习温宗羲条陈请将广东番摊陋规援照闹姓章程作为学堂经费。(355)都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/26/9 福建福安县举人张如翰条陈请设立农学科。(356)都察院代奏。处理：二十八日奉明发上谕：“都察院代奏举人张如翰呈请设农学科等语，著礼部会同孙家鼐、端方等议奏。”该条陈并于该日送慈禧太后。(357)(随手档)、(上谕档)

7/26/10 拔贡郑重条陈。都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/26/11 拔贡刘子丹条陈请将书院改学堂枪炮设民厂等。(358)都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/26/12 贵州大定府毕节县拔贡周培棻条陈甄别各省大员、征用华侨、任各省自开铁路、厘金归商局、各营并营合操、罢科举、停捐纳、八旗自为生计。(359)都察院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/26/13 徐谦条陈。都察院代奏。(随手档)

7/26/14 谭靖光条陈。都察院代奏。(随手档)

7/26/15 无名条陈(残件)请自行筹款办速成学堂。(360)

七月二十七日(9月12日)

7/27/1 内阁候补中书冯锡环条陈一件。内阁代奏。(随手档)、(内阁代奏原件)

7/27/2 内阁候补中书祁永膺条陈两件。其中一件保张之洞、李秉衡任当枢要。(361)内阁代奏。处理：当日奉明发上谕：“中书祁永膺奏请将各省教职改为中小学堂教习一职，著孙家鼐妥议具奏。”该条陈并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(内阁代奏原件)

7/27/3 吏部候补主事沈博青条陈请准各省乡民以谷当物以通有无。(362)吏部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。（吏部代奏原折）、（上谕档）

7/27/4 吏部候选员外郎王宾基条陈请求注重州县吏治。(363)吏部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。（吏部代奏原折）、（随手档）、（上谕档）

7/27/5 四品衔兵部郎中恩溥条陈请八旗挑选官缺请试后膛洋枪。兵部代奏。该折上有军机章京签条：“所请八旗武试改用汽枪，拟请并入谢祖沅条陈由总理衙门察议后再饬试行。更订崇文门税例，拟请饬下户部酌议。”(364)（随手档）、（兵部代奏原件）

7/27/6 兵部候补郎中李钟豫条陈。兵部代奏。处理：三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（兵部代奏原件）

7/27/7 兵部学习主事范轼条陈核实保荐人员、扩充团练、停捐纳、学堂责成教官、昭信股票摊派大员、招游民开荒、京师设银元局、各埠学堂习交涉学、经济特科与策论宜合、武科与营伍宜分。(365)兵部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（兵部代奏原件）

7/27/8 翰林院编修夏寿田请起用王闿运、请各直省设中小学堂。(366)翰林院代奏。处理：八月初一日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/27/9 翰林院庶吉士丁惟鲁条陈请编岁入岁出表。(367)翰林院代奏。处理：八月初一日，明发上谕：“翰林院奏代递庶吉士丁惟鲁请编岁入岁出表颁行天下一折。户部职掌度支，近年经用浩繁，左支右绌，现在力行新政，尤须宽筹经费，以备支用。朕惟古者冢宰制国用，量入为出，以审岁计之盈亏。近来泰西各国皆有预备用度之法。著户部将每年出款入款，分门别类，列为一表，按月刊报，俾天下咸晓然于国家出入大计，以期节用丰财，蔚成康阜，朕实有厚望也。”该日送慈禧太后。（上谕档）、（翰林院代奏原件）

7/27/10 翰林院庶吉士周渤条陈地方团练。(368)翰林院代奏。处理：三十日奉旨“存”，并进呈慈禧太后览。(翰林院代奏原件)、(上谕档)

7/27/11 翰林院检讨桂站请南漕改折盐政河工严核并开水师一科。翰林院代奏。(369)处理：八月初一日，字寄河南巡抚刘树棠，奉旨：“翰林院代奏检讨桂站请减河工岁修专款创办海军一折。整顿海军为今日自强要务，需款繁多。河工岁修专款已经叠次核减，据称实销不及二三等语。是否属实，著河南巡抚破除情面，于一切河工经费认真稽核，毋任稍有浮冒。在常年拨款能否力加撙节，凑拨海军之用？据实奏明办理。”该日送慈禧太后。(上谕档)、(翰林院代奏原件)

7/27/12 候选笔帖式联治条陈请防铁路练水军开煤厂理银价禁私花大钱。(370)都察院代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(都察院代奏原件)

7/27/13 广西试用知县章国珍条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/27/14 候选州同谢祖沅条陈并汽枪一杆，样图一张。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/27/15 浙江举人何寿章条陈请严订贩米章程、设税务学馆、酌定交涉章程、设立邮政、设立矿务学堂。(371)都察院代奏。处理：八月初五日，由军机处“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。(372)该日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/27/16 陕西举人张铎条陈。都察院代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(都察院代奏原件)

7/27/17 湖南举人曾廉条陈弹劾康有为、梁启超，并附片一件。(373)都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/27/18 镶白旗蒙古生员诚勤请开议院。(374)并片请广立圣庙中学为体西学为用以崇圣教。(375)都察院代奏。处理：八月初二日奉

旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原件）

7/27/19 内阁候补中书胡元泰条陈各国教堂须在中国买保险。

(376)都察院代奏。处理：八月初三日由军机处“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。八月初七日，交总理衙门，奉旨：“内阁等衙门奏代递中书胡元泰、主事耿道冲各折，呈请仿设保险公司，并令各国教堂在中国保险等语。是否可行，著总理各国事务衙门妥议具奏。”（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原件）

7/27/20 山东拔贡郑重条陈。都察院代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原件）

7/27/21 山西介休附监宋汝淮条陈矿务铁路河工彩票并样图一张、绘图一张。该条陈后贴有签条：“山西煤炭及铁路今已开办，其论河务，请于河中对筑石坝，并修套支河制木坝船，拟请饬交河南、山东巡抚详议具奏。”(377)都察院代奏。处理：八月初三日由军机处“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。八月初七日，军机大臣字寄山东巡抚张汝梅、河南巡抚刘树棠，奉上谕：“都察院奏代递监生宋汝淮条陈河工各事宜原呈一折。山东黄河频年叠有险工，河南情形亦关紧要，所称筑坝分河各节，有无可采之处，著张汝梅、刘树棠体察情形，悉心筹议具奏。”（随手档）、（上谕档）、（都察院代奏原折）

7/27/22 知府伍元芝条陈。河南巡抚刘树棠代奏。(378)

7/27/23 无名条陈（残存半件）请堂官常川入署陋规化为公费州县体恤民众。(379)

七月二十八日（9月13日）

7/28/1 宗人府候补笔帖式溥芬条陈请将大学堂归于国子监、广铸银元造银钱等票、拍照片防科场舞弊、严保奖、教练宗室、维持名教、核吏治、整顿侍卫、世职以贤袭承、裁冗兵。(380)宗人府代奏。（随手档）、（宗人府代奏原件）

7/28/2 户部四川司郎中谢启华条陈请各洋务局所将光绪十三年之后账目报部并按海关贸易册按季结算，并片荐前户部郎中陈炽《续富国策》片。⁽³⁸¹⁾又片请电飭广西巡抚停止臬司蔡希邠办防斂钱。⁽³⁸²⁾户部代奏。（随手档）、（户部代奏原件）

7/28/3 户部学习郎中韩印符请将奉省米豆折银，其天津脚价约三万两，改为津东学堂经费。⁽³⁸³⁾户部代奏。（随手档）、（户部代奏原件）

7/28/4 户部候补主事聂兴圻条陈请明教、实兵、分练京旗、厘金多征分成归己、枢臣给予优廉、设农爵以安置保守官员、地方官考成、设客卿留外国人、设联省、令新进人士推举人才。⁽³⁸⁴⁾户部代奏。（随手档）、（户部代奏原件）

7/28/5 户部候补主事程利川条陈请并武备于科举以崇武习兵，又附片请铸小银元以解钱荒。⁽³⁸⁵⁾户部代奏。（随手档）、（户部代奏原件）

7/28/6 户部主事齐令辰条陈请新编四书五经，表彰颜元、李塨学说，以经书正大臣之心，废部院书吏以官员办事，停武科优贡拔贡，东西陵驻防应业蚕桑，各村淫祠改为农桑公所，妇女不缠足。⁽³⁸⁶⁾户部代奏。（随手档）、（户部代奏原件）⁽³⁸⁷⁾

7/28/7 三品衔刑部郎中沈瑞琳条陈请将总理衙门改为外部并定设专官。⁽³⁸⁸⁾刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

7/28/8 刑部候补主事李学芬条陈速办团练、考核制造各局员、加强捕盗、改造抬枪。⁽³⁸⁹⁾刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

7/28/9 刑部奉天司候补主事周金浑条陈推举张之洞、陈宝箴、邓华熙、许振祎、李秉衡以求实心办事之人并建议各省设枪炮厂、修建支线铁路、训练长江水师、办团练不如办族练、捐纳官员入学堂交总理衙门考试再录用可不必停捐。⁽³⁹⁰⁾刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

7/28/10 刑部主事曾光岷请速筹武备共练将、海军、选兵、练

兵、团练、武备学堂、制器与工艺、筹饷八策。⁽³⁹¹⁾刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

7/28/11 刑部候补主事何若水等条陈请京师修路宜添种树木。⁽³⁹²⁾刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

7/28/12 刑部郎中、总理衙门章京霍翔条陈请推广自备资斧游学。⁽³⁹³⁾总理衙门代奏。处理：八月初二日交总理衙门，奉旨：“刑部代奏郎中霍翔呈请推广游学章程等语，著总理各国事务衙门妥议具奏。”⁽³⁹⁴⁾初三日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

7/28/13 前出使各国将兼头等翻译官花翎总兵衔副将陈季同条陈请派专使联络各国并自请出使比利时；并附片京师修路请仿西法设京师工程局。并附学堂章程。⁽³⁹⁵⁾总理衙门代奏。处理：八月初二日交总理衙门，奉旨：“副将陈季同奏请联络各国公保以纾时局，并自称愿效驰驱等语，著总理各国事务衙门察看筹议具奏。”“副将陈季同奏京师设立工程局等语，著总理衙门妥议具奏。”初三日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

7/28/14 赏还原衔已革知州衔花翎河南临颖县知县孙宝璋条陈，共计四册：其一为筹款；其二为练兵；其三、其四皆为议论。该条陈每册附有签条：“第一册所陈皆筹饷之策。拟请旨分别饬下户部、工部及总理各国事务衙门议奏”；“第二册所陈皆练兵之策。拟请留备御览。其饷章宜归一律一条，应请旨饬下兵部议奏”；“第三册所陈多议论。拟请留备御览。其学堂工艺矿务凡四条，应请旨饬下大学堂、农工商总局、矿务总局议奏”；“第四册所陈多系议论，且有已见施行者。拟请留备御览。其论热河兵米积弊一条，应请旨饬下热河都统查奏”。⁽³⁹⁶⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/15 候补府经历赵巨弼条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/16 贵州举人金正炜条陈，都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/17 江苏拔贡臧增庆等条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/18 江苏徐州府邳州拔贡就职直隶州州判张鸿鼎条陈请将特科与学堂合并办理。该条陈后贴有军机章京签条：“特科准其投县报考，未免太滥。应请毋庸置议。”⁽³⁹⁷⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/19 候选直隶州州判广东拔贡陈采兰条陈学堂办法五项并附武科章程。该件后有军机章京签条：“所陈学堂各节，拟请飭下大学堂议奏。变通武科一条，无甚办法，请毋庸议。”⁽³⁹⁸⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/20 四川廪生张化鹏条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/21 直隶膳生艾青甫条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/28/22 工部主事金蓉镜请修理河道。农工商总局代奏。处理：当日交总理衙门，奉旨：“御史宋伯鲁奏京城道路请仿西法修筑等语，又农工商总局代奏主事金蓉镜条陈街道沟渠办法一折，著总理各国事务衙门一并妥议具奏。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（农工商总局代奏原件）

七月二十九日（9月14日）

7/29/1 总理衙门章京、候补道郑孝胥请以练兵制械为变法急务。⁽³⁹⁹⁾总理衙门代奏。处理：当日奉旨：“著军机大臣议奏。”该条陈次日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

7/29/2 神机营营务处委员董毓琦奏气船等件条陈并附图一张（气船机器）。神机营代奏。处理：八月初一日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（神机营代奏原件）⁽⁴⁰⁰⁾

7/29/3 内阁候补中书郑宝谦条陈一件片两件：请派大学堂译书校

勘以防西方平等均权流毒中国，另片请改试策论请宽阅卷大臣时日以求真才。(401)内阁代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(随手档)、(上谕档)、(内阁代奏原件)(402)

7/29/4 内阁候补中书王景沂请训饬大臣折、(403)请州县久任片、请考试部员片。内阁代奏。处理：八月初四日军机处“签拟办法，恭呈慈鉴，俟发下后，再行处理”。并于该日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(内阁代奏原折)

7/29/5 兵部候补主事梁旭培胪列矿地折、矿务章程三片。(404)兵部代奏。处理：八月初四日军机处“签拟办法，恭呈慈鉴，俟发下后，再行处理”。并于该日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(兵部代奏原件)

7/29/6 兵部学习主事黄维翰条陈请训武职专举劾统一军械。(405)兵部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(兵部代奏原件)

7/29/7 兵部笔帖式崇耀条陈请广造机器、开矿、甄别官员贤愚、京师修理道路使用西法。(406)兵部代奏。处理：八月初四日军机处“签拟办法，恭呈慈鉴，俟发下后，再行处理”。并于该日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(兵部代奏原件)

7/29/8 户部堂主事恒年条陈请在六部仿西方议院由司员众说取其正论、注重士兵训练、订章程以在京师行银元、整顿旗务以防官员以补兵自肥。(407)户部代奏。(随手档)、(户部代奏原件)

7/29/9 户部小京官邢汝霖参张荫桓滥保黄玑、张上达及陈宝箴滥保欧阳霖。(408)户部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(户部代奏原件)

7/29/10 户部学习笔帖式周祺请筹饷办团折、谨拟备敌之策片。(409)户部代奏。处理：八月初四日军机处“签拟办法，恭呈慈鉴，俟发下后，再行处理”。并于该日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(户部代奏原件)

7/29/11 工部主事何肇勋条陈请免回避、请停捐纳片，另片一件。(410)工部代奏。(随手档)、(工部代奏原件)

7/29/12 工部主事暴翔云条陈吏治大坏，并附片参欧阳霖、张上达等。(411)工部代奏。处理：八月初二日，字寄河南巡抚刘树棠，奉旨：“有人奏州县贤否不分，请飭认真考察一折。据称，河南汲县知县李元桢贪劣昏庸，纵令伊子及劣幕劣丁贿赂公行。前署汲县孟苞赋性狡悍，行同无赖，尤喜侮毁士子，绅民共愤。延津县知县岳廷楷听断明决，廉洁爱民，捐廉挖渠一事尤见通达政体。该管抚藩道府漫无区别，无以示惩劝等语。州县为亲民之官，现当整饬吏治，必须随时考核，彰瘠分明，方足以清仕途而恤民困。著刘树棠分别查明，据实具奏，毋稍回护。”字寄两江总督刘坤一，奉旨：“有人奏，江苏候补道欧阳霖前在河南州县中为贪酷最著之员等语，著刘坤一察看该员心术操守究竟如何，据实具奏，毋稍徇庇。”(412)初三日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(工部代奏原件)

7/29/13 工部主事金蓉镜条陈及片参嘉兴令等。工部代奏。处理：八月初二日，字寄两江总督刘坤一、江苏巡抚奎俊，奉旨：“有人奏沥陈江浙米价昂贵民间困苦情形一折。据称，去年以来，米价日昂，近竟至十元以外，府县筹办平出柴敷衍塞责，同间米价迄未能平，嗷嗷等哺等语。江南米价奇贵，现新谷尚未登场，贫民乏食，情殊可悯。著刘坤一、奎俊迅即妥筹接济，以恤穷黎。至原折所称运米出洋屡禁不绝，皆由苏松太道蔡钧暗中庇护分肥，发给护照，一日之内，至八九十起之多。其为通同奸商贩运无疑等语。所奏是否属实，著该督抚即行秉公确查，据实参奏，毋稍徇隐。”字寄浙江巡抚廖寿丰，奉旨：“有人奏，调署嘉兴县知县金廷栋不恤灾歉，禁遏平糶，为照常征收自肥之计；前署秀水县任内，讳强为盗，积有多案，抑捐加厘，几至罢市。州县贪虐至此，如果属实，殊堪痛恨。著廖寿丰确切查明，严行参办，无得稍有回护。”(413)初三日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(工部代奏原件)

7/29/14 工部主事汪赞伦条陈。工部代奏。(随手档)、(工部代奏原件)

7/29/15 工部郎中何云蔚条陈。工部代奏。（随手档）、（工部代奏原件）

7/29/16 工部郎中松毓条陈及附单。工部代奏。（随手档）、（工部代奏原件）

7/29/17 工部即补郎中潘盛年请在京师创立赛奇会。(414)工部代奏。（随手档）、（工部代奏原件）

7/29/18 翰林院检讨阎志广条陈农工商局应办事宜。(415)翰林院代奏。处理：八月初四日军机处“签拟办法，恭呈慈鉴，俟发下后，再行处理”。并于该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（翰林院代奏原件）

7/29/19 庶吉士改归知县繆润绂条陈变法有十忽三误八可议，(416)又请奉天大围场以东开荒百万亩。(417)都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/29/20 候选主事杨瑜良条陈请推广邮政、厘捐持平、候补等官员可在学会上发表政见以鉴其贤否、新疆额兵改习德操及西藏建省。(418)都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/29/21 候选知州前内阁中书涂步衢条陈募勇丁正吏治用重臣等八条，另附片两件：户部陋规阻碍停止捐纳、广西土匪势盛请另派韬略大臣。(419)都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/29/22 拔贡签分河南试用知县黄景棠请改革币政。(420)都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/29/23 候选教职李长生条陈请裁书吏禁刑名幕友停捐纳废科举，附片建议以李秉衡督办广西军务。(421)都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/29/24 广东试用通判周运春条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

7/29/25 江西举人黄文珏等条陈请饬江西巡抚查办契稅浮收。
(422)都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/26 福建举人黄乃裳条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/27 四川举人陈光煦条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/28 贵州举人杨锡谟条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/29 贵州举人龚绵元条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/30 直隶拔贡吴明勤条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/31 广东拔贡莫伯沔条陈以新章科举请允许注明出处。(423)
都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/32 江西已革举人胡寿民条陈。都察院代奏。(随手档)、
(都察院代奏原件)

7/29/33 陕西附贡陈雄藩条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/34 直隶附和生董元佑条陈。都察院代奏。(随手档)、
(都察院代奏原件)

7/29/35 宛平生员袁峻条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/36 四川监生傅式煌条陈请仿泰西、日本铸造大小银元、铜元、小铜钱。(424)都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

7/29/37 鸿胪寺学习序班陈福锦条陈。都察院代奏。(随手

档)、(都察院代奏原件)

七月三十日(9月15日)

7/30/1 国子监助教崔朝庆进呈《一得阁算书》十九种计八册、《浙江嘉兴府水道图》一种四册。国子监代奏。处理：交总理衙门，奉旨：“著将原书原图交总理各国事务衙门王、大臣阅看。”(早事档)、(上谕档)、(国子监代奏原折)

7/30/2 南学肄业生安徽举人陈体慈条陈。国子监代奏。(国子监代奏原折)

7/30/3 宗人府汉主事陈懋鼎条陈(呈片各一件)。宗人府代奏。处理：八月初一日奉旨“存”，并送慈禧太后。(425)(随手档)、(上谕档)

7/30/4 三品衔兵部候补郎中何成浚条陈请编俄国彼得、英国维多利亚、德国威林(威廉)、日本睦仁四君事绩并请择硕辅总握其枢。(426)兵部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(兵部代奏原件)

7/30/5 会典馆校对知府用四品衔兵部候补郎中李钟豫条陈裁汰冗员请从大臣及实缺官员为始。(427)兵部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(兵部代奏原件)

7/30/6 兵部学习主事黄维翰条陈。兵部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/30/7 户部小京官邢汝霖条陈。户部代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/30/8 内阁中书郑宝谦条陈。内阁代奏。处理：八月初二日奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

7/30/9 工部主事金蓉镜条陈及附片。工部代奏。(随手档)

八月初一日(9月16日)

8/1/1 户部主事蔡镇藩条陈请审官定职。(428)户部代奏。处理：当日奉明发谕旨：“户部奏代递主事蔡镇藩请审官定职以成新政一折。朕详加披阅，除御史规复巡按旧制、各关监督改为关道两节应毋庸议外，其余所陈各条，具有条理，深得综核名实之意，可以见诸施行。著军机大臣会同大学士、各部院并翰林、科、道各官详议具奏。”该条陈并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

8/1/2 钟开寿条陈。户部代奏。（随手档）

8/1/3 陈文领条陈。户部代奏。（随手档）

8/1/4 户部候补主事郑文钦请甄别司员由殿试以拔真才。(429)户部代奏。（随手档）

8/1/5 孔繁萨条陈。户部代奏。（随手档）

8/1/6 吴锡鸾条陈。户部代奏。（随手档）

8/1/7 礼部候补主事罗凤华条陈。礼部代奏。（随手档）、（礼部代奏原件）

8/1/8 编修柯劭忞等条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/1/9 候选内阁中书龙建章条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/1/10 江西广信府广丰县拔贡候选直隶州州判顾沛章条陈兴水利广储粮编团练造印花税四事。(430)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/1/11 江苏补用通判俞凤琴条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/1/12 福建大挑知县黄遵楷条陈请设善堂。(431)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/1/13 试用知县范敬端条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/1/14 拣用知县黄嵩裴条陈请准自费选带学生游学美国。(432)都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/15 教习知县李文诏条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/16 河南举人何兰芬条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/17 浙江拔贡刘富槐条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/18 广东拔贡陈业骏条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/19 广西拔贡黄玉培条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/20 浙江拔贡姚祖义条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/21 山东拔贡徐问点等条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/22 浙江廪生董亮条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/23 江西副贡祝寿钦条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/24 江西优贡沈兆祯条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/25 直隶廪膳生胡麟翰条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/26 直隶附生孔庆禄条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/27 直隶附生苏兆奎条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/28 优贡唐玉书等条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/29 前光禄寺署正廖廉能条陈另书一本。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/30 直隶州判钱维骥条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/31 山西拔贡延嵩寿条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/1/32 贵州举人乐嘉藻条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/1/33 翰林院编修汪凤梁请鼓励自备资斧出洋学习。(433)翰林院代奏。（随手档）、（翰林院代奏原件）

8/1/34 翰林院编修关冕钧条陈请州县收阅词讼改变方法。(434)翰林院代奏。（随手档）、（翰林院代奏原件）

8/1/35 翰林院庶吉士傅增湘兴办矿务变通旧章。翰林院代奏。处理：八月初五日军机处“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（翰林院代奏原件）

8/1/36 交总理衙门，军机大臣面奉谕旨：“总理各国事务衙门奏进呈候选守备张震所著《炮法演题》一折，著将原书发交袁世凯、袁祖礼阅看，各具说帖，由该衙门呈览。”（上谕档）(435)

八月初二日（9月17日）

8/2/1 会典馆校对知府用四品衔兵部候补郎中李钟豫请暂缓天津阅操。(436)兵部代奏。处理：当日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（兵部代奏原件）

8/2/2 内阁候补中书曹广权条陈畿辅水利营田。(437)内阁代奏。（随手档）

8/2/3 许邓起枢条陈。翰林院代奏。（随手档）(438)

8/2/4 翰林院编修黄绍第编辑近时政书折、请责令督抚以苏民困折、请就各省会馆改置中小学堂片。(439)翰林院代奏。处理：八月初五日军机处“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。该日送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（翰林院代奏原件）

8/2/5 翰林院编修宗室宝熙条陈大政宜公开、设农矿等局额缺、总署学堂设额缺、停捐纳、教民编籍。(440)翰林院代奏。（随手档）、（翰林院代奏原件）

8/2/6 五品衔吏部主事关榕祚请重用康有为。(441)吏部代奏。处

理：当日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（吏部代奏原件）

8/2/7 联启条陈。刑部代奏。（随手档）

8/2/8 高祖培条陈。刑部代奏。（随手档）

8/2/9 奎彰条陈。刑部代奏。（随手档）

8/2/10 国子监学习监丞高向瀛条陈请停捐纳并行厚禄。⁽⁴⁴²⁾国子监代奏。（随手档）、（国子监代奏原件）

8/2/11 国子监南学肄业生杨儒书条陈乡会试考官阅卷草率。⁽⁴⁴³⁾国子监代奏。（随手档）、（国子监代奏原件）

8/2/12 无名附片请在潮州办团练，经费由鸦片捐、戏班捐、沙田捐、自来水捐、电灯捐出。⁽⁴⁴⁴⁾

八月初三日（9月18日）

8/3/1 三品街道员用江苏松江知府濮子潼条陈请优礼伊藤博文饬总理衙门大臣密问彼国维新诸政次第，附片请将新政令张之洞参与。⁽⁴⁴⁵⁾处理：当日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）

8/3/2 总理衙门章京、刑部主事张元济请慎选办理新政人员。⁽⁴⁴⁶⁾总理衙门代奏。处理：当日奉旨“存”，并送慈禧太后。（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

8/3/3 户部学习主事耿道冲请设保险公司保护内地教堂。⁽⁴⁴⁷⁾耿道冲条陈另一件。户部代奏。处理：前一件由军机处“签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理”；后一件当日奉旨“存”。两件当日送慈禧太后。八月初七日，交总理衙门，奉旨：“内阁等衙门奏代递中书胡元泰、主事耿道冲各折，呈请仿设保险公司，并令各国教堂在中国保险等语。是否可行，著总理各国事务衙门妥议具奏。”（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）

8/3/4 户部候补主事闵荷生请以张之洞为首相并请励将、筹银、

东三省铁路事，并片请令各省在京官员照奉直八旗学堂之例，将在京会馆限期改为学堂。⁽⁴⁴⁸⁾户部代奏。处理：前一件当日奉旨“存”；后一件由军机处“签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理”。两件皆当日送慈禧太后。八月初七日，交孙家鼐，奉旨：“户部代递主事闵荷生条陈请将京城各省会馆改设中、小学堂等语，著孙家鼐酌核办理。”八月二十六日，孙家鼐议复“应毋庸议”。（随手档）、（上谕档）、（户部代奏原件）、（孙家鼐原片）

8/3/5 拣选知县怪格条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/6 候选中书龙建章条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/7 蓝翎五品顶带分发山西补用通判郭连山条陈请将玉牒大差改用铁路可费数百万。都察院代奏。该条陈贴有签条：“州县籍差苛派自应严查。但所称需款数百万亦系悬揣之词。拟请旨‘存’。”⁽⁴⁴⁹⁾（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/8 四川举人敬传璧请敕部立法对未入学者等罚款以充经费。⁽⁴⁵⁰⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/9 浙江举人陈洛东条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/10 贵州举人傅夔条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/11 贵州拔贡乐嘉藻条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/12 江西拔贡黄云冕条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/13 浙江拔贡唐鉴条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/3/14 安徽太平县优贡教职陈继良请收抚游民以杜教案。(451)都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

8/3/15 江西优贡就职候选训导沈兆祯请各省遍设报馆、各省外销款项请编出入表。(452)都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

8/3/16 浙江廩贡徐乃嘉条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

8/3/17 候补把总倪镇清等条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

8/3/18 湖南布衣杨炽昌条陈。都察院代奏。(随手档)、(都察院代奏原件)

8/3/19 军机章京鲍心增呈请保举人才宜令同乡京官出具保状。(453)(随手档)

八月初四日(9月19日)

8/4/1 四川京官杨锐、骆成骧、高枏、王乃征、李征庸、傅增湘、乔树枏、曾鉴、汪世杰、郭灿、王荃善、高树、聂兴圻、蔡镇藩等请设立蜀学堂。(454)管理大学堂大臣孙家鼐代奏。处理：当日奉明发上谕：“孙家鼐奏四川京官四品卿衔内阁候补侍读杨锐等，呈请于京师设立蜀学堂，专教京员子弟及留京举贡生监据呈代奏一折。川省地属边远，学堂规模诚恐未易遽臻美备。现经该省京员，就京师建立学堂，以开风气，京员举贡学业有成，即可为乡里师资，所拟办法亦甚切实，杨锐等均著传旨嘉奖。所有捐银二万两之二品顶戴记名道李征庸，关心时务，慨输巨款，洵属好义急公，著赏给头品顶带。直隶津海关道李岷琛捐银二千两，云南候补道韩铎、兵部主事陈时利各捐银一千两，著一并传旨嘉奖。余照所拟办理。该部知道。”该呈当日送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)

8/4/2 大学堂提调、翰林院编修骆成骧请先定宰辅。(455)管理大学堂大臣孙家鼐代奏。(孙家鼐代奏原折)

8/4/3 宗人府主事宗室文渠条陈请以考试替代京察、宗学、八旗官学及京城各义塾聘请西学教习、官员士民出国游历由总理衙门给予护照。(456)宗人府代奏。(随手档)

8/4/4 吏部候补主事韦锦恩条陈裁武职以办民团、征收杜浮冒、除死刑犯外其余罪犯准其当工以赎。(457)吏部代奏。(随手档)、(吏部代奏原件)

8/4/5 礼部额外主事史悠瑞请改革水陆军制并设军医院。(458)礼部代奏。(随手档)、(礼部代奏原件)

8/4/6 户部候补郎中张仁溥条陈改试策论必先严考官、出使人员须有外交实绩、各关等机构收银元以防毁铜钱。(459)户部代奏。(随手档)、(户部代奏原件)

8/4/7 户部候补主事陶福履请将运丁屯地变价充饷。条陈后有军机章京所拟签条：“屯田征租已奉旨派奕劻、孙家鼐会同户部妥议具奏。所称变价一节，似觉诸多窒碍。应请毋庸置议。”(460)户部代奏。(户部代奏原件)

8/4/8 四品衔户部学习主事前出使英、法、义、比国随员陈星庚条陈更历法以顺天时、培八旗以固邦本、联舆国以借人才(聘请英国政治家数人)。(461)户部代奏。(户部代奏原件)

8/4/9 户部候补主事丁乃安条陈请将天津阅操改在南苑进行，内安慈圣之起居，外杜强邻之潜伺。(462)户部代奏。(户部代奏原件)

8/4/10 户部候补主事徐树昌条陈变法尤当变心、陆军宜精练、将材宜亟求、畿辅开水田、学习欧洲制造。(463)户部代奏。(户部代奏原件)

8/4/11 户部江西司学习主事杜德兴条陈请整顿民团。(464)户部代奏。(户部代奏原件)

8/4/12 五品衔刑部主事余和壘条陈京城修理街道请用西法办官督商办公司并借比利时款三百万，附清单一件。(465)刑部代奏。(随手

档)、(刑部代奏原件)

8/4/13 刑部主事杨承恩条陈：一、昭信股票不应停办；二、整顿厘金；三、铁路矿务设法招股；四、教堂应设保险；五、京师设煤气灯。(466)刑部代奏。(随手档)、(刑部代奏原件)

8/4/14 京察一等道府用工部营缮司郎中福润条陈请派总理衙门大臣、大学堂管学大臣、农工商总局总办往伊藤博文处同询日本明治维新一切，亟求日本各学新法；并片请驻外使馆翻译各国最新发明。(467)工部代奏。(随手档)、(工部代奏原件)

8/4/15 工部候补郎中林鹤年条陈。工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/16 工部候补员外郎秦树声条陈。工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/17 工部候补主事张润条陈两件：请推广学堂先改八旗官学，请按银一两折钱两千纳税以苏民困。(468)工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/18 工部都水司员外郎衔候补主事钱振清条陈帝德宜法祖、内政宜维新、外交宜推陈、河工宜变通四事。(469)工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/19 工部候补主事郑瀚光条陈(折片各一件)。工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/20 工部候补主事吕传恺条陈责成保举、慎选州县、复设巡按、先练团练、民教一体保护。(470)另片一件。工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/21 工部主事梁芝荣条陈请设立保商会。(471)工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/22 工部七品候补笔帖式宝信条陈请下旨停止一切捐纳。(472)工部代奏。(工部代奏原件)

8/4/23 翰林院编修、记名御史黄曾源条陈借才非现在所宜；伊藤

不宜优礼；请和俄以疑英日。(473)翰林院代奏。处理：均奉旨“存”，并送慈禧太后。(随手档)、(上谕档)、(翰林院代奏原件)

8/4/24 翰林院庶吉士陈骧条陈化陋规为经费在天津办学。(474)翰林院代奏。(随手档)、(翰林院代奏原件)

8/4/25 分省补用道、总理衙门章京朱樑济条陈保护地方等十策。(475)总理衙门代奏。(随手档)、(总理衙门代奏原折)

8/4/26 前秘鲁参赞直隶候补知县谢希傅条陈请派忠贤咨访伊藤博文、请裁各衙门书吏；(476)并片请广种咖啡以供出口。(477)总理衙门代奏。(随手档)、(总理衙门代奏原折)

八月初五日(9月20日)

8/5/1 文举人候补笔帖式三品宗室荣霖条陈请京师与各地铸造银元。(478)宗人府代奏。(宗人府代奏原件)

8/5/2 内阁候补中书赵镇条陈两件，其中一件为推广稻田以京畿开始。(479)内阁代递。(内阁代奏原件)(480)

8/5/3 户部候补主事杨祖兰请厘金改由商局商会筹办。(481)户部代奏。(随手档)

8/5/4 户部代奏条陈一件。

8/5/5 户部代奏条陈一件。(482)

8/5/6 记名理事同通兵部委署主事敦崇条陈开铁路广树艺练海军造器械。(483)兵部代奏。(随手档)

8/5/7 兵部候补主事邬质义条陈认真考试武员以拔将才。(484)兵部代奏。(随手档)

8/5/8 兵部职方司学习主事曾炳燝条陈请调张之洞入京，入赞廷枢，主持新政；附片请翰林院编修、检讨可捐俸保送各部员外郎。(485)兵部代奏。(随手档)

8/5/9 兵部候补主事费德保条陈京师修路巡街自来水事，另条陈兵部堂官、司员对于武职的考查。(486)兵部代奏。(随手档)

8/5/10 花翎五品顶带兵部笔帖式来存条陈请保留南漕。(487)兵部代奏。(随手档)

8/5/11 兵部代奏条陈一件。(488)

8/5/12 花翎二品顶带北洋委用道傅云龙请在京师设立武学堂训练旗营以练德操洋枪、请统一度量衡。(489)总理衙门代奏。(总理衙门代奏原件)

8/5/13 总理衙门代奏一件。

8/5/14 总理衙门代奏一件。(490)

8/5/15 翰林院庶吉士傅增湘条陈请将教案编纂成书下发各地。(491)翰林院代奏。(翰林院代奏原件)

8/5/16 都察院满都事兼经历长庆请八旗官学配备中学图书并以中学为体。(492)都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/5/17 镶白旗蒙古生员诚勤条陈两件：一、劾管学编修陆钟琦反对新政限制学习西学等事并请各官学设西学教习；二、上书时受佐领为难事请饬下各都统明白晓谕。(493)都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/5/18 翰林院编修柯劭忞等条陈。都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/5/19 候选郎中陈时政请开设上下议院并留伊藤博文参预新政。(494)都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/5/20 三品衔候选道前湖北黄州知府高蔚光请消除门户并删除繁文缛节，并附片两件：广西土匪将扰及湖南、贵州请加设防；京师修浚河道请查明铺户后再行。(495)都察院代奏。(都察院代奏原件)

8/5/21 湖北试用知县卢绍植条陈练兵事宜八项。(496)都察院代

奏。（都察院代奏原件）

8/5/22 四川大挑教职万科进条陈求贤佐改兵制练海军颁则例。
(497)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/23 直隶举人邹国桢条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/24 贵州平越州余庆县举人余坤培请集资归公发商以兴商务并
办理民团。(498)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/25 贵州举人胡东昌请去贿赂条子之弊并选理财管兵之材，并
片请总督专管练兵并诛叶志超等人以昭炯戒。(499)都察院代奏。（都察
院代奏原件）

8/5/26 教习知县广西举人李文诏条陈请调张之洞、陈宝箴入京主
政并请改明年为维新元年。(500)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/27 举人拣选知县廖润鸿条陈学堂团练农工商应州县划一。
(501)都察院代奏。（都察院代奏原件）、（《随手档》记为初六日）

8/5/28 四川叙州府富顺县举人卢庆家条陈请定限以清公务，并片
请各省督抚将灾荒电报都察院。(502)都察院代奏。（都察院代奏原
件）、（《随手档》记为初六日）

8/5/29 考取教习举人李海恩条陈。都察院代奏。（都察院代奏原
件）、（《随手档》记为初六日）

8/5/30 候选主事举人孔昭莱条陈用人理财兵制三大策。(503)都察
院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/31 安徽拔贡高溥昌条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/32 广东肇庆府拔贡伍梅条陈整顿吏治方法权操于上论公于
下。(504)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/33 四川拔贡梁正麟条陈天津阅操请轻车简从、微行密查、皇
太后止辇停銮，并请在出行期间慎简亲贵王公等监国。(505)都察院代

奏。（都察院代奏原件）、（《随手档》记为初六日）

8/5/34 考取八旗官学汉教习候选直隶州州判江苏拔贡田其田条陈请令各县测绘地图以利农业。(506)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/35 贵州拔贡吴绳武条陈免除衙规、允民间开矿、限制官绅奢华。(507)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/36 候选训导沈兆祯请参照西法在各省设善堂。(508)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/37 山西太原府太谷县监生温廷复条陈京师设劝工厂银元局仿洋街设巡捕。(509)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/38 直隶顺天府大兴县生员杨赞清条陈三件：士民上书若无同乡官具结，分别情况可以上书，并请派各省采访使；各省各地方有教堂教会者，派熟悉公法练达时务者治理；整理京师街道。(510)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/39 顺天民人杨可久条陈请仿湖北等地由顺天府设局收买银元以平其价。(511)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/5/40 内阁候补中书赵镇条陈两件。内阁代奏。（内阁代奏原件）

八月初六日（9月21日）

8/6/1 正蓝旗二等辅国将军溥绶条陈。宗人府代奏。（随手档）、（宗人府代奏原件）

8/6/2 四品宗室文举人候补笔帖式续昌条陈西国之法不足以仿效。(512)宗人府代奏。（随手档）、（宗人府代奏原件）

8/6/3 翰林院编修于受庆条陈。翰林院代奏。（随手档）、（翰林院代奏原件）

8/6/4 翰林院检讨江春霖条陈请以捐班考试录用定限三年。(513)

翰林院代奏。（随手档）、（翰林院代奏原件）

8/6/5 户部贵州司员外郎恩裕请满汉文武皆习兵法以储将才、请重金聘用西人翻译西书。(514)另片一件。户部代奏。（随手档）、（户部代奏原折）

8/6/6 兵部学习员外郎祁师曾条陈聘用伊藤博文、建陆军大学堂、保护利权等事。(515)兵部代奏。（随手档）、（兵部代奏原折）

8/6/7 兵部候补主事杨芾条陈请详绘各国各省地图，并片两件：请令出使大臣派员随时察访各国一切，电总理衙门，由总理衙门汇齐编表，按季编册发印，以便士子考章参阅；各省统计兵勇。(516)兵部代奏。（随手档）、（兵部代奏原折）

8/6/8 兵部学习主事唐樾森条陈：一、铸银币；二、责令词臣（翰林院等）翻译西书；三、矿务官员有专折上奏权；四、分段修铁路；五、仿瑞典国修水闸；六、轻罪犯人可罚款代刑；七、学额移至学堂；八、藩司之照磨、府同通之知事、道府州之库仓大使、州县之主簿、巡检、驿丞等可改为保护教堂的专官；九、兵丁集中镇压匪徒；十、赈灾以防民造反。(517)兵部代奏。（随手档）、（兵部代奏原折）

8/6/9 兵部学习七品小京官程鹏进呈沿海七省险要图、通筹海防全局策并请随使出访日本游学。(518)兵部代奏。（随手档）、（兵部代奏原折）

8/6/10 刑部学习主事张宝琛条陈两件：一、中外交涉宜编定则例援案办理；二、编教民诘奸民保富民。(519)刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/11 刑部主事冯镜濂条陈：一、设田土局以注册产业；二、开民智以利内政外交；三、以民事重于军国大计。另议漕粮改折、改官场陋习、延聘日本人才、学堂求实。(520)刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/12 刑部候补郎中英秀条陈南漕改折颇有损害。(521)刑部代奏。处理：八月初九日交总理衙门、孙家鼐、户部，奉旨：“刑部郎中英

秀呈请南漕改折无益有损等语，著奕劻、孙家鼐会同户部归入瑞澂折内一并议奏。”（随手档）、（刑部代奏原件）、（上谕档）

8/6/13 刑部主事区震条陈折二件、片一件，其中一折称为防止教案宜教民编籍、教民犯事归地方官讯办、教堂器物报官查核以便教案后赔偿有据、应请教皇派使中国防止各国公使出面施加压力。(522)刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/14 三品衔刑部郎中沈瑞琳条陈京师道路修理请仿西法设工程专局。(523)刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/15 五品衔刑部候补主事王者馨条陈京员士民上书须防藉端行私并称议院之设不可行。(524)刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/16 刑部候补主事余艮条陈。刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/17 刑部候补郭书堂条陈（折二件）。刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/18 刑部候补主事赵学曾条陈。刑部代奏。（随手档）、（刑部代奏原件）

8/6/19 密云镶黄旗满洲军功协领銜佐领兼前锋章京常贵条陈请设学堂练旗兵并改用利器。(525)密云副都统信恪代奏。（信恪代奏原件）

8/6/20 密云正黄旗满洲军功五品顶带骁骑校祥雯条陈加土烟税、开淤荒地、任命统帅、添练海军、练旗丁。(526)密云副都统信恪代奏。（信恪代奏原件）

8/6/21 镶白旗蒙古领催永寿条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/22 国子监肄业生陆望条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/23 试用县丞姜鹏条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/24 革员前贵州册亨州同张均条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/25 福建举人黄乃裳条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/26 四川举人罗凤翔条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/27 浙江举人施绍常条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/28 广东举人谢义谦条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/29 云南拔贡生胡在邦条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/30 河南拔贡生刘文明条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/31 江西拔贡生俞凤官条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/32 广东拔贡生詹大烈条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/33 江西已革举人胡寿民条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/34 直隶贡生孙宝贤条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/35 安徽附生郑召臣条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/36 四川附监生李治条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/37 四川副贡韩廷杰条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/38 候选未入流舒鸿猷条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/39 直隶愚民董明条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/6/40 总理衙门章京郑孝胥保萨镇冰。(527)总理衙门代奏。处理：当日电寄荣禄旨：“总理各国事务衙门章京候补道郑孝胥，奏保现充北洋通济练船管带官参将萨镇冰练习海军，兼习陆战，历年管带兵轮，痛除积习，操行尤属可信等语。究竟如何，著荣禄详细察看，据实具奏。”（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

8/6/41 北洋委用道傅云龙请铸银元。总理衙门代奏。处理：当日交总理衙门，奉旨：“北洋委用道傅云龙请立制造银钱总局，又侍讲学士秦绶章奏请由工务总局开铸银元一折，著总理各国事务衙门归入刘庆汾等前奏内一并妥议具奏。”（随手档）、（上谕档）、（总理衙门代奏原件）

8/6/42 北洋差委候选道严复录呈旧作一册，即《上今皇帝万言书》，要求变法。(528)总理衙门代奏。（总理衙门代奏原件）

8/6/43 无名条陈（残件）请在各部院、各省官员中实行月课制度，每五日小考一次，由堂官及督抚主持。学习内容为本部则例及西国相关的知识。(529)

八月初七日（9月22日）

8/7/1 裁缺光禄寺候补署正苏龙恂条陈（折、片各一件）。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/2 内阁候补中书林世焘、候选知县杜泽、广西拔贡严荣超条陈拟将广西贺县临江书院改为小学堂，请饬拨税银官租陋规为经费。都察院代奏。(530)（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/3 候选州判刘子丹条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/4 广西候补道田良条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/5 直隶廪生苗庆勋条陈（折二件）。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/6 山东拔贡张宝典条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/7 四川举人孙克勤条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/8 贵州举人杨鸿翥条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/9 教习知县宾宗瑛条陈（折、片各一件）。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/10 山东增生王化新条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/11 副指挥衔蒋宝树条陈并单一件、图说二份。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/12 山东拔贡蒋锡彤条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*

8/7/13 安徽廪生方嘉谷条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）*(531)

8/7/14 正蓝旗满洲文童庆升条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/15 试用知县杨宗汉条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/16 江苏补用知县赵钜弼条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/17 理问沈文灏条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/18 分省试用府经历张宗庆请设通议院等事。(532)都察院代

奏。（都察院代奏原件）

8/7/19 福建举人黄乃裳条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/20 福建举人王毓菁条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/21 福建举人梁鸿葆条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/22 浙江举人黄元寿条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/23 福建拔贡吴智仁条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/24 陕西拔贡张鸿琴条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/25 顺天拔贡王如恂条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/26 江苏监生薛闾鑫条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/27 安徽池州府监生沈恩燎条陈请皇帝巡视各地、分省办铁路、发行彩票、设博览会、设女学堂、练藏蒙藩兵、造木轮船、练水军、教养囚犯。(533)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/28 福建生员林轺存条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/29 山东附监生谭靖夫条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/7/30 已革参将金凤岐条陈精兵必用利器、裕财请先开矿、各省积弊太深、水源亟宜疏通。(534)都察院代奏。处理：当日明发上谕：“都察院代递已革参将金凤岐条陈一折。金凤岐前任江西吉安营参将，所犯各案情罪重大，经德寿等查明奏参，奉旨革职勒令回籍交地方官严加管束之人。兹复潜逃来京，实属瞻玩。著即递回原籍，交该地方官严加管束，不准在京逗留。该衙门知道。”（随手档）、（上谕档）

8/7/31 户部主事杨楷条陈。户部代奏。（随手档）、（户部代奏原件）

八月初八日（9月23日）

8/8/1 国子监学正李永镇请围剿匪。国子监代奏。（随手档）、（国子监代奏原件）⁽⁵³⁵⁾

八月初九日（9月24日）

8/9/1 户部主事改归知县繆润绂请求治不必太急。⁽⁵³⁶⁾繆润绂请对康梁等及四军机置以重典。⁽⁵³⁷⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/2 镶红旗文举人宗室寿岂条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/3 候选知府李作霖条陈山东河工办法。⁽⁵³⁸⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/4 五品衔候选知县宋梦槐条陈允臣民上奏、用化学改善农业、察吏治、核兵数。⁽⁵³⁹⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/5 浙江生员朱增麟条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/6 顺天府生高玉林条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/7 广东附贡生潘定祥条陈附片、图各一件。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/8 湖北拔贡陶炯照条陈。都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

8/9/9 顺天府大兴县民人夏雨田条陈耳心法不可不明仰教之道并自荐使用。⁽⁵⁴⁰⁾都察院代奏。（随手档）、（都察院代奏原件）

八月初十日（9月25日）

8/10/1 记名道府翰林院编修叶大道条陈内患急于外患请加意练

团。(541)翰林院代奏。处理：本日字寄各直省将军督抚，奉旨：“翰林院代奏编修叶大遒请加意练团，并速筹生计以固民心一折，著各直省将军督抚各按地方情形，将折内所陈各节悉心体察。如有可采之处，即行酌筹办理。”（随手档）、（上谕档）

八月十一日（9月26日）

8/11/1 同知衔候选知县姚金培条陈裁撤詹事府等衙门不合天地阴阳之道、农工商等新政可合入旧衙门办理。(542)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/11/2 前帮统新建陆军马队天津武备学堂教习花翎尽先都司巫炳修条陈请设行军武备学堂江附武备特科条陈一纸。(543)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/11/3 直隶保定府清苑县举人许涵志条陈君主之学宜贯中西、设宰相、重将权、地方官久任、蓄粮、民间禁用铜器、保护教堂、武备求新。(544)都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/11/4 河南拔贡冯喜堂条陈。都察院代奏。（都察院代奏原件）

8/11/5 候选詹事府主簿杨朝庆条陈当今之务在于收臣民之心，保全大局，不得有新法名目，不得存变法意见。(545)都察院代奏。（都察院代奏原折）

8/11/6 吉林奏留工部候补主事屠寄条陈中国维新当自同律度量衡始。吉林将军恩泽七月二十七日代奏，本日收到。（随手档）

8/11/7 孝陵奉祀礼部掌关防郎中瑞琛条陈请崇实学理、请统一度量衡。毓昆等八月初八日代奏，本日收到。（随手档）、（毓昆等代奏原件）

八月十八日（10月3日）

8/18/1 山东截取补用同知黄笃瓚条陈：一、各部院六堂官去其半不分满汉，军机处、总署设专官；二、裁减无用之文牍；三、漕粮改

折；四、铸钱官督商办；五、译西国有用之书；六、废武科；七、兵勇合一；八、山东河工派大员专任；九、停保奖。(546)山东巡抚张汝梅代奏。处理见下条。(随手档)

8/18/2 山东即用知县林朝圻条陈明是非、严赏罚、选督抚、定官制、勤考察、提耗羨、裁寺庙、昭民信。(547)山东巡抚张汝梅代奏。处理：奉朱批：“前已有旨，不应奏事人员概不准擅递封章，以后毋庸再为呈递。”(随手档)

八月二十一日(10月6日)

8/21/1 同知衔山西即用知县密昌墀条陈请在中西新旧之间取其中。(548)山西巡抚胡聘之代奏。处理：奉朱批：“前已有旨，不应奏事人员概不准擅递封章，以后毋庸再为呈递。”(随手档)

八月二十七日(10月12日)

8/27/1 前同知衔山西即用知县改吉林吉林府教授王寯颐条陈办新学堂等新政，全在于大学一经“日新又日新”。(549)吉林将军延茂代奏。处理：奉朱批：“前已有旨，不应奏事人员概不准擅递封章，嗣后毋庸再为呈递。”(随手档)

九月初八日(10月22日)

9/8/1 同知衔甘肃平凉县知县唐受桐条陈请行新政用新人。陕甘总督陶模代奏。(550)

无日期

无名条陈(残件)请变通官制、裁省文牍、漕粮改折、钱局官督商办、妥议译书局章程、分别劝惩办洋务者、废武科、兵勇合一、山东河务派重臣、暂停保奖科目。(551)

(1) “司员士民”是当时的称谓，语出于六月十五日军机处奏折与光绪帝谕旨，然并不准确。本文为叙述方便而沿用。实际可以上书的人为：京内各部院司员与小京官、笔帖式；在京的候选候补官员、士与民。后又扩大到外省地方官、士与民。

(2) 需要说明的是：一、人次即以一次上书为记，如多人上一书也为1人次，如一人7次上书即为7人次；二、件数是不精确的，因为许多人上书有附片等，有些在档案中反映出来了，即进入了统计；有些在档案中未反映出来，即无法进行统计，此数当是最小数；三、处置意见与上送慈禧太后数字，档案中有些表达不太清晰，即按我本人的理解进行统计，也可能会有误；四、八月初六日慈禧太后直接处理政务，此后的处理视为由慈禧太后直接处理；五、八月十一日以后，京内的上书停止了，但京外未奉到谕旨，仍在上书，其中山东、吉林、山西、甘肃还有7件，也包含在此。此外，有些细节上的差别，如八月初三日后上书实际上由慈禧太后处理，又如处置意见有实质性的和非实质性的，请读者再核对后文及附录。

(3) 其中《杰士上书汇录》（黄明同等主编：《康有为早期遗稿述评》，中山大学出版社，1988年）、《戊戌变法》（中国近代史资料丛刊，神州国光社，1953年）第2册，共有19件；《戊戌变法档案史料》（国家档案局明清档案部编，中华书局，1958年）收录了93件。我新发现的上书存于以下卷宗：《军机处录副补遗·戊戌变法项》；内政类戊戌变法项、职官项、其他项；财政类金融项、仓储项、其他项；综合类；文教类学校项。我查阅的卷宗还有军务类；外交类中日、中朝关系等项；财政类借款赔款项、经费项；文教类科举项等。

(4) 具体地说起来，主要是宗人府、内阁、军机处、总理衙门、六部、理藩院、都察院、内务府、翰林院、满洲蒙古汉军八旗、八旗两翼、侍卫处、步军统领衙门、各京营管营大臣、十三道监察御史、六科给事中、南书房翰林、日讲起居注官。此外，钦天监、太常寺、太仆寺、大理寺、鸿胪寺、国子监、銮仪卫、光禄寺、通政使司、詹事府、太医院、乐部、升平署等机构也有上奏权。

(5) 轮值情况为：吏部、户部、礼部、兵部、刑部、工部、内务府、理藩院八个一品衙门，每日按次由一个衙门轮值，八日一轮回；宗人府、钦天监、太常寺、太仆寺、都察院、大理寺、鸿胪寺、国子监、銮仪卫、光禄寺、翰林院、通政使司、詹事府十三个衙门，分成八拨，每日随固定的一品衙门轮值，其中宗人府、钦天监随礼部，太常寺、太仆寺随兵部，都察院、大理寺随刑部，国子监随内务府，銮仪卫、光禄寺随理藩院，翰林院随吏部，通政使司、詹事府随户部；镶黄旗、正黄旗、正白旗、正红旗、镶白旗、镶红旗、正蓝旗、镶蓝旗、八旗两翼、侍卫处十个军事单位，每日由一个单位轮值，十日一轮回。

(6) 《杰士上书汇录》，黄明同等主编：《康有为早期遗稿述评》，第262—263页。

(7) 详细的考证参见孔祥吉：《救亡图存的蓝图》，第13—14页。

(8) 《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/8。

(9) 汉人以同乡官印结作为其身份的证明，当然，同乡官出具印结也是有偿的。旗人则由其佐领等出具图片，“都察院收呈时，旗人必随图片，汉人必随有乡官印结，始

准代奏。”（镶白旗蒙古生员诚勤条陈，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/17，八月初五日都察院代奏）

(10) 四月十八日、二十六日为都察院轮值日一事，见各该日军机处《早事》。又，因为早朝时间太早，代奏须前一天准备。

(11) 《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/6。

(12) 见各该日军机处《随手档》、《上谕档》、《洋务档》。其中郑日敬等条陈，军机章京在《随手档》中注明“归箠”。

(13) 军机处《随手档》、《上谕档》、《洋务档》光绪二十四年闰三月初七日。

(14) 军机处《随手档》、《洋务档》光绪二十四年闰三月十五日。

(15) 军机处《随手档》、《洋务档》光绪二十四年闰三月十八日。又据军机处《早事》，该日不是都察院的轮值日。

(16) 军机处《随手档》、《洋务档》光绪二十四年闰三月二十三日。

(17) 军机处《电报档》光绪二十四年四月分，《军机处汉文档册》207/3-50-3/2047。又，当时军机处没有电报房，各省发来电报皆发至总理衙门，由总理衙门代奏。张汝梅一电虽未请代奏，但总理衙门已报告光绪帝。

(18) 军机处《洋务档》光绪二十四年四月初八日。

(19) 军机处《电报档》光绪二十四年四月分。文中“令”即知县之意，“守”即知府之意。

(20) 军机处《发电档》光绪二十四年四月，《军机处汉文档册》，207/3-50-3/2082。

(21) 详见文后附录。又，按照当时历法，二月至六月间还有闰三月。

(22) 康有为原呈见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第262—271页。

(23) 光绪帝收到奏折后，当日交总理衙门，奉旨：“总理各国事务王、大臣妥议具奏。”五月十四日，总理衙门议复，对康有为的提议基本予以否定。光绪帝对此非常不满，下旨：“暂存。”五月十六日，光绪帝将康有为的奏折再交总理衙门，下旨：“著该衙门另行妥议具奏。”五月二十五日，总理衙门请旨：康有为条陈牵涉大政，请光绪帝“特派王、大臣，会同臣衙门议奏”。光绪帝对此朱批：“著军机大臣会同总理各国事务王、大臣，切实筹议具奏，毋得空言搪塞。”（总理衙门议复奏折及请旨奏折见《戊戌变法档案史料》，第7—9页。光绪帝五月十四日、十六日旨意，见该日军机处《洋务档》、《上谕档》）

(24) 军机处议复奏折见《戊戌变法档案史料》，第9—11页。

(25) 《上谕档》光绪二十四年六月十五日。

(26) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/28。该条陈奉旨“留中”，并于当日送慈禧太后。看来很可能真为机密之事。

(27) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/30。

(28) 王照：《关于戊戌政变的新史料》，《戊戌变法》，第4册，第331—332页。

(29) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月十六日。

(30) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月十七日。

(31) 如七月二十日，内阁为内阁候补中书王景沂、龙学泰条陈的代奏原折称：“谨将原折令该员自行封固，由臣代为呈递。”（见内阁代奏原折，《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/13）

(32) 《戊戌变法》，第2册，第503页。

(33) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月十九日。

(34) 详见文后附录。从七月二十日至八月初五日，仅七月二十三日一日未收到上书。

(35) 奎彰该条陈见《戊戌变法档案史料》，第53—54页。该月二十七日，交大学堂，奉旨：“刑部代奏笔帖式奎彰自请出洋一折，著管理大学堂孙家鼐察看具奏。”八月二十六日，孙家鼐议复“应毋庸议”。参见各该日军机处《随手档》、《上谕档》及孙家鼐原片。

(36) 奎彰附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/56，七月二十四日刑部代奏。

(37) 我所看见的另一件描写其上书过程的档案，是镶白旗蒙古賸音佐领下生员诚勤八月初四日的条陈：“条陈事件汉人多而八旗较少，岂无欲言之人，抑无欲言之事，以图片难以印结故。”“八旗佐领少见多怪，畏事喜功，其积习如出一辙。微末士人有为条陈取其图片者，白眼阻格，在所不免。奴才两次上书均费尽千万言，迟至五六日，始以参佐领派令冠带同至本都统崇礼私宅，回明都统曰可，然后发给图片。斯时也观其容貌，犹有难色，以为封章所言，或触君怒，势必追累其身。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/17）

(38) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十四日。

(39) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十七日。

(40) 军机处《电寄档》光绪二十四年七月二十七日。又该日《随手档》所记该条下有小注：“缮稿递上，朱改发下，另缮，由堂交总署。”意即军机处拟电旨稿递上光绪帝，经朱笔改后发下，另抄一份，由军机大臣交总理衙门发电。

(41) 其第一件地方官上书为江西巡抚邓华熙所上袁昶条陈，其具体代奏时间与方式，我尚未能查清，但六月二十日光绪帝交军机大臣议复。详见文后附录。

(42) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十七日。

(43) 军机处《电寄档》、《随手档》光绪二十四年七月二十八日。

(44) 二月初八日至六月十五日的上书处理，前已说明。从六月十六日起至七月十八日，共收到上书25人次共31件，其中处理了28件，上呈慈禧太后27件。详见文后附录。

(45) 军机处《上谕档》、《随手档》光绪二十四年七月十九日。

(46) 《引见档》光绪二十四年七月十九日，台北故宫博物院文献馆藏。

(47) 军机处《早事》光绪二十四年七月十九日。《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》。（《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）

(48) 军机处《早事档》光绪二十四年七月十九日。

(49) 军机处《随手档》、《上谕档》、《电寄档》、《洋务档》光绪二十四年七月十九日。

(50) 除在《上谕档》中有抄件外，该名单之原件见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/14。

(51) 陈宝箴原折见《戊戌变法档案史料》，第160—163页。七月十三日收到，当日明发谕旨：“陈宝箴奏遵保人才开单呈览各一折。湖南候补道夏献铭、试用道黄炳离、降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、湖北试用道薛华培、候选道左孝同，以上各员在京者，著各该衙门传知该员预备召见，其余均由各该督抚抚知来京，一体预备召见。”（《上谕档》光绪二十四年七月十三日）又据军机处《保举人员》一簿册，恽祖祁曾于光绪二十二年正月二十五日由署两江总督张之洞保举；杨锐曾于光绪二十三年二月十五日由南书房翰林张百熙保举。召见日期见《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》。（《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）

(52) 王锡蕃原折见《戊戌变法档案史料》，第163—164页，当日奉明发上谕：“少詹事王锡蕃奏敬保通达时务人才一折。福建兴泉永道周莲业经电谕来京预备召见，现尚在籍之四川候补道沈翊清、北洋差委候选道严复，著边宝泉、荣禄饬令该员等来京，预备召见。内阁候补中书林旭，著该衙门传知该员预备召见。”（《上谕档》光绪二十四年七月十三日）其召见日期见《光绪二十四年京官召见单》。（《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）

(53) 光绪二十四年四月二十五日，明发上谕：“翰林院侍读学士徐致靖奏，保举通达时务人才一折。工部主事康有为、刑部主事张元济均著本月二十八日预备召见。湖南盐法长宝道黄遵宪、江苏候补知府谭嗣同送部引见。广东举人梁启超著总理衙门察看具奏。”（见该日《上谕档》）谭嗣同来京一事，光绪帝曾多次发电催促。谭嗣同到京后于七月十九日参加吏部带领的引见，当日军机处交吏部，本日贵部带领引见之江苏候补知府谭嗣同，奉旨：“著于二十日预备召见。”（见该日《上谕档》、《引见档》）军机处档案中还有一没有标记的材料：“明保江苏候补知府谭嗣同，旨：‘著以知府仍发江苏，尽先补用，并交军机处存记。’”二十日谭被召见事，见《光绪二十四年外官召见单》。（《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）

(54) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十日。

(55) 《戊戌变法》，第2册，第572页。

(56) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十二日。

(57) 即户部主事程式谷、谷如墉、闵荷生条陈，国子监学正学录黄赞枢条陈。详见文后附录。

(58) 七月二十四日的军机处奏片称，当日57件奏折、条陈中有14件奉有谕旨，“谨将原折恭呈慈览。其余折、呈俟核议奏明办理后，再行恭呈慈览。”此处又提出了“核议”、“奏明”、“办理”，再“恭呈慈览”四个步骤。此后在七月二十五日至八月初一日的军机处奏片中都有相似的提法。（见各日军机处《上谕档》）

(59) 恩溥条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/28，七月二十七日兵部代奏。

(60) 宋汝淮条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/23，七月二十七日都察院代奏。

(61) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初三日。

(62) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初七日。

(63) 陈采兰条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/22，七月二十八日都察院代奏。

(64) 张鸿鼎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/90，七月二十八日都察院代奏。

(65) 孙宝璋条陈四册见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/2、3、4、5，七月二十八日都察院代奏。

(66) 郭连山条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/2，八月初三日都察院代奏。

(67) 陶福履条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/572，八月初四日户部代奏。

(68) 《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/124/6149/45。

(69) 《军机处录副·光绪朝·财政类·金融货币项》，3/137/6684/38。

(70) 《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/113。

(71) 《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/114。

(72) 《戊戌变法档案史料》，第464—465页。又，缪润绂所称两次上书为七月十九日、二十九日。十九日上书不是由新任四章京处理，当日奉旨“存”，并报慈禧太后；二十九日上书没有处理意见。

(73) 参见前章《戊戌政变的时间、过程与原委》，并见本文附录。

(74) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初三日。

(75) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初四日。

(76) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初五日。

(77) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月十一日。

(78) 军机处《随手档》光绪二十四年八月十一日。

(79) 军机处《随手档》光绪二十四年八月十八日。

(80) 《戊戌变法》，第2册，第572页。

(81) 《戊戌变法》，第2册，第571页。

(82) 徐树昌条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/49，八月初四日户部代奏。

(83) 详见文后附录八月初六日条。

(84) 杨锐、刘光第、谭嗣同于八月初八日清晨被捕，林旭于初九日被捕，林是因为当日不在寓所而于次日被捕。

(85) 孙宝璋条陈四册见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/2、3、4、5，七月二十八日都察院代奏。军机章京签条内容见前文。

(86) 江西优贡就职候选训导沈兆祚在上书中便请各省遍设报馆。其称英国报纸有二千三百五十家，美国有一万四千一百五十家，法国有一千二百三十余家，德国有二千三百五十余家，俄国最少，亦有四百三十家。日本仿泰西，近闻亦有数百家。中国报馆起始于上海，总计不过数十家。“现在京师既经瑞澂创办，官绅士民，又经谕飭顺天府尹、及五城御史切实劝谕。应请旨飭下各省督抚，并传知藩臬道府，一体切实劝谕官绅士民，凡已有报馆者，极力筹款推广。其未有报馆者，尤宜赶紧集议开办。”他的报馆认识为“上宣德意，下达民情，尤以除壅阏隔阂之弊。”（《戊戌变法档案史料》，第457—458页，八月初三日都察院代奏）

(87) 除了前引奎彰自荐去日本留学外，还有许多人上书时自荐。如前出使各国参将兼头等翻译官花翎总兵銜副将陈季同，自请出使比利时，并称其与比利时国王关系甚好，“由其与比国联系，请各国公保。”（见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/11）又如顺天府大兴县民人夏雨田条陈称：耳心法不可不明仰教之道。他上书中连意思都说不太清楚，但自荐使用。（见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/23）又如国子监候补学正学录黄赞枢上书中竟称西人军事不足畏，建议募御侮军四万人，训练以短刀、藤牌、开山炮、八尺抬枪，以己之长攻敌之短。其核心的意思是要求报效。（见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/49）这样的事例在条陈中比比皆是，还有许多人虽没有明说，但其求显达的意思还是流露出来了。

(88) 除了王照外，另一个明显的事例是分发云南记名遇缺简放总兵讷钦巴鲁图张绍模。他于七月十二日通过都察院代奏条陈（见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/13），当日送慈禧太后。七月十六日被召见，二十八日出任贵州古州镇总兵，八月二十五日请训出京。（见各该日军机处《早事》、《上谕档》、《光绪二十四年外官召见单》）当然也有人因此而获罪。如已革参将金凤岐此时来京活动，见此情形而上一条陈。从内容来看，实属抄录当时的流行词句，且前言不搭后语，其重点在于能够重新复出。但他找不到愿意为其具结的同乡官。直至八月初七日政变之后，都察院才为其代奏，并说明了情况：“查该参将前在江西吉安营任内，经巡抚德寿查明，该员纵容伊戚，带兵索诈吉安店铺，得赃属实。并包庇私宰耕牛，暨流娼收受规礼，抢取铺户笼鸟，又将追夺之人殴伤，屡次游街跑马，撞损沿街物件，均属实有其事。并因奉旨裁减制兵，有纵兵滋闹情弊。专折奏参于光绪二十二年八月，钦奉谕旨：革职勒令回籍，交地方官严加管束之员。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/3）当日奉明发上谕：“著即递回原籍，交该地方官严加管束，不准在京逗留。”（军机处《上谕档》、《随手档》光绪二十四年八月初七日）

(89) 李文诰条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，

3/108/5617/27，八月初五日都察院代奏。所称七月十四日、十八日、二十二日、三十日上了十二件条陈，都察院实际代奏时间为七月十九日、二十四日、八月初一日。又，该条陈中称他还就改定官制、划一学校，“另折条上言之”，以此而计，李文诰上书至少为14件。

(90) 罗志田教授于《近代史研究》1999年第3期发表《“天朝”怎样开始“崩溃”：鸦片战争的现代诠释》一文，对拙著《天朝的崩溃：鸦片战争再研究》提出批评。该文后多有转载，引起了一些误解，以为我与罗教授之间有了猜隙。为此我略作说明：我与罗教授相识于1995年深圳，当时拙著刚出，已引起罗教授的注意，为此我请他写一书评，蒙其慷慨允之。很快罗教授即将书评稿寄来给我。由于我当时的处境，某刊物未能及时发表。1999年初《近代史研究》希望发表一些批评性的书评，以改变当时书评捧人之风。我即向该刊主编曾业英先生推荐此稿，很快发表。与先前一稿相比，正式发表的一稿，我觉得罗教授添了不少好话。我记得罗教授曾问我对其书评的意见，我答之：蒙学术之批评，如沐春风；拙著能得罗教授书评见爱，是一幸事。尽管《近代史研究》和罗教授本人一直希望我作复，但我却拖了下来。

罗教授对我的主要批评在于，我提出以“当时的道德观念、思维方式与行为规范去理解历史”，即用“当时的观念合情合理地解释当事人的思想和行为”，而在事实上我做得恰好相反。对于这一批评，我是不认可的。历史研究实际上分两个层面：一是历史的本体，其追求的是真，应回到“当时”；另一是历史学家的认识，这是作者本人的，只能处于“当代”。在拙著中，这两点是可以分得开的，几乎所有我本人的认识都不客气地使用了第一人称，以示区别。我并没有用“当代情理”去解释去理解“当事人的思想和行为”，但我只能用“当代情理”去评价去分析“当事人的思想和行为”。我的问题是，在我的“理解”、“解释”的过程中是否真能做到返回“当时”，对此只能尽我之努力，我在拙作的自序中自辩地写道“求真毕竟是历史学家不灭的梦境”。罗教授对我的另一个批评是“倒放电影”。他称：“《天朝》一书的结构安排体现出非常清晰的思路，但几乎所有史实都指向（恐怕作者早已得出的）同一结论。”对此我是承认的，但是，此是否即可称为“倒放电影”，多少使我不解。历史研究是历史学家的主观活动，历史著作也不可能留下“一些看上去与结局关系不大的枝节”。问题在于，结论是否从研究中得出。我对鸦片战争的研究超过了十年，结论恐怕似不能说是“早已得出”。若将所有的枝节全部保存，那将提出了历史学的难点：怎么写？写多少字？什么是不合逻辑的历史真相？什么是历史学家的思维逻辑？历史学家的主观研究中应时时注意恢复其本人所忽略的枝节？反过来说，历史学家的著作由于其本人的思路清晰，即应疑惑历史是否会这样逻辑地发展？以上是我与罗教授在历史观上的差别，窃以为罗教授提出的“当时”与“当代”、“思路”与“枝节”，也同样会存在于罗教授本人的研究之中。下面就罗教授提出的具体问题作简复：一、清朝在鸦片战争中必败这一结论，并不是仅在装备与战术层面做出的，与此结论相关的还有战略、人员给养补给、政治、军费、士气诸方面的研究，对此不能以日军侵台、北伐战争作简单相比。“复仇神号”是当时的先进战舰，但在清方文献中看不出威慑作用，我在书中引用最多的英文文献正是《复仇神号航行作战记》。二、三元里中的“爱国主义”之分析，是针对研究先进者而发，是有所指的，拙著中的许多议论也是针对研究先进的，并非是自我“增字”以“解经”。三、“中国是一个世界而不是世界的一部分”，语出于李文森评梁启超，我因当时手中没有原著而未作注，是不对的。（真对不起，我因在客舍无此书，还不能作注）我因李文森此

语甚为美丽而印象深刻（China is a world, not a part of the world），故有此引用。这本是一种形象的说法（汉语中的“天下”，似又可作“world”），是否因此该进入罗教授的“华”、“夷”本非一“世界”的细辨，我还说不太好，但觉得似非为“牙慧”。四、罗教授所示“口吐真言”毛病，我当在今后研究中注意。但我也可以开玩笑地说，罗教授的这一书评中也有“口吐真言”之风。一个作者经常不可能说明其全部的论证过程，也不可能不自信地说出他的结论。当然，我应注意对于重要的结论详细开列其论证的全过程。

罗教授的书评长达万余言，在此仅以千余字在文注中作复，不太礼貌。1999年，当罗教授的书评发表时，我刚调入北京大学，为开课之事忙得不可开交，等转过身来，时过一年，我以为再做此讳疾忌医、拒不认错，甚至有点“反攻倒算”式的答复，也许会有添足之嫌。2003年12月，有学生告我，罗教授的书评已贴在历史系的网页上，我因客舍上网不便，请好友下载来看。由此得出两点：一、时间虽已过去四年多，但账还逃不掉，须有一正面回答。二、贴者有点见过招、看热闹之意，我反过来似不应满足其好奇心。我正在写作本文，恰又“旧病”重犯，于是在文注中仅此简复罗教授，以示旧账不再入新年。需要说明的是，此复虽简，但不影响我在内心中对罗教授的学问与人格的尊重。（2003年12月31日）

(91) 康有为原呈见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第262—271页。

(92) 李钟豫条陈见《戊戌变法档案史料》，第184—186页，七月三十日兵部代奏。

(93) 该残件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/21。原件注明日期为七月二十七日。

(94) 兵部候补主事费德保条陈，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/13，八月初五日由兵部代奏。

(95) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日由都察院代奏。

(96) 户部主事齐令辰条陈，《戊戌变法档案史料》，第77—78页。七月二十八日户部代奏。

(97) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日由都察院代奏。

(98) 候选知州前内阁中书涂步衢条陈之附片，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/27，七月二十九日由都察院代奏。

(99) 《戊戌变法》，第2册，第570页。

(100) 卢庆家条陈见《戊戌变法档案史料》，第200—202页。八月初五日都察院代奏。

(101) 胡东昌条陈见《戊戌变法档案史料》，第199—200页，第364页。八月初五日都察院代奏。

(102) 当时的军机处首席军机是礼亲王世铎，其他军机大臣为：翁同龢兼总理衙门

大臣、户部尚书（后被革），刚毅兼协办大学士、兵部尚书，钱应溥兼工部尚书（长期生病），廖寿恒兼总理衙门大臣、刑部尚书，王文韶兼总理衙门大臣、户部尚书、管理铁路矿务大臣，裕禄兼署镶蓝旗汉军都统（后补礼部尚书）、总理衙门大臣。总理衙门首席大臣为奕劻兼任颐和园工程处大臣、御前大臣，主要在慈禧太后身边，其他大臣为：李鸿章兼大学士（后被免），崇礼兼刑部尚书、步军统领，张荫桓兼户部侍郎、管理铁路矿务大臣，许应骙兼礼部尚书（后被革），敬信兼工部尚书（后被免）。

(103) 前驻秘鲁参赞直隶候補知县谢希傅条陈，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/47。八月初四日由总理衙门代奏。此外，内阁、翰林院也不用书吏。

(104) 聂兴圻条陈见《戊戌变法档案史料》，第72—73页。七月二十八日户部代奏。

(105) 张鸿鼎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/90，七月二十八日由都察院代奏。

(106) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日由都察院代奏。

(107) 六月十一日，内阁奉上谕：“李端棻奏请删改《则例》等语，各衙门咸有例案，勒为成书，斟酌画一，不特易于遵行，兼可杜胥吏任意准驳之弊，法至善也。乃阅时既久，各衙门例案太繁，堂司各官不能尽记，吏胥因縁为奸，舞文弄法，无所不至。时或舍例引案，尤多牵混附会，无论或准或驳，皆持例案为藏身之固。是非大加删订，使之归于简易不可。著各部院堂官督饬司员，各将该衙门旧例，细心□绎。其有语涉两歧易滋弊混，或貌似详细揆之情理实多窒碍者，概行删去。另订简明则例，奏准施行。尤不得藉口无例可援，滥引成案，致启弊端。如有事属创办，不能以成例相绳者，准该衙门随时据实声明，请旨办理。仍按衙门繁简，立定限期，督饬司员迅速办竣具奏。”七月十七日，内阁奉上谕：“昨据吏部、户部奏删定则例办理情形，当经谕令将核定例章仿照史表，分门别类，列为一表，使人易晓。因思删定则例各衙门当照此办理，以归划一。著该堂官督饬司员，悉心编辑，毋稍纷歧。”七月二十七日，内阁奉上谕：“瑞洵奏请考试司员等语。司员贤否为任职授事所关，曾经谕令各部院堂官考试，著即懍遵谕旨，认真试以策论，秉公分别去取。笔帖式亦著一律考试。又编修赵炳麟奏整顿部务，拟令司员逐日到署办事拟稿，藉知司员优劣等语。所言尚属核实，著各部院堂官即行认真整顿。”（见各该日军机处《上谕档》）

(108) 沈瑞琳条陈见《戊戌变法档案史料》，第178—181页。七月二十八日由刑部代奏。

(109) 蔡镇藩条陈见《戊戌变法》，第2册，第381—392页。又该件为节本，原件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/52，八月初一日户部代奏。当日奉明发谕旨：“户部奏代递主事蔡镇藩请审官定职以成新政一折。朕详加披阅，除御史规复巡按旧制、各关监督改为关道两节应毋庸议外，其余所陈各条，具有条理，深得综核名实之意，可以见诸施行。著军机大臣会同大学士、各部院并翰林、科、道各官详议具奏。”该呈当日送慈禧太后。（见该日军机处《随手档》、《上谕档》）

(110) 该残件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/21。原件注明日

期为七月二十七日。

(111) 齐令辰条陈见《戊戌变法档案史料》，第74—81页。七月二十八日户部代奏。

(112) 李长生条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/14，七月二十九日都察院代奏。

(113) 宝熙条陈见《戊戌变法档案史料》，第125—129页。八月初二日翰林院代奏。

(114) 谢希傅条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/47，八月初四日总理衙门代奏。

(115) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日由都察院代奏。

(116) 见《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，3/146/7210/16。原折日期为八月初六日。

(117) 黄笃瓚条陈见《戊戌变法档案史料》，第150—153页。八月十八日为收到日期。

(118) 延嵩寿条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/12，七月二十四日都察院代奏。

(119) 詹大烈条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/14，七月二十四日都察院代奏。

(120) 于翰镇条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/4，七月二十四日都察院代奏。

(121) 林世焘等人条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/7，八月初七日由都察院代奏。此上书的目的是将该陋规划作学堂费用。“番摊”、“闹姓”为当时流行的赌博。

(122) 暴翔云条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/37，七月二十九日工部代奏。

(123) 伍梅条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/10，八月初五日都察院代奏。

(124) 吴绳武条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/6，八月初五日都察院代奏。

(125) 关冕钧条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/55，八月初一日翰林院代奏。

(126) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日都察院代奏。

(127) 杨承恩条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/33，八月初四日刑部代奏。

(128) 卢庆家条陈见《戊戌变法档案史料》，第200—202页，八月初五日都察院代奏。

(129) 冯镜濂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/21，八月初六日刑部代奏。

(130) 恒谦条陈见《戊戌变法档案史料》，第176—177页，七月二十四日内阁代奏。

(131) 宁述俞条陈见《戊戌变法档案史料》，第49—53页，七月二十二日户部代奏。

(132) 涂步衢条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/26，七月二十九日都察院代奏。

(133) 王宾基条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/26，七月二十七日吏部代奏。

(134) 谢希傅条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/47，八月初四日总理衙门代奏。

(135) 王凤文条陈见《戊戌变法档案史料》，第173—174页，七月二十二日户部代奏。

(136) 何肇勋条陈见《戊戌变法档案史料》，第188—191页，七月二十九日工部代奏。

(137) 李文诏条陈见《戊戌变法档案史料》，第192—193页，七月十九日都察院代奏。

(138) 高向瀛条陈见《戊戌变法档案史料》，第193—194页，八月初二日国子监代奏。

(139) 王景沂该呈见《戊戌变法档案史料》，第183—184页。七月二十九日内阁代奏。

(140) 张元济条陈见《戊戌变法档案史料》，第42—49页。七月二十一日总理衙门代奏。

(141) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十一日。“留中”即为留在宫中，意为留在皇帝身边。此类奏折军机处都不得与闻。理论上说，“留中”只有上奏人和皇帝两人知道，但实际上也有外泄的。

(142) 张元济条陈见《戊戌变法档案史料》，第195—196页。八月初三日由总理衙门代奏。

(143) 当时已裁詹事府等六个衙门，官员的安排已成问题。许多人认为可将他们安排到新设置的机构，司员士民上书中对此也有反映。户部主事吴锡鸾上书中称，裁汰衙门的官员若归并内阁各部补用，将使内阁、各部因裁而冗。“方今各省设立铁路矿务农工商各局，及大小学堂亦均开办，宜将各员量材发往各局差遣，俾资历练。其通洋文者，准允小学堂教习，其年少聪悟者，选送大学堂肄业，学成后再行酌用。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/100，七月二十五日户部代奏）户部候

补主事陶福履称，裁员时须注重书吏、幕友的安排，一些资深幕友可以铨补书吏（即仓大使之类）。有功名的书吏幕友“可由管学大臣派充各省府州县学堂教习，或由农工商总局大臣派办各省分局事务”。（《戊戌变法档案史料》，第40—41页，七月二十二日户部代奏）

（144）洪汝冲条陈见《戊戌变法》，第2册，第362—366页。七月二十四日刑部代奏。其中关于中日“合邦”的建策写得不甚清楚，我看了多次，也不知其意究竟是建立“联邦”，还是建立“同盟”。很可能他本人也不知道其中的区别。

（145）康有为的《戊戌奏稿》中有迁都江南之奏折，虽不能证实当年确曾上之，但可以证明确是其本人为之，当有此心。伊藤博文到京后，康有为曾于八月初三日与之见面，初五日，即光绪帝接见的当日，由杨深秀出奏“借箸”，并称“勿嫌合邦之名为不美”。康有为其《我史》中提到，他与日本公使矢野文雄谈过“合邦”之事，尽管我还没有查到相应的日本记录。当时康有为主张联英日，三月初三日曾经通过总理衙门上书言之。

（146）见该日军机处《随手档》、《上谕档》。

（147）八月十七日，军机大臣王文韶、廖寿恒上一奏片，称“遵查李岳瑞、洪汝冲并无请假辞署”。此时正是追查王照之时，王文韶、廖寿恒的奏片当属其对上朝时慈禧太后查问的答复。当日奉旨，交总理衙门、刑部，军机大臣面奉谕旨：“工部主事总理衙门章京李岳瑞、刑部主事洪汝冲均著该衙门堂官随时察看。”二十三日，又下一道谕旨：“詹事府少詹事王锡蕃、工部主事李岳瑞、刑部主事张元济均著即行革职，永不叙用。”（见各该日军机处《随手档》、《上谕档》）张、李的处理很可能是因其在上书中的激烈言词所致。

（148）关榕祚条陈见《戊戌变法档案史料》，第167页。八月初二日吏部代奏。

（149）如户部候补主事聂兴圻上书中称：“设农爵以优待大臣……维新守旧两党，自必各以为是，参用之，则有碍维新之大局，革黜之，宜谅守旧之素心。臣以为莫若仿古昔大臣复辟明农之意，明着为典，设农爵三等，令大员守旧不化者，加以农爵，令其退休田间，讲明农学，为诸农倡。”其余还有明教、实兵、分练京旗、厘金多征分成归己、枢臣给予优廉、地方官考成、设客卿留外国人、设联省、令新进人士推举人才等。（《戊戌变法档案史料》，第71—74页。七月二十八日户部代奏）其自认为维新一派，但较温和。

（150）李文诏条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/27，八月初五日都察院代奏。

（151）高蔚光条陈见《戊戌变法档案史料》，第14页，八月初五日都察院代奏。

（152）祁永膺条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/24，七月二十七日内阁代奏。闵荷生条陈见《戊戌变法档案史料》，第132—133页，八月初三日户部代奏。曾炳燠条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/12，八月初五日兵部代奏。相关的分析见本书《戊戌年张之洞召京与沙市事件的处理》。此外，还有一些上书推荐张之洞，除前引户部主事王凤文上书外，另有刑部奉天司候补主事周金浑。（《戊戌变法档案史料》，第108—110页，七月二十八日刑部代奏）

（153）如三品衔兵部候补郎中何成浚在其条陈中称：“俄之彼得、英之维多利亚、

德之威廉（威廉）、日本之睦仁此四君皆杰出一时。揆之仁义虽未尽合，然其事绩不无可取。”“飭下臣工以学校、兵制、商务、农政、建官、理财等类为纲，以此四君事迹为目，编列成帙。择其善者，斟酌施行。”“又历观致治之君，必有其一二硕辅，汉之萧、曹，唐之房、杜，近如德之俾思麦、日本之伊藤。”他没有提出人选，只是称“知人善任，惟在圣裁”。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/43，七月三十日兵部代奏）又如直隶保定府清苑县举人许涵志上书中称：设置宰相，“皇上亟选老成练达、德高量宏，体国爱民，怜才重士者为宰相，使其位尊于六部之上，参预机宜，整顿国政。朝廷之事即秉公而无私，众口之陈自取精而不杂。”其余另有重将权、地方官久任、蓄粮、民间禁用铜器、保护教堂、武备求新等策。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/20，八月十一日都察院代奏）

（154）万科进条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/34，八月初五日都察院代奏。

（155）骆成驥条陈见《戊戌变法档案史料》，第197—199页。八月初五日大学堂代奏。

（156）见《内外臣工遵保使才人员名单》，《军机处簿册》第58号第1盒《保举各项底簿档案》；《光绪二十四年外官召见单》，《宫中杂件》〔旧整〕第915包；军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十四日。

（157）郑孝胥条陈见《戊戌变法档案史料》，第11—12页，七月二十九日总理衙门代奏。

（158）濮子潼条陈、附片见《戊戌变法档案史料》，第12—13页，第168页，八月初三日上呈，他本人曾是军机章京，未见代呈之记录，可能由某军机大臣代呈。

（159）曾廉条陈及附片见《戊戌变法》，第2册，第489—503页，七月二十七日都察院代奏。

（160）缪润绂条陈见《戊戌变法档案史料》，第118—125页，七月二十日都察院代奏。又据《随手档》等，都察院除此次外还于七月十九日、八月初九日为其代奏上书。

（161）黄曾源借才非宜条陈见《戊戌变法档案史料》，第168—169页。又《请和俄以疑英日片》见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/22，八月初四日翰林院代奏。另一片名称见该日军机处《随手档》。

（162）王者馨条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/20，八月初六日刑部代奏。

（163）姚金培条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/19，八月十一日都察院代奏。

（164）杨朝庆条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/46，八月十一日都察院代奏。

（165）《戊戌变法》，第2册，第236页。

（166）《戊戌变法档案史料》，第172页。

（167）冯秉钺条陈见《戊戌变法档案史料》，第413—414页。七月二十六日都察

院代奏。

(168) 诚勤条陈见《戊戌变法档案史料》，第186—188页，七月二十七日都察院代奏。

(169) 恒年条陈见《戊戌变法档案史料》，第106—108页，七月二十九日户部代奏。

(170) 陈时政条陈见《戊戌变法档案史料》，第196—197页，八月初五日都察院代奏。

(171) 王者警条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/20，八月初六日刑部代奏。

(172) 张宗庆条陈见《戊戌变法档案史料》，第146—150页，八月初七日都察院代奏。

(173) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十日。

(174) 宋梦槐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/89，八月初九日都察院代奏。

(175) 冯镜濂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/21，八月初六日刑部代奏。

(176) 高世芬条陈见《戊戌变法档案史料》，第191—192页，七月二十四日都察院代奏。

(177) 虽说《戊戌奏稿》中有大量作伪，但只是在是否上呈、是否修改方面应慎重待之，从思想史的角度来看，却为今天提供了更多的版本，并有可能更细致地说明康有为的真实思想。从军机处《随手档》、《上谕档》来看：康有为在五月初四日进呈过《孔子改制考》，该书也上呈慈禧太后；五月二十九日，孙家鼐上奏称该书“孔子改制称王字样宜亟删除”，奉旨：“著孙家鼐传知康有为遵照。”他的其余中学著作是否进呈，档案中未见记录。但我看到了一件档案：光绪二十四年八月初二日“总理衙门收上海道蔡钧文”：“本年七月十一日奉宪署蒸电，内开《时务报》第五十一册所载各书目，现奉旨签出交沪关购办，希即照单开念八种迅速购齐运京，幸勿稍迟是要，仍望电复。书目列后：《南海先生五上书记》、《上古茫昧无稽考》、《周末诸子并起创教考》、《诸子创教改制考》、《诸子改制托古考》、《诸子争教互攻考》、《墨老弟子后学考（表附）》、《儒教为孔子所创考》、《孔子为制法之王考》、《孔子创儒教改制考》、《六经皆孔子改制所作考》、《孔子改制托古考》、《孔子改制法尧舜文王考》、《孔子改制弟子时人据旧制问难考》、《诸子攻儒考》、《墨老攻儒尤盛考》、《儒墨交攻考》、《儒攻诸子考》、《儒墨最盛并称考》、《鲁国全从儒教考》、《儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考》、《武帝后儒教一统考》、《春秋董氏学》（康长素著）、《春秋中国夷狄辨》（三水徐勤著）、《瑞士变政记》、《俄土战记》、《意大利兴国侠传》、《纪世文编》（顺德麦仲华辑）等因奉此。按照以上各种书籍一律办齐，计每种两部，分别装潢，共需价洋三十九元五角。理合敬谨装箱具文呈文，仰祈宪台俯赐察收进呈。为此备由呈乞照施行。”（《总理衙门清档—一般交涉》沪关道呈送旨谕购办书籍，01-34 / 5-5-6，台北中研院近代史研究所档案馆藏）根据当时的习惯，上海道经常需办理皇差。由于当时军机处没有电报房，电报只

能通过总理衙门发出。由此可见，康有为并没有将其全部著作进呈，至少是以上光绪帝命上海道代购之书未上呈。光绪帝是通过《时务报》得知其著作，指名从上海购买。这些书到达北京后，可能没有太大的用处，因为八月初二日为收到日，初三日光绪帝从颐和园回到宫中，初四日慈禧太后亦从颐和园回到西苑，光绪帝随即住于西苑，初六日政变发生。从时间关系来看，光绪帝已没有时间自己仔细阅读，也不可能再交给孙家鼐等帝师帮其分辨。然康有为的政治思想是否是“貌孔心夷”，我是怀疑的。我目前的看法是恰好相反，在戊戌年间，康有为的政治思想是“貌夷心孔”。为了打动当时的言论及影响光绪帝，康有为时而自觉时而不自觉地扮演了“时务家”、“西学家”的角色，而在这两方面，康有为的根底似为颇浅。对于康有为的政治思想，我拟另文专论。

(178) 七月初六日，光绪帝又命军机处转告总理衙门：“《劝学篇》一书，著总理衙门排印三百部。内《明纲》一篇自‘议婚有限’至‘皆不为婚’二十一字，注语自‘七等’至‘无为婚者’三十四字著删去。余俱照原文排印。钦此。”见各该日军机处《上諭档》。

(179) 罗济美条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/32，七月十二日都察院代奏。

(180) 徐堃锡条陈见《戊戌变法档案史料》，第61—64页，七月二十四日都察院代奏。

(181) 延嵩寿条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/12，七月二十四日都察院代奏。

(182) 诚勤附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/35，七月二十七日都察院代奏。

(183) 齐令辰条陈见《戊戌变法档案史料》，第74—81页，七月二十八日户部代奏。

(184) 郑宝谦条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/73，七月二十九日内阁代奏。

(185) 李文诏条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/27，八月初五日都察院代奏。

(186) 长庆条陈见《戊戌变法档案史料》，第311—312页，八月初五日都察院代奏。

(187) 密昌墀条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/28，八月二十一日收到。

(188) 王霖颐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/83，八月二十七日收到。

(189) 如直隶保定府清苑县举人许涵志在上书中称：君主之学宜贯中西，此说当然全面。但他向光绪帝推荐的“西学”书籍是《泰西新史揽要》、《万国史记》、《法国刑律》。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/20，八月十一日都察院代奏）如以这些书代表“西学”，当然不能使许多人悦服。当然，在这些上书人中，严复

当属例外。他是了解“西学”的惟一人士，但他的思想学术取向究竟是“中学”还是“西学”，也是不能确定的。

(190) 杨锐等条陈见《戊戌变法档案史料》，第306—308页，八月初四日大学堂代奏。当日奉明发上谕：“孙家鼐奏四川京官四品卿衔内閣候补侍读杨锐等，呈请于京师设立蜀学堂，专教京员子弟及留京举贡生监据呈代奏一折。川省地属边远，学堂规模诚恐未易遽臻美备。现经该省京员，就京师建立学堂，以开风气，京员举贡学业有成，即可为乡里师资，所拟办法亦甚切实，杨锐等均著传旨嘉奖。所有捐银二万两之二品顶戴记名道李征庸，关心时务，慨输巨款，洵属好义急公，著赏给头品顶戴。直隶津海关道李岷琛捐银二千两，云南候补道韩铣、兵部主事陈时利各捐银一千两，著一并传旨嘉奖。余著照所拟办理。该部知道。”该呈当日送慈禧太后。（军机处《上谕档》光绪二十四年八月初四日）

(191) 如在当时的北京市场，“当五”大钱不通行，“当十”大钱值两钱。

(192) 户部候补郎中张仁溥上书中称：社会的积弊莫坏于钱法，钱法之坏在于买洋铜，而洋铜是毁中国之钱再转销中国的旧钱。中国两万钱重一百二十五斤，合银十九两有奇，毁作洋铜卖银三十余两。洋人有利可图。如不买洋铜，制钱不至销毁如此之速，钱法不至耗坏如此之极。东南半壁各厘局尽收乾嘉制钱卖与洋人，体重质美，毁销获利更厚。又滇铜到京，可否铸币凭炉头一言。炉头云不可铸，上好之铜亦作废铜。炉头从中渔利。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/52，八月初四日户部代奏）

(193) 罗长椅条陈见《戊戌变法》，第2册，第366—372页，七月初三日翰林院代奏。

(194) 军机处《上谕档》、《随手档》光绪二十四年七月十八日。

(195) 刘庆汾条陈见《戊戌变法档案史料》，第427—428页，七月二十一日总理衙门代奏。七月二十四日，农工商总局大臣端方上奏用机器铸铜钱银元。当日交总理衙门，奉旨：“端方等奏请用机器铸造铜钱银元等语，著总理各国事务王、大臣归入刘庆汾条陈内一并议奏。”（军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十四日）端方等人的加入，使得铸币言论升温。

(196) 陶福履附片见《戊戌变法档案史料》，第40页。七月二十二日户部代奏。

(197) 范轼条陈见《戊戌变法档案史料》，第96—102页。原折日期为七月二十七日。

(198) 程利川附片见《军机处录副·光绪朝·财政类·金融项》，3/137/6684/35，七月二十八日户部代奏。

(199) 溥芬条陈见《戊戌变法档案史料》，第102—106页。七月二十八日宗人府代奏。

(200) 恒年条陈见《戊戌变法档案史料》，第106—108页，七月二十九日户部代奏。

(201) 傅式煌条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/39，七月二十九日都察院代奏。

(202) 黄景棠条陈见《戊戌变法档案史料》，第429—431页，七月二十九日都察院代奏。

(203) 张仁溥条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/52，八月初四日户部代奏。

(204) 荣霖条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/6，八月初五日宗人府代奏。

(205) 杨可久条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/88，八月初五日都察院代奏。

(206) 温廷复条陈见《戊戌变法档案史料》，第141—142页，八月初四日都察院代奏。

(207) 唐樾森条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/23，八月初六日兵部代奏。

(208) 黄笃瓚条陈见《戊戌变法档案史料》，第150—153页，八月十八日收到。

(209) 许涵志条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/20，八月十一日都察院代奏。

(210) 沈博青条陈见《军机处录副·光绪朝·财政类·仓储项》，3/137/6678/17，七月二十七日吏部代奏。

(211) 当时各省各关拖欠已成积习，户部银库告急，总理衙门的经费也不足。六月十九日，总理衙门会同户部上奏，催解东北边防经费。当日寄福州将军，两江、两广、湖广、闽浙、四川各总督，广东、山东、湖南、湖北、浙江、江西、安徽、江苏、山西各巡抚，传谕粤海关监督，奉旨：“本年东北边防尚欠解银一百二十四万两。此项经费关系边防要需，何得任意延欠？著该将军、督、抚、监督按照单开本年未解及历年欠解银数，赶紧筹解。倘再延迟，著户部照贻误京饷例，指名严参。”七月初五日，总理衙门上奏，催解各省关出使经费，当日寄户部、南北洋大臣等，奉旨：“所有各关提存银两，暨收拨总数，据该王、大臣等按年逐款分列，总计南北洋、各省关、户部共欠出使经费银三百五十七万八千三百十六两零。此项经费，关系紧要，现又用款浩繁，该衙门拨付各出使大臣常年应销费用，已虞支绌。各处欠延之款，岂容久假不归。著户部、南北洋大臣赶紧如数筹还。一面飞咨欠解各省关督抚监督等，将所欠银两，按款解清，不准再有拖欠。嗣后内外各衙门，无论何项要需，不得率请借用此项经费，以重专款。”七月初九日，户部上奏，催解京饷、欠饷与筹备饷需，当日发下三道谕旨：寄福州将军，直隶、两江、湖广、闽浙、四川、两广各总督，江苏、安徽、江西、浙江、湖北、湖南、河南、山东、山西、广东各巡抚，传谕粤海关、淮安关各监督，奉旨：“本年京饷原拨、续拨共八百万两，截止五月底，除划拨解到及报解起程外，尚欠解银四百八十一万两。现在部库支绌，应放各款均关紧要。所有各省关欠解京饷，亟应源源报解，以济要需。著该将军、督、抚、监督等各将欠解银两，赶紧陆续提前解部，统于年内扫数解齐。”寄直隶、两江、闽浙、两广各总督，江西、浙江各巡抚，传谕粤海关、淮安关各监督，奉旨：“户部奏，各省关欠解京饷等款，查明开单分别奏参等语。各省关自光绪十一年起至二十三年止，欠解部库各军京饷、近畿防饷、筹办军饷、筹备饷需各款六百万九千六百两。现在部库艰窘情形，各省关均当

深悉，何得任意拖欠，置部库要款于不顾？所有应行议处之闽浙、浙江各督抚，藩司、两淮盐政、运司、粤海、淮安各关监督，著交吏部查取职名照例议处。仍著直隶、两江、闽浙、两广、江西、浙江各督抚，督饬各省关，迅将欠解、展缓、分年带解各款，限于年内按照所欠应行补解之数，报解清楚，俾济急需。倘再行迟延谕卸，即著户部随时严参。”寄福州将军，两江、湖广、闽浙、两广各总督，江苏、安徽、江西、浙江、湖北、湖南、广东各巡抚，传谕粤海关监督，奉旨：“户部奏，各省关奉拨二十四年分筹备饷需银两，除两浙运库应解银两已解及半外，福建、广东两省应解银两、闽海、粤海、江海、江汉四关应解四六成税银均解不及半，江苏、江西、安徽、浙江四省应解银两，粤海关应解六成税银，均未报解，请旨飭催等语。各省关应解筹备饷需银两，关系紧要。现在部库支绌，著各该将军督抚监督等各将欠解银两，迅速筹解，统于本年十月底扫数解清。”七月十六日，户部上奏，催解加放俸饷等项银两。当日寄吉林将军，两江、闽浙、湖广、两广、漕运各总督，江苏、安徽、江西、浙江、湖南、山东、山西、河南、陕西各巡抚，奉旨：“户部奏库款支绌请飭催加放俸饷旗兵加饷以资周转一折。据称，该部库近来存款无多，本年新增出款如大学堂开办常年经费、译书局开办常年经费、八旗添练兵丁，武胜新队、骁骑营、护军营筹拨月饷各项，不下百余万。各省应解部库各款多未按数解清，若复仍前延欠，库款何从支給？查有欠解最多之加放俸饷及旗兵加饷两款，尤为接济官兵急需，更难稍有延误，请飭催解等语。著该将军督抚等按照单开欠解银两赶紧筹解，限于年内全数解清，毋再延欠。至历年欠款，并著分年带解，以清积欠而顾要需。倘再仍前延玩，即著户部照贻误京饷例指名严参。”（见各该日军机处《随手档》、《上谕档》）

(212) 多济条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/1，七月十七日内务府代奏。当日奉旨存，并送慈禧太后。

(213) 陈锦奎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/50，七月二十四日都察院代奏。然他的目的是求显达，自称是湘军的后代，要求赴总理衙门“呈验”。二十六日奉旨存，并送慈禧太后。

(214) 延高寿该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9542/13，七月二十四日都察院代奏。

(215) 该附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/12。原件日期为八月初二日。

(216) 欧阳弁元条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/47，七月二十五日户部代奏。当日寄两广总督谭钟麟，奉旨：“户部奏代递郎中欧阳弁元条陈一折。据称广东番摊提捐一款，援照旧案加增办理，六年报效洋银三百六十万元，请以商人黄卓瑚等遵章承办，以充学堂经费等语。前因翰林院侍讲学士济澂奏保商人何元善试办广东番摊，业经谕令谭钟麟复奏，此次该郎中所称商人黄卓瑚等究竟是否家道殷实，加倍收捐，提充经费是否可靠？著谭钟麟一并确查具奏。”（军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十五日）

(217) 温宗羲条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/36，七月二十六日都察院代奏。三十日奉旨存，并送慈禧太后。

(218) 宋汝淮条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/23，七月二十七日都察院代奏。

(219) 敬传璧条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/16，八月初三日都察院代奏。

(220) 军机处《上谕档》光绪二十四年正月十四日。

(221) 相关的记载简录于下：四月二十六日，御史宋伯鲁上奏请求陕西昭信股票请宽减。既然是自愿，请宽减已有指标。五月十二日，给事中高燮曾上奏称，成都将军兼署四川总督恭寿，“办理昭信股票，令各州县按粮摊派”。十六日，总理衙门议复陈秉和奏股票宜防流弊，“山东州县承办昭信股票，闻有勒派富民”。二十一日，御史攀桂奏，“海城知县米办理昭信股票，苛派骚扰，私设班馆，任令蠹役擅作威福”。七月初五日，户部主事李经野上书称山东办理昭信股票确有“计顷按亩之弊”。初六日，御史张承纘上奏，再次指责四川办理昭信股票“扰累闾阎”。每一次上奏，光绪帝均有严旨。另一方面，许多人也不要股票，宁可按揭捐输办理。如六月十八日上谕称：“前因图、车两盟蒙古王公暨哲布尊丹巴呼图克图沙毕喇嘛等报效银二十万两，业经谕令归入昭信股票办理。兹据该王公等再三恳请不愿领票，具见急公奉上之诚，深堪嘉尚。著理藩院会同户部照章核给奖叙。至该卡伦总管等所捐银两，亦属一并给奖。嗣后各处奏报捐助昭信股票银两，仍著归入股票章程一律办理。”福州将军增祺奏称，报效银一万两请无庸领股票。七月十一日光绪帝朱批：“著户部归入昭信股票内一律办理。”当时人认为，捐输的奖励尚可立即兑现，而对股票能否真正还本付息抱有怀疑。（见各该日军机处《随手档》、《上谕档》）

(222) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月初十日。又，编修张星吉条陈由翰林院代奏。

(223) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十二日。

(224) 王凤文条陈见《戊戌变法档案史料》，第428—429页，七月二十二日户部代奏。文中所称“别款”指当时为付日本赔款而借的外债。

(225) 詹大烈条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/14，七月二十四日都察院代奏。

(226) 杨承恩条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/33，八月初四日刑部代奏。

(227) 林朝圻条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/14，八月十八日收到。

(228) 宁述俞条陈见《戊戌变法档案史料》，第49—53页，七月二十二日户部代奏。

(229) 詹大烈条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/14，七月二十四日都察院代奏。

(230) 聂兴圻条陈见《戊戌变法档案史料》，第71—74页。原折日期为七月二十八日户部代奏。

(231) 周培葵条陈见《戊戌变法档案史料》，第88—91页，七月二十六日都察院代奏。

(232) 杨祖兰条陈见《戊戌变法档案史料》，第420—422页，八月初五日户部代

奏。

(233) 杨承恩条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/33，八月初四日刑部代奏。

(234) 陶福履该附片见《戊戌变法档案史料》，第38—42页，七月二十二日户部代奏。

(235) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日都察院代奏。

(236) 林朝圻条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/14，八月十八日收到。

(237) 丁惟鲁条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/33，七月二十七日翰林院代奏。

(238) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初一日。

(239) 沈兆祯条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/13，八月初三日都察院代奏。“外销”款项，指各省无须交户部核议的开支。

(240) 康有为条陈见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第314—315页。光绪帝谕旨见军机处《上谕档》光绪二十四年七月初五日。当然，当时兴农学的想法也不仅是康有为一人。如御史曾宗彦曾于五月初二日上奏（见《戊戌变法档案史料》，第385—387页），奉旨由总理衙门“议奏”。

(241) 农工商总局奏折见《戊戌变法档案史料》，第391—392页，光绪帝谕旨见军机处《上谕档》光绪二十四年七月十九日。

(242) 王景沂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/35，七月二十日内阁代奏。

(243) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十二日。该条陈的内容可参阅端方等人的议复奏折。（见《戊戌变法档案史料》，第403—404页）

(244) 萧文昭条陈见《戊戌变法档案史料》，第397—400页，七月二十四日刑部代奏。

(245) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十六日。

(246) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十四日、二十七日。

(247) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十五日。

(248) 张如翰条陈见《戊戌变法档案史料》，第289—299页，七月二十六日都察院代奏。

(249) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十八日。

(250) 端方等所上三折见《戊戌变法档案史料》，第403—406页。光绪帝谕旨见军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十八日。

(251) 还有一件无名附片称，地方官严拿匪徒，以保障勤苦农民不受扰害；请绅士立会讲学出版，遍教乡愚，使知农学农利；绅富出货，春借秋还，使有知识者可以有

本经营。（见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/23）也是一个很有意思的方案。

(252) 如增贡生不论双单月选用府经历李杜堂上书中称：在天津盐山县候选时，奉令经营积谷钱文，发商以八厘生息，现本利两万余两。各州县若以此款购买机器，以兴农业，较发商生息更为意美法良。若有不足可向各富绅劝办。但他没有说明购买机器兴办农业，如何能比“发商生息更为意美法良”。从其后称八卦可用于军事的议论来看，他对农业机械并无知识。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/17，七月二十四日都察院代奏）

(253) 汪赞纶条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/14，七月二十一日工部代奏。当日交农工商总局，奉旨：“著端方等斟酌情形妥议具奏。”七月二十四日，端方议复，奉旨：“依议。”（军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十四日）端方的议复奏折虽未见，但从处理方式上来看是全然否定汪赞纶的建议。

(254) 涂步衢该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/26，七月二十九日都察院代奏。

(255) 曹广权条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/11，八月初二日内阁代奏。

(256) 赵镇条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/16，八月初五日内阁代奏。

(257) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29，八月初五日都察院代奏。

(258) 祁师曾条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/8，八月初六日兵部代奏。

(259) 缪润绂该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/39，七月二十九日都察院代奏。

(260) 詹大烈条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/14，七月二十四日都察院代奏。

(261) 谢希傅该附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/56，八月初四日总理衙门代奏。

(262) 宋梦槐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/89，八月初九日都察院代奏。而在事实上，当时的许多人对西方的农业成就多有夸大。康有为亦称：“鸟粪可以培肥，电气可以速成，沸汤可以暖地脉，玻璃罩可以御寒气。播种则一日可及数百亩，刈禾则一天可兼数百工。择种一粒可收一万八千粒，千粒可食人一岁，二亩可食人一家。”（见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第314—315页）除了鸟粪一项外，其余皆不是事实。“玻璃罩”可能是指当时的玻璃花房，至于“电气”、“沸汤”则不知所云。

(263) 张元济条陈见《戊戌变法档案史料》，第46页，七月二十一日总理衙门代奏。

(264) 陈星庚条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/53，八月初四日户部代奏。又，当时派公使，往往兼数国，陈星庚所任职，亦有所兼各国。

(265) 傅云龙条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/36，八月初五日总理衙门代奏。

(266) 潘盛年条陈见《戊戌变法档案史料》，第411—412页，七月二十九日工部代奏。

(267) 沈恩燎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/2，八月初七日都察院代奏。

(268) 田其田条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/6，八月初五日都察院代奏。

(269) 杨芾条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/9，八月初六日兵部代奏。

(270) 杨芾附片分见《戊戌变法档案史料》，第371—372页，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/14，八月初六日兵部代奏。

(271) 黄遵楷书该附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/67，七月二十四日都察院代奏。

(272) 霍翔条陈见《戊戌变法档案史料》，第292—294页，七月二十八日总理衙门代奏。光绪帝谕旨见该日军机处《上谕档》。

(273) 汪凤梁条陈见《戊戌变法档案史料》，第305—306页。原折日期为八月初一日。

(274) 黄嵩裴条陈见《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，3/146/7210/15，八月初一日都察院代奏。

(275) 文榘条陈见《戊戌变法档案史料》，第136—137页，八月初四日宗人府代奏。

(276) 林铨存条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/11，七月二十四日都察院代奏。谕旨见该日军机处《上谕档》。

(277) 军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十日。

(278) 康有为在《我史》中称：“以京城街道芜秽，请修街道，附片上焉，既不达，交王幼霞觅人上之，奉旨允行，交工部会同八旗及顺天府街道厅会议，卒以具文复奏，惟御史陈壁后行之，仅修宣武门一段焉。盛祭酒曰：修道岁支帑六十余万金，旗丁、工部、街道厅分之，若必修，则无可分矣。此所以不能行乎？”（《戊戌变法》，第4册，第132页）康有为称此为光绪二十一年之事，查该年并无相关谕旨下发。然光绪二十四年七月之际，光绪帝对康有为极为信任，不知康有为此时是否有条陈谈及此事。再查光绪帝召见单，七月十九日召开刘光第、林旭、锡伦，二十日召见张荫桓、谭嗣同、郑孝胥。（《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）其中张荫桓与康有为甚有关系，不知其面见时是否谈论过此事。

(279) 见军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年七月二十一日、二十四至二十八日。

(280) 陈季同附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/12，七月二十八日总理衙门代奏。

(281) 何若水条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/11，七月二十八日刑部代奏。

(282) 崇耀条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/13，七月二十九日兵部代奏。

(283) 军机处《上谕档》光绪二十四年八月初四日。

(284) 杨承恩条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/33，八月初四日刑部代奏。

(285) 杨赞清条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/48，八月初五日都察院代奏。

(286) 费德保条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/14，八月初五日兵部代奏。

(287) 沈瑞琳条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/12，八月初六日刑部代奏。

(288) 余和壘条陈及所附合同见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/26，八月初四日刑部代奏。由于该合同颇有研究参考价值，故录全文：《拟办北京车路公司借款合同》“一、车路公司华官拟请国家准备其借款，在京城内外至颐和园为止，安置凹轨，驶行街车。现与罗花比国窄轨公司议定，借款三百万两，华洋两公司合办。二、比公司于华官所定一切行驶章程，皆愿遵守。三、所借之款，除本工程外不索另外保项。四、比公司拟与华官商定安置凹轨，应在某某街道，期便民用。五、行车之力如用或马、骡或机器或电引，亦与华官议定配用何力。六、如用电力，则街道与铺户电灯，亦准比公司承办。七、勘验工程各费归比国公司垫付后，并入资本统计。八、安轨驶车归比公司经办，至借款本息清还为止。九、比公司于置轨之路，应一律修整。其修整之宽，或无逾街车尺寸，或须加宽，临时酌定。十、应借之数勘验画图后准定，无论多少，统由比公司出借。十一、终年所收车票，除驶车经费外，即以付息拨本后，所剩净利，以百分之三十报效中国国家，以二十分归车路公司开支，以百分之五十归比国窄轨公司。十二、各路开驶街车后，第十五年始行拨本，按每年净利计十之二。十三、全本自拨本之日起，限分六十年拨清。十四、开驶后第十五年，华公司将一切工程按时估价可全向比国公司售加该价。除已拨之本不计外，即取三旺年中数，核以三厘为定。售回之限，后以五年为期。十五、终年进项华官皆可稽核。十六、全本拨清后，所有一切路轨车辆等件，全行报效中国国家。”

(289) 以下条陈按代奏日排列。其中编号是我为方便起见而编，非为当时人的编号。第一个数字为月份，第二个数字为日，第三个数字为序号。日月皆为阴历。已刊印的条陈注其刊本，未刊者注其档案编号。档案皆藏于中国第一历史档案馆。查《戊戌变法》第2册所录《故宫博物院所藏有关戊戌变法的奏折原稿目录》相核对，发现该《目录》所录上书皆收入于《戊戌变法档案史料》。又查《戊戌变法档案史料》中

《本编未选辑档案史料目录》，有4件上书未查到：“刑部候补主事王者馨条陈外交政策片，光绪二十四年八月初六日”；“候选知县姚金吾奏股票局不宜在火仓以内片，光绪二十四年八月初十日”；“顺天府大兴县民人杨可久请定银元价值片，光绪二十四年八月”；“顺天府大兴县民人杨可久请将两翼八旗各官学改为学堂并另请西学教习片，光绪二十四年八月”。此4件全为附片。由于档案的整理，原条陈已与附片分离。此4件难以查到。但从该书所收入的档案来看，皆为《军机处录副》补遗21戊戌变法项下的档案，该卷宗现已拍成胶片，原档无法利用，不知是否拍摄时有所遗漏，而在该卷宗中，我已发现5件无名条陈（或为残件或为附片），就内容而言，无法与此对应。但“顺天府大兴县民人杨可久请将两翼八旗各官学改为学堂并另请西学教习片，光绪二十四年八月”，其内容与工部候补主事张润的条陈内容一样，只是未提到“两翼”。（见8/4/17之第一件）

(290) 康有为原呈及总理衙门原奏见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第262—271页。

(291) 总理衙门及军机处议复的奏折见《戊戌变法档案史料》，第7—11页。

(292) 康有为原呈及总理衙门原奏见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第272—278页。又据总理衙门原折，康有为译《俄彼得变政记》及条陈于二月二十日递到总理衙门，后一呈递于二月二十七日。

(293) 康有为原呈及总理衙门原奏见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第278—283页。又据总理衙门原折，康有为于三月二十日递两件条陈及三书至总理衙门。

(294) 该条陈的代奏方式是嵌入式，即开头称：“奏为据呈代奏事。据工部都水司候补郎中唐浩镇呈称：……”结尾称：“臣等公同阅看，该员所陈并无违碍字样，不敢壅于上闻，理合据呈代奏。伏乞皇上圣鉴。”（《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/6）

(295) 郑日敬等条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/43。原折日期为四月十八日。

(296) 都察院代奏原折称：“窃四月十八日，据湖南举人郑日敬等以海氛已逼，披沥直陈等情赴臣衙门恳请代奏。臣等公同查阅……并无违悖字样……该举人等既取同乡官印结，谨据情代奏。”（《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/8）

(297) 康有为原呈见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第284—292页。

(298) 吴懋鼎条陈由何人代递，尚未查明，很可能由新任军机大臣王文韶面见时代递。又据《光绪二十四年外官召见单》，吴于五月十三日、七月初九日两次被光绪帝召见。

(299) 康有为原折当属《为商民不兴请立商政折》，附片尚不能确定，很可能是《请将优拔贡朝考改试策论片》，见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第300—305页，第292—293页。

(300) 《上谕档》七月二十四日中，有一段无头无尾之记载：“权理财之名实、清理屯田、严查官轸兵轸稽税杜漏、加重川厘课、禁金银制钱流出外洋、出使日记申明

定章、八旗生计”，即是指此事。看来这一串谕旨还是酝酿了几天。

(301) 此事在《随手档》中记为二十一日之事。又据七月二十九日军机处、总理衙门遵议奏折称：“安徽巡抚邓华熙代奏。六月二十日世铎等见面时面奉谕旨交议。”其代奏人及交议时间可以由此确定。《随手档》的记载当属事后的补记。

(302) 即《为恭谢天恩条陈办报事宜折》、《请定中国报律片》，见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第306—308页。具体上奏时间为六月十三日。该两件又见《戊戌变法档案史料》，第451—453页，其时间为军机章京抄录的时间。

(303) 罗长椅条陈见《戊戌变法》，第2册，第366—372页。

(304) 何镇圭条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/19。原折无日期。

(305) 即《兴农殖民而富国本折》，见《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第314—315页。

(306) 该原折称：“本拟遵例公同阅看，惟该中允称系密折，业经封缄。臣等未便率行拆阅。恭读本年六月十五日奉上谕：‘部院司员……’仰见皇上广开言路之至意，该中允原折既经封固，自未便拘泥旧章，开拆阅看。谨将原折恭呈御览。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/28）

(307) 梁启超后一条陈见《戊戌变法档案史料》，第456页。原折日期为七月初十日。

(308) 张绍模条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/13。原折日期为七月初八日。

(309) 罗济美条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/32。原折日期仅写为“七月”。

(310) 王照前一条陈见《戊戌变法》，第2册，第351—355页。后一条陈当属陈其上书受阻事，未见。

(311) 多济条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/1。原折日期为七月十六日。《戊戌变法档案史料》在未选目录中将日期仅称为“七月”，误。

(312) 罗凤华条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/10。原折无日期。

(313) 《随手档》将其人名写为“范敬瑞”。此后又写作“范敬端”、“范进瑞”。当属一人，皆随原档抄录。

(314) 李文诏该条陈见《戊戌变法档案史料》，第192—193页。原折日期仅书为“七月”。

(315) 高清如等条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/2。原折无日期。

(316) 内阁代奏原折称：“谨将原折令该员等自行封固，由臣等代为呈递。”（《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/13）已还原。

(317) 王景沂该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/35。原折

日期为七月二十日。

(318) 《军机处录副·光绪朝·财政类·其他项》现存一残件，编号为3/137/6688/80，其中内容为停捐。该件是用嵌入法代奏的，最后称：“臣等查阅原呈关切时务，不敢壅于上闻，谨据呈代奏……再臣徐桐现在请假，不克呈递膳牌，合并声明。”徐桐为翰林院掌院学士，由此可断定该残件为顾颉条陈。

(319) 张元济条陈见《戊戌变法档案史料》，第42—49页。原折日期为七月二十日。

(320) 刘庆汾条陈见《戊戌变法档案史料》，第427—428页。原折日期为七月十四日。

(321) 汪赞纶条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/14，原折无日期。

(322) 陶福履条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/39；附片见《戊戌变法档案史料》，第38—42页。原折日期皆为七月二十日。

(323) 宁述俞条陈见《戊戌变法档案史料》，第49—53页。原折日期为七月二十一日。

(324) 王凤文前两条陈见《戊戌变法档案史料》，第173—174页，第428—429页。王凤文后一条陈见《军机处录副奏折》补遗21戊戌变法项，3/168/9449/52。原折日期皆为七月十九日。

(325) 黄赞枢条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/49。

(326) 恒谦条陈见《戊戌变法档案史料》，第176—177页。原折日期为七月二十四日。

(327) 又据二十七日《上谕档》军机处奏片，称赵炳麟奏折中“风学堂章程一条”，“奉交片谕旨，著总理衙门议奏”。又查《上谕档》、《洋务档》，未见该交片谕旨，不知是否有误？

(328) 顾厚焜、沈兆祯、孔昭鋈之条陈，皆于二十四日进呈。而本日《上谕档》误为二十五日，可查看该日《上谕档》中军机处奏片。

(329) 萧文昭条陈见《戊戌变法档案史料》，第397—400页。原折日期为七月二十四日。

(330) 洪汝冲条陈见《戊戌变法》，第2册，第362—366页。

(331) 据《随手档》，杨增萃条陈于二十四日由刑部代奏。此后军机处经常将代奏机构弄错，可见此时处理条陈的军机章京工作已不堪负荷。按照常规，军机处所发出的谕旨是不允许有错的。

(332) 奎彰条陈见《戊戌变法档案史料》，第53—54页，附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/56。原折、原片日期为七月二十四日。

(333) 荣绶条陈见《戊戌变法档案史料》，第65—70页。原折日期为七月二十四日。

(334) 二十六日军机处奏片将该呈误为“刑部代奏”。

(335) 黄遵楷附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/67，原件无日期。

(336) 陈天锡等条陈见《戊戌变法档案史料》，第237—238页。原折日期仅注为“七月”。

(337) 王学曾该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/21。原折仅注为“七月”。

(338) 李文诏条陈见《戊戌变法档案史料》，第286—287页。原折日期为七月二十四日。

(339) 李杜堂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/17。原折日期仅注为“七月”。

(340) 詹大烈条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/14。原折仅注为“七月”。

(341) 赵桂森条陈见《戊戌变法档案史料》，第54—60页。原折日期为七月二十四日。

(342) 徐堃锡条陈见《戊戌变法档案史料》，第61—64页。原折日期为七月二十四日。

(343) 高世芬条陈见《戊戌变法档案史料》，第191—192页。原折日期仅注为“七月”。

(344) 沈兆祯条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/30。原折日期仅注为“七月”。

(345) 于翰镇条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/4。原折无日期。

(346) 林轸存条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/11。原折仅注为“七月”。

(347) 延嵩寿条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/12、13。前一条陈仅注为“七月”，后件无日期。

(348) 陈锦奎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/50。原折日期为七月二十二日。又该条陈之附件与原条陈分开，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/3。

(349) 欧阳弁元条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/47，原折日期为七月二十二日。

(350) 吴锡鸾条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/100，原折日期为七月二十三日。

(351) 郭申绶条陈见《戊戌变法档案史料》，第357—358页。原折日期为七月二十八日。

(352) 又据三十日《上谕档》军机处奏片，知县冯秉钺、州同郭申绶、经历关敏道、举人温宗羲、技贡刘子丹、周培葵、郑重条陈（见以下各项）各一件均奉

旨“存”，并于三十日呈慈禧太后览。但该奏片却将上奏时间误为“二十七日”。

(353) 冯秉钺条陈见《戊戌变法档案史料》，第413—414页。原折日期仅注为“七月”。

(354) 关敏道条陈见《戊戌变法档案史料》，第85—87页。原折日期为七月二十六日。

(355) 温宗羲条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/36。原折日期为七月二十四日。

(356) 张如翰条陈见《戊戌变法档案史料》，第289—299页。原折日期为七月二十六日。

(357) 据军机处《随手档》，张如翰呈于二十六日进呈，二十八日《上谕档》军机处奏片误称为二十五日。

(358) 刘子丹条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/6。原折仅注“七月”。

(359) 周培葵条陈见《戊戌变法档案史料》，第88—91页。原折日期为七月二十六日。

(360) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/21。原折日期为七月二十六日。

(361) 祁永膺条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/24。原折日期仅注为“七月”。

(362) 沈博青条陈见《军机处录副·财政类·仓储项》，3/137/6678/17，原折日期为七月二十七日。

(363) 王宾基条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/26。

(364) 恩溥条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/28。原折无日期。又据军机章京的签条，恩溥当另有一条陈涉及崇文门关税，尚未查到。

(365) 范毓条陈见《戊戌变法档案史料》，第96—102页。原折日期为七月二十七日。

(366) 夏寿田条陈及附片见《戊戌变法档案史料》，第166页，第295—296页。原折日期为七月二十七日。

(367) 丁惟鲁条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/30。原折日期为七月二十七日。

(368) 周渤条陈见《戊戌变法档案史料》，第359—362页。原折日期为七月二十七日。

(369) 桂站条陈见《戊戌变法档案史料》，第355—356页。原折日期为七月二十六日。都察院代奏原折称：“据臣衙门检讨桂站于二十六日未刻呈出缮就条陈，封简书写二十六日。臣等令其改写二十七日，该检讨未经改写，合并声明。”

(370) 联治条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/85。

原折无日期。

(371) 何寿章条陈见《戊戌变法档案史料》，第81—85页。原折日期为七月二十六日。

(372) 八月初五日《上谕档》军机处奏片将该条陈代奏日期误为二十六日，当是原条陈日期。

(373) 曾廉条陈及附片见《戊戌变法》，第2册，第489—503页。

(374) 诚勤条陈见《戊戌变法档案史料》，第186—188页。原折日期仅注为“七月”。

(375) 从档案胶片来看，该片无日期与署名，但与前折放在一起，字体相似，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/35。又据《戊戌变法档案史料》未选目录称：“镶白旗生员诚勤请崇圣教片”，当属当时整理时未分离之状况，故放于此。

(376) 胡元泰条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/4。原折无日期。上谕称胡元泰条陈由内阁代奏，误。

(377) 宋汝淮条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/23。原折日期仅注为“七月”。

(378) 军机处该日《随手档》中记：电寄刘树棠旨：“所代递知府伍元芝折呈留览。”并注明：“由缮稿递上，朱改，发下。另缮，由棠交总署。”

(379) 该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/21。原折日期为七月二十七日。

(380) 溥芬条陈见《戊戌变法档案史料》，第102—106页。该书称原折日期为七月二十八日。据档案原件，并无日期注明，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/15。

(381) 谢启华条陈及附片见《戊戌变法档案史料》，第108—110页。原折日期为七月二十六日。附片一无日期，并与原折分开，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/49。该书录于此，当属当时折片未分离之情而定之。

(382) 该附片与原折分离，无日期，见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/50。此据《戊戌变法档案史料》所录未选目录中所称：“户部四川司郎中谢启华请电谕广西巡抚停办防科斂片，光绪二十四年七月二十六日”，查内容相同，当属当时档案整理时未分离之状况，调整于此。

(383) 韩印符条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/9。原折日期为七月二十六日。

(384) 聂兴圻条陈见《戊戌变法档案史料》，第71—74页。原折日期为七月二十六日。

(385) 程利川条陈见《戊戌变法档案史料》，第234—235页，原折日期为七月二十六日，附片见《军机处录副·光绪朝·财政类·金融项》，3/137/6684/35。

(386) 齐令辰条陈见《戊戌变法档案史料》，第74—81页。原折日期为七月二十

六日。

(387) 本日《上谕档》奏片中将以上五件称为“二十六日户部代奏”，是当日军机处将代奏日期搞混。此据户部二十八日原折称：“七月二十六日臣部郎谢启华……各呈条陈一封，请代为具奏前来。臣等自应遵旨将原封呈进。”

(388) 沈瑞琳条陈见《戊戌变法档案史料》，第178—181页。原折日期为七月二十八日。

(389) 李学芬条陈见《戊戌变法档案史料》，第110—113页。原折日期为七月二十八日。

(390) 周金浑条陈见《戊戌变法档案史料》，第108—110页。原折日期为七月二十八日。

(391) 曾光岷条陈见《戊戌变法档案史料》，第346—355页。原折日期为七月二十四日。

(392) 何若水条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/11。原折日期为七月二十八日。

(393) 霍翔条陈见《戊戌变法档案史料》，第292—294页。原折日期为七月二十六日。

(394) 该谕旨有误。霍翔条陈据《随手档》、总理衙门代奏原折是由总理衙门于二十八日代奏。

(395) 陈季同两条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/11、12，原折无日期。学堂章程未见。

(396) 孙宝璋条陈四册见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/2、3、4、5，原折无日期。

(397) 张鸿鼎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/90，原折无日期。

(398) 陈采兰条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/22，原折仅注为“七月”。

(399) 郑孝胥条陈见《戊戌变法档案史料》，第11—12页。原折日期为七月二十八日。

(400) 八月初一日《上谕档》军机处奏片将此条陈误为总理衙门代奏。其原因是代奏人皆是奕劻，他是总理衙门首席大臣，同时又是管理神机营首席大臣。

(401) 郑宝谦条陈及一附片见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/59、73。其条陈日期仅书为“七月”。

(402) 内阁原折称：“谨将原折令该员等自行封固，由臣等代为呈递。”

(403) 王景沂该呈见《戊戌变法档案史料》，第183—184页。原折日期为七月二十九日。

(404) 梁旭培条陈一件见《戊戌变法档案史料》，第439—441页。原折日期为七

月二十九日。

(405) 黄维翰条陈见《戊戌变法档案史料》，第361—362页。原折日期为七月二十九日。

(406) 崇耀条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/13。原折无日期。

(407) 恒年条陈见《戊戌变法档案史料》，第106—108页。原折日期为七月二十八日。

(408) 邢汝霖条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/13。原折无日期。

(409) 周祺条陈及附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/4、5。原折日期为七月二十八日。

(410) 何肇勋条陈及片一件见《戊戌变法档案史料》，第188—191页。原折日期仅注为“七月”。另有一片未见。

(411) 暴翔云条陈及附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/37、38。原折日期为七月二十九日。

(412) 据该日《上谕档》军机处奏片，此两谕旨，皆由工部主事暴翔云折片所引出。

(413) 据该日《上谕档》军机处奏片，此两谕旨，皆由金蓉镜折片所引出。

(414) 潘盛年条陈见《戊戌变法档案史料》，第411—412页。原折日期为七月二十九日。

(415) 阎志广条陈见《戊戌变法档案史料》，第406—411页。原折日期为七月二十九日。

(416) 缪润绂该条陈见《戊戌变法档案史料》，第118—125页。原折日期只注为七月。

(417) 缪润绂该条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/39。原折日期为七月二十九日。

(418) 杨瑜良条陈见《戊戌变法档案史料》，第113—115页。原折日期只注为七月。

(419) 涂步衢条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/26、27、28。原折仅注为“七月”。又《戊戌变法档案史料》在未选目录中将其名误为“徐步衢”。

(420) 黄景棠条陈见《戊戌变法档案史料》，第429—431页。原折日期为七月二十八日。

(421) 李长生条陈及附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/14、15。原折日期为七月二十八日。

(422) 黄文珪等条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/7。原折日

期为七月二十八日。

(423) 莫伯沔条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》。原折日期为七月二十八日。

(424) 傅式煌条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/39。原折日期为七月二十八日。

(425) 《上谕档》八月初一日军机处奏片将代奏日期误称为“二十日宗人府奏”。

(426) 何成浚条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/43。原折日期为七月三十日。

(427) 李钟豫条陈见《戊戌变法档案史料》，第184—186页。原折日期为七月三十日。

(428) 蔡镇藩条陈见《戊戌变法》，第2册，第381—392页。又该件为节本，原件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/52。原折日期为七月三十日。

(429) 郑文钦条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/138/9451/53。原折日期为七月三十日。

(430) 顾沛章条陈见《戊戌变法档案史料》，第115—118页。原折日期仅注为“七月”。

(431) 黄遵楷条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/33。原折日期为七月二十九日。又黄折称该折附有“清折一扣片一件”，未见。

(432) 黄嵩裴条陈见《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，3/146/7210/15，原折日期为七月三十日。

(433) 汪凤梁条陈见《戊戌变法档案史料》，第305—306页。原折日期为八月初一日。

(434) 关冕钧条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/55。原折无日期。

(435) 张震条陈进呈日期未查明。

(436) 李钟豫条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/23。原折日期为八月初二日。

(437) 曹广权条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/11。原折日期为八月初一日。

(438) 该日军机处《随手档》附记：“未发下，初三日见面带下。”

(439) 黄绍第第二折见《戊戌变法档案史料》，第129—132页。原折日期为八月初一日。

(440) 宝熙条陈见《戊戌变法档案史料》，第125—129页。原折日期为八月初一日。

(441) 关榕祚条陈见《戊戌变法档案史料》，第167页。原折日期为八月初二日。

(442) 高向瀛条陈见《戊戌变法档案史料》，第193—194页。原折日期为八月初

一日。

(443) 杨儒书条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/1。原折日期为八月初一日。

(444) 该附片已与正折分离，末尾注明八月初二日，看来上该条陈者也不明当时的官文书规定，附片一般不署日期。他是一个官场核心以外的人，其姓名与代奏时间尚难以考证。该附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/12。

(445) 濮子潼条陈、附片见《戊戌变法档案史料》，第12—13页，第168页。原折日期为八月初三日。此人原为军机章京，故在《随手档》中看不出代奏机构。很可能是其本人或托旧友上呈军机大臣的。

(446) 张元济条陈见《戊戌变法档案史料》，第195—196页。原折日期为八月初三日。

(447) 耿道冲条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/18。原折日期为八月初二日。

(448) 闵荷生该呈见《戊戌变法档案史料》，第132—133页。原折日期为八月初二日。附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/20。

(449) 郭连山条陈及军机章京签条见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/2。原折日期为八月初二日。

(450) 敬传璧条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/16。原折日期为八月初二日。

(451) 陈继良条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/14。原折日期为八月初二日。

(452) 沈兆祯前一条陈见《戊戌变法档案史料》，第457—458页，后一条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/13。原折日期皆为八月初二日。

(453) 鲍为军机章京，《随手档》上未注明由何机构代奏，反写有小字“见面带上”。当属军机大臣见面时带上的。

(454) 杨锐等条陈见《戊戌变法档案史料》，第306—308页。原折日期为八月初三日。

(455) 骆成骧条陈见《戊戌变法档案史料》，第197—199页。原折日期为八月初四日。

(456) 文榘条陈见《戊戌变法档案史料》，第136—137页。原折日期为八月初四日。

(457) 韦锦恩条陈见《戊戌变法档案史料》，第137—139页。原折日期为八月初四日。

(458) 史悠瑞条陈见《戊戌变法档案史料》，第363页。原折日期为八月初三日。

(459) 张仁溥条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/52。原折日期为八月初三日。

(460) 陶福履条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/572，原折日期为八月初三日。

(461) 陈星庚条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/53。原折日期为八月初三日。

(462) 丁乃安条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/41。原折日期为八月初三日。

(463) 徐树昌条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/49。原折日期为八月初三日。

(464) 杜德兴条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/42。原折日期为八月初三日。

(465) 余和壘条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/26。原折无日期。

(466) 杨承恩条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/33。原折日期为八月初四日。

(467) 福润前一条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/54，后一附片见《戊戌变法档案史料》，第458页。原折日期皆为八月初三日。

(468) 张润改八旗官学条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/8，银钱定制条陈见《军机处录副·光绪朝·财政类·其他项》，3/137/6689/75。原折皆无日期。

(469) 钱振清条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/31。原折日期为八月初二日。

(470) 吕传恺条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/9。原折无日期。

(471) 梁芝荣条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/50。原折日期为八月初三日。

(472) 宝信条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/7。原折无日期。

(473) 黄曾源借才非宜条陈见《戊戌变法档案史料》，第168—169页。原折日期为八月初四日。“请和俄以疑英日”附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/22，该件无署名无日期，是我根据笔迹及内容判断其为黄曾源的附片。

(474) 陈骧条陈见《戊戌变法档案史料》，第133—135页。原折日期为八月初四日。

(475) 朱樑济条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/51。原折日期为八月初三日。

(476) 谢希傅条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，前一条陈为3/168/9457/90，原折日期仅写为“八月”；后一条陈为3/168/9453/47，原折日期为八月初三日。

(477) 该附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/56，无署名无日期。据《戊戌变法档案史料》未选目录称“直隶候选知县请倡办栽种咖啡以补利权片，光绪二十四年八月初三日”，意指为谢希傅条陈之附片，此为当时折片未分离之状况。又将该片与前折字迹相对，故放于此。

(478) 荣霖条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/6。原折日期为八月初五日。

(479) 赵镇推广稻田条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/16。原折日期为八月初五日。

(480) 当日军机处《随手档》称内务府代奏条陈两件，未录姓名，而无当日内阁代奏的记载。查当日军机处《早事档》记“内阁代递封奏两件”，而无内务府的记载。可见《随手档》将“内阁”误为“内务府”。

(481) 杨祖兰条陈见《戊戌变法档案史料》，第420—422页。原折日期为八月初五日。

(482) 据该日《随手档》、《早事档》皆称该日户部代奏三件，但在《随手档》未录人名，除在档案中找到一件外，此两件不知何人所上。

(483) 敦崇条陈见《戊戌变法档案史料》，第144—145页。原折日期为八月初五日。

(484) 邬质义条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/19。原折日期为八月初五日。《戊戌变法档案史料》未选目录将其职衔误为“户部候补主事”。

(485) 曾炳燠条陈分见于《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/12、13。原折日期为八月初五日。

(486) 费德保条陈分见于《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/14、15。原折日期皆为八月初五日。

(487) 来存条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/19。原折日期为八月初五日。

(488) 据该日《随手档》、《早事档》皆称该日兵部代奏六件，但在《随手档》未录人名，除在档案中找到五件外，此件不知何人所上。

(489) 傅云龙条陈分见于《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/14、36。原折日期皆为八月初四日。

(490) 据该日《随手档》、《早事档》皆称该日总理衙门代奏三件，但在《随手档》未录人名，除在总理衙门代奏原折上看到一件的记录外，此两件不知何人所上。

(491) 傅增湘条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/25。原折日期为八月初五日。

(492) 长庆条陈见《戊戌变法档案史料》，第311—312页。原折日期为八月初四日。

(493) 诚勤前一条陈见《戊戌变法档案史料》，第312页；后一条陈见《军机处录副》补遗21戊戌变法项，3/168/9454/17。原折日期皆为八月初四日。

(494) 陈时政条陈见《戊戌变法档案史料》，第196—197页。原折日期为八月初四日。

(495) 高蔚光条陈见《戊戌变法档案史料》，第14页，附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/31、32。原折日期皆为八月初四日。

(496) 卢绍植条陈见《戊戌变法档案史料》，第368—371页。原折日期为八月初五日。

(497) 万科进条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/34。原折日期为八月初四日。

(498) 余坤培条陈见《戊戌变法档案史料》，第139—141页。原折日期为八月初四日。

(499) 胡东昌条陈见《戊戌变法档案史料》，第199—200页，第364页。原折日期为八月初四日。

(500) 李文诏条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/27。原折无日期。

(501) 廖润鸿条陈见《戊戌变法档案史料》，第142—144页。原折日期为八月初四日。

(502) 卢庆家条陈见《戊戌变法档案史料》，第200—202页，附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/12。原折日期为八月初四日。

(503) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29。原折日期为八月初四日。

(504) 伍梅条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/10。原折日期为八月初六日，查军机处《随手档》亦注明为“初六日”，此处初五日上奏时间据都察院代奏原折。其时间差错的原因可能是，伍梅按当时的习惯提前写了上奏日期，而军机处在登录时又据伍梅之原折。

(505) 梁正麟条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/5。原折日期为八月初四日。

(506) 田其田条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/6。原折日期为八月初四日。

(507) 吴绳武条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/6。原折无日期。

(508) 沈兆祯条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/28。原折日期为八月初四日。

(509) 温廷复条陈见《戊戌变法档案史料》，第141—142页。原折日期为八月初四日。

(510) 杨赞清三条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/44、45、48。原折日期为八月初三日。

(511) 杨可久条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/88。原折日

期仅书为“八月”。

(512) 续昌条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/11。原折日期为八月初六日。

(513) 江春霖条陈见《戊戌变法档案史料》，第204—205页。原折日期为八月初五日。

(514) 恩裕条陈见《戊戌变法档案史料》，第364—367页，第458—460页。原折日期为八月初五日。

(515) 祁师曾条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/8。原折日期为八月初六日。

(516) 杨芾条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/9，原折日期皆为八月初六日。附片一见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/14。附片二见《戊戌变法档案史料》，第371—372页。其中附片与原折已分离。附片二称“臣部总司兵籍”，由此认定该附片为兵部司员所上，兼之辨认笔迹，认定为杨芾。附片二收入《戊戌变法档案史料》时，条陈与附片可能未分离。

(517) 唐榘森条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/23。原折日期为八月初六日。

(518) 程鹏条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/19。原折日期为八月初六日。图未见。

(519) 张宝琛两条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/17、18。原折日期皆为八月初六日。

(520) 冯镜濂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/21。原折日期为八月初六日。

(521) 英秀条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/16。原折日期为八月初六日。

(522) 区震防止教案条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/16。原折日期为八月初六日。

(523) 沈瑞琳条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/12。原折日期为八月初六日。

(524) 王者馨条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/20。原折日期为八月初六日。

(525) 常贵条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/1。原折日期为八月初五日。

(526) 祥雯条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/2。原折日期为八月初五日。

(527) 郑孝胥条陈见《戊戌变法档案史料》，第202—203页。原折日期为八月初五日。

(528) 据光绪二十四年八月初四日《国闻报》称，严复在七月二十九日召见时光绪

帝曾问及其是否上有条陈，并命其抄录一份进呈。严复答称有一份上书在《国闻报》上分六七日报完。又称严复回寓后，将其在《国闻报》上之作抄录进呈，“想日内已经御览矣”。由此，严复此“旧作”即是其《上今皇帝万言书》，见《国闻报》光绪二十四年一月。（《戊戌变法》，第2册，第311—329页；第3册，第408页）

(529) 《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，3/146/7210/16。原折日期为八月初六日。

(530) 林世焘等人条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/7。原折日期为八月初六日。

(531) 以上有*号者军机处《随手档》皆记在八月初六日，当属军机章京事后补记而有误。

(532) 张宗庆条陈见《戊戌变法档案史料》，第146—150页。原折日期为八月初五日。

(533) 沈恩燎条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/2。原折日期为八月初六日。

(534) 金凤岐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/31。原折日期仅注为“七月”。

(535) 该代奏原折称：“谨将原封恭呈御览，伏乞皇太后、皇上圣鉴。”（《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/38）

(536) 该条陈见《戊戌变法档案史料》，第461—463页。原折日期为八月初七日。查八月初七日都察院代奏原折，未见缪名，又初八日军机处《随手档》、《早事档》皆无都察院代奏，当属初九日代奏。

(537) 该条陈见《戊戌变法档案史料》，第464—465页。原折日期为八月初九日。

(538) 李作霖条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/9。原折日期为八月初八日。原折有“为我皇太后、皇上敬陈”字样。

(539) 宋梦槐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/89。原折日期仅写为“八月”。

(540) 夏雨田条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/23。原折日期为八月初四日。

(541) 叶大道条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/18。原折日期为八月初十日。

(542) 姚金培条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/19。原折日期为八月初十日。

(543) 巫炳修条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/87。原折日期仅写为“八月”。

(544) 许涵志条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/20。原折无日期。

(545) 杨朝庆条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，
3/108/5617/46。原折无日期。

(546) 黄笃瓚条陈见《戊戌变法档案史料》，第150—153页。八月十八日为收到日期。

(547) 林朝圻条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/14，原折日期为八月初六日。

(548) 密昌墀条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/28。原折日期为八月十二日。

(549) 王崑颐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/83。原折日期为八月十二日。

(550) 唐受桐条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，
3/108/5617/14。原折日期为八月十一日。

(551) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/15。

戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适

由于中国的文明传统，清王朝长期在对外关系上以“天朝”自居。道光二十年至二十二年（1840—1842）鸦片战争及战后一系列不平等条约的签订，作为中华帝国国际秩序的“天朝”体系已经崩溃，但“天朝”的观念仍是顽强地存在着，由此观念影响下的外交行为引起了中外交涉中的许多争端，也影响了清朝对外打开局面，在国际社会上得到更多的同情甚至支持。光绪二十年至二十一年（1894—1895）的甲午战争扫荡了“天朝”体系的残余，“天朝”的观念随之崩溃，然在此时，清朝并没有能立即掌握另一套西方样式的国际关系、国际惯例的知识，因而在国际事务上表现出外交技巧的笨拙。光绪二十四年（1898）戊戌变法期间，光绪帝于此有所改变，企图掌握更多的西方知识，使清朝的外交在程式上更能与西方相接。

本文叙述了光绪帝在戊戌变法期间对外态度的调适，从细小事件的描述中，展现昔日“天朝”大皇帝在19世纪末期以弱国之君在帝国主义强压下顽强地欲有所作为的种种表现。

一、德国亨利亲王来华促动的清朝觐见礼仪改革

中国传统王朝皆以儒家学说为立国之本，而儒家政治学说的核心为“礼治”。清朝也不例外，礼仪是其重要的政治活动内容，且具有非常的刚性。对清朝礼治的挑战首先来自域外，这就是乾隆五十八年（1793）马戛尔尼（G. Macartney）来华时的觐见礼仪之争。鸦片战争之后，清朝与英国等国在“公使驻京”一事上又有长时间的相争相抗，其核心仍是觐见清朝皇帝的礼仪。^①同治十二年（1873），同治帝亲政后，日本及英、法、俄、美、荷五国使节首先实现用西方礼节觐见清朝皇帝。觐见在西苑紫光阁举行，各国使节行鞠躬礼，其国书被奉至皇帝面前的御案上，同治帝也通过恭亲王奕訢之口，表达其亲睦之意。

此次西礼觐见实现后，清朝与西方各国的觐见礼仪的分歧并没有完全解决。首先是因为同治帝的病逝，西方使节觐见清朝皇帝的活动又中断了很长时间；其次是觐见礼的地点在西苑而不在宫中，紫光阁又曾是清朝皇帝接见藩属国贡使的地方，由此引发了西方使节的种种不快。光绪二十年十月十五日（1894年11月12日），正当中日甲午战争最激烈之时，光绪帝在宫中文华殿接见美、俄、英、法、西班牙、比利时、瑞典等国驻华公使，并亲自用满语致答词。此次礼仪改革，主要是进行觐见地点之变。据光绪帝最亲近的大臣翁同龢的日记，在此前一天，光绪帝“以明日各国使臣致礼，国书欲赐宝星，又俄君即位欲遣专使贺之。此二事枢臣兼译署者不谓然，上声色俱厉，意在必行”。^②此中的“宝星”，即为勋章，光绪帝企图以此来加强清朝与各国的联络（关于“宝星”后将再叙）；派专使赴俄致贺，迟至两年后才出行（先派湖北布政使王之春，后改派文华殿大学士李鸿章）；而“枢臣兼译署”，即军机大臣兼总理衙门大臣，为当时的两位权臣孙毓汶和徐用仪（后皆被免职）。由此可以看出，就光绪帝当时的本意，企图在光绪二十年的对外礼仪改革中走得更远。而当年参加觐见的法国公使施阿兰（A. Gerard）对此评论道：

这次觐见本身标志着西方同中国关系史上的一个新纪元。这是破天荒第一遭让君王神圣不可接近和不可仰望的信条（直到那天为止中国礼仪使它带上偶像崇拜的性质），被纯粹的外交礼仪所替代。⁽³⁾

施阿兰的评论表现出对清朝儒家“礼治”的本质不甚了了，但也充分地肯定了此次礼仪改革的重要意义。此后文华殿觐见成为常例，有关的礼仪皆成制式。⁽⁴⁾

光绪二十四年新年各国公使觐见贺岁也非同寻常，据军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书翁同龢的日记，光绪帝在觐见前两日，即是年正月二十三日召见军机大臣时称，各国公使“将以舆马入禁门”（即所谓当时清朝礼制中“紫禁城骑马”、“紫禁城赏乘两人肩舆”），“上意谓可曲从”，而翁氏以“不待请而先予，恐亦非礼也”加以否定。⁽⁵⁾光绪帝的态度很可能是因上一年新年觐见的礼仪交涉所引致，但他并不知道，就在翁同龢表示反对的当天，美国公使照会总理衙门要求更改觐见礼。⁽⁶⁾至此年新年觐见时，各国公使皆从文华门中门出，此一违礼的行为，总理衙门也予以了默认。⁽⁷⁾

也就在此时，德国皇帝威廉二世之弟亨利亲王（Prince Heinrich of Prussia，又译显理亲王）来华。清朝得知消息后，命驻德公使了解西方的相关礼仪，以便接待。⁽⁸⁾总理衙门与德国公使海靖为此进行了长期的交涉。光绪帝多次表明其在觐见礼仪上的开明态度。三月十三日，光绪帝在召见军机大臣时，“有欲其西礼之语”；提出觐见的地点为宫内毓庆宫，“开前星门，于东配殿赐食，准其轿车入东华门”。毓庆宫在康熙年间为太子宫，乾隆帝为太上皇帝时，嘉庆帝住在此宫。其地位仅次于皇帝的寝宫养心殿。光绪帝入学后也一直以此为书房。开前星门，轿、车入东华门等都是对清朝礼制的极大改动。翁同龢等军机大臣对此表示了强烈的反对，光绪帝为之“盛怒”，当面指责军机大臣刚毅，“谓尔总不以为然，试问尔条陈者能行乎？否乎？”由于光绪帝怒气大作，翁同龢于召见结束后与总理衙门大臣张荫桓商量，张提出觐见可在西苑；翁氏继访总理衙门大臣庆亲王奕劻，得知慈禧太后命太监传懿旨，让总理衙门办理此事，觐见的地点在宫中或颐和园“似尚两可”；翁氏再访此时因病给假的首席军机大臣、首席总理衙门大臣恭亲王奕訢，奕訢的态度更为前

进，表示宫内“乾清宫亦可”。第二天，十四日，光绪帝召见军机大臣时，情绪已经平静，根据慈禧太后的意见，觐见的地点定为颐和园。光绪帝虽不再提毓庆宫，仍有“争小节而吃大亏之谕”。⁽⁹⁾十七日，光绪帝在颐和园为觐见地点及礼仪事请示慈禧太后，确定了大体原则。根据事先的安排，同日总理衙门递折“德亲王计将到京觐见礼节请钦定”，并附有礼节单，光绪帝朱批：“朕钦奉皇太后懿旨著在园觐见，余依议。”⁽¹⁰⁾

此次确定的觐见礼仪为：先由慈禧太后召见亨利亲王于颐和园乐寿堂，但只是“立见”，然后由光绪帝于颐和园玉澜堂召见，并“赐宴赐游”。⁽¹¹⁾乐寿堂为慈禧太后在颐和园的寝宫，玉澜堂为光绪帝在颐和园的寝宫，就清朝礼制而言，虽不若颐和园中政务公所仁寿殿的地位，但已高于各处殿堂。这是“以礼治国”的儒家国度当时所能给予的最高规格了。⁽¹²⁾

德国公使海靖对此并不满意，主要是慈禧太后接见亨利亲王时应赐坐。据张荫桓和翁同龢的日记，闰三月初九日张与海靖有过交涉，慈禧太后闻讯后表示“若必欲坐，只得不见”。十七日（5月7日）海靖照会总理衙门，提出亨利亲王觐见礼节八条，再次要求慈禧太后召见时应赐亲王坐。军机处将海靖照会当日呈递慈禧太后，⁽¹³⁾并附有一奏片：

本日据总理各国事务衙门送到德使海靖照会一件，内称德国亲王觐见皇太后时亦应赐座等语。日前奕劻面奉懿旨：如该王觐见必欲赐坐，即无庸赐见。业经传令张荫桓向海靖告知。今该使复有此请，奕劻拟即日到署再令张荫桓前往德馆，切实声明，俟其声复，再行奏闻。谨奏。⁽¹⁴⁾

张荫桓与海靖当日的商议并没有结果，海靖称其不敢自专，待其与亨利亲王商议后方可决定。二十日，张荫桓与海靖再议，仍无结果。

与此相反，光绪帝对此次礼仪改革表现出积极的姿态，几次召见张荫桓，商议有关礼仪，并命翁同龢、张荫桓代拟召见亨利亲王时的“口敕”。军机处档案中有此记载：

张荫桓谨拟德国亲王觐见时皇上口敕

贵亲王何时在柏林起程？

贵国大皇帝好？

贵亲王此行经历几处口岸？何时到中国境？

我已吩咐沿途督抚加意接待，究能周到否？

听说光绪五年贵亲王到过上海，现在贵国商务比前数年更旺了。我两国向来友好，此次贵亲王来见，我甚欢喜。就怕中国与欧洲政俗不同，接待不周，还要原谅为好。

谨拟皇上至南配殿口敕

贵亲王今日周旋，不无劳乏，可从容少息。宝星一件以答贵亲王勤恳修好之意。(15)

清朝皇帝以往召见西方国家使者，在受贺词后，只是向身边的亲王用满语温谕数言，由亲王用汉语代宣，觐见也即行结束。此次召见亨利亲王，皇帝采用问答式的对话，乃是首次。为此由曾出任驻美国、西班牙、秘鲁三国公使，并出任贺英王在位六十年专使的张荫桓拟定“口敕”，自是合适的人选。在此份“口敕”中，虽说是一般的外交礼节用语，但与清朝依儒家学说制定的“礼”，已是完全不同。在称谓中，虽“贵国”、“贵国大皇帝”是当时清朝外交的固定用语，但清朝皇帝对他国亲王，称“贵亲王”，很可能是第一次。尤其是“就怕中国与欧洲政俗不同，接待不周，还要原谅为好”一语，本属道歉用语，从某种意义上也可以理解为对清朝礼制并无信心的自我辩解。

为了安排亨利亲王觐见等活动，光绪帝于闰三月二十日派内务府大臣世续“照料一切”。(16)为保证安全，光绪帝又于二十一日特命步军统领衙门左翼总兵副都统英年“妥为照料”。(17)二十二日，总理衙门呈递宝星四件，军机处奏片中称：

据总理各国事务衙门送到新制宝星四件，内一件恭备皇太后赏给德国亲王，又一件恭备皇上赏给德国亲王之用。其余二件，请留备赏。谨奏。(18)

二十三日（5月13日），亨利亲王到达北京城南马家堡车站，总理衙门大臣庆亲王奕劻、李鸿章、张荫桓、敬信、崇礼皆前往车站迎接。他们此行时还负有一项任务，就是打消亨利亲王觐见慈禧太后时要求赐坐的念头。由于车站初见时的忙乱，亨利亲王一行到达德国使馆后，奕劻、张荫桓始有机会向海靖询问，然海靖仍要求觐见时赐坐。奕、张对此表示了坚决的反对。当晚，曾在德国学习、此时充当清朝翻译的荫昌，向德方翻译福兰格（Otto Franke）探询后传出了一个相当含混的消息。翁同龢日记中称“彼王似有屈从口气”。张荫桓日记中称“似已如我意”。

光绪二十四年闰三月二十五日（5月15日）早晨，亨利亲王一行前往颐和园觐见慈禧太后与光绪帝。先由庆亲王奕劻带领亨利亲王、海靖与两名随员至乐寿堂觐见慈禧太后。慈禧太后的召见过程，清宫档案中有具体的记载：

光绪二十四年闰三月二十五日在颐和园乐寿堂大德国亲王觐见。老祖宗说话记载：

贵国皇太后、大皇帝、皇后均好？

贵国派宗藩修好，邦交甚密，中外一家，共享太平。

贵亲王一路平安，走了几个月？到过几处口岸？沿途地方官接待周到不周到？

中外礼节不同，如有不周到之处诸所原谅。今有送贵国皇太后御笔字画各一件、珍珠宝星成分，皇后御笔画一件，锦缎九匹，以表两国亲睦之意。

贵亲王聪明福气，初次来华，实深忻慰。给予御笔字画各一件、珍珠宝星成分、什物数件，及贵王妃御笔团扇二柄，锦缎九匹，留作修好记载。

觐见皇帝礼毕，配殿歇息，赐酒席。坐船看看园廷景致。(19)

尽管慈禧太后在召见时表示了极其亲善的态度，也赠送了精心挑选且相当可观的礼物，甚至对礼物的赠送方式也进行了精心的设计，(20)但未对

亨利亲王“赐坐”。这关系到清朝的礼制，是通过努力而争取得来的。(21)亨利亲王一行随后在德和堂少坐，往玉澜堂觐见光绪帝。据张荫桓日记，亨利亲王入殿门后免冠鞠躬，光绪帝站立受礼。亨利亲王站立在暖阁中陈明来意，其随员鞠躬，呈上紫瓶一对。光绪帝命庆亲王导上，与亨利亲王握手，指定御座右侧垫高凳，请亨利亲王坐下。光绪帝乃按张荫桓拟定的“口敕”询问，亨利亲王一一作复。礼成后，光绪帝握手送之。庆亲王奕劻带领亨利亲王一行至南配殿，同坐用宴。中午，光绪帝亲临南配殿慰问亨利亲王，并赠送其宝星。亨利亲王则引光绪帝检阅其随带的卫队。德国士兵双手举枪致敬，光绪帝含笑点头，表示赞许。此后，庆亲王奕劻等根据慈禧太后的懿旨，带领亨利亲王一行参观了颐和园。(22)此一觐见礼节中，站立受礼、握手、在御座右侧坐下、握手送之、亲临慰问、检阅兵队，这些在西方国家的外交礼节是极为平常之事，但在强调“南面为君”的儒教国度中是骇人听闻的毁国举动。所有这些体现出来的是光绪帝对外观念的变化。

此次觐见，德国大为满意。清朝驻德国公使吕海寰于四月初一日（5月20日）发来电报：“昨外部言，德主弟来电，觐见皇太后、皇上，礼节隆重，情意浃洽。主甚为欣感。并有进呈皇太后礼物，业已补发云。”(23)总理衙门收到此电后，于初三日进呈光绪帝。

亨利亲王根据事先的安排，亦于初三日拜访总理衙门，称其收到德皇国电，授光绪帝黑鹰勋章，要求初五日觐见。光绪帝恰于初三日去颐和园，按其日程将于初九日还宫。(24)总理衙门为此建议，仍在颐和园觐见，或推迟几天。亨利亲王原定初六日（25日）离京，不愿去颐和园，也不愿改变行期，仍要求初五日在城内觐见。初四日，军机大臣在召见时报告此事，光绪帝立即答应，并称在宫中相见“亦无不可”，翁同龢对此“力言非体”。军机大臣退下后，庆亲王奕劻进见，光绪帝仍持其意见。庆亲王奕劻为此进见慈禧太后，传下慈禧太后懿旨，初五日中午在西苑勤政殿相见。(25)勤政殿是西苑最重要的政务处所，其地位相当于颐和园的仁寿殿，与昔日的觐见地点紫光阁在仪制上有很大的区别。其正式程度虽不如宫中，但从当时的角度来考虑，宫中也很难找到合适的场所。更何况光绪帝为了此次觐见，于次日由颐和园返回西苑，并在觐见结束后再返回颐和园，专门跑了一个来回。(26)

四月初五日（5月24日）中午，亨利亲王的第二次觐见在勤政殿举行。亨利亲王入殿后，免冠鞠躬，站立向光绪帝致国电。致电毕，光绪帝起立，与亨利亲王握手，并让坐，表示对德皇的感谢。觐见礼后，庆亲王奕劻引导亨利亲王游北海。(27)第二天，亨利亲王离开北京。

就在德国亨利亲王觐见的前后，光绪帝对外国驻京公使的觐见礼节也有改变。

中俄旅大租地条约签订后，俄国驻华代理公使巴布罗福（A.I.Pavlov）照会总理衙门，称其奉到国电，要求觐见。三月十三日，总理衙门出奏请示，光绪帝朱批：“著于本月十五日在文华殿觐见。”(28)当日在召见军机大臣时，光绪帝提出，觐见时可由俄使上纳陛将国电亲交其手中。翁同龢对此反对，称此次俄使并没有格外请求，似不必加礼。光绪帝很不以为然，谓“此等小节何妨先允，若待先请而允，便后着矣”。到了该日觐见前确定礼节为：俄使上纳陛将国电放在光绪帝面前的御案上（与以往由亲王代递到御案，已有变化），由庆亲王代宣答敕，然后俄使出文华中门。到了觐见时，俄使按先前确定的礼节如仪，而光绪帝却以汉语亲自答词。此为前所未有之事。翁同龢在日记中称，庆亲王对此毫无预知，翁及其他人也未预知，“真辟门达聪之意矣”。(29)

闰三月二十七日（5月17日），法国新任公使毕盛（S.J.M.Pichon）觐见光绪帝，递交国书，地点仍在文华殿。觐见时，光绪帝突然佩带了前一年法国总统所授的勋章。觐见的仪式如前俄国公使，法使上纳陛将国书放于御案上，光绪帝亲自答词。参加此次觐见的翁同龢、张荫桓在日记中不约而同地用了同一个词来表示其惊愕——“异数”。(30)

四月二十七日，即百日维新开始不久，光绪帝颁下了朱笔谕旨：“著总理各国事务衙门，将各国君、后、宗藩及特派头等公使来华，于皇太后及朕前接见款待礼节，务须参酌中西体制，详定章程，从优接待。一俟议妥奏准后，即行照会各国驻京公使，并分电出使各国大臣，令其一体知悉。”(31)自乾隆五十八年马戛尔尼使华以来，一直是列强压迫清朝修改觐见礼仪，每次都伴随着争论、威胁和抵抗。此次却是清朝主动修改觐见礼节。光绪帝的朱谕也说得很清楚，“参酌中西体制”，“从优接

待”，表示了尽可能与西方礼仪接近的倾向。

按照儒家的政治学说，制礼是天子所为，圣人所为，且有不变为上的信条。此次总理衙门尽管是奉旨制礼，但他们受制于儒家思想，难以有大的作为。五月十三日，总理出奏，强调了此时的世界交往与春秋盟会大有不同，强调了中国风气日开，轮船铁路日盛，也介绍了一些西方的方法，但在具体的礼仪上还只能是缩手缩脚。关于各国君、后的礼仪，该折只是提出“仪文繁重，非一二言所能尽，当视国之远近，临时要酌，请旨遵行”。关于各国宗藩（即亲王、公主、王子等）的礼仪，该折只是提出“今年之德国亲王亨利，本为德国王子，又为德国王弟，此次来华有代君相见之谊，皇太后、皇上接待如礼，各国咸以为优德尤深”，今后若有“友国”宗藩来华，“拟恳皇太后、皇上仍照此次接待礼节，无庸另议”。关于头等公使（即西方外交体制中的“大使”）的礼仪，该折提出“若为庆贺皇太后而来，拟请皇太后、皇上均予接见，如为两国交涉而来，按照各使臣现行递书之礼，皇上亲接国书，口敕答颂，以其头等公使，拟请皇上立受国书，俾与二等公使有所区别，亦足以示优异”。在此奏折中，除头等公使觐见时皇帝立受国书是新拟外，其余各条，均是对现行制度的确认。值得注意的是，总理衙门还提出了两条相关的建议，一是建立“宫馆”（国宾馆），以接待来华的各国君、后、亲王，而不像此次亨利亲王住在德国使馆。此一“宫馆”，由光绪帝酌拨王公闲府，“门楣依旧，但就堂室中，酌照西式，装修完美，陈设合宜”，各国君、后、亲王来华居住时，“官为供张，凡事从丰”。二是此后遇有大庆，各国公使觐见，总理衙门不再开列礼节单，而是按照西方的惯例，“有大庆，则编成一册，分送各使，告以备集宴会日期服色”，以免在“抬写款式”上引出麻烦。^{〔32〕}光绪帝收到此折后，朱批“依议”。^{〔33〕}

光绪二十四年由光绪帝所促动的清朝觐见礼仪改革，是在清朝蒙受着列强的巨大压力下进行的。“三国干涉还辽”后，德国、俄国等在华势力迅速扩张，各国也加快了在华抢夺租借地和势力范围的步伐。清朝限于自身的力量，无力与各国相抗，一一屈服。光绪帝企图以觐见礼仪上有所让步，以缓和压力，其心情是可以理解的。但清朝觐见礼仪的西方化，并不可能减少或减弱各国对清朝的压力。中西文化于此有着极大的差别。以儒家学说立国的清朝将“礼”视为国之根本，认为已经做出了重

大的实质性的让步。而在西方，“外交礼节”很大程度上意味着非实质性的，尽管其在宫廷政治中仍扮演了重要的角色。光绪二十四年清朝觐见礼仪的首次改革，是俄国代理公使巴布罗福三月十五日（4月5日）在文华殿的觐见，而巴布罗福恰是迫使清朝租借旅大的谈判代表；而是年清朝觐见礼仪的关键性改革，是德国亨利亲王闰三月二十五日、四月初五日（5月15日、24日）在颐和园、西苑的两次觐见，而亨利亲王正是德国远东扩张政策的首席执行者。在此之前，德皇利用山东教案准备强占胶州湾，派出海军舰队前往中国，其统帅就是亨利亲王。在欢送的宴会上，亨利亲王在答词中称：

有一件事，我可以向陛下保证，声名和荣誉都引诱不了我。我唯一目的就是要在外国土地上宣布陛下神圣之身的声音，把它传布给每一个愿意听的人，也传布给那些不愿意听的人……让这种呐喊的声浪回荡于全世界，以至于永远。（34）

尽管清朝已经衰弱，尽管其在国际事务上遭受着列强的反复蹂躏，但在此年光绪帝促动的觐见礼仪的改革中，今人仍可以看到“天朝”的残痕，在一些大臣的日记和奏折中淡淡地流露出一种情绪——将之视为大皇帝的格外之恩。

由于戊戌变法的失败，清朝觐见礼仪的改革并没有继续进行下去。至光绪二十七年（1901）清朝与列强签订《辛丑条约》时，再次蒙受屈辱。西方列强用条约的形式将清朝的觐见礼仪强行西方化：觐见的地点为宫内乾清宫，外国使节乘轿至乾清门前，国书须由皇帝亲手接受，宴会须皇帝亲自入席。（35）

二、为德皇制作宝星与购置世界地图

光绪二十四年四月初五日德国亨利亲王在西苑觐见时，转达了德皇的国电，其中一项内容是，为感谢清朝皇帝对亨利亲王的优礼，德皇将向光绪帝授予“黑鹰宝星”。此一举动引起了光绪帝的注意。

宝星，即勋章。在西方外交中，对促进两国关系的外国人授勋是一常例。清朝官员在此之前也曾获外国的授勋。清朝也于光绪初年即仿效此一做法，对离任的来华外国外交官或来华交涉的外国人授予宝星。光绪二十三年，总理衙门还再次奏准颁行了《宝星章程》。也就在这一年，俄国和法国向慈禧太后、光绪帝授予该国最高等级的勋章。

然而，在光绪帝和相当多清朝官员的心中，对于西方授勋的基本意义仍有误解。他们将“宝星”当作一种特殊的礼物，因而在官方文书中将授勋写为“赠送”、“赏给”。特别有意思的是，在给来华访问的德国亨利亲王“赠送宝星”后，四月二十六日，光绪帝颁下一条谕旨：“交总理衙门，本日军机大臣面奉谕旨，李鸿章、张荫桓均著赏给头等第三宝星。”⁽³⁶⁾这种毫无来由并无目的随意性的举动，有如君主对臣下的赏赐，可见当时人对勋章的荣誉性并不清晰，就连颁奖的光绪帝也觉得不宜公开。⁽³⁷⁾

四月初六日，即亨利亲王告知授黑鹰宝星的第二天，光绪帝决定进行对等外交，命拟致德皇国电，由驻德公使吕海寰觐见德皇递交，并告回赠清朝最高等级即头等第一宝星。光绪帝嫌总理衙门所制头等第一宝星不佳，“金色黯淡”，拟令吕海寰在外国制造。军机大臣们退朝后与总理衙门大臣进行了商议，曾在广东任职的刚毅建议宝星在广东制造，而张荫桓主张在上海制造，致德皇的国电由张荫桓拟稿。初七日，光绪帝同意在上海制作宝星，也认可了张荫桓所拟的国电。⁽³⁸⁾当日，总理衙门分别致电柏林、上海：

发出使大臣吕海寰。德赠宝星，先来电，宝星未到。现奉国电

致谢，酬以宝星，由华制就即寄。希先呈国电，并告外部宝星后到。德亲王昨晨出京，一切款接如礼。

发上海道蔡钧。酬赠德君头等第一宝星，都中制办金色黯淡，不称旨。拟由沪制造。上年新定国式，久经颁行。希照图式制造大小两座。大者于第二重线上加珠一围，其上嵌大珠一颗。约重成何？其价若干？先电复。制成寄署，进呈后再寄德国。沪上工艺较精，执事熟谙西例，必能仰慰宸怀。希妥速办理。(39)

不久后，总理衙门先后收到蔡钧、吕海寰的电报。吕海寰电称：

遵初七日电，先告外部订期呈递。适十一日（5月30日）德主约看步队营，遂在城外夏宫接见。谨缮国电译呈恭宣圣意。德主大悦，言蒙大皇帝电书慰问，情意殷切，予心甚快。予弟到京接待优隆，甚合两国体制。又蒙皇太后召见垂问，情文实属周浹。且荷赠送宝星，不胜荣幸。请先奏谢。刻下中国整饬海军，所有船只可停泊胶澳。前已谕商中国政府，兹再重申前意。嗣后大皇帝遇有为难之事，不妨直知予知。凡予力所能为者，无不尽力相助。予今日在此接见，以此宫陈设均系中国珍物，足表予郑重之忱。从此务使两国皇家日见亲密。请转奏云云。临行又握手问好。当日筵宴，复举杯相劝，以示优异，请代奏其请我胶澳停泊及遇事相助之事。用否请旨致谢，乞钧裁。(40)

驻德公使的电报，用今日眼光看来，德皇的亲善言辞不过是一派外交辞令，而允未来的中国海军舰船停泊胶州湾，也可视为企图控制中国海军，因为此时清朝正在德国订购军舰，其第一艘“海容号”即将完工。但在饱受列强压力的清朝，感觉就很不一样。总理衙门于十四日收到此电后，呈送给光绪帝。根据吕海寰的建议，光绪帝命再发一电给吕海寰：“奉旨：吕海寰电悉。德皇接见，情意殷殷。胶澳泊船及遇事相助，足见真心亲密。著吕海寰遵旨致谢。”(41)吕海寰奉电赴德国外交部，转致光绪帝之意，并将具体情节通过总理衙门电告光绪帝。(42)

上海道蔡钧收到总理衙门电报后，知此事为皇差，全力为之。四月初九日，蔡钧电告总理衙门：

宝星大珠选购光圆一颗，重三分二，价约洋六百零。正副两座，共足金重四两零，价约二百左右。小珠约数十元，雇洋匠制作，工价百金。据称，外国最喜火钻，如伴就内边一围镶火钻，更壮观。大小珠均用上等。价约增千余金。约四旬竣工。合并附及，应如何定制，乞示，遵。(43)

蔡钧的方案虽对钦定《宝星章程》稍有修改，但仍得到了认可，十三日，总理衙门电告蔡钧：“文电悉。宝星镶火钻，用上等珠。赶四旬造成。送署进呈。”(44)不久后，宝星制作的规格大变。

四月十五日，光绪帝收到吕海寰的电报后，在召见时发下“宝星佩带”一条，令上海照式织造，并规定“色用明黄”。总理衙门根据光绪帝的旨意，两次致电蔡钧。(45)然明黄色毕竟是清朝礼制规定的皇帝专用色，总理衙门奏定的《宝星章程》规定此一等级宝星的佩带为金红色，蔡钧只得在电报中婉言请示，结果遭到了严厉的批斥。(46)

四月二十四日，即“明定国是”的第二天，光绪帝改变了主意，要求宝星嵌珠改为大颗。为此，总理衙门电告蔡钧：

文电宝星大珠一颗重三分二，究不大观，应移作副宝星用。其大宝星另购八分重一颗大珠，庶合式。余均照办。毋庸惜费。统希妥办。敬。(47)

光绪帝的这一改动，显然不符合宝星原有的荣誉性质，使之更具珍宝性质，且这一改动又牵涉到原来颁布的宝星图式。蔡钧对此不敢辩言，立即发电请示：

奉二十四日（6月12日）电，自应遵办。惟大珠径约四分，照原图式，万容不下，与匠熟商，只好斟酌将珠围外边放至分许，另将中国大清汉字略为排紧，当中腾出一字许，以容大珠。其外围小珠暨中珠亦略放大，以期匀称合式。又副宝星中珠照原图只容数厘者，现用三分重珠，亦须将周围外边放大分许，腾出中空地位。至正副两座仍照原式是否有当，乞赐电示，以便遵照改制。再电请示佩带应否用本色织成双飞阑干花边式，或明黄地金红起花，或用彩色起花，或全不赤花，均乞赐示。职道现嘱匠照双龙阑干边式另织

一带，系明黄色丝地洋金线起花，以备佩带。

蔡钧的电报因牵涉到原有的《宝星章程》，着实使总理衙门大臣们为难。在该电报的收电日期“四月二十六日”上注有小字：“堂谕改二十七日，又谕仍改二十六日，二十八日递”，可见总理衙门大臣们需要时间来研究方案。⁽⁴⁸⁾二十八日，总理衙门请示了光绪帝后电告蔡钧，同意其关于宝星的修改方案。⁽⁴⁹⁾蔡钧收到电报后，自然表示遵照办理，但遇到了更大的困难，市场上可购买的八分重的大珠，光圆度不够。他与洋匠商议后，建议改用五分重的大珠。蔡钧的提议，最后得到了批准。⁽⁵⁰⁾

五月十七日，即蔡钧最初电报所称四十日到期，总理衙门立即发去一电：“所制宝星已届四十日，何日寄署？先电复。”⁽⁵¹⁾蔡钧后于六月初五日电告：“宝星已交税司，妥速邮寄。”⁽⁵²⁾张荫桓在日记中称，他于六月十六日在总理衙门看到了此一宝星，“金色、嵌珠、分量、制法，无一不佳”，但也存在着非常严重的差错，“背镌制匠字号及廿二换金等字，市井恒情，不合友邦投赠”。可见蔡钧也将宝星看作为一件珍宝，乃有工匠字号、金色成分的字样，以显示其价值。具有较多外部知识的张荫桓认定，该宝星必须寄回上海，将背后字样磨掉，为此而还拟一电，请军机大臣廖寿恒代呈光绪帝。⁽⁵³⁾

就我所见各类记载而言，清代皇帝为赠外国君主一礼物（按照光绪帝等人的理解），从未有过如此费心，反复给予指示。此时的光绪帝似乎已经忘记，去年他批准了《宝星章程》；而且去年法国公使施阿兰回国时，为答谢法国总统授予其勋章，也“回赠”了与赠德皇同一级的宝星。⁽⁵⁴⁾而在此后不久，李盛铎新任驻日公使时，他赠送了日本天皇同一等级的宝星。当比利时公使费葛在该年底赠其“军中大宝星”，他又让兼任比利时公使罗丰禄亲赉国书表示感谢，并告将寄给比利时君主“头等第一宝星”。⁽⁵⁵⁾从现有的材料中，我还看不到赠日本、比利时的头等第一宝星是否依照赠德皇的制式制造。但可以肯定，此时清朝所“赠”各国君主、国家元首的宝星在制式上有差异。当然，就清朝本身的理念而言，此事还不属违制，似可称为“大皇帝格外恩典”。

在给德皇制作宝星的过程中，光绪帝对自己佩带外国宝星也发生了兴趣。前已提及，在闰三月二十七日法国新任公使觐见时，他突然佩带

了法国宝星。但此类宝星过重，多枚佩带不便，于是他让总理衙门分别致电清朝驻法国公使庆常、驻德国公使吕海寰：

“发出使庆大臣电。五月初一日。法、俄两国前送皇上宝星各缩制一座，备连缀横排佩带。希在巴黎查明款式。案据制造俄国宝星向在巴黎定制，亦希就近查明缩制。遵旨电达。东。”

“发出使吕大臣电。五月初一日。德国现送皇上宝星想已制就。希照式样缩制一座，备连缀横排佩带。制成送驻法使馆汇寄。遵旨电达。东。”

驻法公使庆常等奉到此电后，不甚了了，电询总理衙门。为此，总理衙门又发了数电：

“发出使庆大臣电。五月初四日。江电悉。缩制者，改小之谓。外国宝星多者，每缩制，以备连缀佩带。东电已详，勿误会。支。”⁽⁵⁶⁾

“复出使大臣庆常电。初九日电悉。外国有投赠宝星案，并无缩制宝星案。前电令查案，因宝星未经瞻仰，只可在该国查案，可以得其样式尺寸，俾缩制不逾式，非谓外国有缩制案也。兹既与官行酌，就原式缩制。正星连芒一寸四分又三分之一，通镶钻石。俄制可照办矣。法宝星若镶钻石，与原赠不符，尺寸缩小，与俄同，无须镶钻石。副星向不缩制。希分别办理，若犹不领会，请就近询罗稷使，便不致误。”

“复出使大臣吕海寰。初九日电悉。即照官行所拟缩制。正星连芒长一寸四分又三分之一。通镶钻石甚妥。副星向不缩制，即作罢论。”⁽⁵⁷⁾

除了自己佩带外，光绪帝让各驻外公使也佩带外国宝星。⁽⁵⁸⁾

为德皇制造宝星，以及光绪帝佩带宝星，均是中外关系史上无足轻重的小事。而我以为，正是此类小事，恰能清晰地看出光绪帝等人内心世界中的对外观念，恰能准确地测出光绪帝所掌握的外部知识的实际水准。光绪帝如此费心用神于为德皇制作宝星，是其不了解近代外交的实

质，将程式当作内容。正因为如此，我在详述此事时，尽可能地录下有关史料，目的正是说明，光绪帝尽管力图冲破旧的羁绊，但他所走的路，既未必与近代外交的方向丝丝吻合，也还不可能走得很远。

光绪帝在力图增加其外部知识时，也感到了一些困难，其中之一便是没有合适的世界地图。此时的清朝皇帝尚无可随时查用的世界地图，这一令今人吃惊的现象正说明了当时的正常状况。在光绪帝的命令下，此一任务约在该年六月初交给了办事干练的上海道蔡钧。蔡钧奉命后，立即赶办，并请示有关事宜：

奉饬购办译印局地图，遵即访购。现只初次印成九十四幅，尚
有三百幅。须会明年续出。应否先将初次印出者装潢邮呈，乞示。
再图片每幅长一尺，阔尺二三寸。据委员禀示，裱作册页，或连缀
裱作手卷、挂幅均可。应用何式装潢，统乞示，遵。钧禀。遇。(59)

对于蔡钧的来电，总理衙门请示了光绪帝后作复：

地图裱作挂屏，仰看不便，宜作屏风式，制木架一座，上用小
圆木轴横置于架旁，用轱辘转折。将地图裱成整幅，天头宽裱四
尺，附粘木轴，以便卷舒伸缩，随意展观。图背裱面□，图面薄抹
明油一遍，取其耐久。天头宽无须仰看，地脚则衬裱数寸便合。此
数架式各国外部公事房内均常用，沪上不难仿制。即照复。先电
复。(60)

此一指示应说是相当具体明确。从这一指令中又可看出，光绪帝需要的是可以随时查看、比较详细的世界地图。根据这一指令，蔡钧后来又两次请示总理衙门，要求对地图及其木架的具体尺寸作出指示：

地图事遵蒸电饬委详考照办。据称，现出之图，按纵线分十
束，如裱册页，仍按纵线，连缀成折式，背托耿绢，分束绦套，翻
阅便且免散佚。惟裱整幅，连天地头，长丈五六尺，阔丈二三尺，
幅面较大，难于裱糊，且背面用绸托，亦嫌接缝过多。可否按纵线
分作十长幅，或并作五长幅，分数架，或一架；抑仍裱统幅一。及
架应统高若干，座脚高若干，乞酌定示，遵。钧禀。元。

地图已裱就，现制木架。据委员称图身高一丈三尺余，欲整幅张挂，架连底须高丈五六尺。看时虽将天头四尺放下，而图身仍高丈余。上年之图，目力不及，且恐线出图幅长短不定，架难一律。可否将度酌中，定以高九尺或一丈为度。俾天头放下四尺，图可平视，不必仰观，既有簧轴，舒卷仍可烛见全幅。将来续制之架，亦照此尺寸，以期一律之处，乞核示祇遵。钧稟。巧。(61)

前电收到日期为六月十三日，后电收到日期为七月十八日，蔡钧正按其工作日程赶制。然而，当后电到达时，距戊戌政变已经不远。这些地图裱就并配制木架送到北京时，已是第二年了。尽管这些地图的裱制及木架的制作十分精良，耗银达一千六百余两，但对处于无权状态的光绪帝，意义已经不大了。(62)

三、亲拟致日本国书与召见伊藤博文

光绪二十四年是中日关系史上相对平和的一年。虽说日本对中国的压力依旧存在，但相较于德国、俄国、法国和英国，此时的日本没有那么咄咄逼人。在此情况下，清朝内部一些官员纷纷上奏，主张联日、联英，以抗德、俄的压迫。其中地方实力人物湖广总督张之洞，将其与日本参谋本部参谋神尾光臣、宇都宫太郎密谈要点电告光绪帝，可能会有一些实际的影响力。⁽⁶³⁾

是年春日本驻华公使矢野文雄照会总理衙门，表示日本愿意接收中国留学生。此一事件引起了光绪帝的兴趣。⁽⁶⁴⁾七月初二日，光绪帝以电旨下达各省督抚：“日本政府允将该国大学堂、中学堂章程，酌行变通，俾中国学生易于附学，一切从优相待，以期造就。著各省督抚就学堂中挑选聪颖学生，有志上进，略谙东文、英文，酌定人数，克日电咨总署核办。余由总署电知。”⁽⁶⁵⁾由于当时清朝近代教育制度的改造刚刚开始，没有相应的学校，也缺少懂日文、英文的青年，留日学生的挑选工作，进行得并不顺利。⁽⁶⁶⁾

也就在此时，清朝驻日本公使裕庚任期已满，且患有腿病，多次电请派新任继之。六月二十四日，光绪帝命曾任驻日参赞并以《日本国志》一书闻名的湖南长宝盐法道黄遵宪为新任驻日公使。⁽⁶⁷⁾黄遵宪的新任，因其一路告病而迟迟未能到北京请训，而于七月二十二日军机处《随手档》中留下了一条记载：“发下墨笔致日本国国书底稿一件。”军机章京录此记载时用大字，且以顶格书写，可见此国书是光绪帝亲拟。⁽⁶⁸⁾兹按其原格式录于下：

大清国

大皇帝敬问我同洲至亲至近友邦

诞膺

天佑践万世一系帝祚之

大日本国

大皇帝好。我两国同在亚洲，海程密迩。自各派使臣驻扎以来，诚信相孚，情谊弥挚。每念东方时局，益廑辅车唇齿之思。现在贵国驻京使臣矢野文雄到华以来，凡遇两国交涉之事，无不准情办理，归于公平，已征邻好。曩复贻书总理各国事务衙门，备述贵国政府关念中国需才孔亟，愿中国选派学生前赴贵国学堂，肄习各种学问，尤佩

大皇帝休戚相关之意，曷胜感谢。朕已谕令总理各国事务王、大臣与贵国驻京使臣商订章程，认真选派，以副

大皇帝盛意。兹因出使大臣裕庚奉使期满，特派二品衔候补三品京堂黄遵宪为出使驻扎贵国都城钦差大臣，亲赍国书，表明朕意。该大臣托志贞亮、学识宏通，办理两国交涉事件，必能悉臻允当，尚望

大皇帝优加接待，俾能尽职。从此两国信使往来，邦交益密，共相维持，以期保固东方大局。

大皇帝谅有同情也。(69)

按照当时的惯例，清朝的国书均由总理衙门代拟，经光绪帝批准后发出。此次由光绪帝亲拟的国书又有何新意？若与前派裕庚的国书相比，至少增加了两个内容：其一是关于中国学生入日本学堂事，光绪帝为此亲向日本天皇表示感谢。若按日本的政治体制，邀请中国学生入日本学校，未必须旨准天皇。但光绪帝以本国情势度之，一切政令皆出自于上，以为是日本天皇的好意。他与总理衙门并不知道，邀请中国学生入日本学校，是驻华公使矢野文雄的自作主张，日本外务省对此并不知情。(70)其二是在此国书中，光绪帝两次提到“东方时局”、“东方大局”，表示了强烈的与日本结好的意向，这些内容与措辞在以往的国书中是没有的。还须注意的是，按照清朝当时的惯例，国书的第一句话一般写为“大清国大皇帝问（或‘敬问’）大日本国大皇帝好”，而光绪帝却在“大

日本国”之前加了一段敬语——“我同洲至亲至近友邦诞膺天佑践万世一系帝祚之”，这是一个很特别的写法。(71)

亲拟致日本国国书，这一特殊的做法，表明了光绪帝有着特别的用意。又按照清朝的政治惯例，出使大臣黄遵宪赴任前需向光绪帝请训。或许此时光绪帝会当面予以指示，以说明其用意之所在。然黄遵宪因病滞留上海，裕庚病重急需替换，光绪帝只能命已在上海准备东渡日本考察大学教育的江南道御史、京师大学堂总办李盛铎，先期赴日，临时代理驻日公使。李盛铎赴日后，黄遵宪被免，李随即出任正式公使。(72)他奉到的国书与此大体相同。(73)但他赴日后并未回北京请训，且政变已经发生，光绪帝亲拟国书的真实用意，现在看来已是无可知晓了。

当光绪帝亲拟致日本天皇国书时，已经听说了日本前首相伊藤博文即将来华。

第三次伊藤内阁成立不到半年，即在党争中解散，是年五月十二日（1898年6月30日）第一次大隈内阁成立。此一消息由清朝驻日公使裕庚电告国内。(74)对于伊藤博文的中国之行，裕庚也于六月十二日用电报答复总理衙门：

真电祇悉。伊藤系游历，先自西京至高丽，再由津来京。闻七月半始过津。当经函达仲相（荣禄）转署。此次系出无聊，回同退者来家扰，藉少避。又查看中华情形，有无机括可乘，是其故技，非大举动。(75)

裕庚的这一判断是大体准确的。二十八日，总理衙门收到北洋大臣荣禄的电报：

顷接裕大臣由沪转来巧电，云伊藤临行正值庚（裕庚）病，渠遣书记官来告，此行系往中国自行游历，藉可见王爷、中堂谈谈等语。渠昨在西京与矢野晤谈。请转钧署等因。漾。勘。(76)

由此可见，伊藤博文已派员向清朝驻日公使说明，其来华并非有官方使命，而是“自行游历”，只是想与“王爷”（当时执政的只有总理衙门首席大臣庆亲王奕劻）、“中堂”（大学士，当时大学士有李鸿章、荣禄、徐

桐、刚毅、孙家鼐，而伊藤与李鸿章极为相熟）进行非官方性质的谈话。七月初八日，总理衙门收到驻日公使裕庚的电报：

伊藤初七已到高（高丽），来京时求派员到车栈照料为叩。(77)

这是可以看到的伊藤对清朝政府惟一的要求。作为前首相，他希望能够得到正式的接待。

尽管在西方外交史上，外国重要政治家出访时受到访问国君主的接见，是极为常见的事情；然而，对于清朝来说，伊藤博文已不是正式的政府成员，也未奉有国书，自1873年同治帝以西礼接受外国使者的觐见以来，清朝皇帝只接见奉有国书、国电的外国使者。也就是说，按照此时的制度，光绪帝不应当接见他，更何况伊藤也没有提出觐见的请求。

围绕着伊藤博文访问，康有为等革新势力进行了一系列的活动。就历史的发展结局而言，光绪帝同意接见伊藤，并将觐见的地点定为西苑勤政殿。勤政殿的大门，第二次为外国人开放，而前一次就是本文所述的德国亨利亲王。在注重礼制的清朝，也可以认为，光绪帝是将伊藤博文比照德国亨利亲王来接待的。而在清朝的觐见历史上，亨利亲王规格是最高一级的。八月初四日，总理衙门将觐见的时间与地点通知了日本代理公使林权助。(78)

如果说光绪帝接见没有国书且非政府官员的伊藤博文，在当时已属异常事件；那么，光绪帝在接见中的言论，更属异常。前已述及，是年二月十五日光绪帝接见俄国使节时，首次用汉语简单致答辞；闰三月二十五日光绪帝接见德国亨利亲王时，略作问答，仍由总理衙门大臣张荫桓事先草拟，且未涉及实际政治内容。而八月初五日光绪帝接见伊藤博文时，时间持续了十五分钟，言论也涉及了具体的政治事务，这是前所未有的。关于这一次觐见，共有三份正式的记录。其一是事后代理公使林权助给外务大臣大隈的电报，其二是伊藤的随员事后所记，其三是清朝的记录。(79)三份记录的内容只有繁简的差别，而无实质性的歧异，其中最重要的为三点：

一是光绪帝当面称赞伊藤博文在日本明治维新中的个人作用。伊藤随员的记录有两段：“清国皇帝：久闻贵爵大名，今得延见，深感满

意”；“皇帝：贵国自维新后，庶绩咸熙，皆出贵侯手定，各国无不钦仰，无不赞美，朕亦时佩于心”。清朝记录无前一段，仅有后一段：“上谕：近来贵国政治为各国所称许，贵爵功业，各国无不佩服。”记录中没有光绪帝本人的赞扬，只是说明各国对此的反映。林权助的电报没有关于此的记载。按，林权助的电报，为了省文，将其认为不重要的光绪帝对伊藤的赞扬省略，是可以理解的。更何况大隈与伊藤在政治上非为同一派系。清朝的记录也有可能省去皇帝本人对伊藤的赞扬之词，因为天子至圣至明，佩服外臣之语，在当时的礼教制度下毕竟不太和谐。然清朝记录虽全无光绪帝对伊藤的赞扬，但录下了伊藤的回答：“伊奏：辱承大皇帝褒奖，外臣何以克当。”此中又流露出了光绪帝实有赞扬之语的痕迹。伊藤的随员对于此种赞言自然钦赏，因而对此全录，也是很正常的。

二是光绪帝表示将征询伊藤对清朝维新的意见。清朝的记录称：“我国与贵国同在一洲，至亲至近。现在我国亦要变法，贵爵可将变法次序详细告知总理衙门王、大臣。伊奏：敬领大皇帝谕旨，如承王、大臣下问，凡有益于贵国之事，外臣尽其所知，倾心相告。”伊藤随员的记录更详，且有场景描写：“（此时皇帝与庆亲王耳语移时）皇帝：贵国与我国同洲，相距较近。我中国近日正当维新之时，贵爵曾手创大业，必知其中利弊，请为朕详晰言之，并望与总署王、大臣会晤时，将改革次序、方法告之。伊：敬遵谕旨。他日如承王、大臣下问，当竭其所知以告。”林权助的电报称：“至于中国的改革，皇帝称，他将通过总理衙门大臣们向侯爵提出一些问题。”三者的记录是一致的，而伊藤随员的记录更强调光绪帝对伊藤经验的注重。

其三是光绪帝表示将加强中日两国的关系。清朝的记录称：“上谕：我深愿与贵国大皇帝合力同心，连络邦交。伊奏：我国大皇帝圣意亦与大皇帝相同，可见连络两国邦交甚为容易。”伊藤随员的记录为：“皇帝：愿今后两国邦交从此益敦。伊：我国天皇陛下圣意实亦在此。比来两国臣民交谊日益加密，故邦交必能因之益固。”林权助电报称：“值得一提的是，皇帝指出了密切中日两国关系的必要。”三者的记录基本一致，而清朝的记录更强调光绪帝与日本天皇之间的“合心同力”。

如果将此次觐见的记录，放在西方外交史的背景中，可以说是皆为

外交辞令，并无太大的实际内容。如果放在以往清朝觐见的历史中，放到当时清朝政治情势中，可以说，光绪帝迈开了大步。他改变了以往觐见中只是简言两国亲善的泛泛数语，而涉及清朝的时政，涉及对日本明治维新以及伊藤博文个人作用的赞扬，涉及与日本天皇之间的联系，更重要的是，他提出通过总理衙门与伊藤建立一种政治咨询关系。所有这些在当时的清朝应当说是异常的举动。如果将之与光绪帝亲撰致日本国书相联系，可以明显地看出，光绪帝准备与日本结成更为紧密的关系。如果再与当时清朝内部留伊藤博文在华作为政治顾问的呼声结合起来看，更可见此次觐见含有深意。但是，光绪帝心目中的此一中日关系是何模式，今已无法得知。因为就在觐见前一天，慈禧太后从颐和园回到西苑；觐见后一天，戊戌政变发生，光绪帝基本上失去了政治权力。当然，清朝当时应不应、能不能与日本建立另一种特殊关系，又是外交史上需要研究的另一个问题了。

四、赴韩使节的派出

最能反映光绪帝及清朝部分官员此时期对外观念变动的，是赴韩使节的派出。⁽⁸⁰⁾

朝鲜本是清朝的朝贡国，进入19世纪80年代后，清朝在朝贡体系的大原则下，引入了西方殖民体系的某些“属国”的做法。甲午战争后，清朝在中日马关条约中认明朝鲜是“完全无缺之独立自主”。中国在朝鲜的利益，委托由英国代为照看；尽管当时清朝还在朝鲜留有“委办朝鲜商务”候补知府唐绍仪，而在当时的政治隶属关系中，唐绍仪从属北洋大臣，而不是由总理衙门直接给予指令。

光绪二十二年（1896），朝鲜国王欲与清朝订立条约，派使驻在北京。朝鲜政府官员朴台荣奉命与清朝委办朝鲜商务唐绍仪会谈，唐绍仪以朝鲜国王尚在俄国使馆为由，称“假宫于他国使馆，何能称独立之主”，并称如果朝鲜直接派使到清朝，“恐不能以礼相待”。⁽⁸¹⁾唐绍仪的这番言论，并不能反映其真实的内心。不久后，唐绍仪与前来交涉的朝鲜官员赵秉稷的会谈中，涉及问题的核心。当赵秉稷问道：“不修条约，岂非不认朝鲜为自主乎？”唐绍仪称：“鄙见修约与认为自主事属两歧，不得并论。”“认为自主，不过勿行旧章。若互换条约，则是视为平行之国矣，安得紊而一之。”⁽⁸²⁾唐绍仪是留美学童，其国际知识在当时的清朝是第一等的，然他却不认可朝鲜是“平行之国”。也就是说，尽管清朝已认定朝鲜是自主之邦，但还不是平行之国。旧日藩属的痕迹，一时仍难以在其心中抹去。

总理衙门收到北洋大臣转来的唐绍仪报告后，感到了问题的麻烦。若朝鲜以自主之国派使奉国书来京，要求觐见及订立条约，根据当时清朝官员视为神圣的“公法”，总理衙门认为难以拒绝。更兼日、俄此期正加紧在朝鲜的政治、经济、军事扩张，若日、俄也插手于此，清朝会处于被动的不利局面。为此，总理衙门商议后，决定先做出预案，以备将来：“如果韩王必欲居自主之国，拟准商订通商章程，准设领事，不立条约，不遣使臣，不递国书。中国派总领事一员，驻扎韩城，代办使事。

以存属国之体。”总理衙门恐此办法不合“公法”，会遭国际上的反对，电询正在欧洲访问的李鸿章。李鸿章以英、法、德驻韩皆是总领事为由，表示支持；并称据“公法”，应由总理衙门发出照会而不必递国书。李鸿章还建议，以唐绍仪接任此事，而不必再遣使。收到李鸿章的电报后，总理衙门于六月十六日将此方法上奏，光绪帝表示同意。⁽⁸³⁾是年底，清朝派唐绍仪为首任驻朝鲜总领事。⁽⁸⁴⁾

从唐绍仪出任驻朝鲜总领事一事中，可以看出，当时总理衙门的关注点是国书、觐见、订约等中国传统华夷体系中的尊卑等次，而不是西方近代外交观念上的国家利益；所防止的是朝鲜使节到北京后将以平行之礼相待，并以西方之礼觐见清朝皇帝，而未注意到如何有效保护在朝鲜的中国人民的安全及其商业利益。因而采取的对策是，与朝鲜建立低层次的外交关系，保持商务关系，不派公使、不递国书、不定两国条约。这种做法是传统的“天朝”在失去其外部环境后自我闭目塞听的独特表现。也就是说，不管中朝两国在国际社会上实际存在的平行关系，顽固地只是承认对方是自主之邦，不以平行关系相待之。

光绪二十三年（1897），朝鲜王国改制，称大韩帝国。在此情况下，韩国更注重原先宗主国的态度，企图通过遣使、订约的方式，得到清朝对其帝国的承认。韩国官员曾向清朝总领事唐绍仪试探，皆无结果。为此，韩国转向借助俄国、日本、英国之力。

光绪二十四年二月初十日，俄国驻华代理公使巴布罗福照会总理衙门，称韩国政府请求俄驻韩公使转托俄国政府，交涉清朝与韩国互派使节之事。在该照会中，俄国外交大臣穆拉维约夫表示：“中国、高丽从速彼此派往驻扎之使，于贵国利益尤所欲之举。”⁽⁸⁵⁾对此，总理衙门的对策是发电唐绍仪，阻止韩国派使来北京。⁽⁸⁶⁾四月十二日，总理衙门得知韩国欲派使节来华的消息，电询驻韩总领事唐绍仪：

韩拟派使系几等？是否欲议商约？现认韩国自主者几国？现住韩京各使内，有几国系总领事、参赞、代办？希详查电复。再筹办法。⁽⁸⁷⁾

唐绍仪的电复使总理衙门感到麻烦，韩国拟派二等公使来华。按照当时的国际惯例，二等公使奉有国书，须觐见该国君主或元首。让昔日藩属

国的使节以西礼觐见清朝皇帝，此中因礼制引出的巨大心理落差让总理衙门感到无从适应。为此，唐绍仪建议，如果有意与韩国订约，不若由华先行派使，“以示昔年主仆之别”。⁽⁸⁸⁾四月二十四日，日本驻华公使矢野文雄照会总理衙门，称其奉到日本外务大臣之电，韩国欲与清朝订立条约，请日本政府“居间玉成”，要求清朝政府将其意图告之。⁽⁸⁹⁾在此情况下，总理衙门发电唐绍仪：

日本矢野使来言，韩拟与中国订立通商条约，并派驻京使，请日本政府向中国商允。本署告以已派总领事唐驻韩，奉有训条，韩愿订商约，尽可就近与议，由唐转禀，核准具奏，请旨遵行。韩本属邦，派使不便接待。日本与韩国平等，何得代请。矢野谓，将此意电复本国政府转告韩等语。韩如来商，希与妥议通商章程，并止派使。⁽⁹⁰⁾

总理衙门的这一电报次日上呈于光绪帝。⁽⁹¹⁾然而，总理衙门似乎并未看清楚唐绍仪在韩国的地位与能量。从现有的汉文材料来看，唐绍仪在这个昔日藩属国中似乎并无大的影响力。让唐与韩商议条约并阻止韩派使来京，总理衙门的这一指示实际上难以实现。唐绍仪为此发一长电，说明了日、俄驻韩使节“簸弄”，韩不愿与唐商谈“通商章程”，而要求签订一“条约”。在电报中唐表示了此事的难度，要求总理衙门给予新的指示。⁽⁹²⁾五月十七日，唐绍仪报告总理衙门，韩国外务部已托英国驻韩总领事朱尔典（J.N.Jordan），致电英国驻北京公使窦讷乐

（C.M.MacDonald），请求出面协助中韩订约，并称英国公使不日将到总理衙门交涉此事。⁽⁹³⁾在此情况下，总理衙门终于同意韩国派使来北京商谈订约，但有很大的限制，在给唐绍仪的电报中称：“韩若再坚求派使，可与商明：遣四等公使，国书由署代递，无庸觐见，其通商约章，本署当与会议。”⁽⁹⁴⁾总理衙门此电于次日上呈于光绪帝。⁽⁹⁵⁾由此可见，中韩订约遣使交涉中的最大难点是觐见的礼仪，总理衙门不愿韩国使节以西礼觐见，而到了此时，“西礼”已被认定为是平行之礼。⁽⁹⁶⁾

在中韩订约之前，清朝已与英、法、美、瑞典、挪威、俄、德、丹麦、比利时、荷兰、西、意、奥、日、秘鲁、巴西、葡萄牙签订了条约，其中葡萄牙公使由澳门总督兼，丹麦使节由俄国公使代办，秘鲁和巴西此时在北京未有驻华公使。派使在京的都是强国或较强的国家。清

朝的外交经验是与列强的交涉，在形式与做法上极具被动性、应付性。如何与弱小国家进行外交，经验并不充分；而如何与先前的藩属国进行近代形式的外交，更是总理衙门面对的一大难题。

也就在此时，非洲的刚果遣使来华，要求与清朝订约。此刚果为刚果自由邦（Congo Free State），为比利时国王的私人采地。按照总理衙门的理解，刚果属比利时。能否与他国的属国订约，总理衙门两次电报清朝驻英国公使罗丰祿，以询问西方各国的做法。⁽⁹⁷⁾在查清了英德两国的做法后，总理衙门与刚果使节余式尔商定了简明专款两条，规定刚果可以享有清朝与各国所签条约中关于“身家、财产、审案之权”；中国人在刚果可以享有最惠国人民待遇。⁽⁹⁸⁾五月十九日（7月7日），总理衙门上奏与刚果商定条约的情况，并附上条约文本与刚果的国书。光绪帝批准了总理衙门的奏议。⁽⁹⁹⁾值得注意的是，清朝在与刚果的订约过程中，刚果的国书由总理衙门代递，刚果的使节也未觐见。

毫无疑问，刚果与韩国是两类不同的国家。从近代外交的角度来看，清朝对此两类不同的国家应有不同的外交政策。但是，在光绪二十四年，总理衙门对于这两个不同类型的国家，在外交处理上却让今人看到其共同点。

尽管总理衙门已经同意韩国派四等公使来北京议约，但唐绍仪仍然坚持其意见：“查韩先派使似与体制攸关，不若我遣四等使来韩酌议商约，以示朝廷恩遇旧藩至意。”在此唐绍仪援引了西方的事例：

伏查英昔待美，日耳曼（误，当为日斯巴尼亚，即西班牙之旧译名）待南米利加，均由英、日（日斯巴尼亚）先派使通好，华为大国，似未便任韩先遣使到京索约。敢再陈管见，谨候核示，当转告韩廷遵办。⁽¹⁰⁰⁾

从唐的电报来看，他似乎未将总理衙门同意韩国派四等公使的决定，通报韩国外务部。唐绍仪此电次日上呈光绪帝。⁽¹⁰¹⁾唐绍仪援引西例的方式引起了清朝的注意。于是唐再次致电总理衙门详述英国、西班牙与美国、南美各国订约的情况。唐绍仪继续指出，四等公使权力不足，与韩订约恐于公法有碍：

伏查四等使寄文凭于部臣，系西国通例。惟订约使不递国书，公法似罕见。若是续议通商或他项章程，可由政府订立。但始约须由国主画押，以昭信守。倘华使不递国书，韩必不愿议约。如飭韩使赴京，不递国书，不觐见，恐其亦不允从。(102)

该电于六月十八日进呈于光绪帝。

光绪帝收到唐绍仪的电报后，第一次对中韩关系正式表示其意见，当日发出谕旨：“所有派使、递国书、议约，韩使来京、递国书、觐见，均准行。”(103)也就是说，无论是清朝派使、递国书、议约，还是韩国派使来北京、递国书、觐见光绪帝，皆为可行。从光绪二十二年派唐绍仪出任驻韩总领事以来，总理衙门与唐绍仪等人所做的一切就是阻止中韩平等交往，光绪帝的一纸谕旨对此完全否定。

然而由何国先派使，光绪帝最初的倾向是由韩国先派。六月十九日，据光绪帝之意，总理衙门拟电唐绍仪：

昨日电旨当已到。韩本愿先遣使，既准递书，即可由韩先行派使来华。中国当按照友邦交际之礼接待。俟递国书、觐见后，本署与之议约，再行派使赴韩酬答。即告韩政府，国书自当立言得体。俟派定，将衔名暨起程日期先电本署。遵旨电达。(104)

清朝在此提出的要求仅是国书“立言得体”。与此同时，韩国也正在进行遣使的工作，韩国英籍税务司柏卓安（J.M.Brown）甚至已经起草了韩国的国书，通过中国总税务司征求总理衙门的意见。(105)仅过了一日，六月二十日，光绪帝转而倾向由清朝先派使节。这一天上午，军机大臣兼总理衙门大臣廖寿恒来到张荫桓家中，传达光绪帝旨意，命其起草致韩国的国书。张称其“查照廿一年中日马关约第一款准朝鲜自主立论”，当其刚完成起草，马建忠恰来其舍，“订加了义数语，较圆洽。”廖寿恒收到该国书稿后，回函称赞，“谓必称旨”。第二天，六月二十一日，廖寿恒派人送来经光绪帝审阅后的国书稿，张荫桓拆阅，“奉朱笔易四字，弥仰圣度恢宏，莫名感悚。”(106)六月二十二日，总理衙门出奏，请派“出使朝鲜国大臣”，奏折中称：

本年四月，据派驻朝鲜领事唐绍仪电称，英、俄、德、法、

美、义、奥、日本诸国均认朝鲜自主，或派三等使臣驻扎汉城，或派领事兼理使事。朝鲜尤盼与中国定约、派使驻京，臣等复以朝鲜若坚求派使，可与商明遣四等公使，由臣衙门与议通商约章。六月十一日，复据唐绍仪电，称朝鲜先派使臣，似与体制攸关，不若中国遣四等使臣前往酌议商约，以示朝廷恩遇旧藩至意，未便任令朝鲜遣使到京索约等语。臣等查朝鲜国土与我奉吉两省水陆毗连，商民来往交涉甚繁，既准令自主，自应按照公法遣使订约，以广怀柔之量而联车辅之情。谨将中外臣工保荐使才人员缮具清单，恭呈御览。伏候简派四等使臣一员，领赉国书，前往定约。(107)

如果细心观察，总理衙门的这一奏折与光绪帝六月十八日的旨意有很大的差别。虽然该折也同意“自应按公法遣使订约”，但基本精神是强调“朝廷恩遇旧藩”，因而派出的只是“四等使”，只不过该四等使“领赉国书”而已。与该折同时上呈的，还有唐绍仪的电报，内容是韩国询问清朝何时派使来韩。(108)光绪帝在此折上朱批“另有旨”。当日军机大臣召见时面奉谕旨为：“明日请旨办理。”此中的情节还牵涉到慈禧太后。(109)第二天颁发下谕旨：“翰林院编修张亨嘉著赏给四品衔，派充驻扎朝鲜国四等公使。”(110)

张亨嘉奉旨后，于六月二十一日上奏，称其迎养88岁之老母且身为独子，请另派员出使。当日军机大臣给慈禧太后一奏片：“本日张亨嘉奏，沥陈亲老丁单，恳请改派朝鲜公使折；恭拟改派安徽按察使徐寿朋充驻扎朝鲜国钦差大臣。谨将张亨嘉原折恭呈慈览，伏候裁夺。俟发下后，再行缮写谕旨呈览。”此一奏片当然经过光绪帝的同意，徐寿朋是光绪帝的选择。而这一天，恰是光绪帝的生日，慈禧太后与光绪帝同住于宫中，很快发下军机处的奏片。于是当日颁下谕旨：“安徽按察使徐寿朋著开缺，以三品京堂候补，派充驻扎朝鲜国钦差大臣。”(111)由于张亨嘉的个人原因，清朝派往韩国的使节由“四等公使”变为“钦差大臣”。

当时清朝派往各国的使节，其在国内的本缺多为道员一级，徐寿朋是清朝派出的少数国内地位较高的外交官；(112)而且由于徐的国内地位，在清朝的国书中虽未明称其为何一等级的公使，但按照当时的惯例，徐应是二等公使，也就成了驻在韩国级别最高的外交官。(113)然而，若以当时的国际惯例而言，光绪帝的谕旨也存在着很大的问题。清

朝与韩国此时尚未订约，清朝本应派出的是负责与韩国商定条约的全权代表（专使），然后根据条约再派出常驻使节。徐寿朋使命中的“驻扎朝鲜国钦差大臣”，从字面上理解，“驻扎”二字当属是常驻使节，“朝鲜”二字，又似未承认“大韩帝国”，所有这些都反映出光绪帝及清朝官员对近代外交程式尚未具备完全的知识。徐寿朋的这一任命引起了在韩外交官的诸多评论，韩国英籍税务司柏卓安更是有相当激烈的言辞。清朝驻韩国总领事唐绍仪将此评论报告总理衙门，并提醒注意国书的写法。(114)

前已述及，致韩国的国书，由张荫桓、马建忠起草，并由光绪帝亲手改四字。但其国书的文本，张荫桓并未说明。现存军机处档案中有致该国书稿，按原格式录全文于下：

大清国

大皇帝敬问

大韩国

大君主好。我两国同在亚洲，水陆紧连。数百年来，休戚相关，无分彼己。凡可相扶相助之事，辄竭心力，期以奠安。

贵国典籍具存，无烦缕述。光绪初年

贵国与墨、欧诸洲立约，仍备文声叙，足征

贵国久要不妄之美。比年环球各国均以自主、自保为公义，是以光绪二十一年中日马关约第一款，中国认明朝鲜国独立自主。远怀旧好，近察时艰，辅车唇齿之义，尤当共切讲求。兹派二品衔、候补三品京堂徐寿朋为出使大臣，亲赍国书，驰诣汉城，代宣朕意。该大臣朴实忠诚，办事明达，尚望

大君主代加接待，俾与

贵国政府酌议通商条约，以垂久远。从此两国永敦和好，共享升平。朕有厚望焉。(115)

从内容来看，该国书当是改派徐寿朋为使后的一个文本，与张荫桓最初

起草的文本，应该有所变动。⁽¹¹⁶⁾由于该件上并没有具体的时间，也难以确定是否为收到了唐绍仪的报告后改定的文本。然在此国书中，朝鲜国已改为“大韩国”，徐寿朋使命为“驰诣汉城”，“与贵国政府酌议通商条约”，即为订约专使，而不再是常驻使节。值得注意的是，该国书对韩国君主的称谓是“大君主”而不是“大皇帝”，在当时的中文外交辞汇中，“大君主”一词比照国王。这里面牵涉到一个特殊的问题，即对这个刚刚改制后的邻国，应当看作“王国”还是“帝国”。

对此“大君主”这一称谓提出疑问的，又是光绪帝本人。据军机处《随手档》，七月十七日，光绪帝“发下御笔条一件”，在此项下军机章京注记了两条：“电信”、“随事缴进”。而在军机处《洋务档》中有一“电信”的记载：

寄唐绍仪电信。现在英、日、俄等国致韩国书，是否称其为大君主，抑系称为大皇帝？应查明，速电复，以使中国致韩国书与各国通例相符。⁽¹¹⁷⁾

由此可见，光绪帝在此事的处理上，放弃了“旧藩”的心态，改以西方各国的做法作为自己的标准。尔后徐寿朋奉到的国书，内容与前引国书相同，只是将“大韩国大君主”改为“大皇帝”。⁽¹¹⁸⁾清朝与韩国旧日宗藩关系留下的阴霾，在徐寿朋的国书中扫荡得干干净净，两国在外交程式上完全平等。

尽管光绪帝任命徐寿朋时便电催其迅速赴京请训，⁽¹¹⁹⁾其中的重要因素很可能是风闻韩国将派使随伊藤博文来华。⁽¹²⁰⁾但因当时的交通等条件，徐寿朋赶到北京时，戊戌维新已经走到了尽头。八月初六日，即戊戌政变的当天，光绪帝召见徐寿朋。⁽¹²¹⁾徐寿朋的使命也未因政变而改变。八月二十八日，慈禧太后与光绪帝第二次召见徐寿朋，慈禧太后在召见时还要求其“到韩后将各国情形随时电奏”。⁽¹²²⁾九月初一日，清朝颁下谕令：“二品衔、候补三品京堂徐寿朋著作为全权大臣，与韩国外部酌议通商条约事宜。”⁽¹²³⁾徐寿朋的正式身份由“驻扎朝鲜国钦差大臣”，变为与韩国议约的“全权大臣”。初七日，徐寿朋出都赴津，拟搭船赴韩，然因船期、天气及韩国独立党人事件，于十月底改赴上海。十二月十一日，徐寿朋等人一行乘南洋兵轮赴韩，十四日入汉城。二十一日

（1898年2月1日），韩国皇帝以西礼接见徐寿朋。⁽¹²⁴⁾光绪二十五年八月初七日（9月11日），清朝与韩国订立“通商条约”。此后，徐寿朋改任第一任清朝驻韩公使。在出使过程中，徐寿朋个人的外交观念也发生了变化。当他刚奉到出使旨命时，在谢恩折中称：

查朝鲜为东瀛弱国，使臣须专对长才，推以大字小之仁，用绥藩服，赞居中驭外之道，式固邦交。⁽¹²⁵⁾

言辞仍为传统的腔调。而当与韩国订立条约后，其言论大变：

韩国昔为藩属，今作友邦。时势迁移，莫可回挽。盱衡往事，良用慨然。⁽¹²⁶⁾

言辞中虽流露出并不心干的感慨，但毕竟须以“友邦”相交了。

徐寿朋出使韩国，是清朝外交史上的一大转折。昔日的“上国”开始学习以“对等”的方式与昔日的“属国”相交相处了。

五、结语

光绪二十四年戊戌（1898年），是清朝外交史上的大灾年。德国、俄国、法国、英国先后强租胶州湾、旅顺、大连、广州湾（今湛江）、新界、威海卫。在此期间，清朝还迫于压力，向日本、法国发出照会，表示福建、云南、广西不割让予他国，承认日本、法国的特殊利益。英国、俄国、德国等列强已抛开清朝，开始相互商量其在中国的利益划分。在所有这些外交活动中，清朝限于其国力，没有任何的反抗，完全顺从了列强的要求。应当说，在外部的强大压力下，清朝外交的空间是非常狭小的。

在这非常狭小的空间中，光绪帝虽企图有所表现，也只能在觐见的礼节、为德皇制作宝星、与日本的国书、召见伊藤博文、派往韩国的使节这些对当时及后来影响细小的事件上展开。正是在这些细小事件中，可以看出光绪帝力图摆脱传统外交（天朝观念下的华夷秩序）的束缚，在程式上向近代外交（某种意义上是西方外交）靠拢。应当引起注意的是：一、即便是这些细小事件，光绪帝也已走得太快。在觐见礼节与派使韩国诸问题上，他与总理衙门、军机处有着不小的矛盾。传统外交的底色在清朝还没有完全褪隐。二、为德皇制作宝星、购置世界地图两事，又可以看出光绪帝前进时的出发地，还不在近代外交的界限内。他本人只不过是力图从传统迈入近代，处在两边交界处。由此角度观察传统外交在近代中国的连续性和不连续性，可以明显地看出，这一传统深重的国度在向近代转型时的艰难与无奈。

(1) 参见拙文《公使驻京本末》，《近代的尺度：两次鸦片战争的军事与外交》，上海三联书店，1998年。

(2) 《翁同龢日记》，第5册，第2749页。

(3) A.施阿兰：《使华记1893—1897》，袁传璋、郑永慧译，商务印书馆，1989年，第36页。

(4) 文华殿位于紫禁城内，是清朝此时不常用的一处宫殿。施阿兰称：“这座宫殿，已经相当陈旧，庭柱上的朱红油漆几乎剥落殆尽，露出它那光秃秃的雕刻过的柚木柱

子，殿上的陈设只剩下几座青铜香炉和一排围绕着皇帝御座背后的屏风。”（《使华记1893—1897》，第36页）清朝档案中也留下了很有意思的记载，称光绪二十三年十一月二十二日（1897年12月15日）英国使臣在文华殿觐见，内务府关防处打扫文华殿门外地面及拔除荒草共用工1632人日，用银244.8两；赁用杉篙，买办筐绳铁锹等物，用银45.6两；买办垫道黄土12万斤，用银48两。以上各项共用银338.4两。光绪二十四年三月十五日（1898年4月5日）俄国使臣文华殿觐见，打扫门外各项共用银286.6两。是年闰三月二十七日（5月17日）法国使臣文华殿觐见，打扫门外各项共用银286.6两。五月二十日（7月8日）美国使臣文华殿觐见，打扫门外各项共用银338.4两。（《内务府来文》外交，光绪二十二年至二十八年，441/5-50-1/N/1715）内务府的这些银两开支，很有可能是花账。但这些名目的存在，似又可说明文华殿平日不用而疏于打扫。又，施阿兰称，1897年俄国派乌什顿斯基亲王（Prince of Hesperie Oukhtomsky）为大使来华感谢清廷派使致贺，赠送慈禧太后及光绪帝礼物，并授慈禧太后圣卡特琳大绶勋章，觐见在太和殿进行。（同上书，第158页）查清方有关记载，此为误。光绪帝两次接见俄国大使，皆在文华殿。有关觐见的具体礼仪，可以举1897年日本新任驻华公使矢野文雄递国书为例。总理衙门开出的礼节单称：“是日皇上御文华殿，升宝座。恭亲王（奕訢）、庆亲王奕劻先在东旁侍立。臣衙门堂官二人带领日本国使臣一员，参、随、翻译五员，进文华门中门，由甬路进入文华殿中门，使臣一鞠躬，向前数步，一鞠躬，到龙柱间正立，一鞠躬。使臣致词，翻译译文，各毕，使臣向前至纳陛中阶，捧书敬候，亲王一人由左阶下，接受国书，由中阶上至案前，将国书陈于案上。使臣一鞠躬，皇上答以首肯，示收到国书之意。使臣退回龙柱间原立处，亲王一人在案左跪听，皇上以国语传谕慰问，亲王一人由左阶下至使臣站立处，用汉语传宣。使臣听毕一鞠躬，皇上答以首肯。臣衙门堂官带领使臣等后退数步，一鞠躬，退至殿左门，一鞠躬。礼毕，即带出殿左门，走甬道，由文华门东左门出。”（故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第2—3页）

(5) 《翁同龢日记》，第6册，第3093页。当时各国公使的新年贺岁礼于中国纪年正月举行，故与公历有差。

(6) 光绪二十三年正月二十五日（1897年2月26日），各国公使新年致贺觐见，法国公使施阿兰退出时未按礼节单从文华门左门出，而径从文华门中门出，德国公使海靖（E. Heyking）亦随之，为执礼大臣敬信扯住衣袖。当时总理衙门中有人提出对法国公使的违礼行为提出交涉，总理衙门大臣张荫桓认为，事已如此，即便交涉，也不能让法国公使重走一遍。第二天，德国公使为扯衣袖事提出交涉，表示敬信若不至德国使馆说明此理，将不出席总理衙门为各国公使举行的宴会。此后，美国公使田贝（C. Denby）、法国公使施阿兰、德国公使海靖、比利时公使费葛（C. Vinck de Deuxorp）也先后提出交涉，要求行走中门，并请在东华门内乘肩舆，皆被总理衙门所驳。是年三月二十日（4月21日），法国公使因本国授光绪帝勋章而觐见，仍在文华殿进行，出门时走文华门左门。（见《翁同龢日记》，第6册，第2977—2978页、第2983页、第2986页、第2990—2991页、第3093页；《张荫桓戊戌日记手稿》，第238—240页）

(7) 《翁同龢日记》称：“稍有失，亦未与较。”（第6册，第3093页）

(8) 光绪二十三年十二月初五日，总理衙门收到尚未卸任的驻德公使许景澄电：“已刻。顷副外部称，奉德主之命云，总署愿接待王弟，极欢喜，并致谢。至德国

按理商请兼为中国利益之事，愿速议成。王弟新正廿一抵香港，以后程期尚未定。请转中国国家等语。据闻。”（《宫中电报电旨》，157/4-18/92）其中所谓“按理商请兼为中国利益之事”，系指占领胶州湾。此一电报上呈光绪帝。清朝为此命许景澄查西方礼制：“发许大臣电。正月二十八日。函悉。德亲王礼制较崇，此次来京请觐，带有德廷礼物，自应优加接待。希博考西国接待亲王礼节，详细电闻，以便妥速核办。”（《发电档》光绪二十四年，207/3-50-3/2082）许景澄于此事两次复电：“二月初七日。遵考西礼，亲王将至，派提督、副将、都司三员先迎于陆境或舟次。主国亲王迎于车站，同车导至所舍宫邸。君主即以是日延见，用客礼。旋偕至外厅，由亲王筵请其从僚。此后辞行再见，或有事另见，无常例。所派官常值照料，出门则提督陪乘送，如迎礼。”“二月十一日。加考西礼，据金楷理询德礼官云，向无章程专书。惟主国亦有遣亲王至陆境或舟次迎送，视两君交谊为衡。至泰西君主尚有设宴及答拜等事。此由西礼宽简，或各国宗藩多姻娅故云。查中西礼制悬殊，德藩尚未明言赴京，拟请核办后通行各驻使，冀免临事争论。备酌。”（《宫中电报电旨》，157/4-18/94）许景澄该两电皆呈光绪帝。此外，新任驻德公使吕海寰也有函件说明德国礼官所陈接待亲王礼节。

(9) 《翁同龢日记》，第6册，第3108—3109页；《张荫桓戊戌日记手稿》，第81—90页。翁同龢提出五条理由：第一、毓庆宫前殿的东间供奉孝静皇后御容（恭亲王奕訢的生母），按礼制不能辟中间为过道；第二、配殿太小，无容席地；第三、德方随员无地方可见；第四、前星门近百年未开启，框木沉陷；第五、乘轿入门不合礼制。张荫桓也认为前星门自嘉庆初年起未开，宜慎之，并称“年三煞在南，舆马纷沓于此亦非宜”。如果去掉翁同龢关于礼制的考虑、张荫桓关于星象的考虑，毓庆宫地方太小、前星门久未开可以认为属具体实在的困难。

(10) 《随手档》光绪二十四年三月十七日，207/3-50-1。

(11) 《翁同龢日记》，第6册，第3110—3111页。

(12) 如果从清朝的礼制考虑，除非慈禧太后与光绪帝共同召见亨利亲王，可以在仁寿殿进行。然当时慈禧太后已撤垂帘，共同召见在礼制上不可。若两人单独召见，任何一人利用仁寿殿都会带来不便。因为慈禧太后的地位高于光绪帝，光绪帝又已亲政；而仁寿殿为政务公所，乐寿堂、玉澜堂为寝宫。总理衙门对此安排认为甚妥，为此电驻德公使吕海寰：“闰三月十八日。函述礼官所陈接待亲王礼节，本署已与海使商订，大致相同，更有格外优待之处。海使谅已电达。中国系初次办理，纵未尽如人意，但按各国通例，当无参差。现德亲王念三日由津到京，念五觐见。一切均妥备矣。祈告外部。”（《发电档》光绪二十四年闰三月分，207/3-50-3/2082〔4〕）

(13) 《随手档》光绪二十四年闰三月十七日记“照录德使照会一件恭呈慈览”。

(14) 《洋务档》光绪二十四年闰三月十七日，207/3-50-3/1912。该日《翁同龢日记》称：“庆邸请起，上见之，一面命南屋将照会抄递，余等见起复面谕，写一奏片叙明办法，退后并述旨递上，无说，传散。”可见此一处理方法为光绪帝所定。

(15) 《洋务档》光绪二十四年闰三月。该件未记具体日期，据《随手档》为二十一日。

(16) 《洋务档》光绪二十四年闰三月二十日记：“交总理衙门。本日军机大臣面奉谕旨：现在德国亲王来京觐见，著派世续照料一切。钦此。”以内务府大臣来照料一

切，自然与在颐和园觐见有关。在此前一日，内务府收总理衙门来函：“总理衙门为片行事。本月二十五日德国亲王在颐和园觐见。所有殿廷处所应备事宜，应由贵府先期预备。相应片行贵府查照办理可也。须至片行者。右片行，内务府。光绪二十四年闰三月十九日酉正。”（《内务府来文·外交》，光绪二十二年至二十八年）此次亨利亲王除在颐和园觐见外，海靖公使还于闰三月二十四日（5月14日）照会总理衙门，请求于二十七日游历雍和宫。此事也牵涉到内务府。（总理衙门片行内务府，光绪二十四年闰三月二十三日；理藩院片行内务府，光绪二十四年闰三月二十五日。皆见《内务府来文·外交》，包号同上）

(17)《洋务档》光绪二十四年闰三月记：“交步军统领衙门。本日军机大臣面奉谕旨：德国亲王不日来京，荣禄现在请假。所有地面弹压事宜，著派英年妥为照料。钦此。”该件无日期，据《随手档》为二十一日。荣禄当时为步军统领衙门提督。

(18)《洋务档》光绪二十四年闰三月。该件无日期，据《随手档》为二十二日。从后来的实际情况来看，两件宝星皆以慈禧太后的名义赠送。

(19)《日记账》光绪二十四年闰三月立，《宫中各项档簿》簿4179号。同样的内容又见于《记载账》光绪二十四年闰三月二十五日立，《宫中各项档簿》簿3996号。

(20)具体的礼物为：“光绪二十四年闰三月二十五日，大清国皇太后送大德国皇太后御笔寿字一轴、御笔画群仙祝寿一轴、御制上上等珍珠宝星成分。大清国皇太后赠大德国皇后御笔画一轴、锦缎九匹。大清国皇太后颁赠大德国亲王御笔寿字一轴、御笔画一轴、御制头等第二珍珠宝星成分、脂玉群仙祝寿山子成脂玉文具成分、旧玉古王觚成件、青绿方樽成件、古铜龙文鼎成件、粉瓷青龙花瓶成对；王妃御笔团扇二柄、锦缎九匹。”慈禧太后与光绪帝的礼物赠送方式为：“光绪二十四年闰三月二十五日，大德国皇太后、皇后礼物盘，先安在殿内。觐见时宝星、红礼单挂红里。上（慈禧太后。——引者注）面交庆亲王礼物盘，由殿内现往外搭交内务府大臣。大德国亲王、王妃礼物盘安在殿内西边，觐见礼毕，交内务府大臣转达交庆亲王。皇帝颁赐大德国亲王礼物盘亦安在殿内西边，觐见礼毕，盘、单均交内务府大臣转交庆亲王。另有寻常礼单全分，皇帝寻常礼单一件，均由殿外随时盘交内务府大臣。”（《日记账》光绪二十四年闰三月立。同样的内容又见于《记载账》光绪二十四年闰三月二十五日立）

(21)《翁同龢日记》称：“不坐。此屡经辩论始定，庆邸之力。”（第6册，第3124页）

(22)《张荫桓戊戌日记手稿》，第122—130页。《翁同龢日记》，第6册，第3123页。德和园茶水和赐膳，档案中也有记载：“觐见先（前）德和园西穿堂德国亲王等稍坐，茶房预备茶水。觐见礼毕仍西穿堂稍坐，茶房预备茶水。内务府大臣立山代当。膳房预备饭三桌（官传），茶房预备果桌三桌（官传），外买奶食三桌。大德国亲王饭一桌（菜双上）、果桌一桌、奶食一桌，南配殿摆。内务府大臣立山代当。随员等饭二桌（菜双上）、果桌二桌、奶食二桌，牌楼门外南北值房摆。内务府大臣立山代当。”（《日记账》光绪二十四年闰三月立）

(23)《电报档》光绪二十四年四月分，207/3-50-3/2047。

(24)据内务府《杂录档》：“光绪二十四年闰三月二十七日，总管宋进禄等为四月初三日随驾往颐和园去……于四月初九日还宫。”（405/5-14/W/杂记类996/杂255）

根据清朝的礼制，皇帝出行随行人员多达数百人，且牵涉到沿途安全。一般至少提前五六天决定。光绪帝此次去颐和园是提前五天决定的，同时也定下了回宫的日程。从当时的交通条件来看，从颐和园回宫，光绪帝的行路是乘轿出颐和园东宫门，由石路至西直门外倚虹堂少坐，然后再乘轿入西直门、西安门至宫中，至少两三个小时。

(25)《翁同龢日记》，第6册，第3126—3127页。此外内务府档案中也有一些反映：“四月初四日由园寄来，立（立山）大人交谕，适面奉懿旨，现在德国亲王于明日午刻在勤政殿觐见，该王在御前大臣坐落处稍坐，并在用饭。所有屋内桌张椅子均由颐和园今日运到，不可误也。衙门见信立即给该路苑丞信，并给郎中等位信，以备明日午前一律整齐为要。四月初四日午初由园寄。差刘头目送来奉宸苑衙门。”（内务府奉宸苑《堂司交谕簿》，430/5-39/215）又一件称：“奉宸苑为咨呈事。据中海苑丞恩奎、继纲呈报，光绪二十四年四月初四日奉懿旨：现在德国亲王于明日午刻在勤政殿觐见。……所有备差屋内应行安摆桌张、铺垫，预备德国亲王等饭食，并伺候茶水、办买煤炭、茶叶、蜡烛，抬上桌张来往抬夫工食脚价各项使费，打扫地面，预备船只、办买什物，以及帮差苑副、柏唐阿、苑户、苏拉、官役、船夫等津贴饭食等项，共需用实银九百八十四两五钱。……光绪二十四年五月初三日。”（《内务府来文·外交》，光绪二十二年至二十八年）可见慈禧太后不仅在原则上指示，且有相当具体的布置。

(26) 内务府《杂录档》记：“四月初四日总管宋进禄等为本月初五日随驾往南海去，现用黄车一辆、青车二辆，于是日寅初在东宫门外预备，并随侍等处总管、首领、太监等所用连鞍马匹开后。当日还颐和园。所传车辆、马匹、苏拉等照例预备。”（杂记类997/杂256）该件档案称，随侍的太监为一百人，用马一百匹，另大车四辆，抬夫二十二名。

(27)《张荫桓日记》，第143—146页。《翁同龢日记》，第6册，第3127—3128页。德皇国电的内容为两项，一是向光绪帝授勋章，二是德占胶州湾（今青岛），中国海军可以在该处驻泊。

(28)《随手档》光绪二十四年三月十三日，同递的还有俄国国电及礼节单，光绪帝皆朱批“览”。

(29)《翁同龢日记》，第6册，第3108—3109页。张荫桓对此有不同的说法，称俄使的国电是由光绪帝亲手接收的，仍令庆亲王宣旨。（《张荫桓戊戌日记手稿》，第84—85页）

(30)《张荫桓戊戌日记手稿》，第131—132页。《翁同龢日记》，第6册，第3125页。翁同龢还称，觐见前，光绪帝与庆亲王奕劻、李鸿章有长时间的交谈。又据《随手档》，觐见前两天，总理衙门上奏请钦定觐见地点时间，附有礼节单，光绪帝朱批“览”。看来光绪帝并未依照而行。五月二十日（7月8日），光绪帝接见美国卸任公使田贝、新任公使康格时，也是亲自答词。（《张荫桓戊戌日记手稿》，第193—194页）

(31)《洋务档》光绪二十四年四月二十七日。

(32) 总理衙门奏《遵议各国君、后、宗藩、头等公使来华接见款待礼节折》，光绪二十四年五月十三日。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9444/17）根据这一奏折，五月十九日，光绪帝发下交片谕旨：“交总理各国事务衙门。军机大臣面奉

谕旨，各国君、后、宗藩等来京，宜设专馆以示优待之礼。已故镇国公荣毓府第，规模地段均属相宜。著派奕劻、李鸿章前往查看估修。其应如何办理之处，即行奏明请旨。”（《洋务档》光绪二十四年五月十九日）七月二十八日再发下交片谕旨：“交内务府，军机大臣面奉谕旨：前经降旨，将镇国公荣毓府第改为迎宾馆，现在亟须兴修。即著内务府由官房租库酌拨官房一所，给荣毓家属迁居，以便要工速行修理。”（《上谕档》光绪二十四年七月二十八日）

（33）《随手档》光绪二十四年五月十三日。又，根据当时的政治习惯，此类涉及慈禧太后的规定，要另呈太后。当日军机处将总理衙门该折呈送慈禧太后，并称“俟发下后再行传旨‘依议’”。第二天，慈禧太后发下此折，军机处传旨“依议”。（《洋务档》光绪二十四年五月十三日、十四日）

（34）[美]马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，上海书店出版社，2000年，第3卷，第116页。

（35）《辛丑各国和约》附件十九，王铁崖编《中外旧约章汇编》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第1卷，第1023—1024页。

（36）《洋务档》光绪二十四年四月二十六日。

（37）《翁同龢日记》中对此有详细的记录：“奏对毕，因将张侍郎请给宝星语代奏，声明只代奏不敢代请。上曰张某可赏一等第三宝星，又曰李某亦可赏，但须交片，不必明发，又谕毋庸具折，传令递膳牌。”（第6册，第3133页）由此可见，此次赏给宝星的举动，属张荫桓的请求，很可能光绪帝在某次召见张时有此许诺，而张请翁氏代奏。按清朝制度，皇帝有何恩赏皆用明发上谕，以示赏罚皆出自于上，奖优惩劣。而光绪帝却明确指示用交片谕旨（按清朝制度为秘密），由此该旨在《上谕档》、《明发档》中皆不载。又按清朝制度，臣子受恩后须具折谢恩，光绪帝不让其具折，而是递膳牌，即请见，也是从于不事声张的考虑。

（38）《张荫桓戊戌日记手稿》，第148页。《翁同龢日记》，第6册，第3128页。张所拟国电称：“大清国大皇帝敬问大德国大皇帝好。此次大皇帝介弟来华，朕推诚相与，以联两国之欢。中西礼俗攸殊，总虑情文未能周洽，烦大皇帝电称致谢，又赠送黑鹰宝星，并申两国联交，永缔和好之意。昨日介弟言辞，缕述及此，朕心良深慰悦。回赠大德国大皇帝头等第一宝星，以志邦交酬答之情，益彰两国联合之美。特令出使大臣吕海寰译呈国电，先宣朕意。”（《洋务档》，原件无日期）

（39）《电报档》光绪二十四年四月分。

（40）《电报档》光绪二十四年四月分。该电四月十三日发，总理衙门次日收到。

（41）《发电档》光绪二十四年，207/3-50-3/2082。

（42）《电报档》光绪二十四年四月分记：“收出使大臣吕电。四月十六日。寒电敬悉。遵旨赴外部恭宣皇上致谢德主亲密之意。适德主赴海口验看。外部云：承大皇帝情意如此周浹，德主定倍加欣感。允为转达云。祈代复奏。”该电四月十五日发，次日收到。

（43）《电报档》光绪二十四年四月分。该电于十二日收到。该件另注“堂谕抄一分”，显是呈送光绪帝之用。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/97。《宫中电报电旨》是专呈皇帝亲阅的，可见光绪帝已看到该电。

(44) 《电报档》光绪二十四年四月分。

(45) 《翁同龢日记》，第6册，第3128页。总理衙门该日电蔡钧，称：“元电计达。宝星佩带用明黄色织丝带。宽三寸，长六尺三寸。宝星大小共装一匣，用紫檀木匣，外面加银丝，内用黄缎装潢。希照办。电复。咸。”十七日，总理衙门又电蔡钧，称：“咸电宝星带长、宽照京裁尺织造。筱。”（《发电档》光绪二十四年）

(46) 总理衙门收蔡钧电：“四月二十四日。宝星事，奉咸、筱两电，遵经饬匠依限赶制。顷据织匠禀，请在带上加织龙形，两边用栏杆花纹，两头改结网穗，以期精美。应否照办，乞示，遵。再，佩带《章程》头等第一，本金红色。现奉咸电用明黄色，遵照办。谨闻。钧禀。漾。”（《电报档》光绪二十四年四月分。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/98）总理衙门为此回电：“漾电悉。德亲王所佩宝星系黄带，此次制赠德君，带用明黄色系遵旨办理，岂能拘泥署奏？长宽尺寸系照俄君所赠比量一式。俄带系回波缎，各国宝星佩带从无织作花纹者，但宜织制坚厚，明黄一色较大方。两端结网穗，自更精美，惟于缀带副宝星碍否，望就近询德领事妥办为要。有。”（《发电档》光绪二十四年。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/98）

(47) 《电报档》光绪二十四年四月分。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/98。

(48) 《电报档》光绪二十四年四月分。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/98，该件注明是二十六日。

(49) 总理衙门电称：“有电悉。宝星既用大珠，自应将珠围外边放大，满汉字紧排，惟须分明可辨。其外围小珠、中珠亦放大，以期匀称。既加钻石一圈，尚须小珠否？副宝星改为三分，亦应加大外围，始能嵌抱。两座大小仍照原式佩带，业详有电。统希查照妥办。勘。”（《电报档》光绪二十四年四月分。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/100）

(50) 总理衙门收蔡钧电：“四月二十九日。有、勘两电敬悉。宝星佩带，询之德领事，无需加网穗，已饬匠改照办。至大珠连日访购，七八分重者既少且不光圆，尚未觅熟。昨洋匠来看珠样，谓珠大龙小款式不称，且占中龙、镶珠及火钻地位，镶制万难讨好。极大珠重至五分余者，已极美观，可应准照办理。乞示，遵。钧。艳。”（《电报档》光绪二十四年四月分。又见《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/98）总理衙门以蔡钧电：“四月三十日。艳电悉。大珠重至五分余，既美观，即照所办。余皆照前电办理。卅。”（《发电档》光绪二十四年）

(51) 《发电档》光绪二十四年。

(52) 收上海道电，六月初六日（该电前一日发），《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(53) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第221—222页，第227—228页。六月二十日日记还称：“宝星发下，当另易内匣寄沪关，留木匣在舍，较准尺寸，制衬匣，以成美观。”

(54) 在给施阿兰的国书中称：“朕前承大伯理玺天德赠送荣光头等大星，并由贵国全权大臣施阿兰亲递贵国国书。经朕阅欣。惟大伯理玺天德诞登宝位，福祚绵长，睦

谊克敦，实深欢慰。兹因贵国全权大臣施阿兰回国之便，特制一等第一双龙宝星一座，交其亲赍国书，以表我两国交谊永远巩固之据。惟希大伯理珥天德收纳。”（《国书档》，207/3-50-3/1922，原件无日期）

(55) 《致大日本国国书》、《恭拟复大比国国书》，《国书档》，两件皆无日期。

(56) 《发电档》光绪二十四年。

(57) 《宫中电报电旨》光绪二十四年，157/4-18/100，原件无日期。

(58) 六月初四日，军机处电寄各出使大臣旨：“嗣后出使大臣凡遇各国君主赠给宝星，均著收受佩带，以示联络，毋庸电询总署。”（《电寄档》，207/3-50-3/1576）

(59) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。该电发于六月初七日，总理衙门当日收到。前引蔡钧六月初五日电有一语：“地图亦赶紧办，俟讯明装潢，竣工日期另报。”（出处同上）由此可见，蔡钧是六月初收到此一指令的。

(60) 《电报档》光绪二十四年六月分。该电题“拟寄上海道蔡钧电。六月初九日”，由此可见该电需经光绪帝后，方可发出。

(61) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(62) 蔡钧与总理衙门于次年有四份文件可以说明这些地图及木架的最后情况。光绪二十五年四月十二日，上海道蔡钧呈总理衙门：“窃查上年六月间，奉宪台衙门电谕飭裱地图册页，并装裱整幅配制木架等因。遵即飭令经管图书集成委员伊县丞立勋分别妥办去后。兹据该员禀称所有册页已如式裱竣，装盛红木方匣一具。整幅地图糊裱殊难，亦经设法裱成，配制轮轴木架，系飭陈长福西式木器号绘图试造，屡经斟酌改制，始臻稳妥。轮轴转圆尚未称灵捷，雕刻花样亦尚适观。惟初次创造，工费甚巨。核实估计议定，每架规银三百五十四两。以近日料价工资核计，尚无浮冒。加装铅皮图箱、厚木大箱，以及备用高凳，逐项配齐。计装册页一箱、整幅图架八箱、高凳四只，堪以寄京应用。并照样多备一架寄存图书集成栈房，以便第二次图成配用，免致先后歧异。现在一律完竣，绘图贴说，并开价目清折，送请核办。再红木材料无此长大，现用上等红色花梨木，不甚悬殊等情到道。查此项地图木架第一次制造工竣，拟即委员带匠解京，以期装配得法。业经由电禀奉复照准。除札委伊县丞立勋带同匠人一名，领运前项图架由沪趁搭轮船赴津，再行登陆进京交收，并咨询明津海关道转飭照料放行外，理合备具图折一并呈送，仰祈宪台俯赐察核核办。再，此项工料计实支银九百三十一两五钱二分，连委员经费支給规银六百两，暨购地图股票两分价洋一百元，以七四四折合规银七十四两四钱。共规银一千六百五两九钱二分，由道垫给。应动支何款，并乞示遵，实为公便。至是项地图，每分约四百幅。此次头批九十四幅外，尚有二、三批三百余幅。据地图公会中人云，未经译就，印竣尚须时日。现经职道取有股票存案。俟图继出，按次领取，照式装裱。合并陈明。为此备由呈乞照验施行。”该件所附清册称：“谨将装裱地图册页并裱整幅装配木架工价解费实数开呈宪鉴。计开：黄绫面耿绢背地图册页十幅，工料洋九十六元，合规银七十两五钱六分；红木匣黄龙绫套并粗木外箱，工料洋十二元，合规银八两八钱二分；黄绫面耿绢背整裱地图一幅，工料洋一百二十四元，合规银九十一两一钱四分；花梨木四面雕花洋漆地图大架二座，每座三百四十五两，规银六百九十两；红油白木大箱十六只，每只三两，规银四十八两；洋松高凳四只，每只四两，规银十六两；白铅地图长箱二只，每

只三三两五钱，规银七两；由沪赴京解费，规银六百两；地图股票两分，洋一百元，合规银七十四两四钱。共计规银一千六百五两九钱二分。”该件所附图说称：“谨将图架除铜练摇手外大小共计二十四件，每件标明数目次序。装架时，按照次序配合。图架较高，顶上横木颇重，装第七图轴、第八横木时，备有高凳四架，以便两边抬上。铜练装在左边柱内，上下套住。轮轴有轮齿扣住，惟须先套住下面第六轮轴，再套上面第七轮轴，两边拉平，不使偏倚为要。第七图轴另有细铁条挂在图幅下面，使图幅坠平。即在左边柱眼套上摇手，摇下之后，卸去细铁丝，用黄绳将图缚在第六轮轴上。图幅有眼，长绳联络，不必剪断。缚紧之后，上下回环，均可摇转。谨注。”四月二十四日，总理衙门札上海道蔡钧：“光绪二十五年四月十二日据江海关道蔡钧呈称，上年六月……查此项装裱地图册页，并装配木架，工费共银一千六百五两九钱二分，即据声明尚无浮冒，自应准其作正开销，应令该道于出使经费项下动支，以清款目。至照样多备一架，应俟筹备组二次图成后，径交招商局轮船运津，交津海关顺便寄京，无庸另派委员，藉节浮费。其第三批图幅告成寄京时，毋庸再配木架。除将运到地图、木架等项存署预备进呈外，相应札行江海关道遵照办理可也。”（《总理衙门清档一般交涉》江海关道奉飭装裱地图册页等解京案，01-34/5-5-8，台北中研院近代史研究所档案馆藏）

(63) 电报可见于《张文襄公全集》，第2册，第348页。这些电报皆呈光绪帝阅。为此光绪帝还专发一电：“奉旨：张之洞三电均悉。中日修好之后，本无不洽。若遂连衡，恐北方之患必起。倭将所请，断勿轻允，是为至要。钦此。（光绪二十三年）十二月十二日。”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第9页下）光绪帝虽然拒绝了张之洞的建议，但在其思想中还是留下了一些印象。

(64) 光绪帝对此事的兴趣很可能与康有为代杨深秀所拟《请议游学日本章程片》有关。杨片上奏后，奉交片谕旨：“著总理各国事务衙门议奏。”（《洋务档》光绪二十四年四月十三日）五月十四日，总理衙门复奏称：“查本年闰三月间，准日本使臣矢野文雄函称：该国政府拟于中国倍敦友谊，藉悉中国需才孔亟，倘选派学生出洋习业，该国自应支其经费。又准该使臣来署面称：中国如派肄业学生陆续前往日本学堂学习，人数以二百人为限。经臣等函致谢，并告以东文学堂，甫经设立，俟酌妥办法，再行函告。……臣等公同商酌，拟即妥定章程，将臣衙门同文馆东文学生酌派数人，并咨询行南北洋大臣，两广、湖广、闽浙各督抚，就现设学堂中，遴选年幼颖悟粗通东文诸生，开具衔名，咨报臣衙门，知照日本使臣，陆续派往。”（《戊戌变法》，第2册，第409—410页）前一天，总理衙门在议复御史曾宗彦奏时，也谈到了相同的内容。（《戊戌变法档案史料》，第258页）查有关档案，总理衙门在上奏前已有行动。四月二十三日，总理衙门电湖广总督、两广总督：“湖北、广东自强学堂、同文馆内东文学生有无年少颖悟堪以派往之人？约若干名？希查明，拟章程，电复核办。漾。”（《发电档》光绪二十四年）

(65) 《电寄档》，207/3-50-3/1576。

(66) 就我所见，各省关于此事的电报有：一、七月初六日总理衙门收到浙江巡抚廖寿丰电：“冬电谕旨恭悉。日本同洲同文，其政府允中国遣学生附学，自关大局。浙省四月初派知县张大镛等选带廪生陈晃、把总徐方谦等文武学生各四人赴日本肄业，修膳一切经费先由外筹动，咨呈钧署在案。兹接张大镛等来禀，称该国拨派教员，筹添学舍，相待极优，具承睦谊。寿丰愚意，此项学生略识英文东文，尤以先在学堂讲

求根底，察验志趣为要。如择焉未精，不堪造就，负彼美意；即才堪造就，而志趣一误，亦复可虑。浙省风气初开，一时无可续派，容随时筹选，再行遵旨陈明。他省派送，似宜慎选。所用经费，并请作正开销。是否有当，谨请代奏。寿丰叩。微。”二、初七日总理衙门收安徽巡抚邓华熙电：“东电获悉。皖省求是学堂开学施教仅三月余，学生分习英法文语。飭查功课，尚无谙习英法语言文字之人，堪以挑选，送往日本学堂。必须一年届满，再行酌度办法，以期核实。恳鉴察。华熙。阳。”三、初八日总理衙门收江西巡抚德寿电：“奉电旨，挑选学生，由总署核办。钦此。伏查江西甫议筹设学堂，一时尚乏谙悉东文年小聪颖学生。现已示谕，绅民如有堪以造就有志附学子弟，准其报名考验。俟挑选有人，再行电咨核办。特先电复，并请代奏是叩。江西巡抚德寿。虞。”四、湖南属于此中的例外，八月初三日总理衙门收到湖南巡抚陈宝箴电：“前议派聪颖学生五十名至日本学习，近日来省求考选者千数百名，风气似可渐开。”（以上电报皆引自《总理衙门清档·收发电》，01/38）但湖南的具体做法未见电报。

(67) 据《翁同龢日记》，光绪帝曾于是年正月二十三日向翁索要《日本国志》，翁自称“臣对未洽，颇致诘难”。（第6册，第3093页）

(68) 就一般而言，国书由总理衙门代拟。按清代制度，《随手档》会记有总理衙门的奏折及朱批。若光绪帝命军机大臣代拟，《随手档》也应记有奏片。该记载仅称“发下”，意即军机大臣召见时由光绪帝发下，由此可以确定该国书不是由总理衙门或军机处代拟的。《随手档》在该记载下有小注：“照缮。次日见面带上。墨笔恭缴。抄交总署。”其中“墨笔”抬两格，其规格与谕旨相同，由此可见，此“墨笔”为光绪帝所拟。而该国书录于军机处档册《洋务档》，该档册主要用于记录各类谕旨及军机处的奏片。这一墨笔谕旨的原件，我也已找到，藏于《宫中杂件》（原三号楼）第445号，就我的观察来看，字迹为光绪帝的亲笔。

(69) 该国书早已发表，见《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第7页。但从此书上无法看出该国书为光绪帝亲拟。此处所录为该墨笔谕旨的原格式。

(70) 矢野文雄的提议，当时并未经过本国政府的事先同意，外务大臣西德二郎后来对此指示：“今后清国政府接受右记提议决定派遣留学生之际，宜设法限定最少人数以求应对。”（详见河野一夫：《驻清公使时代的矢野龙溪》，成城大学《成城文艺》，第46号，1967年；容应庾：《戊戌维新与清末日本留学政策的成立》，《戊戌维新与近代中国的改革》，第320—321页）

(71) 此处可比较1895年给驻日公使裕庚的国书：“大清国大皇帝敬问大日本国大皇帝好。我两国同洲邻近，素敦和好，兹幸友谊如初，尤望益臻妥善。特命二品衔、候补四品京堂裕庚为出使驻扎贵国都城钦差大臣，并令亲赍国书，以表真心和好之据。朕稔知该大臣和平通达，才识素优，办理两国交涉事件，必能愜当。务望大皇帝推诚相待，俾尽厥职，以永敦友谊，共享升平。朕有厚望焉。”（《军机处录副·光绪朝·外交类·中日项》，3/164/7744/25）

(72) 由于裕庚数次电报，称其腿疾不能出席日本天皇庆典，而黄遵宪一时不能到任，请光绪帝派员代理。八月初三日，光绪电令“著派御史李盛铎暂行代理使事”。（《电寄档》光绪二十四年八月初三日），已在上海的李盛铎因庆典紧迫，于初九日直接乘船赴日。（《总理衙门清档·收发电》，01-38）而在此时，戊戌政变已经发

生，黄遵宪受到了很大的牵连，二十一日，光绪帝下旨：“出使大臣黄遵宪因病请开去差使。江南道监察御史李盛铎著赏给三品卿衔，以四品京堂候补，派充驻扎日本国二等钦差大臣。”（《上谕档》光绪二十四年八月二十一日）

(73) 李盛铎所奉国书，与前引国书相比有两处改动：其一是“二品衔、三品京堂候补黄遵宪”改为“三品卿衔、候补四品京堂李盛铎”；其二是在最后“从此两国信使往来”前，加了一段：“前曾特备头等第一宝星一座，令李盛铎恭赍呈递，以表亲睦之据。当荷大皇帝鉴存。”（《国书档》，207/3-50-3/1922，原件无日期）

(74) 该电称：“日本进步、自由两党因国事合攻，伊藤辞退，大隈授内阁兼外部。陆、海外，大藏等六臣俱换。”该电发于五月初九日，总理衙门十一日收到。（《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第38页上）

(75) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。总理衙门于六月二十五日又收到北洋大臣荣禄的电报：“顷接裕大臣来函，伊藤日内自东京动身，先往西京，由西京赴朝鲜。由朝鲜至天津，由往北京游历。大约七月望后，可由朝鲜到津等语。请查照。荣禄经。”（出处同上）荣禄未向总理衙门报告他对伊藤一行的认识，也未提裕庚对此事的判断。

(76) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。“巧”为十八日，“漾”为二十三日，“勘”为二十八日。裕庚的电报看来十八日由东京发出，二十三日再由上海转发，二十八日再由荣禄转发。

(77) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(78) 总理衙门致书：“林大人台启。迳启者。本月初五日大皇帝御勤政殿，接见伊藤侯相。当于是日九点钟，专弁赴贵馆导引伊藤侯相，偕贵署大臣暨翻译、随员等。于十点半钟到西苑门内朝房稍憩，恭候午初刻大皇帝接见。即希贵署大臣转达伊藤侯相为荷。专此。顺颂时祉。名另具。八月初四日。庆亲王、王文韶、裕禄、崇礼、廖寿恒、张荫桓。”（《伊藤公爵清国巡回一件》松本记录，6-4-4-21，东京外务省外交史料馆藏）此中未有清朝以往必附的礼节单。但从后来觐见的礼仪来看，光绪帝虽“赐坐”，似未行“握手礼”。

(79) 林权助致大隈电，1898年9月22日，第168号。（《伊藤公爵清国巡回一件》松本记录，6-4-4-21）伊藤随员的记录见汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，江苏古籍出版社，1990年，第17—19页。清朝的记录见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/10。此外，光绪二十四年九月《昌言报》第八册有《伊侯觐见时问答》，称据《日本梅尔报》译出，很可能是伊藤随员的记录在日本英文报上（*The Mail*）发表后，曾广铨再译出。（《昌言报》，中华书局影印本，1991年，第471—472页）

(80) 本文写成后，蒙韩国新罗大学教授裴京汉提供韩国中央大学教授权锡奉的论文：《清日战争之后韩清关系研究1894—1898》（韩国精神文化研究院编：《清日战争前后韩国与列强》，城南，1984年）。李永玉先生为我提供了汉译文。该文与本文部分内容相同，我已来不及针对该文进行修改。但对权先生论文的一些不同意见，仍在以下注释中说明。在此向裴京汉教授、李永玉先生致以谢意，并向权锡奉教授致以敬意。

(81) 唐绍仪禀北洋大臣王文韶，王文韶函总理衙门，光绪二十二年六月，台北中研院近代史研究所：《清季中日韩关系史料》，1972年，第8册，第4856—4857页。

(82) 唐绍仪与赵秉稷问答，《清季中日韩关系史料》，第8册，第4899—4901页。

(83) 总理衙门奏，光绪二十二年六月十七日，《清季中日韩关系史料》，第8册，第4871—4874页。

(84) 总理衙门所奏本是预案，而在是年十月，清朝听说朝鲜将派前驻天津督理成岐运到北京商订条约，唐绍仪为之来到北京，呈文总理衙门称：若朝鲜派使来京“呈递国书，尤难置之不理”，“朝鲜系我朝数百年之藩服，体制虽异于曩时，究不便与之订立平行之约”，并称在朝鲜华商已达四千人，要求按照英、德两国之例派总领事。唐绍仪为此还拟总理衙门致朝鲜外务部照会。十月十六日，总理衙门奏请派唐绍仪为驻朝鲜总领事，与之订立通商章程，“可息朝鲜派使之心，并可免他国煽惑之议”。该方法得到了光绪帝的批准。总理衙门给唐绍仪札称：“派为总领事官，前往朝鲜，查照袁道世凯驻韩向章妥筹办法，与朝鲜外部会议一切，仍禀由本衙门核定。”（《清季中日韩关系史料》，第8册，第4958—4990页）唐绍仪于是年年底到达汉城。权锡奉教授的论文指出，唐绍仪到达汉城后，至光绪二十四年（1898）回国，“只不过是正式的驻韩总领事”。其所用材料是唐绍仪给总理衙门的禀文。查其原文，并非是唐绍仪向英国驻韩总领事朱尔典说明其不向朝鲜政府说明其总领事身份，而是要求朱尔典暂时不移交先前委托英国代理保护华侨事务。权教授的判断似为有误。唐绍仪似向朝鲜政府通报了其总领事的身份，但唐与朝鲜政府之间的关系当时也有特殊的一面。

(85) 《清季中日韩关系史料》，第8册，第5083页。该照会要求：“贵署将贵国政府何时何等人员定派出使高丽之处，示知可也。”口气是十分强硬的。

(86) 电称：“发朝鲜总领事唐绍仪电。三月初二日。寝电悉。华并无疑俄意，彼盖藉词需索。韩派使坚拒为妥。”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第21页上）

(87) 《发电档》光绪二十四年四月十二日。

(88) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第35页下。唐绍仪电中还介绍了美、俄、日、法四国驻韩皆为三等公使，英国为总领事代理使事，德国领事兼理使事。以让总理衙门参考派使的等级。

(89) 《清季中日韩关系史料》，第8册，第5118页。

(90) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第36页下。

(91) 《洋务档》光绪二十四年四月二十五日。

(92) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第37页上。按照当时的术语，“通商章程”包括海关税则以及相应商务人员、事务等方面的规定，不包括两国政治关系。

(93) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第39页上。在该电中，唐称：“俄、倭、英先后代韩请约，非为保护中韩交涉商务起见，殊有关各西国在亚洲争强之患，倘华不与韩订约，恐日后另生枝节。”

(94) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷51，第40页。

(95) 《洋务档》光绪二十四年五月二十一日。

(96) 权教授论文指出，总理衙门要求“遣四等公使，国书由署代递，无庸觐见”等项，是清朝政府企图保持“宗属体系”。此论似为有误。当时清朝已不再是保持对朝鲜的宗属体系，而是不继续破坏其礼制。也就是说，当时清朝还不太明白国际之间的平等关系，不愿以“西礼”相待。

(97) “发出使罗大臣电。五月初四日。阿非利加之刚果小国，系比利时君主兼辖。光绪己丑（1879）芝田曾代介绍。今派使来京，请立通商约章。英、德各国曾是否与刚果立约？希速查明电奏。支。”“发出使罗大臣。五月初八日。鱼电悉。英、德既与刚果订商约及通行章程，是否认为自主？抑与比利时国主订立？希详查电复。齐。”《发电档》光绪二十四年五月。

(98) 《中刚天津专章》，王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第1册，第785页。在条约中，其国名称“刚果自主国”。

(99) 总理衙门在奏折中称：“查刚果虽为比利时兼辖之邦，然系自立一国，在阿非利如（加）洲之南。中国自与各国通商以来，风气大开，到处皆有华民谋生之路，似应准其订约。惟不必照欧美各国条约之繁冗，因与订简明专款二条，以示羁縻而昭友睦。”（《军机处录副-光绪朝-外交类-中刚项》，3/164/7805/15）当日，军机大臣面奉谕旨：刚果国使臣订立条约，“派李鸿章画押”。（《洋务档》光绪二十四年五月十九日）该条约于五月二十二日在天津签订。

(100) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第1页下。

(101) 《洋务档》光绪二十四年六月十二日。

(102) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第2页下。唐绍仪在电报中称：“英认美自主在乾隆四十七年，次年派使通好，遂在法京巴黎与英、法、日（日斯巴尼亚）三国同时修约。南美洲之巴里具来以及万尼苏喇、高林比亚并比路、慈尼、墨西哥六国均在嘉庆九年至二十一年间先后背日，自称独立。又于道光三、四年日遣使至巴里具来、高林比亚、墨西哥等国修约。”唐绍仪虽为留美学童，但其世界史知识似乎并不十分准确。

(103) 在军机处《洋务档》中该谕旨称，电寄刘坤一等旨：“代奏唐绍仪电阅悉。所有……”由此可见两江总督刘坤一也表示了意见。在军机处《电寄档》中称：“奉旨：唐绍仪电阅悉。所有……”此电旨先后发给刘坤一、唐绍仪。又，黑体为引者所标明。

(104) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第3页下。该《史料》注明该件来自《电报档》，时间是光绪二十四年六月十七日。笔者为此核对《电报档》，发现原件上并无日期，只是在排列次序上位于六月十七日与六月十八日之间，该《史料》编者将前一文件的时间，作为该电报的时间。但该电称“昨日电旨当已到”，意即光绪帝在十六日曾下过一电旨，为此查阅《上谕档》、《洋务档》、《电寄档》、《随手登记档》，该日皆无电旨下发。由此可见，《电报档》中的排列时间也有错误。《电报档》不是军机处最重要的档册，字迹较草，且收录的电报也不全，很可能是军机章京在抄录时，将排列的时间弄错了。又据《张荫桓日记》，六月十九日，军机大臣兼总理衙门大臣廖寿恒到其家中，传光绪帝旨意，命其不再续病假。同时“仲山又商朝鲜遣使事，为拟一电，属明日请旨再发”。

(105) 从唐绍仪等人的报告来看，当时韩国英籍税务司柏卓安与清朝英籍总税务司赫德，也在交涉韩国派使来华之事，柏卓安与韩国官员沈相薰相合，沈将出任使事。柏卓安为韩拟写“国书”，由电报发至北京，由副总税务司裴式楷（R.E.Bredon）呈送总理衙门。李鸿章为此让裴式楷发电柏卓安，“中国已派使臣赴韩，不日应即起程。所有两国交涉来往等事，应缓至中国使臣到任再与会商酌办”。柏卓安对此极为不满。（《裴式楷致总理衙门》光绪二十四年七月初一日、初十日，《唐绍仪与柏卓安辩论各节》，《清季中日韩关系史料》，第8册，第5137页、第5144—5148页）

(106) 《张荫桓日记》，第226—227页。

(107) 《清季中日韩关系史料》，第8册，第5133—5134页。在该清单中，共有17人：直隶候補道徐建寅、湖南盐法道黄遵宪、安徽按察使徐寿朋、江苏候補道杨兆璠、乌里雅苏台参赞大臣志锐、江苏苏松太道（即上海道）蔡钧、翰林院编修曾广钧、江标、王同愈、降用内阁学士陈宝琛、北洋存记道梁诚、北洋委用道傅云龙、候选道孙宝琦、江宁布政使袁昶、翰林院侍讲黄绍箕、翰林院编修张亨嘉、翰林院庶吉士寿富。

(108) 唐绍仪的电报称：“韩廷派专赴英、德、义使成岐运来，称贵国大皇帝允派使来议约，并准韩使赴京觐见，一切足见厚待旧藩至意。钦感莫名。贵使来时，敢不以礼相待？当派大员与议约章，惟何时可来，望预示定。”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第3页上）该电于六月十七日收到，上呈光绪帝的时间见该日《随手档》。

(109) 《上谕档》光绪二十四年六月二十三日。

(110) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第4页下。张亨嘉作为使才，是浙江巡抚廖寿丰推荐的。当日光绪帝还派黄遵宪为“出使日本国二等钦差大臣”，可见此中两国的区别。

(111) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第4页下至第5页上。

(112) 徐寿朋为李鸿章的幕僚，曾任驻美二等参赞，原任安徽宁池太广道，在奉使韩国前一个月，五月二十五日，迁安徽按察使。这使其在清朝出使大臣中，地位极高。可看当时所派各使出使前的官职：驻英公使为罗丰禄，也是李鸿章的幕僚，以记名海关道而“赏二品顶带、四品卿衔”出使，同时兼任比利时、意大利；驻法公使为庆常，以四品衔工部郎中而“赏二品衔、以五品京堂候补”出使；驻德公使为吕海寰，以江苏常镇通海道而“四品京堂候补”出使，兼任荷兰；驻美公使为伍廷芳，也是李鸿章的幕僚，以二品衔候补道员而“赏四品卿衔”出使，兼任西班牙、秘鲁；驻日公使为裕庚，以广东惠潮嘉道而“赏二品衔、以四品京堂候补”出使；此中惟一高于徐寿朋者为驻俄公使杨儒，原为驻美公使，改任驻俄公使前，其官职已升至“二品衔都察院左副都御史”。徐寿朋的安徽按察使为正三品，后来的旨命为“二品衔、三品京堂候补”。然就在徐出使前，维新时期裁去的太仆寺重设，徐补为太仆寺卿（从三品）。清朝的这种官、差分离的特殊现象，也反过来说明，由于清朝至此时尚未建立职业外交官的人事制度，结果不能不遇到政治制度和人事制度上的窘迫。又，徐寿朋作为使才是由李鸿章于光绪十六年、张荫桓于光绪十八年推荐的。

(113) 在此问题上，唐绍仪与俄国驻韩公使有一段很有意思的对话：“俄使马曰：此次派来徐使是全权大臣否？仪曰：徐使无全权字样，想是二等公使。马曰：然则定

约后，徐使驻扎韩国否？仪曰：徐使系奉命驻扎朝鲜钦差大臣。马曰：徐使当居各国使员之首。仪曰：若是二等公使，自应居首。马曰：各国使员均是三、四等公使，若首使久为一国使臣所居，不无妨碍公务。”（唐绍仪：《往德、俄、法、美、日馆答谢来贺万寿节晤谈各节》，《清季中日韩关系史料》，第8册，第5148页）

（114）俄国公使询问徐寿朋“系全权大臣否？”日本公使询问“有无全权字样？”“国书如何书法？”法国公使告之“惟闻徐使驻扎朝鲜，想此四字不甚妥协。韩人不乐闻”。德领事称：“我馆韩语译员顷来云，贵国钦使有驻扎字样，廷臣之深为诧异。”“朝鲜已改国号为大韩，将来朝鲜二字必须更改。”而柏卓安更是宣称：“中国与韩无约，华使焉可称驻扎？显见华使韩仍为属国，驻西藏、蒙古大臣均有此等字样。华不欲韩使赴京，韩未必接待华使。”“华先遣使来韩，显见华视韩以大字小之意。”“徐使带来国书倘稍不合体式，韩必不接待。”其中柏卓安的言论已情绪化，各国使节的言论仍属就事论事的客观态度。（《清季中日韩关系史料》，第8册，第5145—5150页）

（115）《国书档》，207/3-50-3/1922。

（116）张荫桓称：七月初五日，他在觐见时，“上复询朝鲜国书称谓，谨对言：日前拟稿系照马关约，因中国准朝鲜自立自此约始也。朝鲜改号大韩，自帝其国，并无明文达中国，只可就马关约立说。上颌之。”该日日记还称：“又传询拟另制国书式，发下一册饬阅后，具说帖明早呈递。”张荫桓后到总理衙门“拟说帖”，并与廖寿恒“订定”。李鸿章见此，“频言佩服”。第二天，初六日，他去总理衙门，“总办将发下册式捧回，仲山（廖寿恒）传旨，令照昨递说帖速办进”。（《张荫桓戊戌日记手稿》，第161—162页）

（117）《清光绪朝中日关系史料》收入这一电报时，编者称其材料来自《洋务档》，在其时间上称为“光绪二十四年七月十六日”。若真如此，该电与《随手档》中光绪帝发下的御笔条并无关系，而该御笔条的内容也无处可查考。为此，我又查证了《洋务档》，发现原档上该件并无时间，只是在排列中列在“七月十六日”到“七月十九日”之间，该《史料》编者因原件无时间，将前一件材料标明的时间，作为该发电的时间。在《洋务档》中该电共抄有完全相同的两份，前一份注明“发唐绍仪电信”，后一件无此注明。《洋务档》是军机处用以记录有关皇帝谕旨内容或与此相关的军机处奏片的档案，由此可以认定，该电发出与光绪帝有关。如果结合《随手档》，可以看出该电发出的时间为七月十七日。该《史料》编者标明的时间有误。

（118）《清光绪朝中日交涉史料》，卷52，第12页。编者称该件录自《洋务档》光绪二十四年八月二十一日。为此查《洋务档》，原档该件并没有标明时间，只是在排列次序上位于八月二十一日至二十三日之间。该《史料》编者将前一文件的时间，作为该国书的时间。又据总理衙门文，八月二十四日，“所有钦颁国书、敕谕各一道，查应备文咨送”徐寿朋。即便将该国书的时间定为八月二十一日的话，那么与发给徐寿朋的时间仅有三天之差，看来此为最后一个版本的国书了。（《清季中日韩关系史料》，第8册，第5156页、第5158页）

（119）六月二十七日，军机处电寄徐寿朋旨：“徐寿朋现已简派出使朝鲜，著即来京请训。”七月二十二日，军机处再电徐寿朋旨：“徐寿朋著即迅速来京，不得以经手未完，稍涉延缓。仍将启程日期先行电奏。”（《电寄档》光绪二十四年六月二十七日、七月二十二日，207/3-50-3/1576）

(120) 七月初七日，总理衙门收到唐绍仪的两封电报：“歌谕谨悉，遵。顷闻日使加藤劝韩廷派使，随伊藤博文同时赴中。除已派译员告韩外部切勿听倭播弄及告柏卓安劝止外，仍乞钧署电告英使朱迺典，转告韩外部，徐使即来议约，韩使可缓来。似可止倭播弄。再伊藤明日至汉，约二十间赴京。绍仪稟。麻。”“顷往询日使加藤，据称，无劝韩派使事。且伊藤来游历，应不干预公务。倘韩使欲同行，伊藤断不允云。绍仪稟。麻。”（《收发电》，总理衙门清档01-38）

(121) 军机处《早事》光绪二十四年八月初六日，208/3-51/2169[4]。又据当日上谕，慈禧太后已训政，“今日始在便殿办事”。由此而论，这一天的召见，很可能是慈禧太后与光绪帝的联合召见。

(122) 军机处《早事》光绪二十四年八月二十八日；徐寿朋片，《清季中日韩关系史料》，第8册，第5213页。

(123) 《上谕档》光绪二十四年九月初一日。

(124) 徐寿朋在奏折中描写了觐见过程：“是日未刻，韩廷遣派巡弁一员，巡兵六名，带领四人肩舆一乘，前来迎迓。臣当率参赞官恭赞国书前赴韩宫。其宫内府及外部大臣在关门内休憩所迎候。迎入少息，引带登殿。韩皇西装戎服，握手为礼，立受国书。臣展读颂词。韩皇答语慰劳，复行握手。臣一鞠躬退出。计连进殿门近御座，前后共三鞠躬。该国仍用肩舆送回。照西洋通例也。当晚韩廷设宴于贞洞花屋，宫内府及外部大臣陪座款待，颇为周至。”（徐寿朋《到韩日期折》，《军机处录副·光绪朝·外交类·中朝项》，3/163/7731/28）

(125) 徐寿朋：《谢充驻扎朝鲜大臣恩折》，光绪二十四年七月初六日发，二十三日奉朱批：“知道了。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/98）

(126) 徐寿朋片，光绪二十五年八月初八日，二十四日奉朱批。（《军机处录副·光绪朝·外交类·中朝项》，3/163/7733/48）

日本政府对于戊戌变法的观察与反应⁽¹⁾

1898年的戊戌变法，是决定中国政治走向的重大改革。就这次改革的指导者而言，多多少少是以明治维新的日本为蓝本的。而作为邻国的日本，出于其政治、外交、军事等诸方面的考虑，对此一事件有着细致的观察，并在戊戌政变发生后，与英国等国做出了相当强烈的反应。可以说，日本的经验影响了戊戌变法，而日本政府又是影响戊戌变法时期清朝政治方向的重要因素。本文的侧重点在于后者，即对日本政府在戊戌变法中尤其是戊戌政变后的所作所为，做一系统的考察，以解答戊戌变法研究中的若干疑点。

对于此一课题，学术界的研究工作早已进行。其中最重要的著述有：一、1954年沈镜如先生发表论文《戊戌变法与日本》⁽²⁾；二、1965年王树槐先生发表专著《外人与戊戌变法》⁽³⁾；三、1966年永井算己先生发表论文《清末在日康梁派的政治动静》⁽⁴⁾；四、1987年廖隆干先生发表论文《戊戌变法时期日本对清外交》⁽⁵⁾；五、1994年许介麟先生发表论文《戊戌变法与梁启超在日的“启蒙”活动》⁽⁶⁾；六、1995年狭间直树先生发表论文《梁启超来日后对西方近代思想认识的深化》⁽⁷⁾；七、1995年彭泽周先生发表论文《论梁启超与伊藤侯——以戊戌政变为中心》⁽⁸⁾；八、1997年高兰先生发表论文《日清战争后对清国的经济进出思想——以伊藤博文为中心》⁽⁹⁾；九、1999年李廷江先生发表论文《戊戌维新前后的中日关系——日本军事顾问与清末军事改革》⁽¹⁰⁾；十、2000年陶德民先生发表论文《戊戌变法前夜日本参谋本部的张之洞工作》⁽¹¹⁾。此外，日本外务省外交史料馆官员河村一夫，就此也发表了一系列的文章，披露了大量史料⁽¹²⁾；众多研究戊戌变法与康有为的著作，也或多或少涉及此课题。本文作者并不企图对以上研究提出指摘，恰恰相反，认为这些先前的研究已经提供本课题所关注的历史大貌，其中王树槐、廖隆干、狭间直树、李廷江诸先生的研究工作已经相当出色。本文作者还认为，这些先前的研究并没有终结本课题，本文正是沿着各位研究先进的路线继续前行，尽管在某些方面还会对各位研究先进的论说提出讨论意见。

本文作者曾在日本外务省外交史料馆、台北中研院近代史研究所档案馆、北京中国第一历史档案馆查阅史料，有了一些发现。本文的另一目的，是尽可能多发表一些未曾使用的新史料，同时也从日文论著中转引一些中国研究者尚未利用的日文史料，以供研究同行参考。

一、戊戌变法时期中日关系之背景

中日甲午战争结束后，日本与俄国在远东形成了对抗，双方进行了激烈的争夺。英国虽尚未与日本正式结成同盟关系，但在远东事务上多支持日本；俄国与德国、法国共同干涉“还辽”后，在远东外交上也多有合作。这就形成了以日、英为一方，以俄、德、法为一方的在远东的争夺。当然，双方的这种界限是模糊的，而并不是十分清晰的。

甲午战争后日、俄两国在远东的争夺首先在朝鲜半岛进行。1895年（光绪二十一年）10月，亲日派在日本的直接支持下发动政变，杀害闵妃及其亲属。1896年2月，朝鲜国王及其主要亲属避居俄国驻朝公使馆，前后长达一年多，俄国在朝鲜半岛的地位由此增强。日本政府此时尚无力量与俄国军事对抗，只能与俄国谈判，双方签订了山县—洛巴诺夫协议。该协议的基本精神是俄国、日本对朝鲜负有同样的义务和责任，即“共管”朝鲜，但俄国通过其军事顾问改组朝鲜军队，获得了朝鲜半岛上的政治、军事优势。与此同时，清朝派出李鸿章为头等出使大臣（相当于大使）出使俄国，签订了两国共同对付日本的《中俄密约》。根据这一条约兴建的中东路，使俄国远东地区的军事力量得到了极大的增强。在此背景下，日本朝野上下为对抗俄国，有意与清朝修好关系。

1897年11月，德国借口山东教案派军舰占领了胶澳。清朝无武力与德国对抗，企图利用《中俄密约》所规定的中俄同盟关系，借助俄国的势力来制止德国的侵略，并表示愿意开放中国的其他港口，暂时由俄舰队驻扎，以防他国的入窥。然俄国对德国的行动没有表示任何反对，12月，俄国舰队进入旅顺口。1898年（光绪二十四年）2月，俄国租借旅大的谈判在圣彼得堡举行，3月后改在北京进行。面对德、俄的压力，清朝朝野上下也发出了联英、联日的呼声，总理衙门为对付德、俄的压力，也与英、日在北京的外交代表有着实际的接触。

俄国、德国在华势力的扩张，英、日对此做出了强烈的反应。清朝一些人士认为，此为其“以夷制夷”的良好时机，企图利用日、英的力量，在国际舞台纵横捭阖。这完全是一厢情愿的想法。他们并不清楚，

列强在华的争夺中，清朝本身经常被列强所忽略。列强之间为了平衡，俄、日间达成了西—罗森协议，其精神为日本不干涉俄国在满洲的扩张，而俄国同意日本在朝鲜半岛的特殊权益；与此同时，英国在日本的配合下，占领了甲午战后由日本占领的、此时根据条约规定赔款完毕后应归还中国的威海。英国的这一行动，也得到了俄国的默认。

由此形成了日本对华政策的两面性，一方面日本为了与俄国对抗，努力与清朝修好，支持清朝内部的亲日势力；另一方面，它并不认为清朝本身具有重要的力量，在东京和圣彼得堡，两国就在华利益互相协商、妥协。日中修好的策略只是其整个外交战略中的一部分，并且处于从属的地位。就具体执行人而言，也更多地表现为个人色彩，如参谋本部次长（后任总长）川上操六、日本驻上海代理总领事小田切万寿之助、日本驻华公使矢野文雄、日本首相兼外相大隈重信等等。⁽¹³⁾本文作者以为，“日中修好”尚未形成成为日本政府整体的明确而既定的重大决策。⁽¹⁴⁾北京当时并不是外交的中心，东京、圣彼得堡、伦敦甚至巴黎，才是日、俄等国外交官的主要活动舞台，日、俄等国的对华基本政策主要在中国以外的地方形成。在他们之间讨价还价的商谈中，并没有清朝的声音。

正因为这一原委，1897至1898年列强在华的强力扩张中，日本并没有忘记切大自己的蛋糕。1898年4月，当清朝被迫向英、法做出长江各省不向他国割让和越南邻近的云南、广西省不向他国割让的承诺后，日本也迫使清朝对其做出福建省不向他国割让的承诺，以确立日本在福建的优势地位。⁽¹⁵⁾5月，日本利用沙市事件，要求在岳州、福州、三都澳设立日本租界，最后获得了在福州设立租界的权力。7月，清朝与日本签订了《汉口日本专管租界条款》。⁽¹⁶⁾8月，清朝又与日本签订了《沙市日本租界章程》、《天津日本租界条款》。⁽¹⁷⁾而在该年的甲午战争赔款偿还延期问题上，日本也表示了不让步，清朝为了筹款相还，不得不发行“昭信股票”。当该国债未获成功后，又不得不大举外债，清朝与英、德签订了《续借款合同》。⁽¹⁸⁾

相比于当时德、俄、英、法对于青岛、旅大、威海、新界、广州湾的强占，日本此时的对华政策显得相当温和，至少没有露出锋利的牙齿。清朝内部从甲午战争时期出现的极度仇日由此发生了变动，相当多

的重要人士表现出亲日甚至联日的倾向，其中有光绪帝、张荫桓、张之洞、刘坤一、陈宝箴、蔡钧、康有为、谭嗣同、杨深秀、唐才常等人。可以说，日本的工作取得了很大的成功，李鸿章出访后制定的清朝“联俄拒日”的外交方针，已经动荡崩析。

正是在这样的大背景下，日本政府制定并实施其对外外交政策。然随着清朝戊戌变法过程的起伏，日本政府在具体的操作过程中，又有着许多变量。

二、戊戌变法前期及高潮期日本政府的观察

日本政府对于戊戌变法的观察始于例行公事。

明治维新之后，日本的驻外使馆开始形成了很好的情报体系与报告制度，驻在国的各种情报，尤其是政治情报，分别用信件和电报的两种形式向东京汇报。其中重要情报须立即用电报汇报。今存于日本外务省外交史料馆的诸多记录，可以看出日驻华公使馆当时的工作与基本态度。

1895年12月21日（光绪二十一年十一月初六日），日本驻华公使男爵林董⁽¹⁹⁾在给外务大臣西园寺公望的第85号机密信中，报告了吏部右侍郎汪鸣銮、户部左侍郎长麟的革职，并指出此中的原因有三：一、当日本于1894年攻占旅顺时，汪、长主张处死李鸿章，慈禧太后认为“即使是李鸿章有罪，但他向来为国尽忠，所立之功亦不算少，不应突然处以严刑”；二、汪、长曾上奏请光绪帝“乾纲独断”，“何事亦不容皇太后置喙”；三、户部管理的海军经费亏空数百万两之事败露，光绪帝追问恭亲王奕訢，奕訢却含糊其辞，汪、长上奏称“此不足之额已因皇太后的懿旨而用于万寿山宫殿的新建和修缮”，没有必要再进行“检查”。林董分析道，汪、长两氏此时受惩另有背景。

现今之皇后，皇太后之侄女也，虽深为皇太后所钟爱，但因其貌不扬，且其痘痕斑斑，不独不为皇帝所宠爱，甚至为皇帝所厌恶。皇帝专宠于某贵妃，因此皇贵妃为皇太后所恶。正值此时，皇太后闻说去年由于此贵妃之密奏，而将其师有关之人任用为官，大为震怒，以违背本朝家法为理由，而将其师扑杀于前些时候，且亲自执杖鞭笞贵妃而将其位贬为贵人。此种之事，自然召致皇帝对皇太后的反感。此时上述汪、长等人之奏章呈上，也不致于批触逆鳞。然在近日，上述贵人复位为贵妃，皇帝与皇太后也和好如初，于是迎合皇太后之意，遂下敕令将汪、长等氏革职，文武官职永不叙用。

应当说，林董的消息相同准确。其中光绪帝确实对皇后不满，曾于1898年下过一道谕旨：“光绪二十四年四月十三日，上传：宫内则例规矩，皇后至一概不懂。近来时常失仪。如有施恩之处，俱不谢恩，及宫内外府大小事件，并不启奏，无故告假，不成事体。实属胆大。自此之后，极力改之。如不改过，自有家法办理。特谕。”⁽²⁰⁾而光绪帝宠爱的珍妃亦有卖官鬻爵之事，珍妃为此受到慈禧太后的严惩。⁽²¹⁾

然而，林董此报告的着眼点，并不是清朝内部的家长里短，而是各派政治力量在此事件之后的消长。他认为，此一事件将严重影响翁同龢的地位，“汪、长等人原为翁同龢主考时录取之人，以该国习惯而言，即为翁氏门生。翁氏又深受皇帝信任。在皇帝与皇太后间的不快，翁即使对皇太后稍有微词，皇帝不唯不加罪，内心中还有几分喜欢的倾向”；作为总理衙门大臣的翁氏，“经常露面，下官亦屡屡与其会面。但至近日却很难见到。下官问及各国公使，不论何人也同样难以见到他。”他还认为：“翁同龢不能再像以往那样旁观于事局之外，放言高论。其毫无外交经验，却立于要冲，不得不与各国公使折冲于樽俎之间。故长此以往，不能保其地位、必受挫折云云的报告，将有可能成为事实。”而翁的地位下降则意味着李鸿章的地位再次上升，林董在报告中称：“李鸿章听到汪、长等氏被惩戒之消息，辄对人曰：此乃是对翁同龢联手进行的第一打击。而罗丰禄之辈则认为，此事意味着李中堂恢复势力的第一步。”林董还指出，“翁氏退后，代其事而当外交之冲者，除李鸿章之外并无一人。现任直隶总督王文韶对近来旅顺口之工程及其它一切善后处理，也毫无把握。”林董还认为，随着李鸿章可能重出为直隶总督，“随之重要外交事务则移向天津办理，总署便恢复本来的样子，成为因循苟且的衙门”。林董对于此后的中国政治走向的判断虽然有误，但非常清晰地指出了翁、李积不相能的关系。考虑到翁的最后倒台、李出任头等钦差大臣出使俄国等国，林董的分析还是有其价值的。林董的报告于12月28日（十一月十三日）由西园寺公望代理外务大臣呈报伊藤博文内阁总理大臣。⁽²²⁾

林董公使的这份机密报告，也反映了日本对华外交的一个重要特点，即十分重视清朝政府的内部权力变化，以寻找其有利的机会与目标。林与清朝内部的高官也有着联络。他在这份报告中称，就在汪鸣銮

被革的前三天，“即十一月三十日，汪氏与新任总署大臣吴廷芬一道来馆，闲谈书画等事，彼时亦未能看出其将受处分之迹象，此事于下官亦属意外。”当时，日本方面最为欣赏并最喜欢打交道的是户部左侍郎、总理衙门大臣张荫桓，而对总理衙门的其他大臣不满。为此，林董在1896年1月8日（光绪二十一年十一月二十四日）的机密报告中称：

清廷之内部纪纲紊乱，其大臣各抱相互猜疑之心，而无对国事负责之人。此情已特为世人所知。但若论其内幕，则有比世人所想更甚者。据下官就任以来之观察，总署大臣相继被调任罢免，新任总署大臣中，通外交事务者全无一人。其中稍晓事务者，唯张荫桓耳。下官前往总署申请商办事务时，自然有先问张大臣在否，然后要求面会之事。日前由张大臣同省好谊伍廷芳传言道，下官去总署指名要求与张大臣会面之事，对张氏而言，极为不利。因为，张氏若认为下官言之有理而与翁同龢等相商时，翁氏首先不问理之当否，而只怀疑张氏左袒日本，于是一味设置障碍。故希望下官今后尽量指名与翁氏谈判，当然这样做张氏也会参加。当翁氏与其商量时，张氏也能陈述自己的意见。如此对事情之运作，却更加有利云云。下官答应今后一定按其意思行事。此时清帝国中权倾天下之翁同龢，竟然如此心胸狭窄，诚可叹也。

林董的这一机密报告，说明了他对总理衙门运作机制弊端的了解和利用，也说明了通过伍廷芳，他与张荫桓合演了一场联手戏。这份报告1月31日（十二月十七日）由代理外务大臣西园寺公望上呈总理大臣伊藤博文。⁽²³⁾而张荫桓后来也正是清朝的谈判代表，与林董进行战后条约谈判，于1896年7月签订了《中日通商行船条约》。在这个条约中，清朝同意开放杭州、苏州等四个通商口岸，并在通商口岸设置租界。⁽²⁴⁾

随着李鸿章出访俄、美等国返回，日本方面特别注重李鸿章是否会东山再起，掌握外交实权。这当然与日本和俄国在远东的争夺有关。更重要的是，日本方面认为，权重一时的翁同龢不懂外交，总理衙门其他大臣中又以李的地位最高，权力也应最大。翁、李关系缓和后，李在总理衙门可能执掌主导地位，而李又是亲俄派。1897年2月8日（光绪二十三年正月初七日），代理驻华公使内田康哉在其机密报告中称：

李鸿章与翁同龢之关系一向被视为势如冰炭。但自去年末李鸿章访问欧美归国后，与世人预料相反，两人关系不知为何与原来有所不同。如前些时候李之门生伍廷芳、罗丰禄二人一跃升任出使大臣（驻英、驻美）时，翁对之不仅没有任何异议，反而大加赞助。从其它处理总署事务的情况来观察，两人也未见有特别轧轹之现象，相反有了几分相互依赖之倾向。上次与法国公使施阿兰（A.Gerard）会谈时，下官向该公使叩问其意见。他不仅极度赞成下官之见解，且加上他的理由：翁已知道目前与李相争的害处，且厌恶与各国公使直接谈判，从而利用李，以李当谈判之冲；李亦知目下与翁相争乃失策之举，故利用翁无勇气与外国使节折冲之机会，自己进一步而当其冲，企图渐次恢复自己之势力。此乃相互利用之事。故外表相和而内心不然。私下里有这种说法，此为清国官吏之常习，互相伺隙，何时昔日关系重演时保不住又会反目为仇……又本地外交官对于李鸿章的一般印象，可以说是很坏，尤其是各公使馆的翻译感到十分为难之事，乃是李故作尊大之态。不知其意是向其它总署大臣显示其才干，抑或为证明自己对外毫不软弱？每于谈判之际，竭力提出异议，必为一二事而伤人感情。以其它大臣为例，如张荫桓多少对翻译官有些客气，而李鸿章却故意作出言语不明了之态而使翻译官为难。德国公使海靖（Edmund Friedrich Gustav von Heyking）就称李鸿章是让人谈话最不愉快的人。下官发现访问欧美之前之李鸿章与在欧美受到特别礼遇归国后之李鸿章，其言语行动判若两人……与李鸿章相反，张荫桓则人望甚佳。有这样的评论，在总署大臣中了解外交上友谊为何物者，只有张荫桓一人。目前在总署中，实际担当与各国使臣谈判之冲者，仅张、李二人。其它大臣唯有列席备员而已。

内田康哉是日本新一代的职业外交官。(25)他的秘密报告，也说明了日本政府对清朝官员的辨识与政治倾向性：不喜欢李鸿章、翁同龢，而更欣赏张荫桓。内田康哉的报告由外务大臣大隈重信呈送松方正义总理大臣，并转发日本驻英、俄、德、美、意大利、奥地利、法、朝鲜公使，以供其参考。(26)

除了高层的政治斗争，日本对中国社会的政治活动也极为关注。

1895年（光绪二十一年），一些关心政治的下层官员在北京设立了强学书局，日本公使林董于11月15日（九月二十九日）向外务省报告此事，并附上了开局章程。当该局于1896年1月被封时，林董亦向东京报告，称：

该书局乃翰林出身的青年们所建立的组织，如张之洞那样的该国有名望者也赞成之，捐献了大量的金钱，故其基础渐固，遂被视为清国改革之要素。英国传教士李提摩太氏（Richard Timothy）与美国传教士李佳白氏（Gilbert Reid）等也极力相助。在清之外国人将之称为“改革俱乐部”。正当对其寄予很大希望时，突然被命查封，该举措显得极其幼稚。且其机关报《中外纪闻》即原名《万国公报》之发行也被禁止。探其始末，据称为该会发起人的湖南人张孝谦的说法：传闻御史杨崇伊因不出会费而欲为会员被拒绝，怀恨在心，以种种理由构成其事，遂及弹劾。清帝御军机处时，以原奏示诸军机大臣咨询意见，大臣翁同龢与李鸿藻各持相反之论，却袒护该会。但由于该会有不许满洲人入会的规定，满洲人早就对该会不怀好感，故军机大臣中亦有以该奏为然者，彼此争论。结果先命步军统领衙门，即警视总监，实地调查。该衙门接到命令后，于上月二十二日终将该会封禁。

林董认为，参加该会调查的御史中有该会的会员，支持者中有张之洞为首的名流，因而很可能重开。“有人云：查明之后，若再度开禁则如同得到敕许，恰是‘空山新雨后，青天无片云’，会运将更趋隆盛。”林董还报告说，李鸿章所雇用的秘书、美国人毕德格（W.N.Pethick）也是该会的会员。当被问及该会的兴败时，他叹道：“已经不会有再兴的机会了。清国特别不欲改良，还应说是清国不能改良也。”林董的这份报告，由西园寺公望代理外务大臣进呈伊藤博文总理大臣。⁽²⁷⁾

强学书局的再起，已经成了碎梦。新设立的官书局，由孙家鼐等人主持，并无革新进取之精神，林董公使再次向东京报告经过，并附上章程。⁽²⁸⁾而文廷式于1896年3月被逐，使林董公使认为“一时被外国人视为清国改良之要素——强学会复兴的希望破灭”。他在给东京的报告中写道：

强学会会员、翰林院侍读文廷式于书局被封以后，来到宣武门外之松竹庵，此处即明代以刚直闻名的御史杨继盛当时起草谏争奏章之寓所，与许多以正论公议为己任的人物相关连。文廷式因与同志集会，议论时政，呈递奏折等情，被杨（崇伊）御史弹劾。前天，三十日，发行的《谕折汇存》中，有“翰林学士文廷式每于召见之际，语多狂妄，因推知其平生不谨，着革职，终身文武官职永不叙用……”

林董公使在这一报告还称：“被称之为与强学会同一目标的官书局，只不过被视为仰政府鼻息之物也。”⁽²⁹⁾林董的报告表露出其对文廷式的赞赏，也看出了强学会不可能复振，但他还没有得到相应的情报，即文廷式被逐与慈禧太后有关（后将详述）。

从强学书局、文廷式的个案中，还可以看出此期日本对华外交的另一个重要特点，即对中国的改良充满着同情，笔端文气中处处散漏。然而，出于日本本国利益的考虑，他们并没有公开说什么，更不会有什么行动。

1898年（光绪二十四年），中国的维新运动渐入佳境，北京的日本公使馆发往东京的邮件和电报也增多。这主要是对维新运动的报告。

1月，根据贵州学政、翰林院编修严修的提议，光绪帝下旨设立经济特科，日本公使矢野文雄⁽³⁰⁾于2月5日（正月十五日）将此情向外务大臣西德二郎⁽³¹⁾报告。西德二郎阅后将此报告转送文部大臣西园寺公望。⁽³²⁾2月，根据御史王鹏运的建议，光绪帝下旨设立京师大学堂。矢野公使于2月19日（正月二十九日）向外务大臣西德二郎报告：“总理衙门附属之同文馆，年来设立了英、法、德、俄等语和法、理、文、医等学科，虽雇用了外国人为教授，但其诸般组织极为幼稚，固示完全，此固不唯限于外国舆论，清国人也对其有所非难。”他的报告附送了光绪帝的谕旨：“御史王鹏运奏请开办京师大学堂等语。京师大学堂叠经臣工奏请，准其设立……”该报告也由西德二郎转送文部大臣西园寺公望。⁽³³⁾同月，根据顺天府尹胡燏棻的奏折，光绪帝下旨各省精练陆军。矢野公使于2月19日向外务大臣西德二郎报告，称“近顷风气稍开”，清下达“严行禁革诸如兵饷克扣等弊，至如何变通操演之法而使之尽利、神机营改

用新式枪炮等事，着军机大臣一并妥议具奏”的上谕。并附上上谕原文。西德二郎收到后，将之转给参谋本部川上操六总长。⁽³⁴⁾3月，根据军机大臣会同兵部的奏折，光绪帝下旨武科举改制。矢野公使于3月26日（二月初五日）向外务大臣西德二郎报告，并附上上谕原文。西德二郎收到后，将之转给参谋总长川上操六。⁽³⁵⁾6月，光绪帝下旨各省保举使才，即能出使各国的外交人才。矢野公使于6月17日（四月二十九日）向外务大臣西德二郎报告，并附上上谕的原文。⁽³⁶⁾同月，光绪帝下旨科举改革，废除八股，改用策论。矢野公使于6月24日（五月初六日）向西德二郎报告，并附上上谕的原文。⁽³⁷⁾

以上只是选取一些事例，其中的事件也有大有小，以期能给读者留下一般状况的印象。从外务省外交史料馆所藏的档案来看，可以说，这一年清朝进行的各项改革之政令，日本驻华公使馆都有向外务省的报告，几乎无一遗漏。外务大臣收到这些报告后，也经常分别将其内容，转给内阁或军部的有关大臣。

然而，仔细检阅这几十份报告，可以发现一个共同的特点，即这些报告非常简短，往往只有几句话，再附上光绪帝的谕旨。尽管这些报告对清朝正在进行的改革有明显的赞许口气，但只是一事一报的例行公事。驻华公使上报这些改革内容，应当说是其职守使然。

日本政府的真正兴趣在于中国的高层政治变动。1898年6月15日（四月二十七日），光绪帝的亲信大臣翁同龢被罢免。矢野公使得知后于16日发电给外务大臣西德二郎：“翁同龢已被免去大臣职务，直隶总督王（文韶）奉命来京。”17日，西德二郎将此消息上报总理大臣伊藤博文。⁽³⁸⁾随后，矢野公使于17日的报告中称：“总之，该氏于该国中央政府内部为守旧党之领袖乃是事实。而在野对其之评价又当如何，有云：满面忧国忧民，满口假仁假义，满腹多忌多疑，满身无才无识。此段评价一直广为流传。”他附上的光绪帝上谕，即以荣禄替代王文韶，以王文韶替代翁同龢的谕旨。⁽³⁹⁾为了弄清清朝此次政局变动的背景与将来的政治走向，矢野文雄与张荫桓进行了会谈，并在机密报告中详细说明了张荫桓的看法和自己的分析：

（张荫桓称）翁同龢开缺之因，其源甚远。先日清之战时，该

人即主开战。此战以来给中国酿成无数灾难。尔后，翁所主张诸政策多未允协，且于内部被视为骄恣专权之事亦不在少数。此等之事逐渐积累，遂演成今日之事。又，关于近来之事，德国亲王谒见皇帝之时，翁固拒绝皇帝与其行握手之礼。而皇帝则采用其它革新派之意见，与之行握手礼。于是翁对皇帝大放怨词。又其节飧宴之时大臣理应坐陪，翁氏亦不为之。诸事凡不和其意者，恼怒之情溢于言表。此等之事逐渐积累，而成免黜之口实云云。

张荫桓又谈到了西太后权力增长、太后也有改革之意见以及皇帝倾向改革派等事。由其谈话来观察，皇帝亦感到近年事变连续发生，而知有采用改革主义之必要，同时也悟出如翁等之守旧派不足赖。加之此次接见德国亲王一事，皇帝与西太后皆体验到，诸事均为改革派意见恰当而守旧派意见迂愚。内有太后之诱掖，外有各种之攻击，皇帝遂决定罢免多年亲近之翁氏。

据李鸿章、张荫桓经常之所言，皇帝憾虽有改革之意但常为左右守旧派所制，想来翁氏一派围绕皇帝左右。张、李所言，绝不会错。今其首魁既失，皇上的宫中侍臣等也应起一大变化。皇帝已倾向改革，若太后能翼助之，将来之事有几分改观亦不可知。盖皇帝倾向改革，早从晓悉宫中事者处有所闻，以此而推之，翁氏等守旧派之败，只不过是遇到何样的时机，乃是早晚必然发生之事也。

太后原来即是喜欢革新派之人，故皇帝翻然归向革新之说，可使皇帝与太后之亲情更加密切，也增长太后权力之势。但若深溯其源，则不能不考虑恭亲王薨去的作用。亲王是帝室近亲中的一大势力，故可立于帝、后之间以保两者之平衡，一朝薨去之后，不得不发生偏重。此亦应是太后权力增加的原因之一。

然而各朝历来大臣中守旧派尚多，今日革新派之势力果有坚强之根底而无被推翻之患耶？否耶？张荫桓之说尚属疑问。但从总趋势上看，改革派迟早会取得胜利则是无疑的，当然此为指今后的三五年、六七年而言。

又，李鸿章乃太后之人，故应有几分将来权力增长之倾向。近来太后频繁召见，亦可见其征兆。然该人为人所忌之事甚多，直入

以上不厌其详地录下矢野公使的机密报告，正是企图详细分析日本政府当时中国政情的一般看法。矢野公使认为翁同龢是守旧派的代表，这当然属日本方面的成见。自中日甲午战争以来，翁对日本的态度对抗多于妥协，日本对翁的印象也一直不好。就翁本人的政治取向而言，有保守的一面，也有革新的一面。就政策而言，他可以支持新政，但其思想的根基却是传统的。张荫桓虽是日本方面最信赖的大臣，但对矢野也没有完全露底。他只是提出了德国亲王的觐见礼节的问题，这在当时确实也是一件大事，光绪帝与翁为此产生了很大的矛盾。张不敢说出真相，即慈禧太后等人认为翁的权势太大，有意削之。慈禧太后有革新的一面，但更重要的是维持自己的权力。如果自己的权力受到威胁，对她说来采取相反的政策也是轻松无碍的。矢野看出了中国的革新会遇到守旧派的强大阻力，但他还没有看出，守旧派的最有利的方式是用慈禧太后来压光绪帝。

此后中国政坛的人事变动，如王文韶、裕禄进入军机处、总理衙门，李鸿章、敬信退出总理衙门，礼部六堂官的变动，日本驻华公使馆无不尽快地报告外务省。

1898年6月底，日本政坛也发生了变动，第三次伊藤博文内阁结束，第一次大隈重信内阁成立，大隈同时还兼任外务大臣。大隈重信（1838—1922），早年学习过汉学与兰学，是明治维新的重要人物。此时他以宪政党总裁的身份组阁，是日本历史上的第一次政党内阁。他的外交取向是“英日同盟”与“支那保全”，使日本成为东方的领袖，以日本经验成为朝鲜与中国的榜样。由此，他更多地注意亚洲。由于他兼任首相、外相两职，故对中国正在发生的变法有着较多的关注。此时日本驻华公使矢野文雄回国述职，大隈不愿意这一重要岗位在这重要时段出现空缺，命正在日本的驻俄公使林权助⁽⁴¹⁾前往北京，担任代理驻华公使。

伊藤博文离任后，前往韩国和中国。从目前能看到的史料来看，伊藤此行并非正式担负着政府的使命，尽管他临行前觐见过日本天皇。对此，清朝驻日公使裕庚给总理衙门的电报，从今天的角度来看，还是很

有意义的：

伊藤系游历，先自西京至高丽，再由津来京。闻七月半始过津。当经函达仲相（荣禄）转署。此次系出无聊，会同退者来家扰，藉少避。又查看中华情形，有无机括可乘，是其故技，非大举动。(42)

但是，对于伊藤这样的大政治家来说，是否仅为个人身份还是政府角色，其实并不重要。他认为最重要的事，即便他不在台上，也完全能够做到。伊藤的访问恰值戊戌维新处于高潮期。清朝举国上下对他的这次来访，寄予了极大的希望。而他正在北京之时，发生了戊戌政变，局势急转直下。(43)外务省档案中也有相当详细的记录。但有关此次伊藤访问，中日研究论文已基本完善。本文对此不再多加述论，仅将我们认为较有价值的档案录于注释中，供相关的研究者参考。(44)

本文作者认为，在戊戌变法期间，日本对华外交是这样一个复杂体：一方面注重的是清朝内部权力的变化，以寻找机会与目标，在国际帝国主义大背景下为自己谋取和扩大在华利益。他们的眼光主要集中在张荫桓、翁同龢、李鸿章、张之洞、刘坤一等实力人物身上，同时也拉拢京官中愿意联日的人员。这是他们的工作重点，也是对清修好、对俄争夺的外交政策使然。可以说这是相当功利主义的。另一方面，他们对清朝内部正在进行的改革充满着同情，每一份报告中都有明显的倾向性。这是基于他们本国维新经验而产生的出乎自然的情感。而这方面又有理想主义的味道。但在后一方面，他们说得很少，做得更少。就本文作者所见，只看见日本政府同意接纳中国留学生，并在京师大学堂的创办过程中，对清方的要求尽可能予以协助。这也是他们的外交理念之使然。简言之，此一时期的日本对华外交，首先考虑的是日本利益，即扩大日本在华利益，并尽可能地与中国修好，以在与俄争夺中处于相对有利的位置；其次，在其经济利益和政治利益丝毫无碍的情况下，也愿意对中国的维新予以援手。

然而，到了戊戌政变后，日本政府的做法又有了很大的改变。

三、戊戌政变后日本政府的观察与反应

1898年9月19日（光绪二十四年八月初四日）下午，慈禧太后从颐和园回到了城内的西苑，同日，光绪帝也从宫中养心殿移住西苑瀛台。慈禧太后的这一行动，是针对第二天进行的光绪帝接见伊藤博文，以防其做出留下伊藤的举动。20日（初五日）中午，光绪帝在西苑勤政殿接见了伊藤博文，代理公使林权助等也随同参加了接见。21日（初六日），慈禧太后发动政变，第三次训政。

最初的反应与大隈重信的态度

应当说，对于慈禧太后的这一突发的举动，林权助与伊藤博文事先并没有任何觉察。21日上午9时，林权助发给日本首相兼外相大隈重信的电报，仅报告了光绪帝接见的內容。⁽⁴⁵⁾22日（初七日），林权助连向大隈发去两电：

当前，清国的诸改革引起了重大的政治反动。本公使据可靠方面的消息，皇太后陛下发布了再度亲裁政务的上谕。张荫桓之宅昨日被军队包围一事，即由于上述皇太后上谕的缘故。包围张宅的目的是为了捉拿可能居住于此的康有为，但康有为已于前日离开北京，并不住在该邸。于是捉拿其它应捕之人数名而去。今后的事态如何变化则很难预料。⁽⁴⁶⁾

据传闻，皇太后发布与皇帝共裁国务上谕一事，全由满洲大臣相约上奏于皇太后之前所致，奏请皇太后亲执政权，对过激之改革派实行镇压。皇帝陛下最近数月间已成改革运动之中心，经如此之变故，其权势应有所削减。⁽⁴⁷⁾

大隈重信收到电报后，立即作出了反应，而这一反应首先表现为军事部署。23日（八月初八日），他发电给驻上海代理领事诸井六郎、驻天津

领事郑永昌：

根据驻清临时代理公使的报告，北京发生了针对近来中国改良运动的一系列的反攻。宣布慈禧太后将与皇帝共同听政的诏书已经发出，数名显为激进的改良党成员已经被捕。高雄舰、大岛舰的舰长由此奉命与你们一起观察近日的事态发展。你们将向他们提供所需的帮助，并用电报汇报你们所观察到任何事态的变化。(48)

电报中的“高雄舰”正在上海，“大岛舰”正在天津大沽。在同一天，林权助再向大隈发电：

主张改革的梁启超因怕可能随时被捕而来到本馆，寻求保护。他住了一晚上。由于害怕清国会怀疑，我劝他在逮捕他的命令下达前离开北京。他剪掉了辫子，穿上欧式服装，于昨天离开北京。他尚未受到任何指控，而我允许他在本馆住一晚上也不至于给清国政府留下任何罪名。如果他在路上还没有被捕的话，几天后，他将乘玄海丸从天津赴日本。电汇电信费2000日元，我还恳求你再寄上1000日元作为津贴费或机动费。伊藤侯爵现是我的住客。当前的这种政治局势迫使我要求这么做。(49)

大隈收到此电后，于24日（初九日）发电给北京林权助：

作为你的第169、170、171号电报的反应，在上海的高雄号舰长和在天津的大岛号舰长已经奉命观察事态的发展，并一旦发生紧急情况协助你和上述口岸的领事采取行动。你应尽一切可能查明并用电报报告事态的进展以及各列强公使的态度。电信费1000日元和机密费1000日元将电汇去。(50)

在这封电报中，大隈开始注意到列强对此事件的反应。也就在同一天，大隈还发电至圣彼得堡、伦敦：

彼得堡 林权助 根据驻清临时代理公使的报告，北京发生了针对近来中国改良运动的一系列的反攻。宣布慈禧太后将与皇帝共同听政的诏书已经发出，数名激进的改良党成员已经被捕。据报告，满洲大臣们联合起来，请慈禧太后重掌政权，并镇压了改良

党。最近几个月来，皇帝是改良运动的中心，而他的权力已因这一变化受到限制。将此情况通报给你，并转发给驻法公使、驻德公使。(51)

在给伦敦加藤高明公使的电报中，除了重复上述内容外，还加了一句：

此种反攻的活动看起来不像是某一大国或几个大国的影响所致。我要求你尽快利用恰当的机会，探明英国政府对此的态度。(52)

在这两封电报中，大隈的政治倾向十分明显，即反对慈禧太后发动的政变。大隈此时关心列强的态度，其中重要的原因是他准备进行更大的动作。然列强对此不打算采取行动的态度，也给了日本更大的行动空间。(53)

援救张荫桓

还没有等到大隈开始正式行动，北京的林权助在伊藤博文的支持下，已经开始了援救张荫桓的行动。日本政府援救张荫桓一事，王树槐先生1965年著作已是相当完备，此处根据档案再做补充。

据林权助事后的报告，在政变的当天，即9月21日（八月初六日）下午，他已经感到形势的变化，听说张荫桓家被军队包围，即派翻译郑永邦去张荫桓家求见，但张称病而未见。此举引起了林权助的警惕，在第二天给大隈的电报中提及。23日，庆亲王奕劻举行宴会，招待来访的伊藤博文，全体总理衙门大臣出席，张荫桓也出席了。然到了24日（初九日），林权助听说了张被捕，并得知庆亲王奕劻请假五日。当晚，伊藤博文和林权助出席了李鸿章举行的宴会，听到李鸿章对张荫桓多有詈骂，林权助认为，此次张荫桓的倒台，与李有关。(54)林权助的判断当属有误，张荫桓的倒台并非由于李鸿章攻击，而因为他是光绪帝最亲近的大臣。慈禧太后之所以要放逐翁同龢，驱走康有为，就是认为他们深得光绪帝的信任。此次，慈禧太后重执政柄，第一要除掉的就是康有为，其次是张荫桓。这与李、张之间的矛盾并没有关系。王树槐先生1965年著作对此有着极为深入的分析。9月25日（初十日）上午，林权助给大隈发电：

张荫桓本日送交刑部，据传言，在康有为的文件之中，发现张氏给康的书信。可以肯定张氏若不受惩罚，也将被罢免，至此次事件平息为止，不能处理任何事务。然除有数名被捕者之外，还未有发生重大事件的征兆。王、大臣今晚应下官宴会来访，彼时尚可探闻。(55)

当天晚上，林权助为伊藤博文访华举行答谢宴会，李鸿章及总理衙门两位大臣和总税务司赫德出席。晚上10点，英国公使派秘书来，林权助与之即在另一房间相谈。据称张荫桓可能被处死刑，英国公使请借助伊藤博文之力相救。林权助与英国公使馆秘书相谈时，李鸿章及其他清朝官员已离去。林即与伊藤相商，两人皆认为若要救张荫桓论地位非李鸿章莫属。11时，林权助亲赴李鸿章寓所，施加压力。事后林权助听说，当他与李鸿章交谈时，英国公使亦派其秘书来李寓，当时正在别的房间等候。(56)

日本与英国的政治压力果然奏效。第二天下达的谕旨称：“张荫桓屡经被参，声名甚劣，惟尚非康有为之党，著刑部暂行看管，听候谕旨。”(57)这实际上是将张荫桓与康广仁、谭嗣同等人之案分离，另案处理，其罪名也只是“声名甚劣”。然而，林权助一时可能还没得到准确的消息，当晚给大隈的电报只是说明其营救的行动。(58)到了28日（十三日）上午，林权助给大隈的电报明确报告：“张荫桓将不会受到严厉的处理。”(59)看来，清政府内部有人向他透了风。也就在这一天，清廷发布上谕：

康有为心存叵测，广结党羽，大逆不道，罪不容诛。康广仁、杨深秀等与之同谋。谭嗣同等于召见时，语多挟制，同恶相济，均属罪无可逭。除张荫桓尚非康党，著暂行看管，听候谕旨；徐致靖著斩监候待质外，其情节较重之康广仁、杨深秀、谭嗣同、林旭、杨锐、刘光第六犯，均著即行处斩，派刚毅监视行刑。并著步军统领崇礼等多派弁兵弹压。

此即未经审判即立即处死“六君子”的上谕。根据清代的法律制度，所有重案判罪者，须经刑部审理，三法司议结，最后由皇帝勾决。这一制度连施刑最为峻烈的雍正帝都严格遵守。而康广仁、谭嗣同等人已在刑部

大牢，等待审判。(60)张之洞、奕劻等人也准备援救其中的杨锐、刘光第。(61)清廷发布此杀人上谕的直接原因是国子监司业貽谷的奏折。该折称：“乱党善假外势，法缓难惩，请即迅速定罪，以伸国法而杜干预”，意为外国干涉将使清朝无法审判此时已在押的康广仁等人，其中提到“张荫桓与各国勾结，为日最久”。(62)在此之前，兵科给事中高燾曾、御史黄桂鋆也上过奏折，要求预防外国对此次审判的干涉。(63)也就是说，日本政府的关于张荫桓一案的施压，引起了清政府的另一类反弹。张荫桓是慈禧太后最恨的人之一，此次将其抓起来也有可能判重罪。由于日本明确表示反对死刑，其审判之事只能不了了之。同时，清政府也从日本的反应中认定，维新派确与日本有“勾结”。若不是日本的强烈反应，按照清朝的法律进行审判，张荫桓未必处以死刑，杨锐、刘光第很可能得以援救。(64)9月29日（八月十四日），清廷以“居心巧诈，行踪诡秘，趋炎附势，反复无常”为罪名，将张荫桓“发往新疆，交该巡抚严加管束”。(65)两年后，正值义和团的高潮期，根据慈禧太后密令，张荫桓被杀于新疆。

对于林权助的这一行动，大隈重信明确地表示支持。9月27日（八月十二日），他致电林权助：

关于你的第175号电报，如果你不认为在此关键时刻不太合适的话，你应向总理衙门就下列方面提出朋友式的劝告：对于目前的危机，清国政府不仅应抑制那些你所报告的过分举动，而且应当全面地实行温和政策。你若提出上述劝告，可以是单独地，也可以参加其它外交代表希望你加入的共同行动。(66)

大隈重信在此要求林权助向清政府施加外交压力。9月29日，林权助得知康广仁等六人被处死后，发电大隈：“我听说六名被捕者被处死。”(67)大隈立即复电：“请电告你177号电报提及的六名监禁者的名字。”(68)10月1日（八月十六日），林权助为北京外国人被袭事件（后将详述）与总理衙门交涉时，正式提出了“忠告”：清朝政府“在政变问题上不能再采取更加过激的措施”。当林权助为确认其言是否为清朝政府认可时，向总理衙门大臣问道，他是否可以向本国政府报告“危机已经解除”，总理衙门的答复是“可以”。(69)

援救梁启超

就在援救张荫桓的同时，日本政府对梁启超也施以援手。对于此事已有诸多研究，其中以王树槐先生1965年著作和彭泽周先生1995年论文最为详细。本文作者根据有关档案再作以下补充。

据林权助事后的报告，9月21日（八月初六日）下午，即政变的当天，梁启超来到日本公使馆，要求保护，称言：“清政府已断然镇压改革派，与康有为一起从事改革之人，均不能免遭逮捕和刑戮，若我公使馆能保护其安全，实乃再生之德。”当晚林权助在伊藤博文的支持下，留梁启超在公使馆住了一夜。林权助在报告中称，由于当时清朝政府还没有将梁启超视为政治犯，收留梁也“不会落包庇犯人之名，无失礼于友邦而破坏与邻邦友谊之嫌”，但他考虑到日本与清政府的关系，梁启超在公使馆不能久留。于是在第二天，林权助令梁启超剪掉辫子，改穿西服，由随同伊藤博文来京的日本驻天津领事郑永昌伴随，于下午3时乘火车前往天津。伊藤博文的随员大冈育造将于27日（十二日）在天津大沽搭乘玄海丸回日本，林权助安排梁启超随之前往日本。（70）

梁启超到达天津后，正值天津奉令捉拿康有为，风声甚紧。天津领事郑永昌命梁启超住在领事馆内。25日（初十日）夜，郑伴随梁由紫竹林搭乘一艘中国船前往大沽。然在路上梁启超遇到了很大的风险，相关文献如下。

日本领事郑永昌的报告称：

本月25日，下官与另外两名日本人伴同梁启超，四人均换上猎装，于晚上9时左右从紫竹林悄悄地登上一艘中国船出发。不幸北洋大臣的小蒸汽快船快马号随后跟踪而来。是夜凌晨2时左右终于在新河附近被追上。快马号上乘坐清国的警部、持枪的士兵和其它二十多名中国人。他们声称下官之船中潜藏着清国罪犯康有为。下官再三辩解，拒绝搜查，但他们置之不理，强施暴力，用绳索将下官之船缠上，强行向天津方向拖去，大约逆行两町余（一町约合109米）。因下官斥其非法行为，双方展开辩论，约经过两个多小时，终于达成协议。清国警部及持枪士兵，以警护为由，转乘下官

之船，一同下塘沽，至塘沽再作解决。而快马号则为向天津报告，撇下本官之船，先向塘沽急驶而去。翌日清晨7时，下官之船快到塘沽从帝国军舰大岛号旁边经过时，下官便挥舞帽子，求其出迎。军舰上的人遂将舰载快艇放下，准备迎接我们。清国警部与士兵见此情形便打算各自逃走。此时下官要求警部即按双方在新河附近的协议来展开充分的讨论，但警部回答称：已无谈判之必要。随即匆匆登上另一条船，仓皇离去。因此，下官不得已转乘到大岛舰的快艇上，与同行三人一同登上大岛舰上稍事休息。我们将梁启超留置在舰上，便和另外两名日本人同去塘沽车站。此时，可能是得到快马号急报的缘故，直隶总督荣禄为捕获要犯，特派武毅军提督聂士成、亲兵总教习王得胜、天津县知县吕宗祥等三人率持枪士兵三十余名，于上午9时半即来到车站。岂料彼听到的是康有为已逃上大岛舰的消息，聂士成大失所望，不禁勃然大怒，执意主张去大岛舰上将要犯抓回。但王、吕二人则忠告聂士成不可如此，于是打消了抓人的念头。本官于下午3时与聂、王、吕同乘火车返回天津，回到领事馆后，立即另写函，照会海关道诘问为何清国官吏对日本领事采取此种无礼的举动，并要求对此事作出相当的处理，但海关道迄今仍未有任何答复。其后，清国搜捕犯人，日益严密，目前将梁启超转移到商船，极为危险，所以仍然将其留置在舰上。

9月26日，直隶总督更派招商局总办黄建筦，会同新建陆军参谋长、雇佣武官白耳义人某来到大岛舰，要求引渡要犯，舰长回答说舰内没有其欲逮捕的犯人。他们立即离舰而去。(71)

郑永昌的报告，在清方档案中可以得到完全的证实。此时直隶总督荣禄奉召入京，由候补侍郎袁世凯暂时护理直督。26日（十一日），总理衙门收到袁世凯的两份电报：

昨晚有线人报称康有为同日本领事等两日人，乘华帆船赴塘沽，当经荣相派弁乘小轮追踪蹊及。该日员坚不肯交。顷据报称，已于本日八点钟登日兵轮。照条约碍难强拿。除派黄道建筦迅赴塘沽设法索缉，并电飭史总兵济源就近赴船索缉外，请速由大署酌量照会驻京日使，电飭该领事，顾全邦交，立即交解。再查国政案犯各国向不肯交，或藉词债务照索，冀可通融。统乞钧裁。袁世凯

叩。

顷追并刘国梁回述日员伴送华人情形。该华人年约在三十以内，似非康犯，或为康党。昨据上海蔡电禀报，康犯已为英船载赴香港。未知孰是。仍督飭员弁严密查缉。凯叩。真。(72)

自清廷下令缉拿康有为，紫竹林是荣禄布防的重点。(73)郑永昌等人从紫竹林搭船，很快就被发现。郑报告中的“警部”为清并刘国梁，聂士成可能是大沽镇总兵史济源所误。袁世凯知“国政犯”按国际法不能引渡，故向总理衙门建议，以“债务照索”向日本驻京公使要求引渡。27日（十二日），总理衙门又收到袁世凯发来两电，要求转给荣禄：

专送荣中堂钧鉴。昨派陆军教习洋员魏贝尔复赴塘沽登倭兵船，查探康犯，设法商索。顷据该洋教习回称，倭船主坚不肯认，佯不知康犯。经在岸访查，均谓实有华人一名，年纪甚轻，已剃发改装。至究系何人，无由确查等语。世凯叩。文。

专送荣中堂钧鉴。顷据黄道、史镇禀称，职道三点半钟到塘沽，会同史镇往日本兵船查询康有为之事。适日本领事郑永昌已回津，当见该兵轮船主亚拉卡，将情节照达。据云，实不识此人，亦不知此事等语。职镇等再三询及，亦系此言。惟奉兵船西例不能盘查云。凯。文。(74)

“陆军教习洋员魏贝尔”即郑永昌报告中的“白耳义人某”。所有情节都已一一对应。直到此时，天津方面已认定登上日本军舰者非为康有为，但不能确定究竟是谁。

与此同时，清政府亦在缉拿梁启超，因在北京遍搜未获，认为梁已潜往上海，于是于24日（初九日）电旨两江总督刘坤一，要求在上海缉捕。(75)25日，上海道蔡钧遵命搜梁在上海的寓所，未获，仅捕其司事张其时。由此得知梁未返沪，其父其弟已在23日得到消息后乘船去粤。蔡钧即电奏朝廷。(76)26日，蔡钧又听说梁尚未离京，要求证实；刘坤一要求北京、广东进行协捕。(77)到了30日（十五日），袁世凯电总理衙门，称登上日本军舰者可能是梁启超。(78)10月1日（十六日），军机处电寄两广总督谭钟麟旨：“已革工部主事康有为、已革举人梁启超情罪

重大，现飭革职拿办。所有该革员等原籍财产，着谭钟麟督飭该地方官迅速严密查抄。该家属例应缘坐，一并查拿到案。一面根究康有为、梁启超下落，一面悬赏购缉，克日电奏。”⁽⁷⁹⁾

由于清朝方面的反应，原定27日梁启超搭乘玄海丸赴日的计划已不可行。10月2日（十七日），林权助致电大隈重信：

有两位政治人物梁启超与王照登上了大岛舰。在中国水域换乘商船已无可能，且有必要保守机密。为此，希望准许大岛舰返回日本，并相应派出另一艘军舰尽快赶至天津。⁽⁸⁰⁾

3日（十八日），日本海军大臣发布通令：“训令大岛军舰舰长，着大岛舰载上搭乘者立即返舰回军港。”大隈同日将此情通知了林权助。同时，为了替代大岛舰，日本另派常备舰队军舰须磨号急驶大沽。⁽⁸¹⁾然正在此时，英、德、俄三国派兵进入北京（后将详述），根据这一情况，林权助要求大岛舰推迟离港，以等待须磨舰的到来，并用电报向大隈报告。⁽⁸²⁾10月12日（八月二十七日），大岛舰从天津驶往日本西南的军港吴，⁽⁸³⁾梁启超由此得以安全脱逃。

同意康有为赴日本

康有为是慈禧太后最为痛恨之人。戊戌政变前，她迫光绪帝将之逐出北京。而政变后，她第一个想抓的就是康。在京未获，捕弁追至天津。又电令直隶总督荣禄、两江总督刘坤一全力缉拿。然而，时机却一一错过。有关康有为流亡日本的相关研究已经很多，此处结合事件的经过，主要是补充清朝追捕康有为和日本在香港与康有为联络的情况，并发表相关的档案。为了行文方便，有些档案录在注释之中。

康有为于1898年9月20日（光绪二十四年八月初五日）离开北京赴天津，次日戊戌政变发生。

康有为21日（初六日）晚在塘沽搭乘英商太古轮船公司重庆号前往上海。慈禧太后于21日下令捉拿康有为，当日追弁到达天津。直隶总督荣禄奉旨先在紫竹林等处搜捕，当晚派弁前往大沽、塘沽。虽未拿获，

但已得到康有为行踪的确切消息。(84)

当康有为乘重庆号南下时，上海已经铺开了一张大网。两江总督刘坤一奉旨密令上海道蔡钧“逐船搜查必获”。(85)而蔡钧更是多有准备，许以重赏，密购康有为照片，在吴淞竟夜等候。到达上海的黄浦、顺和、开平、新济四轮先后被搜。而新济号司事告，康有为原搭该轮，后改搭重庆号。对于这些工作，蔡钧是一日数电向总理衙门报告。(86)然而，蔡钧过分积极的行动，引起了英国驻上海领事的警觉。英国由此开始了行动。

9月24日（初八日），当重庆号到达吴淞口外时，英国领事拦船首登。他们找到了康有为，并将之转移到英国军舰埃斯克号（Esk）。而重庆号到达码头后，蔡钧搜捕落空。蔡钧完全知道，英人已提前下手，然对此他只是表示了十分轻弱的不满。(87)

上海道蔡钧向来是一个贪功争耀的能吏，做事十分张扬且细致无漏。可以说，他若不是如此大的动作，只是静静等候重庆号的到达，那么英方必不知其底里，康有为的命运很可能是另一种情况了。

然而，所有这一切，都没有离开日本驻上海代理领事诸井六郎的视野。9月25日，诸井六郎向大隈重信发去电报：

被控谋杀清国皇帝的康有为，从天津乘船昨日抵达吴淞。他很快被转移到专门为此而来的英国军舰埃斯克号上。康很安全。(88)

由于电报上无法详细说明，诸井六郎当日给外务次官的机密报告中，非常具体地说明了此事的经过：

康有为从天津乘船逃往本地的飞报传来之后，因此事与本地直接相关，上下更为耸动。道台悬赏两千两作为捕获康有为的奖励，但毫不懈怠的万般布置也未能奏效。康搭乘英国太古公司重庆号之事，由昨日（23日）来港的新济号（该船属清国招商局，康有为在天津曾搭乘了一下此船，随即离去，后改乘重庆号）司务对道台答询以及同日下午收到的天津来电而得以确认。于是，道台照会本地英国领事，要求其答应在船上逮捕康有为。该照会书被退回，要求

即成泡影。道台不得已从24日早晨起督率众多捕吏兵卒，于本港码头严密警戒，一味等待天津的来船，搜查一二轮船而未获。此因停泊本港的英国军舰埃斯克号，预先得知康有为将乘重庆号抵达的消息，天未明即悄悄从本港出发，到吴淞口外等候。至当日下午，果然看见重庆号向吴淞口开来，埃斯克号立即派出一只小蒸汽船逆流开向重庆号，而不顾重庆号是否拒绝。两名下士官飞跃而登重庆号，先持照片向该船司务询问康有为之所在。两人先在三号房与康会面，依照英国领事之命告之其将被捕。由于语言不通，遂将康带至大餐间，通过翻译，康才领会其意思。于是匆匆收拾行李，英国士官的引导下，与其他三名像是康党的广东人乘小蒸汽船转到埃斯克号上。以上事实，皆据重庆号到达本港太古码头后捕吏搜查时该船司务所言。船内只留下康有为的一个坐垫和一个提篮。搜查未有结果，道台、知县等空手而返。

诸井的报告还称：“尔后埃斯克号之身影从本港消失。驶往何地尚属疑问。称其驶往香港的说法，还不能完全证实。”⁽⁸⁹⁾对照英国方面的记录，可以说，诸井六郎的情报相当准确，这反映出日本外交官的情报意识和政治反应能力，同时也可看出蔡钧举动的风声张扬。

9月27日（八月十一日）上午，康有为搭乘英国轮船巴拉勒特号（Bollarat），在英舰巴那文契号（Bonaventure）的护卫下，前往香港。对此，上海道蔡钧只能请求由两广总督在香港“密缉”。⁽⁹⁰⁾诸井六郎在当日的机密报告中称：英国军舰埃斯克号已经返回本港。听说康有为乘坐英国轮船在英国军舰的护卫下前往香港。他虽然还没有证实该消息，但表示一旦证实立即上报。⁽⁹¹⁾第二天，他得到了确切的消息，立即发电，向大隈重信报告。⁽⁹²⁾

9月29日（八月十四日），康有为到达香港。日本驻香港领事上野季三郎于次日发电东京，报告了这一消息，并称：“（康）现在住在中环警察署，处于政府的保护之下。”⁽⁹³⁾上野季三郎事后向大隈重信发出的机密信中称：康有为于29日晚上11点到达时，水上警察即派小汽船，将康护送到警察总署，为了防止刺客，实行了严密的戒备。第二天，9月30日（十五日），康有为派其心腹弟子来到日本领事馆，表示希望会见日本领事。上野领事于下午3时半以个人名义拜访时，因警察署长不在

而未能会面（根据当时的规定，警察署长不在时任何人不可会见康）。上野打听到，在此之前，康已与德、法等国领事有过接触。上野领事又称：

然而，当日康有为派其心腹高足王觉任、何树龄二人来到本馆，秘密托会下官将甲号电报与另函信件转达交给矢野公使。下官答应了他们的要求，首先将给阁下的电信发出。在给信件加封时，考虑到转给矢野公使的手续太繁杂，而且他们还托会卑职将乙号抄件的电文发给横滨大同学校的徐勤（康有为的门生），所以，下官决定以信件发送。据康有为的弟子谈，康到达香港的次日，即希望见到卑职，从而决定托会上述事情。正如给矢野公使的电报和信中所陈，康工部从北京出发前，曾亲奉皇帝之密诏。康氏也向弟子表达过无论如何也要到本邦接受帝国政府保护的愿望。

然而，对于康有为要求去日本的愿望，上野领事认为，康曾受英国保护之大恩，此时遽然前往日本，会引起英国政府的不满，大伤英国的感情。这不仅对康不利，而且将牵涉到日英两国关系。上野还认为，康有为也已意识到其中的关系。

上野季三郎报告中提到的甲号电报，其原文是：“日本驻支那钦差矢野公使文雄：上废，国危，奉密诏求救。敬诣贵国，若见容，望电复，并赐保护。有为。”该电于10月1日（八月十六日）由上野季三郎发给大隈重信。⁽⁹⁴⁾上野报告提到的乙号电文，其原文是：“日本横滨大同学校徐勤：欲东来，告大隈，若见容，乞电复，并赐保护。若。”这两件都是康有为的亲笔。⁽⁹⁵⁾大隈重信得到上野季三郎的电报后，于10月4日（十九日）复电：“通知康，矢野来电，用电报难以全面答复，但将立即写信。”⁽⁹⁶⁾大隈的电报虽然没有明确的表态，但明确说明日本政府将会与康有为直接打交道，其倾向性是同意康有为赴日本的。

康有为在中环警署住了没有多久。由加藤公司的买办何东接至其家中。港英当局也未再加以特别的保护。康有为为防刺客，蛰居不出，暗中派其弟子去日本领事馆，反复表示了要与上野会面的愿望。10月7日（二十一日）下午，上野季三郎访问了康有为，谈话进行了一个多小时。康有为称，他刚得到矢野公使的消息，颇为失望，决意直接去英

国，但仍存前往日本之念。“康有为表示，在前往英、美途中，无论如何也要顺便前往本邦，将清国皇帝的密旨交给我国政府之当政者，对此，我国政府能否给予相当的保护？他要了解我政府的意向。”以今天的史学研究来看，康有为所持的密诏，皆是其自行的伪造。但康对上野说：

此次北京政变，与其说是守旧、改革两党之争，毋宁说中日、英党与俄党之争，若此际不谋使皇帝复权而制俄党，则不唯皇帝有被弑之祸，则无疑是悉举清国委之俄国矣。帮请日、英两国合援，用日、英之力以拯皇帝之难，而保清国安宁与自立。

康有为的这一说辞，很合当时日本外交人士之心。尽管康有为的自我想像的“以夷制夷”的谋略，实属外交上的无知与幼稚，是不可能最后得以实现的。根据康有为的说辞，使上野认为康有为果真奉有密诏出外求援：“清国皇帝之密诏，与康有为日、英国之行之目的，也不外乎此。故不可谓不善。”⁽⁹⁷⁾他于8日（二十三日）发电给大隈重信：

康有为有意于赴美国、英国途中访问日本，让我询问此行能否期盼得到你的保护？⁽⁹⁸⁾

大隈重信收到电报后，于9日（二十四日）复电：

通知康，他将在日本受到适当的保护。⁽⁹⁹⁾

据上野领事的报告，康有为得到消息后，“大为感动”，决计前往日本。至于康有为去日本，会不会影响日英关系，这是日本方面所担心的问题。上野季三郎报告称：

康有为来日本，是否有伤害英国感情之虞，此时从康氏的角度来说，若违英国之厚意，亦甚为失策。卑职曾忠告其对此加以注意。但当初香港代理总督来访时，曾询问康有为今后的行动计划，康有为对此答道：希望先去日本，然后由日本前往英国。代理总督对此并无异议。由此可见，康去日本应万无有损英国感情之悬念。

上野季三郎的报告还称，看来康有为最后去日本时，大概带弟子一名及数名同伴前往。其出发日期一旦确定，将以电报向东京报告。⁽¹⁰⁰⁾

康有为最后赴日的时间是10月19日（九月初五日）晚上乘日本邮船河内号赴神户，同行者有三名弟子和一名随从。上野季三郎于20日发电大隈重信，告知此消息。⁽¹⁰¹⁾同日他寄给大隈机密信中，提到了其特殊的护送方法：其一是委托日本邮船香港支店长三原繁吉，拒绝一切中国人搭乘此船，以防刺客混入；其二是河内号开离码头后，在港口的出口处停泊，让康有为上船。港英当局为此也采取了两项措施，一是派出数名便衣，以加强路途上的巡查警戒；二是由水上警察派小汽艇将康有为直接送到河内号上。至于日本方面最关心的日英关系，上野在报告中称：

出发前，康有为向总督府告知其往，取得了他们的承诺。代理总督回答说，香港毗邻广东，中国人进出频繁，当局对防范刺客而颇感不安，在此情况下，康有为此时来我国，是他最赞成之事。他又谈到清国的和平必须依赖日、英、美三国的合作，康有为若到日本和美国，亲自将清国的情况加以介绍，是为上策。等等。据称康有为离港一事，与本地总督府的关系处理圆满，并无丝毫伤感情之事。这对康是一件极有利之事。

此次康有为去日本，上野季三郎为其资助了350美元，以充路费。

⁽¹⁰²⁾10月25日，河内号到达神户。兵库县知事大森发电大隈重信：“康有为一行共七名中国人、两名日本人安全地从河内号上陆，乘方才6时的火车前往东京。”⁽¹⁰³⁾

由此可见，日本政府同意康有为赴日，多少由于不明康有为的政治地位及其宣称的手中密诏，有点放大了康有为的政治影响力。从档案中看，上野季三郎领事最关心的是康赴日后，是否会影响日英关系。而大隈重信也未对康有为有太多的许诺，只是同意经由日本前往美、英，对其在日本期间提供保护。而到了后来，日本的对华政策稍变，康有为就不再是受欢迎的人了。

参加各国派兵北京的行动

9月30日，正值中国阴历的中秋节，北京街市上游人甚多，不少人

也喝醉了。一些外国人从天津坐火车到北京城南的马家堡车站，然后乘马车入城。路过前门外的繁华市面天桥时，人群中发生了骚乱。事态很快从口角恶声相加发展到瓦砾石块相掷，在这一过程中，有一些外国人受伤，其中有两名日本人。(104)这是一个不幸的事件。

然而，此时正恰戊戌政变后不久，清朝未来的政治走向很不明朗。在京的各国公使于10月1日（八月十六日）举行了一次联合会议。会上，英国等国公使表示了激烈的态度。会上决定，共同以强硬的姿态与清朝总理衙门谈判。英国、德国公使还发电其在华的海军司令，调动军舰，准备驶入天津的海河。根据这次会议，在京各国公使团团长、西班牙公使葛络干（B.J.de Cologan）当日照会总理衙门：

为照会事。照得本领衔大臣因各国大臣会议，应知照贵王、大臣。昨日午刻，叠出滋闹、攻伤洋人之事。此端最为不善。本大臣心甚悒郁，兹勿庸陈说详细。仅可提及者，美国公馆之员其父向受重伤。英国公馆一人并女眷一人，法国一人，东洋二人由铁路回京时，均被辱骂，身受掷石。当时即请地面官厅保护，伊等推辞不理。诿义国（意大利）署钦差萨侯爵内眷由北堂乘轿前往西堂途中，被不法之徒欺侮辱骂。各国大臣嘱本大臣代达贵王、大臣此等事实不可容。贵署如以愚民之端为辞，本大臣谅此言并不减此端重大关系也。且匪徒滋端于洋人，本大臣等知系外人扬言意欲滋闹已有数日，本大臣代各国大臣请总署决勿稽延一秒之时，立即设法严加保护各国公馆所属之人，以便此等官员及驻扎北京各国洋人听其往来无碍。各国钦差仍请急速照复勿辞，并将所立保护之法、免虞之备，说细照复本大臣等，以便斟酌查核。此事与中国关系最重，本大臣务请贵王、大臣认真速为办理可也。(105)

这是一份措辞相当严厉的照会。比较以往的惯例，如此措辞，必将会有行动。总理衙门在接到该照会之前，已经奉到谕旨。9月30日的骚乱，已由给事中张仲炘当夜上奏。10月1日早朝，军机大臣面奉谕旨：“有人奏，前门天桥一带，十五日午后有外国人数起，乘坐车轿入城，无知之徒聚众哄逐，情形颇重等语。著总理各国事务王、大臣迅速查明妥办。”(106)可以说，总理衙门遇到内外两重的巨大压力。

日本方面此时虽并不认为骚乱事件是今后中国人反抗外人暴乱的前兆，但认为此时应做出迅速反应。代理公使林权助没有附和英国等国的派兵北京的决策，而是在10月1日下午前往总理衙门施加压力。总理衙门大臣对其表示，对于维护安宁防止骚乱之事将予以充分注意。(107)第二天（2日），总理衙门正式照会林权助，说明此事的处理：

昨日贵署大臣来署面称，由天津回京路过天桥，跟随学生二人被人掷石打伤等语。本大臣深为惋惜。查同时被殴有英美两国之士，业经知照步军统领衙门，现已拿获七人，自当从严惩办，以儆效尤。相应函复贵大臣查照可也。(108)

然林权助对于这一答复并不满意，复照中提到了日本将有可能采取新的行动。(109)

真正让清政府感到巨大压力的不是公使团的照会，也不是林权助的劝告，而是英国等国的军队正在进入北京。10月3日（八月十八日），总理衙门一下子收到护理直隶总督、北洋大臣袁世凯六封电报：

昨夜有英兵四十八名来津，将分赴北京。传闻俄人亦将调兵数十名赴京。护直督袁世凯叩。巧。

昨据大沽报称英兵船一艘来泊口外。顷又报俄一兵船来同泊。凯叩。巧。

英兵带领炮位两尊，已饬铁路局不准该兵登车，并即饬关道见英领事诘问阻止。乞即照会英使诘阻。英兵数十人虽无多，然调兵入京，颇有关系，亟须防范。是否有当，乞核示。凯叩。巧。

顷据关道禀称，闻英员云，前日有英府人行至前门，被人群殴，曾赴总署理论未结。故各国商定，均调兵保护，恐难阻止等语。又据探报，英兵拟拨一半，二十四名赴京，俄日内亦来马兵三十名，德、法、倭均先后有兵来云。凯暂权地方，必应竭力设法阻止，又札关道照会英领事诘阻。惟各国议定调兵，自非口舌所能争。倘终不能阻，应如办理。乞即训示。凯叩。巧。

各国官民在华保护之责，即在华。倘准英兵赴京，各国必将效

尤，将由少加多，后患何堪设想。此例断不可开。已饬铁路局，一兵一枪亦不准载，倘其强行登车，即将车停驶。并派关道以凯谕告英领事，在京英官民应由我政府保护，断不准英兵赴京自卫，至失我应有之权。况都下现甚安静，如英调兵到京，必滋谣疑，恐激生事，所损尤多。本大臣断不放尔等过津等语。姑看其如何回答举动，再请示办理。凯叩。巧。

顷据海关李道回禀，已晤英领事，再三商阻。该领事允，电请京英使示，再定该兵赴京，今日暂不往云。大署已否诘阻？祈速示。凯叩。巧。(110)

袁世凯的电报说明了他虽然已做了一些努力以阻止英国的进兵，但他实无能力制止英国的进兵，对此他要求总理衙门进行交涉。这是将责任上交的做法。对于英国等国的这一行动，在北京的林权助与在天津的日本领事郑永昌也有非常准确的情报，并分别向大隈重信报告。前因林权助的请求，正在天津的大岛舰准备带梁启超等人去日本，此时林权助与郑永昌都要求再派出军舰来替代。(111)

尽管根据清朝以往与各国签订的条约，各国派兵进驻北京并无条约依据，尽管袁世凯也在电报中强调了维持治安是本国政府的责任，但是，在那个时代，清朝根本无法与列强对抗，无论在胶州湾、大连、广州湾，还是此次的北京；更何况戊戌政变刚刚发生，慈禧太后还不清楚各国将会采取何种行动。在避免军事对抗的前提下，惟一的办法是劝说。10月4日（八月十九日），清政府下达了三条谕旨：

交步军统领衙门，军机大臣面奉谕旨：

京城地面，五方杂处，良莠不齐。日前竟有乘外国人车轿进城，聚众滋闹之事。著步军统领、左右翼总兵拣派参、游一员，率领弁兵百余名，于马家堡铁路车站并永定门内外、天桥一带地方分段巡逻，认真弹压保护。其九城内外官厅、堆拨，遇有洋人经过，一体妥为巡抚，毋得稍有疏虞。

交五城御史，军机大臣面奉谕旨：

京城地面，五方杂处，良莠不齐。日前竟有乘外国人车轿进城，聚众滋闹之事。殊属不成事体。著五城御史督饬练勇局员弁带领练丁，各按所管地段，认真稽查弹压保护，毋得稍涉疏懈。

交顺天府，军机大臣面奉谕旨：

前门外石路自天桥以南直抵永定门，年久未修，以致石块破碎，高下崎岖，车辆艰于行走。胡燏棻现在督办永定门外铁路工程，著将此段石路一并择要修理整齐，应用款项即著归入铁路项下报销。该部知道。(112)

前两项针对驻京公使团照会的要求，后一项是为了改善从马家堡车站进城的交通条件，以防止以后再发生此类事件。这一天，总理衙门照会公使团团长、西班牙公使：

光绪二十四年八月十六日准照称：昨日午刻叠出滋闹……等因。本衙门查是日贵大臣照会未到以前，业经钦奉谕旨：“著总理各国事务衙门王、大臣迅速查明妥办等因，钦此。”是以本衙门当即咨行步军统领衙门，迅速缉拿滋闹匪徒，从严惩办，并另行设法保护，勿任再滋事端。现经该衙门将拿获匪徒惩戒，并从重枷号示众；又多派得力弁兵分段巡查，加意弹压保护，不至再出事端。相应照复贵大臣查照可也。

与此同时，总理衙门还发出一信：

径启者。本月十五日，天桥抛掷砖瓦一事，本衙门业已转饬拿犯严惩，并即妥筹切实保护之法，以免后患。现闻各国驻京大臣内有拟派兵自卫之说。如果确实转恐民情惊疑，别生枝节。总之，此事中国必当自立保护之权，立筹办法，决不轻忽。相应亟请贵大臣转达致各国大臣电止弁兵，勿庸来京，是为至要。(113)

就在总理衙门与在京公使进行交涉之时，天津袁世凯又发来了给荣禄和总理衙门的五份急电，天津的情况已十分紧急：

荣中堂钧鉴。顷据大沽电称，今早六点钟，有水师公司乘小轮拖带货船进口，装有俄国钦差、提督各一员，兵七十五名，马三十

三匹，后膛行炮一尊，均带洋枪，至塘沽下船，探询坐火车赴京。又今六点半钟，到有德国兵轮一只，抵界外停泊。已由电禀报在案云。凯叩。皓。

荣中堂钧鉴。顷据英领事来书，请飭铁路局准载英兵。已复以各自主国公例概不准他国兵械擅运京都，本国铁路章无政府明文亦不准载兵械赴内地。现遵守例章，未可通融，断难照行。应由该领事请英使照会总署核准，咨照前来，方可办等语。再俄兵亦到，可否乞大署照俄使诘阻。凯叩。

荣中堂钧鉴。顷有俄官三员兵丁六七十名，内马兵卅名、炮三尊，由塘沽乘火车来津，亦将附车度京。凯叩。皓。

荣中堂钧鉴。英俄兵均强登火车，勒令于十一点钟开车。凯飭铁路局坚持停车一点余钟，英俄兵无奈，现均下车。各货、客车已开行。凯叩。皓。

顷据关道禀称，准俄领事函开，奉俄使电，已由大署准其调兵护馆等语。当以答以必须凯奉署电飭，始准运往。凯叩。皓。⁽¹¹⁴⁾

袁世凯在该日阻止了英、俄两国的进兵，但他知道他不可能长期与各国对抗，于是将责任完全推给了总理衙门，即铁路运兵须有总理衙门核准之文。他直接发电荣禄，是担心总理衙门未能出面出力，希望荣禄在其中起作用。下一步能否真正阻止各国的派兵行动，袁也只能指望总理衙门的外交活动了。关于这一天北京和天津的情况，林权助和郑永昌皆有电报向东京报告。⁽¹¹⁵⁾

10月5日（八月二十日），各国驻京公使再次开会，讨论总理衙门的复照。会上各国公使不满意总理衙门的复照，尤其是英国、俄国派兵入京被阻，更是情绪激动。除美国公使外，各国公使皆主张派兵入京护卫。当日本公使被问及为何不从天津大岛舰速派士兵入京时，林权助并没有直接回答，称其已将措辞强硬的照会递交总理衙门，故须等待答复。会上决定，英、俄、德三国士兵应以第一分遣队的形式入京。公使团团团长、西班牙公使当日发出照会给总理衙门，措辞强硬，毫无余地：

为照会事。昨日本大臣接到贵署照复本大臣于十六日所发照会一节，本大臣应达贵署：各国大臣共相观阅此复文，有深悉不妥诸节。各国大臣因而足见，并无实据可恃保护北京洋人之说。又专以为来文所编之势，与贵国应当达知抱歉赔礼之规大不相似。各国钦差大臣阅悉昨日红甬后绝定，仍派照前所拟水手军兵保护之队，以便保护各国属员以及洋商人等。此端系各国大臣自认听其筹备之权也。各国大臣嘱本大臣代达贵署：德、英、俄每队大约有兵丁三十名，先于明日早均将妥备起程，由津至京。相应备文，代各国大臣务请贵署受速飭令该员，于明日特备格外单专火车，以便各队乘坐前来为要。又，他国各队俟登岸后，即行次第相随至京。(116)

这一译文当属西班牙公使所备，文辞虽不很清晰，但其意思明确，即各国公使对总理衙门的复照表示不满，准备按原定计划派兵入京，并要求总理衙门下令有关人员，为入京的德、英、俄士兵准备10月6日（二十一日）早晨的专列。此后，其他各国也将派兵入京，也将如此办理。然各国派兵入京的主要目的究竟为何？林权助代理公使在其电报中也有自己的分析：“我目前未见特别有根底的暴动，而且我预料将来也不会发生，然上述各国的军队永久屯驻于此地，并不仅仅是为了护卫，而将带有一种政治的性质。”也就是说，林认为，英、俄、德派兵入京并不是防止骚乱的再次发生，以保护使馆及本国人民，而出于一种政治的企图。为此，林权助在当日的电报中指出：“对我们而言，采取某些适当的手段保护我们的利益，则显得十分必要。”(117)这一句话的意思是，日本也应当参加各国派兵入京的行动。在此同时，林权助要求大岛舰舰长推迟携带梁启超去日本的行动，等待须磨舰的到来。(118)

总理衙门收到公使团团长的照会，仍是不敢轻易同意。但他们的方法并无新创，一如以往，即尽可能地劝说各国放弃。他们不仅在北京进行劝阻，也给天津的袁世凯发去一电。而这一天在天津，表面上的形势稍有和缓。袁世凯发来两电：

皓电敬悉。遵劝阻。明午裕督莅任，当详告一切。凯叩。皓。

英俄兵均停止入京，裕帅刻抵津，凯即交卸。凯叩。号。(119)

袁世凯这下子可以解脱了。由于他在戊戌政变中的暧昧角色，使他此时

是麻烦越少越好。新任直隶总督裕禄恰好此时到任。阻止各国派兵入京的事务，也正好在这一关键时刻转手。(120)

由于袁世凯的及时脱身，天津发生的一些情况，总理衙门当日并不知道。10月6日（二十二日），顺天府尹、管理京津铁路事务大臣胡燏棻收到天津铁路官员的电报，将之转给总理衙门：

顷据佛类禀称，接是日九点钟钧电，往与俄、英兵官德领事商酌，廿一日暂缓来京，须下午四点钟前复信。如许赴京定于廿二日早八点钟专车前往。即无确信，亦定于廿二早九点钟专车赴京等语。词气甚坚。届时若不令往，断非职局所能禁止。二十晚曾将三国兵官势将行强自开火车，由关道密稟裕寿帅，奉谕廿一先行停车。现据佛类禀称，三国兵官既允暂缓，不得不仍开车，以免激生事端。惟二十一日午后究竟应如何作复，请妥商总署作主电示。藩禀。马。

顷据佛类云，明早八点钟，英、德、俄兵必须由火车进京。复闻如果停车，伊自驾车头。此间难阻止。因关系甚重，求速电示。藩叩。号戌。

同一天，总理衙门还收到新任直隶总督裕禄的电报：

顷据关道接德领事函称，该国公使电该领事进京保护之德、英、俄三国兵队，已向总理衙门商定明日由火车北上进京，函请饬知车站，明早九点钟备车等语。现在并未奉有钧署来电，是否属实，乞速电复。裕禄。叩。(121)

天津方面已经是无法再阻止英国等国的行动。据林权助的报告，首席总理衙门大臣庆亲王奕劻也于6日前往英国使馆详细恳谈，请求英国取消派兵北京的行动。英国公使对此回答道：此事已由外交使团会议形成决议，他本人对此无可奈何。到了此时，总理衙门已经无路可走，只能同意英国等国派兵入京。林权助得知这一消息，立即发电东京，要求授权，以使日本也参与这一行动：

至于英、德、俄三国分遣队的情况，王、大臣虽欲再次阻止其

进入北京，但他们向清国政府提出了无论如何也要进京的要求。估计本日大概入京。其结果如何，现在还未能明言。下官希望一旦下官提出要求，政府能给须磨号舰长下达训令，使舰上能派武装分遣队前来。但下官决意非十分必要之场合，决不提出上述要求。(122)

林权助的这一要求得到了日本政府的批准。(123)10月7日（八月二十二日），英国水兵28人，德国水兵30人，俄国水兵30人、哥萨克兵30人进入了北京。三国公使，尤其是英国公使向日本代理公使林权助表示，希望日本也派兵入京。(124)

到了此时，清朝已无法在北京进行交涉，于是又将惟一的希望放到欧洲。10月9日（二十四日），军机处电寄驻英公使罗丰禄、驻德公使吕海寰旨：“各国驻京使馆，中国已力筹保护，地方安堵。惟英、俄、德三国已派兵入城自卫。应再向外部商明，电飭该使，将派来之兵即日撤回，以靖人心。”同日并电寄驻俄公使杨儒旨：“各国派兵入城自卫，发端于俄。外部虽允电阻，而俄、英、德三国已派兵来京。现在中国力筹保护，地方安堵。应再向外部商明，电飭巴署使将派来之兵即日撤回，并劝英、德各使照办。”(125)然这些驻外公使在伦敦、柏林、圣彼得堡的努力全无结果。(126)

此后，意大利士兵于10月12日（八月二十七日）进入北京。(127)日本士兵于13日（二十八日）进入北京。(128)法国士兵于24日（九月初十日）进入北京。(129)奥地利士兵于11月3日（九月二十日）进入北京。(130)美国士兵于5日（二十二日）进入北京。(131)此后，俄国公使馆还召来一支军乐队，(132)而德国入京士兵也进行了换班。(133)

到了此时，北京城内有了英、德、俄、意、日、法、奥、美共八个国家的军队。(134)他们的人数虽然不多，但他们驻扎的使馆区东交民巷，离慈禧太后的寝宫西苑仪鸾殿，直线距离不超过三公里。更何况他们是清朝不敢碰的“洋大人”。他们的存在，极大地影响了清朝的对外政策和国内政策。正如林权助所认定的那样，这支以“护卫”使馆为名入京的军队，实际目的是政治性质的。尽管他们的数量很少，清朝也感到了武力的不足。

慈禧太后的亲信荣禄奉召入京后，于9月28日（八月十三日）被任

命为军机大臣，并节制北洋各军。但北洋各军具体为何，尚不明确。10月11日（二十六日），慈禧太后下达懿旨：“现当时事艰难，以练兵为第一要务，是以特简荣禄为钦差大臣，所有提督宋庆所部毅军、提督董福祥所部甘军、提督聂士成所部武毅军、候补侍郎袁世凯所部新建陆军以及北洋各军悉归荣禄节制，以一事权。该大臣务当统率有方，认真督练，随时考核，毋稍松懈，俾各军悉成劲旅，用副朝廷整饬戎行至意。”⁽¹³⁵⁾这实际上是将清朝当时所有的精锐部队都交给荣禄。但是，荣禄手中并没有驻在北京的精锐部队。13日（二十八日），清廷下达了一条谕旨：“所有八旗兵丁，除业经挑取神机营、武胜新队、骁骑营等处外，其余马甲、闲散养育兵内尚有精壮者若干？著值年旗传知满、蒙、汉都统查明人数，由值年旗汇报军机处。”26日（九月十二日），又下达了一条谕旨：“所有内务府精捷营幼丁，著该管大臣认真查明幼丁内精壮者实有若干名，即行呈报军机处。”⁽¹³⁶⁾这些未经训练的“精壮”此时还不可能起任何作用。至于此时距北京最近的甘军董福祥部，已经奉调进入了北京，结果被各国公使联合起来赶出去了。（后将详述）

10月12日（八月二十七日），即日本士兵进入北京的前一天，首席总理衙门大臣庆亲王奕劻拜访日本公使馆。他代表清政府对北京发生的骚乱事件表示道歉，并谈到清朝也准备在北京设立警察。他还要求外国军队尽快地从北京撤出。在北京设立警察，本是日本方面的建议；而在撤军问题上日本政府的目标是，各国军队同时撤出。代理公使林权助表示：“希望清国政府在恰当的时期请求列国公使同时撤兵”，“那时日本肯定会依照清国政府的意图尽力”。话锋一转，林权助谈起了清朝的政策，其中也包括了对黄遵宪的处置。⁽¹³⁷⁾

援救黄遵宪

黄遵宪是清朝新任驻日本公使，著名的改革派人士。他奉到新任后，由湖南、武汉、南京来到上海，见京内政治形势不稳，以病为由，迟迟不肯入京。⁽¹³⁸⁾戊戌政变后，清廷对于这一人士也准备动手。日本政府援救黄遵宪一事，王树槐先生1965年著作、廖隆干先生1987年论文等已有涉及，此处本文作者根据档案再作一些补充。

10月6日（八月二十一日），清廷下旨：“出使大臣黄遵宪因病请开去差使。江南道监察御史李盛铎著赏给三品卿衔，以四品京堂候补，派充驻扎日本国二等钦差大臣。”⁽¹³⁹⁾8日，清廷密电两江总督刘坤一，将黄遵宪秘密看管。应当说明，清廷下令撤职、看管黄遵宪是其政变后一系列反攻措施的一环。自六君子被杀之后，清廷暂时地停止了对改革派的追究。但从10月4日（八月十八日）起，慈禧太后又重新开始了对改革派的清算。李端棻、陈宝箴、陈三立、江标、熊希龄、王锡蕃、李岳瑞、张元济等先后革职；农工商总局撤销，八股取士制度恢复；更严格的禁令针对新闻界：

莠言乱政最为生民之害。前经降旨将官报、时务报一律停止。近闻天津、上海、汉口各处，仍复报馆林立，肆口逞说，捏造谣言，惑世诬民，罔知顾忌。亟应设法禁止。著各该督抚认真查禁。其馆中主笔之人，皆斯文败类，不顾廉耻，即由地方官严行访拿，从重惩治，以息邪说而靖人心。⁽¹⁴⁰⁾

可以说，六君子被杀是慈禧太后反攻倒算的第一波，此时为第二波。

10月9日（八月二十四日），清廷的看管黄遵宪的指令得到了执行。当日刘坤一电总理衙门：

漾电谨悉。黄遵宪现住上海北洋务局，已飭沪道蔡钧派员妥为看管。惟洋务局密迩租界，深虑外人出而干预，转于政体有碍。黄遵宪系三品京堂，现未褫职，该道未敢径拘。应如何处理，请旨遵行。除飭该道严密防守外，请代奏。坤一。敬。⁽¹⁴¹⁾

黄遵宪曾是刘坤一的下属，两人的私人关系很深。此时刘坤一奉旨“看管”，不得不照此行事。但他提出的“三品京堂”一职，多少有点为黄转圜之意，而他提出的“外人干预”一事，则是提醒清廷谨慎行事。事实上，刘坤一的担心并非多余。此时正在上海的伊藤博文当日听到此消息后，命上海代理领事诸井六郎发电北京林权助：

伊藤侯爵要我发电如下：十月九日上午，上海兵备道奉诏派兵监守已被解职的清驻日本公使（黄遵宪），以等待新的命令。形势对他已十分危险。我希望你采取直接的行动以解救他，如可能的话

即提出抗议，因其曾是清驻日本公使。电复。(142)

此后，诸井六郎又发电向大隈重信报告。(143)林权助于10日上午9时收到电报后，两个小时后即作出反应。他回电诸井六郎：

你的电报已收到。我将立即采取行动。请告伊藤侯爵，中国政府正向守旧的老路上回归。近日所有有关改革的谕旨已被取消，报馆将被禁，编辑将受惩。(144)

同时他向大隈发电报告：

根据伊藤侯爵的要求，驻上海代理总领事电告，黄遵宪因朝廷之命而被监禁。侯爵忧惧其生命危险，希望我能解救他，如有可能的话，即抗议这种凶暴的方法，因其曾是清驻日本公使。我今天下午去见王、大臣交涉此事。(145)

这里所说的“王、大臣”，是总理衙门的亲王和大臣。林权助认为，他已于10月1日（八月十六日）和6日（二十一日），两次对总理衙门提出劝告，要求清政府实行温和主义。（6日的劝告针对光绪帝的帝位问题，详见下节）此时清政府已违反了对他的承诺。当日下午林权助去总理衙门交涉。据其事后的报告，他“详细地进行面谈”：

我谈起了清国政府先前宽大的上谕，并未能达到欺骗人民、安定民心的目的，禁止报纸的发行尚且说得过去，像今日的公然逮捕处罚新闻记者的命令，只是一个狂暴政府的所为。且其若照这种样子走下去，内则扰乱人心，外则失信列国。清国今日之状况与三四百年前外交之情有所不同，不能重温以前盛世之梦。一有闪失则必遭外国干涉。特别又警告他们说，清国在外国尚有巨万外债，若清中有内政之乱，清国之公债必要重大价格上的损失，英、法等国之债主决不会默然处之，其政府也不会袖手旁观。因此，清国政府在处理今日之政变时，自应审视其地位，若逆时而动，失于暴戾，则必遭外邦干涉。对此不可以不深加警戒慎重。(146)

林权助在劝告的同时，还提交了一份书面照会：

王爷、大人台启。径启者。刻准驻沪领事电称，十月九日即贵

历八月二十四日，兵备道奉旨拘黄遵宪等语。查该前大臣因病久未愈，开去差使，其以三品京堂候补，派驻大日本国等因，贵王、大臣前往照会本署大臣查照，转达本国政府在案。今乃如此，未免有关本国颜面。惟贵王、大臣熟思而审处之。专此。顺颂时祉。名另具。十月初十日。林权助⁽¹⁴⁷⁾

此次交涉后，林权助立即电告大隈重信：

下官已向（总理衙门）王、大臣表明了黄遵宪曾任清国驻日本公使，而对黄遵宪的苛酷处置，将影响两国关系。王、大臣回答说，并无黄遵宪被兵看管一事。然下官则强烈要求其确认此事。王、大臣已允诺。依密旨行事而不为总理衙门所知之事，往往有之。⁽¹⁴⁸⁾

大隈重信已经听到了慈禧太后清算改革派的消息。10月10日（八月二十五日），他发电给林权助：“此间报纸宣称，湖南巡抚陈宝箴已被解职。立即查明确情并电告。”⁽¹⁴⁹⁾此时得到消息，他11日明确训令：

关于你的第195号、196号电报，你应以我在第125号电报中提到的方式，强烈地再次向总理衙门施加压力：有必要抑制过分的举动，这不仅是对黄遵宪，而且包括其它改革派人士。⁽¹⁵⁰⁾

这是一份措辞相当严厉的电报。大隈重信再次下令林权助向清朝政府施压。

总理衙门受到林权助的施压后，当日发电给两江总督刘坤一。而刘坤一于11日的回电中报告的情况，使他们大吃一惊：

有电敬悉，遵即转电沪道遵照。黄遵宪本未革职，惟系奉电旨看管之人，不得不格外慎重。是以该道亲自驻局，妥为看管。昨夜据电称，今日有英租界包探四人至局外马路上窥问，情形可疑。英人议论繁多。伯爵柏理吁面告川督奎俊，即朝事若不公，必当干预。又据电称，探得日本人今日会议，约同英人欲干预黄事各等语。上海洋人萃处，近来干预极多，该道所采自系实情。应请旨将黄遵宪迅赐发落，以免另生枝节。再，蔡钧叠次劝令黄遵宪入城住

署，均以恐滋议论为辞。合并声明。除电飭该道妥慎防范，静候谕旨，不得稍涉张皇外，请代奏。坤一。宥。(151)

刘坤一的电报提出了清朝最为头痛的问题，即外国的干涉。英国驻上海领事此时也有一些行动。(152)英、德、俄三国军队已经进入北京，外国若有干涉，总理衙门没有能力抵御。而刘坤一要求将黄遵宪“迅赐发落，以免另生枝节”，多少也有为黄回护之意。

清朝此时只能是全面让步。10月11日（八月二十六日），军机大臣寄两江总督刘坤一，奉上谕：“前据刘坤一奏称，出使日本大臣黄遵宪病请开缺等语。黄遵宪业已准其开去差使，著刘坤一飭令该员即行回籍。”(153)第二天，总理衙门照会林权助公使：

林大人台启。径启者。日前贵署大臣函称，准驻沪领事电，兵备道奉旨拘黄遵宪，请熟思审处等因。本衙门当即电询南洋大臣去后。昨据复称，前因传闻逃犯康有为隐匿黄遵宪处，是以飭令江海关道前往访查。嗣经查无其事，即作罢论，并无拘留黄遵宪之说。且已有旨令其回籍矣。相应函复贵署大臣查照可也。此复。即颂日祉。名另具。八月二十七日。王文韶、崇礼、廖寿恒、徐用仪、袁昶(154)

总理衙门用“误会”一说，将事情给搪塞过去。但这一说法本身却宣布了，清朝以后不能对黄遵宪采取任何拘捕手段。也就在这一天，庆亲王奕劻为各国派兵入京一事，来到了日本公使馆，林权助再次就清政府的过激政策提出了交涉。他在次日的电报中简要地写道：

下官又对其进行了严厉的警告，大意是：清国政府的过激措施十分失策，应保持诸事稳定等等；而且委托庆亲王将日本的警告转给西太后和各位军机大臣。庆亲王对日本的告诫表示感谢。(155)

至于黄遵宪已奉旨回籍的答复，林权助发电上海，要求诸井六郎予以核实：“黄遵宪被监禁一事，总理衙门答复称，他已获自由。电告此复是否属实。”同时也向大隈作出报告。(156)当天下午，上海道蔡钧亲自来到日本领事馆，频频解释，说明并非真的拘禁黄遵宪。诸井领事得到准确消息后，复电林权助：“根据总理衙门的命令，黄已被释放。”第二天，诸

井再发电给大隈告诉了同样的消息。(157)14日(二十九日)，总理衙门收上海道蔡钧电报：“勘电敬悉。洋人日前之举实系误听讹言，今已释然，黄遵旨今晚附轮回籍。钧。艳。”(158)

也就在同一天，10月14日，大隈重信发电日本驻俄公使，通报了北京的政情：

根据驻清临时代理公使续来的报告，六名被捕的激进改良党的成员被处死，张荫桓流放新疆，荣禄被命为军机大臣，许多重要的职位由满洲人占据。九月三十日，一些外国人，包括两名日本人，在北京受到中国暴徒的攻击，多少有点受伤。由此缘故，北京的外国外交代表们决定，调兵入京以守卫使馆。中国政府企图阻止，然而英国、俄国、德国的军队以及日本的水兵进了北京，其他列强也将采取相似的行动。中国政府看来决定采取激烈的手段，对付那些赞同温和的改良主张及亲日的人士，而不顾那些列强的外交代表发给总理衙门的强烈警告。几乎所有的颇有成效的改良措施都被推翻，中国政府甚至走到了这般地步，即下诏取消报纸，捕拿并惩处编辑，其罪名是“惑世诬民”。总理衙门的大臣们只有很小的影响力，而慈禧太后和数位不在总理衙门的满洲大臣显然是这次政变的主要角色。以上情况通报给你，并将此转发给驻英公使、驻法公使、驻德公使、驻奥地利公使、驻意大利公使和驻美临时代理公使。(159)

虽然只是情况通报，但大隈重信在此中表现出来的政治态度是极其明确的。

阻止废黜光绪帝

戊戌政变后，光绪帝的皇位及人身安全，一直是日本政府关心的事情。9月25日(八月初十日)，即政变后的第五天，清朝发布上谕：“朕躬自四月以来，屡有不适，调治日久，尚无大效。京外如有精通医理之人，即著内外臣工切实保荐候旨。其现在外省者，即日驰送来京，毋稍延缓。”(160)这一道求医的上谕，引起了许多人士的疑问。康有为、梁启

超也分别向日本方面表示了他们的内心焦虑。⁽¹⁶¹⁾10月5日（八月二十日），代理公使林权助收到了大隈重信的电报：

本地和上海传言，清国皇帝已被谋杀或被迫自杀。立即查明并电告此事是否确实。⁽¹⁶²⁾

光绪帝当时虽被软禁，但还没有生命危险。大隈重信发出此电训，一方面是不了解清朝的底情，另一方面说明日本政府对此事的极度关注，即反对谋杀或废黜光绪帝。

林权助于10月6日（二十一日）上午11时收到训令，立即前往总理衙门，询问光绪皇帝是否平安。此时正是英、德、俄三国士兵进入北京之前夜，清政府非常恐惧各国的下一步行动。总理衙门当时答复林权助，关于光绪帝被毒杀或自杀的说法纯属虚传。林权助随即根据大隈重信的劝告清朝实行温和主义的训令，向总理衙门提出诘问：10月1日总理衙门的答复称，皇帝已有概不深究株连的上谕，此次政变的处理可视为了结，现在发生的事实与皇帝的上谕大相径庭。⁽¹⁶³⁾总理衙门的官员自然不能对慈禧太后的政策表示任何不同意见，但林权助的施压很可能会通过他们而上传至慈禧太后。

尽管总理衙门否认了光绪帝被杀或自杀的传言，但戊戌政变后，外国人谁也没有见过光绪帝。当时英国《泰晤士报》驻北京记者莫理循告诉林权助，关于皇帝皇位的传言并不简单，其中大有奥秘。此时意大利新任驻华公使马迪纳（Renato de Martino）到职，根据当时的外交惯例，可以提出要求，觐见光绪帝以递交国书。林权助认为这是一个机会，于是他尽力劝告意大利新任公使提出觐见要求。与此同时，英国公使也曾私下进行劝告。对于英、日两国的建议，意大利公使马迪纳仍犹豫不定。

自10月7日英、德、俄三国士兵进入北京后，清政府开始以极其谨慎的态度对待各国的一切要求。在北京的英、法、德等国公使也为光绪帝的健康向总理衙门表示了关切。15日（九月初一日），英国驻华公使窦纳乐（Claude M. MacDonald）对庆亲王奕劻提出建议：“一个保证有效的使不安状况归于平静的方法，便是找一位外国医生为光绪帝看病，并签署一份光绪帝的健康证明书。”庆亲王等人当时表示了赞同。⁽¹⁶⁴⁾17

日（初三日），总理衙门派三人至英国公使馆，向窦纳乐的提议表示感谢，并称已经选定了法国使馆的医生于次日为光绪帝诊病。⁽¹⁶⁵⁾10月18日（初四日）清晨7时，总理衙门请法国公使馆医官入西苑为光绪帝看病。毫无疑问，总理衙门的这一举动出自于慈禧太后的亲决，她认为在各国士兵纷纷入京的情况下，有必要安抚一下各国公使。⁽¹⁶⁶⁾该日上午，德国公使海靖造访林权助时，向其通告了法国医官入宫之事，林即派秘书官丸毛前往法国公使馆打听皇帝的病况，并派翻译官郑永邦前往总理衙门，称“将外国医生召入宫中，真乃绝大好事”。郑永邦还询问了光绪帝的病情，总理衙门对此的答复是“皇帝身体十年来一直虚弱，并非处今日而始”。当日下午，林权助发电大隈重信，报告了情况。⁽¹⁶⁷⁾

慈禧太后同意法国公使馆医生为光绪帝看病，确实是迫于各国的压力，但她的另一用意是，想让各国知道光绪帝虽无生命之危而又确实有病。这也可能是罢黜光绪帝的另一先声。⁽¹⁶⁸⁾大隈重信在戊戌政变后即让在日本休假的驻华公使矢野文雄准备回任，此时正酝酿着一个计划，即以日本天皇的名义向光绪帝授勋，以使矢野文雄能亲自见到光绪帝。⁽¹⁶⁹⁾大隈重信企图以天皇授勋的外交礼仪，向慈禧太后表明，日本政府对光绪帝本人的关切。

矢野文雄于10月15日（九月初一日）离开日本长崎，经由天津回任，⁽¹⁷⁰⁾22日（初八日）到达北京。也就在矢野到达的前一天，代理公使林权助与首相兼外相大隈重信同时得到情报，听说光绪帝将被废黜。林权助在致大隈的电报中称：“此间再次传出谣言，中国皇帝将被废黜。与此同时，北京出现了大批军队，其目的尚不清楚，我正在设法查明真相。”大隈重信致林的电报称：“《时事新报》北京来电称，中国皇帝将于10月23日被废黜。与此同时，驻天津一等领事报告，大量军队调往各地，立即查明并电告这些报告是否属实及军队调动的目的。”⁽¹⁷¹⁾大隈的电报中还提出了废黜的时间，即两天之后。林权助收到此电立即开始活动。第二天，他向大隈重信报告称：

至于废黜的谣言，是一个十分微妙的问题，难以查明。矢野有望于今日下午到达，我正在安排他于明天与王、大臣会谈，以联系你140号电报中的事项。⁽¹⁷²⁾

林权助表明，很难正式向总理衙门提出光绪帝是否会被废黜的问题，但矢野一旦到达后，立即于第二天，即23日（初九日），安排其与总理衙门王、大臣进行会谈。此电中提到的“140号电报中的事项”，即是日本天皇向光绪帝授勋一事。(173)

矢野文雄公使到达后，于23日发电大隈重信，称其将于24日与总理衙门会谈有关天皇授勋之事。(174)24日，矢野公使在总理衙门与庆亲王奕劻等人会谈，对于这一次会谈，奕劻等人后来的奏折称：“日本国使臣矢野文雄来署面递照会，内称奉其国命，有面奏皇太后、皇上之词”，“答赠崇高宝星”。28日，总理衙门上奏，称：“伏查各国使臣赍送国书、宝星随时觐见历经办理有案，今矢野文雄称奉有国命，有面奏之词，可否准其先行觐见之处，理合奏明请旨。”此时，英、俄、德、意、日、法六国军队已入北京，清朝皇帝随时接见奉有国命的外国使节也已成为清朝的定制，对于日本公使觐见光绪帝的要求，慈禧太后无理也无力加以拒绝。该折上奏后，慈禧太后下旨：“著于二十二日（11月5日）巳正（上午10时）在仪鸾殿觐见。”(175)仪鸾殿是慈禧太后在西苑的寝宫，第一次对外国人开放，也就是说，慈禧太后与光绪帝将同时召见日本公使。

也就在此时，大隈重信再次听到废黜光绪帝的消息。他于10月26日（九月十二日）致电矢野文雄公使：

《时事新报》北京来电继续称，英国驻中国公使继续警告中国政府，反对废黜中国皇帝，或以皇帝病重而另择继位者。与此同时，我没有从你处得到任何消息。由于这些报道对我们与中国的关系影响重大，我希望你尽全部努力，查明真相，并完全地、毫不迟缓地电告所有此类事项。(176)

矢野文雄在其10月26日的电报中称：

关于废黜的谣言已经过去。我要求觐见一事，10月24日王、大臣未作任何反对，我正在等待答复。(177)

从电文内容来看，矢野尚未收到大隈的前引电报，第二天，矢野文雄再电大隈重信：

作为对你143号电报第1部分的答复，英国公使告诉我，他决没有走到那么远，以至于警告中国政府，反对废黜皇帝。报道是完全没有根据的。他所做的一切，大体与林（权助）相似，即警告极端的反对（改革）的行动。至于中国皇帝的病况，10月24日庆亲王在总理衙门告诉我，皇帝有些消化不良，但正在好转。至于继承皇位者的报道，我还没有什么证据。我想，此类谣言大约根据不久前慈禧太后在宫中见了几个青年王子吧。(178)

矢野公使的电报说明，英国与日本虽没有提出公开的警告，但也做出有明显倾向性的提示。当时反对废黜光绪帝的庆亲王奕劻，有无据此向慈禧太后明言日本、英国的态度，现限于史料，还不能得出清晰的结论，但慈禧太后表示将与光绪帝共同召见日本公使的本身，可以证明，至少在11月5日前，慈禧太后已不能在废黜光绪帝一事上有任何实际的举动。

11月5日，慈禧太后与光绪帝同在西苑仪鸾殿接见日本公使矢野文雄。关于此次觐见，《清代起居注册》称：“已刻，（光绪帝）诣仪鸾殿升座，接见外国使臣，上温语慰问。驾还涵元殿。”(179)《起居注》限于其制式，仍在突出光绪帝，而在慈禧太后档册的记载上可以看出慈禧太后在此时的主导地位：

光绪二十四年九月二十二日，大日本国出使大臣在西苑仪鸾殿觐见。大清国皇太后赠日本国皇帝赤金上等珠宝石星一分。大清国皇太后赠日本国皇后赤金上等珠宝石星一分。于第二日上交总理衙门大臣王文韶转交日本国出使大臣。

贵使臣奉贵国大皇帝之命，赠宝星，具征厚意。即望贵使臣转为致谢。我两国同在亚洲，互相关切，尤见敦睦之意。并祝贵国大皇帝福寿绵延，升平永庆。(180)

后一段记录，当属当时觐见时由总理衙门所拟的答语，过去为光绪帝的致词，此时录在慈禧太后的档册中，很有可能是由慈禧太后致词。然而不管以谁为主导，这是光绪帝自戊戌政变后第一次正式接见外国公使。这是一个重要的政治信号。

慈禧太后在戊戌政变后未废黜光绪帝，当然是出于多种原因，其中最重要的，当属国内的反对意见。但日本政府曾于此事上向清朝施加过压力，尽管本文作者还不能准确地判明，这种压力对慈禧太后起到了多大分量的作用。

参与各国迫董福祥部甘军退出北京的联合行动

董福祥部甘军是当时清军的四大主力部队之一（其余三支为聂士成部、袁世凯部、宋庆部），1898年4月，因德占山东、俄占旅大，局势紧张，从山西调到直隶正定一带驻扎。9月27日（八月十二日），根据荣禄的提议，清廷命董福祥“藉前往演习为名，不动声色，酌拨数营”，前往秦皇岛一带“择要驻扎，以资历镇摄”。⁽¹⁸¹⁾董福祥遵命派何得彪率六营移驻秦皇岛。10月6日（八月二十一日），清廷再命董福祥将其余各部“即行移扎南苑，认真操练，以便简派王、大臣随时校阅，俾成劲旅”。⁽¹⁸²⁾清廷的这一命令，无疑与当时英、德、俄三国军队进入北京的行动有关。⁽¹⁸³⁾

根据清廷的上述命令，董福祥命何得彪率六营甘军从原驻地涿州于10月3日（八月十八日）前往秦皇岛，其间路过天津；甘军主力也于10月10日（二十五日）起开赴南苑，董福祥本人也于10月22日（九月初八日）率亲军由正定起程，赴南苑扎营。董福祥一军的调动，引起了正在派兵入京的各国使节的警觉。前已提及，日本驻天津领事将清军的调动一事向大隈重信报告，⁽¹⁸⁴⁾在北京的代理公使林权助也报告了北京的情况，大隈重信要求林权助对此进行调查。

10月22日，林权助电复大隈：“关于军队的调动，我已照会总理衙门。他们尚未答复。”23日，回任复职的矢野文雄公使致电大隈：“北京军队调动一事，总理衙门答复道，他们仅是为了训练，目前正是季节。我们从此中可以猜出，中国政府企图增强其在北方的军事力量的能力并增加其数量。荣禄，慈禧太后之甥，已受命指挥北方的几支军队，而他必定会做点事情使之显得更加有效能。”⁽¹⁸⁵⁾总理衙门的这一答复，是从清

廷谕旨的字面上进行解释的。矢野文雄还认为，刚刚奉命节制北洋各军的荣禄不过是欲有所表现而已。

10月23日（初九日），开往南苑的甘军先头部队在卢沟桥与卢汉铁路的英籍人员发生冲突，甘军士兵打伤了英籍工程官员及英国公使馆翻译等人，英籍工程官员下令中止铁路工程。事件发生后，英国公使窦纳乐立即与总理衙门交涉。25日，清廷下达了一道谕旨：

本月初九日甘军在芦沟桥与铁路工程司洋人互殴，洋人受有石伤，甘军二人亦受重伤。此事究竟因何起衅？实在情形若何？著胡燏棻迅速查明，持平办结。(186)

胡燏棻为顺天府尹、办理卢汉铁路大臣，清朝以其调查处理此事，想尽快地息事宁人，了结此事。然英国等国感到甘军入京对其已调入北京小部队产生了威胁。27日（十三日），外国驻北京公使团开会，以甘军士兵的“暴行”为由，要求清政府将之撤离北京。公使团团长、西班牙公使葛络干照会总理衙门，提出了强硬的要求。当日，矢野文雄致大隈重信的电报称：

几天前，一些来自甘肃的士兵对一些外国人制造麻烦。他们是那种最坏的士兵。外交团正在要求总理衙门将该军调至安全地带。我认为，我可以单独做此类的事。就在事件发生前，林（权助）向总理衙门询问军队调动的意图时，已经直接警告过总理衙门。(187)

至于该电中提到的“单独”行动，即是单独向清朝提出劝告。矢野文雄在事后的报告中称，他在公使团会议后来到总理衙门，劝告清朝立即将甘军撤离“乃是上策”。总理衙门对此回答称，甘军是奉旨调来检阅，尚有部队还未开到，一旦检阅完毕，随即调往他处。很显然，总理衙门的这一答复是打算做出让步，但在形式上仍要求维护朝廷的体面。11月1日（九月十八日），胡燏棻上了两道奏折，报告了其调查结果与处理建议，清廷下旨：

胡燏棻奏遵查甘军在芦沟桥起衅情形，现经办理完结，请旨惩儆各折片。营官尽先补用副将朱万荣于所带勇丁约束不严，著交部严加议处，芦保铁路委员弹压未能得力，并著查取职名，交部议

处。余依议。(188)

清廷的处理方法一如其旧，仍是惩治相关官员，让洋大人消气，以使事态缓解。清廷的这一处理结果并未使各国公使满意。

恰在此时又传来甘军在山海关一带与德国人发生冲突的消息。德国公使海靖要求公使团再次召开会议。11月5日（二十二日），各国公使团再次会议，海靖提出，应向清朝要求限期令甘军撤离，否则各国将占领山海关至北京的铁路线及电报线。在会前，海靖公使已向俄国公使透露过其计划，并称已报告了本国政府。矢野公使恰在这一天上午觐见慈禧太后与光绪帝。下午开始的公使团会议持续到第二天清晨。矢野认为，如果日本表示反对的话，很可能会排除在德国等国占领山海关至北京一线的军事行动之外，于是在会上表示了支持。为了确保日本能参加联合军事行动，矢野文雄在会上提出：“此种行动可以理解为列国联军的意思吗？”在得到各国公使的肯定答复后，矢野“将日本在这种场合下也一定要加入其联合行动的意思用法文口述书的方式留在议事录上”。公使团会议形成了决议：一、清朝须将甘军于11月15日前撤离直隶；二、清朝须向各国通报甘军撤往的地点。清朝若不履行这两项条件，各国将对北清铁路及电报线采取其认为适当的方法。公使团的决议由公使团团长、西班牙公使葛络干通知总理衙门。(189)11月7日（二十四日），矢野文雄致电大隈重信，简要说明会议情况：

对于我的第213号电报中的内容，总理衙门的答复是不能令人满意的。外交使团会议后决定，联合照会总理衙门，要求甘军于11月15日从直隶撤出。照会中还补充道，若不顺从，有关列强政府将会考虑采取必要的措施以确保交通安全及外国居民的安全。恰在会前，英国公使告诉林秘书官，德国公使对他及俄国代理公使说，如果清朝政府不满足各国要求，将考虑占领山海关至北京的铁路，此事他已电告本国政府。在昨天上午的会议上，我已陈明，若无满意的答复，日本政府将加入联合照会中所提及的行动。然而，我认为，中国政府将会接受。外国军队占领铁路将会引起巨大的骚动，由此，我将立即劝告中国政府满足各国的要求。(190)

各国公使的联合照会引起了总理衙门的紧张。11月7日（九月二十四

日），朝廷发出上谕：“董福祥所部甘军现在全队调集南苑，著派庆亲王奕劻前往认真校阅。”⁽¹⁹¹⁾这一道谕旨的意思很明显，清朝将在检阅结束后，按照各国的要求，撤退甘军。也就在这一天，矢野文雄照会总理衙门要求会见。而总理衙门派出三位大臣崇礼、徐用仪、袁昶来到日本公使馆，说明甘军即将会转移。矢野文雄事后的报告称，他向其“恳切”地讲明了此事的“极端严重性和危险性”，三位总理衙门大臣“遂听从了我方的忠告”。9日（二十六日），总理衙门首席大臣庆亲王奕劻答复首席公使西班牙公使：检阅完毕后，将于10日发布甘军移兵的上谕，至时将通知各国公使，请各国公使放心。

11月10日，公使团再次开会，会后联合照会总理衙门，称他们不相信清朝发布的上谕能满足他们的要求，继续施加压力。11日（二十八日），首席公使西班牙公使将联合照会交给总理衙门。也就在这一天，慈禧太后下达了懿旨：

奕劻奏遵旨校阅甘军马步各营操演完竣据实复陈一折。董福祥所部全军经奕劻认真校阅，各营弁勇一律精壮，队伍亦甚整齐，一切分合进止均能娴熟。该提督治军严整，教练有方，深堪嘉尚。著赏给白玉翎管一枝、白玉搬指一个、白玉柄小刀一把、火镰一把，交董福祥祇领，以示优眷。并著赏给该军兵勇银一万两，由户部给发，并发去小卷袍褂料二百卷，著董福祥分别赏给营哨各官。所有该提督所部甘军著休息数日，即行移赴驻扎处所，认真训练，务期精益求精，以副朝廷整军经武至意。⁽¹⁹²⁾

这一道表面上冠冕堂皇的上谕，实际上是根据各国要求而下达的撤兵令。戊戌政变后，慈禧太后虽也下达懿旨，但并不为多，绝大多数的谕旨仍以光绪帝的名义下达。这一道撤兵令以慈禧太后懿旨的名义下达，也是向各国公使表明慈禧太后本人的态度。12日此懿旨交给各国公使，该上谕虽有“休息数日”之语，但矢野的判断是：“现在见到的情况是，清政府已意识到要迅速满足各国公使的要求，各国公使也稍知其意，无意再强取激进之态度。”⁽¹⁹³⁾

11月13日（三十日），新任总理衙门大臣许景澄来到日本公使馆，向矢野文雄说明，清朝内部对撤军有着不同意见，然经过庆亲王奕劻的

努力斡旋，最终同意甘军于15、16日出发，撤往距北京六七十里的蓟州。矢野对此表示：“鉴于日清间的亲密友谊，同时斟酌清政府的情况，殷切希望清朝的措施能够实现；而且其他各国政府也赞成清政府的举措，那将是最幸运之事。”⁽¹⁹⁴⁾矢野的这一番外交辞令，其核心意思是，甘军撤至蓟州而未出直隶，日本方面对此不会专门为难，但其他各国可能会以此发难。矢野并要求总理衙门给予正式答复。14日（十月初一日），总理衙门通知各国公使，15日起甘军将撤至蓟州，并说明此地虽仍在直隶之内，但离铁道线很远，以后能保证不妨碍各国官商铁道旅行。15日，公使团再开会议，英国公使窦纳乐表示，清朝不能完全满足各国公使的要求，他只能上报其本国政府。其他各国公使纷纷附议。会议决定，清朝若不能将甘军撤离直隶，各国公使只能具报本国政府，听其决定；但清朝必须首先履行撤兵蓟州的诺言，若不撤退，所引起的后果，由清朝政府负责。16日，首席公使西班牙公使将此照会总理衙门。同日，矢野文雄电告东京：

至于我221号电报所述内容，总理衙门经过一番磨难后答复，甘军将被撤往蓟州附近。该地虽距北京和任何铁路线都有一定的距离，但仍在直隶之内。在昨天下午的外交团会议上，这一答复被认为并非令人满意。外交代表们在接纳中国政府方面和解的态度的同时，决定将事件上交给他们所代表的政府。我认为，若诚意得以实现，我们可以接受这一答复。但为预防起见，列强政府之间交换看法是十分必要的。为此，我冒昧地建议你这么做。⁽¹⁹⁵⁾

矢野文雄请求外务省通知日本驻各列强使馆，于此事展开全球性的外交，以了解各国的态度，随时准备参加各国可能进行的军事行动。⁽¹⁹⁶⁾然此时日本内阁已经换届，第二次山县有朋内阁成立，青木周藏子爵出任外相，日本的对华外交态度有所改变。青木外相于17日（初四日）电复：

关于你226号电报中谈到的内容，建议你与列强协同行动。我希望你通过他们在北京的外交代表查明列强的态度。⁽¹⁹⁷⁾

青木外相虽没有直接说出其根本态度，但明显表露出不愿意日本在此类事务上卷入过深。矢野文雄也从这一简短的指令中看出了日本此时的外

交政策变化。至11月29日（十月十六日），矢野文雄再电青木周藏外相：

至于对待甘军的问题，英国驻清公使、法国驻清公使、德国驻清公使对11月16日起撤往蓟州的行动看来似乎满意。至于俄国驻清公使，我有理由相信，他不会生出事端。由此，问题现在可以认为得以实际解决，除非中国政府中止撤军。[\(198\)](#)

逼迫清朝撤退甘军，是戊戌政变后各国对清朝进行干涉的重大联合行动。它与各国派兵北京相联结，使慈禧太后感到了巨大的压力。在这一过程中，日本政府最基本态度有如其前派兵入京，即绝不放弃任何可能从中获益的机会，同时也注意加密与清朝的联系，扮演“忠告者”的角色，随时以其政治理念影响总理衙门，并力图能通过总理衙门影响慈禧太后与军机处。

四、山县有朋首相、青木周藏外相的态度变化

1898年11月8日（九月二十五日），第一次大隈重信内阁倒台，第二次山县有朋内阁成立。对于这一次政治变动，清朝驻日本公使李盛铎曾于6日发电总理衙门：“日相大隈重信因援进步党犬养毅为文部大臣，为自由党攻击，遂偕同党数大臣乞退。议以山县有朋代之。闻日君注意伊藤，伊不愿云。”⁽¹⁹⁹⁾这是清朝驻日本公使馆发来的数量极少的政治情报之一。

第二次山县有朋内阁的上台，表明了日本政权从民党再次转入藩阀手中。山县有朋（1838—1922），早年就学于松下村塾，明治维新时期主要从事陆军建军，后任内务大臣、陆军大臣、总理大臣等职。他一贯憎恨组织政党，而对军人干政却开辟了最初的航道。他以青木周藏为外务大臣，此时的外交事务也多交由青木主持。青木周藏（1844—1914），早年留学德国，后长期出任驻德公使。1886年任外务次官，1889年任外务大臣，1891年被迫辞职。后又出任驻英公使。他的主要工作是致力于“条约改正”。伊藤博文、大隈重信等人亲自参加并领导明治维新，对中国进行的戊戌变法虽不完全赞同，但有一份个人经验上的同情。青木的经历不同，他是日本第一代的职业外交家，注重的不再是个人的感受，而是日本的实际利益。此时他再任外务大臣，对华政策与大隈重信大不相同。他认为，戊戌政变已经过去了一个多月，慈禧太后已经控制了局面，日本政府的主要交涉对象还是清朝政府，尤其是清朝政府中的实力派，而对于清政府的基本政策走向、对于受过迫害的改革人士的命运不再那么关注了。廖隆干先生1987年论文对山县有朋、青木周藏的外交政策已有初步的分析，以下的叙说是根据相关档案再加以细化。

劝告清朝实行温和主义的行动被中止

根据大隈重信的训令，林权助代理公使对清政府进行的“劝告”共有四次：10月1日（八月十六日），林权助至总理衙门，要求实行温和主义；6日（二十一日），林权助到总理衙门，问及光绪帝的地位，再次劝告实行温和主义；10日（二十五日），林权助到总理衙门，问及黄遵宪被看管事，并有大量言论指责清政府对改革派官员手段过激；12日（二十七日），庆亲王至日本公使馆，林权助要求向慈禧太后、军机处转达其劝告。

矢野文雄于10月22日（九月初八日）回任后，按照大隈重信的指示，继续劝告清朝政府实行温和主义的路线。他认为：“皇太后训政之后，清政府的政策一如守旧主义，列国将其看作是一个完全排外的政府，且国内有识之士也看穿其不足以谋事。若照今日之状态继续下去，将来清国之存立，几不可望。因此，我国此时应尽善邻之道，尽可能尝试着对其进行忠告与诱掖，并有扶殖的义务。”他还认为：“若其不能听我忠告，以至于诱掖无望之地步，我亦不得不因此再定对清之方略。”矢野文雄的目的是，通过劝告的方式，使清政府的政策从守旧主义转向温和主义，同时扩大日本对华的影响力。若清政府拒绝日本的劝告，日本应另定对华政策。他回到北京后，一有机会与总理衙门各大臣相见，“每每尝试着对其忠告”，并注意察言观色，“但总是十分不得要领”。

11月5日（九月二十二日），矢野文雄公使在觐见慈禧太后、光绪帝的仪礼结束后，于次日写信给庆亲王奕劻：

昨日觐见礼成，得达使命，未始不仰仗殿下鼎力，感佩弥深。兹有一事关系贵国，尤属紧急，若于公会则恐漏泄，鄙人拟于中历九月二十六日（11月9日）随同翻译趋诣王府，相对奉闻。是日何时可以少待，务希飭复为盼。

矢野文雄认为，他本人“看准庆亲王，乃是知此人正处在权倾内外、其意无不行的状态”，要求在其家中私下会面，“成两人之退谈，从而进笃实之忠告，且可了解清廷之方针”。此处的退谈，当属两人的私下密谈；而此时恰是各国公使要求甘军撤离直隶之际，清朝的外交处境十分艰难，庆亲王奕劻于7日复信：

函称拟赴第，有面谈事件等因，本爵拟于廿六日两点仍在总署

晤谈，屏退左右，以昭慎密。届时即希贵大臣贵临可也。

奕劻当时的处境也很微妙。他既不敢让矢野文雄到其家中密谈，致有里通外国之嫌；也不敢放弃这一外交机会，因为甘军撤离直隶一事，他还希望矢野公使从中斡旋。

11月8日（二十五日），庆亲王奕劻与总理衙门大臣崇礼、徐用仪、袁昶因事去俄国公使馆归途，顺便访问日本公使馆。奕劻表示，如果矢野公使所谈只限于公事，其他总理衙门大臣陪席是否方便。奕劻带上其他大臣提前主动上门，其意是为了防止第二天矢野来到总理衙门后两人在密室交谈的尴尬。矢野对此表示，其他大臣陪席并无妨碍，且正合其意。据矢野文雄事后的报告，此次会谈的内容大致如下：

矢野：据本使所闻，当年皇太后垂帘听政之时，用通晓洋务之人材，内外政绩大举。由此推之，知今日之训政亦决非守旧也。然奈何察训政之后之政令，无一有促进改革之倾向者。仰贵国今日百事不行，非得进行一些改革，此为中外识者所尽知。然在今日，若执守旧派之方针，外者为友邦疑有排外构难之意，内则为有识之士大夫视为不足以谋国事之政府，不免有见弃之事。若一至此，与外国交涉常陷多难，于国内则人心离叛，或至于不救亦难预料。国内无赖不逞之徒时酿骚乱之事大概尚不足忧，但若令有识之士认其政府乃不足与谋而失其心时，其祸虽未显于目前，但为深远坏裂之源，致使他日贵国陷于不敢言之不幸，实有足于寒心者。本使敢问现在政府之方针如何？

奕劻：皇太后之本意，也未必在于守旧。然为事之要，以实为先。苟得行其实，名不及变者多也（盖尽可能不变旧法制之名，而行改革之实之意）。今日之时势实有改革之必要，太后固然知之，只是不悦大张改革之名、少得改革之实、徒使人心动摇而已。故今日之方针，既不云推新，亦不必云守旧，而不外有依次进行必要改革之深意。

矢野：果然如此，则诚有足以令人欢悦者。然古谚称：“无其心而令人疑者危”，贵政府之方针若果然未必守旧，而令中外误解为极端之守旧，此十分不智也。为贵政府计，本使有两条望贵政府火速实行。其一、将政府方针未必守旧与实行不排除外主义布告天下。其

二、除了被视为过激主义康有为一派外，心怀改革思想的人物不少，然此等人物亦因康有为一事而同蒙黜免。故今当救助、起用此等人才，以将政府未必守旧之事实公示天下。

奕劻：贵公使所言实当。贵公使作为局外人尚有此言，我等始知外国人之感情也。必将贵公使之言上奏皇太后，为发示布告而尽力。又，退一步而言，虽曰人才，然亦无再次起用之先例。此事绝不可行。且用人之权亦在皇太后、皇帝，自己权力有限，但将贵公使之美意上奏。

矢野：日清两国唇齿关系无人不晓。今贵国之患即是本国之患也。是以本使之忠告有不得已之处。本使进此苦言，心中实有不可忍者也，惟望殿下深察之。

据矢野的报告，他与奕劻“在融洽的气氛中进行了种种交谈”，以上只是谈话之“概要”。他认为：“此次会见对彼等多少起了些作用，彼等亦感觉到我国的好意。”

在此次面谈中，矢野文雄提出的第一项要求是清朝下诏表示其不守旧不排除外，奕劻对此答应了。矢野文雄提出的第二项要求是清朝再度起用康有为一派以外具有改革思想的官员，对照此时慈禧太后已经采取的行动，这一个名单应当包括张荫桓、陈宝箴、黄遵宪、徐致靖、李端棻、陈三立、江标、熊希龄、吴懋鼎、王照、文廷式、王锡蕃、李岳瑞、张元济、志琦；在这些人中，张荫桓、黄遵宪是日本方面最为看重的人，而张恰又是慈禧太后认定的死敌，文廷式又是慈禧太后的私敌。对于这一项要求，奕劻是无论如何也不敢答应的。

矢野文雄与奕劻的会谈，也取得了一些效果。11月16日（十月初三日），慈禧太后下达懿旨：

从来致治之道，首在破除成见，力戒因循。自古有治人，无治法。盖立法之初，未尝不善，积久弊深，不得不改弦更张，以为救时之计。然或彼务虚名，不求实际，则立一法又生一弊，于国事仍无裨益。故弊去其太甚，法期于可行，必须慎始图终，实事求是，乃能有济。深宫宵旰焦劳，勤求治理，无时不以力图自强为念。而

内外大臣大率畏难苟安，不知振作，国家所赖以宏济艰难补救时局者果安在耶？即如泰西各国，风俗政令与中国虽有不同，而兵农工商诸务，类能力致富强，确有明效。苟能择善而从，次第举办，致可日期有功。第恐浅识之徒，妄生揣测，或疑朝廷蹈常习故，不复为久远之谋，实与励精图治之心大相刺谬。总之，兴利除弊责在疆臣，陈指得失责在言路。嗣后内外臣工及有言事之责者，务当各抒己见，凡有益国计民生者，切实陈奏，以备采择施行。毋得徒以空言塞责，致负殷殷求治之意。

在《上谕档》中，军机章京还特别标明为“御笔”，即不是军机大臣代拟，而是慈禧太后的亲笔，并注明“御笔见面带下，遵缮懿旨后，随事缴进”，即该御笔由军机大臣见面后带下由军机章京抄录，抄后随其他文件一同上缴慈禧太后。⁽²⁰⁰⁾然而，这一道极为缜密的懿旨，不像是慈禧太后本人之作，很有可能是奕劻代拟的。由于奕劻不是军机大臣，该懿旨由慈禧太后抄录后发下。这一道懿旨表面上看也回答了矢野公使的要求，但熟悉清朝政治操作的人可以看出，向西方学习的范围为“兵农工商”，方法为臣工上奏“以备采择”，与戊戌变法以前的做法并无二致。

矢野文雄公使收到慈禧太后的这一懿旨后认为，“前日的忠告多少发挥了作用”，“在采用外国事物上还进一步明确强调”。于是，11月18日（十月初五日），他又给庆亲王奕劻发了私信：

鄙人前将区区披陈左右去后，恭读贵历十月初三日懿旨一道。其于致治之道，慈虑周详。内则俾臣工知贵政府意在破除陈见，力戒因循，不复妄生揣测，愿发愤碎励，各效其力；外则俾列国知贵政府意在兵农工商诸务，择善而从，次第兴办，不复或疑朝廷蹈常袭故。望共赞化，育享其福。训政伊始，奉此懿旨，固虽皇太后、皇上天纵圣明所致，来始不由贤王启沃。曷胜欣佩。

抑鄙人犹有进焉：一视同仁，不分畛域，叠下明诏，乃不啻氓之蚩蚩，士大夫亦疾视外人，以致酿成巨案，尤宜惩前毖后。至于究心时务之人才，春来多蒙擢用者，其所见所执，各不相同。乃因意外之事均蒙黜革，今也殆有因噎废食之慨。当此需才也亟，自宜甄别录用。

以上两端，亦下懿旨通谕知之，以系内外人心，则深宫宵旰力图自强之念，用能有济。鄙人于贵国，心乎爱矣，遐不谓矣，中心藏之，何日忘之。惟殿下察之。

矢野文雄在此信中又提出了两项要求，其一是对敌视外国人的的人和事“惩前毖后”，加大处罚；其二是要求起用被黜革的改革派人士。从当时的政治情形来看，这一封信很难再起到作用。清朝已知康有为等人逃往日本，也怀疑日本是康有为等人的后台，矢野文雄尽管说明“所见所执各有不同”，只是要求起用温和的改革派，但清朝不可能对此不起疑心。对敌视外国人的士大夫加重处罚，对清朝说来有如自断臂膀，这一批人恰恰是慈禧太后再次训政的拥护者。矢野文雄要求以慈禧太后的名义再下懿旨，其口气也有如命令。尽管矢野文雄自称“心乎爱矣”，但奕劻收到此信的感受，恐怕不是“爱”，而是一种巨大压力。

矢野文雄的“忠告”行动完全遵循大隈重信的指令，并自认为已取得重大进展。11月26日（十月十三日），他向外务大臣青木周藏写了机密报告，详细汇报了他的行动，言辞中也颇为自得。在这份报告的最后，矢野文雄写道：

今日时局，要而言之，清廷的方针已稍稍从极端守旧中脱出，虽未见改革之实，至少有了些进步。其提倡者不尽是守旧的了。所以下官考虑，将来如有时机，我国有必要进一步地经常给予忠告与鼓励。

12月8日（十月二十五日），外务省收到矢野文雄的报告，外务次官都筑馨六在该报告上批注：

如本件这样的介入内政之忠告，徒有损其当政者感情，而未奏任何效果。清国内政之改进主义或守旧主义，其当国者知否，对我并不重要，重要者只是以我邦利益为唯一标准而利用机会。我想是否有必要将此意见告知矢野公使，最好用私信，是否可以？

都筑次官这一批语的核心是“以我邦利益为唯一标准而利用机会”，此语也恰是此期青木外交的核心。外务省政务局长内田康哉又批注：

次官注意之点，来不及处理的，有大臣的命令。(201)

本文作者虽然没有查到青木周藏的命令，但都筑、内田表达的都是青木的政策，也就是利用机会扩大日本在华利益，不再劝告清朝实行温和主义。可以肯定地说，外务省给予矢野文雄以明确的指令，因为他以后再也不进行此类“劝告”行动了。

援救文廷式的行动被中止

文廷式早年在广州时，曾客广州将军长善幕府，与其嗣子志锐、侄志钧相善。而志锐、志钧的妹妹又是光绪帝的珍妃、瑾妃，有了这一层关系，光绪帝对文廷式也另加青眼，升其为翰林院侍读学士，日讲起居注官。1896年他为御史杨崇伊所劾，“革职永不叙用”，其中重要的原因，是慈禧太后得到密报，文廷式对光绪帝有不利于她的言辞，但碍着光绪帝的情面，一时还未对文廷式下毒手。戊戌政变后的第四天，9月25日（八月初十日），京城中也仅捉拿了张荫桓、康广仁、谭嗣同、杨深秀、林旭、杨锐、刘光第等七人，慈禧太后就想到了这个旧仇人，由军机处密电两江总督寄刘坤一、江西巡抚翁曾桂：“已革翰林院侍读学士文廷式，是否在籍，抑在上海一带，著刘坤一、翁曾桂密访访拿，押解来京。”(202)

江西巡抚翁曾桂奉旨查拿未获，于9月28日（十三日）电告总理衙门，请求代奏：

奉初十日电谕……钦遵。查省垣有该革员寓所，即密访南昌、新建两县前往查拿。旋据复禀，该革员并未在省，询据其族弟内阁中书文廷心声明，其兄早经外出，曾接其七月底自湖北来信云，八月初间拟往上海或出洋游历。以后未接续信，不知下落等语。当即一面电达督臣刘坤一，一面知照湖广督臣张之洞。一体访查，拿押解京。仍密访该革员原籍萍乡县令访查踪迹，如有下落，即行拿解。请先代奏。翁曾桂。文。(203)

这一封电报表面上虽然是无懈可击，但很明显地让人嗅出公事公办的味道。翁曾桂把球踢到上海和湖北去了。10月2日（十七日），刘坤一电

告：

奉旨飭拿文廷式等因。当即飭遵派员于上海等处严密访拿，并电西抚于该革员原籍一体查缉。旋据上海委员禀复，该革员今春二月间到沪，因江西新设学堂于六月初回籍，至今未来。又准翁曾桂电称，据该革员族弟文廷楷声称，伊兄七月底从鄂来信，八月初拟往上海或出洋游历。以后未接来信，不知现在何处各等语。互证参观，恐尚在湖北逗留。业经坤一电飭江汉关道俞钟颖，迅速访拿，毋稍疏纵。并飭派赴上海委员实力稽察，毋使出洋。一俟获到，即行起解。请代奏。坤一。銑。(204)

刘坤一的电报更是指明文廷式在湖北，也将其责任推卸。清廷的这一谕旨也为日本方面所侦知，上海代理领事诸井六郎在10月10日（二十二日）给大隈的电报中称：“文廷式已经被捕。”(205)这一情报是错误的，诸井六郎将清廷的命令当作已完成的行动了。

实际上，文廷式于此时躲了起来。他的行踪在清朝的许多高官那里是清清楚楚的。戊戌政变发生时，文廷式正在长沙，忽然接到湖南巡抚陈宝箴迅速逃遁的劝告。于是，他虽不知道事情的缘由，但立即在长沙附近的偏僻乡下藏身。当他得知北京的政情，感到十分危险，恰已革湖南巡抚陈宝箴交卸完毕，返回故乡，命地方官用官船将文廷式送到汉口。文廷式在湖南藏匿期间，曾暗中联络日本驻上海代理总领事小田切万寿之助。当小田切在政变后从日本返回本任后，对文廷式的安全十分注重，多方打听，得知其潜藏于湖南某地。于是他制定了一个援救计划，委托汉口的东肥洋行主任绪方二三办理此事。但绪方与文廷式走岔了道，未能见到。当文廷式与他的弟弟文廷楷来到汉口时，绪方二三即按照小田切领事的安排，变换文氏兄弟的装束，并派护送人员，乘大阪商船公司的轮船天龙丸于11月19日（十月初二日）来到上海。文廷式原本想到了上海去日本，但闻康有为等已到日本，便改了主意。小田切领事打算“暂观形势后，再劝其来本邦漫游”。对此，他在报告中称：

文廷式与湖广总督张之洞、前任巡抚陈宝箴同被认是该国渐进派的领袖人物。其与张、陈两官交往甚密。本年夏间，张总督自上海返回武昌，曾让他乘坐自己的座舰楚材号，同行到镇江。此为一

例。两江总督刘坤一也很器重该人。先前下达捕拿密旨时，刘坤一回答说：“该人目前正在海外漫游，俟其归国后再予惩办。”由此而加以保护。此次文氏由湖南经湖北到达本地，消息早已传到刘总督的耳中，但其故作不知。

虽有人观察到前任巡抚陈宝箴暗中与康有为气脉相通，这全是误会。陈巡抚认为康有为有所欠当，曾达到弹劾该人的地步；只不过是陈巡抚举荐的晚辈与康有为在政事改革上意见一致，互相提携而已。文廷式等人在南方的势力与信用决非康有为可比。今日对该人加以适当的保护与帮助，对将来的邦交必当有所裨益，卑职于此事确信无疑。(206)

小田切在政治上与张之洞交好，相互的联络甚多。他主张让文廷式去日本，完全是从利益上考虑。这与先前援救梁启超、黄遵宪等人是不同的。然而，小田切领事的主张也同样被外务省拒绝了。外务次官都筑馨六12月20日（十一月初八日）给小田切的答复，强调的是利益的原则：

奉到上月23日机密信，所言清国前翰林院侍读学士文廷式的经历以及救助该人的情况已知悉。至于该人来本邦一事，正如你的意见一样，目前还不是时机，且在该人身上也不会有什么利益。所以，所言来日本之事，我以为最好请他打消此念。如果他硬要来日，也请他打消这样的想法：因曾救助过他，便会从帝国政府处领到钱。贵官可斟酌时间，预先秘密通知他。(207)

由此可见，到了这时候，日本政府不再关心改革派人士的命运，更多地注意与清政府的关系，而他们的主要目标是张之洞等实力人士了。

需要说明的是，尽管日本政府拒绝正式救援文廷式，但他后来还是去了日本。

“礼送”康有为离开日本

日本政府“礼送”康有为离开日本，已有众多研究先进加以揭示。其中功力最深者，当属王树槐先生1965年著作、永井算己先生1966年论

文、狭间直树先生1995年论文与李廷江先生1999年论文。本文作者在本节的叙述以此为基础展开，其中最后一部分则引用了永井、狭间两先生论文的论点论据。

康有为逃到香港后，于10月6日（八月二十一日）接受香港《中国邮报》记者的采访。政治经验严重不足的康有为，在此次访谈中对慈禧太后大加攻击，称她只是一个妃子，光绪帝已经认识到慈禧太后不是他真正的母亲；又称光绪帝对其如何信任，夸大他本人在维新运动中的作用。最后，他还称光绪帝已给他密诏，让他去英国求救，恢复光绪帝的权力。该文在《中国邮报》和上海的《字林西报》周刊刊出。《申报》等其他一些报纸对此也有援引者。此外，康有为还向国内寄回邮件，即《奉诏求救文》，称自己奉到光绪帝的多道密诏，并附伪造的谭嗣同狱中绝命诗。不管康有为当时有多么美好的目的，但他的所作所为，对正被羁押北京的光绪帝极为不利。康有为称其奉诏到国外求救，恰好证明了光绪帝通过康有为而“里通外国”；康有为编造的谭嗣同绝命诗，恰好证明了谭嗣同确有反心；康有为称光绪帝对慈禧太后十分不满，更会激起慈禧太后对光绪帝下手。慈禧太后若以此加罪于光绪帝，光绪帝将难以洗白。尽管按照今人的看法，这只是康有为的一面之词，但按当时慈禧太后的一贯做派，她将认为光绪帝通过康有为与外国人勾结，对其行大不利之事，已是铁证如山。

湖广总督张之洞从《新闻报》上看到了康有为的这一谈话，大为震怒。他知道此时慈禧太后有废光绪帝之心，如这篇谈话被慈禧太后看到，正是火上浇油。张于10月24日（九月初十日）致电两江总督刘坤一、上海道蔡钧，要求与该报馆及保护该报馆的外国领事“切商”，“嘱其万勿再为传播”。⁽²⁰⁸⁾与此同时，张之洞即与日本驻上海代理总领事小田切万寿之助进行交涉，要求日本政府进行干预。

小田切万寿之助与张之洞的交往由来已久。1898年5月，张奉召入京，途经上海，与小田切有过两次交谈。后因沙市事件，张折回湖北，但仍派其主要的洋务幕僚钱恂在上海与小田切进行谈判。此后沙市事件的处理，实质性的谈判是由小田切与钱恂在上海完成的。⁽²⁰⁹⁾11月底，小田切万寿之助来到湖北，据他后来的报告称，他与张之洞有“五次会见”。在会见中，他与张之洞对中国政治的走向等诸多问题有着广泛的交

谈，其中最重要的内容是中日两国军事合作。为了达到这一目的，小田切完全站在张的一边。12月2日（十月十九日），他通过日本驻汉口领事瀨川浅之，致电青木周藏外相：

来自上海代理总领事。张之洞要求我秘密报告日本政府：康有为及其同党在日逗留，不仅伤害了两国业已存在的友好情谊，而且也妨碍他实施诸如由日本军事顾问训练军队的计划，由此应将他们逐出日本。张之洞说，如果日本打算接收中国学生，宜由日本政府通过驻清公使知照总理衙门，由其咨会北洋通商大臣、南洋通商大臣及湖广总督，要求尽快派出学生。如果他们能这样做，张之洞将派出50名以上的学生赴日。但他不愿自己出面采取行动，害怕由此引起某种怀疑。(210)

在这一电报中，张之洞将驱逐康有为与派陆军学生留日、接受日本军事顾问两事联系起来。青木外相立即对此作出了反应，于6日（二十三日）致电瀨川浅之：

交上海代理总领事。你可以答复张之洞：帝国政府甚不愿为康有为及其党人提供政治避难，由于国际惯例，也不可能违背其意愿将其遣送出境；但将尽一切努力以达此目的。我已指示驻清公使，按照先前的建议，就军事顾问一事，与总理衙门联系。(211)

根据张之洞的要求，青木周藏指示北京矢野文雄公使立即行动。第二天，即7日，总理衙门即致电南、北洋大臣及湖广总督，称根据矢野公使的要求，日本接受中国陆军留学生，“希酌派数名派员带往”。这完全是张之洞与小田切、青木、矢野联合演出的一场戏。张之洞收到总理衙门电报后，立即予以配合，于8日电北洋大臣裕禄、南洋大臣刘坤一，具体商议此事。(212)

对于张之洞驱逐康有为及其党人的要求，青木外相“将尽一切努力达此目的”的答复，从字面上看仅是一种意向，并不能认为完全承担了责任。张之洞也派人私下询问小田切，日本用什么方法让康有为离开日本？小田切称：“令人讽伊自去赴美国，日本政府助以川资”；又问康离日的时间，小田切称：“难定，近或一两个礼拜，远亦不过两月。”(213)

小田切万寿之助从汉口回到上海后，于12月20日（十一月初八日）致信青木外相，报告了他与张之洞关于日本军事顾问一事的交谈。张之洞表示，由于康有为及其党人尚在日本，清朝政府对日疑心甚重，此事目前尚不便提出；若康主动离日或被逐，张即上奏朝廷招聘日本军事顾问。小田切表示将此事向日本政府报告。在此信中，小田切表示了明确的倾向性态度，即同意以康离日作为招聘日本顾问的条件。⁽²¹⁴⁾12月21日，小田切又向外务次官都筑馨六发出了长篇机密报告，大力赞扬张之洞，称其是“二十年政绩卓著，吏治周慎，在此国地方官中罕有俦比者”，“学问渊深、见识透彻，被此国士林仰如泰斗”。他称张之洞是一个谨慎的改革派，此时的地位仍是“十分安全”，即将张当作是日本可以依靠和利用的力量。他还称张只提出将康送出国外，与清朝内部希望将康引渡杀害，也有着很大的不同。在这封报告中，小田切还附上了两份附件。其一是张之洞的幕僚梁鼎芬所撰的《康有为事实》，张将之送给小田切，并要求将该文不注明出处刊登在日本报刊上；其二是以印刷品的形式寄往国内的康有为的《奉诏求救文》，小田切对此称：以往对康稍有同情者，看到此文亦对其不快，该印刷品不知是从香港寄出还是从日本寄出，“若果有从本邦陆续邮寄与上述类似之文件，则该国政府对本邦更加怀有恶感之虞，望加以适当的取缔”。小田切的这份机密报告于1899年1月6日（十一月二十五日）收到，都筑馨六次官在该件上批示：

将依张氏之提议，刊登附件在报纸上，且应通过小田切转张氏回览。

日本政府对康等之意向，吾认为有必要以私信方式暗中传达到矢野与小田切。又，关于报纸转载一事，尽可能按照张氏的要求办理。都筑。⁽²¹⁵⁾

都筑馨六的批示表明，日本政府已经配合张之洞在日本进行反康宣传了，并对康有为的处置意见也早已决定。

就在张之洞与小田切商议驱逐康有为的同时，清廷也得到了康有为在香港谈话内容的报告。10月25日（九月十一日），内阁学士准良在看到天津《国闻报》转载的康有为谈话后上奏：“报馆邪恶说请饬查办”，清廷当日下旨直隶总督裕禄，称：“九月初七日述康逆问答之词，尤为肆

逆不法”，“著裕禄派妥员密查明确，设法严禁。此等败类必应拿获惩办，毋得轻纵。”⁽²¹⁶⁾11月16日（十月初三日），即前述慈禧太后根据矢野文雄的请求，下达对外宽容的懿旨之当日，下达了一道交片谕旨：

已革候选道刘学询，著赏给知府衔，已革内务府员外郎庆宽，著赏给员外郎衔，庆宽并准其入内务府汉军旗籍。所有该二员呈请自备资斧，亲历外洋内地考察商务等语，著总理各国事务衙门察核办理。⁽²¹⁷⁾

12月5日（十月二十二日），清廷又下达两条密令：其一是给沿海沿江各督抚：“康有为、梁启超、王照等罪大恶极，均应按名弋获。朝廷不惜破格之赏，以待有功。”⁽²¹⁸⁾其二是给清朝驻日公使李盛铎：“闻康有为、梁启超、王照诸逆现在遁迹日本，有无其事？该逆等日久稽诛，虑有后患。如果实在日本，应即设法密谋办理。总期不动声色，不露形迹，预杜日人藉口，斯为妥善。果能得手，朝廷亦不惜重赏也。”⁽²¹⁹⁾在以上谕旨中，慈禧太后、庆亲王奕劻等人密谋暗杀康、梁等人，其中李盛铎、刘学询、庆宽即是执行人。⁽²²⁰⁾矢野文雄公使很快就得到了密报。他于12月9日电告青木外相：

各种渠道的报告声称，慈禧太后于12月6日通过总理衙门秘密命令清驻日本公使，运用一切手段将康及其党人捕拿或暗杀。⁽²²¹⁾

关于慈禧太后下达的暗杀令，本文作者已有材料证明日本政府对此作出了反应，而且，张之洞在上海的坐探报告说，英国政府已命英国驻华公使对此进行交涉。⁽²²²⁾

康有为到达日本后，受日本政府供养。第一次大隈重信内阁下野后，青木周藏外相便停止了对康有为等人的经济资助。日本陆军得知张之洞的态度，极为积极，力主逐康有为等人出境。以代理驻华公使回国出任外务省通商局长的林权助，在其回忆录称：当时有人代表陆军就逐康有为等人离日事，征求他的意见。林权助巧妙地将此问题推给下野的大隈重信。大隈重信的表态是，“要是只有康有为而且他自己认为离开日本也安全的话，让他走也可以。梁启超在这里，不是也没有什么不方便吗？”林权助还向那位代表陆军的人提出了康有为的旅费问题。得到的答复是“这事不好办”。陆军不肯出，青木外相也不肯出。林权助建议其去

找当时的日本首相山县有朋。那人按此行事，回来说：“山县君迫着外务大臣，结果把钱要了出来给我。”⁽²²³⁾然林权助的回忆录是其76岁时完成的，执笔人是岩井尊人。当其回忆38年之前的往事，细节不清乃至有误，也是可以理解的。

实际情况比林权助的回忆要复杂得多。⁽²²⁴⁾

12月16日（十一月初四日），即青木外相发电汉口后的第十天，外务省翻译官榎原陈政背着大隈重信一派，以个人身份访问梁启超，劝康、梁等人离开日本。榎原陈政曾随伊藤博文访华，认识梁启超，日本政府虽有意逐康、梁等人出境，但碍于国际公法，不能以政府名义实行，因而由榎原以个人身份行事。梁启超对此十分不解，表示拒绝。12月20日（初八日），榎原陈政再次访问梁启超，称李鸿章曾与伊藤博文会见时要求驱逐康有为等人，否则会在外交上产生不快。日本政府将会下令驱逐亡命者，最好在此之前往美国或英国，旅费由其负责。梁启超对此再一次拒绝。此后，榎原陈政还多次给梁启超写信，要求康、梁等人离开日本。

榎原陈政的工作虽被拒绝，但日本政府并没有放弃。青木外相则通过康、梁的保护人来做工作。12月28日（十一月十六日），犬养毅致信柏原文太郎：

多次不辞遥远造访寒舍，万分感谢。康有为之事与伊藤侯相议。伊藤侯可能转告青木。其要旨是给康有为配备翻译一同前往外国，而王照与梁启超则留在日本。七千元为其旅费。上述事情大概已经谈妥，可领会其意思办理可也。木堂。二十八日。我知此事伊藤乃受青木委托，我已将此事写信给早稻田翁。

同日，犬养毅又写信给大隈重信：

昨日伊藤侯突然来旅店访问，其目的乃是为康有一事而来。相议之结果，遂只将康有为一人遣送外国，送其七千日元左右的旅费。但是，伊藤侯的意思是这笔钱应以我们有志者的名义来赠与。上述事情伊藤侯则尽快通知青木外务大臣。我以为上述之事乃青木所托。至于让梁启超留在日本以增长学问之事，晚生也表示赞同。

近日康有为谒见阁下时，请酌情将此事相告。草草。廿八日。大隈伯阁下。犬养毅。(225)

根据犬养毅的这两封信，可以看出，青木外相将此事委托伊藤博文，伊藤博文将此事交给犬养毅，犬养毅对此提出折中方法，即康离境，梁不离境，另送康旅费。伊藤博文同意此策，由伊藤与青木联系。同时犬养毅让柏原文太郎进行说服工作。伊藤博文、犬养毅、大隈重信都是对康、梁特别关照的人士，柏原文太郎更是直接照顾其生活起居的人士。然而，柏原文太郎的工作，似乎并不见效。

1899年1月19日（十二月初六日），近卫笃磨公爵出面干预此事。他将梁启超叫到自己的住处，明确告诉：康有为逗留日本有碍日中两国保持邦交，即使逗留也不易实现他的目的，最好让他漫游到欧美去。不但由我劝说，也请你劝说康。昨天我已与大隈伯爵商量好了，因此请相信伯爵和我，而劝康有为离开日本吧。近卫在此次谈话前，曾与清朝官员邹凌翰、外务次官都筑馨六、外务省翻译官榎原陈政交换过意见。梁启超心有不愿，但此时只能表示将此意见转告康有为。3月16日（光绪二十五年二月初五日），近卫对伯原作最后的嘱咐，即使大隈、犬养有若干异议也一定让康有为乘22日（十一日）的轮船离日。柏原随即商得了犬养毅的同意，并向近卫作了报告。

康有为于1899年3月22日乘船离开了日本。第二天，清朝驻日公使李盛铎发电总理衙门：“康有为昨乘日本邮船赴美。”(226)

五、简短的结论

日本政府对戊戌变法的观察与反应，或许在日本外交史上只是那种不显山水的平淡，但在中国政治史和远东外交史上却有着很大的意义。它不仅决定了当时许多重要人物的命运，而且对当时和后来政局变动影响甚大，一些历史的疑点可以从中寻出答案。本文作者不厌其细烦琐论证作此长文，目的正在于此。

自李鸿章签订了《中俄密约》后，日本政府为了破坏或削弱中俄同盟关系，开展了一系列的对华外交攻势，培养和扶植亲日、联日的势力。动作虽然不多，但效果十分明显。无论是主张激进改革的康有为及其党人，还是主张渐进改革的张之洞等官员，思想上都有很大的变化，可以说当时改革派大多倾向于联日。主张联俄的李鸿章和坚决反日的翁同龢在政治上的失势，又在客观上起了促进作用。在这种情况下，日本前总理大臣伊藤博文访华，使得许多改革派人士要求将伊藤留下来。对于正在进行的戊戌变法，日本政府由于其本国的经验，以欣赏的眼光看待之，但未卷入实际事务，也未多作评论，尽管他们也已从本国经验中看出了一些政策过激、过快的失误。伊藤博文临行前就宣称，若见光绪帝，将告之改革不可图急，徐徐为之。⁽²²⁷⁾日本公使馆秘书中岛雄二也称，康有为处事太轻率，可能会引起混乱。⁽²²⁸⁾

自9月22日（八月初七日）得知戊戌政变的消息至11月8日（九月二十五日）第一次大隈内阁垮台，在一个半月的时间里，日本政府对戊戌政变后的清朝采取了积极干预的政策。代理公使林权助、前首相伊藤博文、首相兼外相大隈重信、公使矢野文雄、天津领事郑永昌、代理上海总领事诸井六郎、小田切万寿之助在此都有着一反以往的出众表演：公开救助张荫桓、黄遵宪，私下救援梁启超、康有为，阻止废除光绪帝，多次劝告清朝实行温和主义；同时为了保持日本在华的特殊地位，参加了各国派兵北京、迫甘军撤离的联合行动。日本政府在后两项行动中，与其他各国不同，即多次主动与总理衙门联络，保持密切的关系。可以说，日本政府在这一个半月如此深入地公开介入中国的内政是前所未有的。大隈重信等人的积极表现出自于他们的政治理念，多多少少也出

自于他们从事维新的个人经验。

自第二次山县有朋内阁成立后，青木外相实行了“务实”的外交政策，这一方面是政变后的政治局势已经明朗，慈禧太后建立了绝对的统治，日本不愿与清朝政府有过多的对抗；另一方面是强调张之洞等政治强人的作用，力图建立与张之洞等政治强人的军事、政治、留学等多方面的关系，对康有为等改革派人士也不再有兴趣。这一政策取向，一直持续了很久。

以上是从时间的纵线而言的。

如果横向比较来看，对于清朝的戊戌变法，日本政府在各国政府中是最为关注的；各国在华外交使团中，日本也是最活跃的。当时各国对于日本的做法也有自己的看法。一名德国记者的评论，很有代表性：

对于中国的改革，日本人的意图也许是真诚的。他们相信改革，因为他们有过成功的经验。日本人大概是想成为中国的参谋和教员，正如欧洲人以前对于日本那样。但是，日本首先想要的是和一个经过改革的、对日本的灵感言听计从的和真正有战斗力的中国建立一个联盟，为的是筑起一条坚固的堤坝，以阻挡欧洲的冲击。日本人的大目标是谋求亚洲的“门罗主义”，也就是把外国人从东亚挤出去。(229)

这位德国人出于欧洲人的眼光，感到了一种威胁，但宣称日本的最终目的是将欧洲从东亚挤出去，当时在事实上也是不可能办到的；但对照后来的远东历史，却是较早地揭示了日本此时发端后来盛行的“亚洲主义”的实质。

戊戌变法之后，日本在中国的影响力是大为增强了。不管是在北京的中央政府、在武昌等地的地方大吏，在东京等地的中国改革派人士和革命派人士，都与日本朝野建立了各种形式的联系。由于各方的目的、方法不同，展示出历史变局的多样性。进入20世纪之后，日本很快取代英国，成为在华影响力最大的国家。

(1) 本文系与郑匡民先生合作完成。本文作者在东京、台北查阅档案时，得到了衛藤瀧吉教授、山田辰雄教授、吕芳上教授、张启雄教授的支持，大和银行亚细亚—太平洋财团、台北中研院近代史研究所提供了资助，在此志谢。本文作者在翻译相关日文档案时，得到了野村浩一教授、近藤邦康教授、濱久雄教授、兵頭徹教授的帮助，在此志谢。又，本文因需大量引用日本档案，故用公元纪年，夹注中国纪年。

(2) 《历史研究》，1954年第6期。

(3) 台北中研院近代史研究所专刊之12，1965年1月。

(4) 该文最初发表于日本信州大学《人文科学论集》创刊号，1966年。本文作者所据为其论文集《中国近代政治史论集》，汲古书院，1982年，第1—31页。

(5) 《日本历史》，第471号，1987年8月，东京。

(6) 中研院近代史研究所编：《近代中国历史人物论集》，1994年，台北。

(7) Conference on European Thought in Chinese Literati Culture in Early 20th Century, Garchy, France, Sep.12-16, 1995. (“二十世纪初中国文化中的欧洲思想研讨会”，1995年9月12—16日于法国加杰)

(8) 《大陆杂志》，第90卷第4期，1995年4月，台北。

(9) 《日本历史》，第593号，1997年10月，东京。

(10) 《历史研究》，1999年第2期。

(11) 王晓秋主编：《戊戌维新与近代中国的改革》，社会科学文献出版社，2000年，第413—420页。

(12) 河村一夫：《驻清公使时代的矢野龙溪氏》（成城大学《成城文艺》，第46号，1967年）；《近卫笃磨日记之解读》（《季刊东亚》第5集，1968年12月；第8集，1969年9月，霞山会东亚书院）；《戊戌政变前日清交涉之一幕》（《历史教育》，第17卷第3期，1969年，日本书院）；《戊戌政变后日清关系之一幕》（《日本历史》〔东京〕，第334号，1976年3月）。

(13) 日本方面的主要工作为：一、川上操六派出参谋本部官员神尾光臣、梶川重太郎、宇都宫太郎等人在汉口与湖北巡抚谭继洵之子谭嗣同多次密商中日同盟；二、神尾光臣再次赴湖北与湖广总督张之洞商谈包括派遣留日陆军学生和聘请日本陆军顾问内容的中日军事合作；三、神尾光臣赴湖南与唐才常会谈；四、日本驻上海代理总领事小田切万寿之助与郑观应、郑孝胥、文廷式、张謇、汪康年等成立“上海亚细亚协会”，由小田切任会长、郑观应为副会长；五、日本驻华公使矢野文雄往见杨深秀；六、大隈重信的对华秘书青柳笃桓对康、梁鼓吹光绪帝访日。此外，还有参谋本部官员福岛安正对两江总督刘坤一的劝说工作。相关的情况可参阅王树槐1965年著作、永井算己1966年论文、许介麟1994年论文、李廷江1999年论文、陶德民2000年论文及容应萸论文《戊戌维新与清末留学政策的成立》，载《戊戌维新与近代中国的改革》，第311—327页。

(14) 李廷江先生1999年论文认为，大隈重信与外务次官小村寿太郎“明确的提出日清同盟和日英同盟的两大外交方针，并主张利用顾问来达到目的”。本文作者对此持不同意见。日本与清朝的关系还谈不上是“同盟”，而是希望通过顾问加强对清朝的军

事控制，这与英日同盟是完全不同的。

(15) 王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第750—751页。在此问题上，日本政府曾以威海拒不撤军一事相要挟。

(16) 王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第788—791页。

(17) 王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第791—793页，第796—800页。

(18) 王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第733—738页。

(19) 林董（1850—1913），明治时期的重要外交官。1866年去英国留学，1868年回日本，参加新政府的工作。随岩仓具视使团出访。1891年任外务次官。甲午战后中日恢复外交关系，出任驻清公使。后任驻俄、驻英公使，外务大臣等职。

(20) 《宫中各种档簿》簿4175号，《日记账》光绪二十四年闰三月立。

(21) 参见孔祥吉：《慈禧杖责珍妃有证据》、《珍妃卖缺实记》，见《晚清佚闻丛考》，巴蜀书社，1998年，第82—95页。

(22) 林董致西园寺公望，机密第85号信，1895年12月11日。《外务省记录》，1-6-1-4-2，各国关系杂纂（支那之部）第1册，日本外务省外交史料馆藏。

(23) 林董致西园寺公望，机密第3号信，1896年1月8日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(24) 王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第1册，第662—670页。

(25) 内田康哉（1865—1936），早年毕业于东京帝国大学，1887年入外务省。此时以参赞代理公使职。他后来出任驻清公使、外务大臣、满铁总裁等职。

(26) 内田康哉致大隈重信，机密第6号信，1897年2月8日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(27) 林董致西园寺公望，本公第14号信，1896年2月5日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(28) 林董致西园寺公望，本公第26号信，1896年3月16日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(29) 林董致西园寺公望，本公第28号信，1896年4月1日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(30) 矢野文雄（1850—1931），早年毕业庆应义塾，后长期在报纸工作，也创作过许多小说。他是大隈重信的智囊人物之一。第二次松方正义内阁时，大隈一度出任外务大臣，其于1897年被派为驻清公使。

(31) 西德二郎（1847—1912），明治时期重要外交家。早年留学俄国，后任驻俄公使等职。第二次松方内阁、第三次伊藤内阁时出任外务大臣。1899年任驻清公使。

(32) 矢野文雄致西德二郎，本公第8号信，1898年2月5日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(33) 矢野文雄致西德二郎，本公第13号信，1898年2月19日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(34) 矢野文雄致西德二郎，本公第14号信，1898年2月19日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(35) 矢野文雄致西德二郎，本公第24号信，1898年3月26日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(36) 矢野文雄致西德二郎，本公第45号信，1898年6月17日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(37) 矢野文雄致西德二郎，本公第49号信，1898年6月24日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(38) 矢野文雄致西德二郎电，第127号，1898年6月16日下午5时40分发，下午5时30分收到（引者注：该电发文时间据矢野亲笔件，收文时间原文如此，收文时间恐有误）。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）又，由于当时的电报采用的是有线接力的方式，一站站地往下发送，故发电时间与收到时间有很大的差别。请读者注意。

(39) 矢野文雄致西德二郎，本公第46号信，1898年6月17日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(40) 矢野文雄致西德二郎，机密第60号信，1898年6月24日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2第1册）

(41) 林权助（1860—1939），早年毕业于东京帝国大学，1887年入外务省。他是明治、大正时期重要的外交官。

(42) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(43) 许介鳞先生1994年论文称，伊藤博文来华的主要目的有两个，一是实现清朝迁都而剪除俄国对华影响力，二是由日本军官代为训练中国军队取得对中国军队的控制权，“来华访问的伊藤，肩负了推动日本在中国取得最大殖民支配权的重大使命”。本文作者认为，伊藤访华时当然不会放过各种机会，但来华前是否已确定了迁都、日本军事顾问两策，也是不能肯定的。即使戊戌政变未发生，伊藤是否会被留在清朝、即使留在清朝能否有决策权，都存在着极大的困难。许先生似未考虑慈禧太后的因素以及伊藤博文对清朝权力结构的认识与分析。

(44) 外务省档案关于伊藤的访华，除在各卷中分别收藏外，还专门有一卷《松本记录·伊藤公爵清国巡回一件》（6-4-4-21），松本记录即是外务省官员松本对伊藤访华等专题档案的抄件。其中一抄件称：“此次伊藤侯访问清国消息传来时，正值清国改革之气运旺盛，上下共同仰视日本，而欲将其作为清国文明先导者之议论甚嚣尘上之际。清国政府对东方贵宾则更应该盛情款待。为此直隶总督荣禄特派海关道李珥琛、北洋大学堂总办候补道王修植，以及日文翻译官陶大钧为接待委员……（在北洋医学堂举行的欢迎宴会上）伊藤侯与容中堂并肩而坐，相互亲切交谈，气氛十分融洽……荣中堂谈起了伊藤侯的此次访问，对清国而言，将是一个很好的机会，故请伊藤侯毫不客气地对清国的改革提出建议。伊藤侯回答的大意是，为了大清国将尽自己所能，提出建议，此对自己而言，是义不容辞之举。”（原抄件未注明作者及日期，从文内意来看，当属日本驻天津领事馆官员所写，《松本记录·伊藤公爵清国巡回一件》6-4-4-21）由此可见，在戊戌政变前荣禄对于伊藤此次来华的目的判断。荣禄称伊藤的经验对中国的改革大有益处，恐怕不是一个外交上的客套，而是认为清朝可能会对

伊藤作某种使用。“（戊戌政变后）当地在这样的形势下，此次伊藤侯来沪时，铁路大臣（盛宣怀）托病在家，始终未能会晤。其它地方官虽战战兢兢愁眉不展礼节性地接待了伊藤，但谈话中丝毫不敢涉及政治。与诸般待遇上自有不尽之感。目前，彼等尽可能避免与本邦人接触，看起来，其对本邦之意向顿然为之一变。”（上海代理领事诸井六郎致外务次官鸠山和夫，机密第50号信，1898年10月10日，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）由此可见，政变后伊藤来到上海，政治风向已大变，官员们将之与改革相连，唯恐有牵连。“伊藤侯爵此次游历本地（武汉），湖广总督张之洞表现了极大的热情……张总督与伊藤侯爵会晤之际，向伊藤侯提出了许多政治问题。此外，十七日下午伊藤侯赴总督府告别之际，张总督微微叹息，托付伊藤侯爵说：先前小田切（日本驻上海总领事）来汉口时，曾与其有相同的商议，而且领事回东京后，又有多次书信往来。但是仅停留在自己与小田切领事之间的商议上，具体实行时，不得不一一奏闻，以求得到皇帝陛下的恩准。即该国地方长官总督之权限范围亦甚狭隘，无论欲何事，亦不能不得到北京政府之许可。尤其近来国用多端，些微之事亦得受户部之检束，实在不无遗憾，还愿察微衷。他自己也叫小田切领事将此事转告贵国有关部门。另外对贵国的外务省及参谋本部于诸多事情上的诚挚帮助，致以深深的谢意，希望侯爵归国之后，代其转达谢意云云。从上述情况足可窥见，于近来的北京政变后，张总督计划的诸般事业是如何的困难。”（日本驻汉口领事濑川浅之进致外务次官鸠山和夫，1898年10月17日，《松本记录·伊藤公爵清国巡回一件》6-4-4-21）从此报告可见，张之洞企图与日本联手做一些事情，尽管形势十分不利，仍表现出这一愿望。而他给总理衙门的电报中，对此事完全不谈：“伊藤来鄂，总署电令优待。当经电询北洋详细仪节，仿照办理。飭上海使员代写江永大餐房来回船票，并派候补道接至九江。八月二十九日到汉口，带随员五人。江汉关道、汉阳府、县在招商码头局内迎候。先遣汉阳县及翻译官上船，伊藤登岸后至局内少坐，略备茶点酒果。在汉口借一茶栈为公馆。是日关道府县即在公馆内设筵相请。初一日未刻过江，到敝处拜晤，系派兵轮往接。下船登岸时，照北洋电，声十九炮。渠以隔江不便，嘱在武昌借公馆一所，意在欲我答拜。是日酉刻，洞至馆答拜。初二日率同司道将官委员十余人公宴之于黄鹤楼，并请各国领事。筵席间彼此俱有颂词。一切礼节，彼此俱属周妥。今日即搭怡和商轮东下赴江宁，询明须至登岸，拜晤南洋大臣，以后将赴苏杭，谨奉达。伊藤送日本锦四卷，答以书两筐，荆州锦十匹。一切俱仿照北洋。并闻。洞肃。江。”（《收发电·总理衙门清档》，01-38）“上月二十二日，伊藤侯搭乘招商局轮船安庆号再次回到本地（上海）……铁路大臣盛宣怀、道台蔡钧等也对伊藤侯一行表达了友好的盛情。如蔡道台即表示了假如伊藤侯有意去苏州的话，自己愿为向导陪同前往的意思，而且连乘用船都准备妥当。又杭州巡抚廖寿丰派在苏州的候补道许某来到本地，也表示侯爵去杭州巡游时该人将以向导和接待者的身份随行的意思……然而侯爵从有关部门接到了火速归国的电报，未能去苏、杭两地巡游……据说，伊藤侯自汉口经本地返回东京的途中，顺便会见了两江总督刘坤一。总督不仅极诚恳地接待了侯爵，还派遣员钱怀培将侯爵送到上海。”（上海代理总领事小田切万寿之助致外务次官鸠山和夫，1898年11月10日，《松本记录·伊藤公爵清国巡回一件》6-4-4-21）看来，由于政治形势的明朗化，上海等地的官员对伊藤的态度也有变化。

(45) 林权助致大隈重信，第168号电报，1898年9月21日上午9时发，下午5时30分收到。（《松本记录·伊藤公爵清国巡回一件》6-4-4-21）

(46) 林权助致大隈重信，第169号电报，1898年9月22日上午9时发，下午4点20

分收到。该件于22日上奏天皇，同时通知参谋总长、陆军大臣、军令部长，由次官亲带抄本交海军大臣。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第659页）

(47) 林权助致大隈重信，第170号电报，1898年9月22日下午4时50分发，23日上午10时15分收到。该件于24日上奏天皇，同时通知陆、海军大臣、参谋总长、军令部长（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第660页）

(48) 大隈重信致诸井六郎、郑永昌，1898年9月23日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变、光绪帝及西太后崩御、袁世凯免官，第1册）诸井代理领事收到此电后，于24日回信：“昨23日下午4时54分发来的关于此次北京政派轧轹之变动的贵电敬悉。关于上述之事，自下达罢免李鸿章、皇太后训政之上谕以来，本地上下人心惶惑，暗中各种风说不断传入耳中。但下官认为，仅听到某些区区谣传便特意报告也不得要领。贵电中的指示，下官已立即传达给高雄舰舰长。目前下官正极力探听消息，但由于邮局时限紧迫，先将中文报纸中与本事件有关的部分剪下来，以供参考。”（诸井六郎致外务次官小林寿太郎，机密第47号信，1898年9月24日，档案号同前）由此可见大隈的发报时间。又，在天津的大岛舰舰长海军中佐荒木亮一也发回两份电报。其第一份报告了所听到的政变，并称天津的局势显得不稳。（荒木亮一致海军大臣西乡从道，9月24日上午天津发，25日下午东京到，档案号同前。该件当日由西乡转给大隈，并附有西乡一字条）其第二份称皇帝安全，人心开始平稳，张荫桓免官被捕。（荒木亮一致西乡从道，9月25日下午7时20分天津发，26日上午10时16分东京到，档案号同前。该件亦由西乡转给大隈）

(49) 林权助致大隈重信，第171号电报，1898年9月23日上午8时40分发，下午8时15分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第659页）该件发表时删去“电汇电信费2000日元，我还恳求你再寄上1000日元作为津贴费或机动力费”一段，据原件补。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）又原件上有“机密”字样。

(50) 大隈致林权助，第124号电报。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(51) 大隈致林权助，第74号电报。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）由于当时林权助以驻俄公使临时代理驻华公使，故林虽在北京，但发给圣彼得堡的电报仍以林为名。

(52) 大隈致加藤，第111号电报。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(53) 9月24日，在芝罘的TAYUI发来一电：“东京外务省根据可靠的中国皇帝被监禁的消息，我推测出了什么事，因为英国舰队正离开威海卫前往大沽。”（芝罘1898年9月24日下午1时50分发，11时50分收到，该件注明“大臣阅了、次官鸠山、政务局中田”。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）驻英加藤公使对此回电：“关于贵电111号，英国政府除世间的公开传闻外，未从清国接到任何通报。又，对于此次事件，可以说未听说有丝毫外国干涉之迹象，英国舰队虽有赴天津之行动，但目下英国政府不欲作出举动，仅防备万一之事变也。”（加藤致大隈，第83号电报，9月26日上午11时30分伦敦发，28日下午1时15分收。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第662—663页）驻德井上公使对此回电称：“本使昨日会见德国代理外务大臣，关于德国政府对于此次清国事件态度，该官虽不明言，但根据其所言来推测，德国目前似乎避开任何纠纷，而单一注视事态的发展。”（井上致大隈，第42号电报，9月28日发，30日上午9时15分收到。同上书，第664页）

(54) 林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第687页。又，林权助在政变当日感到局势有变，很可能与当日下午梁启超到达日本公使馆有关，后将述及。

(55) 林权助致大隈重信，第172号电报，1898年9月25日上午10时55分发，下午4时15分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第661页）又，该电原件上注明“上奏总理大臣、陆海军大臣、参谋总长、军令部长。大臣阅了，次官鸠山，政务局中田，参事官宽知”。在25日晚上，林权助又向大隈发出一电：“庆亲王要求请假五日。他在此次变动中当有何为，相当扑朔迷离。亲王与张荫桓有着很好的关系，以至于他的离职或许是出于这种关系的考虑。张荫桓也深受皇帝的信任，而我猜测，恰是此层原委，张的倒台应归于妒忌与诡谋。至少，李鸿章对他的倒台起了一份作用。”（林权助致大隈重信，第174号电报，1898年9月25日下午5时55分发，11时40分收到。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）当时日本的电报全用英文，该件的日译本载《日本外交文书》，此据英文原件译出。该原件上注明“上奏总理大臣、陆海军大臣、参谋总长、军令部长。大臣阅了、次官鸠山、政务局中田、参事官宽知”。此一电报仍属林权助的政治形势判断，虽有误，也有一定参考价值。

(56) 林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第687页。

(57) 《上谕档》光绪二十四年八月十一日。

(58) 该电称：“昨晚英国公使派其秘书来找我，谈到张荫桓将会在今天处死，希望侯爵能运用其影响力阻止死刑。此时，李鸿章与总理衙门大臣正与我一起进行晚宴。当他们离开公使馆后，我于深夜去看李鸿章，进行了激烈的交谈。我说道，我知道张荫桓与他的关系不好，但若谣言为真，那是一种野蛮的行为；我还指出，李鸿章是惟一知道该怎么办的人。他最后说道，他会试一下，以阻止死刑。”（林权助致大隈重信，第175号电报，1898年9月26日下午7时发，下午10时50分收到。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）该件的日译本载《日本外交文书》，此据英文原件译出。原件上注明：“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长（9月27日送至）”，“大臣阅了、次官鸠山、公使铁、政务局仓知、参事官志贺”。

(59) 林权助致大隈重信，第176号电报，1898年9月28日上午11时50分发，下午6时15分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）该件的日译本载《日本外交文书》，此据英文原件译出。原件上注明：“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长（9月29日送至）”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局仓知”。

(60) 9月26日，清廷据刑部奏折下旨：“所有官犯徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第并康有为之弟康广仁，著派军机大臣会同刑部、都察院严行审讯。”27日，清廷又据黄桂鋆奏折下旨：“徐致靖等一案，著派御前大臣会同军机大臣、刑部、都察院审讯，限三日具奏。”（《上谕档》光绪二十四年八月十一日、十二日）清朝原计划是按照其法制进行审判的。

(61) 张之洞听到消息后，于9月26日致电正在北京的湖北按察使瞿廷韶，让其请军机大臣王文韶、裕禄出面援救杨锐。（《张文襄公全集》，第3册，第759页）奕劻以御前大臣参加审判，因其名分排位第一，他于9月28日上午派人找来陈夔龙、铁良，布置机宜，援救杨锐、刘光第。（《戊戌变法》，第1册，第481页）

(62) 《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月十三日。《戊戌变法档案史料》，第469页。又该谕旨属“字寄”，即由军机信寄给刑部与步军統領衙門，而不是由內閣公开发布的諭旨。

(63) 《戊戌变法档案史料》，第466—467页。

(64) 对于清朝不经审判即处六君子死刑与英、日援救张荫桓的关系，黄彰健先生在其《戊戌变法史研究》（台北中研院史语所，1970年）、林克光先生在其《戊戌政变史事考实》（《近代史研究》1987年第1期）均有详述，可资参考。

(65) 《上谕档》光绪二十四年八月十四日。

(66) 大隈重信致林权助，第125号电报，1898年9月27日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第663页）又，据林权助的报告，该电于27日下午3时30分发，28日上午10时35分收到。

(67) 林权助致大隈重信，第177号电报，1898年9月29日上午8时20分发，下午4时45分收到。该电报告：“王文韶告诉我，荣禄已命为军机大臣，前福州将军裕禄取代他而派为直隶总督。”该电原件上注明：“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长（9月30日送至）”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局铁、仓知”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(68) 大隈重信致林权助，第128号电报，1898年10月1日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）又，林权助于10月4日电告六君子的姓名，并告张荫桓被处以流刑。该电还称：“关于各国对于此次政变的态度，除了英国公使与下官试图救张荫桓一命之事外，其它还不清楚。在清国政府内部，此事似已恢复平静，然亦难保证无意外事件发生，故应密切注意，以备万一，方为得策。时时注意无智之政府、不满之人民、妒心深刻之列国，当是我们的出发点。”（林权助致大隈，第183号电报，1898年10月4日上午7时50分发，9时收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第672—673页）

(69) 林权助致大隈重信，第180号电报，1898年10月2日下午1时发，7时15分收。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第669—670页）

(70) 林权助致大隈重信，机密第96号信，1898年9月24日发，10月6日收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(71) 郑永昌致外务次官鸠山和夫，机密第15号信，1898年9月30日，10月19日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第664—666页，本件有王先明先生译文，见《戊戌变法文献资料系日》第1097—1098页，蔡乐苏先生也引用过，见《戊戌变法史述论稿》。此处为重译。）又，该书删去了郑永昌致海关道的照会，特从档案中补上：“敬启者。本领事官前日欲往新河一带临晨打鸟，同三井行主人吴姓、学生高姓、林姓，在法租界乘坐跨子船，循海河而下，是夜两点半钟，时往至军粮城一带，忽有北洋大臣派来快马轮船追赶至前，即将绳索拦住，且欲牵回，声称船内有中国要犯。本领事官当即告以，船中只有四日本人，可以进舱查验。用有武弁二人登船查验，即指林姓为中国要犯康有为，日本领事不应护庇匪人，口出不逊多言。本领事当令其解缆分行，到塘沽明白细认。该弁等仍执不允，争论两点钟之久，方肯解放。该二弁并十余水手执持洋枪，皆在跨船，同到塘沽，快马轮船即鼓轮先行。及本领事遥

呼日本兵船士官来船相告，该弁兵等一见兵船小艇下驶，即呼三板欲去，而本领事官仍挽留其俟兵船士官互认明白，不意该弁等拂袖而去，似乎有伤体面。本领事官未便置而不言，即请贵道（天津道）将此情转禀北洋大臣查明，应飭该快马轮船帮带陆孝旺、武弁刘某等二员，将误查各节来馆认错，以警将来，即作罢论，否则只得申报敝国公使，行文总署办理也。即希见复为祈。此颂升祺。名另具八月十二日（旁用钢笔注：我九月二十七日）。”（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(72) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(73) 9月22日，军机处电寄荣禄旨：“工部候补主事康有为，现经降旨革职拿办。兹据步军统领衙门奏称，该革员业已出京，难免不由天津航海脱逃。著荣禄于火车站及塘沽一带，严密相拿。并着李希杰、蔡钧、明保于轮船到时立即搜捕，毋任避匿租界为要。”（《随手档》、《电寄档》光绪二十四年八月初七日）

(74) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(75) 25日两江总督刘坤一电总理衙门：“佳电敬悉。遵旨飭沪道严密查拿梁启超。一俟报获，即行派员押解来京。请代奏。坤一。卦。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）“佳”为阴历九日，即9月24日。

(76) 25日上海道蔡钧两电总理衙门：“奉电旨悉。昨奉旨后，即飭县、委设法侦探密拿，一律许赏，尚无确耗。惟康党遍地，消息灵通，或因得拿办之信。或先经逃逸。且英忌我联俄，即力保康犯，梁亦难保不藉英护符。然事系奉旨，无论如何仍当竭尽心力，上紧缉拿，仰慰圣怀。谨闻。钧。蒸。”“蒸电报查拿梁启超无确耗，谅邀鉴察。顷又接上海县黄令禀，遵带捕役到梁启超眷寓及所设之译书局内搜捕，仅获到司事张其时等。据供，梁启超自会试入都后，并未到过局内；伊父梁宝应、伊弟梁启芬已于初七日乘永生轮船赴粤等语。是梁犯行已得信无疑。除仍密缉外，应请电粤密拿。钧。蒸西。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(77) 26日上海道蔡钧电总理衙门：“今早粤藩岑春煊到沪，面述伊初四出都，梁犯约同行而未果。该犯似尚在京等语。今日中外日报登有梁犯已在京拿获专电，不知确否。特闻。钧。”27日刘坤一两电总理衙门：“奉旨飭拿梁启超。据沪道蒸电禀复，想邀钧鉴。叠经坤屡次急电飭令，迅速严拿。又据该道复电称，奉旨后即密询与梁启超有隙之汪康年、曾广铨，均云梁实未回沪。复往上海县黄承煦巡捕到梁眷寓及所设之译书局内搜捕，仅获到司事张其时等。据供，梁自会试入都后，并未到过局内。伊父梁宝应、伊弟梁启芬已于初七日乘永生轮船赴粤。是梁先得信无疑。又英领事向重庆轮船起发康犯行李，送入英署。其有意保护显而易见。英兵轮今早已开往香港，请电粤一体飭拿各等语。除飭仍行严缉，并将张其时等隔别严讯，追求梁启超实在下落；一面电粤督，如果康梁私回原籍，即行一体拿缉。谨电闻。坤。真。”“沪道真电想邀钧鉴。梁启超是否在京拿获，此间未得确信。康为英兵轮截去，换船赴港。业经坤电请粤督如果该犯私回原籍，一体飭拿解京。惟管见康即为英人保护，必已径赴外洋，风声日紧，绝无回籍之理。香港权不我操，据电照会，又恐转生枝节。伏乞钧署裁酌示遵。坤。队。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(78) 30日总理衙门收袁世凯电：“密查本月初七日奉电旨飭拿康有为犯……初十日夜，据探报，康犯潜乘民船，有日本领事保护赴塘沽。复据荣禄派弁乘小轮追蹊。该日员不肯交人，正在商办间，又据报称其人已上日本兵船。适荣禄交卸起程，

经世凯密派道员黄建策、总兵史濠源、教习洋员魏德朋德先后亲往日船，托词追问，多方商索，该船主坚不承认。按照西例，未便搜查，致滋衅端。再三侦访，有谓并非康犯，疑系梁启超，已剃发改装，无从辨认。查该犯踪迹诡秘，又有洋人保护，碍难下手，可否由总署藉词债务，照会英、日两使饬交，并密谕粤督派人赴香港，设法严缉。粤人嗜利，如悬重赏，或可就获。谨将遵旨密拿康有为情形详细上陈，请代奏。袁世凯叩。寒。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(79)《随手档》、《电寄档》光绪二十四年八月十六日。

(80) 林权助致大隈重信，第181号电报，1898年10月2日下午4时发，10时20分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第669页）又，此时清朝正在查找王照。10月2日，吏部上奏称王照是否在京无从查复，清廷即命都察院：“候补四品京堂王昭寓所何处，现在是否在京？著都察院督令五城坊官确切查明，迅即具奏。”10月4日，都察院上奏称王照查无下落。清廷明发上谕：“都察院奏遵查四品京堂王照并无下落一折。该员畏罪避匿，实难姑容。候补四品京堂王照著即行革职，交步军统领、顺天府、五城一体严拿务获，并著顺天府尹督饬宁河县知县将该革员原籍家产一律查抄，毋任隐匿。”（《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月十七日、十九日）

(81) 大隈重信致林权助，第129号电报，1898年10月3日，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第670页。相关的内容又见林权助致大隈，第182号电报，1898年10月3日（同上书，第670—671页）；大隈致林权助，第130号电报，1898年10月4日（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）。

(82) 林权助致大隈，第188号电报，1898年10月6日上午11时44分发，下午4时50分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(83) TAYUI致外务省：“大岛舰今天下午离开前往吴，搭乘梁（启超）和王（照），通知海军省。”1898年10月12日下午4时36分发，13日上午10时50分到。该件上注明“秘”，并注“大臣阅了、次官鸠山和夫、秘书课三桥”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(84) 22日，总理衙门收荣禄电：“电旨敬悉。昨日酉正闻有查拿康有为之旨，当即密派得力弁兵先在紫竹林行栈等处暗为查察。复于戌刻经崇礼派弁速拿，又加派弁兵连夜驰往塘沽、大沽逐处搜捕。并电饬蔡钧、李希杰妥为设法挨船严搜，并知南洋一体查拿矣。兹据派赴塘沽差弁回文，奎等电称，探得康有为系于初六日晚乘重庆轮船转烟赴沪等情，当即电派该弁乘飞鹰鱼艇追驶烟台。复再急电李希杰、蔡钧迎头搜捕，悬赏务获。谨先行代奏。荣禄肃。阳申。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(85) 23日，总理衙门收南洋大臣刘坤一电：“阳电敬悉。遵饬各该员在沪。齐。”同日，步军统领衙门收刘坤一电：“阳电敬悉。奉旨严拿康有为。今午准北洋电知该犯于初五过津，即日趁（乘）轮赴沪等因。业用急电饬令沪道严密逐船搜查务获。一俟获到，即行派员解送贵署。坤。阳西。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(86) 23日，总理衙门收蔡钧三电：“昨酉钦奉电旨，密拿已革工部候补主事康有为，遵经密饬县、委并密商盛京卿、税司、领事，分别选派捕探、杆役，在吴淞及上海严密布置。北来轮船一到，立即搜查，务获为止。职道密许重赏，南洋大臣又另许三千元。该犯如南来，无论如何断不任漏网。惟职道未奉电旨之前一夕，上海则已纷

传，不知从何漏息。刻奉北洋大臣电，该犯于初七日由烟台换搭重庆轮船来沪，诚恐该犯已得消息，诡称回南，潜由烟搭船赴营。转赴东洋。除请北洋大臣转饬东海、山海两关一律严拿外，余容续禀。钧禀。霁。”“昨购康犯照相多张，分交所派员役，在淞等候竟夜。顺和今日到，遍搜未获，详询亦未见有此人。现又商税司派洋员乘轮在淞口守候，并以堂兄认识康貌，同往指拿。凡北来轮船逐一拿捕。至宪电初七重庆之说，职道复探亦无。惟据税司云，重庆先赴营口，再转沪，难保不在彼免脱。倘营口稽查严密，天夺其魄，近而走南来，照此严密布置，似无不获之理。仍请转饬营口，一体加意查缉为叩。钧。庚。”“今日黄浦、顺和、开平、新济四轮船进口，均已搜查一遍。询据新济司事云，初六日康犯本搭彼船，已下行李，旋见粤人之聚语，复将行李上岸。谓明日改搭重庆。并探悉孙文与康订定，在东洋交银二十万元，已交过陆万，在京运用。果尔，恐康犯已在烟闻信远扬。俟重庆到后再详查细搜另报。钧禀。齐。”（《总理衙门清档收发电》，01-38）

(87) 24日，上海道蔡钧电总理衙门：“重庆尚未到。惟英领昨允由伊派巡捕两人到船查缉，不许中国派员役搜捕。深以为疑。当属（嘱）与英领亲信之人密探口气。据云，康有为果为英人拿，必任保护，决不送办等语。职道已密派亲信员役，俟重庆到后，上船查拿。先行禀闻，请示遵行。钧。青。”25日，上海道蔡钧两电总理衙门：“蒸电敬悉。重庆昨午两点钟到吴淞，差员会同税司上船遍搜康犯不见。密访在船人等称，午前距吴淞口外尚有数十里，有英兵轮放小轮一艘傍船，接去二人，不知姓名。似此情节，与昨探英领事不交犯之意参观，实属可疑。如果是康犯，海中为英人邀截，确系力所难施。已照会英领请查，并派人访拿。俟照复，再飞禀。昨日申电陈南、北洋大臣，现尚未接英领照复。合禀闻。钧。蒸。”“英领事昨日坚不允签字，今日又向重庆轮起发康犯行李，送入英署。其有意保护，显而易见。英兵轮今早已开赴香港，应请宪台电粤一体饬拿。此间照会英领事，‘请查麻烟筒小轮接去华客，究系何人，有无康犯在内’。措辞活动，谅难借口。钧。蒸。”同日，得到消息的刘坤一再电总理衙门：“沪道青电想邀钧鉴。顷又是据该道称，重庆昨午两点钟到吴淞，当即上船遍搜康犯不见。密访在船人等，称午前距吴淞口外数十里，有英兵轮放小轮一艘傍船，接去二人，不知姓名。似此情节，与昨探英领事不交犯之意参观，实属可疑。如果康犯海中为英人邀截，确系难料。现已照会英领事请查，一面仍派人访拿。英领既有决不送办等语，证以重庆在船人等所论，大属可疑。惟事无确据，未可因康犯未获，转起邻衅。除饬该道暗中查访，毋须孟浪，一面仍于北来船只严缉。谨电闻。坤。卦二。”（《总理衙门清档收发电》，01-38）

(88) 诸井六郎致大隈重信，1898年9月25日上午10时41分发，下午1时收到。该件上注明：上奏，总理大臣、陆海军大臣、参谋总长、军令部长。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(89) 诸井六郎致外务次官鸠山和夫，机密第48号信，1898年9月25日，10月6日收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册。该报告还称：“自本地道台衙门至各个官厅，一律搜捕康党。被视为康党之人各处相率匿迹。如康有为门下组织的大同书局，近来无一人工作，该局办理事务之狄某已不知去向。迄今未逃者即已就缚。官方的活动仍极为频繁。”

(90) 26日，上海道蔡钧电总理衙门：“康犯为英兵轮截去后，密探得英正副领同翻译昨亲出吴淞口外登兵轮与康去。此间员弁追往，英兵官不许上船。闻已改登英公

司船赴港。康犯行李为英领取去，并探英使电沪，嘱保护其人云。前去照会，至今未复。应否请电粤，在港密缉。钧。真。”（《总理衙门清档收发电》，01-38）

(91) 诸井六郎致鸠山和夫，第49号机密信，1898年9月27日发，10月6日收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）该报告还称：“近来被北京政府逮捕的改革派中，也有一些为该国前途考虑而可惜的人物。本地原《时务报》馆馆主汪康年，正欲在各国的斡旋下尽可能地免罪。从他的话中可以看出，他暗中极希望日本政府在此方面尽力。”

(92) 诸井六郎致大隈重信电，1898年9月28日下午2时8分发，4时30分收到。该件上注明：上奏，总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(93) 上野季三郎致大隈重信，1898年9月30日下午5时56分发，8时45分收到，该件上注明：上奏各大臣、参谋总长、军令部长。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(94) 上野季三郎致大隈重信电，1898年10月1日下午4时55分发，7时30分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第666页）

(95) 上野季三郎致大隈重信，第18号机密信，1898年10月1日发，10日收到。上注明：内阁通知，参谋本部、军令部通知；大臣、次官、公使、参事官等阅后的印章。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）该报告还称：“据闻，住在广东的康氏家族，先前已逃至澳门。现来到本地的有康氏之母及异母弟两人。又，康氏之门生约二十人在康有为到达前的三四日已来到本地避难。”

(96) 大隈重信致上野季三郎电，1898年10月4日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(97) 上野季三郎致大隈重信，第19号机密信，1898年10月10日发，20日收到。上注明：“内阁通知”及大臣、次官、公使、参事官等阅后的印章。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(98) 上野季三郎致大隈重信电，1898年10月8日下午12时58分发，3时10分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(99) 大隈重信致上野季三郎电，1898年10月9日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第678页）

(100) 上野季三郎致大隈重信，第19号机密信，1898年10月10日发，20日收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）该报告还称：“该氏素来清贫，且由于此次事变，自然亲朋故旧之财产多被抄没。且更无其他资助。因此，可以想像康有为可能于出发前请求旅费等资助。无论发生何事，将用电报具报，是否可行，请妥议。”由此看来，康与上野可能谈到过旅费的问题。

(101) 上野季三郎致大隈重信，1898年10月20日下午12时47分发，3时35分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(102) 上野季三郎致大隈重信，第20号机密信，1898年10月20日发，31日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第692—693页）该报告还称：“康有为出发前

为其旅费及家人津贴等需经一些费用。由于他仅只身逃出，无自给能力，恳切地提出了1000元资助的要求。虽然暂时婉拒，但其情却也是惘然之至，不得已才有本月17日电报，将其大概情况说明并禀请资助。但至其出发之日，尚未收到回训。由于出发时间迫近，不能支付船票，只能从卑职手头现款中支出350美元，以充其船票及途中之费用。上述金额从机密费及其他费用中支出，恳请审议后拨还。此外，关于上述1000元资助一事，卑职婉拒了康氏的要求，同时也未让康氏得知卑职向阁下电报请示之事，特此为念。”

(103) 兵库县知事大森致大隈重信，1898年10月25日上午10时15分发，10时57分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第693页）该电后注：“上述七名中国人是：康有为、梁铁君、康同照、何易一、桑湖南、李唐、梁炜。以上据西山警视总监的报告。”

(104) 关于此次事件的详情，可参见：林权助致大隈重信，第180号电报，1898年10月2日下午1时发，7时15分收到。林权助致大隈重信，第98号机密信，1898年10月7日发，27日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第669—670页、第675—676页）

(105) 在京公使团团长、西班牙公使致总理衙门照会，1898年10月1日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第676页）按照惯例，公使团团长按向驻在国递交国书最早的公使担任，又称领衔公使。西班牙当时译称日斯巴尼亚，有时也简称大日国。其公使葛络干于1895年接任公使，为各国任职最早的驻清公使。

(106) 《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月十六日。

(107) 林权助致大隈重信，第180号电，1898年10月2日下午1时发，7时15分收到；林权助致大隈重信，第98号机密信，1898年10月7日发，27日收到；林权助致大隈重信，第102号机密信，第103号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第669—670页、第675—676页、第688页、第690—692页）

(108) 总理衙门致林权助，光绪二十四年八月十七日。（《总理衙门清档·地方交涉》，01-16/76-81-7）“驻京日本学生被人掷石案”，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(109) 林权助致总理衙门照会，光绪二十四年八月十八日（10月3日），“昨准函称，学生二人被人掷石打伤，同时英美两国之人被殴，业经知照步军统领衙门。现已拿获七人等语。据本署大臣所闻，此外尚有外国人并外国所选用之华人，亦被人殴打。则如二三使馆现拟令水兵到京，贵国政府如不严饬该管衙门实力弹压匪徒，我国政府亦不得不筹办法。希见复为盼。专此。顺颂时祉。”总理衙门于十九日（10月4日）再次复照安抚：“接准函称，学生二人被人掷石打伤，此外尚有外国人并外国所选用之华人，亦被人殴打。二三使馆现拟令水兵到京，贵国政府如不严饬该管衙门实力弹压匪徒，我国政府亦不得不筹办法。希见复等因有来。查此事业经奉旨交本衙门妥办，自应会商步军统领衙门，一、二日内即行妥筹切实办法，力任保护。嗣后不令再出事端，可请贵署大臣放心，毋庸自行筹办。至贵署大臣关照之意，足证两国邦交。本爵大臣等殊深铭感。专此布复。即颂时祉。”（《总理衙门清档·地方交涉》，01-16/76-81-7）

(110) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(111) 林权助的电报称：“英国水兵二十五人为护卫将来北京，而德、俄两国公使也请求派兵保护，据云：该派遣兵近日到达。法国公使也请求派军舰进行保护。此举完全是为了警戒事件的事态的发展。以上已在第180号电报中作了报告。盖该事件在最不幸的关头发生。外国人最怕的是清国士兵撒野。然而，下官还未见有派兵保护的必要，告诫总理衙门，要求其为维护安宁采取严厉的措施。关于下官第181号电报报言之事，望尽可能速派替换军舰来。”林权助致大隈重信，第182号电报，1898年10月3日下午3时30分发，11时40分收到。郑永昌的电报称：“由于清国暴徒在北京对外国人施加激烈的暴行，驻在清国的英国公使给其国司令长官拍了电报，要求迅速派遣水兵五十名来保护使馆。英国士兵昨日下午在大沽登陆，正携带两门野炮向北京前进。驻扎在旅顺口的俄国三十名骑兵本日已抵达天津，德国士兵不日亦将到达。因此切盼日本舰队于数日内亦返大沽。又，除大岛舰外，十分有必要再派一艘炮舰来。”郑永昌致大隈重信，1898年10月3日下午12时30分发，4日下午1时40分收到。当日郑永昌还给鸠山和夫外务次官写了同样内容的机密信：英国士兵五十名中有三十名前往北京保护使馆，另二十名大概充当天津的警护。还称，今后清国政府将成何状态则很难预料，而此时为警戒之目的，事先派遣日本舰队至天津，这对清国政府加以戒备，防止其实施有欠考虑的举措，是非常有利的。该信最后提到：“就目前在当地欲探听清国及各外国行动真相而言，经常费支付的费用不少，不能再充当此等费用，请支付机密侦探费五百元。又，此际不知将会发生何等意想不到的事，对此请电汇电信费一千元。”郑永昌致鸠山和夫，机密第16号信，1898年10月3日发，19日收到。对于郑的费用请求，最后批准了机密侦探费二百元和电信费五百元。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第670—672页）

(112) 《上谕档》光绪二十四年八月十九日。

(113) 总理衙门致公使团团长照会及信，光绪二十四年八月十九日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第677页）

(114) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(115) 林权助电称：“对于本官‘欲维持安宁，应实施迅速有效措施’的告诫，王、大臣表达了谢意。该王、大臣目前最尽力之事，仍在请求英、俄、德三国公使，勿令其士兵进入北京。”林权助致大隈重信，第186号电报，1898年10月4日下午6时发，5日上午10时收到。郑永昌电称：“今晨英国水兵欲乘火车前往北京，为直隶总督所制止。先是海关道已给各国领事发过通牒，直隶总督已向铁道官员下达训令，大意是今后若无总理衙门及直隶总督的许可，严禁运送一切外国军队与兵器。因此，英国水兵尚逗留在天津，等待着北京的指令。俄国骑兵三十人及水兵三十人携野战炮数门，本日下午已抵天津。德国水兵六十人已于本日抵达大沽，可能明日抵天津。”郑永昌致大隈重信，1898年10月4日下午9时25分发，6日下午1时收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第673—674页）

(116) 在京公使团团长、西班牙公使致总理衙门照会，1898年10月5日，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第677—678页。其中“来文所编之势”当属“来照所言之情”之意；又“阅悉昨日红甬后绝定”当为“阅读了昨天来照后最后决定”之意。

(117) 林权助致大隈重信，第187号电报，1898年10月5日下午5时发，6日上午1

时50分到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第674—675页）又，该日各国公使会议的情况，也可参见该电报及林权助致大隈重信第98号机密信（1898年10月7日发）、第103号机密信（1898年10月19日发）。（同上书，第676页，第690—691页）

（118）林权助致大隈重信，第188号电报，1898年10月6日上午11时44分发，下午4时50分收到：“我已请求大岛号舰长，如有可能，推迟离开，以待须磨舰抵达。我187号电报已说明理由。”（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

（119）《总理衙门清档·收发电》，01-38。

（120）袁世凯事后还专门上了一折“夷情叵测亟筹防患”，以防追究责任。该折奉寄北洋大臣直隶总督裕禄、管理芦汉铁路顺天府尹胡燏棻上谕：“袁世凯奏夷情叵测亟筹防患一折。据称本月十七日夜有英兵五十余人携带炮位枪械由塘沽登岸搭乘火车径来天津，俄、德兵械陆续踵至塘沽，守口防营并不诘问阻止，复不及时禀知各处。该处车站司事人员亦竟售票，任令搭车开行，请旨飭查等语。现在各国均以保护使馆为名，纷纷派兵来华，似此漫无稽查后患何可胜言。著管理铁路顺天府尹胡燏棻将塘沽车站司事各员查取职名，交部照例议处，并严饬各处车站，凡有兵丁、军火如无阻载明文，一概不准装载。倘有疏虞，从重惩治办。裕禄现膺疆寄，责无旁贷，嗣后当遴派熟悉交涉洋务委员分往海疆各口，常川侦探，遇有洋兵登岸，随时会同防营统将按公法、条约诘问阻止，并飞报该管督抚及总理各国事务衙门王、大臣预筹防范。毋得稍涉疏懈致生他衅为要。”对此事进行处罚的只是塘沽车站等处的官员。（《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月二十八日）

（121）《总理衙门清档·收发电》，01-38。

（122）林权助致大隈重信，第190号电报，1898年10月7日上午8时50分发，下午2时30分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第675页）

（123）林权助在事后的报告有着详细的说明：“三国之此举，盖稍涉急躁。英、俄军队当时尚未在大沽口，亦属一麾之下全部做直进北京的准备。他们在途中也遇到清国阻其入京的困难。然英、德、俄三国断然派其军队入京，法、意两国亦唤其军舰前来，成为共同之举的形势。对于清国之暴民的举动，下官确认还没有到达派兵保卫公使馆那样危险的程度，但鉴于列强已决心派兵入京的情况下，只能顺其形势，且也很难阻止其目的的变化，即由保卫公使馆而变成政治性质的目的。清国政府不顾其当初数次发布过的‘除对处刑者外其它嫌疑犯概不追究’的上谕，继续对改革派进行逮捕、免官之惩罚，以如此之事态，则很难预料何时会发生何种事变。特别是此次为列国的一致行动，下官考虑，若另行其事的话，则像是暗中否认列国之所为而独讨清国政府欢心，颇有蒙受猜疑之虑。当初下官曾力劝清国政府力行严厉之措施，以慰各国使臣之心，私下希望，大概能阻止列国派兵入京。当各国派兵入京之势阻挡不住时，我们为了同列国一致行动，而告诉清国政府，此乃不得已之举。以上开列各项事情，下官已归纳起来以第190号、第191号电报禀明，其中有下官已决心禀请政府派兵入京的内容。与上述电禀几乎同时，本月八日第133号贵电报中有让下官等待10日到达大沽口的须磨舰的训示。下官立即将兵员上陆一事委托其舰长山田海军大佐。”（林权助致大隈重信，第103号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第690—691页）

(124) 林权助致大隈重信，第192号电报，1898年10月8日下午5时53分发，10时收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第678页）

(125) 《随手档》、《电寄档》光绪二十四年八月二十四日。

(126) 据日本驻德国公使井上胜之助的报告，德国代理外长在与他见面时谈到：“清国驻德公使依照本国的指示，顷日以来，屡次前往本国外交部，恳请事件后驻扎北京公使馆的敝国水兵撤退，我政府对此回答，在别国水兵撤退以前，唯独我国水兵撤退，对此十分遗憾，不能允诺。”“正如前面谈到的那样，我国政府虽然对清国公使表示了很难允诺撤退水兵的意见，但按我本人的看法，鉴于清国及有关友邦的利益，现在已经到了不得不切望各国共同尽快撤退在北京公使馆护卫兵的时候。此种事态不唯伤害了独立国清国之主权，而且，因为有该护卫兵，清国与友邦之间，或友邦相互之间很可能不知何时会惹出何种冲突，不可说并无酿成一般外交灾难之恐。”井上胜之助致大隈重信，机密第2号信，1898年10月26日发，12月5日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第695页）

(127) 10月10日，总理衙门收直隶总督裕禄电：“现据代理意大利领事马赤函称，该国兵船名马库蒲鲁装运水师兵三十名，随带行李，于本月二十七日早六点钟乘火车晋京，为保护使馆之用等语。除分饬照料外，请查照。裕禄。径未。”12日，总理衙门收裕禄电：“前奉有电敬悉。意国官弁五员，兵三十二名，小车炮一尊，枪弹一万粒，行李箱七件，于今日六点钟乘火车入京。已饬关道照料。日本兵尚未到，应即一体照料。何日入京，再电闻。裕禄。沁已。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(128) 13日，总理衙门收裕禄电：“日本现派副将一员、弁五员、兵二十八名均带洋枪，今日乘火车入京，已饬关道派员护送，妥为照料。请查照。裕禄。勘。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）同日，林权助致大隈重信电称：“分遣队已平安到达，清国政府给予了周到的待遇。”第202号电报，下午2时14分发，10时20分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第682页）

(129) 18日，总理衙门收裕禄电：“冬电敬悉。据海关道禀，查法国有兵进京，尚无准信。仍饬关道随时探询，如有确期，即届时妥为照料，并将人数及进京日期先行电闻。裕禄。江。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）19日，林权助给大隈重信的报告称：“例如法国，其从广州湾召来的军舰总算在今明两日内可能到达大沽，其兵员入京可能要等到周末。”（林权助致大隈重信，第103号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第691页）天津领事郑永昌的报告称，法国海军于10月24日入京。郑永昌致鸠山和夫，第22号机密信，1898年11月12日，24日收到。（同上书，第707—709页）

(130) 11月2日，总理衙门收裕禄电：“顷据英领事函称，奥国兵三十名，武弁一员于明日九点半钟由塘沽搭火车赴京，已饬关道妥为照料，应请查照。裕禄。效申。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(131) 11月4日，总理衙门收北洋大臣裕禄电：“顷据铁路局报称美国有兵十八名，武弁二员，于二十二日搭早车赴京，已饬关道妥为照料。应请查照。裕禄。个申。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

(132) 11月5日，总理衙门收裕禄电：“今日据铁路公司报称，有俄兵三十余名欲乘午车进京，当因并未奉有准载明文，未令车站运送。即饬关道向俄领事查问。兹接

俄领事函称，系该国驻京公使及水师提督带作乐人二十三名，进京赴使署宴客，并无军械，即欲开车等语。查此次既系俄使及水师提督带作乐人，进京尚与兵丁有别，该公使等均在车站立等开车，催促再四，势不及电候钧署回示，只得允其搭坐今日晚车开行。已由关道妥为照料。应请查照。裕禄。祆。”6日，总理衙门又收裕禄电：“午间曾寄钧署一电，顷奉养电，想前电尚未到。此次俄国作乐兵系巴使同其国水师提督带同乘车。巴使其水师提督在车站等候，必欲今日进京，催促开车甚急，势难商阻。已搭晚车开行矣。余详前电。禄。祆。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）6日，军机处交总理各国事务衙门、步军统领衙门、顺天府府尹谕旨：“昨据裕禄电称，俄国作乐兵三十余人由天津铁路晚车赴京，总署正在电询，该兵已乘火车于亥刻抵京。当经步军统领衙门据马家铺铁路局照会开城放入。办理殊属颠预。京城门禁最关紧要，各国官商进京，最晚亦须赶坐午车，未便于夜半时分率行照会开城。著总理衙门照会各国使臣知照，此次裕禄未候总署电准在津辄即放行，胡燏棻亦即知会留城，均有不合。裕禄、胡燏棻均着传旨申饬。”（《上谕档》光绪二十四年九月二十四日）

（133）11月8日，总理衙门收裕禄电：“顷据铁路局吴、黄两道由德律风禀称，接德领事来函，有德国换班兵二十七日由塘沽坐火车来津，二十八日乘早车进京。其驻京之德兵于二十九日换班回津等语。此项换班德兵，德使是否照会钧署，应否准其兵进京换班，乞速电示遵办。裕禄。宥。”9日，总理衙门收裕禄电：“顷据驻津德领事函称，德国前派晋京武官一员，兵丁三十名，现饬调回兵船，照数另派弁兵晋京，二十七日即到大沽，二十八日早间乘火车赴京。所有前派之弁兵等，即于二十九日早间出京，乘火车到大沽，饬回兵船。请转饬铁路总局届时幸勿拦阻等语。查此事昨据铁路局禀报，已电钧署核示。仍乞速电示遵办。裕禄。沁。”10日，总理衙门收北洋大臣裕禄电：“德国换班兵三十三名，官二员，昨奉钧署沁电准其放行。该兵官等今早由塘沽到津，即日入都。已饬关道妥为照料。请查照。裕禄。勘。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）

（134）郑永昌报告称，在11月，北京的各国士兵人数是：英国海军23名，俄国陆军士官4名、士兵66名，德国陆军31名，意大利海军士官5名、水兵37名，法国海军士官1名、水兵30名，奥地利海军士官2名、下士3名、水兵18名，俄国陆军士官3名、乐队33名。郑永昌致鸠山和夫，第22号机密信，1898年11月12日，24日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第708—709页）

（135）《上谕档》光绪二十四年八月二十六日。

（136）《上谕档》光绪二十四年八月二十八日、九月十二日。

（137）林权助致大隈重信，第203号电报，1898年10月13日下午5时10分发，14日上午11时40分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第683—684页）林权助在其报告中曾称：“而对清国政府，向其说明设立警察的必要。”（林权助致大隈重信，第103号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第691页）而大隈在给驻外各公使的通报中称：“本月七日，俄国哥萨克兵30人、水兵30人，英国海军陆战队28人，德国水兵30人抵达北京。因此，日本帝国政府也认为有必要派遣相应兵士来护卫公使馆。在取得海军大臣同意后，令停泊在大沽的帝国军舰须磨号上的士官与水兵共32人驻扎该地。本大臣曾电训林公使，著其在该地恢复平静姿态之后，立即率先劝告各国公使撤去其兵士，并向清国政府说明理由，尽可能地各国从北京撤兵一事尽力。”（大隈重信致日本驻外各使，1898年10月13

日，同上书，第683页）

(138) 张之洞致其亲信幕僚钱恂电称：“闻黄有留京入枢译之称，故托病辞使。如黄不去，或云拟熊希龄，确否？”（《张文襄公全集》，第3册，第757页）黄到上海后，一再以病请假，居沪不北上。

(139) 《上谕档》光绪二十四年八月二十一日。

(140) 《上谕档》光绪二十四年八月二十四日。

(141) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。黄遵宪虽已免去驻日公使一职，但按清朝的政治制度，公使是差而不是官，黄遵宪的“以三品京堂候补”的底缺尚未褫夺，故刘坤一有此言。又，清廷下令“看管”黄遵宪旨，不见于军机处任何档册。当时捕拿维新人士，许多是慈禧太后密谕，军机处也不知情。

(142) 诸井六郎致林权助，1898年10月9日下午6时45分上海发，10日上午9时收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）据诸井事后的报告：“根据北京政府的密令，黄遵宪自10月9日以来一直被拘禁在当地道台衙门内。对于此事，当地一般予以否认，但各国领事均不相信。”（诸井六郎致外务次官鸠山和夫，机密第52号信，1898年10月13日，20日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第684页）上海兵备道，即上海道，其正式官名为苏松太道，加兵备衔，又因其管理海关事务，又称海关道，下同。

(143) 诸井六郎致大隈重信：“10月9日，上海兵备道奉旨将前任驻日公使黄遵宪监禁在其居室内，而文廷式已被捕。我从可靠的消息来源中得知，此间表白过温和的改良主张和亲日倾向的主要人士，诸如汪康年等，也将被捕。”1898年10月10日下午3时19分上海发，下午6时10分收到。该件注明：“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长（10月11日送至）”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局、参事”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(144) 林权助致诸井六郎，1898年10月10日上午11时20分发。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(145) 林权助致大隈重信，第195号电报，1898年10月10日下午2时30分发。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(146) 林权助致大隈，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第688页）

(147) 林权助致大隈重信，第101号机密信，1898年10月15日；林权助致总理衙门照会，1898年10月10日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(148) 林权助致大隈重信电，第196号电报，1898年10月10日下午6时发，11日上午9时40分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第679页）

(149) 大隈致林权助，第135号电报，1898年10月10日下午2时25分发，11日上午9时收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）林权助为此复电：“贵电第135号湖南巡抚被革职一事属实，其理由据说是庇护康有为及其一党，其他数名官员亦受同等处分。黄遵宪之辞任（或罢免）并非为疾病，可能还是同一理由。政府一反当初公开宣称的持温和主义的态度，转过激政策，反对改革即满洲派的势力逐渐嚣张。即已

施行的诸项改革几乎全部取消。清国政府发布敕令，禁止报纸发行，以‘惑世诬民’之罪名逮捕新闻记者，对之进行严厉的处罚。下官昨日至总理衙门。对清国政府所采取的过激措施，用严厉的语言陈述了反对意见，当时只有下级官员在场。明天庆亲王可能会见下官，彼时下官准备就此事对其提出警告。然而，庆亲王及其总署大臣势力极小，目前似乎西太后及总理衙门以外数名满洲大臣掌握着此次的运动。”林权助致大隈重信，第197号电报，10月11日下午4时50分发，12日上午1时45分收到。原件上注明：“秘”，“上奏、各大臣、参谋总长、军令部长（10月12日发送齐）”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局、参事官”。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第680页）

(150) 大隈重信致林权助，第136号电报，1898年10月11日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第679页）

(151) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。总理衙门致刘坤一的电报，我在档案中尚未查到。刘坤一于12日又发来一电：“宥电因黄遵宪已奉旨看管，外人欲出而干预，据情代奏，仰祈圣览。顷蔡钧电称昨夜两点半钟，洋务局忽来洋人数十名撞栅栏门不开，即有七人从西越进，手执军械，声称要劫夺黄遵宪父子二人。已起西兵团练接应。钧督同县、委在局看管，闻警即出，拦阻，并飭丁役分投抵御，一面赶召律法官担文来局作证，仍令婉言开导。辩论片时始去。据担文云，团兵再来恐不能御。现在沿路加派西捕，显系蓄意劫夺。如果将黄从轻发落，务请谕旨早降，以释群疑。即应治罪亦须阳示宽大，俟至原籍办理。在沪举支，恐于国体有碍。缘西人咸疑中国禁遏新政，即告以事不相涉，决不能信等语。钧恐吓再生枝节，既难力抵御，又难听其攫拿，伏候电示前来。查黄遵宪尚在待勘，经该道驻局看管，防范甚严，外人突谋攫夺，情迹昭著。况康犯确系英舰接去，梁犯闻由倭人挟逃，担文所言甚属可虑，不敢壅于上闻。应请旨迅赐定夺，以杜外侮而释群疑。请代奏。坤一。宥申。”（出处同上）在这封电报中，刘坤一不仅提到了外国干涉已成实际行动，而且明确提出了“从轻发落”、“治罪亦须阳示宽大”的处理原则。刘坤一的电报虽在清廷的上谕之后，也反映出当时官场上的一般看法和做法。

(152) 据上海领事诸井的报告：“据探听到的消息，如英国领事为释放黄遵宪试着进行了一些活动。”诸井六郎致外务次官鸠山和夫，机密第52号信，1898年10月13日，20日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第684页）

(153) 《上谕档》光绪二十四年八月二十六日。

(154) 总理衙门致林权助照会，光绪二十四年八月二十七日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(155) 林权助致大隈重信，第203号电报，1898年10月13日下午5时10分发，14日上午11时40分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第683—684页）林权助在事后的报告又称：“本月十二日，庆亲王来访之际，下官将前言（即劝清朝对改革派与改革措施实行温和主义的政策）反复对其论说，向其传达了日本政府的忠告，并请其转告给西太后及各位军机。庆亲王对忠告表示了深深的谢意。庆亲王的来访，或为清国政府前些日子疏慢处理北京暴动一事谢罪而来。下官曾在总理衙门谈及此事，私下里忠告庆亲王，有必要亲访外国使节，向他们表示清国政府之歉意，以慰各使臣。”（林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第688页）

(156) 林权助致诸井六郎，1898年10月12日上午7时发；林权助致大隈重信，第200号电报，1898年10月12日上午8时40分发，下午1时50分收到，该件注明：“秘”，“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长（10月12日送至）”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(157) 林权助致大隈重信，第101号机密信，1898年10月15日；诸井六郎致林权助，1898年10月12日下午9时10分发，13日下午5时收到；诸井六郎致大隈重信，1898年10月13日上午11时55分发，下午3时15分收到：“10月12日根据总理衙门的命令，黄遵宪已获释放。”原件注明：“秘”，“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长（10月14日送至）”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(158) 《总理衙门清档收发电》，01-38。总理衙门的“勤电”尚未查到。

(159) 大隈重信致驻俄公使林权助，第78号，1898年10月14日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）按林权助虽以驻俄公使代理驻清公使，但发给彼得堡的电报仍冠其名。又，在此前一天，大隈重信又有书信形式的给各国的通报，内容更为详细。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第682—683页）

(160) 《上谕档》光绪二十四年八月初十日。

(161) 如康有为致矢野文雄电称“上废，国危”。（上野季三郎致大隈重信，1898年10月1日下午4时55分发，7时30分收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第666页）林权助报告称：“此次逃到帝国军舰大岛号上的康有为之徒梁启超，于上月末致书伊藤侯爵与下官说，皇帝之安泰根本不能确保，希望以日本之力救其出险。由此可以推知一般改革派关心皇帝安危之心情。”（林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。同上书，第688页）

(162) 大隈重信致林权助，第131号电报，1898年10月5日。（《日本外交文书》，第33卷，第1册，第674页）又据林权助的报告，该电报是该日上午11时45分发，6日上午11时收到。

(163) 林权助致大隈重信，第190号电报，1898年10月7日上午8时50分发，下午2时30分收到；林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第675页，第688页）

(164) 窦纳乐致英国外交大臣电，1898年10月15日。（《戊戌变法》，第3册，第538页）

(165) 窦纳乐致沙侯，1898年10月18日。（《戊戌变法》，第3册，第548页）

(166) 林权助对此解释道：“下官认为上述召外国医生入宫之事，乃是因为先前的上谕发表皇帝的病状并在国内广召名医，法国公使曾致信总理衙门推荐其医官，英国公使且也援引欧美之例，希望总理衙门将皇帝的病情公示于众。由此而迫使总理衙门最后下了决心。德国公使对下官称，此事盖西太后感到有必要安抚外国人之心才出此策。”（林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第689页）

(167) 林权助电称：“我曾徒劳地试图说服意大利新任驻中国公使请求觐见，因为每隔一天就会流传有关中国皇帝安全的谣言。但在今天上午，法国公使馆的医生被召

进宫内。他看见了皇帝，并发现其身体颇健，只是看上去有点虚弱。德国公使在此次联系中说道，慈禧太后现已明白，显示皇帝一切安好是必要的。德国公使补充道，我前几天给庆郡王的严厉警告起到了作用。事实上，最近几天的诏书正在消除疑虑。”（林权助致大隈重信，第206号电报，1898年10月18日下午5时发，19日上午10时10分收到。该电注明：“秘”，“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局”。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

（168）也就在这一天，慈禧太后下令将10月17日内务府上报的光绪帝的病况“交各衙门官阅看”。在这一份由外省推荐医生和太医院医生六人署名的脉案中，提到了光绪帝“神倦”、“气怯”、“不能久坐久立”以及严重的遗精病，而得出的结论是“总由心肾不交，肝气郁结，阴不潜阳，虚热上蒸于肺，中气不足，升降失宜。至于梦闻金声遗精，此心不藏神、肾不藏精、肺不藏魄所致”，而这样的结论意味着宣布光绪帝不能担当乾纲独断的皇帝的责任。该医案后为日本驻华公使馆获知，10月28日，矢野文雄向大隈重信呈送了该医案的抄本，并称慈禧太后将医案“已向大臣宣示”。（矢野文雄致大隈重信，本公第116号信，11月10日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第706页）

（169）先是在10月4日，军机处电寄代理驻日公使李盛铎旨：“日本与中国唇齿之邦，交谊日密。兹特制就头等第一宝星，寄赠大日本国大皇帝，以表敦睦邦交之意。代理出使大臣李盛铎俟宝星寄到，亲诣日廷，详述朕意，恭贺呈递，届时电奏。”“宝星”即是勋章。（《电寄档》光绪二十四年八月十九日，又据《随手档》是前一日“缮稿递上”，第二天“发下”，由军机处交总署发）此时正值各国军队入京之前夕，慈禧太后此举的用意，可能是为了缓和两国之间的关系。大隈重信以天皇名义回授日本勋章，一方面是外交上的对等之举，另一方面可以使矢野文雄有理由要求觐见光绪帝。按照当时的外交惯例，光绪帝应召见奉有国书、国电及外国元首特别礼物的外交使节。矢野文雄本为回任，没有国书，若无天皇授勋一事，清朝可以拒绝日本方面要求觐见的请求。

（170）10月18日，总理衙门收驻日公使李盛铎电：“勘电遵办。矢野本月朔由长崎乘元海轮赴津回任。盛铎。冬。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38）电文中提到的“勘电”，即阴历八月二十八日总理衙门所发之电，很可能是请李盛铎在东京设法阻止日本派兵进京之事。这一天日本军队由天津进入北京。

（171）林权助致大隈重信，第208号电报，1898年10月21日下午1时25分发，5时20分收到；大隈重信致林权助，第141号电报，1898年10月21日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

（172）林权助致大隈重信，第209号电报，1898年10月22日上午11时50分发，下午11时收到，该件注有“密”字，并注明“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长，10月23日送至”；“大臣阅了、次官鸠山、政务局”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

（173）大隈重信致林权助的140号电报原件我们尚未看到，但在矢野文雄致大隈重信第210号电报的英文原件上，有一日文注明“140号电报矢野公使谒见皇帝陛下拜呈勋章”，由此可见该电内容。大隈重信第139号电报发于10月18日，第141号电报发于21日，第140号电报当在18日至21日之间发出。此时矢野文雄已离开日本，给光绪帝

授勋一事，很可能大隈与矢野之间并没有进行商谈。另外，此次天皇授勋一事，当时矢野文雄亦未将勋章带来，只是要求觐见，向光绪帝当面报告此事，正式的授勋于第二年才进行。

(174) 矢野文雄致大隈重信，第210号电报，1898年10月23日下午5时35分发，11时55分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(175) 《光绪朝中日交涉史料》，卷52，第13页上。（《随手档》、《上谕档》光绪二十四年九月十四日）又，10月30日，总理衙门咨会内务府：“本衙门于本月二十二日带领日本使臣在仪鸾殿觐见，所有应备事宜，应由贵府妥为预备。”（《内务府来文-外交》，441/5-50-1/N/第1715包）

(176) 大隈重信致矢野文雄，第143号电报，1898年10月26日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(177) 矢野文雄致大隈重信，第211号电报，1898年10月26日下午3时10分发，8时15分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(178) 矢野文雄致大隈重信，第212号电报，1898年10月27日下午4时20分发，11时20分收到。该件注明：“秘”，“上奏、各大臣、参谋总长、军令部长，10月28日送至”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局、参事官”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第3册）

(179) 《清代起居注册》光绪朝，第62册，第31435页。

(180) 《记载档》光绪二十四年闰三月二十五日立，《宫中各项档册》簿3996号。相同的记载又见《日记帐》光绪二十四年闰三月立，《宫中各项档册》簿4179号。关于慈禧太后所颁宝星样式，又可见《宝星账》光绪二十四年立，《宫中各项档册》簿2560号。

(181) 《上谕档》光绪二十四年八月十二日。除调董部外，三天后，清朝另根据荣禄的提议，命在营口的宋庆部调派数营由马玉昆、宋得胜统带移驻山海关。荣禄调派军队前往秦皇岛、山海关方向是前些时候英国舰队曾往该处游弋，并当时传闻英、俄将会开战。

(182) 《上谕档》光绪二十四年八月二十一日。

(183) 工部给事中张仲忻于当日奏称，英军除先到数十人外，“另有陆军二千，亦将陆续进发”，“难保必无干预内政之心”。他还提议：“洋兵如果进京，断非专为保护使馆起见，必有他谋。仅恃京兵不足御乱，若调外兵又恐人心惊扰。臣思前次谕旨停止巡幸天津，而于南苑阅操一节并未声叙。拟请宣谕协调董军数营或聂军、袁军数营，驰赴南苑驻扎，听候简阅，一面密饬戒备，有警即援。届期仍请钦派王、大臣前往校阅，以掩外人耳目，庶几人不惊惶而防范益密矣。”（《戊戌变法档案史料》，第474—475页）

(184) 天津领事郑永昌电称：“军务当局不为下述各地军队增派极为繁忙：往北京，甘军7500人；往秦皇岛，甘军3000人，毅军4000人；往岐口，沧州练军2000人；往山海关，武毅军5000人。甘军昨日已通过天津。”郑永昌致大隈，10月18日下午3时30分发，19日下午4时5分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第685页）

(185) 林权助致大隈重信，第209号电报，1898年10月22日上午11时50分发，下午11时收到；矢野文雄致大隈重信，第210号电报，1898年10月23日下午5时35分发，11时55分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册、第3册）

(186) 《上谕档》光绪二十四年九月十一日。

(187) 矢野文雄致大隈重信，第213号电报，1898年10月27日下午4时20分发，11时10分收到。原件上注有“秘”，“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长”，“大臣阅了、次官鸠山、政务局、参事官”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）又，该件在《日本外交文书》有日译本。此据英文原件译出。

(188) 《上谕档》光绪二十四年九月十八日，又据该日《随手档》，胡燏棻奏折的题由是“遵查甘军起衅办理情形”、“甘军在杨村滋事现已调处片”。

(189) 矢野文雄致青木周藏，第120号机密信，1898年11月12日发，11月24日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第709—714页）又，该件档案原件上注明：“上奏、内阁通知。”

(190) 矢野文雄致大隈重信，第221号电报，1898年11月7日上午10时50分发，下午7时收到。原件上注明：“秘”，“上奏、总理大臣、各大臣、参谋总长、军令部长”，11月8日送至，“大臣阅了、次官鸠山、政务局、参事官”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）又，该件在《日本外交文书》有日译本。此据英文原件译出。

(191) 《上谕档》光绪二十四年九月二十四日。

(192) 《上谕档》光绪二十四年九月二十八日，又据该日《随手档》，奕劻的折名是“遵旨校阅甘军事竣折”。

(193) 矢野文雄致外务大臣青木周藏，第120号机密信，1898年11月12日发，11月24日收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第709—714页）

(194) 矢野文雄致外务大臣青木周藏，第122号机密信，1898年11月26日发，12月8日收到，该件上注明：“上奏、内阁通知、在外公使通知”，“大臣周藏、次官都筑”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(195) 矢野文雄致青木周藏，第226号电报，1898年11月16日下午3时发，下午11时58分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(196) 对此矢野文雄在事后的报告中解释道：“本来该事件并非何等重大事件，之所以如此，在于唯恐由此引发两三个国家以不满意清政府的处置为口实，占领铁道与电线，我政府又不能袖手旁观令其独占利权。且就此次事件而言，各国很有可能干出各种各样的事情。因此弄清各国政府的意图乃是最重要之事。此在本地外交官中，各自都有自己的手腕，大有互相深藏其意之倾向。”矢野文雄致外务大臣青木周藏，第122号机密信，1898年11月26日发，12月8日收到。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册。

(197) 青木周藏致矢野文雄，第151号电报，1898年11月17日发。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(198) 矢野文雄致青木周藏，第230号电报，1898年11月29日下午4时40分发，下午11时10分收到。原件注明“上奏、总理大臣、陆、海军大臣、参谋总长、军令部长，

11月30日送至”，“大臣周藏、次官、政务局”。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）又，该件日译本又见《日本外交文书》，此据英文原件译出。

(199) 《总理衙门清档·收发电》，01-38，该电于7日收到。

(200) 《上谕档》光绪二十四年十月初三日。

(201) 以上引文，凡未注明者，皆见于矢野文雄第124号机密信。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第717—722页）

(202) 《随手档》、《电寄档》光绪二十四年八月初十日。

(203) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(204) 《总理衙门清档·收发电》，01-38。

(205) 诸井六郎致大隈重信，1898年10月10日下午3时19分发，6时10分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2第1册）

(206) 小田切万寿之助致外务次官都筑馨六，第60号机密信，1898年11月23日，29日收到。《日本外交文书》，第31卷，第1册，第715—717页。

(207) 外务次官都筑馨六致小田切万寿之助，第34号机密信，1898年12月20日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第724页）

(208) 《张文襄公全集》，第3册，第763页。

(209) 详见本书“戊戌年张之洞召见与沙市事件的处理”。

(210) 瀨川致青木周藏电，1898年12月2日下午9时30分汉口发，3日晚12时30分收到。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第723页）

(211) 青木周藏致瀨川电，1898年12月6日，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第724页。

(212) 《张文襄公全集》，第3册，第767页。当时总理衙门的态度是少派学生，而张的态度却是相反，即要求多派学生，并派弁目兵勇入其教导团。袁世凯、许景澄亦为此来电。

(213) 《张文襄公全集》，第2册，第363页；第3册，第789—790页。在后一条材料中，即张之洞电小田切，张称在迫康离日问题上，“叠接尊函并面告”。

(214) 李廷江先生1998年论文对此述之甚详。

(215) 小田切万寿之助致都筑馨六，第69号机密信，1898年12月21日发，1899年1月6日收到，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第725—741页。

(216) 《随手档》、《上谕档》光绪二十四年九月十一日。

(217) 《上谕档》光绪二十四年十月初三日。又，交片谕旨分别发给总理衙门、吏部、内务府，对外界是不公开的。19日，又下达谕旨：“知府衔刘学询、员外郎庆宽均署自备斧资，亲历外洋内地，考察商务。”（《洋务档》光绪二十四年十月初六日）

(218) 《上谕档》光绪二十四年十月二十二日。该密谕不是用电报，而是用“六百里加急”的方式送达各督抚，可见当时的保密。张之洞收到密寄谕旨后，于12月25日发电总理衙门，密奏其与小田切万寿之助的密谋。（《张文襄公全集》，第2册，第363

页)由此,清廷也知道了日本政府的基本态度。

(219)《电寄档》光绪二十四年十月二十二日。

(220) 刘学询原本在广东包赌、庆宽原本为老醇亲王府做事,两人皆是废员,自称能赴日杀康,并称其与日本甚有关系,以求能官复原职。奕劻听信此说,报告慈禧太后,复其官职。参预此事的可能还有杨崇伊、刚毅。然刘学询、庆宽未去日本,却到上海与小田切万寿之助联络。小田切为此来北京与奕劻会见。刘学询、庆宽后赴日本,奕劻还写信给伊藤博文。第一信称“别示援西律国事犯之例,康有为、梁启超、王照此三逆者,簧鼓邪说,谋危社稷,天下之恶,亦贵国所同深愤嫉者也。今蒙贵国政府格外严防,妥加管束,弥佩贵国代表友邦禁遏乱萌、益昭信睦之至意。惟此等行同蛇蝎、反复悖逆之人,久在东瀛,亦足为人心风俗之害。据鄙意请贵政府察及,似不若驱之出境,勿使污渎一方清静也……”该信注明为“正月二十四日”,即为1899年3月5日。其第三信称:“昨因咨查商务,接晤贵国小田切领事。现奉谕旨,简派道员刘学询、员外郎庆宽亲赴贵国考查商务,并偕贵国小田切领事东旋,賫有国电一书、密码一册,呈递贵国大皇帝,以奉皇太后、皇上旨意,致送贵国大皇帝礼物各种,一并赍呈。届时务祈遇事关垂,加以优待,实为厚幸。”据汤志钧先生称,该信为光绪二十五年(明治三十二年七月)。相关史料又可见:一、张荀鹤弹劾刘学询、庆宽等折,光绪二十五年五月十四日,《戊戌变法档案史料》,第506—508页;二、汪大燮致汪康年,光绪二十五年三月初五日、五月初六日,《汪康年师友手札》,第1册,第802—803页、第808页;三、庆亲王奕劻致伊藤博文函,《伊藤博文关系文书》,转见于汤志钧《乘桴新获——从戊戌到辛亥》,江苏古籍出版社,1990年,第189—191页;四、冯自由:《刘学询与革命党之关系》,《革命逸史》,中华书局,1981年,初集,第77页。又,关于刘学询、庆宽访日的情况,又可见河村一夫:《戊戌政变后日清关系之一幕》,《日本历史》第334号,1976年3月,第86—91页。该文转录了李盛铎与伊藤博文1899年10月5日的谈话记要、小田切回忆录等资料,对此记叙甚详。

(221) 矢野文雄致青木周藏,第237号电报,1898年12月9日下午3时50分发,7时42分收到。该电注明“上奏、总理大臣、陆海军大臣、参谋总长、军令部长(12月10日送至)”,“大臣周藏、次官都筑、政务局内冈”。(《外务省记录》,1-6-1-4-2-2第3册)

(222)《上海曾委员来电》,光绪二十四年十一月初七日酉刻到(12月19日下午5—7时):“驻京英公使电英政府,中国军机大员上月二十四日(12月7日)密议仍欲株连维新,出于刚姓。拟先饬驻日本华公使密拘康有为,如他国无词,再将著名维新惩办。英政府昨电饬该公使,劝我政府不得如此,恐他国必有难。”(《张文襄公全集》,第3册,第768页)

(223) 林权助:《戊戌政变的当时》,《戊戌变法》,第3册,第573—575页。

(224) 以下的叙述中,本文作者综合了永井算己先生1966年论文、狭间直树先生1995年论文的论据论点。其中狭间直树的论文材料、分析皆佳,又该文中国读者难以看到,故作较多的引用。另,郑匡民《梁启超启蒙思想的东学背景》(上海书店出版社,2003年)第一章在永井、狭间两先生的论文基础上对此叙论更进一步,甚为详密,可资参考。

(225) 转引自永井算己1966年论文,其第一信时间,与狭间直树1995年论文核

对。信中“早稻田翁”即大隈重信。又据冯自由称，康有为的旅费为“九千元”，不知是否为后来增加。（《革命逸史》，初集，第50页）

(226) 黄嘉谟主编：《中美关系史料》，台北中研院近代史研究所，1989年，光绪朝四，第2505页。

(227) *The Times* , Nov.23 , 1898 , 转引自廖隆干1987年论文。

(228) 《外务省记录》，转引自廖隆干1987年论文。

(229) 《北京的危机》，1898年9月30日北京，11月15日《法兰克福日报》，转引自费路：《德国对戊戌变法的反应》，《戊戌维新与近代中国的改革》，第428页。

本书征引文献

(未引用的参考文献未列入)

一、档案

中国第一历史档案馆藏

军机处《随手档》，《军机处汉文档册》207/3-50-1

军机处《上谕档》，《军机处汉文档册》207/3-50-3

军机处《早事档》，《军机处汉文档册》208/3-51/2170

军机处《早事》，《军机处汉文档册》208/3-51/2169

军机处《洋务档》，《军机处汉文档册》207/3-50-3/1912

军机处《发电档》，《军机处汉文档册》207/3-50-3/2082

军机处《电寄档》，《军机处汉文档册》207/3-50-3/1576

军机处《电报档》，《军机处汉文档册》207/3-50-3/2047

军机处《国书档》，《军机处汉文档册》207/3-50-3/1922

军机处《各衙门文书》，《军机处汉文档册》207/3-50-3/2278《知会簿》，《军机处簿册》125

《保举各项底簿档案》，《军机处簿册》58

《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432

《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449—9459

《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/107/5616、5617

《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363

《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5733—5756

《军机处录副·光绪朝·内政类·补遗》，3/168/9444

《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033

《军机处录副·光绪朝·文教类·科举项》，3/145/7202

《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，3/146/7210

《军机处录副·光绪朝·外交类·中日项》，3/164/7744

《军机处录副·光绪朝·外交类·中朝项》，3/163/7733

《军机处录副·光绪朝·外交类·中刚项》，3/164/7805

《军机处录副·光绪朝·财政类·金融项》，3/137/6684

《军机处录副·光绪朝·财政类·仓储项》，3/137/6678

《军机处录副·光绪朝·财政类·其他项》，3/137/6688

《内务府来文·外交》，441/5-50-1/N/1715

《内务府来文·礼仪》，441/5-50-1/N/322、323

《内务府来文·巡幸及行宫》，441/5-50-2/16/3136

《内务府来文·人事》，441/5-50-1/N/949

《内务府来文·刑罚》，441/5-50-2/8/2631

《内务府来文·修建工程》，441/5-50-2/7/2099

《内务府奏案》，446/5-55/W/第710包

内务府《杂录档》，405/5-14/W

内务府《记事珠》，405/5-14/W

内务府《日记档》（颐和园），405/5-14/W

内务府《日记档》（署中），405/5-14

内务府《堂谕堂交》，455/5-54/第171包

内务府《车费档》，401/5-10/N/财务类476/车48

内务府《复奏折片》，《宫中杂件》（旧整）补6号

内务府堂簿册《记旨档》光绪二十四年，400/5-9/N/谕旨类704/谕17

内务府升平署《日记档》，423/5-32-1

内务府升平署《恩赏日记档》，423/5-32-1

内务府奉宸苑《值宿档》，430/5-39/第605包

内务府奉宸苑《传帖簿》，430/5-39/第367包

内务府奉宸苑《堂司传谕簿》，430/5-39/215

内务府奉宸苑《现修活计簿》，430/5-39/575

内务府奉宸苑《敬事房活计档》，430/5-39/574

《宫中电报电旨》，157/4-18

《日记账》，《宫中各种档簿》簿1129、1130、3996、4175、4179号

《记载账》，《宫中各项档簿》簿3996号

《穿戴档》，《宫中各种档簿》簿1816号

《传抄底簿》，《宫中各种档簿》簿2157号

《起居注册》，《宫中各种档簿》簿1816号

《敬事房年总》，《宫中杂件》（旧整）第345包

《宫中记载卷单》，《宫中杂件》（旧整）第2520包

《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，《宫中杂件》（旧整）第915包

台北中研院近代史研究所

档案馆藏

《总理衙门清档·收发电》，01-38

《总理衙门清档·西学》，京师大学堂派员赴日考察，01-06/1-5

《总理衙门清档·地方交涉》，湖北沙市土匪烧毁日本洋房获犯赔款及沙市专章岳州划界各案，01-16/77-85-1、2

《总理衙门清档·地方交涉》，驻京日本学生被人掷石案，
01-16/76-81-7

《总理衙门原档·各国照会》，日本矢野公使照会，01-33/41-41（3）

《总理衙门清档·一般交涉》，江海关道奉飭装裱地图册页等解京案，
01-34/5-5-8

《总理衙门清档·一般交涉》，沪关道呈送旨谕购办书籍，01-34/5-5-6

台北故宫博物院文献馆藏

《引见档》光绪二十四年

日本外务省外交史料馆藏

《外务省记录》，1-6-1-4-2，各国关系杂纂·支那之部

《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变、光绪帝及西太后崩御、袁世凯免官

《外务省记录》，6-4-4-21，松本记录·伊藤公爵清国巡回一件

二、文献史料集等

- 国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》，中华书局，1958年
- 翦伯赞等编：《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，神州国光社，1953年
- 《清实录》，中华书局，1987年
- 《清代起居注册》，联合报文化基金会国学文献馆（台北），1987年
- 《日本外交文书》，第31卷，第1册
- 孔祥吉：《救亡图存的蓝图——康有为变法奏议辑证》，联合报系文化基金会丛书（台北），1998年
- 黄明同、吴熙钊主编：《康有为早期遗稿述评》，中山大学出版社，1988年
- 上海文物保管委员会文献研究部编：《康有为遗稿·万木草堂诗集》，上海人民出版社，1996年
- 清华大学历史系编：《戊戌变法文献资料系日》，上海书店出版社，1998年
- 《翁同龢日记》，陈义杰整理，中华书局，1988年
- 《张荫桓戊戌日记手稿》，王贵忱注，尚志书舍，1999年，澳门
- 中国历史博物馆编：《郑孝胥日记》，劳祖德整理，中华书局，1993年
- 《张文襄公全集》，中国书店影印，1990年
- 梁启超：《饮冰室合集》，中华书局，1989年
- 《刘光第集》，中华书局，1986年
- 丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年
- 《昌言报》，中华书局影印本，1991年

叶德辉编：《觉迷要录》，光绪三十年刊本

陈夔龙：《梦蕉亭杂记》，北京古籍出版社，1985年

吴振棫：《养吉斋丛录》，鲍正鹄校点，北京古籍出版社，1983年

张一麀：《心太平室集》，1941年排印本

鄂尔泰、张廷玉等编纂：《国朝宫史》，左步青标点，北京古籍出版社，1987年

庆桂等编纂：《国朝宫史续编》，左步青标点，北京古籍出版社，1994年

周家楣等编纂：《光绪顺天府志》，北京古籍出版社，1987年

《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年

《大清律例》，张荣铮等点校，天津古籍出版社，1993年

故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，1932年印本

《清季中日韩关系史料》，中研院近代史研究所（台北），1972年

黄嘉谟主编：《中美关系史料》，中央研究院近代史研究所（台北），1989年

《杨度日记》，杨念群点校，新华出版社，2001年

王铁崖编：《中外旧约章汇编》，生活·读书·新知三联书店，1957年

[法] A.施阿兰：《使华记1893—1897》，袁传璋、郑永慧译，商务印书馆，1989年

三、论著

黄彰健：《戊戌变法史研究》，中央研究院历史语言研究所专刊之五十四，台北，1970年

孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年

孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年

孔祥吉：《晚清佚闻丛考——以戊戌变法为中心》，巴蜀书社，1998年

孔祥吉：《明清史探微》，巴蜀书社，2001年

胡绳武主编：《戊戌维新运动史论集》，湖南人民出版社，1983年

林克光：《改革巨人康有为》，中国人民大学出版社，1990年

万依、王树卿、刘潞：《清代宫廷史》，辽宁人民出版社，1990年

蔡乐苏、张勇、王宪明：《戊戌变法史述论稿》，清华大学出版社，2001年

姜鸣：《被调整的目光》，上海人民出版社，1996年

汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，江苏古籍出版社，1990年

[美]马士：《中华帝国对外关系史》，张汇文等译，上海书店出版社，2000年

王树槐：《外人与戊戌变法》，中央研究院近代史研究所专刊之十二，台北，1965年

陈凤鸣：《康有为戊戌条陈汇录——故宫藏清光绪二十四年内府抄本〈杰士上书汇录〉简介》，《故宫博物院院刊》，1981年第1期

吴相湘：《戊戌政变与政变之国际背景》，《近代史事论丛》，传记文学出版社（台北），1978年

吴相湘：《戊戌政变时的袁世凯》，《历史月刊》（台北），1998年6月号

刘凤翰：《梁启超〈戊戌政变记〉考异》，《幼狮学报》第2卷第1期，1959年10月

刘凤翰：《袁世凯〈戊戌日记〉考订》，《幼狮学志》第2卷第1期，1963年1月

刘凤翰：《袁世凯与戊戌政变》，文星书店（台北），1964年

萧一山：《戊戌政变的真相》，《大陆杂志》第27卷第7期，1963年10月

刘凤翰：《与萧一山先生谈〈戊戌政变的真相〉》，《文星》第77期

周传儒：《戊戌政变轶闻》，《辽宁大学学报》，1980年第4期

孔祥吉：《关于戊戌政变二三事之管见》，《历史档案》，1983年第3期

孔祥吉：《〈戊戌奏稿〉的改纂及其原因》，《晋阳学刊》，1982年第2期

孔祥吉：《杨深秀考论》，《晋阳学刊》，1983年第4期

杨天石：《康有为谋围颐和园捕杀西太后确证》，《光明日报》，1985年9月4日

杨天石：《康有为戊戌密谋补证》，《文汇报》，1986年4月8日

杨天石：《光绪皇帝与康有为的戊戌密谋》，《历史教学》，1986年第12期

杨天石：《袁世凯〈戊戌纪略〉的真实性及其相关问题》，《近代史研究》，1998年第5期

汤志钧：《伊藤博文来华与戊戌政变发生》，《江海学刊》，1985年第1期

汤志钧：《关于光绪“密诏”诸问题》，《近代史研究》，1985年第4期

汤志钧：《关于戊戌政变的一项重要史料——毕永年的〈诡谋直记〉》，《中华文史论丛》，1986年第1期

房德邻：《戊戌政变史实考辨》，见《戊戌变法史论集》，湖南人民出版社，1983年

房德邻：《光绪帝与“戊戌密谋”无关》，《历史教学》，1988年第5期

房德邻：《戊戌政变之真相》，《清史研究》，2000年第2期

房德邻：《维新派“围园”密谋考——兼谈〈诡谋直记〉的史料价值》，《近代史研究》，2001年第3期

林克光：《戊戌政变史事考实》，《近代史研究》，1987年第1期

林克光：《戊戌政变时间新证》，《历史教学》，1987年第3期

赵立人：《戊戌密谋史实考》，《广东社会科学》，1990年第3期

赵立人：《袁世凯与戊戌政变关系辨析》，《广东社会科学》，1996年第2期

骆宝善：《再论戊戌政变不起于袁世凯告密》，《广东社会科学》，1999年第5期

骆宝善：《袁世凯自首真相辨析》，《学术研究》（广州），1994年第2期

戴逸：《戊戌年袁世凯告密真相及袁和维新派的关系》，《清史研究》，1999年第1期

郭卫东：《再论戊戌政变中袁世凯的“告密”问题》，《清史研究》，2002年第1期

马忠文：《戊戌“军机四卿”被捕时间新证》，《历史档案》，1999年第1期

马忠文：《张荫桓与戊戌维新》，见王晓秋、尚小明主编《戊戌维新与清末新政——晚清改革史研究》，北京大学出版社，1998年

李吉奎：《张荫桓与戊戌变法》，见王晓秋主编《戊戌维新与近代中国

的改革——戊戌维新一百周年国际学术讨论会论文集》，社会科学文献出版社，2000年

周育民：《康有为寓所金顶庙考》、《法华古寺风云录》，见林克光等编《近代京华史迹》，中国人民大学出版社，1985年

茅海建：《公使驻京始末》，《近代的尺度：两次鸦片战争的军事与外交》，上海三联书店，1998年

[韩]权锡奉：《清日战争之后韩清关系研究1894—1898》，见韩国精神文化研究所编《清日战争前后韩国与列强》，城南，1984年

沈镜如：《戊戌变法与日本》，《历史研究》，1954年第6期

[日]永井算己：《清末在日康梁派的政治动静》，《中国近代政治史论集》，汲古书院，1982年

廖隆干：《戊戌变法时期日本对清外交》，《日本历史》（东京），第471号，1987年8月

许介鳞：《戊戌变法与梁启超在日的“启蒙”活动》，中研院近代史研究所编《近代中国历史人物论集》，台北，1994年

[日]狭间直树：《梁启超来日后对西方思想认识的深化》，“二十世纪初中国文化中的欧洲思想研讨会”论文，法国，1995年9月

[日]彭泽周：《论梁启超与伊藤侯——以戊戌政变为中心》，《大陆杂志》（台北），第90卷第4期

高兰：《日清战争后对清国的经济进出思想——以伊藤博文为中心》，《日本历史》（东京），第593号，1997年10月

李廷江：《戊戌维新后的中日关系——日本军事顾问与清末军事改革》，《历史研究》，1999年第2期

陶德民：《戊戌变法前夜日本参谋本部的张之洞工作》，见《戊戌维新与近代中国的改革——戊戌维新一百周年国际学术讨论会论文集》

容应英：《戊戌维新与清末日本留学政策的成立》，见《戊戌维新与近代中国的改革——戊戌维新一百周年国际学术讨论会论文集》

[日]河村一夫：《驻清公使时代的矢野龙溪氏》，《成城文艺》，第46号，1967年

[日]河村一夫：《〈近卫笃磨〉之日记之解读》，《东亚季刊》第5集，1968年12月；第8集，1969年9月

[日]河村一夫：《戊戌政变前日清交涉之一幕》，《历史教育》，第17卷第3期

[日]河村一夫：《戊戌政变后日清关系之一幕》，《日本历史》（东京），1976年3月

[德]费路：《德国对戊戌变法的反应》，见《戊戌维新与近代中国的改革——戊戌维新一百周年国际学术讨论会论文集》

新版后记

2004年夏，我将本书的稿件交给生活·读书·新知三联书店时，极为忐忑不安：一方面我知道该项研究的学术价值，这只是对少数学者而言的；另一方面我不知道图书市场将会有何样的反应，一部考证史实的学术书，能否得到较多读者的欢迎？当时的书店里，充满着各种各样以学术为题目却以取悦读者为方向的书籍，显示了另一种时尚。本书的第一刷是7000册，我见后心中一紧，不会卖上十年吧。我的一位朋友也认为是一失策，称这种书最多也就销上两三千册，几年后在地摊上卖特价，那才叫“人不毁而自毁”呢。然本书出版仅一年，即销空，很快加印了5000册；到了今天，第二刷也销空，又要出新版了。读者们的厚爱，使我心暖，这几年来一直行走在不平坦有曲折的羊肠小道上。

时间由此过去了七年，研究也有了进展，全面的修订虽不显必要，且在时间上也来不及，但对相关的学术内容似仍须加以介绍。于是，我在此作一简短的后记，以说明史料上的新发现和错误的改正。

一 关于《戊戌政变的时间、过程与原委》

我该文中称：“我以为，慈禧太后（光绪二十四年八月初六日，1898年9月21日）未经军机处命步军统领捉拿康有为，可以说明两点，其一是有人向她报告康有为尚在北京，否则就不会令掌京师治安警卫的步军统领去捉康；其二是很可能她曾命光绪帝捉康，而光绪帝未能及时执行或拒绝执行。前者由逻辑关系可证明；后者完全是我的推测……”（第122页）然而，也就在八月初五日，日讲起居注官裁缺右庶子陈秉和上奏参张荫桓滥保张上达，光绪帝下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。在该折中有一段称：

皇上力欲去之，大臣谋同保之，务使怨归朝廷，恩归自己，独何心哉？如果发往，则是权归臣下，不惟于山东吏治、河工有损，并于天下大局有损。无怪乎康有为奉命已久，迟延不行，实堪诧异者矣。^①（黑体为引者所标）

按照当时的规则，慈禧太后似可在初五日中午之前看到陈秉和的奏折，

由此得知康有为还在北京，她必怒不可遏，很可能是她决计次日走向台前的诱因之一。台北故宫文献档案处所藏《光绪朝筹办夷务始末记》光绪二十四年八月“批阅本”，有一条很奇怪的记录：

黄曾源奏：同[时]事艰难吁恳慈恩训政折，初六。（黑体为引者所标）

黄曾源为翰林院编修，无直接上奏权，奏折须由翰林院代递。查军机处《随手档》、《早事档》及翰林院代奏原折，八月初六日翰林院有代奏条陈事，是为于受庆、江春霖两人代奏，并无为黄曾源代奏条陈的记录。由此而论，黄折是通过何人何部门递上？递到慈禧太后处还是光绪帝处？都是很大的疑问。上引记录中“初六”二字，若是黄折原件上所写，那么，黄上折的日期也很可能是初五日。由此可推及，黄折很有可能通过另一渠道，在八月初五日或初六日清晨送到慈禧太后面前。由此又可推及，黄折也有可能是政变的诱因之一。仍须说明的是，黄曾源该折在档案中未能检出，《光绪朝筹办夷务始末记》内文中亦多有错误，也不能排除误记的可能性。⁽²⁾

我在该文中还对八月初三日晚谭嗣同夜访袁世凯后，袁世凯及亲信幕僚徐世昌是否在北京或他处告密一事感到困惑（第116—121页）。盛宣怀档案中有一抄件，题名为《虎坊摭闻》，其中有一条，很值得注意：

十一日荣中堂入都，以袁世凯护理直督。或言袁入觐时，康有为诣之，使以兵胁颐和园，袁许之，于是有开缺以侍郎候补之命。袁谢恩后，使密告礼王而行。故再得护理直督之命。或曰其议发于谭嗣同，奏保之者，徐致靖也。⁽³⁾（黑体为引者所标）

该消息提到了“其议发于谭嗣同”，提到了“兵胁颐和园”，是相当准确的。“谢恩”，当指八月初二日袁谢授候补侍郎事，此时谭嗣同尚未面见袁世凯；“礼王”指军机大臣礼亲王世铎。如果不拘泥“谢恩”，设或为初五日“请训”，那么就有可能是初五日袁请训后（或之前）使人密告于世铎。然这一条消息的可靠性，还不能确定。如果真有此事，袁告密对象是世铎，此即是慈禧太后走向前台的原因，也可以解释政变后慈禧太后未对袁猜疑的原因。⁽⁴⁾

以上三条材料，虽还不能确切说明慈禧太后八月初六日训政的原委，但增加了可供思考的内容。

二 关于《戊戌年张之洞召京与沙市事件的处理》

我在该文的一个注释中说：“黄尚毅在《杨叔峤先生事略》中记，袁世凯的幕僚徐世昌致信杨锐，称日本伊藤博文来华，而李鸿章坐困，‘欲求抵御之策，非得南皮入政府不可’，杨锐遂与乔树柟‘说大学士徐桐，并代作疏荐张，得旨陛见’。⁽⁵⁾我以为此说不可靠……杨锐作为张之洞的门生，去徐桐家说召张事，身份极不合适，且徐桐也并非容易说服之人……如果此事由杨锐出头，必会密告张，而从张后来得到电旨后不知所措的行为来看，他没有得到预报。”（第189页）我的这个说法并不妥。光绪二十三年十一月初四日（1897年11月27日），刘光第在私信中称言：

……吾乡绵竹杨叔峤内阁亦作有奏折，现尚与兄商订，意欲请徐荫轩相国奏上，不知何如。总之，此时下手工夫，总在皇上一人为要，必须力除谄谀蒙蔽，另行换一班人，从新整顿，始有起色转机。然识者以为此决无可望之理。然则为之奈何耶？……兄近于古文颇有进境。今秋八月湖督张公六秩寿辰，同乡京官因张公于川东赈捐甚得其力，故尔公同作寿屏一架，请杨叔峤舍人撰文（须骈文），而公门下士之官京外者，另为寿屏，请兄撰文（系散文）。张公于其他概不肯收，惟于川人士及其门人所送者皆收（川人之作湖北官则多不收）。叔峤赴鄂祝寿归，言香翁颇欣赏兄所作序文。此文大意，欲其入京来作军机大臣，计谟远猷，匡诲吾君，用以延我圣清之休命，且能使吾周孔之教流出海外，覃及敷天，尤为不朽盛事云云。且又以卫武公能文章、听规戒为况。盖闻其颇有自是之心，故藉此以规也。⁽⁶⁾（黑体为引者所标）

由此可见，刘光第的寿序本属捧场，得到了张之洞的欣赏后，杨锐、刘光第因局势之危，而将之化作实际行动。杨锐、刘光第以门生关系来运动徐桐，由徐出面保张之洞。黄尚毅作为杨锐的门人，很可能听到了什么，但将杨锐商议对象弄错了，不是乔树柟而是刘光第（亦有可能是乔树柟也参加商议）。杨锐作为张之洞的亲信，知道张此时不愿入京，

未将此事向张报告，而自先行为之。

该文写作时未查到徐桐的保折（第190页），现已检出该折，主要内容为：

……此正求贤共治之秋，而并非万无可为之日也。臣思待外国之道，但可令有均沾之利益，不可使有独占之利权。在枢廷、译署诸臣躬任艰难，固已心力交瘁，然事机至危，变幻莫测，尤当虚怀博访，庶几共济时艰。查湖广总督张之洞久膺沿江沿海疆寄，深悉交涉情形。闻昔年在湖北晴川阁上宴俄太子，礼仪不卑不亢。去年四月，德人遣人游历湖北，皆意存寻衅，张之洞悉察其来意，从容遣之。皇上轸念目前艰危，可否电召该督迅速来京，面询机宜。现在交涉情形顷刻万变，多一洞悉洋情之人，庶于折冲御侮之方，不无小补。(7)（黑体为引者所标）

这篇奏折说得很圆滑，并未直接点出让张之洞入值军机处与总理衙门，但“在枢廷、译署诸臣躬任艰难，固已心力交瘁”一语，隐隐道出对当任军机大臣、总理衙门大臣的不满，也暗含了其中“求贤共治”的意思。(8)

该文第一次印刷时，我以为光绪帝旨命删张之洞《劝学篇》文字之事，可能与孙家鼐有关。经李细珠先生提示，方知是张荫桓的建议。第二次印刷时改正了错误（第210页）。

三 关于其余各篇

《戊戌变法期间司员士民上书研究》一文，由于已经写得很长，我便将其中的“军事”与“外交”的部分，另作一文发表——《救时的偏方：戊戌变法期间司员士民上书中军事外交论》。(9)而对上书的司员士民，我当时写作时“不知道他们个人的实际生活，只能看到纸的表面而看不见其背后”（第340页），今天的网络资源已大为丰富，各种数据库也提供了一种可能，即通过“E考据”的方式（黄一农先生语）而大体知道其中许多上书者的个人情况。

《戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适》一文，其中有两篇国书的抬格有误，此次已调整（第440—441、457—458页）。

《日本政府对于戊戌变法的观察与反应》一文，主要依靠日本外交史料馆的档案。而这部分档案已由郑匡民先生与我共同整理译出，以《日本政府关于戊戌变法的外交档案选译》为题，发表在《近代史资料》第111、113期（中国社会科学出版社，2005、2006年），可供参考。

此外，还有一些错字的改正。

还需说明的是，本书最初的题目是《戊戌变法史事考初集》，一位编辑朋友考虑到《二集》的出版还不知系于何日，便将“初集”二字删掉了；另一位尊者也告我，第一次出版时一般都不称“初集”，等到以后《二集》出版时，可以再加上去。我当时想，这类考证史实的学术书能够出版就已经不错了，大约不会有再印的时候。承蒙各位读者之爱，在《戊戌变法史事考二集》出版之际，有幸再出本书的新版，也就自然恢复其最初的题目了。

茅海建

2011年12月31日于东川路

(1) 《军机处录副·光绪朝·内政类·人事项》，3/99/5364/105，光绪二十四年八月初五日。按照当时的规则，该折当于初四日子夜送到奏事处，以便赶上第二天的早朝。此时康有为尚未离京。

(2) 参见拙著《戊戌变法史事考二集》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第三章第六节。

(3) 上海图书馆编：《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上海古籍出版社，2008年，上册，第177页。“虎坊”当指北京宣武门南虎坊桥，此处泛指宣南一带。所录各条消息极为简练，似为盛宣怀所收京中电报的集录。

(4) 参见拙著《从甲午到戊戌——康有为〈我史〉鉴注》，生活·读书·新知三联书店，2009年，第778—779页。

(5) 见《杨叔峤文集》，《续修四库全书》，上海古籍出版社，1995年，第1568册，第261页。

(6) 刘光第致刘庆堂，光绪二十三年十一月初四日，《刘光第集》，中华书局，

1986年，第275—280页。徐荫轩，徐桐，荫轩为其字。香翁，张之洞，香涛为其号。

(7) 徐桐折，光绪二十四年三月二十九日，《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/71。

(8) 参见拙文《戊戌年徐桐荐张之洞及杨锐、刘光第之密谋》，《中华文史论丛》（上海古籍出版社），2007年第4期。

(9) 参见拙著《戊戌变法史事考二集》，第五章。

茅海建
戊戌变法
研究

戊戌变法 史事考二集

茅海建 著

生活·讀書·新知三聯書店



茅海建
戊戌变法
研究

戊戌变法 史事考二集

茅海建 著

生活·讀書·新知 三联书店



注释

□□□□□

本书中所出现的如上方框同原版纸书。

目录

自序

第一章 “公车上书”考证补

- 一 问题的提出
- 二 档案文献的再次检视
- 三 都察院的态度
- 四 “公车上书”的发动者
- 五 官员与公车上书的实际政治作用
- 六 孙毓汶的分量
- 七 《公车上书记》、《南海先生四上书记》的说法
- 八 结论

第二章 “公车上书”考证再补

- 一 总理衙门章京的上书
- 二 刘大鹏日记中的记录
- 三 “康有为自写年谱手稿本”中的记录
- 四 我未加解读的相关史料
- 五 关于史家的主观意志
- 六 个人的希望

第三章 戊戌变法期间的保举

- 一 甲午战后下诏求贤
- 二 胶州湾事件后三次下诏求贤
- 三 康有为及其党人的活动
- 四 王文韶、荣禄、张之洞、陈宝箴、刘坤一等封疆大吏的保举
- 五 京城中的较量
- 六 懋勤殿：康有为及其党人最后的保举攻势
- 七 简短的结语

第四章 京师大学堂的初建——康有为派与孙家鼐派之争

- 一 淡出的背景：强学会与官书局
- 二 京师大学堂的开办与章程起草人的变更
- 三 李盛铎奏折及其用意
- 四 军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏及附呈《大学堂章程》

五 孙家鼐的政治理念与总教习位置之争

六 孙家鼐对《大学堂章程》的修改

七 孙家鼐的办学思想

八 简短的结语

第五章 救时的偏方——戊戌变法期间司员士民上书中军事外交论

一 军事对抗的方案：民团

二 师法于西方与西法之不可据

三 书生议兵与武将论兵

四 因应的外交策略

五 师法日本而修律改约

六 消除教案诸策

七 简短的结语

第六章 记忆与记录——光绪帝召见张元济

一 张元济的回忆

二 张元济当时书信中的记录

第七章 巴西招募华工与康有为移民巴西计划

一 康有为的说法

二 巴西输入华工的设想与清朝的对策

三 光绪十九年巴西再派使节来华

四 光绪十九年澳门非法招募华工去巴西

五 康有为移民巴西计划的释读、相关史料与考证

六 推导出的结论

第八章 康有为及其党人所拟戊戌奏折之补篇

一 假奏稿与真奏章

二 王鹏运、宋伯鲁的四件折片

三 文悌、张仲炘、杨深秀、李盛铎的五件奏折

四 宋伯鲁和他的《焚余草》

五 《焚余草》所录康有为、梁启超代拟的五件折片

第九章 “康有为自写年谱手稿本”阅读报告

一 手稿本的基本情况

二 抄本的流传及刊行

三 书名、卷数与写作时间

四 手稿本的修改与增添

[五 光绪十五年之误记](#)

[六 初步的结论与愿望](#)

[征引文献](#)

[返回总目录](#)

自序

1998年，当我结束两次鸦片战争的研究进入到戊戌变法之领域时，准备花十年或稍多一点时间来完成此项研究。以我过去的个人经验来推断，用十年的时间，来研究一年的政治事件，是大体可以完成的。现在看来，我那时还真小看了此课题研究的难度，忽略了此课题研究的特点，心中的期许也被迫一改再改。由彼及此，十三年的时光就像飞云一般地飘了过去，然我的研究终点，现在还看不到头。

我自以为还不算太懒，之所以工期会一拖再拖，大体有两个原因：其一，戊戌变法的主要推动者康有为、梁启超在他们留下的史料中作伪，使得有心治此史的学者处于两难的境地，既不能回避不用，又不能轻易采信，而不得不花费精力去一一鉴证。其中一部相当重要的史料——康有为的《我史》（即《康南海自编年谱》），所记真真假假，难以分辨，等到我实在绕不开时，只得下决心作一个彻底了断，结果花费了五年多的时间为之作注。其二，戊戌变法中的许多细节面目不清，影响到其整体或局部的“史实重建”，也影响到对前后历史因果关系的把握与理解。然若要将其一一考证清楚，却又是相当费工费料，吃力而不一定讨好。这几乎是一种没完没了的力气活。

在宏观的历史叙述中，细节经常被无意或有意地忽略。如此这般的直接结果是，历史被叙述为运动方向明确的具有某种必然性的潮流。由此引发的直接思考是，戊戌变法若真是顺应历史潮流的必然事件，其结局似不应如此。连续十三年的观察使我感到，戊戌变法很可能是一偶发的事件，其发生、发展到最后的结局，充满着变数，起决定性作用的因素很可能就存在于那些历史的细节之中。而从更宽泛的研究视野来看，细节的意义也在最近十余年的历史研究中得以彰显——我们今天对许多历史事件有了新鲜的认识，有了恰当的把握，得出较为中肯的结论，似非为在观念或方法论上有大的突破，很可能只是明晰了其中一些关键性的历史细节。

从长时段来观察历史，可以看到历史的某种规定性，但是，历史的发展却时时伴随着多样性和偶然性；也就是说，历史的必然似只存在于

长时段之中，历史的偶然似由细节所致。毫无疑问，戊戌变法是一意义深远的重大事件，然其时间又极为短暂，跌宕起伏，大升大降；千钧一发之机，婉转曲折之密，似又皆藏于细节之中，有待于后来者去感受与发现。同样毫无疑问的是，并非所有的历史细节都需要考察，历史的空白常常表现为必须，无需去填满，方显其自然；但对戊戌变法来说，若不由历史细节入手，反复精思缜量，似不能识其大，见其全，以解读其中的真原因，以感受其中的真意义。这恰是我在进入该项研究之前尚未充分注意到的该课题研究的特殊性。

需要说明的是，历史细节的考据，虽说是有价值的，也经常是令人兴奋的，但长久在此踱步或蹒跚，却又是相当疲惫的。对读者来说，恐怕更是如此。当《戊戌变法史事考》于2005年初出版时，有一位我敬重的长者打电话给我，善意地提醒道，“考据不是目的”。我自然深明此理，历史学家的目光似不应长期聚焦在细节的观察上，小学毕竟是小，锱铢或引入厌；但又自以为戊戌变法中的许多细节若不加以清晰化，似还不能也不太敢去描述一些大场景，解释一些大问题。我不由得继续留在此处，又工作了许多年。在《戊戌变法史事考二集》交稿之际，我也希望自己能加快进度，在最近的一两年中完成手中的细节考据工作，而回到宏观叙事的阳光大道上来。

但愿那阳光能早一点照射到我的身上。

还需说明的是，本书内容多为考证，引用当时的文献较多，为了避免日期转换之不便，本书使用中国传统纪年，并在重要处夹注公元；而1912年（民国元年）之后仍用公元。本书对各位先贤或研究先进，皆直呼其名，非有不敬之意，以为省文。由于我的研究过程小有弯曲，本书的部分内容已在拙著《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》中略有展示；这是两种体例的研究和叙述各有其所需而所致，也是不同的读者或不同的阅读空间各有其所需而所致。

本书所研究的内容，思考与写作的时间都很漫长。应当感谢的机构与人士，即便列出一长名单，恐怕也会有所遗漏。因此，我在此仅向以下两类人士表示谢意与歉意，且不开列其名：其一是我的学生，我因诸务甚多而平时对他们关照不够，他们中的一些人还时常为我寻找材料或

核对文稿；其二是我在北京大学历史学系和华东师范大学历史学系服务时的各位同事与领导，我称不上是一个性格完美的人，但他们对我的一些毛病，仁慈地予以宽容了。

茅海建

2011年7月于指南山

第一章 “公车上书”考证补

一 问题的提出

光绪二十一年（1895）的“公车上书”，一直被认为是中国近代史上的重大事件。所有的近代史著作对此都有大体相同的描述，并赋予了许多意义。

然而，各种论著对于“公车上书”的描述，所使用的最基本的史料是康有为的《我史》。其记述为：

……再命大学士李鸿章求和，议定割辽台，并偿款二万万两。三月二十一日电到北京，吾先知消息，即令卓如（梁启超）鼓动各省，并先鼓动粤中公车，上折拒和议，湖南人和之。于二十八日粤楚同递，粤士八十余人，楚则全省矣。与卓如分托朝士鼓〔动〕，各直省莫不发愤，连日并递，章满察院，衣冠塞途，围其长官之车。台湾举人，垂涕而请命，莫不哀之。时以士气可用，乃合十八省举人于松筠庵会议，与名者千二百余人，以一昼二夜草万言书，请拒和、迁都、变法三者。卓如、孺博（麦孟华）书之，并日缮写，（京师无点石者，无自传观，否则尚不止一千二百人也。）遍传都下，士气愤涌，联轨察院前里许，至四月八日投递，则察院以既已用宝，无法挽回，却不收。先是公车联章，孙毓汶已忌之，至此千余人之大举，尤为国朝所无。闽人编修黄□曾者，孙之心腹也，初六七日连日大集，初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言恐吓，诸士多有震动者。至八日，则街上遍贴飞书，诬攻无所不至，诸孝廉遂多退缩，甚且有请除名者。孙毓汶犹虑挠其谋，即先迫皇上用宝，令北洋大臣王文韶诬奏海啸，垒械弃毁，北洋无以为备。孙毓汶与李联英内外恐吓，是日翁常熟（翁同龢）入朝房，犹力争勿用宝，电日相伊藤博文请展期五日。孙谓：“若尔，日人必破京师，吾辈皆有身家，实不敢也。”常熟厉声责之曰：“我亦岂不知爱身家，其如国事何？”孙知不能强，乃使李联英请之太后，迫令皇上画押，于是大事去矣。^{〔1〕}

另外还有一些史料，但引用并不如此篇那么普遍。从康有为以上的说法来看，已经是相当地完整。其对整个事件发生的原因、过程与结局的描写，栩栩如生，兼之本人即为当事人，后人喜爱引用他的说法，并信之为确论，也是可以理解的。

最早对康有为的说法提出质疑的是黄彰健。他于1970年出版《戊戌变法史研究》，其中《康有为〈戊戌奏稿〉辨伪，并论今传康戊戌以前各次上书是否与当时递呈原件内容相合》一文，以相当大的篇幅论及此事。他运用《公车上书记》、《南海先生四上书记》，认为康有为原定是光绪二十一年四月初七日（1895年5月1日）至初九日“大集”，四月初十日至都察院上书，由于条约已于初八日被批准，所以上书一事“议竟中寝”；他引用《清光绪朝中日交涉史料》、《闻尘偶记》，认定当时并无阻挠上书的行动；他还提出了两点质疑：其一，“公车上书”的内容，签名者是否都看过，有无假借他人名义的情事？其二，松筠庵的谏草堂能否容下一千二百人？⁽²⁾

孔祥吉于1988年发表《康有为变法奏议研究》，与黄彰健的结论大体一致。该书第二章第二节专论“公车上书”。他引用了中国第一历史档案馆所藏档案，证明了当时并无阻碍上书的政治背景，官员举子上书的途径十分通畅。他还认定康有为所称的“闽人编修黄□曾”即是翰林院编修黄曾源。⁽³⁾

汪叔子、王凡于1987年、1990年发表《康有为领导“公车上书”说辨伪》、《〈公车上书记〉刊销真相》两文，辩驳更为深入。⁽⁴⁾他们提出了康有为所称上书的人数是不确切的，康有为及其党人前后有着不同的说法，渐次增加。康有为及其党人对上书过程的许多细节进行了修改，如集会的时间，改“知单”为签名，改“拒递”为“拒收”。他们还指出，《公车上书记》是康党为了自我宣传而刊行的印本，其销售数量“数万部”，是一个不可靠的数字。

从考证的意义上来评判，黄彰健、孔祥吉、汪叔子、王凡诸先生的论著，材料完备，已是基本驳回了康有为的说法。但是，他们的研究并未得到学术界的广泛采用。⁽⁵⁾此期出版的相关论著，大多继续沿用前引康有为的说法，并在某些方面更加放大了“公车上书”的意义。

如果说，黄、孔、汪、王诸先生的论著，有着印量、图书馆收藏等问题的话，学人们多有不便而未细查，那么，姜鸣于1996年发表的《被调整的目光》，是一部甚有影响的历史散文集。其中的一篇为《莫谈时事逞英雄：康有为“公车上书”的真相》，指出当时反对和约的，主要是官员，而举人们的上书也未受到阻碍；而康有为写此上书的目的，很可能一开始就准备在上海发表，由此而制造一个大骗局。⁽⁶⁾姜鸣的看法被许多普通人接受，然其历史散文的写法却不为历史学界所采信。

1999年7月，《光明日报·读书周刊》根据姜鸣的文章，发表《真有一次“公车上书”吗》，引起了众多议论。汤志钧应该刊的邀请，专门写了反驳文章《“公车上书”答客问》。他引用了《汪康年师友书札》、天津《直报》等材料，认为当时确有“公车上书”之事。

1999年姜、汤两先生之间的交锋，应当说引起了很多的关注，然双方都没有展开进一步的研究。2001年，汤志钧决定出版《戊戌变法史（修订本）》，其在“增订题记”中称言：“更有人说‘公车上书’是‘一场大骗局’，使我感到不能再把增订好的《戊戌变法史》不以‘示人’了，从而重加检查，送交出版。”该书对于“公车上书”，继续沿用其初版本的意见：

康有为这一次上书，都察院以清政府已在“马关条约”上签字，无法挽回，拒绝接受。⁽⁷⁾

与此同时，姜鸣也再版旧作，坚持自己的看法。⁽⁸⁾

2001年，蔡乐苏、张勇、王宪明出版《戊戌变法史述论稿》，属近期戊戌变法史研究的重大成果。该书在“公车上书”的描述上，依旧使用了康有为的说法。⁽⁹⁾同年，刘高出版《北京戊戌变法史》，并不完全采用康有为的说法，只是称“在主和派的干扰下夭折了”。⁽¹⁰⁾由此，欧阳跃峰于2002年再发短论《“公车上书”：康、梁编造的历史神话》，其基本要点可参见汪、孔诸先生之说，并增加了他本人的分析。⁽¹¹⁾尽管欧阳跃峰使用了炫目的“神话”一词，但似乎并没有引来较多目光。

以上对先前研究的描述，旨在说明：黄彰健、孔祥吉、汪叔子、王凡、姜鸣、欧阳跃峰诸先生分别于70年代、80年代、90年代乃至最近，

对康有为的说法先后予以反驳，虽然也引起了一些关注，但似未被普遍接受。姜鸣的文章由于其文体生动、立论险峻，还引起了反驳；黄、孔、汪、王诸先生的情况好像要更惨一些，几乎是不闻回声。我个人是同意黄、孔、汪、王、姜、欧阳诸先生的观点的，也奇怪他们的论点为何如此“曲高和寡”。我对此再三思索，私自得出的结论为：第一，诸位研究先进的论点，从考证的角度来看，已是完成，但从史料的角度来看，还绝非完善。也就是说，它是可以与其他结论并存的，并无唯一性的特点。第二，黄彰健、孔祥吉只是在其大作中旁论及此，并非专论。汪叔子、王凡的论文甚为用功用力，并能运用《申报》广告等新史料，但仍透出一分意气；虽在许多分析上开了很好的头，似未最终完成。姜鸣的散文虽是精心耕作，但议论过重，材料也没有注明出处。欧阳跃峰的短论仅有论点的声扬，未有新史料的铺张。第三，诸位先进的观点虽相近相同，但他们似乎只是个人的单挑独斗，并没有运用学术史的方法进行串联，以能显示其共同的关注。第四，“公车上书”是针对高层决策的政治活动，诸位先进没有进入到当时的决策中心，来反观康有为等人的活动，这使得他们的思路是顺着康有为走，而没有完全跳出康的窠臼，其研究也只是平面的，没有参照物。尽管人们可以指责当今的学人们写书为文多不细查细核已刊论著，只是一味地传抄，但正因为学界此病，使我对诸位研究先进有以上吹毛求疵之指责。也因为如此，我以为，在“公车上书”的命题下似还有继续前行的空间，特作此补证，以为续貂之狗尾。

需要说明的是，为了叙述的完整性，使读者在阅读时不至于过多地中断，有些研究先进已经用过的材料，我还须再度引用，但会注明最先引用者；有些研究先进说过的论点，我还需继续展开，但也会说明最初的发明者。这么做当然也是为了可以更方便地显示从黄彰健开始至今四十多年的学术研究史。

二 档案文献的再次检视

黄彰健、孔祥吉、汪叔子、王凡、姜鸣、欧阳跃峰诸先生的论述中，最重要的论点是当时都察院并无阻碍举人上书的举动。他们使用的方法可谓雄辩，即指出当时许多人上奏反对和约，都察院也代奏了许多应试举人的条陈。孔祥吉的论著引用了军机处《随手档》，汪叔子、王凡的论文也提及“俱有故宫档案可稽”。为了验证他们的说法，我将相关的档案文献再次检视了一遍。

李鸿章于光绪二十一年二月二十三日（1895年3月19日）到达日本马关后，反对议和的奏折从来就没有停止过。以下根据军机处《随手档》、《早事档》、《上谕档》、《电报档》、《洋务档》、《收电》、《交发档》、《宫中电报电旨》，将这一时期与议和、条约相关的上奏、代奏及电奏的情况，以收到时间为序，逐日地予以说明：

二月二十七日（3月23日），四品衔户科掌印给事中洪良品奏“李鸿章父子在日拥有资本、条约请交王、大臣等公议折”。当日呈慈禧太后。

二月二十九日（3月25日），署理两江总督湖广总督张之洞电“闻倭要挟太甚请英俄相助”。⁽¹²⁾该电次日呈光绪帝、慈禧太后。

三月初一日（3月26日），翰林院侍读学士文廷式奏“和约难成请速定大计以抒天下之愤折”、“破除成见共习武事一年必有成效片”。当日呈慈禧太后。

三月初五日（3月30日），国子监司业瑞洵奏“敌情贪狡亟宜妥筹战守折”。当日呈慈禧太后。

三月十二日（4月6日），翰林院侍读学士文廷式奏“倭专攻台请饬使臣据理争论折”、“倭人条款不可轻许片”。当日呈慈禧太后。

三月十四日（4月8日），掌江南道监察御史张仲忻奏“台湾必不可弃请电飭全权大臣折”，另有三片。当日呈慈禧太后。

三月十七日（4月11日），翰林院代奏“编修冯煦条陈时务折”、
(13)“编修冯煦条陈可虑事务片”。二十七日呈慈禧太后。(14)

三月二十日（4月14日），署台湾巡抚唐景崧电“和议给予土地不可行”。(15)该电次日呈光绪帝、慈禧太后。

三月二十一日（4月15日），翰林院代奏“编修丁立钧、华辉、沈曾桐、黄绍第、检讨阎志廉条陈”；吏科掌印给事中余联沅奏“倭人要款太甚万难允许折”，另有三片。以上折片当日呈慈禧太后。

三月二十二日（4月16日），钦差大臣两江总督刘坤一电“和约后患不堪战而不胜尚可撑持”。该电次日呈光绪帝、慈禧太后。吏科给事中褚成博奏“割地议和倭索过巨折”，另有一片；三品顶戴掌江西道监察御史王鹏运奏“和约要挟已甚请回宸断折”。褚、王折片当日呈慈禧太后，次日发下。

三月二十三日（4月17日），四品衔户科掌印给事中洪良品奏“倭虜要挟请飭李鸿章回京专筹战备折”。当日呈慈禧太后，次日发下。

三月二十四日（4月18日），山东巡抚李秉衡电“断不允割地请决意主战”；署理台湾巡抚唐景崧电“工部主事统领全台义勇邱逢甲誓死守御台湾呈”。次日呈光绪帝、慈禧太后。

三月二十五日（4月19日），翰林院侍读学士文廷式、侍讲学士秦绶章、四品衔詹事府左庶子戴鸿慈、右庶子陈兆文奏“倭人要挟过甚请飭更正缓议折”（此四人皆是日讲起居注官）。当日呈慈禧太后。

三月二十七日（4月21日），署理两江总督湖广总督张之洞电“和约后患不堪请令王、大臣会议补救并速向英、俄、德诸国订立密约”。次日呈光绪帝、慈禧太后。

三月二十八日（4月22日），福州将军庆裕、闽浙总督边宝泉电“请速罢和议交各国驻京公使秉公剖断”。当日呈光绪帝、慈禧太后。

三月二十九日（4月23日），翰林院代奏“编修李桂林等条陈”（有翰林院编修、修撰、检讨、庶吉士共83人）、“编修张鸿翊条陈”、“张

鸿翊谨拟御寇急需片”；南书房行走陆润庠、吴树梅、陆宝忠、张百熙奏“请宣示和议条款折”；礼科掌印给事中丁立瀛、掌山东道监察御史庞鸿书奏“和议未可轻允请饬廷臣集议折”；上书房行走张仁黻、曹鸿勋、高赓恩奏“和议要挟难堪请饬廷臣会议折”；京畿道监察御史刘心源奏“汉奸把持和约要挟太甚切勿遽允折”、“和议难成请筹战事片”；掌广西道监察御史高燮曾奏“事势危迫亟宜改图折”、“闻西使请勿准和约片”；福建道监察御史裴维俊奏“请勿轻议割地折”，以上折片用封套存堂，次日发下，送恭亲王，恭亲王送回后于四月初一日呈慈禧太后，初六日由慈禧太后发下。

三月三十日（4月24日），山东巡抚李秉衡奏“和议条款尚须斟酌折”；郡王衔贝勒、领侍卫内大臣载瀛、贝勒载澍、载润、贝勒衔贝子奕谟、溥伦、镇国公载泽、辅国公溥侗奏“条约难行请饬廷臣会议折”；给事中余联沅等奏“新约悖谬请从速改订折”、“请重赏杀贼片”，⁽¹⁶⁾以上折片当日送恭亲王，恭亲王送回后于四月初一日呈慈禧太后，初六日由慈禧太后发下。

四月初一日（4月25日），帮办军务四川提督宋庆电“兵非久练不足深恃”。该电次日呈光绪帝、慈禧太后。内阁代奏“侍读奎华等条陈”（有内阁侍读、中书共155人）；翰林院代奏“编修吕佩芬、吴同甲条陈”；户部右侍郎陈学棻奏“和约已成请谕示中外折”；日讲起居注官翰林院侍读学士冯文蔚、翰林院侍讲樊恭煦奏“和约要挟太甚万难曲从折”；四品衔户科掌印给事中洪良品奏“请力黜和议折”、“敬恳圣明独断片”，以上电报及折片当日呈慈禧太后，初六日发下。

四月初二日（4月26日），署两江总督湖广总督张之洞电“和约万分无理请乞援强国”；河南巡抚刘树堂电“和议要求过甚只可出战”，以上两电次日呈光绪帝、慈禧太后。理藩院右侍郎宗室会章奏“和议将成请饬廷臣会议折”、“请旨询问诸将战事有无把握片”；陕西道监察御史熙麟奏“请宣示和议以释众疑折”；河南道监察御史宋承庠奏“请更改草约折”、“请约英、法诸国援助片”，以上折片当日呈慈禧太后。

四月初三日（4月27日），署理湖广总督湖北巡抚谭继洵电“和约万难允从请皇上皇太后西幸西安”；广东巡抚马丕瑶电“和约难允请联泰

西”，以上两电次日呈光绪帝、慈禧太后。督办军务处代奏“詹事府左赞善贻谷等沥陈和倭利害条陈”（共有官员26人、举人27人）；翰林院代奏“编修王荣商请勿和力战条陈”、“编修杨天霖请暂缓批准和约条陈”、“编修黄曾源请权利害以维全局条陈”；翰林院侍读学士文廷式、詹事府左庶子戴鸿慈奏“和约难就战事尤当预防折”、“李瀚章、刘秉璋应早交卸片”、“都察院代奏公呈迟延请教责片”；⁽¹⁷⁾浙江道监察御史易俊奏“条约必不可允折”，以上折片当日呈慈禧太后，初九日由慈禧太后发下。

四月初四日（4月28日），江西巡抚德馨电“倭事密商英俄借兵襄助”，该电次日呈光绪帝、慈禧太后。镇国公载泽奏“和约难行并请召见折”；辅国公溥侗奏“敬陈听言之要折”；⁽¹⁸⁾国子监代奏“学正学录刘钜请必派重臣另议条约条陈”、“南北学肄业生曾炳燝等请罢和议条陈”（共有肄业生25人）；国子监祭酒萨廉、陆润庠、司业瑞洵、多欢、吴树梅奏“使臣昏耄误受敌欺恳请宸断折”，另有一片；都察院代奏“吏部主事鲍心增等陈逆臣李经方叛父卖国请乾纲速断条陈”（有吏、礼、兵、刑、工部司官12人）、“工部主事喻兆蕃、内阁中书杨锐、刑部主事吴思让、吏部主事洪嘉与、户部主事吕道象为烛奸防患条陈”、“台湾京官户部主事叶题雁、翰林院庶吉士李清琦、台湾安平县举人汪春源、嘉义县举人罗秀惠、淡水县举人黄宗鼎为弃地界敌泣呈效死条陈”，以上折片当日呈慈禧太后。

四月初五日（4月29日），浙江道监察御史李念兹奏“和议有可成之机设法维持折”，另有一片，当日呈慈禧太后。

四月初六日（4月30日），广西巡抚张联桂电“要盟难许坚持定见以战布告天下”，该电次日呈光绪帝、慈禧太后。总理衙门代奏“章京舒文等条陈”；⁽¹⁹⁾翰林院代奏“编修杨天霖条陈”、“编修黎荣翰等条陈”（有翰林院编修、检讨共11人）；都察院代奏“文俊铎等湖南举人、生员条陈”（57人）、“谭绍裳等湖南举人条陈”（21人）、“春生等奉天举人、生员条陈”（20人）、“林朝圻等四川举人条陈”（11人）、“梁启超等广东举人条陈”（80人）、“任锡纯等湖南、江西举人条陈”（43人）、“江苏教职顾敦彝等条陈”（有江苏、山东、湖北、江西教职、举人共14人）；内阁侍读学士贵贤奏“和议贻害无穷须集议挽回折”；陕西道监察

御史熙麟奏“请飭臣工会议以全和局折”、“和约有违公法之语入会议旨内片”；江南道监察御史钟德祥奏“和议要挟不堪请力辟邪说折”，以上折片当日呈慈禧太后，二十二日发下。

四月初七日（5月1日），署理两江总督湖广总督张之洞电“请速与英、德、俄商办襄助”；福州将军庆裕、闽浙总督边宝泉电“辽东台湾万不可弃”，以上两电次日呈光绪帝、慈禧太后。山东巡抚李秉衡奏“和议要挟过甚万难曲从折”、“李经方阴鸷险狠请勿假以事权片”；吏部代奏“郎中延熙等条陈”（有吏部郎中、员外郎、主事等共32人）、“吏部候补主事王荣先、洪嘉与、鲍心增条陈”；都察院代奏“吉林京官总理衙门章京礼部候补郎中文瑞、工部员外郎魏晋桢条陈”、“福建京官礼部郎中黄谋烈等条陈”（共有六部、内阁、翰林院、光禄寺、国子监、侍卫处官员63人，另举人88人）、“葛明远等贵州举人条陈”（110人）、“陈景华等广东举人条陈”（289人）、“程维清等江西举人条陈”（121人）、“邹戴尧等广西举人条陈”（115人）；左都御史裕德、左副都御史寿昌、署左副都御史沈恩嘉奏“敬献刍荛折”；三品顶戴掌江西道监察御史王鹏运奏“倭人势难持久情形折”；湖广道监察御史陈璧奏“台地碍难畀敌折”，以上折片当日呈慈禧太后，十三日发下。

四月初八日（5月2日），广东陆路提督唐仁廉电“和约十不可允”，该电次日呈光绪帝、慈禧太后。都察院代奏“湖南岳州平江县三品衔选用道李兴汉条陈”、“二品顶戴按察使衔丁忧河南候补道易顺鼎条陈”、“内阁中书陈嘉铭等条陈”（有内阁、翰林院、六部等衙门官员43人）、“吏部主事洪嘉与、工部主事喻兆蕃、吏部主事鲍心增条陈”、“礼部学习主事罗凤华、兵部学习主事何藻翔条陈”、“广西京官翰林院编修李骥年等条陈”（有翰林院、六部、内阁等衙门官员24人）、“福建京官兵部主事方家澍、侯官县举人陈衍、闽县举人卓考复、侯官县举人林旭、刘蕲、闽县举人叶大华条陈”、“湖北举人国子监候补学正学录黄赞枢等条陈”（有学正学录、教谕、训导、举人等36人）、“汪曾武等江南举人条陈”（53人）、“王澐等河南举人条陈”（14人）、“钱汝虔等浙江举人条陈”（37人）、“查双绶等顺天举人条陈”（18人）、“周彤桂等山东举人条陈”（120人）、“刘彝等四川举人条陈”（26人）、“王昌麟等四川举人条陈”（20人）；翰林院侍读学士准良奏“和议势难迁就宜分筹战守

折”、“请布告各国联络结交速立密约借助友邦片”、“李鸿章辜恩负国请饬廷臣会议罪状折”；詹事府右庶子陈兆文奏“和约垂成宜防后患请先将失事大臣特旨内召俾免牵制折”；四品衔户科掌印给事中洪良品奏“祖制不可轻违和议理宜斥罢以免受敌欺而貽后患折”、“请饬沿海各督抚自行筹款购械以备攻剿片”，另片一件，以上折片四月初十日呈慈禧太后。

四月初九日（5月3日），督办军务处代奏“顺天绅士兵部主事朱梁济等条陈”（有六部、内阁、翰林院、詹事府官员50人，另举人4人、生员2人）；户部代奏“学习主事刘寅浚条陈”、“候补主事邓福初条陈”；都察院代奏“二品顶戴按察使衔丁忧河南候选道易顺鼎条陈”两件、“记名简放副都统宁夏驻防奇克伸布、前四川三台县知县陕西三原县杨子文、陕西三原县举人孙炳麟、正白旗汉军蓝翎侍卫宋春华、觉罗教习三原县举人陈名扬条陈”、“户部笔帖式世袭云骑尉翻译举人西安驻防裕端、河工保举巡检陕西蒲城县附生封鉴圻条陈”、“常曜宇等山西举人条陈”（61人）、“步翔藻等河南举人条陈”（62人）、“河南举人王崇光条陈”、“河南举人南阳府邓州张之锐、南阳县张聘三、桐柏县贺普霖、邓州赵三奇、唐县候选教谕李兰馥条陈”、“四川举人林朝圻、林朝泽条陈”、“四川举人罗智杰、戴协中、蒲秉坤、罗意辰条陈”；国子监代奏“助教朱寯瀛等条陈”（有国子监官员10人）；内阁学士宗室祥霖奏“条约断难曲从请饬会议以挽危局”；国子监祭酒萨廉奏“立意主战明黜和议三策折”；国子监司业瑞洵奏“请派大臣赴欧美密订密约救目前之急折”，以上折片四月十一日呈慈禧太后，二十三日由慈禧太后发下。

四月初十日（5月4日），署理两江总督湖广总督张之洞、闽浙总督边宝泉、署理湖广总督湖北巡抚谭继洵、江西巡抚德馨、山东巡抚李秉衡、署理台湾巡抚唐景崧、广西巡抚张联桂电“请各国与日本商量展限数旬和议详加斟酌”，该电次日呈光绪帝、慈禧太后。盛京将军裕禄、吉林将军长顺、署理吉林将军黑龙江将军恩泽、前黑龙江将军依克唐阿、钦差大臣暂留办理东三省练兵事宜定安、盛京副都统济禄、吉林副都统沙克都林扎布、宁古塔副都统富尔丹、奉天府丞兼学政李培元电“倭人无理要挟奉省尚可力战”；盛京将军裕禄电“代奏辽东绅民房毓琛等联名禀呈不愿置为化外”；广东陆路提督唐仁廉电“可战方略十项”，以上三电十二日呈光绪帝、慈禧太后。总统皖军福建陆路提督程文炳奏“和议万难曲从

折”；四品衔户科掌印给事中洪良品奏“请罢和主战折”、“请乾纲独断誓勿言和片”；掌陕西道监察御史恩溥、掌陕西道监察御史曹榕、陕西道监察御史熙麟、掌湖广道监察御史如格、湖广道监察御史富通阿奏“和款尚未定议防御宜筹折”；江南道监察御史管廷献奏“和款不可轻许折”，以上折片当日呈慈禧太后。

四月十一日（5月5日），前黑龙江将军依克唐阿奏“变通和约绝觐固本折”；都察院代奏“奉恩将军宗室增杰等条陈”（有内务府、宗人府等衙门官员、候补官员13人，另举人6人、生员2人）、“内阁中书王宝田、翰林院编修柯劭忞、户部主事李经野、户部主事贾鸿宾、刑部主事郑杲条陈”、“刑部主事徐鸿泰等条陈”（有六部、大理寺等衙门司官28人）、“纪堪诰等直隶举人条陈”（45人）、“赵若焱等河南举人条陈”（21人）、“江西举人罗济美条陈”、“张煦等陕西举人条陈”（81人）；南书房翰林张百熙奏“和议要挟过甚不可轻许仍须亟筹战备折”、“联络俄、法、英、德诸国令其各出师船片”、“风闻和约业已批准仍冀挽回万一片”；掌广西道监察御史高燮曾奏“海溢所以助年不宜因此消沮遽允和款折”、“海溢情形张皇入告请饬陈宝箴查复片”、“太后从未割地请将和约交太后审议片”；⁽²⁰⁾浙江道御史李念兹奏“疆臣枢臣不足与谋吁恳宸衷独断罢斥前议折”、“王文韶报海溢请饬刘坤一驰往该处认真查看片”，⁽²¹⁾以上折片，除依克唐阿折外，皆于当日呈慈禧太后。

四月十二日（5月6日），钦差大臣刘坤一电“展期换约观衅而动”，该电次日呈光绪帝、慈禧太后。翰林院代奏“编修杨天霖条陈”；督办军务处代奏“尚书衔总统甘军新疆提督董福祥条陈”；陕西道监察御史熙麟奏“三国电报不复和议可危直陈所见折”，以上奏折当日呈慈禧太后。

四月十三日（5月7日），理藩院尚书启秀奏“请缓发约书折”，该折当日送慈禧太后。

四月十四日（5月8日），钦差大臣刘坤一电“请予俄、德、法土地款项以为我击倭”；陕甘总督杨昌浚电“和约侵损太甚请从长计议”；护理陕西巡抚布政使张汝梅电“请速停和议严备战守”，以上三电次日递光绪帝、慈禧太后。陕西巡抚鹿传霖奏“直抒管见但备采择折”，该折未呈慈禧太后。

四月十五日（5月9日），署理山西巡抚胡聘之电“请另议和约速筹战守”，⁽²²⁾该电十七日呈光绪帝、慈禧太后。都察院代奏“江西举人罗济美条陈”、“张成濂等云南举人条陈”（62人），以上条陈当日呈慈禧太后。

四月十七日（5月11日），三品顶戴掌江西道监察御史王鹏运奏“辽台有克复之机请饬枢、译各臣极力挽回折”，当日呈慈禧太后。

四月二十一日（5月15日），广东巡抚马丕瑶奏“强寇要盟权奸挟制民心不服折”、“联英、法、俄三国片”，该折片未呈慈禧太后。

从二月二十七日至四月二十一日，在不到两个月的日子里，上奏、代奏或电奏的次数达到154次，加入的人数超过2464人次。⁽²³⁾署理台湾巡抚唐景崧的电报最多，一日数电，意思也大体相同，因此我在上面仅录两电，其余各电也未计入统计数字。在各省，封疆大吏电奏反对者已过其半数；在京城，翰林院、总理衙门、国子监、内阁、吏部官员皆有大规模的联名上书；举人们的单独上书也达到了31次，加入的人数达到了1555人次；举人们参加官员领衔的上书为7次，加入人数为135人次。从档案文献中，可以听到这支人数极其庞大的队伍行进的声音。为了行文及排版的方便，以上我将联名上奏、上书者，凡9人以下直接列名，10人以上另编名录，作为附录。读者可以从附录中看到许多自己熟悉的名字。

尽管我花了许多时间在军机处的各类档册中进行文件数量的统计，但我吃惊地发现，相关文件的内容，绝大多数却已经发表。1932年故宫博物院编印《清光绪朝中日交涉史料》，1991年中华书局出版《中国近代史资料丛刊续编·甲午战争》第3册，都是专业人员精编的档案资料集。他们的工作态度相当敬业，以齐全为编辑主旨，且编排上大体以收到日期为序，查起来很方便。由于这两部书今日并不难得，也没有必要一一注明其出处。我仅将以上两书尚未收入的档案文献，注明其档号或其他发表的书册。还需说明的是，上述档案文献，只有一折两片现未能检出，这也是一个极低的数字。

档案文献的再次检视，使我得出了两点看法：

第一，反对和约的上奏、代奏及电报，已经形成了声势浩大的运动。其中最重要且最具影响力的，并不是进京应试的举人，而是各级官员。由此再观姜鸣的文章，其称：

揆诸档案，最早反对签约的，不是举人，而是大批现职官员。外省官员以封疆大吏为主……据不完全统计，京官中，反对签约的宗室贵胄及二品以上大员有十余人；二品以下有奏事权的官员有50余人次；没有奏事权的低级官员达575人次之多。显然，各级官员才是反对马关议和的最有影响的主体。

数字虽不准确，但他得出的结论却是准确无误的。当今的许多研究，只强调“公车上书”而很少甚至不提官员上书，有失于偏颇；而在一些研究中将公车与官员、与朝廷对立起来，那就失去了历史的真实。

第二，当我阅读这一批关于和约的上奏、代奏与电奏中，听到的只是一边倒的反对议和的声音。众声喧哗之中，只有一人同意与日本签订和约。此人是帮办军务、四川提督宋庆，他在电报中称：

窃闻倭人逞其狡悍，无理要挟，既索巨款，复思侵地，为天下所切齿。内而廷臣言路，外而疆吏，纷纷力争，莫不出于忠愤。况身在行间，敌忾之誓，不与共戴。惟御侮必在机先，尤当揣其根本。当日启衅之初，未尝准备，著著落后，致有今日之事，兵轮尽失，全洋无阻，津沽一带，迫近畿辅，尤为可虑。庆等统率重兵，不能迅灭悍寇，为宵旰忧，虽膺显戮不足尽其罪，不敢不将兵情贼势冒死直陈。

他在叙述了一系列的失败及其原因后，表示了态度：“兵非久练，不足深恃。今日之急，尤在料简军实，去腐留精，尝胆卧薪，实事求是。庆一介武夫，愿与天下精兵舍身报国，成败利钝，非下愚所敢计。”⁽²⁴⁾宋庆作为前敌主将之一，在经历多次败仗尤其是田台庄大战的失败之后，对战争的前景并不看好。他的话说得很委婉，没有一句直言同意签约，但基本意思却是十分明确的，即主和。他的这种语言艺术正说明了当时的时尚。也有一些人在上奏中语气言辞没有那么激烈，如国子监祭酒陆润庠等于三月二十九日（4月23日）上奏称“和议条款，传闻骇听，请旨宣示中外，以安人心”，他们不相信李鸿章、清廷会同意如此屈辱条件的和

约，只是要求“昭示中外”，“安服人心”。⁽²⁵⁾与陆润庠态度相同的，还有户部右侍郎陈学棻和陕西道监察御史熙麟。⁽²⁶⁾但他们知道了条约的内容后，也立即改变了态度。⁽²⁷⁾

由此，当我读完了相关的档案文献后，一次次复读前引康有为的话：

初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言恐吓，诸士多有震动者。至八日，则街上遍贴飞书，诬攻无所不至，诸孝廉遂多退缩，甚且有请除名者。

隐隐地有着不真实的感觉。我从档案文献阅读中感受到的气氛，与此大不相同，可以说，当时有人公开出来表示同意和约，那才真是要冒很大的风险。“飞言恐吓”、“遍贴飞书”等语，皆不知其所云。退一步说，即使是上书反对议和，与朝廷的决策有违的话，上书者也是不会受到指责的。我可以举三个例子，其一是在四月初七日都察院代奏、礼部郎中黄谋烈领衔的条陈上签字的，有军机章京三人，即礼部员外郎郭曾炘、兵部主事张嘉猷、户部郎中林开章；在四月初八日都察院代奏、内阁中书陈嘉铭领衔的条陈上签字的，有军机章京两人，即户部员外郎冯汝骥、刑部郎中郭之全。这些人身居枢要，熟悉政治内情，此事有无风险，他们又怎么会不知道？其二是翰林院编修王荣商，他在三月二十九日翰林院代奏、编修李桂林领衔的大规模联名上书中签字，又于四月初三日单独上书，反对与日议和，提出“此次如果决裂，伏求皇上一意主战，勿再遣使议和”。⁽²⁸⁾但这些并不影响他于四月十五日升为翰林院侍讲。⁽²⁹⁾其三是吏部主事孙笥经，他在四月初七日吏部代奏、郎中延熙领衔的条陈上签字，也不影响其于闰五月二十日添补为军机章京额外行走。⁽³⁰⁾毫无疑问，王荣商、孙笥经皆非因上书而升迁，但上书并不影响官员的仕途经济，却可以从以上三例中得到证明。

三 都察院的态度

前引康有为《我史》，将其上书未成归罪于都察院：

.....遍传都下，士气愤涌，联轨察院前里许，至四月八日投递，则察院以既已用宝，无法挽回，却不收。

此说受到了黄彰健、孔祥吉、欧阳跃峰诸先生的反驳。他们根据文廷式的《闻尘偶记》，称文廷式、戴鸿慈于四月初三日出奏，弹劾都察院“代奏公呈迟延请教责”，都察院随即改变了态度。孔先生还从档案中找到了文廷式等人的原片及相关的谕旨，来证明此事，史料极为结实。汪叔子先生编《文廷式集》，以上文献当在其视野之内，自不待言。

我在这里需要补证的是，文廷式对都察院的指责并不能完全成立。文廷式等四月初三日（4月27日）奏片称：

此次各京官联衔及各省举人公呈，闻该堂官已允代奏，尚属知所缓急。惟闻事隔七八日，尚未进达宸聪。事关大计，如此迟延，使我皇上不得洞悉民情，未知何意。应请旨严行切责，以敬情顽。
(31)

光绪帝对此当即发下交片谕旨：

交都察院。本日翰林院侍读学士文廷式等片奏一件，军机大臣面奉谕旨：“著交都察院堂官阅看。钦此。”相应传知贵衙门钦遵可也。此交。(32)

第二天，四月初四日，都察院代奏了“吏部主事鲍心增等”、“工部主事喻兆蕃等”、“台湾京官工部主事叶题雁等”三件条陈。

从表面上看，此次都察院转变态度是由文廷式等人推动的：当四月初三日下午都察院堂官看到交片谕旨与文廷式等附片后，紧急采取行动。由于京内衙门所上奏折需在子夜递到奏事处，以能不误早朝，故至初三日子夜，都察院只代奏了三件。对此，文廷式在《闻尘偶记》中得意洋洋地称道：

……于是各省之公车会试京师者亦联名具疏，请都察院代奏。都察院初难之，故迟迟不上。余乃劾都察院壅上听、抑公议。上命廷寄问之。裕德、徐郁始惧，不数日悉上。(33)

照我看来，实际情况可能还要复杂一些。按照当时的规定，都察院代奏条陈，有两项必要条件：其一是查明条陈中确无“违碍字样”，二是“同乡京官印结”。(34)前者在文字狱之后，谁也不敢掉以轻心，后者由于是进京赴考的举人，身份难以确认，须由同乡京官来出面担保。由于都察院的代奏，须由全体堂官共同签署，而当时的衙门并无严格的上下班制度，经常需送各堂官家中请签署，需要一点时间。全体堂官签署后，最后一道手续是将代奏的条陈按照规定的格式抄录一遍，如果文件很多也很长，则又需要一点时间。此处我可以举出两项旁证。其一，据《翁同龢日记》，他于三月二十九日到督办军务处，“有部院奉天籍者六十人具呈请督办处代奏，有六难。锋锐殊甚，拟明日商递”，此即詹事府左赞善贻谷领衔有官员26人、举人27人联署的条陈。此事由翁氏主持，当以最快速度代奏，而督办军务处实际上奏日为四月初三日，其中的工作时间为四天。其二，又据《翁同龢日记》，他于三月二十二日在督办军务处得知“译署章京五十六连衔甚壮”(35)，此即四月初六日由总理衙门代奏的章京舒文等条陈，前后共用了十四天。

一般地说来，都察院代奏条陈，在其规定的早朝日。都察院、大理寺随同刑部参加早朝，八日一轮。查军机处《早事档》，都察院的早朝日为三月二十一日、二十九日、四月初七日。文廷式等人附片提及“七八日”，由此推算，那么最初的公呈大约是在三月二十五日送到都察院的。从时间安排来看，赶不上三月二十九日的早朝日，也是正常的。

此次拒和上奏上书的行动，都察院本属主力集团。从司官来看，上奏的人员有：四品衔户科掌印给事中洪良品、吏科掌印给事中余联沅、掌江南道监察御史张仲炘、吏科给事中褚成博、三品顶戴掌江西道监察御史王鹏运、礼科掌印给事中丁立瀛、掌山东道监察御史庞鸿书、京畿道监察御史刘心源、掌广西道监察御史高燮曾、福建道监察御史裴维俊、陕西道监察御史熙麟、河南道监察御史宋承庠、浙江道监察御史李念兹、江南道监察御史钟德祥、湖广道监察御史陈璧、掌陕西道监察御史恩溥、掌陕西道监察御史曹榕、掌湖广道监察御史如格、湖广道监察

御史富通阿、江南道监察御史管廷献。其中洪良品、王鹏运、高燮曾、熙麟、李念兹等人都是多次出奏。虽说言官们的进谏，与其衙门堂官并无关系，但也可以感受到都察院的热度。

相比起翰林院、内阁，甚至督办军务处，都察院代奏的行动要慢一些，这主要是上书中的“违碍字样”。御史熙麟于四月初二日，即文廷式上奏的前一日，已在其奏章中称：“又闻各省士子所递公呈因有应避字样，未能遂为入奏，众已哗然。士子声息与民最近，口说是滕，民尤信之。”⁽³⁶⁾然将应避字样入奏，又是都察院堂官不敢为之事。四月初四日都察院代奏三件，都是京官或京官领衔。这些人熟悉官场的用语习惯，不太会出现违碍字样。

自四月初四日都察院首次代奏后，四月初六日都察院又代奏了七件，全是举人们的上书，其中包括了梁启超领衔的广东举人80人的上书。然在这一天的代奏中，都察院已有两项改变：其一是不再是一折代奏一件，而是一折代奏七件（少写了六件奏折）；其二是在都察院代奏的原折上，仅仅提到：“臣等公阅各该呈词，均系事关重大，情词迫切，既据该举人等各取具同乡京官印结呈递前来，臣等不敢壅于上闻，谨抄录原呈七件，恭呈御览。”⁽³⁷⁾在这一段话当中，少了一句关键词：“尚无违碍字样！”⁽³⁸⁾

四月初七日，都察院代递了官员、举人上书六件；同时都察院左都御史裕德、署左副都御史沈恩嘉、左副都御史寿昌上奏，表白其反对议和的态度：

自李鸿章与倭奴立约以来，中外嚣然，台民变起，道路惊惶，转相告语。于是京外臣工以及草茅新进相率至臣署，请为代递呈词。此皆我国家深仁厚泽沦浃寰区，凡有血气之伦，无不竭其耿耿愚忱，以奔告于君父。凡所谓割地则自弃堂奥，偿款则徒资盗粮，弱我国势，散我人心，夺我利权，蹙我生计，寇贼近在咫尺之间，巨患发于旦夕之际。诸疏言之綦详，毋庸缕述。顾既知其害，亟宜思挽回之术，补救之方。臣等职司风宪，不敢安于缄默，爰以所闻，参诸愚见，谨据六事，为我皇上陈之。

当时的都察院，共有六堂官，左都御史裕德、徐郃，左副都御史宗室奕

年、奕欽、杨颐、寿昌。其中杨颐入闱，由头品顶戴宗人府府丞沈恩嘉暂署；然沈还有另一个重要差使，即军机处汉头班的首席章京，直接处于权力的中心。裕、沈、寿三位堂官实际主持都察院，提出的六事皆为改约再战之计。⁽³⁹⁾他们也是上奏浪潮中品级最高的堂官，很难想象他们会“以既已用宝，无法挽回”为由，拒收康有为等人的上书。

四月初八日（5月2日），即康有为所称“不收”其上书的当日，都察院代奏了官员举人的上书共计十五件。且在此次代奏中，都察院又有了两项改变：其一是公开声明“臣等公同阅看，各该呈词字句间有未尽检点之处，惟事关重大，情词迫切，既据该职、该举人等各取具同乡京官印结呈递前来，臣等不敢壅于上闻”。也就是说，都察院堂官已发现“未尽检点”之字句，而仍为其代奏。其二是说明：“原呈字数较多，若照例钞录进呈，恐致耽误时日，是以未便拘泥成例，谨将原呈十五件，恭呈御览。”⁽⁴⁰⁾也就是说，为了缩短代奏的时间，都察院不再抄录，直接代奏原件。

按照当时的习惯，官员上奏书写日期皆提前一日，以能赶上子夜奏事处最后的收文时间，不耽误第二天的早朝；请代奏的上书一般只写年月，而在日前空出，以便随时填写。都察院先前代奏的抄件均无日期。此次是原呈代奏，在十五件原呈中，有十件或不写日期或写明年月而空出日，但其中有五件可知其原递都察院的时间：礼部主事罗凤华等条陈原书日期为三月三十日。福建京官兵部主事方家澍等条陈原书日期为“光绪二十一年三月□日”，日前是空的，此虽按当时的习惯来写，但可知其在三月三十日之前递交到都察院。江南举人汪曾武等条陈原书日期为四月初二日。顺天举人查双绶等条陈原书日期为四月初四日。内阁中书陈嘉铭等条陈原书日期为四月初六日。可以看出，以四月初六日递交到四月初八日代奏，时间已相当迅速。而十五件的数量，都察院有可能已将积匣清空。

四月初九日（5月3日），即康有为称都察院不收上书的第二日，都察院代奏了十件条陈。在上奏中，都察院再次说明“字句间有未尽检点之处”、“仅将原呈十件进呈”的方法。在十件原呈中，有三件写明了日期：二品顶戴按察使銜丁忧河南候补道易顺鼎两件条陈、河南举人步翔藻等条陈，均写明日期为四月初八日。⁽⁴¹⁾也就是说，都察院当日收到，当晚

子时前即递到了奏事处。康有为称四月初八日都察院不收上书的说法，应是谎话。

如果说易顺鼎、步翔藻等条陈是按照官员上奏的习惯，注明日期提前一天的话，那么，他们的条陈也有可能是初七日已递都察院；但是，都察院于四月十一日、十五日还两次共代奏官员举人条陈九件。其中四月十一日代奏的刑部主事徐鸿泰等条陈、河南举人赵若焱等条陈，原呈注明日期为四月初十日；十五日代奏的云南举人张成濂等条陈，原呈注明日期为四月十四日。⁽⁴²⁾

由此可以证明，康有为组织的十八行省公车联名上书，并非都察院不收，而是康有为根本没有去送。

四 “公车上书”的发动者

前引康有为的《我史》，自称是“公车上书”的领导者：

再命大学士李鸿章求和，议定割辽台，并偿款二万万两。三月二十一日电到北京，吾先知消息，即令卓如（梁启超）鼓动各省，并先鼓动粤中公车，上折拒和议。湖南人和之。于二十八日粤楚同递，粤士八十余人，楚则全省矣。与卓如分托朝士鼓〔动〕，各直省莫不发愤，连日并递，章满察院，衣冠塞途，围其长官之车。台湾举人，垂涕而请命，莫不哀之。

按照这一说法，康有为命令梁启超，而梁启超“鼓动”广东举人、湖南举人响应，康有为、梁启超“分托朝士”，“各直省莫不发愤”，由此而兴起了“公车上书”的浪潮。梁启超对此也有同样的叙述：

乙未二三月间，和议将定，时适会试之年，各省举人集于北京者，以万数千计。康有为创议上书拒之。梁启超乃日夜奔走，号召连署上书论国事，广东、湖南同日先上，各省从之，各处连署麇集于都察院者，无日不有。(43)

但是，康有为、梁启超又是如何具体地“鼓动”何省，“分托”何人，他们都没有说明。

就我所见，首先对这一说法提出批评的，是孔祥吉。其1988年著作指出：“公车上书之所以能发展成为一个颇具规模的运动，与帝党官僚的耸动支持，自然是分不开的。”他还特别指出了文廷式、翁同龢等人的作用。汪叔子在其所编《文廷式集》中，说明了四月初七日都察院代奏程维清等江西举人121人联名上书、初八日都察院代奏汪曾武等江南举人53人联名上书是文廷式的策动组织。对此，我都是赞同的。

康有为让梁启超出面组织广东省举人联名上书，可以看到的证据是：四月初六日都察院代奏了梁启超领衔的上书，共有广东举人80人签名，其中麦孟华的签名是第5位，康有为没有签名。而第二天，即四月

初七日，都察院又代奏了陈景华领衔的上书，签名的广东举人多达289人，在签字的名单中，麦孟华列名第63位，梁启超列名第284位，康有为仍未签名。后一次广东举人的上书，现有的文献实在无法证明康、梁在其中的领导作用。由于两次代奏，都察院都以抄件进呈，不知其原件递交都察院的具体时间。从代奏的次序来看，梁前陈后，那就有可能梁启超领衔的上书递交都察院在前。如果以此为序，似又可以认为，在梁启超领衔上书中第11位签名者陈景华，事后再次发动，组织了比梁规模更大的活动；对此另一证据是，梁书上的签名者，基本上都在陈书中签名。由此又可以认为，不管陈景华组织此次活动是否受到了康、梁的“分托”，但在方法上已受到了梁启超的影响。

由此可以提出一个假设：如果各省举人的上书活动是由康有为、梁启超等人“鼓动”、“分托”的话，那么，这些举人应当乐意参加康有为亲自组织的十八省举人联名上书（为了有所区别，可将之称为康有为组织的“联省公车上书”）。康有为早些时候在上海出版的《公车上书记》，附有十六省举人题名共602人，若与档案中上书举人的名录相比较，似也应该可以找出其中的关联。

当我花了不少时间将两个名录详加对照后，得出来的结论，却不能支持前引康有为的说法：第一，康有为组织的“联省公车上书”中共有广东举人86人签名，其中在梁启超领衔广东举人80人上书中签名的为39人；在陈景华领衔广东举人289人上书中签名的为64人。也就是说，康有为对前两次已签名的绝大多数广东举人并没有相应的号召力。第二，“联省公车上书”共有湖南举人4人签名，其中只有2人在任锡纯领衔湖南举人等43人上书中签名。也就是说，湖南举人3次121人的上书，似与康、梁并无太大关系。第三，“联省公车上书”共有福建举人8人签名，其中2人参加了由福建京官礼部郎中黄谋烈领衔的官员63人、举人88人的上书，其余6人我竟然在葛明远领衔贵州举人110人上书中找到。如果1人籍贯有差，有可能是隶籍两处，然人数多达6人，那只能用失误来解释。由此联想到黄彰健提出的质疑，即有无假借他人名义的情事？我个人以为，这种情况虽不会如同民国时那么普遍，因为毕竟是上书皇帝，但也难保绝无代签者。第四，“联省公车上书”有山西举人10人签名，其中4人参加了常曜宇领衔山西举人61人的上书，两者之间的关系

似不紧密。第五，“联省公车上书”有江西举人签名2人、湖北举人签名4人，这与已递的江西、湖北举人上书的人名不同。也就是说，程维清领衔江西举人121人上书、黄赞枢领衔湖北举人36人上书，似与康、梁并无关系。又由于“联省公车上书”并无河南、山东、浙江、奉天、顺天府举人的签名，由此可以认为以上省份共有9次394人上书，似与康、梁并没有关系。第六，“联省公车上书”有四川举人签名71人，与已递四川举人上书的人名不同。也就是说，林朝圻等领衔四川举人5次63人上书，似与康、梁并无关系。有意思的是，在“联省公车上书”中签字的四川举人、内阁中书李之实、李植、秦渐和、杨锐，曾在四月初一日内阁代奏、侍读奎华等官员155人的上书中签名，对此恐不能说康、梁“鼓动”、“分托”了内阁官员，只能说是杨锐等人助成了康、梁。第七，“联省公车上书”有江苏举人47人签名、安徽举人8人签名，其中参加汪曾武领衔江南举人53人上书的共有23人，双方的联系可谓紧密，然汪曾武领衔的上书已有充分的证据可证明为文廷式所策动，两者之间应属合作关系，而不是“鼓动”、“分托”的关系。此外，顾敦彝等江苏等省举人14人的上书，又似与康、梁并无关系。第八，与“联省公车上书”即《公车上书记》附题名联系最为密切者，为广西、贵州、陕西三省。广西举人签名者99人中，有86人参加了邹戴尧领衔广西举人115人的上书；贵州举人签名者115人中，有93人参加了葛明远领衔的贵州举人110人的上书；陕西举人签名者55人中，有52人参加了张煦领衔陕西举人81人的上书。然而，若从这种紧密关系推导出广西、贵州、陕西举人上书是由康、梁“鼓动”、“分托”所致，我一时还来不及找到更多的证据以进行连接。有意思的是，陕西举人的联名上书是由都察院四月十一日代奏的，此时的康、梁却已放弃了递交的努力。第九，“联省公车上书”有直隶举人37人签名，其中有16人参加了纪堪诰领衔直隶举人45人上书；有云南举人15人签名，其中8人参加了张成濂领衔云南举人61人上书。双方的关系不算太密切，但值得注意的是，直隶举人的上书于四月十一日由都察院代奏、云南举人的上书于十五日由都察院代奏，而云南举人的上书注明日期是十四日，也就是说，如果认为直隶、云南举人的上书是由康、梁“鼓动”、“分托”的话，那么，就在康、梁放弃之后，直隶、云南的举人们依旧前往都察院；反过来说，康、梁若与陕西、直隶、云南举人关系密切的话，那么，他们内心中十分清楚，四月初十日之后都察院依旧开门接受公车们的上书。第十，“联省公车上书”有甘肃举人61人签

名，为首者为李于锴；查李于锴还单独组织了甘肃举人76人的上书，其中两者皆参与者为43人，可谓关系紧密。很可能受到康、梁等人的影响，李于锴领衔的甘肃举人76人的上书，也在中途放弃了，未递都察院。(44)

光绪二十一年是康有为第四次来京，主要目的是参加会试。随同来京的，还有他的弟子梁启超与麦孟华。他们于当年二月十二日（1895年3月8日）到达天津，虽不必参加新举人的复试，但须准备三场会试，即在三月初八日（4月2日）入场，初十日出场；十一日（4月5日）入场，十三日出场；十四日（4月8日）入场，十六日出场。此时的康有为名声并不大，虽与一些京官有联系，但来京会试的各省举人很可能从未听说过他的名字。从时间安排来看，他与各省举人之间交往也不太可能很多。此时的梁启超也不是后来在《时务报》上神采飞扬的闻人，且一生乡音甚重。由他们俩出面领导如此规模的公车上书，从常理上说，也是有困难的。(45)

然而，前引康有为说法中有一句，似可揭开此中的迷雾：“再命大学士李鸿章求和，议定割辽台，并偿款二万万两。三月二十一日（4月15日）电到北京，吾先知消息”；其中电报内容为何，又是谁向其透露的，康没有说明。查相关档案文献，如果康有为真能够获有准确情报的话，此电报似是李鸿章于三月二十日酉刻（下午5至7时）从日本马关发：

效（十九日）三电，尚未奉复。未初，伊藤专员来催，以前限定四日回复，限期已到，立等复信。不得已令经方往伊寓密陈一切……磋磨再四，伊亦坚拒，谓：“前两函已说定，无可商改，此等费辞何益？广岛运兵船六十余只，现装十万人已陆续开驶，由小松亲王等带往大连湾、旅顺，准备进攻。若不照我前改约款，我之权力实系无法禁止，务即日会商定计。”经方谓：“鸿伤病甫愈，精神委顿，今日不及往晤。”伊谓：“本不能改，因尔谨托，姑候至明日四点钟晤面定义，过期即作罢论。”事关重大，若照允，则京师可保，否则不堪设想。不敢不候电复，即行定约。电谕想已在途，明日午前当到，鸿不至失信，庶无决裂。请代奏。(46)

由于当时用的是有线电报，需一站站地接力，从日本到上海，再转天津

至北京总理衙门，由总理衙门译出抄送军机处。由此在《宫中电报电旨》的收电原件上注明“二十一日丑刻（凌晨1至3时）到”。这个时间，也正好赶上当日的早朝。

然而，这封电报的内容究竟又是谁向康有为透露的？从康有为《我史》中可以看到，此时他与掌江西道监察御史王鹏运、詹事府左庶子戴鸿慈交往较多，这两位都是主战派的干将，其中他与王鹏运关系尤密。⁽⁴⁷⁾以本章第二节开列的上奏、代奏和电奏日期表中可以查到，王鹏运于三月二十二日上有一折，若按当时的规定，此折当在二十一日子夜前交到奏事处。该折称：“和约要挟已甚，流弊太深，请回宸断而安危局。”从内容来看，他并不知道三月二十一日收到的上引李鸿章电报内容，只是称“又闻割台湾已有成议”⁽⁴⁸⁾。康有为若从王鹏运等人处得到的情报，很可能只是马关条约的内容，而不是三月二十日上引李鸿章电报的内容。（后将详述）⁽⁴⁹⁾

如果确实是王鹏运透露情报（马关条约的内容，而非李鸿章三月二十日电报内容）给康，那么可以认定，是王策动了康，王才是梁启超领衔的广东举人80人上书的真正的“鼓动”者与“分托”者。

实际上，究竟是王鹏运还是其他人向康有为透露情报，今天看来并不重要；重要的是，透露情报者的目的，就是要策动公车们上书。

来京参加会试的新举人，须有同乡京官的印结，方能参加会试前的复试；都察院代奏举人们的上书，也须有同乡京官的印结，方能收下。而当时出具印结是要付钱的，结费也是京官们的一项重要收入，为了这项收入，京官们也经常主动与举人联络。入京会试的举人有不少人住在家乡会馆，而这些会馆多由同乡京官维持。所有这些线索都联系着举人们与他们的同乡京官。从文廷式策动江西、江南举人共174人两次上书事例来看，公车上书的策动者应是京官，方法是通过同乡、亲属、旧友等关系。

从现有的上书中也可以看到明显的痕迹。四月初三日由督办军务处代奏、以詹事府左赞善贻谷领衔的上书，有官员26名、举人27名，是奉天籍官员、举人的联合行动。初四日由都察院代奏、户部主事叶题雁领衔的上书，有官员2名、举人3名，又是台湾籍官员、举人的联合行动。

初七日由都察院代奏、礼部郎中黄谋烈领衔的上书，有官员63名和举人88名，是福建籍官员、举人的联合行动。初八日由都察院代奏、兵部主事方家澍领衔的上书，另有举人5名，实际上是方家澍领着福建侯官、闽县的举人上书。十一日由都察院代奏、奉恩将军宗室增杰领衔的上书，有官员13名、举人6名、生员2名，则可能是本旗官员、举人、生员的联合行动。

从手法上看，这种集会具稿、联名上书的方式，原本是翰林院等处京官的拿手戏，宣南多处地方又是他们集会的习惯场所。甲午战争期间他们已有多次发动。文廷式本人在此前不久即有相当出众的表演：光绪二十年（1894）八月，文廷式聚翰林院同仁于全浙会馆，57人联名上奏请恭亲王复职；九月，又与编修李盛铎等集会于谢公祠、松筠庵，37人联名上奏以阻止和议并请密联英、德。⁽⁵⁰⁾文廷式等人组织的这两次集会联名上书，站在其背后的人，今天看起来身影已渐趋清晰，是翁同龢。

文廷式等人此次再次发动上书，手法上并无新意，规模上却有了数量级的放大，加以恰值会试之期，公车们的加入更是扩大了民间的影响。

然而，我个人以为，文廷式、貽谷、叶题雁、黄谋烈、方家澍、增杰等人还只是出头露面者，似还不是此次官员、举人上书运动的发动者，他们的背后似乎还站着翁同龢（军机大臣、督办军务处会办大臣、户部尚书、署吏部尚书、管理国子监大臣）、李鸿藻（军机大臣、督办军务处会办大臣、礼部尚书）、汪鸣銮（总理衙门大臣、吏部右侍郎）等人。这些人位于决策的中心，又力主拒约，此时他们特别需要来自下层的支持。

由此来观察政治决策中心的情况。

李鸿章到日本后，于三月初五日与日方签订《停战协定》。三月初七日，李鸿章电告日方和约条件：割地台湾、辽东，赔款3亿两。此后又有数电，请示处理办法。三月初十日（4月4日），光绪帝电谕李鸿章：

奉旨：李鸿章连日密电议款十条，均已阅悉。日本要挟过甚，

索费奇重，索地太广，万难迁就允许。此次伊藤、陆奥同任全事，待该大臣情意不薄，该大臣惟当与之尽心联络，竭力磋磨，此事谅非一二次辩论所能了。来电称，拟辩驳数千言，俟交阅后看其如何答复，再为酌核。(51)

查当日《翁同龢日记》，该电旨是由翁起草，并与礼亲王、庆亲王及孙毓汶等人一同前往恭亲王府，相商决定的。翁日记中有两点很值得注意：“上意总在速成，余力陈台不可弃，与二邸（指礼、庆）语不洽”；“孙公力争，并言战字不能再提。邸（指恭亲王）疾甚，唯唯，执其手曰是。”(52)前者可以看出，翁与光绪帝的意见并不完全一致，与礼亲王、庆亲王意见抵触；后者可看出，孙毓汶、恭亲王的意见是不可再战。又查军机处《早事档》，恭亲王于三月初三日（3月28日）请病假五天，并此后一直请病假(53)，军机处中还有礼亲王世铎、孙毓汶、翁同龢、李鸿藻、徐用仪、刚毅、钱应溥七人。而在这一天，翁控制住了局面。

翁同龢性格执拗，遇事敢争，尤其是事关国家之命运，经常背着同僚，在上书房向光绪帝单独进言。时任总理衙门大臣、督办军务处会办大臣、步军统领的荣禄，在光绪二十年十一月初三日（1894年11月29日）致陕西巡抚鹿传霖密函中称：

常熟奸狡性成，真有令人不可思议〔议〕者；其误国之处，有胜于济南〔宁〕，与合肥可并论也。合肥甘于小人，而常熟则仍作伪君子。刻与其共事，几于无日不因公事争执，而高阳老矣，又苦于才短，事事为其欺蒙，可胜叹哉！日前常熟欲令洋人汉纳根练兵十万，岁费饷银三千万，所有中国练军均可裁撤，拟定奏稿，由督办军务处具奏。鄙人大不以为然，力争之。两王及高阳均无可如何，鄙人与常熟几至不堪，始暂作罢议。及至次早，上谓必须交汉纳根练兵十万，不准有人拦阻，并谕不准鄙人掣肘云云。是午间书房已有先入之言矣。奈何？(54)

济宁为孙毓汶，合肥为李鸿章，高阳为李鸿藻，两王为恭亲王、庆亲王。恭、庆、翁、李、荣时为督办军务处的督办、帮办、会办大臣。荣对翁在督办军务处的执拗、争执颇不满。查翁同龢此一时期的日记，记

录其在御前的争执甚多，据此与军机处、宫中诸档及李鸿章、盛宣怀等私人档案相对照，可以了解当时政治中枢的动向，也可以看出康有为、文廷式与权力中心之间的距离。正因为如此，我在本节及以下诸节中会较多地引用其日记。

李鸿章收到三月初十日电旨，不得要领，于十一日回电称：“昨请示各款，如何应准、应驳，尚未蒙分条明晰详示，鸿实无所适从。”三月十二日（4月6日），李又发一电，称与伊藤书面交换意见后，感到“若欲和议速成，赔费恐须过一万万，让地恐不止台澎。但鸿断不敢擅允，惟求集思广益，指示遵行”。⁽⁵⁵⁾对此，翁同龢在三月十二日日记中称：

余力言台不可弃，气已激昂，适封事中亦有以此为言者，余以为是，同官不谓然也，因而大龃龉。既而力争于上前，余言恐从此失天下人心。彼则谓陪都重地，密迩京师，孰重孰轻，何待再计，盖老谋深算，蟠伏于合肥衔命之时久矣。见起三刻，书房一刻，不觉流涕。再到直房，将稿删改数十百字，然已落彀中矣。余之不敏不明，真可愧死。同诸公散直径访恭王府，以稿呈阅，王亦无所可否，似已入两邸之言，嫌余迂直也。

此一记录表明，翁在御前与军机处同僚发生了大冲突，一些军机大臣的意见是割台以保辽，翁既不同意割台也不同意割辽。翁所提到的“封事”，即本章第二节已录当日文廷式所上“倭专攻台请飭使臣据理争论折”、“倭人条款不可轻许片”，翁由此感到了一种支持。光绪帝在讨论中似乎并没有同意翁的意见。恭亲王听了“两邸”（礼、庆）之言，也不赞同翁的意见。这一天御前及至恭王府讨论的结果，反映在第二天（三月十三日，4月7日）给李鸿章的两道电旨上：

奉旨：李鸿章十一日电奏悉。据称，现交说帖，不过笼统辩论，请将赔款割地必不能允之数，斟酌密示等语。两端均关重要，即如割地一端，奉省乃陪都重地，密迩京师，根本所关，岂宜轻让；台湾则兵争所未及之地，人心所系，又何忍轻弃资敌。既不能概行拒绝，亦应权其利害轻重，就该大臣之意决定取舍，迅即电复。至于赔费一节，万万以外，已属拮据，彼若不肯多减，则力难措办，可将实情告之。该国既欲议和，谅不至始终胶执，惟视该大

臣相机操纵何如耳。

奉旨：……南北两地，朝廷视为并重，非至万不得已，极尽驳论而不能得，何忍轻言割弃。纵敌愿太奢，不能尽拒，该大臣但须将何处必不能允、何处万难不允，直抒己见，详切敷陈，不得退避不言，以割地一节归之中旨也。该大臣接奉此旨，一面将筹定办法及意中所欲言者，切实奏复，一面遣李经方前往，先将让地应以一处为断，赔费应以万万为断，与之竭力申说……(56)

这两道电旨皆是由翁改定的，其意是台湾、辽东都不可割，如果必须要割，那就请李鸿章自己来决定割哪一处！翁同龢在此已有着明显的意气用事，然他此时的自我感觉却是“已落彀中”。三月十四日，《翁同龢日记》透露了慈禧太后的态度：“两地皆不可弃，即撤使再战，亦不恤也。”

然而，李鸿章发来的电报，传来越来越多的坏消息，日本方面要求南北均割，赔款不能减，并“必欲分道直攻北京，再行议和”。三月十六日（4月10日），李鸿章与伊藤再次会谈，日方提出了最后条款：台澎全割，辽东割地有所减小，赔款减为两亿两。伊藤称“三日内回信，两言而决。能准与不能准而已。鸿与反复辩论两点钟之久，毫不活动，看其口气过紧。”“广岛现泊运船六十余只，可载兵数万，小松亲王专候此信，即日启行。”“伊等骄狂太甚，屡以西人攘利开导，毫不为动，经方亦无能解说。”三月十七日，伊藤致函李鸿章，称限四日内回复，即三月二十一日回复。(57)李鸿章以上三电于十八日呈光绪帝、慈禧太后。(58)

三月十八日（4月12日）的御前会议，就李鸿章连日三电进行了讨论，《翁同龢日记》记：

见起三刻，于上前有所陈说。退而偕庆邸及诸公诣恭邸，恭邸稍愈矣，然于事无能补救也。再至直房拟旨递，午正二刻（下午12点半）始传散，无它语也。

由此可见，光绪帝并未采纳翁的进言，最后的决定在恭王府中做出。又查该日军机处《洋务档》，有军机处奏片：

臣等遵旨往见恭亲王，将早间面奏并面谕各节，公同商酌。恭亲王意见相同，谨拟电旨一道，恭呈御览。伏候发下后，交该衙门办理。

再查当日发给李鸿章的电旨：

奉旨：十六、十七两日电奏三件均悉……惟两大款关系最重，赔费已减三分之一，若能再与磋磨，减少若干，更可稍纾财力。让地一节，台澎竟欲全占，奉省所退无几，殊觉过贪……为今之计，或允其割台之半，以近澎台南之地与之，台北与厦门相对，仍归中国。奉天以辽河为三省贸易出海之路，牛庄、营口在所必争。著该大臣将以上两节，再与竭力辩论，冀可稍益大局。伊藤连日词气极迫，倘事至无可再商，应由该大臣一面电闻，一面即与定约。该大臣接奉此旨，更可放心争论，无虞决裂矣。(59)

可以看得出来，这一道电旨的内容，翁内心中是万万不能同意的，但由其拟旨进呈，又见其内心中最后的底线：台湾割其一半，即割台南而保台北；辽河出海口营口、牛庄不能割。

李鸿章于三月十九日巳刻（4月13日上午9至11时）收到此电旨，感到无法照办。伊藤再三对他说明是最后条件，并不准备再进行谈判；电旨又强调了在不决裂的情况下“放心争论”，更何况“一面电闻，一面与之定约”，所有的责任都将会落到自己身上。于是他于十九日巳刻、午刻（中午11至13时）、酉刻（下午5至7时）一连三电告急。三月二十日（4月14日），李鸿章三电呈光绪帝、慈禧太后。(60)查二十日《翁同龢日记》：

李相频来电，皆议和要挟之款，不欲记，不忍记也。见起二刻。

翁这时的心情已是极坏，“见起二刻”长达半小时，他没有说明他是否还在争执，对此次御前讨论的情况，他也没有留下任何记载。此中的隐情可见于三月二十日午刻发给李鸿章的电旨，称：

奉旨：李鸿章十九日三电均悉。十八日所谕各节，原冀争得一

分有一分之益，如竟无可商改，即遵前旨与之定约。钦此。(61)

这是一道决定性的电旨！即命李鸿章按照伊藤博文提出的最后条件，与日本签订和约。毫无疑问，这一道电旨违背了翁同龢等人的意愿，于是有了其日记中“不欲记，不忍记”之语。光绪帝的最后态度，已使翁同龢等人感到他们失去了对事态的控制。

由于李鸿章于三月二十一日辰刻（4月15日上午7至9时）才收到这一道电旨，于是便有了前引李鸿章三月二十日酉刻从马关发出、总理衙门于二十一日丑刻收到的电报。(62)

由此再观康有为《我史》中称“三月二十一日电到北京，吾先知消息”一语，即可深入此次“公车上书”的内幕。康似无可能知道当日收到的李鸿章电报内容（催促朝廷的最后决定），其所得知者可能仅仅是《马关条约》的基本条款；康绝不可能知道谈判的具体过程，更不可能知道三月二十日的电旨；由此而可以认定，向康透露消息者，其目的不过是让他们出面来反对条约、反对李鸿章、反对割台、拒和再战。这些又恰恰是翁同龢、李鸿藻、汪鸣銮等人的主张。反过来说，如果让公车们知道全部消息，即知道谈判的全过程，知道三月二十日电旨，甚至知道李鸿章三月二十日的电报内容；他们也会同样知道，李鸿章所做的一切皆奉有旨命。如此这般，他们就有可能去反对军机处，甚至反对光绪帝本人，事态的发展将不可收拾。而政治高层发动者决定于二十一日对外透露，恰是他们要利用下层的请愿来改变光绪帝二十日的旨意。

由此再观文廷式在《闻尘偶记》中的说法：

总署事极机密，余则得闻于一二同志，独先独确。因每事必疏争之，又昌言于众，使共争之。尝集议具稿，时有为余危者，余曰：愿执其咎，不敢让也……倭人先电询鸿章有让地之权否，又电云有概行让地之权否。马关约至，在廷皆知事在必行，不复有言。余独以为公论不可不伸于天下，遂约戴少怀庶子（鸿慈）首先论之。都中多未见其约款，余录之遍示同人。俄而御史争之，宗室、贝勒、公、将军之内廷行走者争之，上书房、南书房之翰林争之。于是内阁、总署及各部司员各具公疏，大臣中单疏者亦十余人。于是各省之公车会试京师者亦联名具疏，请都察院代奏……时和议几

从这段记录来看，文廷式并不知道全部消息。其中“倭人先电询有让地之权否，又电云有概行让地之权否”，皆是错误的消息；“马关约至，在廷皆知事在必行，不复有言”，又似乎是李鸿章独立谈判签约，翁同龢等人未作力争。而他于三月二十五日（4月19日）与秦绶章、戴鸿慈、陈兆文联衔奏折，清楚地表明其消息的片面性：

闻倭人所索十款，事事出情理之外，而我使臣昏瞽无识，事事允从，辱国病民，莫此为甚……臣等固伏愿圣意更加详审，飭令使臣与之力辩，即勉强画诺之后，仍有可商，崇厚之事，是其旧例……至李鸿章受伤甚重，现在能否痊愈，尚未可知。李经方资望太浅，断难肩此重任。立约之事，亦可借此宕延。海内喁喁，惟望朝廷慎之又慎而已。总之，事关安危，苟有一分之挽回，必有一分之利益。倭之欲和急于我，固无虑因此速召其兵。惟我愈下，斯彼愈骄，故敢恣睢至此，揆之事势，断不可从。(64)

由此可见，文廷式等人只知道条约的大体内容，不知道谈判的全过程。他援引“勉强画诺”的崇厚之例，可证其不知道三月二十日的电旨。而他二十五日上奏还要求推迟签约，要求使节“与之力辩”，又可证其不知道李鸿章已于三月二十一日亥刻（晚9至11时）发电，将于三月二十三日巳正（4月17日上午10时）与日方正式签约。由此可见，文廷式自以为得意的情报“独先独确”，实际上只是独徧独狭。他将《马关条约》的内容，“录之遍示同人”，恰是政治高层中发动者的愿望所在；而他的“集议具稿”的方式，“愿执其咎”的性格，又应该是发动者十分欣赏的。而文廷式如此称言，属初入政坛而未知其底里的新手。他于光绪十六年中进士，十八年散馆授编修，二十年大考翰詹，超擢翰林院侍读学士，获上奏权。他在甲午战争期间激烈的主战言论，使之名声大振。他与瑾、珍两妃之兄志锐的早年关系，与翁同龢等人的门生关系，又使之在政治上大肆张扬。他站在舞台的中心，即自以为是主导，然而，他并没有意识到，真正的政治决策中心绝不会在台前而只能是在幕后。

同此原因，当我在阅读有关拒和的上奏、代奏等档案文献时，突出的感受是，绝大多数上奏上书者的情报都十分徧狭，甚至误认为李鸿章

私自签订了《马关条约》。他们上书的目的，是要求光绪帝利用条约的批准权，来否决《马关条约》。这种误解越到下层即越普遍，而在最低一层公车们的上书中，李鸿章形象有如汉奸。

从当时的情况来看，这些政治高层的老手们已经看出，他们内心中绝不赞同的《马关条约》，也一定会受到官员士子们发自内心的拒绝。李鸿藻、翁同龢等人本是清流领袖，精通此中的门道。他们知道，只要将条约内容稍稍外泄，将立即激起反对的浪潮。他们无须亲自组织，处处布置，甚至有可能没有预料到公车们的加入，致使雪球越滚越大。他们所需要做的，仅仅是向外稍稍透露一些他们认为可以透露的情报，微微作一点暗示，犹如长袖轻轻地拂过桌面一样。他们想要得到的，只是有人出面来反对，这样就有机会再次向光绪帝进言，以拒绝批准或推迟批准由光绪帝电旨同意、李鸿章已经签订的条约。也就是说，要利用下层的压力，让光绪帝自我否决三月二十日的电旨。

三月二十一日的时间，《马关条约》的内容，使我感受到了此中政治运作的分量。(65)

由此观之，有两个不同概念的“公车上书”：其一是由政治高层发动，由文廷式等京官暗中策划，由梁启超、陈景华等公车直接参与组织的“公车上书”（即广义的公车上书），共计31次，参加的人数达到1555人次；这一类的“公车上书”对当时的政治决策起到了微弱的作用。对此，我将在下一节中予以证明。其二是由康有为组织的号称18行省举人联衔的“公车上书”（即康有为组织的“联省公车上书”），那是一次流产的政治活动，对当时的政治生活并无作用。对此，我也将在后文中予以说明。后一概念的“公车上书”（“联省公车上书”）原本只是前一概念的“公车上书”（广义的公车上书）的组成部分；然而，康有为已将后一概念的“公车上书”（“联省公车上书”）放大，致使今人将“公车上书”这一词汇作为康有为组织的“联省公车上书”的专用名词。为使今人有所区别，我在此不得不强调两个概念之间的区别。

五 官员与公车上书的实际政治作用

官员与公车的上奏上书波澜渐起，政治局势也随之渐起变化。两者之间的互动关系究竟如何？我在本章第二节中已经说明了每日上奏、代奏、电奏的情况，以下再逐日地说明三月二十二日以后政治中心的情况，及其与官员、公车上书的关联。

光绪二十一年三月二十二日（1895年4月16日）的《翁同龢日记》，透露了以下内容：

见起二刻，书房俄顷，再到直房，辰正三散，极早也。小憩。到督办处，见译署申君允，慷慨争和议，译署章京五十六连衔说帖，甚壮，惜太迟矣。徐小云来，邀至莱山处，见李电，言廿三日已刻画押，限廿日在烟台换约，来请示。答以今日未及进呈，并明日请旨后再复，然已刻不能到也。(66)

这一段日记透露出，翁当日两次见到了光绪帝，但没有透露说了什么。在督办军务处，总理衙门的官员告诉他，总理衙门章京等56人准备联衔上书，再争和约，其评价是“甚壮，惜太迟”，也没有透露对该官员说了什么。

继而徐用仪请他到总理衙门，与孙毓汶共阅李鸿章二十一日发来、拟二十三日签约的请示电报，他却不同意将此立即上报光绪帝，而是压到第二天早朝时再向光绪帝请示。尽管他知道光绪帝一定会同意，但正式同意签约的电旨，在签约之前绝对到达不了李鸿章的手中。这一点小小的计谋，他后来果然实现。(67)

三月二十三日（4月17日）的《翁同龢日记》，透露了以下内容：

见起一刻余，仍至书房，以陈炽《庸书》、汤震《危言》进呈御览。再到直房看电旨稿，已初二刻散……晚饭后柳门来长谈，激于时议，颇有深谈，抵暮去。

这一天是同治帝的生日，光绪帝与军机大臣一大早到寿皇殿行礼。军机叫起的时间晚了许多。他在书房中与光绪帝单独会面，并进呈两书。军机处散值是上午9时半，与李鸿章原订的签约时间只差半小时。“柳门”即汪鸣銮，“时议”为何，并没有说明，汪鸣銮是总理衙门大臣，“时议”莫非是总署章京们的联衔上书？

三月二十四日（4月18日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

连日因台事与同官争论，入对时不免愤激。二刻下书房，一刻再至直房，无所补救。退，与高阳谈于方略馆，不觉涕泗横集也。

尽管光绪帝已经发出了两道电旨，尽管李鸿章也已签订条约，但翁仍不同意，为割台事与军机大臣们争论，甚至对光绪帝的用语也“不免愤激”。然而，他在书房、直房的补救工作都失败了。“高阳”，即李鸿藻，两人在方略馆相谈时，意见一致。由此可见，翁、李两人并没有因条约已由光绪帝同意、李鸿章签署，而放弃他们最后的努力。在这几天中，要求拒约的上奏与电奏渐起。

三月二十五日（4月19日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

见起二刻余，封奏二、电九，内一乃俄请暂缓批准和约也。书房一刻，极言批准之不可速，然无益也。

其中俄国请暂缓批准和约一事，即是清朝驻俄国公使兼驻德国、奥地利公使许景澄（此时正在俄国首都圣彼得堡）的电报。该电称：

顷俄外部称：昨奉俄主谕，如和约画押，请中国暂缓批准。俟筹定，即由喀使转告，已电喀使先复。叩以何时可定，则云：但候法、德准信，不过二三日等语。又德主前日见巴使，德报谓倭议内地商务，不便于德云。(68)

清朝在马关条约谈判时，曾多次请求各国帮助。马关订约的内容，也向欧美各国透露。此次是俄国第一次正式表示将出面干涉。喀使即俄国驻华公使喀希尼（Count A. P. Cassini）。巴使即巴兰德（M. A. S. von Brandt），为德国前任驻华公使，亦曾任德国驻日本公使，在远东事务上，德国外交部经常征求其意见，不久后出任德国外交部代理副大

臣。然而，许景澄这一“利好”的电报，并没有改变光绪帝的旨意；翁在书房单独会面时，也未能说服光绪帝暂缓批准《马关条约》。到了这样一个时候，翁等人最需要的就是来自言路方面的支持。从本章第二节中可见，也就在这一天，文廷式等人出奏。

三月二十六日（4月20日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

盛电谓巴兰德甚出力，令德纠约俄、法出论云云。同官或议为不足恃，余与兰孙力斥之，在上前亦切陈之，三刻退。书房复申言之，已初散。

盛为天津海关道盛宣怀，盛电的内容是报告俄、德、法三国将出面干涉之事。⁽⁶⁹⁾同官指当时的各位军机大臣，兰孙是李鸿藻。翁、李两人依旧坚持他们的态度，辩论的时间长达三刻钟，翁还在书房再次向光绪帝进言。这一天翁、李的劝说工作虽无成果，但由于三国将干涉《马关条约》的消息，使事态出现了转机。

三月二十七日（4月21日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

见起二刻，命以电询许景澄俄所要倭者何语。书房一刻，李鸿章六百里报，携至书斋示臣，明日始下。再至直庐，已初一刻散……是日庆邸有起，在军机起前。

本日最为关键的一事，是李鸿章从马关回天津后，于三月二十六日以六百里加急的速度，向光绪帝上报《马关条约》的谈判过程，并进呈条约原本。李鸿章在上奏中称：“敬候早日批准，早日派员互换，以便两国停战撤兵，共图休息。”光绪帝于二十七日收到后，未将该折片发下军机处，而是先压了下来，带到书房，与翁同龢商量办理方法。时间虽只有短短一刻，但说明光绪帝在决策前仍先征求翁的意见。光绪帝电旨许景澄，是探听俄国制约日本的具体方法。⁽⁷⁰⁾庆亲王奕劻是御前大臣、总理衙门大臣，主要在慈禧太后身边，他的到来，很可能是报告俄国公使向清朝通报，俄国将对日本进行劝告之事。

三月二十八日（4月22日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

见起二刻，上促令总署往俄馆问回信，书房一刻，力陈批准宜

缓。再到直房，散甚早。苟安一日，如是而已。

“往俄馆问回信”，是指到俄国驻华公使馆询问日本对于三国劝告的答复。光绪帝此时急于知道三国干涉的情况与日本的答复。查该日军机处《随手档》，李鸿章的奏折已经下发到军机处，其中关于李鸿章要求请假20日、请给予治疗其伤的日本医官勋章两片，皆于当日由光绪帝批下。但最核心的即请求批准条约的正折，光绪帝还没有做出决定。⁽⁷¹⁾从翁的口气来看，他已不再要求废除条约，而是要求缓批条约，故有“苟安一日”之语。光绪帝此时最关注的是俄国的态度。

三月二十九日（4月23日）是上奏、代奏的第一次高峰。当日《翁同龢日记》透露以下内容：

与庆王同见起，上以李鸿章复电言台湾事不能与伊藤说，甚怒。又诘问昨日徐用仪见喀使语如何……上遂命奕劻、孙毓汶、荣禄今日往见喀使，传感谢之意，并告以批不能过缓，即电俄要的音。又命发电旨询许景澄，亦以此节详告。论及台民死守，上曰：台割则天下人心皆去，朕何以为天下主！孙毓汶以前敌屡败对。上诘责以赏罚不严，故至于此。诸臣唯唯，引咎而已。伏睹皇上乾刚〔纲〕一振，气象聿新，窃喜又私自憾也，四刻退。至书房亦颇有论列，然事已难回矣。退而看电稿，尚切至，已正二散……是日封奏九件，八件言款不可行，有请廷议者，有驳条款者，有劾枢臣者。内一件责吴大澂，又指余徇庇。

这是一个转折点，光绪帝公开表示了激烈的态度。许多研究者引用这一段日记，以说明光绪帝的主战态度。然事非如是，从翁的日记来看，这只是光绪帝在战争期间有数的几次振作之一，不然的话，翁也不会说“乾刚〔纲〕一振，气象聿新”了。从本章第二节可知，当日有翰林院等八件拒和的奏折，在此关键时刻发生了效用。当日军机处给慈禧太后的奏片中称：

本日翰林院代奏编修张鸿翊折片二件，又李桂林等折一件，陆润庠等折一件，张仁黻等折一件，丁立瀛等折一件，高燮曾折片各一件，刘心源折片各一件，裴维俊折一件。以上各折片，款目较繁，臣等日内详细阅看，再行呈览。⁽⁷²⁾

一下子收到如此之多要求拒和的上奏，军机处已来不及处理。当日军机处《随手档》记：“折片用封套存堂”，以备次日再看。然而，这一天局势发生变化的真正原因，并不是来自政治下层的奏章，而是来自圣彼得堡的电报。许景澄电告三国已决定干涉，并准备与日本“用力”：

俄外部言，俄、德、法已各电驻使，劝倭减让，言明尤重辽地。此节已电略。并述英以倭索未为太过，不肯劝。谓：劝亦不从，然倭果坚拒，只好用力。又称：不能早定者，须俟全权画押，方有确据可说等语。(73)

该电最让清廷感兴趣的是“只好用力”一语。当日光绪帝发电旨给许景澄：

奉旨：许景澄廿六电已悉。俄与德、法已电倭令让辽地，具见真心相助。著许景澄先向俄廷致谢。惟所称“倭果坚拒，只好用力”，是否立时可办？和约于二〔三〕月廿三画押，言明批准后四月十四在烟台互换。必须先期批准，以便送往互换，为日甚迫。三国既肯为力，须于五六日确定办法，且须由三国勒令展缓停战互换之期，方可从容办理。倭如催我如期换约，应以何辞答之？并著与外部熟筹电复。(74)

由于与《马关条约》同时签订的中日《停战展期专条》规定，最后的停战时间为四月十四日（5月8日）夜十二点(75)，清廷由此担心，如果不能及早批准和约，耽误互换之期，中日将再次进入战争状态，由此希望三国尽快“确定办法”，更希望三国出面勒令日本“展缓停战互换之期”。

三月三十日（4月24日）上奏的级别陡然上升，从本章第二节可见，内廷行走的皇亲与谏台的言官均联衔出奏。当日《翁同龢日记》透露以下内容：

照常入，封奏二、电三，言者大率谓和约当毁。余虽懦，不敢赞成，而公论不可诬，人心不可失，则日夕在念，思所以维持之，卒不能得，则叹息抑郁，瘀伤成疾矣。见起二刻，天颜又霁，不似昨日威严矣，命将昨今论和款折十一件持与恭亲王面商。早散，已正赴恭邸处，邸少愈而夜不眠，语多即汗。看折后（先令章京送

去），一无断语，大略谓廷议徒扰，邦交宜联而已……归后文云阁来，谈至黑，此人毕竟多材。

由此可见，光绪帝的态度又稍有软化，而拒和的上奏和代奏适时起到了支撑的作用。当日军机处给慈禧太后的奏片称：

昨日封奏八件，并今日载瀛等、余联沅等封奏二件，李秉衡折一件，臣等遵旨前往恭亲王处，将折件交看，并面商一切。谨奏。

(76)

光绪帝将此十一件上书交给生病请假的恭亲王，恰恰说明了这十一件封奏所产生的政治压力，也表示他已经有新的想法。尽管翁在日记中自称“不敢赞成”、“和约当毁”的奏章（这也合乎其因“克己”而心口相错的一贯性格），但更多的只是虚晃一枪，对上书的内容实际上是赞同的。恭亲王所言“廷议”，即当时许多上书者要求举行王、大臣廷议，讨论《马关条约》并决定准驳，对此他认为“徒扰”而决定不予采用；恭亲王所言“邦交”，即指与俄、德、法三国联系以拒日，对此他表示赞同。尽管翁称恭亲王“一无断语”，但清朝此后的方针侧重于外交，似为恭亲王对此做出了决定。文云阁即文廷式，所谈内容尚不可知，不知此次相会是否与文四月初三日弹劾都察院之片有关。此时，翁还需要更多的上书以做进一步的推动。

四月初一日（4月25日）上奏与代奏继续维持着势头。当日《翁同龢日记》透露以下内容：

封奏中五件言和约，内阁则一百五十六人，见起二刻，无书房。上命枢臣偕庆邸请见皇太后，面陈和战事，并将两日封事十五件一并呈递。顷内监传懿旨：今日偶感冒，不能见，一切请皇帝旨办理。到直房看电底，一予许使催回信，一饬刘、王查各军是否堪战。已正散……有湖南举人一百二十人合词请改和约，呈三件，数千言，已递都察院。致书于余，责备甚至，来者十四人，文俊等，未见，答以惶恐而已。

拒和的上奏与代奏到了这一天真正发挥了作用，由于呈送恭亲王的拒和封奏已由恭亲王交回，光绪帝派庆亲王与军机大臣等将三天内收到的拒

和封奏共十六件，亲呈慈禧太后，并当面请示和战大策。(77)慈禧太后此时不见军机，也不表示态度，是其惯常的做派。有意思的是，湖南举人14人将已经递到都察院然尚未代奏的三封联衔上书，送到翁的住宅，“文俊”即其中一上书的领衔人文俊铎之误。“惶恐”一词表示了翁的内心赞许之意。

尽管慈禧太后没有表态，将责任推给了光绪帝，但光绪帝于此时做出了新的决策。他发电给驻在榆关的辽沈方面前敌主帅钦差大臣刘坤一、驻在天津的津沽方面前敌主帅署直隶总督王文韶，让他们对敌情战势做出判断：

奉旨：新定和约条款，刘坤一、王文韶谅皆知悉。让地两处，赔款二万万，本皆万难允行之事。而倭人恃其屡胜，坚执非此不能罢兵，设竟决裂，则北犯辽沈，西犯京畿，皆在意中。连日廷臣章奏甚多，皆以和约为必不可准，持论颇正，而于沈阳、京师两地，重大所关，皆未计及。如果悔约，即将决战，如战不可恃，其患立见，更将不可收拾。刘坤一电奏有云，战而不胜，尚可设法撑持；王文韶亦有聂士成等军颇有把握，必可一战之语。惟目前事几至迫，和战两事利害攸关，即应立断。著刘坤一、王文韶体察现在大局安危所系，及各路军情，战事究竟是否可靠，各抒所见，据实直陈，不得以游移两可之词，敷衍塞责。钦此。(78)

光绪帝在此电旨中第一次正面评价拒和的“章奏”，也说明了这些“章奏”与决策的关系；但问题的关键也在此时彰显出来，最后的决断将取决于军事上是否真有把握。电旨提到了刘坤一、王文韶先前的电报，皆有胜算之词(79)，若刘、王两位主帅还坚持原来的说法，局势有可能大变。同日，光绪帝还发电许景澄：

奉旨：廿九日电谕许景澄向俄廷致谢，商由三国告倭展缓停战互换之期，并飭总署王、大臣赴三国使馆囑将展期一节各电本国。该使皆允即日发电。不审日内俄廷已得日本复信否？殊深悬盼。俄称：倭果坚拒，只好用力。询之喀希呢，语涉含糊。究竟俄外部之言有无实际？此事至急，若有布置，此时必已定议。并著密探以闻。倘至限期迫近，尚无复音，可否由中国径达日本，直告以三国

不允新约，嘱中国暂缓批准之处。著许景澄往见外部，与之预筹此节，先期电复。(80)

到了此时，清朝准备自己出面直接与日本交涉，以三国不允新约为由，暂时不批准条约。

到了这一天，翁同龢、文廷式以及此时已出奏者创造了奇迹，历史出现了转机。可以说，如果没有俄国等国的表态，如果没有上奏与代奏的推动，光绪帝就不会走得这么远，很可能在三月二十八日，即下发李鸿章奏折的那天，就批准条约了。

到了这一天，关键已不在于更多的上奏或代奏，而在于刘、王两主帅的答复以及三国的决心与“用力”。

到了这一天，江西、广东、湖南等省公车的上书，虽已递到了都察院，但还没有呈到御前。

四月初二日（4月26日）上奏与代奏继续保持势头。当日《翁同龢日记》透露以下内容：

见起三刻。是日先召臣入养心殿，数语即退。军机见时传懿旨，谓和战重大，两者皆有弊，不以断，今枢臣妥商一策以闻。书房片刻，退至直房，散时晚。发三国二电，上意然也。三国无回信。而言者益多，劝成者益促。噫！难矣。

光绪帝在养心殿、书房两次单独与翁见面，交代为何？翁没有透露。慈禧太后的表态自与昨天收到十五件封奏有关，但其模棱两可的言辞又是其一贯的作风，即让臣下揣摩猜测她的意图。“言者”指拒约的言论，“劝成者”即主张批准条约的诸位军机大臣。此中可以看出拒和的言论使某些主和的军机大臣感到了压力，决定尽快促成光绪帝批准条约。翁由此感到了此事的难度。根据光绪帝的命令，清朝当日向俄、德、法三国发出“国电”：

现承大俄国大皇帝、大德国大皇帝、大法国大伯理玺天德厚意，以中国与日本新定和约画押后嘱暂缓批准，由贵国力劝日本再加减让，甚为可感，专此致谢。惟换约日期已迫，所商情形如何？

能否展缓互换之期，务希在中历四月初七日之前示复，以免迟误，实深殷盼。(81)

“国电”是代表国家发出的电报，是相当于“国书”的外交文件，外交使节可以持之要求见该国的元首。在这一封国电中，所强调的是日期，即“四月初七日（5月1日）之前”，关于这一日期的意义，后文还会提到。

四月初三日（4月27日）起，拒约的奏章已是进入第二次高潮，但局势却变得更加不明朗。《翁同龢日记》称：

照常入，封奏七、电四。邀庆邸至小屋，甫欲谈，上命至养心殿，数语出。见起五刻……书房一刻，再到直房，已正先散……许使有电，俄不能用力，语转松懈。

光绪帝与翁在养心殿、书房两次单独见面，内容未透露。庆亲王的到来，很可能与送达许景澄的电报有关。许电称：

遵旨托筹各节。据外部罗拔诺夫称：因法廷办理稍迟，须今、明日告倭。此时但作三国自行情劝，不便勒展期限，然旬内外必有定办确信，不致逾限。如倭来催中国，宜不露他意，或以未查毕等词答之。又云：喀亦来询，已电复等语。计三四日后，倭复可到，再向探商续闻。澄。卅。(82)

许景澄的电报在路上走了三天，俄国明确表示不会向日本提出展期换约的要求，也未就是否“用力”予以确认，只是希望清朝“不露他意”或以“未查毕”为词拖延。光绪帝心急如焚，为此再发电许景澄：

奉旨：许景澄三十电奏已悉。展期一节，既不能办，现距换约只余十日，批准发往为时更迫。日本复信，此间必须三四日内接到，方可赶上。著许景澄不时探问，立即电闻。三国情劝之信，既已交到日本，则公劝暂缓批准之语，亦可由我径告日本，较权词答复，似为直截，仍与外部商定速复。该大臣前电有倭果坚拒、只好用力之语，意颇切实。此时应问俄廷能否先以兵舰来泊辽东海面为我臂助？倘真用兵力，中国愿与俄立定密约，以酬其劳。此节宜谕外部，密与商订电复。(83)

该电旨再一次强调了时间，“日本复信，此间必须三四日内接到，方可赶上”一语，是指日本答复的消息，须在三四日内到达北京，方能赶上决定是否批准的时间。也就是说，四月初八日是决定是否批准条约的最后时间。为了能让俄国真正“用力”，清朝此时也准备与俄国订立密约，许其兵费、土地等项酬劳。由于许电并无俄国“用力”的确认，军事对抗也迫在眉睫，光绪帝再次发电刘坤一、王文韶：

奉旨：初一日谕令刘坤一、王文韶将和战大局所系，战事是否可靠，据实直陈，著即迅速复奏。钦此。(84)

由此可见，清朝政治决策中心此时的关注点，在于圣彼得堡的许景澄、榆关的刘坤一、天津的王文韶，而对京城内正在涌起的上奏代奏浪潮已不太看重了。

四月初四日（4月28日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

封奏十（二件别事）、电五。载泽封事请起，召对五刻，张荫桓三刻，军机不过二刻。上以和约事徘徊不能决，天颜憔悴。书斋所论大抵皆极为难，臣憾不能碎首以报。已正散。是日许电虽云可无误限期，其实皆延宕耳。午正访高阳于黄酒铺痛谈，相对唏嘘，归后未决，如在沸釜中。江西举人涂朝弼，宜黄人，来递条陈，未见。

拒和的封奏是越来越多，都察院也于该日代奏条陈，但作用已是越来越小。镇国公载泽，内廷行走，曾参加郡王衔贝勒载瀛等王公7人的上奏，此日再次上奏要求拒约，并请面见光绪帝。觐见交谈的时刻超过了一小时。光绪帝的态度是“徘徊不能决，天颜憔悴”，在书房中向翁表示“为难”。翁又与李鸿藻两人中午“相对唏嘘”。而这一切的决定因素，很可能是李鸿章、许景澄的电报。李电称：

顷据伦敦路透电，报日本复俄、德、法三国公使云：日本百姓因屡战皆捷，现在无殊酒醉，如将中国拟让奉天之地，辞而不受，则必激成内乱。英国新报以英国国家不肯与闻此事，为甚是，德、法两国徒受俄国所指使。法国新报则以法国干预此事为非，是虽见好于中国，必得罪于日本，非计之得云。鸿。江午。(85)

这封电报似乎说明日本已拒绝了三国的劝告。许电称：

遵晤罗拔诺夫密筹，据云：三国现称为大局出劝，非与中国约同，公事转易。缓批一层，请勿直告为妥。昨又电驻使，合商在批准期前定一日期，限倭确复允否，杜其延宕等语。先闻。澄。冬。
(86)

罗拔诺夫为俄国外交大臣。这一电报明确表明三国不希望中国直接出面，与日本交涉缓批条约之事，所称“批准期前定一日期”，也使清朝感到时间之迫急。为此光绪帝发电许景澄：

奉旨：许景澄初二日电奏悉。俄请勿直告，允以批准期前定一日限倭确复。所云批准期前，自指十四日之前，若于十二三日始接复信，则断来不及。计约本送到天津须三日，自津至烟台须一日。总须初八日以前复电到京方可。该大臣仍即日亲晤外部，询此确期，万勿延误。本日见路透电云：日本复三国公使云，百姓因屡战皆捷，无殊酒醉，如将中国拟让奉天之地辞而不受，必激成内乱等语。据此，则是日本已有复语，何以俄廷不以告我？著询明即日电复。初二日所发国电，已接到分递否？并复。(87)

听到日本对于三国的强硬态度，光绪帝感到将再次与日本直接对抗，无法振作起来。他在电旨中明确了四月初八日是批准条约的决定日，以能不误四月十四日在烟台的条约互换。

四月初五日（4月29日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

封奏一、电四。见起二刻，书房数分而已。恭闻东朝犹执前说，而指有所归。许电杳然，刘、王之奏未至，极徘徊也。已正散……麟芝庵、汪柳门先后来，丁生立钧、沈生曾植同来，谈至亥初去。

“东朝”，即西太后；“犹执前说”，即四月初二日懿旨，让军机大臣妥商一策向其报告；“指有所归”，即她已有倾向性意见，或大臣们已体会出她内心的意图。到了这一时刻，官员、公车的上奏上书已经不太起作用了，关键是军事主帅的电报，以及俄、德、法国的态度。而当日未能收到许景澄、刘坤一、王文韶的电报，是由于暴风雨及海啸刮断了天津四

个方向的电报线。麟芝庵即麟书，时任大学士、吏部尚书、翰林院掌院学士，时徐桐已入阁，吏部、翰林院皆其一人掌理，为吏部、翰林院官员的代奏，起了不小的作用。丁立钧是翰林院编修，沈曾植是刑部员外郎、总理衙门章京，也是此次官员上书主力集团的成员。就在这一天，光绪帝发电旨给时在天津的李鸿章：

连日纷纷章奏，谓台不可弃，几于万口交腾。本日又据唐景崧电称，绅民呈递血书，内云：公法会通第二百八十六章有云“割地须商居民能顺从与否”，又云“民必乐从方得视为易主”等语。台民誓不从倭，百方呼吁，将来交接万难措手。著李鸿章再行熟察情形，能否于三国阻缓之时，与伊藤通此一信，或豫为交接地步。务须体朕苦衷，详筹挽回万一之法。(88)

这一道电旨说明了众多官员、公车上书造成的政治压力，但透露出来的并不是光绪帝打算直接拒约或改约，“挽回万一之法”，是让李鸿章与伊藤商量出一个妥协的办法。

四月初六日（4月30日）的《翁同龢日记》，透露以下内容：

封奏七件，都察院代奏者一件中有七折，无电信，线断也。见起二刻，亦无可否。命往恭亲王邸会商，令定和战之议，已初退……同李公同诣恭王府，同人先后集，邸疾渐起。孙君以所拟宣示稿就正，邸以为是。宣示者，俟批准后告群臣之词也，大意已偏在和字。

这一天都察院代奏的七件条陈全是公车们的上书，其中也包括了梁启超等广东举人80人的上书；然到了此时，无论是光绪帝还是军机大臣，都没有心思来细读公车们上书的内容。翁同龢、李鸿藻等人再也不能利用上奏的舆论，来左右此期的政情。由于电报的不通，收不到最为关键的刘坤一、王文韶和许景澄的电报，光绪帝当日以“六百里”的速度寄旨刘、王：将和战之计“由六百里驰递来京”，并命王将许景澄的电报“原码由六百里递至总理衙门为要”。(89)“李公”，李鸿藻，“孙君”，孙毓汶，“同人”，军机大臣。在恭王府进行的决定和战大计的讨论中，孙毓汶、恭亲王已经考虑到批准条约后布告群臣的“宣示”。

由此可以看出一道非常明显的从上升到下降的曲线。从三月二十二日开始，曲线开始上升。拒约的上奏、代奏和电奏开始作用于政治，光绪帝的态度渐起变化。二十九日拒约的封奏达到了九件，再加上许景澄的电报，引出了光绪帝激烈的言辞。到了四月初一日，上升的曲线达到其顶点。光绪帝命军机大臣与庆亲王持拒和封奏十六件，面见慈禧太后，请示和、战大计；命前敌主帅刘坤一、王文韶对拒约再战明确表示态度，并命许景澄等开展更大的外交活动。然到这一天为止，递上的只是官员们的封奏，公车们的上书此时尚未递上。四月初二日曲线开始下滑，拒约的上奏、代奏和电奏的作用力开始变小。初三日督办军务处代奏左赞善贻谷领衔的上书，共有公车27人，初四日都察院代奏工部主事叶题雁领衔的上书，共有公车3人，这两件上书的作用已很难说得清。到了四月初六日，都察院代奏公车上书七件，共有举人、生员、教职等246人，但对朝廷的政治决策作用甚微。

也就在四月初六日，刘坤一、王文韶的电报到达北京。

刘坤一、王文韶奉到电旨后，深感此中责任重大。刘约王于四月初三日在榆关与天津的适中之地唐山会面，共同商谈如何电奏。初三日的会谈，参加者除刘、王两人外，还有聂士成、丁槐。初四日王文韶回到天津，适遇海啸，京津电报线中断。王文韶当即用六百里加急的速度飞递折片各一件。初六日，京津电报线抢修通，刘、王电报到达北京，然当日的早朝已结束，军机处亦散值，刘、王的电报没有在御前讨论。王文韶的电报称：

维此次议约，倭人要挟很〔狠〕鸷，实为中外臣民所共愤。不独言事者忠义愤发也。旨意以不和即战，计及沈阳、京师两地，重大所关，务筹万全之策，仰见圣虑深远。急其所急，臣在津言津，如提督聂士成、总兵吴宏洛、章高元、陈凤楼等军声气联络，必可一战，其榆关以迄辽沈各路军营，亦各有可用之将。究竟是否可靠，臣实不敢臆断。现在事可胜不可败，势成孤注，与未经议约以前情形，又自不同。传闻俄、德、法三国颇肯助我，外间未审确实。事关全局安危，就请饬下军机大臣、督办军务处、总理衙门通盘筹议，请旨定夺。再，臣与刘坤一昨在唐山晤商一切，意见大略相同。文韶谨奏。 奏未。

王文韶的电报，词语相当委婉，但表达的意思却又是相当清楚的：军事上全无把握，且当前的局势是可胜不可败。他将责任交还给军机处、军务处、总理衙门，也是官场老手的做法。而老奸巨猾的刘坤一本来就是文字高手，他的电报又是当时文字游戏的杰作，很难让人一下子看清楚其意，然其电文虽长，对当时的决策却影响重大，故多节录其文如下：

坤于新定条约虽未尽悉，要之让地赔款多节，目前固难允行，后患更不堪设想，宜战不宜和，利害重轻，事理显然。此固天下所共知，亦在圣明洞鉴。惟一经决裂，倭必分拥猛攻，自以保京畿、固辽沈为第一要义。查辽沈等军依克唐阿、长顺、陈湜等皆与贼累战，甚为得力；唐仁廉亦系夙将，所部枪械已齐，当足以资抵御。更有宋庆、魏光燾、李久光诸军驻扎宁锦一带，该将领等忠勇过人，屡经大敌，相机战守，似辽沈后路可无他虑。倭如图犯京畿，则自关至津沿海要口，处处设防，又有各大枝游击之师，合计不下十余万人。倭寇岂易深入，纵或登岸，究属孤军，既有程文炳、董福祥两军堵御于前，而津关各军可以多面夹击，即不得手，自可再战三战，以期必胜。未必彼即长驱直入，我即一蹶不振。万一京畿吃紧，坤必抽调劲旅，迅速入卫，以保无虞。前电所陈“尚可设法撑持”者，此也。夫利钝本难逆睹，但倭奴远道来寇，主客之形，彼劳我逸。近得探报，倭新卒多以老弱充数，饷亦不继，在我只须坚忍苦战，否则高垒深沟，严为守御，倭奴悬师远斗，何能久留，力尽势穷，彼将自为转圜之计。况用兵两年，需饷不过数千万，较赔款尚不及半，而彼之所费愈多。持久二字，实为现在制倭要著。诸将一闻和约，义愤填胸，必欲一决死战。坤职在兵戎，宗社所关，惟有殚竭血诚，力任战事，此外非所敢知。昨于初三日驰抵津、关适中之唐山，与王文韶、聂士成、丁槐等面商，意见相同，谨据实直陈。请代奏。坤一。支西。(90)

刘坤一此电，著名一时，引者多有误解。他是按照传统的“武死战、不知和”的思路来写的，其中提到的依克唐阿、宋庆等部皆有败仗，在他的笔下成了有作战经验或有忠勇之气的名将；在京畿地区的作战上，大谈取胜的可能性，大谈日军的不足，但始终回避有无胜利把握的关键词语。从基调上来说，他与王文韶完全相反，但在最后又称其与王文韶“意见相

同”，正说明他以更加委婉的言辞表示其对战争前景并无信心。对于刘坤一的用心，天津海关道盛宣怀未读其电文即已识破其意。四月初二日，在王文韶临行前，他致信王：“此政府欲将一个难题目架在师与岷帅身上。惟岷帅廿二日电奏，有‘各军枪械略齐，兵勇锐气可用’等语。此次颇难自圆其说。”初四日，当王文韶回到天津之后，他再次致信王：“唐山会议一节，关系非轻。想岷帅措词较难。”⁽⁹¹⁾

四月初七日（5月1日），军机处在御前讨论王、刘电报。《翁同龢日记》对王文韶的电报一字未提，对刘坤一的电报记录为：“刘虽电复可战，而同列颇摘其一二活字，谓非真有把握也。”翁亦为文字高手，并非不知刘，他也看出刘意，对此在军机处也未再作争辩。这一天的御前会议开得很沉闷，前敌主帅的电报已基本决定了不开战的方针，至于拒约或展期换约只能看俄、德、法三国的态度了。翁同龢此日收到了盛宣怀一信，在日记中写道：“得盛杏孙函，言三国不足恃，游说欤，抑实情欤？”然盛宣怀信中还大谈军事不足恃，翁日记中却闭口不言，似也可证明翁对此论的认可。⁽⁹²⁾由于天津电报接通，当日进呈的许景澄电报共有四件，皆未有确信。其中一电称：

昨复商罗拔，如限期迫近，非权答可宕，拟但以三国出论，碍难批准告之。彼云：“本部总不愿中国牵说三国之事，必不得已，可言现听闻三国与日本商改新约，是否仍可批准，专作商词，然能不说尤妙。”“用力”一说，系副大臣基斯敬因代为密述，不作公谈。并云：“在华俄舰数十艘，已足当倭。法十余艘，德六艘，新拨二艘在途。此似已有布置。”但指坚拒而言，其意仍主持重。俟再续探，请代奏。巴暂署外部副大臣。澄。江。

“江”是初二日，罗拔即罗拔诺夫，下画点处为光绪帝朱点，另用朱笔圈点以断句。⁽⁹³⁾虽是“用力”一说“不作公谈”，但光绪帝感兴趣的是俄、法、德三国的军舰，当日寄给许景澄电旨，再次透露出光绪帝的急迫心情：“国电既递，有无复信？商办密约能否就绪？此两节再电速复。”⁽⁹⁴⁾由于许景澄电报中有俄国外交大臣罗拔诺夫所言，“必不得已”时可对日本“专作商词”，当日经光绪帝批准，总理衙门通过美国驻华公使田贝（Charles Denby）转电日本政府：

中国政府请贵大臣转电日本政府：现闻俄、德、法三国与日本商改中日新约，须候定义。十四日换约之期太促，拟展缓十数日，再行互换，即转商，候复。(95)

这一要求后来被日本政府所拒。(96)

也就是这一天，拒约主战的上奏、代奏及电奏第三次进入高潮，其中包括山东巡抚李秉衡等高官，而吏部、都察院共代奏了八件条陈，签名的官员和举人分别达到了100人和723人。他们并不知道，他们的意见在御前的决策会议中是根本不用讨论的。

四月初八日（5月2日），也就是清廷决定是否批准和约的最后日子，恰在这一天，王文韶的电报递到御前：

昨将风雨海溢情形，除电奏外，由驿六百里驰陈声明。远处各营节节阻水，俟查确再报。现查宏字、定武等十营，军装子弹多被淹失。该两军弁勇各淹毙数十百人。余皆凫水避至新河附近各村，并有由火车逃至天津者，人数尚未查清。其新河以上津沽周鼎臣三营、芦台聂士成十营、新河以下章高元八营、上古林曹克忠三十营，均被水患，大约情形与宏字、定武各营相同。此次大风雨三昼夜，继以海啸，沿海洋河口、秦王岛及祁口、呈子口等处因电线中断，尚未据禀报，恐遭水情形，亦所不免。目下各军收集勇丁，先须抚恤，并重整军装，沿海防务非一两月不能成军。正当和战未定之际，不敢不据实直陈。再，由津至沪电线，现在已通。请代奏。文韶。阳午。

津沽一带为京师门户，也是清廷此时重兵重装防御的重点地区。此处一有闪失，清朝将无战具。翁同龢在日记中提及此事称：“晨入，见北洋报……此时值此奇变，岂非天哉？”荣禄也在一电报中称“莫非天意”？

(97)也恰在这一天，许景澄的电报递到御前：

国电已送外部接递，并切陈期限迫促情形。据罗拔诺夫称：“日本仍未复到，现无可复商缓换约，俄国委难照办。现查知新约期限，专指换约。若批准发下，仍候三国办理准行，以定应换与否，操纵较便。请中国自酌。”叩以约既批准，恐于三国商改有碍。彼

云“批而不换，约仍无用，即使已换，亦不能阻三国所商”等语。查俄廷前劝缓批，今又拟候信定换。亦少确见。察商倭口气并未松动。请代奏。澄。歌。(98)

“歌”系初五日，下画点处为光绪帝朱点，另用朱笔圈点以断句。俄国此时明确表态：让清朝先批准条约，以后再决定是否互换。即“候信定换”。王、许两电已使光绪帝别无选择。该日《翁同龢日记》中称：

封奏六件，都代奏一，封十五件，电五。见起三刻，上意幡然有批准之谕。臣对以三国若有电来何以处之。上曰：“须加数语于批后，为将来地步。”于是战栗哽咽，承旨而退。书斋入侍，君臣相顾挥涕，此何景象耶？退拟批，与孙力争，午初散。

当日发下对李鸿章请求批准《马关条约》奏折的朱批：“依议。单、图并发。该衙门知道。惟闻俄、德、法三国现与日本商改中日新约，将来如有与此约情形不同之处，仍须随时修改。钦此。”(99)

也就在这一天，公车上书达于峰端，都察院代奏官员、举人等条陈达十五件，上面共有官员75人、举人等336人的签名。然而对于这些，御前讨论时谁也没有提到。当日军机处给慈禧太后的奏片中称：

本日都察院代奏候选道李光汉等条陈折，附原呈十五件，准良折两件、片一件，陈兆文折一件，洪良品折一件、片二件，以上各折件款目较繁，臣等日内详细阅看，再行呈览.....(100)

这些话虽然说得中规中矩，也符合以往的格式，一如三月二十九日军机处的奏片；但在不同背景下，又似可以听出军机大臣们已无意于此的心声。

四月初九日（5月3日），官员与公车上书再跃高峰，而军机处致慈禧太后的奏片又一次平静地写道：

本日督办军务处代奏主事朱梁济等条陈折，原呈一件，户部代奏主事刘寅浚、邓福初条陈各一折，原呈两件，都察院代奏道员易顺鼎等条陈折，原呈十件，国子监代奏助教朱寯瀛等条陈折，内阁学士祥霖折一件，祭酒萨廉折一件，司业瑞洵折一件。以上折呈，

款目较繁，臣等日内详细阅看，再行呈览。(101)

由于许景澄的电报依旧没有确信，光绪帝为此发电许：“现在换约期迫，三国尚无准信，只好先行派员赍约赴烟，候旨遵行。日内仍著该大臣催询确信，立时电奏。”(102)这一天，光绪帝另有谕旨：“著添派三品衔升用道联芳与伍廷芳同往烟台换约。”(103)添派联芳，是翁的主意。该日《翁同龢日记》称：“见起二刻，请旨添派联芳偕伍廷芳送约，盖喀谓伍习于倭而特举联以请也。此未奏明。”“喀”为喀希尼，以联芳监视伍廷芳，翁的手法一如其旧。这一天，李鸿章电告伊藤博文，中国皇帝已批准条约。(104)

决策由此而做出，以后也只是稍有变动。翁同龢等人虽然还有动作，但主要是依赖于俄、德、法三国干涉。接续而来的上奏、代奏、电奏虽一直未断，但在政治中枢已经是无人喝彩，甚至有可能是无人理睬。(105)也就是说，当康有为等人在松筠庵连日大集，苦心结撰上书时，已注定是不可能起政治作用的。在当时的政治条件下，朝廷的重大决策决不可能依据公车们的激烈言辞、宏大计划以及激情热血为转移。此次御前的和、战决定，是基于前敌主帅的胜负判断、三国干涉的确认与否、津沽海啸三大因素。康有为自以为通过上书即能获帝心而变国途，既说明了其政治幼稚，也证明了其远离政治中心。康有为后来虽进入了政治中心，但政治经验并未得以增长，他与此时的文廷式一样，从来也没有进入过权力与决策中心。

上奏、代奏和电奏，政治高层只是需要用之改变三月二十日的电旨，拒绝或推迟批准条约，以获得机会再议和款战守之策；而局势逼迫着清廷走向批准并互换条约，这些奏折、电报和上书也就没有什么用处了。

六 孙毓汶的分量

前引康有为《我史》，称他组织的松筠庵十八省举人大集（即“联省公车上书”），受到了军机大臣孙毓汶等人的破坏：

先是公车联章，孙毓汶已忌之，至此千余人大举，尤为国朝所无。闽人编修黄□曾者，孙之心腹也，初六七连日大集，初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言恐吓，诸士多有震动者。

此处的“闽人编修黄□曾”，被孔祥吉指认为翰林院编修黄曾源，并称：

由清宫档案观之，此人处处与维新派作对。当康有为等力主拒和迁都，以图再战时，黄则针锋相对地提出“请权利害以维和局”，甘心充当孙毓汶走卒。当戊戌政变前夕，日本罢相伊藤博文到京，维新派提出设立懋勤殿，招东西洋政治家以议政时，黄曾源则与此相反，提出“借才非现在所宜”、“伊藤不宜依礼”、“和俄以疑英日”，完全是一副后党腔调，故康称其“孙之心腹也”。康氏所论，殆属实录。

我以为孔先生此处似为有误。孔先生所称的“清宫档案”很有可能是军机处《随手档》。《随手档》是军机章京为下发的奏折编目并登录上谕、朱批、军机处奏片等的工作档案，其中每一篇奏折都有拟题。翰林院编修黄曾源的条陈由翰林院于四月初三日递上，当值军机章京为之拟题由：“请权利害以维和局”，孔先生可能由此做出判断，称其充当孙毓汶的走卒。黄氏该条陈现存，其中心意思是日本“要索多端，骇人闻听”，有违万国公法。他认为“今日之事，财帛固非所计，弃地则必不可轻言”，由此要求光绪帝采用两策：其一，请将相关情况宣布于中外，以激励“豪杰之士出而效命疆场”；其二，召见各国使节并发电驻各国公使，让各国出面“维持公论”。他还提出：“与其以台湾为倭所独有，不如以台湾为各国之租界”，以此“优惠条件”来打动各国之心。⁽¹⁰⁶⁾由此可见，黄是主张拒约的，军机章京的拟题不甚恰当。除此之外，黄还在三月二十九日翰林院代奏、编修李桂林领衔的条陈，四月初七日都察院代奏、福建京官礼部郎中黄谋烈领衔的条陈上签名。前者是翰林院第一次大规模

的联衔上书，后者是规模最大的京官与举人的联合行动。至于其在戊戌时期与康有为联日、留用伊藤博文的主张相抵，也只是政见不同，似不能证明其是后党，更不能证明此时他的政治态度。戊戌变法时期最著名的反对派曾廉、张仲炘、貽谷、熙麟等，都是此次上奏活动的主力成员。康有为提出的“闽人编修黄□曾”，我还不能指认究系何人。(107)

孙毓汶（1833—1899），山东济宁人，其父孙瑞珍在道光末年咸丰初年任左都御史、尚书、翰林院掌院学士等职。他于咸丰六年（1856）以一甲二名进士授编修，同治五年（1866）大考一等，擢翰林院侍讲学士，出任福建、安徽学政。他因出入醇亲王府而参与机要。光绪十年（1884）“甲申易枢”，慈禧太后尽罢军机，以醇亲王领政，孙毓汶入值军机处。他背靠醇亲王，外联李鸿章，在军机处渐成势力，柄政近十年。光绪十六年底醇亲王病故，二十年翁同龢、李鸿藻、恭亲王先后重入军机，孙毓汶已经失势。他当年对谏台清流一再打压，结有人怨，此时他若派人公开阻挠上书，必遭弹章无数。就其政治经验而言，似未必出此下策。更何况他身处决策中心，心知四月初六日之后上奏上书已作用甚微，为何还要指使他人？

然而康有为对孙毓汶的指责并未到此为止，他还称：

孙毓汶犹虑挠其谋，即先迫皇上用宝，令北洋大臣王文韶诬奏海啸，垒械弃毁，北洋无以为备。孙毓汶与李联英内外恐吓，是日翁常熟（翁同龢）入朝房，犹力争勿用宝，电日相伊藤博文请展期五日。孙谓：“若尔，日人必破京师，吾辈皆有身家，实不敢也。”常熟厉声责之言：“我亦岂不知爱身家，其如国事何？”孙知不能强，乃使李联英请之太后，迫令皇上画押，于是大事去矣。

这一段话与我在前节叙述的朝廷决策过程，大相冲突，为此稍加辨别之。

王文韶（1830—1908），咸丰二年（1852）进士，同治十年（1871）出为湖南巡抚，光绪四年（1878）进京，以礼部侍郎入值为军机大臣，同时任总理衙门大臣。光绪八年因云南军需案受清流攻击而“乞养”，十五年复出，任湖南巡抚、云贵总督。他是恭亲王的班底，与李鸿章的关系亦好。此次让其替代李鸿章署理北洋大臣、直隶总督，

也是恭亲王的安排。他的资格与地位一直高于孙，且派系也大不同，又怎么可能会听命于孙？更何况孙毓汶此时已经失势。

王文韶电告海啸，绝非诬奏。此事不仅见证于当时许多奏章，后来又载于地方志。我在这里引当时驻守天津小站等处前广东水师提督曹克忠致天津海关道盛宣怀的信为证：

初二日阴雨，初三日风雨大作，一连三昼两夜不休，平地已有三尺水深，又兼东风吹起海潮，俗名海啸，平地水深足四五尺。致卑部驻扎双桥一带之各营，帐房均被风雨扯破，不能栖身，兵勇移驻墙上，拒风雨力大，墙上亦立脚不住……新立买卖房屋亦皆倒塌，三昼两夜不能举火，饥寒交迫，不堪言状。弟虽派人设法与各营送饭，而待食者众，其势亦不能遍给。弟住在帐房，水米不入口者已两昼夜……除弟坐营人均平安外，各营勇夫被水淹死者约六七十名，至士夫及负苦买卖人淹死者约一百三四十人，马匹亦淹毙不少……⁽¹⁰⁸⁾

曹克忠所部30营是津沽防御的主力部队之一，盛宣怀四月初九日收到他的信，即是海啸后不久的文献。从此信的内容来看，王文韶是属实上报，没有任何夸大。

王文韶的电报在京城里也引起了反弹。四月十一日（5月5日），掌广西道监察御史高燮曾奏“海溢情形张皇入告请飭陈宝箴查复片”，浙江道监察御史李念兹也在同日奏“王文韶报海溢请飭刘坤一驰往该处认真查看片”，皆表示了对王的不信任。高燮曾为此还上了一道“海溢所以助年不宜因此消沮遽允和款折”，称海啸是“天之以水灾示警，默牖圣聪，乃助战而非迫和”。⁽¹⁰⁹⁾甚至在南京的署理两江总督张之洞，也曾对此表示过怀疑。⁽¹¹⁰⁾由此看来，康有为此说是听到了京城的某些说法，非为其自我造言。

“用宝”一事，见四月初八日军机处交片：“交内阁典籍厅。现由总理各国事务衙门送到条约两分，本处定于四月初九日辰刻用宝。是日派章京会同内阁学士监视。此交。”⁽¹¹¹⁾同日总理衙门致李鸿章电：“会议和约已成一折，本日已奉朱批：‘依议……’伍廷芳现在都中，明日用宝后，即令赍约赴津……”⁽¹¹²⁾由此可见，此事是光绪帝批准条约之后正常

的工作程序，以不耽误派员送往烟台互换。四月初九日《翁同龢日记》记：“闻昨日喀使致书小云阻用宝批准，今日午庆、孙、徐三人往见，施使问之，而仍请今日用宝发下，意恐误事也。”⁽¹¹³⁾小云即徐用仪，施使即法国驻华公使施阿兰（A. Gérard）。翁也证实用宝一事并未引起任何争论。

“展期换约”一事，起因于俄国提出的“俟信定换”。此时三国政府正向日本施压，清朝一直未得准确消息，四月十二日（5月6日）递到御前的许景澄电报称：

格总办述，罗拔言倭复分辽地为六处，五处作暂押，惟旅顺一处不还。俄主仍持初议，驳复。惟换约期迫，是否照换，请转达中国自定等语。再四商论，其争全辽口气颇坚，而换否决断，彼终不肯担认。⁽¹¹⁴⁾

下画点处为光绪帝朱点。此时俄国的说法由“俟信定换”变为“中国自定”，清廷由此拟出照会两件，准备在互换条约时向日方递交。⁽¹¹⁵⁾四月十三日，即换约前一天，翁同龢提出了展期换约之议，御前讨论的情况可见于当日《翁同龢日记》：

卯正（上午6时）见起，余力言发电告日本展期换约，与同列争论，声彻户外。又争于上前，乃定议。退与莱山定政府致彼信，词甚卑柔，同列尚多方诘难也。庆邸到直房商事，午初散。

翁等人提出展期换约的用意是，已得三国干涉还辽消息，恐换约后日本拒不还辽。莱山即孙毓汶。当日翁、孙两人所拟致日本电称：

中国政府请美国田公使转电日本政府：……中国已派换约全权大臣伍廷芳、联芳二员赴约等候。惟连日以来，俄、法、德三国屡嘱暂缓互换，候信办理，至今尚无复信。因念三国与中国素敦睦谊，未便拂其调停之意，且前次日本复信，原因尚无须行展缓情形。今闻所商辽东之事，已有办法，与前日情形不同，与其俟互换之后再行更改，似不若于未换以前妥为商议。为此再恳即日转电日本政府，道达中国因三国谆嘱候信再换，是以再请日本将换约停战日期，另行改订，以期从容定议。应候日本政府详筹速复。中国已

饬换约大臣在烟静候，并请日本政府电知换约大臣一体办理。(116)

十三日下午该电通过美国驻华公使田贝转发日本，并同时由李鸿章发给伊藤博文。与此同时，光绪帝发电伍廷芳：

奉旨：现因俄使坚嘱候信，已由田贝函商日本展缓互换日期。须待日本复信，伍廷芳、联芳著静候谕旨，再行换约。(117)

由于展期换约随时可能引发战争，当日光绪帝电旨前敌各主帅：

奉旨：前与日本议定换约停战之期，均以四月十四日夜子时为止，换约日起按兵息战。现拟电令日本展缓换约之期，回信迟早尚未可定。倘换约因此逾期而停战之日已满，倘彼遽尔进兵，不可不虑。著刘坤一、王文韶、宋庆、裕禄、依克唐阿、长顺通饬各军，严为戒备，不可稍涉疏懈。钦此。(118)

由此可见，孙毓汶在当日上午的御前会议上，虽有可能对展期一事与翁意见不同，但仍依照光绪帝的旨意办理。当日《翁同龢日记》亦称：

（下午）莱山遇余，告今日偕庆、荣诣喀使馆，仍云无电来，施、绅两使同到俄馆，告以展期换约事，三人皆云极是。复同诣田贝，托其电日本，田亦以为然也。

庆即庆亲王，荣即荣禄，绅即德国驻华公使绅珂（F. S. zu Schweinsberg）。从这一段记录中可以看出，到了这一天的下午，孙毓汶已认可了展期换约一事。四月十四日（5月8日），即原定换约日期，情况发生了突变。当日《翁同龢日记》称：

是日徐君持德使绅珂函来，谓不换约则德国即不能帮，余笑置之。已而许景澄电至，谓旅顺亦肯还，至换约一节，俄外部云已经明告，则中国换约大臣自能办理，固未尝催令换约也。而同人轰然，谓各国均劝换，若不换则兵祸立至，而敬子斋特见恭邸，絮语刻余，恭邸亦为之动，余力争不回。见起则（庆邸同见）上亦催令即刻电伍廷芳如期换约，因令庆王、孙、徐三人先退。余奏昨日俄使请已正（上午10时）见总署大臣，此当听其回信。三人者即赴俄馆，若俄使语与许电同，当即将电旨译发，若有违异，则再请旨，

匆匆而去。

徐君为军机大臣、总理衙门大臣徐用仪，敬子斋为总理衙门大臣、兵部尚书敬信。徐用仪所持的德国公使绅珂的照会，其内容可见德国外交大臣马沙尔男爵（Baron von Marschall）给他的指示：

中国代办告诉我，因谈判悬而未决，皇帝不欲批准条约。我说批准是绝对不可避免的；如果不批准，我们将听中国自己决定其命运。日本已正式向三国声明，在批准实行后，它将以适当增加赔款为放弃辽东半岛包括旅顺在内的交换条件。请通知中国政府。(119)

而改变展期换约的关键因素，是许景澄发来的三份电报：

昨商德外部明阻换约，据复：倭已允退辽，但恐另议偿费，中国此时总以先换约为息战要著云。查倭复俄节略太简，德外部所虑，或非无因。

俄外部告：昨晚日使交来节略，允退全辽，已电喀使。询以是否暂押，答云：节略未说明。又询换约办法，答云：中国既得俄国明告，两国换约大臣自能商办等语。

探询添费一层，擒^燕华云：日使曾言，如还地，当向中国另索贴费，本部未与置论。切告已许巨款，万难再加，全仗俄力驳阻。彼云：此时暂可不论等语。

而在这一天，正在巴黎的驻英公使兼驻法公使龚照瑗的电报，也递到御前：

法外部哈大臣告庆常云：法廷接日本电，称因法、俄、德之请，允退让奉天全境，旅顺亦允退让等语。(120)

以上各电下画点处为光绪帝朱点。光绪帝明确下旨“如期换约”，是恐惧日本以此为由再度开战，甲午战争中“战无一胜”的现实，使之必须谨慎从事，既然三国正式通告日本已同意还辽，既然德国已明确要求换约，那么，再拖迟时间又是清廷承受不了的压力。(121)由于俄国称“两国换约大臣自能办理”，根据翁的提议，光绪帝命庆亲王、孙毓汶、徐用仪三人

赴俄国使馆听信，以明确俄国的态度，而最后的结果又可见当日的电旨：

奉旨：现已接三国复信。著伍廷芳、联芳即与日本使臣换约。照会两件，随约交付。昨商展期，已由田贝电日本作为罢论。钦此。

该电发出的时间，档案中没有注明，李鸿章是未刻（下午1—3时）收到此电，于申初（下午3时）转发烟台让伍廷芳照办，并译成英文，电告伊藤。⁽¹²²⁾伍廷芳等人于四月十四日申刻（5月8日下午3—5时）收到电旨，并于亥正（晚上10点）与日本使节伊东已代治互换了条约。⁽¹²³⁾由于慈禧太后可以与光绪帝同时看到许景澄等人的电报，当日军机处还给慈禧太后一奏片：“遵拟电谕伍廷芳一道，又德国使臣绅珂送来该国信一件，一并恭呈慈览。”⁽¹²⁴⁾也就是说，这一换约的决定也经过了慈禧太后的批准。根据上引《翁同龢日记》，这一天起决定性作用的人物是恭亲王，孙毓汶并无与李联英联手胁迫光绪帝之事。

至于康称“五日”一事，查清方文献并无“五日”之请，该语出现在伊藤博文的电报上。由于清朝十三日通过美国公使田贝及李鸿章提出了展期换约要求，伊藤博文十四日申初（下午3时）发电李鸿章，称：

日本告明中国，日本现已全遵法、俄、德相劝之语，不拟永据辽东之地……日本政府应允将停战展限五日，批准条约应于限前互换……本大臣应向贵大臣再行反复声明：批准条约应行迅速互换，是为极要。如有延误，其重大变故势必因之而起也。

该电虽同意在五日内互换，并同意辽东之事“嗣后再行商办”；但不同意对条约本身做任何修改，而且延期只能一次。李鸿章虽没有说明他收到此电的时间，但可以肯定的是，他此时已向伊藤发出了奉旨当日换约的电报。日本到天津的电报须数小时，李向总理衙门报告此事的时间为四月十五日辰刻（5月9日上午7—9时），很有可能即是在此时收到。伊藤博文发电后不久，收到李鸿章遵旨同意当日换约的电报，于亥正（晚10时）再电李鸿章，请将其前发电报“作为注销”。李鸿章于十五日午时将该电转发给总理衙门。⁽¹²⁵⁾翁同龢于四月十六日得知此消息，在日记中称：“伊藤电允展五日，旋作罢论，可见做得到人自不做耳，可叹

也。”“五日”一语，康有为很可能是道听途说而记。

至于康称孙毓汶所作“吾辈皆有身家”等语，于常理判断亦为不通。此时孙已走下坡路，为人言极为谨慎。他即便有此心，也绝不会在军机处或御前作此语。四月初八日恭亲王销假复入值后，军机处的班底已复为“甲申易枢”之前。孙毓汶已看出自己的政治之途走到了尽头，自觉地引退了。四月十九日（5月13日），他请病假五天，获准；四月二十四日，续假十天，获准。⁽¹²⁶⁾五月初四日，他又请假一个月，获准，其兵部尚书由徐桐署理；闰五月初四日，他以病请开缺，旨命再赏假一个月，毋庸开缺；六月初四日（7月25日），他再以病请求开缺，光绪帝予以批准。⁽¹²⁷⁾孙入值军机处十年，太了解政治操作之要诀，求退的路也走得平平稳稳，丝毫未受伤。四年后，他去世了，谥文恪。而他的同僚徐用仪就没有他那么识相，结果遭谏台弹奏，于六月十六日（8月6日）被赶出军机处和总理衙门。

康有为本是一名入京应试的举人，与政治中心有着相当远的距离。他很可能与翁有过交往，即便如此，也只不过是翁棋盘中不甚重要的棋子。⁽¹²⁸⁾由下层而强说顶层之中枢政要，隔膜乃至无知，也属正常现象。问题在于康有为本不认识孙毓汶，也与孙无仇，为何要如此激烈地贬斥孙，乃至于无端生事？因此再回到康有为撰写《我史》之背景：时为光绪二十四年底，康流亡日本达三个月，日本政府已对其不感兴趣，迫于清朝的压力，正准备礼送其出境。⁽¹²⁹⁾他正处于人生的低谷，自观政治前景十分暗淡，此时撰写《我史》，自称为“诸子欲闻吾行事，请吾书此”，即临行前为其门人叙说个人奋斗史。在这种逆境中，更兼其张扬的性格，自我张扬，随意牵连，也是很容易发生的事情。由此形成了《我史》写作的一个特点，康若一事未成，必称为某一顶级人物所阻，除了孙毓汶外，他笔下的对手还有徐桐、荣禄、李文田等许多高层人士。而对于翁同龢、李鸿章、孙家鼐，《我史》中语气有如上级对于下级，经常去教导他们该如何办理。这一篇作品，康有为生前并没有发表，其原因不详。⁽¹³⁰⁾

七 《公车上书记》、《南海先生四上书记》的说法

以上各节我试图证明康有为在《我史》中关于公车上书的叙述多处有误，不甚可靠；而康有为党人对公车上书实际上也另有说法。黄彰健、孔祥吉、林克光、汪叔子、王凡、姜鸣、刘高、欧阳跃峰诸先生皆注意到了《公车上书记》、《南海先生四上书记》与康有为《我史》中的差别，并在著作中予以采信；汤志钧先生更是文献大家，他不仅注意到了，且藏有多种版本，然在其著作中未予采信。在此，我沿着各位研究先进已往的道路，再次迈步。

光绪二十一年夏，《公车上书记》在上海刊行，而该书的具体发行日期尚不可知。汪叔子、王凡两先生1990年论文指出，《申报》上初次刊出该书广告的时间为闰五月十八日（7月10日），且在此后的34天共7次在《申报》上刊登广告。黄彰健先生引证谭复日记，称谭于六月初六日（7月27日）看到此书，该书当为五月刊行（应为闰五月）。汪叔子、王凡两先生1987年论文证明，此次《公车上书记》上海刊行，当属康有为及其党人一手操办。该文引用梁启超致康有为信：

第三书及四上书记前后各事，录副寄上。第四书粤中云已开刻，则无须更写。第一书及朝殿文，南中皆有定本，尤无须更写矣。此间希顾前交与古香阁印，云：本之大小，如《公车上书记》。彼恐不能获利，请改用小本，如《策府统宗》。此则万不可，故提取其稿，商之别家，议复同彼。盖尝询之诸书贾，据云：自强学会败后，《公车上书记》已不能销，恐此书亦不能销云云。当直语之曰：《公车记》已销数万部，度买此书之人，亦不过数万人，人有一部，自无购者矣。而彼执迷如故也。此事或俟之他日，报馆自买机器印之。粤中能刻最佳，刻本必务精雅，若《救时刍言》，则文字减色矣。(131)

从此可见，《公车上书记》是康有为及其党人在上海托书商为之印销的。

上海刊行的《公车上书记》有“沪上哀时老人未还氏”的《序》一篇。该《序》文并不长，但所叙内容与康有为的《我史》大不相同，兹分四段录于下，并稍作按语。该《序》称：

中日和约十一款，全权大臣既画押，电至京师，举国哗然。内之郎曹，外之疆吏，咸有争论。而声势最盛、言论最激者，莫如公车上书一事。初者，广东举人梁启超联名百余，湖南举人任锡纯、文俊铎、谭绍棠各联名数十，首诣察院，呈请代奏。既而福建、四川、江西、贵州诸省继之，既而江苏、湖北、陕、甘、广西诸省继之，又既而直隶、山东、山西、河南、云南诸省继之。盖自三月二十八、三十、四月初二、初四、初六等日（都察院双日堂期）察院门外车马阗溢，冠衽杂遝，言论滂积者，殆无虚晷焉。

这一段叙述与《我史》最大的差别，是没有提出公车上书的领导者，仅仅提出梁启超与湖南举人为都察院首递者，而首递的日期为三月二十八日。其余各省似乎是在粤、湘两省的榜样作用之下，闻风而动。由于四月初八日之前都察院代奏的条陈皆是抄本，未署日期，初八日之后各上书所具时间前已说明；两相对照，“未还氏”的《序》文似为大体准确。

(132)我在前文已作分析，公车上书是政治高层暗示或授意、由京官们组织的；而此文却将之称为公车们自发的运动，虽未悉上层密情，但也合乎策动者及组织者之心意。

该《序》又称：

书上数日不报，各公车再联十八省同上一书。广东举人康长素者，素有时名，尝以著书被谤议于时，主其事，草疏万八千余字，集众千三百余人，力言目前战守之方，他日自强之道。文既脱稿，乃在宣武城松筠庵之谏草堂传观会议。庵者，前明杨椒山先生故宅也。和款本定于四月十四日在烟台换约，故公呈亦拟定于初十日在察院投递。而七、八、九三日为会议之期。乃一时订和之使，主和之臣，恐人心汹涌，局将有变，遽于初八日请将和款盖用御宝，发使赍行。

这一段叙述与《我史》有着很大的差别，须一一细析之。一、文中称“书上数日不报”，当属事实，当时都察院的代奏需用数天或更长时间；又由

于当时实行邸抄制度，每日上奏情况皆发抄，举人们很容易知道其上书是否代奏，但公车上书的情况有所不同，由于当时中枢甚忙，所有的上书皆未发下，一些公车也会认为其上书尚未代奏。二、文中称“各公车再联十八省同上一书”，则有曲笔。此处“各公车”的概念属康有为及其党人，且康有为集众时，许多省份的举人尚未将其联衔上书递交都察院。若不详加区别，很容易误读为各省公车共同主张联省上书，康被推举“主其事”。三、文中称“集众千三百余人”，与《我史》中“与名者千二百人”有所区别，“集众”者，未必是“与名者”，两者概念不同。四、文中称“文既脱稿，乃在宣武城松筠庵之谏草堂传观会议”，说明初七日“集众”前，康有为的上书已“脱稿”，集众的目的在于“传观”。五、值得注意的是，该段叙述与《我史》的最大区别，是康有为组织集会与准备投递的时间，这是各位研究先进都十分注重之处。《我史》中称“初六七连日大集”，“至四月八日投递”，结果与史实处处不合。此处称“七、八、九三日”会议，“拟定于初十日”递，这一日期可将相关事件串联起来。此中可以明显地看出，康有为在《我史》中修改集会日期，是为了谎称四月初八日“联省公车上书”呈递都察院“被拒”。至于光绪帝批准条约及用宝的情况，我在前文已作说明，“未还氏”的《序》文虽不准确，但也合乎当时京城内许多人的心理。还须说明的是：一、新贡士的放榜日期为四月十二日，也就是说，初十日递交不会影响到十二日看榜。⁽¹³³⁾二、四月初五日礼部上奏“乙未科贡士复试请钦定日期折”，早朝时奉旨：“著于四月十六日复试”⁽¹³⁴⁾；按照当时的规定，这一消息会刊在邸报上。也就是说，四月初六日举人们已知道，一旦中式将于十六日参加在保和殿进行的新贡士复试。三、“联十八省”是康有为及其党人集众时的愿望，实际与会者可能没有18省，《公车上书记》题名中只有15行省，另有吉林1人。

该《序》又称：

是日天本晴朗，风日暝爽，忽以向午后大雨震电，风雷交作，逾刻而止，即其时也。是时松筠庵坐中议者尚数十百人，咸未谗用宝之举，但觉气象愁惨，相对唏嘘，愤悒不得语，盖气机之感召然耶？是夕议者既散归，则闻局已大定，不复可救，于是群议涣散，有谓仍当力争以图万一者，亦有谓成事不说无为蛇足者。盖各省坐

是取回知单者又数百人，而初九日松筠之足音已跲然矣。议遂中寝，惜哉惜哉！此事若先数日为之，则必能上达圣听。虽未必见用，亦庶几以见我中国人心之固，士气之昌。其主持和局者不过数人，而攘臂扼腕，望阙感愤，怀郁国耻如报私仇者，尚千数百辈，未始非国家数百年养士之报也。

这一段记载清楚地说明了康有为组织的公车上书的流产过程。其中值得注意者为以下五项：一、“是时松筠庵坐中议者尚数十百人”。松筠庵本是宣武城南名士会聚之地，每次集会也不过数十人上百人。其地方相当狭窄，1300人是无论如何也挤不进去的。门前的胡同也不宽，若数十上百人各备车马，也必造成交通阻塞。此语与前文相连，可以看出康有为组织公车上书的方式，即先将上书撰就，然后在松筠庵之谏草堂“传观”，各省举人也是陆续而来，陆续而去，并非为一次千人大聚会。四月初七日、初八日上午来者人数不详，而到初八日下午时，在座者为“数十百人”。前称“集众千三百余人”，是一个虚数，也是陆续来到松筠庵的人数估计，又可知当时并无准确的统计。⁽¹³⁵⁾《我史》中还有一语可为之旁证，“京师无点石者无自传观，否则尚不止一千二百人也”，“点石”为石印，当时康有为还考虑过石印，以让更多的举人不必来到松筠庵，即可“传观”。二、“亦有谓成事不说无为蛇足者”。此语说明了初八日散归后反对者的态度与理由，就此视之，与当时的情理多能合拍。由此反观《我史》中“初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言恐吓，诸士多有震动者”，不仅在时间上提前一日，且在理由上也让人感到难以理解，毕竟初八日以后官员、公车的上书并未停止。三、“盖各省坐是取回知单者又数百人”，是一可疑的细节，此说虽可将“集众千三百余人”之数与题名发表的602人之数相对应，给予一个合适的解释；但初八日晚如有“数百人”返回松筠庵取回知单，其场景的热闹程度将会超过初七日和初八日上午的“集众”场面。四、“而初九日松筠之足音已跲然矣。议遂中寝”。“足音跲然”典出于《庄子·徐无鬼》篇一：

夫逃虚空者，藜藿柱乎鼯鼯之径，踉位其空，闻人足音跲然而喜矣……

其大意为：流落于空谷之中，鼠类皆不至而杂草侵路，长久面对空野，听到人的脚步声都会很高兴。在此的引申意为，到了初九日，松筠庵中

人声寂静，听到脚步来到的声音都感到很高兴。康有为组织的公车上书就在此冷冷清清之中，“议遂中寝”，即中途流产了。五、“此事若先数日为之，则必能上达圣听”。此语说明康有为一派最初总结公车上书流产原因时，只认定时机选择错误，如果能早上几天，就必然成功，并没有牵涉到孙毓汶及“闽人编修黄□曾”等人等因。

该《序》又称：

试事既毕，计偕者南下及沪，为述此事甚悉，且有录得副本并姓名单见示者。为读一过，虽不免有言之过激，及陈义太高，骤难施行者，然煌煌之文，惊天地泣鬼神矣。因为记其始末，刻其文及其姓氏以告天下，其各省分上书之稿尚当汇搜续刻，以存一朝未有之公案焉。光绪二十一年五月朔。沪上哀时老人未还氏记。(136)

在这一段记载中有以下三点值得注意：其一是办理代印《公车上书记》的人员。“试事既毕”一语，有两重意思，对会试未中贡士者，至四月十二日放榜时，试事已毕；而对中贡士者，须到五月初十日光绪帝召见完毕后，方可谓“试事既毕”。此处似指末中式举人回沪，很可能是麦孟华或其他人回上海为康有为办理此事。其二是该《序》的写作时间。“五月朔”，即五月初一日（5月24日），此时离初九日“议遂中寝”，已过二十天，距该书在闰五月十八日《申报》上的第一次广告时间，大约有四十多天的时间。其三是作者。该文作者自称为“沪上哀时老人未还氏”，此人很有可能是沈善登。(137)该作者为《公车上书记》作序，似为受托，他应当是一位知情者。

由此再查康有为此时的经历，四月十二日中贡士，十六日在保和殿参加新贡士复试，二十一日在保和殿参加殿试，二十八日在保和殿参加选翰林院庶吉士的朝考，一连三次在宫中最高等级的三大殿之一保和殿上为文，天下国家的儒生心情自然慷慨。殿试放榜日期为四月二十六日，康中二甲第46名进士，就其个人的企图心而言，名次不算太高，能否入翰林院还有待于朝考及皇帝的旨意，五月初八、九、十日正是新进士觐见授职之期，而广东新进士定于初十日进见。他此时正将《公车上书》中关于变法自强的部分，改写为《上清帝第三书》，于五月初六日（5月29日）递都察院要求代奏，与此同时，他又将《公车上书》在上

海刊行。由此可以看出康有为的企图，一面在北京由都察院递第三书，一面在上海刊行《公车上书》，京沪两处相互配合，康有为及其党人决计登上政治舞台。

《公车上书记》的刊行，当属康有为及其党人聪明且效果彰显的重大决策。据前引梁启超致康有为信云，这一部书销量达“数万部”，果真有此数，在当时是一个非常可观的印量。⁽¹³⁸⁾即使退一步说，该书仅发行数千部，虽不能称是商业上的成功，但也是政治上的巨大成功。这一时期递至御前的三十一件公车上书，正默默地在军机处的箍柜中睡觉，时人难知其内容，后人也只能通过查阅相关档案史料方可稍知内情；更何况康有为组织的“联省公车上书”未递都察院，今人在档案中也无从寻觅。《公车上书记》的顺利刊行，使康有为名声一振，也为康有为及其党人此后利用媒体宣传其主张开辟了一条新式道路。在康有为的上书经历中，《公车上书》属《上清帝第二书》，同在此年，康有为又有第三书、第四书。于是，康有为及其党人决定在上海再次刊行康有为的上书稿《南海先生四上书记》。

《南海先生四上书记》中有康有为的学生徐勤所作《杂记》，以说明始末。对于公车上书，该《杂记》称：

乙未三月，和议将成，颇有争之者，然皆不达于事势，彼以大言主战，不足以折和者之口也。先生于是集十八省公车千三百人于松筠庵（杨椒山先生故宅），拟上一公呈，请拒和、迁都、练兵、变法。盖以非迁都不能拒和，非变法无以立国也。属草既定，将以初十日就都察院递之。执政主和者恐人心汹汹，将挠和局，遂阴布私人入松筠，以惑众志，又遍贴匿帖，阻人联衔。尚惧事达天听，于己不便，遂于初八日趣将和约盖用御宝。同人以成事不说，纷纷散去，且有数省取回知单者，议遂散。然执政主和者实畏之，而请病去，京朝士夫咸以为公车与有力焉，此国朝未有之举也。

这一篇《杂记》较之“沪上哀时老人未还氏”的《序》，已经有了很大的游移。尽管徐勤也称“将以初十日就都察院递之”，也称“同人以成事不说，纷纷散去”，“议遂散”，与“未还氏”的说法相同；但还是增添了许多新的说法：第一，关于康氏组织公车上书的动因。“未还氏”称“书上数日

不报，各公车再联十八省同上一书”，所强调的是以更大的声势以促动都察院，而徐勤称“大言主战”不能“折和者之口”，于是康有为提出了“拒和、迁都、练兵、变法”，强调的是康有为上书的内容。他并未说明“迁都”一度成为京师的重要话题，上奏中有多人言此者，其中包括署理湖广总督湖北巡抚谭继洵，以至于翰林院编修黄曾源、内阁中书王宝田等还专门在上书中提出反对迁都。⁽¹³⁹⁾他也未说明“练兵”的主张已经实行，胡燏棻的“定武军”（即后来的“新建陆军”）、张之洞的“自强军”初具规模，盛宣怀更是向翁同龢提出一项庞大的练兵计划。⁽¹⁴⁰⁾至于“变法”者，当属康有为上书的核心部分，但毕竟属战后的事情。第二，徐勤首次提出了“执政主和者”阻挠公车上书的举动，暗指孙毓汶。文中“阴布私人”，“以惑众志”，“遍贴匿帖”，这些细节与后来康有为《我史》的说法一致。我个人以为，在松筠庵集会时，各种议论都会有，然不同意康有为的意见即是“执政主和者”的安排布置，却是大有疑问的。“匿帖”很可能是与康氏意见不同的揭帖，“遍贴”一词似有夸张。第三，徐勤提出孙毓汶的去职与“公车上书”有关。如此之多的官员和举人纷纷上书表示反对和约，对此须有相关责任人出面担当。尽管按照今天的政治标准，光绪帝三月二十日电旨、四月初八日朱批，以证明其是主要责任人；但按照当时的游戏规则，此事当由李鸿章、孙毓汶来承担。孙毓汶求退，不能说与官员和公车们的上书毫无关系，但前节已经说明，其主要原因在于官场失势。康有为组织的“联省公车上书”尚未呈递，与孙的求退之间并无关系。

徐勤的《杂记》称：“光绪二十一年乙未八月写既竟”，即康有为第四次上书未达三个月之后，也是康准备离京之时。从前引梁启超致康有为信中事事皆有报告的做法来看，似可以认定，该《杂记》经康有为看过。⁽¹⁴¹⁾而上海代印《南海先生四上书记》一事进展并不顺利；两年后方由梁主笔的上海《时务报》报馆代印。

由此可以看出一条清晰的线索，从“沪上哀时老人未还氏”，到徐勤的《杂记》，再到康有为的《我史》，再到梁启超的《戊戌政变记》，最后到了康的诗注以及梁后来的多种说法，已经有了多重的“放大”与“层累”。汪叔子先生、王凡先生1987年的论文即已对此提出了“三阶段”，以说明此中的变化层次。康有为组织的“联省公车上书”的事实，被康、

梁派一次又一次地涂抹，色彩越来越靓丽，情节越来越戏剧化，也越来越容易引起治史者的兴味。

应当说，康有为有生之年，所受非议甚多，因此康、梁的说法，一直仅被视为谈资，对学界并没有太大的影响，更何况当时学界还不太认可近代史。但到了上世纪50年代之后，近代史突然崛起为显学，治史者又出于多重原因，经常不加区别地引用康、梁一派的言说，排斥否定康、梁的言说，且又有着多重附丽。康有为组织的“联省公车上书”，现已成为中国近代史上的标志性事件，被目为资产阶级改良派走上政治舞台的宣言。而前节提及的广义概念的“公车上书”，尽管数量多达31件，签名多达1555人次，且已通过都察院而递到御前，却被人忽略，在历史的书写中化作为淡淡的若有若无的背景。康有为就在这一背景中大放异彩。

由此再观姜鸣先生历史散文中的大言：“可以说，‘公车上书’是康有为对历史的一次成功的大欺骗”，由此再观欧阳跃峰先生在短论中所下的结论：“‘公车上书’是康梁编造的历史神话”，这些话说得都很不“科学”，也容易引起诸多误解，但从最初的《公车上书记》，到目下流行的各类历史书中激情高昂的说法，可以看出康有为及其党人对历史学家们的巨大影响力。他们已经成功地书写了自己的历史，并被许多历史学家所接受。

八 结论

本章的方法，可谓烦琐，本章的行文，又可谓啰嗦。如此烦琐加啰嗦的目的，在于重建一个难存二说的史实，以能引起各类治史者的关注，修改各类史著中对公车上书的说法。

正因为如此，我在下面不怕烦琐加啰嗦地再叙本章的两点结论，尽管相关的内容已在前文予以说明：

第一，有两个不同概念的“公车上书”。其一是光绪帝三月二十日电旨同意签订马关条约后，由政治高层发动、京官们组织操作、各省公车参加的“公车上书”，即广义的“公车上书”。其中各省公车联名上书有31件，共1555人次签名；另有公车135人次参加了京官们领衔的7件上书。梁启超领衔的广东举人80人的上书，只是其中的一件。康、梁可能对各省举人的上书有影响，但最多只是广西、贵州、直隶、陕西、甘肃，且其具体影响力的大小，也难以判断。康、梁本人又是被策动的对象，而不是运动的领袖，他们的活动是整个“公车上书”链条中的一环。其二是康有为组织的各省公车在松筠庵的“集众”，以能最终形成18行省举人超过千人的联名上书，即康有为组织的“联省公车上书”。由于四月初九日来松筠庵者人数甚少，且闻条约已用宝，这一活动中途流产了。从政治决策的角度来看，前者曾发生些微的政治作用，后者因其未递，而并无作用。叙史者有必要对两者加以区别。

第二，康有为《我史》中关于“公车上书”的记录，多处有误，很不可靠。如从政治高层的决策过程去观察细部，可以十分明显地看出其牵强与张扬，许多戏剧性的情节，似为其想象。叙史者若加引用，需得处处小心。相比之下，较为可信的史料是“沪上哀时老人未还氏”的《序》文，尽管我本人还限于史料，只能对该文进行分析，而不能一一坐实该文中所叙的情节。从此开始，经徐勤、康有为、梁启超等人之放大，更兼后人之渲染，层累地积成了今日一般史书所叙的“公车上书”的情节。

在本章结束之时，我还要声明，姜鸣的历史散文中的一段话，我是十分钦赏的：“康有为因运而生，是个天才的宣传鼓动家。尽管未曾上

书，他所写的这篇文字，仍然是当时所有反对和约的文件中最精彩最有分量的。”本章所揭露的仅仅是康、梁笔下的“公车上书”的过程，并不涉及康有为所撰“联省公车上书”的评价。对于这一份上书，我以为确有其精彩与分量，也拟另文从政治学的角度予以评论。至于康有为等人如何进行鼓动与宣传，本来就是政治家的智慧，那就更不受指摘了。历史学家的职业训练，恰是要从政治家的智慧中寻觅出原本的历史真实。

附录一 十人以上联名上奏之名录

（此名单已与档案原件核对。下画线者在康有为组织的公车上书中签名，其中个别人姓名有所差异，已在附录二注释中予以说明。）

三月二十九日，翰林院代奏：“编修李桂林等条陈”，上奏人为翰林院编修李桂林、丁立钧、潘炳年、修撰黄思永、编修叶大道、华辉、王培佑、吴同甲、张亨嘉、朱福诜、冯煦、李葆实、胡景桂、刘永亨、熊亦奇、周爰谏、姚丙然、王荣商、宋伯鲁、王廷相、罗光烈、沈曾桐、周承光、杨天霖、徐世昌、徐受廉、刘学谦、李盛铎、邹福保、冯诵清、高觐昌、蔡金台、秦夔扬、张元奇、柯劭忞、连捷、陈嘉言、徐仁铸、刘若曾、陆钟琦、杨士骧、马步元、王万芳、段友兰、王祖同、高枏、杜本崇、叶昌炽、鹿瀛理、朱锦、傅世炜、陈田、李立元、谢佩贤、郑叔忱、黄曾源、检讨阎志廉、修撰刘福姚、编修吴士鉴、王以愍、王安澜、黄绍第、检讨黄绍曾、梁奎藻、孙廷翰、萨嘉乐、编修孙百斛、王乃征、李豫、检讨洪汝源、蒋式理、修撰吴鲁、庶吉士王会厘、谭绍裘、黎承礼、张怀信、齐忠甲、王瑚、余堃、姚舒密、黄秉湘、张林焱、达寿。

四月初一日，内阁代奏：“侍读奎华等条陈”，上奏人为内阁侍读奎华、英华、德元、荣寿、灵椿、恒寿、绍昌、忠普、朴奎、继荣、松秀、薛浚、查恩绥，前侍读缎疋库员外郎贵秀，候补侍读倭兴额、海诚、智格、贵寿、廷恩、常福、伊哩布、刘培、朱彭寿、陆嘉晋、陆钟岱、刘家荫，委署侍读崇恩、奎林、赛崇阿、奇承额、润昌、谦福、昌荣、庆麟、崇廉、穆津、润麟、国瑞、恩昌、毓隆、倭恒额、恩佑、景魁、文元、杨树、吴均金、鲍恩绥、傅潜、李廷斯、王绳、郑克昌、潘仰熊、张士德、车毓恩、陈作彦、吴中钦、王宝田、吴炯、林开棻、欧瑞麟、刘耀增、苏元龙、王桂琛、陈寿彭、丁建本、刘志、袁照葵、朱文震、顾芳，中书侯昌铭、黄笃瓚、殷济、许兴文、汤原铤、濮贤慈、许枋、林介弼、方荣秉、胡恺麟、孙书城、陈嘉铭、黄以霖、常光斗、陈永寿、温联桂、孙星煜、齐耀珊、王昉征、刘锡光、吴崧、李之实、苏守庆、刘晋藻、李植、李庆棻、李湘、高继昌、胡宗瑄、郭恩赓、罗家劝、陈培赓、李祥麟、朱蔚然、欧阳荣泉、郑葆琛、华世奎、阎炳章、许文勋、冯炳焜、高增爵、张荫棠、沈桐、任于正、缪嘉玉、秦渐和、涂宗瀚、卢铭勋、许秉璋、王寿

慈、罗廷桂、颜廷佐、苏志纲、雷在夏、朱琨、魏达文、顾儒基、陈本仁、渠本翘、毛祖模、曹中成、康泳、陈懋鼎、赵椿年、刘秉权、杨廷玠、方昆玉、翁绶琪、汪大燮、周子懿、许秉衡、马希援、邓邦彦、沙从心、王昌年、赵以燊、郭曾程、宋廷模、熊元镛、张云骧、吴庆焘、杨锐、李兆麟、段大贞、杨沅、李永懋、雷镇华。

四月初三日，督办军务处代奏：“詹事府左赞善貽谷等条陈”，上奏人为詹事府左赞善貽谷、翰林院编修孙百斛、庶吉士齐忠甲、内阁中书齐耀珊、吏部郎中成和、主事刘锦、荣翰屏、户部郎中荣安、员外郎庆恕、主事朱显廷、郭之桢、庆春、郑文钦、裕绂、礼部郎中文瑞、兵部郎中庆颐、员外郎承平、刑部员外郎攀桂、那福、主事李光琛、笔帖式荫昌、工部郎中宝春、员外郎魏晋桢、主事宫兆甲、赵兰田、北营参将鹏展、举人凌善钟、岳德懋、恒善、恒泰、李恩瑞、李崇瑞、庆春、钟毓、阎宝琛、于霖中、荣文祚、郭星五、朱瀚章、朱笃庆、邵振铎、朱廷柱、周德隆、赵晋臣、张光鼐、齐耀琳、张允中、姜梦飞、吴璋、丁孝虎、杨灏生、冯绍唐、王佐廷。

四月初四日，国子监代奏：“南北学肄业生曾炳燝等条陈”，上奏人为南北学肄业生曾炳燝、危克济、张百均、陈达寅、卢会瀛、饶登逵、袁凤沼、汪鸾翔、于荫堂、李文科、苏志澄、陈廷杰、傅旭安、赵东楷、孙荃卿、刁家需、黎景煊、程鸿璧、李葆钧、杜本芳、曾沛霖、白源曾、严寅亮、伍毓焜、魏锦荣。都察院代奏：“吏部主事鲍心增等条陈”，上奏人为吏部候补主事鲍心增、王荣先、洪嘉与、刘元弼、焦锡龄，礼部候补主事刘果、陈鸿翼，兵部候补主事曹允源，刑部候补郎中陈凤章，刑部候补主事赵学曾、吴舫，工部候补主事吴筠。

四月初六日，总理衙门代奏：“章京舒文等条陈”。翰林院代奏：“编修黎荣翰等条陈”，上奏人为翰林院编修黎荣翰、蔡金台、王廷相、周承光、黄绍第、丁立钧、陈田、王安澜、沈曾桐、检讨劳肇光、阎志廉。都察院代奏：“湖南举人文俊铎等条陈”，上奏人为湖南举人文俊铎、王龙文、周永年、周植谦、岳障东、王礼培、黄崑隆、金肇汉、曾希文、彭作润、李笃真、谭襄云、梁仕淦、薛俊善、谭邨华、夏鸣雷、周震涛、瞿振鑫、陈焕澜、李大澄、盛德水、王汝明、万治谟、吴邦治、周丰洛、文浚、贺弼、曹广渊、许邓起元、许邓起枢、李菁蕃、吴德洪、刘鸿度、黎敬先、裘锡龄、李鸿仪、王诗梅、杨承禧、李邦屏、王国栋、谢作庸、周维翰、萧洪钧、刘维尧、邹人灏、万祖恕、黄瑞兰、方永昂、方永元、谢宗海、吕鼎元、罗仰经、唐龙骧、方朝治、林道堂、郭宗熙、贡士李最高。“湖南举人谭绍裳等条陈”，上奏人为湖南举人谭绍裳、陈忠盟、刘信淇、曹广权、唐祖澍、周启鎔、柳泽绶、刘忠训、刘焄杰、萧昌世、周荣期、夏治年、沈克刚、梁丙炎、吴宗实、梁焕章、俞莱庆、孙举璜、彭煌、粟揆。“奉天举人春生等条陈”，上奏人为奉天举人春生、宝纶、廉杰、铭新、文郁、贵春、玉璞、文光、书铭、管萃超、广福、瑜璞、瑜琦、阎宝琛、江焕章、江鼎先，生员宋维周、孙守书，监生阎襄泰、周奎庆。“四川举人林朝圻等条陈”，上奏人为四川举人林朝圻、林朝泽、曾沛霖、刘彝、伍廷桢、陈倬、冷春膏、胡荣鉴、余良遇、贾鸿基、廖映旭。“广东举人梁启超等条陈”，上奏人为广东举人梁启超、林纘统、麦葆元、陈维湘、赖际熙、麦孟华、王栋、张寿波、陈大照、陈

景华、欧庚祥、赵熙光、王寿慈、陈禹畴、漆葆熙、左公海、刘士骥、谭镛、关璽基、金俊基、张其镇、林树墉、梁昱辉、黎启瑞、谢晋勋、吴功溥、招卓华、江慎中、莫寿彭、刘东湖、何景濂、梁广业、柯郁菁、李遇昌、李卓凡、梁亦鸿、林镜鏐、梁知鉴、李扬华、李萃英、陆寿昌、黄烜林、陈廷选、黄恩荣、关伯麟、谢荣熙、潘宗尹、周思镐、黄心岭、江孔殷、龚其葦、潘志和、陈秉彝、招嘉哲、罗桓熊、吴世泰、吴荃选、莫洳饬、钟葆珩、黄颖、钟锡璜、张阶平、钟锡玠、谢聘珍、潘耀焜、朱瑄、符仕龙、麦秩严、潘焱熊、黄嵩裴、梁朝杰、郭文修、罗葆祺、朱文格、吴台东、吴诵芬、梁兆猷、梁寿祺、潘蔼吉、龙祝龄。“湖南举人任锡纯等条陈”，上奏人为湖南举人任锡纯、曾廉、周先稷、曾熙、江宗汉、戴展诚、梁焕奎、朱先辉、冯由旷、经涛、谢南式、唐绍祁、李如松、陈龙光、邓润棠、廖汉章、萧鹤祥、李振湘、沙上铸、伍毓焜、程崇信、孙文昺、何维峻、李光寓、王章永、罗廷干、曾荣炳、杨焯、曾声骝、周广、孙楷、郭振墉、章华、洪汝冲、杨昀、谢尔庸、张寿衡、莫重坤、李家熙、李元音、皇甫天保、危克济、江西李瑞清。“江苏教职顾敦彝等条陈”，上奏人为江苏大挑二等教职顾敦彝、候补教习许汝葵、举人刘嘉斌、田毓璠、李慎仪、王玉彬、赵臣杰、周召齐、徐秉璜，山东举人夏廷相、刘兆庚，湖北举人王钟麈、袁伊孚，江西举人张炳麟。

四月初七日，吏部代奏：“郎中延熙等条陈”，上奏人为吏部郎中延熙、李绍芬、员外郎惠森、主事钟琦、郎中恩浩、觉罗钟培、员外郎范广衡、主事刘家模、雷祖迪、丁宝铨、员外郎联寿、郎中成和、宗室载林、员外郎长旰、贺勋、昆玉、锡龄、熙彦、主事长明、宗室海崧、陈应禧、李坦、洪嘉与、孙筍经、刘华、关榕祚、刘显曾、孙绍阳、刘元弼、黄允中、委署主事文通、书年。都察院代奏：“福建京官礼部郎中黄谋烈等条陈”，上奏人为礼部郎中黄谋烈、户部主事陈岷、翰林院编修潘炳年、吏部郎中何刚德、翰林院编修叶大道、礼部员外郎郭曾炘、工部郎中许桎藩、户部主事叶题雁、郑福臻、刑部主事陈秉崧、工部主事傅嘉年、翰林院编修张亨嘉、曾宗彦、刑部主事郑淑璋、兵部主事张嘉猷、工部主事赖清键、户部主事林寿照、刑部主事李英华、翰林院编修张元奇、黄曾源、检讨萨嘉乐、兵部主事魏秀琦、刑部主事郑琼书、翰林院修撰吴鲁、升用赞善翰林院编修郑叔忱、户部郎中陈宝璠、光禄寺署正龚荫耘、内阁中书陈懋鼎、翰林院庶吉士郭曾准、兵部主事高晖游、内阁中书康咏、吏部主事黄允中、兵部主事方家澍、刑部主事周景涛、翰林院庶吉士李清琦、刑部郎中黄纪元、工部郎中杨枢孙、翰林院庶吉士江春霖、叶大年、户部郎中林开章、内阁中书方昆玉、户部主事万钟驥、工部主事刘怡、光禄寺署正龚葆琮、国子监博士梁孝熊、监丞卓凌霄、正红旗官学汉教习林其荣、刑部主事许文辉、侍卫林培基、德俊、姚承恩、黄德、薛梦蛟、潘吉昌、高葆光、林天骥、陈维阳、林寿椿、吴拔祯、黄步燊、沈瑞舟、陈澄澜、林捷鳌、举人沈翊清、宋天策、张朝弼、张朝法、李九盛、傅朝旭、郑麓、赖丰杰、吴征骥、林开暮、李景骥、董元亮、郑贤炤、李含芬、江尚宾、邓登瀛、巫挹奎、谢松涛、李汶川、黄冕南、庄庆忠、张绳武、陈震、杨士鹏、林履升、林镇荆、林均、谢朝荣、吴镡、陈辛、廖和韶、林翊、王炎、杨葆元、施大猷、蔡庚绪、陈伯贞、王承基、陈韵珂、林玉铭、萨起严、汪韶年、郑世卿、郑文豹、李宣龚、陈义图、郑孝桎、黄燊、力捷三、罗得元、练蕴辉、叶奖唐、吴世康、

陈旭铜、周登晔、周诚孚、林齐贤、郑鼎纓、范彦璋、欧福芴、蔡绍元、罗焕垣、林百熙、葛滋春、林乔新、曾广嵩、郑猷宣、方钟玉、李兆蓉、林文斗、许中、刘孝佑、刘孝祚、赵应鼎、方新、高彤、陈廷业、陈燮嘉、刘廷珍、黄曾培、林图南、施登瀛、蒋诒、林孝箕、蒋琛、梁赞翰、郭曾熊、周建藩。“贵州举人葛明远等条陈”，上奏人为贵州举人葛明远、吕钧璜、喻熙箴、傅夔、吴廷璧、顾福基、周之麟、吴鹏、杜树葵、张鸿逵、张煦春、张可煊、王勋、陈清明、马治源、张清华、谢承主、吴正枢、申德渠、徐致和、曾鹏星、陈凤仪、后赟、廖杭、乐嘉藻、廖袭华、聂延祐、罗廷珍、石天荣、周廷琛、萧正和、戚朝勋、李端棻、罗会恕、黄莹书、谈安定、胡嗣芬、杨澍、华汾、黄钟杰、戴仁禄、周学海、李绍莲、徐培中、姜兴胃、孔繁锡、胡序铨、熊滨臣、谭沛霖、张杰、刘廷魁、王玉梁、王崧寿、樊瑗、颜德辉、彭汝畴、杨绶、柳元翹、陈文煊、陈其铸、犹龙、犹朝选、犹海龙、王之珍、王维恪、邹国柱、胡绍铨、吴本基、李端荣、曾寿祺、丁树铭、张致安、吴懋卿、杨锡谟、晏怀新、冯元亮、魏祚臣、周坚、刘端棻、周永年、金正炜、龚绵元、任承纪、杨元龙、胡纪辰、杨鸿翥、丁树桢、李端棻、黄明、王智元、黄家琮、匡履福、朱勋、杨国栋、丁良佐、张尧煦、聂树楷、申允熙、赵永霖、伍襄钧、艾应芳、聂树奇、周涵、董玉林、曾凤文、蹇念恒、马汝骥、陈夔麒、周祐、胡培元。“广东举人陈景华等条陈”，上奏人为广东举人陈景华、黄心龄、苏逢圣、韦佩琼、江慎中、梁昱墀、陈鸣玉、邝桢材、罗瑞忠、莫寿彭、谭鹗英、龙祝龄、吕祖涛、陆应瑄、张荣燊、郭文修、潘赓飏、钟应同、陈源浚、颜绍泽、何景濂、陈维湘、林宪、方家珍、陈祺年、莫文龙、彭炳纲、唐浩源、麦炳鉴、陈汤聘、陈耀荣、陈伯坛、朱瑄、麦秩严、潘耀焜、招卓华、林廷资、曾述经、张文英、杨士瀛、李赞宸、麦汝良、潘家桂、符仕龙、刘东瑚、梁亦鸿、谢奎坡、陈官韶、麦劭祥、左公海、谭学裴、冯祥光、龚其莘、赖际熙、朱鉴尧、韩日华、魏宗弼、傅维森、苏荣干、冯侃乾、黄绍宪、马奎光、麦孟华、凌鹤书、湛书、冯应鑒、袁天章、霍崇范、方士华、陈伟宗、谢晋勋、何宝璜、何良康、岑仲良、潘葆铭、关蔚煌、潘以珖、黎宗葆、梁骊藻、谭骏谋、梁荣恩、邓骐保、杜甄、罗庆荣、陈思乾、潘普书、梁庆柱、李彝坤、余棠熙、张伯龙、何祖濂、何家本、易奉鑒、梁启泰、梁凤鸣、孔昭莱、冯瑞兰、罗琳、胡元泰、梁庆瑜、张绍勤、李庆朝、潘蕴志、金俊基、黄翰华、李保极、朱奎骐、马云鸿、庄国贤、文英华、邱云鹤、刘荣恩、陈启人、黄桂瀛、叶修昌、谭资鉴、王栋、郭而勉、罗殿华、朱崇让、梁庆谔、陆锡骐、黄兴邦、余高年、黄嵩裴、徐廷杰、关燮基、梁金鳌、张恩泽、林凤韶、罗之章、梁知鉴、林镜鑒、陆慈和、李敦、刘彦芬、潘应铿、李锡康、陈宝鑒、许炳耀、陈藻鉴、梁元任、高国章、梁殿元、李萃英、黄颖、李景鑒、陈维嵩、张其镇、朱宝荣、梁庆年、叶大垣、何作猷、梁冠澄、梁念祖、崔浚荣、易贤瀚、黄汝刚、冯心镜、张廷弼、曾广华、赵纯熙、侯家骥、罗桓熊、孔继煊、陈敬彭、司徒澜、陈桂荣、陈禹畴、李鉴湖、陈邦颜、劳伯华、余彬瑚、胡锡侯、莫圻、谢锡勋、招嘉哲、陈秉彝、区坤元、梁泮、马之骥、叶珩蕃、萧永康、钟荣光、郑毓岷、冯柏芬、梁鳌、赵昶、陆寿昌、卢宗璜、周发祥、吴全选、陈廷选、郭金汤、赵丙寿、杨蔚浚、梁鸿藻、钟锡璜、罗英隽、漆葆熙、冯煊、严宗武、周思镐、吴台东、吴世泰、莫洳祺、黄恩荣、张元钰、赵彭年、谭镡、

钟葆珩、谢聘珍、张阶平、邓纬枢、张宝琛、李扬华、黎朝书、吴功溥、李家璧、陈组熙、刘耀棠、刘玉垠、刘曜垣、缪国钧、林桂芬、赵熙光、张世俊、关伯麟、尹庆举、程道元、江孔殷、何翰章、何钟岳、梁用弧、林禄衡、林兆年、姚巨显、谢荣熙、黄瑄林、叶应钊、冯冠芳、梁兆献、李名瀛、李涛、叶文兴、杨履泰、汤耀、陈节、陈学韶、陈启辉、陈谟、文汝镇、梁禹甸、黎庶怀、莫贤书、徐绍桢、冯作彝、赵夔一、黄永康、汤荣焜、陈鹏翔、许荣桂、黄纶、区赓祥、龙建章、唐凤俭、陈兆元、曾纪亮、梅友容、罗葆祺、许福仪、张乃瑞、钟锡玢、杨纪凤、廖廷珍、黄立权、冯焕章、区普奎、李群英、劳锦章、余守约、冼瑞祺、潘志和、梁启超、卓观国、陈大照、魏鉴辉、刘培伟、刘庆祺。“江西举人程维清等条陈”，上奏人为江西举人程维清、岳琦、文廷楷、李翊煥、熊家琪、彭福焘、贺国昌、彭树华、胡拱炎、李文藻、帅元、萧名揄、宋功彦、余钰、宋功伟、张炳喆、胡家斌、陈策安、涂步墀、徐履端、黄翼斌、朱贤、郭廷钰、张光庭、鄢启询、康楷、萧廷彬、林春华、范炳南、黄树琦、饶懿典、黄维翰、陈鸾翔、章心源、朱益湛、陈可佳、贺耀南、贺煜南、贺赞元、旷子椿、萧勤勋、刘辅德、程绍熙、程汝恒、高伟、高崧生、雷鸣盛、胡朋、夏敬恂、李钰辉、鲁藩、萧汉杰、汪骏声、孙振濂、熊冠英、杨鸣珂、沈庆林、张树藩、罗志清、陈人杰、黄介、朱铭、刘芳蕃、邓曾毓、高善述、高镇东、刘肇尧、朱美南、熊继本、李人杰、胡廷楷、胡献琳、陈绍虞、邹树常、胡加璧、章朝瑞、魏焕奎、徐景濂、段笏、熊彬、余生芝、饶延年、胡士苹、沈兆禔、张凤书、袁炳照、丁凤章、余天随、石元鼎、曾传谟、刘裕谦、赵世猷、杨亨颐、傅启心、章烜、吴咸熙、李庐毓、涂兆霖、罗纲乾、谭簋、黄儒英、黄为熊、万和赓、万中闾、万中柱、杨荣荫、彭铭恭、彭桀、王庆嵩、王庆韶、翁桂馨、文廷桡、文景清、许受衡、夏学成、黄献伟、许宗泰、黄升国、裘兆沅、汪缙卿。“广西举人邹戴尧等条陈”，上奏人为广西举人邹戴尧、黄鸿绪、苏汝佶、李文诏、黄玉年、周炳蔚、唐樾森、施献璜、林世焘、刘明华、钟朝纲、黄熊祥、黎启勋、朱贤志、韦锦恩、杨杰、曾文鸿、何源毓、欧显谟、吕端燕、刘楷、蒋士奇、于凤翔、朱永观、施献璋、袁惟瀚、以庄、朱远缙、朱远缙、朱远缙、汤宏业、黎肇熙、文同书、俸肇祥、熊振翔、黄肇祥、胡建恭、江蕴琛、罗朝伦、黎士均、黎效松、李惟寅、黄家崇、陈松、罗启璜、姚庆恩、陈德三、莫建宰、杨书田、朱椿林、莫廷庸、张乃森、王国梁、吕凤仪、李冠藻、苏望、陈书、谢显球、岑简光、李庆光、甘乃调、刘奉璋、唐沛芳、梁福堃、陈德英、陈祖瑛、蒋武瑾、杨书勋、陈继茂、甘恒暄、盘芝寿、何凤翔、黄周、李瑞桀、廖鸿年、周纪凤、蒋德彰、阳裕达、梁祖杰、赵元杰、陈佑向、黎绍簪、黄凤仪、李国材、黎兆瀛、谢维城、伍登元、吕增荣、冯希京、凌文光、胡梅、范晋藩、吕炳纶、刘懋官、郑干材、梁全士、卢恩恩、程式谷、谢光墉、陈慕沆、周维宗、黄祥光、玉国瑞、卢玉鑫、黄冕、吴兆梅、王子俊、莫鸿裁、雷智龙、雷廷珙、杜元春、周树勋、黄得琮、黄维垣、李益源。

四月初八日，都察院代奏：“内阁中书陈嘉铭等条陈”，上奏人为内阁中书陈嘉铭，翰林院编修张孝谦、王祖同，吏部主事刘家模、阎萃峰、焦锡龄、孙绍阳、杨敬远，户部郎中李嗣鹤、员外郎孙显家、冯汝骥、主事宋淑信、路煜德、赵成杰、王旭东、陈金台、张铭坤、王应堂、张镇芳，礼部主事刘果、屠尔敏，兵部郎中张书兰、

主事何传中、李象辰、胡远灿、笔帖式崇寿、刑部郎中关国光、郭之全、李擢英、主事钱锡晋、魏联奎、史绪任、艾廷选、武玉润、任清浦、裴维俨、郭书堂、笔帖式荣光，工部郎中张书年、员外郎秦树声、主事王祖武、暴翔云，国子监学正任元斌。“广西京官翰林院编修李骥年等条陈”，上奏人为翰林院编修李骥年、骆景宙，修撰刘福姚，庶吉士关冕钧，内阁中书陆嘉晋，吏部主事雷祖迪、关榕祚、陆辅清，户部主事李庆云、傅超衡、谢启华、庞之盛、金鹏、冯舜生，礼部主事曹穗，兵部主事党庆奎、陆嘉藻，刑部主事蔡揆忠、张其铤、黄守正，工部主事李演，光禄寺署正唐启宇、苏龙恂、林泽。“湖北举人国子监候补学正学录黄赞枢等条陈”，上奏人为湖北举人国子监候补学正学录黄赞枢、国子监学习学正学录周绘藻、五品衔候选知县王树藩、新选房县训导沈用琛、候选教谕钱儒儒、候选教谕夏通桂、候选教谕余联沅、王钟麟、郝致、陈恩畬、蒋熊、高承枢、李希白、涂子中、万兆钟、杜本芳、范龙光、徐第瀛、徐炳麟、张汉纬、刘人杰、胡体晋、刘博文、李嘉宾、沈炳麟、陈崇礼、刘灿藜、魏华龙、李炳范、邹秉文、李允候、柯锡福、荣春晖、徐阿福、彭炳华、张藻。“江南举人汪曾武等条陈”，上奏人为江南举人汪曾武、胡同颖、曹元忠、王凤璘、秦曾潞、周召齐、茅谦、徐秉璜、张继良、孙揆均、俞复、廉泉、范霖、朱柏、许士熊、胡祥铎、沈恩孚、赵景崇、刘世珩、徐沅、孙济川、孙传骧、欧阳保福、杨宝森、李元鼎、姚鹏图、冯诚求、吴煦、钱树声、王嘉宾、陆是奎、包锡成、徐鄂、费彝训、费绍训、刘景墉、崇朴、江廷珏、姜汝谟、杨宗海、杨寿朴、姜赞襄、凌泗、江忠振、袁祖光、齐尧年、程之麟、胡嘉楷、彭锡蕃、刘廷弼、陈恩治、吴曾溪、潘浩、王廷俊。“河南举人王澐等条陈”，上奏人为河南甲午科举人南阳府裕州王澐、卢景炎、王廷襄、王璜、怀庆府温县郭玉山、怀庆府济源周绎之、南阳府邓州王崇光、光州方谷、黄关同，乙酉科举人南阳府内乡李鹏程、怀庆府河内张云涛，辛卯科举人怀庆府武陟李青藜，壬午科举人怀庆府温县李春溪。（为省文，名单前后位置有所调整）“浙江举人钱汝虔等条陈”，上奏人为浙江会试留京举人钱汝虔、许德裕、戴翊清、纽家枢、叶守铨、蒋锡绅、徐信善、陈逢熙、汪守泗、俞宗濂、林昌熙、姚陞闻、姚洪淦、蒋清瑞、唐元义、邱炳珍、许文浚、闵次颜、沈毓麟、王树荣、潘钧、邬泗瑛、吴荣煦、姚庭圻、吴纬炳、宋寿征、宋祖同、曹树培、王栋、吴震春、吴炳声、金承熙、唐淦、王甲荣、朱金祺、都守仁、陈其闲。“顺天举人查双绥等条陈”，上奏人为顺天举人查双绥、查尔崇、刘蔚仁、李廷瑛、祝椿年、余绍业、王祖庆、杨士芬、马辅原、孙进、杨肇曾、牛桂荣、徐良弼、俞寿慈、俞寿璋、庄维藩、廖圣清、张良璧。“山东举人周彤桂等条陈”，上奏人为山东举人周彤桂、刘葆光、刘彤光、张祖第、刘兆庚、傅兆榕、夏廷相、毛承霖、王廷槐、刘克章、王纪华、赵灿廷、魏成基、李步沆、张庆源、陈继洋、傅如恒、李体仁、丁惟彬、孔广达、刘严、卢衍庆、张壬弼、郑锡民、亓因培、吕遵善、张允符、阎殿芝、燕桂森、丁会英、张含章、周祐、田仲庄、范登年、张兰香、曹连枝、任德普、鞠建章、张志轩、许廷兰、朱名昭、孟广居、赵翰西、谢焜、王思衍、孙绍康、孔庆璠、张方墀、傅炳南、李凤冈、李玉珂、王德馨、王锡龄、高斑、张守龙、张树桢、蒋祖仁、刘恩陶、田育挺、刘恩龄、刘元凤、耿士珩、余培乾、任光弼、郝毓椿、王国锡、邢维经、金梦魁、汪毓藻、丁宝珊、张锡鸿、张延庆、张振翮、张子杰、王维言、杨重庆、王寿

祺、柳廷诏、李寿宸、彭汝玉、满仲俊、刘鹏翱、杜荣申、陈家让、马鸿藻、方祖荫、王昭佑、王炳辉、景钟驯、刘东藩、刘寰江、张荣晋、钟维岳、杨用中、周晋祺、赵一琴、赵得名、徐福梅、管象勋、吕正斯、孙淦、李椿龄、单朋锡、庄清吉、孔昭郊、李翰吉、臧毓臣、黄象毅、陈家声、王桂瑶、罗泽怡、王崇烈、张成义、邹道沂、傅昉安、傅旭安、王砚耕、杨廷干、李作渠、丁惟鲁。“四川举人刘彝等条陈”，上奏人为四川举人刘彝、刘运熙、周德先、王勋、李杜、张济烜、张济南、张济贞、杜成章、黎坤厚、王绶、高志林、冯承泽、梅际郁、梅际郁、蓝铭钟、易显珩、李德利、董玉璋、夏锡畴、汤铭勋、李澍煊、廖映旭、周本一、李楷、吕玠。“四川举人王昌麟等条陈”，上奏人为四川举人王昌麟、黄昭瑞、祝丕基、高寿、刘芳、严崇经、王晋涵、龙赞纶、温翰棻、廖大礼、周德先、陈铸、罗凤翥、李稷勋、王荃善、王世芬、汪会昌、罗意辰、张泰阶，补用知县周庆纶。

四月初九日，督办军务处代奏：“顺天绅士兵部主事朱梁济等条陈”，上奏人为顺天绅士兵部主事朱梁济，内阁侍读查恩绥、陆钟岱，内阁中书常光斗、李庆棻、李湘、中书科中书沈福荫，翰林院编修徐仁铸、陆钟琦，詹事府主簿赵作新，吏部员外郎范广衡，户部郎中李庆延、户部员外郎胡秉奎、马衢亨、李钟阳，户部主事桑棠，礼部主事聂宝琛，兵部郎中沈维诚，兵部主事朱兴文、李宝华，刑部郎中孙宗麟，刑部主事刘鸿熙，前工部员外郎吴声振，工部主事郭应中、葛景芳，工部司务李廷璋，候选部司司务陈炳华，大理寺寺丞田锡镛，光禄寺署正李廷玺、田宗汉、高玉森，国子监助教朱寯瀛、国子监学正冯声万、周濂徽、郝观光、王祖庆，国子监典籍胡以霖，国子监典簿包荣富，鸿胪寺序班朱寯藻、汪守珍、宋如璟，兼袭云骑尉前序班朱开第，钦天监博士周凤标，候选知府王兆兰、候选同知徐炳炎，候选知县王鹏龄、董志敏，指分陕西知县胡启虞，山西解饷委员即用知县翁立德，候选县丞苏振常，举人刘锡桐、吴懋昭、韩仁祖、张振湘，副贡生刘尧霖，岁贡生周勋。都察院代奏：“山西举人常曜宇等条陈”，上奏人为山西举人常曜宇、贾大中、陈运丙、曹佐武、张宪文、丁体仁、张棨、刘汉阳、傅倬、傅侃、傅汝枚、马蕃、张朴、解宝树、魏倬、王祝三、丁士廉、丁伦、张官、田应璜、王暨和、柴淇、孙秉衡、栗国聘、王藻虞、荀友楷、宁绳武、崔养锋、崔养锐、展成章、冯文瑞、梁志仁、李鉴堂、王守让、王绍珪、王建官、李希愿、吴文吉、冯俊卿、牛凌霄、李树峤、黄望田、庞映青、孟庄、籍兰溪、刘廷钧、胡玉堂、陈裴然、张贯文、张三铨、梁克绥、王发源、王学曾、常麟书、任浩、岳亮采、刘学易、孟步云、申应枢、乔佑谦、王芝兆。“河南举人步翔藻等条陈”，上奏人为河南举人步翔藻、赵星阶、何兰芬、孙凝、刘启泰、王渠曾、沈正坤、李广源、冯际午、刘国良、李耘森、张惠宇、梅静波、赵国光、周桐唐、赵东阶、孟广洛、胡诗昕、张翰光、韩守仁、王其镗、施春和、郑联晖、崔寅清、金葆楨、牛东藩、申文铭、许召宣、王蒲园、刘必勃、黄心芳、郝百炼、仓永勋、杨亦燿、尚葆初、郭铭鼎、孟广信、申杰万、吕泰初、邓鸿藻、张凤台、高士林、常培绪、金应枢、李汉光、余士荣、徐维岳、汤昌浚、易彦云、邹孟贤、李化龙、张震、吴雁声、刘方鼎、郭森、张嘉德、周润广、步凤书、步凤苞、周国均、王德懋、王骏烈。国子监代奏：“助教朱寯瀛等条陈”，上奏人为助教朱寯瀛、孙汝漳，学正吴传绮、高凌云、王祖庆、周濂徽、李汝椿、吴春谔，典簿包荣富，笔帖式启绅。

四月十一日，都察院代奏：“奉恩将军宗室增杰等条陈”，上奏人为奉恩将军宗室增杰、即选道毓俊、兵部郎中成昌、工部员外郎晋龄、内务府员外郎延暄、宗人府委署主事宗室谨善、兵部主事承瀛、候选通判觉罗善昌、翰林院庶吉士袁桐、兵部笔帖式炳桢、工部笔帖式震钧、吉林候补州判廷栋、文举人宗室师善、宗室寿富、续廉、光照、忠文、忠林、文生员积廉、户部候补主事廉慈、文生员达聪。“刑部主事徐鸿泰等条陈”，上奏人为刑部主事徐鸿泰、户部主事李兰馨、吏部主事焦锡龄、户部主事张镇芳、吏部主事孙绍阳、礼部主事屠尔敏、兵部主事何传中、户部主事宋淑信、兵部主事李象辰、大理寺左评事仓尔桢、礼部主事刘果、刑部主事武玉润、礼部主事万云路、户部郎中李嗣鹤、工部主事王祖武、翰林院编修王祖同、刑部主事魏联奎、工部主事暴翔云、刑部主事史绪任、国子监学录任元斌、兵部主事胡远灿、吏部主事阎萃峰、户部主事王应堂、兵部郎中张书兰、工部郎中张书年、吏部主事方培恺、户部主事王旭东、光禄寺署正毛印绶。“直隶举人纪堪诰等条陈”，上奏人为直隶举人纪堪诰、彭培壬、毕培基、纪堪谨、王泽春、孟印川、高步蟾、刘珩、郭联墀、胡金镛、高焕、孙植、张璜、史振铎、李敬元、崔铎、刘世骏、于凤阁、于凤鸣、陈梦兰、丁宝相、王鸿儒、卢鸿泰、张自省、邢霁云、桑魁卯、王六德、吴毓福、魏景僖、郝继贞、褚宝训、郭好苏、刘以榕、张保衡、王阔城、孙同荣、同书、文元、德善、郑蜀江、刘晋荣、李荫桐、刘文著、郭毅、陶镛。“河南举人赵若焱等条陈”，上奏人为河南新野县举人赵若焱、唐县候选光禄寺署正李乾一、襄城县举人咸安宫教习李澍葵、泌阳县举人薛之铎、内乡县举人李鹏程、泌阳县举人吴雁声、桐柏县举人喻文衡、偃师县举人李惟新、南阳县举人刘翰宸、魏廷鉴、镇平县举人徐汝梅、刘方鼎、唐县候选教谕李兰馥、汝阳县举人张震、裕州举人王廷襄、邓州举人赵三奇、南阳县举人张聘三、裕州举人王瓌、南阳县举人任学椿、裕州举人卢景焱。“陕西举人张懿等条陈”，上奏人为陕西举人张懿、常懋德、崔志远、胡均、张维寅、窦中虚、孔繁荫、赵鼎泉、陈良均、王延、王建、刘肇夏、陈名扬、孙炳麟、吴熙敬、桂会嘉、谢仁泳、洪祥麟、朱陶、张兆兰、陈丹墀、胡永荣、余鼎臣、刘光铈、张继宗、李绍白、陈爵、谢馨、刘化南、王炳蔚、杨汝春、宋应相、李福善、吴琮、刘映藜、曹邦彦、高士龙、雷运午、丁兆松、荆培元、温恭、曹宏参、曹钦生、常鼎馨、郭铸、王铤、王廷铸、徐洲、王学礼、张鹏程、李泰、惠常悝、郝敬修、吕国治、申典钦、吴星映、张效铭、乔柏荫、侣树森、高福荫、校培乙、雷光甸、雷延寿、郑书同、张镇岳、曹步章、王绳武、段维、梅承祥、王梦弼、王桂枝、孙步青、郭毓璋、陈仰舜、侯晋康、车绍武、姬慎思、宋联奎、梁积樟、萧之葆、宁述俞。

四月十五日，都察院代奏：“云南举人张成濂等条陈”，上奏人为云南举人张成濂、王开国、寸辅清、施尔猷、赵邦泽、程梧、牛应辰、李坤、孙文达、郑锡典、郑辉典、王荣本、寇从义、汤立贤、张维源、刘增、戴鸿辰、戴长龄、李尊先、全嘉仁、李增芳、梁友樛、束用中、杨自新、杨瑞璜、杨兆龙、毛佑国、吴暹、熊廷权、张衡、王宝贤、杨上培、赵甲南、张立志、王寿山、李作梅、罗问仁、李学舜、陈琦、杨笃庆、朱治和、张一清、蓝和光、王佩琰、沈兴廉、曾传经、徐新德、钮尚质、吕咸熙、姚思敬、喻思禹、詹太和、赵铭新、缪云章、赵传忍、王运谦、杨炳炎、万以增、张汝明、陈玉相、杜瑾、萧应椿。

附录二 康有为组织的“联省公车上书”名录

吉林：德懋。直隶：刘世骏、何之镨、王闾元、刘福田、孙植、杨月村、贾恩绂、邢霁云、郑蜀江、姚曰焜、德善、桑魁卯、文元、王六德、刘晋荣、薛士鸿、马文煜、刘铜、张保衡、孙豫桐、王恩翰、王恩溥、孙同荣、魏景偃、同书、梁秉鑫、王闾城、袁励廷、李恩铭、张权、刘以榕、吴毓福、郑士林、吕寿铭、文成、郭好苏、牛桂荣。(142)江苏：徐普、陈世垣、郭嘉禾、王嘉宾、金还、濮贤恒、王禄孙、周钺、罗宏洞、吴廷锡、吴眺、王孝达、濮人骥、冯诚求、王凤璘、刘元炳、张男寅、胡同颖、卞汝方、俞复、高翔、张继良、陈恩洽、许士熊、杜嗣程、钱树声、吴曾僊、朱柏、唐浩镇、刘廷弼、缪抡俊、孔授均、华承谟、吴廷燮、沈恩孚、廉泉、汪曾武、周召齐、胡祥霖、程祖蔚、秦曾璐、茅谦、姜汝谟、左运奎、曹元忠、徐秉璜、范彝。安徽：李汝樾、胡嘉楷、胡腾逵、刘景墉、胡殿元、何承培、何其纯、何云蔚。(143)山西：柴淇、靳绍祖、葛尔寿、崔养锋、张泰纯、宁绳武、王润章、常立教、李鉴堂、王仪通。(144)陕西：常鼎馨、惠常煜、杨汝春、雷运午、吕国治、崔志远、高福荫、吴星映、申典钦、陈良均、窦牛虚、张效敏、陈名扬、王建、王延、郑书同、李福善、曹邦彦、雷廷寿、张镇岳、温恭、乔柏荫、孙炳麟、曹步章、曹宏参、似树森、吴兴敬、胡均、雷光甸、校培乙、桂嘉会、张经寅、胡永荣、张煦、谢仁泳、孔繁荫、刘肇复、常懋德、刘化南、赵鼎泉、余鼎臣、洪祥麟、宋应相、步绍曰、张继忠、朱陶、吴琮、王炳蔚、丁兆松、刘光铈、刘映葵、赖清键、蒯培元、陈爵、高士龙。(145)甘肃：李于锴、王汝贤、陈协华、张思永、侯垣、魏鸿仪、张振麒、马文蔚、彭汝翼、吴海净、赵鼎臣、卢殿魁、蒲茂、丁俊、李增稭、王国麒、张廷政、王世相、张溥、牟缵绪、郭肇煌、苟萃珍、孙云锦、梁寓冕、蔡绳仲、刘兆庚、梁士选、孙毓英、秦望澜、李凤来、李端、张自诚、李其骏、王仪乾、魏命侯、马軺德、史彰、陆云锦、黄元清、仙鹏、聂湜、王堃棫、谢邦彦、高守愚、罗经权、赵元贵、李象贤、苏曜泉、滕钊、张一心、张耀南、苏源泉、柳逢源、严恩荣、钱旭东、安启桢、赵养廉、蒲春霖、王从乾、刘文炳、黄居中。(146)福建：董元亮、任承纪、董玉林、胡序铨、李景骧、黄家琮、朱勋、胡兆铨。(147)江西：陈鹏运、陈鹗运。湖北：黄庆曾、夏良材、宋均平、董昌达。湖南：刘铤、曾熙、戴展诚、曾纪先。(148)四川：张联芳、杨道南、周铈、邓代聪、吴昌祀、秦渐和、赖作楫、李友梁、郭瀚、蓝光策、曾鉴、凌开运、李本筠、张继善、罗鸿藻、欧阳薰、刘秉元、龚经结、严崇经、蓝光第、杨锐、李之实、陈礼、贺云骧、李植、周鸿志、吴琳、万正常、汪世杰、陈正学、张可均、杨永澄、洪尔振、曹兴杰、曾思慎、谢刚国、杨宜瀚、赖毓灵、刘济普、张梦笔、林秉钧、张西铭、刘軺、邓云卿、刘焯、罗泰莹、廖世英、杨绍荣、王浚道、刘纵之、谢璋、李作枢、倪文炳、湛凤翔、胡光大、王鲤、贺伦修、王大尧、罗组香、盛时赓、洪子祁、吕廷桢、李树德、李宗模、周炳煌、王晋涵、戴锡章、曾忠上、胡峻、岳嗣佳、杨巨川。(149)广东：周元兰、周发祥、冼瑞祺、陈大照、何宗愈、刘庆骥、麦邵祥、潘志和、吴世泰、何祖濂、何天衢、朱珩、李均琦、

左公海、谭资鉴、魏宗弼、张元钰、黄心岭、冯祥光、钟荣光、冯焕章、谭德、梁朝杰、司徒澜、饶集蓉、郑润霖、麦孟华、林宪、黎宗保、林树墉、江孔殷、赵纯熙、马奎光、颜貽泽、王寿慈、林廷资、谢荣熙、张思泽、龚其莘、莫渝^①、江慎中、谢晋勋、陈谟、陈桂荣、郭金阳、郑文桢、陈启人、徐廷杰、梁金鳌、陈祺年、黄烜林、黄桂瀛、梁骥藻、冯元鼎、梁知鉴、陆锡祺、梁启超、李伯兴、关伯麟、林镜鏐、赖际熙、陈廷选、招卓华、周恩镐、麦葆元、潘宗尹、梁禹甸、陆寿昌、谢锡勋、杜士琮、梁冠澄、莫寿彭、曾述经、黄恩荣、黄立权、侯家骥、吴荃选、湛书、林缵统、刘彦芬、梁念祖、潘焱熊、陈敬彭、叶衍蕃、梁泮、颜绍泽。⁽¹⁵⁰⁾广西：周炳蔚、谢经成、梁全士、黄得琮、黎士屿、邹戴尧、伍登元、陈荃征、李益源、吕增荣、汤宏业、韦锦恩、黄世洵、陈慕沅、俸肇祥、范晋藩、朱椿林、甘乃调、熊振翔、秦钟毓、杜元椿、罗启璜、文同书、吕凤仪、苏奇华、李识韩、杨杰、赵元杰、谢显球、苏望、林世焘、王国梁、黎效松、陈书、王国瑞、李惟寅、高柱国、莫鸿裁、王子俊、吕炳纶、莫建宰、李庆光、吴兆梅、黄熊祥、陈德三、卢荣恩、张乃森、朱远缙、刘懋官、李国材、袁维瀚、朱远绶、黄周、蒋德彰、刘楷、黄祥光、朱永观、周纪凤、于凤翔、卢玉鑫、江蕴深、杨裕达、蒋士奇、黄凤仪、罗朝纶、雷智龙、吕瑞燕、黄冕、胡建恭、雷廷珖、施献瑄、黄家崇、黎肇熙、林伯桐、以庄、陈绍湘、施献璜、杨超伦、何源毓、郑干材、曾文鸿、韦荫槐、钟朝纲、黄经垣、杨书田、胡梅、左庆欣、朱贤志、谢宝树、冯希京、程式谷、朱贤缙、廖鸿年、周经宗、凌天衢、黎启勋、苏汝佶、谢光墉、陈松。⁽¹⁵¹⁾云南：王佩琰、白嘉澍、段荣嘉、张锴、程梧、蓝和光、赵鹤岭、徐新德、陈玉相、沈鏊章、陈永铨、缪云章、钮尚质、詹太和、胡开云。⁽¹⁵²⁾贵州：黄钟杰、李瑞桀、谢沛泽、喻熙箴、伍襄钧、吴鹤书、张尧熙、曾鹏星、陈其铸、杜树棻、胡嗣芬、谈定安、葛明远、罗廷珍、廖杭、申德渠、萧子鉴、萧正和、黄泽书、谢承圭、黄明、李端荣、陈凤仪、周之麟、周祐、谭沛林、周守彬、张致安、杨绶、王崧寿、李端桢、吴懋卿、姜兴霄、车鸣桢、李端桢、杨锡谟、蒋燮奇、彭汝寿、胡俊、周学海、吴廷璧、犹朝选、柳元翹、徐培中、丁汝寓、王勋、陈文焘、杨懋林、赵昌麒、顾福基、颜德辉、杨国栋、罗会恕、陈端厚、张可煥、张鸿逵、吕钧璜、杨树琪、申允熙、张清华、张煦春、陈明清、白子钊、戴仁禄、傅夔、胡纪辰、王玉梁、徐致和、乐嘉藻、何庆崧、樊璠、黄厚成、白赞元、李绍莲、彭秀章、艾应芳、赵永霖、王智元、蒯兆庚、吴见举、刘廷魁、丁树铭、向日葵、犹海龙、吴正枢、魏祚臣、杨元龙、孔繁华、聂树奇、吴鹏、杨鸿翥、熊滨臣、董玉林、聂树楷、马治源。⁽¹⁵³⁾

(1) 《康南海自编年谱》，翦伯赞等编：《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，神州国光社，1953年，第4册，第130—131页。（以下简称《丛刊·戊戌变法》）

(2) 黄彰健：《戊戌变法史研究》，台北中研院历史语言研究所专刊之五十四，1970年，第587—592页。

(3) 孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，第75—88

(4) 汪叔子、王凡：《康有为领导“公车上书”说辨伪——戊戌变法史考论之一》，《安徽史学》1987年第3期；《〈公车上书记〉刊销真相——戊戌变法史考论之二》，《江西社会科学》1990年第4期。

(5) 在我看到的著作中，林克光采用了调和主义的写法。1990年林克光出版《革新派巨人康有为》（中国人民大学出版社，1990年），他一方面同意康有为在《我史》中的许多说法，另一方面也认同了《公车上书记》、《四上书记》中的说法，即原定四月初七日至初九日“大集”，初八日因条约批准而中止。

(6) 姜鸣：《被调整的目光》，上海人民出版社，1996年，第161—177页。

(7) 汤志钧：《戊戌变法史（修订本）》，上海社会科学院出版社，2003年，第149页。

(8) 姜鸣已修订《被调整的目光》一书，改名为《天公不语对枯棋》，我于2004年7月去三联书店编辑部看了其书稿，发现其未作修改，仅加了一段附录，表示不同意汤志钧的意见。（姜鸣：《天公不语对枯棋：晚清的政局和人物》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第139—157页）

(9) 蔡乐苏、张勇、王宪明：《戊戌变法史述论稿》，清华大学出版社，2001年，第283—293页。

(10) 刘高：《北京戊戌变法史》，北京燕山出版社，2001年，第42—49页。

(11) 欧阳跃峰：《“公车上书”：康、梁编造的历史神话》，《历史教学》2002年第10期。

(12) 张之洞电见军机处《电报档》光绪二十一年二月，《军机处汉文档册》，第2042盒，中国第一历史档案馆馆藏。又，本书所引档案凡藏于该馆者，以下不再注明。

(13) 冯煦条陈正折见《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，3/167/9112/19。

(14) 据当日军机处《洋务档》，军机处给慈禧太后的奏片中称：“本日翰林院代奏编修冯煦条陈时务折片各一件。正折六条计万余言，篇幅甚长，臣等日内详细阅看，再行呈览。”二十七日《洋务档》记：“三月十七日翰林院代奏编修冯煦折片各一件，臣等公阅毕，奉旨暂存。恭呈慈览。”（《军机处汉文档册》，第1904盒）查，军机处当时正忙于讨论李鸿章报来的日本要求割地之事，也来不及阅看此条陈。

(15) 唐景崧电，见军机处《电报档》光绪二十一年三月。

(16) 余联沅等折片尚未检出。又《宫中电报电旨》第38盒有一单：“……余联沅等十四人封奏一件。三月三十日。”此单当属当时进呈时所附。由此可见，余联沅等条陈是由14人联署的。

(17) 文廷式后两片见汪叔子编：《文廷式集》，中华书局，1993年，上册，第69—70页。其中参都察院片原件见《军机处录副·光绪朝·内政类·人事项》，3/98/5317/12。

(18) 溥侗折见中国第一历史档案馆编：《光绪朝朱批奏折》，中华书局，1996

年，第120辑，第622—624页。

(19) 章京舒文等人条陈，详见第二章第一节。

(20) 高燮曾附片一见《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，3/167/9123/28。附片二，军机处《随手档》未拟名，是我据该片内容所拟，见《光绪朝朱批奏折》第119辑，第864页。

(21) 李念兹后一片未检出。

(22) 该电收到时间据军机处《收电》光绪二十一年四月份，见《军机处汉文档册》，第2043盒。

(23) 由于四月初六日总理衙门代奏“章京舒文等条陈”未能检出，不知其共有多少人签名，又据《翁同龢日记》，称有“五十六连衔”，此处只计算为1人次。若以56人计，当为2519人次。另，每次上奏、代奏，不管折片件数多少，均算为1次。又，各单项统计数为，上奏57次，参加者108人次；代奏71次，参加者2314人次；电奏26次，参加者42人次。

(24) 宋庆电见故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，1932年，卷39，第7页。

(25) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷38，第23页。

(26) 陈学棻在四月初一日的上奏中称：“今则和局已成矣，皇太后、皇上深仁厚泽，不忍糜烂其民，委曲求全以养天地之元气……乃闻各部院指陈利弊，各省举人诣都察院联名条陈，不一而足。又闻台湾绅民因有割以予倭之议，男妇老少痛哭愤激。”他提出的方法是“伏求朝廷即日将和议已成宣示中外，并约订条目一一详布，使天下之心皆释然，于皇太后、皇上爱民顺民之心无所疑惧，则浮议自息，隐患自消”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第4页）。熙麟亦于四月初二日奏称：“伏乞特旨昭示，俾天下先晓然于圣主之断无意于弃地弃民，然后他款可徐图也。”（戚其章主编：《中国近代史资料丛刊续编·中日战争》，第3册，中华书局，1991年，第118页。以下简称《续编·中日战争》）

(27) 陆润庠等人于四月初四日再次上奏，要求修改条约，熙麟也于四月初六日上奏，提出“可举民不肯从，势难遽允，婉言以谢倭人”的方法（《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第27—28页；卷40，第21—22页）。陈学棻后来没有再发表言论。

(28) 前折见《清光绪朝中日交涉史料》，卷38，第20—22页；后折见同书卷39，第16—17页。

(29) 军机处《早事档》光绪二十一年四月十五日：“吏部又奏补翰林院侍讲，奉旨‘依议’。”四月十九日：“翰林院代奏新授侍讲王荣商谢恩事。奉旨‘知道了’。”（《军机处汉文档册》，第2157盒）

(30) 恭亲王等奏片，光绪二十一年五月二十日，次日奉朱批：“知道了。”《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5722/54。

(31) 《文廷式集》，上册，第70页。档案原件见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5317/12。

(32) 军机处《洋务档》光绪二十一年四月初三日。又据当日军机处《交发

档》：“交片一件，抄文廷式等片一，交都察院柏栋。”（《军机处汉文档案》，第424盒）

(33) 《文廷式集》，下册，第750页。

(34) 汪叔子、王凡1987年论文已提到此两点规定。此外，该论文还提出了第三条要求，即上书者签名画押，从现存档案中的四月初八日以后代奏的上书原件中，看不到上书者签名画押的痕迹，所有人的姓名都是由一人代抄写的。

(35) 陈义杰整理：《翁同龢日记》，第5册，中华书局，1997年，第2797、2795页。

(36) 《续编·中日战争》，第3册，第118页。

(37) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷40，第5页。

(38) 都察院的此次改变，很可能与其他衙门的代奏原折有关。三月二十一日翰林院代奏编修丁立钧等条陈，四月初一日内阁代奏侍读奎华等条陈，四月初三日督办军务处代奏左赞善貽谷等条陈，均无“尚无违碍字样”一语。

(39) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷41，第17—19页。

(40) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷42，第23页。

(41) 其余七件为：奇克伸布等、裕端等、山西举人等、四川举人等（二件），此五件皆仅注明日期为“四月”；河南举人等（二件）无日期。

(42) 其余六件为：十一日，增杰等、王宝田等、直隶举人等、江西举人罗济美皆无日期；陕西举人等注明日期为“四月”。十五日，江西举人罗济美无日期。

(43) 梁启超：《戊戌政变记》（九卷本），清末铅印本，复旦大学图书馆藏，《续修四库全书》，上海古籍出版社，2005年，第446册，第265页。

(44) 李鼎文：《评介甘肃举人〈请废马关条约呈文〉及其他》，《甘肃师大学报》1963年第1期。李鼎文校点：《李于锴先生遗稿辑存》，兰州大学出版社，1989年，第44—48页。我是看到刘高著《北京戊戌变法史》提及此事，才去查阅相关史料的。

(45) 汪叔子、王凡1987年论文认为当时的康有为对公车们并无威望可言，并进行了分析。但其主旨是针对康氏组织的公车上书的，后将详论。

(46) 《宫中电报电旨》，第39盒；又可见顾廷龙、叶亚廉主编：《李鸿章全集》电稿三，上海人民出版社，1987年，第497页。

(47) 康有为在《我史》中称，其弟子陈千秋于光绪二十一年正月死于吐血，其原因是家乡同人局一事，受张嵩芬之迫害。“礼吉盖殉节同人局者也”，“自礼吉之死，吾恨之深，乙未草折令御史王佑遐劾之，有其通贼书为据。”王佑遐，即王鹏运，此事可得到档案的证实。军机处《随手档》光绪二十一年九月十二日记：“御史王鹏运折……片一、广东窃风猖獗请飭严拿由。”同日军机处《上谕档》有寄信谕旨：“军机大臣字寄两广总督谭：有人奏，广东近年盗风猖獗……群盗以劣绅为窝主，劣绅又特恃奸捕为耳目。如南海县之张乔芬、番禺县韩昌晋皆为劣迹彰著。张乔芬有弥缝窝赃手书石印传观……著谭钟麟督飭该地方官设法严拿，务获渠魁。张乔芬果有窝盗情事，即著

从严惩治。”张嵩芬即张乔芬，两者字体相近，为笔误。此外，康有为在《我史》中还称其多次为王鹏运拟折，皆能从档案中得到印证。（参见本书第八章第二节）

(48) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷38，第11—12页。

(49) 欧阳跃峰2002年论文已涉及康有为的消息来源，并注意到了李鸿章的电奏情况。

(50) 该折见《清光绪朝中日交涉史料》，卷21，第24—25页。联衔人为翰林院侍讲学士文海、秦绶章、樊恭煦、编修陆系辉、丁立钧、黄绍箕、周克宽、华辉、冯煦、沈曾桐、陈通声、徐世昌、周承光、陈田、吴炳、柯劭忞、李盛铎、周树谟、费念慈、王同愈、熙瑛、余诚格、吴嘉瑞、恽毓鼎、检讨陈曾佑、编修叶昌炽、吴荫培、余朝绅、曾广钧、鹿瀛理、谢佩贤、杨捷三、检讨阎志廉、编修汪诒书、蔡元培、修撰张謇、编修尹铭绶。

(51) 《续编·中日战争》，第3册，第28页。

(52) 本小节所引《翁同龢日记》，见该书第5册，第2791—2794页，以下不再一一注明。

(53) 军机处《早事档》光绪二十一年三月初三日记。据该档册，三月初八日恭亲王又请病假10天，十八日又请病假10天，二十八日又请病假10天，四月初八日（5月2日）开始销假。（《军机处汉文档册》，第2157盒）

(54) 邵循正等编：《中国近代史资料丛刊·中日战争》，新知识出版社，1956年，第4册，第576页。以下简称《丛刊·中日战争》。

(55) 《宫中电报电旨》，第79盒；又见于《李鸿章全集》电稿三，第482—483页。“赔费恐须过一万万，让地恐不止台澎”一语似可注意，很可能李鸿章原先的谈判底线即为赔款一万万，让地为台、澎。

(56) 《宫中电报电旨》，第37盒；又见于《李鸿章全集》电稿三，第484—485页。前电“元申”发，即十三日下午3时至5时，后电“元申正”即十三日下午4时。李鸿章于十四日巳刻（上午9至11时）收到。

(57) 《李鸿章全集》电稿三，第489—492页。三电发于16日亥刻（下午9至11时）、17日午刻（中午11至下午1时）、戌刻（下午7至9时）。

(58) 军机处《洋务档》，光绪二十一年三月十八日。

(59) 《宫中电报电旨》，第37盒；又见于《李鸿章全集》电稿三，第494页。

(60) 军机处《洋务档》，光绪二十一年三月二十日。电文见《李鸿章全集》电稿三，第494—495页。

(61) 《宫中电报电旨》，第37盒；又见于《李鸿章全集》电稿三，第498页。

(62) 总理衙门收到李鸿章的电报后，再次发电：“二十日酉刻来电悉。昨奉旨：‘十九日三电均悉。十八日所谕各节，原冀争得一分有一分之益，如竟无可商改，即遵前旨与之定约。钦此。’二十日午刻发，想夜间必可接到，希即遵旨办理，以免延误。马卯正。”马卯正即二十一日上午6点。李鸿章于同日午刻（11至13时）收到。（《李鸿章全集》电稿三，第498页）

(63) 《文廷式集》，下册，第750页。

(64) 《文廷式集》，上册，第61—63页。

(65) 我后来在中国社会科学院近代史研究所图书馆所藏的《张之洞档案》中看到以下材料。其一是张之洞给杨锐的电报：“和约除割台湾、辽之旅顺等处外，一、赔款二万万，一年内交一万万，余六年内交清，加息五厘。一、通商条内，添沙市、重庆、苏、杭四处；又，口岸城邑，日本臣民任便往来，从事商业、工艺制造；又，将各机器任便制造；又，倭在内地制造之货，完税不完厘；又，进出口货暂存行栈，毋庸输纳税钞；又，倭轮驶入以上各口。一、威海刘公岛抵押，驻兵数千，每年供兵费五十万两；如和约不实力奉行，兵即永远不撤。一、中日联合备战守，确有此条，大略是经营中国制造军火局及运兵铁路。看此各条，割台湾尚是小事矣。何人议论最中肯？有动听者否？有转机否？要人有力争者否？速示。名心叩。沃。”（光绪二十一年四月初二日已刻发，《张之洞存各处电稿原件》，第13函，所藏档号：甲182—384。该年注明“未钞入簿子”。）其二是张之洞同日给北京的“米”（很可能是刘恩溥，清流大将）发了内容相同的电报，只在“割台湾尚是小事矣”之后，仅一句“诸公但争台，何也？”张之洞给杨锐等人的密电，明显地指使他们在京发动更大的拒约上奏、上书的热潮。其三是张之洞给易顺鼎的电报：“山海关刘钦差幕府易道台实甫：时局如此，阁下有何良策？朝士有何嘉谋？当道如何补救？祈速示。洞。俭。”（三月二十九日卯刻发，出处同上）在该电中张之洞还删去一句“京城有何消息？”此时易顺鼎也在京城，并上书言事，不知易顺鼎是否也起到推动公车上书的作用。

(66) 本小节所引《翁同龢日记》，见该书第5册，第2795—2801页，以下不再一一注明。“申允”，似为升允，详见第二章第一节。

(67) 光绪二十一年三月二十三日午刻，李鸿章才等到总理衙门的电报：“廿二午后始接廿一亥电，不及进呈，须俟明早请旨发电，计已刻断不能到。前旨既令定约画押，原系一事，应由尊处酌办。贵体是否已愈？并电复。养西。”（“养”为二十二日，“酉”为下午5至7时）李鸿章只能在回电中称：“正发电间，奉养酉电，敬悉。事已定，押已画，不及候旨。”二十三日发出的电旨称：“李鸿章两电均悉。留军之费减至五十万，互换之期订限二十日，均照所请办理。该大臣今日已刻画押，即登轮回津……”该电旨还让李鸿章与伊藤商量交接台湾的问题。李鸿章由于起程回天津而未收到该电旨。总理衙门在补发该电旨时说明：“此电已于二十三日已刻发，旋由长门电局复称，贵大臣已起程，未经递到。今补寄。沁。”（“已刻”为上午9至11时，“长门”即下关，“沁”为二十七日）又该电注明收到时间为“二十八日子初”，此按照中国习惯，严格计算当为二十七日晚11时。（《宫中电报电旨》，第38、37盒，并参见《李鸿章全集》电稿三，第500—503页）

(68) 《收许景澄电》（光绪二十一年三月二十四日）。又，当日许景澄还有一电：“德外部称，劝事除商各国外，已照电驻俄使转达，尚未得复。俄事明日可晤外部。再闻。”（《续编中日战争》，第3册，第74—76页）

(69) 该电见《续编中日战争》，第3册，第78页。

(70) 该电旨称：“许景澄二十三电已悉。俄使已密告总署，其所筹如何办法，并向倭如何措辞，能否制以实力？著许景澄密探电复。”二十三日电即前引二十四日收到、二十五日进呈的许电。（《续编中日战争》，第3册，第85页）

(71) 军机处《随手档》光绪二十一年三月二十八日有如下的记录：“朱批李鸿章折。报六百里。三月二十六日发，马递发回。一、中日会议和约已成。朱批：‘依议。单、图并发。该衙门知道。惟闻俄、德、法三国现与日本商改中日新约，将来如有与此约情形不同之处，仍须随时修改。’单一、条约。朱批：‘览。’图一、奉天划界。朱批发下另抄。四月初一日随事递上。交总署。由六百里，还。另抄归箝。单封存柜。片一、请假二十日。朱批：‘著赏假二十日。’片一、请赏给医员宝星由。朱批：‘著照所请。该衙门知道。’（抄送总署）北洋大臣李鸿章咨文一件（条约一匣，见面带上，咨文归箝）。”然而，对于条约的朱批内容，是军机章京后来添加上去的。查军机处录副档案，在李鸿章该折录副件写明：“光绪二十一年四月初八日奉朱批：‘依议……’”（《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，3/167/9126/4）

(72) 军机处《洋务档》，光绪二十一年三月二十九日。

(73) 《续编·中日战争》，第3册，第91页。据军机处《洋务档》，该电三月二十九日呈光绪帝、慈禧太后。

(74) 《续编·中日战争》，第3册，第93—94页。

(75) 该条规定：“此约所订停战于光绪二十一年四月十四日，即明治二十八年五月八日，夜十二点钟届满，彼此勿须知照。如在期内，两帝国政府，无论彼此不允批准和约，无庸告知，即将此约作为废止。”（见王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第1册，生活·读书·新知三联书店，1957年，第619页）

(76) 军机处《洋务档》，光绪二十一年三月三十日。

(77) 该日军机处《洋务档》记：“本日内阁代奏侍读奎华等折一件，翰林院代奏编修吕佩芬等折一件，侍郎陈学棻折一件，翰林院侍读学士冯文蔚等折一件，给事中洪良品折片二件，恭呈慈览。御史蒋式芬折片二件，遵缮电旨二道。又，三月三十日山东巡抚李秉衡折一件，贝勒载瀛等折一件，给事中余联沅等折片二件；三月二十九日翰林院代奏编修张鸿翊折片二件，李桂林等折一件，祭酒陆润庠等折一件，侍讲张仁黻等折一件，御史高燮曾折片二件，刘心源折片二件，裴维俊折一件，一并恭呈慈览。”这是我看到的进呈慈禧太后折片最多的一次。又据该日军机处《随手档》，上述折片初六日才由慈禧太后发下。翁称“两日封事十五件”，有误。

(78) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第8页。

(79) 王文韶前电见《清光绪朝中日交涉史料》，卷36，第24页；刘坤一前电见《续编·中日战争》，第3册，第63页。

(80) 军机处《电寄档》，光绪二十一年四月初一日，《军机处汉文档册》，第1568盒。

(81) 军机处《电寄档》，光绪二十一年四月初二日。同日总理衙门发电许景澄：“兹有国电二分，即与参赞向俄、德外部分递电云。”发电驻英公使兼驻法公使龚照瑗：“兹有致法廷国电一分，即日电庆常赴外部速递电云。”（《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，3/167/9127/34）该国电与许景澄电报有关：“巴使暂署副大臣，德与俄合，巴有力焉。和议和款，巴请乞摘要速示。澄。卅。”（军机处《收电》光绪二十一年四月，《军机处汉文档册》，第2043盒，该电四月初一日收到，次日进呈）此日另有电旨给许：“奉旨：许景澄电悉。三国合劝一事，巴兰德颇为出力，昨已

谕传旨嘉奖。现商展期一节，并著巴使尽力相助，以速为妙。所索条约由总署摘要电寄。”（军机处《电寄档》）当日军机处摘要和约电许。（《电许大臣》，四月初二日，《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，3/167/9127/35）

(82) 《续编·中日战争》，第3册，第136页。又据军机处《收电》光绪二十一年四月，该电四月初三日辰刻收到。

(83) 军机处《电寄档》，光绪二十一年四月初三日。

(84) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第23页。

(85) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第22页。“江”为初三日，“午”为上午11至下午1时。

(86) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第23页。“冬”为初二日，该电初三日收到，初四日呈光绪帝、慈禧太后。

(87) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第39页。

(88) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第40页。

(89) 《续编·中日战争》，第3册，第161页。

(90) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷40，第27—28页。“豪”是初四日，“未”是下午1至3时，据档案原册记：王电初六日未刻到（下午1至3时），初七日递。“支”是初四日，“酉”是下午5至7时。档案原册称刘电初六日收到，初七日递。王文韶发电时还另附一电：“初四日竟日夜风狂雨暴，海水漫溢，冲溃宏字、定武等十营，铁路不通，电线四路俱不通。赶即整理，今早勉通京电，火轮车仍不能行。被淹各营赶紧收集整顿。详细情形恭折驰报。请代奏。文韶。鱼未。”“鱼”是初六日，“未”是下午1至3时。（军机处《收电》光绪二十一年四月）

(91) 陈旭麓等主编：《盛宣怀档案资料选辑之三·甲午中日战争》，上海人民出版社，1982年，下册，第433—435页。（以下简称《盛档·甲午中日战争》）王文韶于初二日下午四点写信给天津海关道盛宣怀：“早闻奉电旨，以和战二事命岷帅与兄体察各路军情，切实具复。适间岷帅来电约明日赴唐山晤商，当即乘早车前往也。”盛宣怀当日酉刻（5至7时）复信，并指出了关内外三大军，即“宋（庆）、聂（士成）、曹（克忠）三枝，训练未久，恐难当此劲敌”；“器械则枪不及快炮之远，倭军利在快炮，我军炮太少。”王文韶初四日回到天津之后，盛又主动写信，称：“如我废约再战，俄与法、德转作壁上观。目前我之兵力断不足拒之，一经逾限，克期水陆兼进，京城不为我有。城下之盟必更烈于马关。”（出处同上）

(92) 盛宣怀此信见《盛档·甲午中日战争》，下册，第436—438页。盛收到翁回信后，又于十四日再致翁信，见同书，第449—451页。

(93) 另外，档案中现还存有电报两件：“询外部，倭复未到。另据闻，倭令驻使密叩俄，将辽地作暂押。罗拔谓：须商德、法。此节请勿询喀。国电即递。澄。支。”“江电谨悉。俄廷催限倭复，亦为期迫起见，惟缓批乃俄主关切密告。揭〔谒〕罗拔，不愿说破，图混形迹。现在专探倭复，如允俄劝，则请其将换约一层，一并筹妥。如不允，俄当别有举动，即密询中国应如何办理，以定妥计。奉旨商问事，俟订晤外部再闻。澄。支二。”“支”为初四日，“喀”为俄国驻华公使喀希尼，下画点处为光

绪帝朱点，并另用圈点以断句。（《宫中电报电旨》，第43盒，又见军机处《收电》光绪二十一年四月）

(94) 《续编·中日战争》，第3册，第185页。

(95) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷41，第21页；《李鸿章全集》电稿三，第516页。

(96) 李鸿章于四月初九日辰刻（上午7—9时）发电总理衙门：“夜间接伊藤初八戌初（下午7时）英文电开：中国政府请暂缓互换批准和约一节，当经日本政府答以无论因何情形，互换批准必不能缓。且因缔结两国和好互换一节，更不容缓。并经告明：如以俄、法、德三国请改约款为虑，则互换之后，更易商改，向来办法系属如此。日本全权大臣于限期互换之前，必到烟台。今为两国有益起见，本大臣特此反复丁宁，电告贵大臣，务请将此批准条约于续展停战限期未满足之前，即行互换，是为至要！伊藤博文自日本西京发云。田贝想亦接复电。”（《李鸿章全集》电稿三，第518—519页）

(97) 荣禄致电江苏巡抚奎俊称：“念三战、和原未定。因初七海啸，将津沽一带防军淹没多处。子药均失。莫非天意？势不得中和。愤闷之至！”该电强调了海啸对朝廷决策的作用。“念三”是指二十三日，即《马关条约》签订的那天，然其却称“战、和原未定”，看来他也是准备拒约的。（《续编·中日战争》，第3册，第301页）

(98) 《宫中电报电旨》，第43盒；又见《清光绪朝中日交涉史料》，卷41，第21页。

(99) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷38，第19页。

(100) 军机处《洋务档》，光绪二十一年四月初八日。又，该日军机处将与条约无关的御史宋承庠折片各一件呈送慈禧太后。

(101) 军机处《洋务档》，光绪二十一年四月初九日。

(102) 《宫中电报电旨》，第44盒；又见于军机处《电寄档》，光绪二十一年四月初九日。当日进呈的许景澄电见军机处《收电》光绪二十一年四月。又，许景澄次日又有一电进呈：“遵晤罗拔，据称国电已递，俄主亦以批准发往候信再定换否为便，并已电喀……”光绪帝于初十日电许：“……俄主以批准发往再换为便，与现在方法相同，可告俄廷知之。”（《宫中电报电旨》，第43、44盒，下画点处为光绪帝朱点）

(103) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷43，第5页。

(104) 李鸿章于初九日申刻发电伊藤，通告中国皇帝批准条约，“定可如期互换”。李还提出了三国干涉及台湾“重为虑及”问题。（《李鸿章全集》电稿三，第518—519页）

(105) 军机处四月初十日致慈禧太后的奏片中写道：“本日提督程文炳折一件，给事中洪良品折一件、片一件，御史恩溥等折一件，管廷献折一件，均奉旨：‘存。’又，初八日都察院代奏李光汉等条陈折，附原呈十五件，准良折二件、片一件，陈兆文折一件，洪良品折一件、片二件，一并恭呈慈览。”十一日奏片中写道：“本日都察院代奏奉恩将军增杰等条陈折，附原呈七件，张百熙折一件、片一件，高燾曾折一件、片一件，李念兹折一件、片一件，均奉旨：‘存。’谨将各折片恭呈慈览。并将初九日封奏

折呈二十一件一并呈览。”在这两道奏片中，提到初八、初九日的折呈，少了以往的一句关键用语：“臣等公同阅毕。”

(106) 黄曾源条陈原件存于《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，档号为3/167/9122/4，并已发表在《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第18—20页。

(107) 与其姓名相近的，还有翰林院检讨黄绍曾，但他不是福建人，且他也在三月二十九日都察院代奏李桂林领衔的条陈上签过字。

(108) 《盛档·甲午中日战争》，下册，第438—439页。

(109) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷43，第29—30页。

(110) 张之洞于四月十一日发电聂士成：“天津，直隶提台聂军门：闻天津海啸，被淹者数十营，军装多失。究竟实在情形若何？何营最甚？贵部扎何处？亦遭水患否？祈速示。洞。蒸。”（光绪二十一年四月十日丑刻发，《张文襄公电稿墨迹》，第1函，第6册，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏，所藏档号：甲182-219）张之洞又于四月十二日发电王文锦等人：“天津团练王侍郎、团练曹军门：海啸实在情形如何，贵部各营被水否？器械损失多少？此外各军被淹情形如何？均祈速示。洞。真。”（四月十二日未刻发，《张之洞电稿》光绪二十一年四月，所藏档号：甲182-481）四月十三日，张之洞收到王文锦回电：“初四海啸，水深四五尺，初六日消退。敝军勇夫淹毙数十名、土夫及贸易人百余名，马匹柴米等物亦多冲没。惟军火枪械抢护，幸无损失。他军略同。”（光绪二十一年四月十三日申刻发，酉刻到，《张之洞存各处来电》，乙未第13册，所藏档号：甲182-132）

(111) 军机处《交片》，光绪二十一年正月立，《军机处汉文档册》，第2304盒。

(112) 《李鸿章全集》电稿三，第518页。

(113) 本节所引翁同龢日记，见该书第5册，第2801—2802页，以下不再一一注明。

(114) 《宫中电报电旨》，第43盒。该电四月十一日未刻收到，次日递上。

(115) 军机处向光绪帝递交致日本照会事，见《清光绪朝中日交涉史料》，卷43，第36页。照会内容系四月初八日朱批及李鸿章初九日致伊藤电，见《李鸿章全集》电稿三，第526页。

(116) 四月十四日上午丑时（5月8日清晨1—3时），总理衙门将此电发给李鸿章，并在前加一段话：“三国阻辽，已有头绪，均劝暂缓互换，俄尤谆切。本日奉旨，由田电倭，再商展期。商之三国，均以为是。田电即发，兹照录一份，由尊处再电伊藤，免致一电或有失误，愈速愈妙。”李鸿章于巳刻（上午9—11时）收到，立即将大意发给正在烟台准备换约的伍廷芳，请与日本换约大臣伊东商办。当日午刻（中午11—13时）李鸿章发电总理衙门，报告其已将电报译成英文发给伊藤，并摘要发给伍廷芳。（《李鸿章全集》电稿三，第530—531页）

(117) 《宫中电报电旨》，第44盒。

(118) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷43，第38页。

(119) 孙瑞芹译：《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，商务印书馆，1960

年，第1卷，第44—45页。此事的背景为，在此前四天即四月初十日（1895年5月4日），德国外交大臣马沙尔对日本驻德国公使青木周藏称：德国政府“为保持日本正大的自尊，因此准备劝告中国政府，直接向日本接洽，于和约批准交换后，以一个补充协定及增加赔款为交换条件，立刻退还半岛；这样外表上，日本的放弃得视为对一个战败者宽宏大量的行为”。青木对此表示同意。于是，马沙尔于次日向德皇威廉二世报告：“如得陛下俞允，我将以这样的意义训令陛下驻北京公使。”德皇批语为“是”。（出处见上）又，军机散值后，翁恐三国干涉后瓜分辽东，要求对日本发照会。恭亲王、孙毓汶对此未理，翁极为生气。但此事已与换约无关。

(120) 以上四电皆见于《宫中电报电旨》第43盒，许景澄三电标明收到日期为四月十三日，龚照璠电报标明日期为四月十三日未刻。许景澄电报中“擒~~燕~~华云”，《李鸿章全集》电稿三作“据宴毕云”。

(121) 四月十三日亥刻（晚9—11时），李鸿章发电总理衙门：“伍廷芳元未电：日使伊东虽到，地方官备妥行馆，往请登岸，未允。据东翻译回称，日使云：停战换约，均明日期满，务须今日先行议妥，明日准十二点钟以前互换和约，方肯上岸。廷等未奉谕旨，不敢遽答。应如何处理，恳速电示云。望速径电飭遵，勿迟误。”此电总理衙门收到时间不确，不知敬信急着去找恭亲王是否与此电有关。十四日申刻（下午3—5时），李鸿章再电总理衙门：“盐电（即十四日电旨）已转伍道等遵办。顷接伍道等来电：午刻日使派员来告，本日如不换约，即当回国。廷等当即往晤日使，劝令稍待。据云：昨已电告本国政府，尚未回电，必系本国难允。今日停战满期，必须期內换约，请职等立即互换。因答以必须候旨，日使又云：如本日四点钟尚不互换，立须回国，事便决裂，恐再开仗等语。恳速请旨电示，以便遵办云。”（《李鸿章全集》电稿三，第529、533页）

(122) 《宫中电报电旨》，第43盒。总理衙门发电旨后有一段给李鸿章的指示：“此旨即电烟台，并电告日本，已如期换约。”李鸿章于当日酉刻（下午5—7时）复电总理衙门：“本日申初”，用英文电告伊藤云：“奉旨传谕，现在烟台之中国全权大臣，速将批准条约互换，应电达贵大臣察照。所有前请暂缓互换各电，均作罢论等语……”（《李鸿章全集》电稿三，第532—533页）

(123) 《伍廷芳呈总理衙门文》，丁贤俊等编：《伍廷芳集》，中华书局，1993年，上册，第17页。

(124) 军机处《洋务档》，光绪二十一年四月十四日。

(125) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷44，第10—11页。李鸿章于四月十五日辰刻发电伍廷芳称：“顷接伊藤昨日申初来电，有日本政府应允停战，展限五日……”“顷接”，即刚收到。（《李鸿章全集》电稿三，第535页）

(126) 军机处《早事档》，光绪二十一年四月十九日、二十四日。

(127) 军机处《上谕档》，光绪二十一年五月初四日、闰五月初四日、六月初四日。闰五月初四日孙折见《军机处录副·光绪朝·内政类·人事项》，3/98/5325/21。

(128) 《翁同龢日记》四月十二日特别记当日发榜“康祖诒亦中也”。如果此时没有联络，翁很难会以光绪十四年康请其代奏上书而专门注意此事。

(129) 参见茅海建、郑匡民：《日本政府对戊戌变法的观察与反应》，《历史研

(130) 从《我史》的手稿本来推测，康有为打算对此进行较大的修改后再发表，但
未及修改完成，就去世了。参见本书第九章。

(131) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第545页。

(132) 对此可以吹毛求疵者为：第一，漏掉了奉天（当时日本已占辽东）。第二，
未说明福建并无举人单独上书，而是由京官带领上书。第三，递交上书的日期最晚只
提到了初六日，而直隶上书递交都察院的日期，肯定晚于初九日，而云南是十四日。
也就是说，作者明知初八日之后都察院依旧接受上书，仅仅提到初六日，是为其后文
所称初七日的“集众”做铺垫，以能将之叙为前后因果关系。第四，梁启超组织的公车
上书者并无“百余”，只有80名，“谭绍棠”应为“谭绍裳”。

(133) 姜鸣称会试发榜是5月3日，即四月初九日，似为误。查军机处《早事
档》：四月初六日，“徐桐等奏拟取前十名试卷进呈请钦定并专折请安，奉旨：知道
了，试卷交下。”十二日，“礼部奏乙未科会试进呈题名录一本，奉旨：知道了，题名
录留。”十三日，“徐桐等奏揭晓出闱复命并请安，奉旨：知道了。”“溥良等知贡举出
闱复命并请安，奉旨：知道了。”由此可见，初六日会试总裁官徐桐等将所拟前十名递
出，十二日正式进呈题名，当日徐桐等出闱，次日上奏复命。《翁同龢日记》中也有
相应的记载，四月十一日记：“明日发榜，而外间寂寂。”十二日记：“吾邑中二人，张
续良、胡同颖，皆去年新中。康祖诒亦中矣。”

(134) 军机处《早事档》，光绪二十一年四月初五日。

(135) 康有为后在诗记中称：“东事战败，联十八省举人三千人上书，次日美使田
贝索稿，为人传抄刻遍天下，题曰《公车上书记》。”（上海文物保管委员会文献研究
部：《康有为遗稿·万木草堂诗集》，上海人民出版社，1996年，第61—62页）此诗当
作于上海《公车上书记》刊行之后，其中的“三千人”当应理解为诗化的语言，而不能
当作实数。汪叔子、王凡1987年论文，对人数一事多有考证，认为其数在康党的记录
中前后不同，有着明显的编造、宣传的痕迹。其称“值得一说的还有《公车上书题
名》，这个题名实即松筠庵会议第一天诸省举人初莅会场时之门簿签名也”，不知其所
据。

(136) 《康有为全集》，第2卷，上海古籍出版社，1990年，第103—104页。

(137) 汪叔子、王凡1987年、1990年论文皆认定“沪上哀时老人未还氏”即为“古香
阁主人”，其理由是“未还氏”序文中称：“因为记其始末，刻其文并其姓氏以告天下”，
但我以为，“刻”者一词，似还不能证明古香阁主即是“未还氏”。2004年6月马忠文告诉
我，他很怀疑此即为康有为本人，但苦于无证据，对此我也有同感。2009年，汤志钧
写信给我，称“未还氏”是沈善登，然未开列其考证过程。2010年，张海荣作《〈公
车上书记〉作者“沪上哀时老人未还氏”究竟是谁？》（后发表于《清史研究》2011年第2
期），称“沪上老人未还氏”是沈善登。在目前的资料情况下，汤志钧、张海荣的说法
是最值得重视的。

(138) 汪叔子、王凡1990年论文对《公车上书记》印数进行了考证，其主要证据
是七月十一日《申报》刊出的古香阁《告白》，称该书“存数尚多，兹自七月十一日
起，减价发兑”。但该书当时的发行量，除梁启超的说法外，还无更多的证据。

(139) 黄曾源称：“恐后来建议之臣必有以西迁之说进我皇上者”，该折署日期为四月初二日，似有先见。王宝田等称：“闻倭人要挟，和议将遂速允，兼有传言和议定后将遂迁都”，该折未署日期，四月十一日都察院代奏。当然他们都是主战而反对议和的。若黄曾源与康有为真有冲突的话，也有可能是对迁都的意见不同。（《清光绪朝中日交涉史料》，卷39，第18—20页；卷43，第17—19页）就我所见，最早提出迁都的是礼部学习主事罗凤华等，其上书署日期为三月三十日，都察院四月初八日代奏。

(140) 《盛档·甲午中日战争》，下册，第436—438页。

(141) 徐勤在《杂记》中还称：“时（康有为）已授官，分隶工部，（第四书）于闰五月八日在本部递之，部之五堂悉画稿允奏。顺德李文田方摄部事，误中构扇之言，谓先生所著《广艺舟双楫》于其书法颇有微辞，因而抱嫌排挤，独便僚议，甘为炆灶。实则先生于李某，向薄其人，而爱其书，《广艺舟双楫》中未尝攻之也。本部既阻，乃移而之都察院、督办处，皆以李既阻阂，不便因此失欢，遂壅上闻。”“先生今科朝、殿，皆直言时事之文。殿试卷，徐寿蘅侍郎拟置第一卷，李文田摘‘冒’字下缺去一字，谓不能置前列。朝考卷，亦李所阅也，摘卷中‘闷’字、‘症’字、‘炼’字，指为误笔，置二等末。区区之故，吾先生岂以是为轻重哉！”（夏晓虹编：《追忆康有为》，中国广播出版社，1997年，第292—295页）从徐勤的《杂记》中可以看出，此期康有为及其党人政治程度尚属幼稚，文中对康大加赞词（此类赞词必将引起反弹）；而前一段引文称礼部侍郎李文田因私而阻碍康有为之“第四书”，后一段引文不仅指责李文田，就连兵部侍郎徐树铭也夹带进去了。若李、徐二人或其他政治高层人物见此，即便对上海租界书肆中的小册子不能多说什么，也会对康有为及其党人必生戒心。尽管李文田于光绪二十一年底病逝，生前看不到《南海先生四上书记》的出版，但其门人同僚皆在。这种公然褒贬大臣的政治斗争手法，也是康有为一派做事的特点。此后，康有为及其党人在戊戌变法中几乎受到了整个政治高层的联合抵制。当然，平日不闻政治内幕的普通读书人，自然会对此类读物有兴趣，或可增加其销量。

(142) 下画线者在四月十一日都察院代奏“直隶举人纪堪诰等条陈”上签字。

(143) 以上江苏、安徽下画线者在四月初八日都察院代奏“江南举人汪曾武等条陈”上签字。

(144) 下画线者在四月初九日都察院代奏“山西举人常曜宇等条陈”上签字。

(145) 下画线者在四月十一日都察院代奏“陕西举人张懿等条陈”上签字。其中7人姓名因字形或读音相近似，康有为等人在传抄中可能有误，此处也列入：惠常煌，档案中为惠常惺；窦牛虚，为窦中虚；似树森，为侣树森；桂嘉会，为桂会嘉；张经寅，为张维寅；刘肇复，为刘肇夏；张继忠，为张继宗。

(146) 下画线者在未递“甘肃举人李于锴等条陈”上签字。其中3人姓名因字形或读音相近似，康有为或李于锴等人传抄中可能有误，此处也列入：王堃械，李折中为王坤械；苏曜泉，为苏耀泉；刘逢源，为刘逢原。

(147) 下画线中的人名董元亮、李景骧在四月初七日都察院代奏“福建京官礼部郎中黄谋烈等条陈”上签字；任承纪、董玉林、胡序铨、黄家琮、朱勋、胡兆铨在四月初七日都察院代奏“贵州举人葛明远等条陈”上签字。

(148) 下画线者在四月初六日都察院代奏“湖南举人任锡纯等条陈”上签字。

(149) 下画线者在四月初一日“内阁侍读奎华等条陈”上签字。

(150) 下画线者在四月初六日都察院代奏“广东举人梁启超等条陈”或初七日都察院代奏“广东举人陈景华等条陈”上签字。其中6人姓名因字形或读音相近似，可能在传抄中有误，此处也列入：刘庆骐，档案中为刘庆祺；郭金陽，档案中为郭金湯；梁禹甸，在档案中为梁禹甸；黄烜林，“陈景华等条陈”中为黄瑄林；吴荃选，“陈景华等条陈”中为吴全选；周恩镐，“梁启超等条陈”中为周思镐。

(151) 下画线者在四月初七日都察院代奏“广西举人邹戴尧等条陈”上签字。其中5人姓名字形或读音相近似，康有为等人在传抄中可能有误，此处列入：杜元椿，档案中为杜元春；卢玉鑫，档案中为卢玉鑫；楊裕达，档案中为陽裕达；黄经垣，档案中为黄维垣；周经宗，档案中为周维宗。

(152) 下画线者在四月十五日都察院代奏“云南举人张成濂等条陈”上签字。

(153) 下画线者在四月初七日都察院代奏“贵州举人葛明远等条陈”上签字。其中2人姓名相近似或字形相近似，康有为等人在传抄中可能有误，已列入：李瑞桀，档案中为李端桀；陈明清，档案中为陈清明。

第二章 “公车上书”考证再补

我很高兴地拜读了房德邻的论文《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》⁽¹⁾和贾小叶的论文《也谈刘坤一、王文韶的两件电奏》。⁽²⁾这两篇大作对于前章《“公车上书”考证补》，提出了不同乃至截然相反的意见。⁽³⁾这种学术层面上的直面相对，鲜见久矣，使我感到了欣慰，甚至有一点兴奋。“公车上书”这一重大事件在一般近代史著作中已有多丽的解释，其史实早就有人存疑，却一直没有展开认真具体的讨论。虽说现在稍微晚了一些，似还可以补牢。这真是一件应该张开臂膀来欢迎的好事。

房先生是我的同事兼朋友，很早便承蒙当面提醒，他要写一篇文章来反驳我，写完之后，曾在2006年10月问我是否要先看，我答复称等出版后再看吧。2006年底，编辑部将其稿转来，我因事务过多而未能细读。贾先生是一位年轻的新进，很早就将稿件给我，拜读之后我回信相告，她尚未能说服我。过去的经验告诉我，对于这些批评性的评论需得尽早说明内情并作回复，不然的话，将风生议论，误以为我与房先生、贾先生之间有了缝隙。

在做了以上说明之后，需首先表明自己的态度：我拜读了房先生、贾先生的大作，并没有被他们说服，还是固执地坚持原先的看法。

这里面最有意思的是，房先生、贾先生大作中的史料，我绝大多数都看过，得出的结论却是相异；尤其是与房先生差别甚大，几乎用同样的史料得出了完全不同的结论。于是便想到了这么一个题目：史料的主观解读与史家的价值判断。然在展开这一题目之前，还须先说说史料。这毕竟是第一位的。

一 总理衙门章京的上书

光绪二十一年三月二十二日（1895年4月16日）翁同龢在日记中称：“见译署申君允，慷慨争和议，译署章京五十六连衔说帖甚壮，惜太迟矣。”⁽⁴⁾房德邻认为，此中总理衙门章京“说帖”，不是奏折，且也只是上给督办军务处大臣的。

若称“说帖”不是“奏折”，自然也有一定的道理。除了具有上奏权的官员外，其他官员并不能直接上奏，须得请衙门代奏。因此他们进呈皇帝的文书，并没有正式的名称，有着多种的说法，比较流行的是“上书”，也有称“呈文”、“条陈”的，更有竟称“奏折”、“奏疏”的。现存的上书，自拟的名称就很多。

总理衙门章京是知晓政治高层操作内幕的人，也有参与督办军务处事务者。他们很清楚，此中的关键在于皇帝，在于军机大臣召见时的朝议。督办军务处初设时名头很大，到了奕□入军机处后作用日减；特别于此时，对战局的部署尚有安排，对和战的决策已无作用。他们是要上书给皇帝，以能让军机大臣召见时面谏，而不是给督办军务处大臣上书。“五十六”之数，很可能是总理衙门的全部章京，按额制总理衙门共有章京48人，另有兼行军机处章京8人；当然，也可能不全是章京，而有“供事”等低层官员在其中联署。此处所称的“说帖”，我以为，当为请为代奏的上书，而非为上给督办军务处的。从军机处《随手档》中可以看出，这就是四月初六日（4月30日）由总理衙门代奏的“章京舒文等条陈”。

舒文是总理衙门的总办章京，位于当时四位总办章京之首，由其领衔当是惯例。⁽⁵⁾而这一份条陈，我先前在中国第一历史档案馆中未能发现，先前所编的各种史料集中也未收入，以为憾事；近日我在台北故宫博物院文献馆阅档时，在《光绪朝筹办夷务始末记》光绪二十一年中，发现了该上书的抄件。由于该上书先前未曾发表过，过录于下：

章京、户部郎中舒文等谨呈，为倭人要挟贻害无穷吁恳竭力挽回以维国脉事。窃惟和戎五利，著在六经，乐天顺天，圣贤所与。当强

邻虎视、列邦环峙之时，妄意矜张，侈言攻战，此不达时变之言，非智者所肯出也。顾既知睦邻为保邦之本，即当知定约为立国之基，固不能不稍以利益让人，亦断断乎不能尽弃其权利而不顾，此万国之公理，保邦之定法。固堂宪所筹画积年，早作夜思，时时在念者也。章京等随侍当差办事有年，蠡测管窥，亦仰见荅筹之万一。而今观倭人所要素及所以迫我凌我之状，则诚有大不安于中者。

国家不得已而议和，如朝议所许兵费至于一万万，界务至于攻取之地任其占据，商务至于重修条约，西洋利益一体均沾。尽矣，蔑已加矣。如此而和，我财力已大伤，藩篱已尽撤，竭力经营，非二三年不能挽回元气。如此而犹不肯和，则是倭以战为不足困我，变其名而以和困我也。战之害，不过失地，和之害，至失地而并失利源。揆之遣使之初心，似已大相刺谬。

国家岁入之数，以关税、厘税为大宗，关税之入二千万，尽所有以偿赔款、还洋债，十年且尤不足。厘税之入千余万，如倭条约所索，内地码头并听其以机器制造，则土货悉化为洋货，华商尽并入洋商，转眼之间，江浙楚蜀，厘税尽归乌有。经费有常，征收遽绌。外困于赔偿，内穷于支应。此约一行，公私扫地，可立而待也。

中国与欧人交涉，亏损万端，三十年来，勉强支持，徒以未开割地之端，犹得以广土众民，比肩万国耳。今于蕞尔小邦，轻开此例，此后各国生心，将视同教案之索金，界务之让地，援例而来，动以每省每府为请，海陆相通十余国，二十一省之地，何以给之？法图云、广，已见端倪。章京等供职署中，诚不知后来将以何辞以应付也。

辽南弃而盛京孤露，形同伊、塔；旅顺弃而黄海梗阻，势等龙江。畿辅仰食东南，稍一齟齬，彼一旅之师，即可抗我吭而制我命。台湾之割，万一百姓不服，横生枝节，更不待言。准此以思，恐旦夕苟安，亦仍难得。且战败而赔兵费，虽公法所通行，若赔费而兼以割地，所索为已虐矣。至于既已割地，而（退）不退还攻占

之地，又（预）干预其内地商务、税务，虽普之虐法，不至此，独法于越南、英于缅甸有之耳。两国之亡，实基于此，彼以越、缅待我，我岂可自甘于越、缅乎？迫于凶威，咸率然画约，诚不知李钦差有何筹备，有何把握？由章京等愚管所见，则此非剜肉以医疮，乃直饮鸩以止渴也，渴未止而毒已发矣。

自古惟中国判和、战为二事，外人则且和且战，两皆主于利己而损人。章京等去岁于译报之中，已见有必使中国从此分裂，不能报复，而后彼得永安之语。条约果如其愿。彼明目张胆而言之，我俯首惕息而受之，万国腾笑，章京等复何颜面接晤洋人乎？向来署中办事，奉条约为准绳。此约一行，事事皆成损害，将违约以保国乎？抑遵约以敝国乎？约不可违，则国将终敝，是将章京等疾首痛心仍助倭以自贼也！

倭之急和甚于我，我愈急，愈迁就，彼愈急，愈鸱张，试即以彼法还治之，未必无转机于意外。就令立时决裂，百战百败，亦不过如去岁之情形，彼始终不敢离海岸而深入于盛京，于登、莱情事可见，不必惊其恫吓，谓必能犯都城也。以二万万练兵，何兵不精？以二万万购械，何械不足？国家有主之权，约可定，亦可废，崇厚之事，具有明证。仰维我皇上励精图治，委任亲贤，皇太后圣武神功，五洲万国，无不钦仰。今兹小丑跳梁，遂致上勤宵旰，含生负气，痛愤同深。堂宪公忠体国，谋谟密勿，度于筹画，备极周详。章京等蝼蚁之诚，窃犹望将条约中蓄谋如此之毒，贻害如此之远，我中国将无以自立，我君臣且无以自存，垂涕抚膺，直陈黻座，上达深宫，披露丹诚，庶希补救。此诚危急存亡之秋，责难陈善之日也。章京等冒昧陈言，不胜惶恐战栗之至。伏乞代奏。谨呈。(6)

该抄件未具列联名进呈者的详细人名。从该件形式来看，是写给“堂宪”即总理衙门大臣的“呈文”，然又请求代奏，这是他们熟悉公文格式所致。他们中的一些人，本来就是军机处兼行章京。因而这一呈文被翁同龢称为“说帖”，也是有道理的。

正因为总理衙门章京深居要职，知晓内情，对于李鸿章出行议和的

谈判底线也是知晓的，即条陈中所称的三点：

国家不得已而议和，如朝议所许兵费至于一万万，界务至于攻取之地任其占据，商务至于重修条约，西洋利益一体均沾。

然而此中的“界务至于攻取之地任其占据”之“占据”二字作何解，还需细辨。⁽⁷⁾李鸿章在出行谈判之前，清朝内部对割地一事进行了讨论，光绪帝最后决定许李鸿章以“商让土地之权”，军机处、督办军务处最重要的八位大臣，即奕□、奕劻、世铎、翁同龢、李鸿藻、孙毓汶、徐用仪、刚毅为此联衔上奏慈禧太后请懿旨。⁽⁸⁾但所割让区域究竟有多大，并无具体的结论，他们当时绝不可能想到日本的胃口如此之大，竟会索要整个辽东半岛！否则舒文等人条陈中就不会有这样的句子：

辽南弃而盛京孤露，形同伊、塔；旅顺弃而黄海梗阻，势等龙江。

即辽东半岛割，而盛京如同新疆的伊犁与塔城那样，成为边城；旅顺割，而黄海如同黑龙江一样，成为界海。此皆为当年外交失败之大害。因此，我一直不认为翁同龢不同意割地，若要割一小块地，他可能会让步，而割到辽东半岛这么大，我不相信他还会同意。因此，房德邻称翁同龢与孙毓汶之间的矛盾是割辽东还是割台湾的说法，仍不能说服我。我还是认为翁同龢、李鸿藻、汪鸣銮等人在内心中倾向于不签或不批准和约，尽管他们此时没有相应的对策，这也是理学家的风范；而孙毓汶、李鸿章等人倾向于签订及批准和约，尽管他们对日本提出的条件也极为愤慨，但害怕战事会继续扩大。当时的言论多以为如此。我从《翁同龢日记》及房先生一再提及的《随手记》阅读中，乃是得出了相同的看法。

总理衙门章京上书的发现，可知其具体态度。而当时的主要情报都由他们掌握，其中最关键的是电报。军机处此时尚无电报房，李鸿章、各使馆及各直省的电报都经由总理衙门而呈军机处。他们的这种态度会否使之将消息外传？

与房德邻指出的比较对象“五四运动”不同，当时的北京并无公众传媒。能够知道内情的仅为政治高层，即军机大臣、督办军机处大臣、总

理衙门大臣；⁽⁹⁾军机章京、总理衙门章京⁽¹⁰⁾以及李鸿章和他的随行班子。⁽¹¹⁾督办军务处章京也有可能知道内情。⁽¹²⁾而军机章京与总理衙门章京为差使，其本职又在内阁、六部、理藩院等部院，而他们的出身与经历也使之与翰林院等衙门有着千丝万缕的联系。这些似应予以注意。

二 刘大鹏日记中的记录

我在前章《“公车上书”考证补》中较多引用档案，而较少引用当时人的各种记录，主要原因是我写作的角度在于高层而不在于下层，另一个大的原因是其可靠性令人生疑，而我又无力一一与之核对。这一做法现在看来并不妥当。其中有一记录是我应引而未引者，那就是近年来被人引用甚多的刘大鹏日记。

刘大鹏是山西一举人，正好参加了乙未科会试。我没有看到他的日记原本，使用的是乔志强选辑整理的印本，其中有按年排列的日记，也有专门的《乙未科公车日记》。虽说仅是节本，但也可以看出当时许多情事。

刘大鹏于光绪二十一年二月初八日（1895年3月4日）到达北京，住在三晋西馆中。其第一件事便是拜见座师与同乡京官。其二月十日（3月6日）的日记记：

清晨起来，即与济卿出门，同车拜客、拜同乡京官及同乡商人及二位老师（大主考），天黑乃归。拜老师贽金四两，门敬六千，土仪藕粉二斤。高老师、周老师。同乡京官：左裔堂印崇典，工部主事。贺仰周印勋，吏部主事。曹都老爷印榕字菊农，临汾县人。韩序东印大镛，礼部主事，徐沟县人。张翰卿印西园，刑部主事，平定州人。郝盖臣印秉忠，吏部主事。李兰甫印馨国，户部主事，榆次县人。刘淑衡印秉钧，翰林院检讨。⁽¹³⁾

这是大多数进京会试的举人都要做的事情，而刘大鹏因是第一次参加会试，须得有同乡京官所出印结，方可参加新进举人的复试，更需首先拜见同乡京官。他在二月十一日《乙未公车日记》中称：

新中式举人，必经同乡京官印结，乃能入场复试，若无同乡官印结，则不得复试矣。倘到第三科不能复试，即将举人斥革，故新举人到京，他事犹轻，独求同乡官印结为第一重务。下车伊始，即拜同乡官，职此故耳。⁽¹⁴⁾

除了印结外，出结的同乡京官在刘大鹏复试时，还送之贡院。⁽¹⁵⁾此外，同乡京官中富有者还宴请刘大鹏等公车。《乙未科公车日记》三月二十二日（4月16日）记：

内阁中书渠楚南本翘（祁县人），请同乡公车会饮于云山别墅，余偕济卿、仙洲于未初赴席。云山别墅系山西新会馆。

渠本翘为山西祁县票号富商渠源浚之公子，时任内阁中书，宴同乡公车于会馆。而三月二十五日的日记又称：“京都俗尚，最重交情，凡同乡来京，一经拜见，必请吃饭，谓有交情故也。若不往拜，异日见之，必谓轻视同乡，非但官场如此，商界亦莫不然。”⁽¹⁶⁾在刘大鹏日记中可以清楚地看出，入京会试举人居于会馆，与同乡京官有着相当多的交往。

马关议和的消息，刘大鹏是三月二十九日（4月23日）听到的，在当日《乙未科公车日记》中没有说明其消息来源，只是称言：

倭夷入寇，我军征剿不力，望风溃退，爵相一意立和，不谓官兵懒惰，反谓贼寇精锐，胁制朝廷行其私意，政府诸臣首鼠两端，不许和则拂爵相立和之意，若许和则背皇上立战之意，进退维谷，莫知所以。京中各衙门皆上奏章，谏止和议。和则输倭两万万金，且割台湾一岛畀日本，闻之者莫不扼腕愤恨。

从这一段记录来看，刘大鹏以为，议和仅是李鸿章的主张，反对议和也只是反对李鸿章，刘大鹏对前线军事虽略知一二，但不明细节。⁽¹⁷⁾三月三十日（4月24日）又记：

日落时，内阁供事李某持一纸来，祈仲经观之，乃倭人与我议和十二条款。

“内阁供事”本是内阁的吏员，此时多因保举而加衔，大多成为品级不低的官员；“仲经”为刘秉权（1864—？），字仲经，山西太原人，光绪十六年进士，小刘大鹏七岁，他与刘大鹏的关系，我还不清楚，但他为刘大鹏初次到京会试指点一切，刘大鹏日记中对其有多处记载。由此可知是由官署中的人员将消息传到会馆，传到举人中间。四月初三日（4月27日）又记：

和议即起，都下汹汹，皆以许和为非，余闻之心殊不乐，深恐和后天下自此益多事矣。(18)

刘大鹏描写了当时人的情绪，但其本人却并没有卷入上书热潮之中。从他的日记中可以看出，四月初七日，他去逛了护国寺的庙会，初八日又去颐和园一带游览。然而，在四月十四日（5月8日）的《乙未科公车日记》中，刘大鹏又称：

都人传言，我与倭和，今日在山东烟台（古登州府福山海边）换约，现付日本五千万金，其余六年分期交付。

五寨谷书堂（如墉）官刑部主事（与刘仲经会试同年）来言，和议已成，莫能挽回，所有六部九卿翰詹科道衙门及直省各督抚并各省公车谏止和议等疏，皆留中不发。山西公车奏稿即书堂为之，说得（割）切详尽，直省章奏推山西第一。

凡公车所上谏止和议之章，均系都察院代奏，御史裕德亲接各省公车之呈，至与公车相对涕泣，人皆称裕公之忠。(19)

除此之外，四月十五日（5月9日）的日记又记：

谷书堂来言：目下和议已成，六部九卿衙门大小臣僚，皆有谏止和议之疏，直省督抚亦来奏章谏止，率皆留中不报。直省公车各县（县？）谏章诣都察院，祈堂官代奏，都察院堂官及各省公车相对而泣，奏章上去亦留中不回报，亦未知之何也已矣。山西公车奏稿即伊为之，说得最割切详尽，共推直省所上之疏为第一。和议之成，天下率皆不愿，违众而成，恐和议未能久耳，何如不和之为妥也。(20)

谷如墉（1853—1916），字子崇，号阜堂，山西神池人，与刘秉权同为光绪十六年进士，户部主事。(21)“阜堂”与“书堂”发音相近，神池与五寨是同为宁武府的邻县。从刘大鹏日记来看，他本来不认识谷如墉，因谷与刘秉权为同年而得以相见，记录中出现一些偏差也是可以理解的。刘大鹏此处提到的山西公车上书，即为四月初九日（5月3日）由都察院代奏的山西举人常曜宇等61人条陈，而这一份上书很有可能恰在四月初

八日递到都察院（即康有为宣称都察院拒收之日）。刘大鹏在日记中明确提出，山西公车上书的起草人是同乡京官谷如墉；都察院堂官亲接各省公车上书，裕德甚至与公车们相对而泣。

刘大鹏日记中的记录，似可以坚实我在《“公车上书”考证补》的观点，即各省京官动员本省公车，都察院未拒上书。

顺便说一下，刘大鹏日记称：“今科会试通共五千人”，并援引会馆的长班称：“较甲午科会试少二千人，倭贼寇边，南省来者遂少。”⁽²²⁾这个数字对分析公车上书的规模，也是有意义的。

三 “康有为自写年谱手稿本”中的记录

房德邻论文与我分歧最大之处在于，我认为康有为《我史》（即《康南海自编年谱》）不甚可靠，须得小心使用，而房先生却认定该书相当可靠。其理由为：一、我认为康有为《我史》作于光绪二十四年底，是其人生的一大低谷，言辞中“自我夸张，随意牵连也是很容易发生的事情”。房先生据康有为之批注：“此谱为光绪二十一年乙未前作……”认为《自编年谱》乙未年前的部分写于乙未年冬，光绪二十四年补充，后全书又做过修改。即其写作时离“公车上书”不远，“记忆还比较清楚”。二、房先生认为，康“写在秘不示人的《自编年谱》中，既无公开宣传的功利，又无避讳之考虑，所以更得真实”。

2006年10月，我有幸看到了中国国家博物馆一级藏品“康有为自写年谱手稿本”，我为此作《“康有为自写年谱手稿本”阅读报告》（见本书第九章）。从康有为亲笔所写的稿本中可以看出，一、手稿本上并无康有为的那一段眉注，即“此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之，盖戊戌抄没，落于人间，而孝高得之也。更姓年七十记”。从手稿本的形式与内容来看，皆是康有为了光绪二十四年冬在日本所写。既然都是光绪二十四年所写，康有为为何又在其他抄本上加上这一段注？我个人以为，康很可能有意再进行一番诸如《戊戌奏稿》之类的再造。二、我对手稿本进行核查后推测，康有为晚年可能打算对《我史》做系统修改，但此类工作仅进行至光绪十八年，光绪二十年以后的内容，基本上还是光绪二十四年冬所写。

康有为《我史》关于公车上书一段，在手稿本第38—39叶上，手稿上修改的字数较少，也看不出笔锋墨色有何变化，我不知道具体的修改时间，很可能是当时的修改或随写随改。兹将这一段文字校讎发表于下。为阅读方便，我分成三段。

先看第一段：

再命大学士李鸿章求和，议定割辽、台，并偿款二万万两。三月二十一日，电到北京，吾先知消息，即令卓如鼓动各省，并先鼓动粤中公车，上折拒和议，湖南人和之，于廿八日粤楚同递，粤士八十余人，楚则全省矣。与卓如分托朝士，鼓各直省，莫不发愤，连日并递，章满察院，衣冠塞途，围其长官之车。台湾举人，垂涕而请命，莫不哀之。(23)

据手稿本，“偿款”之“偿”字，由“赔”字改，“令卓如鼓动各省，并先”九字为添加，补在行间；“粤中公车”之“中公车”字由“人”改；“粤楚同递”由“先递”改，并下删“于是各省纷”五字。“围其长官之车”之“之车”二字为添加，补在行间。由此，其修改前的文字为：

再命大学士李鸿章求和，议定割辽、台，并赔款二万万两。三月二十一日，电到北京，吾先知消息，鼓动粤人，上折拒和议，湖南人和之，于廿八日先递，粤士八十余人，楚则全省矣。（于是各省纷）与卓如分托朝士，鼓各直省，莫不发愤，连日并递，章满察院，衣冠塞途，围其长官。台湾举人，垂涕而请命，莫不哀之。

再来看第二段：

时以士气可用，乃合十八省举人于松筠庵会议，与名者千二百余人，以一昼二夜草万言书，请拒和、迁都、变法三者。卓如、孺博书之，并日缮写（京师无点石者，无自传观，否则尚不止一千二百人也），遍传都下，士气愤涌，联轨察院前者里许，至四月八日投递，则察院以既已用宝，无从挽回，却不收。先是公车联章，孙毓汶已忌之，至此千余人之大举，尤为国朝所无。闽人编修黄□曾者，孙之心腹也，初六七连日大集，初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言，恐吓诸士，多有震动者。至八日，则街上遍贴飞书，诬攻无所不至，诸孝廉遂多退缩，甚且有请除名者。

据手稿本，“时以士气可用”之“时”字，为添加，补在行间；“松筠庵”之“庵”字，康写为“广”，“广”是当时流行的“庵”字的简写；括号内文字，“京师无点石者，无自传观，否则尚不止一千二百人也”，以小字双行写，“无自”之“自”字以某字改，已涂抹不清；“联轨察院前者”之“者”字，诸本皆漏；“四月八日”之“四月”为添加，补在行间；“无

从挽回”之“从”字，诸本皆作“法”；“闽人编修黄□曾”，“闽人”为添加，补在行间，“黄”字之后有较大的空，可知康已记不清其全名；“初六七连日大集，初七夕黄”十二字为添加，补在行间，“初七夕”后有一字被抹去，无法辨识；“诸孝廉遂多退缩”后被抹去两字，辨识不清。由此其修改前的文字似为：

以士气可用，乃合十八省举人于松筠庵会议，与名者千二百余人，以一昼二夜草万言书，请拒和、迁都、变法三者。卓如、孺博书之，并日缮写（京师无点石者，无自传观，否则尚不止一千二百人也），遍传都下，士气愤涌，联轨察院前者里许，至八日投递，则察院以既已用宝，无从挽回，却不收。先是公车联章，孙毓汶已忌之，至此千余人之大举，尤为国朝所无。编修黄□曾者，孙之心腹也，夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言，恐吓诸士，多有震动者。至八日，则街上遍贴飞书，诬攻无所不至，诸孝廉遂多退缩□□，甚且有请除名者。

再来看第三段：

孙毓汶犹虑挠其谋，即先迫皇上用宝，令北洋大臣王文韶诬奏海啸，垒械弃毁，北洋无以为备。孙毓汶与李联英内外恐吓。是日，翁常熟入朝房，犹力持勿用宝，电日相伊藤博文请展期五日。孙谓：“若尔，日人必破京师，吾辈皆有身家，实不敢也。”常熟厉声责之曰：“我亦岂不知爱身家，其如国事何？”孙知不能强，乃使李联英请之太后，迫令皇上画押，于是大事去矣。是时降朱谕……

据手稿本，“令北洋大臣”五字为添加，补在行间；“王文韶”后删一字，似为“则”字；“内外恐吓”的“内外”两字为添加，补在行间；“电日相伊藤博文”七字为添加，补在行间，“电日相”三字为再度添加，原为“与”字，删；“我亦岂不知爱身家”之“不知爱”由“无”字改；“乃使李联英”之“使”字，由“请”字改；“于是大事去焉。是时降”共九字为添加，补在行间。由此其修改前的文字似为：

孙毓汶犹虑挠其谋，即先迫皇上用宝，王文韶则诬奏海啸，垒械弃毁，北洋无以为备。孙毓汶与李联英恐吓。是日，翁常熟入朝房，犹力持勿用宝，请展期五日。孙谓：“若尔，日人必破京师，吾

辈皆有身家，实不敢也。”常熟厉声责之曰：“我亦岂无身家，其如国事何？”孙知不能强，乃请李联英请之太后，迫令皇上画押。朱谕……

两相比较，虽无重大的改动，但也可以看出来，“令卓如鼓动各省”、“初六七连日大集”、孙毓汶“令北洋大臣王文韶诬奏”三层意思，康有为最初并没有写上去。

当然，我还须说明，根据我的判读，这一段文字在手稿本中当属光绪二十四年冬在日本所写，修改似也在同时完成，因此康有为添加的三层意思，或许会藏有背后的意义，或许什么意义也没有。

四 我未加解读的相关史料

房德邻认为，有些重要史料我未加以解读；而其大作最为强调者即都察院当时拒收了上书。房德邻以易顺鼎、梁启超及《直报》的记载为例说明。

都察院拒收上书之事是经常发生的，我所强调者，是拒约上书时期，尤其是光绪二十一年四月初三日文廷式上奏指责都察院，四月初七日都察院左都御史裕德、署左副都御史沈恩嘉、左副都御史寿昌上奏表明其态度之后，很难想象都察院于四月初八日以“既已用宝，无从挽回”为由，来拒收康有为等人上书。易顺鼎于光绪二十年十二月初六日（1895年1月1日）上书恭亲王奕訢，称其于是年十二月初一日、初二日、初四日三次赴都察院要求代奏未准，时间上相差了几个月。⁽²⁴⁾而光绪二十一年四月初，易顺鼎再次上书，都察院于四月初八日、初九日为之代奏。⁽²⁵⁾

林慧儒等《任公先生大事记》、杨复礼《梁启超年谱》称：“割台议起，先生联同顺德麦孟华、香山张寿波、增城赖际熙上书都察院，请代奏，力言台湾为不可割，格不得达。”⁽²⁶⁾这一记录使我生疑：两者文字相似，似为互有抄录；然而他们为何都未记梁启超领衔广东举人80人上书于四月初六日由都察院代奏上达一事，亦未记陈景华领衔梁启超署名广东举人289人上书于四月初七日由都察院代奏上达一事？这些本应是更为重要之事。如果他们不知上书获奏一事而未提，似属不知情者，而写作时又在梁去世之后；若知上书获达而不提却专提上书未达一事，那就更难理解了。他们是否将之与“联省公车上书”一事相混？梁启超本人对于这一时期的活动，有着多次回忆，皆言其上书获达一事，而未提上书未达一事，若真有此事，梁又为何不提呢？

以上房德邻所引两条材料，我在前章写作时已看到，因觉得并无太大的关联，故未加引用与评论。

房先生特别重视的史料，是《直报》中的记载。该史料为汤志钧首先使用，其意在于证明有公车上书一事，并未用以证明康有为去都察院

请求代奏一事。(27)我还记得在北京大学历史学系学术年会时，房先生在评论拙文时便提到这一史料，我仅答复该史料许多细节似不可靠便了之。看来对此一材料还不能如此轻易地对待，为此，我仔细阅读了光绪二十一年三四月《直报》，兹将阅读体会报告于下：

《直报》是甲午战争中在天津开办的报纸。(28)到光绪二十一年三四月时，为日报（星期天无报），每天四页，相关的文字约有六千余字；除了评论文字外，也有一些消息，其中不少是北京的消息。《直报》中有关上书的消息，一共有三条，其中两条的主要部分，汤先生已有引用。兹将该三条消息，全文引于下。《直报》光绪二十一年四月初七日（1895年5月1日）第二页，以《同深共愤》为题，刊文：

从古邻国失和，以干戈而易玉帛，必有其故。或以侵犯疆场，或以欺侮民庶，或因失礼于使者，或因争夺夫牧群，断无一无所事而遽开兵衅者。日本扰我辽东，破我门户，无理取闹，洵为天地之所不容，人神之所共怒者也。三月二十八日，都察院署前，拦舆联名递呈者，有三十余名之多，皆系京官。三十日，又有递呈者六十余名，闻系各省在京就职及孝廉诸公。同具公呈，恳请代奏，诸公情愿捐饷，自行攻剿，至议和各节，断不可从，大略相同。现经院宪诸巨公会议，未悉如何定夺，俟访明再录。此次递呈诸公，计十一行省会集联名举动，尚有四川等七省京官，现亦会议，谅不日亦不约而同，共申义愤矣。

该报四月十二日（5月6日）第二页，以《各抒义愤》为题，刊文：

日前都察院前，有闽省孝廉为首，会同京官、商民等约白（百）余人，拦舆递呈各情，已列前报。兹闻所呈乃因中日两国和局，台湾一省永让与日廷管理。虽我皇上俯允，只让台南，不让台北，然日所得之地，皆不可让。倘若仍照约章办理，闽省绅民当自备军饷，与日交锋，奋勇剿除，何愁不灭此朝食等词。旋据浙江、广东、湖北、奉天、山东、山西、河南、湖南、广西、四川、江西等十（十一）省孝廉亦会同京官、商民等联名，呈诉和局各条俱不可允，恳请代陈。又据陕、甘、云、贵、江苏、安徽、直隶七省孝廉，亦会同联名，呈请代奏。已据都察院于四月初四日将各省孝

廉、京官先后所呈各情，缮折具奏，未经发抄，是以初六、初八两日都察院署内各省孝廉约有千余名之多，皆不卜（鰲）头之兆，纷纷议论，颇有哄堂之势。虽经京畿道侍御弹压，乃诸孝廉义愤填膺，声称历朝有事，文死于谏，武死于战。今我国家被侵，受辱至于此极，文不闻有死谏者，武未见有死绥者，三百年养士之恩，所成全者，固如是卑鄙无耻之尤耶！一唱百和，都宪等皆莫可如何，未悉作何安慰，俟探明再为详细续录。

该报四月十五日（5月9日）第二页，以《封奏难投》为题，刊文：

四月初七、八、九等日，六部九卿并各科道侍御俱呈递封口折奏数十件，均未发抄。闻悉皆系阻和局之议。其中详细因事关机密，一时未得访明，俟有续闻再录。(29)

此后未见有相关的记载。从三篇文字的叙述风格来看，似乎是出于一人之手。

我当初未去查《直报》，是从感觉上认为作者参与了其中的活动，也说明了当时都察院上书的情况，但在具体细节似为不太可靠：其一是福建官员与举人的联衔上书，先说是官员，后又改称为举人联络官员与商民，并不知道福建官员与举人前后共有三次上书，最多的一次是官员63人、举人88人而并无商民；其二是各省公车上书递交都察院的时间，与都察院代奏时间不同，似应相信都察院；其三是都察院的衙署似位于今人民大会堂南门西侧，门前的胡同似为绒线胡同，较窄，其衙署内似容不下一千人。这些疑问我现在还存在着。由此，我以为，这位作者可能不完全了解当时的全部情形。这本来也是正常的，以此作为论据，只能就其大势，而不宜拘于细部。

《直报》是一家新报纸，其政治倾向性似难判定。(30)我所阅读的两个半月报纸中，每天都有许多京城的消息，但多为社会新闻，对乙未科会试情况报道尤详。(31)相比之下，关于战争与和谈即当时最为重要的政治新闻，虽有反映，但并不充分。这有可能是《直报》并没有太多的消息来源。也有一些报道与前引三篇上书报道在政治上完全对立，如其三月二十五日（4月19日）以“相节将旋”为题，报道称：

我傳相冒不測之險，身入虎穴，一再抗論，不得已而定約，紓國禍而奠金甌，誠哉社稷臣也。二十三日畫諾以後，不欲片刻耽延，立即乘輪船返旌本埠，官場有于今日赴大沽祇返者。所望霓旌速返，重振乾坤。彼夫差覆越，勾踐沿吳，豈異人任哉。近聞都門詈者，于定約後封章論事，橫肆讞評，殆亦無耻之甚者矣。果有嘉謨奇策，何不于未定約之先一二日，侃侃直陳，說籌方略，庶得有補時艱，乃默无一言，形同仗馬。事定後以陳腐舊套，以為盡職，自詡丰裁，徒亂人意，有何益耶？昔蘇氏有言，養貓捕鼠，蓄狗防奸，患在不鳴不吠。吾則以為貓既不能捕鼠，狗既不足防奸，又何取其亂鳴亂吠也哉。噫？

相同傾向的報道還有兩篇。⁽³²⁾這三篇報道的作者，似為同一人。他顯然傾向于李鴻章，完全為李辯護。由此我以為，他是向《直報》提供報道，但非為《直報》內部的人。由此，我還以為，前引三篇關於公车上書報道的作者，似也不是《直報》的記者（當時稱為“訪事人”），也屬與《直報》有關係的投稿人。儘管第三篇關於上書的報道宣稱“俟有續聞再錄”，而後來《直報》並未見報道，可能作者後無續作，或編者無興趣而不再編發了。

房先生從四月初七日報道中“此次遞呈諸公，計十一行省會集聯名舉動，尚有四川等七省京官，現亦會議，諒不日亦不約而同”一語，及四月十二日報道中“旋據浙江、廣東、湖北、奉天、山東、山西、河南、湖南、廣西、四川、江西等十（十一）省孝廉亦會同京官、商民等聯名，呈訴和局各節俱不可允，懇請代奏。又據陝、甘、云、貴、江蘇、安徽、直隸七省孝廉，亦會同聯名，呈請代奏。已據都察院於四月初四日將各省孝廉、京官先後所呈各情，繕折具奏”一語，得出結論：“據這兩篇報道說，從三月二十八日至四月初四日，全國18省舉人各自聯名上書都已投遞到都察院”。我以為是不妥的。四月初七日報道既稱“現亦會議”，未稱已遞；“已據都察院於四月初四日將各省孝廉、京官先後所呈各情，繕折具奏”，比照都察院的原折，似應解讀為四月初四日都察院開始代奏⁽³³⁾，不能解讀為該報道作者宣稱18省公车上書于“四月初四日”已達都察院。房先生再引《公车上書記序》，又稱“可知至四月初六日全國18省舉人的上書都投遞到都察院”。⁽³⁴⁾以四月初四日、四月初六日為

结论，本不稳妥，房先生也不完全同意，却以此为基础，另行定出了“10天时间”，推导出四月初八日的前提：

在这种情况下，各省举人的上书行动应该是迅速而起的，虽然也会有迟速之不同，但不会相差太久，从三月二十八日至四月初八日的10天间应该都到都察院投递过了。(35)

由于四月十一日都察院代奏直隶、陕西两省公车上书，由于四月十五日代奏了云南公车上书，由于未代奏甘肃公车上书，房先生再推导出结论：有可能是该四省公车上书为都察院所拒收，后来代奏的直隶、陕西、云南三省的公车上书应该是第二次上书。我以为，此推论离原点甚远，似有史料解读过度之嫌。

至于如何理解《直报》四月十二日报道中“都察院于四月初四日将各省孝廉、京官先后所呈各情，缮折具奏，未经发抄，是以初六、初八两日都察院署内各省孝廉约有千余名之多”一语，我以为，其中的关键词为“发抄”。在清代政治用语中，“发抄”是指奏折上呈后，皇帝以明发上谕（也有未发上谕者）交内阁，内阁再以原折及谕旨交六科给事中，发抄给原奏衙门，同时刊于“邸抄”（又称“宫门抄”、“京报”等）。拒约上奏时期的奏折、上书，无论是官员的还是公车的，清廷当时都没有“发抄”，此可见证于当时的《谕折汇存》，也见证于前引刘大鹏日记与四月十五日《直报》的报道，皆提到了“发抄”。也就是说，该报道作者的原意是：尽管四月初四日（起）都察院将公车与官员的上书代奏，但由于未交内阁发抄，公车们并不知道都察院是否代奏了他们的上书，于是回到都察院质询。文中“是以”二字，说明了其中的因果；文中“诸孝廉义愤填膺，声称……一唱百和，院宪等皆莫可如何，未悉作何安慰”一段，又说明了当时的情景。然房先生据此认为，四月初六日上奏后，公车已知上书已代奏，不会再来，初八日上书的公车也仅百余人，而当日哄堂的公车多达千人，剩下的人数，只能是康有为领导的“联省公车上书”的公车。我以为，房先生推导出的这一结论，似有史料解读有误之嫌。

五 关于史家的主观意志

房德邻在其大作的“内容提要”中，集中地批评了我在史学方法论上的错误：

茅先生的立论多以周边史料为支撑，仅为推测；对于一些史料发生误读，所得结论难以成立；某些分析违背逻辑一致性原则，其结论有预设之嫌疑；在论证《康南海自编年谱》“说谎话”时，未对反证材料一一辨析，其结论有片面性。(36)

对于房先生的这一指责，我是不认可的，也不认为是最佳的学术讨论之用语。对此，也允许我有欠恭敬地回复：子非鱼。

我是为《我史》作注而注意到公车上书的记录，最初也认为康有为所述特具形象性而颇为以为是。当我进入实际的史料工作时，发现其中有误，然后再读黄彰健、孔祥吉、汤志钧、姜鸣、汪叔子、欧阳跃峰诸先进的著述，觉得问题很大，于是下定决心花了很长时间来重读全部相关的档案，以能得出自己的看法来。这一过程似不能被称为“预设结论”。

考据与实证不完全相同，在没有直接史料的情况下，考据学讲究的是曲径通幽，即以间接材料以解间接问题，弯曲以达核心。乾嘉之作，亦由此途者。这里面为史家所重者，对其直接证明的问题，用的是“周边史料”还是核心材料。我是从政治高层运作的角度，来重新观察“公车上书”的过程。对于我所论证的问题上，我以为，所引用的史料似非为“周边史料”。

我用了名单比较的方法来考察康有为领导的“联省公车上书”与单省公车上书之间的关系，其中我对两者关系不显者，认为是康有为、梁启超鼓动的可能性不大；对于两者重复较多的省份，即广西、贵州、陕西三省，我却写了这样的话：“若从这种紧密关系推导出广西、贵州、陕西举人上书是康、梁‘鼓动’、‘分托’所致，我一时还找不到更多的证据以能进行连接。”对此，房先生写下了极富个人情感的话：

看到这段话，我不禁要说：“海建呀，你不公平呀！当重复签名者少时，你立刻就断言与康梁无关，并不需要旁证。而当重复签名者多时，已高达74.78%、84.55%、64.20%，按照你的假设前提应该足以证明是受了康、梁影响了，你却不承认了，非要旁证不可。这是搞双重标准呀！”⁽³⁷⁾

我是房先生的同事，当我看到他的这段话时，能够感受到他作此语时的音容，就像在身边一样。但是，我还想说明，当两者签名重复数量相当大时，是否可证明广西、贵州、陕西三省的公车上书由康、梁的“鼓动”、“分托”而起，中间仍有着相当大的空间，数字似还不能完全说明事件的全过程。三省公车是否也有旁人的鼓动与分托，是否也有观念同一而共同行事，或许还需要一一细论，我手中一时没有可以证明的史料，于是写了这一段话。对此，我以为，似不能用“违背逻辑一致性”而言之。

我和房先生之间的差别，主要是在史料的解读上，房先生是相信康有为说法的，但我却表示了怀疑。对此，房先生说：

文（廷式）的自我吹嘘是一眼就可以看出来的，而孔（祥吉）、茅（海建）两位以考证见长的学者却竟然相信，这是因为两位有偏见，他们就是不相信康有为所说，而一见到不利于康有为的材料就相信，用以证明康有为作伪。

又说：

这段分析表明茅先生对康有为的误解实在太深了。说康因为处于人生低谷，所以写《我史》时就“随意牵连”，这两者之间真有因果关系吗？

又说：

我说茅先生对康有为的误解太深，是因为他说康有为“无端生事”、“随意牵连”。⁽³⁸⁾

这些言语都多富个人情感，指责我的主观意志。我不止一次地写道：“历史作为已经发生的事实，是相当客观的，但历史研究却是主观的行动。

任何一部历史著作，都是对史料的主观解读。”历史学家主观的价值观，自然会影响到其对史料的研读，这是历史学生来具有的先天性缺陷。问题在于历史学家是在这一活动中表现出来的不自觉，还是故意为之。

我这几年的工作，主要是在为康有为《我史》作注，这是一件吃力不讨好的事。我之所以如此，正是因为这一部重要著作现因真伪难分，影响其使用。康有为是作过伪的人，先是有版本多变从未示人的“衣带诏”，后又有《戊戌奏稿》之再造，他的许多宣传性的言论似只能当作政治技巧。即使这一部《我史》，被黄彰健、汤志钧、朱维铮、马忠文等先生指出多处有伪，对其小心谨慎也是不得已之事。这是历史学家应取的态度。然而，“疑康”并不等于“非康”，说明康的作伪并不意味着否定康的历史地位。两者是有区别的。对此，我还在《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》一书的自序和绪论中特别说明了我于此的学术态度。

(39)历史学本来就是存疑责难的工作，也强调理解之同情，此中的区别仅在于寻觅真相还是故意攻击逝人。然这又是一种主观的态度。

六 个人的希望

然而，我与房德邻在史料判读上巨大的差距，似不是说一句“互相理解”便可以放了下去；其大作中对同一史料不同的判读，我于此处似也无必要一一细辩，这可能会是一种证据与言辞的重复。于此情况下，我以为，需得有新人高手的加入。携新史料入场者当然欢迎，以旧史料重读者也有了不同以往的意义。既然我与房先生的主要争论发生于史料判读上，那么，同一种史料的多人研读，恰是消除“一己之见”的最佳途径。

为此，我希望有更多的史林高手加入到这一场讨论之中，“公车上书”作为近代史上的重大事件，也值得他们进行一番研究与再研究；为此，我还希望史林高手们能将相关的史料翻它个底朝天，并进行多角度的审视，以能接近当时的历史。我原先希望能得出一个“难存二说”的结论，现在看来更为重要的，不是得出统一的结论，而是展开广泛的讨论，能有一个愈辩愈明的过程。

我在这里还需向贾小叶表示敬意。以上我对房先生大作有较多的回复，而对她的未答一语，这里面绝无丝毫轻视新进之意。我以为，我们两个人的观点在各自的论文已经有了相当充分的展开，我于此处再言，似为不必要的重复。对此，我也希望能由他者的介入，而予以新的一一评审。

不管我与房先生、贾先生有多大分歧，这种学术上的直面对却是我所喜欢的，也请房先生、贾先生容忍我未领教谕、死不悔改的态度。而史林高手们果能新入，也必将绽放绚烂之花。历史学家的最终目的，不在于证明了自己的正确，而是使人触摸到历史的真实。

(1) 房德邻：《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》，《近代史研究》2007年第1、2期连载。

(2) 贾小叶：《也谈刘坤一、王文韶的两件电奏》，《近代史研究》2007年第3期。又，贾小叶论文的刊出部分，是其原作《试论督抚与〈马关条约〉签订后的换约问题》之一部分。

(3) 前章《“公车上书”考证补》，于《近代史研究》2005年第3、4期上连载。本章以《史料的主观解读与史家的价值判断——复房德邻先生兼答贾小叶先生》为题，亦刊于《近代史研究》2007年第5期。此为与房德邻、贾小叶之间的学术讨论，于是敬请关心于此的读者，能再阅读一下房、贾两先生的论文。

(4) 《翁同龢日记》，第5册，第2795页。翁所称“申君允”，我想了很久，认为很可能是升允，他曾任驻俄国二等参赞官。

(5) 舒文的官衔是“花翎候选道先换顶戴记名海关道员用户部郎中”，其他三名总办章京为吕海寰、玉宽、俞钟颖。

(6) 《章京舒文等为倭人要挟贻害无穷吁恳竭力挽回以维国脉呈》，《光绪朝筹办夷务始末记》光绪二十一年三月，第32—37页，台北故宫博物院文献馆藏。该件是一个稿本，错字、笔误甚多。所录文字中个别处亦有可能当时抄写有误，括号内的字，我以为是衍文。

(7) 当时日军“攻取”之处为辽东一带、山东威海一带与澎湖列岛，是否将该三处“攻取之地”皆“任其占据”，我还有点疑问。关键在于“占据”二字又作何解，是否为“割让”给日本之意？该条陈中称：“且战败而赔兵费，虽公法所通行，若赔费而兼以割地，所索为已虐矣。至于既已割地，而（退）不退还攻占之地”，其中的“割地”、“不退还攻占之地”究竟应作何解，我还没有完全把握。但“退还攻占之地”一语，很可能是指赔款还清后归还军事占领区，如中英《南京条约》规定的舟山、鼓浪屿等地，中英、中法《北京条约》规定的广州、登州、大沽等地。由此而论，前引“界务至于攻取之地任其占据”一语，似也可以解释为赔款还清前日本可以“占据”其“攻取之地”，后来的《马关条约》也规定了赔款还清前由日本占领威海。当然，这只是一种解读。

(8) 光绪二十一年二月初七日（1895年3月3日），奕□、奕劻、世铎、翁同龢、李鸿藻、孙毓汶、徐用仪、刚毅上奏慈禧太后，称言：“……现在勉就和局，所注意者，惟在让地一节，若驳斥不允，则都城之危，即在指顾。以今日情势而论，宗社为重，边徼为轻，利害相悬，无烦数计。臣等前日恳请召见，本拟详细面陈，旋奉传谕，命臣等恭请谕旨遵办。皇上深维至计，洞烛时宜，令臣等谕知李鸿章，予以商让土地之权，令其斟酌轻重，与倭磋商定议。”（《中国近代史资料丛刊续编中日战争》，第2册，中华书局，1989年，第464页）其档案原件与草稿又见《军机处录副帝国主义侵略类中日甲午战争项》，3/167/9125/45、46。军机处《洋务档》光绪二十一年二月初七日录军机大臣给慈禧太后的奏片：“臣等遵旨缮写寄信李鸿章谕旨一件，并臣等奏片一件。恭呈慈览。谨奏。二月初七日。”又，许以让地之权是李鸿章临行前提出的要求，翁同龢一直反对，最后虽表示了同意，但属无奈之举。（参见《翁同龢日记》光绪二十一年正月二十八日至二月初七日，该书第5册，第2780—2783页）

(9) 当时的军机大臣为奕□、世铎、孙毓汶、翁同龢、李鸿藻、徐用仪、刚毅、钱应溥；督办军机处大臣为奕□、奕劻、翁同龢、李鸿藻、荣禄、长麟；总理衙门大臣为奕□、奕劻、福锟、徐用仪、廖寿恒、孙毓汶、张荫桓、敬信、汪鸣銮、荣禄。

(10) 军机章京为满头班户部郎中如松、户部郎中延祉、户部郎中和尔庚额、理藩院郎中多寿、理藩院郎中志朴、兵部郎中惠兆、理藩院主事丰升额、刑部员外郎玉贵、兵部笔帖士麟绪；汉头班宗人府丞沈恩嘉、通政使顾璜、刑部郎中陈邦端、兵部

郎中胡宝铎、吏部员外郎徐士佳、户部员外郎冯汝驥、礼部员外郎郭曾忻、兵部员外郎濮子潼、刑部主事卢震、工部主事甘大璋、兵部主事张嘉猷；满二班刑部郎中桂春、户部郎中孚琦、刑部郎中瀛桂、理藩院员外郎特图顺、礼部郎中魁麟、户部员外郎庆连、户部郎中荣霈、理藩院员外郎承祐、理藩院员外郎文年；汉二班户部员外郎王汝济、户部郎中王颂蔚、刑部员外郎李荫奎、刑部主事王嘉禾、刑部郎中郭子全、刑部主事郑炳麟、户部郎中林开章、刑部员外郎李舜宾、内阁中书杨寿枢、户部主事凌福彭、礼部主事王庆平。总理衙门章京名单不全，所知者为：户部郎中舒文、兵部员外郎吕海寰、颜料库员外郎玉宽、吏部员外郎俞钟颖、候选道长恒、工部郎中锡桐、兵部郎中童德璋、刑部郎中杨宜治、兵部郎中沈维诚、户部员外郎陈名侃、户部员外郎刘宇泰、内阁中书朱有基、内阁侍读恒寿、户部郎中双寿、兵部郎中张兆兰、理藩院郎中嵩耀、刑部员外郎定成、内阁侍读绍昌、刑部员外郎关以镛、刑部主事吴品珩、工部员外郎魏晋桢、内阁中书瑞良、刑部员外郎顾肇新、礼部郎中那桂、内阁中书王鑫、刑部员外郎沈曾植、礼部郎中文瑞、礼部郎中何兆熊、户部郎中松年、刑部员外郎常明、礼部主事景枢、工部主事长晖、兵部主事周儒臣、吏部员外郎承玉、工部主事傅嘉年、吏部郎中长福、兵部主事陈夔龙、内阁中书凌万铭、工部主事霍翔等。总理衙门章京除了此次联衔上书外，文端、魏晋桢两人还联名至都察院上书（四月初七日代奏）；而军机章京、总理衙门章京中的一些人也分别参加了各衙门的联衔上书。

(11) 李鸿章的随行班子为：翰林院编修张孝谦、兵部主事于式枚、江苏候补道徐寿鹏、记名海关道罗丰禄、候选道马建忠、候选道伍廷芳、直隶候补同知林联辉、候选直隶州知州罗庚龄、补用知县卢永、候选盐大使陶大均、前美国国务卿律师科士达，前美国副领事毕德格及李鸿章之子前驻日本公使李经方。

(12) 督办军务处人员，我尚未能查到名单，我所知道的有翰林院编修李盛铎、内务府员外郎常山、湖南候补道陈允颐。

(13) 乔志强标注，刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社，1990年，第39页。刘大鹏在同日的《乙未科公车日记》中还称：“清晨余与济卿携手同车，出门拜客，先拜座师，次拜同乡京官，次拜同乡商人。拜见座师具贽仪四金，士仪藕粉两包，门敬六千（六百钱也），拜见宗师具士仪藕粉两包，门敬四千，拜见同乡京官，具后学单帖，无贽仪，拜见同乡，具一名片。”（同上书，第594—595页）

(14) 《退想斋日记》，第595页。刘大鹏日记对此事多有记录。二月十四日日记中称：“（收照原文）‘礼部为收结事。今收到山西省本科中式举人刘大鹏，同乡京官印结一张，此照。中字第五十二号，光绪二十一年二月十一日。’新中式举人，必须同乡京官印结，方能入场复试，若同乡京官不出印结，则不得复试矣。来京复试举人，他事犹轻，独求同乡京官印结为重，倘到三科不能复试，即将举人斥革矣。同乡京官印结不綦要乎。”（同上书，第40页）还须注意的是，如无印结之事，入京的举人也会拜见同乡京官，刘大鹏光绪二十四年再次入京会试，日记中亦有其拜见同乡京官的记录。

(15) 刘大鹏在《乙未科公车日记》二月十五日日记：“各省主事凡出结之员，均到贡院送复试举人进场，盖防顶冒之弊也。”（《退想斋日记》，第595页）

(16) 《退想斋日记》，第598—599页。

(17) 《退想斋日记》，第599页。又刘大鹏在入京前即已听说了战争的消息，途中正月二十九日听到同寓客店的山西商人谈到战情，从日记中看，他不太清楚前线的实际战情。而对安维峻上折事有详细记载，但称“安太史维峻（甘肃进士）因倭寇犯辽，请正李鸿章跋扈之罪，以破倭贼，奏上得罪”，他认为安维峻只是反对李鸿章，似也没有看清安折的目的在于攻击慈禧太后。他对京城镖局“铁胳膊”李五护送安维峻的举动十分赞赏。（同上书，第596页）

(18) 《退想斋日记》，第599页。

(19) 《退想斋日记》，第600页。

(20) 《退想斋日记》，第43页。

(21) 秦国经主编：《清代官员履历档案全编》，华东师范大学出版社，1997年，第8册，第207—208、440页。光绪二十四年七月初二日，户部曾代奏该部主事谷如樵的条陈。

(22) 《退想斋日记》，第597页。

(23) 又，“与卓如分托朝士鼓各直省，莫不发愤”一句，《丛刊·戊戌变法》本的标点为：“与卓如分托朝士鼓（动），各直省莫不发愤”，误。

(24) 《丛刊·中日战争》，第5册，第178页。

(25) 我在这里还可以补充一条材料，即易顺鼎当时的电报。光绪二十一年三月二十九日，时在南京的署理两江总督张之洞发电：“山海关刘钦差幕府易道台实甫：时局如此，阁下有何良策？朝士有何嘉谋？当道如何补救？祈速示。洞。俭。”（三月二十九日卯刻发，《张之洞存各处电稿原件》，第13函，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏，所藏档号：甲182-384）此时易顺鼎正在京城，故回电较晚，称言：“俭电谨悉。廿五入都上书，请迁、请守、请邸督师，保倭不犯。联外援俄、法，断内应葡、斯。不报，将归去。鼎叩。盐。”（光绪二十一年四月十四日亥刻发，十五日午刻到，《张之洞存来往电稿原件》，第20函，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏，所藏档号：甲182-391。“葡、斯”两字上画圈，表示当时人即以为有误）易顺鼎条陈已由都察院上奏，他于此称“不报”，有两个可能性：其一是称他的主张未能实现，即“其志不报”；其二是他认为都察院没有为其代奏，这可能是都察院没有及时告诉他，或者是当时的邸抄中没有任何消息而使他误认为其上书未代奏。

(26) 丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，第37页；《丛刊·戊戌变法》，第4册，第171页。

(27) 汤志钧：《“公车上书”答客问》，《光明日报·书评周刊》，1999年12月17日第11版；其主要内容又录于《戊戌变法史（修订本）》，第139—146页。又，在该书中，汤先生将前文发表日期误作为1999年7月17日。

(28) 最早对《直报》进行介绍、分析者为汤志钧先生，见其著《戊戌时期的学会和报刊》，台湾商务印书馆，1993年，第356—370页。

(29) 汤先生于摘录时有个别错字，如“拦舆”错为“栏舆”，“会集”错为“全集”；也有自行改正者，如“白余人”改“百余人”，“十省”改“十一省”；其第二篇的日期为四月十二日，也错为“四月十一日”。房先生引用之，错与汤同。又，“不卜□头之兆”之□，我

辨识很久，从字形上看似为“蟹”，其意为公车未考虑是否会试中式。

(30) 参见汤志钧：《戊戌时期的学会与报刊》，第366—369页。

(31) 如四月初七日初次报道上书消息，同一版中以“行将梦醒”为题报道会试举人在前门外廊房头条会元饭庄设宴，以下会元之兆；以“一落千丈”为题报道彰仪门大街一杂货店搭棚，匠人掉落。四月十二日第二次报道上书消息，同一版中以“不安本分”报道前门珠市口同信恒布店勾结内侍；以“与众弃之”报道四月初七日菜市口斩大盗8名。四月十五日第三次报道上书消息，同一版中以“先忧后喜”报道某举人中五魁；以“胡天不吊”报道四月初三日京城大雨，山川洪发，卢沟桥漂五具男尸等。以社会新闻与政治新闻相比，社会新闻占的比例要高出许多。当然，作为一家报纸，这本是正常现象。

(32) 该报三月二十六日（4月20日）以“相节元旋”为题，报道称：“傅相由马关元旋，已恭纪昨报。昨晚八点钟，轮船挂口，今晨五点钟驶入海河。相节暨随员人等，俱换乘‘快马’轮船，于十点半钟到埠。同城各官有在车站祇迓者，有在萨宝实洋行茶座恭迓者，皆得以觐望颜色为幸。相国虽遭奸人行刺，而吉人天相，社稷有灵，得以平安痊愈。面上著枪子处微有痕迹，精神已复旧观矣。”又，该报于四月初十日（5月4日）以“和约批准”为题，报道称：“中东重修和好，李傅相前往议和及议定归来，均已载在报牒。兹悉昨日恭奉皇上批准，照约允行，另派大臣至烟台，与日本国彼此互换。从此息干戈而敦玉帛。尔无我诈，我无尔虞，不禁拭目俟之。”这三篇报道的文字也相似。

(33) 都察院代奏各省公车上书的时间为：四月初四日，台湾籍官员与举人共5人上书；四月初六日，湖南举人文俊铎等57人，湖南举人谭绍裳等21人，奉天举人、生员春生等20人，四川举人林朝圻等11人，广东举人梁启超等80人，湖南、江西举人任锡纯等43人，江苏等四省教职、举人14人；四月初七日，福建京官63人、举人88人，贵州举人葛明远等110人，广东举人陈景华等289人，江西举人程维清等121人，广西举人邹戴尧等115人；四月初八日，福建官员与举人共7人，湖北举人、教职等36人，江南举人汪曾武等53人，河南举人王澐等14人，浙江举人钱汝虔等37人，顺天举人查双绥等18人，山东举人周彤桂等120人，四川举人刘彝等26人，四川举人王昌麟等20人；四月初九日，陕西官员、举人等5人，举人与生员裕端等2人，山西举人常曜宇等61人，河南举人步翔藻等62人，河南举人王崇光，河南举人、教职张之锐等5人，四川举人林朝圻等2人，四川举人罗智杰等4人；四月十一日，内务府官员13人并举人、生员8人，直隶举人纪堪诰等45人，河南举人赵若焱等21人，江西举人罗济美，陕西举人张煦等81人；四月十五日，江西举人罗济美，云南举人张成濂等62人。发表于四月初七日的初次报道，尚不知道此时江苏、四川、贵州等省举人已经上书。

(34) 《公车上书记序》称：“初者，广东举人梁启超联名百余，湖南举人任锡纯、文俊铎、谭绍裳各联名数十，首诣察院，呈请代奏。既而福建、四川、江西、贵州诸省继之，既而江苏、湖北、陕、甘、广西诸省继之，又既而直隶、山东、山西、河南、云南诸省继之。盖自三月二十八、三十、四月初二、初四、初六等日（都察院双日堂期）察院门外车马闐溢，冠衿杂遝，言论滂积者，殆无虚晷焉。”房先生据此，又定下了四月初六日的日期。

(35) 《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》（二），《近代史

研究》2007年第2期，第127—128页。

(36) 《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》（一），《近代史研究》2007年第1期，第116页。

(37) 《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》（二），《近代史研究》2007年第2期，第115页。

(38) 《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》（一）、（二），《近代史研究》2007年第1期，第130页；第2期，第122页。

(39) 我在该书的《自序》中写道：“在本篇序言的最后，我还必须特别地申明我对康有为的敬重。本书的目的，很大程度上是为了证伪。如果说‘大胆怀疑，小心求证’的话，那么，我已将怀疑放到了较大。也因为如此，本书看起来有点‘专揭老底’的味道。康有为确实不会想到，他的这部生前还没有来得及发表的回忆录，后来居然会有人以档案、文献一一严格核对。我的这种般般较真，当然不是与康有为过不去，而是为了能够真切地看清楚这一重要历史阶段中的一幕幕重要场景。康有为确实在《我史》中有一些作伪，但不作伪的政治家又有几何？职业历史研究者的责任与本事，不正是破译作伪的证词，揭开被掩盖的谜底？更何况康的一生处处失败，若没有“康式”自我打气，恐怕是早已气馁……细心地想起来，康也是一个真了不起的人，以一介书生，年方四十，却创造了历史的伟大画面。当时与今天的人们，可以向康提出无数指责，康也确实有着种种毛病，但历史的最奇妙之处就在于不可重复性。”又在该书的《绪论》中写道：康有为《我史》“写作之期也就是他将被迫离开日本之时。在东京的三个月，并不是康人生的高峰而是其低谷，写《我史》时又恰处于谷底，他的心情之不快是容易想见的。也因为如此，《我史》写了诸多在北京乃至在上海、香港的经历，惟独对长达三个月日本生活却不置一词。最能明显地表达他生活场景与心情状态的，是于此时写的一首诗，题《冬夜夜坐》：‘门径萧条犬吠悲，微茫淡月挂松枝。纸屏板屋孤灯下，白发逋臣独咏诗。’（《康有为遗稿·万木草堂诗集》，第98页）夜晚的‘门径’本应当是萧条的，而此处的‘萧条’似不止是夜晚。犬声就是犬声，从犬声中听出悲哀的，是本心的悲哀。这个时候的他，是寂寥的，是惆怅的，是孤独的，而这种孤独的心情引发出来的，是一种孤芳自赏，是对自己往日英雄史诗般的历程，自我作一番英雄史诗般的舒展……现实中的屈曲伸发出他意念中的张扬，何等样的高官，何等样的对手，都在他的笔下蜷伏着，而他自身，尽管已经是一个失败者，伤痕累累，却凄凄然于绝顶之上。在这样的场景下写出来的诗歌或可以千古流唱，写出来的散文或可以不朽，然写出来的历史却似不可能是完全可靠的信史。”（《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，生活·读书·新知三联书店，2009年，自序第4—5页、正文第22—23页）

第三章 戊戌变法期间的保举

本章的写作，基于这样一个思路：康有为、梁启超是戊戌变法的主角，发挥了很大的政治作用；然康只是工部候补主事，从未到部任事，梁只是一个举人，还不是官员，按常理来说，在当时京城地面官满为患的状况下，他们即便是大声说话，也无人听得见，又如何能进据政治舞台的中心？先前的研究已经注意到了对康有为的保举，其中最重要的是兵部掌印给事中高燮曾、翰林院侍读学士徐致靖的保举。由此，我最初的目的是，彻底地查清此中的真情。

档案的阅读使我发现，戊戌变法期间的保举实始于甲午战败。此后的三年多中，保举的现象在当时非常普遍，档案中可以看到众多的保折。于是我又放大范围，企图在总体上予以把握。也就是说，我从对康、梁的保举出发，而注意到该时期整体的保举情形，这本来只应该是一个背景，然背景看多了，也成了研究的主题之一。

于是，我的这一研究就有了两个主题：其一是对康、梁等人的保举，由此观察康、梁派的政治活动及其企图；其二是甲午战后清朝整个保举的情形，由此观察当时的政治实情。双视角的考察使我发现，如果不观察甲午战后清朝整个保举的大背景，不容易看清对康、梁保举活动的意义与特点；而观察了整个保举的大背景，又使我意外地看到了当时政治的诸多特点。就这个意义上讲，我的这项研究，很大程度上也是种豆得瓜了。

需要说明的是，由于我关心面的扩大，引用的档案增多，使得本章的文字变得十分冗长；为了使有研究同好的行家能够方便地查找及检验史料，我虽尽可能进行压缩，但还没有完全抹去证明的过程而仅开列结论。为此，也请其他尊敬的读者选用跳跃阅读的方法，以避免那些乏味的细节。

一 甲午战后下诏求贤

保举作为官员选拔的一种方式，其历史极为久远；到了清代，渐渐成为皇帝任用官员时的重要参考。有上奏权的官员平时即有保举之责⁽¹⁾，而当新君登位或朝运发生危机时，皇帝常常下诏求贤，命各位大员保举人才。被荐举的官员，一时得不到任用，皇帝也会下旨“交军机处存记”，以待后来官职出缺时尽先补用。咸同年间，曾国藩、骆秉璋等人保举的官员，皆得以重用，成为后来“同光中兴”的功臣和重臣，保举也于此时达于鼎盛。由于这样的经验，慈禧太后和光绪帝对保举相当重视，经常下诏求贤。

马关议和的消息，激起了朝野上下的强烈反应，在条约签订前后，官员与公车上奏、电奏、上书要求拒约达154次，参加的人数超过2464人次。⁽²⁾光绪帝迫于战败的形势，于光绪二十一年四月初八日（1895年5月2日）御笔批准《马关条约》。四月十六日（5月10日），光绪帝发下朱谕，说明订约之原委，并提出战后之改革。此后京内外官员的奏议，由拒约渐渐转向改革。其中南书房翰林张百熙于闰五月初七日（6月29日）上奏时，附片要求下旨各省督抚保举人才：

……以中国之大，士民之多，岂无瑰玮绝特之士，可以共济时艰？特患求之不诚，用之不当，斯人才所以伏匿而不显也。古者进贤受上赏，蔽贤蒙显戮，故诸侯有贡士之法，汉制州郡不举孝廉者有罪。今之督抚，古之诸侯也，应请飭令保举人才。其有道术通明，操履笃实，才堪经国，识洞韬铃、与夫精熟时务，能制机器，通习天算、地舆及各国语言文字者，令其特疏保荐，不拘正途杂流已仕未仕。奏上之时，应科别其条，实举其长于某事，别白书之，不得一以雷同考语，含混了事……⁽³⁾

张氏从中国传统政治学的理念出发，求贤于隐。他似乎并不知道，根据当时及后来亚洲各国近代化的进展来看，能够改变中国命运的人才，需要有计划、专门化地培养。该片当日呈送慈禧太后，闰五月十一日由慈禧太后发下。⁽⁴⁾两天后，闰五月十三日（7月5日），光绪帝明发上谕：

为政之要，首在得人。前谕中外臣工保荐人才，业经次第擢用。当兹时事多艰，尤应遴选真才，藉资干济。著各部院堂官及各直省将军督抚等，于平日真知灼见，器识闳通，才猷卓越，究心时务，体用兼备者，胪列事实，专折保奏。其有奇才异能，精于天文、地舆、算法、格致、制造诸学，必试有明效，不涉空谈，各举所长，俾资节取。该大臣等当念以人事君之义，一秉大公，详加考核，倘或苟且塞责，谬采虚声，甚至援引私人，瞻徇情面，滥保之咎，例有专条，定惟原保之人是问。(5)

其中“究心时务，体用兼备”一语，表示了此时的“真才”标准，“天文、地舆、算法、格致、制造诸学”，又有着战败后对新学的认知。然而，对于这一标准，当时官场的意见并不统一。御史杨福臻、给事中褚成博为此上奏，表示了不同的看法。(6)

该旨下达后，保举人才的奏折纷至沓来。我在档案中查到52件相关的保折、片、单。

光绪帝收到的第一份保折，为吏部右侍郎长萃所上，保举副都统衔前驻藏帮办大臣延茂、前太仆寺少卿岑春煊、分发陕西试用道升允、分发江苏补用知府柯逢时，称四人“深明时务，久郁忠忱，才力足为干济之资，性情可保始终之一”。长萃的政治主张倾向于保守，在甲午战败、主张洋务与时务的李鸿章成了众矢之的时，此类政见风头正健。他称言：

抑又思之，臣工保荐人才，要不过后先奔走之任，至于调元赞化，辅治安邦，则惟圣心倚重之一二臣，得以审机宜而握枢纽。今念自宗臣而外，奴才素所深知者，协办大学士吏部尚书徐桐、军机大臣礼部尚书李鸿藻，公忠体国，守正不阿，众论之所翕服，薄海之所仰望。奴才尤愿皇上亲之信之，以端用人之本。则一切恃才逞私之辈，将必有所严惮而不敢出，而以身许国之真才，庶几得展所为矣。(7)

以徐桐、李鸿藻来主持朝政，很可能是长萃此折的真实意图。以当时的政治语言之习惯，可以看出，其攻击的对象有二：一是李鸿章，另一是翁同龢。

另一件很有意思的保折，为翰林院侍讲王荣商保算学生萧开泰。王荣商没有上奏权，其条陈由翰林院掌院学士麟书、徐桐代奏。该折称：萧开泰，四十九岁，四川洪雅县监生，光绪十九年由四川学政瞿鸿禨咨送总理衙门，经过考试，认为是有用之才，留在同文馆听候差遣：

其人精于天算，兼晓制造，平日愤洋人之强筹，所以制御之法甚备。所著书十余种，皆确有所得。其最切实用者，一曰火镜：用玻璃板镕铸而成，借日光取火，厚二寸者，可烧三里外之敌船，厚至一尺者，可烧三十里外之敌船；一曰炮架：用牛皮水袋，可御敌炮，中设机关，两旁安凸镜，能使放炮有准，合之可成营垒，分之可肩负而行；一曰竹筏：左右用木轮驾驶，中安木槽，可仰卧放炮，以攻敌船；一曰海镜：能入水不濡，洞见海底，又推其法为暗船，可驶至敌船之下，运放水雷；一曰气球：如鸟鼓翼，前后左右，惟意所向，中置炸弹，可自上击下，以毁敌垒。以上各件，皆自出巧思，为制敌利器，除气球需银二千余两外，造成须待一年外，余皆价廉工省，每造一具，需费不过二百金，为时不过一月，即可告成……(8)

王荣商是当时最富“知识”的人士，后也为内阁学士唐景崇所保；其所在的翰林院，又是最有“学问”的衙门。他所保举的人士，“掌握着”当时国家最为需要的克敌制胜的“技能”，然今人一眼即可看出，萧开泰只不过是利用聚光镜反射阳光之小技而行骗多年的术士。(9)

兵部右侍郎徐树铭开出了很长的保单，共保举了19人：湖北布政使王之春、浙江按察使聂缉槩、江苏前署常镇道蔡钧、直隶候补道卫杰、分发浙江试用道许贞干、直隶候补道张鼎祐，以上6员“皆御侮之干城，济时之舟楫也”；福建粮道陈鸣志、福建汀漳龙道刘倬云、甘肃宁夏道周绶、山东登青莱道李兴锐，以上4员“有猷有为有守”、“公平练达”；直隶布政使陈宝箴、贵州布政使唐树森、江西按察使翁曾桂、福建按察使季邦桢、湖北按察使龙锡庆、湖南按察使俞廉三、两淮盐运使江人镜、浙江宁绍台道吴引孙、河南南汝光道朱寿鏞，以上9员“皆淬精励志，力求振作者也”。(10)徐树铭的这一份保折虽在当时并没有立即起到相应的政治作用，但却展示出问题的实质：向朝廷保举人才当然是提议朝廷任用，说到底就是升官，然而朝廷的官缺都是固定的，这19人即便是全如

徐树铭所言，但又何来如许官椅以安排这些人呢？如果再做下一步的思考，又可发现，若真有如谕旨中所称的“有奇才异能，精于天文、地舆、算法、格致、制造诸学，必试有明效，不涉空谈”者，朝廷中也没有相应的机构与官缺，又能将之安插于何处？

长萃、王荣商、徐树铭的三份保奏提示着当时的背景：一是当时官员的思想；二是当时的知识水准；三是当时的官僚体制。如此下诏求贤，而没有相应的政治改革，很可能失其原来的主旨，而流变成另一种形态。

如果以原折日期为序，先后上奏保举的官员有：刑部右侍郎江苏学政龙湛霖⁽¹¹⁾、礼部右侍郎李文田、钦差大臣两江总督刘坤一、陕西布政使护理巡抚张汝梅⁽¹²⁾、署理两江总督湖广总督张之洞、湖南巡抚吴大澂⁽¹³⁾、大理寺卿浙江学政徐致祥⁽¹⁴⁾、河南巡抚刘树棠⁽¹⁵⁾、广东巡抚马丕瑶⁽¹⁶⁾、东河总督许振祚⁽¹⁷⁾、山东巡抚李秉衡⁽¹⁸⁾、内阁学士唐景崇⁽¹⁹⁾、仓场侍郎廖寿恒⁽²⁰⁾、两广总督谭钟麟⁽²¹⁾、西藏办事大臣奎焕⁽²²⁾、兼护湖广总督湖北巡抚谭继洵⁽²³⁾、云贵总督松蕃⁽²⁴⁾、伊犁将军长庚⁽²⁵⁾、兵部右侍郎总理衙门大臣吴廷芬⁽²⁶⁾、吉林将军长顺⁽²⁷⁾、光禄寺卿曾广汉⁽²⁸⁾、黑龙江将军恩泽⁽²⁹⁾、安徽巡抚福润⁽³⁰⁾、湖南巡抚陈宝箴⁽³¹⁾、大学士总理衙门大臣李鸿章⁽³²⁾、户部右侍郎总理衙门大臣张荫桓、兵部尚书徐郃、东河总督任道镕⁽³³⁾、南书房翰林张百熙⁽³⁴⁾、奉天将军依克唐阿⁽³⁵⁾、通政使安徽学政李端遇⁽³⁶⁾、塔尔巴哈台参赞大臣富勒铭额⁽³⁷⁾、闽浙总督边宝泉⁽³⁸⁾.....

由于档案保管与整理诸情事，许多档案已失，或分类不确；且我看档有限，很可能也未能周全。当时保折应不止于此数。

在以上人士的保折中，最合光绪帝原诏旨意的，很可能是兵部尚书徐郄的奏折，他保举了六人：

二品衔直隶候补道姚文栋，沉潜笃实，专精舆地之学，尝随前出使大臣黎庶昌、洪钧、薛福成等，遍历外洋十余年之久，到处考察其兵制、舆图。复由印度至云南，穷乡僻壤人迹不到之处，裹粮深入，测量绘图，著述甚富。

二品衔准补直隶清河道高骈麟，器局深稳，精究格致之学，在北洋十余年，总办船坞、机器局，力求撙节，去年创造快炮，价廉器利，精巧不让外洋。署天津河间道，讲求水利，整顿营田，数月之间，开垦至数百顷之多。

礼部即补员外郎于式枚，器局闳通，学问渊粹，近随大学士李鸿章遍游各国，闻见更广，才识尤精。

三品衔候选道梁诚，幼年充美国肄业生，往外洋读书十年余，于各国语言文字、风土人情，无不洞晓，复为前出使大臣郑藻如、张荫桓等随员，游历各国，谙练老成，才大心细，精通翻译，熟悉洋情。

三品衔湖北候补知府章嘉谋，才识明通，屡膺繁剧，考究商务，长于理财，于中外出入盈虚之故，了如指掌。

二品顶戴安徽候补道维增，恂恂无华，实心任事，闻其督办皖南厘局，裁汰陋规，商民感激，收数独旺，颇著廉洁戆直之称。

从他保举的人才评语来看，若为属实，当为有用。徐郁对此要求“送部引见”，光绪帝当日下旨：“交军机处存记。”⁽³⁹⁾按照当时的官场规则，被保举的官员一般是“交部引见”，由皇帝考察后下旨任用，或交军机处存记。当时的保折也大多请求将其保举的官员“送部引见”，光绪帝也大多予以批准。⁽⁴⁰⁾

然当时候补官员极多，官缺甚紧，被保举的官员交部引见后，大多发回原省，至多是交军机处存记。由此，光绪帝将徐郁所保六人直接交军机处存记，实际上是一种优遇。精通官场规则的张荫桓，也保举六人：安徽按察使赵尔巽、直隶候补道汤纪尚、二品顶戴候选道伍廷芳，请求“交军机处存记”，二品顶戴江苏候补道潘学祖、盐运使衔候选道梁诚、直隶试用知县吴永，请求“交部引见”，以示等差。⁽⁴¹⁾光绪帝对“交部引见”者，很顺快地答应了。⁽⁴²⁾对要求“存记”者，查军机处相关档册，只有伍廷芳一人。（[详见附录](#)）徐郁保举的姚文栋等六人，虽交军机处存记，但没有得到起用，清朝政府机构中并没有可以发挥他们才华的部门，而荐主徐郁也不是朝中的有力人士。

我在阅读档案时发现，以上保举的官员，大多数属于“察吏安民”的性质，这与光绪帝下诏求贤的主旨并不吻合，也与甲午战后“卧薪尝胆”的“自强”风尚不那么合拍。其中最典型的是礼部右侍郎李文田，出奏保举游智开：

今日求才，先求忠说切实之才，然后一切奇才异能算法格致之类，始能收其实用……前广东布政使游智开，在护理广东巡抚任内，缘参劾属员，不得其职，郁郁移疾而去。寻其所劾什九劣员，自该藩司去后，所经参劾者固早经开复，此后吏治益杂。如南海知县潘泰谦、香山知县杨文骏等，皆异常贪酷，罄竹难书。自非皇上圣明，简放马丕瑶、谭钟麟先后到粤，将劣员等重与参革，则粤民几无苏息之望矣……臣窃念今日最要在得民心，得民心在澄吏治。顾守正不阿之性或歉于循良，爱民如子之诚或短于刚劲。该藩司政声极著，风力亦遒，前在直隶永平等任，遗爱在民，及升任四川藩司护理川督之时，办理重庆教案，尤得蜀民爱戴……

他要求“重与录用，以储边才”。⁽⁴³⁾李文田是广东人，对家乡的吏治极为关注，该折也反映出其对前任两广总督李瀚章的不满。“察吏安民”本是中国传统政治学中的精要，虽说战败后的中国亟须改革，但体恤民情，安良除霸，什么时候也不失其重要性。

在上奏保举的人士中，最值得注意的有两位：一是钦差大臣两江总督刘坤一，先后共六次上奏，保举官员24人。⁽⁴⁴⁾战事虽为大败，他仍保举其营务处冯锡仁、曾丙熙、粮台毛庆蕃、支应局唐际春、转运局林志道。当他回到两江本任后，又保举了一大批下属，其评语多为“察吏安民”。另一位是署理两江总督湖广总督张之洞，先后四次上奏，保举33人。⁽⁴⁵⁾他有着一种天下已任的大气概，保举的官员并不限于两江或湖广，而是全国性的，由此建立一个大的关系网络；然仔细查阅其名单，可知相当多的官员出于其幕中；他保举的人员，后又有一些大吏再次保举，很可能此中也另有运作。

此次甲午战后的保举，时间长达两年多。⁽⁴⁶⁾一些人由此得到了起用或提升，如游智开（广西布政使）、任道镛（东河总督）、于荫霖（署安徽布政使）、俞廉三（山西布政使）、恽祖翼（浙江布政使）、袁世

凯（直隶按察使）、黄遵宪（湖南长宝盐法道）、蔡钧（江苏苏松太道）、罗丰禄（驻英公使）、伍廷芳（驻美公使）……但起用与升官者仍是少数，大量被保举的官员由光绪帝交军机处存记。我在档案中找到军机处存记档册多种，整理出附表，细心的读者若将保折名单与存记名单相核，可以体会出当时政治的许多内情。

甲午战后的下诏求贤，明显未获成效，中国政治并未因之改变方向。先前由战败而求贤，以求励精图治，而在实际操作中，变成上层大吏扩充势力提拔下属、下层官员特别是候补官员得保获缺升官发财的良机。⁽⁴⁷⁾其中得到起用、升任、存记者，并非其真符合谕旨中要求的“有奇才异能，精于天文、地舆、算法、格致、制造诸学，必试有明效，不涉空谈”之条件，而在于荐主的实力。甲午战后的中国政坛依然如旧，没有太多的新鲜气息，只是各派实力稍有变化，李鸿章之船开始进水，慢慢倾斜，张之洞部队已成规模，与刘坤一并列为政坛的两大集团。

二 胶州湾事件后三次下诏求贤

光绪二十三年十月二十日（1897年11月14日），德国借口曹州教案派舰占领胶澳（今青岛）。此后清朝在与德国的外交交涉中，一让再让，不得不同意德国的全部要求。十一月二十二日（12月15日），俄国军舰驶入旅顺，此后又向清朝提出修建中东路支线及租借旅顺、大连的要求，清朝仍无力抗之。于此时刻，光绪帝于十一月二十五日（12月18日）发出给户部、各省将军督抚的寄信谕旨：

自中东罢役以来，中外诸臣矜言自强之术，二年于兹矣，现在事机日迫，凡遇各国交涉之事，无不万分棘手，总缘我武备废弛，船炮不齐，以致强邻狡焉思启，合以谋我……昨复据徐桐折，奏请飭沿江沿海各督抚激励忠义……各省将官有老于兵事，缓急可济者，无论官职大小，现任退闲，准其一律奏调等语，所奏尤为当务之急。著即迅速筹办。如有知兵之员，为该将军督抚等素所深悉者，准其保奏，以备干城之选。⁽⁴⁸⁾

战争一触即发，清朝统治者发现手中并无战将！先前保举的将领，此时根本派不上用处。该旨据徐桐的提议，命保举将才。然从细部去观察，又可以看出，该旨要求各地保举“知兵之员”，其标准仅是徐桐提出的“老于兵事，缓急可济”，似乎不追求克敌制胜的奇异之才。

是年十二月二十三日（1898年1月15日），慈禧太后召见军机大臣于西苑，表示“深谅时势之难”，并“谕绿营可尽裁，局员当尽撤”。次日，二十四日，光绪帝召见军机大臣“诘问时事所宜先”，翁同龢提出“以变法为急”、“从内政根本起”，恭亲王等军机大臣皆“默然”。光绪帝命“拟裁绿营、撤局员、荐人材之旨”。⁽⁴⁹⁾又次日，二十五日（1月17日），发下明发谕旨：

从来国运之兴，必由于人才之盛，我朝列祖列宗以来，无不下诏求贤，而诸臣亦必灼见真知，始登荐剡，所以名臣硕辅，代有其人。即至同治年间，如曾国藩、骆秉章等进举贤才，或采自幕府，或选从僚属，其时人才蔚起，卒能削平大难，宏济时艰。可知封疆

大吏诚思以人事君之义，悉心采访，实力保荐，则一时之才自足供一时之用。现值时局孔艰，需才尤亟，各省督抚，朝廷寄以股肱耳目，其各澄心虚己，一秉大公，于所属道府州县中，无论现任、候补，详加鉴别，择其居心正大，才识宏通，足以力任艰巨者，列为上选，他若尽心民事，通达时务，均著出具切实考语，并胪列其人之实绩成效，详悉具陈，以备擢用。倘瞻徇情面，或谬采虚声，保非其人，必坐原保官以荐举不实之罪。(50)

这一道谕旨，实际上也宣布了甲午战后下诏求贤的失败，先前所上的数十份保折，保举了数百位人选，然到危机时刻，仍一无人才可用。然从细部观察又可以看出，该旨提出的标准首先是“居心正大，才识宏通，足以力任艰巨者”，其次是“尽心民事，通达时务”；与甲午战后诏求“有奇才异能，精于天文、地舆、算法、格致、制造诸学，必试有明效，不涉空谈”之条件，也有不小的差别。

以上两道谕旨还规定：保举者为地方将军督抚；被保举者其一为“如有知兵之员，为该将军督抚等素所深悉者”，其二是“所属道府州县，无论现任、候补”，皆为地方军政人员，而后一道谕旨明确是让其保举其下属的道府州县官员。此中并无中央各部院衙门之责。

两道谕旨下达后，各省大吏们再一次上奏。

云贵总督崧蕃、云南巡抚裕祥奏保五人：署临元镇总兵云贵督标中军副将高德元、西防分统本任临元镇总兵刘万胜、省防分统新授贵州古州镇总兵黄呈祥、记名总兵马惟骥、已革普洱镇总兵覃修纲。崧蕃等人此折为回应光绪二十三年十一月二十五日谕旨，从五人评语来看，虽可谓是整军严整，统兵有方，曾与当地土匪打过仗，但并无近代战争经验，也看不出有与德、俄等国军队较量的能力。这也是当时清军武将的基本特点。光绪帝得奏后，朱批：“高德元等五员均著交军机处存记。”(51)光绪帝的这一处置方式，又与甲午战后的那次保举完全相同。

浙江巡抚廖寿丰奏保十一人：浙江藩司恽祖翼、署安徽藩司于荫霖、前福建臬司张曾敷、江苏候补道程仪洛、杭州知府林启、处州知府赵亮熙；前安徽青阳县知县汤寿潜、江苏候补知县薛培榕、前福建安溪知县戚扬、署浙江余杭县知县候补知县关钟衡、署镇海县知县候补知

县毕诒策。他的评语多为“综核严密”、“学有本原”、“干练勤能”、“贞介绝俗”之类，看不出胶州湾事件之后的形势要求，也不符合谕旨中“力任艰巨”的要求，恐怕只能从“尽心民事，通达时务”的标准来考量了。廖寿丰的保举还超越了本省的范围，大多也不是道府州县官员，对此他解释道：“惟各该员才猷卓著、众论允孚，用敢据实胪陈。”光绪帝仍将此十一人皆交军机处存记。(52)

贵州巡抚王毓藻奏保八人：其中本省有候补知府陈维彦、黄平州知州署平越直隶州瞿鸿锡、候补同知张济辉、即用知县王人文；外省有直隶长芦盐运使景星、广东潮州府知府李士彬、江苏候补道钱宝传、四川候补道安成。王毓藻保本省官员称“求才之辅治”；保外省官员称“足供任使”。(53)贵州与沿海如此之远，感受不到当时的危机，他显然是将此当作提拔下属、推举同道的机会了。光绪帝将瞿鸿锡以外的七人交军机处存记。

安徽巡抚邓华熙奏保两人：一是其下属徽宁池太广道袁昶，称其曾总理衙门章京上行走有年；二是尽先选用道郑官应，称言：“深谙时务，志虑忠诚，曩年游历诸邦，研究中外利病得失，汇辑成《盛世危言》一书，缕析条分，事多切要。臣前曾缮写进呈，钦奉朱批‘留览’。上年又开列事实具折保奏各在案。”(54)光绪帝命将两人交军机处存记。

根据前引谕旨此次并无荐举之责的太仆寺少卿隆恩奏保三人：四品衔候选知州前出使随员谢祖沅，称其随使十余国，前后十余年，请求将之发往南洋，交刘坤一派办交涉事件；同知衔升用知县候选盐大使总理衙门东文教习陶大钧，称其赴日本十四年，语言文字精明详审，要求交总理衙门酌量录用；花翎四品衔户部候补员外郎徐友兰，称其两次赴日，先后游历两年，与美商福柏士用混江机器滚刷绍兴三江闸淤沙有成效，要求交南洋大臣刘坤一差遣使用。光绪帝对此没有表示态度。(55)

陕西巡抚魏光燾奏保八人：盐运使衔在任候补道现署陕西督粮道西安知府童兆蓉、候补知府周铭旗、宁陕厅同知张守正、留坝厅同知文麟、渭南知县樊增祥、白河县知县尹昌龄、候补知县张世英、宝鸡县知县李端渠，评语多为勤于政务之词；附片又保举陕西按察使李有棻，公正廉明，体用兼备。光绪帝全部交军机处存记。(56)

湖广总督张之洞先前已有四次保举，军机处存记人员超过十五人。此次他又奏保三人：湖北试用道赵滨彦、奏调湖北差委广东候补道王秉恩、湖北候补道陈重庆，皆为其幕中得力官员。有意思的是，张之洞在保折中写下这样的话：

以上三员，才具各有所长，而要归于实事求是，至其清廉无欺，不避嫌怨，则尤为三员之所同。窃惟当今世风日卑，官流日杂，以才论则可节取者尚多，以守论则真可信者实罕，至于瞻徇情面，顾惜身家，软熟圆通，油滑取巧，则尤为近日士大夫通病，即号称贤员者，亦恐不免。然则欲图济时艰，挽回风气，在朝廷访求任用，似尤以志节清鲠者为先。(57)

张之洞的这段话，不像是为所荐下属烦恼无华作辩解，很可能是针对京城风头渐起的康有为及其党人的。光绪帝命将此三人交军机处存记。

此外，还有一些官员的保举，不再一一细录。(58)

光绪二十四年四月二十三日（1898年6月11日），光绪帝发下“明定国是”谕旨，揭开了百日维新的序幕。与该谕旨同时下达的，还有一道明发上谕：

方今各国交通，使才为当务之急。著各省督抚于平日所知品学端正，通达时务，不染习气者，无论官职大小，酌保数员，交总理各国事务衙门考验，带领引见，以备朝廷任使。(59)

这一道谕旨是求“使才”，与先前光绪二十三年十一月二十五日、十二月二十五日的谕旨相联结，即求军事、政治、外交三方面的人才。

三道谕旨先后下达了，但没有迹象表明形势会于此时出现大转机。甲午战败，创巨痛深，亟应反省，而后的保举依然在迷茫的政治中渐入旧轨。此次胶州湾诸事件，又能怎么样呢？

三 康有为及其党人的活动

光绪二十三年十一月十九日（1897年12月12日），即胶州湾事件发生一个月之后，兵科掌印给事中高燮曾上了一折两片：“请与德国定约由”、“李秉衡不宜终于废弃片”、“请令康有为相机入西洋弭兵会片”，其中最后一片称：

臣闻西洋有弭兵会，聚集之所，在瑞士国。其大旨以排难解纷，修好息民为务。各国王公大臣及文士卓有声望者，皆准入会。如两国因事争论，未经开战之先，可请会中人公断调处，立意甚善。臣见工部主事康有为学问淹长，才气豪迈，熟谙西法，具有肝胆，若令相机入弭兵会中，遇事维持，于将来中外交涉为难处，不无裨益。可否特予召对，观其所长，飭令总理各国事务衙门厚给资斧，以游历为名，照会各国使臣，用示郑重。见〔现〕在时事艰难，日甚一日，外洋狡谋已露，正宜破格用人，为自存之计。所谓请自隗始者，不必待其自荐也。附片具陈，伏乞圣鉴。(60)

高燮曾此片中值得关注的为三点：一、光绪帝予以召见，即康可与光绪帝直接对话，这在当时极为罕见；以往的保折多请“送部引见”，即由吏部等衙门带领数人或数十人同时觐见，皇帝一般也不问话。二、总理衙门“厚给资斧”，并照会各国。三、康有为的正式名义是“游历”。片中的“隗”指郭隗，战国时燕人，《史记·燕世家》录郭隗语“王必欲致士，先从隗始”。以康有为比郭隗，高燮曾用意甚高。此时，光绪帝三道求贤谕旨尚未下达，高燮曾此片属自行其是；然光绪帝却对之相当重视，当日发下交片谕旨：

交总理各国事务衙门。本日给事中高燮曾奏请令康有为相机入西洋弭兵会等语，军机大臣面奉谕旨：“总理各国事务衙门酌核办理。钦此。”相应传知贵衙门钦遵可也。(61)

孔祥吉先生认为，高燮曾的这一附片，是翁同龢、康有为密谋的结果，很有可能是康有为买折。(62)对此，我是同意的，并补充以下两点证据：

一、就高燮曾的知识结构而言，“弭兵会”、“瑞士国”对其十分遥远；而康有为的《上清帝第五书》，明确提到了“弭兵会”：

.....但各国兵机已动，会议已纷，宜急派才望素重，文学辩士，分游各国，结其议员，自开新报之馆，入其弭兵之会，散布议论，耸动美英。(63)

高燮曾称康有为“熟谙西法”，他的“弭兵会”消息，很有可能就是从康有为处得到的。按当时国际社会并没有召开“弭兵会”或设有专门的国际组织，康有可能在上海时得到了不确定的消息。(64)国际上召开的第一次“保和会”（又称“海牙和平会议”），于1898年8月24日（光绪二十四年七月初八日）由俄国沙皇尼古拉二世正式提议并发出邀请，1899年5月18日至7月29日（光绪二十五年四月初九日至六月二十二日）在荷兰海牙召开，共有26国参加，清朝派驻俄公使杨儒为代表参加。(65)总理衙门收到交片谕旨，整整三个月后才复奏，对派康有为参加“弭兵会”一事予以否决：

臣等查原奏所称，西洋弭兵会立意虽善，然当两国争论，将至开战，会中即有弭兵之论，并无弭兵之权，近日土希之战，不能事先弭兵，是其明证。该给事中所请令工部主事康有为相机入会一节，应毋庸议。(66)

负责外交的总理衙门很可能也不知“弭兵会”为何物，复奏中左盼右顾，言语均不着实地。

二、张之洞的主要幕僚梁鼎芬撰《康有为事实》称：

康有为好捏造谕旨。上年胶事初起，康有为创言愿入外国弭兵会，以保海口，其事已极可笑，康有为竟发电至粤至湘至沪，云已奉旨加五品卿衔前往西洋各国入弭兵会。闻者骇异，其实并无此事。

其中提到了康有为“加五品卿衔”。叶德辉的一封信中亦称：

朝传一电报曰，康有为赏五品卿衔，游历各国，主持弭兵会；夕传一电报曰，湘抚陈宝箴入军机，黄遵宪督办铁路大臣.....其前

电至时务学堂也，同年友汪诵年编修为余言之，余笑曰：“此康谣耳，不足信。”数日往询其弟子梁启超，则言之忸怩。梁固笃信康教，终身不欲背其师，而亦不能为其师讳。(67)

此中可知，“五品卿衔”一事的传出，是由康有为打电报给湖南时务学堂梁启超。郑孝胥光绪二十四年正月初六日（1898年1月27日）日记称：

谢筠亭、李一琴来。李一琴初归自湖南……又闻康长素已赏卿衔，命出洋游历，且充弭兵会员。(68)

时任湖南时务学堂英文教习的李维格，又将“加卿衔”一事告知上海的郑孝胥。总理衙门章京张元济光绪二十四年正月致函汪康年称：

康先生并无赏五品卿衔之说，弭兵会亦已罢论。惟高位者，颇能为所歆动耳。(69)

张元济是答复汪康年的，在此之前，汪听到消息后去询问张。由此可见，梁鼎芬之说非为诌语。高燮曾的附片，光绪帝的交片谕旨，均无“加五品卿衔出洋”之事，康为何有“加五品卿衔”之语？我以为，此中似有一种可能：即高燮曾保其参加弭兵会的附片是康本人或其党人自行起草的，原本写有“加五品卿衔”一语，以能与当时的驻外公使身份相当或接近(70)；而高燮曾出奏时删去了此语，康不知此中内情；而他听说光绪帝交下总理衙门复议时，误认为此事已成，故有此发电之举。

尽管康有为并未奉派参加“弭兵会”，但高燮曾的保片却使之获得了政治上一系列机会。光绪二十四年正月初三日（1898年1月24日），总理衙门大臣李鸿章、翁同龢、廖寿恒、荣禄、张荫桓“察看”康有为，听取其政治改革的意见；不久，康请总理衙门代奏其《上清帝第六书》，提出全面政治改革方案，其中最重要的是设立“制度局”；二月十九日（3月11日），总理衙门代奏《上清帝第六书》，当日光绪帝发下交片谕旨“总理各国事务衙门王、大臣妥议具奏”。(71)在此前后，康在京城中甚为活跃，联络宋伯鲁、杨深秀、徐致靖、陈其璋等人，为其草折，上奏言事，提出一系列的政治建策，促发了四月二十三日“明定国是”之诏。康已成为京城政坛的新星。(72)

光绪二十四年四月二十五日（1898年6月13日），即“明定国是”诏下达两天后，翰林院侍读学士徐致靖上奏“国是大定密保人才折”，保举康有为、黄遵宪、谭嗣同、张元济、梁启超五人。其中对康有为、梁启超褒扬非常，在我所见过的此一时期的保折中，徐折所用的评语可谓是最者。对于康有为，徐折称：

臣窃见工部主事康有为，忠肝热血，硕学通才，明历代因革之得失，知万国强弱之本原。当二十年前，即倡论变法。其所著述有《彼得变政记》、《日本变政记》等书，善能借鉴外邦，取资法戒。其所论变法，皆有下手处，某事宜急，某事宜缓，先后次第，条理粲然，按日程功，确有把握。其才略足以肩艰巨，其忠诚可以托重任，并世人才，实罕其比。若皇上置诸左右，以备顾问，与之讨论新政，议先后缓急之序，以立措施之准，必能有条不紊，切实可行，宏济时艰，易若反掌。

对于梁启超，徐折称：

广东举人梁启超，英才亮拔，志虑精纯，学贯天人，识周中外。其所著《变法通议》及《时务报》诸论说，风行海内外，如日本、南洋岛及泰西诸国，并皆推服。湖南抚臣陈宝箴，聘请主讲时务学堂，订立学规，切实有用。如蒙皇上召置左右，以备论思，与讲新政，或置诸大学堂，令之课士，或开译书局，令之译书，必能措施裕如，成效神速。

黄遵宪是康、梁一派中地位较高者，在兴办《时务报》的过程中，黄竭力挺梁；梁主讲湖南时务学堂，黄亦为关键人物。徐折建议：“若能进诸政府，参赞庶务，或畀以疆寄”，即在中央可入值军机处或总理衙门，或在各省授予督抚。谭嗣同是此期康、梁结交的激进变法派，尤与梁交善。徐折建议：“内可以为论思之官，外可以备折冲之选”，即在中央可入康有为所设计的“制度局”之类的机构，在地方可任独当一面的专职。张元济是当时中央衙门司官中的激进变法派，在办理《时务报》的过程中，与梁交善，与康也多有来往。徐折建议“若使之肩任艰大，筹画新政”，即亦可入“制度局”之类的机构。徐致靖的奏折，强调了在变法时期须“破格用人”，“盖行非常之法，必待非常之才”：

查康有为、张元济现供职京曹，梁启超会试留京，可否特旨宣召奏对，若能称旨，然后不次擢用。其黄遵宪、谭嗣同二员，可否特谕该省督抚送部引见，听候简任之处，出自圣裁，非臣所敢擅请。伏愿皇上既定国是，益矢以怵惕惟厉之心，坚决不摇之志，虚衷侧席，广集英贤，早作夜思，如饥如渴，天下之才必将闻风而起，争自濯磨，以仰副朝廷亟亟维新之至意。

徐致靖奏折中最重要的一句话，是让光绪帝将康有为“置诸左右，以备顾问”，这与康有为《上清帝第六书》中的“制度局”，意思是一致的；其次，徐折还要求“特旨宣召奏对”，即要求光绪帝召见康有为、张元济、梁启超。获皇上召见奏对，是康有为及其党人当时的主要政治企图之一。

徐致靖非为奉诏上奏，胶州湾等事件后三道谕旨皆是下达地方督抚，他也属自行其是。然徐折上达后，重石激浪，当日光绪帝明发谕旨：

翰林院侍读学士徐致靖奏保举通达时务人材一折。工部主事康有为、刑部主事张元济，均著于本月二十八日预备召见。湖南盐法长宝道黄遵宪、江苏候补知府谭嗣同著该督抚送部引见。广东举人梁启超著总理各国事务衙门察看具奏。钦此。

该谕旨与徐折当日呈慈禧太后。(73)光绪帝下令召见康、张，是前所未有的特例。这也使得康、梁等人信心大增，认为光绪帝此后将会依照徐折之提议的行事。

黄彰健、孔祥吉均认为，徐折是康有为及其党人自拟的。(74)对此我也有同感，徐折中的这一段话，直与康党的言论乃至用词无异：

臣愚以为皇上维新之宗旨既定矣，而所以推行新法，乃皆委诸守旧之人，夫非变法则不能自强，而非得其人亦不能变法。昔日本维新之始，特拔下僚及草茅之士，如木户孝允、伊藤博文、大久保利通等二十人，入直宪法局以备顾问，不次擢用，各尽其才。新法皆数人所定，用能新政具兴，臻于强盛。(75)

尽管从道德的层面来看，康有为托人自保，可予以指摘；但康、梁作为政治下层人物欲有所作为，也可用此作为一种政治策略，似可不必厚非。

康有为于四月二十八日（6月16日）召见后，光绪帝当日发下交片谕旨：

交总理各国事务衙门、工部。本日军机大臣面奉谕旨：“工部主事康有为，著在总理各国事务衙门章京上行走。钦此。”相应传知贵衙门、部，转传该员钦遵可也。此交。(76)

总理衙门章京是当时京城各部院司官所心仪的差使，康有为作为候补主事，分部仅三年，又未当差，未经考试与候补，也未经历“额外章京”的阶段，由光绪帝特旨任命为总理衙门章京，应当说是特例，也是令京官们注目垂涎的优遇。然而康有为对此并不满意，梁启超于觐见的次日，四月二十九日（6月17日），致函夏曾佑称：“南海召见，面询极殷拳，而西王母主持于上，它事不能有望也。总署行走，可笑之至，决意即行矣。”(77)戊戌政变后，康有为于光绪二十四年底在日本撰写《我史》，对此称言：

既退出，军机大臣面奉谕旨，著在总理衙门章京上行走。时李合肥谢恩同下，面色大变，对我叹惜，谓荣禄既在上前面劾我，又告刚毅上欲赏官勿予，当予微差以抑之。上问枢臣以位置吾时，廖仲山将欲言请赏五品卿，而刚毅班在前，请令在总理衙门章京上行走，盖欲以辱屈我也。

向例总署章京由各部司员考取又复试之，其最高列者，尚须一二年，然后能传到。传到仅当译电等差，有年乃转司务厅，又一二年乃得派入各股，又数年乃可升提调，然后升帮办、总办。吾被特旨派差，为向来所无，入署即可派总办、提调。知交多劝就之，吾终不为屈也。(78)

康有为事后所写的这番话，虽不那么可靠，但也明确说明了两点：

一、“特旨派差，为向来所无”；二、“辱屈我也”。相对于徐折中“置诸左右，以备顾问”，康有意出任相当于其提议的“制度局”之类的官员，以掌

握实际政治大权，而总理衙门章京，康认为只不过是“奔走之差”。⁽⁷⁹⁾

梁启超于五月十二日（6月30日）由总理衙门查看，次日该衙门上奏：“该举人梁启超，志向远大，学问淹通，尚属究心时务……平昔所著述，贯通中西之学，体用兼备，洵为有用之才，拟恳恩施酌予京秩，以资观感。并可否特赐召对之处，出自圣裁。”当日光绪帝发下交片谕旨：“广东举人梁启超著于十五日预备召见。”⁽⁸⁰⁾五月十五日（7月3日）梁觐见后，光绪帝又发下谕旨：“举人梁启超著赏给六品衔，办理译书局事务。”⁽⁸¹⁾由此之后，几经加增，梁启超以六品衔、开办费6万两并每月银5000两的经费，办理上海译书官局及京师大学堂编译局。⁽⁸²⁾对于这一安排，康、梁也不太满意。

黄遵宪奉旨入京，但因病拖延。由于当时的驻日公使裕庚患有腿疾，要求回国治疗。六月二十四日（8月11日），光绪帝下旨：“湖南长宝盐法道黄遵宪著开缺，以三品京堂候补，充出使日本国大臣。”⁽⁸³⁾但他七月到了上海后，再次因病停留，一直到戊戌政变时仍在上海。谭嗣同于七月中旬到达北京，七月十九日（9月4日）由吏部带领引见，当日光绪帝发下交片谕旨：“著于二十日预备召见。”此为特例。⁽⁸⁴⁾召见后，光绪帝旨命：“明保江苏候补知府谭嗣同，旨著以知府仍发江苏，尽先即补，并交军机处存记。”⁽⁸⁵⁾此又属优遇。由于形势的急转，该旨命未行，谭嗣同当日被命为军机章京。（后将详述）张元济原本是刑部候补主事、总理衙门章京，召见后并未立即安排新职。五月二十九日（7月17日），管理大学堂大臣孙家鼐派张元济为大学堂总办；六月二十四日（8月11日）铁路矿务总局成立，王文韶、张荫桓又派其为管股章京。一直到戊戌政变，张元济是京城中的政治红人。

徐致靖，江苏宜兴人，光绪二年进士，入翰林院，散馆后授编修。累迁至翰林院侍读学士。他与康有为的交往很可能始于光绪二十四年初，但很快便成为康党最重要的成员之一。他当时地位并不高，也非为亲近之臣，但他的这一份保折却有四两拨千斤之力。相比于同时期各位大吏的保举，包括张之洞、李鸿章、张荫桓等人，可以明显地看出光绪帝对康有为及其党人的优遇态度。从档案中可知，光绪帝曾于光绪二十一年五月十一日收到都察院代奏的康有为《上清帝第三书》，光绪二十四年二月十九日、三月初三日、二十三日收到总理衙门代奏康有为的三

次上书及《日本变政考》等书籍，应当说，他对康有为的了解还是初步的；然仅以此等资讯的了解，即对康及其党人如此优遇，又似与翁同龢等人的面保有关，尽管徐折上奏时，翁已开缺。⁽⁸⁶⁾

与徐致靖同官的翰林院侍讲学士济澂，于五月二十三日（7月11日）上奏保举三人：翰林院编修贵铎、候选道前承德知府启绍、前山东临清直隶州知州陶锡祺。要求送部引见。⁽⁸⁷⁾但他就没有徐致靖那么幸运，光绪帝对之未予以理睬。⁽⁸⁸⁾

四 王文韶、荣禄、张之洞、陈宝箴、刘坤一等封疆大吏的保举

尽管徐致靖的保折引发了京城政坛的震动，但在百日维新期间，各封疆大吏依然根据胶州湾事件后的三道谕旨，继续保举军事、政治与外交人才。随着维新活动的进展，他们保举的人选及评语也有着不小的变化。

光绪二十四年五月初四日（1898年6月22日），光绪帝收到新任军机大臣、原直隶总督北洋大臣王文韶保折，保北洋委用道傅云龙、候选道孙宝琦堪任使才，当日军机处电寄荣禄旨：“北洋委用道傅云龙、候选道孙宝琦，著荣禄饬令该二员来京，听候召见。”⁽⁸⁹⁾自召见康有为、张元济之后，光绪帝对此类人才大多下旨“召见”，不再是“送部引见”或“交军机处存记”了。

五月三十日（7月18日），光绪帝收到浙江巡抚廖寿丰两件保折：其一是保举人才，当日军机处电旨：“廖寿丰奏览。二品荫生陶葆廉、江苏候补知县郑清濂，著该抚即传知该二员，来京预备召见。”其二是保举使才四人，江宁布政使袁昶、翰林院侍讲黄绍箕、翰林院编修张亨嘉、翰林院庶吉士寿富。光绪帝又发下交片谕旨：“翰林院侍讲黄绍箕、编修张亨嘉著于六月初一日预备召见。庶吉士寿富著于初二日预备召见。”⁽⁹⁰⁾

六月初一日（7月19日），光绪帝收到江苏巡抚奎俊保举使才折，称：“江苏补用道志钧，癸未进士，光绪十八年由编修改捐道员，指发江苏，历办商务等局”；“盐运使衔改留江苏补用知府刘庆汾，光绪初年随使日本，充当翻译、参赞，在洋十余年，凡东洋语言文字、政治风俗，皆考求精确，洞达渊源。于各国形势政教亦素留心。”当日军机处电旨：“江苏候补道志钧、候补知府刘庆汾，著奎俊传知该二员迅速来京，预备召见。”⁽⁹¹⁾

六月初二日（7月20日），光绪帝收到直隶总督北洋大臣荣禄保

折，共保举31人！前四川总督鹿传霖，“清亮公直，守正不阿”，荣禄任西安将军时，鹿任陕西巡抚，交谊深。他提议重新起用，“若竟投闲，似觉可惜”。湖南巡抚陈宝箴，“操履清严，识量宏远”；河南巡抚刘树堂，“任事果敢，干略优长”；内阁学士张百熙、瞿鸿禨，“练达精明，留心时事”；盛京将军依克唐阿，“老成宿望，威略冠时”；甘肃提督董福祥，“忠勇过人，勋勤夙著”；广西提督苏元春、广东陆路提督张春发、新疆提督张俊、直隶提督聂士成、固原提督邓增，“晓畅戎机，卓著勋绩，胆识恩威能结士心而寄军政”。以上10人皆是一二品实缺大员，荣禄没有提出具体任用方案，仅称“各员均经朝廷简擢，眷任方殷，无待奴才推挽”。湖北布政使员凤林，“持躬谨慎，处事精详，劳怨不辞”，荣禄请求给予封疆之位，“倘蒙天恩，畀以疆圉，于吏治必有裨益”。直隶按察使袁世凯，“质性果毅，胸有权略，统领新建陆军，督率操防，一新壁垒”；前太仆寺少卿岑春煊，“激昂慷慨，胆略过人，不避艰险，能耐苦劳”。荣禄称两人“皆生自将门，娴于军旅，若重任以兵事，必能奋勇直前，建树杀敌致果之绩”。江南道监察御史李盛铎，“志趣向上，博识多闻，通达中外学问，讲求时务”，荣禄请求“简畀重要”。太仆寺少卿裕庚，“精明干练，夙著勤能”；江苏苏松太道蔡钧，“心地明白，才略优长”；湖南盐法长宝道黄遵宪，“气度沉凝，学有根底”。荣禄称“以上三员，于外交事务确的心得”，请求派他们出使“大邦”，或命在总理衙门“行走”。陕西渭南知县樊增祥，“学问优赡，志节清严”；兵部员外郎陈夔龙，“秉心公正，志趣清刚”。荣禄提议两人可充“司道”之选。广西桂平梧盐法道黄宗炎，“才具明练，办事耐劳”；山西泽州府知府陈泽霖，“性情直爽，勤干素著”。荣禄称两人“皆以将门之后而有吏才”，请求“量予迁除”。降调珲春副都统恩祥，“才略素优，能胜艰巨”；副都统荣和、寿长，候选知府寿山，“曾在军营，勇略素著”；总兵王凤鸣、马玉昆、宋得胜，西安城守协副将田玉广，“勇敢善战，屡在前敌立功”。荣禄称“以上各员均可备将材之选”。荣禄作为地方大吏，一下子提出如此之多人选，且多为高官，是很不寻常的举动。对此，荣禄称：“奴才每念时局艰难，求才为当今急务。要以其人有材，而又济以实心实力，视公家事如己事，不蹈摸（模）棱敷衍积习者，乃能于事有益。”⁽⁹²⁾对于保举使才，荣禄以附片表示了不同意见：

……惟使才之难，首重品学。必其立身有素，通达政体，本忠

爱之忱，充专对之任，始能不辱君命，坛坫有光；非仅娴习语言文字，遂为克尽厥职也。夫语言文字虽亦使才之一端，第中国风气未开，士大夫肆此者少，大都学堂及商贾出身之人为多。此辈既未素砺风裁，又未熟谙政治，一旦滥竽充数，不独无裨于军国，抑且贻诮于远人。欲慎其选，宜得学识坚卓、器局深稳之士，而又济以通权达变之才，庶几胜任愉快。(93)

话虽然没有明说，但其意十分明显，即不满于那些学堂及商贾出身、号称知外情懂洋务的官员。对于荣禄的折片，光绪帝的处理是相当低调的，当日仅旨命将该折“留中”(94)，且未呈送慈禧太后。六月十一日军机处《上谕档》中，又记录了荣禄保举人员的名单，很可能是光绪帝命军机处再次进呈。又查军机处存记档册，光绪帝下令将之全部存记。（详见附录）

六月十四日（8月1日），光绪帝收到湖广总督张之洞保举使才的奏折、附单，共保五人：降调内阁学士陈宝琛、湖南盐法长宝道黄遵宪、直隶候补道傅云龙、奏调湖北差委三品衔分省补用知府钱恂、江苏候补同知郑孝胥。其中对陈宝琛的评语称：

才品兼长，学端志远，办事沉毅有为，向来讲求洋务，于兵轮商务工作等事并皆熟悉，中外大局皆属了然，能见其大，不同侈谈西学皮毛者。

最后的一句，很可能是针对康有为及其党人的。由于黄遵宪、傅云龙已旨命召见，当日军机处电旨：“张之洞奏览悉。分省补用知府钱恂、江苏候补同知郑孝胥，著该督即飭该二员来京预备召见。”(95)

七月十三日（8月29日），光绪帝收到湖南巡抚陈宝箴两件保折。其一是保举本省道府州县，即回应光绪二十三年十二月二十五日谕旨，共14人：候补道夏献铭、试用道黄炳离、长沙知府颜钟骥、署衡州府事候补知府陈其懿、署永顺府事试用知府任国钧、候补直隶州知州郭庚平、署江华县事准补永桂通判车玉襄、武冈知州毛隆章、署宁远县事准补邵阳县知县卜彦伟、衡阳县知县盛纶、衡山县知县黎墉、桃源县知县汤汝和、署溆浦县事泸溪县知县陈自新、署新化县事前任芷江县知县起复候补知县李弼清。(96)其二是保京外贤员，属其自我的行动，称言：

惟是国家当力图振兴之会，庶政方新，需才尤重。凡为臣子，具有天良，苟其人有过人之长，为平日所深悉，自当不限方域，毕以具陈，庶几上副圣主图治之怀，下逭人臣窃位之咎。是以不揣冒昧，谨将臣耳目所及京外各员，择其名位未显，而志行可称，才识殊众，为臣素所知信者，共得十有七员，谨缮清单，各具考语，随折上陈。

陈宝箴所保17人为：降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补中书杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、广东试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、江西试用道杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、奏调北洋差遣湖北试用道薛华培、奏调北洋差遣候选道左孝同、记名简用道两淮海州盐运分司运判徐绍垣、浙江杭州府知府林启、江苏常州府知府有泰、四川邛州直隶州知州凤全。⁽⁹⁷⁾陈宝箴是当时光绪帝最信任的地方大吏之一，保举名单中也透出了一股维新的气息。光绪帝当日明发上谕：

陈宝箴奏遵保人才开单呈览各一折。湖南候补道夏献铭、试用道黄炳离、降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、湖北试用道薛华培、候选道左孝同，以上各员在京者，著各该衙门传知该员预备召见，其余均由各该督抚饬知来京，一体预备召见。⁽⁹⁸⁾

其中诸多人士为张之洞的班底，以往由张之洞等人多次保举的陈宝琛、王秉恩、恽祖祁、杜俞等人，此次皆获召见。⁽⁹⁹⁾其中杨锐、刘光第两人，后来直入中枢。（后将详述）然而康有为一派对陈宝箴的此次保举极为不满。⁽¹⁰⁰⁾

七月二十一日（9月6日），光绪帝收到山东巡抚张汝梅的保折，保山东督粮道桂春、武定府知府尚其亨。光绪帝当日明发谕旨，命桂春、尚其亨“来京预备召见”。⁽¹⁰¹⁾

八月初二日（9月17日），光绪帝收到两江总督刘坤一保举折、片共四件。其一是保举本省道府州县10人：江苏试用道刘思训，刘长佑之

子，“学术、治术自有渊源”，“胆识过人，不为浮言所夺”；江西广饶九南道诚勋，“该处交涉事宜最为棘手，该道颇有强忍之力，率使就我范围”；江苏候补知府柯逢时，“恂恂无华，深沉有识”，“即如理财一节，亦复丝丝入扣，滴归公”；江西补用知府袁树勋，甲午战争时曾随刘坤一督师，“办理军务，筹饷筹兵，深资臂助”；江苏候补道丁葆元，在淮扬办理水灾、河堤事务“救弊补偏”，“公家省数十万金钱，民间保数百万命赋”；江苏徐州道桂嵩庆，所属水灾匪患并作，“徐属夙称难治，加以多难之秋，若非该道恩信素孚，区处尽善，几何不致大乱也”；江苏江宁府知府刘名誉，“心平气和，吏事勤敏”；安徽凤阳府知府冯煦，“所属连年水潦，而各州县情形各异，该府单骑按部逐一履勘”，“且于听断擅长，屡次平反疑狱”，“洵不愧为良二千石”；署高邮州知州江苏候补知州章邦直，农商、时务、保甲“莫不严整”，“以臣观之，将来必成伟器”；江苏海门厅同知王宾，“实心实政，宜民宜人”，“士民莫不爱戴”。从刘坤一的评语中不难看出，他的主旨依旧是传统的“察吏安民”。

其二是保举使才六人：“江苏候补道钱德培，屡充出使日本、德国各署随员、参赞；又特用道阮祖棠、记名道罗嘉杰二员，先后随使日本，派充横滨正理事官；又试用道陶森甲，经出使俄、德、奥、和各国大臣奏调派驻柏林（柏林）办事；又候补道沈敦和，以出洋肄业学生，历办上海租界会审及各处翻译；又安徽候补道张佩绪，清理教案甚多，现署芜湖关道，于洋人善于抚驭。”其三是保举易顺鼎，称其曾在甲午战争时身入台湾，后又随刘出师榆关，“学识贯通，性情忠笃”。其四是保已革广西桂平梧盐法道向万鏊，称其光绪二十三年因参被革，投效刘坤一，被派往会办吴淞开埠事宜，“精明稳练，实为有用之才”，请求由其“给咨送部带领引见”。⁽¹⁰²⁾此时光绪帝正在颐和园，与慈禧太后之间发生了很大的冲突，京城中的空气已十分紧张；而刘坤一是当时的重臣，光绪帝当日明发两道谕旨：

刘坤一奏遵保人才一折。江苏试用道刘思训、江苏候补知府柯逢时、江西补用知府袁树勋、江苏候补道丁葆元、江苏候补知州章邦直，著该督抚即飭各该员来京，预备召见。其另片奏保河南候补道易顺鼎，即著刘坤一传知该员一起来京，预备召见。

刘坤一奏遵保使才一折。江苏补道钱德培、特用道阮祖棠、记

名道罗嘉杰、试用道陶森甲、候补道沈敦和、安徽候补道张佩绪，著该督抚即飭各该员来京，预备召见。

光绪帝此次是照单全收，即候补、试用官员全部召见，未召入京的诚勋、桂嵩庆、刘名誉、冯煦、王宾等五名实缺官员，也交军机处存记。（详见附录）对于向万鏐，光绪帝在该片上朱批：“向万鏐著交吏部带领引见。”⁽¹⁰³⁾

八月初六日（9月21日），即戊戌政变的当日，慈禧太后、光绪帝收到湖北巡抚谭继洵两件保折。其一是保举“才识卓越，通达时务”的道府州县，共九人：署湖北按察使督粮道岑春蓂、湖北荆宜施道俞钟颖、湖北候补道陈重庆、甘肃宁夏道胡景桂、奏调湖北差委广东候补道王秉恩、云南候补道翁寿笈、湖北汉阳知府余肇康、湖北候补知府施纪云、湖北候补知府张孝谦。慈禧太后不再下令入京召见，而是将之交军机处存记。其二是保使才，共二人：翰林院检讨宋育仁，“曾充驻英参赞，于内政外交精心研究”；盐运使衔湖北候补知府洪超，“曾充出使日本国随员，于洋务素所究心”。慈禧太后明发上谕：“谭继洵奏遵保使才一折。在籍翰林院检讨宋育仁、湖北候补知府洪超，著各该督抚飭知该员来京，预备召见。”⁽¹⁰⁴⁾

同日，慈禧太后、光绪帝还收到江西巡抚德寿保折，保举四人：九江道诚勋、赣南道周洁、督粮道刘汝翼、南昌知府江毓洁，称之“居心正大，才识闳通”。慈禧太后将之交军机处存记。⁽¹⁰⁵⁾

八月初八日（9月23日），即举行慈禧太后训政典礼的当日，慈禧太后、光绪帝收到山西巡抚胡聘之保折两件。其一是保举官员10人：新授江宁布政使袁昶、贵州按察使玉恒、新授湖北按察使瞿廷韶、山西冀宁道锡良、山西河东道杨宗濂、安徽凤颖六泗道李光久、北洋委用道爽良、江西候补道贺元彬、在任候选道山西夏县知县盛沅、在任候选知府调补山西永济县署平遥县知县胡延。慈禧太后将之交军机处存记。⁽¹⁰⁶⁾其二是保举使才，保举盐运使衔候选道许珏、江苏候补同知郑孝胥。由于郑孝胥已召见，慈禧太后发出明发上谕：“胡聘之奏遵旨保荐使才等语，候选道许珏著胡聘之飭令来京，预备召见。”⁽¹⁰⁷⁾

直至八月十九日（10月4日），慈禧太后、光绪帝还收到贵州巡抚

王毓藻保片，保翰林院编修前贵州学政严修为使才，慈禧太后将之交军机处存记。(108)

百日维新期间，京城与各地有着不小的差距，虽说张之洞、刘坤一、陈宝箴等人的眼睛时时注目于朝廷，但毕竟体会不同，其他省份大吏对京城的政情知之不多，信件与报刊的传递又需时日。与京城的风起云涌且急转直下相比，各地不仅是慢一拍，有些地方甚至是基本未变。此期绝大多数的保举，如同甲午战后，又成了封疆大吏提拔下属、亲信、幕僚的行动；此中绝大多数的评语，虽也挂有“时务”等名词，但基本上仍按照“察吏安民”的思路。由于当时的驿递制度，各省到京师的奏折需数日、十数日、数十日，我在这里使用的是收到日期，并将原折日期录于注释中，也请读者注意其中的时间差。

然而，以上材料的排比，又可以明显地看出两点：一是时间上的差别。百日维新的温度也是越增越高，到了七月，光绪帝的旨意大变（又可详见下节）。二是光绪帝对于各封疆大吏态度之差异。他对荣禄最低调，其所荐人员无一召见，也无明旨下发。虽说荣禄所保者多为实缺大吏，按照当时的官规，也难以再升职，但若比较后来徐致靖再保袁世凯，光绪帝内心中的冷热即可互见。他对陈宝箴最为优遇，陈宝琛等人先前已有多人出保，但陈宝箴一出面，即获旨“召见”。

五 京城中的较量

徐致靖的保折、光绪帝召见康有为，京城形势从此风云变幻。然当时政治高层关注的焦点，是奉旨议复康有为《上清帝第六书》一事，特别是其中的“制度局”。尽管康称其是政治咨询机构，但政治高层看得十分清楚，这个设在宫中、直接对皇帝负责、对重大政治决策及改革方案进行讨论的新机构，将是一个政治决策机构，决心以全力阻击之。

尽管胶州湾等事件后三道谕旨，并没有要求京官上奏保举，但徐致靖的保折，也使京官们加入保举的行列之中。

光绪二十四年六月十四日（1898年8月1日），光绪帝下达两道谕旨：一是交片：“直隶霸昌道端方，著孙家鼐、胡燏棻即饬该员来京，预备召见。”二是电旨：“福建兴泉永道周莲、广东督粮道延祉，著边宝泉、谭钟麟、许振祎饬令该员等来京，预备召见。江苏上元县知县陈谟、桃源县知县沈佺，著刘坤一、奎俊给咨送部引见。”两道谕旨意味着有人保举。端方、周莲、延祉、陈谟、沈佺五人是由军机大臣刚毅保举的。⁽¹⁰⁹⁾

七月初三日（8月19日），仓场侍郎李端棻上奏一折一片，该折片虽未能从档案中检出，但军机处《随手档》有军机章京拟题：“一、保黄遵宪以备顾问由”、“片一、保庶吉士熊希龄等请擢用由”；当日《上谕档》录军机处给慈禧太后的奏片称：“仓场侍郎李端棻奏黄遵宪堪胜重任折，奉旨‘存’；又奏保庶吉士熊希龄、江苏试用道谭嗣同片……”由此可知该折、片的大致内容为保举黄遵宪、熊希龄、谭嗣同。李是康党中官职最高者，由他出面保举，当属康党的重要行动。黄遵宪此时已命为驻日公使，李端棻再出面保黄，很可能是请求将黄遵宪留京，出任高职，指导维新运动。⁽¹¹⁰⁾又由于黄遵宪、谭嗣同已奉旨召京，当日军机处电寄陈宝箴旨：“湖南在籍庶吉士熊希龄，著陈宝箴传知该员，迅速来京，预备召见。”⁽¹¹¹⁾

七月初五日（8月21日），光绪帝下令设农工商总局，由内阁明发谕旨：

总理各国事务衙门代奏工部主事康有为条陈请兴农殖民以富国本一折。训农通商为立国大端……著即于京师设立农工商总局，派直隶霸昌道端方、直隶候补道徐建寅、吴懋鼎为督理。端方著开去霸昌道缺，同徐建寅、吴懋鼎均赏给三品卿衔，一切事件准其随时具奏……(112)

该机构虽是根据康有为的建策而设，但主管官员却无一人为康党。端方是军机大臣刚毅所保，吴懋鼎是军机大臣王文韶所保，徐建寅是军机大臣裕祿所保。(113)

七月十三日（8月29日），主张改革但非为康党的詹事府少詹事王锡蕃，上奏敬保通达时务人才。他声称自己曾任福建学政，由此保闽籍人士四人：福建兴泉永道周莲，“讲求中外政务，实能周知利弊”；四川候补道沈翊清，“原任两江督臣沈葆楨之孙，长才伟略，不坠家风，在船政局十有八年，办事精详”；北洋水师学堂总办候选道严复，“于西国典章名理之学，俱能探本溯原，精心研究中学，亦通贯群籍，著述甚富”；内阁候补中书林旭，“能详究古今以求致用，于西国政治之学，讨论最精，尤熟于交涉商务”。当日奉明发谕旨：“少詹事王锡蕃奏敬保通达时务人才一折。福建兴泉永道周莲业经电谕来京预备召见，现尚在籍之四川候补道沈翊清、北洋差委候选道严复，著边宝泉、荣禄饬令该员等来京，预备召见。内阁候补中书林旭，著该衙门传知该员预备召见。”(114)

七月二十日（9月5日），与康党甚有关系的户部左侍郎总理衙门大臣张荫桓，上奏保举将才，附片保举已革道员张上达等人。张荫桓是光绪帝的亲信大臣，当日奉明发谕旨：“张荫桓奏肱举将才请旨擢用一折。补用总兵郑润才、署通永镇总兵李大霆、署通州协副将龙殿扬、已革广东韶连镇总兵黄金福，均著交部带领引见。另片奏，保已革山东济东泰武临道张上达、山东候补道黄玠、降补通判临清直隶州知州陶锡祺，均著开复原官原衔，发往交张汝梅差遣委用，俟此次河工竣事，由该抚给咨送部引见。”(115)张荫桓此次保举，并无深意，当时许多人怀疑其卖折。(116)

同日，政治态度温和的左都御史裕德，上奏保举将才，称言：“水师、武备各学堂成就人才，须稽时日，能先就宿将中果有讲求西法训练

者，选用一二人，为之准的，收效尤为迅速。”他保举二人：直隶新建陆军营务处记名提督张士元，曾随同僧格林沁、曾国藩“攻剿发、捻各匪，勇于任事，所向克捷”，“在军与士卒同甘共苦，有古名将之风”；革职广东南韶连镇总兵黄金福，“前投效大学士左宗棠军营转战秦陇”，“叠次督队击获海洋大盗”。从两人军事经历来看，并无西法训练的经验，然裕德却称黄金福“于泰西操演各法确有心得”。当日奉明发谕旨：“裕德奏敬保将才以备任使，除已革总兵黄金福已由张荫桓保奏，有旨送部引见外，记名提督张士元著交兵部带领引见。”⁽¹¹⁷⁾

也就在此时，光绪帝采取了百日维新期间最激烈的政治行动。

七月十九日（9月4日），光绪帝朱谕罢免礼部六堂官。二十日，自行决定了礼部六堂官的署任。与此同时，由于司员士民上书数量激增，军机处已来不及处理，光绪帝当日命军机处递《保举业经召见人员名单》。⁽¹¹⁸⁾

尽管自四月十五日徐致靖保折之后，光绪帝对保举的官员大多下达了“召见”的旨命；但由于各地官员来京需时，被召见者主要是在京各员。查军机处《早事》、《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，此时已被召见的保举官员有：康有为（四月二十八日）、张元济（四月二十八日）、吴懋鼎（五月十三日、七月初九日）、梁启超（五月十五日）、端方（六月二十日、七月初七日）、杨锐（七月十六日）、恽祖祁（七月十八日）、刘光第（七月十九日）、林旭（七月十九日）、谭嗣同（七月二十日）。由于康有为、张元济、吴懋鼎、梁启超、端方已分别另有任用，军机处开出了一个仅为五人的名单：“内阁候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林旭、江西候补道恽祖祁、江苏候补知府谭嗣同”，其中谭嗣同是当日刚被召见。光绪帝在该名单杨、刘、林、谭名字上画有朱圈。⁽¹¹⁹⁾当日奉明发谕旨：

内阁候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林旭、江苏候补知府谭嗣同，均著赏给四品卿衔，在军机章京上行走，参预新政事宜。⁽¹²⁰⁾

这在当时是惊人的超擢。虽说只是军机章京，但谕旨中有两条特例：一

是“四品卿衔”，一是“参预新政事宜”。⁽¹²¹⁾杨、刘、林、谭于七月二十一日在军机处入值，光绪帝还颁下一道朱谕：

昨已命尔等在军机章京上行走，并令参与新政事宜。尔等当思现在时事艰危，凡有所见及应行开办等事，即行据实条列，由军机大臣呈递，俟朕裁夺。万不准稍有顾忌欺饰。特谕。⁽¹²²⁾

该朱谕又表明光绪帝对这批新进人士的重视与重用。他们在军机处的工作，主要是处理司员士民的上书。⁽¹²³⁾此外，光绪帝至此时还另外召见了保举为“使才”的官员共八人：孙宝琦（五月十一日）、傅云龙（五月十一日）、黄绍箕（六月初一日）、张亨嘉（六月初一日）、寿富（六月初二日）、志钧（七月初二日）、刘庆汾（七月初四日）、郑孝胥（七月二十日），并任命江苏候补知府刘庆汾为总理衙门章京。⁽¹²⁴⁾

七月二十三日（9月8日），反对康有为一派的日讲起居注官翰林院侍读学士陈兆文，上奏保举湖南举人王闿运，称言：

……臣愚以为得百才人，不如得一贤士，才人足以供器使，而贤士藉以饬纪纲。以臣所知，湖南在籍举人王闿运，具高世之识，负匡时之略，才兼体用，学通中外，渊懿贞亮，卓迈群伦。当咸丰军兴之际，以一介书生遨游曾国藩、胡林翼幕府，计画指授，功成而不有。曾、胡诸臣以其不受保举，优礼敬待，一时名臣将帅翕然称之，而王闿运以偃武修文之时，退治经史，破汉宋门户之见，推圣明作述之源。著有《诗、礼、春秋笺》、《尚书注》、《论语训》诸书，使学者恍然知通经之足以致用。其他撰述，无虑数十万言，上本圣经，旁通子史，于西学之本始，声光电化制器之源流，举精遗麤，迥非近时言西学者所能望其肩背，庶几可谓抉经之心，执圣之权，览百家之旨要，合中西而一贯者矣……以臣观之，其于拨乱反正之理，中西政法之要，全体大用，靡不周通。至若理财、治兵，又其优为而犹以为末节者也。今国家当百度备举之时，汲汲需贤之日，如蒙皇上特旨召对，勤加延揽，资其明敏，以备询采，当有以开张圣听，辅赞机宜，较诸偏才一能之选，将什百焉……
⁽¹²⁵⁾

陈兆文与徐致靖同官，其出面保举王闿运，用意在于对抗康党；且陈保

王用语之高，也与徐保康相埒，其中的一些话直接针对康党。当日军机处电陈宝箴旨：“翰林院侍读学士陈兆文奏，湖南在籍举人王闾运才兼体用，于中西法政之要，靡不周通。请特旨召对等语。著陈宝箴令其来省察看，该举人品学年力是否尚堪起用？迅速电奏。”⁽¹²⁶⁾

七月二十六日（9月11日），以翰林院侍读学士署礼部右侍郎徐致靖，上奏保举直隶按察使袁世凯，称言：

……臣以为皇上有一将才如袁世凯者，而不能重其权任以成重镇，臣实惜之。伏乞皇上深观外患，俯察危局，特于召对，加以恩意，并予破格之擢，俾增新练之兵，或畀以疆寄，或改授京堂，使之独当一面，永镇畿疆。⁽¹²⁷⁾

保举袁世凯，是康党最重要的政治行动，康有为等人事先进行了调查与密谋，以图能在危机时刻利用袁世凯的军力。当日军机处电寄荣禄旨：“著荣禄传知袁世凯，即行来京陛见。”⁽¹²⁸⁾袁世凯七月底入京，八月初一日觐见，旨命“以侍郎候补，专办练兵事务。所有应办事宜，著随时具奏。”⁽¹²⁹⁾袁由此而“独当一面”。与徐致靖的建策相对照，光绪帝似乎依计行事。

七月二十八日（9月13日），主张改革但与康党颇有距离的农工商总局大臣端方，上奏“敬举通达时务”人才四人：降调翰林院编修梁鼎芬，“生长海滨，博习时事，志趣劲直，不为势挠”；在籍内阁中书王闾运，“综贯古今，博而有要，湖湘学者，群所推仰”；陕西候补道升允，“前使泰西，多所历练，质朴之性，久而不渝”；陕西渭南知县樊增祥，“蔚然通儒，亦精吏事，善持雅操，慈惠之师”。他没有提出任用方案，仅仅是泛泛而言：“以上各员，学有本原，才足济变。若假以一职，必能敷陈典要，切究利弊。”军机处当日电陕西巡抚魏光燾旨：“陕西候补道升允、渭南知县樊增祥，著魏光燾传知该二员，即速来京，预备召见。”⁽¹³⁰⁾

七月二十九日（9月14日），主张改革但与康党颇有距离的顺天学政礼部左侍郎张英麟，上奏保举“通达时务、足备任使”人才五人：广东候补道林贺峒，“前督臣林则徐长孙”，“现办水陆军学堂及鱼雷等营，并交涉事件，悉心讲求，均得体要”；候选道林怡游，“船政学生，出洋肄

习，随使秘鲁、俄、德等国，最长于炮垒工程”；刑部候补主事陈春瀛，“历襄疆臣戎幕，随使泰西东洋，凡所经埃及及土耳其、意大利等国，皆能悉心咨访，各得窾要，并于东洋变法始末，确有见闻，不同影响”；大名府知府荣铨，“戢暴安良，尽心民事”；分省补用知府刘恩驻，“从军营投效河工，皆能实心任事，自幼慧通西艺，于化学、电学尤属专长，且能制造德律风、鱼雷等物”。张英麟附片称：“各省现办一切新政，尤赖有大员董率，认真整顿，方足以课功而奏绩”；为此保举三人，山东按察使司毓贤、山西按察使景星、甘肃按察使丁体常，“令其独当一面，必能实力任事，破除积习，有裨新政。”⁽¹³¹⁾由于这一天奏折太多，光绪帝也将于当日去颐和园，延至次日，奉明发谕旨一道：“张英麟奏酌保人才以备任使一折。广东候补道林贺峒、候选道林怡游、分省补用知府刘恩驻，均著来京预备召见。刑部候补主事陈春瀛，著该部传知该员预备召见。”谕旨中没有荣铨，看来光绪帝感兴趣的还是西艺、西学人才。⁽¹³²⁾

八月初二日（9月17日），与康党颇有交往的新任礼部左侍郎阔普通武，上奏“敬举通达时务人才”，共四人：候选道陈日翔，台湾举人，“少时曾出外洋，游历数国，于通商交涉机宜最为熟悉”，办理台湾团练、义勇，为历任巡抚、总兵奏保，“刘永福尤为倚重”；刑部主事陈桂芳，“英才卓荦，博极群书，尤讲求时务”；兵部员外郎祁师曾，前工部尚书祁世长之孙，“家学渊源，具有根底，讲求兵商学问，颇得日本之规模”；分发知县冯宝琳，广州驻防举人，“髫年即习见洋务，于茶商利弊，尤识本原”。阔普通武还称：“以上四员，据奴才所见，均系通达时务之才，用敢据实保荐，且俱在京候选供职。”⁽¹³³⁾当日奉明发谕旨：“阔普通武奏敬举通达时务人才一折。候选道陈日翔、刑部主事陈桂芳、兵部员外郎祁师曾、分发知县冯宝琳，均著预备召见。”⁽¹³⁴⁾

八月初三日（9月18日），反对康党的翰林院侍读学士陈兆文，上奏请召张之洞入值军机处，同时也上奏“敬举通达时务人才”：翰林院庶吉士李稷勋，“于西人言政言教之书，均能体会有得”；四川特用道夏崱，“讲求中外政务，皆能实事求是”；江西候补道贺元彬，“现在山西抚臣胡聘之调办铁路矿务，诸事深倚任”；河南光州直隶州知州在任候补知府孙叔谦，“兴利除弊，劳怨不辞”。当日奉明发谕旨：“陈兆文奏敬举通

达时务人员以供任使等语，翰林院庶吉士李稷勋著预备召见。”⁽¹³⁵⁾

百日维新期间的京城，“时务”、“西学”已变成最流行的名词。无论是以“时务”自专的康党，还是主张改革但与康党保持距离的中立官员，甚至反康一派，在保举官员时也大量使用新名词。裕德保张士元，就加上了“西法训练”一词；陈兆文保王闿运，也称其懂“西学”。王锡蕃、张英麟出奏保举似为忧国，关心新政；张荫桓、阔普通武上疏保举很可能是卖折，从中渔利；刚毅等人走向了前台，一出手即中彩；而李端棻、徐致靖的保举，又最为光绪帝所见重。⁽¹³⁶⁾

从七月二十日任命军机四章京至八月初九日慈禧太后举行训政典礼后一天，光绪帝召见保举官员与“使才”为：新任农工商总局大臣端方（七月二十四日），广东督粮道延祉（七月二十六日），湖北补用知府钱恂（使才，七月二十八日），北洋水师学堂总办候补道严复（七月二十九日），新任军机章京杨锐（七月三十日），直隶按察使袁世凯（八月初一日），候补侍郎袁世凯、福建兴泉永道周莲、刑部候补主事陈春瀛、新任军机章京林旭（八月初二日），直隶按察使周莲（八月初三日），候补侍郎袁世凯（八月初五日），刑部主事陈桂芳、候选道陈日翔（八月初八日），兵部员外郎祁师曾、翰林院庶吉士李稷勋（八月初九日）。光绪帝任命的保举官员，除前已提及的袁世凯外，袁的遗缺直隶按察使由周莲补，周莲的遗缺福建兴泉永道由恽祖祁补。此外，光绪帝还于二十四日旨命“翰林院编修江标著赏给四品京堂候补、候补江苏同知郑孝胥著以道员候补，均在总理各国事务衙门章京上行走”。⁽¹³⁷⁾

也就是此时，身在武昌的张之洞，已看出京城局势不稳。由他保举的主力洋务幕僚钱恂此时作为“使才”入京觐见；但他担心钱恂会同刘庆汾、郑孝胥一样，留京为总理衙门章京，于七月二十五日（9月10日）致电总理衙门：

接日本总领事小田切自日本来电云，湖北与日本所商派学生赴东及聘各种教习来鄂各节，望速遣知府钱恂赴东一议，以便面商。并云，此系外部令其发电，即作为外部之电等语。查钱恂已遵旨赴京，日内计已到。鄂省本与日本议定派该守带学生前往，今外部催其速往，可否于召见后即令该守速回鄂，以便赴东。至禱。应否代

奏，请钧署裁酌，并传知该守。

张之洞明显的是拿日本说事，从他与钱恂的电报往来，可以清楚地看出，此乃抽身之计。[\(138\)](#)

六 懋勤殿：康有为及其党人最后的保举攻势

光绪二十四年七月二十八日（1898年9月13日），新任军机章京、内阁候补侍读杨锐在给其弟杨悦的信中写道：

现在新进喜事之徒，日言设议院，上意颇动，而康、梁二人，又未见安置，不久朝局恐有更动。⁽¹³⁹⁾

杨锐曾为张之洞的幕僚，与张交往甚深，以至于被人视作张在京中的坐探。⁽¹⁴⁰⁾他的政治敏锐性是很准确的，道破了当时京城政治变动的底因。杨所称“新进喜事之徒”即为康党及康有为的拥护者；“设议院”当为议政机构，相当于康有为《上清帝第六书》中“制度局”；而设立“设议院”的目的，就是要“安置”康、梁，光绪帝已“意颇动”；而当时的政治高层对此已进行了全力的阻击，如果不能奏效，“朝局”必有“更动”。杨锐写此信时，正是戊戌政变的前夕。

康有为的《上清帝第六书》尚在总理衙门、军机处“遵旨议复”期间，二月初八日（2月27日）与四月二十九日（6月17日），康有为两次代拟御史宋伯鲁折，上奏请设“议政处”、“立法院”；五月初四日（6月22日），他再次上书请开“制度局”。总理衙门五月十四日遵旨议复《上清帝第六书》，否定了康有为的设计；然康却看出光绪帝对总理衙门议复的不满，通过梁启超，由李端棻于六月初六日（7月24日）出奏。李提出四条建策，其第二条为“请皇上选择人才，在南书房、懋勤殿行走”⁽¹⁴¹⁾，光绪帝交庆亲王奕劻、孙家鼐议复。六月初八日，孙家鼐奉旨议复《时务报》改官报，提议由康有为督办，将康“礼送”到上海。六月初十日，奕劻、孙家鼐递说片，对李端棻的提议予以否定。六月十四日军机处、总理衙门遵旨议复《上清帝第六书》，再次否定了康有为“制度局”的设计。康至此仍没有放弃，七月初三日（8月19日）代拟阔普通武折，上奏请设“议院”（此处的议院非代议制机构，实为议政机构），光绪帝下旨“存”；七月二十日（9月5日），又代拟徐致靖折，上奏请设“散卿”，即“议政官”，光绪帝交孙家鼐议复，孙于二十四日奏复。多

少受康有为影响的张元济，七月二十一日（9月6日）由总理衙门代奏，请设“议政局”，光绪帝旨命“留中”。

光绪帝罢免礼部六堂官后，李端棻被命为礼部尚书。七月二十三日（9月8日），光绪帝召见了谢恩的李端棻，当天下旨“翰林院编修江标著在总理各国事务衙门章京上行走”。此时的江标并不在北京，档案中也看不到由何人保举，他的任命很可能与李端棻的面保有关。⁽¹⁴²⁾七月二十五日（9月10日），李端棻又上奏折，光绪帝旨命“留中”，并呈送慈禧太后。李端棻的这一奏折，档案中尚未检出，在军机处《随手档》、《上谕档》中，军机章京均未为之拟题，其内容尚无从知晓。然而，八月十九日，即戊戌六君子就义的六天后，礼部尚书李端棻上奏自请惩处：

窃因时事多艰，需才孔亟，臣或谬采虚声，而以为足膺艰巨，或轻信危言，而以为果为忠愤，将康有为、谭嗣同奏保在案。

慈禧太后等当日明发谕旨：

李端棻奏滥保匪人自请惩治一折。该尚书受恩深重，竟将大逆不道之康有为等滥行保荐，并于召对时一再面陈。今据事后检举，实属有意取巧，未便以寻常滥保之例稍从末减。礼部尚书李端棻著即行革职，发往新疆，交地方官严加管束，以示惩戒。⁽¹⁴³⁾

李端棻保谭嗣同片上于七月初三日，李端棻保康有为折档案中却未见记载，由此似可推定，七月二十五日由光绪帝“留中”的奏折，主旨很可能是保举康有为。⁽¹⁴⁴⁾又查军机处《早事》、《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝在二月二十三日、四月十八日、七月二十三日三次召见李端棻，惩李谕旨中称“于召对时一再面陈”，似主要指在七月二十三日召见时的面陈。由此似可推定，七月二十三日李端棻召对时面保了康有为，很可能得到了光绪帝的赞许，于是二十五日出奏保举康有为，很可能其中也有前引杨锐所称诸如“议议院”的内容。⁽¹⁴⁵⁾

李端棻之折，由光绪帝“留中”；然在第二天，七月二十六日，徐致靖保举袁世凯，光绪帝依议行事。这可能刺激了康有为及其党人。⁽¹⁴⁶⁾七月二十八日（9月13日），宋伯鲁上奏由康有为代拟的“选通才以备顾

问折”，提出开“便殿”，设“顾问”：

……伏乞皇上仰绳祖武，俯念时艰，特开便殿，妙选通才，倬直左右，即仿泰西之例，每日定一准时，轮流召见，以广顾问之资，而收启沃之效。其于讲求变法，必非小补。(147)

据军机处《上谕档》，二十八日军机处致慈禧太后奏片称：“本日宋伯鲁……又奏请妙选通才折，奉旨‘暂存’……恭呈慈览。”又据军机处《随手档》，该折于八月初二日由慈禧太后发下。(148)

七月二十九日（9月14日），康有一派发动了最后的保举攻势。这一天的军机处《随手档》记：

（二十九日）“署礼部侍郎徐致靖折：一、遵保康有为等由。候补京堂王照折：一、遵保康广仁折。（随事递上，八月初三日发下，分别抄交归箠）”

其中王照的奏折，军机章京原写为“遵保康有为等由”，“有为”二字改为“广仁”。又据军机处《上谕档》，二十九日军机处给慈禧太后的奏片称：“本日……徐致靖奏保举人才折，王照奏保举人才折，均奏旨‘存记’……恭呈慈览。”而《随手档》中的八月初三日发下，亦指八月初三日由慈禧太后发下军机处。而军机章京在《随手档》对徐、王两折拟题时用了“遵保”一词，意即遵旨保举，查徐致靖、王照于光绪二十四年未获召见，现存档案中也找不到光绪帝有相关的谕旨，很可能是当时军机章京拟题时误用了习惯用语，似无光绪帝下旨命徐、王二人上奏之事。王照对此后来回忆称：

二十九日午后，照方与徐致靖参酌折稿，而康来，面有喜色，告徐与照曰：谭复生请皇上开懋勤殿用顾问官十人，业已商定，须由外廷推荐，请汝二人分荐此十人。照曰：吾今欲上一要折，不暇及也。康曰：皇上业已说定，欲今夜见荐折，此折最要紧，汝另折暂搁一日，明日再上何妨。照不得已，乃于徐分缮荐（按此下脱“折”字），照荐六人，首梁启超，徐荐四人，首康有为，夜上奏折，而皇上晨赴颐和园见太后，暂将所荐康、梁十人交军机处记名。其言皇上已说定者，伪也。(149)

王照的回忆至少有两处不太准确，其一是时间，按照当时的制度，二十九日上奏须得于二十八日子夜前交到奏事处；其二是“首梁启超”，与军机章京的记录不符。

尽管徐、王的保举奏折未能从档案中检出，但大体意思是清楚的，即保举康、梁及其党人，开设懋勤殿之类的“议政”机构。他们很可能听说光绪帝将于七月二十九日“办事后”去颐和园，急于此时上奏。孔祥吉认为，徐、王的保折皆由康有为自我起草⁽¹⁵⁰⁾，对此我是同意的。我在此另补两条证据：一、湖北补用知府钱恂于七月二十八日召见后，次日电告张之洞：“昨召见三刻，上询鄂，为详敷奏，兵为先，蒙许可，议政局必设。”⁽¹⁵¹⁾二、七月二十九日光绪帝召见严复，八月初一日严复告诉郑孝胥：“将开懋勤殿，选才行兼著者十人入殿行走，专预新政。”⁽¹⁵²⁾钱、严有此说法，当是他们在召见时光绪帝对此有所透露。杨锐七月二十八日私信中称“上意颇动”，乃身在其中的观察。

光绪帝七月二十九日到颐和园后，与慈禧太后关于懋勤殿与重用康有为一事有着正面的交锋。七月三十日（9月15日），光绪帝召见了杨锐，发下朱谕。其中云：

近来朕仰窥皇太后圣意，不愿将法尽变，并不欲将此辈老谬昏庸之大臣罢黜，而用通达英勇之人，令其议政，以为恐失人心……今朕问汝，可有良策俾旧法可以全变，将老谬昏庸之大臣尽行罢黜，而登进通达英勇之人，令其议政，使中国转危为安，化弱为强，而又不致有拂圣意……⁽¹⁵³⁾

此中的“议政”，即“懋勤殿”之类的议政机构，“通达英勇之人”，即康有为及其党人。光绪帝此时选中杨锐，并示之朱谕，自有其用意。杨锐二十八日给其弟信中表达了他对政局内情的感触，两天后突蒙召见，又可见历史之奇巧。八月初二日（9月17日），光绪帝又明发谕旨：

工部主事康有为前命其督办官报局，此时闻尚未出京，实堪诧异！朕深念时艰，思得通达时务之人，与商治法，闻康有为素日讲求，是以召见一次。令其督办官报，诚以报馆为开民智之本，任职不为不重，现既筹有的款，著康有为迅速前往上海开办，毋得迁延观望。⁽¹⁵⁴⁾

这一道谕旨表明，开懋勤殿及“登进”康有为及其党人的保举活动，已遭到慈禧太后的全面封杀。光绪帝下令康有为立即去上海，当日又召见新任军机章京林旭。

康有为及其党人此时已知其处于绝境，仍然进行活动：往见伊藤博文、李提摩太，派谭嗣同见袁世凯。康有为代拟杨深秀折，要求“早定大计，固结英、美、日本三国”，并提名李提摩太、伊藤博文，“未为借才之举，先为借著之筹”。⁽¹⁵⁵⁾这也是一种保举，该折于八月初四日（9月19日）子夜之前递到奏事处。八月初五日清晨，康有为离开北京，前往天津准备南下。与此同时，光绪帝初五日早朝时接到杨深秀奏折，下旨“存”，并呈送慈禧太后；当日上午十一点，光绪帝接见伊藤博文。康有为临行前，又代拟宋伯鲁奏折，“请皇上速简通达外务名震地球之重臣，如大学士李鸿章者，往见该教士李提摩太及日相伊藤博文，与之商酌办法。以工部主事康有为为参赞，必能转祸为福”。该折附片保举马建忠。⁽¹⁵⁶⁾这仍然是保举，该折片于初五日子夜前递到奏事处。

也就是此时，又发生了一件事，八月初五日，日讲起居注官裁缺右庶子陈秉和上奏参张荫桓滥保折上达，光绪帝下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。然在该折中有一段称：

皇上力欲去之，大臣谋同保之，务使怨归朝廷，恩归自己，独何心哉？如果发往，则是权归臣下，不惟于山东吏治、河工有损，并于天下大局有损。无怪乎康有为奉命已久，迟延不行，实堪诧异者矣。⁽¹⁵⁷⁾

此时慈禧太后已于初三日傍晚回到城内西苑，光绪帝依例陪住于瀛台，两人的关系已临于崩解，若慈禧太后由此而得知康有为还在北京未行，必怒不可遏，很可能是她决计次日走向台前的诱因之一。⁽¹⁵⁸⁾此外，尚未发现黄曾源请求训政的奏折，也有可能是另一诱因。⁽¹⁵⁹⁾

八月初六日（9月21日），慈禧太后与光绪帝同时参加早朝，开始训政。当日发下的朱笔谕旨称：“再三吁恳慈恩训政，仰蒙俯如所请”，“由今日始在便殿办事”。而当日早朝时收到宋伯鲁的折片，又是保举康有为，慈禧太后不免大怒，明发谕旨：“御史宋伯鲁滥保匪人，平素声名恶劣，著即行革职，永不叙用。”⁽¹⁶⁰⁾

七 简短的结语

在此之前，我对康有为自称其“深获帝心”之类的言论，是不敢轻信的。康有为“作伪”甚多，言辞多有夸张之处，对此小心谨慎也是不得已之事。从发生的事实来看，光绪帝仅召见其一次，仅命其为“总理衙门章京”，后又根据朝臣之议，派其出京“督办官报”，也就是将其排除出政治中心。若从这些旨命中，很难看出光绪帝对康的格外优遇。但是，若将之与甲午战后的清朝整个保举情形进行比较，却可以清楚地看出，光绪帝对康有为及其党人的确是青眼有加。对于康有为及其党人的保举奏折，光绪帝已经是竭尽全力，最后不惜与慈禧太后摊牌，以能成立相应的“议政”机构来安置康、梁等“通达英勇之人”。光绪帝并不掌握最高权力，上有慈禧太后的注视，下有慈禧太后钦定的军机班底，不能遂其心愿来做事，更没有任命高官的权力。由此，要观察到光绪帝的内心，不能只看某一道谕旨或某一项决策，而须阅读其对某类事件、某方面决策的全部史料，仔细感受细微差异。我的这一次考察活动，使我改变了以往的看法，也使我理解当时的政治高层与慈禧太后为何对康有为如此警惕，力图将其赶出京城，最后欲置之于死地。他们是光绪帝身边的人，了解光绪帝的心思。他们已经看出光绪帝有意重用康，而一旦建立康所提议的“议政”机构，一旦康入主此类机构，原有的政治体系将会发生巨大的变化。

从甲午战后清朝的整个保举情形中，又能看出光绪帝对各派系、各大臣的态度：对于刚毅等军机大臣的保举，基本听从；对于张之洞、刘坤一等人的保举，大体听从；对于其他官员的保举，只不过是例行公事；而他最关注的，是徐致靖、李端棻、陈宝箴等人的保举，尽其权力而从之。也就是说，光绪帝内心中相当清楚各派系的政治企图，也有亲疏之别。他也打破常规，从保举官员中直接任用小臣，其中包括康有为、梁启超、刘庆汾、杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同、江标、郑孝胥等人。而对于荣禄的保举，他的态度就相当低调。

然而，此一番对于保举的考察，使我体会最为深切的却是甲午战后的清朝政情萎靡。惨败、割地、赔款，激起了战后改革的热情，以“卧薪

尝胆”为自我标榜。可是在毫无生气的政治生活中，此一种热情被柔软地消磨殆尽。胶州湾等事件的刺激，再一次激起亢奋，然其前景似无延伸性。清朝的整个保举情形，清楚地表明，绝大多数官员关心的并不是“励精图治”，而是升官发财。战败与危局，居然成了许多人得保举、获实缺、换顶戴的机会！直到戊戌政变三个多月后，陕西巡抚魏光燾仍上奏向皇太后、皇上保举七人。他声称是根据光绪二十三年十一月二十五日的谕旨，然其言辞和做法与甲午战后的保举并无二致。⁽¹⁶¹⁾由此似又可引申出进一步的结论：若不是康有为及其党人的借势生事，似无可能产生如此激烈的政治振作与波动。尽管今天的人们对康有为的举动可以有多种指责，也可以对戊戌政变后的中国政治走向表示不满，我个人也以为康政治幼稚；但若没有康及其党人，很可能就没有戊戌变法。他们是造就形势的人，尽管他们最后并不能似也不可能左右形势。

附录 军机处保举各档册摘录

《各项保举文职人员档》（摘录光绪二十一年至二十四年）

（此档册原件已无封面，其标题是根据相同档册的命题方式，由我自拟的。时间从光绪二十年至二十六年，内容有多项，我在此摘录与本章有关的内容。该档册所录为奉旨“军机处存记”的名单，其日期大多为奉旨日期，个别为原保折日期，对此我已加注明。评语大多为原保折所具，也有一些为军机章京根据原保折内容而摘录。该档原件藏中国第一历史档案馆《军机处簿册》第58号第一盒。其中一部分内容为军机章京后来补记的，我加括号以标明。）

（前 缺）

两江总督刘坤一保⁽¹⁶²⁾，光绪二十（缺损）：江苏记名海关道曾丙熙，器识宏通，为用世之器。江苏候补道唐际昌，明干过人，清操绝俗。直隶候补道林志道，智虑深长，精神周密。记名知府凤凰直隶厅同知徐庆璋，颇具将才，熟悉边事，循声卓著，在牧令中不可多得。

（浙江学政）大理寺卿徐致祥保⁽¹⁶³⁾，光绪二十一年八月初二日：江苏候补道朱之榛，折狱理财，才长干济。（光绪二十二年正月二十六日张之洞保，才猷明达，综核精详。光绪二十二年十一月十三日任道镛保，才略超群，廉正绝俗⁽¹⁶⁴⁾）

河南巡抚刘树堂保⁽¹⁶⁵⁾，光绪二十一年九月初十日：翰林院编修宋育仁，内阁中书伍元芝，江苏候补道蔡钧（光绪二十二年十二月十三日刘坤一保，奉旨以海关道记名简放）（今放苏松太道），直隶候补道李树棠，直隶吴桥县知县劳乃宣，以上五员熟谙中外情形，尤为讲洋务特出之才。前台湾巡抚刘铭传，堪胜统帅将领之任。

（故）候选道前山东巡抚任道镕（光绪二十一年九月初十日奉旨来京听候简用）（现任东河河道总督），江西督粮道刘汝翼（故），安徽凤颍道王定安（光绪廿二年四月廿九福润奏报病故），署浙江温处道候补道宗源瀚（确知病故），杭州知府陈璠（今湖南岳常澧道），广东广州遗缺知府李士彬（今补潮州府知府）（光绪二十一年九月马丕瑤保，朴实清刚，任事能断），河南候补道穆奇先（今开归陈许道），河南候补道吴炳湘，河南睢州知州蒯良荪，以上九员无愧循良之选。翰林院编修胡景桂（今山东按察使），留心时务，能见其大。河南布政使额勒精额，持正不阿，办事能顾大局。

前广东巡抚马丕瑤保⁽¹⁶⁶⁾，光绪二十一年九月十九日：三品衔广东候补道林贺峒，精勤廉洁，才大心细。署惠潮嘉道钟懿蓉，重厚寡言，实心实力。三品衔潮州府知府李士彬，朴实清刚，仁而能断。以上三员均堪胜监司之任。

山东巡抚李秉衡保⁽¹⁶⁷⁾，光绪二十一年十月初三日：前通政使黄体芳。河南布政使额勒精额，志虑清纯，公忠体国。山东兖沂曹济道毓贤（今升按察使），有守有为，才堪大用。新授甘肃巩秦阶道李光久（今苏松太道），宏通沉毅，文武兼资。（现在开缺）发往山东差遣委用吏部主事卢昌诒（今山东泰安府知府），有学有识，廉谨不阿。（光绪二十三年李秉衡保，经济博通，遇事勤恳）三品顶戴尽先补选用道马开玉，治河统军，不避艰险。记名简放知府奉天辽阳州凤凰直隶厅同知徐庆璋（今升甘凉道），胆勇血诚，实非寻常可及。安徽督粮道判张廷奎，操守可信，胆识兼优。奉天举人刘春煊，精天文輿地之学，才堪录用。

河东河道总督许振祹保⁽¹⁶⁸⁾，光绪二十一年十月初五日，江苏即补道凌荫廷，军推廉将，民称善人，大权剧任，无施不宜。湖南岳常澧道桂中行，既有才具，又能实心。（调湖南臬。放广东臬。故）在任补用知府黄履中，才长守洁，河务及地方吏事均资其力。

署两江总督湖广总督张之洞保，光绪二十二年正月十五日：前淮扬海道嵩庆，识练才优，明决善断，办事切实，为监司中不可多得之员。请交军机处存记，遇有道缺，请旨简放。

兼护湖广总督湖北巡抚谭继洵保⁽¹⁶⁹⁾，光绪二十二年正月十五日：湖北试用道署盐法道赵滨彦，清操自励，持正不阿。（光绪二十四年四月初四日张之洞保，性情伉直，心精力果。⁽¹⁷⁰⁾）湖北试用道札勒哈哩，志趣甚正，明干有为。湖北荆州知府舒惠，局量宽宏，性行仁恕。湖北候补知府余肇康（今补汉阳府知府），操履清严，识见明决。

署两江总督湖广总督张之洞保⁽¹⁷¹⁾，光绪二十二年正月二十五日：湖南按察使俞

廉三，才识谄练，治事精密，为两司中不可多得之员。安徽徽宁池太广道袁昶（今直隶布政使），才学优长，志趣清远。（光绪二十二年七月初八日福润保，志趣公正，吏治精纯。⁽¹⁷²⁾）（光绪二十四年闰三月十五日邓华熙保，学有根底，器识宏深。⁽¹⁷³⁾）（升京堂）奏调江南差委分省补用道黄遵宪（今放湖南盐法长宝道），学识赅勇，精心洋务。（光绪二十二年九月十三日陈宝箴保，识量宏远，学有本原）（光绪二十三年二月十五日张百熙保，知虑深远，精熟洋务）（现充出使大臣）奏调江南差委江西补用道恽祖祁（今福建兴泉永道），才识干练，任事勇往。在任候补道江宁知府李延箫（今升山西按察使），操守清廉，政事勤练。江苏候补道朱之榛，才猷明练，综核精详。江苏候补道志钧（光绪二十三年九月十三日陈宝箴保，才识通敏，存心忠挚。⁽¹⁷⁴⁾）甘肃庆阳府知府徐庆辉，才长力果，胆识具优。（光绪二十二年四月二十七日依克唐阿保，通达时务，为守兼优）（故）奏调湖北差委分省补用知府钱洵，学识淹雅，才思精详。江苏候补知县薛培榕，操守廉洁，才具精练。

云贵总督崧蕃保⁽¹⁷⁵⁾，光绪二十二年正月二十六日：云南迤西道张廷燎（今升广西按察使），器宇宏深，洞达治体。云南开化府知府刘春霖，心精力果，沉毅有为。云南永昌府知府汤子坤（今调云南府），才优识练，勤奋有为。（光绪二十三年正月初六日崧蕃等奏报病故）署龙陵同知候补直隶州知州杨均，有胆有识，不事矜夸。

伊犁将军长庚保⁽¹⁷⁶⁾，光绪二十二年二月初五日：伊犁府知府黄丙焜，居心正大，办公公允。

山东巡抚李秉衡保，光绪二十二年四月初六日：候补道李希杰（今调山东登莱青道），力坚识远，克济艰难。候补道沈廷杞，勤廉精果，实力公家。⁽¹⁷⁷⁾

（盛京）将军依克唐阿保，光绪二十二年四月二十七日：分省补用知府寿山（放副都统），才猷卓越，果毅有为。

内阁学士陈彝保，光绪二十二年四月二十九日：前通永道杨宗濂（今山西河东道），力拯颠危，公而忘私。长芦运同蔡寿臻，讲求吏事，操守亦严。前霸昌道廷雍（今直隶按察使），性情笃实，有志匡时。

河南巡抚刘树堂保⁽¹⁷⁸⁾，光绪二十二年五月初五日：浙江盐运使惠年，老成端谨，资格甚深。（光绪二十二年六月廖奏故）浙江候补道任锡汾（今补四川川东道），留心洋务，有志匡时。（革。光绪二十五年三月十五日明发）河南知府用候补同知傅钟元，洞达时务，识老才长。

护理陕西巡抚张汝梅保⁽¹⁷⁹⁾，光绪二十二年五月二十六日：陕西西安府知府文启（今升潼通道），器识宏通，志趣远大。（故）

湖南巡抚陈宝箴保⁽¹⁸⁰⁾，光绪二十二年九月十三日：陕西按察使李有棻（今升布政使），器干精能，操履严介。（光绪二十四年闰三月二十五日魏光燾保，才识宏通，足肩艰巨，奉旨存记。⁽¹⁸¹⁾）刑部主事乔树枏，志虑周通，见事敏决。（光绪二

十三年二月十五日张百熙保，器量宏远，学识优长，操守尤为峻洁。(182)兵部候补郎中李本芳，志趣端纯，条理精密。工部候补主事喻兆蕃，赋性刚果，锐志有为。

大学士李鸿章保(183)，光绪二十二年九月二十五日：二品顶戴记名海关道罗丰禄，有体有用，不仅熟悉泰西语言文字见长，堪膺专对之任。(现充出使大臣)

户部侍郎张荫桓保(184)，光绪二十二年九月二十五日：二品顶戴候选道伍廷芳，历办交涉事件，不激不随，堪称使任。(现充出使大臣)

兵部尚书徐郙保(185)，光绪二十二年十月十九日：直隶候补道姚文栋，沉潜笃实，著述甚富。(光绪二十三年二月十五日张百熙保，学识淹通，究心时务。)直隶清河道高骈麟，器局深稳，讲求格致。礼部即补员外郎于式枚，器局宏通，学问渊粹。候选道梁诚，谙练老成，才大心细。(光绪二十二年九月廿五日张荫桓保，十月廿四日引见，奉旨：交军机处存记。(186)湖北候补知府章嘉谋，才识明通，考究商务。安徽候补道维增，恂懔无华，实心任事。

河东河道总督任道镕保(187)，光绪二十二年十一月十四日：江苏补用道钱志澄，器量恢宏，才识明练。

吉林将军长顺保(188)，光绪二十二年五月十七日：刑部候补员外郎那福，器识宏远，留心时务。(十二月初三日吏部带领引见，奉旨存记)

两江总督刘坤一保(189)，光绪二十二年十二月十三日：江苏候补道杜俞，心地光明，志趣远大。

两广总督谭钟麟保(190)，光绪二十三年正月初九日：新疆布政使丁振铎，器识宏达，体用兼赅。四川布政使王毓藻(今升贵州巡抚)，忠诚自矢，沉毅有为。浙江候补道李辅耀，学优才长，留心时务。湖北候补道曹南英，心地光明，才能肆应。江西候补道贺元彬，洞达政体，勤求民谟。福建候补知府秦炳直，才具开展，勤政爱民。(光绪二十三年二月十五日张百熙保，负性沉毅，操守廉洁)

伊犁将军长庚保，光绪二十三年二月初八日：察哈尔领队大臣春满，心地光明，办事公直，堪胜专阃之任。

南书房翰林张百熙保(191)，光绪二十三年二月十五日：内阁候补中书杨锐，博学多通，有猷有守，洵属留心经济之才。(光绪二十四年八月初九日革)甘肃西宁道联魁(今安徽按察使)，端洁勤能，老成练达。前台湾道顾肇熙，器局宏伟，学识淹通。候选道前四川成都府知府汪鉴，兴利便民，认真吏治。前安徽青阳县知县汤寿潜，品行端懿，志量宏远。福建诏安县知县方朝桀，秉性刚直，沉毅有为。湖南候补知府朱其懿，恢廓宏通，明敏骏爽。前福建顺昌县知县捐升道孔宪教，立身行己，丝毫不苟。升用知府候选直隶州晋昌，才具优长，开敏能断。

安徽巡抚邓华熙保，光绪二十三年二月十六日：候选道郑官应，才识练达，志虑

忠诚。（光绪二十四年闰三月十五日邓华熙保，深谙时务，志虑忠诚。⁽¹⁹²⁾）镇江府知府彦秀，明干有为，勤求民隐。

直隶总督王文韶保，光绪二十三年三月三十日：在任候补道天津知府沈家本（今直隶保定府知府），精神内敛，为守兼优。三品衔大名府知府荣铨（今调天津府知府），识力坚定，廉公有威。盐运使街道员用候补知府吴积鋈（今补大名府知府），识力过人，通达治体。三品街道员用候补知府梁丹铭，才长心细，操守谨严。补用知府候补直隶州知州署献县知县胡良驹，天资警毅，力果心精。开州知州吴焘，廉惠勤明，才能肆应。

伊犁将军长庚等保（无日期）：伊塔通商道英林，器识超卓，明决有为，堪胜边疆一面之任。

浙江巡抚廖寿丰保，光绪二十三年六月初四日：浙江候补知府朱荣臻，才猷练达，器识宏通。

盛京将军依克唐阿保⁽¹⁹³⁾，光绪二十三年六月十二日：奉天驿巡道志彭，诚笃弥远，明体达用。候补知府徐镜第（今奉天候补道），志节端谨，为守兼优。

湖南巡抚陈宝箴保，光绪二十三年六月十四日：湖南辰永沅靖道廷杰（今补奉天府尹），果决精敏，条理井然。

湖广总督张之洞保，光绪二十三年八月十九日：湖北汉黄道瞿廷韶（今升湖北按察使），器识宏远，才守兼优。江苏候补同知郑孝胥（今候补道），学识清超，志趣坚定。候补内阁中书黄忠诰，才识杰出，学识志远。

升任四川总督山东巡抚李秉衡保，光绪二十三年十月二十一日：山东候补道蒋兆奎，有为有守，才堪干济。

安徽学政李端遇保⁽¹⁹⁴⁾，光绪二十三年九月二十四日：直隶候补道钱奎元，讲求洋务，才堪任使。（光绪二十四年二月十八日革）

河东河道总督任道镕等保，光绪二十三年十一月二十九日：河南候补道陈履成，熟悉河工，才具稳练。

总理各国事务衙门保⁽¹⁹⁵⁾，光绪二十四年正月初八日：候选道荫昌（今记名副都统），才具明敏，任事实心，使差、关道，均堪胜任。

两江总督刘坤一保，光绪二十四年正月初十日：江宁盐巡道胡家桢，尽心职守，办事精详（现在降调开缺）。

塔尔巴哈台参赞大臣富勒铭额保⁽¹⁹⁶⁾，光绪二十四年正月初十日：甘肃新疆镇迪道潘效苏，品学兼优，强干有为。

热河都统寿荫保（无日期）：直隶热河道端多布（今湖南盐法长宝道），筹备布置，悉合机宜。

四川总督奎俊查复广东巡抚鹿传霖面保，光绪二十五年正月二十四日：四川候补道曹穗，宅心平正，才具充裕。四川候补同知唐星球，学自外洋，素习矿务。四川候补道夏崑（今放川东道），才长识稳，练历甚□。

光绪二十四年内外臣工保举文职名单⁽¹⁹⁷⁾

浙江巡抚廖寿丰保⁽¹⁹⁸⁾，光绪二十四年二月二十五日：浙江布政使恽祖翼，力矢公忠，胸有伟略。署安徽布政使于荫霖，学有本原，清严刚正。前福建按察使张曾敷，勇于任事，志期远大。江苏候补道程仪洛，廉洁自持，老成谙练。浙江杭州府知府林启，恂恂无华，实事求是。浙江处州府知府赵亮熙，干练勤能，不阿时好。前安徽青阳知[县]汤寿潜，抱负宏弥，晓畅时务。江苏候补知县薛培榕，操守廉洁，办事结实。前福建安溪知县戚扬，志趣远大，识量渊弥。浙江候补知县署余杭县知县关钟衡，勤政爱民，实心任事。浙江候补知县署镇海县知县毕诒策，胸有智略，干练精明。

贵州巡抚王毓藻保⁽¹⁹⁹⁾：直隶长芦盐运使景星，怀情朴厚，器识宏弥。广东潮州府知府李士彬，精明谙练，胸有断制。江苏候补道钱宝传，才长心细，通达时务。四川候补道安成，稳练笃诚，实事求是。贵州候补知府陈惟彦，明干精练，严核无疵。贵州候补同知张济辉，才气开展，措理裕如。贵州即用知县王人文，朴实果毅，志大才优。

云贵总督崧蕃保⁽²⁰⁰⁾，光绪二十四年三月二十八日：留滇补用道李必昌，办理电线，督率有方。（现放昭安开广道）

陕西巡抚魏光燾保⁽²⁰¹⁾，光绪二十四年闰三月二十五日：陕西按察使李有棻，公正廉明，体用兼备。在任候补道陕西西安府知府童兆蓉，才优守洁，稳练老成。陕西候补知府周铭旗，实心办事，劳怨不辞。陕西宁陕厅同知张守正，识见超卓，操履清廉。陕西留坝厅同知文麟，才识优长，办公结实。陕西渭南知县樊增祥，学问淹通，办事精敏。陕西白河县知县尹昌龄，志趣超群，悉心民事。陕西候补知县张世英，朴实耐劳，持躬廉介。陕西宝鸡县知县李端桀，勤政爱民，有条有理。

湖广总督张之洞保⁽²⁰²⁾，光绪二十四年四月初四日：湖北试用道赵滨彦，性情伉直，心精力果。广东候补道王秉恩，学识淹通，志图宏远。湖北候补道陈重庆，学优才长，任事勇锐。

直隶总督荣禄保⁽²⁰³⁾，光绪二十四年六月初二日：前四川总督鹿传霖，清亮公直，守正不阿。湖南巡抚陈宝箴，操履清严，识量宏远。（革）河南巡抚刘树堂，任事果敢，干略优长。内阁学士张百熙，练达精明，留心时事。内阁学士瞿鸿禨，练达精明，留心时事。盛京将军依克唐阿，老成宿望，武略冠时。湖北布政使员凤林，持

躬谨慎，处事精详。直隶按察使袁世凯，质性果毅，胸有权略。前太仆寺少卿岑春煊，激昂慷慨，志略过人。江南道监察御史李盛铎（今候补四品京堂），志趣向上，通达时务。太仆寺少卿裕庚，精明干练，夙著勤能。江苏苏松太道蔡钧，心地明白，才略优长。湖南盐法长宝道黄遵宪，气度沉凝，学有根底。（堂谕不立单）（开缺）陕西渭南知县樊增祥，听断勤能，无愧循良。兵部员外郎陈夔龙（郎中。今升内阁侍读学士），秉心公正，志趣清刚。广西桂平梧盐法道黄宗炎，才具明练，办事耐劳。山西泽州府知府陈泽霖，性情直爽，勤干素著。候补知府寿山（今黑龙江副都统），曾在军营，勇略素著。

协办大学士兵部尚书刚毅保（无日期）：直隶霸昌道端方（陕西按察使），学优才宏，力果心精，明干有为，通变适用，实有理繁治剧之才。

浙江巡抚廖寿丰保⁽²⁰⁴⁾，光绪二十四年七月初五日：留浙尽先补用道郭式昌，稳练广洁，办事精详。

两江总督刘坤一等保，光绪二十四年七月十二日：遇缺即选道李征庸，四川进士，历著政声，见义勇为，讲求洋务商务，洵为监司中不可多得之才。

军机大臣刚[毅]保，光绪二十四年七月二十六日：广东督粮道延祉，满洲镶蓝旗人，监生。

詹事府少詹事王锡蕃保⁽²⁰⁵⁾：候补道严复。

直隶学政张英麟保⁽²⁰⁶⁾：直隶大名府知府荣铨，敏练干达。山东按察使毓贤（今升湖南布政使），清勤果锐，明干有为。甘肃按察使丁体常（今升布政使），廉静敏练，明慎和平。

两江总督刘坤一保⁽²⁰⁷⁾，光绪二十四年八月初二日：江西广九南道诚勋，久居繁剧，措置裕如。江苏徐州道桂嵩庆，拊循防剿，恩信素孚。江苏江宁府知府刘名誉，心气和平，吏事勤敏。安徽凤阳府知府冯煦，心存利济，听断擅长。江苏海门厅同知王宾，实心实政，士民爱戴。

顺天学政张英麟保⁽²⁰⁸⁾，光绪二十四年七月二十九日：刑部候补主事陈春瀛，福建进士。

翰林院侍读学士陈兆文保⁽²⁰⁹⁾，光绪二十四年八月初三日：四川特用道夏岷，练达沉毅，体用兼赅。江西候补道贺元彬，才识明敏，持正不阿。河南光州直隶州知州在任候补知府孙叔谦，精明强干，才略过人。

湖北巡抚谭继洵保⁽²¹⁰⁾，光绪二十四年八月初六日：湖北督粮道岑春蓂，器质稳重，识见明通。湖北荆宜施道俞钟颖，宅心廉正，处事精详。湖北候补道陈重庆，心精力果，体用兼全。甘肃宁夏道胡景桂，博览经史，留心政治。奏调湖北广东候补道王秉恩，才干精实，心术优良。云南候补道翁寿笈，志趣端谨，才具勤明。湖北汉阳

知府余肇康，器识远大，操守清廉。湖北候补知府施纪云，才识优卓，风骨坚凝。湖北候补知府张孝谦，朴实勤明，才具稳练。

江西巡抚德寿保⁽²¹¹⁾，光绪二十四年八月初六日：九江道诚勋，气识超卓，才猷练达。赣南道周洁，器识宏达，果毅兼资。督粮道刘汝翼，老成谙练，才识俱优。南昌知府江毓易，洁己爱民，操履清介。

山西巡抚胡聘之保⁽²¹²⁾，光绪二十四年八月初八日：江宁布政使袁昶（今候补三品京堂），学有本原，通达政体。贵州按察使玉恒，秉性刚直，持躬清正。湖北按察使瞿廷韶，识量宏通，才猷卓越。山西冀宁道锡良，志趣超卓，坚忍耐劳。山西河东道杨宗濂，老成谙达，任事实心。安徽凤颖六泗道李光久，忠勇性成。北洋委用道爽良（今湖北荆宜施道），才具优良，条理严密。江西候补道贺元彬，才识稳练，晓畅戎机。在任候选道山西夏县知县盛沅，志趣远大，学识兼优。在任候选知府现署平遥县知县胡延，学识淹通，才具敏练。

两江总督刘坤一保，光绪二十四年十二月十四日：江苏补用道任玉森，心气和平，公事稳练。江苏试用道李维翰，局度严整，才具优长。江西广信府知府查贝绥，胆识皆优，恩威并著。江苏候补知府吴增谨，恹恹无华，深沉有执。

协办大学士兵部尚书刚毅保，光绪二十五年七月初八日：江苏候补道穆克丰布，才长识达，操严贞清；丁葆元，心地纯正，才具敏捷；曾丙熙，宅心公正，才具敏捷。

两江总督刘坤一保（无日期）：工部给事中冯锡仁，户部员外郎毛庆蕃。

内外臣工遵保使才人员名单⁽²¹³⁾

出使大臣许景澄保，光绪二十四年闰三月初五日：降调内阁学士陈宝琛，学识精明，究心交涉。（光绪二十四年六月十四日张之洞保，才品兼优，学端志远）分发北洋记名道梁诚，才具展开，肆应明敏。江苏候补道杨兆璠，才识精细，办事稳练。

北洋大臣王文韶保，光绪二十四年五月初一日⁽²¹⁴⁾：北洋委用道傅云龙，学贯中西，通达时务。（光绪二十四年六月十四日张之洞保，学问优长，治事精核）候选道孙宝琦，才识优练，志趣远大。

浙江巡抚廖寿丰保，光绪二十四年六月初一日：江宁布政使袁昶（今补三品京堂，总理各国事务衙门行走），翰林院侍讲黄绍箕，翰林院编修张亨嘉，翰林院庶吉士寿福。

湖广总督张之洞保，光绪二十四年⁽²¹⁵⁾：湖南盐法道黄遵宪，学富才长，思虑精细。（现在奉旨回籍）分省补用知府钱恂，中学淹通，西学切实。江苏候补同知郑孝胥，才识坚定，学问淹弥。

江苏巡抚奎俊保⁽²¹⁶⁾，光绪二十四年六月初一日：江苏候补道志钧，志虑忠纯，识见闳远。江苏补用知府刘庆汾，朴诚练达，熟悉洋情。

湖广总督张之洞保⁽²¹⁷⁾，光绪二十四年四月十五日：江西候补道郅[恽]祖祁，江苏监生，办事认真，精致耐劳。

贵州巡抚王毓藻保⁽²¹⁸⁾，光绪二十四年八月十九日：翰林院编修严修，朴诚廉正，品学兼优。

湖南巡抚陈宝箴保⁽²¹⁹⁾：广东候补道杨枢。山东巡抚张汝梅保：山东督粮道桂春（今升甘肃臬司）。山东武定府知府尚其亨（今升山东粮道）。以上三员光绪二十四年九月初八日均奉旨：存记。

《内外臣工保举五品以下人员名单》（选录）

（该档是军机处存记档册之一，记录同治元年起至光绪二十五年保举五品以下人员的名单。此处选录光绪二十一年至二十四年。原件藏《军机处簿册》第58号第二盒）

广东巡抚马丕瑤保，光绪二十一年四月十六日：广西归顺直隶州王方田，河南进士，廉正爱民。前在湖北，后至广西，所至循声惠政，舆论翕然。（二十三年三月初二日吏部知照，补广西泗城府知府。改归四品以上）

山东巡抚李秉衡保，光绪二十一年十月初三日：山东补用直隶州知州卢昌诒，有学有识，廉谨不阿，请以府、道记名简用。（今放泰安府知府）（二十三年十月二十二日放）

内阁学士唐景崇保⁽²²⁰⁾，光绪二十一年十一月十六日：翰林院侍讲王荣商，根柢坚厚，论议宏通。翰林院编修丁立钧，同上。翰林院修撰张謇，宏达有为，勇于任事。翰林院检讨宋育仁，天性伉直，熟悉洋情。礼部员外郎罗文彬，办事勤能，志节贞介。（放）吏部员外郎区俊霖，练通洋务，熟悉地輿。刑部员外郎沈曾植，同上。

两江总督刘坤一保⁽²²¹⁾，光绪二十三年十月二十八日：四品衔海州分司通判徐昭垣，整饬盐纲，讲求时务。（革）

金州副都统寿长保：候选直隶州知州晋昌，奉天候补道明征。（改入召见存记）康平县知县涂景涛。

大学士刚毅保：江苏桃源县知县沈佐。（今候补道）（改入召见存记）

《各项保举武职人员档》（选录光绪二十一年至二十四年）

（该档是军机处武职人员的存记档册，其中包括《醇贤亲王会同伯彦讷谟祜等保举人员》、《另行存记熟悉轮船水师人员》、《另行存记堪胜总兵未经引见人员》、《新召见存记》、《各省遵保提镇档》、《开复总兵档》等，时间从光绪元年至二十五年。此处选录与本章内容有关的两目。所录时间当为光绪帝旨命存记时间；评语大多为军机章京根据原保折片摘拟。军机章京后来添注的文字用括号标明。原档藏《军机处簿册》第58号第二盒）

光绪二十一年内外臣工保举名单⁽²²²⁾

署直隶总督云贵总督王文韶保，光绪二十一年六月二十一日：直隶提督聂士成，新疆提督董福祥，前广东水师提督曹克忠，直隶正定镇总兵吴宏洛（光绪二十一年八月调通永镇，光绪二十三年六月初七日直督王文韶奏报病故），山东登州镇总兵章高元，江南徐州镇总兵陈凤楼，安徽皖南镇总兵李占椿（今升江南提督），广东南韶连镇总兵郭宝昌（今署寿春镇总兵，光绪二十二年二月初四日张之洞奏报丁忧，奉旨改为署任），广东琼州镇总兵申道发，以上九员或秉性忠直，骁勇绝伦，或器识沉毅，谋略优长，详加考察，均可信其人不渝，实心报国。

（浙江学政）大理寺卿徐致祥保⁽²²³⁾，光绪二十一年八月初二日：补用参将吴杰，忠勇奋发，规画周详。补用都司廖天佑，实事求是，晓畅戎机。

河南巡抚刘树堂保⁽²²⁴⁾，光绪二十一年九月初十日：贵州古州镇总兵丁槐，堪胜统帅将领之任。（光绪二十三年十二月十三日奉旨开缺）

山东巡抚李秉衡保⁽²²⁵⁾，光绪二十一年十月初三日：已革提督李定明，久历战阵，治军严整。提督万本华，朴诚廉勇，久历战阵。（光绪二十二年三月二十一日刘坤一保，奉旨：存记。）（光绪二十二年五月二十日放曹州镇总兵）堪胜提镇补用副将张国林，战功卓著，纪律严明。遇缺升用总兵候补副将杨昌魁，朴讷勇敢，允称战将。（二十三年三月初十日李秉衡保，先补副将，仍以总兵记名简放）乌鲁木齐提督董福祥、广东陆路提督张春发、广东高州镇总兵余虎恩、广西右江镇总兵夏辛酉，该员等均系专阃大员，堪为干城之寄。

河东河道总督许振祎保⁽²²⁶⁾，光绪二十一年十月初五日：记名提督李永芳，骁勇善战，忠信朴诚。

闽浙总督边宝泉保，光绪二十二年正月二十日：建宁镇总兵秦怀亮（光绪二十二年十一月初七日边奏报病故），漳州镇总兵侯名贵（光绪二十三年八月廿日边宝泉奏报病故），以上两员皆能整饬营伍，保卫地方。闽安协副将钟紫云，朴诚勇健，奋发有为。（光绪二十二年十月二十八日边宝泉保，奉旨：存记。）（光绪二十二年十一月初七日放建宁镇总兵）补用总兵洪永安，谋略兼优，才堪应变。（光绪二十二年十

月二十八日边宝泉保，奉旨：存记）（今福建漳州镇总兵）

云贵总督崧蕃保⁽²²⁷⁾，光绪二十二年正月二十六日：署开化镇总兵顺云协副将刘万胜，谋勇兼优，堪膺重寄。（光绪二十二年十一月十七日放临元镇）留滇补用副将黄呈祥，营务谙练，有守有为。（光绪二十三年十二月十五日放古州镇）

驻藏办事大臣奎焕保⁽²²⁸⁾，光绪二十二年正月二十六日：四川越嵩营参将何长荣，讲求洋务，明体达用。

河南巡抚刘树堂保⁽²²⁹⁾，光绪二十二年五月初五日：山东曹州镇总兵王达三（光绪二十三年五月二十日刘树堂报丁忧）（今直隶大名镇总兵），记名提督武朝聘（今河南南阳镇总兵）（光绪二十五年十月二十七日河南巡抚裕长奏报病故）、蓝斯明，记名总兵李福兴、郭广泰（光绪二十三年正月十五日河南巡抚刘树堂报病故），以上五员可为将才，再加历练，将来必能独当一面。

闽浙总督边宝泉保，光绪二十二年十月二十八日：闽浙尽先副将记名提督余宏亮，老成干练，韬略素娴。（光绪二十二年十二月二十八日奉旨补授浙江海门镇总兵）

新疆巡抚饶应祺保，光绪二十三年正月二十四日：尽先补用提督张宗本，署阿克苏镇总兵，练勇习勤，以身倡率，才明谋裕，缓急足资。（光绪二十三年四月十四日奉旨补授陕西延绥镇总兵）记名副都统马亮，署伊犁镇总兵，才具明练，办事勤能，善抚士卒，营务整严。

陕甘总督陶模保，光绪二十三年三月初五日：记名提督罗平安，四川人，才气开展，谋勇兼全。（光绪二十三年四月十四日奉旨补授新疆阿克苏镇总兵）记名提督焦大聚，江南人，沉静有度，朴实勇敢。记名总兵陈元萼，江西人，勇敢善战，胆识坚卓。（今放甘肃肃州镇总兵）署凉州镇总兵永昌协副将刘璞，陕西人，久历行阵，熟悉韬铃。

光绪二十四年内外臣工保举武职名单⁽²³⁰⁾

山东巡抚张汝梅保，光绪二十四年正月二十八日：记名提督今广西左江镇总兵李永芳，纪律严明，勇果善战。

贵州巡抚王毓藻保，光绪二十四年二月十六日：署四川提督松藩镇总兵夏毓秀，秉性朴实，不畏艰险。贵州大定协副将熊时敏，质实镇定，沉毅有为。（今放威宁镇总兵）贵州遵义协副将马柱，年力健强，骁悍善战。候补副将罗志珂，勤朴耐劳，爱恤士卒。

云贵总督崧蕃、云南巡抚裕祥保⁽²³¹⁾，光绪二十四年二月二十七日：署临元镇总兵云贵督标中军副将高德元，营规整饬，于外洋交涉事件尤能和衷商办。临元镇总兵刘万胜，久于戎行，有胆有识。贵州古州镇总兵黄呈祥，精明稳练，营规严肃。记名

总兵马惟骐，历署镇篆，营务日有起色。（今放广东潮州镇总兵）已革普洱镇总兵覃修纲。

河道总督任道镛保，光绪二十四年三月二十四日：河标中军副将郭达森，久历戎行，忠勇朴实。

山东巡抚张汝梅保，光绪二十四年三月三十日：陕西固原提督邓增，广西右江镇总兵李永芳，记名提督河南荆子关副将李葆珠，以上三员谋勇兼优，可胜统将之任。

直隶总督荣禄保⁽²³²⁾，光绪二十四年六月初二日：甘肃提督董福祥，忠勇过人，勋望夙著。广西提督苏元春，晓畅戎机，卓著勋绩。广东提督张春发，晓畅戎机，卓著勋绩。新疆提督张俊，晓畅戎机，卓著勋绩。直隶提督聂士成，晓畅戎机，卓著勋绩。固原提督邓增，晓畅戎机，卓著勋绩。降调珲春副都统恩祥，才略素优，能胜艰巨。副都统荣和，曾在军营，勇略素著。副都统寿长，曾在军营，勇略素著。总兵王凤鸣，勇敢善战，屡立战功。总兵马玉昆，勇敢善战，屡立战功。总兵宋得胜，曾在军营，勇略素著。西安城守协副将田玉广，勇敢善战，屡立战功。

两江总督刘坤一保⁽²³³⁾，光绪二十四年八月十三日：记名提督杨金龙，性情甚笃，胆识兼优。记名提督前徐州镇总兵陈凤楼，忠勇绝伦，勤劳懋著。记名总兵班广盛，气局雄毅，纪律严明。补用总兵蒋良眷，朴实可靠，训练认真。记名提督韩大武，机权熟悉，调度合宜。记名提督金德恒，人材壮健，方略优娴。记名提督周应堂，声绩素优，韬铃夙裕。记名总兵卢国泰，久历戎行，深谙兵法。

理藩院尚书裕德保⁽²³⁴⁾，光绪二十四年九月初三日：记名提督张士元。（现放高州镇总兵）

四川总督奎俊查复广东巡抚鹿传霖面保，光绪二十五年正月二十四日：署四川提督夏毓秀，老成稳练，统驭堪资。记名提督周万胜，统带防营，不惜身命。副将佟在棠，年强才裕，营伍整饬。游击翁焕章，防捕窜匪，颇称得力。

闽浙总督许应骙保，光绪二十五年十月十七日：漳州镇总兵洪永安，久司防务，恩信素孚。海门镇总兵余宏亮，深晓戎机，勋劳卓著。顺昌协副将谢国恩，尽心营伍，抚驭得宜。

(1) 除此之外，地方督抚每年年终需对其下属官员出具考语，光绪帝对此十分重视，一般都旨命“留中”。这一类的考语，虽无“保举”之名，但在效果上也与保举相近。

(2) 参见本书第一章第二节。

(3) 张百熙片见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5613/30。原片无日期，且已与折分离，据其内容并参照军机处《随手档》而确定。

(4) 军机处《随手档》，光绪二十一年闰五月初七日。

(5) 军机处《上谕档》，光绪二十一年闰五月十三日。文中的“前谕”，指甲午战争期间光绪帝下令各大吏保举。又，是年三月二十九日内阁奉上谕：“瑞澂奏各项保举人员请申明定例等语。朝廷简用人才，全在中外大员核实保荐，方可收群策群力之效。乃近来臣工荐举，虽不乏可用之员，而徇情滥保，以致劣迹败露者，亦复不少，殊非以人事君之义。著通谕各部院及各省督抚等，嗣后保举人才，务当秉公核实，不准稍涉冒滥。如保举之员有犯贪污不职者，定将原保大臣交部查取职名，照例参处，以示澄叙官方之至意。”（见该日《上谕档》）

(6) 山东道监察御史杨福臻上奏“人才当观心术勿专取空谈洋务折”，称言：“现在侈谈西学，自诩精能，考其为人，率非端正者，颇属不少。诚恐诸大臣未能体会谕旨，妄测朝廷欲一切改从西法，因而所荐，但取好谈洋务之人，不复考其品行……”（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611/15，光绪二十一年闰五月二十四日）吏科给事中褚成博上奏“保举人才请饬中外大臣秉公折”，称言：“皇上试取二三十年内诸臣条论洋务之奏议，汇而观之，何一不审势度时，兼赅体用。诚能行之以渐，持之以恒，早可无敌于天下，乃远猷败于粉饰，患气伏于贪私，锢疾日深，几难救药……彼时丁日昌之议曰：除船械一切必须效法西洋外，其余人心风俗，察吏安民，仍当循我规模，加以实意，庶可以我之正气，靖彼之戾气，不至如日本之更正朔、易衣冠，为有识者所窃笑……”从折中内容来看，他的主张与丁日昌相同。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611/16，光绪二十一年闰五月二十六日）两折皆于当日奉旨“存”，并呈慈禧太后。（参见军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十一年闰五月二十四日、二十六日）

(7) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611/26，光绪二十一年六月初三日。李鸿藻在当日的日记中称：“长萃封禀，保举人才，后及徐、李可美……”（李宗侗、刘凤瀚：《李鸿藻先生年谱》，中国学术著作奖励委员会〔台北〕，1969年，第733页）

(8) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/3，光绪二十一年七月十七日。

(9) 《知新报》第28册（光绪二十三年七月二十一日出版）刊出了萧开泰的来稿，称其在总理衙门、南洋、上海等处试验的经历，并称自己之怀才不遇。而编者另作按语：“前所刊萧君履安开泰能自造火镜，可以代煤，可以焚敌，闻之当道，事为妒忌者所持，今得萧君书，而事之悒郁，更有令人增愤者。前记其略，此道其详，载之以见泰非无人，而才之掩抑，为可惜也。”（《知新报》影印本，上海社会科学院出版社，1996年，第1册，第285页）可见萧开泰的把戏还真哄骗了不少人。至民国年间，沈宗畸作《便佳稗杂钞》，以“造化楼”记其事，仍不无感叹之处。（章伯锋等主编：《近代稗海》，第13册，四川人民出版社，1988年，第207—208页）

(10) 徐折称：“……兴贤举能，握要图治。盖公辅得其人，则疆吏贤；疆吏得其人，则属吏贤。布满天下无非公忠仁义之吏，即无非祥和福祉之机，而宵小不至逞，祸乱不至萌。”他称其保举是“举善绥民起见”。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/10，光绪二十一年七月十八日）

(11) 保江苏候补道黄立暨、户部主事毛庆蕃、内阁中书欧阳中鹄、前甘肃宁夏府

知府黄自元、河南补用知府刘人熙、江苏候补知县李相厚。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5326/2，光绪二十一年六月初一日）

(12) 一、保新授山东沂州府知府锡良、广西候补道何昭然。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5326/105，光绪二十一年六月十五日）二、保西安知府文启。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5350/26。原片无日期，光绪二十二年五月二十六日收到）

(13) 候补知府署长沙府知府裕庆，要求送部引见。光绪帝予以批准。（《光绪朝朱批奏折》，第10辑，第813—814页。原片日期可能为光绪二十一年七月十九日）

(14) 保江苏候补道朱之榛、空缺驻藏帮办大臣延茂、补用参将吴杰、补用都司廖天佑。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/20，光绪二十一年七月二十日，八月初二日收到）

(15) 一、保翰林院编修宋育仁、内阁中书伍元芝、江苏候补道蔡钧、直隶候补道李树棠、吴桥县知县劳乃宣；前台湾巡抚刘铭传、贵州古州镇总兵丁槐、候选道前山东巡抚任道镕、江西督粮道刘汝翼、安徽凤颖道王定安、署浙江温处道候补道宗源瀚、杭州知府陈璠、广东广州府遗缺知府李士彬、河南候补道穆奇先、吴炳湘、睢州知州蒯辰荪；翰林院编修胡景桂、河南布政使额勒精额。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5330/39，光绪二十一年八月二十七日，九月初十日收到）二、保浙江盐运使惠年、浙江候补道任锡汾、河南知府用候补同知傅钟沅。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5350/33，原片无日期，光绪二十二年五月初五日收到）三、保山东曹州镇总兵王连三、记名提督武朝聘、记名提督借补信阳协副将蓝斯明、提督衔记名总兵李福兴、总兵郭广泰。（《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5913/67，光绪二十二年四月二十六日，五月初五日收到）

(16) 保前户部尚书崇绮、前通政使黄体芳、前国子监祭酒盛昱、已革御史安维峻、前翰林院编修梁鼎芬；附片保三品衔广东候补道林贺峒、署惠潮嘉道钟懿蓉、三品衔潮州知府李士彬。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5329/110、111，光绪二十一年八月二十八日，九月十九日收到）

(17) 保记名道罗麓林、江苏即补道凌荫廷、湖南岳常澧道桂中行、在任补用知府黄履中、记名提督李永芳。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5613/3，光绪二十一年九月二十三日，十月初五日收到）

(18) 一、保前通政使黄体芳、河南布政使额勒精额、署安徽布政使于荫霖、江苏督粮道陆元鼎、山东兖沂曹济道毓贤、新授甘肃巩秦阶道李光久、五品卿衔前安徽宿松县知县孙葆田、发往山东差遣委用吏部主事卢昌治、二品顶戴尽先补选用道马开玉、三品衔在任候补道沂州府知府锡良、记名简放知府奉天辽阳州凤凰直隶厅同知徐庆璋、安徽督粮通判张廷奎、奉天举人刘春煊、已革提督李定明、提督万本华、补用副将张国林、遇缺升用总兵候补副将杨昌魁；乌鲁木齐提督董福祥、广东陆路提督张春发、广东高州镇总兵余虎恩、广西右江镇总兵夏辛酉。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5331/13、3/98/5335/7，光绪二十一年九月二十五日，十月初三日收到。该折、片已分离，根据内容确定）二、保直隶天津道李兴锐。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5335/48。该片与原折分离，难以确定其具体日期，似在光绪二十一年）三、保二品衔候补道李希杰、沈廷杞，要求军机处存记。

（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5340/21，光绪二十二年三月二十九日，四月初六日收到）

(19) 保翰林院侍讲王荣商、编修丁立钧、修撰张謇、检讨宋育仁、礼部员外郎罗文彬、吏部员外郎区德霖、刑部员外郎总理衙门章京沈曾植、江南筹防局道员王秉恩、洋务局道员黄遵宪。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5613/11，光绪二十一年十一月十六日）

(20) 保江苏上元县知县陈谟、拣选知县湖南举人罗正钧、候选教职江苏举人袁銍。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5332/102，光绪二十一年十一月二十日）

(21) 保新疆布政使丁振铎、四川布政使王毓藻、浙江候补道李辅耀、湖北候补道曹南英、江西候补道贺元彬、福建候补知府秦炳直。（《军机处档》，136647，台北故宫博物院文献馆藏，光绪二十一年十一月二十四日）

(22) 保二品顶戴四川越嵩营参将何长荣。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5333/43，光绪二十一年十二月初九日，二十二年正月二十六日收到）

(23) 保湖北试用道署盐法道赵滨彦、湖北候补道札勒哈哩、湖北荆州知府舒惠、湖北候补知府余肇康。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5338/120，光绪二十一年十二月二十二日，二十二年正月十五日收到）

(24) 保云南迤西道张廷燎、开化府知府刘春霖、永昌府知府汤子坤、署龙陵同知候补直隶州知州杨均、署开化镇总兵顺云协副将刘万胜、管带省防绥靖中营留滇补用副将黄呈祥。（《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/116/5909/108，光绪二十一年十二月二十六日，二十二年正月二十六日收到）

(25) 保伊犁知府黄丙焜。（《光绪朝朱批奏折》，第11辑，第264—265页，光绪二十一年十二月二十九日，二十二年二月初五日收到）

(26) 保江苏候补道钱志澄、黄承乙、湖北候补知府汪洪霆、安徽候补知县何恩煌，要求送部引见。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5338/71，光绪二十二年二月十四日）又据当日光绪帝上谕，吴廷芬另有一附片，虽未见，但知其保安徽在籍候选知府曹英。

(27) 一、保宾州厅同知谢汝钦、候补知府杨同桂。奉朱批：“谢汝钦、杨同桂均著交部带领引见。”（《光绪朝朱批奏折》，第11辑，第339页；《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5338/120，光绪二十二年正月二十七日，二月十六日奉朱批）二、保二品顶戴记名存记道春顺、副都统衔花翎协领达桂、补用知府寿山、刑部候补员外郎那福。奉朱批：“春顺等均著送部引见。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5341/67，光绪二十二年四月二十八日，五月十七日奉朱批）

(28) 保江苏候补道凌荫廷、直隶试用道林志刚、江苏候补道杜尙、吏部候补主事陈三立、候选知县邹代钧、拣选知县黄彝凯，请求送部引见。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5339/77，光绪二十二年三月二十三日）

(29) 保二品顶戴按察使銜四川候补道兼署建昌道安成、国子监司业瑞洵、福建补用知府试用同知前署平和县知县刘辉元、云南南安州知州金福善、荆州驻防正蓝旗满洲协领良续。（《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5913/74，光绪二十二

年四月十六日，二十九日收到）

(30) 保署安徽布政使于荫霖、徽宁池太广道袁昶。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5343/18，光绪二十二年六月十八日，七月初八日收到）

(31) 保署安徽布政使于荫霖、湖北按察使恽祖翼、安徽按察使赵尔巽、陕西按察使李有棻、前福建汀漳龙道刘倬云、奏调江南补用道黄遵宪、江苏候补道志钧、户部候补员外郎毛庆蕃、刑部主事乔树枏、兵部候补郎中李本方、工部候补主事喻兆蕃；降调御史屠守仁、降调翰林院编修梁鼎芬。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5344/35，光绪二十二年八月初九日，九月十三日收到）

(32) 保二品顶戴记名海关道罗丰禄。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5351/4，原片无日期，光绪二十二年九月二十五日收到）

(33) 保五品衔前安徽宿松县知县孙葆田、兼署江苏按察使粮储道陆元鼎、长芦盐运使李兴锐、江苏候补道钱志澄、江苏遇缺题奏道朱之臻。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5348/25，光绪二十二年十一月初五日，十四日收到）

(34) 保刑部候补主事乔树枏、内阁额外中书杨锐、甘肃西宁道联魁、前台湾道顾肇熙。（《军机处档》，137330，台北故宫博物院文献馆藏。该件为残件）从军机处存记档册中可知，张百熙保举的还有：湖南盐法道黄遵宪、直隶候补道姚文栋、福建候补知府秦炳直、候选道前四川成都府知府汪鉴、前安徽青阳县知县汤寿潜、福建诏安县知县方朝渠、湖南候补知府朱其懿、前福建顺昌县知县捐升道孔宪教、升用知府候选直隶州晋昌。该折的收到日期为光绪二十三年二月十五日。可参见附录。

(35) 保奉天驿巡道志彭、道员用候补知府徐境第、署金州厅同知准补义州知州高钦。（《光绪朝朱批奏折》，第12辑，第438—440页，光绪二十三年六月初二日）

(36) 保直隶候补道钱奎元。（《光绪朝朱批奏折》，第12辑，第606—607页，光绪二十三年九月初六日，二十四日收到）

(37) 保二品顶戴镇迪道兼按察使潘效苏、记名简放副都统伊犁惠远城满营左翼协领额尔柯本、记名简放副都统署塔城新满营协领和陈泰。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5355/26，光绪二十三年十一月二十六日，二十四年正月初十日收到）

(38) 保署安徽布政使于荫霖。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5355/123，原片由军机章京补写“正月廿五日”，似为光绪二十四年正月二十五日收到）

(39) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5347/50；军机处《上谕档》，光绪二十二年十月十九日。

(40) 如仓场侍郎廖寿恒保陈谟、罗正钧、袁銓，要求送部引见。光绪二十一年十一月二十日明发上谕：“廖寿恒奏遵保人才一折，江苏上元县知县陈谟、拣选知县罗正钧、候选教职袁銓，著江苏、湖南巡抚给咨送部引见。”总理衙门大臣兵部右侍郎吴廷芬保钱志澄、黄承乙、汪洪霖、何恩煌等人，要求送部引见。光绪二十二年二月十四日明发上谕：“吴廷芬奏遵保人才各折片。江苏候补道钱志澄、黄承乙、湖北候补知府汪洪霖、安徽候补知县何恩煌、安徽在籍候选知府曹英，著江苏、安徽、湖北各巡抚给咨赴部引见。”光禄寺卿曾广汉保凌荫廷、林志刚、杜俞、陈三立、邹代钧、黄彝

凯，请求送部引见。光绪二十二年三月二十三日明发上谕：“光禄寺卿曾广汉奏遵保人才一折。江苏候补道凌荫廷、直隶试用道林志道、江苏候补道杜俞、吏部候补主事陈三立、候选知县邹代钧、拣选知县黄彝凯，著直隶、两江、江西、湖南各督抚给咨送部引见。”（谕旨见各该日军机处《上谕档》）

（41）《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/26。原件为清单，无日期无署名。据文内“去年随臣东渡，今年随办日本商约”一语，判断作者为张荫桓。又据《上谕档》，该折日期为光绪二十二年九月二十五日。

（42）当日交片谕旨：“交吏部。本日侍郎张荫桓奏保举人才一折，军机大臣面奉谕旨：江苏候补道潘学祖、候选道梁诚、直隶试用知县吴永，均著吏部调取引见。”（军机处《上谕档》，光绪二十二年九月二十五日）

（43）《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5326/51，光绪二十一年六月十一日。

（44）一、保御史冯锡仁，为其营务处幕僚。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5326/94，光绪二十一年六月十五日，二十日收到；又见中国科学院历史研究所第三所：《刘坤一遗集》，中华书局，1959年，第2册，第881—882页）二、保襄办湘军粮台户部额外员外郎毛庆蕃、营务处江苏记名海关道曾丙熙、支应局江苏候补道唐际春、转运局直隶候补道林志道，请求交军机处记名。附片又保江苏候补道李光久、凤凰厅直隶同知调署辽阳州徐庆璋。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/61，光绪二十一年七月二十八日；又见《刘坤一遗集》，第2册，第888—889页）三、保冯锡仁、曾丙熙、唐际春。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5332/108，光绪二十一年十一月二十一日；又见《刘坤一遗集》，第2册，第905页）四、保前署淮扬镇总兵记名提督刘青煦、统领新湘营记名提督陈基湘、前统长胜军记名提督万本华、管带督标水师记名总兵蒋福田。（光绪二十二年三月初七日，《刘坤一遗集》，第2册，第915页）五、保江苏候补道杜俞、户部员外郎毛庆蕃；镇江知府彦秀、徐州知府詹鸿谟、通州直隶州知州汪树堂、奉贤县知县金元煊、桃源县知县调署宝山县知县沈佺、东台县知县汤曜、补用知县署桃源县知县陈绍宪；江苏候补同知郑孝胥；江苏补用知州候补知县窦镇山、江苏试用知县张羲树；江苏候补道蔡钧。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5349/49、50、51；《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/25、27，光绪二十二年十一月二十五日，十二月十三日收到；又见《刘坤一遗集》，第2册，第965—967页）六、保四品衔海州分司运判徐绍垣、同知衔候补通判许星璧。（《光绪朝朱批奏折》，第12辑，第666—667页，光绪二十三年十月十五日，二十八日收到）还须注意的是，在光绪帝下诏求贤之前，刘坤一于光绪二十一年闰五月初五日，密保了袁世凯。（《刘坤一遗集》，第2册，第874页）

（45）一、保前台湾布政使于荫霖、前通政使黄体芳、前内阁学士陈宝琛、前陕西布政使李用清、四品卿衔前山西布政使林寿图、前翰林院编修梁鼎芬、五品卿衔前安徽合肥知县孙佩兰、新授安徽按察使赵尔巽、江苏候补道程仪洛、新授广东惠潮嘉道陆元鼎、湖北汉黄德道恽毓翼、四川川东道黎庶昌、本任浙江温处道袁世凯、奏调江南差委广东候补道王秉恩、安徽安庆知府联元、江西瑞州知府江毓昌。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5612/4、5，光绪二十一年六月十八日，七月初六日收到；又见苑书义等主编：《张之洞全集》，河北人民出版社，1998年，第2

册，第1012—1014页）二、保江苏试用道沈瑜庆。（光绪二十一年十二月十九日，《张之洞全集》，第2册，第1093—1094页）三、保湖南按察使俞廉三、安徽徽宁池太广道袁昶、奏调江南差委分省补用道黄遵宪、奏调江南差委江西候补道恽祖祁、在任候补道江宁知府李廷萧、江苏候补道朱之榛、江苏候补道志钧、甘肃庆阳府知府徐庆璋、奏调湖北差委分省补用知府钱恂、江苏候补知县薛培榕。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5350/51、53，光绪二十一年十二月二十九日，二十二年正月二十五日收到；又见《张之洞全集》，第2册，第1118—1120页）四、保新授奉天府尹、前湖南辰永沅靖道廷杰、署安徽布政使于荫霖、湖北汉黄道瞿廷韶、汉阳知府余肇康、江苏候补同知郑孝胥、候选内阁中书黄忠浩。（光绪二十三年七月二十九日，八月十九日收到，《张之洞全集》，第2册，第1255—1256页）

(46) 现存的保折中，大多都引用或提到光绪帝的谕旨，表明自己是奉旨保荐。有些保折上奏时光绪帝的谕旨已过了很长的时间。如张汝梅的附片称：“前奉谕旨，饬令中外臣工秉公保荐”（光绪二十二年五月十六日收到）；陈宝箴于二十二年八月奏称：“伏读上年诏旨，兼命直省督抚臣保举人才”；徐郙于二十二年十月奏称：“伏读去年五月十三日内阁奉上谕”（应是闰五月）；南书房翰林张百熙奏称：“二十一年闰五月皇上特颁明诏……”（二十三年二月十五日收到）；奉天将军依克唐阿于二十三年六月奏称：“……光绪二十一年闰五月十三日钦奉谕旨……”；安徽学政李端遇于二十三年九月奏称：“……光绪二十一年闰五月十三日……”；塔尔巴哈台参赞大臣富勒铭额于二十三年十一月奏称：“前准兵部咨，内阁抄出光绪二十一年闰五月十三日奉上谕。”这是我能看见的最后一篇奉诏保举的奏折，时间已过了两年多。也有一些官员如安徽巡抚福润、大学士李鸿章、河道总督任道镕、两广总督谭钟麟，在保折中未提谕旨。但从福润、任道镕、谭钟麟保折的上下文来看，奉诏似又属应有之意。也有一些官员保举甚多，如刘坤一，大多也不写明是奉诏；而张之洞先在署理两江任上，后在湖广本任上，故两次上奏皆称奉诏。

(47) 文廷式称：“甲、乙之间，事变至繁。和议成后，一年以来渐皆复旧，所稍异者，南城赁屋之价不致太昂，各衙门团拜之戏或不举而已。其谋差事，盼京察者，则纷纷扰扰无异昔时也。”（《闻尘偶记》，《文廷式集》，下册，第720页）

(48) 军机处《上谕档》，光绪二十三年十一月二十五日。徐桐的奏折主旨是联络乡团，营勇之缺弱者赶紧募补，裁绿营之饷，调内地屯防之旅。该谕旨的另一要点是裁空粮以足军实。据《翁同龢日记》：“寄谕一道，据刚公面奏裁兵空额及厘金中饱，通谕直省及户部。”（《翁同龢日记》，中华书局，第6册，1998年，第3070页）由此可见，此旨的产生原因主要是刚毅、徐桐的建策。

(49) 《翁同龢日记》，第6册，第3081页。

(50) 军机处《上谕档》，光绪二十三年十二月二十五日。该谕旨后段称裁绿营及局员，并以此经费练新军：“至经武整军，必须宽筹的饷，各省绿营废弛已久，近来防勇亦多沾染习气，难备缓急。著各该督抚再行实力裁汰，腾出饷项，以备添练新军之用。各省制造、洋务、盐捐、盐务等局，总办以外，复有会办以及司事绅董，名目繁多，每岁虚糜公费，不知凡几。当此库款支绌，该督抚等具有天良，岂竟置国事于不顾，尚欲为位置闲员地步耶？著即严加核减，将节省实数迅速奏闻，毋得胶持成见，仍以裁无可裁藉词搪塞。将此通谕知之。”后一段谕旨当属慈禧太后的面谕，其基本精神来自刚毅的建策。

(51) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/10，光绪二十四年正月二十六日，二月十七日奉朱批。又，云贵总督崧蕃后来又保举留滇补用道李必昌，办理电线，督率有方。（《宫中档光绪朝奏折》，台北故宫博物院印行，1974年，第11辑，第645—646页，光绪二十四年二月二十八日，三月二十八日军机处存记）

(52) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5356/90、91，光绪二十四年二月初八日，二十五日收到。军机处存记的情况，可见本章附录。以下各条军机处存记情况，皆见附录，不再注明。

(53) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5357/12、3/99/5326/32，光绪二十四年二月初八日，三月初三日收到。

(54) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/56，光绪二十四年三月二十八日，闰三月十五日收到。

(55) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/27、28；《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/64，光绪二十四年三月二十九日。又，据三月二十九日军机处《上谕档》所录军机处奏片，光绪帝命“存”，并呈慈禧太后。

(56) 保折见《宫中档光绪朝奏折》，第11辑，第763—765页；保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/30，光绪二十四年闰三月十三日，二十五日收到。

(57) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/5，光绪二十四年闰三月十七日，四月初四日收到。又张之洞、谭继洵于是年闰三月十六日附片保举江西候补道恽祖祁，称其防堵京口县溃堤有功，光绪帝朱批“恽祖祁著交部带领引见”。（《宫中档光绪朝奏折》，第11辑，第778—779页）

(58) 光绪二十四年正月初六日，总理衙门保候选道荫昌，称“才具明敏，任事实心，使差、关道均堪胜任”。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/29）光绪帝交军机处存记。闰三月十九日，奉天将军依克唐阿保举二品顶戴候补道署山海关道王颐勋，称言：“办理交涉，悉协机宜，将来假以事权，可预决其必有建树。”光绪帝朱批：“交军机处存记。”（《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第139页，查军机处《随手档》，当月二十八日收到）四月初四日，兵部左侍郎荣惠保前安徽补用道萧允文、前湖南永定县知县奎英，请求带领引见。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/29）光绪帝下旨“存”，并呈慈禧太后。（见该日军机处《上谕档》）又，据军机处存记档册，此期保举军事人才的还有山东巡抚张汝梅、贵州巡抚王毓藻、东河总督任道镛，军机处存记共八人，[详见附录](#)。

(59) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十三日。

(60) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/51。军机处《随手档》，光绪二十三年十一月十九日。

(61) 军机处《上谕档》，光绪二十三年十一月十九日。

(62) 孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，第168—172页；孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较——兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》2004年第3期。又，马忠文认为，康、高之间有交

易，翁对此似也是知情的。（《高燮曾疏荐康有为原因探析：兼论戊戌维新前后康、梁政治贿赂策略与活动》，《学术交流》〔哈尔滨〕1998年第1期）

(63) 汤志钧编：《康有为政论集》，中华书局，1981年，上册，第207页。

(64) 与康、梁甚有关系的天津《国闻报》，于光绪二十三年十二月初五日刊出消息称：“自欧美诸国文治日进，又经俄土、普法、南北花旗数大战之后，各国讲求水陆军政不遗余力，而又以兵力愈厚则战端之起愈难，以其不幸而一战则伤人必多。故泰西进化家乃有万国弭兵会之议。本年西历八九月间，奥斯马加该会员已传檄至东亚诸国约同入会。顷本馆接京友来函，高理臣给谏本此意以建言，于前月某日具折陈奏，请中国简派通知泰西诸国时事之人，赴欧洲联络各国同入此会，并密保工部主事南海康有为足膺此任。并闻总理衙门已奉旨议行，至其详细情形，容再探明登告。”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第379页）文中的“本馆”很可能是夏曾佑等人，文中的“京友”即是康有为及其党人，文中的“奥斯马加”为奥地利之旧译，而“西历八九月间”，康有为正在上海。从康有为第五书中称“分游各国，结其议员，开新报之馆”来看，属于非正式、半官方的外交活动；康又称“入其弭兵之会，散布议论”，又似属非正式的国际会议。高燮曾称“西洋有弭兵会，聚集之所，在瑞士国”，“两国因事争论，未经开战之先，可请会中人公断调处”，此说当误，当时国际社会并无此类权限与事务的组织，很可能仅是当时人的一种设计。由此来推断，康有为可能在上海等处得到了一些召开国际和平会议消息及其设计，到北京后以其理解告诉了高燮曾，高又错解了康的意思，将当时人的设计错认为是已存在的事实。张之洞作《劝学篇》，其外编第十四篇即为《非弭兵》，谓：“今世智计之士，睹时势之日棘，慨战守之无策，于是创议入西国弭兵会，以冀保东方太平之局。……奥国立弭兵会有年矣，始则俄攻土耳其，未几而德攻阿州，未几而英攻埃及，未几而英攻西藏，未几而法攻马达加斯加，未几而西班牙攻古巴，未几而土耳其攻希腊，未闻奥会中有起而为鲁连子者也……”（《张之洞全集》，第12册，第9767—9768页）《劝学篇》多为非康所作，其《非弭兵》亦是针对康的，作者当为张之洞手下的洋务幕僚。

(65) 参见唐启华：《清末民初中国对“海牙保和会”之参与（1899—1917）》，《政治大学历史学报》（台北）第23期，2005年5月。

(66) 《杰士上书汇录》，见黄明同、吴熙钊主编：《康有为早期遗稿述评》，中山大学出版社，1988年，第263页。此中的“土希之战”，当为1897年（光绪二十三年）4至5月发生的土耳其与希腊的战争，事为克里特岛而起，希军大败，在欧洲列强的调停下，于12月签订伊斯坦布尔条约。

(67) 苏舆辑：《翼教丛编》，上海书店出版社，2002年，第165页。

(68) 劳祖德整理：《郑孝胥日记》，中华书局，1993年，第2册，第639页。一琴，李维格，字峰琴，又作一琴，《时务报》西文翻译，湖南时务学堂西文教习。

(69) 上海图书馆编：《汪康年师友书札》，上海古籍出版社，第2册，1986年，第1723页。此为对汪康年询问的答复。该信无日期，似写于光绪二十四年正月初六日之后，即总理衙门大臣约见康有为之后。看来张元济很早便得到消息，康有为的弭兵会差使将作罢。信中所称高位者，似为翁同龢、张荫桓。

(70) 此时清朝驻外公使的品级大体是道员或相应京卿之衔。如当时的驻英公使罗丰祿为赏二品顶戴四品卿衔候补道，驻法公使庆常为赏二品衔以五品京堂候补，驻俄

国公使杨儒为左副都御史，驻德公使吕海寰为以四品京堂候补（后为内阁侍读学士），驻美公使伍廷芳为二品衔候补道赏四品卿衔，驻日本公使裕庚为四品京堂候补。除杨儒和正准备回国的许景澄（工部侍郎）外，地位并不很高。康有为此时的官衔为工部候补主事（正六品），若加五品卿衔，即可跳过各部院司官一级，而直接从京卿升迁，会晋升很快。

(71) 军机处《上谕档》，光绪二十四年二月十九日。

(72) 御史杨深秀光绪二十四年四月十三日奏折、翰林院侍读学士徐致靖四月二十日奏折要求明定国是，该两折皆为康有为代笔，后呈慈禧太后。翁同龢在四月二十三日日记中称：“是日上奉慈谕，以前日御史杨深秀、学士徐致靖言国是未定，良是，今宜专讲西学，明白宣示等因。并御书某某官应准入学，圣意坚定……退拟旨一道，又飭各省督抚保使才，不论官职大小旨一道。”（《翁同龢日记》，第6册，第3132页）由此可知，慈禧太后因杨、徐之折而命光绪帝明定国是。该两折由康代笔，以及康为宋伯鲁、杨深秀、徐致靖、陈其璋等人代拟奏折等情事，可参见黄彰健：《康有为戊戌真奏议》，孔祥吉：《救亡图存的蓝图：康有为变法奏议辑证》，（台北）联合报系文化基金会丛书，1998年。以下简称《救亡图存的蓝图》。

(73) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十五日。由于当时光绪帝住在城内宫中，这一道谕旨可以认为是光绪帝独自决定的。按照预定计划，他于次日赴颐和园，二十八日返回。召见康、张时，他仍在颐和园，可直接得到慈禧太后的指示。

(74) 黄彰健的主要证据是，梁鼎芬所作《康有为事实》称言：“康有为好求人保举。此次徐致靖保举康有为、梁启超等一折，系康、梁师弟二人密谋合作，求徐上达，徐文理未通不能作也。疏上，都下哗笑，既笑康、梁作文自保之无耻，又笑徐之无文也。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第732页）黄先生还认为，康弟子张伯桢所编康有为《万木草堂丛书目录》著录有《徐致靖奏疏》，也是一证。（见《康有为戊戌真奏议》，第29—30页）孔先生又提出了两条证据：其一，徐折中文句多似康氏口吻，其中“知万国强弱之本原，当二十年前，即倡论变法，其所著述有《彼得变政记》、《日本变政记》等书”一句，与康三月二十日由总署呈递《进呈〈日本变政考〉等书折》中“臣二十年讲求万国政俗之故，三年来译集日本变政之宜”等语，只是稍变其词。其二，徐致靖之子徐仁铸在政变后于八月十五日请湖南巡抚陈宝箴代为电奏“请代父囚折”，称其父翰林院侍读学士徐致靖与康有为的结识，也是由他介绍，并由他拟保举康有为等人折：“臣去岁入湘以来，与康有为之门人梁启超晤谈，盛称其师之品行才学。臣一时昏聩，慕其虚名，谬谓可以为国宣力，当于家信内附具节略，稟恳臣父保荐。臣父溺于舐犊之爱，不及博访，遂以上陈。兹康有为获罪，臣父以牵连逮问，推原其故，皆臣妄听轻举之所致也……微臣以不肖之身过听人言，乃至陷父于狱……”（《总理衙门清档·收发电》，01-38-17-04-111，光绪二十四年八月十六日收到，台北中研院近代史研究所档案馆藏）该折明确地表白了徐仁铸、徐致靖、梁启超、康有为之间的关系。孔祥吉称：“徐致靖此折，似应由多种因素促成之，然应以康氏授意为主要因素也。”（《救亡图存的蓝图》，第101—103页）

(75) 徐致靖该折见孔祥吉：《救亡图存的蓝图》，第98—101页；《丛刊·戊戌变法》，第2册，第335—338页；原件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/37。黑体字为引者所标。

(76) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十八日。

(77) 光绪二十四年五月初七日梁致夏曾佑函又称：“二十八日康先生召见。闻今上圣明，诸大臣皆无及者，实出意外。惜覃溪以阻天津之幸，至见摈逐，未能大启天下之蒙耳。康先生从容度无所补救，亦将南下。”（《梁启超年谱长编》，第121页）

(78) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第147—148页。总理衙门章京是差，不是官，其本缺为各部院的司官（即主事、员外郎、郎中、中书、侍读等），共有章京、额外章京48员，由各部院司官考取而来。至时由各部院选派年轻、精干、笔头快的官员，参加总理衙门的考试，考中者记名；当章京一职出现空额时，由额外章京调补，再由记名者调补额外章京。一般而言，考中者补额外章京须数年，额外章京补章京又须数年。由于一次考试参加者人数较多，考中者也有数十人，补缺又需多年，因此，考试并不是每年举行，须等到记名者已大多调补后，由总理衙门奏请皇帝再次考取。又由于总理衙门章京可经常得到保举，升迁较快，在京中被视为优差。每次临近考试，各部院中下层官员多托堂官送考，考中后，又多方设法先补。

(79) 五月初八日，即召见的十日后，康有为在御史文悌登门拜会时，明确表示“实不能为此奔走之差”。（《翼教丛编》，第32页）

(80) 国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》，中华书局，1958年，第160页；军机处《洋务档》，光绪二十四年五月十三日。

(81) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十五日。

(82) 根据杨深秀四月十三日“请筹译书片”、李盛铎四月十八日“请开馆译书折”，总理衙门五月初十日出奏，以每月银2000两经费令梁主持上海译书官局，光绪帝同日批准，并提出京师大学堂设译书局之事，总理衙门于五月十四日出奏，每月另增银1000两设立大学堂译书局，由梁办理，“随事自行往来京沪，主持其事”。六月二十三日，总理衙门奏请给予上海编译局开办银4万两，光绪帝予以批准。六月二十九日，光绪帝收到孙家鼐代奏的梁启超的呈文，批准大学堂译书局开办费银2万两，每月增加经费银2000两。至此，梁启超两局开办费为银6万两，每月经费银为5000两。参见本书第四章。

(83) 军机处《洋务档》，光绪二十四年六月二十四日。

(84) 据《引见档》，当日吏部带领引见共78员，顺天府带领引见1员。（台北故宫博物院文献馆藏）光绪帝在引见79人中，特旨召见谭嗣同。交片谕旨见军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十九日。

(85) 《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/13。

(86) 张之洞的幕僚陈庆年，在光绪二十四年四月三十日（1898年6月18日）的日记中，生动兼具形象地写道：“朱强甫见过，知康有为等为侍讲学士徐致靖所保，着于二十八日照（召）见。下晚，王雪臣招饮，知是二十五日谕旨；或谓学士之子仁铸主张康学。康党如梁启超、谭嗣同并尊康，黄遵宪亦附之，故均见保。翁同龢喜康，徐以是深结于翁。二十七日忽有朱谕罪状，翁着开缺回籍。二十四日上谕，保举宗室近支，又改为由朕亲自查看。懿旨复令所用新进大员，须于奉旨后至太后前谢恩。以是知二十三日有上谕变法，殆亦翁主康说而然也。康之命意在解散君权，以便其改制之邪说。如朝廷知是保之由来，恐不免于罢斥。数日之间，能鼓动翁老至此，其势力甚

大，令人生畏。彼固不料甫逾一日，失其所倚也。”（明光整理，陈庆年：《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81期，中国社会科学出版社，1992年，第113页）“朱强甫”，朱克柔，“王雪臣”，王秉恩。由此可见，张之洞的幕中人士皆认为徐致靖的保折与翁同龢有关。

(87)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5361/93，光绪二十四年五月二十三日。

(88)据当日军机处《上谕档》军机处奏片，光绪帝下旨“存”，并呈慈禧太后。与此相同情况的，还有兵部侍郎荣惠五月十五日保湖北候补知府郑思贤，要求予以召见，派广东商务局总。光绪帝也下旨“存”，并呈慈禧太后。（荣惠片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5369/23；光绪帝处置意见见该日军机处《上谕档》）

(89)军机处《随手档》、《电寄档》、《洋务档》，光绪二十四年五月初四日。

(90)军机处《随手档》、《电寄档》、《上谕档》，光绪二十四年五月三十日，并参见附录。又，七月初五日，光绪帝收到浙江巡抚廖寿丰保折，在任候补道台州府知府郭式昌，搜获匪徒，要求将其开缺以道员留浙尽先补用。光绪帝朱批：“郭式昌著开缺，以道员分浙尽先补用，并交军机处存记。该部知道。”（《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第292—293页；军机处《随手档》，光绪二十四年七月初五日）

(91)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/1，光绪二十四年五月十五日。电旨见该日军机处《随手档》、《电寄档》。

(92)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/5，光绪二十四年五月二十九日。

(93)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5369/22，该片与正折分离，据军机处《随手档》确定。

(94)朱批折件事由单，光绪二十四年六月初二日，《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/2。

(95)张之洞折、单在整理时分离，见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/4、3/99/5369/20，光绪二十四年六月初一日；又见《张之洞全集》，第2册，第1316—1317页。光绪帝处置见军机处《随手档》、《电寄档》，光绪二十四年六月十四日。

(96)陈宝箴折、单在整理中分离，据其内容确定，见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/62、3/99/5370/2，光绪二十四年六月十八日。

(97)《戊戌变法档案史料》，第160—163页。

(98)军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十三日。

(99)陈宝琛为张之洞多次所保，此次得获召见，张之洞甚喜，发电给陈宝琛：“福州。陈阁学：奉旨赐对，欣喜无可言谕。鄙人屡请不获。今竟得之于义宁，快极。何日北上，务电示。洞。有。七月二十五日午刻发。”（东方晓白：《张之洞（湖广总督府）往来电稿》，《近代史资料》第109期，中国社会科学出版社，2004年8月，第20页）

(100) 光绪二十四年七月二十九日，御史杨深秀上奏：“（陈宝箴）今其所保之人才，杨锐、刘光第、左孝同诸人，均尚素属知名，余多守旧中之猾吏。王秉恩久在广东，贪险奸横，无所不至，前署抚游智开劾其把持各局，大类权奸，革职，嗣以夤缘李瀚章开复，兹且营谋特荐，此人岂可复用？欧阳霖久办厘金，刻薄性成，怨声载道。杜俞居心巧诈，营私牟利，历任上司无不能得其欢心者。杨枢以庶吉士入李瀚章幕，招摇纳贿，把持威福，捐升道员。至陈宝琛，虽旧有才名，闻其居乡贪鄙，罔尽商贾之利，行同市侩。余人臣所未知，特能谄知务者少耳。倘皇上以该抚新政重臣，信其所保皆贤，尽加拔擢，则非惟无补时局，适以重陈宝箴之咎。仍请严旨儆勉，以作其气，于其所保之人，分别加以黜陟，万勿一概重用。”杨折是由康有为起草的，提醒光绪帝不要将已裁官员，如出缺裁广东巡抚许振祎、裁缺河道总督任道镕、裁缺湖北巡抚谭继洵等，再次重用，“庶免阻挠新政”；强调“至京官卿贰开坊以上，外官司道以上，除鸿名硕学数人外，实鲜通才”；也不要重用当时其他大吏所保举的官员。（《戊戌变法档案史料》，第181—183页）联系到这一时期康设立散卿及开懋勤殿的努力，该折的真实用意，是让光绪帝建立以康党为核心的新政班底。后将详述。

(101) 军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年七月二十一日。

(102) 《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第347—352页，光绪二十四年七月十三日。又，关于江苏候補道丁葆元，文廷式称：“（中日甲午之战时）刘坤一治兵既无效，而营求回任之心至亟，内则恭亲王、荣禄主之，然上意殊不谓然也。乃遣江苏候補道丁葆元入都，粮台以报销余款十万济之，遂得要领。余告李高阳，高阳以为事所必无。不数日而回任之旨下。高阳又谓余曰：汝前所言之事，乃真实语也。丁者何名，信有神通耶？余曰：非某知之，有门人籍宁波者，言‘四恒’（宁波人在京师开银号者，有‘恒顺’、‘恒丰’等共四家，交通贿赂，人皆信之，故名）前月已出票，故敢告也。高阳曰：上终恶之，故于其保荐之人咸谕勿庸记名。至戊戌七月遵旨保举人才，复以丁葆元名列第二。”（《闻尘偶记》，《文廷式集》，下册，第735页）

(103) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月初二日。需要说明的是，当时光绪帝对两江总督刘坤一、两广总督谭钟麟已有不满之意。七月初十日明发谕旨中称：“近来朝廷整顿庶务，如学堂、商务、铁路、矿务一切新政，叠经谕令各将军督抚切实筹办，并令将办理情形先行具奏。该将军督抚等自应仰体朝廷孜孜求治之意，内外一心，迅速办理，方为不负委任。乃各省积习相沿，因循玩愒，虽经严旨敦迫，犹复意存观望。即如刘坤一、谭钟麟总督两江两广地方，于本年五六月间谕令筹办之事，并无一字复奏，辄藉口部文未到任意稽延。（以上十一字朱笔改为：‘迨经电旨催问，刘坤一则藉口部文未到，一电塞责；谭钟麟且并电旨未复，置若罔闻’）该督等皆受恩深重久膺疆寄之人，泄沓如此，朕复何望？倘再藉词宕延，定当予以惩处。（以上六字朱笔改为：‘定必予以严惩’）直隶距京咫尺，荣禄于奉旨交办各件尤当上紧赶办，陆续奏陈。其余各省督抚，亦当振刷精神，一体从速筹办，毋得迟玩，致干咎戾。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初十日）此中已点刘坤一、谭钟麟的名，并旁及荣禄。而到了此时，光绪帝已只能是不计前嫌了。

(104) 谭继洵折、单在整理中分离，根据内容及军机处《随手档》确定，见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/46、3/99/5364/49；《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/11，光绪二十四年七月十三日；军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初六日。存记见附录。

(105)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/63，光绪二十四年七月十八日。存记见附录。

(106)《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5926/117、118，光绪二十四年七月二十六日。存记见附录。

(107)《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第388—389页；军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初八日。

(108)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/66，原片无日期，此据军机处《随手档》，光绪二十四年八月十九日，并参见附录。

(109)军机处《随手档》、《上谕档》、《电寄档》，光绪二十四年六月十四日。刚毅可能是面保，因此没有奏折。本章附录中军机处存记档册，对此有三条记载：“协办大学士、兵部尚书刚毅保，直隶霸昌道端方，学优才广，力果心精，明干有力，通变适用，实有理繁治剧之才。”“军机大臣刚毅保，光绪二十四年七月二十六日：广东督粮道延祉，满洲镶蓝旗人，监生。”“大学士刚毅保：江苏桃源县知县沈佺。”此是旨命交军机处存记，由于周莲已放缺，陈谟未到京觐见，故档册中未有对此两人存记的记录。七月二十六日，又是光绪帝召见延祉之日。由此似可推断此五人由刚毅所保。又，五月二十五日军机处电寄廖寿丰旨：“前任安徽青阳知县汤寿潜，现在是否在籍？著廖寿丰迅即电查，饬令该员即行赴部，听候带领引见。”六月十二日，军机处电寄刘坤一、张之洞、陈宝箴旨：“湖南盐法长宝道黄遵宪、江苏候补知府谭嗣同，前经谕令该督抚送部引见。著刘坤一、张之洞、陈宝箴，即行饬令该二员，迅速来京，毋稍迟延。”（见各该日军机处《电寄档》、《洋务档》）这些电旨的背后，也当有保举的建策，尽管还不能查出是何人所保。又，沈佺办理吴淞开埠，刘坤一电请延缓入京，军机处电寄刘坤一旨：“电悉。桃源县知县沈佺，著准其缓，俟办理商埠事竣，再行来京。”

(110)康广仁致何易一信中称：“……弟无如何，乃与卓如谋，令李蕊老奏荐伯兄出使日本，以解此祸。乃皇上别放公度，而留伯兄，真无如何也。”（《康幼博茂才遗文》，张元济编：《戊戌六君子遗集》，商务印务馆，1937年，第6册，第1页）此信由康有为提供给张元济，很可能会有所窜改，但也可看出梁启超在此中的操作。周传儒当年受学于梁启超，1925年夏与梁相会天津，听梁讲戊戌掌故，撰文称：“在外交路线上，维新派是亲日的，以日本明治维新为师。其中牵线人物是黄公度……1898年阴历六月二十三日（阳历8月上旬）虽有以黄公度为三品京堂出使日本之命，其意在厚结日本为外援以自固。尚未成行，北京事变日急。有人建议以公度与南海相对调，故德宗三诏敦促，有无论行抵何处，着张之洞、陈宝箴传令攒程迅速来京之谕……”（周传儒：《戊戌政变轶闻》，《辽宁大学学报》〔哲社版〕1980年第4期）此中的“有人”，很可能是指李端棻。《国闻报》七月十三日以“奏留星使”为题刊出消息：“黄公度京堂奉旨简放出使日本大臣，曾志前报。兹接北京访事人来函云：有人专折奏报黄京堂留京办事，盖以黄公学兼中西，为今日中国进化党之领袖，若令其留京办事，必于新政大有裨益。并闻湖南熊秉三庶常亦在奏保之列云。”此中的“有人专折”正是指李端棻荐折。张之洞京中情报甚多，八月初三日致钱恂电：“闻黄有留京入枢、译之说，故托病辞使。如黄不去，或云拟熊希龄，确否？”（《张之洞全集》，第9册，第7654页）张称“托病辞使”是其此时已见过黄遵宪。又，叶德辉在一信中称：“夕传一电报曰：湘抚陈宝箴入军机，黄遵宪督办铁路大臣”（《翼教丛编》，第165页），叶意攻康党造

谣，但“督办铁路大臣”一职，也值得注意。

(111) 军机处《随手档》、《电寄档》，光绪二十四年七月初三日。

(112) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初五日。

(113) 康有为称：“先是上折请开农工局，并进呈农学图，奉旨派端方、吴懋鼎、徐建寅办理。端方者，刚毅之私人，但为骨董之学者也。徐建寅者，裕禄之人也。吴懋鼎者，王文韶之私人也。”（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第154页）前已说明，端方由刚毅所保，六月二十日光绪帝召见，交军机处存记。吴懋鼎，天津四大买办之一。同治三年（1864）进入上海汇丰银行，光绪六年（1880）被派往天津筹设汇丰天津支行，后任该支行买办。其后又任英商仁记洋行买办，开办天津自来火公司等企业。他是李鸿章的幕僚，创办电线等事业。二十年以候补道员由李鸿章委派北洋铁路官路总局差使。二十四年四月十八日，由督办关内外铁路大臣、顺天府尹胡燏棻奏调吴接办铁路工程差使，旨准。他本是李鸿章的班底，王文韶调京后推荐，光绪帝于五月十三日召见了吴。军机处《随手档》五月二十六日记：“发下吴懋鼎条陈并酌拟办法二件。”光绪帝“发下”的本身说明，吴懋鼎条陈及酌拟办法，不是由正常渠道递上，很可能在召见军机时由王文韶面递。当日发下两道谕旨，其中一道中有“据王文韶面奏”一语，似可说明其中的原委。当日军机处给慈禧太后的奏片称：“本月二十四日道员吴懋鼎条陈，当交军机大臣酌拟办法……谨将原折并所拟办法缮单一并恭呈慈览。”可见吴懋鼎条陈五月二十四日已送达光绪帝。徐建寅，其父徐寿为著名科学家，曾在安庆内军械所、江南制造局制造轮船。徐建寅早年随父，在江南制造局参与译书。同治十三年起由李鸿章、丁宝桢先后奏调天津机器局、山东机器局，主其事。光绪五年以参赞派往德国等国，监督军舰建造，并编译《德国议院章程》。甲午战争时由薛福成奏保，光绪帝召见，派其检查北洋各舰，任督办军务处章京。甲午战后任福建船政局提调。裕禄曾任闽浙总督兼船政大臣，入值军机处后一直主张复兴闽厂。他的现代海军知识、福州船政局造船技术等知识，皆得自于徐，很可能裕禄向光绪帝介绍闽厂情况时，也推荐了徐建寅。设立农工商总局的旨命下达后，端方于七月初七日第二次觐见，吴懋鼎于初九日第二次觐见，徐建寅于戊戌政变后赶到京师，八月十二日递履历单请觐见，未召见。十三日，慈禧太后与光绪帝召见徐建寅。（端、吴、徐召见之事，见军机处《早事》，3-51/2169-4；《光绪二十四年外官召见单》，《宫中杂件（旧整）》第915包）

(114) 《戊戌变法档案史料》，第163—164页。军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十三日。

(115) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。

(116) 与康有为同一派的候补四品京堂王照，于光绪二十四年七月二十四日参张荫桓、滕保张上达，称言：“张荫桓苟知时务，不应有此。”（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第356页）当日奉明发谕旨：“王照奏，私罪被革之员滕混列保，请旨办理一折。据称已革山东济东泰武临道张上达、山东候补道黄玑、降补通判陶锡祺前经李秉衡参奏，均属劣迹昭著，张荫桓、滕混列保等语。张上达、黄玑、陶锡祺前在山东才品究竟如何，是否可用？俟到工后，著张汝梅查明具奏，不准回护。”（见该日军机处《随手档》、《上谕档》）日讲起居注官裁缺右庶子陈秉和八月初五日再参，称言：开缺山东济东泰武临道员张上达曾任河工总办，凭权藉势，贿赂公行，光绪二十三年三月二

十三日，由山东巡抚李秉衡参奏，奉旨即行革职，同时被革职降调的还有候补道黄玑、知州陶锡祺。今春山东巡抚张汝梅奏调张上达差委，未蒙批准。“上达克扣桩料是吞饷也，帑项到工，上下朋分，是以十成之银，仅以二成办工”，“汝梅与上达同乡至好，故敢于欺上以庇私交”；“上达又营求张荫桓保荐，且极力称誉”，“汝梅既经奏调，复令查看，势必回护前非，为之掩饰，肯发上达奸私乎？观此情形则汝梅、荫桓、上达通同一气，共为欺罔，显然可知。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·人事项》，3/99/5364/41）八月十九日，陈秉和见张荫桓拿问，而张上达参案未奉明旨，再奏请“勿庸开复发往，则山东幸甚，天下幸甚”。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/105）

（117）《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5926/102；军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。

（118）军机处《随手档》，光绪二十四年七月二十日。

（119）军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。该名单又见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/14。

（120）军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。光绪帝当时未选中恽祖祁，我以为有以下原因：一、年龄太大，当时已57岁；二、捐班出身，没有功名；三、一直在地方任职，没有中央政府的经历；四、也是最重要的，他是张之洞的幕僚，其兄恽祖翼也是张之洞的幕僚，已放浙江布政使，军机章京不应与外官有太多的联系。恽祖祁于七月十八日召见后，十九日由吏部带领引见，奉旨：“著以本班尽先补用，并交军机处存记。”（恽祖祁：《谢恩折》，光绪二十四年七月二十一日，《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第370页）

（121）虽说当时军机章京因多次保奖，官衔已很高，如“花翎三品衔候补五品京堂户部郎中孚琦”、“三品衔即选道理藩院郎中员外郎多寿”、“三品衔道员用得道员后换二品顶戴工部郎中继昌”、“花翎三品衔记名道府遇保送应升之缺开列在前礼部郎中郭曾忻”等，在军机章京48人中四品衔以上有25人，但杨、刘、林、谭是“四品卿衔”，即可以在京卿上补用。按照当时的官规，升迁会更快。

（122）孔祥吉称其亲见此朱谕。（《光绪与戊戌维新运动》，《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年，第263—264页）由于朱谕现在不对外开放，我尚未能见到。杨锐在私信中也录有该朱谕，文字完全相同。（《丛刊戊戌变法》，第2册，第572页）由于该朱谕不录于军机处《上谕档》、《洋务档》等档册，外人无从可知；由此似可推定，杨锐的私信是相当可靠的。该信我在后面还将引用。

（123）参见拙著《戊戌变法史事考》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第70—78、237—246页。

（124）军机处也另写一单给光绪帝，“内外臣工遵保使才人员名单：分发北洋存记道梁诚、北洋委用道傅云龙、候选道孙宝琦、翰林院侍讲黄绍箕、编修张亨嘉、庶吉士寿富、江苏候补知府刘庆汾、江苏候补道志钧、江苏补用知府郑孝胥”。（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/47）该单当属应光绪帝要求而开，并录于七月二十二日军机处《上谕档》之中。光绪帝命军机处开出此单的用意，我尚不明确。又，七月初四日召见的江苏补用知府刘庆汾，初五日旨命“在总理衙门章京上行走”。（军机处《洋务档》，光绪二十四年七月初五日）刘庆汾，贵州遵义县附生，光

绪七年由驻日公使黎庶昌调充东文学堂学生，十一年任公使馆翻译，十二年任长崎理事署翻译兼帮办文案，十四年使馆翻译兼箱馆、新潟副理事官，二十年因甲午战争随公使回国。在日十三年，经历黎庶昌、徐承祖、李经方、汪凤藻四任公使。此后办理苏州开埠等事务。他是江苏的主要处理外交事务的官员。（《总理衙门清档·请奖南洋办理洋务各员》01-30/1-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏）

(125) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/99，光绪二十四年七月二十三日。

(126) 军机处《电寄档》，光绪二十四年七月二十三日。

(127) 《戊戌变法档案史料》，第165页。

(128) 军机处《电寄档》，光绪二十四年七月二十六日。

(129) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初一日。

(130) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/123；军机处《电寄档》，光绪二十四年七月二十八日。

(131) 张英麟保折、片、单在整理时分离，根据内容与存记情况确定，见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/124、3/99/5370/3、3/99/5360/70，光绪二十四年七月二十九日。

(132) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月三十日。又，荣铨、敏贤、丁体常旨命交军机处存记，景星因王毓藻保举，已交军机处存记，未再存记。

(133) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/11，光绪二十四年八月初二日。八月初七日，御史黄桂鋆上奏参阎普通疏：“丧心昧良，以朝廷吁俊之盛典，为臣下利市之私图。”“陈日翔乃闾阎粗才，乡曲^武骏竖。识字无多，恃其多财善贾，倩枪入场，幸中举人。至今会闱，犹复托人代订枪手，在京招摇殊甚，广求门路，拜认门墙。实属下劣无耻，不安本分。祁师曾乃寿阳祁氏之不肖子孙，沉溺声色，不务正业。不特不能承其家学，即先世所藏图籍书画，亦且盗卖殆尽，以供冶游之资。”“臣闻该侍郎操守难信，陈日翔家资巨富，人言藉藉，皆谓其由贿托而来。祁师曾之祖前工部尚书祁世长，乃该侍郎之座师，徇情滥保显然可见。应请于召对时，将原保考语称其所长各事，严加诘问，一一研究，自不能逃圣明洞鉴。并请简派公正、不要钱之大臣，将陈日翔面试时务策论一道，则真情毕露。至阎普通武官居卿贰，乃敢滥保匪人，似应从重惩处，以昭炯戒而挽颓风。除陈桂芳、冯实（宝）琳素行未有所闻，不敢置议外，谨据实纠参，伏乞皇太后、皇上圣鉴训示。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/56）黄桂鋆提到了皇太后，看来已知道了政变的消息。

(134) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初二日。又，军机处《早事》对此有以下记录：八月初七日，“冯宝琳、洪用舟、陈日翔、陈桂芳预备召见，召见崇礼、洪用舟、军机”。八月初八日，“祁师曾、李稷勋、陈日翔、陈桂芳预备召见，召见陈日翔、陈桂芳、军机”。八月初九日，“祁师曾、李稷勋预备召见，召见文焕、祁师曾、李稷勋、军机”。由此可见，冯宝琳、陈日翔、陈桂芳原定是八月初七日召见，祁师曾原定是八月初八日召见。这种召见日期的改动，当时是很少见的，很可能是黄桂鋆奏折带来的影响，也反映出政变后光绪帝的权力变化。此时政变已经发生，光绪帝也不

再能任用这一批官员。

(135) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/69；军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初三日。夏岷、贺元彬、孙叔谦旨命交军机处存记。

(136) 光绪帝罢免礼部六堂官后，以仓场侍郎李端棻为礼部尚书，以翰林院侍读学士徐致靖署礼部侍郎，均属超擢，在当时政坛十分显眼。

(137) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十四日。在此前一天，二十三日，光绪帝已发下交片谕旨：“翰林院编修江标著在总理各国事务衙门章京上行走。”二十四日谕旨命定下江标的品级。

(138) 《张之洞全集》，第9册，第7651页。

(139) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第572页。

(140) 李宗侗：《杨叔峤光绪戊戌致张文襄函跋》，《大陆杂志》（台北）第19卷第5期（1959年9月15日出版）；《杨锐致张文襄密函跋——高阳李氏所藏文献跋之一》，《大陆杂志》（台北）第22卷第4期（1961年2月28日出版）。又，张百熙的保折中称：“记名总理衙门章京内阁额外中书杨锐，四川绵竹人。博学多通，有猷有守。少岁受知于前四川学政今两湖督臣张之洞。该督臣自外任山西巡抚，洊升两广总督及两江、两湖总督任内，杨锐皆在其幕中，办理文案，事无巨细，悉与筹商。平日讲求经济，于书无所不窥。洎厕硕果幕僚，谄练既深，性尤忠爱。前年倭事吃紧之际，该员毅然渡海来京供职，足见其不避艰危。”（《军机处档》，137330，台北故宫博物院文献馆藏）特别强调了他与张之洞的关系。

(141) 李端棻原折未能从档案中检出，此为孙家鼐议复说片的引用文字，又奕劻在议复说片中称该条为：“请皇上选博通时务人才，以备顾问。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/74、75）

(142) 《国闻报》光绪二十四年七月三十日以“总署添人”为题刊出消息：“……江建霞太史刻下尚在假期之内，闻系有人密保，且在湖南学政任内开倡风气，振兴实学，不遗余力，湘中守旧之风，近年始稍稍改革者，实系江太史提倡之功。此事早在圣鉴，故不待召见，而恩纶先贲也。”八月初三日，总理衙门收到江苏巡抚奎俊电：“沁电谨悉。编修江标在沪就医。据复，一俟病可，即行北上。”初七日，总理衙门再收到奎俊电：“江编修标定于本月初八日由苏北上。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3，台北中研院近代史所档案馆藏）

(143) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第297页；军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月十九日。

(144) 蔡金台致李盛铎信（光绪二十四年九月二十三日）称：“后伊藤来，李莪园举康为接待使，亦为张（荫桓）所阻。”（邓珂点校，邓之诚：《骨董琐记全编》，北京出版社，1996年，第602—604页）蔡金台称李端棻保康有为，是伊藤博文来华时的“接待使”，很有意思；然此信中多有误，似不可当作确据。然此一说法，又可见刘体智之说：“伊藤博文薄高丽统监而不为，观光大陆，有囊括四海之志，欲吾国聘为辅佐。康有为作奏章，自荐为迎送专使，令李端棻上之，弗许……及谋为迎送使而不得，心知有异，奉诏督促出京，幸免于祸。”（刘体智：《异辞录》，中华书局，1988年，第172页）

(145) 黄彰健发现李端棻曾保康，当属其对史料的敏锐精察，然其未能读到北京的档案，故在时间上认定为六月，误。（《戊戌变法史研究》，第245—246页）

(146) 毕永年的《诡谋直纪》，对此有着比较生动的描写。参见汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，江苏古籍出版社，1990年，第26—27页。

(147) 宋伯鲁：《焚余草》，1924年刻本，卷下。详见本书第八章第五节。

(148) 军机处《随手档》记：七月二十八日，“御史宋伯鲁折：一、参谭钟麟由。片一、参魁元等由。（次日递上，发下归箴）一、选通才以备顾问由。片一、仿西法修道由。片一、定银元价值由。（廿八随事递上，初二日发下，分别抄交归箴）”

(149) 《关于戊戌政变之新史料》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第332页。

(150) 参见孔祥吉《康有为戊戌年变法奏议考论》，《戊戌维新运动史新探》，第165—169页；《救亡图存的蓝图》，第247—251页。

(151) 《张之洞全集》，第9册，第7654页。

(152) 《郑孝胥日记》，第2册，第681页。

(153) 赵炳麟：《光绪大事汇鉴·戊戌之变》，黄南津等点校：《赵柏岩集》，广西人民出版社，2001年，第239—240页。黑体为引者所标。相关的考证可见黄彰健：《戊戌变法史研究》，第430—431页。

(154) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初二日。

(155) 《戊戌变法档案史料》，第15页。“借箸之筹”，典出于《史记·留侯世家》：“请藉前箸为大王筹之。”原意借你面前的筷子来指画形势；后喻从旁为人出主意，计划事情。杨深秀借用此词，意以客卿用李提摩太、伊藤博文。

(156) 《戊戌变法档案史料》，第170—171页。

(157) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/105，光绪二十四年八月初五日。黑体为引者所标。该折当于初四日子夜前送到奏事处，此时康有为尚未离京。

(158) 拙文《戊戌政变的时间、过程与原委：先前研究各说和认知、补证、修正》曾指出：“我以为，慈禧太后未经军机处命步军统领捉拿康有为，可以说明两点，其一是有人向她报告康有为尚在北京，否则就不会令掌京师治安警卫的步军统领去捉康；其二是很可能她曾命光绪帝捉康，而光绪帝未能及时执行或拒绝执行。前者由逻辑关系可证明；后者完全是我的推测。我在完全没有材料的情况下，大胆想象了这样一个场景：即在光绪帝八月初五日接见伊藤博文之后，到八月初六日早朝之前的某一时刻，慈禧太后得到报告，康有为尚未离开北京，康有为、康广仁与光绪帝之间有联系，甚至听到某种康有为欲有所发动的传闻，她命令光绪帝将康氏兄弟抓起来送刑部审讯。光绪帝对此表示不能从命。于是，慈禧太后出示杨崇伊的奏折，光绪帝见有‘仰恳皇太后……即日训政，召见大臣，周咨博访，密拿大同会中人’一语，只能跪请皇太后‘训政’。慈禧太后因此密召崇礼捉拿康氏兄弟。我的这一并无材料的大胆假设，只能留待以后证实或证伪了。”（《戊戌变法史事考》，第122页）该文发表于三年前，近日读到陈秉和奏折中这段文字后，心中不免欣喜。该史料虽不能完全证实我的假设，但也是一条有力的证据。

(159) 台北故宫博物院文献馆所藏《光绪朝筹办夷务始末记》光绪二十四年八月“批阅本”，有一条很奇怪的记录：“黄曾源奏：同[时]事艰难吁恩慈训政折，初六。”该“批阅本”的抄者是吕忠谋。案，黄曾源为翰林院编修、记名御史，无直接上奏权，他的奏折须由翰林院代递。又查军机处《随手档》、《早事档》及翰林院代奏原折，八月初六日翰林院有代奏条陈事，为于受庆、江春霖，并无代奏黄曾源条陈的相关记录。黄折是通过何人何部门递上？递到慈禧太后处还是光绪帝处？都是很大的疑问。然从黄折的内容来看，即使翰林院敢递，黄也未必有胆量送，很可能是通过另一渠道送给慈禧太后的。又案，黄曾源是政治经验丰富的人，他于八月初四日通过翰林院代奏一折两片：《借才非现时所宜折》、《伊藤不宜优礼片》、《请和俄以惑英日片》，该折日期署为“八月初四日”，翰林院上奏日期也署为“八月初四日”，由此观之，黄须在八月初三日一大早将其折片递到翰林院，然后当日经堂官批准即派员拟折，翰林院方可赶上将黄折片当夜递至奏事处。上引记录中“初六”二字，若是黄折原件上所写，那么，黄上折的日期也很可能是初五日。由此又可推及，黄曾源奏折也有可能通过另一渠道，在八月初五日夜或初六日清晨送到慈禧太后面前。由于黄折我在档案中未能检出，以上的叙述，又是建立在该“批阅本”的抄者吕忠谋看到黄折原件或抄件的基础之上的，若吕忠谋看到了不可靠的材料或抄写中另有错误，则全盘另作他论。有关《光绪朝筹办夷务始末记》的相关知识，我参考了冯明珠的论文：《故宫博物院所藏〈光绪朝筹办夷务始末记〉述介》（《故宫学术季刊》〔台北〕第5卷第2期）；《再论〈清季外交史料〉原纂者：兼介台北故宫所藏〈光绪朝筹办夷务始末记〉》（油印本，2005年9月在北京中国第一历史档案馆学术会议宣读）。

(160) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初六日。又，是日总理衙门代奏章京郑孝胥条陈，保举通济管带萨镇冰。军机处当日电荣禄旨：“总理各国事务衙门章京候补道郑孝胥，奏保现充北洋通济练船管带官参将萨镇冰练习海军，兼习陆战，历年管带兵轮，痛除积习，操行尤属可信等语。究竟如何，著荣禄详细察看，据实具奏。”（军机处《随手档》、《洋务档》、《电寄档》，光绪二十四年八月初六日）

(161) 保前福建汀漳龙道刘倬云、江苏候补道杜俞、候选道左孝同、记名提督江南城守营副将杨金龙、记名提督新疆抚标中军参将汤泳山、记名提督署汉中镇总兵龙恩思、记名总兵徐有礼。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5367/55，光绪二十四年十一月十六日）

(162) 原件日期处缺损。原折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/61，光绪十一年七月二十八日。

(163) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/20，光绪二十一年七月二十日。

(164) 任道镛保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5348/25，光绪二十一年十一月初五日。

(165) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5330/39，光绪二十一年八月二十七日。

(166) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5329/111，光绪二十一年八月二十八日。

(167) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5331/13、

3/98/5335/7，光绪二十一年九月二十五日。附单有缺。

(168) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5613/3，光绪二十一年九月二十三日。

(169) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5338/120，光绪二十一年十二月二十二日。

(170) 张之洞保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/5，光绪二十四年闰三月十七日。

(171) 原保折、单见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5350/51、53，光绪二十一年十二月二十九日。

(172) 福润保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5343/18，光绪二十二年六月十八日。

(173) 邓华熙保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/56，光绪二十四年三月二十八日。

(174) 陈宝箴保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5344/35，光绪二十二年八月初八日。

(175) 原保折见《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/116/5909/108，光绪二十一年十二月二十六日。

(176) 原保片见《光绪朝朱批奏折》，第11辑，第264—265页，光绪二十一年十二月二十九日。

(177) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5340/21，光绪二十二年三月二十九日。

(178) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5350/33。原片无日期。

(179) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5350/26。原片无日期。

(180) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5344/35，光绪二十二年八月初九日。

(181) 魏光燾保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/30，光绪二十四年闰三月十三日。

(182) 张百熙保折见《军机处档》，137330，台北故宫博物院文献馆藏。

(183) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5351/4，原片无日期。

(184) 原保单见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/26，原单无日期。

(185) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5347/50，光绪二十二年十月十九日。

(186) 张荫桓保单见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/26，原单无日期。

(187) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5348/25，光绪二十二年十一月初五日。

(188) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5341/67，光绪二十二年四月二十八日。

(189) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/25、27，光绪二十二年十一月二十五日。

(190) 原保折见《军机处档》，136647，台北故宫博物院文献馆藏，光绪二十一年十一月二十四日。

(191) 原保折见《军机处档》，137330，台北故宫博物院文献馆藏。该件是残件。

(192) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/56，光绪二十四年三月二十八日。

(193) 依克唐阿原折见《光绪朝朱批奏折》，第12辑，第438—440页，光绪二十四年六月初二日，保举志彭、徐境第、高钦、增韞。根据依克唐阿的提议，高钦、增韞传旨嘉奖。

(194) 原保折见《光绪朝朱批奏折》，第12辑，第606—607页，光绪二十三年九月初六日。

(195) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/29。原件无日期。

(196) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5355/26，光绪二十三年十一月二十六日。

(197) 该标题是原档所具。显然是军机章京据二十三年十二月二十五日谕旨而专设此栏，以便于随时查考。

(198) 原保折、片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5356/90、91，光绪二十四年二月初八日；《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第186页。

(199) 原保折、片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5357/12、3/99/5326/32，光绪二十四年二月初八日，三月初三日收到。

(200) 原保片见《宫中档光绪朝奏折》，第11辑，第645—646页，光绪二十四年二月二十八日。

(201) 原保折见《宫中档光绪朝奏折》，第11辑，第763—765页；原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/30，光绪二十四年闰三月十三日。

(202) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5358/5，光绪二十四年闰三月十七日。

(203) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/5，光绪二十四年五月二十九日。

(204) 原保片见《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第292—293页，光绪二十四年六月十五日。

(205) 原保折见《戊戌变法档案史料》，第163—164页，光绪二十四年七月十三日。

(206) 原保折、片、单见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/124、3/99/5370/3、3/99/5370/70，光绪二十四年七月二十九日。

(207) 原保折见《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第350—352页，光绪二十四年七月十三日。

(208) 原保折单见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/124、3/99/5370/3，光绪二十四年七月二十九日。

(209) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5390/69。

(210) 谭继洵遵保人才折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/46。原折与清单分离。原折称共有九员。

(211) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/63，光绪二十四年七月十八日。

(212) 原保折见《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5926/117、118，光绪二十四年七月二十六日。

(213) 该标题是原档所具。显然是根据二十四年四月二十三日谕旨而专设此栏，以便于查考。其中许景澄闰三月的保单原列入“光绪二十四年内外臣工保举文职名单”，后删去，改录于此，也是一体考虑之意。

(214) 日期为原保折日期，不是光绪帝下令存记日期。

(215) 日期原档如此，未记具体日月。原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/4，光绪二十四年六月初一日，六月十四日收到。

(216) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/1，光绪二十四年五月十五日。

(217) 原保片由张之洞与谭继洵联衔，《宫中档光绪朝奏折》，第11辑，第778—779页。从该片内容来看，也非为保举使才。

(218) 原保片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/66。原件无日期。

(219) 原保折见《戊戌变法档案史料》，第160—163页。

(220) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5613/11，光绪二十一年十一月十六日。

(221) 刘坤一原保片见《光绪朝朱批奏折》，第12辑，第700—701页。

(222) 该标题是原档所具。时间也不限于“二十一年”，也列入了二十二年和二十三年的存记情况。

(223) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/20，光绪二

十一年七月二十日。

(224) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5330/39，光绪二十一年八月二十七日。

(225) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5331/13、3/98/5335/7，光绪二十一年九月二十五日。但附单有缺。

(226) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5613/3，光绪二十一年九月二十三日。

(227) 原保折见《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/116/5909/108，光绪二十一年十二月二十六日。

(228) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5333/43，光绪二十一年十二月初九日。

(229) 原保折见《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5913/67，光绪二十二年四月二十六日。

(230) 该标题是原档所具。很明显是根据光绪二十三年十二月二十五日谕旨，而专设此栏，以便于查考。

(231) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/10，光绪二十四年正月二十六日。

(232) 原保折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/5，光绪二十四年五月二十九日。

(233) 原保折见《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5926/140，光绪二十四年七月三十日。

(234) 原保折见《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5926/102，光绪二十四年七月二十日。

第四章 京师大学堂的初建 ——康有为派与孙家鼐派之争

建立于戊戌变法时期的京师大学堂，是当时的重大政治举措，也是政变后留存的唯一结果。由此而发展到今天的北京大学，一直引领着中国普通高等教育的方向，意义重大且深远。然在其开创之初，实有两派之斗争：其一是康有为派，试图在该堂传播其学术思想与政治思想，将之办成类似于万木草堂、时务学堂的维新干部养成机构，由此主导全国的思想与学术。其二是孙家鼐派，其办学方向不甚明确，后在光绪帝的督导下，也有意学习日本东京大学；但他相当明确地反对康的学术与思想，并尽力排斥康。这里面有理念之争，也有权力之争。先前的研究对此或有涉及，尚未深入。由此我以为，此一课题还有进一步展开讨论的必要与空间。

然而，若要检讨康有为派与孙家鼐派之争，似不可就事论事，须得放大背景，重新梳理京师大学堂的初建历史。

对于京师大学堂的初建，学术界的研究已相当开展，论著甚多，其中最重要的有王晓秋、孔祥吉、巴斯蒂、郭卫东、钱耕森、汤学奇、李霞、闫小波、郑宁等先生的论著。⁽¹⁾本章再次言及于此，并不企图对先前的研究提出批评，而是遵循各位研究先进的方向，对以往论说较少之处，展开其细部，即做一补充性的工作。

一 淡出的背景：强学会与官书局

光绪二十四年五月十五日（1898年7月3日），光绪帝批准《京师大学堂章程》，所下谕旨称：“……所有原设官书局及新设之译书局，均著并入大学堂，由管学大臣督率办理。”⁽²⁾这里提到的官书局，应属京师大学堂的前身之一，而官书局的前身，又是强学会。

光绪二十一年（1895）七八月间，军机章京陈炽、工部学习主事康有为、内阁中书杨锐、总理衙门章京沈曾植、翰林院编修沈曾桐、翰林院编修丁立钧、督办军务处差员袁世凯、刑部主事张权、翰林院编修张孝谦、督办军务处官员陈允颐等人，在北京发起强学会；至十月，该会正式成立，以陈炽、丁立钧、沈曾植、张孝谦为总董，沈曾桐、文廷式为副董，张孝谦主其事。会址在宣武门南后孙公园胡同。加入该会的京官数量甚多。⁽³⁾张之洞、刘坤一等人为之捐款，数额较大。该会最初的工作是编刊、译书，其刊《中外纪闻》由内阁中书汪大燮、举人梁启超为主笔，故又称“强学书局”。尽管京师强学会正式成立前，康有为已于八月底离开北京，但他是强学会众多发起人中的有力人士。⁽⁴⁾

康有为虽已离开，但对京师强学会似有其设计。从他后来所撰《上海强学会章程》中，大致可知其想法：

今设此会，聚天下之图书器物，集天下之心思耳目，略仿古者学校之规，及各家专门之法，以广见闻而开风气，上以广先圣孔子之教，下以成国家有用之才。

具体所办者为四项：一、译印图书；二、刊布报纸；三、开大书藏（图书馆）；四、开博物院。⁽⁵⁾康设计的上海强学会是讲学之所，也是翻译、出版、新闻、演说的中心，同时又设图书馆、博物馆，以供学习研究。由此来比较京师强学会，一开始便注意办报，购买图书、仪器，与之很相似。汪大燮称：

京中同人近立有强学会，亦名译书局，下月开局，先译日报……西书购到即译书……同人延兄及梁卓如为主笔，下月当移寓

后孙公园安徽馆间壁……西人李佳白为译书，兄笔作笔述。费充事繁，再添人，费再充，再立学堂，再建屋，其意如此。(6)

此中谈到先译报，再译书，然后立学堂、建屋，一切似有步骤。

然而，京师强学会尚未成形，内部矛盾却在不断深化。是年十二月初七日（1896年1月21日），御史杨崇伊上奏弹劾。(7)当日下发谕旨：“御史杨崇伊奏，京官创立强学书院，植党营私，请旨严禁……著都察院查明封禁。”这一道谕旨显得很奇怪，未让都察院“查明”后出奏请旨，而是直接“封禁”。该日在军机处值日者有翁同龢等人，未阻止该谕旨的下发；而军机大臣李鸿藻等人不在北京，事后对此极有意见。(8)

强学会被查禁后，沈曾植、杨锐、汪大燮、梁启超等人极力主张恢复，他们在军机大臣李鸿藻、工部尚书孙家鼐、总理衙门大臣张荫桓的支持下，多有动作。(9)经过他们的谋划，是年十二月二十二日（1896年2月5日）由御史胡孚宸出奏，要求重新审议强学会，并提议成立“官立书局”。光绪帝发下交片谕旨：“本日御史胡孚宸奏书局有益人才请饬筹议以裨时局一折，军机大臣面奉谕旨，著总理各国事务衙门议奏。”(10)

光绪二十二年正月十二日（1896年2月24日），总理衙门上奏一折一片，其正折对以数学为中心而包括“天学、化学、气学、光学、电学、重学、矿学、兵学、法学、声学、医学、文字、制造学等学”的西方学术，表示了赞赏，言辞由此而直转学校，称言：

泰西教育人才之道，计有三事：曰学校，曰新闻报，曰书籍馆。英、法、德、俄各国学校之盛，或二三万所，或六七万所，生徒率皆二三十万人。美国学校多至十七万余所，生徒几及千万人。学校费用自三四千万至八千余万不等，率由国家及生徒各出其半。各国富强之基，实本于是。是庶政由人才而理，人才由学术而成，固有明效大验。该御史请将强学书局改归官办，自系为讲求实学，培养人才起见。臣等公同商酌，拟援照八旗官学之例，建立官书局，钦派大臣一、二员管理，聘订通晓中西学问之洋人为教习，常川住局，专司选译书籍、各国新报及指受各种西学，并酌派司事、译官收掌书籍，印售各国新报。

至建设学舍地方，或假官房，或租民宅，取足教习各官起居之地，兼为士大夫入观群书之所，因地制宜，妥筹布置。

由此可见，总理衙门有意将“官书局”办成兼有图书馆、翻译书报、西式学校三者合一的机构，并每月支付银一千两，“以备购置图籍仪器、各国新闻纸及教习、司事、翻译薪水等用”；“设不敷用，再由臣衙门设法筹措”。⁽¹¹⁾在附片中，总理衙门谈到了京城获取外部消息之不足，各国报纸“自外洋寄沪，已阅一二月，由沪翻译，又须逾月始能刷印，所谓新闻者，展转已将半年矣。特舍此而不译传，更无可资考察”。总理衙门由此提议：

臣等拟就南、北洋大臣所送沪上广方言馆月译之西国近事、新闻纸及“路透”电报，逐日送交官书局，择要翻刊。中外风尚既可互参，彼己利害宜无隔阂。至关涉时事、臧否人物，如报馆所谓有闻必录者，一切□除。每日刊布之先，由教习送司事核明，呈由管理大臣画诺，始行排印，以免猥杂。⁽¹²⁾

此乃《中外纪闻》的官方新版。总理衙门此折片的起草者为该衙门大臣张荫桓、章京顾肇新，沈曾植、李鸿藻也参与意见；他们将强学会当时欲办之事，以“官书局”的名义全盘接下来。⁽¹³⁾该折片上奏后，光绪帝并没有立即下达谕旨。一直过了九天，正月二十一日（3月4日），才下旨：“总理各国事务衙门奏新设官书局，请派大员管理一折，著派孙家鼐管理。”⁽¹⁴⁾

孙家鼐（1827—1909），字燮臣，安徽寿州人。咸丰九年（1859）状元，授翰林院修撰。光绪四年（1878）奉命入值毓庆宫，与翁同龢同为光绪帝的汉文师傅。次年授内阁学士，历工部、户部、兵部、吏部侍郎及都察院都御史等职，光绪十八年（1892）任工部尚书，并管理顺天府事。其后迁礼部尚书、吏部尚书。他为政为人温和，也重视西方文化。光绪二十一年八月二十四日（1895年10月12日），他与英国传教士李提摩太（Timothy Richard）会谈时谈道，“有两个月的时间，他每天都为皇上读我翻译的麦肯西的《泰西新史揽要》”。⁽¹⁵⁾孙与清流也有着广泛的联系，对强学会持支持的态度；但年近七旬，久在官场，做事稳健而多官场旧习，缺乏创新的精神。

孙家鼐与翁同龢商议后，于二月十一日（3月24日）上奏开办章程，提出官书局下设四机构：

一、藏书籍，拟设藏书院。尊藏列朝圣训、钦定诸书及各衙门现行则例，各省通志、河漕盐厘各项政书，并请准其咨取、储存、度列其古今经史子集，有关政学术业者，一律购置院中，用备留心时事、讲求学问者入院借观，恢广学术。

一、刊书籍，拟设刊书处。译刻各国书籍，举凡例律、公法、商务、农务、制造、测算之学及武备、工程诸书，凡有益于国计民生与交涉事件者，皆译成中国文字，广为流布。

一、备仪器，拟设游艺院。广购化学、电学、光学诸新机，矿质、地质、动物、植物各异产，分别部居，逐门陈列。俾学者心摹手试，考验研求，了然于目，晓然于心。将来如制造船只、枪炮等事，可以别材质之良窳，物价之低昂，用法之利钝，不致受人蒙蔽。

一、广教肄，拟设学堂一所。延精通中外文理者一人，为教习，凡京官年力富强者、子弟之姿性聪颖安详端正者，如愿学语言文字及制造诸法，听其酌出学资，入馆肄习。

该折还提到了经费、人员、印信等事。⁽¹⁶⁾孙的这一章程，与康所拟《上海广学会章程》大体相似，少了报刊而多了学堂。而两者之大体相似，似又说明当时的人们对新学的一般概念。孙家鼐认为，同治初年开办同文馆，令翰詹部院官员入学，因风气未开而中止；“近者倭人构衅，创巨痛深，一二文人学士默参消息，审知富强之端，基于学问”；官书局与当年的同文馆“实相表里，诚为转移风气一大枢纽也”。他提名的官书局具体办事人员，大多为参加过强学会的官员。⁽¹⁷⁾

是年五月初二日（1896年6月12日），刑部侍郎李端棻上奏请求推广学堂，该折很可能由梁启超代为拟就。⁽¹⁸⁾其内容大体为两项：一是在府州县、省、京师三级设立学堂。府州县之学堂，选12—20岁民间俊秀子弟入学，生员以上欲入学者，听之。其课程是学习“四书”、《通鉴》、小学等书，辅以各国语言文字及初级算学、天文、地理、格致、

简明各国史，学期三年。省之学堂，选25岁以下生员入学，举人以上欲入学者，听之。其课程是学习经、史、子及国朝掌故诸书，辅以天文、輿地、算学、格致、制造、农桑、兵、矿、时事、交涉，学期三年。京师之大学，选30岁以下举、贡监生入学，京官愿入学者，听之。学习内容与省学相同，主要是专精一门，学期三年。省学及京师大学“其荣途一如科第，予以出身，一如常官”。二是设置与学堂相辅相成的机构：藏书楼，在京师及行省省会皆设；仪器院，各学堂皆设；译书局，设于京师；报馆，京师、省会及通商口岸、繁华镇埠皆设；派游学，各学堂优秀生派往各国或他省游学。⁽¹⁹⁾李端棻在此提出了一个很大的计划，若行之，须得有强力政治支持和充足经费保证；而其具体内容，又与康有为的设想相一致，藏书楼、仪器院、译书局、报馆诸项可见于《上海强学会章程》，而各地设立学堂、派游学等项又见于戊戌期间康自上或代拟诸奏折。光绪帝以明发上谕将该折交总理衙门议奏。⁽²⁰⁾

过了两个月，七月初三日（8月11日），总理衙门对此复奏，对设立府州县学堂、省学堂及藏书楼、仪器院、译书馆、报馆、游学诸项，多作应对之词；而对“该侍郎所请于京师建设大学堂”一语，却称之“系为扩充官书局起见，应请旨飭下管理书局大臣察度情形，妥筹办理”。⁽²¹⁾总理衙门的这一复奏是章京沈曾植起草的，他当然知道李端棻的提议此时很难施行，于是精心选择了其中的可办之事（大学堂），交给可办之人（孙家鼐）。⁽²²⁾光绪帝对此朱批“依议”。

又过了一个多月，八月二十一日（9月27日），管理官书局大臣孙家鼐出奏，针对李端棻的建策，提出了一个规模更大的大学堂计划：一、建筑。于京师适中之地，“先建大学堂一区，容生徒百人，四周分建小学堂四区，约各容生徒二三十人。仍多留隙地，以备日后扩充，建设藏书楼、博物院用之”。二、学科。“今拟分十科，以专肄习。曰道德科，曰天文科，曰地理科，曰政事科，曰文学科，曰武备科，曰农事科，曰工艺科，曰商务科，曰医术科。此十科者，尤以道德为先，实贯彻于九科之中，而不可一日或离，九科中专精一科。”三、教官。大学堂延聘中西总教习数人，“中国教习应求品行纯正，学术渊通，通悉中外大势者，不通西文可也。西教习须深通西学，兼习华文，方无扞格。”各小学堂延聘中西教习各一人。四、生徒。大学堂生徒以25岁为度，其来源

为：咨调同文馆、广方言馆学生；由内外各衙门咨送；举、贡生监曾学西文，可自行投考。小学堂生徒以15岁为度，“数年后能精通各学者，升入大学堂”。五、出身。“特辟三途”，其一是立时务一科，乡、会试由大学堂咨送与考；其二是派差，应试不中者，由学堂发给文凭，派往各使馆及海陆军、船政制造各局；其三是分教，学生不愿举官者，派到各省设立学堂中任教习。而在此之上，孙家鼐又强调了大学堂的宗旨：

中国五千年来，圣神相继，政教修明，决不能如日本之舍己芸人，尽弃其学而学西法。今京师创立大学堂，自应以中学为主，西学为辅，中学为体，西学为用，中学为经，西学为纬；中学有未备者，以西学补之；中学有失传者，以西学还之。以中学包西学，不能以西学凌驾于中学。此立学宗旨也。以后分科设教，及推广各省，均须抱定此意，千变万化，语不离宗。

这一段话集中阐明了孙家鼐此期的政治思想与学术思想。⁽²³⁾其中关于中学与西学的关系，很可能是这一理念的第一次完整表述。

孙家鼐的这一奏折，主要起草人是军机章京陈炽。⁽²⁴⁾该折提出了相当完整的办学计划，也吸取了先前办学的许多教训。然而，该计划有两大难点：其一是仅“延聘中西总教习数人”，似难应对于将要兴办十大学科。其二是经费，官书局经费由总理衙门划拨，每月仅银一千两，当然不足以办学；为此孙家鼐要求“应请旨饬下户部，飞饬南、北洋大臣，无论何款，按月各拨银五千两，解交户部，作为京师学堂专款”。即每月经费银一万两。然从孙家鼐所奏大学堂规模来看，此一数额尚不足以用。⁽²⁵⁾

就在上奏的前一天，八月二十日，孙家鼐再次与翁同龢商议。翁在日记中记：“晚燮臣来长谈，商立学堂事。”二十一日，即上奏的当日，翁日记又称：“天明始入，尚早。无折无报，电亦无。惟孙公一封奏。是日辰正三刻，上自园还宫。已初一刻见起，一刻退，递封奏即散。”⁽²⁶⁾也就是说，光绪帝刚从颐和园回到宫中，当天早朝也只有孙家鼐一折，但军机面见时对此没有进行太多的讨论便散值了。军机处给慈禧太后的奏片称：

本日孙家鼐奏遵筹京师建立学堂大概情形折，奉旨“暂存”。谨

将原折恭呈慈览。谨奏。(27)

按照当时的政治术语，“暂存”即被搁置，以后很少会再论。虽说军机处未留下任何记录说明搁置的原委；但思酌当时的情形，我以为，原因可能为两项：其一是经费。为筹措甲午战败的对日巨额赔款，财政上已挖肉补疮。若命南、北洋大臣每月再加银五千两，必为抗拒。其二是新科。在科举中新设“时务一科”，动作甚大，需得礼部、总理各国事务衙门多方筹划。汪大燮称，军机大臣恭亲王奕訢、李鸿藻对此计划皆不以为然，由此而被中止；尽管该计划的提议者孙家鼐是帝师，且与同为帝师的户部尚书翁同龢事先疏通过。(28)

从这一段历史来看，后来将要出场的主要人物康有为、梁启超、孙家鼐，已是初显身手，尽管并没有直接过招，思想上的差距也不是很大。双方似也未意识到对方的存在。

此后官书局在孙家鼐的主持下，一无起色。孙自称：“开办以后，时近半年，各处咨取书籍，译印报章，订购铅机，略添仪器，搜求有用之图书，采摭各邦之邮电，俾都人士耳目见闻稍加开拓。规模草创，仅止如斯。”(29)在当时的官僚体制下，所办机构大体如此。官书局的主要工作是编译西报，其学堂一直未能设立起来。(30)时人的评价很低，当时和后来都没有太大的影响。(31)

二 京师大学堂的开办与章程起草人的变更

孙家鼐的“大学堂”计划搁置后，清朝内部关于设立大学堂的提议一直没有停止过，清廷也没有对此再做决定。⁽³²⁾直到光绪二十四年正月二十五日（1898年2月15日），掌江西道监察御史王鹏运上奏恳请力行修省实政，附片要求开设京师大学堂。此时政治形势大变，德国占领胶州湾，俄国占领旅大，英国与法国也另有要求，清朝陷于极大的危机之中，改革的呼声再度响起。王鹏运正折呈奉旨“存”，但其附片得到了光绪帝的肯定，当日发下明发上谕：

御史王鹏运奏请开办京师大学堂等语。京师大学堂叠经臣工奏请，准其建立。现在亟需开办。其详细章程著军机大臣会同总理各国事务衙门王、大臣妥筹具奏。⁽³³⁾

军机处档案和《翁同龢日记》对此谕旨的产生过程，皆无具体记载，但从后来发生的事情来看，光绪帝似为主动者，并对此事极为上心。且在此前不久，光绪帝批准设立经济特科。⁽³⁴⁾

虽然军机大臣、总理衙门大臣奉旨筹议大学堂章程，但当时政务甚忙：德国胶澳交涉、俄国旅大交涉，英德续借款，英、法、日本等国对租借地及势力范围的要求，以及经济特科、昭信股票、德国亲王觐见……军机大臣、总理衙门大臣日理诸多要务，一无空暇。从此期《翁同龢日记》、《张荫桓日记》来看，他们还没有对京师大学堂事务进行过讨论。

是年四月二十三日（6月11日），光绪帝经慈禧太后批准后决意变法，当日颁下的谕旨称：

数年以来，中外臣工讲求时务，多主变法自强。迺者诏书数下，如开特科、裁冗兵、改武科制度、立大小学堂，皆经再三审定，筹之至熟，甫议施行……用特明白宣示，嗣后中外大小诸臣，自王公以及士庶，各宜努力向上，发愤为雄，以圣贤义理之学植其

根本，又须博采西学之切于时务者，实力讲求……京师大学堂为各行省之倡，尤应首先举办。著军机大臣、总理各国事务王、大臣会同妥速议奏。所有翰林院编检、各部院司员、大门侍卫、候补候选道府州县以下官、大员子弟、八旗世职、各省武职后裔，其愿入学堂者，均准入学肄习，以期人材辈出，共济时艰。不得敷衍因循，徇私援引，致负朝廷谆谆告诫之至意。

此即“百日维新”的谕旨。这一道由翁同龢起草的谕旨，京师大学堂占了相当大的篇幅，也是该谕旨中唯一实际开办的事件，并再次强调军机处与总理衙门“妥速议奏”大学堂章程事宜。⁽³⁵⁾第二天，四月二十四日，总理衙门发电清朝驻日本公使裕庚：“东京大学堂章程希速译，钞送署。”⁽³⁶⁾

翰林院修撰张謇素与翁同龢交往甚密，此期服阙回京。是年四月初一日，张謇往翁处相见，二十日，翁约张见面，“直谈至暮”；二十五日（6月13日），翁同龢在日记中称：“申初二，张季直来，谈至暮，盖无所不谈矣”；张謇在该日日记中称：

拟大学堂办法：宜分内外院，内院已仕，外院未仕。宜分初、中、上三等。宜有植物、动物苑。宜有博学苑。宜分类设堂。宜参延东洋教习。宜定学生膏火。宜于盛大理允筹十万外，酌量宽宥。宜就南苑择地。宜即用南苑工费。宜专派大臣。宜先画图。与仲弢大致同。虞山谈至苦。⁽³⁷⁾

“盛大理”，大理寺少卿盛宣怀。仲弢，为翰林院侍讲黄绍箕。张謇所记内容，若无事先的准备，不可能如此详细。翁、张几次相见很可能都与大学堂章程有关。由此可知，在军机大臣、总理衙门大臣中，翁负责大学堂章程的起草；翁将之委托于张謇、黄绍箕。

然而，两天之后，四月二十七日（6月15日），翁同龢突然被罢免。值此政坛重大变故，负责大学堂章程起草一事，只能易人。五月初一日（6月19日），总理衙门大臣张荫桓召见，光绪帝与之谈到了大学堂一事。张在日记中称：

今日跪对，上询曾宗彦折甚详，幸稍留心，否则无能陈对。又

大学堂章程已交枢臣详核，亦奏陈其略。(38)

按照该日记的说法，张荫桓已看到总理衙门所拟大学堂章程，总理衙门也已于此时将之交军机处，以能进行“详核”。张在召见时将其主要内容告诉了光绪帝。然从时间过程计算，这一章程很可能还是由张謇、黄绍箕起草的最初版本。然而，又过了八天，军机处仍未奏报，光绪帝对此大为光火，于五月初八日（6月26日）明发谕旨：

兹当整饬庶务之际，部院各衙门承办事件，首戒因循。前因京师大学堂为各行省之倡，特降谕旨，令军机大臣、总理各国事务王、大臣会同议奏。即著迅速复奏，毋再迟延。其各部院衙门于奉旨交议事件，务当督饬司员，克期议复。倘有仍前玩愒，并不依限复奏，定即从严惩处不贷。(39)

这是一道罕见的严旨。从正月二十五日谕旨设立大学堂，已过了四个多月（含闰三月），军机处与总理衙门一直没有上奏具体章程。而五月初五日旨命废八股，维新形势发展极快。光绪帝害怕大学堂一事因翁同龢的罢免而同当时的许多事情一样，最终不了了之。

五月初十日（6月28日），总理衙门议复杨深秀奏请从日文转译西书一事，提议将梁启超在上海设立的大同译书局改为官译书局，每月拨银两千两。光绪帝批准了此折，同时下旨：

京师大学堂指日开办，亦应设立译书局，以开风气，如何筹款兴办之处，著总理各国事务王、大臣一并筹议具奏。(40)

光绪帝于此又一次催促大学堂之开办，“一并筹议”指仍未上奏的《大学堂章程》。至于“大学堂译书局”，本章第四节将详述。

事情由此出现转机。康有为、梁启超开始参与此事。康有为在《我史》中称：

自四月抄大学堂议起，枢垣托吾为草章程，吾时召见，无暇，命卓如草稿，酌英、美、日之制为之，甚周密，而以大权归之教习。总署复奏学堂事，大臣属之章京，章京张元济来请吾撰，吾为定四款：一曰预筹巨款，二曰即拨官舍，三曰精选教习，四曰选刻

学书。选刻学书者，将中国应读之书，自经史子集及西学，选其精要，辑为一书，俾易诵读，用力省而成功普，不至若畴昔废力于无用之学，以至久无成功也。又所请各分教习皆由总教习专之，以一事权。(41)

康有为于四月二十五日由侍读学士徐致靖保举，二十八日为光绪帝召见，当日旨命为总理衙门章京，后来由光绪帝指定军机大臣、总理衙门大臣廖寿恒为之代递奏折。(42)若按此而论，“枢垣”当指军机处，“托吾”者又似为廖寿恒。(43)廖托康的时间，应在翁同龢罢免、康召见之后。张元济为总理衙门章京，同受徐致靖保举，与康有为同日召见。他与康、梁交往甚密，他来见康，很可能是总理衙门责其具体办理此事，以征求康的意见。(44)梁启超在《戊戌政变记》中称：

（光绪帝）三令五申，诸大臣奉严旨，令速拟章程，咸仓皇不知所出。盖支那向未有学校之举，无成案可稽也。当时军机大臣及总署大臣咸飭人来属梁启超代草。梁乃略取日本学规，参以本国情形，草定规则八十余条。至是上之，皇上俞允。(45)

这一说法与康说稍有不同。他没有提康有为，也没有提张元济，而是称“军机大臣及总署大臣咸飭人”，廖寿恒是军机大臣兼总理衙门大臣，此处梁又称“总署大臣”，当属另有其人。光绪二十四年五月，李鸿章在给其儿子李经方的信中，直接透露出内情：大学堂章程“即樵野倩梁启超捉刀者”。(46)若按此而论，大学堂章程又是由张荫桓负责起草。至于梁所称“日本学规”，似是其在上海时所搜集，若由驻日公使裕庚发回，时间上也来不及。

综合以上材料，似可得出大致的结论：由于翁同龢的罢免及改革局势的急速发展，原由张謇、黄绍箕等人起草的大学堂章程，不能使军机处满意。而康有为、梁启超正名重一时，《时务报》时期梁注重各国的教育，时务学堂的经历又使梁拥有实际操作的知识。军机大臣兼总理衙门大臣廖寿恒、总理衙门大臣张荫桓将之委托于康、梁。因康无暇，梁成了大学堂章程的实际起草人。这一消息当时也传播甚广，远在湖南的皮锡瑞于光绪二十四年六月初十日日记中称：“贺尔翊来，云……大学堂章程归梁卓如一手定。”(47)

三 李盛铎奏折及其用意

光绪二十四年五月十二日（1898年6月30日），即在光绪帝催促大学堂章程的严旨下达四天后，江南道监察御史李盛铎出奏，呈递由其所拟京师大学堂“办法大纲”。

李上奏的“办法大纲”共有五条：一、“详定章程”。各国皆由小学升入中学，中学升入大学，此时中小学尚未设立，“大学堂章程不能不统中学、小学而融合贯通”，而“定一现办章程”；再“定一将来章程”，待数年后中、小学设立时再执行。他还建议模仿日本大学，设立评议会制度。二、“择立基址”。要求设在“城外旷地”，以能分别建立校舍及藏书楼、博物院以及兵学操场、农学试验场等。三、“酌定功课”。“已仕者宜多学法科，未仕者可分习艺学或立溥通学”，三十岁左右读已译之书，二十岁左右“兼习各国语言文字”。四、“宽筹的款”。可从昭信股票中“酌提百万两为大学堂创办之费”。

从以上四项“办法大纲”来看，李盛铎并无特别的思想，似无必要专折具奏。⁽⁴⁸⁾但若细察其第五条“专派大臣”，便可知李折之用意：

兹事体大，其详细章程，务在斟酌尽善，颇难猝定。吁请特派位尊望重之大臣，素为士论所归者，专心经理，并准其调取通达时务人员，以资臂助，庶易集事。上年设立官书局，谕派协办大学士孙家鼐管理，识虑深远，条理秩然。初议并建学堂，以费绌而止。现在可否即令管理学堂之处，出自圣裁，非臣下所敢擅拟。出使大臣许景澄，现将回华，拟请飭令经过各国亲往学堂，详细考察，并觅取现行章程，携归翻译，以备采择。较之凭臆虚拟，必有径庭也。⁽⁴⁹⁾

李盛铎上奏的真实意图是，让光绪帝尽早派孙家鼐为管理大学堂事务大臣，由孙来主持此事。他还提到了已奉令回国的前驻德国公使、工部左侍郎许景澄，对照后来发生之事，李亦有未明言之深意。

李盛铎（1859—1934），字椒微，号木斋，江西德化人。光绪五

年（1879）举人，十五年（1889）榜眼，授翰林院编修。甲午战争初，与文廷式等人在宣南多次集会，联名上书，名盛一时。后由恭亲王奕訢、荣禄等调入督办军务处。二十四年二月补江南道监察御史。⁽⁵⁰⁾他与政治上层有着密切的联系。此时他可能得知康有为、梁启超正在起草大学堂章程，也听闻康、梁有意于此发展，于是抢先出奏，以让光绪帝先定人事，由孙家鼐来执掌大权。

这里有必要回顾李盛铎与康有为派的关系。康、李相交似始于光绪二十四年。当康有为组织保国会时，李盛铎最初是支持的，康有为、梁启超也有多信与之商议具体事宜。⁽⁵¹⁾后来因潘庆澜等人之攻击而改变态度。康有为在《我史》中称：

以公车咸集，欲遍见其英才，成一大会，以伸国愤，由是少盘桓焉。李木斋亦来言开会事。

……于是谤言益沸，乃停会，而四言之士，投书预会者纷纷，于是李盛铎参保国会以求自免。

除了保国会一事外，康还在《我史》中称，他曾代李盛铎起草过奏折，而李却上奏勿用康：

又为御史李盛铎草译书、游历及明赏罚，辨新旧折，李上之，附片即言勿用新进，盖闻吾之召用也，人咸谓其自相矛盾。⁽⁵²⁾

对于康、李之间的分合矛盾，当时与后来都有相应的史料可佐证。光绪二十四年六月，张之洞接到杨锐的京中密信称：“李盛铎与康时离时合，虽康党亦畏恶之。”⁽⁵³⁾戊戌政变后御史张荀鹤奏称：“现驻日本使臣李盛铎，诿张为幻。上年康逆设保国会，盛铎实供其费，虑人指摘，缪为弹奏。奏草即康逆代定，踪迹诡秘，与康逆时离时合，密谋煽惑，物议沸腾。”⁽⁵⁴⁾这些言论与康有为的说法是一致的。

李盛铎的政治态度，可见于他此期的折片。

光绪二十四年闰三月十三日（1898年5月3日），李盛铎上一折一片。军机处《随手档》记：“一、党会日盛亦防流弊由；片一，《国闻报》馆现归日人水师学堂不应代为译报由。”⁽⁵⁵⁾李盛铎正折，我尚未查

出，看过此折的翁同龢在日记中称：“李盛铎封奏，立会流弊，未指名，存。”⁽⁵⁶⁾可知李的基本态度是反对保国会。而李上奏之日，恰是御史潘庆澜弹劾保国会的次日，李于此时出奏，很可能听到了风声，或受某些朝廷大佬的暗示。康称“于是李盛铎参保国会以自保”，由此可得到证实。李盛铎附片参劾严复和天津《国闻报》，言辞甚锋利：国闻报“所述列邦政策、中外新闻，颇为详尽，足资参考，惟抑中扬西之论，淋漓满纸，与他报同一流弊”。他指出该报已归日本人经营，要求直隶总督对此查参。⁽⁵⁷⁾

四月十八日（6月6日），李盛铎上奏一折两片，其正折为《请开馆译书折》，而附片内容可见该日军机处《随手档》：“片一，请免江西米厘由；片一，河南矿务请详筹办法由。”李在正折中称：

臣愚以为既尚新学，不如多译西书，使就华文习之，尚可不忘其本，且免蹈从前出洋学生之弊，通西语而不通华文也……拟请特旨开馆专办译书事务，遴调精通西文之翻译数员，广购西书，分门别类，甄择精要，译出印行，以宏智学。至日本明治以来，所译西书极多，由东译华，较译之西文尤为便捷。应请饬下出使大臣，访查日本所译西书，全数购寄，以便译印……如蒙俞允，所有译书馆事务，应否特派大臣管理，抑或由管理官书局大臣兼办之处，出自圣裁，非臣下所敢擅拟。⁽⁵⁸⁾

这一篇奏折被孔祥吉先生视为由康有为代为起草，但我以为，该折若是由康起草，李亦可能对此有着很大的修改；其中最重要的证据是：新设的译书馆是官办机构，李提议由管理官书局大臣孙家鼐兼管。⁽⁵⁹⁾

四月二十六日（6月14日），李盛铎又上一折一片，军机处《随手档》记：“一、请明赏罚以行审议由；片一，行政在于用人由。”⁽⁶⁰⁾由于该折片在档案中均未能检出，具体内容不详。看过该折片的翁同龢在日记中称：

李盛铎，新政既定宗旨，宜明赏罚，行者陈、张（南皮）、鹿为最，廖、邓次之，沮者史、谭（春及）；片，用人宜慎，能议事未必能办事。宋伯鲁，明赏罚，大致与李同，此两件均暂存。⁽⁶¹⁾

此中的“陈、张（南皮）、鹿”，似指湖南巡抚陈宝箴、湖广总督张之洞、前四川总督鹿传霖；“廖、邓”，似指浙江巡抚廖寿丰、安徽巡抚邓华熙，“史、谭”，似指前广西巡抚史念祖、两广总督谭钟麟。从人物的臧否中可知李的政治态度，他属张之洞、陈宝箴等稳健的改革派。该派在学术思想、政治思想上与康有为派有较大的分歧。李上奏之日，恰是徐致靖上折保举康有为等人、光绪帝旨命召见的次日，“用人宜慎，能议事未必能办事”一语，似也针对康有为派。前引康有为称“附片即言勿用新进，盖闻吾之召用也，人咸谓其自相矛盾”，即指此片。

由此似可推知，李盛铎于五月十二日上奏“办法大纲”，很可能出于一种专门的政治设计，以防止康有为派执掌大学堂权力。前引张之洞是年六月收到杨锐京中密报称：“孙燮臣冢宰管大学堂，康所拟管学诸人，全未用。”⁽⁶²⁾此中的“管学”，我以为，很可能为“管学大臣”，“诸人”似为总教习、分教习、总办等其他人选。若此为真，即康有为派已有其完整的大学堂人事计划，尽管我还不知道康心中“管学大臣”的具体人选。

然而，在五月十二日，光绪帝看到李盛铎提出由孙家鼐管理大学堂的提议，还没有直接下达谕旨，仅发下交片谕旨：“本日御史李盛铎奏谨拟京师大学堂办法一折，军机大臣面奉谕旨，著总理各国事务衙门王、大臣归入大学堂未尽事宜一并议奏。”⁽⁶³⁾最为关键的谕旨，三天以后才发出。

四 军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏及附呈《大学堂章程》

光绪二十四年五月十四日（1898年7月2日），即李盛铎上奏的两天后，军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏，遵议大学堂事务。该折称：“臣等仰体圣意，广集良法，斟酌损益，草定章程，规模略具。若其要义，凡有四端：一曰宽筹经费，二曰宏建学舍，三曰慎选管学大臣，四曰简派总教习。提纲挈领，在此数者。”“宽筹经费”一项，“开办经费需银三十五万两，常年经费一十八万两有奇”。“宏建学舍”一项，“先行拨给公中房室广大者一处，暂充学舍”，“仍应别拨公地，另行构建”。“慎选管学大臣”一项，该折称：

大学堂设于京师，以为各省表率，事当开创，一切制度，均宜审慎精详，非有明体达用之大臣以筭摄之，不足以宏此远谟。况风气渐开，各省已设学堂，近又叠奉谕旨，停试八股，讲求西学，各省向课制艺书院，自应一律更改，将来学堂日有增益而无所统辖，必至各分畛域，其弊不可不防。伏乞皇上简派大臣中之博通中外学术者一员，管理京师大学堂事务，即以节制各省所设之学堂，其在堂办事各员，统由该大臣慎选奏派。

这对管学大臣提出了很高的要求，在当时的情况下，除了已被罢免的翁同龢外，符合此一标准的只能是孙家鼐。管学大臣的权力也极大，除了京师大学堂外，各省学堂事务也归之。至于“明体达用”，“必至各分畛域，其弊不可不防”之用语，似亦有言外之意。至于“简派总教习”一项，称言：

今士人学无本原，不通中国政教之故，徒袭西学皮毛，岂能供国家之用？欲转移之，非精选总教习不可。苟得其人学术正而道艺兴；苟失其人学术谬而道艺亦误。伏维皇上孜孜兴学，尤应慎简教习，以收尊道敬学之效。总教习综司学堂功课，非有学赅中外之士，不足以膺斯重任，非请皇上破格录用，不足以得斯宏才。若总教习得人，分教习皆由其选派，亦可收指臂之效。

此中的“徒袭西学皮毛”、“学术正而道艺兴”等语，当时都有专门的意思；但总教习毕竟由皇帝特简，军机大臣、总理衙门大臣按照当时的规则，没有提出具体人选，以示用人为“专擅”之权。⁽⁶⁴⁾需要说明的是，军机大臣、总理大臣在此处表示出来对“总教习”一职的倾向性，与《京师大学堂章程》中的规定，并不完全吻合。（后将详述）

军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏的当天，五月十四日，恰光绪帝由宫中去颐和园。该日《起居注》称：

卯刻，上至倚虹堂少坐。至乐寿堂慈禧皇太后前请安。奉皇太后至景福阁侍早、晚膳，毕，驻蹕颐和园玉澜堂。⁽⁶⁵⁾

也就是说，他一大早即前往颐和园，并与慈禧太后有着多次的交往。此为多日前已定的日程安排，另据这一日程安排，光绪帝将于十七日由颐和园返回宫中。军机大臣、总理衙门大臣选择此日上奏，似另有用意，即在用人事宜上请光绪帝听从慈禧太后的意见。当日，军机大臣为此事以奏片请示慈禧太后。⁽⁶⁶⁾而就在这一天，总理衙门另有三折一片，其中两件值得注意：其一是议复康有为的《上清帝第六书》，总理衙门予以全面驳斥，由此表示对康有为及其政策的否决态度。⁽⁶⁷⁾其二是遵照本章第二节所引五月初十日交片谕旨，总理衙门议复大学堂设译书局一事，由此表示对梁启超及其学问的肯定态度，称言：

大学堂编译局似宜与上海之译书官局同归一手办理，始能措置得宜。查上海为华洋要冲，一切购买书籍、延聘译人等事，皆较便易。既经臣等查有广东举人梁启超堪胜此任，奏准在案，今京局似可与上海联为一气，仍责成该举人办理……至京师编译局为学堂而设，当以多译西国学堂功课书为主，其中国经史等书，亦当撮其菁华，编成中学功课书，颁之行省。所关最为重大，编纂尤贵得人，梁启超学有本原，在湖南时务学堂编有各种课程之书，教授生徒，颇著成效，若使之办理此事，听其自辟分纂，必能胜任愉快。

总理衙门该片将大学堂译书局改为“大学堂编译局”，也称“京局”，每月另拨银一千两，一并交给梁操作。⁽⁶⁸⁾此片所奏内容与当日附呈《大学堂章程》中的规定，也有较大差别；而“中国经史等书，亦当撮其菁华，编成中学功课书”，亦为其中的关键之语。（后将述及）

军机处、总理衙门联衔所上奏折，附呈了《大学堂章程》。该章程有“总纲”、“学堂功课例”、“学生入学例”、“学成出身例”、“聘用教习例”、“设官例”、“经费”、“暂章”，共计八章五十一节，颇为详细。仔细阅读该章程，处处可见康、梁思想之闪烁。(69)看来这部章程由梁启超起草，后经总理衙门、军机处多人修改，而康、梁的主张仍占据主导地位。(70)其中最为关键，即康、梁最具用心者，为以下两点：

一、关于功课书（教科书）的编写及学堂功课的设定

《大学堂章程》第一章“总纲”第五节，涉及功课书，称言：

西国学堂皆有一定功课书，由浅入深，条理秩然。有小学堂读本，有中学堂读本，有大学堂读本。按日程功，收效自易。今中国既无此等书，故言中学，则四库七略，浩如烟海，穷年莫殚，望洋而叹。言西学则凌乱无章，顾此失彼，皮毛徒袭，成效终虚。加以师范学堂未立，教习不得其人，一切教法皆不讲究。前者学堂不能成就人才，皆由于此。今宜在上海等处开一编译局，取各种普通学尽人所当习者，悉编为功课书。分小学、中学、大学三级，量中人之才所能肄习者，每日定为一课。局中集中西通才，专司纂译。其言中学者，荟萃经、子、史之精要及与时务相关者编成之。取其精华，弃其糟粕。其言西学者，译西人学堂所用之书，加以润色。既勒为定本，除学堂学生人给一分外，仍请旨颁行各省学堂，悉遵教授，庶可以一趋向而广民智。

这一节章程，透露出康有为一派准备在上海设立编译局，统一编纂全国教科书的意图。本章第二节已叙，根据五月初十日总理衙门奏折及朱批，梁启超开设的上海大同译书局，将改为“上海官译书局”；梁启超拟《大学堂章程》之时，很可能在此之前，不知光绪帝将批准该局改制并命另设大学堂译书局，故有“今宜在上海等处开一编译局”之语。而军机大臣、总理衙门大臣急于上奏《章程》，也未能对于该段文字进行调整。又据前引五月十四日总理衙门附片，该《章程》中的“上海编译局”，当为“大学堂编译局”，设在北京，亦由梁启超统管之。

《大学堂章程》第二章“学堂功课例”第二节，涉及课程设置与教材，称言：

西国学堂所读之书，皆分两类，一曰溥通学，二曰专门学。溥通学者，凡学生皆当通习者也。专门学者，每人各占一门者也。今略依泰西、日本通行学校功课之种别，参以中学，列为一表如下：

经学第一；理学第二；中外掌故学第三；诸子学第四；初级算学第五；初级格致学第六；初级政治学第七；初级地理学第八；文学第九；体操学第十。以上皆溥通学。其应读之书，皆由上海编译局纂成功课书，按日分课。无论何种学生，三年之内，必须将本局所纂之书，全数卒業，始得领学成文凭。（惟体操学不在功课书内）

英国语言文字学第十一；法国语言文字学第十二；俄国语言文字学第十三；德国语言文字学第十四；日本语言文字学第十五。以上语言文字学五种，凡学生每人自认一种，与普通学同时并习，其功课悉用洋人原本。

高等纂〔算〕学第十六；高等格致学第十七；高等政治学第十八（法律学归此门）；高等地理学第十九（测绘学归此门）；农学第二十；矿学第二十一；工程学第二十二；商学第二十三；兵学第二十四；卫生学第二十五（医学归此门）。以上十种专门学，俟溥通学既卒業后，每学生各占一门或两门，其已习西文之学生，即读西文各门读本之书，其未习西文之学生，即读编译局译出各门之书。⁽⁷¹⁾

由此可见，溥（普）通学的课程，全用编译局的教科书，其中最重要的是经学、理学、中外掌故学及诸子学，“荟萃经、子、史之精要及与时务相关者编成之。取其精华，弃其糟粕。”未习西文之专门学的课本也用编译局之译本。该类功课书由编译局“勒为定本”，除在大学堂使用外，另颁行各省学堂。

那么，梁启超拟纂成的“功课书”将会是何模样？梁虽未编成实本，但对照其在湖南时务学堂的做法，略可知其大意。

梁启超所拟《时务学堂功课详细章程》称：

第四节，凡初入学堂，六个月以前，皆治溥通学；至六个月以后，乃各认专门，即认专门之后，其溥通学仍一律并习。

第五节，学生所读书，皆分两类：一曰专精之书，二曰涉猎之书。专精之书，必须终卷，按日分课，不许躐等；涉猎之书，随意翻阅……

第六节，每日读专精之书，约居时刻十之六，读涉猎之书，约居时刻十之四……六个月以后，既溥学、专学两者并习，或每日有两种专精之书，而无涉猎之书，亦无不可。(72)

在湖南时务学堂的“溥通”、“专门”两学之中，梁启超强调的是“溥通学”，要求十二个月不间断地学习；学习中的“专精之书”，似略相当于《大学堂章程》中的“功课书”（教科书）。梁所拟时务学堂《第一年读书分月课程表》，开列了各月所读“溥通学”的“专精之书”书目：

（第一月）《读书法》此书见学校报第一、第二册。《礼记·学记篇、少仪篇》，《管子·弟子职篇》，《孟子》先阅学校报中《读孟子界说》，其余按学校报中《孟子今义》求之，半月可卒业。《春秋公羊传》先阅学校报中《读春秋界说》，其余按学校报中《春秋公法学》求之。

（第二月）《春秋公羊传》、《公理学》其书按次印入学校报中。学者治《春秋》，即谙诸例，即当求公理，以互相印证。

（第三月）《春秋公羊传》、《公理学》

（第四月）《春秋公羊传》此书每日读“湘刻本”八九叶，约月余可以卒业。既与《繁露》、《穀梁》、《白虎通》、公法等书合读，三月之功，无不通矣。《礼记·中庸篇、礼运篇、大学篇》《中庸》为孔子行状，《礼运》、《大学》皆言大同之书，宜先读。《公理学》

（第五月）《论语》先阅学校报中《读论语界说》，分类求之，数日可卒业。诸子学术流派书此书学堂有刻本，当与学校报中《读诸子界说》并读。《古学案》上卷此书按次印在学校报中，上卷言孔子以前学派及孔门诸子学派。《公理学》

（第六月）二戴记中，裁篇先读，其篇目先后，别著《界说》中。
《周礼》先阅学校报中《读周礼界说》。《荀子》先阅学校报中《读荀子界说》。《古学案》中卷中卷言周秦诸子学派。《公理学》

（第七月）《古学案》中卷，《荀子》，《墨子》，《公理学》

（第八月）二戴记，《古学案》中卷，《墨子》先阅学校报中《读墨子界说》。《公理学》

（第九月）《古学案》下卷下卷言秦、汉至唐儒者学派。《管子》，《公理学》

（第十月）《古学案》附卷附卷言外教流派。《老子》，《庄子》，《列子》，《公理学》

（十一月）《古学案》附卷，《吕氏春秋》，《淮南子》，《公理学》

（十二月）《左氏春秋》先阅学校报中《读左氏界说》，《商君书》，《韩非子》，《公理学》⁽⁷³⁾

由此可见，梁启超在时务学堂所授学问，实为“康学”，即“孔子改制”、“新学伪经”，其“专精之书”是有目的地选择古代经典，以《春秋公羊传》为其核心。贯穿始终的“公理学”，是由康有为所创《实法公理全书》之类的新说。由于梁在湖南时间甚短（光绪二十三年九月至二十四年二月），未等其“专门学”开设，已离去，很难知道其拟开设的“专门学”具体内容及教学方法。⁽⁷⁴⁾对于所习各经典，梁启超等人亦编有《读××界说》作为辅导，以能让习者随从其学说。⁽⁷⁵⁾这实际上是康有为在“万木草堂”所授内容的翻版。康有为用他的观念在万木草堂中培养了他的党徒，梁启超也以康及他本人的思想在湖南时务学堂培养了一批信众。若据《大学堂章程》，由梁主持的上海编译局，似将按康的思想编纂教科书，其意并不全在“用力省而成功普”，而在新编“功课书”名义下系统整理“康学”。皮锡瑞称：“康门之论，欲尽改今日之政。予谓先尽易天下之人，改政乃可行，否则新政与旧法相背，老成与新进相争，终将

扼之使不得行，行之反多弊，以滋守旧党之口舌，今日所行是也。无可言者。”⁽⁷⁶⁾康、梁正是企图通过编纂统一的教科书，而将他们的思想通过大学堂而传播，以“易天下之人”的思想。前引张之洞收到杨锐的京内密报，对此一语道破，称言：

现派梁启超办理译书局事务，分编、译二门，所编各书，必将删削诸经，以就康学。将来科举，即由大学堂中出，人将讲王氏之新学矣。⁽⁷⁷⁾

此中“王氏之新学”，即指王安石于变法时所倡导的“托古改制”之“新学”，以其所著《周官新义》、《诗经新义》、《书经新义》（通称“三经新义”）和《字说》为代表，颁以各学宫，并作为科考依据。相同的说法还见于皮锡瑞，见大学堂章程后在六月十八日日记中称：“卓如定章程虽佳，必欲人人读其编定之书，似有王荆公‘三经新义’之弊。”⁽⁷⁸⁾

《京师大学堂章程》第二章“学堂功课例”第五节涉及学习方法，称言：

考验学生功课之高下，依西例用积分之法。每日读编译局所编溥通学功课书，能通过一课者，即为及格。功课书之外，仍当将所读书条举心得，入札记册中，其札记呈教习评阅，记注分数，以为高下之识别……⁽⁷⁹⁾

这种阅读指定书目、写心得札记，并呈教习评判的方法，正是康有为在万木草堂、梁启超在时务学堂所施行的教学方法，效果显著，引导了学生的思想。

二、总教习及其职权

尽管前引军机大臣、总理衙门大臣联衔奏折中对总教习的人选提出了标准，但《大学堂章程》对于总教习一职，似乎另有标准。其第五章“聘用教习例”第一节言及于此，称言：

同文馆及北洋学堂等多以西人为总教习，然学堂功课既中西并重，华人容有兼通西学者，西人必无兼通中学者。前此各学堂于中学不免偏枯，皆由以西人为总教习故也。即专就西文而论，英、

法、俄、德诸文并用，无论任聘何国之人，皆不能节制他种文字之教习。专门诸学亦然。故必择中国通人，学贯中西，能见其大者，为总教习，然后可以崇体制而收实效。

其第六章“设官例”第二节又称：

设总教习一员，不拘资格，由特旨擢用，略如国子监祭酒、司业之职。(80)

如此在《大学堂章程》中说了一大堆自我辩明的话，意在证明总教习不可用西人。“通人”、“通才”是康有为此期所代拟奏折的专用语，即指其本人，“学贯中西”、“能见其大”也是其自诩之词。“不拘资格”更是为这位工部主事、总理衙门章京开放了条件。梁启超于此几乎是照着康有为的模样来画总教习的标准像。看来军机大臣、总理衙门大臣于此有所疏漏，未做彻底的删改。(81)

按照《大学堂章程》，总教习有着很大的权力。其第五章“聘用教习例”第四节称：

用使臣自辟参、随例，凡分教习皆由总教习辟用，以免枘凿之见，而收指臂之益。其欧美人或难以于聘请者，则由总教习、总办随时会同总署及各国使臣向彼中学堂商请。

其第六章“设官例”第三节又称：

设分教习汉人二十四员，由总教习奏调，略如翰林院五经博士、国子监助教之职。其西人为分教习者，不以官论。(82)

即分教习的人选，完全由总教习来决定。这与本章第二节所引康有为称“所请各分教习皆由总教习专之，以一事权”，也是相一致的。此外，总教习还有其他权限。《大学堂章程》第八章“暂章”第二、七、八、九节称：

功课之缓急次序，及每日督课分科分刻及记分数之法，其章程皆归总教习、分教习续拟。

学成出身详细章程，应由总教习会同总理衙门、礼部详拟。

各省府州县学堂训章，应由大学堂总教习、总办拟定，请旨颁示。

学生毕业后，选其高才者出洋游学。其章程俟临时由总教习会同总理衙门详拟。(83)

也就是说，对于教学及学生事务，总教习有着极大的权力。许多迹象表明，康有为欲任此职而充当全国的学界领袖。曾与梁启超多有交往的皮锡瑞，此时在江西，六月十三日日记中称：

见《申报》列大学堂及各省学堂章程，是梁卓如的手笔，说中西学极通达……大学堂总教习破格录用，似乎意在南海，不知能破格否？(84)

皮已看出梁在《大学堂章程》中的用意。

前已提及，五月十四日光绪帝赴颐和园，军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏的当天并未下达谕旨。第二天，五月十五日（7月3日），即军机大臣以奏片请示慈禧太后之后，光绪帝明发谕旨：

军机大臣会同总理各国事务衙门王、大臣奏，遵旨筹办京师大学堂，并拟详细章程缮单呈览一折。京师大学堂为各行省之倡，必须规模宏远，始足以隆观听而育人才。现据该王、大臣详拟章程，参用泰西学规，纲举目张，尚属周备。即著照所议办理。派孙家鼐管理大学堂事务，办事各员由该大臣慎选奏派。至总教习综司功课，尤须选择学赅中外之士，奏请简派。其分教习各员，亦一体精选，中西并用。所需兴办经费及常年用款，著户部分别筹拨。所有原设官书局及新设之译书局，均著并入大学堂，由管学大臣督率办理。此次设立大学堂为广育人才，讲求时务起见，该大臣务当督飭该教习等，按照奏定课程，认真训迪，日起有功，用付朝廷振兴实学至意。

这一道谕旨批准了《大学堂章程》，并派孙家鼐为管理大学堂事务大臣。相关的经费从此有了着落。据许景澄、张百熙后来的奏折，其款项

是来自于户部存于华俄银行的息款，为开办经费银二十万两，常经费银约二十万两。⁽⁸⁵⁾而总教习一职，光绪帝没有任命，且将提名权交给了孙家鼐。这一天，光绪帝在颐和园召见了梁启超，并批准了总理衙门的附片，明发谕旨：

举人梁启超著赏给六品衔，办理译书局事务。⁽⁸⁶⁾

对于一名举人，亲加召见，钦命其职，且为明发，在当时也属异常之事。该谕旨中“译书局”一词，应包括上海官译书局和大学堂编译局。孙家鼐、梁启超是光绪帝任命的第一批大学堂官员，尽管两人的地位并不相等。光绪帝此时住园，其两项旨命是否请示过慈禧太后，档案中自然没有记录。这一天的《起居注》称：“上诣乐寿堂慈禧皇太后前请安。奉太后幸颐乐殿，侍早、晚膳，看戏毕。驾还玉澜堂。”⁽⁸⁷⁾

第三天，五月十六日（7月4日），光绪帝再次明发谕旨：“建设大学堂工程事务，著派庆亲王奕劻、礼部尚书许应骙迅速办理。”⁽⁸⁸⁾而在这一天，光绪帝在颐和园召见了孙家鼐，大学堂建设工程的人选很可能是孙家鼐提议的。

五 孙家鼐的政治理念与总教习位置之争

自从翁同龢被罢斥后，孙家鼐是光绪帝最信任的重臣之一，前后六次召见。⁽⁸⁹⁾他受命为管理大学堂事务大臣的十四天后，即光绪二十四年五月二十九日（1898年7月17日），首次出奏，共上了三折两片一单，对大学堂等诸多事务提出其处置意见。其折、片、单的内容，对大学堂的初建及康有为的前景，极为关键。

孙家鼐所上第一道奏折为《请飭刷印〈校邠庐抗议〉颁行折》，反映了孙此时的政治理念，称言：

窃臣近日恭读诏书，力求振作，海内臣庶，莫不欢欣鼓舞，相望治安。顾今日时势，譬如人患痿痹而又虚弱，医病者必审其周身脉络，何者宜攻，何者宜补，次第施治，自能日起有功，若急求愈病，药饵杂投，病未去而元气伤，非医之良者也。臣昔侍从书斋，曾以原任詹事府中允冯桂芬《校邠庐抗议》一书进呈，又以安徽青阳县知县汤寿潜《危言》进呈，又以候补道郑观应《盛世危言》进呈，其书皆主变法，臣亦欲皇上留心阅看，采择施行。岁月蹉跎，延至今日，事变愈急，补救益难，然今为之，犹愈于不为也。

孙的政治思想大体与冯桂芬、汤寿潜、郑观应所相当；而“急求愈病，药饵杂投”也是针对现实而有所指的，即反对激进的改革举措。孙由此提议，将冯桂芬的《校邠庐抗议》“刷印一二千部”，交到各部院，“限十日，令堂、司各官，将其书中某条可行，某条不可行，一一签出，或各注简明论说”，上交军机处；然后由军机处将签出“可行”多者之条，上报光绪帝，请旨施行。⁽⁹⁰⁾

孙家鼐的这一提议，得到了光绪帝的批准，形成了当时签注《校邠庐抗议》的热潮，档案馆中今天还存有数以百计的《校邠庐抗议》的签注本。⁽⁹¹⁾

根据五月十五日的谕旨，大学堂总教习的人选由孙家鼐提名，奏请

旨准。(92)从上引孙家鼐的政治理念来看，他不会欣赏康有为。

康有为对此却有不同的说法，他在《我史》中称：

时派大学士孙家鼐管学。孙家鼐素知吾，来面请吾为总教习，并请次亮为总办，又来劝驾。时大学肄业有部曹、翰林、道、府、州、县等官，习气甚深，自度才德年位，恐不足以率之，度教无成，徒增谤议，故面辞之。时孙尚未见卓如章程也。时李合肥、枢臣廖仲山、陈次亮皆劝孙中堂请吾为总教习。及见章程，大怒，以教权皆属总教习而管学大臣无权。又见李合肥、廖仲山、陈次亮皆推轂，疑我为请托，欲为总教习专权，又欲专选书之权以行孔子改制之学也，于是大怒而相攻。我遂与卓如告孙，誓不沾大学一差，以白其志。(93)

按照康的这一说法，孙原请其任大学堂总教习，看到《大学堂章程》后，因总教习权重，感到大权旁落而改变主意。康说似有不确。孙家鼐身为帝师，端庄正色。五月十五日前，即孙奉命为管学大臣之前，当面对康有为出任总教习，有违官场之规。按五月十四日军机大臣、总理衙门大臣联衔奏折，总教习须得由皇帝亲自选择、任命。五月十五日谕旨授孙以总教习提名权，当即下发了《大学堂章程》，则康说的理由似不存在。至于康称李鸿章、陈炽劝孙家鼐请康出任总教习，似也不能成立：从此期李鸿章给其子的私信内容来看（后将详述），不像是推荐康之事；陈炽此时丁忧，有可能不在北京。而张之洞之子张权在六月十二日给张之洞的密信中称：“康为本意愿出使日本，其次大学堂总教习。梁卓如曾向合肥言，如以渠南海先生使日本，必能联络日人，于中国大有裨益。廖仲山师向孙燮老言数次，请派康大学堂总教习。孙未允。”(94)可见廖确曾向孙提议过，然廖此议可能另有背景（后将详论）。而张之洞收到杨锐的密报又称：“梁（启超）见寿州，谓：‘总教习必派康先生。’”(95)由此可见，大学堂“总教习”是康此时谋求的目标。至于康称“又欲专选书之权以行孔子改制之学”一语，恰说明了孙、康之争的要害。

康有为在《我史》中又称：

时参保国会之余，孙灏诬攻之后，有大攻，参保国会之潘庆

澜，又孙之亲戚也，又有谣诼于孙之前者，孙于是大有惑志。始孙颇言变法，与编修蒯光典言，曰：“今朝士忠肝热胆而心通时务者，惟康某一人耳。若皇上责我变法，我惟举康某人，我则安能？”其相待如若此。至是相攻，谓吾孔子素王改考，乃自为教王、民主。于廿九日上折劾《孔子改制考》，并谓康某才气可用，以为宜如汉文之待贾生，老其才，折其气，而后大用之。上令军机大臣传旨与孙家鼐，令孙家鼐转传旨与我而已，并不明降上谕。盖我已将《孔子改制考》进呈，并无少妄，早鉴在帝心也。(96)

按照康的说法，孙家鼐本对康甚有好感，并对蒯光典言之(97)；后因潘庆澜的“谣诼”，而改变态度。蒯与孙为同乡，然孙是否对蒯作此语，尚不见其他证据；潘与孙也是同乡，然是否为亲戚，亦无法查证。然从孙之为人来看，似非潘的一番说辞即可打动者。与此相反的是，时任翰林院编修夏孙桐在《书孙文正公事》中称言：

戊戌德宗锐意变法，而翁文恭罢，无任事之人，悉由康有为等阴为主持，新进竞起，中外小臣上书言事日数十，上视廷臣无可语，悉下公议。公面折有为曰：“如君策，万端并起，无一不需经费，国家财力只有此数，何以应之？”有为曰：“无虑英吉利垂涎西藏而不能遽得，朝廷果肯弃此荒远之地，可得善价供新政用，不难也。”公见其言诞妄，知无能为，而众议日益糅杂，遂上疏言变法当筹全局，咸同间冯桂芬著《校邠庐抗议》言有次第，请以其书发部院卿寺……

夏又称“孙桐侍公数年，闻见所及，略有窥测，私记于策”。(98)孙、康此次面谈的内容，也不见其他证据，然此中“弃此荒远之地”的说法，康确有此意，并非空穴来风。(99)

除了理念、政策上的差别外，孙家鼐与康有为的最大分歧在于学术思想。前引康有为称“于廿九日上折劾《孔子改制考》……”一段，即指五月二十九日孙家鼐所上三折两片一单中的最后一折《译书编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折》，严词指责康有为的学说，称言：

臣观康有为著述，有《中西学门径七种》一书。其第六种“幼学通议”一条，言小学教法，深合古人《学记》中立教之意，最为美

善。其第四种、第五种《春秋界说》、《孟子界说》，言公羊之学，及《孔子改制考》第八卷中“孔子制法称王”一篇，杂引讖纬之书，影响附会，必证实孔子改制称王而后已。言《春秋》既作，周统遂亡，此时王者即是孔子。无论孔子至圣断无此僭乱之心，即使后人有此推尊，亦何必以此事反复征引教化天下乎？方今圣人在上，奋发有为。康有为必欲以衰周之事，行之今时，窃恐以此为教，人人存改制之心，人人谓素王可作。是学堂之设，本以教育人才，而转以蛊惑民志，是导天下于乱也。履霜坚冰，臣窃惧之。皇上命臣节制各省学堂，一旦犯上作乱之人，即起于学堂之中，臣何能当此重咎？臣以为康有为书中凡有关孔子改制称王字样，宜明降谕旨，亟令删除，实于风俗人心大有关系。(100)

应当说，孙家鼐的这一段话是说得很重的，也说明了孙、康分歧之核心。按照以往的惯例，孙以“帝师”身份出面弹康，康将必获重遣。然该折上奏后，光绪帝并没有按照孙的要求“明降谕旨，亟令删除”，而是发下一道交片谕旨：

交管理大学堂事务、协办大学士、尚书孙：本日贵协办大学士具奏主事康有所著《孔子改制》一书，凡有关孔子改制考称王字样，宜亟令删除等语。军机大臣面奉谕旨：“著孙家鼐传知康有为遵照。钦此。”相应传知贵协办大学士钦遵可也。(101)

光绪帝让孙家鼐出面传旨，当有维护康之意，但该谕旨也表明，光绪帝不认可康有为“孔子改制称王说”。此后，湖南巡抚陈宝箴又奏此事，要求将《孔子改制考》毁板，孙家鼐奉旨再议，摘录康有为书中“最为悖谬之语”，请光绪帝“留心阅看”，也要求毁板。(102)直到七月初五日，光绪帝因康有为进呈《波兰分灭记》赏银二千两，康递折谢恩，对此作辩解。(103)

由此可见，孙家鼐与康有为之间有着巨大分歧，由孙来推康出任京师大学堂总教习，实为不可能。

此时的康有为，虽只是工部候补主事、总理衙门章京，在京城尚属微员，但声势正炽：一、康有为于四月二十八日（6月16日）由光绪帝召见后，获得了通过廖寿恒代上奏折及进呈书籍的权力。二、康有为

召见后，与梁启超发起了废八股的奏折攻势，虽说五月初五日（6月23日）废八股改策论的谕旨由御史宋伯鲁四月二十九日、康有为五月初四日、侍读学士徐致靖五月初四日三道奏折所催生，但知内情者皆悉，宋、徐本属康党。(104)三、康有有为于五月初八日上奏要求“奖励新艺、新法、新书、新器、新学，设立特许专卖”，是月十七日（7月5日）光绪帝以明发谕旨批准此议。(105)四、康有有为于五月中旬上奏要求“请改直省书院为中学堂、乡邑淫祠为小学堂”，是月二十二日（7月10日）光绪帝发下朱笔亲改的明发上谕。(106)五、闰三月十二日（5月2日）御史潘庆澜参保国会，光绪帝未加处置，并虑及慈禧太后见之不利，在呈送慈禧太后的折片中，特将该片抽去。(107)六、总理衙门大臣、礼部尚书许应骙被康党所攻，五月初二日（6月20日）回奏，严词指责康有为，光绪帝置之不理。(108)七、御史文悌于五月二十日（7月8日）上奏弹劾康有为，握有确据，光绪帝明发谕旨驳斥，将文悌发回原衙门。(109)在整整一个夏季，康凡有建策，光绪帝皆从可；凡有人劾康，光绪帝皆庇护。此中的情节虽不为外人所尽知，但身处其中的军机大臣及政治高层已经看出，光绪帝有意重用康有为。至于张之洞之子张权在密信中称“廖仲山师向孙燮老言数次，请派康大学堂总教习”，更是值得注意。廖寿恒作为军机大臣，在光绪帝的身边，他本非多事之人，对康并无好感，由他出面劝孙，很可能就有光绪帝的背景。孙家鼐宁可忤逆光绪帝，也绝不同意由康来任此职。

由此可见，康有为官职虽为低下，其意谋取京师大学堂总教习一职，还真非为不着边际之幻想。

孙家鼐五月二十九日所上三折两片一单中，其第二折提出了总教习的人选，称言：

臣恭奉恩命管理大学堂事务，本月十九日奉到总理衙门行知，并原奏《章程》一册。臣详细译（绎），大学堂事务，首在总教习得人。而京官之中人品端正、学问优长者原不乏人，求其学赅中外、通达政体、居心立品又为众所翕服者，实难其选。伏见工部左侍郎许景澄，学问渊通，出使外洋多年，情形熟悉。若以充总教习之任，必能众望允符……许景澄未到京以前，总教习之任，即由臣暂为兼办。(110)

许景澄（1845—1900），字竹筴，浙江嘉兴人。同治七年（1868）进士，选庶吉士、授编修。光绪十年（1884）派充驻德公使，兼任驻法、意、荷、奥公使。出使期间，主持勘验接收“定远”等舰，并曾在德国等处亲赴造船厂调查，撰成《外国师船表》呈朝廷，建议清政府加强海防。十三年丁母忧回国。十六年再任驻俄公使，兼任驻德、荷、奥公使，迁升内阁学士。沙俄出兵占据帕米尔，许景澄被派为谈判代表，据理力争。他深研西北边疆史地，著《帕米尔图说》、《西北边界图地名译汉考证》。后擢工部侍郎。二十二年专任驻德公使，二十三年底奉召回国，不久又派为赴俄专使。此时正在回国途中。许本翰林出身，又有长期出使欧洲的经历，官居正二品。推出这种级别的人选，符合孙的一贯办事风格。且许未回京之前，孙自兼总教习，不再委派他人代理。光绪帝对此下旨：“依议。”⁽¹¹¹⁾康有为由此被排斥出局。⁽¹¹²⁾

由此联系到本章第三节所引五月十二日李盛铎奏折，请许景澄回国途中考察各国教育，又可以看出孙、李之间的沟通。李折的本意是由许景澄为总教习，上奏时提及，乃是为此而作一铺垫。

孙家鼐五月二十九日所上三折两片一单中，其一单即为拟保大学堂总办、提调、教习各员：刑部候补主事张元济任总办；翰林院修撰骆成骧、编修黄绍箕、朱祖谋、余诚格、李家驹任稽查功课提调；詹事府左庶子李昭炜任藏书楼兼官书局提调；工部候补郎中周燾任仪器院提调；户部候补员外郎涂国盛任支应所提调；工部员外郎杨士燮、户部候补主事王宗基任杂务提调；翰林院编修朱延熙、田庚、田智枚、段友兰，翰林院庶吉士寿富、章际治、胡浚，内阁候补中书王景沂任分教习；翰林院侍读学士瑞洵、刑部学习郎中刘体乾，比照提调，在许景澄未到任前，在堂协助孙家鼐“斟酌学务，查考事宜”，即任文案处差使。光绪帝对此下旨：“依议。”⁽¹¹³⁾在这一长名单中，有懵懂时务者，有请托获差者，孙家鼐之职业老官僚习性再显，以此等人员授学办事，京师大学堂很难成为催生中国近代教育之重镇；但可以肯定的是，此中绝无一人是为康党。

这里还可看一下李鸿章对大学堂等事务的态度。他于五月二十八日给其子李经方的信中称：

朝廷锐意振兴，讲求变法，近日明诏多由康有为、梁启超等怂恿而出，但法非人不行，因循衰惫者，岂有任事之才，不过敷衍门面而已。附寄总署所上大学堂章程一本，钞报已见。此即樵野倩梁启超捉刀者，内有不可行，燮臣拟稍变通，恐办不好。然八股八韵俱奉旨罢废，以后改试时务、策论，学生除读经史外，宜更习他端。

六月二十九日给李经方的信中又称：

学堂之事，上意甚为注重，闻每日与枢廷讨论者，多学堂、工商事，惜瘦弩庸懦辈不足赞襄，致康有为辈窃东西洋皮毛，言听计从……燮臣管学，徇清流众议，以中学为主，恐将来不能窥西学堂奥，徒糜巨款耳……(114)

于是对其儿子所言，故能说心里话。信中说明了康、梁的作用，说明了康、孙之间的矛盾，也透露出对康、梁与变法的担心。从这些话中又可以看出，李鸿章不像是推荐康任大学堂总教习的。而盛宣怀的女婿冯敦高给盛宣怀的密信中亦称：

近来谕旨大半皆康有为之条陈，圣上急于□治，遂偏信其言。然闻康君之心术不正，都人士颇切杞忧也……创设大学堂，孙协揆所派提调、教习等人，皆不满人意。闻所定章程，有类乎义塾。但此事系中国兴衰关键（键），如办不好，从此休矣。故有人恒为惜之。(115)

冯敦高的看法，与李鸿章大体相同。由此再读张之洞收到杨锐的密报，许多情景便可以连接起来：

孙燮臣冢宰管大学堂，康所拟管学诸人，全未用。奏派许竹笈为大教习，张菊生元济总办，黄仲弢等提调，寿伯福等分教习，均极愜当。然其中亦有以请托得者，如涂国盛、杨士燮、余诚格诸人，颇招物议。孙又奏，康有为进呈所著《孔子改制考》中间，改制称王等语甚纰缪。奉旨即令孙传谕康删去……梁见寿州，谓：“总教习必派康先生。”孙不应。康党大失望，然恐将来尚有改动也。(116)

其中“恐将来尚有改动”一语，说明了当时康有为一派的势力强劲。与京城许多官员颇有交往的内阁中书汪大燮，对此亦称：

大学堂孙相不用康、梁，将来康、梁亦必攻之，但攻不动耳。
(117)

其中“将来康、梁亦必攻之”一语，说明了解康、梁的汪大燮认定康党决不会甘心。时任翰林院编修的叶昌炽，在日记中称：

至会典馆……知采臣派仪器楼提调，大学堂派出提调十人，翰林院居其六，又得教习八人，虽不尽公道，尚可为词馆吐气，但恐康、梁有后言耳。(118)

其中“恐康、梁有后言”一语，表明叶昌炽看出康、梁对这一安排不满，将会出言相攻，可见当时的人们有着同样的心情。而张之洞之子张权的密信，又透露出更多的细节：

总教习先拟请盛伯羲。盛言：若朝来请则午死，午来请则夕死。又拟请王益梧，王亦辞。始改请许。大学堂所派教习，除黄仲弢（黄系提调）、寿伯符外，多不惬人望。知之者，熟人有朱益斋妹丈、余寿平诚格，并有新庶常数人，大约新进不知名者居多。最招物议者，以内有寿州之婿刘某。益斋言，寿州自云求派之条子太多。（益斋言渠之派，出于意外，并未往求）寿、黄、朱三人或就或辞，主意尚未定。昨传言，宋伯鲁又有奏劾孙，系为康而发。问李玉坡，尚未之知，恐系谣传耳。(119)

其中“宋伯鲁又有奏劾孙”一语，表示康已有所行动。

也恰在这一天，五月二十九日，由康有为起草由御史宋伯鲁出奏“请将上海《时务报》改为官报进呈御览折”，光绪帝明发上谕：“御史宋伯鲁奏请将上海《时务报》改为官报一折，著管理大学堂大臣孙家鼐酌核妥议，奏明办理。”(120)六月初八日（7月26日），孙家鼐上奏，同意将上海《时务报》改为官报，但提议派康有为督办其事。光绪帝当日予以批准。(121)也就是说，孙借机将康挤出京城。(122)

六月十一日（7月29日），由康有为起草御史宋伯鲁出奏《大学堂

派办各员开去别项差使片》，称言：大学堂人员之选，应是“但论才识之高下，不论官阶之尊卑，将一切官场恶习，痛除净尽”；“京官向来风气，以奔走为能，以多事为荣”。由此而提议，将大学堂总办、提调、分教习各员，“其已有差使者，一律开除，其未有差使者，一律停止，其记名御史及枢、译两署者，一律注销，京察试差，一律停止”；“其办理卓著勤劳者，优以升阶，而仍不给以他差，数年有成，然后请旨升调，优加奖励。”也就是说，将大学堂任职的官员，撤去其他差使，并停止其进阶之途，以能专职专任。该片的最后，对孙家鼐稍加讥语：

……该大臣自宜格外振刷精神，虚心延揽，方冀有济。此何时也？此何事也？若仍以官常旧法，瞻徇情面行之，鲜不貽笑外人矣。(123)

当日光绪帝将该片交孙家鼐议复。六月十七日（8月4日），孙出奏，附片称“大学堂总办、提调各员，无庸停止各项差使”，光绪帝下旨“依议”。(124)

张元济对孙家鼐的大学堂人事安排，极为不满，由此力辞大学堂总办一职。他在致沈曾植的私信中称：“寿州诸事，不知谋划于何人？枢、译诸公，业已置身事外，将来能否不蹈书局窠臼，正未可知。”(125)他从人事安排中已看到了官书局的影子，即很可能又将是一官僚机器。孙虽尽力挽留，张仍固执其意。七月初五日（8月21日），孙上有一片：

臣前奏请以刑部主事张元济为大学堂总办，该主事因有总理衙门差使，近又派有铁路差事，且自行创立一小学堂，要时常前往照料，力难兼顾，辞请另行派员。臣查有江南道监察御史李盛铎才具开展，讲求中外情势，拟改派该御史充大学堂总办。

光绪帝下旨：“知道了。”(126)自此，李盛铎反过来又成了大学堂的重要官员。

六 孙家鼐对《大学堂章程》的修改

孙家鼐对梁启超起草的《大学堂章程》是不满意的，其中最为不满者，即是本章第四节已引的“今宜在上海等处开一编译局，取各种普通学尽人所当习者，悉编为功课书”；“由上海编译局纂成功课书，按日分课”。尽管《大学堂章程》已由光绪帝批准，属于“钦定”，但孙决意对此进行修改。

光绪二十四年五月二十九日（1898年7月17日），孙家鼐首次出奏的三折两片一单中，其最后一折除了指责康有为《孔子改制考》外，还依据军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏中管学大臣之职权，对《大学堂章程》总纲第五节提出修改意见：

臣查开办大学堂原奏第五节内云，宜在上海等处开一编译局，集中西通才专司纂译。其言中学者，会萃经、子、史之精要及与时务相关者编之，勒为定本，请旨颁行各省学堂，悉遵教授，庶可以一趋向而广民智等语。又查原奏内云，将来学堂日有增益，无所统辖，必至各分畛域，其弊不可不防，伏乞皇上简派大员，管理京师大学堂事务，即以节制各省所设学堂等语。是学堂教育人才，首以书籍为要，而书籍之定本，考订尤不可不精。若使书中义理稍有偏歧，其关乎学术人心者，甚非浅鲜。

孙的这一段话，正是针对康有一派而发的。他害怕由康、梁控制的编译局将其书进呈钦定后，成为全国的统一教材。为此他提出，由他本人来负责经、子、史教材的编定：

夫以经书之在国朝，久经列圣钦定，未可妄事改纂。若谓学者不能遍读，古人原有专经之法。至于择其精粹者读之，如朱子小学之例，亦无不可。总宜由管学大臣阅过，进呈御览，钦定发下，然后颁行。子、史亦然。如此则趋向可一，民智可广，而民心庶不至妄动矣。(127)

其中“民心庶不至妄动”之语，明显攻击康的“孔子改制称王说”。然光绪帝似乎只注意了该折中《孔子改制考》一节，并发下交片谕旨（本章第五节已述）；对孙家鼐在该折中要求“由管学大臣阅过，进呈御览”一节，并无谕旨下发。

当孙家鼐努力修改梁启超所拟《大学堂章程》之时，张之洞一派也有所行动。张之洞之侄张检曾在六月初邮寄《大学堂章程》至湖北，张之洞亦曾发电询问孙家鼐。⁽¹²⁸⁾叶瀚于六月十三日致函汪康年，提出了联衔会奏否定该章程的办法：

……此法当请南皮主奏，合南五省督抚连衔陈请，云《大学堂章程》及诸学章程，宜因各省地土、风习制宜，以期道一风同为上，不应由康、梁一家之学主持，即请收回成命，由各省查取日本学章，因地制宜，将来总其成，于南皮酌定，奏上请旨颁行。译书局亦由各省督抚照拟章程办理，不可纯任梁启超一人，以免偏弊。乞兄见信，即发电致南皮即电奏，乃所至要。⁽¹²⁹⁾

然孙家鼐后来修改章程取得进展，使之不必如此兴师动众，联省会衔上奏了。

六月十七日（8月4日），孙家鼐议复京城设立中学堂、小学堂一折，其中提到“臣查总理衙门原奏章程，当时仓猝定义，只能举其大端，其详细节目，本未周备”。⁽¹³⁰⁾光绪帝当日明发上谕，其中亦有一语：“其大学堂章程，仍著孙家鼐条分缕析，迅速妥议具奏。”⁽¹³¹⁾由此，孙获得了重议大学堂章程的权力。

六月二十一日，光绪帝在宫中召见孙家鼐。二十二日（8月9日），孙家鼐上奏《筹办大学堂大概情形折》，称言：

臣维学堂创办之初，千端万绪，其章程原难仓猝定义，遽臻美备。即日本初设学堂，至今二三十年，章程几经变易，不厌精益求精，况我国家政令更新之始，京师首善之区，草昧经纶，动关久远……臣每日会集办事各员，公同核议，虽不在学堂办事之人，臣亦多方咨访，集思广益。

他没有直接使用“章程”二字，也未提“修改”之词，而是称“兹将现拟筹办大概情形，分条开列，恭呈钦定”。

孙家鼐的这道奏折，实际上是对《大学堂章程》进行大规模修改。他开列条款共为八项：其一是为进士、举人出身的京官设立“仕学院”；其二是大学堂学生作为进士，分科送部录用；其三是学科调整，兵学另设学堂；其四是大、中、小学堂肄业人员，作为进士、举人、生员，其具体章程由大学堂会同总理衙门、礼部详拟请旨；其五为译书事务；其六是西学设立总教习，拟聘丁韪良；其七是西学教习待遇从优；其八是学生不给膏火，但给奖赏。其中最为关键者，为第五条“译书宜慎”，其文曰：

查原奏开一编译局，取各种溥通学尽人所当习者，悉编为功课书，分小学、中学、大学三级，量中人之才所能肄习者，每日定为一课。谨按先圣先贤著书垂教，精粗大小，无所不包。学者各随其天资之高下，以为造诣之浅深，万难强而同之。若以一人之私见，任意删节、割裂经文，士论必多不服。盖学问乃天下万世之公理，必不可以一家之学，而范围天下。昔宋王安石变法，创为《三经新义》，颁行学官，卒以祸宋。南渡后，旋即废斥。至今学者，犹诟病其书，可为殷鉴。臣愚以为经书断不可编辑，仍以列圣所钦定者为定本，即未经钦定而旧列学官者，亦概不准妄行增减一字，以示尊经之意。此外史学诸书，前人编辑颇多善本，可以择用，无庸急于编纂。惟有西学各书，应令编译局迅速编译。(132)

这一段话很明显是针对康学的，在“钦定”、“尊经”的名义下，否定了编译局“纂成功课书”的规定。按照这一条，上海编译局只能编译“西学各书”，而对“中学”各书并无“删节”、“割裂”、“编辑”之责。光绪帝当日下旨批准：

孙家鼐奏筹办大学堂大概情形一折。所拟章程八条，大都参酌东西洋各国学校制度暨内外臣工筹议，与前奏拟定办法，间有变通之处，缕析条分尚属妥协。造端伊始，不妨博取众长，仍须折衷一是。著孙家鼐按照所拟各节，认真办理，以专责成。(133)

至此，康、梁在《大学堂章程》中所埋设的内容，已被孙家鼐清除干

净。时任保定莲池书院山长吴汝纶闻此消息，表示赞成。他在私信中称：

学堂开办，康公首唱大议，不为无功，惟其师弟于世事少阅历，皆以一人室中私见，遂可推行天下，是其失也。其谈中学尤疏谬，其欲将经、史、子、集荟聚一书，以授西学学徒，亦步趋日本故步。但中学不易荟聚，梁公恐难胜任。今管学大臣驳议此节，持论自正。

吴汝纶稍具新思想，主张废科举，其“中学”功力亦深，对康、梁的学术能力有怀疑。(134)而在上海的孙宝瑄，后来也表示了大体相同的看法。(135)

六月二十九日（8月16日），孙家鼐代奏梁启超“拟大学堂译书局章程并沥陈开办情形呈”。梁启超所拟大学堂译书局《章程》共有十条，其第二条称：

查原章程溥通学第一门为经学，原奏亦有将经史等书撮其精华之语。惟六经如日中天，字字皆宝。凡在学生，皆当全读。既无糟粕可言，则全体精华，何劳撮录？可否将经学一门提出，不在编译之列，伏乞圣裁。(136)

梁启超此呈颇多迷雾，似有修改之处，且多处与孙家鼐六月二十二日所奏八条章程相抵牾。我由此推测，梁的呈文很可能早就送到孙处(137)；孙却将其压下，拖到六月二十二日其八条章程批准后，要求梁做修改，而梁的修改也未能彻底。(138)由于史料所限，此中的细节还难以一一展开。光绪帝收到梁启超的呈文后，并没有发现其中的细微差异，当日明发谕旨，批准了梁的章程：

孙家鼐奏举人梁启超恭拟译书局章程并沥陈开办情形据呈代奏一折。译书局事务，前经派令梁启超办理。现在京师设立大学堂，为各国观听所系。应需功课书籍，尤应速行编译，以便肄习。该举人所拟章程十条，均尚切实，即著依议行。此事创办伊始，应先为经久之计，必需宽筹经费，方不致草率迁就，致隘规模。现在购置机器及中外书籍，所费不貲，所请开办经费银一万两，尚恐不足以

资恢扩。著再加给以银一万两，俾得措置裕如。其常年用项亦应宽为核计，著于原定每月经费一千两外，再行增给二千两，以备博选通才，益宏蒐讨。以上各款均由户部即行筹拨。以后自七月初一日起，每月应领经费，并著预先发给，毋稍稽迟。其大学堂及时务官报局，亟应迅速开办。所需经费如有不敷，准由孙家鼐一并随时具奏。(139)

光绪帝十分欣赏梁启超，对其大开方便之门，梁原申请开办经费银一万两，光绪帝另行拨银一万两，并将每月经费从银一千两升为三千两。如此大方在光绪一朝极为罕见。七月初十日（8月26日），孙家鼐代奏梁启超《拟在上海设立编译学堂并准予学生出身呈》及《书籍报章概准免纳税厘呈》，光绪帝也立即予以批准。(140)

由此，梁启超成为当时清朝内部经费最为充足的官员之一，由其办理的上海官译书局开办经费银四万两，另每月经费银两千两；两者相加，梁掌握的开办经费为银六万两，每月经费银达五千两。比起官书局最初的经费每月仅银一千两，已是超出多少倍。尽管梁启超给总理衙门的呈文中称上海官译书局于六月初一日开办；给孙家鼐的呈文中称大学堂译书局将于七月开办，他本人将于六月杪前往上海采购图书；七月初十日由孙代奏的梁呈中又宣布开办上海编译学堂；但从我所见到的史料中，还未看到梁启超操办南北两译书局及上海编译学堂的具体记载：此后他没有去上海，没有请总理衙门、孙家鼐再代奏呈文，没有编译成任何一本功课书或译成一本西学书，在他的诸多回忆中也见不到与之相关的记载。其中的原因是孙不予合作，还是梁本人的自我终结，不得而知。

七 孙家鼐的办学思想

康有为、梁启超办理京师大学堂的思想，皆无具体的表述，仅可从《大学堂章程》中寻出丝迹，但若观察万木草堂、时务学堂，又可知其大略；孙家鼐的办学思想又为何？他也无具体的表述，只可从其做事方法中来观察。

本章第二节已述，“百日维新”谕旨下发的第二天，光绪二十四年四月二十四日（1898年6月12日），总理衙门发电驻日公使裕庚：“东京大学堂章程希速译，钞送署。”此一举动表明，光绪帝与总理衙门有意仿效东京大学。五月十五日，孙家鼐任管理大学堂事

务大臣，十六日，奕劻、许应骙任建设大学堂工程事务大臣，十七日（7月5日），总理衙门再发电裕庚：“日本东京大学堂规模当必阔远，希照绘一图寄署，愈速愈妙。”⁽¹⁴¹⁾奕劻、许应骙皆为总理衙门大臣，这一道电报属奕、许所为。六月十一日（7月29日），总理衙门致管理大学堂大臣孙家鼐：

本月初十日，本衙门派章京二员前往日本馆，与日本署使臣林权助商论大学堂事宜。业将所记《问答》进呈御览。相应抄录，片行贵大臣查照可也。⁽¹⁴²⁾

此一咨片说明，由于光绪帝的托付，总理衙门派员去与日本使馆了解日本大学的相关事宜，将《问答》进呈光绪帝的同时，抄送一份给孙。查军机处《随手档》，六月十一日军机处向光绪帝“递摹描日本大学堂图”，但未见递交“与林权助商论《问答》”的记录。⁽¹⁴³⁾又查《光绪二十四年京官召见单》，六月十二日，庆亲王奕劻召见，可能由其当面向光绪帝递交。张元济在私信中透露此中的内情：

建设学堂，上有意欲访（仿）照日本。已屡令裕使绘图进呈。日使来署，请阅学堂章程，不过应酬之言。上见之《问答》，又令章京往询，请其指导一切。上以是施，下不以是应，可为痛哭也。⁽¹⁴⁴⁾

也就是说，总理衙门之所作，皆为光绪帝之所促。光绪帝是倡导者。直到这时候，孙家鼐还是被动的，在仿效日本东京大学方面，光绪帝、总理衙门走在孙的前面。

到了六月二十二日（8月9日），情况开始有了变化。孙家鼐上奏其章程八条时，两次引用日本代理公使林权助的《问答》为依据。其第三条称：“阅日本使臣《问答》，亦云兵学与文学不同，须另立学堂，不应入大学堂内，拟将此门裁去，将来或另设武备学堂，应由总理衙门酌核请旨办理。”其七条称：“阅日本使臣《问答》，谓聘用上等西教习，须每月六百金，然后肯来。”⁽¹⁴⁵⁾到了七月十四日（8月30日），情况发生很大的变化，孙家鼐上奏，要求派员前往日本考察学务：

.....闻日本创设学校之初，先派博通之士分赴欧美各国，遍加采访，始酌定规制，通国遵行，故能学校如林，人才蔚起。

.....所有学堂法制，虽采取于翻译书中，究不如身历者更为亲切。惟欧美各国程途穹远，往返需时，日本相距最近，其学校又兼有欧美之长，派员考察，较为迅速。拟派江南道监察御史李盛铎、翰林院编修李家驹、庶吉士宗室寿富、记名御史工部员外郎杨士燮前往日本游历，将大学、中学、小学一切规制、课程并考试之法，逐条详查，汇为日记，缮写成书，由臣进呈御览，仍发交大学堂存储，以备查考。嗣后学堂诸务，或宜仿效，或应变通，随时斟酌，以期尽善。该员等经此阅历，学识亦增，办理一切，自能有条不紊。

由于大学堂正在修建房舍，需时两三月，孙家鼐又称“该员等现办之事无多，及此闲暇之时，正可悉心考察。除往返程途不计外，抵日本后以两月为限，不得迟延”。就时间而言，考察可以说是相当充分的。光绪帝当日予以批准。⁽¹⁴⁶⁾七月十九日（9月4日），孙家鼐咨片总理衙门：

本大臣奏派大学堂办事人员赴日本考察学务，本月十四日奉旨“依议”等因。除江南道监察御史李盛铎已先赴沪部署行装外，相应片行贵衙门，照会日本驻京大臣，约定日期，派翰林院编修李家驹、翰林院庶吉士寿富、记名御史工部员外郎杨士燮同往会晤，并请其电致本国，妥为照料。即希转行知照可也。⁽¹⁴⁷⁾

十四日旨命批准赴日考察学务，至十九日，李盛铎已往上海，可谓动作迅速。而于此时，孙家鼐成了主动，反过来要求总理衙门配合其工作。由此对照本章第一节所引光绪二十二年孙折所言大学堂办学思想“中国五千年来，圣神相继，政教昌明，决不能如日本之舍己芸人，尽弃其学而学西法。今中国京师创立大学堂，自应以中学为主，西学为辅……”恍如两人。虽说“中学为体，西学为用”的主旨孙家鼐不会动摇，但在具体做法上却已大有异趣。

七月二十四日（9月9日），孙家鼐以附片提出建立大学堂医学堂的设计：“近来泰西各国尤重医学，都城皆有医院，现在农务、矿务均已特派大员，设立专门学堂，可否援例推广，另设医学堂，考求中西医学，即归大学堂兼辖。”这是孙家鼐对大学堂学科建设提出的重要建议，“考求中西医学”一语，也说明了孙此期的学术取向。光绪帝当日予以批准。⁽¹⁴⁸⁾七月二十九日（9月14日），孙家鼐出奏，全面说明其对医学及医学堂的设计：

臣惟医学一门，学者多视为小道，其实通天地之运化，关阴阳之消长，非洞达精微者，未能深知其理。中国自轩岐以来，考求医术，代有传人。近世儒者不屑研究，于是方技之士往往谬执古方，夭枉民命。查泰西医科列于大学，其国皆有施医院，甚至好善之士医药且施于中华。而国家未经兴办，政典未免阙如。今皇上特准开医学堂，臣考中西医学各有专长：考验脏腑，袪去壅滞，中不如西；培养根元，辨别虚实，西不如中。臣谨拟中、西医学分别讲习，招考文理通顺之学生入堂肄业。又于学堂之中兼寓医院之制，凡来就诊者，皆随时施诊，并酌施中西通用药品，期以保卫生灵。

如此大段引用孙家鼐的奏折，乃此为我所见到的最能说明孙家鼐此时学术取向与办学思想的文字。孙娴熟于中学，对中医也有一定的研究，故对中医源流及利弊分析深刻；而对于西医，他还谈不上了解，但也能予以极大的尊重。他所设立在大学堂医学堂，分成中医、西医两科，在其《章程》中又有详细规定：“派中医教习二人，一内科，一外科；聘西医教习二人，一西人，一华人；招考学生二十人，分为两班。”⁽¹⁴⁹⁾也就是中医科、西医科各为教习两人、学生十人。至少在医学一门中，孙家鼐的办学思想是中、西并重。

戊戌变法期间，光绪帝对日本的态度有了转变，准备与日本建立更为紧密的关系。⁽¹⁵⁰⁾在大学堂事务上，光绪帝又主张仿效日本。光绪帝的这种思想是否影响了孙家鼐，尚不可得知，而孙收到的日本资料却越来越多。七月三十日，光绪帝收到驻日本公使裕庚三折三片三单，其中一附片介绍了日本大学的科目情况：

日本仿照西法设立大学，共分六科。一曰法科大学，其目有二；一曰医科大学，其目有二；一曰工科大学，其目有九；一曰文科大学，其目有九；一曰理科大学，其目有七；一曰农科大学，其目有四。自大臣以至学校长、教师，则莫不由西国学成而来。如前任文部大臣西园寺公望，则从法国大学堂出身者也；继之者为蜂须贺茂韶，则从英国大学堂出身者也；又继任者为外山正一，则从美国大学堂出身者也；现任之尾崎行雄，则又从英国大学堂出身者也……其大学皆从西国立规，无可更动，即初学课程，但能照此规模，步步脚踏实地，循序渐进，此外亦不能再有所加，实由亲历体验而来，非道听途说可比……

由此裕庚特别强调：“今奉特旨京师设立学校”，“非悉用西国规模，不能尽善，无中立之道”。⁽¹⁵¹⁾该片还附有两单。其一为日本大学“科目”：

法科大学：法律学科、政治学科；医科大学：医学科、药学科；工科大学：土木工学科、机械工学科、造船学科、造兵学科、电工学科、造家学科、应用化学学科、火药学科、探矿及冶金学科；文科大学：哲学科、国文学科、汉学科、国史科、史学科、博言学科、英文学科、德文学科、法文学科；理科大学：数学科、星学科、物理学科、化学学科、动物学科、植物学科、地质学科；农科大学：农学科、农艺化学科、林学科、兽医学科。

其二为公使馆所设东文学堂的“初学功课”，每日早晨6—7点“温习熟功课”，“吃早饭毕，再温习至9点”；晚上7—8点“看汉文”，8—10点“温习本日功课”。每周功课如下表：

	9—10	10—11	11—12	12—1	1—2	2—3	3—4	4—5	5—6
温德	外交史	日本文法尺牍	阅报	午饭及东文	地理	体操		格致	晚饭及东文
题斯德	同上	同上	同上	同上	同上	兵式体操	算学	格致	同上
温斯德	同上	同上	同上	同上	历史	体操	格致		同上
特斯德	同上	同上	同上	同上	兵式体操	算学			同上
佛拉德	同上	同上	同上	同上		历史	格致		同上
萨他德	同上	同上	同上	同上					译信

裕庚还说明了“温德”（礼拜一）之类名称的意义，并称“生德”（礼拜七）无功课。⁽¹⁵²⁾光绪帝当即发下交片谕旨：

交协办大学士孙家鼐，本日军机大臣面奉谕旨：“裕庚奏日本大学堂科目并初学功课分缮清单呈览等语，著孙家鼐酌核办理。钦此。”⁽¹⁵³⁾

这可能是孙家鼐第一次得知日本大学的学科设置，第一次得知在日本教育界帮助下清朝驻日本使馆附设东文学堂课程改造后的教学内容。然此时政治形势，已到达戊戌维新的最高峰，距其失败已不远。八月初三日，光绪帝从颐和园返回宫中。八月初四日（9月19日），光绪帝在宫中召见了孙家鼐，两人谈话的内容至今无人知晓。几个小时之后，当天下午，慈禧太后从颐和园返回西苑仪鸾殿，局势由此大变。也就在这一天，孙家鼐上有二折一片，其附片回复光绪帝交办之裕庚日本大学堂附片，称言：

……盖日本之变法也，沉机默运，豫筹于数年之前，先得其人而后行法，故其成功也易。中国急求变法，而乏行法之人，故临事不免周章。现在兴办学堂，正如七年之病三年蓄艾，但期事事实力讲求，终能获效。裕庚所奏各节，及前次由日本寄来议大学堂事宜，语皆切实，洵阅历有得之言。臣必当次第施行。⁽¹⁵⁴⁾

孙家鼐的这番话，虽有指责康、梁激进改革之意，但在大学堂事务上，已表明其将效法日本。裕庚从日本寄来“议大学堂事宜”，我尚未能见到，但由此可见，裕、孙之间似另有联络渠道。⁽¹⁵⁵⁾八月十八日（10月3日），日本代理公使林权助致函总理衙门：

本年八月间，贵王、大臣曾云要日本大、中、小学堂现行章程等语。当经转达外务大臣在案去后。兹咨送《教育法规类抄》等书共合五册前来，另开清单奉上，即希查收可也。专此。顺颂时祉。

照录：《教育法规类抄》一本、《东京帝国大学一览》一本、同英文一本、《京都帝国大学一览》一本、《近世教育概览》英文一本。(156)

然于此时，戊戌政变已发生十二日，戊戌六君子已处死五日；而在七日前，即八月十一日，慈禧太后取消了诸多改革政令，但京师大学堂却奇迹般地存活下来。(157)八月二十三日（10月8日），总理衙门咨片孙家鼐：

顷接日本林署使函称，前囑代觅日本大、中、小学堂现行章程，兹准外务大臣咨送《教育法规类抄》等书共合五册，开单奉上，希查收等因。相应照录清单，并原书五册，片送贵大臣查收可也。(158)

然于此时，戊戌政变已发生了十七日，政治形势根本改变，慈禧太后等人已在——清算变法中的人与事。日本的《教育法规类抄》之类，已不合政治时宜。

所有这一切都在说明，若无戊戌政变，京师大学堂的办学方向很可能是模仿日本东京大学。这是当时的政治形势使然，是各种政治势力影响的合力作用使然，其中的主导者似为光绪帝。也就是说，这一办学方向虽有可能并非出于孙家鼐之本心，但他也只能顺流而行。

然而，戊戌政变后的京师大学堂，在孙家鼐的督率下，有如当年的官书局，尚可生存，并无青春蓬勃之生机。(159)这也是当时的政治环境所致，与孙家鼐本人办学思想似无太大的关联。(160)十月二十日（12月3日），内务府将马神庙校舍修缮移交，孙家鼐为此出奏，称：“现在斋舍仅能容住二百余人，而报名者已有一千有零，当选择人品纯正，文理优长者录取入堂”，即准备招生开学了。然在办学思想上，孙家鼐已有游移：

臣维大学堂之设，所以陶铸群才，博通万理，以礼义植其根柢，以干济广其才猷。中国以礼教为建邦之本，纲常名义，万古常新，而因时制宜，一切格致之书，专门之学，则又宜博采泰西所长，以翊成富强之业。

然储才之道，尤在知其本而后通其用。臣于来堂就学之人，先课以经史义理，使晓然于尊亲之义，名教之防，为儒生立身之本；而后博之以兵农工商之学，以及格致、测算、语言文字各门，务使学堂所成就者，皆明体达用。(161)

由此，大学堂的教育宗旨为“礼义”，前期授课内容为“经史”。赴日考察的四人，李盛铎改任驻日公使，杨士燮署理驻筑地与横滨总领事，寿富从日本回国后闭门不出，只有李家驹后来参加翻译出版《日本东京大学规则考略》；而京师大学堂效法日本之事，并未因该书的出版，有所转变。

光绪二十四年十一月十九日（1898年12月31日），京师大学堂正式开学，在堂学生为218人，课业进展不畅，屡遭言路攻击。(162)孙家鼐勉为其难，竭力支撑。(163)终于光绪二十五年（1899）六月，孙以病求长假，大学堂事务由许景澄暂行管理。(164)到了光绪二十六年六月十三日（1900年7月9日），义和团已进入北京，大学堂无法维持，许景澄上奏“请将大学堂暂行裁撤”，当日获旨“依议”。(165)

八 简短的结语

康有为关于京师大学堂的言论，仅见于《我史》。而《我史》写于光绪二十四年底，康时在日本，处于人生之低谷。该手稿由其弟子罗普保存，生前没有发表。⁽¹⁶⁶⁾康有为此后著述甚丰，却不见其对大学堂一事的回顾。梁启超关于戊戌变法有着诸多的回忆，然对大学堂一事，仅提及他曾起草《大学堂章程》。孙家鼐因庚子事变，家中文稿被毁，后来也未能编成文集。看来此中关系最大的三个人，事后对此都不想多说。⁽¹⁶⁷⁾今人能够注意到此事，很大程度上是《我史》于康死后二十六年被发表，而相关的文献由此也可以一一解读。

尽管京师大学堂最初的办学思想，是一个极为重要的命题；但由此进行深入的分析，我却又发现，难以进展而得出稳妥的结论：自戊戌政变后，京师大学堂有一大的曲折，主持者已不能按其本心；就实际层面而言，无论是康有为的办学思想，还是孙家鼐的办学思想，都没有得以实行。若要再从此中评判出个是非得失，似无此必要与可能。

但若要对京师大学堂初建期康有为派与孙家鼐派之争作一概括，大约可以得出以下几点：一、双方斗争之核心，并不在于西学，而在于中学，在于经学，在于由经学引申出来的政治思想。二、康有为、梁启超虽没有明确表述其真实办学思想，但从万木草堂、时务学堂可知其大体思路。孙家鼐不同意康有为之激进改革，先以“中体西用”为宗旨，后随着形势之激荡，也主张大学堂效法日本。三、斗争的双方皆有意将其所宗的“经学”，凌驾于其他学科之上，这与近代大学的基本精神并不吻合。四、从当时的政治环境来看，他们的斗争还是温和的，并不以消灭对手为目的，事后也没有互加诬词与罪名。五、京师大学堂是光绪帝所催生的产物，他有心仿效日本，但对大学堂的办学宗旨还没有明确想法。

然从京师大学堂一例，似又可以看出戊戌变法之基本相：在这场效法泰西、日本的改革中，主持的各方对于泰西、日本经验的本质，皆缺乏一般性的了解，相互间也没有太多的分歧；真正的分歧在于中学。以

康有为为首的激进派，与张之洞、孙家鼐领军的温和派，都在其所宗的“中学”指导下，自行其改革事业，尽管从形式上已尽力模仿泰西、日本。

戊戌政变后，梁启超流亡日本长达十四年。1912年10月5日，梁回到大沽，8日到天津，20日到北京。31日上午，北京大学召开欢迎梁启超大会，代理校长马良（相伯）致欢迎词，称言：“戊戌新政所留存于今日者，惟一大学校。先生实与此校有关系，今请赐训词。”梁启超随即发表演说：

鄙人今日承本国最高学府北京大学校之欢迎，无任荣幸。适马校长所言，鄙人与大学校关系一节，当年诚有其事。今请略述一二，以告诸君。时在乙未之岁，鄙人与诸先辈，感国事之危殆，非兴学不足以救亡，乃共谋设立学校，以输入欧美学术于国中。惟当时社会嫉新学如仇，一言办学，即视同叛逆，迫害无所不至。是以诸先辈不能公然设立正式之学校，而组织一强学会，备置图书仪器，邀人来观，冀输入世界之智识于我国民。且于讲学之外，谋政治之改革。盖强学会之性质，实兼学校与政党而一之焉……强学会之势力愈强，而政府嫉恶强学会之心亦愈甚。迄乙未之末，为步军统领所封禁……孙寿州先生本强学会会员，与同人谋，请之枢府，将所查抄强学会之书籍、仪器发出，改为官书局。嗣后此官书局，即改为大学校。故言及鄙人与大学校之关系，即以大学校之前身为官书局，官书局之前身为强学会，则鄙人固可为有关系之人。然大学校之有今日，实诸先辈及历任校长与教师之力，谓鄙人为创设大学校之发动人，则不敢当。(168)

梁启超此处似有曲言。且不论其言当时“不能公然设立正式学校”，非为历史之真实，即从强学会来谈及他与北京大学的关系，也稍稍远了一层。他毕竟不是强学会中的有力人士。然而，梁启超是《大学堂章程》的起草人，更是光绪帝明发谕旨中任命的两位大学堂官员之一，梁请孙家鼐代呈光绪帝的呈文中自称“六品衔办理译书局事务举人梁启超”。此次回国二十六天后，即到北京大学来演说，梁难道真忘了此事，真忘了此职，还是有意避开不说？

(1) 王晓秋：《戊戌维新与京师大学堂》，《北京大学学报》（哲社版）1998年第2期；《京师大学堂与日本》，《近代中国与世界：互动与比较》，紫禁城出版社，2003年，第387—403页。孔祥吉：《李盛铎与京师大学堂》，《晚清史探微》，第77—94页；《百日维新密札考释》，《戊戌维新运动新探》，第64—80页。巴斯蒂：《京师大学堂的科学教育》，《历史研究》1998年第5期。郭卫东：《西方传教士与京师大学堂的人事纠葛》，《社会科学研究》2009年第1期。钱耕森：《孙家鼐与京师大学堂》，《安徽大学学报》（哲社版）1999年第1期。汤学奇、李霞：《论戊戌维新时期的孙家鼐》，《淮北煤炭师范学院学报》（哲社版）1999年第2期。阎小波：《强学会与强学书局考辨：兼议北京大学的源头》，《北京社会科学》1999年第1期。郑宁：《张元济为何不就京师大学堂总办》，《读书》1999年第7期。

(2) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十五日。“新设译书局”，即由梁启超主持的大学堂译书局（编译局），详见本章第四节。

(3) 此事的相关史料可参见：梁启超光绪二十一年八月致夏曾佑三信（《梁启超年谱长编》，第42页）；汪大燮光绪二十一年八月至十一月致汪康年六信（《汪康年师友书札》，第1册，上海古籍出版社，1986年，第710—719页）；吴樵光绪二十二年二月致汪康年信（同上书，第470—471页）；《康南海自编年谱》（《丛刊戊戌变法》，第4册，第133—134页）；康有为诗《割台成行后，与陈次亮郎中炽……同开强学会于京师》（《康有为遗稿·万木草堂诗集》，第63页）。又，张权系张之洞之子；陈允颐，前驻日本横滨领事、湖南候补道，因张之洞保举而入督办军务处，其姓名据汤志钧考订（《戊戌变法史》〔修订本〕，第179页）。

(4) 沈曾植称：“书局之议，长素始之，推锋而出，先登者殒，接踵者功，瑕叔螯弧，古今通例。”（致汪康年，《汪康年师友书札》，第1册，第1142页）“长素”，康有为。“瑕叔螯弧”，典出《春秋左传》隐公十一年，指后来者接旗而获功。时在湖北的谭嗣同，于光绪二十一年除夕写信给其师欧阳中鹄称：“康长素倡为强学会，主之者内有常熟，外有南皮，名士会者千计，集款亦数万。”（蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》〔增订本〕，中华书局，1998年，第455页）“常熟”，翁同龢；“南皮”，张之洞。该信的内容虽不准确，但指明康是倡导者，却有其根据。

(5) 汤志钧编：《康有为政论集》，上册，第173—179页。该章程起草于光绪二十一年十月。

(6) 汪大燮致汪康年，光绪二十一年九月二十四日，《汪康年师友书札》，第1册，第714—715页。

(7) 杨崇伊奏称：“近来台馆诸臣，自命留心时事，竟敢呼朋引类，于后孙公园赁屋，创立强学书院，专门贩卖西学书籍，并钞录各馆新闻报，刊印《中外纪闻》，按户销售。计此二宗所入，每月千金以外。犹复藉口公费，函索各省文武大员，以毁誉为要挟。故开办未久，集款已及二万。口谈忠义，心熏利欲，莫此为甚。且目前以毁誉要公费，他日将以公费分毁誉，流弊所极，势必以书院私议干朝廷黜陟之权，树党援而分门户，其端皆基于此。相应请旨严禁，并查明创立之人，分别示惩，以为沽名罔利之戒。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5333/35，光绪二十一年十二月初七日）

(8) 查当日《翁同龢日记》并查《上谕档》等档案，这一天入值的军机大臣有恭亲

王奕□、礼亲王世铎、翁同龢、刚毅等，李鸿藻随同奕劻、荣禄、徐桐、敬信前往普陀峪，考察慈禧太后墓地工程。汪大燮称：“当初七事起，高阳赴陵差未回，常熟嘿不言，至有此事。次日常熟见人，推之两邸，而为诸人抱屈。阅数日，寿州言事无妨，上已询彼，力言其诬，且谓事实有益。上悔行之不当，而常熟亦欲挽回矣。望日，高阳归，常熟往见，属合力扶持。”（致汪康年、汪诒年，光绪二十一年十二月二十七日，《汪康年师友书札》，第1册，第721—722页）“高阳”，李鸿藻；“常熟”，翁同龢；“两邸”，恭亲王奕□、礼亲王世铎；“寿州”，孙家鼐。翁当日的日记中称：“见起二刻”、“书房一刻”，“言者以城南强学会为结党敛钱，大干法纪，有寄谕令都察院封禁，盈廷之是非如此。”（《翁同龢日记》，第5册，第2868页）可见翁未阻该谕旨。谭嗣同称：“强学会之禁也，乃合肥姻家杨莘伯御史所劾，知高阳必袒护清流，乘其赴普陀峪始上疏。诸公不知所为，竟允其请，因之貽笑中外，在京西人面肆讥诮，遂至流播于新闻纸。朝廷深悔此举，高阳尤愤，适有胡公度请重开之奏，遂降旨准其重开。”（致欧阳中鹄，光绪二十二年正月二十八日，《谭嗣同全集》〔增订本〕，第457页）

（9）吴樵称：“当事之发也，倡言恢复者，仅二沈、杨、汪、梁诸君，初欲于北城具呈，樵堂首应命往。继樵堂家人沮之，同乡沮之。于〔是〕伯唐毅然，而北城不肯收。是时高阳已归，上访于孙寿州，政府意已解。于是诸人又稍稍出，乃谋胡公度奏之，子培丈奔走于总理，张侍郎力斡之。张巽之力陈于高阳，总署复奏请直省设学堂、报馆上之。迟数日，乃允行，而命孙燮臣翁管理。”（致汪康年，光绪二十二年二月二十一日，《汪康年师友书札》，第1册，第472页）“二沈”，沈曾植、沈曾桐；“杨”，杨锐；“汪”、“伯唐”，汪大燮；“梁”，梁启超；“樵堂”，韩樵堂；“孙燮臣”，孙家鼐；“胡公度”，胡孚宸；“张巽之”，张孝谦；“子培”，沈曾植；“张侍郎”，张荫桓。“北城”，似为徐桐。

（10）军机处《上谕档》，光绪二十二年十二月二十二日。胡孚宸的奏折原件，我尚未从档案中检出，但其主要内容，在总理衙门议复的奏折中已有详摘：“局中所储藏讲习者，首在列圣圣训及各种政书，兼售同文馆、上海制造局所刻西学诸书，绘印舆图，置备仪器，意在流通秘要图书，考验格致精蕴。所费需用，皆系捐资集股，绝无迫索情事。”“请旨飭下总署及礼部各衙门，悉心筹议官立书局，选刻中西各种图籍，任人纵观，随时购买，并将总署所购洋报选译印行，以扩闻见，或在海军旧署开办……”（总理衙门奏，光绪二十二年正月十二日，《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/1）又，《丛刊·戊戌变法》第2册第397—399页据《时务报》选入该件，时间误为光绪二十一年十二月二十二日，亦有个别错字。

（11）总理衙门奏，光绪二十二年正月十二日，《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/1。

（12）总理衙门附片，光绪二十二年正月十二日，《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/3。

（13）汪大燮称：“胡公度侍御上言发译署，南海即派沈拟稿。沈是日非班期，见知会去，而顾已拟定，有月拨千金、借用会同四译馆等辞，由同文馆兼管。稿送去，南海自拟即加一片，言译报事，拟赶年内开复。沈往见，盖疑其归官办而徒有虚名也。南海谓，同文馆不过空名，事仍归公等耳。若千金不敷，当再为续筹，所言颇如人意。次日两邸皆画稿，而高阳不画，意欲仿八旗官学，请派管学大臣，意且在己，盖

张豫人实曾怂之……此次寿州极难得，请假数日，意欲请开缺，闻有复议，而后销假，有以去就相争之志……开正初十前后必可揭晓。”（致汪康年，光绪二十一年十二月二十七日，《汪康年师友书札》，第1册，第722—723页）“南海”，张荫桓；“沈”，沈曾植；“顾”，顾肇新；“两邸”，恭亲王奕訢、庆亲王奕劻；“张豫人”，张孝谦，其为河南人。由此可见，该折由顾肇新最初起草，张荫桓修改并另加一附片，沈曾植参与意见。原折拟归同文馆管辖，后据李鸿藻（亦为总理衙门大臣）的意见，设管理大臣。李有意于此职。孙家鼐闻讯而销假，亦有意于此职。

（14）军机处《洋务档》，光绪二十二年正月二十一日。

（15）李宪堂、侯林莉译，李提摩太：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津人民出版社，2005年，第239页。又，该书称孙家鼐曾三次邀其任“京师大学堂总教习”，似为翻译有误，我未核对英文原本，从时间来看，似为官书局下设学堂教习。又，郭卫东对此已有考据，见其文《西方传教士与京师大学堂的人事纠葛》（《社会科学研究》2009年第1期）。

（16）孙家鼐奏，光绪二十二年二月十一日，《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/9。该折孙事先与翁同龢商量过，翁二月初六日日记中记：“晚，孙燮臣来，以官书局折底见示。”（《翁同龢日记》，第5册，第2885页）

（17）孙家鼐上奏官书局章程称：“上年部院诸臣，开设书局，仓猝举办，草定规模，议事尚未划一。今拟将局中诸务各分职掌，庶心志专一，可期日起有功。所有在局办事诸臣职名，另单开呈御览。”该附单在档案整理中被分离，另行检出，谓：“谨将办理书局诸臣衔名缮写清单，恭呈御览：翰林院侍读学士文廷式、詹事府左春坊左中允李昭炜、国子监司业瑞洵、翰林院编修丁立钧、翰林院编修熊亦奇、翰林院编修沈曾桐、翰林院编修张孝谦、翰林院编修徐仁铸、翰林院检讨宋育仁、礼科掌印给事中褚成博、掌江南道监察御史张仲炘、掌江西道监察御史王鹏运、内阁中书杨锐、内阁中书汪大燮、户部郎中陈炽、户部主事涂国盛、刑部员外郎沈曾植、刑部员外郎潘庆澜、刑部郎中胡翔林、工部郎中端方、工部郎中徐道焜、工部员外郎杨士燮、工部主事丁象震。以上二十三员，臣惟添派司官三四员，余皆原办书局之人。俟奏定后，臣再商酌分任职掌。自奉旨开办书局，部院诸臣愿到书局任事、冀收观摩之益者甚多，未能一一具奏。容臣随时留入局中，借资襄助。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5351/2）这可能是一个最为详细的强学会人员名单，但其中没有不在京的康有为和为非官员的梁启超等人。孙称“添派司官三四员”，具体是谁，我还不能确定。

（18）光绪十五年（1889），时任内阁学士的李端棻放广东乡试考官，录取了年仅16岁（虚岁）的梁启超，并将其堂妹李蕙仙许给梁。光绪十七年冬，梁启超北上与李蕙仙完婚。光绪二十一年，梁随康有为第三次入京会试，未随康南下，继续留在北京，参与强学会事务。强学会被封后，梁为此奔走。官学局成立后，被排斥。吴樵称：“……当诸人之匿，卓如、伯唐相号于人曰：‘若属不言，听此湮灭，吾二人具呈，将悉言诸君所为，诸君不得阻我也。’于是诸人衔之甚，遂倡用京官之说，而置伯唐于报馆，屏卓如焉。”（致汪康年，光绪二十二年二月二十一日，《汪康年师友书札》，第1册，第472页）“诸人”指参与“强学会”事，被封后隐匿者。此时梁为李端棻拟奏，不久后南下上海，参与创办《时务报》。“推广学堂折”的作者，可参见王晓秋：《戊戌维新与京师大学堂》，《北京大学学报》（哲社版）1998年第2期；孔祥吉：《康

有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年，第233页。

(19) “刑部左侍郎李端棻奏请推广学堂折”，北京大学、中国第一历史档案馆编：《京师大学堂档案选编》，北京大学出版社，2001年，第1—6页。梁启超此后又作《变法通议·学校总论》进一步地说明其思想，“采西人之意，行中国之法，采西人之法，行中国之意，其总纲三：一曰教，二曰政，三曰艺。其分目十有八：一曰学堂，二曰科举，三曰师范，四曰专门，五曰幼学，六曰女学，七曰藏书，八曰纂书，九曰译书，十曰文字，十一曰藏器，十二日报馆，十三日学会，十四日教会，十五日游历，十六日义塾，十七日训废疾，十八日训罪人。”（《饮冰室合集》，中华书局，1989年，第1册，文集之一，第19页）

(20) 军机处《上谕档》，光绪二十二年五月初二日。

(21) “总理衙门奏复遵议李端棻推广学校条陈折”，《京师大学堂档案选编》，第7—8页。总理衙门该折称，推广学堂一项，已请旨飭下各地“于已设学堂者，量为展拓，未设学堂者，择要仿行”，如有绅士自行设立，三年后由督抚奏明请旨考试录用；藏书楼、仪器院、译书馆诸项，可在新设学堂中“兼举并行”；西报中关于“艺学”者，可由学堂中选译；而游学一项，分别由学堂、商局筹资，由督抚给予文凭，由驻该国公使照料。“以上各节，均系就臣衙门奏定成案，量与广充，如蒙俞允，恭候命下，即由臣衙门通行各省，责令实力奉行。”

(22) 汪大燮称：“此事最不放心诸君者，莫如子培。盖其去年、今年斟酌拟复陈其璋、李荪翁两稿，苦心孤诣，极欲推广新政，而中国向来于此等事难创而易塞，一有浮言，立即关门。如去年强学书局之类……总署复奏之稿，寄上乞察，子培并囑勿扬言是出渠手，又囑弗亟亟上报……官书局颇有请款开学堂之意……”（致汪康年，光绪二十二年八月初四日，《汪康年师友书札》，第1册，第747页）可见总署此折由沈曾植起草，将大学堂一事交予孙家鼐议奏，有其用意。

(23) “工部尚书孙家鼐议复陈遵筹京师建立学堂情形折”，《京师大学堂档案选编》，第8—13页。又，《丛刊·戊戌变法》第2册第425—429页亦收录该折，但文字与内容有着很大的差异，造成这种差异的原因不详。

(24) 汪大燮称：“陈次亮亦拟学堂章程，惟张、褚素不喜其人，必且意见在前，是非在后也。”“此事初由张、褚执议，甚谬，后次亮条陈寿州，大致成一局面。”（致汪康年，光绪二十二年八月初四日、九月初十日，《汪康年师友书札》，第1册，第748、750页）“陈次亮”，陈炽；“张”，张仲忻；“褚”，褚成博。

(25) 孙家鼐称：“英京大学堂岁费一千万镑，故尔规模阔壮，俊彦云兴。中国总署同文馆岁费约十余万，天津医学堂，外省同文、方言各馆，水师、武备各堂，岁费十余万、数万金不等，大抵规制卑隘，日久因循，卒未闻成就一人。”由此而言，此处月银一万两，只是初步的数字，“俟他日成效已彰，人才渐出，再请添拨款项”。（“工部尚书孙家鼐议复陈遵筹京师建立学堂情形折”，《京师大学堂档案选编》，第12—13页）

(26) 《翁同龢日记》，第5册，第2936—2937页。

(27) 军机处《上谕档》，光绪二十二年八月二十一日。

(28) 汪大燮称：“寿州奏复开大学堂，恭邸不谓然，高阳亦不谓然，事已中止……

寿州既许之，以为事有转机，不知事非极谬，则万难允行。”（致汪康年，光绪二十二年九月初十日，《汪康年师友书札》，第1册，第750页）汪大燮的消息可能得自张荫桓。

(29) “工部尚书孙家鼐议复陈遵筹京师建立学堂情形折”，《京师大学堂档案选编》，第8—9页。

(30) 时任张之洞幕僚的王秉恩称：“都中大学堂，虽有开办之说，尚未见明文，能不蹈强学后尘，斯可矣。”（致汪康年，《汪康年师友书札》，第1册，第68页。原信无日期，从内容来看，似为光绪二十二年）《知新报》第3册（光绪二十三年二月初一日出版）以“辟雍盛中”为题刊出消息：“去岁李苾园侍郎奏请推广学堂……嗣由管局大臣孙燮臣尚书七月间经复奏，议准先设京师大学堂，议定请每月拨款万两，大致办法六条……此折于去岁秋冬间上闻，留中不报。闻顷得旨照办，自岁正月为始，由户部拨款一万两，交官书局举办，并闻西文总教习拟聘向在江南制造局译书之傅兰雅云……”（《知新报》，上海社会科学院出版社影印本，1996年，第1册，第19—20页）此一消息很可能是翰林院编修熊亦奇所透露。《知新报》第6、7、8册，皆刊登熊的建策，其中致孙家鼐书称：“设学堂事大且繁，非书局所可容纳”；“学堂一节，则以小试无益，大办不能，是以屡次筹商，不得不迟迟有待。今皇上特允所请，且责成官书，是不可以再缓矣……”（《知新报》影印本，第59页）然光绪二十二年未至二十三年初光绪帝命拨款由官书局开办大学堂，我还未查到相关的谕旨。《知新报》第22册（光绪二十三年五月二十一日出版）刊出“京师大学堂章程条陈”，共计16条，其按语称：“去年京师设立大学堂，奉旨‘着官书局妥议章程’。有局中某部郎，曾拟聘请教习、招选学生之章程，上于管局大臣，通达周密。顷学堂事仍未大定，他日举行伊始，必多所采择矣。顷从都友寄出，特录以供先睹。”（《知新报》影印本，第1册，第188页）该按语证明“学堂事仍未大定”；“某部郎”很可能是指户部郎中陈炽；因为张仲炘、褚成博皆为御史，熊亦奇为编修。该章程规定“设总教习，华人一员，西人一员”；“华教习当取邃究经术，深谙掌故，通识时务，周知四国者，不论爵位，不拘年齿”；“聘用华教习，或由特诏，飭中外大臣举，或由管学大臣征，惟不得以寻常京官充当，致成庶吉士教习故事……”

(31) 吴士鉴称：“此间一局改为官办，不言学术，不联同志，专于空虚之处，构成水火，今虽逐日译报，而窃取深合乎士大夫之心，稍涉忌讳，不登一字。报既流布，阅者寥寥，即或阅之，亦不知是何吃语，安能开豁人心，渐有新机耶？至于译书、译图及一切应讲之学，分门设立教习，皆恐不能有此日矣。”（致汪康年，无日期，从内容来看为光绪二十二年，《汪康年师友书札》，第1册，第287页）汪大燮称：“京都书[局]已租定虎坊桥宅一所，每月廿八金，闻地尚宽敞。孙寿州请文芸阁总理其事，且住局。芸阁欲与子培共理之。寿州极能受善言，局面或可妥贴。惟不知子培尚愿为此否耳。”“书局十八开局，先有人谗兄于寿州，既而芸白之，因同在奏派之列，而仍令司报事，兄本无暇兼及，亦不愿，只可姑听之……局事自芸阁去，未去亦争长，今更如愿，而群不逞大得志，互相争长，势不可当……尊意欲局助报馆，此事万不能行，其中诸人大率非我族类，万万不便沾染。”“书局之事甚糟，稍明白之人，率退避三舍，而熊余波独揽大权，将来一事无成，不过多费帑项而已。惟巽之或将改知府赴四川去。”（致汪康年，光绪二十二年二月初二日、二月十九日、三月十二日，同上书，第725、728—729、734页）“文芸阁”，文廷式；“熊余波”，熊亦奇；“报馆”，

《时务报》馆。吴樵称：“局（现名曰官书局），分四门：曰学务（二字不通，何如？），曰选书（二字太通，内有芸阁、叔峤文），曰局务（管银钱事，熊、张巽之主之），曰报务（伯唐、子封主之）……现在仅熊、张巽之、张次山、诸〔褚〕伯约耳，余人均置闲散。”（致汪康年，光绪二十二年二月二十一日，同上书，第472—473页）“熊”，熊亦奇；“叔峤”，杨锐；“张次山”，张仲炘；“褚伯约”，褚成博；“子封”，沈曾桐。沈曾植称：“北报已成官样”，“卓恕兄不主持京局”。（致汪康年，光绪二十二年四月十一日，同上书，第1140页）“北报”，官书局译报；“卓”，梁启超。沈曾植未具体参与官书局事。谭嗣同称：“现今虽开，却改名官书局，不过敷衍了事，羊存礼亡矣。李佳白系美国人，汪伯唐为汪穰卿之弟，均极相契。今皆不在书局中，则其事可知矣……京官在下位者，人材极多，游士中亦不乏人，三品以上，则诚无人矣。”（致刘淞芙，《谭嗣同全集》〔增订本〕，第483—484页）汪大燮（伯唐）为汪康年（穰卿）之堂兄，谭嗣同稍误。张元济称：光绪帝“近且阅《时务报》（诏总署按期呈进）、《官书局报》（朱批曰“平淡无奇”）、同文馆所译新报（嫌太少，令多译矣）。又令总署进电报、问答（逐日呈进）暨全球地图、各国条约矣。果于此因势利导，所造岂有限量！乃在廷诸臣不惟不喜，而且忧之。”（致沈曾植，光绪二十四年六月十八日，张树年、张人凤编：《张元济书札》增订本，商务印书馆，1997年，第676页）其中《官书局报》指官书局所译西报，光绪帝朱批“平淡无奇”，已是极其不满。

〔32〕其中最重要者，为候补四品京堂盛宣怀与直隶候补道姚文栋。光绪二十二年九月盛宣怀入京召见，随后上奏自强大计，其中也要求设立学校：“……在京师及上海两处各设一达成馆，取成材之士专学英、法语言文字，专课法律、公法、政治、通商之学，期以三年，均有门径，已通大要。”然后充驻外公使的随员“俟至外洋，俾就学于名学，就试于大学，历练三年”。入馆者“京官取翰林编检、六部司员，外官取候补、候选州县以上道府以下”。（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第444—445页）盛宣怀之意在培养驻外公使及总理衙门官员。姚文栋曾任驻日公使黎庶昌、驻俄公使洪钧的随员，在日本六年，在欧洲两年，并曾调查中缅边界，是当时中国最了解外国事务的官员之一。他于光绪二十三年提议设立京师大学堂，上有章程。（北京大学校史研究室编：《北京大学史料》，北京大学出版社，1993年，第1卷，第11页）此外翰林院编修熊亦奇有《西学课程》（京师创立大学堂条议）、《上书有道》（上孙大臣书稿）。（《知新报》第6、7、8册，见影印本第1册，第43、50—51、59页）美国传教士李佳白（Gilbert Reid）、狄考文（Calvin Wilson Mateer）亦有办学之条陈。（《北京大学史料》，第1卷，第11—18页）

〔33〕军机处《洋务档》，光绪二十四年正月二十五日。又据该日军机处《上谕档》，军机大臣给慈禧太后奏片称：“……御史王鹏运奏请力行修省实政折，奉旨‘存’；又奏请开办京师大学堂片，奉旨‘著军机大臣会同总理各国事务衙门王、大臣妥筹具奏’。谨将原折片恭呈慈览。”王鹏运正折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/6；其附片我还未从档案中查出。

〔34〕光绪二十三年九月二十六日，贵州学政严修上奏请开“经济”科（见《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，03/146/7210/3）；光绪帝于十一月二十三日收到，旨命交总理衙门议奏。光绪二十四年正月初六日，总理衙门上议复奏折，同意设立经济特科与常科（见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，03/108/5615/1）；光绪

帝当日以明发谕旨公布之（见军机处《上谕档》，光绪二十四年正月初六日）。

(35) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十三日。翁同龢光绪二十四年四月二十三日日记称：“是日上奉慈谕，以前日御史杨深秀、学士徐致靖言国是未定良是，今宜专讲西学，明白宣示等因，并御书某某官应准入学，圣意坚定……退拟旨一道。”（《翁同龢日记》，第6册，第3132页）“御书某某官应准入学”，正说明光绪帝对此旨有着特别要求。张謇是年四月二十二日日记称：“见虞山所拟变法谕旨。”（张謇研究中心、南通市图书馆编：《张謇全集》，江苏古籍出版社，1994年，第6卷，《日记》，第409页）“虞山”，翁同龢。由此似为前一天翁同龢已拟旨。张元济称：“四月廿三日明定国是之谕，乃两宫同见枢臣，当面指示者。”（致沈曾植，光绪二十四年六月十八日，《张元济书札》增订本，中册，第675页）

(36) 军机处《发电档》，军机处档册207/3-50-3/2088。

(37) 《翁同龢日记》，第6册，第3126、3132—3133页；《张謇全集》，第6卷，《日记》，第409—410页。

(38) 王贵忱整理：《张荫桓戊戌日记手稿》，尚志书社（澳门），1999年，第170页。“枢臣”，军机大臣。“大学堂章程已交枢臣详核，亦奏陈其略”一句，有修改。原文似为“大学堂章程亦略陈”，从字体来看，属当时的修改。又，五月初六日日记又称：礼亲王世铎“又谓大学堂事，余以为无关轻重，闲闲置之”。（同上书，第176页）其文意不太清楚。由此似可推论，翁罢免后，大学堂章程一事，张荫桓也有所参与，但负其责任者似为廖寿恒。

(39) 《上谕档》，光绪二十四年五月初八日。

(40) 军机处《洋务档》，光绪二十四年五月初十日。总理衙门奏折见《戊戌变法档案史料》，第448—450页。又，总理衙门之奏与光绪帝此一谕旨，我以为，很可能与徐致靖的保折有关。光绪二十四年四月二十五日，翰林院侍读学士徐致靖上奏保举康有为、黄遵宪、谭嗣同、张元济、梁启超。其中关于梁启超称言：“广东举人梁启超，英才亮拔，志虑精纯，学贯天人，识周中外……湖南抚臣陈宝箴聘请主讲时务学堂，订立学规，切实有用。若皇上召置左右，以备论思，与讲新政；或置诸大学堂，令之课士；或开译书局，令之译书，必能措施裕如，成效神速。”（《救亡图存的蓝图》，第100页）光绪帝当日下旨：“广东举人梁启超著总理各国事务衙门察看具奏。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十五日）

(41) 《康南海自编年谱》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第150页。

(42) 康有为称：五月“初三日，总理大臣代递谢恩折，上命曰：‘何必代递，后此康有为有折，可令其直递来。’又令枢臣廖寿恒来，令将所著……”（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第148页）总理衙门代递谢恩折的时间为五月初四日，康记忆的日期稍有误。张之洞之子张权六月十二日给张之洞密信称：“有人谓，上设有待诏房为康、梁入直之所；又谓渠写一纸条，不由军机即可递进。李玉坡言，或不至此。然上交派，凡渠有条陈，专交廖与之呈递，并不拘奏折体制，即以说帖封进，随时交来。廖不敢不与之递。此则不诬也。”（《张文襄公家藏手札·家属类》，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏，档号：甲182-264）李玉坡，李荫奎，军机处汉二班领班章京。参见拙文：《“张之洞档案”阅读笔记之一：戊戌变法期间张之洞之子张权，之侄张检、张彬的京中密信》，《中华文史论丛》2010年第3期。并参见本书第三章第三节。

(43) 在李鸿藻、恭亲王奕訢去世及翁同龢罢免后，军机大臣仅剩礼亲王世铎、刚毅、廖寿恒、钱应溥。世铎遇事不做主，钱应溥长期请病假，只有刚毅、廖寿恒两人办理具体事务。直到五月初五日，军机处才补王文韶，后又补裕禄。张元济称：“……嘉定则甚劳，缘署中诸事，上常切实考问。每日总办进内，必为备抄夹带也。”（致沈曾植，光绪二十四年六月十八日，《张元济书札》增订本，中册，第677页）“嘉定”，廖寿恒，其为嘉定人。

(44) 张元济（1867—1959），字筱斋，号菊生，浙江海盐人。光绪十五年举人，十八年进士，入翰林院，散馆后以主事分发刑部。二十二年充总理衙门章京。二十三年在北京开办通艺学堂。他可能是总理衙门章京中负责大学堂奏折与章程的官员，对此可以提出的证据是，管理大学堂事务大臣孙家鼐后提名他出任京师大学堂总办。若张没有参与此事，似不会如此。

(45) 《戊戌政变记》（九卷本），《续修四库全书》，第446册，第213—214页。

(46) “致李经方”，光绪二十四年五月二十八日，《李鸿章全集》，安徽教育出版社，2008年，第36册，信函八，第184页。大学堂章程由军机处、总理衙门奏复，似应由总理衙门主稿，李为总理衙门大臣，当为知情者。

(47) 《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，湖南人民出版社，1959年第2期，第129页。贺尔翊，名赞元，江西永新人，是皮所称许的高足。

(48) 以李盛铎“办法大纲”之第一项而言，前引张謇日记称“宜分初、中、上三等”；其第二项，张謇称“宜就南苑择地”，“宜有植物、动物苑，宜有博学苑”；其第三项，张謇称“宜分内外院，内院已仕，外院未仕”，“宜分类设堂”；其第四项，张謇称“宜于盛大理允筹十万外，酌量宽备”。可见此数项已为当时人所认识。

(49) “江南道御史李盛铎奏陈所拟京师大学堂办法折”，《京师大学堂档案选编》，第19—23页。又，翁同龢罢免后，吏部尚书孙家鼐于光绪二十四年五月初五日授协办大学士。

(50) 督办军务处片：“臣所管督办军务处事务纷繁，尚须添员差遣。查翰林院编修李盛铎……堪以饬调臣处，听候差委。”（《月折档》，光绪二十年十一月二十三日，台北故宫博物院文献馆藏）并参见其履历单，《清代官员履历档案全编》，第8册，第757页。

(51) 参见马忠文：《戊戌时期李盛铎与康、梁关系补正：梁启超未刊书札释读》，《江汉论坛》2009年第10期。

(52) 《康南海自编年谱》（即《我史》），《丛刊·戊戌变法》，第4册，第142—144页。

(53) 转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。该密信是杨锐写的，参见拙文《“张之洞档案”阅读笔记之二：张之洞与杨锐的关系》，《中华文史论丛》2010年第4期。

(54) 山东道监察御史张荀鹤奏，光绪二十五年五月十四日，《戊戌变法档案史料》，第507页。

(55) 军机处《随手档》，光绪二十四年闰三月十三日。军机处给慈禧太后的奏片称：“……御史李盛铎奏党会日盛宜防流弊折，奉旨‘存’，又奏天津《国闻报》馆现归日本人经理水师学生不应代为译报片，奉寄信谕旨‘著王文韶查明具奏’。谨将原折片恭呈慈览。”（见该日军机处《上谕档》）

(56) 《翁同龢日记》，第6册，第3119页。

(57) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/108/5617/75。由于该附片与正折分离，未具上奏人姓名，据内容而定。当日发出寄信谕旨称：“有人奏，天津设有《国闻报》馆，咸谓系北洋水师学堂总办、道员严复合股所开，本年三月间归日本人经理，而水师学生译报如故，请飭查禁等语。《国闻报》馆如系中国人所开，不应借外人为护符，如已归日本人经理，则不应用水师学生代为译报。著王文韶查明该报馆现办情形及道员严复有无与外人勾串之事，据实具奏。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年闰三月十三日）

(58) 孔祥吉：《救亡图存的蓝图》，第92—93页。光绪帝发下交片谕旨，命总理衙门“议奏”。李盛铎折片及交片谕旨当日呈送慈禧太后。（见军机处《上谕档》、《洋务档》，光绪二十四年四月十八日）

(59) 孔祥吉的论证见《救亡图存的蓝图》，第93—94页。而在此之前，康有为还代御史杨深秀拟折，于四月十三日上奏。该折提议从日本书中转译“泰西精要之书”，其方法是“若少提数万金，多养通才，则一岁月间，可得数十种。若筹款愈多，养士愈众，则数年间，将泰西、日本各学精要之书，可尽译之”；“乞飭下总理各国事务衙门议行，或年拨数万金试办。”（《戊戌变法档案史料》，第446—447页）梁启超等人此时在上海开设大同译书局，主要据日本书转译翻刻，若杨深秀奏折得到了批准，大同译书局将会得到极大的资金资助；而李盛铎奏折得以批准，将由孙家鼐管理，其形式与官书局相同。当然，李折中“由东译华，较译之西文尤为便捷”的思想，与康、梁是相通的。

(60) 军机处《随手档》，光绪二十四年四月二十六日。

(61) 《翁同龢日记》，第6册，第3133页。

(62) 转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第79页。

(63) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十二日。

(64) “军机大臣会同总理衙门奏复遵议大学堂章程”，《京师大学堂档案选编》，第23—26页。又，前引康有为在《我史》中称：“总署复奏学堂事，大臣属之章京，章京张元济来请吾撰，吾为定四款：一曰预备巨款，二曰即拨官舍，三曰精选教习，四曰选刻学书。选刻学书者，将中国应读之书，自经史子集及西学，选其精要，辑为一书，俾易诵读，用力省而成功普，不至若畴昔废力于无用之学，以至久无成功也。又所请各分教习皆由总教习专之，以一事权。”按照康有为的这一说法，军机大臣、总理衙门大臣的联衔上奏由张元济负责起草，张元济请康有为代拟。康的这一说法难以确定。但从军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏的“四端”，与康所称“四款”比较，前两项相同，后两项差别甚大，也有可能是在康拟稿的基础上修改的。

(65) 台北故宫博物院藏，《清代起居注册》光绪朝，联合报文化基金会国学文献馆（台北），1987年，第61册，第30849页。“倚虹堂”，西直门外高粱桥附近，是宫

中至颐和园途中的休息场所；“乐寿堂”，慈禧太后在颐和园的寝宫；“景福阁”，位于万寿山东部山顶，视野开宽，是慈禧太后常去之处；“玉澜堂”，光绪帝在颐和园的寝宫。又，“慈禧皇太后”的全称是“慈禧端佑康頤昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后”，此处为省文而用简称，下同。

(66) 查军机处《洋务档》光绪二十四年五月十四日录有一件军机处奏片：“本日总理各国事务王、大臣……又会奏筹办京师大学堂并开办详细章程折，单一件，又奏复御史杨深秀等奏请设局译书片，拟请俟发下后，再降谕旨。谨将原折、片、单恭呈慈览。”此为军机大臣为京师大学堂以及大学堂译书局事务给慈禧太后的请示奏片。“拟请俟发下后，再降谕旨”一语表示，等到慈禧太后发下两件奏折，光绪帝再降谕旨，即先有慈禧太后的旨意。当然也有另一种可能，慈禧太后对京师大学堂有过面谕，光绪帝不敢自专，让军机处以奏片请示慈禧太后。由此可以证实，大学堂人事安排请示过慈禧太后。

(67) 《戊戌变法档案史料》，第7—8页。《上清帝第六书》是康有为最重要的改革纲领，其中提出了设立制度局于宫中，并设新政十二局的建议。该折于二月十九日由总理衙门代奏，当日交总理衙门议复，迟至此日才议复。（康折见《救亡图存的蓝图》，第3—11页）两天后，五月十六日，光绪帝命总理衙门“另行妥议具奏”，表示了极度的不满。（见军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十六日）

(68) “总理衙门奏请将大学堂编译局归并梁启超办理片”，《京师大学堂档案选编》，第40—41页。总理衙门对康、梁的不同态度，我个人体会，他们用意是：决不同意康有为设“制度局”之类的政治设计，但对梁启超尽量让步，由其办理译书事务，并在经济上尽力满足之。（参见本章第六节）以此来得和缓。此时光绪帝正住园，也可由慈禧太后在康有为制度局一事上施加影响。又，总理衙门当日所奏另外两件为：议复胡燏棻奏请开锦州铁路二款，光绪帝朱批“依议”；其二是议复杨深秀奏请定游学日本章程，光绪帝亦朱批“依议”。（军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年五月十四日）

(69) 军机大臣、总理衙门大臣奏折中“总教习”、“大学堂编译局”的职责，与附呈《大学堂章程》中的条款之间有很大差别。造成此差别的原因可能是：一、光绪帝的催促，二、已选定上奏时间，以至于他们没有时间一一细核。

(70) 梁启超称“草定规则八十余条”，与八章五十一节不符，由此可知总理衙门与军机处对其所拟章程有所修改。

(71) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第27、29—30页。黑体为引者所标。“溥通学”、“普通学”皆原文如此，可见当时并不分明。

(72) 《时务学堂功课详细章程》，夏晓虹辑：《饮冰室合集集外文》，北京大学出版社，2005年，上册，第22—23页。该《章程》前三节称：“第一节，本学堂所广之学，分为两种：一曰溥通学，二曰专门学。溥通学，凡学生人人皆当通习；颢门学，每人各占一门。第二节，溥通学之条目有四：一曰经学，二曰诸子学，三曰公理学（此种学大约原本圣经，参合算理、公法、格物诸学而成。中国向未有此学，其详别见），四曰中外史志及格、算诸学之粗浅者。第三节，颢门学之条目有三：一曰公法学（宪法、民律、刑律之类，为内公法；交涉、公法、约章之类，为外公法），二曰掌故学，三曰格、算学。（颢门之学非尽于斯，特就所能教者举之耳。又，各专门

学，非入西学专门学成不能大成。现时所教，不过就译出各书，力量引端倪。学者因其性之所近，自择焉可也)”（“专门学”、“颡门学”皆原文如此）由此可见“溥通学”与“专门学”两者之间的关系。从学科分类而言，京师大学堂章程是沿袭湖南时务学堂的，梁启超将其在湖南办学的思想搬到了京师大学堂，只不过更为细分而已。

(73) 《第一年读书分月课程表》，《饮冰室合集集外文》，第24—31页。“二戴记”为《大戴礼记》、《小戴礼记》。而其第一月至第六月的涉猎之书为：《宋元学案》，《朱子语类》中论“为学之方”、“训门人”诸卷，《史记·儒林列传》，《汉书》艺文志、六艺略、儒林传，《格致须知》，《春秋繁露》、《春秋穀梁传》，公法诸书，万国史记，《时务》、《知新》、《湘学》各报，《日本国志》，《白虎通》，《泰西新史揽要》，《格致汇编》，《四库提要·子部》，《明儒学案》，《国朝先正事略》，《佐治刍言》，《格致质学》，《西学启蒙》十六种，《西国政学事物源流》。

(74) 根据梁启超《第一年读书分月课程表》，第七月至第十二月的“颡[专]门学”，只列专精之书。其公法专门专精之书为《公法会通》、《公法总论》、《万国公法》、《佐治刍言》、《公法便览》、《各国交涉公法论》、《左氏春秋》、《国语》、《战国策》、《希腊志略》、《罗马志略》、各国通商条约、《通商约章类纂》、《欧洲史略》、《法国律例》、《英律全书》。其掌故专门专精之书为《周礼》、《秦会要》、《佐治刍言》、《日本国志》、《历代职官表》、全史《职官志》、《通考》《续通考》《皇朝通考》职官门、《法国律例》、《大清律例》。其格算专门专精之书为《格致质学》、《算学笔谭》、《笔算数学》、《几何原本》、《形学备旨》、《代数术》、《代数备旨》、《谈天》、《地学浅释》、《化学鉴原》、《代数难题》、《代微积拾级》、《微积溯原》及《化学鉴原》续编、补编。梁又称七月“以后涉猎书不能具列，凡治其门者，即任意涉猎本门之书。其书目别为《书目表》详之”。由此可见，梁启超的教学，仍以中学（康学）为主，涉及西学部分，虽称“颡[专]门”，皆当时的译本，尚属“普通”知识，还远远谈不上“专门”。即以今天的标准来看，梁的“西学”之“专门”，程度远远浅于其所倡导的“普通学”中之“中学”。

(75) 梁启超撰有《读春秋界说》、《读孟子界说》，以作为学生读书之引导，见《饮冰室合集》，第1册，文集之三，第17—21页；《饮冰室合集集外文》，第18—21页。其余各《界说》，我未见，似为因其离去而未完成。梁后来思想又有游移，1918年作《论〈孟子〉》，较大修改其思想（参见汤志钧：《梁启超论〈孟子〉》，《史林》2007年第3期）。

(76) 《师伏堂未刊日记》，光绪二十三年八月十七日，《湖南历史资料》1958年第4期，第66页。

(77) 转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。

(78) 《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》1959年第2期，第131页。

(79) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第31页。该章程第五章“聘用教习例”第五节亦称：“现当开办之始，各学生大率初学，必须先依编译局所编出之溥通功课书卒业，然后乃习专门。计最速者亦当在两年以后……”（同上书，第36页）可见“溥通学”的课程至少为两年。

(80) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第35—36页。黑体为引者所标。

(81) 《大学堂章程》第五章“聘用教习例”第二节称：“学生之成就与否，全视教习。教习得人，则纲目毕举；教习不得人，则徒糜巨帑，必无成效。此举既属维新之政，实事求是，必不可如教习庶吉士、国子监祭酒等虚应故事。宜取品学兼优通中外者，不论官阶，不论年齿，务以得人为主。或由总理衙门大臣保荐人才可任此职者，请旨擢用。”（《京师大学堂档案选编》，第35页）此处的“教习”一词，其意甚不明确，按照《大学堂章程》，只有“总教习”与“分教习”，并无“教习”一职。若指该处“教习”系总教习与分教习之合谓，然按《章程》，分教习由总教习“辟用”、“奏调”，不应由“总理衙门大臣保荐”。文中“教习庶吉士、国子监祭酒”之比喻，似指总教习。由此而论，我以为，此处“教习”，梁启超原拟稿似为“总教习”，后被删去“总”字，内容也似稍有调整。若将“教习”改为“总教习”，此一节大体可通。梁启超也是照着康的模样画像。

(82) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第36页。“使臣自辟参、随例”，指当时的出使大臣（公使）可以自我选择参赞、随员，上奏陈明即可。

(83) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第39—40页。

(84) 《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》1959年第2期，第131页。

(85) 管理大学堂事务大臣、吏部左侍郎许景澄于光绪二十六年三月二十一日奏称：“臣查光绪二十四年六月准户部拨到华俄银行息银二十万两，按照奏定章程，作为开办经费，以备购仪器书籍之用。原以西洋天文历算一切精美仪器，动费巨款，必须宽为筹备起见。兹自开学以来，所有应用书籍及西法寻常权度等器，已在常年用款随时购致，将来学生所习测算功夫渐熟，需购大宗仪器，尚可在上届报销余存款内支给。是此项开办经费，即可无庸动用，自应缴还部库，稍济饷需……似此分别节减，按照原定经费每年二十万两之数，大约可节省银六七万两。”（《京师大学堂档案选编》，第88—89页）许景澄此折说明大学堂开办经费为银二十万两，常年经费为每年二十万两。管学大臣张百熙于光绪二十八年正月初六日上奏大学堂复办事务，其中关于经费称：“查户部向有存放华俄银行库平银五百万两，每年四厘生息，应得库平银二十万两，申合京平二十一万二千两。光绪二十四年，经户部奏准，以此项息银由该行按年提出京平银二十万零六百三十两，拨作大学堂常年用款，仅余一万一千三百七十两未拨。今请将此项存款银两，全数拨归大学堂，仍存放华俄银行生息，款项既有专注，名目亦免涉纷歧，将来或支或存，由学堂自与银行结算，每至年终开单呈览，免其造册报销……”（同上书，第108页）

(86) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十五日。在该谕旨中，光绪帝用了“新设之译书局”一词，而没有使用“编译局”之名称，也没有具体说明上海官译书局此后的作用。可以明确的是，梁启超可以留京，其译书事务由管理大学堂事务大臣孙家鼐“督率办理”。

(87) 《清代起居注册》光绪朝，第61册，第30851页。“颐乐殿”，为德和园之一部，大戏楼对面，专供慈禧太后看戏的地方。

(88) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十六日。

(89) 孙家鼐是光绪帝的师傅之一。然自光绪二十二年正月十三日撤书房后，孙家鼐见光绪帝，须有特旨。据《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝于五月十六日、六月初十日、二十一日、七月初五日、二十四日、八月初四日召见孙家鼐。（《宫中杂件》〔旧整〕，第915包）光绪帝当时所信任的另一位重臣，是总理衙门大臣、户部侍郎张荫桓。

(90) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第430页。孙家鼐称，此举之益有二，一为“变法宜民，出于公论，庶几人情大顺，下令如流水之源”；二为“皇上亦可借此以考其人之识见，尤为观人之一法”。

(91) 光绪帝当日明发上谕：“孙家鼐奏敬陈管见一折。据称，原任詹事府中允冯桂芬《校邠庐抗议》一书最为精密，其书板在天津广仁堂，请饬令刷印颁行等语。著荣禄迅即饬令刷印一千部，克日送交军机处，毋稍迟。”六月初六日再明发谕旨：“前据孙家鼐奏请，将冯桂芬所著《校邠庐抗议》一书刷印，发交部院等衙门签议，当经谕令荣禄迅速刷印咨送。兹据军机大臣将应行颁发各衙门及拟定数目开单呈览，即著按照单开，俟书到后颁发各衙门，悉心核看，逐条签出，各注简明论说，分别可行、不可行，限十日咨送军机处，汇核进呈，以备采择。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日、六月初六日）现存中国第一历史档案馆签注本为200余部，437册，签注意见者为372人。相关的研究可参见李侃、龚书铎：《戊戌变法时期对〈校邠庐抗议〉的一次评论》，《文物》1978年第7期。

(92) 曾任李鸿章幕僚、时任保定莲池书院山长的吴汝纶于五月十八日写信给李鸿章之子李经迈，主张不设总教习，称言：“寿州孙相国主持大学堂，最为幸事……诏中有所谓总教习者，须兼通中西之才，此等人目前无有，若必求其人，必至鱼目充珍珠。且此等议论，必谓以中学为主，主中学，势必不能更深入西学，若深入西学，亦决不能再精中学。既不能兼长，何能立之分教习之上，而美其名为总教习哉！鄙意不立总教习……望传达师相与孙相熟商为要。”（《与李季皋》，光绪二十四年五月十八日，施培毅、徐寿凯校点：《吴汝纶全集》，黄山书社，2002年，第3册，第195—196页）“师相”，李鸿章。即吴汝纶通过李经迈，劝李鸿章与孙家鼐商量，大学堂不设总教习。吴汝纶此时虽在保定，但在两天内便得到消息，可见对此事的关心。他的说法未必真有其针对性，但他不喜康、梁为实。

(93) 《康南海自编年谱》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第150—151页。“李合肥”，李鸿章；“廖仲山”，廖寿恒。

(94) 张权致张之洞，光绪二十四年六月十二日，《张文襄公家藏手札·家属类》。

(95) 转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。“梁”为梁启超，“寿州”为孙家鼐。

(96) 《康南海自编年谱》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第151页。

(97) 蒯光典，字礼卿，安徽合肥人。父蒯德模，从官曾国藩等人，时称“循吏”。他光绪九年进士，入翰林院，散馆后授检讨。康有为称其为编修，当为误记。蒯与李鸿藻、翁同龢、张之洞等人多有交往。时被张之洞聘为两湖书院监督，光绪二十四年入都，见维新、保守两派形同水火，急以道员谋发往江宁，创办江南高等学堂。又，光绪二十一年蒯光典曾与康有为同在张之洞处。梁鼎芬致张之洞信中称：“长素于世俗应酬，全不理睬，不必拘拘于招饮。鼎芬亦可先道尊意与近事，渠必乐从，如可行，

今日先办。或欲闻禅理，兼约礼卿，使之各树一义，梨花妙论，人人解颐，连日皆如此。康、蒯二子，深相契合，两宾相对，可以释忧。”（杨静安辑：《节庵先生遗稿》，1962年香港自印本，第64—65页）此时正恰张之洞次子溺水身亡，张终日伤悼，梁鼎芬让康有为、蒯光典陪张之洞谈话，以解怡释忧。

(98)《碑传集补》卷一，《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年，下册，第1266页。夏孙桐（1857—1941），字润之，号悔生，江苏江阴人，光绪十八年（1892）进士，选庶吉士，入翰林院，而当年教习庶吉士大臣之一为孙家鼐，属门生关系。夏孙桐后任浙江湖州知府等职。

(99)康有为在《我史》中称“今统筹大局，非大筹五六万万之款，以二万万筑全国铁路，限三年成之，练兵百万，购铁舰百艘，遍立各省各府县各等各种学堂……以全国矿作抵，英、美必乐任之。其有不能，则鬻边外无用之地，务在筹得此巨款，以立全局。既与常熟言，荐容纯甫熟悉美事，忠信，可任借款。又草折二份，交御史宋伯鲁、陈其璋上之。枢垣疑其不能行，留中，真可惜也。”（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第142页）查陈其璋、宋伯鲁奏折，并无“鬻边外无用之地”的内容。（《救亡图存的蓝图》，第30—38页）

(100)“协办大学士孙家鼐奏为译书局编纂各书宜进呈御览折”，《京师大学堂档案选编》，第46页。孙家鼐于此处亦有误。《中西学门径七种》，即《中西学门径书七种》，为梁启超所编，光绪二十四年由上海大同译书局印，其第一种为康有为《长兴学记》，第二种为徐仁铸《轺轩今语》，其余五种为梁启超《读西学书法》、《读孟子界说》、《读春秋界说》、《幼学通议》、《时务学堂功课详细章程》。

(101)军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。

(102)光绪二十四年六月十八日，光绪帝收到湖南巡抚陈宝箴所上“请厘正学术造就人才折”，对康著《孔子改制考》则予以驳斥，并请光绪帝下旨康有为将该书自行毁板。（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第357—359页）光绪帝对此下发交片谕旨给孙家鼐：“谭继洵奏请变通学校科举、陈宝箴奏请厘正学术各一折，著孙家鼐于明日寅刻赴军机处，详细阅看，拟具说帖呈进。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十八日）孙家鼐说帖称：“查陈宝箴所奏，意在销毁康有为《孔子改制考》之书，兼寓保全康有为之意。臣谨将康有为书中最为悖谬之语，节录于后，请皇上留心阅看……臣观湖广总督张之洞著有《劝学篇》，书中所论皆与康有为之书相反，盖深恐康有为之书煽惑人心，欲救而正之，其用心亦良苦矣。皇上下诏褒扬，士大夫捧读诏书，无不称颂圣明者……今陈宝箴请将康有为《孔子改制考》一书销毁，理合依陈宝箴所奏，将全书一律销毁，以定民志而遏乱萌。”（《翼教丛编》，第38—39页）孙家鼐该说帖何时所上，我在档案中尚未查出。光绪帝没有采用陈、孙的意见，下令将《孔子改制考》毁板，而是对康有为依旧信任有加。

(103)康有为于四月二十八日召见后，即于五月初四日由总理衙门代奏，并进呈《孔子改制考》一书，但非为全本，而是节本。康于七月所上谢恩折称：“即如《孔子改制考》一书，臣别有苦心，诸臣多有未能达此意者。前五月二十九日，协办大学士孙家鼐传旨，本日孙家鼐具奏‘主事康有为所著《孔子改制考》一书，凡有关孔子改制称王字样，宜亟令删除等语。军机大臣奉谕旨，著孙家鼐传知康有为遵照。钦此。’臣遵复，此书由石印而非刻版，臣当恭遵谕旨，于下次再印时改正。然臣岂敢与众违

异，妄招攻击？则特著此书之苦衷微意，不敢不陈于君父之前……汉以前儒者皆称孔子为改制，纯儒董仲舒尤累言之。改者，变也；制者，法也，盖谓孔子为变法之圣人也。自后世大义不明，视孔子为拘守古法之人，视‘六经’为先王陈迹所作。于是，守旧之习深入人心，至今为梗……臣故博征往籍，发明孔子变法大义，使守旧者无所借口，庶于变法自强，能正其本，区区之意窃在于是。至于原奏所指孔子称王一节，臣原书中并无引线语。臣盖引历代帝王儒生遵孔子为王耳，非谓孔子称王也……合无〔当〕仰恳天恩，将臣所著《孔子改制考》易名《孔子变法考》，抑或仍名《改制考》之处，伏候圣裁。”（《变法图存的蓝图》，第218—219页）康对此进行了全面的自辩，同时也很机智，以改书名而请圣意，一旦光绪帝有旨，该书将成为“御准”之书。

（104）宋伯鲁折由梁启超代拟，徐致靖折由康有为代拟。该三道奏折见《救亡图存的蓝图》，第113—115、123—130、134—136页。谕旨见军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初五日。

（105）康有为折见《救亡图存的蓝图》，第139—143页。谕旨见军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十七日。

（106）康有为折见《救亡图存的蓝图》，第157—161页；军机处《洋务档》，光绪二十四年五月二十二日，录有经过光绪帝朱笔修改的明发上谕：“前经降旨开办京师大学堂，入堂肄业者，由中学、小学以次而升，必有成效可睹。惟各省中学、小学尚未一律开办，总计各直省省会暨府厅州县无不各有书院，著该督抚饬地方官各将所属书院坐落处所、经费数目，限三（朱笔将‘三’改为‘两’）个月内详查具奏。即将各省府厅州县现有之大小书院，一律改为兼习中学西学之学校。至于学校等级，自应以省会之大书院为高等学，郡城之书院为中等学，州县之书院为小学。皆颁给京师大学堂章程，令其依照办理。其地方自行捐办之义学、社学等，亦令一律中西兼习，以广造就。至各书院需用经费，如上海电报局、招商局及广东闹姓规，当（朱笔将‘当’改为‘闻颇’）有溢款，此外如有（以上两字朱笔删）陋规滥费，当亦不少（以上四字朱笔所加），著该督抚尽数提作各学堂经费。各省绅民如能捐建学堂，或广为劝募，准各督抚按照筹捐数目，酌量奏请给奖。其有独力措捐巨款者，朕必予以破格之赏。所有中学、小学应读之书，仍遵前谕，由官设书局编译中外要籍颁发遵行。至如民间祠庙，其有不在祀典者，不妨（朱笔将‘不妨’改为‘即著’）由地方官酌量（朱笔将‘酌量’改为‘晓谕居民，一律’）改为学堂，以节糜费而隆教育。似此实力振兴，庶几民风遍开，人无不学，学无不实，用副朝廷爱养成材至意。将此通谕知之。”与朱改明发上谕同时下发的还有光绪帝的朱笔：“著照此改谕旨，今日发抄。此件明日见面时缴回。”又该日军机处《随手档》记：“递上，朱改发下。朱谕明日缴。另抄，并填年月日。”（军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年五月二十二日）

（107）参见拙著：《戊戌变法史事考》，第26—27页。

（108）由康有为起草的宋伯鲁、杨深秀弹劾许应骙奏折见《救亡图存的蓝图》，第131—133页；许应骙回复奏折见《翼丛丛编》，第26—28页。许折称：“该御史谓臣仇视通达时务之士，似指工部主事康有为而言。盖康有为与臣同乡，稔知其少即无行，迨通籍旋里，屡次构讼，为众论所不容。始行晋京，意图侥幸，终日联络台谏，夤缘要津，托词西学，以耸观听。即臣寓所，已干谒再三，臣鄙其为人，概予谢绝。嗣又在臣省会馆私行立会，聚众至二百余人，臣恐其滋事，复为禁止，此臣修怨于康

有为之所由来也。比者饬令入对，即以大用自负，向乡人扬言，及奉旨充总理衙门章京，不无觖望。因臣在总署，有堂属之分，亟思中伤，捏造浮辞，诬言官弹劾，势所不免……今康有为逞厥横议，广通声气，袭西报之陈说，轻中朝之典章，其建言既不可行，其居心尤不可问。若非罢斥驱逐回籍，将久居总署，必刺探机密，漏言生事；长住京邸，必勾结朋党，快意排挤，摇惑人心，混淆国事，关系非浅。臣疾恶如仇，诚有如该御史所言。”此一一番言辞极重，光绪帝却未对此表态，上谕中仅称：“该尚书被参各节，既据逐一陈明，并无阻挠等情，即著毋庸置议。礼部有总司贡举学校之责，总理衙门办理交涉事件，均关紧要。该尚书嗣后遇事，务当益加勉励，与各堂官和衷商榷，用副委任。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初四日）

(109) 文倬奏折见《翼教丛编》，第28—35页。光绪帝谕旨称：“御史文倬奏言官党庇诬罔荧听请旨饬查一折。据称，御史宋伯鲁、杨深秀前参许应骙，显有党庇荧听情事，恐起台谏攻击之风等语。该御史所奏难保非受人唆使。向来台谏结党攻讦，各立门户，最为恶习。该御史既称为整肃台规起见，何以躬自蹈此？文倬不胜御史之任，著回原衙门行走。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十日）

(110) “协办大学士孙家鼐奏报筹办大学堂事务折”，《京师大学堂档案选编》，第43页。

(111) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。

(112) 由严复等人创办，与康、梁甚有关系的《国闻报》于光绪二十四年六月初三日，以“京师大学堂拟请总教习”为题，刊出消息：“堂事之举否，全视教习之得失，而各教习之得力与否，尤全视总教习之得人与否。北京大学堂总教习，初议有延聘天津水师学堂总办严复之说。京师讲求新学之士大夫，莫不以此举为得人。后主其事者，不知何故，忽易前议。因之又欲延聘前国子监祭酒宗室盛伯熙及湖南黄益吾，然二公均不通西文。因又商请美国之丁韪良，但丁在同文馆为总教习时，其薪水且倍于大学堂之总教习，是以不愿俯就。闻得近日又拟电请许竹笈侍郎回华，奏请简授此职。然许侍郎虽历充使臣，在外洋十余年，其究否通晓洋文，亦不得而知。可见中国创办一事，欲得人而理，有如此之难。其实中国未尝无人，仍不过以资格二字，拘泥困计而已。”同日并刊出京师大学堂总办、提调之名单，看来康、梁此时还不知道孙家鼐已提名许景澄。《国闻报》六月初八日以“京师大学堂奏派教习名单”为题，称“兹有京友来述，总教习已由管学大臣奏请简放许侍郎景澄”。六月初九日《国闻报》刊出孙家鼐奏派许景澄之折及相关消息。

(113) 《京师大学堂档案选编》，第44—45页。军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。又，孙家鼐此次出奏的另外两片是大学堂先拨宿舍、官书局添设提调。再又，《光绪朝朱批奏折》第11辑收入两单“谨将大学堂办事人员开具清单呈览”、“谨将大学堂当差人员开具清单呈览”，时间错为光绪二十二年七月。查前一单称：“总办：江南道监察御史李盛铎游历未归”；后一单称：“总办一员：江南道监察御史李盛铎现派往日本查看学堂情形”，又称：“总教习工部左侍郎许景澄尚未到京，由臣代办”，可知上奏人为孙家鼐。再查军机处《早事档》，光绪二十四年八月初八日记：“大学堂奏衔名事单二件，奉旨知道了，单留。”可见该单为八月初八日上奏。将此两单与五月二十九日之名单对照，除总办人选改变、文案处另增翰林院编修朱启勋外（可见“协办大学士孙家鼐奏请添设大学堂文案处折”，光绪二十四年七月初五日，《京师大学堂档案选编》，第57页），仅有一人变化，即分教习翰林院庶吉士胡浚“请

假辞退”。后一单称：“谨按总理衙门原定章程中、西分教习共二十余员，现在房舍未齐、学堂未开，是以尚未奏派。”

(114) 《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第184、188页。李鸿章称“近日明诏多由康有为、梁启超等怂恿而出”、“致康有为辈窃东西洋皮毛，言听计从”等语，指废八股、专卖、学堂、商务局诸事。

(115) 上海图书馆编：《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上海古籍出版社，2008年，上册，第178页。该信称：“日本使臣放黄遵宪（公度），朝鲜使臣放张亨嘉（锡钧），须明日方揭晓，故亦密闻。”查军机处《随手档》、《上谕档》，六月二十三日，总理衙门上奏请简放出使日本、朝鲜大臣折两件，奉光绪帝旨：“明日请旨办理”，即请示慈禧太后。次日，光绪帝旨命黄遵宪、张亨嘉之使命。由此可以确定，此信写于光绪二十四年六月二十三日。

(116) 转引自《戊戌维新运动新探》，第79—80页。“寿百福”，寿富。

(117) 致汪颂年，光绪二十四年五月廿日（日期有误，疑为卅日），《汪康年师友书札》，第1册，第787页。

(118) 《缘督庐日记》，光绪二十四年六月初三日，江苏古籍出版社，2002年，第5册，第2702页。“采臣”，周鼎。

(119) 张权致张之洞，光绪二十四年六月十二日，《张文襄公家藏手札·家属类》。“盛伯羲”，盛昱，“王益梧”，王先谦，两人曾任国子监祭酒。“朱益斋”，翰林院编修朱延熙。“寿伯符”，即寿富。“余寿平诚格”，名诚格，字寿平，翰林院编修。“寿州之婿刘某”，似指任大学堂文案处差使、刑部学习郎中刘体乾，他是淮系大将刘秉璋之子，但不是孙家鼐的女婿。张权此处有误。孙的女婿是刘体乾的弟弟刘体智。关于孙家鼐欲聘盛、王为总教习一事，张之洞之侄吏部主事张权于六月初二日信中称：“大学堂总教习，寿州先请盛伯希祭酒，拒之甚力。闻已函请王益梧。”（出处同上）张权的消息有可能得自于张检。又，《国闻报》于光绪二十四年六月初三日以“京师大学堂拟请总教习”为题，刊出相关消息，提到严复、盛昱、王先谦、丁韪良、许景澄五人选：“堂事之举否，全视教习之得失，而各教习之得力与否，尤全视总教习之得人与否。北京大学堂总教习，初议有延聘天津水师学堂总办严复之说。京师讲求新学之士大夫，莫不以此举为得人。后主其事者，不知何故，忽易前议。因之又欲延聘前国子监祭酒宗室盛伯熙及湖南黄益吾，然二公均不通西文。因又商请美国之丁韪良，但丁在同文馆为总教习时，其薪水且倍于大学堂之总教习，是以不愿俯就。闻得近日又拟电请许竹笈侍郎回华，奏请简授此职。然许侍郎虽历充使臣，在外洋十余年，其究否通晓洋文，亦不得而知。可见中国创办一事，欲得人而理，有如此之难。其实中国未尝无人，仍不过以资格二字，拘泥困计而已。”该文的基本倾向是赞同严复。至于宋伯鲁劾孙之事，李荫奎称其不知，很可能是其未当值，或未查阅奏折。

(120) 宋伯鲁折见《救亡图存的蓝图》，第164—167页。谕旨见军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。

(121) 孙家鼐奏折见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第432—433页；光绪帝谕旨见军机处《洋务档》，光绪二十四年六月初八日。

(122) 汪大燮称：“寿州原为推康出去起见，并非知君之委屈。”黄绍箕为此与孙家

禀商量，孙同意请汪康年来北京“选录进呈报务”，即选呈光绪帝御览之报。（致汪康年，光绪二十四年六月十三日，《汪康年师友书札》，第1册，第790—791页）

(123) 《御史宋伯鲁奏请将大学堂派办各员开去别项差使片》，《京师大学堂档案选编》，第49—50页。“其记名御史及枢译两署者”一句，指获记名御史的各部院司官等和考取军机章京、总理衙门章京获记名而未奉调者，“一律注销”指其不再获御史之官及军机处、总理衙门章京之差。“京察”后，获一等者，可升任官职；“试差”指放各地乡试考官，是翰林院官员的重要收入来源。

(124) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年六月十一日、十七日。孙家鼐原片尚未从档案中检出。

(125) 致沈曾植，光绪二十四年六月十八日，《张元济书札》增订本，中册，第676—677页。沈曾植此时丁忧去了武昌。张在此信中称：“大学堂开，寿州枉顾，殷殷下问，欲以济充总办，初颇心动，旋知所派提调除仲弢、柳溪外，都不相习，且多有习气者，亦有请托而得者。济知此事难于措手，遂投词谢之。乃寿州不允，仍以奏派。得旨后，济复往谒，力申前说。彼固挽留，济于是请其将总办、提调奏开本署及兼行差使，以为补救之计。寿州亦不允行。济知终无可为，于是决然舍去。现在尚未具呈，其公事未到部也。友人中颇有以大义相责，谓不应洁身而去者。公试断之。总、分教习暨各提调已载报章，计当见之，不赘述。孙、傅被召，系仁和荐举使才，与此乃无涉。”（原标点稍有误，此处已改）“柳溪”，李家驹。由此可见，在大学堂官员“奏开本署及兼行差使”上，张元济与康有为意见相同。“孙”，孙宝琦；“傅”，傅云龙；“仁和”，王文韶。看来沈曾植曾去信了解孙宝琦、傅云龙入京是否与大学堂有关。张在另一信中称：“大学堂事寿州派弟充总办，业已奏准，因其所用之人多非同志，极力辞退。此事亦恐变为官事，步官书局之后尘。”（致汪康年，光绪二十四年六月初九日，《汪康年师友书札》，第2册，第1737页）汪大燮称：“大学堂全单想已见，菊生总办，而提调实少同志，猛力辞退，何等神勇，何等气骨，弟闻之谅亦同深钦佩也。”（致汪康年，光绪二十四年六月十一日，同上书，第1册，第789页）又，《国闻报》六月二十一日刊出“某大令与友人书”，称言：“前日因纵论大学堂教习有可异，足下言张比部未必就总办……我华积习，以一人兼数事，而致事事无人，更以一事属数人而致人人不事，乃此不变，万无久理……近者康工部既承前席，人传其请改官制，我辈曾论此事切要而至，不易行，不如以改差使为之兆也……”“张比部”，即张元济。

(126) “协办大学士孙家鼐奏请以李盛铎充当大学堂总办片”，《京师大学堂档案选编》，第57—58页；军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初五日。张元济时任总理衙门章京、铁路矿务总局章京，并自办通艺学堂，“力难兼顾”是他对孙家鼐的托词。《国闻报》六月十五日刊出消息：“闻现张菊生比部业已辞退。京中访事诸友人来信，谓该主政欲将学堂总办、提调各员，一律开去本衙门差使及别项差使，专办学堂事务。而孙中堂以为事多窒碍，未予允行，故该主政自恐不胜其任，决然辞去云。按中国衙门每以一官而派数人，然其中有所谓漂亮之红人，又往往以一人而兼数差。故流弊所及，至于无一人能办事，亦无一事能办成。今若充大学堂差使者仍兼别衙门差使，则将来按日分班挂名支薪，种种弊端必将齐集，而大学堂亦不过等于同文馆、国子监而已……”

(127) “协办大学士孙家鼐奏为译书局编纂各书宜进呈御览折”，《京师大学堂档案

(128) 张之洞去电虽未见，但可见孙家鼐复电：“京。孙中堂来电：鼐薄德鲜能，谬充管学。章程新定，未能详备，尚须复奏。我公才望，幸祈赐教。篠。”（光绪二十四年六月十七日戌刻发，二十二日午刻到，《张之洞存各处来电》，第34函，第4册，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏，档号：甲182-136）这份电报发与收的相隔时间，实在太长，未明其原因。而“章程新定，未能详备”一语，也说明孙有意再拟章程。

(129) 《汪康年师友书札》，第3册，上海古籍出版社，1987年，第2601页。

(130) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第434页。先是御史张承燮于六月初六日奏请于京师设立小学堂、中学堂，光绪帝交孙家鼐议复。孙折同意在京城设立中小学堂，并请飭下五城御史设立劝办。

(131) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十七日。该谕旨的主旨是同意孙家鼐所奏，由五城御史设立小学堂，“务期与大学堂相辅而行，用副培养人才之至意”。

(132) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第435—437页。

(133) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年六月二十二日。

(134) 致廉惠卿（泉），光绪二十四年七月初四日，《吴汝纶全集》，第3册，第206页。吴在先前的私信中亦提及此事：“欲令一年幼无知之梁启超翻译西书，删定中学，此恐人才因之益复败坏耳。”（答柯凤孙〔劭谿〕，光绪二十四年五月廿九日，同上书，第198页）“康有等为虽有启沃之功，究仍新进书生之见。总署所议大学堂章程，多难施行。《国闻报》所录，有荟萃经、子、史，取精华去渣滓，勒为一书，颁发各学堂等语，皆仿日本而失之。此东施捧心，以效西子者也。日本本国，学问无多，可以撮其为简本，使学者易于卒业。中国旧学深邃，康梁师徒，所得中学甚浅，岂能胜删定纂修之任，斯亦太不自量矣！《邸抄》所刻，似无此层，岂总署删汰之耶？”（致李季皋〔经迈〕，光绪二十四年六月初三日，同上书，第201—202页）吴汝纶对康、梁的中学程度表示怀疑。

(135) 孙宝瑄在光绪二十四年十一月三十日日记中称：“司马温公论王安石，以为罢诗赋，用经义，此乃复先王令典，不易之法，但不当以一家之私学欲盖掩先儒。此数语可移赠今日之康南海。”（《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年，上册，第289页）

(136) 孙家鼐代奏情形见军机处《随手档》，光绪二十四年六月二十九日。梁启超“拟大学堂译局章程并沥陈开办情形呈”，见《谕折汇存》，文海出版社（台北）影印，1967年，光绪二十四年七月初一日；又见《饮冰室合集集外文》，上册，第42—44页。（标题我有所改动）孙代奏折称：“窃据办理译书局举人梁启超呈称，奉旨办理京师译书局，谨条列译辑学堂功课书及筹开办加增经费章程前来。臣惟京师大学堂将办之先，必须编出功课书籍，其开办与加增经费，亦所必须。梁启超所拟各章程，皆实在情形……”（见《谕折汇存》，光绪二十四年七月初一日）孙折没有说明梁启超呈文何时送到孙处，其主旨是为梁争取经费，要求“拨开办经费一万两”。需要说明的是，《京师大学堂档案选编》第52—53页所录《译书局详细章程》，属上海官译书局，是六月二十三日总理衙门附片之附件。该件原标题拟“大学堂录呈举人梁启超所拟

译书局章程光绪二十四年六月二十九日”，当为误。又，梁启超该呈又见于《光绪朝朱批奏折》，第104辑，第551—552页。

(137) 梁启超于何时将其呈文递到孙家鼐处，大有疑问。梁呈文称：“具呈六品衔办理译书局事务举人梁启超，为恭拟译书局章程并沥陈开办情形呈请代奏事：窃五月十五日奉上谕：‘新设之译书局由管学大臣督率办理。钦此。’同日奉上谕：‘梁启超著赏给六品衔，办理译书局事务。钦此。’旋于五月二十三日，奉到总理衙门札开‘将上海译书局改为官督商办，飭将开办日期妥议，详细章程呈送本衙门，核定立案’等语。除将上海官商合办之译书局章程遵报总署立案外，所有京师译书局章程及开办情形，理合呈报，恭请奏明核示，以资办理。”从这一段行文来看，最后的日期是五月二十三日。此中还可以参看另一例，即梁启超所拟上海译书局章程，该章程于六月二十三日由总理衙门呈报。总理衙门该片称：“兹据梁启超将译书局开办日期及详细章程呈报前来，据称六月初一日开局……”由此可知梁启超的上报总理衙门的呈文，可能在六月初一日之前或于此前后送到总理衙门，总理衙门过了将近一个月才代奏，并请求批准上海译书局开办银四万两，并颁给木质关防一顆。光绪帝当日批准。（“总理衙门奏请拨译书局经费并颁发关防片”，光绪二十四年六月二十三日，《京师大学堂档案选编》，第51页）由此似可推知，梁启超的“拟大学堂译书局章程并沥陈开办情形呈”也应在此之后不久，即六月初、中旬上报孙家鼐。而梁呈中“今拟于七月即行开局编译，已向日本东京购得美国学堂初级功课书十数种，次第开译”；“所谓开办经费，如蒙谕允，亦请于七月以前领给”；“启超现拟于月杪赴上海购采书籍，延聘译人”等语，又可为之证。若是到了六月二十二日以后，梁再将呈文送孙家鼐，要求代奏并获光绪帝之御准，“七月”、“七月以前”、“（六）月杪”似有过于仓猝之嫌。（见《谕折汇存》，光绪二十四年七月初一日）

(138) 孙家鼐八条章程第三条称：“中西学分门宜变通也。查原奏普通学凡十门，按日分课，然门类太多，中才以下，断难兼顾。拟每门各立子目，仿专经之例，多寡听人自认。至理学可并入经学，为一门，诸子文学皆不必专立一门，子书有关政治、经学者，附入专门，听其择读。”据此，理学并入经学而取消；子书附入政治、经学，为其子目，不再为一门。而梁启超《大学堂译书局章程十条》中第三条称：“泰西、日本各种学校，皆有修身一科，无非荟萃前言往行，以为熏陶德行之助。今理学门功课书，拟辑宋明诸贤语录文集之名言，分类纂成，使学者读之，以为立身根柢。”第五条称：“诸子中与西人今日格致、政治之学相通者不少，功课书即专择此类加以发明，使学者知彼之所长皆我之所有。”此中的理学门功课书、诸子功课书与前引孙家鼐办法有所抵牾。第四条又称“掌故学拟略依‘三通’所分门目而损益之，第一门先编中国历代沿革得失，次及现时各国制度……查编纂各种功课书之中，以此门为最繁重，其所分门目，容再详列”。据孙家鼐八条章程第五条“惟有西学各书，应令编译局迅速编译”，梁启超根本无须编纂此书。造成这种差异的可能性是，梁上呈文时尚未看到孙家鼐的奏折。梁呈文的内容，与《大学堂章程》也有了较大的差别，梁作了修改，尽管还不知这些修改属梁的主动，还是因孙的压力。（孙家鼐折见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第436页。梁启超呈见《谕折汇存》，光绪二十四年七月初一日，《饮冰室合集集外文》，上册，第42—44页）

(139) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月二十九日。该谕旨提到了大学堂的开办，乃属光绪帝的催促之词，而“时务官报局”一语，又另有深意。

(140) 孙家鼐原折及梁启超呈文，见《谕折汇存》，光绪二十四年七月初十日；梁启超呈文又见于《饮冰室合集集外文》，上册，第48—50页；梁启超书报免税呈文又见于《京师大学堂档案选编》，第58页。光绪帝谕旨称：“该举人办理译书局事务，拟就上海设立学堂，自为培养译才起见，如果学业有成，考验属实，准其作为学生出身。至书籍报纸一律免税，均著照所请行。该衙门知道。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初十日）

(141) 军机处《发电档》，《军机处汉文档册》，207/3-50-3/2088。

(142) 《总理衙门清档·日使商论大学堂事宜》，01-06/1-（4），台北中研院近代史研究所档案馆藏。“问答”，谈话纪要，即今之备忘录，清代官文书涉及对外谈判记录，用此名。

(143) 又，当日军机处还向光绪帝“递会议康有为条陈节略（见面带上，未发下）”，“递《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》各一部（随事递上）”，“递荣禄保举人员名单二件（见面带上）”，是递呈文件较多的一日。（军机处《随手档》，光绪二十四年六月十一日）然而这一天递交的“摹描日本大学堂图”的来源及页数，尚未查清。六月二十四日，总理衙门收到驻日公使裕庚两电：“电悉。歇夏，国家不办事，今允办，已大交情。但绘图有专家，学校不能画。前商给厚赏，属代觅速绘。歇夏雇人甚难，允定月底为期，言明不能再速，亦不必再催。昨又婉商早一日是一日，无两天不问。西法无急就事，绘事尤慢。今肯定期，是外部、文部格外面子，势难再迫。庚。漾午。”“外部来言，全国（部）细图已有七十四页，大约均备。仅有植物园、天文台等数种，十日后始有齐。该数种尚非急要。已商明将已成者送来，约二十九可先呈。庚。漾戌。”（《总理衙门清档·收发电》01-38/16-〔2〕，台北中研院近代史研究所档案馆藏）此仍绘制东京帝国大学的图样，以便京师大学堂仿建。从电文中可知，裕庚尚未将绘图完成。此时进呈“摹描日本大学堂图”有可能得自日本驻北京公使馆。

(144) 致沈曾植，光绪二十四年六月十八日，《张元济书札》增订本，中册，第677页。

(145) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第436—437页。

(146) “协办大学士孙家鼐奏请派大学堂办事人员赴日考察学务折”，《京师大学堂档案选编》，第58—60页。光绪帝当日发下交片谕旨给孙家鼐、总理衙门：“军机大臣面奉谕旨：依议。该衙门知道。”（军机处《洋务档》，光绪二十四年七月十四日）

(147) 《总理衙门清档·京师大学堂派员赴日考察》，01-06/1-（5），台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(148) “协办大学士孙家鼐奏请设立医学堂片”、“著准孙家鼐所奏设立医学堂谕旨”，《京师大学堂档案选编》，第62页。

(149) 《协办大学士孙家鼐奏陈医学堂办法并请赏拨衙署开办折》、《拟办医学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第62—64页。又，孙家鼐选择朱启勋为医学堂提调。光绪帝对孙家鼐各折片皆下旨“依议”。（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十九日）

(150) 参见拙文《戊戌变法期间光绪帝对外态度的调适》，《戊戌变法史事考》，第438—446页。

(151) “出使日本大臣裕庚奏请京师学校悉用西国规模片”，《京师大学堂档案选编》，第55—56页。又，裕庚折片发于七月初三日，三十日为收到日期。并参见七月三十日军机处《随手档》。

(152) 《光绪朝筹办夷务始末记》，光绪二十四年七月，台北故宫博物院文献馆藏。该件为抄件，课程表上有错误，按原件抄入表内。“温德”、“题斯德”等，为星期一、星期二等的音译，当时又称“礼拜一”、“礼拜二”。

(153) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月三十日。

(154) 《戊戌变法档案史料》，第309—310页。又，按照当时的官规，所上奏折须得前一日子夜前递到奏事处。即孙家鼐的折片是于初三日子夜前递到奏事处的。

(155) 天津《国闻报》光绪二十四年七月二十日刊出消息：“京师创设大学堂，拟仿日本东京大学校一式建造，并参用日本学校章程，曾纪前报。兹悉出使大臣裕朗西京卿将大学堂图样并章程已寄京师，孙中堂以此举为国家变法之始基，虽得详细各节，然耳闻究不如目见为妙，特奏派熟悉时务者四员，前往东瀛，广为访问……”即于七月二十日之前，裕庚与孙家鼐之间就有互通资讯。

(156) 《总理衙门清档·日使函送〈教育法规类钞〉》，01-06/1-(6)，台北中研院近代史研究所档案馆藏。文中“八月”，当为阳历8月，为阴历的六月十四日至七月十五日。又，该《清档》将日使误抄为小村寿太郎，应为代理公使林权助。

(157) 该日谕旨命“詹事府、通政司、大理寺、光禄寺、太仆寺、鸿胪寺等衙门照常设立办事”，停止司员士民上书，停止《时务官报》等，但对大学堂称：“大学堂为培植人才之地，除京师及各省会业已次第兴办外，其各府州县议设之小学堂，著该地方官察酌情形，听民自便。其各省祠庙不在祀典者，苟非淫祀，著一仍其旧，毋庸改为学堂，致于民情不便。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十一日）

(158) 《总理衙门清档·日使函送〈教育法规类钞〉》，01-06/1-(6)。“林署使”即代理公使林权助。

(159) 《国闻报》光绪二十四年十月二十三日以“北京大学堂述闻”为题刊出消息：“……北京尘天粪地之中，所留一线光明，独有大学堂一举而已。然闻得礼部各堂官以及守旧诸臣，亦均不以此举为然，视学堂一事若赘疣。然推原其故，所以不能遂废者，盖因外洋各教习均已延订，势难中止，不能不勉强敷衍，以塞其口。以故在事诸人，亦均无精打采，意兴索然。近闻各处纷纷贴有告示，谕知从前报名各学生，限于本月二十四日以前，取具同乡官印结，前赴该学投考。该学堂设在后门四公主旧第，其考试系用八股文一篇、策论一篇。查得七月间赴堂投名愿为肄业生者约有余千人，近则取同乡官印结赴堂报考者不过百余人而已。创办未及半年，而今昔情形悬绝如此，可胜浩叹。”

(160) 时至光绪二十七年底，张百熙为管学大臣对当时的政治环境仍感到为难。他在写给瞿鸿禨的私信中称：“所难者，则学堂也。从前京师议论，皆以学堂为无父无君之地，今犹是见解，犹是议论也。昨与夔臣相国言及，同为太息久之。”（徐一士：《一士类稿·一士谈荟》，书目文献出版社，1983年，第371页）

(161) “协办大学士孙家鼐奏报开办大学堂情形折”，《京师大学堂档案选编》，第71—72页。又，马神庙校舍，在今北京景山东侧沙滩一带，其房舍大多不存。

(162) “陕西道监察御史吴鸿甲奏请删并大学堂折”、“吴鸿甲奏陈大学堂糜费请飭片”、“吴鸿甲奏请令大学堂兼顾举业片”、“著孙家鼐复奏整顿大学堂谕旨”，《京师大学堂档案选编》，第73—76页。据孙家鼐光绪二十五年四月初一日奏，大学堂“住堂肄业者”170人，不住堂而肄业者48人；又据许景澄光绪二十六年正月十九日奏，其时在堂学生为238人，其中仕学院27人，中学生151人，小学生17人，附课学生43人。（同上书，第77、87页）

(163) 夏孙桐称：“孝钦训政，罢新法，悉复旧制，独留京师大学堂一事，以公为管学大臣。公举黄学士绍箕为总办，事多倚之，所用多翰林旧人。时朝廷方戒更张，姑以兴学饬时望。而枢臣刚毅、大学士徐桐等犹嫉视，时相龢。赖荣文忠调护，未罢。”（《书孙文正公事》，《碑传集补》卷一；《清代碑传全集》，下册，第1266页）“孝钦”，慈禧太后；“荣文忠”，荣禄。刘体智称：“孙文正素性严正，戊戌变法，时有献替。及慈圣听政，谗者以公曾进《校邠庐抗议》一书，遂有官制之改革，摭拾书中节目，上达天听。慈对闻之，微愠云：‘不意孙家鼐亦附和。’外间揣测，以为公将得罪。是时公为吏部尚书，兼管顺天府尹。东海徐相，以大学士管吏部，恒藉故排挤。公上疏乞罢，温诏慰留，再请乃允。”（《异辞录》，第173—174页）

(164) “协办大学士孙家鼐奏陈大学堂整顿情形折”、“协办大学士孙家鼐奏复大学堂未便裁撤折”、“著许景澄暂行管理大学堂事务谕旨”，《京师大学堂档案选编》，第76—81页。又，孙家鼐于光绪二十五年十一月二十四日因病开缺。（同上书，第82页）

(165) “吏部左侍郎许景澄奏请暂行裁撤大学堂折”、“著‘依议’暂撤大学堂谕旨”，《京师大学堂档案选编》，第89—90页。许景澄在奏折中称：“现在京城地面不靖，住堂学生均告假四散；又该大学堂常年经费系户部奏明在华俄银行息银下拨给……此时无从支银”；“创设大学堂之意，原为讲求实学，中西并重。西学现非所急，而经史诸门，本有书院、官学与诸生讲贯，无庸另立学堂造就”。从其文字来看，似非其本意而不得不为之。许景澄后因反对对外开战等故，被守旧派所杀。

(166) 参见本书第九章。

(167) 孙家鼐死后，梁启超作《孙文正公饰终之典》，评价甚平实：“常熟卒放归田里以至削职，而寿州亦以甘盘旧臣，常为忌者所不嫌，遂乞骸骨。旋值六飞西狩，不忍君父之难，而自偷安，乃奔诣行在供职……”他没有提起大学堂之事。（《饮冰室合集》，第6册，专集之二，第111—112页）

(168) 《莅北京大学校欢迎会演说辞》，《饮冰室合集》，第4册，文集之二十九，第38—39页。

第五章 救时的偏方

——戊戌变法期间司员士民上书中 军事外交论

戊戌变法期间司员士民上书，是一次历史上少见的来自中下层的无指挥多声部政治大合唱。我对此已有专门的研究予以介绍。^①由于前文篇幅已经太长，且写作时的关注点，在于我所感兴趣的政治、经济、思想、社会诸方面，对于外交与军事的内容，未曾涉及。本项研究专论司员士民上书中军事与外交的内容，也是前项研究的补篇。

戊戌变法的原动力在于外，即德占胶澳（青岛）、俄占旅大、英占威海卫、法占广州湾（湛江），列强瓜分中国的言论第一次大风行。在此期间发生的司员士民上书，其关注点也多在于此，由此产生的对策自然是相应的，即军事与外交：或用军事的手段来对抗，或用外交的手段来柔远。毫无疑问，这批上书的人，绝大多数不是军事方面或外交方面的专才，除个别人外，并没有军事或外交经验。也因为如此，他们的言论才更具有广泛性，代表着当时清朝的中下层人士对时局的看法及其相应的救时对策。

从事后的历史观察来看，光绪二十四年（1898）的边疆危机，似还属于历史的偶然。列强此时并无统一的计划，以先后对中国下手。此是德占胶澳引起了骨牌效应。列强虽有在华建立各自势力范围的意识，但尚在初步的阶段，还未到达实施的阶段。然在当时，由于青岛、旅大、威海、湛江等地的依次相让，处于悲痛中的中国人不知此情将伊于胡底，对局势的未来发展相当悲观。这种情绪致使清朝中下层官员提出的军事、外交诸策，不可避免地带有紧急应对的意味，缺乏从长计议的通盘考虑。这也是需要事先说明的大背景。

从数量上看，在现存的275件上书中，涉及军事与外交的数量甚多，但专论军事或外交的上书数量却有限，这说明了他们的兴趣之所在，也说明了他们的军事与外交的专门知识之有限。本章的重点，在于介绍，相当大的程度上也可以说是发表和介绍史料；这种介绍不侧重于

他们的对策中今日光辉依稀的闪亮点，而是寻求他们最为一般最为普遍的关怀，由此观察在历史过程中的观念与思想，以能在更大的程度上迈过时空，切入于当时，至少接近于当时。

最后，还要说明的是，我的这种介绍，必有取舍，决不可能是全面的照搬。取舍必有个人主观的认知，由此，我的结论并不可能是客观无误的。我希望后来者对此问题的认识，也不以我为止步。对这批现存的司员士民上书的多人阅读并由此产生多种结论，是消除一己之见的唯一方法。

一 军事对抗的方案：民团

如果说戊戌变法的政治指导者大体是以西政、西法、西学为改革方向的话，那么，可以说，司员士民上书的关于军事改革内容则与之背道而驰，其主要的建策，是建设一支平时不离乡的准军事部队——民团。以下可以关注一下他们的提议。

湖南永州府新田县举人何镇圭在条陈中请将武科、团练合之为一。他认为，团练今多视为具文，而武试并不废，如果两者合而为一，即可由团董而武生而成一大系统，且武生由此可得激励，西式枪炮也无私藏之弊。他拟定章程十条：其一是以武生编团，大县五百、中县三百、小县二百，由此一省约得两万，全国可得兵四五十万；其二是各州县设一团防总局，公选董事，地方官为之监督；其三是宜在空旷之地设立营地，以便检阅及防堵；其四是选武童时仿西制，以身材及胸围作标准，并以九年为限，年满退为“藏兵”；其五是枪炮由团董购办，官给持有枪械的文凭；其六是教习由官派，多用武备学堂之人；其七是储饷多方筹划，除劝捐外，另将田房契税向有浮收充作团费，并从宰猪洋药等项抽税；其八是团练局正董每月银二十元、副董十四元、武童二元、什长四元；其九是武童每年训练七个月，正月至二月，八月至十二月；其十是武试归地方官，改试枪炮。⁽²⁾何镇圭的方法是参用西法，另建一常设的以武童生为主体的民团系统。若以已知的军事史作为参照系，可以得出结论，这种民团并无与列强武力相抗的能力，至多只能维持地方治安。且这一庞大的民团系统不是由官来把持，而是由绅（局董）来控制，对清朝而言，也有政治安全的问题。何镇圭的条陈上得较早，当日奉明发谕旨：“著兵部归入变通武科事宜内，一并妥议具奏。”该条陈并送慈禧太后。⁽³⁾

山东登州栖霞县优廪生于翰镇在条陈中称：清军“以之制敌则不足，以之扰民则有余。即生所居之地言之，大兵所过，民人皆携妻子老幼迁于山谷之间，以避其焰。逃兵一至，淫暴之惨，尤令人不忍卒叙”。他认为此为将帅之责，宜用激励之法。而他的一项重要建策是设立民团，寓兵于农：

人皆习战，年在三十里外者，均需人置火枪一杆，按时习放。村举一长，社举一正，乡举一帅。令武生武举素娴枪炮者，任其事，督催操演。冬令该县官分乡校阅，晓以各护桑梓，各保身家，决不征调，以安其心。

他认为，如此之后，一旦有警，鸣锣升炮，互相联结，“官兵在前破敌，民兵在后站队助战”。于翰镇的方法是将民团扩大到年三十岁左右的全体男子，但对其训练与组织并无具体细致的建议。⁽⁴⁾从目的性来看，于翰镇此策所追求的，也不是制敌，而是护卫家乡与家人。

翰林院庶吉士周渤建议编练集中驻守的团练：大县抽练五百人、中县三百人、小县二百人，兵丁年龄为十六至三十岁，口粮为每月银三两。周渤的计划与何镇圭有相似之处，但他强调的是由地方官办理此事，知府为总统，知县为分统，另设一副分统，领兵作战。由于领兵作战的副分统需要另外支給费用，周渤建议将当时的各州县营汛员缺（即当时绿、练等营官缺）裁汰，“如才堪军旅、可与有为者，许由各州县禀留，改充副分统”。他声称：“今外患方深，内忧潜起，湖广、贵州、四川、两广及沿江各省，率多伏莽，一旦乌合，则起事之处，州县立陷。”由此练乡兵，可以防之。⁽⁵⁾周渤的建议实质上是以团练的名义建立一支由州县政府控制的民团，其目的也不是针对“外患”，而是防范即将到来的“内忧”。

候选知州前内阁中书涂步衢共建策八条，其第一条即是“广招募以巩边防”，他认为东三省猎户“夙娴鸟枪，犷悍无匹”；沿海渔民渔户“素习风涛水性”，应多方收集，选精壮编入团，并用“久于水师、精于西法者”管带训练；否则将会为敌所用，如英人募潮勇为向导。其建策的第八条为“练工兵以卫城廓”，“宜择城内百工年二十以上四十以下精力强健者”，每月训练两次，每次给钱二百文。平时照常工作，一旦有警，集结以自卫兼卫城。⁽⁶⁾涂步衢的这两条建策显露出其并无实际事务的经验，仅是录下了当时的流行看法，并没有自己的新见解。

户部学习笔帖式周祺的思考显然要深入得多，他在条陈中一下子提出了备敌策七项、练兵法八项、论敌我利弊三项。其备敌策为：（1）各要害地区急办民团，令各设小垒自守，若敌入境，使之不能长驱，其

进退左右则遍地受阻，团勇遏其前，防兵随其后；（2）团为本地人，团长可与当地防营统领相交往，上亲而下睦，可成兵民一家，无兵凌害百姓之虞；（3）各小垒外多挖沟壕，多置地雷；（4）防军多用本地旗、绿两营练军，家属、坟墓而在于此，有保身家之心；（5）多发间谍，务得各国实情；（6）修垒扎营排队皆取小而散，以防敌开花大炮；（7）东三省及关津各北口宜急速办团。其练兵法为：（1）“挑兵取其平善调良，不取其凶猛强悍”，易于节制；（2）作战时队伍取其便而散，阵前用铁牌车，以防敌枪弹；（3）五百人为一营，下分十哨，每哨五棚，三人用铁牌，每牌后两人用毛瑟枪；（4）扎营按阵法，防守十哨为一小垒，分散以防敌炮；（5）战时以四成留守，六成出战，出战时按八卦方位以小长蛇而出；（6）抬枪队用后膛抬枪，置于铁牌车后，用罗丝阵、鸳鸯阵等；（7）刀矛队为我国所长，乡民中有好技者可以一当百；（8）马队不能用铁牌，可用铁片，革贯作坎肩，以防敌枪炮。我兵之利弊为：（1）新募勇营，有事招募，不数月即散，入伍者不在于立功而有心于抢劫，此等队伍万不可再用；（2）常设旗、绿营兵钱粮不足，遂自谋生理，务工务农，若于招勇之费添入，勤加训练，何忧以战不克；（3）清军平时若以营垒为居，按时操演学习，战时将与敌久争胜负。^⑦周祺的建策相当完整，故多引之；而其设想是将全国变成一个大军营，各地遍设堡垒，团民与防兵相结合，以能克外来之敌。在他的条陈中，出现了十余种中国传统阵法，并强调了用铁牌来防敌枪炮。很显然，他没有相应的军事经验，所提之策大多在理念上可以推绎，而在实际中很难实行，其中最为要害者为各地皆团皆垒，其费用何出，人民平时生活在战时状态，又何能安居乐业？

户部江西司学习主事杜德兴条陈请整顿民团。他认为，当今时局不重战而在守。为避免练勇时官绅按户勒索苛派，经手中饱，他提议实行兵民合一：每县每乡编户口为上中下三等，上等准购洋枪，中等准购鸟枪，下等习刀矛藤牌短刀，并专习纵跳之法，号曰飞军。每乡延一教头，每月一课；各县冬日集考一次，优者重赏。有事征调出战。经费由各县祠庙所收之款提用。各省设一军局，各县设一军长，各乡设一军正。练民团与编保甲同时进行。他声称，他的方法是“不在养兵而在于自养，不在聚操而在自操，不在招兵而在赏民，不在成军而在编甲”。^⑧杜德兴的方案比周祺更为彻底，全民皆兵，人自为战。其弊也与周祺相

同，即在实际操作中，似无可行性。

湖北试用知县卢绍植条陈中提出练兵事宜八项。（1）练正兵：京师八旗抽练万人，各省额兵抽练五千至万人。其方法是兵额裁减一半，以两兵之饷以供一人。（2）分县办理民兵：大县五百、中县三百、小县一百，分为三班，每班每年训练三个月。（3）当兵定年限：三年为备战兵，每年训练三个月，以后每三个月调操一次；再三年为次驻兵，每半年调操一次；又三年为后备兵，一年调操一次。九年除兵籍。

（4）管带授其权：由本地公举能晓军务之绅士或军营立功回籍人员为总办，专司教练，凡营内赏罚责革等事听其自主。（5）地方官随时校阅。（6）军械火药设局制造。（7）民兵酌给工食银。（8）费用就地自筹。（9）卢绍植的设想虽是额设兵丁与民兵并举，然其核心还是建立民兵。他设想的民兵并不完全脱离生产，而是每年训练三个月。他的设想并不周全，建策中也有自相矛盾之处。候选直隶州州判广东拔贡詹大烈的意见与此大体相同，他认为，武备学堂非三年不能成才，今日练兵必先自营伍，择东南西北之要冲为五大镇，派领兵大员。各县营兵各抽一半送大营操演，另一半在本营操演，三年一换；同时兼练民团，战时兵、团合作。（10）詹大烈的建策更侧重于练正兵，对于如何建设民团，并没有多说。吏部候补主事韦锦恩意见不同，他主张将各省抚标、提标、镇标、协标武职各缺官员，“均即裁汰”，“将饷、械归并团防办理”。在省城设立团防总局，设副将为总办，参将为帮办，游击为统领，都司为分统。各城市乡村，每五百家设一守备，为管带；百家设把总，为哨长；十家设额外外委，为十长。“团防各民兵，请归督、抚、提、镇节制管辖。”（11）韦锦恩的主张，针对当时勇营、练军与额兵的多重积弊，绿营中的练军还可保留，其余武职改为团防长官。即用职业军官来统帅民团，以期解决团防官员的晋升及俸饷。这是一个很大的动作，且不论其最终效果如何，实施起来必将遭遇到种种障碍。记名道府翰林院编修叶大澂也请加意练团，但其动机不同。他认为“近者民生太蹙，民变堪虞”，“非练团练不足以保卫民之身家”。（12）应当说，他的这一思路基于当时的实际状况，乡间“匪患”不断，且愈演愈烈，但对策又回到先前的练团保民缉盗的思路来了，完全脱离了此时正在进行的变法。

如此之多的司员士民将军事改革的目光放到了民团之上，自是他们

的目力所限，民团是他们最熟悉的武装。他们虽经历了不久前的中日甲午战争，但受限于当时的通讯条件与传播媒介，并不知道战争的真实情况，也不清楚日本军事近代化的实际过程。另一方面，当时的重要官员如张荫桓等人也大力主张团练，并获光绪帝下发谕旨，这使得他们揣测朝廷的意图，附声和之。此外还不妨看一下他们的身份。湖南永州府新田县举人何镇圭、山东登州栖霞县优廪生于翰镇可以认为是下层的读书人，翰林院庶吉士周渤、记名道府翰林院编修叶大遒又可认为是上层的读书人；候选知州前内阁中书涂步衢、户部学习笔帖式周祺、户部江西司学习主事杜德兴、吏部候补主事韦锦恩当属京中的中下层官员，而湖北试用知县卢绍植、候选直隶州州判广东拔贡詹大烈，又很可能在各省当时种类繁多的“局”、“所”内当差，似可认为是地方的小官。他们的背景并不相同，但他们的建策又大同小异。尽管世界各国的近代战争史已经证明，落后的国家可以通过民兵等组织形式以对抗入侵者，并形成了相应的战略战术；但此时清朝司员士民关于民团的建策，显然与这些主张并无相通之处。

贵州平越州余庆县举人余坤培条陈称，训练团防，必有专责：筹经费，买军器，聘教习，设总局，择公正绅士等等。其策多为老生重谈，并不新鲜。但在条陈的最后，他提出“请得以三千人，限一年成军，遍放天下壮士，立为敢死军，日日操练，结以信义。若遇有事，愿以三千人横行天下，先行直当其锋”。⁽¹³⁾如此看来，余坤培上此条陈的目的，是为自己找一出路了。

二 师法于西方与西法之不可据

此时的清朝上层，也正在策划军事改革，荣禄、张之洞等人在上奏时也强调了西方的因素；而司员士民在上书中对此似乎有一些不同的回响。

四品衔兵部郎中恩溥条陈中称：八旗挑选官员，以往以射箭为去取，今后应改用试后膛洋枪。⁽¹⁴⁾此议是将绿营正在推行之事扩展至八旗。花翎二品顶戴北洋委用道傅云龙在条陈中称：京师旗营选精锐改练西操，使用德国枪炮。请在京师设立武学堂，“选旗营识字通文者二百名为头班学生，入堂肄业，即调南、北洋武备学堂之学业有成者十人，以为教习，进退步武，一以德操为法”。⁽¹⁵⁾傅云龙曾于十多年前奉派至日本、美洲等处考察，对日本与西方的军事有着直观的认知，并有著述多种。但他并没有提出高明的建议，只是用南北洋武备学堂学生来训练京营，使京师旗营能达到当时练勇的水平。持相同意见的还有密云镶黄旗满洲军功协领衔佐领兼前锋章京常贵，他对军事学堂推广之后八旗兵的地位感到担心，希望在旗营中也建学堂，操利器。⁽¹⁶⁾兵部学习主事黄维翰在条陈中提出：请下旨命武臣于“水陆扼要之境，中外纪战之书，以及测绘制造，皆宜习练讲求”；并称兵部带领引见，武职骑射枪炮不能合式，不过为注明，不能举劾，此与西国兵部职能大不相同，兵部应有举劾军官之权；英、德、美、法、俄枪炮各不同，中国购自外洋，各式各样，请就中国局厂能造者选一精用之器，以能统一兵器。⁽¹⁷⁾黄维翰的条陈虽未刻意强调西方，但其思路还是西式的。兵部候补主事费德保在条陈中同样要求兵部有考察武官之权。⁽¹⁸⁾兵部候补主事杨芾的条陈，请各省统计兵勇，以实数上报兵部，要求各省将额兵列为一表，练军、防勇列为一表，按季分层，按营排列。⁽¹⁹⁾兵部此时并不掌握全国兵勇之实数及饷需，如此按西式的方法进行统计，对兵部及各省的改革必有相当大的影响。

候选主事举人孔昭莱看来是最关注于西方的，他的条陈介绍了德国、法国、俄国的军事制度，其中最推崇的是德国：

考德国军制，以医士巡察选精壮少年入营操练，三年有成，方许授室。除残疾老弱孤子外，举国之民，皆充兵籍。年二十四隶营伍，充战兵四年，充留守后兵五年，乃退入团练营，每岁两操，有事调遣。若年至四十以上者，仅守本国，不列战兵……

一军中，枪兵、炮兵、骑兵、步兵各有所司；复有司粮食者、司制造者、司修理器械建造炮台者、司造筑铁路桥梁者、司料理医药治疗疾病者。必熟悉枪法、阵法、口号而后可以当兵，必精于布阵、骑击、测量、绘画地理险要而后可作统帅。大小将帅皆由武备学堂挑选。

在其大力推重德、法、俄国军制后，对当时清军多有批评，提出了三策：“所有将帅皆由学堂出身”；“器械既准民间制造”；各军“均定新额，其旧额尽数裁汰”以练新军。然而，从整个条陈来看，孔昭莱最重要的建策并不在此，而是在条陈中大谈“广设民团”：乡团、商团、渔团、山团。其中乡团为家出一人，十人设一什长，百人设一百长，五百人为一团，大乡数团，小乡一团，同以保甲辅之。并设团练乡局、县局、府局、省总局，经费由民间募集，官为资助。乡团隔日一小操，月一大操，县一年会操四次，省、府两次。商团是商人的武装组织，渔团是沿海渔民的武装组织，山团是湖广等地山民的武装组织。⁽²⁰⁾孔昭莱条陈的主旨由此从西方转向民团。

兵部学习员外郎祁师曾同样对于西方极有兴趣，他认为德国军制精善，美国“民团”之法又为上。他建议：“于京师设一陆军大学堂，选一学识邃深、智气坚卓之文大臣统之”，“速谕出使德国大臣，详仿〔访〕德国陆军有名洋将，聘请来华，假以事权，责以功效，作京师陆军大学堂总教习，再设分教习数人，先令京师满汉各营习操”。“各省分建陆军中小学堂，由级而升，合武科为一事。”他请光绪帝“崇尚武功，自为兵学总统”；京师王公百官子弟，均入学堂，习练洋操，由此决定其出身与薪费，并将此推广至外省士民。他还提出，“今之言变法者，皆曰须变服色，以取耳目一新。臣愚以为，文职冠服，尽可从缓，请将武官服色，先行一律从速改仿西式戎服。”他提出请光绪帝“自服提督服，领以大武职，以开天下风气，以固天下民心”。除了以上建学堂、改服色两项外，祁师曾最主要的军事改革方案，还是仿照美国练民团，一年集训一次。

他对于如何仿照美国的民兵制度并没有多言，但从其所说内容来看，不太像美国式的民兵，更像中国当时推广的民团。(21)

礼部额外主事史悠瑞在条陈中也称赞了泰西的海、陆军与军医院，但他的建策是：（1）中国陆军“一营名为五百人，其实不过三百五十人之数，应给口粮，一半为不肖武员饱入私囊”，陆军应“实力操练，一洗从前积习”，使用洋枪洋炮与“中国之抬枪”。（2）中国海军则应以小攻大，“宜多造小战船，即仿泰西水雷小轮船及蚊子船之式，则敌人之自高而下，其炮准不易全中；我军之自下而攻，其轮必致毁损”。海军同时与渔团联络，相辅相成。（3）设立军医院，但对医学本身并没有具体的建议。(22)史悠瑞可能全无知政知识，他的条陈只是在西方名义下，重述了李鸿章等人在洋务事业中已经进行并已失败的事务，还自以为新计谋。

兵部候补主事邬质义条陈中指出：“变武科，习洋操，设武备学堂，派出洋游历，储材亟矣，臣愚以为收效尚缓，非五六年后不为功”，不如认真考试武员，成效在即。“从前军营保举人数太多，二十名后，虽有出色之员，格于成例，不准拣补。即所拣者，又不认真考试。拔识将才，则虽劳绩班次资格较深，而立功在二三十年之前，得缺在二三十年之后。虽拣补得缺，其人亦渐衰老矣。”他请求今后武员补缺及防营差使，一律通过考试，先考马步骑射、枪炮打靶；如果合格后，再考行军布阵、筑垒绘图、山川险要、战守机宜等；水师将弁另考驾驶、测量、风涛、沙线、火炮、机器诸技。不同等级的官员，考试的重点也不一样，“千、把以下各弁，则考弓马技艺、智巧勇力为先，副、参、游、都、守各员则考胆识纪律、韬钤将略为要取”。他认为通过考试，“年老才庸者罢黜休致，年强技疏者勒限学习，留营再考，勒限三次，仍无进境者，立即革退。赏罚严明，千人共见。以考试之优劣定人材之高下”。(23)邬质义虽然承认了“变武科，习洋操，设武备学堂，派出洋游历”为正道，但他最基本的思路却是中国式的科举，其考试制度也只是临时性的补救。军事历史已经证明，军事人才很难用考试的方法来选拔，更何况他提出的考试内容也并非完全西方式的。

以上是司员士民上书中为数不多的“师法”西方的主张，建言者又以兵部司官为多。由此可见，此类出身文科举、职司武事的中层官员对西

方军事学术的隔膜。在司员士民上书中，更多的言论是认为西方之法不可为据。

户部贵州司员外郎恩裕在条陈中请下旨，令领侍卫内大臣、銮仪卫大臣、八旗都统、前锋、护军、步军各统领及所属侍卫员弁，一体学习兵法，由此来推动满汉文武全体官员皆习兵法。这是一个由御前而御林、而京师、而全国的波圈放大式的学习运动。但其所称的兵法，仍是中国的古书：

至所学兵法，不必求多求奇。学其精微者，则孙武子十三篇足矣。学其平实者，则明戚继光《纪效新书》、《练兵实纪》二书足矣。按此二书，语意浅显，兵丁即可诵习，尤于武人相宜。皇上考试各官，亦请以孙、戚诸书为准，庶几简易可从，皆能学至。西洋各种兵书，行之中国者鲜有善本，此从前译书者之陋也。并请皇上特饬出使大臣，广购各国兵书善本，全为译出，不许摘要，致涉简略，亦可藉资考证。要当以中国之书为主，洋人之书为辅。盖洋人兵学，类皆粗迹，其于运用神奇之妙，不逮于我者甚大，未可以彼抑此也。我今所以不及洋人者，其病痛只在不学耳，如举我之满汉文武，一齐努力，以学习兵法为事，何难驾洋人而上之哉？⁽²⁴⁾

恩裕凭借着当时已刊行的西方兵学汉译本，居然已经判别出西方的军事学术明显地低于中国；而且他还认为，此时对清朝最有用的中国军事学术著作，依旧是孙子、戚继光的旧作。

直隶丰润县增生赵桂森在条陈中要求将此时清军各营雇佣的洋教习尽撤。他声称：

洋教习者既于演放枪炮之法，统将弁而教以洋操。则变中国营制，害犹小，步外国后尘，害实大也。且闻洋教习俱不准统帅管辖，听其任意更张。设一旦有事，必至自去自来，刺探我军虚实机密，将如何防守、截剿、策应之计一一泄之于敌，而我转为敌所乘。纵使有事时先行撤退，而我之枪如何放，炮如何用，已俱在敌人心目中矣。非与无枪炮等乎？

当时清军陆师的洋教习，主要来自于德国。当德军占领胶澳并开始修建

胶济路时，时人的担心也是很自然的。对此，赵桂森的办法是，让清军将弁将《皇朝经世文续编》中所录何邦彦《兵计三十二条》，“熟看细思”，并对照今日时势，考求古代兵法，“互相对例”。他认为，作战在于设伏、用间、疑兵、援兵，“至两军对垒，不过空放枪炮而已”。他还认为，“光武中兴，溥沱冰合，永乐靖难，北风骤来，则天意也，不可以常情律之。”⁽²⁵⁾赵桂森的条陈很长，牵涉到军事、政治、社会诸多方面，撤洋教习只是其中的一策而已。从条陈上看，他还不是无知识、不了解实情之辈。但他在条陈中称言“两军对垒，不过空放枪炮”，即可知他将当时清军的怯战之举，当作西式的作战原则了。他据此而做出判断：洋教习实际上无用。

户部候补主事陶福履条陈检讨了中法战争、中日甲午战争之败，认为是未用忠勇人才所致。他称言，马江之战时，法国军舰九艘，清朝军舰亦九艘，其败在于当年法国雇员日意格造船时包藏祸心，将火药舱全建在头桅之后，法国知之甚详而专攻此火药舱；张佩纶命九舰环绕，并不准起锚，致使错失战机，而刘姓留美学生还击两炮，“遂击杀孤拔”；平壤、大东沟诸战失败，在于弹药，“西人早改栗药，德人满都贿串局员，仍买用黄药，开一炮后，十四分钟浓烟不散”；主持旅顺防务之龚照珩先遁，“日本细作三人，潜行入口，至大炮台上竖一日旗，各营相率哗溃”；威海之败在于英人“海军副提督琅威理被谮去职”，德人“汉纳根乃陆军将领”，“马格禄怡和洋行南浔船主，失事被逐者也。驾驶商船，尚至失事，并非武员，何知水战”？他得出的结论是“深鉴前事，妙选贤能。凡用兵理财之事，必任以忠勇廉干之臣”。⁽²⁶⁾陶福履指出的事例，大多不确，而用忠勇之臣又是千古不易之理，天下又何能以懦贪之辈领兵掌符而获胜仗？但是，他的结论也消解了军事改革之必要，统治者此时所应为者，不过是慎选统兵之员而已。山西沁水县丁酉科拔贡延嵩寿的结论与陶福履异曲同工，他认为中国师旅不振在于未行重赏重罚，“务使行一赏而天下之兵知劝，行一罚而天下之兵知惧”。⁽²⁷⁾由此即无须任何军事改革，赏罚严明即可克敌。

国子监候补学正学录黄赞枢在条陈中称：“外人亦何足畏哉？足拙不灵屈伸不便，力不敌人而专恃枪炮以取胜，及至短兵相接，惟有引领受死”；“西人之性可与习劳，而难于持久，虽在临敌，前者放枪，后者犹

饮酒食肉，若或败北，一蹶难振”；铁甲舰“炮位甚高，不能击水面之小船”，清军中“善泅水、能腾跃、娴短刀”者，“制极小之皮舟，舟乘三人，二十舟为一队，以一队围敌船一只，彼之炮不能击我，我军自能一跃而登，歼其众而夺其船”；“西人虽有马兵，而放枪贯子必须下马”，清军正可以步兵为正，马兵为奇击之。黄赞枢建议募御侮军四万人，湖南、广东各半，集中于京师，训练以短刀、藤牌、开山炮、八尺抬枪，以己之长攻敌之短；并密令冯子材、董福祥、魏光燾、聂士成来京，“各抒所见，各举所知”。黄赞枢的这种言论，在鸦片战争前后相当盛行，致使清军一败再败。此时他能再谈此论，可见清朝对以往的战败并没有进行认真的检讨，以为一旦将士用命即可克敌。黄赞枢自称其“出自田间，不忘武备”，并自信地宣称自己“得三千人可以克敌，得一万人可以无敌”。他要求“致身以报国”，以谋取出路。⁽²⁸⁾黄赞枢的条陈，反映出其谋差求职的用心，而若真用此人领军，清军军事素质将回到鸦片战争时颜伯焘、裕谦的时代！

拔贡刘子丹在条陈中建议：“练军宜精学技击。”他认为清朝练军的训练多演枪炮，临战不敢打交手仗，其原因在于不会技击。明代王阳明即广聘拳棒教师，以治服北军。“今南海诸岛国，有马加撒者，号称茭吉，技击最精，一人持短刀可敌数十人。泰西人东来吞并诸岛国，而特不能吞马加撒，乃反敬重诸茭吉，结为兄弟，请给以厚赏，护其商船，而不敢少加陵侮。”由此他提议“募招天下拳勇教师、技击剑客，优其廪饩，使之教练一军，以备先登陷阵之用”。他认为此是“以中国之长入西人之短，蔑不胜矣”？⁽²⁹⁾

三 书生议兵与武将论兵

以上的条陈，大多为书生所作。他们并无军事的经验，从当时及后来的军事发展之基本路径来看，他们的建策也不具有太大的指导意义。而以下的一些条陈，更显书生本色，完全不考虑实现之可能性。

安徽试用直隶州州同郭申绶在条陈中大讲练兵之道，主张“集倾国之师”，以消除各省督抚“疆域攸分，皆有各私其兵与财之见”。他提出，“皇上今秋讲武，宜预征天下之兵会于天津”，除四川、新疆、云贵、广西由于离京较远，不通轮船，此次可免外，其他各省营伍一半留防，一半来京，合阵操演。他提出此举有三大好处：（1）将领藉知地形；（2）士卒藉服水土民习；（3）光绪帝可由此知督抚平日治兵实绩。⁽³⁰⁾郭申绶的建议并不是完全没有道理，但他并不知道当时各省清军总数超过六十万，如调二十万大军来天津合阵操演，需要多少车船，需要多长时间，需用多少军费，就是二十万大军驻扎天津一带，又需要多少帐篷，每日需要多少粮食！

户部候补主事闵荷生在条陈中提出了一个很奇特的建议：即在东三省铁路沿线种树。他认为，“东三省又京师之根本，俄人经营铁路，心不可问。”由此密令东三省诸大员，以“清界限保护铁路为名”，在沿线的官地上种植易于生长的树木，“一旦有事，可藉以为火攻”！⁽³¹⁾

刑部主事曾光岷在条陈中大谈武备的重要性，由此而做成了一篇长达万言的大文章，他提出了八条建策：（1）练将。令天下士大夫，即日成立“讲武会”，“究古今胜败之由，筹当今战胜攻取之策”；京师建立“韬略院”、“储将馆”，聘海外名将作为教官，京官、世职十五至五十岁者入而学习；各省建立“教将馆”，官绅入而讲习；全国书院诸生，偃文修武，购各国地图，翻译各国兵书，精筹本国战备。（2）海军。下令沿海疆臣“速筹巨款，紧购钢甲，广制战舰。各海口多设炮台，分驻重兵，如临大敌。沿海一带，多设水师学堂”。（3）选兵。下令各省“按户稽查”，年二十至四十岁者，“悉入兵籍”。其中识字者进武备学堂，不识字者入团随营训练。以后每年男丁满二十岁者，经身体检验后，按照

德国兵制，“三年为战兵，三年为守兵，六年退为备调兵”。（4）练兵。“以六队之兵，练六战之法”，其六队为炮队、枪队、马队、械队、工程队、辎重队；六战为坑战、烟战、墙战、林战、近战、散战。“上而策算、测绘、勾稽、台垒、铁路、地雷、电线之用，次而命中、致远、击刺、奔跑之举，以及行营战阵，或分或合，或奇或正，忽山忽水，忽朝忽暮，应调而发，无不得手应心”。（5）团练。每县设一武备大学堂，四乡各设武备小学堂，各省水陆要口设兵工厂数处，年二十至四十岁者除入武备学堂，其余随团训练，每月一县团兵会操两次，每三月一府团兵会操一次。每县可得精壮团兵一万人，全国可得团兵一千余万。（6）武备学堂。请将此时裁撤的内外各衙门及各省各类庙宇，改建为武备学堂，聘请英、德、俄、美精于武备者任教习。学业有成，给发文凭，令其游历各省各国，然后升入武备大学堂，再由武备大学堂升入韬略馆。（7）制器。命各省广设兵工厂，精造枪炮军械，必预备千百万兵十年战守之器，储之武库。（8）兵饷。全国兵饷四千万两，以一千五百万为三十万“精兵”的养兵费，以五百万为筹备军械及武官薪俸，以一千五百万为海军事费，以五百万补助团费。⁽³²⁾这一位刑部主事的条陈写得洋洋洒洒，读的时候可以感受到他已经陷入自我编织的美梦之中。他完全没有从军的经历，也不打算从军，但他由道听途说及从各类时务书中得来的知识，已足以让其制定建立军事强国的空想计划。稍有军事经验的人不难看出，他的八条建策，无一可行，且自相矛盾。

山东截取补用同知黄笃瓚有着一些地方的经验，条陈也相对实际一些。在他的宏大改革方案中，有两项涉及军事改革。其一是废武科。此时正值武科改革，原来的举石射箭拟改为试洋枪洋炮，而如何控制民间的枪、炮又成了难题。黄笃瓚认为，清朝以武开国，本不靠武科为之鼓励，泰西各国也无武科之名；由此请将武科即行停止。其二是兵勇合一。当时清朝的军队大体分为两种，一是原额的绿营额兵及各级军官，一是由湘、淮军演变而来的勇营。由此黄笃瓚提出兵勇合一，将额兵及官缺并入勇营，一体训练洋操。⁽³³⁾应当说，这两项改革都具有实际意义，但在当时会引起很大的麻烦。黄笃瓚只看到了武科选取军官的功能，事实上清朝在武科始终未得大将；但他没有看到武科的政治结构与社会结构的功能，不然清朝不会长久地开设此一并无多大用处的科举。绿营及旗营至此已有三十多年未效力于战阵，无人不知其不可持，由此

而不断裁汰。但在三十多年的不断裁汰下，至此还保留了相当大的数额，除了害怕会引起废兵闹事外，最主要的是当时清朝并无警察，地方治安相当大程度上也有赖于此。黄笃瓚是另一类的书生，尚不知政治操作之底蕴，如果他提出的两策能如此轻便可行的话，欲有作为且有权能的地方大吏如张之洞之辈，早就将此事给办成了。

司员士民的成分，绝大多数是儒生及儒生出身的中下级官员。他们成长的年代和环境不见重甚至不屑于武事，从而不懂西方的军事学术，甚至不了解当时清朝的军事实情，也是不奇怪的。他们的军事知识本来只是过去读过的几部古书，此时又添上了一些欠精欠准的时务书，由他们议兵，自然很难落于实际。然而，儒生以天下为己任，自认为知天下事，就他们本身来说，并不认为自己不知兵。

军官的情况又是怎么样呢？

上书的军官，数量非常之少，除前已提及的密云镶黄旗满洲军功协领銜佐领兼前锋章京常贵外，还有以下几位：

分发云南记名遇缺简放总兵讷钦巴鲁图张绍模在条陈中称：他“束民从军，久经战阵”，曾在越南与法国人相战，历“数十年亲身历练，非敢作纸上空谈”，由此而得出了八条经验：（1）操练壮丁。认真编练保甲，以十家抽一壮丁，共计全国约两千万家，可抽壮丁二百万。五百人为一营，以地方官为正管，选绅士为副管，给予火绳枪、土炮，每年训练四个月，共计十五次操。平时可保家乡，战时可备征募。（2）慎选将领。统将须“晓义理、识时务、明地利”，其义理产出其忠诚之心，时务能知强邻之利病虚实，地利更为兵家要诀，进而能知战、知守、知进、知止。（3）募勇时须确查勇籍，以防其临阵逃跑。（4）“行兵要道宜识天文、舆图、测量”。知天文者可明南北极、赤道，由此知地球纵横各三百六十度，“可以定各国之天度及各国之方里”；攻城守城必测周围山川地形，“设能制我，勿论夜日雪雨，必速派兵坚扎”；用炮必学测量，方能施放有准。（5）选用比利时步枪，并仿造24厘米口径后膛炮。（6）作战时须注意“进止、起伏、包抄”。遇弱敌可进，遇强敌则正面用“散队”伏地藏身，左右各队“迅速摆开包抄”。（7）进攻时须注意天时。由于“西国枪炮精利”，白天进攻时选“阴雾四塞之日”，夜间进攻

时选“黑暗无月之夜”，“可以破快枪快炮”。（8）筑垒需改变原有样式，墙壁高七尺，放枪处厚四尺，不放枪处厚两丈，墙身开满枪眼、炮眼，四角各建碉楼……⁽³⁴⁾张绍模作为一个有实战经验的高级军官，建策八条，非常平淡，但其自称是“虽不能决胜于重洋，未始不可决胜于陆地”。对于许多军官来说，他的八条当属作战的常识，但却代表着当时清军高级军官的军事学术水准。根据他的建言，清军此时没有必要进行大的军事改革。张绍模本人因此一条陈而登进，该条陈上奏后的第五天，七月十六日（9月1日），他被光绪帝召见，二十八日（13日）又被命为贵州古州镇总兵，八月二十五日（10月10日）请训出京赴任。

密云正黄旗满洲军功五品顶戴骁骑校祥雯是一名下级军官，他在条陈中提出“任统帅以一事权”，即请光绪帝任命一人作为清军的统帅：

苟得一智仁信勇忠义兼备之大臣，亲之，信之，令其总统天下水陆全师，委以专征之任，远恢雄略，力杜危机，相机而动，先发制人。

他提出此策的理由是，自古战胜全靠统帅，“用廉颇而赵安，举赵括而赵殆”，“项羽不用范增覆没”，“汉王能用三杰定鼎”。从清朝当时的军事体制而言，也确实需要建立专门的统帅机构，以谋全面的军事改革，但祥雯的注重点不在于此，他从古代的军事经验出发，认为清军的“统将太多，事权不一，致心志不齐，互相解体”。⁽³⁵⁾

前帮统新建陆军马队天津武备学堂教习花翎尽先都司巫炳修，自称“幼于德、奥两国专习武备、测绘、攻战，兼习旱雷、碰雷各事”，“自回华后，蒙北洋大臣派充教习天津武备学堂，并飞骑马队，矧二十余年”。他的条陈建议在南苑建立行军武备学堂：

于现有之各旗营挑选最聪青年之兵一千人，为一营，仿照德军之数。由千人内选出三百人于学堂习练测绘、攻战等事。再于八旗贫苦之幼丁年在十五岁上下者五百人于学，以其苦而易教。由臣在津训成之学生，调取二三十人来学，分为教习……皆仿照天津武备学堂章程，以南苑旷地设立学营，夜则讲求各法，昼则赴场演练。

⁽³⁶⁾

巫炳修是用天津武备学堂的旧方法来训练清朝现有军队，并无新的特点。然他的条陈由都察院代奏，又可见其此时并无官差。他在条陈中提出“伏乞皇太后、皇上圣鉴训示”，说明他是在知道政变的消息后才上的。从条陈内容来看，他的目的是谋取新建南苑行军武备学堂这一新的差使。

前江西吉安营参将金凤岐，在条陈中声明其“年四十四岁，江苏山阳县人，庚辰科武进士”。他在条陈中称精兵必用利器、裕财请先开矿、各省积弊太深、水源亟宜疏通。从内容来看，实属抄录当时的流行词句，且前言不搭后语，多有荒谬，如：“各海口炮台朝海面均用铁墙，水战均用铁甲钢船，枪炮著令本统领购买，不可假手于人。”其中最强调的是自我的战功与文略：

参将率兵六十四名，曾于光绪二十年正月间永宁县会匪围攻县城，前往堵剿，打进九龙山，遣散匪徒，搜拿匪首，并获票布筹饷、安民告示、封官凭据，均存江西宪〔善？〕后局在案，以六十四名之兵剿数万人之敌，苟非兵将一心焉能御之？又吉安、太和、万安等县滋闹教堂，参将与法国顾教士和衷调处，不伤邦交之义，不辱本国之民。两江总督、江西巡抚、总理衙门均有电报在案。强将之道，出于忠勇。(37)

由此可见其目的是来京活动，以能混上一官半职。该条陈注日期为“七月”，但他找不到愿意为其具结的同乡官。直至八月初七日即政变之后的第二天，都察院才为其代奏，并说明了情况：

今已革江西吉安营参将金凤岐呈递条陈，并未取具同乡京官印结，恳请代奏前来。查该参将前在江西吉安营任内，经巡抚德寿查明，该员纵容伊戚，带兵索诈吉安各店铺，得赃属实。并包庇私宰耕牛，暨流娼收受规礼，抢取铺户笼鸟，又将追夺之人殴打，屡次游街跑马，撞损沿街物件，均属实有其事。并因奉旨裁减制兵，有纵兵滋闹情弊。专折奏参于光绪二十二年八月，钦奉谕旨：革职勒令回籍，交地方官严加管束之员。今复行潜行来京，除将所递条陈一并呈进外，应否将该革员仍递回原籍，交地方官严加管束之处，恭候圣裁。(38)

该折上后，当日奉明发上谕：“都察院奏代递已革参将金凤岐条陈一折。金凤岐前任江西吉安营参将，所犯各案情罪重大，经德寿查明奏参，奉旨革职勒令回籍交地方官严加管束之人。兹复潜逃来京，实属瞻玩。著即递回原籍，交该地方官严加管束，不准在京逗留。该衙门知道。”⁽³⁹⁾

增贡生不论双单月选用府经历李杜堂是一个业余军事家。他在条陈中称：

尝见古今来战无不胜攻无不取者，不外乎大易、八卦、出入进退吉门之法。杜堂学浅才疏，惟于大易错综互变，并八卦、八门、九宫、图破、军法、河洛、理数、阴阳、卜筮各书，其中行军、布阵、安营、决胜千里之义，均识其大概。现各处营务，皆以洋法操练，固属至善至美，若再以大易八卦为筮，出兵以吉门，布阵以吉地，不战则已，战则必克。

李杜堂认为他的才学足可以报效国家，要求给予安排官职：“杜堂常怀报国之心，奈限于资格，未能上闻”，“谨挟微才，聊达愚忱，幸蒙采纳，奉侍左右，或注名军籍与农务局，以司其事，得效犬马之劳也”。⁽⁴⁰⁾该条陈于七月二十四日由都察院代奏，二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。⁽⁴¹⁾

四 因应的外交策略

由于德、俄、法、英四国纷纷强租海口各地，清朝已陷于外交的困境，司员士民上书中对于外交策略也多有建言，其中最为突出的因应策略是“联日”。

最先提出“联日”的是工部主事康有为。他于二月二十七日（3月19日）交总理衙门的条陈中称“胁割旅大，覆亡在即，请密联英、日”。其理由是，“俄人取东三省于日本怀中，日人恨之久矣”，“英人与俄不两立”，如果拒绝俄国的要求，日本与英国必然会倾力帮助清朝。⁽⁴²⁾康有为的这一建策，完全出自其个人的想象。自《中俄密约》后，日本对清外交的主要目标是拆散针对日本的“俄清同盟”，为此派人到中国进行了一系列的努力。但对于俄国占领旅大的行为，日本与英国并没有对俄开战之意。就在康有为递条陈的同日，日本外相西德二郎向俄国驻日公使罗森（R. R. Rosen）提出了“满韩交换”的建议，此后两国签订了《西—罗森议定书》。

另一位赞成“联日”的人士是刑部主事洪汝冲。他于七月二十四日（9月9日）由刑部代奏的条陈，提出了与日本“联邦”：

为日本者，所亲宜无过于中国，以我幅员之广，人民之众，物产之饶，诚得与之联合。借彼新法，资我贤才，交换知识，互相援系，不准约束俄人，俾如君士但丁故事，则东西太平之局，可以长保，祖宗缔造之业，亦巩如磐石矣。此事若在欧西，即为合为一国，亦不为怪，挪威以合于瑞典而得自存，匈牙利以合于奥地利而以不灭。他如意、德以众国合成而称帝制，既无碍自主之权利，而有关两国之存亡，故坦然行之，并无猜忌。

他认为“中国之自强，惟在日本之相助，英人保泰持盈”。洪汝冲提出的“联邦”，究竟是指外交上的“同盟”还是建立“联邦”（或邦联）制的国家，我看了几遍都未能识其本意，很可能他本人对此中的差别也不太清楚。在这一条陈中，洪汝冲还建议留用即将访华的日本前首相伊藤博文，“皇上如能縻以好爵，使近在耳目，博访周咨，则新政立行，而中日

之邦交益固”。⁽⁴³⁾该条陈当日奉旨“留中”，并送慈禧太后。洪汝冲与日本“联邦”的主张，与当时康有为的想法完全一致，这一条陈很可能是康有为代拟的。而康有为、洪汝冲的这一想法，又很可能受到日人樽井藤吉的著作《大东合邦论》之影响，该书作于光绪十九年（1893），提出日本与韩国合并，然后与清朝“合纵”。⁽⁴⁴⁾该书后由上海大同书局翻刻出版，多有改删，更名为《大东合邦新义》，梁启超为之序。⁽⁴⁵⁾

由于伊藤博文此时的来访，一些人在上书中提出了借重日本经验或留伊藤博文为顾问的建议。京察一等道府用工部营缮司郎中福润在条陈中赞扬了伊藤博文对明治维新的巨大作用，称言：

现闻伊藤博文游历已至天津，如到京时，可否饬下总理各国事务衙门大臣、大学堂管学大臣、农工商总局总办前往面询明治维新一切学堂、矿务、农工商局创办规模，即将接谈得失各情，详晰缮单，恭呈御览，以备采择。⁽⁴⁶⁾

三品街道员用新任江苏松江知府濮子潼，原为军机章京，此时尚未赴任，他在条陈中赞颂了日本明治维新的成功经验，称言：“闻伊藤博文，现因游历来都，拟请皇上优以礼貌，饬总理王、大臣密问彼国维新诸政，次第如何而分？款项从何而集？条举件系，朗若列眉。”他还称：

说者谓日人我之仇讎，不当使之借箸。不知日人与我唇齿相依，我制于西，则彼亦不能自保。故甲午一役，闻彼实有悔心，彼将联我以抗西国，我即效彼图自强，不妨消释前嫌，共保同种。⁽⁴⁷⁾

濮子潼没有直言“联日”，但这番言论委婉地表达了他的观点。该条陈于八月初三日递上后，当日奉旨“存”，并送慈禧太后。⁽⁴⁸⁾前驻秘鲁参赞直隶候补知县谢希傅，此时供职于总理衙门。他在条陈中谈到了俄国的威胁，随即笔锋一转称言：

亚洲立国称为唇齿之邦者，惟我国与日本耳。夫齿而需唇，以其能护齿也，否则唇与齿不相谋，齿亦奚用唇为。日本与我无以异此。同治初，该国为英、美所创，幡然思变，始臻今日之治。其时辅佐之功，论者推伊藤博文为首。今者乾纲独断，新政灿然，与明治中情事相类。而伊藤由朝鲜来华，殆与寻常游历不同。仰惟皇上

圣明渊衷似海，倘密令一二忠贤能识大计勤国是者，诚心咨访，谋所以自处因应之方，与夫同洲相辅之义。时会之值，殆无有过于此者。(49)

谢希傅也将中日两国比作唇齿相依的关系，而他在具体的描述中，日本成为护卫中国之“齿”的“唇”。候选郎中陈时政奏请重用伊藤博文，又一次提到了唇齿相依：

日本伊藤罢相来游中土，已至京师，将蒙召见。虽以辽东之役与我为难，然近年来，彼国君臣亦深悔当时启衅之非，失唇齿之相依，动亚东之全局，亟思联络维持。伊藤此来必非无意。查伊藤既为日本维新之臣，必能识新政之纲领，知变法之本原，朝廷用人如不及，莫若于召对时，体察其情，如才堪任使，即可留之京师，著其参预新政，自于时局更多裨益也。(50)

陈时政是洪汝冲之后再次提出留用伊藤博文者。刑部主事冯镜濂也主张延聘日本人才，他上书中称：“西人之学有师承，不足以备顾问。而日本同洲之国，楚材晋用，揆之天时人事，尤得相需相遇之宜。”他还称：

若能修明政教，广开利源，英与日本知我国之振兴，势将竭力扶持，必不使俄人得志。(51)

在他的眼中，英、日能否扶持中国，关键在于中国的政教能否修明。兵部学习员外郎祁师曾主张联日联美，其基本方法是聘请日、美高官：

日本畏俄眈视，极愿联中国为唇齿之依。美另处一洲，无贪得土地之意。用其人，即可联其国，藉全力以制俄、法、德诸强邻。英在可联可拒之间，审时度势，不能定也。

他建议“博采慎选”日本、美国素有名望之大臣，“隆礼高爵”延用一二人，或专门成立议事处，或令在总理衙门，遇有中外交涉大事，按照公法与各国辩论，主持清议。然而，在聘用人员方面，祁师曾直接提出了伊藤博文为人选：

日本退位大臣侯爵伊藤博文此次来华游历，我皇上宜亲考，其联日美阻俄法之道，交谊隐于无形。原伊藤博文来华之意，实欲联

我，不如先为言之，即用其策。今天下大势，古者纵横之世也。

俄、德、法诸国横也，美、日、奥诸国纵也。合纵而不连横，互有牵制，使不敢轻举妄动，然后坚忍力图自强。臣意伊藤必能说合而隐联之也。刻下日本已隐含美、奥。即与之约，用日本所以待诸国、诸国所以待日本之例，必可免巧取窥伺之谲计也。

祁师曾对国际局势的分析，并不能成立。此时日本、美国、奥地利并没有结盟的意图，俄、德、法之间也是各行其是。用伊藤即可“说合而隐联”，完全是毫无根据的想象。用日本对待各国、各国对待日本之例，以免除各国的要挟，只是一厢情愿的设计。祁师曾提议光绪帝召见伊藤数次，观察其可用与否，“立予清职”，“使有议事之权，无行政之权”。特别有意思的是，祁师曾对伊藤博文个人抱负的评价：

其人素怀义勇，志气沉毅，每以日本三岛地小，不足回旋，恒思效力中国大邦，发其所学。若中国礼数优渥，亦必竭诚以报安措而得其效。(52)

真不知道他在什么地方用何种方式得知伊藤博文此一内心世界。

福润、濮子潼、谢希傅、陈时政、冯镜濂、祁师曾，短短几天内连续上书，调子也越来越高。此时离甲午战争结束仅三年，巨额赔款刚付清，由此欠下了英、德、俄、法等国一大笔债，台湾的局势也未完全平静，然昔日的敌人已成了他们心目中的盟友。他们几乎用同样的名词来描绘中日两国关系——“唇齿相依”。值得注意的是，尽管他们都没有去过日本，多数也无外交的经验，但却都认定日本有“联华”之意，一些人还认定日本对甲午战争有“悔过”之意。这只是一种偏听。当时的日本确实有这些说法，但只是少数政治家的观点，并没有形成日本政府的基本国策。

翰林院编修、记名御史黄曾源反对聘用伊藤博文。他认为，英国联合日本，是为了拒俄；而英国、日本向中国表示和好，是为了离间中俄关系。

无如中国与游者，非英国教士，则日之谗人，于是建议之臣，言联英、日以拒俄者，十之八九，而言和俄以疑英、日者，盖百而

不得一焉。议论繁兴，报章胪列，臣已窃然危之。今又借用伊藤，是授日人以簧鼓之端，而迫俄人以不得不疑之势。是伊藤之益于新政者，不可知；而其为害于邦交者，已有不可胜言者矣。

他的结论是“借才非现在所宜”。黄曾源的上书还有两附片，其一是“伊藤不宜优礼”，其二是“请和俄以疑英日”。前者在档案中尚未发现，后者则称：“俄强英狡，两无足恃”，“此际联英则俄怒，联俄则英怒”，“为今之计，莫若就此和俄，以疑英、日之局而修补之。强则和，则兵可缓，狡者疑，则谋亦可缓”。⁽⁵³⁾黄曾源很有点独立见解，与康有为一派在政治上对立，然其外交策略听起来如同春秋时的谋士，与近代的外交样式并不吻合。该条陈及附片于八月初四日（9月19日）由翰林院代奏，当日奉旨“存”，并送慈禧太后。⁽⁵⁴⁾

四品衔户部学习主事，前出使英、法、义、比国随员陈星庚主张联英，称言：“变法何难，人才为难。今之谈洋务者，仅得之传闻，非得之阅历，得之半途，非得之平素。以视西人之专精干练者，诚不可以道里计。”他声称，由于前随驻英公使薛福成久住伦敦，深知英国的政治家，并非是只能一门的专门之才，“必按切本国时势，洞达列国情形，宏才胆智，议论发越者，始举为议员及地方官”。于是，他提议：

中国欲得此政治家全材，似非旦夕培养所能遽得。即如在华西人，为领事者，专长商务；司海关者，专长税务。其于政治皆为无本之学。与之咨商要件，贻误必多，以非专门名家也。自昔多事需才之秋，往往借才异国……臣前在伦敦晤英国首相沙力思伯，及其外部尚书劳思伯、外部侍郎散特生等，皆极望中国强盛，得与英合力制俄。顷者威海船埠之租、汇丰洋款之借，虽为自保商利起见，然已足以阻俄人而慑德、法。我若动之以至诚，与之联络，商请英国政治家数人，聘订来华。以备咨诤而资辅理。吾以诚孚，彼必以诚应，必再有戈登、华尔其人助我，周旋患难，出力以相助。⁽⁵⁵⁾

陈星庚强调的是聘请英国政治家，而其目的，虽有变法之需，同时又是“与英合力制俄”。他以为只要“以诚孚”，必获“以诚应”。他虽提到了英国首相、外相等人，但他心中的榜样只是戈登、华尔之辈，看来所聘者还不算是顶级的英国政治家。

前出使各国参将兼头等翻译官花翎总兵銜副将陈季同，自称“曾随使法、德、和（荷）、奥、义、比诸国，垂十有八年”，此时任职于总理衙门，他在条陈中提出了召开国际会议共同保护中国的方案：

窃维亚洲治乱，为欧洲大局所关，各国欲保太平，不能不保全中国。自中日构衅以来，英、法、俄、德以中国之积弱也，遂毅然思启，先后盘踞我口岸，争筑我铁路，开采我矿产，防不胜防……伏查此时各国貌尚与我亲睦，口称为我防守，我若趁此请其会议，公保和局，毋相侵犯，彼必乐从……

聚集公会，须有人提倡。奴才环顾各国，惟比利时国主为宜。比君宽和公溥，学术富而齿德尊，为各国所敬服。幼曾歛历中国，近因比国借款，又以刚果修约，最仰慕我皇仁，倘经参访，必愿为我国宣力矣。如蒙俞允，应请飭下总理各国事务衙门修书而简使臣熟悉洋情、通晓语言、善于词令者，授以全权，往为说客。

陈季同提出由比利时出面召开国际会议共同保护中国的方案颇有新意，但值得注意的有两点：其一，陈的真实目的，在于由其本人作为全权使节前往比利时。他称：“如一时未得其人，奴才愿效驰驱”，对此，他提出了本人的优势，曾任比利时代办，“极承比君优待”，与比利时驻华公使“素识”。其二，该条陈透露出他所提议的“公保”，是以第十次俄土战争失败的土耳其为样板，是需付出代价的：

土耳其败于俄，各国集公会于柏灵（柏林）都城，筹善后事宜，凡理财、练兵、开矿、造路皆借用各国人员分任之，归土君管辖。土国不失为自主之邦，土君不失为自主之君……

公会合约，尽可订明何国之人代办何事，筹款若干，询谋佥同，立定章程，分别办理，不相侵越。事事仍请皇上圣裁。约以若干年为期，期满人、财两还，葛藤永断。

在这些描述中，可以看出，“公保”之后，清朝的许多政务将交给各国办理，只不过是各国办事人士须对光绪帝负责，并定有一定的年限。⁽⁵⁶⁾该条陈于七月二十八日（9月13日）由总理衙门代奏，八月初二日（9月19日），光绪帝发下交片谕旨：交总理衙门，“副将陈季同奏请联络各国公

保以纾时局，并自称愿效驰驱等语，著总理各国事务衙门察看筹议具奏”。八月初三日，该条陈又送慈禧太后。(57)

北洋差委候选道严复曾留学英国，对世界局势有着较多的了解。他分析了欧洲及东方大局，指出：“约而言之，大抵英、俄两大权之所举措而已。英最孤立，俄则有法、德之连。”“英、日两岛国，右挈左提，必有以阻俄人之东略。”然而，他并不主张联日、联英或和俄，而是另辟新途，让光绪帝亲往西方各国访问：

设今者陛下奋宸断，降德音，令计臣筹数千万之款，备战舰十余艘为卫，上请皇太后暂为监国，从数百亲贤贵近之臣，航海以游西国。历聘诸有约者，与分庭为抗礼，为言中国天子有意为治，今之来者，愿有以联各主之欢，以维持东方太平之局，怀保中外之民人。

严复认为，在此次交往中，如对双方有利者，如通商、如公法，光绪帝当皆许之而无所惜。同时，光绪帝在西方各国宣布：中国将“变法进治”，希望得到各国的帮助，使中西永远和平。如有“阴谋无义”之国，欲侵占中国利益，清朝将与“有义之国”联合以抵御之。严复还认为，此事“在西国则为数见不鲜，在中国则为旷古而非常也”，光绪帝此次出访，亦可知中西政俗之异同，“其为益甚众”。(58)严复的建策，是让光绪帝出访欧美日各国，以行“亲善外交”，其效果尚不可知，但欲行必有大阻力。他的上书，原本没有打算进呈，而是发表在《国闻报》上，当他于七月二十九日召见时，光绪帝问及此事，严复才将已发表近八个月的旧作抄录交给总理衙门。八月初六日，总理衙门代奏此条陈。(59)也就在这一天，政变发生了，严复的条陈也就悄然无声地淹没在每日大量的上书中，至今也未能从档案中寻出。

五 师法日本而修律改约

在司员士民上书中，能够使我眼睛发亮之处，是关于师法日本修改法律的建策。这样的言论并不多，叙说中也多有不确之处，但毕竟是注意到了当时日本“条约改正”成功之道，也有效法之意。

户部候补主事陶福履在条陈中称，中允黄思永请自开通商口岸，以防各国强占强租，“此诚老于医者以通为塞之妙术也”，然而内地口岸西方各国是否设领事及领事的权利如何，需预先筹计。他称言：“查西例，全国通商，虽内地亦准各国人往来居住，惟悉听本国管辖。”这里的“西例”，当指“国际法”，这里的“本国”，当指所在国。按照这一“西例”，即要废除领事裁判权。陶由此指出：“日本现与西人立约，即用此例。”为了能够达到新开口岸各国领事只有“护商之权、不能管理民事”之目的，陶福履提议：

窃计西人必藉口中西刑律、礼节不同，不肯遵照。然则欲开通国，必先改刑律、礼节，参用西律、西礼，使中西可以通行。若不能改，则西人必将遍设领事，是与之分国而治矣？乌乎！可，虽然刑礼，政教之小者也；改其小者，以存其大者，不亦可乎？⁽⁶⁰⁾

陶福履的建策，相当大程度上是仿效日本经验。他虽然只是考虑新开口岸，也没有明确提出废除领事裁判权，但其方法是修改“刑礼”这一“小者”，以存不与领事“分国而治”之“大者”。

浙江绍兴府山阴县举人何寿章阅读《万国公法便览》时，发现异邦人入某国，必遵守其法律，而东方诸国却有“辖外之权”（治外法权），“其时日本东京之约，亦同于我”。他由此发现：“坐是华洋交涉，一切词讼，同罪异科”，“大都彼轻我重，以是动相齟齬”。黄遵宪在《日本国志》中对于领事裁判权的评论，使之认清了其中的利弊。于是，何寿章也提出建议：

查日本自改律法，已更旧约。今既奉旨删改六部则例，拟请旨饬下出使大臣，译采各国通行之律，咨送总理衙门，酌中拟议，奏

定后咨会各国公使，颁发通商口岸，专办交涉案件，则各国辖外之权不革自革，他日换约，再援各国互市之例，以正地方管辖之权，自当易易也。⁽⁶¹⁾

何寿章的条陈也谈到了日本经验，同时比陶福履更进了一步，提出废除领事裁判权，但他的解决方案却非常奇特。他不是要求修改法律，而是由总理衙门根据各国法律，“酌中拟议”出一部“专办交涉事件”的专用法律，也就是说，清朝将由此产生两个法律体系。至于他认为该专用法律由总理衙门咨会各国公使，领事裁判权即可“不革自革”，也多少有点一厢情愿。从日本的“条约改正”的经验来看，此事不会如此简单。

候选知州前内阁中书涂步衢在条陈中称：

商民任居何地，即受治于本地之有司，此地球各国通行之公法。因中西律法轻重迥殊，遂议华、洋各以其法治其民。而洋员多方袒护，轻法亦不曾施，华人不平，由此多事。案烟台条款有照会各国议定审案章程之约，赫德亦谓华、洋讼件，宜定一通行之讯法、通行之罪名。闻美与日立约，许复其内治之权，外人皆归地方官管辖。今日商务既盛，教民又夥，似宜商诸各国定一通行之讯法、罪名，平华人，即所以保洋人也。⁽⁶²⁾

涂步衢是根据当时流行的“公法书”来看待领事裁判权的，由此对领事裁判权在中国的产生方式，有所偏误。其中提到的《烟台条约》的规定，是该约第二端第二款：“兹议由总理衙门照会各国驻京大臣，应将通商口岸应如何会同总署议定承审章程妥为商办，以昭公允。”⁽⁶³⁾其意是进一步落实领事裁判权体系下司法审判程序，涂步衢对此理解有误。“讯法”当属审判法，“罪名”即该项罪行的名目，赫德之意即为中外会审制定统一的审判法及罪行名目，似与修改法律并不沾边。涂步衢却误将“商诸各国定一通行之讯法、罪名”当作修改法律了，尽管他也提到了日本的经验，“外人归地方官管辖”。

刑部学习主事张宝琛在条陈中建议将中外交涉事件编定则例，以便能“援案办理”。该条陈称：“考日本初与泰西通商，凡有词讼，由驻日西官审断；近年日人仿改用西律，遂改归日官审断，可见参考西律实为办理交涉案件之要义。”根据这一经验，张宝琛指出：中西刑法轻重不

同，“若欲以华法治西人，则西人不服，或欲以西法治华民，则中国向无此律例”。他提议：

请谕令法司，会同编考西国律例及条约公法等书，比校中国律例，定为中外交涉则例简明表，遇有交涉案件，华人西人办从一律。每届年终，将交涉各案勒成一书，分送各国领事及各国外部，兼发各省理刑衙门，著为成案，如此办理，庶各得其平矣。(64)

张宝琛看来缺乏西方的法律知识，对各国的条约内情也不清楚。他企图将西方各国的法律、国际法、条约，再比照中国律例，将此四者编成一简明表，那是绝不可能成功的。且不论此时西方各国的法律体系已很庞大，也无从“删繁就简”，即是各国法律之间的矛盾，由于法理思路相异，也是无法调和，更何况还需再比照中国律例。退一步说，如果“法司”真将四者糅合成“中外交涉则例简明表”，遇到审判时“华人西人办从一律”，这本身就违反了条约，必将引起新的事端。至于将每年的案例编成一册，倒是很有意思的想法，然“判例”能否作为“成案”，各国也有各国的标准，是很难统一起来的。

在如此之多的上书中，比较清晰地提出效法日本、修改法律、谋求废除领事裁判权者，只有以上四件；虽还有一些上书涉及于此，但语辞多为含糊。在此四件上书中，除了张宝琛条陈是专论此事外，另三件只不过是在条陈中附及，不作为该条陈的重点。就条陈本身来看，言及于此的四人，均属于思维与文字能力欠佳者，当时的智者哲人并没有于此中大做文章。前已言及，联日与聘用伊藤已是当时热门话题，而很少有人对真正的日本成功经验感兴趣，这又成了一个可令人琢磨的新问题。

六 消除教案诸策

自德国借口曹州教案占领胶澳后，接连不断的教案一直是清朝心中的大患。民、教之间的对立，使清朝上下感到了真正的为难：若站在民一边，唯恐引起各国的武装干涉，再次被迫租地赔款；若站在教一边，不仅与他们的思想观念相抵触，而且会引发越来越多的民变。由于各国的干涉，在民、教冲突中，教的一方已经占有了优势，这又表现为清朝下层政治权力的削弱。

因此，司员士民上书中对于如何消除教案，也有一些很有意思的建议。

拔贡刘子丹在条陈中主张对教民“宜严为戢斂”。他称，乡井无赖投入洋教，寻仇抵隙，乞神甫一寸纸条，投之衙署，县官不敢不奔走，仰其鼻息。由此良民破产，绅士为之短气，县官亦窃叹相视，无可奈何。此种情况的发展，只会引发更大的民教冲突。刘子丹对此提出的办法，是与之讲理：

今请以后与洋人立约，先以此条为急务。第准其传教，不准其侵中国自主之权，教民本系中国人，其为害乡闾，自当以中国之法治之。官场自治其民，不干彼教事，教士何得干预中国官事？以此情理之正，力与洋人争，洋人未必不服。(65)

刘子丹的办法虽有“情理之正”，总理衙门若以此交涉时，各国也会承认这些原则；但一到具体事件，总理衙门无法也不敢一一细辩力争。至于首当其冲的县官，以息事为保官诀窍，又何敢对教民“严为戢斂”？

安徽太平县优贡教职陈继良在条陈中指出：“为今日计，欲图自强在靖外侮，欲靖外侮在防教案，欲防教案在缉游民，欲缉游民在筹生计。”他认为，教案之发，多起于无赖之游民，“无艺业可执，故轻于生事，无衣食可恋，故敢于为非”。他提出的办法是安置游民，具体做法上又参考了“泰西”：（1）集捐。“泰西各国收恤贫民，其达官富绅常一人捐赀数十万之多”，中国官、绅也应效法。请下旨在各省设立“公济官

捐”、“公济绅捐”，分途筹款，官捐责成司道，绅捐责成州县，其款由藩司发典生息。州县随时编查游民数量，造册申报，藩司核计后，每名月给钱文若干。各省寺观凡不载祀典者，已奉旨改为学堂，可将其中六成改为学堂，四成改为贫民院，以收留游民。（2）教化。“泰西各院皆设有教习，敏者教以制造、绘画等事，愚者教以种植、修筑等事，盖皆俾得一技之长，以为自食其力之地。”中国由于筹款维艰，不可能广延教习，而且制造、绘画又需大量资本，“惟有俟各府州县推广农务学堂，使之随工垦种，以为沿边开荒设屯之用”；各营改练洋操后，“使之随营演习，以备编入团练、民兵之用”。⁽⁶⁶⁾陈继良用救济游民的方法来预防教案，是一新思路；然而，即使没有教案，社会救济也是政府的重要职责之一；更何况当时的游民数量甚多，各种摊派与捐输早已使官绅不堪承受。他的这一计划似不可行。

山西沁水县丁酉科拔贡延嵩寿提出两项方法：（1）请总理衙门将各国历年所订条约，编为成书，刊行天下，并在各处教堂门首，用汉字大书某国教堂，使民周知，不至于怒甲迁乙，酿成巨案。“编书”是为了让普通百姓了解条约的规定；书明“某国教堂”，是防止百姓“与日失和，衅及德人，与德失和，衅及法人”。（2）变通总理衙门制度。由皇帝选用京官中有胆识者，大省十二人，中省九人，小省六人，为议政员，以助总署之势。如某省有教案，先交某省之员，秉公会议，下情得以上达，各国也不能格外要求。⁽⁶⁷⁾延嵩寿出自底层，其方法很具有直接性，尤其是第二项，让京官出任办理与各国交涉教案的专员，似也可减少总理衙门的事务。然而，让非外交官来办理如此棘手的外交，其效果还不能预测，也与当时的各国外交程式不合。

直隶顺天府大兴县生员杨赞清上书中称：阅览各国史书，追溯其设教由来，发现其中具有深意。“欧洲地处乾方，于行为金，其人民性情沉鸷强悍”，“设教以为收摄人心之计，又推广敬天、爱人、忠君、保国、赏善、罚恶诸教规，以涵濡熏陶于其民”。他认为，西教可与佛、老一视同仁。中华官绅商民胸怀畛域成见，对此猜嫌疑忌，视教堂为陷阱。民、教冲突是百姓不明其教义而起，负责审理的官员或因循，或存偏见，处置失当。由此，杨赞清提出：（1）凡各地方有教会教堂者，须派熟悉公法、练达时务的官员去治理。（2）官员应将西教之原委、朝

廷慎重邦交之意，“明白刊示，使所属绅商士民共晓”。他还推荐了三篇文献，张之洞《劝学篇》第十五章、保定知府陈保泰所写告示、《皇朝经世文续编》第一卷李元度《答友人论异教书》，称：“皆能晓畅通达，抑扬得宜。”⁽⁶⁸⁾杨赞清对基督教起源的解释，颇具东方色彩，其所认定的中华民众对基督教的误解，也属事实，但他生活在天子脚下的大兴，并不了解四川、山东等处民、教冲突的实情与特点。

以上的几位，都是拔贡、优贡、生员，他们虽不了解教案的总体情况，但由于身处下层，而更了解地方的实情。他们的见解可以说是一隅之见。翰林院庶吉士傅增湘，身在上层，看到了教案交涉的最后结果，称言：

教案之起，近年日甚，小者毁教堂，大者杀教士。交涉因之日棘，赔衅不足，继以抵偿，抵偿不足，予以权利。至是而索地索矿之事，乃纷纷矣。大抵每闹教案一次，中国伤损元气一分，西人多得利益一分。在朝廷以为隐忧，在百姓方以为忠愤。

傅增湘称近年因教案而生的“屡次赔衅之巨款、抵偿之人命以及所失通商之利、险要之地、富厚之矿”，百姓并不知情，甚至官吏也不明其事；为此，他请光绪帝下令总理衙门将“历年办理教案档册纂辑一编，并将议结以后所赔之款，所抵之犯及格外所失通商权利、口岸、矿产、铁路诸事一一详列；其历次所奉谕旨、所订传教条约冠之首卷”，下发到各地，令地方官详览，使百姓周知。⁽⁶⁹⁾傅增湘研修于翰林院，其手中的材料当然多于前面几位“乡野学者”；他的办法是将交涉的事实明白告诉官员和百姓，千万不要再闹教了，越闹越吃亏！

翰林院编修宗室宝熙地位要更高一些。他在条陈中称：“窃观近来肇衅之故，乃不在传教之西士，而多在入教之莠民。”教民恃教堂为护符，以势凌人，作恶甚多，而官吏怵于教案，变而怵于教民，隐忍相安，致使教民之焰日炽。而宝熙的方案是：

伏查同治九年，总署与各国使臣商办传教章程八条，第六条所载，各国须饬各教士将中国习教之人，一一胪列姓名、籍贯、年貌、三代、生业，随时造送各领事，就近转送各州县，以备无事时案考，有事时保护一节，实为当务之急。惜前届换约时，未闻附

载。宜即以此专条商之。

宝熙的办法是将教民专门编籍。案同治九年即1870年，由于天津教案，总理衙门可能有与各国使节商议之事，现今我还未找到相应的档案，不知宝熙所据为何？将教民专门编籍，须由各教堂进行，总理衙门也须为此与各国交涉。宝熙称此策为“阳托保护之名，阴收稽核之实”；并称其看到沪报称，江西教士将不法教民革除，并请地方官出示，严禁无赖莠民冒充教民。⁽⁷⁰⁾然而，宝熙并不知道，按照教义，教民的身份是不确定的，所去的教堂也不固定，编籍本身是一件很困难之事，更何况各国政府也无法代为本国的教士来答应此事。退一步说，即便是编籍成功，也只能防止莠民冒充教民，对于缺乏相应法律知识的地方官来说，正式编籍的教民很可能成为他们不敢碰不敢管的“化外之民”。

刑部学习主事张宝琛也主张编教籍。他的看法与宝熙相同，认为今日教案多由中国莠民倚教为护符，作奸犯科而起，欲保全中外之和局而保护教士，必须弭民、教互斗之衅。他的方法比宝熙更进一步：

请谕令总理各国事务衙门，咨行各国领事，自后华民入教，开列姓名籍贯，报明地方官，查无过犯、更名者，方准注册。其先已入教者，亦一律查明注册。编为教籍，另编门牌，书“教民”二字，冠服亦稍为区别。即令依彼教中原有之例，不得应试，不得捐纳，不得充兵。更令毋得与平民交易田宅户婚等事，以省狱讼。遇有词讼之事，与领事会审，仍依华例惩办，与民一律，毋庸擅用西礼，毋许教士说情偏护。⁽⁷¹⁾

张宝琛的办法确实是真将教民看作“化外之民”。且不论门牌、服饰此类“特殊”规定，也不论“毋得与平民交易田宅户婚”的“分离”措施，即以教民的审判而言，本是中国内部之事，又何可让外国领事会审？

刑部主事区震也是编教籍的赞成者，他与宝熙、张宝琛一样，认为不肖匪徒身犯重案后，或冒充教民，或窜入教内，地方官恐酿教案，不敢深究。他的方法比较简便，不必经过总理衙门与各国使节：

应由各教堂神甫、牧师，将教民姓名、籍贯、住址、子女，编为一册，照会该处州县。如有续行入教者，均随时照会。州县官即

给教民一小木牌，悬之门首，以示区别。庶奸徒不得冒名影射。

除此之外，区震还提出了三条建策：（1）“知照该教国公使，嗣后凡有教民犯案者，均归地方官秉公审办。毋得袒庇代保。”（2）教堂的器物应报官查核，以便教案发生后赔偿有据。（3）“请妥商各国驻使，转达教皇，遣使驻京，专办教务，中国按照接待各国驻使之礼，一律接待。嗣后凡有教案，各国驻使不必兼摄。”⁽⁷²⁾从条陈本身来看，区震是一个相当温和的人，力图息事宁人。他只认定了“不肖匪徒”，同时也大体认可教士、公使、教皇都会在教案上秉公办事。但他并不知道，德国占领胶澳，其真实原因并非为曹州教案，至于胶济铁路，更是与教案全无关联。

兵部学习主事唐樾森提出“设专官以保护教堂”。他在条陈中称：教堂多不在城市中心，以使焚毁教堂之案层见叠出。

应令凡有教堂地方，州设州判，县设县丞，令其专司保护教堂，兼管民、教词讼及地方捕盗等事。该署即设教堂左右，以便随时稽查。倘有匪徒蠢动，立即带役往拿，一面飞告本城文武协缉，庶免启衅赔款。

唐樾森的办法是，每一座教堂旁边设一名清朝官员，专司保护！唐也知道，如此将会需要许多专职官员，于是他的方案是，布政使、按察使司之照磨，府同知、通判之知事，道、府、州之库大使、仓大使，州县之主簿、巡检、驿丞等下级官员，“尽数改授此缺。不必拘品，原缺裁汰”⁽⁷³⁾。

在消除教案的诸策中，最能体现改革之时尚，且手法最为西化的方案，是胡元泰等人提出的——买保险。

内阁候补中书胡元泰自称其“世居岭峤，少历南洋，交涉事宜粗知大略”，他在条陈中称：

尝考保险是外洋生财一大端，陆则铺户，水则轮船，以及火烛货物、人命，皆有保险。香港、上海通商各口岸，保险公司林立，外洋之重保险已可概见。查保险章程不过百分抽一，抽之无多，故

购者愈众。闻伦敦（伦敦）保险公司一年所入三千万员〔元〕有奇，英国商务甲于地球，未始非保险之力。

由此胡元泰提议：“应请旨饬下总理衙门王、大臣，会同各国全权大臣和衷商酌，令各国教堂俱在中国买保险，以彼之财，护彼之地。”对此，他还估计入息之开销，认为尚有盈余。⁽⁷⁴⁾户部学习主事耿道冲也在条陈中大谈保险公司的好处，他作为一名户部官员，自然对生财之道，多了一份敏感与敏捷。他谈到了一个细节：“年来库款支绌，计臣拟令各直省州县普收房捐，虑民之不便而止。若以保险之法行之，则人人欲保”，“是国家无居捐输之名，而隐收公利之益。”对于历年教案的赔款，他十分痛心，称之“已几几恒河沙数”。他的方法是：

设令各省会仿立保险公司，凡有教堂，一律令其出赁归公司保护，一遇不测，估度在先，赔偿易宜，非特可免无数葛藤，而于应付交涉之道，不无裨益。⁽⁷⁵⁾

胡元泰、耿道冲的条陈虽不是同一天上的，但处理条陈的新任军机四章京发现了共同的特色。八月初三日（9月18日）是慈禧太后接管条陈处理的第一天，新任军机章京将此两项条陈，“签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理”，即呈送慈禧太后批审。一直过了四天，八月初七日，即戊戌政变的第二天，这两件条陈由慈禧太后发下。看来她对这一方案发生了兴趣，发下交片谕旨给总理衙门：“内阁等衙门奏代递中书胡元泰、主事耿道冲各折，呈请仿设保险公司，并令各国教堂在中国保险各等语。是否可行，著总理各国事务衙门妥议具奏。”⁽⁷⁶⁾

就在新任军机章京将胡、耿两条陈签拟办法送慈禧太后的第二天，八月初四日，刑部主事杨承恩也提议各地教堂购买保险，以免赔累。他的方法更为优惠：

（保险）是以西例行之西人，即非乐从，亦常不可以理服之。否则，与西国商之，两国拿出成本，合办此事。西人视利甚重，得利均分，或无不允。再不然，仿照西人以保险为生意，听中西商人合出资本，设立保险公司。⁽⁷⁷⁾

杨承恩的办法是，若各国政府不同意此事，清朝可与各国政府合办保险

公司，“得利均分”，如再不行，即由中西商人合资开设保险公司。他相信如此巨大的利润，可以引诱“视利甚重”的西人入伙，但他并没有想到，如果各国教堂真到了要去购买保险的境地，上海、香港、伦敦的保险公司比比皆是，清政府还有能力硬性指定其到自己的保险公司来吗？

七 简短的结语

需要说明的是，戊戌变法期间司员士民的上书，很大程度上是命题作文，上书者需在“维新”范围内做文章。现存的275篇上书，绝大多数也是支持和拥护改革的，而本章提到的上书者，除了翰林院编修黄曾源与康有为有隙外，都在用尽心思来做好军事改革、外交改革的大文章。

如果以世界各国已有的军事改革、外交改革的成功经验为标准，如果用以后一百多年来中国在军事和外交上所走的曲折道路相对照，不难看出，司员士民在军事、外交上的诸策，与历史发展的方向并不吻合，有些地方甚至背道而驰。他们为救时而提出的建策，在我看来，大多为救时的偏方。虽说是偏方治大病，但只能是应急。国家的军事改革与外交改革须得上轨道。

还需要说明的是，当前的历史研究多注重于精英与上层，相比之下，本章中所关注的司员士民，似属下层；但从整个中国社会来看，这些司员士民还处于中层甚至上层。他们大多有功名，有官位，个别人还处于文化的顶层（翰林院）、政治的中枢（总理衙门、军机处）。他们是改革的支持者，也应当是变法之中坚力量。从他们的议论中，可以感受到变法所处的困境：当时正在进行的军事改革与外交改革，从宽大的背景来看，正是由这样的人员、在这样的知识基础上进行的。在阅读司员士民上书的过程中，我经常感受不到改革的方向，也不知道这些改革者究竟能行多远。

(1) 参见拙文《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《戊戌变法史事考》，第219—412页。

(2) 何镇圭条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/19。原折无日期。又据军机处《随手档》、《上谕档》及都察院代奏原折，该条陈上于七月初四日。

(3) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初四日。

(4) 于毓铨条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/4。原折无日期。又据军机处《随手档》、《上谕档》及都察院代奏原折，该条陈上于七月二十四

日，同月二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(5) 周渤条陈见《戊戌变法档案史料》，第359—362页。原折日期为七月二十七日。又据翰林院代奏原件、《上谕档》，该条陈于二十七日收翰林院代奏，三十日奉旨“存”，并进呈慈禧太后。

(6) 涂步衢条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/26，原折仅注为“七月”。据《随手登记档》、都察院代奏原折，该条陈于二十九日由都察院代奏。

(7) 周祺条陈附片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9451/5，原折日期为七月二十八日。据《随手档》、《上谕档》及户部代奏原件，其条陈为七月二十九日由户部代奏，八月初四日军机处“签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行处理”。并于该日送慈禧太后。

(8) 杜德兴条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/42。原折日期为八月初三日，据《随手档》、《上谕档》及户部代奏原件，该条陈于初四日由户部代奏。

(9) 卢绍植条陈见《戊戌变法档案史料》，第368—371页，原折日期为八月初五日。据《随手档》、《上谕档》及都察院代奏原件，同日由都察院代奏。

(10) 詹大烈条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/14。原折仅注为“七月”。又据《随手档》、《上谕档》，该条陈于七月二十四日由都察院代奏。二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(11) 韦锦恩条陈见《戊戌变法档案史料》，第137—139页。原折日期为八月初四日。据《随手档》、吏部代奏原折，该条陈同日由吏部代奏。

(12) 叶大道条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/18。原折日期为八月初十日。同日由翰林院代奏。叶大道此条陈的目的是重申其七月二十四日条陈关于“练团”一节，并要求将之下发督抚。由于其七月二十四日之条陈未能从档案中检出，无从进行分析，但叶的要求得到了慈禧太后的同意，当日字寄各直省将军督抚，奉旨：“翰林院代奏编修叶大道请加意练团，并速筹生计以固民心一折，著各直省将军督抚各按地方情形，将折内所陈各节悉心体察。如有可采之处，即行酌筹办理。”（见该日《随手档》、《上谕档》）

(13) 余坤培条陈见《戊戌变法档案史料》，第139—141页。原折日期为八月初四日。据《随手档》，次日由都察院代奏。

(14) 恩溥条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/28。原折无日期。据《随手档》及兵部代奏原折，该条陈于七月二十七日由兵部代奏。该折上有军机章京签条：“所请八旗武试改用气枪，拟请并入谢祖沅条陈由总理衙门察议后再饬试行。更订崇文门税例，拟请饬下户部酌议。”

(15) 傅云龙条陈分见于《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/14。原折日期皆为八月初四日。据总理衙门代奏原折，该条陈于次日由总理衙门代奏。

(16) 常贵在条陈中称：现各地设学堂，数年之后，学堂所出之军皆胜于旗兵，将视旗兵为无用。请饬直隶总督在密云驻防设武备学堂一所，由北洋拨派教习。密云兵器皆旧制，应改用利器。（按：未称何利器）请饬各地驻防将军、都统在挑补兵员

时，取其中箭及额者，再试以枪法，如能合式者，始准挑补。（见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/1）原折日期为八月初五日。又据《随手档》及密云副都统信恪折，该条陈于次日由信恪代奏。

(17) 黄维翰条陈见《戊戌变法档案史料》，第361—362页。原折日期为七月二十九日。据《随手档》及兵部代奏原折，该条陈于当日由兵部代奏。

(18) 该条陈称：粤匪平定已三十余年，宿将凋零。各省将弁升迁仅是各省奏稿咨文，未得考验。请各省候补提、镇，实缺副、参以上进京陛见时，由兵部堂官见面，加以考查，看其与督抚评语是否符合，并加核察考语，交军机处存案，以备他日之选。他还称：兵部司员入署办公，只不过是按例办事，补一缺则按之例，行一文则考之例，但求无违于例，何能计及将才贤否、士气强弱，亦势使之也。请于正途司员择其资望较深、才具优长者，每省派二三员，发交督抚，令其随营历练，留心军事。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/14）原折日期为八月初五日。又据《随手档》，该条陈当日由兵部代奏。

(19) 杨芾条陈之附片见《戊戌变法档案史料》，第371—372页。据《随手档》，其条陈于八月初五日由兵部代奏。

(20) 孔昭莱条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/29。原折日期为八月初四日。据都察院代奏原折，该折次日由都察院代奏。

(21) 祁师曾条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/8。原折日期为八月初六日。据《随手档》、兵部代奏原折，该条陈当日由兵部代奏。祁师曾是前工部尚书祁世长的孙子，八月初二日由闽普通武保荐，奉旨预备召见。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/11）他的此次上奏，很可能与保荐有关。后御史黄桂鋆弹劾称：“祁师曾乃寿阳祁氏之不肖子孙，沉溺声色，不务正业。不特不能承其家学，即其先世所藏图籍书画，亦且窃卖殆尽，以供冶游之资。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/56）八月初九日，慈禧太后与光绪帝召见了祁师曾。

(22) 史悠瑞条陈见《戊戌变法档案史料》，第363页。原折日期为八月初三日。据《随手档》、礼部代奏原折，该条陈次日由礼部代奏。

(23) 邬质义条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/19。原折日期为八月初五日。据《随手档》，该条陈于当日由兵部代奏。兵部学习主事黄维翰也谈到了武官补缺一事，见《戊戌变法档案史料》，第361—362页。

(24) 恩裕条陈见《戊戌变法档案史料》，第364—367、458—460页。原折日期为八月初五日。据《随手档》、户部代奏原折，该条陈于次日由户部代奏。

(25) 赵桂森条陈见《戊戌变法档案史料》，第54—60页。原折日期为七月二十四日。据《随手档》、《上谕档》，该条陈当日由都察院代奏，二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(26) 陶福履条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/39。原折日期为七月二十日。据《随手档》、《上谕档》及户部代奏原折，二十二日由户部代奏，第二天奉旨“存”，并送慈禧太后。

(27) 延嵩寿条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/12。原折仅注

为“七月”。据《随手档》、《上谕档》，该条陈于七月二十四日由都察院代奏，二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(28) 黄赞枢条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/49。原折日期为七月二十二日。据《随手档》、《上谕档》及国子监代奏原折，该条陈当日由国子监代奏，次日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(29) 刘子丹条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/6。原折仅注“七月”。据《随手档》、《上谕档》，该条陈于七月二十六日由都察院代奏，三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(30) 郭申绶条陈见《戊戌变法档案史料》，第357—358页。原折日期为七月二十六日。据《随手档》、《上谕档》，该条陈当日由都察院代奏，三十日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(31) 闵荷生条呈见《戊戌变法档案史料》，第132—133页。原折日期为八月初二日。据《随手档》、《上谕档》、户部代奏原折，该条陈于次日由户部代奏，并于同日奉旨“存”，送慈禧太后。当然该条陈的重点是请命张之洞为首相，这也是该条陈送慈禧太后的主要理由。至于东三省铁路沿线，该条陈还主张屯田驻兵，并招徕东三省金匪、猎户、马贼。

(32) 曾光岷条陈见《戊戌变法档案史料》，第346—355页。原折日期为七月二十四日。据《随手档》、刑部代奏原折，该条陈于七月二十八日由刑部代奏。

(33) 黄笃瓚条陈见《戊戌变法档案史料》，第150—153页。据《随手档》，该条陈由山东巡抚张汝梅代奏，八月十八日收到。

(34) 张绍模条陈见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/13。原折日期为七月初八日。据《随手档》、《上谕档》、都察院代奏原折，该条陈于十二日由都察院代奏，并于当日送慈禧太后。

(35) 祥雯条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/2。原折日期为八月初五日。据信恪代奏原折，该条陈于次日由密云副都统信恪代奏。祥雯的条陈包含面很广，共有五策，任命统帅只是其中一策，其余为：加土烟税、开淤荒地、添练海军、练旗丁。

(36) 巫炳修条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/87。原折日期仅写为“八月”。据都察院代奏原折，该条陈于八月十一日由都察院代奏。

(37) 金凤岐条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/31。原折日期仅注为“七月”。

(38) 《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/3。

(39) 《上谕档》，光绪二十四年八月初七日。

(40) 李杜堂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/17。原折日期仅注为“七月”。

(41) 《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月二十四、二十六日。

(42) 康有为条陈见《救亡图存的蓝图》，第46—49页。该条陈于三月初三日由总

理衙门代奏。

(43) 洪汝冲条陈见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第362—366页。据《随手档》，该条陈于七月二十四日由刑部代奏。

(44) 关于该书的内容可参见石井明《亚洲主义的“地域合作论”：以樽井藤吉的著作作为线索》，张启雄主编：《二十世纪的中国与世界》上册，台北：中研院近代史研究所，2001年。

(45) 蔡元培戊戌日记中对此有记载：七月二十三日，“阅日本森本丹芳（藤吉）《大东合邦论》十四篇”。蔡元培当日并写《阅后》一文，以大同书局本与原本对照阅读，指责改窜之误。他对《大东合邦论》颇有赞言：“引绳切事，倾液群言，真杰作也。”又，蔡日记七月十日记：“同许中书访日本人杉见仙（几太郎），假得《亚东新报》第二册，中有《连盟论》，甚佳。”（中国蔡元培研究会：《蔡元培全集》，浙江教育出版社，1998年，第1册，第226—227页；第15册，第182—183页）

(46) 福润条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/54，原折日期皆为八月初三日。又据《随手档》，该条陈于次日由工部代奏。

(47) 濮子潼条陈见《戊戌变法档案史料》，第12—13、168页。原折日期为八月初三日。

(48) 《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月初三日。此人原为军机章京，故在《随手档》中看不出代奏机构，很可能是其本人或托旧友上呈军机大臣的。

(49) 谢希傅条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/90，原折日期仅写为“八月”。又据《随手档》、总理衙门代奏原折，该条陈于八月初三日由总理衙门代奏。

(50) 陈时政条陈见《戊戌变法档案史料》，第196—197页，原折日期为八月初四日。又据都察院代奏原折，该条陈于次日由都察院代奏。

(51) 冯镜濂条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/21。原折日期为八月初六日。据《随手档》、刑部代奏原折，该条陈于当日由刑部代奏。

(52) 祁师曾条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/8。原折日期为八月初六日。又据《随手档》、兵部代奏原折，该条陈当日由兵部代奏。又，祁师曾在该上书中提议仿照德国、美国进行军事改革，见本章第三节。

(53) 黄曾源“借才非现在所宜”条陈见《戊戌变法档案史料》，第168—169页，原折日期为八月初四日。“请和俄以疑英日片”见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/22，无署名无日期，是我根据笔迹及内容判断其为黄曾源的附片。

(54) 《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月初四日。

(55) 陈星庚条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/53。原折日期为八月初三日。据户部代奏原折，该条陈于次日由户部代奏。

(56) 陈季同条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/11，原折无日期。有关陈季同的个人经历，可参见桑兵：《陈季同述论》，《近代史研究》1999年第4期；李华川：《晚清一个外交官的文化经历》，北京大学出版社，2004年。

(57) 《随手档》，光绪二十四年七月二十八日；《上谕档》，光绪二十四年八月初二日、初三日。

(58) 严复条陈见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第311—329页。

(59) 据光绪二十四年八月初四日《国闻报》称，严复在七月二十九日召见时，光绪帝曾问其是否上有条陈，并命其抄录一份进呈。严复答称有一份上书在《国闻报》上分六七日登完。又称严复回寓后，将其在《国闻报》上之作抄录进呈，“想日内已经御览矣”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第408页）。又，总理衙门代奏原折称“北洋差委候选道严复呈录旧作一册”，光绪二十四年八月初六日，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/4。

(60) 陶福履该附片见《戊戌变法档案史料》，第38—42页。原折日期为七月二十日。据《随手档》、《上谕档》及户部代奏原折，该附片于二十二日由户部代奏，二十三日奉旨“存”，并送慈禧太后。值得注意的是，此处的陶福履，即是前面提到的强调用“忠勇之臣”者，他的观念是多重而复杂的。

(61) 何寿章条陈见《戊戌变法档案史料》，第81—85页。原折日期为七月二十六日。又据《随手档》、《上谕档》，该条陈于次日由都察院代奏，八月初五日由军机处“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。该日送慈禧太后。

(62) 涂步衢条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/26。原折仅注为“七月”。又据《随手档》、都察院代奏原折，该条陈于七月二十九日由都察院代奏。

(63) 王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第1册，生活·读书·新知三联书店1957年版，第348页。

(64) 张宝琛条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/17、3/168/9456/18。原折日期皆为八月初六日。又据《随手档》、刑部代奏原折，该条陈于当日由刑部代奏。

(65) 刘子丹条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/6。原折仅注“七月”。又据《随手档》、《上谕档》，该条陈于七月二十六日由都察院代奏，三十日奉旨存，并送慈禧太后。

(66) 陈继良条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/14。原折日期为八月初二日。又据《随手档》、都察院代奏原折，该条陈于次日由都察院代奏。

(67) 延嵩寿条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/12。原折日期仅注为“七月”。又据《随手档》、《上谕档》，该条陈于七月二十四日由都察院代奏，二十六日奉旨“存”，并送慈禧太后。

(68) 杨赞清条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/45。原折日期为八月初三日。据都察院代奏原折，该条陈于初五日由都察院代奏。

(69) 傅增湘条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/25。原折日期为八月初五日。据翰林院代奏原折，该条陈当日由翰林院代奏。

(70) 宝熙条陈见《戊戌变法档案史料》，第125—129页。原折日期为八月初一日。又据《随手档》、翰林院代奏原折，该条陈于次日由翰林院代奏。

(71) 张宝琛条陈见于《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/18。原折日期为八月初六日。据《随手档》、刑部代奏原折，该条陈同日由刑部代奏。

(72) 区震防止教案条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/25。原折日期为八月初六日。据《随手档》、刑部代奏原折，该条陈同日由刑部代奏。

(73) 唐樾森条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9456/23。原折日期为八月初六日。据《随手档》、兵部代奏原折，该条陈当日由兵部代奏。

(74) 胡元泰条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/4。原折无日期。据《随手档》、都察院代奏原折，该条陈于七月二十七日由都察院代奏。

(75) 耿道冲条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9453/18。原折日期为八月初二日。又据《随手档》、户部代奏原折，该条陈于次日由户部代奏。

(76) 《上谕档》，光绪二十四年八月初三日、初七日。

(77) 杨承恩条陈见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9454/50。原折日期为八月初四日。又据《随手档》、刑部代奏原折，该条陈当日由刑部代奏。

第六章 记忆与记录 ——光绪帝召见张元济

光绪二十四年四月二十五日（1898年6月13日），即“明定国是”诏下达两天后，翰林院侍读学士徐致靖上奏“国是大定密保人才折”，保举康有为、黄遵宪、谭嗣同、张元济、梁启超五人。其中关于张元济，称言：

刑部主事张元济，现充总理衙门章京，熟于治法，留心学校，办事切实，劳苦不辞。在京师创设通艺学堂，集京官大员子弟讲求实学，日见精详。若使之肩任艰大，筹画新政，必能胜任愉快，有所裨益。

“肩任艰大，筹画新政”一语，按照康有为当时的政治策略，是进入“制度局”之类的政治决策机构。该折还强调在变法时期须“破格用人”，“盖行非常之政，必待非常之才”，又称言：“查康有为、张元济现供职京曹，梁启超会试留京，可否特旨宣召奏对，若能称旨，然后不次擢用……”⁽¹⁾徐致靖的保折，引出了重大政治后果。当日光绪帝明发谕旨：“翰林院侍读学士徐致靖奏保举通达时务人材一折。工部主事康有为、刑部主事张元济，均著于本月二十八日预备召见。”⁽²⁾这是前所未有的特例。

张元济（1867—1959），字筱斋，号菊生，浙江海盐人。光绪十八年中进士，入翰林院，散馆后授刑部候补主事。光绪二十二年为总理衙门章京。他是当时京城中较为激进的改革派人士，自办通艺学堂，又因帮助办理《时务报》在京的发行等因，与梁启超、康有为相接近。

四月二十六日，光绪帝按照其原计划由宫中前往颐和园，而召见康有为、张元济之事，只能在颐和园仁寿殿进行。⁽³⁾查四月二十八日（6月16日）军机处《早事》：

内务府、国子监、厢红旗值日。翁中堂开缺回籍谢恩。荣中堂谢署直隶总督恩。山西知府崇祥谢恩。康有为、张元济预备召见。召见崇祥、康有为、张元济、荣中堂、军机。⁽⁴⁾

由此可见当日光绪帝召见的人员名单及其原委。召见在早朝后进行，张元济排在崇祥、康有为之后，是第三位被召见的。

此次召见后，张元济颇受当道之器重。铁路矿务总局成立，总理衙门大臣王文韶、张荫桓调其为该局兼行章京。京师大学堂成立，管理大学堂事务大臣孙家鼐又奏调其为大学堂总办，张元济后辞此差。⁽⁵⁾

一 张元济的回忆

对于光绪帝召见的情况，人们所熟悉的史料主要是张元济于五十一年后发表的回忆录，即1949年10月6日，他在《新建设》发表的《戊戌政变的回忆》，称言：

二十八日天还没有亮，我们就到西苑，坐在朝房里等候。当日在朝房的有五人：荣禄，二位放在外省去做知府的，康有为我。荣禄架子十足，摆出很尊严的样子。康有为在朝房里和他大谈变法，历时甚久，荣禄只是唯唯诺诺，不置可否。召见时，二位新知府先依次进去，出来后，太监传唤康有为进去，大约一刻钟光景，康先生出来，我第四个进去，在勤政殿旁边一个小屋子里召见。（这个殿现在已经完全改变样子，看不出了。）光绪坐在上面，前面放扎着黄桌帏的一张书桌，光绪也穿着衣冠。我进去后，跪在桌子旁边，当时屋子里没有第三个人，只有一君一臣相对，太监留在门外，不能进内。

当时滇越边境发生划界的争执，光绪对我说：“我们如果派人到云南去，要二个月才会走到，但外国人只要十天、八天就会到达。我们中国道路不通，一切落后，什么事都赶不上外国，怎么好和人家办交涉呢？”我说：“皇上现在励精图治，力求改革，总希望国家能够一天比一天进步。”他听了之后，叹口气说：“可是他们都不能赞成呀！”我当时听他说这句话，心里觉得这位皇帝也够可怜了，也不便再说什么。光绪就把话头转到我们所办的通艺学堂上去。

……光绪对外边的事很熟悉，知道我们在办学堂。那天他就问到学堂的情形，我就把学生人数及所学科目告诉他，他勉励我几句，说：“要学生好好的学，将来可以替国家做点事。”他还问我一些关于总理衙门的事，问些什么事，我已经忘记了。光绪就叫我下去罢。问话语气极为温和，看他面貌，殊欠刚健，我退出时碰见荣禄进去。(6)

张元济的回忆有着明显的差误，其中最为重大者，是将觐见的地点弄错

了，张称在西苑勤政殿东暖阁，即今中南海瀛台以北。我个人以为，张元济回忆错误的原因，很可能是“勤政殿”之名称。光绪帝四月二十八日在颐和园仁寿殿召见康有为、张元济、荣禄等人，该殿当时也称为“勤政殿”。张可能对“勤政殿”一名记忆深刻，将颐和园的“勤政殿”误为西苑的“勤政殿”，以至于称“这个殿现在已经完全改变样子，看不出了”。当日被召见的知府也只有一位，并不是两位。然而，一个年已八十二周岁的老人，回忆半个多世纪前的往事，发生一些错误也是再正常不过的事。关于召见的内容，张主要谈了两点，一是西南的铁路交通，二是北京的通艺学堂；对于当时的政情，仅说一句话：“可是他们都不能赞成呀！”张还提到康有为的召见仅“一刻钟”。

读了张元济此期日记，才了解到他此次作回忆录的背景。1949年9月，北京召开新政治协商会议，张元济被邀参加。他的《赴会日记》记录了此中的详情，摘录于下：

（9月14日）余初次到勤政殿，讨论《共同纲领》。午后一时三刻乘车赴中南海，到勤政殿第一会议室。（并非戊戌年德宗召见之处）英儿偕往，留坐外室。响导人引至一殿签名……代表陆续至，见陈鹤琴、何燮侯、张志让、王芸生……

（18日）叔通送来张志让信，申言乞余追述戊戌政变时事作有统系的□□，先定讲述之轮廓、计划，按次讲求，登达于《新建设》杂志，并欲在开会期前进行。

（19日）与毛泽东游天坛……二时半陈毅来，述毛泽东君意邀余至天坛一游……陈言毛主席在天坛相候，至则毛候于祈年门外，相与握手，寒暄数语……毛与余与谈戊戌政变情节，又询余德宗召见仪式，又问余昔年在官情况，又问在官受禄几何……

（23日）晨九时赴勤政殿开会……张志让乞余追述戊戌政变事，拟登入《新建设》杂志，偕北大学生三人：宓汝成（浙江宁波）、陈昌杭（四川成都）、吴家麟（福建福州）来为余记录，并代借到梁卓如所著《戊戌政变记》三册，送来备考。又携示《新建设》所载吴泽《记戊戌政变》一文，畀余阅看。（所记颇多错误）余就记忆所及，为三君讲述。殊觉凌乱。至三时而毕。辞去。余告

知如有须与我讨论者，请再来。

（26日）吴家麟来，持所记追忆戊戌政变问答稿交余复阅。嘱其明日来取。渠在午后七时。

（27日）七时，吴家麟来，以修正戊戌政变的回忆稿交付，并还与《戊戌政变记》三册。吴君交来胡思壮（敬）所撰《戊戌履霜录》二册，留阅。

（10月2日）吴家麟暨其同学宓、陈二君来，续关涉戊戌政变绪余。未写讫，适沈衡山偕汝兼来，吴君三人遂辞去。

（3日）又与宓、陈、吴三君信，言戊戌政变所可追忆者大约已尽于前文，此外无甚可述。昨日所谈尤为琐碎，不足录，不如中止，乞转达张志让先生。⁽⁷⁾

1949年中华人民共和国成立时，张元济已成了硕果仅存的戊戌老人了，由他出面写回忆文章，当然有着政治上的意义。此事由张志让写信托张元济的朋友陈敬第（叔通）来请求。⁽⁸⁾然从毛泽东次日约张元济同游天坛，即与张元济谈戊戌政变，特别是光绪帝召见一事来看，此中又似有毛的身影。张元济当时的参考材料为梁启超《戊戌政变记》与胡思敬《戊戌履霜录》，与张元济相比，两书作者离政治中心更远。该文最初的形式，是由北大学生宓汝成等人做记录的“问答稿”，后由张改为“回忆稿”。张也自称“殊觉凌乱”。

三年后，1952年冬至节，张元济又作《追述戊戌政变杂咏》。他在序言中说明原委，称言：“余羁栖沪渚，卧病有年，友朋眷念，存问不绝，谈次每以戊戌政变时事相询。睽隔多年，大半遗忘，病榻无聊，偶忆及当时闻见，或身亲历者，随得随记，成杂咏若干，不能依次叙述，敢云诗史，聊答客问而已。”而当时翦伯赞正在编纂大型史料集《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，也是促其完成的一个原因。⁽⁹⁾其中的一首，关于光绪帝召见事：“微官幸得覲天颜，祖训常怀入告编，温语虚怀前席意，愧无良药进忠言。”张又作注，称言：

余与长素同膺徐学士致靖之荐，四月二十八日预备召见。是日

黎明至西苑门外朝房预候，长素已先在，未几荣禄亦至。膳牌下，长素先入，约历一小时出，余继入，至勤政殿东偏室，内侍帘帘引入，余进至军机大臣垫前跪。德宗问，汝在总理衙门供职？又云：闻汝设一通艺学堂，有学生若干人？作何功课？余答：现习英语及算学，均是初步。德宗云：外交事关紧要，翻译必须讲求。又问有无铁路课程？余答：未有，将来大学堂开办，必须设立。德宗云：闻印度铁路已开至我国西藏边界，现在云南交涉事繁，由京至滇，路程须两三月，相形之下，外交焉得不受亏。余答：要开铁路，必须赶紧预备人材，洋工程师，断不可靠，不但铁路，即矿山、河渠、船厂、机器厂，在在均关紧要，应责成大学堂认真造就各项人材，皇上注重翻译，尤为扼要之图，如公使、领事均能得人，外交必能逐渐起色。臣在总署，觉得使、领人才，殊为缺乏，亦须早为储备，现仅有同文馆及外省之广方言馆，断不敷用。德宗语音颇低，然辞气和蔼，屡谕畅所欲言，不必有所戒惧。余见御座后窗外似有人影，亦不敢多言。未几，谕令退出，约时不过三刻。(10)

张元济这一段回忆，增加了一些奏对内容，主要是人才培养和大学堂之事。而康有为的觐见时间从一刻钟变成了一小时，并称自己的觐见时间为三刻钟。此次回忆，离其召见已有五十四年。

然此时正在编辑《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》的翦伯赞，对光绪帝召见的地点也有怀疑，特为此事写信询问。张元济于1953年6月12日复函中称：

先生垂询戊戌四月廿八日弟与长素同被德宗召见，是否在颐和园，抑在中南海？就弟记忆系在西苑，并非颐和园。西苑距西华门极近，颐和园则在郊外，相距有十余里之遥，殿名似非“仁寿”，而为“勤政”，德宗召见臣子则在殿之东偏一间，其规制亦不宏敞也。殿之扁额，弟未亲见，亦仅闻诸人言。当时内监至朝房导引入殿，却未见有今之所谓中南海者，或别有门径欤。(11)

翦伯赞对此发生怀疑，很可能是对照了康有为回忆，即该书中收录的《康南海自编年谱》；而张元济仍坚持他在西苑勤政殿觐见。

张元济这两次时隔甚远的回忆录，由于刊于1953年由神州国光社出

版的《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》上，有着很大的流传，后来的研究者也多有引用，以说明当时的史实。

然而，若更加细致地寻找，还不止这些，1941年，即张元济召见后的第四十三年，作《清宣统三年排印本康有为〈戊戌奏稿〉跋》，也谈到了当时的觐见，称言：

光绪二十四年戊戌四月，余以徐子静学士之荐，与长素先生奉旨同于二十八日预备召见。是日晨，余至颐和园朝房谨候，长素已先在。未几，荣禄踵至，盖亦奉召入觐也。长素与荣谈，备言变法之要。荣意殊落寞，余已窥其志不在是矣。有顷，命下，荣与长素先后入。既出，余入见。一室之内，独君臣二人相对。德宗首问余所主办之通艺学堂之情状，次言学堂培养人才之宜广设，次言中国贫弱由于交通之不利，痛言边远省分须数月方达，言下不胜愤慨。余一一奏对。约一刻许，命退下。旋闻翁常熟师罢斥之命……

这一篇跋文，注明为“八月十二日”，此时张元济正在太平洋战争前夕的“孤岛”上海，蛰居于霞飞路（淮海中路）的上方花园。他作此跋文的背景，我还不很清楚，但在跋文中明显表示对康有为激进改革的不满，以至于感叹道：

有君如此，上下一心，何至酿成庚子之拳乱。即辛亥之革命，亦何尝不可避免。和平改革，勿伤元气，虽不能骤跻强盛，要决不至有今日分崩之祸……⁽¹²⁾

在此篇回忆中，他虽说明了召见的地点在颐和园，但将召见先后的顺序弄错了，并称召见的时间仅“约一刻许”。这毕竟是四十三年之后的回忆了。

二 张元济当时书信中的记录

然而，张元济在召见后未久写给其朋友的两封信中，对此次光绪帝召见有着非常翔实可靠的记录，极具重要的史料价值。其一是光绪二十四年六月初九日（1898年7月27日），即召见后的第四十一天，他写信给汪康年，称言：

弟四月廿八日召见，约半钟之久。今上有心变法，但力似未足。询词约数十语，旧党之阻挠，八股试帖之无用，部议之因循扞格，大臣之不明新学（讲求西学人太少，言之三次），上皆言之。可见其胸有成竹矣。不过近来举动，毫无步骤，绝非善象。弟恐回力终不久，但不知大小若何耳。^{〔13〕}

汪康年（1860—1911），浙江钱塘人，光绪十八年（1892）中贡士。他曾任教张之洞家塾，并在两湖书院、自强学堂任教，又因与梁启超办《时务报》而名声大振。他是张元济的同乡兼同年，两人有着较为密切的交往。此次张元济给他去信，是因为六月初八日（7月26日）光绪帝下旨将《时务报》改为官报，并派康有为接办，张表示安慰。两人毕竟是熟友，故信中对召见内容有着较多的透露。从中可以看出，张元济虽是初次召见，但光绪帝对他似为很信任，有“旧党之阻挠，八股试帖之无用，部议之因循扞格，大臣之不明新学”言论，严厉批评了当时的政治高层。可见这位青年皇帝的企图心与无奈状。

又过了九天，六月十八日（8月5日），即召见后的第五十天，张元济致信沈曾植，对此次召见的情况，有着更为详细的叙述，称言：

济前者入觐，约两刻许。玉音垂问，仅三十余言。大旨谓外患凭陵，宜筹保御，廷臣唯喏，不达时务（讲求西学人太少，言之者三）。旧党阻挠，部议拘执，帖括无用，铁路当兴。一一皆亲切言之。济随事敷陈，首请坚定立志，勿淆异说；次则延见群臣，以宣抑滞；再次则设馆储才，以备咨询，而归重于学校、科举两端（外间传言非无因也）。天颜甚霁，不自觉言之冗长。当时默窥圣意，似蒙听纳，然见诸施行，乃仅空还题面，无人乎缪公之侧，岂得谓

沈曾植（1850—1922），浙江嘉兴人。光绪六年中进士，任刑部主事、员外郎，总理衙门章京。他与张元济是同乡兼同事，往来极为密切。此时沈曾植丁母忧，正在湖北武昌张之洞等处游历。张元济不仅披露了光绪帝对政治高层的不满，并增加了光绪帝有“铁路当兴”之面旨的内容。张元济也提出了自己的三项建议：一、坚定意志，不为反对意见所困顿；二、召见群臣，以宣达自己旨意，不被军机大臣等“抑滞”；三、兴学校，改科举。其中“改科举”一项，很快便化作“废八股改策论”的正式举措。也就在这封信中，作为总理衙门章京的张元济，还谈到了光绪帝力图革新的很多事情：

四月廿三日明定国是之谕，乃两宫同见枢臣，当面指示者。自常熟去国后，举行新政，明诏迭颁，毫无阻滞。其融泄之情必更有进于畴昔者矣。更可喜者，长素呈进《泰西新史》、《列国岁计》后，即时有索书之诏。近且阅《时务报》（诏总署按期呈进）、《官书局报》（朱批曰“平淡无奇”）、同文馆所译《新报》（嫌太少，令多译）矣。又令总署呈进电报、问答（逐日呈递）暨全球地图、各国条约矣。果于此因势利导，所造岂有限量？乃在廷诸臣不惟不喜，而且忧之。

建设学堂，上意欲仿〔仿〕照日本。已屡令裕使绘图进呈。日使来署，请阅学堂章程，不过应酬之言。上见问答，又令章京往询，请其指导一切。上以是施，下不以是应，可为痛哭也。

嘉定则甚劳，缘署中诸事，上常切实考问。每日总办进内，必为备抄夹带也。(15)

这是我所看到的对戊戌变法期间光绪帝政治态度最翔实、最可靠的记录。从这些记录中，今人可以清楚地看出光绪帝的改革意旨和整个政治高层的因循拖沓乃至暗中对抗。而那个时期的种种说法，皆可从此信中得到证实。

由此可以认定，关于张元济召见的实情，似以其光绪二十四年的两信为准，而其后来所作的回忆，似可不再当作史料之用。

顺便说明的是，据张荫桓的日记，召见的前一天，张元济与康有为、李鸿章还在颐和园附近张荫桓的临时寓所共进晚餐：

……傅相（李鸿章）有明日诣谢太后之事，冒雨回园，索留行厨。余（以下张墨笔抹去数字）遂留待一宿。傅相、长素、菊生共晚饭毕（以下张又墨笔抹去数字），劝以早睡。即返卧房草奏昨日促仲山面交抄片，奉旨交议者也。(16)

而这一天晚上，康有为、张荫桓、李鸿章与张元济又有何言谈，不见记载。还可顺便说明的是，1953年6月，叶恭绰发现徐致靖保荐康有为、张元济等人“亲书荐牍”，张元济为此于6月17日致叶恭绰函称：

徐学士荐举长素，兼及下走，前此从未识面。被荐之后，未敢私谒。其荐牍从未获睹。不意尚有存稿，甚愿一观。

由此可见，张元济与徐致靖之间当时并无交往，徐荐张，亦当缘于张元济当时的办学等名声。然徐致靖荐折的亲笔抄件，被张误放而一时未能寻得。是年10月23日，张元济寻得原件后，再致信叶恭绰：

前承寄示徐子靖（静）学士亲书荐牍，托人录副，录成交还，而原稿竟被弟失去，仅以副本寄呈，至今耿耿。每一念及，寝馈为之不宁。昨在室内举行大收，忽于故纸堆中检获原物，为之狂喜。(17)

(1) 《救亡图存的蓝图》，第99—101页；原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/37。徐致靖保折很可能是康有为起草的，相关的背景可参见本书第三章第三节。

(2) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十五日。该谕旨与徐折当日呈慈禧太后。

(3) 按照预定计划，光绪帝于下旨之次日（14日）赴颐和园，16日返回。召见康、张时，他仍在颐和园，可直接得到慈禧太后的指示。选择这一时间召见，可能是有意义的。

(4) 军机处《早事》、《军机处汉文档册》，208/3-51/2169（4）。《光绪二十四年京官召见单》记该日被召见的京官为：“康有为，工部主事；张元济，刑部主事。”《光绪二十四年外官召见单》记该日被召见的外官为：“荣禄，署直隶总督；崇祥，山西遗缺知府。”

(5) 参见本书第四章第五节。

(6) 张元济口述，汝成等笔记：《戊戌政变的回忆》，《新建设》第1卷第3期；转引自《丛刊·戊戌变法》，第4册，第324—325页。

(7) 张人凤整理：《张元济日记》，河北教育出版社，2001年，下册，第1222、1229—1231、1234—1235、1238—1239、1242—1243页。又，该日记还记：（1949年10月）8日，“晨郭沫若偕其夫人来，称见余《新建设》《戊戌政变的追忆》一文中有于晦若名，为其夫人兼祧祖父，故偕来，并以手册嘱题数字……昨日《新建设》社以万四千元来，云系赠《戊戌政变的追忆》稿费。及问，则来人已去。因作书托伊见思派人送还。”12日，“昨郑振铎介绍俄前代办齐赫文，因读余《戊戌政变追忆》特来访，谈康有为事。订于九时半来，久候不至……以梁任公信札一卷还江翊云，约至上海再题。”（同上书，第1249、1255页）

(8) 张志让（1893—1978），早年参加南社，入哥伦比亚大学，习法律，为民国时期的大律师，后任中华人民共和国最高人民法院副院长。陈敬第（1876—1966），字叔通，浙江杭州人。光绪二十九年（1903）中进士，入翰林院，次年赴日本学习法律。后任商务印书馆董事、浙江兴业银行董事。1949年之后，出任全国政协副主席、中央人民政府委员、全国人大副委员长等职。

(9) 张元济于1952年12月15日复翦伯赞函称：“当时弟被黜革，谣诼纷纭，先母在堂，深恐老人受惊，亟于检点行装，奉母南返。经过情形，无暇记录，匆匆已五十余年。近人时有以旧事相询者，弟病榻无聊，撰成《追述戊戌政变杂咏》七绝若干，首首皆有注。现在尚未写成。或可稍供甄择。不久当可写完，容即寄呈。其中或有与《新建设》所载者复出。该件弟处并无存稿，可否请向《新建设》代索一分，即日惠寄上海敝寓，俾得删去繁复之处，以归简净。”（《张元济书札》增订本，下册，第1283页）

(10) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第350—352页。又，该书的《书目解题》称：“《追述戊戌政变杂咏》十八首并序，张元济撰，原稿本。”（同上书，第632页）张元济于1953年5月11日致翦伯赞函称：“去年底寄呈拙作《戊戌政变杂咏》十六首，计荷垂警。报载贵会编纂近世史料《戊戌变法》，六月可以出版，甚以先睹为快也。”6月12日致翦伯赞函称：“再，拙作《戊戌政变杂咏》第十二首‘围宫何事能轻举’一绝，注文措词过于迂曲，易令读者怀疑，现拟修订数言。前见报端广告，大著须下月出版，此时当尚未印，弟拟将此诗注文改正之字如下：‘观此日记’四字改为‘果如所言’，如蒙许可，乞就大稿中予以改正，再行发印。”10月22日致翦伯赞函称：“本月七日肃上寸函，敬谢《戊戌变法》全部四钜册之赐，计荷警入。”（《张元济书札》增订本，下册，第1283—1285页）可见该稿由翦伯赞征集而得。“十六首”为“十八首”之误，“果如所言”四字亦改。又，1953年5月18日张元济致李廷燮函称：“弟病榻无聊，去冬有《追述戊戌政变杂咏》之作，顷印成清稿。谨呈上一册。”5月21日致陈垣函亦称：“弟病痼久扰，岑寂无聊，去冬有《追述戊戌政变杂咏》之作。静思陈迹，聊写悲怀。顷已印成清稿，谨呈一册。”（同上书，中册，第516—517、741页）看来其稿当年另印就“清稿”，分送好友。

(11) 《张元济书札》增订本，下册，第1284页。

(12) 张人凤编：《张元济古籍书目序跋汇编》，商务印书馆，2003年，下册，第

(13) 《张元济书札》增订本，中册，第652页。又，该信最初发表于《汪康年师友书札》，第2册，第1737页。

(14) 《张元济书札》增订本，中册，第675页。标点有所变动。“无人乎繆公之侧”，典出于《孟子·公孙丑》，原文为：“昔者鲁繆公无人乎子思之侧，则不能安子思；泄柳、申详无人乎繆公之侧，则不能安其身。”此处之意为，张以光绪帝之侧无贤大臣而担心。

(15) 《张元济书札》增订本，中册，第675—677页。“常熟”，翁同龢；“长素”，康有为；“裕使”，驻日本公使裕庚；“嘉定”，军机大臣兼总理衙门大臣廖寿恒。《泰西新史》，即李提摩太译马思西之《泰西新史揽要》；《列国岁计》，为林乐知译麦丁富得力辑《列国岁计政要》。官书局报事，见光绪二十四年五月初一日给管理官书局大臣孙家鼐的交片谕旨：“所有官书局译印各报，著自五月初一日起，每五日汇订一册，即按逢五逢十日期，封送军机处呈递。钦此。”（见该日军机处《上谕档》、《随手档》）“学堂”，指正在兴办的京师大学堂；“问答”，即当时总理衙门与外国使节的谈话记录，即今称“备忘录”；“署中”，指总理各国事务衙门；“总办”，总理衙门总办章京。

(16) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第166—167页。又，四月二十五日张荫桓日记称：“……随至总署，知有旨康有为、张元济廿八日预备召见（以下张用墨笔抹去两行）。”（同上书，第164页）

(17) 《张元济书札》增订本，上册，第284页。

第七章 巴西招募华工与康有为移民巴西计划

一 康有为的说法

光绪二十三年（1897）秋，康有为来到北京。对于其此行的目的，康有为在《我史》（即《康南海自编年谱》）光绪二十三年中，有着两段记录：

中国人满久矣，美及澳洲皆禁吾民往，又乱离迫至，遍考大地可以殖吾民者，惟巴西，经纬度与吾近，地域数千里，亚马孙河贯之，肥饶衍沃，人民仅八百万，若吾迁民往，可以为新中国。当乙未，吾欲办此未成。与次亮别曰：“君维持旧国，吾开辟新国。”时经割台后，一切不变，压制更甚，心虑必亡，故欲开巴西以存吾种。乙未之归，遇葡人及曾游巴西者，知巴西曾来约通商招工。其使来至香港而东事起，巴使在香港候吾事定。至数月，东事益剧，知不谐，乃归。吾港澳商咸乐任此，何君穗田擘画甚详，任雇船招工之事。于是拟入京举此。

与李合肥言巴西事，许办之，惟巴西使来求乃可行。

除此之外，康有为在《我史》光绪十五年（1889）中，又称：

……既审中国之亡，救之不得，坐视不忍，大发浮海居夷之叹，欲行教于美，又欲经营殖民地于巴西，以为新中国，既皆限于力，又有老母未能远游，遂还粤，将教授著书以终焉。⁽¹⁾

这些记载说明了康有为曾有经营巴西殖民地的思想，并为此入京办理此事。然至光绪二十三年，康有为仅是工部的候补主事，并未到任；他本人在广州主持万木草堂，并讲学于广西桂林；他虽“筑室花埭”，纳妾梁氏，但还看不出又有多大的财力；更为关键的是，他当时仅去过北京、上海、香港、澳门等地，未曾去过南洋、东洋与西洋，更没有去过巴

西，他为何能够提出如此大胆的计划？

当时的中国人口严重过剩，美国于光绪八年（1882）起开始排华，加拿大、澳大利亚等地亦陆续排华；若能推动较好的移民计划，对于缓解过于稠密的两广、福建的人口压力，也甚为有利。为何该计划不能实行？其原因又是如何？清朝政府在此中所起的作用为何？

我为康有为《我史》作注，对于康有为移民巴西的计划，自当特别关注。虽用了较长时间来搜集其计划的直接史料，但至今所获无多；而关于巴西招募华工的背景史料却是越搜越多。从这一背景中，康有为移民巴西计划的轮廓渐渐地清晰起来。由此，本章主要从清朝政府档案着手，试图首先考察巴西招募华工的背景，然后由此背景再考察康有为的计划。虽说本章对巴西招募华工一事有了大体完备的描述，可补先前尚无研究之不足；但对康有为移民巴西计划还不能得出直接且可靠的结论，所能得到的，只不过是一种推论。但愿该推论能对此问题的真解决，做一初步的铺垫工作。(2)

二 巴西输入华工的设想与清朝的对策

巴西招募华工之事，由来已久，此与各种植园缺乏劳动力、奴隶解放运动有关。当时的巴西也有一些实际行动，以吸纳中国劳工。但是，这类劳工的前景看起来并不妙，与先前中国前往古巴、秘鲁“苦力”的命运大体相同。罗伯特·康奈德（Robert Conrad）于1975年曾有论文叙述此事，可知当时巴西种植园主及政府的态度。⁽³⁾该文称：

在殖民时代，至少有些亚洲人已经抵达了巴西，并且一些人看上去像是奴隶。但是在19世纪以前，将华工作为解决劳力问题途径的真正兴趣似乎并没有什么发展。1807年，巴意阿州（Bahia）一位经济学家曾建议输入中国和东印度的劳工，不久之后，随着世界奴隶贸易已经受到英国政策的威胁，葡萄牙驻里约热内卢的外交公使曾考虑过输入两百万华工，但最后实际上只有四五百人真正抵达了巴西。非洲的奴隶贸易当然填补了直到1850年的巴西劳力需求，但是随着这条交通线受到抑制，新的对华工的兴趣开始形成。⁽⁴⁾实际上在那个时候，本土的巴西人已经将亚洲视为可以提供未来奴隶工人的明显资源。那时见多识广的人都知道，在古巴，中国契约劳工正在和奴隶一起工作，以减轻那里的劳力短缺问题；在秘鲁，中国移民正在蔗糖种植园里做事，或者在忙于收集鱼肥料；英国虽然干涉巴西贸易，试图终止非洲奴隶交通线，却正在其热带殖民地使用东印度和中国工人。实际上，亚洲已被视为是拥有能够最好地代替黑人奴隶的合适民族的大陆：只要不是欧洲人，一旦抵达巴西就很难指望获得本国政府的保护，一个苦干的、穷困的、政治上不成熟的奴隶民族，他们已经适应了社会底层，而且更为重要的是他们乐于为最微薄的薪水而卖命。

输入中国劳工的主意在1854年的巴西国民大会的两院进行了讨论，随后在这一年的早些时候，巴西驻伦敦的公使被命令安排输入6000名华工到巴西去。1856年之前，360名中国人实际上已经随同

一艘美国船抵达了里约热内卢，但是美国政府代表宣布禁止此后将美国船只用于此项用途，随后输入中国劳工的问题就因此而搁浅了。然而，对华工的兴趣却依然存在，在1859和1866年从新加坡抵达巴西的华工总数目已经到了612名。

在反奴隶制度运动开始走向史无前例的炽热的19世纪60年代后期，一种真正对于中国劳工的兴趣开始发展，与此相关的小册子和书也开始出现。为了配合这种呼声，1870年7月，帝国政府谕令成立Sociedade Importadora de Trabalhadores Asiaticos，专门负责雇佣中国工人以长期合同的形式在巴西的种植园工作。

然而，时代却非为可将所谓的苦力贸易扩展到新世界的吉利之时。因为运输途中的巨大生命损失，国际苦力贸易已经变得声名狼藉，而且英国和中国政府看来都决心要终止它。⁽⁵⁾巴西的公司曾希望在香港、澳门和广州沿海招收中国工人，就像那些自1840年以来就在做的其他热带国家的供应商一样，但是1873年，正在这项工作付诸实施的时候，英国禁止从香港移民（除了它自己的殖民地之外），并且在次年说服了葡萄牙禁止从澳门移民。同时，中国自身已意识到其国民在古巴和秘鲁所遭受的苛刻对待，开始禁止一切移民，只有志愿移民除外，而这种移民也只对同中国有双边商业条约的国家生效。尽管存在这些措施，巴西公司依然设法于1874年向巴西运送了1000名中国人，大部分是为了培植茶叶。大约在1875年，巴西又试图从广州甚至加利福尼亚招募华工，但是再次被中国所打断。毫无希望之下，1877年，巴西公司正式恳请巴西政府同中国谈判，签订一个商业条约，以允许其直接将中国工人运到巴西去。

光绪五年（1879），巴西总理派使喀拉多（Eduardo Callado）来华，其目的在于招募华工。清朝驻英（兼驻法）公使曾纪泽，将此消息通报给总理衙门与北洋大臣李鸿章。总理衙门和李鸿章此时已经签订《续订招工章程》、《古巴华工条款》、《中秘通商条约》及《会议专条》、《会订古巴华工条款》，对华工问题有了初步的了解。⁽⁶⁾他们对此十分警惕，与曾纪泽商定了与巴西谈判的原则，即拒绝巴西招募华工。⁽⁷⁾光绪六年六月初一日（1880年7月7日），喀拉多到达天津，与李鸿章进行

会谈，会谈的内容涉及华工，而双方于八月二十九日（10月3日）签订《和好通商条约》却未涉及招募华工。⁽⁸⁾光绪七年（1881）喀拉多奉本国指示，要求删改条约，最后达成新条款，也未涉及招募华工。⁽⁹⁾由于巴西无招工之权，此后并未派出常驻公使前来北京⁽¹⁰⁾，仅于光绪八年（1882），派其驻巴拉圭总领事马尔丹（Joao Antonio Rodrigues Martins）前往上海，任驻华总领事。马尔丹于光绪九年十二月二十五日（1884年1月22日）到达上海。⁽¹¹⁾到了光绪十二年（1886），该总领事馆被撤销。⁽¹²⁾

光绪九年（1883），轮船招商局总办唐廷枢为开拓海外轮船航线，前往欧洲与美洲。他来到了巴西，并商谈用招商局船运送华工问题：

溯查巴西一国，自从前与中国订立通商和约以来，因贾公使屡请本局放船到彼国通商，希冀鼓舞华工，前往彼国，自愿津贴巨款。廷枢因念南洋生意，历年未能得手，极欲将“致远”、“图南”、“美富”等船，改走西洋。故定出洋游历之行，特践贾公使之约。于九年三月间亲诣该国，面谈商务，连住两月，明查暗访，知彼国黑奴之例未删，疑待华人，不甚周妥，不敢承揽。⁽¹³⁾

唐廷枢未能达成协议，很可能与巴西政府拒绝每年十万美元补助金有关。⁽¹⁴⁾

光绪十三年（1887），兵部候补郎中傅云龙被清朝派为游历使，前往日本与美洲。在游历了日本、美国、古巴、秘鲁后，傅云龙于光绪十五年二月初六日至三月初六日（1889年3月7日至4月5日）在巴西考察一个月，著述甚丰。⁽¹⁵⁾他在巴西时致函总理衙门报告称：

巴西矿与土多未开辟，是以招工意切。据华人言，其待华工尚宽，非古巴、秘鲁比。其茶种与制皆藉华人力居多，初有千余，余不及三之一，然闻近日又于香港、新嘉坡潜招三船矣。⁽¹⁶⁾

由此可见，傅云龙的看法与清朝先前的态度，已经有了不小的变化，原因在于他的实地考察。

然而到了光绪十八年（1892），情况发生了根本性的变化。由于美

国通过排华法案，其他各国纷纷效仿，中国海外移民境遇日艰，而广东等地过剩人口将造成社会危机。光绪十八年八月二十日（1892年10月10日），前驻美公使郑藻如向北洋大臣李鸿章递交条陈，要求清朝主动派出使节前往巴西，谈判招工办法，以使广东每年能向巴西移民数万人。郑藻如，广东香山人，曾为李鸿章的幕僚，任天津海关道。光绪七年至十一年（1881—1885）为清朝驻美公使，后以病免回籍。此时他在乡而上书前上司李鸿章，是亲身感受到了人口危机，“中国人满为患，粤东更甚，现今劫案频闻，乱阶隐兆”。在该条陈中，郑藻如还附呈《查订巴西工商各务事宜》二十条，详细开明了移民中须注意的事项。⁽¹⁷⁾

李鸿章接到上书后，即与已升任北洋机器局总办、候补道傅云龙商议。傅云龙恐口说有所忽略，事后又于九月十一日（10月31日）上书李鸿章，称“许招工之议难可暂缓”，“数十万之衣食系于一时转移者”，赞成与巴西谈判招工事。于是，李鸿章于九月十八日（11月7日）将郑藻如条陈、傅云龙条陈抄送总理衙门，并称：

自美国禁止华工，中国沿海穷民，少一出洋之路，生计日蹙。前出使美国郑大臣，关心时局，曾以巴西安置粤人，详议节略章程见示。兹据该道（傅云龙）禀，前曾游历巴西审察情形，应乘西工未得专利之时，与议招工约条，将来不致为彼排挤。并称该国现已在新加坡暗为招致华人，自须预为筹及，免致华工到彼，无官保护，受其凌辱，又蹈秘鲁、古巴覆辙，所论甚为有见……相应将抄本清折，咨送贵衙门，请烦查照，核酌办理施行。⁽¹⁸⁾

由此可见，李鸿章、郑藻如、傅云龙的意见是一致的，即同意巴西在商定条件后招募华工。总理衙门后来未将郑藻如的提议，即主动派使去巴西，付诸行动。

值得注意的是，光绪十四年（1888），巴西帝国废除奴隶制。次年，帝国政府被推翻。光绪十七年（1891），巴西国会通过宪法，成立巴西合众国。此时的巴西经济以种植园为主，其咖啡产量超过了世界总额的一半以上，急切需要劳动力。而直至此时，到达巴西的华工人数是不多的。⁽¹⁹⁾也正是在此背景下，巴西政府决定派使驻华，谈判招募华工事宜。

三 光绪十九年巴西再派使节来华

光绪十八年九月初五日（1892年10月25日），巴西驻法国公使毕萨（Gabriel de Toledo Piza e Almeida）照会清朝兼任驻法国公使薛福成，称奉到本国外交部电，巴西总统“深愿在京设馆，遣使驻扎，以表忱忱而敦睦谊”。⁽²⁰⁾清朝当时的外交体制是由驻英公使兼任驻法国、意大利、比利时公使，公使薛福成常驻英国伦敦，命庆常为参赞，常驻法国巴黎，以“代理”身份管理馆务。薛福成为此两电李鸿章，并转总理衙门，请示办法，李鸿章却由此看出其来华招工之目的。⁽²¹⁾他与总理衙门商议后，于九月二十三日（11月12日）复电薛福成：

总署电，巴西既遣专使，奉有国书，应照中国现行礼节一例接待。该使是否奉有该国准商招工之事？究何时能来？请将衔名查示云。尊处应将准遣使驻京一节答复，并询其来意，招工切勿先提。⁽²²⁾

根据总理衙门与李鸿章的指示，薛福成照会巴西驻法公使毕萨：“贵国既愿照约遣使，自应按照中国现行礼节，与友邦使臣一例接待，以敦睦谊。贵国派使何时能到中国，如将所派衔名开示，即可转达总理衙门奏明大皇帝允准照办。”⁽²³⁾

光绪十八年九月二十九日（1892年11月18日），清朝驻巴黎参赞庆常与巴西驻法公使毕萨进行了会谈。庆常将清朝的决定通报给毕萨，毕萨表示了感谢。双方的言论即刻转入招募华工事项：

庆常云：中国与巴西商务极少，交涉无多，贵国遣使驻京，亦无甚公事。毕云：本国遣使之意，首在通好，次招工，次贸易。此事本国尚无明文，不过所见如此。缘自改立民主以来，励精图治，百废俱兴，尤以兴地利、重商务为要义。巴国幅员之广，亚于美国，土腴物阜，人烟稀少。每岁西洋迁徙者二三十万人，义国居十之六，他国有差。然仍患人少，欲广招徕，若华民能往，彼此有益。庆常云：通工易事，原期两益。但从前华工屡受凌虐，恐难轻易允许。此事成否，不敢妄赞一词。第以私见而论，中国保民若

赤，有鉴前车，若无实在可靠之办法，不致流弊，恐难允从。毕云：我所言招工之事，系就议院所论而言，本国并无明文，应详询情形，再为细谈。⁽²⁴⁾

根据庆常与毕萨会谈记录，薛福成于十二月初九日（1893年1月26日）向总理衙门提出外交谈判程序上的建议，对于巴西的招工要求，先以各国虐待为由拒绝，等其再三吁求，再与之商定“专章”，以能保护华工，“彼此获益”。他称：“自美国驱逐华工以后，中国贫民生计日绌，巴西地旷人稀，时和土沃，不过稍亚于美国，倘能就此为吾民辟一利源，所谓失之东隅，收之桑榆，未必无裨于大局也。”⁽²⁵⁾薛福成的这一想法，与李鸿章、郑藻如、傅云龙等人是一致的。光绪十九年正月初六日（1893年2月22日），薛福成再次向总理衙门提出建议，在订立相关条约、明确领事保护权后，允许华工前往巴西。⁽²⁶⁾

光绪十八年十二月二十一日（1893年2月7日），巴西驻法公使毕萨照会薛福成，称其接到外交部电报，巴西总统委派现任驻奥地利公使华兰德（Jose Gurgel do Amaral Valente）、“水师提督”辣达略（Jose da Costa Azevedo，即Barao de Ladario）两人为“全权大臣”，“俟朝觐等事完毕，辣公使达略启行回国，华公使兰德常驻京师”。由此可见，华兰德是常驻清朝的公使，辣达略为谈判条约的专使。该照会正式提出了招募华工一事：

又因本国财用尽在农田，愿请中朝允准华民前来巴西务农力田，以开利源，应听华官稽查照料，以归妥协。并请酌定办法优待保护，使其得获一切权利。⁽²⁷⁾

与此同时，毕萨与庆常于十二月二十日（1893年2月6日）在巴黎就巴西派使一事进行了会谈，其中又谈到了招募华工之事。⁽²⁸⁾薛福成为此向总理衙门报告，再次强调其保护华工的意见。⁽²⁹⁾

光绪十九年四月初二日（1893年5月17日），总理衙门收到薛福成电报：“巴西派使来，华兰德、辣达略日内由巴黎启行，非旧使喀拉多也。”⁽³⁰⁾五月十八日（7月1日），总理衙门又得到薛福成报来的消息，华兰德病故，而辣达略刚刚到达巴黎。⁽³¹⁾然而在此之前，清朝驻法国参赞庆常与巴西专使辣达略已于五月十三、十四日（6月27、28日）在巴

黎进行了两次会谈，主题围绕招募华工问题。庆常强调了招工一事须由华官主持，须先派人去当地查看情况，清朝在巴西设立领事馆，到达巴西的华工应享有国民待遇或最优惠国民之待遇。辣达略表示愿意就招工一事进行谈判，华工可享有最优惠国民之待遇，同意清朝在巴西设立领事馆，并主张今后招工由巴西在华领事会同中国地方官办理。辣达略称言：

按巴西疆域，倍于美国，土产之富，亦倍于美国。现在户口才一千四百万，不敌美国八分之一，已开之地，不及十分之二。必须生聚四五百年，始抵美国现在民数，而土地尚余一倍之多，永无人满之患，如华民肯来，多多益善。

本国迷邦斯省、里约热内卢省、胜宝卢省、巴美亚省，均极丰厚，水土和平，于华民最为相宜。大抵招用华工为耕种起见，开矿次之，杂役又次之。如有携眷者尤妙。

本国有官工、民工之分，凡官工处招用之人，一切川资工食，由官供给。其富户业主招工之人，皆为民工，由该富户业主发给川资工食。惟民工所立合同，仍须报官注册，由官稽查。

（招工工）大致办法与招用西国之人无异，拟请在华设立领事，并创设公司轮船载客运货，凡华民愿来巴西者，准赴领事官署报明，如查其人实系良民，方给执照，由公司船行垫给安家治装银两，其川资饮食，亦由公司垫办。俟到巴西，暂住招工公所，视其所操之业，何者为宜，立定合同，或充官工，或作民工，听其自便。如充官工，则公司所垫之安家川资诸费，由官给还。如作民工，即由业主给还。招工办法，大致如此。

由此可见，巴西需要的是大量的种植园劳动力。为表示其与先前臭名昭著的古巴、秘鲁“苦力”贩运有所差别，辣达略在会谈中还保证在航运中给予华工以人道的待遇。⁽³²⁾庆常与辣达略的谈判，使薛福成感到满意，在其给总理衙门的报告称：“大端已具，不难议商。”⁽³³⁾六月十七日（7月29日），辣达略奉本国之命，径由大西洋前往中国，而不再等待巴西派出的新任驻华公使。辣达略临行前给庆常两道“会谈节略”（即“备忘录”），其中提到：

贵代理曾言巴西招工一事，必须本大臣到华与中国商议妥协，定有章程，方可作为允许之据。

贵代理曾言巴西招工一事，将来必须先行派员查看情形，果于华民无妨，始可商办等语，本国深愿中国特派大员，前往查看。

贵代理曾言招工之事，应由中国官主持稽查，及在中国写立合同，并巴西设中国领事等事。本大臣均已为然。(34)

由此可见，双方已达成了谈判的基础。七月初七日（8月18日），巴西驻法公使毕萨照会清兼任驻法公使薛福成：“现在本国伯理玺天德拟派曾经出使阿让丁国（阿根廷）之大臣阿喜巴吉（Joaquim Francisco de Assis Brazil）为驻京公使，随同议约大臣辣达略进京，一俟条约定妥，即留阿公使常驻，以重邦交。”(35)对此，薛福成一面报告总理衙门，一面照复毕萨，“即当报明本国，俾与贵国议约之大臣辣达略一体接待，必蒙国家俞允。”(36)可以说，到了此时，清朝已经做好了一切准备，与巴西新使辣达略、阿喜巴吉谈判华工之事。李鸿章亦将相关文件交傅云龙，让其有所条陈，有所准备。(37)

总理衙门为接待巴西新使，咨会南洋大臣刘坤一、北洋大臣李鸿章，通报了辣达略、阿喜巴吉即将到达的消息，“希贵大臣于该公使等进口时一体接待，并先期饬行上海、津海关道知照，仍将该公使入境日期咨报本衙门。”江海关道聂缉槎于九月二十八日（11月6日）奉到两江总督的札谕，即派人在上海调查，为此报告：

辣大臣带有眷属及随员三人于九月二十四日（11月2日）抵申，现寓上海礼查洋行，候旨再行北上。

李鸿章随即将此消息报告总理衙门。(38)不久后，清朝上海租界会审委员蔡汇沧禀报：

辣大臣及随员等抵沪后，因上海天寒，兼患喉症者多，是以于十月十八日（11月25日）乘法公司船喀勒同尼亚轮船，前赴香港，候该国政府示谕。

李鸿章随即再向总理衙门报告，而总理衙门得知此消息时，已是十一月

初七日（12月14日）。⁽³⁹⁾总理衙门之所以急切想知道辣达略的行踪，是由于当时澳门发生了私运华工去巴西的事件。

而辣达略、阿喜巴吉后来的行踪，我放在本章第五节中叙述。

四 光绪十九年澳门非法招募华工去巴西

光绪十九年（1893）六月，澳门街头张贴“街招”，宣称已与清朝达成协议，允许巴西招募华工：

大巴西国总统特谕大巴西国大议院知悉。照得本国属在南花旗之中，泉甘土沃，最宜耕种，惟查万国民人，惟华人最为勤力耐劳，安分守己，可以有为。况大清国与本国于光绪六年八月中，业已立有通商和约，此时可将该条约，次第举行，妥当立章程，请华人到来耕种，并派大臣前去大清国京都驻扎，办理一切事宜，并请大清国大皇帝委派领事等官到来本国，保护华人，俾得均沾利益。钦此。可也。

兹七月初五日，香港华字日报云：现葡京接有巴西国京都电报，道及中国已于西七月七号，批准允肯巴西国请华人前往该国耕种操工。此次请人，情真理确，非别处招摇者可比也。

大巴西国京都大公司，特凑实本银八百万磅（镑），又买得膏腴之地二万余顷，特派卑拿威地士前来澳门请人，议定每人每月工银花旗金钱银十元，一号至三号出粮，伙食每人每日米二磅，或猪肉、或牛肉、或鲜鱼一磅。咖啡、茶叶、糖、住居房屋，一概公司供足。每日工人准期做十点钟工夫为额。每年每人公司均派衫裤四件，帽仔一顶，鞋一对。又先一个月粮银火钱，开身前一日出银五元，俾得应买什物……若公司水脚，去者公司每月扣回银二元，于五年为限。

本公司所买之地，水土最好，俱照和约相待，并无苛刻等事。凡勤力之人，做满五年合同，便能回唐……若欲往者，自十八岁至四十岁强壮勤俭者，祈早日到澳门代理人处落名，然后即搭地打杜士轮船前往可也。

光绪十九年六月吉日，大巴西国京都公司代理人谨具。（40）

根据李鸿章后来的电报，“大巴西国京都公司”，为Companhia Metropolitana do Rio de Janeiro，经手人“卑拿威地士”，为Julio Benevides，雇佣的德国轮船“地打杜士”，为Tetartos。⁽⁴¹⁾从“街招”开出的条件来看，十分优厚，但并不可信，与先前骗招秘鲁、古巴华工广告开出的条件是大体相同的。

驻在香山县前山的海防同知魏恒、前山营都司黎中配，闻讯即派人去澳门，抄录“街招”，并发现在澳门最为僻静之水手街，开设了两间工所，名为“华利栈”、“万生栈”，已招四百余名，多为“新安县属客民”（新安后改名宝安，今深圳）。准备载运华工的“地打杜士”号正往泰国运米，回澳门后“将招聚之人装运出洋”。该海防同知、都司感到情况严重，于八月二十一日（9月30日）向两广总督李瀚章报告：

其“街招”所叙合同工银、服食及做工相待各款，与历来诱骗办法，大略相同。但七月至今，未及两月，被招之人，因受刻薄，闹事多次，现被监禁多人，并有数十名乘间逃逸，而该公司控于洋官，诬累无辜之人。尚未出境，业已如此，将来到彼，以后之害，不问可知。⁽⁴²⁾

两广总督李瀚章随后于九月初一日（10月10日），照会澳门辅政司、护理总督罗（Alfredo Lello），称“岂可私自招集华人，类于贩卖猪仔，不特与条约不符，并为万国公法所禁”；要求“查明严禁”，“如该猪仔头等，仍复阳奉阴违，定饬税务司俟船开时扣留查办。”⁽⁴³⁾

然而，李瀚章要求拱北税务司贺璧理（Alfred Edward Hippisley）扣留“地打杜士”号的札谕，未能执行。贺璧理称：“本关向无稽征洋轮之责，亦无查验洋轮之权，况该轮泊处，距关厂较远，一切情形，尤难查悉。”

由于李瀚章的照会，澳门非法招募华工的行动加快了速度。前山海防同知、前山营都司再次报告称：

嗣于本月初七八等日（10月16、17日），葡人将被诱华人，先后押令落船。该承招头人，不按合同，种种刻扣，不堪其苦，以致众怒，群殴该承招头人钟鉴池、邓阿二及未悉姓名数人，受伤甚

重。澳门葡官据报，派兵轮一只，前往弹压。该船原订合同，约定装五百二十名，时未滿数，各承招头人迫于时日，分派党伙之素熟此事者，四路招诱，无暇顾忌。澳门葡官既恐该船人众滋事，遂限该船于二十四打钟内，开行出洋等情。该船即于初八日（10月17日）午后五打钟开行出口。⁽⁴⁴⁾

等到“地打杜士”号开行之后，澳门护理总督罗于九月十一日（10月20日）复照，对李瀚章指责完全否认，至于李瀚章声称将命税务司扣船一事，复照执强硬态度：

至来文所言定饬税务司俟船开时扣留查办之语，本护理部堂心甚不悦，迨后细思贵部堂高明练达，谅必办理妥善，必不致失礼于本国，及该船之旗帜也。⁽⁴⁵⁾

“地打杜士”开行后，李瀚章闻讯一个月后澳门将另有船运送华工去巴西，根据税务司贺璧理的提议，札行各地方官严禁；并再次照会澳门护理总督罗，“禁止巴西商人在澳招工”。

李瀚章为此咨文总理衙门，报告了事情的经过，并提出了建议：

一、“巴西国闻将特派使臣来华，会订招工条约，应请贵衙门俟该使到京议约时，与之严订招工章程，其未订章程以前，不准招雇华人前往该国承工”；二、“可否商会商葡国驻澳大臣，嗣后无论何国在澳门招工”，“均须中外各官会同监理”；三、“请照会德国公使，严禁德船嗣后不得与巴西国装载前项华工”。该咨文于十月十九日（11月28日）到达总理衙门。⁽⁴⁶⁾

光绪十九年十月初四日（1893年11月11日），即当李瀚章的咨文尚在路途时，总税务司赫德（Robert Hart）致函总理衙门，声称澳门有船载运华工四百余前往巴西，拱北税务司只能管理来往华船，对于洋船载运“向无奉行之章”。

为此赫德提议：一、“适值巴西变乱，中国并无使臣在彼驻扎，莫若由中国自订暂时不准华人于通商口岸出口，前往巴西为是”；二、“向香港、澳门官宪，述明所订办法，请其自行按照中国定章，禁止华工出洋”；三、“准税司会同该处洋员，查询华工是否情愿前往，抑系出于迫

胁等情，分别处理”；四、今后若有邻近香港、澳门之中国应管海面私运华工，“应请由贵衙门先行酌定，或准由税务司将该船拿获，听候核办，或另拟办法，以卫商民”。⁽⁴⁷⁾赫德关注此事，很可能是听到贺璧理的报告。总理衙门得此函件后，于十月初七日发电两广总督李瀚章，要求查明此事，并告赫德提出的方法，命之“希照所拟各节妥筹酌办，如须税司相助，可就近告之”。⁽⁴⁸⁾十月初八日李瀚章复电，称“先已咨呈钧署”，在简要报告了情况及已经采取的措施后，请求总理衙门“告各国公使，禁止各国轮船不准代澳官及巴西招工载人”。⁽⁴⁹⁾

总理衙门的对策为四项：其一同意赫德提出的建议，“予税务司以办理此事之权，凡船在中国海面非通商口岸之处，亦非香、澳管辖之处外，遇有私行载运华工者，即准查拿。”⁽⁵⁰⁾其二是通过兼任驻法公使薛福成，与巴西驻法国公使交涉，要求巴西禁止此事。巴西驻法公使否认政府与此次私招华工案有关系。⁽⁵¹⁾其三是与德国驻京公使交涉，要求德国船只不再为巴西运送华工。德国公使推卸此中的相关责任，但同意不再运送。⁽⁵²⁾其四，下令两广总督李瀚章悬赏捉拿参与非法招工的钟鉴池、邓阿二。李瀚章表示，该两犯藏匿港、澳两地，难以缉捕。⁽⁵³⁾

光绪十九年十二月初九日（1894年1月15日），总税务司赫德致函总理衙门：“现闻有一二船欲于澳门载运华工出洋”，“巴西现值叛乱不靖，实非华工应去之处”。⁽⁵⁴⁾而在前一天，总理衙门得知辣达略已到达香港，为此于初十日发电两广总督李瀚章，要求查明辣达略是否参与此事：

总税务司函：澳门现有两三船欲装华人赴巴西，请准供（拱）北税司查拿等语。南洋文称：辣达略现寓香港。此时巴西内乱，岂能允其招工，前次澳门装去一船，尚未查明下落。若如总税务司所云，更应切实查禁；并希密查辣达略有无潜预私招之事。⁽⁵⁵⁾

李瀚章随即于18日回电：“密查巴使有无潜预私招之事，香港英界向不准招工，该使寓港似难私招。”⁽⁵⁶⁾李瀚章根据港英当局以往的政策回复，并未见到辣达略。由此，总理衙门快速做出决定，于十二月十五日（1894年1月21日）咨会南洋大臣、北洋大臣、闽浙总督和两广总督：

前准两广总督咨称，澳门地方不准各国招工，久有明禁。本年

八月内澳门有人张贴街招，称巴西国招人承工，由德国地打杜士轮船装运出口，请飭查禁等语。本衙门查巴西招工章程，本衙门未与开议，该国不应遽往澳门私招华工，即各国轮船亦未便遽行装运华工前往巴西，本衙门当即电告巴西查禁，并照会德国绅公使请飭各口领事查禁在案。兹又准总税务司函称，现闻有一二船欲往澳门载运华工出洋等语。除由本衙门知照各国驻京大臣转飭各口领事查禁外，相应咨行贵大臣即希转飭各关道查照可也。

同日，总理衙门又以相同的内容，分别照会法、美、日斯巴尼亚（西班牙）、日本、比利时、义（意大利）、俄、丹、和（荷兰）、奥、大西洋（葡萄牙）公使。⁽⁵⁷⁾

应该说，到了此时，巴西非法招募华工的路，已经全部挡死了。

五 康有为移民巴西计划的释读、相关史料与考证

从巴西招募华工的角度，来观察康有为移民巴西计划，路虽然走得很弯曲，但却可填补被康省略的大背景。由此，康有为的计划似乎有了线索可寻。以下将《我史》光绪二十三年中相关的内容，分为三段而释读之，并附以相关史料。

康有为《我史》相关记载的第一段称：

乙未之归，遇葡人及曾游巴西者，知巴西曾来约通商招工。其使来至香港而东事起，巴使在香港候吾事定。至数月，东事益剧，知不谐，乃归。

乙未，即光绪二十一年（1895），康有为在上海因《强学报》使用孔子纪年等事为张之洞所禁，并为母亲祝寿，回到广东，时约为冬季。康称于此时听说了巴西派使招募华工一事，而《我史》光绪二十一年中对此未有记录。⁽⁵⁸⁾康所说的“巴使”，当为辣达略。

这里有必要说明一下巴西使节的情况。谈判专使辣达略于光绪十九年（1893）年底从上海赴香港后，一直在等待新任驻华公使阿喜巴吉。然阿喜巴吉到达欧洲后，听说上海发生了流行病，便留在欧洲等待。随后得到的消息是他当选了参议员，于是选择了参议员职位，而放弃了公使一职，从欧洲直接返回巴西。阿喜巴吉没有来香港。也就在此时，中日甲午战争爆发了，辣达略对输入华工的兴趣下降，更有兴趣输入日本劳工。辣达略由此而赴日本，在日本做了一番考察后，直接回到巴西。辣达略后来没有去北京进行招募华工的谈判。光绪二十一年九月十九日（1895年11月5日），巴西驻法国公使毕萨与日本驻法国公使曾祢荒助在巴黎签订了《修好通商航海条约》，其中内容涉及日本向巴西移民，十一月初一日（12月16日）巴西政府批准了这一条约。⁽⁵⁹⁾

也就是说，当康有为光绪二十一年冬天回到广东时，辣达略早已离开香港，离开日本，也离开了东亚；更重要的是，辣达略已改变了主

意，主动放弃了与清朝谈判招募华工的使命，巴西后来也未再派使节来华。由此可见，康有为所听到的辣达略来港招募华工的消息，在细节上不很准确。

至于其称“巴使在香港候吾事定”中之“吾”字，对照上下文，尤其是“乙未之归……”一语，似应理解为“中国”，即“巴西使节在香港等待中国战事结束”；而不能理解为“康本人”，即“巴西使节在香港等待康有为商议决定”。此中差别的意义，我在后面还会提到。

康有为《我史》相关记载的第二段称：

吾港澳商咸乐任此，何君穗田擘画甚详，任雇船招工之事。于是拟入京举此。

招工有着相当大的利润，咸丰、同治至光绪初年的大量秘鲁、古巴华工，使得当时的澳门成了贩运“苦力”的中心。(60)澳门与香港许多商人从中大发利市。从辣达略与庆常在巴黎会谈的内容来看，此时的巴西招工与当年的秘鲁、古巴贩运“苦力”，似有区别。辣达略在香港期间，也曾与“港澳商”有着广泛的接触，宣扬巴西的政策和他个人的主张。“吾港澳商咸乐任此”一语，似也不能认为“港澳商”有意再次进行“猪仔贸易”，而是对招募、运送华工的生意很有兴趣。光绪二十一年澳门非法运送475名华工去巴西，澳门方面的经营者是谁，获利究竟多少？我还无法查清楚。但可以肯定的是，澳门经营者从中获得了相当的利润。德国驻华公使的照会中称，招募华工的公司“允香港华商，每工人给洋银二十一元”，若是如此，匆忙结束的仅招收华工475名的非法交易，其毛收入总额高达银9975元，已是一笔不小的生意。(61)

康有为此处提到的“何君穗田”，看来是关键人物。(62)

何穗田，名连旺，隶葡萄牙籍名廷光，澳门著名华商，捐纳广西补用道员。(63)澳门《镜海丛报》曾记：

何连旺，广州顺德人。其隶西洋籍之名曰廷光，赏有宝星，赐有荣衔，西洋人多以亚旺呼之。应于广众，情态甚谨。其捐选道员之名曰仲殷，字穗田。父曰老桂，咸丰初元，来从海上，因得起

家。其后承充“闹姓”、“番摊”各餉，积财产至百万。次子即连旺。
(64)

何连旺的父亲为何桂，又称何老桂，曾当过苦力头，在码头承包过装卸生意，后又承包澳门填海工程，由此发迹。他是澳门第一代的“闹姓”（一种赌博）承办商人，并兼理盐业、鸦片业、“白鸽票”和“番摊”（皆为赌博）。(65)何桂于光绪十二年（1888）去世，其长子何连胜接手，然何连胜不久后便去了香港，主要原因是“其二弟何连旺的势力过于张大”。何连旺于其父在世时，即已崭露头角，其父去世后，又接手家族中最重要的产业“集成堂”，除赌博业外，从事的行业还有卖盐（专营权）、缫丝、炮竹、茶叶加工等工商业。(66)随着经营规模的扩大，何连旺的政治地位也不断上升。据光绪十年（1884）《澳门政府宪报》：

大西洋国吏部大臣于西历本年六月十九日奉上谕：据大西洋国管理水师事务兼外洋属地部大臣保举，在澳居住入西洋籍华人何连旺，着赏基利斯督宝星（Cavalleiro da ordem militar de Nosso Senhor Jesus Christo）。(67)

光绪十五年（1889）中国北方遇灾，澳门总督任何连旺为澳门赈灾会襄理；光绪十七年（1891）俄国皇太子来访，任庆礼委员会副主席；光绪二十年（1894）澳门发生瘟疫，任华人洁净委员会会长，同时他还是澳门理商局三位华人成员之一。(68)除了商业活动、社会公务外，何连旺对于政治事务也有兴趣。光绪十八年（1892），何连旺等人邀请孙中山来澳门行医。(69)

何连旺与康有为的交往，似始于光绪二十二年（1896）十月。何连旺邀请康有为、梁启超去澳门。康有为在《我史》中称：

（光绪二十二年）八月，游香港。十月，至澳门，与何君穗田创办《知新报》。将游南洋，不果。穗田慷慨好义，力任报事。

这是《我史》中第一次出现何穗田的名字。与康有为同行的梁启超，在写给《时务报》总理汪康年的信中，透露出更多的情节。光绪二十二年十月十三日（1896年11月17日）梁在信中称：

澳门顷新开一报馆，集款万金，亦欲仿《时务报》之例，十日

一出，其处人必欲得弟兼为主笔。弟告以到沪后，看事忙否再定。而澳人必欲弟到澳一行，拟日内出城到澳，亦数日即返。

此即称何连旺邀请其去澳门商谈办报。十月二十一日（11月25日），梁在信中又称：

已定廿四日由龙门火船返沪，顷偷闲到澳门数日。澳报已成，集股万元，而股商必欲得弟为之主笔。弟言到沪后常寄文来，而诸商欲弟到澳一行，是以来此。此间人皆欲依俯《时务报》以自立，顷为取名曰《广时务报》……多载京师各省近事，为《时务报》所不敢言者……至其股东，则皆葡之世爵，澳之议员，拥数十万者也。（有一曹姓者，伯爵也，一何姓者，子爵也，皆华人而兼西籍者。）此事欲以全力助成之，令彼知我实能办事，则它日用之之处尚多也。

梁提到的“曹姓”，似为“曹有”。⁽⁷⁰⁾而“何姓”，即何连旺。此中“伯爵”、“子爵”皆为“赏有宝星，赐有荣衔”而来。然梁启超为了“全力助成”，并没有及时回上海。十月三十日（12月4日），梁在信中又称：

前在澳门上一书，想达。顷以澳报事，尚须逗留十余日……

十一月初四日（12月8日），梁在信中又称：

……久不归者，澳人苦留，澳报助我张目，弟速行则事虑不成，故也。久无书者，日日欲待报中文字撰成乃寄，而日日无暇晷，日日没字碑……⁽⁷¹⁾

此中可见康有为、梁启超于十月至十一月初旬在澳门与何连旺商谈办报一事，“日日无暇晷”。康、梁此次与何连旺的合作是成功的。《广时务报》后改名为《知新报》，于光绪二十三年正月二十一日（1897年2月22日）出刊，由何连旺、康广仁为总理。⁽⁷²⁾该报后来成为南方重要的维新报刊，一直由康有为一派主持。⁽⁷³⁾而康有为的堂兄康有仪于光绪三十年（1904）致信梁鼎芬，称言：

（康有为）乃返粤后，日事罗掘，以为入都行其故志地步。无如既经各报毁骂，城市不齿，旋之港澳，遍拜各商，欲求介绍之

书，以往南洋，而售其骗术。适赌商何连旺（此人汉口有案，别字穗田，前为《知新报》主人，今为伪保皇会管数要员，兼逆党公益商局要员，曾托名开广西全省之矿务，由会内花三十余万以蓄土匪、游勇，此数或其浮开，然曾见其数。汉事败后，旋改用廷光之名，以捐道衔，一以示与康逆反对，一为保皇之商局地步，掩人耳目……），偶尔欢迎，遂视为知己。盖何氏旧有富名也，乃借彼赔款。(74)

康有仪是出卖堂弟，言辞不可全信，但言及康、何关系之因缘，亦可关注。到了戊戌政变后，康有为在英人的保护下从上海到香港，何连旺则协助其家人出逃，并予以经济支持。

需要特别注意的是，何桂、何连旺家族曾与贩卖华工的生意有牵连。汤开建称：

据金丰居士的掌故史料，何老桂还利用承充开赌“闹姓”的机会，在澳门和粤中、粤西开设了数十猪仔公司，开始大规模地贩卖苦力出洋做劳工，大赚其“猪仔钱”。

何连旺之家族早年亦是从事“卖猪仔”出洋的重要商家，何连旺本人还是西班牙人开设的“知咕洋行”的华人买办，而“知咕洋行”主要贸易业务是输出契约华工往南美洲各西班牙殖民地，也是当时澳门最大的“猪仔馆”。(75)

康有为称“何君穗田擘画甚详，任雇船招工之事”，也恰恰说明何连旺早已熟悉此道。

何连旺是澳门的商人，康有为则称“港澳商”，香港的商人又是谁？

查康有为此期交往的香港商人中，最为密切者为何东。与康有为甚有私交的梁鼎芬，于戊戌政变后作《康有为事实》，称言：

康有为好接交商人，意在得钱。其论广东人才在香港则曰某某，在澳门则曰某某，其人皆是赌匪，曾送康有为数千金者。(76)

澳门的某某指何连旺，香港的某某指何东。何东（1862—1956），原

名启东，字晓生。生于香港，曾在香港中央学校学习。长期担任怡行洋行买办，并在东南亚经营糖业、在香港经营房地产，后成香港巨富。他是买办而不是赌商，梁鼎芬的说法有误。戊戌政变后，康有为在英国的保护下从上海前往香港，何东是他在香港最主要的资助人与保护人。(77) 对于何连旺、何东的帮助，康有为在《我史》光绪二十四年中称：“二何君今之侠士，义高海内，何可复得哉！”当然说明了康有为与何东的密切关系，并不能证明何东与巴西招募华工一事有关，我在此处只是提示此中的线索。

辣达略在香港期间是否到过澳门，是否与何连旺有交往？后文所引蒋贵麟一文对此有肯定的答复，但我限于其他史料不足，无法予以完全的证明。何连旺作为澳门的著名商人，社会地位很高，已入葡萄牙籍，会葡萄牙语。巴西原属葡萄牙，亦使用葡萄牙语，他们两人在语言上是可以交流的。辣达略会英语，他在巴黎与庆常会谈时，双方使用的语言为英语。辣达略与何东在语言上也是可以交流的。

由此再读康有为“于是拟入京举此”一语，关键词为“入京”；而入京的目的，即“举此”，似为撤销总理衙门于光绪十九年十二月十五日（1894年1月21日）下达给两广总督，闽浙总督，南、北洋大臣禁止运送华工去巴西的命令。由此给我的感觉是，“港澳商”请康有为北上，为此与总理衙门疏通关系。由此查康、梁的行踪：康有为于光绪二十三年（1897）八月杪由广州前往上海，曾往杭州一游，大约于十月十五日离开上海北上。在此之前，梁启超在与何连旺谈妥《知新报》一事，于光绪二十二年底到达上海，光绪二十三年十月，即康有为北上之前，梁启超由上海前往湖南，主持时务学堂。

也就在这一时期，康有为、梁启超也将移民巴西的计划对外宣传过。谭嗣同为悼念吴樵（字铁樵）而作《吴铁樵传》，其中称言：

……铁樵乃复大言农学。洞庭之南，有新洲焉，铁樵谋悉垦而辟之，以栖吾属同志之士。梁启超曰：巴西亦美洲大国也，土满而不治，召我中国之农农焉。苟群而往，将以中国之农塞其国……(78)

梁启超言及于此，约在光绪二十三年的春天。

总理衙门章京、刑部候补主事张元济很可能是康有为等人的主要活动对象。张在致汪康年的信中，对于移民巴西有着许多记录，由此可见当时的内情。光绪二十三年六月十三日（1897年7月22日），张元济在给汪康年的信中称：

巴西招工，自是美事，前秘鲁领事许九香为弟言：巴西招工意甚迫，若不允，仍私自招去。所以不允者，恐其虐待也，私招而虐待，反无道以保护之矣。则何如辟此途径乎？此言甚确。惟译署办事总以清静寂灭为主，其奈之何哉。⁽⁷⁹⁾

张元济与汪康年为会试同年（光绪十八年），更兼同乡，颇有交谊。许九香（1857—1915），名鼎霖，字九香，江苏赣榆县人，光绪八年（1882）中举，光绪十六年充内阁中书，光绪十九年至二十二年（1893—1896）任清朝驻秘鲁领事。他对南美华工有着直接的接触。后任安徽庐州知府等职。

张元济在信中还称：“善、戴二公交来两次手书暨外信十一件，书两包”；由此作复，当是对汪康年“两次手书”的回答，可见是汪康年主动向张元济询问巴西招工事。汪康年的消息来源为何？很可能是梁启超。张元济的态度是赞同此事，然其称“惟译署办事总以清静寂灭为主，其奈之何哉”，似为汪康年有所托付，而张元济表示无力为之。此中的种种细节，因无法读到汪康年原信，而无法予以证实。⁽⁸⁰⁾是年八月十七日（9月13日），张元济信中又称：“前云巴西招工事，现在情形若何？乞示。”看来汪康年一直未对巴西招工一事作复，张元济主动问询此事。是年十月二十一日（11月15日），张元济信中又称：“招工事俟晤西平再议，并拟先与子培一商。”⁽⁸¹⁾此信是对汪康年九月二十六日来信的回复，而此时康有为、梁启超皆在上海。“西平”，叶尔璟。⁽⁸²⁾叶尔璟于九月二十六日携汪康年信北上赴北京，十月初二日到达，他给汪康年信中称：“巴西招工事，已转告菊生。”⁽⁸³⁾“子培”，即沈曾植，时任总理衙门章京，因丁忧而刚出值，尚在北京。他与康有为等人多有交往。看来汪信中亦有相应的计划，张元济先与沈曾植相商，然后与叶尔璟见面再商议。是年十一月十二日（12月5日），张元济在信中称：“招工事总为相机。”⁽⁸⁴⁾张此信是对汪康年十一月初六日信的回复，其“相机”的处理方法，即不先着急而待时机而动，很可能是与沈曾植等人商定的对策。从

光绪二十三年六月至十一月，张元济有四信言及于此，可见汪康年、梁启超等人都在操心操劳办理此事；张元济也没有提到“殖民”，其使用的词汇相当明确，即“招工”。

康有为《我史》相关记载的第三段称：

与李合肥言巴西事，许办之，惟须巴西使来求乃可行。

“李合肥”指李鸿章，时任文华殿大学士、总理衙门大臣。“许办之”，即李鸿章对此表示同意；“惟须巴西使来求乃可行”一语，对照先前所述李鸿章的对策，似应解释为“此事须得与巴西使节进行谈判、签订条约后方可进行招募华工之事”。然而，康有为怎样见到李鸿章，又怎样与李鸿章商谈，其中的种种细节，康没有说明。

康有为晚年门人蒋贵麟于1984年发表《康南海先生轶事》一文，其中第一节即为《欲移民于巴西建立新中国》，言称：

……康氏门人有新会谭姓者，曾游巴西，谒其国王，国王大喜，告以其国幅员广大，人民太寡，利用吾国民力，为之垦植辟道，拓展利源，愿中国人移往营生，并许谭某以地四百里，沃壤惟听选择。光绪二十一年，巴西国土（王）曾派四使来请通商，四使臣到达香港后，适中日战事起，时康氏在京师，四使留香港，待与康氏面议，居数月，康氏未至，而东事益烈，知一时不谐，即行回归。广西候补道何穗田为澳门之巨商，其于葡萄牙为男爵，熟于葡语，与四使极为熟稔，相与讲求通商之法。何穗田得知康氏早留意于巴西国情，即请筹谋策划，拟结百万殖民公司，先租船四艘，往巴西，每艘运二千人，三月一期，每期可八千人，岁运三万二千人入巴西，种植甘蔗、咖啡、可可、烟草等物，若得利则岁增其船。巴西四使且许我之取地，以优厚特权。其时港澳商人咸乐往，已得数十万矣。何穗田为通商计，欲请准于外部，而苦于无识外部者。时李相鸿章主外部事，康氏乃赴京都，得礼部侍郎于式枚之介，请于李相鸿章，李相对巴西通商事，深表赞同，惟须俟巴西使臣来求乃可。(85)

蒋贵麟是康有为晚年所办“天游学院”的学生，在台湾编成《康南海先生

遗著汇刊》（22册，宏业书局）、《万木草堂遗稿》（1册，成文出版社）、《万木草堂遗稿外编》（2册，成文出版社），劳绩皆伟。他对康有为著述十分熟悉，上引这一番言论，其主要依据是康有为《我史》。文中也有一些史实有误：巴西于此时已改合众国，并无国王；“四使”当指辣达略和他的三位助理，但非为光绪二十一年（1895）来香港；“待与康氏面议”，即我先前提到的康氏“候吾事定”一语之误读；“外部”指“外务部”，清朝设于光绪二十七年，而此时仍为总理各国事务衙门。将蒋贵麟此文与康有为《我史》互读，有了四点新内容：其一提到了康氏门人新会谭姓；其二称何连旺（穗田）与巴西“四使极为熟稔，相与讲求通商之法”，即有密切的交往；其三称何因“苦于无识”总理衙门官员，而请康进京疏通；其四称康能结交李鸿章，其中介是于式枚。

于式枚（1853—1916），字晦若，广西贺县人，光绪六年进士，入翰林院。散馆后以兵部主事用。李鸿章调其至北洋，为其文案。他是李鸿章的主要幕僚之一，随李十余年，奏稿多出其手，曾随李鸿章参加马关谈判和出使欧美等国。光绪二十二年授礼部主事，此时任礼部员外郎⁽⁸⁶⁾，未久迁御史。于式枚后任邮传部、礼部、吏部、学部侍郎，修订法律大臣等职。其任礼部侍郎为光绪三十四年（1908）二月至五月。蒋贵麟此中稍有误。

通过于式枚而结交李鸿章，是一条捷径。康有为在《明夷阁诗集》中，有《戊戌元旦朝贺，是日日食，上避正殿。散朝遇于晦若礼部，同游诸殿，口占》一首，诗云：“记得曾携于晦若，中和殿上望西山。”由此可见此期他与于式枚的交往。⁽⁸⁷⁾

仔细地阅读蒋贵麟之文，虽然强调了康有为的主导作用，但也使人感到何连旺以其雄厚财力而在此事中扮演主角；而且这一计划不像“移民计划”，而更像是“运民计划”，其对巴西当地的土地权、移民最初的生活，没有进行实地考察与预先安排，却设计了每船两千人（以当时的船只，条件将会非常恶劣），每年三万两千人；最为重要的是，当时的巴西政府已不可能提供大批免费的土地，去巴西的华人将进入各种植园充当劳工，这与殖民地、“新中国”的计划似不相干。

六 推导出的结论

经过本章曲折且繁琐的考证，似可推导出这样的结论：

一、巴西种植园因黑奴解放而缺乏劳动力，有意招募华工填充之。清朝的政策先后有所变化，至光绪十八年后，准备与巴西商定条约后再允其招工。

二、康有为、梁启超于光绪二十二年（1896）年底在澳门与何连旺商办《知新报》时，可能从何连旺处得知了巴西派使来华招募华工之事；在此之前，康、梁也有可能听闻此事。

三、何连旺等港澳商人对此表示了极大的兴趣，但因光绪十九年（1893）巴西非法招募华工而引出的总理衙门禁令，又苦于无识相关的官员，便请康有为北上疏通。

四、康有为可能通过于式枚之介，而得以与李鸿章商谈，李鸿章表示由巴西派使谈判后方可允之。

五、在此期间，康有为及其党人也进行了相关的活动，汪康年与张元济之间联络可能是其中的一环。

毫无疑问，以上的推论，第二至第五点并没有能够坐实，还不能算是最后的确论。这需要进一步地补充相关的史料，尤其是何连旺本人的材料，尽管目前看来仍有困难。

然而，从以上的叙述中又可以看出，巴西是招募华工，并非是帮助殖民；参与巴西招募华工计划，与康有为所称的“开辟新国”，有着极大的差距。其中的关键在于，康有为并无相应的财力，以能在巴西购买或租用土地，并自雇轮船，实行其“移民”计划，即“欲开巴西以存吾种”；康也未亲往或派人至巴西进行实地考察，以能事先做出种种安排。由此而仓猝进行大规模的“移民”，不管康本人持有多么美好的愿望，而在实际操作过程中，只能沦为巴西种植园主的工具。⁽⁸⁸⁾至于康所称“吾港澳商咸乐任此，何君穗田擘画甚详，任雇船招工之事”，更使人感到此中存

在着商业操作与巨大利润。

历史由此而发生了一大变局。光绪二十三年（1897）十月康有为北上入京，虽未能就巴西招工一事取得任何进展，但却唱出了他人生的最高音，开辟了中国历史的新篇章。时局的变动与康有为的鼓动交相互作用，最后形成了戊戌变法的大波。

（1）《丛刊·戊戌变法》，第4册，第137、123页。后一段文字误作光绪十四年，相关的考证见本书第九章。

（2）需要特别说明的是，本章的研究在关键材料上得到了澳门大学汤开建教授、北京大学巴西留学生伊利克（Eric Vanden Bussche）的帮助，在此表示感谢。

（3）《种植园主阶层和华人输入巴西之争（1850—1893）》，见《国际移民评论》（*The Planter Class and the Debate over Chinese Immigration to Brazil 1850-1893, International Migration Review, Vol. 9, No. 1, Spring, 1975, pp. 41-55*）作者罗伯特·康奈德博士时任伊利诺斯大学Chicago Circle分校的副教授。该论文由伊利克提供，由王元崇译为中文。本段引文的注释，其为史料出处者被我省略，只保留了两条有实际内容者，以为省文。

（4）1843年，希望终止以巴西为目的地的奴隶贸易的英国政府，曾经建议输入六万名中国劳工到巴西，但是这个建议没有被巴西国民议会所采纳。参见1879年10月5日的《里约新闻》（*The Rio News*）。

（5）华工贸易也许比非洲奴隶贸易所遭受的人力损失更为惨重。Herbert S. Klein曾经估计，在1795年到1811年被从非洲运送到里约热内卢的十七万奴隶中，死亡率是95%。参见《从非洲到里约热内卢的奴隶贸易（1795—1811）：对死亡率和航运方式的估计》（*The Trade in African Slaves to Rio de Janeiro, 1795-1811: Estimates of Mortality and Patterns of Voyages*），《非洲历史杂志》（*Journal of African History*），第十卷，1969年第4期，第533—549页。相比之下，Watt Stewart曾经估计，1860—1863年间从中国运到秘鲁的苦力贸易死亡率是30.44%。1856年一份禁止苦力贸易的秘鲁法令声称，至少有三分之一的华工因为过度拥挤和食品缺乏而死去了。参见《秘鲁的中国奴仆》（*Chinese Bondage in Peru, Durham, North Carolina, 1951*），第21—22、62页。

（6）《续订招工章程》，总理衙门大臣恭亲王奕訢与英、法公使于同治五年（1866）在北京签订，详细规定的招工细节，该约英法两国未能批准；《古巴华工条款》，总理衙门与西班牙公使于同治十二年（1873）所订，中国可以派员前往古巴调查华工情况，并请英、美、法、俄、德五国公使“公平定断”；《中秘通商条约》及《会议专条》，北洋大臣李鸿章与秘鲁使节于同治十三年（1874）在天津所订，规定了华人在秘的最惠国待遇并禁止诱骗华工、保证华工回国；《会订古巴华工条款》，总理衙门与西班牙公使于光绪三年（1877）在北京所订，允清朝派出领事至古巴保护华工等项。（详见《中外旧约章汇编》，第1册，第242—246、337、338—342、353

(7) 李鸿章：“复曾颉刚星使”，光绪五年九月初五日，《李鸿章全集》安徽教育版，第32册，第488页；曾纪泽：“巴黎致总署总办论事三条”，喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第168页。

(8) 李鸿章：“巴西遣使议约折”光绪六年六月初六日，“巴西议约竣事折”光绪六年八月初一日，“述巴西使臣抵京”光绪六年六月初三日，“呈巴西喀使晤谈节略”光绪六年六月初六日，“致总署论巴西定约”光绪六年七月二十七日，“致总署述巴约删节数语”光绪六年八月初一日。李鸿章在与喀拉多会谈时提到了华工问题，“问曾闻贵国虐待华人，视同奴仆，有乎。答云没有。华人先后到巴约二千人，皆是出于自愿者，本国亦待之甚好，且贵国人有在本国成亲者。此次本大臣来华，兵船上亦有华人三名，皆愿回本国。盖本国待华人与待英、法人无别。”李鸿章给总理衙门的呈文中称：“招工一节自应坚拒。将来若果提及，必为设法杜绝。”（《李鸿章全集》安徽教育版，第9册，第111—113、144—146页；第32册，第558—560、587—588、591页）《中巴和好通商条约》，见《中外旧约章汇编》，第1册，第394—397页。

(9) 李鸿章：“巴西增删条约折”光绪七年闰七月初八日，“致总署论巴西改约”光绪七年闰七月初三日，见《李鸿章全集》，第9册，第439—444页；第33册，第62—63页。

(10) 游历使、兵部候补郎中傅云龙于光绪十五年在巴西见到喀拉多，“畅所欲言，知其光绪七年之使，名沿互市，实主招工，招工之议未定，是以通商之使未来。”（陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》，中华书局，1985年，第1辑，第3册，第1202页）此处所称的“通商之使”，为“常驻公使”之意。

(11) “总理衙门致南洋大臣左宗棠文”光绪十年二月二十八日，该文称：“光绪十年二月初三日接准咨称，巴西国总领事马尔丹奉本国简放中国总领事官，并随员副领事彭德思，于光绪九年十二月二十三日到沪，将正副领事文凭咨送办理复……”（《总理衙门清档·巴西领事（一）》，01-15/47-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏）

(12) “总理衙门收总税务司赫德函”光绪十二年六月十二日，该函称：“兹据信局递到致贵衙门之巴西总领事官洋官（信）一件，专此送呈查收。”“总理衙门收巴西总领事照会”光绪十二年六月十二日，该照会称：“本总领事官现奉本国上谕，简调大意总领事之职，彭副领事亦征回国，不日启行。所有与贵国通商事务暂为停办，俟将来有商务来华及一切公务，再行设署办理。”（《总理衙门清档·巴西领事（二）》，01-15/47-2，台北中研院近代史研究所档案馆藏）该照会日期是收到日期。马尔丹改调驻意大利总领事，副领事彭德思回国。又，据伊利克提供《巴西外交关系》，巴西于1885年便撤销总领事，可能是该总领事收到命令时间为1886年。

(13) 《光绪十年轮船招商局第十一年办理情形节略》，《沪报》1885年12月1日，转引自汪敬虞：《唐廷枢研究》，中国社会科学出版社，1983年，第197页。“贾公使”可能是指前来谈判条约的巴西使节喀拉多，他曾多次去上海。

(14) 罗伯特·康奈德的论文有详细叙述，称言：“1883年2月里约热内卢华人移民商业公司（Companhia de Comercio e Imigracao Chinesa in Rio de Janeiro）开业，以便和一家中国公司协商三年内运送21000名华工来巴西。从报纸报道来看，这项运送亚洲人的大行动，却定以一种难以置信的价格，即每名华工35个米尔里亚斯（不足20

美元)。有同情心的观察者认为，这一价格远不能维系华工的健康和舒适。然而，这家新公司在1883年7月之前已与中国轮船招商局总办唐景星签订了合同，且同年10月，随着这位中国总办抵达巴西，输入华工的前景似乎变得更为乐观了。唐景星参观了咖啡产区省份，同当地种植园主建立了友好关系，表示他将签订一个长达五年的运送华工来巴西的合同。但在正式协议达成前，这位总办突然神秘地离开巴西，去了伦敦。很难说到底是什么原因导致了唐景星的倏然离开。当时的国际形势，即英国的不悦以及巴西媒体和公众的敌视，更重要的一点可能是巴西政府突然决定拒绝中国公司所提出的每年十万美元补助金，这些因素加到一起使得唐景星离开了巴西。尽管一些私人的巴西组织保证筹措到这笔补助金，但唐景星抵达伦敦之后明确地宣布他将坚决拒绝向巴西运送强迫性中国劳工，甚至拒绝让他麾下招商局的船只前往巴西港口。因此，1883年11月，这家移民公司就解散了。”（*The Planter Class and the Debate over Chinese Immigration to Brazil 1850-1893*, *International Migration Review*, Vol. 9, No. 1, pp. 46-47）“景星”为唐廷枢的字。而曾任驻美公使的郑藻如对此称道：“昔年唐道廷枢，闻其国每年拟助招商局船费十万元，运载华人前往。唐道曾亲至其国察看情形，嗣因水道纡折，须由香港西北行，越苏尔士河，复南经大西洋，而到巴西水马头，计程约四万里。每华工一名，至少水脚之费一百元，而其国又绝无回头之货，实不合算。唐道旋因上海倒帐赶回，事竟中止。”（《郑玉轩条陈巴西招工节略》，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1203—1204页）

(15) 傅云龙著有《游历巴西图经》（十卷）、《游历巴西图经余记》（一卷），前一种北京大学图书馆有收藏，后一种收录于傅训成编：《傅云龙日记》，浙江古籍出版社，2005年，第208—224页。他是当时中国最了解巴西情况的人。关于游历使的研究，可参见王晓秋、杨纪国：《晚清中国人走向世界的一次盛举：1887年海外游历使研究》，辽宁师范大学出版社，2004年。

(16) 傅云龙：“致译署”光绪十五年二月十六日，《傅云龙日记》，第382—383页。

(17) 《郑玉轩条陈巴西招工节略》，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1203—1208页。

(18) “北洋大臣李鸿章函送总署郑藻如、傅云龙调查巴西情形条陈”光绪十八年九月十八日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1201—1203页。“上合肥中堂议巴西招工书”光绪十八年九月十一日，见《傅云龙日记》，第387—388页。

(19) 1810年约500名，1856年360名，1859年和1866年共1000名，1874年1000名。（*The Planter Class and the Debate over Chinese Immigration to Brazil 1850-1893*, *International Migration Review*, Vol. 9, No. 1, p. 42）

(20) “巴西驻法公使毕萨照会清兼任驻法公使薛福成”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(21) 李鸿章致总理衙门电（光绪十八年九月十六日）：“薛星使咸电，巴西驻法使照会，欲照津约遣使驻京，如何答复，请商总署电示云。津约系鸿与订，原准遣使驻京，现在咨商巴西招工，彼有使来，藉可面议，祈核发复。”李鸿章致薛福成电（九月十八日）：“总署电复，巴西遣使为久为暂，为专为兼？国书用何项文字？巴西改民主后，友国如何接待？巴西乱定，政教如何？均请明白查示，始能核复。”李鸿章致总理

衙门（九月二十日）：“薛使复电，巴西改民主后各国待以友邦，大势已定。遣使系久驻专任，国书似用法文云。鸿查原约，系以法文为正。”（顾廷龙、叶亚廉主编：《李鸿章全集》电稿二，上海人民出版社，1986年，第501页）

(22) 《李鸿章全集》电稿二，第502页。

(23) “清兼任驻法公使照会巴西驻法公使毕萨”光绪十八年九月二十五日，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(24) “照录巴西国驻法公使问答节略”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6，台北中研院近代史研究所档案馆藏。毕萨与庆常还谈到了两国通商务，毕萨称巴西可出口咖啡、糖到中国，庆常对贸易前景表示了怀疑。

(25) “出使大臣薛福成夹单”光绪十八年十二月初九日，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(26) “使英薛福成为巴西招工事致总署文”光绪十九年正月初六日，该文称：“巴西遣使驻京一事，前函已陈梗概，顷复加探访，知该国政府用意，实系专驻招工。窃查从前美洲各国在华招工之弊，如古巴、秘鲁等处，皆有洋人集资，在中国招雇华工，与立合同，给发船费，运送该处，转鬻于种植田园实需雇工之人，视为奇货。迨合同期满，又被一再转鬻，终身沦于异域，役使无异牛马……惟赴美国之华工，人人有自主之权，获利较丰，称为乐土。迩来该国又有驱逐之政，而华民之生计稍绌。今欲为吾民广浚利源，莫如准赴异域佣工，而保其自主之权，杜其驱逐之渐，则必待彼再三吁恳，与之议立专章，添设领事，方可操纵由我……窃谓此事枢纽，在许华工自往，而不宜允其来招。”（《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1208页）

(27) “巴西驻法公使照会清兼任驻法公使薛福成”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏。该照会称，华兰德“曾经出使美、波等国”；辣达略“曾任海部大臣”。伊利克告诉我，辣达略是圣保罗的商人，有咖啡种植园，也有外交官的头衔。

(28) 毕萨称：“至招工一事，贵代理有何意见？庆常云：此事未奉薛大臣谕条，不敢妄对，且总署权衡，自在外间尤难臆度。惟就私见而论，华工在外往往受人凌虐，前车有鉴，视为畏途，恐未必遽能允许。若事事由总署主裁，妥定办法，毫无流弊，或者允许酌核。若不由中国自主，不听中国自便，则必无成功。毕云：现在美国禁绝华工，英国各属部亦相率效尤，实于华民生计有碍。如中国允许华民赴巴西力田，是别开生面，大有益处。想总署当已鉴及。”（《巴西国驻法公使毕萨与驻法参赞庆常问答节略》，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏）

(29) 薛福成称：“查各国遣使通款，向派公使一员，此次巴西国拟遣二员，自系商议招工起见”；“巴西地阔人稀，不能不以招工力田为急务，然准与不准操纵由我。似应与之议明，预防流弊，并设立领事，酌定章程，妥为保护。”（“出使大臣薛福成致总理衙门”光绪十九年二月十六日收到，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏）此时薛福成也将此电告北洋大臣李鸿章。李鸿章致总理衙门（光绪十八年十二月二十六日）：“薛使有电，巴西使来文，该国派使二员，曰华兰德久驻，曰辣达略暂驻，言明议招工事，候电允许接待启行，请转署。”李鸿章致薛福成（十二月二十八日）：“总署电复，巴西使来华，如奉有国

书，应照中国现行礼节接待，已于九月漾电达知尊处矣。”（《李鸿章全集》电稿二，第526—527页）

(30) 《总理衙门清档·收发电》，01-38/6-2，光绪十九年四月初二日，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(31) 总理衙门收到北洋大臣李鸿章电，光绪十九年五月十八日：“薛使宥电，请转署，巴西使辣达略甫到巴黎，据称华兰德在奥国病故，已电本国，俟补派人来，然后同行云。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/6-3，台北中研院近代史研究所档案馆藏；又见《李鸿章全集》电稿二，第587页）

(32) “驻法参赞庆常与巴西国使臣辣达略问答节略”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1209—1216页。有关航运条件，辣达略称：“我国定法甚严，凡公司船载运工人，须有领事执照，本人当面画押，情愿来巴，方准入船。又定船舱格式，舱位额数，不许多载，并设医官药房，以防疾病。凡每年运送工人满万，照料周到，无苛待情事者，由官赏银十万佛郎。”

(33) “使英薛福成咨呈总署驻法参赞庆常与巴西公使为招工等事问答节略”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1209页。

(34) “照译巴西驻京公使辣达略节略”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1217—1219页。该“节略”还称：“上年本国国会集议，因华民、倭民勤朴耐劳，拟表国家设法招徕，是此举上下一心，舆论金同，亦可概见。将来开办以后，华民随时往来，借可推广商务，同获利益。并抑创设公司轮船，按期来往，不经欧罗巴商人之手，则中国与巴西更可独擅其利矣。”由此可见，招募华工是经过巴西国会同意的，在招募华工的同时，巴西还有意于招募日本农工。

(35) “巴西驻法公使照会清兼任驻法公使薛福成”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(36) “清兼任驻法公使薛福成照会巴西驻法公使毕萨”光绪十九年七月十二日，“出使大臣薛福成致总理衙门呈”光绪十九年八月二十八日收到，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏。薛福成致总理衙门电：“巴西驻法公使照会称，前派使臣华兰德病故，今本国拟派阿喜巴吉为驻京公使，随同议约使臣辣达略进京，请为转报。”光绪十九年七月二十八日收到。（《总理衙门清档·收发电》，01-38/6-4，台北中研院近代史研究所档案馆藏）

(37) 傅云龙致李鸿章等三篇，“李鸿章为巴西招工事给傅云龙的札文和所附有关文件”，见《傅云龙日记》，第388—393页。

(38) “北洋大臣李鸿章致总理衙门咨文”光绪十九年十月十六日收到，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏。然江海关道将阿喜巴吉的身份弄错，称言：“兹据洋务翻译委员徐丞黼升稟称，探得巴西所派驻京公使阿喜巴吉已于西历六月底在奥京唯衣哪都城病逝，现由辣大臣禀报政府，另派大员来华。”病故者当为华兰德。看来辣达略此时还不知巴西新派阿喜巴吉为驻华公使的消息。

(39) “北洋大臣李鸿章致总理衙门咨文”光绪十九年十一月初七日收到，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7，台北中研院近代史研究所档案馆藏。又，

两广总督十月二十一日咨文称：“闻该钦使华历八月初旬已至日本，九月初旬已至上海，行将前赴北京会议详订。”（“粤督为巴西私在澳门招工情形事致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1221页）

(40) “照录洋人招贴”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1225—1226页。

(41) “李鸿章致薛福成电”，光绪十九年十一月初八日，该电称：“译署电：巴西招工公司姓名洋文系Compania Metropolitana of Ric Faneiro，其经手人姓洋名系Tuliv Benavides，雇佣德国船洋文名Tetartos，于九月初八由澳出洋，绕阿非利加好望角驶往巴西，未知何处登岸。希转薛云。”（《李鸿章全集》电稿二，第629页）伊利克告诉我，李鸿章电文中原文拼写有误，公司名应为Companhia Metropolitana do Rio de Janeiro，经手人名为Julio Benevides。

(42) “照录前山同知、前山营都司会禀”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1224—1225页。

(43) “照录照会驻澳西洋罗大臣稿”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1227页。

(44) “粤督为巴西私在澳门招工查禁情形事致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1220—1221页。

(45) “照录驻澳西洋罗大臣来文”光绪十九年九月十二日到，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1227—1228页。该照会称：澳门并无招工的“街招”；华人聚集出洋处所，“该屋果属宽敞，又当通衢之处，至其人等，亦任意出入，毫无拦阻，固无碍于律例”；“查德国地打杜士之轮船，装搭客出洋，其华人均须赴本澳政务厅，逐一询问，及临下船时，又再行细诘。其言甘心愿去者，方准其前往，其不愿者，必不准其出洋，悉照章程而行，毫无或违。”又，葡萄牙当时又称“大西洋国”。

(46) “粤督为巴西私在澳门招工查禁情形事致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1220—1224页，又该件上注明“光绪十九年十月二十一日”当为收到日期。

(47) “总税务司赫德以巴国不靖宜由中国定章不准华人前往致总署函”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1219页。

(48) “总理衙门致两广总督电”光绪十九年十月初七日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/28-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(49) “总理衙门收粤督电”光绪十九年十月初八日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/6-5，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(50) “赫德以查禁巴西私运华工须予税司以职权致总署函”光绪十九年十月二十一日，“总署为所拟查禁华工办法已电粤督听候知照遵办事致赫德函”光绪十九年十月二十五日，“粤督李瀚章许各口税司查拿赴巴西华工致总署函”光绪二十年正月初五日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1229—1230、1234页。

(51) 一、光绪十九年十月二十八日（1893年12月5日），总理衙门通过北洋大臣李鸿章发电驻英公使薛福成：“巴西使未到，招工约未议，该国辄赴澳私招数百人，迹

近拐贩。请电薛使，迅告驻法巴使，电致本国查禁云。”二、十月三十日，李鸿章致电总理衙门：“薛使电复：巴西内乱，该使无权，又恐奸商影射，请电海口暨日本驻使，严查截禁。新嘉坡电已去。巴使计到，可责之支。鸿查，与日本无涉，自不必电。”三、十一月初三日，李鸿章电总理衙门：“薛大臣江电：巴使称，招工事必有假冒，请示船名，何日开行，往巴何口，报本国速查云。”四、十一月初八日，李鸿章电薛福成：“译署电：巴西招工公司姓名洋文系Compania Metropolitana of Ric Faneiro，其经手人姓洋名系Tuliv Benavides，雇佣德国船洋文名Tetartos，于九月初八由澳出洋，绕阿非利加好望角驶往巴西，未知何处登岸。希转薛云。”（《李鸿章全集》电稿二，第627—629页；《总理衙门清档·收发电》，01-38/6-5；第一电、第三电总理衙门原电又见《总理衙门清档·收发电》，01-38/28-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏）又，伊利克提供的《巴西外交关系》1893年中有着这样的记载：“Companhia Metropolitana雇了475名华工，这些华工乘着德国蒸汽船Tetartos从澳门到巴西。北京政府通过其在巴黎的使团，对该次航行提出抱怨，要求不允许移民下船，但若已下船，则要将移民遣送回国。我们驻巴黎的公使已经向中国公使声明巴西政府并不知道Tetartos航行一事，并表示航行不是地下活动。”

(52) 一、总理衙门于光绪十九年十一月初一日（1893年12月8日）照会德国驻华公使：“……贵国地打杜士轮船为巴西公司装运华工出洋，该船主恐未深知底细，现经本衙门电告巴西查禁，以后遇有巴西在中国各海口招工事，本衙门未经议准以前，贵国船只勿再承运，庶符约章。”该照会还要求查明运送华工人数、航路、目的地、雇船公司、水脚等项。二、德国公使十一月初六日（12月13日）复照称：“已经通飭各口德国领事，中国地方官不愿华工前往巴西，不准德国船只装运。”又称，据英国公使消息：“招华工巴西公司姓名，系根巴尼阿梅投掇坡里他那得里约热内卢。其经手人姓，系北那韦得司，托香港华商在澳门一带张贴街招……该公司允香港华商，每工人给洋银二十一元……”三、总理衙门于光绪二十年三月二十一日（1894年4月26日）照会德国公使：“……上海日报内载，德国火轮船名地打杜士者，于去冬由澳门载中国人五百名，前往巴西国。兹接巴西来信，悉此船于十月二十八日，行抵巴西京城，所载之人，内有四百七十五名，经巴西国家雇往麦加希省燕卑泰巴埠，充当工作云。”要求查明德船从何处所雇。四、德国公使于四月十二日（5月16日）复照，再次说明德船在澳门受雇。（《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1230—1231、1234—1236页）

(53) “粤督李瀚章咨报查缉拐匪情形目下并无续来招工之事致总署函”光绪二十年正月初五日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1233—1234页。

(54) “赫德为现闻有船欲在澳门载运华工出洋请仍予税务司查禁之权致总署函”光绪十九年十二月初九日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1232页。

(55) “总理衙门发粤督电”光绪十九年十二月初十日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/28-1，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(56) “总理衙门收两广总督电”光绪十九年十月十二日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/6-5，台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(57) “总署为禁澳门外轮载运华工出洋致粤督李瀚章咨文”光绪十九年十二月十五日，“总署为外轮欲在澳载华工去巴西已知照各使查禁请转飭关道晓谕事致北洋大臣李

鸿章咨文”光绪十九年十二月十五日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1232页。值得注意的是，总理衙门并未照会英国公使，而当时大西洋国（葡萄牙）公使尚未驻北京，仍是由澳门总督兼任。又，《万国公报》第63号（光绪二十年三月）刊出“总署为禁澳门外轮载运华工出洋致南洋大臣咨文”（华文书局影印本，1968年，第22册，第14349页），康有为此时似有读《万国公报》之习惯，不知他是否见过此一则消息。

(58) 康有为对巴西的认识，最初的记载见于其光绪二十一年四月撰“联省公车上书”（《上清帝第二书》）与五月所撰“为安危大计请及时变法呈”（《上清帝第三书》），其中称言：“一曰移民垦荒……移有三：曰罪遣，今俄国徙希利尼党于西伯利部，而西伯利部已开；曰认耕，英之喀拿大、新疆般岛各岛，美之密士失必河东南各省，巴西全国是也；曰贸迁，荷兰南洋诸岛，皆商留者也。”（汤志钧：《康有为政论集》，上册，第129页；《光绪朝朱批奏折》，第32辑，第536页）从此简短的议论来看，光绪二十一年康有为对巴西的情况还是不太熟悉的。

(59) 此处的事略，据伊利克为我提供的《巴西外交关系》之摘要，部分内容是他口头告诉我的。

(60) 值得注意的是，澳门于19世纪五六十年代是“苦力”贸易的中心，大约有二十万人从此处被贩运到南美、东南亚等地。1873年（同治十二年）是澳门贩运“苦力”的高峰期，有葡萄牙、秘鲁、西班牙人“所开的招工局，计有三百余所”，“靠招工吃饭的三四万人”。（《驻澳门美国人致住香港美国人信》，《华工出国史料汇编》，第1辑，第1册，第251—252页）1874年，根据葡萄牙国王的命令，澳门停止“苦力”贩运。

(61) 德国公使于十一月初六日（12月13日）复照称：他据英国公使处得到的消息，“招工工巴西公司姓名，系根巴尼阿梅投捋坡里他那得里约热内卢。其经手人姓，系北那韦得司，托香港华商在澳门一带张贴街招……该公司允香港华商，每工人给洋银二十一元……”（《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1231页）

(62) 本章关于何连旺及其家世的材料，主要依据汤开建：《晚清澳门华人巨商何连旺家族事迹考述》（未刊稿）、《从〈澳门宪报〉看澳门近代华商》（未刊稿）；赵利峰：《闹姓传入澳门及其初期的发展》，《澳门研究》第17辑，澳门大学澳门研究所中心编，澳门基金会出版，2003年6月。

(63) 1913年康广仁移葬时，何连旺送挽联，署衔为“前清广西补用道”。（蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》，宏业书局〔台北〕，1987年，第17册，《哀烈录》，第71页）

(64) 《镜海丛报》第二年第十号（1894年9月26日）《声告》，汤开建等主编：《鸦片战争后澳门社会生活纪实：近代报刊澳门资料选粹》，花城出版社，2001年，第401页。该《声告》亦称：“旺犹交通官府，营求请托，晨夕弗遑，惟颇畏清议。光绪二十年七月，因以匿书吓禁日报，为所控，八月十四日讯定拘禁监牢，以西洋厘士二十万暂保听辨。”该报此号对何连旺此次威吓“施离华报”被控案，有较多的记载，其中一篇为《来稿照登》：“燕地便颠地报主并西文主笔大人钧鉴：来字求赐方寸，登此十分要紧之新闻，我想用唐字印出此新闻，使我等华人大众皆知。见得今日之事，我等众人心中莫当作著名阔佬何连旺系大体面、大威势、大对象。澳内华人可知其事，

澳外各省各埠华人亦知其事。知得已定何连旺有罪，系因日前满街白帖，叫人放火，移害‘施离华’状师及法人主教并澳中丛报印务局之事。因此已定实为有罪，发差拿入监牢，具限以现银作保，暂释在外，静候定案拘解。系华历八月十四日十分。多谢贵报刊登。签名人系华商某。此段‘施离华报’已用汉文刊就，一方附于楮尾，遍派华人矣。”（同上书，第400—405页）该报第二年的第四十六号（1895年6月12日）以《狂人可怜》为题刊文：“十五晚，有西洋黑人某满身沾血，直登宜安公司楼上，指寻何连旺、卢九两人，声称被其两人用财买凶拦路殴击，以至于此……次日西民政厅左庚韶传讯，询以何凭疑其买殴，某竟茫然，弗能置答……”（同上书，第511页）

(65) 详见汤开建：《晚清澳门华人巨商何连旺家族事迹考述》（未刊稿）。“闹姓”是广东的一种赌博，其在广东被禁后，光绪初年转入澳门。该论文对此考析甚详，称副将彭玉与澳商陈六、何桂为其中最关键的人物。澳门政府以陈六、何桂对澳门博彩业的贡献而特颁勋章：“1881年6月2日，大西洋君主赏给陈六御赐耶稣降生宝星（Cavalheiros da ordem militar de Nosso Senhor Jesus Christo）。陈六系澳门居住商人，大清国民人，因大君主查知陈六事迹，且大君主厚惠博施，故特赏赐；同日，所赐澳门居住商人何桂，照上一体赏赐。”（汤开建等主编：《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，澳门基金会，2002年，第50页）据1880年《澳门宪报》澳门公钞会成员七人，六人为葡人，另一人为何桂。（同上书，第33页。又，“公钞”为一税种。）

(66) 详见汤开建：《晚清澳门华人巨商何连旺家族事迹考述》（未刊稿）。

(67) 《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，第119页。

(68) 《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，第172、188、233、236页。

(69) 孙逸仙博士医学院筹备委员会编：《总理开始学医与革命运动五十周年纪念史略》（1935年岭南大学刊印）称：“当先生在香港学医时，偶一返乡，道经澳门，澳绅曹子基、何穗田家人，久病不愈，延之诊治，一药便瘳，惊为神奇，乃先生毕业，曹、何与港绅陈庚虞资助先生们澳门组织中西医局，挂牌行医。”（转引自汤开建：《晚清澳门华人巨商何连旺家族事迹考述》未刊稿）“曹子基”，曹有，详见下注。

(70) 曹有，澳门著名华商。1880年《澳门政府宪报》有其消息：“六月十七日，经大西洋大君主赏给曹有御赐圣母金星。曹有，澳门居住商人，原系中国人，今入大西洋籍，兹经管理水师并外洋属地事务部保举。以曹有自购水车一架，并所有水车应用什物，具备送出澳门、地扞大宪等情，且大西洋大君主厚惠博施，故特赏赐。”（《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，第36页）

(71) 《汪康年师友书札》，第2册，第1845—1848页。又，康广仁于是年十月二十六日致函汪康年称：“比在澳门成一报馆（拟粤则五日一次，外省两次一寄），卓如在此稍有勾留，部署略定，便即放行。”邹代钧于是年十二月二十五日致函汪康年称：“卓如在澳门大有阴谋。何穗田，虬髯之流亚也，可佩可佩。澳门一隅，不特为秦人之桃源、管宁之辽东，并可为海外之扶余，不可失也。君等如有意于澳门，幸为我留一席，愿策杖从游也……公所思得之法都难行，不过作此想耳，若能联络何穗田，或可行。”（同上书，第2册，1669—1670页；第3册，第2703页）

(72) 从《知新报》最初的经历来看，似不很顺利，资金并不足。梁启超回到上海后，致函康广仁、徐勤称：“昨得书，言股不足，欲由上海拨款云云，闻之大惊，岂

潘、黄皆不愿附耶。（旁注：世叔不欲收潘股，超谓收之便）惟超在港，不闻潘有它言。黄与超言，固云月杪交一半，来信时不过十八日，消息亦似未定，或君勉过虑耳。上海顷拟自造房屋，置机器，存款数实不足挹注，穰卿亦不愿。顷在此拟一招股章程，试往招之，冀有应者，今录呈上。澳报久开，而不闻有集股章程，又无股份簿，此太无条理，宜速为之。即以股份簿十本寄我，望或有成也……穗田书已买一二，俟买齐寄上。”（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第545—546页）“世叔”，指康广仁。

(73) 《知新报》第一册刊出人员名单为：“总理：顺德何廷光穗田，南海康广仁幼博；撰述：三水何树龄易一，番禺韩文举树园，新会梁启超卓如，三水徐勤君勉，顺德吴恒炜介石，顺德刘桢岭考实，番禺王觉任镜如，南海陈继俨仪侃；翻译：英文，周灵生，葡文，宋次生，德文，沙士，法文，罗渣，英文，甘若云，日文，唐振超。”此中人士多为康门弟子。

(74) “致节公先生函”光绪三十年九月二十九日，转引自孔祥吉：《晚清史探微》，第220—221页。信中“汉口有案”、“汉事败后”，指唐才常自立军起事。

(75) 汤开建：《晚清澳门华人巨商何连旺家族事迹考述》（未刊稿）。汤开建所据的史料为：金英杰《暗围，何老贵闹姓赌大本营》，《新报》2009年5月21日；《旧金碧娱乐场所在地——知咕洋行卖军火开赌》，《新报》2006年3月30日。

(76) 《清国戊戌政变与亡命政客渡来之件》，《日本外交文书》，第31卷，第1册，东京：日本国际连合协会，1954年，第731页。

(77) 康有为在《我史》光绪二十四年称：“十四夕，到香港，何晓生即同英港督所派之辅政司波君、总巡捕梅君来迎，盖璧领事先有电告之也。”即康有为从上海到达香港时，何东前往迎接。康最初住在香港中环警署内。又称：“吾二十一日移居何晓生家。港澳赁屋、薪水，皆何穗田供给，周入隐微。何晓生复赠金数千，以安羁旅，藉以济宗族及供游赏焉。”即康在香港中环警署住了七天后，移居何东家。由此至九月五日离开香港前往日本，在何东家住了十三天。就在康移住何东家的当日，接待了香港《德臣报》记者，发表了长篇言论，何东是他的翻译。

(78) 《谭嗣同全集》增订本，第258页。

(79) 《汪康年师友书札》，第2册，第1699页。

(80) 时在湖南的邹代钧，于光绪二十三年七月初九日致汪康年信中称：“考功伟略在巴西事及女学堂耳。巴西事果能成，鄙人必为迁居之计，公幸为留意。”“考功”，指吏部考功司，此处似指陈三立。邹代钧又前于二十二年十二月二十五日致汪康年信中称：“卓如在澳门大有阴谋。何穗田，虬髯之流亚也，可佩可佩。澳门一隅，不特为秦人之桃源、管宁之辽东，并可为海外之扶余，不可失也……”（《汪康年师友书札》，第3册，第2737、2703页）由此可见，梁启超、汪康年曾将其计划多处宣传。

(81) 《汪康年师友书札》，第2册，第1709、1715页。

(82) 叶尔璦，字西平，浙江仁和人，监生。他是叶尔恺的堂弟。叶尔恺，字悌臣，光绪十五年进士，入翰林院，散馆为编修。光绪二十三年授陕西学政，与汪康年关系甚深。

(83) 《汪康年师友书札》，第3册，第2516页。“菊生”，张元济。

(84) 《汪康年师友书札》，第2册，第1717页。

(85) 蒋贵麟：《康南海先生轶事》，香港《大成》杂志，第133期（1984年12月），转引自：《追忆康有为》，第196页。

(86) 军机处《上谕档》光绪二十四年三月初四日记：“会试同考官单内告假人员名单：内阁中书雷在夏，礼部员外郎于式枚。”

(87) 《康有为遗稿·万木草堂诗集》，第89页。又，康有为《我史》光绪二十四年中称：“时八股士骤失业，恨我甚，直隶士人至欲行刺。于晦若至，属吾养壮士，住深室，简出游以避之。吾笑而不避也。”（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第148页）此说虽难证实，但似可证康、于之交往。

(88) 《论语·公冶长》记：“子曰：‘道不行，乘桴浮于海。’”《论语·子罕》记：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”而康有为在《我史》中称：“既审中国之亡，救之不得，大发浮海居夷之叹。”即用典于此。然而，康有为究竟是移民巴西，还是运民巴西，其真实内心今已很难猜测。若从行动而言，结果必不妙。伊利克告诉我：“日本在签订条约后，于1908年才有第一批日本移民来到巴西，至20世纪二三十年代其移民数量达于高潮。日本移民的特点是全家一起移民，日本公司（其中一部分有日本政府背景）先行购买土地，租给移民家庭。移民几年后用其所获来购买所租土地。这些公司对于移民也有生产与生活上的指导。在条件较差的亚马孙地区，当地政府为吸纳日本移民，也将土地有条件地转让给日本公司先行使用，几年后根据合同再支付相关的费用。而中国移民多为单身男性，也无公司支持，往往是单独进入各大种植园、矿山等处，生活上难免处于较差的境遇。”由此可见，康有为的做法很难达到其宣称的目的。

第八章 康有为及其党人所拟戊戌奏折之补篇

一 假奏稿与真奏章

我一直很坚定地认为，在孔祥吉的所有研究中，对学术界贡献最大者为对康有为变法奏折的寻找。这首先表现在他于上世纪80年代发表的杰出论文：《乙未丁酉间康有为变法条陈考略》、《康有为戊戌年变法奏议考订》、《〈上清帝第三书〉进呈本的发现及意义》⁽¹⁾；后又表现在他于90年代出版的重大成果：《救亡图存的蓝图：康有为变法奏议辑证》。⁽²⁾

自黄彰健上世纪60年代从北京出版的《戊戌变法档案史料》所录总理衙门、军机处议复奏折的引文及阔普通武的奏折中，发现了康有为《戊戌奏稿》之作伪，康有为的“真奏议”，成了值得学者们认真下死工夫彻底追查的文献。⁽³⁾黄先生70年代也编了一部《康有为戊戌真奏议》，共收录其认定的“真奏议”35件（内有张元济条陈1件），其中“请开制度局折”、“冗官既裁请酌置散卿以广登进折”是从议复的奏折中摘录出来的。⁽⁴⁾以当时的政治状况，黄先生不可能来北京查阅档案。他的资料来源，仅仅是《戊戌变法档案史料》、《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》、《南海先生七上书记》、《知新报》、《国闻报》、《戊戌六君子遗集》、《觉迷要录》等书刊和中研院近代史研究所档案馆所藏《总理衙门清档》。无论从数量还是从内容来看，黄先生所编的《真奏议》都有着不小的缺陷，然其意义在于提出了假设，提示了方向。陈凤鸣于1981年北京故宫博物院图书馆中发现光绪二十四年（1898）内府抄本《杰士上书汇录》，几乎为黄先生提供了完美的证明：该抄本共三册，共录康有为条陈、折、片共计18件。⁽⁵⁾而这18件“真奏议”竟与《戊戌奏稿》全不相同！由此可以认定，康有为的《戊戌奏稿》非为当时的“真奏议”，而是其后来所写的另作。孔祥吉从80年代开始的工作及其成就，由此而显得格外引人注目。

由于当时的政治原因，黄彰健的著作在大陆流传不广，以致后来许多人依旧在引用康有为作伪的《戊戌奏稿》。而孔祥吉在台湾出版的《救亡图存的蓝图》，也有相类似的流传问题。书价稍昂，仅是其一方面，更重要的是，该书在大陆地区无销售之处。我因2000年去台湾而获得一部，成为我常用之书；而许多人却未能得之运用，甚至未得此信息。⁽⁶⁾2007年，黄彰健的《戊戌变法史研究》及另外四篇论文合编，由上海书店出版社出一新版，使大陆读者可以很方便地利用其研究成果。因此，我也想对孔先生建议，将《救亡图存的蓝图》一书，出一大陆新版，以能方便大陆的使用者。然我尚未对其言，却闻其新书已出。

孔祥吉最新出版的《康有为变法奏章辑考》，是其先前台湾版《救亡图存的蓝图》的增订本，增加了两个部分：一、光绪十四年（1888）至二十三年（1897）康有为上书及代拟奏折；二、康广仁致梁鼎芬函及考订。该书收录“戊子丁酉年间奏章”12件（其中2件存目）；“戊戌年奏章”74件（其中8件存目）；“进呈编书序”6篇；并附录文悌、洪汝冲、张元济奏折、条陈3件。⁽⁷⁾孔先生在该书中的学术贡献彰明较著：一、除了《南海先生四上书记》、《南海先生五上书记》、《杰士上书汇录》所录康有为23件条陈、折片外，另有康有为代他人拟稿的大量奏章，其中最重要的有王鹏运、陈其璋、杨深秀、宋伯鲁、徐致靖、文悌、阔普通武等人；二、对于康有为代他人拟稿的奏章，孔先生皆附有其考证；三、以上所录的折片，大部分录自档案原件；四、康有为进呈图书的序言，也大多查到了进呈本的原文。与先前黄彰健等人取得的成果来比，孔先生于此迈出了结实可靠的一大步。

这真是史学研究中的一个经典个案。黄彰健提出的康有为“真奏议”，经孔祥吉的工作，至此有了一个可靠的读本。然从这一可靠的读本中可以发现，以往戊戌变法及康有为个人历史的研究，很多部分因材料不可靠，而需要改写或重写。在历史学的研究中，史料的突破是决定性的、根本性的甚至是颠覆性的。孔先生的这一成果，正是在史料上取得了极大的突破。

近些年来，我也在关注康有为的“真奏议”，有了一些小的发现。谨将我个人的些小碎片罗陈于此，或可以为孔先生之鸿制稍补边白。

二 王鹏运、宋伯鲁的四件折片

在《康有为变法奏章辑考》中，孔祥吉对康有为与王鹏运之间的关系，做了细密的分析，指出王鹏运的一些奏折由康有为代拟，对此我是同意的。然而关于王鹏运“疆臣笃老昏瞽措置乖方请飭查办以安海疆折”（光绪二十一年十二月初三日，1896年1月17日），即王鹏运弹劾谭钟麟折，孔先生称：

陈礼吉之局事失败，对康有为刺激至深，时耿耿于怀，反复言之。谓“自癸巳（光绪十九年）十一月，攻张事起，谤言腾沸……自礼吉之死，吾恨之深。乙未草折令御史王佑遐劾之，有其通贼书为据，卒贿谭钟麟洗涤。”是康有为为王鹏运草折事已明言矣，惟《康年谱》记述此事有未清晰处。即弹劾对象是张蔭芬，还是谭钟麟？由清档观之，王鹏运弹劾张蔭芬的折片迄未获见，而张氏按《康年谱》记载，既已获遣还乡，似无须再行纠弹……似可断定，康氏所代拟者，即此请查办谭钟麟折。^⑧

以上孔先生所言，我以为，似为有误。查王鹏运确实另有弹劾张乔芬之片，即由康有为起草的“广东盗风猖獗请飭严缉片”，王鹏运于光绪二十一年九月十二日（1895年10月29日）上奏。该片称：

再，臣风闻广东近年盗风猖獗，日甚一日，实骇听闻。南海县设有报案局，自光绪十四年起，至十八年止，共报盗案一千三百余起。一县如此，^閩省可知，三年前如此，近日更可知。省城西关为绅富聚处之区，日晡后即比户严扃，守望盈路，行人稍有携持，不敢出于其途。而府前街、藩司前，皆人烟稠密处所，白日行劫，亦不能免。其村镇墟落，百十成群，连日连劫之事，尤所时有闻。群盗出没，皆兵械精良，俨然行阵。尤骇闻听者，群盗皆以劣绅为窝主，劣绅又恃奸捕为耳目，消息灵通，极难破获。据臣所闻，如南海县之张乔芬、番禺县之韩昌晋，皆劣迹昭著，路人皆知。张乔芬有致友弥缝窝贼手书，为人所得，石印传观，其胆大如此。地方官以案关重大，惮于发端，遂各隐忍坐视，以致案愈酿而愈多，人日

积而日众。设一旦不可收拾，如昔年金田之祸，驯至匪难。刚毅在粤有年，此等情形，当所洞悉。如果皇上召问，该大臣想亦不能讳饰也。往年于荫霖官广东臬司，果于杀戮，盗风顿衰。近年捕务废弛，因而日肆。若非大加惩创，万不能止。相应请旨飭下该督抚臣设法严拿，重搆眼线，务获渠魁。如张乔芬、韩昌晋等传闻果实，亦即从严惩治，以清盗源。臣非敢望人为郅都，鹰特除暴，正以安良。杀数十百群不逞之徒，而善良以安，隐患亦息，亦何惮而不为也。谨附片具陈，伏祈圣鉴。谨奏。(9)

王鹏运是广西人，对广东的情况应不熟悉。然该片言及南海县以至张乔芬，细节至微，定为当地人所拟。兼及康之坦言，可以认定该片由康所拟。我以为，此片可列入孔编大著之中。还须说明的是，该片上奏后，也起到很大的杀伤效果，当日奉光绪帝的严旨：

军机大臣字寄两广总督兼署广东巡抚谭，奉上谕：有人奏广东近年盗风猖獗……如南海县之张乔芬、番禺县韩昌晋皆劣迹彰著。张乔芬有弥缝窝贼手书，石印传观，地方官隐忍坐视，以致盗案愈酿愈多……著谭钟麟督飭该地方官设法严拿，务获渠魁。张乔芬等如果有窝盗情事，即著从严惩治，以清盗源。(10)

然两广总督谭钟麟对此案的查办，居然用了一年九个月的时间，直至光绪二十三年六月十七日（1897年7月16日）才上奏“遵旨查复张乔芬、韩昌晋弹案折”，称言：

……张乔芬，系南海县大涡乡人，由进士、部员指分浙江知府，回籍有年，因本乡多盗贼，迁居省城。韩昌晋，系番禺县古坝乡人，由贡生捐纳主事，签分刑部，请假回籍。前南海县知县李徵庸、番禺县知县惠登甲查覆该二员均无窝盗情事。张乔芬被人石印手书内多残缺无字，其可辨识处，谓“族匪各有实迹，安能掩饰”等语。亦略见其心无包庇。

正在核办间，据举人陈大照等禀控张乔芬窝匪，经匪犯劳津、张生等供指有案，并控张乔芬伪称道员。臣复飭据署南海县知县黄恩覆称，检查前获正法之劳津等生供，并无乡绅为其窝主，原控出自怀疑。张乔芬缴到光绪四年在浙江省晋豫赈捐由知府加捐道员执

照一张。咨准户部，答无报捐案据，令将执照送部再查询。据张乔芬声称，当时系浙江知府邹仁溥经手代捐。又咨准浙江抚臣，以现署杭嘉湖道邹仁溥覆称，前江苏臬司应宝时，奉直隶晋豫赈捐局函嘱劝募，经张乔芬托捐道员，系归何处报部，伊未知悉等语。查应宝时久已身故，此起捐案曾否咨部，外省无从彻究，惟张乔芬是否假冒道员，当以执照之真伪为断，执照业经咨送，应候户部查核办理……

由此可见，王鹏运原参罪名皆被否定，但张乔芬却因陈大照的禀控，而被查出是个假道员。对于此案的拖延，谭的解释是：“此案由部、由浙往返详查，以致覆奏稽迟。”光绪帝对此朱批：“知道了。韩昌晋著即行革职。张乔芬捐案，户部查系假照，已奏交该督查讯办理。”⁽¹¹⁾由此又可知，康言“贿谭钟麟洗涤”一句，并无弹劾谭钟麟的意思。

康有为于光绪二十一年八月二十九日（1895年10月17日）离开北京，王鹏运“广东盗风猖獗请饬严缉片”于九月十二日上奏，时间上还是对得上的。而王鹏运的“疆臣笃老昏瞶措置乖方请饬查办以安海疆折”，上于光绪二十一年十二月初三日，此时康有为正为上海《强学报》一事，与张之洞决裂，将离开上海回广东，时间相差太久。该折是否由康有为代拟，我难以判断。孔先生如此立论，将该折收录。⁽¹²⁾我个人以为，对此似还需补充相关材料方可完全证明。

孔祥吉称，王鹏运于光绪二十三年十二月十九日（1898年1月11日）所上“胶州不可借德宜密结英日以图抵制折”、“结倭联英并缓偿倭款片”，是由康有为代拟的。其主要根据是康有为《我史》中记录及军机处《随手档》中的拟题。然王鹏运该折、片，孔先生皆未从档案中检出，由此，孔先生在《康有为变法奏章辑考》中说明了其考证过程，并标明“原折暂阙”。⁽¹³⁾

由于中国第一历史档案馆的查阅制度，许多档案并不开放，使用者对此只能是束手无策。然这部分档案对使用者不开放，并不意味着对馆内工作人员进行相关工作时也不开放。上世纪80年代青岛市博物馆、中国第一历史档案馆、青岛市社会科学研究所以共编《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，发表了该馆所藏的大量档案。孔先生上面提到的

王鹏运折、片，皆收入。王鹏运的正折是“胶州不可借德宜密结英日以图抵制折”，称言：

……况一国开端，各国必持利益均沾之说，争相效尤。德可借胶，英难保不借吴淞、借定海，法难保不借琼州、借南宁。而俄踞旅顺，倭占威海，皆为已成之局。是我一举而与外人以瓜分之柄也……至于联英一事，臣早夙夜图维，近复风闻日本陆军大佐宇都宫往汉口见张之洞，自言奉彼国密旨，为我联英拒德，确有把握，或助战，或排解。英亦无多甚奢望，不过购船雇将、借伊股债等事，即可力助。日本亦并不索谢，且言中国朝覆，日本夕亡，非但为中，亦且自为。现在鄂守候，急欲我派员托为游历，到彼政府商议等语。此事想张之洞必已电陈。臣愚以为事至今日，即无出而为将伯之助者，亦应独立峻拒，况有此机，尤不可失……且今日即不联英，将来德事议定，英亦必有所要索，与其与于事定之后，于我无益而有损，何如与于临事之际，于我尚得失惟均。可否一面饬下翁同龢、张荫桓此时暂与德使故为往复，藉延时日；一面饬下张之洞速拣干员密往东洋与彼商定，但使英人慨许相助……我虽密结英盟，仍一面坚求俄助，如彼能许我，则英制其南，俄制其北，事固甚佳，否则彼亦何颜责我。波兰素倚俄国为政，卒为俄人所灭。土耳其介居英、俄之中，有英法之援，俄人至今不能吞并。此虽引喻失伦，亦近事之昭然者。此时拒德，诚不能无事，然战而不捷，有英日之援，尚可复支。胶州一借，山东铁路一修，则大局内溃，沿海尽失……(14)

王鹏运的附片为“结倭联英并缓偿倭款片”，称言：

此时结倭联英，止可由外派员潜往，或借采办洋铜为名，前赴东洋，事成固善，不成亦不致声张，致涉痕迹。日本来使指言欲派人游历，往伊政府定议，即此意也。又明年三月即届归还偿款之期，可否并与婉商，中日既经联盟拒德，必将速修战备，将偿款一万万两缓期再还。彼既欲我合力捍御外侮，当可通融。总之借胶一事，无论允否，英断不可不联，日断不可深拒，与其待英人责问而后应付，何如先与联络之为愈也……(15)

该折片中提到了联英、日策，提到了波兰与土耳其的事例，提到了缓偿日本赔款，皆是康当时的主张；其一厢情愿的外交方式，也与当时康的思想逻辑相接近。孔先生称王鹏运该折、片是由康有为起草的，由此似可得到完整的证明。而以上王鹏运之折、片，我以为，当可列入孔编大著之中。

《康有为变法奏章辑考》收录宋伯鲁“请设议政处疏”一折，是一重要的文献。孔祥吉先生对此说明：

此折系康有为代山东道监察御史宋伯鲁草拟，原折在档案中阙如，吾于《续修醴泉县志稿》卷十二《艺文志》发现此折，惟县志所辑宋氏此折，未署呈递日期，今据中国第一历史档案馆所藏《早事档》与《随手登记档》补之。(16)

然查宋伯鲁之该原折，仍存于中国第一历史档案馆。(17)我将原折与《续修醴泉县志稿》本相较，发现并无主旨之别，只有个别文字的差异：

一、原折前有奏事原由语：“奏为事变日棘急宜博咨群策以挽艰危恭折仰祈圣鉴事”。二、原折“国初有议政之设”，《续修醴泉县志稿》本作“国初有议政处之设”。三、原折“盖合众通才而议一事，自然良法长策出乎其间”，《续修醴泉县志稿》本作“盖合众通才而议一事，可决其算无遗策矣”。四、另有若干并不影响文意的字词差异。(18)需要说明的是，奏稿在另行发表时不录奏事原由已是通例，稍有修改也属正常，而传抄刻印中的错讹更是难免。由此，我以为，孔编大著似可改换该折的版本。还需注意的是，宋伯鲁后来又刊行其著作《焚余草》，收录其当年上奏的各折片，其中亦有此折，另有康有为、梁启超代拟的其他奏折，我将放在本章第四、五两节中再介绍。

三 文悌、张仲炘、杨深秀、李盛铎的五件奏折

在康有为代拟奏折中，有一种现象很值得注意，即康代拟之奏稿，上奏人后又有很大的修改，甚至主旨都发生了根本性的变化。此中的情况，以文悌“请捐躯拒俄联英折”最为突出，康有为在《我史》中对此有着明确的说明。孔先生也关注到这一点，在《康有为变法奏章辑考》一书特设“附录一”，收入了文悌、洪汝冲、张元济的奏折、条陈共三件，其第一件即文悌的“请捐躯拒俄联英折”。

然而，我以为，文悌于光绪二十四年三月初一日（1898年3月22日）所上“敬陈管见折”，很可能就是由康有为起草的。该折是文悌到台后的第一折，长达七千余言，共有四项建言：“愿我皇上法祖”、“愿我皇上尊师”、“愿我皇上纳言”、“愿我皇上勤政”。此四项皆是旧题目，然其中的许多言辞，很明显系康所拟。先看第一项“法祖”，该折称：

（太祖高皇帝）至于当时圣治行事，必求天鉴，立政务，通下情，君臣上下等威不甚悬绝。举用贤才，量能授职，不论家世，不拘门第。以诸贝勒治兵，以五大臣议政，以十大臣理事，五日一朝，事无巨细，悉得上闻……

（太宗文皇帝）天聪四年，上召降将孟乔芳等，酌以金帛，谕以朕不似尔明朝之君，凡我臣僚皆令侍坐，各吐衷曲，饮食同之。孟乔芳等奏言，臣等在明不但不能进见朝廷，即亲近之人亦难得见……

（世祖章皇帝）纳谏亲贤，数幸内院，与诸臣讨论古今，建直庐于景运门，令翰林官分番入直，以备顾问……

（圣祖仁皇帝）西洋人入京，亦多召见顾问，以故（故以）圣学广博，凡天文、地舆、算数、乐律、各国语言文字、艺术，莫不洞明原本……奴才尝见日本人所著《万国史记》，其于我圣祖朝，亦极口赞颂，称为康熙之治……

（世宗宪皇帝）明办事程限，以综核名实；令中外臣工皆得密封言事，以祛除壅蔽，手批谕旨，日千万言……

以先祖之名义，而言“上下不隔”、“侍坐讨论”、“召见外人”、“上书言事”，皆是康当时之主张。此数项虽于史有征，但努尔哈赤、皇太极、顺治帝、康熙帝、雍正帝之成功秘诀并非由此，将之集中言之，却是新主张之宣示。文悌于此未必果有真知，似被康所用，且“日本人所著《万国史记》”一句，直是露出马脚。然文悌并没有按照康的思路走下去，而是称：“今天下争言变法，奴才亦不敢谓变法全非，惟法有可变，有必不可变”；“与其效法外人，何如复我祖制为得也”；“使中外上下一心，力返满洲纯朴质实之旧风，以为万事根本，然后再议变法可也，则终不变法亦可也”。再看第二项“尊师”，该折称：

奴才亦尝纵观西书，世皆谓洋人用铁轨、轮船、机器、制造等事，以富强其国，而不知此皆其国之末务。洋人立国之善，则在一面讲求富强之术，一面设教，训迪国人，以要结其心，乃其本也。我中国有教之名，无教之实，而洋人来华日久，增益闻见，欲夺我民而彼教之……奴才拟请皇上于艺术开科之前，择期先行举行经筵，令儒臣进讲四书五经，并临雍释奠于先师孔子。视学讲书，以动海内瞻听。仍请旨饬下礼部核议，行令各省将军、督、抚、府尹、学政诸臣，迅速筹办，一体督饬地方府、县及各学教官，整顿修理文庙，各在该学明伦堂上，聚集生童，定期宣讲四书五经。所有京外官学及各省各项书院，亦令该管地方官会同教习、山长，在学舍设立讲堂，聚集学者，讲习孔子之道；其各省船政、公司、学堂、机局，但系华人聚集、归华官经理者，亦应一律设堂，宣讲四书五经……奴才此议，只欲我中国人民日闻孔子之名，聆孔子之言，服孔子之教……

康有为本有立孔教的想法，戊戌期间的奏议中有着明显的流露；“设堂宣讲”，也是其在广西的做法。此中的文字，虽经文悌之修改，但仍可清晰看出康的思想。再看第三项“纳言”，该折称：

……奴才更有请者，翰苑卿僚如有嘉谋嘉猷，自应随时入告……至京外臣工，如于所司职任中，灼见有利弊可以兴革，均令

照例呈明该管上司代奏，勿得阻抑。如此则言路发舒，圣聪明辟……

康有为本有允人人上书言事之思想，其在《上清帝第六书》中也谈及“待诏所”。文悌于此项中的言论，虽有与康说不合之处，但上引词句很可能由康所拟。最后看第四项“勤政”，该折称：

奴才拟请皇上择期举行御门典礼，尽将在京王公大臣、六部、九卿、科道、各部院掌印官员宣至御前，皇上面加训诫，谕令群臣：自此大破从前积习，嗣后大小臣工皆当还皇上以核实认真四字，皇上即以信赏必罚随之。例行之事，力求简实，兴举之事，必责成效。即请面饬军机大臣会同内阁、部院、八旗都统各衙门，迅速集议，妥定办理公事简实成效之法；然后行文各省，亦令其大破成格，一体各议简实成效办事之法，奏复请行。并请我皇上可否效法顺治、康熙年间成案，召见大小臣工，随时讨论实政，或在南书房、懋勤殿立一召对处，选儒臣备顾问，其群臣如蒙召见，亦均于此赐对。倘更能仿照国初时坐朝旧制，君臣上下，从容坐论政治，尤为详实切要。然应听特旨办理，非臣下所敢妄言。(19)

在这一段话中，文悌提到了三层意思：其一是御门训诫，与康所倡“御门誓众”相近；其二是“议简实成效办事之法”，与康所倡“破胥吏把持之法”相近；其三是设“召对处”，与康所倡“制度局”相近；而特别值得注意的是，此为“懋勤殿”一词的首次出现。康有为在《我史》中称“彼（文悌）折皆倩吾作”，此折是文悌最为重要一折，自称深思熟虑达两个多月。我以为，文悌很可能曾请康为其代拟奏折，康代拟后，文悌并不满意，自己作了较大的修改，以至其主旨已变。

事实上，康有为代文悌拟此折一事，孔先生也早已有相当的认识。他在《康有为戊戌年变法奏议考订》一文称：

例如《敬谢天恩勉修臣职敬陈管见折》，光绪二十四年三月初一日递上。此折系文悌被引见授御史职后所上的谢恩折。其中尊师、纳言、法祖等皆系文悌自己的政治主张。惟谓“方今事迫时危，环海各国，纷然窥伺……拟请皇上择期举行御门典礼，尽将在京王公大臣、六部、九卿、科道、各部院掌印官员，宣至御前，皇上面

加训诫，谕令群臣大破从前积习，嗣后大小臣工，皆当遵皇上核实认真四字，皇上即以信赏必罚随之”。文悌建议光绪举行御门典礼，这和康有为代杨深秀草拟的请御门誓众与申谕诸臣、力除积习等折，颇有相似之处。据《康年谱》纪述，文悌在戊戌春季即与康有为等人往来，故文悌此主张，与康不无关系。(20)

孔先生认为，文悌此折仅是“御门典礼”的内容与康的思想有关，显得比我更为谨慎；很可能因此而未将该折列入孔编大著中的“附录一”之中，这是可以理解的。但我以为，从文悌本折及“严劾康有为折”中体现出来的学术与政治思想来看，以上我所引出的部分，似为未被文悌修改（或未完成修改）的康拟之稿，似亦可加以注解说明后，列入孔编大著之“附录一”。

相同的情况还有张仲忻。

孔祥吉在《康有为戊戌年变法奏议考订》一文中考证了张仲忻与康有为之关系后，指出张仲忻于光绪二十四年二月初七日（1898年2月27日）所上“众敌环伺祸机迫切敬陈管见以保危局折”，“可能与康有为有关”，并称其理由为：

一、张折认为，俄为中国大患，“外貌亲昵而阴已扼制”，“不但图占东三省，并欲全吞大河以北”，“为今之计，惟有速与英、美、日联盟”，始能保危局。这与康有为当时的外交主张全然相合。

二、张折称：“拟请明降谕旨，宣言中国土地断不与人，一切政权统归自主，自开口通商……一律开埠设关。”遍开口岸通商，以牵制俄人，此乃康氏当时的外交策略。康氏口授麦孟华之折，即云：“诸国涎我商务，日求口岸，诚布告各国，许其遍地通商，订立约章，合众公保”庶几“助我以制俄”。此与张折主张大致相同。

三、张折主张，铁路矿务，由中国自设公司。资金来源，主张“向英、德、美等国商家订借巨款数万万两”。并称“西国借债，从无与国担保之例，应径与银行商定，至抵押一层，关税业已无多，此外惟厘金为大宗，近来弊窦丛生，中饱过半……似可酌定数省厘金，暂作抵押”。张仲忻这一主张，与康有为代陈其璋、宋伯鲁等所

草《请再借美国洋款折》及《请统筹全局派员往美集大公司折》，几乎毫无二致，故张折拟（似）应为康草。⁽²¹⁾

以上孔先生所称的三点理由，我以为是大体能够成立的，张仲忻此折似由康有为起草，张上奏时又有所改动。然孔先生于此又一次表现出谨慎态度，张仲忻之该折，未被其列入孔编大著之“附录一”。

孔先生之所以表现出如此谨慎的态度，我以为，很可能与康有为本人从未提及为张仲忻草折有关。

我在这里为孔先生提供一条证据。据康有为《我史》手稿本，其“御史杨漪川深秀博学高节，来谈，欲相奏荐，草稿有‘大才槃槃，孤忠耿耿’之语，力辞之”一段，全为添加，补在页眉上；而在“力辞之”之后，又删去原添加页眉上的“为草请联英日折。又为御史陈其璋上请联英日折。又为张仲忻草请战折。又上书常熟请联英拒德，略言矣”一段。值得注意的是，被删去的一段中，关于杨深秀、陈其璋、翁同龢的内容，后皆详细述之；仅仅是“又为张仲忻草请战折”一句，相关的内容以后再也没有出现过。此句透露出康有为与张仲忻之间的关系，也说明康确实曾为张草折。康删去此句的原因，很可能与张后来请诛杀康广仁等五人及坐拿康、梁家人并查抄家产的奏折有关。⁽²²⁾

由此查军机处《随手档》，光绪二十四年正月二十五日（1898年2月15日），张仲忻上奏“请将海疆要地遍开商埠以保全局折”，该折称言：

……臣惟今日之事变，一中俄密约启之耳！俄人鹰瞵虎视，久有囊括之心，因欧人抵之于西，于是有西伯利亚铁路之筑，求逞于东。适值还辽，遂缔深交于我。俄固自以为中国于彼最睦，凡东边辽海一带皆在其掌握中矣。夫权重于亚，则势雄于欧，理有固然，各国岂甘束手？……如俄之坚持旅大，英之图据长江，法之欲占南宁，倭之久屯威海，兼各欲扩充其铁路矿务，以握利源，此皆出于事之无可如何。断不中止，若待其要挟之既至，而徐与商辩，终必如愿以偿，何若明示以大公，而概与羁縻，使其无可希冀之为得也。现在德约尚未定准，臣之愚见，拟请乘未定之时，将胶州澳、大连湾、南宁、琼州、福宁、定海、三沙尾等处，照会各国，一律

开埠设关，使凡有约者群沾利益，明立码头以广各国之商务，实暗借商务以保中国之版图。俄、德国不能用其垄断之谋，他国亦无庸施其抵御之术，互相牵制，俾其索无可索，分无可分，转危为安，策无有便于此者。如或胶已许德，万难翻悔，仍可于所许百里之外，别开商埠以分其权。而且山海关铁路渐通，并可于东三省酌量设立陆路码头，以防俄人之蚕食。一面与各大国均联络订盟，要其相助，务使交相畏忌。一面并力开筑矿务铁路，精练水陆两军，以图富强，即富强未可骤期，已可数十年安枕。(23)

张仲忻该折的主旨是将德、俄、英等国已索将索之地，全部开辟为通商口岸，让各国互相牵制。这一思想与康是一致的。但该折是否真由康所起草，我还不能确定。(24)若仅从内容来看，我以为，很可能由康起草，由张改定。由此，我还以为，该折似可列入孔编大著的“附录一”。

由此再查军机处《随手档》，光绪二十四年二月初七日（1898年2月27日），张仲忻上奏“众敌环伺敬陈管见折”、“德使要挟不宜曲从折”两折。前折即孔先生所题名为“众敌环伺祸机迫切敬陈管见以保危局折”，该折称德、英、法、俄四国环伺，局势甚危，由此提出三策：

一、拟请明降谕旨，宣言中国土地断不与人，一切政权统归自主。自开口通商，各国久沾利益，待人可谓至厚，现商务渐旺，更当推广利源。所有未开口岸，应请指添数处，如臣前折所陈者，一律开埠设关。至应办之铁路、矿务，由中国自设公司，准各国附搭股分，各派董事，通力合作，匀分其利；惟不得各自分指地段，以杜暗割之渐，则权自我操矣。

一、借款为西人保国之一法。中国兴办各务，用项浩繁，允宜宽为筹备。除俄、法业经借用外，拟请分向英、德、美等国商家订借巨款数万两，以示均平而敦睦谊。查西国借债从无与国担保之例，应径与银行商订。至抵押一层，关税业已无多，此外惟厘金为大宗，近来弊窦丛生，中饱过半，虽叠饬整顿，积习终难革除。似可酌定数省厘金，暂作抵押，于商民不致浮收，而国家可杜中饱，并言明矿务开办以后，仍即易回，似属有利无弊。

一、中俄联盟两年以来，西报纷纷议论，惶急殊常。既怨我用

情之不均，尤恐俄患波及于欧境，各国之与我为难，皆由于此。现在俄兵至吉林者，已两万有余，兵船守泊旅顺不去，西人谓其不但图占东三省，并欲全吞大河以北。又闻俄阴约法人，将先发难于滇、桂、粤三境，因之，德欲进占齐、豫等省，英欲通滇蜀铁路以达长江，暗成分割之象。为今之计，惟有速与英、美、日联盟，并与德、意、奥联盟，相待从同，各国之心自平，互相牵制，转为我用，而俄谋亦戢矣。(25)

康有为此时有遍开通商口岸的思想，有向美国借巨款的思想，亦有与英、日联盟的思想，正如孔先生所言，“张折拟（似）应为康草”。然若细细核之，康的思想与张仲炘此折中所言，似仍有所差别，或由康起草后，张在上奏前有所更改。由此，我以为，该折似亦可列入孔编大著的“附录一”。至于同日张仲炘“德使要挟不宜曲从折”，该折称言，华商修建津镇铁路，德使海靖胁迫用德国工料，请总理衙门不要曲从。(26)此折从内容上看不出与康有关。

以上张仲炘三折，皆无战意，与康称“又为张仲炘草请战折”并不吻合。我个人以为，康此时条陈及代拟奏折，对俄、德皆有“拒”心而无“战”意，若康有为真草有“请战折”，此中的“战”字，似应作备“战”或联英、日一同作“战”来理解；而张仲炘可能在修改时将此义项删之。

除了以上所言文悌、张仲炘的三件奏折外，我以为，相同的情况很可能还有山东道御史杨深秀的“时势艰危亟图要举谨贡刍议折”，该折于光绪二十三年十二月初八日（1897年12月31日）上奏，提出了三策：

一曰下责躬之诏，激厉散漫之人心也……然而转移之机无他，正在皇上一颁纶音耳。昔唐德宗初年，民困暴政，久忘爱戴之情，一旦下贬损自责之诏，虽骄将悍卒闻之痛哭，向之疾首蹙额者，顿变而成敌忾之忱……皇上勤政爱民，赈蠲屢下，如果引过归己，开诚谕人，较彼唐代其深感尤当万万，必能使强梁革面，僻野倾心，众志成城，苞桑巩固，此所以定不拔之本也。

二曰简理剧之臣，经营深固之行在也。夫燕京定鼎，肇自辽金，至元明而始称大统一之都，计已近千年矣。士气雄，漕运利，练兵措饷，昔最实宜。一自地球变为海战之局，而近海非甚宜

矣……夫据天下上游而远海氛之震荡者，首推秦之长安，次数晋之太原。太原险塞胜于秦，长安闳畅过于晋。窃维宜于两处择一，特遣大臣经略之，扫除行宫，平治辇路，核实仓储……

三曰遣重望之使，布告各国以明曲直也。近来地球各国皆以文明自命，无故而发大难之端，人即以野蛮待之。臣闻日本邮报有云：各国同处太平之时，乃有忽遣兵舰霸占友邦土地者，殊非有教化之国所应出此，德国此番举动，我等正毋须畏怯也等语。又闻英国邮报有云：中国官场每不愿亲近西人，朝廷多听信其言，故只知疏远而不知敦睦等语。可见各国初不以德人为然，特我不向明告，遂无代持公论者耳。夫吕相绝秦，兼述楚人之怨，汉高责项，明正义帝之仇。义声充沛，勇气倍增。皇上诚发一介之使，内识时务、外具办才者，剖是非以修辞令，不数日而遍达泰西，俾皆晓然于我之秉义，彼之寻衅，将必有发不平之鸣、责无礼之尤者，我即借兵借饷，皆可必应，此所以扬敌人之恶也。(27)

下诏罪己、择建行都、派使游历各国，杨深秀该折中的内容与康有为当时的思想很相近。尤其是第三项派使往各国，相较于高燮曾“弭兵会”、“游历使”之荐，更当特别注意。康有为《我史》中称“御史杨漪川深秀博学高节，来谈，欲相奏荐，草稿有‘大才槃槃，孤忠耿耿’之语，力辞之”一段，有可能即是指杨深秀此折。我虽然还不能肯定该折是由康代拟，但感到很可能是康代拟后，杨有所修改。由此，我以为，该折似可列入孔编大著的“附录一”。

至于《康有为变法奏章辑考》所录李盛铎“时务需才请开馆译书折”（光绪二十四年四月十八日，1898年6月6日）一折，我个人以为，很可能是由康有为起草，李盛铎上奏前又做了较大的修改。(28)李盛铎该折中最为关键之语为：“如蒙俞允，所有译书局事务，应否特派大臣管理，抑或由管理官书局大臣兼办之处，出自圣裁，非臣下所敢擅拟。”即李盛铎该折的本意，是由管理官书局大臣孙家鼐来兼管这一新建的“译书馆”，如果联系到李盛铎关于京师大学堂章程的奏折，可以看出其抵制康、梁之用意。然李盛铎该折中从日本书翻译西书的思想，实为康有为的主张。(29)我以为，该折似可改列入孔编大著的“附录一”。

四 宋伯鲁和他的《焚余草》

2009年，王夏刚出版了《戊戌军机四章京合谱》一书。他在书中提到了宋伯鲁的《焚余草》，并指认“请选通才以资顾问疏”是康有所作。⁽³⁰⁾根据王先生书中的提示，我也阅读了宋伯鲁的《焚余草》及其他著述，除了王先生已指认的一篇外，另发现了四件以往尚未注意的康有为及其党人在戊戌变法期间代拟的奏折。

宋伯鲁（1853—1932），字芝栋、芝田，陕西醴泉（今礼泉）人。光绪十一年（1885）进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪二十二年（1896）四月授山东道监察御史，后为掌山东道监察御史。⁽³¹⁾戊戌变法期间，他与康有为、梁启超走得很近，为康党代奏了大量奏折。

张之洞之子张权在光绪二十四年六月十二日（1898年7月30日）给其父的密信中写道：

昨传言，宋伯鲁又有奏劾孙，系为康而发。问李玉坡，尚未之知，恐系谣传耳。杨深秀、宋伯鲁与康最密。闻人言，杨有悔心，宋则五体投地到底，心悦诚服。宋对人言，自觉与之当学生，尚属不配，惟有叩头而已。⁽³²⁾

“孙”，指孙家鼐，时任协办大学士、吏部尚书，并管理大学堂事务。张之洞派在北京的“坐京”杨锐，此期给张之洞的密报中亦称：“此时台谏中，惟杨深秀、宋伯鲁，最为康用。”⁽³³⁾而御史文悌更是在上奏中攻击康有为结交台谏，指名宋伯鲁代康上奏改科举、派容闳赴美等折。⁽³⁴⁾由此可见，宋伯鲁与康的交往及代奏康所拟的奏折，当时人是知情的。光绪二十四年八月初六日，即戊戌政变的当日，宋伯鲁代奏康所拟的一折一片，引起慈禧太后大怒，当日下达谕旨：“御史宋伯鲁滥保匪人，平素声名恶劣，著即行革职，永不叙用。”这是戊戌政变后第一个处理的官员。也正是因为处理最早，他没有落到御史杨深秀等“六君子”被杀的境地。

戊戌政变后，宋伯鲁于光绪二十四年（1898）九月到上海，闲居数

年。从其诗作《海棠仙馆诗集》来看，他于光绪二十七年（1901）春离开上海，回家乡。光绪二十八年（1902）七月，由陕西巡抚升允奏准，他被“永远监禁”。⁽³⁵⁾光绪三十年（1904）五月，因慈禧太后七十大寿而下旨宽大戊戌牵涉各员，升允奉旨奏准“开释”。⁽³⁶⁾光绪三十二年（1906）三月，他应伊犁将军长庚之聘，去了新疆，入其幕，领新疆通志馆，后又返回家乡。民国期间，他居住于北京、陕西等地，曾任北洋政府参议院议员，亦曾任职于陕西通志馆。1932年去世。⁽³⁷⁾

宋伯鲁著述较多，主要有《己亥谈时》2卷（初刻本名为《时务目论》）、《蕤红词》1册、《还读斋杂述》16卷、《知唐桑艾》4卷、《海棠仙馆诗集》23卷、《海棠仙馆诗余》1卷、《焚余草》2卷、《新疆建置志》3卷、《新疆山脉志》4卷、《西辕琐记》2卷、《伊江行纪》1卷；此外另主持编写《续修陕西通志稿》、《重修泾阳县志》等。其中《时务目论》、《新疆山脉志》、《伊江行纪》，我尚未过目。⁽³⁸⁾又据罗宏才所述，尚有《海棠仙馆文集》，但未刊行。⁽³⁹⁾在我过目的著述中，《蕤红词》、《海棠仙馆诗集》、《海棠仙馆诗余》录其诗词；《新疆建置志》是其在新疆时仿《汉书·地理志》等书而作；《知唐桑艾》是其在新疆时记录其所见的名人字画；《己亥谈时》是其光绪二十五年（己亥，1899）在上海时所写的时论（就其内容而言，有些篇章可能还晚于此年）；《西辕琐记》记其从家乡到新疆迪化（今乌鲁木齐）的经历；《还读斋杂述》是其返回家乡陕西后所做的笔记。而我关心且与本章内容有直接关系者，是他的《焚余草》。

宋伯鲁的《焚余草》2卷，共收录其当御史时的折、片共计35件。他在该书《自叙》中称：

余滥竽谏垣不盈三载，其间条奏弹劾折片或施行，或留中，多至六十余通。戊岁出都，稿本散佚，今春家居无事，因搜取筐中所剩，求之故纸，得若干件，命及门钞录成帙……光绪乙巳三月宋伯鲁识于还读斋。

光绪乙巳年为光绪三十一年（1905），此时他已获释，正在陕西家乡闲居，开始搜求昔日的奏稿；而该书与《海棠仙馆诗集》、《海棠仙馆诗余》，同刻于“甲子（1924）三月”。⁽⁴⁰⁾看了这段《自叙》，我甚是犯

嘀咕：时间过了六年多，从北京到上海到陕西，又是进言获罪，一度坐监，会否保存旧稿？更何况刻印的时间已是26年之后。我的这番思绪，完全是受到康有为《戊戌奏稿》作伪之累，害怕宋伯鲁也会有相同的再造。然而，验证其真伪的最佳方法，乃是直接与档案原件核对，为此查北京中国第一历史档案馆、台北故宫博物院图书文献处之所藏：由军机处《随手档》可知，宋伯鲁在御史任上共计上奏22次，共有折片57件；又从第一历史档案馆检出宋伯鲁折片38件，从台北故宫博物院检出10件，共计48件；将之与《焚余草》所载的35件逐一核对，其结果如下：

卷上：

第1件“整顿长江水师积弊疏”（第1—2页），据军机处《随手档》，光绪二十二年六月十五日上奏，原折见中国第一历史档案馆《军机处录副》（以下简称“一史馆”），编号为03-6190-036。两相核对，仅为文字修正。

第2件“条陈永定河江办法疏”另附片二（第3—6页），据《随手登记档》，光绪二十二年十月十六日上奏，原折见一史馆03-9639-57；附片一见一史馆03-9614-20；附片二见一史馆03-9614-21。两相核对，仅为文字修正。

第3件“劾太监寻衅疏”（第7页），据《随手登记档》，未见上奏记录。从内容来看，当作于光绪二十二年。⁽⁴¹⁾

第4件“请酌增各省减平以裕利源疏”（第8—9页），据《随手档》，光绪二十三年三月十二日上奏，原折见台北故宫博物院文献档案处《军机处档》（以下简称“台北故宫”），编号为137985。两相核对，仅为文字修正。

第5件“劾北城捕务废弛疏”（第10—11页），据《随手档》，未见上奏记录。从内容来看，似作于光绪二十三年二月以后。

第6件“请变通科举以育人材而强国势疏”（第12—14页），据《随手档》，未见上奏记录。从内容来看，似作于光绪二十四年，且似由康有为及其党人起草。

第7件“请造天津通扬子江铁路藉运南米以除漕弊疏”（第15—16页），据《随手档》，未见上奏记录。从内容来看，似作于光绪二十三年。

第8件“劾陕西镇安各处匿灾不报片”（第17—18页），据《随手档》，光绪二十二年十二月十六日附奏，原片见一史馆03-9369-15。两相核对，仅为文字修正。

第9件“请殿廷考试不得专重楷法片”（第19页），据《随手档》，未见上奏记录。从内容来看，似作于光绪二十四年，且似由康有为及其党人起草。

第10件“请翰林院一律讲求时务片”（第20页），据《随手档》，光绪二十四年二月初八日附奏，原片见一史馆03-5617-049，孔祥吉《康有为变法奏章辑考》（以下简称“《孔书》”）已收录。康有为起草。两相核对，仅为文字修正。

第11件“请疏通官学教习疏”（第21—22页），据《随手档》，光绪二十三年七月十六日上奏，原折见台北故宫140613。两相核对，仅为文字修正。

第12件“请改总署为外部疏”（第23—24页），据《随手档》，光绪二十二年十一月二十日上奏，原折见一史馆03-9444-014。两相核对，仅为文字修正。

第13件“请传补军机、译署章京不准兼本署差使片”，此为上折（第12件）所附之片，原片见一史馆03-9444-015。两相核对，仅为文字修正。

第14件“风闻嘉鱼县港口因筑堤酿成大狱片”（第26—27页），据《随手档》，光绪二十三年五月十九日附奏，原片见台北故宫139475。两相核对，仅为文字修正。

第15件“凡遇应办大工从实勘估以杜流弊片”（第28页），据《随手档》，光绪二十三年三月十二日附奏，原片见台北故宫138000。两相核对，仅为文字修正。

卷下：

第1件“奏保董福祥防御甘回疏”（附片一）（第1—3页），据《随手档》，光绪二十二年九月十六日上奏，原折、片未从档案中检出，时间从军机处拟题来判断。

第2件“请革除恶俗片”（第4页），据《随手档》，光绪二十二年十二月十六日附奏，原片见一史馆03-7369-064。两相核对，仅为文字修正。

第3件“劾五城旗汛司坊练勇巡缉不力片”（第5—6页），据《随手档》，光绪二十二年七月二十九日附奏，原片见台北故宫137999。两相核对，仅为文字修正。

第4件“请设立议政处疏”（第7—8页），据《随手档》，光绪二十四年二月初八日上奏，原折见一史馆03-5615-010，《孔书》据《续修醴泉县志稿》收录。康有为起草。与档案原件核对，仅为文字修正。

第5件“条陈迁徙河回疏”（第9—10页），据《随手档》，光绪二十三年二月二十一日上奏，原折见台北故宫137482。两相核对，仅为文字修正。

第6件“劾部臣遇交议事件设难驳斥片”（第11—12页），此为上折（第5件）的附片，原片见台北故宫137483。两相核对，仅为文字修正。

第7件“请仿照西法先修九城干路片”（第13—14页），据《随手档》，光绪二十四年七月二十八日附奏，原片见一史馆03-7170-007，《孔书》已收录。康有为起草。两相核对，仅为文字修正。

第8件“变通乡会试片”（第15—16页），据《随手档》，光绪二十二年十一月二十日附奏，原片尚未从档案中检出，似由康党人士所拟。

第9件“奏请选通达中外政治之才每省一人任新政疏”（第17—18页），据《随手档》，未见上奏记录。从内容来看，似作于光绪二十四年，似由康有为所拟。

第10件“风闻四川土司过境任意骚扰片”（第19页），据《随手档》，光绪二十三年七月十六日附奏，原片见台北故宫140614。两相核对，仅为文字修正。

第11件“请选通才以资顾问疏”（第20—21页），据《随手档》，光绪二十四年七月二十八日上奏，原折未从档案中检出，似由康有为所拟。

第12件“请严饬永定河在工各员克期蒞事疏”（第22—23页），据《随手档》，光绪二十二年八月二十六日上奏，原折见一史馆03-9613-062。两相核对，仅为文字修正。

第13件“稽查刑部片”（第24页），此为上折（第12件）的附片，原片见一史馆03-7265-44。两相核对，仅为文字修正。

第14件“请派容闳赴美集款责令报效七事疏”（第25—27页），据《随手档》，光绪二十四年二月十七日上奏，原折见一史馆03-9446-013，《孔书》已收录。康有为起草。两相核对，仅为文字修正。

第15件“整顿五城捕务片”（第28页），据《随手档》，光绪二十二年七月十一日附奏，原片见一史馆03-7417-23。两相核对，仅为文字修正。

第16件“条陈治河疏”（第29—31页），据《随手档》，光绪二十二年七月十一日上奏，原折见一史馆03-9368-003。两相核对，仅为文字修正。

第17件“请拨运京漕白等粮抚恤灾黎片”（第32页），此为上折（第16件）的附片，原片见一史馆03-7106-026。两相核对，仅为文字修正。

通过以上逐件的核对，可以得出以下的结论：一、《焚余草》总计共35件，其中有25件相应的折、片原件已从档案中检出，两者相较，内容基本相同，各篇文字的改易虽有多有少，但仍属刊刻前的润色，并无实质性的修改。二、《焚余草》所录折、片中，在《随手档》有上奏记

录而档案中未找到者为4件，2件关于西北军务，其余2件为康有为及其党人所拟，后将详述。三、《焚余草》所录折、片中，《随手档》未上有奏记录者为6件，其中“劾太监寻衅疏”为弹劾李连英，或因刑部尚书薛允升已按律处置太监李荏材、张受山等人而未上奏，或因畏李连英而最终未上；“劾北城捕务废弛疏”为弹劾京师北城的司坊、甲捕等人，未上奏原因不详，很可能恐因此得罪人；“请造天津通扬子江铁路藉运南米以除漕弊疏”为提议建造津浦铁路，未上奏原因不详，很可能因与张之洞、盛宣怀、王文韶主张先建芦汉铁路的意见不同而不便出奏；其余的3件为康有为及其党人所拟，后将详述。由此可以判断，《焚余草》是一部相当可靠的文献，决非是宋伯鲁后来的另作。(42)

从宋伯鲁现存的奏折来看，他本人所拟的折片与康有为及其党人代拟的折片，从思想到文字，有着比较明显的差别，可以区分开来。此处可举光绪二十二年十一月二十日（1896年12月24日）上奏“请改总署为外部疏”为例。宋伯鲁在该折中提议总理衙门设立专职官员，并提议设立主事满汉各四缺，郎中、员外郎满汉各两缺（共计16缺），郎中以下升迁仿照六部，郎中期满后升任使馆参赞，“参赞年满无过，可充小国正使。小国正使年满无过，充大国正使。大国正使数年之后，本署尚书、侍郎出缺，即可以之补授，无庸由别署升调矣。”宋伯鲁改造总理衙门的设计，是有见识的，但他的立意之一在于，将总署章京改为专任，即可不占六部、内阁等衙门之额缺，这又是康有为、梁启超等人不会考虑到的。如果再看其文字，没有康的气势，没有梁的色彩，比较合乎官员平日奏章之平铺直叙。(43)

需要说明的是，在我所见的宋伯鲁诸多著述中，从未正面提及他与康、梁的交往，更未言及他代奏康、梁所拟奏折之情事。对于他在戊戌政变时被革，仅是淡淡地自称“以言获咎”、“言事获遣”。从他的思想来看，其居上海时所作《己亥谈时》（《时务目论》）共计50篇，仍可看到其继续沿袭戊戌时改革政治的思想；但已有所变化，其中一篇题为《论变法不可太骤》，更是大谈欲速则不达，称言：

今中国积弊已深，上下交困，内忧外患，相寻不已。当此之时，有识无识皆知其宜舍敝筭施新纶，不可一朝缓也。然而言之而不能行，行之而不能久。基础甫设，祸不旋踵……今中国之民四万

万，抱孱守弊，蹈常习故，徇目前，昧远大，非一日矣。使骤而语之曰：“尔之田庐身家将为他人有，凡我所以来，恳恳言变易者，为存尔也。”则必目之为妖妄矣。讲之者愈繁，拒之者愈众……夫以子孔、子产治一小国，改革仅一二事，犹如此之难，几于不免，况以中国之大，而不见不解者之万亿于我，乃欲一朝而空数千年之积弊，虽圣人，吾知其不能矣。(44)

此处虽仅谈变法的民间阻力，而未谈政治阻力，但似也总结了戊戌变法的教训。宋此后的著述，旨趣大变。其所著《还读斋杂述》16卷，“癸亥（1923）三月开雕”，属笔记小说体，说古论今，多谈新疆诸事，唯不谈戊戌之变革，不言康、梁之事迹。其卷12中，有一则竟称：

余光绪戊戌以掌山东道御史，言事获谴罢去，而杨漪村深秀竟以山东道御史谏孝钦被戮。始以为事出偶然，昨读山阳阮吾三《茶余客话》，有云：辛未冬，山东道御史出，时贵阳王编修世仕以记名第一，当引见。一夕梦其祖若父曰：汝得御史矣，明年祸甚烈，身首不保，奈何？世仕梦中请曰：愿不得此官。父曰：名籍已定，无能改。然有一线可冀，姑为尔谋之。惊寤，见案上灯若有“山东道察院”五字，大恶之。三日后，忽被命副福建典试。及吏部以御史请，王以试差不与，遂补蔡时田。次年四月，王旋京，大考，改鹿邑令，意甚快快。及秋，蔡以科场监试，伏法都市，而王得无恙。此则山东道一缺，例不吉矣。然王又何幸也。(45)

他为王世仕未得山东道御史而感到庆幸，也为自己和杨深秀出任山东道御史而感到不幸。《海棠仙馆诗集》23卷，录其平生所作，几乎无事不诗，然涉及康、梁者，仅有一首，作于1918年，题为《康南海先生戊戌遗笔》，诗曰：

不忍重回首，当年万事哀，凄凉遗墨在，慷慨寸心灰。浪迹随烟水，孤忠付酒杯。独怜毕逋尾，犹绕旧宫槐。(46)

从诗面可见，他“不忍”“回首”“当年”，也未交代他当年与康、梁的密切交往。以我所过目的著述来看，宋伯鲁自戊戌之后，仅于1923年在西安与康有为见过一面，且主要为讨回被康拿取的西安卧龙寺宋版经卷。(47)宋晚年最为重视、交往亦多者，仍是其翰林院中的旧友。

五 《焚余草》所录康有为、梁启超代拟的五件折片

前节已述，《焚余草》中所录由康有为及其党人代拟的折片共计9件，其中4件已由孔祥吉收录于《康有为变法奏章辑考》⁽⁴⁸⁾；剩下的5件，对照军机处《随手档》、《早事档》，其中两件已由宋伯鲁上奏，3件尚未上奏。已上奏者，可发明当时的史实，未上奏者，亦可据此阐发康有为、梁启超当时的政治思想，由此感到皆有价值。由于《焚余草》一书现存不多，很不好找，特将此5件全文刊布如下，并附上我的考证。

“变通乡会试片”（光绪二十二年十一月二十日上奏）

《焚余草》卷下第八件，为“变通乡会试片”（第15—16页）。其文为：

再，今日之弊，在于士大夫但知泥古，而不知通今。公法、时务等书平日未尝寓目。谈经术词章则有余，论艰难宏济则不足。朝廷知其然也。于是，凡关系洋务者，不得不暂寄之浅学齷齪之辈，而操利权者多中饱，怀诈谖者必叵测，搢绅耻与为伍，朝廷无从推求，此终年谈洋务而时局日棘也。欲挽此弊，必先储材。储才之原，在于变通乡会试。夫国家设科，原为求贤，今日之事，孰有急于交涉、大于富强者乎？而乡、会抡才，三年一举，费百余万之帑金，所得仍非所用，及至入官，乃始尽弃其所学而学焉。前此之光阴虚掷，后日之精力渐衰，况不能专心致志，此通才所以难也。计维变通科场旧制，俾士子交相鼓励，庶风气由此渐开。夫四书五经之文有关世道人心，虽千万世不变可也，至于第三场之策问，不过推敲经籍字句，子史异同，即询及时事，亦不过略举数端。且自石印书出，怀挟益精，字字钞胥，人人马郑，尤为今日场中大弊。拟请饬下礼部，酌量变通，凡乡、会第三场，并各项考试策题，专取时务为问，上自天算、地舆、筹边、防海、铁路、轮船、矿务、邮政、农商、公法、出使、互市、和约、富国之大，下至格致、测

量、光电、汽化、种植、火炮、工艺、制造之细，一一详细考问，并破除一切忌讳，准其各抒己见，以觐平日所学。至于录取，尤宜以第三场为断，不得偏重首场，其西国图书，应令总理衙门择其有裨实用者，颁发各省书院刊布，以资平日讲习。其未经译出之书，并令各国出使大臣博采精择，陆续译印，以广见闻。庶迂疏之士，皆化为有用之才，而爪牙干城之选，在在皆是矣。是否有当，谨附片具陈。伏乞圣鉴。谨奏。(49)

查军机处《随手档》光绪二十二年十一月二十日（1896年12月24日）记：“御史宋伯鲁折：请设总署额缺由，片、军机、总署章京宜开本衙门差使由，片、各省铁路勿归盛宣怀独办由，片、乡会试策题宜专问时务由。”(50)由此可知该片上奏日期。又查军机处《上谕档》该日记：“御史宋伯鲁奏乡、会试第三场并各项考试策论宜专问时务等语，著礼部议奏。”

我以为，宋伯鲁此片很可能是梁启超等人所作。最重要的证据是梁启超此期的两封信。光绪二十二年十月之后，时在上海的梁启超写信给在澳门办《知新报》的康广仁、徐勤，称言：

……今日在此做得一大快事，说人捐金三千，买都老爷，上折子，专言科举，今将小引呈上，现已集有千余矣，想两日内可成也。请公等亦拟数篇，各出其议论，不然超独作十篇，恐才尽也。此事俟明春次亮入京办之，次亮此次乃请假，非改官也。(51)

梁启超在同时期另有一信：

……近日推广学校之议渐昌焉，虽然科举不变，朝廷所重不在于是，故奇才异能鲜有应者。殚心竭力，求在京师、上海设一学堂，尚经年不能定，即使有成，而一院百人，所获有几？惟科举一变，则海内洗心，三年之内，人才不教而自成，此实维新之第一义也。唯天听隔绝，廷臣守旧，难望丕变。若得言官十余人，共昌斯义，连牒入陈，雷厉风行，或见采纳。昔胡文忠以四万金贿肃顺，求赏左文襄四品卿督师，于是中兴之基定焉。豪杰举事，但求有济。伊尹之志，子舆所取。今拟联合同志，共集义款，以百金为一分，总集三千金，分馈台官，乞为入告。其封事则请同志中文笔优

长者拟定，或主详尽，或主简明，各明一义，各举一法，其宗旨不离科举一事，务使一月之内，十折上闻，天高听卑，必蒙垂鉴，则人才蔚兴，庶政可举，数百年之国脉、数百兆之生灵将有赖焉。(52)

以上是按照《觉迷要录》的编排顺序。若从内容来看，后一信称“今拟联合同志，共集义款，以百金为一分，总集三千金”，又称“其封事则请同志中文笔优长者拟定”，表示设想；前一信称“今日在此做得一大快事，说人捐金三千”，又称“请公等亦拟数篇，各出其议论”，表示结果。似为后一信写作时间在前，且从文气来看，该信受者很可能是康有为。梁启超此时决心改科举，并制定具体方案，由他及同党拟奏折，买京中言官出奏。他本人已有“千余”字的“小引”，且“两日内可成”。

由此再来看宋伯鲁此片：“今日之弊，在于士大夫但知泥古，而不知通今。公法、时务等书平日未尝寓目”；“欲挽此弊，必先储材。储才之原，在于变通乡会试”；“前此之光阴虚掷，后日之精力渐衰，况不能专心致志，此通才所以难也”；所言皆是康、梁此期之论。而乡、会试共三场，首场为四书文三篇，五言八韵诗一首；次场为经文五篇；三场为策问五道。历来考试专重首场，首场中又专重四书文（八股）。宋伯鲁该片要求改革，“以第三场为断”，所试“专取时务为问，上自天算、地舆、筹边、防海、铁路、轮船、矿务、邮政、农商、公法、出使、互市、和约、富国之大，下至格致、测量、光电、汽化、种植、火炮、工艺、制造之细，一一详细考问，并破除一切忌讳，准其各抒己见”。这些正是梁启超此期在《时务报》大力倡导者。至于宋伯鲁片中所提出的“西国图书，应令总理衙门择其有裨实用者，颁发各省书院刊布”，“未经译出之书，并令各国出使大臣博采精择，陆续译印”两条，康有为等人于光绪二十四年为陈其璋、宋伯鲁、杨深秀、李盛铎等人所拟折片再次提出，并更加具体化了。(53)

需要说明的是，按照前引梁启超给康广仁、徐勤信中的说法，拟于光绪二十三年春天发动废除八股的奏折攻势，具体执行人是军机章京陈炽（字炽亮）；然为何于光绪二十二年十一月即由宋伯鲁上奏此片？我个人以为，很可能与乡、会试的时间有关。此时康门弟子中，仅梁启超、麦孟华、梁朝杰、卢子浚为举人，其余多为生员（或捐监生），然光绪二十三年是乡试之年，二十四年为会试之年。若放到光绪二十三年

春才上奏，此年八月进行的乡试，将会来不及改制。梁启超很可能考虑到这一点（或接纳其同党之提议），便提前发动了。

还需说明的是，宋伯鲁此片交礼部议奏后，礼部未久即上奏予以驳斥。⁽⁵⁴⁾宋于光绪二十三年二月二十一日（1897年3月23日）再上“奉旨交议事件各部院毋得轻心驳斥片”，称言：

近日部臣遇奉旨交议事件，设难驳斥，十居其九，若谓其必无私心，臣不敢信也；……应请飭下各部院，凡遇交议事件，务须揆时准理，斟酌利弊，两弊所在则从其轻，毋有心驳斥，毋强词诘难，以期上副圣人侧席求言之至意，则国家之福也。⁽⁵⁵⁾

这一番话很可能就是由此而发的。到了戊戌变法期间，光绪二十四年四月二十九日（1898年6月17日），宋伯鲁所上由康有为代拟的“改八股为策论折”，强调光绪帝“立予乾断”，不再交礼部议复，而是仅让礼部“妥议”“详细章程”。（后将详述）

“请选通才以资顾问疏”（光绪二十四年七月二十八日上奏）

《焚余草》卷下第十一篇，为“请选通才以资顾问疏”（第20—21页）。其文为：

自顷屡下明诏，力图维新，信赏必罚，勃海耸动，莫不颂皇上之圣明，冀中国之自强矣。然而施政有本末，立法有条理，必平日研求有素，始能措置裕如。夫军机大臣有办事之责，无论思之任；书房翰林沿文学之旧，鲜绝特之才；至经筵讲割，更属有名无实。当此变法伊始，莫不有先后缓急之序，条理节目之繁，非得通达中外、熟谙古今之学者数人，置诸左右，皇上从容前席，与共商榷，何者宜行，何者宜革，何者宜缓，何者宜先。同一事也，其措置之曲折何如？同一法也，其更改之道理何如？非日侍左右，密勿考求，恐未易敷政优优而位置妥贴也。故疆臣任大责重，亦皆辟置幕僚，朝夕谋议。泰西国主每日召见办事诸臣外，皆定有时刻，别召通才，咨访中外之故。我圣祖仁皇帝特开南书房，妙简文学，以备咨访，乃至用意大利人南怀仁、汤若望充其间。此真大圣人威斥八极之良规也。文宗显皇帝特开懋勤殿，以员外郎何秋涛著有《朔方

备乘》，熟知边事，特令行走。当康熙、咸丰时，中外人安，洋务尚简，故偏重文章之士，而参用瑰奇之人。方今台、胶既割，国步艰危，万国情形，兆民疾苦，在在皆须讲求。皇上聪明天亶，而九重深远，未易周知。虽每日召见臣工，而皇上退朝之暇，披览图书，勤求政术，有所疑难，考究无人，有所咨询，应奉无人。计皇上必有郁然于圣心者。伏乞皇上仰绳祖武，俯念时艰，特开便殿，妙选通才，倖直左右，即仿泰西之例，每日定一准时，轮流召见，以广顾问之资，而收启沃之效。其于讲求变法，必非小补。臣愚昧之见，是否有当，伏乞皇上圣鉴。谨奏。

据军机处《随手档》，光绪二十四年七月二十八日（1898年9月13日），“御史宋伯鲁折：一、参谭钟麟由。片一、参魁元等由。（次日递上，发下归箴）一、选通才以备顾问由。片一、仿西法修道由。片一、定银元价值由。（廿八随事递上，初二日发下，分别抄交归箴）”该日宋伯鲁共上了两折三片，其余折片皆存于档案之中，其中一折两片也由孔祥吉收录于《康有为变法奏章辑考》，唯独此折尚未从档案中检出。(56)

自光绪二十四年二月十九日（1898年3月11日）总理衙门代奏康有为《上清帝第六书》后，康一直企图在清朝现有的政治体制之外，建立由其控制的议政机构“制度局”，由此进入政治的核心。这是康此期最主要的政治目标。此后康不断变换方法，先后由宋伯鲁、李端棻、阔普通武、徐致靖以及张元济出面上奏，要求设立“议政处”、“立法院”、“懋勤殿”、“议院”、“散卿”、“议政局”。这些机构名目虽有不同，权力也有大小之分，但性质皆有相似之处，即让康能经常见到光绪帝并出谋划策。军机处及庆亲王奕劻和大学士孙家鼐对此进行了全力的阻击。由此至光绪二十四年七月底，光绪帝已有心要安置康有为、梁启超；康有一派也发动攻势。对此，康有为回忆称：

于时复生、漱谷又欲开议院，吾以旧党盈塞力止之。而四卿亟亟欲举新政，吾以制度局不开，琐碎拾补，终无当也。故议请开懋勤殿以议制度，草折令宋芝栋上之，举黄公度、卓如二人。王小航又上之，举幼博及孺博、二徐并宋芝栋；徐学士亦请开懋勤殿，又竟荐我。复生、芝栋召对，亦面奏请开懋勤殿。上久与常熟议定开制度局，至是得诸臣疏，决意开之，乃令复生拟旨，并云康熙、乾

隆、咸丰三朝有故事，饬内监捧三朝《圣训》出，令复生检查，盖上欲有所据以请于西后也。先是语复生以上无权，荣禄不臣，复生不信，至是乃悟。是日拟旨，枢垣传出，京师咸知开懋勤殿矣。是日七月二十八日也。(57)

康有为的这一说法，细部多有错误。其中“乃令复生拟旨”一段，梁启超也有同样的说法。(58)康、梁的说法，令人怀疑，因为光绪帝除七月二十日（9月5日）召见谭嗣同后，并未再召见谭。康有为所称“故议请开懋勤殿以议制度，草折令宋芝栋上之，举黄公度、卓如二人”一事，正是指宋伯鲁此折。该日军机处《上谕档》，当日军机处给慈禧太后的奏片称，宋伯鲁“选通才以备顾问折”，光绪帝命“暂存”，同日送慈禧太后。而该日军机处《随手档》该条下，另有小字“廿八随事递上，初二日发下，另抄，归箴”。其意是：二十八日军机处将宋伯鲁的“选通才以备顾问折”、“仿西法修道片”、“定银元价值片”和其他的折片随同“朱批折片事由单”、“早事传旨事由单”等呈送慈禧太后，慈禧太后于初二日发下军机处，分别抄交各处并归箴。(59)其中最重要的是，宋伯鲁该折，慈禧太后当日收到，八月初二日才发下。康有为又称“王小航又上之，举幼博及孺博、二徐并宋芝栋；徐学士亦请开懋勤殿，又竟荐我”，查军机处《随手档》七月二十九日（9月14日）记：“署礼部侍郎徐致靖折：一、遵保康有为等由。候补京堂王照折：一、遵保康广仁等由。”(60)由此可知，康有一派在二十八、二十九两日由宋伯鲁、徐致靖、王照连续上三折，要求设立“议政”机构，并推荐了康有为等人。这是“百日维新”后期康党的最重一击，也是后来慈禧太后发动政变的主要原因之一。(61)

由此可见，王夏刚在《焚余草》中最先发现宋伯鲁此折，意义甚大。至于康回忆称“开懋勤殿以议制度”，宋伯鲁折称“特开便殿”，“以广顾问之资”，性质上虽稍有异，但在光绪帝身边出主意的本质是相同的。至于该折没有康回忆称“举黄公度、卓如二人”，即并没有直接保举黄遵宪、梁启超两人，不外乎有三种情况：其一是康有为所言或记忆有误；其二是宋伯鲁上奏时删去两人之名；其三是宋伯鲁在《焚余草》中发表时删去了两人之名。从《焚余草》中二十五件折片与档案原件大体相同来看，从宋伯鲁戊戌后的著述绝少提戊戌及康、梁之事来看，第一种或第三种情况都是可能存在的。

“奏请选通达中外政治之才每省一人任新政疏”（未上奏）

《焚余草》卷下第九篇，为“奏请选通达中外政治之才每省一人任新政疏”（第17—18页）。其全文为：

自顷诏书屡下，举行新政，凡学校、矿务、兵、农、工、商诸大政，皆强国之本务，维新之要图也。然屡经严旨催促，各督抚或置若罔闻，或奉行不力者。何哉？推原其故，非必弁髦皇言也；实以各督抚皆咸、同老辈，耳目所须，心志所及，皆与新政相反。年已晚耄，事烦精惫，愿学不能，欲罢不可，胸无成竹，处处隔膜，勉强奉行，举措颠倒，徒糜帑项，无补时艰，甚无谓也。各督抚皆耆旧大臣，宣力有年，皇上优待老臣，未尝以小故加谴逐。去之则遗故旧，不去则误国家。权于二者，得为难。

臣昧昧为我皇上思之。昔汉有刺史监郡，以颁六条。明有御史巡按，以达民隐。唐、宋观察、提刑、漕运、制置、安抚、宣慰等官，皆因事置使，以七八品以上京官为之。汉刺史秩只六百石。本朝康、雍年间，各省有巡按，秩仅七品。又雍正时，世宗宪皇帝选涂逢震为观风整俗使。此皆前世之良规，而国家之令典也。

顷当推行新政，督抚既不可兼任，似宜复举旧制，用观风整俗使或巡按御史之例，选通达中外政治之才，每省一人，专任新政。凡学校、农、工、商、矿、道路、巡捕、山林、市井一切新政，皆归督办。皇上召见大小臣工，遇有通才，特加简擢，不拘资格，令充使任，准其开府专奏，并照出使大臣例，听其自辟参赞、随员。责以三月以内，奏报开办规模，一年之内，责其新政条绪。官不必备，惟其人。皇上圣学精深，知人明察，先擢一人简放要区，以后次第委任，不必同时升放，恐有滥厕非才。此为创办新政要枢，应请断自宸衷，似毋庸交之部议。似此专任责成，新政乃可举行，自强乃可收效。臣愚一得之见，是否有当，伏乞圣鉴。谨奏。(62)

查军机处《随手登记档》，未见该折的上奏记录。我以为，此折是康有为及其党人为宋伯鲁起草的，宋虽未上，然留于“筐中”，事后抄出刊行。

我之所以认为此折由康或其党人起草，是依据康此期有改革地方政治之思想，对此可举出以下三项证据。其一是，光绪二十四年二月十九日（1898年3月11日）总理衙门代奏康有为《上清帝第六书》中称：

其直省藩臬道府，皆为冗员，州县守令，选举既轻，习气极坏，仅收税、断狱，与民无关，故上有恩意而不宣，民有疾苦而莫告。千里之地，仅督抚一人能达于上，而层级十重隔于下，且督抚官尊，久累资格，故多衰耗，畏闻兴作……今莫若变官为差，直省道员凡六七十，每道设一新政局督办，照主考、学政及洋差体例，不拘官阶，随带京衔，准其专折奏事，听其辟举参赞、随员，授以权任。凡学校、农工、商业、山林、渔产、道路、巡捕、卫生、济贫、宗教、正俗之政，皆督焉。每县设一民政局，由督办派员会同地方绅士公议新政，以厘金与之，其有道府缺出，皆令管理。三月而责其规模，一年而责其治效。学校几所、修路几里、制造几厂，皆有计表上达制度局、十二局、军机处。其治效著者，加秩进禄。

(63)

康此处所叙的理由与方法，与宋伯鲁此折大体相同，所不同者，宋提议一省派一新政督办，而康主张每道设一新政局督办，每县设一民政局。其二是，光绪二十四年六月初六日（1898年7月24日），仓场侍郎李端棻上奏由梁启超所拟的“敬陈管见折”，提出了四项建策；光绪帝当日发下交片谕旨：“李端棻奏变法维新条陈当务之急一折，著奕劻、孙家鼐会同军机大臣切实核议具奏。”⁽⁶⁴⁾李端棻的原折虽未见，但从奕劻、孙家鼐议复的“说片”中可知其内容，其第三项建策，奕劻“议复李端棻所奏说片”称：

第三条，特派绅士督办各省学堂。奴才以为，宜令各省督抚选择明敏端正在籍绅士，奏派督办，必能整顿学堂，而培植人才。

孙家鼐“议复李端棻所奏说片”称：

第三条，请京官绅士在本籍办理学堂。臣以为，当由各省督抚访求品学兼优、能符众望者为之自可，收培养人才之效。权归督抚，绅权不可太重，庶无喧宾夺主之虞。

李端棻提出派京官绅士回籍开办学堂，此条若获旨准，返乡办学的“京官绅士”也有了“钦差”的意味，除了办学之外，也会有其他政治权力。这与宋伯鲁奏折、康有为《上清帝第六书》中提出派员去地方主办新政事务的大方向是一致的。奕劻、孙家鼐对此提出反建议，由地方官选择本地绅士开办学堂，即将办学纳入地方官员的管理范围之内。⁽⁶⁵⁾其三是，康有为于光绪二十四年七月十三日（1898年8月29日）上有“厘定官制请分别官差以行新政折”，称言：

我朝差使之名出之于宋，而官差不别，品秩太峻。品秩峻则非积资累格，不足以致大位，至是则年已老矣。官差不别，则若尚书、侍郎，既领枢垣、总署之差，即不当复任本部，任事即不当充各要差。盖以一人之身，才力有限，精神无多，且皆垂老之年。而令官差杂沓，并归一人，势必一切具文不办而后止。外省督抚亦以秩尊年老积资选用，故亦一事不办。顷皇上欲行新政，屡下诏书，而无一能奉宣圣意，少有举行者，皆由官爵合一，不用古者分途并用之法，以高爵待耆旧，以差使任才能。故官至大僚皆年老精衰，畏闻事任也……今欲自强，非讲兵不可，讲兵非理财不可，理财非兴学校、开民智不可。兵、财、学校皆非改官制、别官差无由整顿也……今法弊至此，欲行新政，臣以为采用三代官爵分途之制，宋及日本专用差使之法，汉宋优待功臣之义，伏祈皇上推行新政，先注意差使，令各政皆别设局差，如军机、译署之列，选通才行走，如宋及日本法。自朝官以上，不拘资格任之，去卿贰大臣，方任专差之例。若以积习相沿，骤难变易。则凡此专差人员，皆赏给京卿、御史职衔，准其专折奏事，自辟僚佐。其每直省亦派通才一人办理新政，体制亦同。若不设新局，则每衙门皆派人行走，其带本衙门之官，照各部实缺郎中、员外例，其无掌印、主稿之差者，不到署办事者听。⁽⁶⁶⁾

其折内的许多意思与宋伯鲁该折是相同的，特别是“每直省亦派通才一人办理新政”一句。综上所述，我以为，宋伯鲁“奏请选通达中外政治之才每省一人任新政疏”，从主旨、内容到文笔皆与康有为相同，是康有为或其党人起草的。

然而，宋伯鲁该折为什么没有进呈呢？我以为，很可能有三个原

因：其一，六月十五日（8月2日）军机处、总理衙门联合议复康有为《上清帝第六书》对地方政治改革一事，进行了曲折的驳回；六月初十日（7月28日）奕劻、孙家鼐递呈“说片”，对李端棻奏折的第三条，直接予以驳回；康有为七月十三日“厘定官制请分别官差以行新政折”，也没有得到回应。康有为、宋伯鲁应该知道，每省派一权力极大的新政督办，将大大削减督抚之权，将激起更大的反对，光绪帝即便想“断自宸衷，毋交部议”，似无力推行。其二，在“制度局”之类的议政机构未建立之前，派往各省的“新政督办”很难有所施展。其三，虽说宋伯鲁奏折中称“先擢一人简放要区，以后次第委任”，但要真正委派各省的新政督办，康有为夹袋中似无如此之多有分量的人物。当然，以上也只是推论。

“请变通科举以育人材而强国势疏”（未上奏）

《焚余草》卷上第六篇，为“请变通科举以育人材而强国势疏”（第12—14页），其全文为：

窃闻立政之要，首在于得人，得人之方，莫善于选举。古者乡举里选、论秀书升，其立法为最公，其得人亦为至盛。后世古义不行，改试词章诗赋，既不可得才矣。宋、明以来，改用经义，固将使天下人士诵习圣经，发明圣道，其制未为失也。积久弊生，流风颓靡，渐而揣摩语气，渐而敷衍词章，渐而创为破承开讲八股之体，渐而发以截搭枯困割裂之题，甚且严定连上犯下之例。又以代圣立言，忌用子史后世之书，拘缚体格，沿袭墨调。能者为孝廉，为进士，不能者或潦倒以终身。天下学人但知读书为弋取功名之具，奚暇讲求义理、研说经济哉？至于殿廷考试，本无重试帖楷法之明文，而日久弊生，遂成风气，展转相师，牢不可破。若或不工，虽曾史之学行，管葛之才具，亦将沉郁幽滞，无由陟清要而敷台阁。于是，天下人士，穷老尽气，敝精殚神，不读子史后世之书，不讲经济时务之学，专力无用之途，以侥幸于科第。夫天下之大，四万万人之众，岂无豪杰之士知其所学之非哉？然舍此则无以自见，遂不得不抑志俯首，以从事于无用之途耳。夫尽四万万人而出于无用，此士气所以屈抑，人才所以凋敝，中国所以削弱，而国家所以莫与任事者也。然一统之世，承平无事，以之驯扰士气，歌

舞太平，犹或不至大害也。若夫万国并立，才智相角，竞新政以强国，竞新学以智民，稍一不逮，弱亡立见，而我国人士犹令其锢聪明于八股楷法。以之任内政、办外交，是犹缚手足而与蒙获角力，蔽耳目而与娄旷斗巧也，虽不欲弱，乌可得哉？西人讲求新学，振兴工艺，既以之强国而智民矣。中土人士英秀聪慧，岂不能求学习艺，以争胜于西人哉？但窘于八股楷法之途，绝无暇日余力以及他学，乃至蔽聪塞明。下无以振开风气，上无以毗佐国家，御侮无人，乃见凌弱。皇上亦何忍自窘其英秀聪慧之民，而甘受西人之凌弱哉？

故今日欲拒外侮，宜求人才；欲求人才，宜变科举。请酌时观变，变通乡会试之制。头场以论说三篇：论古今政治得失，及天下郡国利病；次论外国形势，与其政治得失、兴败强弱之故；三论中外交涉之宜。二场试以四书五经题文，使之讲明义理，阐发圣道，不用八股体格，不拘篇幅长短。三场试以策问，考以古今中外之掌故，列邦政法之异同，与夫一切时务之急要。必能博综中外，通达时务，乃能中式。如此则既求实学，必得异才。若难骤于改革，则仍以今日三场之旧，而厘定四书文之体，务令阐发大道，纬以子史精义，证以中外掌故，不入语气，不拘篇幅，不得仍用破题开讲八股之体，不得为连上犯下之禁。违者以违式论。二场详考以经义。三场专策以时务。至于生童岁、科试，则以经古为正场，试以经济六科之一，务使通达内外，乃可入学，然后试以四书文，仍以发明义理为主，不得用八股体格。若夫朝考、殿试、临轩重典，尤当博稽中外，援据古今，切实对扬，条陈得失，除去忌禁，使得纵论事宜。改用誊录，使勿敷涂楷法。

旧习既去，新学自兴，中国之大，何患无才哉？然皇上去岁亦诏令策问时务矣，而有司奉行不力，故人士观望，丕变不神。请特下明诏，布告天下，改变科举，厘正文体，使天下学子士人咸晓然于皇上变法之意。利禄之路，万众争趋。数年之间，必有通达政治，总贯中外，能发新学，能知新艺，以备皇上缓急之用者。人才成败，国势强弱，即在此转移之间耳。论者谓数百年成法，何可轻变？试思总署之设，铁路、电线、邮政、银行、矿务、银元、机器

诸局诸学堂之设，何一非变法乎？且武科弓矢已变而为枪炮矣，况文科关系尤钜耶？伏读康熙二年圣祖仁皇帝诏曰：八股文章，实于政事无涉，自今以后，将浮饰之八股文章永行停止，惟于为国为民之策论中出题考试。钦此。仰见圣训煌煌，超越今古，惜廷臣狃于故习，未能实力遵行。丁未会试后，仍蹈故辙，以至今日。然在当日国势犹之可也，今非其时矣。伏愿皇上仍以圣祖之心为心，毅然独奋乾断，饬部议行。倘有意存阻挠，力主废格者，立予惩处。其于育人才而强国势，必非小补。臣愚昧之见，是否有当，伏乞皇上圣鉴，训示施行。谨奏。(67)

查军机处《随手登记档》，未见该折的上奏记录。我个人以为，这篇奏折是由康有为、梁启超起草的。从思想来看，属康有为，相关的论点与论据，康此期文字中极为多见；而从文字文风来看，似为梁启超的手笔，大气而流畅，且说理清晰。从该折中“皇上去岁亦诏令策问时务”、“武科弓矢已变而为枪炮”来看，此折起草于光绪二十四年。

宋伯鲁此折虽未上，然于光绪二十四年四月二十九日（1898年6月17日）却上奏由康有为代拟的“请改八股为策论折”，两者的关系为何？康有为回忆称，当他于四月二十八日（6月16日）由光绪帝召见后，“于是发书告宋芝栋，令其即上废八股之折，盖已早为草定者”。(68)梁启超五月十七日（7月5日）致夏曾佑函称：“南海、菊生召见，力言科举事，既退出，即飞告仆，令作请废八股折，宋侍御言之。”(69)与康有为同日召见的张元济，于六月初九日（7月27日）致信汪康年称：

弟四月廿八日召见，约半钟之久。今上有心变法，但力似未足。询词约数十语，旧党之阻挠，八股试帖之无用，部议之因循扞格，大臣之不明新学（讲求西学人太少，言之三次），上皆言之。可见其胸有成竹矣。(70)

由此可见，四月二十八日光绪帝召见康有为、张元济时都提到了八股之无用，显示了废八股的决心。到了此时，宋伯鲁“请变通科举以育人材而强国势疏”中提到的“头场以论说三篇”、“二场试以四书五经题文”、“三场试以策问”的第一方案，“仍以今日三场之旧，而厘定四书文之体”、“二场详考以经义。三场专策以时务”的第二方案，都有啰嗦而不能

作斩钉截铁之断。康、梁或于此时，或在此之前，即将宋伯鲁的“请变通科举以育人材而强国势疏”搁置，另作“请改八股为策论折”让宋伯鲁上奏。

宋伯鲁上奏的“请改八股为策论折”，与未上奏的“请变通科举以育人材而强国势疏”在许多词句上仍有相同之处，如“伏读康熙二年圣祖仁皇帝诏曰：八股文章，实于政事无涉，自今以后，将浮饰之八股文章永行停止，惟于为国为民之策论中出题考试”；又如“夫武科已改试枪炮矣，况文科关系尤钜乎”？还有一些地方，词句虽有不同但意思相同，此处不再列举。该折对于改科举的方案，不再那么复杂，而是直截了当地提出：

伏冀皇上上法圣祖，特下明诏，永远停止八股，悉如圣祖仁皇帝故事，自乡、会试以及生童科、岁一切考试，均改试策论，除去一切禁忌，义理以覘其本源，时务以观其经济，其详细章程，应请飭部妥议，自庚子科为始，一律更改……伏愿立予乾断，飭部议行，天下万世幸甚。(71)

宋伯鲁的这一奏折，对光绪帝五月初五日（6月23日）下旨废八股改策论起到了决定性的作用，光绪帝的谕旨也确如其议，只命罢八股改策论，详细章程由礼部议复。

至于宋伯鲁为何在《焚余草》中未录已上奏的“请改八股为策论折”，而录未上奏的“请变通科举以育人材而强国势疏”？我以为，前折由于是紧急上奏而未留底稿，后疏因未上而留于“筐中”，且两折皆非宋伯鲁起草，时过境迁，宋本人也渐渐淡忘，不明其事，不辨其真。宋伯鲁戊戌之后的著述，皆未谈其在废八股改策论决策中的贡献，晚年所作《还读斋杂述》，中有一则，称言：

乙巳八月二十三日同州府金塔寺罗汉殿灾，二十九日关帝殿灾，自是以后，会馆及后街之关帝殿、城隍殿无不火者。九月三日西城外三官殿灾。文庙大成殿封闭极严，亦于二十八日烧为灰烬。是日停科举科岁考之命适至，亦奇矣哉！（72）

由此又可见宋伯鲁的情趣之所在。

“请殿廷考试不得专重楷法片”（未上奏）

《焚余草》卷上第九篇，为“请殿廷考试不得专重楷法片”（第19页），其全文为：

伏查殿廷考试及各项考试，本无专重楷法明文，近来师友相传，牢不可破，实开关节之门，有乖求才之旨。夫能作工楷，不过一誉录之才耳，以三年大比之盛典，天子临轩，百官陪位，而乃求一誉录之才，赐以及第，号为得人，名实之乖，莫此为甚。相传西人初入中国，有持以殿试卷以归者，谓中土取才莫重于此卷，堂堂大邦，必有取义，求其故而不得；乃取其卷化分之，以格致之法测验之，终不知其用意所在。存而不论。近则深知其弊，肆口笑謾矣。此虽传闻之辞，然楷法取士，实为积习之弊，取笑外人，所关殆非细故。且关节之弊，由此而生，相习成风，不以为怪。既非所以励实学，亦复不能得真才。臣以为八股之弊既除，则楷法尤不当沿用。伏乞再降谕旨，凡此后所有殿廷考试，皆依乡会试之例，一律糊名易书。其于奖实学而杜作弊，实非小补。臣愚一得之见，谨片渎陈，伏乞圣鉴。谨奏。

查军机处《随手登记档》，未见该折的上奏记录。前段所述“请变通科举以育人材而强国势疏”内有殿试楷法的内容，称言：

至于殿廷考试，本无重试帖楷法之明文，而日久弊生，遂成风气，展转相师，牢不可破。若或不工，虽曾史之学行，管葛之才具，亦将沉郁幽滞，无由陟清要而敷台阁……若夫朝考、殿试、临轩重典……改用誉录，使勿敷涂楷法。

然该疏最终未上，宋伯鲁另上“请改八股为策论折”，其中已无殿试楷法的内容。康、梁似由此考虑另撰一片，可能是此片的由来。又据该片中“臣以为八股之弊既除，则楷法尤不当沿用”一句，该片的写作时间有两种可能性：一是作为四月二十九日（6月17日）“请改八股为策论折”的附片，准备随之同上；另一是写于五月初五日（6月23日）光绪帝废八股旨令之后。后一种可能性更大些。宋伯鲁该片未上的原因，我以为很可能是：此时戊戌科的殿试时间已过（四月二十一日，6月9日，新贡士殿试；四月二十八日，6月16日，新进士朝考），下次殿试须得三

年之后。

还须说明的是，宋伯鲁晚年所作《还读斋杂述》，对于殿试与楷法有着两则记录，意向与此片截然不同，称言：

我朝殿廷考试，专重楷法。同光以来，讲求益精。于是研墨变而为盒，墨以蚕绵入盒，浸以墨汁，久而不燥。壬辰以后，始有专制墨汁者，分松烟、油烟两种，专取旧藏块墨，加药品细碾成汁，调绵入盒者，价可八九金。有曰“云头艳”者，清不透纸，浓不滞毫，最为上品。殿廷之上，楷法相埒而墨彩过之，则往往获上选。近年罢帖括，廷试不复尚楷法以，而售者亦稀矣。

国朝殿廷考试，最重楷法，而紫毫笔尚焉。同光以来，最著名者为李玉田、李鼎和、毛春塘、贺莲青、程五峰、贝松泉诸家。光绪之初，尤推李玉田为首选，殿试笔一管有直数金者。其析毫也精，其选锋也锐，刚健婀娜，能如人意所欲出。闻其笔业最盛时，淬毫出颖，剖析微芒，全恃其少女，能察秋毫之末。后女于归，其业渐衰。近惟李鼎和可称后劲，余每用之。同年杨雨生天霖在馆阁日，独喜用小羊毫。然终不若紫颖之圆劲。(73)

由此可知此片绝非宋伯鲁所作。他毕竟是两榜进士、翰林出身，对于殿试的亲历、楷法的讲究，仍有着依依难舍的情愫，而对该片的内容似乎忘得差不多了。

以上宋伯鲁的5件折片，我以为，似皆可收录于孔先生所编大著之中。

(1) 该三篇论文收入孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年。

(2) 《救亡图存的蓝图：康有为变法奏议辑证》，（台北）联合报系文化基金会丛书，1998年。

(3) 参见黄彰健：《戊戌变法史研究》，（台北）中研院历史语言研究所专刊之五十四，1970年。

(4) 黄彰健：《康有为戊戌真奏议》，（台北）中研院历史语言研究所史料丛书，

1974年。

(5) 陈凤鸣：《康有为戊戌条陈汇录：故宫藏清光绪二十四年内府抄本〈杰士上书汇录〉简介》，《故宫博物院院刊》1981年第1期。其抄本三册，第1册题名《总理衙门代奏工部主事康有为条陈五件》，第2册题名《工部主事康有为条陈》，第3册末题名，可见抄录时间不一。

(6) 让人感到最为可惜的是，姜义华、张荣华所编最新版的《康有为全集》，未能对该项成果充分重视，加以运用。见姜义华、张荣华编：《康有为全集》，中国人民大学出版社，2007年；并参阅孔祥吉：《一部展现清末改革家风采的重要文献：读〈康有为全集〉感言》，《博览群书》2008年第2期。

(7) 孔祥吉编著：《康有为变法奏章辑考》，北京图书馆出版社，2008年。

(8) 《康有为变法奏章辑考》，第102页。张蒿芬之“蒿”字，是孔先生笔误。查康有为《我史》手稿本，作“张乔芬”，又查《丛刊·戊戌变法》第4册所录《康南海自编年谱》，误作“张蒿芬”。（见该书第126页）又查该书各抄本、刊本，皆误作“张蒿芬”，知罗普的抄本已误，以繁体字“喬”与“蒿”相近而未辨识之故。孔先生之“蒿”字，似为“蒿”字所误。

(9) 李学通整理，王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》，总65期，中国社会科学出版社，1987年，第63—64页。原片又见《军机处录副·光绪朝·法律类》，3/149/7366/25，引文据原文校对；该原片是张海荣找到的。

(10) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十一年九月十二日。王鹏运该片及上谕当日呈慈禧太后。

(11) 《宫中档朱批奏折》，04/01/01/1023/18；该原折是张海荣找到的。

(12) 《康有为变法奏章辑考》，第99—105页。

(13) 《康有为变法奏章辑考》，第128—129页。

(14) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，山东人民出版社，1987年，第315—316页。

(15) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，山东人民出版社，1987年，第317页。

(16) 《康有为变法奏章辑考》，第156页。

(17) 其档案编目为《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/10。

(18) 原折“泰西上、下议院，深得此意，此其所以强耳”中后一个“此”字，孔祥吉所据的《续修醴泉县志稿》本漏；“搜岩采干”，《续修醴泉县志稿》本作“采干搜岩”；“非能救眉睫之危也”之“救”字，《续修醴泉县志稿》本作“解”字；“以济目前之急哉”之“济”字，《续修醴泉县志稿》本作“疗”字；“实系博古通今、洞悉时务”之“悉”字，《续修醴泉县志稿》本作“晓”字；“令京官一品以上者”之“者”字，《续修醴泉县志稿》本漏；“引见后使即充当议政员”之“使”字，《续修醴泉县志稿》本漏；“乃上之皇上亲裁断而施行焉”，《续修醴泉县志稿》本作“乃上之皇上，而裁断施行焉”；“外省不及咨送”之“咨”字，《续修醴泉县志稿》本作“咨”字；“若经济特科得

人”之“若”字，《续修醴泉县志稿》本作“将来”；“此诚目前转祸为福、化危为安之第一关键枢纽也”中“之”字，《续修醴泉县志稿》本漏；“臣为补救时艰起见”之“艰”字，《续修醴泉县志稿》本作“局”字。

(19) 文悌：“敬陈管见折”，光绪二十四年三月初一日，《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/15。

(20) 《戊戌维新运动新探》，第174—175页。其中引文有个别误字。又，该折非为“谢恩折”，文悌于光绪二十三年十二月改任御史，至此已两个多月。

(21) 《戊戌维新运动新探》，第179—180页。其中引文有个别误字。

(22) 戊戌政变后，八月十一日，张仲忻与高燮曾等人联名上奏，请杀张荫桓、徐致靖、康广仁、谭嗣同、林旭等人，以防外人干涉。八月十六日，张仲忻单街上奏，请缘坐康、梁家属并销毁其著作。（见《戊戌变法档案史料》，第466、470页；《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/260）

(23) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第327—329页。

(24) 至戊戌政变后，张仲忻于光绪二十四年九月十四日上奏“敌谋叵测外患宜除折”，专言英、德、日三国可能因东三省而与俄国对立，要求与英、德、日三国订立密约，对付俄国。（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第353—356页）由此可见，张仲忻之外交思想有其连贯性，且主要是针对俄国的。

(25) 该折原件见《军机处录副》，03-5615-009，缩微号：423-1738，是李文杰提供的；其抄件见台北中研院近代史研究所编：《胶澳档案》，1991年，第253—255页。

(26) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第333—334页。

(27) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第304—306页。

(28) 《康有为变法奏章辑考》，第224—226页。又，孔祥吉称：“此折系康有为代御史李盛铎草拟，原件藏中国第一历史档案馆录副奏折档，光绪二十四年文教类”，有误；李盛铎原折藏于《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/44。

(29) 参见本书第四章第三节。

(30) 参见王夏刚：《戊戌军机四章京合谱》，中国社会科学出版社，2009年，第209—210页。

(31) 参见宋伯鲁引见单，《清代官员履历档案汇编》，第5册，第370页；第6册，第368—369页。

(32) 《张文襄公家藏手札·家属类》，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏，档号：甲182-264。张权的情报极准。查军机处《随手档》光绪二十四年六月十一日记：“御史宋伯鲁折：……片一、大学堂派办各员请开去别项差使片。”该片的主要内容是孙家鼐所奏派的大学堂各员须开去别项差使，以专职专任；其中一些议论是针对孙家鼐的。宋伯鲁此片确由康有为起草。（参见《康有为变法奏章辑考》，第309—311页；档案影印件可见《京师大学堂档案选编》，第49—50页）“李玉坡”，军机处汉二班领班章京李荫銓；其称“尚未之知”，很可能李恰未当值，或未去检看该片。

(33) 转见于孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。

(34) 《翼教丛编》，第28—35页。

(35) 光绪二十八年六月十八日，清廷发电陕西巡抚升允：“奉旨：政务处代递升允奏，宋伯鲁现经拿获，应否解京及如何处理等语。宋伯鲁著交地方官严加管束。钦此。巧。”（《谕旨类电寄谕旨档》，光绪二十八年，1-01-12-028-0055）六月二十二日，升允上奏“康党回籍就获请从重监禁折”，称言：“查已革御史宋伯鲁于本年六月初一日携眷回陕，在省城逗留二日，旋回醴泉原籍。奴才因其系逃犯，俨然仕官还乡，太形胆妄，当飭臬司转飭醴泉县传解来看，发西安府看管，于十六日电奏请旨，奉电谕‘宋伯鲁著交地方官严加管束’。……查曩年奉旨缉拿康、梁诸逆时，宋伯鲁以被革在先，闻风早遁，避居日本，旋匿申江，倚报馆为护符，附康、梁而横切议……惟该革员素不安分，惯事招摇，以未蒙明赦之人，掉臂还乡，尤敢招引门徒，迎于百里之外；及被看管，又飭首县具车拜客。其余狂谬之语，得诸传说，未敢遂以为据……若纵回醴泉，决非一县令所能钳制，倘必待其滋事再行奏参，不若此时防范加严，转属保全之道。相应请旨将宋伯鲁永远监禁，仍当随事察看，如其真能悔过，再行吁请恩施。”光绪帝七月初四日朱批：“著照所请。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/25）又，宋伯鲁被捕后，曾致信李提摩太求救。（见《汪康年师友书札》，第1册，第541—542页）

(36) 陕西巡抚升允于光绪三十年六月初五日奏称：“……查戊戌案内陕省监禁已革御史宋伯鲁一员……蒙覃敷庆典，法外施恩，该革员在一体开释之例，相应奏明，请旨开释……”六月十九日奉朱批：“著照所请，该部知道。”（《军机处档》，161463，台北故宫博物院文献馆藏）

(37) 对于宋伯鲁的身世，有张应超、罗宏才、曹伯庸、钟明善、王长启、宋曾诒、宋增谋的多篇文章，可参见礼泉县政协文史资料委员会编：《礼泉文史资料》，第7辑，《宋伯鲁专辑》，1996年。该书的复印件是陈谦平提供的。

(38) 可参见曹伯庸：《宋伯鲁著作述略》，《礼泉文史资料》，第7辑，第97—108页。该文称“（新疆）《山脉志》未见梓行”。

(39) 罗宏才：《宋伯鲁先生诸事钩沉》，见《礼泉文史资料》，第7辑，第43页。

(40) 《焚余草》与《海棠仙馆诗集》、《海棠仙馆诗余》同时开雕，共计10册，一些图书馆仅题名《海棠仙馆诗集》，未列出《焚余草》之名，似可注意。曹伯庸《宋伯鲁著作述略》称该书刊于光绪三十一年（1905），似为误。

(41) 张应超：《宋伯鲁严劾李莲英》（鱼闻诗主编：《风雨长安》，中华书局，2005年），《宋伯鲁先生简传》（《礼泉文史资料》，第7辑），皆称宋伯鲁上有此折，不知其另有何证据。

(42) 除了《焚余草》所录25件折片外，据军机处《随手登记档》及一史馆和台北故宫所藏，宋伯鲁其余折片的上奏时间与馆藏为：光绪二十二年七月十一日，“片、五城咨送窃案赃证不符毋庸传司坊官面质由”，原片见一史馆03-7417-23。七月二十九日，“仓匪会匪结伙行动请飭捕治由”（未检出），“片、美国教士李佳白设立学堂并在督办处呈递条陈请飭查核由”（未检出）。八月二十六日，“片、陕西宿平令傅汝梅劣

迹请查办由”，原片见一史馆03-5350-060。九月十六日，“片、道员祝淮城办理汉回未能持平由”（未检出）。十一月二十日，“片、各省铁路勿归盛宣怀独办由”，原片见一史馆03-5350-014。十二月十六日，“改捐（折）南漕宜防流弊由”，原折见一史馆03-6265-065，“片、工部选缺过多请酌量改题由”，原片见一史馆03-5350-62。光绪二十三年五月十九日，“请厘定袭职章程由”，原折见台北故宫139474。七月十六日，“片、中城商人王远来等被毒身死案张仲圻草率勒结请查办由”，原片见台北故宫140615。光绪二十四年四月二十六日，“请明定赏罚以推新政由”，“片、经济科请分别办理由”，原片见一史馆03-9446-44，“片、陕西昭信股票请宽减由”，原片见一史馆03-5615-011。四月二十九日，“变法先后有序由”，原折见一史馆03-9446-41，“请将八股改为策论由”，原折见一史馆03-9446-42，“片、请将铁路官本岁息缴充学堂经费由”，原片见一史馆03-9446-43。五月初二日，“礼臣阻挠新政请予罢斥由”（与杨深秀联衔），原折见一史馆03-9447-004。五月十二日，“请将经济岁举归并正科改试策论由”，原折见一史馆03-9447-17，“片、请旨申禁复用八股试士由”，原片见一史馆03-9447-018。五月二十九日，“请将时务报改为官报由”，原折见一史馆03-9447-56，“片、八旗学堂请归大学堂统理由”，原片见一史馆03-9447-57。六月十一日，“各省兴办铁路官不必问由”，“片、主事席庆云承办西山煤矿请饬查验由”，原片见一史馆03-7124-048，“片、大学堂派办各员请开去别项差使片”，原片见一史馆03-5617-048。七月二十八日，“参谭钟麟由”，原折见一史馆03-5363-122，“片、参魁元等由”，原片见一史馆03-5370-012，“片、定银元价值由”，原片见一史馆03-9534-67。八月初六日，“请急联与国并保康有为由”，原折见一史馆03-9456-005，“片、保道员马建忠由”，原片见一史馆03-9456-006。我在查找宋伯鲁在中国第一历史档案馆和台北故宫博物院文献馆所藏奏折时，李文杰和冯明珠提供了帮助。

(43) 《焚余草》，卷上，第22—23页。

(44) 宋伯鲁：《己亥谈时》，1913年刊本，卷上，第9—10页。

(45) 宋伯鲁：《还读斋杂述》，1923年刊本，卷12，第11页。

(46) 宋伯鲁：《海棠仙馆诗集》，1924年刊本，卷22，第12页。又，宋伯鲁另一诗提及“经济特科”，但仅是宣称某人可中而已。

(47) 罗宏才《宋伯鲁先生诸事钩沉》（《礼泉文史资料》，第7辑）一文对此有详细介绍。该文称：1923年11月26日，康有为曾在西安设宴招待宋伯鲁，以庆宋的生日，并引用未刊行的《海棠仙馆文集》中宋于次日给康有为一信：“……吾兄此次来秦，莫不叹仰，以为千载一时，若因此小节使秦人得议其后，不特于风德有亏，且使兼座又何以情耶？拟请即刻发还，以息浮言……”“兼座”，指刘镇华，其兼任陕西督军、省长两职。我不知尚未刊印的《海棠仙馆文集》中是否还有其他可说明宋与康交往的文字。

(48) 见《康有为变法奏章辑考》，第155—159、164—167、384—385页，并参见本章第二节。

(49) 该件又在《礼泉文史资料》第7辑中刊出，当录自于《焚余草》。

(50) 宋伯鲁该日其他三件折片，分见于《焚余草》卷上第12、13件，及中国第一历史档案馆《军机处录副》03-5350-014。

(51) 叶德辉：《觉迷要录》，光绪三十二年刊本，录四，第21页。

(52) 《觉迷要录》，录四，第21—22页。

(53) 参见《康有为变法奏章辑考》，第151、158—159、213—214、224—225页。

(54) 《清实录》光绪二十二年十一月二十日记：“又谕：御史宋伯鲁奏乡、会试第三场并各项考试策题宜专问时务，著礼部议奏。寻议驳。《早事》。”（《清实录》，中华书局影印，1987年，第57册，第194页）可见该折在早朝时由光绪帝批准交议，礼部不久后上奏驳斥。

(55) 《焚余草》，卷下，第11—12页。

(56) 《康有为变法奏章辑考》，第367—385页，收入“参谭钟麟折”、“参魁元等片”、“仿西法修道片”。未收入的“定银元价值片”，见中国第一历史档案馆《军机处录副》03-9534-67。

(57) 《康南海自编年谱》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第159页。文字据原稿本有所调整。

(58) 梁启超在《戊戌政变记》卷六《谭嗣同传》中说：“七月二十七日，皇上欲开懋勤殿，设顾问官，命君拟旨，先遣内侍持历朝圣训授君，传上言，谓康熙、乾隆、咸丰三朝有开懋勤殿故事，令查出引入上谕中。盖将以二十八日亲往颐和园请命西后云。君退朝乃告同人曰，今知皇上之真无权矣。至廿八日，京朝人人咸知懋勤殿之事，以为今日谕旨将下，而卒不下，于是益知西后与帝之不相容矣。”梁又在《戊戌政变记》卷三《政变之分原因》又称：“上既广采群议，图治之心益切。至七月廿八日，决意欲开懋勤殿，选集通国英才数十人，并延聘东西各国政治专家，共议制度，将一切应兴应革之事全盘筹算，定一详细规则，然后施行。犹恐西后不允兹议，乃命谭嗣同查考雍正、乾隆、嘉庆三朝开懋勤殿故事，拟一上谕，将持至颐和园，御命西后，即见施行。乃越日，而变局已显，衣带密诏旋下矣。”两者之相比，一是时间有差异，二是参引文献的年代有差异，可见梁启超写作时的随意性。（《戊戌政变记》，《续修四库全书》，第446册，第262、238页）

(59) 该日军机处《随手档》中另一行小字：“次日递上，发下归旌”，其意是第二天将宋伯鲁的“参谭钟麟折”、“参魁元等片”递给慈禧太后，慈禧太后当日发下归旌。

(60) 《随手档》中“候补京堂王照折：一、遵保康广仁由”之“广仁”二字，由“有为”改。《随手档》在该项等下另有小字：“随事递上，八月初三日发下，分别抄交，归旌。”即徐致靖、王照等人的折片随同军机处奏片送慈禧太后，八月初三日由慈禧太后发下，军机章京分别抄交相关衙门，并归旌。又查该日军机处《上谕档》所录军机处奏片，徐致靖、王照两折，光绪帝皆命“存记”，同日送慈禧太后。

(61) 参见本书第三章第六节。

(62) 该件又在《礼泉文史资料》（第7辑）中刊出，当录自于《焚余草》。

(63) 《康有为变法奏章辑考》，第140页。

(64) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年六月初六日。《随手档》该条下还有一行小字：“折次日随事递上。另抄送庆邸。”即李端棻奏折太长，须抄多

份，当日未能抄完，次日递送慈禧太后。

(65) “庆亲王奕劻说片”，六月初十日递，“孙家鼐说片”，六月初十日递，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/74、75。军机处《随手档》，光绪二十四年六月初十日记：“递庆亲王、孙家鼐说帖各一件。”其下另有小字：“见面带上、带下。随事递上。另抄封存。”

(66) 《杰士上书汇录》卷三，《康有为变法奏章辑考》，第357—360页。

(67) 该件又在《礼泉文史资料》（第7辑）中刊出，当录自于《焚余草》。

(68) 《康南海自编年谱》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第147页。

(69) 《梁启超年谱长编》，第122页。

(70) 《张元济书札》增订本，中册，第652页。

(71) 《康有为变法奏章辑考》，第246—247页。

(72) 《还读斋杂述》卷3，第7—8页。“乙巳”，光绪三十一年（1905）。“同州府”，府治今陕西省大荔县。

(73) 《还读斋杂述》卷6，第10、13页。

第九章 “康有为自写年谱手稿本”阅读报告

我真是非常幸运，在我潜心研究康有为《我史》（即《康南海自编年谱》）近四年之后，竟然看到了康有为的手稿。2006年10月我在中国国家博物馆即将装修的库房中，度过了感受充足的四天。(1)我也知道，同行中的有心人不幸与此件藏品擦肩而过。

“康有为自写年谱手稿本”现藏于中国国家博物馆，原属中国革命博物馆，为馆藏一级品。(2)它的第一张照片，题名“康有为自写年谱手稿”，见于1981年上海教育出版社出版、中国历史博物馆编《中国近代史参考图录》中册第259页，说明了康有为《我史》的手稿本还存世。(3)2003年由文物出版社出版的《中国革命博物馆藏品选》，再一次发表了照片，这实际上也公布了该手稿本的收藏之处，然未能引起关注。(4)因此，对于这一件藏品，还不能说是“发现”，我也谨将四天的阅读工作，报告于下。

一 手稿本的基本情况

“康有为自写年谱手稿本”现藏一盒中，内有一张卡片记录其基本情况：

康有为自写年谱手稿

1898年（光绪24年）

1件

24.9×17厘米

纸质、毛笔写

现状 第21页后半页眉缺

文化部文物局拨

罗静宜、罗晓虹赠

1961年4月入馆⁽⁵⁾

由此可以得知捐者的名字和入馆的时间。而1961年4月之前，该手稿本是如何归于文化部文物局，罗静宜、罗晓虹又是何时向何处捐献，可能要查相关的档案才能得知。

“康有为自写年谱手稿本”写在十行朱栏对折毛边纸（其中有字的共75张）和十一行朱栏对折毛边纸（共13张）之上，有字的共计88张。后附有跋记共十一篇，由康门弟子及再传弟子叶觉迈、伍庄、刘翰棻、孔昭焱、钟宝华、吴恒炜、郑雪庵、鲍文、张达璩、叶衍华、孔昭鑫所写。前十人是用一式的白纸，最后一篇孔昭鑫所写用白宣纸，似后来添入。以上共同用白宣纸修整装订为一册。⁽⁶⁾

“康有为自写年谱手稿本”的88页中，有78页是康有为的笔迹，另10页是由康有为的门人韩文举根据康的口授而录文。在录文最后一页的页

末，有跋记：

戊戌政变，先师出亡日本，先后奔随者不乏其人，文举亦与焉。某日某夜，先师口授政变情事，命笔述之。是时夜深矣。感怀旧事，迄今已三十余载矣。孝高适自上海来，携此册，促予书后。年已七十矣。计当时笔述凡十页

癸酉十月望后二日 韩文举记于香港

韩文举（1864—1944），字树园，号孔庵，广东番禺人，监生。光绪十六年（1891）入万木草堂，号称长兴里十大弟子之一。^⑦他的这一段跋语，说明其流亡在日本时，有一个晚上康有为命之作笔录。其笔录的内容，从《我史》光绪二十四年（1898）“时上频命枢臣催所著各国变政考”为始，终于“礼部主事王照一折，条陈请皇上东游日本，痛抑守旧一折”，共计三千六百余字。^⑧该10页上有韩文举的修改笔迹，也有康有为的修改笔迹。一晚上录三千六百余字，可见当时康的精神状态十分兴奋，也可见韩熟悉此道而能胜任。癸酉，即1933年，望日为十五，“望后二日”即十七日，韩写此跋记时为1933年12月4日。

韩文举的跋记，证实了手稿在“孝高”之手中。孝高，即罗普（1876—1949），原名文梯，字熙明，号孝高，又号披发生，麦孟华之妹婿。早年师从康有为，光绪二十三年（1897）入东京专门学校（即早稻田大学的前身）。^⑨而该手稿后附的十一篇跋记，更为详细地说明“康有为自写年谱手稿本”的由来。叶觉迈称：

余年六十三得读先师手写年谱，如升其堂，如闻其语，悲喜交集……回忆从先师游自光绪十九年始，平日追随先师最亲切而领益多者两次。一、《新学伪经考》被劾后，游罗浮山半月，遣余随行……一、戊戌政变蒙难由香港东渡，同舟十日。弟子随行者，惟予一人，饮食起居，论学不辍，心境泰然。到日后，先师颜所居曰“明夷阁”。此谱写定，予闻而未之见也。及游历欧美，不复能追随矣。最后一见，壬戌由京过沪，诣游存庐，风雪满园，呵冻执笔，为我题谭复生、唐黻丞两同学遗墨，并挥一楹见赐，文曰：“虚白道所集，静专神自归。”别后四年不复得见……癸酉冬，孝高学长出示此谱，嘱志简末。自愧不文，联写数行，以永矢不忘云尔。

叶觉迈，名湘南，字觉迈，号仲远，广东东莞人，举人，万木草堂学生。光绪二十三年曾随梁启超至湖南，为时务学堂分教习。⁽¹⁰⁾当康有为从香港流亡日本时，兵库县知事大森致电日本首相兼外相大隈重信：“康有一行共七名中国人、两名日本人安全地从河内丸上陆，乘方才六时的火车前往东京。（上述七名支那人是：康有为、梁铁君、康同照、何易一、桑湖南、李唐、梁炜。以上是根据西山警视总监的报告）”其中的桑湖南，即为叶湘南之误。⁽¹¹⁾叶湘南称其时间是“癸酉冬”，与前引韩文举跋文时间是相同的。然而，叶称其对康有为著此书“予闻而未之见”，又与康有为在《我史》中的结语，有着很大差别，我将在第三节中详述。伍庄称：

丁卯秋为筹刊先师遗著事，与雪广兄入都。孝高出示先师自写年谱一策，起戊午，迄戊戌，凡四十一年。是政变后出亡日本时所写定，中有十篇则先师口授，树园兄手写。先师游欧美，留此策授孝高保存，至今又三十年。今编先师年谱，此为至可宝贵之资料，珍逾拱璧矣。谨注数语，还孝高永珍藏之。八月十七日⁽¹²⁾

伍庄（1881—1959），字宪子，广东顺德人，万木草堂学生。⁽¹³⁾丁卯，为1927年，康有有为于1927年3月31日（丁卯二月二十八日）去世。是年秋，伍庄就看到了手稿本，并宣称康有有为于1899年春离开日本时将手稿交给了罗普。⁽¹⁴⁾然此中之情节，我以为，伍庄似由罗普处得知而非他处。刘翰葵称：

……今孝高学长携师手写年谱南还，拜获一读，见其书如见其人，犹恍怱追随左右时也……

刘翰葵，广东东莞人，万木草堂学生。戊戌政变后，仍回草堂照常读书。该跋注时间为“为师诀别后七年”，七年当为1934年，然按当时人计年的方法，也有可能是1933年。孔昭焱称：

昔先师在日，余闻孝高学长藏有先师自订及手写年谱一册，起一岁以迄戊戌四十一岁。盖是年之秋，先师出亡日本时所作，孝高即以彼此从亡，而得之者也。今夏同客海上，出以相示，伏诵乙遍，为之肃然……

孔昭焱（1883—1943），字希白，广东南海人，万木草堂学生，后入日本法政大学速成科。(15)他记时间为“共和二十有二年癸酉夏”，“海上”，上海之谓，即1933年夏在上海时看到了此手稿本。钟宝华称见该手稿本为“癸酉冬月”。(16)吴恒炜称“时夏历长至节后十日”。(17)郑雪菴称“癸酉菊月下浣”。(18)鲍文称是“癸酉夏六月十一日”。(19)张达琮称“癸酉年冬十月十二日”。(20)叶衍华称“癸酉冬十月”。(21)孔昭鑫称“癸酉年长至节前一日”，其跋文称：

今夏旅沪，家兄希白道及孝高先生藏有先太师手自订写四十一岁以前年谱一卷……乃亟往假，诂适为人借去，卒未得读。迨冬十月，孝高先生南归，郑重相示，并谓：此乃先师遭戊戌之变出亡日本时所作。其时彼邦士夫夙仰先师，咸来请谒，且欲知其为学施政之详。先师乃手草此册相授，以应来者。盖先太师出亡时，孝高先生实侍从左右也。先太师少负绝世之资，于书无所不读，于当世之故尤所留心。自甲申而后，愤外族之凭陵，痛内政之败坏，深知非变法不足以图强，乃酌取乎古今，参验于中外，思欲以自见。虽终厄于权奸国蠹，未得行其志，然其悲天悯人之旨，胥于此册见之，不独为将来修编清史之助已也……孝高先生自承先太师以此册相授，迄今已三十余年。其间出入国门，往来南北，均未尝不赍随珍护。其尊师重道，实足以风薄俗而励伦纪，真吾辈之楷模也。(22)

由此可见，跋中的内容都是罗普告诉他的。其中关于康有为写作的动机，即应对慕名而来的日本士夫，与康有为的说法有别，第三节将述之。

从这些跋语的时间可以看出，除伍庄外，1933年夏天，罗普在上海展示该手稿本，由孔昭焱、鲍文等人阅读；是年冬带到广东，再度展示，康门弟子及再传弟子纷纷作跋。当然，其中最重要的是韩文举的跋文。

以上跋文的内容，证明了该手稿本原为罗普所有，捐赠者“罗静宜、罗晓虹”，似为罗普的后人。(23)

毫无疑问，罗普并不是仅在1933年才将其藏手稿本展示于他人，在此之前，也有人读过，并流传着抄本（详见第二节）。只是在1933年，

罗普有意让各位康门弟子作跋文，在此之后为何没有跋文，不得而知。

“康有为自写年谱手稿本”上有贴条，共八条：

一、第3页下，记：“从简先生学时之下，加‘学易、礼’三字。”⁽²⁴⁾

二、第4页上，记：“次观《大清会典》下，加‘《东华录》’三字。”⁽²⁵⁾

三、第5页上，记：“霸视之气下，加‘明史之外’四字。”⁽²⁶⁾

四、第5页下，记：“古松二字，改‘古桧七株，俗名水松’。非女兄不欢下，加‘生平无失言失色，可谓至德也’。”⁽²⁷⁾

五、第6页上，记：“先祖前乃字之下，改‘出君子有九思，至忿思难’。”⁽²⁸⁾

六、第65页上，记：“第六行‘废力’之废字似改作费。”⁽²⁹⁾

七、第85页下，记：“十行陈右箴三字当为陈宝箴或陈右铭之误，似可改之。”⁽³⁰⁾

八、在书末，记：“第十五页一行提及菊翁请其撰学堂章程。第十九页二面提及菊翁请废翰林院、都察院。倒数第二页提及菊翁被革。罗孝高普具。”⁽³¹⁾

前五条为康有为本人所写，这是他后来看到了此手稿本并有意于修改之明证，我将在第三、四、五节中予以讨论。第六、七条，字体一致，且与后面孔昭焱跋文的字体相似，也有可能为孔昭焱所写。写第八条者，似只关心与“菊翁”相关的记载。“菊翁”即张元济，字菊生。该纸为信纸的右半，印“……馆信稿纸”，张元济长期主持商务印书馆，很可能是商务印书馆信稿纸。而“第十五页”、“第十九页”两语，也使我核对了一下页数，他只看到了光绪二十四年的部分。尊称“菊翁”，似属后辈，写者很可能是张元济的下属。

以上贴条皆贴在整修装订用的白宣纸页眉上，又可说明：一、其装订的时间为捐献之前，因为捐献后，博物馆整修装订似不会将附条贴

上，而只会夹在原处；二、第八贴条的写者，仅看到“光绪二十四年”一部分，说明是时尚未装订，或后来重新装订。当然该手稿本的最后装订，也必定在1933年各跋文之后，至于具体的时间，不得而知。

二 抄本的流传及刊行

康有为《我史》最初刊行于1953年。中国史学会主编、翦伯赞等人编辑《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》在上海出版，以《康南海自编年谱》为题，第一次发表了《我史》。（以下简称《丛刊·戊戌变法》本）在该书的《书目解题》中称：

《康有为自编年谱》，一册，康有为撰，钞本，赵丰田藏。

又在该年谱前加编者按：

此年谱系根据赵丰田所藏钞本录下，后经与康同璧所藏抄本对校。原文至光绪二十四年为止。⁽³²⁾

也就是说，《康南海自编年谱》是根据两个抄本校对发表的，其一是赵丰田所藏抄本，其二是康同璧所藏抄本。

20世纪40年代，芮玛丽（Mary Wright）曾在康同璧家，将其所藏康有为资料拍成四个胶卷。⁽³³⁾台北中研院近代史研究所郭廷以图书馆、香港中文大学图书馆皆藏有这四个胶卷。⁽³⁴⁾在其胶卷二、胶卷四中，有“康南海自编年谱”，这两个胶卷完全相同；封面上注明“民国二十年六月付钞 颉刚记”。此处的“颉刚”，即顾颉刚。该本是顾颉刚抄本。⁽³⁵⁾顾颉刚抄本非常完美，其最佳之处，就是将原注、眉批、眉注，都照其格式，原模原样地搬了过来。在该抄本的最后，还抄有一段注语：

此南海之自编年谱也。中缺丙申一年。乙未以前稿，据南海自跋，系抄没流落人间，为罗孝高所得。丁酉以后，乃戊戌岁暮在日本所作，亦归孝高。徐君善伯抄得副本。十八年，为任公作年谱，向之借录。此册中颇有误字，暇当借孝高原本为之一校也。

十八，五，十四，丁文江⁽³⁶⁾

据此可见，顾颉刚抄本录自丁文江抄本，丁文江抄本录自徐善伯抄本，徐善伯抄本录自罗普。罗普处系原本。徐善伯，名良，康有为的大弟子

徐勤（君勉）之子。(37)

丁文江（1887—1936），字在君，江苏泰兴人。中国现代地质学的创始人之一，先后留学日本与英国。1917年与梁启超同赴欧洲，出席巴黎和会，私交甚善。梁去世后，为其编年谱。丁文江于1929年派人抄录《我史》，正是“为任公作年谱”作资料准备用，而丁的主要助手正是赵丰田。(38)由此而论，赵丰田所藏抄本就是丁文江抄本。1936年燕京大学《史学年报》第2卷第1期发表了赵丰田先生《康长素先生年谱稿》，在引用及参考书目中称：

《康南海自编年谱》，丁文江氏副钞本。（原钞本在罗孝高君手中）是谱起生年，止四十一岁（光绪廿四年）。乙未以前系旧作，丁、戊二年系戊戌十二月在日本补作，中缺丙申一年。(39)

这正说明了赵所使用的为丁文江抄本，而且还提出罗普处另有“原钞本”。

顾颉刚（1893—1980），江苏吴县人，杰出的历史学家，北京大学毕业，多有建树。1929年任燕京大学历史系教授，决计清理旧古史，学术思想上也与康有为相近。(40)顾颉刚抄本为何会在康同璧的文件中尚不得知，然顾颉刚抄本既在康同璧所藏文件中发现，那么，康同璧所藏抄本当为顾颉刚抄本。

香港中文大学图书馆特藏室藏有20世纪50年代的油印本，题名为“南海康先生自编年谱”。这一个版本很可能就是康同璧1958年或1959年在北京自费油印的版本。(41)我将之与顾颉刚抄本一一相校，两个版本在文字上是基本相同的。此又可为一证。

丁文江在其抄本之末的注文中，提出了“中缺丙申一年”，“此册颇有误字”两条，皆是徐善伯抄本之缺陷。丁氏还提出“暇当借孝高原本为之一校”，是否又做到了呢？从顾颉刚抄本来看，顾氏是做到了。丙申年即光绪二十二年（1896）的内容，约二百余字，顾抄本是补抄在页眉上的。(42)至于丁氏所提到的“误字”，顾颉刚抄本共有眉注17条：

一、同治六年（1867），“……还乡，复从简先生学，时（学易

礼)诵经将毕.....”括号文字上有眉注:“据罗本改,但原文似系先生自改者。徐善伯。”

二、同治七年(1868),“.....始览《纲鉴》而知古今,次观《大清会典》、《东华录》而知掌故.....”上有眉注:“《东华录》三字罗本无之。”

三、同治十年(1871),“.....有古桧七株,俗名水松.....”上有眉注:“罗本有‘古松七株’,无‘俗名水松’四字。”

四、同年,又,“.....女兄甚才,守节事母,母非女儿不欢也。(生平无失言失色,可谓至德矣)”上有眉注:“(.....)罗本缺此。”⁽⁴³⁾

五、同治十二年(1873),“.....诸父极责,大诘之先祖前,乃出‘君子有九思’至‘忿思难’一题,援笔为十六小讲.....”上有眉注:“罗本仅云:‘先祖前,乃即一题,援笔为十六小讲。’”

六、光绪元年(1875),“.....从吕拔湖先生学文.....”上有眉注:“吕拔湖亦任公师也。”

七、光绪二年(1876),“.....余俗有入室戏新妇者,余守礼拒之,颇失诸亲友欢.....”上有眉注:“罗本无‘友’字。”

八、光绪四年(1878),“.....以至宋明国朝文章大家钜名,採其实际皆空疏无有.....”其“採”字上画一问号,眉上注:“按?”

九、光绪十五年(1889),“九月”,其眉上加了“光绪十五年,己丑,三十二岁”。

十、光绪二十年(1894),上有眉注“卷二”。

十一、光绪二十年,“.....十月,曹箬伟卒.....率同门吊其家,痛哉!”上有眉注“十月,任公出京。丁文江”。

十二、光绪二十一年(1895),陈礼吉“为大道完成负荷第一人,竟夭,年仅二十六,痛哉”!上有眉注:“陈盖长任公三岁。”

十三、同年，又，“……沈子培、陈次亮皆来告，促即行；而留卓如办事……”上有眉注：“乙未冬，代李苾园草折，请开大学堂。”

十四、同年，在末尾有眉注：“此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之，盖戊戌抄没，落于人间，而孝高得之也。更姓年七十记。”

十五、光绪二十四年（1898），“……而谕旨声明孙家鼐面奏，盖专为避嫌之计也……”上有眉注：“罗本作‘谕旨声明廖面奏此事’。”

十六、同年，又，“……御史杨漪川、宋芝栋、李木斋、王鹏运，学士徐子静，皆以制度局为然。我为之各草一折，于五月时分日而上（皆制度局之意也）。”上有眉注“罗本涂去”，意即涂去括号之内七字。

十七、同年，又，“吾舅道为奸宄所胁，索千金而后得还。”其“道”字上画一问号，眉上注“遂”。

以上第一条明确为徐善伯所注，而第一至第五条，与本章第一节所述“康有为自写年谱手稿本”上的贴条恰好相对应。徐善伯之眉注也证明了手稿本上的前五条贴条，皆康有为作。第十一条明确为丁文江；而第六条、第十二条、第十三条，皆与梁启超的生平有关，很可能是丁文江的眉批。而第九条“光绪十五年，己丑，三十二岁”，牵涉较大，我将在第五节予以论证。第十条关于“卷二”的字样，第十四条康有为自注，皆为非常重要，我将在第三节中展开，专门叙述。第七条称罗本无“友”字，与手稿本校，确无“友”字。第八条疑“採”字为“按”之误，查原稿本即为“採”字。第十五条“罗本作‘谕旨声明廖面奏此事’”，与手稿本相对，系相同，并无“孙家鼐”三字。第十六条“皆制度局之意也”上有眉注“罗本涂去”，与手稿本相对，是不明显的删去“制度局之意也”，但未删“皆”字。第十七条，手稿本即为“道”字。而从这些眉注中可以看出，顾颉刚所看到的罗本，不是“康有为自写年谱手稿本”，而是赵丰田前面提到的罗普的“原钞本”。

中国人民大学图书馆藏有另一抄本，其封面从右向左竖题“戊寅年四月初八日/康南海自编年谱/何凤儒题”。⁽⁴⁴⁾从文字校对来看，他很有可能是抄自顾颉刚抄本。⁽⁴⁵⁾

1966年，台北的文海出版社编《中国近代史资料丛刊》，第11卷辑入张伯桢《南海康先生传》、《康南海自订年谱》（内文仍用《康南海自编年谱》为题），据校对，其文字系录于《丛刊·戊戌变法》本。

(46)1972年，文海出版社出《康南海自订年谱·康南海先生年谱续编》合订本一册，次年重印。其中《康南海自编年谱》似为1966年版之纸型重印。1976年，蒋贵麟主编《康南海先生遗著汇刊》（台北：宏业书局），其第22册中收录《康南海自编年谱》，系影印1966年文海版的。1992年楼宇烈编《康南海先生年谱（外二种）》（中华书局），1996年朱维铮编《中国现代学术经典·康有为卷》（河北教育出版社），1999年罗岗等编《我史》（江苏人民出版社），皆用《丛刊·戊戌变法》本。

(47)

由此可以得出结论，现在刊行的各种版本，皆出自1953年神州国光社的《丛刊·戊戌变法》本，而《丛刊·戊戌变法》本录自丁文江抄本和顾颉刚抄本。丁文江抄本又录自徐善伯抄本，顾颉刚抄本录自丁文江抄本，并与罗普的抄本相校。丁、顾都没有看到康有为的手稿本，由此而产生了《我史》现刊本中的许多问题，不然的话，以丁、顾之才华，必定会予以解释。

特别需要说明的是，罗孝高、徐善伯的抄本，忠实地抄录了“康有为自写年谱手稿本”；由徐善伯抄本产生的丁抄本，由丁抄本与罗抄本产生的顾抄本，也是精准的。我的手中虽没有罗抄本、徐抄本、丁抄本，但我用顾抄本、何抄本及各刊本，与“康有为自写年谱手稿本”进行了校对，发现除极个别处有误漏外，顾抄本、何抄本及各刊本与手稿本在文字上是一致的。而这些极个别的误漏，也只是书手们的疏忽，非有意为之，且也不影响康有为之原意。我也正是通过这些精美准确的抄本，才能认出手稿本中一些极难辨识的字和一些交错复杂的修改。

三 书名、卷数与写作时间

至少在1929年丁文江抄本时，书名已用“康南海自编年谱”。⁽⁴⁸⁾顾颉刚抄本、何凤儒抄本皆用此名。1953年神州国光社刊行时，以《康南海自编年谱》为书名，也是很自然的。但是，明眼人一看就知道，这个书名是由后人名之而非康有为本人的，康不可能自称为“康南海”。

“康有为自写年谱手稿本”，回答了这个问题，该手稿上并无题名。由于用的是年谱体，又是其亲写，博物馆将这件藏品命名为“康有为自写年谱手稿”，是相当合适的。本项研究也沿用此名；后加一“本”字，以说明该手稿已装订。由此又可以解释，丁文江抄本为何以此名之。

1958年，康有为的女儿康同璧（文珮）在任启圣的帮助下完成《南海康先生年谱续编》，其《序》起首便称：

先君《自编年谱》，原名《我史》，止于戊戌，凡四十一年，后为续作。

此语中道出，该书康有为最初命名为《我史》。⁽⁴⁹⁾而更早提到该书书名的，是康有为的大弟子张伯桢。1932年，他刻其著《南海康先生传》，称言：民国初年，康有为住在上海，“时伯桢拟刻丛书，先生知之，将平生诸稿编定见授”，其中便提到：“《我史》，即年谱。”⁽⁵⁰⁾张的这一说法，称该书有两个书名，而后一个书名是通行的。张本人看过《我史》，其所写《南海康先生传》也基本上依据《我史》。

本章第二节所引顾颉刚抄本第十四条眉注称：“此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之……更姓年七十记。”此为康有为自注，其中的“谱”字，当作为“年谱”解。康以“此谱”说明此书，有可能亦将书名称为《自编年谱》。⁽⁵¹⁾

1996年，朱维铮编《中国现代学术经典·康有为卷》，将《康南海自编年谱》复名为《我史》，称言：

《我史》在成稿后半个世纪才刊布，书题被刊布时编者改为

《康南海自编年谱》，自有某种不得已的考虑，但也大失原著的论旨，由原著的结语可明。因此我将他作为康有为以“我”为核心的思想政见的自我总结收录本卷，并依据康同璧的佐证，恢复其原名。

又称言：

《我史》，今刊本题作《康南海自编年谱》。但康同璧《南海康先生年谱续编》序称《我史》乃康有为所题原名，今据正，并保留传世刊本的名称，作为副题。(52)

朱维铮于《康南海自编年谱》名称之由来，稍有小误，但其中强调的主旨，我是很赞成的。《我史》这一名称是康有为的原意，也特别符合光绪二十四年岁暮康写作时的心情。康虽然没有直接将《我史》写在手稿本上，但康同璧、张伯桢必然听见康本人说过。

“康有为自写年谱手稿本”，有卷数的注记。在其首页，题“卷一”，用整页纸。在其第34页眉左方，题“卷二”，即以“光绪二十年”为始。(53)在其第49页眉左角，题“卷三”，即以“光绪二十四年”为始。在其第64页眉左角，题“可照抄，卷四”，此处即是本章第一节所言韩文举录文的起首处，“时上频命枢臣催所著各国变政书……”，以此为始。(54)在其第74页眉左角，题“卷五”，此为韩文举录文结束后康有为自写本的起首，“尚书许应骙、怀塔布掷还，不肯代递……”，以此为始。(55)即以其家世、出生至光绪十九年为一卷，光绪二十年至二十三年为一卷，光绪二十四年字数最多，分为三卷，又以韩文举所录十页单为一卷。此五处题记皆为康有为的自题，且为后来所题，因为第四卷、第五卷的起首，须作文字的调整，不然的话，叙事及文句皆会不顺畅。然而，康又是在什么时间作此分卷题注的，不得而知。

值得注意的是，卷四的题注有“可照抄”三字，康有为的这一指示是下达给谁的？罗普？徐善伯？或其他人？不得而知。“可照抄”的指令，是下达给抄者的，然抄者的任务似不仅仅是抄韩文举所录十页，而是要抄录手稿本全文。本章第一节所记手稿本康的五处贴条，更证明了这一点。那么，康抄录手稿本的目的是什么？题注卷数的目的是什么？我个

人初步的猜测，是为了刊刻。

康有为《我史》的写作时间，本来是清楚的。在该书末，康有为谓：

诸子欲闻吾行事，请吾书此。此四十年乎，当地球文明之运，中外相通之时，诸教并出，新理大发之日，吾以一身备中原师友之传，当中国政变之事，为四千年未有之会；而穷理创义，立事变法，吾皆遭逢其会而自为之。学道救人，足为一世；生本无涯，道终未济。今已死耶，则吾阅遍人天，亦自无碍，即作如是观也。后此玩心神明，更驰新义，即作断想，又为一生观也。九月十二日至日本，居东京已三月，岁暮书于牛込区早稻田四十二番之明夷阁。

光绪二十四年九月十二日为1898年10月26日，居东京已三月，即十二月十二日（1899年1月25日），该年的除夕为1899年2月9日。康有为明确说明，该书完成的时间是光绪二十四年的“岁暮”；地点是东京的“早稻田”⁽⁵⁶⁾；而写作此书的动机是“诸子欲闻吾行事，请吾书此”。此时，清政府对日本施加了很大的压力，日本政府亦请康有为离开日本，前往美国。康对此只能表示同意。⁽⁵⁷⁾在即将离日之际，康的门徒们要求留下他个人的记录，于是，康便写下了这本书。本章第一节所引叶湘南的跋文，与此有别，他作为随行弟子，却“予闻而未之见”，与康的说法不同。本章第一节所引孔昭鑫的跋文中，罗普称，“其时彼邦士夫夙仰先师，咸来请谒，且欲知其为学施政之详。先师乃手草此册相授，以应来者。”其写作机动又与康说不同。由此而论，康有为当时写作的动机，很可能是向诸弟子作一交代，事后态度又发生了变化，而是要留下一部自我宣传的底本。⁽⁵⁸⁾梁启超后来作《南海康先生传》，部分内容依据此手稿本。康有为在日本的写作时间共用了多少天，没有说明。但《我史》约三万八千字⁽⁵⁹⁾，本章第一节介绍韩文举为康作笔录，一夜草十页，约三千六百字，以此推算，康可能用了十天左右的时间。⁽⁶⁰⁾

然而，本章第二节所录顾颉刚抄本第十四条眉注，即在光绪二十一年（1895）结尾处康有为的眉批，称言：

此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之，盖戊戌抄没，落于人间，而孝高得之也。更姓七十

这一下子出现了光绪二十一年写作的说法。“更甦”是康有为晚年之号，“七十”当为虚岁七十，时为1927年（民国十六年）。这一段眉批，康又写于何时？马忠文对此称言：

是年3月8日（二月初五）康有为在上海度过七十岁生日，数日后遂离沪去青岛，3月31日（二月二十八日）在青岛寓所病逝。据其门人麦仲华回忆，康氏七十寿诞后，即在上海“亲自检理其平生最爱之书籍，及自著稿件等，彻三昼夜不稍息”。(62)康同璧也回忆说：“先君去沪时，亲自检点遗稿，并将礼服携带。临行，巡视园中殆遍，且云：我与上海缘尽矣！以其像片分赠工友，以作纪念，若预知永别者焉。”(63)康氏离沪前曾检点遗稿，据此似可判言，这条注语应是康逝世前不久添加的。(64)

对于马忠文的判断，我是同意的。根据康有为这一段眉批的直解，似乎康有为在光绪二十一年（乙未，1895）已作“此谱”，而在日本又续写了光绪二十二年（丙申，1896）至二十四年（戊戌，1898）的部分。丁文江就相信了这一说法，本章每二节所引丁文江抄本之书末注，称言“乙未以前稿，据南海自跋，系抄没流落人间，为罗孝高所得。丁酉以后，乃戊戌岁暮在日本所作，亦归孝高。中缺丙申一年。”(65)

康有为的这一段眉批，与其书尾的自述是相矛盾的。细观《我史》的内容，在光绪二十一年之前，即有许多发生在此之后之事。(66)马忠文对此又言：

康有为逝世前为何在基本定稿的《我史》中，写下这段注语，具体缘由今人已很难知晓。不过，他在70年时自称在乙未年便撰写了年谱前半部，可谓疑窦丛生。

又称言：

康自言年谱在政变发生时被抄没，后又碰巧被其门人罗孝高所得，并完璧奉还，这种说法不免过于离奇。现在看到的年谱，内容多讽旧党者，且指名道姓，攻击慈禧、荣禄等当政者，倘若抄没，

又岂有流落民间的可能性？况且又能恰巧被其门徒所得？

“康有为自写年谱手稿本”，支持马忠文的判断。首先，手稿本并没有康有为的这一段眉批。其次，光绪二十一年以前的内容，手稿本与各抄本及各刊本相同。又其次，光绪二十二年的内容也不缺。这就是说，康有为在日本期间，完整写下了从出生到戊戌的个人历史。实际上，稍稍想一下就能明白，若只是写了光绪二十三、二十四年两年的经历，又怎么能称之为《我史》？

若康有为真有这一眉批，那么，除了这一手稿本外，罗普必然另有康有为光绪二十一年的手稿本，眉批似应在该本上。而这一手稿本现又存于何处？由于光绪二十一年以前内容不多，该手稿本为何未能与现存的光绪二十四年手稿本合订一册？

由此推想开去，疑团是越来越多。

康有为的这一段眉批，丁文江抄自徐善伯抄本，且无光绪二十二年的内容。而顾颉刚在与罗本校时，并没有发现其中的差异，可见顾看到的是罗抄本，而非为手稿本。那么，从本章第二节所引顾颉刚抄本第一条眉注来看，徐善伯是看到手稿本的。现手稿本上没有康有为的这一眉批，徐为何会抄出这一段眉批？为何还少抄光绪二十二年？

康有为的大弟子张伯桢最早宣布“年谱”的书名是《我史》，也最早利用《我史》而作《南海康先生传》，两者几乎文词一致，但为什么张伯桢的《南海康先生传》也恰好缺少光绪二十二年？张又是看到了哪一个版本？

罗抄本依据的是光绪二十四年手稿本，若康有为真有此一眉批，当在光绪二十一年手稿本上，罗为何又移至于此？

罗普若有康有为光绪二十一年的手稿本，也必然会珍藏之，那么，他在1933年在上海、广东将手稿本展示时，也应该同时展示其珍藏的光绪二十一年手稿本，为何所附十一篇跋文（其中包括叶湘南、伍庄等大弟子）以及韩文举的自跋均未提及于此？孔昭鑫的跋文，内容多为罗普告之，为何罗未告其另有光绪二十一年的手稿？为何孔昭鑫对此并无一

言？

罗普喜欢开玩笑，在日本时曾用“羽衣女士”的笔名发表《东欧女豪杰》等小说，亦曾仿女子笔迹，诡称其国内表妹，作弄马君武。但罗普又何敢开自己先师的玩笑？若康有为并无其眉批，罗普自造之，这玩笑也开得太大了。

“康有为自写年谱手稿本”中的前五个贴条，似乎能给人以思路。从前五个贴条的内容来看，康有为打算进行修改，但贴条仅到第6页，内容仅到同治十二年（1873），便中止了，原因很可能恰是他去世了。“康有为自写年谱手稿本”已分卷，我也以此推测康可能打算刊刻。由此再推之，康有为生前没有完成《我史》的修改，罗普生前也未拿出来刊行，这是否又是康的交代呢？从康门弟子的情况来看，刊刻《我史》的经费根本不成问题。

那么，是否可以设想，康有为的这一段眉批，意味着其打算做一番诸如《戊戌奏稿》之类的再造？

可真是不敢再往下想了。

四 手稿本的修改与增添

任何一个作者，写作时都会有修改，但当时的修改与后来的修改，性质有着很大的不同。前者主要是修改文句，后者主要是修正思想。而所有的修改，都是内心的展示。“康有为自写年谱手稿本”中有着大量的修改，由此正可以进入康的内心世界。

最能恰当地反映康有为内心世界的修改，似为光绪四年（1878）一段。现刊本为：

……然同学渐骇其不逊。至秋冬时，四库要书大义，略知其概，以日埋故纸堆中，汨其灵明，渐厌之。日有新思，思考据家著书满家，如戴东原，究复何用？因弃之而私心好求安心立命之所。忽绝学捐书，闭户谢友朋，静坐养心，同学大怪之。以先生尚躬行，恶惮学，无有为之者。静坐时忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑，忽思苍生困苦则闷然而哭，忽思有亲不事，何学为，则即束装归庐先墓上。同门见歌哭无常，以为狂而有心疾矣。至冬辞九江先生，决归静坐焉。此楞严所谓飞魔入心，求道迫切，未有归依之时，多如此。⁽⁶⁷⁾

这是康有为人生的特殊时期。然查手稿本，此处有多处多次修改，其最初的文字已无法完全复原，我推测此段最早之文字为：

……然自是也，日有新思，咸同门（感）骇其不逊，时日有新思，忽思孔子则自以为孔子焉，忽思考据学感（无用）何用，因弃之。（先生尚躬行、恶惮学）而私心好阳明。忽绝学捐书，闭户（静坐养心），谢弃友朋，静坐养心，同学大怪之。以先生尚躬行，恶惮学，无有为之者。（忽思祖父则拟）忽自以为孔子则（笑）欣（笑自）喜而笑，忽思苍生困苦则闷然而哭，忽思有亲不事，何学为，则即束装归庐墓上，同门皆以为狂而有心疾矣。至冬，决归静坐焉。

括号内为康有为原删文字，从笔锋、墨迹来看，此为写作时的随时修

改。黑体是我所标，以引注目。康的修改，抹去了他心中的大秘密，即他自以为“孔子”再世。康有为，人称“南海圣人”，其号“长素”，乃是其真自以为“长于素王”。光绪二十年七月初四日（1894年8月4日），吏科掌印给事中余联沅弹劾康有为：

查有广东南海县举人康祖诒，以诡辨之才，肆狂瞽之谈，以六经皆新莽时刘歆所伪撰，著有《新学伪经考》一书……康祖诒自号长素，以为长于素王，而其徒亦遂各以超回、轶赐为号。

光绪帝下旨命两广总督李瀚章查办。此是康有为的第一次政治危机。⁽⁶⁸⁾由于梁启超等人的活动，康躲过了此劫。李瀚章于九月二十一日（10月19日）出奏：

伏查举人康祖诒，溺苦于学，读书颇多。应举而得科名，舌耕以资朝夕，并非聚徒讲学，互相标榜。其以长素自号，盖取颜延年文，弱不好弄，长实素心之意，非谓长于素王。其徒亦无超回、轶赐等号……既被参奏，奉旨饬查，自未便听其留存。臣已札行地方官，谕令自行销毁，以免物议。至该举人意在尊崇孔子，不能责以非圣无法，拟请毋庸置议。

李瀚章的奏折，一一否认了余联沅提出的指责。该折于十一月二十一日（12月17日）到京，此时已至甲午战争的紧张阶段，光绪帝对此仅朱批：“知道了。”⁽⁶⁹⁾很显然，李瀚章未能查清事实之真相。

最能反映康有为修改风格的，似为关于京师大学堂一段。由于该文字是由韩文举所录，康有为改动字迹很明显。然康是一个文字上的高手，改动的字并不多而所起作用大。韩文举原文为：

……时派大学士孙家鼐管学，孙家鼐素知吾，来面请吾为总教习，并请次亮为总办，（又来拜吾，陈次亮）又劝驾。时大学堂肄业由部曹、翰林、道府州县等官□，习气甚深，（恐又）自度才德年老，恐不足以率之。度教无成，徒增谤议，面辞孙中堂。时李合肥、枢臣廖仲山、陈次亮皆劝孙中堂请吾为总教习，孙疑我欲为之而请托之也。时承保国会之余，宣□毛公之后（到尚亲讯，于是）有大攻，摇于孙前者。参保国会之潘庆澜皆孙之亲戚也，孙于是大

有惑志。始孙颇言变法，与编修蒯光典言曰：今朝士忠肝热胆而心通时务，为康某人，若皇上责我变法，而我则举康某人，我则安能？其私心若此。谓孔子素王改考，自为教王、民主，于是廿九日上折，劾孔子改制考，并谓康某才气可用，而老其才折其气，而后复用之，如汉文之待贾生……(70)

这一段话，有着多处多次修改，其中修改的字体有韩文举的，也有康有为的。再录于下，其中康有为修改的字，用黑体标明：

……时派大学士孙家鼐管学，孙家鼐素知吾，来面请吾为总教习，并请次亮为总办，又来劝驾。时大学堂肄业有部曹、翰林、道府州县等官，习气甚深，自度才德年位，恐不足以率之。度教无成，徒增谤议，故面辞之。时孙尚未睹卓如章程也。时李合肥、枢臣廖仲山、陈次亮皆劝孙中堂请吾为总教习，及见章程大怒，以教权皆属总教习而管学大臣无权，又见李合肥、廖仲山、陈次亮皆推轂，遂疑我为请托，欲为总教习专权。又欲专选书之权以行孔子改制之学也。于是大怒而相攻。我遂与卓如告孙，誓不占大学堂一差，以白其志。时承保国会之余，孙灏诬攻之后，有大攻。参保国会之潘庆澜又孙之亲戚也，又有谣诼于孙之前者，孙于是大有惑志。始孙颇言变法，与编修蒯光典言曰：今朝士忠肝热胆而心通时务者，惟康某一人耳，若皇上责我变法，我则惟举康某人，我则安能？其相待若此。至是相攻，谓吾孔子素王改考，乃自为教王、民主，于廿九日上折，劾孔子改制考，并谓康某才气可用，以为宜如汉文之待贾生，老其才折其气，而后大用之……(71)

以上韩文举字体的改动，是增加了孙家鼐不知梁启超所拟章程的内容（这与历史事实并不相符），而康有为字体的改动，则大大加重了语气。从手稿本的许多改动来看，康有为更愿作惊人之语。

相同类型的修改，再举出一例。同治七年（1868）的一段，康有为最初的文字为：

……六月，为□文成篇，于时神锋开豁，好学不倦，每日晨室暗，挟卷倚檐柱，就光而读，夜或至申旦，先祖闻其未寝乎，戒令寝，犹篝灯如豆于帐中，隐而读书焉。然知县公既逝，老母寡居，

与诸姊妹治（家）并灶之事……

经过润色后，语出惊人：

……六月，为诗文皆成篇，于时神锋开豁，好学敏锐。日昃室暗，挟卷倚檐柱，就光而读，夜或申旦，务尽卷帙，先祖闻之，戒令就寝，犹篝灯如豆于帐中，隐而读书焉。频阅邸报，览知朝事，知曾文正、骆文忠、左文襄之业，而慷慨有远志矣。知县公既逝，家计遂绌，仅用一婢，老母寡居，手挽幼弟，与诸姊妹治（家）并灶之事……⁽⁷²⁾

不仅是语气加重了，而且增加了“慷慨远志”一段。即使在增加一段中，又再增了“邸”字，突出为“邸报”，再增了“骆文忠”三字。无怪乎朱维铮读之，直觉即为不信。⁽⁷³⁾

“康有为自写年谱手稿本”中还删去了一些文字，其中可以明显看出其用意者，有五条：

一、同治十二年（1873），删“将应乡试，以病不克”。⁽⁷⁴⁾

二、同治十三年，“……从从叔竹孙先生学文，于时文、学字稍成，好为纵横之文”，经删六字后，为“……从从叔竹孙先生学，于时好为纵横之文”。⁽⁷⁵⁾

三、光绪十三年（1887），在“十一月游七星岩”后，删去“与梁星海刻石题名焉”一语。⁽⁷⁶⁾

四、光绪十八年（1892），在“……《孔子改制考》体裁博大，选同学高才助编纂焉”后，删“□□春秋原文考”一语。⁽⁷⁷⁾

五、光绪二十四年（1898），在“……故写书已忧，不进。至初八日进呈”后，删“俄彼得变政记”一语。⁽⁷⁸⁾

其余的删节虽然很多，但似属于文字及语气的调整，没有涉及实际内容。

第一、二处删节，属其讳言科考事。康有为称其于同治十一年“再试

童子试，不售”，于是在第二年便另谋出路了。此次应试的资格，很可能是捐监。(79)第三处删节，属其与梁星海之间的个人恩怨。梁星海，名鼎芬（1859—1919），字星海，号节庵，广东番禺人。光绪六年进士，入翰林院，散馆后授编修。十一年，因弹劾李鸿章降五级调用。后入张之洞幕，为其主要幕僚之一。康、梁系同乡，两人的交往，很可能始于光绪八年康第一次入京之时。十一年梁免官回乡，两人又有交往。(80)光绪二十一年康有为去南京见张之洞，梁鼎芬从中作介。(81)然因康有为的学说及《强学报》事件，康、梁渐相对立。戊戌政变后，梁更作《康有为事实》，以指责康。第四处删节，原因不详，今不见《春秋原文考》之著录。第五处删节，是其有误，《俄彼得变政记》先于《日本变政考》进呈，两书非为同时进呈。

然而，不像今天之电脑写作，作者的每一次修改，技术之高手都可以逐一查出其修改的具体时间。康有为虽在手稿本上作了大量的修改，但并没有注明其修改的时间。而最重要的是，康有没有作事后的添加修改，特别是在他海外回国之后？

我不是书法家，也未对康有为不同时期的书法进行过研究。因此，我只能根据笔锋、墨迹的不同，作出一些推断。以下的十一条，我虽可以感觉出是康在不同时间的添加修改，但无法认定他改于何时。

一、光绪五年（1889），“习五胜道，见身外有我，又令我入身中，视身如骸，视人如豕。既而以事出城，遂断此学。（复以民生多艰，天□我才聪明当往拯之。）在西樵山时，尝注老子，后大恶，弃去。”(82)这一段添加补在页眉上，字体稍有不同。

二、光绪九年（1883），“中国裹足之风千年矣”，直至“吾立禁足之愿，兴废八股之愿，二十年皆不敢必其行者，而今竟行之。故学者必在发大愿，既坚既诚，久之必有如其愿者。”(83)这一大段长达四百字，内容为不缠足。从笔锋与字体来看，与前文有着较大的差别。然其文中有“二十年皆不敢必其行者”一语，又有“戊戌七月，吾并奏请”一语，若康于光绪二十四年岁暮作此文，文气当为不同，皆可作康后来添加之内证。但补上的文字是手稿本第14页后半页之后，另续一纸，且又纸张相同。若称康后来之添加，又如何能用相同之纸张？若称康随时而改，为

何字体差异颇大且作如此之语？我百思而不得其解。（关于用纸的困惑详见本章第五节）

三、光绪十年（1884），“因显微镜之万数千倍者，视虱如轮，见蚊如象，而悟大小齐同之理。因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理。知至大之外，尚有大者，至小之内，尚包小者。剖一而无尽，吹万而不同。根元气之混仑，推太平之世宙。既知无来去，则专以现在为总持。既知无无，则专以生有为存存。既知气精神无生死，则专以示现为解脱。既知无精粗，无净秽，则专以悟觉为受用。既以畔援歆羨皆尽绝，则专以仁慈为施用。其道以元为体，以阴阳为用。理皆有阴阳，则气之有冷热，力之有拒吸，质之有凝流，形之有方圆，光之有白黑，声之有清浊，体之有雌雄，神之有魂魄，以此八统物理焉。诸天界、诸星界、地界、身界、魂界、血轮界，统世界焉。以勇、礼、义、智、仁五运论世宙，以三统论诸圣，以三世推将来，而务以仁为主，故奉天合地，以合国合种合教一统地球。又推一统之后，人类语言、文字、饮食、衣服、宫室之变制，男女平等之法，人民通同公之法，务致诸生于极乐世界。及五百年后如何，千年后世界如何，人魂人体迁变如何，月与诸星交通如何，诸星、诸天、气质、物类、人民、政教、礼乐、文章、宫室、饮食如何，诸天顺轨变度，出入生死如何，奥远窅冥，不可思议，想入非无，不得而穷也。”该段长文增补在该页页上之眉至页下之眉再至页下之边，笔锋字体皆稍有不同。另，“又以万百亿千世，生死示现，来去无数，富贵贫贱，安乐患难，帝王将相、乞丐饿莩，牛马鸡豕，皆所已作，故无所希望，无所逃避。其来现也，专为救众生而已。故不居天堂而故入地狱，不投净土而故来浊世，不为帝王而故为士人，不肯自洁，不肯独乐，不愿自尊，而以与众生亲，为易于援救，故日日以救世为心，刻刻以救世为事，舍身命而为之。以诸天不能尽也，无小无大，就其所生之地，所遇之人，所亲之众，而悲哀振救之。日号于众，望众从之，以是为道术，以是为行已。”该段文字笔锋、字体与前不同，与上引补入之文同，补在页后。而中间一段原来的文字中，“合诸天之界，众星之世”的“天”字，是由两个字改写的，而原先的两字已无法辨认。(84)

四、光绪十一年（1885），“以几何理著人类公理”一语是后来添在

页边上的。原文为：“（二月，将诣）从事算学，既而将出游京师。”第一次修改后，为：“从事算学，张延秋（先生）招游京师。”第二次修改后，为：“从事算学，将以几何理著□人类公理，既而张延秋招游京师。”最后又删“将”字和“人类公理”前一无法辨认的字。与现刊本校，仍多一“几何理”的“理”字。（85）

五、光绪十一年，“乃手定大同之制，名曰人类公理。以为吾既闻道，既定大同，可以死矣”。这一段文字的字体不同，补在页眉上。（86）

六、光绪十二年（1886），“作康子内外篇。内篇言天地人物之理，外篇言政教艺乐之事。又作公理书，依几何为之者”。这一段文字的字体，与第五条相同，似为两条同时添加，补在页眉上。（87）

七、光绪十二年，“夜为天象学，乃重定天然历法”为始，至“月亦并用，不至如回教阳历阴历之兼用矣”。此一段多达近四百字，可以看出字体之不同，补在页后及页眉处。（88）

八、光绪十三年（1887），此一年的文字改动让我很费琢磨。其原文可以看清楚的是：“春居花埭伍氏花园。（既而）三月还，居乡之澹如楼。十月游七星岩，与梁星海刻石题岩焉。是岁草《民功篇》。”其余的文字字体皆与前不同。若其余皆为后来所改，那么，这一年很短，没有什么记事。若非所改，则字体不同又不能解释。我可以明确的是，增加了“八、九月游香港”，删去了“《民功篇》”而改“编人类”，至于“公理□□游思诸天界”到“其日所覃思，率类是，不可胜数也”，近二百字，虽字体不同，而我仍不敢肯定为后来所增补。（89）

九、光绪十八年（1892），“用孔子生二千四百四十三纪年，作大成礼”为始，至“因推再守二千余年，今笛亦不合后人之用，后万年人小及多”。这一段文字近二百字，字体不同，添在页眉上。（90）

十、光绪十八年，另一处亦有疑问。从“以证伪左传乃刘歆采国语而成”为始，至“薇又以二十四史编各国风俗制度考，以验人群进化之理焉”为终，另为一页，即第29页，此页似为添加，尽管在字体上还看不出太大的差别来。在此之前的“……又撰孟子大义考，墨子经上注”，仅写到第28页上的第7行，其第8行至第10行及其页下之10行全为空白，

若系原来之文字，本当续写，又为何另纸添加？若称后来之添加，又如同前述第二条，何来同样之纸？（亦详见本章第五节）⁽⁹¹⁾

十一、光绪二十三年（1897），“八月，筑室花埭，将终隐焉，乃室成而未归，已被抄没。人生原兼逆旅，我身非我有，而何一室哉。吾一生不用营谋，稍营谋辄败，益更信天命也。”此一段添在页眉上，字体上只有着很小的差别，但文体与语气明显连不上。⁽⁹²⁾

此外还有十几处添加，但字体、笔锋看不出太明显的区别，很可能是康写作时随时增加，其中或许还会有一些后来的添加修改。

我对以上的添加修改内容的考察，已经有了一些先入为主的观念，汤志钧、朱维铮等人著作，我先前大多读过，他们因未见到手稿本而对《我史》穷皓考辨，思索万千。但我相信，我指出的以上添加修改，非敢以观念而强史册，其在手稿本上是可以辨认的。⁽⁹³⁾对于这种没有十分把握的证明，我只敢做减法而不敢做加法。短短四天的工作时间，也使我无法逐字逐字地一一辨认。我相信，若有更多的学者加入于此，尤其是我所尊重的各位研究先进，一定会看出更多的康有为添加内容而识出其修改目的来。也因为如此，我将该件称之“康有为自写年谱手稿本”，除了我在本章第三节所述理由外，更重要的是，这是“手稿”本而不是“原稿”本，经过了康有为事后的改动。

我想，朱维铮、汤志钧等人看到了这些内容，自然会心而悦，他们当年睿智的校读、考证与猜测，得到了充分的证明。⁽⁹⁴⁾

然而为什么此类修改仅至光绪十八年（1892），光绪二十三年（1897）中只能看出一条来，其最重要的光绪二十四年却看不出太多修改痕迹？根据前引康有为“更姓七十记”之据，我对此的推论是，康有为晚年打算系统地修改《我史》，但相关的工作仅做到光绪十八年，光绪十八年之后的部分，很可能是他看到后随时所加所改，未能全部完成，便去世了。我虽然不知道，康有为前后共有过几次修改，又于何时何地地进行，然隐约体会到的是，可能不止一次，而且也可能不全是在晚年。但是，《我史》光绪二十年以后的部分，基本上是光绪二十四年冬在日本所写，没有太大的改动。我的这种推论与体会，是我在博物馆库房工作时感受到的，尽管没有证据可予以证明。

五 光绪十五年之误记

我最初接触到《我史》时，就有着很大的疑惑，其中关于光绪十四年（1888）所记，有三处不可解。其一是，康已写到了年底：“十二月十五日太和门灾，屠侍御亲救火，甫退未还宅，即先来属草折……”为何笔锋再转，又回过头去，“四月三妹卒……”？康于光绪十四年五月决定进京参加顺天府乡试，若是四月三妹之事，应该记在之前。如此倒着记事，觉得有点奇怪。其二是，康称其：

顺天试已列第三名，以吾经瑰伟，场中多能识之，侍郎孙诒经曰：“此卷当是康某。”大学士徐桐衔吾前书，乃谓：“如此狂生，不可中。”抑置副榜，房官王学士锡蕃争之，徐更怒，抑置誊录第一。

查，光绪十四年顺天府乡试正考官为福锟，副考官为翁同龢、许庚身、薛允升；光绪十五年顺天府乡试正考官为徐桐，副考官为嵩申、许应骙、孙诒经。如按现行的排列，康有为参加的光绪十四年顺天府乡试，为何将考官姓名弄错？在此人生的重要时刻，康的记忆是不会错的。再说，顺天府乡试的日期是固定的，即乡试年的八月初六日。为何记事在时间顺序上如此倒置，即已写到年底之后再写八月之乡试？其三是，光绪十五年一开头即写“九月出京”，为何九月之前的事件未有任何记录？

我后来看到朱维铮的论文，他对此也有相同的感受。⁽⁹⁵⁾张勇的论文，更是于此有颇多的论证。⁽⁹⁶⁾

当我看到顾颉刚抄本时，立即明白了此中的差误，该抄本“光绪十五年，己丑，三十二岁”是抄在页眉之上的，很可能抄者有误，或原本未记抄者自行判断而加上去的。当我再看到“康有为自写年谱手稿本”的时候，终于明白了，原来根本就没有光绪十五年之标注，即从光绪十四年一直写到光绪十六年。因此可得出结论，《我史》光绪十五年当起于“四月三妹卒”。如此才符合光绪十五年其三妹去世，并康参加光绪十五年顺天府乡试的事实。

问题的要害还在于，以年谱为体例的写作，康有为怎么会忘记了“光

绪十五年，己丑，三十二岁”的格式？

由此，我仔细观察包含两年内容的“光绪十四年”，共计六页。

其第一页前半页以“光绪十四年”起首，至“以书陈大计”终；该页后半页，以“许李交攻，故翁不敢上”终。(97)

其第二页前半页以“屠御史遣人来告云”终；该页后半页的页眉已损，但可以明显看出原先有改写的痕迹，而“合之急就章，辑周汉文字，记以还苍颉篇之旧焉”的终了文字，是补写在页边上的。(98)

其第三页前半页以“屠梅君侍御仁守笃守朱学”为始，写五行后，忽转至该页前半页的页眉，续写“□□先筑清江浦铁路，即以折漕为之……”一直写到该页后半页的页眉，到“而政变后撤容闳差，今命”，以下连“胡燏棻、张翼督办”，再写入该页下的朱栏内，以“四五千金实”为终。（即第三页前半页第六行至第十行为空白）特别值得注意的是，第三页后半页的页眉上“去年容闳乃请筑津镇铁路”的“去年”两字，是改写的，我识别了很长时间，原来的两字，很可能是“忽年”。(99)

其第四页前半页以“缺知府，七八千金得实缺道”为始，以“未还宅，即来属草”终，其中“中国新政名实相反”至“据其名观之，宜其相刺谬也”一段，字稍小，页眉注“用夹注”；该页后半页第五行写至“为屠君争，洪不敢也”，第六行另起首写“四月三妹卒”，以“以贫而死，吾远游”终。(100)

其第五页前半页以“无成，竟不能救之”为始，第四行以“顺天府试已列第三”另起首，第八行以“于时上兴土木”另起首，以“孙毓汶”终；该页后半页以“左江右湖”终。(101)

其第六页前半页以“乐无有，入九江”起首，以“陈和泽尚童子，遂能有志，先来省予”终，仅三行。(102)后皆空出。

“光绪十六年”则另纸首写。

这六页纸花费了我很长的时间，也看不出字体和墨迹上有大的区别。由此而突然想到，很可能从第三页开始，是康有为重写的。重写时

忘记了体例，故没有标出“光绪十五年，己丑，三十二岁”的格式。而重写的时间是否在光绪二十四年冬？我也不能认定，因为第三页后半页之页眉上的“去年”两字，是涂改后添上去的。而另一条证据是，康有为称：

四月，三妹卒。先是妹婿游湘琴以去年六月歿，以商务之亏，负债甚多，皆于吾妹手任之，有甥三人。呱呱在抱，忧劳既甚。竟以殒亡……诸甥虽为吾抚，其长者已有归矣，而其幼者今岁殇矣……(103)

三妹，康琼琚，咸丰十年（1860）生，光绪三年（1877）四月嫁西城冈乡游湘琴（志桐）。其死时留下子女三人。而康有为1913年底作《先妣劳太夫人行状》，称言：

叔妹琼琚柔嘉婉孌，慧而好学，适游湘琴，二十八岁而寡，遗二女蕴、凤，遗腹子一师尹，皆吾母抚之，今师尹学于美国，才志成矣。(104)

由此而推“其长者已有归，而其幼者今岁殇矣”一句，还真不知道康又于何时重写。

毫无疑问，以上所述只能是我的一种推论。(105)

我的这一番思考之所以花了许多时间，最重要的反证是用纸，我在第四节康有为添加修改的第二条、第十条的叙说中，都说明了我对用纸的困惑。光绪二十四年冬康在日本写作时的纸，虽没有标记，但仅两种，其中竖十一行对折朱栏纸13张是用在后面的，前面所用的竖十行朱栏对折毛边纸，包括韩文举的录文10张，共75张，是一致的。如系康有为后来重写，又何来同样的纸呢？也就是说，这种推论的前提是，康有为若后来重写，须有同样的纸，这在当时有可能办到吗？如有可能，康又会这么用心计吗？

如果这种后来重写的推论可以成立的话，那么，我还可以进一步地怀疑，光绪十九年（1893）也有可能是康有为重写的。

六 初步的结论与愿望

当我结束了四天的阅读工作时，也得出了初步的结论：

一、“康有为自写年谱手稿本”，是康有为于光绪二十四年冬在日本所写，以后有着多次修改。至于现抄本、刊本上光绪二十一年尾的康有为自注，似不宜信之。此属对先前研究的回应。

二、康有为可能多次修改《我史》，晚年曾打算系统修改之，并刊刻出版，但没有完成，便去世了。其中修改较多的是光绪十九年之前的内容，光绪二十年以后的内容，基本上没有大改，仍保持光绪二十四年冬在日本初写时的状态。

三、从康有为添加修改的内容来看，其一似无“人类公理”、“公理书”之作，知道了《民功篇》起草时间为光绪十三年（1887）；其二是大同思想似属后来之添加，特别是关于“诸天”的论述；其三是光绪九年（1883）发起“不缠足会”的时间可能不准确。前两点属对先前研究的回应。

然而，对于这种初步结论是否正确，以及“手稿本”中是否藏有我尚未识出的大秘密，我自己也感到信心不足。

我在四天的阅读过程中，随文而多有随感。朱维铮、马忠文等人敢于作大胆怀疑，其研究结论似可在手稿本中得到相当大的支持，而当时他们的手中并没有确切可靠的证据。这里又牵涉到应如何理解康有为的基本思路。康是一个非常之人，进入他的内心，须得行非常之道，对于康说似应不能不信，不可全信，曲曲弯弯，长久读其文，长久思其意，方有可能识别康说而得心解。当然，所有的心解都不会是历史研究的最后结论，最终还需要进行证明。

我由此而产生的愿望是，能将“康有为自写年谱手稿本”彩色精印出版，以能让各路史林高手皆可加入其中，索隐探掩，切磋磨砺，眼手心法，各展绝功，渐进式地进入至层叠历史的底层，还原出历史的本来。

(1) “康有为自写年谱手稿本”之阅读，我得益于北京大学历史学系教授朱凤瀚、中国国家博物馆保管二部副主任安莉；保管二部的工作人员在准备搬家的繁忙过程中，也陪同我度过了难忘的四天。在此志谢。

(2) 以下称该手稿为“康有为自写年谱手稿本”，这是博物馆的原拟题，详细理由见本章第三节与第四节。

(3) 该书的说明文字写于1979年6月，并称：“1957年12月，北京历史博物馆编辑了《中国近代史参考图片集》上、中、下三册，由上海教育出版社出版。为了适应当前的需要，中国历史博物馆近代史组在原图书集的基础上，进行了修订，名称为《中国近代史参考图录》。”该书的编者为杜永镇、齐钟久、马景祥、张沅、李雪梅、刘如仲。又，1957年上海教育出版社出版的《中国近代史参考图片集》中没有这一张照片。

(4) 见该书第39页。该书的责任人为编辑委员会主任夏燕月，执行主编季如迅，执行副主编朱珠、安莉。该书将题名改为“康有为自撰年谱手稿”。又，该书蒙执行副主编安莉惠赠。

(5) 该卡片背面还注明了1987年、1998年两次借出的情况。盒中另有20世纪60年代的笔记本纸两页，用铅笔记下了“简朝亮”等许多人名，似当时有人拟进行研究。

(6) 我以为罗普有一白纸的册子，请康门弟子各自书写跋记，然查各人跋记的时间先后不一，不是顺着时间写下去的（后将详述），也有可能是将原册拆开，以康门之地位为序，重新编排装订。

(7) 韩文举在万木草堂中“助编”《新学伪经考》、《孔子改制考》，曾任万木草堂“学长”。后任湖南长沙时务学堂教习，澳门《知新报》撰述。流亡日本后，协助梁启超办《清议报》、《新民丛报》和横滨大同学校。民国初年在广州办南强公学、觉是草堂，后留寓香港，有《树园先生遗集》。冯自由在《康门十三太保与革命党》中称，康有为离日后，梁启超等留日弟子与孙中山越走越近，有合并之意。梁启超等十三人写信给康有为，表示其意。此十三人被称为“十三太保”，其中有梁启超、韩文举、区集甲、罗普、罗伯雅五位大弟子。冯还称韩文举“在民国后，隐居乡井，以教读自给，闻今尚生存，年已七十余矣”。（冯自由：《革命逸史》，台湾商务印书馆，1953年，第2集，第31—35页）

(8) 其文见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第150页第2行至第156页第4行。

(9) 戊戌政变后，罗普离开早稻田，随梁启超等编《清议报》、《新民丛报》，并作《日本维新三十年史》等，也是“十三太保”之一。后参加创办《时报》、《舆论日报》，并应江宁提学使之聘，任图书科长等职。民国建立后，历任多职，其中有广东实业厅长、京师图书馆主任，并任职于河北省政府、平汉路、平绥路等。

(10) 叶湘南颇为康有所信任，梁启超等留日弟子与革命党人接近，主张孙、康合作，徐勤等人告之康，康即命叶携款赴日本，命梁赴檀香山办保皇会。

(11) 大森致大隈重信电，1898年10月25日10时15分发，10时57分收到，《日本外交文书》，第31卷，第1分册，东京：日本国际协会，1954年，第693页。繁写体“葉”与“桑”有相似之处。

(12) 伍庄的跋文末注年。“拱壁”，大壁之谓。

(13) 伍庄曾任《香港商报》、新加坡《南洋总汇报》主笔。辛亥革命后，曾任广东省内务司长、北京政府财政部顾问，后主持民宪党海外党务，办《世界日报》。1948年，民宪党与国社党合并为中国民主社会党，张君励任主席，其任副主席。1956年任香港联合书院中文系教授，1959年在港去世。（陈汉才：《康门弟子述略》，广东高等教育出版社，1991年，第54—59页）

(14) 伍庄称：“丁卯秋为筹刊先师遗著事，与雪广兄入都”，此处的“雪广”，似为康有为大弟子徐勤。徐勤号“雪庵”，当时“庵”亦简笔为“广”字。

(15) 孔昭焱归国后入两广总督张鸣岐幕。辛亥革命后，他曾任总统秘书、京兆财政厅长、司法部次长、广西财政厅长、广东海关监督等职。1943年死于香港。在该跋记中称“小子十有七岁从先师游，维时及门最少，颇蒙先师盼睐。越二（翌）年丁酉（丙申），命随君勉、任公、儒博、树园诸君，分任澳门《知新报》笔政……”，其中括号内为其补写，看来他已记不清时间了。君勉，徐勤；任公，梁启超；儒博，麦孟华，皆康门大弟子。然《知新报》第一期刊出的编译人员中并没有孔昭焱。

(16) 钟宝华，名玉文，字宝华，广东东莞人。光绪十八年即入万木草堂。

(17) 吴恒炜跋文称：“兹学长孝高携先生自编年谱返五羊，嘱余题目，殷为检阅笔迹，宛见生平也。”吴恒炜，字介石，广东顺德人，万木草堂学生。“长至节”，即冬至日。1933年冬至为公历12月22日。

(18) 郑雪菴跋文称：“南海先生手书年谱，谨题四绝聊志景仰之忱”，以此跋文所录之诗来看，他似非为康的门生。“菊月”指阴历九月。

(19) 鲍文处称提“再传弟子”，跋文中尊称“康太师南海先生”，并谓：“今独幸有先生自写之年谱在，其原稿由孝高先辈亲受之于先生，而竭诚护持之，历百劫弗敢失。文以癸酉夏客游上海，幸借而读之……恭读百回，将复归之主人，爰缀数语以志服膺。”

(20) 张达瑑，名砚瑜，张伯荫之兄，广东开平人，万木草堂学生，后毕业于北京大学，先后任交通大学、北京孔教大学、岭南大学教授。（《康门弟子述略》，第154—155页）张达瑑仅写一句话，“癸酉冬十月十二日弟子张达瑑恭读”，不另纸，写在鲍文跋之后。

(21) 叶衍华，字柳宅，广东东莞人，万木草堂学生。（《康门弟子述略》，第157—158页）该跋文记：“……顾毁者固没其实，誉者亦失其真，传先生者不一家，虽门弟子或搔不着痒焉，他更无论矣。以之信今而传后，不其惑乎？今睹孝高所藏先生手订年谱，不惟墨迹宝贵，并可释千百世之疑。”并称其“识于广州市北之沃若堂”。

(22) 孔昭鑫即孔昭焱之弟，自称“再传弟子”。

(23) 冯自由《康门十三太保与革命党》中称：罗普“其女公子某自欧洲毕业归国，以共产党嫌疑被拘入狱，经多方营救始免，洵足继承乃父昔年表彰苏菲亚之素志矣。”（《革命逸史》，第2集，第33页）不知与罗静宜、罗晓虹有无关系。

(24) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第109页，第13行，加括号。

(25) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第110页，第3行。

(26) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第110页，第13行。

(27) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第111页，第3、6行。其中第3行“俗名水松”四字加括号，第6行注明“以下系南海增补”。

(28) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第111页，第13行，并注“此题系南海增补”。

(29) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第150页，第13行。

(30) 该纸条有“上海朵云轩制笺”字样。相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第168页，第11行。

(31) 最后一字不认识，可能是“之”，似未写完。

(32) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第616、107页。

(33) 萧公权称：“当我完成《中国乡村》一书，另找研究题目时，担任华盛顿大学远东与俄国学院的助理主任梅谷（Franz Michael）交给我一批康有为著作的微卷胶片，那是已故的赖特女士在40年代末，得自康同璧（康有为之女）的家藏。”（汪荣祖译，萧公权：《近代中国与世界：康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，1997年，第1页）

(34) 我最初看到的是台北近代史研究所所藏胶片，但没有详细的目录。香港中文大学图书馆也藏有这四个胶卷，其英文目录称：“康有为手稿由其女儿罗康同璧保存，1947年2月在北京由Arthur F. Wright拍摄，胡佛研究所复制，共计82个文件。目录见‘康有为遗稿’，在已印的胡佛战争与和平研究所图书馆目录之中国部分第7卷第653—654页。史坦福大学胡佛研究所，1969年。”可知该胶片的原本尚在史坦福大学。目录称之为手稿（Manuscripts）为误，胶片所拍全是抄件，并无康有为之手稿。

(35) “康南海自编年谱”七字，与“民国二十年六月付钞 顾颉刚记”十二字，字体相同，属顾题名。该胶卷中还有大量关于“礼”的钞录，即“礼类编”，另有一纸：“此钞录战国秦汉书籍中所载礼事，每纸一条，以备类著者。按《万木草堂丛书目录》有《礼类》一名，此稿与之相似，当即其书。惜无凡例目录，无从知其著述之法。顾颉刚记。”此纸字体与“民国二十年六月付钞 顾颉刚记”十二字相同。为此请教王汎森，其一眼即认出是顾的亲笔。顾颉刚抄本共计119页，抄在“东明号”的格稿纸上，每页上下两面，每面八行，每行二十字。标点注于字旁。顾请了两位书手，一位抄了前92页，另一位抄了后27页。书手的姓名不详。

(36) 乙未、丙申、丁酉、戊戌，分指光绪二十一、二、三、四年（1895—1898）。“十八年”系民国十八年（1929）。

(37) 徐良早年留学日本、美国。康有为七十岁寿辰时，他奉前清皇帝溥仪所赠匾额、玉如意到上海。溥仪在《我的前半生》中记有徐良事。徐良后任天津中原银行经理、汪伪外交次长、驻日本大使等，1943年辞职。

(38) 赵丰田1931年由燕京大学历史系毕业，毕业论文题目为由顾颉刚指导的《康长素先生年谱稿》。陆志韦、顾颉刚因此将赵介绍给丁文江。丁去世后，赵在翁文灏的指导下，完成了《梁谱》的初稿。

(39) 赵丰田：《康长素先生年谱稿》，燕京大学《史学年报》第2卷（1936）第1

期，香港崇文书局《中国近三百年学术史参考资料》第六编，1975年影印本，第67页。然而，赵丰田自相矛盾的是，其编年谱仍然有“丙申”一年，其文曰：“讲学于广府学宫万木草堂，以徐勤、王镜如为学长。续成《孔子改制考》、《春秋董氏学》、《春秋学》。七月与有溥游罗浮，八月游香港，十月至澳门，与何穗田创办《知新报》。穗田慷慨好义，力任报事。先生将赴南洋，未果。复还粤。”并注明其出处为《自编年谱》。赵丰田的这一段文字，与《我史》光绪二十二年基本相同，他可能已用了其师顾颉刚的抄本。又，在该文的弁言，赵丰田先生称：“此为丰田民国二十年所作毕业论文，当时时间仓促，材料缺乏，体例亦未允洽。其后尝多方搜罗，近复辑梁任公先生年谱，所得资料，较前文多一倍有奇……民国二十三年八月十六日书于北平图书馆。”由此似可推知，其参考书目《康南海自编年谱》一条，很可能是先前写的，后来没有修改。

(40) 顾潮编《顾颉刚年谱》记：1929年6月16日，“与丁文江去康同薇家。欲作康有为年谱并编康氏遗集，故经丁文江介绍，识康之女儿，与彼商此事。”11月19日，“与冼玉清同到康同璧家，并见康同薇，取康有为稿两包归。”1930年，“是年续理康有为遗稿，点《新学伪经考》。以其遗稿但多政治性文件，非学术文字，十一月交赵丰田整理。彼后以半年之力，成《康长素先生年谱稿》，为其毕业论文。”1931年6月，“审查赵丰田所作《康长素先生年谱稿》毕。”（顾潮编：《顾颉刚年谱》，中国社会科学出版社，1993年，第174—175、177、190、194页）赵丰田在《康长素先生年谱稿》的引用及参考书目中称：“《康南海遗稿》，皆原写稿本而未经整理者。以奉顾先生命为排比年月次第备出版，得见之。”（香港崇文书局影印本，第67页）由此可见顾于此多有介入。然顾与赵的关系，很可能是从赵处借得丁文江抄本再抄的。

(41) 该油印本的书题为毛笔手写，并署“惠仁谨署”。封面的背后用毛笔字书：“康同薇敬赠”，另有香港大学的藏书票：“华萱庐堂赠送香港中文大学图书馆系统”（除“华萱庐堂”四字外，皆为英文，系香港中文大学图书馆自印格式藏书票）。尽管香港中文大学图书馆所藏油印本并无任何关于出版的记录，但也有一些痕迹：一、其在编目中，一方面注明出版者为：“香港，出版者不详，195—。”表明是1950年代出版的；注释为：“书名据封面，康同薇油印本。”另一方面在其他作者档（other author）注：“Kang Tongbi, 1880—。”此外该油印本的图书编号为“DS764.23 . K3A3 1959”，最后的1959为出版时间。由于该书原藏于香港中文大学联合书院图书馆，由该馆转入大学图书馆，当初编目的意图已很难查清楚。为此，该图书馆特藏组主任林进光为我专门寻找线索，但没有结果。二、该油印本印在较为粗糙的纸上，为过去的蜡纸钢板网刷，刻手的书法相当好。若是康同薇，此时在海外，完全可以在香港用道林纸铅印。三、该油印本删去了原稿中出售全国矿权及与俄国、美国、英国有关的部分，共计六条。其一为，康有为列举历史上英国之作为，油印本删去“故英真救人之国也”八字。其二为，康主张大借外债，油印本删去“以全国矿作抵，英、美必乐任之。其有不能，则鬻边外无用之地”共22字。其三为，康主张迁都，认为北京在军事上处于劣势，油印本删去“俄人屯重兵于旅顺，扼吾之吭，无可守矣”共16字。其四为，康称容闳欲求美国援助，油印本删去“容纯甫欲请美钦使，然以其无兵，无济于事，却之”共19字。其五为，康到了上海为英人所救，油印本删去“且向知汝之联英恶俄”共9字。其六为，康有为在香港向英国求救，油印本删“英人前海军卿柏丽辉亦适到，约见，慷慨许救我皇上。我告俄人屯兵旅顺者二万，贵国未易轻举也。柏海部卿指头誓死以救我皇上，盖雄才热血，不可多得之人也”一段，共64字。第二处删节，当

属为尊者讳；第一、三、四、五、六处删节，则是当时北京的政治忌讳。康同薇在海外，无须为之，康同璧在北京却不得不考虑之。又，油印本“李联英”皆作“李莲英”，这也是大陆后来常用的写法。四、也是最重要的，康同璧在任启圣的帮助下，于1958年完成了《康南海先生年谱续编》，与此同时再油印其所藏《南海康先生自订年谱》，香港中文大学图书馆亦藏《南海康先生年谱续编》之油印本，也是由“惠仁谨署”，也是“康同薇敬赠”，也有“华萱庐堂”赠的藏书票，版式与纸张一致，只是刻手的字要差了许多。由此可见，两个油印本是康同璧同时印。综上所述，我以为，此油印本为康同璧在北京油印，其中一部分送康同薇，而康同薇赠予“华萱庐堂”，由“华萱庐堂”赠予香港中文大学。此外，还有一个有趣的现象，《我史》光绪四年记：“是冬十二月二十一日长女同薇生”，诸本皆同，油印本却将“一”用铅笔改为“五”，即二十五日生，这一改动很可能是康同薇自改。汤志钧来信告诉我，称：“康同璧之子罗荣邦（原美国戴维斯加州大学教授）撰有《南海康有为先生著述总目》，由我交请《中华文史论丛》，于1983年第2期发表，我写有跋语。罗氏在《著作总目》中有《我史》，录如下：《我史》即《自编年谱》，刊载于26（似指民国26年），另有油印本，1958年刊行。英文译本见Jung-Pang罗荣邦编K'ang yu wei 1858-1927, His Autobiography, Its Sequel, and a Symposium. 光绪二十五年（1899年）。”（似为K'ang-Yu-Wei: A Biography and a Symposium）此处称“刊载于26（似指民国26年）”之刊本，我尚未见；而“另有油印本，1958年刊行”，即可为前之证。

(42) 然究竟是丁文江派人所补还是顾颉刚派人所补，仅看抄本，还得出不了结论来，但据常理来判断，很可能是顾颉刚所补。因为若由丁文江派人所补，顾抄本应抄在正文，而不是抄在页眉了。这里还不能完全回避一种可能，即顾抄本是完全按照丁抄本的，因丁抄本在页眉而故意抄在页眉。以下提到的十七条眉注，其中就有丁文江的注，似可为一证；而前引赵丰田在《康长素先生年谱稿》的注，又可作为反证，即丁文江当时未补。

(43) (.....)，即（“生平无失色.....”）之意。

(44) “戊寅年”为1938年（民国二十七年），“四月初八日”为阳历5月7日。该本抄在春成纸店的稿纸上，《续修四库全书》将之影印出版。（《康南海自编年谱》，《续修四库全书·史部传记类》，上海古籍出版社，1995年，第558册）又该抄本上有两方印章，马忠文告诉我，其一是“互乡居”，其二是“无米方知吾道尊”，由赵宏咨订出。再又，谢巍编撰《中国历代人物年谱考录》（北京：中华书局，1992年）第615页，“《康南海自编年谱》（我史）”条下称言，年谱原稿藏于中国人民大学图书馆，似即指此抄本，当为有误。

(45) 主要的证据有两点：一、顾颉刚抄本上的眉抄字样，何凤儒抄本大多保留。前录第八条即“探”上眉注“按”字，无；第九条“光绪十五年，己丑，三十二岁”，已抄录在正文；第十条，“卷二”字样，无；第十七条，“吾舅道为.....”，改为“吾舅遂为.....”。其第九条、第十七条的变化，似可作为何凤儒抄本抄自顾颉刚本的明显证据。二、顾颉刚抄本作为眉抄的光绪二十二年一节，何凤儒抄本则已抄在正文中了。此外，何凤儒抄本不再保留丁文江的最后一段跋记。我也曾将具体文字与《丛刊·戊戌变法》本一一对照，发现顾抄本、油印本、何抄本是一致的。

(46) 该本封面书名与内文有误，很可能是校对不精而引起的。1973年，该书重印，题仍未改。

(47) 也因为如此，本书在参照对比时，皆引《丛刊·戊戌变法》本，一为读者查找之便，二为各刊本皆以其为母本。

(48) 赵丰田《康长素先生年谱稿》，在引用及参考书目中称：“《康南海自编年谱》，丁文江氏副钞本。”（香港崇文书局影印本，1975年，第67页）

(49) 康文珮编：《康南海先生年谱续编》，文海出版社（台北），1972年，第1页。

(50) 张伯桢：《南海康先生传》，北平琉璃厂文楷斋刻印（香港中文大学联合书院图书馆藏本上盖有朱印“民国二十一年旧历四月八日初版，民国二十一年旧历五月五日再版”，及张伯桢的印章），第57页下、68页上。

(51) 《丛刊·戊戌变法》本这段批语中的“此谱”，作“此书”。此中所用的“书”字，并不涉及书名。（见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第110页，第13行）

(52) 朱维铮编：《中国现代学术经典·康有为卷》，河北教育出版社，1996年，第15、812页。此后罗岗等1999年再编《我史》，也以康同壁语为据。

(53) 顾颉刚抄本亦有此眉注，但仅有此“卷二”的眉注。

(54) 其文见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第150页，第2行。

(55) 其文见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第156页，第4行。

(56) “牛込区早稻田四十二番”，即为东京牛込区早稻田南町四十二番地，是康有为到日本后在东京的第三个住所。东京警视总监大浦兼武于1899年1月7日致日本外相青木周藏函称：“康有为、梁启超一行移至牛込区早稻田南町四十二番地，合并了住所。”（转引自石云艳：《梁启超与日本》，天津人民出版社，2005年，第460页）“明夷阁”为康有为自命其住所。叶湘南在“手稿本”跋记中称：“到日后，先师颜所居曰‘明夷阁’。”康有为编有《明夷阁诗集》，其自注云：“自政变出奔，日本元老大隈伯为适馆授餐。名所馆曰‘明夷阁’。”（《康有为遗集·万木草堂诗集》，第89页）“明夷”，为《易经》的第三十六卦。其经文曰：“下离上坤，明夷：利艰贞。《象》曰：明入地中，‘明夷’，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。‘利艰贞’，晦其明也；内难而能正其志，箕子以之。《象》曰：明入地中，‘明夷’，君子以莅众，用晦而明。”其卦象为日入地中，光明殒伤。康有为用意为，虽落其难而坚守其贞。东京“牛込区”于战后并入新宿区，“早稻田南町”今尚存，然康有为当年住址，我已不能指认。

(57) 参见茅海建、郑匡民：《日本政府对于戊戌变法的观察与反应》，《历史研究》2004年第3期。

(58) 康有为此处所称“诸子欲闻吾行事”的“诸子”，从字面上说，当有两个解释：其一是日本的名士与政治家，但从目前所见的材料中看不到有哪些日本名士与政治家请其写自传，也未见罗普将该自传送给哪位日本名士与政治家；其二是追随他的门徒。我在这里将“诸子”作为其弟子解。

(59) 若不含后来所加的标点符号，此为《我史》的实际字数。

(60) 梁启超为快手，其作《康有为传》两万余字，自称“凡起草，四十八点钟，传成”。（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第37页）此亦可推测当时人的写作速度。

(61) 《丛刊·戊戌变法》本以小字刊出，见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第136

(62) 据麦仲华函，时间不详，转引自夏晓虹：《圣人心迹》，《读书》1996年第8期，第119页。

(63) 《康南海先生年谱续编》，第181页。

(64) 马忠文：《康有为自编年谱的成书时间及相关问题》，《近代史研究》2005年第4期。该文在康有为《我史》的版本及收藏方面介绍，于我有助益。

(65) 赵丰田也相信了这一说法，前引其论文的注释称：“乙未以前系旧作，丁、戊二年系戊戌十二月在日本补作，中缺丙申一年。”（香港崇文书局影印本，第67页）

(66) 马忠文2005年论文对此提出了五条证据，由于这些证据与本章的论点相关，故引于下：“一、年谱‘光绪九年癸未’记是年在南海创不缠足会情形后，康又言：‘至乙未年与广仁弟创办粤中不缠足会，实用此例及序文。……戊戌七月，吾并奏请禁缠足矣。以知天下事无难易，专问立志如何，昔之极难者，后或可竟行焉。吾立禁缠足之愿，与废八股之愿，二十年皆不敢必其行者，而今竟行之。’这里插入的却是戊戌年的事。二、‘光绪十四年戊子’记代屠仁守草折建议修筑清江浦铁路事，称‘去年容闳乃请筑津镇铁路，吾实助之，奉旨见行。既而政变，撤容闳差，今命胡燏棻、张翼督办，盖十一年矣。’丁酉年（1897年）才发生的容闳请筑津镇铁路事，怎会是乙未年所记？三、‘光绪十九年癸巳’记述南海县‘同人团练局之举’时，将之比于戊戌年八月之政变：‘自癸巳十一月攻张事起，谤言沸腾，吾几死于是，而礼吉实殉难，与为中国变法，吾与卓如几死于是，而幼博、谭复生、杨漪川、林敦谷实殉难焉。……与八月国变未有少异也。’这些内容只能写于戊戌政变后。四、‘光绪二十一年乙未’记翁同龢事迹甚详。据年谱，是年闰五月初九日翁、康二人首次面晤，翁对康言：‘与君虽新见，然相知十年，实如故人。姑为子言，宜密之。上实无权，太后极猜忌。上有点心赏近支王公大臣，太后亦剖看，视有密诏否？自经文芸阁召见后，即不许上见小臣。’当时翁视康为‘策士’，对其变法主张自然有所询问，似在情理之中。但诸如‘上实无权，太后极猜忌，上有点心赏近支王公大臣，太后亦剖看，视有密诏否’之类牵涉宫闱秘辛的事情，焉能与一位素无渊源的‘狂生’初次见面时就一吐为快？这岂不是以理学修身，具有浓厚忠君观念，秉性谨慎持重的翁同龢所为？这段谈话提到的‘密诏’问题，似写于政变之后，因为只有政变之后‘密诏’才成为康氏政治话语中一个核心词语。五、是年又记：‘……常熟令陈次亮来谢其意，然苟不能为张柬之之事，新政必无从办矣。’张柬之之事’当指拥立武则天之子复位恢复李唐社稷之故事，这里是指拥护光绪复辟之意，应是政变前后康的主张，似不会出现在乙未年。‘光绪二十一年乙未’又记：‘先是翁常熟在毓庆宫独对……及六月派总理衙门行走……吾累书劝其力辞总署之差，常熟不能从，后以割胶事为罪谤所归，荣禄嗾其私人劾之，常熟卒以是逐。常熟去官后云，悔不听我言也。’割租胶州湾事发生在丁酉年，翁去官在戊戌年，这里再次掺入后来发生之事。”

(67) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第114页。

(68) 余联沅上奏时间见军机处《随手档》，光绪二十年七月初四日。原片见《军机处档》，133658，台北故宫博物院文献馆藏。光绪帝的处置见军机处《上谕档》，光绪二十年七月初四日。又，该片在《翼教丛编》中误为安维峻所上，与原档相对照，文字完全一样。（《翼教丛编》，第25—26页）孔祥吉曾对此作考证，见《安维

峻弹劾〈新学伪经考〉辨误》（该文收入其论文集《戊戌维新运动新探》，第310—314页）。

(69) 《光绪朝朱批奏折》，第32辑，第525—526页。军机处《随手档》，光绪二十年十一月二十一日。

(70) 括号内为韩文举随写随改之文字。其中“□”，为涂抹后而无法识别之字。又，“宣□毛公”后由康亲笔改为“孙灏诬攻”，是粤语同音，而韩文举不知其典故而误。“到尚亲讯”，其“亲讯”二字与粤语“亲戚”相近，“到尚”二字不明其意。由此可知，当时康有为以粤语进行口授。

(71) 此一段文字，见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第150—151页。现刊本与此手稿本稍有文字差异。

(72) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第110页，第3—7行。

(73) 朱维铮虽非以新史料的发现者而著称，然解读史料的能力强，许多旧史料能在他的眼中识出差异与新意来。其作《康有为在十九世纪》，对康的生平多有考订，也发现康在《我史》中多处作伪。关于这一段，朱以脚注作如下评论：清代邸报例记上谕、奏章、官员任命事项，非时政不收。同治六年骆秉章病故，曾国藩军权交卸后，声望下降，左宗棠督办陕西军务，尚在途中，此时走红的是李鸿章。“倘说康有为少年时曾崇拜曾、骆、左，也是可能的，但只能得自家族内从军得官的长辈的口说，不可能来自‘频闻邸报’。”（朱维铮：《求索真文明：晚清学术史论》，上海古籍出版社，1996年，第201—202页）

(74) 前后的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第111页，第10行，在“从杨先生学为文”之后。

(75) 前后的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第111页，第16行。

(76) 前后的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第119页，第14行。

(77) 前后的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第125页，第2行。其中“□”，为涂抹而无法识别之字。

(78) 前后的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第142页，第2行。

(79) 朱维铮于此考证甚详，见《康有为在十九世纪》，《求索真文明》，第170、202页。又，翁同龢光绪十四年《杂记册》中记：“南海布衣康祖诒，拟上封事……其人初称布衣，继称荫监，乃康国器之侄孙也。”（转引自孔祥吉：《翁同龢与康有为上清帝第一书》，《晚清佚闻丛考：以戊戌变法为中心》，成都：巴蜀书社，1998年，第145页）康原似为捐监生，后因其祖父死于任上，而获荫监。然以布衣上书，当由都察院代递，以监生上书可通过国子监。

(80) 康有为在《延香老屋诗集》中有《梁星海编修免官寄赠》、《寄梁大编修》、《星海自京还，话京华旧游，而崔夔典编修论谢矣。夔闻闻吾将复入京，扫室以待，追念厚意，伤旧感怀》，其第三首称：“一别三年京国秋，冬残相见慰离忧。”（《康有为遗稿万木草堂诗集》，第19—20页）康有为《我史》光绪八年称：“时崔夔典编修甚敬余，将扫室馆我。”

(81) 梁鼎芬于光绪二十二年致汪康年一信称：“仆前救康长素，今救简竹

居……”(《汪康年师友书札》，第2册，第460页)说明了当时他与康有为的关系。

(82) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第114页，第9—10行。括号内的文字是康添加后又删去的，相同的文句后又出现。其中“□”，为涂抹而无法识别之字。

(83) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第116页第10行至第117页第3行。

(84) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第117页，第6—16行；第118页，第3—7行。与刊本相校，个别文字有误。

(85) 括号内的文字为康随写随删，其中“□”，为涂抹而无法识别之字。相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第118页，第8行。

(86) 前后文见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第118页，第10行。

(87) 原添加为“作内篇外篇……”后加“□□□康子”，并删一“篇”字。其前后文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第118页，第16行。

(88) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第119页，第4—12行。

(89) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第119页第14行至第120页第2行。

(90) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第124页，第11—16行。

(91) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第125页第15行至第126页第4行。

(92) 前后的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第137页，第4—5行。

(93) 朱维铮《康有为在十九世纪》一注脚称：“《康南海自编年谱》，谱前‘曾祖健昌，又名式鹏，号云衢’，下注‘诰封资政大夫，福建按察使’，据我看即非《我史》原文。所谓‘诰封’，自属朝廷追赠。但清制，追赠先人官爵，需本人官至一品，方能及于曾祖。康有为之父仅为候补知县，祖父仅官至州学训导，均在七品以下……康有为中进士后仅授工部主事……因此只能有一种可能性，即‘丁巳复辟’时康有为被授‘头品顶戴’，方能依亡清例‘诰封’其曾祖。因知此注必为后来添注。”（《求索真文明》，第200页）此说可能有误，康有为若于此时由前清小朝廷封赠，似不仅为其曾祖，会涉及祖父、父亲。康国器带出康家兄弟甚多，亦可能因其祖父一辈或其他支脉诰封。资政大夫虽是正二品的诰封，但当时军功加级甚多，诰封时可抵用。从手稿本上我还看不出属后来的添加。但是，朱维铮这一思路有着广泛的延伸性，我正随着他的这一思路，发现手稿本上的高祖妣、曾祖妣、祖母、母氏的姓氏、诰封，全是添加的。更吃惊的是，手稿本中的“祖母陈，诰封太恭人”，其“恭”字是由“宜”字改的；“母氏劳，诰封宜人”，在“宜”字前，删去了“太恭”二字。康为何会将祖母及母亲的封诰弄混，是否仅是笔误，不得而知。康有为作《先妣劳太夫人行状》，称：“吾母在有清诰封宜人，以为覃恩晋封太恭人。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀烈录》，第6页）依据清诰封制度，“正从三品，祖母、母、妻，各封赠淑人。正从四品，母、妻，各封赠恭人。正从五品，母、妻，各封赠宜人。正从六品，母、妻，封赠安人。”（《大清会典事例·吏部·封赠》〔光绪二十五年〕，中华书局影印，1991年，第2册，第831页）光绪二十一年时，康有为以主事发工部学习，未就任便南下了。由此推之，康母

获封赠，似在光绪二十四年，此时康有为的官职为工部候补主事、总理衙门章京。主事虽为正六品，但可用加级或加捐的方式，获得五品封赠。但是，康有为祖母“太恭人”的封赠又得自于何人？若光绪二十四年获封赠宜人，其出亡之后，又何时国家大典“覃恩晋封太恭人”？而1913年康有为葬母时，称“太夫人”，此为二品的诰封，康有为又以何而用之？对于这些问题，我还不能回答。

(94) 详见朱维铮：《从〈实法公理全书〉到〈大同书〉》，《求索真文明》，第231—258页；汤志钧：《论〈大同书〉的成书年代》，《康有为与戊戌变法》，中华书局，1984年，第108—124页。

(95) 《康有为在十九世纪》，《求索真文明》，第188—190页。

(96) 张勇：《康有为的“作伪”及其限度：以康氏戊子乡试自述为例》，《历史研究》2005年第6期。此文因我疏漏而未及，后友人告之，方才拜读。

(97) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第120页，第3—13行。

(98) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第120页第13行至第121页第9行。

(99) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第121页第9行至第122页第4行。

(100) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第122页，第4—14行。

(101) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第122页第14行至第123页第8行。

(102) 相关的文字见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第123页，第8—9行。

(103) “长者已有归”，诸抄本、刊本皆误作“长者已有妇”，据手稿本改。繁体字“归”与“妇”字体相似。

(104) 《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀烈录》，第6页。又，《康烈士广仁传》称：“……次姊家一切倚赖其理，抚甥蕴、凤、尹，如其子女。教尹尤严，以致成立，今游于美，成才矣。”《仲姊罗宜人墓志》称：“叔妹丧后，与吾抚其二女蕴、凤如女，营蕴嫁事。”（同上书，第15、20页）

(105) 马忠文2005年论文，以康有为在张荫桓《甲午日记》上的亲笔手迹为证，说明康有为晚年已读过1925年出版的《翁文恭公日记》；《我史》中关于光绪十四年《上清帝第一书》记录，与翁的日记相暗合，很可能是后来的改动。他还认为，《我史》经过康有为的多次改窜。汤志钧撰有《〈康有为上清帝第一书〉新探》（《学术月刊》2000年第7期），也谈到《翁同龢日记》。

征引文献

（未征引的参考文献不列入）

军机处《随手档》，光绪二十一年至二十四年

军机处《上谕档》，光绪二十年至二十七年

军机处《早事档》，光绪二十一年至二十四年

军机处《早事》，光绪二十四年

军机处《洋务档》，光绪二十一年至二十四年

军机处《电报档》，光绪二十一年至二十四年

军机处《电寄档》，光绪二十四年

军机处《发电档》，光绪二十四年

军机处《交发档》，光绪二十一年，《军机处汉文档册》，第424
盒

军机处《收电》，光绪二十一年，《军机处汉文档册》，第2043盒

军机处《交片》，光绪二十一年正月立，《军机处汉文档册》，第
2304盒

《宫中电报电旨》，光绪二十一年至二十四年

《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，
《宫中杂件》（旧整），第915包

《各项保举文职人员档》，光绪二十二年至二十六年，《军机处簿
册》第58号

《内外臣工保举五品以下人员名单》，同治元年至光绪二十五年，

《军机处簿册》第58号

《各项保举武职人员档》，光绪元年至二十五年，《军机处簿册》第58号

《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》

《军机处录副·光绪朝·内政类·人事项》

《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》

《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》

《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》

《军机处录副·补遗·戊戌变法项》

《军机处录副·光绪朝·法律类》

《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》

《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》

以上中国第一历史档案馆藏

《总理衙门清档·收发电》

《总理衙门清档·请奖南洋办理洋务各员》

《总理衙门清档·日使商论大学堂事宜》

《总理衙门清档·京师大学堂派员赴日考察》

《总理衙门清档·日使函送〈教育法规类钞〉》

《总理衙门清档·巴西领事》

《总理衙门清档·巴西国派使驻京》

以上台北中研院近代史研究所档案馆藏

《军机处档》

《引见档》

《月折档》

《光绪朝筹办夷务始末记》

以上台北故宫博物院文献馆藏

《张之洞档案》

中国社会科学院近代史研究所图书馆藏

《直报》，天津博物馆影印

《知新报》，上海社会科学院出版社影印，1996年

《国闻报》，北京图书馆胶片

《万国公报》，华文书局（台北）影印，1968年

《谕折汇存》，文海出版社（台北）影印，1967年

上海文物保管委员会文献研究部：《康有为遗稿·万木草堂诗集》，上海人民出版社，1996年

汤志钧编：《康有为政论集》，中华书局，1981年

姜义华等编：《康有为全集》，上海古籍出版社，第2卷，1990年

姜义华、张荣华编：《康有为全集》，中国人民大学出版社，2007

年

蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》，宏业书局（台北），1987年

梁启超：《饮冰室合集》，中华书局，1989年

夏晓虹辑：《饮冰室合集集外文》，北京大学出版社，2005年

梁启超：《戊戌政变记》（九卷本），清末铅印本，复旦大学图书馆藏，《续修四库全书》，上海古籍出版社，2005年，第446册

苑书义等主编：《张之洞全集》，河北人民出版社，1998年

东方晓白：《张之洞（湖广总督府）往来电稿》，《近代史资料》，总109期，中国社会科学出版社，2004年

中国科学院历史研究第三所：《刘坤一遗集》，中华书局，1959年

顾廷龙、叶亚廉主编：《李鸿章全集》，上海人民出版社，电稿二，1986年；电稿三，1987年

顾廷龙、戴逸主编：《李鸿章全集》，安徽教育出版社，2008年，简称“《李鸿章全集》安徽教育版”

汪叔子编：《文廷式集》，中华书局，1993年

蔡尚思、方行编：《谭嗣同集》（增订本），中华书局，1998年

张元济编：《戊戌六君子遗集》，商务印务馆，1937年

张謇研究中心、南通市图书馆编：《张謇全集》，江苏古籍出版社，1994年

中国蔡元培研究会：《蔡元培全集》，浙江教育出版社，1998年

施培毅、徐寿凯校点：《吴汝纶全集》，黄山书社，2002年

丁贤俊等编：《伍廷芳集》，中华书局，1993年

宋伯鲁：《焚余草》，1924年刊本

宋伯鲁：《己亥谈时》，1913年刊本

宋伯鲁：《还读斋杂述》，1923年刊本

宋伯鲁：《海棠仙馆诗集》，1924年刊本

喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年

黄南津等点校：《赵柏岩集》，广西人民出版社，2001年

杨静安辑：《节庵先生遗稿》，1962年香港自印本

李鼎文校点：《李于锴先生遗稿辑存》，兰州大学出版社，1989年

李学通整理，王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》，总65期，中国社会科学出版社，1987年

《康南海自编年谱》（何凤儒抄本），《续修四库全书》，上海古籍出版社，1995年，第558册

楼宇烈编：《康南海先生年谱（外二种）》，中华书局，1992年

朱维铮编：《中国现代学术经典·康有为卷》，河北教育出版社，1996年

罗岗等编：《我史》，江苏人民出版社，1999年

康文珮编：《康南海先生年谱续编》，文海出版社（台北），1972年

陈义杰整理：《翁同龢日记》，中华书局，第5册，1997年；第6册，1998年

劳祖德整理：《郑孝胥日记》，中华书局，1993年

王贵忱整理：《张荫桓戊戌日记手稿》，尚志书社（澳门），1999年

孙宝暄：《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年

乔志强标注，刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社，1990年

叶昌炽：《缘督庐日记》，江苏古籍出版社，2002年

张人凤整理：《张元济日记》，河北教育出版社，2001年

皮锡瑞：《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》1958年第4期、1959年第2期，湖南人民出版社

明光整理，陈庆年：《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81期，中国社会科学出版社，1992年

傅训成编：《傅云龙日记》，浙江古籍出版社，2005年

上海图书馆编：《汪康年师友书札》，上海古籍出版社，第1、2册，1986年；第3册，1987年

张树年、张人凤编：《张元济书札》增订本，商务印书馆，1997年

张人凤编：《张元济古籍书目序跋汇编》，商务印书馆，2003年

中国第一历史档案馆编：《光绪朝朱批奏折》，中华书局，1996年

台北故宫博物院印行：《宫中档光绪朝奏折》，1974年

秦国经主编：《清代官员履历档案全编》，华东师范大学出版社，1997年

国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》，中华书局，1958年

台北故宫博物院藏，《清代起居注册》光绪朝，联合报文化基金会国学文献馆（台北），1987年

北京大学、中国第一历史档案馆编：《京师大学堂档案选编》，北京大学出版社，2001年

北京大学校史研究室编：《北京大学史料》，北京大学出版社，1993年

翦伯赞等编：《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》（简称“《丛刊·戊戌变法》”），神州国光社，1953年

邵循正等编：《中国近代史资料丛刊·中日战争》（简称“《丛刊·中日战争》”），新知识出版社，1956年

故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，1932年

戚其章主编：《中国近代史资料丛刊续编·中日战争》（简称“《续编·中日战争》”），中华书局，第3册，1991年

陈旭麓等主编：《盛宣怀档案资料选辑之三·甲午中日战争》（简称“《盛档·甲午中日战争》”），上海人民出版社，1982年

上海图书馆编：《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上海古籍出版社，2008年

孙瑞芹译：《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，商务印书馆，1960年

青岛市博物馆、中国第一历史档案馆、青岛市社会科学研究所：《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，山东人民出版社，1987年

台北中研院近代史研究所编：《胶澳专档》，1991年

《大清会典事例》（光绪二十五年），中华书局影印，1991年

《清实录》，中华书局影印，1987年

汤开建等主编：《鸦片战争后澳门社会生活记实：近代报刊澳门资料选粹》，花城出版社，2001年

汤开建等主编：《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，澳门基金会，2002年

陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》，中华书局，1985年

《清国戊戌政变与亡命政客渡来之件》，《日本外交文书》，第31卷，第1册，日本国际连合协会（东京），1954年

王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第1册，生活·读书·新知三联书店，1957年

《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年

叶德辉：《觉迷要录》，光绪三十二年刊本

苏舆辑：《翼教丛编》，上海书店出版社，2002年

冯自由：《革命逸史》，台湾商务印书馆，1953年

邓珂点校，邓之诚：《骨董琐记全编》，北京出版社，1996年

刘体智：《异辞录》，中华书局，1988年

徐一士：《一士类稿·一士谈荟》，书目文献出版社，1983年

黄彰健：《康有为戊戌真奏议》，中研院历史语言研究所史料丛书（台北），1974年

孔祥吉：《救亡图存的蓝图：康有为变法奏议辑证》（简称“《救亡图存的蓝图》”），台北联合报系文化基金会，1998年

孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，北京图书馆出版社，2008年

丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年

黄明同、吴熙钊主编：《康有为早期遗稿述评》，中山大学出版社，1988年

夏晓虹编：《追忆康有为》，中国广播出版社，1997年

礼泉县政协文史资料委员会编：《礼泉文史资料》，第7辑，《宋

伯鲁专辑》，1996年

李宪堂、侯林莉译，李提摩太：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津人民出版社，2005年

周传儒：《戊戌政变轶闻》，《辽宁大学学报》1980年第4期

章伯锋等主编：《近代稗海》第13册，四川人民出版社，1988年

中国历史博物馆编：《中国近代史参考图录》，上海教育出版社，1981年

夏燕月等编：《中国革命博物馆藏品选》，文物出版社，2003年

张伯桢：《南海康先生传》，北平琉璃厂文楷斋刻印，1932年

黄彰健：《戊戌变法史研究》，台北中研院历史语言研究所专刊之五十四，1970年

汤志钧：《戊戌变法史》（修订本），上海社会科学院出版社，2003年

汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，台湾商务印书馆，1993年

汤志钧：《康有为与戊戌变法》，中华书局，1984年

汤志钧：《乘桴新获——从戊戌到辛亥》，江苏古籍出版社，1990年

孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年

孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年

孔祥吉：《晚清史探微》，巴蜀书社，2001年

姜鸣：《被调整的目光》，上海人民出版社，1996年

姜鸣：《天公不语对枯棋》，生活·读书·新知三联书店，2006年

李宗侗、刘凤瀚：《李鸿藻先生年谱》，台北：中国学术著作奖助委员会，1969年

汪荣祖译，萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，1997年

蔡乐苏、张勇、王宪明：《戊戌变法史述论稿》，清华大学出版社，2001年

王夏刚：《戊戌军机四章京合谱》，中国社会科学出版社，2009年

林克光：《革新派巨人康有为》，中国人民大学出版社，1990年

刘高：《北京地区戊戌变法史》，北京燕山出版社，2001年

张启雄主编：《二十世纪的中国与世界》，中研院近代史研究所（台北），2001年

汪敬虞：《唐廷枢研究》，中国社会科学出版社，1983年

朱维铮：《求索真文明：晚清学术史论》，上海古籍出版社，1996年

顾潮编：《顾颉刚年谱》，中国社会科学出版社，1993年

陈汉才：《康门弟子述略》，广东高等教育出版社，1991年

谢巍编撰：《中国历代人物年谱考录》，中华书局，1992年

石云艳：《梁启超与日本》，天津人民出版社，2005年

王晓秋：《近代中国与世界：互动与比较》，紫禁城出版社，2003年

王晓秋、杨纪国：《晚清中国人走向世界的一次盛举：1887年海外游历使研究》，辽宁师范大学出版社，2004年

李华川：《晚清一个外交官的文化经历》，北京大学出版社，2004年

鱼闻诗主编：《风雨长安》，中华书局，2005年

茅海建：《戊戌变法史事考》，生活·读书·新知三联书店，2005年

茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，生活·读书·新知三联书店，2009年

赵丰田：《康长素先生年谱稿》，燕京大学《史学年报》第2卷（1936）第1期

李宗侗：《杨叔峤光绪戊戌年致张文襄函跋》，《大陆杂志》（台北）第19卷第5期（1959年9月15日出版）

李宗侗：《杨锐致张文襄密函跋——高阳李氏所藏文献跋之一》，《大陆杂志》（台北）第22卷第4期（1961年2月28日出版）

陈凤鸣：《康有为戊戌条陈汇录：故宫藏清光绪二十四年内府抄本〈杰士上书汇录〉简介》，《故宫博物院院刊》1981年第1期

孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较：兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》2004年第3期

孔祥吉：《一部展现清末改革家风采的重要文献：读〈康有为全集〉感言》，《博览群书》2008年第2期

汤志钧：《梁启超论〈孟子〉》，《史林》2007年第3期

汤志钧：《“公车上书”答客问》，《光明日报·书评周刊》，1999年12月17日

汤志钧：《〈康有为上清帝第一书〉新探》，《学术月刊》2000年第7期

房德邻：《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》，《近代史研究》2007年第1、2期

汪叔子、王凡：《戊戌变法史考论之一：康有为领导“公车上书”说辨伪》，《安徽史学》1987年第3期

汪叔子、王凡：《戊戌变法史考论之一：〈公车上书记〉刊销真相》，《江西社会科学》1990年第4期

欧阳跃峰：《“公车上书”：康、梁编造的历史神话》，《历史教学》2002年第10期

贾小叶：《也谈刘坤一、王文韶的两件电奏》，《近代史研究》2007年第3期

张海荣：《〈公车上书记〉作者“沪上哀时老人未还氏”究竟是谁？》，《清史研究》2011年第2期

李鼎文：《评介甘肃举人〈请废马关条约呈文〉及其他》，《甘肃师大学报》1963年第1期

李侃、龚书铎：《戊戌变法时期对〈校邠庐抗议〉的一次评论》，《文物》1978年第7期

巴斯蒂：《京师大学堂的科学教育》，《历史研究》1998年第5期

王晓秋：《戊戌维新与京师大学堂》，《北京大学学报》（哲社版）1998年第2期

郭卫东：《西方传教士与京师大学堂的人事纠葛》，《社会科学研究》2009年第1期

桑兵：《陈季同述论》，《近代史研究》1999年第4期

钱耕森：《孙家鼐与京师大学堂》，《安徽大学学报》（哲社版）1999年第1期

汤学奇、李霞：《论戊戌维新时期的孙家鼐》，《淮北煤炭师范学院学报》（哲社版）1999年第2期

阎小波：《强学会与强学书局考辨：兼议北京大学的源头》，《北

京社会科学》1999年第1期

郑宁：《张元济为何不就京师大学堂总办》，《读书》1999年第7期

夏晓虹：《圣人心迹》，《读书》1996年第8期

汤开建：《晚清澳门华人巨商何连旺家族事迹考述》（未刊稿）

汤开建：《从〈澳门宪报〉看澳门近代华商》（未刊稿）

赵利峰：《閩姓传入澳门及其初期的发展》，《澳门研究》第17辑，澳门大学澳门研究所中心编，澳门基金会出版，2003年6月

唐启华：《清末民初中国对“海牙保和会”之参与1899—1917》，《政治大学历史学报》（台北）第23期，2005年5月

冯明珠：《故宫博物院所藏〈光绪朝筹办夷务始末记〉述介》，《故宫学术季刊》（台北）第5卷第2期

冯明珠：《再论〈清季外交史料〉原纂者：兼介台北故宫所藏〈光绪朝筹办夷务始末记〉》（油印本），2005年9月

马忠文：《高燮曾疏荐康有为原因探析：兼论戊戌维新前后康、梁政治贿赂策略与活动》，《学术交流》（哈尔滨）1998年第1期

马忠文：《康有为自编年谱的成书时间及相关问题》，《近代史研究》2005年第4期

马忠文：《戊戌时期李盛铎与康、梁关系补正：梁启超未刊书札释读》，《江汉论坛》2009年第10期

张勇：《康有为的“作伪”及其限度：以康氏戊子乡试自述为例》，《历史研究》2005年第6期

茅海建、郑匡民：《日本政府对戊戌变法的观察与反应》，《历史研究》2004年第3期

茅海建：《“张之洞档案”阅读笔记之一：戊戌变法期间张之洞之子张权，之侄张检、张彬的京中密信》，《中华文史论丛》2010年第3期

茅海建：《“张之洞档案”阅读笔记之二：张之洞与杨锐的关系》，《中华文史论丛》2010年第4期

Conrad , Robert . The Planter Class and the Debate over Chinese Immigration to Brazil 1850-1893 , *International Migration Review* , Vol . 9 , No . 1 , Spring , 1975

茅海建
戊戌变法
研究

从甲午到戊戌

康有为《我史》鉴注

茅海建 著

生活·讀書·新知三聯書店



茅海建
戊戌变法
研究

从甲午到戊戌

康有为《我史》鉴注

茅海建 著

生活·讀書·新知 三联书店



注释



本书中所出现的如上方框同原版纸书。

目录

自序

导论

手稿本、抄本与写作时间

刊印与书名

《我史》“鉴注”的时段

《我史》的真实性

礼送康有为出日本

光绪二十四年岁暮康有为写作时的心情

“鉴注”的方式

《我史》光绪二十——二十四年鉴注

光绪二十年 甲午（1894） 三十七岁

光绪二十一年 乙未（1895） 三十八岁

光绪二十二年 丙申（1896） 三十九岁

光绪二十三年 丁酉（1897） 四十岁

光绪二十四年 戊戌（1898） 四十一岁

附录

《我史》手稿本所录注文、跋语

顾颉刚抄本所录丁文江之跋语

征引文献目录

索引

人名索引

奏折、条陈索引

返回总目录

自序

我想给康有为的《我史》（即《康南海自编年谱》）作注，始于1998年。当时我刚刚涉足戊戌变法的研究，康有为的《我史》本应是一本必读的书，可我在阅读的时候，心情十分混乱。一方面，我已知道了黄彰健、汤志钧、朱维铮等研究先进的结论，康有为在此中“作伪”，他的这一记录不可以当作信史；另一方面，康有为是戊戌变法的主要推动者，他本人的记录虽未必如实地反映历史的真相，但恰能更准确地说明他写作、修改时的内心世界。作伪者也有作伪的理由，他为什么要作伪，本身就更加值得研究。

于是，我便产生一个念头，给康有为的《我史》做一个注本，将相关的史料与研究附注之，以能对康有为的说法一一进行厘订，鉴别真伪，重建史实，使之成为读者可以方便利用的一个读本。

然而，这一想法要能实现，却又有着很大的难度。当时我对戊戌变法的史实了解很少，相关的史料也不熟悉；更何况在我之前的许多研究先进，已经走过了漫长的路。他们没有去做，并非是他们没有意识到此中的意义，而正说明了此处水深。于是，我把这一念头收了起来，开始研究戊戌变法的具体事实。

无论什么人研究戊戌变法，都绕不开《我史》，我也不得不一次又一次地再读之，但在研究论文中不敢轻易使用。每一次读到它，为之作注的念头就加一分。到了2003年，正值我的前一研究项目结项，想申请新的研究经费的支持，于是我就试着将其作为课题向国家社会科学基金会申报。不料的是，这一申请很快被批准，反成了有进无退、立限克工的督战力量。

我自知是研究戊戌变法的新军，相关的经验与史料的掌握还谈不上熟悉。我只能靠更多的阅读，更多的查档，不敢聪明为事，更不敢臆测自判。前前后后，用了五年的时间，大体上完成了这一工作。我不认为

我目前的工作已近乎完备，也准备今后有着多次的修改，尽管已将本书交付出版——我正等待着来自读者的批评意见。

虽说为《我史》作注，还是第一次，但相关的研究早已进行。我在这里需要特别说明的是黄彰健、汤志钧、孔祥吉三位先进的贡献。其中黄彰健以史识优出，台湾所藏的文献档案也多览之；汤志钧史料烂熟，是上海图书馆所藏汪康年师友手札的最初利用者；孔祥吉在中国第一历史档案馆多有斩获，北京地区各大图书馆中所藏书信也为其观览，解读人物间相互关系为其所长。三位先进的著述，或直接释明了《我史》中的章句，或间接考清了《我史》所言及的史实。⁽¹⁾因此，本书中的很多地方是直接采用了他们的成果，我在注释中也予以说明，在此谨表敬意。

还有许多研究者的成果，或为我采用——那是可以用合乎“规范”的方式予以说明；或刺激了我的思路——那就无法“规范”地一一说明了。后者人数很多，其中需要特别提出者是朱维铮、杨天石、杨国强、罗志田、马忠文等（以年秩为序）给予我多方面的帮助。⁽²⁾我的朋友罗志田教授在其著作中多次出现的一段话，很得体地表达了我的惶恐：

“由于胡适研究近年偏热，论著甚多，而现行图书发行方式使穷尽已发表刊出的研究成果成为一非常困难之事。个人虽已尽力搜求，难保不无缺漏。另外，因论著多而参阅时间不一，有时看了别人的文章作品，实受影响而自以为己出者，恐亦难免。故凡属观点相近相同，而别处有论著先提及者，其‘专利’自属发表在前者，均请视为是本书利用他人成果而未及注明，还请读者和同人见谅。”⁽³⁾

戊戌变法更是长年的热门，罗教授提出的搜集之难与受影响而自以为己出，对我也是同样的存在。我自当尽力避免之，若有犯规，亦请读者和“专利”所有者见谅并予指正。

感谢中国国家博物馆保管二部，当我接到康有为《我史》手稿本收藏消息的电话，正在昂坪到宝莲寺的新建缆车上，一下子有着福光大现的身受，2006年10月我在该馆装修前的库房，度过了至今仍清晰在目的

四天。感谢中国第一历史档案馆保管利用部，为我提供了很好的服务。感谢台北故宫博物院文献处、中研院近代史研究所档案馆、郭廷以图书馆和历史语言研究所傅斯年图书馆，那里有着第一等的效能。感谢香港中文大学历史系，我在那里度过了愉快的三个月，完成了本书最初的整合，香港又正是康流亡生涯的第一站。感谢东京大学大学院总合文化研究科，使我有了足足半年的时间，来思考和修改本书的细节，坐在同一个城市，思索百余年前康有为写作《我史》之情景，心情宜于相系，也有历史跨隔缩小之感。为此，谨向在以上事情上帮助过我的朱凤瀚、安莉、冯明珠、王汎森、陈永发、科大卫、村田雄二郎等诸位女士和先生表示谢意。我还需感谢我现在服务的机构——北京大学历史学系，这里有求知的学生和向学的风尚，且越来越像是一个学术的重镇而扫荡着因循的习气。我到此已经九年了，也渐渐生出融入的感受，尽管不久后将无奈地离身而去。

在本篇序言的最后，我还必须特别地申明我对康有为的敬重。

本书的目的，很大程度上是为了证伪。如果说“大胆怀疑，小心求证”的话，那么，我已将怀疑放到了较大。也因为如此，本书看起来有点“专揭老底”的味道。康有为确实不会想到，他的这部生前还没有来得及发表的回忆录，后来居然会有人以档案、文献一一严格核对。我的这种般般较真，当然不是与康有为过不去，而是为了能够真切地看清楚这一重要历史阶段中的一幕幕重要场景。康有为确实在《我史》中有一些作伪，但不作伪的政治家又有几何？职业历史学家的责任与本事，不正是破译作伪的证词，揭开被掩盖的谜底？更何况康的一生处处失败，若没有“康式”自我打气，恐怕是早已气馁。

与康有为同时代的孙宝瑄，在康风光的那些日子里，看不太起康，但到了康倒台后，反而在日记中写了几句公道话：

光绪二十五年“十二月十二日，诣《昌言报》馆，枚叔（章太炎）、浩吾（叶瀚）咸在，问傅相（李鸿章）作何语？傅相自云：‘奉懿旨捕康、梁。’且曰：‘如获此二人，功甚大，过于平发、捻矣，吾当进爵。’语毕大笑。傅相询余是否康党？余答曰：‘是康

党。’相曰：‘不畏捕否？’曰：‘不畏，中堂擒康党，先执余可也。’相曰：‘吾安能执汝，吾亦康党也。濒陛辞时，欲为数十年而不能，彼竟能之，吾深愧焉。’枚叔等闻皆大笑曰：‘奇事，康以六品官，而宰相为之党，未之前闻！’故都人多目为康党。比召对，太后以弹章示之曰：‘有人谗尔为康党。’合肥（李鸿章）曰：‘臣实是康党，废立之事，臣不与闻，六部诚可废，若旧法能富强，中国之强久矣，何待今日。主张变法者即指为康党，臣无可逃，实是康党。’太后默然。

“有人劾余为康党，余曰：‘合肥在都逢人辄语云：康有为吾不如也。’”⁽⁴⁾

而戊戌变法主将之一张元济，在政变后写信给与康、梁有隙的汪康年：“康固非平正人，然风气之开，不可谓非彼力。”⁽⁵⁾细心地想起来，康也是一个真了不起的人，以一介书生，年方四十，却创造了历史的伟大画面。⁽⁶⁾当时与今天的人们，可以向康提出无数指责，康也确实有着种种毛病，但历史的最奇妙之处就在于不可重复性。事情已经发生了，假设再多，也只能是寄托着一种心情而改变不了历史的本身。

康的业绩是不能否认的，康的遭遇是令人同情的，康的粉饰也是应当擦去的。这一切本来应该是不矛盾的。“尊尊”、“贤贤”不再是今日历史学家的工作态度，他们的工作，只能是“求真”，无论对待何等样的伟人，均应予以平视，并作平心之论。

天色暗了，窗前的树暗了，我的心也暗了。我们看不见自己的心。

茅海建

2008年2月于白金台

⁽¹⁾ 黄彰健：《戊戌变法史研究》，〔台北〕中研院历史语言研究所专刊之五十四，1970年；《拙著〈戊戌变法史研究〉的再检讨》，《中研院第二届国际汉学会议论文集》，1989年；《论〈杰士上书汇录〉所载康有为上清帝第六书第七书曾经光绪改易并论康上光绪第五书确由总署递上》，〔台北〕《故宫学术季刊》，第九卷（1991年），第1期；《康有为与戊戌变法》，〔台北〕《大陆杂志》，第八十六卷

(1993年),第3期;《论谭嗣同狱中诗:与孔祥吉商榷》,《大陆杂志》,第九十卷(1995年)第2期;以上合编由上海书店出版社于2007年出版。《康有为戊戌真奏议》,〔台北〕中研院历史语言研究所史料丛刊,1974年;《戊戌变法与素王改制》,《谭嗣同与戊戌维新》,岳麓书社,1999年。汤志钧:《戊戌变法人物传稿》,中华书局,1961年,1984年增订本;《康有为政论集》,中华书局,1981年;《康有为与戊戌变法》,中华书局,1984年;《戊戌变法史》,人民出版社,1984年,上海社会科学院出版社,2003年修订本;《近代经学与政治》,中华书局,1989年;《乘桴新获:从戊戌到辛亥》,江苏古籍出版社,1990年(以下简称《乘桴新获》);《戊戌时期的学会和报刊》,台湾商务印书馆,1993年;《康有为传》,台湾商务印书馆,1997年;《维新·保皇·知新报》,上海社会科学院出版社,2000年。孔祥吉:《戊戌维新运动新探》,湖南人民出版社,1988年;《康有为变法奏议研究》,辽宁教育出版社,1988年;《救亡图存的蓝图:康有为变法奏议辑证》,〔台北〕联合报系文化基金会丛书,1998年(以下简称《救亡图存的蓝图》);《晚清佚闻丛考:以戊戌维新为中心》,巴蜀书社,1998年(以下简称《晚清佚闻丛考》);《晚清史探微》,巴蜀书社,2001年。孔祥吉、村田雄二郎:《罕为人知的中日结盟及其他:晚清中日关系史新探》,巴蜀书社,2004年;佐藤铁治郎著,孔祥吉、村田雄二郎整理:《一个日本记者笔下的袁世凯》,天津古籍出版社,2005年;《〈翁文恭日记〉稿本与刊本之比较:兼论翁同龢对日记的删改》,《历史研究》,2004年第3期。此外,还应提到萧公权与姜义华。前者所作《近代中国与世界:康有为变法与大同思想研究》(汪荣祖译,江苏人民出版社,1997年)虽写得很早,史料上亦稍欠足,但其识力及其对康学术及内心世界的入木分析,屡读屡有新意。后者与张荣华编校最新版的《康有为全集》(中国人民大学出版社,2007年),是目前最全的康有为文集,使用方便。又,本书对各位先贤先进皆直呼其名,以为省文。

(2) 朱维铮虽非新史料发现者而著称,但许多旧史料由其识出新意。曾编《中国现代学术经典丛书·康有为卷》、《中国近代学术名著·康有为大同论二种》、《中国近代学术名著·新学伪经考》,撰写了三篇颇有意义的前言。(后编入《求索真文明:晚清学术史论》,上海古籍出版社,1996年)杨天石发现毕永年《诡谋直纪》,证实康有为及其党人的武装夺权计划,史料解读能力强。杨国强与我多次讨论戊戌变法,时夜有不眠,获识甚多。罗志田到北大后,多言惠我,兼及学术与人生。马忠文时有直言,且多赠我所需之书。

(3) 罗志田:《再造文明之梦:胡适传》,四川人民出版社,1995年,第4页。

(4) 孙宝瑄:《日知录日记》,转引自丁文江、赵丰田:《梁启超年谱长编》,上海人民出版社,1983年,第197—198页。此段日记属丁文江托余绍宋(樾园)在杭州孙家抄来的,摘要录于梁年谱。(后出版《忘山庐日记》时,已不见此一年的原本)光绪二十五年十二月十二日为1900年1月12日。翦伯赞等编:《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》,〔上海〕神州国光社,1953年(以下简称《丛刊·戊戌变法》),第1册第539—540页亦录有此段,文字稍有误。孙宝瑄(1874—1924),字仲珩、仲愚,户部侍郎孙诒经之子,驻法公使孙宝琦之弟,其妻父李瀚章,两广总督,李鸿章之兄。孙此时在上海,与宋恕、章太炎等人交善,光绪二十三年六月二十七日评康学,十二月十九日起读《新学伪经考》,光绪二十四年五月十二日至二十四日读《孔子改制考》,多作驳词及评语。政变后与人争论开议院及废四书文,“然后知南海得志时,

首变考试为得要也。”见《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年，上册，第120—122、151、153—154、216—231、293页。又，孙宝瑄于甲午战后曾上书李鸿章，要求仿效西方进行改革，特别是建报馆与学堂。（《上合肥傅相书》，乙未〔光绪二十一年〕闰五月二十日，《万国公报》，第88号，光绪二十二年四月，〔台北〕华文书局影印本，1968年，第25册，第16023—16025页）

（5）张元济致汪康年，光绪二十四年八月初八日，《汪康年师友书札》，第2册，上海古籍出版社，1986年，第1738页。

（6）孙宝瑄于光绪二十三年入京，七月初五日访李鸿章，谈其治国之方略。该日记：“谒合肥相国，纵谈。合肥言：汝海上来，作何名论，至此都无用。吾大臣，天子之牛马。汝辈犹虬蛭。予答曰：然则百姓如草芥矣。”（《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年，上册，第123页）由此可见当时的政治开展之难。

导论

很长时间以来，戊戌变法的研究，依据着三大史料：其一、康有为的《戊戌奏稿》；其二、梁启超的《戊戌政变记》；其三、康有为的《我史》，即《康南海自编年谱》。现有的主流看法与结论，很大程度上还是从这三种史料中得出来的，尽管许多研究先进对此有了已经不新的研究成果。

首先发现其中差误的，是台北的黄彰健，他依据1958年北京出版的《戊戌变法档案史料》，发现了康有为在《戊戌奏稿》中作伪。黄彰健当时不能来北京看档，他的贡献很大意义上是提出了假设；而1981年内府抄本《杰士上书汇录》的发现，为他提供了近乎完美的证明。^①此时北京的孔祥吉，在中国第一历史档案馆的研读中，多有贡献，大体完成了对康有为奏折查寻与核对。可以说，康有为在戊戌时期的真奏稿，现在已经有了可靠的本子。

更多好书分享关注公众号：sanqiujun

其次是对梁启超《戊戌政变记》的研究，先后有刘凤翰、狭间直树、戚学民等多位研究先进投入工作，也出产一大批有价值的论文。其中最重要的是，对梁著的版本进行了核对，寻思其写作及改动的原因。通过他们的工作，今天的人们对于梁所称“将真迹放大”一语，有了“不放大”的体会：《戊戌政变记》虽不能作为研究戊戌变法的可靠史料，但可测量出梁说与史实之间的差距，由此而证明梁的内心世界及其变化。该书已成了研究梁启超思想的可靠史料。

然而，对于康有为的《我史》，却一直没有进行认真的整理。一方面研究者知道康在其中作伪；另一方面若对此一一进行史实查证，须得下笨功夫，工作量也相当大。比较聪明的办法，是绕开《我史》；等到实在绕不开时，选择《我史》中的个别章句，与已发现的档案、文献进行核对，说一些不那么饱满的话。我进入戊戌变法史的研究后，看见有

人是这么做的，于是我也这么做了。

避开与绕行，总不是长久之计，我也想来一个干脆，索性花一点时间来进行整理。然当我真正下水时，才逐步发现水的实际深度，摸到底须先换一口气。于是，在工作中，我不再那么自信，而产生了种种怀疑：其一、这一种史实查证的工作是不可能周全的，做得再好，也只是提供部分的相关史料，许多地方很有可能就是查无实证；其二、这类工作本应是全面的，但任何一个人都不可能查验完全部史料，由此随时会被新史料和新证明所推翻；其三、现在的研究时尚似不太在乎此类史实重建工作，在我此前的诸多研究先进的著作，都没有人去认真研读，关于戊戌变法流行的言论与结论仍然沿袭着康、梁的旧说，被康、梁牵着鼻子走。在此等风气之下，我再写出这一本繁琐考证的著作，何用之有？更何况其中的许多史实，我也不能予以肯定的证明。

我的这一项工作，就是在这种越来越浓重的自我怀疑的精神状态下，一步步地渐行着。

手稿本、抄本与写作时间

康有为所撰《我史》，叙述了他从出生（咸丰八年，1858）到戊戌政变后逃亡日本（光绪二十四年，1898）四十年的个人历史。按当时人的记岁方式，为虚龄四十一岁。

《我史》的手稿本，由罗静宜、罗晓虹捐赠，1961年由文化部文物局转藏于中国革命博物馆，该馆现并入中国国家博物馆。2006年10月，我有幸读之。^②原来长期被我视为谜团的写作时间，一下子得以解开。

从手稿本所录11篇跋文中可以看出，康有为《我史》写于日本。而在手稿本末尾，也有康有为亲笔写的这段话：

“诸子欲闻吾行事，请吾书此。此四十年乎，当地球文明之运，中外相通之时，诸教并出，新理大发之日，吾以一身备中原师友之传，当中国政变之事，为四千年未有之会；而穷理创义，立事变法，吾皆遭逢其会而自为之。学道救人，足为一世；生本无涯，道终未济。今已死耶，则已阅遍人天，亦自无碍，即作如是观也。后此玩心神明，更驰新义，即作断想，又为一生观也。九月十二日至日本，居东京已三月。岁暮书于牛込区早稻田四十二番之明夷阁。”

康于此中明确说明，该书的写作时间是光绪二十四年的“岁暮”；地点是东京的“早稻田”；而此时康已来日本三个多月，由于清政府的要求，日本政府正打算礼送其出境，前往美洲。康为此受到巨大压力，只能表示同意（后将详述）。

康称其写作此书的动机是“诸子欲闻吾行事，请吾书此”，即离开日本之际康的追随者要求留下他个人的记录，于是便写下了这本书。这一说法不那么确切。随康赴日的弟子叶湘南在手稿本末作跋语，称言：

“余年六十三得读先师手写年谱，如升其堂，如闻其语，悲喜交集……戊戌政变蒙难由香港东渡，同舟十日。弟子随行者，惟予一人，饮食起居，论学不辍，心境泰然。到日后，先师颜所居曰‘明夷

阁’。此谱写定，予闻而未之见也。及游历欧美，不复能追随矣……”

叶湘南，字觉迈，号仲远，广东东莞人，举人，万木草堂学生。光绪二十三年曾随梁启超至湖南，为时务学堂分教习。⁽³⁾叶称此书“予闻而未之见”，与康说有着很大的差别。

《我史》的写作共用了多少天？康并没有说明，但《我史》近四万余字⁽⁴⁾，不是一挥而可就的。《我史》手稿本共计88页，其中78页是康有为的笔迹，另有10页为康有为口授，由其弟子韩文举笔录，约3600字。在该笔录最后一页的页末，有注文：

“戊戌政变，先师出亡日本，先后奔随者不乏其人，文举亦与焉。某日某夜，先师口授政变情事，命笔述之。是时夜深矣。感怀旧事，迄今已三十余载矣。孝高适自上海来，携此册，促予书后。年已七十矣。计当时笔述凡十页

癸酉十月望后二日 韩文举记于香港”⁽⁵⁾

韩文举（1864—1944），字树园，号孔庵，笔名扞蚤谈虎客，广东番禺人，监生。光绪十六年（1890）入万木草堂，号称长兴里十大弟子之一。⁽⁶⁾该跋语称，其流亡日本时，某日晚上康有为命其为之作笔录。在其笔录的10页纸上，有韩修改笔迹，也有康修改笔迹。一晚上录3600余字，可见当时康的精神状态十分兴奋，也可见韩熟悉此道而能胜任。若以此来计算，康有为的写作时间大约在十天左右。

从手稿本所录跋文可知，康有为离开日本时，并没有将手稿带走，而是交给其弟子罗普。罗普（1876—1949），原名文梯，字熙明，号孝高，麦孟华之妹婿。早年师从康有为，光绪二十三年（1897）入东京专门学校（即早稻田大学的前身）。⁽⁷⁾罗普此后一直将之随身携带。当时在东京的梁启超，肯定看过手稿本，其作《戊戌政变记》多以《我史》之意旨而散发，甚至大段直接引用《我史》。当然，康后来也看到了这部手稿本，并且在手稿上进行了修改。

就此而论，《我史》的写作时间十分确定，并没有什么问题。

我在这里插入一段关于《我史》抄录与传播之情况，然后再谈该书写作时间之疑问产生。

康有为的《我史》，生前没有发表，可以看到者，很可能只有罗普等极少数人。然在康去世后不久，各种抄本开始流传。

20世纪40年代，芮玛丽（Mary Wright）曾在康有为女儿康同璧家，将其所藏康有为资料拍成四个胶卷，现存于美国斯坦福大学。台北中研院近代史研究所郭廷以图书馆等处藏有复制本。其中即有《康南海自编年谱》，封面上并题“民国二十年六月付钞 颀刚记”。“颀刚”，即顾颀刚，字体为顾的亲笔。⁽⁸⁾此为顾颀刚1931年抄本（以下简称“顾抄本”）。⁽⁹⁾顾抄本非常完美，其最佳之处，就是将原注、眉批、眉注，都照其格式，原模原样地搬了过来。在该抄本的最后，还抄有一段跋文：

“此南海之自编年谱也。中缺丙申一年。乙未以前稿，据南海自跋，系抄没流落人间，为罗孝高所得。丁酉以后，乃戊戌岁暮在日本所作，亦归孝高。徐君善伯抄得副本。十八年，为任公作年谱，向之借录。此册中颇有误字，暇当借孝高原本为之一校也。

十八，五，十四，丁文江”⁽¹⁰⁾

据此可以知道，顾抄本录自丁文江1929年抄本，丁文江抄本录自徐善伯抄本，徐善伯抄本录自罗普。徐善伯，名良，是康有为的大弟子徐勤（君勉）之子。⁽¹¹⁾“丙申”，即光绪二十二年。

丁文江于1929年派人抄录《我史》，正是“为任公（梁启超）作年谱”作资料准备之用。⁽¹²⁾丁此项工作的主要助手是赵丰田。⁽¹³⁾赵丰田在1936年燕京大学《史学年报》第2卷第1期发表《康长素先生年谱稿》，在引用及参考书目中称：

“《康南海自编年谱》，丁文江氏副钞本。（原钞本在罗孝高君手内）是谱起生年，止四十一岁（光绪廿四年）。乙未以前系旧作，丁、戊二年系戊戌十二月在日本补作，中缺丙申一年。”⁽¹⁴⁾

可见赵所使用者，为丁文江抄本，并提出罗普处另有“原钞本”。顾抄本为何会在康同璧的文件中，尚不得知，由此却可知康同璧之所藏为顾抄

本。香港中文大学图书馆特藏室有20世纪50年代一油印本，题名
为：“南海康先生自编年谱”。该版本很可能就是康同璧1958年或1959年
在北京自费油印的。我将之与顾颉刚抄本一一相校，文字上基本相同。
中国人民大学图书馆藏有另一抄本，其封面从右向左竖题：“戊寅年四
月初八日/康南海自编年谱/何凤儒题”。⁽¹⁵⁾从文字校对来看，很有可能是
抄自顾颉刚抄本。

由此可知，康有为《我史》至少有罗普抄本、徐良抄本、丁文江抄
本、顾颉刚抄本、何凤儒抄本、康同璧油印本。康有为弟子张伯桢著有
《南海康先生传》，内容与《我史》几乎相同，由此可知张伯桢也有一
抄本。

问题出在前引丁文江跋文称：“此南海之自编年谱也。中缺丙申一
年。乙未以前稿，据南海自跋，系抄没流落人间，为罗孝高所得。丁酉
以后，乃戊戌岁暮在日本所作，亦归孝高。”这段跋语中包含着太多的问
题。丁的依据是，徐良抄本于光绪二十一年（1895）结尾处，录有康有
为眉批：

“此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高
不知从何得之，盖戊戌抄没，落于人间，而孝高得之也。更姓七十
记。”

“更姓”是康有为晚年之号，“七十”当为虚岁七十，时为1927年（民国十
六年）。是年3月8日（二月初五）康有为在上海度过七十岁生日，数日
后遂离沪去青岛，3月31日（二月二十八日）在青岛寓所病逝。这一眉
批应是康逝世前不久添加的。⁽¹⁶⁾康有为此处宣称，他曾于光绪二十一年
写过自传，且被抄没后，又被罗普所获。丁据此认为，康在光绪二十一
年写完其前半，到日本后又作其后半。“更姓七十记”这段眉批，我所见
到的各抄本、刊本皆录之。

然而我查看《我史》的手稿本，不仅没有这一条眉批，而且也不缺
丙申一年，也就是说，康有为在日本完整地写下了从出生到光绪二十四
年的内容；由此似又可推论，康在光绪二十一年很可能就没有写过自
传。其中最有力的证据是，从手稿本所附11篇跋文中可知，1933年罗普
先是在上海，后在广州与香港展示《我史》手稿本，请康有为弟子作跋

语，如罗普真藏有光绪二十一年手稿本，定当同时展示，而所有的跋文都没有提到此事。

那么，康有为的这条眉批又写在何处？我以为，很可能是写在其中的一个抄本上的。就情理而言，不会写在徐良抄本上，最大的可能是写在罗普抄本上的。我可举出一条证据：即手稿本第64页眉左角，也就是韩文举笔录之起始，有康有为亲笔眉批：“可照抄。卷四。”“可照抄”三字，似为康给罗普下达的指示。

根据丁文江跋文可知，徐良的抄本有康有为的“更姓七十记”之眉批，同时缺“丙申”一年，张伯桢写《南海康先生传》也缺“丙申”一年，看来他们两人使用的是同一版本。丁不仅称“此册颇有误字”，还提出“暇当借孝高原本为之一校”，他是否又做到了呢？从顾颉刚抄本来看，顾氏是做到了。“丙申”年即光绪二十二年的内容，约二百余字，顾抄本是补抄在页眉上的。⁽¹⁷⁾至于丁氏所提到的“误字”，顾抄本共有眉注17条，以作为校注。

也正是康有为“更姓七十记”之眉批引出的歧意，使得《我史》的写作时间混乱不清。丁文江等人被康牵了鼻子走。我以为，丁文江、顾颉刚等人没有看到《我史》的手稿本，不然的话，以其才华识力，定会很快看出破绽。由此又可以推论，顾颉刚用于相校的不是手稿本而是罗普的抄本。我将顾抄本与手稿本相校对，发现只是个别文字上的差误，而没有内容上的差别，由此又可推知，罗抄本是忠实于手稿本的。

问题的要害是，康有为了光绪二十一年似未写其自传，罗普手中也没有光绪二十一年的手稿本，那么，康有为“更姓七十记”的用意究竟为何？从手稿本来看，康后来对《我史》有不小的修改和添加，大体改到光绪十八年；康已将手稿本分为五卷；康在手稿本有五处修改之贴条；据此似可以认为，康有为晚年打算较大规模地修改《我史》，并准备出版，但没有完成便去世了。而康写“更姓七十记”一段眉批，很可能意味着他打算进行诸如《戊戌奏稿》一般的再造。

刊印与书名

康有为《我史》最初刊行于1953年。中国史学会编辑、神州国光社出版《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，以《康南海自编年谱》为题，第一次发表了《我史》。（以下简称《戊戌变法》本）在该书的《书目解题》中称：

“《康有为自编年谱》，一册，康有为撰，钞本，赵丰田藏。”

又在该年谱前加编者按：

“此年谱系根据赵丰田所藏钞本录下，后经与康同璧所藏抄本对校。原文至光绪二十四年为止。”⁽¹⁸⁾

也就是说，《康南海自编年谱》是根据两个抄本互校发表的，其一是赵丰田所藏抄本，其二是康同璧所藏抄本。前已叙明，赵丰田所藏抄本即丁文江抄本，康同璧所藏抄本即顾颉刚抄本。赵丰田、康同璧似都未意识到《我史》手稿本的存在。

1966年，台北文海出版社编《中国近代史料丛刊》，第11卷辑入张伯桢《南海康先生传》、《康南海自订年谱》。⁽¹⁹⁾我对之进行了核对，《康南海自订年谱》的文字系录于《戊戌变法》本。1972年，文海出版社出《康南海自订年谱·康南海先生年谱续编》合订本一册，次年重印。其中《康南海自订年谱》为1966年版之影印。1976年，蒋贵麟主编《康南海先生遗著汇刊》（台北：宏业书局），其第22册中收录《康南海自编年谱》，仍系影印1966年文海版。1992年楼宇烈编：《康南海先生年谱（外二种）》（中华书局），1996年朱维铮编《中国现代学术经典·康有为卷》（河北教育出版社），1999年罗岗等编《我史》（江苏人民出版社），皆据《戊戌变法》本。可以说，现在刊行的版本，皆出自1953年神州国光社的《戊戌变法》本。

由此，我现在可以看到的，一共有五个版本，其一是中国国家博物馆所藏手稿本，其二是《戊戌变法》本，其三是顾抄本，其四是何凤儒

抄本，其五是康同璧油印本，后两个版本又是以顾抄本为母本。各版本之间除了文字转抄中略有异误外，基本上是一致的。也就是说，现行的刊本、抄本与手稿本并无原则性的差别，只是看不到康有为亲笔修改之处。

至少在1929年丁文江抄录时，书名已用“康南海自编年谱”。⁽²⁰⁾顾颉刚抄本、何凤翰抄本皆用此名。1953年神州国光社刊行时，以《康南海自编年谱》为书名，也是很自然的。但是，明眼人一看就知道，这个书名是由后人名之而非康有为本人自题，康不可能自称为“康南海”。

然从手稿本来看，封面及内页并无题名。由于用的是年谱体，又是其亲写，中国革命博物馆将该件藏品命名为“康有为自写年谱手稿”。由此又可以解释，丁文江等抄本为何以此名之。

1958年，康有为女儿康同璧在任启圣的帮助下完成《南海康先生年谱续编》，其《序》起首便称：

“先君《自编年谱》，原名《我史》，止于戊戌，凡四十一年，后未续作。”

此语中道出，该书康有为最初命名为《我史》。⁽²¹⁾而更早提到该书书名的，是康有为弟子张伯桢。1932年，他刻其著《南海康先生传》，称言：民国初年，康有为住在上海，“时伯桢拟刻丛书，先生知之，将平生诸稿编定见授”，其中提到：“《我史》，即年谱。”⁽²²⁾张的这一说法，称该书有两个书名。康虽然没有直接将《我史》之题名写在手稿本上，但康同璧、张伯桢必然听见康本人说过。

前引“更姓七十记”之眉批称：“此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之……”⁽²³⁾此中的“谱”字，当作为“年谱”解。康以“此谱”称此书，也有可能将之题名为《自编年谱》。这与张伯桢的说法是一致的。

1996年，朱维铮编《中国现代学术经典·康有为卷》，将《康南海自编年谱》复名为《我史》，称言：

“《我史》在成稿后半个世纪才刊布，书题被刊布时编者改为

《康南海自编年谱》，自有某种不得已的考虑，但也大失原著论旨，由原著结语可明。因此我将他作为康有为以‘我’为核心的思想政见的自我总结收录本卷，并依据康同璧的佐证，恢复其原名。”⁽²⁴⁾

朱维铮关于《康南海自编年谱》名称的由来，稍有小误，但其中强调的主旨，我是很赞成的，《我史》这一名称是康有为的原意，也特别符合光绪二十四年岁暮康有为写作时的心情。

据此，本书亦恢复康有为原意中的题名《我史》。

《我史》“鉴注”的时段

康有为《我史》记录了其出生到戊戌变法失败共计四十年的历史，为其作鉴注，当然最好是四十年皆作。我也有过这一想法。但是，这么一来，我又遇到两个问题：

其一，康有为个人最辉煌的历史为从甲午到戊戌，即光绪二十年至二十四年（1894至1898）；其余的时间，政治活动并不多。尽管从其生平和思想而言，从戊午到癸巳，即咸丰八年至光绪十九年（1858—1893），也很重要；且今日今人之研究，更注重童年习性、教育背景与人际交往。但此一时期毕竟是康政治活动的准备期，康本人似也如此认为。《我史》共计近4万字，其戊午到癸巳的35年，计约14000字，而甲午到戊戌的5年，却计约25000字，而戊戌一年，尤为重中之重，接近18000字。今天的研究者引用《我史》，主要是戊戌年。且从《我史》手稿本中可知，光绪二十年之后的部分，康有为还来不及修改，大体保持为光绪二十四年末初写时的状态。

其二，也是更重要的，从戊午到癸巳的35年，康有为主要是在其家乡活动，也不太出名，除了光绪十四年至十五年（1888—1889）他到北京参加乡试外，政治活动内容很少。正因为如此，除了康自己的记录外，其他人的记录是很少的，可供参考的档案材料更是完全没有。若要为之作注，真是缺米下锅，事倍功半。康此期的思想与学术虽然重要，《我史》手稿本中又能看出他后来的多处修改。⁽²⁵⁾若要再加细细辨析鉴注，须得从经学、西学与“康学”的关系入手，而我对经学史却不太熟悉，为此需得再花上相当长的准备时间。从甲午到戊戌，康有为的主要活动为政治斗争，斗争的核心处所主要是北京，他已经从边缘进据到政治舞台的中心，官方档案中留下了大量的记载，私人记录也有相当大的数量。而我本人的研究兴趣恰是政治史，又有看档案经验，对清代档案相对熟悉。

于是，我便选择了康有为《我史》中从甲午到戊戌的后五年，一一作注。结果这约25000字的原稿，我的注释字数却达到了二三十倍。尽

管我可以为这种割裂式的鉴注，举出相当“充分”的理由：从甲午到戊戌，是中国历史上的关键时刻，也是康有为个人历史的关键时期，更是《我史》的主体部分。然我仍不能掩盖的是：我对甲午以前康有为在广东时期的史料搜集以及掌握经学史上的门派路径，感到严重信心不足；更何况今天的史学理论也有了新的变化，似乎更重视历史的平常时分，而不是我所关注的那些关键时刻。

我个人也寄希望于将来，等我对广东史料有着更多的认识后，等我能有一段新的相对空余时间后，再出一增订本，将康《我史》从戊午到癸巳的前35年，也一一作补注，同时还可以增补和修改我今稿中的忽略与错误。

《我史》的真实性

我为康有为《我史》作注，本来是因为康在其中作伪，以能一一予以鉴别之。然而，当我的工作将要完成时，我却又发现，康在《我史》中所记录的事件是大体可靠的，其之所以为不可信，在于他用了张扬的语词，在每一件事情上都夸大自己的作用，并尽可能地将自己凌驾于当时朝廷高官之上。如果用当时的政治术语，即为“粉饰”。对于这一判断，我大体上是有几分把握的。

当然，在一些历史的关键时刻，如“公车上书”、托人保荐、密谋政变等等，康有为确实在《我史》中作伪，且康党会将相关的记录系统化，以使之不相矛盾。我也一直怀疑，康对刘歆的指责，使之在作伪的手法上更具完善。但是，康在《我史》中作伪次数还不是很多，似还不至于影响到我的结论：《我史》是一部可以小心利用的史料。(26)

康有为的这种张扬与自夸，很大程度上是由于他的性情与性格。其在《我史》光绪四年（1878）中自称：

“……然同学渐骇其不逊。至秋冬时，四库要书大义，略知其概，以日埋故纸堆中，汨其灵明，渐厌之。日有新思，思考据家著书满家，如戴东原，究复何用？因弃之而私心好求安心立命之所。忽绝学捐书，闭户谢友朋，静坐养心，同学大怪之。以先生尚躬行，恶禅学，无有为之者。静坐时忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人，则欣喜而笑，忽思苍生困苦，则闷然而哭，忽思有亲不事，何学为？则即束装归庐先墓上。同门见歌哭无常，以为狂而有心疾矣。至冬，辞九江先生，决归静坐焉。”

这一段言论已是相当的惊世骇俗，若再查原稿本，则更让人惊心动魄！由于这一段话有多处多次修改，其最初的文字已无法完全复原，我推测此段最早之文字为：

“……然自是也，日有新思，咸同门（感）骇其不逊，时日有新思，忽思孔子则自以为孔子焉，忽思考据学感（无用）何用，因弃

之。（先生尚躬行、恶禅学）而私心好阳明。忽绝学捐书，闭户（静坐养心），谢弃友朋，静坐养心，同学大怪之。以先生尚躬行，恶禅学，无有为之者。（忽思祖父则拟）忽自以为孔子则（笑）欣（笑自）喜而笑，忽思苍生困苦则闷然而哭，忽思有亲不事，何学为，则即束装归庐墓上，同门皆以为狂而有心疾矣。至冬，决归静坐矣。”⁽²⁷⁾

康的修改，抹去了他心中的大秘密，即他自以为是“孔子”之再世！再来看光绪五年中的记载：

“以西樵山水幽胜可习静，正月，遂入樵山，居白云洞，专讲道佛之书，养神明，弃渣滓。时或啸歌为诗文，徘徊散发，枕卧石窟瀑泉之间，席芳草，临清流，修柯遮云，清泉满听，常夜坐弥月不睡，恣意游思，天上人间，极苦极乐，皆现身试之。始则诸魔杂沓，继者诸梦皆息，神明超胜，欣然自得。习五胜道，见身外有我，又令我入身中，视身如骸，视人如豕。”

由此再与手稿本核对，亦有多处之修改。⁽²⁸⁾光绪四年时，康有为二十岁。前一年，他师从朱次琦，入礼山草堂，而终其生对朱次琦尊崇。也就在这学问精深之阶段，康亦处于人生的一个颠狂期。我在这里引用康有为的话，并不是为了探讨康在二十、二十一岁时的真实身体状况，而是为了说明，康在《我史》中使用如此的语言来描绘他人生的颠狂期，不正是可以清楚地看出康在写作期间即光绪二十四年岁暮时的性情与性格吗？康的大弟子梁启超称：

“先生最富于自信力之人也，其所执主义，无论何人，不能摇动之。于学术亦然，于治事亦然，不肯迁就主义以徇事物，而每镡取事物，以佐其主义。常有六经皆我注脚、群山皆其仆从之概。故短先生者，谓其武断，谓其执拗，谓其专制，或非无因耶。然人有短长，而短即在于长之中，长即在短之内。先生所以不畏疑难，刚健果决，以旋撼世界者，皆此自信力为之也。”⁽²⁹⁾

又称：

康“乃至谓《史记》、《楚辞》经刘歆入者数十条，出土之钟

鼎彝器，皆刘歆私铸埋藏以欺后世，此实为事理之万不可通者，而
有为必力持之。实则其主张之要点，并不必借重于此等枝词强辩而
始成立，而有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据，或曲解证
据，以犯科学家之大忌。此其所短也。有为之为人也，万事纯任主
观，自信力极强，而持之极毅，其对于客观的事实，或竟蔑视，或
必欲强之以从我。其在事业上也有然，其在学问上也亦有然。”⁽³⁰⁾

前一段话，梁启超说于光绪二十七年（1901），康已离日本，梁处处为
其师回护，然也道出康为其“主义”而不顾“事物”的个性特点，即只顾其
主观之认识，无视于客观之事实。后一段话写于1921年，康当时也健
在，尽管师生之间有了一些缝隙，然大体尚还可过得去，一句“万事纯任
主观”，将其师的性情与性格表露无遗。而康有为从上海到香港的逃亡途
中，英国公使馆中文秘书戈颁（Henry Cockburn）一路陪同，三天中与
康有多次谈话，他在随后的私信中说：康“真是个可怜人——一个狂热
的人和空想家”。⁽³¹⁾如果由此而解之，康有为在《我史》中的许多张扬与
自夸，非其特意造作，似乎是在不自觉之中的天性流露；尽管也有证据
表明，他在某些地方是有意为之，故意作伪。⁽³²⁾

人在顺利的时候，是不太会想到总结人生的；大多是在其经历了大
风大雨后，才会回顾过去，做一点记录；而在世态炎凉的感慨之余，也
很难指望作者还有保持客观性的自觉。这是人类本身的弱点所致。在一
场大灾大难后，能够保持冷静与客观，给后人留下真实的记录，自当受
到历史学家们的尊崇；而自我辩护、自我张扬甚至不惜于作伪，历史学
家也无须予以太多的道德指责。由此而观，这些情况与康有为写作《我
史》时的心情是相一致的。

礼送康有为出日本

戊戌政变时，康有为恰从天津塘沽南下上海，为英人所救，随后英国派军舰护送其搭乘之船前往香港。而就在香港，康有为犯下了他一生中的一大失误。

光绪二十四年八月二十一日（1898年10月6日）晚，康有为接受香港最大的英文报纸《德臣报》（China Mail）记者的采访。⁽³³⁾在此次访谈中，康有为对慈禧太后大加攻击，称她只是一个妃子，光绪帝已经认识到慈禧太后不是他真正的母亲；又称光绪帝对其如何信任，夸大其本人在维新运动中的作用。最后，康还称光绪帝已给他密诏，让他去英国求救，恢复光绪帝的权力。在采访中，康有为知道他的谈话将会被发表。

尽管康有为自以为是地认为，他在利用媒体向英国政府求救，但似乎没有想到光绪帝还在北京，正在慈禧太后的掌控中。他的这些内容并不属实的谈话，将会对光绪帝非常不利，恰恰向慈禧太后证明了光绪帝仇恨慈禧太后，且不惜于利用英国以能让慈禧太后下台。若想要真帮助光绪帝，康应该在公开的场合赞颂光绪帝对慈禧太后的忠诚，但他却正好是倒过头来走。这是他政治经验幼稚的又一次表现。⁽³⁴⁾

次日，即光绪二十四年八月二十二日（1898年10月7日），香港《德臣报》刊出了长篇报道，以英文公布了康有为的谈话。九月初一日（10月15日）上海《字林西报周刊》（North China Herald）刊登了这一篇英文报道，并加上了相关的消息。九月初二日（10月16日），上海的《申报》以中文发表了其中的主要内容。尽管《申报》予以声明“以上乃由西报摘译，其中所有干及皇太后之语，概节而不登”，但任何一个人都能看出光绪帝向康有为表白了其对慈禧太后的不满。九月初五日（19日），上海《新闻报》也刊出了康有为谈话的中文稿。九月初七、初八两日（21、22日），天津《国闻报》也简短报道了康有为谈话的内容。⁽³⁵⁾此时，慈禧太后已有废光绪帝之心，刘坤一等大臣为保全光绪帝正尽心竭力。若康有为的谈话内容为慈禧太后所知，将有大不测。

湖广总督张之洞从《新闻报》上看到了康有为的这一谈话，大为震怒。他于九月初十日（10月24日）致电两江总督刘坤一、上海道蔡钧，要求与该报馆及保护该报馆的外国领事“切商”，“嘱其万勿再为传播”。⁽³⁶⁾与此同时，张之洞即与日本驻上海代理总领事小田切万寿之助进行交涉，要求日本政府进行干预。此后，小田切万寿之助来到湖北，据他后来的报告称，他与张之洞有“五次会见”。在会见中，张之洞提到了日方所期盼的中日两国军事合作，条件是将康有为等人逐出日本。⁽³⁷⁾

康有为到达日本时，日本的政坛已出现震荡。1898年11月8日（光绪二十四年九月二十五日），第一次大隈重信内阁倒台，第二次山县有朋内阁成立。新任外相青木周藏认为，清朝的政治已从政变时的混乱转向稳定，主张与慈禧太后为首的清朝合作。从现有的资料来看，康有为并没有见到大隈重信、山县有朋、青木周藏等实任的政府高层人士，与他打交道的是犬养毅、副岛种臣、品川弥二郎等非实任的政治家，经常交往者为日本外务省中下层官员与大陆浪人。康有为行前所设想的“申包胥秦庭七日之哭”，一无施展之机；反随着大隈的下台，由政府接待改为政党接待。日本陆军方面为了介入中国，也要求外务省答应张之洞的条件。

就在张之洞与小田切商议驱逐康有为的同时，清廷也得到了康有为在香港谈话内容的报告。九月十一日（10月25日），署理礼部侍郎、内阁学士准良看到天津《国闻报》转载的康有为谈话，上奏“报馆刊布邪说请飭查办折”。⁽³⁸⁾清廷当日下旨直隶总督裕禄，称：《国闻报》“九月初七日述康逆问答之词，尤为肆逆不法”，“著裕禄派委员密查明确，设法严禁。此等败类必应拿获惩办，毋得轻纵。”⁽³⁹⁾十月初三日（11月16日），清廷下达了一道交片谕旨，暗令刘学询、庆宽赴日，刺杀康有为等人，此后又有一系列的密令。⁽⁴⁰⁾日本驻华公使矢野文雄也得到了密报，并向青木外相作了报告。⁽⁴¹⁾

12月16日（十一月初四日），日本外务省翻译官榎原陈政背着大隈重信一派，以个人身份访问梁启超，劝康、梁等人离开日本。梁启超对此十分不解，表示拒绝。12月20日（十一月初八日），榎原再次访问梁启超，称李鸿章曾与伊藤博文会见时要求驱逐康有为等人，否则会在外交上产生不快，最好在此之前往美国或英国，旅费由其负责。梁启超对

此再一次拒绝。此后，榑原还多次给梁启超写信，要求康、梁等人离开日本。

榑原陈政的工作虽被拒绝，但青木周藏外相则通过康、梁的保护人，实行迂回。他将此事委托伊藤博文，伊藤又将此事交给犬养毅，犬养毅对此提出折中方法，即康离境，梁不离境，另送康旅费。犬养让柏原文太郎去说服梁启超，而柏原正是照顾康、梁起居生活的人。

(42)1899年1月19日（十二月初八日），近卫笃磨公爵也出面干预此事。他将梁启超叫到其住处，明确告诉：康有为逗留日本有碍日中两国保持邦交，即使逗留也不易实现他的目的，最好漫游到欧美去。(43)

在此压力下，康有为只能同意离日。(44)

光绪二十四年岁暮康有为写作时的心情

康有为称其写《我史》时间为：“九月十二日至日本，居东京已三月，岁暮书于……”⁽⁴⁵⁾九月十二日为1898年10月26日，三个月后即十二月十二日，即1899年1月23日，该年的除夕是1899年2月9日，如果以其十天的写作时间来计算的话，那么，似可推测在十二月初八日之后到除夕之间。

康有为写作之期也就是他将被迫离开日本之时。⁽⁴⁶⁾在东京的三个月，并不是康人生的高峰而是其低谷，写《我史》时又恰处于谷底，他的心情之不快是容易想见的。⁽⁴⁷⁾也因为如此，《我史》写了诸多在北京乃至在上海、香港的经历，惟独对长达三个月日本生活却不置一词。最能明显地表达他生活场景与心情状态的，是于此时写的一首诗，题《冬月夜坐》：

“门径萧条犬吠悲，微茫淡月挂松枝。

纸屏板屋孤灯下，白发逋臣独咏诗。”⁽⁴⁸⁾

夜晚的“门径”本应当是萧条的，而此处的“萧条”似不止是夜晚。犬声就是犬声，从犬声中听出悲哀的，是本心的悲哀。这个时候的他，是寂寥的，是惆怅的，是孤独的，而这种孤独的心情引发出来的，是一种孤芳自赏，是对自己往日英雄史诗般的历程，自我作一番英雄史诗般的舒展。在这种文字的书写中，康有为感到了自我的完美，自我的净化，自我的超然，没有了人人皆有的私念，没有了弥漫于政坛的种种阴谋，以力图表明自己“以救中国”，乃至“以救地球，区区中国，杀身无益”的伟大抱负与高尚情怀。在这个冬月夜晚的“纸屏板屋孤灯下”，在这一个“白发逋臣”奋笔中，自我咏唱着已被理想化神圣化纯洁化美丽化的英雄史诗，其名称也起得十分了得非同凡响——《我史》！现实中的屈曲伸发出他意念中的张扬，何等样的高官，何等样的对手，都在他的笔下蜷伏着，而他自身，尽管已经是一个失败者，伤痕累累，却凄凄然于绝

顶之上。在这样的场景下写出来的诗歌或可以千古流唱，写出来的散文或可以不朽，然写出来的历史却似不可能是完全可靠的信史，更何况康有为又是一个“万事纯任主观”的人，“一个狂热的人和空想家”。

由此而形成了康有为在《我史》中的第一定理：康是正确的，没有任何错误；是一个神秘政治图谱的发现者，发现了“伪经”，更发现了“改制”；是一个经历灾难而不死的人，仅从北京的逃亡途中“凡十一死”，而“曲线巧奇，曲曲生之”。康在《我史》的尾歌中，激情地唱道：“吾以一身备中原师友之传，当中国政变之事，为四千年未有之会，而穷理创义，立事变法……”就在这个“纸屏板屋孤灯下”的冬月夜。

由此而形成了康有为在《我史》中的第二定理：康虽然是失败者，但失败的原因是守旧者的阻碍，是当政者未能听从其谋。尽管康还是一个“布衣”、还是一个举人、还是一个进士、还是一个学习主事、还是一个未上任的总理衙门章京，实属微员；但他的对手一开始就地位很高：徐桐、孙毓汶、李联英、李文田、徐用仪、刚毅、许应骙、荣禄乃至慈禧太后本人，与此高位重权人士相争而败，非为人算而只不过是形势使然；对李鸿章、张之洞、翁同龢、张荫桓、廖寿恒、孙家鼐，《我史》也采用了一种略高一等的口气，指责他们未能听从其意，尤其是翁同龢，经常使用下达命令的语气。

若从历史的角度来看，康有为能够成就这一番大事业也属偶然。康的团体，即康党，是一个很小的团体，支持者也不多，力量应当说是很小的。⁽⁴⁹⁾他能够登上政治舞台，很大程度上在于当时的国际形势，即德国、俄国、英国等国在租借地、借款等方面咄咄逼人的压迫，使清朝感到了极大的压力。在召见康有为的当天，光绪帝也召见了张元济，说了一番颇有感触的话。张在后来的私信中透露：

“玉音垂问，仅三十余言。大旨谓外患凭陵，宜筹保御，廷臣唯喏，不达时务（讲求西学人太少，言之者三）。旧党阻挠，部议拘执，帖括无用，铁路当兴。一一皆亲切言之。”⁽⁵⁰⁾

也正是光绪帝的这种认识，采用了康有为的一些主张，开始了中国历史上色彩绚烂悲情催泪的一幕——戊戌变法；康有为及其党人由此乘风破浪，激情浩荡。戊戌变法之失败，当然是由于慈禧太后的政变，但我仍

然能够感到，根据康有为派的政治力量，按照康有为派的政改方案，若慈禧太后未在八月初六日发动政变，他们似乎也不可能走得很远……

我也由此找到了解读《我史》的方式：降低康有为的声调，查找他的私念，指出他的错误。这表面上似乎是将康有为“矮小化”，我却以为，这是力图将之还原为“真实”。⁽⁵¹⁾

“真实”虽是历史学家难以企及的彼岸，但毕竟是他们心中不灭的梦境。

“鉴注”的方式

康有为撰写《我史》时，心情十分激动，今人读之可以体会到其胸中的气势，但其对事件的记录却经常不按照时间的顺序，多有跳跃，或将同一事件放在多处记录。康也是一气写来，分卷乃是后来的事，也未有今日读者所习惯的标点、段落或标题。以上的情况，尤以光绪二十四年所记特别突出。

直抒胸臆，稍有杂乱，当然不算是什么缺点，但给我的工作带来了一些麻烦：一、由于多处谈一事情，谈一人物，甲处若已注，乙处本可不注，但读者在阅读中会有不便。二、由于各种事情有着相互的联系，经常需要加以说明，而多次重复会使读者生厌，我也决不可以自行将康的相关文字相连。三、一次注释的文字太多，也影响读者阅读与思维。于是，我将《我史》按原顺序分成段落，一段一段地加以注释，并在各段落上加上了标记，如光绪二十四年第五段，便自作主张地出现了（24·5）的标记。这样做的最大好处，就是相互参见方便，可明确写明某事参见24·5，自可不再重复；但这么做的坏处是割裂，将原本一气贯连的文章，割成一段一段，且容易使读者误以为《我史》本有段落。

由此，我要特别向读者讲明：康有为原文并不分段，我将之分成如此的小段，只是为了我的工作需要和让读者使用方便。若要真正理解康有为，看清楚他的真性情，读者须跳出这些由我所分的段落，一气贯连地读下去；但是，若要查明《我史》所述事件的背景及相关环节，若要辨识康言之中的真伪，读者似又可以一段一段地细读。

康有为的《我史》，自当以其手稿本的最后改定为准。然在手稿本中康亲笔修改之处，很可能对读者有着异常重要的意义。由于手稿本在近期内尚无可能按我所愿全部彩色影印出版，我只能将康亲笔修改的内容与方式，附注在原文之下。没有直观的表达，仅用文字表示修改，总会有不那么清晰达意之处，也只能请读者谅解。又由于《戊戌变法》本刊行了五十多年，又是各刊本的母本，有着很大的影响力，该刊本之遗漏，我也附注于原文之下。

历来的注本，大体分两类，一种是略注，一种是详注。我为《我史》作“鉴注”，既然言“鉴”，只能用详注的方法。然即使作为详注，相关的史料是否需要大段的引用？若是新史料，当然可以全引，但若是以以往已发表或被引用过的史料呢？我反复考虑很长时间的的结果是，绝大多数的读者并非是此一研究领域的专家，若史料仅注明出处，他们又需花工夫查明，若稍引数言，也会使他们感到不解。为了他们的方便，我便稍多稍全地引用一些史料。我所熟悉的那几位研究先进，一不小心碰到了此书，也必然会有史料“面熟”的感受。

书由此而变得很厚，于是产生了一个新的问题，读者若查找相关的内容，无法检索，使用起来会很不方便。我便试着为我所分的段落拟一小标题，以能在目录中直接展示。然而，这毕竟是康有为的著作，分段已是擅行，自拟标题更属添足。由此我仅将这些小标题在目录中列出，而在正文中不再出现。康有为《我史》中涉及人、事甚多，仅是拟小标题也不能完全反映全面。为了方便读者查考与寻找，我又编了人名索引和折片索引，放在书后，于是书又变得更加厚了。

(1) 《杰士上书汇录》尚未能影印，但目前方便利用的有三个版本。其一为黄明同、吴熙钊编著：《康有为早期遗稿述评》，中山大学出版社，1988年，该书附有《杰士上书汇录》，并标明卷数，总理衙门代奏原折亦照录；其二是孔祥吉编：《救亡图存的蓝图：康有为变法奏议辑证》；其三是姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第4集。后两种书收入《杰士上书汇录》和其他康有为代拟的奏议，卷数有所打乱。以上三种版本，文字与标点稍有差异，但不影响使用。

(2) 参见拙文：《〈康有为自写年谱手稿本〉阅读报告》，《近代史研究》2007年第4期。

(3) 康有为到达日本时，兵库县知事大森致电日本首相兼外相大隈重信：“康有为一行共七名中国人、两名日本人安全地从河内丸上陆，乘方才6时的火车前往东京。（上述七名支那人：康有为、梁铁君、康同照、何易一、桑湖南、李唐、梁炜。以上是根据西山警视总监的报告）”（1898年10月25日10时15分发，《日本外交文书》，第31卷，第1册，〔东京〕日本国际连合协会，1954年，第693页）其中的桑湖南，即为叶湘南之误。繁写体“葉”与“桑”有相似之处。叶湘南颇为康有为所信任，梁启超等留日弟子与革命党人接近，主张孙、康合作，徐勤等人告之康，康即命叶携款赴日本，命梁赴檀香山办保皇会。

(4) 若不含后来所加的标点符号，《我史》的实际字数约三万八千字。

(5) 癸酉，即1933年，望日为十五，“望后二日”即十七日，时为1933年12月3日。

(6) 韩文举在万木草堂中“助编”《新学伪经考》、《孔子改制考》，曾任万木草堂“学长”。后任湖南长沙时务学堂教习，澳门《知新报》撰述。流亡日本后，协助梁启超办《清议报》、《新民丛报》和横滨大同学校。民国初年在广州办南强公学、觉是草堂，后留寓香港，有《树园先生遗集》。冯自由在《戊戌前孙康两派之关系》中称“韩文举号乘参”。参，曾参，字子舆。冯又在《康门十三太保与革命党》中称，康有为离日后，梁启超等留日弟子与孙中山越走越近，有合并之意。梁启超等十三人写信给康有为，表示其意。此十三人被称为“十三太保”，其中有梁启超、韩文举、欧榘甲、罗普、罗伯雅5位大弟子。冯还称韩文举“在民国后，隐居乡井，以教读自给，闻今尚生存，年已七十余矣。”（《革命逸史》，中华书局，1981年，初集，第47页；第2集，第28—33页）

(7) 戊戌政变后，罗普离开早稻田，随梁启超等编《清议报》、《新民丛报》，并作《日本维新三十年史》等，也是“十三太保”之一。（冯自由：《革命逸史》，第2集，第31页）其后参加创办《时报》、《舆论日报》，并应江宁提学使之聘，任图书科科长等职。民国建立后，任多职，其中有广东实业厅长、京师图书馆主任，并任职于河北省政府、平汉路、平绥路等。

(8) 顾颉刚（1893—1980），江苏吴县人，北京大学哲学系毕业，杰出历史学家。1929年任燕京大学历史系教授，决计清理旧古史，学术思想上与康相近。顾潮编《顾颉刚年谱》，记：1929年6月16日，“与丁文江去康同薇家。欲作康有为年谱并编康氏遗集，故经丁文江介绍，识康之女儿，与彼商此事。”11月19日，“与冼玉清同到康同璧家，并见康同薇，取康有为稿两包归。”1930年，“是年续理康有为遗稿，点《新学伪经考》。以其遗稿但多政治性文件，非学术文字，十一月交赵丰田整理。彼后以半年之力，成《康长素先生年谱稿》，为其毕业论文。”1931年6月，“审查赵丰田所作《康长素先生年谱稿》毕。”（中国社会科学出版社，1993年，第174—175、177、190、194页）赵丰田在《康长素先生年谱稿》的引用及参考书目中称：“《康南海遗稿》，皆原写稿本而未经整理者。以奉顾先生命为排比年月次第备出版，得见之。”（燕京大学《史学年报》第2卷〔1934〕第1期，香港崇文书局《中国近三百年学术史参考资料》第六编，1975年影印本，第67页）由此可见，顾对此多有介入。然因顾、赵师生关系，顾可能从赵处借得丁文江抄本再抄。

(9) 顾颉刚抄本共计119页，抄在“东明号”格稿纸上的，每页上下两面，每面八行，每行二十字。标点注于字旁。顾请了两位书手，一位抄了前92页，另一位抄了后27页。书手姓名不详。

(10) 乙未、丙申、丁酉、戊戌，分指光绪二十一、二、三、四年（1895—1898）。“十八年”系民国十八年即1929年。

(11) 徐良早年留学日本、美国。康有为七十岁寿辰时，他奉前清皇帝溥仪所赠匾额、玉如意到上海致贺。溥仪在《我的前半生》叙有徐良事。徐良后任天津中原银行经理，汪伪政府外交次长、驻日本大使等，1943年辞职。

(12) 丁文江（1887—1936），字在君，江苏泰兴人。中国现代地质学的创始人之一，先后留学日本与英国。1917年与梁启超同赴欧洲，出席巴黎和会，交甚善。梁去世后，为其编年谱。

(13) 赵丰田1931年由燕京大学历史系毕业，毕业论文题目为由顾颉刚指导的《康

长素先生年谱稿》。陆志韦、顾颉刚因此将赵介绍给丁文江。丁去世后，赵在翁文灏的指导下，完成了《梁任公年谱》的初稿。

(14) 赵丰田：《康长素先生年谱稿》，香港崇文书局影印本，第67页。然而，赵丰田自相矛盾的是，其编年谱仍然有“丙申”一年，其文曰：“讲学于广府学宫万木草堂，以徐勤、王镜如为学长。续成《孔子改制考》、《春秋董氏学》、《春秋学》。七月与有溥君游罗浮，八月游香港，十月至澳门，与何穗田创办《知新报》。穗田慷慨好义，力任报事。先生将赴南洋，未果。复还粤。”并注明其出处为《自编年谱》。赵的这一段文字，与《我史》光绪二十二年基本相同，他可能已用了其师顾颉刚抄本。又，在该文的弁言，赵丰田称：“此为丰田民国二十年所作毕业论文，当时时间仓促，材料缺乏，体例亦未允洽。其后尝多方搜罗，近复辑《梁任公先生年谱》，所得资料，较前文多至一倍有奇……民国二十三年八月十六日书于北平图书馆。”李文杰在北京大学图书馆论文室查到了赵丰田的毕业论文之原本，《引用及参考书目》中《康南海自编年谱》一条，文字与刊印本完全相同。由此可知，其刊印本中参考书目《康南海自编年谱》一条，是其先前写的，发表时未及修改。

(15) “戊寅年”为1938年（民国二十七年），“四月初八日”为阳历5月7日。该本抄在春成纸店的稿纸上，《续修四库全书》将之影印出版。（《续修四库全书》史部传记类，上海古籍出版社，1995年，第558册）又，谢巍编撰《中国历代人物年谱考录》（中华书局，1992年）第615页，“《康南海自编年谱》（我史）”条下称言，年谱原稿藏于中国人民大学图书馆，即指此抄本，将抄本误为原本。

(16) 参见马忠文：《康有为自编年谱的成书时间及相关问题》，《近代史研究》，2005年第4期。

(17) 然究竟是丁文江派人所补还是顾颉刚派人所补，仅看顾抄本，还得不出结论来，但据常理来判断，很可能是顾颉刚所补。因为若由丁文江派人所补，顾抄本应抄在正文，而不是抄在页眉了。这里还不能完全回避一种可能，即顾抄本是完全按照丁抄本的，因丁抄本在页眉而故意抄在页眉。

(18) 《丛刊戊戌变法》，第4册，第616页、第107页。编者也相信了康有为的“更姓七十记”，作书目解题称：“是书系康有为于光绪二十一年乙未以前所作，叙事至是年为止。原稿在戊戌抄没，辗转落于其门人罗孝高手中。戊戌十二月，作者流亡日本，复将乙未以后事补作而成是编。”

(19) 然其内文仍以《康南海自编年谱》为题。该本封面书名与内文书名有一字的差误，我以为，很可能是校对不精而引起的。1973年，该书又重印。

(20) 赵丰田《康长素先生年谱稿》，在引用及参考书目中称：“《康南海自编年谱》，丁文江氏副抄本。”（香港崇文书局影印本，第67页）

(21) 康文珮编：《康南海先生年谱续编》，〔台北〕文海出版社，1972年，第1页。

(22) 《南海康先生传》，北平琉璃厂文楷斋刻印（香港中文大学联合书院图书馆藏本上盖有朱印：“民国二十一年旧历四月八日初版，民国二十一年旧历五月五日再版”，及张伯桢的印章），第57、68页。

(23) 此处据顾抄本，《戊戌变法》本该眉批中的“此谱”作“此书”。此中所用

的“书”字，并不涉及到书名。（见《丛刊·戊戌变法》第4册，第136页）

(24) 朱维铮又称：“《我史》，今刊本题作《康南海自编年谱》。但康同璧《南海康先生年谱续编》序称《我史》乃康有为所题原名，今据正，并保留传世刊本名称，作为副题。”（《中国现代学术经典·康有为卷》，河北教育出版社，1996年，第15、812页）此后罗岗等1999年再编《我史》，也以康同璧语为据。

(25) 其中最重要的修改，我已在拙文《〈康有为自写年谱手稿本〉阅读报告》（《近代史研究》，2007年第4期）中予以说明。

(26) 若将康著《我史》与此期梁著《戊戌政变记》相比较，我认为，《我史》的可靠性远远超出《戊戌政变记》。梁在《戊戌政变记》中大量用想像来代替材料，甚至故意作伪，远远超出“真迹放大”的范围，所言许多事情根本不存在。《我史》所言之事，大体存在，只是叙述方式过于自夸，康有意作伪者，仅是少数。

(27) 括号内为康有为原删文字，从笔锋、墨迹来看，此为写作时的随时修改。黑体是我所标，以引注目。

(28) 我推测其最初的原稿可能为：“以□人慕西樵山水幽胜可习静，正月，遂入樵山，居白鹿洞，历讲道佛之书，养神明，弃渣滓。时或啸歌为诗文，静坐堂，经徘徊石窟瀑泉之间，起坐无□，席芳草，临清流，修柯遮云，清泉满听，□常静坐，弥月不睡，始则诸魔杂沓，继者魂梦皆息，欣然自得。”中间有多处添加。而“习五胜道，见身外有我，又令我入身中，视身如骸，视人如豕。既而以事出城，遂断此学”一段为添加，补在页眉，并在其后删“复以民生多艰，□□我才力聪明，当往拯之”一句。

(29) 梁启超：《南海康先生传》，《饮冰室合集》，中华书局，1989年，第1册，《文集》之六，第87—88页。

(30) 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集》，第8册，《专集》之三十四，第56—57页。

(31) 戈颁致莫理循，1898年10月19日，《清末民初政情内幕：〈泰晤士报〉驻北京记者、袁世凯政治顾问乔·厄·莫理循通信集》，〔上海〕知识出版社，1986年，上册，第122—123页。以下简称《清末民初政情内幕》。又，戈颁另一中文译名为“贾克凭”。

(32) 关于康有为的性情与性格，时人与后人有着许多评论，此处不再一一述之；然我以为，最值得注意的有两条：一是萧公权说：“作为一个不设防的人，康氏自有其缺点与错误，他并不是圣人。他的努力失败，不能说是英雄。虽一度颇受人注目，但情况迅即转变。历史总是以现实的社会与政治标准衡量人。一个先知的预见不能成为事实，便得不到掌声。但是在思想的领域内，现实的裁判并不很相关。康有为的改革与乌托邦思想毕竟对中国思想史有重要贡献。”（《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第31—32页）一是黄彰健说：“一个人目空一世，也往往由于他的学识才干确较普通人高出一筹。这种人的态度虽可厌恶，但当国者却不可以人废言。”（《戊戌变法史研究》，第71页）从中可以看出同情与理解，但是萧、黄两先生如此说，是将康当作思想家来看待，当作建策者来看待，而作为政治家，康的这种性情与性格显然成事不足。《我史》主要是讲康的政治生涯，我为此做鉴注，也不得不坚持对政治家的评价方式，即会对他有更多的批评。

(33) 该报道的中文译本见《丛刊·戊戌变法》，第3册，第499—513页。并称：“为我们作翻译的绅士，一位有名的买办……”康有为恰于当天从香港中环警署搬到了怡和洋行买办何东的家中，在采访时担任翻译者，为何东本人。

(34) 康有为后来也没有感到其行为的危险性，在向《台湾日日新报》的供稿中，在康党主办的《知新报》中，发表了大量此类言论。他还在日本利用邮件的方式，向国内寄《奉诏求救文》及其编造的谭嗣同遗书、遗言、光绪帝乃至咸丰帝的密诏。到美洲以后，光绪帝仇恨慈禧太后，成为他在海外宣传的主题。他似乎始终未认识到，他的这种“保皇”，实际上恰是“害皇”。

(35) 该报并加尾注说明：“以上康主事之言，洋洋数万字，本报不能尽述，只择其要译出。仓猝之间，言词不无诘曲，未暇修削。想阅者必能共谅也。”又，《国闻报》光绪二十四年九月二十二日再刊《德臣报》报道中康有为觐见时与光绪帝之交谈言论。

(36) 《张文襄公全集》，中国书店影印，1990年，第3册，第763页。刘坤一对此回电表示完全同意。（同上书，第764页）刘在致林樾眉信中更明确表示态度：“顷奉惠书并《新闻报》一纸，具见关怀大局，义正词严。此报早经寓目，当饬蔡道照会英领事严行查禁，并将前报更正；该领事亦以为然，可见公道自在人心。该犯用心至毒，为计至愚，此等诬蔑之辞，徒自彰其背叛之罪，不啻自画招供也。西报每谓康党止图变法，并无逆谋，今有此书，正成确证。若因《新闻报》妄缀议论，遂与中报一律查禁销售，转不足以释外人之疑，非徒虑滋纷纭也。”（中国科学院历史研究所第三所主编：《刘坤一遗集》，中华书局，1959年，第5册，第2230页）九月十三日，上海《申报》刊出梁鼎芬《驳叛犯康有为逆书》，二十四日，《申报》再刊刘坤一《息邪说论》，对康的说法予以驳斥。（叶德辉辑：《觉述要录》，光绪三十一年刊刻本，录三，第1—7页）

(37) 小田切万寿之助通过日本驻汉口领事发电给日本外相青木周藏：“张之洞要求我秘密报告日本政府：康有为及其同党在日逗留，不仅伤害了两国业已存在的友好情谊，而且也妨碍他实施诸如由日本军事顾问训练军队的计划，由此应将他们逐出日本……”（1898年12月2日下午9时30分汉口发，3日晚12时30分收到）青木外相立即对此作出了反应，于6日复电：“交上海代理总领事。你可以答复张之洞：帝国政府甚不愿为康有为及其党人提供政治避难，由于国际惯例，也不可能违背其意愿将其遣送出境；但将尽一切努力以达此目的……”（《日本外交文书》第31卷，第1册，第723—724页）

(38) 国家档案局明清档案部：《戊戌变法档案史料》，中华书局，1958年，第482—483页。准良于八月二十五日接替萨廉，署任礼部右侍郎，该折不见于军机处《随手档》，很可能另有渠道递上。又，是年九月，缪润绂上条陈，所附“抄单”摘录了一些康有为与《德臣报》记者的谈话内容。（同上书，第485—487页）

(39) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年九月十一日。

(40) 该交片称：“已革候选道刘学询，著赏给知府衔，已革内务府员外郎庆宽，著赏给员外郎衔，庆宽并准其入内务府汉军旗籍。所有该二员呈请自备资斧，亲历外洋内地考察商务等语，著总理各国事务衙门察核办理。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年十月初三日）初六日，又下达谕旨：“知府衔刘学询、员外郎庆宽均署自备资斧，

亲历外洋内地，考察商务。”（军机处《洋务档》光绪二十四年十月初六日）二十二日，清廷密旨沿海沿江各督抚：“康有为、梁启超、王照等罪大恶极，均应按名弋获。朝廷不惜破格之赏，以待有功。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年十月二十二日）该密谕为了保密，不用电报，而用“六百里加急”的方式送达各督抚。张之洞收到密旨后，于12月25日发电总理衙门，上报其与小田切万寿之助的密谋，并告：小田切称“令人讽伊自去赴美国，日本政府助以川资”；“近或一两礼拜，远亦不过两月”。（《张文襄公全集》，第2册，第363页）同在二十二日，清廷密电驻日公使李盛铎：“闻康有为、梁启超、王照诸逆现在遁迹日本，有无其事？该逆等日久稽诛，虑有后患。如果实在日本，应即妥为设法，密速办理。总期不动声色，不露形迹，预杜日人籍口，斯为妥善。果能得手，朝廷亦不惜重赏也。”（军机处《电寄档》，光绪二十四年十月二十二日）

〔41〕矢野文雄致青木周藏，第237号电报，称：“各种渠道的报告声称，慈禧太后于12月6日通过总理衙门秘密命令清驻日本公使，运用一切手段将康及其党人捕拿或暗杀。”（1898年12月9日发，《外务省记录》1-6-1-4-2-2“光绪二十四年政变、光绪帝及西太后崩御、袁世凯免官”，第3册）

〔42〕12月28日，犬养毅致信柏原文郎：“多次不辞遥远造访寒舍，万分感谢。康有为之事与伊藤侯相议。伊藤侯可能转告青木。其要旨是给康有为配备翻译一同前往外国，而王照与梁启超则留在日本。七千元为其旅费。上述事情大概已经谈妥，可领会其意思办理可也。木堂。二十八日。我知此事伊藤乃受青木委托，我已将此事写信给早稻田翁。”同日又致信大隈：“昨日伊藤侯突然来旅店访问，其目的乃是为康有为一事而来。相议之结果，遂只将康有为一人遣送外国，送其七千日元左右的旅费。但是，伊藤侯的意思是这笔钱应以我们有志者的名义来赠与。上述事情伊藤侯则尽快通知青木外务大臣。我以为上述之事乃青木所托。至于让梁启超留在日本以增长学问之事，晚生也表示赞同。近日康有为谒见阁下时，请酌情将此相告。草草。廿八日。大隈伯阁下。犬养毅。”（转引自永井算己：《清末在日康梁派的政治动静》，见《中国近代政治史论丛》，〔东京〕汲古书院，1983年，第1—31页）而相关的研究除永井算己论文外，又可参见伊原泽周：《由近卫日记看康有为的滞日问题》，《从“笔谈外交”到“以史为鉴”：中日近代关系史探研》，中华书局，2003年；翟新：《东亚同文会与清末变法运动：以应对康、梁派的活动为中心》，《近代以来日本民间涉外活动研究》，中国社会科学出版社，2006年。

〔43〕李廷江编：《近卫篤磨と清末要人：近卫篤磨宛来简集成》，〔东京〕原书房，2004年，录有梁启超所写文字，注明1899年1月19日，似为当日的笔谈。其中称：“康先生亦久有一游欧米之志，然所以迟迟者，亦有故。其一以日本同为东方关系之国，利害相同，故深欲使两国社会上之交日亲，以为往欧米之关系，不如贵国，故欲滞贵国也。若欧米之行，于阅历及增长学识，所得甚多，然所以有难者，其中琐琐之故，柏原君略能知之。此行期之所以不能速也。今承明公之相告，想必敝政府有责任，而贵政府有难处之故欤，乞见示。”“盛意敬闻命矣，谨当复命于康先生。即约译人，译人既至，便当西游。至敝邦之事，回复未有豫期。康先生一游欧米一年数月之后，仍欲归滞于贵邦，专讲两邦社会联合之义务，未知可否？”（第48、394—395页）又，近卫此次谈话前，曾与清朝官员邹凌翰、外务次官都筑馨六、外务省翻译官榎原陈政交换过意见；并对梁启超说明，他与大隈商量过。

(44) 1899年1月23日，梁启超写信给近卫篤磨，称：“一昨拜谒，承示谆谆，归而述之于康先生。先生深感厚情，即已发邮书电信往上海，与容君同行矣。昨中西、柏原两君来，已面告一切，托达于座下。今更作书奉告，并陈感激之忱。康先生命代笔致候。”（《近卫篤磨与清末要人：近卫篤磨宛来简集成》，第49、395页）“容君”，容闳；“中西”，中西正树，康有为同行译员；“柏原”，柏原文太郎。

(45) 康有为是1898年10月25日（即九月十一日）深夜11时半到达东京居所的，称九月十二日也大致不错。

(46) 康于1899年3月22日（光绪二十五年二月十一日）离开日本横滨，日本方面给予旅费，并派中西正树作为翻译陪同其赴美。

(47) 陪同康有为从香港到日本的浪人宫崎寅藏，对此评论道：“……他心中暗自有所期许，以为以自己的地位一定会说服大臣（大隈）同情自己，允许派兵牵制守旧派，以便挽回自己的势力的。这种自负心是由信赖心产生的，这是过于相信自己。而这种过信自己的反作用，就变成失望与怨恨，这也是人类自然的道理……过了不久，以前待康先生以上宾的我国人士，对他的为人逐渐感到厌腻而疏远了。”（佚名初译，林启彦改译、注释，宫崎滔天：《三十三年之梦》，生活·读书·新知三联书店香港分店、花城出版社联合出版，1981年，第148页）

(48) 上海市文物保管委员会文献研究部编：《康有为遗稿·万木草堂诗集》，上海人民出版社，1996年，第98页。以下简称《遗稿·万木草堂诗集》。

(49) 除去万木草堂的学生与下层拥护者，我以为，康党在政治上能起作用的核心成员为：梁启超（举人，后给予六品衔）、谭嗣同（候补道，后授军机章京参与新政）、杨深秀（山东道监察御史）、宋伯鲁（掌山东道监察御史）、徐致靖（日讲起居注官、翰林院侍读学士，后署理礼部右侍郎）、徐仁铸（翰林院编修、湖南学政）、徐仁镜（翰林院编修）、徐仁录（徐致靖之侄）、林旭（内阁候补中书，后授军机章京参与新政）、黄遵宪（湖南盐法道，署理按察使，后改驻日公使，未上任）、李端棻（仓场侍郎，后为礼部尚书），仅此11人，其中李端棻、黄遵宪也未必从命。他的支持者有翁同龢（军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书，后罢免）、张荫桓（总理衙门大臣、户部左侍郎）、张元济（总理衙门章京）、李岳瑞（总理衙门章京）、王照（礼部主事，后为候补四品京堂），然这些人并非会以全力相助。还有许多人反对康有为的思想和学术，但有可能支持他的某些政策，如张之洞（湖广总督）、陈宝箴（湖南巡抚）、孙家鼐（大学士、工部尚书）、李鸿章（大学士、总理衙门大臣）。又，当时的守旧派与维新派在许多地方是权力斗争，而非在政治理念。孙宝瑄在光绪二十四年十月二十八日记：“余主持议院之说，询之守旧老儒，每多以为是者。而与喜谈新政诸公言之，反皆目为缓图。余自是不敢薄视旧党。”（《忘山庐日记》，上册，第279页）

(50) 张元济复沈曾植书，光绪二十四年六月十八日，张树年、张人凤编：《张元济书札》增订本，商务印书馆，1997年，中册，第675页。

(51) 李云光在其著作中称言：“……康有为的时代已经过去，影响力逐渐消失，不必颂扬，也不必诛伐了。要写文章只有一条可行之道，便是搜集新出的资料，站在一个新的基础上，以求真的态度，朴实的笔法，对他不要擦粉，也不要抹黑，移开那些庄严的法相，还他个有血有肉的世俗之身，写几篇无憎无爱的平淡之文。为历史添几

条素材，为国族爱惜一个人物。”（《康有为晚年思想及生活新证：康有为家书考释》，〔香港〕汇文阁书店，1979年，第2页）李云光，康有为之女康同环的女婿。康门后辈，能出此言，欣闻而敬之。

《我史》光绪二十——二十四年鉴 注

光绪二十年 甲午（1894） 三十七岁

导读：光绪是清皇帝爱新觉罗·载湫（1871—1908）的年号，庙号为德宗，史家多用年号称载湫为光绪帝。他于同治十三年（1874）登位，由慈禧太后实行垂帘听政。光绪十五年（1889）亲政，但大政仍由慈禧太后所掌持。

此年，是中国历史上的重要年份，由明治维新而走向强大的日本，以朝鲜为题目，发动了对中国的战争。是年干支纪年为甲午，史称“甲午战争”。清朝海陆军在黄海、朝鲜、辽东等处战败。

康有为（1858—1927），此年为虚岁三十七岁。他出生于广东省广州府南海县江浦司银塘乡苏村（今广东省佛山市南海区丹灶镇）。其祖父康赞修，道光年间为举人，曾任广东连州训导。其父康达初，曾随其叔祖父康国器从军，为江西候补知县，未补任而于同治七年（1868）病故。康有为从此随其祖父生活。光绪二年（1876），师从朱次琦，入礼山草堂，光绪四年离开。光绪十六年，开堂授徒。光绪十九年，中举人。

此年康有为的主要经历是参加会试，并因给事中余联沅弹劾其《新学伪经考》而一度陷于困境，于是去广西授学，另有收获。

手稿本光绪二十年初页右上角，有康有为手书“卷二”字样。顾颉刚抄本亦有“卷二”字样。

题头上括号内的公元纪年，是我添加的。后同。

（20·1）二月十二日，与卓如同入京会试，寓盛祭酒伯熙邸。伯熙先生，肃王从弟也，藏书冠满洲，颇见其秘书、玉牒、金石之藏，园亭幽靓。既而移居三条胡同金顶庙，与梁小山同寓。五月六日，下车伤足，遂南归。六月，到粤。

据手稿本，“三条胡同”为添加，补在行间；“六月到粤”为添加，补在行间。

此是康有为第三次来京。其第一次为光绪八年（1882），第二次为光绪十四年（1888）至十五年，主要目的是参加顺天府乡试。⁽¹⁾光绪十九年正月初一日，光绪帝以明年为慈禧太后六十寿诞，特于当年举行癸巳恩科乡试，明年举行甲午恩科会试。⁽²⁾康有为参加广东癸巳恩科乡试，中举人。⁽³⁾此时来京为参加甲午恩科会试。当时的交通路线是从广州坐轮船到上海，再从上海坐轮船到天津，由天津入北京。

卓如，梁启超（1873—1929），广东新会人。光绪十五年（1889）举人，十六年第一次赴京参加会试。落榜后回籍，拜康有为为师，是康门大弟子。⁽⁴⁾十七年冬，再次来北京，与乡试考官李端棻的堂妹李蕙仙完婚，并参加十八年的会试，亦未售。此亦是其第三次来京，也是第三次参加会试。梁启超后办《时务报》，以文显世。

盛伯熙，名昱（1850—1900），又字伯羲、伯希，号意园。肃亲王豪格七世孙。曾祖父永锡，袭封肃亲王；祖父敬征，道光年间任户部尚书、协办大学士；父恒恩，同治年间任都察院左副都御史。盛昱于同治九年（1870）中顺天举人，光绪二年（1876）中满洲第一名进士。光绪十年授国子监祭酒，十五年去职。⁽⁵⁾他于经史、地舆、国朝掌故，皆清核谳详。工书法，善绘画，拓满洲石碑，搜八旗文经，著述精要。又好结交，与各地名士多有交往，其家也常待来客。⁽⁶⁾他一生最出名的事，是光绪十年（1884）劾“枢臣怠职”，结果为慈禧太后利用，成为引发“甲申易枢”的原因之一。康有为与盛昱的交往，始于光绪十四年康第二次进京。其时康以国子监荫监生的身份，请求由国子监为其代奏上书，盛任祭酒，与管理国子监大臣翁同龢联络。翁拒之。⁽⁷⁾

“三条胡同金顶庙”，康有为来京多次居住的地方，据周育民考证，是位于北京东华门外东皇城根烧酒胡同（今韶九胡同）的关帝庙。⁽⁸⁾当时的庙宇中，有一种为“庙寓”，出租客舍，供旅人居住。

梁小山，名庆桂（1856—1931），字伯扬，号小山，广东番禺人。祖上是广东十三行的天宝行商。其祖父梁同新，道光进士，入翰林院，后任湖南学政、内阁侍读学士、通政使司副使、顺天府尹。父亲梁肇煌，随父进京读书，咸丰进士，入翰林院，后任翰林院侍讲，云南学政，顺天府尹（任职为1870—1879）、江宁布政使等职。梁庆桂，光

绪二年举人，任内阁中书，京中多有熟人。他与梁鼎芬、康有为交善。⁽⁹⁾戊戌时，列名保国会。庚子事变后，奔赴西安行在，奉旨“五品衔内阁中书梁庆桂著以侍读升补”。此后赴美办理侨校，任学部参议等职。⁽¹⁰⁾

康有为此次入京时间较晚，未能参加各省新中举人复试，二月二十六日，他参加在保和殿举行的各省新中举人补行复试。试题为四书题一道：“仁者其言也切曰其言也切”；诗题一道：“赋得实事求是（得求字，五言八韵）”。⁽¹¹⁾此次补行复试共560人，一等60人，二等240人，三等258人，四等2人。与康同行的大弟子麦孟华中二等第169名，康本人（使用祖诒之名）中二等第221名。二十八日上谕：此次补行顺天及各省乡试举人列入一、二、三等者“俱准一体会试”。⁽¹²⁾梁启超不是新举人，参加过会试，故不必参加新举人复试。

正式的会试为三场，时间是每年固定的，即三月初八日入场，初十日出场，十一日入场，十三日出场，十四日入场，十六日出场。该科会试正考官为礼部尚书李鸿藻，副考官为左都御史徐郃、工部左侍郎汪鸣銮、左副都御史杨颐；会试钦命四书题为：一、“达巷党人曰大哉孔子”；二、“子曰：道不远人，人之为道而远人，不可以为道。诗云：伐柯伐柯，其则不远；执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止，忠恕违道不远”；三“庆以地”。诗题为“赋得‘雨洗亭皋千亩绿’（得皋字，五言八韵）”。⁽¹³⁾参加该科会试的举人总数为6534人。⁽¹⁴⁾康、梁、麦此次会试皆未中式。

康有为在京师伤足事，曾有一诗记其事，“京师晋阳寺下车伤足，陈简持庶常、黄湜生孝廉为吾裹药，赋谢（甲午五月）”，诗云：“康子下车伤其足，夜投萧寺求一宿。扶墙跛躃行不得，颓卧匡床如枯木……”⁽¹⁵⁾康回粤后，梁启超仍留在北京，据其致汪康年函，是年十月初六日才离开北京。⁽¹⁶⁾

康有为的南海同乡张荫桓，在此年日记中对康有为来京有多处记载，值得注意：

二月二十九日，“……法源寺桃花尚盛，凌闰台遂约餐僧饭……座客有康长素。深入法海，谈禅不倦，不图城市中有此清凉世界。晚宿山舅寓庐，长素、闰台夜话将曙。”

三月二十四日，“……申正返寓，康长素、梁少山、梁卓如已来，检埃及各图与观，诧叹欲绝。长素屡言谋国自强，而中外形势惜未透辟，席间不免嘖嘖，此才竟不易得，宜调护之。”

四月十九日，“……返寓后长素来谈，山舅在寓，相与抵掌，余得先睡。”

四月二十七日，“长素因山舅觥筵大醉，逾夕始醒。前日相过，询其拼醉之故，为诗调，昨来寓，夜谈甚畅，酒力微矣。”

四月二十九日，“余曩阅叔耘日记亦虑及之，不悟叔耘竟尔印行。前晚长素啧啧称道即此书也。”⁽¹⁷⁾

张荫桓（1837—1900），字皓峦，号樵野，广东南海人。捐班出身，以知县发往山东，阎敬铭、丁宝桢、李鸿章皆器重之，处理对外事务精明强干。光绪十年即“甲申易枢”后，以安徽宁池太广道赏三品卿，在总理衙门大臣上行走。由李鸿章保荐，任驻美国公使，兼任驻西班牙（日斯巴尼亚）、秘鲁公使。时任总理衙门大臣、户部左侍郎。他是光绪帝的宠臣，常被召见。从日记来看，康有为是由同乡京官军机章京凌福彭介绍给张荫桓的。从此之后，张对康之事业多有帮助。

后来与康有为甚有关系的户部尚书翁同龢，在日记中亦有记录：

五月初二日，“看康长素（祖诒，广东举人，名士）《新学伪经考》，以为刘歆古文无一不伪，窜乱六经，而郑康成以下皆为所惑云云。真说经家一野狐也，惊诧不已。”

五月初五日，“答康长素，未见。”⁽¹⁸⁾

翁同龢（1830—1904），字声甫，号叔平，晚号松禅，江苏常熟人。大学士翁心存之子。咸丰六年状元。光绪帝师傅。曾任军机大臣、工部尚书。“甲申易枢”后，退出军机处。时任户部尚书。光绪二十年再入军机处，并为督办军务处大臣、总理衙门大臣。光绪二十四年四月二十七日被革职。翁同龢曾向光绪帝密保康有为。（参见24·20）

（20·2）七月，给事中余晋珊劾吾惑世诬民，非圣无法，同少正

卯，圣世不容，请焚《新学伪经考》，而禁粤士从学。沈子培、盛伯羲、黄仲弢、文芸阁有电与徐学使琪营救。张季直走请于常熟，曾重伯亦奔走焉。皆卓如在京所为也。以电文“伯羲”字误作“伯翊”，徐花农疑为褚伯约之误也。时褚方劾李瀚章，而余之奏实乡人陈景华贿褚为之。李畏褚，遂令自行焚毁。粤城谤不可闻。

据手稿本，“给事”前删“余”字，后添加“中余晋珊”四字，补在行间；“同少正卯，圣世不容”为添加，补在行间；“新学”二字为添加，补在行间；“盛伯羲”三字为添加，补在行间，且而“羲”与前写“熙”不同；“电文伯羲”之“羲”，诸刊本抄本皆作“熙”；“方劾”之“劾”字，由“参”字改；“而余之奏实乡人陈景华贿褚为之”为添加，补在行间；“李畏褚”之“畏”字前删“惧”字；“自行焚毁”的“自行”二字由“板书”改。

余晋珊，名联沅（？—1901），湖北孝感人。同治四年报捐内阁中书，七年考取军机章京，光绪元年传补军机章京。光绪三年榜眼，入翰林院。十四年补河南道御史，时任吏科掌印给事中。二十一年十月授福建盐法道，后任上海道、浙江巡抚等职。

沈子培，名曾植（1850—1922），号乙盦，浙江嘉兴人。光绪六年进士，以主事分发刑部。时任总理衙门章京、刑部郎中。他是京中的名士，与翁同龢等人多有交往。光绪二十三年丁忧，赴湖北等地，后任上海南洋公学监督、安徽提学使等。据康有为《我史》及《汗漫游诗集》，康与沈交往始于光绪十四年康第二次赴京时。⁽¹⁹⁾

黄仲弢，名绍箕（1854—1907），号鲜庵、漫庵，浙江瑞安人。黄体芳之子。光绪六年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十四年四月，升翰林院侍讲，九月补詹事府左春坊左庶子。他也是京中的名士，与张之洞等人甚有关系。后任翰林院侍讲学士、侍读学士、湖北提学使等职。康与黄交往也始于光绪十四年康第二次赴京时。⁽²⁰⁾

文芸阁，名廷式（1856—1904），字道希，号云阁，又作芸阁，江西萍乡人。光绪十六年榜眼，授翰林院编修。二十年大考翰詹，光绪帝亲擢一等第一名，超擢翰林院侍读学士，兼日讲起居注官。甲午战争期间，文廷式极为活跃，是翁同龢门下大将之一。光绪二十二年为御史杨崇伊弹劾去职。（参见21·26）文与康有为的交往，很可能初始于光绪六年。⁽²¹⁾又据康有为《我史》光绪十二年所记，两广总督张之洞是年命

文与康负责翻译西方政书，未成。然后一说法，我尚未能证实。

徐琪（1849—1918），字花农，号玉可，浙江仁和人。光绪六年进士，入翰林院，散馆后授编修，此时以编修出为广东学政。后任内阁学士、署兵部侍郎等职。“学使”即为学政。

张季直，名謇（1853—1926），号啬庵，江苏南通人。光绪二十年状元，授翰林院修撰。他是翁同龢门下大将之一。后在家乡以开办近代纺织业出名。民国期间，曾任农林部长、工商部长。据康有为《汗漫游诗集》，康与张的交往始于光绪十四年康第二次赴京之时。⁽²²⁾

曾重伯，名广钧（1866—1929），湖南湘乡人。曾国藩之长孙，曾纪鸿长子。光绪十五年进士，入翰林院，散馆后授编修。他与康有为的交往始于光绪十四年康第二次赴京时。

李瀚章（1822—1899），字筱泉，安徽合肥人。李鸿章之兄。拔贡生。时任两广总督。

余联沅弹劾康有一事，时为光绪二十年七月初四日，余上了一折三片，其中第三片为“广东南海县举人康祖诒有新学伪书请饬查禁片”。称言：

“查有广东南海县举人康祖诒，以诡辨之才，肆狂瞽之谈，以六经皆新莽时刘歆所伪撰，著有《新学伪经考》一书……康祖诒自号长素，以为长于素王，而其徒亦遂各以超回、轶赐为号……康祖诒乃逞其狂吠，僭号长素，且力翻成案，以痛诋前人，似此荒谬绝伦，诚圣贤之蠹贼，古今之巨蠹也。昔太公戮华士，孔子诛少正卯，皆以其言伪而辨，行僻而坚，故等诸桀纣、浑敦之族。今康祖诒之非圣无法，惑世诬民，较之华士、少正卯有其过之，无不及也……相应请旨饬下广东督抚臣行令，将其所刊《新学伪经考》立即销毁，并晓谕各书院生徒及各属士子，返歧趋而归正路，毋再为康祖诒所惑。至康祖诒离经畔道，应如何惩办之处，恭候圣裁。”⁽²³⁾

又据康自称，此次弹劾由其同乡张乔芬托余联沅办之。⁽²⁴⁾（参见21:1）

《新学伪经考》是康有为刊刻的第一部重要著作，主要内容为：历代所重之古文经典，如《周礼》、《古文尚书》、《左传》、《毛诗》都是西汉末年刘歆所伪造，以适应王莽之新朝，而孔子所创经典并未亡缺。该书的写作方式是大量引用《史记》等文献，康加按语。以今人的研究来判识，康的基本立论“刘歆伪造说”不能成立。该书前有康有序文，署日期为“光绪十七年夏四月朔”。⁽²⁵⁾当日，光绪帝发出给两广总督李瀚章的寄信谕旨，措辞严厉：

“有人奏，广东南海县举人康祖诒刊有《新学伪经考》一书，诋毁前人，煽惑后进，于士习文教大有关系，请饬严禁等语。著李瀚章查明，如果康祖诒所刊《新学伪经考》一书，实系离经畔道，即行销毁，以崇正学而端士习。原片著钞给阅看。”⁽²⁶⁾

“即行销毁”一语，表示光绪帝已同意余联沅的处置方案。此时在北京的梁启超，听到消息后，大为活动。他当时给夏曾佑两信，提到此事：

“昨日嘉兴致花农一电。今日小湘乡致合肥一电。惟闻花农监临，重伯又非甚重之人，仍恐未得当耳。前仆已面托通州君，若相见时可再托之，但得常熟允致电（待此间自行电去）。其电语或由本人自定，或仆处代拟亦可耳。

“前仆已面托通州君，若相见时可再托之。”⁽²⁷⁾

由此可见，沈曾植为此发电给广东学政徐琪，曾广钧为此发电给两广总督李瀚章。梁启超恐分量不够，再托张謇，由张出面请翁同龢发电。梁氏以上两信的目的，是让夏曾佑出面向张謇说项。八月下旬，梁又致信康有为，说明其在京中的运动情形：

“前参案已屡发粤电，近更有事否？同学咸言进呈，某已言其不可，有公函复诸君矣。即驳奏，觅人亦不易易，非肝胆交及深明此道者，安肯为力！且政府向无交情，曲折更数人乃始达之，未有能尽心者也。顷欲俟杨副宪出关商之，惟太迟耳！原奏语甚辣，若有人从而媒蘖，亦可招大祸，故某以为事若逼迫，则板勿爱惜也。一片江山，已近黄昏时候，纵为无道，亦只若嬴秦之于六艺耳，何足芥蒂，但在粤稍窒耳！其实已经此事，此后若有来游者，必皆命世

之才也，所缺者亦不过风流沾被之人，多寡不关轻重，听之而已。

“季直来云：常熟已允周旋一切，惟日来军务倥偬，常熟又病剧，已请假十日矣，恐未必能十分尽力也（季直亦往三次，始见之）。”⁽²⁸⁾

“同学咸言进呈”一语，似有将该书进呈光绪帝以作断评之意，“驳奏”一语，即请人上奏驳斥余联沅之片，梁对此表示反对。“杨副宪”，似指左副都御史杨颐，广东茂名人，为同乡京官。当时的印刷为雕板刷印，“板”即已雕的木板。“某以为事若逼迫，则板勿爱惜也”一句，即梁提议可以“毁板”而避祸。该信最关键之语为“常熟已允周旋一切”，即梁启超通过张謇已打通了翁同龢的关节。这是康有为与翁同龢早期关系的重要证据。

戊戌政变后，张之洞的主要幕僚梁鼎芬撰《康有为事实》，提及此事：

“康有为所撰《新学伪经考》，私意害道，邪说诬民。御史安维峻、余联沅先后奏，恭我皇上严旨查办毁板。

“康有为中举人后，不认座主、房官为师，及被参日急，营营于房师之门，卑躬屈膝，无所不至。其时李中堂胞兄李筱泉制军瀚章为两广总督，康有为托人干谒，再四恳求宽办，制军初甚恶之，后见其卑谄，从宽不革举人。康当日曾受李家厚恩，不意后来反力攻李中堂也。”⁽²⁹⁾

梁鼎芬此文之目的，是向日本控康劣迹，言辞多贬意，但称康在广州也有所活动，我以为，似有其事实。在康、梁的活动下，李瀚章于九月二十一日上奏“遵旨查复康祖诒新学伪经考折”：

“伏查举人康祖诒，溺苦于学，读书颇多。应举而得科名，舌耕以资朝夕，并非聚徒讲学，互相标榜。其以长素自号，盖取颜延年文，‘弱不好弄，长实素心’之意，非谓长于素王。其徒亦无超回、轶赐等号。所著《新学伪经考》一书，大致谓秦世焚书，但愚黔首；而博士所职《诗》、《书》百家自存，后世诵习者中，有刘歆

所增窜，引《史记》、《汉书》，曲为之证。以歆臣新莽，故谓其学为‘新学’。其自序有‘刘歆之伪不黜，孔子之道不著’等语，本意遵圣，乃至疑经，因并疑及传经诸儒。自以为读书得间，不为古人所欺。揆诸立言之体，未免乖违，原其好学之心，尚非离畔。其书于经义无所发明，学人弗尚，坊肆不鬻，即其自课生徒，亦皆专攻举业，并不以是相授受。虽刊不行，将自渐灭，似不至惑世诬民，伤坏士习。惟本非有用之书，既被参奏，奉旨飭查，自未便听其留存。臣已札行地方官，谕令自行销毁，以免物议。至该举人意在尊崇孔子，似不能责以非圣无法，拟请毋庸置议。”⁽³⁰⁾

李瀚章的奏折，全面维护康有为，一一否认了余联沅提出的指责。其折可能与李瀚章交办的官员有关。⁽³¹⁾李折虽提出将该书“自行销毁”，这是谕旨中已有之令；但对原折“至康祖诒离经畔道，应如何惩办之处，恭候圣裁”一句，针锋相对地提出了“拟请毋庸置议”的处理意见。该折于十一月二十一日到京，光绪帝朱批：“知道了”。⁽³²⁾

褚伯约，名成博，浙江余杭人。光绪六年进士，入翰林院，散馆时授编修。二十年五月，由掌江西道监察御史迁吏科给事中，二十二年九月转礼科掌印给事中，后迁广东惠潮嘉道。

陈景华（1865—1913），字陆逵，号无恙生，广东香山。光绪十四年（1888）举人。二十一年赴京参加会试，在梁启超领衔的广东公车80人上书中列名第五位，未久以其领衔广东公车289人上书（参见21·4）。曾在广西任知县等官。二十八年被清朝革职查办，逃往暹罗（今泰国），组织同盟会暹罗分会。辛亥革命后任广东警察厅长，被龙济光所杀。⁽³³⁾

康称“时褚方劾李瀚章”一事，为是年六月初二日。该日光绪帝发下明发上谕：

“前据两江总督刘坤一奏保道员李经楚，两广总督李瀚章奏保道员陆维祺，经吏部带领引见，降旨：将李经楚发往江苏补用，并交军机处记名，请旨简放；陆维祺发往广东补用，并仍交军机处记名，请旨简放。嗣于李经楚谢恩召见时，因其在江苏服官，询以洋务等事，奏对未能明晰。念系大员之子，未加深究。兹据给事中褚

成博奏，该员从未亲民，并无实在政绩，与原保讲求政治得失各节，诸多不符等语。刘坤一向来办事尚属认真，此次保奏，未免瞻徇。所有李经楚前得发往江苏补用及记名简放之处，即著撤销。又据奏，陆维祺前充李瀚章幕友，李瀚章辄行保奏，殊属不合。陆维祺所得发往广东补用及记名简放之处，亦著撤销。嗣后各省督抚保举属员，务当慎遵叠次谕旨，秉公核实，毋得稍涉冒滥，用副朝廷延揽人材慎重名器至意。”

李经楚（1868—1913），字仲衡，号佑三，是李瀚章的次子；由刘坤一出面奏保李经楚，显然是大员之间的一种交易。陆维祺系前任两广总督张之洞奏调，后李瀚章所保。新任广东巡抚马丕瑶奉旨查访此事。褚成博出奏弹劾李瀚章、刘坤一，当属当时的政治斗争之一幕。⁽³⁴⁾

康称“余之奏实乡人陈景华贿褚为之”，其中的“余”指余联沅？或指“攻余（我）”之折？尚不可解，此一句在手稿本上是康添加的，可能有误笔；如果从字面上直解，即为“余联沅的奏折实由乡人陈景华贿赂褚成博而成”，似说不通；且与《我史》光绪十九年称“张（乔芬）缘怨托言官劾我”一句，即“张乔芬因同人局一事托余联沅劾康”，不相吻合。

（参见21-1）

（20-3）八月，游罗浮。九月，归，复讲学。十月，曹箬伟卒。箬伟聪悟，坚苦成学，以诣罗浮求道，感瘴死，率同门吊其家，痛哉。

据手稿本，“复讲学”至“率同门吊其家，痛哉”一段为添加，补在行间。又，此处顾抄本上有眉批：“十月任公出京。丁文江。”

罗浮，即广东罗浮山，在博罗县西部，又称东樵山，为广东四大名山之首，与南海县之西樵山，并称“南粤名山数两樵”。山为道教与佛教的圣地，属道教的十大洞天之一，有葛洪炼丹灶、洗药池等古迹。康有为《万木草堂诗集》中有《游罗浮》一首，自注云：“《伪经考》被劾焚，携门人叶湘南同游。”⁽³⁵⁾即指此事。而叶湘南在《我史》手稿本上的跋文称：

“回忆从先师游，自光绪十九年始，平日追随先师最亲切而领益

多者两次。一、《新学伪经考》被劾后，游罗浮山半月，遣予随行，登峰造极，事事物物皆有开示……”

叶明确说明了游罗浮山的背景。

曹泰，字簪伟，广东南海人，康有为的早期弟子。(36)曾助康编《孔子改制考》。“瘴”，凡指热带病。(37)

康有为《我史》称，他于光绪十六年设堂讲学，最初的弟子为陈千秋、梁启超、徐勤，讲堂设在其祖父在广州的祖屋云衢书屋。(38)光绪十七年，又收韩文举、梁朝杰、曹泰、王觉任、麦孟华，讲堂设在长兴里邱氏书室。(39)光绪十八年，收龙泽厚，讲堂移到卫边街邝氏祠。(40)光绪十九年，讲堂迁到广州府学仰高祠，《我史》该处称：“冬迁草堂于府学宫仰高祠，赁之十年，为久计，徐君勉、梁卓如之力也。”(41)似就在此年，康有为将其讲学处正式命名为“万木草堂”。云衢书屋、邱氏书室、仰高祠三者相距甚近；邱氏祠也不太远。康称光绪二十年“复讲学”，其授学人数已有了相当的规模。

(204)十一月，游广西，住风洞，刻记于党人碑。搜得康岩、素洞，自名而刻石焉。桂中诸士王浚中颖初、况仕任、黎文翰来学。王颖初老矣，尝为教官，志清而气直，好心学。寓桂林凡四十日，往来在山水窟中亦四十日。日日搜岩剔壑，及赴官绅燕会，若经年矣。

据手稿本，“搜得”二字由“及”字改；“素洞”后添“自名而刻石”五字，补在行间。“颖初”二字为添加，“来学”之“学”字为添加，皆补在行间；“往来在山水窟中亦四十日”一句为添加，补在行间。又，“黎文翰”的“翰”字，《戊戌变法》本作“瀚”，顾抄本作“澣”。

王浚中，字颖初，广西马平人。后入广西圣学会。“教官”指府、州、县学的教谕、学正、训导一类的教职。

况仕任，字晴皋，广西临桂人，举人。后任《广仁报》主笔。列名保国会。

黎文翰，字晓峰。

康有为的此次广西之行，应其门人龙泽厚之请。其目的一为避祸，一为讲学。桂林此时为广西省会。康住在桂林叠彩山景风阁。风洞是一个二十余米长的山洞，多石刻，在景风阁的右后侧。⁽⁴²⁾康有为的这次广西讲学，据龚寿昌回忆称：

“康有为第一次来桂林讲学的时候，他的地位仅仅是清朝的‘孝廉’，声名不大。这时听他讲学的有：龙泽厚、况仕任、龙焕纶、龙朝辅、龙应中（后改名志泽）、汤觐、汤铭三、程式谷、黎文翰、林泽普、林惠如、任祖安、薛立之、薛佑之、赵治天、王浚中、王秀峰、胡治堂等。龙潜和我以小学生的名份，也参加听讲。”⁽⁴³⁾

从当时的情况来说，听学的人数已不算少。康有为讲学仍一如其特点，即诋击古文经学，倡导孔子改制说，并列举了西学书目。其大体内容见于此期所著《桂学问答》。

桂林月牙山龙隐岩有摩崖翻刻的《元祐党籍》，记录宋代蔡京所定的政敌司马光等三百余人。翻刻者为党人梁焘的曾孙梁律，意在让后人辨明世之是非。康有为见之撰题记，请人刻于《元祐党籍》右下方石壁上：

“光绪甲午之腊，南海康长素以著书讲学被议，来游此岩，观党人碑而感焉。自东汉党人，南宋庆元党禁，晚明东林党人，并此而四矣。其攻党人者，则曹节、蔡京、韩侂胄、魏忠贤。其为党人者，则李膺、司马公、朱子、高、顾二先生也。后之观者，亦不必为党为讳矣。人亦乐为李、马、朱、顾耶？抑甘从侯览、魏忠贤耶？”⁽⁴⁴⁾

戊戌政变后，该石刻被毁，现残存“李膺、司马公、朱子、高、顾二先生”诸字尚可辨认。康有为在此题记中，明显自比党人。然康有为《万木草堂诗集》中有诗一首，题为《丁酉四月，携门人龙积之、龙赞侯、龙左臣、汤觉顿、汤铭三、王浚中等十余人骑马游龙隐岩，摩抚党人碑，刻跋题名其下》⁽⁴⁵⁾，若以此论之，“刻记党人碑”当属光绪二十二年康第二次来桂林时之事。⁽⁴⁶⁾

康有为在桂林期间，涉足于人迹罕至的石洞，其中发现人尚未察的

两个石洞，自行命名为“康岩”、“素洞”。林克光称：

“康岩在于越山下，岩口向东，他以行书题写‘康岩’二字，刻于岩口上方，每字直径五寸。素洞在于越山北面山腰，他篆书‘素洞’二字，并行书题跋曰：‘光绪廿一年正月，南海康祖诒长素父，与临桂周榕湖、龙赞侯、龙左臣搜岩得此，因自名之。’刻石于岩壁（已毁）。”

而当康有为离开桂林时，又在风洞的后洞东南壁上，辟二尺高一尺宽岩面，镌刻行书：

“光绪甲午之腊，南海康长素以著书被议，游于桂山，居风洞月余。”

此石刻尚存。(47)

据康有为诗集，他于此期交往的官绅有桂山书院山长周璜、广西布政使黄槐森等人。(48)其叔祖父康国器，在追剿太平军余部时颇有胜仗，曾任广西布政使，一度署理广西巡抚，也为其结交广西官绅，开辟了通途。(49)

（20·5）五月，方在京师，有贵人问曰：“国朝可百年乎？”吾答之以“祸在眉睫，何言百年？”贵人甚谬之。时拟以三千万举行万寿，举国若狂，方谋保举；而孙毓汶当国，政以贿成，大官化之，惟事娱乐，内通李联英，相与交关，政俗之污坏，官方之紊乱，至是岁为极。不数日，闻朝、日之事。十七日，出及天津，则调卫汝贵乘“海宴”轮船东渡，卫方被酒未醒也。已而东事累败，恭邸、李高阳、翁常熟入军机，并督办军务焉。吾昔日上书言：“日本改纪，将翦朝鲜而窥我边。”又云：“数年之后，四夷逼于外，乱民起于内，安能待我十年教训乎？恐无及也。”不及六年变作。不幸而言中矣！

据手稿本，“拟以三千万”为添加，补在行间；“海宴轮船”之“轮船”二字为添加；“吾昔日”之“吾”字前删“光”字，“吾”字并由“绪”字改，即此原本写“光绪二十一年”事，又添出一段内容；“又云”之“云”字，诸刊本抄本误为“言”字；“不及六年变作”一句为添加，补在行间。

孙毓汶（1834—1899），字莱山，山东济宁人，尚书孙瑞珍之子。咸丰六年以榜眼（与翁同龢同年）授编修，同治五年大考一等，擢翰林院侍讲学士。他因出入醇亲王府而参与机要。光绪十年“甲申易枢”，慈禧太后尽罢以恭亲王领衔的军机处，孙毓汶入值军机处。他背靠醇亲王奕譞、外联李鸿章，在军机处渐成势力，柄政近十年。⁽⁵⁰⁾光绪十六年底醇亲王病故，他的权势渐降。

李联英（1848—1911），民间多作李莲英，内务府档案中写作连英，宫内名为李进喜。直隶河间府大城县人。咸丰七年（1857）入宫为太监。⁽⁵¹⁾同治三年调到长春宫慈禧太后御前当差。同治十一年赏六品顶带花翎，此后连续升迁。光绪五年为储秀宫总管太监，至光绪二十年赏加二品顶戴，在慈禧太后身边的地位极为稳固。⁽⁵²⁾

慈禧太后生于道光十五年（1835）十月初十日，按照中国的习惯，应于此年过六十岁生日。康称“时拟以三千万举行万寿”，当属随口之言，并无根据；但当时政治之败坏，又属事实。慈禧太后的干政，引出了一系列的恶果，也使一些官员不畏生死而进言，要求慈禧太后放弃政治权力。⁽⁵³⁾

卫汝贵（1836—1895），字达三，安徽合肥人。早年从刘铭传镇压捻军。后被李鸿章留下统领防军。曾任河南、大同、宁夏诸镇总兵，皆未到任，所部“盛军”12营约6000人，长期屯驻天津小站，是淮系的主力，然军纪废弛。后因朝鲜兵败而处斩。

“不数日”，指与“贵人”交谈之后。此时朝鲜发生东学党叛乱，四月三十日朝鲜政府请求清朝出兵相援。五月初一日，李鸿章派聂士成率军赴朝鲜。五月七日，日本公使大鸟圭介率日军入汉城。十七日康离开天津时，局势甚危急。卫汝贵部盛军赴朝为六月十九日之事，其部数量较大，运兵也需预筹，为此卫汝贵与盛宣怀有着多次商议。⁽⁵⁴⁾康称“被酒未醒”一语，只可以当作诗化语言。

恭邸，恭亲王奕訢（1832—1898），咸丰帝六弟。咸丰帝去世后，任领班军机大臣、总理衙门首席大臣。柄政约二十余年。“甲申易枢”后，退出政坛。

李高阳，名鸿藻（1820—1897），字寄云，号兰孙，直隶高阳人。咸丰二年（1852）进士。同治帝师傅，曾为协办大学士、军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书。“甲申易枢”时降调内阁学士。时任礼部尚书。他是当时清流党的首领人物，与京中名士多有交往。

“东事累败”，指朝鲜战事。八月十五日，日陆军攻占平壤，十八日，日海军在黄海击败北洋海军。由此引发政坛变动：二十八日，翁同龢、李鸿藻奏请起用恭亲王奕訢，未获准。九月初一日，命奕訢在内廷行走，管理总理衙门、总理海军、会办军务。十月初五日，命奕訢督办军务，奕劻为帮办，翁同龢、李鸿藻、荣禄、长麟为会办，由此成立了督办军务处。初六日，命翁同龢、李鸿藻、刚毅为军机大臣。十一月初八日，命奕訢为军机大臣。至此，政坛再次恢复到“甲申易枢”之前状态，孙毓汶已失势。

“昔日上书”，指光绪十四年康有为来京乡试时请国子监代奏之上书，即“国势危蹙请下诏罪己及时图治禀”，其书日期为光绪十四年十一月初八日，康党将之称为“上清帝第一书”。该上书称：

“近者洋人智学之兴，器艺之奇，地利之辟，日新月异。今海外略地已竟，合而伺我，真非常之变局也。日本虽小，然其君臣自改纪后，日夜谋我，内治兵饷，外购铁舰，大小已三十艘，将翦朝鲜而窥我边。俄筑铁路，前岁十月已到浩罕，今三路分筑，二三年内可至珲春，从其彼德罗堡都城运兵炮来，九日可至，则我盛京国本，祸不旋踵。英之得缅甸，一日而举之，与我滇为界矣。滇五金之矿，垂涎久矣，其窥藏卫也，在道光十九年，已阴图其地，至今乃作衅焉。法既得越南，开铁路以通商，设教堂以诱众……夫敌国并立，无日不训讨军实而虞敌之至也。”⁽⁵⁵⁾

由此可见，康有为当年确实已看出了日本之野心，但非为专指，而是称日、俄、英、法环伺中国，情形危急。当时许多智者皆有此类言论。

至于康有为所言“贵人”为何人，我尚不能确认；然据前引张荫桓日记（参见20-1），我推测，有可能是指张荫桓。

（20-6）桂林山水极佳，山居舟行。著《春秋董氏学》及《孔子改

制考》。

据手稿本，“山居”二字为添入。

据龚寿昌回忆：“康有为有两种嗜好：一是好习古礼，讲学之暇，常率带门徒在风洞山后洞福庭学习‘乡饮酒礼’、‘投壶礼’及‘庚子拜经’等……其次是嗜好游览山水，在桂林讲学期间，所有附城的山水岩洞，游历殆遍……很多名胜，他游过后，都刻石题名或赋诗。风洞山还做有对联悬挂。”⁽⁵⁶⁾

康称“著《春秋董氏学》”一事，《我史》手稿本光绪十八年，在“……选同学高才助编纂焉”后，删“□□春秋原文考”一语。康为何删去，尚不明其意。康有为的著述中，未见《春秋原文考》。这是《我史》第一次出现《春秋董氏学》之作。（参见22·1、23·1、23·14）

康称著《孔子改制考》一事，《我史》光绪十八年记，“是书（《孔子改制考》）体裁博大，自丙戌年与陈庆筌议修改五礼通考，始属稿，及己丑在京师，既谢国事又为之。是年编次甚多，选同学诸子分纂焉。”“丙戌”为光绪十二年（1886），“己丑”为光绪十五年（1889）。此时在桂林，康有为继续写作。（参见22·1、23·14）

(1) 康有为，荫监生，可以参加顺天府乡试，也可参加广东乡试。康的荫生资格，朱维铮曾提出疑义，认为康的父亲与祖父皆是微员，似无可能获荫，有可能是捐监生。（《康有为在十九世纪》，《求索真文明》，第170、202页）据康有为《我史》手稿本，康于同治十年、十一年参加童试，皆不售，即此时他尚未有生员资格。同治十二年、光绪二年他参加广东乡试，此两次乡试，当以捐监生的资格。康有为之孙康保延《恭述先祖南海先生二三事》称：“缘先高祖于连州水灾殉职，先祖获赐荫监生，其赴试名‘祖诒’者，殆取义于此，盖纪念祖德也。”（《广东文献》，第7卷第2期，1977年6月）康有为祖父于光绪三年去世，可能于此年获荫生。翁同龢光绪十四年《杂记册》中记：“南海布衣康祖诒，拟上封事，由成钧代递，同乡京官无结，未递。其人初称布衣，继称荫监，乃康国器之侄孙也。”（转引自孔祥吉：《翁同龢与康有为上清帝第一书》，《晚清佚闻丛考》，第145页）而康有为在《殿试策》中自称：“应殿试举人臣康有为……由荫生应光绪十九年本省乡试中式。”（《康有为全集》，第2集，第65页）

(2) 军机处《上谕档》，光绪十九年正月初一日。

(3) 该科广东乡试题为：“首题，如有王者必世而后仁；二题，书同文；三题，诗

云既醉以酒至文绣也；诗题，赋得崖树雨摘南枝花（得花字五言八韵）。”（《万国公报》，第58号，光绪十九年十月，〔台北〕华文书局影印本，第22册，第14017页；《清秘述闻再续》卷一，《清秘述闻三种》，中华书局，1982年，下册，第977—978页）《如有王者必世而后仁》一文见《康有为全集》，第2集，第4页。又，叶昌炽在光绪二十四年八月十四日日记中称：“康长素所著《新学伪经考》，鄙人一见，即洞烛其奸。蔚若之使粤也，鄙人与蒿隐临别赠言，告以此才必不可入彀，蔚若早从吾两人言，则或不致酿此祸也。”（《缘督庐日记》，江苏古籍出版社，2002年，第5册，第2745页）光绪十九年广东乡试正考官为通政使司副使顾璜，副考官为翰林院编修吴郁生。吴郁生，字蔚若，江苏元和人，光绪三年进士。后官至军机大臣。蒿隐，王颂蔚（1848—1895），字芾卿，号蒿隐，光绪六年进士，任户部主事，军机章京。《丛刊·戊戌变法》第1册录此段日记，不知为何漏“蒿隐”之记录。

（4）冯自由称：“梁启超号轶赐。”（《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》初集，第47页）赐，端木赐，字子贡。

（5）盛昱以病辞职后，康有为曾致信问候。（见上海市文物保管委员会编《康有为遗稿·戊戌变法前后》，上海人民出版社，1986年，第193页，以下简称《遗稿·戊戌变法前后》）康有为《汗漫舫诗集》中有《赠盛伯熙祭酒》，题注云：“戊子，吾以诸生诣阙上万言书，首请变法，诸公格不达。盛公时为祭酒，黄仲弢编修与友善，为介焉。先生慨然代递，遂过引爱，频馆其家，读其藏书。所居郁华阁藏金石万千……”（《遗稿·万木草堂诗集》，第34页）由此可知康通过黄绍箕而结识盛昱。

（6）胡思敬在《国闻备乘》中记：“盛昱在宗室中颇有才名，诗文皆有雅趣，谈国朝掌故，历历如数家珍。收蓄金石图籍多至数十万金，好延揽四方名士，每晨起，未及栉漱，宾客已咽集其门。”（《国闻备乘》，中华书局，2007年，第31页）徐一士对此也有大体相同的说法。（《一士类稿·一士谈荟》，书目文献出版社，1983年，第133—134页）

（7）翁同龢于光绪十四年十月十三日日记称：“南海布衣康祖诒上书于我，意欲一见，拒之。”二十七日日记中称：“盛伯羲以康祖诒封事一件来，欲成均代递。然语太诤直，无益，祇生衅耳。决计复谢之。”（陈义杰整理：《翁同龢日记》，第4册，中华书局，1992年，第2232、2234—2235页）

（8）周育民：《康有为寓所金顶庙考》，见林克光、王道成、孔祥吉主编：《近代京华史迹》，中国人民大学出版社，1985年，第489—493页。

（9）康有为《延香老屋诗集》中有两首涉及到梁庆桂，《梁小山中书爱姬陨落，述其美德清节，悼之至痛，以此塞其哀》、《秋病头风连日，买舟与梁小山游花埭半塘诸园，晚至河南万松园，主人殷勤乞留题》，从诗中可见，康与梁私交甚笃。（《遗稿·万木草堂诗集》，第20—21、31页）“中书”，即内阁中书舍人，当时举人多捐中书。梁庆桂与康同进京，也有可能是参加会试。刘圣宜作《梁庆桂传略》，称梁庆桂与梁鼎芬、康有为“时相往来，为兰契交。据康氏近亲所述，康有为读书勤奋，常自南海县西樵乡到广州西关下九甫梁庆桂家借书阅读，有时在梁家住下读书。而且康有为入京考试的费用也常由梁家供应。梁家晚辈犹记幼时呼梁鼎芬、康有为为大叔公、二叔公。”（黄启臣、梁承邨编著：《广东十三行之一：梁经国天宝行史迹》，广东高等教育出版社，2003年，第52页）其中称康从西樵乡来下九甫读书，似有误。康有为经

常住在广州，另有祖父所遗菊香书屋。

(10) 参见《广东十三行之一：梁经国天宝行史迹》第二章《梁同新传略》、《梁肇煌传略》、《梁庆桂传略》等篇；并参见梁承邨、章文钦：《广东十三行考跋文》，见梁嘉彬：《广东十三行考》，广东人民出版社，1999年，第429—430页。梁庆桂之子梁广照，捐刑部主事，后留学日本，任法部员外郎；梁广照之子梁方仲、梁嘉彬，皆为历史学家。

(11) 军机处《上谕档》，光绪二十四年三月十九日。

(12) 军机处《随手档》，光绪二十年二月十一日；军机处《上谕档》，光绪二十年二月二十六日、二十七日、二十八日。

(13) 军机处《上谕档》，光绪二十一年三月初三日。四书题分别典出《论语子罕》、《中庸》、《孟子·告子》；诗题典出张说：《奉和圣制春日出苑应制》。《达巷党人曰大哉孔子》见《康有为全集》，第2集，第5页。又，该科会试同考官为：编修鲍临、周树谟、刘学谦、冯光通、翁斌孙、王荫槐、戴兆春、中允文焕、编修高熙喆、赵惟熙、张孝谦、李盛铎、刘启端、汪凤梁、华燿、王式文、华俊声、朱锦。（《清秘述闻再续》卷三，《清秘述闻三种》，下册，第1024—1025页）

(14) 《翁同龢日记》，中华书局，第5册，1997年，第2682页。

(15) 《遗稿·万木草堂诗集》，第59页。“庶常”，翰林院庶吉士；“孝廉”，举人。

(16) 《梁启超年谱长编》，第34页。

(17) 任青、马忠文整理：《张荫桓日记》，上海书店出版社，2004年，第465—466、472、478、480、481页。“闰台”为军机章京凌福彭之号，广东番禺人。“山舅”系张氏之舅李宗岱，字山农，广东南海人，曾任山东济东泰武临道，长期主持山东招远金矿。“梁少山”，似为梁小山，即梁庆桂。“叔耘”为驻英、法、意、比四国公使薛福成之字，所言“叔耘日记”即薛福成的《出使英法比四国日记》。

(18) 《翁同龢日记》，第5册，第2696—2697页。

(19) 康有为《我史》光绪十一年记：“乡试，不售。时所问策有《宋元学案》及蒙古事，场中无对者，皆来抄问，粤城传之。策为沈刑部子培所问，知沈君以此也。”十四年记：“……乃发愤上书万言，极言时危，请及时变法。黄仲弢编修绍箕、沈子培刑部曾植、屠梅君侍御仁守，实左右其事。”光绪十五年，康作《与沈刑部子培书》，见《遗稿·戊戌变法前后》，第206—211页。

(20) 康有为于光绪十四年作《与黄仲弢编修书》，见《遗稿·戊戌变法前后》，第198页；康有为《汗漫访诗集中》有《题黄仲弢编修〈龙女行云图〉》，题注称黄“笃行通学，忠诚忧国，即为我上书奔走者”。（《遗稿·万木草堂诗集》，第35—36页）

(21) 康有为《陈庆笙秀才墓志》称：“光绪六年，君与萍乡文道希诣余，始识君……”（《遗稿·戊戌变法前后》，第248页）

(22) 《遗稿·万木草堂诗集》，第45—46页。

(23) 余联沅上奏时间见军机处《随手档》，光绪二十年七月初四日。原片见《军机处档》，133658，台北故宫博物院文献馆藏。又，该片收入《翼教丛编》时误为安维峻所上，与原档相对照，文字完全一样。（《翼教丛编》，上海书店出版社，2002

年，第25—26页）并可参见孔祥吉：《安维峻弹劾〈新学伪经考〉辨误》，《戊戌维新运动新探》，第310—314页。

(24) 康有为《我史》光绪十九年记，他与张乔芬因家乡“同人局”事务而对峙，康派其学生陈千秋回乡办理，张的“同人局”局戳亦被追。于是，“张缘怨托言官劾我”。康的这一说法，未能得到证实。

(25) 《康有为全集》，第1集，第355—558页。康又称：“门人好学，预我玄文。其赞助编检者，则南海陈千秋，新会梁启超也，校讎讹夺者，则番禺韩文举、新会林奎也”；“属门人新会梁启超搜集群书，表之如左”（伪经传附表）；“属门人同县陈千秋辨之如左，并编‘尚书篇目异同真伪表’附焉”（书序辨伪之十三）。

(26) 军机处《上谕档》，光绪二十年七月初四日。

(27) 《梁启超年谱长编》，第32页。“监临”为管理考试场务。“嘉兴”，沈曾植；“花农”，徐琪；“小湘乡”、“重伯”，曾广钧；“通州”，张謇；“合肥”，李瀚章；“常熟”，翁同龢。又，该年谱编者将“合肥”误为李鸿章，故文中解读不通。又，《翁同龢日记》未见有直接记载，与此相关者见三条：一、七月十六日，“曾仲博（广钧）来见，与语，大奇之。”（“仲博”，即重伯）二、十八日，“文云阁、张季直先后来谈时事，可怕也，然耸人骨，抵晚始去。”三、八月初八日，“晚张季直来谈。”（《翁同龢日记》，第5册，第2719、2720、2727页）然此时为甲午战争关键期，曾、张与翁所言，亦可能非仅是康事甚至非为康事。

(28) 转引自杨天石：《梁启超为康有为弭祸》，《光明日报》，2003年7月8日史学版。梁启超此信前半部分写于八月二十四日，后半部分在慈禧太后寿诞后补充。

(29) 《日本外交文书》，第31卷，第1册，第731页。“安维峻”当为误。

(30) 中国第一历史档案馆编：《光绪朝朱批奏折》，中华书局，1995年，第32辑，“戊戌变法”，第525—526页。黄彰健认为，“康取号长素，以常理来说，最初确可能含‘长实素心’之意，此与康幼年即有志于为圣人，乡里称康为‘圣人为’相合。惟当康徒以秩赐、超回、迈参为号时，长素二字确已含有长于素王之意了。”“……此康可自视为胜于孔子处，孔子为素王，康如果革命成功，则康即可为真王。”（《戊戌变法史研究》，第36—38页）从《我史》手稿本光绪四年中“忽思孔子则自以为孔子焉”、“忽自以为孔子则欣喜而笑”两句来看，长素确有长于素王之意。

(31) 台湾《新生报》副刊1967年5月29日至6月4日载芝翁（高拜石）撰：《古春风楼琐记·义救康有为的一个县令》，称言：李瀚章将此案交电白县知县李滋然查复，李滋然的签复为康有为开脱：“此书大旨以尊崇孔子，攻讦刘歆增窜《六经》为主，自命为二千年来未有之卓识。全书援据之博，讎校之精，深思锐入，洵可称坚苦卓绝。但自信过深，偏见遂执，有不合己意者，则妄加窜改，反诬为古人所窜入，深文诋击，不遗余力，岂足为定论乎？……若遽目以非圣无法，惑世诬民，不特该举人罪不至此，即取全书词义以观，亦断不能到言伪而辨、行僻而坚之一境。至谓其能煽惑后进，靡然向风，如是书之前后乖违，自相矛盾，尚未有此学力也。”又称，李滋然，字命三，四川长寿人，为王闳运主讲之尊经书院高材生。光绪十四年举人，十五年进士。（转引自吴天任：《康有为先生年谱》，〔台北〕艺文印书馆，1994年，上册，第96—98页）

(32) 军机处《随手档》，光绪二十年十一月二十一日。

(33) 陆丹林：《革命史谭》中有《民初悍吏陈景华》一篇，对陈晚年的历史描述甚详。（《近代稗海》，四川人民出版社，1985年，第1册，第624—631页）

(34) 李瀚章保陆维祺片上于光绪十八年二月二十七日，其片称：“二品顶戴在任候选道防城县知县兼袭云骑尉陆维祺，原系分发湖南知县，前两广总督张之洞以该员操履清端，熟悉洋务，奏调广东差遣……前经臣奏补防城县知县，并蒙特旨准补，钦遵在案。该员操守廉正，才识优长，在粤七年经办一切要务，无不尽心擘画，而于交涉事件尤能坚守约章，力持大体……仰恳天恩，量加擢用，俾得及时自效……”从该片所录的履历册来看，陆维祺，浙江钱塘人，三十五岁，光绪四年报捐县丞，九年在宜昌关专办文案，十二年加捐知县，分发湖南，由张之洞调往广东，办理本署及厘务局文案，十六年补防城知县，委署广州府粮捕通判。（《总理衙门清档·李瀚章保陆维祺案》，01-04/1-15，台北中研院近代史研究所档案馆藏）马丕瑶查复的附片称：“……又片奏，道员陆维祺应在部候选，乃竟赴粤禀到，李瀚章教以指捐，旬日间委派要差多处等语，即著马丕瑶按照原参各节确切查明，据实具奏……查陆维祺由湖南试用知县于光绪十三年经前督臣张之洞奏调到粤，委办督署文卷，保留广东。十五年督臣李瀚章抵任，仍留该员在署当差，并非游幕。十六年补授防城县知县，委署广州通判。十七年报捐道员，在任候选。十八年劝办赈捐出力，经直隶督臣李鸿章保加二品顶戴，又经李瀚章保奏，奉旨交军机处存记。二十年赴部引见，奉旨以道员发往广东补用，领照到省，派洋务处、善后局各差。旋经奉上谕撤销。据该员报捐指分广东试用，督臣以其才堪造就，委派要差。惟甫经被劾，旋即指捐当差，究属取巧躁进，致招物议。拟请旨将广东试用道陆维祺摘去二品顶戴，或归部选，或飭令另指他省，以示薄惩。”（《月折档》，光绪二十一年三月二十日奉朱批，台北故宫博物院文献馆藏）从本案来看，陆维祺并未违反当时官场的游戏规则，而对此大做文章，与此时言路、高官及光绪帝对李鸿章、李瀚章兄弟不满有关。马丕瑶到粤后，除陆维祺事件外，还在其他查处事件中对李瀚章多有指责，导致了李瀚章的去职。

(35) 《遗稿·万木草堂诗集》，第71页。

(36) 冯自由称：“曹泰号越级。”（《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》，初集，第47页）级，孔级、燕级，此处似指燕级。

(37) 梁启超在康有为悼曹泰诗后记：“既受业于万木草堂，则皈依佛法，苦行深造，既乃欲研究密宗，闻罗浮有异僧，往访之，遇病而卒。”（《遗稿·万木草堂诗集》，第70页）梁启勋在《万木草堂回忆》称：“至于道家一流，则曹箬伟可作代表，箬伟名泰，南海人。性情近于庄列一派，笃信虚无学说。有一次，他闻得有一个，名叫林太平，能飞行。他要寻访此人，约我结伴……林太平的踪迹不可得，便回万木草堂了。随后箬伟独自往罗浮，不知访哪个高行道。在罗浮得病，回家没有几天就死了，年仅二十三岁。”（夏晓虹：《追忆康有为》，中国广播电视出版社，1997年，第243页）

(38) 云衢书屋是康有为在广州的祖屋，康有为的儿媳庞莲称：“康有为在广州的住宅，是曾祖康云衢购买诗人张南山的听松园改建的，称云衢书屋，因修筑马路拆毁。”（《康有为的家世和晚年生活》，《追忆康有为》，第493页）张伯桢称：云衢书屋在“布政司前惠爱街”。（《戊戌政变前后之万木草堂》，《丛刊·戊戌变法》，第4

册，第281页）陈华新称：康健昌“辞官后于广州大塘街建造云衢书屋”。（陈华新：《康有为在广州的遗迹举要》，陈泽泓主编：《广州话旧》，广州出版社，2002年，上册，第84页）“布政司前惠爱街”，即“惠爱直街”，今为中山四路；大塘街与中山四路相交，今地名虽存，然旧屋全无；“云衢书屋”的具体地址已无法指认。

(39) 邱氏书室为广东邱姓族人兴建，倡建人是增城举人邱觉羹，以银两千买地，1804年动工，1806年建成。耗银四五万两，建筑面积一千多平方米。在今中山四路长兴里。康有为包租书院东面二楼一部分，学生也住在那里。林克光称：“长兴里是中山四路的一条小横街，地处广州市中心闹市区，交通方便，小街内邱氏书室却又十分幽静……是一座前后三进的两层宅院，现楼板已拆，但建筑保存完好，是广州仅存的康有为活动遗迹。门前有一对小石狮，并有树木，大门楼上嵌一块‘邱氏书室’石匾（此匾现被遗弃在数十米外，成为铺路石）。”又称，邱氏书室“今长兴里3号，东方锁厂所在地”。（林克光：《革新派巨人康有为》，中国人民大学出版社，1990年，第99页；并可参见马洪林：《康有为大传》，辽宁人民出版社，1988年，第105页）邱氏书室距离大塘街的云衢书屋很近，今已修复，改为“万木草堂陈列馆”。

(40) 陈华新称：邱氏祠位于卫边街，今广卫路与吉祥路附近，遗址今不存，约在14路公车总站。（《康有为在广州的遗迹举要》，《广州话旧》，上册，第85页）卫边街即为今吉祥路之北段；陈华新所指该处，今为广州市地方税务局。马洪林称邱氏祠为广州十三中学内，似有误。（《康有为大传》，第114页）

(41) 广州府学宫，时在广州城东南隅，番山下，文明门内，规模甚大。康、徐、梁所租用的是在学宫深处文昌后殿内仰高祠及附近房屋。文明门后改为文明路，1958年，广州学宫改建为广州市第一工人文化宫等设施与机构。仰高祠今已废，在文德路广州市第十三中学内。（林克光：《革新派巨人康有为》，第100页；陈华新：《康有为在广州的遗迹举要》，《广州话旧》，上册，第85页；马洪林：《康有为大传》，第114页）

(42) 康有为曾作《风洞》一诗：“我昔居桂林，高卧在风洞。岩石前后迎，俯视淮水冻……”（蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》，〔台北〕成文出版社，1978年，下册，第748—749页）

(43) 《康有为桂林讲学记》，《追忆康有为》，第247页。又，康有为《万木草堂诗集》中有《门人龙赞侯、龙左臣、胡治堂、黎晓峰、龙积之、况晴皋、周伯雅、王仁长夜饯余于枕霞阁，赞侯、积之及李小浦凌晨追送余至水月洞乃别，却寄》，提到了多位学生的姓名。（《遗稿·万木草堂诗集》，第78页）

(44) 转引自马洪林：《康有为大传》，第191—192页。高，高攀龙；顾，顾宪成；马，司马光。

(45) 《遗稿·万木草堂诗集》，第88页。

(46) 康有为于光绪二十三年二月初二日写信给友人叶衍兰称：“桂林山水之佳，岩洞之奇，天下无有，分日寻幽，搜岩选胜……”（《康有为全集》，第2集，第264页）由此可见，康有为此处有可能将其在光绪二十年与光绪二十二年至二十三年的桂林之行，混为一谈了。

(47) 林克光：《革新派巨人康有为》，第124页。又，龚寿昌称：康“曾在北门铁

塔寺内发现一岩，未经人到过，因题为‘康岩’。又在北附郭发现一岩（洞），题为‘素洞’。”（《康有为桂林讲学记》，《追忆康有为》，第250页）再又，康有为《万木草堂诗集》中有《吾在桂林城得二洞，无刻者，因自据之，一曰“康岩”，一曰“素洞”》，从该诗的编排来看，似在康有为第二次赴桂林讲学时所作。（《遗稿·万木草堂诗集》，第82页）

（48）康有为《万木草堂诗集》有“和临桂周觫清翰林有感”、“谢方山观察以诗稿属点定，步原韵题还之，且约游山”、“乙未元日，次八十老人周慕陔同知元旦十叠韵诗”、“上元夕，桂垣黄植庭方伯丈招宴藩署观灯，即座口占”、“张安甫廉访为余道阳朔画山之胜，廿三日过约，约权差冯达夫太守游画山……达夫招饮，即席留别，并示同席刘大令、蒙广文”。（《遗稿·万木草堂诗集》，第77—79页）

（49）康有为在《〈桂学问答〉序》中，详记了康国器在修繕桂林各书院及置经史书的功绩。（见《康有为全集》，第2集，第16—17页）

（50）当时被罢免的军机大臣为恭亲王奕訢、宝鋆、李鸿藻、景廉、翁同龢，与此同时，恭亲王、宝、李，还退出总理衙门。“甲申易枢”后，军机处以礼亲王世铎领衔，军机大臣有额勒和布、阎敬铭、张之万、孙毓汶。而实际上又以醇亲王奕譞为背景。孙虽排名最后，但以精明强干而渐为实权人物；总理衙门以庆郡王奕劻领衔，阎敬铭、许庚身、徐用仪、廖寿恒等为大臣。

（51）《李莲英墓葬碑文》，见鲁琪、刘精义：《清代太监恩济庄莹地》，《故宫博物院院刊》，1979年第3期。

（52）李连英处世为人，未必如外间所传之嚣张，也与康有为等人一再宣传的形象不同。较为可靠的记述，可参见唐益年两文：一、《八面玲珑的宠监李连英》，《清宫太监》，辽宁大学出版社，1993年，第155—172页；二、《总管太监李连英的荣辱一生》，李国荣主编：《清宫档案揭秘》，中国青年出版社，2004年，第196—211页。

（53）刘光第在甲午战争初期有条陈，要求慈禧太后放权：“……若犹必以朝廷大政请于皇太后之前，则乾纲何以昭独断之神，而慈怀亦必有不安之处”；“应请皇上圣裁独断，即当重要事件，亦宜自运宸衷，无复重劳慈听。将皇上孝思，愈可得展，即皇太后于古来撤帘之典，无有不符，则国家幸甚、臣民幸甚。”在此条陈中，刘光第还要求“退斥”十年来贻误国家的军机大臣，即指孙毓汶等人。而刘的条陈呈堂时，刑部“各堂官均失色推诿，互相规卸”，不肯代递。（《甲午条陈》、《致刘庆堂》，见刘光第集编辑组：《刘光第集》，中华书局，1986年，第1—5、254—260页）于此后不久，福建道监察御史安维峻于光绪二十年十二月初二日上折弹劾李鸿章，反对议和，连带攻击慈禧太后：“……此举非议和也，直纳款耳，不但误国，而且卖国。中外臣民无不切齿痛恨，欲食李鸿章之肉。而又谓和议出自皇太后旨意，太监李连英实左右之。此等市井之谰，臣未敢深信。何者皇太后既归政皇上矣，若犹遇事牵制，将何以对祖宗，下对臣民？至李连英是何人，斯敢干预政事乎？如果属实，律以祖宗法制，李连英岂复可容？”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5317/12）当日发下谕旨：“安维峻著即革职，发往军台，效力赎罪，以示儆戒。原折著擲还。”（军机处《上谕档》，光绪二十年十二月初二日，又该目录有两道谕旨，后一道多“原折著擲还”一句）尽管原折被退回，但军机处还是录下了副本。

(54) 是年五月二十八日、二十九日、六月初九日、初十日，卫汝贵为所部赴朝用船事，与盛宣怀有过书信往来。十六日、十九日，卫亦有三信给盛。盛弟入卫部盛军营务处，卫子亦托盛照料。卫部出征，准备时间多达二十余天，开船解缆前，卫又作两信致盛，言调兵军机甚多。陈旭麓等主编：《盛宣怀档案资料选辑之三·中日甲午战争》，上海人民出版社，1982年，下册，第18—19、33—34、51—52、60—61页。

(55) “上清帝第一书”，见《康有为政论集》，上册，第52—61页。又，康有为另一引语，原文作“否则恐数年后，四夷逼于外，乱民作于内，于时乃欲为治，岂能待我十年教训乎？恐无及也”。意思相同，文字稍异。翁同龢曾录该上书之摘要件，此段文字为：“近者洋人智学之兴，器艺之奇，地利之辟。今海外略地已尽，竟合而谋我，真非常之变局也。日本虽小，然其君臣自改纪后，内治兵饷，外购铁舰，大小已三十艘，将翦朝鲜而窥我边。俄筑铁路，前岁十月已到洪罕，今三路分筑，其一已在伊犁北之穆哈喇，二三年内可到琿春，从其彼德罗都城运兵炮来，九日可至，则我盛京国本，祸不旋踵。英一日而举缅甸，与我滇仅隔怒江。之夷五金之矿，垂涎已久，其窥藏卫也，在道光十九年，今乃作衅。法既得越南，开铁路，设教堂……”（翁万戈辑：《翁同龢文献丛编之一：新政·变法》，〔台北〕艺文印书局，1998年，第287—289页）文字稍有变化，其意相同。

(56) 《康有为桂林讲学记》，《追忆康有为》，第250页。

光绪二十一年 乙未（1895） 三十八岁

导读：此年，清朝因战败，派李鸿章为全权大臣赴日本谈判，签订马关条约，割台湾、辽东，赔款银二亿两。因俄、德、法三国干涉，日本同意归还辽东，另增赔款三千万两。清朝上下在战后一度有改革的呼声。

此年康有为再次进京会试，中进士，分发工部学习主事。在京期间参加“公车上书”，组织“联省公车上书”（即“上清帝第二书”）；参与组织北京、上海两处“强学会”，并刊行《万国公报》、《强学报》；其战后上书（即“上清帝第三书”）由都察院代奏，上达于光绪帝，光绪帝将之与其他呼吁改革奏议（共9件）下发各省讨论。康由此而闻名于政坛。

（21·1）正月，还粤。二月初一，至。而二十四日礼吉死矣。哭之恸，欲为立墓碑，至今未果也。礼吉聪明绝人，而气魄刚毅，大道完成，为负荷第一人。竟夭，年仅二十六，痛哉。

据手稿本，此一段全为添加，添在页边及页脚。又，顾颉刚抄本此处有眉批：“陈盖长任公三岁。”

礼吉，陈千秋（1869—1895），又字通甫，广东南海人，原就学于广州学海堂。光绪十六年三月与康有为相见，六月师从于康。他是康的大弟子，担任过万木草堂的学长，曾助康编撰《新学伪经考》、《孔子改制考》。梁鼎芬《康有为事实》称：“其徒则以超回、轶赐、胜由、迈参等名之”，“超回即陈千秋”。^①

关于陈千秋的死因，康有为在《我史》光绪十九年中有详细记载：

“吾乡有同人团练局者，咸丰四年，吾伯祖种芝公（讳国熹），平红匪创之，盖地方自治之制也。局中地十余里，三十二乡，人丁五万。自吾伯祖卒后，局事废坏。至是大涡乡知府张乔芬者，以罢谴还乡，管乡局焉。乡素多盗，张竟与分肥，张为局中巨绅，无敢

抗之者……吾侄同和、侄婿陈和泽以家频劫，亟请我治盗，而张庇之，非攻张，盗不能去也，而吾实无暇还乡任事。陈礼吉，吾乡人也，乃曰：‘吾穷天人之理已至矣，已无书可读矣，惟未尝试于事，吾等日言仁，何不假同人局而试之。是亦一国土也。行仁施爱先自近始，开学校以教之，辟蚕桑以富之，修道路以治之，一岁而化成，然后委之谨愿者守之，吾复可治吾学也。’壮其言，乃号于卅二乡之绅，合三十余人攻张，令其将局戳交出。戳者，局之印也，吾伯祖领之官以办事者……于是，以千二百金大购群书，礼吉故精于择书，‘书藏’要书咸备矣。乃议创书院，以中西之学课士，延朱叶荪以教之。乞官兵以剿贼，贼尽走，杀渠魁数人，大禁赌，宿弊尽清。而以禁赌持正过烈，又乡有被杀者，疑案也，礼吉以某富人行赂，疑其杀，持之甚坚，以是为众怨所丛。诸功未竟，张缘怨托言官劾我，又贿托潘衍同与南海县令杨廷槐追缴局戳。吾时被劾，为桂林之游，礼吉已被肺病，乙未正月遂吐血死。礼吉盖殉节同人局者也。自癸巳十一月攻张事起，谤言腾沸，吾几死于是，而礼吉实殉难……自礼吉之死，吾恨之深。乙未草折令御史王佑遐劾之，有其通贼书为据，卒贿谭钟麟洗涤……”(2)

从此中可以看出，“同人团练局”是一个兼保安、教育诸多功能的地方自治性质的机构，“局中地十余里，三十二乡，人丁五万”，管理的范围相当大（很可能有夸张）。而康有为的对手也比他强大得多，是进士出身、做过知府的张乔芬。光绪十九年十一月，康联合三十二乡绅士三十余人攻张乔芬，迫其交出“局戳”，而由其门人陈千秋管理同人局。一年后，陈因同人局内部矛盾兼患肺病而死。康有为称“张缘怨托言官劾我”一语，即张乔芬托余联沅弹劾康有为（参见20·2）。对此，康也采用相同的手法，即托王鹏运弹劾张乔芬。

“潘衍同”，即潘衍桐，光绪十四年以翰林院侍读学士出任浙江学政，十五年康有为曾投奔之，后因广东商务局一事，康有为在《我史》提及。（参见24·39）

王佑遐，名鹏运（1849—1904），号幼霞，又号半塘，广西临桂人。“佑遐”为康用同音字。（当时人在私下场合经常用同音字记人名）同治九年举人，报捐内阁中书，同治十三年到阁行走。光绪十一年升内

阁侍读。十五年恭办光绪帝大婚礼成，加三品顶戴。十九年升江西道监察御史，二十年六月转掌江西道监察御史，七月甲午战争初期，王鹏运上奏起用恭亲王，对政治形势变化发生了很大作用。⁽³⁾光绪二十一年，康有为与王鹏运走得比较近，康为王代拟一些奏折。（参见21·12、21·16、21·17）王当时也请过其他人为其代拟奏折，郑孝胥为其代拟过“请兴商务折”。⁽⁴⁾王还是清末有名的词人。

由康有为起草弹劾张乔芬之“广东窃风猖獗请飭严缉片”，王鹏运于光绪二十一年九月十二日上奏，此时康有为已离开北京。（参见21·22）该片称：

“臣风闻广东近年盗风猖獗，日甚一日，实骇听闻。南海县设有报案局，自光绪十四年起至十八年止，共报盗案一千三百余起……省城西关为绅富聚处之区，日晡后即比户严扃，守望盈路，行人稍有携持，不敢出于其途。而府前街、藩司前，皆人烟稠密之所，白日行劫亦不能免。其村镇墟落，百十成群，连日连劫之事，尤所时有闻。群盗出没，皆兵械精良，俨然行阵。尤骇闻听者，群盗皆以劣绅为窝主，劣绅又恃奸捕为耳目，消息灵通，极难破获。据臣所闻，如南海县之张乔芬、番禺县之韩昌晋，皆劣迹昭著，路人皆知。张乔芬有致友弥缝窝贼手书，为人所得，石印传观，其胆大如此。地方官以案关重大，惮于发端，遂尔隐忍坐视……设一旦不可收拾，如昔年金田之祸，驯至匪难。刚毅在粤有年，此等情形当所洞悉，皇上如果召问，该大臣想亦不能讳饰也……应请旨飭下该督抚臣设法严拿，重购眼线，务获渠魁。如张乔芬、韩昌晋等传闻果实，亦即从严惩治，以清盗源。”⁽⁵⁾

该片的主要攻击对象是张乔芬，也起到了很大的杀伤效果，当日奉光绪帝的严旨：

“军机大臣字寄两广总督兼署广东巡抚谭，奉上谕：有人奏广东近年盗风猖獗……如南海县之张乔芬、番禺县韩昌晋皆劣迹彰著。张乔芬有弥缝窝贼手书，石印传观，地方官隐忍坐视，以致盗案愈酿愈多……著谭钟麟督飭该地方官设法严拿，务获渠魁。张乔芬等如果有窝盗情事，即著从严惩治，以清盗源。”⁽⁶⁾

两广总督谭钟麟对此案的查办，居然用了一年九个月的时间，直至光绪二十三年六月十七日才上奏“遵旨查复张乔芬、韩晋昌弹案折”，称言：

“原参府前街、藩司街不免百日行劫一节。行据藩、臬两司查覆。光绪十七年间有府前街事主陆惠荣广德生帽行及雨帽街事主冯浩长广生米店，被贼行窃，临时行强，两案获犯李亚启等三名，讯明正法，奏咨有案。以后并无案据抢劫之事。

“张乔芬，系南海县大涡乡人，由进士、部员指分浙江知府，回籍有年，因本乡多窃，迁居省城。韩昌晋，系番禺县古壩乡人，由贡生捐纳主事，签分刑部，请假回籍。前南海县知县李徵庸、番禺县知县惠登甲查覆该二员均无窝盗情事。张乔芬被人石印手书内多残缺无字，其可辨识处，谓‘族匪各有实迹，安能掩饰’等语。亦略见其心无包庇。

“正在核办间，据举人陈大照等稟控张乔芬窝匪，经匪犯劳津、张生等供指有案，并控张乔芬伪称道员。臣复饬据署南海县知县黄恩查覆称，检查前获正法之劳津等生供，并无乡绅为其窝主，原控出自怀疑。张乔芬缴到光绪四年在浙江省晋豫赈捐由知府加捐道员执照一张。咨准户部，答无报捐据，令将执照送部再查。询据张乔芬声称，当时系浙江知府邹仁溥经手代捐。又咨准浙江抚臣，以现署杭嘉湖道邹仁溥覆称，前江苏臬司应宝时，奉直隶晋豫赈捐局函嘱劝募，经张乔芬托捐道员，系归何处报部，伊未知悉等语。查应宝时久已身故，此起捐案曾否咨部，外省无从澈究，惟张乔芬是否假冒道员，当以执照之真伪为断，执照业经咨送，应候户部查核办理……”

由此可见，王鹏运原参罪名皆被否定，但张乔芬因陈大照的稟控，而被查出是个假道员。对于此案的拖延，谭的解释是：“此案由部、由浙往返详查，以致覆奏稽迟，合并声明。”光绪帝朱批：“知道了。韩昌晋著即行革职。张乔芬捐案，户部查系假照，已奏交该督查讯办理。”⁽⁷⁾然在如此之长的查办时间内，有无康所称张乔芬“贿谭钟麟洗涤”之情事，我还没有读到相关的材料。从当时的政治来看，可得出一般性结论，御史此

类弹劾，大多以查无实据而结案。

同人局、张乔芬，皆不是本书鉴注的关注点，然于此处大段引用相关的档案，在于说明陈千秋之死对康的意义，说明王鹏运与康之间的关系，同时也可说明当时地方政治的特点。⁽⁸⁾陈千秋与同人局事，还可参见22:3。

（21:2）十二日，偕卓如、梁小山入京。将至大沽，日人来搜船，当颇愤，以早用吾言，必无此辱也。时内廷预备车辆五百，以备迁都。朝士纷纷，多虑国亡出京师者。吾谓此举仅如土耳其者，必不亡，故决入京。与梁小山寓金顶庙。

据手稿本，“十二日”为添入；“偕卓如、梁小山入京”后删“仍与小”三字；“将至大沽”至“故决入京。与梁小”一段为添加，添在页眉与行间；“土耳其”之“尔”字，诸本皆改“耳”字。

此为康有为第四次入京，其目的是参加乙未科会试。前节康称二月初一日从广西返回，此处的“十二日”，似为其从广州出发之日，途中经过上海、天津。冯自由称：

“是年春，陈少白以事至上海，居洋泾浜全安栈，闻康与其徒梁启超晋京会试，亦寓同栈，乃赴邻室访之。康庄重接见，正襟危坐，仪容肃然。少白向之痛言清朝政治日坏，非推翻改造，决不足以挽救危局。康首肯者再，且介绍梁启超相见，谈论颇欢。”⁽⁹⁾

由此可知此期康有为的政治思想。他虽赴清朝之试，但对当时的朝政并不满意。

康称“日人来搜船”一事，可见于署理直隶总督、北洋大臣王文韶之电报：二月十三日，“开河数日，南来商轮陆续进口，沿海尚无警报……”二月二十四日，“昨戌初大沽拦江沙外有二枝半桅敌船一只停泊。当即电奏在案。据天津税务司德璀琳（Gustav von Detring）探称，因谣言上海头帮商轮带有军火不少，特来稽查，未必遂有战事……”三月十五日，“连日大沽口拦江沙外，仍停有倭船一只，搜查商轮。余无事……”⁽¹⁰⁾据王文韶的电报，日军搜船行动始于二月二十三日，康有为可能于此期到达天津。

康称“内廷预备车辆五百，以备迁都”，似无其事，我尚未读到相关的档案记载。

康称朝士“虑国亡出京师者”一事，时任吏部郎中的何刚德记：

“中东之战，日兵直逼奉天，警报时至，京师震动。朝士之主战者，纷纷搬眷出京。余以实缺一等人员，无弃职舍去之理，老母亦意在持重。同乡多视余家眷行否为进退。时南皮张文达管部，并兼军机，余于画诺之余，密探消息。文达微有指示，余遂决计不动。旋和议成而心安。当时实亦冒险也。”⁽¹¹⁾

“张文达”，即张之万。何刚德当时已补实缺，且为“京察一等”，很不容易能达到此位置，属即将升迁之机会（参见21·9），因而恋栈。他之所以没有“搬眷出京”，是得到了军机大臣张之万的“微有指示”。若非如此，情况可能相反。

“土尔其”，即“土耳其”。康称“土尔其”一事，似指1877—1878年第九次俄土战争。俄国利用巴尔干斯拉夫人的民族运动，打着“解放”的旗号，对土宣战。俄军在罗马尼亚、保加利亚军队的配合下，占领了大片地区，兵临君士坦丁堡。由于英国的干涉，俄军未能占领君士坦丁堡与海峡。俄国与土耳其签订的条约，为英国与奥地利所反对；俄、土、英、法、奥、意在柏林举行会议，达成了柏林条约，俄国作出重大让步。此一段历史，康在后面还提及。（参见23·10）

《我史》是事后的记述，此一段又属康的添加，康在船上时未必真知道北京的“内廷预备大车”、“朝士出京”等情，而“土尔其”一语，即暗指其已预测到日本将不会占领北京及俄、法、德三国将出面干涉，似为一种自我张扬，未必为“毅然入京”前的真心情。

“梁小山”，即梁庆桂；“金顶庙”，位于东华门外烧酒胡同。（参见20·1）

（21·3）时旅顺已失，朝廷震动，命户部左侍郎张荫桓及前巡抚邵友濂，往日本请和，日人以非全权不受。

据手稿本，“户部左侍郎”前删“张”字；“及前巡抚邵友濂”为添加，补在行间。

邵友濂（1837—1901），字小村。浙江余姚人。同治四年举人，捐纳工部员外郎。同治十三年任总理衙门章京，后随崇厚等出使俄国，随曾国荃参与中法议和，后任苏松太道、台湾布政使、湖南巡抚，光绪十七年任台湾巡抚等职。此时因病休假。

日军占领旅顺为光绪二十年十月二十四日（1894年11月21日），派张荫桓、邵友濂前往日本议和为十一月二十四日（12月20日）。⁽¹²⁾然张荫桓一行受命后，于十二月十二日方起程，十五日到达天津，十八日到达上海，至二十一年正月初一日方由上海以船赴日本，行动极为缓慢。⁽¹³⁾正月初七日（1895年2月1日）张荫桓、邵友濂与日本全权大臣首相伊藤博文、外相陆奥宗光相会于广岛，日方以张、邵无全权而拒之。正月初九日，伊藤博文告张、邵的随员伍廷芳，希望清朝派恭亲王或李鸿章为全权大臣。

（21·4）再命大学士李鸿章求和，议定割辽、台，并偿款二万万两。三月二十一日，电到北京，吾先知消息，即令卓如鼓动各省，并先鼓动粤中公车，上折拒和议，湖南人和之，于廿八日粤楚同递，粤士八十余人，楚则全省矣。与卓如分托朝士，鼓各直省，莫不发愤，连日并递，章满察院，衣冠塞途，围其长官之车。台湾举人，垂涕而请命，莫不哀之。

据手稿本，“偿款”之“偿”字，由“赔”字改，“令卓如鼓动各省，并先”九字为添加，补在行间；“粤中公车”之“中公车”字由“人”改；“粤楚同递”由“先递”改，并下删“于是各省纷”五字。“围其长官之车”之“之车”二字为添加，补在行间。又，《戊戌变法》本此处的标点为：“与卓如分托朝士鼓（动），各直省莫不发愤”，误。

此节所言，即“公车上书”之事。⁽¹⁴⁾“公车”，指参加会试的举人。

李鸿章（1823—1901），字少荃，安徽合肥人。道光二十七年（1847）进士。淮系首领。时任文华殿大学士、直隶总督、北洋大臣，长期主持清朝的海防建设与外交事务。他是日方提示的谈判代表。临行前，李要求给予相当大的处置权，即允其割地，清朝内部讨论后对此同意。⁽¹⁵⁾《马关条约》签订后，李鸿章以大学士任总理衙门大臣，住在北京东单贤良寺。戊戌政变后，任商务大臣、两广总督等职。庚子事变后奉调北京，与各国谈判和约。

李鸿章到日本后，于三月初五日（3月30日）与日方签订《停战协定》。初七日（4月1日），李鸿章电告日方和约条件：割地台湾、辽东，赔款三亿两。大约进行了十天的谈判，至十六日（4月10日），日方提出了最后条款：台澎全割，辽东割地有所减小，赔款减为两亿两。十七日（4月11日），日方全权大臣伊藤博文致函李鸿章，限四日内（即三月二十一日，4月15日）回复。⁽¹⁶⁾李鸿章为此一连三电请示。十八日清朝进行御前会议，就李鸿章电报进行讨论，翁同龢反对日本的苛刻条件，然也有所妥协。当日发给李鸿章电旨称：

“奉旨：十六、十七两日电奏三件均悉……惟两大款关系最重，赔费已减三分之一，若能再与磋磨，减少若干，更可稍纾财力。让地一节，台澎竟欲全占，奉省所退无几，殊觉过贪……为今之计，或允其割台之半，以近澎台南之地与之，台北与厦门相对，仍归中国。奉天以辽河为三省贸易出海之路，牛庄、营口在所必争。著该大臣将以上两节，再与竭力辩论，冀可稍益大局。伊藤连日词气极迫，倘事至无可再商，应由该大臣一面电闻，一面即与定约。该大臣接奉此旨，更可放心争论，无虞决裂矣。”⁽¹⁷⁾

李鸿章于十九日巳刻（上午9至11时）收到此电旨，感到无法照办。于是他于十九日巳刻、午刻（中午11至12时）、酉刻（下午5至7时）一连三电告急。⁽¹⁸⁾三月二十日的御前讨论同意了李鸿章的意见。二十日的午刻发给李鸿章的电旨称：

“奉旨：李鸿章十九日三电均悉。十八日所谕各节，原冀争得一分有一分之益，如竟无可商改，即遵前旨与之定约。钦此。”⁽¹⁹⁾

由此可知，该电旨命李鸿章按日本提出的条件、按伊藤规定的最后时间，与日本签订和约。毫无疑问，这一道电旨违背了翁同龢等人的意愿。⁽²⁰⁾

康称“三月二十一日电到北京，吾先知消息”一语，即可进入此次公车上书的内幕。尽管李鸿章于三月二十一日另有电到北京，但内容大不相同；从后来的文献来看，当时的官员、会试举人于三月二十一日及以后相当长的时间里，仅知《马关条约》的基本条款，不知谈判的具体过程，更不知三月二十日光绪帝已下旨令李鸿章签约。康有为认为李鸿章

关于《马关条约》内容的电报于三月二十一日到达北京；“先知消息”，又表示有人从内部向他透露消息。若从当时政治高层的态度来看，我以为，此类已经过时的消息，很可能是政治高层有选择性地向外透露的，而透露消息者的目的，只不过是让下层官员及公车们出面反对条约、反对李鸿章、反对割台甚至拒和再战。

然而，《马关条约》的消息又是谁向康有为透露的？《我史》光绪二十一年提及与两人交往，即掌江西道监察御史王鹏运、詹事府左庶子戴鸿慈，而在此之前康又与文廷式等人相交，他们都是主战派的干将。由于此期康与王鹏运走得更近（参见21·1、21·12、21·16、21·17）；又由于王鹏运恰于三月二十二日上奏“和议要挟已甚流弊太深请回宸断而安危局折”。⁽²¹⁾（按照当时的规则，此折当在二十一日子夜前交到奏事处）从日期上来看，康称其得到消息与之完全吻合；由此似可猜测王透露情报给康。若真如此，似又可认定，是王在策动康。实际上，究竟是王鹏运还是其他人向康有为透露情报并不重要；重要的是，透露情报者的目的，是要策动公车们上书。

“察院”，即都察院，位于北京紫禁城南原刑部街，在今人民大会堂南门处。按照当时的规定，没有直接上奏权的京官上书，由本衙门堂官代奏；而外官及民人上书，皆由都察院代奏。公车上书，须经都察院代奏。⁽²²⁾

查军机处相关档册，此时入京会试的公车有着大规模的上书活动：四月初六日，都察院代奏7件⁽²³⁾；四月初七日，都察院代奏5件⁽²⁴⁾；四月初八日，都察院代奏9件⁽²⁵⁾；四月初九日，督办军务处代奏1件⁽²⁶⁾，都察院代奏8件⁽²⁷⁾；四月十一日，都察院代奏5件⁽²⁸⁾；四月十五日，都察院代奏2件。⁽²⁹⁾以上所各省公车单独或联名上书为31次，加入人数为1555人次；公车参加官员领衔的上书为7次，加入人数为135人次。除此之外，从二月二十七日至四月二十一日，在两个多月的日子里，官员们的电奏、上奏及代奏的上书达123次，加入的人数829人次。⁽³⁰⁾官员是拒和上奏的主体。

康称“即令卓如鼓动各省”、“与卓如分托朝士，鼓各直省”，即宣称其为领导者。康、梁作为入京会试的举人，无后来之盛名，也无广泛的

省际关系，我以为，他们似无如此之大的能量。从各次公车上书的题名录中，可以明显看出省籍关系，即是一省公车的联名上书。来京参加会试的新举人，须有同乡京官的印结，方能参加会试前的复试；都察院代奏举人们的上书，须有同乡京官的印结，方能收下。⁽³¹⁾而入京会试的举人，又有不少人住在家乡会馆，而这些会馆多由同乡京官维持。所有这些线索，都联系着公车与他们的同乡京官。由此，我以为，公车上书的策动者似为京官，方法是通过同乡、亲属、旧友等关系；而这种集会具稿、联名上书的方式，原本是翰林院等处京官的拿手好戏，宣南多处地方又是他们集会的习惯场所。甲午战争期间他们已有多次发动，幕后皆有高层的支持者或指使者。此次再次发动上书，手法上并无新意，规模上却有了数量级的放大，恰值会试之期，公车们的加入更是扩大了民间影响。由此，我以为康、梁只是各省公车上书走在前台的众多组织者和参加者之一；而真正的组织者，是京官，幕后还有更高层的操纵者。在四月初六日都察院代奏的广东举人88人联名上书中，梁启超领衔，麦孟华列名第5位；在四月初七日都察院代奏的广东举人289人联名上书中，陈景华领衔，麦孟华列名第63位，梁启超列名第284位。康有为在这两次上书中都没有列名。

康称“章满察院，衣冠塞途，围其长官之车。台湾举人，垂涕而请命”之情节，四月初七日天津出版的《直报》，以《同深共愤》为题，刊文：

“三月二十八日，都察院署前，拦舆联名递呈者，有三十余名之多，皆系京官。三十日，又有递呈者六十余名，闻系各省在京就职及孝廉诸公。同具公呈，恳请代奏，诸公情愿捐饷，自行攻剿，至议和各节，断不可从，大略相同……”

四月十二日该报又以《各抒义愤》为题，刊文：

“日前都察院前，有闽省孝廉为首，会同京官、商民等约白（百）余人，拦舆递呈各情，已列前报。兹闻所呈乃因中日两国和局，台湾一省永让与日廷管理。虽我皇上俯允，只让台南，不让台北，然日所得之地，皆不可让。倘若仍照约章办理，闽省绅民当自备军饷，与日交锋，奋勇剿除，何愁不灭此朝食等词……”

由于台湾建省未久，当时人对福建、台湾未必分得那么清楚。此中描述的情节，与康的说法大体可以对应。

（21·5）时以士气可用，乃合十八省举人于松筠庵会议，与名者千二百余人，以一昼二夜草万言书，请拒和、迁都、变法三者。卓如、孺博书之，并日缮写（京师无点石者，无自传观，否则尚不止一千二百人也），遍传都下，士气愤涌，联轨察院前者里许，至四月八日投递，则察院以既已用宝，无从挽回，却不收。先是公车联章，孙毓汶已忌之，至此千余人之大举，尤为国朝所无。闽人编修黄□曾者，孙之心腹也，初六七连日大集，初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言恐吓，诸士多有震动者。至八日，则街上遍贴飞书，诬攻无所不至，诸孝廉遂多退缩，甚且有请除名者。

据手稿本，“时以士气可用”之“时”字时，为添加，补在行间；“松筠庵”之“庵”字，康写为“广”，“广”是当时流行的“庵”字的简写；括号内文字，即“京师无点石者，无自传观，否则尚不止一千二百人也”，以小字双行写，“无自”之“自”字以某字改，已涂抹不清；“联轨察院前者”之“者”字，诸本皆漏；“四月八日”之“四月”两字为添加，补在行间；“无从挽回”之“从”字，诸本皆作“法”；“闽人编修黄□曾”，“闽人”二字为添加，补在行间，“黄”字之后有较大的空，可知康已记不清其全名；“初六七连日大集，初七夕黄”十二字为添加，补在行间，“初七夕”后有一字被抹去，已无法辨识；“诸孝廉遂多退缩”后被抹去两字，已辨识不清。

孺博，麦孟华（1875—1915），字孺博，号蛻庵，广东顺德人。光绪十七年入万木草堂，是康有为的大弟子之一。⁽³²⁾光绪十九年举人（与康有为同科），此次与康有为同来京参加会试，他与梁启超同寓宣武门南之“南横街关帝庙”。⁽³³⁾后任《时务报》、《清议报》、《新民丛报》的撰述。其弟麦仲华是康有为长女康同薇的丈夫。

“松筠庵”，明代嘉靖年间兵部武选司员外郎杨继盛的故宅。杨以弹劾严嵩著名，其故宅后辟为祭祀杨继盛的祠堂。位于北京宣武区达智桥（原名炸子桥）胡同。

康有为、梁启超等人组织联省举人在松筠庵会议联名上书一事，一般史书皆称“公车上书”。前节（21·4）已述，当时都察院代奏的各省公车上书已有31次，两者很容易混淆。而联省公车上书则只有这一次，为

与之区别，以下称“联省公车上书”。该上书即“为安危大计请迁都练兵变通新法以塞和款而拒外夷呈”，又按康党所编定的上书记录，光绪十四年来京会试时的上书为“上清帝第一书”（参见20-5），此为第二次，又称“上清帝第二书”。

康有为在《我史》中所述其在松筠庵组织联省公车上书的活动，似有夸张，言语中有多处不实。是年闰五月，康有为等人在上海刊行了《公车上书记》，有602名举人的题名，前有“沪上哀时老人未还氏”《序文》一篇。⁽³⁴⁾所叙情节大不相同：

“书上数日不报，各公车再联十八省同上一书。广东举人康长素者，素有时名，尝以著书被谤议于时，主其事，草疏万八千余字，集众千三百余人，力言目前战守之方，他日自强之道。文既脱稿，乃在宣武城松筠庵之谏草堂传观会议。庵者，前明杨椒山先生故宅也。和款本定于四月十四日在烟台换约，故公呈亦拟定于初十日在察院投递。而七、八、九三日为会议之期。乃一时订和之使，主和之臣，恐人心汹涌，局将有变，遽于初八日请将和款盖用御宝，发使赍行。”

此处所称时间，最为关键。康组织会议的时间为“七、八、九三日”，去都察院投递的时间“拟定于初十日”。这与《我史》中称“初六七连日大集”，“至四月八日投递”，大不相同。时隔三年多之后，康在《我史》中修改集会与投递的日期，其目的是为了宣扬四月初八日呈递都察院“被拒”这一吸引人的情节。且从手稿本来看，“初六七日连日大集”也是康的添加。该《序文》又称：

“是日（初八日）天本晴朗，风日暝曛，忽以向午后大雨震电，风雹交作，逾刻而止，即其时也。是时松筠庵坐中议者尚数百人，咸未谄用宝之举，但觉气象愁惨，相对歔歔，愤悒不得语，盖气机之感召然耶？是夕议者既散归，则闻局已大定，不复可救，于是群议涣散，有谓仍当力争以图万一者，亦有谓成事不说无为蛇足者。盖各省坐是取回知单者又数百人，而初九日松筠之足音已聒然矣。议遂中寝，惜哉惜哉！此事若先数日为之，则必能上达圣听。虽未必见用，亦庶几以见我中国人心之固，士气之昌。其主持和局

者不过数人，而攘臂扼腕，望阙感愤，怀郁国耻如报私仇者，尚千数百辈，未始非国家数百年养士之报也。”

这一段记载清楚地说明了康组织的联省公车上书于四月初八日流产的过程。其中值得注意者为：

一、“是时松筠庵坐中议者尚数十百人”。松筠庵本是宣武城南名士会聚之地，每次集会也不过数十人。其地方相对狭窄，一千三百人是无论如何也挤不进去的。门前的胡同也不宽，若百人、数十人各备车马，也必造成交通阻塞。康组织联省公车上书的方式，是先将“上书”撰就，然后在松筠庵之谏草堂“传观”，各省举人也是陆续而来，并非为一次千余人大会。四月初七日、初八日上午来者人数不详，而到初八日下午，一时雷雨大作⁽³⁵⁾，在坐者为“数十百人”。前称“集众千三百余人”，是一个虚数，也是陆续来到松筠庵的人数估计。⁽³⁶⁾《我史》称“京师无点石者无自传观，否则尚不止一千二百人也”，“点石”，即为石印，即康当时还考虑过石印，以让更多的公车不必来到松筠庵即可“传观”。

二、“亦有谓成事不说无为蛇足者”一语，说明了初八日“群议涣散”时反对者的态度与理由。“盖各省坐是取回知单者又数百人”，是一可疑的细节，此说虽可解释“集众千三百人”之数而题名发表仅602人；但初八日晚若真有“数百人”返回松筠庵取回知单，其场景的热闹程度将会超过初七日和初八日上午的“集众”。

三、也是最重要的，即“初九日松筠之足音已跫然矣，议遂中寝”一语。“足音跫然”典出于《庄子·徐无鬼》篇一：“夫逃虚空者，藜藿柱乎鼯鼯之径，踉位其空，闻人足音跫然而喜矣……”其大意为，流落于空谷之中，鼠类皆不至而杂草侵路，长久面对空野，听到人的脚步声都会很高兴。在此的引申意为，到了初九日，松筠庵中人声寂静，听到脚步来到的声音都感到很高兴。康组织的联省公车上书就在此冷冷清清之中，“议遂中寝”。这里面也没有牵涉到孙毓汶及“闽人编修黄□曾”等人。⁽³⁷⁾

光绪帝虽于四月初八日批准《马关条约》（参见21·6），但都察院并没有因此而拒收公车们的上书。前节（21·4）已述，从四月初六日到四月十五日，都察院代递了31件公车上书，其中初八日、初九日、十一

日都有代奏，而初九日代奏的官员与公车的上书中，有两件标明日期为“四月初八日”。

四月初七日，都察院左都御史裕德、署左副都御史沈恩嘉、左副都御史寿昌上奏，表明其反对议和的态度。⁽³⁸⁾他们也是上奏反对和约的浪潮中品级最高的堂官，很难想像第二天会“以既已用宝，无法挽回”为由，拒收康有为等人的上书。参加会试的山西举人刘大鹏在日记中写道：“凡公车所上谏止和议之章，均系都察院代奏，御史裕德亲接各省公车之呈，至与公车相对涕泣，人皆称裕公之忠。”而四月初八日那天，很可能即是山西公车联名上书递交都察院之日。⁽³⁹⁾

《马关条约》的消息传京后，官员与公车纷纷上书，形成了热烈的气候。我在档案文献阅读中，听到的只是一边倒的反对议和的声音。当时只有一人同意与日本签订和约，即帮办军务、四川提督宋庆，但也不敢明说而用婉言。⁽⁴⁰⁾这是当时的风尚所致。也因为如此，我读了相关的档案文献后，再来看康言：“初七夕，黄夜遍投各会馆，阻挠此举，妄造飞言恐吓，诸士多有震动者。至八日，则街上遍贴飞书，诬攻无所不至，诸孝廉遂多退缩，甚且有请除名者。”隐隐有着不真实的感觉。退一步说，即使是上书反对议和，与朝廷的决策有违的话，上书者也是不会受到指责的。更何况四月初八日之后，无论是公车还是官员，上书都没有停止。

康有为称“闽人编修黄□曾”，翰林院此时姓名相近似者，有两人。一为黄绍曾，一为黄曾源。黄绍曾，字伯英，号稼轩，江西赣县人，光绪十二年进士，时任翰林院检讨。他在三月二十九日翰林院代奏编修李桂林领衔83人反对议和的上书中签过字。此人的可能性不大。黄曾源（1858—1936），字石孙，福州驻防汉军正黄旗人。光绪十六年进士，时任翰林院编修。⁽⁴¹⁾从籍贯来看，似指此人。然黄曾源不仅参加在三月二十九日翰林院联衔上书，且于四月初三日由翰林院代奏其单衔上书，中心意思是若割台于日本，不如将其开辟为各国租界。以他的这种政见，却如此激烈地反对联省公车上书，以至“夜遍投各会馆”，“妄造飞言恐吓”，从逻辑上似也说不通。⁽⁴²⁾尽管康在《我史》中对此人有激烈的批评，然从手稿本来看，他已经不记得黄曾源的名字了。

由于恭亲王奕訢再次主持军机处，孙毓汶已大失势。他若派人阻挠上书，必遭弹章无数。更何况他身处决策中心，知公车上书作用甚微，似无需出此下策。退一步说，若孙毓汶真有部署，康又从何处可得知？康在《我史》中的述事逻辑是，凡有一事不成，必诉及某高官反对，此一现象以后会不断出现。

因此，我以为，康有为在各省公车上书的热潮中，组织了联省公车上书，并在四月初七日、初八日、初九日假松筠庵进行会议，各省公车陆续到来传观。由于四月初八日光绪帝已批准条约，初九日已来入甚少，联省公车上书的行动自然中止。都察院没有拒收上书，而是康有为根本没有去投。

就康有为起草的“上清帝第二书”（“联省公车上书”）的内容来看，与此期诸多上书相比较，有着明显的特点：一、该上书虽然强调了拒约迁都再战，但并未仅此则止，相当大的部分是要求改革内政；二、他提出富国策为六项：钞法、铁路、机器轮舟、开矿、铸银币、邮政；养民策为四项：务农、劝工、惠商、恤穷；三、由此而推行新教育，改革官制，培养使才，进而公举“博古今、通中外、明政体、方正直言之士”，“约十万户，而举一人”，“名曰议郎”。“上清帝第二书”的内容极为庞杂，康力图将其全部的政治思想及改革主张，杂糅于一条陈之中。⁽⁴³⁾ 尽管长达近两万字，但因头绪纷繁，诸事皆不能尽言。由于该上书绝大部分内容与“为安危大计乞及时变法呈”（“上清帝第三书”）相同，我将在后节展开分析。（参见21·10）

（21·6）孙毓汶犹虑挠其谋，即先迫皇上用宝，令北洋大臣王文韶诬奏海啸，垒械弃毁，北洋无以为备。孙毓汶与李联英内外恐吓。是日，翁常熟入朝房，犹力持勿用宝，电日相伊藤博文请展期五日。孙谓：“若尔，日人必破京师，吾辈皆有身家，实不敢也。”常熟厉声责之曰：“我亦岂不知爱身家，其如国事何？”孙知不能强，乃使李联英请之太后，迫令皇上画押，于是大事去矣。

据手稿本，“令北洋大臣”五字为添加，补在行间；“王文韶”后删一字，似为“则”字；“内外恐吓”的“内外”两字为添加，补在行间；“电日相伊藤博文”七字为添加，补在行间，“电日相”三字为再度添加，原为“与”字，删；“我亦岂不知爱身家”之“不知爱”由“无”字改；“乃使李联英”之“使”字，由“请”字改；“于是大事去

焉。是时降”共九字为添加，补在行间。

李鸿章于三月二十三日签订《马关条约》后，立即返回天津，三月二十六日以六百里加急的速度，向光绪帝上奏《马关条约》谈判过程，并进呈条约原本。二十七日，光绪帝收到该折片后，先压了下来，带到书房，与翁同龢商量方法。二十八日才将该折片等发下军机处。⁽⁴⁴⁾康称孙毓汶“迫皇上用宝”，可能是听到了某种传言或仅是猜测。⁽⁴⁵⁾

然而，与《马关条约》同时签订的中日《停战展期专条》规定，条约将于四月十四日在烟台互换，如不按期互换条约，两国将再次进入战争状态。⁽⁴⁶⁾由于从北京到烟台的空间距离等因素，只有提前批准才来得及互换，光绪帝于是将最后的决定日期定于四月初八日。⁽⁴⁷⁾清廷由此询问两位前敌主帅，即山海关方向的刘坤一、天津大沽方向的王文韶，若继续作战在军事上是否有把握？并展开外交活动，请求俄、德、法三国进行干涉。

王文韶（1830—1908），字夔石，号耕娱，浙江仁和（今杭州）人。咸丰二年（1852）进士，同治十年（1871）出为湖南巡抚，光绪四年进京，以礼部侍郎入值军机处，同时任总理衙门大臣。光绪八年因云南军需案乞养，十五年复出，任云贵总督。他是恭亲王的班底，与李鸿章的关系亦好。此次让他替代李鸿章署理北洋大臣、直隶总督，也是恭亲王的安排。他的资格与地位一直高于孙，且派系也大不同。王不可能听命于孙，更何况孙此时已经失势。康手稿本中“令北洋大臣”五字之添加，若按原文为：孙毓汶“先迫皇上用宝，王文韶则诬奏海啸”，两者并无关系，又可见康此处似为加重语气而非为实际。

四月初六日，刘坤一、王文韶的电报到达北京；初七日，军机处在御前进行讨论，认定不能继续进行战争，于是将希望放在三国的干涉之上。初八日，王文韶的电报再达御前，称天津发生海啸，军械装备人员受损。⁽⁴⁸⁾同时递到的还有驻俄公使许景澄的电报：

“国电已送外部接递，并切陈期限迫促情形。据罗拔诺夫称：‘日本并未复到，现无可复商缓换约，俄国委难照办。现查知新约期限，专指换约。若批准发下，仍候三国办理准行，以定应换与否，操纵较便。请中国自酌。’叩以约既批准，恐与三国商改有碍。

彼云：‘批而不换，约仍无用，即使已换，亦不能阻三国所商’等语。查俄廷前劝缓批，今又拟俟信定换。亦少确见。察商倭口气并未松动。请代奏。澄。歌。”⁽⁴⁹⁾

俄国此时明确表态，让清朝先批准条约，以后再决定是否互换，即“俟信定换”。于是，光绪帝当日朱批《马关条约》：“依议。单、图并发。该衙门知道。惟闻俄、德、法三国现与日本商改中日新约，将来如有与此约情形不同之处，仍须随时修改。”⁽⁵⁰⁾由此可见，光绪帝批准《马关条约》是根据前敌主帅的敌我态势判断、津沽海啸及俄国等国的态度，与孙毓汶、李联英的态度或当时的上书无涉。

王文韶电告海啸，绝非诬奏。此事不仅可见证于当时许多奏章书信，后来又载于地方志。然王文韶的电报在京城里也引起了反弹。四月十一日，掌广西道监察御史高燮曾奏：“海溢情形张皇入告请饬陈宝箴查复片”，浙江道监察御史李念兹也在同日奏：“王文韶报海溢请饬刘坤一驰往该处认真查看片”，皆表示了对王的不信任。高燮曾为此还上了一道“海溢所以助军不宜因此消沮遽允和款折”，称海啸是“天之以水灾示警，默牖圣聪，乃助战而非迫和。”⁽⁵¹⁾由此看来，康称“王文韶诬奏海啸”是听到了京城的某些说法，非为其自我造言。

康称“用宝”之争议一事，有误。四月初八日军机处交片：“交内阁典籍厅。现由总理各国事务衙门送到条约两分，本处定于四月初九日辰刻用宝。是日派章京会同内阁学士监视。此交。”同日总理衙门致李鸿章电：“会议和约已成一折，本日已奉朱批：‘依议……’伍廷芳现在都中，明日用宝后，即令赍约赴津……”⁽⁵²⁾由此可见，此事是光绪帝批准条约之后正常的工作程序，以不耽误派员送往烟台互换，其中并无孙毓汶、李联英、慈禧太后等因素。

康称“展期换约”一事，起因于俄国提出的“俟信定换”。此时三国政府正向日本施压，清朝一直未得准确消息，光绪帝于四月十二日收到驻俄公使许景澄电报：

“格总办述，罗拔言倭复分辽地为六处，五处作暂押，惟旅顺一处不还。俄主仍持初议，驳复。惟换约期迫，是否照换，请转达中国自定等语。再四商论，其争全辽口气颇坚，而换否决断，彼终不

肯担认。”⁽⁵³⁾

此时俄国的态度由先前的“俟信定换”变为“中国自定”，清廷为此拟出照会准备在互换条约时向日方递交，其内容为条约互换后，如因三国的干涉，条款可以更改。⁽⁵⁴⁾十三日，即换约前一天，翁同龢提出了展期换约之议，御前讨论中翁与孙毓汶等人发生了争论。事后翁、孙两人共拟致日本展期换约的电文。到了下午，孙也认可了展期换约一事。⁽⁵⁵⁾十三日下午，该电通过美国驻华公使田贝转发日本，并于次日凌晨由李鸿章发给伊藤博文。⁽⁵⁶⁾

十四日即原定换约日期，情况发生了突变。当日《翁同龢日记》称：

“是日徐君持德使绅珂函来，谓不换约则德国即不能帮，余笑置之。已而许景澄电至，谓旅顺亦肯还，至换约一节，俄外部云已经明告，则中国换约大臣自能办理，固未尝催令换约也。而同人轰然，谓各国均劝换，若不换则兵祸立至，而敬子斋特见恭邸，絮语刻余，恭邸亦为之动，余力争不回。见起则（庆邸同见），上亦催令即刻电伍廷芳如期换约，因令庆王、孙、徐三人先退。余奏昨日俄使请已正（上午10时）见总署大臣，此当听其回信。三人者即赴俄馆，若俄使语与许电同，当即将电旨译发，若有违异，则再请旨，匆匆而去。”⁽⁵⁷⁾

此中的关键，在于德国公使绅珂（F.S.zu Schweinsberg）的照会。其内容可见德国外交大臣马沙尔男爵（Baron von Marschall）给他的指示：

“中国代办告诉我，因谈判悬而未决，皇帝不欲批准条约。我说批准是绝对不可避免的；如果不批准，我们将听中国自己决定其命运。日本已正式向三国声明，在批准实行后，它将以适当增加赔款为放弃辽东半岛包括旅顺在内的交换条件。请通知中国政府。”

而此事的背景为，此前四天即四月初十日（1895年5月4日），德国外交大臣马沙尔对日本驻德国公使青木周藏称：

（德国政府）“为保持日本正当的自尊，因此准备劝告中国政

府，直接向日本接洽，于和约批准交换后，以一个补充协定及增加赔款为交换条件，立即退还半岛；这样外表上，日本的放弃得视为对一个战败者宽宏大量的行为。”

青木对此表示同意。于是，马沙尔于次日向德皇威廉二世报告：“如得陛下下俞允，我将以这样的意义训令陛下驻北京公使。”德皇批语为“是”。⁽⁵⁸⁾许景澄等人来电意思大致相同，看来三国皆已联络。⁽⁵⁹⁾由此可知，德国等已与日本商议先换约后还辽，也不容清朝政府展期，光绪帝恐惧日本以此为由再度开战，下旨换约：

“奉旨：现已接三国复信。著伍廷芳、联芳即与日本使臣换约。照会两件，随约交付。昨商展期，已由田贝电日本作为罢论。钦此。”⁽⁶⁰⁾

伍廷芳等人于十四日申刻（下午3—5时）收到电旨，并于亥正（晚上10点）与日本使节伊东已代治互换了条约。⁽⁶¹⁾从上引《翁同龢日记》可见，这一天起决定性作用的是恭亲王，孙毓汶并无与李联英联手胁迫光绪帝之事。

至于康称“展期五日”一事，查清方文献并无“五日”之请求，该语出现在伊藤博文的电报上。由于清朝十三日通过美国公使田贝及李鸿章提出了展期换约要求，伊藤博文十四日申初（下午3时）发电李鸿章，称：

“日本告明中国，日本现已全遵法、德、俄相劝之语，不拟永据辽东之地……日本政府应允将停战展限五日，批准条约应于限前互换……本大臣应向贵大臣再行反复声明：批准条约应行迅速互换，是为极要。如有延误，其重大变故势必因之而起也。”

该电虽同意展限五日内互换，并同意辽东之事“嗣后再行商办”；但不同意对条约本身作任何修改，而且延期只能一次。由于当时的电报用接力方式，日本到天津的电报须数小时，李鸿章虽没有说明收到此电的时间，但他向总理衙门报告的时间为十五日辰刻（上午7—9时）。⁽⁶²⁾也就是说，当收到伊藤电报前，清朝已下旨按期换约，且已完成。翁同龢于十六日得知此消息，在日记中称：“伊藤电允展五日，旋作罢论，可见

做得到人自不做耳，可叹也。”“五日”一语，康有为很可能是道听途说而记。

康称孙毓汶在廷议时有“吾辈皆有身家……”等语，翁日记中于此无记载，但从常理判断，似为不通。孙此时已走下坡路，为人为言已极为谨慎。他已看出自己的仕途走到了尽头，自觉地引退了。四月十九日，他请病假五天，获准；二十四日，续假十天，获准。五月初四日，又请假一个月，获准，其兵部尚书由徐桐署理；闰五月初四日，他以病请开缺，旨命再赏假一个月，勿庸开缺；六月初四日，他再以病请求开缺，光绪帝予以批准。⁽⁶³⁾孙入值军机十年，太了解政治操作之要诀，求退的路也走得平平稳稳，丝毫未受伤。四年后，他去世了，谥文恪。而他的政治同伴徐用仪就没有那么聪明，不久后被弹劾而奉旨退出军机处和总理衙门。（参见21:16）

（21:7）是时降朱谕，告廷臣，皆哀痛不得已之言。皇上之苦衷，迫逼之故，有难言之隐矣。李联英为宦寺，不识地图，乃至徐用仪亦然，皆曰中国甚大，台湾乃一点地，去之何妨。太后习闻之，故轻于割弃也。

据手稿本，“于是大事去焉。是时降”共九字为添加，补在行间（参见前节）；“告廷臣”之“告”字为添加；“迫逼之故”的“迫”字以两字改。

“朱谕”，皇帝亲自用朱笔写的谕旨，为谕旨中的最高形式。四月十六日，即烟台换约两天后，光绪帝发下朱谕一道，并有交片谕旨：“交内阁。本日发下朱谕一道，军机大臣面奉谕旨：交大学士、六部九卿、翰詹科道于十七日同赴内阁阅看。”⁽⁶⁴⁾该朱谕谓：

“近自和约订议以后，廷臣交章论奏，谓地不可割，费不可偿，仍应废约决战，以期维系人心，支撑危局。其言固皆发于忠愤，而于朕办理此事兼权审处万不获已之苦衷，有未能深悉者。自去岁仓猝开衅，征兵调饷，不遗余力，而将少宿选，兵非素练，纷纷召集，不殊乌合，以致水陆交绥，战无一胜。至今日而关内外情势更迫，北则竟逼辽沈，南则直进京畿，皆现前意中之事。陪都为陵寝重地，京师则宗社攸关，况廿年来，慈闱颐养，备极尊荣，设一朝徒御有惊，则藐躬何堪自问。加以天心示警，海啸成灾，沿海防

营，多被冲没，战守更难措手，用是宵旰彷徨，临朝痛哭，将一和一战，两害熟权，而后幡然定计，此中万分为难情事，乃言者章奏所未详，而天下臣民皆应共谅者也。兹当批准定约，特将前后办理缘由明白宣示。嗣后我君臣上下，惟当坚苦一心，痛除积弊，于练兵、筹饷两大端，尽力研求，详筹兴革，勿存懈怠，勿鹜空名，勿忽远图，勿沿故习，务期事事核实，以收自强之效。朕于中外臣工有厚望焉。”⁽⁶⁵⁾

在这一朱谕中，光绪帝说明了批准马关条约的原因：一、“战无一胜”；二、宗社陵寝；三、“慈闹颐养”；四、天津海啸。同时，光绪帝也提出了战后改革。康称“迫逼之故”、“难言之隐”，皆暗指慈太后，似无其根据。又查十七日《翁同龢日记》，称言：

“是日奉朱谕一道，飭六部六（九）卿、翰詹科道，至内阁恭阅，上以倭人肇衅，不得已讲和之故，宣示群臣。军机已先恭阅，不赴内阁，今日阅卷者在南书房先阅，由领班军机赍往内阁，交待读等，并传不得抄录携出。”⁽⁶⁶⁾

尽管强调了“不准抄录携出”，但朱谕一事很快在京城流传起来。而光绪帝这一道朱谕，对康有为“上清帝第三书”上达天听及下发各省讨论，也有着很大的关系。（参见21·10）

徐用仪（1826—1900），字吉甫，又字筱云，浙江海盐人。咸丰九年举人，同治元年为军机章京，次年为总理衙门兼行章京。光绪十年“庚申易枢”后，以工部右侍郎出为总理衙门大臣，光绪十九年，以吏部左侍郎出为军机大臣。他与孙毓汶私交甚好，恭亲王、翁同龢等人复入军机后，欲去之。（参见21·16）光绪二十六年，义和团在北京势盛时，被杀。

康称李连英、徐用仪、慈禧太后不识地图，似或还有一些可能；而称“台湾乃一点地”，恐为诗化语言。台湾于光绪十一年（1885）建省，至此时已有十年。徐用仪、慈禧太后不可能不知道台湾的情况。

（21·8）越日，榜发，中进士第八名。本拟会元，总裁徐桐以次篇“优优大哉，礼仪三百，威仪三千”题文分天地人鬼四比，恶其太

奇，降第五云。殿试、朝考，皆直言时事，读卷大臣李文田与先中丞公宿嫌，又以吾不认座主，力相排。殿试徐寿蘅侍郎树铭本置第一，各阅卷大臣皆圈矣，惟李文田不圈，并加黄签焉，降至二甲四十八名。朝考翁常熟欲以拟元，卷在李文田处，乃于闷炼等字加黄签，力争之，遂降在二等。徐澂园、翁常熟告我，问与李嫌之故，故知之。先是殿试前，朝士皆以元相期，传胪时诸王犹言之。是科会、朝、殿三者皆失元，区区者不足道，虽王荆公未尝言之。然本朝科第无不奉座主为师者，无理已甚。沈子培以吾不认座主为师，必累得元，力劝折节，至有“道之不行，国之兴废，命也”之语。元亦何与国事，而关系如此。子培以吾之虚望，欲藉以转移诸公也。然吾以子培力劝，已屈节见座主矣，而卒皆失元。是知一切有命，正可体验，从自己阅历处，受用最确，乃所谓“死生有命，富贵在天”，皆非人所能为也。枉己者徒自贬节而已。

据手稿本，“威仪三千”为添加，补在行间；“读卷大臣李文田与先中丞公宿嫌”中“大臣”为添加，补在页边，“与”字由“以”字改，“公”字为添加；“又以吾不认座主，力”八字为添加；“卷在李文田处，乃于闷炼等字加黄签”一语，由“李文田乃在闷炼等字加黄签”改；“黄签”后，原有“力争”二字，删去后，又补“力争之”三字，补在行间；“徐澂园、翁常熟告我，问与李嫌之故，故知之”一语为添加，补在行间与页下；“先是殿试前”之“先是”为添加；“虽王荆公”之“虽”字由“然”字改；“然本朝科第无不奉座主为师”至“而卒皆失元”一整段，是添加在页眉上的，其中亦有个别删改处，已难辨识；“是知一切有命，正可体验，从自己阅历处，受用最确，乃”一句，由“无以觐命理则”改，补在行间；“枉己者徒自贬节而已”一句为添加，补在行间。又，“……乃于闷炼等字加黄签，力争之，遂降在二等”一句，《戊戌变法》本标点为“……乃于闷炼等字，加黄圈力争之，遂降在二等”，似为误。

徐桐（1819—1900），字豫如，号荫轩。汉军正蓝旗人。道光三十年（1850）进士。曾为同治帝师傅。时任协办大学士、吏部尚书、翰林院掌院学士。负理学名声，守旧而厌恶西方。康有为曾于光绪十四年投书徐桐，要求代奏上书，被拒之。⁽⁶⁷⁾光绪十五年顺天府乡试，徐桐为正考官，未录康。⁽⁶⁸⁾

李文田（1834—1895），字仲约，号芍农、药农。广东顺德人。咸丰九年探花，入翰林院。同治三年起，命在南书房行走。时任礼部右侍郎。学问渊博，精金石史地之学。他以词臣见重于上，一生中最重大

的政治事件，是光绪二十年上奏请起用恭亲王。(69)

徐树铭（1824—1900），字寿衡，号伯征，又号澄园。湖南长沙人。道光二十七年进士，入翰林院。咸丰七年任兵部右侍郎，同治元年乞养。光绪年间曾在都察院左副都御史、工部、兵部、吏部侍郎上迁转。藏书数十万卷。光绪二十三年九月，升都察院左都御史。他在戊戌变法期间，对湖南新政颇多指责，思想倾向守旧一派。（参见2453）后任工部尚书等职。

“先中丞公”，指康有为的叔祖父康国器，曾任广西布政使，署理广西巡抚。“中丞”是巡抚的别称。

“传胪”，宣布进士名次的典仪，定于会试年的四月二十五日。是时设鹺簿大驾于殿前，设中和韶乐于殿下，鸿胪寺官引领新进士就位，宣制传名。“诸王”指参加传胪仪式的内廷王、大臣。

康有为此次是第二次参加会试，即可不参加新举人的复试。按照当时的规定并查相关的档案，他参加的科试场次及所得名次为：

一、贡院会试三场。即在三月初八日入场，初十日出场，十一日入场，十三日出场，十四日入场，十六日出场。该科会试的正考官为徐桐，副考官为启秀、李文田、唐景崇，同考官为中允刘玉珂、赞善恽毓鼎、御史杨晨、编修周克宽、王式文、彭清藜、彭述、韩培森、于齐庆、余诚格、周树谟、吴嘉瑞、钟广、陈荣昌、检讨陈曾佑、宝丰、编修吴荫培、许晋祁。会试题目为四书题三道：“主忠信”；“优优大哉礼仪三百”；“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志与民由之”。诗题一道：“赋得褒德录贤（得廉字，五言八韵）”。(70)中式者为贡士。四月十二日为新贡士发榜。康称“中进士第八名”，又称“降为第五”，本属自相矛盾，然手稿本原文如此。光绪二十一年四月出版的《万国公报》刊《会试全榜》，第五名为“康祖诒广东南海”。(71)此科参加会试的举人约五千人，康中第五名当是不错的记录。(72)

二、四月十六日在保和殿举行的新贡士复试。复试阅卷大臣为麟书、翁同龢、昆冈、薛允升、裕德、徐郃、廖寿恒、陈学棻、徐树铭、阿克丹、李端棻、汪鸣銮。其中李端棻请假未到。试题为四书题一

道：“政者正也”；诗题一道：“赋得龙见而雩（得龙字，五言八韵）”。⁽⁷³⁾十七日，麟书等上奏新贡士复试名次，康有为中三等第四名。（一等55名、二等100名、三等124名）⁽⁷⁴⁾

三、四月二十一日在保和殿举行的殿试。殿试读卷大臣为徐桐、寿耆、廖寿恒、李文田、陈学棻、徐树铭、薛允升、汪鸣銮。二十四日，徐桐等奏殿试读卷复命，以试卷十本进呈，恭候钦定。⁽⁷⁵⁾二十五日传胪，康有为中二甲第四十六名进士，而康在《我史》中为何误作二甲四十八名，不知其故。⁽⁷⁶⁾

四、四月二十八日在保和殿举行的朝考，以选翰林院庶吉士（即所谓点翰林）。阅卷大臣为张之万、翁同龢、启秀、徐郁、廖寿恒、李文田、徐树铭、李端棻、凤鸣、汪鸣銮、唐景崇、杨颐。⁽⁷⁷⁾朝考题为论题一道：“变则通通则久论”；疏题一道：“汰冗兵疏”；诗题一道：“赋得大厦须异材（得贤字，五言八韵）”。⁽⁷⁸⁾二十九日，张之万等上奏朝考名次，康有为中二等第一百零二名。（一等共60名、二等共108名、三等共125名）⁽⁷⁹⁾

以上档案记录与康有为的说法有多处不同，可知康使用了夸大的语言。

与康有为同时赴考的梁启超未中式。后有私家著述称，副考官李文田颇为欣赏梁启超卷，欲拔之，同考官唐景崇也赞成，然为徐桐反对而未中。梁是为其师代罪。李文田在梁卷上批：“还君明珠双泪垂”。⁽⁸⁰⁾

康有为此科的殿试策、朝考卷等皆自行刊印。梁鼎芬《康有为事实》称：

“康有为既中进士，欲得状元，日求户部左侍郎张荫桓，为之遍送关节于读卷大臣，皆以其无行斥之。不得状元，尚欲得翰林，又托张荫桓送关节于阅卷大臣礼部右侍郎李公文田。康有为以张与李系姻亲，己又与李同乡，谓必可入选。岂知李侍郎品学通正，深知其无行，不受张托，斥之尤力，遂不得入翰林。康有为恨之次骨，时与其徒党诋李侍郎甚至端，人皆恶之。

“康有为中进士后，将殿试卷、朝考卷刻印，致（诸）处分送。向来馆、阁故事，得新鼎甲者，方刻殿试卷。入翰林者，方刻朝考卷。皆因名第在前，以见曾蒙御赏之意。康有为以部属创刻朝、殿两卷送人，专为牟利，不独士林蚩鄙，并为市贾詫怪，虽送以两元亦受之不辞。”⁽⁸¹⁾

时梁为诬康，所言难免过分；然康称在沈曾植的劝告下，他“已屈节见座主矣”，又可作为此说的注脚。梁称康此科殿试策、朝考卷等皆自行刊印分送一事，《南海先生四上书记》刊出了康有为的《殿试策》、《变则通通则久论》、《汰冗兵疏》，后两篇即是朝考卷，然该书刊于光绪二十二年，即梁启超主持《时务报》时，由该馆代印，不知当时在京是否另有刊本，或梁为诬康而混淆时间。叶德辉又称：

“……通籍后，朝考卷不列高等者，卷为李约农侍郎签摘，同阅卷者或为请托，李持不可，后康有为刻朝考卷以辱李，李则举其在都钻营张荫桓之事，遍告于人，此湘粤京朝官所共知者。”⁽⁸²⁾

叶德辉的说法，与梁鼎芬相同，指出张荫桓的请托。而康的弟子徐勤在《南海先生四上书记》所附《杂记》，称：

“先生今科朝、殿，皆直言时事之文。殿试卷，徐寿蘅侍郎拟置第一卷，李文田摘‘冒’字下缺去一字，谓不能置前列。朝考卷亦李所阅也，摘卷中‘闷’字、‘症’字、‘炼’字，指为误笔，置二等末。区区之故，吾先生岂以是为轻重哉！二文索观甚众，以皆告君上之言，故并增焉。”⁽⁸³⁾

三者皆言李文田阻康有为入翰林院。而《南海先生四上书记》于光绪二十二年由梁启超主持的上海《时务报》馆代印发行，这种公开向李文田叫板的方式，又让人感到了康及康党的自信。附带地说一句，李文田已于光绪二十一年十月二十二日因病去世。

“王荆公”，即为王安石，曾封荆国公。康称“区区者不足道，虽王荆公未尝言之”，似指王安石《上仁宗皇帝言事书》（亦称“万言书”）中对学、教、科试的批评，谓：

“……朝廷礼乐刑政之事，未尝在于学，学者亦漠然自以为礼乐刑政为有司之事，而非己所当知也。学者之所教，讲说章句而已。讲说章句，固非古者教人之道也。近岁乃始教之以课试之文章。夫课试之文章，非博诵强学，穷日之力，则不能及。其能工也，大则不足以用天下国家，小则不足以为天下国家之用……”(84)

从康有为《我史》中，可以看出一有趣的现象：一方面康极力诋毁科举，称自己参加科举是“迫于母命，屈折就试”（参见21·9）；另一方面却对科举名次极为在意。后梁启超参加戊戌科会试，又称奉父命。（参见24·13）此次康中进士，名次本不在前，康却自称本可以得“元”，皆因徐桐、李文田之故而败。此段文字康有多处修改，虽不知其改于何时，但似可见其内心的矛盾之处。

（21·9）十一日，引见，授工部主事。自知非吏才，不能供奔走。又生平讲学著书，自分以布衣终，以迫于母命，屈折就试，原无意于科第，况仕宦乎？未能为五斗折腰，故不到署。徐公树铭至累揖相劝，吾卒不行。

据手稿本，“自分以布衣终，以迫于母命，屈折就试”一句为添加，补在行间；“未能为五斗折腰”为添加，补在行间。

四月二十八日，光绪帝下发谕旨，交内阁、吏部、翰林院：“新进士著于五月初七日至初十日，分作四日，带领引见。”从排单来看，广东进士为五月初十日引见。康称“十一日引见”，属其记忆有误。

也就在康引见的当天，五月初十日，光绪帝发下新科进士名录，用朱笔圈出改翰林院庶吉士69人、以部属用94人、以内阁中书用13人、即用知县99人……他被光绪帝圈为“分部学习”。(85)

康自称“授工部主事”，只是一般的说法。按照当时的规定，光绪帝圈出“分部学习”后，由吏部分发各部，应授为工部学习主事，过一段学习期后，由该部奏留，改为工部候补主事。康于光绪二十二年作《清故诰授奉政大夫五品衔山西崞县知县前翰林院庶吉士龙君墓志铭》，署名为“赐进士出身工部主事虞衡司行走南海康有为”，可知其分发给工部虞衡清吏司。(86)

工部有四清吏司，汉缺主事仅7员（营缮司2缺、虞衡司1缺、都水司2缺、屯田司2缺），又由于当时捐纳等多种原因，即便是科试到部的候补官员，欲补缺亦须等待多时。曾以进士分发吏部的何德刚称：

“余到部十一年未补主事，即代理司务厅及验封司掌印。光绪十七年，补文选司主事，升考功司员外，实授验封司掌印。十九年，升验补司郎中，调充考功司掌印。计自榜后告假，即于戊寅秋销假，迨甲午春得一等，实历俸十七年中无一日间断，然视他部之淹滞至二十余年者，已为优胜矣。”⁽⁸⁷⁾

何德刚历十一年方补主事，便自称为“优胜”。同以进士分发兵部的陈夔龙称：

“京师习惯，以吏、户二部为优选。刑部虽瘠，补缺尚易。工部亦有大婚、陵工保案，以冀捷获。惟礼、兵二部为最苦。礼部尚无他途杂进，依然书生本色。最次莫如兵部员司，以常年测之，非二十年不能补缺……丙申年（光绪二十二年，1896）五月，随荣文忠公（时为兵部尚书）赴津查办事件。公余茗话，公问余年几何，补缺约计何时？余对曰：行年已四十，到部亦十年，叙补名次第八。即每年出缺一次，亦须八年始能叙补，恐此生以冯唐老矣……”

然虽如此，由于同官有丁艰病故者、请假告养者、改官外省者，陈夔龙竟于当年补上主事，自称“宁非奇事！”⁽⁸⁸⁾兵部候补郎中李钟豫奏称：兵部汉郎中五缺、汉员外郎三缺、汉主事五缺，总计十三人。“科甲到署者，非十六七年不得补缺，捐纳到署者，非三四十年不得补缺。”“司员到署之始，均在壮年，非不思有所建白；迨至十数年后，志趣渐颓，精力渐老，此时纵然补缺，已非少壮可比。每届汉员京察一等，年终五六旬者居多。”“京察一等”是当时补缺的前提条件，而一旦补上，堂官“惜老怜贫，待其因病出缺而后止”。⁽⁸⁹⁾

到了光绪二十一年，各部院的候补官员已充满。据此年的《大清缙绅全书》，康有为分发的工部虞衡司，有满缺郎中4人、员外郎5人、主事4人，汉缺郎中1人、员外郎1人，主事1人，其汉缺主事为晁炜（甘肃西宁，拔贡），已为满额；而“额外司员”有郎中41人，员外郎21人，主事164人。其中分发到部的候补主事为甲戌科（同治十三年）3人，丙子

科（光绪二年）7人，丁丑科（光绪三年）5人，庚辰科（光绪六年）5人，癸未科（光绪九年）9人，丙戌科（光绪十二年）13人，己丑科（光绪十五年）14人，庚寅科（光绪十六年）14人，壬辰科（光绪十八年）13人，只有4人为满人、蒙人和汉军，其余全是汉人。⁽⁹⁰⁾又据光绪二十四年《大清缙绅全书》，工部的候补主事达175人，其中乙未科有18人，康有为列名其中。⁽⁹¹⁾康有为若依辈分补缺，以当时最快速度为计，至少也要十年，年龄将会至50岁；更有可能终生未能补上主事额缺，由此终老一生。此非康有为及其他许多中式者所愿。又由于当时各部院候补官员甚多，若无意于等候，不赴部或离京者亦甚多，当政者也不为之责。

康有为自称“非吏才”而不到部，但他在外仍使用“工部主事”的名义。这也是他在清朝获得的惟一的官职本缺。

康称“迫于母命，屈折就试”，参见21·8。

徐树铭时任兵部右侍郎，与康有为不同部，他虽是康的房师，然劝康就职，我尚未读到相关的史料。⁽⁹²⁾

（21·10）前书未能上，二十八日朝考后无事，乃乙拒和之论而增末节，于闰四月六日递之察院，以十一日上于朝。上览而喜之，甫发下枢垣一时许，枢臣读未毕，恭邸阅至论矿务一条，用手作圈状。上既追入，旋发下军机，命即日抄四份。军机本无书手，乃自调自内阁，即日抄呈。以一呈太后，以一存军机，发各省督抚将军议，以一存乾清宫南窗小筐，以一存勤政殿备览观。于群臣上书中，凡存九折，以胡燏棻为第一，吾折在第二。至戊戌五月，上再问枢臣以吾旧折，枢中再检上。上之强记不遗一善如此。

据手稿本，“二十八日”为添加，补在行间；“闰四月”为添加，补在行间；“以十一日”后删一“递”字；“枢臣读未毕”之下删“即追入”三字；“恭邸阅至论矿务”之“论”字为添加；“命即日抄四分”之“即日”二字为添加；“勤政殿”后删一字；“备观览”后删一字；“至戊戌五月”之“五”字前，删一“四”字；“上再问”之“问”字前，删“过”字。又，“前书未能上”，《戊戌变法》本“未”字作“不”字；“乃乙拒和之论”，《戊戌变法》本“乙”字作“上”字。又，“军机本无书手”，顾抄本“书手”前多“一”字。

康称上书一事，即康有为“为安危大计乞及时变法呈”，在康党的编录中又称“上清帝第三书”（以下即称“上清帝第三书”）。康称“于闰四月六日递之察院”，当属记忆有误，该年为闰五月，以此推之，其上书日期应在五月初六日。⁽⁹³⁾五月十一日，由都察院代奏，其原折称：

“据广东进士康有为条陈善后事宜一件，赴臣衙门呈请代奏。臣等公同阅看，该条陈尚无违碍之处，既据该进士取具同乡京官印结呈递前来，臣等未敢雍于上闻。再，原呈字数较多，若照例抄录进呈，恐致耽延时日，是以未便拘泥成例，谨将原呈一件，恭呈御览，伏乞圣鉴。”⁽⁹⁴⁾

查五月十一日军机处《随手档》记：

“都察院折：一、代递广东进士康有为条陈由。一、原呈。（十五日另缮同折见面带上，原呈述旨后随奏片递上）（十九日原折、原呈发下，堂谕另存）”

此中的“十五日”一条、“十九日”一条，皆是军机章京分别于十五日、十九日补记的。⁽⁹⁵⁾根据该档及相关档案，可知康有为该条陈另有抄录。十五日，军机处将“另缮”的“上清帝第三书”，由军机大臣见面时带上，奉到光绪帝旨意“暂存”，军机处随即将“上清帝第三书”原件呈送慈禧太后。十九日，慈禧太后阅毕后将原件发回军机处，军机大臣命军机章京将之“另存”。⁽⁹⁶⁾从档案中看不出光绪帝、慈禧太后、军机处对康有为“上清帝第三书”的评价。而翁同龢在十一日日记中称：

“晨入，看折毕，内侍传恭亲王及余入见养心殿，设两垫鳞次，以徐桐折命阅，盖弹章也，语甚长，不敢记，二刻出，即往小屋待。再见于乾清宫，三刻退。封奏五，（徐桐一件未下），电五。书房一刻。再到直房。已正散。”⁽⁹⁷⁾

又翁的《随手记》称：

“徐桐折，未发下。都代康有为折，数万言，条陈自强之策……”⁽⁹⁸⁾

从此两项记录来看，当日朝政最重要的是徐桐的弹章，光绪帝为此先行

召见恭亲王与翁同龢，讨论达半小时之久，徐桐的奏折当日留中不发；看不出康所描述的“上清帝第三书”发下后光绪帝追回、恭亲王“手作圈状”之情节。

现有档案说明康“上清帝第三书”之“另缮”时间为五月十一日至十五日，但究竟抄了多少份，没有具体说明。康称“即日抄四份”，时间并不准确，而所藏之处，亦有疑问。其一是慈禧太后，军机处奏片明确称送慈禧太后的是“原呈”，且由慈禧太后发回。⁽⁹⁹⁾其二是军机处发各省将军督抚，当时发各省共计26件，当有26个抄件，后将详述。其三是乾清宫南窗小篋。自乾隆帝减少御门听政后，到了光绪朝，御门听政已停止。乾清宫已不再是重要的政务处理场所，光绪帝只是在引见或召见等重大场合去该处，平日的政务大多在养心殿进行。其四是勤政殿。勤政殿是西苑的政务处理场所，当慈禧太后从颐和园回宫时，住在西苑仪鸾殿，光绪帝移住西苑瀛台涵元殿，但慈禧太后很少回宫，光绪帝也很少在勤政殿处理政务。由此而论，光绪帝若为随时可参看，当置抄本于养心殿。⁽¹⁰⁰⁾看来康有为似不知道当时宫中的政务处理习惯及光绪帝平时的居住场所，也有可能根据听闻的宫苑处所而有所想像。⁽¹⁰¹⁾

尽管从档案中不能确定“上清帝第三书”抄本数量，但康有为条陈发抄的本身，已经说明了光绪帝的重视程度。按照当时的公文处理程式，军机处收到的奏折等件，由军机章京录副一遍，以行草抄在毛边纸上，以备将来查考，即今日所存“军机处录副奏折”。一些不重要的奏折及附单、附片，军机章京因人手不足或时间来不及，不予录副。以“另缮同折”的方式来处理“上清帝第三书”，当时确实不多见。“上清帝第三书”由孔祥吉在档案中发现。⁽¹⁰²⁾孔认为不是康有为的笔迹，这就有了两种可能，一是原折（即康请人抄录之件），二是当时军机处抄件。⁽¹⁰³⁾

康有为“上清帝第三书”是其首次到达御前的条陈，也是其重要的改革方案。该上书删减了“上清帝第二书”（“联省公车上书”）中拒和、迁都、再战的内容，也调整了“第二书”的改革内容。（参见21-5）康于“第三书”中提出的建策，共有三部分内容：其一为富国之法六项：钞法、铁路、机器轮舟、开矿、铸银币、邮政；内容与“上清帝第二书”相同，而效果难以确认。⁽¹⁰⁴⁾其二为养民之法四项：务农，提倡西方农业科技，设立农学会、丝茶局；劝工，各州县设立考工院，学习西方技术，设立

功牌专利制度；惠商，设立通商院，并在直省设立商会、商学，以开辟国际贸易；恤穷，实行移民垦荒，设立禁惰院以教游民无赖，收养穷人。这些内容与“上清帝第二书”相同。其三为社会改革，包括科举与新教育、设立道学一科以崇孔子教、培养使才、军事体制改革和设立“议郎”。⁽¹⁰⁵⁾其中关于新教育，康有为提议：令各省、州、县设立艺学书院，选学童15岁以上入堂学习，试以经题策论与专门之学，半数中选，荐于省学，谓之秀才，五年不成者出学；省学每岁考其专门之学，并试经、史、掌故，半数中选，贡于京师，谓之举人，五年不成者出学；京师之法与省学相同，半数中选，谓之进士，三年不成者出学。其中关于“议郎”，康有为引《尚书》、《孟子》、《周礼》为证，说明君主须下通民情，提议：

“伏乞特诏，颁行海内，令士民公举博古今、通中外、明政体、方正直言之士，略分府县，约十万户而举一人，不论已仕未仕，皆得充任。因用汉制，名曰议郎。皇上开武英殿，广悬图书，轮渡入直，以备顾问。并准其随时请对，上驳诏书，下达民词。凡内外兴革大政，筹饷事宜，皆令会议，三占从二，下部施行。所有人员，岁一更换，若民心推服，留者领班，著为定例，宣示天下。”

由此可见，康有为对西方的教育制度与议会制度还有隔阂，仅形似而未得其真意。特别是“议郎”，更像皇帝的咨询机构，而一个月之后康有为“变法善后讲求体要以图自强呈”（“上清帝第四书”）中的五条建策，又将之职责分为两个机构。（参见21-11）

如同“上清帝第二书”，康有为此次上书虽长达一万五千言，而因头绪繁杂，事端太多，皆未能尽言，也很难有操作性。初闻者易受鼓舞，为政者措手甚难。到了光绪二十四年，康有为将其中的部分内容——专利、商务、农学，单篇上奏，很快得到了光绪帝的批准。（参见24-27、24-39、24-50）至于废八股、办学校更是戊戌变法中最为闪亮之点。

前节（21-7）已叙，四月十七日光绪帝发下朱谕后，京内外官员的上奏内容，从反对和约、惩办李鸿章，渐渐转向战后的改革。⁽¹⁰⁶⁾光绪帝也有意推动之。在众多的奏折中，以胡燏棻等人的奏折深获帝心。康称“于群臣上书中，凡存九折，以胡燏棻为第一”，属实。光绪二十一年

闰五月二十七日，光绪帝发下其认为重要的改革奏折，并发下谕旨：

“自来求治之道，必当因时制宜，况当国势艰难，尤应上下一心，图自强而弭隐患。朕宵旰忧勤，惩前毖后，惟以蠲除痼习，力行实政为先。叠据中外臣工条陈时务，详加披览，采择施行。如修铁路、铸银币、造机器、开矿产、折南漕、减兵额、创邮政、练陆军、整海军、立学堂，大抵以筹饷练兵为急务，以恤商惠工为本源，皆应及时举办。至整顿厘金、严核关税、稽查荒田、汰除冗员各节，但能破除情面，实力讲求，必于国计民生两有裨益。著各直省将军督抚，将以上诸条，各就本省情形，与藩、臬两司暨各地方官悉心筹划，酌度办法，限文到一月内，分晰复奏。当此创巨痛深之日，正我君臣卧薪尝胆之时，各将军督抚受恩深重，具有天良，谅不至畏难苟安，空言塞责。原折片均著钞给阅看。将此由四百里各谕令之。”⁽¹⁰⁷⁾

在这一天军机处《随手档》中记：

“递上，发下。印封。四百里。分寄福建等十处。六月初一日分寄四川等省八处，六月初二日分寄吉林等省四处。

“缮寄胡燏棻等条陈折片九件。原稿归箠。”⁽¹⁰⁸⁾

由此可见光绪帝下发的折片共九件，且以胡燏棻为首。⁽¹⁰⁹⁾这与康称“凡存九折，以胡燏棻为第一”的说法，是大体一致的。康又称“发各省将军督抚议”，亦属实。

胡燏棻（1840—1906），字克臣，号芸楣，又写作云楣、芸煤。安徽泗州人，祖籍浙江萧山。同治十三年（1874）进士，入翰林院，散馆后以知县用，报捐为道员，铨直隶，后出任天津道。时以广西按察使留天津，在小站编练新军“定武军”十营，是为后来北洋军的前身。然就其上任不久，调顺天府尹，专门办理铁路事务，其编练新军的事务转交给袁世凯。

除了胡燏棻奏折外，光绪帝还发下了哪些人的折片？张海荣认为，其九件折片为：一、光绪二十一年五月初六日，军机章京、户部员外郎

陈炽：“请一意振作变法自强呈”⁽¹¹⁰⁾；二、五月十一日，广东进士康有为：“为安危大计乞及时变法呈”（“上清帝第三书”，都察院代递）；三、五月十七日，广西按察使胡燏棻：“因时变法力图自强条陈善后事宜折”⁽¹¹¹⁾；四、闰五月初七日，南书房翰林张百熙：“和议虽成应急图自强并陈管见折”⁽¹¹²⁾；五、闰五月初七日，委散秩大臣、一等侯信恪：“时事艰难请开办矿务以裕利源而图经久折”⁽¹¹³⁾；六、闰五月初九日，御史易俊：“厘金积弊太深请饬妥定章程以杜中饱折”⁽¹¹⁴⁾；七、闰五月十六日，翰林院侍读学士准良：“富强之策铁路为先请饬廷臣会议举办折”⁽¹¹⁵⁾；八、闰五月十九日，协办大学士、吏部尚书徐桐：“奏为遵筹偿款兴利裁费补抽洋货加税等敬陈管见折”，九、同日，徐桐附片：“枪炮宜制造一律片”⁽¹¹⁶⁾。共八折一片。⁽¹¹⁷⁾以上按时间顺序，以陈炽排第一。康称“以胡燏棻为第一，吾折在第二”，军机处《随手档》记“缮寄胡燏棻等条陈折片九件”，确以胡排第一，然除了由康本人主持的《强学报》排名将胡排第一、康排第二外，我尚未见到相关的排名。（参见21·25）

尽管战争创重痛巨，尽管当时的改革呼声极高，但涉及到具体改革方案，各省大吏又玩起战前的旧把戏，抽象肯定多，具体措施少。这场关系国家命运的大讨论，在热烈的气氛中不着实地地走过场。然“上清帝第三书”由谕旨下发各省大吏讨论，使得刚中进士、分发工部学习的康有为，一下子获得了极大的政治名声。

康称“至戊戌五月上再问枢臣以吾旧折，枢中再检上”，我尚未读到相关的档案。

（21·11）五月，迁出南海馆。再草一书，言变法次第曲折之故，凡万余言，尤详尽矣。至察院递之，都御史徐郃使人告，以吾已有衙门，例不得收，令还本衙门代递。时孙家鼐长工部，颇相慕，友人多劝到工部递，乃于五月十一日到工部递之。孙家鼐面为称道之词，许为代递，五堂皆画押矣。李文田适署工部，独挟前嫌，不肯画押。孙家鼐碍于情面，累书并面责之，卒不递。再与卓如、孺博联名递察院，不肯收。又交袁世凯递督办处，荣禄亦不收，遂决意归。

据手稿本，“迁出南海馆”为添加，补在行间；“至察院递之”之“至”由“递”字改；“都御史徐郁使人告”为添加，补在行间；“例不得收”以“不收”改；“时孙家鼐”之“孙”字后删“嘉”字；“卒不递”之后删“于是欲归矣，沈刑部、陈次亮累为挽留，乃止”一句；“联名递察院”后删“又”字；“交袁世凯”四字为添加，补在行间。

前节（21·10）已叙，康有为将“五月”误作“闰四月”，本节两处“五月”，似皆应作“闰五月”。

“南海馆”，即南海会馆，位于北京宣武区米市胡同34号。康住在其中北跨院中间一小院里，自名为“汗漫舫”。^{（118）}“迁出南海馆”，为迁出金顶庙，往南海馆之意。

康称“再草一书”，即“变通善后讲求体要以图自强呈”，在康党的编录中该呈又称为“上清帝第四书”（以下即称“上清帝第四书”）。该呈是康有为关于改革的重要条陈，长达万言，其基本内容为如同“上清帝第二书”、“上清帝第三书”一样繁杂。其中提到了立科（类似专利制度），提到了议院（上下通达），提到了一统世与并立世的差别，提到了土耳其与日本之不同命运，提到了教育与讲学，而最为具体的做法，却是针对君尊臣卑、上下相隔的，一共是五条：

一、下诏求言，许天下人到午门递折，设“上书处”，若有可采，温旨褒嘉，或令召对。

二、开门集议，令郡邑十万户而推一人，凡有政事，皇上御门，令之会议，三占从二，立即施行。省、府、州、县亦设立。

三、设馆辟问，由皇上开便殿，每日与轮值二十人相谈政事。其轮值人员或取于翰林院，或来自荐举，或采自上书，或取于公推。

四、设报达聪，令直省州县皆开报馆，进呈皇上，并发各衙门公览，由总理衙门派人每日翻译其外国著名报纸政艺内容。

五、开府辟士，令军机大臣及督抚县令皆开幕府，广取天下之才。

康有为的这五条建策，后来演化为戊戌变法期间“上清帝第六书”中的“制度局”、“待诏所”，核心在于让光绪帝起用新人。在该呈的最后，康有为还谨慎地提到：“如蒙垂采，或赐召对，当别辑书进呈。”^{（119）}

徐郁（1838—1907），字颂阁，江苏嘉定人。同治元年状元。历任兵部、礼部、吏部侍郎，光绪十八年任都察院左都御史。光绪二十一年六月初十日改兵部尚书。

清代制度，士民及外省官员欲上书，由都察院代递；京内各衙门官员，由本衙门堂官代递。康有为分发工部后，其上书当由工部代递。都察院不为其代奏，当属制度规定。

孙家鼐（1827—1909），字燮臣，号蛰生，安徽寿州人。咸丰九年状元。同治七年为上书房行走，光绪四年为毓庆宫行走，他也是光绪帝汉师傅之一。历任工部、户部、兵部侍郎、左都御史，时任工部尚书兼顺天府尹大臣。他是清朝内部的温和派，同情改革，但不喜康有为。（参见24·36、24·37、24·52）

“五堂”是指工部的五位堂官，即工部尚书怀塔布、孙家鼐、工部侍郎凤鸣、英年、汪鸣銮。另一位堂官工部右侍郎徐会沅出为顺天学政，由礼部右侍郎李文田署理。

康有为“上清帝第四书”于工部代奏之情节，其弟子徐勤称言：

“先生以为，前书所陈，条理节目详细繁重，末由一旦具举。故复草一书，力言缓急先后之序，深察中国之势，期于可行，扫拨陈言，曲折层累，冀以上启圣聪，立救危败。时已授官，分隶工部，于闰五月八日在本部递之，部之五堂悉画稿允奏。顺德李文田方摄部事，误中搆扇之言，谓先生所著《广艺舟双楫》，于其书法颇有微辞，因抱嫌排挤，独梗僚议，甘为炆灶。实则先生于李某，向薄其人，而爱其书，《广艺舟双楫》中未尝攻之也。本部既阻，乃移而之都察院、督办处，皆以李既阻阂，不便因此失欢，遂壅上闻。”⁽¹²⁰⁾

徐勤的说法，与康说大同小异。然工部为何不为康有为代奏？康称孙家鼐对其上书有“称道之词”，并称“累书并面责之”，很可能是夸张之词。孙为人沉静，似不可能去奉迎刚刚分发到部的新进士。至于李文田为何拒绝代奏，康称李与康国器有“宿嫌”（参见21·8）、徐勤称康在《广艺舟双楫》中对李有微词，皆难以让人信服。孔祥吉对此另有看法，认

为：“康有为以公羊三世说为救世的良药，而李文田则反对公羊学，二者学术宗旨不同，已成冰炭，这似乎是李氏不递康氏‘上清帝第四书’的主要原因。”⁽¹²¹⁾从更宽泛的视角来看，康与京中同乡高官的关系，除张荫桓外，都不太好，很可能这些同乡高官对康的学术与为人有着大体一致的负面看法。

袁世凯（1856—1916），字慰亭，号容庵，河南项城人。先后投靠吴长庆、李鸿章，曾以道员衔出任“驻扎朝鲜总理通商交涉事宜”，甲午战争前从朝鲜逃回。此时正靠拢刘坤一、李鸿藻、翁同龢。光绪二十一年闰五月由刘坤一密保⁽¹²²⁾，六月由李鸿藻奏调到北京，十二日由光绪帝召见后，奉旨交督办军务处差遣。⁽¹²³⁾此时的袁世凯正大力主张军事改革，七月初二日通过督办军务处代奏条陈⁽¹²⁴⁾，与京内主张改革的人士多有交往，参与发起强学会。（参见21·18）是年十月，他被派往天津小站，接替胡燏棻，编练新建陆军。

“督办处”，即督办军务处，光绪二十年甲午战争爆发后恭亲王奕訢复出时而建立的机构，原专为战争建立，由奕訢任督办，奕劻任帮办，翁同龢、李鸿藻、荣禄、长麟任会办。（参见20·5）随着奕訢再入军机处、总理衙门，其地位也在下降。在反对马关条约的上书热潮中，督办军务处曾于光绪二十一年四月初三日和初九日先后代奏“奉天绅士詹事府左赞善贻谷等沥陈和倭利害条陈”（共有官员26人、举人27人）、“顺天绅士兵部主事朱樛济等条陈”（有六部、内阁、翰林院、詹事府官员50人，另举人4人、生员2人）。

荣禄（1836—1903），瓜尔佳氏，字仲华，号略园，满洲正白旗人。咸丰二年，由荫生以主事用。十一年起任职神机营，至同治八年为管理神机营大臣。同治十年，任工部侍郎，十三年任总管内务府大臣。光绪三年，任步军统领，四年，任工部尚书，十四年充领侍卫内大臣，十七年任西安将军，以精明能干而著名。光绪二十年为慈禧太后祝寿来京，因甲午战争而留京。时任总理衙门大臣、督办军务处会办大臣、步军统领，二十一年六月二十一日，任兵部尚书。⁽¹²⁵⁾戊戌期间任直隶总督兼北洋大臣，戊戌政变后调京，任军机大臣，执掌权柄。

康称“上清帝第四书”在工部被拒后，又与梁启超、麦孟华联衔，以

梁、麦并无官职，联衔当由都察院代奏，都察院为何拒之，原因不详。康又称交袁世凯由督办军务处代奏，因该上书非为军务，被拒也属正常。以上的情节，我皆未见到其他相关的史料。

康有为的“上清帝第四书”虽未能上达，但谋划在广东、上海刊印。梁启超于光绪二十一年在上海致函康有为称：“第三书及四上书记前后各事，录副寄上，第四书粤中云已开刻，则无须更写……此事或俟之他日，报馆自买机器印之。粤中能刻最佳，刻本必务精雅……”梁启超又于光绪二十二年在上海致函康广仁、徐勤称：“《四上书记》印成，由鸿安栈寄上。”⁽¹²⁶⁾由此可见，“上清帝第四书”很可能在广东有刻本，而光绪二十二年，由梁启超为主笔的上海《时务报》馆代印了《南海先生四上书记》，并获得了积极的反响。⁽¹²⁷⁾

（21·12）以京城街道芜秽，请修街道，附片上焉。即不达，交王幼霞觅人上之，奉旨允行，交工部会同八旗及顺天府、街道厅会议，卒以具文复奏。惟御史陈壁后行之，仅修宣武门一段焉。盛祭酒曰：“修道岁支帑六十余万金，旗丁、工部、街道厅分之，若必修，则无可分矣。此所以不能行乎。”

据手稿本，此一段全为添加，补在两页的页边与页眉，从添加的方式来看，似在手稿装订之后。“陈壁”，顾抄本改作“陈璧”。

街道厅，即管理街道衙门，每年由都察院保送御史两名（满、汉各一）、由工部及步军统领衙门各选司官一名组成，掌京城街巷道路平垫修理。

康称其所拟“请修街道”一片“交王幼霞觅人上之，奉旨允行”之事，查军机处《随手档》，共有两条记录：一、光绪二十一年七月十三日御史恩溥奏：“时疫流灾请修人事折”，主要内容是当时的天津海啸、北京水灾，害怕会引起大疫。当日发下交片谕旨：

“交管理河道沟渠大臣、户部、工部、步军统领衙门、顺天府、五城御史。本日军机大臣面奉谕旨：御史恩溥奏请将沟渠河道等事认真办理折，著管理河道沟渠大臣、户部、工部、步军统领衙门、顺天府、五城御史妥议具奏。钦此。”⁽¹²⁸⁾

二、七月二十九日御史熙麟奏：“请遣流民折”、“请除道路秽恶片”，当日发下寄信谕旨：

“御史熙麟奏，顺直频年水灾，流徙之民相率来京，城下路旁男女老幼枕藉露处，道殣相望，请飭妥为资遣一折，著顺天府、五城御史体察情形，妥筹办理。另片奏，城南南下洼一带及各城外薄棺浅葬，秽恶填塞，请飭培土瘞埋等语，著该衙门一并筹办。原折、片均著钞给阅看。将此各谕令知之。钦此。”⁽¹²⁹⁾

除此两折外，未见相关的奏折。⁽¹³⁰⁾看来康有为请王鹏运觅人代上奏折一事，并没有结果。

文廷式于光绪二十二年二月初四日上有“请修京师街渠片”，称言：

“……京师自辽、金、元三朝建都于是，明永乐间稍迁而左，另筑新城，迄今亦五百余载。当日沟渠街道各有专官，岁岁修治，不惜巨帑。乃相沿日久，名存实亡。咸丰间改用大钱放项，再经折扣，延至今日，遂一切废弃不修，以致街巷崎岖，沟渠湮塞，合城井水，苦涩不堪，秽气熏蒸，酿为疾疫。去夏大疫，城内外传染不治者至十余万人。伤心惨目，莫此为甚。

“……今有言之而欲行之者，则必曰款项难筹也、办理不宜也。国家每岁出入逾万万金，所糜费侵渔者何限？乃于上关国体，下全民命之事，而独靳之哉？若云街道难修，则用江宁碎石筑马路之法，运西山之土石以填之，可以一律平坦。上年芦沟桥运土之铁路，固犹弃置道旁也。若云沟渠难浚，则沟之浅者浮于地面，沟之深者入地数寻，自用新法造新沟，并于道旁另筑明沟，与暗沟相表里。如其办理得人，大约六十万金已足。嗣后派兵巡守及常年修理之费，则取之车捐、房捐，日捐数文，已能敷用。其尤要者，宜用自来水管之法，引京西洁清之泉水，以济京师，俾百姓食德饮和，永除疾病，以旧有井水，专供浣濯之需。”

该片上后，当日奉旨“存”。⁽¹³¹⁾此片不知与康是否有关。从内容来看，与康所言有着不小的差异。

至于当时北京街道的打扫整修为旗丁、步军之份内事，康称每年支银60余万两之巨，似非为实际。⁽¹³²⁾光绪二十四年七月二十九日，工部因七月二十日谕旨命修整京师河渠街道，上奏“遵旨修理街道沟渠折”，称言：“查臣部于二十一年议复御史恩溥条奏沟渠街道办法，大致筑路用碎石，杂以砂土碾压……嗣因经费支绌，议不果行。”⁽¹³³⁾由此可见，修理须另筹经费，前引文廷式附片亦称，须另提经费60万两。

“陈壁”，当为陈璧（1852—1928），字玉苍，号雨苍、苏斋，福建闽县人。“壁”为康有为笔误。光绪三年进士，以内阁中书用。十八年补礼部员外郎，二十一年四月升湖广道监察御史。光绪二十六年至二十七年为巡视中城监察御史。后任顺天府尹、商部、户部、度支部侍郎、邮传部尚书等职。陈璧若有修街道之事，当在其任巡视中城御史之期。从手稿本来看，这一段全为添加，有可能是后来所补。

光绪帝下令修理京师的道路沟渠，为光绪二十四年七月二十日之事，当日发下上谕：

“京师为首善之区，现在道路泥泞，沟渠河道壅塞不通，亟宜大加修理，以壮观瞻。著工部会同管理沟渠河道大臣、步军统领衙门、五城御史暨街道厅，将京城内外河道沟渠一律挑挖深通，并将各街巷道路修垫坦平，毋得迁就敷衍，仍将筹办情形及开工日期迅速具奏。其款项著由户部筹拨。”⁽¹³⁴⁾

然而这一道谕旨由何而发，我还没有查清。⁽¹³⁵⁾很可能与当时各国公使对京城街道河沟脏乱的抱怨、要求整修有关。⁽¹³⁶⁾是年七月二十八日，与康有为甚有关系的宋伯鲁上奏“仿西法修整京师街道片”。⁽¹³⁷⁾

（21·13）陈次亮、沈子培皆以时有可为，非仅讲学著书之时，力为挽留，于是少留。以士大夫不通外国政事风俗，而京师无人敢创报以开知识，变法本原，非自京师始、非自王公大臣始不可，乃与送京报人商，每日刊送千份于朝士大夫，纸墨银二两，自捐此款，令卓如、孺博日属文，分学校军政各类，日腾于朝，分送朝士，不收报费。朝士乃日闻所不闻，识议一变焉。

据手稿本，“非自王公大臣始”之“始”字为添加；“乃与送京报人商，每日刊送

千份于朝士大夫”一语，由“与报人商日送千份”改；“纸墨银”的“银”字为添加；“自捐此款”四字为添加，补在行间；“令卓如、孺博日”中“日”为添加，后删“草拟”二字；“分送朝士，不收报费。朝士乃日闻所不闻”一语，“分送”“不收报费朝士”八字为添加，补在行间。又，《戊戌变法》本“分送朝士”之“分”字，误作“多”字。

陈次亮，名炽（1855—1900），江西瑞金人，字克昌，次亮为其号。同治十二年拔贡生，次年朝考一等，以七品小京官分发户部。光绪八年中举人，十二年考取军机章京，十三年传补。十六年补户部主事，十七年升员外郎。十八年丁父忧，二十一年四月起复。时任军机章京、户部江南司员外郎。二十二年正月补福建司郎中。他与刘坤一、翁同龢等大员关系密切。曾著《庸书》。二十一年三月二十三日，即马关谈判最关键之时，翁同龢以陈炽的《庸书》与汤震的《危言》同时进呈光绪帝。二十二年九月告假省亲，二十三年四月起复。八月再次报丁母忧。

康有为与陈炽的交往时间，可能即在此时。梁启超于二十一年八月初二日致函夏曾佑称：

“弟在此新交陈君次亮炽，此君由西学入，气魄绝伦，能任事，甚聪明，与之言，无不悬解，洵异才也……”(138)

康若先前与陈相识，当其刚入京、至少在“公车上书”热潮时，康即会向梁介绍，而不至于拖到八月。闰五月二十七日光绪帝下发折片9件交各省督抚议复，就有他们两人的条陈，也可能拉近了彼此之间的距离。

（参见21·10）

沈子培，沈曾植。陈、沈劝康留京一事，梁于是年五月致两函夏曾佑亦称：

“本欲于月之初间出都，惟日来此间颇有新政，上每言及国耻，辄顿足流涕。常熟亦日言变法，故欲在此一观其举措。”

“顷因此间颇有新政，一二同志又有所整顿，苦被相留，是以迟迟。”(139)

此中的“一二同志”，很可能即是陈炽与沈曾植。陈、沈属翁同龢门下的人物，与翁多有交往，梁称“常熟亦日言变法”，也很可能是从陈、沈等

人那里听来的。

康称“每日刊送千份于朝士大夫”，即其在京办报，名为《万国公报》，完全搬用上海广学会的刊物《万国公报》之名，也是康有为等人创办的第一份报刊。梁启超于是年五月致夏曾佑两函中称：

“顷似在都设一新闻馆，略有端绪，度其情形，可有成也……此间亦欲开学会，颇有应者，然其数甚微。度欲开会，非有报馆不可，报馆之议论，既浸渍于人心，则风气之成不远矣。”

“顷欲在都开设报馆，已略有端绪，此举有成，其于重心力量颇大也。”⁽¹⁴⁰⁾

此中可见，康、梁对此有着明确的计划。《万国公报》创刊于是年六月二十七日，双日刊，每册有编号，无出版日期。⁽¹⁴¹⁾上海基督教三自爱国会存有全帙，其第一册有李提摩太（Timothy Richard）的英文批注：

“这四十五期是最初三个月的全套刊物。1895年8月17日创刊，隔天出版。这是中国维新派在北京出版的第一个机关报。大多数文章都是从广学会书刊上转载的，刊名与广学会机关报《万国公报》完全相同，后来经我建议更改，以免两相混淆。”⁽¹⁴²⁾

《万国公报》每册有论文一篇，长篇则连载，除转录广学会暨其他报刊，另有自撰之文，皆未署名。康有为离开北京后，是年十一月，《万国公报》更名《中外纪闻》，双日刊，至十二月初三日结束。

（21·14）时翁常熟以师傅当国，憾于割台事，有变法之心，来访不遇，乃就而谒之。常熟谢戊子不代上书之事，谓当时实未知日本之情，此事甚惭云。乃与论变法之事，反复讲求，自未至酉，大洽，索吾论治之书。时未知上之无权，面责常熟，力任变法，推见贤才。常熟乃谓：“与君虽新见，然相知十年，实如故人，姑为子言，宜密之。上实无权，太后极猜忌。上有点心赏近支王公大臣，太后亦剖看，视有密诏否。自经文芸阁召见后，即不许上见小臣。即吾之见客，亦有人窥门三巡数之者，故吾不敢见客，盖有难言也。”吾

乃始知宫中事，然未知其深，犹频以书责之，至谓：“上不能保国，下不能保身。”常熟令陈次亮来谢其意，然苟不能为张柬之之事，新政必无从办矣。

据手稿本，“来访不遇”之“来”字前添补一“特”字，又删去；“常熟谢戊子不代上书之事”中“不代”二字为添加；“此事甚惭云”之“云”前删一“对”字；“乃与论变法之事，反复讲求，自未至酉，大洽，索吾论治之书”一段为添加，补在行间与页脚，“反复”后删“辩论”二字；“推见贤才”四字为添加，补在行间。

翁同龢与康有为之间的交往，扑朔迷离。其原因是戊戌政变后已被罢职回籍的翁同龢再次受到迫害，“即行革职，永不叙用，交地方官严加管束”，主要罪名是引荐康有为。（参见24·15、24·20）翁此后对此“罪名”全力排刷，甚至将其日记中有关康有为的记录删改。孔祥吉在翁同龢后人翁万戈处看到了翁日记的手稿本，发现了其中的删改。是年五月三十日翁日记称：

“陈次亮炽来见，吾以国土遇之，故倾吐无遗，其实纵横家也。南学诸生等寓书求见。拒未见。”

孔发现“南学诸生等”五字，为挖后贴上去的，痕迹至为明显。“拒未见”三小字，疑后来添写的。由此，孔祥吉等人提出假设：“很可能是康有为上书求见”。是年闰五月初九日，翁日记又称：

“饭后李莼客先生来长谈，此君举世目为狂生，自余观之，盖策士也。”

翁日记发表后，金梁曾对此表示疑问，孔祥吉根据日记手稿本，继而指出：“此处‘李莼客’三字，系挖补贴上去的，但做工十分精细，几乎看不出明显挖补的痕迹。但是，如将日记原页以强光透视，即可以清楚看出挖补轮廓。”由此，孔祥吉等人又提出自己的推断：“该处原应为‘康祖诒’或‘康有为’三字。当时康有为因高谈阔论，久已被京师官僚视为‘狂生’。”根据日记手稿本的这两处挖补，孔祥吉等人得出结论，康有为于五月三十日上书请见，翁允诺后，方有闰五月初九日翁、康两人正式会面。⁽¹⁴³⁾对此，我以为是可以成立的。⁽¹⁴⁴⁾若不是康有为，又有何人能使翁花如此大的力气来挖补修改？然而，孔祥吉等人的研究又说明，翁同龢日记修改挖补之处很少，光绪二十一年很可能仅此两处。若真如

此，在光绪二十一年中，翁、康之间也只有闰五月初九日的一次会见。康称翁“来访不遇”而“谒之”，虽属自我张扬之词，但翁、康会见的时间很长，翁称“饭后”“长谈”，康称“自未至酉”，大体上还是可以对付上的。(145)

康称此次谈话时“常熟谢戊子不代上书之事”，即提到了光绪十四年“上清帝第一书”之事，是有可能的。翁在日记中对此事有详细记载，并摘抄了康的上书。(146)但称翁对康言“当时实未知日本之情，此事甚惭云”，又似为康的张扬。翁一生极少认错，更何况康氏“上清帝第一书”也没有提出日本是惟一的威胁。(参见20-5)

康称翁对其言“上实无权，太后的猜忌”，我以为，似为不可能。翁一生为人谨慎，此次与康见面，很可能是第一次。他不可能对一个生人否认光绪帝的权力，指责慈禧太后；即便是熟人与至交，也不可能说得如此透亮。这在当时是犯大忌之事，从翁本人的道德观念来看，此举属“大不敬”。

康称翁对其言：“上有点心赏近支王公大臣，太后亦剖看，视有密诏否？”我以为，似为不可能，光绪帝平时住在宫中，慈禧太后住在颐和园，相距甚远。即在同住颐和园时期，慈禧太后住乐寿堂，光绪帝住玉澜堂；同住西苑时期，慈禧太后住仪鸾殿，光绪帝住瀛台涵元殿，都有一定的距离。此类剖开点心的说法，过于戏剧性。

康称翁对其言“吾之见客，亦有人三窥门巡数之者，故吾不敢见客，盖有难言也”，我以为，也似为不可能。翁日记中有大量的见客记录，即是明证。翁家住在东单，能在翁家门外派员查看访客者，为步军统领或巡视东城监察御史。慈禧太后绕过光绪帝下旨，以翁之地位与关系，不可能不知，知之必告光绪帝。此举将会引起慈禧太后与光绪帝之间的矛盾，以慈禧太后的智慧与自信，似不必为之。

然而，在这一次会面中，康肯定向翁详细说明了他的变法方案，康称“大治”，翁称“策士”，显然是指此而言。翁在日记中称“举世目为狂生”，虽属讥评，但还属对康之能力的差强人意的承认。

康又称，此次谈话后“频致书”责备翁，翁派陈炽向他表示歉意，我

在翁日记中找不到相关的证据。可以查到的，只是陈炽对翁的劝责：光绪二十一年七月二十一日记：“归，得陈次亮函，责余因循，其言痛切，此君有识力，特不醇耳，然醇则儒缓矣。”十一月十六日又记：“连日得陈次亮信，此君诚奇士，然阅其书令人不怪。”⁽¹⁴⁷⁾

张柬之（625—706），字孟将，唐长安四年（705）任夏官侍郎同凤阁鸾台平章事。次年乘武则天病重，与桓彦范、敬晖等定计，诛张易之兄弟，助唐中宗复位，恢复李唐王朝。此处康称“张柬之”等语，即让翁设计废慈禧太后归权于光绪帝，当属康有为流亡日本以后的想法，不太可能是当时企图。⁽¹⁴⁸⁾即有此意，康也不太可能向陈炽表白。

（21·15）时常熟日读变法之书，锐意变法。吾说以变先变科举，决意欲行，令陈次亮草定十二道新政旨意，将次第行之。然恭邸、高阳以常熟有毓庆之独对，颇妒之，自四月合力攻孙毓汶、李鸿章后，渐不和矣。常熟内畏太后，欲托之恭邸而行，而恭邸不明外事，未能同心，卒不行也。

据手稿本，“新政旨意”之“新政”二字为添加，补在页脚；“恭邸、高阳”两者的位置为调换，且在前删“裁兵”二字；“孙毓汶、李鸿章”之后删“徐用仪”；“恭邸不明外事”之“不”字后，删“用心”二字。又，“十二道新政旨意”，《戊戌变法》本“旨意”误作“意旨”。

“毓庆”，毓庆宫，在宫内东路，与养心殿相对。原系康熙帝为太子允礽所建太子宫，乾隆帝为太上皇时，仍住养心殿，嘉庆帝住在毓庆宫。后为上书房，也是光绪帝的学宫。翁同龢于光绪二年四月起，即在毓庆宫行走，授学光绪帝，前后长达二十年。在漫长的教学过程中，光绪帝也经常书房单独与翁同龢商议国事，即康所称“独对”，翁日记中对此也留下了不少记载。

对于翁同龢在毓庆宫与光绪帝单独相会，同僚中也有意见。光绪二十年，荣禄由西安将军回京，出任督办军务处会办大臣、步军统领。他在督办军务处与翁同龢为同僚，对翁的独对颇有意气，在十一月初三日写给其前同僚陕西巡抚鹿传霖的密函中称：

“常熟奸狡性成，真有令人不可思议（议）者；其误国之处，有胜于济南（宁），与合肥可并论也。合肥甘为小人，而常熟则仍作

伪君子。刻与其共事，几于无日不因公事争执，而高阳老矣，又苦于才短，事事为其欺矇，可胜叹哉！日前常熟欲令洋人汉纳根练兵十万，岁费饷银三千万，所有中国练军均可裁撤，拟定奏稿，由督办军务处具奏。鄙人大不以为然，力争之。两王及高阳均无可如何，鄙人与常熟几至不堪，始暂作罢议。及至次早，上谓必须交汉纳根练兵十万，不准有人拦阻，并谕不准鄙人掣肘云云。是午间书房已有先入之言矣。奈何？”⁽¹⁴⁹⁾

在这一密信中，荣禄十分明白地指出了“午间书房”的作用。康又称“恭邸、高阳以常熟有毓庆之独对，颇妒之”，查恭亲王由咸丰十一年（1861）入军机，李鸿藻于同治四年（1865）入军机，翁于光绪八年（1882）入军机，翁入军机时已在毓庆宫行走多年，其“独对”对恭、李来说，本是一种常态，似不会像荣禄那样初入高层政坛而反应强烈。⁽¹⁵⁰⁾

据《翁同龢日记》，慈禧太后最初下令撤书房，在上引荣禄密函后的第五天，即光绪二十年十一月初八日，也是恭亲王重入军机的当日，翁记言：

“是日恭邸请起，偕孙、徐、张（荫桓）见于仪鸾殿。余与李公先散。甫抵都虞司，传有起，驰入，与枢直再见于殿中。慈谕周匝严厉……次谕恭亲王授军机大臣。次命撤满汉书房，臣争之力，无人和也，命姑且听传，择日再发……夜，嬖臣来，相与嗟讟。”

孙为孙毓汶，徐为徐用仪，李公为李鸿藻，嬖臣是孙家鼐，也是光绪帝的师傅。仪鸾殿是慈禧太后在西苑的寝宫。都虞司为内务府都虞司，在西华门外路北，翁在军机处散值后，常在此处午休。从日记中可见，是日先是恭亲王等人诣见慈禧太后，后命翁等军机大臣参见。慈禧太后在“甲申易枢”后，终于同意恭亲王重入军机，但同时下令撤去满汉书房，翁对此力争，慈禧太后命先述旨，选择日期再下发。次日，初九日又记：

“卯初三刻至书房，上色不怡，谓正典学，奈何辍讲？一刻退。见起五刻，恭邸初直，位在礼邸上。上问事毕，以书房不欲辍，命恭邸于谢皇太后恩召见时言之，并言翁某常来，孙某当来否？”

光绪帝不同意撤书房，并命恭亲王在谢恩时对慈禧太后为翁说项。“孙某”为孙家鼐。又次日，初十日再记：

“卯初三刻懋勤殿人以灯来，遂至补桐书房。（是日旁坐撤。）上命臣与孙家鼐以后仍在祥晖楼候起，然未敢断也。见起二刻。恭邸奏，昨皇太后召对，论及书房事，亦尚在辍与不辍之间。已正先散。甫至都虞司，正欲少休，苏拉来传有起，驰入，知独传臣起。遂至五间房俟。午初入见仪鸾殿，上亦在坐。起居毕，略问前敌军事，即及书房。臣力陈讲不可辍。太后谕曰：‘此恭亲王所陈，前日予所谕太猛，今改传满功课及洋字均撤，汉书不传，则不辍之意可知。汝等仍于卯初在彼候旨，或传或否，或一人，或二人，皆不拘可也。’臣叩头称圣明洞察，一一敬遵。”⁽¹⁵¹⁾

由此可见，经过恭亲王的说项后，慈禧太后与光绪帝在慈禧太后的寝宫仪鸾殿共同召见了翁，慈禧太后同意只撤满文功课与英文功课，而不撤汉书房。恭亲王的说项，虽是奉光绪帝的旨意，但他刚复出时，并没有对毓庆宫独对表示不满，则是事实。一年多后，到了二十二年正月十三日，慈禧太后再命撤汉书房。（参见21·26）

慈禧太后一度下令撤毓庆宫之事，当时甚密，康有为是否与闻，尚不得知，《我史》对此亦未记。而《我史》后又称，康曾劝翁辞去毓庆宫之差使。（参见21·26）

康称翁同龢“令陈次亮草定十二道新政旨意，将次第行之”，我还找不到相应的证据。从当时的政治体制考虑，此举又有着极大的困难。翁时为军机大臣，陈时为军机章京，拟旨本是他们的责任与工作，但他们只能是奉旨而拟旨，未奉旨而私下拟旨，将是一个极大的罪名。为此可以观察一下军机处平时拟旨的过程。每天早朝后，光绪帝看奏折，看后发下军机处，军机大臣叫起时，由光绪帝当面下旨，或面询军机大臣之意见，经光绪帝批准，然后军机大臣回堂，交待军机章京拟旨，经军机大臣共同阅看通过后，再交光绪帝，光绪帝批准后正式下发。一些重要的谕旨，当时经常由孙毓汶、翁同龢、徐用仪等军机大臣亲自拟稿。而关系到制度方面的建策，光绪帝和军机处一般先交相关衙门议复，然后根据议复再下旨。军机大臣的职责是皇帝的秘书班子，不能主动地提出

下达某一政令。也就是说，从当时清朝政令形成过程来看，翁同龢欲推动一道新政旨意，首先要策划官员上奏提出此建策，下旨交相关衙门议复时，再策划该衙门复奏时予以同意，最后经光绪帝批准，才能形成谕令。十二道新政旨意，需经过十二回合的这一过程。康有为未进入政治中枢，很可能仅凭军机大臣、军机章京有拟旨之责而作此语。孔祥吉对此提出另一种可能性，即“这十二道新政意旨，很可能即陈氏《上清帝万言书》中所提到的‘变法宜民’中的十项内容，其中很多是政治体制方面的改革”。⁽¹⁵²⁾此说若成立，那么康有为对当时政治决策的过程则是相当隔膜。

甲午战后，翁的权力应该说是达到了一生中最高峰，从翁日记及相关史料来看，这一时期他虽有改革政治的想法，但在具体问题甚至方向上又模糊不清。

恭亲王奕訢长期主持总理衙门，其外部知识虽不能称为完善，但比起翁同龢等人来还略高出一筹，康称恭亲王“不明外事”，非为确评；然其手稿本原有“用心”二字，后被删，即康原写为“不用心外事”，以此而论，似颇有见地。⁽¹⁵³⁾

前节（21·14）已叙，从孔祥吉对翁同龢日记手稿本的考察来看，是年翁、康仅有一次见面。若仅一次见面康即对翁有如此之多的言论（后面更多），我以为，其可靠性是可以怀疑的。

（21·16）时孙毓汶虽去，而徐用仪犹在政府，事事阻挠，恭邸、翁常熟皆欲去之，欲其自引病，叠经言官奏劾，徐犹恋栈。六月九日草折，觅戴少怀庶子劾之，戴逡巡不敢上，乃与王幼霞御史鹏运言之。王新入台，敢言，十四日上焉。是日与卓如、孺博游西山，登碧云寺塔，竟夕月明如昼，远望京师，在烟雾中，乐甚。越日归，而徐用仪逐出枢、译两署焉。

据手稿本，“欲其自引病”为添加，补在行间；“敢言”前删“有”字；“十四日”为添加；“与卓如、孺博”为添加。“翁常熟”之“翁”字，诸抄本、刊本皆无。

戴少怀，名鸿慈（1853—1910），广东南海人。光绪二年进士，入翰林院。曾任山东、云南学政。光绪二十年，大考一等，擢詹事府左

春坊左庶子，充日讲起居注官。戴鸿慈在甲午战争中以敢言而出名。后任法部尚书、军机大臣等职。

戴鸿慈是康有为的同乡，从现有材料来看，他与康似无密切的关系。康称“戴逡巡不敢上”，我尚未读到相关的史料。

徐用仪与恭亲王、翁同龢不属一个派系，由孙毓汶引入军机处。孙于六月初四日以病求退后（参见21-6），徐未能及时求退，恭亲王、翁等人有意清除之。康称王鹏运“新入台，敢言”，稍有误，王于光绪十九年即为御史。康称王于六月十四日上奏弹劾徐，亦稍有误，查《军机处录副奏折》，王鹏运于六月十一日上奏“枢臣不职请旨立予罢斥折”。该折云：

“今日政府之所谓害马与污秽者，孙毓汶外，则为侍郎徐用仪。该侍郎贪庸奸慝、误国行私诸罪状，臣近与给事中洪良品等已联衔据实纠参，毋庸再渎宸听。迩复风闻，该侍郎前次请假之由，因擅割云南边地与电改借款扣数二事，为同官所诘责，乃该侍郎不知引咎，反与口角忿争，几于声彻殿陛。临当召对之际，竟敢托疾，佛衣而去，次日始具请假……迨数日，后经同官和解，又复颺然销假。似此逞忿护前贪恋禄位，昔人所讥老而无耻者，臣于徐用仪见之矣……及东事既起，惟知附和孙毓汶，迎合李鸿章，以便其献媚洋人之故智。此次议和之坏，固坏于李鸿章、孙毓汶之狼狈为奸，实坏于徐用仪之迎合附和。”

由此要求将徐“立予罢斥”。⁽¹⁵⁴⁾以当时的政治斗争方式手段而言，王鹏运此折当有其背景。又查六月十一日军机处《随手档》与《早事档》，皆无王折相关的记录。这就有两种可能：其一是该折未从正常渠道上奏，另由大臣面递给光绪帝；其二是光绪帝早朝收到该折后一直未交军机处，并未记入《早事档》，而由光绪帝当面交给慈禧太后。⁽¹⁵⁵⁾又查六月十一日《翁同龢日记》：

“入时，事已下，留王鹏运封奏未下。先召臣至养心殿，谕今日有弹章，数语即出。入至小屋，则传谕徐某不必上……见起时宣示，此奏则专劾徐用仪比附孙某，与李相表里，兼及借款忿解事，谓同僚和解，颺颜再出，无耻之甚云云。邸及李相力争，谓此人实

无劣迹，余亦为申辩。而上怒未回，令其姑迟数日不入直，静候十五日请懿旨也。唯唯而退。”⁽¹⁵⁶⁾

该日李鸿藻日记称：

“寅初入直，肃王、王鹏运、继恒封禀，王鹏运折留。吏部等处带领引见。辰初叔平先叫起，召见，外起丁槐、廖寿恒。小云不令上去。王鹏运专劾徐用仪，请即予罢斥，当即力言。已正后退值，饭后睡起已午正，未初赴督办处，途遇恭王，到督办处与庆王共谈，余均未到……”⁽¹⁵⁷⁾

由此可见，当天光绪帝先召见翁同龢，说明王鹏运弹劾徐用仪之折；而召见军机时，已不让徐用仪入内。翁称恭亲王、李鸿藻及其本人在御前皆为徐“申辩”，李鸿藻亦称其为徐“力言”，恐皆为口是心非之论。由于罢免徐用仪须经慈禧太后同意，光绪帝提出十五日见慈禧太后再做决定，在此期间也不让徐参加军机召见。六月十六日，光绪帝发下三道上谕：

“内阁奉上谕：吏部左侍郎徐用仪著退出军机处，并毋庸在总理各国事务衙门行走。”

“内阁奉上谕：礼部左侍郎钱应溥著在军机大臣上行走。”

“内阁奉上谕：翁同龢、李鸿藻均著在总理各国事务衙门行走。”⁽¹⁵⁸⁾

这是一次完整的中枢机构调整，也是战后政治格局又一次大手术，恭亲王的班底完全取代了醇亲王的势力。⁽¹⁵⁹⁾戊戌政变后，光绪二十四年八月十一日，徐用仪再次被命为总理衙门大臣，但未再入军机处。

孔祥吉认为，王鹏运该折是康有为起草的。⁽¹⁶⁰⁾对此，我还不能予以确定。此事可以确认的证据有二：一、王鹏运先后出奏弹劾张荫桓、潘赞清，皆由康策划。（参见21·1、21·17）二、翁同龢闰五月初九日与康有为有一次长谈。（参见21·14）然相反的证据是，王鹏运早在光绪二十年十月二十日即上奏“请罢奸邪以坚战计折”，要求罢免孙毓汶、徐用仪，称言：

“窃臣恭读本月十九日谕旨：大学士额勒和布，才欠开展，张之万年逾八旬，均著毋庸在军机大臣上行走。钦此。仰见我皇上慎任枢衡，英明果断。天威一振，何难扫荡倭氛。然臣窃谓阻挠战局依违和议，如军机大臣兵部尚书孙毓汶、吏部左侍郎徐用仪，其辜恩误国，罪更浮于额勒和布、张之万也。”

“以祖宗二百年之藩服，一旦徇苟且目前之计，委之于人，不顾后患，臣不解孙毓汶、徐用仪之力主和议为何心？……”

“臣亦知主持和议不止孙毓汶、徐用仪二人，然二人者居密勿之地，操均衡之权，其言易入，其计易行……臣请明降谕旨立罢孙毓汶、徐用仪，并晓明该尚书等阻挠战局力持和议之罪，使天下晓然……如能外去跋扈自专之李鸿章、内罢朋比罔上之孙毓汶、徐用仪，而谓倭寇不能平，我军不能胜者，臣虽死不受也。”⁽¹⁶¹⁾

王鹏运本来就主张用恭亲王，罢孙毓汶、徐用仪、李鸿章，为此有着一系列的奏折。若仅凭康说，即认定此折由康所拟，似还需有一些连接的史料。

西山、碧云寺，皆是京西名胜。距当时的京城，约三四十华里。

（21·17）是时粤抚马丕瑶受刚毅意，保奏市儉潘赞清为三品卿，得旨：赏给之。草折交王佑遐附片上之。刚毅曾受其重金，力为保护，不能去也。

据手稿本，“粤抚”二字为添加；“市儉”二字为添加；“为三品卿”之“为”字为添加。“王佑遐”，诸抄本、刊本皆作“王幼霞”。

马丕瑶（1831—1895），字玉山，河南安阳人。同治元年进士，历任山西、贵州、广西等处地方官，光绪十五年任广西巡抚，以能吏著名。光绪二十年丁忧期满，接替刚毅出任广东巡抚。

刚毅（1837—1900），字子良，满洲镶蓝旗人。笔帖式出身，累迁至刑部郎中，因光绪三年平反杨乃武与葛毕氏案，名声大振。出任广东、江西、山西、江苏等处地方官。光绪二十年，以广东巡抚祝慈禧太后寿来京，旋中日开战，因主战被留，与翁同龢、李鸿藻同入军机处。

时任军机大臣、礼部左侍郎。后迁兵部尚书、协办大学士等职。政治思想保守，反对西方势力。八国联军入京时随慈禧太后、光绪帝西逃，于山西途中病故。

潘赞清，身世不详。

王鹏运弹劾潘赞清一事，档案中有确切的史料。查六月初二日军机处《随手档》，记有广东巡抚马丕瑶单衔附片：“善绅潘赞清请奖叙由”，朱批：“潘赞清著赏给三品卿衔。”半个月后，六月十九日，王鹏运出奏，正折为“考试御史请慎保送以杜取巧折”，附片为“广东爱育堂绅士潘赞清营私谋利片”。该片称言：

“臣近阅邸抄，广东抚臣马丕瑶奏保爱育堂首事、道员职衔潘赞清，请加三品卿。奉旨允准。粤东人士闻之，莫不骇怪，啧有烦言。伏查爱育堂设立之始，积资创办共数十家，潘赞清入堂最后。复借善堂为名，交结官府，营私谋利，无所不为，以致同人皆避其锋，不敢复入，外论哗然。且该绅屡次被人控告，南海县皆有案可稽。其尤著者，曾占一米行之地，结讼数年始解。又有强掠民女为妾之事，秽声流闻，遍于道路。以贪鄙无行之人，而予以至贵难得之赏，何以大服人心？倘谓善举宜酬，查粤东善堂不一，何以只保爱育堂？即爱育堂亦众善积资，何以只保潘赞清？近日粤东钜儒如陈澧者，奏请奖励，不过赏给五品卿衔，今以一市侩而加至三品，何以劝士？且卿贰何官，乃以市侩得之，名器之谓何？夫朝廷赏一人以劝善也，若以为怪，何赏之为？且臣闻爱育堂初立之时，即声明不邀誉不乞恩，今潘赞清乃觊颜受之，是何心哉？相应请旨收回成命，抑或飭下礼部，如何议给该善堂旌奖之处，伏候圣裁。”⁽¹⁶²⁾

该片奏上，奉旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。⁽¹⁶³⁾王鹏运是广西人，不了解南海的情况，且如此相攻，自当另有写手。康有为代王拟折，可以由此确定。刚毅曾任官广东，人脉熟络，其中是否有托马丕瑶保潘、遇弹劾后是否又巧为“保护”之情节，我皆未读到相关的史料。

（21·18）中国风气向来散漫，士夫戒于明世社会之禁，不敢相聚讲求，故转移极难。思开风气，开知识，非合大群不可，且必合大群而后力厚也。合群非开会不可，在外省开会，则一地方官足以制

之；非合士大夫开之于京师不可。既得登高呼远之势，可令四方响应，而举之于輶轂众著之地，尤可自白嫌疑。故自上书不达之后，日以开会之义，号之于同志。陈次亮谓办事有先后，当以报先通其耳目，而后可举会。报开两月，舆论渐明，初则骇之，继亦渐知新法之益。吾复挟书游说，日出与士大夫讲辨，并告以开会之故，明者日众。乃频集通才游宴以鼓励之。三举，不成。然沈子培刑部、陈次亮户部皆力赞此举。七月初，与次亮约集客，若袁慰亭世凯、杨叔峤锐、丁淑衡立钧及沈子培、沈子封兄弟、张巽之孝谦、陈□□，即席定约，各倡义捐，一举而得数千金，即举次亮为提调，张巽之帮之。张为人故反复，而是时高阳当国，张为其得意门生，故沈子培举之，欲使其勿散坏也。举吾草序文及章程，与卓如拟稿而公商之。丁、张畏谨，数议未定。吾欲事成，亦迂回而从之。于是，三日一会于炸子桥嵩云草堂，来者日众。翰文斋愿捐送群书，议开“书藏”于琉璃厂，乃择地购书，先属孺博出上海办焉。是时遍寻琉璃厂书店，无一地球图。京师锢塞，风气如此，安得不败？

据手稿本，“思开风气”之“思”字由“而”改；“开之于京师不可”之“不”字后删一“能”字；“既得登高呼远之势”之“呼远”二字由“而应远”改；“举之于輶轂”之“輶轂”二字为添加，补在行间；“报开两月”之“报”字后，删“□□□举行”五字；“舆论渐明”后删一“渐”字；“三举，不成”后删“至七月”，“然”字为添加，补在“沈子培”前；“七月初”之“初”字为添加；“张巽之孝谦、陈”后有两个字的空位，看来已不记其名；“各倡义捐”为添加，补在行间；“即举陈次亮为”后，删一字；“草序文及章程”后，删一字；“丁、张畏谨”之“畏”字后，删一“祸”字；“于炸子桥嵩云草堂”由“举之于松筠草堂”改；“来者日众”后删“然丁、张断断挑剔”；“翰文斋愿捐群书”一句为添加，补在页边；“乃择地购书”至“安得不败”一段为添加，补在行间及页脚，并删其中“张乃托之”四字。“丁叔衡立钧”，诸刊本、抄本皆将“立”误为“玄”；“欲使其勿散坏”之“欲”字，各抄本、刊本皆漏。“与卓如拟稿”一语，《戊戌变法》本无“稿”字。

杨锐（1857—1898），字叔峤，又字钝叔，四川绵竹人。初应童子试，遇四川学政张之洞，亟奖拔之，邀入幕校。光绪十一年举人，十五年考取内阁中书。二十二年起任会典馆协修、纂修、帮总纂等职，升侍读。他与张之洞关系甚密，在京费用皆由张供养。

沈子封，名曾桐（1850—1921），字紫封，沈曾植之弟。浙江嘉兴人。光绪十二年进士，入翰林院，散馆后授编修。后任广东提学使、

云南提法使等职。

丁立钧（1854—1902），字叔衡，江苏丹徒人。光绪六年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十二年授山东沂州知府。

张孝谦，字巽之，河南商城人。光绪十五年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十年为督办军务处文案章京。曾作为随员而随李鸿章赴日，参加《马关条约》之谈判。二十二年以知府分发湖北。

陈□□，梁启超书信中称陈仰垣，当为陈养源，名允颐，江苏武进入。(164)曾任驻日本横滨理事官（领事），时任湖南候补道，此时似任职于督办军务处。(165)

陈次亮，陈炽。沈子培，沈曾植。高阳，李鸿藻。此节所言，皆为北京强学会之事。(166)当时人在信件中对此叙说甚详。

先看为强学会编报的梁启超的说法。梁于二十一年夏致夏曾佑书称：“此间会事，少有阻力，然亦必成，子培坚忍之力，至可敬也。”八月初三日致夏书又称：“此间数日内袁慰亭、陈仰垣诸人开一会，集款已有二千（以后尚可通达官，得多金），拟即为译书刻书刻报地步，若能成亦大佳也。”八月二十七日致夏书再称：“前书所言学会事，尚未大成，故淹留于此，将以俟之。”(167)

再看在京城为张荫桓作馆、同在强学会中编报的汪大燮的说法。汪大燮八月十九日致汪康年书称：“京城士夫拟联强学会，已赁屋孙公园，微有眉目，章程尚未定，经费不敷，而首事张巽之、李□□先有意见。中国办事所以难成，所以无效也。”八月二十九日致汪康年书又称：“京中同志有强学会，事当可成，或且与之委蛇而已。”说明此时强学会尚未有成。九月二十四日致汪康年书，较为详细地说明了相关情况：

“京中同人近立有强学会，亦名译书局，下月开局，先译日报，凡伦敦《泰晤士》、《代谟斯》报，先日出一册，约十页等。西书购到即译书，欲与穰弟之公会合而为一，凡此间所译，公会不必译，公会所译，此间不再译，可以事半功倍。同人延兄及梁卓如为

主笔，下月当移寓后孙公园安徽馆间壁，有信写明迳寄彼处可也。其经费有香帅五千金，袁观察千余，及零星之款，将来当可推广。惟现在系张巽之翰林孝谦主其事。巽之作事无甚经纬，幸勿为外人道，所苦在此，然兄亦不辞，努力前去，或有到之一日。西人李佳白为译书，兄笔作笔述。费充事繁，再添人，费再充，再立学堂，再建屋，其意如此。巽之言，穰弟等所欲印西图，如译不及，可分一半代译之。请与沅帆一商……现在办此等事，不可再作虎头蛇尾。若取人钱而旷日不出，万万不可，且倖利之心，亦不宜过重。此虽非会中事，而与会事相连，无使人言会中人靠不住也……会中陈次亮、沈子培、丁叔衡皆有正董之名，沈子封、文芸阁等皆有副董之名，其余褚伯约、姚菊仙等无不与会事。人虽杂，亦不得不然也。”⁽¹⁶⁸⁾

十月初三日、初八日，汪大燮两次致书汪康年，说明其于十月十一日移居强学书局，与梁启超同为主笔，编译报纸。⁽¹⁶⁹⁾然至十一月二十六日，汪大燮致汪康年书则称：“此间事大糟，一人为恶，和者亦半……近日冗碌已极，无一如意事，无非拂意事，乏味之至。”⁽¹⁷⁰⁾正式创办不到两个月，内部此时已经涣散。

此时刚刚到达京城的吴樵，对此事甚关心，可从其说法验证诸说。他于十一月十二日致汪康年书称：“十二日赴强学会议事之约，略坐即去，以无可与言者。伯棠、卓如均枉过，与谈甚恰。伯棠、卓如甚好。卓如以与诸人所论不合，拟辞职矣。惟此间会事大非吾辈在鄂时意料所及。中国事大抵如此，不必诧也。初名强学会，后改强学局，近更名京都官书局，可大噱也。想伯棠已有言，不赘述。与会诸人官气重而本领低，私意多而急公鲜，议论乱而本旨悖。”光绪二十二年二月二十一日再致汪康年书称：“京会之初，发始于杨钝丈、张君立丈、康长素、沈子封丈、沈子培丈、陈次亮诸人。后稍集有资，于是丁叔衡、张巽之、熊余波相继入。又恐无（言）路或中之，乃援张次山、王幼霞、诸（褚）伯约三侍御以为重，于是局中意见各不相下……”⁽¹⁷¹⁾

从以上三人的说法中，大体可知：一、强学会最初由杨锐、张权、康有为、沈曾桐、沈曾植、陈炽、袁世凯、陈允颐等人发起，时约在七月底八月初，最初集款约“两千”。其正式成立时间为十月，地点在宣武

门外后孙公园。康有为于八月底离开北京，虽没有参加该会的实际工作，但有倡导之作用。(172)二、强学会，又似可称强学书局，以陈炽、丁立钧、沈曾植、张孝谦为总董，沈曾桐、文廷式为副董，张孝谦主其事。加入其中的京官数量甚多。(173)三、强学会的主要工作是编刊、译书，其刊《中外纪闻》，由汪大燮、梁启超为主笔。四、强学会内部意见并不一致，至年底，梁启超萌有去意。

“炸子桥”，在今北京宣武门以南，原有小河沟，桥名鞑子桥，讹音炸子桥，亦作诈子桥。清代填河为胡同。1912年雅化其名为“达智桥”。“嵩云草堂”即河南会馆，在达智桥胡同路北，咸丰年间由袁甲三等入建成，占地两亩，今主要部分为北京第204中学。(174)

“琉璃厂”，在北京宣武门南，是著名的书店街。“翰文斋”，光绪年间开设，在东琉璃厂路南，主人韩心源，直隶衡水人，属书林中通晓版本者。时以刻书、收古书为主业，是当时的大书店，1952年合并于中国书店。(175)翰文斋捐书之事，我尚未读到相关的记载。

《中外纪闻》十一月初一日创刊，双日刊，最后一册为十二月初三日。从某种意义上说，它是《万国公报》（强学会）的继承者。（参见21·13）该报刊登阁抄谕旨、路透电讯、外报消息、各省报消息、西方“格致有用之书”等，并有论说等。

康有为所称由其与梁启超所拟《强学会序》，后刊于上海《强学报》第1号；强学会《章程》，前引汪大燮十月初三日信件称由其寄汪康年，而康此时已离京（参见21·21），康似未参预此事。

孺博，麦孟华。派麦孟华去上海购书事，康后于1915年撰《祭麦孺博文》中称：“开强学会时，京师无地球图，孺博出上海购图器，张文襄慕其才名，延招入幕，辞不就。”(176)

（21·19）时英人李提摩太亦来会，中国士大夫与西人通，自此会始也。英美公使愿大助西书及图器，规模日广。

据手稿本，“时英人”之“时”字为添加，补在页脚，“英”字由某字改。“中国士大夫”之“大”字，诸刊本、抄本皆漏。

李提摩太（1845—1919，Richard Timothy），英国传教士，由浸礼会派来华，与中国上层官员多有交往。光绪十七年起，主持上海广学会，出版西方书刊，影响甚大。甲午战争时，极大活跃于清朝官场。光绪二十一年秋，他来到北京，一住四个多月，一方面向清朝政府提出教会方面的要求；另一方面是向翁同龢等高官兜销“新政策”，即由英、美人士来掌管中国的政治、外交、财政、教育、铁路等事务。⁽¹⁷⁷⁾他是一个思维想像力超过政治判断力的人。

康有为于光绪八年参加顺天府试后路过上海，开始接触西学。其中的一个主要途径，便是林乐知（Young J. Allen）所办的《万国公报》。⁽¹⁷⁸⁾胡汉民称：

“康有为未尝研究政治的学问，单就当时李提摩太、林乐知所译一二粗浅西籍，管窥蠡测，以为民族是要分别的，民主政体是这样的，实则似是而非，一知半解，后来不能自信，也未必不因于此。”⁽¹⁷⁹⁾

胡汉民发表此言论时，正是革命、保皇两党相争之期，颇显意气。但他指出康有为之西学来源，却又是很有道理的。⁽¹⁸⁰⁾光绪二十年七月，李提摩太在《万国公报》上刊登一则有奖征文启示《拟广学新题征著作以裨时局启》，称言：

“中国声明文物，彪炳寰瀛，际兹光气大开，人才蔚起，知新既由于温故，博古尤贵乎通今。凡借箸而筹者，辄欲入翰墨之林，卜振兴之象……济济多士，得志则坐言起行，抒致君泽民之伟抱，不得志则著书立说，操牖民觉世之微权。吾知三千年来，杰出东方者，将于五万里外道行西国矣。敝会举于沪江，于兹七载，采西邦之新学，广中土之灵机，惟日孜孜，不敢稍懈。顾选良箴以代木铎，已欣日新月异，而延文字以译金针，难冀家弦户诵。诸君子居四民之首，为百族之型，国计民生，盱衡有素。敝会窃不自揆，欲如赵武所谓得以观七子之志者。适泰西公平洋行主人汉璧礼君过沪，深以敝会之意为不谬，且曰：华民未谙新学，未兴新法，皆士之责也。会以广学名，曷不拟广学数题，请操觚之士略一究心乎？爰拟题目五道，并留润笔兼金而去。敝会今特请顺天、江南、浙

江、福建、广东五省宏儒硕彦，各出心裁，不吝教益。”

李提摩太之用意，是藉当恩科之年，模拟科试而促西学之流行。他开出了五道试题，并规定“请皆全做，其通共字数，约在四五千之间”。其试题为：

“一、开筑铁路、鼓铸银钱、整顿邮政为振兴中国之大纲论

“二、维持丝茶议

“三、江海新关考

“四、禁烟檄

“五、中西敦睦策”

李提摩太的命题，有着明显的倾向性，而命题之下另有注文，在此思路下作文，自可以将应试人的思想引向他所预设的方向。他规定的完稿时间为“本年腊月十日为止”。⁽¹⁸¹⁾

康有为此时参加完甲午恩科会试已回广州，正遭余联沅弹劾，出游罗浮山，并往广西讲学（参见20·1、20·2、20·3）。他于何时何地看到李提摩太的此则启示，尚不可而知，但他却应题作文寄去，且被取中。光绪二十一年二月，《万国公报》刊出了《广学题名》，称言：

“去年广学会特出新题五道，征燕、吴等省佳文，《启》具录《公报》六十七号。收卷期满，惜不甚多，旋聘王紫诠、沈赞翁、蔡芝绂三君评定甲乙，今列前列姓名于左……广东：杨毓辉、史纲、董琪、詹万云、杨史彬、喜语刻廛、苏幹昌、李鼎颐、毕超、康长素、周梦胥、谭林、胡家鼎、王炳堃。”⁽¹⁸²⁾

康有为列名广东第十位，由此获奖银四两。《万国公报》刊出消息时，康有为正赴京师参加乙未科的会试（参见21·2），其当时的感受今已不可知。此为康有为与《万国公报》第一次直接接触。

《万国公报》的征文获奖，似乎是一喜兆，是年康会试中进士。很可能是这一种特殊的经历，使康、梁将其在京城所办第一份报刊也命名

为《万国公报》。(参见21·13)当李提摩太来到北京时,康有为即前去拜访。此次拜访的经过,李提摩太在二十年后(1916)出版的回忆录中有记载,称言:

“1895年10月17日(光绪二十一年八月二十九日),我与康有为初次晤见,当他名片送给我的时候,我正在北京伦敦会住宅(L.M.S.Compound)里给我在巴黎的爱人写信呢。在客厅里我看到这位著名学者穿着黄色丝制的袍子,他在明天离此回南之前,带着一本自己的著作送给我。他告诉我,他相信我们出版物里所说的上帝的慈爱及国家间的友爱,并且他希望与我们合作来改造中国。

“由他及他的朋友们发起的维新会,叫作强学会,会员不仅仅是北京的最有知识的翰林,而且有些御史及军机处章京等.....维新会里的会员,有一位青年约二十八岁,是康有为最出色的弟子,名叫梁启超。他听说我需要一位中文秘书,愿来服务,以后我在北京的时候,他一直协助我.....约在这个时候,我在山东的老朋友美国长老会李佳白博士(Dr.Gilbert Reid)在北京高级社会阶层里工作,希望使他们对基督教表示友好,他和毕德格先生

(Mr.W.N.Pethick)同我,时常被维新会会员约去吃饭,我们也还请他们。每次宴会上发表了关于中国改革的演说,并且举行讨论,会员们感到了深刻的兴趣。他们请我留在北京几个月,以便向他们建议如何进行工作。”(183)

而这次相会后,康有为对李提摩太有着极大的兴趣,也有许多联系。到了百日维新期间,李提摩太是康党向光绪帝保荐的两名外国顾问之一(另一位是伊藤博文,参见24·78)。

李提摩太与美国传教士李佳白、李鸿章顾问美国人毕德格参与了强学会的活动。(184)也因为如此,李提摩太参加主办的《万国公报》于光绪二十一年十一月、十二月两期刊登了康有为等人起草的《强学会序》(《强学会记》附)、《上海强学会序》(《上海强学会章程》附)、《强学书局缘起》(《强学书局章程》附)、《上海强学会后序》。

(185)(参见21·18、21·24)

此时的英国公使为欧格纳(Nicholas R.O'Connor, 1843—1908),

光绪六年（1880）来华，任头等参赞，光绪十一年（1885）至十二年，因公使巴夏礼（Harry Smith Parkes）去世，以头等参赞署理馆务。光绪十八年（1892）任驻华公使，对中国内政多有建策。甲午战争后，听闻中国向俄国借款，往总理衙门大发雷霆，以致清政府要求英国将其召回，未成。光绪二十一年九月卸任，改任英国驻俄国公使。此时的美国公使为田贝（Charles Denby，1830—1904），光绪十一年出任驻华公使，长达十三年之久，至光绪二十四年五月十八日卸任。康称英国公使欧格纳、美国公使田贝对强学会“助西书及西图”之事，我尚未读到直接的材料。李提摩太在其回忆录中称：强学会“得到了英国公使欧格纳很大的鼓励”，但未说具体内容。⁽¹⁸⁶⁾值得注意的是，欧格纳对此期清朝政府改革，抱有很大的期望。汪大燮于光绪二十一年九月二十四日致汪康年书称：

“英使欧格纳斯〔期〕满调俄，至译署辞行，谓恭邸曰：‘我在中国日久（首充参赞），今去矣。愿效临别赠言之义，王爷在中国为第一有权有势之人，王爷不拿主意振兴中国，即无人能拿主意，但此时急矣。若并日而作，百废俱举，各国闻之，自不敢动。若如此因循，恐不数年，便不可问也。日本先下手得便宜，各国未尝不动心也。好自为之，无为天下万世笑也。’及出曰：‘为我转稟，以为遗折。’或谓彼人不知遗折何解，或谓实沈痛之辞。总之将来局面，若辈早有成见……”⁽¹⁸⁷⁾

由此可见于欧格纳基本态度。然此等消息能为中下层官员所知悉，又可知其传播之广泛。欧格纳于九月十五日陛辞，翁同龢称：“临行嘱恭邸与余曰：毋忘昨言，郑重叮咛而去，意恋恋也。”⁽¹⁸⁸⁾

（21·20）乃发公函于各督抚，刘坤一、张之洞、王文韶各捐五千金，乃至宋庆、聂士成咸捐数千金。士夫云集，将俟规模日廓，开书藏，派游学游历。然而丁、张断断挑剔，张更藉以渔利，以开局于琉璃厂，张欲托之为书店之状。吾面折以“今日此举，以义倡天下之士；若以义始而以利终，何以见天下乎？”张语塞，然而举座不欢。

刘坤一（1830—1902），字岷庄，湖南新宁人，廪生。咸丰五年

起率团练与太平军作战，是湘军中的大将。历任江西巡抚、两广总督等职。时任两江总督兼南洋大臣。甲午战争起，李鸿章部淮军屡败，清廷以刘为钦差大臣统率关内外百余营，镇守山海关一带。此时战争已结束，但兵将尚未全撤，刘仍在山海关统兵。光绪二十一年十一月十八日旨命回两江本任。

张之洞（1837—1909），字孝达，号香涛，直隶南皮人。同治二年探花，十二年出为四川学政，后历山西巡抚、两广总督、湖广总督等职。甲午战争时，刘坤一以钦差大臣统兵山海关，清廷调湖广总督张之洞署理两江总督、南洋大臣。此时正在南京，光绪二十一年十一月十八日旨命回湖广本任。三十三年调京任大学士、军机大臣等职。

宋庆（1820—1902），字祝三，山东蓬莱人。早年参与镇压捻军，所部称“毅军”。甲午战前以四川提督统其部驻防旅顺，战时调赴九连城等地，田台庄之战为日军大败，革职留任。其部是清军的主力之一。

聂士成（1841—1900），字功亭，安徽合肥人。淮军大将。长期以直隶提督驻兵天津芦台，甲午战争时率军在朝鲜、辽东与日军作战。此时统其再驻天津，是清军的主力之一。后在八国联军之役中战死。

“书藏”，即为今图书馆。

康称强学会“发公函于各督抚”募款一事，可见之于当时人之书信。汪大燮是年九月致汪康年信称：“其经费有香帅五千金，袁观察千余，及零星之款，将来当可推广”；吴德濡十月致汪康年信称：“顷长素来言：杏荪二千，合肥一千，南师五千，皆汇京之款也”；吴樵光绪二十二年二月信称：“又函索刘岷庄五千金”。然吴樵二月初五日致汪康年信称：“京局甚有钱，捐款已收者存万金，他物尚二千金。闻人云：此钱当事意欲乾没。未识能如其愿否？”⁽¹⁸⁹⁾经过几个月的开销后，仍能“存万金”，看来捐款数目不算太小。

康称强学会内部矛盾一事，当时人书信亦有揭示。吴樵称：“是时丁、熊、张诸人为政，有欲开书坊者，有云宜专卖国朝掌故书者，有云宜卖局版经书者。间数日一聚，聚辄议论纷纭而罢，然已为彼党侧

目。”⁽¹⁹⁰⁾康称“开局于琉璃厂”、“托之为书店”，由此可证实。汪大燮称：“强学书局自十月开设之后，口舌甚多。张则垄断，口称筹款一切皆其力，以局为其局。丁因事有违言，函言当出局。张则谓我本未请其到我局，何出之有？继又与陈诤，而丁乃右张，为之调停，于是丁、张合。甫将存款等事办有眉目，推月董，欲于腊月初七日筵宴，而杨上折……。”⁽¹⁹¹⁾康称“丁、张断断挑剔”，由此可证实。然吴樵、汪大燮所言之事，皆发生于康离京之后。由此推论，康在《我史》中的这些说法可能是后来所闻，非为其亲历。⁽¹⁹²⁾

康称“开书藏”、“派游学游历”，确是康有为的思想，可见证于他此时为强学会起草的各种文件；到了戊戌维新高潮时，他又代拟了相关奏折。（参见21·23、23·7、24·18）

（21·21）时报大行，然守旧者疑谤亦渐起。当时莫知报之由来，有以为出自德国者，有以为出自总理衙门者。既而知出自南海馆，则群知必吾所为矣。张既怀嫌，乃因报之有谣言，从而扇之。于是大学士徐桐、御史褚成博皆欲劾奏。沈子培、陈次亮皆来告，促即行，乃留卓如办事，而以八月廿九日出京。先是自六月创报，吾独自捐款为之。后陈次亮、张君立皆来相助，而每期二金，积久甚多，至八月节尽，典衣给之。得次亮助盘费，乃能行。廿四日，同会诸子公钱，唱戏，极盛会也。是日合肥自愿捐金二千入会，同会诸子宾之，议论纷纭。杨崇伊参劾之衅遂始于此。张孝谦又邀褚成博、张仲忻入会。二人台中最气焰纵横者，盖会事甫盛而衰败，即萌焉。

据手稿本，“皆欲劾奏”后删去“褚”字，添加一段“张孝谦又邀褚成博及御史张仲忻来会，以言官挟制同会”，补在行间，后又删去；“沈子培”前删“褚”字；“促即行”之“行”字由“出京，次亮并助行费”改；“独自捐款”之“独”字为添加；“每期二金”之“金”字前删“两”字；“积久甚多”之“多”字以某字改；“廿四日”前删“此”字；“唱戏”之前删“听”字，之后删“盛”字；“是日合肥”前删“而”字；“二人台中最”之“二人”后，删“会”字，“最”字后，删“有”字。

张君立，名权（1862—1930），一字柳卿，号圣可。直隶南皮人，张之洞之子。此时以举人任刑部主事。光绪二十四年进士，后随梁诚赴美，任参赞。他曾向日本驻华使馆书记官中岛雄介绍康有为。⁽¹⁹³⁾

杨崇伊（1842—？），字莘伯，江苏常熟人。同治九年举人，十三年捐内阁中书。光绪六年进士，入翰林院，散馆后为编修。光绪二十一年十月补江西道监察御史，二十三年巡视西城，转掌广西道监察御史。其子杨云史娶李鸿章孙女（李经方之女），故与李多交。以弹劾强学会、弹劾文廷式而出名，也是戊戌政变的发端者。（21·27、24·75）

张仲炘（1857—？），字慕京，号次珊、瞻园，湖北江夏人。其父张凯嵩，曾任云贵总督等职。张仲炘光绪三年进士，入翰林院，散馆后授编修。十九年补江南道监察御史，后任掌江南道监察御史、掌河南道监察御史，巡视东城、中城。二十三年补工科给事中。戊戌变法期间，他与康有为交往；政变后，对康党多有弹词。（参见23·6、24·86、24·89、24·94）后任光禄寺少卿等职。

康有为称其办《万国公报》每期资助“纸墨银二两”，该刊创刊于六月二十七日，双日刊，共出45期，由此而推，当结束于九月二十五日。此时康已离京。康的捐银由此也可能达到90两，数字虽不算大，但对康来说，也应当是不小的负担。康称“大学士徐桐、御史褚成博皆欲劾奏”《万国公报》一事，其在《汗漫舫诗集》中称：

“割台行成后，与陈次亮郎中炽、沈乙庵刑部曾植、丁叔衡编修立钧、王幼霞侍御鹏运、袁慰亭观察世凯、沈子封编修曾桐文、文道希学士廷式、张巽之编修孝谦、徐菊人编修世昌、张君立刑部权、杨叔峤中书锐，同开强学会于京师，以为政党嚆矢，士夫云从。御史褚成博与大学士徐桐恶而议劾，有夜走告劝遁出京者。是时，袁、徐先出天津练兵，同志夜钱观剧，适演十二金牌召还岳武穆事，咸歔歔，李玉坡理卿至泣下。即席赋此，呈诸公。未几，余亦告归，留门人梁启超任之。”⁽¹⁹⁴⁾

这一段题记，当属事后所写，说法略有不同，称徐桐、褚成博欲弹劾的不是《万国公报》而是强学会，褚成博就是强学会成员。再查阅此期军机处《随手档》、《早事档》，徐、褚皆无弹章。吴樵称：“康圣人能力甚大，人亦抗爽，在京为人所挤而出”。⁽¹⁹⁵⁾如此来看，又似为人事纠葛问题。

康称李鸿章捐金被“摈”之事，可见证于吴樵信函：“合肥以三千金入

股，屏之（次亮之意），已含怒矣”。

康称杨崇伊弹劾一事，吴樵信中亦称：“杨崇伊者，揣政府之意（卓如有《学会未议》三纸，甚切实，曾以示樵，他人未见也，不知其党何人告于政府，内有易相之意，与公见同），迎合李、孙，欲借此以兴大狱，遽以聚党入奏。”⁽¹⁹⁶⁾此说未必周全，但可了解杨折之背景。据军机处《随手档》，杨崇伊于十二月初七日弹劾强学会之折，即“京官创设强学会大干法禁据实纠参折”，称言：

“窃自东洋事起，热中者流急于自见，遇事生风，往往连章执奏，惑乱听闻，时局艰难，遂致日甚一日。夫多事之际，诸臣谋猷入告，必期有益军国，若于目前局势，未能了了，仅凭报馆横议，逞其笔锋，亦复于事何补？况报馆之毁誉，定于贿赂之有无，任意抑扬，凭空结撰，岂可信以为真？乃近来台馆诸臣，自命留心时事，竟敢呼朋引类，于后孙公园赁屋，创立强学书院，专门贩卖西学书籍，并钞录各馆新闻报刊，印《中外纪闻》，按户销售。计此二宗，每月千金以外。犹复藉口公费，函索各省文武大员，以毁誉为要挟。故开办未久，集款已及二万。口谈忠义，心薰利欲，莫此为甚。且目前以毁誉要公费，他日将以公费分毁誉，流弊所极，必以书院私议干朝廷黜陟之权，树党援而分门户，其端皆基于此。相应请旨严禁，并查明创立之人，分别示惩，以为沽名罔利之戒。”⁽¹⁹⁷⁾

该日下发的谕旨称：

“御史杨崇伊奏，京官创立强学书院，植党营私，请旨严禁一折。据称近来台馆诸臣于后孙公园赁屋，创立强学书院，专门贩卖西学书籍，并钞录各馆新闻报，刊印《中外纪闻》，按户销售。犹复藉口公费，函索外省大员，以毁誉为要挟。请饬严禁等语。著都察院查明封禁。原折著钞给阅看。”

这一道谕旨显得很奇怪，未让都察院“查明”后再出奏请旨，而是直接“封禁”。查当日《翁同龢日记》并查《上谕档》等档案，这一天入值的军机大臣有恭亲王、翁同龢、刚毅等，李鸿藻随同奕劻、荣禄、徐桐、敬信前往菩陀峪，考察慈禧太后墓地工程，是日并不在场。⁽¹⁹⁸⁾慈禧太后此

时虽住在西苑，但光绪帝当日并未前往请安，杨崇伊奏折也是第二天才送慈禧太后。翁当日日记中称：“见起二刻”、“书房一刻”，并记：“言者以城南强学会为结党敛钱，大干法纪，有寄谕令都察院封禁，盈廷之是非如此。”⁽¹⁹⁹⁾翁对这一道谕旨究竟起了什么作用，虽不可知，但可以肯定的是，他没有阻其下发。

后孙公园，即后孙公园胡同，在北京宣武门以南，邻近琉璃厂。明末清初时官员孙承泽之宅园为孙公园，其北胡同为后孙公园胡同。强学会会址在此。

杨崇伊劾强学会一事，也引起了日本驻华公使林董的注意，向日本国内发去了详细的报告。⁽²⁰⁰⁾而时在湖北的谭嗣同，听闻强学会被封，即与英国领事贾礼士（W.R.Carles）商量，欲成立湖南强学分会，正在商谈中。⁽²⁰¹⁾

强学会被查禁半个月后，十二月二十二日御史胡孚宸出奏“书局有益人才请饬筹议折”。⁽²⁰²⁾光绪帝交总理衙门议奏。⁽²⁰³⁾后经张荫桓等人努力，改为官书局，光绪帝命孙家鼐为管理官书局事务大臣。⁽²⁰⁴⁾

（21·22）九月初二日，到天津。初三日，游山海关，入各防营，视兵，望海。山海关本无形势可守，明世防辽，为东道扼要之地。若今海舶交通，环海寸寸可扰，山海关防兵实可罢矣。见陕抚魏午庄光燾，相待甚殷，惜其未知新法也。

据手稿本，“九月初二日，到天津”为添加，补在行间；“明世防辽”之“世”字后删“拒”字；“海舶交通”后删“可扰”；“陕抚”二字为添加；“惜其未知”之“其”字为添加。魏光燾（1837—1916），字午庄，湖南邵阳人，监生。湘系大将，从左宗棠，曾任新疆布政使。光绪十九年丁忧回籍。甲午战争起，募新湘军3000人援辽，称“武威军”。光绪二十一年五月授江西布政使，七月迁云南巡抚，八月改任陕西巡抚，皆未到任，此时统兵驻山海关。不久赴陕西巡抚任，后任陕甘、两江总督等职。

此时甲午战争虽然结束，但防兵尚未全撤。山海关是战争后期的重点防御方向，钦差大臣刘坤一驻节于此，魏光燾军是当地驻军之一部。

（21·23）十二，到上海。十五，入江宁，居二十余日，说张香涛开

强学会。香涛颇以自任。隔日一谈，每至夜深。香涛不信孔子改制，频劝勿言此学，必供养。又使星海来言。吾告以：“孔子改制，大道也，岂为一两江总督供养易之哉？若使以供养而易所其学，香涛奚取焉！”在江宁时事大顺。吾曰：“此事太顺，将来必有极逆者矣。”与黄仲弢、梁星海议章程，出上海刻之。而香涛以论学不合，背盟，电来属勿办。则以“会章大行，不能中止”告，乃开会，赁屋于张园旁，远近响应；而江宁一切不来，处处掣肘，即无杨崇伊之効，亦必散矣。

据手稿本，“每至夜深”之“每”字为添加；“吾告以”三字以“以”字改，补在页脚与行间；“香涛奚取焉”后删“既出上海，将”数字；“在江宁”之“在”字后删“南”字；“时事大顺。吾曰：此事太顺，将来必有极逆者矣”一段为添加，补在行间；“会章大行”后删“矣”字；“赁屋于张园旁”为添加，补在行间。

梁星海，名鼎芬（1859—1919），字星海，号节庵，广东番禺人。光绪六年进士，入翰林院，散馆后授编修。十一年，因弹劾李鸿章降五级调用。此时在张之洞幕中，为其主要幕僚之一。康有为与梁鼎芬是同乡，两人的交往很早。⁽²⁰⁵⁾康有为经上海去南京见张之洞，很可能是梁鼎芬的安排。此时为梁、康的蜜月期。⁽²⁰⁶⁾

张香涛，张之洞。康有为与张之洞的交往，据其自称始于光绪十二年。⁽²⁰⁷⁾“十五”，即九月十五日，是康去南京的时间，其到达的时间为九月二十日。⁽²⁰⁸⁾五年后，康致张之洞信中忆及此次南京会见，称言：

“昔者游秣陵，过承絜维，为平原十日之欢，效孟公投辖之雅，隔日张宴，申旦高谈，共开强学，窃附同心。”⁽²⁰⁹⁾

“平原”指平原君赵胜，“孟公”指孟尝君田文，皆以门客养士著名。“十日之欢”、“申旦高谈”又表明两人有着很长时间且又很热烈的谈话，即康称“隔日一谈，每至夜深”。张当时对康评价很高。⁽²¹⁰⁾而张之洞此时花大量时间与康交谈，实则另有隐情。梁鼎芬此时给张之洞的两信，道出了康所不知之内情：

“比闻公伤悼不已，敬念无既（断断不可如此，忧能伤人，况涕泣乎）。今思一排遣之法，长素健谭，可以终日相对。计每日午后，案牒少清，早饭共食，使之发挥中西之学，近时士大夫之论，

使人心开。苏卿遗札，检之凄然，亲知若此，何况明公。然已判幽冥，悼惜何益，尚乞放怀。”

“长素于世俗应酬，全不理睬，不必拘拘于招饮。鼎芬亦可先道尊意与近事，渠必乐从。如可行，今日先办。或欲闻禅理，兼约礼卿，使之各树一义，梨花妙论，人人解颐。连日皆如此。康、蒯二子，深相契合，两宾相对，可以释忧。比仲弢病苦，鼎芬忙苦。此举可支五日，五日之后，仲弢可愈，鼎芬卷可少清，便能接续矣。”⁽²¹¹⁾

苏卿，即张之洞次子张仁颀，在江宁总督府园池溺毙，张之洞伤悼实深，梁鼎芬由此建议他每日与康有为、蒯光典等人谈话，以稍舒心愁。

康称“说张香涛开强学会”一事，此次张之洞等人与康商议后，决定办上海、广东强学两会。⁽²¹²⁾其中上海一处，张之洞派其亲信汪康年办理，广东一处交由康有为办理。九月三十日，康有为在南京致函此时尚在湖北的汪康年：

“不见经年，知欲开会，万里同心。百折不回沉劲郁拔之气，安得如穰卿者哉？……南皮顷已许办上海、广东两会，知所乐闻，故先驰报。仆急须还粤，沪上事待之穰卿矣。明年乃始暇来……”⁽²¹³⁾

然在汪未到前，上海一会由黄绍箕、梁鼎芬、康有为等人先办。十月初十日，由黄、梁、康联名的电报通过两江总督署发出，给张謇等人：

“诒在京师，与洪右丞、沈子培、杨叔峤诸君开强学会，专讲中国自强之学，朝士集者百数。今来金陵与南皮言，南皮力主之。顷分设沪局，集天下贤士夫，刊布公启，必欲得公名，以光此举。立候电复。金陵督署绍箕、鼎芬、祖诒。未刻发。”⁽²¹⁴⁾

该电说明康南京之行的结果，也表明张之洞的态度。与此同时，康有为、梁鼎芬、黄绍箕从南京到上海。⁽²¹⁵⁾由康有为起草，以黄体芳、黄绍箕、屠仁守、汪康年、康有为、邹代钧、梁鼎芬、黄遵宪、黄绍箕、左孝同、蒯光典、志钧、张謇、沈瑜庆、乔树枏、龙泽厚的名义“公启”的《上海强学会章程》，决定要办“最要者四事”：“译印图书”、“刊

布报纸”、“开大书藏”（图书馆）、“开博物院”，“皆本会开办视款多寡陆续推行”。⁽²¹⁶⁾

康称张之洞不喜其学术主张，“使星海来言”一事，“穗石闲人”亦言及于此，并谈办强学会之事：

“康得进士，北归来访，留住十数日，（梁鼎芬）劝康议论宜平正，做事勿夸张，讲西学得其益，无流其弊，乃有用。康赠诗有：‘海内名山泰华高，南梁北盛并人豪’云云。盛谓宗室伯希祭酒也。于是商开强学会于上海，时黄仲弢侍讲绍箕同客白下，并闻斯举，意在正人心，开风气，用意甚正……”⁽²¹⁷⁾

此处梁有劝言，但康是否有驳语，未见相关记载。以常理分析，康得张之洞之助，办上海强学会，此时未必会顶张；不然张当时即可能与康分裂，而不会有后来上海停报之事。（参见21:25）此处康似有张扬。

上海张园，位于今上海南京路以南、石门一路以西，占地约60亩，园中建有上海当时的最高建筑“安垲第”（Arcadia Hall），为上海最大的公众活动场所。《强学报》设在“跑马场西首王家沙一号”，即在张园附近。⁽²¹⁸⁾

（21:24）时金陵有杨仁山者，讲佛学有道士也；曾游伦敦，得仪器甚多。吾为强学会购之，凡三千余金。其天文镜，大者能窥见火星之山海矣，以其小者送之京局。后香涛、星海背盟，王雪晴允捐之，后亦背；及京局有变，款不能结，吾赔累归之。沪局之器还之杨，然以此谤甚多。盖任一小事皆极难，但吾恻隐之心不以难而变耳。

据手稿本，此一段全为添加，添在页眉与页边；“曾游伦敦”前删“游□”二字；“窥见”之“见”字以“达”改；“王雪晴允捐之，后亦背，及”一段为再添加。

杨仁山，名文会（1837—1911），安徽石埭（今石台）人。光绪四年随曾纪泽出使英、法，精究天文、显微之学，回国后曾制有天地球图与舆图尺。十二年再随刘瑞芬出使英国，三年后归国，住南京，专事刻经。他的门人谭嗣同曾在南京为候补知府，在刻经处住了一年，以其习得写《仁学》，也使用过杨仁山的各种仪器。⁽²¹⁹⁾

王雪晴，名秉恩（1845—1928），四川华阳人，字雪澄，又作雪岑。举人，候补知县。张之洞的主要洋务幕僚。

康称为北京强学会代购杨文会仪器即“天文镜”一事，属实。此时在北京的吴樵于光绪二十二年正月致信汪康年称：“近以学会所藏远镜窥木星，见四小月及光带，土星见光环，日见黑斑消长，双星星气亦颇见之，此近日最注意事。”二月信中又称：“杨仁山之钱，仍以郑陶斋电次亮，或长素上书孙寿州索之为妥。此间熟人，如子培丈兄弟、钝丈、伯唐皆熟视。无如何。”“杨仁山仪器，南中既付，然不可不向京局索回，否则徒饱京局司事，似可不必。索回之法已详前，令长素索之最好，缘为长素交至局者。公宜阳谢仁山，而阴令长素索之。”⁽²²⁰⁾吴谈到了望远镜的用处及索回欠款方法，可为康说之证。吴德濡、汪大燮致汪康年信中亦言之，亦可为之证。⁽²²¹⁾然康称其“赔累归之”，我尚未读到相关的材料。

（21·25）吾以十二月母寿，须归，先调君勉、易一来办事，急须开报，以因孔子纪年及刊上谕事，江宁震动。适有京师劾案，遂藉此停止。

据手稿本，“急须开报”之“急”字后删一字；“江宁”后删“藉此”二字。又，“以因孔子纪年”一语，诸抄本、刊本“因”字误作“用”字。

君勉，名徐勤（1873—1945），字君勉，号雪庵，广东三水人，邑庠生。光绪十六年见康有为，是康的大弟子之一。曾为万木草堂学长，且多筹经费，办理诸事。二十三年被康有为派往日本，办横滨大同学校。徐是康最忠实、最信赖的门徒，号为“康门子路”。后随康有为流亡海外多年。

易一，名何树龄，广东三水人。康有为早期弟子。后参加开办《知新报》。⁽²²²⁾

康称“开报”，指《强学报》一事。⁽²²³⁾该报属上海强学会所办，由张之洞、黄遵宪、邹凌翰等人出资，然汪康年尚未到达，康有为操办其事，并请徐勤、何树龄来沪为主笔。张之洞实属该刊的后台老板。十月二十二日，张之洞发电经元善，支付款项：

“致上海经守元善：助强学会捐款五百金，又筹拨公款一千金，已交百川通汇。即交该守收存应用。并转告康主事。两江。养。亥刻。”⁽²²⁴⁾

《强学报》似共出三号。其第1号署日期为“孔子卒后二千三百七十三年”，并同列“光绪二十一年十一月二十八日”；刊头右栏注明“上海强学书局现住跑马场西首王家沙第一号”。共8页，铅字排印，竹纸印刷，装订成册，派送赠阅。该刊首载《本局告白》；次录光绪二十一年闰五月二十七日之“上谕”；继载“论说”：《开设报馆议》、《孔子纪年说》、《论会即荀子群学之义》；最后列《京师强学会序》、《上海强学会序》（署名张之洞，实为康有为撰）、《上海强学会后序》（署名康有为）。其第2号出版于十二月初三日，共4页，载论文《毁淫祠以尊孔子议》、《变法当知本源说》、《论回部诸国何以削弱》、《欲正人心必先修法度》。第3号未存世。⁽²²⁵⁾

康称“因孔子纪年及刊上谕事”与张之洞分裂，当属事实。黄遵宪为此曾致书梁鼎芬，欲从中调解关系。⁽²²⁶⁾然以当时的政治观念而言，奉正朔用纪年当属大事，康此时虽未有意与清朝决裂，用孔子纪年乃属其“新学伪经”学说之申张，但必引来许多不利议论。此事在康有为尚属理念，在张之洞则是政治。⁽²²⁷⁾刊闰五月二十七日“上谕”，虽为倡导改革；然附注说明该上谕将包括康有为“上清帝第三书”在内9件折片下发各将军督抚议奏（参见21·10），也有借此自重之意。张之洞见《强学报》，大怒，下令停止。十二月初九日，黄绍箕致信康有为，对孔子纪年及刊上谕事予以严谴，并称：“已告局中停报勿出，并议暂废此会，日内当即有公函奉达。”⁽²²⁸⁾十二日，《申报》刊出《强学停报》：

“昨晚七点钟，南京来电致本馆云：自强学会会章，未经同人商议，遽行发刊，内有廷寄及孔子卒后一条，皆不合。现时各人星散，此报不刊，此会不办。同人公启。”⁽²²⁹⁾

这一份电报由梁鼎芬所发，表达的是张之洞的意思。康、梁关系自此分离。而与此同时，经元善也接到了张之洞的指令，停止拨款。⁽²³⁰⁾

徐勤、何树龄是年底到达上海。《申报》光绪二十二年三月十一日刊《强学会收支清单》中有：“支主笔何易一、徐君勉另跟人在宁由公司

船来沪川资五十元”；“何、徐每月修金四十元”。⁽²³¹⁾徐、何到上海时，《强学报》前几期的有关稿件及排版似已完成。康调徐、何来沪，很可能是想将该刊交给两人继续办理。而徐、何到后，由于该刊停止，并未有实际编务。⁽²³²⁾此后康有为、何廷光、梁启超等人在澳门办《知新报》，徐、何皆是主笔。（参见22·2）康有为于是年十二月十二日致何树龄、徐勤信称：

“览邓仲果书，乃知为学术不同，疑我借局以行其经学，故多方排沮（中国亡无日，生民无噍类，而彼尚如此，可哀可痛）。我向不知此意，则尚相敬也，不过意见不同，不能容耳……今彼既推汪穰卿来，此人与卓如、孺博至交，意见亦同（能刻何启书三千部送人，可想是专持民主者，与易一必合）……纪年事，南皮原面许，今一切全翻，亦不足计。今不过主笔二人待面商后，去留乃定（未迟）。以忌我之故，并排及孔子，奇甚……汪鸥客想已来，星后电欲登报除名停办，前请电仲果、公度力持，若能转移，不除名，不停办，可急电来，俾我迟迟而行，此极要事，此与京师同。一言以蔽之，彼有不办之心，我有必办之意，自为所挟制也。幸彼疑专为托局以行其经学，尚可解。”⁽²³³⁾

由此可见当时分歧之所在。“幸彼疑专为托局以行其经学”一语，即张之洞一派只是认为康有为打算以上海强学会推行其学说，也透露出康此时还另有“不可解”的“经学”以外的目的。

（21·26）自强学会开后，海内移风，纷纷开会，各国属目。自封禁后，渐讳新政。方当西后杖二妃，逐侍郎长麟、汪鸣銮、志锐之时。至逾年二月，撤毓庆宫，逐翁同龢、文芸阁，杀寇良才，将筑圆明园以幽上，于是开新之风扫地矣。先是翁常熟在毓庆宫独对，吾频谓之曰：“公趁此举大事，不可失。若能行新政，废八股，则一月中新政甚多，公即去官可矣。若度不能行，则勿如先辞毓庆宫，盖同相而独对，僚友所忌也，徒取辱耳。公亟辞之！”又翁常熟五月前能从容讲求新政，及六月派总理衙门行走，事殷多至夜分，自此不暇见士大夫，而一事不办。吾累书劝其力辞总署之差，常熟不能从。后以割胶事为罪谤所归，荣禄嗾其私人劾之，常熟卒以是逐。常熟去官后云，悔不听我言也。

据手稿本，“西后”二字为添加，补在行间；“侍郎”二字为添加，补在行间；“废八股”之“废”字由“去”字改；“同相而”三字添加，补在行间；“独对”后删一字；“公亟辞之”后删“翁不”二字，添“又”字；“从容”二字为添加；“事殷多至”之“事”字为添加；“为众谤所归”一语为添加，补在行间；“常熟去官后云”之“后云”二字为添加，补在行间，“不听我言也”已写到页脚，由此推测“常熟去官后云，悔不听我言也”一句，很可能是后来添加的。

光绪二十一年以后，各地学会与报刊纷起，康称“海内移风，纷纷开会”，当属实。学界言此事者甚多且详，此处不再罗列。⁽²³⁴⁾然而，学会与报刊的发展多有变化，渐生渐长渐灭，皆由当时的社会、经济、政治诸因素所致，还看不出与强学会封禁有多大关系。康称“讳言新政”，以学会、报刊而言，并不准确。

二妃，指珍妃、瑾妃。珍妃（1876—1900），他他拉氏，满洲镶红旗人。祖父裕泰，曾任陕甘总督，父亲长叙曾任户部侍郎。瑾妃（1874—1924），珍妃之姐。她们两人早年随伯父广州将军长善居广州，就读于文廷式。光绪十一年回北京，十四年入宫，分别封为珍嫔、瑾嫔，二十年慈禧太后六十大寿，均晋为妃。光绪帝大婚后，不喜皇后叶赫那拉氏，与瑾妃相处亦漠漠，惟珍妃善解帝意，日侍左右。她是光绪帝的宠妃。

志锐（1852—1911），他他拉氏，字伯愚，满洲镶红旗人。四川绥定知府长敬之子，瑾妃、珍妃之堂兄，出嗣于广州将军长善，长住广州，与两妃生活时间长。光绪二年举人，六年进士，入翰林院，散馆后授编修。十八年，由詹事府詹事迁礼部侍郎。甲午战争时旨命往热河办理团练。仕途看来极为宽坦。

康称慈禧太后“杖二妃”、逐志锐之事，时为光绪二十年十月，正是甲午战争吃紧之期。翁同龢在是月二十九日日记称：

“皇太后召见枢臣于仪鸾殿，先问旅顺事，次及宫闱事。谓瑾、珍二妃有祈请干预种种劣迹，即着缮旨降为贵人等因。（鲁伯阳、玉铭、宜麟皆从中官乞请；河南抚裕宽欲营福州将军，未果。内监永禄、常泰、高姓皆发，又一名忘之，皆西边人也。）臣再三请缓办，圣意不谓然。是日上未坐在坐，因请问上知之否。谕云：皇帝意正尔。命即退，前后不及一刻也。回直房，余与莱山拟稿，似尚妥

协，递上传散。”⁽²³⁵⁾

慈禧太后是紧急召见，时在中午军机散值之后，地点是其在西苑寝宫仪鸾殿。召见时光绪帝不在场。瑾、珍二妃的罪名是，与太监勾结卖官鬻缺。其中鲁伯阳得苏松太道一事，当时极为震动。⁽²³⁶⁾而珍妃被杖一事，可见之光绪二十年十月二十八日至十一月十六日珍妃脉案，孔祥吉称：

“珍妃从十月二十八日抽搐气闭，昏迷不醒，经急救缓解，而到十一月初一日病情突然加重……由珍妃病案所记症状，诸如‘牙关紧闭，人事不醒’，‘筋惕肉颤’，‘筋脉酸痛’，‘吐痰带有黑血’，‘鼻涕带红’，‘腿膝筋脉，酸麻胀痛’，以及所服用的琥珀抱龙丸及乌药等方剂来综合考察，慈禧对珍妃之惩罚是相当严重的。”⁽²³⁷⁾

由此看来，在慈禧太后召见军机前一日，二十八日已对珍妃施杖。十一月初一日，翁在日记中称：“诣瀛台，上语昨事，意极坦然。”即光绪帝对慈禧太后的处理没有流露出激烈的情绪。初二日又记：

“午初三刻传太后见起，午正二刻入见于仪鸾殿，论兵事……次及二妃，语极多，谓种种骄纵，肆无忌惮，因及珍位下内监高万枝诸多不法，若再审问，恐兴大狱，于政体有伤，应写明发，饬交刑部即日正法等因。臣奏言明发即有伤政体，若果无可贷，宜交内务府扑杀之。圣意以为大是，遂定议退。退写懿旨，封固呈览，发下交内务府大臣即日办理。”⁽²³⁸⁾

此是慈禧太后再次召见军机，下令杀珍妃处太监高万枝，光绪帝又未在场。初三日，慈禧太后开始处置珍妃的堂兄志锐，不让其在热河带兵，未久改任乌里雅苏台参赞大臣。（位今蒙古国西部札布哈朗特）⁽²³⁹⁾此后，志锐任伊犁索伦达呼尔领队大臣、宁夏副都统等职，一直到慈禧太后死后，才于宣统二年（1910）调杭州将军。

长麟（1864—？），字石农，满洲镶蓝旗人。光绪六年（1880）翻译进士，入翰林院，散馆后授编修。后由少詹事、内阁学士于十八年迁礼部侍郎。二十年十月，为督办军务处会办大臣，十二月改户部右侍郎。

汪鸣銮（1839—1907），字柳门，号郎亭，浙江钱塘人。同治四年（1875）进士，入翰林院，散馆后授编修。多次出为学政、乡试考官，光绪十四年任工部侍郎，二十年出任总理衙门大臣，二十一年改吏部右侍郎。

康称慈禧太后“逐侍郎汪鸣銮、长麟”一事，时为光绪二十一年十月十七日，翁同龢在日记中称：

“见起递折毕，上宣谕吏部侍郎汪某、户部长某离间两宫，厥咎难逭，著革职永不叙用。臣等固请所言何事，而天怒不可回，但云此系宽典，后有人敢尔，当严谴也。三刻退，拟旨。未到书房。午初始散。”⁽²⁴⁰⁾

此时慈禧太后因过生日由颐和园回城内西苑仪銮殿，光绪帝也从宫中养心殿移住西苑，每日须得请安。他的这一旨意，自是慈禧太后的布置。由翁等人所拟谕旨称：

“朕敬奉皇太后宫闈侍养，夙夜无违，仰蒙慈训殷拳，大而军国机宜，细而起居服御，凡所以体恤朕躬者，无微不至，此天下臣民所共知者也。乃有不学无术之徒，妄事揣摩，辄于召对之时，语气抑扬，罔知轻重，即如侍郎汪鸣銮、长麟，上年屡次召对，信口妄言，迹近离间。当时本欲即行宣播，因值军务方棘，恐致有触圣怀，是以隐忍未发。今特明白晓谕，使诸臣知所儆惕。户部右侍郎长麟、吏部左侍郎汪鸣銮，均著革职，永不叙用。”⁽²⁴¹⁾

长麟、汪鸣銮罪名是战争期间在光绪帝面前有不利于慈禧太后的言论，此时惩处之用意，当在警告他者。新任日本公使林董注意到此事，在给日本国内的报告中对此有着详细的叙述。⁽²⁴²⁾汪鸣銮系翁氏门下大将，翁日记中有着大量的两人交往记录。汪被罢免当天，还到翁家等候甚久，翁称其“伊甚坦然，可敬也”。

翁同龢入值总理衙门，时为光绪二十一年六月十六日（参见21·16）。翁的权力也达到了其一生最高峰，其本兼各职为：军机大臣、总理衙门大臣、督办军务处会办大臣、户部尚书、管理国子监事务大臣，此外还有一项重要的差使，即毓庆宫行走。⁽²⁴³⁾从他的日记可见，

每天的工作极为繁忙：凌晨入宫，参加军机处的“叫起”、在上书房与光绪帝讲经与独对，然后再到内务府都虞司休息；中午或下午先后去户部、督办军务处及总理衙门。后三个衙门，不是每天都去，以事务之繁简重轻而赴。回家后又见客，时常长谈。康称“吾累书劝其力辞总署之差，常熟不能从”，似为其张扬之词，若真有此劝言，当属康对高层政情之不甚了解。翁同龢是年六月初十日在日记中称：

“恭邸屡在上前奏请欲余至总署，余力辞，今日乃责余畏难。余与辩论，不觉其词之激。仲华亦与邸相首尾，余并斥之。”

十四日又记：

“见起三刻，恭邸以译署事有所举荐，恐吾侪不免矣。”

十六日再记：

“恭闻恩命，臣与李鸿藻均在总理各国事务衙门行走，即碰头谢讫。前此固尝一辞再辞，语已罄竭，无可说也。”⁽²⁴⁴⁾

该日也正是徐用仪出军机、出总署之日。恭亲王奕訢、荣禄荐翁同龢、李鸿藻入总理衙门，自有其想法，没有理由认为他们将翁、李当作是解决外交难题的高手，但在战争期间，翁、李两位能够左右清流的理学大师之介入，也确可分谤；且翁以师傅柄政，亦可分责。⁽²⁴⁵⁾从翁日记中可以看出，此后对外事务占据他相当多的时间。一年后，光绪二十二年六月初五日，翁在日记中又称：“四夷鴟张，总署无人，可叹可叹！”⁽²⁴⁶⁾已有挺身担当的胸怀与责任感。以翁之身份，按当时官规，奉命时尚可谦推，以示虚怀，就任后则不可言辞，以示负责。当时官员求退，无非告病、告老、归养父母、修墓等几项通行的理由，且得辞退本兼各职全部官差，若如康所言，仅辞总理衙门差使而保留其他职务，在操作时也颇具难度。

慈禧太后第一次撤毓庆宫为光绪二十年十月初八日，经恭亲王等人的说项，只撤满文及洋文，保留汉书房。（参见21·15）慈禧太后第二次撤毓庆宫是一年多之后，即光绪二十二年正月十三日。康称“逾年二月，撤毓庆宫”，所记时间有误。是日翁同龢在日记中称：

“懋勤殿首领传旨曰书房撤。余问长撤耶抑暂撤也？答曰长撤。余入见时，奏此事想懿旨所传，上颔之。”⁽²⁴⁷⁾

懋勤殿首领，系管理上书房事务的太监，由其传撤书房之旨，翁当日又面见光绪帝证实确是慈禧太后的懿旨。此次行动，慈禧太后是有预谋的。先是慈禧太后由颐和园回城过年，住西苑仪鸾殿，也因为过年，光绪帝礼仪等事务甚多，上书房例停而休年假，最后一次书房为旧年十二月二十日，此后未有书房。正月十二日巳刻（上午9至11时）慈禧太后返颐和园，恭亲王随行。她可能临行前才交待撤书房，光绪帝听到消息后，欲劝也没有办法。他自己不便立即去颐和园，也派不出合适的人选为此说项。⁽²⁴⁸⁾康称其劝翁“勿如先辞毓庆宫”，有可能是张扬之词；若真有此言，仍属对高层政情之不了解：翁身为师傅，又怎么可以自请“辞书房”或“撤书房”？

逐翁同龢，乃是光绪二十四年四月之事，情况大有不同。（参见24·20）康称翁“割胶事为罪谤所归”，似指于荫霖上奏“时局危急请简用贤能大员补救折”弹劾翁同龢、张荫桓一事。然翁非因此折去职，于折与荣禄也无关系。（参见24·17）康称翁“去官后，悔不听我言”，似属康的自我张扬。翁去国后，两人并没有见过面。

实际上，光绪二十一年八月底康有为离开北京时，他与翁同龢的关系并没有像他所说的那样亲密，康关于翁的这一段话，似可不必字字当真。然其称：“公趁此举大事，不可失，若能行新政，废八股，则一月中新政甚多，公即去官可矣。”也有可能是他在闰五月初九日与翁见面时的说词，翁在那一天日记中称其为“策士”。（参见21·14）

而从《翁同龢日记》来看，关于康有为的记录极少，光绪二十一年仅三条：除去五月三十日“南学诸生等寓书求见，拒未见”；闰五月初九日“饭后李莼客先生来长谈”两条已有修补者外，仅是四月十二日所记“康祖诒亦中矣”一句。⁽²⁴⁹⁾翁记日记的习惯是事无巨细皆录之，可以看出每日诸多来访记录，但对康为何如此之少？相关的疑问，我将在后节予以集中的讨论。（参见24·15）

逐文廷式，时为光绪二十二年二月十六日。先前参劾强学会的御史杨崇伊，再次出奏，上“弹劾文廷式、李盛铎折”，称言：

“窃见侍读学士文廷式，词章之学，非不斐然可观，而素行不端，秽声四播。少时久居广东，惯作枪替。通籍之后，谄事文姓太监，结为兄弟，往来甚密。东洋事起，群言庞杂，皆由该员主持。御史安维峻之折，亦听其指使。故遣戍之日，该员广为劝募，赈者盈万，躁妄险诋，于斯已极。”⁽²⁵⁰⁾

按照当时的宫规，光绪帝当日将该折呈送慈禧太后。此时光绪帝恰与慈禧太后同住颐和园，慈禧太后见杨折后大怒，次日发下，令将文廷式革职、永不叙用。⁽²⁵¹⁾而对于这次变动，日本公使林董也有详细报告。

⁽²⁵²⁾林董强调的是文廷式罢免，与强学会有关。

寇良才，档案中作寇连才（1877—1896），直隶昌平人。光绪十九年入宫，在奏事处为小太监。二十一年九月，调往储秀宫慈禧太后处当差。二十二年二月十五日，寇连才向慈禧太后上书，言政事十条，以违制例处死。⁽²⁵³⁾《翁同龢日记》光绪二十二年二月十七日记：“闻昨日有内监寇万才者戮于市，或曰盗库，或曰上封事，未得其详。”⁽²⁵⁴⁾

康有一气写下光绪二十年十月至二十四年四月之间的数事，可见其思想的飞扬，这些事件与封禁强学会之间并没有太多的关系。而慈禧太后逐汪鸣銮、文廷式，撤毓庆宫，其矛头也非为针对新政，而是针对翁同龢。她恐翁培植党徒（汪、文当时被称为“翁门六子”），并利用毓庆宫独对，抛开军机处揽权。当时的人们对此类举动的意义也是看得很清楚的，吴樵在光绪二十二年二月致汪康年信中称：

“自毓庆撤后，盘游无度。太上每谓之曰：咱们天下自做乎，抑教姓翁的做？……常熟日内皇皇自危（伯唐言），恐将来获咎，必更甚芸阁。”⁽²⁵⁵⁾

此中的政治斗争，主要为的是权力。

至于康称“将筑圆明园以幽上”，恐是康的自我想像。圆明园于咸丰十年（1860）为英法联军焚毁，此时虽未如今日之败坏，但多有残破。就我所见的材料，当时清朝内部并无重修圆明园之议，外间也无此等流言。

康有为之所以写上一大段与光绪二十一年并无关系的内容，与他写作时的心情有关。他在日本期间，听到了众人对他的指责，大多怨其操之过急云云。除了在《知新报》上发表《论中国变政并无过激》的长文外⁽²⁵⁶⁾；康另有致依田百川一信，写道：

“当割台之后，仆开强学会于京师，切责枢臣翁常熟以变法。常熟方兼师傅，日与皇上擘画变政之宜。皇上锐意维新，侍郎长麟、汪鸣銮，学士文廷式，御史安维峻，皆劝上收揽大权。太监寇良材，亦请西后归政于皇上。西后大怒，长、汪、文、安诸君遂皆贬谪，寇良材被杀，甚至二妃被杖。而上于是乎几几废矣，幸恭邸力谏乃止。”⁽²⁵⁷⁾

这一段话，言词与《我史》几乎一致，似可说明《我史》此节与该信为同一时间所写。

（21·27）[此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之，盖戊戌抄没，落于人间，而孝高得之也。更甦七十记]

手稿本上未有此语。顾颉刚抄本、何凤儒抄本皆抄在页眉上。《戊戌变法》本录于本年之后，且“此谱”作“此书”。

“更甦”是康有为晚年之号，“七十”指虚龄。康有为于1927年3月8日（二月初五）在上海度过虚龄七十岁生日，数日后离沪去青岛，3月31日（二月二十八日）在青岛寓所病逝。这一段眉注当是在这一时期写的。然而，这一眉注多有可疑之处，我在《导论·手稿本、抄本与写作时间》中对此已作申论。

(1) 《日本外交文书》，第31卷，第1册，第731页。回，颜回，字子渊。孔子最得意之门生。又，冯自由称：“乙未，总理倡设农学会于广州，尝请康及其徒陈千秋等加入，陈颇有意，以格于师命而止。”（《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》，初集，第47页）此时陈千秋已去世，或时间有误。

(2) 此段与手稿本校过。“张乔芬”，诸抄本、刊本皆误为“张嵩芬”，以繁体字“喬”与“嵩”字体相近。“朱叶荪”，又皆误为“朱菜荪”，以繁体字“葉”与“菜”字体相近。

(3) 王鹏运于光绪二十年七月十七日上“请任亲贤片”，称言：“制胜之道，固在命将得人，运筹决策，寄任尤重。臣窃思恭亲王为国懿亲，曾直军机二十余年，当军务控馭时，入秉广谟，出参谋议，率成勘定之勋。其谨重老成，为中外所共信……可否不时召对，询以御倭之策，抑或明降谕旨，所有海疆军务悉归恭亲王调度，于时事似不无裨益。”（李学通整理，王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》总65期，中国社会科学出版社，1987年，第39页）军机处《洋务档》八月二十八日记：“遵查近日封奏内起用恭亲王之件，谨将王鹏运一折呈览。余折均留中未发下。谨奏。”

(4) 郑孝胥于光绪二十一年冬入京，与王鹏运交，为王拟“论商务疏”一折。郑十一月十一日日记称：“夜，草‘论商务疏’稿，请设立商务局、整顿招商局二事，将授王幼遐使奏之。”十三日日记称：“又过王幼遐，以疏稿授之。幼遐揖余曰：‘吾于商务毫无考究，今既以此发端，诚恐无以为继，子当助我，随时以所宜知者见寄，吾为天下搢子矣。’余曰诺。”郑孝胥为王鹏运所拟“请兴商务折”，于十一月十七日由王上奏。（见《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》总65期，第65—67页）。该折由光绪帝交总理衙门议复，次日呈送慈禧太后。根据总署的议复，光绪帝命各省设立商务局，但各省后实际并未照办。（参见24-39）又，十一月初三日郑孝胥日记称：“幼霞言，若常熟以南洋诸岛宜使君往，则鹏运当疏请之。”（劳祖德整理：《郑孝胥日记》，中华书局，1993年，第1册，第533—534页）此处意指若翁同龢同意郑孝胥出任南洋领事一职，王鹏运可以出面奏荐。这对理解高燮曾保荐康有为出席弭兵会有帮助的。（参见23-5）

(5) 王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》总65期，第63—64页。原片见《军机处录副·光绪朝·法律类》，3/149/7366/25。原片是张海荣找到的。

(6) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十一年九月十二日。该片及上谕当日呈慈禧太后。

(7) 《宫中朱批奏折》，04/01/01/1023/18。原折是张海荣找到的。

(8) 参见邱捷：《晚清广东的“公局”：士绅控制乡村基层社会的权力机构》，《中山大学学报》，2005年第4期。关于同人局一事，邱捷又称：“康有为的自编年谱记录了光绪十九年（1893）乡试中式后回乡争夺西樵公局同人局务、进行乡政改革受挫的事……黄世仲的纪实小说《大马扁》第8回‘谈圣道即景触风情，为金钱荣贵争局董’、第9回‘据局戳计打康举人，谋官阶巧骗翁师傅’也写了这件事……小说自然不能视为信史，康有为自己的说法也未必真实，但事情最终的结果是清楚的：康有为被排除出公

局。晚清广东的公局是士绅掌控的基层权力机构，局绅通常通过绅耆‘投筒’等程序产生，再由州县官下谕单委任……西樵的公局名同人局，康有为说是其从伯祖康国熹创办的……但县志康国熹传只是说创办团练‘国熹之力为多’，没说是他创办。（同治《南海县志》卷17‘列传·节义’。康有为称康国熹‘布衣’，方志称康国熹‘国学生’，他充其量只是例监生，西樵士绅众多，按一般情况他不会成为公局的主持者）杜凤治日记有大量同公局局绅打交道的记载，包括西樵一带的局绅，但从未提到过康氏族人。同治十二年（1873）四月，杜凤治曾与安良局局绅陈古樵（西樵人）说打算拜会康国器商议发动西樵绅耆设局治理盗匪。陈古樵认为：‘亦无益，设局先要措资，伊乡前曾办过，因是不成，今更难。且康系小姓，族微人少，乡人恐不为用也。’（《清代稿钞本》第14册，广东人民出版社，2007年，第522页）陈古樵是康氏同乡，与康国器关系良好（康国器曾托陈为邱、邓钱债事致函杜凤治），他的话应可信。康国器健在时，康氏家族在西樵尚且无足够的号召力，康国器死后9年，康有为想要重整和掌控家乡的公局，就更难成事了。”（《关于康有为祖辈的一些新史料：从〈望兑行馆宦粤日记〉所见》，未刊稿）

(9) 冯自由：《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》，初集，第47页。

(10) 军机处《电报档》光绪二十一年二月分、三月分，《军机处汉文档册》，第2042盒。德璀琳时任天津税务司。翁同龢二月二十八日日记亦称：“某侄之仆金福自南来，海行八日抵津，遇风难行，倭上船盘查，未动手。”（《翁同龢日记》，第5册，第2788页）

(11) 何刚德：《春明梦录》，《话梦集·春明梦录·东华琐录》，北京古籍出版社，1995年，第77页。又，时任刑部候补主事的刘光第亦在其私信中称：“数日前旅顺失守之信到京，京师颇形震动。京官家眷，十去其八矣。”（《刘光第集》，第256页）

(12) 据张荫桓之奏折，其去日本所带随员为“刑部郎中顾肇新、内阁侍读瑞良、兵部候补郎中钱绍桢、候选道伍廷芳、候补道梁诚、分发各省补用知府沈铎、湖北补用同知张桐华、江西候补知县张佐典、前山东东昌县知县招汝齐、山东候补盐大使赵世濂”。（《月折档》，光绪二十年十二月初九日）

(13) 《张荫桓日记》，第497—503页。

(14) 参见拙文《“公车上书”考证补》《近代史研究》，2005年第3、4期；《史料的主观解读与史家的价值判断：复房德邻先生兼答贾小叶先生》，《近代史研究》，2007年第5期；房德邻：《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》，《近代史研究》，2007年第1、2期。

(15) 李鸿章出行前，清朝内部对割地一事进行了讨论，光绪帝最后决定许李鸿章以“商让土地之权”，军机处、督办军务处八位最重要的大臣，即奕訢、奕劻、世铎、翁同龢、李鸿藻、孙毓汶、徐用仪、刚毅于光绪二十一年二月初七日联衔上奏慈禧太后请懿旨，称言：“……现在勉就和局，所注意者，惟在让地一节，若驳斥不允，则都城之危，即在指顾。以今日情势而论，宗社为重，边徼为轻，利害相悬，无烦数计。臣等前日恳请召见，本拟详细面陈，旋奉传谕，命臣等恭请谕旨遵办。皇上深维定计，洞烛时宜，令臣等谕知李鸿章，予以商让土地之权，令其斟酌轻重，与倭磋商定议。”（《中国近代史资料丛刊续编·中日战争》，中华书局，第2册，1989年，第464页）该折原件与底稿又见《军机处录副·帝国主义侵略类·中日甲午战争项》，

3/167/9125/45、46。军机处《洋务档》光绪二十一年二月初七日记军机大臣给慈禧太后的奏片：“臣等遵旨缮写寄信李鸿章谕旨一件，并臣等奏片一件。恭呈慈览。谨奏。二月初七日。”又，据李鸿章奏折，李的随员为：“翰林院编修张孝谦、兵部候补主事于式枚、二品顶戴江苏候补道徐寿朋、二品顶戴记名海关道罗丰禄、二品顶戴候选道马建忠、二品顶戴候选道伍廷芳、四品衔直隶候补同知林联辉、候选直隶州知州罗庚龄、分省补用知县卢永、同知衔候选盐大使陶大均、前美国外部律师科士达、前美国副领事毕德格。”（《月折档》，光绪二十一年二月初八日）

(16) 顾廷龙等主编：《李鸿章全集》，电稿三，上海人民出版社，1987年，第489—492页。

(17) 《宫中电报电旨》，第37盒，中国第一历史档案馆藏；又见于《李鸿章全集》，电稿三，第494页。该电旨由翁同龢起草。

(18) 军机处《洋务档》光绪二十一年三月二十日。电文见《李鸿章全集》，电稿三，第494—495页。二十日，李鸿章三电呈光绪帝、慈禧太后。

(19) 《宫中电报电旨》，第37盒；又见于《李鸿章全集》，电稿三，第498页。

(20) 三月二十日翁同龢日记称：“李相频来电，皆议和要挟之款，不欲记，不忍记也。见起二刻。”翁此时心情极坏，“见起二刻”，长达半小时，但对御前讨论的情况，没有留下任何记载。（《翁同龢日记》，第5册，第2794页）

(21) 故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，1932年，卷三八，第11—12页。军机处《随手档》，光绪二十一年三月二十二日。

(22) 代奏的京官衙门与都察院须查明是否有“悖逆”字样，并用馆阁体抄录进呈。至于未通籍的外省公车，亦须有本省京官为他们出具甘结。因此，公车们的上书拖至四月六日起才由都察院代奏。由于后来上书太多，从四月初八日起，都察院对代奏的上书不再抄录，也对违碍字样放松了条件。

(23) 具体是：文俊铎等湖南举人生员57人条陈、谭绍裳等湖南举人21人条陈、春生等奉天举人生员20人条陈、林朝圻等四川举人11人条陈、梁启超等广东举人80人条陈、任锡纯等湖南、江西举人43人条陈、江苏教职顾敦彝等条陈（有江苏、山东、湖北、江西教职、举人共14人）。

(24) 具体是：福建京官礼部郎中黄谋烈等条陈（共有六部、内阁、翰林院、光禄寺、国子监、侍卫处官员63人另举人88人）、葛明远等贵州举人110人条陈、陈景华等广东举人289人条陈、程维清等江西举人121人条陈、邹戴尧等广西举人115人条陈。

(25) 具体是：福建京官兵部主事方家澍举人林旭等6人条陈（另有举人4人）、湖北举人国子监候补学正学录黄赞枢等条陈（有学正学录、教谕、训导、举人等36人）、汪曾武等江南举人53人条陈、王澐等河南举人14人条陈、钱汝虔等浙江举人37人条陈、查双绶等顺天举人18人条陈、周彤桂等山东举人120人条陈、刘彝等四川举人26人条陈、王昌麟等四川举人20人条陈。

(26) 顺天绅士兵部主事朱樛济等条陈（有六部、内阁、翰林院、詹事府官员50人另举人4人生员2人）。

(27) 具体是：记名简放副都统宁夏驻防奇克伸布等条陈（共有官员3人举人2人）、户部笔帖式翻译举人裕端等2人条陈、常曜宇等山西举人61人条陈、步翔藻等河南举人62人条陈、河南举人王崇光条陈、张之锐等河南举人5人条陈、四川举人林朝圻、林朝泽条陈、罗智杰等四川举人4人条陈。

(28) 具体是：奉恩将军宗室增杰等条陈（内务府、宗人府等衙门官员13人，另举人6人生员2人）、记堪诰等直隶举人45人条陈、赵若焱等河南举人21人条陈、江西举人罗济美条陈、张煦等陕西举人81人条陈。

(29) 江西举人罗济美条陈、张成濂等云南举人62人条陈。

(30) 其上书次数包括官员与举人共同上书；由于四月初六日总理衙门代奏“章京舒文等条陈”未列具体人名（《光绪朝夷务始末稿本》，光绪二十一年四月，台北故宫博物院文献馆藏），不知共有多少人签名，又据《翁同龢日记》，称有“五十六连衔”，此处只计算为1人次。又，在官员的上书中，也有相当大人数是联名上书，其中翰林院、内阁、国子监等衙门最为突出：三月二十九日，翰林院代奏：编修李桂林等条陈（有翰林院编修、修撰、检讨、庶吉士共83人）、编修张鸿翊条陈折片各一件。四月初一日，内阁代奏：侍读奎华等条陈（有内阁侍读、中书共155人）；翰林院代奏：编修吕佩芬、吴同甲条陈；日讲起居注官翰林院侍读学士冯文蔚、翰林院侍讲樊恭煦奏：和约要挟太甚万难曲从折。四月初三日，翰林院代奏：编修王荣商条陈、编修杨天霖条陈、编修黄曾源条陈；翰林院侍读学士文廷式、詹事府左庶子戴鸿慈奏：和约难就战事尤当预防折、李瀚章刘秉璋应早交卸片、都察院代奏公呈迟延请教责片。四月初四日，国子监代奏：学正学录刘钜条陈、南北学肄业生曾炳燝等25人条陈；都察院代奏：吏部主事鲍心增等12人条陈、工部主事喻兆蕃内阁中书杨锐吏部主事洪嘉与等5人条陈。四月初七日，吏部代奏：郎中延熙等32人条陈、吏部候补主事王荣先、洪嘉与等3人条陈；都察院代奏：吉林京官总理衙门章京文瑞工部员外郎魏晋桢条陈。四月初八日，都察院代奏：内阁中书陈嘉铭等条陈（有内阁、翰林院、六部等衙门官员43人），吏部主事洪嘉与等3人条陈、礼部学习主事罗凤华等2人条陈、广西京官翰林院编修李骥年等条陈（有翰林院、六部、内阁等衙门官员24人）。

(31) 当时出具印结是要付钱的，结费也是京官的重要收入。为了该项收入，京官们经常主动与举人联络。

(32) 冯自由称：“麦孟华，号驾孟。”（《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》，初集，第47页），孟，孟轲。

(33) 张伯桢：《忆麦孺博先生》，《丛刊戊戌变法》，第4册，第282页。

(34) “上清帝第二书”、“沪上哀时老人未还氏”之《序文》及“题名录”，见《康有为全集》，第2集，第32—64页。

(35) 那桐在日记中亦称：“申刻大雷雨一阵。”（《那桐日记》，新华出版社，2006年，上册，第173页）

(36) 康有为后来在一诗记中自称：“东事战败，联十八省举人三千人上书，次日美使田贝索稿，为人传抄刻遍天下，题曰《公车上书记》。”（《遗稿万木草堂诗集》，第61—62页）此诗当作于上海《公车上书记》刊行之后，其中的“三千人”应当理解为诗化的语言，而不能当作实数。

(37) “沪上哀时老人未还氏”的《序文》，写于“五月朔”，即五月初一日，作者很有可能是康本人或康党成员。而《公车上书记》的刊行，使康名声一振，于是，康党决定在上海再次刊行康有为之上书稿《南海先生四上书记》。该书有康的弟子徐勤所作《杂记》，以说明始末。其中对于联省公车上书即“上清帝第二书”称言：“乙未三月，和议将成，颇有争之者，然皆不达于事势，彼以大言主战，不足以折和者之口也。先生于是集十八省公车千三百人于松筠庵（杨椒山先生故宅），拟上一公呈，请拒和、迁都、练兵、变法。盖以非迁都不能拒和，非变法无以立国也。属草既定，将以初十日就都察院递之。执政主和者恐人心汹汹，将挠和局，遂阴布私人入松筠，以惑众志，又遍贴匿帖，阻人联衔。尚惧事达天听，于己不便，遂于初八日趣将和约盖用御宝。同人以成事不说，纷纷散去，且有数省取回知单者，议遂散。然执政主和者实畏之，而谒病去，京朝士夫咸以为公车与有力焉，此国朝未有之举也。”（《南海先生四上书记》，光绪二十二年上海《时务报》馆代印）该《杂记》的许多内容与“沪上哀时老人未还氏”的《序文》有了很大的差别，但也明确为“将以初十日就都察院递之”。从以上文献的写作时间来看，可以明确地看到“沪上哀时老人未还氏”的《序文》、徐勤的《杂记》，到康有为之《我史》之间的递进关系。

(38) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷四一，第17—19页。其奏折称：“自李鸿章与倭奴立约以来，中外嚣然，台民变起，道路惊惶，转相告语。于是京外臣工以及草茅新进相率至臣署，请代为递呈词。此皆我国家深仁厚泽，沦浹震区，凡有血气之伦，无不竭其耿耿愚忱，以奔告于君父……诸疏言之綦详，毋庸缕述。顾既知其害，亟宜思挽回之术、补救之方。臣等职司风宪，不敢安于缄默，爰以所闻，参诸愚见，谨据六事，为我皇上陈之。”都察院共有六堂官，左都御史裕德、徐郃，左副都御史宗室奕年、奕枋、杨颐、寿昌。其中杨颐入闱，由头品顶带宗人府府丞沈恩嘉暂署；然沈还有一重要差使，即军机处汉头班的首席章京。裕、沈、寿三位堂官实际主持都察院，提出的六事皆为改约再战之计。

(39) 乔志强整理，刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社，1990年，第599—600页。

(40) 宋庆在电报中称：“窃闻倭人逞其狡悍，无理要挟，既索巨款，复思侵地，为天下所切齿。内而廷臣言路，外而疆吏，纷纷力争，莫不出于忠愤。况身在行间，敌忾之誓，不与共戴。惟御侮必在机先，尤当揣其根本。当日启衅之初，未尝准备，著著落后，致有今日之事，兵轮尽失，全洋无阻，津沽一带，迫近畿辅，尤为可虑。庆等统率重兵，不能迅灭悍寇，为宵旰忧，虽膺显戮，不足尽其罪，不敢不将兵情贼势冒死直陈。”他在叙述了一系列的失败及其原因后，表示了态度：“兵非久练，不足深恃。今日之急，尤在料简军实，去腐留精，尝胆卧薪，实事求是。庆一介武夫，愿与天下精兵舍身报国，成败利钝，非下愚所敢计。”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷三九，第7页。）宋作为前敌主将，经历多次败仗尤其是田台庄大战之败后，对战争前景并不看好。他虽无一语同意签约，但基本意思却又十分明确，即主和。

(41) 黄曾源戊戌后迁御史、济南知府等职。其事迹见吴郁生：《三品銜候补道济南府知府前礼科给事中翰林院编修黄公行状》，张学华：《济南府知府黄公墓志铭》，《碑传集三编》卷二四，《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年，下册，第1750—1751页。

(42) 黄曾源上书称：日本“需索多端，骇人听闻”，有违万国公法。认为“今日之

事，财帛固非所计，如弃地则必不可轻言”，要求光绪帝采用两策：一、请将相关情况宣布于中外，以激励“豪杰之士出而效命疆场”；二、召见各国使节并发电驻各国公使，让各国出面“维持公论”。他还提出：“与其以台湾为倭所独有，不如以台湾为各国之租界”，以此“优惠条件”来打动各国之心。同时也提到“恐后来建议之臣必有以西迁之说进我皇上者”，即反对迁都。（《清光绪朝中日交涉史料》，卷三九，第19页）然到了戊戌年，黄曾源政见与康有为相对立，特别反对联英联日和重用伊藤博文。

(43) 《康有为政论集》，上册，第114—136页。

(44) 翁同龢在该日记中称：“书房一刻，李鸿章六百里报，携至书斋示臣，明日始下。”（《翁同龢日记》，第5册，第2796页）

(45) 文廷式称：“上召见汪侍郎鸣銮曰：‘孙毓汶逼我画押，徐用仪和之。’鸣銮对曰：‘上言及此，天下之福。孙毓汶悍恶不可信。有大事，翁同龢、李鸿藻较可任。’上曰：‘然。’于是三十日电询刘坤一、王文韶守备之具……”（汪叔子编：《文廷式集》，中华书局，1993年，下册，第797页）文廷式的回忆未必准确，孙毓汶未必如此蛮横，因为恭亲王已入军机；但文的说法似能说明当时的传言与一般心理状态。

(46) 王铁崖编：《中外旧约章汇编》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第1册，第619页。

(47) 四月初二日，清朝向俄、德、法三国发出“国电”：“现承大俄国大皇帝、大德国大皇帝、大法国大总理玺天德厚意，以中国与日本新定和约画押后囑暂缓批准，由贵国力劝日本再加减让，甚为可感，专此致谢。惟换约日期已迫，所商情形如何？能否展缓互换之期，务希在中历四月初七日之前示复，以免迟误，实深殷盼。”（军机处《电寄档》光绪二十一年四月初二日）“国电”是代表国家发出的电报，相当于“国书”，外交使节可持之要求见该国元首。该国电强调的是日期，即“四月初七日之前”。四月初四日，清廷再电许景澄，以四月初八日为最后期限：“奉旨：……所云批准期前，自指十四日之前，若于十二三日始接复信，则断来不及。计约本送到天津须三日，自津至烟台须一日。总须初八日以前复电到京方可。”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷三九，第39页）

(48) “昨将风雨海溢情形，除电奏外，由驿六百里驰陈声明。远处各营节节阻水，俟查确再报。现查宏字、定武等十营，军装子弹多被淹失。该两军弁勇各淹毙数十百人。余皆凫水避至新河附近各村，并有由火车逃至天津者，人数尚未查清。其新河以上津沽周鼎臣三营、芦台聂士成十营、新河以下章高元八营、上古林曹克忠三十营，均被水患，大约情形与宏字、定武各营相同。此次大风雨三昼夜，继以海啸，沿海洋河口、秦王岛及祁口、呈子口等处因电线中断，尚未据禀报，恐遭水情形，亦所不免。目下各军收集勇丁，先须抚卹，并重整军装，沿海防务非一两月不能成军。正当和战未定之际，不敢不据实直陈。”（《电报档》，光绪二十一年四月分，《军机处汉文档案册》，第2042盒）

(49) 《宫中电报电旨》，第43盒，又见《清光绪朝中日交涉史料》，卷四一，第21页。“罗拔诺夫”为俄国外交大臣，虚线处为光绪帝朱点，另用朱笔圈点以断句。

(50) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷三八，第19页。

(51) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷四三，第29—30页。

(52) 军机处《交片》，光绪二十一年正月立，《军机处汉文档案》，第2304盒。

《李鸿章全集》电稿三，第518页。又，四月初九日《翁同龢日记》记：“闻昨日喀使致书小云阻用宝批准，今日午庆、孙、徐三人往见，施使问之，而仍请今日用宝发下，意恐误事也。”（《翁同龢日记》，第5册，第2800—2802页）“喀使”，俄国驻华公使喀西尼，“庆”，庆亲王奕劻；“孙”，孙毓汶；“小云”、“徐”，徐用仪；“施使”，法国驻华公使施阿兰（A.Gérard）。翁证实用宝一事并未引起任何争论。

(53) 《宫中电报电旨》，第43盒。该电四月十一日未刻收到，次日递上。虚线处为光绪帝朱点。

(54) 军机处向光绪帝递交致日本照会事，见《清光绪朝中日交涉史料》，卷四三，页三六下。照会内容系四月初八日朱批及李鸿章初九日致伊藤电，见《李鸿章全集》，电稿三，第526页。

(55) 翁同龢在日记中称：“卯正（上午6时）见起，余力言发电告日本展期换约，与同列争论，声彻户外。又争于上前，乃定义。退与莱山定政府致彼信，词甚卑柔，同列尚多方诘难也。庆邸到直房商事，午初散。”又称：下午“莱山遇余，告今日偕庆、荣诣喀使馆，仍云无电来，施、绅两使同到俄馆，告以发展期换约事，三人皆云极是。复同诣田贝，托其电日本，田亦以为然也。”（《翁同龢日记》，第5册，第2801—2802页）喀即喀西尼，庆即庆亲王、荣即荣禄，施即施阿兰，绅即德国驻华公使绅珂。翁、孙共拟的电文称：“中国政府请美国田公使转电日本政府：……中国已派换约全权大臣伍廷芳、联芳二员赴烟等候。惟连日以来，俄、法、德三国屡嘱暂缓互换，候信办理，至今尚无复信。因念三国与中国素敦睦谊，未便拂其调停之意，且前次日本复信，原因尚无须行展缓情形。今闻所商辽东之事，已有办法，与前日情形不同，与其俟互换之后再行更改，似不若于未换以前妥为商议。为此，再恳即日转电日本政府，道达中国因三国谆嘱候信再换，是以再请日本将换约停战日期，另行改订，以期从容定义。应候日本政府详筹速复。中国已饬换约大臣在烟静候，并请日本政府电知换约大臣一体办理。”（《李鸿章全集》，电稿三，第531页）

(56) 四月十四日清晨，清朝政府电令已至烟台准备换约的伍廷芳：“奉旨：现因俄使坚嘱候信，已由田贝函商日本展缓互换日期。须待日本复信，伍廷芳、联芳著静候谕旨，再行换约。”（《宫中电报电旨》，第44盒）由于展期换约随时可能引发战争，光绪帝电旨前敌各主帅：“奉旨：前与日本议定换约停战之期，均以四月十四日夜子时为止，换约日起，按兵息战。现拟电令日本展缓换约之期，回信迟早尚未可定。倘换约因此逾期而停战之日已满，倘彼遽尔进兵，不可不虑。著刘坤一、王文韶、宋庆、裕禄、依克唐阿、长顺通飭各军，严为戒备，不可稍涉疏懈。”（《清光绪朝中日交涉史料》，卷四三，第38页）

(57) 《翁同龢日记》，第5册，第2801—2802页。“徐君”，军机大臣、总理衙门大臣徐用仪，“敬子斋”，总理衙门大臣、兵部尚书敬信。

(58) 孙瑞芹译：《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，商务印书馆，1960年，第44—45页。

(59) 许电称：“昨商德外部明阻换约，据复：倭已允退辽，但恐另议偿费，中国此时总以先换约息战要著云。查倭复俄节略太简，德外部所虑，或非无因。”“俄外部告：昨晚日使交来节略，允退全辽，已电喀使。询以是否暂押，答云：节略未说明。

又询换约办法，答云：中国既得俄国明告，两国换约大臣自能商办等语。”“探询添费一层，擒□华云：日使曾言，如还地，当向中国另索贴费，本部未与置论。切告已许巨款，万难再加，全仗俄国驳阻。彼云：此时暂可不论等语。”清驻英公使龚照璠电称：“法外部哈大臣告庆常云：法廷接日本电，称因法、俄、德之请，允让奉天全境，旅顺亦允退让等语。”以上四电皆藏于《宫中电报电旨》，第43盒，许景澄三电标明收到日期为四月十三日，龚照璠电报标明日期为四月十三日未刻。虚线处为光绪帝朱点。

(60) 《宫中电报电旨》，第43盒。该电发出的时间，档案中没有注明，李鸿章是未刻（下午1—3时）收到此电，于申初（下午3时）转发烟台让伍廷芳照办，并译成英文，电告伊藤。总理衙门发电旨后有一段给李鸿章的指示：“此旨即电烟台，并电告日本，已如期换约。”李鸿章于当日酉刻（下午5—7时）复电总理衙门：“本日申初，用英文电告伊藤云：‘奉旨传谕，现在烟台之中国全权大臣，速将批准条约互换，应电达贵大臣察照。所有前请暂缓互换各电，均作罢论等语……’”（《李鸿章全集》电稿三，第532—533页）当日军机处还给慈禧太后一奏片：“遵拟电谕伍廷芳一道，又德国使臣绅珂送来该国信一件，一并恭呈慈览。”（军机处《洋务档》，光绪二十一年四月十四日）即这一换约的决定经过了慈禧太后。

(61) 伍廷芳呈总理衙门文，丁贤俊、喻作凤编：《伍廷芳集》，中华书局，1993年，上册，第17页。

(62) 《清光绪朝中日交涉史料》，卷四四，第10—11页。李鸿章于十五日辰刻发电伍廷芳称：“顷接伊藤昨日申初来电，有日本政府应允停战，展限五日……”“顷接”，即刚收到。伊藤博文发电后不久，收到李鸿章遵旨同意当日换约的电报，于亥正（晚10时）再电李鸿章，请将其前发电报“作为注销”。李鸿章于十五日午时将该电转发给总理衙门。（《李鸿章全集》电稿三，第535页）

(63) 军机处《早事档》，光绪二十一年四月十九日、二十四日。军机处《上諭档》，光绪二十一年五月初四日、闰五月初四日、六月初四日。闰五月初四日孙折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5325/21。又，光绪二十一年六月十二日屠寄致缪荃孙信中称：“济宁两腿皆不仁，只得开缺，并非恬退。”（顾廷龙校：《艺风堂友朋书札》，上海古籍出版社，1980年，上册，第496页）所述情况虽有不同，但很有可能是当时的政治技巧，后来李端棻也使用过相同的手法。（参见2498）

(64) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十一年四月十六日。

(65) 军机处《洋务档》，光绪二十一年四月十六日。又，孔祥吉《戊戌维新溯源：从翁同龢辞呈与光绪帝朱谕谈起》称：该朱谕与当时翁氏的辞呈有关。翁在辞呈中称：“今者御押已签，条约已定，皇上当下哀痛之诏，作舍旧之谋，奋发有关，以雪斯耻。”（《晚清佚闻丛考》，第156—163页）

(66) 《翁同龢日记》，第5册，第2803页。

(67) 《我史》光绪十四年称：“时公卿中潘文勤公祖荫、常熟翁师傅同龢、徐桐有时名，以书陈大计而责之，京师哗然。”“以书陈大计”有之，“而责之”则不确切。康有为致徐桐书谓：“三诣于门，不获见，盖将裹足。然念公以簿牍于鞅掌，王事于勤劳，其安得暇以接士？且仆海滨一布衣，又无介于左右，而公使人来问所欲言，此则大君子虚己之至怀，不可负也。以方今公卿耆艾，忧国如家，通古今之学术者，舍公无以

为归也。用敢披露诚悃于左右，惟执事幸采纳焉。”“非公，仆不敢露其狂愚也，幸裁察。公以为可，望发还缮正，然后呈上。若有所不可，望赐笔削。若以为草茅狂愚，不识忌讳，不为代奏，则以公盛德巨学犹如此，他人益无可望，此则朝廷之大忧，非徒鄙人之失望。仆惟有被发大荒而已，夫复何言？”此信现存者为抄件，末有康注：“此书于戊子年□月□日投之，越日，原书发还，以狂生见斥也。”（《遗稿·戊戌变法前后》，第200—201页）又，梁鼎芬《康有为事实》称：“康有为赴试市（京）师，因不中举人，遂夤缘在朝大官，求得富贵。已故工部尚书潘文勤公祖荫、现任大学士徐公桐、前协办大学士户部尚书翁公同龢、前礼部尚书许公应骥、已故前出使英国大臣户部左侍郎曾惠敏公纯（纪）泽、礼部右侍郎志公锐、前国子监祭酒盛公昱，皆与康有为素无渊源，乃屡次求见，上书谏颂。诸公以康有为一年少监生，初到京师，遍谒朝贵，实属躁进无品，皆甚鄙之。潘公送银八两并作函与康云：以后请勿再来，来亦不再送银。此函人多见之。曾公尝告人曰：康有为托名西学，希图禄利，不知西无此学，中国亦无此学也。徐公、志公见其言器张卑谄，皆将原书掷还。都下士夫无不鄙笑。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第730—731页）说明此期康有为结交权贵。

(68) 《我史》光绪十五年称：“顺天试已列第三名，以吾经策瑰伟，场中多能识之。侍郎孙诒经曰，此卷当是康某，大学士徐桐衔吾前书，乃谓‘如此狂生不可中！’抑置副榜，房官王学士锡蕃争之，徐更怒，抑置誊录第一。”（又，各抄本、刊本将此段误为光绪十四年，参见拙文：《〈康有为自写年谱手稿本〉阅读报告》，《近代史研究》2007年第4期）光绪十五年顺天府乡试的正考官为协办大学士、吏部尚书徐桐，副考官为理藩院尚书嵩申、吏部左侍郎许应骥、户部左侍郎孙诒经。

(69) 军机处《洋务档》光绪二十年八月二十八日记军机处奏片：“本日李文田等联衔封奏，请飭派恭亲王出而任事一折。奉旨：原折留中，仍谕令臣等公同商酌。臣等窃维恭亲王勋望素隆，曾膺巨任。前经获咎，恩准养病，际此军情日工资急，大局可忧，恭亲王以懿亲重臣，岂得置身事外？李文田等折内所称各节，不为未见。谨合词吁恳天恩，可否恭请懿旨，将恭亲王量予任用之处，伏候圣裁。”据此，光绪帝在得到慈禧太后的同意后，于九月初一日召见恭亲王，再次起用之。李文田在此中起到了最恰时恰当的作用。

(70) 军机处《上谕档》，光绪二十四年三月初五日；《清秘述闻再续》卷三，《清秘述闻三种》，下册，第1026—1027页。四书题分别典出于《论语·学而》、《中庸》、《孟子·滕文公》。康有为《居天下之广居至得志与民由之》，见《康有为全集》，第2集，第6页。

(71) 《万国公报》，第76号，华文书局影印本，第24册，第15224页。又，康的大弟子张伯桢根据《我史》而写的《南海康先生传》中改称：“先生中式进士第五名。”（《南海康先生传》，第18页）

(72) 山西举人刘大鹏日记称：“今科会试通共五千人”，并援引会馆的长班称：“较甲午科会试少二千人，倭人寇边，南省来者遂少。”（《退想斋日记》，第597页）

(73) 军机处《上谕档》，光绪二十四年闰三月初十日。“政者正也”典出《论语·颜渊》。李端棻请假未到一事，见《翁同龢日记》，第5册，第2802页。

(74) 军机处《上谕档》，光绪二十一年四月十六日、十七日。

(75) 军机处《早事档》，光绪二十一年四月二十日、二十四日。光绪帝的殿试题涉及到练兵、财政、水利等项。（《清实录》，中华书局，1987年，第56册，《德宗实录》五，第784—786页）康有为《殿试策》刊于《南海先生四上书记》，见《康有为政论集》，上册，第106—109页。

(76) 据军机处《上谕档》光绪二十一年五月初十日，康有为的列名为“康有为，广东人，年三十八岁，二甲四十六名进士。复试三等四名，朝考二等一百零二名”。又另记“葛毓芝，直隶人，年三十五岁，二甲四十八名进士，复试三等五十五名，朝考一等五十八名。”葛毓芝改翰林院庶吉士。再查《万国公报》所录题名录，康亦为二甲四十六名。

(77) 军机处《上谕档》，光绪二十一年四月二十八日。

(78) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十六日。康有为《变则通通则久论》、《汰冗兵疏》皆刊于《南海先生四上书记》，见《康有为政论集》，上册，第110—113页。

(79) 军机处《上谕档》，光绪二十一年四月二十八日、二十九日。

(80) 胡思敬称：“乙未会试，徐桐为正总裁，启秀、李文田、唐景崇副之。文田讲西北舆地学，刺取自注《西游记》中语发策，举场莫知所自出，惟梁启超条对甚详。文田得启超卷，不知谁何，欲拔之而额已满，乃邀景崇共诣桐，求以公额处之。桐阅经义，谨守御纂，凡牵引古义者，皆摈黜不录。启超二场书经艺发明孔注多异说，桐恶之，遂靳公额不予。文田不敢争。景崇因自请撤去一卷，以启超补之，议已成矣。五鼓漏尽，桐致书景崇，言：‘顷所见粤东卷文字甚背绳尺，必非佳士，不可取；且文田袒庇同乡，不避嫌。’词甚厉。景崇以书示文田，文田默然，遂取启超卷，批其尾云：‘还君明珠双泪垂，恨不相逢未嫁时。’启超后创设《时务报》，乃痛诋科举。是科康有为卷亦文田所拔，廷试后不得馆选，渐萌异志。”（《国闻备乘》，第38页）此中所言，康有为乃李文田所拔，未见其他证据。“馆选”指庶常馆，即入翰林院。徐一士称：“据余所闻，李批梁卷，仅‘还君明珠双泪垂’七字，未引下句也。梁领得落卷后，见李批而感知己，谒之。李闻其议论，乃大不喜，语人以此人必乱天下。梁主本师康有为（时名祖诒）之学说，宜不相投。又相传徐桐之坚持摈梁，系误以为康氏卷。梁代师被抑，而康竟掇高魁焉（中第五名）。”（徐一士：《一士类稿·一士谈荟》，第130页）

(81) 《日本外交文书》，第31卷，第1册，第731页。

(82) 《翼教丛编》，第165页。

(83) 《南海先生四上书记杂记》，《追忆康有为》，第294—295页。

(84) 王安石：《临川文集》，《四库全书》集部别集类，上海古籍出版社，1987年，第1105册，第285页。又，康有为学生张伯桢《南海师承记》，称康言：“王荆公《上仁宗言事书》奇伟，绝特拗折，义理正大，文辞正博，格式又最得宜。或谓荆公有一种拗情，故发为文亦拗极，且长极，后来朱子奏议亦长极，全以气胜，然不甚可取。”（《康有为全集》，第2集，第235页）

(85) 军机处《上谕档》，光绪二十一年四月二十八日、五月初十日。

(86) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第500页。

(87) 何德刚：《春明梦录》，《话梦集·春明梦录·东华琐录》，第59—60页。

(88) 陈夔龙：《梦蕉亭杂记》，北京古籍出版社，1985年，第2—3页。

(89) 《戊戌变法档案史料》，第184—186页。相同的事例还可以看以下几则：作为“戊戌六君子”的刘光第，光绪九年进士，分发刑部，一直到十五年后，即光绪二十四年被处死时，仍未能补上额缺，依旧是候补主事。康《我史》后提到的户部北档房陈宗炳、晏安澜亦如此。陈宗炳，光绪六年进士，以主事分户部，十六年补福建司主事，十九年升山西司员外郎，二十年升广东司郎中，十年补官，属快速之例。晏安澜，光绪三年进士，以主事分户部，直至光绪二十七年才补上山东司主事，用了二十四年。

(90) 《大清缙绅全书》，乙未夏季，善成堂刊本，第1册，工部衙门。

(91) 该书录工部的“额外司员”有郎中21人、员外郎35人，主事175人，其中分发到部的候补主事为己丑科（光绪十五年）12人，庚寅科（光绪十六年）13人，壬辰科（光绪十八年）11人，甲午科（光绪二十年）9人，乙未科（光绪二十一年）18人，戊戌科（光绪二十四年）14人。〔《大清缙绅全书》，荣禄堂梓，戊戌（光绪二十四年）秋季，第1册，工部衙门〕

(92) 甲午战后，光绪帝下诏求贤，徐树铭此时颇有揽才之意，于二十一年七月十八日上奏保举19人：湖北布政使王之春、浙江按察使聂缉槩、江苏前署常镇道蔡钧、直隶候补道卫杰、分发浙江试用道许贞干、直隶候补道张鼎祐，“御侮之干城，济时之舟楫也”；福建粮道陈鸣志、福建汀漳龙道刘倬云、甘肃宁夏道周绶、山东登青莱道李兴锐，“有猷有为有守”、“公平练达”；直隶布政使陈宝箴、贵州布政使唐树森、江西按察使翁曾桂、福建按察使季邦桢、湖北按察使龙锡庆、湖南按察使俞廉三、两淮盐运使江人镜、浙江宁绍台道吴引孙、河南南汝光道朱寿镛，“淬精励志，力求振作者也。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5328/10；详见拙文《戊戌变法期间的保举》，《历史研究》，2006年第6期）刘光第于光绪二十二年八月二十日在其私信中称：“昨闻同乡一友云：长沙徐寿蘅（树铭）侍郎（兵部兼署刑部右侍）颇闻兄名，示意其人，欲兄一往见之。侍郎早年负盛名（丁未翰林，辛亥科曾为四川考官，吾县廖复三太守，即其门下士也），颇称能文好士，近亦颇有论列，而多不见用。（翁叔平、孙莱山等皆其门下士，以其为丙辰殿试读卷大臣故也。侍郎中更挫折，因上书请开博学鸿词科革职，后复起用，其所条论，诸人半谓窒碍难行。）然在诸大臣中，尚抱忧时之志者。然而兄不往也。”（《刘光第集》，第267—268页）然刘时为刑部候补主事，徐在刑部有署差。

(93) 康有为弟子徐勤在《南海先生四上书记》所附《杂记》中称：“于是取公车联衔之书，乙其下篇言变法者，加以引申，并详及用人行政之本，复为一书，于五月初六日在都察院递之，十一日，察院据以上闻。”（《追忆康有为》，第293页）

(94) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611/2，光绪二十一年五月十一日。该件的署名为“都察院左都御史臣裕德、左都御史臣徐郃、降二级留任左副都御史臣宗室奕年（感冒）、左副都御史臣宗室奕休、左副都御史臣杨颐、左副都御史臣寿昌”。

(95) 十一日军机处《洋务档》记军机处致慈禧太后的奏片称：“本日徐桐奏折一封，奉旨‘留中’。都察院代递广东进士康有为条陈折，附原呈一件，篇幅甚长，臣等日

内详细阅看，再行呈览。熙麟奏请暂令逃勇归伍折，又奏……谨将原折片恭呈慈览。”

(96) 五月十五日军机处《随手档》记：“奏片。本月十一日都察院代递康有为条陈一件恭呈慈览由。”当日军机处《洋务档》记军机处致慈禧太后的奏片称：“本月十一日，都察院代递广东进士康有为条陈呈一件，臣等公同阅看毕。奉旨：‘暂存’。谨将原呈恭呈慈览。”

(97) 《翁同龢日记》，第5册，第2808页。“巳正”，上午十点。次日记：“昨未发之件今日发下，无说，封于军机堂上。”此件即徐桐奏折。

(98) 谢俊美编：《翁同龢集》，中华书局，2005年，下册，第1169页。《随手记》是翁另作的战时日记。“都”为都察院。

(99) 自光绪帝亲政后，每天的重要折件皆以原折呈慈禧太后，慈禧太后阅毕，将原件退回军机处，由军机处再存档，已形成当时的政务处理程式。当然，慈禧太后退回的时间有长有短。

(100) 徐勤称：“是日发下，半时许，再传旨取回，留至十五日发下，有旨命抄三分，限一日抄讫，一呈懿览，二存御匣，三贮乾清宫北窗。十六日抄就，呈懿览，留览十日，二十六日乃发下。”（《南海先生四上书记》所附《杂记》，《追忆康有为》，第293页）梁启超称：此书“既上，皇上嘉许，命阁臣钞录副本三分，以一分呈西后，以一分留乾清宫南窗，以备乙览，以一分发各省督抚会讯（议）。康有为之初承宸眷，实自此始。时光绪二十一年四月也。”（《戊戌政变记》，《续修四库全书》史部杂史类，上海古籍出版社，1995年，第446册，第200页。以下简称“《戊戌政变记》续四库版”。该本原记“清铅印本，复旦大学图书馆藏”，九卷本，很有可能即是日本初版的九卷本）孔祥吉对此评论：“依情理推之，仍应以梁启超、徐勤所记较确。”（《戊戌维新运动新探》，第44—45页）黄彰健称：“徐勤所记，恐系闻诸于康，今检台北故宫博物院所藏光绪二十一年五月军机处《早事档》，未见有徐勤所记那种旨意。此尚需查军机处《上谕档》，惜该月《上谕档》未运到台湾。我疑心这亦系康信口开河，而徐勤遂信以为真。”（《戊戌变法史研究》，第92—93页）查军机处《上谕档》、《随手档》，均无此类记载。

(101) 康有为光绪二十一年中进士，曾在乾清宫引见，这可能是他惟一一次进入大内；尽管他两次在保和殿殿试及朝考，并在光绪二十四年正月初一日在中和殿参加日食救护。康有为为学生张伯桢作《南海师承记》，记录康于光绪二十二年至二十三年在万木草堂的讲学内容，称“军机设于雍正七年，在乾清宫侧。”（《康有为全集》，第2集，第237页）由此可见康不知军机处在宫中的准确位置，将在隆宗门之内、乾清门之西、养心殿之南的军机处，误为乾清宫侧。

(102) 参见《“上清帝第三书”进呈本的发现及意义》，《戊戌维新运动新探》，第41—51页。

(103) 康有为“上清帝第三书”已影印出版，见《光绪朝朱批奏折》，第32辑，“内政·戊戌变法”，第527—549页。

(104) 其中“钞法”一项，称将天下银号实银存于户部及各省藩库，由户部以其总数加半，印行钞票，可见康对西方钞票之法未能深究。其铁路、机器、开矿只是倡导，未有具体之策，与当时人的说法相比并无新意。其铸银币当时也有人提倡，各省亦有

实行，但在机器与技术上还存在着一些问题，且与“钞法”相矛盾。其邮政一项，当属利政便民，但兴办之初便有取利之心，亦恐未能即效。

(105) 关于军事体制改革，康有为有六项内容：“一曰汰冗兵而合营勇，二曰起民兵而立团练，三曰练旗兵而振满蒙，四曰募新制以精器械，五曰广学堂而练将才，六曰厚海军以威海外。”皆是极大的题目。

(106) 据军机处《随手档》，当时涉及改革内容的奏折主要有：五月初六日，“章京陈炽呈一件（条陈，见面带上）”；初十日，“翰林院侍读学士准良折，一、请简重臣联络邦交由”；十一日，“都察院折，一、代递广东进士康有为条陈由（十九日原折原呈），一、原呈（十五日另缮同折，见面带上，原呈述旨后随奏递上，发下，堂谕另存）”；十七日，“朱批胡燏棻折，一、条陈善后事宜由（留中），一、和议已定粮台用款亟宜筹收束由”；二十六日，“协办大学士尚书徐桐折，一、国用日绌请正本清源由（未发下），片一、各省局员营员请痛加删汰由（随旨交），一、敬除管见由（随事递上，次日发下）”；三十日，“发下朱笔中处条陈一匣（存柜。次日见面带上）”；闰五月初三日，“户部折，一、代奏主事聂兴圻条陈由，一、原呈（闰五月初十日发下）”；“陕西按察使李有棻折，一、敬陈善后事宜由，片一、请仿造铁甲车由（存堂。初五日随事递上）”；初七日，“委散秩大臣信恪折，一、请开矿务折”；“侍郎李文田折，一、敬陈愚忱由（存堂），片一、裁汰防兵不宜便重由（抄送督办处）”；“南书房翰林张百熙折，一、急图自强敬陈管见由，单一、条陈，片一、请飭督抚保举人才由”；初九日，“翰林院折，一、代奏编修丁立钧条陈由”；“右庶子戴鸿慈折，一、撤兵事重请详议妥策由”；“御史易俊折，一、厘金积弊最深请妥订章程由，片一、赃款请飭查由，片一、各省幕友请定荐主连坐之法由”；初十日，“翰林院折，一、代奏编修阎志廉条陈由”；十一日，“侍郎徐树铭折，一、敬陈管见由”；“侍讲学士瞿鸿禨折，一、敬陈管见由”；十二日，“朱批陶模折，一、敬陈管见由（报四百里，五月十一日发，马递发回）（另抄归箴，原折封存，次日见面）”；十六日，“翰林院侍读学士准良折，一、请飭廷臣会议举办铁路由”；十七日，“少詹事阔普通武折，一、筹集巨款兴利裁费以备采择由”；十九日，“协办大学士徐桐折，一、筹议兴利裁费由，片一、请飭广东等省督抚一体筹画由，一、选将练兵由，片一、枪炮宜制造一律由”；“散秩大夫信恪折，一、请严劾庸劣以清仕途由”；二十四日，“御史杨福臻折，一、保举人才当观心术勿专取空谈洋务由”。

(107) 军机处《洋务档》，光绪二十一年闰五月二十七日，后注明：“递上，发下。分寄奉天等十处，六月初一日分寄四川等八处，初二日分寄吉林等四处。”又，《洋务档》在此之前另有一条记录：“军机大臣字寄各直省将军督抚，光绪二十一年闰五月二十二日奉上谕”，并注明：“递上，发下”，而上谕内容与后来二十七日上谕完全一样。翁同龢闰五月二十二日日记称：“照常入，见起二刻余，书房一刻，再到直房看现递，旋散。（凡拟进谕旨，均谓现递）”（《翁同龢日记》，第5册，第2817页）由此可见，二十二日光绪帝已拟了上谕，但当日并没有发出，其中的原因可能与慈禧太后有关；或是如此之多的折片，军机处来不及抄录。

(108) 军机处《随手档》，光绪二十一年闰五月二十七日。又，军机处《交发档》光绪二十一年闰五月二十七日记：“盛京将军、福州将军、闽浙总督、直隶总督、两江总督、湖广总督、湖北巡抚、两广总督、广东巡抚、江苏巡抚、浙江巡抚、山东巡抚，印封各一件。均四百。刘坤一、依克唐阿，夹板各一副，马递。交兵部永宝。”六

月初一日记：“四川总督、河南巡抚、江西巡抚、湖南巡抚、山西巡抚、陕西巡抚、新疆巡抚、陕甘总督，印封各一件，均四百。交兵部文燠。”六月初二日记：“钦差大臣刘、黑龙江将军、吉林将军、广西巡抚印封各一件。均四百里。交兵部英续。”（军机处汉文档册，第424盒）其中刘坤一、伊克唐阿有两次记录。

(109) 翁同龢五月十七日日记对胡燏棻奏折有记录：“见起二刻，书房亦二刻，看胡燏棻条陈也。”（《翁同龢日记》，第5册，第2809页）

(110) 军机处《随手档》，光绪二十一年五月初六日。陈炽条陈见《光绪朝夷务始末稿本》，光绪二十一年闰五月，台北故宫博物院文献馆藏；又可参见《晚清史探微》，第137—153页。又，陈炽条陈曾于四月十八日先送翁同龢，翁日记中称：“陈次亮以封事送看。八条皆善后当办者，文亦雄。”（《翁同龢日记》，第5册，第2803页）然查陈炽条陈仅进陈七事，可能因翁的意见而有所删并。

(111) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第277—290页。

(112) 《中国近代史资料丛刊续编·甲午战争》，中华书局，1991年，第3册，第439—441页。然该件仅录张百熙奏折，而未录该折所附管见单十四条，不知是否因为原折、单割裂。我亦未能从档案中检出此单。翁同龢《随手记》光绪二十一年闰五月初七日透露“张百熙折：言善后事颇讥因循。单、十四条，铁路、矿川滇、捐封典等，直设巡抚，渝设总兵、设东边督、铁甲华商捐办、银钱、罚鍰、练旗兵、汰绿营、团练、变文武科、机器局。”（《翁同龢集》，下册，第1178—1179页）《普天忠愤集》摘录其部分：一、内地铁路宜急招商兴修也；一、铁甲兵轮宜劝华商之在外洋者，损（捐）资购办也；一、军械子药宜设局添造也；一、请于四川云南等省听民开矿以广利源也；一、请制造银钱以收利权也；一、绿营兵丁宜淘汰更换转弱为强也等六条。（孔广德：《普天忠愤集》，光绪二十一年，刊本，卷二，第3—6页）

(113) 《军机处录副·补遗·矿务》，3/168/9643/23，光绪二十一年闰五月初七日。

(114) 《普天忠愤集》，卷二，第11页。

(115) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611/009，光绪二十一年闰五月十六日。

(116) 徐桐正折见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611/011；徐桐附片未从档案中检出，内容可见《普天忠愤集》，卷二，第2页。

(117) 张海荣：《关于引发战后改革大讨论的九件折片》，未刊稿。除了刘坤一的“遵旨议复折”提到的“徐桐、胡燏棻、张百熙、陈炽、准良、信恪、康有为”外（见《刘坤一遗集》，第2册，第890页），张文主要证据为：一、《强学报》第1号刊出光绪二十一年闰五月二十七日谕旨时，同时亦有一条说明：“此和议成后，发廷臣奏折，一、广西按察使胡燏棻，二、工部主事康有为，三、军机章京工（户）部员外郎陈炽，四、协办大学士徐桐，五、翰林院侍读张伯（百）熙，六、御史易俊，七、侍读学士准良，八、侯爵信洛（恪），交督抚议奏之。”（《强学报》，中华书局影印版，1991年，第2页）二、郑孝胥于光绪二十一年六月初九日日记中称：“入署，南皮遣人来视余在署与否……夜，观胡芸梅、徐荫轩、张百熙，准良、易俊、康有为等折

稿，皆言变法者也。胡最详，徐最谬。”（《郑孝胥日记》，第1册，第507页）三、广西巡抚张联桂、新疆巡抚陶模的复奏中也提到了易俊。

（118）康有为《汗漫舫诗集》题注记：“吾五游京邑，七次上书，皆旅于宣武门外米市胡同南海会馆。此馆别院回廊，有老树巨石，小室如舟，吾名之为‘汗漫舫’。爱其幽胜，与野人之质为宜，频岁居之，读碑洗石，著《广艺舟双楫》于此。”（《遗稿·万木草堂诗集》，第34页）

（119）《康有为政论集》，上册，第149—162页。

（120）《南海先生四上书记》所附《杂记》，《追忆康有为》，第293—294页。

（121）孔祥吉根据沃丘仲子之言：李文田“操履亦端介，论学旨异潘祖荫，虽过从密，而初无唱和。又尝讥翁同龢不当提倡公羊学，以讖召士。虽家法各不伦，而翁、潘方居权要，非李文田无敢为此语者”，而得出学术之争的结论。（见《乙未丁酉间康有为变法条陈考略》，《戊戌维新运动新论》，第19页）

（122）《密保贤员片》，光绪二十一年闰五月初三日，《刘坤一遗集》，第2册，第874页。

（123）军机处《洋务档》光绪二十一年六月十二日记交片谕旨：“交督办处、吏部，军机大臣面奉谕旨：‘本日召见之浙江温处道袁世凯，著交督办军务处王、大臣差委。钦此。’相应传知贵处、部钦遵可也。”

（124）督办军务处奏折称：“据浙江温处道袁世凯缮具条陈四事，呈请代奏前来，臣等公同阅毕，无非为时局起见，谨将原呈恭呈御览。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/98/5335/55）又据该日军机处《洋务档》，该条陈奉旨“存”，并于当日呈慈禧太后。

（125）张元济于光绪二十三年对荣禄有评价：“荣公闻尚有血性，亦颇知外事。然旗人气习终未能免，且所接者无非昏愎之徒，亦难望其有济也。其人揽权纳贿，素所不免。夫纳贿而能揽权，固为今日之人材矣！惜乎其所揽之未当也。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1687页）

（126）《觉迷要录》，卷四，第20—21页。

（127）皮锡瑞于光绪二十三年八月二十四日日记中称：“阅《庸书》、《富国策》，多可行者，然统筹全局，权其先后缓急之序，一一如指诸掌，终以南海之四上书为最。”（湖南历史考古研究所近代史组整理：《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1958年第4期，湖南人民出版社，第66页）

（128）军机处《上谕档》，光绪二十一年七月十三日。

（129）军机处《上谕档》，光绪二十一年七月二十九日。

（130）此外另有一件，军机处《上谕档》光绪二十一年八月十一日记：“内阁奉上谕，给事中端良奏外城修理街道发商生息银两请归五城正指挥经理等语，著该衙门议奏。”此事与修理街道沟渠并无关联。

（131）《文廷式集》，上册，第91—92页；军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十二年二月初四日。

(132)《军机处录副·光绪朝·水利类·河工项》有一残片，称言：“……京师街道河渠所隶衙门甚多。内城街道属步军统领衙门，河道属奉宸苑；外城街道，步军统领衙门、街道厅兼属……”（原件无日期，3/143/7085/11）

(133)《军机处录副·光绪朝·工程类·都市沟渠项》，3/144/7170/8。

(134)军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十日。

(135)苏继祖称：光绪二十四年七月二十日“又旨，修理京城街道，挑挖沟河……然每年碎修经费，所出不赀，及勒索商民，讹诈铺户，款又甚巨，奈皆众人分肥，无一文到工者。岁修之项，工部分其半，该管又分其半，巡查打扫之费，步军统领衙门营城司防内外城分之，讹诈勒索，工部不与焉。近日有人条奏，上尽悉其详，乃命该管各衙门即行查勘估修，以壮观瞻”。（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第340—341页）苏的这一说法并不准确，查此时军机处《随手档》、《早事档》，并无相关的奏折。梁启超称：“……康有为自二十年前入京师，即力言此政，而京师大僚，未游外域，习以为常，不知其臭秽及道阻也。乙未年，康复代人草折言之，奉旨下工部、八旗及街道厅议而不能行；盖京师道路岁修支帑六十万金，而旗丁分而食之，藉此弥补，故无法清治。至是百废具举，上决意修路，不复交议，遂拨款举行。非圣明深通治体，安能如此？”（《戊戌政变记》续四库版，第224页）梁重复了《我史》的说法，也没有说明该谕旨产生的原因。

(136)翁同龢光绪二十四年四月十七日日记称：“今日五使到署议修京城街道。德、日、义、比。”（《翁同龢日记》，第6册，中华书局，1998年，第3131页）翁此处漏记一国使节。《国闻报》光绪二十四年五月二十七日以“京城拟修马路”为题刊出消息：“各国驻京公使前至总署，请将京城道路仿照西式，一律修整。总署复以此系中国内政，无劳代筹等语。本报曾记其事。嗣后各公使又屡向总署陈说，始允将东交民巷街道，按照西式修为马路。而西人复以永定门至前门一带道路为言。总署因备文与顺天府尹及步军统领衙门商议。旋据顺天府尹复称，允可照办，而步军统领衙门刻下尚无复文，以故此工程至今犹未兴筑。然察其情形，将来有必办之势也。”

(137)《救亡图存的蓝图》，第245—246页；原片见《军机处录副·光绪朝·工程类·都市沟渠项》，3/144/7170/7。

(138)《梁启超年谱长编》，第48页。

(139)《梁启超年谱长编》，第39页。梁启超又称：“此间又欲辑《经世文新编》，专采近人通达之言，刻以告天下，其于转移风气，视新闻纸之力量似尚过之。已属人在军机、总署搜奏稿……”（同上书，第49页）陈炽为军机章京、沈曾植为总理衙门章京，很可能与此有关联。

(140)《梁启超年谱长编》，第40页。梁启超后来回忆称：“……遂在后孙公园设立会所，向上海购得译书数十种，而以办报事委诸鄙人。当时固无自购机器之力，且都中亦从不闻有此物，乃向售《京报》处，托用粗木版雕印……鄙人则日日执笔为一数百字之短文，其言之肤浅无用，由今思之，只有汗颜。当时安敢望有人购阅者，乃托售《京报》人随《宫门钞》分送诸官宅，酬以薪金，乃肯代送……”（《鄙人对于言论界之过去及将来》，《饮冰室合集》，第4册，文集之二十九，第2页）此回忆虽多处有误，却可展示当时办报的情形。

(141) 参见汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第21—77页；《戊戌变法史》修订本，第168—172页。

(142) 转引自汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第22页。

(143) 孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较——兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》，2004年第3期。又，“南学诸生”一词，可有两解：一是指国子监“南学”，而翁时为管理国子监事务大臣，康有为为国子监荫监生；二是指南方之学人，康有为是广东人。再又，金梁先生未看到日记原稿本，仅据李慈铭（莼客）已故而翁仍记之，推断翁有“重缮改易处”，称言：“李莼客卒于甲午十一月二十四日，而翁次年闰五月初九日尚记李莼客来。初颇不解其故，继思翁自戊戌罢归，不无顾忌，甲乙数年，正直枢要，凡所记载，尤虑触讳，自取删缮，亦属常情。甲午之事，误入乙未，盖一时疏忽耳。”（金梁：《近世人物志》，北京图书馆出版社，2007年，第8页）

(144) 其最为重要的证据是，次日即闰五月初十日，翁日记称：“康之弟子梁启超来，未见。卓如。”（《翁同龢日记》，第5册，第2815页）即康于初九日访翁，梁随后于初十日访翁。

(145) “未”即下午1时至3时，“酉”即下午5时至7时。该日翁日记称：“午正折回都虞司小睡，起饭。赴督办处，以折稿商诸公，皆以为然，归时略早。饭后李莼客先生来……柳门来，斌晤之……”（《翁同龢日记》，第5册，第2814—2815页）午正即中午十二时；又由于翁每日须参加早朝，故晚饭也极早；因此他于下午三时即吃饭也是有可能的。更何况翁也认为是一次“长谈”。

(146) 翁同龢在日记中对此事有记载：光绪十四年十月十三日，“南海布衣康祖诒上书于我，意欲一见，拒之。”廿六日，“伯羲来，未晤。”廿七日，“盛伯羲以康祖诒封事一件来，欲成均代递。然语太迂直，无益，祇生衅耳。决计复谢之。”（《翁同龢日记》，第4册，中华书局，1992年，第2232、2234—2235页）“成钧”典出《周礼》，唐代将国子监改为成均监。此处即指国子监。当时康为国子监荫监生，盛昱（伯羲）为国子监祭酒，翁为管理国子监大臣。康拟通过国子监代奏其上书。翁同龢虽未同意代奏，但在其光绪十四年《杂记册》记：“南海布衣康祖诒，拟上封事，由成均代递，同乡京官无结，未递。其人始称布衣，继称荫监，乃康国器之侄孙也。”并详细地摘录康有为的此次上书。（参见孔祥吉：《翁同龢与康有为上清帝第一书》，《晚清佚闻丛考》，第142—151页）

(147) 《翁同龢日记》，第5册，第2831、2863页。又，中华书局本将“陈次亮”误作“陆次亮”。

(148) 梁鼎芬撰《康有为事实》称：“康有为初上皇帝书内，屡称颂我皇太后聪明神武盛德丰功，至百数十言。今自香港寄刻新闻报馆逆书，诬谤我皇太后，亦至百数十言。中国士民见此反覆无理言语，莫不痛恨痛耻。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第732页）康前后两端，属对政治内情的无知，也可能是一种政治计谋。很难想像康于此时刚中进士，即有废慈禧太后之想法。

(149) 邵循正等编：《中国近代史资料丛刊·中日战争》，上海人民出版社，1957年，第4册，第576页。济宁为孙毓汶、合肥为李鸿章、高阳为李鸿藻。然若就事论事，当属荣禄为正确，德人汉纳根目的在于做军火生意，翁上了汉纳根的当。（参见

白莎：《晚清在华的德国军事教官概况》，《北大史学》，第13辑，北京大学出版社，2008年）

(150) 翁同龢在其日记中作光绪二十年岁末记语，称言：“自念以菲才而当枢要，疆事如此，上无以对大造之恩，下无以慰薄海之望。于讲帷则无补救，于同列则致猜疑，疾病缠绵，求死不得，悠悠苍天，曷其有极！”（《翁同龢日记》，第4册，第2772页）而翁于晚年据其日记作《自订年谱》，这一段岁末记语改写为：“自念以菲才而当枢要，外患日迫，内政未修，每中夜彷徨，憾不自毙。讲帷职事，仅有数刻。最难处者，于枢臣见起之先，往往使中官笼烛宣召，及见则闲话数语而出。由是同官侧目，臣亦无路可以释疑。尝叩头奏：‘昔闻和坤曾如此，皇上岂欲置臣死地耶？’终不能回，亦奇事也。”（翁开庆整理，朱育礼点校：《翁同龢自订年谱》，《近代史资料》，总86期，中国社会科学出版社，1994年，第39页）“同官”，即指同为军机大臣，光绪二十年末有恭亲王奕訢、礼亲王世铎、孙毓汶、徐用仪、李鸿藻、刚毅。翁晚年最深之痛在于无端罢免，而其罢免时孙毓汶、徐用仪退出军机处，奕訢与李鸿藻去世，此处所称“同官”，似主要指刚毅。

(151) 上引内容见《翁同龢日记》，第5册，第2757—2758页。

(152) 《晚清政治改革家的困境：陈炽〈上清帝万言书〉的发现及其意义》，《晚清史探微》，第126页。陈炽上书即“请一意振作变法自强呈”，提出了7项建策：下诏求言；阜财裕国；分途育才；改制防边；教民习战；筑路通商；变法宜民。其中“变法宜民”一项中共有10建策：一、设立学部，“酌改国子监制度以兼之”；二、设立矿政部，“专派户部侍郎一员经理”；三、设立农桑部，“宜专派户部侍郎专管农商”；四、设立商部，“亟宜仿泰西设立商部，于省会、各大埠均立商政局”；五、设立衢路部门，“宜专派工部侍郎主持其事”；六、设立工艺部门，“宜派一工部侍郎专管”；七、修改刑律，“饬刑部大臣，参酌定制”；八、设立善堂，进行社会救助，“派大臣专管”；九、开办“火政、保险、煤电灯、自来水各事”；十、设立议会，“须俟十年之后，学校大成，然后开院仿行”。（《光绪朝夷务始末稿本》，光绪二十一年闰五月，台北故宫博物院文献馆藏；方便利用的版本可参见《晚清史探微》，第137—153页）据闰五月二十七日谕旨，陈炽该呈与康“上清帝第三书”同时下发各省疆吏议复。（参见21·10）若要形成谕旨，须得有大吏复奏表示赞同，光绪帝旨命军机处拟旨。以此来理解康称“十二道新政意旨”，也有难以成立之处。孔祥吉称康将陈的建策误作翁让陈代拟的意旨，似指康不了解谕旨形成过程。又，苏继祖《戊戌朝变纪闻》，也有相同的说法：“惟大学士翁常熟近年省悟大局，非变法难以图存，前曾拟变法诏勒十二条，商及恭邸，为恭邸阻之。有与翁不和者，暗中谗于太后，谓翁取悦皇上，妄思改变成法，此肇乱之道，恐其蛊惑皇上，宜早防范，翁之前此出毓庆宫，即因此也。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第330—331页）苏继祖的史料来源亦不详。

(153) 李鸿章于光绪二十三年二月二十三日给其女婿张佩纶、女儿李经琇的信中称：“今日时局，译署兼政府亦属冷宫。乐道浮光掠影，毫不用心……”（《李鸿章全集》，安徽教育出版社，2008年，36册，信函八，第138页，以下称《李鸿章全集》，安徽教育版）“乐道”，即恭亲王，道光帝曾给其题写匾额“乐道堂”。

(154) 王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》总65期，第62—63页；原折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5326/76，光绪二十一年六月十一日。

(155) 军机处六月十一日给慈禧太后的奏片称：“本日肃庆王隆勳奏‘请纳正言而裕财用折’，奉旨‘交户部阅看’；徐桐等奏‘钟德祥收受赃款申明定拟折’，遵缮明发谕旨一道；李文田奏‘保留智开请录用折’，遵缮电旨一道；继恒奏‘挑选前锋护军各缺宜妥定章程折’，奉旨‘交两翼前锋统领、八旗护军统领妥议具奏’。谨将原折恭呈慈览。”其中未提王鹏运奏折，可见光绪帝是面交慈禧太后的。军机处《随手档》光绪二十一年六月十六日记：“发下御史王鹏运折：枢臣不职请立予罢斥由（见面发下归箍）。”此为军机处收到时间，可能由慈禧太后交还给光绪帝，然后由光绪帝发下军机处。

(156) 《翁同龢日记》，第5册，第2822页。“与李相表里”中“李”指李鸿章；“邸与李相力争”中的“李”指李鸿藻。

(157) 李宗侗、刘凤翰：《李鸿藻先生年谱》，〔台北〕中华学术著作奖助委员会，1969年，下册，第734页。

(158) 军机处《上谕档》，光绪二十一年六月十六日。很有意思的是，李鸿藻日记于此日竟是一字不提。

(159) 此时的政局，屠寄的看法还是有意思的。他在给缪荃孙的信中称：“……济宁、海盐罢斥政柄，消长之故，容再占之。高阳暗于知人，疏斥南中冠冕之士，居心不免有私。常熟苦心调剂，然少英断。印刘虽死（死于疫），皮李尚存，腹心之害未去也。士大夫哄然请变法，独不肯请废科举，殆为己之学乎！寄以为科举不废，满汉尚分，捐例不停，内患不去，人心不改，天下未必治也。合肥初八可到京，与林董议条约细目，直隶京官联名递折，阻其回任。然合肥诚可去，继合肥者未得其人也。南皮夫子圣眷方隆，近所陈请，规模宏远……”“木斋、礼卿、道希、仲弢、叔容、邵予、渔溪、杞怀、松山、凤石诸公，纷纷去国，可谓见几而作。”“铁路一事，皆知其利，皇上亦意在必办。但中国自办，或包与外国代办，尚未定耳。”“济宁两腿皆不仁，只得开缺，并非恬退。合肥觊觎回任，中朝装糊涂，大约须其自退，而渠已接着至津矣……刻下朝政稍觉清明，未始非翁、李二公之力。”（屠寄致缪荃孙，七月初六日，六月十二日，《艺风堂友朋书札》，上册，第496—497页。）他看见了一点希望，但似乎不认为将来的政治会有很大的改变。其中“济宁”为孙毓汶，“海盐”为徐用仪，“高阳”为李鸿藻，“常熟”为翁同龢，“皮李”为李连英，“合肥”为李鸿章，“南皮”为张之洞，“木斋”为李盛铎，“礼卿”为蒯光典，“道希”为文廷式，“仲弢”为黄绍箕，“叔容”为黄绍第，“邵予”为张仁黼，“杞怀”为费念兹，“松山”为陈田，“凤石”为陆润庠。

(160) 《乙未丁酉间康有为变法条陈考略》，《戊戌维新运动新论》，第20—23页；《康有为变法奏议研究》，第127—135页。

(161) 王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》，总65期，第44—46页。

(162) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5326/92。

(163) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十一年六月十九日。

(164) 《梁启超年谱长编》，第42页。汤志钧查澳门《镜海丛报》光绪二十一年乙未九月十三日（第三年第十五号）有强学会发起人名单，中有“陈养源观察允颐”，汤志钧认为，“养源”即“仰垣”。（《戊戌变法史》修订本，第179页）又，军机处《上谕档》光绪二十一年七月初三日记：“交吏部。军机大臣面奉谕旨：本日引见之湖南候

补道陈允颐，著于初四日预备召见。钦此。”

(165) 翁同龢日记中对陈允颐有多处记录，可知其在京中有差使。光绪二十二年四月初三日翁写名单进呈，记“湖南道督办军务处章京陈允颐（养源）。”（《翁同龢日记》，第5册，第2899页）

(166) 参见汤志钧：《〈汪穰卿师友手札〉中关于强学会的史料》，《康有为与戊戌变法》，第285—300页；《北京强学会人物》，《戊戌变法人物传稿》增订本，下编，第693—712页；《戊戌变法史》修订本，第167—190页；《戊戌时期的学会和报刊》，第21—78页。又，“强学”一词，似出自于《礼记·儒行篇》，“儒有席上之珍以待聘，夙夜强学以待问……”然康有为作《京师强学会序》、《上海强学会序》皆未用此典；而《上海强学会章程》称“以求中国自强之学”。

(167) 《梁启超年谱长编》，第42页。

(168) 《汪康年师友书札》，第1册，上海古籍出版社，1986年，第710、712、714—716页。“穰弟”，汪康年；“香帅”，张之洞；“袁观察”，袁世凯；“陈次亮”，陈炽；“文芸阁”，文廷式；“褚伯约”，褚成博；“姚菊仙”，姚丙然。

(169) 初三日信称：“兄初十左右即移居强学书局，寄上章程一册，招股票一张，乞察阅。此事原以陈次亮灼、丁叔衡立均、沈子培、张巽之孝谦四人为总董，而张巽之意见重，气焰大，群恐因此坏事，现在大致皆张主持，未能十分周妥。此勿为外人道，只可将来修补。报章则兄与梁卓如为主笔，有卓如之勇，甚妙甚妙。大约两日一册，每册七、八、九页不等也。将来集成，留以备览。现在无翻译，只有《路透社报》，而《泰晤士》、《代谟斯》皆无之，此则尤非推广不可者也。”初八日信称：“强学书局已开，兄于十月十一日移住局中。先以报事为主，好在现在已有翻译之人。西报数种，东报两种，均可一律译刻。开风气，通彼此之情，固急务也。书亦已买，月内可到……惟此间一切尚未大定，卓如欲拨款作申局，现款未充，又在事者有彼此之见，只可将来再看。”（《汪康年师友书札》，第1册，第716—718页）

(170) 《汪康年师友书札》，第1册，第719页。

(171) 《汪康年师友书札》，第1册，第460—461页，第471页。“伯唐”，汪大燮；“张君立”，张权；“熊余波”，熊亦奇；“张次山”，张仲炘。又，叶昌炽在光绪二十一年十一月初四日日记中称：“赴强学书局，晤褚伯约、姚菊仙、沈子封三前辈，研芙、虞裳、次亮、伯唐。”十二日，“强学书局会议，众喙纷庞，京朝士大夫又未尽心华夷之见，此局之设，亦如麒麟楮而已。”（《缘督庐日记》，第4册，第2368—2369页）“研芙”，徐仁铸；“虞裳”，杨宜治。

(172) 此时在湖北的谭嗣同，显然听到了一些消息，给其师欧阳中鹄信称：“康长素倡为强学会，主之者内有常熟，外有南皮，名士会者千计，集款亦数万……”（蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》增订本，中华书局，1981年，第455页）谭信内容稍有误，然“康长素倡为强学会”之“倡”字，说明了康的作用。

(173) 强学会被禁后，成立官书局，管理大臣孙家鼐于光绪二十二年二月十一日上奏官书局章程，称：“上年部院诸臣，开设书局，仓猝举办，草定规模，遇事尚未划一。今拟将局中诸务各分职掌，庶心志专一，可期日起有功。所有在局办事诸臣职名，另单开呈御览。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/8）

孙家鼐附单称：“谨将办理书局诸臣銜名繕写清单，恭呈御览：翰林院侍读学士文廷式、詹事府左春坊左中允李昭炜、国子监司业瑞洵、翰林院编修丁立钧、翰林院编修熊亦奇、翰林院编修沈曾桐、翰林院编修张孝谦、翰林院编修徐仁铸、翰林院检讨宋育仁、礼科掌印给事中褚成博、掌江南道监察御史张仲炘、掌江西道监察御史王鹏运、内阁中书杨锐、内阁中书汪大燮、户部郎中陈炽、户部主事涂国盛、刑部员外郎沈曾植、刑部员外郎潘庆澜、刑部郎中胡翔林、工部郎中端方、工部郎中徐道焜、工部员外郎杨士燮、工部主事丁象震。以上二十三员，臣惟添派司官三四员，余皆原办书局之人。俟奏定后，臣再商酌分任职掌。自奉旨开办书局，部院诸臣愿到书局任事、冀收观摩之益者甚多，未能一一具奏。容臣随时留入局中，借资襄助。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5351/2，清单与正折已分离，根据内容确定）这是一份最为详细的强学会人员的名单，孙称其“添派司官三四员”，而具体是谁，我还不能确定。

(174) 胡焕春、白鹤群：《北京的会馆》，中国经济出版社，1994年，第216—218页。

(175) 《清代的民间印刷》，见《中国科普博览·印刷博物馆》网页；胡金兆：《存在了70年之久的翰文斋》，《百年琉璃厂》，当代中国出版社，2006年，第22页。又，1928年曾在该书店买书的著名汉学家长泽规矩也称：“琉璃厂路南翰文斋韩氏是大店，买卖都交给店员。”（长泽规矩也喜寿纪念会编：《长泽规矩也著作集》，〔东京〕汲古书院，1982年，第6卷，第264页）

(176) 《遗稿·戊戌变法前后》，第641页。梁启超于1912年称：强学会“乙未之末，为步军统领所封禁，所有书籍仪器，尽括而去，其中至可感慨者，为一世界地图，盖当购此图时，曾在京师费一二月之久，遍求而不得，后辗转托人，始从上海购来。图至之后，会中人视同拱壁，日出求人来观，偶得一人来观，即欢喜无量。乃此图当时封禁，亦被步军统领衙门抄去，今不知辗转落在何处矣。”（《莅北京大学校欢迎会演说词》，《饮冰室合集》，第4册，文集之二十九，第38—39页）

(177) 翁同龢日记多次记及李提摩太。光绪二十一年九月初九日日记记：“未初晤英教士李提摩太，豪杰也，说客也。”并记李提摩太语：“……中国须参用西员，兼设西学科。（此两事驳之）……”十四日，“李提摩太先来见恭邸。”十月十四日，“总署递李提摩太等折。”二十七日，“见李提摩太……余与之谈道，次及政事，旋及教案……李读书明理人也。”十一月十七日，“未正见李提摩太、刘海兰，民教相安事。”光绪二十二年正月十二日，“未刻送英教士李提摩太，长谈。伊言须富民、富官……赠以食物八匣、绸四端而别，留一照象赠余。”（《翁同龢日记》，第5册，第2843—2844、2845、2855、2858、2863、2878页）可见他在长达四个月时间内广泛结交清朝上层。光绪二十二年三月，李提摩太在《万国公报》发表《新政策》，提出了“教民”、“养民”、“安民”、“新民”四法，又提出“中国目下应办之事有九条目：一、宜延聘可信西人二位，筹一良法，速与天下大国立约联交，保十年太平之局，始及兹暇日，重订新章。二、宜立新政部，以八人总管，半用华官，半用西人。其当用英、美两国者……若某某者，英人之杰也，某某者，美人之英也。得此数人，总管新政，与中国四大臣合办……其新政应办各事，选订各国专门名家之人分任其责，均派中国大臣合办……三、中国地大物博，铁路实富强之本源……应调西人某某，到京考校，仍电请西国办理铁路第一有名之人，年约四十岁者，与之商办……四、某力强年

富，心计最工，在新政部，应当筹款借款之事，以中国管理财赋大臣合办。五、中国应暂请英人某某、美人某某，随时入见皇上，以西国各事详细奏陈。六、国家日报，关系安危，应请英人某某，美人某某，总管报事……七、学部为人才根本，应请德人某某、美人某某……八、战阵之事，素未熟谙，应请专精此事之人，保荐人材以备任使。九、以上各事，应请明发谕旨”。（《万国公报》，第87号，华文书局影印本，第25册，第15935—15946页，原文署日期为光绪二十一年九月二十五日，即他与康有为会见后近一个月）由此可见，李提摩太的“新政策”是由英、美等国人士负责和指导下国家改革运动，除了军事的领域外，已提出了具体人选，兼及政治、外交、铁路、财政、报纸、教育等领域。他虽未在《万国公报》上公开姓名，但也有人“在一封私人信件中发现，李提摩太建议的四位外国人内阁成员是英国人赫德（Sir Robert Hart）、查理·艾迪生（Sir Charles Addis）和美国人福斯特（Foster）、德鲁（Drew）”。（转引自陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究》，〔长春〕《史学集刊》，2006年第4期）

（178）参见梁元生：《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港中文大学出版社，1978年，第六章《林乐知与广学会》、第七章《〈万国公报〉与晚清政治运动》。又，史家多引康有为《我史》光绪九年，称康有为于此年阅读《万国公报》。然查《我史》手稿本，“购万国公报，大攻西学书，声、光、化、电、重学及各国史志，诸人游记皆涉焉”一语，为添加，而删去了原写的“及西学书”诸字。我虽不能明确此处康有为修改于何时，但光绪九年康有为是否真购《万国公报》，却是可以怀疑的。此年恰是林乐知因办学事务繁忙而停办《万国公报》，直至光绪十五年（1889）才由广学会复刊。由此，我以为，康有为当初路过上海对西学的认识仅是开始，到《万国公报》复刊后，康有为从中吸收了许多西学知识。

（179）《戊戌庚子死事诸人纪念会中之演讲》，民前七年（1905）九月初八日，原载《民报》第一号，《胡汉民先生文集》，〔台北〕中国国民党中央委员会党史委员会印，1978年，第1册，第26页。

（180）冯自由对此也有相同的说法，称言：“康初讲学于长兴里，号长兴学舍，好浏览西学译本，凡上海广学会出版之书报，莫不尽量购取。长兴学舍旋移于广府学宫，改名万木草堂，与双门底圣教书楼相距甚迩。时总理初假圣教书楼悬牌行医，因康常在该书楼购书，知其有志西学，欲与结交……”又称：“英美二国人士李提摩太、林乐知、李佳白等创设广学会及大同学会等文化组织，专翻译基督教经典及欧美史地科学等一切关于文化之书籍。如《泰西新史览要》、《普法战史》、《格致汇编》之类，无虑数百种，国人之谈新学者，莫不奉为津梁。广州双门底之圣教书楼，即以贩卖广学会出版书报为营业，孙总理及康有为之创导维新，大都得力于是。”（《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》，初集，第47页；《记上海志士与革命运动》，《革命逸史》，第2集，第66页）

（181）《万国公报》，第67号，华文书局影印本，第23册，第14591—14594页。五题的注文为：一、“日本新设邮政局，请参其成法，以资集思广益之效。”二、“外洋所需丝茶，多仰给于中国，非天气地脉之尽不宜也，人工之贵于中国也。中国亟宜先求各国之良法，以制新机，然后缁丝而经纬愈匀，焙茶而色自具足。其植桑育蚕丝，肥土采叶茶，诸事亦宜刻意讲求，悉心参考，庶几大宗之利，不为异域所攘。诸君望重乡间，评精月旦，请抒闳议，以牖愚民。”三、“中国广开江海各关，稽征来往外洋

船货税钞，垂三十余年矣，有益于国计民生者何在？请详考之。”四、“鸦片烟久为民害，中国欲禁之意，必有见诸行事，确凿可凭者。谓宜畅发隐微，宣示遐迩，并声明印度禁烟，入华而后，华民尚复私裁罌粟，作何治罪，庶几名正言顺，外人无可置词。诸君本此二端，作为一檄，诛物而不责人，则无害于邦交，而烟窟化为月府矣。”五、“中西通好以来，间或小有齟齬。今宜操何术以融芥蒂，而使交涉诸事，益敦睦谊。诸君必有良策，愿拭目以观之。”李提摩太还规定了征文的具体规则：“卷面姓氏悉听诸君酌填，惟隶籍燕、吴、闽、浙、粤省分及何府州县，必须标明”；“请封固寄至上海虹口昆山路中西书院交林乐知先生查收，即当填付收券”；“当与熟谙新学之名士公同捧读，僭评甲乙，即录申沪新各报”；“诸卷甲乙，各归各省，不相紊乱”；“拟定润笔，备列于下：冠军银十六两，亚元十二两，三名、四名各十两，五名、六名各八两，七名、八名各六两，九名、十名、十一名、十二名、十三名、十四名各四两”；“各卷留存本会，择其优者，刊入《万国公报》，以期寿世”。

(182) 《万国公报》，第74号，华文书局影印本，第24册，第15095—15096页。“王紫诠”，王韬；“沈蕪翁”，沈毓桂；“蔡芝绂”，蔡尔康。该刊又作说明：“广学题名，天南邈叟鉴定，沈蕪翁、蔡缕仙阅荐”。“天南邈叟”，亦王韬。

(183) 林树惠译，李提摩太：《留华四十五年记》（1916年，伦敦）之第12章《中国的维新运动》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第554—555页。该书另有全译本，李宪堂、侯林莉译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津人民出版社，2005年，第233—235页。康有为后在《日本书目志》中对此有一小的记录：“昔在京师合士大夫开强学会，英人李提摩太曰：波斯、土耳其、印度久经凌弱，未知立会。中国甫为日本所挫，即开此会，中国庶几自立哉！夫以一会之微，而泰西觐国者辄以为关存亡之故，社会之用亦大矣。”（《康有为全集》，第3集，第336页）

(184) 日本驻华公使林董对李提摩太、李佳白、毕德格参加强学会一事有报告。（参见21-21）又，梁启超于光绪二十三年作《记尚贤堂》，文称：“西儒李佳白，创尚贤堂于京师……李君游中国十余年矣，昔在强学会，习与余相见。会既辍，李君乃为此堂，思集金二十万，次第举藏书楼、博物院等事，与京师官书局、大学堂相应……”（《饮冰室合集》，第1册，文集之二，第31—32页）孙宝瑄光绪二十三年五月初九日记：“……予诣新吾，见美人李佳白欲在京师创大书院，不日回国集款，以成斯举。西人好义，无分别，见有不可及者。”（《忘山庐日记》，上册，第103页）

(185) 《万国公报》，第83、84号，华文书局影印本，第25册，第15685—15693、15748—15752页。

(186) 李提摩太称：强学会“并得到英国公使欧格纳很大的鼓励”。（林树惠译，李提摩太：《留华四十五年记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第555页；又见李宪堂等译：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，第235页）但李提摩太没有说明具体的内容。

(187) 《汪康年师友书札》，第1册，第714页。

(188) 《翁同龢日记》，第5册，第2846页。又，翁同龢九月初八日日记记：欧格纳“深谈中国贫弱，他国有并吞之心，其言绝痛。余喟然而叹，知六合以外此理同矣。抵暮去。”十四日又记：“未初到总署，恭邸、高阳及敬、汪、张皆集，见欧格纳也……记欧格纳语：恭王爷为中国第一执政又国家之尊行也，今日之事，舍王孰能重

振哉？自中倭讲和，六阅月而无变更，致西国人群相訾议。昨一电曰德欲占舟山，今一电曰俄欲借旅顺。由是推之，明日法欲占广西，又明日俄欲占三省，许之乎？抑拒之也？且中国非不可振也，欲振作亦非至难能也。前六个月吾告贵署，曰急收南北洋残破之船，聚于一处，以为重立海军根本，而贵署不省。又曰练西北一枝劲兵，以防外患，而贵署不省。今中国危亡已见端矣，各国聚谋，而中国至今熟睡未醒。何也？且王果善病，精力不继，则宜选忠廉有才略之大臣专图新政，期于必成，何必事事推诿，一无所就乎？英商贸易于中者，皆愿中国富强无危险；吾英之不来华者，藉贸易以活者，亦愿中国富强无危险。故吾抒真心，说直话，不知王爷肯信乎？即信，所虑仍如耳边之风，一过即忘耳。此吾临别之言，譬如遗折，言尽于此。”（同上书，第2843、2845页）此中内容即汪大燮信中所言。欧格纳到总理衙门告别时，恭亲王、翁同龢、李鸿藻、敬信、汪鸣銓、张荫桓在坐；汪大燮此时馆于张荫桓，很可能得闻于张。

(189) 《汪康年师友书札》，第1册，第715、382、472、389页。“香帅”，张之洞；“袁观察”，袁世凯；“杏荪”，盛宣怀；“合肥”，李鸿章；“南师”，张之洞；“刘岷庄”，刘坤一。吴德瀛称“合肥一千”似为有误，后将述。

(190) 吴樵致汪康年，光绪二十二年二月二十一日，《汪康年师友书札》，第1册，第472页。“丁”，丁立钧；“熊”，熊亦奇（字余波，翰林院编修）；“张”，张孝谦；“彼党”指反对派。

(191) 汪大燮致汪康年，光绪二十一年十二月二十七日，《汪康年师友书札》，第1册，第720—721页。“陈”，陈炽。丁立钧与张孝谦闹矛盾，当张孝谦与陈炽闹矛盾时，丁又站到了张一边。“而杨上折”，指杨崇伊弹劾强学会之奏折。（参见21-21）

(192) 康有为后作文记其事：“强学会之创，京朝诸公，欲合天下之力，通上下之气，讲经新之治。自七月创办以来，朝士云集。军机、总署、御史、翰林、各曹来会者至百数，几与外国议会等。翁、孙两师傅咸主之，翁师傅拨机器一副，孙师傅租房。楚督张香帅首捐五千，直督王夔帅、江督刘岷帅咸捐五千，宋祝帅及各将帅莫不入会助千数，李合肥亦捐千数。经费已巨万。粤中戴少怀学士、黎璧侯学使、曾刚甫、何梅村、周芹生各主政咸在局中，御史达官能言事者数千（十）人，诚嘉会也。此会日大，朝议一变，中国变政自强，殆由于此。闻会有某官者，甚专悻，会中诸公共恶之。本月上旬会中分一新局在琉璃厂，将某官二三人分出局外，不与之谋，某人怒而相攻，故有言官奏劾之事。从来意见不和，足以害事，凡办大事必有阻挠，然新局凡百余人，大势已成。闻文云阁学士及会中各侍御公数人，准备顶奏，有两师傅从中主持，不日可以复开。或谓沪局之停，知京朝有此消息，故借端于廷寄、纪年之事而暂散云。此中情形不知若何，疑得其实也。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第568页；蒋贵麟注：“原稿无标题”，并注：“原稿，康保延藏”）从内容来看，康有为作此文时，似在广东，时间可能拖过一段，从内容来看，“本月上旬”似为一段落，为二十一年底；“沪局之停”又为一段落，为光绪二十二年年初。文中没有太强调自己的作用，内容亦可供参考。所述之事大多是其离京之后，很可能得自梁启超等人的京信。

(193) 中岛雄在其作《清国政变前后见闻一斑》中称：“现任湖广总督张之洞之子张权，是最早向我介绍康有为的人。”（转引自孔祥吉、村田雄二郎：《一个日本书记官记述的康有为与戊戌变法：读中岛雄〈随便述作存稿〉与〈往复文信目录〉》，未刊稿）

(194) 《遗稿·万木草堂诗集》，第63页。“李玉坡”，李荫荃。

(195) 吴樵致汪康年，光绪二十一年十一月十二日，《汪康年师友书札》，第1册，第461页。

(196) 吴樵致汪康年，光绪二十二年二月二十一日，《汪康年师友书札》，第1册，第472页。又，吴樵于此之前，即正月初六日致信汪康年称：“京会闻发难于卓如之文。渠有《学会末议》一篇，甚好，脱稿后曾以示樵，不知局中谁人献好，闻于政府（闻系常熟），遂嗾杨崇伊参之。而杨与合肥之子为儿女亲，因此亦可报复。”（同上书，第1册，第463页）梁启超于二月二十日致函汪康年称：“弟前有《学会末议》一首，寄与何易一，兄曾见否？若原稿尚在沪，乞付各报馆刻之。”（同上书，第2册，第1832页）由此可见，梁确有《学会末议》一文，但只示之在京同人，并寄何树龄；此时何由康调到上海办《强学报》，梁意在《强学报》上发表。

(197) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5333/35，光绪二十一年十二月初七日。又，军机处《随手档》光绪二十一年十二月初七日记：“御史杨崇伊折：一、京官创设强学会大干法纪请旨严禁由；片一、津沪报馆指斥时政请饬南北洋议禁由；片一、总署章京杨宜治出洋招摇请饬查由。（初八日随事递上，十二日发下归箠）”由此可知，杨崇伊此日共上一折两片，第二天即初八日，军机处将杨折、片呈送慈禧太后，十二日慈禧太后发还给军机处。

(198) 汪大燮称：“当初七事起，高阳赴陵差未回，常熟嘿不一言，至有此事。次日常熟见人，推之两邸，而为诸人抱屈。阅数日，寿州言：事无妨，上已询彼，力言其诬，且谓事实有益。上悔行之不当，而常熟亦欲挽回矣。望日，高阳归，常熟往见，属合力扶持。”（致汪康年、汪诒年，光绪二十一年十二月二十七日，《汪康年师友书札》，第1册，第721—722页）谭嗣同称：“强学会之禁也，乃合肥姻家御史杨莘伯所劾，知高阳必袒护清流，乘其赴普陀峪始上疏。诸公不知所为，竟允其请，因之貽笑中外，在京西人面肆讥讟，遂至流播于新闻纸。朝廷深悔此举，高阳尤愤，适有胡公度请重开之奏，遂降旨准其重开。”（《谭嗣同致欧阳中鹄》，光绪二十二年正月二十八日，《谭嗣同全集》增订本，第457页）

(199) 《翁同龢日记》，第5册，第2868页。

(200) 林董公使致西园寺公望代理外相报告：“关于封禁强学书局始末”，1896年2月5日，1896年2月25日收到。该报告称：“正如去年11月15日下官第五号信关于上报新设强学书局并附开局章程中写的那样，该书局乃翰林出身的青年所建立的组织，如张之洞辈素有名望者亦赞成之，捐献了大量金钱。故其基础渐固，遂被视为清国改革之要素，英国传教士李提摩太与美国传教士李佳白等也鼎力相助。在清国之外国人将之称为‘改革俱乐部’。正当对其寄予很大希望之时，突然被命查封，该举措显得极其幼稚，且其机关报《中外纪闻》即原名《万国公报》之发行也被禁止。探其始末，据称为该会发起人的湖南人张孝谦的说法：传闻御史杨崇伊因不出会费而欲为会员被拒绝，怀恨在心，以种种理由构陷其事，遂及弹劾。清帝御军机处时，以原奏示诸军机大臣咨询意见。大臣翁同龢与李鸿藻虽各持论不同，但却同袒护于该会。但由于该会有不许满洲人入会的规定，满洲人早就对该会不怀好感，故军机大臣中亦有以该奏为然者，彼此争论。结果先命步军统领衙门，即警视总监，实地调查。该衙门接到命令后，于上月22日终于将该会封禁。参与此次调查的官员中也有该会的会员，他乃是杨

御史的先辈，且该会支持者中，也有像上述以张之洞为首那样极有名望的人，故不会一直封禁而不复兴，有人云，查明之后，若再度开禁此会，则如同得到敕许一般。这恰如‘空山新雨后，青天无片云’的比喻一样，会运将更趋隆盛。李鸿章所雇佣的秘书，美国人毕德格也是该会的会员，当询问其对该会兴败的意见时，该人叹息道：‘已经不会有再兴的希望了。清国特别不欲改良，否，应说是清国不能改良也。’”（《外务省记录》1-6-1-4-2各国关系杂纂，第1册，日本外交史料馆馆藏。本书引用日本《外务省记录》皆藏于该馆，以下不再注明）林董的消息来自张孝谦，同时也谈到了毕德格的评论，但他将张孝谦原籍河南误为湖南，并称李鸿藻与翁同龢于御前共同维护、封禁由步军统领衙门执行，可见其消息不完全准确。

(201) 谭嗣同致欧阳中鹄信（光绪二十一年除夕发）称：“康长素倡为强学会……忽有某御史起而劾之，请严拿为首之人，果允其严禁……初立会时，沅、伯纯、伯严、穰卿辈嫌其名士太多，华而不实，别立一分会于湖南，章程久经刻出，今并见禁，会中人遽爽然欲退……无论或开或禁，原与嗣同毫不相干，今见事理失平，转思出而独逢其祸，拟暂将孔子搁起，略假耶稣为名，推英国驻汉领事贾礼士充会首，结为湖南强学分会，已与贾领事面议二次。惟订立密约极费推敲……语语蹈虚，字字从活，须明正方能定妥……”（《谭嗣同全集》增订本，第455页。又，贾礼士当时很可能不是驻汉口领事）后因胡孚宸上奏，清廷开官书局，谭嗣同遂罢此事。（谭嗣同致欧阳中鹄，光绪二十二年正月二十八日，同上书，第457页）

(202) 吴樵称：“当事之发也，倡言恢复者，仅二沈、杨、汪、梁数君。初欲于北城具呈，樵堂首应命往。继樵堂家人沮之，同乡沮之。于是伯唐毅然，而北城不肯收。是时高阳已归，上访于孙寿州，政府意已解。于是诸人又稍稍出，乃谋胡公度奏之，子培丈奔走于总理，张侍郎力斡之。张翼之力陈于高阳，总署复奏请直省设学堂、报馆上之。”（致汪康年，光绪二十二年二月二十一日，《汪康年师友书札》，第1册，第472页）“二沈”，沈曾植、沈曾桐；“杨”，杨锐；“汪”，汪大燮；“梁”，梁启超；“樵堂”，韩樵堂；“伯唐”，汪大燮；“高阳”，李鸿藻；“孙寿州”，孙家鼐；“胡公度”，胡孚宸；“张翼之”，张孝谦；“子培”，沈曾植；“张侍郎”，张荫桓。

(203) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十一年十二月二十二日。

(204) 光绪二十二年正月十二日总理衙门议复奏折称：“该御史请将强学书局改归官办，自系为讲求实学，培养人才起见，臣等共同商酌，拟援照八旗官学之例，建立官书局，钦派大臣一二员管理，聘订通晓中西学问之洋人为教习，常川驻局，专司选译书籍、各国新报及指授各种西学，并酌派司事译官收掌书籍，印售各国新报，统由管理大臣总其事，司事专司稽察。所需经费由总理衙门于出使经费项下每月提拨银一千两，以备购置图籍仪器、各国新闻纸及教习、司事、翻译薪水等用……”总理衙门的附片又称：“臣等拟就南北洋大臣所送沪上广方言馆月译之西国近事新闻纸及路透电报，逐日送交官书局，择要翻刊……”正月二十一日，光绪帝命孙家鼐为官书局管理大臣，孙于二月十一日出奏，制定开办章程：设藏书院、刊书处、游艺院、学堂；并对经费、职掌、印信等事务提出具体办法。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5614/2、3、8）参见拙文：《京师大学堂的初建：论康有为派与孙家鼐派之争》，《北大史学》，第13辑，北京大学出版社，2008年。又，谭嗣同致刘淞芙信对此评论：“强学会之禁也，实防吾华民之盛强，故从而摧抑之，依然秦愚黔首之故智。而当道诸公又挟一奇才之见，故禁之甚严。现今虽开，却改名官书局，不过敷衍

了事，羊存礼亡矣。李佳白系美国人，汪伯唐为汪穉卿之弟，均极相契。今皆不在书局中，则其事可知矣。”（《谭嗣同全集》增订本，第483—484页）

(205) 康、梁之相交，直接史料甚多：一、康有为在《延香老屋诗集》中有《梁星海编修免官寄赠》、《寄梁大编修》，《星海自京还，话京华旧游，而崔夔典编修沦谢矣。夔典闻吾将复入京，扫室以待，追念厚意，伤旧感怀》，其最后一首称：“一别三年京国秋，冬残相见慰离忧。”（《遗稿·万木草堂诗集》，第19—20页）二、查《我史》手稿本，光绪十三年，在“十一月游七星岩”后，康自删去“与梁星海刻石题名焉”一语。三、梁鼎芬于光绪十八年二月十八日致函康有为称：“长素长兄：别五年，此心如游丝，时与足下牵惹。屡得书未复。吾二人情绪亦非纸墨可罄也……政事学问，与兄言者，不止数千言，今未暇及。惟吾长素，珍重千万。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第840页）四、《穗石闲人读梁节庵太史驳叛犯逆书后》称：“太史入翰林后，初识康，恒有往还。时康在西山钻研故纸，不闻世事。不特不谈西学，亦未治公羊学也。及太史上书劾某中堂六大罪，时相皆恶之，必欲重治其罪，皇太后、皇上宽恩，仅交部严议，镌级归里，康赠长篇五古，又七律一首……”（《觉迷要录》，录三，第7页）该文似为梁鼎芬托名“穗石闲人”而作，言及梁、康交往诸多私事。

(206) 相关的研究可参见李吉奎：《康有为与梁鼎芬》，方志钦、王杰主编：《康有为与近代文化》，河南大学出版社，2006年。梁鼎芬曾有《赠康长素布衣》一诗：“牛女星文夜放光，樵山云气郁青苍。九流混混谁真派，万木森森一草堂。岂有尊才疏北海（或作但有群伦尊北海），空思（一作更无）三顾起南阳。摩挲揽茝夫君急（一作笑），蕉萃行吟太自伤。”（转引自李吉奎论文）即梁将康比作南阳卧龙。黄遵宪于《人境庐诗草》卷九《己亥杂诗》中称：“怜君胆小累君惊，抄蔓何曾到友生，终识绝交非恶意，为曾代押党碑名。”注文曰：“八月二十五日得一纸曰：□与□绝交。然乙未九月，余在上海，康有为往金陵谒南皮制府，欲开强学会。□力为周旋，是时，余未识康，会中十六人有余名，即□所代签也。又闻□与康至交，所赠诗有南阳卧龙之语。及康罪发，乃取文悌参劾之折，汇刊布市，盖亦出于无奈也。”（陈铮编：《黄遵宪全集》，中华书局，2005年，上册，第161—162页）此中的□，即为梁鼎芬，以“南阳卧龙”来比拟康，可见评价之高。又，夏曾佑在江宁遇康有为，其信中称：“康长素到宁，弟于出城上船时遇之，立谈少顷。知京都强学会甚昌，去年□渠之人均已归教。刻下长素南归，而此局则子培主之，□可喜也。所问时事，则恭邸、合肥意见极合，而皆效忠于东朝。上所倚，一常熟耳，力不支，将以三哥佐之。”（夏曾佑致汪康年，《汪康年师友书札》，第2册，第1318页）

(207) 《我史》光绪十二年记：“时张之洞督粤，春间令张延秋（鼎华）编修告之曰：‘中国西书太少，傅兰雅所译西书，皆兵、医不切之学，其政书甚要，西学甚多新理，皆中国所无，宜开局译之，为最要事。’张香涛然之，将开局托吾与文芸阁任其事，既而不果。吾乃议以商力为之，事卒不成。张香涛乃欲以三湖书院、学海堂聘吾掌教，既有人言，事卒不成。”这一条记载，我尚未读到相关材料而可予以核实。

(208) 缪荃孙该日日记称：“康长素（有为）主政自京来往书院。”（《艺风老人日记》，北京大学出版社，1986年，第2册，第785页）

(209) 《康有为书牋》，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第522页。

(210) 蔡元培在《自写年谱》中称：光绪二十一年“赴南京访张香涛氏，适康长素

之房师余诚恪氏亦在座。张氏盛称康氏才高学博，胆大识精，许为杰出的人才”。（中国蔡元培研究会：《蔡元培全集》，第17卷，浙江教育出版社，1998年，第432页）此时当为康有为办《强学报》之前。吴德瀛是年十月中旬见康有为，给汪康年信有同样的说法：“康君自金陵来同寓，昨夜同公度往访，略谈刻许。南师极倾倒之……”（《汪康年师友书札》，第1册，第381—382页；“南师”，张之洞）

（211）杨敬安辑：《节庵先生遗稿》，香港自印本，1962年，第64—65页。礼卿，蒯光典，时为翰林院检讨。仲弢，黄绍箕。

（212）上海强学会内容参见汤志钧：《上海强学会与强学报》，《康有为与戊戌变法》，第172—189页；《上海强学会人物》，《戊戌变法人物传稿》增订本，下册，第713—724页。

（213）《康有为政论集》，上册，第168页。吴德瀛给汪康年信中称：“康君已承南师允拨三千金在沪立会。会章南皮制序，黄漱翁列名……公不可不早到白下，见南师商定一切。传闻康主粤，公主沪。康现租张园，规模恢张。长素魄力之雄，公心思之诚笃，皆会中圣手，从此号召，必有可观，甚慰甚慰。”（《汪康年师友书札》，第1册，第381—382页；“黄漱翁”，黄体芳，黄绍箕父）时任云南学政的姚文倬称：“康君申、粤二局，志闳力绌，始基既太恢张，将来恐虞不继，惟粤人究较他处尚义，振臂之呼，或易集事，俟有章程，乞即寄示。”（致汪康年，光绪二十二年三月初一日，同上书，第2册，第1238页）也说明办理沪、粤两会。又，汪大燮于二十一年十月二十六日致信汪康年称：“穰弟在鄂主持强学会，同事皆同志，气象令人想望。”（同上书，第1册，第718—719页）叶澜同年十一月初一日致汪康年信中称：“得家兄书，以长素主北，吾兄主南，从此北智能各运广长舌……”（同上书，第3册，第2602页）皆言汪康年在湖北亦办学会，然该会最后未成。

（214）《张之洞未刊电稿》丙编，乙未去电。（中国社会科学院近代史研究所藏）转引自孔祥吉：《康广仁早期思想的一件重要史料》，《广东社会科学》，2006年第5期。“洪右丞”，洪良品。发此电时，康有为等人已到上海，可能是梁鼎芬事先布置。

（215）梁鼎芬于十月初十日发电张謇：“现与中弢、长素诸君子在沪开强学会，讲中国自强之学，南皮主之，刊布公启，必欲得大名共办此事，以雪国耻，望速复。”（张謇研究中心、南通市图书馆编：《张謇全集》，江苏古籍出版社，1994年，第6卷，第374—375页）

（216）《康有为政论集》，上册，第173—179页。

（217）《穗石闲人读梁节庵太史驳叛逆书后》，《觉迷要录》，录三，第8页。

（218）郑官应致汪康年信称：“强学局之屋，乃怡和洋行唐杰臣兄经手，当嘱与屋主商之迳复。尊处所存家具，弟无处可置，请商经莲翁可也。”（《汪康年师友书札》，第3册，上海古籍出版社，1987年，第2977页）“经莲翁”，经元善。

（219）谭嗣同后作《金陵测量会章程》，提到在杨仁山家中“练习仪器”，其中提到了天文镜、子午仪、经纬仪、纪限仪等25种。（《谭嗣同全集》增订本，第255—257页）郑孝胥光绪二十三年三月二十二日日记称：“午后，赴谭复生之约于杨仁山宅中，观仪器数事，在坐者聚卿、积余，又浏阳黄颖初，谭之友也。”（《郑孝胥日记》，第

(220) 《汪康年师友书札》，第1册，第469、474、479页。“郑陶斋”，郑观应；“孙寿州”，孙家鼐；“子培丈兄弟”，沈曾植、沈曾桐；“钝丈”，杨锐；“伯唐”，汪大燮。

(221) 吴樵于光绪二十二年二月初五日信中称：“申局代京购杨仁山仪器，此层极为累赘。顷与钝丈商妥，目下京局皆张巽之孝谦、陈炽次亮用事，而诸人于沪上交涉，为郑陶斋。公可不与闻其事。公到沪，诸人若弗知也者，此情可笑如此。公如悯仁山，为催此钱，可令郑道电京索之，即可得。京局甚有钱……如此区区，不难立付也……顷晤沈五先生子封丈，甚以此款不能归速为急。樵已画策，属伯唐先生转属芸阁设法（刻官书局均芸阁办理），而以子封丈诸人促之，必有以应……”（《汪康年师友手札》，第1册，第389页）“子封”，沈曾桐；“芸阁”，文廷式。汪大燮二月十九日信中称：“尊函言杨仁山仪器事，陈次亮言请不必管，自有原经手人，听其自白。”（同上书，第729页）

(222) 康有为《我史》光绪九年记：“何易一来，馆之于家，易一聪明过人，能深思妙悟，至是皆馆于我。”据此，何易一为康有为的第一个学生。梁启超作《康烈士广仁传》中称：“三水何树龄易一者，南海门下之奇才也。好学而深思，奇警精辟，纵横中外，出入天人，十年馆于南海家。君与何树龄为兄弟之交，同居十年，抵掌对足。”（蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》，〔台北〕宏业书局，1976年，第17册，《哀烈录》卷一，第9页）

(223) 参见汤志钧：《上海强学会与强学报》，《康有为与戊戌变法》，第172—189页；《戊戌变法人物传稿》增订本，上册，第34—36页，下册，第713—724页；《戊戌变法史》修订本，第196—203页；《戊戌时期的学会和报刊》之第三章。

(224) 《张之洞未刊电稿》丙编，乙未去电。（中国社会科学院近代史研究所藏）转引自孔祥吉：《康广仁早期思想的一件重要史料》，《广东社会科学》，2006年第5期。又，据《强学会收支清单》记：“收张香帅来银七百两，收张香帅来银八百两，申洋一千零三十九元六角四分；收邹殿书来银五百两，申洋六百六十六元；收陆春江观察来银二百两，申洋二百六十五元三角八分；收黄公度观察来银一百两，申洋一百三十一元三角；收朱闾樾翁来银一百两，申洋一百三十二元五角，收孙玉仙翁来银十两，申洋十三元一角；收华盛顿公司来银三十两。”（《申报》光绪二十二年三月十一日，转引自《戊戌时期的学会和报刊》，第133—134页）

(225) 《强学书局收支清单》：“支本局第一号报纸二千五百两（张），洋十九元一角。支本局第二号报纸一千张，洋七元六角。支本局第三号报纸一千张，洋七元。”由于第1号与第2号相隔5日，而十二月十二日《申报》又出停刊告示，汤志钧认为第3号可能于十二月初八日出版。（见《戊戌时期的学会和报刊》，第133—134页）又，《强学报》第1、2号由中华书局于1991年与《时务报》一同影印，是目前最为方便利用的版本。

(226) 光绪二十一年十一月十二日，黄遵宪致函梁鼎芬称：“强学会之设，为平生志事所在，深愿附名其末。长素聪明绝特，其才调足以鼓舞一世，然更事尚少，比日时相过从。昨示大函，为之骇诧，延致诸君，遵宪居海外日久，多不悉其本末。惟此会之设，若志在译报刻书，则招罗名流十数人，逐渐扩充，足以集事；乃欲设大书

藏、开博物馆，不能不集款，即不能不兼收并蓄。遵宪以为，当局者当慎简，入会者当博取，固不能如康公之所自出，亦不能如梁子之不因入热。遵宪居间其中，为岭南二妙作一调人，君意何如？”未久，黄再致函梁：“强学会事，顷语心莲甚详。公有何言语告心莲告我？康郎之堂堂乎，张乃殊觉酸楚可怜也。”（《黄遵宪全集》，上册，第358—359、366页）黄似站在康一边。

(227) 黄彰健认为，康有为用孔子纪年是其“保中国不保大清”的显证，即“改朔为合群之道”。（参见《戊戌变法史研究》，第5—6页）

(228) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第845页。

(229) 转引自汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第127页。《穗石闲人读梁节庵太史驳叛犯逆书后》称：“诂料康到沪后，任意出报发议，绝不商量，太史与黄公屡书争之，且诋之。最可骇者，不以大清纪年而以孔子纪年，名为尊圣，实则轻慢。太史与黄公深恶之。即日停报。自是与康不合。”（《觉迷要录》，录三，第8页）

(230) 经元善于光绪二十二年春复信康有为称：“去冬两次辱承顾谈，始知强学会事，吾公孤立，岌岌可危，弟又久病，如将熄残灯，不克相助为理，故函复台端，有宜速招汪穉卿来沪夹辅之语，弟一面据实禀辞南皮，冀或垂念，准待鹤诸君助襄，不致功败垂成。今闻为言路所劫，此虽关乎气数，然细思之，亦由吾公未能应天以实，感召麻祥所致。弟初读《长兴学记》及《伪经考》诸书，深佩足下之学。去冬忽承南皮先生作介，幸接光仪，良用欣慕。惟采诸舆论，清浊两途，皆有大不滿意于吾公之处，静观默察，方知吾公尚少阅历，且于谦、恕、慎三字，未能真切体验躬行，又不免偏重好名……拨款一节，已由敝局同人代拟电禀，旋奉南皮复电，均录呈鉴。”经元善于光绪二十六年八月对此信另有按语：“原稿‘谦恕’下本是‘诚’字，诚能开金石……”（虞和平编：《经元善集》，华中师范大学出版社，1988年，第166—167页）经元善信中指責康有为过于“好名”。经元善致汪康年信中言辞更为激烈：“……强学会事，诚是当务之急，一唱百和，方期逐渐扩充，以树自强之本，忽然封禁，浩叹殊深。惟康长翁之手段，似长于坐而言，绁于起而行，欲集众人之资以逞一己之见，物议之来，或有由致。弟本为门外汉，又为局外人，早已禀陈香帅力辞董董之职……谨谢不敏，自后勿以此事相告为幸。”另信称：“昨承左顾，罄谈甚畅。兹送上强学会余规银七百两庄票一纸……”（《汪康年师友书札》，第3册，第2425—2426页）前一信似为汪康年追强学会余款，经元善大为指責康有为；后一信说明经、汪见面后，经将强学会余款银700两交给汪康年。此款后来成为《时务报》开办的主要经费之一。

(231) 该清单末称：“所有余款数目、单据及自置书籍、木器物件，于去年腊廿五日，皆点交汪进士穉卿收存。”汤志钧据此认为，至十二月二十五日，何、徐已到一月以上，方可得修金，而汪康年于十二月方到达。该《清单》还称：“又，主笔龙积之，乃董事经筱珊电邀，主笔未全，至译人仅译三纸。”“龙积之”，龙泽厚；“经筱珊”，经元善。

(232) 光绪二十二年五月二十六日，梁启超致汪康年信称：“康先生书又极言何易一之叛教，盖其丧心之故，亦由去年不得意有以激之也，然已令人发指。昨遇燕生，今复闻此，愤气填膺，势将欧血，奈何奈何！”（《汪康年师友书札》，第2册，第1836—1837页）“燕生”，宋恕。其“叛教”一事，可能是主张民主，与孙中山一派有联系。

(233) 《遗稿·戊戌变法前后》，第236—237页。标点略有调整。该件信封书“易一、君勉两弟同览”，并有两行小字：“此书明强学会之散，由伪经考今古学意见不同。”当属康有为事后所写。“邓仲果”，邓承修（铁香）之次子，广东惠州人（陈汉才：《康门弟子述略》，广东高等教育出版社，1991年，第159页）。“汪鸥客”，汪洛年，汪康年弟。“星”，星海，梁鼎芬；“公度”，黄遵宪。康还称：“或谓沪局之停，知京朝有此消息，故借端于廷寄、纪年之事而暂散云。”（《记强学会事》，《万木草堂遗稿外编》，下册，第568页）即称张之洞等人有变，是因为听闻京师强学会被劫，“廷寄、纪年”只是其“借端”。

(234) 梁启超、胡思敬、深泽秀男、张玉法、汤志钧、闵杰等人对此学会报刊皆有排列，而汤志钧、闵杰考证甚详，参见汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》中编；闵杰：《戊戌学会考》，《近代史研究》，1995年第3期。

(235) 《翁同龢日记》，第5册，第2754页。又，当日谕旨称：“朕钦奉慈禧……皇太后懿旨：本朝家法严明，凡在宫闱，从不干预朝政。瑾妃、珍妃承侍掖廷，向称淑慎，是以优加恩眷，洊陟崇封。乃近来习尚浮华，屡有乞请之事。皇帝深虑，渐不可长，据实面陈。若不量予儆戒，恐左右近侍籍为夤缘蒙弊之阶，患有不可胜防者。瑾妃、珍妃均著降为贵人，以示薄惩而肃内政。”（军机处《上谕档》，光绪二十年十月二十九日）

(236) 参见孔祥吉：《珍妃卖缺记实》，《晚清佚闻丛考》，第89—95页。

(237) 孔祥吉：《慈禧杖责珍妃有证据》，《晚清佚闻丛考》，第82—88页。孔还指出，除了让珍妃饱尝肉体之苦外，还在珍妃、瑾妃的住处悬挂禁牌：“俟后妃嫔等如有不遵家法，在皇帝前干预国政，颠倒是非，著皇后严加访查，据实陈奏，从重惩办，决不宽贷。”

(238) 《翁同龢日记》，第5册，第2754—2755页。

(239) 翁同龢在初三日记：“恭邸有起，午正二刻始下，面奉懿旨：一、撤志锐回京当差，招募团练均停办。一、令桂祥（祥普）带神机营马步四队回京。”初八日记：“慈谕周匝严厉，先论田贝事，即以志锐充乌里雅苏台参赞大臣。”（《翁同龢日记》，第5册，第2755、2457页）初三日军机处《洋务档》记：“臣奕訢顷蒙皇太后召见，面奉懿旨：令桂祥、祥普到防后，统带神机营马步队回京。又，志锐无庸办理热河团练招募事宜，即令回京当差。谨拟电旨一道，寄信谕旨一道，恭呈御览。”这是“甲申易枢”后慈禧太后首次召见奕訢，也是奕訢在政治上再起的重要日子。初六日军机处《洋务档》记：“电聂缉槩：侍郎志锐已奉旨令其回京，所需枪炮并令无庸购买矣。”

(240) 《翁同龢日记》，第5册，第2856页。

(241) 军机处《上谕档》，光绪二十一年十月十七日。

(242) 林董12月11日（十月二十五日）致代理外务大臣西园寺公望的报告称：“正如本日下午第63号信所呈报的那样，有敕令将在总署中任职的吏部右侍郎汪鸣銮与户部右侍郎长麟二人革职，终生文武官职永不叙用。据云，其咎之所由，乃自去年以来，屡次召对之际，信口妄言，迹近于离间皇太后与皇帝。于此前三日，即11月30日，汪氏与新任总署大臣吴廷芬一道来馆，闲谈书画等事，彼时亦未能看出其将受处

分之迹象，此事于下官亦属意外。想到其中必有何种缘由，下官于种种风说之中，取其最可信者来考虑，去年我国军队攻陷旅顺口后，当时，汪鸣銮与长麟将一切罪责都归于李鸿章，奏请皇上无论如何也要将李鸿章处死。皇太后认为，即使是李鸿章有罪，但他向来为国尽忠，所立之功亦不算少，不应突然处以严刑。当时皇帝也与皇太后意见同。汪、长二氏奏道，目前正值皇帝乾纲独断，万机归一之际，各事亦不容皇太后再置喙。其后，由户部管理的海军军费中出现数百万两亏空之事败露，皇帝问恭亲王，该王不知，将欲检查主管此事的户部，汪鸣銮、长麟等臆测皇帝欲知其真相，故奏道，此不足之额已因皇太后的懿旨而用于万寿山宫殿的新建和修缮上，故今更无特别检查之必要。以上两次上奏虽有信口妄言迹近离间云云之咎，然为何当时未受其咎，是亦有缘由也。现今之皇后，皇太后之侄女也，虽深为皇太后所钟爱，但其容貌不扬，且其痘痕斑斑，不独不为皇帝所宠爱，且甚至为皇帝所厌恶，皇帝专宠于某贵妃，因此该贵妃为皇太后所恶。正值此时，皇太后闻说去年由于此贵妃之密奏，而将与其师有关之人任用为官，大为震怒，以违背本朝家法为理由，将其师扑杀于前些时候，且亲自执杖鞭笞贵妃，将其位贬为贵人。此事自然召致皇帝对皇太后的反感。上述汪、长等人之奏章于此时呈上，也不至于触逆鳞。然在近日，上述贵人复位为贵妃，皇帝与皇太后也和好如初，于是迎合皇太后之意，遂下敕令将汪、长等氏革职，永不叙用。若论到该事件在政治上之影响，汪、长等人原为翁同龢任科举主考时录取之人，以该国习惯而言，即翁氏之门生。翁氏又深受皇帝信任，于皇帝与皇太后间的不快，翁氏即使对皇太后稍有微词，皇帝不唯不加罪，内心还有几分喜欢的倾向。浅薄之忠臣汪鸣銮等，当时欲以耸人听闻之言博敢言之名，结果任何奏章也未起作用，皇帝与皇太后相亲相爱依然如故，汪、长不唯自食其咎，而且更遭皇太后之不快。翁门一派权力至于衰颓，不亦是自然之势欤？李鸿章听到汪、长等氏被惩戒之消息，辄对人曰：此乃是对翁同龢进行的第一打击。而罗丰禄之辈则认为，此事意味着李中堂恢复势力的第一步。”（《外务省记录》，1-6-1-4-2各国关系杂纂，第1册）林董称，他的消息来源于本地报章及外交社会的传言，虽未必全部可靠，却又是当时官场的流行说法。

(243) 文廷式记：“翁叔平尚书与余素善，余疏落，要不常相见。然比者以一人而兼任师傅、军机、总理衙门、督办军务处，又领户部，皆至要之职，而犹谓不能办事，又不欲居权要之名，一彼一此，迄无定见。以此召乱，谁能谅之？嗟呼！张茂先我所不解也。”（《闻尘偶记》，《文廷式集》，下册，第726页）张茂先，即张华（232—300年），字茂先，范阳方城（今河北固安县）人。西晋文学家、政治家。“张茂先我所不解”一语，为有“人伦鉴识”美称的刘讷见张华时感叹语。（语出于《晋书》卷六十九《刘隗传》，中华书局，第6册，第1841页）文廷式此语称他不能理解翁同龢多任要职，乃致“以此召乱”。

(244) 《翁同龢日记》，第5册，第2821—2823页。“仲华”，荣禄。

(245) 李鸿章给其女婿张佩纶、女儿李经琇的私信中称：“昨恭引崇礼，李引许应骥，不知洋务为何事，但以为要地，可略收炭资耳。不知炭多不来，徒为滥竽何益。余若停数日不到署，应画稿件，应发文电，无人过问……”（光绪二十三年二月二十二日，《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第138页）李于此透露崇礼入总署为恭亲王奕訢所保，许应骥入总署为李鸿藻所保。引入此二人，并非是其知外部事务。“炭资”，指冰炭两敬，各地官员所送，当时京官最主要的灰色收入。李鸿章也透

露出当时总署大臣多不干事的内情。

(246) 《翁同龢日记》，第5册，第2915页。

(247) 《翁同龢日记》，第5册，第2878页。

(248) 文廷式称：“丙申正月十三日，停止毓庆宫翁、孙两尚书入值，仍随时听传。先是乙未春停止清语师傅松淮入值，至是始并停汉师傅，以圣学有成，万几事繁故也。闻传旨时言：嗣后如有拟题等事，即传孙家鼐云。”（《闻尘偶记》，《文廷式集》，下册，第720页）文廷式可能不便于记，故称“圣学有成”，仍其称“随时听传”一语，不知是否有根据。

(249) 《翁同龢日记》，第5册，第2801页。

(250) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5338/89，光绪二十二年六月十六日。该折还称：“记名御史编修李盛铎，昔随父任，溺于声色，恣为奸利。登第后，刊印大题文府，以便士子夹带，获利巨万，大干功令。现在请假回籍，而久居上海，与军机章京陈炽电报往来，希图经手洋债，以肥私橐。似此惟利在图，他日岂胜风宪之任？二人生同乡贯，互相标榜，梯荣干进，遇事生风。常于松筠庵广集同类，议论时政，联名执奏，博忠直之美名，济党援之私见，大臣畏其党类，事事含容。幸值圣明在上，不至贻误大局，而他日之事，有不得不为过虑者。该二员去秋在沪声言，本不欲出山，由军机大臣电催北上，藉口招摇，若使身列要津，更不知若何贪纵。应请旨速予罢斥，以儆官邪而端士习。”杨虽弹劾文廷式、李盛铎两人，而李盛铎未被牵涉进去。

(251) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十二年二月十六日、十七日。其十七日谕旨称：“御史杨崇伊奏词臣不孚众望请立予罢斥一折。据称翰林院侍读学士文廷式遇事生风，常于松筠庵广集同类，互相标榜，议论时政，联名执奏，并有与太监文姓结为兄弟情事等语。文廷式与内监往来虽无实据，事出有因，且该员于每次召见时语多狂妄，其平日不知谨慎，已可概见。文廷式著即革职，永不叙用，并驱逐回籍，不准在京逗留。此系从轻办理，在廷臣工务当共知儆戒，毋得自蹈愆尤。”翁同龢光绪二十二年二月二十日日记：“闻去年发龙江之太监王有、闻得兴均就地正法，闻即前日杨折所云文姓者也。”（《翁同龢日记》，第5册，第2888页）康益年检阅档案，指“文姓太监”，即为文德兴。（《爱国捐躯的太监寇连材》，《清宫太监》，第178—179、185—187页）汤志钧认为，文廷式革职与李鸿章有关。其根据为文廷式在上海遗失一箱，内有奏折，语侵李鸿章，代理上海道刘麟祥将之报告李鸿章，李以姻亲杨崇伊出面上奏，而在奏前李又去见慈禧太后。（《戊戌变法人物传稿》〔增订本〕，上册，第297—308页）又，慈禧太后在战时即有意处置文廷式。翁同龢在光绪二十年十一月初一日日记称：“是日封事（文学士）中有弹济宁者，诋訾过当，上亦不甚怒也……”初二日称：慈禧太后称，“言者杂遝，如昨论孙某语涉狂诞，事定当将此辈整顿。”（《翁同龢日记》第5册，第2754—2755页）

(252) 林董称：“该强学会会员、翰林院侍读文廷式于书局封禁以后，来到宣武门外之松筠庵，此处即明代以刚直闻名的御史杨继盛起草谏诤奏章之寓所，与许多以正论公议为己任的人物相关连。文廷式因与同志集会，议论时政，呈递奏折等情，被杨御史弹劾……文廷式惩戒处分一事，使一时被外国人等视为清国改良之要素的强学会复兴希望破灭。”（《林董公使致西园寺公望代理外相报告》1896年4月1日，《外务

省记录》1-6-1-4-2各国关系杂纂，第1册）

(253) 寇连材之案，当时传说甚广，而梁启超作《烈宦寇连材传》属反对慈禧太后的政治宣传，不可信。唐益年对档案史料掌握较全，分析亦中肯，见其著《爱国捐躯的太监寇连材》，《清宫太监》，第173—187页。

(254) 《翁同龢日记》，第5册，第2887页。又，时在上海的孙宝瑄在光绪二十四年三月二十四日日记中记：“是日始见宦者寇连才所上之书，分十余款，末款有云：请国家选嗣不以亲族而以才德，先令天下府县各公选，然后择定一人，使为国嗣。”（《忘山庐日记》，上册，第189页）

(255) 《汪康年师友书札》，第1册，第480—481页。“芸阁”，文廷式；“太上”，慈禧太后；“伯唐”，汪大燮。

(256) 《知新报》第74册（光绪二十四年十一月初一日出版）、第75册（十一日出版）、第76册（二十一日出版），见《知新报》，澳门基金会、上海社会科学院出版社影印本，1996年，第2册，第1027—1028、1043—1045、1059—1061页。该文虽未署名，但姜义华、张荣华编校《康有为全集》，将该文收入，称“查其中所议宗旨、内容及例证，皆出自康有为维新变法期间所作各类奏折，当为康氏回击戊戌政变后出现的‘变法过激论’而作”。（《康有为全集》，第5集，第47页）对此我是同意的。

(257) 《知新报》第84册（光绪二十五年三月十一日出版），见《知新报》影印本，第2册，第1192—1193页。

光绪二十二年 丙申（1896） 三十九岁

导读：是年清朝派李鸿章为头等钦差大臣出访欧美各国，与俄签订条约，允俄修筑中东铁路，订立两国对日军事同盟。光绪帝亦命盛宣怀为督办铁路大臣，并批准设立中国通商银行等，但新政步伐进展甚微。

梁启超、汪康年在上海办《时务报》，大受欢迎，盛行于世。各地学会与报刊亦为兴起。

是年，康有为在广州讲学、著书；并往澳门，与何廷光合作，开办《知新报》；年底往广西谋发展。

此一年的内容，手稿本在形式上与前同，看不出差别，但内容却特别简短；顾颉刚抄本是抄在页眉上，丁文江抄本无此年。（参见《导论·手稿本、抄本与写作时间》）

（22·1）讲学于广府学宫万木草堂。续编成《孔子改制考》、《春秋董氏学》、《春秋学》，使徐君勉、王镜如为学长。

据手稿本，“续编成”之“续”字为添加；“使徐君勉”之“徐”字为添加。诸刊本、抄本“续编成”漏一“编”字。

王镜如，名觉任（1860—1929），字公裕，号镜如，广东东莞人。康有为早期弟子，光绪十七年来学。任学长后，长期管理万木草堂事务。戊戌政变后逃往香港，此后随康流亡。曾任《知新报》事，参与自立军起义等。1912年回国，一度出任东莞知事。^①

徐君勉，即徐勤。“学长”，康有为委派主持学务的弟子，多由其大弟子充。^②据《我史》光绪十八年，康以陈千秋为学长，十九年又以梁启超、陈千秋为学长。此时陈千秋去世，梁启超正在北京，后于光绪二十二年三月去上海开办《时务报》，康故于此年新派徐勤、王觉任为学长。

“广府学宫”，指广州府学。光绪十九年起，康有为租用广州府学文

昌后殿内仰高祠及附近房屋，租期十年，并正式称为“万木草堂”。（参见20-3）此次康有为回粤讲学，来学的弟子，据称已有百名，在当时的广州，可称为是“大馆”。康一生好出行，平时在学期间较短，此期由上海回粤至八月再去香港，在学时间长达八月，是其少数长期讲学的时段之一，更兼学术思想成熟，为一生讲学的高峰期。弟子亦记有笔记等，现存3种。（3）

此一时期，也是康有为著书的高峰期。《孔子改制考》、《春秋董氏学》，似皆于此时大体完成。（参见20-6、23-1）《春秋学》一书，今不存，相关内容参见23-1。

（22-2）七月，与幼博弟游罗浮。八月，游香港。十月，至澳门，与何君穗田创办《知新报》。将游南洋，不果。穗田慷慨好义，力任报事。后还城。

据手稿本，“七月，与幼博弟游罗浮”一句为添加，补在行间，“幼博”之“幼”字前删一字；“十月”的“十”字以“九”字改；“与何君穗田创办《知新报》。将游南洋，不果。穗田慷慨好义，力任报事”一段为添加，补于行间。“后还城”，《戊戌变法》本在“还”后多一“省”字。

幼博，康有溥（1867—1898），字广仁，以字行，幼博为其号。广东南海人。康有为胞弟。其经历多未之详，此处多言之。康广仁在科举场上完全失败，未中一童生。政变后，梁启超在日本作《康广仁传》，谓：

“自少即绝意不事举业，以为本国之弱亡，皆由八股锢塞人才所致，故深恶痛绝之，偶一应试，辄弃去。”（4）

可见初次尝试，便自知不武。张元济编《戊戌六君子遗集》，录有《康幼博茂才遗文》，其中主要诗文由康有为提供，当经过张、康之审定。“茂才”即秀才，东汉避刘秀讳而用之。由此可知，其功名是生员，以当时的情形，他很可能是捐监生。光绪十五年秋，康有为参加顺天府乡试失败后，去杭州，投同乡翰林院侍读学士、浙江学政潘衍桐，为其作幕。（参见24-39）他想为康广仁捐官，在信称：

“我现养潘峰琴侍读，以此事俟归乃定归。欲为汝谋小官于浙，

现经查过，府经、县丞须一千五百，从九亦须一千。若能谋得多则好，少则先谋从九，亦为汝出身之地。汝究竟欲之否？我已面托潘侍读矣……我归广东，太无以自立，不欲返矣。然为此事非归粤不能图，则岁暮不能不为此一归，且亦能一一见，以慰老母。然我辛苦之极，一举一动略须百金，若一归，是又再增债累矣。此事不易，汝究竟极意欲作小官否？今欲借学使之力，或得优差，及海□保举耳。两次保举，则过知县。汝若虑苦差难当，不欲为之，则可作罢论。我亦不作浙行，学政之幕亦非人所能为也。”⁽⁵⁾

“府经”，即府经历，知府的属官，正八品；“县丞”，知县的属官，亦为正八品。“从九”，指从九品。康有为想为康广仁捐一小官，然后通过潘衍同的关系而获一“优差”。梁启超在《康广仁传》中又称：

“弱冠后，尝为小吏于浙。盖君少年血气太刚，倜傥自喜，行事间或趑趄逾越范围。南海先生欲裁抑之，故遣入宦场，使之游于人间最秽之域，阅历乎猥鄙、奔竞、险诈、苟且、闾冗、势利之境，使之察知世俗之情伪，然后可以收敛其客气，变化其气质，增长其识量。君为吏岁余，尝委保甲差、文闾差。阅历宦场既深，大耻之，挂冠而归。”⁽⁶⁾

由此可见，康广仁确实捐官浙江，并任职年余。梁鼎芬、康广仁、梁启超书信曾言及于此，甚详。⁽⁷⁾胡思敬作《党人列传》称，康广仁“幼时服贾于外，居积颇饶，有为既成进士，劝令服官，纳赀以巡检需次浙江，同列皆狎侮之。”⁽⁸⁾胡的说法并不准确，康有为中进士是此后之事，康广仁也非为“居积颇饶”，但可知他所捐之官职为“巡检”，职司要隘关卡，从九品。《我史》光绪十九年记：“是冬十二月为母寿，溥宦游于浙，亦归，家庭甚欢。”又可知其由浙返粤时间。然至光绪二十三年底，康广仁已加捐至正六品的“候选通判”，二十四年，改捐“候选主事”。（参见2491）

康有为此次与其弟康广仁游罗浮山一事，曾作诗记之。⁽⁹⁾

何穗田，名连旺，隶葡萄牙籍名廷光，澳门著名华商，捐纳广西补用道员。⁽¹⁰⁾澳门《镜海丛报》曾记：

“何连旺，广州顺德人。其隶西洋籍之名曰廷光，赏有宝星，赐有荣衔，西洋人多以亚旺呼之。应于广众，情态甚谨。其捐选道员之名曰仲殷，字穗田。父曰老桂，咸丰初元，来从海上，因得起家。其后承充‘讳姓’、‘番摊’各饷，积财产至百万。次子即连旺。”⁽¹¹⁾

由此可知，何廷光的父亲为何桂，又称何老桂，是澳门第一代的“闸姓”（一种赌博）承办商人；并兼理盐业、鸦片业、“白鸽票”和“番摊”（皆为赌博）。何桂于1888年去世，产业由其长子何连胜管理。何廷光于其父在世时，即已从事商业活动。其创办的公司为“其祥公司”，从事的行业有卖盐（专营权）、缫丝、炮竹、茶叶加工等。⁽¹²⁾随着经营规模的扩大，何廷光的政治地位也不断上升。据1884年《澳门政府宪报》：

“大西洋国吏部大臣于西历本年六月十九日奉上谕：据大西洋国管理水师事务兼外洋属地部大臣保举，在澳居住入西洋籍华人何连旺，着赏基利斯督宝星（Cavalleiro da ordem militar de Nosso Senhor Jesus Christo）。”⁽¹³⁾

何还参预许多社会事务。⁽¹⁴⁾光绪十八年（1892），邀请孙中山来澳门行医。⁽¹⁵⁾办有《濠镜报》等。由此开始，他与康有为关系甚密，政变后任康有为所办保皇会澳门分会会长。⁽¹⁶⁾

此次何廷光邀请康有为等人去澳门，主旨是为了创办《知新报》。⁽¹⁷⁾与康同行者，为梁启超，于十月十三日致信汪康年：

“澳门顷新开一报馆，集款万金，亦欲仿《时务报》之例，十日出，其处人必欲得弟兼为主笔。弟告以到沪后，看事忙否再定。而澳人必欲弟到澳一行，拟日内出城即到澳，亦数日即返。”

“新报馆”即指《知新报》。二十一日，梁又致汪：

“已定廿四日由龙门火船返沪，顷偷闲到澳门数日。澳报已成，集股万元，而股商必欲得弟为之主笔。弟言到沪后常寄文来，而诸商欲弟到澳一行，是以来此。此间人皆欲依附《时务报》以自立，

顷为取名曰《广时务报》……多载京师各省近事，为《时务报》所不敢言者……至其股东，则皆葡之世爵，澳之议员，拥数十万者也。（有一曹姓者，伯爵也，一何姓者，子爵也，皆华人而兼西籍者。）此事欲以全力助成之，令彼知我实能办事，则它日用之之处尚多也。”⁽¹⁸⁾

此中“伯爵”、“子爵”皆为“赏有宝星，赐有荣衔”而来。梁提到的“曹姓”，似为“曹有”。⁽¹⁹⁾而“何姓”，即何廷光。而最初的报名为《广时务报》，梁启超为了“全力助成”，并没有及时回上海。三十日，梁再致信汪：

“前在澳门上一书，想达。顷以澳报事，尚须逗留十余日……”⁽²⁰⁾

《知新报》于光绪二十二年正月出刊，其第一册刊出人员名单为：“总理：顺德何廷光穗田，南海康广仁幼博；撰述：三水何树龄易一，番禺韩文举树园，新会梁启超卓如，三水徐勤君勉，顺德吴恒炜介石，顺德刘桢龄孝实，番禺王觉任镜如，南海陈继俨仪侃；翻译：英文，周灵生；葡文，宋次生；德文，沙士；法文，罗渣；英文，甘若云；日文，唐振超。”此中人士多为康门。⁽²¹⁾该刊在“论说”一档中，也以康门弟子文章为多。至戊戌政变，《知新报》共出66册。政变后，《知新报》继续刊行。⁽²²⁾

康称“游香港”，“将游南洋不果”一事，可见于其堂兄康有仪于光绪三十年致梁鼎芬一信，称言：

康有为“乃返粤后，日事罗掘，以为入都行其故志地步。无如既经各报毁骂，城市不齿，旋之港澳，遍拜各商，欲求介绍之书，以往南洋，而售其骗术。适赌商何连旺偶尔欢迎，遂视为知己”。⁽²³⁾

康有仪出卖堂弟，恶语相加，言不足信，但也证明了康有为在香港、澳门的活动，以及欲游南洋之意。

（22:3）六月时，在同人局行抽签，举局长，行地方自治法，惜无人能行之，遂罢局事。先是为同人购书千余金，略备，是岁□欲成

一书院，卒不能。

据手稿本，“是岁□欲”四字为添加，补在行间，并删原有一“欲”字，“□”为不可辨认之字。“是岁□欲”，诸刊本、抄本皆误为“是以感欲”。

“同人局”，南海县以西樵乡为中心的政治组织。康称同人局“行地方自治之法”一语，其光绪十四年给曾纪泽信中称：“仆观于吾乡团练之局，推举各绅督董乡事，甚类泰西议院之制。然偏私不公，立党相倾排者，比比皆是，则亦岂能为治耶？其令长之选，由君长选之，抑由民举之？若由民举，得无有结党之弊耶？……”(24)说明当时他对“泰西议院之制”之了解并不深入，且对“同人局”的制度也有所怀疑；而“抽签”一语，似又说明“推举”之制已有变化。康称“惜无人能行之”，指陈千秋主掌同人局及病死之事，而梁启超、梁启勋对此也有回忆。(25) (参见21·1)

康称“是岁□欲成一书院”，指光绪十九年为同人局购书而打算设立学堂。康曾于光绪十九年撰《倡办南海同人局学堂条议》称：

“吾乡人于西学颇得先声。考外国乡落皆有藏书楼，其学规皆通外国语言文字，而国家亦有同文、方言之馆。吾局亟宜因此时变，推广此意，设立学堂……中西学精要之书，前岁略已购备。今须筹延师筑学经费，幸各踊跃，俾成此举。”(26)

此文撰成后，因陈千秋之病，学堂未办成，所购之书也未能派上用处。(27)

(22·4)十二月，重游广西，与羽子兄偕镜函偕行。镜函学佛，若有得，而狂不可近，盖所谓天魔入心者，到阳朔，遣之还。

羽子，康有仪，广东南海人，康有为堂兄，康国器之孙。官候补同知。在康有为发达时，曾随之办理事务。戊戌政变后，仍参与康有为举办各事。至光绪三十年，与康有为决裂，写信给梁鼎芬，恶语相加。(参见22·2)

镜函(?—1897)，潘藻鉴，字镜涵，广东南海人，康有为早期弟子。多修佛学。(28)

此为康有为第二次赴广西讲学。廖中翼回忆称，康“忆及桂中诸弟

子，正欲有事于广西”；⁽²⁹⁾周鼎回忆称：“康是为唐景崧而来桂林的。”⁽³⁰⁾此时的康有为，在上海已开罪于张之洞，在澳门已开办《知新报》，而广州正在查办张乔芬一案，他有可能与省内官员不洽。（参见21.1）于是他应弟子龙泽厚之请，再去广西，想利用其叔祖康国器在广西的名声以及他与广西官员的关系，开辟新事业。⁽³¹⁾

（22.5）自丙戌年编《日本变政记》，披罗事迹，至今十年。至是年，所得日本书甚多，乃令同薇译之，稿乃具。又撰《日本书目志》。

《戊戌变法》本“同薇”前有“长女”二字。

康同薇（1878—1974），字文嫺，号薇君，康有为长女，夫人张云珠生。后嫁于康有为弟子麦仲华（麦孟华之弟）。光绪二十二年冬，康有为在澳门写信给康同薇称：

“此间议，西人甚多，彼亦极殷勤，并见其家妇，将来来住，不患一切，语言文字不患不通也。汝现在仍以多读中书，学习中国文章，俾可充报馆主笔之才为最要。易一语言不正，又不能多来，此事少令勿来，或每日一点钟便可，不必专习西。璧更以多读书为先，西文从缓也。《时务报》可观，即学之。”⁽³²⁾

由此可见，康有为以往对其培养以西文、西学为主，此时多加中学。康同薇因此有文采，懂日语。⁽³³⁾

丙戌年，即光绪十二年（1886），《日本变政记》，即《日本变政考》；《我史》光绪十二年对编《日本变政记》并无记载。康称“自丙戌年编《日本变政记》”，似为张扬。康有为光绪二十四年进呈《日本变政考》时所上“译纂《日本变政考》成书折”称：“臣二十年讲求万国政俗之故，三年来译集日本变政之宜”⁽³⁴⁾，又在《日本变政考》第二次进呈本《序言》中称：“乙未和议成，大搜日本群书，臣女同薇，粗通东文，译而集成，阅今三年……”⁽³⁵⁾皆是说明此书的编写，始于光绪二十一年后。（参见24.8、24.33）康又称“至是年，所得日本书甚多”，正说明甲午战败后日本书多入中国之情况。

从《日本书目志》来看，康对日本书的关注，始于光绪二十一年前，具体的时间很难确定。康《延香老屋诗集》中有《乡人陈焕鸣乞书扇。君通英文甚才，曾为日本使馆翻译，弃官隐于港，吾读日本书，□假途焉，赠之》，陈焕鸣，身世不详。从该诗集的排列来看，此诗似为光绪十一年所作。康在诗后又有“补记”称：“于陈君所见日本书目，乃惊日本之治学，而托买群书。自开译局后，请译日书、派游学，因缘实自陈君来。补记之。”⁽³⁶⁾然在作伪的《戊戌奏稿》中，康又有《进呈〈日本变政考〉序》，称言：“琉球被灭之际，臣有乡人，商于日本，携示书目，臣托购求……”⁽³⁷⁾时间又被前推到光绪五年（1879），中介变为在日华商。

《日本变政考》，后将详述（参见24·2、24·8、24·33）；《日本书目志》，后亦将详述（参见23·14）。

(1) 陈汉才：《康门弟子述略》，第36—39页。

(2) 梁启勋称：万木草堂“不分年级与班次。在旧学生中举出两三名‘学长’以领导新生读书，梁启超就是一个‘学长’”。（《“万木草堂”回忆》，《追忆康有为》，第239页）张伯桢在《康南海先生讲学记·序》称：“会康先生入都应春官试，草堂学务由学长代为主持。每日功课，依先生所订章程阅书写笔记，有疑义则请益于学长。学长原为梁任公卓如、梁伯隽朝杰，以任公、伯隽亦入都会试，改由徐君勉勤及王镜如觉任代理。君勉奔走国事，不常在草堂，由镜如独任其事。先生定制，学长每星期讲学一次。镜如讷于言，不能畅宣诸口，而听者亦多厌倦。每有讲授，同学辄避不出席，并诮之曰‘王莽篡位’，镜如闻之不自安，遂不再登讲坛矣。”（《康有为全集》，第2集，第105页）若依此说，陈千秋去世后，梁朝杰曾补为学长；徐勤、王觉任是康有为光绪二十一年入京会试前派为学长的。

(3) 张伯桢于此期受业，记有较详的笔记两种：《康南海先生讲学记》、《南海师承记》，另有学生亦作笔记一种，即《万木草堂口说》，见《康有为全集》，第2集，第105—124、133—263页。

(4) 《戊戌政变记》续四库版，第256页。

(5) 《康有为全集》，第1集，第243页。引者对标点略有调整。

(6) 《戊戌政变记》续四库版，第256页。

(7) 光绪十八年二月十八日，梁鼎芬复康有为函称：“幼博以指省浙江为主，君家先烈犹在人口，幼博能自树立，他日可望。今有书致潘学士，托某分函，以干显者。此事有属，鼎芬尚有一二故人候补杭州，可以兼托。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第840页）是年三月二十九日，康广仁致梁鼎芬信称：“溥以三月中旬来杭州，寓

会馆。查此间稟到验看，亦索数十金，未能即筹，且以潘学士函未到，故未稟到也。先生以溥之行，为破常格致书，但客居不易，今已两月。如将来稟到后，久不委差，则尚乞致书两太守也。逾恒之意，岂纸墨所能宣耶？”（转引自孔祥吉：《康广仁早期思想的一件重要史料》，《广东社会科学》，2006年第5期）此中可见，康广仁因未凑齐“稟到”之陋规银数十两，而未能稟到；请梁鼎芬托杭州、宁波两知府，以能尽快“委差”。是年闰六月初一日，梁启超致汪康年信称：“康君幼博，长素先生之弟也，为贫，仕于浙（居两广馆），能读西书，练于时务，欲见浙中长者，今谨奉介门下。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1827页）

(8) 《戊戌履霜录》卷四，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第73页。

(9) 《与幼博弟再游罗浮先至华首台》，《遗稿·万木草堂诗集》，第73页。

(10) 何穗田及家世材料，参见汤开建：《晚清澳门华人巨商何廷光家族事迹考述》（未刊稿）、《从〈澳门宪报〉看澳门近代华商》（未刊稿）；赵利峰：《闹姓传入澳门及其初期的发展》，《澳门研究》第17辑，澳门大学澳门研究中心编，澳门基金会出版，2003年6月。又，1913年康广仁移葬时，何廷光送挽联，署衔为“前清广西补用道”。（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀烈录》，第71页）又，今澳门氹仔岛旧城有“何连旺街”，很可能以他命名。

(11) 《镜海丛报》第二第十号（1894年9月26日）《声告》，汤开建等主编：《鸦片战争后澳门社会生活记实：近代报刊澳门资料选粹》，花城出版社，2001年，第401页。该《声告》亦称：“旺犹交通官府，营求请托，晨夕弗遑，惟颇畏清议。光绪二十年七月，因以匿书吓禁日报，为所控，八月十四日讯定拘禁监牢，以西洋厘士二十万暂保听辨。”

(12) 参见汤开建：《晚清澳门华人巨商何廷光家族事迹考述》（未刊稿）。汤开建认为，何廷光与其父在经营理念上有所不同，更注重于工商业。

(13) 《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，澳门基金会，2002年，第119页。

(14) 《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，第172、188、233、236页。1889年中国北方遇灾，澳门总督何廷光为澳门赈灾会襄理；1891年俄国皇太子来访，何任庆礼委员会副主席；1894年澳门发生瘟疫，任华人洁净委员会会长，同时他还是澳门理商局三位华人成员之一。

(15) 孙逸仙博士医学院筹备委员会编：《总理开始学医与革命运动五十周年纪念史略》（1935年岭南大学刊印）称：“当先生在香港学医时，偶一返乡，道经澳门，澳绅曹子基、何穗田家人，久病不愈，延之诊治，一药便瘳，惊为神奇，乃先生毕业，曹、何与港绅陈庚虞资助先生在澳门组织中西医局，挂牌行医。”

(16) 梁鼎芬《康有为事实》称：“康有为好交结商人，意在得钱。其论广东人才在香港则曰某某，在澳门则曰某某，其人皆是赌匪，挟有多资，曾送康有为数千金者。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，东京：日本国际连合协会，1954年，第731页）《徐大可纪逆犯康有为缘起》称：“遇硕腹贾则折枝舐痔，惟恐不及。尝闻其奖论吾粤人才云，在港得一人焉，曰某某，在澳得一人焉，曰某某。迹其人，则固赌匪，挟有多资而曾假以数千金者也。”（《觉迷要录》录三，第3—4页）澳门某某指何廷光，香港某某指何东。又，康有为于光绪二十六年十一月十七日给其女儿康同薇、

康同璧信称：“穗田占一卦，言上明年必复位，那拉必绝。以今联军迎接，及近撤帘之说似极也。”（《康有为全集》，第5集，第361页）可见何廷光亦会占卦。

(17) 参见汤志钧、汤仁泽：《维新、保皇、知新报》，上海社会科学院出版社，2000年，第56—67页；汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第309—335页。

(18) 《汪康年师友书札》，第2册，第1845—1846页。

(19) 曹有，澳门著名华商。1880年《澳门政府宪报》有其消息：“六月十七日，经大西洋大君主赏给曹有御赐圣母金星。曹有，澳门居住商人，原系中国人，今入大西洋籍，兹经管理水师并外洋属地事务部保举。以曹有自购水车一架，并所有水车应用什物，具备送出澳门、地扞大宪等情，且大西洋大君主厚惠博施，故特赏赐。”（《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，第36页）

(20) 《汪康年师友书札》，第2册，第1847页。

(21) 从《知新报》最初的经历来看，似不太顺利。梁启超回到上海后，致函康广仁、徐勤称：“昨得书，言股不足，欲由上海拨款云云，闻之大惊，岂潘、黄皆不愿附耶。（旁注：世叔〔指康广仁〕不欲收潘股，超谓收之便）惟超在港，不闻潘有它言。黄与超言，固云月杪交一半，来信时不过十八日，消息亦似未定，或君勉过虑耳。上海顷拟自造房屋，置机器，存款数实不足资挹注，穰卿亦不愿。顷拟在此拟一招股章程，试往招之，冀有应者，今录呈上。澳报久开，而不闻有集股章程，又无股份簿，此亦太无条理，宜速为之。即以股份簿十本寄我，望或有成也……穗田书已买一二，俟买齐寄上。”（《觉迷要录》卷四，第20—21页）

(22) 《知新报》今有澳门基金会、上海社会科学院出版社1996年联合出版之影印本，共收录133册，中缺第116册，另有134册之要目；是一个很方便利用的版本。

(23) 该信还称：“……适赌商何连旺（此人汉口有案，别字穗田，前为《知新报》主人，今为伪保皇会管数要员，兼逆党公益商局要员，曾托名开广西全省之矿务，由会内花三十余万金以蓄土匪、游勇，此数或其浮开，然曾见其数。汉事败后，旋改用廷光之名，以捐道衔，一以示与康逆反对，一为保皇之商局地步，掩人耳目……）偶尔欢迎，遂视为知己。盖何氏旧有富名也，乃借彼赌款。”（《致节公先生函》光绪三十年九月二十九日，转引自孔祥吉：《晚清史探微》，第220—221页）“汉口有案”、“汉事败后”指自立军起事。

(24) “与曾颀刚书”，《万木草堂遗稿外编》，下册，第580—581页。

(25) 梁启超在康有为悼陈千秋诗后记：“尝小试其经世之学于一乡，所居西樵乡二十余万人，赌盗极炽，君以诸生摄乡局事，一年余，悉禁绝之。又手创学校及藏书楼，用新法以办保甲，即今警察也。初受事，谤怨山积，末期年而颂声作，而君以此积劳逝。”（《遗稿·万木草堂诗集》，第70页）梁启勋称：“讲到刑法这一方面，可以陈千秋作代表。千秋字礼吉，南海西樵乡人。西樵九十六乡，共同组织一个‘同仁局’……西樵九十六乡，少说也有二百多万人人口。陈千秋尝被举为同仁局长。彼出其商君、韩非之心得，治安井然。乡民有争论，多半由同仁局为之处理，不必经官府。所以南海县亦乐得省事，常与同仁局紧密联络，故陈千秋得以大显其才能。”（《“万木草堂”回忆》，《追忆康有为》，第242—243页）“同仁局”，即为“同人局”，治理的区域与人口与康说有异，并称陈千秋的政治思想得自于商、韩。

(26) 《遗稿·戊戌变法前后》，第174页。

(27) 康有为在《我史》光绪十九年中记：“书藏之书，多为人士偷窃，吾入京师，亦不复过问。盖自癸未至戊戌同人局事，与中国事相终始，其乍成乍败皆相类，存之以告天下。”

(28) 康有为《万木草堂诗集》中有《示门人陈千秋随生、曹泰箸伟、潘藻鉴镜涵，三子者，皆学道勇猛证彻生死者，兼示韩云台》，既称陈千秋、曹泰，当知此诗作于光绪二十年之前，又将陈、曹、潘并称，当为其康早年大弟子。此次潘藻鉴随同康有为同行，康亦有诗《除夕夜泊小杰，与门人潘藻鉴镜涵饮酒。镜涵新得梅花，顾而歌之》，由此可知，至元旦时，潘藻鉴尚与康有为同行。（《遗稿·万木草堂诗集》，第68页，第83—84页）梁启超后来称：“昔同学潘镜涵者，乙未、丙申间及南海之门。时南海好言佛，而镜涵契证独深，实行坐禅刻苦工夫。吾亦不知其造诣何若也。顾闻同人，颇谓其歌哭无端，有类狂疾。丁酉秋，余在上海，闻镜涵以丁母忧呕血盈斗，一恸死矣……今春返香港，友人有存其遗墨一纸者，丙申游桂林舟中作也。七古一首云：……昨日忽悲空王喜，寿王不解空王谛。今日忽喜空王悲，空王却忘寿王岁……”（《诗话》，《饮冰室合集》，第5册，文集之四十五（上），第61页）其中“乙未、丙申间及南海之门”，似有误。

(29) 《康有为第二次来桂讲学概况》，《追忆康有为》，第264页。又，廖中翼回忆录，许多地方是参考了康有为《我史》等材料，并非全是其记忆，使用时须小心。

(30) 当时桂林孝廉书院山长周璜之孙周鼎在回忆录中称：马瑞桢听其师邓荣辅（光绪二十九年进士、与周璜交善）说，“康是为唐景崧而来桂林的”。（《康有为来桂讲学的动因》，《追忆康有为》，第286页）

(31) 龙泽厚致康有为信中称：“桂地近又一变其局，唐薇帅与弟子等，见则谈学；与岑云阶及官场，则谈博谈戏；与曹驯、李受彤，则谈古董书籍字画。曹、李攻之不克（唐初归），乃降之。其精力太过人，讥刺非议，绝不动心。师如能来，必可使之日进。”（《觉迷要录》，录四，第23页；又，《万木草堂遗稿外编》录此信，注日期为“孔子卒后二千三百七十四年十一朔二日”。见该书，下册，第850页）“唐薇帅”，唐景崧；“岑云阶”，岑春煊。

(32) 《康有为全集》，第2集，第125页。易一，何易一，康有为弟子。何易一授康同薇之西文。璧，康同璧，康有为次女。康有为此后一信命康同薇“汝宜以编书为先也”。（同上书，第126页）

(33) 《知新报》第32册（光绪二十三年九月初一日出版）刊康同薇文《论中国之衰由于士气不振》，并刊出告白：“近刊之日本报，大半为南海先生之女公子康同薇所译，揭之于此，以免掠美。”第52册（光绪二十四年闰三月二十一日出版）又刊其文《女学利弊说》。（《知新报》影印本，第1册，第346—347、361、669—670页）这在当时的女士中极为罕见。

(34) 《杰士上书汇录》卷一，见黄明同、吴熙钊编著：《康有为早期遗稿述评》，第281页；《救亡图存的蓝图》，第58页。

(35) 《康有为日本变政考》，紫禁城出版社影印本，1998年，卷一，第4页。

(36) 《遗稿·万木草堂诗集》，第18—19页。还须注意的是，这一段“附记”，其中提到“开译局”即大同译书局，“请译日书、派游学”即为杨深秀拟奏折（参见24·18），当作于康去日本之后。又，康有为《万木草堂诗集》中有《谭彤士太守自日本还，之官桂林，遇于香港酒楼。彤士索诗，即席述旧游送之，并示谢方山观察二首》，此事时在光绪二十二年八月。谭国恩，字彤士，广东新会人，光绪十二年进士，曾在广东创平乐郡中学堂。其长子谭学衡，清末任海军部副大臣。太守，即知府，很可能是以候补知府的身份分发广西。（同上书，第82页）

(37) 《戊戌奏稿》影印本，第167—168页。

光绪二十三年 丁酉（1897） 四十岁

导读：甲午战败后，清朝号称卧薪尝胆，一度振作，练兵、铁路、银行诸方面多有新政风貌。然于此年，一切皆复故相，似又再度入睡，看不到新政的前景与方向。《时务报》虽风头依旧，各地的学会与报刊亦渐生渐长渐灭，新思想尚未形成可以影响社会的声势。康有为的学说以其独特性，仅行于广东、广西少数学人中，并没有引起广泛的关注与同情。

德国占据胶澳（今青岛），似乎再度惊破迷梦，清朝政府在德、俄、法等国的压力下，一让再让，瓜分之说大行。

是年，康有为先在广西讲学近半年；六月回广州讲学；八月纳妾、建新屋；九月去上海、杭州。十月进京，为巴西移民事进行游说。在京恰遇胶澳等事件，再度上书，并为杨深秀、陈其璋等人代拟奏章，主张联英联日，以拒德、俄。给事中高燾曾上奏保举康参加弭兵会，由此为康展开了新局面。

（23·1）正月十日，到桂林，再寓风洞。拟筑桂林马路，以山路不合，未成；然用日本伊豆人力车则可行也。

与唐薇卿、岑云阶议开圣学会，史淳之拨善后局万金，游子岱布政捐千金，蔡伸岐按察希觔激昂高义，主持之。乃为草章程、序文行之。借广仁善堂供孔子，行礼日，士夫云集，威仪甚盛。既而移之依仁坊彭公祠，设书藏、讲堂、义学，规模甚敞。日与学者论学，义学童幼尤彬彬焉。暇则游山，桂林山水既极胜，去城七里中有中洞者，岩若一室，两面皆通，俯瞰诸岫，石笋巉然。吾欲于此结精庐焉。

四月，兴安会匪大作，陷灌阳，各县蠢动，劝史抚于桂林戒严，不顾也。与唐薇卿谋，请其归乡办团，以圣学会行之。唐薇卿慷慨自捐数千金募勇，吾乃夜叩蔡臬门，请其假军械焉。时五月杪

也。

编《春秋考义》、《春秋考文》成，撰《日本书目志》成。

据手稿本，“议开圣学会”的“议”字为添加；“史淳之拨善后局万金，游子岱布政捐千金”一段为添加，添在行间；“行礼日”三字为添加，补在行间；“义学”二字为添加，补在页脚；“义学童幼尤彬彬焉”为添加，补在行间；“去城七里”为添加，补在行间；“岩若一室”之“岩”字为添加；“俯瞰诸岫，石笋巉然”一句为添加，补在行间；“结精庐焉”之“精”字为添加，后删“六月还粤讲学”六字，《戊戌变法》本“精庐”的“庐”字作“舍”字；“各县蠢动”之“蠢”字由“欲”字改；“劝史抚于”四字为添加，补在行间，“不顾也”前删“彼”字；“与唐薇卿谋”之“与”字为添加；“唐薇卿慷慨自捐数千金募勇，吾乃”一段为添加；“时五月杪也”之“杪”字以“中旬”改，其后又删“六月还粤”四字；“编《春秋考义》”之“考”字前删一字；“撰《日本书目志》成”一句为添加。“蔡仲岐按察希（舛）”诸刊本、抄本皆误作“蔡仲岐按察希绅”。

唐薇卿，名景崧（1841—1903），字维卿，广西灌阳人。同治四年进士，入翰林院。散馆后任吏部主事。光绪八年，自请赴越，与刘永福黑旗军共同抗法，后自募四营，号“景字军”。中法战争后调台湾道员，迁台湾布政使。甲午战争时署理台湾巡抚。战后被推为“台湾民主国总统”。二十一年五月，日军占领基隆后，内渡。

岑云阶，名春煊（1861—1933），广西西林人，字云阶，云贵总督岑毓英之子。光绪十一年举人，十四年以报效海军军费，补工部郎中。岑毓英死后，以五品京堂候补，任光禄寺少卿，迁太常寺少卿。甲午战争时请缨，无所建功。此时托病请假归里。戊戌变法期间再复起用，任广东按察使，后任陕西巡抚、云贵总督、邮传部尚书等职。

史淳之，名念祖（1843—1910），字绳之，江苏江都人。吏部尚书史致俨之孙。捐纳通判，镇压捻军起家。同治八年晋山西按察使，后在直隶、甘肃、云南等处为官，与岑毓英关系甚密。光绪二十一年授广西巡抚。二十三年被革。后以副都统衔督办奉天财政及东三省盐务。

游子岱，名智开，字子代，湖南新化人。咸丰元年举人，湘系官员。曾任安徽、直隶、四川、广东等处地方官。光绪十六年，以老乞休。二十一年，起为广西布政使。他是当时著名的能吏。

蔡希邠（1834—？），字稼堂，号仲岐，江西新建人。“~~仲~~”为康有为笔误。增贡生。光绪二十二年六月，由广西太平思顺道迁广西按察使。据龚寿昌先生回忆：“蔡与康是旧交，人很开明，对康很推重，往来很密切。”⁽¹⁾

此次康有为赴广西讲学，与前次相比，情况大为不同。龚寿昌回忆称：

“康有为以部曹的身份第二次来桂，负有时名，又得臬台蔡希邠的支持，对于讲学各事，更容易顺利开展。当时从学的又增加了陈太龙、赵元杰、倪育万、万言、陈康侯、何化龙等。马君武（当时名马同）亦常来听康讲学，学术界思潮受到很大的影响。”⁽²⁾

在讲学的同时，康有为组织了圣学会。《知新报》第18册（光绪二十三年四月十六日出版）以“圣学开会”为题，刊出消息：

“广西近日风气大开，皆由该省大吏士绅踊跃提倡，故一切善举，次第兴办。现大吏即于经古书院添设算学、时务之课，近又于省中广仁善堂，开设圣学会，崇奉孔子。史中丞先拨万金以为经费，会中拟购置书籍、刊刻报纸、广设学塾、翻译西书各事……定于三月七日开会，届期自臬道以下、首府首县及各候补人员、阖城士绅，皆集会场，崇祀孔子，鼓乐行礼，极一时之盛，可为中国第一美举。闻主是事者，中丞以下，按察使蔡、盐法道向尤为著力，巨绅则唐薇卿中丞捐赀最多云。又，会中拟先开报馆，名曰《广仁报》，两日一次，唐中丞为之叙其缘起……”

由此可见圣学会组织之大体情况。⁽³⁾以蔡希邠署名之《两粤广仁善堂圣学会序》，以唐崧崧署名之《两粤广仁善堂圣学会后序》，以岑春煊署名之《圣学会后序》，先后发表于《时务报》、《知新报》。⁽⁴⁾康有为撰《两粤广仁善堂圣学会缘故》称“其要五事，条列于下”：

“一、庚子拜经。本善堂于壬辰年，立有庚子拜经之会，奉马中丞、赵学使批准，人士济济，惜久而渐湮……今宜大复厥规，每逢庚子日大会，会中士夫衿带陈经行礼，诵经一章，以昭尊敬。其每旬庚日，皆为小会，听人士举行，庶以维持圣教，正人心而绝未

萌。

一、广购书器。辛卯之岁，马中丞奏开桂垣书局……惟善堂地处要冲，易于走集，广购图书，便于会讲。近年西政、西学，日新不已，实则中国圣经之义，议院实谋及庶人，机器则开物利用……今拟合中国图书陆续购钞，而先搜其经世有用者，西人政学及各种艺术图书，皆旁搜购采，以广考镜而备研求……今并购天球、地球、视远、显微镜，测量艺学各新器，皆博揽兼收，以为益智集思之助。

一、刊布报纸。乡先贤陈文恭公劝士阅邸报以知时务，林文忠公常译《澳门月报》以觐敌情。近日报馆林立，类皆取便雅俗，语涉繁芜，无关轻重，惟上海《时务报》、澳门《知新报》专录时务，兼译外国新闻……今之刊报，专讲明孔道，表彰实学，次及各省新闻、各国政学，而善堂美举、会中事务附焉。

一、设大义塾。前广西巡抚文简陈公在城坊设义学十一所，在东南西乡设义学二十所……兹设大义塾，特聘通人掌教，以育冠髦之士，课以经学为本，讲求义理经济，旁及词章与泰西各学。日有课程，月有考校，岁有甄别……

一、开三业学……三代之富美，由开农工商之学为之。后世日谈经义，而以其业听之小民……泰西之富，不在治炮械军兵，而在务士农工商。农工商之业，皆有专书千百种，自小学课本、幼学阶梯、高等学校皆分科致教之……今翻译其书，立学讲求，以开民智。

右五条，先在桂林开办。本善堂于广州、梧州皆有分局，当陆续办理，视集款多寡，次第推行于各府州县。凡义所当为之事，莫不竭力，如创讲堂以传孔教，立学堂以育人才，派游历以查地舆、风俗、矿务，设养贫院以收乞丐、教工艺……”(5)

这一篇文献不仅说明了圣学会主旨，而且比较明显地透露出康有为的政治思想与学术思想。由此可以看出：一、圣学会是下设于广仁善堂之下的组织，康利用旧瓶以装新酒。二、圣学会欲办之事，与上海强学会大

体相同。这也是此一时期的“学会”的特点，即办报、办学、设图书馆、展示天文望远镜、显微镜等仪器。三、康有为有立孔教的思想。他仿照西方的礼拜，每六十天（庚子）行一大会，诵经行礼，每十天（庚日）行一小会；并提出将来要“创讲堂以传孔教”。四、在学术思想上，有着明显的康学特征。如在办学中强调“特聘通人掌教，以育冠髦之士，课以经学为本，讲求义理经注，旁及词章与泰西各学”，这种教学方式明显以“万木草堂”为蓝本；又如在图书采购中主张“今拟合中国图书陆续购钞，而先搜其经世有用者，西人政学及各种艺术图书，皆旁搜购采，以广考镜而备研求”，这与《桂学问答》中的主旨相一致。五、康有为提出了开“农、工、商”三业学，先是翻译图书，然后是“立学讲求”，此处的“学”，似指学会。六、康准备以桂林为依托，向广州、梧州发展，最后能推行于各州县。(6)七、从手稿本来看，“义学”、“义学童幼尤彬彬焉”两处皆为添加，补在页脚与行间，也值得注意。其中第三、第四点，张之洞等官员必定会反对，广西官员很可能并没有识出康的用意。(7)

圣学会所属之《广仁报》，于此后不久开办，唐景崧署名叙其缘起，康门弟子赵廷飏、曹硕、况仕任、龙应中、龙朝辅为主笔。该刊共办了一年多。圣学会因此迁往彭公祠。(8)圣学会所属之广仁学堂亦后来开办，商请桂山书院山长周璜主持，由康门弟子执教。康有为先后三信致周璜，称言：

“顷见仲岐廉访，已奉部文令拨万金购西书，而开西学，招学生四十人，与此事相应。此盖天时人事之所应，窃愿公开张心颜，以任大事，公救世心极热，似不必为此小故疑阻。管子云：小谨不大立。不必琐琐经营及此也。”

“……今早开行，而林生适来，义学新开，不能不少留两日，即嘱标贴招考。唐公外出，岑公有丧，乞公于明日（十五日）十二下钟必来考试，至要！送上课卷，乞察定。”

“今日义学诸生陆续来，明日十一下钟开学，公请必到主之，（切望勿辞！）带领诸生一行礼何如？（以此郑重其事。）”(9)

讲学、开会、办报、办学之余，广西的风景也再度使康着迷，康称“暇则游山”，他此时的私信中也言及于此。(10)“精庐”，也称精舍，汉

朝私人讲学的场所。后佛教传入，也将传经授徒之场所称为精庐。此处当指学舍。康称“吾欲于此结精庐”，即欲在桂林另设讲堂，如同广州的万木草堂。

康在桂林住了近半年。离桂前，于五月初八日向其门人交待圣学会之事：

“谨将圣学会应办各事录请酌行：

一、创办圣学会，为粤西开未有之风气，甚盛举也。必须详筹经久之法，可为南皮诸公愧，勿为南皮诸公笑。

一、会中报纸必须妥定条例，勿与《时务》、《知新》两报有重台之诮。

一、会中报（此公优为之，所以云然者，恐公视之太轻，以为粤西风气初开，须从浅近入也。《湖南学报》极佳），必须征引详博，议论闳通，匪特为粤西劝诫，且为天下观瞻耳。

一、会中报必须条理秩然，若焚乱无纪，则一二报后，读者将议拟之，讥诮之，不能行远矣。

一、会中报必须多请一二人相为助理，卓如、孺博、君勉诸君分布于沪、澳间，此外尚有何人邪？是为第一义，当速行。

以上共五条。”⁽¹¹⁾

虽说圣学会已办有多事，但康有为在此中最为看重的还是《广仁报》，他希望其能与《湘学报》相比，不仅影响广西，而且为“天下观瞻”。而信中所言的“南皮诸公”一语，即张之洞、梁鼎芬等人，可见时隔一年半，康内心尚未从上海强学会事件中解脱。

康称“拟筑桂林马路一事”，查梁启超是年三月初三日致函康有为，对康“在桂拟办四事，超惟于学堂一端以为然，其〔它〕三事皆有异议”。梁不同意的三事为：一、译日本书，二、办报，三、修马路。梁认为，以其在上海译书、办报的经验，请日本人来作翻译，或自办报纸，

皆甚难，并非是康想像的那般容易。其中关于修马路一节，谓：

“兴筑马路为强国第一义，而粤西尤宜图也。超则以为此事尤万不可行也。马路之股需十万，若一旦桂中大吏果一切听受，立即举行，而以此权全委诸我，将何处得此巨股？所恃者，广东耳。我试细思广东之愿附股者谁耶？且即使有富商达于利病，而慨然肯信此，我犹不当任之，何也？其事必不成，徒失桂吏之望，而招股东之怨。曷何其事必不成？无办此事之人也。今试问彼，若即允办此，将委之何人乎？其委之候补官员也，则此辈未有不债事者，不待言而决也；其委之吾党也，则吾党中无一人更事者，其债事也有以异于候补官员之所为乎？……尤当速速引身而退，无稍干预，以免怨谤也。”⁽¹²⁾

很可能是梁的劝阻，康没有在桂林马路一事上卷入过深。康又称“然用日本伊豆人力车则可行也”，自是其到日本之后的想法，非为当时的设计。

兴安、灌阳等地反叛一事，是当时广西的大事，绵延数年。清廷因先前广西太平天国之延及全国，而为之震动。广西巡抚史念祖因此遭弹劾，是年九月十九日被革职，另调云南巡抚、前广西布政使黄槐森为广西巡抚，主持剿办。然《我史》手稿本中关于此中康本人作用之言语，皆为添加之笔，若以其最初的文字，为：

“四月，兴安会匪大作，陷灌阳，各县蠢动，桂林戒严，彼不顾也。唐薇卿谋请其归乡办团，以圣学会行之。夜叩蔡臬门，请其假军械焉。时五月中旬也。”

我虽不能从字体中看出何时所改，但若为事后修改，则康于此处似有张扬。

康有为在桂林期间，还用力于撰述，即康称“编《春秋考义》、《春秋考文》成”。然《春秋考义》、《春秋考文》，今皆无存。康在《我史》光绪十八年中删去“□□春秋原文考”一语；《我史》光绪二十二年又有“编成《春秋学》”一语，可能皆与此有关。（参见20·6、22·1）康有为后来著有《春秋笔削大义微言考》，其自序称：

“……天未丧斯文，牖予小明，得悟笔削微言大义于二千载之下。既著《伪经考》而别其真贋，又著《改制考》而发明圣作。因推公、谷、董、何之口说，而知微言大义之所存，又考不修《春秋》之原文，而知笔削改本之所托，先圣太平之大道隐而复明，闇而复彰。撰始于广州之草堂，纂注于桂林之风洞。戊戌蒙难，遗稿略存，东走日本，抱以从事。己亥之春游日本，不能携带焉，存于《清议报》中。九月渡太平洋而东归，二十二日过横滨，而《清议报》火，稿从焚焉。孔子生二千四百五十年，岁在庚子，康有为避地槟屿，刺客载途，拳贼大乱，蒙难晦明，幽居深念，谓然曰：昔孔子厄陈蔡，作《春秋》，今《春秋》灭于伪《左》，孔道晦于中国，太平绝于人望，岌岌殆哉。吾虽当厄，恐予身不存，先圣太平之大道不著。不揣孤陋，再写旧闻因旧传。凡得一十一卷。岂有所明，亦庶几孔子太平之仁术、大同之公理，不坠于地……孔子二千四百五十一年，即光绪二十七年辛丑夏六月二十三日书成。康有为写于槟屿英督署之大庇阁。

“此书旧草于广州羊城之万木草堂及桂林之风洞。戊戌蒙难，东走日本，携以俱。后游欧美，留于日本。己亥九月二十二日《清议报》被焚，此稿遂烬。今乃补成之。自庚子十一月朔冬至始，凡阅七月有二十三日，共一百九十七日书成。”⁽¹³⁾

按照这一说法，《春秋考文》、《春秋考义》以及《我史》光绪二十二年提及的《春秋学》，其稿在日本被焚，康再著《春秋微言大义考》，其内容与之大体相似。

《日本书目志》一书，康于《我史》光绪二十二年中已提及（[参见 22·5](#)），我将之放于后节（23·14）一并叙述。

康有为此次桂林之行，收入似为颇丰；此后与蔡希邠等官员依旧有书信、电报往来。⁽¹⁴⁾

（23·2）六月，还粤讲学，时学者大集，乃昼夜会讲。八月，纳妾□氏。八月，筑室花埭，将终隐焉。乃室成而未归，已被抄没。人生原逆旅，我身非我有，而何一室哉？吾一生不用营谋，稍营谋辄败，益更可信天命也。月杪，携同薇至上海。九月，游西湖，十

月，还上海。

据手稿本，“昼夜”后删“肄”字；第一个“八月”后删“杪，携同薇”四字；“纳妾”后为空一字位；“八月，筑室花埭，将终隐焉。乃室成而未归，已被抄没。人生原逆旅，我身非我有，而何一室哉？吾一生不用营谋，稍营谋辄败，益更可信天命也”一段，为添加，补在页眉上，康也没有标明该插入何处，现刊本的插入之处，是抄手所为，又从字体来看，似为后来的添加；“九月”二字为添加；“还上海”后删“入京师”。《戊戌变法》本“□氏”作“梁氏”；“稍营谋辄败，益……”，诸刊本、抄本作“稍营谋辄无益”。

康称“六月还粤讲学”，至“八月杪”赴上海，在万木草堂讲学达两个月。此时也是万木草堂最盛期。(15)

“□氏”，□在手稿本上为一空位，当为梁氏，名随觉（1880—1969），字婉络，号乐隐，广东博罗人。后为康生二子二女（同吉、同钱、同复、同环）。戊戌政变后，长期随侍康有为。当康再次纳妾后，主理家务。

花埭位于广州河南（今芳村区花地），康有为叔祖等人于此有房产。康于此年秋天写信给夫人张云珠，谈及筑室花埭及康同薇、梁随觉诸事：

“花埭屋不知办不？终以有一层地台板，虽贵些，亦少不得，但用老谭，粗粗可耳。现卓如处尚可挪款，此屋亦管放心为之。若伟奇迟迟，则亲过花埭，请伟奇或三伯父与老谭商定速办。日间与薇游地方园林，薇尚有细图回也。老母想已出城，少病不可，属婉络小心事亲。”(16)

此时康有为与康同薇尚在上海、杭州，梁启超在上海办《时务报》，梁表示能够提供经济支持。花埭筑室于光绪二十四年春天建成，规模不算小。(17)

康称“吾一生不用营谋，稍营谋辄败，益更可信天命也”一语，似后来所加，也可证明其后来对《我史》有修改。光绪二十四年底其在日本撰《我史》时，似不太可能说出“一生”之语，更何况“花埭筑室”还是其一生中初次营谋，不可能发出“稍营谋辄败”的感叹，而康有为晚年更相

信“天命”说。

康称“九月游西湖”一事，《汗漫舫诗集》中有《携女同薇游西湖天竺寺》，题记称：

“时同薇来沪开不缠足大会，幼博弟与经莲珊善士佐之，事毕同游杭州。”⁽¹⁸⁾

此中说明康有为携康同薇来沪之目的。不缠足会由梁启超、吴樵、汪康年、麦孟华等人于是年春天在上海发起，初设在《时务报》馆，后移至大同译书局。⁽¹⁹⁾是年秋，经元善与严信厚、郑官应、陈季同、康广仁、梁启超等在上海发起中国女学堂，康同薇亦参与其事。⁽²⁰⁾

康在上海期间，曾与梁鼎芬相见，意甚不洽⁽²¹⁾；康亦派徐勤等人赴横滨，组建大同学校。（参见24-15）

（23-3）中国人满久矣，美及澳洲皆禁吾民往，又乱离迫至，遍考大地可以殖吾民者，惟巴西，经纬度与吾近，而地域数千里，亚马孙河贯之，肥饶衍沃，人民仅八百万，若吾迁民往，可以为新中国。当乙未，吾欲办此未成。与次亮别曰：“君维持旧国，吾开辟新国。”时经割台后，一切不变，压制更甚，心虑必亡，故欲开巴西以存吾种。乙未之归，遇葡人及曾游巴西者，知巴西曾来约通商招工。其使来至香港而东事起，巴使在香港候吾事定。至数月，东事益剧，知不谐，乃归。吾港澳商咸乐任此，何君穗田擘画甚详，任雇船招工之事。于是，拟入京举此。

据手稿本，“美及澳洲皆禁吾民往”为添加，补在行间；“吾欲办此”四字删后又复原。

康有为《我史》光绪十五年（1889）中，称：

“……既审中国之亡，救之不得，坐视不忍，大发浮海居夷之叹，欲行教于美，又欲经营殖民地于巴西，以为新中国，既皆限于力，又有老母未能远游，遂还粤，将以教授著书以终焉。”

从手稿本来看，以上的这段话是修改过的。⁽²²⁾《我史》中这两段记录说

明，康有为似有在巴西建立殖民地的设想。(23)

巴西招募华工之事，由来已久，此与奴隶解放运动及该国各大种植园缺乏劳动力有关。当时的巴西也有一些实际行动，以吸纳中国劳工，其数量约两千五百人。但是，这类劳工的处境并不妙，与前往古巴、秘鲁“苦力”的命运大体相同。(24)1879年（光绪五年），巴西总理派使喀拉多（Eduardo Callado）来华，其目的在于招募华工。总理衙门、驻英（兼驻法）公使曾纪泽、北洋大臣李鸿章对此十分警惕，商定了谈判的原则，即拒绝巴西招募华工。(25)1880年，喀拉多到达天津，与李鸿章进行谈判，会谈的内容涉及到华工，而签订的《和好通商条约》，却未涉及到华工。(26)由于巴西无招工之权益，此后未派出常驻公使前来北京(27)，仅于1882年派马尔丹（Joao Antonio Rodrigues Martins）前往上海，任驻华总领事。马尔丹于1884年到达上海。到了1886年，该总领事馆被撤销。(28)

1883年（光绪九年），轮船招商局总办唐廷枢为开拓海外轮船航线，前往欧洲与美洲。他来到了巴西，并商谈用招商局船运送华工问题：

“溯查巴西一国，自从前与中国订立通商和约以来，因贾公使屡请本局放船到彼国通商，希冀鼓舞华工前往彼国，自愿津贴巨款。廷枢因念南洋生意，历年未能得手，极欲将‘致远’、‘图南’、‘美富’等船，改走西洋。故定出洋游历之行，特践贾公使之约。于九年三月间亲诣该国，面谈商务，连住两月，明查暗访，知彼国黑奴之例未删，疑待华人，不甚周妥，不敢承揽。”(29)

唐廷枢未能达成协议，很可能与巴西政府拒绝每年10万美元补助金有关。

光绪十三年（1887），兵部候补郎中傅云龙被清朝派为游历使，前往日本与美洲。十五年，傅云龙在巴西考察近一个月。他致总理衙门报告称：“巴西矿与土多未开辟，是以招工意切。据华人言，其待华工尚宽，非古巴、秘鲁比。其茶种与制皆藉华人力居多，初有千余，余不及三之一，然闻近日又于香港、新嘉坡潜招三船矣。”(30)傅云龙的看法与清朝先前的态度，已有不小的变化，原因在于他的实地考察。

光绪八年（1882）美国通过了第一个排华法案，此后华人入境条件越来越苛刻。十一年，加拿大排华。十二年，澳大利亚各殖民地通过了排华法案。康称“美及澳洲皆禁吾民往”，属实。光绪十八年（1892），前驻美公使郑藻如向北洋大臣李鸿章递交条陈，要求清朝主动派出使节前往巴西，谈判招工办法，以使广东每年能向巴西移民数万人。⁽³¹⁾他还附呈《查订巴西工商各务事宜》二十条，详细开明移民中注意事项。⁽³²⁾李鸿章为此与已升任北洋机器局总办、候补道傅云龙商议。傅表示赞成。李由此将郑藻如条陈、傅云龙条陈抄送总理衙门，并称：

“自美国禁止华工，中国沿海穷民，少一出洋之路，生计日蹙。前出使美国郑大臣，关心时局，曾以巴西安置粤人，详议节略章程见示。兹据该道（傅云龙）禀，前曾游历巴西审察情形，应乘西工未得专利之时，与议招工约条，将来不致为彼排挤。并称该国现已在新加坡暗为招致华人，自须预为筹及，免致华工到彼，无官保护，受其凌辱，又蹈秘鲁、古巴覆辙，所论甚为有见……相应将抄本清折，咨送贵衙门，请烦查照，核酌办理施行。”⁽³³⁾

李鸿章、郑藻如、傅云龙的意见是，与巴西商定条件后，同意其招募华工。总理衙门对此并未主动采取行动。

光绪十四年（1888），巴西帝国废除奴隶制。次年，帝国政府被推翻。光绪十七年（1891），巴西国会通过宪法，成立巴西合众国。巴西经济以种植园为主，咖啡产量达世界总额的一半以上，急切需要劳动力。在此背景下，巴西政府决定派使驻华，谈判招工事项。

光绪十八年九月初五日（1892年10月25日），巴西驻法国公使毕萨（Gabriel de Toledo Piza e Almeida）照会清朝兼任驻法国公使薛福成，称奉到本国外交部电，巴西总统“深愿在京设馆，遣使驻扎，以表愜忱而敦睦谊”。⁽³⁴⁾清朝驻巴黎参赞庆常与巴西驻法公使毕萨进行了会谈，内容涉及招工事项。⁽³⁵⁾薛福成由此向总理衙门提出外交谈判的程序建议：对巴西的招工要求，先以秘鲁等国虐待为由，加以拒绝，等其再三吁求，再与之商定“专章”，以能保护华工，“彼此获益”。⁽³⁶⁾薛的这一想法，与李鸿章、郑藻如、傅云龙等人是一致的。中巴双方此时很容易达成协议。

光绪十八年十二月二十一日（1893年2月7日），巴西驻法公使毕萨照会薛福成，称巴西总统委派现任驻奥地利公使华兰德（Jose Gurgel do Amaral Valente）、“水师提督”辣达略（Jose da Costa Azevedo，即Barao de Ladario）两人为“全权大臣”，“俟朝覲等事完毕，辣公使达略启行回国，华公使兰德常驻京师”。由此可见，华兰德是常驻公使，辣达略为谈判专使。该照会正式提出招工一事：“又因本国财用尽在农田，愿请中朝允准华民前来巴西务农力田，以开利源，应听华官稽查照料，以归妥协。并请酌定办法优待保护，使其得获一切权利。”⁽³⁷⁾然此后不久，华兰德病故，仅辣达略到达巴黎。清驻法参赞庆常与辣达略在巴黎进行了两次会谈，主题围绕招工。薛福成对谈判结果感到满意，给总理衙门的报告称：“大端已具，不难议商”。⁽³⁸⁾光绪十九年六月十六日（1893年7月29日），辣达略奉本国之命，径由法国前往中国。七月初七日（8月18日），巴西驻法公使毕萨照会清兼任驻法公使薛福成：“现在本国伯理玺天德拟派曾经出使阿让丁（阿根廷）之大臣阿喜巴吉（Joaquim Francisco de Assis Brazil）为驻京公使，随同议约大臣辣达略进京，一俟条约定妥，即留阿公使常驻，以重邦交。”⁽³⁹⁾清朝由此已作好一切准备，与巴西新使辣达略、阿喜巴吉谈判华工之事。

总理衙门为接待巴西新使，咨会南洋大臣刘坤一、北洋大臣李鸿章，通报辣达略、阿喜巴吉即将到达的消息。江海关道聂缉槩派人调查，为此报告：“辣大臣带有眷属及随员三人于九月二十四日（11月2日）抵申，现寓上海礼查洋行，候旨再行北上。”⁽⁴⁰⁾不久后，清朝上海租界会审委员蔡汇沧禀报：“辣大臣及随员等抵沪后，因上海天寒，兼患喉症者多，是以于十月十八日（11月25日）乘法公司船喀勒同尼亚轮船，前赴香港，候该国政府示谕。”总理衙门得知此消息，已是十一月十七日。⁽⁴¹⁾

在此之前，光绪十九年六月，澳门街头张贴“街招”，宣称巴西已与清朝达成协议，允许招工：

“大巴西国总统特谕大巴西国大议院知悉。照得本国属在南花旗之中，泉甘土沃，最宜耕种，惟查万国国民人，惟华人最为勤力耐劳，安分守己，可以有为。况大清国与本国于光绪六年八月中，业已立有通商和约，此时可将该条约次第举行，妥当立章程，请华人

到来耕种，并派大臣前去大清国京都驻扎，办理一切事宜，并请大清国大皇帝委派领事等官到来本国，保护华人，俾得均沾利益。钦此。可也。

“兹七月初五日，香港华字日报云：现葡京接有巴西国京都电报，道及中国已于西七月七号，批准允肯巴西国请华人前往该国耕种操工。此次请人，情真理确，非别处招摇者可比也。

“大巴西国京都大公司，特凑实本银八百万磅（镑），又买得膏腴之地二万余顷，特派卑拿威地士前来澳门请人，议定每人每月工银花旗金钱银十元，一号至三号出粮，伙食每人每日米二磅，或猪肉、或牛肉、或鲜鱼一磅。咖啡、茶叶、糖、住居房屋，一概公司供足。每日工人准期做十点钟工夫为额。每年每人公司均派衫裤四件，帽仔一顶，鞋一对。又先一个月粮银火钱，开身前一日出银五元，俾得应买什物……若公司水脚，去者公司每月扣回银二元，于五年为限。

“本公司所买之地，水土最好，俱照和约相待，并无苛刻等事。凡勤力之人，做满五年合同，便能回唐……若欲往者，自十八岁至四十岁强壮勤俭者，祈早日到澳门代理人处落名，然后即搭地打杜士轮船前往可也。

“光绪十九年六月吉日，大巴西国京都公司代理人谨具。”⁽⁴²⁾

从“街招”开出的条件来看，十分优厚，但绝不可信，这些与此前骗招秘鲁、古巴华工的条件是大体相同的。

驻在香山县前山的海防同知魏恒、前山营都司黎中配，闻讯即派人去澳门，抄录“街招”，并发现在澳门最为僻静之水手街，开设二间工所“华利栈”、“万生栈”，已招四百余名，多为新安县属客民。准备载运华工的德国船“地打杜士”号正往泰国运米，回澳门后“将招聚之人装运出洋”。魏恒、黎中配认为情况严重，八月二十一日（9月30日）向两广总督李瀚章报告：

“其‘街招’所叙合同工银、服食及做工相待各款，与历来诱骗办

法，大略相同。但今七月至今，未及两月，被招之人，因受刻薄，闹事多次，现被监禁多人，并有数十名乘间逃逸，而该公司控于洋官，诬累无辜之人。尚未出境，业已如此，将来到彼，以后之害，不问可知。”⁽⁴³⁾

李瀚章随即于九月初一日（10月10日）照会澳门辅政司、护理总督罗（Alfredo Lello），称“岂可私自招集华人，类于贩卖猪仔，不特与条约不符，并为万国公法所禁”；要求“查明严禁”，“如该猪仔头等，仍复阳奉阴违，定饬税务司俟船开时扣留查办。”⁽⁴⁴⁾

李瀚章的照会，加快了澳门非法招募华工的行动速度。初八日，该船未等招工额满，装运私招华工493名，即行出港。⁽⁴⁵⁾至此，澳门护理总督罗复照李瀚章，完全否认其指责，至于李瀚章声称将命税务司扣船一事，复照亦执非常强硬态度。⁽⁴⁶⁾

李瀚章为此咨文总理衙门，报告事情经过，并提议：“巴西国闻将特派使臣来华，会订招工条约，应请贵衙门俟该使到京议约时，与之严订招工章程，其未订章程之前，不准招雇华人前往该国承工。”⁽⁴⁷⁾与此同时，总税务司赫德（Robert Hart）致函总理衙门，提议：“适值巴西变乱，中国并无使臣在彼驻扎，莫若由中国自订暂时不准华人于通商口岸出口，前往巴西为是。”⁽⁴⁸⁾总理衙门于十二月十五日（1894年1月21日）咨文南、北洋大臣、闽浙总督和两广总督：

“前准两广总督咨称，澳门地方不准各国招工，久有明禁。本年（光绪十九年）八月内澳门有人张贴街招，称巴西国招人承工，由德国地打杜士轮船装运出口，请饬查禁等语。本衙门查巴西招工章程，本衙门未与开议，该国不应遽往澳门私招华工，即各国轮船亦未便遽行装运华工前往华西，本衙门当即电告巴西查禁，并照会德国绅公使请饬各口领事查禁。兹又准总税务司函称，现闻有一二船欲于澳门载运华工出洋等语。除由本衙门知照各国驻京大臣转饬各口领事查禁外，相应咨行贵大臣即希转饬各关道查照晓谕可也。”⁽⁴⁹⁾

由此，巴西非法招募华工的路，已经全部挡死了。

从此可以得出以下结论：一、巴西的大种植园缺乏劳工，准备输入华工；二、清朝政府最初不同意巴西招工，后来的态度有所转变；三、光绪十九年巴西派辣达略、阿喜巴吉来华，其中辣达略即为谈判专使；四、在条约未达成前，巴西在澳门非法招工，清朝对此进行了严禁。此为康有为移民巴西计划之大背景。

康称：“乙未之归，遇葡人及曾游巴西者，知巴西曾来约通商招工。其使来至香港而东事起，巴使在香港候吾事定。至数月，东事益剧，知不谐，乃归。”“乙未”，即光绪二十一年（1895），康因在上海办《强学报》，使用孔子纪年等事，张之洞下令停办，并为母亲祝寿，回到广东，时约为冬季。康所说的“巴使”，当为辣达略。辣达略于光绪十九年底从上海赴香港后，一直在等待新任驻华公使阿喜巴吉。然阿喜巴吉到达欧洲后，听说上海发生了流行病，便留在欧洲等待。随后他得到的消息是当选了参议员，于是选择了参议员职位，放弃公使一职，没有来香港，而直接返回巴西。也就在此时，中日甲午战争爆发，辣达略对输入华工的兴趣下降，更有兴趣输入日本劳工，由此而赴日本。他在日本做了一番考察后，直接回到巴西。光绪二十一年九月十九日（1895年11月5日），巴西驻法国公使毕萨与日本驻法国公使曾祢荒助在巴黎签订了《修好通商航海条约》，其中内容涉及到日本向巴西移民。十一月初一日（12月16日），巴西政府批准了这一条约。⁽⁵⁰⁾也就是说，当康有为是年冬回到广东时，辣达略早已离开香港，也离开日本；更重要的是，辣达略已改变了主意，放弃与清朝谈判招募华工的使命。巴西后来也未再派使节来华。

康称“吾港澳商咸乐任此”，然招工有着相当大的利润，咸丰、同治年间乃至光绪初年大量输往秘鲁、古巴的华工，使得当时的澳门成了贩运“苦力”的中心。⁽⁵¹⁾光绪十九年澳门非法运送475名华工去巴西，澳门经营者是谁，获利究竟多少？我还无法查清楚。但可以肯定的是，澳门经营者从中获得了相当大的利润。

康称“何君穗田擘画甚详，任雇船招工之事”，“何君穗田”即何廷光（参见22·2）。他是澳门著名赌商，虽不能由此证明其参与了当时的贩运华工，但作为一个上层人物，对于巴西招工事当为知情者。辣达略在香港期间是否到过澳门，是否与何廷光有交往？限于史料而无法予以完

全的证明。何廷光会讲葡萄牙语，巴西原属葡萄牙，亦使用葡萄牙语，两人在语言上是可以交流的。康有为的巴西招工消息很可能来源于何廷光。

康称“于是拟入京举此”一语，即入京的目的，其中的“举此”，似为撤销前引总理衙门于光绪十九年十二月十五日下达给南、北洋大臣、闽浙总督、两广总督禁止运送华工去巴西的命令；似为“港澳商”请康有为北上，与总理衙门疏通关系。

就在这一时期，康有为、梁启超也宣传过移民巴西的计划。谭嗣同为悼念吴樵而作《吴铁樵传》，其中称言：

“……铁樵乃复大言农学。洞庭之南，有新洲焉，铁樵谋悉垦而辟之，以棲吾属同志之士。梁启超曰：巴西亦美洲大国也，土满而不治，召我中国之农农焉。苟群而往，将以中国之农塞其国……”(52)

梁启超言及于此，约在光绪二十三年的春天。总理衙门章京、刑部候补主事张元济很可能是康有为等人的主要活动对象。张致汪康年的信中，对于巴西招工有着许多记录，可知当时的内情。其光绪二十三年六月十三日的信中称：

“巴西招工，自是美事，前秘鲁领事许九香为弟言：巴西招工意甚迫，若不允，仍私自招去。所以不允者，恐其虐待也，私招而虐待，反无道以保护之矣。则何如辟此途径乎？此言甚确。惟译署办事总以清静寂灭为主，其奈之何哉。”(53)

其八月十七日信中称：“前云巴西招工事，现在情形若何？乞示。”其十月二十一日信中称：“招工事俟晤西平再议，并拟先与子培一商。”(54)此信是对汪康年九月二十六日来信的回复，而此时康有为、梁启超皆在上海。其十一月十二日信中称：“招工事总为相机。”(55)即先不着急而待时机而动。值得注意的是，张元济使用的名词是“招工”而不是“移民”、“殖民”。

康有为晚年门人蒋贵麟于1984年发表《康南海先生轶事》一文，其

第一节为《欲移民于巴西建立新中国》，称言：

“.....康氏门人有新会谭姓者，曾游巴西，谒其国王，国王大喜，告以其国幅员广大，人民太寡，利用吾国民力，为之垦植辟道，拓展利源，愿中国人移往营生，并许谭某以地四百里，沃壤惟听选择。光绪二十一年，巴西国土（王）曾遣四使来请通商，四使臣到达香港，适中日战事起，时康氏在京师，四使留香港，待与康氏面议，居数月，康氏未至，而东事益烈，知一时不谐，即行回归。广西候补道何穗田为澳门之巨商，其于葡萄牙为男爵，熟于葡语，与四使极为熟稔，相与讲求通商之法。何穗田得知康氏早已留意于巴西国情，即请筹谋策划，拟结百万殖民公司，先租船四艘，往巴西，每艘运二千人，三月一期，每期可八千人，岁运三万二千人入巴西，种植甘蔗、咖啡、可可、烟草等物，若得利则岁增其船。巴西四使且许我之取地，以优厚特权。其时港澳商人咸乐往，已得数十万矣。何穗田为通商计，欲请准于外部，而苦于无识外部者。时李相鸿章主外部事，康氏乃赴京都，得礼部侍郎于式枚之介，而请于李相鸿章，李相对巴西通商事，深表赞同，惟须俟巴西使臣来求乃可。”⁽⁵⁶⁾

蒋氏对康有为著述十分熟悉，上引这一番言论，他的主要依据是康有为《我史》。文中也有一些史实有误：一、巴西于此时已改合众国，并无国王。二、“四使”当指辣达略和他的三位助理，非为光绪二十一年（1895）来香港。三、“四使留香港，待与康氏面议”，是蒋对《我史》中“巴使在香港候吾事定”中之“吾”字之误读；按康之原义，“吾”应理解为“中国”，即“巴西使节在香港等待中国战事结束”，不能理解为“康本人”。四、“外部”指“外务部”，设于1901年，而于此时仍为总理各国事务衙门。将蒋贵麟此文与康有为《我史》互读，有了四点新内容：其一提到了康氏门人新会谭姓；其二称何廷光（穗田）与巴西“四使极为熟稔，相与讲求通商之法”，即有密切的交往；其三称何因“苦于无识”总理衙门官员，而请康进京疏通；其四称康能结交李鸿章，其中介是于式枚。（详见23-5）仔细地阅读蒋贵麟之文，虽然强调了康有为的主导作用，但也使人感到何廷光将以其雄厚财力而在此事中扮演主角；而且这一计划不似“移民计划”，而是“运民计划”，其对巴西当地的土地权、移

民最初的生活，皆未进行实地考察与预先安排，却设计了每船2000人（以当时的船只情况，条件将会非常恶劣），每年32000人；最为重要的是，当时的巴西政府已不可能提供大批免费土地，去巴西的华人将进入各种植园充当劳工。

从以上叙述可以看出，巴西是招募华工，并非是帮助殖民；参与巴西招募华工计划，与康有为所称的“开辟新国”，有着极大的差距。其中的关键在于，康有为并无相应的财力，以能在巴西购买或租用土地，并自雇轮船，实行其“移民”计划，即“欲开巴西以存吾种”；康也未亲往或派人至巴西进行实地考察，以能事先做出种种安排。由此而仓猝进行大规模的“移民”，不管康本人持有多么美好的愿望，而在实际操作过程中，只能沦为巴西种植园主的工具。(57)至于康所称“吾港澳商咸乐于此，何君穗田擘画甚详，任雇船招工事”，其中“招工”一词更使人感到此中的商业操作与巨大利润。

康有为约在十月中旬赴京。(58)在康北上的同时，梁启超也离开上海，应陈宝箴等人邀请，赴湖南就时务学堂中文教习一职。他因在《时报》与汪康年等人旨趣不投，由黄遵宪之荐而去。(59)

(23-4) 适胶州案起，德人踞之，乃上书言事。工部长官崧澐读至“恐偏安不可得”语，大怒，不肯代递。又草三疏，交杨叔峤分交王幼遐、高理臣上之。乃与曾刚甫约，同递察院，先与都宪徐寿蘅言之。寿蘅本守旧，而能待士，不以此折为然，而允为我代递也。李莪园侍郎激厉忠愤，欲连九卿上折，为草之，后无联名者。李公交司业诒谷上之。

据手稿本，“适胶州案起”之“适”字后删“德人犯”三字；“德人踞之”后删“京师震动”四字；“又草三疏，交杨叔峤分交王幼遐、高理臣上之”一句为添加，补在行间；“李莪园侍郎激厉忠愤，欲连九卿上折，为草之，后无联名者。李公交司业诒谷上之”一段为添加，补在页眉。

德国企图租借胶州湾（青岛）之事，由来已久。甲午战争期间，德国驻华公使绅珂便提出此建议。(60)德国参加“三国还辽”时，即准备向中国提出占有据点，胶州湾是其考虑的地点之一。(61)日本归还辽东后，德国海军部与外交部决定占据中国一据点，然对具体地点的选位进行了多

次讨论。与此同时，在北京、柏林、圣彼得堡，德国外交官非正式或正式地提出在中国沿海建立海军加煤站的要求。光绪二十二年十月，德皇威廉二世（Emperor Wilhelm II）决定占据胶州湾，并派出工程师进行实地调查。⁽⁶²⁾十一月，德国公使海靖（Freiherr von Heyking）向总理衙门提出租借军港50年，被拒；十二月，海靖再次提出租借军港，再被拒，威廉二世决定以武力取得之。⁽⁶³⁾二十三年七月，威廉二世访俄，与俄国沙皇尼古拉二世（Tsar Nicholas II）相会时，提出了胶州湾一事。俄方表示如果其获得新的不冻港，愿意将胶州湾让与德国。⁽⁶⁴⁾八月，德国通知俄国，其远东舰队拟在胶州湾过冬，同时也将此决定通知总理衙门。⁽⁶⁵⁾至此，德国的目标已锁定为胶州湾，只是还需要一个借口。

先是在光绪二十二年十月二十四日（1896年11月28日），德国首相何伦洛熙（Prince von Hohenlohe）为次日面见威廉二世，由外交部参事克莱孟脱（Klehmetschke）为其作一份记录，其中明确提出了占领中国据点的方法：

“即使只夺取一个三沙湾，在和平环境之下也必须等中国违犯了我们的权利，而给了我们一个理由或口实时才能进行。一个储煤站的取得，决不足以补偿我们政府因一个赤裸裸的违法行为而遭致的严重的政治损失。基于这些理由，所以我们惟一可循的途径，是等待中国人先给了我们一个报复的理由，然后再立刻占领三沙湾，扣留它作为一个抵押品，接着与中国人交涉割让该地——开始时先要求有期限的割让。根据一切展望，我们无需等待很久，就能找到口实。在最近两年内，我们也曾找到过行动的理由；例如在传教士及德国教官的情况方面，就可有不止一次的机会……”

何伦洛熙于此中指出了德国企图获得的口实，即在“传教士及德国教官”方面。他还指出：“帝国驻北京公使将立即受令，特别注意调查研究一个行动的合适机会，并当机会发生时，立刻电告此间。”⁽⁶⁶⁾此中提到了“三沙湾”，位于福州以北的宁德，是天然良港，是德国曾经考虑占领的据点。⁽⁶⁷⁾光绪二十三年十月初七日（1897年11月1日），德国天主教传教士韩理（Richard Henle）、能方济（Franz Nies）二人在山东曹州府钜野县张家庄为大刀会所杀。十二日（11月6日），德皇威廉二世从报纸上看到消息后，未等德国驻华公使的报告，亲自下令外交部开始行

动，准备军事占领。十三日（11月7日），德皇与俄皇互通电报，尼古拉二世表示“既不能赞成也不能不赞成你派遣德国舰队到胶州去”；威廉二世即令德国远东舰队进占。⁽⁶⁸⁾二十日，德国远东舰队占领胶州湾，夺占青岛炮台，清军未加抵抗而后退。⁽⁶⁹⁾在德国占领胶州湾的过程中，俄国曾一度表示反对，然未采取行动，而提出了新的要求。（参见23·8）

康有为刚刚到达北京，恰遇胶州湾事件，他的此次上书即“外衅危迫宜及时发愤革旧图新呈”，康党将之命名为“上清帝第五书”。（以下简称“上清帝第五书”）其中“恐偏安不可得”之语，在上书中称：

“职恐自尔之后，皇上与诸臣，虽欲苟安旦夕，歌舞湖山而不可得，且恐皇上与诸臣，求为长安布衣而不可得矣。”

在上书中，康有为提出了其政治改革的方案：

“伏愿皇上因胶警之变，下发愤之诏，先罪己以励人心，次明耻以激士气。集群材咨问以广圣听，求天下上书以通下情，明定国是，与海内更始。自兹国事付国会议行，纡尊降贵，延见臣庶，尽革旧俗，一意维新，大召天下才俊，议筹款变法之方。采择万国律例，定宪法公私之分。大校天下官吏贤否，其疲老不才者，皆令冠带退休。分遣亲王大臣及俊才出洋，其未游历外国者，不得当官任政。统算地产人工，以筹岁计豫算。察万国得失，以求进步改良，罢去旧例，以济时宜。大借洋款，以举庶政……”

康还提出上、中、下三策：上策为“择法俄、日，以定国是”；中策为“大集群才而谋变政”；下策为“听任疆臣各自变法”。“凡此三策，能行其上，则可以强，能行其中，则犹可以弱，仅行其下，则不至于尽亡，惟皇上择而行之。”⁽⁷⁰⁾该上书大约写于十月底十一月初，十一月初即交工部。

康有为“上清帝第五书”，当时亦有流传。刘光第在十一月初四日致刘举臣的私信中称：

“前月刑部主事吴某（荫生，提督吴长庆之子，号燕甫）递一条陈，乞堂官代奏，不过谏止办庆典之事，而各堂官变色伸舌，以为

语有违碍，断不敢代奏。吴君遂具呈，力请开缺还家。（兄有愧此人多矣）数日来，工部主事南海康有为亦作有条呈欲递，但不知彼部堂官曾肯与代奏否？（其意痛发‘兼弱攻昧、取乱侮亡’八字）”(71)

“兼弱攻昧、取乱侮亡”语出《尚书·商书·仲虺之诰》，其意是兼并弱小的诸侯国，攻击昧知的诸侯国，夺取乱政的诸侯国，轻侮将亡的诸侯国。“上清帝第五书”确实提到了“兼弱攻昧，取乱侮亡”，并称：

“吾既自居于弱昧，安能禁人之兼攻？吾既日即于乱亡，安能怨人之取侮？不知病所，而方药杂投，不知变症，而旧方犹守，其加危笃，固也。”

刘光第在十一月初即看到了康的“上清帝第五书”，并为工部堂官能否为其代奏而担心。刘看到此折，有可能是通过其同乡杨锐。(72)

松淮（1833—1907），伊尔根觉罗氏，字寿泉，满洲镶蓝旗人。“淞”为康有为笔误。咸丰十年翻译进士。曾任驻藏大臣，回京后任刑、吏、工等部堂官。他是光绪帝的满文老师。光绪二十三年七月，由刑部尚书调工部尚书。后任西安将军、荆州将军等职。

康有为“上清帝第五书”，工部并未为其代奏。梁启超称该上书后由总理衙门代奏：

（第五书）“书上工部，工部（部）大臣恶其伉直，不为代奏……正月初三日，遂命王大臣以宾礼延康有为于总署，询问天下大计、变法之宜，并令如有所见，及有著述论政治者，可由总署进呈，于是其书卒得达。皇上览之，肃然动容，指篇中‘求为长安布衣而不可得’，及‘不忍见煤山前事’等语，而语军机大臣曰：‘非忠奸（肝）义胆、不顾死生之人，安敢以此直言陈于朕前乎？’叹息者久之。康之此书以去年十一月上于工部，至今年正月始得达御览。”(73)

然梁氏的这一说法，并不能得到档案的证明，查军机处《随手档》、《早事档》，皆无总理衙门代奏此书的记录。(74)

曾刚甫，名习经（1867—1926），字刚父、刚甫，广东揭阳人，

早年入广雅书院，师从梁鼎芬。光绪十五年举人，十六年进士，以主事分发户部。后任度支部左丞等职。有诗名。徐寿蘅，即徐树铭。康称约曾习经同去都察院投呈“上清帝第五书”，都御史徐树铭同意代奏，但康未述都察院是否为其代奏。查军机处《随手档》、《早事档》，也无都察院代奏此上书的记录。

康有为的“上清帝第五书”，后乃自我刊行。(75)

高理臣，名燮曾（1839—1917），号理臣，湖北孝感人。咸丰八年举人，同治十三年进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪十六年任河南道监察御史，十八年为掌江西道监察御史，二十一年为吏科给事中、巡视西城，二十二年为兵科掌印给事中，巡视北城。后任内阁侍读学士，顺天府丞、山西提学使、山西大学总教习等职。

康称“又草三疏，交杨叔峤分交王幼遐、高理臣上之”一事，分别考察于下。

杨锐时为内阁候补中书，后迁候补侍读，并无直接上奏权，其上书须经内阁代奏。而查军机处《随手档》、《早事档》，不见内阁为杨锐代奏之记录。

查军机处《随手档》，光绪二十三年十一月十九日，掌山西道监察御史王鹏运上折，反对德国修建胶济路。(76)但从该折内容上，我还看不出是否由康有为代草。十二月十九日，王鹏运上有一折一片。正折为“胶州不可借德宜密结英、日以图抵制折”，称言：

“中国环海万里，金瓯无缺。从前割香港，近日割台湾，已令广东、福建藩篱尽撤，然犹在边疆也。今则入我堂奥，据我腹心矣。况一国开端，各国必持利益均沾之说，争相效尤。德可借胶，英难保不借吴淞、借定海，法难保不借琼州、借南宁。而俄踞旅顺，倭占威海，皆为已成之局……至于联英一事，臣早夙夜图维，近复风闻日本陆军大佐宇都宫往汉口见张之洞，自言奉彼国密旨，为我联英拒德，确有把握，或助战，或排解。英亦无多甚奢望，不过购船雇将、借伊股债等事，即可力助。日本亦并不索谢，且言中国朝覆，日本夕亡，非但为中，亦且自为。现在鄂守候，急欲我派员诿

为游历，到彼政府商议等语。此事想张之洞必已电陈。臣愚以为事至今日，即无出而为将伯之助者，亦应独立峻拒，况有此机，尤不可失。何也？日本与我同洲，固有唇亡齿寒之惧。近者俄、德、法三国联盟，即非朋谋中国，而与英为难，则确乎不易。英未尝不欲出而稍挫其锋，特我不干之，彼无所藉手耳。且今日即不联英，将来德事议定，英亦必有所要索，与其与于事定之后，于我无益而有损，何如与于临事之际，于我尚得失惟均。可否一面饬下翁同龢、张荫桓此时暂与德使故为往复，藉延时日；一面饬下张之洞速拣干员密往东洋与彼商定，但使英人慨许相助……我虽密结英盟，仍一面坚求俄助，如彼能许我，则英制其南，俄制其北，事固甚佳，否则彼亦何颜责我。波兰素倚俄国为政，卒为俄人所灭。土耳其介居英、俄之中，有英法之援，俄人至今不能吞并……”

附片为“结倭联英并缓偿倭款片”，称言：

“此时结倭联英，止可由外派员潜往，或借采办洋铜为名，前赴东洋，事成固善，不成亦不致声张，致涉痕迹。日本来使指言欲派人游历，往伊政府定议，即此意也。又明年三月即届归还偿款之期，可否并与婉商，中日既经联盟拒德，必将速修战备，将偿款一万万两缓期再还。彼既欲我合力捍御外侮，当可通融……”(77)

该折片中提到了联英、日策，提到了波兰与土耳其的事例，提到了缓偿日本赔款，皆是康当时的主张；其一厢情愿缺乏国际知识的外交方式，也与当时康的思想逻辑相接近。（参见23·9、23·10）联系光绪二十一年王鹏运与康有为的关系（参见21·1、21·16、21·17），我以为，该折片很可能是由康有为起草的。

查军机处《随手档》，光绪二十三年十月二十七日，兵科掌印给事中高燮曾上奏“德人踞胶不宜允许折”，该折称：

“为今之计，惟有坚持定见，始终不将胶澳让给德人，一面饬令总理各国事务衙门诘问该国公使，一面电饬使臣许景澄诘问该国外部大臣。如彼以德国教士在山东地面被窃盗戕害为词……如彼以俄人去冬泊船胶澳为词……如彼推诿该国水师提督置之不理，则是有意背盟，当明白宣布各国，示以衅端不自我开，或仿效西法，公请

西洋一小国评论曲直。总之，我无一语以胶澳让给德人，在我者理直，诸国无从归曲，不至蜂起相争……”(78)

从此折内容来看，还不能确定由康代拟，尽管其中“公请西洋一小国评论曲直”一语，与康有为当时的思想相接近。(79)十一月十九日，高又上有一折两片，其正折为“请密与德国订立盟约以定大计折”，已从档案中检出。从内容来看，与康此期的思想似不完全相符，我将在后节集中叙述。(参见23-5)其附片一为“李秉衡不宜终于废弃片”，也看不出由康起草的痕迹。(80)其附片二为“请令康有为相机入西洋弭兵会片”，与翁同龢、康有为大有关系，我也将在后节详细述之。(参见23-5)

李苾园，名端棻（1833—1907），字信臣、苾园，贵州贵筑（今贵阳）人。同治二年进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪十五年，为广东乡试正考官，选中梁启超，并以堂妹李惠仙妻之。后任内阁学士、刑部侍郎，二十三年任仓场侍郎，二十四年“罢免礼部六堂官”后，任礼部尚书。(参见24-66)他与梁启超关系密切，在戊戌变法期间是康党的重要成员。戊戌政变后，被放逐。

诒谷，即貽谷（1856—1927），乌雅氏，原名吉昌，字蔼人，满洲镶黄旗人。“诒”为康有为笔误。光绪元年举人，以主事分发兵部，后晋为员外郎。十八年进士，入翰林院，散馆后授编修。时任国子监司业。戊戌政变后，上奏要求立即处死关押人犯以防外人干涉，慈禧太后即杀“六君子”。(参见24-89)貽谷后任侍讲学士、兵部侍郎、绥远城将军等职。

康又称李端棻“欲联九卿上折”，似有夸张。按当时的官场习惯，不同衙门的堂官不应联衔出奏，除非是这些衙门的共同管理的事务，更何况他们皆有上奏权。(81)康又称“李公交司业诒谷上之”，貽谷是李的门人(82)，貽谷作为国子监司业，有上奏权，然查军机处《随手档》、《早事档》，皆无貽谷的上奏记录。

（23-5）既谒常熟，投以书告归。与李合肥言巴西事，许办之，惟须巴西使来求乃可行。是时将冰河，于十八日决归，行李已上车矣，常熟来留行。翌日，给事中高燮曾奏荐，请召见并加卿衔出洋。常熟在上前力称之，奉旨交总理衙门议。许应骥阻之于恭邸，

常熟再持之，恭邸乃谓“待臣等见之乃奏闻”。奉旨令王大臣问话。

据手稿本，“既谒常熟”旁原添“常熟谬烘”四字，后又删去；“高燮曾奏荐”之“奏”字为添加；“请召见并加卿衔出洋”一语为添加，“并”字后删添加的“出洋”二字；“力称之”之“力”字为添加；“恭邸乃谓”后删添加的“主事”及“官□”；“待臣等见之”后删“察看”二字。

“李合肥”，即李鸿章。康有为有意于巴西招工一事，详见23:3，此处称为此而见李鸿章，然未称其相见的方式。前引康的晚期门人蒋贵麟于1984年发表一文称：

“.....其时港澳商人咸乐往，已得数十万矣。何穗田为通商计，欲请准于外部，而苦于无识外部者。时李相鸿章主外部事，康氏乃赴京都得礼部侍郎于式枚之介，而请于李相鸿章，李相对巴西通商事，深表赞同，惟须俟巴西使臣来求乃可。”(83)

中介即为于式枚。于式枚（1853—1916），字晦若，广西贺县人，光绪六年（1880）进士，入翰林院。散馆后以兵部主事用。李鸿章调其至北洋，为其文案。他是李鸿章的主要幕僚之一，随李十余年，奏稿多出其手。曾随李鸿章参加马关谈判和出使欧美等国。光绪二十二年授礼部主事，此时任礼部员外郎(84)，未久迁御史。于式枚后任邮传部、礼部、吏部、学部侍郎，修订法律大臣等职。其任礼部侍郎为光绪三十四年（1908）二月至五月。蒋贵麟此中稍有误。又，此时外务部尚未设立，李鸿章时任总理衙门大臣，即相当于蒋所称“外部”。

通过于式枚而结交李鸿章，是一条捷径。康有为在《我史》亦言及与于式枚光绪二十四年交往。（参见24:26）。康《明夷阁诗集》中有《戊戌元旦朝贺，是日日食，上避正殿。散朝遇于晦若礼部，同游诸殿，口占》一首，诗云：“记得曾携于晦若，中和殿上望西山。”(85)康于1915年作《祭吏部左侍郎于晦若文》，言及两人于光绪二十三四年的交往：“丁酉戊戌，过泛密迩。相府抵掌，纵横大地。秘殿同朝，西山遥指.....”(86)其中“相府”，即指李鸿章的住处。

康称李鸿章“许办之，惟须巴西使来求乃可”，即同意巴西华工之事；此与光绪十八年李鸿章向清廷提出的办法相符合，也是光绪十九年薛福成、李鸿章、总理衙门所商定的与巴西新使谈判的方案。（参见

23.3) 康此说可以确认。

“常熟”，即翁同龢。康称其谒见翁同龢并上书之事，翁日记未见记载，但从翁亲往康住处挽留，从情理分析，属应有其事。

翁同龢挽留康有为，是康一生的大转折。孔祥吉查看《翁同龢日记》手稿本，有重要的发现：

“光绪二十三年十一月十八日日记，系重新改写的，其中有半页日记被剪去，而另外补贴了半页，有明显补贴痕迹。

“联系到翁氏后来重新抄缮这天日记的实情，翁氏此日的行踪可能是在朝见过光绪皇帝之后，并非像日记中所书‘往总署发罗使电’，而是前往位于宣南的南海会馆去拜访康有为，进行恳谈。”⁽⁸⁷⁾

再查该日《翁同龢日记》：

“早入，外折一，见起三刻……论胶事，上述慈谕：看照会稿甚屈，以责诸臣不能整饬，坐致此侮。臣愧悔无地，因陈各国合谋图我，德今日所允，后日即翻，此非口舌所能了也，词多愤激，同列讶之，余实不敢不倾吐也。散时尚早，小憩。出城，赴总署发罗使电……遣人告海靖，余等即往……”⁽⁸⁸⁾

我以为，孔祥吉的判断是有道理的。我在此还可以补充一条证据，“出城”，指由内城出往外城，而总理衙门在东单东堂子胡同，翁若去总理衙门根本不需要“出城”。这一天翁同龢在军机处散值后“出城”，去了宣武门南的南海会馆，然后再回到东单总理衙门，继续处理公事。康有为《明夷阁诗集》中有《怀常熟去国》，其题记称：

“胶变，上书不达，思万木草堂学者，于十一月十九晓，束装决归。是日朝常熟力荐于上，凌晨来南海馆，吾卧未起，排闥入汗漫舫，留行，遂不获归。”

康有为称“凌晨”，可能是其晚睡晚起，且北方冬天天亮甚晚，当时的早朝又甚早，军机处在卯时（5—7时）散值亦为常有之事，翁也言明“散时尚早”；至于“十九”日，可能一时记忆错误，两年后，他在诗中又

称“十八日”。⁽⁸⁹⁾然康称当日已定离京，恰翁同龢亲自来拜，高燮曾次日保举，此一时间关系，似为戏剧性。康诗题记称翁来时“吾卧未起”睡态，又与“行李已上车”场景，不相吻合。以《我史》的行文风格而论，对于这种过于戏剧性的场景，须慎重。光绪二十四年春，康因保国会被劾而准备离京时，《我史》中又有一幕戏剧性的一日之差。（参见24:20）

翁同龢当日去见康有为原因为何？

据翁同龢日记及相关的史料，我以为，翁为与德胶州谈判一案遭非议而心情烦闷所致。

德国占领胶州湾后，光绪帝与慈禧太后决定：不与德国开战，进行外交谈判。十一月初三日，德国公使海靖提出与翁同龢、张荫桓进行谈判，光绪帝初四日批准，对德交涉由翁、张两人负责。

翁、张的对策是将教案与德国强占胶州湾分两案处理：对于教案，同意惩办官员、赔款、立碑，同意德国在山东有开办铁路、矿山的优先权，并用照会的方式而不用条约办理此事；对于强占胶州湾，要求德军撤出，同意将胶州湾开放为通商口岸，德国可于此设一小租界以作为储煤站，另可再租借一海岛。然翁情报不足，未谙德国外交之诡诈，未解海靖言词之闪烁；更兼德国最初并没有明确提出占据胶州湾的要求，翁以为德方很快会按其方案达成协议。⁽⁹⁰⁾十一月十三日上朝时，光绪帝告诉翁，慈禧太后称其“办得甚好”。

总理衙门大臣李鸿章认为德国不可能撤出胶州，当德国刚占领时，便于十月二十二日与俄国代理公使巴布罗福商议，要求俄国帮助。十一月十五日李再与巴布罗福商议。⁽⁹¹⁾此时清朝虽未知俄国已决定占领旅顺、大连，但翁、张坚决反对俄国的介入。⁽⁹²⁾（参见23:8）他们认为，其与德国的谈判即将结束，俄国的加入，势必引起法国的反应，更兼听闻英国有意占领大连，很可能引发各国联合对付中国。由此，翁、张决意尽快与德国办结定约，以免造成更大的被动。⁽⁹³⁾十一月十七日，翁、张上报其准备与海靖结案的“照会稿”，即翁、张欲办结此案的最后条款。⁽⁹⁴⁾翁并不知道，胶州一案并不可能由此了结。⁽⁹⁵⁾

然而，到十一月十八日上朝时，光绪帝却告诉他，慈禧太后“看照会稿甚屈”。翁受此刺激，也不知此案如何办理下去；于是，便不顾礼仪，“词多愤激，同列讶之”，散值后去了宣南的南海会馆，见了康有为。而他此时去见康有为，有可能是看了康有为“上清帝第五书”或康所称的联英、日以拒德的建议书。

次日，十一月十九日，兵部掌印给事中高燮曾上奏一折两片（[参见 23·4](#)），其正折为“请密与德国订立盟约以定大计折”：

“窃维德舰占胶澳以来，二十余日矣，大臣与德使议，迄未得要领。意者俯首乞怜之情多，而因势利导之计少乎？臣谓今日之事，不独不必遽言战，亦不必复言和。夫失好而后言和，我与德国二十余年之邦交如旧也。山东近有教案，其端甚细，我国办理迅速，且有他国成例在，了此案原自不难，岂遂得谓失好哉。则德舰之来，何为乎？欲与我订大计耳。德自普法战后，中立欧洲，陆军颇称精练。顾常内念法与彼国为不解之仇，且日尔曼列国联盟亦难持久，非洲、美洲局势粗定，故欲经营东方。如中国有可乘之隙，彼即以此举为瓜分之基；如中国有自立之谋，彼何难易虑为全交之策。其意不仅在教案也。臣愚伏愿皇上决意振兴，力祛偷安积弊始，自皇上一身，以及百官，兢兢业业，日夜为救亡计。其目难遍以疏举，最要则在皇上立志而已，志立而国定矣。有此规模，乃可论外交。拟请飭令总理各国事务王大臣通筹天下大局，与德使言：勿但图目前要挟之便，而不顾久远无穷之利；勿但知中国用兵之艰，而不顾彼国用兵之害。既得要领，大计不需时而决，何事事俯首下心，数数会晤？为中国自马关议款财殚力竭，万国知之。然虽不可以战，苟迫而出于不能已，中国地广人众，但坚持定见，胜负之数，正未可料。兵连日久，深仇之法必起而乘其后；师兴赋重，联盟之国必涣而不可收，此皆彼此无庸隐讳者。何如密订盟约，两国推诚布公，患难相恤，利益相资，有秕政则互相规，有善政则互相劝。今日两国本未失好，割地、偿费两端均不必提及，惟择其与德国大有利益，而与中国无损伤者畀之，言明此系两国大计，与教案无涉，嗣后，永敦辑睦，俾世世子孙长守无忘。俄、德之交密而欧洲太平之局定，中德之交密而天下太平之局定，想德国君臣必深悉其中利

害之实，然而不鄙弃我也。然非皇上立志厉精，奋然率作，则远人将不信之。徒以口舌争，何益之有？”⁽⁹⁶⁾

这一道奏折内容很散漫，称德国军舰之来，是与清朝“订大计”，正可乘机说服而结成盟国。此说虽为荒谬，但该折的主旨即尽快与德结约的思想，却与翁同龢相近。从内容来看，此折虽非由翁策划；但对因对德谈判而受到指责的翁，却是一种安慰。高燮曾的附片二是保举康有为参加“弭兵会”，称言：

“臣闻西洋有弭兵会，聚集之所，在瑞士国。其大旨以排纷解难、修好息民为务，各国王公大臣及文士著有声望者，皆准入会，如两国因事争论，未经开战之先，可请会中人公断调处，立意甚善。臣见工部主事康有为学问淹长，才气豪迈，熟谙西法，具有肝胆，若令相机入弭兵会中，遇事维持，于将来中外交涉为难处，不无裨益，可否特予召对，观其所长，飭令总理各国事务衙门厚给资斧，以游历为名，照会各国使臣，用示郑重。〔现〕在时事艰难，所谓请自隗始者，不必待其自荐也。”⁽⁹⁷⁾

高燮曾提出了：一、光绪帝召见；二、总理衙门“厚给资斧”，并照会各国；三、康有为的正式名义是“游历使”。“隗”指郭隗，战国时燕人，“请自隗始”典出于《史记》卷三四《燕召公世家》录郭隗语：“王必欲致士，先从隗始”。⁽⁹⁸⁾高燮曾以康有为比郭隗，其用意是让光绪帝高度重视。“游历使”为光绪十三年清朝所派访问各国的官员。⁽⁹⁹⁾光绪帝没有完全听从高燮曾的提议，当日发下给总理衙门的交片谕旨：

“本日给事中高燮曾奏请令康有为相机入西洋弭兵会等语，军机大臣面奉谕旨：‘总理各国事务衙门酌核办理。钦此。’相应传知贵衙门钦遵可也。”⁽¹⁰⁰⁾

同日翁同龢日记称：“高御史燮曾保康有为入瑞典弭兵会，交总署酌核办理。”孔祥吉等人认为，高燮曾的这一附片，是翁同龢、康有为密谋的结果，也有可能是康有为买折。⁽¹⁰¹⁾梁启超又称，高燮曾之折，杨锐大有作用。⁽¹⁰²⁾然我以为，除了翁同龢、杨锐的作用外，康似又直接活动于高。康、高两人之交，可能始于光绪二十一年⁽¹⁰³⁾；康此时又称其曾为高拟折（参见23·4），两人已有交往。以下再补充两点证据：

一、就高燮曾的知识结构而言，“弭兵会”、“瑞士国”对其十分遥远；而康有为《上清帝第五书》，明确提到了“弭兵会”：

“.....但各国兵机已动，会议已纷，宜急派才望重臣，文学辩士，分游各国，结其议员，自开新报之馆，入其弭兵之会，散布议论，耸动美英。职以为用此对付，或可缓兵.....”(104)

高燮曾称康有为“熟谙西法”，他的“弭兵会”消息，很有可能就是从康处得到的。

而康有为的消息又从何处而来？

在当时中国，最早提到“弭兵会”者，很可能是《万国公报》。该刊光绪十八年十二月发表《弭兵会记》，称言：

“查数十年前，有某某著名教士见各国整军经武，惟日孜孜，因设法创立一弭兵会，遍劝各国若君若大臣遇有与他国违言之处，宜先请局外之国剖决是非，不必遂以兵戈从事.....查此会之兴，始于英之教士，今则不但为英国私会，且成为万国弭兵会。会中人每年定期会议一次，共商弭兵善策。计第一次会于法国巴黎都城，第二次会于英国伦敦都城，均未有达官赴会。去年第三次会于意大利国之罗马都城，竟有十七国之大僚先后来会，于是更成为万国官弭兵会.....今年之会，订期本月，共聚于瑞士国，其预筹共商者，计有十二事。一、推广本会，曰欧洲一统太平会.....”(105)

此文发表于甲午战前，似未有大的影响。《万国公报》光绪二十二年正月又刊文《地球弭兵会续纪》。该文称法、德因普法战争割二省，势同水火。“罗礼西门者，法之名臣也。年已八旬，优游林下，而眷怀时局，未之或忘顷者。亦著一论曰：.....鄙意不若举二省全境，各视为欧脱之地，而别立一局外之小国.....”该文然后提到了这位法国政治家的建议：

“今已届西历一千八百九十四年矣，再阅六年，即为一千九百年第十九周结束之期，我法国巴黎京都，将设万国赛珍大会.....鄙意莫若乘此会期，遍集各国君相，共订息兵条约.....”(106)

而其原先所介绍的弭兵会，却已无下文。《万国公报》光绪二十二年二

月，刊出了两篇文章《地球弭兵会议》上、《地球弭兵会议》下。前一文强调了弭兵的意义及弭兵会之用意；后一文强调了弭兵会对中国的意义，文中提到“前上大会时，歆动十七国之君及大臣”，似仍为第三次弭兵会。⁽¹⁰⁷⁾以上四篇文章，广学会编《中东战纪本末》时收录为卷一，由此而流传甚广。李提摩太于光绪二十二年三月在《万国公报》上发表《新政策》，其中“安民之法”中提及：

“二曰万国太平会（亦曰弭兵会），有国有家者，各为其私人之情也，一二国家之私交，自必以威权相压，若附诸众大国之公论，则惟情与礼可以服人，如西国维也纳之约是已。中国应相助各国，维持大局，共保太平，始得与于公会公法之列。”⁽¹⁰⁸⁾

康有为是《万国公报》的读者（参见21-13、21-19），有可能因之而获知。康有为弟子王觉任于《知新报》第19册（光绪二十三年四月二十一日出版）发表《论列国息争之理》，文中称：“世之通士，心知此义者众矣。故东方则有太平会焉，西土则有弭兵会焉。虽然，心则有余，术犹未至。英美，海内之雄国也，今季始订条约，将共恪守，化争为让，转祸为福……”⁽¹⁰⁹⁾其中提到“弭兵会”，乃语焉不详。

与康、梁甚有关系的天津《国闻报》，于十二月初五日（即高燮曾上奏后的半个月）以“中国拟联泰西弭兵之会”为题，刊出消息，称言：

“自欧美诸国文治日进，又经俄土、普法、南北花旗数大战之后，各国讲求水陆军政不遗余力，而又以兵力愈厚则战端之起愈难，以其不幸而一战，则伤人必多。故泰西进化家乃有万国弭兵会之议。本年西历八、九月间，奥斯马加该会员已传檄至东亚诸国，约同入会。顷本馆接京友来函，高理臣给谏本此意以建言，于前月某日具折陈奏，请中国简派通知泰西诸国时事之人，赴欧洲联络各国同入此会，并密保工部主事南海康有为足膺此任，并闻总理衙门已奉旨议行。至其详细情形，容再探明登告。”

文中的“本馆”很可能是夏曾佑等人，“京友”即是康、梁及其党人，“奥斯马加”为奥地利之旧译，而“西历八、九月间”，康有为正在上海。“上清帝第五书”称“分游各国，结其议员，开新报之馆”，又称“入其弭兵之会，散布议论”，似属非正式、半官方的活动，属非正式的国际会议。高

夔曾附片称“西洋有弭兵会，聚集之所，在瑞士国”，“两国因事争论，未经开战之先，可请会中人公断调处”，虽属有误（当时国际社会尚无此类权限之组织），又与《万国公报》所刊《弭兵会记》所叙内容相接近。由此推测，康有可能在上海等处听到了一些弭兵会的消息，到北京后以其个人理解告诉高夔曾，高又错解康意，将当时人的设想错认为是已存在的事实。总理衙门收到交片谕旨，整整三个月后才复奏，对派康有为参加“弭兵会”一事予以否决：

“臣等查原奏所称，西洋弭兵会立意虽善，然当两国争论，将至开战，会中即有弭兵之论，并无弭兵之权。近日土希之战，不能先事弭兵，是其明证。该给事中所请令工部主事康有为相机入会一节，应毋庸议。”⁽¹¹⁰⁾

负责外交的总理衙门很可能也不知“弭兵会”为何物，复奏中左顾右盼，言语均不着实地。张之洞后来作《劝学篇》，其外编第十四篇即为《非弭兵》，谓：

“今世智计之士，睹时势之日棘，慨战守之无策，于是创议入西国弭兵会，以冀保东方太平之局。……奥国之立弭兵会有年矣，始则俄攻土耳其，未几而德攻阿洲，未几而英攻埃及，未几而英攻西藏，未几而法攻马达加斯加，未几而西班牙攻古巴，未几而土耳其攻希腊，未闻奥会中有起而为鲁连子者也……”

《劝学篇》多为非康所作，其《非弭兵》亦是针对康的，其称“弭兵会”也设立在奥地利。看来张之洞及其幕僚重点是驳斥康论，也不清楚当时国际此类活动的情况。⁽¹¹¹⁾

顺带地说一句，国际上召开第一次“保和会”，恰于一年之后，光绪二十四年七月由俄国沙皇尼古拉二世正式提议并发出邀请，二十五年在荷兰海牙召开，共有26国参加，清朝派驻俄公使杨儒为代表参加。⁽¹¹²⁾

二、张之洞的主要幕僚梁鼎芬《康有为事实》称：

“康有为好捏造谕旨。上年胶事初起，康有为创言愿入外国弭兵会，以保海口，其事已极可笑，康有为竟发电至粤至湘至沪，云已

奉旨加五品卿銜前往西洋各国入弭兵会。闻者骇异，其实并无此事。”⁽¹¹³⁾

其中提到了康有为“加五品卿銜”。而叶德辉、郑孝胥、张元济对此又有相同的说法。⁽¹¹⁴⁾由此可见，梁鼎芬之说非为逛语。高燮曾附片、光绪帝交片谕旨，均无“加五品卿銜”出洋之事，康为何有“加五品卿銜”之语？我以为，此中似有一种可能：即高燮曾附片是康本人或其党人起草的，原写有“加五品卿銜”一语，以能与当时清朝驻外公使地位大体相当⁽¹¹⁵⁾，康由此也可跳过司官一级，直接由京卿候补；而高燮曾出奏时删去此语，康不知此中内情，当听说光绪帝交下总理衙门复议时，误认为此事已成，故有此发电之举。

许应骙（1830—1903），字筠庵，广东番禺人。道光三十年进士，入翰林院。光绪四年以少詹事升内阁学士，五年迁兵部左侍郎，此后在户部、吏部、仓场侍郎上迁转。二十一年为左都御史，二十二年调工部尚书，二十三年二月为总理衙门大臣，七月改礼部尚书。戊戌变法时被罢免（参见24-58），戊戌政变后任闽浙总督。

许应骙是康有为的同乡，对康有恶感。康称“许应骙阻之于恭邸”，我没有读到可靠的史料以作证明，但从许后来奏折可知，他不会赞成此事。（参见24-4、24-29）康又称：“常熟再持之，恭邸乃谓‘待臣等见之乃奏闻’，奉旨令王大臣问话”等语，则有曲笔。从文字上看，这一段话的意思是，翁同龢与恭亲王在御前发生了争论，翁主张光绪帝召见康，恭亲王称由其先后再上奏，于是光绪帝旨命恭亲王等传康有为问话。查总理衙门于光绪二十四年二月十九日的复奏中称：“惟既据该给事中奏称，该员学问淹长，熟谙西法，臣等当经传令到署面询……”⁽¹¹⁶⁾按照当时的官规，若真有奉旨问话之事，须在奏折中予以说明。康称总理衙门奉旨问话，是其张扬。当然，康能到总理衙门应对问话，似也有翁同龢、张荫桓的暗箱操作。总理衙门各大臣与康有为谈话之事，参见24-1。

（23-6）御史杨漪川深秀博学高节，来谈，欲相奏荐，草稿有“大才槃槃，孤忠耿耿”之语，力辞之。

据手稿本，此段全为添加，补在页眉上；“力辞之”后删“为草请联英日折。又

为御史陈其璋上请联英日折。又为张仲忻草请战折。又上书常熟请联英拒德，略言矣”一段。

杨深秀（1849—1898），本名毓秀，字漪邨，山西闻喜人。同治初年以举人报捐刑部员外郎。光绪八年，张之洞抚晋，以杨为会德堂书院院长。十五年中进士，分发刑部。二十三年冬，迁山东道监察御史。戊戌政变后被处死，是“戊戌六君子”之一。(117)

杨深秀很可能于此时方与康有为交，但很快成为康党最重要的成员。康为杨代草了许多重要的奏折。（参见23·10、24·17、24·18、24·28、24·29、24·53、24·69、24·78）“大才槃槃”，指大的才干。(118)

查军机处《随手档》，光绪二十三年十二月初八日，杨深秀上奏“时势艰危亟图要举谨贡刍议折”，对胶州湾危机提出三策：一、皇帝下罪己诏，以激烈人心；二、派大臣选西安或太原建立行宫，以备万一；三、“遣重望之使，布告各国以明曲直”，其第三项称言：

“臣闻日本邮报有云：各国同处太平之时，乃有忽遣军舰霸占友邦土地者，殊非有教化之国所应出此，德国此番举动，我等正毋须畏怯也等语。又闻英国邮报有云：中国官场每不愿亲近西人，朝廷多听信其言，故只知疏远而不知敦睦等语。可见各国初不以德人为然，特我不向明告，遂无代持公论者耳。夫吕相绝秦，兼述楚人之怨，汉高责项，明正义帝之仇。义声充沛，勇气倍增。皇上诚发一介之使，内识时务、外具办才者，剖是非以修辞令，不数日而遍达泰西，俾皆晓然于我之秉义，彼之寻衅，将必有发不平之鸣，责之无礼之尤者，我即借兵借饷，皆可必应，此所以扬敌人之恶也。”(119)

杨深秀此折，基调是“能自立始能御侮，能自守始能议和”，内容与康有为此期思想相接近；派使出访各国，又与高燮曾提议派康参加“弭兵会”（参见23·5），似乎有一点联系。杨虽未指明人选，但“内识时务、外具办才”的条件，又似乎有所指。康称“欲相奏荐”，也可能即指此事。

值得注意的是，《我史》原稿本有“又为张仲忻草请战折”一句，后被删去，然此中透露出康、张关系。杨崇伊后亦奏称：“张仲忻先与康逆

交，后来乃疏。”⁽¹²⁰⁾康删去的原因，很可能与张仲炘请诛杀六君子有关。（参见24·89）查军机处《随手档》，光绪二十四年正月二十五日，张仲炘上奏“请将海疆要地遍开商埠以保全局折”，其主旨是将德国、俄国、英国所索之地，开为通商口岸，让各国互相牵制。该折称言：

“……臣之愚见，拟请乘未定之时，将胶州澳、大连湾、南宁、琼州、福宁、定海、三沙尾等处，照会各国，一律开埠设关，使凡有约者群沾利益，明立码头，以广各国之商务，实暗借商务以保中国之版图。”⁽¹²¹⁾

张仲炘这一思想与康有为是一致的（参见23·11、23·13），但该折是否由康所草，我还不能确定。又查军机处《随手档》，光绪二十四年二月初七日，张仲炘上奏“众敌环伺敬陈管见折”、“德使要挟不宜曲从折”两折。前折称，德、英、法、俄四国环伺，局势甚危，由此提出三策：

“所有未开口岸，应请指添数处，如臣前折所陈者，一律开埠设关，至应办之铁路矿务，由中国自设公司，准各国附参股分，各派董事，通力合作，匀分其利。”

“借款为西人保国之一法……拟请分向英、德、美等国商家订借巨款数万万两，以示均平而敦睦谊。查西国借债从无与国担保之例，应径与银行商订，至抵押一层，关税业已无多，此外惟厘金为大宗……”

“中俄联盟两年以来，西报纷纷议论，惶急殊常……为今之计，惟有速与英、美、日联盟，并与德、意、奥联盟，相待从同，各国之心自平，互相牵制，转为我用，而俄谋亦戢矣。”⁽¹²²⁾

康有为此时有向美国借巨款的思想，并以矿山为抵押（参见24·11），亦有与英、日联盟的思想（参见23·10、23·11、24·6），孔祥吉认为，该折由康起草。⁽¹²³⁾对此我是大体同意的。我以为，康的思想与张仲炘此折中所言，似稍有所差别，或由康起草后，张有所更改。张仲炘“德使要挟不宜曲从折”称言，华商修建津镇铁路，德使海靖胁迫用德国工料，请总理衙门不要曲从。⁽¹²⁴⁾此折看不出与康有关。然以上三折均非“请战”，再查军机处《早事档》、《随手档》，张仲炘此期并无请战之折。

(23·7) 时欲续强学会之旧，先与乡人士开会曰粤学会，于十二月十三日在南海馆创办，京官集者二十余人。以各会馆皆为京官会集，欲因而导之，乃草疏交御史陈其璋上言，请将总署同文馆群书颁发各省会馆，以便各京官讲求，奉旨俞允。又与文中允焕、夏编修虎臣及旗人数辈创经济学会，已为定章程，呈庆邸，请庆邸主之，且为庆邸草序文。既而以欲删“会”字，议不合，事遂已。乃令丁叔雅佐寿百福成知耻会。

据手稿本，“京官”二字为添加；“二十余人”后删“欲籍□”三字；“以各会馆为”之“以”字为添加；“乃草疏交”四字为添加；“颁发各省会馆”由“交各会馆”改；“已为定章程”之“为”字为添加；“邸主之，且为庆邸草序文。既而以欲删‘会’字，议不合，事遂已。乃令丁叔雅佐寿百福成知耻会”一段为添加，补在页眉上，由此可知，至少经济学会一节为后来添加。“京官”二字，诸刊本、抄本皆作“京友”。

“粤学会”的记录很少，除此之外，我尚未读到其他的记载。

陈其璋（1843—？），字云仲，浙江归安人。咸丰十一年拔贡生，朝考一等，以七品小京官分发吏部。同治十一年升主事，光绪十二年升员外郎，十三年升郎中。十七年授陕西道监察御史，二十一年掌广东道监察御史，二十四年任湖北宜昌知府。光绪二十三年至二十四年，康有为多次为其代拟奏折。（参见23·10、24·6、24·11）

康称“乃草疏交御史陈其璋上言”，查军机处《随手档》光绪二十四年正月二十九日，陈其璋上奏“请飭总署将已译印各书颁给各学各馆片”，称言：

“欲人才之多所成就，则当广设学堂。虑学堂之难于遍开，则当广散图籍。况京师为人才荟萃之地，百僚即将来办事之人，尤宜扩充其识见心胸，储为大用。拟请旨飭下总署，将已经译印之各种图书，于京师八旗官学、各省会馆，各颁给一份。其未译者，速令陆续译出；未印者，即速交官书局速印。每出一册，均行颁给一份。俾闲散各僚，分向各学、各馆就近披阅，互相切磋，以广见闻，以资造就。无形之益，所关至大。”⁽¹²⁵⁾

光绪帝收到该片后，将同日陈其璋的其他折片一同下发到总理衙门：

“本日御史陈其璋奏德事将定后患宜防请外善邦交内修边备，并
请飭总署将已译印之各种图书颁给各学各馆，暨阿尔泰金矿请飭总
署妥议办理各折片，军机大臣面奉谕旨：‘著总理各国事务王、大臣
妥议具奏。’”(126)

次日，御史胡孚宸上奏“请将时务书颁行刊刻片”，因经济特科即将举
行，“拟请飭下总理衙门会同礼部，议定程式，将目前时务切当之书及同
文馆所收最要图籍，颁行各省府厅州县，或属各省书局刊刻流布。”(127)
二月初八日，宋伯鲁再上“请总署、官书局将时务书发翰林院片”，该片
似由康有为起草，内容亦有相近之处。(128)

文焕（1857—？），字仲云，镶黄旗满洲人，荆州驻防。光绪六年
进士，十一年由户部主事迁詹事府右中允，时任左中允。后官至安徽
宁池太广道。

夏虎臣，名寅官，字虎臣，号浒岑，江苏江都人。光绪十六年进
士，入翰林院，散馆后为编修。

庆邸，即庆亲王奕劻（1836—1918），爱新觉罗氏，乾隆帝第十
七子永璘孙。光绪十年甲申之变时，出任总理衙门大臣，并封庆郡王。
二十年封庆亲王。时任御前大臣、总理衙门大臣、颐和园工程大臣等
职，深受慈禧太后信任。后任军机大臣、内阁总理大臣等职。

经济学会之事，除此条材料外，另见《湘报》第27号有一记录，
称“京友来函，都中八旗士大夫设立经济学会，自亲王及各大臣以下皆入
会，讲求实学，可以为天下风气。”(129)但不见后来的记载，似未设立。

丁叔雅，名惠康（1869—1909），号惺安，广东顺德人。丁日昌
之子，与谭嗣同、陈三立、吴保初并称为清末“四大公子”。时任户部主
事。

寿百福，名富（1865—1900），字伯蓊，亦称伯富，号菊客，宗
室，隶籍满洲镶蓝旗。宝廷之子。光绪十四年宗室举人，二十四年进
士，入翰林院。曾参与北京强学书局之事。由浙江巡抚廖寿丰保举为“使
才”，光绪帝于二十四年六月初二日召见，后由孙家鼐调充京师大学堂分

教习，并派往日本考察教育。戊戌政变后闭门谢客。庚子事变时自杀。

寿富组织知耻会，约在光绪二十三年秋。(130)梁启超、寿富分别撰《知耻会序》、《知耻会后叙》，发表于二十三年九月初一日出版的《时务报》第40册上，以激烈人心。(131)可见该会成立之时，康尚未到达北京，康称“令丁叔雅佐寿百福成知耻会”，似有张扬之意。

(23·8)自十一月十二日，德人发炮据胶州，掳去提督章高元，朝廷托俄使言和，德使甚桀黠，翁常熟及张樵野日与议和，未就。

据手稿本，“章高元”前删“张”字。

章高元，字松岩、鼎臣，号迂子。安徽合肥人，淮军将领，刘铭传部先锋。此时以山东登莱青镇总兵驻守胶州。后任重庆镇总兵等职。

前节已叙，十月二十日，德国登陆胶州湾，清军章高元部后撤。(参见23·4)二十五日，章高元前往青岛炮台与德军交涉，表示不退兵而留守炮台，二十八日被德军软禁，但随身有戈什哈，可传消息。十一月初七日，清廷为避免冲突，命章高元部由胶州移驻烟台。初十日，德军迫章高元下船，离开青岛，十一日章到段村行营。此时德军兵锋已达胶州、即墨等处。康有为所记日期与情节稍有误。

在此之前，当俄国得知德国舰队拟于胶州湾过冬，于十月上旬由代理公使巴布罗福与总理衙门交涉，要求俄国于胶州湾有优先权。(132)德国远东舰队开往胶州湾时，俄国外交大臣穆拉维约夫于十月十四日（11月8日）要求俄国军舰前往，向德国宣示俄国在胶州湾有投锚优先权。(133)俄国代理公使巴布罗福向总理衙门通报了俄国舰队即将到来的消息，李鸿章提出，由俄国劝告德国撤出胶州。(134)然威廉二世对此表示坚决不让步的态度，认为俄国“会对绝对事实低头，决不会为胶州而与我们开战”；德国首相也向俄国大使递交了态度严厉的照会。(135)至十月二十四日（11月18日），俄国开始变化，穆拉维约夫发电巴布罗福，说明俄国不再派出舰只前往胶州，李鸿章及其他总理衙门大臣闻此大感失望。(136)德国的行动不再受到任何具有实际意义的国际制约。

在短短几天内，俄国态度大变，是其兴趣转向了大连与旅顺。(137)

十月二十九日（11月23日），穆拉维约夫上奏沙皇尼古拉二世：

“德国不会从‘已完成的事业’胶州撤走，远东局势变得愈发复杂化，这就需要俄国军舰常驻太平洋，而首要的是便于冬季停留的方便港。目前正是实现这些计划的恰当时机。建议俄国海军舰队着手占领辽东半岛的大连湾。”

沙皇批准了这一建议，并注“完全是正义的”。⁽¹³⁸⁾十一月初九日（12月2日），清朝驻俄公使杨儒发电总理衙门：

“外部称：德事愿效力，而难措词，或请中国指定海口，俾泊俄舰，示各国中俄联盟之证，俄较易藉口，德或稍敛迹。已电署使，仍嘱转陈。”⁽¹³⁹⁾

俄国此举的名义竟是“中俄联盟”以扼制德国。初十日（12月3日），巴布罗福向总理衙门要求俄舰暂时停泊旅顺，李鸿章等人未识破其谋。⁽¹⁴⁰⁾十五日（12月8日），巴布罗福再次到总理衙门，要求俄舰暂时驻泊旅顺时由中国官员“妥为照料”，李鸿章等人仍将之当作对德国显示军事势力，表示同意；并再次要求俄国向德国施加压力，使德国撤出胶州湾。⁽¹⁴¹⁾此行动引发了翁同龢极大不满。（参见23-5）十八日（12月11日），穆拉维约夫向驻德国、法国、英国、日本四国公使发电，要求向各驻在国通报，俄国舰队将“暂时驻在旅顺口”，“此事已得中国政府的同意”。⁽¹⁴²⁾德国对此表示欢迎。⁽¹⁴³⁾二十一日（12月14日），沙皇命令俄国舰队驶入旅顺。同日，俄国向清朝表示：此举是助华抗德，德国撤出后，俄舰也将撤出。二十二日（12月15日），俄国军舰驶入旅顺，当地驻军根据总理衙门电报予以“照料”。⁽¹⁴⁴⁾尽管清朝已与俄国结盟，但俄国对清朝的外交，完全施以欺骗手段。⁽¹⁴⁵⁾此期俄、德之间的交易，非为清朝所知，俄国真正目的，也非为清朝完全掌握。清朝驻俄国、德国的外交使节也没有能提供准确情报，他们对于内幕的了解，远远少于日本、英国、法国驻俄国与德国使节。康亦属不知内情之人，其言“朝廷托俄使言和”，不十分准确。

翁同龢、张荫桓主持的谈判，完全落入德国的事先部署之中，即保持对胶州的占领下，就具体条件一次又一次地拖延谈判。⁽¹⁴⁶⁾十一月二十三日（12月16日），海靖发电外交部称：

“对我的肯定的声明，除了胶州外不能考虑其他海港。中国谈判代表答称：中国本来准备割让胶州给我们，但是英国公使前日在总理衙门提出，倘让胶州给我们，英国也要求取得一个海口，日本也曾作同样表示，且其他各国势将接踵而来。最后，大臣们表示准备让我们既无任何期限规定，也无书面割让名义地占领胶州。”⁽¹⁴⁷⁾

十二月初五日（12月28日），海靖在会谈中称，俄已占旅顺，不会反对德占胶州湾，翁同龢始悟德、俄已有勾结。初六日，海靖照会总理衙门，要求租借胶州湾99年。十二日（1898年1月4日），恭亲王、翁同龢、张荫桓在总理衙门会见海靖，接受德国的条件。当日总理衙门照会海靖称：“现在贵大臣既允山东教案一概了结，所有另案商办各节应由本衙门与贵大臣迅速商办”。租借胶州湾一事，即以“另案”的名义进行“商办”。十三日，总理衙门照会海靖，对德国提出的租借要求作出回答。⁽¹⁴⁸⁾二十三日，总理衙门上奏“曹州教案办结胶澳划界议租折”，光绪帝朱批“依议”。⁽¹⁴⁹⁾二十六日，总理衙门将该折咨会北洋大臣、南洋大臣与山东巡抚。⁽¹⁵⁰⁾此后的谈判，只是一些细节。至光绪二十四年二月十四日（1898年3月6日），李鸿章、翁同龢与海靖签订了《胶澳租借条约》。康称“德使甚桀黠，翁常熟及张樵野日与议和，未就”，非为准确；翁、张与海靖进行一个多月的谈判后，已在绝望中被迫就范。

以上关于德、俄两国强占胶州、旅大的情况，虽非《我史》此处强调之重点，然康在后面多次提及，并以此为前提推导出许多结论，故多加介绍。

（23·9）日人参谋本部神尾、宇都宫来，觅鄂督张之洞请助，联英拒德。时经割台后，未知日情，朝士亦多猜疑日本，恭邸更主倚俄，乃却日本之请。吾走告常熟，明日本之可信，且与日使议，请将偿款再摊十年，并减息。日使矢野君极有意，而吾政府终不信是议。

据手稿本，“吾走告常熟”之“走”字为添加；“且与日使议”为添加，并删原先之“议”字；“并减息”三字由“而”字改；“吾政府”后删“无是意”；“不信是议”后，删行中添加的“又与翁、张言，请联英，咸必□不及”十三字。

神尾，即神尾光臣（1855—1927），1874年入日军陆军教导团，

1882年以陆军中尉、参谋本部官员身份来华，长达4年。1892年再以陆军少佐任驻华使馆武官。甲午战争前回国，任第2军情报主任而参战。战后再任公使馆附，1897年（光绪二十三年）回国，任陆军联队长。此时以特别使命来华。神尾光臣后来担任关东守备军参谋长、中国驻屯军司令官、青岛守备军司令官等职，授陆军大将，封男爵。

宇都宫，即宇都宫太郎（1861—1922），1882年入日本陆军士官学校，1885年授陆军少尉。1888年入陆军大学校，1890年毕业后入参谋本部。1893年以陆军大尉、参谋本部官员驻印度。此时为日本陆军参谋本部三部部员，与川上操六次长有交往。宇都宫太郎后来任陆军师团长、朝鲜军司令官等职，授陆军大将。(151)

矢野文雄（1842—1930），又名龙溪，毕业于庆应义塾，后成为大隈重信的得力助手。1882年任《邮电报知新闻》社长，后创建东洋议会、立宪改进党。1897（光绪二十三年）至1899年为日本驻华公使。与中国官员士人多有交往。(152)

光绪二十三年十一月，神尾光臣奉日本参谋本部次长川上操六中将之命来鄂，求见张之洞。张因不明神尾之用意，惧其妄事要挟，以查勘堤工为由，避而不见。神尾遂与汉口道等官员大谈中日同种同文同教，主张中国派员赴日观操，派学生赴日学习军事，并以此入手联交。张听闻此事后，表示了极大的兴趣，告两江总督刘坤一，并电请神尾再赴武昌面谈。(153)与此同时，宇都宫太郎再奉川上操六之命赴鄂与张之洞联络。他向张之洞再次提出了派员赴日学习军事，并提出了帮助清朝的三项办法。此时正值德国占领胶澳、英国舰队驶入长江之际，张之洞由此而倾心于联交日本、英国，十二月初十日电奏：

“倭参谋部副将神尾光臣到鄂，洞出省未回，江汉关道及洋务委员见之，伊深谈倾吐。大略言，前年之战，彼此俱误，今日西洋白人日炽，中东日危。中东系同文同种同教之国，深愿与中国联络。此系其国陆军二等提督川上操六之意，命之前来，嘱转告洞等语。近日其参谋部员宇都宫太郎又来鄂见洞，致其提督川上操六之命，送日本地图及政治书各一部，语极殷切，意在两国联络。并言今日武备最要，嘱派人到彼入武备及各种学堂，地近费省，该国必优待

切教等语。复密向委员谈倭已与英联盟，倭愿助中。助有三法：一用兵船，倭船足能敌俄、德现派来之船，但恐续到船多；一用口说劝解，但恐不听；一联英以助中。惟第三法尚易行等语。洞因其官阶较小，令电致神尾光臣，令速再来鄂，来时问明川上操六及其管陆军小松王主意。伊已发电矣。大抵倭见俄日强，德日横，法将踵起，英亦效尤，海口尽占，中国固危，倭四面受强邻之逼，彼亦危矣。故今日急欲联英联中，以抗俄、德而图自保。彼既愿助我，落得用之。盖倭不能抗俄、德，英水师则能之，联倭者所以为联英之枢纽也。倭肯出力劝英与我联，则英不能非理要求，而我可藉英之援助矣。我不与倭联，则彼将附英以窥长江矣。倭人此举利害甚明，于我似甚有益，俟神尾来晤后，即详陈。”

“日本参谋宇都宫今晚又密告，伊来此，实系奉其内旨而来，密商联交之事，语尤切实，且劝我联英，力谏联英之利，不联英之害，颇有办法。察其语气，似英人阴谋，倭已全知。”⁽¹⁵⁴⁾

由此可见，张之洞完全被日本工作所打动，已经从甲午战后主张联俄，改为联日、联英。⁽¹⁵⁵⁾受张之洞的影响，湖南巡抚陈宝箴也有相同的提议。⁽¹⁵⁶⁾清廷收到张之洞电报后，于十二月十二日发出电旨：

“奉旨：张之洞三电均悉。中日修好之后，本无不洽，若遽连横，恐北方之患必起。倭将所请，断勿轻允。是为至要。”⁽¹⁵⁷⁾

张之洞收到电旨后，于二十四日再次发电，表白其意：

“文电谕旨恭悉，连横为患，诚为可虑，中国此时岂能遽以力争，且各国作用虽殊，皆是乘机谋我，岂敢深信。所谓联者，不过设法羁縻，免多树敌耳。所谓藉联倭以联英者，恐英要求太横，可托倭居间婉商，减其贪欲凶焰。倭实有唇齿之忧，深恐中危西强，彼必不保，情词惶急。我若托之，彼当肯助力劝解，非为我，乃自为也。且彼力言不索酬谢，语甚坚明。可否由总署往晤日本公使，察其意指，以备英人发难时居间排解之用，似乎有益无损。倭将有所深谈，乃向委员密语，洞晤时但以冠冕语答之，丝毫未及他事，断不致上劳宸廑。惟彼言深悔前年不应与中国战争，今愿我遣人赴东入各种学堂云云，则甚嘉许之，谢其睦谊厚情耳。”

此中可见，张之洞虽表示遵旨办事，但对日本方面的言论是完全听了进去。对张之洞再次来电，总理衙门于十二月二十九日回电：

“胶澳之役，日本谓德为俄前驱，情词毕见。俄焰日炽，各国畏忌，日、英尤切。其欲联我，无非藉我为屏蔽，无资于我也。既与联，则必有密约，日、英政出议院，断难久秘。一经传播，中俄之交绝，德、法乘之，其祸不可思议。俄地接壤，且有归辽之助，今又联日、英而拒之，前后三年，矛盾若此，恐环球各国皆不直也。忆壬辰、癸巳（光绪十八、十九年）之间，英国以帕米尔事密议相联拒俄，我如其意，不遗余力，诿英自规利益，潜与俄盟，割什克南、罗善两部落界俄，而订界约会不告我一言，约成而悉其诈。此联英之前车也。日本狃于辽役，民志日骄，其二三老臣尚以为惧，其于我诚有唇齿之势。马关约定，我亦大度处之，非如法、德仇怨之状。然中国受害之深，实缘日本。近以德事，各国环伺，机局危迫，东方太平之局几不可保。日、英求联，皆游士、兵官之言，该使从不稍露端倪。联之一事，甚不易言。各国风俗通、政教同，相联甚便，中外事事隔阂，难为密谋。只可遣使各国商保东方太平之局，则不联之联，不致激成东方战局。”⁽¹⁵⁸⁾

从后来的事态发展来看，总理衙门的分析是正确的。当时日本正在朝鲜半岛与俄国对抗，英国正在全球与俄国对抗。李鸿章访俄时签订了共同对抗日本的《中俄密约》，使日本政界、军界欲拆散中俄同盟，由此一部分人主张“日中修好”，以抗俄国。然而，“日中修好”并没有成为日本的既定国策，日本公使从未就此事与总理衙门商议过，只是日本政、军、财界一部分人与两江总督刘坤一、湖广总督张之洞、上海道蔡钧等人有过交谈，即总理衙门电报中所说的“日、英求联，皆游士、兵官之言”。⁽¹⁵⁹⁾此中的游士，还包括英国传教士李提摩太。（参见21-19、24-78）张之洞仅就神尾、宇都宫等人之言，且未有任何具体承诺，即作联日、联英之战略决策。⁽¹⁶⁰⁾以今日可见之材料而论，似为轻率。

李鸿章签订《中俄密约》后，与俄方人士有着较多的交往。恭亲王却非为“倚俄”一派。康称“恭邸更主倚俄，乃却日本之请”，并不准确。

光绪二十二年十月，陈炽在《时务报》第10册发表《中日之战六国

皆失算论》，认为日、英、德、法、美五国在甲午战争期间外交失策，致使俄国独大，反致不利；提出“为彼五国计，则宜蠲除宿忿，重订新交。中国贫，则助之以财，中国弱，则济之以力”，即五国共助中国。(161)这是对《中俄密约》的重新反省。光绪二十三年正月，陈炽在《时务报》第18册发表《俄人国势酷类强秦论》，认为俄国在西方受阻于英法，向东扩展，东方局势危险，表现出拒俄的思想；文中提到英国与日本，希望由其阻挡俄势。(162)章太炎亦在同期《时务报》上发表《论亚洲宜自为唇齿》一文，提出“为今之计，既修内政，莫若外昵日本，以御俄罗斯”的外交策略。(163)五月，陈炽在《知新报》第20册上发表《美、德宜力保大局说》，主张美国与德国在国际事务上发挥作用，不要“坐视诸强国日肆并吞。”(164)六月，陈炽在《知新报》第23册上发表《英日宜竭力保中说》，称俄与法联，英与日联，英、日与俄、法在东方将有大战；主张英、日两国共同维持中国，以维护东方大局。(165)由此可见，在德国占领胶州湾之前，具有改革思想的重要人士已有联日、联英以拒俄的思想萌动。康有为与陈炽、章太炎甚有交往，其联英、联日的思想是否因之而产生，我尚未读到相关的史料；然陈炽认为英、日将与俄国对抗，“决不能不出一战”的判断，康有为与之完全相同。（参见23·10、23·13）康称“吾走告常熟，明日本之可信”，翁同龢日记中未见相应记载。

康称与日本公使商议“请将偿款再摊十年，并减息”一事，事实正好相反。

《马关条约》第四款规定，赔款利息为百分之五（在当时国际属高利率），最长还款期限为七年，但中国若在条约批准后三年内将赔款付清，有相应的减息；第八款又规定，赔款未还清前，日军驻守威海。清朝由此决定在三年内付清赔款，为此两次向俄法、英德借款。至光绪二十三年，尚有余额银8700万两，临近三年之期（光绪二十四年四月），而清朝财政十分窘迫，只能再次借款。英、俄两国对此展开了激烈的争夺，向清朝施加了极大的压力。（参见23·12、24·1、24·10）与此同时，总理衙门谋求日本能展缓赔款偿还期。

查张荫桓日记，光绪二十四年正月十二日记，“晚，赫德贻震东书，言已达日本使偿款缓六月。”十六日记，“日本展偿期之说不果，所谓欲

与中国相联，诚虚语耳。日本使订明日到贤良寺，傅相函约同晤。”十七日记，“晨起诣傅相，少顷，日使来，言国用孔亟，偿款难展缓。告以展作廿年固未便，但展六月似无不可。日使言均已电商，未谐。告以我与尔系初谈此事，盍再为电达，日使诺之，而请仍电朗使告外部，余亦诺之。遂去。余赴署。饭后，日翻译来言，不必电朗使，此事万不行，顷又接外部电，明早再到贤良寺面谈云。傅相讶之，常熟亦甚急，证以朗使昨电，外部闻此信以为讹，则日使之电究不知如何设词耳。”十八日，“巳正，诣贤良寺，日使已到，力言政府不能展缓偿期之故，而荐荷兰使代商借。”⁽¹⁶⁶⁾此中可见，清朝要求赔款展限六个月，日本政府不同意。

查《翁同龢日记》，光绪二十四年正月初十日记，“申初乘车访赫德，樵野亦来，托其与日本稍缓归本之期，伊允明日往。”十三日记，“答日使矢野，本不见而马差误传，因见之长谈，力言偿期展缓，电商政府必尽力。”十七日记，赫德称“今日矢野来告偿款缓期不能许”。⁽¹⁶⁷⁾此中可见，翁请赫德向日本提出请求，并亲自对矢野文雄说项，皆未成功。

查军机处《发电档》，光绪二十四年正月十二日，总理衙门发电驻日公使裕庚：“现与矢野筹议赔款未经交完者展缓年限分交，由彼详细电商日政府酌办。望于明日往外署托其尽办相助。”此即张荫桓在日记中所称，“仍电朗使告外部”。正月十八日，总理衙门再电裕庚：“日本偿款，矢野述：政府不容展缓，设如期不交，两国商务大碍。与初意大左。是否被人怂恿？此中机局，望探明电闻。”⁽¹⁶⁸⁾矢野不仅代表日本政府表示不同意赔款展限，且有“两国商务大碍”之威胁性的语言。由于英、俄两国正为贷款事向清朝施压，总理衙门怀疑此中是否另有他国的因素。

由此可见，自光绪二十四年正月十二日至十八日，清朝政府尽最大努力请求缓期交纳赔款，日本政府不同意，以致清朝最重要的亲日派张荫桓都感慨地叹道：“所谓欲与中国相联，诚虚语耳。”

由此可见，康称“日使矢野君极有意”，乃为不实之语；而矢野文雄公使是否与并无实际政治权力的工部候补主事康有为商讨过此等大事，也是可以怀疑的。

(23:10) 乃为御史杨深秀草疏，请联英、日，又为御史陈其璋草疏，再请联英、日。略谓：“英自康熙十一年，以救西班牙立主，与法战。乾隆六年，以救澳，与普、法战。又二十一年，以救普，与法、俄、瑞、澳战。嘉庆元年，攻法拿破仑而救普。咸丰三年至五年，与法救土耳其而联，俄顿重兵于斯巴土拨，死士二万，糜兵七千万镑。光绪二年，与法、德、奥、意救土耳其而拒俄，顿重兵于毛鲁塌岛。故英真救人之国也。日本与我唇齿，俄、德得志东方，非彼之利。昔东事之役，彼以国小，变法自强已久，欲奋扬威武，以求自立。既得胜，得辽东而不得，其势不能不恨德、俄。其来请联助，乃真情也。英海军甲地球，又扼苏彝士河之权利，若英不欲战，欧西各国不能飞渡。若联英、日，则东西南三面如环块，皆可晏然。今地球大势东流，皆以我为土耳其。若我与联，英人必出。”上于常熟，请主持之。

据手稿本，“乃为”前删“乃为御史杨深秀、陈□草疏，请”十二字；“御史杨深秀”之“御史”二字为添加；“以救西班牙”之“以”字为添加；“又二十一年，以救普，与法、俄、瑞、澳战”一句为添加，补在行间；“嘉庆元年”以“道光□年”改；“攻法拿破仑”之“法”字为添加，“救普”之“普”字，以“欧”改；“光绪二年，与法”后删“德”字；“与法救土耳其而联，俄……”一句，《戊戌变法》本标点为：“与法救土耳其而联俄……”，当误；“顿重兵于毛鲁塌岛”之“于”字为添加；“不能不恨德、俄”，《戊戌变法》本作“不得不恨俄、德”；“今地球大势东流”后删“英俄”及添加的“相争”；“上于常熟”前，删一“又”字。

康称“为御史杨深秀草疏”一事，查军机处《随手档》，光绪二十三年十二月初九日，杨深秀上奏“联络英国立制德氛而坚俄助折”，称言：“俄虽有兵舰来泊旅顺，不闻仗义执贤”；“今我专倚一俄，反是召英人之怒忌”，“日本与俄有宿仇恨，亦必惧而协英以谋我”，由此建议“北联俄”、“南结英”，“可以制德于死地”。该折中许多言辞与此期康有为思想相吻合：

“英铁舰二百艘，皆大倍他国，海军之强，万国无能与比隆者……西国兵舰来华，自地中海达红海，必出埃及之苏尔士河。此河总办为英太子，若竟不许其过，则无论何国断难飞渡。且自此河而东，其要埠如亚丁、锡兰、孟加拉、新架坡，因皆英地，即南绕好望角，三宝物、葛喇，亦罔非英土……比闻英实有愿结中华之

意，散见各报。即日本亦有联我之心，盖事机立变，虽仇国亦当合也。昔楚王恨商于之诳，怒思伐秦，而陈轸即劝其合秦以攻齐；蜀先主耻猱亭之败，日图报吴，而诸葛亮即劝其合吴以伐魏。故我若联日本，日本自卫计，亦必可听从，而我仍以济成结英之势也。又近知各国合从，惟美国初无兵来，我且遣觅美国商人借款购船，兼可借将借兵，但少以铁路矿作押，必可操券而得……”(169)

孔祥吉认为，此折由康有为代拟(170)，对此我是同意的。

康称“又为御史陈其璋草疏”一事，再查军机处《随手档》，并无陈其璋相关内容的奏折。然陈其璋之子陈祖治整理的《清御史陈其璋遗草疏稿择要汇编》中，有“外衅危迫善全邦交折”，其折云：

“……六十年来，亚洲诸国蚕食殆尽，所能存者，日本、暹罗与我中国耳。今英日二国密约，俄德法三国联盟，其汲汲为均势之谋者，无非为我疲弱不振，将为分割之地故耳……欲求易近之交，以制方张之寇，计非联络英日不可。英之海权，甲于欧洲，日之智力，雄于东方。其能与俄抗者，莫如英日。朝鲜甲午之师，日有悔意。泰西持盈之局，英有全谋。其能与日近者，莫如英日。况近闻有英与我联和之说，向北洋陈请。又英《太晤士报》云，为中国谋，当保护其自主之权。又据日本《新闻报》，大隈伯论占据胶州为盗贼行动，有损各国和局。窥其意虽出于忌俄之口，而公道尚有可言。似宜秘与订交，以示箝制。近可解德人非常之举，远可消俄人无厌之谋……诚能以列国并立之治为治法，而去一统之旧例；以春秋交际之情为文法，而去汉唐待匈奴突厥鄙弃之心。然后弭兵之会，可遣使以通诚；议院之情，可先时而防范。昔法为德破，议长刚必达游英观政而复振。日为英美所破，旧臣大久保历游泰西查政而相亲。情谊既联，则缓急可倚……”(171)

此中提到了联英、日，也提到了“弭兵之会”。孔祥吉指认该折为康所拟(172)，对此我也是同意的。这不仅因为该折思想上与康相通，且若是陈自拟，又为何存屉而不上奏呢？而陈未上此折的原因，我以为，很可能与他与庞鸿书等八人十一月三十日联衔上奏“德患未弭请允款备战折”有关，折中主张以军事行动作为外交后盾，即调聂士成、袁世凯一军至胶

州，展示军力再进行谈判；并提出“英倭之船联缀以俱来，相继而起者更不知凡几”，即以英日为清朝的敌手。⁽¹⁷³⁾前折上奏未久，忽又主联英、日，两折之间的思想差距实在太太。而到了光绪二十四年三月，陈其璋上奏康拟“俄患孔亟请宜坚持勿允谨陈三策以资抵御折”，其中就有联英、日的内容。（参见246）

然而，康有为此处还有一大篇英国史的叙述，杨、陈奏稿中皆未见其词，而《知新报》第45册以“南海康广仁”名义发表的《联英策》中，有相应的叙述：

“且历考西故，英真救人之国也。康熙四十一年，以助奥故而攻西班牙；乾隆二十年，以助普故而拒法兰西，连师七年；嘉庆七年，以助意故而拒拿破仑；咸丰三、四、五年，以助土耳其故，死士二万，糜饷七千万磅（镑）而拒俄；光绪元、二年，助土拒俄，调二十四师船，顿重兵于毛鲁塌岛焉。故英真能出死力以救邻国者也，其成案彰彰也！”⁽¹⁷⁴⁾

从内容来看，《联英策》似由康有为所拟。⁽¹⁷⁵⁾康写《我史》时，内容又有添加。这一段内容颇能真实反映康有为的外交思想，特与史实校正于下：

一、康称“康熙十一年，以救西班牙立主，与法战”。康熙十一年即1672年，此时为英、法蜜月时期；英、法再次交恶，始于康熙二十七年（1688）。⁽¹⁷⁶⁾从《知新报》刊《联英策》中可知，“十一年”为“四十一年”之误。康熙三十九年（1700），西班牙国王查理二世病逝，依据家族血缘关系，有资格继位者为法王路易十四，奥地利君主、神圣罗马帝国皇帝利奥波德一世（Leopold I），巴伐利亚选帝侯。⁽¹⁷⁷⁾然巴伐利亚选帝侯已于此前去世。查理二世遗嘱以路易十四之孙安茹公爵继位，而利奥波德一世企图以其子查理大公入西班牙为王，第三次反法同盟组成。安茹公爵继位西班牙国王，即菲利普五世后，奥地利、英国、荷兰、葡萄牙等国先后向法国宣战，开始了长达14年的“西班牙王位继承之战”。此时参战的英国，虽也派军赴欧洲大陆，但更多注意力在法属北美殖民地，即所谓“安利女王战争”。康熙五十二年（1713）起，英国等国与法国、西班牙先后签订了《乌得勒支（Utrecht）条约》：英国等国

承认菲利普五世，但法国与西班牙不得合并；英国获得直布罗陀和在北美的大片法国殖民地，并可每年向西班牙南美殖民地贩卖黑奴4800名及入口商船一只贩货500吨的权利（英国后利用此项大量走私）。此战奠定了英国在殖民地及海上的霸权，传统的殖民大国西班牙、法国走上下坡路。由此可见，英国确实参加了“救西班牙立主，与法战”，但不是“救立”菲利普五世，而是反对菲利普五世继位，当其获得巨大的海外利益后，又放弃原先的主张，与法国媾和了。《联英策》中称“为助奥故而攻西班牙”，虽也有误，但稍准确一些。

二、康称“乾隆六年，以救澳，与普、法战”。乾隆六年即1741年。康称“救澳”，当属始于乾隆五年（1740）长达8年的奥地利王位继承之战。奥地利君主、神圣罗马帝国皇帝查理六世去世后，其女马利亚·特利莎继位，法国、普鲁士、萨克森、西班牙、撒丁、瑞典欲瓜分哈布斯堡家族领地，而拒绝承认其继位为合法，巴伐利亚选帝侯也宣称其有继承权。普鲁士随即出兵抢占了西里西亚。乾隆六年（1741），普鲁士、法国、萨克森、西班牙、那不勒斯、巴伐利亚、撒丁、瑞典组成了反对奥地利的联盟，英国、荷兰、俄国考虑到奥地利的削弱将不利于其在欧洲地位，遂出兵支持奥。英国另一个重要目的是夺取法国的海外殖民地，其在北美的战争称为“乔治王战争”。至乾隆十三年（1748），战争各方皆已力竭，最后签订了《亚琛（Aachen）条约》，法国等国承认马利亚·特利莎的合法继承权，并归还其在战争中得到的英国在印度等处的据点。由此可见，英国此次参战并非“救澳”，而在于反法，其在战争中仅获得北美等处少量殖民地，得利甚少，普鲁士却由此崛起。

三、康称“二十一年，以救普，与法、俄、瑞、澳战”。乾隆二十一年即1756年，此次战争，史称“七年战争”。是年普鲁士进攻萨克森，法王路易十五在其情妇影响下支持奥地利，对普鲁士开战，西班牙、瑞典、俄国及一些欧洲国家加入奥地利、法国一边。而英国加入普鲁士一边，一面以金钱接济普鲁士，并在海上封锁法国；一面以军队夺取法国的海外殖民地，其主要攻势在印度与北美展开，先后攻占法属印度和加拿大。至乾隆二十八年（1763），交战各方签订了《巴黎和约》，奥地利地位削弱，普鲁士成为欧洲大国，法国丧失了海上强国的地位，英国在印度与北美的地位得到了巩固。由此可见，英国攻法的目的非为“救

普”，更何况战争还是由普鲁士引起。《联英策》称“以助普故而拒法兰西”，其意相同。

四、康称“嘉庆元年，攻法拿破仑而救普”。嘉庆元年即1796年，此时法国革命已处于后期。乾隆五十四年（1789）法国革命开始后，法王路易十六即向欧洲各国帝王求救。奥地利、普鲁士、荷兰、英国、西班牙等国组成了第一次反法大同盟。至嘉庆元年，反法同盟已发生了变化，普鲁士退出，荷兰、西班牙与法国结盟，转与英国开战。嘉庆四年（1799），欧洲各国组成第二次反法大同盟，拿破仑从埃及返回法国，随后大胜奥地利。嘉庆六年（1801），法国与奥地利签订《吕内维尔（Lunéville）和约》，奥地利割让了大片土地，反法同盟瓦解。嘉庆七年（1802），法国与英国签订了《亚眠（Amiens）和约》，法国停止了攻英的准备，英国承认法国在欧洲大陆的统治地位，并将9年来夺取的海外殖民地归还给法国及盟友荷兰和西班牙。嘉庆八年（1803），英法战争再起。嘉庆十年（1805），英、俄、奥地利、普鲁士组成第三次反法大同盟，法军击败了奥、俄联军，奥地利退出同盟。嘉庆十一年（1806）欧洲各国组成第四次反法大同盟，法军大败普鲁士，禁止欧洲国家与英国贸易，即所谓的“大陆体系”。英国则对法国进行了海上封锁。嘉庆十四年（1809），第五次反法大同盟成立，法国再败奥地利。嘉庆十七年（1812），法军50万人攻入俄罗斯，在莫斯科大败而归。嘉庆十八年（1813），第六次反法大同盟成立，俄国、普鲁士、瑞典、英国、奥地利先后加入，次年英、俄、普军攻入法国，拿破仑被放逐，波旁王朝复辟。由此可见，英国与法国的长期开战有着多种原因，但不是为了“救普”。《联英策》称“嘉庆七年，以助意故而拒拿破仑”，亦不准确。拿破仑军队于嘉庆元年（1796）进入意大利时，英国早已开战。

五、康称：“咸丰三年至五年，与法救土耳其而联。”咸丰三年至五年即1853—1855年，此为第九次俄土战争，又称克里米亚战争。俄国为了夺取从黑海到地中海的出海口，对土耳其多有窥测，从康熙十五年（1676）至道光九年（1829）共发生了八次俄土战争。此时，英、法认定俄国在黑海海峡及巴尔干地区的势力扩张，不符合其东方利益。咸丰三年，俄军占领了摩尔多瓦、瓦拉几亚，英、法与土耳其结盟，与俄国开战。咸丰四年，英法土联军在俄国黑海北岸克里米亚登陆，对该地

重要军事要塞塞瓦斯托波尔（Savastopol，即康所称“斯巴士拔”）进行将近一年的围攻。撒丁王国后也加入了英、法、土同盟。咸丰六年（1856），战败的俄国被迫接受《巴黎和约》。由此可见，英国与俄国开战的目的不是为了土耳其，而是为了保护其在近东与巴尔干的利益，尤其是俄国海军若由此进入地中海，将对英国由直布罗陀、苏伊士运河、印度乃至远东所谓“生命线”产生威胁。《联英策》称“咸丰三、四、五年，以助土耳其故，死士二万，糜饷七千万磅（镑）而拒俄”，即指此事。

六、康称：“光绪二年，与法、德、奥、意救土耳其而拒俄。”光绪二年即1876年，俄、土之间并没有战争，康此处所称，似为1877—1878年第十次俄土战争。前已叙及，俄国利用巴尔干斯拉夫民族运动，打着“解放”的旗号，对土宣战。俄军在罗马尼亚、保加利亚军队的配合下，占领了大片地区，兵临君士坦丁堡。由于英国舰队进入黑海海峡，俄军未能占领君士坦丁堡与海峡。“毛鲁塌岛”，就粤语转音而言，似为马耳他，但此处有可能是指塞浦路斯。⁽¹⁷⁸⁾俄国与土耳其签订的条约，为英国与奥地利所反对；俄、土、英、法、奥、意等国后来在柏林举行会议，达成了《柏林条约》，俄国鉴于克里米亚战争的教训，对英、奥做出了让步，英国由此占领塞浦路斯。英国的动机与先前相同，并不是对土耳其的特别关爱。《联英策》称“光绪元、二年，助土拒俄……”亦不准确。

我不知道康有为从何处得到这些似是而非的英国史知识，但可以肯定，其中混杂着康的自我理解。在他的描写下，“故英真救人国也”，一下子变成了散发着儒家精神的“仁义”之国。值得注意的是，康在这段不长的文字中，一口气使用了“救西班牙立主”、“救澳”、“救普”、“救土耳其”……六个“救”字，也显示另一种可能：英国确曾“救”他出上海赴香港，他企图利用英国来“救”光绪帝。康的这种对英国历史与政治的曲解，显示其对英国扩张史与外交手段的无知，若以此为基础而作清朝外交的战略思考，将是很危险的。

康称“今地球大势东流，皆以我为土耳其，若我与联，英人必出”，其中“英人必出”一语，将在下节分析（参见23-11）；而将此时清朝比附为各国势力把持的土耳其，似为想当然。⁽¹⁷⁹⁾康并不知道，如果清朝真

陷于土耳其那般需要各国共同制定条约的地步，命运将会更加悲惨。

胶州湾事件之后，日本与英国的一些官员向清朝官员及民间人士游说，希望清朝摆脱与俄国的盟约关系，建立英、日、清三国的同盟关系。其中一些人还向张之洞等地方大员游说。（参见23·9）光绪二十三年十一月二十五日，两江总督刘坤一致电总理衙门：

“昨晚沈敦和电，晤英将，言俄、德、法恃兵为国，前岁联盟后，俄侵朝鲜及东三省，德据山左，法图南方各省，奸谋毕露矣。英恃商为国，今见南北商榷尽失，岂能隐恶。倘中、英、日本亦三国联盟，在中、日则保疆土，在英则保东方商利，惜华人太分泾渭，计不出此，殊可叹。”⁽¹⁸⁰⁾

刘坤一虽是引用沈敦和之电，但也明显表示了倾向。次日，清廷发电旨刘坤一等人，予以阻止。⁽¹⁸¹⁾十二月初六日，刘坤一向总理衙门呈报沈敦和与英将谈话纪要⁽¹⁸²⁾；同时还呈报了苏淞太道蔡钧密禀：

“职道日来与各国领事会晤，惟日本领事异常着急，职道惕以唇亡齿寒之意，伊乃尽吐实情。谓：俄人之在海参崴（崴）者，声言十万，屡遣密谍，知不过近六万。其出黑海之铁舰，欲保我东方者，号称八千，实不能及四千。德兵在胶州者仅千二百人，即所谓全来，亦不及万。若以日本海军制之，尚可有胜无败。德人越国鄙远，其水师亦素非头等，殆无能为力。惟中国朝廷向来徇俄，且办事又不密，如能由此亟联与国，一旦事起，或可藉助他山而资捍御。在日本既自顾其藩篱，英人亦必惜其商务，决可与中国立联合密约，防御俄、德云云。职道所以谓联络英、俄（日）为今时救急之着，不可因畏俄而坐失事机者也。”⁽¹⁸³⁾

此处的日本领事，即代理上海总领事小田切万寿之助，他是主张日中建立密切关系以对抗俄国的日本官员之一。十二月十四日，刘坤一向总理衙门呈报沈敦和与英海军将领第二次见面的谈话纪要：

“华欲保固沿海地方，而自乏兵轮，不足当坚船利炮也。则必择他国水师之有大力者，倚为奥援，庶免瓜分豆剖。我英兵舰之多，甲于环球各国，近又新增一二百艘。即与最强之德、俄比较，合二

大国之兵轮，犹不能盈我英之数。我英已得中国之商利，较他国为最多，亦为德、俄所最忌。英之商务被困，而华之封疆日蹙矣。中国苟有人长怀远顾，自必急与我英联盟，而日本与华为同洲之邦，辅车相依，同关休戚，亦必同与联盟，以共拒德、法、俄，为连横之局。在中、日则保疆土，在我英则保商利，而有关于利害一也。特虑中国不自危惧，转与俄权，以引虎自卫耳。华若肯将认赔之款，预知防患，倩我英舰保护，虽岁糜巨万，然与其失和而偿金何如？出费而弥患，即伤财与失地同祸，而其为祸大小殊矣。若中、日、英三国连横，彼俄、德、法未必遽恣。某尝留心时局，旷观大势，实有必至如此之形，并非英廷囑我传说，然以某私心揣测。如果中国联英远俄，我英政府自必乐从，但须中国先定主见，方可再议办法。事关中外大局，华须专派使臣前赴伦敦密议，如何办法，非我所能悬拟也。”⁽¹⁸⁴⁾

从中英外交史、中日外交史来看，对于此类官员不负实际责任而以个人名义发表的言论，须得十分谨慎。英国、日本在北京都派有公使，与总理衙门交涉频频，施加压力；清朝在东京和伦敦也派有公使，但从各国外交档案可以看出，关于中国的交涉，各大国之间接触频繁，中国公使反被置于局外。英国政府与日本政府从来没有通过正式外交途径与清朝商议过结盟问题。英、日两国对德国占据胶州湾事件，皆通过彼此交易而采取了默认的态度。（参见23-11）而这些鼓吹英、日、清三国同盟的英、日官员，其真正目的也不是解救清朝的胶州湾危机以及后来的旅顺、大连危机，而是拆散中俄同盟，并在其中寻找新的机会。

也因为如此，光绪二十四年正月二十六日（1898年2月26日），德国驻英国大使哈慈菲尔德伯爵（Count von Hatzfeldt）向英国首相兼外相沙士伯雷侯爵（The Marquess of Salisbury）提出，日本海军可能在英国的建议下对德国有所军事准备时，沙士伯雷对此完全否认。德国大使在电报中称：

“在今日的会谈中，当我把发给我的训令的意义向沙立斯百理（沙士伯雷）勋爵表示的时候，他答复说，我所表示关于日本可能对我们有所企图的忧虑很使他骇异，因为他绝没有从任何方面听到任何情况足以使他推断日本有这样的企图。他又说他可以给我肯定

的保证，报章所载英、日间对中国问题成立一个协定或谅解的消息在任何方面都绝对无稽。他并能对我绝对保证，此间绝没有怂恿日人对我们采取行动。当我提到，正因日人的军事目标不明确，才使我感觉到严重，因为他们并不像其他列强同样地要求维持欧洲和平。他回答说，他却认为很可能的倒是日人希望列强间能发生战争。但他接着又说，他认为我们从欧洲方面以外的形势所产生的对日疑虑也不是没有理由的，并表示于有机会时将向日本代表表示他对于此事的意见。

“因无特别训令，所以我没有进一步提请沙立斯百理（沙士伯雷）勋爵向东京表示日本这种海军示威的严重性，因为这种示威既看不出任何目标，就只能解释作为针对我们的。如果阁下认为这是需要的话，我将毫不犹豫地把这个意见用私信向首相表示。”

德国外交大臣于次日复电：“暂时不需要回到日本示威的问题。日本如果没有英国的坚决支持，势不敢对一个欧洲列强有所行动。”⁽¹⁸⁵⁾俄国外交大臣穆拉维约夫此时对德国驻俄大使拉度林公爵（Prince von Radorin）称，他坚信“日本将不会有所行动”，但他认为“最好不使中国人知道这点，而让他们继续担心日人的行动”。⁽¹⁸⁶⁾

由于清朝官员以及知识人不熟悉也不理解近代国际知识及其外交方式，大多以中国传统的“合纵连横说”来思考外交战略，很容易受英、日某些并不负实际责任的官员鼓吹的影响。许多人由此主张联英、联日，以抗拒德、俄。康有为也是其中的一个。近代世界外交史及此后的中国外交史已经证明，结盟是一极其重大的外交决策，本国需有相应的军事政治实力与外交经验，方可与大国交手；如果没有充分的研究与准备，弱国在“结盟”的名义下东靠西靠，只能一次次地充当列强之间的牺牲品。

康有为此时尚未去过任何一个外国，也不懂得任何一门外语，更没有从事过实际的外交事务，他以中国传统的经史知识及《万国公报》等翻译的西书西文，来推知世界大势，出现各种各样外交策略上的偏误，本是不奇怪的。且在当时的知识人中间，康有为的外部知识还尚属上乘；康的种种偏误，在当时官员士人中也属多见。因此，尽管我在本书

中经常批评康在外交上的幼稚与失误，但从不怀疑康有着美好的愿望与救国的动机。这又是需要说明的。

康称“上于常熟，请主持之”，即将其联英、日策告于翁同龢，翁日记中对此没有记载。

（23-11）乃作《联英、日策》，遍告朝士。李菴侍郎深然之，持之示廖仲山尚书，合肥不以为然。因而诘张樵野，张谓：“英大国，未必许助我。”迟疑不敢发，遂割胶州。已而英使果出，请将旅顺、大连湾、威海卫通商。俄使巴德兰富大怒，谓李合肥曰：“若贵国必欲将旅顺、大连湾通商，则吾两国从前盟约皆断。”朝议数日，不敢决。吾闻之，上书常熟曰：“此中国生机也。吾意且欲尽开沿边口岸，以众国敌俄，况旅顺、大连湾乎？必勿拒英，虽俄怒，以诸国力抗之，必无害也。”言甚切。又与张樵野言，张以吾言英可联，今英果出，甚信之；谓可面告常熟，卒不遇，而西后及恭邸畏俄甚，卒不徇英请。

据手稿本，“乃作《联英、日策》，遍告朝士。李菴侍郎深然之，持之示廖仲山尚书，合肥不以为然”一段为添加，补在行间；“因而诘张樵野”之“诘”字似由“言”字改；“遂割”二字为添加；“各国必欲将……”之“必”字为添加；“从前盟约”之“盟”字由“密”字改；“吾闻之”之“闻之”二字为添加；“上书常熟后”删“请必许英”；“吾意且欲”四字由“虽”字改；“以众国敌俄国”后删“犹可”。“因而诘张樵野”之“而”字，诸刊本、抄本为“面”字；“俄使巴德兰富大怒”，《戊戌变法》本作“俄使巴德兰富闻悉，当大怒”；“各国必欲将……”之“欲”字，《戊戌变法》本作“要”字。

廖仲山，名寿恒（1839—1903），江苏嘉定（今属上海）人。同治二年进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪十年，以署理工部侍郎出任总理衙门大臣，二十四年二月以刑部尚书在军机大臣上学习行走。

巴德兰富（Aleksandr Ivanovich Pavlov），其名有多种汉译，清朝官方译名也有多种，较多的为巴布罗福（本书皆用此译名）。光绪十七年（1891）任俄国驻华使馆随员，二十一年任参赞，二十二年（1896）以参赞代理公使，二十四年十月调俄驻韩国公使。

康称“乃作《联英、日策》”，很可能即是在《知新报》上以康广仁

名义发表《联英策》。(参见23-10) 康称“遍告朝士”，以及李端棻、廖寿恒、李鸿章、张荫桓等人对此的态度，我尚未读到相关的史料。

德国在占领胶州湾时，始终保持着与英国的密切联络，并准备了交换条件。(187)德国驻英大使哈慈菲尔德与英国首相兼外相沙士伯雷侯爵之间，进行着秘密交易。(188)沙士伯雷不认为英国利益于此将有所损害，同时为德国因胶州湾事件与俄国有所分离而高兴；德国也以不谋求中国南方口岸、将胶州湾对各国商业开放为对策，避免影响英国的利益。(189)光绪二十三年十二月二十日（1898年1月12日），当英国得知德国已从中国获取胶州湾时，沙士伯雷首相明确对德国大使哈慈菲尔德说明：“英国利益并不因我们居留在胶州而遭受损害。”(190)也因为如此，英国在胶州湾事件上态度一直很暧昧，采取了“观望政策”。

清朝并非没有请求英国对胶州湾事件从中调停(191)，但英国政府训令驻华公使窦纳乐（Claude Maxwell MacDould）勿做任何表示。沙士伯雷称，英国无意给中国政府制造藉口，由于英国的反对，中国不能将胶州湾租借给德国。十一月初十日，即光绪帝命翁同龢、张荫桓再度去德国使馆进行交涉时，总理衙门特别希望听到英国的意见，窦纳乐却不露一点口风。对此他向本国政府说明：他这么做是害怕清朝向德国提出英国反对租借胶州湾，同时也不想让中国认为英国不反对此事。尽管此时英国军舰分别进驻烟台、旅顺，清朝中的一些人由此误认为，英国将对德、俄的行动作出激烈的反应；但他们并不知道，英、德、俄在全球的争夺由来已久，已是常态，各方都不愿意发生战争而不时进行妥协。十一月十七日，窦纳乐照会总理衙门，称奉到英国政府的训令，“德索山东利益，英须照约一体均沾。倘英民应得利益有碍，必向中国索偿。”(192)总理衙门大臣翁同龢、张荫桓，完全明白英国此时的态度：一、英国反对清朝在南方另租一岛予德国（即翁、张要求德退出胶州湾，同时另租一岛，参见23-8）；二、德国在山东修建铁路，英国于此也有最惠国待遇；三、清朝一旦租地给各国，英国要求补偿。(193)

日本得知德国占领胶州湾的消息后，曾在议会里引起了震动，但政府并没有准备采取实际的军事行动。当德国表示不反对日本在中国大陆的利益要求，并对日本进行安抚时，日本也默认了德占胶州湾的事实。(194)

康称“若我与联，英人必出”（参见23-10），属其不解当时欧洲的秘密外交，只是自我想像的推断。康又称“因而诘张樵野，张谓：‘英大国，未必许助我。’迟疑不敢发，遂割胶州”；“与张樵野言，张以吾言英可联，今英果出，甚信之，谓可面告常熟，卒不遇”云云，似属康的张扬之词。张荫桓历任驻美公使等职，是当时清朝最了解外部世界的官员之一，经过与德国艰难的谈判，张与翁同龢已对英国不抱希望。他们最大的愿望是，英国不要再趁火打劫。然康与翁、张之间关系，未必如康所称的那般密切，康是否对张荫桓有这些指责性的言词，也是可以怀疑的。

康称“今英果出”一语，指英国要求开放大连湾为通商口岸一事。光绪二十三年十二月二十三日，英国公使窦纳乐向总理衙门提出贷款条件（参见23-12），其中包括了开放大连湾，此举针对俄国欲租借旅顺、大连，反对其独占辽东半岛之利。（参见23-8、24-6）俄国代理公使巴布罗福事先得知此事，作出强烈反应，于当天早上约见李鸿章，“力言大连若开口岸，俄与中国绝交”。⁽¹⁹⁵⁾英国首相沙士伯雷得到消息后，指示窦纳乐：“可以不坚持这一点”。⁽¹⁹⁶⁾由此可见，康称“西后及恭邸畏俄甚，卒不徇英请”，并无根据。康又称英国要求旅顺、威海卫开口“通商”，查阅史料，亦无其事。

康称“尽开沿边口岸，以众国敌俄”一事，即自行开辟商埠事，我放在下节，予以集中的说明。（参见23-13）

（23-12）时偿日本之一万万，英人又许代借三厘息、不扣，俄闻之，又强相借四厘息、扣，于是议论纷纷，有主两借者，有主两不借者。吾言“可借英款，俄大言恐吓，必不缘此小故动兵也”。政府畏俄，又不敢，乃用两不借之说。此事英实有庇护之意，而两拒之，殊为失机，惟有与同志叹息而已。然经此事后，俄、英、日之情皆见，朝士渐知英、日之可信，而知俄之叵测，自此群议，咸知联英、日矣。

据手稿本，“又许代借”后删“不”字；“于是”后删“外”字；“必不缘此小故”之“小故”为添加；“自此群议，咸”之后删“主”字。“必不缘此小故动兵也”之“动”字，诸刊本、抄本误为“发”。

甲午战争的巨额赔款，主要是依靠外债偿还的。其形式是由外国银行代理发行清朝国家公债。此时国际市场上资本过剩，各国游资均在寻找投资机会，俄、法、英、德为了争夺此项清朝国家贷款（即国家公债代理发行权）展开了争夺。各国并不是靠商业条件的优厚而展开公平的竞争，而是利用政治、外交等手段，压迫清朝，以接受条件并非最惠并有附加条件的贷款（即代售公债）。

最初获清朝国家公债发行权的是俄国与法国，即“俄法借款”。两国靠“三国干涉还辽”之功，于光绪二十一年闰五月（1895年7月）由清朝驻俄公使许景澄与俄国各银行签订了1亿金卢布（约合银1亿两）的合同，此即为由俄、法银行包销的清朝政府公债，年息4%，94.125扣，36年还清。由俄国、法国等多家银行，在俄、法、德、荷兰等国进行销售。清朝以海关税收为担保，并承诺在6个月内不得再行向外国借款。⁽¹⁹⁷⁾“俄法借款”付出第一期赔款及赎辽款银共8000万两后，所剩无几。

英、德两国得知俄国欲再揽此债务，在北京展开了巨大的外交攻势，法国与俄国也同样向总理衙门施加了压力。至该年年底，英、德两国银行团内部达成协议，由汇丰、德华两家银行出面承担。光绪二十二年正月二十八日（1896年3月11日），总理衙门与汇丰银行、德华银行签订包销清朝政府公债1600万英镑（约合银1亿两）的草合同，十一天后又签订了《详细章程》。年息为5%，94扣，36年还清，清朝仍以海关税收作为担保。⁽¹⁹⁸⁾此即“英德借款”。该款用于第二、三期赔款约银7000余万两。

清朝利用两次在欧洲发行公债之所得，分三次偿还对日赔款⁽¹⁹⁹⁾：

支付时间	赔款		息款		威海卫军费	
	银（两）	英镑	银（两）	英镑	银（两）	英镑
光绪二十一年九月十四日	50000000	8225245	—	—	—	—
光绪二十二年三月二十六日	50000000	8225245	1250000	205632	500000	82253
光绪二十三年四月二十五日	16666667	2741748	416667	68544	500000	82253

至此，清朝尚剩有赔款计银8700万，须在光绪二十四年闰三月交清。
 （参见23-9）康称“时偿日本之一万万”，数字不那么精确。

光绪二十三年五月，李鸿章奉旨办理第三期借款事宜，他通过华俄道胜银行提出了借款要求。然此时清朝在欧洲已发行国债共计银两亿两，更兼金银比价之波动、作为抵押的清朝海关税收总额有限等因，俄国的条件从资本因素转向政治因素。俄国财政大臣维特（Sergey Yulyevich Witte）表示，清朝须向俄提供“最重大的和对俄确有实质意义的利益”。⁽²⁰⁰⁾李鸿章无法接受俄方条件，即命盛宣怀在上海办理商业贷款。盛与英国呼利—詹悟生公司（Hooly-Jamieson Syndicate）接洽，并草签了合同，终因该公司提出层出不穷的附加条件而最终失败。⁽²⁰¹⁾李鸿章亦电驻美公使伍廷芳，希望从美商处借款，亦未果。⁽²⁰²⁾十一月二十一日，即俄国占据旅顺、大连前一日（参见23-8），李鸿章在多次失败后，回过头来，再向俄国财政大臣维特提出借款银1亿两。维特乘机开出了非常苛刻政治条件：一、满洲、蒙古修建铁路独占权；二、修建中东路支线；三、在支线的终端允俄修建港口；四、以海关关税担保，并以地丁、厘金加保；五、总税务司出缺时，将由俄国人出任。

赫德得知此消息，立即致电汇丰银行，称“目前正值危急关头，关系到远东的未来，因此我希望汇丰银行能得到英国外交部的有力支持”，揽得贷款。⁽²⁰³⁾英国驻华公使窦纳乐则提议由英国向中国提供贷款，首相沙士伯雷表示同意。十二月二十三日，窦纳乐至总理衙门，正式提出了贷款条件：一、由英国控制清朝的财政收入，作为贷款的担保；二、英国可修筑从缅甸边界到长江流域的铁路；三、不将长江流域租让给其他国家；四、大连湾、南宁、湘潭辟为通商口岸；五、给予英商在中国内地贸易更多的自由，外国货物在通商口岸免厘金。英国还宣称，如清朝借俄款（或俄、法联合贷款），英国须得到补偿：一、中国内河航运权；二、占领舟山岛；三、云南铁路修筑权。

前节 (23-11) 已述，俄国表示大连若辟为通商口岸，俄国将与中国绝交。俄国财政大臣维特、吴克托亲王 (Prince of H.Oukhtonsky) 通过多种渠道向李鸿章表示，清朝若不借俄款，“即失和”。⁽²⁰⁴⁾在当时的外交用语中，“失和”是很严重的用语。在交涉的关键时刻，俄国又采取行贿手段。巴布罗福与华俄道胜银行的璞科第 (Dmitrii Dmitievich Pokotilov) 秘密告诉李鸿章、张荫桓，如果俄款能成，将酬李银50万两，酬张银20万两。⁽²⁰⁵⁾法国代理公使吕班 (Constantin Dubail) 也到总理衙门表示，绝不容许将南宁辟为通商口岸，反对清朝借英款，若中国向英国提供了管理财政及开矿的特权，法国要求在南方省份有相应的补偿。

光绪二十四年正月初三日，也就是康有为到总理衙门接受询问的当日 (参见24-1)，总理衙门成为俄、英两国公使大肆咆哮的场所，翁同龢在日记中称：

“俄使巴百罗福来，称奉国电，借款若中国不借俄而借英，伊国必问罪，致大为难之事。又极言英款万不可借，将以埃及待中国矣。辩论一时之久。而英使窦纳乐来，恭邸先往晤之，余与庆邸、荣、敬、崇、廖勉支巴使退。适窦语亦横，大略谓中国自主，何以不敢以一语诘俄？英何害于俄而俄必阻止耶？且法国何与也？盖合肥专以俄毁英之语激动之，故致此咆哮也。亦勉支而去。噫，殆矣。”⁽²⁰⁶⁾

翁两用“勉支”一词，即总理衙门不敢开罪任何一国公使，只能听其咆哮，勉力支撑。在英、俄两国的压力下，恭亲王由此决定：两不相借。正月十三日，总理衙门将此决定通知了英、俄两国。总理衙门由此转向日本政府请求赔款偿期展缓，被拒。(参见23-9)

康称“英人又许代借三厘息，不扣”，即年息3%，而无折扣。翁同龢光绪二十三年十二月十三日日记称：“李相告余，英国国家可担借款三厘息云云，恐未确。”⁽²⁰⁷⁾十九日又记：“英使窦等四人来，必欲见余，李、敬、张、许同坐，彼云借款外部担保，惟必须有利益语始可服议院之口。至借款则四厘息，不折扣，五十年清，较俄债更便宜矣……”⁽²⁰⁸⁾李鸿章对此也有相同的说法。⁽²⁰⁹⁾由此看来，当时确有“息三厘”的传

说，而英方正式提出的利率为4%。然当时的借款，以今天的概念分类，属由俄、法、英、德等国银行包销的清朝政府公债，折扣即是代理银行的包销费、手续费、保险费；且以略低面值的价格销售。“俄法借款”利率为4%，发行价为99.2%—99.8%，包销费、手续费、保险费约为6%，清政府所得号称是94.125%，即“九四一二五扣”，实际似为93.2%。“英德借款”利率是5%，发行价是98.75%—99%，包销费、手续费、保险费约为4%，清政府实得是94%，即“九四扣”。⁽²¹⁰⁾ 窦纳乐所称“不折扣”，可能是指全价销售清朝政府公债，然仍会有相应的包销、手续、保险的费用，否则将以溢出票面的价格来发行。虽说由英国外交部出面作保，在当时也被认为极其安全，但对投资者恐缺乏吸引力。如果真无折扣，英国政府为其政治利益很可能将另行采取经济手段，否则没有一家商业银行会参与此项国债。康称“俄款四厘”，我还没有读到相关的记载。

总理衙门表示两不相借之后，俄国对此妥协，转与英国进行私下交易。（参见24·6、24·10）但英国并不罢休，要求清朝为其“失信”予以补偿。经窦纳乐一再施压，总理衙门于光绪二十四年正月十五日（1898年2月5日）同意：一、中国开放内河供英船航行；二、担保不将长江流域租让与他国；三、开放湖南。⁽²¹¹⁾ 窦纳乐“高超”的外交技巧，博得了英国首相兼外相沙士伯雷和英国中国协会主席等人的高度赞赏。⁽²¹²⁾

康称“可借英款，俄大言恐吓，必不缘此小故动兵也”，又称“此事英实有庇护之意”，说明他不了解当时英、俄争夺借款的外交内情，也说明他没有西方资本市场与金融市场的知识，不了解外国银行代理发行清朝政府公债的程序。康又称“朝士渐知英、日之可信，而知俄之叵测，自此群议，咸知联英、日矣”，却大体属实。当时确有众多人士表现出对英、日的兴趣，但他们如同康有为，对此期英国、日本的实际要求与两国在外交上与德、俄的交易，不完全知情。

此后，清朝向汇丰银行、德华银行再次进行商业借款，即“英德续借款”。（参见24·10）

（23·13）吾又告常熟，谓：“俄欲眈眈，诸国并来，吾无以拒之。

请尽开沿边各口与诸国通商，既可藉诸国之力以保境，又可开士民

之知识。”又腾书与廖仲山言之。常熟大以为然，倡言于总署，于是王、大臣集议，多不通情势，咸驳是说，议不行。然自是，旅顺、大连湾、广州湾之要素，自此纷纷矣。

据手稿本，“谓：俄欲眈眈，诸国并来，吾无以拒之”一句为添加，补在行间与页下；“请尽开沿边各口”一句，“请”字后删“以”字，“沿边”二字为添加；“既可藉”后删“群力”二字；“开土民之知识”后删“常熟大然”；“王大臣集议”后删“多拒多”三字，添加“多不通情势，咸”六字。“旅顺”二字，诸刊本、抄本漏。

康有为此处所言，为自开通商口岸。

自开通商口岸的思想，在当时中国早有传播，论者以此有利于本国商务之拓展、又可防止西方列强强索或扩大租界。(213)陈炽在其著《续富国策》卷四《商书》中，有《大兴商埠说》，称言：

“惟有仿恰克图买卖圈及江海各埠租界之式，凡轮舟、铁路、电报所通之地，及中国土产、矿金、工艺所萃之区，一律由官提款购买民田，自辟市埠，开衢建屋，而岁课其租金，一切详细章程，均仿西人工务局成法。现在各埠租界之侧，亦一律清厘隙地，兴建楼房，正其名曰‘华市’，以便华商居止贸易，且免西人托名影射，占地益宽，如近日上海租界，地基蔓延至百里以外。彼以重值我愚民，流弊深微，未知所底。使皆由中国自辟商埠，则此疆彼界，虽欲尺寸侵越而不能。”(214)

以此为目标的“自开口岸”，与康的“以夷制夷”之计，自然有所区别。前节(23·6)已述，御史张仲炘于光绪二十四年正月二十五日上“请将海疆要地遍开商埠以保全局折”，二月初七日上“众敌环伺敬陈管见折”，已提出了自开口岸之策，其策略即为各国互相牵制。盛宣怀此时也向荣禄提议此策。(215)

康称其在光绪二十三年即向翁同龢、廖寿恒提出“请尽开沿边各口与诸国通商”之策，尚无直接史料可为之佐证；但他确实正式提出过“遍地通商”之建策。光绪二十四年二月二十七日康向总理衙门呈递、三月初三日由总理衙门代奏的“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”，称言：

“即或虑俄人横肆，德、法助俄，诸国未必助我，则可遣大使布

告万国，皆许其遍地通商，立约瑞士，公众共保，则俄人必不能独肆要求。”⁽²¹⁶⁾

康以此策作为对付俄国强租旅顺、大连的下策。（参见24·6）

也就在代奏康该上书的当日，光绪二十四年三月初三日，总理衙门因英国迫湖南开口，又闻意大利欲租借三都澳等因，奏请将湖南岳州、福建三都澳辟为通商口岸，光绪帝当日朱批“依议”。此为清朝自开口岸之始。⁽²¹⁷⁾三月初五日，总理衙门再请将秦王岛辟为通商口岸，光绪帝当日再次批准。⁽²¹⁸⁾

然到了光绪二十四年春，由于国际形势的压迫，“自开口岸”已成许多人士的共识。詹事府左春坊左中允黄思永、湖南巡抚陈宝箴先后奏请自开口岸，光绪帝皆将之交总理衙门议复。⁽²¹⁹⁾六月二十三日，总理衙门议复陈宝箴折，光绪帝据此发出上谕：

“军机大臣字寄沿江沿海沿边各将军督抚，奉上谕：欧洲通例，凡通商口岸，各国均不侵占。现当海禁洞开，强邻环伺，欲图商务流通，隐杜觊觎，惟有广开口岸之一法。本年三月间，业准如总理各国事务王、大臣所奏，将湖南之岳州府、福建之三都澳、直隶之秦王岛，开作口岸。嗣据该衙门议复中允黄思永条陈，请飭各省察看地方情形，广设口岸。现在尚无成议。著沿江沿海沿边各将军督抚，迅就各省地方，悉心筹度，如有形势扼要、商贾辐辏之区，可以推广口岸、展拓商埠者，即行咨商总理各国事务衙门酌核办理。惟须详定节目，不准划作租界，以均利益而保事权。该将军督抚等筹定办法，即著迅速具奏。”⁽²²⁰⁾

“自开口岸”由此成了清朝的政治决策。

但是，张仲炘、盛宣怀、康有为等人“自开口岸”之策，能否挫败德、俄等国占据中国海口的要求，却是值得怀疑的。前已述及，德国占领胶州湾后，翁同龢、张荫桓欲辟胶州为通商口岸，并划界为德设立储煤区、允德另租借一岛，遭到德国的拒绝（参见23·5）；俄国也不同意大连辟为通商口岸（参见23·11）。而后法国要求中国南方口岸，英国索取威海卫与北九龙，日本将其眼光放在台湾对面的福建。（参见24·6）

美国刚刚与夏威夷签订了“合并”条约，正处于美西战争的前夜，无力于中国。只有对意大利（当时欧洲二等国家）所要求的三都澳，可用“自开口岸”之策推挡之。康提议的“公众共保”，指仿照瑞士，各国承认中立，也非当时可行之事。而康称自开口岸“可藉诸国之力以保境”，“尽开沿边各口以众国敌俄”，仍属不了解各国外交内幕的自我想像。

康称“常熟大以为然，倡言于总署”，即翁同龢倡导自开口岸以及派使、开和会以求各国保护之事，[参见246](#)。

（23·14）是冬，幼博在上海大同译书局刻《孔子改制考》、《春秋董氏学》、《日本书目志》成。

据手稿本，“幼博在上海大同译书局刻”为添加，补在行间。

大同译书局，光绪二十三年九、十月由梁启超等人集股在上海创办，由康有为之弟康广仁（幼博）为经理。最初的计划很大，梁启超曾作《大同译书局叙例》。[\(221\)](#)然集资仅银五六千两，印出之书多为康有为及其同党的著作。[\(222\)](#)

《孔子改制考》、《春秋董氏学》，是康有为的主要经学著作，但意义又大于一般的经学范围，直指现实政治。康在《我史》中对两书记载甚多，其中亦称万木草堂学生之力。[\(223\)](#)梁启超称：“其著《孔子改制考》及《春秋董氏学》，则发凡起例，诏吾侪分纂焉。吾侪坐是获所启发，各斐然有述作之志。”[\(224\)](#)

若据《我史》所言，《孔子改制考》最初酝酿于光绪十二年，大体完成于光绪二十二年。其主要内容为：孔子之前上古苍茫无从稽考，为治乱世，孔托古而自创《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》六经，自创尧、舜、文、武之古代治世景象，自创一系列的各朝礼法，用以规范现实社会。孔子由此成了人间的“素王”，其创造的儒学，指导着后世的发展。到了汉武帝之后，孔子的思想被接受，但孔子的用意却未能彰显。在这部书中，康提出了三统说，提到了“太平”、“大同”，但没有展开详论。该书的写作方式，如同《新学伪经考》，大量引用经典，加以按语。该书于光绪二十三年冬在上海大同译书局初刻，次年初出版。前有康有为《序文》，署日期为“光绪二十四年正月元日”，

称言：

“不敢隐匿大道，乃与门人数辈朝夕钩擿，八年于兹，删除繁芜，就成简要，为《改制考》三十卷。同邑陈千秋礼吉、曹泰著伟，雅才好博，好学深思，编检尤劳，墓草已宿。”⁽²²⁵⁾

若据该《序文》中的“八年”，《孔子改制考》之酝酿写作，初始于光绪十五年底，完成于二十三年底。而该《序文》虽自称“三十卷”，然印成者实为二十一卷。《孔子改制考》刊行后，引起了很大的震动，翁同龢称观此书后，知康“居心叵测”（参见24·15）；张之洞作《劝学篇》，以对抗之；孙家鼐称之“悖谬”，要求删其内容（参见24·37）；陈宝箴则要求康“自行毁版”（参见24·52）。康有为在“百日维新”期间，曾摘抄其中9卷进呈给光绪帝。（参见24·23）

若据《我史》所言，《春秋董氏学》的写作始于光绪二十年，完成于光绪二十三年五月。其主要内容为：董仲舒最初称孔子改制，其《春秋繁露》中《三代改制》一篇，言此最为集中。康在此书中将《春秋繁露》按题摘录汇编，附以自己的按语，借此阐发《春秋》公羊学之微言大义。该书于光绪二十三年冬由上海大同译书局刻，次年初出版。前有康有为《序文》，署日期为“光绪二十三年十月朔日”。该书后于民国年间编入《万木草堂丛书》再刻时，《序文》著日期为“光绪十九年癸巳七月”，汤志钧称其为“倒填”日期。⁽²²⁶⁾

《日本书目志》是一部介绍日本各科著作之工具书。《我史》光绪二十二年对此称：

“自丙戌年（光绪十二年）编《日本变政考》，披罗事迹，至今年。至是年所得日本书甚多，乃令长女同薇译之，稿乃具。又撰《日本书目志》。”

若据此言，康于光绪十二年开始对日本政治有兴趣，搜集日本图书，二十二年始编《日本书目志》，二十三年完成。然从康《日本变政考》的写作经历来看，康的这一说法未必可靠。⁽²²⁷⁾（参见22·5、24·8、24·33）《日本书目志》所记为书目，康有为加以按语并有札记。由此书可以看出，康有为是通过日本书来学习西学的。康虽然不懂日语，但当

时的日语大量使用汉字，其女儿康同薇很可能是他的助手。由此书又可以看出，康虽用中国的传统观念去理解、发现日本与西方，但毕竟看到了许多新鲜事物，日本书对其思想的发展有着重大的影响。康在此书中的札记与评论，虽未必是对该书的确评，但可准确地判断康此期的思想。正因为如此，康一直主张大译日本书，效法日本来学习西方。（参见24-18、24-19）

然查《日本书目志》，所录书目为：一、生理门，36类，366种；二、理学门，24类，352种；三、宗教门，5类，108种；四、图史门，25类，891种；五、政治门，17类，427种；六、法律门，24类，450种；七、农学门，19类，402种；八、工业门，11类，227种；九、商业门，9类，157种；十、教育门，17类，740种；十一、文学门，18类，903种；十二、文字语言门，14类，860种；十三、美术门，18类，720种；十四、小说门，1056种；十五、兵书门，4类，52种。以上共计15门、242类、7711种，且每种图书至少是一册，多则十余册、数十册。因其册数记录不全，我无法进行册数统计。在当时的日本，以此藏书数量为计，也是一个规模不算太小的图书馆。以常理判断之，康不可能收藏到如此之多的书籍，更无可能阅读一遍。且每种书大多开列四项：书名、卷册数、作者、价格，更让人感到有点像图书馆的目录或书商的广告。由此，我以为，康所撰《日本书目志》并不是靠其收藏之书，很可能是依据日本某一图书馆的馆藏和文图书目录，或者是依据大量日本出版商的广告，其中明显的证据是，在其“文字语言门”的“辞书类”中有：“《训蒙康熙字典》，四册，桥爪贯一著，三角五分”；“《鳌头音释康熙字典》，六册，石川鸿斋编，六元三角”；“《康熙字典》，十七册，渡部温订正，七元五角”；“《康熙字典考异正误》，二册，渡部温著，一元”。康似不会收藏此类图书，更不可能去阅读。

（23-15）时严范孙请开经济特科，乃说常熟并张樵野成之，藉以增常科以阴去八股。常熟主之，此事遂成，其章程与沈子培同议之者也。

据手稿本，“经济特科，乃说常熟并张樵野成之，藉以增常科以阴去八股”一段，写在页边；“常熟主之，此事遂成，其章程与沈子培同议之者也”一段，似为添加，补在页眉。又，此处文句顺序据手稿本康有为本人的划线，诸刊本、抄本

的文句顺序与此不同。

严范孙，名修（1860—1926），直隶天津人，原籍浙江慈溪。光绪九年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十年出为贵州学政。民国以后与张伯苓等人创立南开中学、南开大学。

光绪二十三年九月二十六日，贵州学政严修上奏“请破常格迅开专科折”，即请开“经济”科，称言：

“前岁军事甫定，皇上诏中外举人才矣，两年以来，保荐几人，录用几人，臣固无从悬揣……为今之计，非有旷世非常之特举，不能奔走乎群材；非有家喻户晓之新章，不能作兴乎士气。伏查康熙、乾隆年间，两举鸿词，一举经学，得人之盛，旷代所希，恩遇之隆，亦从来未有。彼时晏安无事，犹能破常格以搜才，岂今日求治方殷，不能设新科以劝士？臣愚以为仿词科之例而变通之，而益推广之……”

严修的具体建策为六条：一、科名“统立经济之专名”，内容为“周知天下郡国利病”、“熟谙中外交涉事宜”、“算学、译学，擅绝专门”、“格致、制造，能创新法”、“堪游历”、“工测绘”；二、取中无限额；三、入试前须有保送；四、保送者责成；五、录用无资格限制；六、赴试者参仿举人入京会试例，给予公车之费。⁽²²⁸⁾光绪帝于十一月二十三日收到该折，恰德国已占胶州湾，俄国军舰也在“暂泊”的名义下，进入旅顺、大连，局势危急，当即发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门、礼部。本日贵州学政严修奏请设专科以收实用一折，军机大臣面奉谕旨：‘著总理各国事务衙门会同礼部妥议具奏。’”⁽²²⁹⁾

光绪二十四年正月初六日，总理衙门与礼部上奏“遵议开设经济科折”，同意设立“经济”科目：先设“特科”，由特旨举办，参试者为保送；后行“岁举”，每届乡试年，由各省学政调书院、学堂的“生监”，试“专门题”、“时务题”、“四书文”，中式者为经济正科“举人”，参加会试，中式者为经济正科“贡士”。其特科所试内容为：

“以六事为一科：一曰内政，凡考求方輿险要、郡国利病、民情风俗诸学者隶之；二曰外交，凡考求各国政事、条约公法、律例章程诸学者隶之；三曰理财，凡考求税则、矿产、农工、商务诸学者隶之；四曰经武，凡考求行军布阵、驾驶测量诸学者隶之；五曰格物，凡考求中西算术、声光化电诸学者隶之；六曰考工，凡考求名物象数、制造工程诸学者隶之。”⁽²³⁰⁾

该折上后，光绪帝当日予以批准，并明发上谕：“著照所请行，其详细章程，仍著该衙门会同礼部妥议具奏”；“自降旨以后，该大臣等如有平素所深知者，出具切实考语，陆续咨送……俟咨送人数汇齐至百人以上，即可奏请定期举行特科……”⁽²³¹⁾三月十六日，浙江巡抚廖寿丰上奏经济特科诸事宜。光绪帝三月三十日朱批：“该衙门议奏。”⁽²³²⁾五月二十五日，总理衙门与礼部再奏经济特科详细章程六条，光绪帝予以批准，并明发上谕：

“所拟章程六条，尚属详备，即著照所请行。经济特科原期振兴士气，亟应认真选举，以广登进而励人才。著三品以上京堂及各省督抚、学政，各举所知，限三个月内迅速咨送总理各国事务衙门会同礼部，奏请考试。一俟咨送人数足敷考选，即可随时奏请，定期举行，不必俟各省汇齐，再行请旨……”⁽²³³⁾

严修之奏折仅称“统立经济之专名”，总理衙门将之分设“特科”、“正科”，而先举行“经济特科”；又由于特科正在操办中，正科后未举行，人们也常称之“经济特科”。康称“严范孙请开经济特科”，也非为错。从严修的奏请到总理衙门、礼部的奏复以至再奏复，该科的内容已经有了很大的变化：一、考试内容更明确；二、考试步骤分特科与常科，先举行特科；三、相关的章程也具可行性。其中正月初六日、五月二十五日总理衙门与礼部的联奏，起到了决定性的作用。

康称“说常熟并张樵野成之”，“其章程与沈子培同议之”，即称此中主持其事者为翁同龢、张荫桓、沈曾植及康本人。沈为总理衙门章京，此时丁母忧，虽未离京，但已不去衙门，只是在家中操办其事。⁽²³⁴⁾查《翁同龢日记》光绪二十三年十一月二十三日至二十四年正月初六日，翁忙于与德国交涉胶州湾事件及英、俄借款事，对经济特科一事并无记

载，仅在初六日用小字记一条：“制科明发”；也无他与沈曾植交往的记载。又查《张荫桓戊戌日记》，光绪二十四年正月初五日记：

“晨起，汪伯棠来商特科明发稿，嘱携回缮正……申正二刻，余访汪伯棠，取回稿子，入城灯时矣。”

正月二十七日记：

“余赴省馆春圃之会，携经济科复奏稿请筠丈酌订。”⁽²³⁵⁾

“汪伯棠”，汪大燮，时为张荫桓作幕。“筠丈”，筠庵，即总理衙门大臣、礼部尚书许应骙。再查汪大燮光绪二十四年正月十七日致汪康年信，称言：

“腊月间特科事成，颇思即奉告，而稿久不上，不敢泄。此时详细章程尚未定，亦由兄及子培详拟，议论颇为纷纷，中国办事其难固如此也。”

由此可见该总理衙门与礼部联衔奏折是由汪大燮与沈曾植“详拟”。二月十五日汪大燮致汪康年信中又称：

“特科、常科章程俱定，初拟三稿，大致驳改七八，肥水争之而无益，仍归于不许人读书而已。行之甚难，毁之甚易，人心已死，无由复生矣。”⁽²³⁶⁾

从以上材料大体可知，总理衙门负责此事的是张荫桓，张的幕僚汪大燮与张的亲信且正在丁忧的沈曾植负责起草，并经过许应骙的修改。其中张荫桓的作用最大。⁽²³⁷⁾至于康称其本人在此中的作用，我还没有读到相关的材料。

至于康称“藉以增常科以阴去八股”，康确有其努力，只是并非在“增”经济“常科”内。他后来上呈“请照经济特科例推行生童岁科片”，明确提出了改变童试的方式，罢去“破、承、开、讲八股之式”。（参见 248）

(1)《康有为桂林讲学记》，《追忆康有为》，第248页。康有为《万木草堂诗集》中有《再游桂林，居风洞之景风阁，大雨屋漏，床簏尽湿，作诗报蔡仲岐廉访，而廉访即命匠人来矣》一首，自注：“仲岐名希祁，为广西第一循吏，威惠流闻，且工诗，与吾同开圣学会，主持最力，相待至厚，感念殊深。”（《遗稿·万木草堂诗集》，第86页）“仲岐”、“希祁”，皆误笔。

(2)《康有为桂林讲学记》，《追忆康有为》，第248页。又，《知新报》第15册（光绪二十三年四月初一日出版）以“桂学振兴”为题，刊出桂平梧盐法道向子振、候补道谢方山的告示，在经古书院设立算学；并加有按语：“广西地处偏隅，向来风气未开，西学尤绝。中日战后，人知愧愤，官乐提倡，加以龙州筑路，梧州通商，彼中士大夫，尤汲汲以讲求西学为务。近悉官书局宪向观察子振、谢观察方山拟筹巨款创办学堂、译书各事，以经费未充，先将书院章程略为变通，添设算学一课。俟筹有款项，即次第兴举。”（《知新报》影印本，第1册，第115页）由此可知康有为推动学堂、学会的经过。《知新报》第16册（光绪二十三年四月初六日出版）刊出该算学堂的“课算章程”。（同上书，第124页）

(3)《知新报》影印本，第1册，第139页。又，康有为在开会前一日致桂山书院山长周璜书称：“知天下有道，某不与易，是知其不可而为，思之烂熟，浩然行去，无去无就，无冷无热，惟有行之而已。公忧世甚盛，心惟有变动无常，忽始忽终，忽起忽落，起则太热，落则太冷，忧患既多，顾忌亦大，此皆求之太过者。今日先欲相过，未刻到蔡仲岐处，彼留饭，谈至二更乃走，而公高卧矣，留此代面。明日举行学会，八下钟蔡公及道府县都到，嘱告公同来。他说不再请曹（曹驯）矣云云。惟匾额则一早即须挂起，不及再请命。度公前日将大名来，主意已定，必不因外言一起一落，为之动也。诗佳甚，惟愿公炉中火种，还要养活，不要灭，此为生民命脉也。”（周璜：《康有为来桂讲学的动因》，《追忆康有为》，第288—289页）由此可见，圣学会得到了蔡希祁的支持，而周璜的态度有游移，故康有意劝之，至于秀峰书院山长曹驯，其意见不同，蔡言“不再请”。

(4)蔡希祁《两粤广仁善堂圣学会序》、唐景崧《两粤广仁善堂圣学会后序》发表于《知新报》第20册，蔡希祁之文又发表于《时务报》第31册，岑春煊《圣学会后序》发表于《时务报》第32、33册。梁启超于光绪二十二年五月致汪康年信中称：“粤书又言，桂抚史公甚能开新，旧总统甚发扬，桂人亦乐附之”；“旧总统在桂言论激昂，大有凡亡非我亡之意，闻桂人顷亦颇归之。此间似宜用前议寄书与彼，勒索一切……”（《汪康年师友书札》，第2册，第1837页）“粤信”，康有为来信；“旧总统”，唐景崧，曾任台湾民主国总统。又，岑春煊致汪康年信称：“近阅贵报，文编中有敝省《圣学会后序》，署名为家兄云阶所作。弟见所言雄阔，与平日文字不类，昨专电询问，知系康长素工部手笔，属之家兄……已告家兄，得复可行，今拟一稿，请即附刊报末……《桂林圣学会后序》系康长素工部作，署名岑君，特此声明，海内贤士大夫鉴之……”（《汪康年师友书札》，第1册，第549页）岑春煊、岑春煊此举，似为避嫌。

(5)《知新报》影印本，第1册，第139—140页。“壬辰年”为光绪十八年（1891），“辛卯年”为光绪十七年；“马中丞”，巡抚马丕瑤；“赵学使”，学政赵以炯；“陈文恭公”，陈宏谋，广西临桂人，乾隆年间官居大学士；“林文忠公”，林则徐；“前广西巡抚文简陈公”，陈元龙，谥文简，康熙末年任广西巡抚。康有为还在该

文中宣称其会主旨：“本堂创行善举，特奉孔子，如劝赈、赠医、施衣、施棺诸善事，开办有年。今欲推广，专以发明圣道，仁吾同类，合官绅士庶而讲求之，以文会友，用广大孔子之教为主……今本堂创设此会，略仿古者学校之规，及各家专门之法，以扩见闻而开风气，上以广先圣孔子之教，中以成国家有用之才，下以开愚氓蚩陋之习，庶几不失广仁之义云尔。”又，《知新报》第19册（光绪二十三年四月二十一日出版）刊出了《圣学会章程》，共计17条，其中称：“会学诸子，原为发扬圣道，讲求实学。圣门分科，听性之所近，今为分别门类，皆以孔子经学为本，自中国史学、历代制度、各种考据、各种词章、各省政俗利弊、万国史学、万国公法、万国律例、万国政教理法、古今万国语言文字……以及一技一艺，皆听人自认，与众讲习，如有新得之学，新得之理，告知本善堂，以便登报表扬”；“外国学会，咸乐布施。有捐至百万者，故学者甚盛……今议凡来会者，皆须捐助，最少以二两为限……”；“所有诸事，由开办诸人内，公举缙绅二人为总理，总管一切，士人四人为值理，二人会办，二人坐办……”（同上书，第147—148页）

(6) 其中梧州一局，康有为依靠梁尔煦（铁君）主持。光绪二十三年正月初七日，梁致信康称：“昨岁承示开办善堂，经与梧州绅商联名开办，均皆踊跃乐成。李恭山先生为之倡首。报馆亦大有头绪，惟君勉兄不知能否惠然而来。此刻主笔须人，诸事仍候君勉兄乃开办耳。梧府县尊均皆奖许捐款，当不至匮乏之虞矣……再附上府报二函、羽兄三函、易一交阁下一函、交龙积之兄一函，并公善章程、《万国公报》，统希察收转致。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第848页）广州一局，我尚未读到相关史料。

(7) 《知新报》第30册（光绪二十三年八月十一日出版）发表《桂林圣学会续闻》，称言：“邇来时局日艰，识时务者，罔不相淬厉，痛深国耻，以合群之力，挽将倒之澜。然详于政事，略于教宗，倡彼新学，忘我旧德，保教保种之道，犹有未尽者焉。洞识政教分合之故，表明素王制作之功，御外侮、翼圣道，惟桂林之圣学会得之。”由此可见康学在圣学会中之独大。该文亦称：“布政游公智开，捐廉一千两，唐中丞景崧、岑京卿春暄（煊）各捐款，为时务课加奖，而欣助图书，尤以唐中丞为最……”（《知新报》影印本，第1册，第318页）又，戊戌政变后，御史黄桂鋆奏称：“臣闻康有为之党羽以广西、湖南为最多，去年该员在广西立圣学会，以孔子降生纪年，不用大清国号，识者已知其有异志。”（《戊戌变法档案史料》，第468页）黄很可能是听到传言，康的做法是孔子纪年与清朝纪年并用，但圣学会传播的是康学，由此可见一斑。

(8) 参见汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第676—689页；林克光：《改革派巨人康有为》，第121—122页。

(9) 周鼎：《康有为来桂讲学的动因》，《追忆康有为》，第286—291页。又，周鼎称“圣学会原在广仁善堂，因有《广仁报》之刊，后移在彭公祠内”；“善堂即旧日西华门之广仁善堂”；“彭公祠即今工商联合会”。

(10) 康有为此期写信叶衍兰称：“桂林山水之佳，岩洞之奇，天下无有，分日寻幽，搜岩选胜，地方长吏如蔡廉访、士夫如唐薇卿更迭为欢。门生颇多，以此留连，未忍去也……二月廿二日由桂林风洞。”（《康有为全集》，第2集，第264页）

(11) 《与某君书》，《康有为全集》，第2集，第272页。又，康在该信中还

称“谨将足下应办各事妄参鄙见，敬乞卓裁：一、请迅以暇日著书，博世行远第一义也。一、请勿理官事，如铁马路、开矿之类万不可经手。中国官场习气无信多疑，必不能始终其事，徒致声名败裂耳，不可不戒。一、请稍为韬晦，虽□极得手时，须作下场时想也。言语太快，视事太轻，求效太速，皆当痛改之，以免受人所愚也。一、请每月寄我一书，以慰翘结。梅村诗云：惯迟作答爱书来。谨诵此语以自解。”

(12)《梁启超年谱长编》，第77—81页。又，《知新报》第33册（光绪二十三年九月十一出版）刊出《广西勘路记》，称：“西省议开马路，自梧州至桂林，以便商利民，后勤路山多，不克举办……”（《知新报》影印本，第1册，第367—368页）即指此事，山多修路难，由此而中止。

(13)康有为《春秋笔削微言大义考》十一卷、发凡一卷，虽著于光绪二十七年，然其列入《万木草堂丛书》一种，首次刊行于1917年。蒋贵麟编《康南海先生遗著汇刊》，列为第7册。姜义华等编《康有为全集》，录之于第6集，另加按语称：“……但书中述及1904年‘亲历’法国情形及1911年袁世凯迫清帝退位之事，知全书写成后十余年内续有增补。”

(14)康有仪于光绪三十年《致节公先生函》中称：康有为“于丙申腊月，游说于桂林，阴结唐薇卿，托开学会，同为运动……又尝试史抚，多所干求，史厌抚之，值其来拜，则托病以挡……然逗留经年，为官商之经纪，竟已获得抽丰万余金。”（转引自孔祥吉：《晚清史探微》，第221页）“节公”，梁鼎芬。康有仪虽是诬其弟，但其同行，自会了解一些细节。梁鼎芬《康有为事实》称：“广西两司被参，康发电至广西，恫喝市恩，云：已代料理，无事。此外招摇撞骗如此之类，甚多。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第732页）皮锡瑞于光绪二十五年二月十三日日记称：“蔡仲岐因有与康书，故处分如此之重。”十五日日记又称：“黄钧隆参山东学政姚丙然，革职永不叙用。其过甚少，必有别故，大约与蔡仲岐同。”（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1981年第2期，湖南人民出版社，第165页）

(15)康有为当时的讲义，今有门人之笔记存世，封面署“大人丁酉在万木草堂之讲义抄录”，见《康有为全集》，第2集，第279—303页。

(16)《康有为全集》，第2集，第275页。

(17)康有为《大庇阁诗集》有《戊戌春，花埭筑室成，吾留京师未一归见，而八月籍没矣……》一首，该诗对花埭筑室的描写为：“儒宫方二亩，花架蔽三弓。奉母堂开北，藏书牖向东……烟雨井旁宅，素馨田畔家。小桥通涧水，大树隐云霞。楼阁皆垂柳，比邻尽种花……弱女犹能说，新居乐事闻。摘花僮出卖，落果母平分。刺艇嬉潮水，垂竿弄夕曛。洋桃十株熟，上树共呼群。”由此可见其大体规模，是一处田园式的大宅。（《遗稿·万木草堂诗集》，第128页）

(18)《遗稿·万木草堂诗集》，第63页。“经莲珊”，经元善。

(19)光绪二十三年四月初一日出版的《时务报》第25册，刊出由梁启超起草的《试办不缠足会简明章程》，该会董事为“张通典、龙泽厚、张寿波、邵凌翰、谭嗣同、康广仁、梁启超、吴樵、赖振寰、汪康年、麦孟华”。梁启超致汪诒年信称：“顷幼博丈已来，长驻此间。不缠足会事可属其专管。兄处事太多、太劳，不欲多以奉累也。”梁又致汪康年信称：“不缠足会本由本报办起，特因仲谷事太繁，不能以此重劳，而此外用心此事者颇难其人，故移交幼博丈，现已移交，则不能不迁会于译

局。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1865页，第1850页）“仲谷”，汪康年弟汪诒年。

(20) 《内董事桂墅里会商公宴驻沪中西官绅女客第三集》，《内董事张国（园）安垲第公宴驻沪中西官绅女客第四集》，《经元善集》，第196页，第203页。又，《知新报》第52册（光绪二十四年闰三月二十一日出版）发表了康同薇《女学利弊说》，主张提倡女学。（《知新报》影印本，第1册，第669—670页）

(21) 《穗石闲人读梁节庵太史驳叛犯逆书后》称：（光绪二十三年）“十月太史（梁鼎芬）自鄂回焦山，来沪数日。康适在此，来谒二次，未见。及别时始得一述，论学术治术益不合。康主民权，意在散君权，而托名西学，饰词变法，以愚大众。太史则言，法制已坏者，修之；不足者，采西法补之。要在行之以渐，不可孟浪。且劝康曰：君才如此，宜恭谨训迪顺，乃能有济。我但谨守六字：大清国、孔子教。如有欲叛者，吾必口诛笔伐之。康遂北上。”（《觉迷要录》，录三，第8页）

(22) 从手稿本来看，《我史》光绪十四年至十五年康有为有大的改写，只是不知其时间，以至漏了“光绪十五年”之题注。（参见拙文《康有为〈我史〉手稿本阅读报告》，《近代史研究》2007年第4期）手稿本中本段内容也有改动处：“浮海居夷之叹”后删“欲经营巴”四字；“经营殖民地于”由“迁地□”改；“教授著书”由“授徒”改。又，“浮海居夷”典出于《论语》，其《公冶长》篇记：“子曰：‘道不行，乘桴浮于海。’”其《子罕篇》记：“子欲居九夷。或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居之，何陋之有？’”孔子强调的是文化传承，与康的移民思想不完全衔接。

(23) 参见拙文《巴西招募华工与康有为移民巴西计划的初步考证》，〔上海〕《史林》，2007年第5期。

(24) Robert Conrad, The Planter Class and the Debate Over Chinese Immigration to Brazil 1850—1893, 〔《种植园主阶层和华人输入巴西之争（1850—1893）》〕 International Migration Review, (《国际移民评论》) Vol.9, No.1, Spring, 1975, pp.41-55.

(25) 李鸿章：“复曾颢刚星使”光绪五年九月初五日，《李鸿章全集》，海南出版社影印本，1997年（以下简称《李鸿章全集》影印本），第5册，第2749页；曾纪泽：“巴黎致总署总办论事三条”，喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年，第168页。

(26) 李鸿章：“巴西遣使议约折”光绪六年六月初六日；“巴西议约竣事折”光绪六年八月初一日；“呈巴西喀使晤谈节略”光绪六年六月初六日；“论巴西定约”光绪六年七月二十七日；“述巴约删节数语”光绪六年八月初一日。李鸿章与喀拉多谈到华工问题，“问：曾闻贵国虐待华工视同奴仆，有乎？答云：没有。华人先后到巴约二千人，皆是出于自愿者，本国亦待之甚好，且贵国人有在本国成亲者。此次本大臣来华，兵船上亦有华人三名，皆愿回本国。盖本国待华人与待英、法人无别。”李给总理衙门呈文称：“招工一节，自应坚拒。将来若果提及，必为设法杜绝。”（以上见《李鸿章全集》影印本，第2册，第1166—1167页；第3册，第1177—1180、1280—1282页；第6册，第3171—3173、3181—3183、3199—3200页。《中巴和好通商条约》，见《中外旧约章汇编》，第1册，第394—397页）

(27) 游历使、兵部候补郎中傅云龙于光绪十五年在巴西见到喀拉多，“畅所欲言，

知其光绪七年之使，名沿江市，实主招工，招工之议未定，是以通商之使未来。”（陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》，中华书局，1984年，第1辑，第3册，第1202页）此处所称的“通商之使”，为“常驻公使”之意。

(28) 《总理衙门清档·巴西领事》，01-15/47-1；01-15/47-2。台北中研院近代史研究所档案馆藏。

(29) 《光绪十年轮船招商局第十一年办理情形节略》，《沪报》1885年12月1日，转引自汪敬虞：《唐廷枢研究》，中国社会科学出版社，1983年，第197页。“贾公使”可能是指前来谈判条约的巴西使节喀拉多，他曾多次去上海。

(30) 傅云龙：“致译署”，光绪十五年二月十六日，傅训成整理：《傅云龙日记》，浙江古籍出版社，2005年，第382—383页。

(31) 郑藻如，字玉轩，广东香山人，曾为李鸿章的幕僚，任天津海关道。1881年至1885年，即美国通过排华法案时任驻美公使，后以病免回籍。

(32) “郑玉轩光禄条陈巴西招工节略”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1203—1208页。

(33) “北洋大臣李鸿章函送总署郑藻如、傅云龙调查巴西情形条陈”光绪十八年九月十八日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1201—1203页。“上合肥中堂议巴西招工书”光绪十八年九月十一日，见《傅云龙日记》，第387—388页。

(34) “巴西驻法公使毕萨照会清兼任驻法公使薛福成”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6。清朝当时的外交体制是由驻英公使兼任驻法国、意大利、比利时公使，公使薛福成常驻英国伦敦，命庆常为参赞，常驻法国巴黎，以“代理”身份管理馆务。而薛福成、李鸿章与总理衙门商量后决定，按照“友邦使臣一律接待”，“招工切勿先提”。见“清兼任驻法公使照会巴西驻法公使毕萨”光绪十八年九月二十五日，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6；《李鸿章全集》电稿二，第502页。

(35) “照录巴西国驻法公使问答节略”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6。内记：“庆常云：中国与巴西商务极少，交涉无多，贵国遣使驻京，亦无甚公事。毕云：本国遣使之意，首在通好，次招工，次贸易。此事本国尚无明文，不过所见如此。缘自改立民主以来，励精图治，百废俱兴，尤以兴地利、重商务为要义。巴国幅员之广，亚于美国，土腴物阜，人烟稀少。每岁西洋迁徙者二三十万人，义国居十之六，他国有差。然仍患人少，欲广招徕，若华民能往，彼此有益。庆常云：通工易事，原期两益。但从前华工屡受凌虐，恐难轻意允许。此事成否，不敢妄赞一词。第以私见而论，中国保民若赤，有鉴前车，若无实在可靠之办法，不致流弊，恐难允从。毕云：我所言招工之事，系就议院所论而言，本国并无明文，应详询情形，再为细谈。”庆常与毕萨还谈到了两国通商事务，但对贸易前景表示怀疑。

(36) “出使大臣薛福成夹单”光绪十八年十二月初九日，薛又称：“自美国驱逐华工以后，中国贫民生计日绌，倘能就此为吾民辟一利源，所谓失之东隅，收之桑榆，未必无裨于大局也。”见《总理衙门清档·巴西国派使驻京》上，01-15/47-6。后薛再提议，订立相关条约、明确领事保护权后，允许华工前往巴西。见“使英薛福成为巴西招工事致总署文”光绪十九年正月初六日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第

(37) “巴西驻法公使照会清兼任驻法公使薛福成”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7。该照会称，华兰德“曾经出使美、波等国”；辣达略“曾任海部大臣”。北京大学巴西留学生伊利克（Eric Vanden Bussche）告我，辣达略是圣保罗的商人，有咖啡种植园，曾任海军将领，也有外交官的头衔。

(38) “使英薛福成咨呈总署驻法参赞庆常与巴西公使为招工等事问答节略”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1209页。

(39) “巴西驻法公使照会清兼任驻法公使薛福成”，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7。

(40) “北洋大臣李鸿章致总理衙门咨文”光绪十九年十月十六日收到，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7。然江海关道将阿喜巴吉的姓名身份弄错了，称：“兹据洋务翻译委员徐丞黼升禀称，探得巴西所派驻京公使阿喜巴吉已于西历六月底在奥京唯衣哪都城病逝，现由辣大臣禀报政府，另派大员来华。”此人当为华兰德。看来辣达略此时还不知巴西新派阿喜巴吉为驻华公使的消息。

(41) “北洋大臣李鸿章致总理衙门咨文”光绪十九年十一月初七日收到，《总理衙门清档·巴西国派使驻京》下，01-15/47-7。又，两广总督十月二十一日咨文称：“闻该钦使于华历八月初旬已至日本，九月初旬已至上海，行将前赴北京会议详订。”（“粤督为巴西私在澳门招工查禁情形事致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1221页）

(42) “照录洋人招贴”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1225—1226页。“李鸿章致薛福成电”光绪十九年十一月初八日，“译署电：巴西招工公司姓名洋文系Compania Metropolitana of Ric Faneiro，其经手人姓洋文系Tuliv Benavides，雇用德国船洋文名Tetartos，于九月初八由澳出洋，绕阿非利加好望角驶往巴西，未知何处登岸。希转薛云。”（《李鸿章全集》电稿二，第629页）伊利克告我，李鸿章电文中原文拼写有误，公司名应为Companhia Metropolitana do Rio de Janeiro，经手人名为Julio Benevides。

(43) “照录前山同知、前山营都司会禀”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1224—1225页。

(44) “照录照会驻澳西洋罗大臣稿”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1227页。李瀚章要求拱北税务司贺璧理（Alfred Edward Hippisley）扣留“地打杜士”号的札谕，未能执行。贺璧理称：“本关向无稽征洋轮之责，亦无查验洋轮之权，况该轮泊处，距关厂较远，一切情形，尤难查悉。”（“粤督为巴西私在澳门招工查禁情开明致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1221页）

(45) 前山海防同知、前山营都司对此报告称：“嗣于本月初七八等日，葡人将被诱华人，先后押令落船。该承招头人，不按合同，种种刻扣，不堪其苦，以致众怒，群殴该承招头人钟鉴池、邓阿二及未悉姓名数人，受伤甚重。澳门葡官据报，派兵轮一只，前往弹压。该船原订合同，约定装五百二十名，时未满数，各承招头人迫于时日，分派党伙之素熟此事者，四路招诱，无暇顾忌。澳门葡官恐该船人众滋事，遂限该船于二十四打钟内，开行出洋等情。该船即于初八日午后五打钟开行出口。”（“粤

督为巴西私在澳门招工查禁情形事致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1220—1221页）

(46) “照录驻澳西洋罗大臣来文”光绪十九年九月十二日到，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1227—1228页。该照会称：澳门并无招工的“街招”；华人聚集出洋处所，“该屋果属宽敞，又当通衢之处，至其人等，亦任意出入，毫无拦阻，因无碍于律例”；“查德国地打杜士之轮船，装搭客出洋，其华人均须赴本澳政务厅，逐一询问，及临下船时，又再行细诘。其言甘心愿去者，方准其前往，其不愿者，必不准其出洋，悉照章程而行，毫无或违。”

(47) “粤督为巴西私在澳门招工查禁情形事致总署咨文”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1220—1224页，又该件上注明“光绪十九年十月二十一日”当为收到日期。李瀚章还请求：“可否会商葡国驻澳大臣，嗣后无论何国在澳门招工”，“均须中外各官会同监理”；“请照会德国公使，严禁德船嗣后不得与巴西国装载前项华工”。

(48) “总税务司赫德以巴国不靖宜由中国定章不准华人前往致总署函”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1219页。

(49) “总署为禁澳门外轮载运华工出洋致粤督李瀚章咨文”光绪十九年十二月十五日，“总署为外轮欲在澳载华工去巴西已知照各使查禁请转饬关道晓谕事致北洋大臣李鸿章等咨文”光绪十九年十二月十五日，《华工出国史料汇编》，第1辑，第3册，第1232—1233页。同日，总理衙门又以相同的内容，分别照会法、美、日斯巴尼亚（西班牙）、日本、比利时、义（意大利）、俄、丹、和（荷兰）、奥、大西洋（葡萄牙）公使。值得注意的是，总理衙门并未照会英国公使，而当时大西洋国（葡萄牙）公使尚未驻北京，仍是由澳门总督兼任。又，《万国公报》第63号（光绪二十年三月）刊出《总署为禁澳门外轮载运华工出洋致南洋大臣咨文》（华文书局影印本，第22册，第14349页），康有为此时似有读《万国公报》之习惯，不知他是否见过此一则消息。

(50) 此处事略据北大巴西留学生伊利克为我提供的《巴西外交关系》之摘要，部分内容是他口头告诉我的。

(51) 值得注意的是，澳门于19世纪五六十年代是“苦力”贸易的中心，大约有20万人从此处被贩运到南美、东南亚等地。1873年（同治十二年）是澳门贩运“苦力”的高峰期，有葡萄牙、秘鲁、西班牙人“所开的招工局，计有三百余所”，“靠招工吃饭的三四万人”。（“驻澳门美国人致住香港美国人信”，《华工出国史料汇编》，第1辑，第1册，第251—252页）1874年，根据葡萄牙国王的命令，澳门停止“苦力”贩运。

(52) 《谭嗣同全集》增订本，第258页。

(53) 《汪康年师友书札》，第2册，第1699页。张元济与汪康年为会试同年（光绪十八年），更兼同乡，颇有交谊。许九香（1857—1915年），名鼎霖，字九香，江苏赣榆县人，1882年中举，1890年充内阁中书，1893年至1896年任驻秘鲁领事。他对南美华工有着直接的接触。后任安徽庐州知府等职。张元济在信中还称：“善、戴二公交来两次手书暨外信十一件，书两包”；由此作复，当是对汪康年“两次手书”的回答，可见是汪康年主动向张元济询问巴西招工事。汪康年的消息来源很可能是梁启超。

(54) 《汪康年师友书札》，第2册，第1709、1715页。“子培”，沈曾植。“西平”，叶尔璜，浙江仁和人，监生，叶尔恺的堂弟。叶尔恺，字悌臣，光绪十五年进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪二十三年授陕西学政。

(55) 《汪康年师友书札》，第2册，第1717页。

(56) 蒋贵麟：《康南海先生轶事》，香港《大成》杂志，第133期（1984年12月），转引自夏晓虹编：《追忆康有为》，中国广播电视出版社，1997年，第196页。蒋贵麟是康有为晚年所办“天游学院”的学生，在台湾编成《康南海先生遗著汇刊》（22册，宏业书局）、《万木草堂遗稿》（1册，成文出版社）、《万木草堂遗稿外编》（2册，成文出版社），劳绩皆伟。

(57) 康有为究竟是移民巴西，还是运民巴西，其真实内心今已很难猜测。若从行动而言，结果必不妙。北大巴西留学生伊利克曾对日本移民巴西进行研究，他告诉我：“日本在签订条约后，于1908年才有第一批日本移民来到巴西，至20世纪二三十年代其移民数量达于高潮。日本移民的特点是全家一起移民，日本公司（其中一部分有日本政府背景）先行购买土地，租给移民家庭。移民几年后用其所获来购买所租土地。这些公司对于移民也有生产与生活上的指导。在条件较差的亚马孙地区，当地政府为吸纳日本移民，也将土地有条件地转让日本公司先行使用，几年后根据合同再支付相关的费用。而中国移民多为单身男性，也无公司支持，往往是单独进入各大种植园、矿山等处，生活上难免处于较差的境遇。”由此可见，康有为的做法很难达到其宣称的目的。

(58) 郑孝胥光绪二十三年十月日记称：初六日，“汪穉卿、梁卓如邀饮《时务报》馆，坐客为盛太常、康长素、经联三、何眉生及余。”初十日，“康长素邀饮，不往。”十三日，“十二夜康长素及其弟幼博来谈。”十四日，“遂至一品香，应康幼博之约……陈敬如、康长素皆在焉。”十五日，“又过康氏兄弟，独幼博在。”此后便没有康有为的记录。（《郑孝胥日记》，第2册，第626—628页）康有为十月初六日前从杭州回到上海，大约于十五日北上。

(59) 熊希龄光绪二十三年八月十二日致汪康年信称：“湘学堂中文教习无人，初，各绅议，只立分教，而缓立总教，及公度到湘，力言总教无踰于梁卓如者……卓如在报馆作文，每册不过一篇，如来湘中，尚可按期寄文于报馆，并无所损。”（《汪康年师友书札》，第3册，第2840页）邹代钧同日致汪康年信称：“湘中开设学堂，西文、中文教习，均未觅得其人。公度已荐一琴为西文教习，卓如为中文教习。义宁父子及湘绅无不喜悦。”“公度以……卓如在馆仅作论，若来湘，仍可作论寄沪，于报事毫无妨碍，且卓如不来湘，必为南皮强去云云。故义宁已下关聘两君矣。”（同上书，第2743页）由此可知，调梁启超去湖南，是黄遵宪的主意。黄遵宪八月十三日致汪康年信中称：“任父之来，为前议之所未及，然每月作文数篇，付之公布，任父必能兼顾及此，此于报馆亦似无损碍，并乞公熟虑而允许之。”（同上书，第2360页）黄遵宪是《时务报》的创办者，完全了解汪、梁之间的矛盾，并拟以“董事”一职让汪康年“联络馆外之友，伺察馆中之事”，即将其架空。（同上书，第2348页）此时调梁入湘，自是避免矛盾深化之一法。吴以桢称：“任公去湘，君勉亦往。（老裘言）报馆此时何人主笔？甚念甚念。日前康公在此，家君亦曾筹及，坚请康公留君勉在申扶持大局，此时又系何人当此大任也。”（同上书，第1册，第291页）吴以桢，吴德濡之子，“家君”指吴德濡。“康公在此”指康有为浙江之行。吴德濡父子尚不清楚梁与汪之间的严重分

歧。谭嗣同致汪康年的信称：“熊秉三来书，言湘中官绅决计聘请卓如、一琴两君为时务学堂总教习，黄公度尤极力赞成……今为公计，不如自劝两君往湘，则尚不失自主之权……公即不令卓如往湘，渠亦必往西湖，宁能终绊之耶？”（光绪二十三年九月初六日，《谭嗣同全集》增订本，第511页）谭嗣同虽知汪、梁分歧，但主张以梁去湘为是。

(60) 绅珂给德国首相何伦洛熙公爵电报（1894年11月23日）称：“假使因中日冲突，引起各国要在中国取得领土，为德国计，亦可利用机会为它的重要商业利益取得一基地……位于山东海角西南的胶州湾，帝国驻天津领事在他的本年1月14日之报告中所已提及的，该地在中国所计划之要塞建筑中尚未获得重要价值，似可考虑；澎湖列岛或亦可考虑。”德国外交大臣马沙尔致驻英公使哈慈菲尔德信（1895年2月1日）中称：“占据胶州湾，在目前不能希望有经济利益，这些利益只有等中国铁路网集中于该海湾后始能谈到。占据该处因之也就是占据中国之大陆，势必在该地建筑军事设备……”（《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第8—9页）

(61) “前驻中国公使巴兰德（Brandt）的节略1895年4月8日”，“外交大臣马沙尔致海军大臣何尔门海军中将（Vize-Admiral Hollmann）1895年3月11日”，“海军大臣何尔门致外交大臣马沙尔1895年4月17日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第25—26、87—92页。

(62) “海军大臣何尔门致外交大臣马沙尔1896年12月8日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第128页。

(63) “驻北京公使海靖致外部电1896年12月16日”，“外交大臣马沙尔奏威廉二世公文1897年2月19日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第129—131页。威廉二世在马沙尔公文后作批语：“无须再询问，地点定后，立即占据。”

(64) “代理外交大臣布洛夫致外部电1897年8月11日”，“代理外交大臣布洛夫的记录1897年8月17日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第138—140页。

(65) “帝国首相何伦洛熙公爵致驻圣彼得堡大使拉度林公爵（Prince von Radolin）1897年9月9日”，“驻圣彼得堡大使拉度林公爵上帝国首相何伦洛熙公爵公文1897年9月21日”，“代理外交大臣布洛夫致驻北京公使海靖男爵电1897年9月25日”（该电称：“请您用您认为合适的方式通知中国政府：我们保留帝国军舰在今冬必要时停泊于胶州湾。”），“驻北京公使海靖男爵致外部电1897年10月1日”（该电称：“命令已口头执行，这个显然给总理衙门一个深刻的印象。”），《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第140—142页。然从后来发生的情况来看，总理衙门并没有将此当作德国日后占领胶州湾的先声。

(66) “外交部参事克萊孟脱的记录1896年11月28日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第125—128页。

(67) 当时德国考虑占领的地点有：厦门、澎湖列岛、三沙湾、舟山、胶州湾，德皇派出海军建筑顾问等人进行实地考察后，定为胶州湾。（“驻北京公使海靖男爵上帝国首相何伦洛熙公爵公文1897年5月5日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第131—134页）

(68) “威廉二世谕外部电1897年11月6日（光绪二十三年十月十二日）”，“帝国首相何伦洛熙奏威廉二世电1897年11月6日”，“威廉二世谕帝国首相何伦洛熙电1897年11月7日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第144—147页。此次由德皇威廉二世直接下令，德国驻清朝公使海靖正在旅行，外交大臣正在罗马。

(69) 驻守胶州湾的清朝登州镇总兵章高元当日两电山东巡抚李秉衡：“今早德兵突然上岸，元以向奉公文接待保护，未便擅阻。诿德兵登岸后，立即分据各隘，送来照会逼令退军并砍断电线各情，已密派妥弁赴胶电禀去后。该提督又逼退军，刻难缓待，各山口要地均已挖沟架炮，密密布置。元亲往面见该提督，剖陈未奉本国公文碍难擅离，反复争辩，伊坚执不允，并声称下午三点钟率队进营各等情。元欲战，恐开兵端，欲退，恐干职守，再四思维，暂将队伍拔出青岛附近青岛山后四方村一带，扼要据守。元仍驻青岛立候示遵行。”“二十日早德国棠（棣）提督率领德兵纷纷上岸，分布各山头，送来照会内开：胶州湾一地，限三点钟将驻防兵勇全行退出女姑口、崂山以外，只允带火枪一车，其余军火炮位，概不准带，以四十八点钟退清为限，过此即当敌军办理。现在砍断电线，意在挟威霸据。此事变起仓卒，我军兵单，又未奉到本国公文，究应如何办理？望速核示遵行。”（青岛市博物馆、中国第一历史档案馆、青岛市社会科学研究所：《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，山东人民出版社，1987年，第245—246页）

(70) “上清帝第五书”最初于是年十二月由上海大同译书局石印，后发表于《知新报》第44册（光绪二十四年二月初一日出版），见《康有为政论集》，上册，第201—210页。康在上书中称“职尚有《日本变政考》，专明日本变政之次第，若承垂采，当写进呈”。又，黄彰健称：“今传康上光绪第五书忽然说：‘自兹国事付国会议行，定宪法公私之分’，这对光绪来说，未免太突兀。康在第五书向光绪献三策……这两句话也放不进他建议的三策内。这两句话可能是刊行时增入的。”（《康有为戊戌奏稿辨伪并论今传康戊戌以前各次上书是否与当时递呈原件内容相合》，《戊戌变法史研究》，第597页）孔祥吉反对此说，引其所发现的第三书及康为陈其璋代拟“外衅危迫善全邦交折”，为“议郎”、“议院”为证。（《乙未丁酉间康有为变法条陈考略》，《戊戌维新运动新探》，第31—33页）我同意孔祥吉意见，但仍需说明的是，当时康对“议会”、“宪法”的认识，与西方、日本“议会”、“宪法”的概念有着很大的差别。从发表日期来看，康增此二语，似无必要。

(71) 刘光第致刘庆堂，光绪二十三年十一月初四日，《刘光第集》，第276页。刘光第在其信附记中还称：“再，前信月初已作好，所以迟迟不发者，以待探听德国消息之故。”

(72) 杨锐致汪康年信称：“长素条陈，透切时弊，昨因高理臣给谏奏请派其出洋入万国弭兵会，亦近事之差强人意者。”（光绪二十三年十一月二十六日，《汪康年师友书札》，第3册，第2408页）而刘光第此时正与杨锐密谋调张之洞入京主持朝政。（参见拙文《戊戌年徐桐荐张之洞及杨锐、刘光第之密谋》，《中华文史论丛》，2007年第4期）

(73) 梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第205页。

(74) 孔祥吉称：梁启超的“这些记载与历史事实不符”。（《戊戌维新运动新探》，第86页）黄彰健称：“《光绪朝夷务始末》稿本不仅保存康第六书未删改前语

句，而且有戊戌二月‘十五日总署代递工部主事康有为条陈折’此一记事。此即记第五书的进呈”，“今由《夷务始末》稿本，知第五书确由总署代递”。“该折的递上显未依章奏递呈正常程序，而系由翁同龢面递。”（《论〈杰士上书汇录〉》所载康有为上光绪第六书、第七书曾经光绪改易，并论康上光绪第五书确由总署递上），台北：《故宫学术季刊》，第9卷，第1期）为此，我查看了《光绪朝筹办夷务始末》稿本，确有“总署代递工部主事康有为条陈折十五日”一条，但我以为，该稿本错误颇多，这一条有可能是误记。

(75) “上清帝第五书”首次发表于光绪二十三年十二月上海大同译书局《南海先生五上书记》，后刊《湘报》第十六与十八号（光绪二十四年三月初三日、初五日），谭嗣同撰《跋》，称：“适从友人处得见其草之半，亟登报首……其半续获，当遂联书。”（见《康有为政论集》，上册，第210页；《谭嗣同全集》增订本，第421页）

(76) 该折称：“窃惟德人要挟多端，久无成议，传闻所索六条，中多窒碍难行，而其最狠毒者，莫如包揽山东铁路一事。近日风闻上海新译德国报有云：‘由烟台修铁路达济南，西出豫直，以兵力挟中国出钱速办，并责用我之煤及物料，仍勒令中国作苦工，为我仆隶，我坐享权利。铁路所至，及我占地所及，中国是我之外府，是我之工头，如英有印度，各国瓜分时，我即占先著云。’此报由洋字译出，确系真情，彼族肺肝显然。如见铁路若成，东起海滨，西通直豫，则中原之腹心溃矣，内逼畿辅，外逼江淮，则南北之咽喉断矣……且德人既揽办山东铁路，各国必相率竞起，不特法之铁路可由南关接出桂林、英之铁路可由缅甸接通滇蜀，兼恐十八行省内地将遍施轨道……中国无险可恃，无地可守，瓦解之形立见，瓜分之祸即成……合无仰恳飭下总署王、大臣，将山东铁路一节，竭力辩驳，勿遽允行，即使彼意甚坚，亦可以他项利益相易，万勿自开此局，致令各国效尤，迫我于尽。”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第284—285页）

(77) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第315—317页。又，张之洞与日方的联络以及准备派人去日之事，参见23-9。

(78) 转引自黄彰健《戊戌变法史研究》，第61页；原折藏于台北故宫博物院文献馆《军机处档》142597。

(79) 黄彰健认为该折由康代拟。参见《戊戌变法史研究》，第62页。

(80) 该片称：“臣闻德人有请罢斥升任山东抚臣李秉衡之议。李秉衡旋即告病开缺，此与掩耳盗铃无异。皇上之所以抚御区夏者，黜陟大柄，操之自己而已，若一切听外人指麾，何以为国？……李秉衡清忠孤介，恐枢臣视为不足爱惜之人，不复顾全国体，复庇而护持之，惟恃皇太后、皇上耳。若竟任其病免，李秉衡原无觖望，如太阿倒持，何且德人之为此议，特以玩弄中国，非真与李秉衡有深憾宿怨也……”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第284页）

(81) 光绪二十一年五月初十日，光绪帝颁下明发上谕：“本日侍郎会章、委散秩大臣信恪、翰林院侍读学士准良联衔陈奏事件，该侍郎等虽例得奏事，惟并非同官，即使意见相同，应亦各抒己见，单衔具奏，何得率行联衔，殊属非是。会章、信恪、准良均著交部议处。”（军机处《洋务档》，光绪二十一年五月初十日）

(82) 光绪十八年貽谷中进士，李即为会试副总裁。陈夔龙记，光绪二十四年八月初他去李寓探视，“时李公门人貽司业谷亦在坐”。（《梦蕉亭杂记》，第14页）陈建

议李端棻尽早从政治上退身，贻谷也赞成，两人关系很近。（参见24-98）

(83) 蒋贵麟：《康南海先生轶事》，《追忆康有为》，第196页。

(84) 军机处《上谕档》光绪二十四年三月初四日记：“会试同考官单内告假人员名单：内阁中书雷在夏、礼部员外郎于式枚。”

(85) 《遗稿·万木草堂诗集》，第89页。

(86) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第494页。于式枚晚年曾给康有一信，称：“三十年患难旧交，何意今夕可得相见……”（同上书，第894页）

(87) 孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较——兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》2004年第3期。

(88) 《翁同龢日记》，第6册，第3067—3068页。“罗使”，驻英公使罗丰禄。

(89) 《遗稿·万木草堂诗集》，第90页。光绪二十六年康有诗记此事，题为《丁酉以胶惊，上书不达，十一月十八日，束装归，行李皆登车矣，常熟相国特来走留，遂不行。越日相国荐于上，遂有政变事。今国破君出，不知天意何如也》。（同上书，第126—127页）然两诗稍有文字差别，很可能皆是事后记忆而追记之。

(90) 德国一开始并没有提出占据胶州湾的要求，最初的六项要求为：一、山东巡抚撤职；二、赔造教堂；三、严惩祸首并赔偿一切损失；四、保证今后不发生此类事件；五、修建山东铁路，如中俄中东路；六、赔偿军费。（参见“德使海靖照会”及“回复”、“德使海靖与恭亲王等会谈节略”，见《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第138—142页；台北中研院近代史研究所编：《胶澳专档》，1991年，第133—136页）对于清朝提出先撤军再谈判赔偿的要求，帝国首相何伦洛熙于1897年11月21日（光绪二十三年十月二十七日）给威廉二世的呈文称：“中国政府要求撤退胶州作为开始谈判赔偿的先决条件，我欲以如下最温和的方式来拒绝这个无耻的要求：‘我们对中国中央政府将公平处理我们的要求并不怀疑。但是，我们的经验已经教训了我们，中国中央政府不是总能强迫行省当局执行这种命令。因此，我们宁愿自己监视执行这样的命令，所以暂时仍留在胶州。’……我们对我们的目的来说也就不必过早地——向他们摊牌。”（《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第177页）

(91) 翁同龢十一月十五日日记称：“樵野书来，云今日俄巴使到署，李相竟托代索胶澳，彼即应允发电，廖欲尼之，而许助李说，直情径行，且曰此事非一二人所能口舌争也。事在垂成，横生枝节，可叹可叹。”（《翁同龢日记》，第6册，第3066—3067页）巴布罗福1897年12月9日（十一月十六日）给俄国外交大臣穆拉维约夫（Mikhail N. Muravyov）电报称：“此刻李鸿章在我处，补充说明：中国政府同意对所有六条都使德国满意，但以撤出胶州为条件。海靖答称不能答应，必须征求柏林的指示。”（张蓉初译：《红档杂志有关中国交涉史料选译》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第120—121页）

(92) 翁同龢十一月十六日又记：“见起四刻，论昨事，上曰遣奕劻即往告李鸿章，速寻巴使，云缓数日，俟续电，勿遽动。天语决断，非臣工所及……樵发许电二百十四字，详告原委，令转电杨使咨外部，中国不欲俄为华事与德失欢，若议不成再电告，此时勿调船云云，我二人名发之。樵又拟旨，谓已派某二人与海商办，此后如非

该大臣之电，国家不承认云云……”（《翁同龢日记》，第6册，第3067页）“许”，许景澄。“杨使”，驻俄公使杨儒。然从上引巴布罗福电报来看，他未向穆拉维约夫要求派出军舰，代索胶州湾。翁、李有矛盾，翁此处似为反应过度。后俄国派军舰往旅顺、大连，与李鸿章的请求并无关系。（参见23·7）

(93) 参见《翁同龢日记》，第6册，第3058—3069页。军机处《洋务档》光绪二十三年十一月十五日日记：“谨将翁同龢、张荫桓昨日与海靖问答节略一件，恭呈御览。”《翁同龢、张荫桓往晤海靖问答分晰》称言：“臣翁同龢、臣张荫桓，十四日往晤海靖，问其结案照会如何照复？海靖逐条声说，大致均与臣衙门照会尚无出入。惟偿恤被杀教士略有加增，第六条费用一节颇费磋磨，现渐就范，是此案已有收束……以上六款大致已具，教案即可拟结。臣等即促令胶澳退兵，伊意竟欲久踞胶澳，另指一岛抵换，伊不能决，再三磋磨，允将登岸之兵全撤下船。臣等仍令全船退出口外，作为教案了结之据。伊沉思良久云，此事须请示国君。臣等告以：今既和商到此，用费即为罢论，伊亦肯首。惟借岛之事，伊最著意，恐须此事商妥方能大定。此六款大略办理已妥之情形也……”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第167—168页，原件无日期，据《洋务档》当为十一月十五日）

(94) 军机处《洋务档》光绪二十三年十一月十七日记：“连日与德使讲论情形，业将拟致德使教案照会一件，钞呈御览。此件尚未据该使照复，如无变化，可否即照此互换，先将教案了结之处，伏候圣裁。”总理衙门的奏片及所拟照会，见《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第169—172页。

(95) 德国公使海靖于1897年12月4日（光绪二十三年十一月十一日）发电外交部称：“83号电报中所提的两位中国大员（指翁同龢、张荫桓）昨日又来使馆公开声明中国准备接受66号、73号、86号电报中所指的要求。关于确定赔偿德国支出费用一点仍保留处理，在这方面这两位中国大员恳求我们考虑中国财政的窘状。至于73号电报上提到的要求，他们希望科伦的华尔公司自行选择筑一条要造的铁路……他们问起我们是否于一切要求履行后即行撤退占领。当我闪烁地回答时，大员宣称：中国完全没有抵抗能力；届时如我们继续占领，其他列强必将乘机仿效，这样，中国势有灭亡的危险。因此他们在恳求绝对保密下建议我们根据友谊的谅解撤退胶州，而在华南另取一个海港。我只敷衍地回答，同时促请他们注意，德国在华北占领一个强大的地位也将对中国有利。”海靖12月7日发电外交部称，当天他向翁同龢、张荫桓提议，当宣布教案结束并放弃德国关于军费的要求，中国“将把胶州移交给亨利亲王殿下”，而翁等表示愿宣布胶州为一个通商口岸，“我们将在该处得到一个居留地及铁路建筑权，此外，并在华南割让给我们另一个港口。”“我们必须先撤出胶州。”（《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第187—188、190—191页）

(96) 《军机处录副·帝国主义侵略类·租借割地项》，3/167/9257/21。

(97) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/59。

(98) 《史记》，中华书局，1958年，第5册，第1558页。

(99) 参见王晓秋、杨纪国：《晚清中国人走向世界的一次创举：1887年海外游历使研究》，辽宁师范大学出版社，2004年。

(100) 军机处《上谕档》，光绪二十三年十一月十九日。

(101) 孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，第168—172页；孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较——兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》2004年第3期。又，马忠文认为，康、高之间有交易，翁对此似也是知情的。（《高燮曾疏荐康有为原因探析：兼论戊戌维新前后康、梁政治贿赂策略与活动》，〔哈尔滨〕《学术交流》，1998年第1期）我再补一条史料，不知是否与此有关。张元济于光绪二十三年三月二十五日致汪康年信中称：“保全局一条，必同志有多金者，有居高位者，然后可图。多金者或有之，居高位者必无其人也，则难行。若仅赂要人，使同志能办事者速得大权，则无不可。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1687—1688页）

(102) 梁启超在《杨锐传》中称：“丁酉冬，胶变起，康先生至京师上书，君乃日与谋，极称之于给事高君燮曾，高君之疏荐康先生，君之力也。”（《戊戌政变记》续四库本，第259页）而杨锐于光绪二十三年十一月二十六日给汪康年信中称：“长素条陈，透切时弊，昨因高理臣给谏奏请派其出洋入万国弭兵会，亦近事之差强人意者。”（《汪康年师友书札》，第3册，第2408页）由此可见此中的联系。

(103) 康有为《万木草堂诗集》中有《为徐计甫编修写扇，兼呈高理臣给谏燮曾、王幼霞侍御鹏运》，从诗中看不出具体的写作时间，但从编排中可以看出是光绪二十一年康进呈《上清帝第三书》之际。（《遗稿万木草堂诗集》，第62页）

(104) 《康有为政论集》，上册，第207页。

(105) 该文作者自称“记时光绪十有八年闰六月即西历一千八百九十二年八月海上铸铁生”，“铸铁生”，蔡尔康。《万国公报》，第48号，华文书局影印本，第21册，第13340—13343页。该文称第三次会议成就颇大：“按，是年有疑难大事四端，几致失和者八国。一、南美之巴西国与银国争边地，将兴兵矣，两国乃遵弭兵会之议，公请美国之君剖断。一、法国与和兰国互争南美洲之属地，亦遵弭兵会之议，公请俄皇剖断。一、葡萄牙国与英国互争阿非利加洲滨海之地，则请瑞士国之深于学问明于公法而又著名公正之律师三人，秉公剖断。一、英、美两国民人在卑令海峡捕鱼，亦几成不解之仇，英乃亦遵弭兵会之议，请坎拿答地方之议院人员及某书院大山长，美则请本国二山长，各付以全权，俟四人所议若何，即作为定论。凡此四事，皆在去年，皆几出于战而卒免于战，是即弭兵会之明效大验也。”文中的这些细节，我还不能确认，但让人读起来，觉得该会真能起作用。

(106) 《万国公报》，第61号，华文书局影印本，第22册，第14202—14204页。该文作者列“林乐知译，铸铁生稿”可能排版有误。作者在文末称：“鄙人亦有私意，以为于亚洲亦大相关，容俟下卷刊印，以质深知亚洲时局者。”

(107) 前一文作者为铸铁生作，林乐知述，后一文作者为缕馨仙史，即蔡尔康。《万国公报》，第62号，华文书局影印本，第22册，第14243—14249页。

(108) 《万国公报》，第87号，华文书局影印本，第25册，第15935—15946页。又，《万国公报》光绪二十三年七月刊出一则消息《重议弭兵》，言美英之间的弭兵之事。该文称：“弭兵为千古美谈，即为五洲美德。美国素不闻他州事，其朝野上下，又不以穷兵黩武相夸。其于英国也，则更视为父母之邦，不忍过相拂逆。欧洲厌兵革久矣，合英美而首倡弭兵，实今日至当不易之定理。乃弭兵之议不起于美，而起于英，美院之绅，不主于允，而主于驳，天下令人不可捉摸之异事，孰过于斯？（今春

公报及《中东战记续编》皆已详哉言之矣）然而美人之指摘院绅者十居其八，美主之钦崇英议者，再至于三也。今接美报，知民主麦金丽虽重违上议院绅之驳议而雅，不欲任英廷之德意，自美而隳，因思就原议各条之本旨，于词气间改头换面，重写一通，凡美人所不说的原文淘汰净尽，然后邮寄英廷，请再平心核议。吾知英廷因无要无可，而美议院亦不能再驳。异日者，英美苟有违言，必将照约而行，不致有同室操戈之祸矣。”（《万国公报》，第103号，华文书局影印本，第27册，第17099页）其中的“民主”即为总统。

（109）《知新报》影印本，第1册，第146页。王觉任后又作《寝兵说》，刊于《知新报》第27册（光绪二十三年七月十一日出版），称：“……于是群议息兵，纠为公会，交涉之道，约之公法，强勿蹢弱，众勿暴寡。衅之兆也，公断于局外之国。法、荷属地之龇、英、美捕鱼之衅，以此释纷。”（同上书，第267—268页）其中“法、荷属地之龇、英、美捕鱼之衅”，乃是《万国公报》第48号介绍的“法国与和兰国互争南美洲之属地”、“英、美两国民人在卑令海峡捕鱼”之事，然此中细节，仍是语焉不详。

（110）《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第263页；《康有为全集》，第4集，第11页。此中的“土耳其之战”，当为1897年（光绪二十三年）4至5月土耳其与希腊的战争，事为克里特岛而起，希军大败，在欧洲列强强调停下，12月签订伊斯坦布尔条约。

（111）《张文襄公全集》，第4册，第590页。作者当为张之洞手下的洋务幕僚。“鲁连子”，鲁仲连。戊戌政变后，张之洞命梁鼎芬等人将《劝学篇》中刺康言论专门摘出发表。（明光整理，陈庆年：《戊戌己亥见闻录》光绪二十四年九月初二日，《近代史资料》总81期，中国社会科学出版社，1992年，第122页）后以《读南皮张制军〈劝学篇〉书后》为题，刊登于九月二十六日《申报》，称言：“《非弭兵篇》云：‘今有创议入西国弭兵会，以冀保东方太平之局者，此尤无聊而召侮者也。’此诋康有为去年欲诳骗金钱，即衔妄议游历外洋，入弭兵会之笑柄也。”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第362页）

（112）参见唐启华：《清末民初中国对“海牙保和会”之参与1899—1917》，〔台北〕《政治大学历史学报》第23期，2005年5月。

（113）《日本外交文书》，第31卷，第1分册，第732页。

（114）叶德辉在一信中称：“朝传一电报曰，康有为赏五品卿衔，游历各国，主持弭兵会……电至时务学堂也，同年友汪诵年编修为余言之，余笑曰：‘此康谣耳，不足信。’数日往询其弟子梁启超，则言之忸怩。梁固笃信康教，终身不欲背其师，而亦不能为其师讳。”（《翼教丛编》，第165页）此中可知，“五品卿衔”一事传出，是康电告湖南时务学堂梁启超。郑孝胥光绪二十四年正月初六日日记称：“谢筠亭、李一琴来。一琴初归自湖南……又闻康长素已赏卿衔，命出洋游历，且充弭兵会员。”（《郑孝胥日记》，第2册，第639页。一琴，李维格，字峰琴，又作一琴，《时务报》西文翻译，湖南时务学堂西文教习）由湘回沪的李维格，将“加卿衔”一事告郑孝胥。总理衙门章京张元济光绪二十四年正月致函汪康年称：“康先生并无赏五品卿衔之说，弭兵会亦已罢论。惟高位者，颇能为所歆动耳。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1723页）。此为对汪康年询问的答复，汪可能在上海听到消息后去询问。该信无日期，似

写于正月初六日之后，即总理衙门大臣约见康有为之后，看来张元济已得到消息，康弭兵会差使将作罢。信中所称高位者，似为翁同龢、张荫桓。

(115) 如当时驻英公使罗丰禄为赏二品顶戴四品卿衔候补道；驻法公使庆常为赏二品衔以五品京堂候补；驻德公使吕海寰为四品京堂候补；驻美公使伍廷芳为二品衔候补道赏四品卿衔……康有为此时的官衔为工部候补主事（正六品）。

(116) 《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第263页；《康有为全集》，第4集，第11页。

(117) 参见孔祥吉：《杨深秀考论》，《戊戌维新运动新探》，第282—296页。

(118) “大才槃槃”一语似出于《世说新语·赏誉》刘孝标注《续晋阳秋》：“……时人为一代盛誉者语曰：大才槃槃谢家安，江东独步王文度，盛德日新郗嘉宾……”（徐震堉：《世说新语校笺》，中华书局，1984年，上册，第265页）又，“孤忠耿耿”一语似出于黄中辅的《念奴娇》，意在寻觅干才。其词为：“炎精中否，叹人材委靡，都无英物。胡马长驱三犯阙，谁作长城坚壁。万国奔腾，两宫幽陷，此恨何时雪。草庐三顾，岂无高卧贤杰。天意眷我中兴，吾皇神武，踵曾孙周发。河海封疆俱效顺，狂虏何劳灰灭。翠羽南巡，叩阍无路，徒有冲冠发。孤忠耿耿，剑铓冷浸秋月。”

(119) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第304—306页。

(120) 杨崇伊：“廷臣交章自请罢斥折”，光绪二十五年五月初八日，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/11。御史杨崇伊因举荐刘学询访日事被劾，上奏攻击高燮曾、张仲忻等人时作此语。

(121) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第327—329页。

(122) 《胶澳专档》，第253—255页。

(123) 《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，第179—180页。

(124) 《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第333—334页。

(125) 《救亡图存的蓝图》，第21—22页；原片见《军机处录副·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/47。又，该片是其“德事将定后患宜防请外善邦交内修边备折”的附片，陈其璋之正折，见《救亡图存的蓝图》，第16—20页，原折见《军机处录副·光绪朝·宗教天文地理综合类·综合项》，3/151/7432/5。孔祥吉认为，该正折也是由康有为代拟的。

(126) 军机处《洋务档》，光绪二十四年正月二十九日。同日，军机处将陈其璋各折片呈慈禧太后。

(127) 《军机处录副·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/8，光绪二十四年正月三十日。由于陈其璋附片已奉旨令总理衙门议奏，胡孚宸附片奉旨“存”，并呈送慈禧太后。（见该日军机处《随手档》、《上谕档》）

(128) 光绪二十四年二月初八日，御史宋伯鲁上奏“请设议政处折”（参见24-45）；其附片为“请总署、官书局将时务书发翰林院片”，称言：“近来翰林中亦颇有留心时务，或有入通艺学堂肄业者，而深闭固拒，习见自封，仍十居六七……拟请饬下总署及官书局，选择时务切要各图书，颁发翰林院以树风声，由清秘堂掌之，仍

请明降谕旨，俾各员一律讲求，毋许仍前胶执，以期人才蔚起。其有愿入署究阅，或愿自行购读者，均听自便。每月抄呈送日记册于院长，院长第其高下而进退之。”（《救亡图存的蓝图》，第28—29页；原片见《军机处录副·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/49）孔祥吉认为该片由康起草，我是同意的。其中“每月抄呈送日记册”、“院长第其高下”，皆是康在万木草堂、梁在时务学堂的做法。该片奉旨“存”，并呈慈禧太后。（《军机处《上谕档》，光绪二十四年二月初八日）

（129）光绪二十四年三月十六日出版，转引自汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第370页。时在长沙的皮锡瑞，于光绪二十四年三月十四日日记中称：“韩澍园、叶仲元、欧云樵三人来，云康先生又有六上书，已达天听，书中有请开总报馆、经济学会之文，不知更有何语。”十五日又称：“《湘报》载欧君语，云康工部六上书，已见之施行……又开孔教会，云康君共寿富为之。旗人信从恭邸，先入会……”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第1期，第82—83页）皮锡瑞所记多误，且将康上书内容弄混，但由此可知《湘报》消息来源于康有为学生韩文举、叶觉迈、欧榘甲。

（130）参见汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第370—373页。

（131）又见《丛刊·戊戌变法》，第4册，第453—458页。梁启超称：“宗室寿伯福太史富，可谓满洲中最贤者矣。其天性厚，其学博，其识拔，爱国之心，盎睟于面。乙未秋冬间，余执役强学会，君与吴彦复翩然相过，始定交，彼此以大业相期许。其后君复有知耻学会之设，都人士感以为狂，莫或应也。”（《诗话》，《饮冰室合集》，第5册，文集之四十五〔上〕，第13页）由此可知，知耻学会并无太大的发展。

（132）巴布罗福报告称：“总理衙门的大臣们又一次对我确证说，中国政府坚决决定拒绝其他国家要求把胶州对其海军开放的任何企图，中国政府完全承认，这方面的优先权无论如何应属于我国。”（“驻北京巴夫洛夫致外交大臣穆拉维约夫的急件1897年11月1日”〔光绪二十三年十月初七日〕，《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第85—88页）

（133）“外交大臣穆拉维约夫致函海军代理大臣1897年11月8日”（十月十四日），“外交大臣穆拉维约夫电驻德代办1897年11月8日、9日”，《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第90—93页。俄国驻柏林代办于1897年11月10日（十月十六日）向德国外交副大臣宣读以上两电。前电称：“……同时我们太平洋方面海军提督已受令于德国舰队进入胶州湾时，也派部分俄国舰队到达该处，因为自1895年以来我们有锚优先权。”后电称：“我们相信中国政府的解释将足够使德国满意，而使派遣德舰队到胶州湾成为没有必要。但万一后者发生，则应该明了，我们的船只亦将进入该处……”穆拉维约夫还在圣彼得堡对德国代办称：“即使该海港一旦让渡给外国，无论如何俄国也保证有优先权。”（“外交副大臣罗登汉男爵奏威廉二世电1897年11月10日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第151—152页）

（134）俄国外交大臣穆拉维约夫1897年11月8日致电驻北京代理公使巴布罗福：“根据您已用帝国政府名义给中国人的照会，在德国舰队真正侵入胶州时，我国也许必须派遣我国太平洋舰队若干船只所组成的队伍到此一海湾去。不言而喻，在此种情况下，我国船只不拟参加对中国的敌对行动，而只限于观察在港内所发生的一切。”巴布罗福于11月16日（十月二十二日）电告穆拉维约夫：“昨天晚上很晚时分李

鸿章来我处，将总理衙门才接到的由胶州附近中国军队统领拍来的下列电报转交给我……李鸿章以中国政府名义恳切地乞求忠告，支援他们以便不使德军用强力占领港口。”（《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第92、102—103页）又，光绪二十三年十月二十四日（11月18日）下午三点，俄国代理公使巴布罗福来总理衙门，李鸿章、翁同龢、荣禄、敬信、许应骙、崇礼、廖寿恒相见，其《问答节略》记：“巴云：前次所云，德国如有动静，本国要派船往胶州。现在本国由海参崴来电，已派太平洋水师提督带船赴胶去了。问以：此电何日来发？巴云：二十二日晚间发的……告以：我们两国如此相好，巴大人可发电外部，总要帮我们出力，水师到后如何办法，务给我们一信。巴云：水师到胶，不过从旁相机密看，大主意乃在本国。问以：德国不让你们进口如何？巴云：他寡不敌众，只有三只船；我们太平洋有十六只大船，他未必有此大胆不让进口。”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第134—136页）

（135）“德皇威廉电谕外交部1897年11月11日”（十月十七日），“首相何伦洛熙奏威廉二世1897年11月11日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第154—158页。“驻柏林大使奥斯登·沙根致外交大臣穆拉维约夫电1897年11月12日”（十月十八日），《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第93—94页。

（136）巴布罗福给穆拉维约夫报告称：“在两天以后，当我通知李鸿章，有关派遣我国船只去胶州一事业已改变的消息时，李鸿章本人及其他大臣都大为失望……我对他解释道，据阁下给我的电报看来，帝国政府无疑有肯定的根据认为，德国用武力占据胶州是不会长久的，并且此一海湾不久就会恢复正常秩序……”（《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第112—113页）

（137）1897年11月11日穆拉维约夫上奏沙皇，主张夺取大连。沙皇当日批示赞同，并命于14日召开御前会议。会议虽未立即通过对大连的占领，但于17日取消了派舰队前往胶州湾的命令。（《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第180—186、103—104页）并可参见张丽：《维持远东外交政策研究：以对华政策为中心》，北京大学博士论文，2006年，第112—115页。

（138）王奇摘译《外交部奏折》，第108页，转引自清华大学历史系编：《戊戌变法文献资料系日》，上海书店出版社，1998年，第412页。

（139）《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第273页。杨儒对此也有怀疑，电报中亦称：“叩以德果否因此就范，亦无把握。胶役俄事先知情，貌示交好，恐不足恃。”但杨儒也没有发现俄国真正目的是占领旅大。

（140）十一月初十日下午三点，巴布罗福来总理衙门，李鸿章、敬信、崇礼、许应骙相见，《会谈节略》记：“……巴遂出外部电节略一纸请阅。中堂、大人阅毕，问以：如何相帮，亦未说明，却要中国好处，实在不是讲交情了。巴云：并非不愿帮助，惟须许定俄兵船在何口岸上停泊方易为力，我们水师提督兵船到时，总须请贵国电飭地方官照应一切。答以：俟接到你们确信，我们即当电飭照料。巴云：北省所用德国及他国教习，必须一概撤退，换用俄员，方好帮助中国向德国理论。答以，你们只要能叫德国退出胶澳，我们自可不用德教习了。巴云：吉林及京都东北各铁路建造时，用俄人及俄款，并松花江行船二事，中国必先允准照办，才好说帮助的……”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第162—163页）由此可见，俄本不准备与德决裂，反乘机提出北方聘请俄国军事教习、松花江航行及中国北方铁路

筑路权之权益。

(141) 十一月十五日下午二点半，巴布罗福来总理衙门，李鸿章、敬信、许应骙、廖寿恒相见，《问答节略》记：“巴云：前日所谈各节，第一条已电报本国外部，以俄船到中国口岸先期知会，由中国地方官妥为照料。其余各条再行商量。问以：我们允这几条，你们即可叫德国退兵，有把握否？巴云：总可商办。问以：能办成固好，倘或不成，将如之何？巴云：我国与贵国诚心相好，大约此事能办得成；若是不成，总有不成的办法。答以：你们若办得成，我们即可答应这三样条款。巴云：这非我们格外多求，实系帮助中国……”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第166页）俄国完全在欺骗中国，李鸿章仍不识其用意。

(142) 《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第121页。

(143) “外交大臣布洛林致俄国驻德国大使1897年12月17日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第198—200页。

(144) 李鸿章于十一月二十一日电北洋大臣王文韶：“顷据巴使来言：接本国电，闻英欲窥伺旅顺、大连湾，已调俄水师提督列吴诺福带铁舰三艘，由长崎往旅顺暂驻，约二十二晚、二十三晨必到。一杜英人窥伺，一催德退胶湾。到旅后，请令宋提督及船坞委员等照料一切。俄系实心亲密援护，绝无他意，并令兵丁勿上岸，求格外机密。谕军民勿稍惊疑等语。”（《李鸿章全集》，安徽教育出版社，2008年，第26册，电报六，第398页；以下简称《李鸿章全集》安徽教育版）可见巴布罗福所言，全是谎话。而驻守旅顺的宋庆部，一连四电总理衙门，说明已“加以优待”。（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第287—290页）

(145) 光绪二十三年十二月初六日（1897年12月29日）下午三点，巴布罗福来总理衙门，李鸿章、翁同龢、崇礼、许应骙、敬信、张荫桓相见，《问答节略》记：“巴云：……然俄国实无久据旅顺、大连湾之意，贵衙门何以不相信。答以：并非不相信，有路透电新闻纸，许多谣言，总要贵国政府宣明本意，并请巴大人来一照会，以释群疑……答以：还要帮助我们催德国退兵……巴云：如果德国久据，自能相劝。我看贵国自能想出法子与德国和平了结。本国政府来电云，德国本无占据中国地方之意，确知日本国、英国皆有此心。我看德国在胶州多住日子，或于中国有益，免得他国来占。答以：此话恐贵国外部疑惑错了。巴云：此后好话再不能相告了……”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第177—179页）

(146) 《翁同龢等往晤海靖问答节略》光绪二十三年十一月二十二日（1897年12月15日）、《翁同龢等与德使海靖晤谈问答节略》光绪二十三年十一月三十日（12月23日），《翁同龢等往德使馆晤谈节略》光绪二十三年十二月初九日（1898年1月1日），《翁同龢等往德使馆晤谈摘要》光绪二十三年十二月初十日（1月2日），《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第174—176、184—186页。在此之前的谈判可参见235。

(147) 《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第200—201页。

(148) 《德使海靖与恭亲王商谈节略》光绪二十三年十二月十二日，《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第188—189页；“总理衙门照会德使海靖”，光绪二十三年十二月十二日；“总理衙门照会德使海靖”，光绪二十三年十二月十三日，《胶澳专档》，第151—155页。

(149)《胶澳专档》，第161—164页。该折称：“退还胶澳，臣等仅恃笔舌与争，苦无却敌之策”；又称：“周边以一百里为限，按岁输纳租钱”，“核租以九十九年为限”。总理衙门与海靖往复照会（光绪二十三年十二月二十二日至二十三日），总理衙门发驻德公使许景澄、南洋大臣刘坤一、北洋大臣王文韶、山东巡抚张汝梅电报（十二月二十四日），见《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第192—200页。

(150)《胶澳专档》，第259、423页。光绪二十四年正月初三日，总理衙门又将与海靖屡次来往照会咨北洋大臣、南洋大臣、山东巡抚。（同上书，第424页）

(151)宇都宫太郎之子宇都宫德马对其父亲生平有详细叙说，称其长期抵制长州派军阀，主张大亚细亚主义等。（《我的家世与我》，任清玉等译：《宇都宫德马文集》，北京大学出版社，1991年，第1—16页）

(152)矢野文雄与中国官员士人交往中，也有人对其直抒胸怀。黄遵宪于光绪二十八年五月写信给在日本的梁启超云：“二十世纪中国之政体，其必法英之君民共主乎。胸中蓄此十数年，而未尝一对人言。惟丁酉（光绪二十三年）之六月初六日，对矢野公使言之，矢野力加禁诫。尔后益缄口结舌。”（《黄遵宪全集》，上册，第429页）

(153)张之洞致刘坤一电称：“倭将神尾来鄂，弟适出省，关道接见。伊谆谆以派员往倭观操及派学生往学武备为请，以为此联交入手处。”又发电上海道蔡钧，转苏杭宁波等处探投神尾光臣电称：“贵国与敝国同种同教同文，同处亚洲，必宜交谊远过他国，方能联为一气。现在亟愿面商一切切实详细办法，但中国制度，督抚不能出所辖省分，而此等事非面谈不可。可否请台驾重来鄂省，俾得面罄敝国真意，是东方大关系事。不胜盼企之至。”（《张文襄公全集》，第3册，第716—717页）

(154)《张文襄公全集》，第2册，第348页。当日张之洞还发电两江总督兼南洋大臣刘坤一、直隶总督兼北洋大臣王文韶：“今日宜兼联英、倭，方令德、俄稍有顾忌，且免英、倭忌羨，多树两敌，扰动长江以南。岷师电署力请联络英倭，极为切要，钦佩。本日已电奏，力陈此意。”（同上书，第3册，第717页）刘坤一之电，参见23-10。又，刘坤一于光绪二十三年十一月二十九日致总理衙门信称：“英、倭深忌德人夺其东方贸易之利，法则与德世仇。如德据胶澳不还，可否密联英、法与倭，各以兵轮截其海道，而我以聂、袁两军蹙之。德兵孤悬，接济俱断，不难击退。俄人与我素好，当不为之援耳。”（《胶澳专档》，第213页）刘坤一此时尚有战意。

(155)甲午战后，张之洞于光绪二十一年闰五月二十七日上奏，主张与俄联盟：“今欲立约结援，自惟有俄国最便……查俄与中国乃二百余年盟聘邦邻，从未开衅，本与他国之屡次构兵者不同；且其举动阔大磊落，亦非西洋之比。即如同治庚午天津教堂之案，各国争哄，而俄国不与其事。伊犁之约，我国家将十八条全行驳改，而俄国慨然允从。此次为我索还辽地，虽自为东方大局计，而中国已实受其益，倭人凶锋藉此稍挫，较之他国袖手旁观、隐图商利相去远矣。正宜乘此力加联络，厚其交谊，与之订立密约，凡关系俄国之商务、界务，酌与通融。如俄国用兵于东方，水师则助其煤粮，其兵船可入我船坞修理；陆路则许其假道，供其资粮车马，一切视其所资于我者，量为协济。面与之约定，若中国有事，则俄须助我以兵，水师尤要，并与议定若何酬报之法。盖俄深忌英独擅东方之利，中俄相结则英势稍戢，俄必愿从……应请旨敕下王大臣密行筹议，并电出使大臣密速筹商妥办。”（《张文襄公全集》，第1册，第688页）张之洞这一奏折，策划了后来《中俄密约》之大体内容。刘坤一也有

相应的奏折，要求“联俄拒倭”。（见《刘坤一遗集》，第2册，第875—876页）由此观之，张之洞等人办理外交，尚属感性用事，并无深入研究，且随时可能会发生变化。

(156) “湖南巡抚陈宝箴致总署电”光绪二十三年十一月二十七日，《德国侵占胶湾史料选编1897—1898》第292页。陈宝箴并没有与日本方面有任何交往，该电仅称神尾、宇都宫与张之洞的联络，看来其消息来自于张之洞。该电还称：“闻张之洞拟派郑孝胥、乔树枏、姚锡光三员往日本游历，该员皆有血性，明大计，切实可靠，惟望圣明迅赐饬行。若英真肯助我，但与日本共出调处，以兵舰厚力，胶湾必能排解，尚可不出于战也。”此中可见陈宝箴与张之洞之间的政治配合。

(157) 军机处《电寄档》，光绪二十三年十二月十二日。

(158) 《张文襄公全集》，第2册，第351—352页。

(159) 相关的研究可参阅翟新：《东亚同文会与清末变法运动：以应对康梁派的活动为中心》，《近代以来日本民间涉外活动研究》，第51—81页。

(160) 光绪二十三年十二月初九日，正在上海铁路总公司的郑孝胥被张之洞急招至武昌。十六日，郑孝胥见张之洞，其在日记中称：“至督署谒南皮，谈有顷。所言日本使人来劝联英拒德事。南皮欲余偕日人川上者赴日一行，而电奏尚未奉旨。余曰：‘日人既有此意，胡不言之于总署？宜令彼公使自言，而我公助之，乃可尔。’南皮曰：‘此事宜熟计。有日本小松王子所遣人于正月初六可到，子明日来吾署中，以便商酌此事。’余诺而退。”（《郑孝胥日记》，第2册，第636页）由此可见，张之洞热心于秘密外交而并不知外交形式，郑孝胥，曾任驻横滨领事，此时并无外交身份且无总理衙门授权，张竟然试图派郑去日本，以张之洞代表的身份，与日本商谈“联英拒德”。

(161) 赵树贵、曾丽雅编：《陈炽集》，中华书局，1997年，第309—312页。

(162) 《陈炽集》，第312—315页。

(163) 汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局，1977年，上册，第5—7页。

(164) 《陈炽集》，第317—320页。

(165) 《陈炽集》，第320—322页。

(166) 王贵忱整理：《张荫桓戊戌日记手稿》，澳门尚志书社，1999年，第15、18—20页。“震东”，为清驻美公使梁诚，字震东；“朗使”，为清驻日本公使裕庚，字朗西；“傅相”，为李鸿章，“贤良寺”，当时李鸿章在北京的住处；“日使”，即矢野文雄。

(167) 《翁同龢日记》，第6册，第3088—3089、3091页。

(168) 军机处《发电档》，光绪二十四年正月十二日、十八日，207/3-50-3/2082。又，驻日公使裕庚也于十八日发电：“顷外部来告，矢野电到，政府再三商量，因国库支绌，未能展限。已电复矢野云。庚。巧、戌。”（该电十九日收到。《总理衙门清档-收发电》，01-38/14-1，台北中研院近代史所档案馆藏）

(169) 《胶澳专档》，第229—231页。当日由光绪帝发下交片谕旨：“本日御史杨深秀奏请联络英国一折，军机大臣面奉谕旨：‘该衙门知道。’”（军机处《洋务档》，光绪二十三年十二月初九日）

(170) 《乙未丁酉间康有为变法奏议条陈考略》，《戊戌维新运动新探》，第36—39页。

(171) “外衅危迫善全邦交折”，无日期，陈祖诒整理：《清御史陈其璋草疏稿择要汇集》，1961年夏，第1册。中国社会科学院近代史研究所藏，该折由孔祥吉发现。

(172) 《乙未丁酉间康有为变法考略》，《戊戌维新运动新探》，第33—36页。

(173) “礼科给事中庞鸿书等奏折”光绪二十三年十一月三十日。（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第299—300页，该书未列入全部上奏人名）该折又称：“英以印度不靖，倭以偿款未清，瞻顾徘徊，未肯轻动”；“既不能麾德人而使去，复不能阻英倭以不来”。又，《清御史陈其璋草疏稿择要汇集》第1册也抄录该折，署日期为十一月二十九日。此为当时制度，三十日奏折于二十九日子时之前递到奏事处。并注明与庞鸿书等八人联衔。

(174) 《知新报》影印本，第1册，第557页。该册于光绪二十四年二月十一日出版。

(175) 姜义华、张荣华认为该文属康之作，而编入《康有为全集》。（见《康有为全集》，第4集，第8—9页）其中内容大体与杨深秀“联络英国立制德氛而坚俄助折”、陈其璋“外衅危迫善全邦交折”相同，以“忧分子”、“图存先生”之间对话展开论述。编者据文内“德兵之据胶也，将五十日矣”，定写作时间为光绪二十三年十二月初十日（1898年1月2日）。

(176) 英、法本是宿敌，然于1670年5月，英王查理二世与法王路易十四在多弗签订了密约，英国允法国若再与西班牙、荷兰发生战争，支持法国；法国允英国若内部发生叛乱，法出兵6000人以助。1672年起，法国与荷兰、西班牙、日耳曼诸侯开战，英按密约而支持法国。1688年荷兰奥伦治亲王威廉进入英伦，次年就任英国国王，即威廉三世。其即位后随即对法宣战，至1697年，英、法、西班牙、荷兰等国签订《里斯维克（Rijswijk）和约》，英国舰队获得了进入地中海的权利。

(177) 1698年路易十四与李奥波尔德皇帝、巴伐利亚选帝侯签订条约，同意在查理二世去世后，三国瓜分西班牙；此后，法、英、荷兰也签订条约，英、荷同意西班牙国土由法、奥地利、巴伐利亚瓜分。

(178) 康有为“上清帝第四书”中称：“英割其毛鲁塌。”（《康有为政论集》，上册，第153页）康《呈皇突厥削弱记序》中称：“……突君主大臣，喘喘不国，英人为均势，而争郑之虎牢也，乃连法、意、德、奥之师，勒俄退兵，列强乃分割其要壤。俄得黑海、高加索，奥得苏茨戈两省，英得毛鲁塌，布加利亚与门得内哥均自立。”（《戊戌奏稿》影印本，第172页）此篇属后来作伪的另作，但有助验证康所称“毛鲁塌岛”。康称“英得毛鲁塌”，英国在第十次俄土战争后占领了塞浦路斯。然转音何以如此不相似，我尚不解。

(179) 《联英策》称：“英之拒俄、忌俄、畏俄最深。不然，土耳其为回教冥顽之国。英何暇两出死力，毙万死之士，糜无量之财而助之？盖非助土也，自卫云尔。故自道、咸来，俄欲出黑海，而英人制之。近年俄欲出波罗的海、波斯海，印度、阿富汗，英皆禁之不得出。俄人乃专意出黄海，近与德法结盟。三大国比矣，则英危矣。故英之忌俄、制俄，甚至移欧西之局而来远东，又将移土耳其而为中国。其能出死力

以保土耳其也，即能出死力以保中国也。”（《知新报》影印本，第1册，第558页）康称英国与俄国在全球对抗，大体不错，但将地中海的战略地位比附中国海，则完全属自我想像；且于“波斯海、印度、阿富汗”之争夺，亦有误，非为出海口之争。

（180）《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第290—291页。沈敦和为吴淞洋操营务处的候补道员，英将指此时来华英舰队的指挥官。

（181）二十六日，军机处发给刘坤一、王文韶、张之洞电旨：“英将之言，虽未可尽信，然联盟、分占之说，朝廷亦早有所闻。此时机括全在胶澳，胶澳不退，则各国蜂起……若仅联一二国，此轻彼重，适启争局，恐非长策。”（《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第291页）

（182）《胶澳专档》，第224、227—228页。该英将称，俄国已控制朝鲜，将占中国东北，德国欲占山东及黄河以北，法国将占中国南方，英国将“将扬子江一带，上至四川，全力保护，扼我利权，不使德、法、俄妄越一步也”。并称：“今日之计，中国而欲救危，莫如中、日、英三国连横，以共拒德、法、俄，或可暂纾目前之急。且中国练兵亦易，第未知果肯振兴否耳？”

（183）《胶澳专档》，第225—226页。

（184）《胶澳专档》，第359—361页。这是十一月二十六日英将宴请沈敦和的席间言论。英将并谈及德国练兵方法之缺陷，称宜用英国方法练兵，并提供训练印度兵章程。

（185）“驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵致外部电1898年2月26日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第226—227页。

（186）“德国驻圣彼得堡大使拉度林公爵致外部电1897年12月29日”，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第209—210页。

（187）以下四个文件可以说明内情：一、“首相何伦洛熙致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵”，1897年11月13日，该信提出如果德国海军占领的区域可能接近英国势力范围，“所以要问到英政府对此事将怎样反应”。二、“首相何伦洛熙致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵电”，1897年11月16日，该电提出“倘英国方面能有任何欲照顾我们的迹象，即使如对萨摩亚（Samoa），则在此时刻对于此间的情绪及对俄国的情绪，都有无上的价值”；“如果您觉得可以的话，用您所想用的一个方法（所以当出于您自己）向英国政府表示一个迁就的机会。”三、“驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵致外部电”，1897年11月16日，该电称：“如果明天我能见到沙立斯百理（沙士伯雷）勋爵并遇到他情绪好的时候，我当装作是我个人的意见向他提出此事，并当想尽一切方法使他相信这是于英国有利的迁就的机会。”“为了取得英国同意我们占据中国沿海岸的一点，我是否能向沙立斯百理（沙士伯雷）勋爵提供在非洲方面的一些让步，或者保证我们不干涉英国与脱兰瓦尔共和国（Tranxvaal Republic）的关系，或者我们准备与它签订一个关于葡萄牙殖民地摩赞俾克（Mozambique）的密约，许英国保留该地的南半部，包括德拉瓜湾（Delagoa Bay）在内。”四、“首相何伦洛熙致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵电”，1897年11月17日，该电称：“时间太迫，不及奏请皇帝批准，但是对于适当的报酬一点，我认为批准不成问题。”（见《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第158—160、163—166页）“萨摩亚”为南太平洋一群岛。“脱兰瓦尔”，今译德兰士瓦，为南非的一个省。“摩赞俾克”，今译莫桑比克。从交易内容来看，德国不认为

英国会很注意此事，为此准备支付的代价也不大。

(188) “驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵致外部电”，1897年11月17日，该电称：“在我方面，虽然曾设法找寻，但没有能在非洲找到一处英国将能够并肯对我们表示让步的地点。当沙立斯百理（沙士伯雷）勋爵同意这个意见，因为他觉得处在一个尴尬的地位，即如果在非洲作任何让步，他必须有宝贵的补偿。我回答，我们也许能在亚洲找寻一下，当然我不要求英国把一个属地割让给我们，但也许能给我们其他的让步，像他所知道的，最近事变使我们不得不占据胶州湾以强迫中国政府作适当的赔罪……”（《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第169—171页）从哈慈菲尔德大使后来的电报可知，他与沙士伯雷谈到的交易包括萨摩亚、新几内亚、多哥等地。

(189) “驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵致外部电”，1897年11月18日、20日，“驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵上帝国首相何伦洛熙公文”，1897年12月2日，“驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵上帝国首相何伦洛熙电”，1897年12月11日，“外交大臣布洛夫致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵”，1897年12月19日，“外交大臣布洛夫致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵电”，1898年1月5日，“外交大臣布洛夫致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵”，1898年1月8日，“外交大臣布洛夫致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵电”，1898年1月12日，见《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第172—174、185—187、193—194、204—206、217—221页。

(190) “驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵致外部电”，1898年1月12日，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第221页。

(191) 十月二十五日（11月19日），总理衙门请总税务司赫德通过英国驻北京公使窦纳乐向海靖进行劝解。十一月二十六日，北洋大臣王文韶建议总理衙门与英、俄公使商量制止德国。（参见《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第137、292页）德国大使哈慈菲尔德于11月20日（十月二十六日）电告，英国首相沙士伯雷与他的谈话中指出：“关于我们占领胶州事，中国政府曾对此间提出抗议。对于沙立斯百理（沙士伯雷）勋爵，这一问题的困难所在，就是他必须尽量避免与中国有摩擦，因为如华人采取敌对行为，英国在那边的商业必将受到损害，而此间的有关方面也将非常不喜欢这点。”（《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第173—174页）

(192) “总署致出使大臣罗丰禄电”，《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第282页。

(193) 参阅王曾才：《英国对华外交与门户开放政策》，《中英外交史论集》，联经出版有限公司，〔台北〕，1979年，第82—84页。

(194) “德国外交大臣布洛夫致驻东京代办屈乐尔（von Treutler）电”，1897年12月28日（光绪二十三年十二月初五日），称言：“阁下回答日本有关方面的试探时，最好能把下面的话直接通知西德男爵：你曾觉得有必要向此间报告，东京方面怀疑德、俄之占领沿海地点是否意味着中国瓜分的前奏。现在你可以说德国绝对没有一点危害中国生存之意，而且我们知道在这方面也完全与俄皇的意思一致。我们现在对中国的要求可说尽量以这个基本观念为限度，而且在这方面远不如香港割让于英国的这样严重，而当时却没有人曾想到中国要崩溃。请阁下注意日本大臣的态度。如果他的态度是缄默的话，那您就不要说下去。如果他主动地论及将来，请您先作为您私人的意见

向他暗示，在调节我们将来的计划时，关于或早或迟分配中国遗产的问题，我们绝无意从原则上妨碍日本进取中国大陆的计划，这个趋向是由于台湾的占领业已彰明昭著了。”（《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第208页）“西德”指西德二郎，当时为日本外相。姓“西”，名“德二郎”，此处翻译有误。

(195) 《翁同龢日记》，第6册，第3081页。

(196) 沙士伯雷致莫纳乐电，1898年1月17日，转引自王曾才：《英国对华外交与门户开放政策》，《中英外交史论集》，第87页。

(197) 《四厘借款合同》、《四厘借款声明文件》，见《中外旧约章汇编》，第1册，第626—631页。

(198) 俄法借款以清时有海关税收为担保，英国最担心俄国国会利用此项担保向清朝提出要求，更换英籍总税务司赫德，而改派俄国人。由此《英德借款详细章程》上写明：“至此次借款未付还时，中国总理海关事务应照现今办理之法办理。”用语虽不很明确，但赫德的总税务司地位稍稍得以稳固。（《英德两国借款合同》、《英德借款详细章程》，见《中外旧约章汇编》，第1册，第638—644页）

(199) 李文杰：《中国早期国债的顿挫：“昭信股票”研究》（北京大学硕士论文，2007年），第38页。又，第一次付出赔款5000万两，未包括赎辽款3000万两。

(200) 转引自丁名楠等：《帝国主义侵华史》，第2卷，人民出版社，1986年，第48页。

(201) 《续议借款草约》，见《中外旧约章汇编》，第1册，第724—725页。《翁同龢日记》，第6册，第3027—3029、3032、3035、3042、3056页；盛宣怀：《愚斋存稿》，1930年刊本，卷二八，第1—13页。金登干于光绪二十三年七月初五日（8月21日）致赫德电报称：“收到您新字第744号电后，我去找了脑贝尔。他说，不久以前詹悟生为了400万镑铁路借款的事来看嘉谟伦，并且说起有一个什么阿石本汉勋爵或者叫做阿石本顿勋爵的，和来波·罗斯希尔德都支持他。嘉谟伦说，他与罗斯希尔德家族的人们都很熟悉，詹悟生所说罗斯希尔德支持他的话是完全靠不住的。脑贝尔说，呼利是一些投机计划的发起人，他在伦敦信用极坏。我又去找希尔。希尔说，伦敦有地位的银行家或经纪人都不愿同呼利有来往，呼利的钱只是账面上的；詹悟生是一个没有钱的国会议员，伦敦认识他的人连10镑的钞票都不愿借给他。希尔的公司曾经同他有过一些交易，现在再也不同他来往了。他还说，承修铁路的大商人皮尔逊是呼利—詹悟生公司最大的出资人，其他的人差不多没有拿出什么资本。因为詹悟生是一个国会议员，所以用来鼓动外交部的……”赫德于次日回电称：“呼利—詹悟生公司虽然信用不佳，最好还是让它去。通过它的失败，可使他们的中国朋友得到教训。”“我想让李鸿章这一帮人去搞吧，搞不成功会使他们得到教训！公司的代表福禄克

（Frassel）今天同一个上海律师普拉特（Platt）来到北京，看来很像认真办理，也预示要发生纠纷！在事情结束以前，我们会有笑话看的。”金登干于七月十一日（8月27日）电报称：“詹悟生昨天在汇丰银行称，不拟在为赔款所举借的外债中插手，只打算做铁路的买卖。”（中国近代经济史丛刊编辑委员会主编：《帝国主义与中国海关资料丛编之五·中国海关与英德续借款》，中华书局，1983年，第14—15页。以下简称《中国海关与英德续借款》。福禄克，当时又译为“福禄寿”）由此可见赫德完全了解呼利—詹悟生公司的内幕，但他不告诉清政府，而有意让其政敌李鸿章陷于失败。

(202) 李鸿章致伍廷芳电，光绪二十三年十月二十三日、十一月初五日，伍廷芳致李鸿章电，光绪二十三年十一月初六日，《李鸿章全集》电稿三，第793、797—798页。

(203) 陈霞飞主编：《中国海关密档：赫德、金登干函电汇编》，中华书局，1996年，第9册，第162—163页。（以下简称《中国海关密档》）又，汇丰银行将此电转给外交部，并于1898年1月8日（光绪二十三年十二月十六日）通过金登干回电赫德：“来电已转外交部，非常有用，至为感谢。”金登干还提醒称：“请注意，内阁今日开会。”（同上书，第167页）

(204) 参见王曾才：《英国对华外交与门户开放政策》，《中英外交史论集》，第86—87页；丁名楠等：《帝国主义侵华史》，第2卷，第48—53页。

(205) 时在北京的华俄道胜银行董事璞科第报告说，英国为实现其借款条件，将会行贿。沙皇同意拨银100万两用于行贿，其目的在于借款的条件，即租借大连、旅顺与兴建中东路支线。光绪二十四年正月初二日（1898年1月23日），即巴布罗福去总理衙门谈判的前一日，璞科第、巴布罗福在俄国公使馆对李鸿章说，“如果中国与英国成立借款，将发生最严重的后果，如果和我们成立借款，当酬李鸿章银50万两。”李鸿章仅表示英国的条件更优厚。正月初五日（1月26日），璞科第、巴布罗福与张荫桓秘密交往时称，如果与俄国借款成立，“将酬他银20万两”。张则表示他是一个俄国可以依赖的人。（《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第203—206页）俄国后来为租借旅大，向李鸿章行贿银50万两。（参见246）

(206) 《翁同龢日记》，第6册，第3086页。荣为荣禄，敬为敬信，崇为崇礼，廖为廖寿恒，皆为总理衙门大臣。又，张荫桓称：“俄、英两使先后至，余接晤英使，两邸继来晤，并无成说，不欢而去。俄使亦如是云。”（《张荫桓戊戌日记手稿》，第2—3页）

(207) 《翁同龢日记》，第6册，第3078页。李相为李鸿章。又，在伦敦的金登干于十五日（1898年1月7日）发电赫德称：“《泰晤士报》北京记者电称：俄国借款尚未谈妥。传说英国答应担保三厘借款，中国的信用因此增高，中国五厘债券现在溢价3/8。”赫德为此于十八日（1月10日）发电金登干：“俄国人真的愿意与英国共同担保三厘债券吗？或者，在‘英国’一词之前是什么字？”金登干当日回电：“‘英国’一词之前是‘传说’。今天又传说，英国担保几已确定，但官方尚未宣布。”（《中国海关密档》，第9册，第166、168页）

(208) 《翁同龢日记》，第6册，第3080页。李为李鸿章，敬为敬信，张为张荫桓，许为许应骙，皆总理衙门大臣。

(209) 璞科第于正月初三日发电俄财政大臣维特称：“昨晚我在场时，李鸿章应邀来访我国代办（指巴布罗福）秘密商谈。我们促使他注意，如果中国与英国成立借款，将发生最严重的后果，如果和我们成立借款，当酬李鸿章银五十万两。李鸿章称，主要困难在于英国的条件有利，英国建议按十足数借款，五十年偿清，年息百分之四。”（《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第205页）

(210) 李文杰：《中国早期国债的顿挫：“昭信股票”研究》（北京大学硕士论文），第19页。

(211) 翁同龢光绪二十四年正月十五日日记：“未正，英使来，言得外部电，责我何以借款旋散，仍索利益。曰长江不许别国占，曰轮船任行内河，曰南宁开口，曰湘潭开口。余等驳辩数四，卒不能回，乃允可行，须端节前定议。伊得允，乃要以发电告本国，惟南宁口气略松，湘潭可换岳州耳。不借而失利权，孰为之耶？噫。”（《翁同龢日记》，第6册，第3090页）

(212) 参阅王曾才：《英国对华外交与门户开放政策》，《中英外交史论集》，第88—89页；丁名楠等：《帝国主义侵华史》，第2卷，第53—54页。

(213) 参阅杨天宏：《口岸开放与社会变革：近代中国自开商埠研究》，中华书局，2002年，第46—54页。

(214) 《陈炽集》，第245页。《续富国策》刊行于光绪二十二年，该篇写于何时不详，杨天宏认为写于19世纪80年代，其根据为该文刊于《皇朝经世文三编》。然《皇朝经世文三编》刊行于光绪二十三年，不知杨天宏是否另有所据。

(215) 《郑孝胥日记》光绪二十四年正月二十五日记：“晤督办，谈及山东铁路，督办出示总署诸电。督办请将内地各省会一体通商，且立矿务公司及铁路公司，皆准洋人入股，以塞各国侵占之谋。余曰，此策固善，宜先密电荣中堂，使之助力。督办以为然。”二十九日记：“晚，李一琴来，同见督办，议举国通商事，至七点半钟乃退。”（《郑孝胥日记》，第2册，第642—643页）督办即盛宣怀。李一琴，李维格。

(216) 《杰士上书汇录》，见《康有为早期遗稿述评》，第272页，第276—278页。

(217) 军机处《随手档》，光绪二十四年三月初三日。王彦威、王亮编：《清季外交史料》，刊本，1934年，卷一三〇，第14—15页。

(218) 军机处《随手档》，光绪二十四年三月初五日。《清季外交史料》，卷一三零，第16—17页。又，是日总理衙门上奏请准将旅、大租借给俄，并答应英国租借威海卫，恐列强觊觎，故有此请。

(219) 光绪二十四年三月二十九日，黄思永奏称：“凡在中国可为通商口岸地方，不俟请立租界，先行照会各国，一律准其通商，有利均沾，有患共御。照上海租界办法，与各国明定条约，勿任一国专擅于其间。”（《戊戌变法档案史料》，第432页）当日光绪帝发下交片谕旨，令总理衙门“议奏”。（军机处《洋务档》，光绪二十四年三月二十九日）总理衙门于四月十八日复奏，同意黄思永的办法，光绪帝朱批：“依议。”（军机处《随手档》，光绪二十四年四月十八日）四月二十六日，湖南巡抚陈宝箴上奏其改革方案，言及自开口岸，谓：“欧洲诸国通例，凡通商口岸，各国均不侵占，前兵部侍郎郭嵩焘使英时，英外部告以中国旅顺口为海滨形胜重地，亟须经营，勿为他人据此要害。如力有不及，则令各国设埠通商，可免侵占之患。由今日观之，是通商之益，转更足自固藩篱。近日两江总督臣刘坤一拟请以吴淞口为商埠，盖亦以此。宜请特降谕旨饬下总理各国事务衙门，与各省将军督抚等会议，各省可以设埠地方，无论何国，悉准通商。惟须查照外国商埠通例，详定节目，尤不准划作租界，以保事权，而杜嫌衅。”陈宝箴还有另一片，专言自开通商口岸一事。（《戊戌变法档案史料》，第26、385页）光绪帝于五月二十四日朱批：“著总理各国事务衙门妥速筹议具奏，单并发”。（军机处《随手档》，光绪二十四年五月二十四日）总理衙门六月二十三日议复，表示同意：“至广开口岸，臣等亦早筹及，是以本年三月间，迭经奏请，

将湖南之岳州府、福建之三都澳、直隶之秦皇岛，开作口岸，奉旨允准，业经咨行各该省遵照。并于议复中允黄思永条陈折内声明，各该省如有形势扼要、商贾辐辏之区，不妨广设口岸，以均利益，而免觊觎。请飭各省将军督抚，察看地方情形，咨会臣衙门核办。”（《戊戌变法档案史料》，第31—32页）

(220) 军机处《洋务档》，光绪二十四年六月二十三日。

(221) 见《时务报》，第42册（光绪二十三年九月二十一日出版）。

(222) 《大同译书局新出各书》广告，《申报》光绪二十四年三月三十日。

(223) 光绪十八年记：“是书（《孔子改制考》）体裁博大，自丙戌年（光绪十二年）与陈庆筌议修改《五礼通考》，始属稿，及己丑（光绪十五年）在京师，既谢国事，又为之。是年编次甚多，选同学诸子分纂焉。”二十年又记：“桂林山水极佳，山居舟行，著《春秋董氏学》及《孔子改制考》。”二十二年又记：“续编成《孔子改制考》、《春秋董氏学》、《春秋学》。”二十三年又记：“编《春秋考义》、《春秋考文》成。”此处的《春秋考义》、《春秋考文》，似为后来刊行的《春秋笔削大义微言考》（参见23-1）；有可能与《春秋董氏学》有内容上的关联。

(224) 《南海先生七十寿言》，《饮冰室合集》，第5册，文集之四十四（上），第28页。

(225) 《康有为全集》，第3集，第3页。在《孔子改制考》内文中，提到了“门人南海康同勳、番禺罗润楠初校；门人东莞叶衍华，番禺王觉任复校；门人东莞张伯桢再校”；“今属门人等表之（墨子弟子后学表、老子弟子后学表）”。参与此书编校的学生很可能不止这几位。

(226) 《康有为政论集》，上册，第195—197页。

(227) 《康有为全集》第1集，收录康有为“笔记”，按语称：“《万木草堂遗集》油印本卷六‘笔记’类收文四十六篇，编署‘皆戊戌前作’。经复核，这些笔记多以按语形式录入1898年春刊刻的《日本书目志》一书，但收入时内容已有增删，当系康氏阅读日译西书目时陆续写下的笔记。原文无写作年月，查康氏《日本书目志自序》及《进呈〈日本变政考〉序》皆提及1888年‘欲结会以译日本书’、‘告长吏开局译日本书’，姑系于是年前后。”（见该书，第193页）编校者为编排方便起见，将之编入光绪十四年。然“欲结会以译日本书”前有“不达而归”一语，即光绪十五年（1889）从北京、杭州回广州之后；“告长吏开局”一语出于《戊戌奏稿》，系康后来而另撰。最为可靠的说法，为康有为《日本变政考》第二次进呈本序文中称言：“乙未和议成，大搜日本群书，臣女同薇，粗通东文。”康可能先前也搜集日本书，但“大搜”却在光绪二十一年之后，康的笔记很可能是于此期所写。

(228) 《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，03/146/7210/3。该件是由张海荣代为寻找的。又，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第329—332页据《知新报》录有此件，日期误为光绪二十四年正月初六日，且有错字。严修在日记中则记：光绪二十三年九月二十四日，“是日拜发条陈设科折，附请修墓片。交抚辕桂巡捕。附寄二十八号京信一包。”（《严修日记》，南开大学出版社，2001年，第2册，第979页）

(229) 军机处《洋务档》，光绪二十三年十二月二十三日。

(230) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/1。又，《丛刊·

戊戌变法》，第2册，第404—406页收入此件，有错字。

(231) 军机处《上谕档》，光绪二十四年正月初六日。

(232) 廖寿丰奏折见《戊戌变法档案史料》，第212—214页；朱批见军机处《随手档》光绪二十四年三月三十日。

(233) 总理衙门与礼部联衔奏折见《戊戌变法档案史料》，第228—231页。上谕见军机处《上谕档》光绪二十四年五月二十五日。

(234) 汪大燮致汪康年信（光绪二十三年九月初五日）称：“培、封两君丁艰，方有起色，其太夫人七十九岁，八月廿九仙逝，病才五六日，而遭此陨越，功名固不待言，目前即下不去，各种不得了之情，有非他人所能比者。”又据汪大燮致汪康年信，沈曾植于光绪二十四年三月初四日离京。（《汪康年师友书札》，第1册，第770、774页）

(235) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第4—5、28页。“省馆”，广东会馆。

(236) 《汪康年师友书札》，第1册，第772、774页。

(237) 张元济光绪二十四年正月十一日致汪康年信中称：“开科事……此南海侍郎之功，而亦伯唐赞成之力也。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1724页）

光绪二十四年 戊戌（1898） 四十一岁

导读：是年，清朝进行了改革，史称“戊戌变法”。由于德、俄、英、法等国的压力，国家处于危局，朝野受到刺激，要求改革以度过危机的呼声高了起来。经济特科、大学堂、新法练兵等新政已开。四月二十三日，光绪帝经慈禧太后批准，下诏书以定国是。此后新政厉行，废八股改策论，设铁路矿务总局，允司员士民上书，设农工商总局……另有众多新政正在交议之中。至七月，改革达于高潮，光绪帝罢免礼部六堂官，任命杨锐、谭嗣同、刘光第、林旭为军机章京，参预新政。

是年，恭亲王奕訢去世，慈禧太后调整中枢机构，逐翁同龢，以荣禄为直隶总督、北洋大臣，调王文韶、裕禄入军机。她始终关注改革进程，对于光绪帝未经其同意罢免礼部六堂官极为不满，两人关系陷于紧张。八月初六日，慈禧太后发动政变，第三次听政，杀六君子，改革的举措大多被废止。

是年，康有为在京城大放异彩。因高燮曾保举参加弭兵会而由总理衙门问话，因徐致靖保荐而被光绪帝召见。他上了大量的改革奏折，也为杨深秀、宋伯鲁、徐致靖等人代拟了大量的奏折。他推动了四月二十三日明定国是的谕旨，促动了废八股改策论，农工商总局等机构也由其建议而设。他策划谭嗣同等人运动袁世凯，以军力包围颐和园。政变前，他离开北京前往上海，为英国所救，护送至香港，然后从香港去日本。

手稿本是年初页右上角，康有为手书“卷三”；其中十页是康口授，弟子韩文举笔录。韩笔录开始之页右上角，康手书“卷四”。韩笔录结束，康亲笔之页右上角，康手书“卷五”。

（24·1）正月初二日，总理衙门总办来书，告初三日三下钟，王、大臣约见。

至时李中堂鸿章、翁中堂同和、荣中堂禄、刑部尚书廖寿恒、

户部左侍郎张荫桓相见于西花厅，待以宾礼，问变法之宜。

荣禄曰：“祖宗之法不能变。”我答之曰：“祖宗之法，以治祖宗之地也。今祖宗之地不能守，何有于祖宗之法乎？即如此地为外交之署，亦非祖宗之法所有也。因时制宜，诚非得已。”

廖问宜如何变法，答以：“宜变法律，官制为先。”

李曰：“然则六部尽撤，则例尽弃乎？”答之以：“今为列国并立之时，非复一统之世，今之法律官制皆一统之法，弱亡中国皆此物也。诚宜尽撤。即一时不能尽去，亦当斟酌改定，新政乃可推行。”

翁问筹款，则答以：“日本之银行纸币，法国印花，印度田税，以中国之大，若制度既变，可比今十倍。”于是陈法律、度支、学校、农、商、工、矿政、铁路、邮信、社会、海军、陆军之法。并言“日本维新，仿效西法，法制甚备，与我相近，最易仿摹。近来编辑有《日本变政考》及《俄大彼得变政记》，可以采鉴焉。”

至昏，乃散。荣禄先行。是日，恭、庆两邸不到。

据手稿本，“告初三日三下钟”之“告”后删“以”字，“三下钟”为添加；“王、大臣约见”后删“以客礼待”；“刑部尚书廖寿恒”由“廖尚书寿恒”改；“问变法之宜”之“宜”前删“故”；“即如此地为外交之署”由“且此地为总署”改；“廖问”前删“李合肥曰”四字；“如何变法”之“法”字为添加；“法国印花”后删“之法”，改添“印度田税”；“法律”后删“局”字；“度支”后删“局”字；“学校”后删“局”字；“并言日本维新，仿效西法，法制甚备，与我相近，最易仿摹。近来编辑有《日本变政考》及《俄大彼得变政记》，可以采鉴焉”一段为添加，补在页眉上，其中“仿效西法”为再次添加，“最易仿摹”后删去三字，添“近”字；“是日，恭、庆”之“是日”为添加。“翁同龢”之“和”字，《戊戌变法》本改作“龢”；“廖问宜如何变法，答以”之“以”字，诸刊本、抄本作“曰”字；“李曰……”后“答之以”，诸刊本、抄本漏“之”字；“社会”二字，诸刊本、抄本误“会社”。

“总理衙门总办”，即该衙门的总办章京，地位在总理衙门大臣之下，负责处理具体事务。当时的总办章京有四位，为舒文、童德璋、吴景祺、杨宜治。

正月初三日为1898年1月24日。康有为前因高燮曾所保以“游历”为名参加弭兵会，此事作罢后，被请去总理衙门问话。（参见23-5）这是康一生的大转机。该日《张荫桓日记》记：

“卯初，常熟函约早到署，商借款，以两邸十堂并到，宜有确论。及晤，常熟似忘却早间来函，漠无所言。少顷，俄、英两使先后至。余接晤英使，两邸续来晤，并无成说，不欢而去。俄使亦如是云。两使既去，约康长素来见，合肥、常熟、仲山见之。余与荣相续出晤，长素高论（后用墨笔抹去二三字。——引者注）。荣相先散，余回西堂料理问答。灯后归。”⁽¹⁾

“两邸”指恭亲王奕訢、庆亲王奕劻；“十堂”指总理衙门十位堂官，除恭亲王、庆亲王外，其余为廖寿恒、张荫桓、荣禄、翁同龢、敬信、李鸿章、崇礼、许应骙（以入署先后为序）。此十人是当时清朝最具实权的政治人物。总理衙门全体大臣皆到署，这在当时是很少见的。其中的关键在于，当日俄国代理公使巴布罗福、英国公使窦纳乐约定前来总理衙门交涉借款，两使皆大闹公堂。恭亲王由此决定“两不借”。（参见23-12）再查当日《翁同龢日记》：

“未初到总署，两邸诸公毕至……传康有为到署高谈时局，以变法为主，立制度局、新政局、练民兵、开铁路、广借洋债数大端。狂甚。灯后归。愤甚惫甚。”⁽²⁾

“未初”为下午一点，翁同龢到达后，未及与张荫桓商量借款事，而俄国代理公使、英国公使先后到达。俄国代理公使由庆亲王、翁、荣、敬、崇、廖予以接晤。英国公使由恭亲王、张、李、许接晤。俄、英公使离开后，恭庆王、庆亲王、敬信、崇礼、许应骙五位大臣没有见康，而由李鸿章、翁同龢、廖寿恒三位大臣接见，荣禄与张荫桓后也参加了接见，荣禄提前离去。康有为称“是日恭、庆两邸不到”，是其不解内情。接见的开始时间应是俄国公使离开之后，很可能正是下午三点。结束的时间，康记“至昏”，张、翁记“灯后归”，大体上是一致的。时值北方冬令，天黑较早，由此大体似可以断定，此次谈话的时间约为两小时。

当天康有为在总理衙门的谈话内容，《我史》中的记载，属事后的追记，且时间已过去了近一年。翁同龢的日记是当天的记录，可信性要

高一些，但记录比较简单；张荫桓的日记所记更简。

若以此比较，内容相同者为：改革官制，设“制度局”及新政各机构，即康称“宜变法律，官制为先”方面的内容。翁记“制度局、新政局、练民兵、开铁路”；康记“法律、度支、学校、农、商、工、矿政、铁路、邮信、社会、海军、陆军之法”。不久后，康请总理衙门代奏“请大誓臣工开制度新政局呈”（即“上清帝第六书”），内容大体相同，似可为之证。（参见24·2）

以此比较，内容不同者为三：一是财政。翁记为“广借洋债”。康记“翁问筹款，则答曰：日本之银行纸币，法国印花，印度田税，以中国之大，若制度既变，可比今十倍。”“日本纸币”的内容，康在“大誓臣工开制度新政局呈”（即“上清帝第六书”）中言及，而在《日本变政考》中有更详细的叙述⁽³⁾；“广借洋债”是康的主张，不仅在“大誓臣工开制度新政局呈”（“上清帝第六书”）中说明，而且还在代陈其璋拟“请再向美国借款以相牵制而策富强折”、代宋伯鲁拟“请派员赴美筹款集大公司折”中有具体的建议。（参见24·2、24·11）此中的差别可能是康曾皆有所言，但各人只记自己印象最深的部分。二是关于《日本变政考》及《俄大彼得变政记》，在手稿本上是添加的，从字体笔锋来看，我还看不出有多大的区别，似为当时所添加。翁未记。三是康与荣禄的当面争论。翁、张皆未记。对于这一场争论，我以为，康说似可以怀疑。此时康尚未大用，正谋求前程，即便与荣禄意见不一，也未必当面露出锋芒。荣为少年得志之人，30岁出头即当上侍郎，此时62岁，大康有为22岁，历经宦海，不太会看得起康；对康改革官制的说词，很难有兴趣，故先行离去。但荣处世为人甚精密，似不会去主动攻康，提出“祖宗之法不能变”的命题，更何况荣本人还是此期军事变革的倡导者。值得注意的是，翁同龢在日记中称之为“狂甚”，这一评论可能属事后的修改；张荫桓在日记中称“高论”后又墨笔抹去二三字，大约不愿多写。翁、张两人对康言论的评价，都不是很高。

到了戊戌政变后，康有为逃至香港，于八月二十一日对《德臣报》（*China Mail*）记者发表谈话，也谈到了此次会见：

“皇帝命令我和总理衙门的大臣们举行一次会议。去年一月三

日，这个会议举行了。总理衙门一切的大臣都出了席。他们以各种款待客人应有的仪礼来款待我。会议共历三小时。‘你的建议被接受的经过是怎样的？’记者再问。虽然他们并没有明白的表示，但我可以看得出大多数是反对维新的。总督荣禄说为什么我们一定要改变祖宗的成法？我的答复是，我们的祖宗并没有一个总理衙门，难道这不已经是一个改革吗？我建议的第一件事情是：中国应当有一个组织适宜的司法制度，必需聘请一个外国人和我自己以及其他的人，共同改订法律和政府各部门的组织。我认为这是最重要的事，是一切改良和维新政策的基础。此外如兴修铁路，建立海军，改善教育制度及其他改革，都可继之而来。可是假若我们不先从改革法律和政府各部门着手，一切维新事业都将徒劳无补。不幸的是，皇帝在道路未铺平之前，就亟于推进各项改革。目前的危机，是由这个原因所招致的。”⁽⁴⁾

由于是将康的汉语翻成英语，再将英语翻成汉语，意思之间会有不小的差别。“去年”是今年之误，“中国应当有一个组织适宜的司法制度”，很可能是“法律制度”或是“政治制度”，即“宜变法律，官制为先”，其具体的所指，应该是“制度局”。这一段回忆在《我史》写作的三个多月前，强调了两点：一是与荣禄的争论，一是“制度局”的设置。其可靠性，我也不能确认。

蒋贵麟编《万木草堂遗稿外编》，录有康有为之弟康广仁的两信。前一信是康广仁给康有为长女康同薇，言及此事：

“顷得兄三日来书，谓二日总署总办函来约见，三日见总署王大臣，京师异之，实因奏保者请召见，恭邸信谗言相沮。出洋事已力辞，日间复□（疑是‘荐’字），至今无消息，或可辞矣。可告祖母。”

后一信是康广仁抄录康有为的来信，名《抄五日京中来函》，言之更详：

“正月二日总署总办董德璋、吴□祺有信来云：各堂请于三日三点钟到署，有面询事件。是日适俄、英使到署，恭、庆两邸久陪先行。总办延吾于西堂，已而李合肥、翁常熟、荣仲华三相及廖仲

山、张樵野两堂来，以客礼相待（如外国公使□□可笑），即见公使之地也。问中国应如何善后，应如何变法，其先后缓急□□，至上灯而散。越日常熟托樵野来云：上急欲变法，恭邸亦有□□吾日本变政记及吾条陈，上乃宣促速上，吾顷拟抄此书及条陈同上，□□启圣，亦千载一时之机也。总署延见，问治天下之故，乃自有总署以来□无，举朝以为旷典，此实恭邸中许应骙之言沮召见，而改作大臣□□也。中国旧派如此如此。然不出游，则或加五品卿入军机，或设参议□（蒋贵麟注：疑是‘行’字）走也。徒以著书未完且不如山林奉母授徒之为可乐。天下多故，奈之何□！可抄示桂湘粤澳日同门，并示薇。”⁽⁵⁾

对两信的内容，我有怀疑。一、“奏保者请召见”一事，指高燮曾保片请光绪帝召见，而许应骙阻之，恭亲王改为在总理衙门问话，我以总理衙门代奏原片为证，说明并无此事。（参见23-5）二、“恭、庆两邸久陪先行”一语，与《我史》中“是日恭、庆两邸不到”恰相反。三、“越日常熟托樵野来去……”一事，即“五日来函”，越日只能是初四日或初五日，查翁同龢、张荫桓此期日记，皆未记此事；联系到“请大誓臣工开制度新政局呈”，在《戊戌奏稿》中被篡改为“应诏统筹全局折”，更增其中之疑问。（参见24-2）四、“出洋事已力辞，日间复荐（？）”与“然不出游，则或加五品卿入军机，或设参议行（？）走”两语，指康不能以“游历”为名参加“弭兵会”，将以“五品卿”出任军机大臣，或任新设的“参议行走”。自军机处设立后，还从来没有过“五品卿”的军机大臣，康有为以一工部候补主事，刚在总理衙门问话，又怎么可能进入慈禧太后一手控制的军机处？当时参加问话的李鸿章、荣禄、张荫桓皆不是军机大臣，廖寿恒也是后来经过慈禧太后批准才入军机。“参议行走”是康有为在“请大誓臣工开制度新政局呈”（“上清帝第六书”）中拟设的“制度局”中的官差，此时其呈尚未递到总理衙门以请求代奏，又怎么会出任此职？（参见24-2）我因未见该两信之原件，不能对其真伪做出判断，然使用者似应小心。

又，此一时期康有为与张荫桓的关系，《张荫桓日记》有一些线索。正月初二日，“润台来谈，寄榻东院。”初七日，“晚饮润苔宅，杜夙民、康长素、关咏琴作主人。一点钟返寓。”初十日，“午后为厂肆之

行……旋到大树堂杜免民处小憩。”⁽⁶⁾“润台”，即军机处汉二班章京凌福彭，广东番禺人，光绪二十一年进士，户部主事、即补员外郎，后任长芦盐运使。“关咏琴”，即总理衙门章京关以镛，广东开平人，光绪二年举人。总理衙门章京关朝宗之子，关朝宗去世后，他以七品知县补用，任刑部主事，后任云南迤西道、云南按察使等职。“杜免民”，尚不详其人。“东院”是张宅的客舍，其密友多有留宿。康有为与张荫桓于初七日在凌福彭家中相会面。（参见24·2）

（24·2）阅日召见枢臣，翁以吾言入奏。上命召见，恭邸谓请令其条陈所见，若可采取乃令召见。上乃令条陈所见并进呈《日本变法考》及《俄彼得变政记》。七日，乃奏陈“请誓群臣以定国是，开制度局以定新制；别开法律局、度支局、学校局、农局、商局、工局、矿务、铁路、邮政、社会、海军、陆军十二局，以行新法；各省设民政局，举行地方自治。”于是昼夜缮写《日本变政考》、《俄彼得变政记》二书，忙甚。正月，琉璃厂火神庙百货并陈，仅于人日一游，余无暇晷。

据手稿本，“上命召见”之“上”后删一字；“若可采用乃令”为添加，而删原有之“再”字；“上乃令”后删“上”字；“七日”二字为添加；“乃奏陈请誓群臣”之“乃”字后删“条”字，“请”之后删“开”字；“以定国是”四字为添加，“以”字后删“变政”三字；“别开”二字由“举行”改；“社会”之“社”字以“游”字改；“地方自治”后删“章下总署议”五字；“昼夜”二字为添加；“缮写”之“缮”字由“续”字改；“余无暇晷”之“余”后删“皆”字。“社会”二字，诸刊本、抄本作“会社”。

“阅日”，数日之意。从军机处《早事》等档册来看，这几天光绪帝天天召见军机。当时约见康有为的总理衙门大臣五人，仅翁同龢为军机大臣。

按照《我史》的说法，光绪帝在军机见面时，旨命召见康有为，恭亲王阻之而请先递条陈，于是光绪帝旨命康有为条陈所见，并进呈《日本变法考》、《俄彼得变政记》两书。前节（24·1）所引康广仁《抄京中五日来函》，与此说法相同。然《杰士上书汇录》的发现，证明康于此作伪。

戊戌政变后，康有为等人的原折，档案中多不见，原因不详。然当时另有内府抄本《杰士上书汇录》，这是光绪帝令内廷将康有为的奏折

汇抄的副本，共3卷，录有康有为折片18件，以供其随时参考。⁽⁷⁾从《杰士上书汇录》中可见，康有为此呈文即“大誓臣工开制度新政局呈”，该呈文于光绪二十四年二月二十九日由总理衙门代奏，称言：

“总理各国事务王、大臣等跪奏：为据呈代奏，仰祈圣鉴事。光绪二十三年十一月十九日，准军机处钞交给事中高燮曾奏请令主事康有为相机入西洋弭兵会一片，军机大臣面奉谕旨，总理各国事务衙门酌核办理。钦此。……惟该给事中称，该员学问淹长，熟谙西法。臣等当经传令到署面询。旋据该员呈递条陈，恳请代奏。臣等公同阅看，呈内所陈，语多切要，理合照录原呈，恭呈御览。伏乞皇上圣鉴。谨奏。”

按照当时的官规，光绪帝若有旨意，总理衙门代奏时必须说明。总理衙门未称“奉旨”，仅称“旋据该员呈递条陈，恳请代奏”，说明是康有为主动向总理衙门递折。《我史》称“七日，乃奏……”，即正月初七日康已将其呈文送上⁽⁸⁾，而总理衙门却拖了整整四十天。若真有奉诏上书之事，又何至于此；而如此拖沓似又显示，总理衙门对于是否代奏康有为之呈，很可能内部也有争论。（参见24.4）《杰士上书汇录》录有康有为呈文，起首语叙原因称：

“具呈。工部主事康有为为外衅危迫，分割洊至，急宜及时发愤，大誓群工，开制度新政局，革旧图新，以存国祚，呈请代奏事……用敢万里浮海，再诣阙廷，思竭愚诚，冀裨万一。蒙大臣延询以善后变法大计，用敢冒昧陈露，以备皇上采择焉。”⁽⁹⁾

这里康没有说“应诏”，而明确说明是“呈请代奏”，并说明总理衙门问话属“蒙大臣延询”，也非为奉旨。

由于“大誓臣工开制度新政局呈”是康有为主动具呈，据此亦可知，康称“上命召见”，亦属其自我张扬之词。

“请大誓臣工开制度新政局呈”，是康有为在戊戌变法中最重要的改革纲领。在康有为及其党人的编列中，被称为“上清帝第六书”（以下称“上清帝第六书”）。为此而稍详摘录其要点于下，以说明康对于改革的总体政治设计。

“考日本维新之始，凡有三事：一曰大誓群臣以革旧维新，而采天下之舆论，取万国之良法；二曰开制度局于宫中，征天下通才二十人为参与，将一切政事、制度重新商定；三曰设待诏所，许天下人上书，日主以时见之，称旨则隶入制度局。此诚变法之纲领，下手之条理，莫之能易也。伏愿皇上采而用之。因日食之警，震动修德，除旧布新，择吉日大誓百司庶僚于太庙，或御乾清门，下诏申警，宣布天下以维新更始，上下一心，尽革旧弊，采天下之舆论，取万国之良法，俾趋向既定，四海向风。然后用南书房、会典馆之例，特置制度局于内廷，妙选天下通才十数人为修撰，派王、大臣为总裁，体制平等，俾易商榷，每日值内，同共讨论，皇上亲临，折衷一是，将旧制新政斟酌其宜，某政宜改，某事宜增，草定章程，考核至当，然后施行。其午门设待诏所，派御史为监收，许天下人上书，皆与传达，发下制度局议之，以通天下之情，尽天下之才。或与召见，称旨者擢用，或擢入制度局参议。其将来经济特科录用之才，仿用唐制，开集贤、延英之馆以待之，拔其尤者，选入制度局。其他条陈关涉新政者，皆发制度局议行。盖六部为行政之官，掌守例而不任出议，然举行新政无例可援。军机出纳喉舌，亦非论道经邦，跪对顷刻，岂能讨论？总署困于外交，且多兼差，簿书期会，刻无暇晷。变法事体大，安有无论思专官而可行乎？

“其新政推行，内外皆立专局以任其事：一、法律局。考万国法律、公法，以为交涉平等之计，或酌一新律，施行于通商口岸，以入万国公法之会。二、税计局。掌参用万国之税则，定全地之税、户口之籍、关税之法、米禄之制、统计之法、兴业之事、公债之例、讼纸之制。三、学校局。掌于京师，各直省即书院、佛寺为学堂，分格致、教术、政治、医、律、农、矿、制造、掌故、各国语言文字诸科，别以大小，公私并立，师范、女学而广励之，其有新书、新艺、新器者，奖劝焉。四、农商局。掌凡种植之法、土地之宜、垦殖之事、赛珍之会、比较之厂，考土产，计物价，定币权，立商律，劝商学。五、工务局。掌凡制造之厂、机器之业、土木之事。六、矿政局。掌凡天下一切矿产，开矿学，定矿则，凡开矿者隶焉。七、铁路局。掌天下开铁路事。八、邮政局。掌修天下道路及递信、电报之事。九、造币局。掌铸金、银、铜三品，立银行，

造纸币，时其轻重。十、游历局。掌派人游学外国，一法一艺，宜得其详，其有愿游学者报焉。十一、社会局。泰西政艺精新，不在于官，而在于会，以官人寡而会人多，官事多而会事暇也。故皆有学校会、农桑会、商会、防病会、天文会、地舆会、大道会、大工会、医学会、各国文字会、律法会、剖解会、植物会、动物会、要术会、书画会、雕刻会、博览会、亲睦会、布施会，宜劝令人民立会讲求，将会例、人名报局考察。十二、武备局。掌编民兵、购铁舰、讲洋操、学驾驶、讲海战。十二局立，而新制举。凡制度局所议定之新政，皆交十二局施行。

“……今莫若变官为差，直省道员凡六七十，每道设一新政局督办，照主考、学政及洋差体例，不拘官阶，随带京衔，准其专折奏事，听其辟举参赞、随员，授以权任。凡学校、农工、商业、山林、渔产、道路、巡捕、卫生、济贫、崇教、正俗之政，皆督焉。每县设一民政局，由督办派员会同地方绅士公议新政，以厘金与之，其有道府缺出，皆令管理。三月而责其规模，一年而责其治效。学校几所、修路几里、制造几厂，皆有计表上达制度局、十二局、军机处。其治效著者，加秩进禄。”（黑体为引者所标）

康称日本明治维新的三条经验，当混杂着其个人的理解，与明治维新的实际进程有着不小的距离。他提出的政治设计方案，则是在现行体制外另设强力机构：在中央，有“制度局”和十二个专局；在地方，各道设“新政局督办”，并由该“督办”委派各县民政局的官员。按照这一改造方案，原来的军机处、总理衙门、六部九卿的权力，将会逐渐萎缩，最后无政务可办；原来的督抚及道府州县，也将在政治权力上逐渐出局。

而在康的政治设计中，最为要害者是制度局，将成为中央的政治决策机构，一切新政的政令将经其讨论决定后，交十二局办理。康有为本人也企图通过进入制度局，即“参议”，而成为变法的领导者和决策者。⁽¹⁰⁾

在戊戌变法的进程中，康有为的许多建策经过总理衙门等机构议复后推行，惟独“制度局”及其相应的机构，整个政治高层不顾光绪帝的旨意，决计阻挠，成为戊戌变法中政治斗争的核心。（参见24-45、24-48、24-69）

“上清帝第六书”中也有康的财政改革方案：“尚虑改变之始，需款甚繁，日人以纸币行之，真银仅二千万，而用值二亿五万（千）万，盖得管子轻重之法焉。吾若大变法度，上下相亲，亦可行之。否则大借洋款数万万，派熟习美国之人，与借商款，酌以铁路、矿产业与之，当可必得。”此中“日本纸币”，对应其在总理衙门的答复；此中的“大借洋款”，正对应翁同龢的日记。（参见24-1）然纸币一说，恰说明康没有近代金融知识——若无周密的设计与充分的保证金，滥发纸币将会被市场所拒，并引发全面经济危机。而大借洋款一说，康也有了具体的执行人，即“熟习美国”的容闳。（参见24-11）

“上清帝第六书”中提到了康的两部著作：“职译纂累年，成《日本变政考》一书，专明日本改政之次第。又有《大彼得变政记》，顷方缮写。若承垂采，当以进呈。”康此处明确说明是要求进呈，并没有“应诏”、“奉旨”之类的情节。尽管光绪帝并没有对此下旨，康有为后来还是主动进呈了他的这两部著作。（详见24-5、24-8）该上书还提出：“若西人所著之《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》，于俄、日二主之事，颇有发明，皇上若俯采远人，法此二国，诚令译署并进此书，几余披阅。”⁽¹¹⁾这与“上清帝第五书”中的说法是一致的，康后来也主动进呈此两书。（参见24-8）

戊戌政变后，康有为流亡日本，由于当时未能携带其文稿，便重新炮制其改革纲领“上清帝第六书”。光绪二十四年十二月初一日出版的《知新报》第77册，以“康工部请及时变法折”为题，发表其在东京重写的“上清帝第六书”，内容大变。与此同时，梁启超在《清议报》上发表其《戊戌政变记》，也刊出这一新写版。从时间来看，“上清帝第六书”的重新炮制与《我史》的写作，几乎是同时。新写的“上清帝第六书”起首称言：

“奏为国势危迫，分割洵至，请及时变法，定国是而筹大计，恭折仰祈圣鉴事……臣万里浮海，再诣阙廷，荷蒙皇上不弃刍蕘，特命总理各国事务衙门王、大臣传询，问以大计，复命具折上陈，并宣取臣所著《日本变政考》、《俄大彼得变政考》进呈御览，此盖历朝未有之异数……”⁽¹²⁾

这是康有为首次重写其上书，虽已大变，但仍未称“应诏陈言”。又过了13年，宣统三年（1911），以康的学生兼女婿麦仲华、女儿康同薇名义编辑的《戊戌奏稿》，再一次对此进行修改，题目改为“应诏统筹全局折”，起首语再改为：

“奏为应诏陈言，乞统筹全局以救危立国，恭折仰祈圣鉴事……”⁽¹³⁾

《戊戌奏稿》所录康有为奏折20篇，仅有1篇是当时所作，其余19篇是康后来的另作；⁽¹⁴⁾所录进呈书籍序言5篇，仅有一篇是当时所作，其余4篇是康后来的另作。⁽¹⁵⁾内容大异。而在流亡日本时期，康有为除新写“请及时变法折”（即新作“上清帝第六书”）外，还另写了“敬谢天恩并统筹全局折”、“奏请裁撤厘金片”，发表在《知新报》上；康此期似乎有一个计划，准备另写多篇奏议，后因离开日本而未能实现。⁽¹⁶⁾然宣统三年发表的《戊戌奏稿》这一作伪的另作，长期不被史家所识，多有引用，直到黄彰健发现其中之误，才引起了注意。至此今日，还有一些学者（多非政治、思想、学术史领域，而属教育、经济、社会、军事史等研究领域）仍在引用《戊戌奏稿》，由此，我在提及康有为条陈时，也会顺便指出《戊戌奏稿》中相应作伪的另作。⁽¹⁷⁾

“人日”，正月初七日。“琉璃厂火神庙”，即宣武门南东琉璃厂路北之火神庙。先因烧琉璃而保佑用火平安，后为书肆防火而供奉。此处系指当时北京在新年期间最为热闹的厂甸庙会，火神庙恰为中心，多设珠宝、古玩、玉器、字画、书籍等摊位。康称“正月琉璃厂火神庙百货并陈，仅于人日一游，余无暇晷”；当日《张荫桓日记》又称：“晚饮润台宅，杜夙民、康长素、关咏琴作主人。一点钟返寓。”（参见241）看来，康在“忙甚”之际的“一游”，目的是在同乡京官家中见张荫桓。

（243）时粤学会数日一集，各省会渐成。正月初十日，林墩谷开闽学会成。十八日，宋芝栋、李孟符开关学会成。杨叔峤蜀学会亦成。于是鼓动直隶及湖南、浙江、江西、云、贵，令各开会矣。

据手稿本，此一节全为添加，补在页眉上，“林墩谷开”之“开”字为再添；“李孟符”为添加。《戊戌变法》本“正月”误作“五月”。

林墩谷，名旭（1875—1898），号晚翠，福建侯官人。光绪十九年举人，二十三年报捐内阁中书。妻为沈葆楨之孙女。曾游于南京、武昌等地，结识社会名流。他与康有为一派的关系极为密切。是戊戌政变后被杀的六君子之一。

宋芝栋，名伯鲁（1854—1932），陕西醴泉人。光绪十二年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十二年补山东道监察御史，二十三年掌山东道监察御史。他很可能于此时与康交，但很快成为康党的重要成员之一。他为康有为代奏了许多奏折。（参见23·7、24·11、24·18、24·23、24·28、24·29、24·40、24·45、24·54、24·69、24·78）戊戌政变后被斥革。

李孟符，名岳瑞，陕西咸阳人。光绪进士。时任户部员外郎、总理衙门章京。⁽¹⁸⁾他是京中力主激进改革的人士之一。七月初五日，因康有为进呈《波兰分灭记》，光绪帝颁银2000两，李岳瑞代为送至。（参见24·57）

林旭开闽学会之事，见之梁启超作《林旭传》，称言：

“先是胶警初报，事变骤急，南海先生以为振厉士气乃保国之基础，欲令各省志士各为学会，以相讲求，则声气易通，讲求易熟，于京师先倡粤学会、蜀学会、闽学会、浙学会、陕学会等。而杨君锐实为蜀学会之领袖。君遍谒乡先达鼓之，一日而成，以正月初十日开大会于福建会馆，闽中名士夫皆集，而君实为闽学会之领袖焉。”⁽¹⁹⁾

然梁启超此处所言，有所夸张。林旭此时与康关系，非如其说之密切⁽²⁰⁾；然称其开闽学会当属实。陈衍作《林旭传》亦称：“与京僚张亨嘉等兴闽学会”。⁽²¹⁾

“关学会”，即“关西学会”。《知新报》第45册（光绪二十四年二月二十一日出版）刊出了《京师关西学会缘起（附学规）》，署日期为“孔子降生二千四百四十八年，大清光绪龙飞丁酉十二月”。由此可见，相关的章程已于二十三年十二月起草完毕，而正月十八日很可能是正式开会的日子。该会由山西、陕西旅京人士组成，发起人为前大学士阎敬铭之

子二品顶戴山西候补道阎迺竹、御史宋伯鲁、内阁中书雷延寿、户部主事王步瀛、户部主事王凤文、工部员外郎李岳瑞、候选府经历焦连成、举人张翰。会规四条：“治经义”、“治国闻”、“广应求”、“定会期”。会费二十金，每周聚会一次。(22)

“蜀学会”一事，刘光第在二十四年正月的私信中称：

“京师大局，现在亦颇有整顿之意，但终觉缓慢耳。近因开经济特科，各省京官亦多立有学会。吾川之官京曹者，亦将观善堂改为蜀中先贤寺，设立蜀学会，添购书籍仪器，聘请中西教习，讲求时务之学。至于语言文字，京官弟子亦可每日就学一二时。而京官中高材向学者，亦即于其中定期会讲，如此风气渐开，将来必有人材挺出为国家之用。现已有款数千金，均由外官及京官捐助者，将来尚须扩充也。”(23)

从此信中可以看出蜀学会亦在正月已成立，其主要活动是：一、添购书籍仪器；二、讲求时务之学；三、京官中高材向学者定期会讲。

康称“于是鼓动直隶及湖南、浙江、江西、云、贵，令各开会矣”，此中的“令”字虽为张扬之词，但其“鼓动”仍属实。光绪二十三年十二月二十日，汪大燮致汪康年信中称：“康水部到京，颇有鼓动，此公摄力胜人，或能有所振发。”(24)

(24-4)前折，许应骙仍攻击于恭邸前，抑压迟迟，至二月十三日乃上。即下总署议。常熟将欲开制度局，以我直其中。

据手稿本，“许应骙仍攻击于”一句为添加，补在行间；“恭邸”后删“犹听”二字。

“前折”，指“上清帝第六书”。

前节(24-2)已述，康有为“上清帝第六书”于二月十九日由总理衙门代奏，康称“二月十三日乃上”，当属误记。

前节(24-2)已述，康称其“上清帝第六书”为“应诏”，此处又称“许应骙仍攻击于恭邸前，抑夺迟迟”，若真是“应诏”，许又何敢“抑压”。

(25)“上清帝第六书”交到总理衙门40天后才代奏，其中是否有争论，许应骙是否阻挠，限于史料，我还无法确认，《张荫桓日记》、《翁同龢日记》对此均无记载。(26)康称许对其多有阻拦（参见23-5、24-13），尔后又经宋伯鲁、杨深秀联名上奏弹劾（参见24-29），可见结怨至深。

光绪帝收到总理衙门代奏的“上清帝第六书”，当即发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日总理各国事务王、大臣代递主事康有为条陈折，原呈一件，军机大臣面奉谕旨：‘总理各国事务王、大臣妥议具奏。钦此。’相应传知贵王、大臣钦遵办理可也。”(27)

此即为“交议”。按照当时的政治习惯，牵涉到重大事件的决定，光绪帝一般不会直接下旨，而是将该件交给相关衙门议复，然后根据议复的奏折再下旨。前称“经济特科”之设，即用此方法。（参见23-14）戊戌变法期间的各种改革奏议，也大多如此处理。

康称翁同龢“欲开制度局，以我直其中”，即让康入值制度局，我尚未读到相关的史料。然从后来发生的事实来看，制度局之设，非为翁同龢所能决定之事。

（24-5）时进呈《俄彼得变政记》，附片请变生童岁科试，易八股以策论，并下总署议。

据手稿本，此一段为添加，补在行间与页脚。

康称“进呈《俄彼得变政记》”一事，查军机处《随手档》，光绪二十四年三月初三日总理衙门代奏康有为条陈两件。(28)总理衙门的代奏原折称：

“总理各国事务王、大臣等跪奏：为据情代奏，仰祈圣鉴事。窃工部主事康有为前至总理衙门呈递条陈，经臣等于本年二月十九日代奏，本日准军机处片交军机大臣面奉谕旨：‘著总理各国事务王、大臣妥议具奏。钦此。’除该主事前递条陈由臣等另行妥议外，兹于本年二月二十日复据该主事至臣衙门递条陈一件，并译纂《俄彼得变政记》一册。正拟代奏间，复于本月二十七日又据该主事递到条陈一件，均恳代为具奏。臣等未敢壅于上闻，谨照录该主事递

条陈，及所递《俄彼得变政记》，恭折进呈御览，伏乞皇上圣鉴。谨奏。”⁽²⁹⁾

据此可知，总理衙门首次代奏康有为条陈的次日，二月二十日，康即将“译纂《俄彼得变政记》成书呈”与《俄彼得变政记》递到总理衙门。该呈被康党称作“上清帝第七书”（以下简称“上清帝第七书”）。该呈称：

“具呈。工部主事康有为为译纂《俄彼得变政记》成书，可考由弱致强之故，呈请代奏事。

“臣窃考之地球，富乐莫如美，而民主之制，与中国不同；强盛莫如英、德，而君民共主之制，仍与中国少异。惟俄国其君权最尊，体制崇严，与中国同。其始为瑞典削弱，为泰西宾鄙，亦与中国同。然其以君权变法，转弱为强，化衰为盛之速者，莫如俄前主大彼得。故中国变法。莫如法俄；以君权变法，莫如采法彼得。

“职披考西书，得彼得本传，即为译出，旁搜记乘，稍益加详，于是彼得行事初见本末矣。考彼得之能辟地万里，创霸大地者，岂有他哉！不过纡尊降贵，游历师学而已。以欲变法自强之故，而师学他国，非徒纡尊降贵，且不惜易服为仆隶，辱身为工匠焉。凡强敌之长技，必通晓而摹仿之。凡万国之美法，必采择而变行之……”⁽³⁰⁾

康此时的政治主张为“以君权变法”，然康在该折特别强调的是“纡尊降贵”、“上下之交”。前节^(24·2)说明，康在“上清帝第六书”中已提及此书，尽管未获旨，仍主动进呈该书。从档案中可见，光绪帝收到“上清帝第七书”及《俄彼得变政记》后，并未有旨意下达。三月二十三日，光绪帝命将该呈与该书与康有为其他奏议等件，一并呈送慈禧太后。（参见^{24·8}）《俄彼得变政记》进呈本尚未发现，有上海大同译书局光绪二十四年石印本。⁽³¹⁾

经康有为作伪的《戊戌奏稿》中，收录“呈请代奏皇帝第七疏”，根据大同译书局《南海先生七上书记》录入。⁽³²⁾与《杰士上书汇录》相较，内容大体一致，文字略有调整。这也是《戊戌奏稿》中惟一写作于

当时的“真奏议”。⁽³³⁾

康称“附片请变生童岁科试”，指“请照经济特科例推行生童岁科片”，是康记忆错误。据《杰士上书汇录》并查军机处《随手档》，该片是作为康有为“译纂《日本变政考》成书并进《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》折”之附片，于三月二十日递到总理衙门，三月二十三日由总理衙门代奏。⁽³⁴⁾（参见24·8）

总理衙门代奏原折称“复于本月二十七日又据该主事递到条陈一件”，即“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”。（参见24·6）

（24·6）已而俄人索旅顺、大连湾。三月初一日，吾上折陈三策，请拒之。若出于战，则败而复割未迟；否则用西人蒲庐爹士之例，听俄人占据，非吾所愿，犹可取也；三则请尽开沿海口岸，以利益各国，俄人当无如何。已闻定计，将割矣，时门人麦孺博公车适来，吾口授一折，请以旅大与诸国，联英拒俄，言极激切，立写上。又令孺博与龙赞侯、况晴皋等百数十人，于初五日递呈都察院，则已于初四日画押矣，察院亦不收矣。于是法索广州湾，英索九龙、威海，无不惟命是听。然英之索威海，为拒俄也，固我所欲与。当俄之索旅大也，上大怒，面责恭邸及合肥，谓：“汝等言俄可恃，与定约，输以大利。今约期未半，不独不能阻人之来分，乃自渝盟索地，密约之谓何！”盖李合肥与俄联盟，保五年太平也。恭、李皆免冠叩首曰：“若以旅大与之，密约如故。”上大怒回西后，后变色曰：“此何时，汝仍欲战耶？”上默然而出，遂定约。

据手稿本，“三月初一日”为添加，补在行间；“吾上折”之“上”后删“书”字；“陈三策”三字为添加，补在行间；“请拒之”之“请”字后删“战”字；“若出于战，则败而复割”由“若战而败割”改；“请以旅大与诸国，联英拒俄，言极激切”一句为添加，补在行间；“又令孺博”后删“合公车数氏十”六字；“百数十人于初五日”为添加，补在行间，并删原先之“以”字；“呈都察院”后删“不收”；“于是法索”之“法”字以“德”字改，“索”字后删“九龙”；“约期未半”之“期”字由“限”改；“不独不能阻人之来分，乃自”十一字为添加，补在页脚与行间，并删“而”字；“免冠”二字为添加；“变色”二字为添加，“汝仍欲战耶”之“仍”字为添加。“龙赞侯”之“侯”诸刊本、抄本误作“修”；“上大怒回西后，后变色曰”，诸刊本、抄本误作“上大怒向，西后变色，后曰”。

俄国于光绪二十三年十一月相继占据旅顺、大连后，一直没有公开其真正的目的。（参见23-8、23-10）光绪二十三年十二月初六日（1897年12月29日），清朝驻俄公使杨儒会见俄国外交大臣穆拉维约夫，询问“俄国会不会也要一个海港为它自己使用”，穆拉维约夫对此否认，称俄国已经有一个（指海参崴），“两个海港太费钱”。⁽³⁵⁾光绪二十四年正月二十七日（1898年2月17日），已离任的清朝驻德国公使许景澄觐见沙皇尼古拉二世，当面提出俄舰退出大连、旅顺，尼古拉二世称：“俄舰借泊，一为胶事，二为度冬，三为助华防护他国占领。”而于退出一事不作答复。当许再次提该项要求时，尼古拉二世称：“俟春暖拟离口，或留小船照看，惟冬令尚须回泊。”⁽³⁶⁾二月初四日（2月24日），俄国政府举行特别会议，通过了租借大连、旅顺及辽东半岛南部并建造中东路支线的决议，尼古拉二世当即予以批准。⁽³⁷⁾二月十一日（3月3日），俄国代理公使巴布罗福向总理衙门提出租借旅顺、大连，并允修中东路支线的要求。在此之前，李鸿章向俄国财政大臣维特要求借款时，维特也有相同的条件。（参见23-11）十二日，清朝即派尚在俄国的许景澄为“头等钦差大臣，专使俄国，商办事件”。⁽³⁸⁾许即前往圣彼得堡，交涉此事。二十日（3月12日），许景澄与穆拉维约夫谈判。二十三日（3月15日），许景澄向沙皇尼古拉二世递交国电，尼古拉二世不顾外交礼节，问道：“贵使几时回去？”次日，穆拉维约夫通知许景澄，根据沙皇的命令，派巴布罗福为全权专使在北京进行谈判，不再与许景澄谈判，并声称：

“中国将大端允定，其详细节目，或有所为难，尚可酌商，但须在三月初六（3月27日）前订定，过期无复，俄国即自行办理，不能顾全联盟交谊，请速电总署定夺。告以中国目前力弱，然掣动东方局面，俄亦当熟筹后患。彼称俄计已决，无论何国出阻，均所不计，词甚决绝。”⁽³⁹⁾

许景澄使命完全失败。在此之前，二月二十一日（3月13日），巴布罗福向总理衙门递交了最后通牒式的照会，限清政府于两周内（三月初六日前）答复。

此时的总理衙门，因与德国的谈判而已筋疲力尽，刚与德国签订了《胶澳租借条约》。（参见23-7）二月二十一日，光绪帝指定李鸿章、

张荫桓负责对俄谈判。⁽⁴⁰⁾三月初一日，光绪帝召见李、张二人。《张荫桓日记》描写了当日在颐和园陛见的场景：

“寅正（早上4时）起，赴总署公所。合肥旋至。余语合肥以奉派俄事，毁我两人而已，合肥谓‘同归于尽，何毁之足云。’少顷宣召，与合肥同进仁寿殿南里间。余蒙赏垫，跪定。上询合肥：‘俄事如此，尔去年密约如何立的？’合肥奏称：‘现事不决裂，密约仍有。’随请旨作何办法，上谕：‘尔们打算怎样？’合肥奏曰：‘皇上曾商太后否？’上谕：‘尔们都无办法，如何能商量太后？’合肥伏喘无言。上谕：‘荫桓有办法么？’当奏言：‘容通筹妥当，请旨遵行。’上谕：‘要请旨么？’徐奏言：‘商量后奏明办理。’上词色略霁，垂询合肥：‘尔正月患喉症么？’合肥奏言：‘已愈。’旋询荫桓：‘闻尔这几日亦有病。’当碰头奏言：‘亦患寒症在喉，数日始解。’上颌之，徐徐曰：‘总理衙门事，责成尔两人。’合肥奏言：‘无日不到署。’荫桓奏言：‘竭心力以图报。近事棘手，亦在圣明鉴中。’上颌之，令出，合肥不能起，掖之，上谕：‘站定乃行，勿急遽出。’至军机值庐，庆邸在候，合肥与谈俄事。未几，枢辅进见后，回论一遍……”

初二日，张荫桓再次召见，日记称：“旋将俄事委决不下之故奏陈，上颌之，谕以好好办去。遂出。”⁽⁴¹⁾该日《翁同龢日记》称：

“樵野有起，四刻始退，余等见起三刻，沥陈现在危迫情形，请作各海口已失想，庶几策励力图自立，旅大事无可回矣。上云璇阍忧劳之深，转未将此事论及，则蕴结可知矣。派李鸿章、张荫桓画押，命臣传知。”⁽⁴²⁾

光绪帝由此定下对俄决策，其中翁同龢“旅大事无可回”的判断，起到了决定性的作用。当日光绪帝由颐和园返回宫内养心殿。⁽⁴³⁾初三日，光绪帝再次召见李鸿章。⁽⁴⁴⁾三月初五日，总理衙门上奏“俄国订租旅顺、大连两口并议接展铁路条款折”，光绪帝朱批：“依议”。⁽⁴⁵⁾初六日，即俄方的最后期限，李鸿章、张荫桓与巴布罗福签订了《旅大租地条约》。初七日，清方在条约上用印。又据俄国档案所载，在此期交涉中，俄国采取了行贿手段。⁽⁴⁶⁾

由此可知，当时清朝高层毫无战意，完全顺从俄方的压力。俄国对

其盟国采用了史无前例的欺诈、压迫手段。康称“当俄之索旅大也，上大怒，面责恭邸及合肥……”等言词，与实际情况大有差异；康又称“上大怒回西后，后变色曰：此何时，汝仍欲战耶？上默然而出……”之情节，则属康个人的自我想像。

康称“三月初一日，吾上折陈三策，请拒之”，查《杰士上书汇录》，此即“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”；其中“三月初一日”，属康记忆有误，据总理衙门三月初三日代奏原折，该呈于二月二十七日递到总理衙门，三月初三日由总理衙门代奏。（参见24·5）康在该呈中提出的三策为：

“……职敢敬告我皇上一言曰：坚拒勿许而已。然拒之道有三：密联英、日，赫怒而战，上策也；不允画押，听其来攻，徐待英、日之解难，中策也；布告万国，遍地通商，下策也。三策皆可图存。若许俄割地，则英岂独让，必割长江，法割两粤，诸国纷来，思得分地，鱼烂瓦解，一旦尽亡，是为无策。

“……俄人取东三省于日本怀中，日人仇之久矣，其士大夫结知耻会，以我偿款万万，尽以练兵。若俄人始于仗义，而终于攘劫，日人必起而责之……英直与俄不两立者也。近俄不能出黑海，则专注我黄海，英亦必以救土耳其而救我矣。日铁舰四十，英铁舰二百四十余，我有袁世凯、聂士成、董福祥三军，尚足以战，况加英、日之师，以御俄区区之众，败俄无疑，则复收东三省之铁路，翻胶州之成案，正可因俄路未成，而为此大举。此英、日日夜想望之间隙，我因而用之。此一战也，诸国耸动，可缓分割，真保中国非常之机会也。职请皇上赫然震怒，决战无疑。

“或不敢言战，则泰西有不允一例，名为普卢爹士，但坚拒其请，俄人知不能虚言恫喝，自度兵薄，未必再肆要求，即果动兵，我不还炮，不与战，但必不画押，日人必不甘令俄坐得东三省，英人助之，必合而仗义责俄，或陈兵拒俄。职敢为皇上一言，俄人必不得志。

“即或虑俄人横肆，德、法助俄，诸国未必助我，则可遣大使布告各国，皆许其遍地通商，立约瑞士，公众共保，则俄人亦必不能

独肆要求。故职敢一言曰：拒俄则必存，与俄则必亡。”⁽⁴⁷⁾

由此分析康有为的诸策略。

康有为所称的“上策”，即“密联英日”，这是他一贯的主张。（参见 23-9、23-10、23-11）而康称清朝“赫然而战”，英国会如同帮助土耳其，日本会以此复仇，相助清朝。事实却是相反。

英国与俄国在全球范围内互相争夺，虽长期有矛盾，然于此时英国并不准备与俄国开战，而是就此讨价还价，暗中交易。这也是英国外交的惯用手法。光绪二十三年十二月二十五日（1898年1月17日），即俄国军舰驶入旅顺一个月后，英国首相兼外相沙士伯雷密电英国驻俄公使欧格纳：

“如果切实可行的话，你询问威特（维特）：英、俄两国在中国的合作是否可能。我们彼此的目的并没有任何严重的矛盾；另一方面，我们都能做出许多有害对方的事，如果我们想这么做的话。最好是我们达成一项谅解。如果我们能够认为俄国愿意同我们合作，那么，我们愿为促进俄国对北部的商业目的而作很大让步。”⁽⁴⁸⁾

欧格纳奉命与维特密谈，维特表示了极大的兴趣，他想知道英国政府愿意与俄国走多远？如果俄国长期占领旅顺，英国会怎么办？并称如果俄国与英国达成协议，“我们的意志就将成为远东的法律”。维特还表示，他赞成沙士伯雷的想法，交换条件是英国不阻挠俄国对华北的图谋。⁽⁴⁹⁾在得到了维特的赞许后，光绪二十四年正月初四日（1898年1月25日），沙士伯雷侯爵再致密函给欧格纳：

“中国和土耳其这两个帝国都衰弱不堪，以至于在一切重大问题上它们经常受列强的意见的支配。在提供这种意见的时候，俄、英两国总是对立的，它们往往抵消了彼此的努力，这种情况之多，远超出了它们真正的利益的矛盾所要求的；并且这种情况大概不会减少，只会增多。为了消除或减少这种弊端，我们认为同俄国达成一项协议可能有利于英、俄两国。我们无意侵犯既存的权利，我们不允许破坏任何既存的条约，或者危害目前中国或土耳其这两个帝国的完整。这两项条件是极其重要的。我们不想瓜分领土，而仅想划

分优势……在中国，黄河流域以及黄河以北的领土和扬子江流域之间也存在着类似的分别。是否可能议定：对于这些地区在我们的意见冲突时，利害关系较小的国家应对另一国家让步，并且帮助另一国家？”⁽⁵⁰⁾

英国以俄国承认其在长江流域的特殊地位为前提，承认俄国在黄河流域及黄河以北的特殊利益。此时英、俄两国为借款一事进行争夺（参见23·12），清朝虽已决定两不相借，而赫德、翁同龢、张荫桓仍与汇丰银行、德华银行商议借款事，即“英德续借款”。正月初五日（1月26日），维特与穆拉维约夫商量，同意在对华借款上让步，以换取英国同意俄国租借旅顺、大连。正月十九日（2月9日），英国公使欧格纳与穆拉维约夫商谈“英德续借款”一事，穆拉维约夫表示“不会阻挠”。⁽⁵¹⁾（参见24·10）

英国得此让步后，目标转向中国，以获得与俄对抗的“均势”。欧格纳最初提议占领舟山岛或崇明岛，而英国政府却关注日本占领下的威海。⁽⁵²⁾二月二十三日（3月15日），即中俄交涉最紧张之时，沙士伯雷指示英国驻日公使萨道义（F.M.Satow）询问日本的态度，日本的答复是：

“日本希望中国能够保有威海卫，但是如果中国不能保有的话，日本也不反对它被一个有助于中国独立的国家所占有。”⁽⁵³⁾

得到日本政府同意后，英国又与德国交涉，表示不反对德国在山东的利益，其占领威海是由于俄国占领了旅顺；德国则要求英国出具尊重其在山东利益的书面保证。⁽⁵⁴⁾三月初七日（3月28日），即《旅大租地条约》签订的次日，英国公使窦纳乐向总理衙门提出租借威海的要求，条件与俄国在旅大相同，并限五天内答复。此时的清政府完全放弃了任何反抗。五天后，窦纳乐再次来到总理衙门，庆亲王奕劻同意了英国的要求，但提出从此之后英国“不得再索利益”。窦纳乐的答复是：“威海抵俄专为北方，若法占南海口岸，我亦须别索一处抵之。”⁽⁵⁵⁾五月十三日（7月1日），总理衙门大臣庆亲王奕劻、廖寿恒与窦纳乐签订了《租借威海卫专条》。

正因为如此，三月初四日（3月25日），对于俄国强索旅、大的行

动，英国仅向俄国表示“严重反对”，并声明英国将“为了保护自身利益而采取他们认为最适当的步骤”，即暗示以获取威海为补偿。(56)也因为如此，三月初九日（3月30日），即《旅大租地条约》签订后的第三天，俄国外交大臣穆拉维约夫在圣彼得堡对德国大使拉度林称：“英国将会谅解既成事实，并且不会因为俄国这个行动发生纠纷。”(57)

俄国占领旅、大的行动，也引起了日本的反对，然俄国手中还有一张可以与日本交换的牌，那就是朝鲜。二月二十四日（3月16日）穆拉维约夫与德国大使拉度林交谈时，极为有把握地称：

“最重要的问题是应该阻止英日的接近，具体方法是通过朝鲜问题达成一个日俄谅解。如果俄国担保朝鲜的绝对独立与完整，日本就能被争取过来。无论如何俄国本身也希望这样。俄国无论如何不需要朝鲜，如果海参崴与旅顺口用满洲铁路联络起来以后，那就更不需要。即使朝鲜王希望把俄国教官召回，俄国也可同意。”(58)

穆拉维约夫直接点到了日本的穴位，当时俄、日矛盾的核心在朝鲜。日本在甲午战争后，获朝鲜半岛的优势地位，然俄国很快也在这一区域扩张。光绪二十二年（1896）日本与俄国达成了《小村—韦贝备忘录》（汉城议定书）和《山县—罗拔诺夫协定》（莫斯科议定书），双方互相承认其在朝鲜半岛的同等地位。但当时朝鲜国王与王室已迁入俄国驻朝鲜公使馆寻求保护，俄国取得了在朝鲜派财政顾问与军事教官等特权，并以华俄道胜银行为模式开办了俄朝银行，俄国的势力已超过了日本。俄国军舰驶入旅顺后，俄国通过驻日本公使罗森（Roman R. Rosen）、日本驻俄国公使林董表示愿就朝鲜问题进行谈判。二月二十五日（1898年3月17日），即穆拉维约夫与拉度林谈话后的第二天，俄国正式向日本提出，俄国租借旅顺与大连，同时保证不干涉朝鲜的内政。两天后，日本外交大臣西德二郎通知罗森公使，俄国若将朝鲜交给日本，日本则认为满洲不属于日本的势力范围。此即日俄之间的“满韩交换”。此后几经谈判，于闰三月初五日（4月25日）双方签订了《西—罗森协定》（东京议定书），俄国承认日本在朝鲜的特殊地位，日本不反对俄国占领旅顺、大连及在中国东北的特殊地位。(59)

由此可见，英国、日本与俄国之间存在着巨大矛盾，但俄国占旅、

大并没有引发他们的决裂，反因害怕决裂以致开战，促使他们不断进行交易和相互补偿。拿来交易和补偿者，多是中国之利益。康有为以为，清朝“赫然一战”即可得到英、日的支持，是他从传统的“连横合纵”、“以夷制夷”谋略中逻辑推导出来的推论，与当时的国际关系实情并不吻合。康又称“然英之索威海，为拒俄也，固我所欲与”，更说明他对英国的战略企图及本国的安全利益都没有清楚的认识。我于此处详细说明当时的俄英交易、俄日交易，正是因为清朝当时许多人都有联英联日拒俄的思想，就如先前有联英联日拒德的思想一样（参见23-9、23-10），康有为是他们中间的一个。时在日本神户的汪有龄致信汪康年称：

“日本虽有日清同盟之议，然我能自强，则日本肯结之亲之。我倘委靡如故，则一有急难，日本亦将从而染指。故自保，实亟亟也。阁下具苦口婆心，望告当道求所以联络日本者，勿仅恃同舟之谊，而徒哀声惨色以结之也。”⁽⁶⁰⁾

汪有龄初到日本不足三月，刚开始学习日语，以能学习“蚕学”。他虽无直接的政治渠道以了解秘密外交之内情，以直觉仍感到“日清同盟”之不可恃。

当康有为提出“上策”时，即二月二十七日，俄国与英国、日本之间的交易大体完成；当康有为的“上策”由总理衙门代奏时，即三月初三日，清朝已决定与俄国妥协。他的这一策谋没有引起朝廷的关注。

康有为的“中策”还是依靠英国、日本。康称：“不允画押，听其来攻，徐待英、日之解难”，意即不反抗，不签约，交由英、日与俄国交涉；又称“或不敢言战，则泰西有不允一例，名为普卢爹士，但坚拒其请，俄人知不能虚言恫喝，自度兵薄，未必再肆要求……”此中的“普卢爹士”，似为英文Protest的粤语转音，意即提出抗议，也非为外交上的有效办法。由于康有为的“中策”并没有实行，很难预测实行后会有什么结果，但从中亚、西亚、非洲的殖民历史，以及俄国、英国、日本的外交史来看，我以为，英、日两国可能会在口头上支持清朝，并通过“从中调解”来扩大其在华利益，而不会以实际有力的行动，如同“三国干涉还辽”一样，来阻挠俄国对旅、大的军事占领。

康有为的“下策”，即自开通商口岸以拒俄国等国的要求，前节

(23·13)已作分析；而康提出的“派使”、“公保”一节，翁同龢、张荫桓此期也有行动。三月初四日，即康有为“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”由总理衙门代奏的第二天，翁同龢在总理衙门倡议，其在日记中称：

“未初，赴总署，庆邸来，诸公皆集，余发先开数口，先许各国屯船处所，然后定一大和会之约，务使不占中国之地，不侵中国之权，共保东方大局，庶几开心见诚，一洗各国之疑，诸公皆不谓然。”⁽⁶¹⁾

翁的“先开数口”，即自开通商口岸；“和会之约”、“共保东方大局”，与康的说法很相近。翁、张提出派出专使往各国“联和”，张还向光绪帝面保李鸿章之子李经方出使英国。⁽⁶²⁾然翁、张的这些主张是否受康有为此呈的影响，我还不能做出判断来。⁽⁶³⁾

龙赞侯，名焕纶，又名朝翊，字赞侯，广西临桂人，龙泽厚的叔叔，康有为在广西时的弟子。⁽⁶⁴⁾光绪二十四年进京会试，中进士，入翰林院。麦孺博，即麦孟华，况晴皋，即况仕任，皆康有为弟子。

康称“吾口授一折，请以旅大与诸国”一事，即麦孟华记录的条陈“力拒俄请合众公保呈”，后以“顺德麦孺博上都察院呈稿”为题，发表于光绪二十四年三月十三日《国闻报》上。其基本思想与康有为“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”大体相同，谓：

“各国公法，授受土地，各国皆有自主之权。若他国强索，则有不允一例。泰西此例名为‘普鲁打土’。俄人横肆妄求，我可援据公法，峻却勿许。俄铁路方为乌苏里江水涨冲断，不能运兵，海参威之兵，不过数万，彼自度力薄，未必遽敢用兵也。彼即用兵，我闭门自守，绝不与战，布告天下，请局外之国公断，度英与日本，必将出而助我。

“俄夺还日人之东三省也，日人衔之刻骨。但迫于大义，无可如何，今俄义始利终，日人固有辞矣。且日与中国辅车相依，唇亡齿寒，日本必先受其害，故甲午以后，得我偿款，尽以购械练兵，必思得当于俄，乃可自固。英之与俄，更不两立，俄之出欧洲也，英既扼之黑海矣，西不得志，折而之东，英惧其出不可复制也，思联

与国，扼其海口，且欲及其铁路未成，一战以挫其凶焰。

“……若昌告万国，捐旅、大为公地，而使诸国通商，在彼既可平权，又能获利，自必乐为听从。在我虽失二地，可缓分裂，亦属有裨大局。俄人虽悍，度未必敢犯万国之怒也。”

此即康有为所称的“中策”与“下策”。“普鲁打士”似为“普鲁打士”之误，与康呈中的“普卢爹士”似为同义，即Protest。康“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”中虽提出“立约瑞士，公众共保”的下策，即“公保”，但未加深论；麦孟华该呈对此有着较多的议论，录于下：

“夫瑞士弹丸之国也，立为公地，遂晏然于欧西诸大国之间，百年来不被兵祸。土耳其危亡之国也，见败于俄，都城垂破，六大国公保其地，遂以复存。我虽削弱，固未如土之危敝也，地大物博，殆百倍于瑞士也，诸国涎我商务，日求口岸。诚布告各国，许其遍地通商，订立约章，合众公保，诸国畏俄之强，无利尚能保土，岂获此通商大利，独不助我以制俄哉？”⁽⁶⁵⁾

文中口气相连，甚为意得；但也显示出康对于国际法，对于瑞士中立背景，对于土耳其《柏林条约》签订之过程，皆不了解。然以此时的国际环境与清朝的外交能力，若求助于“公保”，将无济于事。

康称“又令孺博与龙赞侯、况晴皋等百数十人”，实际人数要超过此数。《国闻报》上录“具呈举人列名”为：梁启超、梁朝杰、陈荣袞、龙焕纶、程式谷、况仕任等，共计297人，并称“案列名尚未齐备，容后补录”，而《国闻报》后来未补。

康称“于初五日递呈都察院，则已于初四日画押矣，察院亦不收矣”，似不属实。三月十三日《国闻报》在“京师新闻”栏中，以《公车上书》为题，发一消息：

“顺德麦孺博、新会梁任公两孝廉，夙具爱国之忱，天下争传其学问，文章犹其末也。此次入都，适值俄人要约旅、大之时，两君遂约同两广、云贵、山陕、浙江众公车，于三月初六日上书察院，务陈旅、大之不可割。不意是日堂官无一到者，孝廉等又以入闱在

迹，不能再诣察院。若出闱，则事已大定矣。盖其书始终不克上达云。”

初六日是中俄《旅大租地条约》签订的日子，公车入闱是三月初八日。又查军机处《随手档》、《早事档》，都察院未代递此呈。⁽⁶⁶⁾而康的这一说法，也使人联想到《我史》光绪二十一年中称，联省举人上书“至四月初八日投递，则察院以既用宝，无法挽回，却不收”的场景（参见21·5），康似为再次倒填日期。

此期与康有为甚有关系的御史陈其璋（参见23·7、23·10、24·11），于光绪二十四年三月初四日上奏“俄患孔亟请宜坚持勿允谨陈三策以资抵御折”，其三策为：

“东三省山海交冲，地大物博，泰西各国莫不思互市通商，与其独畀俄人，耽耽逼处，不若明降谕旨，准和约诸国，一律通商，化边徼为埠头，作贸易之公地，互相牵制，则觊觎之潜消。此一策也。

“德之据地于胶州也，虽与俄相约，而实藉此以防俄；英之屯舰于舟山也，惟恐俄先发，而因为此以防俄至；日本则惧唇齿之寒，防俄之心尤切。日即战俄，英必助日，英既助日，德必助英。近阅西报电云‘英、日联盟，共保中华、高丽自主之权’，又云‘英、德联盟保东方’，又云‘英境加拿大备兵保东方’等语，是固昭著中外之耳目者。务乞皇上立决大疑，坚拒俄请，推诚布信，迅联英盟。英欲保东方固有之利，必出全力以扶持；日本有卧榻酣睡之忧，必统全军以抵御。俄即自保之不暇，我即可转危为安。此一策也。

“美为合众大邦，疆土与东方迥隔，犬牙不错，蚕食无虑。其矿产之盛，铁轨之精，甲于寰宇。富商大贾，十倍欧洲。中国果以矿产、铁轨归伊承办，向贷数万万之款，练陆师、创海军，购利械，置坚舰，军威一振，俄自戢贪噬之心。此又一策也。

“.....即使决裂，北洋有聂士成、袁世凯两军，训练有年，尽可抵敌，况英、日战舰，络绎而来.....”

陈折的“第一策”、“第二策”，分别对应于康呈的“下策”、“中策”，而“第三策”也属康的思想（参见24-11）。孔祥吉称：“我怀疑康氏记事疏漏，以陈氏此折所述，几乎全部是康氏的建议”，“陈折系康有为代草，应无疑义”。⁽⁶⁷⁾对于这一判断，我是同意的。陈折上后，翁同龢在日记中评价称：“陈其璋封奏，旅大不可允，三策皆空，存”。⁽⁶⁸⁾这也说明了翁对康策的评价。

自从德国、俄国相继占领胶澳、旅大后，法国也考虑提出自己的要求。二月十五日（3月7日），法国外长阿诺托训令驻华代理公使吕班，要求中国给予“补偿”：一、云南、两广作出不割让的保证；二、法国人管理中国邮政；三、允许法国修铁路从越南延伸至云南；四、允许法国在中国南方海岸建立煤栈。其中“煤栈”即为要求租借地的先声，当时德国对胶澳、俄国对旅大皆曾用过此一说法。二十一日，即在俄国代理公使巴布罗福向总理衙门提出最后通牒式照会之当日，在俄国的支持下，吕班也向总理衙门提出了上述要求，地点确定在广州湾（今湛江）。⁽⁶⁹⁾总理衙门命驻法公使庆常在巴黎进行交涉，未有效果。⁽⁷⁰⁾三月十九日，总理衙门大臣李鸿章与吕班达成协议。⁽⁷¹⁾二十日（4月10日），总理衙门照会法国代理公使吕班，同意其要求的一、二、四项。⁽⁷²⁾闰三月初五日，总理衙门出奏，报告了交涉过程，光绪帝朱批：“依议”。⁽⁷³⁾次年中法签订《广州湾租界条约》。

英国闻知法国欲租借中国南方口岸时，再次行动。沙士伯雷与窦纳乐经过了电报商议后，决定以扩大香港界址等项条件作为“补偿”。闰三月初四日（4月24日），窦纳乐向总理衙门提出了五项要求：一、不得将西南诸省筑路、开矿独占权让予法国；二、开南宁为商埠；三、保证不割让广东与云南；四、英人承筑上海至南京的铁路；五、扩展香港界址。对于英国的要求，总理衙门的反抗仅是英国要求的第二项，即不同意开放南宁，恐怕此举会开罪法国。四月二十一日（6月9日），总理衙门大臣李鸿章、许应骙与窦纳乐签订了《展拓香港界址专条》。⁽⁷⁴⁾

由此可见，康称“于是法索广州湾，英索九龙、威海，无不惟命是听”，当属事实；总理衙门经历了与德国、俄国的艰难交涉后，节节败退，毫无抵抗能力。日本在此过程也没有完全放手，迫清政府发出不割让福建的照会，并口头同意日本在福建铁路上有优先权。

（24·7）时御史文悌素托大言，谓欲愿一死以报国。又见华再云、高理臣、王佑遐等，劝其联入乾清门伏阙痛哭，请拒俄变法，文悌许之，杨漪川亦许之。吾爱漪川，欲留为他日，乃为文悌草折。及彼上时，自改请令使俄辩之，若不许，则自刎俄人前。盖逆知朝廷必不听其使俄生事也。

据手稿本，此一段全为添加，补在页眉上。康有为并无具体标明应插入于何处，现在插入的地方有可能是抄者决定的。“以报国”后删“乃为草疏”；“吾爱漪川，欲留为他日”一句为再添加，补在行间，而删“文悌”二字。“劝其联入乾清门”之“其”字，《戊戌变法》本作“共”字。

文悌（1848—？），瓜尔佳氏，字仲恭，满洲正黄旗人。同治三年补户部笔帖式。光绪五年升主事，九年升员外郎，十年升郎中，十二年放河南开封知府。守制后回任户部郎中。光绪二十三年十二月改御史。后任河南知府、贵州贵西道等职。

康有为与文悌的关系，前后有着很大的变化。他最初与文悌相交甚密，并为之代拟奏折；其中最为重要的一折，当为文悌于光绪二十四年三月初一日上奏的“敬陈管见折”，长达万言。该折提出了“愿我皇上法祖”、“愿我皇上尊师”、“愿我皇上纳言”、“愿我皇上勤政”四条建策。虽都是旧题目，但有相当多的内容与康有为的政治主张相关，其中“愿我皇上勤政”一策中指出：

“奴才拟请皇上择期举行御门典礼，尽将在京王公大臣、六部、九卿、科道、各部院掌印官员宣至御前，皇上面加训戒，谕令群臣：自此大破从前积习，嗣后大小臣工皆当还皇上以核实认真四字，皇上即以信赏必罚随之。例行之事，力求简实，兴举之事，必责成效。即请面饬军机大臣会同内阁、部院、八旗都统各衙门，迅速集议，妥定办公事简实成效之法；然后行文各省，亦令其大破成格，一体各议简实成效办事之法，奏复请行。并请我皇上可否效法顺治、康熙年间成案，召见大小臣工，随时讨论实政，或在南书房、懋勤殿立一召对处，选儒臣备顾问，其群臣如蒙召见，亦均于此赐对。倘更能仿照国初时坐朝旧制，君臣上下，从容坐论政治，尤为详实切要。然应听特旨办理，非臣下所敢妄言。”

在这一段话中，文悌提到了三层意思：其一是御门训戒，与康所倡“御门誓众”相近；其二是“议定简实成效办事之法”，与康所倡“破胥吏把持之法”相近；其三是设“召对处”，与康所倡“制度局”相近，而此是“懋勤殿”的首次出现。然查其它三条建策，都有康学的成分。(75)由此似可推论，文悌曾请康为其代拟奏折，康代拟后，文悌对此不满意，又有了较大的修改。《我史》后又称“彼（文悌）折皆倩吾作”。（参见24·30）

此处康称“为文悌草折”“请拒俄变法”一事，查军机处《随手档》，三月初五日，文悌上奏“请拒俄联英折”，称言：

“……惟有叩恳我皇上，格外天恩，暂缓割地，特派奴才持国书赴俄国，面见俄国君臣，辩论此事。奴才当痛哭流涕，效法申胥，九日不食，竭诚相感。倘俄国君臣，翻然不索两岛，是则皇上之威灵，天下之幸事，奴才归覆主命。若俄国固执不能解免，则奴才立即自尽，效法鲁连，蹈海而死，使欧洲各国知中国兵虽不强，臣节尚固，士气尚壮，或当少戢其锋。是奴才身死而国安，虽死之日，犹生之年也。惟奴才死后，皇上仍可暂缓割地，遣使布告各国云：奴才上有遗奏，求乞英国出而评论，此事惟英国之命是从。俄与英国、日本不两立久矣！……奴才闻，正月间英、日有合盟保中、高主权之议，得此机会，英、日必出。奴才以死感动英、日，出而助我，则于大局必无碍也。然后皇上联盟英、日，保中国十年太平，急修内政，急备战守，事尚可为。”(76)

文悌的言词说明他的外交观念尚停留在春秋战国时代，这种以死相争的方法，并无可行性。他上奏的当日，正是总理衙门上奏同意租让旅大。对总理衙门的奏折，光绪帝朱批“依议”，对文悌的奏折，光绪帝下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。(77)孔祥吉认为该折最初是由康起草的，对此我是同意的。(78)折中“奴才闻，正月间英、日有合盟保中、高主权之议，得此机会，英、日必出”一句，与康有为此时的想法与用语极为相近；而《知新报》第55册（光绪二十四年四月二十一日出版）以“御史文悌请捐躯拒俄折”为题刊出文悌此折，文字完全相同，并有一条附记：

“在乾清门上，未奉明旨。奏事官传谕，封事留中云。自愧诚不

足以格君，聊且苟全性命于当世耳。噫。文悌附记。”⁽⁷⁹⁾

若无与康的关系，《知新报》似不会刊出该折。然该折中的内容，文悌也一定会有所改动。

华辉，字再云，江西崇仁人。光绪九年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十二年补河南道监察御史。高理臣，即高燮曾；王佑遐，即王鹏运；杨漪川，即杨深秀。

康称“又见华再云辉、高理臣、王佑遐等，劝其联入乾清门伏阙痛哭”，即劝御史们“伏阙痛哭”，属实。文悌后于五月二十日上奏“严劾康有为折”，称言：

“且康有为又曾在奴才处手书御史名单一纸，欲奴才倡首，鼓动众人伏阙痛哭，力请变法。其单内所开多台谏中知名之人，而宋伯鲁、杨深秀即在其内。”⁽⁸⁰⁾

然御史们如何进入乾清门以行“伏阙痛哭”，操作上还有不少难点。（参见24·30）

除了以上两折外，《我史》后称，文悌于闰三月二十七日上奏“松蕃力小任重据实纠参片”，也是由康有为代拟的。（参见24·54）

值得注意的是，文悌五月二十日上奏“严劾康有为折”，对他与康有为的交往言之甚详，也谈到康请其代为上奏，但对其奏折有无康拟、有无康助，未置一词。（参见24·30）

（24·8）是时以旅大事，朝廷震悚，不遑及内政，故写书已成，不进。至初八日进呈附《日本变政考》，顺附呈《泰西新史揽要》、《时事新论》等书。

据手稿本，“是时”前删“是□”二字；“朝廷震悚，不遑及内政”由“朝廷悚惶，无暇及内政”改；“进呈”后删“俄彼得变政记及”七字，“附”字添补在行间；“顺附”二字由“又递”改；《泰西新史揽要》旁有“附片请停”四字，不知何意。

康称“初八日进呈附《日本变政考》”一事，查《杰士上书汇录》记有此事。“初八日”当指三月初八日，康记忆有误，其进呈《日本变政

考》为三月二十日。总理衙门三月二十三日代奏原折称：

“为据情代奏仰祈圣鉴事。窃工部主事康有为前至臣衙门呈递条陈、书籍，经臣等于本年二月二十九日、三月初三日两次代奏在案。兹于本月二十日，复据该主事递到条陈二件，仍恳代为具奏，臣等未敢壅于上闻，谨将该主事续递条陈二件及所递《日本变政考》、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》共三种，恭折进呈御览，伏乞皇上圣鉴。”⁽⁸¹⁾

从三月二十日递到，到二十三日代奏，康有为此次条陈的进呈速度可谓惊人。按当时的官规，奏折须在前一天晚上递到奏事处，也就是说，康有为条陈留在总理衙门的时间只有两天。康由总理衙门代奏其条陈，第一次长达40天（参见24-4），第二次两件合递，以后一件为计，为6天（参见24-5、24-6），且前两次总理衙门当日尚有其他奏折上奏，此次为专折代奏，并无其他奏折同上，可见重视程度。至于总理衙门此次速递条陈有何背景，我还没有读到相关的材料。

康有为此次所递条陈为两件，其一是“译纂《日本变政考》成书并进《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》折”（以下简称“译纂《日本变政考》成书折”），其二“请照经济特科例推行生童岁科片”。值得注意的是，康条陈的写法有了很大的变化。康只是工部候补主事，并无上奏权，请总理衙门代奏已属特例。按当时的规则，其条陈应使用呈文的写法。康前三件条陈皆按此规则，起首为：

“具呈。工部主事康有为为.....呈请代奏事.....”

结语为：

“伏惟代奏皇上圣鉴。谨呈。”

也就是说，其行文对象是总理衙门。而此次康有为“译纂《日本变政考》成书折”，完全使用有上奏权官员的写法，起首语称：

“工部主事臣康有为跪奏，为译纂《日本变政考》成书，可考日本由弱致强之故，并进《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》，恭呈御览，乞采鉴变法，以御侮图存，恭折仰祈圣鉴事。”

结语为：

“伏乞皇上圣鉴。谨奏。”

而康的“请照经济特科例推行生童岁科片”，也按照官员正式附片的写法，起首语为：“再……”，结语为“谨附片具陈，伏乞圣鉴。谨奏。”也就是说，其行文对象变成了皇帝本人。⁽⁸²⁾康为何改变条陈的写法，我也没有读到相关的材料。需要说明的是，尽管康有为使用了奏折的写法，但总理衙门的代奏原折还是称之为“条陈”，从性质上说，康没有上奏权，所上文书也只能是条陈，本书以下仍称之为“条陈”；但由于康已用奏折文体，而此后也皆用奏折文体，本书以下命名康有为条陈，不再使用“……呈”，而为“……折”、“……片”。

总理衙门的态度与康有为的写法，自然有其背景。康有一再声称自己的“奉旨上奏”，已被档案文献证明是作伪（参见24·2），然康也不会瞬时见重于光绪帝，此中似也有转机。从以上两点迹象来看，我以为，很可能光绪帝对“上清帝第六书”或《圣彼得变政记》发生了兴趣，而真下有旨意。

康有为“译纂《日本变政考》成书折”，表明其取法日本进行维新的思想，称言：

“……惟日本文字、政俗皆与我同，取泰西五百年之新法，以三十年追摹之。始则亦步亦趋，继则出新振奇，一切新法，惟妙惟肖，遂以南灭琉球，北开北海，左抚高丽，右取台湾，治效之速，盖地球诸国所未有也。吾地大人众，皆十倍日本，若能采鉴新法，三年之内，治具毕张，十年之内，治化大成矣。且日本变法，日新月异，经百十之阻挠，过千万之丛弊，刮垢除旧，改良进步，乃得成今日之宪法。吾但假以日本为向导，以日本为图样，其行之而错谬者，日本已蹈而去之，吾不复践之；其下手可推施者，日本已精择之，吾但取而誊写之。先后之序，不致有误分毫；轻重之宜，不致失于举措。皇上乾纲独揽，既无日本将军柄政之患，臣民指臂一体，又无日本去封建藩土之难。但开制度、民政之局，拔天下通达之才，大誓群臣，以雪国耻，取日本更新之法，斟酌草定，从容行之，章程毕具，流弊绝无，一举而规模成，数年而治功著，其治效

之速，非徒远过日本，真有令人不可测度者……”

这一段文字读起来很具感染力，但已明显不具可行性，康将变法维新看得过于简单。其“三年”、“十年”之期许，多见于他的各种变法奏议。“但开制度、民政之局，拔天下通达之才，大誓群臣”，所强调的还是“上清帝第六书”的内容（参见24·2），这一内容康后来又多次提到。在该折中，康说明其写作过程：

“臣二十年讲求万国政俗之故，三年来译集日本变政之宜，日夜念此至熟也。”

《我史》光绪二十二年对此记：“自丙戌年（光绪十二年）编《日本变政考》，披罗事迹，至今十年。至是年所得日本书甚多，乃令长女同薇译之，稿乃具。”（参见22·5）两处的说法不一致。⁽⁸³⁾前节（23·4、24·2）已叙，康有为在“上清帝第五书”、“上清帝第六书”皆提到《日本变政考》，尽管未获旨意，仍是主动进呈该书。在“译纂《日本变政考》成书折”之末，康又称：

“臣尚有《英国变政记》、《法国变政记》、《德国威廉第三作内政记》、《波兰分灭记》、《大地兴亡法戒》，略尽于是矣。若承垂采，当续写进，伏乞皇上圣鉴。”⁽⁸⁴⁾

由此可见，康有编书进呈光绪帝的计划，光绪帝当时对此并无谕旨；光绪帝后来召见时当面下旨命其译书进呈。康此处提到“尚有”各书，也非现成之作，仍需新撰，其中《波兰分灭记》一书康后来进呈，其余各书似未进呈。（参见24·34）

康有为进呈的《泰西新史揽要》，是英国人马恩西（Robert Mackenzie）所作《十九世纪史》（History of the Nineteenth Century），光绪十五年（1889）伦敦出版，叙述了十九世纪西方各国的发展历史。该书由传教士李提摩太口译，蔡尔康笔录，于光绪二十年（1894）在广学会的《万国公报》上摘要发表，次年由广学会出全本，共八册，二十四卷，成为当时热门书。⁽⁸⁵⁾康有为另撰有《序》一篇，据称系其弟子张篁溪保存。⁽⁸⁶⁾

康称进呈《时事新论》，属记忆错误。康“译纂《日本变政考》成书折”及总理衙门代奏原折皆称，其进呈的是《列国变通兴盛记》。该书由李提摩太著，共四卷，分别为《俄罗斯变通兴盛记》、《日本变通兴盛记》、《印度变通兴盛记》、《缅甸、安南变通兴盛记》，光绪二十年七月由广学会出版。⁽⁸⁷⁾而《时事新论》则是李提摩太同时期的另一部著作。⁽⁸⁸⁾

康有为此次进呈了附片“请照经济特科例推行生童岁科片”；《我史》前节（24·5）所言该片进呈时间有误。该片称：

“.....今生童岁科试，正场外皆先试经古一场，又有复试一场，请推行经济科之例，以经古场为正场，试专门一艺，时务策一艺，其专门若天文、地舆、化、光、电、重、图、算、矿、律各占一门；取倍本额而复试，以五经题一艺，四书题一艺，取入如额。又略如论体，以发明圣经大义为主，罢去割截、枯困、侮圣言之题，破承开讲八股之式，及连上犯下钓渡悖悖之法。其考官仍出割截题者，以违制论。县、府试同，亦限二场。首场试专门时务；二场试经艺，不得为七八场，以致文童守候，坐废时日。其备取在倍额者，用旧制礼部儒生例，准与乡试。则天下生童皆讲求经济，进之应经济科举人、进士.....

“伏愿皇上飭下总理衙门会同礼部，照经济科例，推行生童岁科试，立令直省学政，考试照新章举行。”⁽⁸⁹⁾

康以推广经济特科的方式，改变“童试”的内容，以“专门时务”为一场，以“经艺”为一场，以能与经济常科的乡试、会试相衔接。康称“易八股以策论”，属实。康在该片中提出了罢去“破承开讲八股之式”，“论体以发明圣经大义为主”。（参见23·15）康要求将该片交总理衙门及礼部议复，即如“上清帝第六书”那样，然光绪帝未表示任何意见。康此后对此则另有行动。（参见24·26）

对于康有为此次条陈及呈书，光绪帝首次作出了反应，即将康历次条陈及呈书全部呈送慈禧太后。当日军机处奏片称：

“本日侍讲恽毓鼎奏时局日艰，请飭廷臣会议折，奉旨：‘暂

存’，又奏参西路厅同知谢裕楷等贪劣请饬查片，奉寄信谕旨：‘著胡燏棻查明参奏’。御史文悌奏请禁匪徒假冒洋捐折，奉交片谕旨：‘总理各国事务衙门查明办理’。又据总理各国事务王、大臣奏，代递康有为条陈折，附该主事折一件，片一件，并所递《日本变政考》、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》三种，又总理各国事务衙门两次代递康有为折二件，附该主事原呈三件，并所递《俄彼得变政考》一件，谨汇齐各件，同本日封奏各折片，一并恭呈慈览。谨奏。”⁽⁹⁰⁾

光绪帝对康有为的条陈及呈书，虽未有谕旨；但由其呈送慈禧太后的举动，似可以感受到他的赞许态度。

我在档案中尚未找到慈禧太后将康有为条陈和进呈书籍发回的记录⁽⁹¹⁾，很可能就没有发回。光绪二十四年四月初八日翁同龢日记称光绪帝命康“再写一份递进”（参见24-15），可见至此时慈禧太后尚未发回。康后来奉旨再次进呈《日本变政考》（参见24-33）。军机处《随手档》光绪二十四年六月十一日也有一条很突兀的记载：“递《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》各一部（随事递上）。”军机处递书，当为光绪帝索要，然该两书似非康有为进呈本，而是军机处另本递上。又，此次呈送慈禧太后的《俄彼得变政记》、《日本变政考》、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》康有为进呈本，至今尚未发现，可能已毁。

（24-9）时偿日本之款甚急，中允黄思永请用外国公债法，行昭信股票，下户部议。北档房总办陈宗炳、晏安澜素主搜刮者也，力主之，司员签名者二十余人。吾闻而投书常熟，力争之。谓：“方今无事，何为作此亡国之举。乙未借民债，虽张之洞之六十万，亦不肯还，民怨久矣，中国官民之隔久矣，谁信官者？且名为借债，而以官力行之，吾见乙未之事，酷吏勒抑富民，至于锁押，迫令相借。既是国命，无可控诉，酷吏得假此尽饱私囊，以其余归之公；民出其十，国得其一。虽云不得勒索，其谁信之？徒饱贪吏，于国计无益，而生民心，为渊驱鱼。明世加粮，可为殷鉴。”言极激切，并以书责樵野。而折已上，即日奉旨行，不可挽回。然各省分派，仅得千余万，不足为偿日之用。

据手稿本，“中允”二字为添加，补在行间；“吾闻而投书常熟”之“投书”二字由“走告”改；“力争之，谓”后删“何以”二字；“乙未借民债”之“民”字为添加；“民怨久矣，中国官民之隔久矣”一句为添加，补在行间；“谁信官者”后删“徒以”二字；“既是国命，无可控诉，酷吏得假此”一句为添加，补在行间；“民出其十”为添加，补在行间；“并以书责樵野”一句为添加，补在行间；“即日奉旨行”一句为添加，补在行间。

黄思永（1842—1914），字慎之，号亦瓢，江苏江宁人（今南京）。由拔贡生朝考一等，以七品小京官分发礼部。光绪六年会试状元，授翰林院修撰。时为詹事府左春坊左中允。光绪帝于二十四年六月十九日召见了正在轮值的他（参见24-49）。⁽⁹²⁾黄后开办工艺商局、爱国纸烟厂等，并任商部顾问。

陈宗炳，山东东阿人。光绪六年进士，以主事签分户部。十六年补福建司主事，十九年升山西司员外郎，充北档房领办，二十年升广东司郎中。

晏安澜（1851—1919），字海澄，又作海丞，陕西镇安人。光绪三年进士，以主事签分户部，九年奏留。二十七年补山东司主事。后任度支部参议等职，民国二年任四川盐运使。

康有为此处所言，为“昭信股票”之事。⁽⁹³⁾

为了偿还日本的巨额战争赔款，光绪二十三年四月起即由李鸿章等人筹划第三次对外大借款。英、俄两国为贷款事向中国提出了苛刻的条件，并向总理衙门施加压力，恭亲王于光绪二十四年正月初三日决定两不相借。（参见23-12）黄思永恰于是年正月初九日上奏“请息借华款折”，要求移外债为内债，发行“自强股票”：

“时事孔棘，库藏空虚，舍借款无以应急，舍外洋不得巨款，前已种种吃亏。近闻各国争欲抵借，其言愈甘、其患愈伏。何中国臣民如此之众，受恩如此之深，竟无以借华款之策进者？……应请特旨，严责中外臣僚，激以忠愤之气，先派官借，以为民倡。

“臣闻外洋动辄以万万出借，非其素蓄，不过呼应甚灵。每股百两，且有折扣，甲附股以售与乙，反掌间即可加增，以为恒产传之

子孙者，不愿归还，即辗转操纵，亦有盈余。股票甚于银票，故举国信从，趋之若鹜。每得中国电报，借款议成，即由银行造票登新闻纸出售，虽万万两之多，克期立尽。中国风气若开，岂难渐收成效？拟请飭下户部，速造股票，先按官之品级、缺之肥瘠、家道之厚薄，酌定借款之多少，查照官册分派，渐及民间。亦仿西法，每百两为一股，每股分期收缴，还以十年或二十年为度，每年本利共还若干，预定准数，随股票另给票据，十年则十张，平时准其转售，临期准抵交项。盖分期宽则交款易，交款易则股本方肯多入，归款亦不为难。出入皆就近责成银行、票庄、银号、典当代为付收，不经胥吏之手，无诈无虞，却有凭信。可售可抵，更易流通……

“中国集股之举，惯于失信，人皆望而畏之，即铁路、银行、开矿诸大端，获利亦无把握，收效未卜何时，故信从者少。若因国计自强派股，皇上昭示大信，一年见利，既速且准，自非寻常股票可比，安见将来风行之速，不如外洋？”⁽⁹⁴⁾

黄思永所称“自强股票”，实际上是仿照“俄法借款”、“英德借款”的形式，在国内发行政府债券。光绪帝当日发下交片谕旨：

“交户部。本日中允黄思永奏筹借华款，请造自强股票一折，军机大臣面奉谕旨：‘户部速议具奏。钦此。’相应传知贵部钦遵办理可也。”⁽⁹⁵⁾

据《翁同龢日记》、《张荫桓日记》、《那桐日记》，户部于正月十一日、十二日两次讨论黄思永的建策，翁主张改名为“急公股票”，张荫桓定名为“昭信股票”。正月十四日，即黄思永上奏的五天之后，户部上奏，根据黄思永的建策，提议发行“昭信股票”一百万张，每张一百两，共计银一亿两，年息五厘，二十年还清；平时股票准许互相转售，每届还期，准抵地丁盐课；由王公、督抚等官员领票交银以为商民之倡；各地方官将部定章程先行出示，派员劝谕，不准稍有勒索；派办官员能借巨款者，分别优予奖叙。⁽⁹⁶⁾当日光绪帝下旨“依议”，并在明发谕旨中称言：

“当此需款孔亟，该王公及内外臣工等均受朝廷厚恩，即各省绅

商士民亦当深明大义，共济时艰。况该部所议章程既不责以报效，亦不强令捐输，一律按本计息，分期归还，谅不至迟回观望也。”⁽⁹⁷⁾

此后，户部按照光绪帝的旨意，一直在进行《昭信股票章程》的具体起草与定稿工作。正月二十日、二十一日、二十二日、二十四日、二月初三日、初四日、初五日、初六日、初九日，户部皆有讨论，讨论者为户部尚书翁同龢、敬信，侍郎张荫桓、署侍郎徐用仪，由张荫桓起草章程。⁽⁹⁸⁾二月初十日，户部上奏《昭信股票章程》，奉旨“依议”。⁽⁹⁹⁾康称“北档房总办陈宗炳、晏安澜素主搜刮者也，力主之”，我尚未读到相关的材料。⁽¹⁰⁰⁾而户部此时目的不在于“搜刮”，而在于外债无望的情况下，能尽快筹集偿日赔款。也因为如此，当日本不同意偿款延期后（参见23·9），昭信股票的集款目的不可能于两个月内即闰三月之前完成，翁同龢、张荫桓的注意力也转向了“英德续借款”。（参见24·10）

康称“乙未借民债，虽张之洞之六十万，亦不肯还，民怨久矣”，指光绪二十年八月初九日甲午战争最激烈时，因军费不足，户部奏请举办的“息借商款”。光绪帝对此予以批准，并令各省仿办。各省举办时间不一，具体至下层，也有从光绪二十一年（乙未年）开始者。江苏“息借商款”约银一百多万两，按照息借商款章程，从光绪二十一年五月初十日起，半年一期，分五期还本付息，至二十三年五月全部还清。但在二十一年，江苏开办纺纱、缫丝工厂，集股困难，经借款商人“会议”，由湖广总督署理两江总督张之洞电请挪用息借商款之还款，供开厂之需，借票则换成股票。由于工厂集股进展缓慢，借户催还借款，不愿换票，造成舆论一时骚动。⁽¹⁰¹⁾康又称“吾见乙未之事，酷吏勒抑富民，至于锁押，迫令相借”，当时确有此情。不少地方官为彰其“政绩”，纵容胥吏勒逼商民。而光绪帝在批准“息借商款”的同时，也批准了“捐输新章”。两者相加，扰民甚重。然康称“民出其十，国得其一”，乃属诗化语言，不足为信。当时的贪污，多在捐输，即地方官开出捐券后并不上报户部。“息借商款”的制度是比较严密的，虽难免有从中舞弊之事，但数字不可能很大。

康有为以甲午战争期间“息借商款”的失败，推导“昭信股票”的必然失败，就结果而言大体是准确的。然从原因而言，却在于当时的中国并

没有成熟的金融机构与金融市场，投资者的资金无法得到可靠的保证。“明世加粮”，指明末三饷，即“辽饷”、“剿饷”、“练饷”，大多摊于田赋，被认为是明代亡国的原因之一。康以此相比拟，指地方官吏之逼勒，并不意味着他没有相应的国债概念。(102)

康有为称他曾致信翁同龢、张荫桓，指责举办“昭信股票”为扰民，《翁同龢日记》、《张荫桓日记》皆未载，我也未读到相关的史料。康称“折已上，即日奉旨行，不可挽回”，即他致信翁同龢、张荫桓时，户部正月十四日的奏折已上；此中的情节似可怀疑，因此类“时间差”的说法，《我史》中已多次出现。（参见21·5、23·5、24·624·21）

昭信股票的发行方式是先由各省官员认报，并由各省先上报民认数字，然后再缴纳，其绝对数字，尚未有完整的统计。从二月初十日旨命发行到七月二十二日停办，其总数超过银1000万两。康称“然各省摊派，仅千余万”，属实。

《我史》后节称，康有为上奏要求停止昭信股票，光绪帝从之，则与事实不符。（参见24·56）

（24·10）再与英德华、汇丰两银行借一万万两，八折，四厘半息。去年英借而不受，今仍息昂重扣而取之，失策甚矣。且岁岁借款，挖肉补疮，仅支目前，而绝不为经营自强计，则赔款无已时，借款亦无已时，是坐自毙也。

据手稿本，“一万万”之后一“万”字为添加；“经营自强”后删一字。“英德华银行”之“英”字，诸刊本、抄本皆删。

德华银行（Deutsche Asiatische Bank），1889年由德意志银行牵头由德商在华开办的银行，总行在上海，柏林设分行。第一次世界大战之前是在华影响力仅次于汇丰银行的外国银行。一次大战期间，先后被日本与中国接收（日本接收其山东部分）。战后重设德华银行，二次大战后被中国接收。

汇丰银行（Hongkong and Shanghai Bank），英资银行，1865年在香港成立，同年在上海与伦敦开设分行，长期为在华影响力最大的外国银行。

康有为此处所叙，即为“英德续借款”，也称“第二次英德借款”。

光绪二十四年正月初三日，恭亲王奕訢宣布英、俄两不借，清朝一时转向在国内发行昭信股票以筹款（参见24-9），然由于日本拒绝偿款缓期（参见23-9），第三次大举外债则成了必然。时由赫德牵线，与英国汇丰银行、德国德华银行商谈的借款谈判紧锣密鼓地进行着。此中的关键人物是翁同龢、张荫桓、赫德，恭亲王暗中予以支持，李鸿章表示反对。(103)从正月十九日到二月初九日，谈判前后仅用了20天。正月二十日，张荫桓在日记中称：

“午后致户部，无所议。将散，常熟袖出两折，手写‘松沪厘’、‘宜昌盐厘’两款，嘱余往商赫德，谓银贱镑贵恐不敷，然此已大不易云。”(104)

“松沪厘”、“宜昌盐厘”二项是清朝厘金中的大项，翁同龢恐海关税收不足于抵押而开出了新的抵押条款。此为关键性的一步。而赫德于次日致金登干的（James Duncan Campbell）电报称：

“新借款1600万镑的草合同已签字。总理衙门已听从我的意见，应允由我管理盐税和厘金，以每年约五百万两的收入，作为借款担保，并允将来扩大管理范围……”(105)

在此期间，翁同龢也曾担心俄国会对此干涉，而张荫桓却不以为虑。(106)他们似乎并不知道，俄国为了减少其在强租旅、大方面的阻力，已决定在对华贷款上向英国让步。（参见24-6）

正月十九日，即翁同龢与赫德商议的当天，英国驻圣彼得堡公使欧格纳拜会俄国外交大臣穆拉维约夫，指出：“俄国以威胁中国来阻挠英国对华提供贷款，损害了准备把自己有限资金投入提供贷款事业中的英国中小资本家的利益”，引起了英国舆论的不满，使英国政府处于艰难的境地。欧格纳要求俄国采取措施，帮助英国政府摆脱这种困境。穆拉维约夫表示：

“我们并不认为由俄国提供对华贷款有多大意义，相反，如果我们确信大不列颠政府仅仅是为了维护英国资本家的利益而向中国提

供贷款，把贷款看成是纯粹的财政行为，毫无疑问，俄国不仅不会阻挠中国向英国资本家借款……但是不言而喻，有一个必要的条件，这就是英国不向北京政府提出可能损害俄国利益的要求。”⁽¹⁰⁷⁾

俄国也要求英国不再附加政治条件。由于窦纳乐已为英国获得了开放内河供英船航行、长江流域不租让与他国、开放湖南等权益，英国政府为了促成此事，也听任赫德在此中一手操办，不再另行强调其“利益”。

在英、俄两国政府的背后交易下，北京谈判出人意料地顺利。二月初八日（2月28日），翁、张、赫德在总理衙门将有关的合同条款一一增删斟酌。二月初九日（3月1日），总理衙门章京舒文、户部郎中那桐与汇丰、德华银行的代表签订了《英德续借款合同》，翁、张、赫德、李鸿章与英、德两国使馆的翻译出席了签字仪式。该合同共计借款1600万英镑，83扣，年息4.5%，45年还清；除关税外，清朝另以苏州、松沪、九江、浙东的货厘与湖北、安徽的盐厘作担保。合同中另有一关键语：“至此项借款未付还时，中国总理海关事务应照现今办理之法办理”，赫德的地位由此得到了巩固。二月初十日，总理衙门上奏“续借英德洋行商款订立合同请旨遵行折”，光绪帝朱批：“依议”。⁽¹⁰⁸⁾

“英德续借款”如同先前的“俄法借款”、“英德借款”一样，是由清政府委托外资银行在欧洲发行的中国政府债券，汇丰与德华各代表其国的银行总会，其政治色彩已不再浓厚。康称“八折”，当误，实际折扣为83扣。翁同龢曾希望少扣，赫德也为此进行了实际的努力，皆为汇丰银行所拒。⁽¹⁰⁹⁾由于“俄法借款”、“英德借款”的债券已在欧洲市场销售，行情不很好，短时间内另发中国债券，市场价格必有所降低，不可能如先前两次那样，以面值98%—99%价格发行（参见23·12）。“英德续借款”债券在欧洲的实际发行价为90%，包销费用为2%，银行手续费、保险费为5%。“英德续借款”主要用于支付对日本的赔款。⁽¹¹⁰⁾

康称“去年英借而不受，今仍息昂重扣而取之，失策甚矣”等语，是其不了解其中的英、俄外交内幕和欧洲的债券市场行情。“去年”是英国政府附加许多政治条件，并为俄国所反对；“今”为清朝政府债券在欧洲的价格下落，发行价已比“俄法借款”、“英德借款”落了8%—9%，去掉包销费用，汇丰银行、德华银行与前次“英德借款”相比，手续费与保险

费约多赚了1%。

（24·11）今统筹大局，非大筹五六万万之款，以二万万筑全国铁路，限三年成之，练兵百万，购铁舰百艘，遍立各省各府州县各等各种学堂，沿海分立船坞、武备水师学堂，开银行，行纸币，如此全力并举，庶几或可补救。以全国矿作抵，英、美必乐任之。其有不能，则鬻边外无用之地，务在筹得此巨款，以立全局。既与常熟言，荐容纯甫熟悉美事，忠信，可任借款。又草折二份，交御史宋伯鲁、陈其璋上之。枢垣疑其不能行，留中，真可惜也。

据手稿本，“非大筹”之“非”后删“有”字；“五六万万之款”后删“以一万万还”；“练兵百万”为添加，补在行间；“各府州县各等各种”为添加，补在行间；“以全国矿”之“全国”二字为添加；“鬻边外”三字为添加，而删“以”字；“筹得”之“得”为添加；“容纯甫熟悉”之“熟悉”二字由“使美”改；“可任借款”之“可”字后删“用”字。

容纯甫，名闳（1828—1912），广东香山人。早年先后入传教士郭实腊夫人在澳门所办的小学、马礼逊学校读书。道光二十七年（1847）赴美，三十年（1850）入耶鲁大学，咸丰四年（1854）学成回国，未得其志。他曾任留美学童“肄业局副监督”，清朝驻美副使。留美学童召回后，住在美国。光绪二十一年由美回国，先后入张之洞、刘坤一幕，皆未得到重用而自行离职。光绪二十二年，梁启超在上海结识他，写信给康有为称：“容纯甫在此见数次，非常才人也。可以为胜、广。”^{〔111〕}容此时的官职为江苏候补道。

康称“草折二份，交御史宋伯鲁、陈其璋上之”，属实。查军机处《随手档》，御史陈其璋于二月十六日上有“请再向美国借款以相牵制而策富强折”，谓：

“……为今之计，除与各国联盟外，惟有更向各国多借巨款，以之自强，即以之自保。臣闻西人国势贫弱，恒有以借债为保国之法者，中国胡不踵而行之？盖人既助之以财，未有不助之以力者也……惟有多借美债以相牵制耳。美富埒于法，从不肯占据他人土地，专重商务，所养之兵，为数不多，但兢兢以护商为心，各国皆交相畏之。若酌拨长江省分及法、德屯兵附近各处之厘金作为抵

押，美必允从，将来各国俱不能进步，无不受其牵制。但必须得美商素为信服之人方易集事。查江苏候补道容闳在美多年，官商推重，如遣与美商速行订借二三万万两，一月之内，必可有成。更不妨再向英、德加借，多其国则易于牵制，多其数则便于措施……既有此数国之巨款，偿日本外，便可广开矿务、铁路、境外通商，以图自富；增练水陆各军，多买船械，以图自强；所有学堂工艺各学，枪炮制造各厂，同时并举。中国人物聪俊，物产富饶，均为五大洲之冠。诚能切实经营，富强可反掌而致。是借债不仅为今日保国之要务，而即为异日兴国之奠基……”(112)

陈其璋认为，债务国将受到债权国的保护，多国借债将会形成互相牵制，当属其知识谬误。陈提出派容闳去美国借巨款，以兴各业的建策，与康说相同；稍有不同的是，借款数字降为“二三万万”，抵押条件是长江流域、德国屯兵的山东、法国觊觎的广西和云南诸省的厘金。当日光绪帝发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日御史陈其璋奏请再向美国借款一折，军机大臣面奉谕旨：‘该衙门知道。钦此。’相应知照贵衙门钦遵可也。”

即将该折通报给总理衙门，同日军机处将该折呈送慈禧太后。(113)又查军机处《随手档》，御史宋伯鲁于二月十七日上“请派员赴美筹款集大公司折”，称言：

“……臣深思统计，方今各省铁路矿务，若不早自开办，各国纷纷来请，何以拒之？今莫若募开一大公司，集款数万万，准其开办各省铁路矿务，而责令报效七事：一、购大钢板铁甲船，约三十号。二、沿海天津、燕〔烟〕台、上海、宁波、福建、广东，设水师学堂六所，照英之武翼、美之安那保理师规制；内地直省各设武备学堂一所，照美之威士班规制。三、各省府县皆设工艺学堂。四、各省设立铁政局、枪炮厂、火药局。五、延请洋将，练兵百万，皆令出给俸饷。六、筑沿边紧要炮台。七、直省各设银行。统计需款约以五万万为度，皆限一年之内，一律举办。其铁路矿务利益，酌分成数，归于国家……臣查中国民穷商匮，不能举此。于万

国之中，美国最富，又不利人土地，若招集美商办此，彼必乐从。惟须得该国敬信之人，方能招集。臣闻江苏候补道容闳，少年游学美国，壮岁又奉使差，久于美地，前后二十余年。其为人朴诚忠信，行谊不苟，深为美人所敬信。若容闳往美招集，必有可成……”(114)

宋伯鲁此处的说法，与康说大体一致，但已不是借款，而是容闳赴美招集的美资股份公司，由该公司以“报效”方式来办理七事。光绪帝当日发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日御史宋伯鲁奏请派员往美集大公司筹办铁路等事一折，军机大臣面奉谕旨：‘该衙门知道。钦此。’相应知照贵衙门钦遵可也。”

同日军机处亦将该折呈送慈禧太后。(115)黄彰健、孔祥吉认为，陈折由康所拟；孔祥吉认为，宋折也是康所拟。(116)对此我是同意的。但从两折的内容来看，陈、宋很可能有所改动，不然陈、宋折与《我史》之间不会有如此之大的差距，尤其是宋折，谈到了“报效”，即直接捐办各项军政事业，且数达银五亿两之巨，很难想像康会有如此之误。而总理衙门收到后，对陈、宋两折皆未作出任何反应。康称“枢垣疑其不能行，留中”，不确。

经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请计全局筹巨款以行新政筑铁路起海陆军折”，时间注明为“七月”，是康追述陈其璋“请向美国借款以相牵制而策富强折”、宋伯鲁“请派员赴美筹款集大公司折”两折之意，而后来作伪的另作，内容上有接近之处，也强调派容闳至美募款，但方式不同，即成立国家银行而“大借公债”。(117)

问题是陈其璋、宋伯鲁、康有为当时之说是否可行呢？

陈其璋主张，将长江流域、山东、广西、云南等处的厘金作为抵押，而借美款，方法上与“英德续借款”有相同之处。“英德续借款”是由总理衙门代表“中国国家”，委托汇丰、德华两银行代发国家债券。陈称由容闳出面与美商“速行订借”，容闳仅以国家名义，并不代表国家信用，“美商”又指何家金融机构？按照当时国际债务市场的习惯，没有一

家银行敢与容闳商谈如此巨大数字的债券发行事宜。更何况高达银二亿两的新债券将会冲击国际债券市场，使已发行的“俄法借款”、“英德借款”、“英德续借款”债券行情大跌，也违反了总理衙门先前与汇丰、德华的合同。即便此项债券发行成功，须得每年还债，还贷之款为长江流域及山东等省的厘金。这是清朝中央与当地各省财政收入的重要部分，一旦失去，其财政体系又如何维持？陈其璋的建策，明显地暴露出他没有国际金融知识，也不了解相关的财政实情，不具可行性。

宋伯鲁主张，以全国的铁路修筑经营权、开矿权，授予由容闳出面融资、由美国资本组成的“大公司”，该公司“报效”（即捐献）银5亿两，来办理“七件事”；同时，该公司在铁路、矿务上的收益，与国家分成。从经济的角度来看，无论是美国还是世界上任何一个国家，都不可能组成须在一年内先支付银5亿两、然后获权开办路、矿并与中国利益分成的股份公司，即公司开办时已负债银5亿两，当时中国的路、矿收益尚不能精确测算，该公司的股票将会无人购买。从国际关系角度来看，当时各国对中国的铁路及矿山有着很大的兴趣，并纷纷向总理衙门索要筑路权与开矿权，其中俄国、德国主要是出于其全球战略需要，英国主要是商业投资，其方法是强权相压，根本不支付任何费用。如果美国的一家公司包办了中国所有的铁路、矿山权利，那么，英、俄、德、日、法将会与美发生严重冲突。宋伯鲁的建策，明显地暴露出他缺乏经济与国际政治领域的知识，不具可行性。

康有为在《我史》及《上清帝第六书》（[参见24:2](#)）中主张，以全国矿产作抵押来借款，并出售边外无用之地，以筹资银五六亿两来进行改革。投资须计算回报，矿产的收益自当开采以后方能计算，矿产的运输又需铁路、港口相配套，在当时属于风险投资。若以开矿权来招募股份，成立矿务公司，其股票在国际资本市场可能有一定的销路，但资金只能用于开矿而不是康所称的新政各业。以不能确定具体收益的开矿权为抵押进行商业贷款，没有一家银行肯提供不用于开矿而从事新政各业的贷款；也由于其收益不确定，无法发行定期定息的债券。至于出售“边外无用之地”，康只是一种推断，并试图将西藏卖于英国。（[参见24:37](#)）然他对国家之间出售土地的知识有误。（[118](#)）当时的西方列强并没有购买中国任何一块土地的意图，此期德、俄、英、法直接强租了胶

澳、旅大、威海、广州湾、香港新界等边内有用之地。康有为的建策，明显暴露出他不理解相关的近代金融与世界历史的知识，不具可行性。需要说明的是，康有为的这一思想也影响了当时的其他人。(119)

然而，陈其璋、宋伯鲁、康有为怎么会提出如此奇特的主张？我以为，他们很可能受到了容闳自我宣传的影响。

光绪二十二年七月十四日，《时务报》第5册刊出消息：

“容闳自美国归，上书总署，言当设立银行，其大略曰：似爱我助我而其实计财者，俄、法也，一时之惠，必不可恃。惟美国真爱我，又助我，宜与美国谋也。今也中国之急务有四：曰日本之偿金，曰国家之兵备，曰敷设铁道，曰清偿外债。为此当借四亿两于美国，其息比诸俄、法为轻。若听臣言，请以此四亿之金，先销清外债与偿金，而后以其有余供兵备也。且许美国敷设全国之铁路，地段、方法一从中国指定，许与彼以五十年间之所有权，而以所收利百分之三十，先销清公债母息及敷设铁路之母息，而后平分其余金为中、美所得，则五十年之后，不费一文钱而得全国铁路也。”

这一条消息意思很不明确，似乎允许美国有中国全国的筑路权并50年经营权后，可得4亿两公债发行权。从经济角度而言，权与利如此不分明，是讲不通的，也决不可行。该消息的内容不知是容闳之误还是编者之误。查容闳上有“铁路条陈”，提议利用美国资本设立公司，其中提到了发行铁路债券的“变通招股”、“定印借券”诸办法。关于“变通招股”一事称：

“职道所以踌躇四顾，而窃欲变通办理借力于美也，盖美与我素无嫌隙。今借其商人之财力，而权自我操，无庸照会政府，他国断不过问。从前美国筑路，亦听欧商集股，并无域外之分、嫌疑之见，通力合作，实为权变办法。如蒙俯准，职道当与美商纠集公司，订定章程，所有畿东、滇南、川广、卢汉、苏杭、松沪等处，同时并筑。且建双轨，阔以四尺八寸为度。如有华商愿出资本，并归公司合办。边境之瘠，内地之肥，获利多寡，通盘合计，不出五年（万一勘路应由公司，需时多延一二年，尽力筹办，再行定准），一律筑成。”

然而该公司性质，容闳并没有说清楚。“职道当与美商纠集公司”一语，未明确是以个人身份还是以清朝政府代表的身份来组建公司。从整篇《条陈》来看，似乎是以他为首的清朝政府与美商联合设立的铁路公司。关于“定印借券”一事称：

“今欲迅速开筑，不费丝毫官帑，自宜先印铁路借券，写定华文，载明本利，绘就图式，派员至美国定印若干纸，呈交户部编号盖印，随时请发……以纸币代现银，无论数千万皆可陆续集成。该券定限三十年，周息五厘，每年付息及到期还本，均在铁路获利项内开销。当初办时，尚未获利，由公司垫付息银，统俟铁路获利后提还，不必另筹官款，亦无庸以别项作抵。借券期满收回之后，铁路全行归官，此为筑路第一善策。”

此中的“借券”即债券，但其中的权利不是很清楚，表面上是一种公司债券，但由户部“编号盖印，随时请发”，则成了由政府担保的公司债券。由此可以看出，由容闳与美商组建、由美国资本控制的联合公司，是一桩只赚不赔的买卖。其诱人之处是清朝不用投资，但与之合作的美商实际上也不用投资，而是在美国出售由清朝政府担保的铁路债券。与之相关权责也不明确：清朝授予该公司全国铁路筑路权；而该公司一旦出现获利不足或亏损，由于其债券是定期定利且为清朝政府担保，很可能将由清朝政府来偿还。⁽¹²⁰⁾且这一类的铁路债券，只能用于修建铁路，不可用以偿还赔款与发展军备。容闳长期住在美国，也担任过留美学童的副监督和驻美副使，但他并没有铁路方面的知识，也不见经济方面的才华。⁽¹²¹⁾然于此时他提出如此宏大的全国铁路计划，可能有美国财团的背景。容闳的这一铁路计划，并没有得到清朝政府的支持。而康有为等人很可能受该计划的影响，尤其是前引《时务报》第5册那则消息的影响。

光绪二十三年十二月二十六日，容闳又向总理衙门提出“津镇铁路条陈”，修建从天津到瓜镇（江苏扬州境内、镇江对岸）的铁路。对清政府来说，该计划最诱人处在于：

“现经集股已有一千万两之谱，开办之后，其有不敷，再行召集。内有美商愿入股者，由本公司与之议立合同，无庸稟请国家作

保，只须将全路作抵。且经营伊始，情殷报效，得藉输诚，拟请先提股银二百万两，以充朝廷要需。定期出票，于铁路开工安设轨道时，先缴一百万两，俟全路告竣，再缴一百万两。”

也就是说，容闳宣称已有一千万两的现银，并愿在铁路开工时即刻“报效”一百万两！这对当时财政极为匮乏的清朝来说，简直是振奋人心的消息。容闳的计划还允诺：一、将来铁路完工后，其收入除去各项开支、股息等项外，“所获余利按照四分之一报效国家，解交户部饬收”；二、清朝若收回铁路，比照当年股价，发还原银，“否则应由公司按定章以四十五年为限，自全路工竣为始，满限后所筑干路即为国家所有，无庸官给价值。”⁽¹²²⁾前者在当时税法不健全的清朝，实际上是营业税；后者则获取了通车以后45年的经营权。这对没有近代理财观念的清朝官员来说，无疑是天大的利好消息。

容闳的这一计划，对正在筹备中的芦汉铁路是一大冲击。⁽¹²³⁾张之洞、刘坤一、王文韶、陈宝箴对此发电表示反对。⁽¹²⁴⁾然而，很可能在翁同龢的支持下，光绪二十四年正月二十一日总理衙门出奏，明确支持容闳的津镇铁路计划，仅将容闳的“招集洋股”改为“筹借洋款”，光绪帝朱批：“依议。”⁽¹²⁵⁾在有力疆臣的一片反对声中，容闳的计划最终仍得到光绪帝的批准，其中最重要的原因，是清政府以为容闳确实能从美国借款。光绪二十一年之后，修建铁路已成为当时清朝上层有力人士的共识，但计划多，实施少，其中最大的困难是资金，华股招集困难，洋款谈判不顺。⁽¹²⁶⁾于是，容闳以“善招美款”的形象出现，言论上夸大其词，博取清朝上下的赞成或同情。

但是，容闳的津镇铁路计划被清朝批准之后，并没有资金上的进展。六月二十三日，御史杨深秀上奏“津镇铁路请招商承办片”，称言：

“昨闻容闳承办此条铁路，计时已及半载，而所筹备款项，至今尚无把握，若再迟延数月，无人承办，诚恐为洋商所夺，而大利转归外人。拟请饬下该管大臣，另行招商办理，务期妥速有成，以杜外人觊觎之心。”⁽¹²⁷⁾

光绪帝当日下旨：“著王文韶、张荫桓酌核办理。”⁽¹²⁸⁾总理衙门在英、德驻华公使的压力下，对容闳的计划也开始怀疑，一再催促他由上海来北京说明情况。⁽¹²⁹⁾各种资金问题也渐渐浮出水面。尽管容闳宣称集有款银1000万两，并称“有款千万可验”，但他还没有与任何一家美国财团达成资金的协议。⁽¹³⁰⁾光绪二十四年八月，容闳来到北京，对津镇铁路的资金没有作出合理的回答，由于政变发生，容闳再次返回上海。总理衙门至此终于明白，容闳并无在美融资能力。⁽¹³¹⁾十月二十五日，总理衙门出奏“津镇铁路另派大员督办折”，要求撤换容闳：

“光绪二十四年正月二十一日臣衙门具奏，道员容闳呈请设立公司，承办自天津至镇江铁路一折，本日奉朱批‘依议。钦此’。当经札飭该道钦遵办理，并奏明刊刻木质关防，发给应用。嗣据该道禀请出京筹款去后。本年五、六月间，先后据德国使臣海靖、英国使臣窦纳乐来言，容闳不为西人所信，集款必不能成，英、德商人各愿出资承办。臣等复以津镇铁路既经奏准交容闳承办，如果容闳借款无成，再与他国相商。一面电调容闳来京，面加询问，所筹借款，并无确实把握。该员旋赴上海。嗣英、德使臣又同来臣衙门，重申前请，并称英、德银行愿意合同借款，由中国请派大员督办，庶几此路可期早成，于商务有利。臣等检查容闳原递集股股票，声明奏准后六十天内集款一千万两备用，现限期久逾，款项无著，是其商议无成，已无疑义。经臣等电知江海关道，飭令容闳缴还关防。旋据江海关道将前颁关防寄到，前案已作罢论……”⁽¹³²⁾

清廷当日予以批准，另以胡燏棻、张翼办理此事。⁽¹³³⁾

光绪二十三年十二月，容闳正在北京大肆展开政治活动，推销他的津镇铁路计划。他与康是同乡，两人也有交往。由此在康有为等人印象中，容闳在美有人脉，很容易借得巨款。陈其璋、宋伯鲁、康有为借（集）款数万并“报效”七件事的主张，与容闳此时津镇铁路计划所宣称的已“集股”千万先行“报效”百万，形式上完全相同，只是在数量级上放大了数十倍。

康称“与常熟言”荐容闳借款事，我未读到相关的史料。

(24·12) 又草请改律例折，与王佑遐上之。

王佑遐，王鹏运（参见21·1）。光绪二十一年，王鹏运与康有为走得很近，代奏了康的奏折。（参见21·1、21·12、21·16、21·17）然查此期军机处《随手档》、《早事档》，并无王鹏运上“请改律例”之类奏折的记录。

值得注意的是，王鹏运的政治态度已有变化。光绪二十四年正月二十五日，王上“请力行修省实政折”、“请开办京师大学堂片”，前折强调“屏除模棱之积习，永断瞻徇之私心”，“上下一心共图建树”，后片促发了京师大学堂的开办。(134)四月初十日，即恭亲王去世的当天，王鹏运上奏“大臣误国请予罢斥折”，弹劾翁同龢、张荫桓，表明其投身或认同的政治派系，已与康有为一派相对立。（参见24·17）在百日维新的日子里，王一直很低沉，从军机处《随手档》、《早事档》来看，他没有上过任何奏折。戊戌政变后，他于八月二十三日上奏“请端学术以正人心折”，直接攻康，称言：

“……独是自康有为平权改制之说兴，一时年少轻浮无识之士，趋之如市，邪说横流，几若狂澜之倒，不易挽回。今年夏间诏许官员士庶实封言事，闻其间推本康有为之说者，正复不少。在朝廷兼听并观，不即加罪责以来言者，而若辈猖狂恣肆，邪说日滋，甚至有以改正朔、用外人、变文字、废跪拜为请者。此等狂怪不经之论，不独为王法所必诛，即西人富强之术，何尝系由于此……谬种相传，其有关学术人主，实非浅鲜。相应请旨，将该员等分别等差，治以应得之罪，以儆将来。”(135)

该折要求追查当时上书言辞激烈者之罪责。王鹏运以此等言辞上奏，恐已不仅是避祸，而是其政治主张的宣示。附片弹劾新任农工商总局大臣吴懋鼎。(136)

康称“与王佑遐上之”，无非是两种情况：一是康并无此折，此处仅是张扬；二是王鹏运当时可能敷衍康，收下奏折后并未代奏，而康不知王的政治态度已变。我以为，后一种可能性会更大些，因为康在（24·45）又称由王鹏运为其代奏。

清朝此一时期的删改则例，是由仓场侍郎李端棻的奏折引发的。

(参见24-46)

(24-13) 时粤中草堂，徒侣云集，前折既缘胶、旅事搁起，知其不行，将拟归。以公车咸集，欲遍见其英才，成一大会，以伸国愤，由是少盘桓焉。李木斋亦来言开会事。卓如新在湖南开南学会，极盛。时扶病来京，幼博以医卓如故同来，寓三条胡同金顶庙，乃定于廿二日开保国会于粤东馆，为草定章程。士夫集者数百，投筹公举演说，举吾登座，楼上下人皆满，听者有泣下者。盖自明世徐华亭集灵济宫讲学后，未有斯举也。廿五日，再集于崧云草堂。廿九日，再集于贵州馆。会人皆逾百数。是时各省人士应时开会，保滇会、保浙会继起，人数皆逾百数。当是时公车如云，来见者日数十，座客填塞，应接不暇，分日夜之力，往各会宣讲。客来或不能见，见亦不能答拜，多有怨者。

据手稿本，“时粤中草堂”之“时”后删“公车咸集，李□”六字；“徒侣云集”之“云”字由“并”改；“成一大会，以伸国愤”一句为添加，补在行间；“亦来言开会事”后删一字；“时扶病来京，幼博以医卓如故同来，寓三条胡同金顶庙”一句为添加，补在页眉；“于粤东馆”四字为添加，“投筹”二字为添加，补在行间；“举吾登座”之“举”字后，删一字；“未有斯举也”后删“逾”字；“会人皆逾百数”后删“然而谤议沸腾矣”七字；“保滇会”之“会”字为添加；“当是时公车”后删“盛名”二字；“应接不暇”后删“皆不能答拜”五字；“分日夜之力”之“分”字，以“又”字改。“幼博以医卓如故同来”之“来”字，诸刊本、抄本皆漏。“再集于贵州馆，会人……”诸刊本、抄本误作“再集于贵州会馆”。

光绪二十四年是戊戌科会试之年，各省公车入京。康有为“万木草堂”及广西授学的弟子亦有入京会试者，其中有梁启超、麦孟华、梁朝杰、况仕任、龙应中、程式谷、龙焕纶等。他们曾在康的领导下联名上书主张联英联日以拒俄。(参见24-6) 此时德军毁坏即墨县文庙圣像，再度引发了公车多次上书，由麦孟华、梁启超领衔的上书，签名的各省公车达830人。(137) 康称“前折既缘胶、旅事搁起，知其不行，将拟归”，康当时也有此意。他此期写给其夫人的信中称：

“国事艰难，未暇它及……四月开榜前吾必归，否则亦接家来京，视听上条陈三封如何，故不能定也。”(138)

其中“开榜”指该科会试之“开榜”，“条陈三封”似指“上清帝第六书”、“上清帝第七书”、“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”。（参见24·2、24·5、24·6）从信中还可以看出。若因上书而得到光绪帝的重用，他将接家眷来京。

梁启超在湖南时务学堂任总教习时，参与发起南学会，并撰《南学会叙》。⁽¹³⁹⁾南学会正式开会为光绪二十四年二月初一日，《国闻报》以“湘学开会记”刊出消息：

“湘省创办南学会，假孝廉堂为会所，每月以房虚星昂四日宣讲。二月朔日为开会第一期。是日自陈右铭中丞、徐研甫学使、黄公度廉访以下，官绅士庶会者三百余人。首先学长皮鹿门孝廉锡瑞开购（讲），次则黄公度廉访遵宪，次则谭复生观察嗣同，陈大中丞为之殿。士大夫周旋问答，言笑晏晏，诚盛事也。刻下诸会规模已定……”⁽¹⁴⁰⁾

梁此时在湖南患疟疾，当日未能赴会。约于二月初十日，梁启超由湖南赴上海。⁽¹⁴¹⁾由于病体未痊愈，由康广仁陪同于三月初一日由上海搭船北上。⁽¹⁴²⁾梁此次进京，目的是参加戊戌科会试。⁽¹⁴³⁾

李木斋，名盛铎（1859—1935），字椒微，木斋为其号，江西德化人。光绪十五年榜眼，授翰林院编修。二十四年补江南道监察御史。祖上及他本人为著名藏书家。甲午战争期间，与文廷式等人多次集会，联名上书，名盛一时。二十四年七月为京师大学堂总办，派往日本考察，不久充驻日本公使。后任顺天府丞、驻比利时公使、山西提学使等职，亦为出洋考察政治五大臣之一。

“粤东馆”，即粤东会馆新馆，位于北京宣武区南横街西部路北，旧门牌号为26号。有房78间，占地6亩。今大部分建筑已不存。⁽¹⁴⁴⁾“崧云草堂”，即河南会馆，位于北京宣武区达智桥（原称炸子桥）胡同。⁽¹⁴⁵⁾“贵州馆”，为贵州老馆，在北京宣武区大栅栏樱桃斜街东头路北。⁽¹⁴⁶⁾此三处会馆皆在宣南，相互之间的距离不远。

徐华亭，即徐阶（1503—1583），明松江华亭人（今上海），字子升，号少湖。嘉靖进士，入翰林院，后任国子监祭酒、礼部尚书、东

阁大学士等职。曾授意御史弹劾严嵩之子，迫严去职，继为首辅。灵济宫，位于北京西城区灵境胡同，今无遗址。此宫为明永乐十五年（1417）明成祖下令修建，以祭祀徐知证、徐知谔两兄弟，后成为百官朝见皇帝的预演场。“灵济宫讲学”，为徐阶入阁后于嘉靖三十一年（1552）在灵济宫设讲会，讲授王阳明之学，并请王阳明弟子欧阳德、聂豹、程文德分别主持之。据说听众最多时达五千余人，是明代北京讲学的盛会。

康称“李木斋亦来言开会事”，可见证于以下数条材料。梁启超称：“于时会试期近，公车云集，御史李盛铎乃就康谋，欲集各省公车开一大会，康然之。是为保国会议之初起。康复欲集京官之有志者，李不谓然，然后卒从康议。”⁽¹⁴⁷⁾李之初意仅是举人，而康扩大到京官。叶昌炽称：“其（康有为）在粤东馆约茶会也，仲弢、木斋皆左右之，折柬来召，仆毅然书‘不到’二字。”⁽¹⁴⁸⁾由此可知，此事由康有为主之，黄绍箕、李盛铎助之。御史张荀鹤于光绪二十五年奏称：“上年康逆设保国会，盛铎实供其费。”⁽¹⁴⁹⁾即李有经费之助。然康称“定于廿二日开保国会”，属其记忆有误，保国会首次开会为三月二十七日下午一点，地点为粤东新馆，参加的人数至少为127人。⁽¹⁵⁰⁾康有为经推举后发表演讲，以激烈的言辞鼓动人心：

“若夫泰西立国之有本末，重学校，讲保民、养民、教民之道，议院以通下情，君不甚贵，民不甚贱，制器利用以前民，皆与吾经义相合，故其致强也有由。吾兵、农、学校皆不修，民生无保养教之道，上下不通，贵贱隔绝者，皆与吾经义相反，故宜其弱也，故遂复有胶州之事。四十日之间，要挟逼迫者二十事：一德之强租胶州，人所共知也；其二则英欲借我款三厘息，而俄不许矣；其三欲开大连湾通商，俄不许矣……二月以来失地失权之事已二十见，来日方长，何以卒岁？缅甸、安南、印度、波兰，吾将为其续矣。观分波兰事，胁其国主，辱其贵臣，荼毒缙绅，真可为吾之前车哉！……孟子曰：‘国必自伐，然后人伐之。’故割地失权之事，非洋人之来割胁也，亦不敢责在上者之为也，实吾辈甘为之卖地，甘为之输权。若使吾四万万人皆发愤，洋人岂敢天视乎？而乃安然耽乐，从容谈笑，不自奋厉，非吾辈自卖地而何？”

康有为的演讲，由其学生麦孟华笔记，发表于《国闻报》与《知新报》。⁽¹⁵¹⁾当日拟定《保国会章程》共三十条，其中最重要的条款为：

“一、本会以国地日割，国权日削，国民日困，思维持振救之，故开斯会以冀保全，名为保国会。

“二、本会遵奉光绪二十一年〔闰〕五月二十六〔七〕日上谕，卧薪尝胆，惩前毖后，以图保全国地、国民、国教。

“十一、自京师、上海设立保国总会，各省各府各县皆设分会，以地名冠之。

“十二、会中公选总理某人、值理某人、常议员某人、备议员某人、董事某人，以同会中人多推荐者为之。

“十三、常议员公议会中事。

“十四、总理以议员多寡决定事件推行。

“二十、欲入会者，须会中人介之，告总理、值理，察其合者，予以入会凭票。

“二十三、入会者人捐银二两，以备会中办事诸费。

“二十七、来会之人，必求品行心术端正明白者，方可延入。本会中应办之事，大众随时献替，留备采择。倘别存意见，或诞妄挟私，及逞奇立异者，恐其有碍，即由总理、值理、董事诸友公议辞退。如有不以为然者，到本会申明，捐银照例充公，去留均听其便。”

此外还有“会讲例”十九条、“应拟之例”六条。保国会章程先后刊登于《国闻报》、《湘报》、《知新报》。⁽¹⁵²⁾从以上条款来看，康有为拟建的保国会，是一个内部机构相当严密的政治组织。有总会、分会，设总理、值理。光绪二十一年闰五月二十七日之上谕，即光绪帝下发9件折、片、条陈让各省督抚进行讨论，其中也包括康“上清帝第三书”。

（参见21·10）康于此也有自重自扬之意。

由于礼部尚书、总理衙门大臣许应骙和兵部侍郎杨颐反对，保国会第二次会议未能在粤东新馆召开。(153)康称“二十五日再集于崧云草堂”，属其记忆有误，第二次集会时间为闰三月初一日，由梁启超发表演说。(154)参加此会者至少有91人。(155)

《国闻报》光绪二十四年闰三月二十四日刊出《京城保国会题名记》，列“入会列名之人”，共有185人。(156)《申报》光绪二十四年九月三十日刊出《缕记保国会逆迹》称：

“京友来函云：本年春间，逆首康有为及其党梁启超、谭嗣同等人，在京师广东新馆开会……公车到者甚多，京官亦有与其列者，然大抵来看热闹。且当时仅曰讲学，仅曰茶会，未尝告人以保国也。詎料心怀不轨，竟将三次来会者之姓名，强刻入《国闻报》中，以为劫制众人之据。当时有名诸人，各怀愤恨，多致书诟置之，其最传诵者，为四川人乔茂萱刑部树枏一书……当康逆强列各人姓名于会中，闻者哗然，纷纷函请除名，康逆皆置之不答……”(157)

该文发表于戊戌政变之后，目的在为列名保国会者开脱责任，有可能不完全属实。李宣龚致丁文江信中回忆称：

“迨保国会发起，弟虽到过一两次，其实不过逐队观光，并不识有所谓政治思想。即如开会第一日，南海演说俄罗斯问题，容纯甫、沈子培诸人皆在场，而杨叔峤偏独当众假寐。八月难作，叔峤且列于康党，是一可笑之事。且是日听众，尔我漠不相属，论议未毕，□□狼藉，此真郑稚所谓保国会如此，天下事可知者矣。”(158)

这样的场景为当时各种类型“会”之常见现象，非保国会所特有。但由此可知，保国会“入会列名”者中，一些人只是出席了会议而未表示入会，其余者也未经过“须会中人介之，告总理、值理，察其合者”之类的手续。现有的史料可以证明，保国会未成立“总会”、“分会”等机构，也没有形成“总理”、“值理”、“议员”、“董事”之类的领导层。梁鼎芬后撰《康有为事实》，称言：

“康有为在京开保国会，每人派出银二两，意在诓骗人财。所出

章程奇谬者至多，即如各府州县皆设一局，每人皆要领该会字据一条，直学哥老会放飘无异，如此行径，尤为胆大可骇。”⁽¹⁵⁹⁾

梁是根据章程而非依据实际情况作出的评论。

从三月二十七日保国会第一次会议，到闰三月十二日潘庆澜出奏弹劾（参见24·14），除去筹备的时间，保国会实际只存在了16天。期间共开过几次会，没有确切的记载。康称“二十九日再集贵州馆”，指保国会第三次会议事，时间当有误；前引《缕记保国会逆迹》称“三次来会”，并称“移至贵州会馆等处”；汪大燮信中又称“数次”；戊戌政变后，《国闻报》于九月初三日以“免究保国会”为题发表文章，称：“断无将两三次入会之四五百人一律治罪。”从现有史料来看，保国会是否开过第三次会议，尚可怀疑。⁽¹⁶⁰⁾若开过第三次会议，我还没读到可靠的相关史料。

保滇会、保浙会，皆由保国会所引发，然我见到的史料较少，放在下节（24·14）集中叙述。

康称“当是时公车如云，来见者日数十，座客填塞，应接不暇”，当属实。康有为之住处，多有拜访者。叶昌炽称：康“通籍后，在京广通声气，名士趋之如鹜”。⁽¹⁶¹⁾胡思敬称：“有为顾身修髯，目光炯炯射人，始学经生，继治名法，末乃变为纵横。见人长揖大笑，叩姓名毕，次询何郡邑、物产几何、里中长老豪杰，必再三研诘，取西洋铅笔，一一录其名，储夹袋中。是时天子方开特科，四方高视阔步之士，云集辇下，争暱交康先生，有为亦倾身结纳，终日怀刺，汲汲奔走若狂。”⁽¹⁶²⁾张謇称：康“此次通籍，寓上斜街，名所居为万木草堂。往晤，见其仆从伺应，若老大京官排场，且宾客杂沓，心讶其不必然，又微讽之，不能必其听也”。⁽¹⁶³⁾章太炎引他人语称：“康党任事时，天下望之如登天，仕宦者争欲馈遗或不可得。”⁽¹⁶⁴⁾时在北京的蔡元培亦称：“我虽表同情，然生性不喜赶热闹，未尝一访康氏。我与梁氏虽为乡试同年，但亦未与见面。”⁽¹⁶⁵⁾“赶热闹”一语，即说明康氏门庭若市之场面。康又称“客来或不能见，见亦不能答拜，多有怨者”等情，似属常理之中；然见客与回拜是当时重要礼节，失礼是当时重要事件。

（24·14）吏部主事洪嘉与者，守旧之有心力，能树一细党者，三来

拜，不得遇，閤者忘其居址，又不答拜。洪以为轻己，乃大造谣，于是谤言益作。浙人孙灏者，欲得举经济特科，洪诒之，谓某公恶康，若能攻之，必可举特科也。孙故无赖，喜从之洪，乃草《驳保国会议》，谓吾将欲为民主、教皇，刻数千本，遍投朝贵，于是谤言益沸，乃停会。而四方之士，投书预会者纷纷。于是李盛铎参保国会以求自免。四月初七日，潘庆澜附片劾吾聚众不道。上曰：“会为保国，岂不甚善。”然虑西后见之，特抽出此片。盖吾正月之折，已请开社会局，明会党之善，又编《日本会党考》，附《日本变政记》进呈。上知各国通行之俗，以开民智而励士气者，故不禁也。时御史黄桂鋆劾保滇会、保浙会，并及保国会，皆洪嘉与为之云。于是谤言塞途，宾客至交皆避不敢来，门可罗雀，与三月时成两世界矣。

据手稿本，“閤者忘其居址”之“閤”字前删“又”字，“忘”字后删“书”字；“乃大造谣，于是谤言益作”一句为添加，补在行间，并删一“噉”字；“孙故无赖”后删“必”字；“谤言益沸，乃停会。而四方之士，投书预会者纷纷。于是”一段为添加，补在行间，并删“十二日□”四字；“潘庆澜附片”之“附片”二字为添加，补在行边；“《日本会党考》”后删“上之，常熟”四字；“以开民智”之“民”后删“气”字；“宾客至交”之“至交”为添加，补在行间。

洪嘉与（1865—？），江西玉山人。光绪十六年进士，入翰林院，散馆后以主事签分吏部文选司，二十四年二月补主事。他在京城官场有一定的组织能力。⁽¹⁶⁶⁾

孙灏，浙江仁和人，举人。他的身世未见有详记。⁽¹⁶⁷⁾

洪嘉与与康有为之间的冲突以及洪与孙灏之间的交易，我尚未读到其他记载。

孙灏所作《驳保国会议》，逐条地批驳《保国会章程》三十条。前节（24-13）所引《保国会章程》9条，孙的驳言为：

“一、例禁结社拜盟、敛钱惑众，若辈显干宪典，与地方大光棍无异，厚聚党徒，妄冀非分，务在摇动民心，戕削命脉，形同叛逆。

“二、光绪二十一年五月二十六日明发上谕，乃勉励天下臣民公忠其矢，以期洒雪振兴，何尝有以民保民、以民保地而涉教之一字？谓以君师兼任为教，谕旨即是教中宗旨。若辈乃敢诈传，妄希耸动天下，律有专条，罪无可逭。

“十一、明其设会之地，直欲蔓延天下，以上海一区为逋逃薮。海西公法以叛逆为公罪，继踵孙文，希冀免脱。

“十二、创是会者，显以总理自居，明知来者皆附羽党，乃以多推荐者为辞，泯其僭妄之迹。至曰议员，叛逆之心，昭然呈露。

“十三、曰常议员，隐以锡爵世及自命，大逆不道。

“十四、谬称总理决定，非自拟于民主，即自比于教皇。以国法论，总理皆大典特设之员，何得妄称？

“二十、入会须凭介绍，与各邪教有引进无异，发给凭票，极似哥匪放票。

“二十三、纹银二两，轻而易举，诱人犯法，藉以肥私。

“二十七、恐因敛钱致误，被牢笼者烛奸生悔，乃加生悔者以心术不正之名，而以没入其赀为本务，鬼蜮伎俩，至此毕露，实系诳骗人财。”

通篇看孙灏《驳保国会议》，仍以“聚众谋反”的旧词为主旨，并无太多的新意。然其所言，却为当时正在执行的禁例，以此而论战，保国会在政治上将处于极为不利之地。在这一篇驳词之后，孙灏还言及保浙会。

(168)《驳保国会议》当时在北京即有刻本，梁鼎芬在湖北亦排印(169)；后刊于叶德辉所辑《觉迷要录》。(170)

潘庆澜（1848—？），字芸阁，号安涛，安徽泾县人。南河总督潘锡恩之孙。同治九年优贡生，历任刑部主事、员外郎，光绪二十二年任御史。光绪二十四年七月二十八日，正值“百日维新”的高潮期，光绪帝召见了轮值的潘庆澜。(171)（参见24·49）

康称“四月初七日，潘庆澜附片劾吾聚众不道”，时间记忆有误。查军机处《随手档》，光绪二十四年闰三月十二日记：“御史潘庆澜折一、保国大局条陈四策由；片一、请飭查禁保国会由；片一、现审各件请飭刑部分别办理由；片一、获盗请奖各案请量为变通由。”潘庆澜“请飭查禁保国会片”称：

“臣闻近日京城内外有所谓‘保国会’者，刊刻章程，邀集徒众。入会者先出银贰两，数日一聚，名曰茶会。升座宣讲，訾议时事，为日未久，尚无定处。闻系工部主事康有为为首，殊甚诧异。夫康有为以通籍出仕之员，意欲有所陈奏，即可由该部堂官代陈，但无违悖字样，亦决不至壅蔽，何必为此矫同立异之举。况结会敛钱，久干例禁，康有为身已在官，岂未之知而必显违例禁，悍然不顾乎？方今中外多事，讹言易兴，又何可使輶轳之下，多此妄言异说，淆民听而惑士心？拟请飭下顺天府、五城一体查禁，以免滋事。至工部主事康有为应如何惩处之处，出自圣裁。”⁽¹⁷²⁾

对于潘庆澜此片，光绪帝未作任何批示，护康之意十分明显。按照当时的制度，重要折片需以原件当日呈送慈禧太后。再查军机处《上谕档》，当日军机处给慈禧太后的奏片称：

“本日顺天府尹胡燏棻奏查明西路厅同知谢裕楷等参案，奉明发谕旨一道。御史潘庆澜奏条陈时务折内皖北淮徐水灾请速筹赈抚一节，奉寄信谕旨：‘著刘坤一迅速办理’；又奏获盗请奖各案请量为变通片，奉交片谕旨：‘该部知道’；又奏刑部现审各案就由各司开单呈堂片，奉交片谕旨：‘著刑部酌核办理’。谨将原折片恭呈慈览。谨奏。”

可见潘庆澜当日所上一折三片，仅“请飭查禁保国会片”未送。康称“虑西后见之，特抽出此片”，属实。

康称“李盛铎参保国会以求自免”一事，时在潘庆澜上奏的次日。查军机处《随手档》，闰三月十三日记：“御史李盛铎折：一、党会日盛宜防流弊由；片一、《国闻报》馆现归日人水师学堂不应代为译报由。”李盛铎“党会日盛宜防流弊折”，光绪帝下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。⁽¹⁷³⁾李盛铎该折尚未从档案中检出，看过此折的翁同龢在日记中

称：“李盛铎封奏，立会流弊，未指名，存；片，《国闻报》卖与日本，寄。”⁽¹⁷⁴⁾可知李的基本态度是反对保国会，并加害与康、梁关系甚密的《国闻报》。御史张荀鹤事后又有相同的说法，然李于此时出奏，很可能听到了风声。⁽¹⁷⁵⁾

康称“吾正月之折，已请开社会局”，指“上清帝第六书”（参见24·2），该呈关于“社会局”一节谓：

“泰西政艺精新，不在于官，而在于会，以官人寡而会人多，官事多而会事暇也。故皆有学校会、农桑会、商学会、防病会、天文会、地舆会、大道会、大工会、医学会、各国文字会、律法会、解剖会、植物会、动物会、要术会、书画会、雕刻会、博览会、亲睦会、布施会，宜劝令人民立会讲求，将会例、人名报局考察。”⁽¹⁷⁶⁾

康拟设的社会局，是社会团体的政府管理机构。康有为组织的保国会，按其章程，属政治团体，即政党，与倾向于学术研究与传播的社会团体，还是稍有区别的。康称“编《日本会党考》，附《日本变政考》进呈”，查故宫博物院藏《日本变政考》第二次进呈本，其中虽无《日本会党考》一篇（参见24·33）；但该书对于学会与政党的活动，确实有较多的记载。⁽¹⁷⁷⁾康称“上知各国通行之俗”，即光绪帝通过《日本变政考》得知外国之情，而不禁保国会，似为有误，光绪帝收到《日本变政考》后，当日即呈送慈禧太后，而慈禧太后并未发回。（参见24·8、24·15）

黄桂鋆（1858—1903），原名桂清，字件香，号养吾，贵州镇宁人。光绪八年举人，九年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十三年五月补福建道监察御史，二十四年十二月升掌福建道监察御史。后任知府等职。

艺”会8种，“有关人事”会6种。（第31—32页）卷六记：“……适值前忧国党、征韩党败事，于是大众鼓舞，建立立志社，天下地方之士族皆奋志而起矣。小室信夫、井上高格设立助社，继立志社而起，一时会者甚盛，讨论新政，施立自张之法。”康评论称：“天下无不可变之法……使日本而禁制其士民之会，虽至今以弱亡可也。”（第10页）卷七记：明治九年五月“高知县建三大政社，曰立志社，曰静俭社，曰中立社”，并介绍其政治主张。（第20页）卷九记：明治十五年“十一月十六

日浅草井生村楼开自由党之临时会，其议长星亨〔亨〕举其重要事议决……”（第6页）卷十记：明治十八年“二月十一日正午十二时改进党开大演说于浅草井生村楼……”“十九年四月三日立宪改进党员开大演说会……”二十年“四月二日正午十二时改进党员会于浅草鸥游馆集者千余人开大演说会……”康评论道：“日民大会纷纷，多至九千人，余皆千人，几以为聚众不道矣。而日民皆知建国威、保民利、开民智，老少男女，莘莘利，乐讲求，真如《洛诰》所谓‘四方民大和会’者，志士久爱国，故君得因而用之。”（第1—2、30—31、65—66页；《尚书·周书·康诰》有“四方民大和会，侯甸男邦，采卫百工，播民和见，士于周”一句，意指四方诸侯大会朝觐周天子，各级诸侯官吏民人亦服事于周王室。此处引申各处大小臣民拥戴君主。康称典出《洛诰》，属记忆有误。）卷十二记：明治二十三年“二月二十一日自由党总会于事务所会议同党纲领……”“十三日熊本国权党作政纲政目，呈于警察署……”康评论道：“日人政会所议，皆朝廷大政，变法大事如此。吾国士夫饮食燕会，以不谈国政为俗，其贤者亦尽心奉公守职而已，未能讲中外古今之故，而求其变法之宜也。士愚如此，国何以立？”“五月初四日大同俱乐部开恳亲会，其党议……”“七月三日公布议院之选举者，内各政党社会人甚多，独立党六十九人，大同党百六十人，改进党百二十四人，爱国党五十五人，国权党二十人，时事新报自由党二十人，自治党五十七人，国步进步党九十人，保守中正党五人，保守主义党十八人，保守党二十九人，自由党十五人，合同党二人，大同新闻政进党四十五人，九州进步党二十人，爱国自由党三十七人，九州同志会二十人，庚寅俱乐部百五人，改进自由主义党三十三人，无所属一百四十人，中立无主义百六十九人，未详者四十一人，共有党派者一千百四人。其例盖十万人者当选一人也。”康评论道：“日本会党至盛，然其士民益智，其国益强，其主益尊，未闻有一酿乱之事，亦可以鉴矣。”“二十五日以《集会及政社法》裁可公布。”康评论道：“日人听其士民开政会，而有律法以治之，又有警察署以监临之。如此正不必加禁，而民智日开，爱国之心日盛，与敛钱惑众者固异矣。”（第4—8、18、25—33页）除卷五谈到学术诸团体外，其余多为政治团体。据文悌奏折，康有为曾谋黄桂鋆代上其奏折，未果。^[178]此事有可能是两人交恶之原因，康在《我史》中多处攻击之。

康称“时御史黄桂鋆劾保滇会，保浙会，并及保国会”一事，查军机处《随手档》，光绪二十四年闰三月二十七日日记：“御史黄桂鋆折：一、请飭总署毋代达莠言由；片一、保浙会私借洋款请飭查由”。黄桂鋆正折即“禁止莠言以肃纲纪折”，称言：

“近日取巧之徒，以总署为捷径，如保浙会、保滇会、保川会，皆由保国会党，包藏祸心，乘机煽惑，纠集下第举子，逞其簧鼓之言，巧立名目，以图耸听，冀博一准办之谕旨，便可以此为揽权生事之计。既经递呈总署名，自谓必代具奏，纷纷得意，胥动浮言，大为可忧。……闻总署收此呈者，只李鸿章、张荫桓二人，该大臣等外任有年，何于此乌合纠意别有在之呈稿，俱不能觉其奸，可谓糊涂……近日人心浮动，民主民权之说日益猖獗，若准各省纷纷立会，恐会匪闻风而起，其患不可胜言；且该举人等无权无势，无财无位，赤手空拳，从何保起？抵制外人则不足，盗窃内政则有余。况即如所说，浙人保浙，滇人保滇，川人保川，推而广之，天下皆为人所保，天下不从此分裂乎？……相应请旨，严飭总署，遵守向章，专办交涉之事，不得见好举人，代达莠言。所有条陈概行发还，并出示严禁。以后京员如有条陈，由本署堂官代奏，此外概由都察院代奏，以符定制。”⁽¹⁷⁹⁾

按照清朝制度，无上奏权的官员士民只能请都察院代奏。由于山东即墨文庙圣像为德军所污，引发众多公车上书，都察院代奏已不胜其烦。闰三月二十三日，都察院出奏请示，此类呈诉以后不再代奏，拟咨送总理衙门办理。也就是说，都察院今后不再将公车们的条陈进呈光绪帝，而直接送到总理衙门，用此软性的手法，挫降举子们的上书热情。当日奉旨：“此后如续有具呈者，即著照所议办理。”⁽¹⁸⁰⁾此后此类上书由都察院转递总理衙门，交其处理。然当时的公车误以为总理衙门可为其代奏，也将相关的呈文送交总理衙门。由浙江举人陈虬起草的“急宜变法自强拟就浙省先行试办呈”，提出了“设民兵、开学校、开矿产”三策，并称：举人等“不揣愚昧，联合十一府、三厅、二州同志拟立保浙公会，筹集巨款，以保卫梓桑之计为屏藩王室之谋。”该呈文送交总理衙门，并“请代奏”。⁽¹⁸¹⁾黄桂鋆认为总理衙门将会代奏浙江举人设立保浙公会上书，故出奏严参。黄桂鋆的附片，即“浙商私借洋款纠合保浙会片”，

称言：

“保川、保滇等会起于保浙，而保浙会亦实有所缘起。去年秋，浙有高、孙二商欲以华股华商建造宁绍铁路，具呈浙抚，浙抚许之。该商即以浙抚批语私向上海公司代借洋款四百万两。浙抚知而止之。乃投盛宣怀，宣怀驳之；又复投王文韶，文韶亦驳之。盖皆知其害之大巨也。而该商之技穷，于是至京师鼓惑狂悖不经之举人陈虬，纠合下第举子出名，以为保浙会，条上三款，而铁路亦影射其中。浙之公车多不谓然。而少年喜事者有之；欲同染指者有之；或初列名而欲掣去、或既列名而本人不知者又有之。自递呈于总署，复以为总署必代递，而借总署之衔奏，必邀皇上之俯允也。于是群相夸耀，遂至滇举效之、川举效之，而其实不过浙之奸商为之作俑，欲得谕旨以压浙抚，盖犹当日挟抚批以借洋债之故智也。相应请旨飭下浙抚不准该商经理，并不准私借洋款，皆贻国家无穷之害。”⁽¹⁸²⁾

光绪帝当日发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日御史黄桂鋆奏请禁止莠言以肃纲纪折，又奏请禁止保浙、保川、保滇等会片，军机大臣面奉谕旨：‘该衙门知道。钦此。’相应传知贵衙门钦遵可也。”

同日军机处将黄折片送呈慈禧太后。⁽¹⁸³⁾由此可见，对于黄桂鋆的弹章，光绪帝仅是将有关内容通告了总理衙门，并没有作出任何处理的决定。而康称黄折片“皆洪嘉与为之”，我尚未读到相关的史料。

光绪帝对潘庆澜奏片的冷处理，极大地鼓舞了康有为及其党人。他们以《国闻报》为基地，进行反击。光绪二十四年闰三月十五日，即潘奏的第三天，梁启超致信夏曾佑，称言：

“京中卧病，办保国会，昨十二日为潘庆澜所劾，今上神明，谓：‘会能保国，岂不大佳’，遂尔留中，吾华之兴废有自乎。付章程请将其事刊之于报，虽西人闻之亦必惊为创事，非如强学之封禁也。”⁽¹⁸⁴⁾

两天后，闰三月十七日，《国闻报》全文发表《保国会章程》，并以“保国会事”为题，发表梁启超提供的伪托“访事西人”的消息：

“顷得京中访事西人来函云，去月二十七日京中大集，朝士与公车开保国会于南横街，续会者数四。公卿朝士到会者数百人，请康工部演说。本月十二日潘侍御庆澜劾之。今上谓，会能保国，西国与日本会亦甚多，今非昔比，可置勿论。遂而留中。今得其章程附刊于左，将来访得其演说再为继登。此为中国千年未有之风，继强学之后。其章程想必以先睹为快也。”

闰三月二十三日，《国闻报》以“京城保国会题名记”为题，发表出席三月二十七日、闰三月初一日保国会两次大会的人员名单。闰三月二十四日，《国闻报》以“京城保国会题名记”为题，发表保国会会员名单。

（参见24-13）于此时刊刻名单，显然另有用意。^{（185）}闰三月二十九日，《国闻报》发表“书保国会题名记后”，称言：

“戊戌之春，南海康水部倡保国会于京师，先期戒僚友诣粤东馆，宣讲立会之旨，集谋保国之策……于是御史潘庆澜劾之，朝廷知其无他，而又垂谅其事之出于公也，不果罪……南海康先生以一介新进之小臣，发大号于民义晦盲之秋，彼夫咫闻之士，相顾狂惑，皇皇惴惴，若重虑其议论、举动，邻于作奸犯上之科，而转自托于忠君爱国之谊，思声其罪而计之，又安足怪哉，安足怪哉！……余嘉康先生之志，愿其昌明宏旨，有其举之，莫或废之，而又重赖其徒之相与有成也，则吾中国其庶有瘳乎。”

这一篇文字很可能出自梁启超的手笔。四月初三日，《国闻报》以“论保国会”为题，发表“王建祖来稿”：

“……悲夫！南海康先生当世知名人士也，痛中国之失其所以为国者，倡设保国之会于京师。京师士大夫谤之者有人，仰之者有人……”

四月初六日，《国闻报》以“闻保国会事书后”为题，发表来稿：

“保国会之事，京师士夫会讲者数百人填壁，观者如堵墙。盖自

徐华亭会讲于灵济宫以来，三百年之大举，救中国之盛会也。而或有哗之者，亦异矣。考西人之强，皆由开会之故。俄之保皇会，德之保国会，皆数百万人。日本之恳亲会，会者动十余万人。其余改良会、进步会、九州同志会，人数动皆万数。而变法之始，实皆其尊攘会、复古会为之。即以日本论，未有会之前，则国弱而主辱；既有会之后，则国强而主尊。而或者疑开会聚众骇其奇创者。自强学会，后升为官书局，而上海有经学会、算学会、蒙学会、译书会、不缠足会、经济会、印书公会、戒烟会；广西则有圣学会；苏州则有苏学会；关、闽、粤、蜀皆有学会。京师则有知耻会、经济学会。若湖南之校经会、南学会，皆经奏明。中国风气大开，见识渐通，皆由开会之故。盖士大夫之开会，所以开民智、励士气……”

这一篇文章很多地方与《我史》、《日本变政考》相同，很可能经过康有为之手。四月初十日、十一日，《国闻报》连载康有为在保国会第一次集会演讲词。四月十二日、十三日，《国闻报》连载梁启超在保国会第二次集会演讲词。四月十六日，《国闻报》以“会事续闻”为题刊出消息：

“北京保国会闻李木斋侍御继为入告，今上洞察其事，无害于民，有益于国，奉旨‘留中’。黄继香侍御亦劾保浙、保滇等会，而未有及保国会。奉旨‘该衙门知道’。皇上盖深知外国之兴，皆由于会，且会并非有碍国家，有碍君权。而论者纷纷，疑会即为民主。此真不察之甚。即吾国最近之日本言之，日本会几千百，而国势日强，君位日固，且能拓地日多，威名日盛。尊内攘外，皆彼爱国会、进步会等之功也。今我国知识未开，不知以强国为尊君，而徒以抑民、弱国、辱主为尊君。呜呼！证之外国之尊君者，果有心尊君，可自省矣。”

整整一个月，康有为及其党人在《国闻报》上开足舆论攻势，也显示其政治智慧之不足。这种不留余地口衔天宪的进逼，虽可引起当时知识人的关注，但对正欲步入政治中心的康有为，却在官场中设立了对立面，即康称“门可罗雀，与三月时成两世界矣”。汪大燮称：

“惟长素在此开讲，夙与台谏联络，自谓足以笼罩而出言无忌。

近有潘安涛劾之，请封其万木草堂。全台诸公亦翻然欲与康敌，幸其门大同学会四字早刮去，否则牵连更甚也。此时尚无事，若东海出头则难言之矣。”⁽¹⁸⁶⁾

汪大燮在政治立场上是赞同改革的，但在派系上已与康、梁分离。

（24·15）时上读《日本变政考》而善之，再催总署议复。然以粤中学者咸入，已决归。上时决意变法，使庆邸告西后曰：“我不能为亡国之君，如不与我权，我宁逊位。”西后乃听上。于时恭邸薨，吾乃上书常熟，促其亟变法，勿失时。常熟以吾谤鼎沸，亦欲吾去，乃召还，亦听吾归矣。

据手稿本，“时上读《日本变政考》而善之”之“上”后删“虽”字，“而善之”后删“恭邸适薨”四字；“再催总署议复”一句为添加，补在行间，“再”字由“乃”字改，“议复”后删“时”字；“然以粤中学者咸入，已决归”一段为添加，补在页眉，该添加文字前删“于是决归，然以粤”、“然已决归计”两句；“上时决意变法”之“时”字以“欲”字改；“我宁逊位”后删“耳”字；“于时恭邸薨”一句为添加，补在行间；“粤中学者咸入”之“入”字，诸刊本抄本作“集”字。

此期《翁同龢日记》中有很值得注意的记载，光绪二十四年四月初七日：

“上命索康有为所进书，令再写一份递进。臣对：与康不往来。上问：何也？对以：此人居心叵测。曰：前此何以不说？对：臣近见其《孔子改制考》知之。”

四月初八日：

“上又问康书，臣对如昨。上发怒诘责，臣对传总署令进。上不允，必欲臣诣张荫桓传知。臣曰：张某日日进见，何不面谕。上仍不允。退乃传知张君，张正在园寓也。”⁽¹⁸⁷⁾

翁此处日记中所言，众多史家以为有修改，但并无证据。⁽¹⁸⁸⁾若是四月初七日、初八日如此对光绪帝，那么翁的态度近乎于蛮横，也是翁日记中从未见过的态度。

由此，我须得在此处对翁同龢日记进行一番检讨。前节已叙，翁日

记中关于康有为的记载极少（参见21·14、21·26）。若一一核之，则光绪十四年有2条⁽¹⁸⁹⁾；光绪二十年有2条⁽¹⁹⁰⁾；光绪二十一年有3条，其中2条有修补⁽¹⁹¹⁾；光绪二十二年没有；光绪二十三年有2条，其中1条有修补⁽¹⁹²⁾；光绪二十四年政变之前共有7条，除了正月初三日、二月十八日、四月初七、初八日4条外，另有闰三月十七日、五月初三日、初九日3条，后3条有删字或挖补⁽¹⁹³⁾。光绪二十一年、二十三年、二十四年的四次修补，隐去了与康有为三次往来外，那么，剩下的确如翁所言“与康不往来”。戊戌政变后，翁同龢的罪名变成保举康有为，光绪二十四年十月二十一日谕旨称“今春力陈变法，密保康有为，谓其才胜伊百倍，意在举国以听。”（参见24·20）翁同龢于二十四日从新闻报中读到，日记中称：“伏读感涕而已。”⁽¹⁹⁴⁾至光绪二十五年十一月十八日，清廷再次明发上谕，下令缉拿康、梁，并再称翁保康事。⁽¹⁹⁵⁾而翁于二十一日从新闻报中读到此道谕旨，未在日记中颂圣自责，而是一反常态地写下一大段自辩的话：

“新闻报纪十八日谕旨：严拿康、梁二逆，并及康逆为翁同龢极荐，有其才百倍于臣之语。伏读悚惕。窃念康逆进身之日已微臣去国之后，且屡陈此人居心叵测，不敢与往来，上索其书至再至三，卒传旨由张荫桓转索，送至军机处，同僚公封递上，不知书中所言何如也。厥后臣若在列，必不任此逆猖狂至此，而转因此获罪，惟有自艾而已。”⁽¹⁹⁶⁾

翁再次隐去他与康交往的实情，并以其去国为由，为自己洗清，文词并不显实。⁽¹⁹⁷⁾又从翁日记中可知，光绪二十六年正月，翁重读其日记，以编年谱。⁽¹⁹⁸⁾正月二十八日称“捡日记至甲午年，牀触多感。”二月初二日称：“捡日记甚烦。”初四日称：“一日只捡日记一本，甚厌其烦，多所牀触。”⁽¹⁹⁹⁾此后不见相应之记载。翁被揭示出来的对其日记挖补删节，有可能即作于此时。我也看了《翁同龢日记》影印本，所用的版本是《续修四库全书》版《翁文恭公日记不分卷》，影印已复两次。但我有着一一种感觉，这一部手稿可能部分有重抄，即一日与另一日之间，字体笔墨显得过于连贯。毛笔字若一日写一日，第二天的笔锋墨迹都会有变化。我未见到原稿，自然不能确定。也就是说，翁日记若无重抄，仅是目前所知的挖补删节，翁与康的关系是相当远的，康在《我

史》中涉及翁的说法，似皆可怀疑；若翁日记真有重抄，则隐去了太多的历史秘密。

不管翁四月初七、初八两天的日记有无修改，然由此可知：一、由于三月二十三日光绪帝收到《日本变政考》（第一次进呈本）的当日，即将康有为条陈与进呈书籍呈送慈禧太后（参见24-8），至此已42天，而慈禧太后未发回，光绪帝想让康再录一份；同时，光绪帝也不愿意通过总理衙门直接下旨，而是让翁、张以私人的名义去对康说。查张荫桓日记，对此也没有记载。康后来又第二次进呈《日本变政考》。（参见24-33）二、从《日本变政考》（第一次进呈本）当日呈送的时间上来看，光绪帝根本来不及看此书，而有再次进呈的口谕。这又使康误解为“上读《日本变政考》而善之”。

康称“催总署议复”，指催总理衙门议复康有为“上清帝第六书”。二月十九日旨命总理衙门“妥议具奏”，但过了113天，五月十四日总理衙门才作议复。档案中虽不见光绪帝催促总理衙门的正式谕旨，但张荫桓六月十三日日记称：“军机处、总署会议康长素条陈变法，屡奉谕旨严催。”⁽²⁰⁰⁾（参见24-47）“屡奉谕旨”，也说明光绪帝已催促多次。五月十七日梁启超致夏曾佑信中称：

“新政来源真可谓令出我辈，大约南海先生所进《大彼得变政记》、《日本变政考》两书，日日流览，因摩出电力，遂于前月二十间有催总署议复先生条陈制度局之议。”

其中提及四月二十日的具体时间。⁽²⁰¹⁾

康称“使庆邸告西后曰”一事，据《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝于三月二十四日、四月初四日、六月十七日、七月初五日、二十五日、二十八日召见过庆亲王奕劻，然召见时的谈话内容，档案文献中皆无法查证。从光绪帝与慈禧太后的关系而言，很难想像光绪帝会有“如不与我权，我宁逊位”之语；更可怀疑的是，康又从何处得知此等宫内密闻。我以为，此处或为康的道听途说。⁽²⁰²⁾

康称“决意归”一事，查《翁同龢日记》中另有一处值得注意的记载，闰三月十七日：

“已正二到家，邀金门、印若便饭话别，□□□适来同坐，未正客去。”⁽²⁰³⁾

此日为潘庆澜劾保国会的第五天，被翁圈去的人名，很有可能是康有为。“已正二”为上午10点半，“未正”为下午2点。康称“常熟以吾谤鼎沸，亦欲吾去，乃召还，亦听吾归矣”，很可能即指此事。梁启超闰三月十五日致夏曾佑信称：“下月乃能出京。见已不远，容面谈之。”⁽²⁰⁴⁾也证明康、梁有离京的想法。

然此时康、梁欲离京，除潘庆澜劾保国会外，另有一层原委。汪大燮于闰三月初五日致汪康年函透露：

“昨日菊生来言，译署接裕朗西函，言孙文久未离日本，在日本开中西大同学校，专与《时务报》馆诸人通。近以办事不公，诸商出钱者颇不悦服等语，即日由总办带内回邸堂云云。当即往见樵，言狱不可兴。樵颇深明此意，惟谓：‘长、卓二人在此设堂开讲，颇为东海所不悦，有举劾之意。而译署有东海，弟设以此言告之，即增其文料。如果发作，则两邸皆旧党，虽瓶公不能遏，无论樵矣。’此时两公能为掩饰计，但又虑朗西归来，直燃之恭，亦甚足虑。此间已密嘱长、卓诸人弗再张皇……”⁽²⁰⁵⁾

“菊生”为张元济；“裕朗西”为驻日公使裕庚；“樵”为张荫桓；“东海”似为许应骙；“瓶公”指翁同龢。而中西大同学校是康有为派与孙中山派在横滨新开办的学校。冯自由称：

“丁酉冬，横滨侨商邝汝磐、冯镜如等在中华会馆发起组织学校，以教育华侨子弟，欲由祖国延聘新学之士为教师，以此就商于总理（孙中山）。总理以兴中会缺乏文士，乃荐梁启超充任，并代定名曰中西学校。邝汝磐持总理介绍函赴上海，谒康有为于旅次，康以梁启超方主持《时务报》笔政，荐徐勤承之，并助以陈默庵、汤觉顿、陈荫农等，皆康门优秀也。又谓中西二字不雅，特为更名大同。亲书大同学校四字门额为赠。”⁽²⁰⁶⁾

孙中山是清朝通缉的犯人，与孙交往，即暗通革命党，当时是很大的罪名。汪大燮为此请张荫桓助之，而翁、张“两公能为掩饰”。“此间已密嘱

长、卓诸人弗再张皇”，似为翁、张之嘱。

康称“吾乃上书常熟，促其亟变法”一事，前节已述，甲午战争期间，军机处班底进行了调整（参见20-5），由恭亲王奕訢、翁同龢、李鸿藻执掌大权。李鸿藻于光绪二十三年去世，奕訢此期生病，军机处剩下礼亲王世铎、翁同龢、刚毅、钱用溥、廖寿恒。世铎与世无争，钱用溥因病请假，廖寿恒于二月初十日初入，军机处实际由翁、刚两人主持。翁、刚互斗，刚非翁之对手。朝中政要深恐恭亲王去世后，军机处成为翁氏天下。徐桐于三月二十九日出奏，“请调张之洞来京面询机宜”，即由张来平衡翁，慈禧太后予以批准。⁽²⁰⁷⁾应当说，到了此时，翁已成众矢之的，日子将会很难过。康却将此作为时机，自称其劝翁“变法”，属不了解政坛内情。恭亲王于四月初十日去世，慈禧太后即于四月二十二日、二十七日两次调整中枢，最后罢免翁同龢。（参见24-17、24-20）又，康称“上书”于翁，翁日记中无记载。

（24-16）时与日本使矢野文雄约两国合邦大会议，定稿极详，请矢野君行知总署答允，然后可以大会于各省。而俄人知之，矢野君未敢。

据手稿本，“请矢野君行知总署答允，然后可大会于各省”一句为添加，补在行间。“日本使”之“使”字，诸刊本、抄本皆漏。

康有为此时有“联日”的思想（参见23-9、23-10、24-6），然此处提出的“两国合邦”，其性质属合并、联邦、邦联或仅仅是外交同盟？康本人对此并无明确的说法。七月二十四日刑部代奏该部主事洪汝冲条陈“敬陈迁都借才联邦三策本原大计呈”，其中提出与日本“联邦”：

“为日本者，所亲宜无过中国，以我幅员之广，人民之众，物产之饶，诚得与之联合，借彼新法，资我贤才，交换智识，互相援系，不准约束俄人，俾如君士但丁故事，则东西太平之局，可以长保，而祖宗缔造之业，亦巩如磐石矣。此事若在欧西，即合为一国，亦不为怪，挪威以合于瑞典而得自存，匈牙利以合于奥地利而以不灭。他如意、德以众国合成而称帝制，既无碍自主之权利，而有关两国之存亡，故坦然行之，并无猜忌。”

他认为“中国之自强，惟在日本之相助，英人保泰持盈”。⁽²⁰⁸⁾孔祥吉认为该条陈很可能是康代拟的。⁽²⁰⁹⁾洪汝冲提出的“联邦”，究竟是指外交上的“同盟”还是建立“联邦”（或邦联）制的国家，我看了几遍都未能识其本意，很可能他本人对此中的差别也不太清楚。八月初五日，御史杨深秀上奏“时局艰危拼瓦合以救瓦裂折”，称言：“臣尤伏愿我皇上早定大计，固结英、美、日本三国，勿嫌合邦之名之不美，诚天下苍生之福矣。”⁽²¹⁰⁾（参见24-78）杨折是康代拟的，也没有说清楚性质。⁽²¹¹⁾

康有为的“合邦”思想，很可能受到了日本人森本藤吉的影响。森本藤吉（1850—1922），号丹芳，森本是其旧姓，新姓为樽井，日本奈良人。他的思想混合了社会主义、无政府主义、东洋主义等因素，长期来往于中国上海、福建等地，曾与朝鲜的金玉钧谋划推翻朝鲜政府。光绪十八年（1892）森本当选日本国会众议院议员。光绪十九年出版了《大东合邦论》。为了使这一思想能够影响朝鲜人与中国人，该书是用汉文写的。《大东合邦论》由东京市町区饭田町五丁目26番地近藤主造刊出，署名森本藤吉。推销的书店有东京丸善书店，上海、天津、汉口、重庆、福州诸地的乐善堂，以及朝鲜仁川的朝鲜新报社。该书也因此流传于中朝两国。森本在书中提出，日本与朝鲜合并，成为“大东国”，然后再与清朝合纵，共同对付西方。⁽²¹²⁾光绪二十四年初，梁启超见之，即由上海大同译书局翻刻，内容多有改删，改名《大东合邦新义》。梁启超亲撰《序言》，称言：

“……故欲策富强，非变法不可；欲卫种类，非联盟不可。日本距今二十年耳，而规模若此；倘中国翹然自立，与商利病，有不雄视地球也哉？余偶览群籍，摭撙《合邦新义》一书，考其人则森本丹芳，亦一时之豪杰也。夫宋庠摧折，则庸廌护之；长材矫揉，则规矩绳之。‘合邦’云者，盖护教之庸廌，保民之规矩焉尔……爰属门人陈生霞骞，因其义，正其文，据缟素而增采绘焉。灵曜耿耿，无私覆些；改弦更张，必来取法。”⁽²¹³⁾

翰林院编修蔡元培是时在北京，七月二十三日日记有记：

“阅日本森本丹芳（藤吉）《大东合邦论》十四篇……其宗旨在合朝鲜为联邦，而与我合纵以御欧人。引绳切事，倾液群言，真杰

作也。大同译书局翻刻之，题为《大东合邦新义》。据梁卓如序，谓尝荐门人陈高第霞谿，因其义，正其文，故更名耳。今以元本校之，乃用原本复刻，挖改数处……日韩古今交涉论（则必无兵革之惨矣）以下，元本多二十四行，适充一页，此以前五、六行有违碍语，遂牵连删二十行，以就篇幅，其专辄如此。又论中国宜与东国合纵篇（余更欲为中国计焉至鲜矣）十二行，所删者二义：一怱朝鲜自主，一说中国满汉不相安；所增者二大义：一广孔教，一男女平等。其余汉土例改中国、我国或改日本，皆无关宏旨。挖改之文，以迁移行墨，多无聊语。至乃改李鸿章为某总兵，可笑甚也。（闻投降非合肥本意）英人李提摩太《弭兵会记》谓当淘汰书籍，俾学塾中幼童所读之书，鲜涉兵机而多陈和局，以备蒙养。凡教士编书，大率如此。康、梁亦然，其所编译学堂读本，可知矣。”⁽²¹⁴⁾

由此可见，蔡元培将森本藤吉的原作与大同译书局的翻刻本进行了对照，对康、梁的改窜不太满意，但对森本的思想却是赞成的。⁽²¹⁵⁾

尽管可以从森本到梁启超再至康有为，找到其“合邦”的思想渊源，但康称与日本公使矢野文雄已“约两国合邦大会议”，我却尚未查到相关的史料。从戊戌政变后康在香港写信、发电给矢野的情节来看，两人在北京似曾有过相会。⁽²¹⁶⁾（参见24-97）然康以工部主事的身份，矢野公使是否与之“约两国合邦大会议”，是可以怀疑的。若真有会议，很可能如同上海“亚细亚协会”⁽²¹⁷⁾；而不可能是“行知总署”、“大会于各省”的样式。至于“俄人知之，矢野君未敢”，则似为康的想像。康此处所言，很可能如同前称他与矢野“议请将偿款再摊十年，并减息”（参见23-9），是他个人的张扬之词。

然到了此时，联日联英成了当时一些改革人士的共同认识。唐才常在《湘报》第23号（光绪二十四年三月出版）发表《论中国宜与英日联盟》。而严复则于光绪二十四年六月十三日、十四日的《国闻报》发表《论中国分党》一文，对此讥讽之。⁽²¹⁸⁾

（24-17）时旧党焰甚炽，常熟频被劾，以吾行后，无人鼓舞，故欲成数事乃行。十八日，乃草折，请定国是而明赏罚，交杨漪川上之，略谓：“门户水火，新旧相攻，当此外患交迫，日言变法，而众

论不一，如此皆由国是未定之故。昔赵武灵之胡服，秦孝公之变法，俄彼得及日本维新之变法，皆大明赏罚，定国是而后能行新政。”又为一篇，交徐子静学士上之。徐君廉静寡欲，无意仕宦，吾以开会从金顶庙迁出上斜街，与徐宅相望，日夕过从。徐君老而好学，乃至请吾说《春秋》，侧座听之，近古所无也。廿三日，奉明定国是之谕，举国欢欣。

据手稿本，“常熟频被劾”后删“乃与欲成□”五字；“十八日”为添加，补在行间；“交杨漪川上之”之“交”字后，删原写的“杨漪川上”而补“徐子静学士交”，然后再删去，另写“杨漪川上之”；“赵武灵之”后删“变”字；“俄彼得”之“俄”字后删“变”字；“则后能行新政”之“能行”二字为添加，补在行间；“又为一篇”后删“与”字；“吾以开会”之“以”字由“自”改；“奉明定国是之谕”后删“责旧党之”四字；“举国欢欣”后删“又”字。“如此皆由国是未定之故”，诸抄本、刊本漏“之”字而断句不同。

康称“常熟频被劾……”一事，查翁同龢此期正式被劾，前后共有两次。其一是三月二十五日安徽布政使于荫霖上奏“时局危急请简用贤能大员补救折”，称言：

“上年马关之约，割台湾，寒天下之心，赔兵费两万万，尽天下之财力，中国大势之危实由于此，各国瓜分之心，亦生于此，则李鸿章为之也。今者胶州之役，翁同龢、张荫桓继之，愈以成各国瓜分之势……办理胶案之误，天下之人皆归咎于翁同龢、张荫桓。臣愚窃谓张荫桓出身微贱，贪谄著名，无足深责。若翁同龢为已故大学士翁心存之子，翁心存端正虚公，为当代儒臣，翁同龢承其先训，受恩至深，夙负清望，胶事重大，本非一二人才力所能妥办，自应合中外文武百官以谋之，乃翁同龢外则徇德人之请，内则惑于张荫桓之言，以至今日无所措手……翁同龢又惑于张荫桓之言，遽借英德商款，全数还倭，以江苏、江西、浙江、湖北四省货厘盐厘作抵，事定之后，一纸公文，责令四省督抚遵办……翁同龢若自揣力小任重，不能胜此艰巨，当推引贤能以自代，亦不失以人事君之忠，乃虑不出此，独任私智，酿成巨祸，致令人与张荫桓同嗤，窃为翁同龢惜之也……如蒙皇上采纳臣言，即请明颁谕旨，召见徐桐、崇绮，并速发电旨召张之洞、边宝泉、陶模、陈宝箴诸臣入都，任以事权，询以今日应补救者何事，应筹办者何事，迅速整

理，大局必有转机。倘以臣言属一己之见，恐蹈偏听之弊，伏请皇上将臣此折交廷臣会议，如中外大臣德望才智有高出数臣之上者，许并列以闻。我皇上断自宸衷，择贤而任，更可收公听之益，而李鸿章、翁同龢、张荫桓三人亦得让贤之美名、保身之善计，此臣之大愿，亦天下之大愿也。”⁽²¹⁹⁾

闰三月初八日，光绪帝收到该折，朱批：“留中”，且未将该折上呈慈禧太后。⁽²²⁰⁾其二是四月初十日，御史王鹏运上奏“大臣误国请予罢斥折”。该折称：

“翁同龢、张荫桓办理洋务，偏执私见，不顾大局，欲遇事把持，又复性成畏葸。当胶澳事起之初，使能据理力争，安见狡谋不折？乃一味退缩，任其踞我要地，亦甘心忍受，其才识伎俩，为各国公使所窥，驯至俄索旅顺、大连湾，英索威海，图长江，纷然并起，不能复置一喙，转极力欺蒙……擅定德王亨利觐见礼节，竟敢强皇上俯从洋礼。致令贪夷兵拦入禁廷，实为振古所无之奇变。当拦入之时，翁同龢、张荫桓苟稍存忠爱之心，即当与之力争，乃竟熟视而不敢谁何……至借洋款一事。李鸿章始与洋人商定借款九四扣，翁同龢、张荫桓，则以所扣太多不借，继则英国家愿借款无折扣，唯以三事相要，翁同龢、张荫桓又以三事不可从不借。卒之，三事皆勉强许英人。而所借则英商八三扣之一万万两。夫九四扣诚多，较八三扣何如？三事既已尽从，何为不借无扣之款。闻此事皆张荫桓与赫德在翁同龢私宅定立合同。洋报谓此次华借商款，该银行费银二百余万两与经手之人，果谁氏耶？然则不借俄及英国家之款，其故为可知矣。外国传说其二百万两，或在内地置产买船，或在外洋银行生息。”⁽²²¹⁾

光绪帝下旨“存”，并将王折呈送慈禧太后。⁽²²²⁾从弹劾者的身份来说，于、王并非为康所称的“旧党”，从弹劾的时机来看，却对翁大为不利。前折恰于徐桐保张之洞同时，后折恰于恭亲王去世同时。（参见24·15）且王折所言，处处与事实不符，似为罗织罪名，很可能另有其背景。此外，另有高燮曾上奏曲折攻翁。⁽²²³⁾康称翁“以吾行后，无人鼓励，故欲成数事乃行”一事，翁在日记中并无相应的记载。至翁被罢免之后，翁、康可能见过面。（参见24·20）

康称“十八日乃草折，请定国是而明赏罚，交杨漪川上之”一事，查军机处《随手档》四月十三日记：“御史杨深秀折：一、请厘正文体典正实学由；片一、请议游学日本章程由；片一、请遣王公游历由；片一、请筹款译书由；一、明正赏罚由。”⁽²²⁴⁾最后“明正赏罚”一折，即是康有为代拟的“请定国是而明赏罚折”。“十八日”，属康记忆有误。该折称：

“窃近者，外国交逼，内外臣工，讲求时变，多言变法，以图自保。然旧人多有恶为用夷变夏者，于是守旧开新之名起焉。其守旧者，谓新法概宜屏绝，其开新者，谓旧习概宜扫除。小则见诸论说，大则形之奏牍，互相水火，有如仇讎。臣以为理无两可，事无中立，非定国是，无以示臣民之趋向；非明赏罚，无以为政事之推行。

“.....若审观时变，必当变法，非明降谕旨，著定国是，宣布维新之意，痛斥守旧之弊，无以定趋向而革旧俗也。

“.....今开新者力任艰巨，未见赏擢，守旧者废格诏书，未见罢斥。开新者事劳而势逆，守旧者事逸而势顺，是驱天下人守旧而已。昔赵武灵王之罢公叔成，秦孝公之罢甘龙，日本之君睦仁变法之罢幕府藩侯，俄彼得变法之诛近卫大臣，此皆变法已然之效也。皇上欲推行新政，速见实效，请查核内外大臣奉行甲午以来新政之谕旨，若学堂，若武备，若商务农工，何者举行，何者废格。嘉奖其举行者，罢斥其废格者，明降谕旨，雷厉风行。如此而新政不行、疆土不保者，未之有也。”⁽²²⁵⁾

此中所言与康的说法是大体相同的。光绪帝旨命“暂存”，并以原件当日呈送慈禧太后。⁽²²⁶⁾（杨深秀该日其余各折片的情况，参见24·18）

徐子静，名致靖（1826—1918），江苏宜兴人。光绪二年进士，入翰林院，散馆后授编修。累迁至翰林院侍读学士。徐致靖之子翰林院编修、湖南学政徐仁铸，戊戌政变后于八月十五日请湖南巡抚陈宝箴代为电奏“请代父囚折”，透露出康与徐交往的途径，即通过梁启超与徐仁铸。⁽²²⁷⁾徐与康虽为新交，但很快便成为康党最重要的成员之一。

康称“又为一篇，交徐子静学士上之”一事，查军机处《随手档》四

月二十日记：“翰林院侍读学士徐致靖折：一、守旧开新宜定从违由。”该折即“请明定国是折”，称言：

“为外侮方深，国是未定，守旧开新，两无所据，请特申乾断，明示从违，以一众心而维时局。

“.....当此事机万变之会，正群言纷进之时，在朝廷虚衷延纳，原期兼听并观，然而，新旧两途，既无一定趋向，各持所见，势必乖争，将冀其笙磬之同音，适至如冰炭之相戾，空言徒诤，国是滋淆，甚非发愤图治之道也。

“.....若皇上审敌量时，以为必当变法，亦请特颁明诏，一切新政，立见施行，求可求成，风行雷动，其有旧习仍沿、阻挠观望者，亦罪无赦。”⁽²²⁸⁾

徐折与杨折的内容大体相同，要求光绪帝下明诏定国是。光绪帝旨命“暂存”，并当日以原折进呈慈禧太后。⁽²²⁹⁾

四月二十一日，光绪帝由宫中去颐和园。四月二十二日，根据慈禧太后的旨意，光绪帝调整了中枢班子：荣禄补大学士，刚毅升协办大学士，崇礼接刑部尚书。此次属为恭亲王去世后调整政治格局，目的是制约翁同龢。⁽²³⁰⁾五天后，慈禧太后又第二次调整中枢。（参见24·20）四月二十三日，光绪帝根据慈禧太后的旨意，下达了明定国是的谕旨。翁同龢日记透露详情：

“是日上奉慈谕，以前日御史杨深秀、学士徐致靖言国是未定，良是，今宜专讲西学，明白宣示等因，并御书某某官应准入学，圣意坚定。臣对：西法不可不讲，圣贤义理之学尤不可忘。退，拟旨一道，又饬各省督抚保使才、不论官职大小一道。见起六刻，午初二刻始散。”⁽²³¹⁾

由此可见，百日维新之谕旨，与前引康有为代拟的杨深秀、徐致靖两道奏折有关，康确为戊戌变法的促动者。“见起六刻”，也说明光绪帝当日见军机的时间之长实超乎寻常。总理衙门章京张元济六月十八日致信沈曾植称：

“四月廿三日明定国是之谕，乃两宫同见枢臣，当面指示者。”⁽²³²⁾

张非具高位，“两宫同见”属其听闻，但也证实了慈禧太后批准进行变法。而慈禧太后为何此时批准变法，是由杨深秀、徐致靖的奏折所打动，还是在中枢班子调整后而向光绪帝有所表示，皆无史料可证。根据光绪帝的旨意，翁同龢所拟的两道谕旨为：

“数年以来，中外臣工讲求时务，多主变法自强。迨者诏书数下。如开特科、裁冗兵、改武科制度、立大小学堂，皆经再三审定，筹之至熟，甫议施行。惟是风气尚未大开，论说莫衷一是，或托于老成忧国，以为旧章必应墨守，新法必当摈除。众喁喁，空言无补。试问今日时局如此，国势如此，若仍以不练之兵，有限之饷，士无实学，工无良师，强弱相形，贫富悬绝，岂真能制挺以挹坚甲利兵乎？朕惟国是不定则号令不行，极其流弊必至门户纷争，互相水火，徒蹈宋、明积习，于时政毫无裨益。即以中国大经大法而论，五帝三王，不相沿袭，譬之冬裘夏葛，势不两存。用特明白宣示，嗣后中外大小诸臣，自王公以及士庶，各宜努力向上，发愤为雄，以圣贤义理之学植其根本，又须博采西学之切于时务者，实力讲求，以救空疏迂谬之弊。专心致志，精益求精，毋徒袭其皮毛，毋竞腾其口说。总期化无用为有用，以成通经济变之才。京师大学堂为各行省之倡，尤应首先举办。著军机大臣、总理各国事务王、大臣会同妥速议奏。所有翰林院编检、各部院司员、大门侍卫、候补候选道府州县以下官、大员子弟、八旗世职、各省武职后裔，其愿入学堂者，均准入学肄习，以期人才辈出，共济时艰。不得敷衍因循，循私援引，致负朝廷谆谆告诫之至意。”

“方今各国交通，使才为当务之急。著各省督抚于平日所知品学端正、通达时务、不染习气者，无论官职大小，酌保数员，交总理各国事务衙门考验，带领引见，以备朝廷任使。”⁽²³³⁾

从谕旨来看，康有为“明定国是”的主旨得以体现，光绪帝御书“某某官应准入学”的条款也具体落实，而翁所称“西法不可不讲，圣贤义理之学尤不可忘”的原则也明确强调。康有为、梁启超也得到了消息。梁五月十七

日致夏曾佑信称：

“……仆等于彼时，乃代杨侍御、徐学士各草一奏，言当定国是，辨守旧开新之宗旨，不得骑墙模棱，遂有二十三日之上谕。”⁽²³⁴⁾

梁的说法与康稍有不同，称起草杨深秀、徐致靖奏折者为“仆等”，即以梁为主的一干人。

经康有为作伪的《戊戌奏稿》第一篇为“请告天祖誓群臣以变法定国是折”，很可能是追述杨深秀“请定国是而明赏罚折”、徐致靖“请明定国是折”两折之意而后来所写的另作，主旨相近而内容大异。⁽²³⁵⁾

“上斜街”，在北京宣武门之南。康有为从金顶庙移住上斜街的时间，似于光绪二十三年冬。⁽²³⁶⁾梁鼎芬撰《康有为事实》称：

“康有为性最好贪。今年我皇上变法自强，而康有为籍以为自私自利，其时声势正炽，凡交结权贵、言路，串通内监，用钱无算，皆取之于外官富商，言甘计诡，使人不敢不送。其由下斜街移居南海馆日，户部刘君接居此屋，尚见外省来信数函，皆有银数甚巨，都下哗然。”⁽²³⁷⁾

梁称其住“下斜街”，下斜街与上斜街相通，即在上斜街之西南，梁似误。康后来再次移住南海会馆。南海会馆在宣武门之南米市胡同43号。

康称徐致靖“请吾说《春秋》，侧座听之”一事，我尚未见直接材料，但间接材料有两条。其一是康有为后来撰有《春秋笔削大义微言考》（参见23·1），徐致靖于1916年（民国五年）为之作序，文曰：

“……南海先生于学无不通，尤深于经，于《春秋》有独悟妙证，撰《春秋笔削大义微言考》，以发明之。于曹世子知微言大义，公、谷经异而义同，为不著竹帛而传口说之。据于星陨如雨，知孔子就鲁史原文，而行笔削之迹。夫此所述，诸条贸焉。读之几瞠目，不知何谓也。一经阐扬，遂觉证据显确，理解豁然，如拨云雾而见青天矣。以是类推，悟圣经全文，皆作如是观，触类旁通，妙绪环生，雷霆霹雳，乾端坤倪，轩豁呈露，经义既晦而复明，闇

而复彰，赵仿所谓春秋金钥匙者，得是书，可开《春秋》久闭之钥矣……公、谷、董、何一线绝学之传，非先生而谁？二千年来大成统绪，非先生是书奚属？吾得断言之曰，有《春秋》不可无此是书，有志《春秋》者不可不读是书。是书水坏于桂林风洞之景风阁，火烧于日本横滨之《清议报》，蒙难居夷，复竭心力补成之……先生以仆服膺其书也，属缀言简端，辞不获命，率臆而言，学殖谫陋，不能阐扬万一，愧悚何已。”⁽²³⁸⁾

这是一段评价极高的序文。以民国初年的政治环境及康、徐之地位，徐若非服膺康学，尤其是康对《春秋》的经解，必不作此语。徐序文中虽未称康对其讲过《春秋》，然此时徐、康重逢，若无当年之事，徐似一时也不能理解康著《春秋笔削大义微言考》之意义。其二是徐致靖的外孙许姬传的回忆，称言：“这时，康有为迁到上斜街徐家附近，一天来三次与仅老谈维新变法的计划，仅老还倾听他谈《春秋》、《公羊》，非常投契。”⁽²³⁹⁾然许姬传的这本回忆录，许多内容并非亲历亲闻，而是根据当事人当时人的记载写的，他肯定看过康有为的《我史》，此处亦有可能从录于《我史》。

（24-18）先是又草变科举折，亦为二篇，分交杨漪川、徐子静上之。又草请派近支王公游历折、请开局译日本书折、请派游学日本折，皆由杨漪川上之，奉旨允行。又为宋芝栋侍御请催举经济特科折，又盛宣怀借款八百万，岁息约三十余万，无人敢言之，乃请提其息为译书、学堂之费。皆奉旨俞允。于是，学堂有款，而举特科者纷纷矣。

据手稿本，“分交杨漪川、徐子静上之”之“分”字为添加，“上之”后删“杨”字；“请派近支王公”之“近支”二字由“亲”改；“请开局译日本书”之“开局”二字为添加；“由杨漪川上之”六字为添加，补在行间；“又为”后删“徐学士及”四字；“经济特科折”后删“请提”二字，添“又”字；“约三十余万，无人敢言之，乃请提其息”一段为添加，补在行间与页脚；“皆奉旨俞允”之“俞”字为添加，“允”字后删“行”字。

康有为此处所言，系为杨深秀、徐致靖、宋伯鲁代拟奏折之事，在时间上稍有记忆错误。

前节（24-17）已述，据军机处《随手档》，杨深秀于四月十三日上

了两折三片，即“一、请厘正文体典正实学由；片一、请议游学日本章程由；片一、请遣王公游历由；片一、请筹款译书由；一、明正赏罚由”。除最后一折“请定国是而明赏罚折”前节（23·17）已作说明外，其余各折片的内容如下。

杨深秀所上的第一折，即“请斟酌列代旧制正定四书文体折”，要求废除八股，称言：

“.....有明中叶以后，始盛行四股六股八股破承起讲之格，虽名为说经之文，实则本唐代诗赋，专讲排偶声病，如宋元词曲，但求按谱填词，而芜词谰言，骈拇枝指，又加甚焉。以经意论，则无所发明，以文体论，则毫无取义。格式既定，务使千篇一律，稍有出入，即谓之不如格.....限以三百七百之字数，拘以连上犯下之手法，虽胸有万卷、学贯三才者，亦必俯就格式，不许以一字入文.....

“.....故臣谓非立法不善之为害，而文体不正之为害也。请特下明诏，斟酌宋元明旧制，厘正四书文体，凡各试官命题，必须一章一节一句，语气完足者，其制艺体裁，一仿宋人经义、明人大结之意，先疏证传记以释经旨，次博引子史以征蕴蓄，次发挥时事以觐学识，不拘格式，不限字数。其有仍用八股庸滥之格、讲章陈腐之言者，摈勿录，其有仍入口气，托于代圣立言之谬说者，以僭妄诬罔非圣无法论，轻则停廪罚科，重则或予斥黜。”⁽²⁴⁰⁾

杨折之意系以四书文体替代八股文体，此在当时为重大事件，须得经过慈禧太后批准。据该日军机处给慈禧太后的奏片：“御史杨深秀奏厘正文体折，拟明发谕旨一道”，“谨将原折片恭呈慈览”，即将杨折与拟旨一并呈送慈禧太后。⁽²⁴¹⁾第二天，四月十四日，由内阁明发上谕：

“御史杨深秀奏请厘定文体一折，国家以制艺取士，原期阐发经义，讲求实学，勉为有用之才。兹据该御史奏陈近日文体之弊，请斟酌厘定，并各项考试不得割裂经文命题等语，著礼部议奏。”⁽²⁴²⁾

由此可知，这一道谕旨经过慈禧太后同意。然礼部议奏一事，却拖了不少时间。

需要说明的是，废除八股是康有为及其党人长期的政治目标之一，梁启超于此有着实际的努力，也制定了一个完整的计划：分工撰写奏折、买通言官、频频连续上奏出击。⁽²⁴³⁾光绪二十四年闰三月十九日梁致夏曾佑的信中称：“顷专意办变科举事，成否未可知，虽知其无及，不能不略为说法。”⁽²⁴⁴⁾梁本人于四月亦发动公车百余人上书，拟“公车上书请变通科举文”，要求“下科乡、会试及此后岁、科试停止八股试帖，推行经济六科”，并在《知新报》、《国闻报》上刊出其文。⁽²⁴⁵⁾

按照康党的计划，此时杨深秀上奏为其废八股攻势的第一波，后有宋伯鲁、康有为、徐致靖等人的多次出击。（参见24·23、24·24）

杨深秀所上的第一片，即“请议游学日本章程片”，称言：

“……顷闻日人患俄人铁路之逼，重念唇齿辅车之依；颇悔割台相煎之急，大开东方协助之会；愿智吾人士，助吾自立，招我游学，供我经费，以著亲好之实，以弭夙昔之嫌。经其驻使矢野文雄函告译署。我与日人隔一衣带水，若吾能自强复仇，无施不可，今我既弱未能立，亟宜因其悔心，受其情意。闻日本今者有两党，一主独立，一主联我，国家虽不计此区区经费，亦何必拒之，重增嫌怨……伏乞饬下总署速议游学日本章程，准受其供给经费；其游学之士，请选举贡生监之聪敏有才、年未三十已通中学者，在京师听人报名，由译署给照，在外听学政给照，庶于成人才以济时艰，纳邻好而泯猜嫌，必非小补。”⁽²⁴⁶⁾

光绪帝发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日御史杨深秀奏请游学日本章程，又奏请筹款译书各等语，军机大臣面奉谕旨：‘著总理各国事务衙门议奏。’”⁽²⁴⁷⁾

总理衙门于五月十四日出奏，议复杨深秀此片，也证实了矢野文雄的留学建议，并同意了派员去日本，但派出人员非为“举贡监生”，而为粗通东文之学生，相关的费用由中国政府来承担，不接受日本的“经费”。

⁽²⁴⁸⁾光绪帝当日朱批：“依议”。⁽²⁴⁹⁾然当时新式学堂甚少，懂日文的青年更少，选派人员留学日本一事，进展并不顺利。⁽²⁵⁰⁾

杨深秀所上的第二片，即“请派近支王公游历片”，称言：

“.....考三代之制，自王之世子、庶子皆入太学。泰西犹用我经义，上自王子，旁及近亲，皆先入学堂与群士齿。又学于兵舰，亲为水手；学于练军，躬列卒伍；然后次第升擢，乃为船主、将校。稍长之后，必遍历外国，周知风俗，通其政事。或又因其性之所长，入其各学，专习一业，期数年而成功。日本变法维新，派炽仁亲王、有栖川亲王、小宫丸亲王出游泰西，分习诸学，故能归而变政，克有成效。暹罗变法，亦使其亲王游历泰西，去年暹王且躬自游历，故近来政治丕变，西人畏之，不敢逼胁.....臣愚谓采万国良法，当自游学始；练天下之人才，当自王公始。伏乞断自圣衷，变通旧例，特派近支王公之妙年明敏有才志者，游历泰西各国；其有美志良才，自愿游学，习政习兵者，尤有裨益，乞准其所请。”⁽²⁵¹⁾

光绪帝当日发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日御史杨深秀请派近支王公游历各国等语。军机大臣面奉谕旨：‘著总理各国事务衙门归入侍郎荣惠前奏，一并议复。’”⁽²⁵²⁾

四月二十四日，即“明定国是”谕旨下达的第二天，总理衙门议复荣惠折及杨深秀片，表示同意。⁽²⁵³⁾当日由内阁明发谕旨：

“总理各国事务衙门奏，遵议侍郎荣惠奏请特设商务大臣及选派宗室王公游历各国一折.....至选派宗室王公游历各国，亦系开通风气、因时制宜之举，著宗人府察看该王公贝勒等，如有留心时事、志趣向上者，切实保荐，听候简派。”⁽²⁵⁴⁾

不久，光绪帝又下旨改变了具体的做法。⁽²⁵⁵⁾

杨深秀所上的第三片，即“请筹款译书片”，称言：

“.....臣愚窃考日本变法，已尽译泰西精要之书，且其文字与我同，但文法稍有颠倒，学之数月而可大通，人人可为译书之用矣。若少提数万金，多养通才，则一岁月间，可得数十种。若筹款愈多，养士愈众，则数年间，将泰西、日本各学精要之书，可尽译

之，而天下人士及任官者，咸大通其故，以之措政皆有条不紊，而人才不可胜用矣……若承采择，乞饬下总理各国事务衙门议行，或年拨数万金试办。”⁽²⁵⁶⁾

“学之数月而可大通”，说明当时康、梁等人对日本语的认识，也说明他们将翻译日本书一事过于简单化了。光绪帝当日发下交片谕旨，命总理衙门议复。⁽²⁵⁷⁾五月初十日，总理衙门议复该片，表示同意。（参见 24-19）

以上杨深秀诸折片，当为康有为所代拟。⁽²⁵⁸⁾经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请广译日本书派游学折”，为康追述代杨深秀拟“请议游学日本章程片”、“请筹款译书片”之意，后来所写之另作，其内容有较大的差别。⁽²⁵⁹⁾

查军机处《随手档》五月初四日记：“侍读学士徐致靖折：一、请废八股由；片一、嗣后用人行政一切请明宣由。”徐致靖的正折，即“请废八股以育人才折”，其核心意思是请光绪帝不交礼部议复，而直接下旨废除八股。由于该折与废八股改策论有着直接的关联，且《我史》后又述及，我放在后节（24-24）一并叙述。徐致靖的附片，即“嗣后用人行政一切请明宣片”，称言：

“乃者国家大政，关涉洋务上谕丝纶，多有不明降宣示，俾臣民共见者。臣实惑焉。岂以为国耻不足示人乎？考法人为德国所败，图画其败军，断头折臂、流血成河、烟火蔽天之状于公园，纵其民使观之，于是法民大动愤耻，日思报复。以偿款十五万万之多，年半而悉输之矣。今我胶、旅之割，失地失权诸事，乃至有列名仕籍、奉职京僚而瞠然不知或眙然不信者。蔽隐如此，何以激士气而动忠愤乎？……臣愚伏乞皇上，嗣后于用人行政，一切洋务交涉之事，皆明颁谕旨，以昭示天下，以义动人心，而后政体可正，人心可激，国耻可雪也。”⁽²⁶⁰⁾

该片当日奉旨“存”，并呈送慈禧太后。⁽²⁶¹⁾康在《我史》虽未提及此片，孔祥吉认为，有可能是由康代拟的。⁽²⁶²⁾对此，我也是同意的。

查军机处《随手档》四月二十六日记：“御史宋伯鲁折：一、请明定

赏罚以推新政由；片一、经济特科请分别办理由；片一、陕西昭信股票请宽减由。”宋伯鲁的正折，尚未能从档案中检出。⁽²⁶³⁾宋伯鲁所上的第一片，即“经济特科请分别举办片”，称言：

“臣愚窃谓专门与通才，用各有宜，义本各异。专门宜于学堂之选拔，通才宜以特科为网罗，离则两美，合则两伤。拟请飭下总署，此次特科，专以得古今掌故、内政、外交、公法、律例之通才为主。其他各科，请飭下各督抚，速立学堂教授，然后选用为教习，则人才各得其用矣。即在泰西各国，专门之学，亦不过奖以金牌，许其专卖而已，未尝擢以任官也。”⁽²⁶⁴⁾

“通才”本是康有为及其党人强调自我才识的专门名词，让经济特科考取通才，而非取专门之学的人才，以网罗“得古今掌故、内政、外交、公法、律例之通才”，是康党得以自显的手段。光绪帝当日发下交片谕旨给总理各国事务衙门，命“该衙门知道”。⁽²⁶⁵⁾康称“请催举经济特科折”，当为有误；康又称“而举特科者纷纷”，则与此片似无关系。宋伯鲁所上的第二片，专谈陕西昭信股票，似与康无涉。

再查军机处《随手档》四月二十九日记：“御史宋伯鲁折：一、变法先后有序由；一、请将八股改为策论由；片一、请将铁路官款岁息缴充学堂经费由。”宋伯鲁所上的第一折，即“变法先后有序乞速乾断折”，该折提出了“立法院”的建策，因与“制度局”的性质相近，我放在后节，集中一并叙述。（参见24·45）宋伯鲁所上的第二折，即“请改八股为策论折”，是康党废八股改策论攻势的第二波，《我史》亦提及，我也放在后节，集中一并叙述。（参见24·23）宋伯鲁所上的附片，即“盛宣怀所领部款之息缴充学堂经费片”。

盛宣怀（1844—1916），字杏荪，别号愚斋，江苏武进人。入李鸿章幕，办理轮船招商局、湖北煤铁矿、中国电报总局诸务。光绪十八年任天津海关道，二十二年以四品京堂督办铁路总公司，二十三年办中国通商银行。他是李鸿章的主要洋务幕僚，此时在上海。

康称“盛宣怀借款八百万”，“乃请提其息为译书、学堂之费”，即是指此片。宋伯鲁该片称：

“盛宣怀承办铁路，于今三年，筹款尚无端绪，而所领部款七百万方存未用，以五厘算，每岁应有息银三十余万。查此系息借洋款，国家岁以厘金偿息，有出无入，其数甚巨。方当国用乏匮，新政应举者甚多，不止铁路为然。若京师学堂等事，皆以经费支绌，未能兴办。盛宣怀即尚能筹款成此铁路，而所领部款数年之息，应令核算缴出，以为办学堂等费。”⁽²⁶⁶⁾

光绪帝当日发下交片谕旨：

“交户部。御史宋伯鲁奏，盛宣怀承办铁路所领官款每年岁息提充学堂经费等语，军机大臣面奉谕旨：‘该衙门查明办理。钦此。’相应传知贵部钦遵可也。”⁽²⁶⁷⁾

由此可见，光绪帝仅命“查明办理”；康称“奉旨俞允”，似有误。盛宣怀后发电报说明七百万两官款之用途，并称业已用完，请户部代奏。⁽²⁶⁸⁾康又称“于是学堂有款”，亦有误。此期各学堂的款项与盛宣怀铁路官本款项的利息无关。

据军机处《随手档》，杨深秀、宋伯鲁、徐致靖的折片分别上于四月十三日、二十六日、二十九日、五月初四日，《我史》此处在时间上将之混为一谈，很可能是康有为及其党人在同一时期将各折片起草完毕，分交杨、宋、徐的。上奏人则分别根据自己的情况，选择时机上奏。

（24-19）又为御史李盛铎草译书、游历及明赏罚、辨新旧折，李上之，附片即言勿用新进，盖闻吾之召用也，人咸谓其自相矛盾云。

据手稿本，这一段全为添加，补在页眉上，其中“辨新旧”三字为再添加，“附片即”后删“劾”字。该段亦未标明其位置，现插入于此，可能是抄者所为。

康有为与李盛铎的关系错综复杂，光绪二十四年三月开保国会时有合作，至闰三月李亦出奏否定保国会。（参见24-12、24-13）光绪二十四年六月，张之洞接到京中密札称：“李盛铎与康时离时合，虽康党亦畏恶之。”⁽²⁶⁹⁾戊戌政变后御史张荀鹤奏称：“现驻日本使臣李盛铎，谤张为幻……奏草即康逆代定，踪迹诡秘，与康逆时离时合，密谋煽惑，物议沸腾。”⁽²⁷⁰⁾特别指明了康为李代拟奏折之事。

康称“为御史李盛铎草译书、游历”一事，查军机处《随手档》四月十八日记：“御史李盛铎折：一、请开馆译书由；片一、请免江西米厘由；片一、河南矿务请详筹办法由。”李盛铎的正折，即“时务需才请开馆译书折”，称言：

“臣愚以为既尚新学，不如多译西书，使就华文习之，尚可不忘其本，且免蹈从前出洋学生之弊，通西语而不通华文也……拟请特旨开馆专办译书事务，遴调精通西文之翻译数员，广购西书，分门别类，甄择精要，译出印行，以宏智学。至日本明治以来，所译西书极多，由东译华，较译之西文尤为便捷。应请饬下出使大臣，访查日本所译西书，全数购寄，以便译印。并咨访中外人员中之通达时务、学问优赡者，酌调数员，专司润色，务期文义敷畅，俾得开卷了然。……如蒙俞允，所有译书局事务，应否特派大臣管理，抑或由管理官书局大臣兼办之处，出自圣裁，非臣下所敢擅拟。”⁽²⁷¹⁾

孔祥吉称该折由康代拟，对此我是有怀疑的。从李折的内容来看，与康的思想有着不小的差别，其中最重要的是，新设的译书局是官办机构，且提议由管理官书局大臣孙家鼐兼管。康有为代拟杨深秀的“请筹款译书片”，强调的是“若少提数万金，多养通才”，较少官办色彩。（参见24-18）梁启超等人此时在上海开设了大同译书局，主要据日本书转译翻刻，若杨片得以批准，大同译书局可能会得到极大的资助；而李折得以批准，那将由孙家鼐来管理，其形式大体与官书局相同。（参见21-21）如果联系到大学堂一事，李折的真实用意似由孙家鼐来主持其事。（参见24-36）康称李折由其所拟，我以为仍有可能性，但李没有完全采用，而是另起炉灶。李折中“由东译华，较译之西文尤为便捷”、“咨访中外人员中之通达时务、学问优赡者，酌调数员，专司润色”之意思，与康、梁的思想相通，很可能是康拟原折所有；而康称“游历”一节，也可能被李删去。光绪帝当日发下交片谕旨：“交总理各国事务衙门。本日御史李盛铎奏请开馆译书一折，军机大臣面奉谕旨：‘著该衙门议奏。’”⁽²⁷²⁾五月初十日，总理衙门上奏“议复杨深秀、李盛铎请开馆译书折”，将杨深秀片与李盛铎折合并议复，称言：

“臣等查该御史等所称，筹款开馆，翻译洋书，以开民智而造人才，自系当务之急……至原奏称所译书馆事务，应否特派大臣管

理，抑或由管理书局大臣兼办一节，系为郑重起见。惟是译书一事，与设立学堂，互相表里，全在经理得人，不系官职之大小……兹查有广东举人梁启超，究心西学，在上海集贤设立译书局，先译东文，规模已具，而经费未充……臣等公同酌议，每月拟拨给该局译书经费银二千两，即将该局改为译书官局，官督商办，倘经费仍有不敷，准由该局招集股分，以竟其成……如蒙俞允，即由臣衙门知照南洋大臣，暨札行江海关道，就近在出使经费项下，按月拨给该局译书经费银二千两，并札饬该局员将开办日期妥拟详细章程，送臣衙门核定立案。”⁽²⁷³⁾

总理衙门的方案，较杨深秀提议更进一步，对梁启超也更为有利。然总理衙门以梁往上海主持译书官局，似另有企图。⁽²⁷⁴⁾光绪帝朱批：“依议”；并另发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本日总理各国事务衙门奏译书局改为官译书局等语，军机大臣面奉谕旨：‘京师大学堂指日开办，亦应设立译书局，以开风气。应如何筹款兴办之处，著总理各国事务王、大臣，一并妥拟详细章程，迅速具奏。’”⁽²⁷⁵⁾

光绪帝此旨透露出对总理衙门的安排不甚满意，略露留梁在京之意。⁽²⁷⁶⁾五月十四日，总理衙门复奏京师大学堂设译书局事，将两局皆交给梁启超。⁽²⁷⁷⁾五月十五日，光绪帝召见梁启超，当日明发谕旨：“举人梁启超，著赏给六品衔，办理译书局事务。”⁽²⁷⁸⁾

康称为李盛铎草“明赏罚、辨新旧折”一事，查军机处《随手档》四月二十六日记：“御史李盛铎折：一、请明赏罚以行审议由；片一、行政在于用人由。”⁽²⁷⁹⁾而“请明赏罚以行审议折”、“行政在于用人片”皆未在档案中检出，但看过该折、片的翁同龢在日记中称：

“李盛铎，新政既定宗旨，宜明赏罚，行者陈、张（南皮）、鹿为最，廖、邓次之，沮者史、谭（春及）；片，用人宜慎，能议事未必能办事。宋伯鲁，明赏罚，大致与李同，此两件均暂存。”⁽²⁸⁰⁾

此中的“陈、张（南皮）、鹿”，似指湖南巡抚陈宝箴、湖广总督张之洞、前四川总督鹿传霖；“廖、邓”，似指浙江巡抚廖寿丰、安徽巡抚邓

华熙，“史、谭”，似指前广西巡抚史念祖、两广总督谭钟麟。“春及”，似为“蠹极”。孔祥吉称该折由康代拟⁽²⁸¹⁾，对此，我有怀疑。从对人物的臧否中可知李的政治态度，他属张之洞、陈宝箴等稳健的改革派。该派在学术思想、政治思想上与康有为派有较大的分歧。康、梁对陈宝箴有赞许之词，似不会赞许张之洞、鹿传霖。李的附片为“行政在于用人片”，强调“用人宜慎，能议事未必能办事”，似为针对康有一派。四月二十五日徐致靖上折保举康有为等人、光绪帝旨命召见（参见24-20）；李于次日上奏，康称其“附片即言勿用新进，盖闻吾之召用也，人咸谓其自相矛盾”，即指此片。

又，孔祥吉从《李盛铎未刊函稿》检出“为正定四书文体岁科童试推行经济常科折”，认定为康有为代拟。⁽²⁸²⁾

（24-20）是时已定二十四日出京，适见家信云：“粤中疫疠甚盛，学者皆散归，宜迟归，即还亦当在上海少候。”是日以国是既定，与其候于上海，不如少留京师，或更有补，遂迟迟行。廿五日，忽为徐学士荐备顾问，奉旨著于廿八日预备召见。廿七日，诣颐和园，宿户部公所。即见懿旨逐常熟，令荣禄出督直隶并统三军，着二品大臣具折谢恩并召见，并令天津阅兵，盖训政之变已伏。于是知常熟之逐，甚为灰冷。

据手稿本，“是日以国是既定”之前删“于是”二字，之后删“或少□”三字；“忽为徐学士荐备顾问”之“忽为”二字为添加，“备”字由“被”改；“奉旨著于廿八日召见”之“奉旨”、“于廿八日”为添加，补在行间；“令荣禄出督直隶并统三军”一句为添加，补在行间及页脚。“即见懿旨逐常熟”之“见”字，《戊戌变法》本作“是日”；“训政之变已伏”之后，《戊戌变法》本多“于是”二字。

前节（24-14、24-15）已述，由于保国会被劾及裕庚的电报，康有为、梁启超均有南归之意。然康称“已定二十四日出京”，尚难肯定。此处的“二十四日”过于机巧，四月二十三日“明定国是诏”下，二十五日徐致靖出奏。二十三日之诏不能由康来决定，但二十五日徐折，本有康的密谋。很可能与光绪二十三年十一月十八日翁来劝而“行李已上车”的场景一样，是康的又一戏剧性夸张。（参见23-5）“学者皆散归”一语，指万木草堂的学生因“疫疠”而离堂。⁽²⁸³⁾

康称“廿五日，忽为徐学士荐备顾问，奉旨著于廿八日预备召见”一事，即四月二十五日徐致靖上奏“谨保维新救时之才请特旨破格委任折”，保举康有为、黄遵宪、谭嗣同、张元济、梁启超五人。此是戊戌变法期间的重大事件。该折对于康有为称言：

“臣窃见工部主事康有为忠肝热血，硕学通才，明历代因革之得失，知万国强弱之本原。当二十年前，即倡论变法。其所著述有《彼得变政记》、《日本变政记》等书，善能借鉴外邦，取资法戒。其所论变法，皆有下手处，某事宜急，某事宜缓，先后次第，条理粲然，按日程功，确有把握。其才略足以肩艰巨，其忠诚可以托重任，并世人才，实罕其比。若皇上置诸左右，以备顾问，与之讨论新政，议先后缓急之序，以立措施之准，必能有条不紊，切实可行，宏济时艰，易若反掌。”

对于梁启超称言：

“广东举人梁启超英才亮拔，志虑精纯，学贯天人，识周中外。其所著《变法通议》及《时务报》诸论说，风行海内外，如日本、南洋岛及泰西诸国，并皆推服。湖南抚臣陈宝箴聘请主讲时务学堂，订立学规，切实有用。如蒙皇上召置左右，以备论思，与讲新政，或置诸大学堂，令之课士，或开译书局，令之译书，必能措施裕如，成效神速。”

徐折的用语褒扬非常，且建议以亲信近臣用之。黄遵宪是康、梁一派中地位较高者。兴办《时务报》时，黄即推重梁启超；当梁与汪康年发生矛盾时，黄亦支持梁。梁去湖南主讲时务学堂，黄为此中关键人物之一。（参见24-51）徐折建议：“若能进诸政府，参赞庶务，或畀以疆寄”，即在中央各衙门授予堂官，或在各省授予督抚。（284）谭嗣同是与康、梁交密的激进变法派，与梁交尤善。徐折建议：“内可以为论思之官，外可以备折冲之选”，即在中央可入康有为所设计的“制度局”之类的机构，在地方出任专负一职的特别使命。张元济是当时中层京官中的激进变法派，在办理《时务报》的过程中，与梁交善，与康也多有来往。徐折建议：“使之肩任艰大，筹画新政”，即亦可入“制度局”之类的机构。徐折强调了在变法时期须“破格用人”，“盖行非常之政，必待非常之

才”。对于康、黄、谭、张、梁五人，徐折称言：

“查康有为、张元济现供职京曹，梁启超会试留京，可否特旨宣召奏对，若能称旨，然后不次擢用。其黄遵宪、谭嗣同二员，可否特谕该省督抚送部引见，听候简任之处，出自圣裁，非臣所敢擅请。伏愿皇上既定国是，益矢以怵惕惟厉之心，坚决不摇之志，虚衷侧席，广集英贤，早作夜思，如饥如渴，天下之才必将闻风而起，争自濯磨，以仰副朝廷亟亟维新之至意。”⁽²⁸⁵⁾

光绪帝当日奉明发谕旨：

“翰林院侍读学士徐致靖奏保举通达时务人材一折。工部主事康有为、刑部主事张元济，均著于本月二十八日预备召见。湖南盐法长宝道黄遵宪、江苏候补知府谭嗣同著该督抚送部引见。广东举人梁启超著总理各国事务衙门察看具奏。钦此。”⁽²⁸⁶⁾

徐致靖的奏折措词极为罕见，我曾阅此一时期数百件保折中，未见用语如此之高者；光绪帝的谕旨更为罕见，当时一般的做法只是交“军机处记名”，至多也是“送部引见”。⁽²⁸⁷⁾所谓“军机处记名”，原本是重用之前奏，然此期记名者甚多，已无意义；所谓“送部引见”，是由吏部带领引见，一次数人或数十人，与皇帝之间并没有交流。而“召见”则不然，是与皇帝的直接交流，召见小臣当时非常少见。徐折中最重要的一句话，是让光绪帝将康有为“置诸左右，以备顾问”，这与康《上清帝第六书》中“制度局”的意思是一致的。

黄彰健、孔祥吉认定，徐折是康有为及其党人自拟的。⁽²⁸⁸⁾对此我也有同感。徐折中的这一段话，直与康党的言论乃至用词无异：

“然臣愚以为皇上维新之宗旨既定矣，而所以推行新法，乃皆委诸守旧之人，夫非变法则不能自强，而非得其人亦不能变法。昔日本维新之始，特拔下僚及草茅之士，如木户孝允、伊藤博文、大久保利通等二十人，入直宪法局以备顾问，不次擢用，各尽其才。新法皆数人所定，用能新政具兴，臻于强盛。”

尽管从道德的层面来看，康有为托人自保，可予以指摘；但作为政治上

的一种策略，康此举又似可不必厚非。而徐致靖之子翰林院编修、湖南学政徐仁铸，戊戌政变后请陈宝箴代为电奏“请代父囚折”，称该折由其所拟。⁽²⁸⁹⁾然徐仁铸的说法，并不可靠，明显是为其父摆脱罪责。

四月二十五日，光绪帝住在宫中。按照事先的安排，他将于二十六日去颐和园，二十九日从颐和园返回。二十八日的召见，将在颐和园进行。由此可知，光绪帝是独立作出的决定，而将召见安排在颐和园，光绪帝也有可能另有用意。

由于光绪帝每日早朝的时间甚早，召见活动一般也在清晨进行，被召见者往往须凌晨入园等待。康称“廿七日，诣颐和园，宿户部公所”，则是通过户部侍郎张荫桓的关系，提前一天前往颐和园附近居住。张荫桓在日记中称：

“……傅相（李鸿章）有明日诣谢太后之事，冒雨回园，索留行厨。余（以下张墨笔抹去数字）遂留待一宿。傅相、长素、菊生共晚饭毕（以下张又墨笔抹去数字），劝以早睡。即返卧房草奏昨日促仲山面交抄片，奉旨交议者也。”⁽²⁹⁰⁾

张荫桓在日记中用墨笔抹去的内容，很可能非常重要。现留下的记载确认了康有为与李鸿章、张荫桓、张元济共进晚餐。从张饭后处理公务及李、康、张次日凌晨须进园的时间安排来看，交谈的时间不会太长。

也就在这一天，四月二十七日，清朝政坛发生了大震动，慈禧太后第二次调整中枢：罢斥翁同龢；调直隶总督、北洋大臣王文韶入京，接替翁同龢的军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书；调新任的四川总督裕禄入京，入军机处；调荣禄为直隶总督兼北洋大臣。⁽²⁹¹⁾此为四月二十二日中枢调整之后的第二次行动。（参见24·17）翁该日日记称：

“今日生朝，晨起向空叩头。入，看折，治事如常。起下，中官传翁某勿入，同人入，余独坐看雨，检点官事五匣，交苏拉英海。一时许，同人退，恭读朱谕：协办大学士翁同龢近来办事多不允协……臣感激涕零，自省罪状如此，而圣恩矜全，所谓生死而肉白骨也。随即趋出，至公所小憩。同人退甚迟，除授亦甚夥也……”⁽²⁹²⁾

“生朝”即生日，此日是翁同龢68岁（虚岁六十九）的生日。从翁此一时期日记来看，他对此次中枢变动并无警觉；与翁同党的张荫桓，日记中也未记有任何预兆。查该日军机处《随手档》，有一特殊的记载：“发下朱笔三件”。又查该日军机处《上谕档》，有朱笔一件：

“协办大学士、户部尚书翁同龢，近来办事多未允协，以致众论不服，屡经有人参奏。且每于召对时咨询事件，任意可否，喜怒见于词色，渐露揽权狂悖情状，断难胜枢机之任。本应查明究办，予以重惩，姑念其在毓庆宫行走有年，不忍遽加严遣。翁同龢著即开缺回籍，以示保全。特谕。”

由此可见，放逐翁同龢的上谕，出自光绪帝朱笔。康称“懿旨逐常熟”，与文献不符。然此一事件的发动者，我以为，依然是慈禧太后。(293)再查该日军机处《洋务档》，有朱笔一件：

“著总理各国事务衙门，将各国君后宗藩及特派头等公使来华，于皇太后及朕前接见款待礼节，务须参酌中西体制，详定章程，从优接待。一俟议妥奏准后，即行照会各国驻京公使，并分电出使各国大臣，令其一体知悉。”

光绪帝此时因各国使节觐见礼仪，与翁同龢等人发生矛盾，德国亨利亲王来访时礼仪之争，更是激烈。(294)翁于此表现出来的颠顶，引起了光绪帝的严重不满，以至于罢免翁的当日，以朱笔要求总理衙门议复觐见礼仪，并明确要求“参酌中西体制”。还有一件朱笔，档案中没有标明，很可能是由内阁明发的谕旨：

“嗣后在廷臣工仰蒙慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后赏项，及补授文武一品暨满汉侍郎，均著于具折后恭诣皇太后前谢恩。各省将军、都统、督、抚、提督等官亦著一体具折奏谢。钦此。”(295)

此即康称“着二品大臣具折谢恩并召见”。这一道谕旨明确说明：文武一品、满汉侍郎、各省将军、都统、总督、巡抚、提督的任命权属于慈禧太后，补授者须向慈禧太后“谢恩”。

翁同龢罢免一事，对当时及后来的政治发生了很大的影响，久在中国的赫德，对此有着自己的评论，他写信给《泰晤士报》记者莫理循称：

“这个星期里发生的事件是重要的和意味深长的，它意味着一种过于守旧的政策之放弃。这可能表明了宫廷内的争吵，皇太后要废掉光绪皇帝——但是中国人说并非如此。我为可怜的翁老头难过。他有很多卓越的见解，但是据说他利用了作太傅的职权，过多地干预了这位皇帝关于实行民众参政的主张。可惜的是，这位皇帝没有把它实行得更温和一些！”⁽²⁹⁶⁾

关系到后来发生的诸多事件，赫德的看法很能体现当时中国政治的特点。同被徐致靖保荐的总理衙门章京张元济，六月十八日致信正在守制的前总理衙门章京沈曾植：“自常熟去国后，举行新政，明诏迭颁，毫无阻滞。其融泄之情必更有进于畴昔者矣。”⁽²⁹⁷⁾在这位总署章京的眼中，总署大臣翁同龢则属于保守派。

康称荣禄“接统三军”一事，指荣禄由直隶总督的身份统率“武毅军”聂士成部、“甘军”董福祥部、“新建陆军”袁世凯部。武毅军聂士成部，属甲午战后采用西法编练的部队，驻在天津东北芦台一带，共30营，约1.5万人，隶属于直隶总督，聂的本职即为直隶提督。甘军董福祥部共20余营，约万余人，该部镇压河州回民之反叛后，于光绪二十三年底奉命率军东向，驻在山西。⁽²⁹⁸⁾光绪二十四年三月，德占胶澳、俄占旅大，由此引发英、俄关系紧张时，董军被调往直隶正定府，以防不备。⁽²⁹⁹⁾董军入直隶后，自然受直隶总督节制，但董有上奏权，也经常使用此权。“新建陆军”的前身是甲午战争期间胡燏棻在天津小站编练的“定武军”，隶属于督办军务处，袁世凯接统后，改称“新建陆军”，约7000人，用德式操法，西式装备，最为精锐，其隶属关系并没有改变。直隶总督王文韶并不能控制袁部“新建陆军”。四月二十七日，即罢免翁的当日，光绪帝撤销督办军务处。新建陆军袁世凯部由此归直隶总督荣禄统辖。⁽³⁰⁰⁾

康称“令天津阅兵”一事，指四月二十七日另一道谕旨：

“军机大臣字寄署直隶总督荣、顺天府尹胡：……本年秋间朕恭

奉慈禧端佑康頤昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后銮輿，由火车路巡幸天津阅操。所有海光寺、海防公所两处屋宇，著荣禄迅即修饰洁净，预备一切。并著胡燏棻将火车铁路一并料理整齐。毋得延误。”⁽³⁰¹⁾

然康称“盖训政之变，已伏于是”，则是其臆测。康、梁多处称，“天津阅兵”时慈禧太后很可能采取废黜光绪帝的举措。⁽³⁰²⁾对此，可细查该决策的全过程：光绪二十四年三月十九日，李盛铎上奏“时局艰难请特诏举行大阅折”，该折提出在南苑举行大阅，参阅军队主要是京营，并称：

“京营之外，如提督聂士成、臬司袁世凯等军及北洋防练各军皆近在天津，轮车征调，旦夕可达，似宜于每军酌调数营，分别校阅。”⁽³⁰³⁾

李折根本未提到天津阅兵。当日李折呈慈禧太后。⁽³⁰⁴⁾三月二十四日，光绪帝传慈禧太后“懿旨”，闰三月二十日、二十一日、二十二日在外火器营阅操。⁽³⁰⁵⁾闰三月二十八日，光绪帝再传“懿旨”，命阅操部队“随时督练”。⁽³⁰⁶⁾慈禧太后亲自阅操，有着多种用意；光绪帝两传慈禧太后的“懿旨”，则是证明慈禧太后对军队的控制权。⁽³⁰⁷⁾在罢斥翁同龢、以荣禄为直隶总督的当日，又宣布秋间光绪帝将侍随慈禧太后“由火车路巡幸天津阅操”，其用意是显示慈禧太后的权威。此时的慈禧太后不可能预测后来的政治走向；退一步说，慈禧太后若要“训政”，根本用不着到天津去借助荣禄之手。

康称“于是知常熟之逐”一事，为当晚在户部公所晚宴时听张荫桓等人所言。⁽³⁰⁸⁾尽管翁同龢获罪后在日记中坚决否认康有为是其保荐，马忠文称康有为是张荫桓所保。⁽³⁰⁹⁾但我仍以为，康由翁向光绪帝保荐。史家称言翁保荐康，最重要的证据是光绪二十四年十月二十一日“内閣奉朱諭”：

“翁同龢授读以来，辅导无方，从未将经史大义剴切敷陈，但以怡情适性之书画、古玩等物，不时陈说。往往巧借事端刺探朕意，至甲午中东之役，主战主和甚至议及迁避，信口侈陈，任意怂恿，办理诸务，种种乖谬，以致不可收拾。今春力陈变法，密保康有为，谓其才胜伊百倍，意在举国以听。朕以时局艰难，亟图自强，

于变法一事不惮屈己以从，乃康有为乘变法之际，阴行其悖逆之谋。是翁同龢滥保匪人，已属罪无可逭，其余陈奏重大事件，朕间有驳诘，翁同龢辄怫然不悦，恫喝要挟，无所不至，词色甚为狂悖。其任性跋扈情形，事后追维，殊堪痛恨。前令其开缺回籍，实不足以蔽辜。翁同龢著即行革职，永不叙用，交地方官严加管束，不准滋生事端，以为大臣居心险诈者戒。钦此。”

这一道朱谕，恶声恶气，强词夺理，读起来不太像是光绪帝本人的口吻，也引起史家之怀疑。当时和后来一直都有传说，该朱谕是军机大臣刚毅所拟。⁽³¹⁰⁾军机大臣代为拟旨是其本职，代拟“朱谕”则为僭越，可是不小的罪名。查该日《上谕档》，另有“朱笔”一件，称言：

“翁同龢授读以来，辅导无方。至甲午年蛊惑开衅，以致国势垂危，不可收拾。今春又密保康有为。种种劣迹，不可枚举。至入枢廷以来，办理诸事又多乖谬。前因任性跋扈，开缺回籍，继思前事，殊深痛恨。著即行革职，交地方官严加管束，不准滋生事端。”

该件上有“朱”字，当为光绪帝之朱笔。⁽³¹¹⁾由此可见，前一件“内阁奉朱谕”是根据光绪帝的朱笔而扩展的，结果做出一篇大文章，且有很多内容违背了光绪帝的朱笔。然“今春又密保康有为”一语，确实是光绪帝朱笔所写。至于当时的翁、康关系，张之洞一派当时也得到了京中密报。⁽³¹²⁾

正当康有为准备觐见光绪帝而一展其抱负时，忽闻其荐主翁同龢被逐的消息，心情自然“甚为灰冷”。康有为诗《怀翁常熟去国》题记称：

“及常熟见斥，吾又决行。公谓上意拳拳，万不可行。感遇变法，且累知己，未知天意何如也。”⁽³¹³⁾

由此可见，翁去职后，康与翁曾有相会。翁日记中对于此事一字未露。看到《翁同龢日记》原本的孔祥吉撰文披露翁此期日记挖补两处：其一、五月初三日，“任筱沅书来索写件，遍寻未得。”“任筱沅”三字是挖后重新补上的。其二、五月初九日，“热不可耐，检乱纸堆难下手……倦甚，屡卧屡起，盖肝热也。”“盖肝热也”四字是挖后重补上去的。⁽³¹⁴⁾翁同龢后来最大的罪名即是保康，此处的挖补，很有可能与康有为有关。不过到了这个时候的交往，无论是对翁还是对康，都已经不重要了。

（24-21）廿八早入朝房，遇荣禄谢恩同对，与谈变法事。荣入对，即面劾吾辩言乱政矣。荣禄下，吾入对。

上问年岁出身毕，吾即言：“四夷交迫，分割洊至，覆亡无日。”上即言：“皆守旧者致之耳。”吾即称：“上之圣明，洞悉病源，既知病源，则药即在此。既知守旧之致祸败，则非尽变旧法，与之维新，不能自强。”

上言：“今日诚非变法不可。”吾言：“近岁非不言变法，然少变而不全变，举其一而不改其二，连类并败，必至无功。譬如一

殿，材既坏败，势将倾覆。若小小弥缝补漏，风雨既至，终至倾压。必须拆而更筑，乃可底托。然更筑新基，则地之广袤，度之高下，砖石楹桷之多寡，门槛窗棂之阔窄，灰钉竹屑之琐细，皆须全局统算，然后庀材鸠工，殿乃可成。有一小缺，必无成功，是殿终不成，而风雨终不能御也。”上然之。

吾乃曰：“今数十年诸臣所言变法者，率皆略变其一端，而未尝筹其全体。又所谓变法者，须自制度、法律先为改定，乃谓之变法。今所言变者，是变事耳，非变法也。臣请皇上变法，须先统筹全局而全变之。又请先开制度局而变法律，乃有益也。”上以为然。

吾乃曰：“臣于变法之事，尝辑考各国变法之故，曲折之宜，择其可施行于中国者，斟酌而损益之，令其可施行。章程条理，皆已备具。若皇上决意变法，可备采择，但待推行耳。泰西讲求三百年而治，日本施行三十年而强，吾中国国土之大，人民之众，变法三年，可以自立。此后则蒸蒸日上，富强可驾万国。以皇上之圣，图自强在一反掌间耳。”上曰：“然，汝条理甚详。”吾乃曰：“皇上之圣，既见及此，何为久而不举，坐致割弱？”上以目睨帘外，既而叹曰：“奈掣肘何！”

吾知上碍于西后，无如何，乃曰：“就皇上现在之权，行可变之事，虽不能尽变，而扼要以图，亦足以救中国矣。惟方今大臣，皆老耄守旧，不通外国之故。皇上欲倚以变法，犹缘木以求鱼也。”上曰：“伊等皆不留心办事。”对曰：“大臣等非不欲留心也，奈以资格迁转，至大位时，精力已衰，又多兼差，实无暇晷，无从读书，实无如何。故累奉旨办学堂、办商务，彼等少年所学皆无之，实不知所办也。皇上欲变法，惟有擢用小臣，广其登荐，予之召对，察其才否，皇上亲拔之，不吝爵赏，破格擢用。方今军机、总署并已用差，但用京卿、御史两官，分任内外诸差，则已无事不办，其旧人且姑听之。惟彼等事事守旧，请皇上多下诏书，示以意旨所在，凡变法之事，皆特下诏书，彼等无从议驳。”上曰然。

对曰：“昨日闻赏李鸿章、张荫桓宝星，何不明下诏书。”上一

笑。“自割台后，民志已离，以悚动臣下之心，团聚天下之气，非多得皇上哀痛之诏，无以收拾之也。”上曰然。吾乃曰：“今日之患，在吾民智不开，故虽多而不用。而民智不开之故，皆由以八股试士为之。学八股者，不读秦汉以后之书，更不考地球各国之事，然可以通籍累致大官。今群臣济济，然无以任事变者，皆由八股致大位之故。故台、辽之割，不割于朝廷而割于八股；二万万之款，不割于朝廷而割于八股；胶州、旅大、威海、广州湾之割，不割于朝廷而割于八股。”上曰：“然。西人皆为有用之学，而吾中国皆为无用之学，故致此。”对曰：“上既知八股之害，废之可乎？”上曰：“可。”对曰：“上既以为可废，请上自下明诏，勿交部议。若交部议，部臣必驳矣。”上曰：“可。”

上曰：“方今患贫，筹款如何？”乃言日本纸币银行，印度田税，略言其端。既而思昭信股票方提为起行宫，若纵言其详，则未能变法，先害民矣。乃略言：“中国铁路、矿务满地，为地球所无。若大举而筹数万万，徧筑铁路，练民兵百万，购铁舰百艘，遍开郡县各种学堂、水师学堂、船坞，则一举而大势立矣。但患变法不得其本耳。中国地大物博，藏富于地，贫非所患也，但患民智不开耳。”于是言译书、游学、派游历等事。每终一事，稍息以待上命。上犹不命起，乃重提，徧及用人行政，未及于推广社会，以开民智而激民气，并抚各会匪。因谢保国会会被劾上为保全之恩。上皆点首称是。又条陈所著书及教会事。久之，上点首云：“汝下去歇歇。”又云：“汝尚有言，可具折条陈来。”

乃起，出。上目送之。苏拉迎问，盖对逾十刻时矣，从来所少有也。

据手稿本，“谢恩同对”为添加，补在行间；“吾言近岁非不言变法”之“吾”字后在行间添“今上欲变法”五字，后又再删；“折而更筑”之“更”字后删一“起”字；“地之广袤，度之高下”由“地之广阔，修短高下”改；“然后庀材鸠工”之“然后”二字为添加；“诸臣所言变法者”一句，“诸臣”、“者”三字为添加；“未尝筹其全体”之“未尝筹”由“忘”字改；“制度、法律先为改定”之“法律”二字为添加；“臣于变法之事”之“事”字，由“条理”改；“令其可施行”后删“皆”字；“但待推行耳”之“待”字为添加；“吾中国国土之大”之“吾”字后，删“变法三年”四字；“图自强在一反掌间”之“图自强在”四字为添加，补在行间；“上曰然，汝条理甚详”之“上曰然”后

删“吾乃曰”，“条理”由“之章程”三字改；“上以目睨窗外”之“帘”字由“窗”字改；“吾知上碍于西后”之“知”字后删一字；“就皇上现在之权”之“现在”二字为添加；“伊等皆不留心办事”之“心”字后删一字，添“办事”二字，补在页脚；“非不欲留心”之“欲”字为添加；“故累奉旨办学堂、办商务，彼等少年所学皆无之，实不知所办也”一句为添加，补在行间与页脚；“则已无事不办”一句为添加，补在行间；“其旧人且姑听之”之“人”字后删“听”字；“彼等事事守旧”之“等事事”三字为添加；“请皇上多下诏书，示以意旨所在，凡”一段为添加，删原写的“上若下部议，一切皆驳，请皇上”十二字；“彼等无议驳”后删“并请频下哀痛之诏”八字；“上曰然。对曰：‘昨日闻赏李鸿章、张荫桓宝星，何不明下诏书。’上一笑”一段为添加，补在行间，其“上曰然”后删原添的“上曰然”，“对曰”后删原添加的“且知□□意旨所在，即如”等字；“自割台后民志已离”一句位置有调整；“非多得皇上哀痛之诏”之“多”字为添加，“哀痛之”由“亲”字改；“皆由以八股试士”之“由以”二字为添加；“上既知八股之害”后删“何不”二字；“废之可乎”之“乎”字为添加；“上曰方今患贫”前删“于是言筹”四字，“上曰”二字为添加；“乃言日本纸币”之“言”字后删“即”字；“昭信股票方提起行宫”之“信股”、“为起”为添加；“遍筑铁路”为添加，“地大物博”为添加，补在行间；“以开民智而激民气”一句添加，补在行间；“因谢保国会”之“谢”字后删“恩”字；“上目送之”后删“并”字。“门槛窗棂之阔窄”一语，《戊戌变法》本误为“窗门槛棂”；“未尝筹其全体”之“其”字，《戊戌变法》本作“及”；“以悚动臣下之心，团聚天下之气”一句，《戊戌变法》本漏，手稿本原写于“自割台后”之前，再作调整；“故虽多而不用”，《戊戌变法》本多一“可”字；“皆由此八股”，《戊戌变法》本漏“由”字；“二万万之款，不割于朝廷而割于八股”之“割”字，《戊戌变法》本作“赔”字。

查光绪二十四年四月二十八日军机处《早事》：

“内务府、国子监、厢红旗值日。翁中堂开缺回籍谢恩。荣中堂谢署直隶总督恩。山西知府崇祥谢恩。康有为、张元济预备召见。召见崇祥、康有为、张元济、荣中堂、军机。”⁽³¹⁵⁾

由此可见光绪帝召见的人员及其原因。荣禄、崇祥为谢恩，翁同龢谢恩未召见，康有为、张元济是保举。按照当时的惯例，此次召见的地点在颐和园仁寿殿。光绪帝召见的顺序，张元济1942年回忆称，为荣禄、康有为、张元济。⁽³¹⁶⁾1949年回忆称，为“两位新知府”、康有为、张元济，最后是荣禄。⁽³¹⁷⁾康称“荣禄下，吾入对”，与之相反。而《早事》所录“召见崇祥、康有为、张元济、荣中堂、军机”，很可能是当时的召见顺序。

康称在朝房中与荣禄“谈变法事”，张元济1941年回忆称：“未几，

荣禄踵至，盖亦奉召入觐也。长素与荣谈，备言变法之要。荣意殊落寞，余已窥其志不在是矣。”⁽³¹⁸⁾1949年回忆称：“荣禄架子十足，摆出很尊严的样子。康有为在朝房里和他大谈变法，历时甚久，荣禄只是唯唯诺诺，不置可否。”而苏继祖在《清廷戊戌朝变记》中称：

“康于召见日，遇荣相于朝房，荣顾而漫谓之曰：‘以子之槃槃大才，亦将有补救时局之术否？’盖轻薄之也。康以非变法不可对。荣相曰：‘固知法当变也，但一二百年之成法，一旦能遽变乎？’康忿然曰：‘杀几个一品大员，法即变矣。’荣深怒其狂悖，已有必杀之心，即其请训出京时，暗请太后留神，敦请太后训政者，已伏八月初六之祸萌也。”

苏继祖，不详其人，当时在北京，自称其消息来源为“访问”。⁽³¹⁹⁾曹孟其称：

“组庵闻之荣相，荣相既被命为直隶总督，谒帝请训，适康有为奉旨召见，因问何辞奏对，有为第（答）曰：‘杀二品以上阻挠新法大臣一、二人，则新法行矣。’荣相唯唯，循序伏舞。因问皇上视康有为何如人？帝叹息以为能也。已而荣相赴颐和园谒皇太后，时李文忠放居贤良祠，谢太后赏食物，同被叫入。荣相奏‘康有为乱法非制，皇上如过听，必害大事，奈何？’又顾文忠，谓‘鸿章多历事故，宜为皇太后言之。’文忠即叩头，称‘皇太后圣明。’太后复叹息，以为‘儿子大了，那里认得娘，其实我不管倒好，汝作总督，凭晓得的做罢。’荣相即退出。康君告人，荣禄老辣，我非其敌也。”⁽³²⁰⁾

“组庵”，谭延闿，两广总督谭钟麟之子，光绪三十年（1904）中进士，入翰林院。这一条消息更说明了来源，即谭延闿闻之于荣禄。而当时的报纸对此也有传言，梁启超曾批驳，但没有直接否认。⁽³²¹⁾苏继祖、曹孟其的说法虽未必可靠，但细化了康、张所称觐见前康与荣之间的交谈内容。联系到康称“荣入对，即面劾吾辩言乱政”一语，联系到此后康与荣之间极为恶劣的关系，这一次交谈显然不那么愉快。康、荣当日之谈话内容今虽难以确认，但康确有罢免大臣之想法，由其代拟御史宋伯鲁“变法先后有序乞速乾断折”中称言：“伏乞皇上召见大臣，随时宣谕变

法之意，戒守旧之惑。其有迂谬愚瞽，不奉诏书，褫斥其一二以警天下。即使其才可用，亦必暂加褫斥，徐与开复，以正国是而耸众听。”⁽³²²⁾该折由宋伯鲁于四月二十九日所上，是康召见后的第二日。（参见24-18、24-45）

康在《我史》中所记召见时谈话内容，读起来有如《孟子》中的篇章，完全是以帝师的身份向光绪帝指授机宜。然由于当时并无相关的记录，无法与之一一验证。⁽³²³⁾今天可以看到的材料有以下五项。

其一是梁启超于康有为觐见的次日，四月二十九日，致函夏曾佑称：“南海召见，面询极殷拳，而西王母主持于上，它事不能有望也。”该信虽未涉及具体内容，但对光绪帝评价不错。⁽³²⁴⁾

其二是《国闻报》于五月初一日以“简在帝心”为题，刊出消息：

“徐子静学士奏荐康长素主政、张鞠生主政、黄公度廉访、谭复生太守、梁卓如孝廉五人通达时务一折，已经明奉谕旨于二十八日召见。闻是日在颐和园召见两君。康奏对至九刻钟之久，张奏对至二刻钟之久。谅嘉谟入告，必当有大裨时局之言矣。闻当日军机大臣面奉谕旨，工部主事康长素著在总理各国事务衙门行走，当即由军机处交片与工部及总理衙门两处。张君现尚无下文，想朝廷锐意维新，求才若渴，必当更有破格录用之举也。”

该消息自然是由康、梁提供的，但有一处错误，康有为是“在总理各国事务衙门章京上行走”，漏了“章京”二字（参见24-22），很可能是手民所误。该报道未言及康召见时的谈话内容。

其三是八月二十一日（10月6日），康有为逃到香港后，对香港《德臣报》（China Mail，今译《中国邮报》）记者发表谈话，其中关于召见称：

“6月16日皇上曾召见我一次。这次召见是在宫内的仁寿宫，从清时晨5时起，长达两个小时之久。当时正是俄国人占领旅顺口与大连湾不久，因此皇帝是面带忧色的……坐定之后，他命令一切侍候的人都退出去。在我们整个的谈话中，他的眼睛时时留神窗户外

面，好像防备人偷听一样……

“皇上对我说，你的书是非常有用的，而且也是非常有益的。

“我所说的，大致是把奏议中关于中国的积弱不振，是由于没有进步等等，重复一次。

“皇帝说，你所说的很对，这些保守成性的大臣们，简直把我害了。

“我说，中国现在虽然贫弱，但挽救并不太迟。

“我给他举出普法战后的法国为例。我说法国所付的赔款，要比我们付给日本的赔款大的多，而且法国所失掉的土地，也比中国多。法国割去的是两个省，而中国仅割去一省（台湾）。我问皇上，为什么法国在这样很短的时间中便能恢复，而中国则停战已经三年了，事实上什么也没有做。

“皇帝对我所说的话，很留神听，他转而问我原因何在？

“我的答复是：法国总统泰尔（M.Thiers）曾向法国人民发布一个公告，促使他们废弃一切腐败的方法，要请他们合作来恢复国力，并且立即采用一些改革的步骤，以期收复失地。其结果是法国人民万众一心，为同一的目标奋斗。法国之所以能迅速复兴，其原因正在于此。至于在中国的情形则完全不同，我们仍旧是那些保守的旧官僚在执政。这些人都是维新道路上的障碍，中国其所以处于这种悲惨的情形中，这是主要的原因。实在说，中国目前的情形，较之三年前中日战争终了时更坏。

“我请皇上看一看日本在采用近代方法来改革之前，曾克服了一些什么困难。日本封建军阀的权力，较之目前中国这些顽固的大臣们是大多了，但明治天皇采用了适当的政策，委任了一些年青而精明强干的人以及下级官员来辅助他。他命令其中一部分人在国内作改革的工作，另外一部分人则派赴西洋各国考察，因此他们回来之后，就把日本变的像今日这样富强。我也把彼得大帝致俄罗斯于富强的经过再讲给他听，并且向皇上说，希望他能放弃以前那种隐居

的生活，勇敢地站到前面来，招致一班年青而精干的官员们来协助自己，步我刚才所说的这三个统治者的后尘，而你将发现到维新并不会像你现在所想像的那样困难。假如中国没有足够的精干人物可以使你的维新政策有效地推行，那么我坚决地主张聘请外国人来协助，特别是英国人和美国人。

“我又向皇上说……假若皇上要盖一座宫殿，必定先有图样，然后购置材料按图建造。也许有人向你说，过去几年中国已经有了一些改革了，不过根据我的意见，中国不仅没有改革，而且已经做的，恰恰是我所劝你不要做的那些事。他买了砖瓦，准备盖一所房子，但计划或图样什么也没有……我又向皇上说，你现在的政府，正像一座漏顶的屋子，而且屋梁已经被白蚁腐蚀完了，再在里边呆下去是非常危险的。因此，你不仅应当把屋顶拆掉，而且还必把整个屋子，乃至根基都全部去掉。你怎么能够把维新的期望寄托在那班旧官僚的身上？他们是一点西方教育也没有的。他们从没有仔细研究过西方文明是什么。就是你现在命令他们研究也是不可能的，因为实在说，他们所留下的精力也不多了……

“皇帝对这些话的答复是他非常着急，因为实际上他没有黜革这些高级官员的权力。他说，这个权力是握在太后自己手中。

“我说，如果陛下没有权力黜革这些高级官吏，那末就至少也应当招致一班精明强干的官员在自己身边，协助自己，这样终较之毫无举动强的多。

“皇帝说，我完全知道这些大臣们对于西洋思想是从没有给予过适当的注意的，而且对于世界的进步也是漠不关心。

“我说，也许他们对于西洋思想并不是不愿意知道，全是在现存制度之下，他们实在是太忙了。而且这些人都年龄衰老，精力不继，就是有心学习，也是不可能的。中国的主要学科是四书五经，这都是一些没有用的东西，因此我向皇上请求的第一件事是废止旧的开科取士的制度，另行依照西法建立一个新的考试制度。我问皇上，是不是你可以废除旧考试制度？

“皇上说，我很知道西洋各国所学的都是有用的东西，而中国所学的是没有用的，因此我将实施你的建议。

“.....此外我又向他建议派遣宗室中的人员，到外国去考察游历，如此才可以有一些具有世界经验的人来为他服务。谈话总结时，我说我还有很多的话要说，但我可以随时用奏议的形式呈递。我坚决地劝告他，必须加强自己与外洋各国间的关系。

“皇帝答复说，现在外洋各国是今非昔比的，都强了起来，他们好像都是具有高度文明的国家。可惜他的那些大臣不能像皇帝这样了解，因此大多数麻烦的事情，可以说都是由于缺乏这个了解所招致的。

“去年十二月我曾经向皇上建议要他设法和英国缔结同盟。

“临分别时，我又向皇上说，陛下不是曾经以勋章给予李鸿章与张荫桓吗？这就是西洋的一种办法，那末为什么你不下一道命令，实行西方的其他办法呢？

“皇帝没有答复，仅仅笑了一笑。”⁽³²⁵⁾

此是康有为被召见112天后对于此次觐见的回忆。其中由于翻译或理解等原因，某些内容肯定有误，如康称中国的四书五经是“没有用的东西”，要废止“开科取士的制度”，其实康只是要废八股改策论，对科举取士制度和四书五经是完全赞同的；康又为得到英国的支持，一些内容很可能只是康的事后张扬，如聘请英国人、美国人来“协助”维新，并称光绪帝赞扬外洋各国“具有高度文明”；至于光绪帝称他没有罢黜高级官吏的权力、“这个权力是握在太后自己手中”，则是康的自我创造，光绪帝不可能对初次见面的外臣直接攻击慈禧太后。总之，这一篇回忆给人突出的感受是，康自比帝师，光绪帝言听计从。

《我史》写于光绪二十四年底，离其觐见已有八个月，离其对《德臣报》记者谈觐见情节也有四个多月；《我史》与《德臣报》报导的相同之处，即以指导者的口吻说话，光绪帝的态度唯唯诺诺；而在具体内容上又有了不小的差异，再次说明康言及于此之随意性。如果去掉浮华

不定的言词，在这两份召见的回忆中，康有为向光绪帝指出了三点：

一、变法须“全变”；二、重用小臣；三、废除八股。

其四，也是最有价值的记录，是康有为召见后的第三天即五月初一日的谢恩折，即“请御门誓众开制度局以统筹大局折”（参见2423），其中有几句话：

“臣自顾何人，过承知遇，并蒙圣恩，许令将面对未详者，准具折条陈，并将著书进上。

“伏承圣训，指明守旧之贻害，发明变法之宜，一叹通才之乏绝，仰见圣明天纵……伏承圣训，裘葛不能两存，皇上知之至明，实超出群臣智虑之外……

“……变科举、开学堂、译西书、广游历，以开民智，臣面对已略举之……”

第一句说明光绪帝在召见时命康有为上条陈并进呈书籍，康称“汝尚有言，可具折条陈来”，当为属实。第二句说明光绪帝有着明确的变法思想。第三句说明康有为召见时所谈的内容，为“变科举、开学堂、译西书、广游历”四项。有意思的是，该折根据光绪帝“许令将面对未详者，准具折条陈”的旨命，宣称：

“臣欢喜踊跃，益思自竭涓埃，以仰报圣明，臣所欲言而未详者，审时势而定从违，筹大局而定制度，誓群臣而明维新而已。”⁽³²⁶⁾

也就是说，“审时势而定从违，筹大局而定制度，誓群臣而明维新”方面的内容，康召见时皆语焉未详，故具条陈以作详论。但细查康该折的具体内容，很多都见于《德臣报》、《我史》两次回忆，不知是召见时“所欲言而未详”，还是召见后又再重复强调。

其五，康有为于六月末进呈《波兰分灭记》，光绪帝颁赏银2000两，康有为于七月十三日上“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”，称言：

“.....曩者受对温室，渥荷纶言，许其广事搜罗，悉以上尘
[呈]乙览，日夕兢惕，方惧勿胜，乃承高厚之恩，恤其写官之
费.....”(327)

此一条可与前一条相证，康有为当日召见之时，光绪帝有旨命其编书。
(参见24·57)

值得注意的是，康有为三年之后作《与赵曰生书》，称言：

“夫圣主之挺出，岂独天下不知，即吾开保国会时亦不知。陈军
机次亮告我曰：皇上实英明通达，过于群臣。我答曰：此真军机颂
圣之言，吾不信也。及既见圣明，乃知出于意表。

“及见皇上后，乃知圣明英勇，能扫除旧国而新之，又能决开议
院、授民以权。

“皇上亲与吾言，满人皆糊涂。”(328)

此中的内容及赞词，作为政见之辩的论据而未可全信，但康仅见光绪帝
一次，却作如此之言，可见召见时光绪帝并非只是一个听客。

与康有为同日召见的张元济，对此也有记录，可以作为参照。六月初
九日，即召见后的第41天，张致信汪康年称：

“弟四月廿八日召见，约半钟之久。今上有心变法，但力似未
足。询词约数十语，旧党之阻挠，八股试帖之无用，部议之因循扞
格，大臣之不明新学（讲求西学人太少，言之三次），上皆言之。
可见其胸有成竹矣。不过近来举动，毫无步骤，绝非善象。弟恐回
力终不久，但不知大小若何耳。”(329)

六月十八日，即召见后的第50天，张复信沈曾植时称：

“济前者入觐，约两刻许。玉音垂问，仅三十余言。大旨谓外患
凭陵，宜筹保御，廷臣唯诺，不达时务。（讲求西学人太少，言之
者三。）旧党阻挠，部议拘执，帖括无用，铁路当兴。一一皆亲切
言之。济随事敷陈，首请坚定立志，勿淆异说；次则延见群臣，以

宣抑滞；再次则设馆储才，以备咨询，而归重于学校、科举两端（外间传言非无因也）。天颜甚霁，不自觉言之冗长。当时默窥圣意，似蒙听纳，然见诸施行，乃仅空还题面，无人乎缪公之侧，岂得谓我皇之不圣明哉。”⁽³³⁰⁾

从张元济信中可见，光绪帝力图变法的政治态度是明确的，对变法的阻力也是清楚的，并不需要康有为循循以诱。过了43年，即1941年，张回忆称：

“是日晨，余至颐和园朝房谨候……有顷，命下，荣与长素先后入。既出，余入见。一室之内，独君臣二人相对。德宗首问余所主办之通艺学堂之情状，次言学堂培养人才之宜广设，次言中国贫弱由于交通之不利，痛言边远省分须数月方达，言下不胜愤慨。余一一奏对。约一刻许，命退下。旋闻翁常熟师罢斥之命，为之惊骇。自是长素多所陈奏。”⁽³³¹⁾

在张元济的回忆中，光绪帝在召见时是很主动的，而不似康有为记录中光绪帝只是一个安静的听客。又过了八年，即1949年，张又回忆称：

“……光绪坐在上面，前面放扎着黄桌帟的一张书桌，光绪也穿着衣冠。我进去后，跪在桌子旁边，当时屋子里没有第三个人，只有一君一臣相对，太监留在门外，不能进内。当时滇越边境发生划界的争执，光绪对我说：‘我们如果派人到云南去，要二个月才会走到，但外国人只要十天、八天就会到达。我们中国道路不通，一切落后，甚么事都赶不上外国，怎么好和人家办交涉呢？’我说：‘皇上现在励精图治，力求改革，总希望国家能够一天比一天进步。’他听了之后，叹口气说：‘可是他们都不能赞成呀！’我当时听他说这句话，心里觉得这位皇帝也够可怜了，也不便再说什么。光绪就把话头转到我们所办的通艺学堂上去……光绪对外边的事很熟悉，知道我们在办学堂。那天他就问到学堂的情形，我就把学生人数及所学科目告诉他，他勉励我几句，说：‘要学生好好的学，将来可以替国家做点事。’他还问我一些关于总理衙门的事，问些什么事，我已经忘记了。光绪就叫我你下去罢。问话语气极为温和，看他面貌，殊欠刚健。”⁽³³²⁾

此一段回忆增加了具体的内容。又过了三年，1952年，张作《追述戊戌政变杂咏》。其中一首关于当日召见事，张注称：

“余与长素同膺徐学士致靖之荐，四月二十八日预备召见。是日黎明至西苑门外朝房预候，长素已先在，未几荣禄亦至。膳牌下，长素先入，约历一小时出，余继入，至勤政殿东偏室，内侍奉帘引入，余进至军机大臣垫前跪。德宗问，汝在总理衙门供职？又云：闻汝设一通艺学堂，有学生若干人？作何功课？余答现习英语及算学，均是初步。德宗云：外交事关紧要，翻译必须讲求。又问有无铁路课程？余答未有，将来大学堂开办，必须设立。德宗云：闻印度铁路已开至我国西藏边界，现在云南交涉事繁，由京至滇，路程须两三月，相形之下，外交焉得不受亏。余答要开铁路，必须赶紧预备人材，洋工程师，断不可靠，不但铁路，即矿山、河渠、船厂、机器厂，在在均关紧要，应责成大学堂认真造就各项人材，皇上注重翻译，尤为扼要之图，如公使、领事均能得人，外交必能逐渐起色。臣在总署，觉得使、领人才，殊为缺乏，亦须早为储备，现仅有同文馆及外省之广方言馆，断不敷用。德宗语音颇低，然辞气和蔼，屡谕畅所欲言，不必有所戒惧。余见御座后窗外似有人影，亦不敢多言。未几，谕令退出，约时不过三刻。”⁽³³³⁾

这一段回忆，又增加了许多奏对的内容。1941年，张已75岁；1949年，张已83岁，1953年时他又多病。他的回忆虽不完全可靠，但似可与《我史》互校时作为参考。⁽³³⁴⁾

（24·22）既退出，军机大臣面奉谕旨，著在总理衙门章京上行走。时李合肥谢恩同下，面色大变，对我叹惜谓，荣禄既在上前面劾我，又告刚毅上欲赏官勿予，当予微差以抑之。上问枢臣以位置吾时，廖仲山将欲言，请赏五品卿，而刚毅班在前，请令在总理衙门章京行走，盖欲以辱屈我也。

据手稿本，“军机大臣面”五字为添加，补在行间；“李合肥”之“李”字为添加；“上欲赏官勿予”五字添加，补在行间；“上问枢臣以位置吾”七字为添加，补在行间；“盖欲以辱屈我也”之“盖”字后删“荣禄方为”四字，“也”字后删“自以道不”四字。又，刚毅“请令在总理衙门章京行走”，各抄本、刊本皆作“令在总理衙门章京上行走”。

查四月二十八日军机处《上谕档》，有交片谕旨：

“交总理各国事务衙门、工部。本日军机大臣面奉谕旨：‘工部主事康有为，著在总理各国事务衙门章京上行走。钦此。’相应传知贵衙门、部转传该员钦遵可也。此交。”

总理衙门章京是差，不是官，其本缺为各部院的司官（即主事、员外郎、郎中、中书、侍读等）。总理衙门共有章京、额外章京48员，由各部院司官考取而来。每届总理衙门考试新章京，即由各部院选派年轻、精干、笔快的司官参加，考中者记名。当总理衙门章京因升官、守制、病故等因出现空额时，由额外章京调补，再由记名者调补额外章京。一般而言，考中者补额外章京须数年，额外章京补章京又须数年。由于一次考试参加人数较多，考中者也有数十人，补缺需多年，考试并不是每年举行。须等到记名者已大多调补后，由总理衙门上奏经皇帝批准后进行。

此时朝廷官员冗余，进士分部候补主事之缺，至少需要10年（参见21-9），翰林院编修授官，亦常在10年左右。总理衙门章京每两年保奖二分之一，升迁较快，又有外放海关道等肥缺，已被京中视为优差。每次临近考试，各部院司官多托堂官送考，考中后，又多方设法快补。由此而论，康作为候补主事，分部仅三年，又未当差，未经考试与候补，也未经历“额外章京”的阶段，由光绪帝直接特旨命为总理衙门章京，应当说是令京官们注目垂涎的优遇。康对此十分清楚，《我史》后也提及。（参见24-25）然而，康有为意不在此，徐致靖保荐其为“置诸左右，以备顾问”，其觐见时又要求重用小臣，表明他想出任随侍光绪帝身边的制度局之类的官职。也因为如此，康立即上奏“请御门誓众开制度局以统筹大局折”。（参见24-23）

李鸿章是日为谢慈禧太后恩而来到颐和园，其召见地点为慈禧太后的寝宫乐寿堂。他不能去仁寿殿。前节所述，曹孟其称荣禄与李鸿章在慈禧太后处共同叫起，并对康有所评价。然康称荣禄“告刚毅上欲赏官勿予，当予微差以抑之”一语，李鸿章又闻之何人？康又称“上问枢臣以位置吾时，廖仲山将欲言，请赏五品卿，而刚毅班在前，请令在总理衙门章京行走”一节，康闻之李鸿章还是其他人？李深知其中之厉害，又为何

告诉康？其中疑问丛丛且难以验证。⁽³³⁵⁾由于翁同龢罢斥，军机处只剩下礼亲王世铎、刚毅、钱应溥、廖寿恒四人。世铎是好好先生，钱又常年请假，刚毅成了军机处的核心人物。康有可能因此而指责刚毅。

更重要的是，康可能还不清楚，光绪帝若不是以总理衙门章京的地位来安置康，而置之于更高之位，不是刚毅、廖寿恒可建策的，而须经过慈禧太后。⁽³³⁶⁾康自以为一达天听即可居高，是对高层政治的隔膜，也是其狂狷的性格所致，自视为医国手。正因为如此，当其被命为总理衙门章京——这一京官们都期盼的优差时，感到了“辱屈”。梁启超于康有为召见的次日，四月二十九日，致函夏曾佑称：

“总署行走，可笑之至，决意即行矣。”

五月初七日致夏曾佑函又称：

“二十八日康先生召见。闻今上圣明，诸大臣皆无及者，实出意外。惜覃溪以阻天津之幸，至见摈逐，未能大启天下之蒙耳。康先生从容度无所补救，亦将南下。”

五月十七日致夏曾佑函再称：

“……而常熟去国，最为大关键……南海不能大用，菊生无下文，仆之久不察看，率皆由此而生。仆已于前日举行察看之典，未知下文如何耳。初时极欲大办，今如此局面，无望矣。科举一变，则守旧之命脉已断，我辈心愿亦几了矣。日间必出都，相见不远也。”⁽³³⁷⁾

由此可见，康、梁对这一安排极不满意，从四月二十九日至五月十七日，一直有意于离京南下。梁还特别指出，翁的去职“最为大关键”；康、梁得不到实力人物之助而感到“无望”。五月初八日，康有为见到御史文悌时，明确表示“实不能为此奔走”。（参见24:30）

（24:23）于是发书告宋芝栋，令其即上废八股之折，盖已早为草定者。乃与幼博游西山。既还，将议诣宫门谢恩，以诸臣忌甚，又无意当差，于初一日乃具折谢恩，并再陈“大誓群臣，统筹全局，开制度局”三义。又陈请废八股，及开孔教会，以衍圣公为会长，听天下

人入会，令天主、耶稣教各立会长，与议定教律。凡有教案，归教会中，按议定之教律商办，国家不与闻。并进呈《孔子改制考》，请听沿边口岸准用孔子纪年，附陈《列国岁计政要》。疏留中。

据手稿本，“于初一日”四字添加，补在行间；“具折谢恩”之“具”字以“草”字改；“再陈大誓群臣、统筹全局、开制度局”之“再”字及“大誓群臣”四字为添加，补在行间；“孔教会”之“孔”字为添加；“以衍圣公为会长”之“会”字后删“总办”二字，“长”字后删“凡”字；“听天下人入会”后删“凡有教安”四字，“安”似为“案”字未写完；“按议定之教律”之“之”字为添加；“并进呈《孔子改制考》，请听沿边口岸准用孔子纪年”一段为添加，补在行间与页脚；“附呈《列国岁计政要》”一句为添加，补在页眉；“疏留中”之“疏”字为添加，补在行间。

前节已叙，废八股改策论是康有为及其党人此期主要政治目的之一，四月十三日，杨深秀上奏“请斟酌列代旧制正定四书文体折”，开始发起奏折攻势。（参见24-18）四月二十八日光绪帝召见张元济时，明确表示“八股试帖之无用”。（参见24-21）得此旨意后，康有为及其党人开始连续攻势。前节已述，四月二十九日，御史宋伯鲁上了两折一片，其第二折是“请改八股为策论折”。（参见24-18）该折称：

“夫西人之于民，皆思教之而得其用，故童幼至冠，教之以算数图史，天文地理，化电光重，内政外交之学，惟恐其民之不智；而吾之教民，自卯角到壮岁，束缚于八股帖括之中，若惟恐其民之愚也者，是与自缚倒戈，何以异哉？……臣愚以为科举为利禄之途，于今千年，深入人心，得之则荣，失之则辱，为空疏迂谬之人所共托久矣。科举不变，则虽设有经济常科，天下士人谁肯舍素习之考卷墨卷，别求所谓经济哉？是欲南辕而北其辙也。伏冀皇上上法圣祖，特下明诏，永远停止八股，悉如圣祖仁皇帝故事，自乡、会试以及生童科、岁一切考试，均改试策论，除去一切禁忌，义理以覘其本源，时务以观其经济，其详细章程，应请饬部妥议，自庚子科为始，一律更改。”(338)

该折上后，奉旨“暂存”，并于当日呈送慈禧太后。(339)此是杨深秀奏折后的第二波。梁启超五月十七日致夏曾佑函称：

“南海、菊生召见，力言科举事，既退出，即飞告仆，令作请废八股折，宋侍御言之。”(340)

以此说法，康召见后，命梁起草“请改八股为策论折”，然后交宋伯鲁代上。然梁此处所言，仅可就其大意。宋折虽上于二十九日，但依当时的官规，须得二十八日子夜前送至奏事处。康有为早晨在颐和园召见，传命于梁，梁急草送宋，然后送奏事处，时间上显得过于紧张，更何况宋当日所递是两折一片。康称其“早为草定”，即事先拟定了奏稿（有可能是梁拟），择机上奏。此后康、梁又再次发动废八股的奏折攻势。（参见24·24）

康称与康广仁游西山一事，参见24·30、24·91。

康称“议诣宫门谢恩”一事，按当时的官规，康任总理衙门章京一差，虽是光绪帝亲授，但似无须诣宫门谢恩。

康称“初一日乃具折谢恩”、“又陈请废八股及开孔教会”之事，查军机处《随手档》五月初四日记：“总理各国事务衙门折：一、代递康有为条陈由；一、条陈；一、条陈。（条陈未发下）”由此可知，康有为两折于五月初四日由总理衙门代奏。（341）

康的谢恩折，即《杰士上书汇录》卷二所录“请御门誓众开制度局以统筹大局折”。该条陈具体说明其在召见中“言之未详者”三项内容：一、“审时势而定从违”；二、“筹大局而定制度”；三、“誓群臣而明维新”。所谓“审时势而定从违”，康将汉、唐、宋、明之后称为“治一统世”，将“今欧、亚、美、澳之通”为“竞长之世”，由此而言：

“皇上已深知变法，而臣犹为此言者，以方今不变固害，小变仍害，非大变、全变、骤变，不能立国也。”

所谓“筹大局而定制度”，即强调设制度局为变法之核心：

“今之言变法者，皆非变法也，变事而已。言兵制、言学校、言铁路矿务，无论如何，大率就一二事上变之，而不就本原之法变之，故枝枝节节，迄无寸效……故非特开制度局于内廷，妙选通才入直，皇上亲临，日夕讨论，审定全规，重立典法，何事可存，何法宜改，草定章程，维新更始，此所谓先写图样，而后鸠工庀材也。若其粗迹，若法律、度支、学校、农工、商矿、铁路、邮政、

海军、民兵及各省民政诸局，臣前者既言之；变科举，开学堂，译西书，广游历，以开民智，臣面对已略举之，皆制度局中条理之一端而已。”

所谓“誓群臣而明维新”，则要求御门大誓：

“若欲变法，请皇上亲御乾清门，大誓群臣，下哀痛严切之诏，布告天下。一则尽革旧习，与之更始；二则所有庶政，一切维新；三则明国民一体，上下同心；四则采万国之法；五则听天下之上书；六则著阻挠新政既不奉行或造谣惑众攻诋新政者罪。诏书榜之通衢，令群臣具表签名，奉行新政，咸发愤报国，不敢怠违。”⁽³⁴²⁾

由此可见，康有为此折再次强调了他在“上清帝第六书”中的要求，其中的核心仍是“制度局”。（参见24-2）二月十九日旨命总理衙门议复“上清帝第六书”，此时尚未议复。康重提开制度局、御门誓众，希望得到光绪帝明确的旨意，以便对总理衙门施加影响；而“哀痛严切之诏”六条，与日本明治维新“五条誓言”相接近，也婉转地表示对四月二十三日“明定国是诏”的不满足。又，《我史》称“再陈大誓群臣，统筹全局，开制度局三义”，三义内容与该折稍有差别，“统筹全局开制度局”本是一意，之所以有此混乱，恰是康有为正于此期重写这一条陈。

戊戌政变后，康有为流亡日本，其第二篇重写的条陈，即是此折。（参见24-2）光绪二十四年十二月十一日出版的《知新报》第78册以“康工部统筹全局折”为题，发表其重写的条陈，称言：

“奏为敬谢天恩，并统筹全局，恭折仰祈圣鉴事……蒙过采虚声，特予召见，垂问殷勤，至过时许，容其黷愚，宽其礼数，复令有所条陈，准其专折递奏……”

梁启超的《戊戌政变记》也发表了这一新版本。其中的内容有着很大的变化：其第一义是“统筹全局”，第二义是“御门誓众”，第三义是“开制度局”，而在第三义中又称：

“臣所请者：规模如何而起，条理如何而详，纲领若何而举，节目如何而备，宪法如何而定，章程如何而周，损益古今之宜，斟酌

其中提到了“宪法”，而这段话是“请御门誓众开制度局以统筹大局折”中没有的。这也是康有为到日本后第一次在其上书中加了“宪法”一语。而宣统三年由麦仲华、康同薇名义所编的《戊戌奏稿》，再作修改，题目为“敬谢天恩并统筹全局折”，起首语称：

“奏为敬谢天恩，准予专折奏事，请统筹全局……蒙过听虚声，特予召见，垂问殷勤，过二时许，容其狂愚，宽其礼数，复令有所条陈，准其专折递奏……”(344)

在起首语中加了“准予专折奏事”，“至过时许”改为“过二时许”，其他文字也有差异。

康称“陈请废八股及开孔教会”、“并进呈《孔子改制考》”之条陈，即《杰士上书汇录》卷二所录“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”。该折共提出三项建策：其一是建立孔教会，其二是废除八股，其三是进呈《孔子改制考》。

先看孔教会。由于德国占领胶州湾以教案为借口，法国也因教案与总理衙门交涉。如何防止各国利用教案向中国勒索，成了总理衙门的难题。康有为提出了新方案，称言：

“查泰西传教，皆有教会，创自嘉庆元年，今遂遍于大地。今其来者，皆其会中人派遣而来，并非其国所派，但其国家任其保护耳。其教会中，有总理，有委员，有入议院者，略如吾礼部，领学政、教官，下统举人、诸生，但听教民所推举，与我稍异耳。今若定律，必先去其国力，乃可免其要挟，莫若直与其教会交。吾亦设一教会以当之，与为交涉，与定和约，与定教律……若皇上通变酌时，令衍圣公开孔教会，自王公士庶，有志负荷者，皆听入会，而以衍圣公为总理，听会中士庶公举学行最高为督办，稍次者多人为会办，各省府县，皆听其推举学行之士为分办，籍其名于衍圣公，衍圣公上之朝。人士既众，集款自厚。听衍圣公与会中办事人，选举学术精深、通达中外之士为委员，令彼教总监督委选人员，同立两教和约，同定两教法律。若杀其教民，毁其礼拜堂，酌其轻重，

或偿命偿款，皆有一定之法。彼若犯我教刑律，同之。有事会审，如上海租界会审之例。其天主教自护最严，尤不可归法国主持，彼自有教皇作主，一切监督，皆命自教皇。教皇无兵无舰，易与交涉，宜由衍圣公派人驻扎彼国，直与其教皇定约、定律，尤宜措词。”

从以上文字来看，康对西方教会及其相关法律并不知详，所拟“以教制教”的方案，亦近同于说梦，但康却认为，如此办理后，“从此教案皆有定式，小之无轻重失宜之患，大之无借端割地之害，其于存亡大计，实非小补。”值得注意的是，康在此之前即有自办教会之心；此时，他要求建立“敕建”的孔教会，明为“以衍圣公为总理”，实为“公举学行最高为督办”。康又称：

“教会之名，略如外国教部之例，其于礼部，则如军机处之与内阁、总署之与理藩院。虽稍听民举，仍总于衍圣公，则亦如官书局之领以大臣，亦何嫌何疑焉？”

这一段话明确说明了新建立的孔教会与礼部的关系，即孔教会相当于军机处、总理衙门，而礼部相当于内阁、理藩院；衍圣公相当于管理官书局大臣，教会内部组织机构“听民举”。他要求光绪帝旨命总理衙门与衍圣公共商。

废八股是康有为及其党人的主要政治攻势之一。前已叙及，四月十三日杨深秀为第一波，四月二十九日宋伯鲁为第二波。康有为此折与五月初四日徐致靖奏折为第三波。相关的内容放在下节一并说明。（[参见 24·24](#)）

最后看《孔子改制考》一事。自《新学伪经考》被劾毁板后，康有为又著《孔子改制考》等书，即“称王改制”说，自许为“康学”。（[参见 23·14](#)）然除其弟子外，士林多不信服。张之洞、孙家鼐、陈宝箴、翁同龢对该书都有非议。前节（[24·15](#)）所引翁同龢日记：“上命臣索康有为所进书，令再写一份递进，臣对与康不往来。上问何也，对以此人居心叵测。曰前此何以不说，对臣近见其《孔子改制考》知之。”⁽³⁴⁵⁾尽管史家多有怀疑翁曾窜改，但翁不喜欢“康学”则是事实。这可能是光绪帝第一次听闻《孔子改制考》。康直接进呈《孔子改制考》，除了向光绪帝

表明其学说，也有意以此举抵挡各种非议。康称言：

“臣考孔子制作六经，集前圣大成，为中国教主，为神明圣王，凡中国制度义理皆出焉。故孟子称孔子《春秋》为天子之事。董仲舒为汉代纯儒，称孔子为改制新王，周汉之世，传说无异，故后世祀孔子皆用天子礼乐。唐宋以前，上尊号为文宣王。臣谨从孟子、董仲舒之义，纂周汉人之说，成《孔子改制考》一书，谨写进呈，敬备乙览。伏维皇上典学传心，上接孔子之传，以明孔子之道。”⁽³⁴⁶⁾

然而，康有为并没有进呈《孔子改制考》的刻印本，而是进呈了其抄写本，且不是全文，仅选其中9卷。进呈本有序言一篇，与刊印本相比，有较大的改动⁽³⁴⁷⁾；其各卷为：

“卷一、上古茫昧无稽考；卷二、儒教为孔子所创考；卷三、孔子为制法之王考；卷四、孔子创儒教改制考；卷五、六经皆孔子改制所作考；卷六、儒墨最盛并称考；卷七、鲁国全从儒教考；卷八、儒教遍传天下战国秦汉尤盛考；卷九、武帝后儒教一统考。”

该进呈本现藏于故宫博物院图书馆，一函九册。黄面，黄丝线订，用黄绫包书角，为武英殿修书处重新装订过。与大同译书局二十一卷刊印本相比，进呈本卷一为刊印本卷一；进呈本卷二为刊印本卷七，且前被撕去数页；进呈本卷三为刊印本卷八；进呈本卷四为刊印本卷九；进呈本卷五为刊印本卷十；进呈本卷六为刊印本卷十八；进呈本卷七为刊印本卷十九；进呈本卷八为刊印本卷二十；进呈本卷九为刊印本卷二十一。⁽³⁴⁸⁾康并没有将其思想完整地上呈于光绪帝，而是作了部分隐瞒。康少抄12卷进呈之真实用心用意，我还不清楚。

与此相关的一件档案，说明了光绪帝对此的关注。八月初二日，总理衙门收到上海道蔡钧呈文：

“本年七月十一日奉宪署蒸电，内开《时务报》第五十一册所载各书目，现奉旨签出交沪关购办，希即照单开念八种迅速购齐京，幸勿稍迟是要，仍望电复。书目列后：《南海先生五上书记》、《上古茫昧无稽考》、《周末诸子并起创教考》、《诸子创教改制

考》、《诸子改制托古考》、《诸子争教互攻考》、《墨老弟子后学考（表附）》、《儒教为孔子所创考》、《孔子为制法之王考》、《孔子创儒教改制考》、《六经皆孔子改制所作考》、《孔子改制托古考》、《孔子改制法尧舜文王考》、《孔子改制弟子时人据旧制问难考》、《诸子攻儒考》、《墨老攻儒尤盛考》、《儒墨交攻考》、《儒攻诸子考》、《儒墨最盛并称考》、《鲁国全从儒教考》、《儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考》、《武帝后儒教一统考》、《春秋董氏学》（康长素著）、《春秋中国夷狄辨》（三水徐勤著）、《瑞士变政记》、《俄土战记》、《意大利兴国侠士传》、《经世文编》（顺德麦仲华辑）等因奉此。按照以上各种书籍一律办齐，计每种两部，分别装潢，共需价洋三十九元五角。理合敬谨装箱，具文呈文。仰祈宪台俯赐察收进呈。为此备由呈，乞照验施行。”⁽³⁴⁹⁾

这是总理衙门奉旨命上海道采办之事。光绪帝看到了《时务报》上的广告而有此旨意。⁽³⁵⁰⁾值得注意的是，《上古茫昧无稽考》至《武帝后儒教一统考》共计21篇，即为《孔子改制考》大同译书局刊印的全本，且当时《时务报》的广告是分篇的，未用《孔子改制考》书名。⁽³⁵¹⁾光绪帝下令订购，不知是不明21篇即为《孔子改制考》或已察觉康有为之进呈本非为全本？⁽³⁵²⁾自五月初四日由总理衙门代奏进呈《孔子改制考》九卷本后，五月二十九日孙家鼐上奏：“康有为书中凡有关孔子改制称王字样，宜明降谕旨，亟令删除”（参见24·37）；六月十八日光绪帝收到陈宝箴奏折“可否特降谕旨，饬下康有为即将所著《孔子改制考》一书板本，自行销毁”，继后又收到孙家鼐说帖“理合依陈宝箴所奏，将全书一律销毁”。（参24·52）孙家鼐、陈宝箴的言论，不知是否对光绪帝订购起到作用？从七月十一日发电至上海，到八月初二日送到总署，以当时的交通条件而言，已是相当迅速。与进呈本相比，蔡钧所购的《孔子改制考》多了12卷，即《周末诸子并起创教考》、《诸子创教改制考》、《诸子改制托古考》、《诸子争教互攻考》、《墨老弟子后学考（表附）》、《孔子改制托古考》、《孔子改制法尧舜文王考》、《孔子改制弟子时人据旧制问难考》、《诸子攻儒考》、《墨老攻儒尤盛考》、《儒墨交攻考》、《儒攻诸子考》。光绪帝还旨命购买了康有为及其党人的其他著作，其中特别有意思的书是《南海先生五上书记》。八月初

二日总理衙门收到上海代办之书，最快也是八月初三日进呈（此日下午光绪帝从颐和园返回宫中，很可能会推迟到八月初四日）然至此时局势已紧，光绪帝已来不及细看，政变即将发生。

康称“请听沿边口岸准用孔子纪年”一语，查“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”，其中无此语，在《我史》手稿本上此一句也是添加，很可能是后来的添加。经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”，是其后来的另作，于此称言：

“抑臣更有请者，大地各国，皆以教主纪年，一以省人记忆之力，便于考据，一以起人信仰之心，易于尊行。日本无教主，亦以开国二千五百年纪元，与其时王明治年号并行。一以贵当王，一以便考古。若吾国历朝数十，阅帝数百，年号几千，记述既艰，考据不便……伏惟皇上圣明，传心先圣，敬教审时，洞达中外，乞明诏设立教部，令行省设立教会讲生，令民间有庙，皆专祠孔子以配天，并行孔子祀年以崇国教……。”⁽³⁵³⁾

这一篇作伪的另作，从立意到内容，与“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”大不相同。其写作时间很可能在宣统年间。

又查五月初四日军机处《上谕档》，录有军机处给慈禧太后的奏片：

“本日总理各国事务衙门奏代递康有为条陈折，又康有为奏进呈《孔子改制考》折，并书一函。奉旨：‘留’……谨将折片恭呈慈览。”

由此可见光绪帝的旨意。康有为两折当日呈送慈禧太后，《孔子改制考》则未进呈。前引军机处《随手档》称“条陈未发下”，指康有为的两件条陈慈禧太后未发下。但此时光绪帝已命人抄录，其中即有内府抄本《杰士上书汇录》。康称“五月初一日”，可能是其五月初一日将两条陈呈送总理衙门，五月初四日由总理衙门代奏。康称“疏留中”，不确。“留中”指皇帝将奏折留在宫中，不发下军机处。光绪帝不仅未将两条陈留中，而且由军机处呈送慈禧太后。

康称“附呈《列国岁计政要》”一事，查《列国岁计政要》一书英文原名为The Stateman's YearBook，该书是年鉴式手册，由英国麦丁富力（Frederick Martin）编辑，于1864年（同治三年）出第一版，以后每年修订出版，迄今从未间断。其1864—1883年由Frederick Martin编辑。英国驻华公使提供该书的1874年（同治十三年）版，由林乐知译，郑昌棫述。该书首一卷，正文十二卷，六本，1878年江南制造局出版。(354)首卷介绍世界各国人民、土地、交通等情况，后各卷分述奥斯曼、比利时、法国、德国、英国、希腊、意大利、俄罗斯、土耳其、美国、埃及等国政事，内有很多统计数字。梁启超在《读西学书法》中介绍之，称言：

“述欧洲各国疆域、户口、官制、教门、学校、国用、商务、兵力等事。然其书为同治癸酉年之书，去今二十余年，因废变迁，已成陈迹。西人此类书籍，岁岁皆有，或官撰，或私述，不一而足。若能自癸酉至今，每年译成一书，岂不善哉？而惜其止于此也。”(355)

然康有为以上两件条陈，皆未提到该书进呈。从《我史》手稿上看，“附陈《列国岁计政要》”一句补在页眉上，很可能属后来的添加。该书的进呈时间与方式，我没有读到相关的档案。然张元济六月十八日复沈曾植函，言及于此，称言：

“更可喜者，长素呈进《泰西新史》、《列国岁计》后，即时有索书之诏。近且阅《时务报》（诏总署按期呈进）、《官书局报》（朱批曰平淡无奇）、同文馆所译新报（嫌太少，令多译矣）。又令总署进电报、问答（逐日呈递）暨全球地图、各国条约矣。果于此因势利导，所造岂有限量！乃在廷诸臣不惟不喜，而且忧之。”(356)

由此似可以认定，康在六月十八日之前已进呈该书，且引发光绪帝对此类读物的兴趣以及相关的连锁反应。当然，也不能排除一种可能性，康有为此处所言《列国岁计政要》，指《丁酉列国岁计政要》，即《光绪二十三年列国政要比较表》，那是《知新报》所译该书新版的部分内容。（参见24-34）

(24-24)五月初五日，奉明旨废八股矣。先是廿九日芝栋折上，上即令枢臣拟旨。是日京师哗然，传废八股，喜色动人。连数日寂然。闻上得芝栋折，即令降旨，刚毅请下部议，上曰：“若下礼部，彼等必驳我矣。”刚又曰：“此事重大，行之数百年，不可遂废，请上细思。”上厉声曰：“汝欲阻挠我耶？”刚乃不敢言。及将散，刚毅又曰：“此事重大，愿皇上请懿旨。”上乃不作声。既而曰：“可请知。”故待初二日诣颐和园请太后懿旨，而至初五日乃降旨也。百事皆如此，上扼于西后，下扼于顽臣，变法之难如此。及命下之日，欢声雷动，去千年之弊政，非皇上之圣武岂能若此之刚断乎？

据手稿本，“廿九日”为添加，补在行间；“即令枢臣拟旨”之“枢臣”后删一“详”字；“闻上得芝栋折”之前，有“先是”二字，删，改“是日”，再删，添“闻”字；“刚毅请下部议”之“刚毅”后删“力谏”二字；“上厉声曰”之“上”字后，删一“曰”字；“愿皇上”三字为添加，补在行间；“请太后懿旨”之“太后”二字为添加。

“芝栋”，宋伯鲁。前节(24-23)已叙，四月二十九日宋伯鲁上奏“请改八股为策论折”，光绪帝旨命“暂存”，并将该折呈送慈禧太后。康称“上即令枢臣拟旨”一事，梁启超五月十七日致夏曾佑信中亦称：“……宋侍御言之，是日即得旨送往园中，至初五乃发耳”，说法与此相同。⁽³⁵⁷⁾然康、梁的说法，大体准确，理解却大有差误。他们不熟悉宫廷政治操作的流程，可能将光绪帝当日旨命“暂存”并呈慈禧太后的做法，误解为“得旨送园中”。康又称光绪帝与刚毅“请懿旨”之争执，我尚未读到相关的材料。然从前节杨深秀废八股奏折“请懿旨”的处理经过来看(参见24-18)，此类大政必须经过慈禧太后。从档案中可看到以下的情况：四月三十日，即宋伯鲁上奏的第二天，军机处《随手档》中有一条特别的记录：“遵拟改试策论谕旨一道”，下面还有一行小字：“见面带，堂谕封；缮摘会典事例。”由此可见光绪帝于第二天命军机处拟旨，准备废八股改策论。同日，军机处《上谕档》中，也有一条很突兀的记载：

“钦定大清会典事例。康熙二年，议准停止八股文体，乡、会方式以策、论、表、判取士，分为二场：第一场试策五道，第二场四书论一篇、经论一篇、表二道、判五条。康熙七年，定乡、会试仍以八股取士。”

又查宋伯鲁奏折称：

“圣祖当明世八股腐烂之时，鉴人士空疏之弊，已思决意罢黜，惜有司奉行不力，卒蹈故辙。”

《上谕档》抄录《大清会典事例》，正是军机处根据光绪帝的指示，寻找祖制上的依据。然军机处拟旨之内容、该谕旨是否呈送慈禧太后、该谕旨为何未发，我尚未读到其他材料。

前节（24·23）已述，五月初四日总理衙门代奏康有为“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”，其中第二项内容即是废八股，并要求光绪帝直接下诏：

“……国弱之故，民愚俗坏，亦由圣教坠于选举，四书亡于八股为之。故国亡于无教，教亡于八股，故八股之文，实为亡国、亡教之大者也……而下手之始，抽薪之法，莫先于厘正科举及岁科试四书文体，以发明大道为主，必须贯串后世，及大地万国掌故，以印证之，使学通今古中外，乃可施行。其文体，如汉宋人经义。停八股一事，必皇上明降谕旨，乃足以风厉天下……请特下明诏，立变科举八股之制，勿动于浮言，勿误于旧论，天下幸甚。”⁽³⁵⁸⁾

前节（24·18）已叙，五月初四日徐致靖上奏“请废八股以育人才折”，称言：

“泰西人民自童至冠，精力至充之时，皆教之图算、古今万国历史、天文、地理及化光电重、格致、法律、政治、公法之学，其农工商贾，亦皆有专门之学，故人人有学，人人有才，即其兵亦皆由学出……而我自童时至壮年，困之以八股之文，禁其用后世书，以使之不读史书、掌故及当今之务。锢之以搭截枯窘虚缩之题、钩渡挽入口气、破承开讲八比之格，使之侮圣而不言义理，填词而等于俳优……夫八股取士，非我祖宗之制，实前明敝陋之法也。我圣祖仁皇帝即位伊始，深知其敝，特诏废之，此真大圣人之盛谟也。后虽复行，而海禁未开，天下无事，尚不觉其为害。今又二百年，法敝更甚。出题既多，重复文艺，尤多陈因，侮圣填曲，捐书绝学，而当万国极智之民……愿皇上深思明辨，而勇断之也。彼礼官所守

者旧例，无论如何条奏，必据例议驳，以皇上之明，岂能从一二人硃笔拘执之见，而误天下大计哉？伏望皇上上法圣祖，特旨明谕天下，罢废八股。自岁、科试以至乡、会试，及各项考试，一律改用策论，以发明圣道，讲求时务，则天下数百万童生、数十万生员、万数举人，皆改而致力于先圣之义理，以考究古今中外之故，务为有用之学。风气大开，真才自奋，皇上亦何惮而不为哉？”⁽³⁵⁹⁾

徐折的主旨是让光绪帝不听从礼部的议复，直接下旨。该折当日奉旨“存”，并呈送慈禧太后。康有为条陈、徐致靖奏折，是康党发动废八股连续攻势之第三波。

根据先前的安排，光绪帝四月二十八日从颐和园返回宫中，五月初四日再去颐和园，五月初九日返回宫中。又据军机处《随手档》，光绪帝五月初四日“办事后驻蹕颐和园”，即处理完政务后才起身前往颐和园。当日康有为、徐致靖的建策对光绪帝起何作用，无从可知，但从四月二十八日光绪帝召见张元济时明确表示“八股试帖之无用，部议之因循扞格”的态度来看，光绪帝已准备采取直接行动。先前杨深秀奏折四月十三日交礼部议，礼部至此尚未回复。（参见24·21、24·18）

五月初五日，光绪帝与慈禧太后共同接见军机大臣。⁽³⁶⁰⁾当日光绪帝明发上谕：

“我朝沿宋明旧制，以四书文取士。康熙年间曾经停止八股，改试策论，未久旋复旧制。一时文运昌明，儒生稽古穷经，类能推究本原，阐明义理。制科所得，实不乏通经致用之才。乃近来风尚日漓，文体日敝，试场献艺，大都循题敷衍，于经义罕有发明，而谄陋空疏者，每获滥竽充选。若不因时通变，何以励实学而拔真才。著自下科为始，乡、会试及生童岁科各试，向用四书文者，一律改试策论。其如何分场命题考试，一切详细章程，该部即妥议具奏。此次特降谕旨，实因时文积敝太深，不得不改弦更张，以破拘墟之习。至士子为学，自当以四子六经为根柢，策论与制义殊流同源，仍不外通经史以达时务。总期体用兼备，人皆勉为通儒。毋得竞逞博辩，复蹈空言，致负朝廷破格求才至意。”⁽³⁶¹⁾

毫无疑问，该谕旨经过了慈禧太后的批准。

康称“待初二日诣颐和园请太后懿旨”一语，有误，光绪帝的行程是五月初四日。五月初九日《国闻报》以“改科宸断”为题刊出消息：

“八股取士，习非所用。本月初五日特奉上谕改试策论，风闻中外，耳目一新。有京友来函谓，此次改科谕旨，初二日业已拟发，以枢臣、礼臣均谓兹事重大，请从长计议，是以暂缓降谕。皇上锐意维新，力排群议，以为非得人才，不足以图富强，而非改科目，不足以得人才。遂于初五日特涣纶间，明告天下。六百年来相沿积习，毅然决然断自宸衷，一旦弃去，非圣人其足语于斯乎？”

此一说法与康大体相同，疑是康、梁提供的消息。其中提到了五月初二日的日期，查军机处《早事》，五月初二日早朝的轮值衙门，恰是礼部、宗人府、钦天监，礼部堂官须参加早朝。“枢臣、礼臣均谓兹事体大”之情节，有可能在该日早朝时发生；然根据慈禧太后与光绪帝之间的政治权力关系，废八股之类的重大决策，须经过慈禧太后批准，军机大臣、礼部堂官对此所言与否，并没有太大的关系。

五月十八日，礼部出奏请示拔贡考试是否改用策论，光绪帝发下交片谕旨：“交礼部。本日军机大臣面奉谕旨：‘前经降旨，交议各项考试改试策论、分场命题详细章程，著礼部五日内迅速具奏。’”⁽³⁶²⁾看来光绪帝已对礼部十分不满。二十二日，礼部奏乡会试章程，光绪帝予以批准。⁽³⁶³⁾（参见24:31）

（24:25）初三日，总理大臣代递谢恩折，上命曰：“何必代递。后此康有为有折，可令其直递来。”又令枢臣廖寿恒来，令即将所著《日本变政考》、《波兰分灭记》、《法国变政考》、《德国变政考》、《英国变政考》，立即抄写进呈。乃片陈：“谨当昼夜编书，不能赴总署当差。”并面告李合肥、廖仲山、张樵野，以不能奔走此差辞之。向例，总署章京由各部司员考取，又复试之，其最高列者，尚须一二年，然后能传到，传到仅当译电等差。有年，乃转司务厅。又一二年，乃得派入各股。又数年，乃可升提调，然后升帮办、总办。吾被特旨派差，为向来所无，入署即可派总办、提调；知交多劝就之，吾终不为屈也。

据手稿本，“总理大臣代递”六字为添加，“谢恩折”后删一字；“又令枢臣廖寿

恒来”之“又”字后删“将所”二字，“来”字后删一字；“乃片陈”之“乃”字由“并”字改；“昼夜”二字为添加，“编书”后删“无暇”；“不能奔走此差”后删“报闻□初以”，添“辞之”二字；“又复试之”后删一字；“派差”二字为添加，补在页脚；“入署”二字为添加，补在行间。

前节（24·23）已叙，康有为的谢恩折即“请御门誓众开制度局以统筹大局折”，于五月初四日由总理衙门代奏，此处的“初三日”，稍有误。⁽³⁶⁴⁾

康称光绪帝命“后此康有为有折，可令其直接递来”一事，大体属实。《知新报》中“康工部统筹全局折”和《戊戌奏稿》中“敬谢天恩并统筹全局折”，已被证明属康有为事后重写之作，但五月初四日总理衙门代奏其两道条陈后，情况随即发生变化。（参见24·23）光绪帝已指定大臣为其代呈条陈书籍。光绪二十四年六月，张之洞收到的京内密报称：

“康封奏皆径交军机大臣直上，不由堂官代奏，闻系上面谕如此。”⁽³⁶⁵⁾

该密报的消息来源相当可靠。苏继祖《戊戌朝变记》称：

“上久欲用康有为，以上畏太后不容，下恐群臣猜忌，未召见以先，每令翁相详细咨询。既召见以后，仍引嫌不敢随时召见，凡有顾问之事，由总署代传，或有章奏条陈，亦由总署呈进，特派廖公专司之，朝中呼之为‘廖苏拉’。”⁽³⁶⁶⁾

胡思敬《戊戌履霜录》称：

“上眷有为甚，时有宣问，密授寿恒达之，有为诸陈奏，亦缘寿恒得进。”⁽³⁶⁷⁾

苏继祖、胡思敬之言，虽未必可靠，然至少证明京中有此说法。

档案材料更能直接证明康的说法。《杰士上书汇录》所录康有为的条陈，共计18件。光绪二十四年二月十九日、三月初三日、三月二十三日、五月初四日、七月初五日，总理衙门五次先后代奏康有为奏折8件，其中七月初五日仅代奏1件。⁽³⁶⁸⁾此外还有10件条陈，是五月初四日之后至七月十三日递上的。⁽³⁶⁹⁾康有为的官、差分别是工部主事、总

理衙门章京，没有直接上奏权。按照清朝制度，其折片当由总理衙门或工部代奏。查军机处《早事档》、《随手档》，这10件条陈均没有代奏的记载。军机处《随手档》六月七日有一条很突兀的记录：“发下康有为条陈折、片各一件”，下有注记：“见面带下，缮旨复存堂，初十日复递上。”这是说光绪帝在召见军机大臣时，由光绪帝发下给军机大臣。发下的康有为条陈很可能是《杰士上书汇录》卷二的“为商务不兴民贫财匮请立商政以开利源而杜漏卮折”、“请将优拔贡朝考改试策论片”，前折在《杰士上书汇录》中注明是“光绪二十四年六月初五日”。军机处《随手档》六月二十二日另有一条突兀的记录：“发下康有为折、片各一件”，并注明“见面带下，次日见面带上”。这也是光绪帝在召见军机大臣时发下的。该两件折片即为“为恭谢天恩条陈办报事宜折”、“请定中国报律片”。光绪帝发下的折片，军机处照例要录副，档案中有该两件折片的录副。⁽³⁷⁰⁾（参见24-43）由此证明，康有为与光绪帝之间另有联络的管道。《我史》后节称“时吾递书递折及有所传旨，皆军机大臣廖仲山传之，京师谣言皆谓廖为吾笔帖式，甚至有谓为‘康狗’者”，由此可知，代递人似为军机大臣、总理衙门大臣、刑部尚书廖寿恒。（参见24-44）而由廖寿恒代递的康有为条陈，档案中没有记录，光绪帝和军机处也无须呈报慈禧太后。

康称“又令枢臣廖寿恒来，令即将所著《日本变政考》……”一语，属实。查康有为在“译纂《日本变政考》成书折”（三月二十三日由总理衙门代递）中称言：

“臣尚有《英国变政记》、《法国变政记》、《德国威廉第三作内政记》、《波兰分灭记》、《大地兴亡法戒》，略尽于是矣。若承垂采，当续写进。”⁽³⁷¹⁾

康有为在“请御门誓众开制度局以统筹大局折”（五月初四日由总理衙门代递）中称言：

“……并蒙圣恩，许令将面对未详者，准具折条陈，并将著书进上。”⁽³⁷²⁾

五月二十日，文悌上奏“严劾康有为折”，其中提到：

“四〔五〕月初七日使其弟康广仁至奴才处求见，奴才未与相见，为奴才留一信，云康有为在寓患病，现奉旨令其进书……遂于初八日至康有为寓所……康有为言实不能为此奔走之差，现奉旨进书……”(373)

康有为以后的条陈，也言及于此。由此可知，光绪帝确有命康有为进呈书籍之旨。康第一次进呈的《日本变政考》由于慈禧太后未发下，由此康第二次进呈。（参见24-8、24-15、24-33）康后来进呈《波兰分灭记》，时间在六月二十六日至七月初四日之间。（参见24-34、24-57）《法国变政考》很可能未进呈，《德国变政考》、《英国变政考》则未进呈。（参见24-34）

康称“乃片陈谨当昼夜编书，不能赴总署当差”，指其另有给光绪帝的附片，我尚未见到。康又称“面告李合肥、廖仲山、张樵野，以不能奔走此差辞之”，“此差”指总理衙门章京，三人皆是总理衙门大臣，“面辞”之事我虽未读到相关史料，但康确实未去总理衙门任此差事。（374）

前节（24-22）已叙，总理衙门章京系由京内各衙门司员中考取，考中者记名，出缺时传补。康称“尚须一二年，然后能传到”，即指此事。“译电”即译电员，其职在电报房；“司务厅”，负责收发文件，呈递折片，保管和监督使用印信；“各股”，指总理衙门所设英国股、法国股、俄国股、美国股，分股办理各类事务；“提调”，很可能指清档房或同文馆的提调，通常由资深章京兼任；“帮办章京”、“总办章京”，为总理衙门章京职位最高者，负责综理文书，监督各股事务，起草奏折，并随总理衙门大臣办理交涉事务，额设“总办”四人，“帮办”两人。（375）康称“传到仅当译电等差，有年乃转司务厅，又一二年乃得派入各股，又数年乃可升提调，然后升帮办、总办”，属总理衙门章京的升迁之径，属实。张元济于光绪二十四年六月十八日致沈曾植信中称：

“济不知能否开去电报（前有一人销假到署，南海即令开济电报，上股办事，竟为总办所持，济于此事颇愿守旧，亦力持资格之说，然论资今亦当开电报矣）。”(376)

张元济传到总理衙门后，一直为译电之差使，至此已近两年，尽管张荫桓帮其说话，仍未能“上股办事”。康称“吾被特旨入差，为向来所无”一

语，属实。光绪帝后来又特旨任命刘庆汾（七月初四日）、江标（七月二十三日）、郑孝胥（七月二十四日）为总理衙门章京。康又称其“入署即可派总办、提调”一语，我尚未读到相关的史料。

（24·26）乡会试既废八股而用策论，生童岁科试仍未改。吾三月所上之折，交总署议而未行，欲因势并行之，乃自草一折，为杨漪川草一折，又令卓如草一折，交宋芝栋上之。奉旨允行，于是岁科试均废八股而改策论矣。时八股士骤失业，恨我甚，直隶士人至欲行刺。于晦若至，属吾养壮士，住深室，简出游以避之；吾笑而不避也。

据手稿本，“乡会试既废”前删“八股既”三字；“于是岁科试均”后删一“改”字。

按照清代科举制度，“生”指“生员”，“童”指童生，“岁”指岁考，“科”指科考。岁考与科考又称院试，由各省学政巡行各府时举行，每三年各举行一次，丑、未、辰、戌年举行岁考，寅、申、巳、亥年举行科考。生员参加此试定廪、增；童生中式可补为生员。戊戌年恰是各省岁考之年。五月初五日废八股改策论诏命“自下科为始，乡、会试及生童岁科各试，向用四书文者，一律改试策论”，指明从“下科为始”。康称“生童岁科试仍未改”，指本年进行的生童岁考未改。

康称“三月所上之折”，即“请照经济特科例推行生童岁科片”，该片于三月二十三日由总理衙门代奏。然光绪帝并未将之交总理衙门议复，康称“交议而未行”，当误。（参见24·5、24·8）

康称“自草一折”，似未有此作。从《杰士上书汇录》和作伪的《戊戌奏稿》都找不到相应的条陈。

康称“为杨漪川草一折”，查此期军机处《随手档》、《早事档》，皆未见御史杨深秀有类似的折片。

康称“又令卓如草一折，交宋芝栋上之”，查军机处《随手档》五月十二日记：“御史宋伯鲁折：一、请将经济岁举归并正科改试策论由；片一、请旨申禁后用八股试士由。”前折即“请将经济岁举归并正科并各省岁科迅改试策论折”，称言：

“.....臣以为未有不通经史而可以言经济者，亦未有不达时务而可谓之正学者，教之之法既无偏畸，则取之之方当无异致，似宜将正科与经济岁举合并为一，皆试策论。论则试经义，附以掌故；策则试时务，兼及专门。泯中西之界限，化新旧之门户，庶体用并举，人多通才.....生童岁科现正随时按考，既定例下科始改，则现时自仍用旧章，彼生童若不习八股，则无以为应考之地。若仍习之，则明明为已废之制，灼然知其无益，两年之后即行弃置，又何必率天下之生童，极费此两年之力，以从事于此，是令天下无所适从也.....伏乞再行明降谕旨，除乡、会试自下科为始改试策论外，其生童岁、科试，即查各省学政随按临所至，一经奉到谕旨，立即遵照新章，一律更改，经史时务两者并重，庶学者不必复以帖括分心，得以专力讲求实学，至下科乡、会试之时，而才已不可胜用矣。”⁽³⁷⁷⁾

该折提出了两项要求：一是将经济岁科与正科合并；二是生童岁科立即改试策论。尽管康称该折出自梁启超之手，然梁启超在《戊戌政变记》中《康广仁传》中却称该折出于康广仁：

“乡、会八股之试即废.....君乃曰：士之数，莫多于童生与秀才，几居全数百分之九十九焉。今但变乡、会试而不变岁、科试，未足以振刷此辈之心目。且乡、会试期在三年以后，为期太缓。此三年中人事靡常。今必先变童试、岁、科试，立刻施行，然后可。乃与御史宋伯鲁谋，抗疏言之，得旨俞允。”⁽³⁷⁸⁾

梁的这一说法，可得到文悌奏折的印证。⁽³⁷⁹⁾宋折上达后，光绪帝予以采纳，当日发下经其朱笔修改过的明发上谕：

“御史宋伯鲁奏请将经济岁举归并正科并各省生童岁科试迅即改试策论一折。前因八股时文积弊太深，特谕令改试策论，用切实学。惟是抡才大典，究以乡、会两试为纲。乡、会试既改试策论，经义时务两不偏废（以上八字朱笔圈去）经济岁举亦不外此，自应并为一科考试，以免纷歧。至生童岁科试改为策论（以上四字朱笔圈去）著各省学政奉到此次谕旨，即遵新章一律办理（以上七字朱笔圈去，另用朱笔添以下六字）行一律改为策论，毋庸候至下届更

改。将此通谕知之。”⁽³⁸⁰⁾

五月十六日，此旨再用电报发给直省将军督抚。⁽³⁸¹⁾宋伯鲁的附片，即“请旨申禁复用八股试士片”，我将放在下节集中叙述。（参见24·28）宋伯鲁的折、片及光绪帝谕旨，当日呈送慈禧太后。⁽³⁸²⁾

于晦若，即于式枚。康有为于1915年作《祭吏部左侍郎于晦若文》，言及两人于光绪二十三四年的交往。⁽³⁸³⁾（参见23·3、23·5）但康称废八股后，士人对其大不利，于式枚劝其“养壮士，住深室，简出游”一事，我尚未读到相关史料。

（24·27）时以愚民之害既去，当开民智，泰西文明多由于有制新器、著新书、寻新地之赏。初八日上折言之。奉旨交总署议。张樵野即著卓如议稿，乃为议定，即令总署奏定章程，颁行天下者也。

据手稿本，“时以愚民之害”前删“十一日上谕”五字；“制新器、著新书”之“制”、“著”字为添加；“初八日”三字为添加，补在行间；“奉旨交总署议”后删一“行”字；“即令总署”之“即”字为添加。又，此处另有眉批：“章程可抄付”，为康有为字体，属事后的添加。

康称“初八日上折言之”一事，查《杰士上书汇录》卷二，录有康有为“请以爵赏奖励新艺新法新书新器新学设立特许专卖折”，注明日期为五月初八日。该折主张学习西方，设立专利制度，称言：

“……至明永乐时，英人倍根创为新义……请于国家立科鼓励，其士人著有新书，发从古未创之说者，赏以清秩高第；其工人制有新器，发从古未有之巧者，予以厚币、功牌，皆许其专利，宽其岁年；其有寻得新地，为人迹所未辟，身任大工，为生民所利赖者，予以世爵……近百年来，新法尤盛。各国及日本有专卖特许寮，掌鼓励民人制造新器。凡有创制新器及著一书，皆报官准其专卖，或三十年，或五十年，不准他人仿造，并赏给牌照以为光荣，视其器物分作数等……考英国自明至乾隆前，大辘椎轮乃始草创，岁出新器数十种，自乾隆二十八年到咸丰二年，岁出新器约二百五十种，自咸丰三年至同治十年，岁出新器二千种，近三十年则多至三四千种。进之法国，则岁出九千种。美国为最盛，岁出且万二千种。退之若奥，则八百余种，意七百余种，丹麦、比利时四五百种，俄亦

三百余种……伏愿皇上观古今之运，通中外之故，特立新器新书之赏表，高标以为招，海内庶士，必有应之者。请飭下总署议定劝厉制新器、著新书专科。凡有新器、新书，呈学政或总署存案，由学政咨行，督抚会衔，加以奖厉，给予特许专卖执照，准其专利数十年，或用梁制二十四班，或用宋制流外官阶，另制名号以为荣奖，或用补服及外国宝星例，以花鸟为饰，分作数等，名为徽章，以昭宠异。其有能自创学堂、自修道路、自开水利、有功于民者，酌其大小，给以世爵。顷中国之大，尚无枪炮厂，宜募民为之。德铁匠得赉赐创造后膛枪而破法，克虏伯创成精炮冠绝地球，赏以男爵。今以世爵募民，必有精器出焉。”⁽³⁸⁴⁾

康有为设立专利制度的思想，可以追溯至光绪二十一年的“上清帝第二书”、“上清帝第三书”与“上清帝第四书”。⁽³⁸⁵⁾此时又有更为详细的阐述。然由此中仍可以看出，康的世界专利史及相关法律的知识并不准确，仅大致地描绘出专利对各国技术进步的作用。他要求光绪帝下旨仿效，由总理衙门议定“专科”。

又查此期军机处《随手档》、《早事档》，皆找不到康有为此折代奏的记录，很有可能是由廖寿恒在军机大臣召见时代为呈递的，呈递的日期自然无从查明。这是五月初四日总理衙门代奏其两道条陈之后，康有为第一次通过非正式渠道进呈条陈。（参见24-25）

然在康有为上奏之前，五月初二日，御史曾宗彦上奏“振兴农工二务折”，其中提出了“准专利以利百工”，即设立专利制度。⁽³⁸⁶⁾光绪帝当日明发上谕，交总理衙门议复。⁽³⁸⁷⁾五月十六日总理衙门议复曾宗彦折，表示赞成。光绪帝朱批：“另有旨。”⁽³⁸⁸⁾但当日下发的谕旨并没有关于专利的内容。⁽³⁸⁹⁾五月十七日，光绪帝由内阁明发谕旨：

“自古致治之道，必以开物成务为先。近来各国通商，工艺繁兴，风气日辟。中国地大物博，聪明才力，不乏杰出之英。只以囿于旧习，未能自出新奇。现在振兴庶务，富强至计首在鼓励人才。各省士民著有新书及创行新法、制成新器，果系堪资实用者，允宜悬赏以为之劝。或量其材能，试以实职，或锡之章服，表以殊荣；所制之器，颁给执照，酌定年限，准其专利售卖。其有能独力创建

学堂，开辟地利，兴造枪炮各厂，有裨于经国远猷殖民大计，并著照军功之例，给予特赏，以昭激励。其如何详定章程之处，著总理各国事务衙门即行妥议具奏。”⁽³⁹⁰⁾

从谕旨的内容来看，主要是依据康有为的提议，曾宗彦及总理衙门的议复并没有被采用。这是康有为奏议第一次被直接采用。

五月二十五日，总理衙门上奏“议复著书制造章程折”，并附有章程。⁽³⁹¹⁾光绪帝朱批：“另有旨。”当日由内阁明发的谕旨称：

“前经降旨，各省士民著书制器暨捐办学堂各事给予奖励，谕令总理各国事务衙门妥议具奏。兹据该王、大臣等议定详细章程开单呈览，所拟给予世职、实官、虚衔及许令专利、颁赏扁额各节，量能示奖，尚属妥协。著依议行。即由该衙门咨行各直省将军督抚，通飭所属，将章程出示晓谕，以动观听而开风气。朝廷鼓励人才，不靳破格之赏，仍应严防冒滥。所有著书、制器各事，该衙门务当认真考验，严定罚惩，以期无负振兴庶务、实事求是之至意。该衙门知道，单并发。”⁽³⁹²⁾

这是中国历史上首部专利章程，由于当时的社会环境以及政变很快发生，对社会的技术进步没有发生作用。康称其条陈“奉旨交总署议”，当误，光绪帝未曾将其条陈交下总理衙门。康称总理衙门的议复及章程是张荫桓找梁启超起草，《张荫桓日记》未载，然商承祚教授于上世纪六十年代在广州购得《张荫桓奏稿家书》，其中有“遵旨议复著书制造章程折”，可见总理衙门该折确由张荫桓主稿，以当时张、康、梁之关系，梁亦可能参与其事。⁽³⁹³⁾

需要说明的是，经康作伪的《戊戌奏稿》中有“请厉工艺奖创新折”，是其后来的另作，与原条陈相比，有着很大的区别，强调是“新民”，最后称：

“乞下明诏奖励工艺，导以日新，令部臣议奖，创造新器，著作新书，寻发新地，启发新俗者，著新书者，查无抄袭，酌量其精粗长短，与以高科，并许专卖。创新器者，酌其效用之大小，小者许以专卖，限若干年，大者加以爵禄，未成者出帑助成。其有寻新地

而定边界，启新俗而教苗蛮，成大工厂以兴实业，开专门学以育人
才者，皆优与奖给，则举国移风……”

其内容不仅是“专利”而包括一切新事业了。(394)

(24·28) 时新定国是，废八股，旧党谤甚沸。御史文悌、黄桂鋆等奔走谋之，聚议将联名翻国是，复八股。乃草折交杨漪川上之，请御门誓群臣，并定谤新政之律，其有敢请乱国是、复八股者，重惩之。于是上谕再责旧党，谤谋乃少息。

据手稿本，“时新定国是，废八股，旧党谤甚沸。御史文悌、黄桂鋆等奔走谋之”一段为添加，补在行间，删去原写“时旧党”三字；“御门”二字为添加，补在行间；“重惩之”之“重”字为添加；“于是”前删一“无”字。

康称“御史文悌、黄桂鋆等奔走谋之”一事，文悌五月二十日上奏“严劾康有为折”(参见24·30)；黄桂鋆除了闰三月弹劾保浙会外(参见24·14)，四月初三日上奏“官报章程亟宜设法整顿折”，称言：“今上海《时务报》其言多不雅驯，且有数省督抚不之设法提倡”。(395)他们已与康党对敌。康称文悌、黄桂鋆欲“复八股”，我尚未读到相关的史料。康等人或是有所听闻，于是即以先下手为强的方法出奏；或是其废八股改策论战略中的既定步骤。

康称“草折交杨漪川上之”一事，查军机处《随手档》五月初十日记：“御史杨深秀折：一、请御门誓众由；片一、请定阻挠新政之罪由。”杨深秀的正折即“请御门誓众更新庶政折”，称言：

“今既奉上谕明定国是，而守旧之徒迂谬指摘，日夜聚谋，思变乱明旨。或仇视开新之人，思颠倒是非，造作谣言，以惑圣听。臣不敢谓此辈不忠，要由闇愚不知大局致之，然闇愚如此，足以亡国有余……臣日夜思虑，为我皇上筹之，盖皇上未有大誓群臣之举，大施赏罚之事，以悚动观听也……伏乞皇上采先圣誓众之大法，复祖宗御门之故事，特御乾清门，大召百僚，自朝官以上咸与听对，布告维新更始之意，采集万国良法之意，严警守旧沮挠造谣乱政之罪，令群臣签名具表，咸去守旧之谬见，力图维新。其有沮挠诋謫、首鼠两端者，重罚一人，以惩其后。”

杨折中御门誓众的方式与康有为“上清帝第六书”、“请御门誓众开制度局以统筹大局折”中所言，内容是一致的。此时总理衙门对“上清帝第六书”尚未议复，以杨深秀名义再一次提出，是康党的精心策划。（参见24-45）杨的附片，即“请惩阻挠新政片”，称言：

“臣闻守旧者安其所能，保其所恃，忘国家之大患，徇习俗之陋风，议论汹汹，聚谋鼎沸，冀幸我皇上持之未坚，意图恢复。或言新旧之不宜分明，危言耸听；或言八股之能阐义理，饰说欺蒙。大僚中旧习更深，亦多乐为助力者……外廷既渐萌此论，不可不预峻其防，深恐彼等言之有故，持之成理，稍不加察，即售其欺。伏乞皇上遇有此等迂谬奏章，严加申饬，明降谕旨，著其阻挠之罪。重则立加褫革，轻则薄示罚惩，饬刑部定律，凡有复言更易国是、规复八股者，科以莠言乱政之罪。”⁽³⁹⁶⁾

该折片上后，光绪帝均下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。⁽³⁹⁷⁾康称“于是上谕再责旧党”，有误。前节（24-26）已叙，宋伯鲁五月十二日上“请旨申禁复用八股试士片”，称言：

“八股取士，行之千数百年，守旧之徒，舍之无所为学，一旦改革，失所凭依，必有起而力争之者……臣风闻诏书既下，而守旧之徒相顾失色，有窃窃然议阻此举者。伏愿皇上持以毅力，勿所摇动，并申下谕旨，如有奏请复用八股试士者，必系自私误国之流，重则斥革降调，轻亦严旨申饬，庶几旧焰消沮，人心大定，而真才可以日出矣。”⁽³⁹⁸⁾

光绪帝未用此议，下旨“存”。宋伯鲁此片其意与杨深秀有相同之处。《我史》虽未提及此片，但从内容来看，是由康策划的。

从档案中看，当时反对科举新章者，仅有一人，即户部右侍郎浙江学政陈学棻。据军机处《随手档》五月二十九日记：“朱批陈学棻奏折：一、岁考宁绍等属大概情形由；片一、嗣后出题仍请参用四书经史等由。”⁽³⁹⁹⁾陈学棻“命题参用四子六经廿三史片”，称言：

“恭读上谕：著下科为始，乡会试及生童岁科各试，向用四书文者，一律改试策论……惟是祛弊必以渐，为学必有师。政令新颁，

下通民志，人心默化，全系士心。自制义取士以来，父师以是教，子弟以是率。一旦猝改，子弟无所师承，士心为之涣散……近日民情浮动，借端生事，不一而足。若使此等无业之士簧鼓煽惑，下愚之民摇动附和，势必酿成不测之祸。盖改试之成就人才挽回气运者，关系诚大而远，而浮言之变乱黑白摇惑人心者，祸患实隐而浓也。臣愚以为此后命题宜饬部臣妥议章程，于贵州学政臣严修所请经济科内政、邦交、理财、经武、格致、考工之外，仍参用四子六经廿三史，分别先后。仍禁不准引用近时书人名，以崇体制而杜一切攻讦之弊窦……”(400)

这样的言论，自然为光绪帝不喜。两天后，六月初一日，光绪帝发下明发谕旨：“陈学棻著来京供职，浙江学政著唐景崇去。”(401)这是废八股后被光绪帝处理的第一个高级官员。张之洞接到的京中密报称：

“陈学棻奏报岁考事，附片论时文不宜轻废，忤上意。次日撤回。陈在浙最不喜言时务，所出观风题，即分咏西湖八景。至为□陋，浙人士皆非笑之。”(402)

这样的消息传出去，对所有的官员都是一个警告。《国闻报》光绪二十四年六月初六日以“浙学内召之由”刊出消息：

“初一日上谕陈学棻著来京供职。新命甫下，中外揣测，莫识其由……顷得都中访事人来函，始知前者云云，均属管窥之见。因浙学陈侍郎于日前有折至京，其附片言八股取士，虽系空论，而作法有一定程式，则阅卷专利申请评校可以按规矩而定去取。今若改试策论，则虽名为实学，其究与八股同是空谈，无甚区别，而失其作法，阅卷颇难云云。皇上阅折后，谓枢臣曰：‘陈学棻既以为改试策论阅卷为难，可撤其回京，不必作此难事。’故有改派唐景崇为浙学之谕。皇上之锐意变法，以期薄海臣民讲求实学，共济时艰，真有出诸寻常意想之外者，海内人士有不喁喁向风，力图振作哉！”

核对陈学棻原片，该消息的内容，多为作者的自我想像，特别是编造了一段光绪帝的话。

(24-29) 时许应骥议经济特科及废八股事，多方阻挠。御史杨漪

川、宋芝栋联名劾之。上恶其阻挠科举，即定罢斥。刚毅乞恩，不许，请令总理衙门查复，不许，乃请令其自行回奏，上不得已允之。许夜走请于刚毅，刚属其牵攻我可免，许从之。上重于为我故去大臣，故听之。

据手稿本，“时许应骥议经济特科”九字被删去，后恢复；“及废八股事”之“及”字前删“及策论”三字，“及”字后又删“策论”二字；“联名”二字为添加，补在页脚；“乃请自行回奏”之“乃”字为添加。“许夜走请于刚毅”，诸刊本抄本皆作“许应骥夜走请于刚毅”。

康称“御史杨漪川、宋芝栋联名劾之”一事，查军机处《随手档》五月初二日记：“御史宋伯鲁、杨深秀折：一、礼臣阻挠新政请予罢斥由。”⁽⁴⁰³⁾此即宋、杨联名弹劾礼部尚书、总理衙门大臣许应骥的“礼臣阻挠新政请予罢斥折”。是时，四月二十三日明定国是诏已下，二十八日光绪帝召见康有为，而五月初五日废八股诏方下。康有为及其党人选择许应骥下手，有两个目的：其一推进废八股改策论的进程，其二是打击对康不利的主要人士。（参见23-5、24-4、24-13）该折称言：

“礼部为文学之官，关系极为重大，国家学校贡举之制，多由核议。皇上既深惟穷变通久之义，为鼓励人才起见，特开经济特科岁举两途，以广登进，而许应骥庸妄狂悖，腹诽朝旨，在礼部堂上倡言经济科之无益，务欲裁减其额，使得之极难，就之者寡，然后其心始快。此外，见有诏书关乎开新下礼部议者，其多方阻挠，亦大率类是。接见门生后辈，辄痛诋西学；遇有通达时务之士，则疾之如仇……总理衙门为交涉要区，（当此强邻环伺之时）一话一言，动易招衅……（闻其尝在总署，因一无关轻重之事，忽向德使海静争论，德使瞋目一视，以手拍案，尚未发言，而许应骥已失色，即趋出署，德使乃大笑，加以讪诮。此等之事，不一而足。）……伏请皇上天威特振，可否将礼部尚书许应骥，以三四品京堂降调，退出总理衙门行走，庶几内可以去新政之壅蔽，外可以免邻封之笑柄，所关似非浅鲜。”⁽⁴⁰⁴⁾

“见有诏书关乎开新下礼部议者”，指四月十四日杨深秀“请斟酌列代旧制正定四书文体折”“著礼部议奏”一事（参见24-18），礼部尚未议复。“通达时务之士”，指康有为及其党人，“通才”、“通达时务”已成了他们自我

描绘的主要用词。值得注意的是，宋、杨作为御史，对一品大员明确提出“以三四品京堂降调、退出总理衙门”，有干皇帝的黜陟大权，在当时是极为罕见的。⁽⁴⁰⁵⁾该奏折以宋、杨署名，明显是康有为及其党人起草的。光绪帝对此采取的方法也相当特别，明发上谕：

“御史宋伯鲁、杨深秀奏礼臣守旧迂谬阻挠新政一折，著许应骥按照所参各节，明白回奏。”⁽⁴⁰⁶⁾

如果仅是查明事实，该上谕完全可以用“交片”，仅是军机处、许应骥知道；而由内阁“明发”，则刊于《京报》，所有人都得到了明确的信息。

许应骥原本是光绪帝信赖的重臣。从《光绪二十四年京官召见单》来看，光绪帝于正月二十二日、三十日、二月十九日、三月初五日、闰三月初五日、十三日共计6次召见他，可见圣眷之隆。然四月之后，光绪帝再也没有召见他，原因不详。许应骥绝无阻遏经济特科的举动。

（参见23-15）康称光绪帝“即定罢斥，刚毅乞恩，不许，请令总理衙门查复，不许”之事，我尚未读到相关的史料。然按清朝制度，尚无御史之一弹章而未复核即罢大臣者；且尚书、总理衙门大臣之任免，须听从慈禧太后的意见。⁽⁴⁰⁷⁾刚毅作为军机大臣，若处处与光绪帝对抗，亦非臣子状。光绪帝既令许“按照所参各节明白回奏”，而发给许应骥的宋、杨奏折抄件中，却删去其对外交涉的情节，共计89字，即上引宋、杨奏折中括号内的两段，即为原折中被贴盖的部分，未抄给许应骥。由此可见，光绪帝与军机处也知道其中有不实之词。⁽⁴⁰⁸⁾

查军机处《随手档》五月初四日记：“尚书许应骥折：一、遵旨明白回奏由”。⁽⁴⁰⁹⁾许应骥的“遵旨明白回奏折”，对宋、杨的指责，进行全面驳斥。关于“经济科”一节，许折称：

“查严修请设经济科原折，系下总署核议，臣与李鸿章等以其因延揽人材、转移风气起见，当经议准复陈。若臣意见参差，可不随同画诺，何至朝旨既下，忽生腹诽。夫诽存于腹，该御史奚从知之？……至岁举中额，应由臣部妥议会同具奏，恭候钦定……现未定稿，该御史竟谓臣务欲裁减，不知何据而言？向来交议事件，未经复奏以前，言官不得搀越条奏，今该御史隐挟成见，逞臆遂陈，殊非体例。”

关于“阻挠下礼部议者”一节，许折称：

礼部“惟杨深秀厘正文体一折，系奉旨交议，案之西学时务无甚干涉，且未拟稿，何得云多方阻挠耶？”

关于“仇视通达时务之士”一节，许折称：

“该御史谓臣仇视通达时务之士，似指工部主事康有为而言。盖康有为与臣同乡，稔知其少即无行，迨通籍旋里，屡次构讼，为众论所不容。始行晋京，意图侥幸，终日联络台谏，夤缘要津，托词西学，以耸观听。即臣寓所，已干谒再三，臣鄙其为人，概予谢绝。嗣又再臣省会馆私行立会，聚众至二百余人，臣恐其滋事，复为禁止，此臣修怨于康有为之所由来也。比者飭令入对，即以大用自负，向乡人扬言，及奉旨充总理衙门章京，不无觖望。因臣在总署，有堂属之分，亟思中伤，捏造浮辞，讽言官弹劾，势所不免……今康有为逞厥横议，广通声气，袭西报之陈说，轻中朝之典章，其建言既不可行，其居心尤不可问，若非罢斥驱逐回籍，将久居总署，必刺探机密，漏言生事；长住京邸，必勾结朋党，快意排挤，摇惑人心，混淆国事，关系非浅。臣疾恶如仇，诚有如该御史所言者。”⁽⁴¹⁰⁾

由于宋、杨弹章的关于对外事务的细节已被删去，许折对此无驳词。许应骙的回奏，一一自我摆脱了罪名，表明了赞同新政的态度；反过来指摘康有为的品德，要求光绪帝驱逐之。若按当时的官规，光绪帝也应当对康有为进行追究，但他并没有这么做，而是以息事宁人的方式来处理此事。当日由内阁明发上谕：

“许应骙奏遵旨明白回奏一折。该尚书被参各节，既据逐一陈明，并无阻挠等情，即著毋庸置议。礼部有总司贡举学校之责，总理衙门办理交涉事件，均关紧要。该尚书嗣后遇事，务当益加勉励，与各堂官和衷商榷，用副委任。”⁽⁴¹¹⁾

康有为此次以宋伯鲁、杨深秀出面交战许应骙，虽未能将其击倒，但此中光绪帝的态度对当时的大吏是一个警告：如果阻挠新政将会遭致弹劾，而且若不能表白自己的话，有可能被罢斥。从这个意义上说，康有

为及其党人的目的完全达到。

康称许应骥“夜走请于刚毅”一事，我未读到相关的史料。

前节已叙，五月初四日正是总理衙门代康有为出奏“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”、徐致靖上奏“请废八股以育人才折”，也是光绪帝去颐和园之日，许应骥的回奏，有可能也是促发光绪帝五月初五日不待礼部议复下达废八股改策论之诏的因素之一。（参见24:23、24:24）

（24:30）于是与洪嘉与耸文悌劾宋、杨而专意及我。军机得文折，喜甚，以为必去我矣。上阅折大怒，谓文悌受许应骥指使，将革职。刚毅求之，乃令回原衙门行走。凡言官回郎署，例不补缺，不派差，与革职无异也。其折诬甚，非上之明，吾不免久矣。彼来吾八次，而谓来二次，彼折皆倩吾作，而攻宋、杨倩吾作折；甚至谓吾尽弃名教，保中国不保大清，走胡走越，后此伪谕，皆缘此折为定案也。吾累年来京，皆寓金顶庙，入城多宿于是，带衾枕者，以僧寮无是也。文悌心术诡诈，彼留吾谈而询吾从仆，曾访樵野，即以为吾宿樵野所。樵野无端被祸，实文悌妄指为之。京师危疑之地，可不谨哉！

据手稿本，“将革职”前删一字；“乃令回原衙门”之“乃”字后删一“免”字；“而攻宋、杨倩吾作折”之“攻”字后删一“吾”字；“尽弃名教”四字为添加，补在行间；“后此伪谕”之“后”字前删“今”字；“皆缘此折”后删一“也”字；“衾枕”二字以“铺盖”改；“文悌心术诡诈”前删一“彼”字。

文悌与康有为之交往，及康称文悌“彼折皆倩吾作”，参见24:7、24:54。

康称“与洪嘉与怱文悌”之事，即许应骥与洪嘉与耸文悌事，我尚未读到相关的材料。以文悌之品行与身份而言，似非洪嘉与所能怱之；而许应骥此时也不便出面。此时的文悌已完全站在康有为等人的对立面。翁同龢被罢免后，文悌于五月初三日送诗骂翁，已属特别举动；(412)而出面弹劾康更是文的主动出击。查军机处《随手档》五月二十日记：“御史文悌折：一、参御史宋伯鲁等党庇诬罔由”。文悌该折即“严劾康有为折”，长达四千余言。此为当时的重大事件，且对康此期的政治活动多有

披露。特多加摘引，分项录于下。

一、文悌称他与康有为的交往：

“奴才服官京外已数十年，康有为向不相识。去年十二月奴才改官御史，忽于今年二月间，由原任大学士阎敬铭之子、道员阎迺竹致奴才一信，言有杰士康某欲访奴才相见。奴才昔在户部为阎敬铭赏识，天下所共知，然于阎迺竹向亦不相闻问，止于去年十二月引见御史之日，在朝房始一识面。奴才当即复函阎迺竹云‘方今士大夫存诚践实之时，非标榜声气之日，康某何须必相见也’，以阻之。而康有为仍复踵门来见，奴才因与晤言接谈之顷，闻其议论颇多偏宕，然见其激昂慷慨，以为是盖志士忧时郁悒而出此。虽即以言规正之，而心亦喜其负气敢任，或可救今时委靡佞倪积习，不为无用。

“至康有为两三月中，凡至奴才处十余次，路隔重城，或且上灯后亦至……然而奴才始尚以为其深通洋务，不妨节取所长，留为侦探参访之用，故两次至其寓所回拜……”

由此可见，康有为通过阎迺竹结交文悌，在最初的交往中，文悌对康的看法还是不错的。文称康去其处十余次，又回访两次，康称“彼来吾八次”，不管何说为确，两人的交往确实很密。

二、文悌称与康思想分歧：

“迨后康有为数数来奴才处，送奴才以所著书籍数种。阅其著作，以变法为宗，而尤堪骇诧者，托词孔子改制，谓孔子作《春秋》，西狩获麟，为受命之符，以《春秋》变周为孔子当一代王者，明似推崇孔教，实则自申其改制之义……由是奴才乃知康有为之学术正如《汉书·严助传》所谓‘以《春秋》为苏秦纵横者’耳。

“聆其谈治术则专主西学，欲将中国数千年相承大经、大法一扫刮绝，事事时时以师法日本为长策……如迺来《时务》、《知新》等报所论尊侠力，伸民权，兴党会，改制度，甚则欲去跪拜之礼仪，废除满汉之文字，平君臣之尊卑，改男女之外内，直似止须中

国一变而为外洋政教风俗，即可立致富强，而不知其势，小则群起斗争，召乱无已，大则各便私利，卖国何难。”

由此可见，文悌不同意康有为“孔子改制”的学术观念，而在当时同意这一“康学”观念的官员士子甚少；文悌也不同意康有为及其当时主张西法改革人士的激进观念。文悌自称赞同西学，但其强调的是“必须修明孔、孟、程、朱、四书五经、小学性理诸书，植为根柢，使人熟知孝弟忠信、礼义廉耻、纲常伦纪、名教气节以明体，然后再习学外国文字、言语、艺术以致用，则中国有一通西学之人，得一人之益矣。”这一观念恰是当时官员士子大多认同的“中体西用”说。

三、文悌称保国会与徐致靖奏荐：

“康有为不知省改，且更私聚数百人，在辇毂之下立为保国一会，日执途人而号之曰：‘中国必亡，中国必亡。’其会规设议员，立总办，收捐款，竟与会匪无异……是则康有为立会倡始，名为保国，势必乱国而后已焉。奴才于其立保国会后，曾又与面言，恐其其实生乱阶，令其将忠君爱国合为一事，幸勿徒欲保中国四万万人，而置我大清国于度外，而康有为亦似悔之……迨后许应骙等阻其在会馆聚众，又有人奏参，康有为忽到处辞行，奴才处亦两次来辞，去将回里养母，奴才当即作诗送之，讽以归隐，并有劝其切勿走胡走越之言。不意其伪为归养，以息讥弹，而暗营保荐，以邀登进，乃于辞行之日，忽有召见之事，奴才至是始觉其诈伪多端，断乎非忠诚之士。”

康称文悌攻其“保中国不保大清”，查文折内并无此语，但已有其意。文悌还认定，徐致靖保荐康有为之折是康党的自我活动。“走胡走越”典出于《史记》卷一百《季布、栾布列传》，后人用之谓智士被迫逃亡为敌国所用。(413)

四、文悌称康有为及其党人结交台谏：

“忆其曾于闰三月间拟有折底二件，属奴才具奏，一件欲参广东督抚，一件请厘正文体，更变制科。当时即经奴才晓以科道为朝廷耳目之官，遇事原不能不向人访问，然必进言者自有欲言之事……

其欲参广东巡抚奏中，特为清查沙田一事而发，奴才拒之尤力，至今其拟来奏底仍存奴才处。而其厘正文体一事，已有杨深秀言之矣。至康广仁所言罢制艺不必待下科，小试尤宜速改策论，而宋伯鲁又适有此奏。是许应骙谓其联络台谏，诚不为诬。

“康有为又曾在奴才处手书御史名单一纸，欲奴才倡首，鼓动众人伏阙痛哭，力请变法，其单内所开多台谏中知名之人，而宋伯鲁、杨深秀即在其内。后康有为立会保国，在单之人皆不与闻，惟宋伯鲁、杨深秀两次到会列名传布。奴才于其开单之时，即告言官结党为国朝大禁，此事万不可为。乃杨深秀旋即便服至奴才处，仍申康有为之议。且奴才与杨深秀初次一晤，杨深秀竟告奴才以万不敢出口之言，是则杨深秀为康有为浮词所动概可知也。至宋伯鲁，奴才未曾与之晤言，而闻其曾上设立公司之奏，亦系康有为持此议，先寻御史黄桂鋆陈奏，黄桂鋆不为所使，竟由宋伯鲁奏之。”

文悌此处提到了五件康有为请御史代奏的奏折：一、“厘正文体折”，原请文悌代奏，被拒后，由御史杨深秀于四月十三日出奏，即“请斟酌列代旧制正定四书文体折”。（参见24·18）二、“文童岁试即改策论折”，文悌闻康广仁言此，御史宋伯鲁五月十二日出奏，即“请将经济岁举归并正科并各省岁科迅改试策论折”。（参见24·26）三、“参广东督抚”，被文悌所拒，御史宋伯鲁于七月二十八日又上“参谭钟麟折”。⁽⁴¹⁴⁾（参见24·54）四、鼓动众多御史“伏阙痛哭，要求变法”，其中包括宋伯鲁、杨深秀，文悌未照办，于三月初五日上“请拒俄联英折”，要求奉国书使俄，捐躯拒俄（参见24·7）；五、派员往美国集款组大公司，原请黄桂鋆代奏，被拒后，由宋伯鲁于二月十七日上奏，即“请派员赴美筹款集大公司折”。（参见24·11）由此可见宋伯鲁、杨深秀为康有为代奏之情节。⁽⁴¹⁵⁾以上文悌所言与康有为在《我史》中所述，在基本事实上是可以对得起来的，只是在动机解释上有所差别。

五、文悌称康有为把持词讼：

“康有为于闰三月间，忽遣其门生广东崖州举人林缙统持其信函至奴才处求见。奴才闻林缙统系会试举人，亦即延见。乃林缙统并非来京会试，因其在崖州有聚众州衙、哄堂塞署之案，其子弟迄今仍监禁州狱，康有为令其寻奴才为之奏辨。时奴才正在都察院署理京畿道事务，告以如有冤抑应到院呈诉，不当在私宅商办。乃林缙统竟于次日备办礼物，至奴才处馈送，甚至奴才幼子、童奴皆有赠贻。奴才大骇，立即驱逐之去，告以如敢再来定即奏交刑部。林缙

统去而康有为旋来，奴才以正言责之，康有为且言礼亦微物，系由康有为代备，初不以为愧怍。至今康有为引荐林缵统申诉之信，亦仍存奴才家中。”

文悌称其保有“康有为引荐林缵统申诉之信”，可见此事似可确认；此事又见于梁鼎芬《康有为事实》，又可见文折内容已有流传。⁽⁴¹⁶⁾从当时的官规而言，林缵统当属不合，而从当时的官场而言，林缵统的做法又属司空见惯。

六、文悌指责张荫桓为康有为之后台，并称康有为私结外洋：

康有为“至奴才处十余次，路隔重城，或且上灯后亦至，往往见其车中携有衾枕，奴才家丁问其随仆，皆言其行踪诡秘，恒于深夜至锡拉胡同张大人处住宿，盖户部侍郎张荫桓与康有为同县同乡，交深情密。是则许应骙言其夤缘要津，亦属有因。

“康有为见奴才于其赐对后绝无闻问，又于四月（误，当为五月）初七日使其弟康广仁至奴才处求见，奴才未与相见，为奴才留一信，云康有为在寓患病，现奉旨令其进书。是时宋伯鲁、杨深秀等已参劾许应骙，许应骙已明白回奏，惟原折邸钞未见，奴才未知宋伯鲁等所奏云何。又闻康有为奉旨进书，欲知其进书之意何在，且仍欲劝其安静，勿再生事端，遂于初八日至康有为寓所。其家人因奴才问病，引奴才至其卧室，案有洋字股信多件，不暇收拾，康有为形色张皇，忽坐忽立，欲延奴才出坐别室。奴才随仆又闻其弟怨其家人，不应将奴才引至其内室。奴才乃匆匆起立，惟告以《中庸》有云‘万物并育而不相害，道并行而不相悖’，万不可分门别户，致成党祸，置国事于不问。而康有为兄弟同言，即今在朝诸人又何尝以国事为问乎？奴才仍勉以既蒙恩命为总署章京，当谨慎趋公，以图报效。康有为言实不能为此奔走之差，现奉旨进书，书进仍然回籍。”⁽⁴¹⁷⁾

文悌自称是五月初九日看到邸报上刊出许应骙“明白回奏折”，“迟迟十日不敢轻于陈奏”，经过其个人的深思熟虑后才决定出奏，表面上是个人的行为。然文折突然指名张荫桓，露出其马脚。当时的朝中高层多有去张之意，慈禧太后五月初五日差一点拿张开刀，可以说，翁同龢罢革后，

张荫桓已处于浪尖。文悌攻康有为、宋伯鲁、杨深秀皆有实迹，然宿张荫桓寓仅是听康仆人所言，且住宿也不能证明什么问题，此与弹康的主旨并无太大关联，文悌却将张包括在内。我以为，文悌上奏很可能是一次精心策划的行动。且文悌五月初八日去探康病，二十日出奏欲置其死地，可见并非自我标榜的正人君子。文悌在奏折中称：“康有为历次致奴才信函、所拟折底，如有应行考核之处，奴才当呈交都察院堂官，咨送军机处备查。”如光绪帝命之核查，真将此中的信函与折底送到军机处，康有为当罪无可逭。康称“军机得文折，喜甚，以为必去我矣”，可见该折之分量。

康称“上阅折大怒，谓文悌受许应骘指使，将革职，刚毅求之，乃令回原衙门行走”一事，从档案中看，与事实有异。该日军机处《上谕档》有两份内容相近的奏片，十分奇怪。其一为：

“本日都察院代奏广西试用道尹恭保条陈折呈一件，奉旨：‘存。’御史文悌奏言官党庇诬罔折，面奉谕旨：‘存，候酌核。’谨将原折恭呈慈鉴。谨奏。”

其二为：

“本日都察院代奏广西试用道尹恭保条陈折呈一件，奉旨：‘存。’御史文悌奏言官党庇诬罔折，奉明发谕旨一道。谨将原折恭呈慈鉴。谨奏。”

两者皆为军机处给慈禧太后的奏片。前一个奏片是光绪帝的第一个处理方案，基本上是息事宁人的，将文悌的奏折“存”，文折的弹劾内容以后再“酌核”，即考虑对之进行一番核查；且处理决定已做出，军机处也已拟奏片准备上报慈禧太后。后一个奏片是光绪帝的第二个处理方案，“明发谕旨”即是完全驳斥文悌、由内阁下发的明发上谕：

“御史文悌奏言官党庇诬罔焚听请旨飭查一折。据称，宋伯鲁、杨深秀前参许应骘，显有党庇焚听情事，恐起台谏改击之风等语。该御史所奏难保非受人唆使。向来台谏结党攻讦，各立门户，最为恶习。该御史既称为整肃台规起见，何以躬自蹈此。文悌不胜御史之任，著回原衙门行走。”⁽⁴¹⁸⁾

很显然，第二个处理方案有利于康有为其党人，也一反光绪帝以往做事的风格。光绪帝为了保全康及其党人，几乎是不去辨明真相而只是斥责文悌，行文亦显强词。

康称“凡言官回郎署，例不补缺，不派差，与革职无异”一语，其“言官”，指十三道御史、六科给事中，有专折言事之职；“郎署”指司官，各部院司官中有郎中、员外郎；文悌由户部主事、员外郎、郎中而外放河南开封知府，守制期满后任户部郎中，后改御史；“补缺”，指文悌回原衙署时，户部郎中缺额已满，须待补；“派差”，指衙门内所派各项差司，如“掌印”、“文案”等。文悌回到户部，立即请长假。⁽⁴¹⁹⁾戊戌政变后，文悌很快再放河南知府，后擢贵州贵西道。⁽⁴²⁰⁾

康保延保存此期康有为家信称：

“……吾并未有到总署，岭海报讹言也。昨日上谕并附回。虽数被人参，而皇上至于革文悌（即劾我）以保全我，天恩高厚，本朝所无。但时局重大，两宫未和，不易措手，吾欲行耳（下脱）。”⁽⁴²¹⁾

即言此事。其中“数被人参”，还包括潘庆澜闰三月十二日“请饬查禁保国会片”，许应骙五月初四日的“遵旨明白回奏折”（参见24-14、24-29）；“至于革文悌”，则为不确。

（24-31）以新定科举事，请采用朱子《科场贡举议》，分科试士，令人习一经，如诗一科，书一科，易一科，仪礼一科（礼记附），春秋公羊、谷梁一科（左传附之）；史：史记、两汉书一科，三国晋六朝史一科，唐五代宋史一科，辽金元明史一科，国朝掌故若《会典》、《东华录》、《十朝圣训》一科。经、史各五科。《四书》则人人须通，西学则人专一门，普通之学以为论。自草一折，为徐学士草一折。奉旨：礼部议。为所驳。附片请将优、拔贡改试策论，并请凡朝、殿试勿尚楷法，得旨允行。

据手稿本，“新定科举事”之“新”字为添加；“分科试士”后删“若经史则”；“令人习一经”之“人”字为添加，“经”字后删“人兼数史”；“如诗一科”之“诗”字后删“为”字；“史：史记、两汉书一科”，由“史、汉一科”添加改，补在行间，又，诸刊本、抄本漏一“史”字；“《四书》则人人须通”之后一“人”字为添加；“奉旨”二字

为添加；“度请凡朝、殿试”之“请凡”二字为添加。

康称其对“新定科举事”，“自草一折”，查《杰士上书汇录》、《戊戌奏稿》，皆未有相关的篇章。该折的真情已难以查明。康又称“附片请将优、拔贡改试策论”，查《杰士上书汇录》卷二录有“请将优、拔贡朝考改试策论片”，但无上奏日期，很可能是由廖寿恒在军机大臣召见时代递的。(422)该片称：

“……请明降谕旨，将优、拔贡朝考，向用八股试帖楷法者，皆改试策论。策问时务，中外掌故皆可言；论发经义，四书五经皆可出。皆照乡会试例，预备誊录，以去认楷法、递条子之积弊。”(423)

此年正届优、拔贡朝考之年。(424)优贡朝考于六月初六日在保和殿进行；拔贡朝考初试六月初四日在贡院举行，拔贡朝考复试于六月十七日在保和殿进行。(425)按照五月初五日废科举改策论之诏，改试当在“下科”进行，故康有为上有此片，提议在本科即行改试。据军机处《随手档》，五月十八日，“礼部折：一、考试拔贡请钦命题目由；单一、上三届题目；片一、考试拔贡是否改用策论由。”当日发下两道交片谕旨：

“交礼部。本日军机大臣面奉谕旨：‘拔贡朝考复试两场题目，均著改为一论一策。钦此。’相应传知贵部钦遵办理可也。”

“交礼部。本日军机大臣面奉谕旨：‘前经降旨，交议各项考试改试策论、分场命题详细章程，著礼部于五日内迅速具奏。钦此。’相应传知贵部钦遵办理可也。”(426)

前一道谕旨改变了拔贡朝考复试的试题，即将四书文一篇、五言八韵诗一首改为“一策一论”。由此可见，光绪帝有可能是采用了康的建策；若光绪帝采用康策，又似可说明康有为此片在五月十八日之前递进。(427)这也是康有为奏议第二次被直接采用。

六月初四日进行的拔贡朝考初试，是废八股后第一次按新制进行的考试。(428)《申报》六月十五日以“朝考纪事”报导：

“京师友人来信云：本月初四日，为拔贡朝考之期。初三日夜十下钟时，即有题纸颁下，至次日未刻，诸生咸交卷出场。钦命策、

论题为：‘天下得人难论’、‘通筹互市情形策’。十（初）七日揭晓，松江府属应试者共若干人，惟青浦蒋君寿祺名列一等第七，余尚未详。十七日在保和殿复试。”⁽⁴²⁹⁾

策、论两题皆经过光绪帝钦定。然此是在贡院进行的初试，中式一、二等者可参加在保和殿进行的复试。

六月初四日，军机处奏：“据礼部知照，丁酉科各省优生朝考，奉旨于六月初六日在保和殿考试，应请钦命论题一道，策题一道，于初六日清晨发下，交监试王、大臣传示。”当日军机处还按照惯例向光绪帝“递四书一部”。⁽⁴³⁰⁾初六日，军机处奏：“据礼部咨称，各直省优生现经奉旨于六月初六日在保和殿考试，应请简派大臣阅看试卷。谨将各衙门送到衔名缮写名单进呈，伏候钦定，于初七日清晨发下。传集各员听候宣旨。再查，上届派出四人。谨奏。”在总共12人的名单中，光绪帝朱笔圈出昆冈、许应骙、廖寿恒、溥良。⁽⁴³¹⁾虽说优贡朝考阅卷大臣并非是什么重要差使，但在这个时候光绪帝圈出许应骙，似另有深意。（参见24·29）六月初六日的优贡朝考是第二次按新制进行的考试。

六月十五日，军机处奏：“据礼部知照，各直省拔贡复试奉旨于六月十七日在保和殿考试，应请钦命论题一道、策题一道，于十七日清晨发下，交监试王、大臣传示。谨奏。”拔贡的复试也按新制进行，军机处也按例递《四书》一部。十七日，军机处奏，请派出拔贡复试阅卷大臣，光绪帝圈出昆冈、王文韶、裕德、溥良、杨颐、文治、阿克丹、赵舒翹、凤鸣、会章、阔普通武、绵文12人。⁽⁴³²⁾六月十七日拔贡复试，是第三次按新制进行的考试。

后两次的考题，我还没有从档案中检出。但去年用旧制度考出的优贡生68人、拔贡生451人，到京后不到一个月，奉旨按新制度考试，且阅卷大臣仍是旧人。此中出题、考试的过程及考生、阅卷大臣的心情，想来也十分奇特。⁽⁴³³⁾由于政变后科举恢复旧制，除了部分省区以新制进行岁考外，这三次在科试之殿堂京师贡院、保和殿进行的新制考试，也成了科举史上另类的绝响。

康称“为徐学士草一折”，查军机处《随手档》五月十八日记：“翰林院侍读学士徐致靖折：一、酌定各项考试文体由。”此即“请酌定各项考

试策论文体折”，称言：

“……臣谓专门虽未能通，而时务自应皆晓，内政外交乃时务之切要，请改二场时务升作首场，试以五策，则通达中外之才出矣……臣考朱子《学校贡举议》，古今称善，今宜采用其说，略将经史分科。经以诗为一科，书、易二科，仪礼、礼记为一科，春秋公羊为一科，凡五经分为五科。史以史记、汉书、后汉书为一科，三国、六朝史为一科，唐书、五代、宋史为一科，辽金元史为一科，明史为一科，资治通鉴、纪事本末为一科，文献通考为一科，国朝掌故为一科，凡诸史分为八科。其四书论为通学，人皆习之，其经学五科、史学八科，略用乾隆以前旧制，听人各习专经、专史，诸科各出一题，听人自认。所习之科，即作专科之艺……顷闻礼官草定章程，有两场之议，臣愚窃谓首场试时务策，二场试经史论，以两场试士，人才之本末高下已可概见。其二场试艺，请以四书题为首艺，五经题为次艺，史学题为三艺，凡论三篇。如此，则根据经义、本原圣道、通达掌故之才备矣。”

徐致靖提出的科试方案为：乡、会试为两场；首场试时务五策；二场试四书、五经、史学三论；其中五经与史学分科出题，士子可据其专科应试。其时务五策与康说“西学则人专一门，普通之学以为论”小有区别；其经分五科、史分八科与康说经分五科、史分五科大体一致。徐致靖如此设计，当是出于“康学”的需要，强调《五经》而没有《左传》，突出史学并加“国朝掌故”一科。⁽⁴³⁴⁾此外，徐致靖对于官员、生童进行的各项考试，也提出了试时务策、经义论的建议：

“至于各项考试，除考御史向用策论外，其考试差、军机总署章京、中书、学正、满汉荫生、教习、誊录、优拔贡朝考，请一律用时务策一道，经义论一艺，凡二篇……生童岁科试，府县童试，并一律试时务策、经义论各一艺……其试帖诗赋，皆雕虫藻绘，不适于用，请各项考试一律停止。”⁽⁴³⁵⁾

徐折提出的范围，差不多包括了当时清朝进行的一切考试，其中又以考军机章京、总理衙门章京为当时官员中的热门。徐折上后，光绪帝并没有明确表态，仅下旨“暂存”。⁽⁴³⁶⁾康称徐折“奉旨礼部议，为所驳”，即

光绪帝将徐折交礼部议复而为礼部所驳，有误。五月二十二日，礼部上奏“遵旨改试策论章程折”，对乡会试及岁科试制定详细章程，与康、徐的建策有较大的区别。⁽⁴³⁷⁾光绪帝下旨：“嗣后一切考试均著毋庸用五言八韵诗。余依议。”⁽⁴³⁸⁾至六月初一日，光绪帝收到湖广总督张之洞、湖南巡抚陈宝箴的“妥议科举新章”的奏折，再次下旨：

“乡会试仍定为三场。第一场试中国史事、国朝政治，论五道。第二场试时务，策五道；专问五洲各国之政、专门之艺。第三场试四书义两篇、五经义一篇……”⁽⁴³⁹⁾

又，康称“朱子《科场贡举议》”，徐致靖称“朱子《学校贡举议》”，皆指朱熹《学校贡举私议》。

（24·32）时大学堂已定，吾乃上折请于各省开高等学堂，各府开中学，各县开小学，拨各省善后款及各规费以充学费。并请废天下淫祠，以其室宇充学舍，以其租入供学费。廿一日，奉旨允行。于时各直省蒸蒸争言开学矣。吾以乡落各有淫祠，皆有租入，故欲改以充各乡落学舍，意以佛寺不在淫祠之列。不意地方无赖藉端扰挟，此则非当时意料所及矣。

据手稿本，“时大学堂”之前原写“廿一日”，后改“十九日”，皆被删去。

康称其“上折请于各省开高等学堂……”一事，查《杰士上书汇录》卷二录有康有为“请改直省书院为中学堂乡邑淫祠为小学堂折”，未著日期，很可能是由军机大臣廖寿恒于召见时进呈的。而手稿本上原“十九日”很可能是交廖寿恒的日期。该折称言：

“……臣为我皇上思兴学至速之法，凡有二焉：我直省及府州县，咸有书院，多者十数所，少者一二所，其民间亦有公立书院、义学、社学、学塾、皆有师生，皆有经费……莫如因省府州县乡邑公私现有之书院、义学、社学、学塾，皆改为兼习中西之学校，省会之大书院为高等学，府州县之书院为中等学，义学、学塾为小学……不论郡邑乡落，不论公私官民，皆颁发大学堂章程令其仿照办理。其力有不足，略减规模。请旨先电飭各直省督抚，率道府州县，各将所属书院、义学、社学、学塾处所多少，教习人才高下，

经费数目，限两月报明。各书院、义学，皆本有经费，但有明诏，改变章程，别延教习，因其已成之基，一转移间而直省郡邑僻壤穷乡，祁祁学子，千数百万，皆知通经史而讲时务矣……臣查上海电报局、招商局及广东闹姓规，皆溢款百数十万，各省善后局，皆为向来贪猾吏所盘踞巢穴，积弊尤深……请严旨戒饬各疆臣，清查善后局及电报、招商局各溢款、陋规、滥费，尽拨各学堂经费……并鼓动绅民，捐创学堂。其能有自捐万金、广募十万金经费者，赏以御书匾额，给以学衔。其有独捐十万巨款，创建学堂者，请特旨奖励赏以世职，以资鼓励……查中国民俗，惑于鬼神，淫祠遍于天下。以臣广东论之，乡必有数庙，庙必有公产。若改诸庙为学堂，以公产为公费，上法三代，旁采西例，责令民人子弟，年至六岁者，皆必入小学读书，而教之图算器艺语言文字，其不入学堂者，罪其父母……伏乞明下谕旨，饬下各省督抚施行，严课地方官，以为殿最，违者纠劾一二，以警其余。”⁽⁴⁴⁰⁾

康有为的这一条陈，有着直接的效果。查军机处《洋务档》光绪二十四年五月二十二日，录有光绪帝朱笔修改的明发上谕：

“前经降旨开办京师大学堂，入学肄业者，由中学、小学以次而升，必有成效可睹。惟各省中学、小学尚未一律开办，总计各直省省会暨府厅州县无不各有书院，著该督抚饬地方官各将所属书院坐落处所、经费数目，限三（朱笔将“三”改为“两”）个月内详查具奏。即将各省府厅州县现有之大小书院，一律改为兼习中学西学之学校。至于学校等级，自应以省会之大书院为高等学，郡城之书院为中等学，州县之书院为小学。皆颁给京师大学堂章程，令其依照办理。其地方自行捐办之义学、社学等，亦令一律中西兼习，以广造就。至各书院需用经费，如上海电报局、招商局及广东闹姓规，当（朱笔将“当”改为“闻颇”）有溢款，此外如有（以上两字朱笔删）陋规滥费，当亦不少（以上四字朱笔所加），著该督抚尽数提作各学堂经费。各省绅民如能捐建学堂，或广为劝募，准各督抚按照筹捐数目，酌量奏请给奖。其有独力措捐巨款者，朕必予以破格之赏。所有中学、小学应读之书，仍遵前谕，由官设书局编译中外要籍颁发遵行。至如民间祠庙，其有不在祀典者，不妨（朱笔将“不

妨”改为“即著”)由地方官酌量(朱笔将“酌量”改为“晓谕居民,一律”)改为学堂,以节糜费而隆教育。似此实力振兴,庶几民风遍开,人无不学,学无不实,用副朝廷爱养成材至意。将此通谕知之。”

与该朱改上谕同时下发的,还有光绪帝的朱笔:

“著照此改谕旨,今日发抄。此件明日见面时缴回。”

五月二十二日军机处《随手档》记:

“递上,朱改发下。朱谕明日缴。另抄,并填年月日。”⁽⁴⁴¹⁾

由此可见,光绪帝先命军机处拟旨,但不满意,亲自用朱笔修改。该谕旨经光绪帝修改后,语气加重了许多。军机章京既称“填年月日”,最初的拟旨又有可能不是当日,而光绪帝修改可能经过一段时间。当日,军机处又发电旨给各直省督抚荣禄等人:

“各该省会及各府厅州县书院共若干?每年统省共用束修膏火共若干?著即查明确数,电复。”⁽⁴⁴²⁾

光绪帝朱改明发谕旨和电报谕旨的内容,完全来自于康有为的条陈!这是康有为奏议第三次被直接采用。⁽⁴⁴³⁾更重要的是,该日军机处《随手档》记:“办事后,驻蹕颐和园。”也就是说,光绪帝未经请示慈禧太后,办完以上谕旨后,才去颐和园。虽说光绪帝先前采用康有为两策(制新器专利、优拔贡朝考复试改用策论),未经过慈禧太后;但在全国范围遍改旧式书院等为新式大中小学堂,毕竟是一件大事。此后,光绪帝对此道谕旨的执行情况十分关注,并对各地的落实与进展十分不满,七月初三日、初十日另有两道谕旨令各省迅速将办理情况上报。
(参见24-42)

康称“二十一日奉旨允行”,虽说日期有误,但也有可能是二十一日军机处拟旨,二十二日光绪帝改后才发下。如军机处确实是二十一日拟旨,那康反倒是有内部情报。

至于康有为该折起草日期,当在五月十五日之后(该日下达谕旨批

准京师大学堂章程），《我史》手稿本上又有“十九日”之记。该折进呈日期，当在二十一日之前；若以“请将优、拔贡朝考改试策论片”为该折的附片，进呈日期似在五月十七日或之前。（参见24:31）

《知新报》第63册（光绪二十四年七月十一日出版）以“康工部奏请飭各省改书院淫祠为学堂折”刊出此折，内容略有删节。（444）

经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请开学校折”，是其后来的另作，内容与旨趣大有不同。（445）

康称“意以佛寺不在淫祠之列”一语，指五月二十二日光绪帝朱改明发上谕中称：“至如民间祠庙，其有不在祀典者，即著由地方官晓谕居民，一律改为学堂，以节糜费而隆教育。”此段谕旨引发此后全国性改庙为学的风潮，各类庙产被夺事件层出不穷，许多著名的庙宇被勒索。这也成了康有为后来的罪名之一。经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”，也是其后来的另作，最后写有这样一段话：

“……除各教流行久远，听民奉教自由，及祀典昭垂者外，所有淫祠，乞命所在有司，立行罢废，皆以改充孔庙，或作学校，以省妄费，而正教俗，所关至大。伏乞皇上圣鉴。”

根据这一段话，即变成康建议可以保留流行久远的佛、道及祀典所录的各种寺庙观院。康事后补作此论，以为自己洗刷。不仅如此，他还以麦仲华的名义，又加了一段注：

“按：淫祀与教育有异，然奉上谕后，有司奉行不善，寺观多毁。此胥吏讹索所致，非上谕意也。此折可证。仲华注。”（446）

（24:33）时上频命枢臣催所著各国变政书，乃昼夜将《日本变政考》加案语于其上。凡日本事自其明治元年至二十四年，共十二卷，更为撮要一卷，政表一卷，附之。每日本一新政，皆借发一义于案语中。凡中国变法之曲折条理，无不借此书发之，兼赅详尽，网罗宏大。一卷甫成，即进上。上复催，又进一卷。上以皆日本施行有效者，阅之甚喜。自官制、财政、宪法、创海陆军，经营新

疆，合满汉，教男女，改元迁都，农工商矿各事，上皆深然之。新政之旨，有自上特出者。每一旨下，多出奏折之外。枢臣及朝士皆茫然不知所自来，于是疑上谕皆我议拟。然本朝安有是事？惟间日进书，上采案语以为谕旨。

据手稿本，由此页起，为康有为学学生韩文举代笔，又该页右上角有康有为笔迹：“可照抄卷四”字样；“凡日本事自其明治”之“事”、“其”字为添加，诸刊本抄本缺“其”字；“更为撮要一卷，政表一卷，附之”一句为添加，康有为字体，补在行间；“上以皆日本施行有效者”之“上以”、“日本”四字为添加，“阅之甚喜”前删“上”字；“自官制”后删“民兵政合满汉”六字，“宪法”后“创海陆军经营新疆”八字为添加，补在行间，“创”字为各刊本抄本所漏；“合满汉”后删“营”字；“改元迁都”后删“一切”二字；“农工商矿”之“工”字为添加；“新政之旨，有自上特出者”一句为添加，补在行间，似为康有为字体；“不知所自来”后删“新政之旨多自上特出”九字，为韩文举字体；“于是疑上谕皆我所议拟”之“上谕皆”三字由“我必有密夹”改，“拟”字为添加，康有为字体；“上采案语”之“上”字后，删一字；“以为谕旨”之后，删“采□□进日本变政考”及添加的“外人□□□□□□也”。

首先需要说明的是，从此节为始，一连26节，皆是康有为的学生韩文举作的笔录，康有修改之处。韩称一夜作此录（参见《导言·手稿本、抄本与写作时间》），可见康处于兴奋状态。其内容涉及事务甚多。

前节（24·8）已述，总理衙门代呈康有为《日本变政考》初次进呈本为三月二十三日，当日呈送慈禧太后，今尚未发现原本。但康在“译纂《日本变政考》成书折”中，对初次进呈本有描述：

“谨将所译纂《日本变政考》十卷……进呈，敬备乙览，以资采鉴。但万几少暇，本书太繁，览观考求，甚费日月。别为撮要八篇。一览可得，以备急迫推行，冀有裨补。”^{〔447〕}

由此可知，该书共十卷，另有“撮要”八篇。^{〔448〕}前节（24·15）又述，四月初七日、初八日光绪帝通过翁同龢索要康有为进呈之书，很可能也包括《日本变政考》。《我史》前节（24·25）亦称：“又令枢臣廖寿恒来，令即将所著《日本变政考》、《波兰分灭记》、《法国变政考》、《德国变政考》、《英国变政考》，立即抄写进呈。”康此处所称“上频命枢臣催所著各国变政书”，“枢臣”似指廖寿恒。

康有为《日本变政考》第二次进呈本，现藏于故宫博物院图书馆。

该本前有康有为的注：

“是书经于二月恭进，顷奉旨宣取，原文所译日文太奥，顷加润色，令文从字顺，并附表注，以便阅看。工部主事臣康有为谨注。”⁽⁴⁴⁹⁾

据总理衙门原奏，第一次进呈本康于三月二十日送到总理衙门。康称“是书经于二月恭进”，属记忆有误。《日本变政考》第二次进呈本正文十二卷，另附《日本新政表》一卷，共计十三卷。康称“更为撮要一卷”，进呈本中未见。该进呈本的《序言》称：“因为删要十卷，以表注附焉”，此处出现的卷数差错，可能有两个原因：其一是用初次进呈本的《序言》，康第二次进呈时未作修改；其二是该书分卷进呈，康一开始还不能确定卷数。

《日本变政考》第二次进呈本，体裁上是《资治通鉴》式的编年体，按年记事。⁽⁴⁵⁰⁾康称“自其明治元年至二十四年”，实际写到明治二十三年年底，明治二十四年之事未记。康著《日本变政考》之资料来源，即其史料依据为何，康在其另一著作《日本书目志》的按语中，曾有所透露：

“今考日本之史，若《日本文明史》、《开化起源史》、《大政三迁史》、《明治历史》、《政史》、《太平记》、《近世史略》、《近世太平记》、《三十年史》，皆变政之迹存焉。吾既别为《日本改制考》以发明其故，而著其近世史之用，以告吾开新之士焉。”⁽⁴⁵¹⁾

《日本变政考》第二次进呈本共计约15万字；康在记述史事时，又用“臣有为谨案”作案语，共计180条，加上康的序、跋，达4万余字，反映了康此期政治思想。康在该书《跋》称：

日本变法“其条理虽多，其大端则不外于大誓群臣以定国是、立制度局以议宪法、超擢草茅以备顾问、纡尊降贵以通下情、多派游学以通新学、改朔易服以易人心数者。其余自令行若流水矣。

“我朝变法，但采鉴于日本，一切已足，其凡百章程，臣亦采择

具备，待措正而施行之。其他英、德、法、俄变政之书，聊博采览。然切于中国之变法自强，尽在此书。臣愚所考，万国书无及此书之备者，虽使管、葛复生，为今日计，无以易此。我皇上阅之采鉴，而自强在此；若弃之而不采，亦更无自强之法矣。且惟今日采用之，犹有可及，少迟则俄路已成，虽欲变法，将为波兰，亦无能为计矣。”⁽⁴⁵²⁾

前一段话，透露出其写《日本变政考》的主旨，即为变法提供示范，康提出的“大誓群臣”等六项大端，除“改朔易服”外，在其《上清帝第六书》以及替宋伯鲁、杨深秀、徐致靖代拟的奏折中皆反复上陈。后一段话，又显示了康“舍我其谁”的性格，自认为该书是医国的唯一良方，且须即时服用，过后无效。

康称“一卷甫成，即进上，上复催，又进一卷”，即分卷进呈，但从进呈原本的外表上却看不出分卷进呈的明显痕迹，张书才认为，这是由于武英殿修书处装订成册配函，“典型的清宫修书处样式”。⁽⁴⁵³⁾除了上引序言卷数与实际卷数不符，可以作为分卷进呈的证据；另一证据是第九卷之体例，该卷记录明治十五年、十六年、十七年之事。其余各卷记录多年皆一次起首，仅该卷记录三年分三次起首，皆称“日本变政考卷九·工部主事臣康有为纂”。这似可以解释为一卷来不及递上，将该卷分三次递上；当然，也可以解释为由于抄写者不同，各自起首。从笔迹来看，第九卷明治十五年抄写者为一人，明治十六年、十七年抄写者为另一人。《国闻报》光绪二十四年五月二十四日以“奉旨编书”为题报导：

“京友来函云：康主政近来编译书籍，日事丹铅，颇行忙碌。本应俟全书译成后恭录，闻有旨令其随译随呈。皇上之振兴实学，讲求洋务，益于此可见矣。”

此处的京友，很可能是梁启超。该书的进呈日期当为是五月，即康有为召见之后。⁽⁴⁵⁴⁾

康称“经营新疆、合满汉、教男女”一语，分项查之。检阅《日本变政考》第二次进呈本，似没有关于“经营新疆”之内容。⁽⁴⁵⁵⁾至于“合满汉”一事，康有为在引录明治天皇对本国华族之敕谕后，以案语称言：

“日本华族者，皆宗室、后族、诸藩之族也，如今满洲八旗之世爵、内务府上三族（旗）之大家、近支之宗室，《周书》所谓以其世臣达大家者。凡此华族，向不与平民结婚，如吾六朝时，又不勤学问，开智识，不知外国开化之故，讲有用之学，愚骄侈溢，自私最甚。故日本变法，欲与外国并驰，皆力矫之，务令国民一体，皆通婚姻，皆修士、农、工、商之业，皆游外国，并携妻女，俾开其知识。此最要之事也。”⁽⁴⁵⁶⁾

除此之外，《日本变政考》中并无相应的内容。然康上引的这段话，能否称之为“合满汉”，也是可以怀疑的。至于“教男女”一项，康在《日本变政考》中有多处提及。其中一段案语称：

“又泰西各国，无男女皆教。凡男女八岁不入学，即罪其父母。其女学则于闺范、教育、修身、女红诸学皆学焉。其天文、地舆、格致诸学，无男女皆学焉。计国中男女读书识字、通图算者，百之九十人。故于下少一坐食无用之人，即于上收一兴产植业之益。日本变法，亦重女学。女生徒至二百余万，女教习至千余员，女学校至千余所，其教法与西国略同。盖恐其民之多愚而寡智，故广为教育，使男女皆有用。中国以二百兆之女子，曾无一学校以教之，则不学者居其半，是吾有民而弃之也……”⁽⁴⁵⁷⁾

康有为此时有两个女儿，未生子，故十分重视女子教育。

康称“间日进书，上采案语以为谕旨”，即光绪帝采康《日本变政考》之案语为新政谕旨，似为张扬。我曾查看排比了康的案语，尚未发现将案语直接变为新政谕旨的现象。

《日本变政考》第二次进呈原本，藏于故宫博物院图书馆，紫禁城出版社1998年以《康有为日本变政考》为题影印出版，是目前可利用的最好的版本。⁽⁴⁵⁸⁾其第二次进呈本之手稿，由芮玛丽（Mary Clabaugh Wright）1947年在北平为美国胡佛图书馆摄制微卷，黄彰健1974年将之整理后，收录于其所编《康有为戊戌真奏议》。⁽⁴⁵⁹⁾该手稿去向不明。

经康有为作伪的《戊戌奏稿》中录有《进呈〈日本明治变政考〉序

（正月）》，似为康后来的另作，与第二次进呈本的序文，文字与主旨有着较大的差别。(460)

（24·34）六月，进《波澜分灭记》、《列国比较表》。七月，进《法国变政考》。其德、英二国变政考，至八月上，而政变生矣。自召见后，无数日不进书者。朝士不知进书，辄疑折函中累累盈帙，故生疑议也。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“六月”、“七月”之“月”字，诸刊本、抄本皆误为“日”；“列国比较表”为添加，康有为字体，补在行间；“至八月上”之“至”字由“自”改；“而政变生矣”后删一字。《波澜分灭记》之“澜”字，各刊本抄本已改为“兰”。

康称“进《波兰分灭记》”，当为属实，该进呈本今藏于故宫博物院图书馆。《我史》后节对此叙述甚详，我将在后一并说明。（参见24·57）

康称进呈《列国比较表》，亦为属实。该书全名为《光绪二十三年列国政要比较表》，现藏于故宫博物院图书馆，系抄本。孔祥吉对其基本情况有描述，称言：

“凡一函一册。全书系白纸墨笔书写，字体恭整，惟前后字迹不尽相同，当系康有为请人代为誊抄。全书分序言，比较表格，按语三类；凡收入不同内容之表格十三种，计有：第一、各洲诸国名号表；第二、各国比较地数表；第三、各国比较民数表；第四、各国比较每英方里人数表；第五，各国比较学校生徒人数表；第六，各国比较商务表；第七，各国比较铁路匀算方里表；第八，各国比较电线匀算方里表；第九、各国比较出洋轮船夹板装载吨数表；第十、各国比较邮政进款表；第十一、各国比较国债钱粮并以钱粮抵还国债表；第十二、各国比较教民表；第十三、各国比较铁甲快船表。康有为于各表之后均加有按语，藉以发明其政治主张。”(461)

姜义华、张荣华将之录入《康有为全集》，是目前最方便利用的版本。(462)康有为亦为该书作《序》，称言：

“……今大地既通，泰西相逼，水愈涨而堤愈高，日进无已。我

中国既不能出大地之外，又不能为闭关之谋，亦置于列国之中，互
为比较。如两军相当，兵械、士马有一不足，败绩立见矣。守旧之
徒不知此义，故足己自是，若一与览比较之表，乃知中国土地、财
赋、商货、学校、生徒、兵卒、船舰、铁路、电线事事远逊于人。
如此则知吾之败削也有由，而不能不黜心无傲，翻然变计矣……泰
西岁出之，是表为去年所记，尤为切近。谨附言发明于后，以备鉴
览焉。”

该书的具体进呈时间不详，当在七月初三日之前。(463)

尽管康有为在进呈本的目录后写明“工部主事臣康有为恭纂”，但
《光绪二十三年列国政要比较表》不是康有为的著作，而是《知新报》
利用新版的The Statesman's Yearbook进行资料编集的译著。前节已
叙，康有为在此之前可能进呈《列国岁计政要》，即The Statesman's
Yearbook一书1874年（同治十三年）版，译者为林乐知、郑昌棫，
1878年江南制造局出版，资料过期。(参见24·23)然The Statesman's
Yearbook自1864年（同治三年）开始发行后，每年都出新版。自1883
年（光绪九年）由著名苏格兰记者John Scott-Keltie接办此事，成为当
时世界知名的工具书。(464)《知新报》开办之初，梁启超即准备译其新
版。(465)

光绪二十三年六月十一日《知新报》第24册，开始刊出该刊英文翻
译新会人周逢源（字灵生）的译本，徐勤为之作序，称言：“西人之学，
最重图表，技艺测算，多用图学，政学商务，多用表学。《列国岁计政
要》之书，表学也，通今最要之书也。西人每岁辑为成书……今继前
志，重译是书……”(466)并刊出《丁酉列国岁计政要》例言，称言：

“一、自癸酉岁林君乐知、郑君昌棫翻译是书，中缺二十三年未
有继者。外国政事，偶见报张，不全不备，今为续翻，以继斯志。

“一、是书为英国士咳咖路地所编辑，岁出一部，以视癸酉之
书，人民、土地、学校、国用皆与昔异，而铁路、战船、电线诸
事，尤为远绝。且旧书无有及中国者，此书则并有之，互为比较，
若数米盐，强弱之由，一览而知之矣。

“一、是书无总表，卷首总表，皆从本书撮翻，特增学校、商务及邮费诸表，以见翻此书之大意，非徒为较量土地、兵械已也。

“一、地球上域地而治者，凡六十国，其次序悉依表列。如安南、马达加斯加、缅甸，或削或亡，尽异于昔，凡国属于人者，但附于所属之国而已。

“一、原书纪年用耶稣，方里墩磅用英权，今乃旧书。

“一、书分九卷，一、二、三卷为民主国，四、五、六卷为君民共主国，七、八、九卷为君主国。其卷首则仅列表目，故不预焉。民主国者，其国无君，或四年，或二年由国人公举，人多举者，则为总统，受命于民，任满而退。君民共主国者，国虽有君，而政由上下议院所出，君但画诺而已。君主者，则政由君出，举国之民无权者也。”⁽⁴⁶⁷⁾

由于我还没有查到该年的The Statesman's Yearbook的英文原版，但据其例言，全书共九卷，其“卷首·表”一卷，非原书所有，系由译者从书中摘录而成。《知新报》该册录《丁酉列国岁计政要》目录，称言：

“卷首·表：各国比较民数表、各国比较地数表、各国比较每方里人数表、各国比较学校表、各国比较商务表、各国比较铁路匀算方里表、各国比较电线匀算方里表、各国比较出洋轮船夹板装载吨数表、各国比较邮政进款表、各国比较国债钱粮并以钱粮抵还国债数表、各国比较教民表、各国比较铁甲快船表、各国君民主表。附：英国比较十年进口货值表、英国比较十年出口货值表。卷一·民主国：美国（美洲）、瑞士国（欧洲）、檀香山国（美洲太平洋）……”⁽⁴⁶⁸⁾

从第24册起，《知新报》连载《丁酉列国岁计政要》，至第29册（光绪二十三年八月初一日出版），刊完“卷首·表”一卷。第30册起，刊第一卷“美国”，至第39册刊完；第40册起，刊第一卷“瑞士”，至第42册（光绪二十三年十二月十一日出版），“瑞士”尚未刊完，突然停止。⁽⁴⁶⁹⁾其原因不详，有可能为避“民主国”之忌。第43册开始，连载周逢源所译《俄皇大彼得传》。此后《知新报》未再刊《丁酉列国岁计政要》。梁

启超后亦作《叙》。(470)

康有为进呈的《光绪二十三年列国政要比较表》，即是周逢源译《丁酉列国岁计政要》之“卷首表”一卷。两者相对照，只是将该书的第十三表“各国君民主表”改为“各洲诸国名号表”，列为第一表。改动的原因，自然是原表分“民主国”、“君民共主国”、“君主国”，恐引起政治上的责难和光绪帝的不快。(471)康有为并在每表后附有案语，共计13条，大意为：各国兼并加剧，国家数量减少，中国民数、地数虽多，但摊之财政、铁路、学校诸项，为最弱最贫国，由此要求变法维新。

康称“七月，进《法国变政考》；其德、英二国变政考，至八月上，而政变生矣”一语，涉及到戊戌变法期间康有为进呈书籍的种类与时间。然限于史料，对《法国变政考》、《德国变政考》、《英国变政考》及其他图书是否进呈之疑问，现在还无法予以彻底的解答。

先来看康有为及其党人的说法。经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”，称言：

“奏为进呈《孔子改制考》、《新学伪经考》、《董子春秋学》敬备宸览……又承天恩，特令军机大臣廖寿恒迭次传问，催将所著书速写进呈……经昼夜写黄，将臣所编《日本明治变法考》、《俄大波（彼）得变政致强考》、《突厥守旧削弱记》、《波兰分灭记》、《法国革命记》，进呈御览，聊备法戒……今并将臣所著《孔子改制考》、《新学伪经考》、《董子春秋学》进呈，以卷帙繁重，日月迁速，未及写黄，谨以刻本上呈……”(472)

此中提到自著、自编书籍共计8种，并称《孔子改制考》等三部书进呈其刻本。梁启超在《戊戌政变记》卷一《康有为向用始末》中称：

“正月初八日，康有为上疏统筹全局……书既上，命总理衙门王、大臣会议，并进呈所著《日本变政考》、《俄彼得变政考》，并进英人李提摩太所译《泰西新史揽要》、《时事新论》、《列国变通兴盛记》及《列国岁计政要》诸书，上置御案，目（日）加披阅……而康有为所以启沃圣心，毗赞维新者，则尤在著书进呈之一事……及召见时，皇上亲命将所编辑欧洲列国变革各书进呈，以资

采择，康以所编辑《英国变政记》、《普国作内政寄军令考》等书进呈，又辑《十年来列国统计比较表》，又辑《列国官制宪法比较表》进呈，皆加以案语，引证本国之事……乃辑《法兰西革命记》、《波兰灭亡记》等书，极言守旧不变，压制其民，必至亡国……上览甚速，一册甫上，旋即追问，明旨数四，皆命枢臣廖寿恒传之。”⁽⁴⁷³⁾

以上共计自编书籍9种，另有李提摩太等人书籍3种，多了《英国变政记》、《普国作内政寄军令考》、《十年来列国统计比较表》、《列国官制比较表》、《宪法比较表》。康广仁《致易一书》称：

“四月伯兄召见后，上奏及见客益忙。夜又改定《法兰西革命记》、《突厥削弱记》、《波斯分灭记》。因频奉上命索取，故弟须一切照料，昼夜商榷。伯兄草文皆夜深高卧，诵之于口，而弟笔之于书，其有宜商者，即弟与辨议。即写成折，夕上而朝行。”

此处又提到《波斯分灭记》一种。然据编者张元济称，该信是康有为提供的抄件，其可靠性很值得怀疑。⁽⁴⁷⁴⁾康有为在《我史》中提到的进呈书籍为《日本变政考》（参见24-8、24-25）；《俄彼得变政记》（参见24-5）；《泰西新史揽要》（参见24-8）；《时事新论》（参见24-8）；《日本会党考》（附于《日本变政记》）（参见24-14）；《孔子改制考》（参见24-23）；《列国岁计政要》（参见24-23）；《波兰分灭记》（参见24-25、24-57）；《法国变政考》（参见24-25）；《德国变政考》（参见24-25、24-57）；《英国变政考》（参见24-25、24-57）；《列国比较表》；《日本地产一览图》（参见24-50）。共计12种。经康有为作伪的《戊戌奏稿》中，有《进呈〈突厥削弱记〉序（五月）》、《进呈〈法国革命记〉序（六月）》两篇。此中可见，康有为及其党人自己的说法皆相当随意，前后有很大的区别。

验证康说最为可靠的办法，自然是找到进呈本。孔祥吉、王晓秋、张书才、姜义华等人已在故宫博物院图书馆看到了《日本变政考》（第二次进呈本）、《孔子改制考》（抄本、共9卷）、《光绪二十三年列国政要比较表》、《波兰分灭记》共计4种。⁽⁴⁷⁵⁾又据总理衙门三月初三日、三月二十三日的两次奏折，可知康有为进呈了《俄彼得变政记》、

《日本变政考》（初次进呈本）、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》。（参见24-5、24-8）又据总理衙门章京张元济六月十八日致沈曾植信称：“长素呈进《泰西新史》、《列国岁计》后，即时有索书之诏。”⁽⁴⁷⁶⁾可知《列国岁计政要》亦有可能进呈（若此处张言《列国岁计》指《光绪二十三年列国政要比较表》，该书又可不计）。又据孙家鼐七月初三日奏称：“查康有为编成《俄彼得堡变政考》、《日本变政考》、《列国比较表》、《日本书目志》，业已进呈御览。”⁽⁴⁷⁷⁾可知《日本书目志》已进呈。⁽⁴⁷⁸⁾又据康有为“请开农学堂地质局折”中所言：“臣购得《日本地产一览表》，恭呈御览。”⁽⁴⁷⁹⁾可知《日本地产一览表》已进呈。由此，可以肯定进呈的书籍为：《俄彼得堡变政记》、《日本变政考》（两次）、《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》、《孔子改制考》（抄本，9卷）、《光绪二十三年列国政要比较表》、《波兰分灭记》、《日本书目志》、《日本地产一览表》，共计9种，《列国岁计政要》极有可能已进呈。此外，《国闻报》五月二十四日以“奉旨编书”为题刊出消息：“闻近来康主政陆续进呈览之书，有《孔子改制考》、《泰西新史揽要》、《列国岁计政要》、《文学兴国策》、《西国学校》。”这一条消息似由康、梁提供，《文学兴国策》、《西国学校》两书也有可能进呈。⁽⁴⁸⁰⁾

康称“七月进《法国变政考》”，又称“而德、英两国变政考，至八月上，而政变生矣”，即法、德、英三国变政考之事。案此三书最初见于康有为三月二十日“译纂《日本变政考》成书折”，称：

“臣尚有《英国变政记》、《法国变政记》、《德国威廉第三作内政记》、《波兰分灭记》、《大地兴亡法戒》，略尽于是矣。若承垂采，当续写进。”⁽⁴⁸¹⁾

光绪帝对此并没有表示态度。四月二十八日召见后，光绪帝命廖寿恒传康有为进呈书籍，可能提到此事。然自五月以来，康有为极忙。六月初八日奉旨督办上海《时务官报》（参见24-43）；六月下旬进呈《波兰分灭记》；至七月康有为卷入更多的政治事务，很难有时间撰书。孔祥吉认为，《法国变政考》可能未进呈。⁽⁴⁸²⁾对此我是同意的。若是如此，德国、英国变政考更是没有时间来完成。（参见24-57）

《戊戌奏稿》中《进呈〈突厥削弱记〉序（五月）》、《进呈〈法国革命记〉序（六月）》两序，黄彰健、孔祥吉认定为后来的另作。

(483)对此，我也是同意的。先看突厥。康有为于光绪三十四年（1908）访问土耳其，后作有《突厥游记》。(484)他关于土耳其的历史知识很有可能从此建立起来。而在戊戌期间，康强调的是土耳其利用英国等国与俄国相抗以自保，与《进呈〈突厥削弱记〉序》中的主旨大不同。再看法国。康有为代徐致靖拟“嗣后用人行政请明宣片”中举普法战争后，法国知耻自强为例，称言：“考法人为德国所败，图画其败军，断头臂折，流血成河，烟火蔽天之状于公园，纵其民使观之，于是法民大动愤耻，日思报复。以偿款十五万万之多，年半而悉输之矣。”(485)八月二十一日，康有为在香港见《德臣报》记者，言及光绪帝的召见，仍举普法战后法国自强为例证。(486)这也是当时人相当广泛的认识。(487)以此而论，康拟撰的《法国变政考》当作正面叙述普法战后法国振作变革之事迹。而《进呈〈法国革命记〉序》时间标为“六月”已是有误，然取意完全相反，称言：

“.....流血遍全国，巴黎百日，而伏尸百二十九万，变革三次，君主再复，而绵祸八十年。十万之贵族，百万之富家，千万之中人，暴骨如莽，奔走流离，散逃异国。城市为墟，而革变频仍，迄无安息，旋入洄渊，不知所极。至夫路易十六，君后同囚，并上断头之台，空洒国民之泪，凄惻千古，感痛全珠（球）.....”(488)

这些话皆非戊戌变法期间适合对光绪帝所言之用语，而是宣统年间革命力量兴起时，似为反对革命而言。

（24·35）自四月杪大学堂议起，枢垣托吾为草章程，吾时召见，无暇，命卓如草稿，酌英、美、日之制为之，甚周密，而以大权归之教习。总署复奏学堂事，大臣属之章京，章京张元济来请吾撰，吾为定四款：一曰预筹巨款，二曰即拨官舍，三曰精选教习，四曰选刻学书。选刻学书者，将中国应读之书，自经史子集及西学，选其精要，辑为一书，俾易诵读，用力省而成功普，不至若畴昔废力于无用之学，以至久无成功也。又所请各分教习皆由总教习专之，以一事权。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“自四月杪”四字由“当是时”改，康有为字体；“大学堂”后删“已”字；“吾时召见”之“时”字，由某字改；“酌英、美、日之制为之”之“为之”二字为添加，康有为字体，“甚周密”之“甚”后，删“为”字；“而以大权”之“以”字为添加；“总署复奏学堂事”之“复奏”后删一“之”字，“事”字为添加；“章京张元济来请吾撰”之“撰”字，以“□议”改；“预筹巨款”之“预”字为添加；“选刊学书者”之“者”字为添加；“经史子集”之“子”后删一“史”字。此处手稿本另有一贴条：“第六行‘废力’之废字似宜改为费。”该贴条似为康有为弟子孔昭焱字体。

《我史》以下三节，皆是京师大学堂之事。(489)

京师大学堂设置之议，始于光绪二十二年。光绪二十四年正月二十五日（1898年2月15日），御史王鹏运附片要求开设京师大学堂，光绪帝当日明发上谕：

“御史王鹏运奏请开办京师大学堂等语。京师大学堂叠经臣工奏请，准其建立。现在亟需开办。其详细章程著军机大臣会同总理各国事务衙门王、大臣妥筹具奏。”(490)

此时军机处、总理衙门政务甚忙：德国胶澳交涉、俄国旅大交涉，英德续借款，英、法、日本等国对租借地及势力范围的要求，经济特科、昭信股票、德国亲王觐见……一无空暇。从此期《翁同龢日记》、《张荫桓日记》来看，他们没有对大学堂事务进行过讨论。四月二十三日，光绪帝颁下“明定国是诏”，称言：

“京师大学堂为各行省之倡，尤应首先举办。著军机大臣、总理各国事务王、大臣会同妥速议奏。所有翰林院编检、各部院司员、大门侍卫、候补候选道府州县以下官、大员子弟、八旗世职、各省武职后裔，其愿入学堂者，均准入学肄习，以期人才辈出，共济时艰。不得敷衍因循，循私援引，致负朝廷谆谆告诫之至意。”

再次强调军机处与总理衙门“妥速议奏”大学堂章程事宜。(491)次日，四月二十四日，总理衙门发电清朝驻日本公使裕庚：“东京大学堂章程希速译，钞送署。”(492)翰林院修撰张謇与翁同龢交往甚密，此期服阙回京。是年四月初一日，张謇往翁处拜见，二十日，翁又约张见面，“直谈至暮”；二十五日，张謇在日记中称：

“拟大学堂办法：宜分内外院，内院已仕，外院未仕。宜分初、中、上三等。宜有植物、动物苑。宜有博学苑。宜分类设堂。宜参延东洋教习。宜定学生膏火。宜于盛大理允筹十万外，酌量宽宥。宜就南苑择地。宜即用南苑工费。宜专派大臣。宜先画图。与仲弢大致同。虞山谈至苦。”⁽⁴⁹³⁾

由此大体可知，在军机大臣、总理衙门大臣中，翁同龢负责大学堂章程的起草；翁将之委托于张謇、黄绍箕。然仅在两天之后，四月二十七日，翁同龢突然被罢免（参见24·20），大学堂章程起草一事只能易人。至五月初八日，开办大学堂之旨已颁四个多月（含闰三月），军机处、总理衙门仍未奏报详细章程，光绪帝大为光火，明发谕旨中称：

“兹当整饬庶务之际，部院各衙门承办事件，首戒因循。前因京师大学堂为各行省之倡，特降谕旨，令军机大臣、总理各国事务王、大臣会同议奏。即著迅速复奏，毋再迟延。其各部院衙门于奉旨交议事件，务当督饬司员，克期议复。倘有仍前玩愒，并不依限复奏，定即从严惩处不贷。”⁽⁴⁹⁴⁾

这是一道罕见的严旨。光绪帝害怕大学堂一事因翁同龢罢免而同当时许多事情一样，最终不了了之。至五月十四日，军机处、总理衙门急忙联衔上奏“奏复遵议大学堂章程折”。

事情由此出现转机。康有为、梁启超开始参预此事。康称“自四月抄大学堂议起，枢垣托吾为草章程，吾时召见，无暇，命卓如草稿”一语，“枢垣”指军机处，“托吾”者似指军机大臣兼总理衙门大臣廖寿恒。廖于此时很可能接替翁同龢，负责大学堂章程的起草。康、梁名重一时，梁编《时务报》时注重各国教育，时务学堂之经历又使梁拥有实际操作的知识。李鸿章在给其儿子李经方的信中，直接透露出内情：大学堂章程“即樵野倩梁启超捉刀者”。⁽⁴⁹⁵⁾由此看来，此事似由张荫桓提议，由廖寿恒出面，将之委托于康、梁。梁启超称：

光绪帝“三令五申，诸大臣奉严旨，令速拟章程，咸仓皇不知所出。盖支那向未有学校之举，无成案可稽也。当时军机大臣及总署大臣，咸飭人来属启梁（梁启）超代草，梁乃略取日本学规，参以本国情形，草定规则八十余条。至是上之，皇上俞允。”⁽⁴⁹⁶⁾

其中“日本学规”，似是梁在上海时所搜集，若由驻日公使裕庚发回，时间上也来不及。梁启超由此成了大学堂章程的实际起草人。⁽⁴⁹⁷⁾

康称“总署复奏学堂事，大臣属之章京，章京张元济来请吾撰”，“复奏”即指五月十四日军机、总署所上“奏复遵议大学堂章程折”，总理衙门章京张元济很可能负责该折的起草，为此请教于康。康又称“吾为定四款：一曰预备巨款，二曰即拨官舍，三曰精选教习，四曰选刻学书”，查军机处、总理衙门该折称：

“臣等仰体圣意，广集良法，斟酌损益，草定章程，规模略具。若其要义，凡有四端：一曰宽筹经费，二曰宏建学舍，三曰慎选管学大臣，四曰简派总教习。提纲挈领，在此数者。”⁽⁴⁹⁸⁾

此与康说有相近之处，亦有不同之处，也有可能对康的建策有所修改。

军机处、总理衙门“奏复遵议大学堂章程折”附呈《大学堂章程》，是梁启超起草的。有“总纲”、“学堂功课例”、“学生入学例”、“学成出身例”、“聘用教习例”、“设官例”、“经费”、“暂章”共八章五十一节，颇为详细。⁽⁴⁹⁹⁾但其纲目章节与梁称“草定规则八十余条”，并不吻合，可见军机处、总理衙门对梁拟章程亦有修改之处。

梁启超起草的《大学堂章程》，最为关键者为两处，康在《我史》中都提到了。

康称“选刻学书”一项，即是当时的“功课书”，此为第一关键之处。《大学堂章程》第一章“总纲”第五节称：

“西国学堂皆有一定功课书，由浅入深，条理秩然。有小学堂读本，有中学堂读本，有大学堂读本。按日程功，收效自易。今中国既无此等书，故言中学，则四库七略，浩如烟海，穷年莫殚，望洋而叹。言西学则陵乱无章，顾此失彼，皮毛徒袭，成效终虚。加以师范学堂未立，教习不得其人，一切教法皆不讲究。前者学堂不能成就人才，皆由于此。今宜在上海等处开一编译局，取各种普通学尽人所当习者，悉编为功课书。分小学、中学、大学三级，量中人之才所能肄习者，每日定为一课。局中集中西通才，专司纂译。其

言中学者，荟萃经、子、史之精要，及与时务相关者编成之。取其精华，弃其糟粕。其言西学者，译西人学堂所用之书，加以润色。既勒为定本，除学堂学生人给一分外，仍请旨颁行各省学堂，悉遵教授，庶可以一趋向而广民智。”⁽⁵⁰⁰⁾

此中透露出康有为一派准备在上海设立编译局，统一全国教科书的意图。⁽⁵⁰¹⁾《大学堂章程》第二章“学堂功课例”第二节又称：

“西国学堂所读之书，皆分两类，一曰溥通学，二曰专门学。溥通学者，凡学生皆当通习者也。专门学者，每人各占一门者也。今略依泰西、日本通行学校功课之种别，参以中学，列为一表如下：经学第一；理学第二；中外掌故学第三；诸子学第四；初级算学第五；初级格致学第六；初级政治学第七；初级地理学第八；文学第九；体操学第十。以上皆溥通学。其应读之书，皆由上海编译局纂成功课书，按日分课。无论何种学生，三年之内，必须将本局所纂之书，全数卒业，始得领学成文凭。（惟体操学不在功课书内）英国语言文字学第十一；法国语言文字学第十二；俄国语言文字学第十三；德国语言文字学第十四；日本语言文字学第十五。以上语言文字学五种，凡学生每人自认一种，与普通学同时并习，其功课悉用洋人原本。高等纂〔算〕学第十六；高等格致学第十七；高等政治学第十八（法律学归此门）；高等地理学第十九（测绘学归此门）；农学第二十；矿学第二十一；工程学第二十二；商学第二十三；兵学第二十四；卫生学第二十五（医学归此门）。以上十种专门学，俟溥通学既卒业后，每学生各占一门或两门，其已习西文之学生，即读西文各门读本之书，其未习西文之学生，即读编译局译出各门之书。”⁽⁵⁰²⁾

由此可见，溥（普）通学的课程，全用编译局的教科书，其中最重要的规定是“荟萃经、子、史之精要及与时务相关者编成之。取其精华，弃其糟粕”。该类功课书由编译局“勒为定本”，除在大学堂使用外，另颁行各省学堂。

梁启超拟纂成的“功课书”将会是何模样？梁虽未编成实本，但对照其在湖南时务学堂的做法，略可知其大意。⁽⁵⁰³⁾在湖南时务学堂的“溥

通”、“专门”两学之中，梁启超强调的是“溥通学”，要求十二个月不间断地学习；学习中的“专精之书”，似略当于《大学堂章程》中的“功课书”（教科书）。梁拟时务学堂《第一年读书分月课程表》，详细开列了各月所读“溥通学”的“专精之书”书目。(504)然细览该书目可知，梁的教学仍以中学（康学）为主，其“专精之书”是有目的地选择古代经典，以《春秋公羊传》为其核心。其涉及西学部分，虽称“专门”，皆当时的译本，尚属“普通”知识。(505)即以今天的标准来看，梁的“西学”之“专门”，程度浅于其所倡导的“普通学”之“中学”。康有为用他的观念在万木草堂中培养了他的党徒，梁启超也以康及他本人的思想在湖南时务学堂培养了一批信众。(506)若据《大学堂章程》，由梁主持的上海编译局，似将按康的思想编纂教科书，其意并不在康称“用力省而成功普”，而在新编“功课书”名义下，系统整理“康学”。张之洞收到的京内密报，对此一语道破：

“现派梁启超办理译书局事务，分编、译二门，所编各书，必将删削诸经，以就康学。将来科举，即由大学堂中出，人将讲王氏之新学矣。”(507)

相同的说法，还见于皮锡瑞，他在日记中称：“又有云康工部得志，乃张樵野主持，卓如定章程虽佳，必欲人人读其编定之书，似有王荆公《三经新义》之弊。”(508)

康称“以大权归之教习”，又称“所请各分教习皆由总教习专之，以一事权”，即指“总教习”之人选与权限，此为第二关键之处。《大学堂章程》第五章“聘用教习例”第一节称：

“同文馆及北洋学堂等多以西人为总教习，然学堂功课既中西并重，华人容有兼通西学者，西人必无兼通中学者。前此各学堂于中学不免偏枯，皆由以西人为总教习故也。即专就西文而论，英、法、俄、德诸文并用，无论任聘何国之人，皆不能节制他种文字之教习。专门诸学亦然。故必择中国通人，学贯中西，能见其大者，为总教习，然后可以崇体制而收实效。”(509)

“通人”、“通才”是康有为所拟或代拟奏折的专用语，即指康及其党人，“学贯中西”、“能见其大”也是其自诩之词。梁启超于此几乎是照着

康有为的模样来画总教习的标准像。军机大臣、总理衙门大臣看来于此有所疏漏，对章程未做彻底的删改。(510)《大学堂章程》第五章“聘用教习例”第四节称：

“用使臣自辟参、随例，凡分教习，皆由总教习辟用，以免枘凿之见，而收指臂之益。其欧美人或难于聘请者，则由总教习、总办随时会同总署及各国使臣，向彼中学堂商请。”

其第六章“设官例”第三节又称：

“设分教习汉人二十四员，由总教习奏调，略如翰林院五经博士、国子监助教之职。其西人为分教习者，不以官论。”(511)

即分教习的人选，完全由总教习来决定。此外，总教习还有其他重要的权限。(512)许多迹象表明，康有为欲任此职而充当全国的学界领袖。皮锡瑞亦识破其意，在日记中称：“见《申报》列大学堂及各省学堂章程，是梁卓如手笔，说中西学极通达……大学堂总教习破格录用，似乎意在南海，不知能破格否？”(513)

“功课书”、“总教习”两项，是后来康有为与孙家鼐在大学堂事务上的主要争执点。

(24:36)时派大学士孙家鼐管学。孙家鼐素知吾，来面请吾为总教习，并请次亮为总办，又来劝驾。时大学肄业有部曹、翰林、道府、州、县等官，习气甚深，自度才德年位，恐不足以率之，度教无成，徒增谤议，故面辞之。时孙尚未见卓如章程也。时李合肥、枢臣廖仲山、陈次亮皆劝孙中堂请吾为总教习。及见章程，大怒，以教权皆属总教习而管学大臣无权。又见李合肥、廖仲山、陈次亮皆推毂，遂疑我为请托，欲为总教习专权，又欲专选书之权，以行孔子改制之学也，于是大怒而相攻。我遂与卓如告孙，誓不占大学一差，以白其志。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“请次亮为总办”后删“又来拜吾陈次亮”及将“来拜”改为“请”共八字；“又来劝驾”之“来”字为添加，补在行间；“时大学肄业”之“时”字后删“所”字；“有部曹”之“有”字以“由”改；“习气甚深”前删一字，后删一字；“自度才德年位”之“自”字以“又”改，“位”以“老”改；“故面辞之”以“面辞

孙中堂”改，“故”、“之”为添加，删“孙中堂”三字；“时孙尚未见卓如章程也”一句为添加，补在行间；“请吾为总教习”之“总教习”三字删后又添上，后删“孙疑我欲为之而请托之也”一句，又删旁添之“时尚未睹旧如章”一句；“及见章程大怒”为添加，补在行间；“以教权皆属总教习，而管学大臣无权，又见李合肥、廖仲山、陈次亮皆推轂，遂疑我为请托，欲为总教习专权，又欲专选书之权，以行孔子改制之学，于是大怒相攻，我遂与卓如告孙，誓不占大学一差，以白其志”一段为添加，补在页眉，韩文举字体。又，“我遂与卓如”之“与”字，各刊本抄本作“命”字，“不占大学堂一差”之“占”字，诸刊本抄本作“沾”字。

光绪二十四年五月十二日，即在军机处、总理衙门联衔上奏“奏复遵议大学堂章程折”之前两天，李盛铎上奏“略拟京师大学堂办法大纲折”。该折提出五条：一、“详定章程”；二、“择立基址”；三、“酌定功课”；四、“宽筹的款”。五、“专派大臣”。前四条并无新意，第五条是其核心：

“……吁请特派位尊望重之大臣，素为士论所归者，专心经理，并准其调取通达时务人员，以资臂助，庶易集事。上年设立官书局，谕派协办大学士孙家鼐管理，识虑深远，条理秩然。初议并建学堂，以费绌而止。现在可否即令管理学堂之处，出自圣裁，非臣下所敢擅拟。出使大臣许景澄，现将回华，拟请飭令经过各国亲往学堂，详细考察，并觅取现行章程，携归翻译，以备采择。较之凭臆虚拟，必有径庭也。”⁽⁵¹⁴⁾

戊戌前期，李盛铎与康有为多有联系，至此两人已分离。（参见24-12、24-13、24-19）李可能得知康有为有意于大学堂，于是抢先出奏。其真实意图是，让光绪帝尽早派孙家鼐为管理大学堂事务大臣，由孙来主持此事。他还提到了已奉令回国的前驻德国公使、工部左侍郎许景澄，对照后来发生之事，李亦有深意。

五月十四日，恰是光绪帝前往颐和园之日，军机处、总理衙门联衔上奏“奏复遵议大学堂章程折”，其中关于“慎选管学大臣”一项，称言：

“大学堂设于京师，以为各省表率，事当开创，一切制度，均宜审慎精详，非有明体达用之大臣以筦摄之，不足以宏此远谟。况风气渐开，各省已设学堂，近又叠奉谕旨，停试八股，讲求西学，各省向课制艺书院，自应一律更改，将来学堂日有增益而无所统辖，

必至各分畛域，其弊不可不防。伏乞皇上简派大臣中之博通中外学术者一员，管理京师大学堂事务，即以节制各省所设之学堂，其在堂办事各员，统由该大臣慎选奏派。”

这对管学大臣提出了很高的要求，权力也极大，除了京师大学堂外，各省学堂事务也归之。至于“明体达用”、“必至各分畛域，其弊不可不防”之用语，亦有言外之意。其中关于“简派总教习”一项，称言：

“今士人学无本原，不通中国政教之故，徒袭西学皮毛，岂能供国家之用？欲转移之，非精选总教习不可。苟得其人学术正而道艺兴；苟失其人学术谬而道艺亦误。伏维皇上孜孜兴学，尤应慎简教习，以收尊道敬学之效。总教习综司学堂功课，非有学赅中外之士，不足以膺斯重任，非请皇上破格录用，不足以得斯宏才。若总教习得人，分教习皆由其选派，亦可收指臂之效。”⁽⁵¹⁵⁾

此中的“徒袭西学皮毛”、“学术正而道艺兴”等语，都有特别的用意；但总教习由皇帝特简，军机处、总理衙门按照当时的规则，没有提出具体人选，以示用人为“专擅”之权。也就在这一天，总理衙门上奏“议复康有为条陈折”，对康《上清帝第六书》进行了全面的驳斥。（参见24-47）

光绪帝收到奏复大学堂的奏折后，当日没有表态。五月十五日，经过慈禧太后批准，光绪帝下旨颁下《大学堂章程》，并派孙家鼐为管理大学堂事务大臣。而总教习一职，光绪帝没有任命，将提名权交给了孙家鼐。⁽⁵¹⁶⁾同一天，光绪帝在颐和园召见梁启超，并明发谕旨：“举人梁启超著赏给六品衔，办理译书局事务。”⁽⁵¹⁷⁾对于一名举人，亲加召见，钦命其职，且为明发，在当时也属异常之事。该谕旨中“译书局”一词，应包括上海官译书局和大学堂编译局。孙家鼐、梁启超是光绪帝任命的第一批大学堂官员，尽管两人的地位并不相等。

康称孙家鼐“面请吾为总教习”，“及见章程，大怒”一事，似属曲语。孙之政见与学术与康大有分歧，本不会欣赏康。（参见24-37）五月十五日前，孙未受新命，即出面请康为总教习，属擅权之举，其身为师，端庄正色，似不会为之；五月十五日受命，光绪帝即将《大学堂章程》抄付；康所言情节似难以成立。五月二十九日，孙家鼐上任后首次上奏，共三折两片一单，完整提出其大学堂事务的设想。第二折“筹办大

学堂事务折”，即提名总教习，称言：

“大学堂事务，首在总教习得人。而京官之中人品端正、学问优长者，原不乏人，求其学赅中外、通达政体、居心立品又为众所翕服者，实难其选。伏见工部左侍郎许景澄，学问渊通，出使外洋多年，情形熟悉。若以充总教习之任，必能众望允符……许景澄未到京以前，总教习之任，即由臣暂为兼办。”⁽⁵¹⁸⁾

许景澄（1845—1900），字竹笈，浙江嘉兴人。同治七年（1868）进士，选庶吉士、授编修。光绪十年（1884）派充驻德公使，兼任驻法、意、荷、奥公使。出使期间，主持勘验接收“定远”等舰，并曾在德国等处亲赴造船厂调查，撰成《外国师船表》呈朝廷，建议清政府加强海防。十三年丁母忧回国。十六年再任驻俄公使，兼任驻德、荷、奥公使，迁内阁学士。沙俄出兵占据帕米尔，许景澄被派为谈判代表，据理力争。他深研西北边疆史地，著《帕米尔图说》、《西北边界图地名译汉考证》。后擢工部侍郎。二十二年专任驻德公使，二十三年底奉召回国，不久又派为赴俄专使。此时正在回国途中。

许景澄本翰林出身，长期出使欧洲，官居正二品。推出这种级别的人选，符合孙的一贯办事风格。且许未回京之前，孙自兼总教习，不再委派他人代理。光绪帝对此下旨：“依议。”⁽⁵¹⁹⁾由此联系到前引李盛铎“略拟京师大学堂办法大纲折”，请许回国途中考察各国教育，又可看出孙、李之间之沟通。李盛铎的用意是由许任总教习，特上奏提及其名，为此作一铺垫。

孙家鼐该日上奏“拟保大学堂总办、提调、教习各员单”，提名刑部候补主事张元济任总办；翰林院修撰骆成骧、编修黄绍箕、朱祖谋、余诚格、李家驹任稽查功课提调；詹事府左庶子李昭炜任藏书楼提调；工部候补郎中周璟任仪器院提调；户部候补员外郎涂国盛任支应所提调；工部员外郎杨士燮、户部候补主事王宗基任杂务提调；翰林院编修朱延熙、田庚、田智枚、段友兰，翰林院庶吉士寿富、章际治、胡浚，内阁候补中书王景沂任分教习；翰林院侍读学士瑞洵、刑部学习郎中刘体乾，任文案处差使。光绪帝下旨：“依议。”⁽⁵²⁰⁾在这一长名单中，有懵懂时务者，有请托获差者，以此等人员授学办事，京师大学堂很难成为

中国近代教育之重镇，但此中绝无一人是为康党。张之洞此时收到京中密报，说出当时的内幕：

“孙燮臣冢宰管大学堂，康所拟管学诸人，全未用。奏派许竹筴为大教习，张菊生元济总办，黄仲弢等提调，寿伯福等分教习，均极愜当。然其中亦有以请托得者，如涂国盛、杨士燮、余诚格诸人，颇招物议。……梁见寿州，谓：‘总教习必派康先生。’孙不应。康党大失望，然恐将来尚有改动也。”⁽⁵²¹⁾

“总教习必派康先生”，表明梁启超主动向孙家鼐提出要求，此说与康称“孙家鼐素知吾，来面请吾为总教习”的说法，恰好相反；“恐将来尚有改动”，又说明当时康有为一派势力强劲。翰林院编修叶昌炽在日记中称：“大学堂派出提调十人，翰林院居其六，又得教习者八人，虽不尽公道，尚可为词馆吐气，但恐康、梁有后言耳。”⁽⁵²²⁾“恐康、梁有后言”一语，表明叶已看出康、梁对这一安排不满，将会出言相攻。内阁中书汪大燮亦有同样的说法：“大学堂孙相不用康、梁，将来康、梁亦必攻之，但攻不动耳。”⁽⁵²³⁾

康有为对孙家鼐的这一人事安排并不满意。六月十一日（7月29日），由康代拟宋伯鲁上奏“大学堂派办各员开去别项差使片”，称言：大学堂人员之选，应是“但论才识之高下，不论官阶之尊卑，将一切官场恶习，痛除净尽”；“京官向来习气，以奔走为能，以多事为荣”。由此而提议，将大学堂总办、提调、分教习各员，“其已有差使者，一律开除，其未有差使者，一律停止，其记名御史及枢、译两署者，一律注销，京察试差，一律停止”；“其办理卓著勤劳者，优以升阶，而仍不给以他差，数年有成，然后请旨升调，优加奖励。”也就是说，将大学堂任职的官员，撤去其他差使，并停止其进阶之途，以能专职专任。从办学的角度，宋所言当为确论；然从仕进的角度，却对任职大学堂的官员不利。该片之末，又对孙家鼐稍加讥语：

“……该大臣自宜格外振刷精神，虚心延揽，方冀有济。此何时也？此何事也？若仍以官常旧法，瞻徇情面行之，鲜不貽笑外人矣。”⁽⁵²⁴⁾

当日光绪帝将该片交孙家鼐议复。六月十七日（8月4日），孙出奏，附

片称“大学堂总办、提调各员，无庸停止各项差使”，光绪帝下旨“依议”。⁽⁵²⁵⁾

康称孙家鼐怀疑其“欲专选书之权，以行孔子改制之学”一事，也正是问题的核心。尽管五月十五日光绪帝谕旨批准了《大学堂章程》，但孙家鼐决意修改相关的规定。五月二十九日，孙家鼐上奏三折两片一单，其第三折为“译书局编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折”，一面弹劾康有为《孔子改制考》（参见24·37），一面对“功课书”条款提出修改意见：

“臣查开办大学堂原奏第五节内云，宜在上海等处开一编译局，集中西通才专司纂译。其言中学者，会萃经、子、史之精要及与时务相关者编之，勒为定本，请旨颁行各省学堂，悉遵教授，庶可以一趋向而广民智等语。又查原奏内云，将来学堂日有增益，而无所统辖，必至各分畛域，其弊不可不防，伏乞皇上简派大员，管理京师大学堂事务，即以节制各省所设之学堂等语。是学堂教育人才，首以书籍为要，而书籍之定本，考订尤不可不精。若使书中义理稍有偏歧，其关乎学术人心者，甚非浅鲜。”

这一段话针对“康学”。“原奏”指军机处、总理衙门联衔上奏“奏复遵议大学堂章程折”及《大学堂章程》（参见24·35），孙由此提出由他本人来负责经、子、史教材的编定：

“夫以经书之在国朝，久经列圣钦定，未可妄事改纂。若谓学者不能遍读，古人原有专经之法。至于择其精粹者读之，如朱子小学之例，亦无不可。总宜由管学大臣阅过，进呈御览，钦定发下，然后颁行。子、史亦然。如此则趋向可一，民智可广，而民心庶不至妄动矣。”⁽⁵²⁶⁾

然光绪帝似只注意到该折攻康《孔子改制考》一节，发下交片谕旨；对该折要求“由管学大臣阅过，进呈御览”一节，并无谕旨下发。六月十七日，孙家鼐上奏“议复京城设立中小学堂折”，其中提到“臣查总理衙门原奏章程，当时仓猝定义，只能举其大端，其详细节目，本末周备。”⁽⁵²⁷⁾光绪帝为此下旨：“其大学堂章程，仍著孙家鼐条分缕析，迅速妥议具奏。”⁽⁵²⁸⁾二十二日，孙家鼐上奏“筹办大学堂大概情形折”，开列条款共

为八项，其中最关键者为第五条“译书宜慎”，称言：

“查原奏开一编译局，取各种溥通学尽人所当习者，悉编为功课书，分小学、中学、大学三级，量中人之才所能肄习者，每日定为一课。谨按先圣先贤著书垂教，精粗大小，无所不包。学者各随其天资之高下，以为造诣之浅深，万难强而同之。若以一人之私见，任意删节、割裂经文，士论必多不服。盖学问乃天下万世之公理，必不可以一家之学，而范围天下。昔宋王安石变法，创为《三经新义》，颁行学官，卒以祸宋。南渡后，旋即废斥。至今学者，犹诟病其书，可为殷鉴。臣愚以为经书断不可编辑，仍以列圣所钦定者为定本，即未经钦定而旧列学官者，亦概不准妄行增减一字，以示尊经之意。此外史学诸书，前人编辑颇多善本，可以择用，无庸急于编纂。惟有西学各书，应令编译局迅速编译。”(529)

这一段话很明显是针对康学的，在“钦定”、“尊经”的名义下，否定了编译局“纂成功课书”的规定。上海编译局由此只能编译“西书各书”，而对“中学”各书并无“删节”、“割裂”、“编辑”之责。康、梁在《大学堂章程》中所设定“功课书”之内容，被孙清除干净。光绪帝当日下旨批准。(530)孙的这一做法，也得到了当时一些人的赞许。(531)

康称孙家鼐“请次亮为总办”一事，查陈炽光绪二十三年八月报丁母忧，此时也可能不在北京。(532)《京师大学堂章程》第六章“设官例”第四节：“设总办一人，以小九卿用，各部司员充。”即总办一职，属于差使，非为额缺，但以丁忧人士出任，似还有些障碍。张元济称：“大学堂开，寿州枉顾，殷殷下问，欲以济充总办，初颇心动，旋知所派提调除仲弢、柳溪外，都不相习，且多有习气者，亦有请托而得者。济知此事难于措手，遂设词谢之。乃寿州不允，仍以奏派。”(533)从五月十五日孙家鼐任管理大学堂事务大臣，至二十九日出奏，时间不为多，但已有拜访张元济请其任总办、张得知大学堂名单后请辞、孙不允辞仍出奏之三部曲，若再加上孙请陈炽这一回合，时间上似也来不及。

康称“时李合肥、枢臣廖仲山、陈次亮皆劝孙中堂请吾为总教习”一事，我尚未读到相关的史料。

我在这里还须集中地说明一下李鸿章在变法期间对大学堂等事务的

态度。他于五月二十八日给李经方的信中称：

“朝廷锐意振兴，讲求变法，近日明诏多由康有为、梁启超等怂恿而出，但法非人不行，因循衰惫者，岂有任事之才，不过敷衍门面而已。附寄总署所上大学堂章程一本，钞报已见。此即樵野倩梁启超捉刀者，内有不可行，燮臣拟稍变通，恐办不好。然八股八韵俱奉旨罢废，以后改试时务、策论，学生除读经史外，宜更习他端。”

六月二十九日给李经方的信中又称：

“学堂之事，上意甚为注重，闻每日与枢廷讨论者，多学堂、工商事，惜瘦弩庸懦辈不足赞襄，致康有为辈窃东西洋皮毛，言听计从……燮臣管学，徇清流众议，以中学为主，恐将来不能窥西学堂奥，徒糜巨款耳……”(534)

由于是对其儿子所言，故能说心里话。信中说明了大学堂内部康、孙之间的相争，也透露出对康、梁与变法的担心。从这些话中又可以看出，李鸿章不像是推荐康任大学堂总教习的。而盛宣怀的女婿冯敦高给盛宣怀的密信中亦称：

“近来谕旨大半皆康有为之条陈，圣上急于□治，遂偏信其言。然闻康君之心术不正，都人士颇切杞忧也……创设大学堂，孙协揆所派提调、教习等人，皆不满人意。闻所定章程，有类乎义塾。但此事系中国兴衰关键（键），如办不好，从此休矣。故有人恒为惜之。”(535)

冯敦高的看法，与李鸿章大体相同。

（24·37）时承保国会之余，孙灏诬攻之后，有大攻，参保国会之潘庆澜，又孙之亲戚也，又有谣诼于孙之前者，孙于是大有惑志。始孙颇言变法，与编修蒯光典言，曰：“今朝士忠肝热胆而心通时务者，惟康某一耳。若皇上责我变法，我则惟举康某人，我则安能？”其相待若此。至是相攻，谓吾孔子素王改考，乃自为教王、民主。于廿九日上折劾《孔子改制考》，并谓康某才气可用，以为宜

如汉文之待贾生，老其才，折其气，而后大用之。上令军机大臣传旨与孙家鼐，令孙家鼐转传旨与我而已，并不明降上谕。盖我已将《孔子改制考》进呈，并无少妄，早鉴在帝心也。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“孙灏诬攻”由“宣□毛公”改，康有为字体；“之后”后删“到尚亲讯于是”六字；“有大攻”三字，诸刊本抄本皆漏，“攻”字多改动，“攻”字后删“摇于孙前者”；“又孙之亲戚”之“又”字以“皆”改；“又有谣诼于孙前者”一句为添加，补在行间，康有为字体；“心通时务者惟康某一耳”一句，以“心通时务为康某人”改，康有为字体；“责我变法”后删“而”字，“我则惟举康某人”之“惟”字，为添加，康有为字体；“相待若此”之“相待”二字以“私心”改，康有为字体；“至是相攻”四字为添加，康有为字体，补在页边；“谓吾”之“吾”字为添加，补在页边，后删“为”字；“孔子素王改考”之“改”字，诸刊本抄本皆删；“乃自为教王”之“乃”字为添加，康有为字体；“于廿九日”之“于”后删“是”字；“以为宜如汉文之待贾生”一句为添加，补在行间，后删一“而”字；“大用之”之“大”字为添加，补在行间，后删“以为如”、“效汉文之待贾生”诸字；“上令军机大臣传旨”后删“而已”二字，添加“与孙”；“令孙家鼐”四字为添加，补在行间，康有为字体；“转传旨”后删“而”字；“盖我已将”之“盖”字以某字改，康有为字体；“少妄”之“少”字由“谬”改，“早鉴在帝心也”之“早”字为添加，皆康有为字体。“时承保国会之余”之“承”字，《戊戌变法》本误作“参”字。

蒯光典，字礼卿，一字季述，安徽合肥人。父蒯德模，从官曾国藩等人，时称“循吏”。蒯光典于光绪九年进士，入翰林院，散馆后授检讨。康有为称其为“编修”，当为误记。蒯与李鸿藻、翁同龢多有交往，曾被张之洞聘为两湖书院监督。光绪二十一年秋，康有为与蒯光典同在南京张之洞处，有交往。（参见21-23）二十四年入都，见维新、保守两派形同水火，急忙以道员谋发往江南，参与创办江南高等学堂。（536）

康称孙家鼐对蒯光典言“今朝士忠肝热胆而心通时务者，惟康某一耳”，后受同乡潘庆澜之“谣诼”，而改变态度，我以为，以孙的年龄与性格而言，似不会如此轻率；另以时间而论，孙灏作《驳保国会议》，潘庆澜弹劾保国会，皆为闰三月之事（参见24-14）。若闰三月即改变态度，也不会有五月“我惟举康某人”，即“总教习”之请。

五月二十九日，孙家鼐上奏三折两片一单，其第一折“请飭刷印《校邠庐抗议》颁行折”，称言：

“窃臣近日恭读诏书，力求振作，海内臣庶，莫不欢欣鼓舞，相

望治安。顾今日时势，譬如人患痿痹而又虚弱，医病者必审其周身脉络，何者宜攻，何者宜补，次第施治，自能日起有功，若急求愈病，药饵杂投，病未去而元气伤，非医之良者也。臣昔侍从书斋，曾以原任詹事府中允冯桂芬《校邠庐抗议》一书进呈，又以安徽青阳县知县汤寿潜《危言》进呈，又以候补道郑观应《盛世危言》进呈，其书皆主变法，臣亦欲皇上留心阅看，采择施行。岁月蹉跎，延至今日，事变愈急，补救益难，然即今为之，犹愈于不为也。”

此中可见孙的政治思想大体与冯桂芬、汤寿潜、郑观应相当；而“急求愈病，药饵杂投”也是针对现实有所指的，即反对激进的改革举措。⁽⁵³⁷⁾从孙的政治理念来看，他不会欣赏康有为。时任翰林院编修夏孙桐在《书孙文正公事》中称言：

“戊戌德宗锐意变法，而翁文恭罢，无任事之人，悉由康有为等阴为主持，新进竞起，中外小臣上书言事日数十，上视廷臣无可语，悉下公议。公面折有为曰：‘如君策，万端并起，无一不需经费，国家财力只有此数，何以应之？’有为曰：‘无虑，英吉利垂涎西藏而不能遽得，朝廷果肯弃此荒远地，可得善价供新政用，不难也。’公见其言诞妄，知无能为，而众议日益糅杂，遂上疏言变法当筹全局，咸同间冯桂芬著《校邠庐抗议》言有次第，请以其书发部院卿寺……”⁽⁵³⁸⁾

孙、康此次面谈的内容，我也未读到其他证据，然此中“弃此荒远之地”的说法，康确有此意，《我史》中有大借美款“以全国矿作抵，英、美必乐任之。其有不能，则鬻边外无用之地，务在筹得此巨款”之语。
(参见24-11)

康称“廿九日上折劾《孔子改制考》”一事，即五月二十九日孙家鼐所上“译书局编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折”（参见24-36），严词指责康有为的学说：

“臣观康有为著述，有《中西学门径七种》一书。其第六种‘幼学通议’一条，言小学教法，深合古人《学记》中立教之意，最为美善。其第四种、第五种《春秋界说》、《孟子界说》，言公羊之学，及《孔子改制考》第八卷中‘孔子制法称王’一篇，杂引讖纬之

书，影响附会，必证实孔子改制称王而后已。言《春秋》既作，周统遂亡，此时王者即是孔子。无论孔子至圣断无此僭乱之心，即使后人有此推尊，亦何必以此事反复征引教化天下乎？方今圣人在上，奋发有为。康有为必欲以衰周之事，行之今时，窃恐以此为教，人人存改制之心，人人谓素王可作。是学堂之设，本以教育人才，而转以蛊惑民志，是导天下于乱也。履霜坚冰，臣窃惧之。皇上命臣节制各省学堂，一旦犯上作乱之人，即起于学堂之中，臣何能当此重咎？臣以为康有为书中凡有关孔子改制称王字样，宜明降谕旨，亟令删除，实于风俗人心大有关系。”⁽⁵³⁹⁾

孙家鼐这一段话说得很重，也说明了孙、康分歧之核心。按照以往的惯例，孙以“帝师”身份出面弹康，康将必遭重遣。然该折上奏后，光绪帝并没有按照孙的要求“明降谕旨，亟令删除”，而是发下一道交片谕旨：

“交管理大学堂事务、协办大学士、尚书孙：本日贵协办大学士具奏主事康有为所著《孔子改制》一书，凡有关孔子改制称王字样，宜亟令删除等语。军机大臣面奉谕旨：‘著孙家鼐传知康有为遵照。钦此。’相应传知贵协办大学士钦遵可也。”⁽⁵⁴⁰⁾

光绪帝让孙出面传旨，当有维护康之意，但该谕旨也表明，光绪帝不认可康“孔子改制称王说”。孙出面向康传旨，自然会有点不愉快。以其帝师身份出面弹康，虽蒙圣意赞同，但本意明降谕旨，以显其正，现在传旨于康，反成劝言。到了后来，又出现了康向其传旨的戏剧性一幕。

（参见24-44）

康称“已将《孔子改制考》进呈，并无少妄，早鉴在帝心”一事，指五月初四日由总理衙门代奏“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”及抄本《孔子改制考》，但该抄本仅有9卷。（参见24-23）康又称孙家鼐“谓康某人才气可用，以为宜如汉文之待贾生，老其才，折其气，而后大用之”一语，该折中未有之。此后湖南巡抚陈宝箴上奏要求将《孔子改制考》毁板。光绪帝命孙家鼐查复，孙之复奏中仅称“至康有为之为、学术不端，而才华尚富”之语。（参见24-52）七月初五日，光绪帝因康进呈《波兰分灭记》，颁康赏银2000两；十三日康上奏“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”，对《孔子改制考》作辩解。（参见

(24:38) 时广东学政内阁学士张百熙奏荐我经济特科，又奏保使才，不识其人，亦不知其事也。时网罗天下人才，及同门才者，交诸公奏荐。陕西刘古愚皆为推毂。时八股已废，报会纷纷，学堂大开矣。

据手稿本，“时广东学政内阁学士张百熙奏荐我经济特科，又奏保使才，不识其人，亦不知其事也。时网罗天下人才，及同门才者，交诸公奏荐。陕西刘古愚皆为推毂”一段，为韩文举字体，为添加，补在页眉，原在“以教权皆属总教习……”一段之前，康有为特为标明“时广东学政内阁学士张百熙一段在此”；“又奏保使才”之“又”字以“及”改。“时八股已废，报会纷纷，学堂大开矣”一段为康有为字体，也为添加，补在行间，“时”字前删“六月初有”四字，“已废”后删“□□□农工商□”诸字；“纷纷”后又删一字。

张百熙（1847—1907），字埜秋，湖南长沙人。同治十三年进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪十七年入值南书房，二十年迁翰林院侍讲。光绪二十三年以国子监祭酒出任广东学政，升内阁学士。后任礼部侍郎，吏部、户部、邮传部尚书等职，二十八年为管学大臣，复办京师大学堂。

张百熙于三月曾保荐康有为参加经济特科；后得知康有为派往上海管理官报，上奏“请免康有为调考经济特科片”，该片称：

“前准总理各国事务衙门咨开，各直省学政，保送考试特科人员，臣遵即按照所分内政、外交等六门，以合例之员，开单咨送。前于三月十一日单内开列之工部主事康有为，现已奉旨特派办理上海官报局事务，改章之始一切资其经理，应请飭下总理各国事务衙门，将该员免其调考，俾得尽心职事。臣于该员素无一面之雅，徒观其所著论说，通达时务，信为有用之才，若再能心术纯正，操履廉洁，尤属体用兼备。所有工部主事康有为因公赴沪，可否免其调考特科之处，谨附片具陈，伏候圣裁。”⁽⁵⁴¹⁾

该片明确说明，张保荐康有为参加经济特科；其中“臣于该员素无一面之雅”，“若再能心术纯正、操履廉洁”，亦属话中有话。张百熙后来又言及此事，并称他另有附片：

“百熙以主事康有为讲求时务，所识通雅之士多称道其才者，因以其名咨送特科，当声明‘黜除忌讳，酌中采取’等语。既念与主事素不相识，其心术纯正与否不可知，复据实陈明，并将该员业蒙钦派差使，可否免其考试，请旨办理。又片陈，中国自强，在政不在教，在讲求政事之实际，不在比附教派之主名，请明降谕旨，严禁用孔子纪元及七日休沐等名目，以维持名教而免为从西之导等语。均仰邀留览。”⁽⁵⁴²⁾

而其“严禁用孔子纪年”之附片，我尚未从档案中检出。看来他对康有为的态度，前后已有变化。然张百熙撤销保荐康的附片于八月十二日收到，⁽⁵⁴³⁾此时政变已经发生，该片显然不合时宜。

八月二十二日，慈禧太后将陈宝箴革职，二十三日，新任军机大臣荣禄因保荐陈宝箴（参见24-42），自请处分，当日由内阁明发上谕：“陈宝箴昨已革职，永不叙用。荣禄曾经保荐。兹据自请处分，荣禄著交部议处。”而保荐康有为的张百熙，因御史黄桂鋆的弹章（参见24-98），至此无法逃脱，同日亦明发上谕：“张百熙保送康有为使才，实属荒谬，著交部严加议处。”⁽⁵⁴⁴⁾张保康特科只是咨文总理衙门，军机处与光绪帝并不知情，张若无前片，无从知晓；黄桂鋆的弹奏亦涉张之洞等人，难以全行彻查；而此时张的附片上达已11天，慈禧太后和军机处已记不清其中的内容，误将“保荐经济特科”错为“保送使才”。⁽⁵⁴⁵⁾九月初二日，吏部议复对荣禄、张百熙的处分，当日发下上谕：“吏部奏遵议处分一折。内阁学士张百熙应得革职处分，著加恩改为革职留任。”⁽⁵⁴⁶⁾张百熙对此错误的罪名，也没有争辩，而是上奏谢恩。⁽⁵⁴⁷⁾很可能慈禧太后也发现其中有误，于是年十二月二十三日撤销其处分。⁽⁵⁴⁸⁾康称张百熙“奏保使才”，很可能看到处分张百熙的谕旨，以为张曾保其使才，故有此语。

“推轂”，本意推轮，引申为推举人才。典出《史记》卷五一《荆燕世家》所录田生语：“今吕氏雅故本推轂高帝就天下……”⁽⁵⁴⁹⁾

刘古愚，名光赉（1843—1903），字焕堂，号古愚，陕西咸阳人。光绪元年举人。历主泾阳、泾干、味经、崇实等书院。曾募集资金在家乡开办纺织厂、刊书局等。梁启超曾致信康有为称：

“有陕西书院山长刘光^黄，自刻强学会两序（旁注京师、上海），于陕倡行，推重甚至。此人想亦有魄力，闻已在陕纠资设织布局矣。辄以书奖导开谕之，并馈以《伪经考》，视他日如何，或收为偏安帝都之用也。”⁽⁵⁵⁰⁾

刘光^黄由此甚信“康学”，陕西学政叶尔恺多次与之辩难，仍深信不疑。⁽⁵⁵¹⁾戊戌政变后，为人所攻，归乡里，专心著述。光绪二十九年（1903）应聘于兰州大学堂，未久去世。

康称“网罗天下人才，及同门才者，交诸公奏荐”一语，案当时“奏荐”，分为两项：一是向皇帝保举人才与使才；二是向总理衙门保荐参加经济特科考试的人员。

从现在能看到的档案来看，戊戌年间康党策划的保举共有六次：第一次徐致靖保康有为、梁启超、谭嗣同、黄遵宪、张元济（[参见24·20](#)）；第二次由李端棻保黄遵宪、谭嗣同、熊希龄（[参见24·68](#)）；第三次由李端棻保康有为（[参见24·63、24·98](#)）；第四次是由徐致靖保袁世凯（[参见24·72](#)）；第五次由徐致靖保懋勤殿人士；第六次是王照保懋勤殿人士（[参见24·69](#)）。除了张元济、袁世凯外，都是康党的主要成员。我仔细地查验了从甲午到戊戌之间的保举各案，没有看到刘光^黄的名字。⁽⁵⁵²⁾

与保举人才同时进行的，即是向总理衙门保荐参加经济特科考试的人选。由于部分外交档案的遗失与现在的档案保管制度，很难加以利用。我从军机处档案中仅找到一件保荐经济特科的档案，仍是残件。⁽⁵⁵³⁾胡思敬《戊戌履霜录》卷四录有保荐经济特科表，共17案235员。⁽⁵⁵⁴⁾其中李端棻荐16员，名单为：

“直隶编修严修；江苏知县狄保贤，助教崔朝庆，举人宋梦槐；安徽举人程先甲；湖南庶吉士熊希龄、唐才常，附生戴修鲤；广东主事曾习经，附生徐勤，监生罗普，附生欧集甲，监生韩文举；浙江知县夏曾佑、汤寿潜；满洲庶吉士寿富。”

李端棻的保荐案很可能由康党操作，其中的人员多为康党或与康党有关系的人士。⁽⁵⁵⁵⁾康有为光绪二十四年四月在北京给康同薇的家书称：“特

科事，同门被荐者十余人，仲在内。”⁽⁵⁵⁶⁾时在江西的皮锡瑞七月十四日日记中称：“桂伯华来，云康长素之弟广仁有信与彼，云保特科。不知确否。”⁽⁵⁵⁷⁾由此看来，保荐经济特科，是康党的主要方式。然而，我所见到的保荐单上尚未见到刘光赞、桂念祖的名字。

康称“报会纷纷，学堂大开”，属实。

（24·39）六月一日，乃上商务一折，请令十八省各开商务局。先在上海、广东善堂中公举通达时务、殷实商人试办，限两月内草定章程，呈总署进呈御览。荐上海经元善、严作霖为总办，广西龙泽厚副之。奉旨：交各直省督抚议行。广东商务局七十二行即举何穗田为总办，以《知新报》曾言商务章程也。仪侃频书来促章程，事忙甚，令仪侃、孝实议之。时潘衍桐等欲攘商务局事，适岑云阶放广东布政使，乃以何穗田托之。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“六月一日乃上”为康有为字体，为添加；“商务一折”前删去“我所条陈”四字；“请令十八省各开商务局”，初写为“请因上海”后删去“因上海”三字，“商务局”三字为添加，康有为字体，补在行间；“先在上海、广东善堂中公举通达时务殷实商人试办”之“善堂中”三字为添加，“人试”两字为添加，皆康有为字体，补在行间；“限两月内草定章程呈总署进呈御览”一名，原为写“限两月内草定章程公呈御览”，删一“公”字，添加“总署进呈”，康有为字体，补在行末；“荐上海经元善……”前删一“然”字；“广东商务局七十二行即举何穗田为总办”，原写为“广东商务即举何穗田为总办”，“局七十二行”四字为添加，韩文举字体，补在行间，“广东”后曾补两字，后删去，字迹不清；“仪侃”前删一“及”字；“时潘衍桐等”，以“时粤绅潘衍桐□”改；“适岑云阶放广东布政使”之由“岑”字由“沈”字改，“布政使”由“藩司”改，康有为字体，补在行间。

康称“六月一日乃上商务局”一事，查《杰士上书汇录》卷二有“请立商政以开利源而杜漏卮折”，注明日期为六月初五日，康日期记忆有误。又查军机处《早事档》、《随手档》均无该折代奏的记录，似为军机大臣廖寿恒代为呈递。该条陈建议各省设立商务局，并在上海专设商务局，并由其推荐的人士主持，称言：

“……洋货所以越万里而畅销者，在其国有商学以教之，有商报以通之，有商部以统之，有商律以齐之，有商会以结之，有比较厂以厉之，有专利牌以诱之。及其出国也，假以资本以厉之，轻其出

税以便之，有保险以安其心，有兵船以卫其势，听其立商兵、商轮以护其业。又有领事考万货之情，以资其事。

“……日本之变法也，开商法公议所、商法学校、帝国劝业博览会，萃全国物产人工，比较而赏拔之。派人往中西各国，考求种植之法，孳养之方，制造之事，归以教人。于直隶购羊千头，于纽约购马数千，于欧洲诸国购葡萄、木棉、烟草及其他奇花异卉，开农场、设学校，日讨国人而教之以训农、通商诸事。又开共进会，若棉若丝若茶若糖，各令商人出品物，不下千余种，别其精粗而赏之。故商学骤盛，国以富强……

“今吾欲恢张利源，整顿商务，诚当设专官以讲之……故宜开局讲求，自内国之中，外国之情，土产若何，矿质若何，工艺制造若何，及税则之轻重，价值之低昂，转运之难易，天时之寒暖，地利之险夷，何道而费可省，何法而利源可兴，何经营而贸易可旺，何物可销，何物可自制，何方之货物最多，何国之措施最善，荟萃诸法，草定章程，行之各省埠，则万宝并出，岂复患贫？

“……皇上鉴观时变，深念国忧。前岁御史王鹏运请开商务局，奉谕旨施行。惟各省督抚，多不通时变，久习因循，故奉旨两年，各省未见举办。顷虽再下明诏，疆臣必仍置若罔闻。窃谓朝廷若不设立商部，乞即以总理各国事务衙门领之。令各省皆设立商务局，皆直隶于总理衙门，由商人公举殷实谙练之才数人办理，或仿照广东爱育堂商董轮办章程办理。

“上海为天下商务总汇，各商专业，若丝、茶、银钱，皆有公所，常有商董，尤易举办。每商局皆令立商学、商报、商会、保险公司、比较厂，其有能购轮船驶行外国者，予以破格重赏。惟商人见小好利，未通大局；士大夫官气太深，未谙商务，似此虽累烦明诏，仍是徒托空文，难期成效。臣再四思维，有上海向来办账诸人，若翰林院庶吉士沈善登、直隶知州谢家福、湖北候补知府经元善、训导严作霖、四川知县龙泽厚等，操行廉洁，任事忠实，久在商中劝募，商情信服，义声著于海内。叠经各省督抚臣陈士杰、张曜、陈彝、倪文蔚、崧骏、福润等先后奏保，累蒙传旨嘉奖。若令

此数人，先行在上海试办商务局，令其立商学、商报、商会，并仿日本立劝工场及农务学堂，讲求工艺农学，所有兴办详细章程，令于两月内妥议，呈总理衙门，恭进御览，诏下各省次第仿照推行。”⁽⁵⁵⁸⁾

康有为此处提出办理上海商务局人选共5人，而不是3人。

沈善登（1830—1903），字谷成，浙江桐乡人。同治六年（1867）举人，七年进士，入翰林院。后回乡著述，拜佛，时住在上海，热心于公益事业。⁽⁵⁵⁹⁾光绪二十年夏，他与康有为有交往。

谢家福（1847—？），字绥之，江苏苏州人。咸丰十年（1860）因太平天国战乱避居上海，入舆图局，结识广方言馆德国人金楷理，学习西方语言文字。最早参与电报事业，曾任苏州电报局、上海电报总局提调等职，亦在其家开办“苏州电报传习所”。也曾在上海发起义赈。编撰《通商简要》（四卷）、《兵事纪略》（二卷）、《善后私议》（四卷）、《和约汇钞交涉新案》（八卷）、《柔远成案》（十卷）等。他与盛宣怀、经元善等人交善，多次办理义赈。⁽⁵⁶⁰⁾

经元善（1840—1903），字莲珊，亦作莲山，浙江上虞人。在上海经营钱庄，颇具名声。光绪六年参与经营上海机器织布局，八年任上海电报局总办，并参与了多个洋务企业的管理，与李鸿章、张之洞、盛宣怀等多有交往。二十一年，康有为到上海办强学会，经元善奉张之洞命，曾予以支持。^(参见21·25)二十三年，与康广仁、梁启超等人在上海办中国女学堂。^(参见23·2)经元善本人即有在上海设立商务衙门的设想，曾上书于张之洞。⁽⁵⁶¹⁾“己亥立储”时领衔发电反对慈禧太后废光绪帝另立“大阿哥”，为清廷所罪，避居澳门。清朝加以“挪欠局款罪”欲引渡，被葡澳当局拘，后获释，赴香港，归上海后卒。

严作霖，字佑之，江苏丹徒人。以儒生司赈灾事，自光绪二年至三十年，历二十余年，赈鲁、豫、晋、皖、苏、直等数省。盛宣怀在上海机器织布局被焚后，创华盛纺织总厂，严管银钱。他与盛元善、郑观应、经元善等人交善，无意于仕途，此时的名衔为候补训导。

龙泽厚，字积之（1860—1945），广西临桂人，龙朝言之子。光

光绪十四年优贡，曾任广东翁源县知县。康有为弟子，为康两次赴桂讲学作安排，创《广仁报》。后在上海，黄遵宪拟请其到《时务报》任职。他与经元善交往密切。

康有为很早便听说严作霖等人的善举，而与经元善等人相知，肇始于龙泽厚。⁽⁵⁶²⁾而经元善、谢家福、沈善登曾在甲午战时私下评论康有为，多有赞语。⁽⁵⁶³⁾康办理上海《强学报》时，与经元善有直接交往。（参见21·25）二十三年办理上海不缠足会事，又与经元善有关。（参见23·2）

康有为的商务思想可追溯到光绪二十一年的“上清帝第二书”和“上清帝第三书”，其中要求设立“通商院”，并在各地设立商会、商学。⁽⁵⁶⁴⁾（参见21·5、21·10）陈炽、王鹏运、荣惠均有建策，也有相关的谕旨下达，皆未落实执行。⁽⁵⁶⁵⁾康此时的建策更为具体可行，只是强调在上海一处先试办，光绪帝决定采用。又查军机处《随手档》六月初七日记：“发下康有为条陈折片各一件”，其中之折即康有为“请立商政以开利源而杜漏卮折”。⁽⁵⁶⁶⁾康有为之折非由正常途径所上，光绪帝将之发下军机处，是为了拟旨。当日有廷寄谕旨一道：

“军机大臣字寄刘坤一、张之洞，奉上谕：振兴商务，为目前切要之图，叠经谕令各省认真整顿，而办理尚无头绪。泰西各国首重商学，是以商务勃兴，称雄海外。中国地大物博，百货浩穰，果能就地取材，讲求制造，自可以暗塞漏卮，不致利归外溢。著刘坤一、张之洞，拣派通达商务明白公正之员绅，试办商务局事宜。先就沿海沿江，如上海、汉口一带，查明各该省所出物产，设厂兴工，果使制造精良，自能销路畅旺，日起有功。应如何设立商学、商报、商会各端，暨某省所出之物产，某货所宜之制造，并著饬令切实讲求。务使利源日辟，不令货弃于地，以期逐渐推广，驯致富强。事属创办，总以得人为先，该督等慎选有人，即著将拟定办法迅速奏闻，毋稍迟缓。将此各谕令知之。”⁽⁵⁶⁷⁾

光绪帝根据康有为的建议，下令在上海、汉口试办商务局，但他没有起用康推荐之人，而是令两江总督刘坤一、湖广总督张之洞“拣派通达商务明白公正之员绅”。⁽⁵⁶⁸⁾这是康有为建策第四次被直接采用。

康称其条陈“奉旨交各直省督抚议行”一语，稍有误。光绪帝此次谕旨尚未命各省一律设立商务局，然仅8天后，六月十五日，军机处、总理衙门议复康有为“上清帝第六书”时，光绪帝下旨令各省设立商务局，由督抚管辖。（参见24·48）七月初五日，光绪帝又根据康有为的提议，下令设立农工商总局，同时命各省设立农工商分局。（参见24·50）

《知新报》第70册（光绪二十四年九月二十一日出版）刊出康的此一条陈，略有删节，题称“康工部有为条陈商务折，六月十五日第十五上书”，其中日期亦有误，但“第十五上书”却值得注意。由此与《杰士上书汇录》对照，从“大誓臣工开制度新政局呈”即“上清帝第六书”为始，至此正是第15件。由此又可推断，《杰士上书汇录》所收录康有为条陈，至此篇是完整无缺的。（569）

仪侃，名陈继俨，广东南海人。康有为弟子。时在澳门办《知新报》，戊戌政变后，随康有为流亡海外。

孝实，名刘桢龄，广东顺德人。康有为弟子。时在澳门办《知新报》。

何穗田，何廷光。（参见22·2、23·3）

《知新报》有“商事”一栏，记录国内外商事活动，然未见有“商务章程”。

潘衍桐（1840—1899），榜名汝桐，字孝则，号峯琴，广东南海人。同治七年进士，入翰林院，散馆后为编修。后历国子监司业、詹事府中允、洗马、庶子，为翰林院侍讲学士。光绪十四年以翰林院侍读学士出为浙江学政。后归讲于广州越华书院。著有《续两浙輶轩录》五十四卷、《续两浙輶轩录补遗》六卷、《朱子论语集注训诂考》二卷、《尔雅正郭》二卷等。光绪二十四年，创办《岭学报》。光绪十五年康有为顺天府乡试失败后，赴杭州投奔之，曾为其幕。（570）康亦作《与峯琴学士书》，乃言学政幕事。（571）十九年因“同人局”事与张乔芬对抗，潘衍桐支持张乔芬。（参见21·1、22·2）

岑云阶，岑春煊。康有为光绪二十二年冬去广西，曾与之交。（参

见23·1) 光绪二十四年七月初四日，岑上奏“敬陈管见折”，促发了十四日清朝大裁冗官之谕旨。(参见24·48、24·64) 七月十五日，岑以前太仆寺少卿授广东布政使，这在当时属超擢。

康称“广东商务局”诸事，该条陈中没有提到，我也尚未读到其他相关的史料。

(24·40) 时《时务报》汪康年尽亏巨款，报日零落，恐其败也，乃草折交宋芝栋上之，请饬卓如专办报，并请选择各省报进呈。奉旨：交孙家鼐议。时枢臣相恶，欲藉差挤我外出，然后陷之，乃托孙家鼐请我办官报，并以京卿衔及督办字样相诱，吾却之。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“时务报”三字为添加，康有为字体，补在行间；“恐有其败也”前删“卓如”二字，“也”字后删“交”字；“乃托孙家鼐”后删“并”字；“并以京卿”之“卿”字，诸抄本皆误为“衔”字，“卿”字后删一“并”字，补一“及”字，康有为字体，在页边。

汪康年(1860—1911)，字穰卿，浙江钱塘(今杭州)人。光绪十五年举人，十六年为张之洞孙辈的家庭教师，后入张之洞幕。十八年中贡士，二十年补行殿试，又未应朝考。他在湖北的六年中，与张之洞幕中诸人交往甚深，并以此张开与全国官僚士人的关系。今存汪康年师友书札正显示了他的此种特殊的交际能力。(572) 光绪二十一年，康有为说服张之洞办强学会，张意上海强学会由汪康年主持，而广东强学会归康主持。(参见21·23) 光绪二十二年，黄遵宪、汪康年、吴德濡、邹凌瀚、梁启超在上海办《时务报》，汪任经理，梁任主笔。梁启超出色的文笔，使《时务报》风行于世，也使汪康年获得极大的声誉。然而，由于康有为的“伪经”、“改制”等学说为张之洞等官员所不喜，汪康年更多地代表着张之洞等人的立场。梁、汪之间由此产隙。(573) 章太炎因学术分歧而被康有为弟子在上海所殴，引发了章太炎对康党的不满；汪又与章同乡，且交善。而汪、梁矛盾中，黄遵宪护梁责汪。(574) 黄遵宪又与康、梁同乡。此中又有浙、粤地域之见。

光绪二十三年秋，在黄遵宪的操办下，梁启超离开上海，到长沙主持时务学堂。(参见23·3) 光绪二十四年二月，梁启超致信汪康年称：

“……公等在上海歌筵舞座中，日日以排挤、侮弄、谣诼、挖酷

南海先生为事。南海固不知有何仇于公等，而遭如此之形容刻画！然而弟犹颯然为君家生意出死力，是亦狗彘之不如矣。此等责弟，有意见诚不敢避也。要以此事一言以蔽之，非兄辞，则弟辞；非弟辞，则兄辞耳。弟此次到申，亦不能久留，请君即与诸君子商定，下一断语，或愿辞，或不愿辞，于廿五前后与弟一电（梅福里梁云云便得），俾弟得自定主意。如兄愿辞，弟即接办。并非弟用私人阻挠，此间已千辛万苦，求人往接办，必不用康馆人也。如兄不愿辞，弟即告辞，再行设法另办此事。”⁽⁵⁷⁵⁾

汪康年此时亦正在湖南，未肯交出《时务报》。⁽⁵⁷⁶⁾梁进京后，《时务报》完全由汪控制，另聘郑孝胥为主笔。⁽⁵⁷⁷⁾至闰三月，汪康年去日本之事为清朝驻日本公使裕庚所揭攻（参见24·15），黄遵宪等人施压欲驱汪，梁鼎芬出面调解，暂时化解。⁽⁵⁷⁸⁾康、梁至此对汪已极度不满。

康称“汪康年尽亏巨款，报日零落”，不完全属实。《时务报》此时经营虽有下降，仍属正常经营区域内，不至于亏空。其总收支情况可见下表（单位为洋元）：⁽⁵⁷⁹⁾

时 间	总收入	总支出	前半年结算余额	本半年结算余额
光绪二十二年五至十二月	21029.8	14191.7	0	6838.2
光绪二十三年正至六月	16850.9	17531.1	6838.2	6157.9
光绪二十三年七至十二月	18125.9	22996.4	6157.9	1287.4
光绪二十四年正至六月	19180.4	18080.3	1287.4	2387.5

从以上数字可知，《时务报》光绪二十三年下半年确有入不敷出之情形，但未到达财务危险之地步，更何况产生此情的主要原因，为拖欠报费。(580)

康称“草折交宋芝栋上之”一事，查军机处《随手档》光绪二十四年五月二十九日记：“御史宋伯鲁折：一、请将《时务报》改为官报由；片一、八旗官学仍归大学堂统理由。”该正折即“请将《时务报》改为官报折”，称言：

“.....臣窃见广东举人梁启超，尝在上海设一《时务报》局，一依西报体例，议论明达，翻译详博.....两年以来，民间风气大开，通达时务之才渐渐间出，惟《时务报》之功最多，此天下之公言也。闻自去岁九月，该举人应陈宝箴之聘为湖南学堂总教习，未遑兼顾，局中办事人办理不善，致经费不继，主笔告退，将就废歇，良可惋惜。臣恭读邸抄，该举人既蒙皇上破格召见，并著办理译书局事务，准其来往京沪，臣以为译书译报本一贯，其关系之重，二者不容偏畸，其措办之力，一身似可兼任。拟请明降谕旨，将上海《时务报》改为《时务官报》，责成该举人督同向来主笔人等实力办理，无得诿卸苟且塞责。其中论说翻译各件，仍照旧核实，无得瞻顾忌讳。每出报一本，皆先进呈御览，然后印行。仍请旨飭各省督抚通札所属文武实缺候补各员一律购阅。依张之洞所定原例，其报费先由各善后局垫出，令各员随后归还。其京官及各学堂诸生，亦皆须购阅以增闻见。其官报局则移设京都，以上海为分局，皆归并译书局中相辅而行。梁启超仍飭往来京沪，总持其事。至各省民间所立之报馆言论，或有可观，体律有未尽善，且间有议论悖谬记载不实者，皆令先送官报局，责令梁启超悉心稽核，撮其精华进呈，以备乙览。其有非违不实，并令纠禁。其官报局开办及稽核各报详细章程，即令该举人妥拟，呈总理衙门代奏察行，似此广收观听，于新政裨补，量非浅鲜。”(581)

《我史》手稿本该句原为“卓如恐其败也，乃草折交宋芝栋上之”，即该折亦可能由梁启超起草。梁于五月十五日召见后，以六品衔办理上海译书官局及大学堂编译局。（参见24:36）对于这一安排，康、梁并不满意。与康、梁颇有关系的王照，1929年在复江翊云信中称：

“清朝故事，举人召见，即得赐入翰林，最下亦不失为内阁中书。是时梁氏之名，赫赫在人耳目，皆拟议必蒙异数。及召见后，仅赐六品顶戴，是仍以报馆主事为本位，未得通籍也。传闻因梁氏不习京语，召对时口音差池，彼此不能达意，景皇不快而罢。（是时梁氏口音呼孝字如好，呼高字如古，诸多类此，此余所亲闻者。）于是孙寿州惜之，托人延揽，委充大学堂编纂员，梁氏不得已而就之。每日赴差次，勤于职务，南海代为快快。”

王照此信，作于戊戌变法31年后，有关细节并不准确。无论是入翰林，或为内阁中书（从七品），康、梁未必会看得上眼；梁主持大学堂编译局，也非为孙家鼐的延揽。但王照称康情绪“快快”，似为恰当。梁启超已萌去京之意。（582）王照该信又称：

康“托他友致书于汪穉卿，劝令将《时务报》馆总经理之职，让与卓如，谓卓如新蒙宠眷，可令该报声价跃起。汪氏不服，答以卓如原为吾所聘任，藉吾报以得荣显，何遽欲反客为主。汪之书，宣诸他报，而南北诸报，纷纷评议，皆右汪而左康，大伤南海体面。梁氏乃作一长篇辨明书，历叙在《时务报》馆，有运动鄂湘筹款之功，亦登他报。汪氏又于他报遥驳之，势成骑虎。南海急不择路，乃运动，奉特旨‘以康有为督办《时务报》。钦此’。督办云者，将由康派梁往沪为总办也。小题大作，用狮搏兔，人人惊异……”（583）

王照的这一段话，也有细节不准之嫌，但透露出康、梁的本意：梁在上海主持译书官局，局面太小，有意再掌控《时务报》，以形成舆论优势。而当时人们对康、梁一派此举的用心，看得很清楚。（584）

值得注意的是，宋伯鲁“请将《时务报》改为官报折”所要求者，并非仅仅只是《时务报》，而另有三项特别的目标：一、新的《时务报》是官报，且以京师为本部，上海为分局。“每出报一本，皆先进呈御览，然后印行”，此可在思想上影响光绪帝，而且经光绪帝“御览”后印行的报

刊，实际上也获得“钦定”的地位。同时又规定京师与各省实缺候补官员、学堂诸生“一律购阅”，不仅保证其销路，同时也可影响清朝全部官员士子的思想。二、各地的民间报刊，由梁启超“悉心稽核”。如有梁认为的“精华”，即由梁“进呈”；如有梁认为“非违不实”，即由梁“纠禁”。通过这种“稽核”权，梁实际上可以控制全国的报刊。三、《强学官报》的开办以及“稽核各报”的详细章程，由梁启超妥拟。也就是说，全部游戏规则都由游戏者本人自我决定。通过此举，康有为将统制全国的报刊舆论并掌控光绪帝的阅报内容。

光绪帝收到此折后，下旨交议，交议的对象不再是总理衙门，而是孙家鼐。（当天恰是孙家鼐上奏关于大学堂的三折两片）自五月十四日总理衙门议复康有为《上清帝第六书》，全面驳斥康的提议后（参见24:47），光绪帝经常将重大议案交孙家鼐议复，此为第一次。该交议谕旨的情况也有点特殊。该日军机处《随手档》记：“发下朱笔条一件（明发）”，又查该日军机处《上谕档》，有两条记录：

“朱笔。孙家鼐奏请刷印《校邠庐抗议》及宋伯鲁奏请将上海时务报改为官报，均改写明发谕旨。”

“内阁奉上谕：御史宋伯鲁请将上海《时务报》改为官报一折，著管理大学堂大臣孙家鼐酌核妥议奏明办理。钦此。”(585)

可见军机处原拟为交片谕旨，光绪帝不满意，要求改为公开的明发谕旨，以让更多的人知道这一消息。

“枢臣”，指军机大臣。“京卿”，指九卿，当时也可以未任实缺，仅以衔级候补，如“以三、四、五品京堂候补”，康的官缺是工部候补主事，若授以京卿衔，则为很大的提升。“督办”，指康有为差使之名衔，此时办理“官报”，可用“督办时务官报事宜”之名衔。康称“枢臣相恶，欲藉差挤我外出，然后陷之，乃托孙家鼐请我办官报”一事，我虽未读到直接史料，但以当时的情形来判断则是很可能的。孙家鼐请以康有为办《时务官报》事，参见24:43。

（24:41）当是时，旧党谣言充塞，皇上无权，而荣禄等日造谣言，谓上重病，已豫大行衣衾棺槨；诸人皆为我危，劝我勿预政事。幼

博则专意在废八股，“自八股废后，民智大开，中国必不亡。上既无权，必不能举行新政。不如归去，选港中西文学者，教以大道，三年当必有成，然后议变政，救中国未晚也。”日以为言，每当上奏必阻挠之，谓办此琐事无谓。日与卓如言之。

据手稿本，此节为韩文举字体。“旧党谣言”之“言”字为添加，韩文举字体，补在行间；“已豫大行衣衾棺槨”之“已”字，由一字改，辨识不清，“大行”二字为添加，似为韩文举字体，为添加，补在行间。“三年必有成”后删一“者”字；“然后议变政”之“然后”由“乃可任”三字改，韩文举字体，补在行间；“必阻挠之”之“必”字为添加，韩文举字体，补在行间；“日与卓如言之”之“日”字，以某字改，已辨认不清。

康称“荣禄等日造谣言，谓上重病，已豫大行衣衾棺槨”，似为不准确。荣禄本人对光绪帝颇为忠诚，且在政变后对光绪帝多有保全。（参见24·42）他可能谈及光绪帝的病情，但不至于去“造谣”。康又称“旧党谣言充塞”，属实，许多谣言也未必全出自旧党。《国闻报》光绪二十四年七月初三日以“圣躬万福”刊出消息：

“月来京城谣传，谓今上圣躬不豫，甚至谓为危重。此言自五月节后，传说不绝，举国惶惑震动。惟皇上日日召见群臣，出入海寺，其为无恙，最为易见。且向例圣躬有疾，必传太医开方，必将脉论药方交军机处，枢垣当差各员皆得而见之。闻两月来并无药方脉论交到军机处。合而观之，圣躬安康可明矣。闻此言盖未识时势之艰，疑新政之非是，遂生此怨毒。非常之原，黎民惧焉，而独狠其不作别谣，而煽布此语。何为邪！居心似不堪设想也。京中士夫林立，智者不少，而竟闻而信之，习焉不察，展转流传何哉。惟天眷中国，皇上圣明天纵，必要多福，此则亿兆民所同祈祷者耳。”

从当时的谣传可见，光绪帝的“圣躬不豫”与“疑新政非是”相连。而袁世凯七月初旬在天津听到的传言是，光绪帝患有“百日癆”。⁽⁵⁸⁶⁾（参见24·71）

幼博，康广仁。其初试科举而败，后似为捐监生（参见22·2）；由此对八股深恶痛绝。梁启超称，御史宋伯鲁五月十二日所上折即“请将经济岁举归并正科并各省岁科迅改试策论折”是康广仁起草。（参见24·26）御史文悌亦称，康广仁曾对他说：“朝廷特罢制艺，何不从速，

仍待下科？且生童小试，尤当速改策论。”⁽⁵⁸⁷⁾（参见24:30）由此可见他对废八股改策论的态度与行动。

康称康广仁劝其归去授学一事，可以见到以下几件记录：一、康广仁致康有为弟子何易一的信中称：

“伯兄规模太广，志气太锐，包揽太多，同志太孤，举行太大，当此排者、忌者、挤者、谤者，盈衢塞巷，而上又无权，安能有成？弟私窃深忧之，故常谓但竭力废八股，俾民智能开，则危崖上转石，不患不能至地。今已如愿，八股已废，力劝伯兄宜速拂衣，虽多陈无益，且恐祸变生也。伯兄非不知之，惟常熟告以上眷至笃，万不可行，伯兄遂以感激知遇，不忍言去，但大变法，一面为新国之基，一面令人民念圣主，以为后图。弟旦夕力言，新旧水火，大权在后，决无成功，何必冒祸。伯兄亦非不深知，以为死生有命，非能所避，因举华德里落砖为证，弟无如何。乃与卓如谋令李荪老奏荐伯兄出使日本，以解此祸。乃皇上别放公度，而留伯兄，真无如何也。伯兄思高而性执，拘文牵义，不能破绝藩篱，至于今实无他法，不独伯兄身任其难不能行，即弟向自谓大刀阔斧、荡夷蕞泽者，今亦明知其危，不忍舍去，乃知古人所谓鞠躬尽瘁，死而后已。固有无可如何者。”

此中的说法，与康有为相同。然这一封信的可靠性，是可以怀疑的。

⁽⁵⁸⁸⁾二、梁启超作《康广仁传》，也有相同之论，称言：

“于是君语南海先生曰：阿兄可以出京矣。我国改革之期，今尚未至，且千年来行愚民之政，压抑既久，人才乏绝。今全国之人材，尚不足任全国之事，改革甚难有效。今科举既变，学堂既开，阿兄宜归广东、上海；卓如宜归湖南，专心教育之事，著书译书撰报，激励士民爱国之心，养成多数实用之才。三年之后，然后可以大行改革也。”⁽⁵⁸⁹⁾

梁启超撰《戊戌政变记》时，已阅康有为《我史》。三、戊戌政变后，郑观应致经元善一信，亦称康广仁致力于废八股，并劝康有为南返：

“往岁弟与阁下承幼博邀同行，创立上海《自强报》，尝阅幼博

自强之论，谓首要变科举、废八股，使举国之士咸弃其顽固谬鄙之学，以讲求实用之学，则天下之人如瞽者忽开目〔目〕，恍然晤〔悟〕万国强弱之故，爱国之心自生，人才自出。诚如拙作《盛世危言》所论。迨康南海召见，八股之试准废，宋伯鲁御史又疏言：变乡会试而不变岁科试，未足以振刷此辈之心，得旨俞允，立刻施行。幼博乃语康南海曰：‘阿兄可以出京矣！我国改革之期今尚未至，且千年愚民之政压抑既久，人才乏绝。今全国人才尚不足任全国之事，改革甚难有效。现科举既变，学堂既开，阿兄宜赴广东、上海，卓如宜归湖南，专心教育之事，著书、撰报，激励〔励〕士民爱国之心，养成多数实用人才，三年后然后大行改革等法。’若当日能照幼博所言，何至有今日之祸，岂非大劫不能逃欤？”⁽⁵⁹⁰⁾

郑观应该信，编于《盛世危言后编》，我以为该编事后请人整理润色过。而其所请之人，动笔过重，亦多溢美，造成今人读之有不实之感。此信也不例外。郑观应此时未来北京，称康广仁以八股已废而劝康有为出京从事讲学，当属其耳闻之事。

康广仁劝康有为回乡办学，自是出于对局势的担心，也是对康有为及变法的前景不看好。然此已是当时许多人的共识。沈曾植于是年三月初离京前，曾有一短简给康有为，劝其读《唐顺宗实录》。⁽⁵⁹¹⁾沈曾植后与文廷式认定康必败。⁽⁵⁹²⁾张謇对康、梁此时的做法，不以为然，亦有劝言。⁽⁵⁹³⁾江标、李盛铎、王继香亦对康的做法不以为然。⁽⁵⁹⁴⁾张元济晚年回忆，也称其劝康回乡办学，然康不从。⁽⁵⁹⁵⁾

（2442）时遇荣禄出天津，条陈办事情形，有折上太后而无折上皇上，此本朝人臣所未有也。荣禄素结李联英以媚太后，故迎合李联英以轻皇上。至是出统三军，谋定于天津阅兵而行废立，故敢无君至此。上怒而传旨申饬。荣禄奏荐三十余人，上无一召见，无一用者。有要人告我曰：“我请皇上召见荣禄，凡三次矣，上未尝一召见。上之恶荣禄深矣。”是时荣禄日攻新政，而太監内务府等谤攻皇上，无所不至。幼博言之甚切。我则曰：“死生，命也。我昔经华德里，飞砖掠面，若逾寸，中脑死矣。假中风痰，顷刻可死。有圣主在上，吾以救中国，岂忍言去哉？”幼博又曰：“伯兄生平言教以救地球，区区中国，杀身无益。”凡言此者屡矣。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“时遇荣禄出天津”之“遇”字，诸抄本皆漏；“此本朝人臣所未有也”之“本”字，由“国”字改，韩文举字体；两处“李联英”之“联”字，由“鸾”字改，康有为字体，补在行间；“我昔经华德里”之“昔”由“适”字改；“飞砖”之后删“□我”；“逾寸”由“□□”改；“有圣主在上”前删“我”字；“吾以救中国”之“以”字由“□”字改。

康称荣禄“有折上太后而无折上皇上”，查军机处《随手档》、《上谕档》，并不属实。五月初四日，光绪帝收到荣禄“接署直隶督篆谢恩折”，朱批“知道了”。同日收到荣禄“接署直隶督篆谢皇太后折”。这是根据四月二十七日谢慈恩谕旨行事。⁽⁵⁹⁶⁾（参见24·20）初九日，光绪帝收到荣禄“补授直隶总督兼北洋大臣谢恩折”，朱批“知道了”。同日收到荣禄“补授直隶总督兼北洋大臣谢慈恩折”。当日，光绪帝还发下一道谕旨给荣禄：

“荣禄已补授直隶总督并兼充北洋大臣，直隶为畿辅重地，凡吏治军政一切事宜均应实力讲求，至外洋交涉事件尤关紧要。荣禄向来办事尚属认真，惟初膺疆寄，情形尚未周悉，务当虚心咨访，切实图维。用人一道，最为当务之急，尤须举贤任能。其闾茸不职各员弁，严行甄劾，毋稍瞻顾因循。现在时事多艰，该督谅能仰体宵旰忧勤，力为其难，不负委任也。”⁽⁵⁹⁷⁾

荣禄收到该谕旨后，于五月十四日上奏“复陈到任及办理大概情形折”，将军务、通商、保甲诸事一一报告。对于光绪帝谕旨中所称“用人一道，最为当务之急，尤须举贤任能”，荣在奏折中称：

“现在时事多艰，用人最关紧要，而人才难得，知人更难。但得贤能之员数人，相为匡辅，虽繁重之区，自可不劳而理。容俟奴才虚心延纳，加意访求，果得其人，即当保荐胥（径）陈，上备圣明采择。”⁽⁵⁹⁸⁾

十六日，光绪帝收到该折，朱批“知道了”。此后，荣禄的上奏及电奏颇多，档案中皆有记录。⁽⁵⁹⁹⁾无论与他的前任王文韶相比，还是与其他省份的总督、巡抚相比，荣禄上奏的数量，皆属正常情形。除了以上两件谢慈恩折外，也未发现荣给慈禧太后的专折。康称荣禄“有折上太后而无折上皇上，此本朝人臣所未有也”，虽不属实，但当时此说颇有传播。远

在湖南的皮锡瑞，在光绪二十四年十月初十日记中称：“荣本无人臣礼，出督直隶，于上并无谢恩折。是可忍也，孰不可忍！”⁽⁶⁰⁰⁾

从档案中可以看出，光绪帝对于荣禄谈不上亲切，也有不太满意之处，但还是很有分寸的。五月二十六日，光绪帝发下一道上谕给荣禄：

“振兴商务为富强至计，必须讲求工艺。设厂制造，始足以保我利权。据王文韶面奏，粤东商人张振勋在烟台创兴酿酒公司，采购洋种葡萄栽植颇广，数年之后，当可坐收其利。又北洋出口之货，以驼绒羊毛为大宗，就地购机，仿造呢绒羽毯等物，亦可渐开利源。前经批准道员吴懋鼎在天津筹款兴办等语。著荣禄饬令该员吴懋鼎、张振勋等即行照案举办。但使制造日精，销路畅旺，自可以暗塞漏卮。务令该员等各照认办事宜，切实筹办，以收成效。仍将如何办理情形，由荣禄随时奏报。”

这是光绪帝根据道员吴懋鼎条陈及王文韶的面奏，让荣禄专办之事。

⁽⁶⁰¹⁾荣禄事后也有报告。五月二十二日，光绪帝命各省兴办学堂。（参见24·32）七月初三日，军机处电寄各省督抚旨：“前于五月廿二日降旨，谕令各省开办学堂，限两个月复奏。现在限期将届，各省筹办情形若何？各督抚迅即电复。”初六，军机处又电寄荣禄旨：

“昨于初三日降旨催办各省学堂，计已电达。直隶为畿辅重地，亟应赶紧筹办，以为倡导。著荣禄迅饬各属，将中学堂、小学堂一律开办。毋稍迟延。并将筹办情形，即行电奏。”

此中的意思，是让荣出面带个头。相比于广东，光绪帝的态度大不相同。⁽⁶⁰²⁾荣后来也详细上奏直隶办理学堂的情况。⁽⁶⁰³⁾七月初十日，光绪帝对各省新政进展不满，下达一道朱笔改定的严旨：

“近来朝廷整顿庶务，如学堂、商务、铁路、矿务一切新政，叠经谕令各将军督抚切实筹办，并令将办理情形先行具奏。该将军督抚等自应仰体朝廷孜孜求治之意，内外一心，迅速办理，方为不负委任。乃各省积习相沿，因循玩愒，虽经严旨敦迫，犹复意存观望。即如刘坤一、谭钟麟总督两江两广地方，于本年五六月间谕令筹办之事，并无一字复奏，辄藉口部文未到任意稽延（以上十一字

朱笔改为：‘迨经电旨催问，刘坤一则藉口部文未到，一电塞责；谭钟麟且并电旨未复，置若罔闻’）。该督等皆受恩深重久膺疆寄之人，泄沓如此，朕复何望？倘再藉词宕延，定当予以惩处（以上六字朱笔改为：‘定必予以严惩’）。直隶距京咫尺，荣禄于奉旨交办各件，尤当上紧赶办，陆续奏陈。其余各省督抚，亦当振刷精神，一体从速筹办，毋得迟玩，致干咎戾。”⁽⁶⁰⁴⁾

光绪帝此处点了荣禄名，自是对其不太满意，但相对刘坤一、谭钟麟，光绪帝的态度有明显的区别。康称“上怒而传旨申饬荣禄”，似不属实，此一时期有关谕旨的档案齐全，我全部读过，却未看到相似或相近的记录。

康称“荣禄奏荐三十余人”一事，属实。查军机处《随手档》六月初二日记：“朱批荣禄折：一、遵保人才由；片一、选送使才宜防流弊由……”荣禄上奏“遵旨保举人才折”，确实开列了31人的大名单：前四川总督鹿传霖，湖南巡抚陈宝箴，河南巡抚刘树堂，内阁学士张百熙、瞿鸿禨，盛京将军依克唐阿，甘肃提督董福祥，广西提督苏元春，广东陆路提督张春发，新疆提督张俊，直隶提督聂士成，固原提督邓增，湖北布政使员凤林，直隶按察使袁世凯，前太仆寺少卿岑春煊，江南道监察御史李盛铎，驻日本公使太仆寺少卿裕庚，江苏苏松太道蔡钧，湖南盐法长宝道黄遵宪，陕西渭南知县樊增祥，兵部员外郎陈夔龙，广西桂平梧盐法道黄宗炎，山西泽州府知府陈泽霖，降调珲春副都统恩祥，副都统荣和、寿长，候选知府寿山，总兵王凤鸣、马玉昆、宋得胜，西安城守协副将田玉广。而对于以上人选，荣禄皆作评语，并有任用意见。⁽⁶⁰⁵⁾荣禄虽是遵旨保举人才，但作为地方大吏，一下子提出如此之多的人选，且多为高官，是很不寻常的举动。荣禄“选送使才宜防流弊片”，对当时保举使才之选，表示了不同意见：

“……惟使才之难，首重品学。必其立身有素，通达政体，本忠爱之忱，充专对之任，始能不辱君命，坛坫有光；非仅娴习语言文字，遂为克尽厥职也。夫语言文字虽亦使才之一端，第中国风气未开，士大夫肄此者少，大都学堂及商贾出身之人为多。此辈既未素砺风裁，又未熟谙政治，一旦滥竽充数，不独无裨于军国，抑且贻诮于远人。欲慎其选，宜得学识坚卓、器局深稳之士，而又济以通

权达变之才，庶几胜任愉快。”⁽⁶⁰⁶⁾

话虽然没有明说，但其意十分明显，即不满于那些学堂及商贾出身、号称知外情懂洋务的官员。光绪帝对此的处理方式也一反常态，他未在荣禄折片上朱批，仅下旨“留中”⁽⁶⁰⁷⁾；也未将该折片呈送慈禧太后。⁽⁶⁰⁸⁾至六月十一日，光绪帝又将荣禄所保人员交军机处“记名”。⁽⁶⁰⁹⁾康称“上无一召见，无一用者”，属实；尽管后来袁世凯、岑春煊、黄遵宪、樊增祥、荣和等人由光绪帝召见或下旨预备召见，皆是他人所荐。⁽⁶¹⁰⁾

康称“有要人告我曰：我请皇上召见荣禄，凡三次矣”，我未读到相关的史料；然康此言若属实，“要人”似为张荫桓。据《光绪二十四年京官召见单》，六月初二日之后，光绪帝曾于七月初五日、二十日、二十五日、八月初四日召见张荫桓。而“我请皇上召见荣禄”一语，似应解读为“我请皇上召见荣禄所保之人”。封疆大吏召京，当时是重大的行动，且须经过慈禧太后。

康称“出统三军”一事，指由荣禄节制直隶境内三支主力部队，即直隶练军聂士成部、新建陆军袁世凯部、甘军董福祥部。康称“天津阅兵而行废立”一事，亦属其自我想像。（参见24-20）康称“荣禄日攻新政”，我还没有读到相关的史料。

华德里，广州城内街巷，四牌楼之归德门之西，靠内城墙，即今大德路之一小巷（邻近解放中路）。⁽⁶¹¹⁾据梁启超《康广仁传》，“飞砖掠面”事件发生于光绪九年（1883）。⁽⁶¹²⁾康广仁劝康有为避祸之事，参见前节（24-41）。

（24-43）至是辞官报事，孙家鼐将仍归之汪康年，卓如虑其颠倒是非也，故请我领之。吾亦以朝局危疑，欲藉此以见进退，乃许之。初八日，孙家鼐入奏，奉旨令督办其事。吾具折谢恩，条陈请令武备文官教职以上及诸生阅看，并请定报律。

据手稿本，此一段为韩文举字体；“辞官报事”之“辞”字由“有”字改；“乃许之”后删“孙家鼐办官报事”；“奉旨令督办其事”之“奉旨”为添加，“令”字后删“吾”字；“具折谢恩”由“乃”字改，“武备文官教职”后“以上及”三字由“与”字改。

前节（24-40）已叙，五月二十九日御史宋伯鲁上奏“请将《时务

报》改为官报折”，光绪帝将之交孙家鼐议复。康称“辞官报事”，即《我史》前节（24-40）所称军机处“托孙家鼐请我办官报，并以京衔及督办字样相诱，吾却之”，即康已向孙家鼐表示不愿担任，梁启超对康有所劝告。内中讨价还价的具体情节，我尚未读到相关的史料。

六月初八日，孙家鼐上奏“遵议上海《时务报》改为官报折”，称言：

“.....该御史请将《时务报》改为官报，进呈御览，拟请准所奏。该御史请以梁启超督同向来主笔人等实力办理，查梁启超奉旨办理译书事务，现在学堂既开，急待译书，以供士子讲习。若兼办官报，恐分译书功课，可否以康有为督办官报之处，恭请圣裁。”

孙家鼐由此改变了事情的性质，原是康党要求夺回《时务报》，并以此控制全国的报刊，孙却顺势将康有为请出北京。汪大燮致汪康年信中称“寿州原为推康出去起见”，说明了孙之真实用意。⁽⁶¹³⁾对于宋伯鲁奏折中请求将《时务报》改以京师为主，上海为分局之议，孙家鼐未作一词，即拒绝将《时务官报》迁往北京。对于宋伯鲁奏折中要求以《时务报》“稽核”各报并负责选呈御览之议，孙家鼐提出相反意见：

“现在天津、上海、湖北、广东等处，皆有报馆，拟请飭各省督抚，飭下各处报馆，凡有报单，均呈送都察院一分，大学堂一分，择其有关时局，无甚背谬者，均一律录呈御览.....臣谨拟章程三条，开列于后：

“一、《时务报》虽有可取，而庞杂猥琐之谈，夸诞虚诬之语，实所不免。今既改为官报，宜令主笔者，慎加选择，如有颠倒是非，混淆黑白，挟嫌妄议，渎乱宸聪者，一经查出，主笔者不得辞其咎。

“一、官书局向有汇报，系遵总理衙门奏定章程，不准议论时政，不准臧否人物.....今新开报馆，既得随时进呈，胪陈利弊，将来官书局报，亦请开除禁忌，仿陈诗之观风，准乡校之议政，惟各处报纸送到，臣仍督飭书局办事人员，详慎选择，不得滥为印送。

“一、……兹新设官报，阅报者自应一体出价，拟请将此项官报，随时寄送各省督抚，通行道府州县，均令阅看，每月出价银一两，统十八省一千数百州县，约计每月得价近一〔二〕千两，常年核算，约在二万四千之谱，加以官商士庶阅报出价，计亦可得巨款，于纸墨刷印工本，自当游刃有余，可无庸另筹经费。惟创设之始，需费必须数千金，若在上海开办，或由上海道代为设法，可令该员自往筹商。”⁽⁶¹⁴⁾

由此，各地报刊送都察院、大学堂各一份，如“无甚背谬”，即进呈皇帝，而此事的具体负责者为官书局。⁽⁶¹⁵⁾黄绍箕还与孙家鼐商量，决定调康、梁的对头汪康年来北京，专门负责“选录进呈报务”。⁽⁶¹⁶⁾由此，新成立的《时务官报》对各报并无监督权，也不能直接进呈皇帝，只是一份有官方固定订户并获开创补贴的报刊，并无特殊的地位。孙家鼐还对《时务官报》提出了警告：“如有颠倒是非，混淆黑白，挟嫌妄议，渎乱宸聪者”，这些不明确的罪名很容易寻找，“一经查出”一语又暗示“查出”者为其本人。孙家鼐该折上后，当日奉明发谕旨：

“孙家鼐奏遵议上海《时务报》改为官报一折。报馆之设，所以宣国是而达民情，必应官为倡办。该大臣所拟章程三条均属周妥。著照所请，将《时务报》改为官报，派康有为督办其事。所出之报，随时呈进。其天津、上海、湖北、广东等处报馆，凡有报单，均著该督抚咨送都察院及大学堂一分。择其有关时事者，由大学堂一律呈览。至各报体例，自应以胪陈利弊、开广见闻为主，中外时事均许据实昌言，不必意存忌讳，用副朝廷明目达聪勤求治理之至意。所筹报馆经费，即依议行。”⁽⁶¹⁷⁾

该谕旨明确“派康有为督办”、“由大学堂一律呈览”，孙家鼐的目的完全达到。而该谕旨中“据实昌言”一词，也为汪康年所利用，他后来拒不交出《时务报》，将之改为《昌言报》。（参见24-51）

康有为等人奉到谕旨后，也清楚其中的变数。梁启超、康广仁致信在天津的夏曾佑云：

“惟论说一事，借至尊之力，或可行，已奉明文，彼辈不敢反也。再思之，长者见逐，是诸老深意，想悉之，然亦行矣。”

此信请夏曾佑为《时务报》撰稿，即“论说一事”，“彼辈”指汪康年等，“长者”指“长素”，即康有为。梁启超、康广仁当时的态度是“然亦行也”，即将从命赴上海。⁽⁶¹⁸⁾康有为发电汪康年，“奉旨办报，一切依旧，望相助”；并致汪康年信，称言：

“昨日忽奉上谕，命弟督办报事，实出意外。殆由大臣相爱，虑其喜事太甚，故使之居外，以敛其气……报事本足下与公度、卓如承强学而起。弟连年在粤，一无所助，馆中诸事仍望足下相助为理，凡百皆拟仍旧。前经电达，想已洞鉴……闻卓如与足下曾小有意见，然我辈同舟共济，想足下必不因此而芥蒂也。顷因进呈书籍尚未告成，须十日外乃可成行，或先奏派一二人出沪商办……”⁽⁶¹⁹⁾

汪大燮也听到消息，告汪康年：“闻康二十边（便）动身赴申。”⁽⁶²⁰⁾然不久之后，康改变态度，谋求继续留在北京。（参见24·49、24·51、24·56）

康称“具折谢恩”一事，查《杰士上书汇录》卷二录有康有为“恭谢天恩条陈办报事宜折”，署日期为六月十三日。⁽⁶²¹⁾又查军机处《早事档》、《随手档》，皆无该折代奏之记录，很可能是军机大臣廖寿恒代呈。该折称：

“……惟过蒙知遇之殊，思勉竭駑駘之报，谨当慎选主笔，遵旨昌言，扬于不讳之朝，用副求治之意……凡此外交内政，皆报事之大端，臣惟有广译泰西之报，多派采访之人，冀补日月之明，以为鞞铎之助。惟西报甚夥，报费甚昂，俄、德译人尤难，非重资不能聘请。今既改为官报，非拨款无以足经费，而廓规模；非多译无以广见闻，而资采择。查《时务报》开办两年，向籍士大夫捐助，凡二万余金，并赖售价乃足支销……查管学大臣孙家鼐所拟章程，谓官报售价月出一两，然《时务报》向来售价岁仅四元，乃忽令人岁出十二两，骤增四倍，势必难行。官报原为开风气而广见闻，只可仍旧每年收报费四元……查京师官书局，每月拨经费一千两，官报局与官书局事同一律，伏乞谕旨饬下两江总督，按月由洋务局拨交官报局经费一千两，以资办理……请明降谕旨，饬下各省督抚臣，通核全省文武衙门、差局、书院、学堂，应阅报单数目，移送官报

局，然后由官报局按期由驿站照数移送。其阅报价值，即依两湖督臣张之洞旧例，先由善后局垫解，每分每岁照旧出价四元……惟既为官报，似应分设京师，合并陈明。”⁽⁶²²⁾

康有为该折的重点是拨款，要求两江总督每月拨银1000两；其次是扩大订阅范围，将孙家鼐议复奏折中所称“寄送各省督抚，通行道府州县”即原有的行政衙门，扩大到“全省文武衙门、差局、书院、学堂”，康、梁也更注重书院、学堂；又其次提出“由驿站照数移送”，当时邮政正在兴办中，由此可省一大笔运费。然康的最后一语，虽似不经意之间，其实分量为最重，即提出了“分设京师”，尽管与宋伯鲁提出的“官报局则移设京都，以上海为分局”之设计，已经有了很大的让步。

康称“请定报律”一事，查《杰士上书汇录》卷二录有“请定中国报律片”。该片即是前折的附片，其用意在于回击孙家鼐。孙折提出了“如有颠倒是非，混淆黑白，挟嫌妄议，渎乱宸聪者”，其意含混；康称言：“惟是当开新、守旧并立相轧之时，是非黑白未有定论”，“他日或有深文罗织，诬以颠倒混淆之罪，臣岂能当此重咎”。对此，康提议：

“臣查西国律例中，皆有报律一门，可否由臣将其书译出，凡报单中所载，如何为合例，如何为不合律，酌采外国通行之法，参与中国情形，定为中国报律。缮写进呈御览审定后，即遵依办理。并由总理衙门照会各国公使、领事，凡洋人在租界内开设报馆者，皆当遵守此律令。各奸商亦不得借洋人之名，任意雌黄议论，于报务与外交，似不无小补。”⁽⁶²³⁾

“报律”即新闻法。康有为折片上呈后，因其上奏渠道不合体制，光绪帝下旨却需通过军机处，难以作出相关的处理意见；对此，光绪帝只能另想办法，[参见24·44](#)。

（24·44）时吾递书递折及有所传旨，皆军机大臣廖仲山传之，京师谣言皆谓廖为吾笔帖式，甚至有谓为“康狗”者。廖避之，乃面奏，谓官报事宜令我商之孙某，并传言谓此后凡报事皆交孙家鼐递折。先由军机大臣传旨与我，令告知孙家鼐，乃见孙家鼐，为之草奏，云：“某月某日康某转传军机大臣面奉谕旨”，此亦可笑事也。孙某再三挑剔，卒用我言，奉旨俞允，并令我定报律，而谕旨声明廖面

奏此事，盖专为避嫌计也。

据手稿本，此节为韩文举字体。“吾递书递折及”后删“吾”字；“军机大臣廖仲山传之”之“军机”由“令”字改，“传”字由“为”字改；“甚至有谓之”之“有”字为添加。“乃见孙家鼐”一句由“乃再告由孙家鼐□奏言”改；“奉旨俞允”之“奉”字后删一“谕”字；“谕旨声明廖面奏此事”，诸抄本作“谕旨声明孙家鼐面奏”，顾颉刚抄本此处眉批：“罗本作为：‘谕旨声明廖面奏此事。’”罗本似为罗普抄本；“盖专门避嫌”之“盖”字为添加，补在行间。

康有为于四月二十八日召见后，光绪帝命廖寿恒为其代递条陈及所编书籍。康称“时吾递书递折及有所传旨，皆军机大臣廖仲山传之”，属实。（参见24-25）

康称“某月某日康某转传军机大臣……”一事，查军机处《随手档》六月二十二日记：“孙家鼐折：……一、遵议《时务报》改为官报请拨的款由”，此为“遵旨复陈《时务报》请拨款项折”。该折起首即云：

“本月十六日工部主事康有为转传军机大臣面奉谕旨：‘令将筹办官报事宜，与孙家鼐说。’臣询之，康有为云：‘《时务报》之设，经费皆由士夫捐助，今改为官报，则无人捐款。此报前经湖广督臣张之洞等札行州县阅看，每州县每年报费只出洋银四元，未便骤增至十二两……既为官报，自应拨以官款，请照官书局月拨千金，请旨饬下两江督臣，在上海洋务局，按月拨交官报局一千两，以资经费。另拨经费六千两，以资开办。’”

孙家鼐的官差是协办大学士、吏部尚书、兼管顺天府尹事、管理官书局大臣、管理大学堂事务大臣，此外还有一个特别的身份，即是帝师。光绪帝此期经常将重大事件交他议复，皆是由军机处下达交片谕旨，并抄送原折片，即便是口谕，也会派军机大臣等重臣。此时竟由工部主事康有为上门来代传谕旨，对孙来说，是一件失礼失敬之事，起首的这一段话，正表达了孙心中的不满。由于康有为的“恭谢天恩条陈办报事宜折”、“请定中国报律片”，光绪帝未发下军机处，孙家鼐更无从知道，只能“询之康有为”，听其所“云”。然康转述其折大意时，孙才有了“另拨经费六千两”的新内容。（624）

光绪帝和军机处当然能够体会孙家鼐的不满，当天的谕旨起首便

称：

“前据孙家鼐奏遵议上海《时务报》改为官报，请派康有为督办其事，并据廖寿恒面奏，嗣后办理官报事宜，应令康有为向孙家鼐商办，当经谕令由总理衙门传知康有为遵照。”

康称“谕旨声明廖面奏此事，盖专为避嫌计也”一事，即指此谕。然此谕中又透露出许多细节：一、廖得知康督办官报后，不想继续在中间做传递人，故当面请旨，将康事推给孙。此虽是推测，但廖传递人角色，却由此谕旨而可成立。廖若非传递人，也就没有必要无事生非地向光绪帝当面请旨“嗣后办理官报事宜，应令康有为向孙家鼐商办”。由此又可以看出，廖与康的私人关系不甚密切，康张扬且执拗的性格，也很难让做事为人谦和的廖感到相洽相融。二、由于康有为折片由非常渠道上呈，光绪帝无法让军机处拟交片谕旨给孙家鼐，只能下口谕给廖寿恒，而廖未直接传谕于孙，只是告诉了康，故演出了康有为上门传旨的一幕。三、廖寿恒的另一身份是总理衙门大臣，康有为的另一身份是总理衙门章京，谕旨中强调“总理衙门传知康有为”，即强调光绪帝下旨给总理衙门，而总理衙门大臣传其章京，用以安抚孙家鼐。四、康有为六月十三日上奏其折片，六月十六日向孙家鼐转传谕旨，似可推论光绪帝于十五日面谕廖，廖当日告康。这与军机处当日奏折当日毕的办事方法不同，从十三日至十五日，光绪帝有较长的时间来看康的折、片。

康称“为之草奏”一事，即孙家鼐的“遵旨复陈《时务报》请拨款项折”由康起草。黄彰健、孔祥吉对此认可，我也是同意的。从内容来看，该折似由康有为起草，孙只是做了削改。该折又称：

“官报既发明国是民隐，各省群僚，皆应阅看，以开风气……应请旨飭下直省督抚，令司道府厅州县，文武衙门，一律阅看。用报若干分，将报费解送上海官报局，按期照数由驿递交各省会，分散各衙门……至报律，由康有为采译各国报律，交臣进呈御览，恭候钦定。”

孙在折末加了一句：“臣以为康有为所筹事尚可行，请俯如所请。”⁽⁶²⁵⁾若仔细与康有为前折片相比，孙有两处削改：其一是阅报范围没有书院、学堂；其二是康只是“采译”报律，须经孙家鼐上奏。

按照当时的官规，军机处拟旨只能按照孙家鼐“遵旨复陈《时务报》请拨款项折”，但光绪帝有意按照康有为折片来拟旨。查六月二十二日军机处《随手档》记：“发下康有为折片各一件。”下面另有一行小字“见面带下，次日见面带上”。这一记录说明，光绪帝在军机大臣见面时发下康有为六月十三日由廖寿恒代呈“恭谢天恩条陈办报事宜折”、“请定中国报律片”，第二天军机大臣见面时又缴还给光绪帝。又由于发下的折片军机章京须照例录副，录副本即注明发下的日期。(626)当日由内阁明发上谕：

“兹据孙家鼐奏陈官报一切办法。报馆之设，义在发明国是，宣达民情。原古者陈诗观风之制。一切学校、农商、兵刑、财赋均准胪陈利弊，藉为鞞铎之助，兼可翻译各国报章，以备官商士庶开扩见闻，其于内政外交裨益非浅。所需经费，自应先行筹定，以为久远之计。著照官书局之例，由两江总督按月筹银一千两，并另拨开办经费银六千两，以资布置。各省官民阅报，仍照商报例价，著各省督抚通核全省文武衙门、差局、书院、学堂应阅报单数目，移送官报局。该局即按期照数分送。其报价著照湖北成案，筹款垫解至报馆。所著论说，总以昌明大义，抉去壅蔽为要义，不必拘牵忌讳，致多窒碍。泰西律例，专有《报律》一门，应由康有为详细译出，参以中国情形，定为报律，送交孙家鼐呈览。”(627)

该谕旨没有提到康有为折片，但从内容来看，却是按照康有为折片所拟，订报范围增有“差局、书院、学堂”，“照官书局之例，由两江总督按月筹银一千两，并另拨开办经费银六千两”。至于“报律”一事，明确了“定为报律”，即康有为有决定权，孙家鼐只是代为“呈览”。这是康有为建策第五次被采用，只是他被迫在《时务官报》的螺丝壳中做文章罢了。

(2445)时正月所上制度局之折，京师传之，御史杨漪川、宋芝栋、李木斋、王鹏运、学士徐子静，皆以制度局为然。我为之各草一折，于五月时分日而上（皆制度局之意也）。杨漪川、宋芝栋亦奏请御乾清门以誓群臣，皆为刚毅所阻。

据手稿本，此节仍为韩文举字体。“制度局之折”一句后有“京□上屡催”，后将“京”字改“经”字，最后删去；“杨漪川”之“杨”字被删，“漪”字作“漪”，后补“御

史杨”三字，在行间；“李木斋”之“木”字由“穆”字改，康有为字体；“王鹏运”三字添加，韩文举字体，补在行间；“徐子静”由“徐致靖”改，似为康有为字体；“以制度局为然”之“局”字为添加，康有为字体，补在行间；“制度局之意也”六字，原稿本圈去，顾颉刚抄本此处眉批：“括号内文字‘罗本涂去’。”此后原有一大段文字，“卓如又为李泌园草折，定律例（添‘开懋勤殿’四字，康有为字体，后删去），皆制度局之意也。卓如又为泌园草折，以各督抚守旧，莫奉行学堂事，乃欲奏办（后删去）派朝事（后改作‘士’），归办学校，皆为刚毅所泥”，皆被删去；“亦奏请御乾清门”之“奏”字为添加，康有为字体，补在页下；“以誓群臣”之“以”字为添加，康有为字体，补在行间，“臣”字后删一“事”字。

康有为的政治改革纲领是“请大誓臣工开制度新政局呈”，即“上清帝第六书”，核心是设立“制度局”。这一机构表面上是政治咨询机构，实质上是政治决策机构，决定变法的一切。康称“正月所上制度局之折”，正是直接地说出了该条陈的核心。（参见24·2、24·3）康有为四月二十八日召见后，五月初四日由总理衙门代奏“请御门暂众开制度局以统筹大局折”，再次强调制度局的必要性。（参见24·23）然“上清帝第六书”交议后，总理衙门迟迟未复。由此，康有为发动其党，围绕“制度局”之意，别立名目，分别上奏。此处康提到的人士有杨深秀、宋伯鲁、李盛铎、王鹏运、徐致靖。以下以时间为序说明之。

查军机处《随手档》，二月初八日御史宋伯鲁上奏“请设议政处折”，该折提出了“议政处”的设计，称言：

“今拟略师泰西议院之制，仍用议政名目，设立议政处一区，与军机、军务两处并重。令各省督抚举实系博通古今、洞晓时务、体用兼宏者各一人；令京官一品以上者，共举十人，无论已仕未仕，务限一月内出具考语，咨送吏部，引见后即充当议政员，以三十员为限。月给薪水，轮流住班，有事则集，不足则缺。凡国家大政大疑，皆先下议政处，以十日为限，急则三五日议成，上之军机王、大臣；不可，则再议，军机复核无异，乃上之皇上亲裁断而施行焉。盖合众通才而议一事，自然良法长策出于其间。办有成效，请旨按级迁擢，疆枢之任，皇华之选，皆于是乎取之。此后，京外各三年一举，外省不即咨送，听候调取。若经济特科得人，亦可充入。此诚目前转祸为福，化危为安之第一关键枢纽也。”⁽⁶²⁸⁾

此中的关键点在于，新设的议政处与军机处、督办军务处平行，而人员

却是不分已仕未仕，由官员保举、皇帝钦定，共计30人。实际上是在现行机构之外，添设一讨论国家大政的部门。尽管该折用了“略师泰西议院之制”的名义，但与西方由选举产生的代议制机构毫无关系。该折是由康代拟的，其用意很明显，即通过这一机构而进入政治决策的中心。宋伯鲁该折上后，光绪帝旨命“暂存”，并呈送慈禧太后。⁽⁶²⁹⁾此时康有为“上清帝第六书”已送总理衙门，尚未代奏，康通过宋表达了他的政治意图。

前节（24-18）已叙，四月二十九日御史宋伯鲁上奏“变法先后有序乞速乾断折”，该折又提出了“立法院”的设计，称言：

“请皇上大誓群臣，特下明诏，著创巨痛深之言，发穷变通久之道，申明采集万国良法之意，宣白万法变新、与民更始之方。痛斥守旧拘墟之愚惑，严定违旨不更新改变之重罚。布告天下，咸令维新……臣考泰西论政，有三权鼎立之义。三权者，有议政之官，有行政之官，有司法之官也。夫国之政体，犹人之身体也。议政者譬若心思，行政者譬若手足，司法者譬若耳目，各守其官，而后体立事成……今万几至繁，天下至重，军机为政府，跪对不过须臾，是仅为出纳喉舌之人，而无论思经邦之实。六部、总署为行政守例之官，而一切条陈亦得与议，是以手足代谋思之任，五官乖宜，举动失措。臣愚以为骤变新法，皆无旧例可循，非有论思专官，不能改定新制……圣祖仁皇帝以内阁官尊政弊，乃选翰林才敏之士，及西人艺士南怀仁、汤若望入直南书房。日本变法之始，特立参议局于宫中，选一国通才为参与。今欲改行新政，宜上法圣祖仁皇帝之意，下采汉、宋、日本之法，断自圣衷，特开立法院于内廷，选天下通才入院办事。皇上每日亲临，王、大臣派为参议，相与商榷，一意维新。草定章程，酌定宪法，如周人之悬象魏，如后世之修会典。规模既定而条理出，纲领既举而节目张。”⁽⁶³⁰⁾

该折重复了康有为“大誓群臣”的要求（未提乾清门），而所提出的“立法院”，是其先前“议政处”的翻版，也是康氏“制度局”的新变种。毫无疑问，此类设在内廷，“选天下通才入院”的机构，与西方的代议制议会无涉，其中的“酌定宪法”，也与近代国家的宪法无涉。宋伯鲁上奏之日，又恰是康有为召见的次日，这一时间安排也应是特意的。宋伯鲁此折，光绪帝下旨“存”，并呈送慈禧太后。⁽⁶³¹⁾

前节 (24·28) 已叙，御史杨深秀于五月初十日上奏“请御门誓众更新庶政折”，要求“特御乾清门，大召百僚”，“布告维新更始之意，采集万国良法之意，严警守旧沮挠造谣乱政之罪，令群臣签名具表”，与康说相同。但该折中没有与“制度局”相关的内容。(632)又查军机处《早事档》、《随手档》，杨深秀自光绪二十四年闰三月至八月，共上七折六片，皆无与“制度局”内容相关者。(633)

查军机处《随手档》，翰林院侍读学士徐致靖自光绪二十四年四月至七月，共上八折一片，其中与“制度局”稍有相关者，为七月二十日上奏“请设散卿折”。《我史》后节将会提到。(参见24·65)

查军机处《随手档》，御史李盛铎自光绪二十四年三月至五月，共上五折五片，其中没有与“制度局”内容相关者。其在五月间，仅上一折，即十二日上奏“陈所拟京师大学堂办法折”，主旨是以孙家鼐、许景澄为大学堂的管理者。(参见24·36)此后他的政治态度一直站在孙家鼐一边，且自此至戊戌政变，一直未上奏折。

前节 (24·11) 已叙，御史王鹏运四月初十日出奏弹劾翁同龢、张荫桓；八月二十三日再次出奏，完全站在康有为的对立面；而在此期间，军机处《随手档》中根本没有其出奏的记录。

此外，还有一种可能性，即康有为已为杨深秀、李盛铎、王鹏运代拟与制度局相关的奏折，但他们没有上奏。

仓场侍郎李端棻于六月初六日上奏“敬陈管见折”，以请开懋勤殿，内阁学士阔普通武于七月初三日上奏“变法自强宜仿泰西设议院折”，御史宋伯鲁于七月二十八日上奏“选通才以备顾问折”，再请开懋勤殿，此中的“懋勤殿”、“议院”，其意与康有为的“制度局”相通，也是由康有为起草的。(参见24·46、24·66、24·69)

乾清宫，位于大内，本为皇帝的正寝宫，自雍正帝移居养心殿后，此宫在礼制上仍是“正寝”，一些重要的召见仍在此处进行。乾清宫前的乾清门，是清朝康熙、雍正、乾隆三朝皇帝进行“御门听政”的地方，至时皇帝在此处设座，中央各部院堂官站立台阶之下，分别上阶奏报，当即作出决断。嘉庆帝登位后，“御门听政”很少举行，咸丰帝之时即不再

举行。康有为、杨深秀等人要求光绪帝“御乾清宫大誓群臣”，出自“御门听政”之掌故。康称“皆为刚毅所阻”，我尚未读到相关的史料。

（24-46）时言新政皆小臣耳，无大臣言之者。于是卓如为李苾园草折陈四事：一曰御门誓群臣，二曰开懋勤殿，议制度，三曰改定六部之则例，四曰派朝士归办学校。乃下之庆亲王及孙家鼐议。枢垣最恶御门及懋勤殿事，属庆邸及孙家鼐阻之。

据手稿本，此处仍为韩文举字体。“时言新政”之“新政”二字由“事”改，康有为字体，补在行间；“皆小臣耳”由“皆为小臣”改，“耳”字似为康有为字体，补在行间；“李苾园”之“李”字为添加，补在页眉，“苾”字由“泌”字改，“园”字后删一字，涂抹已不识；“一曰”后删“办学校”三字；“四曰”之“四”字为添加，似为韩文举字体，补在行间。“李苾园”，李端棻。他因与梁启超的特殊关系，是康党的成员，且是官阶最高者，曾保荐康党多人参加“经济特科”考试。（参见24-38）

康称“卓如为李苾园草折陈四事”，查军机处《随手档》光绪二十四年六月初六日记：“仓场侍郎李端棻折：一、敬陈管见由；片一、请饬前仆少岑春煊回籍办团由。”⁽⁶³⁴⁾李端棻的“敬陈管见折”现尚未从档案中检出，然其所上四事，是康党精心策划者。“御门誓群臣”，“开懋勤殿议制度”两项，乃是康有为“上清帝第六书”中最重要的内容，五月十四日总理衙门将之驳回，光绪帝又交军机处与总理衙门重议。（参见24-47）而康以李端棻出面，再提此策，当属施加压力。正因为如此，光绪帝未将李端棻奏折交总理衙门、军机处议复，而是另请重臣，当日发下交片谕旨：“李端棻奏变法维新条陈当务之急一折，著奕劻、孙家鼐会同军机大臣切实核议具奏。”⁽⁶³⁵⁾自翁同龢罢免后，孙家鼐是光绪帝最信任的重臣之一，前将宋伯鲁“请改《时务报》为官报折”交其议复（参见24-40、24-43），此为第二次交其议复。奕劻时任御前大臣、总理衙门大臣，但他还有一个很重要的官职，即“办理颐和园工程事务大臣”。他由此长期随侍慈禧太后，光绪帝交其议复，也可知慈禧太后的态度。

据军机处《随手档》，六月初十日，奕劻、孙家鼐通过军机处各递“说片”呈上。⁽⁶³⁶⁾从奕劻、孙家鼐的说片，可大体得知李端棻“敬陈管见折”的内容。⁽⁶³⁷⁾康称“一曰御门誓群臣”，奕劻“议复李端棻所奏说片”称：

“查仓场侍郎李端棻所奏四条，第一条请皇上晓谕群臣，以息争

论。奴才见近来时事艰难，凡大小臣工以国事为心者，无不愿中国之自强，其愚无识者道听途说亦无关国是，则争论之说可勿虑。惟其言变法，则云小变不如大变，缓变不如急变，窃思祖宗成法俱在，果实力奉行，自能日有起色。彼西法之善者，未尝不可参用，若第师其制度，学其梢末，是仍袭其皮毛也。且以中国四千年来之习尚、四百兆人之心思，而骤欲大变而急变之，王道无近功，恐操切非所以治天下也。”

孙家鼐“议复李端棻所奏说片”称：

“其第一条，臣工未能尽喻皇上意旨，尚多争论等语。臣见近日臣工愿变法自强者十有六七，拘执不通者不过十之一二，惟新旧党之相争绝少，而邪正党之相争实多。盖变法不难，而行法之人最难，用非其人，则小人道长，君子道消。治乱安危所关非细，贤人君子不无思深虑远之心，盖皆以宋时王安石为鉴也。皇上宣示臣工，若能严君子小人之辨，则争论者自当渐化矣。”

此中的内容与康的“御门誓群臣”的说法，是大体一致的，然奕劻、孙家鼐对此条完全驳斥。康称“二曰开懋勤殿，议制度”，奕劻“说片”称：

“第二条请皇上选博通时务之人以备顾问。奴才以为，如令各部院择优保荐，召对时察其品学纯正、才具明敏者，俾朝夕侍从，讲求治理，诚是有裨圣治；然品类不齐，亦薰蕕异器，必严加选择，慎之又慎。盖此非如南斋之徒，以词章供奉也。且以圣祖仁皇帝之天亶聪明，而高士奇犹能招摇纳贿，声名狼藉，则君子小人之辨，不可不严也。至于汤若望、南怀仁者，圣祖特以其精于天文测算、制造仪器，偶一召问而已。至内外大臣开馆辟贤一节，政事既有司官，督抚亦延幕友，且各公事纷繁，亦恐无此闲晷，与诸人讲求，况自行延请，自行保荐，亦恐开党援奔竞之风。”

孙家鼐“说片”称：

“第二条请皇上选择人才在南书房、懋勤殿行走，此亲近贤人之盛意也。惟朝夕侍从之臣，不专选取才华，尤须确知心术。方今讲求西法，臣以为若参用公举之法，先采乡评，博稽众论，则贤否易

于分办。至大臣开馆延宾一节，诚恐公事傍午，暇日无多，且亦无此经费，较之胡林翼等为督抚盖难并论。且胡林翼等之开宾馆，自有照料宾馆委员，非真终日与宾客周旋也。惟在各大员休休有容，集思广益，果有好贤之雅，亦不必以接纳为高。”

两人再证实了康的“懋勤殿”说法，而这一条恰是李端棻“敬陈管见折”之核心。南书房、懋勤殿，本是制度局的变种，最初由康为文悌代拟的“敬陈管见折”中提出，但已被文悌改得面目全非。（参见24·7）此次由李再次提出。除此之外，李端棻还提议由大臣各“开馆辟贤”、“开馆延宾”。奕劻、孙家鼐对此条完全驳斥。康称“三曰改定六部之则例，四曰派朝士归办学校”，从奕劻、孙家鼐“说片”来看，顺序恰好相反，康记忆有误。对李端棻折中第三条，奕劻“说片”称：

“第三条，特派绅士督办各省学堂。奴才以为，宜令各省督抚选择明敏端正在籍绅士，奏派督办，必能整顿学堂，而培植人才。”

孙家鼐“说片”称：

“第三条请京官绅士在本籍办理学堂。臣以为，当由各省督抚访求品学兼优、能符众望者为之自可，收培养人才之效。权归督抚，绅权不可太重，庶无喧宾夺主之虞。”

《我史》前节提出，康广仁劝康有为回籍办学，并劝梁启超去湖南办学（参见24·41）；而李端棻提出派京官绅士回籍开办学堂，此条若获旨准，返乡办学的“京官绅士”也有了“钦差”的意味。奕劻、孙家鼐对此提出反建议，由地方官选择本地绅士开办学堂，即将办学纳入地方官员的管理范围之内。对第四条，奕劻“说片”称：

“第四条请删减《则例》以杜胥吏之奸。奴才以为，胥吏舞弊由于则例繁多，亦由于司官不能熟谙《则例》，若将《则例》稍从删减，再令各司官皆熟谙《则例》，遇事不必询胥吏，而胥吏自不能舞弊矣。”

孙家鼐“说片”称：

“其第四条意在删减则例。查事多窒碍，惟在胥吏舞文，困君子

而使小人，无不因缘例案，应行照办，以杜弊端。”⁽⁶³⁸⁾

康有为一直为删减《则例》的想法，《我史》中亦称通过王鹏运代上其所拟此议的奏折。（参见24-12）此次又通过李提出。对于这一条，两人都作出了让步，奕劻提出了“稍从删减”，而孙家鼐让步更大些，提出“应行照办”。

按光绪帝的交片谕旨，“著奕劻、孙家鼐会同军机大臣切实核议具奏”，而奕劻、孙家鼐并没有会同军机大臣共同出奏，仅仅是各出其“议复李端棻所奏说片”。康称“枢垣最恶御门及懋勤殿事，属庆邸及孙家鼐阻之”，然奕劻、孙家鼐如何与军机大臣“核议”，军机大臣如何囑意两人“阻之”，我皆未读到相关的记载，然两人同时递“说片”，又统一对策，很可能相互之间已有商议。奕劻、孙家鼐的说片坚决反对“御门誓群臣”、“开懋勤殿”，似也预示着军机处、总理衙门会联衔奏议复康有为“上清帝第六书”的基调。（参见24-48）

奕劻、孙家鼐两人“议复李端棻所奏说片”递上的当日，即初十日，军机处即拟谕旨两道，但到了次日才由内阁明发：

“李端棻奏请删改《则例》等语。各衙门咸有例案，勒为成书，黼若画一，不特易于遵行，兼可杜胥吏任意准驳之弊，法至善也。乃阅时既久，各衙门例案太繁，堂司各官不能尽记，吏胥因缘为奸，舞文弄法，无所不至。时或舍例引案，尤多牵混附会，无论或准或驳，皆持例案为藏身之固。是非大加删订，使之归于简易不可。著各部院堂官督饬司员，各将该衙门旧例细心抽绎。其有语涉两歧易滋弊混，或貌似详细揆之情理实多窒碍者，概行删去。另订简明则例，奏准施行。尤不得藉口无例可援，滥引成案，致启弊端。如有事属创办，不能以成例相绳者，准该衙门随时据实声明，请旨办理。仍按衙门繁简，立定期限，督饬司员迅速办竣具奏。”

“李端棻奏各省学堂请特派绅士督办等语。现在京师大学堂业经专派管学大臣，克日兴办，各省中学堂、小学堂亦当一律设立，以为培养人才之本。惟事属创始，首贵得人。著各直省督抚就各在籍绅士，选择品学兼优能符众望之人，派令管理各该处学堂一切事宜，随时禀承督抚，认真经理。该督抚慎选有人，即著奏明派充，

以专责成而收实效。”⁽⁶³⁹⁾

该两道谕旨据奕劻、孙家鼐“议复李端棻所奏说片”的基本要点而拟。

李端棻在百日维新期间上奏次数并不多，一共只有三次，但每一次都十分重要。此是他第一次出奏。康称“于是卓如为李菰园草折”，而李的同乡陈夔龙后来回忆称：

“……吾乡李尚书端棻亦遭严谴。尚书学问渊雅，性情笃厚，彼以为人所累，致罹党祸，都中人士莫不怜而谅之。新会某孝廉，乃尚书典试粤东所得士，继之以婚姻，戊戌会试，寓尚书宅，地近则言易入。当政变之前数月，新政逐日举行，朝野震骇。尚书时为仓场侍郎，封奏独伙，均系变法维新，与平素旧学宗旨，大不相同，门生故旧，纷纷訾议，余目睹党祸已成，窃代忧之。”⁽⁶⁴⁰⁾

陈与李素有交往，其说法值得关注。“新会某孝廉”，即指梁启超。陈夔龙称李端棻奏折由梁启超起草，且不完全符合李本人的思想。

李端棻后来的两次上奏，其一是七月初三日上奏保举谭嗣同、黄遵宪、熊希龄；其二是七月二十五日上奏保举康有为。（参见24-63、24-68、24-98）

（24-47）上乃催问我总署正月制度局之折事，面责张荫桓焉。总署以事关重大，派军机王、大臣会议。既会议，以敷衍游辞驳之。上发还，令再会议，朱批责以“无得浮词搪责，倘仍敷衍塞责，定必严办。”向例，非有重大事，无出朱批者，至是咸悚惧。

据手稿本，此一段仍为韩文举字体。“正月制度局之折”之“制度局”三字为添加，补在行间；“面责张荫桓焉”之“焉”字为添加，康有为字体，补在页边；“派军机王、大臣会议”后删“上责”二字；“以敷衍游辞”为添加，删“再”字，补在行间；“上发还”之“上”字后，删“朱批曰”三字；“令再会议”后删“无令切会议”五字；“朱批责以”四字为添加，补在行间；“无出朱批者”之“朱”字后删“笔”字。

二月十九日，总理衙门代奏康有为“上清帝第六书”（即康所称“正月制度局之折”），当日奉交片谕旨，命总理衙门议复。（参见24-2、24-3、24-5）总理衙门却长时间未能议复。康称光绪帝“面责张荫桓”，属实。查张荫桓六月十三日日记：“军机处、总署会议康长素条陈变法，

屡奉谕旨严催。”(641)

五月十四日，即过了105天后，总理衙门才上奏“遵旨议复康有为条陈折”，对康有为“上清帝第六书”进行了全面驳斥。关于“大誓群臣”、“开制度局”、“设待诏所”，该折称：

“我朝列祖列宗御门听政，本即大誓群僚之意，但如康有为所陈各节，事关创制，应由特旨举行，非臣下所敢擅请。他如置大学士于内阁，设军机处于内廷，领以王大臣，出纳政令。国初设立登闻院，嗣归并通政司，又士民上书言事，俱准赴都察院呈递，酌核代奏。仰维成宪昭垂，法制大备，似不必另开制度局，设待诏所。迹涉纷更，更未必即有实际。”

康的三项要旨全被否定。关于中央设法律、税计、学校、农商、工务、矿政、铁路、邮政、造币、游历、社会、武备等十二局，该折称：

“我朝庶政分隶六部，佐以九卿；嗣因交涉日繁，复特设总理各国事务衙门，专办外交及通商事件。如法律隶刑部，税计、农商、矿政、造币事隶户部，学校事隶礼部，工务事隶工部，武备事隶兵部，铁路、邮政、游历、社会等项，亦均由臣衙门随时筹办。果使各勤职业，实事求是，既无废弛之虞，即不必变更名目……其铁路、矿务两项，为新政关系最要之端，现在各省陆续开办，各自订立章程办法，未能画一，甚或牵涉洋商，动多窒碍。请特派大臣总理其事，无论何省铁路、开矿，俱归统辖，以一事权而免流弊。是否有当，仍候旨施行。”

除了设立铁路、矿务机构外，其余全被否定。关于各道设新政局，各县设民政局，该折称：

“道府有表率之责，牧令为亲民之官，大小相维，各专责成，不得谓尽属冗员。若竟改官为差，加以京衔，准其奏事，设任非其人，其弊滋甚。该主事所请别开生面，全案定章，亦未必有实效，应请毋庸置议。”

该项也被全面否定。该折的最后又称言：“总之，为政之道不在多言。墨

守成轨，因无以协经权；轻改旧章，亦易以滋纷扰。”⁽⁶⁴²⁾

这一天恰是光绪帝从宫中赴颐和园，总理衙门该日上奏折片甚多，除该折外，另有“奏复遵议大学堂章程折”（与军机处联衔）、“大学堂设译书局片”、“议复杨深秀请定游学日本章程折”（参见24·35、24·20、24·18）等，选择这一日期，很可能是有意让光绪帝听听慈禧太后的意见。光绪帝收到此折后，下旨“暂存”，即没有立即表示其态度。⁽⁶⁴³⁾两天后，即五月十六日，光绪帝发下交片谕旨：

“交总理各国事务衙门。本月十四日贵衙门议复工部主事康有为条陈一折，军机大臣面奉谕旨：‘著该衙门另行妥议具奏。’”⁽⁶⁴⁴⁾

这是一道严厉的谕旨，明确表示对总理衙门议复的不满。在我所见的谕旨中，对议复之奏折推倒重来，下旨“另行妥议具奏”，也是惟一的一次。总理衙门在收到该谕旨后不知所措，九天后，五月二十五日，再次上奏“请特派王、大臣会同议复康有为条陈折”，称言：

“惟查主事康有为条陈所称，请皇上大誓百司庶僚于太庙，置制度局于内廷，设待诏所于午门；又分设十二局于京师……又外省每道设一新政局，每县设一民政局，将藩臬道府州县尽变为差，会同地方绅士公议新政，即以厘金与之各节，均系变易内政，非仅条陈外交可比，事关重要，相应请旨，特派王、大臣会同臣衙门议奏，以期妥慎之处，出自圣裁。”

总理衙门所述，当属实情，对于关系到清朝政治制度全盘改造的重大问题，总理衙门无法直接表示态度。对此，光绪帝当日朱批：

“著军机大臣会同总理各国事务衙门王、大臣，切实筹议具奏，毋得空言搪塞。”⁽⁶⁴⁵⁾

光绪帝的这一朱批，言辞已是相当严厉，且明显表示出其倾向性。

由此可见，康说的大意不错。然康称“总署以事关重大，派军机王、大臣会议。既会议，以敷衍游辞驳之。上发还，令再会议”，时间顺序上稍有颠倒；康又称谕旨中有“倘仍敷衍塞责，定必严办”一语，属康自我生成。

与康党甚有关系的《国闻报》于五月二十九日以“议复制度局”为题刊出消息：

“工部主政康长素先生于前月条陈新政，大旨谓小变不如大变，零变不如全变，请特设制度局一所，专办变法之事，庶天下之耳目一新，而上下之指归以定。所有一切改科举、改官制、改兵政、改刑律、改财赋之事，事无巨细，凡属新法，皆隶于制度局。条陈既上，廷旨交总理衙门议奏。昨有京友传说云：总署业于本月日前奏复，大约以为事多窒碍，势难施行。皇上将总署议复留中数日，复交下，命再行核议具奏。闻总署各堂之意，拟再行议驳云。”

这一篇报道似将康有为“上清帝第六书”与“请御门誓众开制度局以统筹大局折”相混了，但其倾向性是十分明显的。

（2448）我请于京师开十二局，外省开民政局，于是流言纷纭，咸谓我尽废内阁、六部及督抚藩臬司道矣。故张元济请废翰林院、都察院，岑春萱请废卿寺、裁局员，皆归之于我。于是京朝震动，外省悚惊，谣谤不可听闻矣。军机大臣曰：“开制度局，是废我军机也，我宁忤旨而已，必不可开！”王文韶曰：“上意已定，必从康言。我全驳之，则明发上谕，我等无权矣。不如略敷衍而行之。”王、大臣皆悟，咸从王言，遂定议。所云誓群臣定国是一条，以为诏书两下，国是已久定，此条无庸议。我所请群选天下通才二十人，置左右，议制度一条，乃改为选翰詹科道十二人，轮日召见，备顾问，于是制度局一条了矣。我所请令臣民咸得上书一条，改为职官递本衙门，士民递都察院。我所请开法律局，定为每部派司员，改定律例。夫司员无权无才，无从定之，又非采集万国宪法，与我本意大相反矣。学校局一条，则以大学堂及各省中、小学堂已经奉旨另办了之。农工商局则以屡奉谕旨饬办了之。所请“起民兵以练陆军，购铁舰以成海军”则以裁兵并饷等旨了之。我所请民政局，则拟旨“令督抚责成州县，妙选人才”了之。惟令开一铁路矿务局，请即在总理衙门派人办理。于是所议我折，似无一语驳者，似无一条不行者。上亦无以难之，虽奉旨允行，而此折又皆成为虚文矣。大官了事，所谓才者如此。虽“轻舟已过万重山”，而恶我愈至，谤言益甚。

据手稿本，此一段仍为韩文举字体。“我请于京师开十二局”之“于京师”三字为添加，康有为字体，补在行间；“外省开民政局”之“外省”后删一“请”字；“尽废内阁”后删一“及”字；“藩臬司道”后添“矣，故”二字，康有为字体，补在行间；“岑春萱”之“岑”字由“沈”字改，康有为字体，补在行间；“京朝震动”之“京朝”二字由抹去两字改，似为康有为字体；“军机大臣曰”前删一字，不可辨；“我宁忤旨”之“忤”字由一字改；“则明发上谕”之“则”字由“必”改；“王、大臣皆悟，咸从王言，遂定议”一句为添加，韩文举字体，补在行间；“所云誓群臣”之“所云”二字为添加，“誓群臣”后删“及制度局外，余不可驳。□此王、大臣皆悟，咸从王言，遂定议。我请召见”一段；“定国是一条，以为诏书两下，国是已久定，此条无庸议”一句为添加，韩文举字体，补在行间，其中“诏书”前删一字，不可辨，“已”久定之“已”字为添加；“我所请群选天下通才二十人”一句，“我所请”三字为添加，补在行间。“群选”诸抄本皆漏“群”字，“二十人”为添加，补在行间；“议制度一条”之“一条”二字为添加，补在行间，后删“者二十人”四字；“选翰詹科道”后删一“轮”字，添“十二人”三字，补在行间；“职官递本各门”之“门”字为添加，补在行间；“夫司员无权无才”之“夫”字为添加，“才”字后删一“何”字；“万国宪法”之“法”字为添加，康有为字体，“法”字后又删一字，不可辨；“则以大学堂”之“则”字为添加，“堂”字后删“中小学堂”四字；“农工商局”前删“我所请”三字；“屡奉谕旨飭办”之“飭”字由“已”字改；“所请起民兵以练陆军”一句，“所”字前删一“我”字，“请”字诸抄本错为“谓”字，“请”字后删“海陆”二字，“练”字前删一“成”字；“则拟旨令督抚”之“则”字后删“以称”两字，“旨”字后删一字，皆辨不清；“请即在总理衙门”之“请即”二字由一字改，韩文举字体；“似无一语驳者”之“似”字为添加，康有为字体；“虽奉旨允行”之“虽”字为添加，康有为字体；“而此折又皆为”之“折”字，由“诏”改；“大官了事”之“大官”后删“奈何”二字；“所谓才者如此”之“此”字由三字改。

张之洞于六月收到的京中密报称：

“康有为条陈各衙门改为十二局，先设制度局，议论一切改革之事，有储才局、会计局、农政局、工政局、商政局、海军局、陆军局、刑律局、铁路局、矿务局各目，交总署议，驳。再下枢、译两府议。上意在必行，大约不日即须奏上，都下大为哗扰云。”⁽⁶⁴⁶⁾

“上意在必行”一语，说明了光绪帝的态度；“都下大为哗扰”一语，又说明了京师的舆情。康称“流言纷纭，咸谓我尽废内阁、六部及督抚藩臬司道”，若按康“上清帝第六书”之意，京师开制度局及法律等十二局，道、县设新政局、民政局，内阁、六部及督抚藩臬司道的权力将有根本性的变化，虽未被“尽废”，但也大体闲置。

康称“流言纷纭”，即康党可能发现了舆情不利，也作了一番公开的
解释工作。(647)《国闻报》六月初四日发表“制度局传闻”一文，称言：

“康工部上月时上一折，言开制度局事，交总署议。闻皇上及皇太后迭次催议，总署议驳，上复发回总署，会同枢垣再议（驳）。二十六日奉朱谕，飭总署、枢垣切实议行，无得空言塞责。于是京朝议论汹汹，皆谈制度局一事，谓将去各衙门及于台官词馆。顷查康工部原折并无此言，其言制度局之大意，大率谓祖宗之法至美善，而今日已尽变为胥吏之法，徒使其舞文而已。堂官郎署拱手画诺，此非犹是祖宗之法，不过胥吏之法，不可不议定其则例。故制度局者，不过如重修会典则例，开一会典馆，但稍加删改云耳。若所议新开诸局，皆于旧衙门之外添设，并非废旧衙门而开新司。其第一，法律局，则以通商口岸交涉日繁，彼杀我人，则仅监禁三月，我伤彼人，则须身首殊断，亏失不平甚矣。而中国又无用西律之理，故不得不开一局，采其宜于中国者而用之交涉口岸中，此与官书局之例同耳。其学校局，则大学堂派管学大臣，已行之矣。其铁路一局，则督办铁路大臣已略行之。其农工、商务、邮政、游历、社会各局，皆新添之政，于旧衙门毫不相关。其陆军，皆练民兵，于今之兵勇两途不相涉。其海军，则昔即行之矣。凡此无一与旧政相涉者，如近者添多总署、海军、铁路、官书局、大学堂，正为诸臣多得差事，所用仍是朝士大夫，岂能舍而他用哉？此外各司，康君折皆未之及，何况御史、翰林？而举朝怪异，皆谓制度局开几如百官皆坐废者。中国最好造谣，听闻极易误中，或者有故意造此流言以动众耶？市虎成于三人，京朝事固多如此，有识者自能审之。”

《国闻报》的这篇文章，肯定与康党有关。(648)然为了洗白自身，减轻压力，康党并没有实话相告，而实行了政治计谋：“制度局”被轻描淡写为如同会典馆，法律局则与官书局相似，同时还宣称这些新机构的设立将会给“朝士大夫”提供许多新的机会。(649)

康称“岑春萱请废卿寺、裁局员……”一事，查军机处《随手档》七月初七日记：“前太仆寺少卿岑春煊折：一、“敬陈管见由。”岑春煊的“敬陈管见折”很长，共有建议十条，其中第三条关于裁冗员，称言：

“国朝设官，多因明制，时移势异，往往有官仍其旧而职守全非。前此臣工条奏，亦有以裁官为言，然议裁仅一二员，虽裁如不裁也。臣谓当无论大小，无论京外，分别裁并。即京员计，詹事府为青宫官属，国朝无立储之典，则詹事府可裁。九卿满汉正少数十缺，所属数百缺，一无事事。宗人府统于宗令，则宗丞可裁。大理寺并入刑部，则大理寺可裁。封奏迳达军机处，则通政司可裁。太常寺、光禄寺、鸿胪寺并入礼部，则太常寺、光禄寺、鸿胪寺可裁。太仆寺并入兵部，则太仆寺可裁。内务府领将作之任，供奔走之职，诚不宜概从简陋，然员缺太多，则其半可裁。康熙时已裁其所属之上林苑、苑马寺矣。此京官之宜量裁也。至如外官，总督主兵而兼察吏，巡抚察吏而亦治兵，权均则牵制反多，同城之督抚宜裁其一也。河工之在山东者，东抚可以兼理，在河南者，豫抚可以兼理，河道总督可裁也。南漕岁数百万石，装运之地，有地方官，经过之地，有州县，有营汛，不必待设漕督始能漕运也，则漕督之下各员各弁兵皆可裁。盐政既领之督抚，则运使、盐道可裁，盐场可并入州县，则运同、运副、运判、大使可裁。绿兵既汰，则武职可量裁。学堂既设，则教职可以全裁。此外，如同、通、判、丞之属，与府州县同城者，皆可裁。此外官之宜量裁也。或者虑裁及京官，京员无升转之阶，各衙门必形拥挤。查定制，翰林、科道、部曹京察记名，皆可外放道府，则京员不至拥挤。捐纳既停，外官疏通，虽京员外放者多，外官亦不至拥挤。更复国初行取州县之制，内外互相升转，则京官不至不知各省情形，外官亦得研究各部例案。务使人历一官皆有职守之事，不较之虚设一位徒糜廪禄之为愈乎？此项所裁见任实缺之官，应如何录用之处，出自天恩，不敢擅拟，请旨饬下京外臣工迅议裁并，一岁数百万之帑，可以立节。恭考会典，内外文武官共二万七千余员，则虽裁此千百冗员，决不至有无人任事虑也。”⁽⁶⁵⁰⁾

岑春煊的建策是相当大胆的，也是非常激进的。他提出裁并的京官衙门为：詹事府、大理寺、通政司、太常寺、光禄寺、鸿胪寺、太仆寺，并要求裁宗人府宗丞，内务府裁员一半。他提出裁撤的外官为：湖北、广东、云南三巡抚，河道总督、漕运总督；更重要的是，将裁减几个行政与军事系统：漕运、河道、盐务、绿营和府州县学的教职，人数甚多。

而岑的这一设计，有可能受到了陈炽思想的影响。(651)

岑春煊“敬陈管见折”引起了光绪帝的兴趣，当日发下交片谕旨给军机处与总理衙门：

“本日前太仆寺少卿岑春煊奏敬陈管见一折，著军机大臣会同总理各国事务王、大臣妥议具奏。钦此。”(652)

以军机处与总理衙门联合议复，已属当时议复的最高规格。然仅七天之后，七月十四日，即未等军机处、总理衙门议复，光绪帝直接下令裁撤詹事府、通政司、光禄寺、鸿胪寺、太仆寺、大理寺，湖北、广东、云南三巡抚，河道总督、漕运总督及其以下的系统。(653)光绪帝这种不等议复即刻下旨的举动，当然经过了慈禧太后的批准，也有可能于七月十三日康有为进呈“厘定官制请分别官差以行新政折”有关系。(参见 2464)

康称“张元济请废翰林院、都察院”一事，查军机处《随手档》七月二十一日记：“总理各国事务衙门折：一、代递章京张元济、知县谢希傅条陈由；一、原呈；一原呈。”张元济条陈即“变法图强统筹全局折”，该折提出了总纲五条，下有细目四十条，其中关于裁员者，为总纲第四条“定用人之格”中细目第一条，称言：

“现在宜多裁旧衙署，增设新政衙门。有军机处，何必有内阁，有大学堂，何必有国子监，皆重沓无谓。翰林院人员最众，所办事件与国计民生毫无关系，太常寺专司祀典，亦可并入礼部。或恐此项人员废弃可惜，则拔其才可用者，入新政衙门当差。”(654)

张元济提出的可裁衙门为四个：内阁、国子监、翰林院、太常寺，而无都察院。然七月十四日光绪帝已下令裁撤太常寺，实际可裁的衙门只是三个。(655)张元济条陈中最重要之点，为其总纲第一条，要求设立“议政局”，其性质与康有为的“制度局”相似：

“设议政局以总变法之事。泰西各国行政与议政判为两事，意至良法至美也。中国则不然，以行政之人操议政之权，今日我议之，明日即我行之，岂不能预留地步以为自便之计。故政为彼之所惯行

者必不废，废则无以抑新进之辈矣。政为彼之所未行者必不兴，兴则显形其前事之非矣……我皇上真欲变法，不先设一议政局，以握其纲领不可也。请言设局之事：一、此局宜仿懋勤殿、南书房之例，设内廷。一、以年富力强通达时务奋发有为者，充局员。统请特旨简派。一、局事至繁，约以二十人为额，如不足请旨添派。一、在局诸员，每日轮流以数人一班，随军机大臣之后，听候召见。一、请皇上于万几之暇，随时临幸局中，考核各员所办之事。一、遇有要事，谕知在局各员全数齐集，届日请皇上驾幸局中，听诸臣详细核议。一、臣工条陈时事，及各衙门请旨之件，概行交局核议，准驳各随所见，议上请旨施行。至士民条陈，以后必多，亦可先交该局阅看。一、凡今日所应改应增之事，责令各员先期拟定办法及详细章程，随时进呈御览，恭候钦定。一、现在已行新政，如学堂、报馆、轮船、铁路、邮政、电报、矿务、工厂、银行、商会，均不过大略章程，并未垂为国宪，故办法多不画一。宜令在局各员，详考西国制度，参酌现在情形，拟具则例，呈请钦定颁行。”⁽⁶⁵⁶⁾

张元济建议设立的“议政局”，权限极大，其中设于内廷、人员钦定、随时召见等项与“制度局”相同，以至于被认为该条陈在起草中很可能有康党的参与。黄彰健将之录入《康有为戊戌真奏议》、孔祥吉将之录于《救亡图存的蓝图》。⁽⁶⁵⁷⁾

然而，需要注意的是，以上岑春煊、张元济的奏议皆上于七月，与康有为设立制度局引起的流言，有时间上的差别。

康称军机处议复“上清帝第六书”时宁忤旨欲直驳，而王文韶提议“不如略敷衍而行之”一事，我尚未读到直接的史料。军机处《随手档》六月十一日有一条突兀的记载：“递会议康有为条陈节略。（见面带上，未发下）”该记载的字面意思是，军机大臣在见面时将议复康有为“上清帝第六书”的“节略”先行送给光绪帝，光绪帝没有发下；而该记载的背景及其内幕，我还不清楚。张荫桓日记透露了更多的细节：

六月“十三日乙未，晴。军机处、总署会议康长素条陈变法，屡奉谕旨严催。昨晡，仲山将稿交总办示余。余以造币交督办官银行

大臣盛宣怀照原拟章程办理一款，又总署曾派司员游历数语，签商候酌。总办携至枢中，仲山不得见，只夔石出，语总办以此稿祇复奏，并不分行，诸可无虑，但将督办改为督率。余令总办重商仲山。顷康民来述仲山言，此稿已呈览两次，今日已改一‘率’字已费许多话，不便再商云。果尔，则昨日不必将底稿送余也。余别无成见，祇以造币之权不宜轻予，且盛宣怀督办官银行大臣并未明奉谕旨，而此银行中外皆不见信，遽令造币，其币必不能流通，其遗累恐甚于咸丰时之‘五谥’。但为盛展拓而不为国家权衡，利害非余所知也。康民为拟续假疏稿，属令明晚缮递。”⁽⁶⁵⁸⁾

作为总理衙门大臣的张荫桓，似在最后的时刻，即六月十二日，才看到议复的底稿。他提出了两条修改意见，其中一条虽稍修改，但未变其意，另一条未加改动。其中王文韶对总理衙门总办章京所言“此稿祇复奏，并不分行，诸可无虑”一语，道出了真意：军机处只不过是做做官样文章，并不准备“分行”（实行）。此语似可为康称王文韶“不如略敷衍而行之”一语的间接证据。而廖寿恒称“此稿已呈览两次”，“不便再商”，此中的“呈览”，很可能即为呈光绪帝御览，即军机处在议复康有为“上清帝第六书”时，与光绪帝交换过意见。

根据先前的安排，光绪帝六月十三日至十六日住颐和园。六月十五日，即光绪帝在园期间，军机处会同总理衙门上奏“遵旨会议康有为条陈具奏折”，对康有为《上清帝第六书》进行了迂回式的驳斥。康提出“大誓群臣”、“开制度局”、“设待诏所”三要旨，该折称：

“恭译本年四月二十三日谕旨：‘国是不定，则号令不行……’是即下诏申警，宣布天下维新更始之意，应请随时饬谕中外大小臣工，力图振作，于泰西各国富强要策，实力讲求。此大誓群臣之变通办法也。

“皇上延见廷臣，于部院卿贰中，如有灼知其才识，深信其忠诚者，宜予随时召对，参酌大政，其翰林院、詹事府、都察院值日之日，应轮派讲、读、编、检八人，中、赞二人，科、道四人，随同到班，听候随时召见，考以政治，藉可觐其人之学识气度，以备任使。此制度局之变通办法也。

“我朝言路宏开，各部院司员条陈事件，准由各堂官代奏，士民上书言事，准赴都察院呈递。迕言必察，询及刍蕘，法至善也。应请飭令各衙门堂官，遇有属吏具疏呈请，应即随时代奏，毋得拘牵忌讳，稍有阻格。其言事见诸施行，确有实效者，请旨奖励，量才录用。此待诏所之变通办法也。”

据此议复，“大誓群臣”一条作罢；而“开制度局”、“设待诏所”两条，变通办理。当日由内阁明发谕旨一道：

“朝廷振兴庶务，不厌讲求，所赖大小臣工，各抒说论，以备采择。著翰林院、詹事府、都察院各于值日之日，由该堂官轮派讲、读、编、检八员，中、赞二员，科、道四员，随同到班，听候召见，俾收敷奏以言之益。其部院司员有条陈事件者，著由各堂官代奏。士民有上书言事者，著赴都察院呈递。毋得拘牵忌讳，稍有阻格，用副迕言必察之至意。”⁽⁶⁵⁹⁾

康要求建立的“制度局”，此时变成了由翰林院、詹事府、都察院派人预备召见的咨询服务。康要求建立的“待诏所”，变成了都察院、各衙署代奏条陈的旨命；而该旨命所开启的司员士民上书的巨大潮流，却又是军机处、总理衙门事先没有想到的。⁽⁶⁶⁰⁾（参见24-49、24-58、24-59）

对于康有为提出的在京设“十二局”，军机处、总理衙门的议复奏折称：

“……曰学校、曰邮政、曰武备，叠经奉旨，飭令切实举办。曰法律，本年闰三月总理各国事务衙门议复伍廷芳奏教案叠起，应变通成法，请飭该出使大臣，博考各国律例及日本现在改订新例，酌拟条款，咨送该衙门会同刑部商办。曰税计，本年五月总理各国事务衙门议复伍廷芳奏请仿行印花税，又议复陈其璋奏请飭总税务司详察华人之在关办公者，派充副税务司。曰农商，二十一年十二月奉旨设立商务局，本年五月奉旨令刘坤一查各国农学章程颁行。曰造币，应归督率官银行大臣盛宣怀照原拟章程办理。曰游历，向来总理各国事务衙门及南北洋大臣均派学生出洋肄业，总理各国事务衙门亦曾考选各部司员出洋游历，本年四月奉旨，令宗人府保奏王公以下及闲散宗室出洋游历。以上各节，已经举办者也。曰铁路、

曰矿务，为新政最要关键。现在各省办法未能画一，甚或牵涉洋商，动多窒碍。拟请在京专设一矿务铁路总局，局即附于总理衙门，仿同文馆之例，特派该衙门堂官二人总理其事。无论何省开矿筑路，俱归其统辖，以一事权。曰工务，前经户部议复给事中褚成博奏请将制造各局，招商承办，行令各省斟酌办理，迄今尚无成议。本年五月奉旨，士民制造新器新艺等，准给奖专利，应令地方官切实劝谕。此则应行推广者也。曰社会，现在学堂初设，风气未开，民间见闻固陋，势难骤起奋兴。将来各省学校如林，渐摩既熟，然后劝谕民人立会讲求，因势利导，自然事半功倍。此则应请缓办者也。此十二局者，亦并非向来所无，大抵分隶于各部及总理各国事务衙门，或散见于各项局所。果使各勤职业，办理自可裕如，正不必更立名目，转滋纷扰。至多设一局，即多一繁费，犹其小焉者也；宋创制置三司条例司，而天下驿骚；明设二十四衙门，而大权旁落。其前鉴也。”

军机处、总理衙门的议复，改换了概念，将政府的管理机构变成了开办的事务，由此康有为的“十二局”，分别为四种情况：一、已经办理者，为学校局、邮政局、武备局；二、正在办理者，为法律局、税计局、农商局、造币局、游历局；三、应该办理者，为铁路局、矿务局、工务局；四、暂缓办理者，为社会局。当日由内阁明发谕旨：

“铁路矿务为时政最要关键，现在津榆、津卢铁路早已工竣，由山海关至大凌河一带，亦筹款接办。其粤汉、卢汉两路，均归总公司建造。是干路规模大段已具。矿务以开平、漠河两处办理最为得法，成效已著。现在一律推广。惟路矿事务繁重，诚恐各省办法未能划一，或致章程歧出，动多窒碍，亟应设一总汇之地，以一事权。著于京师专设矿务铁路总局，特派总理各国事务大臣王文韶、张荫桓专理其事，所有各省开矿筑路一切公司事宜，俱归统辖，以专责成。”

五月十四日，总理衙门第一次议复“上清帝第六书”时即有铁路、矿务之议（参见24-47），此时正式在总理衙门之下成立“铁路矿务总局”。这是康有为建策第六次被采用，只是采用的范围缩小而已。值得推广的“工务局”，并没有立即开办，而是将之及其相关的事务交予各省，当日由内阁

明发谕旨：

“通商惠工务材训农，古之善政，方今力图富强，业经明谕各省，振兴农政，奖励工艺，并派大臣督办沿江等到处商务。惟中国地大物博，非开通风气，不足以尽地力而辟利源。图治之法，以农为体，以工商为用。现当整饬庶务之际。著各直省督抚认真劝导绅民，兼采中西各法，讲求利弊。有能创制新法者，必当立予优奖。该督抚等务当仰体朝廷开物成务之意，各就该管地方考察情形，所有颁行农学章程，及制造新器新艺，专利给奖，并设立商务局，先派员绅开办各节，皆当实力推广，俾有成效。此外迭经明降谕旨飭办事宜，变均悉心讲求，次第兴办。毋得徒托空言一奏塞责。并将各项如何办理情形随时具奏。”⁽⁶⁶¹⁾

尽管上谕中内容甚多，但皆为重复先前的政令。其中提到的“设立商务局”一事，最初缘于王鹏运、荣惠之折，六月初七日，光绪帝根据康有为之建策，命上海、汉口设立商务局（参见21·1、24·39）；至七月初五日，根据康有为“请兴农殖民以富国本折”，清朝在京成立了“农工商总局”，命各省成立农工商分局。（参见24·50）此外，当日另有关于游学事务的交片谕旨一道；⁽⁶⁶²⁾关于法律事务的电寄谕旨一道。⁽⁶⁶³⁾

对于康有为提出的地方政治体制改造，军机处、总理衙门的议复奏折称：

“藩、臬例得专折奏事，责重任繁。道府表率属吏，牧令职任亲民，不得谓尽属冗员，与民无关。若竟改官为差，安见官则必不得人，差则必得其人。其与以厘金一节，既令作抵经费，即不免任意开销……窒碍既多，更非政体，此则不便施行者也。惟是近年以来，吏治日敝，地方有司，专以承奉长官为事，而于闾阎疾苦，民生利弊，视同秦越，诚有如该主事所谓习气极坏者。应请明降谕旨，令各直省认真考察属员贤否，核实举劾。”

据此议复，地方政治体制均无需任何更改，只需注重吏治与监督。当日由内阁明发谕旨一道：

“朝廷于整饬吏治，不啻三令五申，乃各省大吏往往粉饰因循，

于所属各员不肯认真考察，以致贤者无由各尽其长，不肖者得以自匿其短。甚至案关吏议，尚不免巧于开脱，误国病民，皆由于此。著各省督抚嗣后于属员中务当详加考核，贤能者即行牒陈政绩，保荐擢用，其旷废职事营私舞弊之员，随时分别奏参，立予黜革。经此次申论之后，各该督抚身膺重寄，尚其振刷精神，秉公举劾，以期吏治日有起色，毋负谆谆告诫之至意。”⁽⁶⁶⁴⁾

这一道谕旨，后来也引出了各省大吏保荐其所属官员的诸多奏折。

军机处、总理衙门的议复奏折，共引出了四道明发谕旨、两道交片谕旨与一道电寄谕旨，共为七道谕旨。从规模来看，应该说是气势不小；从实际内容来看，除了设立铁路矿务总局外，其余多为空言。李鸿章称：“近来诏书皆康党条陈，借以敷衍耳目，究之无一事能实做者。”⁽⁶⁶⁵⁾已用“敷衍”一词，并料定“无一事能实做”。康称“大官了事，所谓才者如此，虽‘轻舟已过万重山’……”确实一语中的，兼具形象。⁽⁶⁶⁶⁾

康称“我所请开法律局，定为每部派司员改定律例”一事，对照军机处、总理衙门议复奏折，稍有不确。康又称“非采集万国宪法，与我本意大相反”一语，查“上清帝第六书”并无“万国宪法”之语，原呈称“考万国法律、公法，以为交涉平等之计，或酌一新律，施行于通商口岸，以入万国公法之会”。对照上下文，“万国法律”一语，指各国的法律中的民法、刑法与商法，“公法”当时则指国际法，与“万国宪法”即各国宪法的意思，相差甚远。

康称“农工商局则以屡奉谕旨飭办了之”，对照军机处、总理衙门议复奏折，在“工务局”一项上稍有不确。

康称“所请起民兵以练陆军，购铁舰以成海军，则以裁兵并饷等旨了之”，对照军机处、总理衙门议复奏折，并无“裁兵并饷等旨”之语。

（2449）然七月令人人上书之事，群臣纷纷召见，乃至道府专折，州县递奏，及制度局、懋勤殿之事，皆出于此，然黜礼部六堂，以召荣禄之变，亦萌于此矣。时编书未毕，未能出京，及办报馆、译书事，拟先遣幼博出京。

据手稿本，本节仍为韩文举字体。“及制度局”前删一字，似为“以”字；“皆出于此”后删“矣”字；“然黜礼部六堂”之“然”字，由“而”字改，康有为字体；“以召荣禄之变”之“以”字为添加，康有为字体；“拟先遣幼博”之“拟”字为添加，康有为字体。

康有为此处所称“皆出于此”，意指军机处、总理衙门“遵旨会议康有为条陈具奏折”之后果，康称计有三项：一、“令人人上书”；二、“群臣纷纷召见”；三、“制度局、懋勤殿”。以下分项说明。

康称“令人人上书”一事，前节已叙，康有为“上清帝第六书”中“待诏所”一项，由军机处、总理衙门议复变通办理，引出六月十五日明发上谕：“部院司员有条陈事件者，著由各堂官代奏。士民有上书言事者，著赴都察院呈递。”⁽⁶⁶⁷⁾（参见24-48）此虽是旧制度的重申，但此后发生的事件，使光绪帝连下谕旨。七月初五日，礼部主事王照上书为礼部堂官所阻。（参见24-58）光绪帝对此大怒，七月十六日下旨：

“此后各衙门司员等条陈事件呈请堂官代递，即由各该堂官将原封呈进，毋庸拆看。”⁽⁶⁶⁸⁾

由于该谕旨只针对由京内各衙门代奏的所属司员，光绪帝于十七日又下旨：

“嗣后都察院凡接有条陈事件，如系封口呈请代奏，即著将原封进呈，毋庸拆阅。其具呈到院者，即将原呈封进，不必另行抄录。均著随到随递，不准稽压。”⁽⁶⁶⁹⁾

由此，外省官员及士民可不受限制地要求都察院代奏上书。二十四日，刑部候补笔帖式奎彰弹劾刑部堂官阻挠其上书。（参见24-55）光绪帝发下交片谕旨，由内阁转传各衙门：

“近日各衙门呈递封奏有一日多至数十件者。嗣后凡有呈请代递之件，随到随即分日进呈，不必拘定值日之期。”⁽⁶⁷⁰⁾

二十七日，光绪帝又明发上谕两道：

“前因振兴庶务，首在革除壅蔽，当经谕令各衙门代递事件，毋得拘牵忌讳。嗣因礼部阻格司员王照条陈，当将怀塔布等予以重

惩。复先后谕令都察院暨各衙门随到随递，不必拘定值日之期，诚以百度维新，必须明目达聪，始克收敷奏以言之效，第恐大小臣工，狃于积习，不能实力奉行，用再明白宣谕，以后各衙门有条陈事件者，次日即当呈进，承办司员稍有抑格，该部院堂官立即严参惩办，不得略予优容。所有六月十五日、七月十六日谕旨、七月十九日朱谕、七月十七日暨二十四日交片谕旨，均令各衙门录写一通，同此件谕旨一并悬挂，俾其触目警心，不致复萌故态，以示朕力除壅蔽之至意。”

“……著查照四月二十三日以后所有关乎新政之谕旨，各省督抚均迅速照录刊刻誊黄，切实开导。著各州县教官详切宣讲，务令家喻户晓。各省藩臬道府饬令上书言事，毋事隐默顾忌。其州县官应有督抚代递者，即由督抚将原封呈递，不得稍有阻格。总期民隐尽能上达，督抚无从营私作弊为要。此次谕旨并著悬挂各省督抚衙门大堂，俾众共观，庶无壅隔。”⁽⁶⁷¹⁾

由此，民人、官员都可不受限制地要求代奏其上书。（参见24-55、24-58）然由于该明发上谕将通过驿递传到各省，所需时间从数天至四五十天不等。为了将该谕旨以最快速度传到各地，军机处次日给各省发出了经光绪帝“御笔遵缮”的电旨：

“昨已明降谕旨，令各省藩臬道府均得上书言事，其州县条陈事件，应由该督抚将原书代递。即著各省督抚传知藩臬道府，凡有条陈，均令其自行专折具奏，毋庸代递。其州县等官言事者，仍由督抚将原封呈递。至士民有上书言事者，即经由本省道府随时代奏。均不准稍有抑格。如敢抗违，或别经发觉，定将该省地方官严行惩处。仍将遵办情形迅速电奏。”⁽⁶⁷²⁾

由此，布政使、按察使、道员、知府获得直接上奏权，州、县官可经督抚等地方官代奏，而各地士民均可经省、道、府代奏其上书。以此而论，“七月令人人上书”、“乃至道府专折、州县递奏”，都是六月十五日谕旨的连带结果，也是“上清帝第六书”的间接结果，康称“出于此”，尚为属实。

康称“群臣纷纷召见”一事，前节已叙，康有为“上清帝第六书”中“制

度局”一项，经军机处、总理衙门变通处理，引出六月十五日明发上谕“著翰林院、詹事府、都察院各于值日之日，由该堂官轮派讲、读、编、检八员，中、赞二员，科、道四员，随同到班，听候召见，俾收敷奏以言之益”。⁽⁶⁷³⁾（参见24-48）清朝每天都进行早朝，吏部、户部、礼部、兵部、刑部、工部、内务府、理藩院八个一品衙门，每日按次轮值，八日一轮回。翰林院早朝随吏部，詹事府早朝随户部，都察院早朝随刑部。据军机处《早事档》，自六月十八日轮到翰林院早朝至八月初六日发生政变，翰林院、詹事府、都察院三衙门轮值早朝时皆派出官员，等待光绪帝召见。又据军机处《早事》、《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝有时也予以召见。具体的情况为：一、光绪二十四年六月十八日，翰林院随同吏部值日，上奏“遵派讲读人员听候召见事，单一件，奉旨知道了”。（当为八员）光绪帝当日召见翰林院侍读伊克坦。二、十九日，詹事府随同户部值日，上奏“遵派中赞二员听候召见事，单一件，奉旨‘知道了’”。光绪帝召见中允黄思永。三、二十二日，都察院随同刑部值日，上奏“遵派科道四员听候召见事，单一件，奉旨‘知道了’”。光绪帝召见御史丁之栻。四、二十九日轮翰林院值日，光绪帝未召见。五、七月初一日轮詹事府值日，光绪帝未召见。六、初四日轮都察院值日，光绪帝召见御史蒋式芬。七、初八日轮翰林院值日，光绪帝未召见。八、初九日轮詹事府值日，光绪帝未召见。九、十二日轮都察院值日，光绪帝未召见。十、十六日轮翰林院值日，光绪帝未召见。十一、二十日轮都察院值日，光绪帝未召见。十二、二十四日轮翰林院值日，光绪帝未召见。十三、二十八日轮都察院值日，光绪帝召见御史潘庆澜。十四、八月初二日轮翰林院值日，光绪帝未召见。十五、初六日轮都察院值日，光绪帝未召见。初十日，轮翰林院值日，此时政变已发生，慈禧太后与光绪帝召见了翰林院编修嵩恩、翁斌孙。⁽⁶⁷⁴⁾由此可知，从六月十五日下旨起到戊戌政变，翰、詹、都三个衙门共计十五次轮值，每次两至八人不等，光绪帝只召见了伊克坦、黄思永、丁之栻、蒋式芬、潘庆澜5人。

还须说明的是，由于当时各官员的保举，光绪帝下令召见康有为等53人，至戊戌政变时，实际召见24人。（参见24-60）此外还有特别召见6人，即七月初八日，刑部郎中俞炳辉，御史宋伯鲁“俸满截取”，光绪帝召见。七月二十六日，给事中冯金鉴、御史刘孝谦、兵部郎中刘尚

伦、刑部郎中郭之全“俸满截取”，光绪帝召见。

以此而论，“群臣纷纷召见”中只有伊克坦等5人，是六月十五日谕旨的连带结果，其余30人非属此因，康称“出于此”，只是部分属实。

康称“懋勤殿”一事，始见于文悌三月初一日“敬陈管见折”（参见24·7），李端棻六月初六日“敬陈管见折”再提出（参见24·46），张元济七月二十一日条陈“变法图强统筹全局折”中提议的“议政局”，与之相似（参见24·48）。此后，七月二十八日御史宋伯鲁上奏“选通才以备顾问折”，再请开懋勤殿，二十九日侍讲学士徐致靖上奏“遵保康有为等折”、四品京堂王照上奏“遵保康广仁等折”，也与懋勤殿相关。（参见24·69）但这些都不是六月十五日议复康有为“上清帝第六书”谕旨的逻辑结果；只能说六月十五日军机处、总理衙门驳回“制度局”之议，促发了康有为及其党人发动“懋勤殿”的攻势。

康称“黜礼部六堂”，指七月十九日光绪帝因礼部阻挠王照上书一事，罢免尚书怀塔布、许应骙，左侍郎堃岫，署左侍郎徐会沣，右侍郎溥颐，署右侍郎曾广汉（参见24·58），从六月十五日上谕允许司员士民上书而论，可以称是一种间接结果，康称“亦萌于此”，似尚勉强。康又称“以召荣禄之变”，指天津废立之事，因当时慈禧太后并无此计划，“亦萌于此”一语只是康的自我想像。

康称“编书未毕，未能出京”，即属实情，又似其不愿离京的托词。（675）四月二十八日召见时，光绪帝命康有为将所编书籍进呈，但从现有材料来看，光绪帝没有规定其编多少种书，也没有旨准其相应的计划。六月初八日，孙家鼐议复宋伯鲁“请将《时务报》改为官报折”，顺势将康有为挤出京师。六月十三日，康有为上呈“恭谢天恩条陈办报事宜折”，其中提到“惟既为官报，似应分设京师”，也为孙家鼐所拒。（参见24·43、24·44）至此，编书成了其留在北京的主要理由。六月二十七日，康以徐致靖的名义上奏“请开编书局折”，要求在京设立编书局，又被孙家鼐所拒。（参见24·56）从目前可见资料来看，康有为进呈的最后一本书为《波兰分灭记》，时在六月二十六日至七月初三日之间。（参见24·57）

康称“办报馆、译书事”，指六月初八日奉旨康有为督办上海《时务

官报》，五月初十日奉旨梁启超办理上海译书官局。（参见24-43、24-19）康后来又以汪康年改《时务报》为《昌言报》为由，称“以报事待查办”继续留京。（参见24-51）

康称“拟先遣幼博出京”，康有为确实曾有这一想法，但未实行。
(676)康广仁后来一直未出京。

（24-50）先是上折请开农工局，并进呈农学图，奉旨派端方、吴懋鼎、徐建寅办理。端方者，刚毅之私人，但为骨董之学者也。徐建寅者，裕禄之人也。吴懋鼎者，王文韶之私人也。惟徐建寅颇游外国，余皆非能办事者。

据手稿本，此节为韩文举字体。“先是”后删一字；“徐建寅颇游外国”之“游”字由“优”字改，康有为字体；“办理者”之“者”字为添加，康有为字体。

康称“上折请开农工局”一事，查军机《随手档》七月初五日记：“朱批总理各国事务衙门折：一、代奏主事康有为条陈折，‘另有旨’；一、原折……”⁽⁶⁷⁷⁾又查《杰士上书汇录》卷三录有康有为“请开农学堂地质局以兴农殖民折”，署日期为七月初二日。由此可知七月初二日康有为将该折递到总理衙门，初五日由总理衙门代奏。这也是五月初四日之后，惟一由总理衙门代奏的康有为条陈。

康有为“请开农学堂地质局以兴农殖民折”称赞了西方的农业成就，介绍了日本的农商部、劝农局、农会等做法，并称“臣购得《日本地产一览图》，恭呈御览”，可知其进呈的《农学图》即《日本地产一览图》。该折最后提议：

“伏乞皇上飭下各省府州县，皆立农学堂，酌拨官地公费，令绅民讲求，令开农报，以广见闻，令开农会，以事比较。每省开一地质局，译农学之书，给（绘）农学之图，延化学师考求各地土宜，以劝植土地所宜草木。将全地绘图贴说，进呈御览……”

“查古者有大农官，唐、宋有劝农使，外国皆有农商部，可否立农商局于京师，而立分局于各省，以统率之。出自圣裁。”⁽⁶⁷⁸⁾

当日光绪帝由内阁明发谕旨：

“总理各国事务衙门代递工部主事康有为条陈请兴农殖民以富国本一折。训农通商为立国大端。前经叠谕各省整顿农务、工务、商务，以冀开辟利源。各处办理如何，现尚未据奏报。万宝之源皆出于地，地利日辟则物产日阜，即商务亦可日渐扩充。是训农又为通商惠工之本。中国向本重农，惟尚无专董其事者以为倡导，不足于鼓舞振兴。著即于京师设立农工商总局，派直隶霸昌道端方，直隶候补道徐建寅、吴懋鼎为督理。端方著开去霸昌道缺，同徐建寅、吴懋鼎均赏给三品卿衔，一切事件准其随时具奏。其各省府州县皆立农务学堂，广开农会，刊农报，购农器，由绅富之有田业者试办，以为之率。其工学、商学各事，宜亦著一体认真举办，统归督办农工商总局大臣随时考察。各直省即由该督抚设立分局，遴派通达时务公正廉明之绅士二三员，总司其事。所有各局开办日期及派出办理之员，并著先行电奏。此事创办之始，必须官民一气，实力实心，方可渐收成效。端方等及各该督抚等，务当仰体朝廷率作兴事之至意，考求新法，精益求精，庶几农业兴而生殖日蕃，商业盛而流通益广，于以植富强之基。朕有厚望焉。”⁽⁶⁷⁹⁾

康有为“上清帝第六书”提出设立“十二局”，其中有“农商局”、“工务局”（参见24-2）；六月初五日“请立商政以开利源而杜漏卮折”提议各省设立“商务局”，并由总理衙门领之（参见24-39）；此次要求在京设立以农为主的农商局，在各省设分局，并设地质局；光绪帝却下令建立兼理农、工、商三务的总局。康的多次主张，由此曲折设立。⁽⁶⁸⁰⁾这是康有为建策第七次被直接采用。值得注意的是：一、兵部左侍郎荣惠曾上奏请设商务大臣，奉旨交总理衙门议，总理衙门议复时托词推诿⁽⁶⁸¹⁾；此次光绪帝未经交议而据康条陈直接决策，属格外关注。二、按照光绪帝的日程，七月初一日由宫中去颐和园，初三日从颐和园回到宫中，初七日再赴颐和园，初八日返回宫中；七月初五日设立农工商总局一事，是光绪帝未经慈禧太后而独立决定的。

康有为该折刊于七月初五日《谕折汇存》，也是其奏议中惟一刊于官方刊物者⁽⁶⁸²⁾，并以“康工部奏请开农学堂地质局折”为题刊于《知新报》第76册（光绪二十四年十一月二十一日出版）。⁽⁶⁸³⁾两刊本均有删节。

端方（1861—1911），托忒克氏，字午桥，号匋斋，满洲正白旗人。咸丰八年举人，捐员外郎，光绪二十四年三月以工部郎中出为直隶霸昌道。他是有名的金石学家，颇有收藏。端方确由刚毅所保。⁽⁶⁸⁴⁾六月十四日，军机大臣面奉谕旨：“直隶霸昌道端方，著孙家鼐、胡燏棻即饬该员来京，预备召见。”⁽⁶⁸⁵⁾六月二十日，光绪帝召见端方。⁽⁶⁸⁶⁾

吴懋鼎（1850—1928），字调卿，安徽婺源人。天津四大买办之一。他幼年随父经商到苏州，同治三年（1864）进入上海汇丰银行，十年升为副买办，光绪六年（1880）被派往天津筹设汇丰天津支行，次年银行开业任买办。其后，又任英商仁记洋行买办。他也是天津的实业家，开办天津自来水公司等企业。他还是李鸿章幕僚。由监生报捐通判，创办电报线等事业。光绪二十年以候补道员由李鸿章委派北洋铁轨官路总局差使。二十四年四月十八日，由督办关内外铁路大臣、顺天府尹胡燏棻奏调，接办铁路工程差使，奉旨允准。吴懋鼎本是李鸿章的班底，此时似由新任军机大臣王文韶推荐。五月十三日，光绪帝召见吴懋鼎。⁽⁶⁸⁷⁾此后，吴懋鼎亦上有条陈，并获旨施行。⁽⁶⁸⁸⁾

徐建寅（1845—1901），字仲虎，江苏无锡人。其父徐寿为中国近代著名科学家，曾在安庆内军械所、江南制造局制造轮船。徐建寅早年随父，在江南制造局参与译书。同治十三年起由李鸿章、丁宝桢先后奏调天津机器局、山东机器局，主其事。光绪五年以参赞派往德国等国，监督军舰建造，并编译《德国议院章程》。光绪十年回国，先后在金陵机器局、湖北铁路局任职。甲午战争时由薛福成奏保，光绪帝召见，派其检查北洋各军舰，后任督办军务处章京。甲午战后任福建船政局提调。⁽⁶⁸⁹⁾徐建寅是当时中国最了解西方政治制度的官员之一。徐建寅本属淮系，此时也有可能是由新任军机大臣裕禄推荐的。⁽⁶⁹⁰⁾

设立农工商总局的旨命下达后，端方于七月初七日觐见，吴懋鼎于初九日觐见，两人先租借民房，于十六日开局，筹备局务。⁽⁶⁹¹⁾由此至戊戌政变，在有限的时间内，该局还是做了一些工作。⁽⁶⁹²⁾康称“非能办事者”，非为确语。徐建寅于七月二十一日由福州起程，戊戌政变后才赶到京师。⁽⁶⁹³⁾八月十二日递履历单请觐见，未召见。十三日，慈禧太后与光绪帝共同召见徐建寅。⁽⁶⁹⁴⁾戊戌政变后，农工商总局于八月二十四日被撤销。⁽⁶⁹⁵⁾端方改任陕西按察使，徐建寅由张之洞奏调湖北，兴建

企业，吴懋鼎仍回北洋。

根据这一道谕旨，各省的农工商分局也在设立中。(696)

(24·51)是以各督抚皆藐上无权，抗不遵办，于是心力稍倦，吾亦决意出京矣。时奏派狄平接办报事，而汪康年私改为《昌言报》，据而不交，乃与孙家鼐面商，请在京师开局。孙承枢垣意，欲挤我，不愿其留京师也，仍属往上海。乃电江西布政使翁曾桂、两江总督刘坤一、两湖总督张之洞、湖南巡抚陈宝箴、浙江巡抚廖寿丰，并令刘坤一勒令汪康年交出，无得抗旨；刘坤一立即电奏。奉旨：令出使日本大臣黄遵宪过沪查办。刘坤一得旨，即电上海道蔡钧封禁《昌言报》。江西亦饬禁。以报事待查办，复留京。

据手稿本，此节为韩文举字体。“决意出京矣”后删“而汪康年据报不交，于”九字；“狄平”前删“门人”二字；“与孙家鼐面商”之“面”字为添加，补在行间，“商”字后删“而”字；“不愿其留京师也”前删“而”字，“其”字为添加，康有为字体，补在行间；“江西布政使”之“布政使”由“藩司”改，康有为字体；“两江总督”之“总督”二字为添加，补在行间，康有为字体；“湖南巡抚”之“巡”字由“抚”字改；“上海道蔡钧”由“蔡道和甫”改，康有为字体；“江西亦饬禁”为添加，康有为字体，补在页边。“以报事待查办”之“待”字，各抄本皆漏。

康称“各督抚皆藐上无权，抗不遵办”一语，档案中有诸多材料可佐证之。七月初三日，光绪帝发电旨于各省：“前于五月廿二日降旨，谕令各省开办学堂，限两个月复奏。现期限将届，各省筹办情形若何，著各督抚迅即电奏。”(697)初六日，光绪帝又单独发电荣禄：“直隶为畿辅重地，亟应赶紧筹办，以为倡导。著荣禄迅饬各属，将中学堂、小学堂一律开办，毋稍延缓，并将筹办情形即行电奏。”(698)初八日，光绪帝通过内阁明发上谕：“前经谕令，各衙门删订则例，并令各堂官督饬司员限期速办。现已将匝月，著各衙门将办理情形先行具奏。”(699)初十日，光绪帝更是下了一道朱笔亲改的严旨：

“近来朝廷整顿庶务，如学堂、商务、铁路、矿务一切新政，叠经谕令各将军督抚切实筹办，并令将办理情形先行具奏。该将军督抚等自应仰体朝廷孜孜求治之意，内外一心，迅速办理，方为不负委任。乃各省积习相沿，因循玩愒，虽经严旨敦迫，犹复意存观望。即如刘坤一、谭钟麟总督两江两广地方，于本年五六月间谕令

筹办之事，并无一字复奏，辄藉口部文未到任意稽延。（以上十一字朱笔改为：‘迨经电旨催问，刘坤一则藉口部文未到，一电塞责；谭钟麟且并电旨未复，置若罔闻’）该督等皆受恩深重久膺疆寄之人，泄沓如此，朕复何望？倘再藉词宕延，定当（朱笔改‘当’为‘必’字）予以惩处。（朱笔改‘惩处’为‘严惩’）直隶距京咫尺，荣禄于奉旨交办各件尤当上紧赶办，陆续奏陈。其余各省督抚，亦当振刷精神，一体从速筹办，毋得迟玩，致干咎戾。”⁽⁷⁰⁰⁾

这一段谕旨点了刘坤一、谭钟麟的名，对荣禄也予以侧面敲击。（参见24·42）对照以往谕旨，可见光绪帝已是十分光火。十一日，军机处根据光绪帝的旨令，在军机大臣见面时递上《五月、六月交各省议复事件单》：

“五月初一日，寄各直省，练兵节饷，限六个月具奏。

初三日，寄廖寿丰，查道员李宝章等参款。

十五日，寄良弼，交审案内牵涉依克唐阿之侄著查奏。

二十二日，电寄各直省，查书院数目。

二十二日，明发各省书院坐落、经费，限两个月复奏。

二十五日，明发经济特科，限三个月保送。

二十七日，寄黄槐森，查蔡希邠参款。

六月初五日，电寄各省变通武场议复，已复各省列于下：荆州将军、奉天府尹、陕甘、湖广、陕西、江苏学政、山东、山西、河南、云贵。

初八日，明发各省筹办仓谷。

初十日，寄各省添设海军军费，著先行电奏。

十一日，明发各省一律设立学堂。

十一日，电寄谭钟麟令生员区金铎迅速来京。

十二日，明发各省举行保甲。

十五日，明发各省农政、工艺并设商务局，随时具奏。

十七日，寄刘坤一、张之洞，拟定商务办法迅速奏闻。

十七日，寄寿阴，查蒙古土默特旗参案。

十八日，寄刘坤一、陈宝箴，浙〔湘〕省建枪弹厂斟酌筹办。

二十三日，寄沿江沿海沿边各省推广口岸。

二十三日，明发南、北洋及沿江沿海各省增设水师学堂，又，铁路矿务学堂著王文韶、张荫桓议奏。”⁽⁷⁰¹⁾

从这一张清单来看，关于新政的谕令并不太多，且也不很具体。各地办理情况也多未违限。但光绪帝对此很不满意，再次下达了朱笔亲改的明发上谕：

“朝廷振兴庶务，凡交议交查各件皆系当务之急。各督抚等自当仰体朕怀，各就地方情形认真妥办，随时具奏。乃本年六月以前，所有明降谕旨及寄谕并电旨飭办各件未经复奏之处尚多，总由疲玩因循，不知振作。著各该将军督抚即将以前飭令议奏事件迅速具奏，以后奉谕交办之事尤当依限赶办，克日奏闻，毋得任意延缓，致烦降旨严催。嗣后明降谕旨，均著由电报局电知各省，该督抚即便（朱笔改为‘行’）遵照办理，毋庸专候部文，以致（朱笔将‘致’改为‘杜其藉口’）延误。”⁽⁷⁰²⁾

也就在这一天，御史王培佑上“变法自强当除蒙蔽痼疾折”。⁽⁷⁰³⁾光绪帝读之颇受感动，再次发下朱笔亲改的明发上谕：

“御史王培佑奏变法自强当除蒙蔽痼习一折。现因时事艰难，朝廷振兴庶务，力图自强，尤赖在廷臣工（以上四字朱改为‘枢廷及各部院大臣’）共笃秉忱，竭力匡赞（此处朱笔加：‘以期挽救颓风，庶事可渐臻治理。乃’）诸臣中恪其官守者，固不乏（以上二字朱改为‘亦有’）人；而徇于积习不知振作者，仍所不免（以上四字朱改

为‘尤难悉数’)。即如部院堂官，本应常川进署，不得无故请假，议奏事件不准延搁逾限，皆经再三训诫，而犹有（‘有’字朱删）阳奉阴违者（‘者’字朱删）。似此蒙蔽因循，国事何所倚赖？用特重加申儆，凡在廷大小臣工，务当振作精神，共襄治理（以上八字朱改为‘洗心革面，力任其难’），于应办各事明定期限，不准稍涉迟玩。如该御史所指各节，有则改之，无则加勉。（以上十六字朱删）倘再因仍痼习（以上六字朱改为‘倘仍畏难苟且’），自便身图，经朕觉察，定必严加惩处，勿谓言之不预（以上四字朱笔改为‘宽典可屡邀’）也。”⁽⁷⁰⁴⁾

严格地说起来，当时进行的诸多大政，确也需要时间，光绪帝显得过于着急。但他害怕其新政措施，会如同以往一样，最终被官僚机器柔软地削弱磨平，于是短短几天内便有多道严旨下达。由此观之，康称“各督抚皆藐上无权，抗不遵办”一语也非为准确，“抗不遵办”的主要原因并非是“藐上无权”。

康称其“决意出京”，似非为其真实想法，他在六月中旬一度曾有出京的思想。（参见24·43、24·49）此时他改变主意，有心留在京城。康又称“乃与孙家鼐面商，请在京师开局”一事，指其六月十三日“恭谢天恩条陈办报事宜折”中有“惟既为官报，似应分设京师”一语，又奉旨“令将筹办官报事，与孙家鼐说”，而孙家鼐拒绝了康有为的当面请求。张美翊称：“康君闻不愿出京，谓当遥制各处报事云云。”⁽⁷⁰⁵⁾

狄平，即狄葆贤（1876—1941），字平子，号楚青，江苏溧阳人，此时与谭嗣同、唐才常等人交善，李端棻保举经济特科，曾列其名。（参见24·38）戊戌政变后，逃亡日本。光绪二十六年返回上海，参加正气会。三十年，在上海创办《时报》，甚为成功。民国年间专心于佛学。

康称“时奏派狄平接办报事”，“奏派”之意，即请上奏光绪帝请派狄葆贤差使，然我尚未读到康的相关条陈。狄葆贤到达上海后，曾给汪康年一信：“顷接康先生电，想电局于尊处已分送矣。此事究应如何处理？伏乞详示，以便遵办，恭候回音。”⁽⁷⁰⁶⁾此中所言，为接办报事。

康称“汪康年私改《昌言报》”一事，属实。汪康年闻悉六月初八日

《时务报》改为官报、康有为督办的谕旨后，十分不满，谋划拒不交出。然汪在北京的活动，一无进展，汪大燮主张将该报交出，张元济取息事宁人的态度。(707)然汪通过其在湖北的老关系，即钱恂、梁鼎芬等人向张之洞求助时，得到了极大的支持。张之洞对康有为及其学说极为不满，暗中授意汪，将《时务报》改称《昌言报》，以梁鼎芬为总董，仅留《时务报》空名给康。(708)汪由此于七月初一日刊出《昌言报》第一册，在封面上注明“续《时务报》第六十九册”。在卷首刊印六月初八日孙家鼐奏折及当日的谕旨后，汪康年另作“跋语”：

“谨案：康年于丙申之春，倡设《时务报》，惟时南皮张制军提倡于先，中外诸大吏振掖于后，各省同志复相应和，先后延请梁卓如、麦孺博、章枚叔、徐君勉、欧云樵诸君为主笔；张少塘、郭秋坪、古城坦堂、潘士裘、李一琴、曾敬诒诸君翻译东文、西文各报；复旁罗章奏要件，以备考求时事者之采择。方惧指斥稍过，不免干触忌讳。不意言官奏请，遽蒙优诏改为官报，复派康有为督办报务，实为草野之至荣。惟官报体裁，为国家所设，下动臣民之瞻矚，外关方国之听闻，著论译文，偶有不慎，即生瑕衅，自断非草莽臣所敢擅拟。谨已暂时停止，俟康工部到申，再由其筹办。本报特改名《昌言报》，仍与从前《时务报》蝉联一线，既上承圣主旁罗之至意，复仰体同志扶掖之盛心。特谨跋于此。汪康年恭跋。”(709)

言词中机锋甚利。康有为得此消息，立即发电各地禁止。七月初四日，总理衙门收南洋大臣刘坤一电：

“顷康有为电，奉旨改《时务报》为官报，汪康年私改为《昌言报》，抗旨不交，望禁发执云。应如何处理，请钧示。坤。歌。”(710)

七月初六日，光绪帝下旨由新任驻日本公使黄遵宪查办此事，为此发电湖广总督张之洞、两江总督刘坤一，以转黄遵宪：

“奉旨：刘坤一电称，康有为电，奉旨改《时务报》为官报，汪康年私改《昌言报》抗旨不交等语。该报馆是否创自汪康年，及现在应如何交收之处，著黄遵宪道经上海时查明原委，秉公核议电

奏，毋任彼此各执意见，致旷报务。”⁽⁷¹¹⁾

七月初十日，张之洞收到该电旨后，立即发电孙家鼐，全力支持汪康年：

“……查《时务报》乃汪康年募捐集赀所创开，未领官款，天下皆知，事同商办。兹奉旨交黄遵宪查明核议，自应听候黄议。康主事辄电致两江、湖广各省，请禁发《昌言报》，殊堪诧异。康自办官报，汪自办商报，自应另立名目，何得诬为抗旨？官报有开办经费，有常年经费，皆系巨款，岂有夺商报之款以办官报之理？况《时务报》馆并无存款。且近日谕旨令天津、上海、湖北、广东各报俱送钧处进呈，是朝廷正欲士民多设报馆，以副明目达聪之圣谕，岂有转行禁止之理？康主事所请禁发《昌言报》一节，碍难照办。”

孙家鼐回电称：“公所言者公理，康所电者私心，弟所见正与公同，并无禁发《昌言》之意，皆康自为之。公能主持公道，极钦佩。”⁽⁷¹²⁾由此可见张、孙对康的态度。与此同时，张之洞暗中授意汪康年将《昌言报》挂日本商牌。⁽⁷¹³⁾

翁曾桂，字小山，江苏常熟人。翁同书之子，翁同龢之侄，曾任湖南岳常澧道、江西按察使、布政使等职。此时以江西布政使护理江西巡抚，后任浙江布政使等职。

陈宝箴（1831—1900），字右铭，江西义宁（今修水）人。咸丰元年举人。参与镇压太平天国，入席宝田幕，累保至知府。光绪八年由河南河北道迁浙江按察使；二十年由湖北按察使迁直隶布政使，为刘坤一办后路粮台。二十一年迁湖南巡抚。他在湖北曾是张之洞的属员，与张私交极密。

廖寿丰（1836—1900），字谷似，江苏嘉定（今上海）人。军机大臣廖寿恒之兄。同治十年进士，入翰林院。光绪十九年由河南布政使迁浙江巡抚。

蔡钧，字和甫，浙江仁和（今杭州）人。监生。光绪七年随郑藻如

出使美国，曾任驻西班牙参赞。十一年回国任同文馆监督，十四年主持福州通商局。二十三年出任苏淞太道。二十七年充驻日本公使。

黄遵宪（1848—1905），字公度，广东嘉庆州（今梅州）人。光绪二年举人，报捐道员衔。曾任驻日本公使馆参赞、驻美国旧金山领事、驻英公使馆参赞、驻新加坡总领事。光绪二十一年，由署理两江总督张之洞命为江宁洋务局总办；二十二年在上海与汪康年、梁启超等创办《时务报》；二十三年补湖南长宝盐法道；二十四年由徐致靖与康有为等人同保，旨命送部引见；六月，以三品京堂候补任驻日本公使。此时正在赴京途中。黄遵宪在政治上倾向康、梁一派，也被时人视为激进的改革派主要成员。(714)

光绪帝此次电旨命其来查办《时务报》，是否另有康、梁之暗中活动，我还没有读到相关的史料，但由黄主持此事，当然会对康、梁有利。与汪相关之人士也纷纷托请。(715)七月十六日，总理衙门收黄遵宪电：

“宪到岳因察看商地，略有沈摛。奉鄂督转奉电旨，饬查《时务报》事宜。查此馆章程皆宪手定，系宪所创办，作为公众之报，以汪康年充总理，梁启超充总撰。今公报改为官报，理正势顺，不知何以抗违不交？俟到沪，即议交收，毋令旷报。事定再电奏。请回堂宪。遵宪。”(716)

此电完全否认了汪康年的理由，称《时务报》改为官报“理正势顺”。黄遵宪到达上海后，一面以身体原因拖延进京，称自己“积病伤肺，故言语拜跪，均难如常”，要求“在沪调养十数日”；另一面对于《时务报》的调查，却有着很详细的电报：

“窃遵宪前奉电开，奉旨：刘坤一电称，康有为电奉旨改《时务报》为《官报》，汪康年私改为《昌言报》，抗旨不交等语……伏查丙申春月，遵宪奉旨暂留江苏办理教案、商务各事宜，因住上海。当时官书局复开，刊有官报。遵宪窃意朝廷已有变法自强之意，而中国士大夫闻见浅狭守旧。自知非广刊报章，不足以发聩而祛意见。先是康有为在上海开设强学会报，不久即停，尚存有两江总督捐助余款，进士汪康年因接收此款来沪，举人梁启超亦由官

书局南来，均同此志。因共商报事，遵宪自捐一千两，复经手捐集一千余两，汪康年交出强学会余款一千余两，合共四千余两，作为报馆公众之款。一切章程格式，皆遵宪撰定。公商汪康年为总理，梁启超为总撰。刊布公启，播告于众，即用遵宪等名声明，此举在开风气，扩闻见，绝不牟利起见。又称，有愿捐赀襄助扩充此报、维持此举者，当刊报以表同志。遵宪复与梁启超商榷论题，次第撰布。实赖梁启超之文之力，不数月而向风行海内外，而捐赀助报者竟有一万数千元之多。是此报实为公报。此开设时务报馆之原委也。今以公报改为官报，理正势顺。遵宪行抵沪上，汪康年送到报馆本年六月结册，除收款、付款各项业经收支销数，官报接收，毋庸追问外，据其所开存款各项：一、存现银，一、存新旧报，一、存自印书籍，一、存各种书籍，一、存器具，一、存未缴之书赀报赀，共值额数均一万数千元。遵宪筹商核议，窃谓均应交与官报接收。所有派报处及阅报姓名，亦应开列册单交出，官报接收，即接续公报照常分派，以便接联而免旷误。如结册中有未付之款，派报处已经收钱尚未满期之报，官报接收之后，亦应查照原册，一律接办。又，公启称，将来报章盛行，所得报费并不取分毫之利，归入私囊，或加增报纸，或广招译人翻书，以贱价发行；又称捐款在百元以上者，可以酌议成数，分别偿还，其不愿取回者，听。官报接收之后，如果清算旧数，实有赢余，此二条似亦可酌量办理。如此接收，官报与公报联络为一气，派报更易推广，于报务似有裨益。所有遵宪遵旨查明开报原委及秉公核议收支之法，是否有当，理合请旨遵办。除将时务报公启及时务报馆现在结册，另行斋呈总署、军机处备查外，伏乞代奏，皇上圣鉴。出使日本大臣黄遵宪谨上。沃。”⁽⁷¹⁷⁾

黄遵宪的电报强调了《时务报》的“公报”性质，否认其为“商报”，丝毫没有顾忌到站在汪康年背后的张之洞。然于此后不久，戊戌政变发生，《昌言报》交接一事不了了之；而张之洞却再次要求由汪康年接办该报。⁽⁷¹⁸⁾《昌言报》共出了10册，至十月初六日停刊。中华书局影印本是目前最好利本的版本。

康称刘坤一“电上海道蔡钧封禁《昌言报》”，有误。蔡钧七月初五

日致信汪康年称：

“顷接康工部来电，禁发《昌言报》，劝汪交出，如何电复等因，用特照抄原电奉布，即祈阁下查照办理，并望将办理情形从速见示，以便转复为荷。”

七月初八日致信汪康年称：

“顷承惠顾，藉聆一是，所有为难情形，已经电复康主政查照。兹奉督宪电谕，饬查黄大臣行抵何处等因，用特抄电送呈察览。即祈阁下确探黄大臣行踪，现抵何处，即日见示，以便电复为荷。”⁽⁷¹⁹⁾

蔡钧收到的是康有为请禁《昌言报》之电，刘坤一电报仅命其查询黄遵宪行踪，并无“封禁”之令。孙家鼐复汪康年信中称：“接来电，水部电致上海道，有奏参封禁之语。此水部之言，弟并无此语，宜分别观之。”⁽⁷²⁰⁾由此可知，是康有为发电中有“奏参封禁”之词，孙家鼐未作一语。康又称“江西亦饬禁”一事，可见之于汪德年致汪诒年之信：

“前禁《昌言报》，初闻出示，后来并未出示。省城由南昌出一谕单，递送各处，并未留下，亦未取结，系七月十三日之事……九江则藩札到县，即由县署请福康公司管事至署，将文书送阅，取具甘结，未出示，亦无谕单，此时实无从取揭。兄回江后，即托首县转达中峰，将上海情形略说大概，已许仍旧照送。窃以此事系由康电所致，当道以其为奉旨办理官报之人，不得不与为维持。”⁽⁷²¹⁾

从此信中可见，上海未禁，江西虽禁，但只是应付一下。

康称“以报事待查办，复留京”，即指以待黄遵宪查办结果为由，而继续留在北京。（参见24·56）

（24·52）时湖南巡抚陈宝箴奏荐我而攻改制考，上留中。

据手稿本，此节为韩文举字体，添加于页眉。“考，上留中”四字为再次添加，补在行间，疑为康有为字体。

康称“陈宝箴奏荐我而攻改制考”一事，查军机处《随手档》六月十

八日记：“朱批陈宝箴折：一、厘正学术由……”此折即陈宝箴于五月二十七日所上奏“请厘正学术造就人才折”，称言：

“臣尝闻工部主事康有为之为人，博学多才，盛名几遍天下，誉之者有人，毁之者尤有人。誉之者无不俯首服膺，毁之者甚至痛心切齿，诚有非可以常理论者。臣以为士有负俗之累而成功名，亦有高世之行而弋虚誉。毁誉不足定人，古今一致。近来屡传康有为在京呈请代奏折稿，识略既多超卓，议论亦颇宏通，于古今治乱之原、中西政教之大。类能苦心探讨，阐发详尽，而意气激昂慷慨，为人所不肯为，言人所不敢言，似不可谓非一时奇士。意其所以召毁之由，或即其生平才性之纵横，志气之激烈有以致之，及徐考其所以然，则皆由于康有为平日所著《孔子改制考》一书……当康有为年少时，其所见译出西书有限，或未深究教主之害，与其流极所至。其著为此书，据一端之异说，征引西汉以前诸子百家，旁搜曲证，济之以才辩，以自成其一家之言，其失尚不过穿凿附会。而会当中弱西强，黔首坐困，意有所激，流为偏宕之辞，遂不觉其伤理而害道。其徒和之，持之愈坚，嚣然自命，号为康学，而民权平等之说炽矣。甚或逞其横议，几若不知有君臣父子之大防。《改制》一编，遂为举世所忿疾，其指责尤厉者拟为孟氏之辟杨墨，而康有为首为众射之的，非无自而然也。第臣观近日所传康有为呈请代进所辑《彼得变政记》折稿，独取君权最重之国以相拟议，以此窥其生平主张民权，或非定论……即如现办译书局事务举人梁启超，经臣于上年聘为湖南学堂教习，以尝受学康有为之门，初亦间引师说，经其乡人盐法道黄遵宪规之，谓何乃以康之短自蔽，嗣是乃渐知去取……康有为可用之才，敢言之气，已邀圣明洞鉴。当此百度维新力图自强之际，千人之诺诺，不如一士之谔谔，谓宜比之狂简，造就而裁成之，可否特降谕旨，飭下康有为即将所著《孔子改制考》一书板本，自行销毁……”(722)

陈宝箴此折，陈词极为委婉，对康弹劾之时又略有保全之意，这主要是考虑到当时光绪帝对康的态度。“将所著《孔子改制考》一书板本，自行销毁”一句，很可能参考了光绪二十年处理《新学伪经考》的方法，余联沅弹劾后，李瀚章奏复“谕令自行销毁”。（参见20·2）康称“湖南巡抚陈

宝箴奏荐我”，并不恰当。康又称“上留中”，则有误。光绪帝收到该折后，并没有“留中”，而是于六月十八日发下交片谕旨给孙家鼐：

“谭继洵奏请变通学校科举、陈宝箴奏请厘正学术各一折，著孙家鼐于明日寅刻赴军机处，详细阅看，拟具说帖呈进。”⁽⁷²³⁾

前节已叙，五月二十九日孙家鼐上奏“译书编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折”，弹劾康有为《孔子改制考》，光绪帝命孙传旨，将有关孔子称王改制字样即行删去。（参见24·37）此次孙家鼐奉旨对陈宝箴奏折“拟具说帖”，即“议复陈宝箴折说帖”，措辞要比陈折严重得多，称言：

“查陈宝箴所奏，意在销毁康有为《孔子改制考》之书，兼寓保全康有为之意。臣谨将康有为书中最为悖谬之语，节录于后，请皇上留心阅看……臣观湖广总督张之洞著有《劝学篇》，书中所论皆与康有为之书相反，盖深恐康有为之书煽惑人心，欲救而正之，其用心亦良苦矣。皇上下诏褒扬，士大夫捧读诏书，无不称颂圣明者……今陈宝箴请将康有为《孔子改制考》一书销毁，理合依陈宝箴所奏，将全书一律销毁，以定民志而遏乱萌。至康有为之为人、学术不端，而才华尚富，是以陈宝箴请销毁其书，正欲保全其人。臣惟君子不以言举人，不以人废言，愿皇上采择其言，而徐察其人品、心术，果能如陈宝箴所言，更事渐多，知非进德，于爱惜人才之中，仍不失厘正学术之意，亦可以风示朝野矣。”⁽⁷²⁴⁾

然从军机处《随手档》、《早事档》等档案中，我尚查不出孙家鼐的该“说帖”何时上呈，看来未经过奏事处，而是另有渠道。然于六月十九日，即孙家鼐去军机处阅看陈宝箴奏折后，光绪帝于六月二十一日、七月初五日、二十四日、八月初四日四次召见孙家鼐，也有可能于召见时递上。⁽⁷²⁵⁾但光绪帝没有采纳陈宝箴、孙家鼐的意见，下令将《孔子改制考》毁板，而是对康有为依旧信任有加。

戊戌政变后，慈禧太后于八月二十一日罢免陈宝箴，“永不叙用”。（参见24·98）而刘坤一后来读到陈宝箴该奏折稿，为此大喊不平。⁽⁷²⁶⁾

（24·53）是时王先谦、欧阳节吾在湘猖獗，大攻新党、新政，学会

学堂一切皆败，于是草折交杨漪川奏请奖励陈宝箴。上深别白黑，严旨责湖南旧党，仍奖陈宝箴认真整饬，楚事乃怡然。非圣明洞烛万里，何能如是。又请亲试京僚，黜其不通者；然朝士之冗闾者大恐，刚毅阻之，卒不行。

据手稿本，此节为韩文举字体，添加在页眉及页边。“是时”前删一“同”字；“王先谦”由“黄仙谦”改，康有为字体；“在湘”两字为再添加，补在行间；“大攻新党、新政”之后原添加“湖南京官与□□党构大狱”，删去；“于是”二字为添加，补在行间，康有为字体；“上深别白黑，严旨责湖南”一句为添加，补在行间，《戊戌变法》本，漏“旨”字；“旧党”前删去“又□□”，其后删去“上谕□□□”、“奉旨照行”共十二字；“仍奖陈宝箴”之“奖”字由“责”改；“又请”之“又”字为添加，补在行间，“请”字后删一字；“然朝士”之“然”字为添加。

王先谦（1842—1917），字益吾，号葵园，湖南长沙人。同治四年（1865）进士，入翰林院，散馆后授编修。曾任詹事府左中允、左庶子、翰林院侍读、国子监祭酒等职，光绪十一年出为江苏学政。十四年回湖南，主讲思贤讲舍、城南书院，此时主讲岳麓书院。梁启超初到湖南办时务学堂，王先谦极为欢迎，后因学见政见分歧，反为其敌。

欧阳节吾，名中鹄（1849—1911），字品三，号节吾，湖南浏阳人。同治十三年举人，次年入京，考用内阁中书，受同乡户部员外郎谭继洵之聘，教授其子谭嗣同。后入杨昌浚、瞿鸿禨、龙湛霖、谭继洵幕。此时入陈宝箴幕。

王先谦之思想实有保守之面，但对维新事宜也不是一概反对，而对康学深恶痛绝。欧阳中鹄主张变革，梁启超初至湖南时视其为“人才”。⁽⁷²⁷⁾然他在学术思想与康有为对立，并对其学生谭嗣同、唐才常沉迷于康学而痛心疾首（参见24-63）；对谭嗣同等仍是关爱倍加，并无直接之对抗。⁽⁷²⁸⁾更为激烈地反对康有为之湘籍人士为叶德辉，康于此处未提及。由此从学术乃延至政见，尤其对梁启超主持的时务学堂，两派纷争不息，对此似也不能以新旧二字截然加以区别。⁽⁷²⁹⁾张元济曾请丁忧解职的沈曾植入湘调解。⁽⁷³⁰⁾

湖南的纷争也影响到北京。湖南籍京官在收到家乡来信后，推举湘籍高官时任左都御史的徐树铭出面上奏。⁽⁷³¹⁾查军机处《随手档》，光绪二十四年闰三月二十三日载：“左都御史徐树铭折：一、外人巧于尝试

恐激起事变由；一、请尊崇圣道由；片一、湘省保卫局章程请禁止由；片一、请飭湖南学政崇尚正学由。”其中“请尊崇圣道折”称：

“时事多艰，浅学小人辄以崇西学、兴特科等进疏……伏愿圣人明诏海内各督抚访求老师宿儒，深于义理，明于治体，不论已仕未仕，综核行实，保送入京，如倭仁、李棠阶、罗泽南、刘蓉之比者，听候圣旨，传见进用……”(732)

“请飭湖南学政崇尚正学片”称：

“近年来士习披靡，飞扬浮动，学政江标复以西人之说簧鼓士林，以为赏罚，老成练达之儒，无不切齿。本届学政徐仁铸业已到任，应请旨飭令该学政一以经学、史学为标准，不得任无知之辈邪说芜论狂荡颠倒，杂乱文体，诬蔑正教……”(733)

其余一折一片虽尚未见，但已可看出，徐在湖南士人的鼓动下，对于改革的新说及“保卫局”的办法都是反对的。徐树铭的两折两片，光绪帝皆下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。(734)四月二十五日，即徐致靖保举康有为、梁启超等五人的同日，湖南籍御史黄均隆上奏“湖南讲求时务有名无实折”，攻击陈宝箴、梁启超、熊希龄、谭嗣同、黄遵宪等人，要求下旨令湖南巡抚陈宝箴另择人主持时务学堂，并解散南学会、撤销保卫局。(735)光绪帝再下旨“存”，并呈送慈禧太后。(736)对于徐树铭、黄均隆的言论，光绪帝自有定见。

康称“草折交杨漪川奏请奖励陈宝箴”一事，正是在此背景下进行。查军机处《随手档》六月二十三日记：“御史杨深秀折：一、请申谕诸臣力除积习由；片一、津镇铁路请饬招商承办由。”(737)杨深秀的“请申谕诸臣力除积习折”，尚未从档案中检出，然从当日光绪帝明发谕旨中可以看出该折的主旨：

“目今时局艰难，欲求自强之策，不得不舍旧图新。前因中外臣工，半多墨守旧章，曾经剴切晓谕，勸以讲求时务，勿蹈宋明积习。谆谆训诫，不啻三令五申。惟是朝廷用意之所在，大小臣工尚恐未尽深悉。现在应办一切要务，造端宏大，条目繁多，不得不采集众长，折衷一是。遇有交议之件，内外诸臣务当周咨博访，详细讨论，毋缘饰经术，附会古义，毋胶执成见，隐便身图。倘面从心违，希冀敷衍塞责，致令朝廷实事求是之意失其本旨，甚非朕所望于诸臣也。总之，无动为大，病在痿痹，积弊太深。诸臣所宜力戒。即如陈宝箴自简任湖南巡抚以来，锐意整顿，即不免指摘纷乘。此等悠悠之口，属在搢绅，倘亦随声附和，则是有意阻挠，不顾大局，必当予以严惩，断难宽贷。至于襄理庶务，需才甚多，上年曾有考试各部院司员之谕。著各该堂官认真考察，果系有用之才，即当据实胪陈，候朕录用。如或闾茸不职，亦当立予参劾，毋令滥竽。当兹时事孔棘，朕毖后惩前，深维穷变通久之义，创办一切，实具万不得已之苦衷。用再明白申谕，尔诸臣各精白乃心，力除壅蔽，上下以一诚相感，庶国是以定，而治理蒸蒸日上。朕实有厚望焉。”(738)

光绪帝此前促办新政的谕旨中态度尚较温和，至此开始发生变化，该上谕中“此等悠悠之口，属在搢绅，倘亦随声附和，则是有意阻挠，不顾大局，必当予以严惩，断难宽贷”之语，在以往的上谕中也很少见，看来杨深秀的意见，光绪帝已听了进去。而至七月之后，光绪帝的态度更为严厉。（参见24-51）

六月二十三日杨深秀上奏时，康有为很可能还不知道陈宝箴弹劾《孔子改制考》一事（参见24-52）；到了七月之后，康对陈的态度大变，再次代杨拟奏折。查军机处《随手档》七月二十九日记：“御史杨深秀折：一、新旧人员宜慎重选用由。”此即“裁缺大僚擢用之宜缓特保新进甄别宜严折”，称言：

“臣前奏湖南巡抚陈宝箴锐意整顿，为中华自强之嚆矢，遂奉温旨褒嘉，以励其余。詎该抚被人胁制，闻已将学堂及诸要举全行停散，仅存保卫一局，亦复无关新政。固由守旧者日事恫喝，气焰非常，而该抚之无真识定力，灼然可知矣。今其所保之人才，杨锐、刘光第、左孝同诸人，均尚素属知名，余多守旧中之猾吏……倘皇上以该抚新政重臣，信其所保皆贤，尽加拔擢，则非惟无补时局，适以重陈宝箴之咎。仍请严旨儆勉，以作其气，于其保举之人，分别加以黜陟，万勿一概重用。”

除此之外，该折弹劾裁缺广东巡抚许振祿（“老耄贪庸”）、裁缺河道总督任道镕（“贪狡素著”）；而对谭嗣同父亲、裁缺湖北巡抚谭继洵竟称“守旧迂拘，虽人尚无他要，非能奉行新政者”，“勿汲汲别议擢用，庶免阻挠新政”。⁽⁷³⁹⁾联系到光绪帝任命礼部新任六堂官时多起已裁官员（参见24-66），此折提醒光绪帝不要起用已裁官员；该折强调“至京官卿贰开坊以上，外官司道以上，除鸿名硕学数人外，实鲜通才”；联系到光绪帝任命陈宝箴所保杨锐、刘光第为军机章京（参见24-61），此折请光绪帝不要重用陈宝箴所保举的官员。⁽⁷⁴⁰⁾而这一时期康致力于开懋勤殿，该折的真实用意，是让光绪帝建立以康党为核心的新政班底。（参见24-69）当日光绪帝发出电旨：

“有人奏，湖南巡抚陈宝箴被人胁制，闻已将学堂及诸要举全行停止，仅存保卫一局等语。新政关系自强要图，凡一切应办事宜，

该抚务当坚持定见，实力举行，慎勿为浮言所动，稍涉游移。”⁽⁷⁴¹⁾

电旨中的用词是相当严厉的。陈宝箴收到该电旨后，极为不满，回电争辩。⁽⁷⁴²⁾也可能出于这一原因，陈宝箴感到中枢无人主持，后来电奏保举张之洞入京主持朝政。⁽⁷⁴³⁾

康称“又请亲试京僚，黜其不通者……”一语，似指杨深秀该折所言：

“……其裁缺之员，上者俟皇上详加考察，再予录用，下者听令休致，全其冠带，庶不至再铸铁错，屡缺金瓯。”⁽⁷⁴⁴⁾

此乃杨深秀之建策，非为光绪帝已采取的行动；查《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，光绪帝并无“亲试京僚”之类的举动。康又称“刚毅阻之，卒不行”，我尚未读到相关的史料。

（24-54）时谭钟麟不行新政，又纵盗贼，草折交宋芝栋劾之。奉旨：交陈宝箴查办。先是为文悌草折，劾云贵总督崧藩贪污，革职焉。

据手稿本，此一节韩文举字体，为添加，补在两页的页边。“又纵盗贼”之“又”字，以口字改，《戊戌变法》本亦漏；“贪污”之“污”字，各抄本皆误为“诬”。

谭钟麟（1822—1905），字云观，号文卿，湖南茶陵人。咸丰六年（1856）进士，入翰林院。曾任河南按察使、陕西布政使、陕西巡抚、浙江巡抚、陕甘总督、闽浙总督等职。光绪二十一年接替李瀚章，出任两广总督。为官四十余年，年近八旬，已无振作之心之力。光绪二十四年六月十四日，谭钟麟上奏请求开缺，光绪帝于七月初五日收到此折，朱批：“著赏假两个月。”⁽⁷⁴⁵⁾

前节（24-51）已叙，七月初十日光绪帝下达一道朱笔亲改的严旨：

“……虽经严旨敦迫，犹复意存观望。即如刘坤一、谭钟麟总督两江两广地方，于本年五六月间谕令筹办之事，并无一字复奏，辄藉口部文未到任意稽延。（以上十一字朱笔改为：‘迨经电旨催问，刘坤一则藉口部文未到，一电塞责；谭钟麟且并电旨未复，置若罔

闻’)该督等皆受恩深重久膺疆寄之人，泄沓如此，朕复何望？倘再藉词宕延，定当予以惩处。（以上六字朱笔改为：‘定必予以严惩’）直隶距京咫尺，荣禄于奉旨交办各件尤当上紧赶办，陆续奏陈……”(746)

对谭钟麟来说，这是一道从未见过的严旨。于此之后，光绪帝又有两道针对谭钟麟的严旨。(747)谭即回电说明广东办理之情形，最后称：

“……伏念钟麟自咸丰中通籍以来，受三朝知遇，已四十余年，天良具在，何敢漠视公事，惟赋性愚拙，但求核实，不善铺张。近日目疾昏蒙，衰病百出，办事竭蹶，难实难胜疆寄重任。六月十四日陈请开缺折，尚未奉到朱批，惟有仰恳天恩，曲赐矜全，俾得开缺回籍，免致贻误地方，则有生之年，皆戴德之年。”(748)

很可能康有为得知此消息，决计攻谭。(749)康称“草折交宋芝栋劾之”，查军机处《随手档》七月二十八日，御史宋伯鲁共上有两折三片，其中有“一、参谭钟麟由，片一、参魁元等由……”(750)前折为“参谭钟麟折”，称言：

“谭钟麟年逾七十，两目昏盲，不能辨字，属员手版须大书纸背，始能辨识。文书皆须人口诵，拜跪皆须人扶持。藩、臬晋谒，不及数语，举茶即送。即使坐镇承平，走肉行尸，已属无用……该督到任以后，首以裁水师学堂、撤鱼雷学堂为新政，学徒星散，鱼雷锈衄，至今黄埔山下广厦穹宇，昔费十万金而营造之者，今乃付之荒凉寥落，以穴蛇鼠，莫不咨嗟叹息焉……惟粤省疆臣未尝一奉诏书，未尝一行新政，甚且谕旨停废八股。该督于考应元书院举人，故出八股题。粤省通洋文者，合城人以数千，而学堂至今寂然。其他商人稟请开矿，稟请筑铁路、筑马路、开自来水者，则必阻之……该督既恶时务，全省有谈时务者则不委差使，吏士以此相戒不敢言。粤东地最富腴，外论谓可当天下之半，华洋杂处，尤熟洋情，且游于南洋者数百万，商务亦最盛。天下言办铁路之款，讲洋务之才，皆首推粤东。以最易变法最有为之粤东，而一谭钟麟败坏之。”

该折并称广东盗贼四起，贿赂公行，谭钟麟为之心惧而在宅门口设大

炮，以督标兵昼夜环卫等等。然该折中最关键之句，却为：

“臣以为粤东富庶严疆，宜有忠正通达、讲求时务，内之若礼部尚书李端棻，外之若湖南抚臣陈宝箴之流者，始足以静萑苻而保海疆。若谭钟麟者，宜立予褫革，以正其阻新酿盗之罪。”⁽⁷⁵¹⁾

按照当时的礼教与官规，赏罚授革为君主的专擅之权，臣子一般不直接提出处理意见，只能婉转言及，且称“不敢擅拟”、“出自圣裁”等语，而康代拟弹章往往直接提出处置意见。前以宋伯鲁、杨深秀之名弹劾许应骙，要求“以三四品京堂降调，退出总理衙门行走”（参见24-29）；此次又直接要求将谭钟麟开革，以李端棻代之。由此可见，这一奏折的真实目的，是为李端棻出任疆臣开路。宋伯鲁“参魁元、李家焯、王存善、裴景福片”，指责广东按察使魁元、旧带省城防营知县李家焯、知府王存善、番禺知县裴景福，称其为谭钟麟“腹心”。⁽⁷⁵²⁾然罢免封疆大吏为大政，且需经过慈禧太后；光绪帝当日给湖南巡抚陈宝箴发去廷寄上谕：

“有人奏疆臣昏老悖谬，阻抑新政，酿乱四起，请严惩褫革一折。据称两广总督谭钟麟年逾七十……若听该督尸居，势将全省蹂躏等语。督抚膺一方重寄，粤省地滨海疆，弹压抚绥尤关紧要。谭钟麟久历封圻，受恩深重，若如所奏，种种昏谬情形，实属大负委任。著陈宝箴按照所指各款，严密访查。如果属实，速即参奏。另片奏臬司魁元收受赌规，知县李家焯纵勇为盗，知府王存善充当厘差，勒索工商各行规费，番禺县知县裴景福，遇案受贿，种种贪横。粤中官方之坏，皆此数贪吏为之，而谭钟麟倚为腹心等语。著陈宝箴一并逐款确查，据实严参，毋稍徇庇。原折片均著钞给阅看。将此五百里谕令知之。”

光绪帝原本就对谭钟麟不满，此次宋伯鲁的弹章，他是完全听了进去，立即派邻省官员“严密访查”。⁽⁷⁵³⁾

崧藩，即崧蕃（1837—1905），“藩”为康有为笔误。瓜尔佳氏，字锡侯，满洲镶蓝旗人，咸丰五年举人。以吏部司员外放四川盐茶道，历湖南按察使、四川布政使、贵州巡抚等职，光绪二十一年由云南巡抚迁云贵总督。

康有为与文悌之交往及恩怨，参见24·7、24·30。此处康称“先是为文悌草折”一事，查军机处《随手档》闰三月二十七日记：“御史文悌折：一、云贵总督力小任重请另简贤能由”，此即为“崧蕃力小任重据实纠参折”，称言：

“崧蕃出身纨绔，贪妄性成。自其初任吏部司员，只以奔走权门、征逐狎友为能事，气焰浮嚣……迨其简放外省，无任不贪，惟以小有应付之才，又善于酬应权贵。故蒙蔽圣聪，历官至此，膺寄兼圻……独惟滇省密迩强邻，为外人窥伺最危之地，处今日事势，沿边沿海华洋杂处省份，诚宜参用西法新学，作人才，广制造，以期抵制外患，治法实与腹地不同。而崧蕃一味因循，漫无布置，闲员冗兵不肯裁，营操军械不知变，学堂书院不能立，地利矿务不欲兴，废阁诏书，听命幕吏，奉行故事，玩愒岁月，时不待人，良可痛惜。此崧蕃力小任重之实在情形也……伏乞皇上垂念滇虽边陲，实关大局，应否飭下邻省公忠体国之督抚，从实查明崧蕃负恩之咎，量加惩办……并拟恳皇上圣恩，特予妙简中外贤能之臣，即往代任滇督，令其从速整顿全滇兵制官方，举行全滇新政，推广全滇新学。”(754)

在此一弹章中，崧蕃除了贪污纳贿、放纵亲从外，另一大罪名是不行新政，文悌的这一奏折很可能有康的参与。光绪帝当日给邻省的贵州巡抚王毓藻发去了廷寄谕旨：

“有人奏云贵总督崧蕃与臬司兴禄朋比营私，信任门丁，需索馈献，差委文武，皆以贿行，贪纵骄奢，而于滇省地方事宜漫无布置等语。著王毓藻按照所参各节，确切密查，据实具奏，毋稍徇隐。原折著钞给阅看。”(755)

王毓藻的奏折，多有回护。(756)康称其“革职焉”，误。崧蕃仅是交部议处，并未因此革职，而后再任陕甘总督、闽浙总督，于光绪三十一年（1905）在任上去世。

（24·55）时万寿，请颁御象，下爱民诏书，以结民心。刊新政诏书誊黄遍贴穷乡僻壤，以广德意。停止昭信股票，或作为公债，交回本地方，起农工商之业，以惠民困。刊誊黄及股信票事皆奉旨允

行。昭信股票害民至甚，富商小户无得免者，至是皆得昭苏。同日，上禁天下裹足折，请奖励各省不缠足会，令各省督抚饬地方官劝诱士庶，仿照上海不缠足会例推行；并定律，光绪十五年所生女子，至今十岁者，无得裹足，若有裹足者，不准领受封典。枢臣以秽屑不关政体，沮尼不行。

据手稿本，此节为韩文举字体。“时万寿”之“时”字为添加，“寿”字后删一“时”字；“御像”之“像”字由“杖”字改，康有为字体；“下爱民诏书”为添加，补在行间；“遍贴”前删一“以”字；“或作为公债”之“或”字后删“将其本”三字；“以惠民困”之“惠”字以“卫”字改，康有为字体；“股信票”前删“昭信”二字，各抄本皆改为“昭信股票”；“奉旨”二字以“得”改；“害民至甚”之“甚”字以“是”字改；“上禁天下裹足折”之“上”字删原补之“请”字；“地方官”之“官”字，以□字改；“至今十岁”之“至”字以□字改；“枢臣”之“枢”字，各抄本皆误为“诸”字。

“万寿”，指光绪帝的生日，为六月二十六日。

康称“请颁御象，下爱民诏书……”一事，查《杰士上书汇录》卷三，收录康有为“为万寿庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”，署日期为“光绪二十四年七月初二日”。又查军机处《早事档》、《随手档》不见代奏的记录，很可能是由军机大臣廖寿恒代奏的。《杰士上书汇录》属内府抄本，其日期应是康有为进呈日期；然折中“顷宜因圣寿之庆，即电告天下士民”，“因此圣寿庆典，特下明诏”之语，该折应作于光绪帝生日即六月二十六日之前；很可能是康有为起草之后，一直没有机会，军机大臣廖寿恒自康有为督办官报后，不愿再为其递折，由此生出几番周折，拖了一些日子。（参见24-44）

康有为“为万寿庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”，共有三项内容：一、万寿节全国庆祝；二、“昭信股票”；三、新政谕旨“刊印誊黄”。这与《我史》所称内容大体相似，顺序稍有差别。分项说明于下。

“万寿节”全国庆祝一事，康有为条陈称言：

“……向来直省，恭逢万寿，只有职官行礼，士绅游客，皆不得预舞蹈之列，至于农工商贾，兵卒妇孺，更不下逮……昔文王与国人交，视民如子。史佚告成王曰：愿王近于民。孔子言尊君而即言亲上，言明德即言亲民……查泰西各国，其君主寿辰，或他庆典，

举国停工一日，结彩悬灯，欢笑称祝。其官商士庶，皆于是日宴客，遍陈百戏以乐之。其公署及商民之室，皆听悬君主之象，以听其瞻拜……顷宜因圣寿之庆，即电告天下士民，许人人得立万寿牌，家家得悬万寿灯，听其祝嘏；用汉、唐赐酺之例，仿端节、秋节之俗，停业一日，以胪薄海之欢。后此凡逢皇太后万寿、皇上万寿及他国家庆典，皆照例行。”

康称“请颁御象”，而查该条陈称“泰西各国，其君主寿辰”“皆听悬君主之象”，而中国“许人人得立万寿牌，家家得悬万寿灯”，稍有误。康在《日本变政考》中有此提议。⁽⁷⁵⁷⁾康又称“下爱民诏书”，查该条陈称“电告天下士民”“听其祝嘏”，亦稍有误。

“昭信股票”一事，康有为条陈称言：

“……臣愚以为，皇上施惠生民，莫如昭信股票一事。查日本有起业国债，多为起学校，兴农务，劝商资，补工业起见。四业皆以西法兴之，数年大盛……臣愚伏愿皇上洞鉴万国政，俯施四海之惠，因此圣寿庆典，特下明诏，令昭信股票皆作民间起业公债，付之士绅富商，令其公议，各分作本地学堂、农学堂、工艺学堂、机器制造、轮船等商资，令妥议章程，以为将来归本之地，或仿照日本起业公债章程行之，而国家但与保护，不取其利。”

昭信股票为按期偿日本赔款而发行，康有为一开始便表示反对，认为是搜刮民财。（参见24·9）而昭信股票在发行过程中，被各地官员当作“捐输”的变种，强行逼勒，以至民怨沸腾，官员上奏反对，纷纷不断。⁽⁷⁵⁸⁾七月初十日，御史黄桂鋆上奏、翰林院编修张星吉上书，均请停昭信股票，光绪帝当日发下交片谕旨：“著户部核议具奏。”⁽⁷⁵⁹⁾由于二月初九日总理衙门与汇丰银行、德华银行签订了《英德续借款合同》，对日赔款已有了着落（参见24·10），更兼户部主办官员翁同龢已罢免，张荫桓、徐用仪态度有所改变；七月二十二日，户部议复，停止办理昭信股票。⁽⁷⁶⁰⁾光绪帝当日发下谕旨：

“据户部奏称，股票扰民，屡经指摘，近时收数无多。除京外各官仍准随时请领，并官民业经认领之款，照案收缴外，其绅商士民人等，请一概停止劝办等语。朝廷軫念民依，原期因时制宜，与民

休息，岂容不肖官吏任意洒派，扰害闾阎。其民间现办之昭信股票，著即停止，以示体恤而固民心。”⁽⁷⁶¹⁾

由此可见，昭信股票之事停办，是各方的参劾及户部的意见，与康“为万寿庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”并无太多的关系。康亦并非要求停止昭信股票，而是提出将之改为“起业公债”，康称“奉旨允行”，并不属实。

新政谕旨“刊刻誊黄”一事，康有为条陈称言：

“至四月以来，迭奉诏书，皆罢旧章而行新政，期以强中国而安小民。仁政之颁，天下翘首，然有司视为具文，小民无从周知，感动无从，发愤奚自？昔周人象魏悬书、闾里读法，此实先王之大义也。伏乞飭下各省督抚，将四月以来新政诏书刊刻誊黄，令州县遍贴乡落，俾天下士庶皆知我皇上维新图治之盛美，必皆踊跃感奋，兴举庶业，以上报圣明。”⁽⁷⁶²⁾

查军机处《上谕档》，七月二十七日，光绪帝下发两道很长的明发上谕，其中提到了新政谕旨刊刻誊黄：

“国家振兴庶政，兼采西法，诚以为民立政，中西所同，而西人考究较勤，故可以补我所未及。今士大夫昧于域外之观者，几若彼中全无条教，不知西国政治之学千端万绪，主于为民开其智慧，裕其身家，其精乃能美人性命，延人寿命。凡生人应得之利益，务令其推广无遗。朕夙夜孜孜，改图百度，岂为崇尚新奇？乃眷怀赤子皆上天之所畀，祖宗之所遗。非悉使之康乐和亲，朕躬未为尽职。加以各国环处，陵迫为忧，非取人之所长，不能全我之所有。朕用心至苦，而黎庶犹有未知。职由不肖官吏与守旧之士大夫不能广宣朕意，乃反胥动浮言，使小民摇惑惊恐，山谷扶杖之民有不获闻新政者。朕实为叹恨。今将变法之意布告天下，使百姓咸喻朕心，共知其君之可恃，上下同心，以成新政，以强中国，朕不胜厚望。著查照四月二十三日以后所有关乎新政之谕旨，各省督抚均迅速照录刊刻誊黄，切实开导。著各州县教官详切宣讲，务令家喻户晓。各省藩臬道府饬令上书言事，毋事隐默顾忌。其州县官应由督抚代递者，即由督抚将原封呈递，不得稍有阻格。总期民隐尽能上达，督

抚无从营私作弊为要。此次谕旨并著悬挂各省督抚衙门大堂，俾众共观，庶无壅隔。”

“前因振兴庶务，首在革除壅蔽，当经谕令各衙门代递事件，毋得拘牵忌讳。嗣因礼部阻格司员王照条陈，当将怀塔布等予以重惩。复先后谕令都察院暨各衙门随到随递，不必拘定值日之期，诚以百度维新，必须明目达聪，始克收敷奏以言之效，第恐大小臣工，徇于积习，不能实力奉行，用再明白宣谕，以后各衙门有条陈事件者，次日即当呈进，承办司员稍有抑格，该部院堂官立即严参惩办，不得略予优容。所有六月十五日、七月十六日谕旨、七月十九日朱谕、七月十七日暨二十四日交片谕旨，均令各衙门录写一通，同此件谕旨一并悬挂，俾其触目警心，不致复萌故态，以示朕力除壅蔽之至意。”⁽⁷⁶³⁾

光绪帝前一道谕旨产生的原因不详，若称因康有为条陈而发，不仅在时间上相隔二十五天之久；且从文字上看，与康有为的建策还有一些差距。后一道谕旨与刑部笔帖式奎彰的条陈有关。七月二十四日，刑部代奏该部候补笔帖式奎彰条陈一折一片。正折自荐去日本留学；附片弹劾刑部侍郎阿克丹、堂主事文谦，称其于七月十七、十八日阻挠上书，由此提出：

“拟请飭下各衙门堂官，将迭次谕旨恭录一道，宣示大堂。有条陈事件呈请代递者，次日呈进。承办官稍有抑格，定行严参，庶进言之人不至气沮矣。”⁽⁷⁶⁴⁾

刑部阻挠奎彰上书一事，恰发生于光绪帝因礼部阻挠主事王照上书将六堂官交吏部议处之后。（参见24-58）若以此追究责任，刑部堂官阿克丹、文谦的处分将重于礼部六堂官。光绪帝此时不愿再兴大狱，即采用奎彰提议，命抄录迭次谕旨宣示大堂。⁽⁷⁶⁵⁾（参见24-49）也有可能因此一事件，光绪帝下旨军机处，拟发两道内容各有侧重的上谕。

康称“上禁天下裹足折”一事，查《杰士上书汇录》卷三有康有为“为万寿大庆乞复祖制行恩惠宽妇女裹足以保民保国折”，署日期为“光绪二十四年七月初二日”。该条陈内称“顷恭逢皇上万寿昌期”，“特下明诏”，当作于六月二十六日之前。而进呈日期延后，很可能与前一条陈“为万寿

庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”的原因相同。该条陈称：

“.....今一男子竭力经营于外，而妇女以裹足之故，拱手坐食于内。夫以一人而养母妻女数人，数口嗷嗷，常忧不给，故衣食不充，鹄形菜色.....西人论我兵怯弱之故，由于种类之不强。而种类之不强，实由妇女裹足所致，束缚血气，戕绝筋骨，经数十代展转流传，故传种日弱.....康熙三年，圣祖仁皇帝下诏，禁天下妇女裹足。有裹足者，罪其父若夫，杖八十，流三千里。又嘉庆九年，奉仁宗睿皇帝上谕：今镶黄旗汉军应选女内，缠足者竟至十九人，殊为非是。此次传谕后，仍有不遵循者，定将秀女父兄照违例治罪.....顷恭逢皇上万寿昌期，天下欢舞，皇上法祖彝训，迓天庥命，特下明诏，禁止妇女裹足。则二万万妇女立离苦厄，即亿万年人民永强种类.....准令妇女已缠足者，宽勿追究，自光绪二十年以后所生之女，不准缠足，如有违犯，不得给予封典。顷臣庶中通才志士，知国弱民弱之由，多立戒裹足会，以劝化小民。”⁽⁷⁶⁶⁾

康称“并定律光绪十五年所生女子至今十岁者”一语，与条陈中“自光绪二十年以后所生之女”，稍有差异；康又称“令各省督抚，饬地方官劝诱士庶，仿照上海不缠足会之例推行”，与条陈中的文句，亦稍有不同。而康称“诸臣以秽屑不关政体，沮尼不行”，指军机大臣进行阻碍，乃属康的自我想像；由于该条陈非由正式渠道递上，光绪帝又未发下军机处，军机大臣也无从进言。军机处的档案中未见有此条陈的痕迹。

经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请禁妇女裹足折”，是康后来的另作，内容有着很大的不同。⁽⁷⁶⁷⁾

又据《杰士上书汇录》卷三，同署日期七月初二日的，还有康有为“请开农学堂地质以兴农殖民折”，然该折于七月初五日由总理衙门代递。（参见24-50）

（24-56）时徐致靖学士请开编书局于京师，荐我编万国强盛弱亡之书，及制度风俗之事。刚毅沮之，谓大学堂已有编译局，可无庸另开，遂不行。

据手稿本，此节为韩文举字体，添加在页眉；“万国强盛弱亡之书”之“万

国”二字为添加，“书”字以“故”字改，皆康有为字体。

六月初八日，孙家鼐议复宋伯鲁“请将《时务报》改为官报折”，顺势将康有为挤往上海，康、梁一度愿意离京，后改变主意，以“编书未完”、“报事待查办”为由，设法继续留在北京。（参见24-43、24-49、24-51）此为康有为的又一次试探。

康称“徐致靖学士请开编书局”一事，查军机处《随手档》六月二十七日记：“翰林院侍讲学士徐致靖折：一、请开编书局由。”然徐致靖的“请开编书局折”尚未从档案中检出，孔祥吉认为，该折由康有为自拟，请徐致靖代为奏上，其意以给光绪帝编书为由，不赴上海办理《时务官报》，而是继续留在北京。(768)对此我是同意的。六月二十三日，康致其女康同薇信中亦称：“……得报故欲速。然报事为人所共指，且汪某甚恨，亦不好办。或得编书局以自寄耳。”(769)

康称“刚毅沮之，谓大学堂已有编译局”一事，当为误。查军机处《上谕档》，光绪帝当日发下交片谕旨：“著孙家鼐酌核具奏。”(770)七月初三日，孙家鼐上奏“遵旨议复徐致靖请开编书局折”，称言：

“查徐致靖之疏，请开一编书局，令康有为编译外国各书恭呈御览，系为请皇上变法起见。又查康有为编成《俄彼得堡变政考》、《日本变政考》、《列国比较表》、《日本书目志》，业已进呈御览。其各国变政之书，亦拟陆续写呈。我皇上聪明圣智，即此数种书，于列国兴废之故，岂不洞若观火乎。况《泰西新史撮要》、《普法战纪》等书，久已经皇上阅过……臣观日本变政，坚沈毅行之二十年，勃然兴起，盖实有自强之根本，非仅恃一编书局耳。中国欲广译洋书，但于官报馆、译书局兼办此事，以备收藏考核，足矣。若待编阅千万卷书而后知变法自强，诚恐纡远寡效。徐致靖请特开一编书局，非今日之急务，所请应无庸议。”(771)

孙家鼐反对设立编书局的理由，颇为牵强，但其意坚定，即让康有为离开北京。光绪帝当日下旨：“依议。”(772)

从此例也可以看出，康称“刚毅沮之”，是其不知内情；《我史》中多次提到刚毅反对其建策，情况也有可能与此相同，即康本人并没有实

据，而是将其计策未被采用之原因，习惯性地推给刚毅。

（24-57）当万寿后，进《波澜分灭记》，言波澜被俄、澳分灭之惨，士民受俄人荼毒之酷，国王被俄人控制之害，守旧党遏抑之深。后国王愤悔变法，俄使列兵禁制，不许变法，卒以割亡。哀痛言之。上览之，为之唏嘘感动，赏给编书银二千两。七月初四日，总理衙门传言来，谓当有旨到，命勿出门。既而章京李岳瑞来，口传谕旨，即令仆人将赏银捧出，仓卒拜受。此本朝未有之举，不知何以报也。时应诣宫门谢恩，以上未降明旨，知有曲折，恐为太后所忌，故亦不敢诣宫门请对，但具折谢恩。于折末极陈时变之急，分割之苦，新政变而不变、行而未行之无益，制度局不开，零星散杂之无裨。末复举波澜事，反复言之，折凡数千言。于是上大感动，从此发大雷霆，非复曩时之迂回矣。时七月十二日也。附片辨《孔子改制考》事，辨孔子称王为历朝封典，非自我创造事。自上此折后，以制度局未开，不复言事矣。然修英、德变政记，日无暇晷。

据手稿本，此段为韩文举字体；“当万寿后”之“当”以“既经”二字改，“后”字以□字改；“波澜”，各抄本皆改为“波蘭”；“被俄、澳”三字为添加，补在行间；“士民受俄人”之“受俄人”三字由□字改，康有为字体；“国王被俄人”前删一“各”字，“王”字由某字改；“遏制之深”之“深”字由“寒”字改；“后国王愤悔变法”之“愤悔”由“悔而”改；“唏嘘感动”后删“徐致靖学士奏请开编书局于京师，荐我编强盛弱亡之故及制度风俗之书，刚毅”一段；“赏给编书银二千两”一句为添加，补在行间，后删“令总理衙”四字；“七月初四日”为添加，康有为字体，删一“时”字；“传言来”三字为添加，康有为字体，补在行间；“当有旨到”之“有”字前删一字；“李岳瑞来”之“来”字为添加，补在行间；“此本朝未有之举”一句为添加，补在行间，《戊戌变法》本此句顺序不同，作“此本朝未有之事，仓卒拜受，不知何以报也”；“宫门”之“宫”字皆以“公”字改，康有为字体；“于折末”之“于”字由“遂”字改，康有为字体；“于是上大感动”之“是”字后删一字；“发大雷霆”诸抄本皆误作“大发雷霆”；“辨孔子称王为”后删“向来□”三字；“然修英、德变政记”之“然”字由“以”字改。

康称“进《波澜（兰）分灭记》”一事，《我史》前称“六月进《波兰分灭记》、《列国比较表》”（参见24-34），此处又称“当万寿后”，即在六月二十六日之后；又据康“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”中所言“臣于本月初五日奉到总理衙门传旨：‘著赏康有为银二千两，以为编

书津贴之费……”即进呈日期当在七月初四日之前。其具体时间不详，很可能与“为万寿庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”、“为万寿大庆乞复祖制行恩惠宽妇女裹足以保民保国折”一起，于七月初二日由廖寿恒代为进呈。（参见2455）

康有为《波兰分灭记》进呈本，现收藏于故宫博物院图书馆。共七卷，装订为三册，分两函。其第一册比第二、三册稍窄，孔祥吉认为“由是观之，是书似乎是先进第一册，然后再进二、三册，并非一次进呈。”⁽⁷⁷³⁾姜义华、张荣华将之收入《康有为全集》，是目前最为方便利用的版本。该书纲目为：

“卷一、波兰分灭之由第一，波兰旧国第二；卷二、俄女皇卡他利那专擅波兰第三，俄使恣捕波兰义士第四，波兰志士谋复国权与俄战第五；卷三、俄人专擅波王废立第六；卷四、俄、土争波兰义士起爱国党第七；卷五、普奥俄分波兰之原第八，俄、普、奥第一次迫割波兰第九；卷六、俄胁波兰废其变法为第二次分割第十；卷七波兰第三次分割而灭亡第十一。”

其卷一、卷二为第一册，装一函；卷三、卷四、卷五为第二册，卷六、卷七为第三册，第二、三册装一函。黄色纸面、黄丝线订、黄绫包角，另有黄绫封套，当经武英殿修书处重新装订过。⁽⁷⁷⁴⁾该书的主旨，康有为在该书的《序言》中称：

“俄为虎狼之国，日以吞并为事，大地所共闻也。波兰以立王之故，假俄之力，当是时，举国咸德俄，以俄大之足恃也，乃听俄驻兵其国，而俄使即夺波王之权，减波兵之数，分波边之地。波自知其弱，不能自立也，乃议变法。其始则小臣议之，而其君与贵族大臣疑之，几兴大狱，而复议定。波王决然变法，贵族欣然改从，具草既定，布告将行，可谓非常之机会，自强之至理矣。而俄人乃兵围议院，流变法贤才于西伯利部，勒令守旧法而勿变，于是不七年而波亡……我辽东之归地，实藉俄力，而以铁路输之，今岁则以旅大与之，动辄沮挠，我之不为波兰者几希。今吾贵族大臣未肯开制度局以变法也，夫及今为之，犹或可望，稍迟数年，东北俄路既成，长驱南下，于是，而我乃欲草定宪法，恐有勒令守旧法而不许

者矣。然则，吾其为波兰乎？而凡守旧阻挠变法者，非助俄自分之乎？臣所为每考波事而流涕太息也。”

康有为于此巧妙地改编了历史。波兰之瓜分，并非在于其守旧或变法，而是当时的国际政治之使然。然康却简约为变法即存、守旧即亡的逻辑，笔锋随即转到“今吾贵族大臣未肯开制度局以变法也”，再次点出“制度局”这一核心。该书中有康有为按语9条，大多是对俄国的不满。《波兰分灭记》一书之写作，康也有可能借用梁启超之力。(775)

经康有为作伪的《戊戌奏稿》，另有《进呈〈波兰分灭记〉序》，是其后来所写的另作，与进呈本序文相较，文字有很大的不同。(776)

康称《波兰分灭记》一书“上览之，为之唏嘘感动”，我尚未读到可佐证之史料。康又称光绪帝“赏给编书银二千两”，由总理衙门章京李岳瑞颁来，属实。查《杰士上书汇录》卷三有康有为“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”，署日期为七月十三日。康称“时七月十二日也”，很可能指该条陈递上的日期，按照当时的官规，奏折上递署次日，以能在早朝时上达。又查军机处《早事档》、《随手档》，不见代奏的记录。该条陈可能是由军机大臣廖寿恒代呈。该折提到了接受光绪帝赏银事：

“臣于本月初五日奉到总理衙门传旨：‘著赏康有为银二千两，以为编书津贴之费等因。钦此。’祇领之下，感悚莫名……曩者受对温室，渥荷纶言，许其广事搜罗，悉以上尘〔呈〕乙览，日夕兢惕，方惧弗胜，乃承高厚之恩，恤其写官之费……臣惟有研精编纂，广事搜罗。凡泰西各国，大地新邦，地既与我比邻，政亦互相比较，揅其政俗得失之故，更事研摩，纳于石渠天禄之中，以资采鉴，庶效涓埃之助，仰赞日月之明。”

在时间上，康在《我史》中稍有误，七月初五日错记为七月初四日。

康称“附片辨《孔子制度考》事”，亦有误；康并无附片进呈，其对《孔子改制考》辩解置于“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”的正文中，称言：

“即如《孔子改制考》一书，臣别有苦心，诸臣多有未能达此意

者。前五月二十九日，协办大学士孙家鼐传旨，‘本日孙家鼐具奏，主事康有所著《孔子改制考》一书，凡有关孔子改制称王字样，宜亟令删除等语。军机大臣奉谕旨，著孙家鼐传知康有为遵照。钦此。’臣遵复，此书由石印而非刻版，臣当恭遵谕旨，于下次再印时改正。然臣岂敢与众违异，妄招攻击？则特著此书之苦衷微意，不敢不陈于君父之前……汉以前，儒者皆称孔子为改制，纯儒董仲舒尤累言之。改者，变也；制者，法也，盖谓孔子为变法之圣人也。自后世大义不明，视孔子为拘守古法之人，视‘六经’为先王陈迹之作。于是，守旧之习，深入人心，至今为梗……臣故博征往籍，发明孔子变法大义，使守旧者无所借口，庶于变法自强，能正其本，区区之意，窃在于是。至于原奏所指孔子称王一节，臣原书中并无此语。臣盖引历代帝王、儒生尊孔子为王耳，非谓孔子自称王也……合无仰恳天恩，将臣所著《孔子改制考》易名《孔子变法考》，抑或仍名《改制考》之处，伏候圣裁。”

康有为曾进呈《孔子改制考》抄本9卷；而孙家鼐、陈宝箴两次弹劾《孔子改制考》，前一次由孙家鼐传旨，后一次康似亦有耳闻。（参见24·23、24·37、24·52）于是，康借此递谢恩折的机会进行自辩，且以书名改易而请旨意，表现得十分机智。一旦光绪帝有旨，该书即成为“御准”之书。也就在此折中，康称其正在编《皇朝列圣改制考》，谓：

“臣尚编有《皇朝列圣改制考》一书，详述列圣因时制宜，变通宜民之制，尚未脱稿。如蒙赐览，当赶速辑缮恭呈……

“至《皇朝列圣改制考》与《孔子改制考》用意相同，亦以使守旧之徒无所藉口，以挠我皇上新法，应否照旧仍名《列圣改制考》，抑或名《列圣变法考》之处，恭候圣裁。”

一旦光绪帝命其进呈或定其书目，他的此项编书也成了“奉旨”之事。

康称“于折末极陈时变之急”一事，亦为属实。“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”后半部分论及变法自强，且为该条陈篇幅的一半以上。康称言：光绪十四年他第一次上书，“请速变法，以求自强”，然未能进行，“此为第一失机”；光绪二十一年，“臣待罪工部，曾上书极言变法先后缓急之序，又格不得达”（即“上清帝第四书”），“此为第二失机”；此

时正在进行的变法，为第三次机会，若“失此第三机会”，“将为波兰之续”。由此，他再次强调他的两项核心主张：一是御门誓众，二是设制度局：

“.....推求其原，得毋皇上于至明之中，未施大勇；虽悬日月之照，而未动雷霆之威；虽定国是之所趋，而未行御门之大誓；虽知新政之宜行，而尚以旧人充其任；虽知先后之当议，而未闻顾问之有人；虽能庶事之日新，而未为全局之通筹.....以中国二万里之大，四万万民之众，以皇上圣明所洞照，就皇上权力所能至，此雷霆万钧之力，势之所发，罔不披靡。如牧者之驱羊，东西惟鞭所指，惟皇上自断之，自审之，无为庸人所乱，无为谣言所动，赏罚必行，政事必举。选通才于左右，以备顾问，开制度局于宫中，以筹全局.....”(777)

康此处强调光绪帝需乾纲自断，不再听从军机处等衙门的“议复”。康又称“于是上大感动，从此发大雷霆，非复曩时之迂回矣”一语，自进入七月之后，光绪帝改革步骤加速，严旨催办学校等案、裁京内外官员、令人人可上书、罢免礼部六堂官、任命军机四章京等等（参见24-49、24-51、24-58、24-61、24-68），确如康所言“非复曩时之迂回”；然光绪帝的“发大雷霆”，是否因读康“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”而“大感动”，我尚未读到相关的史料。

经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“谢赏编书银两乞预定开国会期并先选才议政许民上书折”，是其后来所写的另作。该折提出了开国会的主张，且无对《孔子改制考》辩护之词以及大誓群臣、开制度局的主张。(778)（参见24-66）《戊戌奏稿》中另有“请开制度局议行新政折”，也是康后来所写的另作，其内容与“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”后半部分关于制度局一项，有接近之处，但立意大不相同。(779)

康称“自上此折后，以制度局未开，不复言事矣”一语，查《杰士上书汇录》，七月十三日康上有两件条陈，除此件条陈外，另一件条陈谈官差分离。（参见24-61）《杰士上书汇录》也由此结束。以目前可以看到的档案材料，尚未发现康有为七月十三日之后的上书。此似可为康“不复言事”作一佐证。然康“不复言事”是因为“制度局未开”，还是其他原

因，仍然不能确定，他以后又代徐致靖、宋伯鲁、杨深秀、王照等人多次拟奏；且《我史》后面也称，他另有上书。（参见24·70）

康称“修英、德变政记，日无暇晷”一语，《我史》前已两次叙及《德国变政考》、《英国变政考》（参见24·25、24·34），七月十三日“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”中称“臣近编泰东西各国变政之书，至于纂《波兰分灭记》”，说明至此该两书尚未编写。我以为，《德国变政考》、《英国变政考》康未进呈，现在也没有发现该两书的刊本、稿本或进呈本。（参见24·34）

（24·58）是时既许群臣上书，大臣多有抑遏之者。礼部主事王照一折，条陈请皇上东游日本、痛抑守旧一折。尚书许应骙、怀塔布擢还，不肯代递。幼博以为皇上明目达聪，广开言路，岂容大臣阻蔽不达，谓宜劾之。小航性勇，直即具折弹劾堂官。时侍郎堃岫、溥颐在堂，令掌印者勿收。小航怀之而出，谓将递察院，两堂乃许代递；而许应骙遂劾小航：“妄请乘舆出游异国，陷之险地。日本素多刺客，昔俄太子出游，及李鸿章奉使，皆遭毒手。王照既用心不轨，故臣等不敢代递，乃敢登堂咆哮！”然上阅我所进《俄大彼得变政记》，已极以亲游外国为然，乃降旨责礼部六堂蔽塞言，并云：“亲游外国之举，朕躬自有权衡，无烦该大臣鳃鳃过虑。”交部严议，部议降级。上怒其不遵旨，尽褫尚书怀塔布、许应骙，左侍郎堃岫、徐会沣，右侍郎溥颐、曾广汉六堂之职，而令群僚封章直递。又令各省道府自行递折，各州县交督抚代递。上谕谓“藉觐中国人之才识”。自是，我请臣民上书之说乃始行。

据手稿本，此节首起至“东游日本，痛抑守旧一折”为韩文举字体。“是时”前删一字；“多有抑遏”之“抑”为添加，补在行间；“痛抑守旧一折”后，有韩文举之跋语：“戊戌政变，先师出亡日本，先后奔随者不乏其人，文举亦与焉。某日某夜，先师口授政变情事，命笔述之。是时夜深矣。感怀旧事，迄今已三十余载矣。孝高适自上海来，携此册，促予书后。年已七十矣。计当时笔述凡十页。癸酉十月望后二日韩文举记于香港。”

据手稿本，“尚书许应骙……”起为另页书写，为康有为自写。该页右上角有“卷五”字样，康有为笔迹。“尚书许应骙”之“尚书”二字由“时”字改；“擢还”二字为添加，补在行间；“幼博以为”之“幼博”后删一“劝”字；“令掌印者勿”由“不肯”二字改；“两堂乃许代递”之“乃”字后删“挽留”二字；“许应骙遂劾小航”之“遂”字

由“乃”字改；“王照既用心不轨”之“既”字为添加，补在行间；“故臣等不敢代递”一句为添加，补在行间，并删一字；“已极以亲游外国”之“极”字《戊戌变法》本作“亟”字，“亲游”后删一字；“蔽塞言”各抄本皆作“蔽塞言路”，“言”字后删“违抗谕旨”四字；“左侍郎”之“左”字为添加；“又令各省道府”之“各省”二字为添加；“上谕谓藉观中国人之才识”一句为添加，补在行间；“乃始行”之“乃”字后删一“行”字。

王照（1859—1933），字小航，号水东，直隶宁河人。光绪二十年进士，入翰林院，散馆后为礼部候补主事。戊戌政变后，到日本，创造“官话字母”体系。

怀塔布（1831—1900），字绍先，叶赫那拉氏，满洲正蓝旗人。荫生。父瑞麟，曾任文华殿大学士、两广总督。怀塔布以荫生用主事，历任太仆寺卿、太常寺卿、左副都御史、泰宁镇总兵、左都御史、工部尚书等职。光绪二十年，充总管内务府大臣，二十二年调礼部尚书。戊戌政变后，重任总管内务府大臣、都察院左都御史等职。

埜岫，字子岩，满洲正白旗人。曾任通政使司副使、光禄寺卿、内阁学士，光绪二十一年迁礼部侍郎。

徐会沅（1837—1905），字东甫，山东诸城人。同治七年进士，入翰林院。曾任詹事府詹事、内阁学士、工部、礼部侍郎。时任吏部右侍郎，因礼部左侍郎张英麟出为直隶学政，署理礼部左侍郎。戊戌政变后任左都御史、兵部尚书等职。

溥颐，字仲路，宗室，隶籍满洲镶红旗。举人。曾任鸿胪寺卿、内阁学士，光绪二十二年迁礼部侍郎。

曾广汉（1867—1913），字纯一，号慕陶，湖南湘乡人。曾国荃长孙，承袭一等威毅伯。曾任通政使司副使、光禄寺卿、太常寺卿。光绪二十四年闰三月改宗人府府丞，四月迁左副都御史。七月初五日因礼部右侍郎唐景崇继陈学棻出为浙江学政，署理礼部右侍郎。

礼部阻挠主事王照上书，是当时的重大政治事件。先是六月十五日军机处、总理衙门议复康有为“上清帝第六书”，当日下达谕旨：“部院司员有条陈事件者，著由各堂官代奏。士民有上书言事者，著赴都察院呈

递”，“毋得拘牵忌讳，稍有阻格，用副迩言必察之至意”。⁽⁷⁸⁰⁾（参见24-48）然堂官是否要对上书进行审查，谕旨中未有规定。王照后来在日本与犬养毅笔谈中，回忆此次事件，称言：

“及七月初五，照应诏上书，求礼部六堂代递。书中言请皇上奉太后游日本，以知日本崛起之由，然后将奉太后之意，以晓谕臣民，以变风气。煞尾云：‘夫而后以孝治天下，而天下臣民莫复有异议；所有变革之事，皆太后开其端，皇上继其志。’此照之主意，欲和两宫，以名誉归太后，庶消变萌，意非专主联贵国而已也。而堂官阻之，照请堂官自陈抗旨之罪；堂官乃劾照，皇上怒而去六堂官。”⁽⁷⁸¹⁾

王称上书于七月初五日，而礼部代奏其上书为十六日，礼部从中阻挠其上书的时间可能长达11天。康称“幼博（康广仁）以为皇上明目达聪，广开言路，岂容大臣阻蔽不达，谓宜劾之。小航性勇，直即具折弹劾堂官”一事，王照本人从未提及；康又称“时侍郎堃岫、溥颋在堂，令掌印者勿收”之情节，王照的说法恰好相反。⁽⁷⁸²⁾

由此查军机处《随手档》，七月十六日记：“礼部折：一、代奏王照条陈由；呈一；呈一。”⁽⁷⁸³⁾礼部代奏原折，尚未从档案中检出，但从光绪帝谕旨中可知，礼部明确表示了反对意见。⁽⁷⁸⁴⁾“呈一；呈一”的记载，又说明礼部代奏王照的条陈共有两件：其第一呈，为“请布纶言广慈训设教部折”，有三条建策：一、“请旨宣示削亡之祸”，使人人知危急存亡而厉行改革；二、“请皇上奉皇太后圣驾巡幸中外”，且请“自日本始”；三、设立教部，专管学堂之事。其中语义多晦涩，王照后来也专门解释其用意。⁽⁷⁸⁵⁾其第二呈，未能从档案中检出，似为自陈其上书受阻事。光绪帝收到礼部奏折后大怒，当日下达一道严旨：

“怀塔布等奏司员呈递条陈请旨办理一折。据称，礼部主事王照条陈时务，藉端挟制等语。朝廷广开言路，本期明目达聪，迩言必察。前经降旨，部院司员有条陈事件者，由各堂官代奏，毋得拘牵忌讳，稍有阻格。诚以是非得失，朕心自有权衡，无烦该堂官等鳃鳃过虑。若如该尚书等所奏，辄以语多偏激，抑不上闻，即系狃于积习，致成壅蔽之一端，岂于前奉谕旨毫无体会耶？怀塔布等均交

部议处。此后各衙门司员等条陈事件呈请堂官代递，即由各该堂官将原封呈进，毋庸拆看。王照原呈著留览。”⁽⁷⁸⁶⁾

康熙谕旨“亲游外国之举，朕躬自有权衡，无烦该大臣鳃鳃过虑”，文字稍稍有误，原旨称“诚以是非得失”，未提及“亲游外国之举”。七月十九日，吏部奏复：

“查律载，事应奏而不奏者，杖八十，系私罪，降三级调用等语。此案礼部尚书怀塔布等于司员呈请代奏条陈，徇于积习，钦奉谕旨，均著交部议处，应请将礼部尚书怀塔布、许应骙，左侍郎堃岫、署左侍郎臣部右侍郎徐会沣、右侍郎宗室溥颋、署右侍郎左副都御史曾广汉，均照事应奏而不奏者、私罪、降三级调用例，议以降三级调用。系私罪，无庸查加级议抵。”⁽⁷⁸⁷⁾

此事若按以往的做法，因“降三级调任”而京中无此品级的官位，一般改为“革职留任”，过了一段时间后，加恩开复，以示小有惩戒。但光绪帝却一反以往的做事风格，下达一道亲笔所写的朱谕：

“吏部奏遵议礼部尚书怀塔布等处分一折。朕近来屡次降旨，戒谕群臣，令其破除积习，共矢公忠，并以部院司员及士民有上书言事者，均不得稍有阻格。原期明目达聪，不妨刍蕘兼采，并藉此可觐中国人之才识。各部院大臣均宜共体朕心，遵照办理。乃不料礼部尚书怀塔布等竟敢首先抗违，藉口于献可替否，将该部主事王照条陈一再驳斥。经该主事面斥其显违诏旨，始不得已勉强代奏。似此故为抑格，岂以朕之谕旨为不足遵耶？若不予以严惩，无以儆戒将来。礼部尚书怀塔布、许应骙，左侍郎堃岫，署左侍郎徐会沣，右侍郎溥颋，署右侍郎曾广汉均著即行革职。至该主事王照不畏强御，勇猛可嘉，著赏给三品顶带，以四品京堂候补，用昭激励。”⁽⁷⁸⁸⁾

当时的上谕多由军机章京拟稿，军机大臣修改，最后交皇帝审定。朱谕由皇帝亲写，数量是很少的，且因皇帝朱笔亲写，谁也不能修改一个字。光绪帝的这一举动表明，他很可能不满意军机处代拟的谕旨，于是亲自书写，军机处只能遵旨照发。

七月十六日，慈禧太后为咸丰帝忌日而由颐和园入城，住西苑仪鸾殿，光绪帝陪住瀛台涵元殿。十八日，慈禧太后回颐和园，光绪帝当日也住回宫中养心殿。二十一日，光绪帝由宫中前往颐和园，二十四日，光绪帝返回宫中。由此可知，七月十九日罢免礼部六堂官之事，光绪帝未经慈禧太后同意。此是戊戌变法中光绪帝乾纲独断的第一着。

罢免礼部六堂官，是光绪帝在“百日维新”中最为激烈的政治举动(789)；也是后来爆发政变的诱因之一。

康称“令群僚封章直递，又令各省道府自行递折，各州县交督抚代递”，皆属实。自七月十六日谕旨之后，光绪帝于七月十七日、二十四日、二十七日、二十八日多次下旨，允许官员士民上书，不得加以阻挡。（参见24-49、24-55）

康称“自是我请臣民上书之说乃始行”，稍有异。“我请”指在“上清帝第六书”中“待诏所”之议，称言：

“其午门设待诏所，派御史为监收，许天下人上书，皆与传达，发下制度局议之，以通天下之情，尽天下之才。或与召见，称旨者擢用，或擢入制度局参议……其他条陈，关涉新政者，皆发制度局议行。”(790)

“待诏所”只是由御史监管的转发机构，而其主旨在于“上书”交制度局“议行”。根据光绪帝历次谕旨，官员士民上书仅可通过原有的官僚体系上呈，并无“待诏所”之设；尽管“许天下人上书”一条，已经实现。

（24-59）于是群僚士庶情意疏通，奔走辐辏以报圣主，各衙门每日折数十件，厚或盈寸。上鸡鸣而起，披览章奏，至于日昃不尽。体裁踏杂，上并不责问。至有野民渔人上书，纸用二尺长条，称及皇上亦不抬头，上亦一笑置之。又有诋上“变法乱祖，自称开创，置祖宗于何地”者，枢臣欲罪之，上亦谓“当广开言路之时，不必有所谴责”以塞之。其宽大求言如此。

据手稿本，“各衙门每日折”后删一“件”字；“至于日昃不尽”之“不”字由“亦”字改；“体裁踏杂，上并不责问”一句为添加，补在行间，删“上时□”；“纸用二尺长条”之“二尺”为添加；“变法乱祖”四字为添加；“枢臣”后删“议皆欲”三字。

六月十五日谕旨允许司员士民上书后，其数量一开始并不是很多。从六月十五日至七月十九日罢免礼部六堂官，共有38人次44件上书，且不是每日都有，最多的一天也就是七月十九日，共11人次上书13件。

礼部六堂官的罢免，使得当时的政治顿时震荡起来，引出的反应是多方面的，其中有一点特别明显，即谁也不敢再公开阻挠上书了。从七月二十日以后，几乎每天都有代奏的上书，而且数量剧增，最多的一天为七月二十九日，达到37人次53件。从七月二十日到八月初五日政变发生前，在此十五天的日子里，上书的人次为301次而件数达到373件。这在清朝的历史中是前所未有的奇观。康称“于是群僚士庶情意疏通……”当为属实。康又称“各衙门每日折数十件，厚或盈寸”，亦属实，光绪二十四年七月二十八日，都察院代奏已革河南临颖县知县孙宝璋条陈，共计四册，每册约一万字，确为“厚或盈寸”。(791)

如果放宽一些时限，从光绪二十四年二月初八日都察院代递山西京官上书为始，至八月十一日慈禧太后停止司员士民上书的新规定，共有457人次至少递交了567件上书，现在从档案中可以找到的共275件。(792)在这些上书中，确有不合奏章体例者。

康称“野民渔人上书，纸用二尺长条”，属实。(793)我看到的下层民众上书，共有三件：一、顺天府大兴县采育司河津营村民人高清如、杯文成条陈，首页写“野民报德书”，起首称：

“野民高清如、杯文成战慄慄稽首俯伏上书皇上御览……”

结尾处又称：

“野民冒死上书，原为酬恩报德而来，非有贪名图利之心，今以草野一介之细民，而妄议天下之大事，则是自取不赦之罪。然酬恩报德一片愚衷郁结于怀而不能自释，故不揣罪戾之加，冒死来京，只求此书上达御览……”(794)

高清如的条陈，用纸特别长，虽不足二尺，也有一尺有余。二、顺天府大兴县民人夏雨田，上奏自荐，称其“所掌者笔算、天文、地舆、善虞、策论、五常、八阵”，但他不识官场文牍之法，也不太懂抬头之例，遇

到“圣教”、“圣条”前空两格，且文字也不通。在其条陈的最后，有一段莫名其妙的话，照其例录于下：

“圣谕历降谕旨三载之久实不得不从令如土今刻时艰蔡色难齐达上不然早当投效犬马之劳在三闻命斯其不易可一言而以”(795)

这一段话，我怎么也看不明白，无法读断句。三、自称“湖北汉水渔人”的陈锦奎，湘军之后代，上奏请求进行财税改革，但他的条陈，完全符合官场之体例，很可能是经人指点。(796)康又称“称及皇上亦不抬头”，我在现存上书中尚未能见到。

按照当时的官规，京内各衙门的奏折递到内奏事处后，早朝时上达；光绪帝旨命“留”，即由光绪帝亲自处理，也可下发军机处，命其拟旨来看。康称“上鸡鸣而起，披览章奏”，部分属实。然光绪帝之早起，是因为早朝制度，而非专为阅读司员士民之上书。由于当时的上书量很大，光绪帝与军机处来不及处理，七月二十日命杨锐、刘光第、谭嗣同、林旭为军机章京，“参预新政事宜”，其主要工作即是处理司员士民上书。(参见24-61)康又称“至于日昃不尽”，“日昃”，即太阳偏西，即称光绪帝读司员士民上书至傍晚，则不属实。按当时的官规，军机大臣一般在当日中午即散值，该日相关的政务到此时也大体停止了。且以当时上书的数量，光绪帝无论怎样也是看不完的。

康称“诋上变法乱祖，自称开创，置祖宗于何地”，在我读到的司员士民上书中，仅湖南举人曾廉所上“应诏陈言折”（七月二十七日由都察院代奏）有相似之语。该条陈称：

“伏读近日诏旨，有曰五帝三王不相沿袭，有曰开创百度，有曰参预新政，臣不谙体例，顾有疑焉……且皇上既自以为新，则必祖宗为旧，皇上自以为开创，则尤未知何以处祖宗也。臣恐皇上敬祖宗之意不无少弛，而骄矜之念，遂自此而渐萌也。”(797)

梁启超在《戊戌政变记》中，对此称言：

“又有湘南举人责上变乱祖宗之法，自称开创，置祖宗于何地等

语。枢臣拟旨，请予重惩。上谓方开言路之时，不宜谴责，恐塞言路，亦宽容之。”(798)

梁指明上奏人为“湘南举人”。胡思敬在《戊戌履霜录》中称：

“湖南举人曾廉，劾有为凯觎非常，大有教皇中国之意……嗣同见疏大愤，拟旨诛廉，上曰：‘甫诏求言，而遽杀人以逞，非所以服天下也。’不许……”(799)

胡称上奏人为曾廉，而拟旨者，即康所称的“枢臣”为谭嗣同。戊戌政变后，御史熙麟于十一月二十九日奏称：

“甲午科湖南举人曾廉，深烛其隐……累牍万余言，伏阙上陈……闻谭嗣同等尝力请诛之，皇上特以恐塞言路，宥之。”(800)

熙麟更明确为曾廉。然曾廉条陈，是对康、梁一派的有力出击，另有其背景。康又称“上亦谓……不必有所谴责”之语，即光绪帝对该曾廉条陈的态度，此说与康、梁后来述及曾廉条陈时的说法相矛盾（参见24-62）；又从光绪帝对曾廉条陈冷处理的方式来看，此说似有可以怀疑之处。

（24-60）于是广开荐贤之路，荐剡交于公车。上每日轮召见之，必问其通时务与否。给事中丁之栻不能答，则面责之，令其讲求中外之故。其称旨者，立行擢用。于是台谏词馆移风，皆争讲求。又以争上条陈，京师西书为之一空。外省八股已废，改试时务，学堂学会，遍地并起，争讲万国之故。守旧者知上风旨已定，亦不敢有他言，于是维新之风气几定矣。

据手稿本，“上每日轮召见”之“轮”字为添加；“必问其”三字由“其不”改；“与否”二字由“如”改；“其称旨者，立行擢用”一句为添加，补在行间。

“荐剡”，荐举人才的文书。自甲午战败后，光绪帝根据南书房翰林张百熙的建议，下令各大吏保举人才。胶州湾事件后，光绪帝又三次下令保举军事、政治、外交人才。根据这一些谕旨，各级大员们保荐了数以百计的官员。(801)高燮曾、徐致靖由此先后保举康有为，使康获得了政治上的机会。（详见23-5、24-20）

四月二十五日徐致靖保康有为、张元济等人之前，光绪帝对保举之折，一般的做法是旨命交军机处“存记”；而光绪帝下令召见康有为、张元济之后，其对保举之折也改变了处置方法，常常下令召见被保举人员。四月二十五日至八月初六日政变，光绪帝下令召见被保举的官员共计53人。(802)

然由于下令召见的官员大多在外省，当时的通信、交通条件亦有限制，至戊戌政变时，光绪帝实际召见了24人。其名单为：四月二十八日，康有为、张元济；五月十一日，孙宝琦、傅云龙；十三日，吴懋鼎；十五日，梁启超；六月初一日，黄绍箕、张亨嘉；初二日，寿富；六月二十日，端方；七月初二日，志钧；初四日，刘庆汾；初七日，端方；初九日，吴懋鼎；十六日，杨锐；十七日，恽祖祁；十九日，刘光第、林旭；二十日，郑孝胥、谭嗣同。二十四日，端方；二十六日，延祉；二十八日，钱恂；二十九日，严复；三十日，杨锐；八月初一日，袁世凯；初二日，袁世凯、周莲、陈春瀛、林旭；初三日，周莲；初五日，袁世凯。(803)其中端方、吴懋鼎、杨锐、袁世凯、林旭多次被召见。召见者主要是在京官员。

在这些官员中，光绪帝委用者为：总理衙门章京、督办上海《时务官报》康有为；总理衙门章京刘庆汾、郑孝胥；大学堂总办张元济（后解职）；六品衔办理大学堂译书局、上海官译书局事务梁启超；军机章京“参预新政”杨锐、刘光第、谭嗣同、林旭；新任候补侍郎袁世凯；新任农工商总局大臣端方、吴懋鼎；新任直隶按察使周莲；新任福建兴泉永道恽祖祁。(804)康称“其称旨者，立行擢用”，不完全属实。以上官员的任用，自然有光绪帝召见时应对是否“称旨”之因素，但主要原因不在此。(参见24·50、24·61、24·72)

丁之栻，字次轩，时任御史，后任松江府知府。他并非因保举而被召见。康有为“上清帝第六书”中“制度局”一节，引出六月十五日诏令，命翰林院、詹事府、都察院各于早朝值日之期，选派官员“随同到班”，“听候召见”。光绪帝共召见翰詹科道伊克坦、黄思永、丁之栻、蒋式芬、潘庆澜共5人。(参见24·49)其中六月二十二日都察院随同刑部值日，上奏“遵派科道四员听候召见”，光绪帝召见御史丁之栻。光绪帝召见丁之栻时的谈话内容，我还未读到相关的记载。

康称此时“学堂学会，遍地并起”，当为属实。康又称“守旧者知上风旨已定，亦不敢有他言”，亦为属实。在我看到的此期奏议中，除了曾廉之外，没有见到攻击新政的言论。而到了七月中旬，魏允恭致汪康年信中称：“闻在廷诸公，亦颇不以康、梁为然，但无人发难耳。”⁽⁸⁰⁵⁾

（24·61）上以枢臣老耄守旧，而又无权去之，乃专用小臣。特加侍读杨锐、主事刘光第、中书林旭、知府谭嗣同以四品卿衔，为军机章京，参预新政。上以无权用人为大臣，故名为章京，特加“参预新政”四字，实宰相也。即以群僚所上之折，令四人阅看拟旨。于是军机大臣同于内阁，实伴食而已。

据手稿本，“特加侍读”之“特”字后删“令谭”、“中书”，添“加”、“侍读”；“四品卿衔”后删“令”字；“名为”二字由“□于”改；“同于内阁”为添加，补于行间；“伴食而已”后删“□□四人者”。

刘光第（1859—1898），字裴村，四川富顺人。光绪八年举人，九年进士，以部属分发刑部，时为候补主事。

谭嗣同（1865—1898），字复生，号壮飞，湖南浏阳人。湖北巡抚谭继洵之子。由监生报捐同知，光绪十年入湘军刘锦棠幕，办理甘肃、新疆粮台，为刘所保，以同知补用后候补知府。二十年报捐免补同知，以知府留浙江候补。二十二年，以候补知府分发江苏，为江南筹防局提调。他约在光绪二十一年，初识梁启超。⁽⁸⁰⁶⁾二十四年始与康有为相交。（参见24·63）

前节（24·59）已叙，六月十九日，即罢免礼部六堂官、擢用王照的当日，司员士民的上书已达11人次13件。此一数量已使光绪帝与军机处忙不过来，增加人手以处理此类上书已成必然之事。七月二十日，即罢免礼部六堂官的次日，光绪帝命军机处递《保举业经召见人员名单》。然于此时，业经保举被召见的官员有康有为、张元济、吴懋鼎、梁启超、端方、杨锐、恽祖祁、刘光第、林旭、谭嗣同十人；其中康有为、张元济、吴懋鼎、梁启超、端方五人已另有任用（参见24·60）；于是，军机处开出了一个仅为5人名单：

“内阁候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林

旭、江西候补道恽祖祁、江苏候补知府谭嗣同。”

谭嗣同还是当日刚被召见。光绪帝在该名单杨、刘、林、谭名字上画有朱圈。(807)当日奉明发谕旨：

“内阁候补侍读杨锐、刑部候补主事刘光第、内阁候补中书林旭、江苏候补知府谭嗣同，均著赏加四品卿衔，在军机章京上行走，参预新政事宜。”(808)

由此可见，光绪帝在选择四章京人选时并无康有为所称之深意。（参见24·63）此日慈禧太后在颐和园、光绪帝在宫中养心殿，光绪帝的这一谕旨，未经慈禧太后的批准。这是罢免礼部六堂官之后，光绪帝在戊戌变法中乾纲独断之第二着。

按照清朝制度，军机章京的选拔过程为，先由各部院衙门保送司官，送军机处考选，选中者开单候补，待军机章京出缺时，由军机处报皇帝批准后补用。后来总理衙门选用章京，也是参照此例。（参见24·22、24·25）由皇帝直接任命军机章京，如同先前光绪帝任命康有为总理衙门章京，实为第一次。且谕旨中还有两点值得注意：其一是“四品卿衔”，将来的升迁将会很快。(809)其二是“参预新政事宜”，此处所言“新政事宜”，即是处理司员士民上书。杨锐于七月二十八日的私信中称：“每日发下条陈，恭加签语，分别是否可行，进呈御览。”(810)刘光第在八月初一日的私信中称：“不过分看条陈时务之章奏耳。”(811)当时的报纸对此也有披露：“参预新政之军机章京四人，共分两班，所有条陈封奏各件，均归阅看，拟旨呈进，其寻常奏件，仍照常办理云。”(812)由此可知他们的工作范围和工作方式：

一、新任军机四章京并不与军机处的原班人马混合办公，而是专门处理司员士民的上书，至于其他的奏折，仍由原先的军机处班底来处理。也就是说，他们的工作不涉及原先有上奏权的官员们的奏折，而只是当时认为不重要的下级官员与士民的条陈。

二、自雍正帝设立军机处后，所有的奏折都是由皇帝亲拆亲批，然后发下军机处，由军机大臣根据皇帝的旨意，交由军机章京拟旨，经皇帝批准后，再发出。此一程序即先有“旨意”，后有“拟旨”。而新任军机

四章京的工作方法，有如明代内阁的“票拟”，他们是代皇帝阅读，“恭加签语”，然后送光绪帝参考和批准。此一程序是先有“拟旨”，后有“旨意”。尽管他们处理的文件在帝国的政治中不算最为重要，但他们的权力实大大增加。档案中现存有新任军机四章京的14条签语，从所签内容来看，大体还是温和的，未作激烈之语。(813)

七月二十一日，杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同在军机处入值，杨锐与林旭一班，刘光第与谭嗣同一班。光绪帝颁下一道朱谕：

“昨已命尔等在军机章京上行走，并令参与新政事宜。尔等当思现在时事艰危，凡有所见及应行开办等事，即行据实条列，由军机大臣呈递，俟朕裁夺。万不准稍有顾忌欺饰。特谕。”(814)

该一道朱谕给予新任军机四章京特殊的权力，即可“据实条列，由军机大臣呈递”；原有的军机章京并无与皇帝交流的权力。这一道朱谕又表明：一、新任军机四章京平时见不到光绪帝，据军机处《早事》及《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，杨锐于七月十六日召见后，又于七月三十日被召见；林旭于七月十九日被召见后，又于八月初二日被召见；刘光第于七月十九日被召见，谭嗣同于七月二十日被召见，两人此后未被召见。二、新任军机四章京向光绪帝进呈“据实条列”，须经过军机大臣之手，但不知道是否可以封口。七月三十日光绪帝召见杨锐，给予密旨，该密旨称“密缮封奏，由军机大臣代递”，明确指明该奏折为封口。(参见24-72) 陈庆年于光绪二十五年三月初九日遇郑孝胥，其在日记中称：

“渠（郑孝胥）言客岁之受祸，由谭嗣同彼等参议新政时，曾屡过杨锐言事，一次未遇，因往见林旭，嘱引裕寿帅（禄）入军机，皇上有事，由裕持交，有所参议，由裕进御。林等不见听，而祸作矣。”(815)

这一段话的意思很不清楚，裕禄本是军机大臣，“嘱引裕寿帅（禄）入军机”一语，不知何意；但“皇上有事，由裕持交，有所参议，由裕进御”一语，其意思又很清楚，光绪帝与新任四章京之间的联系人似为裕禄。梁启超言及曾廉条陈时，也称是由裕禄与谭嗣同联系。(参见24-62)

康有为与谭嗣同、林旭交善，谭、林出任军机章京后，也多有交往；他对新任军机四章京的工作范围与工作方式，应当是十分清楚的。然康称“故名为章京，特加‘参预新政’四字，实宰相也”，则是明显的夸张；康称“即以群僚所上之折，令四人阅看拟旨”，此中的“僚”未加定义，很容易被误解为所有的奏折都交由新任军机四章京处理；康又称“于是军机大臣同于内阁，实伴食而已”，则是完全不符合事实。军机大臣的权力并没有变化。

（24·62）有湖南举人曾廉上书请杀吾及卓如，上特发交谭嗣同拟旨驳之。

据手稿本，“湖南举人”四字为添加；“上特发交”之“特”字为添加。

曾廉（1848—？），湖南邵阳人。由附监生中式，光绪二十年顺天府举人，拣选知县。报捐四项教职，旋又捐升国子监助教，分发到监，时充会典馆画图校对官。他没有直接上奏权，按照当时司员士民上书的官规，其上书当由都察院代奏。

曾廉所上“应诏陈言折”，主旨为弹劾康有为、梁启超，七月二十七日由都察院代奏。该折长达近万字，提出了“养圣德”、“去邪慝”、“留正学”、“择将帅”、“慎财用”五策，反对西方式的改革。其中关于康、梁一段，最为关键，称言：

“臣窃见工部主事康有为，迹其学问行事，并不足与王安石比论，而其字则曰‘长素’。长素者，谓其长于素王也。臣又观其所作《新学伪经考》、《孔子改制考》诸书，爚乱圣言，参杂邪说，至上孔子以神圣明王传世教主徽号。盖康有为尝主泰西民权平等之说，意将以孔子为摩西，而已为耶稣；大有教皇中国之意，而特假孔子大圣借宾定主，以风示天下。故平白诬圣造为此名，其处心积虑，恐非寻常富贵之足以厌其欲也。康有为之书，亦咸同后经生著作之体例，前列经史子旧说，而后条附以己意。盖一浅陋迂谬之经生，而出之以诡诞，加之以悖逆，浸假而大其权位，则邪说狂煽，必率天下而为无父无君之行，臣诚不知其置于皇上于何地也。康有为进，而梁启超之徒皆相继而进矣。梁启超在康有为之门，号曰‘越赐’，闻尚有‘超回’等名，亦思驾孔门而上之。盖康有为以孔子为自

作之圣，而六经皆托古。梁启超以康有为为自创之圣，而六经待新编。其事果行，则康氏之学，将束缚天下而一之，是真以孔子为摩西，而康有为为耶稣也。如此邪妄之人，能为皇上用乎？皇上不用，则开会聚党以鼓其邪说；皇上用之，则惟希合以坚皇上之心，其实亦将以皇上为孔子，而假公行私，假权行教，风示天下也。若遂其所为，则必以计退大臣，以法散群臣，期月二三年之间，皇上左右前后，罔非其私党也，此可以臆决而得也……臣谓皇上当斩康有为、梁启超，以塞邪慝之门，而后天下人心自靖，国家自安。”

以上曾廉反对康、梁的言论，多为臆测而并不完全属实，但也可以看出这些说法在当时广为传播，颇有市场。曾廉条陈另有一附片，摘录梁启超在时务学堂任总教习时，在生徒日记上的批语四条：

“议院虽创于泰西，实吾五经诸子传记，随举一义，多有其意者。惜君统太长，无人敢言耳。”

“今日欲求变法，必自天子降尊始，不先变去拜跪之礼，上下仍习虚文，所以动为外国讪笑也。”

“凡赋税于民者，苟为民作事，虽多不怨，今西国是也。上海租界每季巡捕捐极重，未有以为怨者也。苟不为民作事，虽轻亦怨矣。中国之赋税，至本朝而极轻矣，其不足以供币帛饔飧百官有司之用也。今之中国是也，以赋轻之故，及至官俸亦不能厚，恶知官俸既薄，而彼百官者，乃取之于民之身而其祸益烈耶？”

“屠城屠邑，皆后世民贼之所为，读《扬州十日记》，令人发指眦裂，故知此杀戮世界，非急以公法维之，人类或几乎息矣。”

以今天之眼光观梁启超的四条批语，可以为赞扬，可以为欣赏，但在当时的背景中，却可以被指责，特别是第四条，实属大逆不道。若以此追查，梁当定为死罪。曾廉附片用比附的手法，要求将梁、康治罪：

“臣又查雍正时旧案，世宗宪皇帝因曾静之悖逆，系读吕留良书籍，陷溺邪说所致。至戮吕留良之尸，以快人心，而申天讨。援彼证此，则梁启超之直诋我皇上，谤及祖宗，直较之曾静、吕留良有

其过之，而康有为之创邪说，传徒惑众，又何异于吕留良耶？圣明在上，臣固知必有以处情理之当然，即令宽为原之，则人本愚妄，书词狂悖，律例向有明文，亦为天地所不容。”

前节已叙，自文悌弹劾康有为获咎后，光绪帝的旨意已十分明确。（参见24·30）礼部六堂官的罢免，虽因阻挠王照条陈而起，但宋伯鲁、杨深秀弹劾许应骙，许应骙回击康有为，仍是其中的阴影（参见24·29、24·58）。孙家鼐、陈宝箴身为高官，上奏涉及康有为，用词亦十分谨慎。（参见24·37、24·52）曾廉用语如此极端，直接攻击康、梁，在当时并非没有风险。他声称对自己上书的风险做了充分的准备。（816）

康称“上特发交谭嗣同拟旨驳之”一事，梁在《戊戌政变记》之《康有为向用始末》中，又有相同的说法。称言：

“七月二十三、四日之间，有湖南守旧党举人曾廉上书请杀康有为、梁启超，摘梁在《时务报》论说及湖南时务学堂讲义中言民权自由者，指为大逆不道条列而上之。皇上非惟不加罪二人，犹恐西后见之，乃命谭嗣同将其原折按条驳斥，然后以呈西后，盖所以保全之者无所不至矣。”

然前节已叙，曾廉该条陈又有直接攻击光绪帝的言论，康称“枢臣欲罪之”，梁称“枢臣拟旨，请予重惩”，胡思敬、熙麟更是指明“枢臣”即是谭嗣同，光绪帝下旨圉之。（参见24·59）此中的情节又与“交谭嗣同拟旨驳之”大不相同。然又据军机处《早事》及《光绪二十四年召见单》，七月二十日之后谭嗣同未见过光绪帝，光绪帝又是如何“交谭嗣同拟旨驳之”，也是存有疑问的。

前节（24·61）已叙，此时司员士民上书皆交“参预新政”新任军机四章京来处理，七月二十七日当值是杨锐、林旭一班，还是刘光第、谭嗣同一班，我现在还不能确定。若恰是刘光第、谭嗣同一班，那么，很可能就由谭拟“签语”。由于条陈发下时，并无旨意；（817）而谭嗣同见不到光绪帝，向光绪帝递“条列”，尚需经过军机大臣。（818）梁启超在《戊戌政变记》之《刘光第传》、《光绪圣德记》中又称：

“七月二十六日，有湖南守旧党曾廉上书请杀南海先生及余，深

文罗织，谓为叛逆，皇上恐西后见之，将有不测之怒，乃将其折交裕禄，命转交谭君按条详驳之。谭君驳语云：臣词（嗣）同以百口保康、梁之忠，若曾廉之言属实，臣嗣同请先坐罪。君（刘光第）与谭君同在二班，乃并署名，曰：臣光第亦请先坐罪。谭君大敬而惊之。”

“湖南举人曾廉请杀有为，又诬引梁启超言行一切民主民权之说……上非徒不惑，尚虑西后见折而怒，特命谭嗣同条条议驳，长至千余言，乃以折呈西后。”⁽⁸¹⁹⁾

此中的“七月二十六日”属时间有误，另有三点值得注意：一、光绪帝通过军机大臣裕禄转交曾廉条陈并转传旨意，并不是与谭嗣同直接交往；二、谭嗣同驳辞的部分内容，是以个人的身份为康、梁担保，刘光第也介入；三、谭嗣同的驳辞长达千言，并不是拟“旨”。

档案中的情况，与康、梁的说法不同。军机处《随手档》七月二十七日的记录为：

“都察院折代递条陈由：一、笔帖式联治，一、广西试令章国珍，一、候选州同谢祖沅，一、浙江举人何寿章，一、陕西举人张铎，一、湖南举人曾廉，一、中书诚勤，一、中书胡元泰，一、山东拔贡郑重，一、山西附监宋汝淮，一、谢祖沅气枪一杆，一、谢祖沅样图一张，一、宋汝淮样图，一、宋汝淮绘图。”⁽⁸²⁰⁾

而在这一天军机处给慈禧太后的奏片称：本日“都察院代递顾治等条陈”，“俟陆续核议办理”。⁽⁸²¹⁾该奏片未提收到条陈等件的上呈人具体名单及数目，只是表示拟就处理意见后，再上呈慈禧太后。而到了第二天，即七月二十八日，军机处奏片称：

“又二十七日……都察院代递谢祖沅、郑重、胡元泰、张铎、何寿章、诚勤、联治、宋淮汝条陈……均俟筹议奏明办理后，再行陆续恭呈慈览。”

此时军机处奏片中已无湖南举人曾廉、广西试用知县章国珍的条陈，即将曾廉的条陈隐瞒了下来。由此至八月初五日政变前夕，七月二十七日

都察院代奏的条陈，军机处后来仅上呈7件，而曾廉的条陈，似乎从空气中蒸发了。(822)按照重要奏折需呈报慈禧太后的规定，曾廉条陈须上报慈禧太后，而此处不上报，又似经过光绪帝。然而光绪帝已不是第一次这么做了，于荫霖弹劾翁同龢的奏折、潘庆澜弹劾保国会的附片，也未进呈慈禧太后。(参见24·17、24·14)

由此可见，光绪帝不是将事情扩大而是将此事隐匿下来。以此为思路，光绪帝已无必要通过军机大臣裕禄命谭嗣同拟旨驳斥。若严格按照前引康有为、梁启超、熙麟的说法，并依从当时军机处的工作程序，由此推导出的情况很可能是：七月二十七日正当刘光第、谭嗣同当值，见到曾廉的条陈，谭嗣同拟“签语”，称言“臣嗣同以百口保康、梁之忠，若曾廉之言属实，臣嗣同请先坐罪”；刘光第见之，亦署名，并称：“臣光第亦请先坐罪。”该签语中又另有驳斥曾廉“自称开创，置祖宗于何地”之词句，光绪帝见之，搁置了之，并下旨此条陈不呈慈禧太后。这当然只是一种推测。而我以为，情况很可能更加简单，即曾廉条陈及签语递上时，光绪帝将之留中不发而已。戊戌政变后，御史熙麟对曾廉条陈极为推重，上奏详细介绍其内容，称言：

“奴才再四详其言论，虽未获睹其人，而言为心声，其人实已大可想见，故竟敢许以纯才，而且目为难得。且夫诛一人而天下惩，奖一人而天下劝，曾廉折既留中，圣明在上，何俟臣下缕渎。惟奴才于未服阙到官以前，即闻此折留中之后，有已为谭嗣同等焚毁不全之说，是该逆等非不自知罪恶难掩，而藉焚毁之掩天下人耳目也。”

熙麟请慈禧太后予以“褒奖”，以使曾廉条陈“入邸抄流传遐迩”。(823)熙麟此处称曾廉条陈先由光绪帝“留中”，后被谭嗣同焚毁。我在档案中未能发现曾廉条陈的原件或录副件。然在台北故宫博物院藏有《光绪朝夷务始末稿本》，抄录了曾廉的条陈。不知抄者所据为何本。(824)

从许多迹象表明，曾廉的条陈并非仅是其个人的举动，而有其背景。熙麟的奏折也表明，该条陈当时即有传抄，后来传播甚广。(825)若曾廉上条陈仅是其个人的行动，京城地面上能有这么大的动静吗？

(24·63)又传我密谕，令林旭带出。盖上之用林旭，以其奏折

称“师”，知为吾门生。上之用谭嗣同，以其与我同为徐学士及李菴园尚书所荐，皆吾徒也，故拔入枢垣。杨、刘为楚抚陈宝箴所荐，而陈宝箴曾荐我，杨漪川又曾保陈宝箴，上亦以为皆吾徒也，而用之。时谭复生实馆于吾，林墩谷亦日日来，上意有所欲传，吾有所欲白，皆藉谭、林通之。时李菴园尚书奏荐甚力，上以忌西后，未敢显然用，故用谭、林、杨、刘代之。上之意极苦矣。

据手稿本，“又传我密谕”之“我”字为添加；“盖上之用林旭”之“上”字后删一字；“以其与我同为徐学士”之“与我同”三字为添加，“徐学士”后删“以”字；“杨、刘为楚抚”之“为”字后删“陈”字；“李菴园尚书奏荐”之“奏”字为添加。

康称光绪帝“传我密谕，令林旭带出”一事，似指八月初二日光绪帝召见林旭事，后将详述。（参见24-73）

康称“上之用林旭，以其奏折称‘师’，知为吾门生”一事，属其张扬之词。查林旭为内阁候补中书，无直接上奏权，上书须由内阁为其代奏；又查军机处《早事档》、《随手档》，均无内阁代奏林旭条陈之记录。林旭入军机处之前，也无上书光绪帝之秘密渠道。既无上书，又何以称“师”？光绪二十四年七月十三日，詹事府少詹事王锡蕃保荐周莲、林旭等四人，因林旭正在北京，十九日与刘光第召见。⁽⁸²⁶⁾（参见24-66）次日即被任命为军机章京。梁启超称：

“……七月召见，上命将奏对之语，再誊出呈览，盖因君操阅语，上不尽解也。君退朝具折奏上，折中称述师说甚详，皇上即知为康某弟子，因信任之，遂与谭君等同授四品卿衔，入军机参预新政。”⁽⁸²⁷⁾

此说亦可怀疑。林旭从召见到任命，仅是一天，如何写折上奏，又由何衙门代递？⁽⁸²⁸⁾

康称林旭“为吾门生”一事，属实。尽管康、林交往的初期，林对康未信服⁽⁸²⁹⁾；尔后情况大变，梁启超称林为“南海先生之弟子也”，“闻南海之学慕之，谒南海。闻所论政教宗旨，大心折，遂受业焉。”⁽⁸³⁰⁾此事又可见证于林旭为康著《董氏春秋学》所作跋文，称言：“南海先生既衍绎江都春秋之学，而授旭读之，即卒业，乃作而言曰……”并署名“弟子

侯官林旭”。⁽⁸³¹⁾ (参见24·3)

康称“上之用谭嗣同，以其与我同为徐学士及李菰园尚书所荐”，属实。四月二十五日徐致靖保举五人中，有谭嗣同，获旨入京引见。(参见24·20)七月初三日李端棻再保举黄遵宪、熊希龄、谭嗣同三人。(参见24·68)康又称“谭复生实馆于我”，即谭拜康为师，我虽未见到直接的史料，然以下三条值得关注：一、戊戌政变后，九月十六日，谭嗣同老师欧阳中鹄与皮锡瑞谈话时称：“彼（谭嗣同）丙申（光绪二十二年）入都，见康而议论一变，颇不信其师说，今年几决裂矣！”⁽⁸³²⁾二、谭嗣同于光绪二十四年三月二十八日在《湘报》第37号上发表《治事篇·湘粤》，说明他对康及其康党的态度与关系，特别强调了他对《新学伪经考》、《长兴学记》的“叹服”，并称他从梁启超等人处得知的康学的“一切微言大义，竟与嗣同冥思者十同八九”。⁽⁸³³⁾三、细读谭嗣同《仁学》，其中确有康学的成分。梁启超在《清议报》第二册（光绪二十四年十一月二十一日出版）发表《校刻浏阳谭氏〈仁学〉序》中称：

“余之识烈士，虽仅三年，然此三年之中，学问言论行事，无所不与共。其于学也，同服膺南海，无所不言，无所不契……《仁学》何为而作也？将以光大南海之宗旨，会通世界圣哲之心法，以救全世界之众生也。”

然梁启超后来编《清议报》全编本及《饮冰室合集》再录此文时，却删去了“同服膺南海”、“以光大南海之宗旨”二语。⁽⁸³⁴⁾由此大体可知，谭嗣同未正式奉康为师，但已以师礼事之。从毕永年《诡谋直纪》中，又可以看到谭对康的服从。(参见24·75、24·76)

康称“陈宝箴曾荐我”，当有误。此说指陈宝箴上奏“请厘正学术造就人才折”，折中虽对康有褒语，但主旨是弹劾《孔子改制考》，要求毁板。(参见24·52)康称“杨漪川又曾保陈宝箴”，亦有误。此指杨深秀上奏“请申谕诸臣力除积习折”，其中言及陈宝箴。(参见24·53)康称光绪帝选拔杨锐、刘光第，“亦以为皆吾徒也，而用之”，属其张扬之词。前节已叙，光绪帝七月二十四日命杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同为军京章京，“参预新政”，是当时受保举、经召见、未任命的官员仅有5名，从中选择4名，并没有考虑他们与康有为的关系。(参见24·61)杨锐、刘

光第皆属张之洞之门墙；由陈宝箴保荐，很可能是张的嘱托。⁽⁸³⁵⁾而七月十三日光绪帝收到陈宝箴保折，当即下令其中的15人预备召见。⁽⁸³⁶⁾此一行动引起了康党的严重不满，七月二十九日，即杨锐、刘光第入值8天之后，杨深秀上奏“裁缺大僚擢用之宜缓特保新进甄别宜严折”，对陈宝箴颇有微词。（参见24:53）杨锐入值后，在私信中明显地表示与林旭、谭嗣同的政见之别：

“事体已极繁重，而同列又甚不易处，刘与谭一班，兄与林一班。谭最党康有为，然在直当称安静；林则随事都欲取巧，所答有甚不妥当者，兄强令改换三四次，积久恐渐不相能。”⁽⁸³⁷⁾

康称“上意有所欲传，吾有所欲白，皆藉谭、林通之”，我尚未读到相关的史料。然光绪帝后来仅召见林旭一次，未召见谭嗣同，其中的“欲传”、“欲白”，又如何“通之”，似可怀疑。

康称“李莼园尚书奏荐甚力”，即李端棻保举康有为，属实。光绪帝罢免礼部六堂官后，仓场侍郎李端棻被命为礼部尚书。（参见24:66）七月二十三日，光绪帝召见了谢恩的李端棻，很可能李端棻在召见时面保康有为与江标。⁽⁸³⁸⁾二十五日，李端棻又上奏折，光绪帝旨命“留中”，并呈送慈禧太后。⁽⁸³⁹⁾李端棻该折，档案中尚未检出，又因其“留中”，军机章京在《随手档》、《上谕档》中均未为之拟题，内容无从知晓。然于八月十九日，即谭嗣同等戊戌六君子就义六天之后，李端棻上奏自请惩处：

“窃因时事多艰，需才孔亟，臣或谬采虚声，而以为足膺艰巨，或轻信危言，而以为果由忠愤，将康有为、谭嗣同奏保在案。”

当日获明发谕旨：

“李端棻奏滥保匪人自请惩治一折。该尚书受恩深重，竟将大逆不道之康有为等滥行保荐，并于召对时一再面陈……”⁽⁸⁴⁰⁾

由此似可推定，谕旨中“于召对时一再面陈”，似指七月二十三日召见时的面陈⁽⁸⁴¹⁾；而七月二十五日由光绪帝“留中”的奏折，主旨是保荐康有为。⁽⁸⁴²⁾八月二十一日，康有为在香港与《德臣报》记者谈话时提到：

“介绍我给皇帝的，是一个湖北籍的御史高燮曾与礼部尚书李端棻……他们介绍我给皇帝的意思，是要他给我一个负责的职务，使我常在皇帝的身边，作他的顾问。”⁽⁸⁴³⁾

高燮曾荐康，是出席“弭兵会”，此处所称“常在皇帝的身边”、“顾问”之类，很可能是李端棻荐折中的内容。

康称“上以忌西后，未敢显然用，故用谭、林、杨、刘代之”，仍为张扬之词。李端棻保折上于七月二十五日，并于同日进呈慈禧太后；而光绪帝任命杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同为军机章京，却在此之前，为七月二十日。时间上有先后之别。

(24-64)时奏折繁多，无议不有。汰冗官、废卿寺之说尤多。上决行之，枢臣力谏不获请，上且曰：“康有为并请废藩臬道府，何为不可？”而吾向来论改官制，但主增新，不主裁旧，用宋人官、差并用之法。如以尚书、翰林同直南斋，侍郎、编修均兼学政，亲王、京卿同任枢垣、总署，提督、千把同作营官。专问差使，不拘官阶，故请开十二局及民政局，选通才以任新政，存冗官以容旧人。军机大臣廖仲山闻我论，托人来请我言之。吾乃草折言官、差并用之制，引唐宋为法，举近事为例。乃言方今官制，诚不可不改，然一改即当全改，统筹全局。如折漕之去漕运，抽灶之去盐官，尤为要义也。上即大裁冗散卿寺，及云南、广东、湖北三巡抚，及各道各局并及漕运。西后不肯裁漕，而新局之置，上将有待也。廖乃咎我，将请吾谏止裁官，而吾乃请全裁。盖上于变政，勇决已甚，又左右无人顾问议论，故风利不得泊也。

据手稿本，“奏折繁多”后删一字；“无议不有”后删“裁察院、废翰林”；“上决行之”后删两字；“力谏不获请，上且曰”诸抄本皆误为“力谏不获听，且曰”；“京卿”二字由“大臣”改；“提督、千把同作营官”一句为添加，补在行间；“不拘官阶”之“拘”字后删一字，“阶”字由“擢”字改；“选通才”之“通”字为添加，“才”字后删“人”字；“存冗官”之“存冗”二字由“听旧”改；“军机大臣”四字为添加；“托人来请”之“人”字以“樵野”改；“官、差并用之制”之“制”字由“法”字改；“乃言方今”后删“如改”二字；“如折漕之去漕运”之“如折”由“去”字改；“抽灶之”后删二字；“卿寺及云南、广东、湖北三巡抚，及各道各局并及漕运。西后不肯裁漕”一段为添加，补在行间与页脚；“吾乃请全裁”之“请”字由“□”改。

此节所言，为戊戌变法期间光绪帝大裁冗员与康有为建策之关系。

康称“用宋人官、差并用法”，案清代政治制度，“官”称为“官缺”、“本缺”；“差”指“差使”；官缺的数量与品级很少变动，差使本是临时的，无品级；然临时一旦长久，也产生新的制度。康有为此处提议，正是用这一类“不拘官阶”的差使，来任命新机构的官员，逐步替代官缺。“南斋”，指南书房，康熙年间所设；其职为“在南书房行走”，属差使，有翰林院编修，也有尚书等高官。“学政”，指各省“提督学政”，属差使，由皇帝在中过进士曾入翰林院的侍郎、京卿、翰、詹、科、道、部属等官中简选，任期三年。“枢垣”，指军机处，雍正年间设，其职为“在军机大臣上行走”；“总署”，指“总理各国事务衙门”，咸丰年间设，其职为“在总理各国事务衙门大臣上行走”，这两个当时最高职权的机构职位，亦属差使，其中有亲王，也有地位较低的京卿。“营官”，指勇营的长官，一营约500人，属差使而无品级；“提督”为一省最高军事长官，从一品，“千”指“千总”，正六品，“把”指“把总”，正七品，属低级军官；由于湘、淮军功的保举，湘、淮军中“提督”衔已属常见，而任营官者，各军级皆有。《日本变政考》中，康还在按语里多处提到官差分离之事。

康称军机大臣廖寿恒“托人来请吾言之”，手稿本“人”字由“樵野”改，即廖托张荫桓请康有为拟奏折，似值得注意，然我尚未读到与此相关的史料。康称“乃草折言官差并用之制”，查《杰士上书汇录》卷三录有“厘定官制请分别官差以行新政折”，署日期为七月十三日，即是此条陈。这是《杰士上书汇录》所录康的最后一篇条陈；康对此亦称“不复言事矣”。（参见24-55）又查军机处《随手档》、《早事档》，皆无为代奏之记录，该条陈很可能是由廖寿恒代呈。该条陈称言：

“窃闻朝议纷纭，多有议厘定官制并裁冗署者，臣以为言之是也，而今行之，非其时也。夫立政变法有先后、轻重之序，若欲厘定新制，须总筹全局。若者宜增，若者宜改，若者宜裁，若者宜并，草定宪法，酌定典章，令新政无遗，议拟安善，然后明诏大举，乃有实益。若稍革一二，无补实政，似非变法先后、轻重之序也。然总筹全局，改定官制，事体重大，不能速举也。

“查今内政外交之重，皆在枢垣、总署，是二者皆差也，非官也。然则，今之施行新政，专重差使而已……唐、宋皆以官爵分途，而宋世尤美。宋之谓官者，即古之爵也。虽名某部某寺卿贰，而百官皆不任本职，但寄禄秩而已。如今侍郎、京卿、翰林出使及学差，皆不营本职，但用其顶戴、章服、体制也。宋之所谓差者，即古之官也。各部寺监皆有勾当、检校。勾当、检校者，犹今行走也……如今尚书、编检，同值南书房，侍郎、主事，同放试差也……

“我朝差使之名出于宋，而官差不别，品秩太峻。品秩峻则非积资累格，不足以致大位，至是则年已老矣。官差不别，则若尚书、侍郎，既领枢垣、总署名之差，即不当复任本部，任事即不当充各要差。盖以一人之身，才力有限，精神无多，且皆垂老之年。而令官差杂沓，并归一人，势必一切具文不办而后止。外省督抚亦以秩尊年老积资选用，故亦一事不办。顷皇上欲行新政，屡下诏书，而无一能奉宣圣意，少有举行者，皆由官爵合一，不用古者分途并用之法，以高爵待耆旧，以差使任才能。故官至大僚皆年老精衰，畏闻事任也……

“今欲自强，非讲兵不可，讲兵非理财不可，理财非兴学校开民智不可。兵、财、学校皆非改官制、别官差无由整顿也……今法弊至此，欲行新政，臣以为采用三代官爵分途之制、宋及日本专用差使之法，汉宋优待功臣之义，伏乞皇上推行新政，先注意差使，令各政皆分设局差，如军机、译署之列，选通才行走，如宋及日本法。自朝官以上，不拘资格任之，去卿贰大臣，方任专差之例。若以积习相沿，骤难变易。则凡此专差人员，皆赏给京卿、御史职衔，准其专折奏事，自辟僚佐。其每直省亦派通才一人办理新政，体制亦同。若不设新局，则每衙门皆派人行走，其带本衙门之官，照各部实缺郎中、员外例，其无掌印、主稿之差者，不到署办事者听。凡官不得兼差，其有枢垣、译署、管学等差者，亦无庸到本衙门办事。其年较耆老者，不必劳以事任，赏给全俸，令奉朝请。如此则耆旧得所，人才见用，新政能行，而自强可望。”⁽⁸⁴⁴⁾

该条陈的基本意图是官差分离，养耆旧，选通才，在“差”的名义下，不

分官秩之品级，使他本人及同党能进入清朝政治中心，掌控变法大局。这与他在“上清帝第六书”中的制度局、十二局、新政局的基本思想相一致。然康在条陈中所言，又与《我史》所述，有着较大的差别：一、《我史》称“乃言方今官制，诚不可不改，然一改即当全改”；“廖乃咎我，将请吾谏止裁官，而吾乃请全裁”，而康在该条陈中强调的是“先后、轻重之序”，“不能速举”，基本主张是暂缓裁官。二、《我史》称“如折漕之去漕运，抽灶之去盐官，尤为要义也”。而康在该条陈中并无此类内容。三、《我史》称“上即大裁冗散卿寺，及云南、广东、湖北三巡抚，及各道各局并及漕运”，由此很容易使人认为，因该条陈有所建言，故光绪帝采用之，而康在该条陈中对此并无一言。

前节已叙，七月初七日，前太仆寺少卿岑春煊上奏“敬陈管见折”，请裁冗官，其中包括詹事府、大理寺、通政使司、太常寺、光禄寺、鸿胪寺、太仆寺；湖北、广东、云南三巡抚，河道总督、漕运总督；以及河、漕、盐系统的大多数官员。光绪帝当日交军机大臣会同总理衙门大臣议复。（参见24-48）然而，未等到军机大臣等人的议复，光绪帝于七月十四日下达了一道由朱笔亲改的明发上谕：

“国家设官分职，各有专司，京外大小各官，旧制相沿，不无冗滥。近日臣工条奏，多以裁汰冗员为言，虽未必尽可准行，而参酌情形，亦非一无可采（以上六字朱改为‘实亦有亟当改革者’）。朕维授事命官，不外综核名实。现当整饬（以上两字朱改为‘开创’）百度，事务繁多，尤应节（以上三字朱改为‘度支岁入有常，岂能提供’）无用之冗费，以为（以上两字朱改为‘致碍’）当务之急需。如詹事府本属闲曹，无事可办，其通政司、光禄寺、鸿胪寺、太仆寺、大理寺等衙门亦均（以上两字朱笔删去）事务甚简，（此处朱笔加上‘半属有名无实’六字〔十三日朱〕）均著即行裁撤，归并入内阁及礼、兵、刑等部办理。又外省，如直隶、甘肃、四川等省皆以总督兼管巡抚事，惟湖北、广东、云南三省督抚同城，原未画一。现在漕运多由海道，河运已属无多，各省应征漕粮亦多改折。东河在山东境内者已隶山东巡抚管理，只河南河工由河督专办。淮盐所行各省，亦分设督销。今昔情形，确有不同。所有督抚同城之湖北、广东、云南三省巡抚，并东河总督、漕运总督及卫所各官，

亦著一并裁撤。其湖北、广东、云南三省，均著以总督兼管巡抚，河督、漕督应办事宜，即归并该省督抚兼办。至各省不办运务之粮道，向无盐场仅管疏销之盐道，亦均著裁缺，归各藩司、巡、守道兼理。此外，如各省同通佐贰等官，有但兼水利盐捕并无地方之责者，均属闲冗，即著查明裁汰。除应裁之巡抚、河督、漕督听候另（以上九字朱笔改‘京外各官，本日已’）降谕旨，暨裁缺之巡抚、河督、京卿等员，听候另行录用外，其余京外（此处朱笔加‘尚有’二字）应裁（此处朱笔加‘文武’二字）各缺（此处朱笔加‘及’一字）一切裁减归并各事宜，著大学士、六部及直省督抚分别详议筹办，仍将筹议情形迅速具奏。（此处朱笔加‘内外诸臣即行遵照，切实办理，不准藉口体制攸关，多言阻格。并不得以无可再裁，敷衍了事’一段〔十三日朱〕）至各省设立办公局所，名目繁多，无非为位置闲员地步，薪水杂支，虚糜不可胜计。叠经谕令裁并，乃竟置若罔闻，或仅听委员劣幕舞文一奏塞责，殊堪痛恨。著各督抚遵遵前旨，将现有各局所中冗员一律裁撤（此处朱笔加‘净尽’），毋得（上两字朱笔删，并朱笔另加‘并将候补、分发、捐纳、劳绩等项人员一律严加甄别沙汰，限一月办竣复奏。似此实力剔除，庶几库款渐裕，得以宏拓新规。惟不准’〔十三朱〕）瞻徇情面，阳奉阴违，致干咎戾。当此国计艰难，朕宵旰焦劳，孜孜求治，诏书敦勉，动以至诚。尔在廷诸臣暨封疆大吏受恩深重（以上四字朱改为‘若具有天良’〔十三朱〕），务当（以上二字朱改为‘其尚’）仰体朕怀，力矫因循（以上二字朱改为‘疲玩’）积习，一心一德，共济时艰，庶几无负委任。若竟各挟私意，非自便身图，即见好僚属（此处朱笔加‘推诿因循’四字），空言搪塞，定当予以重惩治，决不宽贷。”⁽⁸⁴⁵⁾

此中的“十三日朱”、“十三朱”字样，即前一天，七月十三日光绪帝所作的朱笔亲改。又查军机处《上谕档》七月十三日有军机处奏片：

“本日奉旨飭改明发谕旨一道，内删去‘漕运总督及卫所各官等’字样，并将‘各省漕运多由海道，河运已属无多，应征漕粮亦多改折，淮盐所行省分，亦各人设督销’等语，移在‘归并河南巡抚兼办’之后。另缮呈览。谨奏。”

由此可知，该谕旨起草于七月十三日，光绪帝至少改了两遍。又查《起居注》，七月十二日至十三日，光绪帝驻蹕颐和园，看来此旨事前请示过慈禧太后。毫无疑问，七月十四日光绪帝大规模裁汰冗官，是对岑春煊奏折的回应，且也经过慈禧太后批准；但光绪帝未等军机大臣等议复，康有为又恰于十三日上有“厘定官制请分别官差以行新政折”，两者之间是否真有关系，我还不能做出判断来。

康称“上且曰康有为并请废藩臬道府，何为不可”？指“上清帝第六书”中有“其直省藩臬道府，皆为冗员”一句，但无裁去之议。⁽⁸⁴⁶⁾而康有为在《日本变政考》中对此有着比较明确的语言。⁽⁸⁴⁷⁾然光绪帝七月十三日是否对军机大臣真作此语，我还未读到相关的史料。

“风利不得泊也”，语出《晋书》卷四二《王濬传》。⁽⁸⁴⁸⁾晋武帝司马炎命益州刺史王濬率大军东下，归王浑指挥。王濬的船队到秣陵，为了抢功，便指着船帆对王浑的使者说“风利不得泊也”，即以大军直攻东吴的都城建业（今南京），成了灭吴的第一功臣。康有为引用此语，意谓由于光绪帝身边“无人顾问议论”（即他本人无法在光绪帝身边随时出谋划策），裁官之决策，过于“勇决”了。

（24-65）吾以古者皆有散大夫以备讽议，盖有行政之人，而无议政之人，古今亦无此政体，乃请置三、四、五品散卿，三、四、五、六品散学士，草折交徐子靖侍郎上之。

据手稿本，“吾以”后删“卿寺”二字；“草折”前删“以”字；“徐子靖”后删一字。康称“草折交徐子靖侍郎上之”一事，查军机处《随手档》七月二十日记：“侍读学士徐致靖折：请设散卿由。”⁽⁸⁴⁹⁾然徐致靖“请设散卿折”尚未从档案中检出。光绪帝下达明发谕旨：

“翰林院侍读学士徐致靖奏冗官既裁，请酌置散卿以广登进一折，著孙家鼐妥速议奏。”⁽⁸⁵⁰⁾

此是光绪帝又一次将重要奏折交孙家鼐议复。七月二十四日，孙家鼐上奏“议复徐致靖请设散卿折”，称言：

“查原奏内称，自古设官，有行政之官，有议政之官。行政之官不可冗，议政之官不厌多。历引三代至唐宋以来故事，欲仿其制，

定立三四五品卿，翰林院衙门定立三四五六品学士，不限员，不支薪等语。臣窃谓国家积弊，惟在敷衍颛预，事无大小，多以苟且塞责了之，如能详细推寻，多方讨论，必不致百为丛脞，遗误至今。徐致靖谓议政之官不厌多，盖欲皇上广集众思，即藉以留心贤俊，此求贤审官之至意也。苟能行之，必有裨益。拟请准如所奏办理。”

由此可以看出徐致靖原折之大意。康有为改革主张的核心为“制度局”，六月十五日军机大臣、总理衙门大臣联衔上奏拒之。（参见24-48）而围绕着“制度局”，康有为及其党人又做起了大文章。御史宋伯鲁二月初八日请设“议政处”、四月二十九日请设“立法院”，皆被搁置。（参见24-45）仓场侍郎李端棻六月初六日请开“懋勤殿”，亦被拒。（参见24-46）内阁学士阔普通武七月初三日请设“议院”，又被搁置。（参见24-66）此处的“散卿”、“散学士”，似为“制度局”的又一变种。从孙家鼐简单的奏复中大体可知，“散卿”、“散学士”的品级很低，其责为“议政”，似有直接上奏权。孙家鼐先前数次议复康党成员的奏折，亦曾拒“懋勤殿”之议，此次已不便否定，故同意设置“散卿”。孙又提出了两项修正：其一称“其原奏所称，定立三四五品卿，以备列大夫之职，翰林衙门定立三四五六品学士，以备散学士之职。此项卿员学士，遇有对品卿缺出及翰林院对品缺出，由吏部一体开单，候旨录用。”这就将无所归依的“议政官”，变成了实缺京卿、实缺翰林院官员的候补官。其二称“至于不支俸一节，臣愚谓皇上裁汰冗员，乃实事求是之意，并非借此俸银。拟求皇上嘉惠各员，即按照所授品阶给予俸禄”。这就将“议政官”纳入官僚体系之中。孙还强调指出：

“抑臣更有请者，议政之官固不厌多，听言之道尤当致慎。舜之大知，固由好问好察，尤在执两用中。盖问察非难而用中最难也。夫发言盈廷，则是非各执。其言或似是而实非，或似非而实是，精择审处，不使贤否混淆，惟赖我皇上圣智聪明，斯国势可强而天下蒙福矣。”⁽⁸⁵¹⁾

这一番话，明显是有所指的。光绪帝当日由内阁明发谕旨：

“孙家鼐奏遵议翰林院侍读学士徐致靖请酌置散卿一折。古有侍从之臣，皆妙选才能以议庶政。现当朝廷振兴百度，自应博采众

论，广益集思，以期有裨政治，著照所议，酌置三、四、五品卿，三、四、五、六品学士各职，遇有对品卿并翰林衙门对品缺出，即由吏部一体开单，请旨录用，以备献纳。仍著按品给予俸禄。应如何详定条款，著为定例，著该部妥议具奏。”⁽⁸⁵²⁾

根据这一上谕，三、四、五品卿，三、四、五、六品学士的设置，还需由吏部制定具体的条款方可实行。由于政变很快发生，设置散卿、散学士一事也拖了下来，直至九月二十九日，吏部方上奏“议复尚书孙家鼐奏请增设散卿、散学士等缺毋庸议折”，奉旨“依议”。⁽⁸⁵³⁾

又，徐致靖上奏时职衔为翰林院侍读学士，还不是侍郎，尽管上奏的当天即命为署理礼部右侍郎。

（24-66）时礼部六堂易人，上擢李菴园仓督为礼部尚书，王少詹锡蕃为左侍郎，徐学士为右侍郎。内阁学士阔普通武尝上疏请开议院。上本欲开之，吾于《日本变政考》中力发议院为泰西第一政，而今守旧盈朝，万不可行，上然之。然虽不用阔言，犹拔为礼部侍郎。上于言必酬如此。知人之明，鼓励维新，莫不颂我圣明也。

据手稿本，“上本欲开之”之“上”字后删“虽知”，“开之”之“开”字《戊戌变法》本误作“用”字；“鼓励维新”之“维”字为添加；“莫不颂我”由“真”字改。

七月十九日，光绪帝未经慈禧太后的批准，下达朱谕，直接罢免了礼部六堂官。（参见24-58）第二天，七月二十日，军机处向光绪帝递交“应补、应调、应升、应署满汉尚书、侍郎名单”，光绪帝朱圈后发下，当日由内阁明发上谕：

“礼部尚书著裕禄、李端棻署理，礼部左侍郎著寿耆、王锡蕃署理，礼部右侍郎著萨廉、徐致靖署理。”⁽⁸⁵⁴⁾

由于此时光绪帝住在宫中，并已预定于二十一日前往颐和园⁽⁸⁵⁵⁾，故未确定正式人选，而用“署理”字样。

翁同龢被罢免后，新任四川总督裕禄调到北京，出任军机大臣之差，然其正式的官职一直未有空缺，只能署理镶蓝旗汉军都统，此次安排其为尚书。

李端棻是康党的重要成员，以同治二年（1863）进士，历刑部侍郎而调任仓场侍郎，虽说其升尚书不能算太快，仓场侍郎升尚书的机会也较一般侍郎为多，然光绪帝此时选择他，很明显是因其改革的奏议。

寿耆（1859—？），宗室，松森之子。字子年，号芝严，隶籍正蓝旗。光绪九年榜眼，授编修，累迁至内阁学士（从二品）。他此次升任礼部侍郎的原因不详。后任理藩部尚书，民政部尚书、荆州将军等职。

萨廉，郭佳氏，字俭斋，穆彰阿之子。光绪六年进士，入翰林院，散馆后任编修，后任詹事府詹事、国子监祭酒。此时是裁缺通政使司通政使（正三品）。光绪帝选择他，很可能是为刚裁撤的衙门堂官尽快安排位置。(856)

王锡蕃（1853—？），字思劬、稚兰，号季樵，山东黄县人。光绪二年进士，入翰林院。光绪十九年以詹事府右春坊右中允出为福建学政，二十三年返回，升詹事府少詹事。二十四年七月十三日，上奏保举时务人才，保闽籍人士4人，福建兴泉永道周莲、四川候补道沈翊清、北洋水师学堂总办候选道严复、内阁候补中书林旭。其中对于林旭的评语是：“才识明敏，能详究古今以求致用，于西国政治之学，讨论最精，尤熟于交涉商务。”光绪帝当日即命召见之。(857)王锡蕃主张变法，但与康党有距离。此时为裁缺少詹事（正四品），光绪帝超擢他，很可能因其改革的态度，同时也为了尽快安排裁缺堂官。

徐致靖是康党的重要成员，此时为翰林院侍读学士（正四品），光绪帝超擢他，很明显是因其改革的奏议。

七月二十一日，光绪帝赴颐和园，军机处再次递上“应升、应调、应补、应署满、汉尚书、侍郎名单”。这一次上呈，很明显是供慈禧太后参阅，第二天由光绪帝朱圈发下。二十二日，由内阁明发的谕旨称：

“裕禄著在总理各国事务衙门上行走。

“裕禄、李端棻著补授礼部尚书、阔普通武著补授礼部左侍郎、萨廉著补授礼部右侍郎。”(858)

由于当时礼部汉左侍郎张英麟出任顺天学政，由吏部右侍郎徐会沅署

理，汉右侍郎唐景崇接任为光绪帝不喜的浙江学政、户部右侍郎陈学棻，其职于七月初五日由左副都御史曾广汉署理，罢免礼部六堂官时，只能是罢免署汉左侍郎徐会沅、署汉右侍郎曾广汉，张英麟、唐景崇的底缺并未革去，王锡蕃、徐致靖只能是署任。戊戌政变后，徐致靖于八月初九日被革，王锡蕃于八月二十三日被革。（参见24-98）

慈禧太后为何不喜欢寿耆，原因不详。而他未能真除，却给了阔普通武一机会。

阔普通武（1853—？），字畹芎、安甫，正白旗满洲人。光绪十二年进士，入翰林院，散馆后授编修。光绪二十二年，升内阁学士。戊戌变法期间，阔普通武与康有为等人交，曾于七月初三日上有“变法自强宜仿泰西设议院折”，称言：

“奴才窃思欲除壅蔽，莫如仿照泰西设立议院。考议院之义，古人虽无其制，而实有其意。其在《易》曰：上下交泰，上下不交否。其在《书》曰：询谋僉同。又曰：谋及卿士，谋及庶人。其在《周官》曰：询事之朝小司寇掌其政，以致万人而询焉。其在《孟子》曰：国人皆曰贤，然后察之；国人皆曰可杀，然后杀之……拟请设立上下议院，无事讲求时务，有事集群会议，议妥由总理衙门代奏，外省由督抚代奏。可行者酌用，不可行者置之。事虽议于下，而可否之权仍操之自上，庶免泰西君民争权之弊……且下议院之有益尤多，如遇各国要求，总署亦有展转。若索我口岸，侵我疆界，某省则告以交某省议院公议，先缓时日作准备，要求不已，则告以该省下议院不准。洋人最重民权，且深惧我中国之百姓，恐激众怒，自息狡谋……惟议院之人实难其选，必须品端心正，博古通今，方能识大体，建高议。此泰西议员，必由学堂出身者，一取其学贯中西，一信其风有操守，亦防弊之深意也。如蒙俞允，即可向驻京公使借各国章程，以资取法。”

该折上后，光绪帝旨命“存”，即未表示意见，同日呈送慈禧太后。（859）由此折可知，阔普通武所提议的“依照泰西”的上下议院，实与西方民选产生的代议制的议会制度毫无关系。其理念上是建立在中国传统的“谋询”、“上下交泰”的基础上的；“上议院”设在北京，其“议妥”之案由总理

衙门代奏，“下议院”设于各省，其“议妥”之案由督抚代奏。它们是政策咨询部门，仅供皇帝在决策中参考。阔普通武的这篇奏折，是康有为代拟的，其目的是设立一“议政”机构，阔普通武本人很可能对此有较大的修改。(860)

经康有为作伪的《戊戌奏稿》录有“请定立宪开国会折”（代内阁学士阔普通武，六月），是其后来所写的另作，立意完全不同，称言：

“臣闻东西各国之强，皆以立宪法开国会之故。国会者，君与国民共议一国之法也。盖自三权鼎立之说出，以国会立法，以法官司法，以政府行政，而人主总之，立定宪法，同受治焉。人主尊为神圣，不受责任，而政府代之，东西各国，皆行此政体，故人君与千百万之国民，合为一体，国安得不强？吾国行专制政体，一君与大臣数人共治其国，国安得不弱？……伏乞上师尧舜三代，外采东西强国，立行宪法，大开国会，以庶政与国民共之，行三权鼎立之制，则中国之治强，可计日待也。若臣言可采，乞下廷议施行。若其宪法纲目，议院条例，选举章程，东西各国，成规具存，在一采酌行之耳。”(861)

这是西式君主立宪制国家的模式，与康有为当时的政治思想大相径庭。与此相呼应，《戊戌奏稿》中另有“请君民共治满汉不分折”，称言：

“臣顷闻内阁学士阔普通武奏请行宪法而开国会，廷议不以为然，皇上决欲行之。大学士孙家鼐谏曰：‘若开议院，民有权而君无权矣。’皇上曰：‘朕但欲救中国耳，若能救民，则朕虽无权何碍？’大哉王言！臣闻而感泣曰：非尧舜之大圣，真有公天下之心者，安得有此哉？”

该折提议开国会以“君民共治”，改姓氏而“满汉合一”，甚至于主张改国号为“中华”，是康后来所写的另作。(862)《戊戌奏稿》中又有“谢赏编书银两乞预定开国会期并先选才议政许民上书折”，主张开国会，仍是康后来所写的另作。(863)（参见24-57）《戊戌奏稿》一连三篇精心炮制的另作，大谈开国会立宪法，以至于后人多有误解，将戊戌变法定性为资产阶级君主立宪制的改良主义运动。黄彰健发现此中之误，指出康有为之伪，并引发出其许多结论。(864)

康称“吾于《日本变政考》中力发议院为泰西第一政，而今守旧盈朝，万不可行，上然之”，大体属实。康有为在《日本变政考》中主张缓开国会，但理由不是“守旧盈朝”，而是“民智未开”，称言：

“惟中国风气未开，内外大小，多未通达中外之故，惟有乾纲独断，以君权雷厉风行，自无不变者。但当妙选通才，以备顾问。若各省贡士，聊广见闻而通下情，其用人议政，仍操之自上，则两得之矣。”

“日本变法以民选议院为大纲领，夫人主之为治，以为民耳，以民所乐举乐选者，使之议国政，治人民。其事至公，其理至顺。

《孟子》进贤、杀人皆归之国人，《洪范》谋及庶人，即此意也。副岛诸臣开诚布公，予国人以选官之权，使民知国与己相维系，必思合力保卫之。万民一志，其势自强。然民智未开，蚩蚩自愚，不通古今中外之故，而遽使之议政，适增其阻挠而已，令府州县开之，以奉宣德意、通达下情则可。日本亦至二十余年始开议院，吾今于开国会尚非其时也。”⁽⁸⁶⁵⁾

康此时并不主张立即开西方或日本式的国会，而是主张“妙选通才，以备顾问”即制度局之类的机构。康还于五月二十八日在《国闻报》上发表《答人论议院书》，表明自己的态度：

“夫议院之议，为古者辟门明目达聪之典。泰西尤盛行之，乃到国权全畀于议院，而行之有效。而仆窃以为中国不可行也。盖天下国势民情，地地不通，不能以西人而例中国。泰西自罗马教亡后，诸（国）并立，上以教皇为共主，其君不过如春秋之诸侯而已。其地大者，如吾中国两省，小者如丹、荷、瑞、比，乃如吾一府。其臣可仕他国，其民可游外邦。故君不尊而民皆智，其与我二千年一统之大，盖相反矣。故中国惟有君权治天下而已。顷圣上聪明初武，深通中外之故，戒守旧之非，明定国是，废弃八股，举行新政，日不暇给，皆中旨独下，不假部议。一诏既下，天下风行，虽有老重大臣，不敢阻挠一言，群士不敢阻挠一策，而新政已行矣，若如足下言，则定国是，废八股，开学堂，赏新书新器，易书院，毁淫祠诸事，足下所欢欣鼓舞、喜出望外者也。然下之九卿翰詹科

道会议，又下之公车诸士会议，此亦西人之上、下议院也。三占从二，然后施行，试问驳者多乎？从者多乎？……故门人梁启超前日召对，直言八股守旧之士，乃敢诽吾上为秦始皇之焚书坑儒，皇上笑而言曰，彼等误以为废八股即废四书也。圣明天聪，中语中的。然以此辈充议员，凡此新政必阻无疑，然则议院能行否乎？不待言矣。故今日之言议院、言民权者，是助守旧者以自亡其国者也。夫君犹父也，民犹子也，中国之忆，皆如童幼婴孩，问一家之中，婴孩十数，不由父母专主之，而使童幼婴孩自主之，自学之，能成学否乎？必不能也。敬告足下一言：中国惟以君权治天下而已，若雷厉风行，三月而规模成，二年而成效著……顷以维新之故，天下通才好勇过多，多有贻书相责者，阳湖汪君，责仆以不请废科举而专用学校，其余言改策论与八股同为空者，贻书相责者尤多。仆以修书故，不暇一一复……”(866)

在此公开信中，康有为说明其以君权行变法之用心。(867)而康称议院“万不可行”一句，也说明他在写《我史》时，还未打算对其代拟的阔普通武等奏折进行“再创作”。

康称光绪帝见阔普通武“变法自强宜仿泰西设议院折”后“本欲开之”，然因康有为“而今守旧盈朝，万不可行，上然之”一事，我尚未读到相关的材料。

康称光绪帝超擢阔普通武是因其“变法自强宜仿泰西设议院折”，我亦未读到相关的材料。然查军机处《早事档》、《随手档》，自光绪二十四年正月至七月二十一日，阔普通武仅上有此奏折，又据《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝此前也未召见过他，由此而论，他由于上此奏折而超擢的可能性很大。戊戌政变后，阔普通武因保举一事受到弹劾。(868)十月二十八日，改西宁办事大臣。(869)此后多次请假不准，直至光绪二十九年四月休致后，他才回到北京。

(24-67)时章交公车，上尚虑天下人才未尽达，令天下士民有欲上书者，即交本籍州县邮上。于是天下欣欣，莫不吐露于圣主之前。此则三代悬轺设铎所未及也。时言者杂沓，无所不有。上于其可者立予施行。

据手稿本，“章交公车”四字由□字改，“章”字前删添加一字；“上尚虑天下人才”之“上”字后删“恐”字；两处“天下”皆为添加；“本籍州县邮上”之“州县”后删“代递”二字，“邮”字诸抄本皆漏；“莫不”后删“欲”字；“上于其”后删“稍”字。“吐露于圣主之前”之“主”字《戊戌变法》本漏；“悬鞀设铎”之“鞀”字，各抄本、刊本误为“鞀”；“上于其可者”之“其”字后删“稍”字。

康称“令天下士民有欲上书者，即交本籍州县邮上”，属实。此即光绪帝七月二十八日电报谕旨：“至士民有上书言事者，即经由本省道府随时代奏。均不准稍有抑格。如敢抗违，或别经发觉，定将该省地方官严行惩处。仍将遵办情形迅速电奏。”⁽⁸⁷⁰⁾（参见24-49）由于政变很快发生，京外士民的上书，实际未达。

康称“上于其可者立予施行”，并不属实。七月二十一日起，司员士民上书由新任军机四章京杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同专门处理。（参见24-59、24-61）但其处理意见多为交议。查此期《上谕档》、《洋务档》等档册，并无光绪帝据司员士民条陈而直接下旨的记录。⁽⁸⁷¹⁾

“悬鞀设铎”，典出《淮南子·汜论训》：“禹之时以五音听治，悬钟、鼓、磬、铎，置鞀，以待四方之士。为号曰：教寡人以道者击鼓，谕寡人以义者击钟，告寡人以事者振铎，语寡人以忧者击磬，有狱讼者摇鞀。”“鞀”即“鼗”，拨浪鼓。“悬鞀建铎”，意指听取臣民意见。

（24-68）时复生力欲荐吾入军机，吾自避。徐学士力欲荐吾直懋勤殿，吾因为行新法，不为富贵，又以触西后之忌，辞之极力，而两君者犹强牵不已。时吾观复生及林墩谷之相，谓卓如曰：“二子形法皆轻，不类开国功臣也。今兹维新，关中国四千年大局，负荷非常，而二子起布衣而骤相，恐祸将至矣。昔何晏、邓颺执政，而管公明谓其‘鬼幽鬼躁，必及于难’。吾今惧矣！”以徐莹甫及徐毅甫形相甚好，可入军机。谓卓如福气过人，或可消弭。并欲为沈子培夺情，举吴德瀛小村及孺博数人。又留黄公度勿出。

据手稿本，“时复生欲荐吾入军机”之“时”字为添加，“荐”字由“举”字改；“吾自避”后删五字，似为“嫌西后之忌”；“犹强牵”后“不已。时”三字为添加；“二子形法皆轻”之“二”字后删一字，“皆轻”二字为添加；“负荷”后删一字，“荷”字顾抄本等皆误为“责”；“而二子”后删“入相”；“何晏”前删“管公明”；“鬼幽鬼躁”之前删“祸”，之后删“祸不旋踵”；“并欲为沈子培”之“为”字由“举”字改；“孺博”后

删“数人宋芝栋”五字；“又留黄公度勿出”后删“草折”。

以下两节所言，是康有为一派谋划进入中枢即设立“懋勤殿”的活动。

康称谭嗣同欲荐康有为“入军机”一事，我尚未读到相关的史料。此处的“军机”是指军机大臣，还是如同谭嗣同等人的“参预新政”军机章京，我也不能确定。然谭以新任军机章京身份，即向光绪帝推荐康“入军机”，似不太符合当时的官规。

康称徐致靖推荐其入值“懋勤殿”一事，是康党当时策划的重大举动，我将放在下节集中叙述。（参见2469）

康称谭嗣同、林旭“起布衣而骤相”，指谭、林皆是由捐纳而为候补知府、候补内阁中书，非为进士出身，亦非实缺实任官员，故称其为“布衣”。何晏（约193—249），汉大将军何进之孙，曹操为司空时纳其母，并收养何晏。少时聪慧过人，得宠于曹操。后娶金乡公主，为列侯。魏文帝、明帝时不见用，后附曹爽。好老庄，以老释儒，为魏晋玄学的主要创始人之一。邓飏（？—249），正始初，出为颍州太守，附曹爽。管公明，名辂（209—256），喜天文，明《易》，善卜。“鬼幽鬼躁，必及于难”，指何晏请管辂为之看相并解梦，管看出其已有死相，事后对其舅有所言。⁽⁸⁷²⁾曹爽事败后，何、邓皆为司马懿所杀。此处以谭、林比何、邓，康似有意自比为管辂，且康作《我史》时，谭、林已赴死。康称其能观相事，后亦有说起。⁽⁸⁷³⁾

徐莹甫，名仁镜（1863—1900），江苏宜兴人，寄籍直隶宛平。徐致靖之子，徐仁铸之弟。光绪二十年进士，入翰林院，散馆后授编修。

徐毅甫，名徐仁录，字毅甫、义甫，徐致靖之侄。

吴德濡（1848—1900），字筱村，号季清，四川达县人。同治十二年（1873）举人，大挑知县。曾任浙江山阴（今绍兴）、钱塘（今杭州）、西安（今衢州）知县。参与创办上海强学会、《时务报》。

沈子培，即沈曾植，总理衙门章京。光绪二十三年丁母忧，次年三

月离京南下。此时应张之洞之聘，在武昌主持两湖书院史席。他与梁启超、康有为交善，但已看见康、梁之必败。（参见2441）

康称徐仁镜、徐仁录、梁启超、吴德瀛、沈曾植、麦孟华等人“可入军机”一事，很可能与此时所策划的“懋勤殿”有关。（参见2469）

康称“又留黄公度勿出”一事，可以证实。黄遵宪与康党关系甚密，也是康党中官阶较高者，六月二十四日被任命为驻日本公使，然其一路告病，迟迟不能赴任。留下黄遵宪主持朝政，是康党策划的一大行动。康广仁致何易一信称：

“.....弟无如何，乃与卓如谋，令李苾老奏荐伯兄出使日本，以解此祸。乃皇上别放公度，而留伯兄，真无如何也。”⁽⁸⁷⁴⁾

康广仁指出其中的关键人物为李端棻。周传儒当年受学于梁启超，1925年夏与梁相会天津，听梁讲戊戌掌故，撰文称：

“在外交路线上，维新派是亲日的，以日本明治维新为师。其中牵线人物是黄公度.....1898年阴历六月二十三日（阳历8月上旬）虽有以黄公度以三品京堂出使日本之命，其意在厚结日本为外援以自固。尚未成行，北京事变日急。有人建议以公度与南海对调，故德宗三诏敦促，有无论行抵何处，着张之洞、陈宝箴传令攒程迅速来京之谕.....”⁽⁸⁷⁵⁾

此处“二十三日”，稍有误。此中的“有人”，指李端棻。查军机处《随手档》七月初三日记：

“仓场侍郎李端棻折：一、保黄遵宪以备顾问由；片一、保庶吉士熊希龄等请擢用由。”

李端棻的“保黄遵宪以备顾问折”、“保熊希龄等请擢用片”皆未从档案中检出。然查军机处《上谕档》，当日军机处给慈禧太后的奏片称：“仓场侍郎李端棻奏黄遵宪堪胜重任折，奉旨‘存’；又奏保庶吉士熊希龄、江苏试用道谭嗣同片.....”由此可知该折、片的大致内容。⁽⁸⁷⁶⁾李是康党中官阶最高者，由他出面保黄，很可能是请求光绪帝将黄遵宪留京，出任高职，以指导维新运动。《国闻报》七月十三日以“奏留星使”为题刊出

消息：

“黄公度京堂奉旨简放出使日本大臣，曾志前报。兹接北京访事人来函云：有人专折奏报黄京堂留京办事，盖以黄公学兼中西，为今日中国进化党之领袖，若令其留京办事，必于新政大有裨益。并闻湖南熊秉三庶常亦在奏保之列云。”

此中的“有人专折”正是指李端棻荐折。张之洞京中情报甚多，八月初三日致钱恂电：“闻黄有留京入枢、译之说，故托病辞使。如黄不去，或云拟熊希龄，确否？”⁽⁸⁷⁷⁾“枢”为军机处，“译”为总理衙门，张称“托病辞使”，是此时他已见过黄遵宪。而时在日本的王仁乾也听到了消息，致信汪康年称：“闻公度廉访总署留用，不出使东国。”⁽⁸⁷⁸⁾相关的言论，当时还有许多。⁽⁸⁷⁹⁾

（24-69）于时复生、漱谷又欲开议院，吾以旧党盈塞力止之。而四卿亟亟欲举新政，吾以制度局不开，琐碎拾补，终无当也。故议请开懋勤殿以议制度，草折令宋芝栋上之，举黄公度、卓如二人。王小航又上之，举幼博及孺博、二徐并宋芝栋。徐学士亦请开懋勤殿，又竟荐我。复生、芝栋召对，亦面奏请开懋勤殿。上久与常熟议定开制度局，至是得诸臣疏，决意开之，乃令复生拟旨，并云康熙、乾隆、咸丰三朝有故事，飭内监捧三朝《圣训》出，令复生检查，盖上欲有所据以请于西后也。先是语复生以上无权，荣禄不臣，复生不信，至是乃悟。是日拟旨，枢垣传出，京师咸知开懋勤殿矣。是日七月二十八日也。

据手稿本，“漱谷”二字为添加；“而四卿”之“而”字为添加；“琐碎拾补”之“补”字各抄本误作“遗”；“故议请开懋勤殿”之“请”字为添加；“举黄公度、卓如二人”后删“徐学士又上之”；“孺博”后“二徐”为添加；“亦请开懋勤殿”一句为添加，补在页边；“复生、芝栋召对，亦面奏请开懋勤殿”一句为添加，补在页边；“上久”后删“欲开制”三字；“令复生检查”之“检查”《戊戌变法》本错为“查检”；“上欲有所”四字为添加，“所”字《戊戌变法》本错为“可”字；“京师咸知”之“京师”二字为添加；“是日”之“日”字《戊戌变法》本错为“月”字；“二十八日也”后删“连日草奏请”五字。

康有为在戊戌变法期间主张君权，反对开议院。他在进呈《日本变政考》时，以按语向光绪帝表明态度；并于五月二十八日在《国闻报》

上发表《答人论议院书》，公开表明自己的态度。（参见24-66）谭嗣同的政治主张原本倾向于民权，此期也主张以君权行改革。据康有为于光绪二十七年致赵曰生之信，称：

“复生之过鄂，见洞逆（指张之洞），语之曰：‘君非倡自立民权乎？今何赴征？’复生曰：‘民权以救国耳。若上有权能变法，岂不更胜？’复生至上海，与诸同人论，同人不知权变，犹为守旧论。当时《知新》亦然。复生到京师，即令吾晓告《清议》、《知新》诸报……”⁽⁸⁸⁰⁾

此处康称谭嗣同、林旭“欲开议院”，我没有读到相关的史料。值得注意的是，康有为此期的“议会”概念，与当时西方及日本的代议制度有很大的区别。他代宋伯鲁拟的“变法先后有序乞速乾断折”中的“立法会”，代阔普通武拟的“变法自强宜仿泰西设议院折”中的“上下议院”，皆如“制度局”式的议政机构。（参见24-45、24-66）而《答人论议院书》所称“古者辟门明目达聪之典”、“然下之九卿翰詹科道会议，又下之公车诸士会议，此亦西人之上、下议院也”，也不是民主政治的代议制度。此处所言谭、林“欲开议院”，也有可能是康有为所认可的“议政”机构的一种。

懋勤殿，宫中殿阁。明嘉靖十四年建于乾清宫西庑，共三间。其南为月华门，由此可出入养心殿；月华门南为内奏事处，再往南为南书房。明代夏言拟额为“懋勤”，取“懋学勤政”之意，用于藏图史文书。清沿明制，凡图书翰墨皆贮于此，并为懋勤殿翰林侍值处。悬有乾隆御笔“基命宥密”匾。康熙帝冲龄时曾在此读书。每岁秋谳，凡死罪重犯，刑部复奏本进上，皇帝御殿亲阅档册，亲自勾决。内阁大学士、学士及刑部堂官皆面承谕旨于此。现为故宫博物院之陶瓷馆。⁽⁸⁸¹⁾

前已叙及，康有为的政治目的是建立由其掌握的“议政”机构“制度局”，围绕于此，有宋伯鲁的“议政处”、“立法院”，李端棻的“懋勤殿”，徐致靖的“散卿”，阔普通武的“议院”，与康有为甚有关系的张元济，亦请设立“议政局”，先后被否决或搁置。（参见24-45、24-46、24-48、24-65、24-66）到了七月下旬，康有为及其党人再次请开“懋勤殿”，由宋伯鲁、徐致靖、王照三人先后连续上奏。

康称“草折令宋芝栋上之，举黄公度、卓如二人”，查军机处《随手

档》七月二十八日，记有御史宋伯鲁两折三片，其中有“选通才以备顾问”一折。⁽⁸⁸²⁾宋伯鲁“选通才以备顾问折”，当由康有为代拟，虽未能在档案中检出，但从军机处的拟题来看，其基本内容还是清楚的，即请设懋勤殿。《随手档》在该条下另有小字“廿八随事递上，初二日发下，另抄，归箠”。这句话的意思是：二十八日随军机处奏片呈送慈禧太后，慈禧太后于八月初二日发下，军机处另行抄录后归箠。又查该日军机处《上谕档》所录军机处奏片，宋伯鲁“选通才以备顾问折”，光绪帝命“暂存”，同日送慈禧太后。

康称“徐学士亦请开懋勤殿，又竟荐我”，康又称“王小航又上之，举幼博及孺博、二徐并宋芝栋”，查军机处《随手档》七月二十九日记：“署礼部侍郎徐致靖折：一、遵保康有为等由。候补京堂王照折：一、遵保康广仁等由。”⁽⁸⁸³⁾然徐致靖的“遵保康有为等折”、王照的“遵保康广仁等折”也未能在档案中检出。也就在这一天，杨深秀上奏“裁缺大僚擢用之宜缓特保新进甄别宜严折”，请光绪帝不再重用陈宝箴保荐之人。（参见24-53）而《随手档》中的一些附记也值得注意，军机章京在该档页上括入侍郎张英麟折、前太仆寺少卿隆恩折、御史胡俊章折、御史张承纓折以及署侍郎徐致靖折、候补京堂王照折、御史杨深秀折，另注小字：“随事递上，八月初三日发下，分别抄交，归箠。”这句话的意思是：张英麟、隆恩、徐致靖、王照、胡俊章、张承纓、杨深秀的折片，当日随同军机处奏片上呈慈禧太后，八月初三日由慈禧太后发下，然后由军机章京分别抄录，交相关衙门，并归箠。又查该日军机处《上谕档》所录军机处奏片，徐致靖、王照的奏折，光绪帝皆命“存记”，同日送慈禧太后。

以上三件对后来历史进展起决定性作用的奏折，虽未能从档案中检出，但相关的内容还是大体可知的。王照逃亡日本后，与犬养毅笔谈中称：

“二十九日午后，照方与徐致靖参酌折稿，而康来，面有喜色，告徐与照曰：谭复生请皇上开懋勤殿用顾问官十人，业已商定，须由外廷推荐，请汝二人分荐此十人。照曰：吾今欲速上一要折，不暇及也。康曰：皇上业已说定，欲今夜见荐折，此折最要紧，汝另折暂搁一日，明日再上何妨。照不得已，乃与徐分缮荐（按此下

脱‘折’字)。照荐六人，首梁启超，徐荐四人，首康有为。夜上奏折，而皇上晨赴颐和园见太后，暂将所荐康、梁十人交军机处记名，其言皇上已说定者，伪也。”⁽⁸⁸⁴⁾

王照的说法，在时间上稍有误，其于二十九日上奏，当于二十八日夜递到奏事处。又称“首梁启超”，而军机章京录题由时称“遵保康广仁等”。王照又称：

“至七月杪……南海始有意放弃其派梁氏南下计划，托余密保梁氏为懋勤殿顾问（是时南海上折，须依司官体制，由总理各国事务大臣加封代递，不如余以京堂资格宫门迳递之简洁也）。当日南海戚然告余曰：卓如至今没有地步。我心甚是难过。及余之折入，已在杨崇伊邀合京中大员密折吁请那拉氏训政之后，虽那拉未即应允，而景帝已惴惴不自保，将前此开懋勤殿、选顾问之谋，已暗消矣。”⁽⁸⁸⁵⁾

王照的这一回忆作于1929年，细节多有误。但也说明康与王商议开懋勤殿托保荐一事。至于“懋勤殿”的性质，经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“谢赏编书银两乞预定开国会期并先选才议政许民上书事折”，言及于此，称言：

“日本未开国会之先，亦先征一国之人才，以议政事，于是大久保利通、木户孝允等出，臣所写进《日本变法考》，已发明之。伏乞皇上特下明诏，令群臣各荐才俊，府必一人，不问已仕未仕，概行征集阙下，大开懋勤殿，令入直行走。悬百国之图，备中外之籍，分列百政，各设专科，派以鸿集东西，斟酌今古，编纂政法，以备施行。日轮二十人，置之左右，以备顾问。或赐茶果，优假颜色。其有大政，或其近地，或其专科，与之商略，或发与议定。”⁽⁸⁸⁶⁾

这一篇条陈虽是康后来所写的另作，但可以反映出，直至宣统年间，康有为心中的“懋勤殿”仍与制度局是大体相同的。

康称“复生、芝栋召对，亦面奏请开懋勤殿”，查军机处《早事》、《早事档》、《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见

单》，宋伯鲁于七月初八日召见，谭嗣同于七月二十日召见。光绪帝召见宋伯鲁的原因是“俸满截取”，即考成“俸满”，将“截取”外放道员、知府。（参见24·49）光绪帝召见谭嗣同的原因是徐致靖保荐。宋伯鲁、谭嗣同召见时是否向光绪帝提议“懋勤殿”，我还没有读到相关的史料。

康称光绪帝“乃令复生拟旨，并云康熙、乾隆、咸丰三朝有故事，饬内监捧三朝圣训出……”梁启超也有同样的说法。其《戊戌政变记》卷三《政变之分原因》称：

“上既广采群议，图治之心益切。至七月廿八日，决意欲开懋勤殿，选集通国英才数十人，并延聘东西各国政治专家，共议制度，将一切应兴应革之事全盘筹算，定一详细规则，然后施行。犹恐西后不允兹议，乃命谭嗣同查考雍正、乾隆、嘉庆三朝开懋勤殿故事，拟一上谕，将持至颐和园，御（稟）命西后，即见施行。乃越日，而变局已显，衣带密诏旋下矣。”

然该书卷六《谭嗣同传》中说法稍有异：

“七月二十七日，皇上欲开懋勤殿，设顾问官，命君拟旨，先遣内侍持历朝圣训授君，传上言，谓康熙、乾隆、咸丰三朝有开懋勤殿故事，令查出引入上谕中。盖将以二十八日亲往颐和园请命西后云。君退朝乃告同人曰，今知皇上之真无权矣。至廿八日，京朝人人咸知懋勤殿之事，以为今日谕旨将下，而卒不下，于是益知西后与帝之不相容矣。”⁽⁸⁸⁷⁾

然康、梁的这些说法，似可以怀疑，因为光绪帝除七月二十日一次召见外，后来并未召见谭嗣同。

康称七月二十八日“拟旨，枢垣传出，京师咸知闻开懋勤殿”，其中“拟旨”一事，我尚未读到相关的史料；而“咸知闻开懋勤殿”，却是可以证实的。七月二十八日，光绪帝召见张之洞的主要幕僚、湖北补用知府钱恂。钱恂于第二天电告张之洞：

“昨召见三刻，上询鄂，为详敷奏，兵为先，蒙许可，议政局必设。”⁽⁸⁸⁸⁾

此中的“议政局”，与懋勤殿功能相同；而二十八日恰是宋伯鲁上奏“选通才以备顾问折”。钱恂言及于此，很可能召见时光绪帝有所透露。若是如此，则光绪帝已接受了宋伯鲁的建议。七月二十九日，光绪帝召见北洋候选道严复。严复于八月初一日告诉总理衙门章京郑孝胥：

“将开懋勤殿，选才行兼著者十人入殿行走，专预新政。”⁽⁸⁸⁹⁾

二十九日恰是徐致靖上奏“遵保康有为等折”、王照上奏“遵保康广仁等

折”，严复如此说，很可能光绪帝在召见时，对严复有所透露。与严复、梁启超、康有为甚有关系的《国闻报》，八月初二日以“拟开懋勤殿述闻”为题，刊出消息：

“近月以来，朝廷创兴百度，并谕内外大小臣工及士民人等，均得上书言事。因此条陈新政者，封书日以百计。而前者特简参预新政之四京卿，亦颇有眼花手乱，应接不暇之势。故近日又有拟开懋勤殿，令三品以上保举人材，召见后派在懋勤殿行走，以备顾问之说。闻数日内即当有明发谕旨矣。”

钱恂、严复的说法证明了光绪帝已决意要开懋勤殿，按照事先的安排，他将于七月二十九日前往颐和园，八月初三返回宫中。⁽⁸⁹⁰⁾王照称康有为命徐致靖、王照当日急拟保折，看来康也确有其消息来源。

关于懋勤殿的人选，康称宋伯鲁荐黄遵宪、梁启超；王照荐康广仁、麦孟华、徐仁铸、徐仁镜、宋伯鲁；徐致靖荐康有为；共计8人。而康在《我史》前节又称徐仁镜、徐仁录、梁启超、吴德濡、沈曾植、麦孟华、黄遵宪“可入军机”。（参见24-68）王照称其荐梁启超等6人，徐致靖荐康有为等4人。严复称“选才行兼著者十人入殿”。此上所言，大体能对应，其具体人选，尚不能完全确定。戊戌政变后，当时的西文报纸《字林西报》（North China Herald Daily）于九月初六日刊出懋勤殿人选：

“前者皇上简派十人，在懋勤殿参预新政，第一系礼部尚书李端棻，二是署理礼部侍郎、翰林院侍读学士徐致靖，三系工部主事、总署章京康有为，四系江南道监察御史杨深秀，五系山东道监察御史宋伯鲁，六系湖南学政徐仁铸，七系刑部主事张元济，八系举人梁启超，九系康有为之弟康广仁，十系翰林院编修徐仁镜。近日各人所得罪名……本馆又接北京访事来信，所称懋勤殿十人姓氏，间有不符，第一系李端棻，二系徐致靖，三系康有为，四系杨深秀，五系康广仁，六系梁启超，七系谭嗣同，八系林旭，九系杨锐，十系刘光第。”

九月初八日，《中外日报》又从《字林西报》译出转载。⁽⁸⁹¹⁾恽毓鼎称：

“戊戌六月，上有意复古宾师之礼，将开懋勤殿，择康有为、梁启超、黄绍箕（箕）等八人待制，宴见赐坐，讨论政事，闻者谓为二千年未有之盛举，竟未开而罢。”⁽⁸⁹²⁾

恽称其中有“黄绍箕”。若真有此人，似非为宋伯鲁、王照、徐致靖所保。盛宣怀档案中《虎坊摭闻》称：

“或言李端棻、宋伯鲁（旁注：约在七月二十七八日）皆请开懋勤殿，以康有为、黄遵宪、梁启超等入殿行走。于是传言选入殿行走者十人：康有为、康广仁、李端棻、徐致靖、徐仁铸、徐仁镜、黄遵宪、梁启超、黄绍箕、张元济也。”⁽⁸⁹³⁾

这一条消息谈到了李端棻、宋伯鲁奏折，是大体准确的，其中“以康有为、黄遵宪、梁启超等人入殿行走”，与康说“故议请开懋勤殿以议制度，草折令宋芝栋上之，举黄公度、卓如二人”，也大体吻合，宋伯鲁正是在七月二十八日上奏；李端棻也于七月二十三日上奏保黄遵宪（参见24·68）。但该消息的作者似不知道王照、徐致靖的奏折，故称“选入殿行走者十人”为“传说”。刘体智称：

“先是有为说上懋勤殿列十座，以李端棻、徐致靖、宋伯鲁、杨深秀、康广仁、梁启超、杨锐、刘光第、谭嗣同、林旭为十友。有为言无不听，则隐然公孤师保自任也。”

刘体智所言与《字林西报》后一个名单，大体相同，只是少了康有为而多了宋伯鲁。⁽⁸⁹⁴⁾不管这些名单是否真实，慈禧太后决不可能容忍这一批人。李鸿章此时已观察到，慈禧太后与光绪帝的矛盾开始激化。⁽⁸⁹⁵⁾

光绪帝七月二十九日处理完公务，召见了严复、张英麟后，随即赴颐和园，向慈禧太后当面请示开懋勤殿，立即引发了一场大冲突。（参见24·72）

（24·70）是时以天津阅兵期迫，收兵权则恐警觉，不抚将帅则恐不及事，日夜忧危。复生至是知上果无权，大恐惧。吾于是连日草请仿照日本立参谋本部，选天下虎黠之士、不二心之臣于左右，上亲擐甲胄而统之。又请改维新元年，以新天下耳目。又请变衣服而易

旧党心志。又请迁都上海，借行幸以定之；但率通才数十人，从办事，百官留守，即以弃旧京矣。力言旧京旅、大、胶、威门户尽失，俄人屯重兵于旅顺，扼吾之吭，无可守矣。又北京连年水灾，城崩累次，尘土坳天，泉恶脉坏，王气已绝。又旗人环拥，旧党弥塞，下则市侩吏胥，中则琐例繁礼，种种皆亡国之具，不易扫除，非迁都避之，无裨易种新邑，不能维新也。借行幸举之，则定天下于无形。精选参谋部之兵，才武之将，以师兵铁舰为营卫，居于上海通达之地，以控御天下，其于新政最便。上皆然之。

据手稿本，“大恐惧”前删“亦”字；“仿照日本”之“照”字诸抄本皆漏；“参谋本部”之“本”字为添加；“借行幸定之”之“借”字为添加；“力言”二字由“以”字改；“门户尽失”删一字；“扼吾之吭”后删两字；“城崩累次”之“累”诸抄本误为“屡”次；“尘土坳天”后删两字；“下则市侩”之“则”字由“及”字改；“不易扫除”之“易”字由“能”字改；“不能维新也”后删“又言之”；“参谋部之兵”之“部”字为添加。

前节已叙，天津阅兵始于三月十九日李盛铎上“请举行大阅折”，至四月二十七日，光绪帝明发上谕：“本年秋间朕恭奉慈禧……皇太后銮舆，由火车路巡幸天津阅操。”⁽⁸⁹⁶⁾（参见24-20）七月初七日，光绪帝收到荣禄“恭备巡幸行宫、操场折”并附图说五件。当日光绪帝恰住在颐和园，交慈禧太后审视后，于初八日明发谕旨：

“整军经武为国家自强要图，现当参用西法训练各军，尤宜及时校阅，以振戎行。现择于九月初五日，朕奉慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后慈舆由西苑启銮，诣南苑旧宫驻蹕。初六日，由旧宫诣新宫驻蹕。初七日，由新宫诣团河驻蹕。初九日，阅视御前大臣等马步箭。除奕劻、晋祺毋庸预备，其御前、乾清门行走、侍卫等，或步射，或马射，著先期自行报明，以备届时阅看。初十日，阅视神机营全队操演。十一日，阅视武胜新队操演。十五日，自团河启銮，御轮车由铁路诣天津行宫驻蹕。二十五日回銮。其天津应行预备各项操演，著俟驻蹕南苑时，听候谕旨。所有应行事宜，著各该衙门参酌成案敬谨办理。”⁽⁸⁹⁷⁾

而至七月初八日，光绪帝与慈禧太后的矛盾并不激烈，慈禧太后也不可能预定于九月十五日于天津废立。后来的事实已说明，光绪帝与慈禧太后关系紧张，始于七月十九日罢免礼部六堂官，二十日任命军机四章京

后；而慈禧太后欲调整与光绪帝的关系，走向前台，也用不着到天津借荣禄之力。康有为认为天津阅兵为废立之举，似为其个人的臆测，并没有事实的根据。戊戌政变后，光绪帝有帝位之危险，荣禄却多有维护。⁽⁸⁹⁸⁾

康称其一连上有四折，即请“设立参谋本部”，请“改纪年为维新元年”，请“变衣服”，请“迁都”。查《杰士上书汇录》，未见有此四折，而《我史》前节已叙：“自上此折（“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”）后，以制度局未开，不复言事矣。”即不再上条陈，此处又称“连日草折”，属前后自相矛盾。（参见24-55、24-61）由此似可怀疑，康是否真上有此四折。

康称，“请仿照日本立参谋本部，选天下虎黑之士、不二心之臣于左右，上亲擐甲胄而统之”；又称“精选参谋部之兵，才武之将，以师兵铁舰为营卫，居于上海通达之地，以控御天下”；这些说法恰是他对日本军事制度的误解。此期日本军队统辖权分为军政、军令两大系统，其军政系统为陆军省、海军省，辖之于内阁总理大臣，其军令系统为参谋本部、海军军令部，直辖于天皇。康将执掌作战指挥事务的参谋本部，误认为是天皇直辖的精锐部队。而此类设立皇帝亲军的建策，事干慈禧太后及整个军事体系，康有为若真有奏折，如何用适当的文字表述，也是一个问题。⁽⁸⁹⁹⁾此折也不见于康有为作伪而另作的《戊戌奏稿》。

康称“请改维新元年”一事，经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请断发易服改元折”，是其后来所写的另作，其作伪之迹十分明显。其中关于“改元”，称言：

“……抑臣更有请者，将行实政，尤在先播声灵。元历何关实事，而人心尤多系之。昔日本明治元年大誓维新，定布五条。今皇上决行维新，亦宜大誓改元，以昭国是，定民志。伏乞大集群臣，誓于天坛太庙，上告天祖，下告臣民，亦若日本布告五事，即以今年改元为维新元年，与天下更始，俾举国臣民回首面内，改视易听，同奉圣意，咸与维新。其于振动举国之精神，必有大效。”⁽⁹⁰⁰⁾

其既署时间为“七月二十日后”，却又要求“即以今年改元为维新元年”，这在实际操作上是很困难的。康在戊戌七月，正为光绪帝所重，须得考

虑操作的可能性；不似其后来流亡在外，可一意鼓吹精神。然在我见到的档案中，上奏要求改元者，仅有广西举人李文诏。(901)

康称“请变衣服而易旧党心志”，前引《戊戌奏稿》中“请断发易服改元折”，其中关于“断发易服”，称言：

“.....今则万国交通，一切趋于尚同，而吾以一国，衣服独异，则情意不亲，邦交不结矣。且今物质修明，尤尚机器，辫发长垂，行动摇舞，误缠机器，可以立死.....且兵争之世，执戈跨马，辫尤不便，其势不能不去之.....且垂辫宜污衣，而蓄发尤增多垢，衣污则观瞻不美，沐难则卫生非宜，梳刮则费时甚多。若在外国，为外人指笑，儿童牵弄，即缘国弱，尤遭戏侮，斥为豚尾.....断发虽始于热地之印度，创于尚武之罗马.....然吾兵服，亦复宽衣博袖，悬于各国博物院，与金甲相比较，岂不重可怪笑哉。夫西服未文，然衣制严肃，领袖白洁，衣长后衽，乃孔子三统之一，大冠似箕，为汉世士夫之遗，革乌为楚灵王之制，短衣为齐桓之服，故发尚武之风，趋尚同之俗，上法泰伯、主父、齐桓、魏文之英风，外取俄彼得、日明治之变法。皇上身先断发易服，诏天下，同时断发，与民更始，令百官易服而朝，其小民一听其便，则举国尚武之风，跃跃欲振，更新之气，光彻大新。虽守旧固蔽之夫，览镜顾影，亦不得不俯徇维新之令，而无复敢为公孙成等之阻挠矣。”(902)

这一篇文字明显写于康游历欧、美、印度之后，“趋同”、“机器”、“污衣”、“卫生”、“豚尾”、“博物院”皆是康后来的观识，且“断发”更是当时政治之忌讳。然而，戊戌变法期间，康有为确实有“易服”的思想，《日本变政考》中有明确的言论。(903)王照与犬养毅的笔谈中提及：罢免礼部六堂官后，“康以为照为皇上信用之人，乃托照上请改衣冠之疏，照不从。”(904)即康已拟易服之折，请王照代上。戊戌政变后，康有为在上海为英人所救，他与英国领事兼帮审班德瑞的谈话中突然说道：“.....而所以突然引起政变的主因，是由于皇上最近下过一道改革诏，宣布依照西洋的服式，改变中国的服装。”(905)此时康有为刚到上海，对京城的政变完全不知情，与班德瑞的谈话，多有不实之语，光绪帝并未下达改变衣冠之谕旨。然康为何说出易服一事，又不得而知。(参见24-80)

康称“请迁都上海”一事，经康有为作伪的《戊戌奏稿》中有“请设新京折”，称言：

“.....我之京师之地，与今时势未宜也。昔者馆毂山海，为控辽蒙，今者辽蒙已同内地，而俄、日深入堂奥，且辽路一日可东来，而蒙人已多为俄诱，山海无关，瀚海非塞，千年形便，于今大反，既无所用，且陆濒危.....今之京师乃皆反是，地势偏北，远于土中，人民难走集，一也。气候近寒，朔风凛冽，飞沙障目，于养生不宜，于兴事艰阻，于裘炭多费，二也。入冬冰凝，海道貌岸然不通，交易皆顿，三月废业，货物折阅，商贾难盛，或以京师近海，如冰冻河，三也。土产鲜少，人工钝窳，黍麦梨枣之外，更无他物，一切百货，皆运自南方，甚至漕米数百万石，岁费数千万，督以重臣，导以运河，内劳而妄费，绌商业而阻生计，四也。地既寒瘠，民少盖藏，徒以帝者所居，士夫走集，奉官则来，移官则去，无愿家者.....自八旗外，无有世家大族、巨富大商居于京师者。夫世家大族、巨富大商不居，视为旅舍，无竭力经营之者，则萧条寒陋，文物不盛，何以隆帝京而观万国哉？五也.....京师沟渠，开自元代郭守敬，今历岁久，寒淤不通，又无排泄，疏其秽恶，故道路高于人家，尘沙眯于衢巷，臭秽郁蒸，积为疾疫，兆民之卫生大碍，外人之非笑难堪，他日干预，尤可忧危。若欲洗荡扫除，疏通变易，则或神圣之庙坛严重，或王侯之第宅崇高，非一吏奉命所能骤易，六也。

“.....以臣筹之，东自上海至苏，北起江阴至湖，方地二百里，东临大海，北枕长江，南孕太湖，西枕吴苏，山川秀灵，河渠脉缕，田野肥缛，桑谷铺菜，有三江五湖以疏其秽，有太平洋以广其廷，气候温和，物产繁美，人民富庶，文艺华盛，诚所谓奥区神皋也.....臣以为为今中国谋新都，未有若此地者。皇上若采行之，先派重臣经营，画图定界，开十二之铁轨马路，疏万千之通道广门，以太湖为池，以松江为渠，营行宫于虎丘，拓公园于君山，凡国有物，次第建设，皇上简其徒御，先为巡幸，及文物咸备，乃定为京邑，迁涣王居.....”(906)

从内容来看，该折之立意大不相同，强调的是北京的自然及人文环境不适合作为京城，建议以苏南为大京城之所在，派员大力建设，看不

出康氏以“巡幸”江南、另立新都、以避免天津废立、以摆脱慈禧太后之控制之意。这一篇文字是康后来所写的另作。康此时是否真有“迁都”的条陈，无从查考，若寻找其当时的“迁都”思想，只能以其当时的著作《日本变政考》作为依据。(907)

康有为称其上有以上四折，如真能成立的话，那么，除了廖寿恒之外，须得另有秘密渠道。苏继祖《戊戌朝变记》中称：

“朝野议论，无处不谈康有为，内言传于外，外言又传于内，愈出愈奇，不值识者一笑。再四访问，康于召见后，五月底曾蒙私见一次，因大费周折，不敢再见矣。而手谕不时下颁，说帖时有进呈，南海张侍郎曾代递二三次，皆纸笔所不能达者。八月事变后，传递之太监二名，守宫门之太监三名，曾杖杀之。（张侍郎之得罪，此其一端。）”

“乃命四臣充军机章京，……并代进呈康有为条奏，较总署速且便也。”(908)

苏继祖的这些说法，也根本找不到任何证据可证明之，其中称五月光绪帝私见康有为，当属讹误。如果当时康并没有另外的渠道可上奏给光绪帝，此处康称又上有“参谋本部”、“迁都上海”、“易服改元”诸折，似可说明，光绪二十四年底康还在日本期间，即准备大规模炮制其“变法奏议”。前节已叙，《知新报》第77册刊出康有为此期在日本作伪另写的“请及时变法折”（参见24·2），第78册再刊其作伪另写的“统筹全局折”（参见24·23），至第80册（光绪二十五年二月初一日出版）又刊出“康工部奏请裁撤厘金片”，并加按语：

“右片系戊戌年七月附奏者，皇上览奏，惻然动念。面谕维新诸臣，谓行新政就绪，即决裁厘金。经八月之变，事乃中缀。”

对照《杰士上书汇录》，知该片乃是康在日本的新作。(909)康在《我史》中开出“参谋本部”、“迁都上海”、“易服改元”，也有可能是其拟定作伪另作之题目。此后，因康有为离开日本，其在日本重写、新写的条陈，也只有《知新报》所刊出的“及时变法”、“统筹全局”、“裁撤厘金”三篇。前已叙及，宣统年间康有为编《戊戌奏稿》，手中已无《知新

报》可供参考，其在《知新报》中发表三篇也未能选入，《戊戌奏稿》中前17篇，似完成于宣统年间。（参见24·2）“请断发易服改元折”、“请设新京折”两篇，也可能是康在宣统年间所写的。

（24·71）先是虑九月天津阅兵，即行废立，夙夜虑此。友朋多劝吾避居日本以待变，吾不忍也。以将帅之中，袁世凯夙驻高丽，知外国事，讲变法，昔与同办强学会，知其人与董、聂一武夫迥异，拥兵权可救上者只此一人；而袁与荣禄密，虑其为荣禄抚用，不肯从也。先于六月令徐仁录毅甫游其幕，与之狎，以观其情。袁倾向我甚至，谓吾为悲天悯人之心，经天纬地之才。使毅甫以词激之，谓：“我与卓如、芝栋、复生，屡奏荐于上，上言荣禄谓袁世凯跋扈不可大用，不知公何为与荣不洽？”袁恍然悟曰：“然昔常熟欲增我兵，荣禄谓汉人不能任握大兵权。常熟曰曾、左亦汉人，何尝不能任大兵？然荣禄卒不肯增也。”毅甫归告，知袁为我所动，决策荐之。

据手稿本，“先是虑九月天津”之“虑”字前删一“虑”，“九月”为添加；“知其人”后删“西□”二字；“袁与荣禄密”一句为添加，补在行间；“虑其为荣禄抚用”之“禄”字为添加，“抚”字诸抄本皆漏；“徐仁录毅甫”之“仁录”二字为添加，“录”字诸抄本皆误为“禄”；“经天纬地之才”后删“又案其与荣禄”；“我与卓如”之“卓如”二字为添加；“上言荣禄”之“言”字由“谓”改；“不知公为何”之“知”字后删一字；“汉人不能任握”之“能任握”由“可加据”改；“毅甫归告知”由“吾于是”改；“决策荐之”为添加。

此节所言，为康有为派徐仁录前往天津小站策动袁世凯之事。

康称“友朋多劝吾避居日本”一事，康于光绪二十三年已派其学生徐勤等人去日本，在横滨开办了大同学校。（参见24·15）避居日本之议，很可能由此而起。

康称“袁与荣禄密”诸事，属实。袁世凯早年投吴长庆，“壬午之变”（光绪八年，1882）时，带兵先入朝鲜，“甲申之变”（光绪十年，1884）中崭露头角，任驻朝“总理交涉通商事宜”，在派系上属李鸿章一派。甲午战争期间请调回国，以浙江温处道交督办军务处特别差委。袁见李鸿章失势，转向李鸿藻等人，并参与发起强学会，与康有为等人交善。^{〔910〕}（参见21·18）先是胡燏芬在天津小站练“定武军”十营，光绪二

十一年十月任顺天府尹，办理铁路事宜，所部由袁世凯接统，改为“新建陆军”，直隶于督办军务处。而荣禄恰为督办军务处的灵魂人物。光绪二十二年三月，袁写信给军机大臣、督办军务处大臣李鸿藻，要求由荣禄直接管辖其部。⁽⁹¹¹⁾四月十六日，御史胡景桂上奏“弹劾袁世凯折”，参劾袁世凯四大罪状：“服色”、“营房”“悉仿泰西”；“营私蚀饷”；“自以为钦差大臣”；私自杀毙卖菜者。⁽⁹¹²⁾光绪帝当日发下一道严旨给荣禄，命其严厉查办。⁽⁹¹³⁾然荣禄到天津后，视察袁部，评价甚高，决意保全之。他上奏“遵旨查复袁世凯折”，一一否定胡景桂所提罪状，另附“袁世凯军情片”对袁大加赞扬，称“以奴才近年所见各军尚无出其右者”，“一二年后定成劲旅”。⁽⁹¹⁴⁾胡景桂出面劾袁，另有背景，荣禄保袁，实属大恩。当时荣禄的随员陈夔龙，在笔记中道出其中的实情。⁽⁹¹⁵⁾光绪二十四年四月，荣禄出为直隶总督，督办军务处撤销，袁部新建陆军归由直隶总督管辖。（参见24-20）五月，荣禄上“遵旨保举人才折”，其中即有袁世凯，称其“质性果毅，胸有权略，统领新建陆军，督率操防，一新壁垒”，“生自将门，娴于军旅，若重任以兵事，必能奋勇直前，建树杀敌致果之绩”。⁽⁹¹⁶⁾（参见24-42）由此可见，从“新建陆军”开始，荣一直是袁的老长官，两人关系相当密切。

康称“袁恍然悟曰：昔常熟欲增我兵，荣禄谓汉人不能任握大兵权……”一事，实情却是完全相反。从档案中可见，提议增兵者，恰是荣禄。光绪二十三年十二月二十五日，荣禄看到德国占胶州湾后的严峻形势，上奏“请广练兵团以资防守折”，其中特别提出“新建陆军”袁世凯部扩军：

“前经督办军务王、大臣奏请飭臬司袁世凯创练新建陆军，挑选详慎，操演精勤。奴才前赴天津，曾加校阅，其兵丁躯干彪悍，步伐整齐，洵为各军之冠，虽未经与泰西军队较量轩輊，而比之湘、淮旧伍，已觉焕然改观。但人数不多，拟请添募若干营，以其成一大军，与提督聂士成之军扼守北洋门户。”⁽⁹¹⁷⁾

光绪帝当日发下交片谕旨：

“本日协办大学士、兵部尚书荣禄奏请广练兵团以资防守一折，军机大臣面奉谕旨：‘著军机大臣会同督办军务王、大臣、户部议

奏。””(918)

光绪二十四年二月初一日，军机大臣、督办军务王、大臣、户部联衔上奏“遵旨议复荣禄折”，同意其议：

“现在各国窥我空虚，动以兵船挟制，事机日迫，办理万分棘手。该协办大学士所请广练兵团，以资防守，实属万无可缓之事。查原奏内称，臬司袁世凯新建陆军请再添募若干营。臣等公同商酌，拟准其添募三千人，以足万人之数，与聂士成一军联络声势，悉成劲旅，用以扼守北洋门户。所需之饷，应请旨饬下王文韶破除情面，于直隶练军及防、绿各营严汰老弱，腾出的饷，以资应用。”

该折上后，奉旨“依议”。(919)然袁世凯新扩军3000人的经费，须得由王文韶在直隶大加裁兵而转给，户部并无另外之拨款，这实际上等于无款，而此时户部尚书是翁同龢。又据二月二十五日《翁同龢日记》：

“袁慰亭世凯来，深谈时局，慷慨自誓，意欲辞三千添募之兵，而以筹大局为亟，云须每省三四万兵，且以瓜分中国画报示我。””(920)

由此可以看出，是袁世凯主动向翁提出不再添兵，“而以筹大局”。二十七日，袁世凯写信给徐世昌，说明此次到京活动之收获。(921)四月初五日，督办军务处上奏“袁世凯部缓募千人移作厂局经费片”，称言：

“前据臬司袁世凯稟请设立库局，购买机器，开厂自造子弹，嗣以库帑支绌，筹款匪易，拟请于奏旨添募三千人内，缓募一千人，即以其饷移作厂局经费前来……臣等公同商酌，暂准新建陆军缓募千人，以此项饷费作为开厂之需，一俟子弹备充，机器局规画有定，仍饬遵旨添募千人，合□万人之数。””(922)

光绪帝下旨“依议”。(923)由此可见，缓募是袁的主动行为。而康为徐致靖拟保举袁世凯之折，其称袁部未能扩军的理由也与此不同。(924)

康称“六月令徐仁录毅甫游其幕，与之狎，以观其情”一事，属实。派徐仁录去小站，拉拢袁世凯，是康党的重要政治举动。戴逸据袁世凯主要幕僚徐世昌的日记，研究徐仁录此行，称言：

（徐）“少年气盛，议论风生，因有姻亲言敦源在小站袁世凯幕中，由言的介绍，徐仁录来到小站。据《徐世昌日记》中说，戊戌年六月初七日，袁世凯请徐世昌赴天津，当为迎接从北京来的徐仁禄，六月初八日，徐世昌至天津，九日与徐仁禄见面，‘聚谈半日’。‘六月十二日，起行回营。午后到小站，到慰廷（袁世凯）寓久谈。徐艺郭（徐仁录）同来，留宿营中。六月十三日，午后沐浴，与艺郭谈。六月十四日，与艺郭、仲甫（言敦源）畅谈一日，云台（袁克定）来。六月十五日晨起，艺郭冒雨行’。徐仁禄在小站逗留四天，第一天即到袁世凯公馆中‘久谈’，第二、三天又与徐世昌、言敦源谈，还有袁克定参加。”⁽⁹²⁵⁾

徐仁录之行，在徐世昌的日记中得到了证实。徐仁录后来还对其外甥许姬传谈起过他的活动经过。⁽⁹²⁶⁾而徐世昌日记中最值得注意的是时间，即在六月上中旬，康党已有拉拢袁以发动政变的行动。

康称“毅甫归告，知袁为我所动，决策荐之”，似为康的政治经验不足，以袁世凯之机智，非为三言两语之激励即可打动的。

袁世凯此期的政治态度究竟为何？光绪二十四年七月上旬他写给徐世昌的信中，有着清晰的流露：

“到津时，行宫、演武厅均未包定，计期不及两月，殊为焦灼。连日催商，昨日始定全局，闻九月初间来津，此时亟须赶造，八月内必须完工，始可不至误事。诸公互相推诿，办事人多每有此弊也。

“相待甚好，可谓有知己之感。荫已委总办学堂，金波委总办营务处，严复会复水师，大致颇有头绪。亲缮面呈之件，大以为然，并甚感悦。

“惟内廷政令甚糟（糟）。吴懋鼎、端方、徐建寅同得三品卿，督理工商农三事，津上哗然，他处亦可想见。

“今上病甚沉，有云百日癆，殊为□念。

“南皮向不与此老通书，故各有意见，婉为排解，少为活动，将

来必可疏通，未可太急也……”(927)

据徐世昌《韬养斋日记》，袁世凯于七月初二日由小站赴天津，十一晚由天津回小站，初八日“得慰廷来函”，即是此信。(928) (参见24·76) 荣禄召袁赴天津，是商办慈禧太后、光绪帝天津阅兵之时，具体落实行宫与演武厅之事（此即荣禄所奏“恭备巡幸行宫、操场折”并附图说五件，参见24·70）；信中“相待甚好，可谓有知己之感”、“亲缮面呈之件，大以为然，并甚感悦”，说的是他与荣禄的交往；“惟内廷政令甚蹊（糟）”一语，说明他对此期改革的态度；而“上病甚沉”之类的话，与当时的谣言有关，听信此类传言也说明袁的态度；至于“南皮”即张之洞的一段话，联系到后来袁世凯向光绪帝面荐张之洞（参见24·77），表明他已萌生新拜门庭的思绪。

此期与康有为甚有交往的四品京堂王照，在后来的回忆中称：

“在袁氏奉诏来京之十日前，南海托徐子静及谭复生、徐莹甫（子静名致靖，莹甫，子静次子仁镜也）分两次劝余往聂功亭处，先征同意，然后召其入觐，且许聂以总督直隶。余始终坚辞，曾有王小航不作范雎语。迨至召袁之诏下，霹雳一声，明是掩耳盗铃，败局已定矣。世人或议袁世凯负心，殊不知即召聂召董，亦无不败。倘余往聂处，则泄漏愈速。余知之稔，故决不为也。

“当日徐子静以老年伯之意态训余曰：尔如此怕事，乃是为身家计也。受皇上大恩，不趁此图报，尚为身家计，于心安乎？余曰：我以为拉皇上去冒险，心更不安。人之见解不能强同也。后乃知往小站征袁同意者，为子静之侄义甫（义甫，名仁录）。到小站未得见袁之面，仅由某其营务处某太史传话（某太史今之大伟人）。所征得者模棱语耳。夫以死生成败关头，而敢应以模棱语，是操纵之术，已蓄于心矣。”(929)

聂功亭即聂士成，某太史即徐世昌。王照称“袁氏奉诏来京之十日前”，即七月十六日，从《徐世昌日记》来看，也是徐仁录见袁世凯后的一个月。此日王照条陈刚上达，得光绪帝褒奖，七月十九日以三品顶戴四品京堂候补，圣眷正隆。（参见24·58）王照不知徐仁录已先有小站之行。而康有为以徐致靖、谭嗣同、徐仁镜出面，劝王照前往聂士成部，是康

党在军界策动的另一计划。值得注意的是，王照称袁作“模棱语”，这与袁氏的政治风格是相一致的，尽管王照称徐仁录未见到袁，非为事实。

陈衍作《林旭传》，又称：

“相传旭狱中有绝句云：‘青蒲饮泣知何补，慷慨难酬国土恩。欲为君歌千里草，本初健者莫轻言。’千里草指董福祥。盖少戇也。”⁽⁹³⁰⁾

“本初”，袁绍，当指袁世凯。林旭的这首诗，据称是狱中写给谭嗣同的，其意即他曾建议策动董福祥，而不当信任袁世凯。若此说成立，那么，康党曾对袁、聂、董三部皆有策动之意图。

(2472) 于是事急矣，先是为徐学士草折荐袁，请召见、加官、优奖之；又交复生递密奏，请抚袁以备不测。上即降旨召袁世凯。袁廿九日至京师。而是日上召见于颐和园。交密诏与杨锐带出，称“朕位且不保，令与诸同志设法密救”。初一日，袁世凯降旨嘉奖，赏给侍郎。

据手稿本，“于是事急矣”后删“廿八日奏为”；“加官”后删一字；“交复生递”四字为添加，补在行间；“密奏”之“奏”字《戊戌变法》本误为“折”；“以备不测”后删“时宫中事甚危”；“上即降旨”之“即”字为添加；“袁廿九日”之“袁”字诸抄本皆漏；“称朕位且不保”一句为添加，补在行间；“赏给侍郎”后删“而是”。

到了七月下旬，康党已决定进行军事发动。康称“为徐学士草折荐袁”一事，查军机处《随手档》，七月二十六日，即徐仁录小站之行一个多月后，翰林院侍读学士、署礼部右侍郎徐致靖上奏“密保智勇忠诚统兵大员请破格特简折”，保举袁世凯，请破格简用：

“臣窃见督办新建陆军直隶按察使袁世凯，家世将门，深娴军旅，于泰西各国兵制及我国现在应行内治外交诸政策，无不深观有得，动中机宜。臣闻新建军之练洋操也，精选将弁，严定饷额，赏罚至公，号令严肃……袁世凯年力正强，智勇兼备，血性过人，其器识学问，久在圣明洞鉴之中。此正为国宣力之日，独惜所练之兵，仅止七千，为数太少，为力过单，虽曾奉旨添练数营，徒以饷无所措，不敢冒昧召募，是以迁延至今。

“……袁世凯昔使高丽，近统兵旅，谋勇智略，久著于时。然而官止臬司，受成督府，位卑则权轻，呼应不灵，兵力不增，皆为此故。臣以为皇上有一将才如袁世凯者，而不能重其权任以成重镇，臣实惜之。伏乞皇上深观外患，俯察危局，特于召对，加以恩意，并予破格之擢，俾增新练之兵，或畀以疆寄，或改授京堂，使之独当一面，永镇畿疆。庶几猛虎在山，藜藿不采，边有重镇，强敌销萌。近来各省专阃之任，皆以累资致位，非以才能超擢，故闾冗颓惰多厕其间，罕有竭忠尽才以图报称者。皇上若超擢一二才臣，必能感激驰驱，尽忠报国。”⁽⁹³¹⁾

该折之关键为两点：其一是由光绪帝亲自召见袁世凯；其二是任袁为疆吏或京堂，使之“独当一面”，从而摆脱荣禄的控制。光绪帝当日发出电寄谕旨：“著荣禄传知袁世凯，即行来京陛见。”⁽⁹³²⁾此是康党军事发动的第一步。从以后的事态发展来看，光绪帝完全按照徐致靖的奏折行事。

康称“又交复生递密折，请抚袁以备不测”一事，按新任军机四章京可以通过军机大臣给光绪帝上奏（详见24-61）；在徐致靖上奏前后，谭嗣同是否上有密折说明保袁之用意，档案中未见任何痕迹。此处也有可能是指谭嗣同八月初三日夜见袁世凯所出示的拟上呈的密折，其中有详细的政变计划（参见24-76）；然该密折是否上呈光绪帝，我从档案中亦未找到任何痕迹。

袁世凯于七月二十三日赴天津，为办理慈禧太后、光绪帝天津阅操事宜；二十六日荣禄传电旨，即相见，二十八日临行前，又与荣禄相见。⁽⁹³³⁾二十九日袁到达北京，召见的时间为两天之后，即八月初一日，康称“是日上召见”，有误。召见的地点为光绪帝在颐和园中的寝宫玉澜堂。当日发下明发谕旨：

“现在练兵紧要，直隶按察使袁世凯办事勤奋，校练认真，著开缺以侍郎候补。责成专办练兵事务。所有应办事宜，著随时具奏。当此时局艰难，修明武备实为第一要务。袁世凯惟当勉益加勉，切实讲求训练，俾成劲旅，用副朝廷整饬戎行之至意。”

其中最重要的一句为“所有应办事宜，著随时具奏”，袁由此获得了直接

上奏权。同日，又发下交片谕旨：

“交候补侍郎袁。本日军机大臣面奉谕旨：‘袁世凯著于本月初五日请训。钦此。’相应传知贵侍郎钦遵可也。”⁽⁹³⁴⁾

“请训”是指新官上任前请皇帝予以训示，请训之后，该官员才可以赴任。前节已叙，光绪帝七月二十九日赴颐和园时，已定八月初三日由颐和园回宫。（参见24-69）按照当时的官规，袁授候补侍郎，将于第二天谢恩，此时光绪帝尚在颐和园；而初五日请训，光绪帝将在宫中养心殿。光绪帝的这一时间安排，是否另有深意，不得而知。

八月初二日，光绪帝召见前来谢恩的袁世凯，据袁世凯《戊戌日记》，光绪帝对他说“人人都说你练的兵、办的学堂甚好，此后可与荣禄各办各事”等语。⁽⁹³⁵⁾“与荣禄各办各事”，即摆脱荣禄的控制，与徐折中的“独当一面”是相同的。

康有为得知这一消息后，十分兴奋，决计进行其军事发动的第二步。此时住在南海馆的毕永年，在其《诡谋直纪》中，对此有着极为详细的记录：

八月初一日“夜八时，忽传上谕，袁以侍郎候补，康与梁正在晚餐，乃拍案叫绝曰：‘天子真圣明，较我等所献之计，尤觉隆重，袁必更喜而图报矣。’康即起身命仆随往其室，询仆如何办法。仆曰：‘事已如此，无可奈何，但当定计而行耳。然仆终疑袁不可用也。’康曰：‘袁极可用，吾已得其允据矣。’乃于几间取袁所上康书示仆，其书中极谢康之荐引拔擢，并云：‘赴汤蹈火，亦所不辞。’康谓仆曰：‘汝观袁有如此语，尚不可用乎？’仆曰：‘袁可用矣，然先生欲令仆为何事？’康曰：‘吾欲令汝往袁幕中为参谋，以监督之，何如？’仆曰：‘仆一人在袁幕中，何用？且袁如有异志，非仆一人所能制也。’康曰：‘或以百人交汝率之，何如？至袁统兵围颐和园时，汝则率百人奉诏往执西后而废之可也。’仆曰：‘然则仆当以何日见袁乎？’康曰：‘且再商也。’正谈之时，而康广仁、梁启超并入坐。梁曰：‘此事兄勿疑，但当力任之也。然兄敢为此事乎？’仆曰：‘何不敢乎？然仆当熟思而审处之，且尚未见袁，仆终不知其为何如人也。’梁曰：‘袁大可者，兄但允此事否乎？’仆此时

心中慎筹之，未敢遂应，而康广仁即有忿怒之色。仆乃曰：‘此事我终不敢独任之，何不急催唐君入京而同谋之乎？’康、梁均大喜曰：‘甚善！甚善！但我等之意欲即于数日内发之。若候唐君，则又需时日矣，奈何？’踌躇片刻，用同至谭君之室商之。谭曰：‘稍缓时日不妨也，如催得唐君来，则更全善。’梁亦大赞曰：‘毕君沈毅，唐君深鸷，可称两雄也。’仆知为面腴之言，乃逊谢不敢焉。康曰：‘事已定计矣，汝等速速调遣兵将可也。’乃共拟飞电二道，连发之而催唐氏。”

毕永年，湖南人，拔贡生。少年随叔来往军营，称知兵，并结交会党中人。他与谭嗣同、唐才常交善，为至友。引文中“唐君”，即为唐才常。

《诡谋直纪》写于光绪二十四年底，由毕永年交日本人平山周，平山周交日本驻上海代理总领事小田切万寿之助，小田切于光绪二十四年十二月二十八日（1899年2月8日）以抄件呈送日本外务次官都筑馨六。⁽⁹³⁶⁾从内容来看，我以为，《诡谋直纪》未必字字属实，细节中有不少可疑之处，毕氏也有张扬之词；但就大体而言，仍属可靠，为今人提供了康、梁竭力掩盖的发动政变的真相。⁽⁹³⁷⁾据《诡谋直纪》，毕永年于七月二十七日到达北京。二十八日迁住南海馆。二十九日，偕康有为至译书局，见日本人田山、泷川、平山、井上，该日晚得知康将利用袁世凯，立即表示了不同意见。八月初一日，毕永年见到了谭嗣同，他还向谭表示其意见。⁽⁹³⁸⁾而至此日，康、梁向毕透露其计划：以袁世凯率部围颐和园，以毕永年率百余人捉拿慈禧太后，毕对此计划表示不同意，谭嗣同提议另增唐才常来办理此事。当日参与此计划者为康、梁、康广仁、谭嗣同与毕永年。

关于徐致靖保袁世凯一事，陈夔龙亦另有说法：

“维时新政流行，党人用事，朝廷破格用人。一经廷臣保荐，即邀特简。袁热中赋性，岂能郁郁久居。倩其至友某太史入京，转托某学士密保，冀可升一阶。不意竟超擢以侍郎候补，举朝惊骇。某学士以承筐菲薄，至索巨款补酬。辇毂之下，传为笑话。”⁽⁹³⁹⁾

此中的某太史，为翰林院编修徐世昌，某学士，为翰林院侍读学士徐致靖。

康称“交密诏与杨锐带出”一事，当为属实。前节已叙，光绪帝七月二十九日去颐和园，其中最重要之事是说服慈禧太后同意开懋勤殿，以安置康有为等人。（参见2469）然光绪帝此举完全失败了。据《光绪二十四年京官召见单》，七月三十日，即光绪帝到达颐和园的次日，召见袁世凯的前一日，光绪帝破例地召见了新任军机章京杨锐。在此次召见中，光绪帝颁下了一道密诏：

“近来朕仰窥皇太后圣意，不愿将法尽变，并不欲将此辈老谬昏庸之大臣罢黜，而用通达英勇之人，令其议政，以为恐失人心。虽经朕累次降旨整饬，而并且有随时几谏之事，但圣意坚定，终恐无济于事。即如十九日之朱谕，皇太后已以为过重，故不得不徐图之，此近来之实在为难之情形也。朕亦岂不知中国积弱不振至于阽危，皆由此辈所误，但必欲朕一旦痛切降旨，将旧法尽变，而尽黜此辈昏庸之人，则朕之权力实有未足。果使如此，则朕位且不能保，何况其他？今朕问汝，可有何良策俾旧法可以全变，将老谬昏庸之大臣尽行罢黜，而登进通达英勇之人，令其议政，使中国转危为安，化弱为强，而又不致有拂圣意。尔其与林旭、刘光第、谭嗣同及诸同志等妥速筹商，密缮封奏，由军机大臣代递，候朕熟思，再行办理。朕实不胜十分焦急翹盼之至。特谕。”(940)

给一军机章京下达密诏，在清朝是很不寻常的举动。然仔细地分析密诏，似可以清晰地看出光绪帝与慈禧太后之间的冲突及其原因。在此密诏中，光绪帝两次提到了“议政”，即设立懋勤殿，两次提到了“通达英勇之人”，即重用康有为及其党人，提到了慈禧太后的反对理由，即“恐失人心”；提到了“十九日之朱谕”，即罢免礼部六堂官，慈禧太后当面向光绪帝表示其反对意见，即处理“过重”；提到了“朕之权力”，也就是光绪帝在任免人事上权力有限；最核心的一句是“朕位且不能保”。根据上引密诏的提示，可以想像七月二十九日光绪帝与慈禧太后争论的场景，并可得出三点结论：一、光绪帝向慈禧太后提出了建立议政机构的意见，也可能提出了由康有为及其党人参加或主持此议政机构的意见，慈禧太后则提出了对罢免礼部六堂官的指责；二、光绪帝的政治权力相当有限，对建立议政机构、重用康有为及其党人以及罢免大臣，“实有未足”；三、慈禧太后警告光绪帝，若其越出权限，其皇位“不能保”。(941)

光绪帝的密诏仅命杨锐等人出谋划策，即如何能够“全变”，而不拂慈禧太后之意。

杨锐此次召见而带出的密诏，在康党的政治宣传中一般称为第一道密诏。康称该密诏“朕位且不能保，令与诸同志设法密救”，在文字和意思上，都作了较大的改动，“密救”二字完全改变了性质。康有为尔后又多次刊布此诏，更是对文字进行了多次的窜改，竟将自己定为受诏之人。⁽⁹⁴²⁾（参见24·73）

（24·73）初二日，明诏敦促我出京。于是国人骇悚，知祸作矣。以向例非大事不明降谕旨，有要事由军机大臣面传谕旨而已。至逗留促行一事，非将帅统兵逗挠，无明降谕旨之理。况吾为微官，报亦小事，何值得明发上谕。既严责诧异，便当革职，何得谓“欲得通达时务之人”与商治法，闻康△△素日讲求，反与奖语耶？又上召见臣工，无烦自明，乃声明“召见一次”，亦从来未有之事。故国人皆晓然。〔上〕上复恐吾疑惑，召见林旭，令其执密诏交出。

据手稿本，“初二日”后删一字；“明诏”后删“令我”；“知祸作矣”后删“上又召见林旭”六字；“至逗留”之“至”字后删“是”字，“留”字后删“速”字；“统兵逗挠”之“逗”字《戊戌变法》本作“逼”字；“况吾为微官”之“况”字后删一字；“何得谓欲得通达”之“何得”后删“反特嘉奖”；“故国人皆晓然”之“故”字后删一字；“上复恐吾疑惑”一句添加，由“□又”改，衍一“上”字。

至八月初二日，光绪帝与慈禧太后关系更加紧张，其中的核心是康有为。康称“明诏敦促我出京”，指八月初二日内阁明发上谕：

“工部主事康有为前命其督办官报局，此时闻尚未出京，实堪诧异！朕深念时艰，思得通达时务之人，与商治法，闻康有为素日讲求，是以召见一次。令其督办官报，诚以报馆为开民智之本，职任不为不重，现在筹有的款，著康有为迅速前往上海开办，毋得迁延观望。”⁽⁹⁴³⁾

光绪帝此时正在颐和园，而这一道奇怪的谕旨，与其说是发给康有为的，不如说是写给慈禧太后看的。该谕旨中透露，光绪帝与慈禧太后之间，有过一场交锋，结局是光绪帝向慈禧太后让步。此事因何而起？我个人以为，仍是慈禧太后对“懋勤殿”之类议政机构的反应。这一天还有

两个情况应引起注意：一、据军机处《随手登记档》，宋伯鲁“选通才以备顾问折”，于这一天由慈禧太后发下（参见24-69）；二、当日吏部代奏主事关榕祚一折，要求重用康有为，“畀以事权，待以不次之位”，而此折当日立即呈送慈禧太后。⁽⁹⁴⁴⁾从该谕旨来看，光绪帝在争论中似未能向慈禧太后当面说清楚，只能用明发谕旨的方式向慈禧太后表示其态度：其一，他不知道康有为还在北京，即“时间尚未出京”。光绪帝此处并不诚实：派康有为督办官报的谕旨于六月初八日发下，《杰士上书汇录》所录最后一篇条陈为七月十三日。汪康年拒交《时务报》的官司，也因刘坤一的电报而打到御前。光绪帝知道康尚未离京，但无力向慈禧太后相抗，只能采取躲避的办法。其二，强调他召见康有为只是一次，即“是以召见一次”。当时谣言并起，称康可以随意出入宫禁，经常与光绪帝密商政务。慈禧太后很可能也听到了一些谣言，由此来质问光绪帝。光绪帝不敢当面自辩，只能通过明发谕旨向慈禧太后辟谣。其三，严令康有为离开北京，使用了“毋得迁延观望”的严厉词句，以向慈禧太后表白，今后不会再与康有为保持联系。

康称“上复恐吾疑惑，召见林旭，令其执密诏交出”一事，据《光绪二十四年京官召见单》，八月初二日光绪帝召见了新任军机章京林旭，这是一件不寻常的事件，此处所称“密诏”，即康党在政治宣传中的第二道密诏。

康有为出逃香港后，与《中国邮报》记者谈话中，言及于此事。此后上海《新闻报》于九月初五日刊出康有为所公布第二道密诏：

“朕今命汝督办官报，实有不得已之苦衷，非楮墨所能罄也。汝可速出外，不可迟延。汝一片忠爱热肠，朕所深悉。其爱惜身体，善自调摄，将来更效驰驱，朕有厚望焉。特谕。”

九月初十日《字林西报》刊出了该密诏的英文本；而九月十一日《台湾日日新报》所刊第二道密诏，在“将来更效驰驱”一语后，又添加了“共建大业”一语。此后这一道密诏有了数个版本，并在后来又有“衣带诏”之名。⁽⁹⁴⁵⁾

光绪帝是否通过林旭颁给康有为密诏，一直是一个谜。王照在日本与犬养毅（木堂翁）笔谈中称：

“八月初二日袁（世凯）到京，太后已知之，皇上密谕章京谭嗣同等四人，谓朕位今将不保，尔等速为计划，保全朕躬，勿违太后之意云云。此皇上不欲抗太后以取祸之实在情形也。

“另谕康有为，只令其速往上海，以待他日再用，无令其举动之文也……

“今康刊刻露布之密诏，非皇上之真密诏，乃康所伪作者也。而太后与皇上之仇，遂终古不解，此实终古伤心之事。而贵邦诸友但见伊等刊布之伪语，不知此播弄之隐情，照依托康、梁之末，以待偷生，真堪愧死……

“今□兄在此证康、梁之为人，幸我公一详审之，以后近卫公赴北京，亦必真知皇上与太后之情，方可调和，勿专听一二人之私言为幸，然近卫信康、梁已深，若言之，或指照为诬，此照所不敢言耳。(946)

“皇上本无与太后不两立之心，而太后不知。诸逆贼杀军机四卿以灭口，而太后与皇上遂终古不能复合。今虽欲表明皇上密诏之实语而无证矣。惟袁世凯亦曾见之，四军机之家属亦必有能证者。然荣、刚譖皇上以拥太后，此时无人敢代皇上剖白作证，天下竟有此不白之事。”(947)

王照揭露了康有为在光绪帝密诏一事中的作伪。（参见24·72）关于第二诏，“另谕康有为，只令其速往上海，以待他日再用，无令其举动之文也”，虽否定其刊布的内容，但也肯定了光绪帝确有第二诏给康有为。梁启超为康有为诗作《戊戌八月纪变八首》作注，称：

“先生以八月初二日奉朱谕命出京，初四日复由林墩谷京卿传口诏促行，初五日遂行，初六日而难作……”(948)

此中的“奉朱谕”，似为前引八月初二日之明发谕旨；若此，就没有第二道密诏，而只是林旭传来“口诏”；若“奉朱谕”是指第二道密诏，那么，梁为何又称“初四日复由林墩谷京卿传口诏”，言词上有所不通；因为在康党的政治宣扬中，第二道密诏是由林旭所传，而林旭一直到初四日才

见到康、梁，为何又称“于八月初二日奉朱谕”？梁启超此中的意思费解。而康有为却称，林旭是初三日早晨见到康、梁。（参见24·76）梁启超在为康有为诗《戊戌八月国变记事》作注时又称：

“先生当国变将作时，曾两次奉朱笔密诏。第一次乃七月二十九日，由四品卿衔军机章京杨锐传出者。第二次乃八月初二日由四品卿衔军机章京林旭传出者。两诏启超皆获恭读。其第一诏由杨锐之子于宣统二年诣都察院呈缴，宣付史馆；其第二诏末数语云：‘尔爱惜身体善自保卫，他日再效驰驱，共兴大业，朕有厚望焉。’”⁽⁹⁴⁹⁾

在此注中，梁启超承认了杨锐之子呈缴的密诏为正本，实际上也婉转地承认了康党在第一诏中作伪；然对于第二诏，梁又称是“八月初二日”，并大体肯定康有为刊布的内容，却又婉转地否认康所称“出外求救”等语。盛宣怀档案中有一件很奇特的抄件《虎坊摭闻》，亦言及于此：

“八月初五日，闻上有朱谕（旁注约在初一日）与军机四章京，云：即去昏庸老谬诸臣，朕力实有未逮，汝等宜速设法，可以推行新政，而又不拂皇太后之意旨等语。于是，林旭等劝上速遣康有为，遂有初二日之谕。”⁽⁹⁵⁰⁾

盛宣怀的这份情报是相当准确的，其在八月初五日已闻光绪帝密诏的准确内容。（参见24·72）且称林旭被召见时，“劝上速遣康有为”，于是有八月初二日明诏，否认有第二道密诏。

我个人以为，光绪帝于八月初二日明发上谕，令康有为“迅速前往上海”，当日再召见林旭，很可能对此作出相应的解释，此即为“口诏”，可能无第二道密诏。而康若真奉有第二道密诏，知局势严重，也就不会在塘沽、烟台逗留，更不会在上海遇英人相救时，而对时局一无所知。（参见24·79、24·80）⁽⁹⁵¹⁾退一步说，若光绪帝真有第二道密诏，只能认可王照所称“以待他日再用”之语；至于“共建大业”一语，黄彰健已指出，与光绪帝的身份不合，不是君主对臣子的口气。

顺带地说一句，康有为到达香港、日本后，频频公开刊布其伪造或改窜的“密诏”，并对慈禧太后加以诬语。此举虽可自我风光一度，然羁押在北京的光绪帝却因之陷于不利。这是康自我发展的政治需要，也是

其政治经验幼稚的表现。(952)

(24·74) 先是自怀塔布既黜，李鸿章、敬信亦撤去总署差，旧臣惶骇，内务府人皆环跪后前，谓上妄变祖法，请训政，后不许。立山等乃皆走天津，谒荣禄，请废立。旗人冠盖相望。御史杨崇伊，亦荣党也，草折请训政，出示荣禄。荣禄许之，令杨崇伊持折见庆邸而面商之。庆邸与李联英皆跪请西后训政，立山等至谓上派太监往各使馆，请去西后，西后大怒。故上自廿八日还海，请开懋勤殿，都人士方侧望，而密诏遽下。

据手稿本，“先是自”由“是时”改；“怀塔布既黜”之“既”字为添加；“谓上妄变祖法”一句为添加，补在行间；“立山等”由“皆”字改；“谒荣禄，请废立”《戊戌变法》本作“谒荣禄，荣禄请废立”，多“荣禄”二字；“旗人冠盖相望”一句为添加，补在行间；“西后大怒”后删“于是”；“廿八”之“廿”字诸抄本皆漏，“八”字由“九”字改。

敬信（1832—1907），字子斋，宗室，隶籍满洲正白旗。咸丰九年（1859）授宗人府七品笔帖式，后历户部郎中，太常寺卿，内阁学士，刑部、兵部、户部、礼部、工部、吏部侍郎，都察院左都御史，正红旗蒙古、镶白旗汉军、正黄旗满洲副都统，步军统领衙门左翼总兵等职。光绪二十年以兵部尚书被命为总理衙门大臣。时任户部尚书、总理衙门大臣、正白旗蒙古都统等职。

前节叙及，光绪帝七月十九日罢免怀塔布等礼部六堂官，二十日决定礼部各堂官之署任，二十一日，光绪帝去颐和园请示人选。（参见24·58、24·66）七月二十二日，光绪帝经请示慈禧太后作出重大人事调整，一连发了四道上谕，其中两道为：

“李鸿章、敬信均著毋庸在总理各国事务上行走。”

“裕禄著在总理各国事务衙门上行走。”(953)

由此看来，李鸿章、敬信退出总理衙门，裕禄入总理衙门，似不属新与旧之间的矛盾，而是清朝高层的派系斗争，李鸿章称此事与光绪帝的宠臣张荫桓有关。(954)外间对此传说纷纭。(955)日本方面称这可能与李鸿章此时的亲俄态度有关。(956)

立山（？—1900），字豫甫，土默特氏，蒙古正黄旗人，隶籍包衣。咸丰八年，由官学生为奉宸苑笔帖式，至光绪二年，迁武备院卿。四年，出为苏州织造。回京后因承修南海工程，得慈禧太后欢，累迁奉宸苑卿、正白旗汉军副都统等职。时任户部左侍郎、总管内务府大臣、镶白旗满洲副都统。光绪二十六年义和团运动时，因对外主和而与许景澄等五大臣被杀。

康称立山“走天津”一事，可以得到曲折的证明。袁世凯在《戊戌日记》中记谭嗣同语，谓：

袁“又诘以两宫不和，究由何起？谭云：‘因变法罢去礼部六卿，诸内臣环泣于慈圣之前，纷进谗言危词，怀塔布、立山、杨崇伊等曾潜往天津，与荣相密谋，故意见更深。’”

此是八月初三日夜，谭在京师东城报房胡同法华寺与袁相见时所语。谭嗣同的说法与康说相同。而八月初六日上午，荣禄去袁世凯天津寓所时又称：“近来屡有人来津通告内情，但不及今谈之详。”荣禄“屡有人来津”一语，印证了谭嗣同的说法。⁽⁹⁵⁷⁾

康称“御史杨崇伊，亦荣党也”一语，杨崇伊的政治主张属保守一派，曾上奏弹劾强学会、文廷式（参见21·21、21·26），但在派系上非为荣党。⁽⁹⁵⁸⁾其子云史娶李鸿章孙女（李经方之女），在政治上似属李鸿章一派。⁽⁹⁵⁹⁾

康称杨崇伊草折“出示荣禄”一事，查郑孝胥日记八月初五日记：“幼陵、漱谷皆来。漱谷言：……杨崇伊纠合数人请太后再亲政，且以‘清君侧’说合肥，又以说荣禄。”⁽⁹⁶⁰⁾林旭称杨崇伊说李鸿章、说荣禄。而叶昌炽日记对此记载更详：八月初九日，“……又闻首发难者，仍系敝同乡杨侍御也。此君沈深阴鸷，圣门诸贤，嚶嚶然志大才疏，本非其敌。”初十日，“午后赴省馆，应绀宇之招，见凤石、范卿、淮海昆仲、蔚若，各证所闻，知莘伯发难无疑义；并闻先商之王、廖两枢臣，皆不敢发，复赴津与荣中堂定策，其折由庆邸递入，系请皇太后训政，并劾新进诸君结党营私，莠言乱政也。”⁽⁹⁶¹⁾叶昌炽所闻杨崇伊先说军机大臣王文韶、廖寿恒，然后赴天津说荣禄，其折由庆亲王奕劻代递。盛宣怀档案中《虎坊摭闻》称：“闻杨崇伊纠众奏请太后亲政，以疏示李鸿章。李不肯

签名。杨遂赴津，谋于荣禄。此亦七月事。”⁽⁹⁶²⁾《虎坊摭闻》所记，多有其据，此一条消息也很值得注意。至于私家著述，此类记载甚多。⁽⁹⁶³⁾

然所有的说法，都得自于听闻。当事人立山、怀塔布、杨崇伊、荣禄、奕劻都没有留下其本人的直接记载。

康称“立山等至谓上派太监往各使馆，请去西后”，我尚未读到相关的史料，然从情理而言，立山似不会作此语。

康称“上自廿八日还海，请开懋勤殿，都人士方侧望，而密诏遽下”一语，“还海”指赴颐和园；“密诏”指七月三十日光绪帝颁给杨锐之“密诏”；（参见24-72）“廿八日”则时间有误，光绪帝是二十九日处理完公务后去颐和园。（参见24-69）就手稿本来看，“廿八”是由“廿九”改，康原写不误。

（24-75）荣禄见袁世凯被召，即调聂士成守天津，以断袁军入京之路。调董福祥军密入京师，以备举大事。杨崇伊于初二日至颐和园，递请训政折。西后意定。上欲保全我，故促我出京也。是夜，未见旨，饮宋芝栋家。李苾园尚书、徐子静侍郎在我左右，唱昆曲极乐，而声带变徵，曲终哀动。谈事变之急，相与忧叹。自是夕，与二公遂不复见矣。既而归，见敦促出京之旨。又见敦谷留书云，来而不遇，属明日勿出，有要事告。

据手稿本，“以断袁军入京”之“袁”字后删“世”字；“至颐和园”四字为添加，补在页边；“递请训政折”之“递”字后删“折”字；“西后意定”四字为添加，补在行间；“饮宋芝栋家”之“饮”字为添加，“栋”字后删“请”字；“自是夕”一句，《戊戌变法》本加一“晤”字，作“自是夕与二公晤，遂不复见矣”，当误；“有要事告”之“要”字后删一“件”字。

至八月初二日以后，政治形势已很紧张，双方的一举一动，都在对方的眼中有所放大。康有为此处所述，多有不确之处。

康称荣禄“调聂士成守天津，以断袁军入京之路”一事，查荣禄确实于八月初三日调动聂士成部入天津，但其目的不是防袁世凯，而是当时传说英、俄即将开战，以防不测。俄国强租旅、大后，英国有所不满，当时经常传说英、日将与俄国开战，康有为也以此提出联英、日策。

(参见23·9、23·10、23·13、24·6)在中国海面英舰的多次调动，引出人们的多种猜测。八月初三日，荣禄一连三电，向总理衙门报告英舰的调动，并作出初步的推测。(964)康有为亦认为英舰的此番调动，表示英、俄将决裂。(参见24·78)《国闻报》八月初六日以“聂军驻津”为题发表消息：

“聂军门以九月望圣驾幸津阅操，所有武毅军步马炮各营队，均须先期移扎天津。闻左右两军共十营，已于初四、初五等日由芦台拔队来津。有见之者谓各军士系行军装束，手挺枪，背负囊，系腰子弹包，步骤井井，与别军开差形境，迥然不同，即此行路一端，亦足见军容之整肃矣。”

由此可知聂军的开拔始于初四日。就在荣禄调动聂士成军之时，也催促袁世凯迅速回防。袁在《戊戌日记》中称：

初三日“将暮，得营中电信，谓有英兵船多只游弋大沽海口。接荣相传令，飭各营整备听调，即回寓作复电。适有荣相专弁遗书，亦谓英船游弋，已调聂士成带兵十营来津驻扎陈家沟，盼即日回防。当以请训奉旨有期，未便擅行，因嘱幕友办折叙明缘由，拟先一日诣宫递折，请训后，即回津。”(965)

荣禄将军情、调动悉告袁，并命袁部出动，看来也不像是要防袁的。且由小站领兵进京，军队开进可经由多条道路，康称聂军入津“断袁军入京之路”，在军事上似也不太可能。

董福祥(1840—1908)，字星五，甘肃固宁(今属宁夏)人。同治元年起兵反清，后降左宗棠，所部编董氏三营，进军新疆。光绪二十一年率甘军平定甘南回民反叛，二十二年为甘肃提督。二十三年所部甘军移驻山西。二十四年三月，因国际形势逼人，董部由山西调入直隶正定府一带驻守。(参见24·20)

康称“调董福祥军密入京师，以备举大事”，则是有误。董福祥部调京，时在八月十二日。此时政变已发生了六天，荣禄也奉旨入京。该调兵谕旨称：

“现在芦台以北山海关以南秦王岛一带地方，颇嫌空虚，著董福祥于所部甘军藉前往演习洋操为名，不动声色，酌拨数营，择要驻扎，以资镇摄。并谕令荣禄知之。”⁽⁹⁶⁶⁾

董于十八日派何德彪率六营前往秦王岛。⁽⁹⁶⁷⁾二十一日，又下谕旨：

“董福祥所部甘军，分扎正定、保定、定州一带，形势散漫，不便操练。除何得彪所统六营移驻山海关迤南，其余所部各营均著董福祥督率即行移扎南苑，认真操练，以便简派王、大臣随时校阅，俾成劲旅。”⁽⁹⁶⁸⁾

根据此一谕旨，董军于八月二十五日起陆续开进，董福祥本人于九月初八日率亲军步队从正定出发，移驻南苑。⁽⁹⁶⁹⁾董军最初的调动，是为山海关方向的防御，这与荣禄判断英、俄可以在山海关一带海域开战有关。

需要说明的是，聂军与董军的调动，皆是康事后听闻；其于八月初五日晨离京时，是不知道的。

康称“杨崇伊于初二日至颐和园，递请训政折”，时间有误，从档案来看，杨崇伊递“吁恳皇太后即日训政折”，为八月初三日之举。⁽⁹⁷⁰⁾又查军机处《随手档》、《早事档》，均不见记载，可知杨崇伊此次上奏未经奏事处，而是呈送慈禧太后，代递者很可能是庆亲王奕劻。⁽⁹⁷¹⁾该折称言：

“.....文廷式假托忠愤，与工部主事康有为等，号召浮薄，创立南北强学会.....文廷式不思悔过，又创大同学会，外奉广东叛民孙文为主，内奉康有为为主，得黄遵宪、陈三立标榜之力，先在湖南省城开讲.....今春会试，公车骈齐，康有为偕其弟康广仁及梁启超来京讲学，将以煽动天下之士心.....不知何缘，引入内廷，两月以来变更成法，斥逐老成，藉口言路之开，以位置党羽。风闻东洋故相依籐博文，即到京，将专政柄。臣虽得自传闻，然近来传闻之言，其应如响。依籐果用，则祖宗所传天下，不啻拱手让人.....惟有仰恳皇太后，追溯祖宗缔造之艰，俯念臣庶呼吁之切，即日训政.....”⁽⁹⁷²⁾

杨崇伊罗织的罪名，非常勉强，扯入文廷式、孙文，是为了激怒慈禧太后。而伊藤博文到京“将专政柄”一句，很可能引起了慈禧太后的关注。此时京城中早已风声大作。(973)

八月初三日早晨，光绪帝与慈禧太后的政治关系已十分紧张，开始有所调整。根据慈禧太后的命令，新任军机四章京在处理司员士民上书后，须将上书原件及所拟“签条”，呈送慈禧太后，由慈禧太后发下，交光绪帝作出决定。即新任军机四章京的工作，直接对慈禧太后负责。

(参见24-61)当天慈禧太后在颐和园看戏，上午十点开戏，直至下午八点四十分才结束。(974)而光绪帝下午两点由颐和园返回宫中。(975)杨崇伊该折当在光绪帝离开颐和园后方递入，很可能慈禧太后看戏结束后方见之。内务府《日记档》(颐和园)所载：

“戌刻，总管宋进禄传出，本月初四日皇太后回西苑，初六日还颐和园。”(976)

戌时，晚上7时至9时。慈禧太后看到杨崇伊奏折后，当晚决定明天去西苑；而她决定初六日返回，又说明其目标还不是针对光绪帝，而是针对伊藤博文。康称“西后意定”，并不准确。按照当时的安排，光绪帝将于初五日在宫中召见伊藤博文，她害怕光绪帝一时兴起做出难以挽回的决定。而康有为确有一个计划，聘请伊藤博文、李提摩太为顾问。(参见24-78)

八月初四日，慈禧太后从颐和园回西苑，沿途两次休息，两次换船，三次换轿，并中间去万寿寺烧香，一路上显得很悠闲。(977)一直到下午申刻(3—5时)才到达，光绪帝得知消息，连忙去瀛秀门跪接。(978)到了八月初五日，情况发生了根本性的变化。(参见24-79)

康称“是夜，未见旨，饮宋芝栋家……”，此时住在南海馆的毕永年，在《诡谋直纪》中对八月初二日晚间的活动，有以下纪录：

“夜七时，忽奉旨催康出京。仆曰：‘今必败矣，未知袁之消息如何？’康(有为)曰：‘袁处有幕友徐世昌者，与吾极交好，吾将令谭、梁、徐三人往袁处明言之，成败在此一举。’仆乃将日中与广仁所言告康，康亦盛气谓仆曰：‘汝以一拔贡生而将兵，亦甚体面，

何不可之有？且此事尚未定，汝不用先虑也。”

两则记载相差甚远。(979)康又称“又见敦谷留书云，来而不遇，属明日勿出”，毕永年记录中未有林旭到来的记载。

(24·76)初三日早，瞰谷持密诏来，跪读痛哭激昂，草密折谢恩，并以誓死救皇上，令瞰谷持还缴命。并奏报于初四日起程出京，并开用官报关防。廿九日交杨锐带出之密诏，杨锐震恐，不知所为计。亦至是日，由林瞰谷交来，与复生跪读痛哭。乃召卓如及二徐、幼博来，经画救皇上之策。袁幕府徐菊人亦来，吾乃相与痛哭以感动之。徐菊人亦哭，于是大众痛哭不成声。乃属谭复生入袁世凯所寓，说袁勤王，率死士数百扶上登午门，而杀荣禄、除旧党。袁曰：“杀荣禄乃一狗耳。然吾营官皆旧人，枪弹火药皆在荣禄处。且小站去京二百余里，隔于铁路，虑不达事泄。若天津阅兵时，上驰入吾营，则可以上命诛贼臣也。”幼博早已料之矣。

据手稿本，“跪读痛哭”之“读”字《戊戌变法》本误作“诵”；“草密折谢恩”之“密”字为添加；“并以誓死救皇上”之“以”字为添加，诸抄本刊本皆漏；“初四日起程”之“起程”二字为添加；“亦至是日”之“亦”字为添加；“袁幕府”三字为添加；“相与痛哭”之“相与”二字为添加；“乃属谭复生”之“乃属”二字为添加；“死士数百”四字为添加，由“口”字改；“而杀荣禄”之“而”字后删“幽”字；“袁曰杀荣禄乃一狗耳”之“袁”字后删“以营官”三字，“曰杀荣禄乃一狗耳，然吾营官”十二字为添加，补在行间。

此节所言，是康有为八月初三日白天的活动及谭嗣同夜见袁世凯一幕。

康称“初三日早瞰谷执密诏来”，意指其带来光绪帝第二道密诏。

(参见24·73)梁启超在《戊戌政变记·康广仁传》中称：“八月初二日忽奉明诏命南海先生出京，初三日又奉密诏敦促，一日不可留……”(980)梁启超为康有为诗作注时又称：“初四日复由林瞰谷京卿传口诏促行”，“第二次乃八月初二日由四品卿衔军机章京林旭传出者”。(981)时间变得很乱。

康称“令瞰谷持还缴命”，指第二道密诏由林旭缴还光绪帝。按照清代制度，皇帝的朱笔、朱批、朱谕，须得缴还。(982)然光绪帝是否给康

有为密诏本是大有疑问，康后来又一直宣称其保有该诏（衣带诏）。此处称“持还缴命”，很可能是对东京弟子或其他人欲观朱谕的一种答复。

康称“草密折谢恩”，“奏报于初四日起程出京，并开用官报关防”，此种程序符合清代大员出京之规定，但康只是派一小差使，无须请训、奏报，更何况从清代档案中也看不到曾颁给他“官报关防”之记录。⁽⁹⁸³⁾从后来清朝追捕康有为的情况来看，康若真有密奏，很快会被揭露，而清朝对康的行踪一无所知，由此可怀疑康并无“谢恩密折”。更为关键的是，除了廖寿恒之外，康有为是否另有秘密上奏之渠道。（参见24·70）而他后来给李提摩太的信中又提于此，称于初三日上密折给光绪帝，“请他委你做顾问”。（参见24·79）

康称“廿九日交杨锐带出之密诏”，指三十日光绪帝交杨锐之密诏，即第一道密诏，时间上稍有误。初三日上午，康有为第一次看到光绪帝给杨锐的密诏，由林旭带来。康当时可能没有详细抄录，致使其后来公布该密诏时，言词甚简，仅为大意，似为凭借记忆，且多篡改。（参见24·72）康称其即与林旭、谭嗣同、梁启超、“二徐”（指徐仁录、徐仁镜）、康广仁商讨对策。此时住在南海馆的毕永年，在《诡谋直纪》中对当日的情况称：

“初三日，但见康氏兄弟及梁氏等纷纷奔走，意甚忙迫。午膳时，钱君告仆曰：‘康先生欲弑太后奈何！’仆曰：‘兄何知之？’钱曰：‘顷梁君谓我云，先生之意，其奏知皇上时，只言废之，且俟往围颐和园时，执而杀之可也，未知毕君肯任此事乎？兄何不一探之等语。然则此事显然矣，将奈之何？’仆曰：‘我久知之，彼欲使我为成济也，兄且俟之。’是夜，康、谭、梁一夜未归，盖往袁处明商之矣。”⁽⁹⁸⁴⁾

毕永年未记林旭的到来，也未记谭嗣同、“二徐”等人的到来，更未记徐世昌的到来，也可能是他未知详情。“钱君”是毕永年的同乡钱维骥，此时也住在南海馆。

徐菊人，名世昌（1855—1939），字卜五，菊人为其号，直隶天津人。光绪十五年进士，入翰林院，散馆后为编修。二十三年十一月，奉督办军务处咨调，赴天津小站袁世凯军营，襄办军务。他是袁世凯的

主要幕僚。

康称“徐菊人亦来”，其于1917年致徐世昌信中称：“追忆南海馆同读密诏之时，犹在目前也。”⁽⁹⁸⁵⁾其于1922年的诗作中亦称：“杨锐传来筹救谕，位不几保望诸臣。当时读诏泣涕下，南海馆内徐菊人。”⁽⁹⁸⁶⁾从上下文来看，康称徐世昌在南海馆一起读光绪帝给杨锐的密诏，似在八月初三日的白天。

这里有必要检阅一下徐世昌日记。徐世昌日记的基本特点是非常简短，若无其他的史料作为旁证，无法知其意，其中最为重要者，当与袁世凯的行踪作一比较。从徐世昌日记来看，整个七月他都在小站营务处，“办公”、“会客”、“校书”。七月二十三日，“晨起送慰廷赴津”；“购得张孝达《劝学篇》，秉烛读之。”二十五日，又在日记中大赞张之洞的《劝学篇》。⁽⁹⁸⁷⁾二十六日，“晚慰廷自津来德律风，约明日赴津”。该日正是徐致靖保袁世凯，光绪帝电旨命袁觐见。“德律风”，telephone，即电话。二十七日，“慰廷约赴津，黎明冒雨行……到与慰廷议，为范孙吊兄丧……又与慰廷议，嘱明日赴京。”“范孙”，即严修。二十八日，“与清泉、慰廷、□□晤聂功亭军门。上火车，申刻到京，宿梧生宅中，出门访数人。”由此可见，徐世昌与袁世凯商议后，立即赴京，较袁世凯早一日出发，是为袁打前站。“清泉”，袁世廉；“聂功亭”，聂士成；“梧生”，徐坊，藏书家，是徐世昌的好友。⁽⁹⁸⁸⁾此后的日记，皆是徐在北京的活动：

“廿九日，叔峤、钱念劬来谈。敬孚约早饭。又看数友。慰廷到京，住法华寺，往看，至晚遂宿城内。”

“叔峤”，杨锐，“钱念劬”，钱恂，皆是张之洞的亲信。“敬孚”，萧穆，受聘于上海广方言馆。⁽⁹⁸⁹⁾“数友”，不知为何人。“宿城内”，当是住在法华寺（据周育民考证，位于东城报房胡同），与袁世凯同住。而袁世凯《戊戌日记》称，“由天津乘第一次火车抵京，租寓法华寺。上驻蹕颐和园，即托友人代办安折、膳牌，定于八月朔请安。”此中的“友人”，不知即指徐世昌？徐世昌日记再记：

“三十日，出城到敬孚处早饭，到七叔祖宅久坐。又访数客。”

“出城”指至外城，当日徐世昌的行踪似在城南。“数客”，不知为何人。袁《戊戌日记》称：“次日早起，检点衣冠各件，先派人赴海淀觅租寓所，午后至裕盛轩，遂宿焉。”由于第二日早朝，袁称早睡，亦当为实。徐世昌日记再记：

“八月朔日，晤生约早饭，之后到敬孚处午饭。看数客。”

徐世昌的行踪依旧在城南，“数客”，又不知指何人。而此日正是袁世凯觐见。（相关的情节参见24·72）袁《戊戌日记》称，觐见后“回轩少食就寝，忽有苏拉来报，己以侍郎候补，并有军机处交片，奉旨初五日请训……旋有郭友琴诸友来贺……午后谒礼邸不遇，谒刚相国、王、裕两尚书均晤……”袁世凯的行踪在海淀、颐和园一带，拜见礼亲王世铎未见，乃见刚毅、王文韶、裕禄三位军机大臣。徐、袁两人是分开行动。徐世昌日记再记：

“初二日，到城内，住法华寺。”

袁《戊戌日记》称，当日即谢恩觐见，结束后，“在宫门外候见庆邸，匆匆数语，即回寓。会大雨，至午始回法华寺，惫甚酣睡，至晚食复睡。”徐世昌未说明其何时到达法华寺，若以袁记为实，他面对着一一直酣睡的袁世凯，又做了什么事呢？徐世昌日记再记：

“初三日，出城，料理回津。晚又进城，闻有英船进口。”

“料理回津”，即为回天津做准备，可此时离徐回津尚有两天，似无必要急着“料理”；“出城”很可能去城南的南海馆，与康有为等人见面；“晚又入城”，很可能是陪谭嗣同往法华寺见袁世凯。

康称“属谭复生入袁世凯所寓”，即谭嗣同夜访袁世凯，这是康党的最后一搏。袁世凯《戊戌日记》对此次访问，记叙甚详：

“……正在内室秉烛拟疏稿，忽闻外室有人声，阍人持名片来，称有谭军机大人有要公来见，不候传请，已下车至客堂，急索片视，乃谭嗣同也。……（谭）云：‘……上方有大难，非公莫能救’，‘……荣某近日献策，将废立弑君’，‘公辛苦多年，中外钦佩，去年仅升一阶，实荣某抑之也。康先生曾先在上前保公，上曰：闻

诸慈圣，荣某常谓公跋扈不可用等语……我亦在上前迭次力保，均为荣某所格……此次超升，甚费大力，公如真心救上，我有一策，与公商之。’

“因出一草稿，如名片式，内开荣某谋废立弑君，大逆不道，若不速除，上位不能保，即性命亦不能保。袁世凯初五请训，请面付朱谕一道，令其带本部兵赴津，见荣某，出朱谕宣读，立即正法。即以袁某代为直督，传谕僚属，张挂告示，布告荣某大逆罪状，即封禁电局铁路，迅速载袁某部兵入京，派一半围颐和园，一半守宫，大事可定，如不听臣策，即死在上前各等语。

袁“诘以：‘围颐和园欲何为？’谭云：‘不除此老朽，国不能保，此事在我，公不必问’，‘我雇有好汉数十人，并电湖南招集好将多人，不日可到，去此老朽，在我而已，无须用公。但要公以二事，诛荣某，围颐和园耳。’……初五日定有朱谕一道，面交公。”

袁世凯的《戊戌日记》，长久被视作其自辩的伪作，多不被采信。自毕永年《诡谋直纪》发现后，对照比较，又发现袁氏说法相当可靠。⁽⁹⁹⁰⁾袁氏提到“因出一草稿，如名片式”，很可能是康有为、谭嗣同所拟上奏的密折，这与光绪帝给杨锐密诏中“尔其与林旭、刘光第、谭嗣同及诸同志等妥速筹商，密缮封奏，由军机大臣代递”的旨命，是相一致的。袁世凯此处也详细说明该密折的主要内容：一、“荣某谋废立弑君，大逆不道”；二、“袁世凯初五请训，请面付朱谕一道，令其带本部兵赴津，见荣某，出朱谕宣读，立即正法”；三、“封禁电局铁路，迅速载袁某部兵入京，派一半围颐和园，一半守宫，大事可定”。这是一个相当完整的政变计划。^(参见24·72)但该条陈后来谭嗣同是否上呈光绪帝，档案中没有任何痕迹，我也未能读到相关的史料。袁氏提到谭称“我雇有好汉数十人，并电湖南招集好将多人”一语，其中“雇有好汉数十人”，即毕永年在《诡谋直纪》中称“康曰或以百人交汝率之”；“电湖南召好将多人”，恰是康、梁、谭密谋拟派到袁部任参谋的毕永年、唐才常。袁氏称谭称“去此老朽，在我而已，无须用公”，恰是康、梁策划的以毕永年率百余人捉拿慈禧太后的计划。两者相较，情节大体吻合。

康称袁向谭表示：“杀荣禄乃一狗耳。然吾营官皆旧人，枪弹火药皆

在荣禄处。且小站去京二百余里，隔于铁路，虑不达事泄。”袁世凯《戊戌日记》中称：

“天津为各国聚处之地，若忽杀总督，中外官民，必将大诤，国势即将瓜分。且北洋有宋、董、聂各军四五万人，淮练各军又有七十多营，京内旗兵亦不下数万，本军只七千人，出兵至多不过六千，如何能办此事？恐在外一动兵，而京内必即设防，上已先危。……本军粮械子弹，均在天津营内，存者极少，必须先先将粮弹领运足用，方可用兵。”

康称袁向谭提议：“若天津阅兵时，上驰入吾营，则可以上命诛贼臣也。”而袁《戊戌日记》中记：

“九月即将巡幸天津，待至伊时，军队咸集，皇上下一寸纸条，谁敢不遵，又何事不成？”⁽⁹⁹¹⁾

康的说法与袁的日记，两者的语气，自然是大不相同，但在具体细节上，却是可以对得起来的。

然《我史》中隐去了其计划中最重要的部分，即“围颐和园”捉拿慈禧太后一事。若仅如康说，以袁世凯部勤王，“率死士数百扶上登午门，而杀荣禄、除旧党”，结果也甚为滑稽，光绪帝在数百人的扶拥下，登上午门，又是戏演何出？

梁启超在《戊戌政变记》中，对此次谭夜见袁世凯，记云：

“初三日夕，君（谭嗣同）径造袁所寓之法华寺，直诘袁曰：‘君谓皇上何如人也？’袁曰：‘旷代之圣主也。’君曰：‘天津阅兵之阴谋，君知之乎？’袁曰：‘然。固有所闻。’故乃直出密诏示之曰：‘今日可以救我圣主者，惟在足下。足下欲救则救之。’又以手自抚其颈曰：‘苟不欲救，请至颐和园首仆而杀仆，可以得富贵也。’袁正色厉声曰：‘君以袁某为何如人哉？圣主乃吾辈所共事之主，仆与足下同受非常之遇，救护之责，非独足下。若有所教，仆固愿闻也。’君曰：‘荣禄密谋，全在天津阅兵之举。足下及董、聂三军，皆受荣所节制，将挟兵力以行大事，虽然董、聂不足道也，

天下健者惟有足下，若变起，足下以一军敌彼二军，保护圣主，复大权，清君侧，肃宫廷，指挥若定，不世之业也。’袁曰：‘若皇上于阅兵时疾驰入仆营，传（传）号令以诛奸贼，仆必能从诸君子之后，竭死力以补救。’君曰：‘荣禄遇足下素厚足，足下何以待之？’袁笑而不言。袁幕府某曰：‘荣贼并非推心待慰帅……’袁怒目而视曰：‘若皇上在仆营，则诛荣禄如杀一狗耳。’因相与言救上之条理甚详。袁曰：‘今营中枪弹火药皆在荣贼之手，而营哨各官多属旧人，事急矣，既定策，则仆须急归营，更选将官，而设法备贮弹药，则可也。’乃丁宁而去。时八月初三夜漏三下矣。”(992)

梁启超的说法，只称谭、袁共同讨论如何在天津保全光绪帝，最后定计为由光绪帝驰入袁部军营，而袁“传号令以诛奸贼”，完全略去了以袁率部入京的情节。袁在此中的态度又是完全积极的。“袁幕府某”，似指徐世昌。

毕永年的说法与梁启超不同，《诡谋直纪》中称：

“初四日。早膳后，谭君归寓，仆往询之。谭君正梳发，气恹恹然曰：‘袁尚未允也，然亦未决辞，欲从缓办也。’仆曰：‘袁究可用乎？’谭曰：‘此事我与康争过数次，而康必欲用此人，真无可奈何。’仆曰：‘昨夜尽以密谋告袁乎？’谭曰：‘康尽言之矣。’仆曰：‘事今败矣，事今败矣，此何等事，而可出口中止乎？今见公等族灭耳。仆不愿同罹斯难，请即辞出南海馆而寓他处。然兄亦宜自谋，不可与之同尽，无益也。’午后一时，仆乃迁寓宁乡馆，距南海馆只数家，易于探究也。”(993)

谭嗣同告毕永年，袁“尚未允也，亦未决辞”，又与袁的回忆是相一致的。毕称其已察觉到康、梁必败，从南海会馆搬到了宁乡会馆。

徐世昌的日记依然极为简单：

“初四日，出城到梧生宅，束装即行，上火车，申刻到津。”(994)

经历了初三日晚如此之大风浪，却是如此简记，似为隐去了大秘密。徐

世昌的《韬养斋日记》除了杨锐、钱恂两位张之洞幕僚，徐昉、萧穆两位藏书家外，留下的只是“访数友”、“看数友”、“访数客”、“看数客”，皆不著人名，“韬养”至深。而袁世凯的《戊戌日记》，则对初三日夜谭嗣同离去后至初五日晨在西苑勤政殿请训长达30多小时的活动，竟然未记一字。

从以上纪录中，大体可以得出以下结论：谭嗣同在康有为等人的嘱托下，于八月初三日晚上到东城报房胡同的法华寺，面见袁世凯，请袁杀荣禄，并派兵入京，一部围颐和园，一部入宫。袁世凯对此只是虚词应对，并没有给予直接、肯定的回答。

还需说明的是，康有为初三日下午去拜见了伊藤博文。（参见24·78）

（24·77）复生入城后，卓如至金顶庙容纯甫处候消息，吾稍发书，料行李。是日尽却客。及夜，杨衣川、宋芝栋、李孟苻、王小航来慰，杨言京市人皆纷纷传八月京师有大变，米面皆腾贵；并董军纷纷自北门入，居民震恐，乃纷纷迁避者。李孟苻言英人有七舰在大沽，将与俄战。吾未与诸公谈密诏事，而以李提摩太交来“瓜分图”，令诸公多觅人上折，令请调袁军入京勤王。至子刻，内城开，吾亦入城，至金顶庙候消息。知袁不能举兵，扶上清君侧，无如何，乃决行。闻五日袁召见，上另有密诏与袁，则不知其云何矣。闻袁知变不奉命云。

据手稿本，“卓如至金顶庙容纯甫处候消息”一句为添加，补在行间，“纯甫”之“甫”各抄本刊本皆误为“斋”；“是日尽却客。及夜”七字为添加，补在行间，删一“而”字；“杨衣川”之“衣”字，各抄本刊本已改为“漪”；“李孟苻”之“苻”字各抄本刊本已改为“符”字；“八月京师”之“京师”二字为添加；“乃纷纷迁避者”之“乃”字后，删“是有”二字，各抄本刊本补“有”字；“入京勤王”之“入京”二字添加；“闻五日袁召见，上另有密诏与袁，则不知其云何矣。闻袁知变不奉命云”一段为添加，补在行间。

此节所叙是康有为八月初三日晚上至初四日清晨的活动。

“容纯甫”，容闳。他因津浦铁路引资未成，在总理衙门几次严旨催促下，此时来京陈述情况。（995）（参见24·11）金顶庙，位于东华门外烧

酒胡同（今韶九胡同），康、梁来京时曾居住（参见20·1），距袁世凯居寓的法华寺步行约十多分钟路程。康称“卓如至金顶庙容纯甫处候消息”一事，容闳在其回忆录中亦称：“我的寓所成为戊戌年主要改革者的约会场所。”⁽⁹⁹⁶⁾

“杨衣川”，杨漪川，杨深秀。“李孟苻”，李孟符，李岳瑞。“衣”、“苻”皆康有为之简笔。八月初三日晚，即谭嗣同往见袁世凯之时，康有为与杨深秀、宋伯鲁、李岳瑞、王照相见，商议两件大事：其一保举李提摩太、伊藤博文为顾问，参预清朝中枢政治；其二设计调袁世凯部进入北京。康称“令诸公多觅人上折，令请调袁军入京勤王”，即是指此。八月初五日、初六日，杨深秀、宋伯鲁对此先后上奏。此为康有为及其党人在戊戌变法中最后的政治举动。（参见24·78）

康称“董军纷纷从北门入”，当有误，董福祥此时并未调动，且其驻地在正定，即使入城，也应是南门。（参见24·75）

康称“李孟苻言英人有七舰在大沽，将与俄战”，即指荣禄八月初三日一日三电总理衙门之事。（参见24·75）李岳瑞是总理衙门章京，可以看到电报。《我史》后节又称：八月初四日晚，“归则嗽谷来言，英俄已开仗”，亦是称此事。林旭是军机章京，很可能看到了总理衙门代奏的荣禄电报。（参见24·78）

康称“至子刻，内城开，吾亦入城……”，是其当夜未睡，于八月初四日凌晨入城，与梁启超、谭嗣同会面。此时康知策反袁世凯的计划失败，自知大势已去，决定次日清晨离京。然在其离京前，并没有修改八月初三日晚上与杨深秀、宋伯鲁商定的计划，而是于八月初四日上午继续与李提摩太商谈。（参见24·78）

康称“闻五日袁召见，上另有密诏与袁”，梁启超在《戊戌政变记》中亦有同样的说法：“至初五日，袁复召见，闻亦有密诏云。”⁽⁹⁹⁷⁾此后，陈夔龙《梦蕉亭杂记》、费行简《慈禧传信录》、苏继祖《清廷戊戌政变记》、张一麐《古红梅阁笔记》，皆持此说，可见传播之广。然袁世凯本人对此却完全否定，《戊戌日记》中称：

“初五日请训，因奏曰：‘古今各国变政非易，非有内忧，即有

外患，请忍耐待时，步步经理，如操之过急，必生流弊。且变法尤在得人，必须有真正明达时务、老成持重如张之洞者，赞襄主持，方可仰答圣意；至新进诸臣，固不乏明达猛勇之士，但阅历太浅，办事不能慎密，倘有疏误，累及皇上，关系极重，总求十分留意，天下幸甚。臣受恩深重，不敢不冒死直陈等语。上为动容，无答谕。请安，退下。即赴车站……”(998)

八月初四日下午慈禧太后已进城，住西苑仪鸾殿，光绪帝也依例移居瀛台涵元殿。袁世凯此次请训，地点改在西苑勤政殿。光绪帝召见袁世凯之后，还将接见日本前首相伊藤博文。(999)在如此背景之下，光绪帝似不可能对袁世凯再说什么，袁称“无答谕”，也合乎情理。袁世凯请训时提出“必须有真正明达时务、老成持重如张之洞者，赞襄主持”并对“新进诸臣”表示不满一事，可以得到证明。张之洞幕僚湖北候补知府钱恂，正在北京召见，于七月二十九日发电张之洞：“袁臬明后见，欲请帅入枢。”即袁世凯到达北京的当天，就向张的幕僚钱恂表示了拥张的态度。(1000)而袁此举早在七月上旬已萌生，并非是与谭嗣同会面后的临时起意。(参见24-71)至于光绪帝是否真有密诏给袁世凯，杨天石称，若真有此事，袁在政变后不可能不说，若此，光绪帝在政变后的命运“将比软禁瀛台糟糕得多”。(1001)这是一个极具说服力的推论。

(24-78)容纯甫欲请美钦使，然以其无兵无济于事，却之。天将明，乃睡。九点钟起，访李提摩太，与谋。英公使亦避暑北带河，远出，无能救者。又恶假权外国，故见伊藤博文，而不请救援，但请其说太后而已。至夕，出城，而见南海馆居室墙倾覆，心窃怪之矣。黄仲弢钱我，戒以事变作，荣禄将谋害我，劝易装出山东，勿经天津。归则嗽谷来言，英俄已开仗。是夕太后还宫，以为外患方殷，或少纾内忧，稍为安心，不知荣禄之谎言也。

据手稿本，“天将明，乃睡”五字为添加，补在行间；“暑北带河”四字为添加，由“暑”字改，“带”字各抄本刊本已改为“戴”；“假权外国”之“国”字诸抄本刊本皆作“人”字；“而见南海馆居室墙倾覆，心窃怪之矣”一段为添加，补在行间，“居”字《戊戌变法》本误为“屋”字；“归则”二字为添加；“稍为安心，不知荣禄之谎言也”一句为添加，补在行间。

康有为此节所叙，包含其初三日下午至初四日晚上的活动，而时间

顺序可能有所颠倒。

伊藤博文（1840—1909），日本长洲藩人。早年入松下村塾，为日本明治维新的主要角色之一。多次出任日本首相，发动甲午战争，与李鸿章签订《马关条约》。伊藤此次来华，是第三次伊藤内阁失败后，到大陆观光并为日本寻找新的机会。⁽¹⁰⁰²⁾然此时伊藤的访华，引起了朝野的关注，当时也有人希望他能留下来，作为客卿，主持清朝改革。⁽¹⁰⁰³⁾李鸿章于七月二十七日写给其儿子李经方的信中称：“内意竟欲留伊藤为参政。”⁽¹⁰⁰⁴⁾以李鸿章之身份，竟作此言，恐非空穴来风。康有为也有意借重伊藤博文的力量。

康称“故见伊藤博文”一事，戊戌政变后，《台湾日日新报》刊出长篇报道《游清纪语》，称八月初三日下午三点至晚上，康有为与伊藤博文会见。⁽¹⁰⁰⁵⁾康向伊藤表明慈禧太后之专权，请求伊藤要觐见慈禧太后时进行劝告：

“若君侯入见太后，肯为剴切陈说一切情形，感动太后回心转意，实敝邦之福也。

“君侯见太后时，请极言皇帝贤明行改革者，为诸外国深喜。

“君侯见太后时，请极言各国相迫，外患甚急，断行改革，则中国尚能自立，不然，必难当各国分派，其祸不可胜言。

“君侯见太后时，请极言倡论改革多士，皆具忠心为国家谋幸福，无他意者。

“君侯见太后时，请极言满人、汉人，同为清国赤子，如一母生两子，岂可认兄为子，而认弟为贼哉！

“君侯见太后时，请极言今日要务，宜引见汉臣通外事者以资访问，勿徒受满洲一二老臣壅蔽，尤勿听宦官宫妾播弄，而要与皇帝共讲求变法条理。”

该报道称，伊藤对康的这一番请求，“连答皆诺之”，康由此而“色怡曰：‘君侯能为太后逐一言此，则一席话足救我中国四亿万人，岂惟敝邦

幸福，东方局面，地球转运，实系在君侯焉。’侯曰：‘公等赤心，仆所敬服。仆必以尽心于敝邦者，移以尽忠于贵国也。’”(1006)这一篇报道与《我史》中康称“但请其说太后”，是相一致的，很有可能是康党提供的。(1007)报道中也隐去了康欲请伊藤为清朝政治顾问的内容。很可能是由于此次谈话，伊藤在与中外人士的谈话中，毫不掩饰地表达了对戊戌维新的失望。(1008)

康称与伊藤博文会谈中“而不请救援”，不属其当时的想法，八月初三日下午他还没有意识到局势的变化，而在这一天晚上，谭嗣同夜见袁世凯之时，康有为正与杨深秀、宋伯鲁等人商议上奏保荐伊藤博文、李提摩太，调袁世凯军入京之事。（参见24·77）

李提摩太以办广学会、《万国公报》而著名，光绪二十一年来北京，向翁同龢等高官提出“新政策”，即由英、美人士来掌管中国的政治、外交、财政、教育、铁路等事务。康有为亦去拜访过他。（参见21·19）他此次来京的目的，是继“新政策”之后更进一步，要建立英—中同盟（或联邦），或英—美—日—中的四国同盟（或联邦）！这一大胆狂妄的计划，李提摩太并未获得英、美、日任何一国政府的允诺，但他却到北京来推销。而李提摩太的这一设想，与康、梁的“合邦”思想也很相近。（参见24·16）《国闻报》八月初七日以“远人忠告”为题刊出消息：

“教士李提摩太君，久居中国，极望中国之振兴，数年前曾在上海立设广学会，著书多种，期开风气。乙未在京，又曾上一疏，所陈皆缠绵往复，不惮烦言，中国士大夫未有不敬爱之者。兹李君回国数年，于近日重到北京，闻拟于日内至总署进呈一图，名曰‘瓜分中国图’。此图为外国所定之新图，与旧图微有不同，而更为不留余地。李君译呈此图，又复继之以说，大略谓此时欲变法自强，已恐缓不济急。为今之计，须急与英、美、日三国，定一确实联邦之约，先求足以图存，而后可言自振也。”

此中的用词是“联邦之约”。李提摩太此次北京之行，很可能是由康有为所策动的。李提摩太在其回忆录中称：

“就在这个时期，我到了北京。在夏天的时候，康有为和我商量

过变法的计划，我曾建议既然伊藤博文那样成功地改变日本，成了一个强国，那么最好的方法，是由中国政府请他作一个外国顾问。我后来被康有为约请到北京去做皇帝的顾问。在船上我遇到了两个有趣味的人。一位是袁昶……另一位是入美国籍的容闳……

“当我9月中旬（七月二十六日到八月初五日）到了北京的时候，我访问了康有为，他告诉我情形不平静的很，他预备不久离开此地到上海去。皇帝的师傅孙家鼐与谭嗣同及其他接近皇帝的人，以后将给我指示。

“我和伊藤住在同一个旅馆，并且和他的秘书主任津田先生有过长时间的谈话……

“同时，皇帝继续颁布维新的诏令，孙家鼐前来通知我说皇帝要我在9月23日（八月初九日）前往谒见。但在这个日子之前，就发生了促成政变事故……”(1009)

李提摩太的说法，常有夸张之处。此处宣称他来北京，准备出任中国政府的顾问，确有其事。郑观应称其还为李提摩太的此次北上提供了资助。(1010)

康称“九点钟起，访李提摩太，与谋”，指八月初四日上午与李提摩太的会面。李提摩太的秘书程涓对此回忆道：

“康先生以工部主事一微官，而得君如此其专，古人中不多睹也。时景皇帝欲特开懋勤殿，拜李君为顾问大臣。七月二十四日李君与余航海北行，月杪至京，寓英公使署，适英使避暑外出，翌晨乃迁至米市施医院。八月三日午后，康先生来，言新政施行甚难，吾顷奉谕旨办上海官报，明日将南下矣。吾欲乞友邦进忠言，而贵邦公使又不在京，至可惜也。李曰：竟不能调和两宫乎？康曰：上行新政，盈廷衰谬诸臣，恐被罢黜，哭诉太后，太后信之，致横生阻力，夫复调和之可言？”(1011)

程涓回忆时为1923年，许多记忆似不太可靠，其中日期是明显的错误。戊戌政变后，康于八月初十日在上海写给李提摩太的信中，谈到了此次

谈话的内容，称言：

“自从我们9月19日（八月初四日）会谈后，我便南来了。我想你一定还记得，那天我们所谈的朝政概况和你如何计划安全地窝藏我，不料在几天之内，竟发生了一件意外之变。在9月18日那天，我曾上了一封密折给皇上，请他委你做顾问，藉以保障他的安全，没想到变化这样快，使他竟来不及照办。”

康有为的这封信交给英国领事兼上海帮审班德瑞（参见24·80），班德瑞将之译成英文，此处是英文的回译。(1012)康有为与班德瑞的谈话中，也言及于此。称言：

“我在18日（八月初三日）收一封诏书（指第二道密诏），曾对皇上说，如果你肯下令变法，李提摩太曾向我保证，他可以向英国政府说项，取得英国的支持。19日，我见到了李提摩太。”

由此可知康有为与李提摩太的谈话内容，主要是请李做顾问。(1013)而康在信中提到9月18日（初三日）上密折一事，似指初三日晨与林旭见面后“草密折谢恩”（参见24·76），其真实性是可以怀疑的。班德瑞与康有为谈话后，发表了评论：

“我认为康有为是一位富于幻想而无甚魄力的人，很不适宜作一个动乱时代的领导者。很显然的，他被爱好西法的热心所驱使，同时又被李提摩太的一些无稽之谈所迷惑……”

又称：

“李提摩太是英国教会驻北京的办事人，他是个阴谋家，他大约向康有为和维新派作了一些愚蠢的建议……”(1014)

班德瑞所称的“愚蠢的建议”，即指李提摩太倡导的英—美—日—中“合邦”的计划。又到了八月二十一日，康有为在香港接见《德臣报》记者，其中又谈到：

“……我接到诏书之后，立即与我的同僚们会商，尽我们的力量去做。我找了美（英）国传教士李提摩太，请他马上去找英国公

使。不幸窦纳乐爵士正在北戴河。于是我又打发他到美国公使馆，但据说美国公使也到西山去了。假若当时英国公使在使馆中的话，相信一定会想出办法来避免这次的危机。”⁽¹⁰¹⁵⁾

这个时候的康有为，已决定将自己变成一个“奉密诏向外国求救”的使节，到香港后，给李提摩太的信中大谈求援之事，而不惜于在信中作伪。⁽¹⁰¹⁶⁾需要说明的是，李提摩太不是一个可以影响英国外交决策的人。

康称初四日晨知袁世凯的态度后，容闳“欲请美钦使”，此说似可以怀疑。初四日晨尚一切安平，美国公使又以何词干涉？当时的美国公使为康格（Edwin Hurd Conger），于是年五月十八日（1898年7月6日）接替田贝，赴新任，二十日（7月8日）与田贝共同觐见光绪帝，上任仅两个多月。他原为政治家，没有中国的经历，对中国的情况并不了解。⁽¹⁰¹⁷⁾他不可能采取任何政治或军事的行动，手中也无相应的武力，且若采取强硬行动也与此期美国对华外交特性不吻合。容闳曾任驻美副使，似不会出此主意，容闳回忆录中对此也无记录。还需说明的是，容闳也不是一个可以影响美国外交决策的人。⁽¹⁰¹⁸⁾

康称“是夕太后还宫”，查慈禧太后初四日“申刻”（下午3至5时）回到西苑。至当日军机处散值时，光绪帝还不知道消息，后由庆亲王奕劻通报，连忙依例在瀛秀门跪迎，当晚依例移居西苑瀛台。⁽¹⁰¹⁹⁾此时政变虽未发生，慈禧太后与光绪帝的关系已十分紧张。康有为于初五日清晨离开北京，从他船到上海时与英人的交谈来看，其离京时似不知道慈禧太后由颐和园回城的消息。

康称“黄仲弢饬我”“劝易装出山东”一事，《我史》后又称“无黄仲弢之告，宿天津，必死。从仲弢之言，出烟台，亦必死”，与此大意相同。^(参见24-98)然康后来又有不同的说法。1917年称“黄仲弢告变，令吾易僧服走蒙古”；1923年称“黄仲弢学士来告变，令吾易西服或僧服，避入蒙古”。⁽¹⁰²⁰⁾可见康说的随意性。然八月初四日晚，慈禧太后虽回到西苑，但京中仍一切平静，黄绍箕又何以“告变”？我未见到黄绍箕本人对此的说法。⁽¹⁰²¹⁾

康有为于初五日清晨离京后，康党的重要成员依旧按照八月初三日

晚上的商议，即“令诸公多觅人上折，令请调袁军入京勤王”（参见24·77），开始行动。

八月初五日，御史杨深秀上奏“时局艰危拼瓦合以救瓦裂折”，称言：

“臣闻德、法诸国皆言中华守旧者阻力过大，积成痼疾，商之不理，吓之不动，只宜武断从事，谋定而发，即为所欲为耳。用是共会于俄都之森彼得堡，悍然宰割天下，碎裂中原……兼闻英舰七艘已至大沽，可以保权利，可以敌合纵，即可以恫喝吾华……臣闻刑部主事洪汝冲所上封事中，有迁都、借才两说，而其最要者，莫过于联结与国之一条……昨又闻英国牧师李提摩太新从上海来京，为吾华遍筹胜算，亦云今日危局非联合英、美、日本，别无图存之策。臣素知该牧师欧洲名士，著书甚多，实能深明大略，洞见本原。况值日本伊藤博文游历在都，其人曾为东瀛名相，想必深愿联结吾华，共求自保者也。未为借才之举，先为借箸之筹，臣尤伏愿我皇上早定大计，固结英、美、日本三国，勿嫌合邦之名之不美，诚天下苍生之福矣。”⁽¹⁰²²⁾

按照当时的惯例，上奏须在前一日子夜前交到东华门内奏事处，杨深秀此折当为八月初四日所上。他提出了“借箸”，并提出两位人选，一是李提摩太，另一是伊藤博文；他又提出了“合邦”，与英、美、日本三国。这一篇奏折明显是康有为起草的。时机也选得很准，当日正是光绪帝接见伊藤博文，也就是说，光绪帝早朝时接到杨深秀此折，中午恰是接见伊藤。光绪帝对该折仅下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。

杨深秀的奏折有一附片“请开凿窖金片”，称言：

“……臣前闻我高宗纯皇帝修圆明园之初，尝于殿座之下，存有黄金纹银各一窖，年久遂不知处。前数年大学士福锃兼内务府大臣时，曾有老苑户年八十余岁，确知窖藏处所，禀见福锃，求其陈明取用。而福锃恐有未得，不敢上奏……臣既闻此事，微加询访，幸尚有他苑户，曾闻此人谈的处者，谓在濤化殿基下，又谓此处所今已坍塌。臣伏思筹款为当今急务，矿产荒山，尚谋开凿，窖藏禁篋，何惮搜求？既有苑户求见福锃一事，则列祖留遗，以备后来缓

急之用，诚不宜久埋土中，弃置无用之地。正使求之无获，亦不过虚费数日之工，万一罗掘得之，岂不大济急用，胜于票借万万耶？臣诚思愚忠，未敢避言利之诮，谨附片密陈，伏乞圣鉴。”⁽¹⁰²³⁾

光绪帝对该片亦下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。福锬死于光绪二十二年，此时已无法对证；而杨深秀请求发掘圆明园濤化殿，似不仅为金银。毕永年《诡谋直纪》中称康命其率百人入颐和园执拿慈禧太后（参见24·72），《我史》前节亦称“令请调袁军入京勤王”，杨深秀此片别有用意，即以发掘为名，调袁世凯之军进入北京。十月初二日《申报》的一则消息，似乎能解其中之意：

“京友来函去，八月初四日逆犯杨深秀上疏奏称，圆明园有金窖甚多，请准募三百人，于初八日入内挖取，都人诧为奇异。实则与康有为、谭嗣同诸犯同一逆谋耳。”⁽¹⁰²⁴⁾

这一则记载虽不准确，但也说明当时的人们也已看出其中之意。

八月初六日，御史宋伯鲁上奏“请速简重臣结连与国而救危亡折”，言辞更为明确：

“昨闻英国兵舰七艘已驶入大沽口，声称俄人将大举南下，特来保护中国。又闻俄君在其彼得罗堡，邀集德、法、英各国，议分中国……危急存亡，变在顷刻。若不急筹善法，一旦分裂，悔将何及。昨闻英国教士李提摩太来京，往见工部主事康有为，道其来意，并出示分割图。渠之来也，拟联合中国、日本、美国及英国为合邦，共选通达时务晓畅各国掌故者百人，专理四国兵政、税则及一切外交等事，别练兵若干营，以资御侮。凡有外事，四国共之，则俄人不敢出；俄不敢出，则德、法无所附，势必解散。吾即合日，彼英与日素善，不患不就我范围……昨闻二国已在珲春开仗，城门失火，殃及池鱼……今拟请皇上速简通达外务名震地球之重臣，如大学士李鸿章者，往见该教士李提摩太及日相伊藤博文，与之商酌办法。以工部主事康有为为参赞，必能转祸为福。”⁽¹⁰²⁵⁾

这一奏折接受李提摩太四国“合邦”计划，共管“兵政、税则及一切外交等事”；并提出以李鸿章、康有为、李提摩太、伊藤博文四人来共同商议此

事。这一道奏折明显也是康有为起草的。

八月初六日，恰是政变的当日，慈禧太后当日“在便殿办事”。（参见24-79）接到宋伯鲁该折，当即由内阁明发上谕：“御史宋伯鲁滥保匪人，平素声名恶劣，著即行革职，永不叙用。”⁽¹⁰²⁶⁾他是康党中第一个受到严惩的人，由此也避免了后来更为严厉的惩处。（参见24-98）

康有一党的奏折攻势由此而停止，八月初三日晚上所议“令诸公多觅人上折”，不知是否还有拟定续发的奏折。

又据李提摩太回忆录，八月初六日，即政变的当日、康有为离京之次日，梁启超、谭嗣同曾与他进行了相当正式的讨论，以求外国干涉，谓：

“同一天（八月初六日）上，梁启超及谭嗣同私自见我，对我说已经有谕捉拿他们。我们商讨办法保护皇帝，他的性命是在极危险之中。我们决定了容闳去见美国公使，因为他是美国籍民，梁启超去见日本公使，而我自己去见英国公使，使他们立刻设法去保护皇帝。但是不幸得很，美国公使已去西山，而英国公使在北戴河……

“为了遇见英国公使，我也去到天津，他是从北戴河回来的。我恳求他竭力营救皇帝及已被拿获的维新党人的性命。但是他对于他们已经有了偏见，他的态度和他的前任欧格纳爵士十分的不同，他的偏见主要由于无知。因为我后来听他告诉一位朋友说，在他由北戴河回来以前，他从来没有听说过康有为这个人。”⁽¹⁰²⁷⁾

梁启超、谭嗣同与李提摩太的会见，很可能是下午两点之后。（参见24-85）前已说明，李提摩太、容闳对英、美两国公使并无影响力。英国驻华公使窦纳乐此时在北戴河⁽¹⁰²⁸⁾，但他于八月十三日（9月28日）给首相兼外相沙士伯雷关于政变的详细书面报告中，没有提到他与李提摩太相会于天津之情节。⁽¹⁰²⁹⁾

（24-79）卓如、幼博咸劝我微服行，吾以死生有命，听其自然。乃留幼博与卓如谋救上，而独携李唐于天未明出京，令幼博带行李，迟日乃出。幼博送我至门，遂永决矣。车中犹思仲弢言，或为山东

之念，卒以死生有命，故决出天津不顾。至暮直抵塘沽，即登招商局之“海晏”矣。以无票，不许搭餐房，乃入官舱。以其初六四下钟乃开，恶久滞船中，忽思另搭。客栈人啧有烦言，挑夫亦重索价，唐亦谓可勿回；意既决，遂运行李还入店，浴于浴室。至初六早，搭太古之“重庆轮”，十一下钟乃动轮。既去天津，无恙，亦无戒心矣。过燕台，购梨及石子。

据手稿本，“乃留幼博”后删一字；“令幼博带行李，迟日乃出。幼博送我至门，遂永决矣”一句为添加，补在行间，并于此处删“闻是日”三字；“车中犹”后删一字；“至暮直抵塘沽”之“至”、“直”为添加，“唐”字诸抄本刊本已改为“塘”；“即登招商局”之“即”字由“既”改；“以无票，不许搭餐房，乃入官舱”一句为添加，补在行间；“初六四下钟”之“初六”后各抄本刊本皆补一“日”字；“至初六早”之“早”字《戊戌变法》本误作“日”字；“太古之”三字添加；“燕台”之“燕”字诸刊本抄本已改为“烟”。

康有为初五日清晨离家，由马家堡火车站（今永定门火车站）乘火车至天津，再至塘沽，也有人看见他与余诚格在天津酒楼话别。(1030)

也就在康有为离京的当日，八月初五日，局势开始大变，慈禧太后下达懿旨，将回颐和园日期由初六日改为初十日。(1031)前节已述，慈禧太后从颐和园回西苑，原定初六日返回。（参见24-75）光绪帝八月初三日回到宫中后，也决定初十日赴颐和园。即初六日慈禧太后离去后，光绪帝仍留在宫中执政，而改期初十日，则意味着光绪帝将不再有单独执政的机会，慈禧太后将要训政了。(1032)八月初六日的早朝，慈禧太后与光绪帝共同见军机，光绪帝颁下的朱谕称：

“现在国事艰难，庶务待理。朕勤劳宵旰，日综万几。兢业之余，时虞丛脞。恭溯同治年间以来，慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后两次垂帘听政，办理朝政，宏济时艰，无不尽美尽善。因念宗社为重，再三吁恳慈恩训政，仰蒙俯如所请。此乃天下臣民之福。今日始在便殿办事。本月初八日朕率诸王、大臣在勤政殿行礼。一切应行礼仪，著各该衙门敬谨预备。”(1033)

“今日起在便殿办事”，说明了权力的变化，慈禧太后开始第三次训政。由此可见，康有为及其党人所认定的“天津阅兵废立”，实属臆测，对慈禧太后来说，根本无须借用任何武力。而从康有为、徐仁录策动袁世

凯、命王照策动聂士成来看，“天津废立”也有可能是他们“先下手为强”的一个借口。（参见24·71、24·72）

盛宣怀档案中有一抄件，录于毛边纸上，原题被墨笔抹去，另题名为《虎坊摭闻》。“虎坊”当指宣武门南虎坊桥，此处泛指宣南一带的传闻。所录各条消息极为简练，似为盛宣怀所收电报的集录。其中有一条，很值得注意：

“十一日荣中堂入都，以袁世凯护理直督。或言袁入觐时，康有为诣之，使以兵胁颐和园，袁许之，于是有开缺以侍郎候补之命。袁谢恩后，使密告礼王而行。故再得护理直督之命。或曰其议发于谭嗣同，奏保之者，徐致靖也。”(1034)

该消息提到了“其议发于谭嗣同”，提到了“兵胁颐和园”，是相当准确的。“谢恩”，当指八月初二日袁谢授候补侍郎事（参见24·72），此时谭嗣同尚未面见袁世凯；“礼王”指首席军机大臣礼亲王世铎。如果不注重“谢恩”，而是初五日“请训”，那么就有可能是初五日袁请训后（或之前）使人密告于世铎。又查《虎坊摭闻》的各条消息，大多有所根据；然这一条消息的可靠性，我还不能确定。如果真有此事，那么，袁告密的对象是世铎，此即是慈禧太后走向前台的原因，也可以解释政变后慈禧太后未对袁猜疑的原因。

慈禧太后第三次训政后的第一道命令，就是捉拿康有为。由此似可以推测，慈禧太后初五日改期回颐和园，也有可能与康有关。此日，日讲起居注官载铎右庶子陈秉和上奏“参张荫桓折”，光绪帝下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。该折中有一段：

“皇上力欲去之，大臣谋同保之，务使怨归朝廷，恩归自己，独何心哉？如果发往，则是权归臣下，不惟于山东吏治、河工有损，并于天下大局有损。无怪乎康有为奉命已久，迟延不行，实堪诧异者矣。”(1035)

按照当时的规则，慈禧太后应该在当日中午之前看到陈秉和奏折，若得知康有为还在北京，必怒不可遏，如果没有袁世凯、世铎的密告，此事也有可能成为她决计次日走向台前的诱因之一。这当然只是我的推测。

八月初六日，步军统领衙门奉密旨至南海馆捉拿康有为，未获。（参见24-82、24-83）当晚，步军统领衙门的兵弁也追至天津。荣禄初七日电报称：

“电旨敬悉。昨日酉正闻有查拿康有为之旨，当即密派得力弁兵先在紫竹林行栈等处暗为查察。复于戌刻经崇礼派弁速拿，又加派弁兵连夜驰往塘沽、大沽逐处搜捕。并电飭蔡钧、李希杰妥为设法挨船严搜，并知南洋一体查拿矣。兹据派赴塘沽差弁回文，奎等电称，探得康有为系于初六日晚乘重庆轮船转烟台赴沪等情，当即电派该弁乘飞鹰鱼艇追驶烟台。复再急电李希杰、蔡钧迎头搜捕，悬赏务获。谨先行代奏。荣禄肃。阳。申。”⁽¹⁰³⁶⁾

“酉正”为晚上6时，“戌刻”指晚上7至9时，而恰在当晚康有为搭乘英商太古公司“重庆”轮离开塘沽。最初的搜查只在紫竹林火车站一带进行，到了初七日下午，搜查行动才扩展到塘沽。⁽¹⁰³⁷⁾康有为虽已脱走，而荣禄已获得准确的情报，发电给登莱青道李希杰和上海道蔡钧，要求“搜捕”、“悬赏”，并派出了“飞鹰”号军舰追赶。（参见24-80）

“燕台”，即烟台，后同。（参见24-84、24-98）此时李希杰恰不在烟台。⁽¹⁰³⁸⁾迟至八月十一日，总理衙门才收到其八月初九日发来的电报。⁽¹⁰³⁹⁾而“重庆”号已于八月初八日晚离开了烟台。康称“过燕台，购梨及石子”；李提摩太亦称“当他进入烟台港的时候，电报已经到了，但是道台已去胶州，把电报码带走了，他的书记翻不出这个电报。那时康有为还在街上平静地散步，在海滩上拾贝壳呢”！⁽¹⁰⁴⁰⁾康有为在烟台过于悠闲的活动，引起了深山虎太郎、胡汉民对其奉密诏求救的质疑。（参见24-73、24-99）

上海道蔡钧收到电报后，表现出过高的积极性。八月初八日，他一连三电总理衙门，说明了他的严密部署。其第三电称：

“今日‘黄浦’、‘顺和’、‘开平’、‘新济’四轮船进口，均已搜查一遍。询据‘新济’司事云，初六日，康犯本搭彼船，已下行李，旋见粤人与之聚语，复将行李上岸。谓明日改搭‘重庆’。并探悉孙文与康订定，在东洋交银二十万元，已交过陆万，在京运用。果尔，恐康犯已在烟台闻信远颺。俟‘重庆’到后再详查细搜另报。钧禀。

齐。”(1041)

康有为称其原搭乘船为招商局“海晏”轮，是其记忆有误，原搭船为“新济”轮。(1042)而其若乘“新济”轮，必被拿获。初九日，总理衙门再收蔡钧电报：

“‘重庆’尚未到。惟英领昨允由伊派巡捕两人到船查缉，不许中国派员役搜捕。深以为疑。当属与英领亲信之人密探口气。据云，康有为果为英人拿，必任保护，决不送办等语。职道已密派亲信员役，俟‘重庆’到后，上船查拿。先行稟闻，请示遵行。钧。

青。”(1043)

蔡钧过分认真的行动，引起了英方的警觉，事情也由此出现了转机。

(参见24-80)

从八月初五日清晨康有为离开北京，至初九日下午到达上海吴淞，清朝已在北京、天津、烟台、上海布网捉拿。康本人对此一无所知。康称“仍留幼博与卓如谋救上……”一语，并非是他当时的想法，只是他后来的说法，亦属张扬之词，以康广仁、梁启超之能力，又何以能救光绪帝？

(24-80)初九日，抵沪。两点钟，将入吴淞，出船头眺览。有浙江贡生姚祖义，以其所上书来示，因与议论，而船中莫不知吾者。忽有英人来问：“君为康某乎？”其人固不识面者，姑应之。英人即入一室，出照相相视，曰：“此君之相乎？”曰：“然。”问曰：“君在北京曾杀人否？”笑曰：“吾安得为杀人事！何问之奇也？”英人手出其上海道蔡钧一书，钞白伪上谕一道，云吾“进红丸弑上，即密拿就地正法”。览毕，眩然哭。英人曰：“汝有进丸弑上否？”即写密谕与之，并哭言其故。英人曰：“我英人濮兰德也。我领事故知君是忠臣，必无此事；且向知汝之联英恶俄，特令我以兵船救君。可速随我下轮，事不可迟。恐上海道即来搜船。”乃随之下小轮。时闻上弑，又不知英人如何，痛不欲生，即预为蹈海计。即口占一绝句：“忽洒龙髯翳太阴，紫微光掩帝星沈。孤臣辜负传衣带，碧海青天夜夜心。”乃草与家人遗书，及与诸弟子书，及与徐君勉一书，以家事托之。匆匆数言，交李唐密藏之。濮兰德见吾哀哭，慰之

曰：“上大作尚无确信，但传闻耳，可待之。”乃少节哀，至英兵舰旁之公司船，即函电澳门《知新报》陈仪侃、刘孝实、何穗田，告无恙，属其救家人。又电云衢书屋、万木草堂，属即移家澳门。英领事班德瑞来见，取回船中行李交来。次日，总领事璧君来见，并送行。而上海道连日搜船，追问英领事甚急；既知救在英船，派人来，则船主不准登船。上海道又派兵船二艘来，英人又派兵船两艘夹护之。仍虑有变，先调威海卫之大铁舰来护送。是舰方上煤，闻电即行。舰至为十二日矣。乃动轮，兵舰咸备战具，护至福州，道无中国兵舰，乃还。时在沪上，托濮兰德交大同译局各书，皆复云局中无人矣。

据手稿本，“二点钟”后删“入”字；“忽有英人来问”之“有”字《戊戌变法》本误作“以”字；“君为康某”后删一字；“姑应之”后删一“后”字；“英人手出上海道”之“英人”后删一“曰”字，“上海道”三字为添加；“钞白伪上谕”之“钞”字各抄本刊本已改为“抄”，“伪”字为添加；“汝有进丸弑上否”之“上”字后，各抄本刊本补一“事”字；“即写密谕”之“即”字后删“写哭”二字；“并哭言其故”一句为添加，补在行间；“英人濮兰德也我”七字为添加，补在行间；“故知君是忠臣”之“故”字各抄本刊本改为“固”字；“以兵船”三字添加；“时间上弑”之“时”字前删“吾”字，“闻”后删“毋□舰船□□□”七字，“弑”字后删“□□船”；“又不知英人如何”一句为添加，补在行间；“即预为蹈海计”一句为添加，补在行间；“紫微”后删“帝□”；“与草与家人遗书”之“与”、“人遗”三字为添加；“即与徐君勉”之“与”字为添加；“交李唐密藏之”之“密”字为添加；“即函电”之“电”字为添加；“又电云衢书屋”之“又”字前删“并”字；“属即移家”之“即”字为添加；“英领事班德瑞”之“英”字后删“总”字；“取回船中行李交来”一句为添加，补在行间；“既知救在英船”之“救在”二字为添加；“上海道又派兵船”后添“二艘”二字；“英人又派”后添“兵船”二字；“大铁舰”之“铁”字由“兵”改；“是舰方上煤”之“是”字由“该”字改；“道无中国兵舰”之“道”字为添加；“乃还”后删“十四日”三字；“皆复云”后删“上海”二字。

姚祖义，浙江临安人，拔贡生。光绪二十四年八月初一日由都察院代奏其条陈。⁽¹⁰⁴⁴⁾《国闻报》光绪二十四年八月二十七、二十八、二十九日连续三日刊出其改革条陈。

濮兰德（John Otway Percy Bland，1863—1949），英国人。光绪九年（1883）来华，考入中国海关，二十二年辞海关职，出任上海公共租界工部局秘书长，兼伦敦《泰晤士报》驻上海通讯员。

班德瑞（Frederick Samuel Augustus Bourne，1854—1940），英

国人。光绪二年（1876）来华，曾在越南北圻、中国西南“探险”、商务调查。时任上海领事兼帮审。(1045)

璧君，璧利南（Byron Brenan，1847—1927），多译为白利南，英国人。同治五年（1866）来华，为使馆翻译学生，后任汉文参赞、驻芜湖领事等职。光绪二十四年至二十七年任驻上海总领事。

英国驻上海总领事白利南于9月26日（八月十一日）给驻华公使窦纳乐的报告，对救护康有为有着详细的说明：

“23日（八月初八日）早晨，我接到上海道台一封信，说他接到密令，要他逮捕行将到达上海而已被革职的主事康有为。道台同时又派他的秘书通知我，光绪已经死了，是康有为进奉某种毒药害死的。

“道台要求我搜索一切从天津开来的英国船，并要我命令警察在轮船开到时，注意守望各码头。

“为了证实那位是康有为，道台送来一张康的照片，还说，逮捕到康以后，将送两千元的酬金。

“当天上午，一只英国船（El.Dorado）开到，正当它驶往停泊处时，便被一只中国驳船拦阻住，一位穿军装的水上警察检查官（是位英国人）上船去搜查康。他们这样做，事先既没有从我这里拿到搜查证，更没有得到我的任何许可。我写信向道台抗议这种不法行为……

“23日一整天中，我接到许多封由道台及其他中国官吏写来的信件，说他们已知道康有为搭‘重庆’号轮船准于24日到达上海。中国侦探和警察为争取两千元的重赏，兴奋极了。我想轮船一到，这批衙门的狗腿子，一定蜂拥而入。

“‘重庆’号轮船的靠岸码头是法租界，使我难以采取处置，以保护这只船。由于前一天‘道拉图’号（El.Dorado）事件的经验，我害怕中国当局又在船未靠岸以前出而干涉，因此决定，最好的办法是在吴淞口外去截船。因为我不希望领事馆的人员公开牵涉在把康从

甲船换到乙船的事件里，我接受了濮兰德的自愿效劳。濮能说流利的中国话，他作这事是很合适的。

“24日清晨，濮兰德乘驳船往吴淞口外几英里远的水面去截阻‘重庆’轮，他借助于道台送来的照片，很容易就找到了康。康完全不晓得大祸临头，卒把道台咨请逮捕他的信给他看，他才知道自己的危险处境。几分钟后，他上了驳船，转到停泊在吴淞口外英国轮船公司（Peninsular and Oriental Navigation Co.）的‘琶理瑞’（Ballarat）轮上去。事先，英国的埃斯克号（Esk）炮船开去吴淞口外警戒，因此‘重庆’号轮船上的乘客都推测康已躲到英国炮船上去。当‘重庆’轮抵达上海时，警戒以待康有为的中国警察和官吏们，得到报告，说康已上了英国炮舰，于是，当晚和次日，许多中国官吏来询问我康的下落，但过了一些时候，他们似乎看出康已找到安全的避难所……

“当‘琶理瑞’轮停泊吴淞口时，我很耽心中国工人迷于重金赏赐，危害康的生命，但‘琶理瑞’轮的船长菲尔德（Field）已采取完善的戒备，派遣一武装警察日夜守卫康的舱门。”

按照白利南的说法，他因蔡钧的多次照会以及搜英国船的行动，而采取了反行动。蔡钧提供的照片又帮助了濮兰德方便地找到了康。英国公使窦纳乐对此也称：“白利南之所以采取这些步骤，乃希望避免因政治犯康有为倘若在英国船上或上海租界被中国官员捕获而可能引起的困难。”⁽¹⁰⁴⁶⁾对于英国的行动，蔡钧等束手无策。⁽¹⁰⁴⁷⁾

康称濮兰德对其说“领事故知君是忠臣”，“且向知汝之联英恶俄”等语，从以上报告来看，系其自编。

康称“痛不欲生，即预为蹈海计……”，康后来又有相同的说法。1917年，他在《戊戌轮舟与徐勤书丁巳跋后》中写道：“吾即大哭，即投海，英吏抱我曰：‘外传事未实，姑少待之。’遂扶吾过英舰。”1923年，他又在《戊戌轮舟中绝笔书戊午跋后》中称：“此光绪戊戌八月，吾将投海时遗墨也……吾见上已大行，只有投海，英人抱我曰：‘闻上实在，虽欲死，请少缓，姑等消息如何？乃投海未迟也。’”“是时以为上既大行，无所往矣，只有一死，遂欲投海。濮兰德抱阻之，曰：‘上未大

行，犹在也，子姑少待。’是时只有为死计……。”⁽¹⁰⁴⁸⁾此处是康自我标榜的儒家强调的君难臣死之节义。对照英方的报告，知当时康有为在重庆轮上并无欲投海自尽之情事。

康称：“口占一绝句：‘忽洒龙髯翳太阴，紫微光掩帝星沉。孤臣辜负传衣带，碧海青天夜夜心。’”此诗非为当时之作，而是康后来的作品，很可能是康到达日本之后所作。其中“孤臣辜负传衣带”，即指“衣带诏”。康将其编造的第二道密诏称为“衣带诏”的说法，在其宣传中是较晚产该诗与其他七首诗以“戊戌八月国变纪事八首”为题，最初刊于光绪二十四年十二月二十一日《清议报》第5册，为其第一首。黄彰健认为，该诗及其他七首，写于到达日本之后；康乃此时移出，并移出到达日本两首，伪称：“戊戌八月纪变八首，今佚其三，乃怀徐东海及袁诸新参也。”⁽¹⁰⁴⁹⁾

康称“乃草与家人遗书，及与诸弟子书，及与徐君勉一书”，《康南海先生墨迹》影印了两件，其一命题为《戊戌轮舟中与徐勤书》：

“吾以救中国故，冒险遭变，竟至不测，命也。然神明何曾死哉？君勉为烈丈夫，吾有老母，谨以为托，照料吾家人，力任大道，无变迨也。同门中谁能仗义护持吾家吾国者，吾神明嘉之（任甫若存，并以为托）。孔子生二千四百七十五年即光绪二十四年八月九日。君勉仁弟，为绝笔告，并示同门有志诸子。”

其二命题为《戊戌轮舟中绝笔书》：

“我专为救中国，哀四万万人之艰难而变法以救之，乃蒙此难。惟来人间世，发愿专为救人起见，期皆至于大同太平之治，将来生生世世，历经无量劫，救此众生，虽频经患难，无有厌改，愿我弟子我后学，体吾此志，亦以救人为事，虽经患难无改也。地球诸天，随处现身，本无死里。至于无量数劫，亦出世救人而已。聚散生死，理之常。出入其间，何足异哉？到此一无可念，一切付之，惟吾母吾君之恩未能报，为可念耳。光绪二十四年八月九日，康长素遗笔。”⁽¹⁰⁵⁰⁾

第一书是给徐勤、梁启超及诸弟子，康称后由徐勤之子徐良于丁巳（1917年）请题字。⁽¹⁰⁵¹⁾第二书是遗书，“乃写此书与门弟子”，康称于戊午（1918年）得于“再传门人江天铎競庵之手”，“重睹是书于庐山黄龙寺婆罗双树下”。⁽¹⁰⁵²⁾黄彰健指出，从给徐勤书来看，“九

日”之“九”由“十”字改，由此认定两书写八月初十日之后，十四日（即到达香港）之前。⁽¹⁰⁵³⁾对此我是同意的。康后来称第一书“此纸写于由重庆船渡兵舰之小轮舟中，索得舟中恶纸劣笔，匆遽写之”，即称该书作于转渡之小轮。康又称第二书“吾见上已大行，只有投海，英人抱我曰：‘闻上实在，虽欲死，请少缓，姑待消息如何，乃投海未迟也。’乃写此书与门弟子，并与徐君勉一书，令其善视吾母……”即称第二书与第一书皆在“重庆号上”所作。但我以为第一书似在“琶理瑞”轮上所作，康有为在几分钟之内从“重庆号”转至小艇，再转“琶理瑞”轮，似也来不及作此等文字。⁽¹⁰⁵⁴⁾而第二书的遭遇过于蹊跷，其中又有“大同”、“天游”之语，似为更可怀疑。

康称“英领事班德瑞来见”，属实。班德瑞于次日（9月25日，八月初十日）去“琶理瑞”号，与康有为进行交谈。康称其有光绪帝两道密诏，并请英国出兵两百人以救光绪帝。通过这次谈话，班德瑞对康的评价不高。⁽¹⁰⁵⁵⁾（见24·78）康又称班德瑞“取回船中行李交来”，《字林西报周刊》刊出《康有为抵达上海时的情形》，对此称：“据说康有为所遗下的行李为六篓烟台水果，其余两个篮子都是琐碎物件。”⁽¹⁰⁵⁶⁾

康称“总领事璧君来见并送行”，有误，据白利南的报告，他未见康有为。⁽¹⁰⁵⁷⁾

康称“舰至为十二日矣，乃动轮”，属实。康有为在“琶理瑞”号上等了两天，根据上海领事馆的请求，英国巡洋舰“巴那文契”号（Bonaventure）从威海开到。⁽¹⁰⁵⁸⁾“琶理瑞”号在其护卫下，于十二日凌晨离开吴淞口，前往香港。⁽¹⁰⁵⁹⁾康又称“护至福州”，有误，“巴那文契”号一直护航到香港。

与康同行的还有英国公使馆中文秘书戈颁（贾克凭），一路上与康有多次谈话，了解情报。他得到的消息与班德瑞大体相同，康所言多有不实之处。通过这些谈话，戈颁发现康的外部知识很少：

“康一点不怀疑有任何列强参预这次政变，只有一次他含糊的揣测沙俄与清廷订有支持清朝的密约。但他谈及此事的语调，便显出他尚未确切知道所谓密约是否存在，或它的条款、性质等。而尤堪注意的，他对中国与列强的关系和磋商的情形知道的很少，似乎他

只集中精力于内政改革问题，不大注意，甚至毫不注意外交关系。他漫谈了一些盼望英美联盟保护中国，以及沙俄控制住中国广大人群以后对世界各国的威胁，但这不过是背诵他学得的广泛的政见而已。”⁽¹⁰⁶⁰⁾

戈颁并不知道，在变法过程中，康有为自我认定并被光绪帝等人认定为外部事务的专家。他已为光绪帝写了《日本变政考》、《俄彼得变政记》、《波兰分灭记》等书，同时他是向美国、英国借巨债的提议者，是联英、联日以拒俄的倡导者，并主张与英国、日本等国“合邦”。此时他正按照其自我的设计，向英国请求出兵再扶光绪帝上台。戈颁给窦纳乐公使的备忘录中未提及他对康有为的评价，而在给莫理循的私信中称：康“真是一个可怜的人——一个狂热的人和空想家”。⁽¹⁰⁶¹⁾

（24·81）十四夕，到香港，何晓生即同英港督所派之辅政司波君、总巡捕梅君来迎，盖璧领事先有电告之也。居英巡捕房。有霈四弟来见，知家人已到澳，而老母未来，忧思甚矣。十五日，张夫人自澳来见，知母适从港到澳，以畏风浪不来。十六日，母来，抱膝跪哭，幸脱虎口。独念二叔父介藩公以及二姊四妹并象冈眷属，乃托陈维昭绕过三水往访迎之。时逮捕严急，亲友皆不敢行矣。

据手稿本，“港督所派之”为添加；“已到澳”后删“而乃”二字；“知母适从港到澳”之“母”字后删“到□□到港而论”，“适从”二字添加；“抱膝”二字为添加；“跪哭”后删“独□”；“并象冈眷属”一句为添加，补在行间；“绕过三水”为添加；“亲友”之“友”字由□改。

康有为于八月十四日（9月29日）晚11点钟到达香港，先住在中环警署。康称“辅政司”，很有可能是“华民政务司”之误。当时的报纸对此也有报道。⁽¹⁰⁶²⁾新任香港总督卜力（Ser Henry Arthur Blake）对其称：“如果你害怕被人暗杀或毒害，可以住在警察局的宿舍里，等到你的朋友为你安排好妥当的住处后再迁走。”⁽¹⁰⁶³⁾康住在中环警署时，受到了严密的保护。⁽¹⁰⁶⁴⁾

何晓生，名东，原名启东（1862—1956），晓生为其字。生于香港，曾在香港中央学校学习。曾任怡行洋行买办，并在东南亚经营糖业，在香港经营房地产，后成香港巨富。⁽¹⁰⁶⁵⁾何东是康有为在香港的主

要友人。

有霈，康有霈，康有为的堂弟，康有为之三叔康达守次子。

张夫人，即康有为元配夫人，名元珠，字妙华，生长女康同薇、次女康同璧，另有一子二女，皆早殇。

康有为的母亲为劳连枝（1831—1913），十九岁嫁给康达初，共生子女六人。长女四岁而夭。次女康逸红，同治十年嫁罗逢乔（铭三），仅一月夫死守寡，长年在娘家陪母。其三即为长子康有为。其四为三女康琼琚，光绪三年嫁游湘琴（志桐），光绪十四年游湘琴死，次年康琼琚亦死。其五为四女康顺贞，光绪六年嫁谭霜桥（汝坚）。其六为次子康广仁。此时除了尚在北京的康广仁，其母、二姐、四妹即是全体家庭成员。

介藩公，康达迁，字介藩，康有为之二叔。同治元年曾与康父康达初等人投康国器军营，擢为知县，后入冯子材军营。

象冈，临近银塘，康有为叔父家族居住之地，其祖父康赞侯的坟地亦在此，有祠。[\(1066\)](#)

陈维昭，身世不详。

日本驻香港领事上野季三郎的机密报告称：“据闻，住在广东的康氏家族，先前已逃到澳门，现来到当地的有康氏之母与异母弟两人。又康氏之门生约二十人，在康有为达到的前三四日，已来到当地避难。”[\(1067\)](#)

（2482）先是吾以五日行，伪临朝于六日废上，午命步军统领崇礼率緹骑三百围吾所居南海馆，捕幼博及门人程式谷子良、钱维骥君白，并仆人王升、王贵、田叔以去。是时幼博如厕，本可避矣；馆长班恨幼博尝责之，带兵往搜，遂及难。车骑塞米市胡同口，观者如山，三人各乘一车，至步军衙门，讯吾何往。答以已出天津，乃拘在押官员之监房，尚有一床一桌。钱维骥流涕震恐，欲寻死。幼博反从容言笑以解之。是时闻交刑部，程式谷曰：“吾等必死矣。”幼博曰：“汝年二十余，我三十余，不愈于生数月而死、数岁

而死者乎？一刀而死，不愈于久病岁月而死者乎？若死而中国能强，死亦何妨？”子良曰：“外国变法，前者死，后者继。中国新党寡弱，恐我等一死，后无继也。”幼博曰：“八股已废，人才将辈出，何患无继哉？”七日四点钟，一卒提幼博交刑部，而于次日释子良、君白及诸仆。刑部堂官亲讯，问吾何在？答以已出天津。谓何以私逃？答以：“我奉旨敦促，经初四日奏报起程，并非私逃。”堂官曰“汝兄不来，汝必不释，汝必写书令汝兄来，方释汝”云。狱中饭食铺盖，皆复生与赞侯任之也。

据手稿本，“先是”后删“六日那”，“吾以五日行”一句为添加，补在行间；“伪临朝”后删二字；“门人程式谷子良、钱维骥君白，并仆人王升、王贵”中“门人”、“式谷”、“君白”为添加，“并”字由“暨”字改，“王升”之“王”字后删两字；“是时幼博如厕，本可避矣；馆长班恨幼博尝责之，带兵往搜，遂及难”一句为添加，补在行间；“押官员之”四字为添加；“尚有一床”之“尚”字为添加；“钱维骥流涕”之“流涕”二字为添加；“汝年二十余”之“年”字为添加；“答已出天津”之“答”字由“告”改，后删“矣”字；“我奉旨敦促，经初四日奏报起程”中“我”、“敦”字为添加，《戊戌变法》本“我”字误为“是”字，“初四日”移在“奏报”后；“汝必不释”之“汝”字《戊戌变法》本漏，标点也有所不同；“汝必写书”之“书”字《戊戌变法》本作“信”字；“狱中”后删“情况”二字；“饭食”后《戊戌变法》本多一“及”字。

程式谷（1873—1925），字子良，后更名为大璋（一作大章），广西桂平人。举人。光绪二十年康有为第一次赴桂讲学时，入为弟子。二十一年入京会试，参预“公车上书”。二十四年再度入京会试，列名保国会。(1068)辛亥革命后，曾任国会议员。

钱维骥，名用中，云南昆明人。举人，列名保国会。(1069)他很可能客居湖南宁乡，与毕永年相识。(1070)

“长班”，会馆的杂役人员。

前节已叙，八月初五日，慈禧太后下达懿旨，将原定八月初六日回颐和园改为初十日。八月初六日，慈禧太后与光绪帝共同见军机，第三次训政开始。（参见24-79）慈禧太后的第一个命令，即是捉拿康有为。然查军机处《随手档》、《上谕档》、《早事档》、《洋务档》等档册，皆未见记载，可见该命令未经军机处，而由慈禧太后直接下达给步军统领衙门。(1071)

康广仁被捕一事，可供参考的记载有以下几条：叶昌炽日记称：“初七日，闻昨日拿问康水部，已远颺矣。崇大金吾亲至南海馆，搜出书函百余封，门簿一本，获其弟及记室一人，僮仆三人。”⁽¹⁰⁷²⁾盛宣怀档案中《虎坊摭闻》称：初六日，“九门提督发骑围南海馆，索康有为不获，擒其弟康广仁及门生、家丁五人，闻有湘人唐才常与焉。”⁽¹⁰⁷³⁾称捕有唐才常肯定不确，但唐才常恰是谭、康、梁为围园捕后所选之“好将”。（参见24·72）由此，这一消息很值得注意。《国闻报》八月初九日、初十日皆报道康广仁被捕之消息。⁽¹⁰⁷⁴⁾《申报》九月五日以“法网难宽”为题刊出消息：“自奉严拿逆犯康有为之旨，步军统领崇受之大金吾，于八月初六日午前十一点钟后，至南海会馆搜捕不获，随带司员人等搜其行篋，所有衣物，丝毫不动。惟将信件一一过目，约两点钟许，悉数携归提督衙门，所有无关紧要者，付之一炬。至事机切要，或语涉不经不敬者，不得不上闻。闻已革学士文廷式致康信件，洋洋数千言，其中辞句诸多失检，爰奉拿京之旨……”⁽¹⁰⁷⁵⁾《中外日报》九月二十四日以“官犯康有为”为题刊出消息：“当京内严拿康党之际，步军统领衙门九门提督，带同骑兵四十名，至南海会馆，当悉康有为、梁启超业已在逃。馆中拿获拔贡某，在后进，康广仁匿在堆集煤炭之处，亦经拿获，即装车载往刑部……湖南某拔贡供称，为康司笔墨到馆，仅七日，堂官以为非康党乃释之。”⁽¹⁰⁷⁶⁾

康称康广仁与程式谷在狱中之交谈及其审讯过程，我尚未读到可靠的材料。可以参考者有以下三条。郑观应致经元善信中谓：“昨闻京中六君子被逮，康君幼博亦在其中，闻其在狱言笑自若，神气如常，曾不少变。临大节能从容如此者，盖由学有根柢也。”⁽¹⁰⁷⁷⁾郑的说法当属听闻。魏允恭称：“幼博已交刑部审讯……有谓幼博在刑部诬攀百数十人。”⁽¹⁰⁷⁸⁾魏的说法更是离谱，康广仁等人根本就未经审讯。（参见24·89）而另有私家记载录当时的狱卒之观察，与此大不相同：

“有老狱卒刘一鸣者，戊戌政变时，曾看守谭嗣同等六人。其言曰：谭在狱中，意气自若，终日绕行室中，拾取地上煤屑，就粉墙作书。问何为，笑曰：‘作诗耳。’可惜刘不文，不然可为之笔录，必不止‘望门投止思张俭’一绝而已也。林旭美秀如处子，在狱中时时作微笑。康广仁则以头撞壁，痛哭失声曰：‘天哪！哥子的事，要

兄弟来承当。’林闻哭，尤笑不可仰（抑）。既而传呼提犯人出监，康知将受刑，哭更甚。刘光第曾在刑部，习故事，慰之曰：‘此乃提审，非就刑，毋哭。’既而牵自西角门出，刘知故事，缚赴市曹处斩者始出西角门，乃大愕，既而骂曰：‘未提审，未定罪，即杀头耶？何昏愤乃尔。’同死者尚有杨深秀、杨锐，无所闻。惟此四人一歌、一笑、一哭、一骂，殊相映成趣。”⁽¹⁰⁷⁹⁾

以上的情节，据称是汪精卫在清朝刑部大狱坐监时闻之于老狱卒，然过于戏剧性，可靠性亦难以确定。

赞侯，即龙焕纶。康称谭嗣同、龙焕纶负责康广仁“狱中饭食铺盖”，我尚未读到相关的史料。

（2483）围南海馆既不得，以文悌奏劾我曾宿张樵野所，缙骑遂围张宅。刑部主事区震适在焉，误以为我，捕之去，既乃释之。樵野遂因此下狱。

据手稿本，“劾”字由“称”字改；“缙骑”二字为添加。

区震（1859—？），字叙安，号静轩，广东南海人。光绪十二年进士。他是张荫桓的同乡。⁽¹⁰⁸⁰⁾其是否由此而被误捕，我尚未见到其他记载。而陈夔龙后来的回忆，与此正好相反。⁽¹⁰⁸¹⁾

康称“以文悌奏劾我曾宿张樵野所，缙骑遂围张宅”，属实。叶昌炽日记八月初七日称：“昨日拿问康水部……张樵野侍郎查抄，伪传惟恐康匿其邸，锡拉胡同东西两头，逻卒络绎，因为误为勘产也。”⁽¹⁰⁸²⁾胡寿颐八月初八日日记亦称：“初六日闻张荫桓家查抄，后访之，盖已查抄康有为家内，张处盖有信息而未果也，而其家眷细软之物及仆从人等，已挪移一空矣。”⁽¹⁰⁸³⁾天津《国闻报》八月初十日以“张侍郎事迹闻”为题，报道消息：“本馆顷接北京访事人来函，初六日张樵野侍郎有籍没被逮之谣，都下纷纷传说。于是百姓至锡拉胡同往观者，击毂摩肩，途为之塞，张侍郎尚不知也。即闻人言籍籍，旋即命驾至崇受之大金吾处探听消息，始知并无其事，即回寓，而提督府官兵至张宅搜捕康有为者追踪而至。”“初七日张侍郎亦无动静，而外边议论愈传愈多，或谓张侍郎亦交刑部，或谓该宅有提督府兵役看守去去。俟胡确闻再行登告。”

康称“樵野遂因此下狱”，稍有误。八月初六日虽搜张荫桓府，但未捕张荫桓。八月初九日，慈禧太后下旨捉拿张荫桓。

（2484）围张宅不得，七日荣禄入京，遂发兵三千，闭城门，断铁路，大搜我。凡吾知识之人，多见累者。京师搜不出，则大搜天津、塘沽客栈，并停一切轮船〔船〕，大索，并发电燕台、上海搜船，电广东拿办家属。于是查知吾搭招商船而复回，改搭“重庆”，即发“飞鹰”快船追捕。“飞鹰”者新购自德国，每点钟能行三十海里，速率倍于重庆，追可必至。而船长以煤尽，中道返，遂下狱。或曰船长义士也，煤能返津，即可来沪。其出于仗义也！

据手稿本，“荣禄入京”为添加；“大搜我”之“我”字为添加，各刊本抄本亦漏此字；“并停一切轮船”之“一切”为添加，并衍一“船”字；“大索”后删“皆不得八日乃”；“燕台”之“燕”字，各抄本刊本已改为“烟”；“拿办家属”后删“矣又既知吾搭重庆”七字；“于是查知吾搭招商船”之“查”字为添加，“吾”字后删“既”字，“招商”后各刊本抄本加一“局”字；“能行三十海里”之“能”字为添加。

康称大搜天津、塘沽，发电烟台、上海搜船诸事，[参见2479](#)。

康称“七日荣禄入京”，有误，且“荣禄入京”四字为添加，可能是事后所加。八月初十日，军机处电寄荣禄旨：“著即来京，有面询事件。直隶总督及北洋大臣著袁世凯暂行护理。”[\(1084\)](#)荣禄当日回电总理衙门：“钦奉本日谕旨，祇遵于十一日八点钟乘火车进京，十二日宫门请安。谨请代奏。荣禄叩。蒸戍。”[\(1085\)](#)荣禄于十一日进京，十二日觐见，十三日再次觐见，获旨命：“荣禄著在军机大臣上行走……所有北洋各军仍归荣禄节制。”[\(1086\)](#)自此荣禄执掌大权。

“飞鹰”舰，德制驱逐舰，光绪二十一年（1895）下水，排水量850吨，5500匹马力，航速达24节，即每小时24海里，甲午战争后加入清朝海军，是其当时最新最快之舰。[\(1087\)](#)该舰管带（舰长）为刘冠雄。康称“遂下狱”，有误。刘冠雄未有被捕之事，此后在海军界升职甚快。[\(1088\)](#)当时也未有“飞鹰”舰军官下狱之事。

康称“飞鹰”舰“以煤尽，中道返”一事，前引荣禄的电报称：“当即电派‘飞鹰’鱼艇追赶烟台。”[\(1089\)](#)（[参见2479](#)）“飞鹰”的任务仅至烟台。《国闻报》八月十二日以“罪人远去”为题刊出消息，情况与此不同：

“变政党魁康有为奉旨拿问后，嗣探悉康有为了初六日在塘沽乘‘重庆’轮船赴申，北洋大臣即派‘飞鹰’雷艇昨夜追赶……‘飞鹰’于初十日到上海，而康于是日坐英国公司船赴香港，‘飞鹰’于十一日开回北洋云。”

而英方的军事报告也称当时上海有清朝的军舰两艘，不知其中是否有“飞鹰”号。(1090)

(2485)卓如与复生谋所以救我者，皆以必无生理矣。复生促卓如入日使馆，姑请伊藤设法救之。伊藤博文闻而顿足，电沪中日领事小田切，然无能力也。特捕卓如甚急，复生乃劝卓如东行，而自誓就死。卓如遂以七日行。时京津间风声鹤唳，处处皆传吾所在，搜捕严急，误以卓如为我。聂士成至亲带队出。搜捕者既登舟强索，护送之日领事郑永昌亦失色，无以答之。卓如拥中国被草家书，危甚。幸去海岸仅十余里，聂士成兵至，则日舰已先列队护之登舟。虽再三索问，日人拒之，仅乃免。

据手稿本，“皆以必无生理”之“以”之后各抄本刊本多一“为”字；“姑请伊藤”之“姑”字为添加；“电沪中领事”之“电”字后删“日”字，《戊戌变法》本无“中”字；“特捕卓如”之“特”字各抄本刊本改为“时”字；“自誓就死”后删“当时”三字；“亲带队”后删一“乎”字；“虽再三索问”之“虽”字为添加。

此节所言，是梁启超流亡日本事。

康称谭嗣同、梁启超为谋救他而入日本公使馆一事，查梁启超于八月初六日下午去日本公使馆。据日本代理公使林权助八月初八日的电报：

“主张改革的梁启超因怕可能随时被捕而来到本馆，寻求保护。他住了一晚上。由于害怕清国会产怀疑，我劝他在逮捕他的命令下达前离开北京。他剪掉了辫子，穿上欧式服装，于昨天离开北京。他目前尚未受到任何指控，而我允许他在本馆住一晚上，也不致于受到清国政府的指责。如果他在路上还没有被捕的话，几天后，他将乘玄海丸从天津赴日本。”(1091)

第二天，林权助又向大隈提交了正式的书面报告，情节大体相同。(1092)

而林权助在其回忆录中有着更多的细节，称：

“梁启超跑到公使馆来，说一定要会见我，这时正是午后二时。我和伊藤公吃完饭正在谈话，无论怎样，让梁到另室会面。一见，他的颜色苍白，漂浮着悲壮之气。不能不看出事态之非常。

“梁直截地说，请给我纸。马上自己写出下面的文句：‘仆三日内即须赴市曹就死，愿有两事奉托。君若犹念兄弟之国，不忘旧交，许其一言。’

“当我要叫通译官的时候，他便赶快在纸的余白处写道：‘还是笔谈好，不要通译。’又写‘皇帝以变法之故，思守旧老耄之臣，不足以共事，思愿易之，触太后之怒。宾……’

“正拼命写的时候，因为我刚才按了铃，通译出来了，在这种场合，事情必须快速，所以停止笔谈。

““皇帝的意思是：用西太后的旧作法，无论怎样，不能改革现在的中国。所以开始改变了种种法规。老耄的大官只要墨守旧套，不足共事，因此想要换这些人。这个运动做了以后，果然触怒西太后，而且同谋者……’

““谭嗣同、杨锐、刘光第、林旭等志士，都被逮捕。其首领是康有为，想也快要被捕杀头！皇帝不用说已被幽闭。西太后一派为袁世凯和军机大臣荣禄。如果我也被捕，最迟在三天内也将被杀。我的生命早就准备献给祖国，毫无可惜。请解皇帝之幽闭，使玉体安全，并救康有为氏。所说奉托之事，只此二端。’

“我决断地说：‘可以。君说的二事，我的确承担。’

“我又说：‘你为什么要去死呢？试好好想一想，如果心意改变，什么时候都好到我的地方来。我救你啊！’

“梁听了我的话，暗暗落泪，同时仓皇而去，想也有种种应该准备的吧！我直接回到伊藤公的屋里，叙述事情的始末。

“伊藤公说：‘那么一切明白了。虽然如此，姓梁的这青年，是个非凡的家伙啊！真是个使人佩服的家伙。’

“当梁归去的时候，我说要是他回来，我要救他，这事到底将如何，我实在不知道，所以没向伊藤公说。到了夜晚，公使馆门口骚闹着。我正在奇怪的一刹那，梁飞快地跑了进来！那么这个问题便搁在我们身上了。我无论如何，把梁放进一个屋子里。没有办法，所以把这件事的经过告诉伊藤公。伊藤公说：‘这是做了好事。救他吧！而且让他逃到日本去吧！到了日本，我帮助他。梁这青年对于中国是珍贵的灵魂啊。’

“当时门房报告，门前不安。好像是捕手觉着康或是谁逃进公使馆似的。所以决定在麻烦还没发生前，急速让梁出发。把梁交给恰巧从天津来正逗留中的郑领事，让二人都化装打猎的样子。扮好了真像打猎的模样，打发他们走……”(1093)

林权助回忆录是其晚年口授，由岩井尊人整理，于1935年出版。回忆的内容多有不准确之处，如称谭嗣同等人被捕、荣禄为军机大臣等，都不可能是初六日下午之事，但明确说明了梁启超是下午两点和晚上两次进入日本公使馆，中间的一段时间梁很可能去找李提摩太（参见2478）。郑领事，郑永昌，时任日本驻天津领事，陪同伊藤博文来北京。在他的陪同下，梁于初七日下午由火车前往天津。

康称谭嗣同“自誓就死”一事，属实。谭嗣同当时亦有逃亡的机会，但其作为军机章京，身份与梁启超不同。梁启超等人对此留下许多记录。(1094)

康称“伊藤博文闻而顿足，电沪中日领事小田切”以救康，有误。日本外务省此期档案甚全，我没有发现伊藤电上海领事救护康有为的电报，且小田切万寿之助领事恰不在，此时在上海的是代理领事诸井六郎。

康称“搜捕者既登舟强索”梁启超一事，属实。由于天津风声甚紧，梁启超在天津日本领事馆暂住三天。八月初十日（9月25日）晚，郑永昌护送梁启超由紫竹林搭乘一艘中国船前往大沽，路上遇到很大风险。

郑在报告中称：

“本月25日，下官与另外两名日本人伴同梁启超，四人均换上猎装，于晚上9时左右从紫竹林悄悄地登上一艘中国船出发。不幸北洋大臣的小蒸汽快船快马号随后跟踪而来。是夜凌晨二时左右终于在新河附近被追上。快马号上乘坐清国的警部、持枪的士兵和其它二十多名中国人。他们声称下官之船中潜藏着清国罪犯康有为。下官再三辩解，拒绝搜查，但他们置之不理，强施暴力，用绳索将下官之船缠上，强行向天津方向拖去，大约逆行两町余（一町约合109米）。因下官斥其非法行为，双方展开辩论，约经过两个多小时，终于达成协议。清国警部及持枪士兵，以警护为由，转乘下官之船，一同下塘沽，至塘沽再作解决。而快马号则为向天津报告，撇下本官之船，先向塘沽急驶而去。翌日清晨七时，下官之船快到塘沽从帝国军舰大岛号旁边经过时，下官便挥舞帽子，求其出迎。军舰上的人遂将舰载快艇放下，准备迎接我们。清国警部与士兵见此情形便打算各自逃走。此时下官要求警部即按双方在新河附近的协议来展开充分的讨论，但警部回答称：已无谈判之必要。随即匆匆登上另一条船，仓皇离去。因此，下官不得已转乘到大岛舰的快艇上，与同行三人一同登上大岛舰上稍事休息。我们将梁启超留置在舰上，便和另外两名日本人同去塘沽车站。此时，可能是得到快马号急报的缘故，直隶总督荣禄为捕获要犯，特派武毅军提督聂士成、亲兵总教习王得胜、天津县知县吕宗祥等三人率持枪士兵三十余名，于上午9时半即来到车站。岂料彼听到的是康有为已逃上大岛舰的消息，聂士成大失所望，不禁勃然大怒，执意主张去大岛舰上将要犯抓回。但王、吕二人则忠告聂士成不可如此，于是打消了抓人的念头。本官于下午3时与聂、王、吕同乘火车返回天津，回到领事馆后，立即另写函，照会海关道诘问为何清国官吏对日本领事采取此种无礼的举动，并要求对此事作出相当的处理，但海关道迄今仍未有任何答复。其后，清国搜捕犯人，日益严密，目前将梁启超转移到商船，极为危险，所以仍然将其留置在舰上……9月26日，直隶总督更派招商局总办黄建筦，会同新建陆军参谋长、雇佣武官白耳义人某来到大岛舰，要求引渡要犯，舰长回答说舰内没有其欲逮捕的犯人。他们立即离舰而去。”⁽¹⁰⁹⁵⁾

郑永昌的报告，在清方档案中可以得到完全的证实。此时荣禄奉召，次日入京，候补侍郎袁世凯暂时护理直督。八月十一日，总理衙门收到袁世凯的两份电报：

“昨晚有线人报称康有为同日本领事等两日人，乘华帆船赴塘沽，当经荣相派弁乘小轮追踪蹊及，该日员坚不肯交。顷据报称，已于本日八点钟登日兵轮。照条约碍难强拿。除派黄道建筦迅赴塘沽设法索缉，并电飭史总兵济源就近赴船索缉外，请速由大署酌量照会驻京日使，电飭该领事，顾全邦交，立即交解。再查国政案犯各国向不肯交，或藉词债务照索，冀可通融。统乞钧裁。袁世凯叩。”

“顷追弁刘国梁回述日员伴送华人情形。该华人年约在三十以内，似非康犯，或为康党。昨据上海蔡电禀报，康犯已为英船载赴香港。未知孰是。仍督飭员弁严密查缉。凯叩。真。”⁽¹⁰⁹⁶⁾

郑报告中的“警部”为清弁刘国梁，聂士成可能是大沽镇总兵史济源所误。袁世凯此时虽知登船者不是康有为，但还不知是谁。⁽¹⁰⁹⁷⁾一直到了十五日，袁世凯报告称，登上日本军舰者可能是梁启超。⁽¹⁰⁹⁸⁾张元济后来回忆称梁启超是荣禄放走的，似不可靠。⁽¹⁰⁹⁹⁾

由于清朝方面的反应，原定八月十二日（9月27日）梁启超搭乘商船玄海丸赴日本的计划已不可行。十七日（10月2日），林权助致电大隈重信：

“有两位政治人物梁启超与王照登上了大岛舰。在中国水域换乘商船已无可能，且有必要保守机密。为此，希望准许大岛舰返回日本，并相应派出另一艘军舰尽快赶至天津。”⁽¹¹⁰⁰⁾

这一请求得到了日本政府的批准。

（2486）是时上幽南海瀛台中。王小航与日人谋，逾南苑，救上。谭复生与京师侠士大刀王五亦谋救上，皆未及事。九日，谭复生被捕。小航被捕甚急，日人劝之东行，遂以十日行。

据手稿本，“上幽南海瀛台中”、“逾南苑”二句为添加，补在行间；“谭复生

与”后删“大刀”二字；“十日行”之“十”字以“九”字改。

康称王照“与日人谋”以救光绪帝之事，我尚未读到相关史料。从康说的文字来看，似非为通过外交手段，而是诉诸武力，此不太符合王照的性格与政治诉求，王以调和两宫为主旨。“南苑”位于北京永定门外，是一处皇家园林。“逾南苑”一语，不可解，很可能康的本意指“入南海”，即入西苑南海瀛台。此处地名为添加，可能是康后来听说的。

“大刀王五”，即王正谊（1854—1900），字子斌，直隶沧州人，因排行第五又擅用大刀，人称大刀王五，光绪五年（1879）来北京，开源顺镖局（位今北京宣武区西半壁街13号）。与谭嗣同交善。谭被杀后，为其收尸。后入义和团，死于八国联军之役。

康称谭嗣同与王正谊谋救光绪帝之事，颇富戏剧色彩。《国闻报》光绪二十四年八月十二日以“视死如归”为题刊出消息：

“有西人自北京来，传述初六七日中国朝局既变，即有某国驻京公使署中人，前往康氏弟子谭嗣同处，以外国使馆可以设法保护之说讽之。谭嗣同曰：‘丈夫不作事则已，作事则磊磊落落，一死亦何足惜。且外国变法未有不流血者，中国以变法流血者，谓自谭嗣同始。’即纠集数十人，谋大举，事未作而被逮。闻中国国家拟即日正法，以儆效尤。”

这一条消息未说明其来源，梁启超此时已在日本“大岛舰”，“某国驻京公使署”似指日本公使馆，“纠集数十人，谋大举”，似即指此事。以常理来看，此事的操作性极小，宫禁甚严，非一镖局所能为之；且即便从瀛台救出，光绪帝离开国家机器，也无法行使其权力。

谭嗣同被捕的时间，很可能在八月八日，据魏允恭八月初八日致汪康年信中称：

“今早五更又奉密旨拿杨锐、刘光第、谭嗣同、林旭等四人。弟亲见步军统领监送登车，想已发交刑部。惟林旭尚未寻着，闻避往他处。此新政中之至新者。其余外间传说纷纷不一。”⁽¹¹⁰¹⁾

由此来看，《清实录》所录八月初九日之谕旨，似非实录。⁽¹¹⁰²⁾然谭嗣

同被捕后，颇受到王正谊的照顾。他在狱中给家仆的信中写道：

“速往源顺镖局王子斌五爷处，告知我在南所头监，请其设法通融招扶……我遭此难，速请郭之全老爷电告湖北。此外有何消息，可顺告我。

“……我在此毫不受苦，尔等不必见面，必须王五爷花钱方能进来。惟王五爷当能进来，并托其赶快通融饭食等事。湖北电既由郭寄，我们不必寄了。”⁽¹¹⁰³⁾

由此可见谭与王之间的真谊。

王照逃亡一事，日本东亚会干事井上雅二在日记中称：

“9月24日（八月初九日），回到北京不久，随即发生了政变，王照逃到我们的住处。半夜，将王照托付给山田良政，即去天津。”⁽¹¹⁰⁴⁾

其中“随即发生政变”一语属误。王照可能是初九日得知捕人的消息后，当晚找井上雅二，离开北京。他于十一日登上在大沽的“大岛舰”。⁽¹¹⁰⁵⁾

清廷查找王照时间较晚，为八月十六日。是日工科给事中张仲炘上奏“参黄遵宪等人片”，称言：

“臣又风闻总署章京李岳瑞、候补京堂王照、刑部主事洪汝冲及革员宋伯鲁等，均于初八九日先后逃匿。宋伯鲁业经罢职，犹可言也，该员等若非情虚胆却，何以弃官如遗，应否查实惩办，恭候密裁。”⁽¹¹⁰⁶⁾

当日发下交片谕旨：“交吏部。候补四品京堂王照现在是否在京，著吏部查明，明日具奏。”⁽¹¹⁰⁷⁾十七日，吏部上奏称王照是否在京无从查复；清廷再命都察院：“候补四品京堂王照寓居何处，现在是否在京？著都察院督令五城坊官确切查明，迅即具奏。”⁽¹¹⁰⁸⁾十九日，都察院上奏称王照查无下落；清廷明发上谕：“都察院奏遵查四品京堂王照并无下落一折。该员畏罪避匿，实难姑容。候补四品京堂王照着即行革职，交步军统领、顺天府、五城一体严拿务获，并着顺天府尹督饬宁河县知县将

该革员原籍家产一律查抄，毋任隐匿。”⁽¹¹⁰⁹⁾在这一段时间，王照在大岛舰。

（24·87）八日，杨漪川递折，请伪临朝勿训政，遂被逮。昔鄧寿奏请王莽归政汉室，退就臣列，其懇不可及；今漪川复类之。然鄧寿不死，王莽真大度哉！呜呼，漪川可谓古之遗直矣！

据手稿本，“遂被逮”后删“漪川”二字；“昔鄧寿奏请王莽归政汉室”中“奏”字为添加，“王莽”后删“还”字。

康称“八日杨漪川递折，请伪临朝勿训政”一事，有误。⁽¹¹¹⁰⁾前节已叙，杨深秀于八月初五日上奏“时局艰危拼瓦合以救瓦裂折”、“请开凿窖金片”，主张重用李提摩太与伊藤博文，并发掘窖金。（参见24·78）再查八月初六日以后军机处《早事档》、《随手档》，皆无杨深秀上奏的记录。

康称“鄧寿奏请王莽”“退就臣列”之事，为记忆有误。上书者是鄧寿的父亲鄧恂。鄧恂，字君章，汝南西平（今河南西平）人，王莽篡位时，曾上书曰：

“……汉历久长，孔为赤制，不使愚惑，残人乱时。智者顺以成德，愚者逆以取害，神器有命，不可虚获。上天垂戒，欲悟陛下，令就臣位，转祸为福。刘氏享天永命，陛下顺节盛衰，取之以天，还之以天，可谓知命矣。”

王莽大怒，令人胁鄧恂“自告狂病恍惚，不觉所言”，为之拒，入狱，后获大赦。鄧寿，字伯考，亦为良吏，敢犯当时权重一时的大将军窦宪，“前后上书陈宪（窦宪）骄恣，引王莽以诫国家”。⁽¹¹¹¹⁾

杨深秀于八月初九日被捕，原因是杨为康党主要成员。⁽¹¹¹²⁾杨被杀一事，参见24·89。

（24·88）九早，逮捕杨叔峤，在床未起，单衣就缚。林旭入直就缚。刘光第、徐子静闻捕，乃自投狱中。是日，缇骑遍地，人人震慑。时又欲捕保国会，则株连遍天下矣。朝士纷纷恐及祸，多避而南下。铁车、轮船拥挤甚。各直省闻之，亦虑会事株累。又传闻上

已有不测，各国纷纷调兵，咸恐惧国变，或奔走避匿，有若大乱者。

据手稿本，“九早”之“九”字以“是”字改，各抄本刊本改为“九日早”；“林旭入直就缚”一句为添加，补在行间；“是日”之“是”字由“八九十三”字改；“保国会”之“保”字由“强”字改；“亦虑会事株连”后删“咸震”；“又传闻上已”后删“不测”；“各国纷纷调兵”一句为添加，补在行间；“奔走避匿”之“奔”字为添加。

康称“九早逮捕杨叔峤……”一事，魏允恭称：八月初八日早晨亲见杨锐、刘光第、谭嗣同之被捕，“监送登车”。（参见24·86）然杨锐的门人黄尚毅称初九日早晨在其家中被捕。^{（1113）}盛宣怀档案中《虎坊摭闻》，对此有相同于黄尚毅的说法。^{（1114）}

康称“林旭入直就缚”，稍有误。郑孝胥日记八月初八日记：“既寝，嗽谷忽至，复起，谈良久，自言不得以康党相待。”初九日又称：“怡书来，言有官员至其宅，言礼王传林旭面话，不及待车，步行而去。”^{（1115）}“怡书”，林开蕃，林旭当时住在他家中，以军机大臣礼亲王世铎“面话”方式招其被捕。

初九日被捕者还有康党重要成员徐致靖、杨深秀，以及虽非康党但与康、梁关系极为密切的张荫桓。盛宣怀档案中《虎坊摭闻》称：“徐致靖未归寓，其子仁镜请代，弗许。有顷，徐自投到。”^{（1116）}康称徐“自投狱中”，属实。

康党的重要成员宋伯鲁于八月初六日被革职，此次未捕。（参见24·78）

康称“时又欲捕保国会”一事，查清廷并无捕保国会之谕旨，但当时也确有此类的传言。^{（1117）}而八月十一日谕旨中“概不深究株连”一语，暂时和缓了紧张的气氛。（参见24·89）十四日光绪帝朱谕中又有“又闻该乱党私立保国会，言保中国不保大清，其悖逆情形实堪发指”一节，使保国会的参与者感到了巨大的压力。^{（1118）}十九日，郑孝胥在日记中称：“或言将按保国会籍究治党与，众情颇惧。”^{（1119）}二十二日，御史黄桂鋆上奏“惩治奸党按情罪轻重区为数等一律办理折”，称言：“如有列名保国会，及外省入党之人，即无实在劣迹，亦应存记一册，以后凡中外要职，关系政权、兵权、利权者，概不用此项人员，以免贻误。”^{（1120）}

然此策并未被清朝采用。（参见24-98）《国闻报》九月初三日以“免究保国会”为题，刊出报道：

“……查本年保国会之议虽倡于康有为，然保中国不保大清之说，当时并无所闻。以故设会之初，上自二三品大员、翰、詹、科、道、各部员外郎、主事各官，外至公车会试之人，下及于在京之行商坐贾，无不毕集。其有识之士，则意在听议论，其无知之徒，亦无非赶热闹，故当日与闻此会之人，未必即入会之人也。此次康有为事发，而谕旨中又提及保国会一事，亦无怪乎人心之皇皇。然屡次明谕，均谓朝廷政存宽大，概不株连，亦断无将两三次入会之四五百人一律治罪之理。即使追究此事，亦必择京外各官职位较崇之人，略惩一二，以戒其余，方为不失政体。乃近闻北京商号中人，春间亦有数人入此会者，颇有戒心，惧因此贻害商业，亦殊可不必也。”

虽以“免究”为题，但宗旨是希望能“免究”而已，可见至此人心还有余悸。九月二十九日《申报》以“胁从罔治”刊出消息：

“京师友人来简云：今春逆犯康有为在京创设保国会，强列诸人姓名，以数百计。自康逆案发，列名者防有株连，颇多危恐。言官亦有及之者，后得荣仲华中堂奏明，康有为本筮仕京中，不能禁京官及公车不与往还，但问是党不是党耳。今康党惩办已完，此数百人多有与康有为不相识者，设若查拿，恐致滋扰连累。都下所传如此，现今风浪胥平，皆中堂保全善类之力。凡被康逆所强列姓名也，闻之当可安枕而卧矣。”⁽¹¹²¹⁾

此中“言官亦有及之者”，似指黄桂鋆奏折，而荣禄“奏明”，似指其在军机大臣见面时所言。这一则消息的可靠性，我无法确定，仅可备一说。

康称“传闻上已有不测”，属实。当时传言甚多，报纸上也有报道。⁽¹¹²²⁾

康称“各国纷纷派兵”一事，始于八月下旬。由于八月十五日发生了袭击外国人的事件，英国等国以此为由，要求派兵进入北京城，保护使馆及侨民。自八月二十二日（10月7日）起，英、德、俄、意、日、

法、奥、美等八国，各有一支小部队进入北京的使馆区。(1123)他们的人数虽不多，但东交民巷使馆区与慈禧太后及光绪帝所住的西苑，距离很近，给清廷造成了很大的压力。

(24·89)十一日，下伪旨，谓吾结党营私，余免株连，以安众心。而樵野出狱军台。自六日后，言官揣摩希旨，争以攻劾新党新政为事。张仲忻于六日首劾我；而黄桂鋆请先杀六人，无貽后患。十二日，两点钟，刑部正开堂讯问，伪旨命军机大臣荣禄、刚毅、王文韶、廖寿恒会讯；忽传伪命，不必审讯，即行正法。四下钟，菜市口行刑，观者如堵。幼博先就义；欲有所语，而左右顾盼无一人。五君子以次从容赴难。呜呼，痛哉！幼博就义时，衣短衣。南海馆长班张禄，既得吾衣物，乃为缝首市棺，葬于南下洼龙爪槐观音院旁，立石树碑曰：“南海康广仁之墓”。

据手稿本，“十一日，下伪旨，谓吾结党营私，余免株连，以安众心。而樵野出狱军台”一段为添加，补在页眉，“下伪旨”之“下”字由“下矫”二字改，“而樵野”之“而”字后删“流”字；“争以攻劾”后删“我”字；“于六日”三字添加；“两点钟”三字为添加；“刑部正开堂”各抄本刊本作“刑部正堂开堂”，后“伪旨命”三字为添加；“廖寿恒”之“恒”字为添加；“菜市口行刑”后删一字；“五君子以次从容赴难”一句为添加，补在行间；“衣短衣”后删三字；“张禄”、“缝首”为添加。

此节所言，为戊戌六君子就义。

康称“十一日下伪旨……”一事，即八月十一日，刑部尚书崇礼等上奏“案情重大钦派大臣会同审讯折”，称张荫桓、徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第、康广仁已收押刑部监狱，“查臣部向办重大案件，均经奏派大学士、军机大臣会同审讯。今此案该革员康有为结党营私，莠言乱政，牵涉大小臣工多名，案情极为重大。相应援案奏请钦派大学士、军机大臣会同臣部审讯，以昭慎重。”(1124)当日明发上谕：

“刑部奏，案情重大，请钦派大臣会同审讯一折。所有官犯徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第并康有为之弟康广仁，著派军机大臣会同刑部、都察院严行审讯。其张荫桓屡经被人参奏，声名甚劣，惟尚非康有为之党，著刑部暂行看管，听候谕旨。至康有为结党营私情罪重大，业将附和该犯之徐致靖等交部严讯，此外难保官绅中无被其诱惑之人，朝廷政存宽大，概不深究株连，

以示明慎用刑至意。”⁽¹¹²⁵⁾

这一道谕旨是对刑部奏折的回应，大体分为三项内容：其一，徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第、康广仁七人为“官犯”，派军机大臣会同刑部、都察院审讯。其二，张荫桓不属康党，刑部暂时看管，听候谕旨。其三，“朝廷政存宽大，概不深究株连”，以能稳定人心。康称“余免株连”即是此旨。英国公使窦纳乐称：“无疑地这是企图使其他与康有关的官员安心，特别是康最近在北京所组织的保国会，这会的会员约有三百多人。”⁽¹¹²⁶⁾同日，慈禧太后进行第一次政策清算，变法举措大多被废除。⁽¹¹²⁷⁾

八月十一日谕旨中“张荫桓屡经被人参奏，声名甚劣，惟尚非康有为之党，著刑部暂行看管，听候谕旨”一节，另有其背景。张荫桓精明强干，是光绪帝的亲信大臣，仅光绪二十四年就受到了16次召见。⁽¹¹²⁸⁾而慈禧太后对于影响光绪帝的人，都视若敌手。翁同龢被罢黜后，慈禧太后一度也想对其下手。⁽¹¹²⁹⁾八月初九日慈禧太后下令捕张荫桓，正欲借机除去此敌。然第二天，初十日，英国公使窦纳乐听说张荫桓会被处死的消息，立即作出激烈反应，写信给李鸿章：

“西方各国认为，这种突然处刑带有恐怖色彩，同时匆忙秘密地处决像张荫桓这样一位在西方各国很闻名的高级官吏，将会引起很坏的结果。”

窦纳乐要求李鸿章施加影响阻止处死张荫桓。⁽¹¹³⁰⁾除此之外，窦纳乐约日本代理公使林权助共同行动。林权助与伊藤博文商量后，于初九日晚11时亲赴李鸿章寓所，施加压力。⁽¹¹³¹⁾英、日两国的压力果然生效，八月十一日谕旨有意将张从康党中摘出，另案处理。

然而，英、日两国的此番干涉，引出了相反的作用。

康称“张仲炘于六日首劾我，而黄桂鋆请先杀六人……”等语，稍有误。康不知道英、日的干涉、官员上奏请求立即处决的实情，而可能听到了一些传说。⁽¹¹³²⁾

从档案所见，此一事件的经过是十分清楚的。

八月十一日，兵部掌印给事中高燮曾、工科掌印给事中庆绵、工科给事中张仲炘、京畿道监察御史胡孚宸、掌江南道监察御史徐道焜、掌广东道监察御史冯锡仁、掌广西道监察御史穆腾额于联衔上奏“除恶宜速缓恐生变折”，称言：

“.....昨阅天津《国闻报》，有西人定将干预之语，臣等且骇且惧。查康有为至今尚未拿获，其死党梁启超亦改洋装潜遁。若辈党与众多，难保不混造谣言，诬谤宫廷，致西人藉口平难，震惊辇毂。从前朝鲜被倭人戕妃逼王，其明证也。拟请皇太后、皇上当机立断，将张荫桓、徐致靖、康广仁、谭嗣同、林旭五人速行惩办。其余俟讯供后，分别办理。若稽延时日，万一张荫桓勾串西人，变生意外，悔将无及。并请电旨饬将康有为、梁启超务获解京，或即就地正法，以免蔓滋难图，大局幸甚。”⁽¹¹³³⁾

高燮曾曾保举过康有为。（参见23-5）此次他集合6位言官提议将张荫桓、徐致靖、康广仁、谭嗣同、林旭五人立即处死，留下杨深秀、杨锐、刘光第进行审讯，区分十分明确。然十一日的奏折，是初十日晚上递到奏事处，他们还不知道英、日两国已经干涉。

八月十二日，福建道监察御史黄桂鋆上奏“请早定大计以杜祸变折”，称言：

“.....且天津《国闻报》妄造谣言，谓外人意颇不平.....臣之愚见，以为此事宜早决断，将已获之犯速行处治，以绝其望。至案内牵连人员应拿者拿，应黜者黜，应宥者宥，一经办理定夺，即请明降谕旨，宣示中外，使为首者不能漏网，为从者不致生心。即外人欲来干预，而事已大定，无所施其术矣。臣素知康有为、张荫桓居心诡谲，故望朝廷先发制人，庶免奸党煽乱。”

黄桂鋆曾弹劾“保浙会”、“保滇会”（参见24-14），是反对康有为的坚决人士，也要求立即下手。然黄欲上奏时，又看到了八月十一日谕旨，于是再上“妥速讯明定案片”，称言：

“.....臣更有请者，刑部以案情重大，奏请派大臣会同审讯，窃恐宕延时日，致误事机。拟请饬下该大臣等，妥速讯明定案。至张

荫桓平日声名甚劣，虽非康有为之党，亦应按照屡次被参款迹，从重惩处，以儆奸邪。”⁽¹¹³⁴⁾

慈禧太后当日发下交片谕旨：“交御前大臣、刑部、都察院，军机大臣面奉谕旨：徐致靖等一案，著派御前大臣会同军机大臣、刑部、都察院审讯，限三日具奏。”⁽¹¹³⁵⁾慈禧太后增派御前大臣，是因其中有亲信庆亲王奕劻，且规定了“三日”期限。

八月十三日，国子监司业貽谷上奏“乱党尚假外势请飭迅速定罪而杜干预折”，称言：

（张荫桓）“今因逆案被逮，必将与徐致靖等共浼外国使臣，为之缓颊。倘出而居间排解，从之则无以彰国法，不从又无以顾邦交……再四思维，惟有伏请睿断，迅飭定案，分别重轻，早正其罪，俾彼族无干预之间，庶国法可行，而逆萌潜息矣。”⁽¹¹³⁶⁾

貽谷奏折击中要害，他可能不知道英、日两国公使对张荫桓案的干预，但提醒慈禧太后，即各国公使再出面该如何办理？张荫桓之例很可能再度出现。于是，慈禧太后不顾前天昨天的两道谕旨，下令立即处死其中的6人：

“康有为心存叵测，广结党羽，大逆不道，罪不容诛。康广仁、杨深秀等与之同谋。谭嗣同等于召见时，语多挟制，同恶相济，均属罪无可逭。除张荫桓尚非康党，著暂行看管，听候谕旨；徐致靖著监候待质外，其情节较重之康广仁、杨深秀、谭嗣同、林旭、杨锐、刘光第六犯，均著即行处斩，派刚毅监视行刑，并著步军统领崇礼等多派弁兵弹压。”⁽¹¹³⁷⁾

当天下午，康广仁等六人于菜市口就义。⁽¹¹³⁸⁾康称其六君子就义时间有误，不是“十二日”而是十三日。

康称“十二日，两点钟，刑部正开堂讯问”一事，似为有误。十二日已奉旨加派御前大臣，即由庆亲王奕劻办理此案。军机大臣当日奉诏，似不可能与刑部、都察院在御前大臣未到场时先行审问。且荣禄至十三日才授军机大臣，十二日也不能参加审讯。康可能听到了传言。⁽¹¹³⁹⁾而

奕劻于十二日奉旨办理此案时，有心宽宥杨锐、刘光第。此中的细节，陈夔龙记：

“.....定例，御前班次在军机、内阁之前，众推庆邸领衔（时官御前大臣）。天尚未辨色，邸堂忽命材官来余寓所，促入府商议要件。余遵谕趋往，铁君良亦至（时为工部司员，后为江宁将军）。邸云：‘康广仁等一案极为重大，吾忝领班，不能不借重两君，速往刑部会讯。’并谓：‘同案六人情形亦复不同，闻杨君锐、刘君光第皆均系有学问之人，品行亦好，罗织一庭，殊非公道，须分别办理。君等到部，可与承审诸君商之。’余等趋出，时甫上午九钟，爰往译署，先行片文咨照刑部，略述奉派会审缘由。诂余车行甫至西交民巷口，部中番役来告，此案因今早某京堂封奏，请勿庸审讯，即由刚相传谕刑部，将六人一体绑赴市曹正法。缘外间讹言孔多，有谓各公使出而干涉.....时戊戌八月十三日之事。”⁽¹¹⁴⁰⁾

由此可见，十三日的审讯尚未进行，即奉慈禧太后之令处决六君子。官员未经审判而直接处以死刑，是清朝历史上惟一的特例。

康称“南海馆长班张禄”一事，当时有报道：“康弟广仁之死，至无敢收其尸者，其衣衾棺木悉由南海会馆长班代办，迟至日暮，始由长班潜往棺殓舁去。都中旧有广东义园，值年京官为杨少司马颐，因康系钦犯，不许康弟寄埋园中。”⁽¹¹⁴¹⁾康称“葬于南下洼龙爪槐观音院”，该院即龙泉寺，又称龙树寺，在今北京宣武区陶然亭龙爪槐胡同。南下洼，清末民初时多苇塘，多坟地，少人烟。⁽¹¹⁴²⁾光绪二十六年（1900）三月，康有为派梁铁君入京寻找康广仁墓，“得于北京宣外南下洼龙树寺旁，携遗骸而归。”⁽¹¹⁴³⁾1916年，康有为在江苏句容道教名山茅山选择墓地，移葬康广仁及其母劳连枝、三姨太何旃理。

康称“樵野出狱军台”一事，八月十四日，即处死六君子的次日，慈禧太后下达了对张荫桓、徐致靖以及徐仁铸的处置：

“已革户部左侍郎张荫桓居心巧诈，行踪诡秘，趋炎附势，反复无常。著发往新疆，交该巡抚严加管束。沿途地方，著各该督抚等遴派妥员押解，毋稍疏虞。已革翰林院侍读学士徐致靖，著刑部永远监禁。翰林院编修湖南学政徐仁铸著革职，永不叙用。”⁽¹¹⁴⁴⁾

张荫桓虽未被处死，然远戍新疆。光绪二十六年（1900），在义和团的热潮中，根据慈禧太后的命令，张荫桓被秘密处死。徐致靖由此被关押在刑部监狱。

（24·90）九月一日，陈士廉介叔曾冒险难走京师，夜视之，欲起运归；而逻者严密，未克而还。是役也，梁元理同行，至津而归。介叔慕义蹈险，真古之人也！

据手稿本，“九月一日”为添加，后删三字；“陈士廉”之“陈”字后删“介”。

陈介叔，字士廉，号大棱，广东高要人。入万木草堂，亦为《知新报》笔政。后赴日本，为神户日文学堂教员等职。(1145)梁元理，万木草堂门生。(1146)陈介叔、梁元理此次香港北行，康有为曾写信给李提摩太，要求相助。(1147)宫崎寅藏回忆录中对此亦有记录：

“.....两天以后，康的门生×××来访。我正在和别人谈话。他左手持巾掩面，挥右手招我入室。我觉得奇怪，跟他到那里。他满面通红，两眼垂泪，对我说道：‘我决心与×××同去北方。此行已期再归，也不能再见。如果北方风云有变，即为我死之日。方才已与康先生洒泪告别，临行时先生命我拜别足下。这是他对你莫大的信任。我恳切请求足下能援助和保护康先生，以挽救我国的前途。不胜感激之至。’说罢离开座位跪下，向我三拜九叩，泪流满面，情词恳切，我岂不能为之感动欷歔！于是叫来酒肴，两人相对且泣且饮，少时握手言别。傍晚×××也来访我。他是和×××同行的。也把我招到别室，说道：‘×××已经见过你了。我不再多说，切望你保护康先生，还请你对我敝国之事多方帮忙。除之以外，别无他求。’说罢潸然泪下.....”(1148)

此中的两人，即为陈介叔、梁元理。

日本外务省前参与官志贺重昂与梁启超笔谈时，曾写道：“广东陈士廉、梁元理二人将往北京，拾康有为之弟某遗骨，而北京警严，不容广东人。电送矢野公使、郑领事以此事。”(1149)

（24·91）幼博才断绝人，方就官主事，上条陈言改元、迁都事，王

小航疏荐于朝。上开懋勤殿十人名单，传闻有幼博名。后以西后有变，衣带诏出，事不果。幼博之才一不展用，年仅三十二；无子，遗一女，名曰同荷，八龄耳。老母在堂，吾遂折翼，竟以吾故致蒙大戮，白骨不归，痛可言耶！

据手稿本，“上条陈”前删“为草”二字；“言改元、迁都事，王小航疏荐于朝。上开懋勤殿十人名单，传闻”一段为添加，补在页边，“十人”、“传”字为再添加，“闻”字后删“有是”二字；而后为另页，删“皇上既阅《波兰分灭记》后大□，幼博为李苾园、徐子靖”，可能是康先前所写之废页，再度利用；“遗一女”之“遗”字为添加；“白骨不归”为添加。

康广仁的功名，似为捐监生；后捐从九品“巡检”小吏，在浙江杭州当差约一年。（参见22·2）又据光绪二十三年底经元善领衔《中国女学堂禀北、南洋大臣稿》，具名“候选通判康广仁”，可知其已捐正六品的“通判”。(1150)此处康称“方就官主事”，为“候选主事”。(1151)很可能是光绪二十四年春康广仁到京后由“候选通判”改捐“候选主事”。

康又称康广仁“上条陈言改元、迁都事”，似康为其亡弟增彩。按当时的官规，康广仁上条陈须由都察院代奏，我在军机处《早事档》、《随手档》以及都察院代奏的原折中，都没有发现与康广仁相关的记录。然康广仁确有改革思想(1152)，并主张岁科试废八股改策论。（参见24·26）

康称“王小航疏荐于朝”，即王照荐康广仁入懋勤殿一事。（参见24·69）王照后来对康广仁亦有评价，称言：“是时南海住南海试馆，任公住新会试馆，相距两里，余与南海为同年兄弟，累年旧交，所寓又在半里之内，且与康幼博又最契。（南海胞弟，名广仁，与余意见十有九合，余尝劝南海宜多听幼博话。）”(1153)

康同荷，康广仁之女，后归康有为抚养。梁启超称：“毕业于日本女学，明锐有父风。”(1154)

（24·92）政变之狱，一以文梯之折为案据。先是四月大阅，吾与幼博出西直门视之。还游极乐寺，入西直门，经文梯之宅，吾顺与幼博访之。后文梯直入室，来视吾疾，幼博陪之，与论变科举数言。文梯劾吾，竟牵及幼博名，自是京师无不知幼博者。谣谤之兴，乃

至谓幼博出入内廷，曾有在乾清宫门遇之者。展转传述，或信为真，故旧党泄愤，遂及大戮。而杨漪川亦以文悌劾之，有“不可告人”一语，遂致京朝谣言满听，吾及漪川之祸，皆出于此。张樵野之万里军流，亦为吾夜宿一言。诗云：“谗人罔极，交乱四国。”又云：“取彼谗人，投畀豺虎，豺虎不受。”文悌之险诋有之。诗人所以痛绝之哉！极乐寺耶，凄怆心目，极哀出之，遽此鞠凶。先君之躬，惟我二人，吾今孑然复孑，何以为生耶！

据手稿本，“先是四月”之“四”由“三”字改；“入西直门”后删一字；“牵及幼博名”之“牵”字为添加；“遂及大戮”后删“诗”字；“杨漪川亦以文悌劾之”之“劾之”二字为添加；“万里军流”之“军”字为添加；“亦为吾夜宿”之“吾”字为添加；“极哀出之”的“之”，《戊戌变法》本漏，标点亦不同。

康称“一以文悌之折为案据”等语，指文悌“严劾康有为折”，弹劾康有为、康广仁、杨深秀、宋伯鲁、张荫桓等人，其中称康有为夜宿张荫桓家。（参见24·30）贻谷八月十三日上奏“乱党尚假外势请飭迅速定罪而杜干预折”，也有同样的说法：“张荫桓与康有为往来最密，通国皆知，康有为时宿其家，无异家人父子。数月以来，种种悖逆，张荫桓实与康有为同恶相济。”⁽¹¹⁵⁵⁾康广仁“出入内廷”的谣言，当时传播甚广。⁽¹¹⁵⁶⁾

“四月大阅”，指慈禧太后与光绪帝于闰三月二十至二十二日在北京西山一带阅操，由京营八旗的神机营、火器营、健锐营、武胜新队出演新操。⁽¹¹⁵⁷⁾手稿本先写“三”月后改为“四”月，其时间记忆有误。

“极乐寺”，在今北京海淀大有庄，颐和园之北。一说为元代至元年（1335—1340）所建，另说为明成化年间（1465—1487）所建。⁽¹¹⁵⁸⁾

“谗人罔极，交乱四国”，语出《诗经·小雅·青蝇》。诗曰：“营营青蝇，止于棘，谗人罔极，交乱四国。”意为：飞来飞去的苍蝇，停在荆棘上，谗言的小人，使四国皆乱。

“取彼谗人，投畀豺虎，豺虎不食”，语出《诗经·小雅·巷伯》，“豺虎不受”之“受”字，为康有为笔误。诗曰：“彼谗人者，谁适与谋？取彼谗人，投畀豺虎，豺虎不食，投畀有北，有北不受，投畀有昊。”意为：

这样的谗人，谁又能与之相谋；将这样的谗人，投给豺虎，豺虎都不吃，投到北方，北方都不接受，只能投到上天去。

（24-93）当初六日闻变，卓如电上海孺博告变。上海于七日得电，楚卿、云樵为吾与日本《亚东时报》馆人设法救我。而汪穰卿告上海县，引捕役来大同局及卓如之家逮捕，乃皆走避。

据手稿本，“当初六日闻变”由“六日”改；“电上海”之“上海”由某字改；“得电”后删“即走避”三字；“云樵”二字为添加；“为吾与日本”之“与”字由“入”字改；“亚东时报”由“东亚时□”改。

楚卿，即楚青，狄葆贤。前由康有为派往上海，接办《时务报》。

（参见24-51）

云樵，欧榘甲，广东归善（今惠阳）人。康有为弟子。曾参与编澳门《知新报》、上海《时务报》事，光绪二十四年春，由梁启超荐湖南时务学堂分教习。此时在上海。

《亚东时报》（1898—1900），光绪二十四年五月初七日创办于上海，月刊，每期约30页，由日本乙未会主办，山根之助（立庵）为主编，用日、汉两种文字刊登。该报支持维新运动。由于戊戌政变发生，该报第四号未能准时出版，延至十月初二日问世，且公开表示对六君子的哀悼。该报第6号起，由唐才常主编，改半月刊。光绪二十六年三月后，唐才常等人无暇顾及该报，该报并入日本人主办的《同文沪报》。

康称狄葆贤、欧榘甲与《亚东时报》馆人在上海设法救他，我尚未读到相关的史料。

康称汪康年“告上海县”“引捕役”一事，有误。戊戌政变后的第三天，八月初九日，清廷命刘坤一在上海等处捉拿梁启超。⁽¹¹⁵⁹⁾初十日，上海道蔡钧电告捉拿情况：

“蒸电报查拿梁启超无确耗，谅邀鉴察。顷又据上海县黄令禀：遵带捕役到梁启超眷寓及所设之译书局内搜捕，仅获到司事张其明等。据供梁启超自会试入都后，并未到过局内，伊父梁宝应、伊弟梁启芬已于初七日乘‘永生’轮船赴粤等语。是梁犯先已得信无疑，

除仍密缉外，应请电粤密拿。钧。蒸西。”

十一日，刘坤一再电告捉拿之细节：

“.....又据该道（上海道）电称：奉旨后即密询与梁有隙之汪康年、曾广铨，均云梁实未回沪，复往上海县黄承煦巡捕到梁眷寓及所设之译书局内搜捕，仅获到司事张其明.....将张其明等隔别严讯，追求梁启超实在下落.....”

该电总理衙门于十二日收到。十三日，刘坤一电告审讯情况：

“昨饬上海县研讯张其明，严究梁启超下落。兹据电禀张其明等复讯，据张供：梁启超三月初一日赴京会试，至今未回。本月初七日梁父及其弟闻外边谣言，即附‘永生’回粤，初八日接梁北京来电，嘱家眷走避，梁眷亦即附轮回粤，局内管事人全逃等语。再三研究，矢口不移等语。”⁽¹¹⁶⁰⁾

由此可知，八月初七日，梁启超父亲与弟弟得到传闻后，即乘船南下；初八日，梁启超的电报到达，梁家眷也乘船南下，而大同译书局等人皆同时走避。初九日清廷电旨捉拿梁启超，初十日，上海道与上海县派捕役去梁家及大同译书局，结果扑了个空。⁽¹¹⁶¹⁾只是在行动之前，上海道蔡钧曾向汪康年、曾广铨打探过梁启超的下落，汪仅告梁尚未回沪。

（24-94）初八日，陈子褒电广州公善堂区谦之。时吾筑室花埭，谦之夜渡江来吾家告变，而不欲明言。然时以吾为必死矣，举家饮泣。谦之竟夕坐催检拾行李。至九日五更，举家下舟。是日为礼拜，港澳轮不开，十日乃下澳船。船甫开，逮捕吾家之兵即至，盖谭钟麟亦于八日接电，则已于八日夜到城内云衢书屋矣。不得吾家人，故九日侵晓而来也。兵役来大掠，捕看屋三人去。吾电发已迟，若无子褒之电，及谦之适在，而谦之之勤之也，家人皆被逮矣。又幸适筑花埭新屋，若仍居云衢书屋，则在城中，夜间谦之无从飞至，亦无从飞出，早及于难矣。呜呼！岂非命哉？是时吾母还苏村，居乡，得谦之信，即令仆人关纯往迎出港澳，家人震惊，相对泣。二姊惟决力劝母行。十二日，关纯偕一女仆护老母出城。十三夕，由城下香港。关纯过谨畏，谓不当坐上舱，乃坐下舱。坐客

繁多，竟夕无卧处，又杂稠人中，言语秽恶，气味腥膻。吾母屏气不敢言，不敢屑涕，皆生平未尝经此者。至港，入鸿安客栈，而不知吾家人所在。十四日，关纯复还城查问，乃知过澳门。十四夕，关纯还港。十五晨，护老母过澳，则知吾还港。十六日，复来港相见。然老母生平寡出，出必有子孙从，又未尝居客栈，当患难忧惊，到港无归，仅与一女仆相对隐泣吞声，凄惶万状。既见，告知为不孝未能救天下，几危吾母，虽天幸得全，而贻以大忧，不孝之罪上通于天矣！

弟妇及同荷亦于翌日来澳。时风声传播，奸人生心，亲戚多被掳挟者。吾舅道为奸宄所胁，索千金而后得还。吾二姊、四妹托于妯娌，高楼深室，每夕一迁。父母妻三族人凡数千，并皆走避，而望门投止，或多见拒者。甚至吾乡六姓，及吾邻乡良登乡，并皆骇逃数十万户，村落皆空。

十一日，封吾花埭之屋，波及吾从叔中丞第及其园田二顷，并皆抄没。于是中丞公之业尽矣。十二日，封云衢书屋，吾所藏之书及所著书稿尽失矣。十八日，还吾苏村乡，封吾一屋一厅，事及高祖炳堂公祠庙。二十二日，封万木草堂，以吾所藏及“书藏”书三百余箱，尽付一炬，所著行之书，亦已行各省毁版矣；封吾象冈乡叔父之屋及祠。而卓如之乡，亦于十七日被围。乡人咸走避，捕其远族，一孕妇堕孕而死。呜呼，惨哉！

姊妹久不至，复遣关纯往迎之，并逾垣迎先人木主来澳。关纯言吾乡空巷惨凄，户无炊烟，盖弥月焉。当吾家之方移，而吾母之未出也，何晓生于八日托陈欣荣至城迎吾家，梁铁君请于英广州领事，用小轮入乡，迎吾母。虽皆先去，而侠士高义，令人感泣。

据手稿本，“初八日”三字为添加；“谦之”后删衍“谦之”二字；“夜渡”之“夜”字后删“过”字；“不欲明言”之“不”字后删“敢”字；“然时以吾为必死”之“然”字为添加；“九日五更举家下舟”之“九日”为添加；“举家下”由“买”字改；“下澳船”后删“则吾电已后至焉甫开”九字；“逮捕吾家”之“逮捕”二字由“捕役”改；“盖谭钟麟亦于八日接电”一句为添加，补在行间；“城内云衢书屋”之“城内”二字为添加，各抄本刊本误置于“则于已”之前；“云衢书屋”后“矣不得”三字为添加；“捕看屋三人”之“三人”由“人三”改；“幸适筑花埭新屋，若仍居云衢书屋”之“花埭”二字为添加，“仍居”由“在”字改；“则在城中，夜间谦之”之“则”、“夜间”为添加；“吾母还

苏村”之“还”字由“在”字改；“得谦之信即”由“初九早”改；“往迎出港澳”之“港”字为添加；“相对泣”之“对”字为添加，后删“未敢告母以扰之告以他事”；“二姊惟决力劝母行，十二日”一句为添加，补在行间，“惟”字诸抄本刊本已删；“关纯偕一女仆”之“关纯”后删一“遂”字；“十三夕”之“夕”字由“日申刻”改；“由城下香港”之“由”、“香”字为添加；“坐客繁多，竟夕无卧处，又”一句为添加，补在行间；“屏气不敢言，不敢屑涕，皆”一句为添加，补在行间；“而不知吾家人所在，十四日”一句为添加，补在行间；“关纯复还城”后删“视吾家人何在”；“则知吾还港”之“则”字由“十六”改；“十六日”为添加；“生平寡出”后删“又未”；“患难忧伤”之“忧”字由“震”改；“既见，告知”后删“在”字；“几危吾母”之“吾”字各抄本刊本误作“老”字；“弟妇及同荷亦于翌日来澳”一句为添加，补在行间；“高楼深室”四字为添加；“父母妻三族”之“父”字前删“群从”，“父”字后删“族”字；“凡数千”之“凡”字为添加，“千”字诸刊本抄本误为“十”；“甚至吾乡六姓及”之“甚”字为添加，其前删“世”字，“至”字后删“谣言所动遂至”，“吾乡六姓及”为添加；“良登乡”以“数乡”改；“数十万户”为添加；“村落皆空”之“皆”字由“几”字改；“十一日”之“十”字后删一字；“从叔”二字为添加；“事及高祖炳堂”之“事”字为添加；“封万木草堂，以吾所藏及‘书藏’书三百余箱，尽付一炬。所著行之书，亦已行各省毁版矣”一段为添加，补在行间与页脚；“乡人咸走避”一句为添加；“一孕妇”后删“人”字；“姊妹久不至，复遣关纯往迎之，并逾垣迎先人木主来澳。关纯言吾乡”一段为添加，补在行间与页眉，后删“至时”二字；“当吾家方移”之“方”字由“未”字改；“何晓生”后删“托”字；“梁铁君”之“梁”字为添加。

当时康有为在广州一带的家居，主要有以下三处：一、花埭，位今广州芳村，康有为新建之家居（参见23·2），今不存。二、云衢书屋，由康有为曾祖父康云衢购买诗人张南山的听松园改建，位于今广州越秀区大塘街，今不存。三、延香书屋，位南海银塘苏村（今佛山市南海区丹灶镇银河管理区），一厅二廊二房，这是康有为的出生地，今存。

弟妇，康广仁妻，名黄娛谨。梁启超称：“为中国女学会倡办董事，孝友通达，且甚才，持节茹苦。”⁽¹¹⁶²⁾

陈子褒（1862—1922），名荣衮，号耐庵，广东新会人，光绪十九年举人，与康有为同年。后入万木草堂。戊戌变法失败后去日本，考察教育，对福泽谕吉的庆应义塾教学宗旨与方法颇有受益，后在澳门办子褒学塾（后改为灌根学堂），是港澳著名的教育家。区谦之，身世不详。

康称“陈子褒电广州公善堂区谦之”一事，陈占标撰文说：“初九日，康门弟子维新派陈子褒得知康有为脱险消息后，即在上海通知黄巽卿去

法租界电报局，发电到广州兴隆大街公善堂（该堂是陈子褒与何易一、区谦之合资开设），电文只有十个字：‘易谦速往芳偕云衢往澳。’意即速往芳村的康宅偕东山区大塘街云衢书屋的亲属往澳门避难。”⁽¹¹⁶³⁾康家人逃亡一事，当时的报纸也有报道：

“粤东访事友来函云：钦犯康有为住宅，系在省城对河芳村地方，初八晚夜深时，其眷属忽然逃遁无踪，村人无不惊异。翌晨即有番禺县差役多人到彼查拿，时全家已踪影杳然，只将守屋四人带回署中审讯……康有为之叔现开宽信米铺，得信后先已潜逃，店中各伙，亦俱星散。康之祖祠，已为县差查封。省垣亲属所有帖康有为各报条者，恐为拖累，一律洗净。老城城隍庙之云衢书室，系康曩日教读之所，今年尚有学生廿余人在此肄业，刻下均已逃遁一空。”⁽¹¹⁶⁴⁾

而宫崎寅藏在其回忆录中又称，万木草堂的学生能及时逃往香港，与他和田野橘次的安排有关。⁽¹¹⁶⁵⁾

然从档案材料中可见，清朝在广东追捕康有为及其家人的行动，并非如康称如此紧急。八月初八日，清廷并无发广东捉拿康、梁之电旨。八月初十日，上海道蔡钧因英国保护，无从捉拿康，要求两江总督刘坤一发电广东查拿。刘坤一由此即发电两广总督，若康有为“私回原籍，一体饬拿解京”。⁽¹¹⁶⁶⁾直到八月十六日，即政变后的第十天，工科给事中张仲忻上奏“请旨缘坐家属销毁著书折”，称言：

“……惟康有为、梁启超均在逃未获，其家属亦未拿办，诸乱党中之情节最著者，亦复逍遥法外……相应请旨饬将康、梁家属迅拿治罪，其有同预逆谋之匪党，以及条奏中之悖谬最甚者，并宜予以惩处……至康有为所著各书，非圣无法，并请旨饬令各省销毁，有私藏私售者，照例治罪。”⁽¹¹⁶⁷⁾

此时慈禧太后十分恼怒，当日发电旨给两广总督谭钟麟：

“已革工部主事康有为、已革举人梁启超情罪重大，现饬革职拿办。所有该革员等原籍财产，着谭钟麟督饬该地方官迅速严密查抄。该家属例应缘坐，一并查拿到案。一面根究康有为、梁启超下

落，一面悬赏购缉，克日电奏。”

同日另有内阁明发上谕：

“已革工部主事康有为学术乖谬，大悖圣教，其所著作无非惑世诬民离经畔道之言。著将该革员所有书籍板片，由地方官严查销毁，以息邪说而正人心。”⁽¹¹⁶⁸⁾

由此可知，清廷发电的时间为八月十六日。然而两广总督谭钟麟根据刘坤一电报，未等电旨，已开始行动。八月十六日，刘坤一电称：

“前电粤督，一体严拿康、梁两犯，业经电明钧署。兹准电复，康、梁并未回籍，梁家属去年八月搬住上海，康眷初九日雇船往香港，不知去向等语，谨闻。坤。铣。”⁽¹¹⁶⁹⁾

八月二十三日，两广总督谭钟麟电告奉旨捉拿康、梁之情：

“八月十二日，接江督刘坤一电，密拿康有为、梁启超。当派员密查，康、梁两犯并未回籍。康有为妻妾并二女均于十（初）九日附小轮往香港。梁启超家属去年八月往上海，不知去向。十七日奉铣电，即派番禺、南海两县查封康有为家产，并派委员赴新会，会同知县查封梁启超家产……”⁽¹¹⁷⁰⁾

由此可见，谭钟麟最初的行动始于八月十二日之后，即收到刘坤一电报之后；十七日奉到电旨后，再行查封康、梁的家产。

陈欣荣，身世不详。康称“何晓生于八日托陈欣荣至城迎吾家”一事，康后致何东一信，亦言及此事。⁽¹¹⁷¹⁾（参见24-95）

梁铁君，名尔煦（1857—1906），广东顺德人，曾入朱次崙门下，后在广西梧州经营盐业。戊戌政变后，追随康有为，为其保镖。光绪三十年（1904）奉康有为命，入京企图谋杀慈禧太后，光绪三十二年事泄被害。⁽¹¹⁷²⁾康称“梁铁君请于英广州领事，用小轮入乡，迎吾母”，我尚未读到相关的记载。

（24-95）吾二十一日移居何晓生家。港澳赁屋、薪水，皆何穗田供

给，周入隐微。何晓生复赠金数千，以安羁旅，藉以济宗族及供游资焉。二何君今之侠士，义高海内，何可复得哉！

据手稿本，“港澳”之“港”字为添加，“澳”字后删“中”字；“赠金数千”之“数”字由“四”字改；“义高”二字为添加。

康有为于八月十四日到达香港，自此至二十一日（10月6日），他在香港中环警署住了7天；此后至九月初五日（10月19日）去日本，康有为在何东家住了13天。康有为移住何东家的当日，便接受香港最大的英文报纸《德臣报》（China Mail）记者的采访，何东为其作翻译。（参见《导言·礼送康有为出日本》）

日本驻香港领事上野季三郎的机密报告称：“此后‘加藤’公司买办何东，将康有为接到自己家中。康自住到该处之后，即蛰居不出，以防刺客，警察署并未施加特别的保护。而仅由家主警戒而已。”⁽¹¹⁷³⁾

何穗田，即何廷光。康有为在港、澳期间的主要经济资助人为何东、何廷光。⁽¹¹⁷⁴⁾康有为离开香港时写《写赠何晓生书》，称言：

“……何君晓生，夙怀慷慨，忧愤国事，畴昔抵掌，叹为寡俦。闻吾之难，慷慨自任，遣陈君欣荣，以救吾家，先下吾舰，以接吾馆，以全家累君。为吾安族姻，为吾谋旅斧。君与夫人才识绝人，既忠且周，过于吾之自谋。迁来如归，忘其旅亡……漂母一饭，犹思图报，若君之大恩，旷绝千古。反国何时未知，何以为报？于其别也，写此赠之，以寄相思，以告天下后世之义士云尔。光绪二十四年九月。康有为九顿首。”⁽¹¹⁷⁵⁾

（24·96）当十四夕吾到港也，英人前海军卿柏丽辉亦适到，约见，慷慨许救我皇上。我告俄人屯兵旅顺者二万，贵国未易轻举也。柏海部卿指头誓死以救我皇上，盖雄才热血，不可得之人也。

据手稿本，“英人”之“人”字为添加；“贵国未易”后删“妄”字；“指头”后删一字；“不可得之人”，《戊戌变法》本误作“不可多得之人”。

柏丽辉，即贝思福勋爵（Lord Charles Beresford，1846—1919）。他1859年加入皇家海军，1875年为议员（保守党），并为威

尔士王子（后来的爱德华七世）的副官。1878年再入海军，1885年再入议会，1889—1893年为地中海舰队的Undaunted号舰长。1897年升为海军少将并再次当选为议员。他没有担任过康所称的“前海军卿”，即海军部大臣。1905—1907年他出任地中海舰队司令，晋升为海军上将。

贝思福此次受大英商会联合会（the Associated Chambers of Commerce）的聘请，来中国考察商务。

贝思福于八月十五日（9月30日）到达香港，十六日离开香港前往上海。他在中国访问了100天，先后去上海、北京、天津、南京、汉口、福州、广州等地，与庆亲王奕劻、军机大臣荣禄、两江总督刘坤一、直隶总督裕禄、湖广总督张之洞、闽浙总督许应骙等清朝高官有过交往。他本人对此次访问，有一份报告，The Break-up of China，1899年于伦敦等地出版，该书1902年由林乐知等人翻译为中文，取名《保华全书》，由上海广学会刊行。(1176)

关于八月十五日贝思福与康有为的会面，贝思福在报告中称：

“余以一千八百九十八年九月三十号，自英国行抵香港。值中国求新党领袖康有为乘坐英国轮船公司船，自华北来，有英舰为之护送。

“余欲知求新党人之意，何以为中国开风气而振商务(1177)，爰邀康来寓面谈。康如约至，英捕卫之。盖缘华官正悬万金重赏以捕之之故。把晤之下，康告余曰：新党之所期成就者，无他也，不过欲以西方之新意，传入中国耳。中国不能采合用之法，以通万国，必致四分五裂，破缺金瓯。吾党夙具忠忱，冀以迎机之导，保华地而全朝局。幸我皇上圣心相契，俯听刍言。吾党曾奏请聘英人，可冀其助成变法。(1178)不然，中国时势，至此极矣，无可冀倖矣。

“余问汝何以专指英国也。(1179)康答曰：吾等见中英之交，久于其他大国，故知英之助华，即以自助。且知英有诚实通商之意，同休共戚，华人赖焉。又有一端，英与华交兵之际，颇留有余地，而无劫掠之行为。战胜时尚若是，其为足持，大为信矣。

“又问：目下新党若何？曰：吾党固未死也，特被压耳。迟以岁月，必将重兴。所虑者，中国危如累卵，遽尔分裂。虽有忠爱之新党，急起而直追之，其何及乎。余曰：九月二十八日（即）北京杀人之变，谁实当之？康曰：是日共杀六人，其一为余弟。皆上等之读书种子也。余在华阅人多矣，而以文人言，当为康首屈一指。

(1180)康尝语余曰：东方欲有所改革，自不能免于杀人之祸。但以中国不遽分裂，后人必念死者以身殉国，而有其敬之，莫敢褻也。

“余又问之曰：汝若得行求新之意而佐之大权，其愿开通中国而广商途乎？(1181)康曰：自应如此。此不惟富中国也，且植中国强国之基，而使之足以自立也。康开一名单交余，篇幅甚长。略言：所列名诸人，皆心喜求新者也，亦有大员厕其列。因问：单中似此多人，兼有大员，求新之气类，为不孤矣。其故可得闻欤？抑余闻诸英人，辄谓华人喜新者殊少，且各散处，则何也？康答曰：凡系读书人，而真明国政之大局者，皆言，中国沉睡已四千年，今若不改，万难瓦全。是以舍其旧而新是谋。如此汲汲也。余曰：华人四百余兆，乡愚居多。如汝言，得毋亦有见到者乎？(1182)康答曰：以目下论，乡人未必能知。然有怀忠抱恚与乎读书明理之人，分投而告。谓新事若有成，草野必富，税捐益公。因是鄙屋编氓，亦略开蒙蔽矣。余曰：此时形势，汝亦知有所骚扰乎？(1183)曰：未必有之也。今京中正在用威以压人，新党尽散，新路中断。惟此理自存天壤，仍必不久而复兴。盖不新不足以救中国也。

余与康谈次，言语颇繁，惟多关行政，无与通商，此书中不必赘述。(1184)

余察康之为人，颇似忠君爱国而忘私，诚不必以全无心肝疑之矣。所患者，办理太急，不讲章法，以致毫厘千里，求益反损。试为之罕譬而喻，殆犹未得孔道，而先欲行车乎？以理言之，若辈所欲亟成之事，固非不善，亦非无益于国家也。第头绪未清，毫无次序，鹵莽僨事。拭目可期。余因语康曰：中国有成规，有旧俗，又有定律。朝野相沿，已数千年。今只此数月之中，欲藉后上一纸丝纶，尽行改变，其能之乎？康乃俯首引咎。(1185)

余在此，未尝废时失事也。往往晤贸易场中人，而得闻求新之意。其人颇灵敏，曾经读书，且恒与外人交。故于外国教化之进境，了然胸中。余历见数人，言无隐讳。皆曰：改法固不可少，惟应预备通行之大路，始能无阻。今康等欲速则不达，将奈何？”⁽¹¹⁸⁶⁾

以上使用的是林乐知等人的译文。康有为的谈话，很少能遇到如此完整的记录，故全文引之。该书的封面上印有“大清光绪岁次壬寅七月第二次印二千本”的字样，可见已属当时印数及影响都很大的出版物。康此时是清政府追杀的人物，关于他个人的消息在当时并不为多，由李提摩太主持设在上海租界的广学会，方敢如此大量地透露康有为的谈话。此类的报道，非常符合当时许多人的阅读兴趣。而其文词稍涩或语涉关键处，再与英文原本对照，以能使读者准确理解贝思福的原意。

从贝思福的记录来看，康称“慷慨许救我皇上”，“柏海部卿指头誓死以救我皇上”，全为夸张，并无其事。康又称“我告俄人屯兵旅顺者二万，贵国未易轻举”，即以俄英矛盾为词，打动了贝思福，说明康还没有弄清楚贝思福的实际职位与使命。后来康有为去英国，与贝思福亦有交往。又，《万木草堂遗稿》录“谢奉到衣带密诏折”，称言：

“……适头品顶带海军提督、上议院议员子爵柏丽辉到港相见，其人兵权最大。臣具道我皇上神武圣明，乐用西法，以保中国，请其出力相救。若能保护皇上大位全权，幽废伪后，中国变法或有望焉。该提督此来本为救中国，及闻臣言，倜傥自负，即握臣手，以死自誓，愿出力救我皇上，立电其外部，即又长驱天津入觐，以图设法保救。恐皇上惊疑，令臣宣达其至诚救护之意，作折与其手收，俾面呈我皇上。”⁽¹¹⁸⁷⁾

此文的来历甚不清，贝思福书中未提及此事，似为康后来为配合其宣传的一伪作。

（24·97）时日本人宇佐稳来彦偕领事上野季次郎来见，以大隈伯在相位，有志营东亚，先欲至日本求救。大隈伯电许保护，速之来。先是日人宫崎寅藏，托梁铁君来送金二千，却之。日本诸士皆好义，周旋恳挚。故以九月五日东渡，乃议游欧美焉。

据手稿本，“以大隈伯在相位，有志营东亚”一句为添加，补在行间；“速之来”由“乃决来日本”改；“先是”二字为添加；“以九月五日”为添加，补在行间，删除原先之“欲”字，“以”字后删“先”字；“乃议游欧美焉”之“乃”字后删“待”字，“焉”字后删“九月五日”。

“宇佐稳来彦”，即宇佐穗来彦（1872—1934），“稳”是康有为之误。日本福岡人，浪人。曾入万木草堂，以左广文的名字在中国活动。辛亥革命后，他又与兴亚院及陆军皇道派人士往来密切。(1188)

“上野季次郎”，即上野季三郎，“次”为康有为之误。时任日本驻香港领事。

“大隈伯”，大隈重信，伯爵。时任日本总理大臣兼外务大臣。

宫崎寅藏（1871—1922），本名虎藏，通称寅藏，别号白浪庵滔天，日本熊本人，浪人。光绪二十三年（1897）结识孙中山，二十四年得犬养毅资助，来华秘密调查哥老会、三合会等。到香港后，结识宇佐穗来彦等人。他是一个颇具传奇色彩的人物。

宫崎寅藏因戊戌政变而结识了康有为的逃亡弟子（参见24-90、24-94）。康有为到香港后，住在中环警署，警方仅允许康有大弟子王觉任、何树龄入警署相见。王、何奉康之命与宫崎交往，并透露去日本的意图。宫崎寅藏与宇佐穗来彦为此往见日本驻香港领事上野季三郎。(1189)八月十六日（10月1日），上野领事发电大隈重信首相兼外相：“康有为致矢野特命全权公使：‘上废，国危，奉密诏求救，敬诣贵国，若见容，望电复，并赐保护。’他强列要求我转发以上电文。”(1190)同日，他给大隈的书面报告中称：

“康有为抵达的次日（八月十五日，9月30日），即秘密派心腹弟子来到本馆，转达了希望会见下官的意思。当时法、德等其他一两个国家的领事已访问过康有为。于是，下官当日下午3时30分以个人名义顺便去访问康有为，但因署长不在未能如愿（未经署长许可，任何人不能面会）。然而，当日康有为派其心腹高足王觉任、何树龄二人来到本馆、秘密托会下官将甲号电报与另函信件转达交给矢野公使。下官答应了他们的要求，首先将给阁下的电信发出。在给信件加封时，考虑到转给矢野公使的手续太繁杂，而且他们还

托付卑职将乙号抄件的电文发给横滨大同学校的徐勤（康有为的门生），所以，下官决定以信件发送。据康有为的弟子讲，康到达香港的次日，即希望见到卑职，从而决定亲自托付上述事情。

“正如给矢野公使的电报和信中所陈，康工部从北京出发前，曾亲奉皇帝之密诏。康氏也向弟子表达过无论如何也要到本邦接受帝国政府保护的愿望。但是康氏曾受英国保护而受其大恩，故此际遽然前往本邦，而要求帝国政府之保护，会大伤英国政府之感情。此不仅对康氏十分不利，而且也将牵涉日英两国的关系，下官认为康氏也会考虑到这一层。”⁽¹¹⁹¹⁾

大隈重信于十九日（10月4日）作出反应，致电上野：“通知康，矢野来电，用电报难以全面答复，但将立即写信。”⁽¹¹⁹²⁾二十二日（10月8日），上野再次发电给大隈：“康有意于赴美国、英国途中访问日本，询问此行能否得到你的保护？”⁽¹¹⁹³⁾大隈次日复电：“通知康，他将在日本受到适当的保护。”⁽¹¹⁹⁴⁾此中的详细过程，上野于二十四日给大隈的书面报告称：

“康有为暗中派其弟子来到本公使馆，反复地表示了康有为要会见卑职恳谈的意思。住在警察署中之时，出入十分不便，且易引起别人的怀疑，所以故意不予会面，但现在如前述既已搬到个人之宅，警卫业已解除，已无引人注目之虞。故本月7日下午卑职访问了康有为，会谈进行了一小时有余。谈话的内容已即日电报具禀。康有为表示，在前往英美途中，无论如何也要顺便前往本邦，将清国皇帝的密旨交给我政府之当政者。对我政府能否给予相当的保护的问题，他要了解一下我政府的意向。康有为先前在接到矢野公使的回电后，颇为失望，在不得已的情况下，虽有意直接前往英国，但也很难打消前往本邦的念头。终于，他要求会见卑职，表示了上述的意思。昨日，接到阁下的‘将在日本享有适当的保护’的贵电后，康有为大为感动，然康氏出发日期尚未确定，最终决定后，卑职将船名及日期提前以电报具报……看来康氏最后前往日本时，大概携弟子一名及数名同伴前往。然而该氏素来清贫，且由于此次事变，自然亲朋故旧之财产多被抄没。且更无其它资助。因此，下官设想康有可能于出发前请求旅费等项的资助。无论发生何事，将

用电报具报，是否可行，请妥议。”⁽¹¹⁹⁵⁾

康有为与上野的谈话中，要求在前往英、美时在日本过境（没有明确多长的时间），日方承诺的“保护”也只是在其过境期间。⁽¹¹⁹⁶⁾九月初六日（10月20日），上野致电大隈：“康乘河内丸10月19日（九月初五日）前往神户。”⁽¹¹⁹⁷⁾十一日（10月25日），兵库县知事大森致电大隈重信：“康有一行共七名中国人、两名日本人安全地从河内丸上陆，乘方才6时的火车前往东京（上述七名支那人是：康有为、梁铁君、康同照、何易一、桑湖南、李唐、梁炜。以上是根据西山警视总监的报告）”。⁽¹¹⁹⁸⁾“桑湖南”，似为叶湘南之误。⁽¹¹⁹⁹⁾而随同的两位日本人，即宫崎寅藏和宇佐穗来彦。警视厅总监西山志澄致大隈外务大臣：“清国亡命者康有一行，于昨日25日午后11时30分到达麹町区平河町四丁目三番地旅舍。由桥常吉方接待。共停留三两日，期间不可外出。”⁽¹²⁰⁰⁾

据宫崎寅藏的回忆录，他在何东家中曾与康有为见过两次面。第一次康谈到北京的政情，并询问能否请日本壮士去刺杀慈禧太后？第二次康提到新任驻日公使李盛铎是荣禄的亲信，对自己的安全不利，希望大隈拒绝。康称“宫崎寅藏托梁铁君来送金二千”，宫崎回忆录中没有提及，从宫崎当时得到的经费而言，似不可能支付如许之多。宫崎称他与宇佐穗来彦陪同康有一行去日本，是出于康的请求。⁽¹²⁰¹⁾

从手稿本来看，康有为原写为“故欲东渡，乃待议游欧美焉，九月初五日”，后改为“故以先九月五日东渡，乃待议游欧美焉”，即日本只是其过境一站，是符合当时实际情况的，然几经修改，尤其删去“先”、“待”两字后，则语意不清。

（24·98）在港凡二十日，日日忧君亲之亡，哀家族之危，闻捕杀之信，李莼园、张樵野之见流，徐子靖之下狱，宋芝栋、陈右箴父子及江建霞、熊秉三、王锡蕃、李孟苻、张菊生之被革，文芸阁、黄公度之被捕，日接于耳目。闻公度以我捕，虑其必死，电英领事救焉；既而闻日人救之，乃为额手焉。其他复八股、禁报馆、捕会社及主笔人、罢经济特科、农工商局，复冗官、停漕折，务反其旧。凡昔所经营者，尽皆罢废。诗云：“无逝我梁，无发我笱。我躬不阅，遑恤我后。”既丁此厄，一身不自保，岂复计其他哉？久而闻幼

博及五子之难，益令哀恻肝肺矣。

据手稿本，“忧君亲”之“君”字由“家人”改；“哀家族之危”一句为添加；“李菡园”后删“尚书”；“见流”之“见”字为添加；“宋芝栋”三字为添加；“陈右箴”之“右”字、“李孟符”之“符”字各抄本刊本改为“宝”、“符”；“务反其旧”之“务”字后删一字，“旧”字为添加；“既丁此厄”后删“岂”字；“岂复计其他”之“岂”字各抄本刊本皆漏；“久而闻幼博及五子之难，益令哀恻肝肺矣”一句为添加，补在行间，其后删“吾生十岁而孤，二十而丧大父，是”十三字。

又，此处另有一贴条：“十行陈右箴三字当为陈宝箴或陈右铭之误，似可改之”，从字体来看，这一贴条很可能是康有为弟子孔昭焱写的。

本节所言，为李端棻、张荫桓、徐致靖、宋伯鲁、陈宝箴、陈三立、江标、熊希龄、王锡蕃、李岳瑞、张元济、文廷式、黄遵宪诸人政变后的命运，康言多有误，以下分别述之。

李端棻被革见流一事，系其曾保举康有为、谭嗣同、黄遵宪与熊希龄。（参见24-63、24-68）八月十九日，即戊戌六君子就义的六天后，李端棻上奏“自请惩治折”，称言：

“窃因时事多艰，需才孔亟，臣或谬采虚声，而以为足膺艰巨，或轻信危言，而以为果由忠愤，将康有为、谭嗣同奏保在案。”

清廷当日明发谕旨：

“李端棻奏滥保匪人自请惩治一折。该尚书受恩深重，竟将大逆不道之康有为等滥行保荐，并于召对时一再面陈。今据事后检举，实属有意取巧，未便以寻常滥保之例稍从末减。礼部尚书李端棻著即行革职，发往新疆，交地方官严加管束，以示惩戒。”⁽¹²⁰²⁾

然而在此之前，李端棻已经看出局势将有大变，也有意摆脱康党，尽量跳出是非之地。陈夔龙回忆说：

（李）“超擢礼尚。八月朔，由通还京，余谒之于邸第，谓公曰：‘交非恒泛，不作谀词，今日为公贺，恐明日将为公吊耳！’公愕然，时公门人贻司业谷亦在坐。公曰：‘然则何以教我？’余曰：‘时局如此，成败利钝，未能逆料，只有谢病辞官，尚是保身一

法。’公曰：‘初三日到任，已传知部曹司，并发谕帖，此事岂能中止。’余谓从前乾、嘉时代，和珅擅权用事，闽中某中丞时为苏抚，与和素通声气，后知和将败，恐罹党祸，亟思请疾而又无词可措，爰于大朝会时，观瞻所系，故作失足昏晕状，具折请假开缺，卒免于祸。公盖仿而行之。’公踌躇未决，贻君曰：‘此计甚妥，师座若肯弃此官，门生愿弃微职，从公优游林下。’越日，公赴部履新，部中土地祠祀唐韩文公愈，例须行礼，公于行礼时，故为失足不起，众目共睹，匆匆扶归，即缮折请病假二十日。贻君亦同日请假，风义可佩。此假期内波谲云诡，幸在旁观。迨十五日张侍郎奉旨遣戍，南城外士大夫群相议论，全集矢于公，公不得已，具折自行检举。奈是日适有内监他案发生，东朝震怒，阅公奏疏，谓为有心取巧，仍从重论，发往新疆，效力赎罪。”⁽¹²⁰³⁾

陈与李同乡且交善，其说法是相当可靠的。查军机处《早事档》，八月初三日记：“李端棻因病请假十日，奉旨赏假十日”；初四日又记：“贻谷因病请假十日，奉旨赏假十日”；十三日又记：“李端棻因病请续假二十日，奉旨赏假二十日”，“昆冈、贻谷、德寿各病痊请安，均奉旨知道了”。又查内务府档案，八月十九日确有慈禧太后杖毙太监之事。⁽¹²⁰⁴⁾此皆可以印证陈夔龙的说法。而贻谷于八月十三日未及假满提前销假，是为了上奏“乱党尚假外势请飭迅速定罪而杜干预折”，要求立即处死被捕人士，直接导致了“六君子”被杀。（参见24-89）而李端棻见局势危险，在病假中上折请罪。李端棻发遣西域后，于光绪二十七年（1901）被释回，后主讲贵阳经世学堂。

陈三立（1858—1937），字伯严，号散原，江西义宁人。光绪十二年进士，官吏部主事。陈宝箴之长子。光绪二十一年侍其父至湖南，擘画维新，多有助力，与谭嗣同、徐仁铸、陶菊存共称为“维新四公子”，后与熊希龄等渐生分歧。他也是著名的文人，尤以诗闻名。其子陈寅恪，著名历史学家。

江建霞，名标（1860—1899），江苏元和人。光绪十五年进士，入翰林院，散馆后授编修。二十年出为湖南学政，与陈宝箴、黄遵宪等人推动湖南新政，甚有力。光绪二十四年闰三月十八日，光绪帝召见了回京复命的江标。⁽¹²⁰⁵⁾七月二十三日，光绪帝发下交片谕旨：“翰林院

编修江标著在总理各国事务衙门章京上行走。”⁽¹²⁰⁶⁾而江标此时正回籍省亲。⁽¹²⁰⁷⁾

熊秉三，名希龄（1870—1937），原籍江西丰城，后入籍湖南凤凰。光绪十八年贡士，两年后补殿试，成进士，授翰林院庶吉士。二十三年返回湖南，加入湖南新政，陈宝箴命其为湖南时务学堂总理。二十四年二月，南学会成立，他与谭嗣同、唐才常等充“义事会友”，并创办《湘报》。七月初三日，仓场侍郎李端棻上奏保举熊希龄，光绪帝电旨陈宝箴：“湖南在籍庶吉士熊希龄，著陈宝箴传知该员，迅速来京，预备召见。”⁽¹²⁰⁸⁾熊托病未成行。⁽¹²⁰⁹⁾

湖南是戊戌维新运动开展最为迅猛的省份，巡抚陈宝箴及子陈三立、按察使黄遵宪、前任学政江标、学政徐仁铸、在籍翰林院编修熊希龄等人，作用甚大。八月十二日，御史黄桂鋆上奏“请早定大计以杜祸变折”，要求处死张荫桓等人（参见24-89）；附片为“请罢斥陈宝箴拿问黄遵宪等人片”，直攻湖南的维新运动：

“湖南巡抚陈宝箴惑于黄遵宪、熊希龄之言，聘该员门人梁启超等充时务学堂教习，其所著学约及批答之件，语多悖逆。湖广总督张之洞电致学政徐仁铸，指摘其谬；湘人复具公呈，请斥邪说。陈宝箴依违其间，实有袒护之意。在籍绅士叶德辉，因素与熊希龄有隙，腾书相诋。希龄云：将约日本之维新党，剿灭湖南之守旧党……拟请电旨饬下两江、两湖、两广各督抚，将黄遵宪、熊希龄、梁启超、徐勤、麦孟华等一律拿问……至陈宝箴、徐仁铸身居高位皆有风化之责，乃不能维持名教，反为奸人蛊惑，应请严旨立予罢斥，另简贤员往代其任，以慰湘中人士之望。”⁽¹²¹⁰⁾

慈禧太后此时主要考虑在押的张荫桓、康广仁等人，对黄遵宪、陈宝箴等人并无行动。⁽¹²¹¹⁾十三日处死六君子之后，十四日将湖南学政翰林院编修徐仁铸革职，永不叙用。（参见24-89）徐仁铸被革后，路过上海，致汪康年信中称：“弟所遭之酷，不忍为公再言。”⁽¹²¹²⁾

八月十六日，工科给事中张仲忻上奏“请旨缘坐家属销毁著书折”，缉拿康、梁家人（参见24-94）；附片为“参黄遵宪等人片”，攻击黄遵宪、熊希龄、李岳瑞、王照、洪汝冲、宋伯鲁：

“出使大臣黄遵宪，贪劣荒谬，湘人嫉之如仇，此次来京，沿途需索州县各数百金。又湖南庶吉士熊希龄，素性狂悖，其与同乡叶德辉书，有‘必率日本人来攻中国旧党，不至于血流成河不止’等语。人多有知之者。此二人与康有为、孙文同为日本兴亚会总董，现皆将来京，预备召见，不可不防。臣又风闻总署章京李岳瑞、候补京堂王照、刑部主事洪汝冲及革员宋伯鲁，均于初八九等日先后逃匿。宋伯鲁业经罢职，犹可言也。该员等若非情虚胆怯，何以弃官如遗？应否查实惩办，恭候密裁。”⁽¹²¹³⁾

慈禧太后当日即命吏部查询王照（参见24·86）；同时命军机大臣王文韶、廖寿恒查询洪汝冲、李岳瑞。⁽¹²¹⁴⁾第二天，王、廖上奏片：

“窃臣文韶、臣寿恒昨天面奉谕旨：饬查李岳瑞、洪汝冲是否在京。臣等当即于散值后同赴总理衙门，查得主事李岳瑞是日并非该班，因差人传令即刻进署问话，李岳瑞即于申刻到署，臣等一同传见，实系亲身。又，刑部主事洪汝冲经臣寿恒饬传到部，随令当面缮写履历一纸，并无他故。臣等询之总署章京、刑部司员，均称李岳瑞、洪汝冲照常当差，近日并无请假离署等情。理合遵旨奏闻。”

慈禧太后随即发下交片谕旨：“交总理衙门、刑部，军机大臣面奉谕旨：工部主事总理衙门章京李岳瑞、刑部主事洪汝冲均著该衙门堂官随时察看。”⁽¹²¹⁵⁾

曾经上奏“湖南讲求时务有名无实折”的掌陕西道监察御史黄均隆（参见24·53），八月二十一日上奏“奸党未殄请旨惩办折”，攻击湖南：

“黄遵宪与张荫桓结为师生……陈宝箴开时务学堂，黄遵宪援引梁启超等为教习，著为学约、界说诸篇，大抵皆非圣无法之言……熊希龄亲由上海招邀梁启超到湘，陈宝箴以熊希龄为时务学堂总理，为康、梁扬波助焰。又开南学会、《湘报》馆，与已正法之谭嗣同及拔贡樊锥、毕永年、唐才常，生员易鼎、何来保，训导蔡钟浚等，著为合种合教之论，渎伦伤化。此皆由陈宝箴听信其子吏部主事陈三立，招引奸邪，及学政江标、徐仁铸庇护康、梁所致……”⁽¹²¹⁶⁾

此中联系张荫桓、康有为、梁启超、谭嗣同等人，皆是慈禧太后深恶痛绝之人，于是，她不顾八月十一日谕旨中“概不深究株连”的承诺（参见24·89），下达了三道谕旨：

“湖南巡抚陈宝箴以封疆大吏滥保匪人，实属有负委任。陈宝箴著即行革职，永不叙用。伊子吏部主事陈三立招引奸邪，著一并革职。候补四品京堂江标、庶吉士熊希龄庇护奸党，暗通消息，均著革职，永不叙用，并交地方官严加管束。”

“出使大臣黄遵宪因病请开去差使。江南道监察御史李盛铎著赏给三品卿衔，以四品京堂候补，派充驻扎日本国二等钦差大臣。”

军机处电寄湖广总督张之洞旨：“湖南省城新设南学会、保卫局等名目，迹近植党，应即一并裁撤；会中所有学约、界约、札说、答问等书，一律销毁，以绝根株。著张之洞迅即遵照办理。”⁽¹²¹⁷⁾

由此罢免了陈宝箴、陈三立、黄遵宪、江标、熊希龄五人的职务。

八月二十二日，御史黄桂鋆再次上奏“惩治奸党按情罪轻重区为数等一律办理折”，称“宜将乱党列作四等，分别惩治”：

一、“黄遵宪、熊希龄、徐勤、黄遵楷、韩文举……似应一律拿问治罪”；二、“陈宝箴之保谭嗣同、杨锐，王锡蕃之保林旭……此当与发往新疆之李端棻一例重惩……况王锡蕃尚未革职”；三、“张百熙之保康有为、梁启超，张之洞之保杨锐、梁启超，唐景崇之保林旭……拟请谕旨交部从重议处”；四、“王照请皇太后、皇上游历日本，洪汝冲、郑孝胥请用伊藤，李岳瑞请改服制，林辂存请废中国文字……应请飭查各衙门代递条陈中，如有此种谬说者，概行革职，永不叙用。”⁽¹²¹⁸⁾

黄桂鋆该折的指责多不准确，然其气势汹汹，很得慈禧太后心意。第二天，二十三日，清朝一连颁下几道谕旨：

“詹事府少詹事王锡蕃、刑部主事李岳瑞、工部主事张元济均著即行革职，永不叙用。”

“陈宝箴昨已革职，永不叙用。荣禄曾经保荐。兹据自请处分，荣禄著交部议处。”

“张百熙保送康有为使才，实属荒谬，著交部严加议处。”⁽¹²¹⁹⁾

同日，慈禧太后密令两江总督刘坤一秘密看管黄遵宪。⁽¹²²⁰⁾

然而，黄遵宪的秘密关押，却引起了日本等国的外交反应。八月二十四日，上海日本代理领事诸井六郎发电北京日本代理公使林权助：

“伊藤侯爵要我发电如下：10月9日上午，上海兵备道奉诏派兵监守已被解职的清驻日本公使（黄遵宪），以等待新的命令。形势对他已十分危险。我希望你采取直接的行动以解救他，如可能的话即提出抗议，因其曾是清驻日本公使。电复。”⁽¹²²¹⁾

林权助收到电报后，于二十五日下午去总理衙门交涉：“清国今日之状况与三四百年前外交之情有所不同，不能重温以前盛世之梦。一有闪失则必遭外国干涉。”⁽¹²²²⁾与此同时，他还提交了一份书面照会：

“王爷、大人台启。径启者。刻准驻沪领事电称，十月九日即贵历八月二十四日，兵备道奉旨拘黄遵宪等语。查该前大臣因病久未愈，开去差使，其以三品京堂候补，派驻大日本国等因，贵王、大臣前往照会本署大臣查照，转达本国政府在案。今乃如此，未免有关本国颜面。惟贵王、大臣熟思而审处之。专此。顺颂时祉。名另具。十月初十日。林权助”⁽¹²²³⁾

大隈重信亦向林权助下达了明确的训令。⁽¹²²⁴⁾至此，慈禧太后只能让步。二十六日（10月11日），清朝发出上谕：

“前据刘坤一奏称，出使日本大臣黄遵宪病请开缺等语。黄遵宪业已准其开去差使，着刘坤一饬令该员即行回籍。”⁽¹²²⁵⁾

二十七日，总理衙门照会林权助公使，用“误会”一说，将事情给搪塞过去。⁽¹²²⁶⁾二十九日，总理衙门收上海道蔡钧电报：“勘电敬悉。洋人日前之举实系误听讹言，今已释然，黄遵旨今晚附轮回籍。钧。艳。”⁽¹²²⁷⁾康称黄遵宪“为日人救之”，属实。康又称其“电英领事救

焉”，查当时的英人确实作出了反应⁽¹²²⁸⁾，英国驻上海领事此时也有一些行动⁽¹²²⁹⁾；然康是否真有电报给英国领事，英国的活动是否与康的电报有关，我尚未读到相关的史料。

从以上情节中可以看出，惩处湖南官员及王锡蕃、李岳瑞、张元济等人一事上，御史黄桂鋆、给事中张仲炘、御史黄均隆起到的作用甚大。⁽¹²³⁰⁾

文廷式因杨崇伊所参，光绪二十二年二月下令革职（参见21-26）；而杨崇伊八月初三日上奏“吁恳皇太后即日训政折”，再次言及文廷式：“文廷式不思悔过，又创大同学会，外奉广东叛民孙文为主，内奉康有为为主。”⁽¹²³¹⁾（参见24-75）八月初十日，慈禧太后电旨刘坤一、翁曾桂：“已革翰林院侍读学士文廷式，是否在籍，抑在上海一带，著刘坤一、翁曾桂密饬访拿，押解来京。”护理江西巡抚翁曾桂奉旨查拿未获，十二日电奏：

“查省垣有该革员寓所，即密饬南昌、新建两县前往查拿。旋据复禀，该革员并未在省，询据其族弟内阁中书文廷心声明，其兄早经外出，曾接其七月底自湖北来信云，八月初间拟往上海或出洋游历。以后未接续信，不知下落等语。当即一面电达督臣刘坤一，一面知照湖广督臣张之洞。一体访查，拿押解京。”⁽¹²³²⁾

翁曾桂把球踢到上海和湖北去了。刘坤一于十六日电告：

“据上海委员禀复，该革员今春二月间到沪，因江西新设学堂于六月初回籍，至今未来。又准翁曾桂电称……互证参观，恐尚在湖北逗留。业经坤一电饬江汉关道俞钟颖，迅速访拿，毋稍疏纵。”⁽¹²³³⁾

刘坤一的电报更是指明文廷式在湖北。然而文廷式此时躲了起来，其行踪清朝许多高官是清楚的。据日本代理上海总领事小田切万寿之助的报告：政变发生时，文廷式正在长沙，忽接湖南巡抚陈宝箴迅速逃遁的劝告，随即在长沙附近偏僻乡下藏身。陈宝箴交卸后返故乡，命地方官用官船将文廷式送到汉口。小田切万寿之助还为其制定了一个援救计划，委托汉口的东肥洋行主任绪方二三办理此事。十月初六日（11月19

日)，文廷式与他的弟弟文廷楷乘大阪商船公司轮船天龙丸来到上海。
(1234)此后，文廷式去了日本。

宋伯鲁于八月初六日因上折而被慈禧太后罢免后（参见24-78），一直在各地躲藏。光绪二十八年（1902），宋伯鲁回到陕西醴泉家乡，陕西巡抚升允上奏请求将其永远监禁，光绪帝朱批：“著照所请。”(1235)宋伯鲁后随伊犁将军长庚去了新疆，民国期间居住于北京、陕西等地，曾任职于陕西通志馆。1932年去世。

徐致靖于八月十四日旨命“刑部永远监禁”（参见24-89），一直关押在刑部监狱。八国联军进入北京时脱逸而出，当西安行在查询其下落时，自投刑部要求关押，光绪二十六年十二月初三日奉朱批：徐致靖“既据报首，尚知畏法，著一并加恩释放，免治其罪”。(1236)他后来隐居杭州，清朝灭亡后与康有为还见过面。(1237)

清廷对张荫桓的处置，参见24-89。

康称“复八股、禁报馆、捕会社及主笔人、罢经济特科、农工商局，复冗官、停漕折”，大体属实，分见八月十一日谕旨（复冗官并停止上书）、八月十七日谕旨（停漕折）、八月二十四日懿旨（复八股、停经济特科并裁农工商总局）、八月二十四日谕旨（禁报馆及捕报馆主笔）。(1238)

“无逝我梁，无发我筍。我躬不阅，遑恤我后”，见《诗经·小雅·小弁》，其直译的意思是：“不要动我的鱼梁，不要动我的鱼篓。我现在处于困境，怎么谈得上我的将来。”《小弁》是尹吉甫之子伯奇所作，无罪却被放逐，故歌，为自己作辩护。康有为引此诗之意是申白自己无罪。

（24-99）维新之事，吾以四月二十八日召见，至七月二十九日奉密诏，凡九十日。是役也，身冒十死，思以救中国，而竟不死，岂非天哉！事后追思，无一生理。吾先出上海办报，则上海道掩捕立死。皇上无明诏、密诏之敦促，迟迟出京，必死。荣禄早发一日，无论在京在途，必死。无黄仲弢之告，宿天津，必死。从仲弢之言，出燕台，亦必死。搭招商局之“海晏”船，英人欲救无从，必死。是日无“重庆”之轮开，或稍迟数时行，追及，必死。“飞鹰”快

船不因煤乏还，必死。莱青道非因有事往胶州，则在燕台，必死。上海道不托英人搜，则英领事不知，无从救，必死。英人不救，亦必死。凡此十一死，得救其一二，亦无所济。而曲线巧奇，曲曲生之，留吾身以有待其兹，中国不亡，而大道未绝耶？聚散成毁，皆客感客形。深阅死生，顺天俟命，但行吾不忍之心，以救此方民耳。

据手稿本，“至二十九日”之“至”字为添加；“身冒十死”之“身”字前删一行“身”字，“十死”《戊戌变法》本改为“十一死”；“无一生理”之“无”前删一字，“一”字为添加；“办报”二字为添加；“则上海道掩捕立死”之“上海”由“蔡”字改，“道”字后删“密”，各抄本刊本漏“道”字，“立死”后删“荣禄早发”；“燕台”之“燕”字，各抄本刊本已改为“烟”；“无重庆轮”之“无”字为添加；“飞鹰”后删“不”字；“则英领事不知”之“则”字为添加；“皆客感客形”之“皆”字为添加。

“密诏”一事，参见2472、2473；而“七月二十九日”时间有误，指七月三十日光绪帝召见杨锐所下密诏之事。“海晏”轮，应是“新济”轮。（参见2479）

康有为通过其从北京到香港的经历，感到了“天意”存己，“留吾身以有待其兹”，“以救此方民”。从手稿本来看，前称“身冒十死”，后称“凡此十一死”，是其最初也没有计算清楚。

梁启超在日本《清议报》中刊出的《戊戌政变记》中，有《记南海先生出险记》，以康有为《我史》为蓝本，详细说明了此次经历，最后也引用了这“十不死”：

“……是役也，先生有十身不足死：皇上无两重诏书敦促，则先生不出京，必死；荣禄之变早作一日，则先生无论在京在途，必死；若先生迟一日出京，则在南海馆被捕，必死；若宿天津栈，则不及搭船，必死；若初六日船不开，必死；既搭招商局船，常例必不复登岸，无从搭英船，则英人无从救，必死；飞鹰兵舰速率既倍，若非缺煤，则必追及被捕，必死（或者曰飞鹰舰长仗义释放云，亦未可知）；烟台之道员，若非往胶州，则截搜被捕，必死；到上海不遇救，必死；上海道不请各国领事协拿，则英领事不知此事，无从救，必死。有此十必死，当是时也，智者无所施谋，勇者无所施力，爱者无所施恩，人事俱穷，能救其一，不能救其他。死

矣，死矣，而竟不死，岂非天哉，岂非天哉！天之曲为保全先生，曲线巧奇，若冥冥中有鬼神呵护之，俾留其生以有待者，岂无故欤？”(1239)

相较于康有为的“十一不死”，梁启超去掉了“先出上海办报”一节。

对于康、梁的这一说法，胡汉民予以了严厉的批评：

“那《戊戌政变记》，随口捏造，虚谬处极多，然而有可从中看出破绽，反然露出真相的，就莫如那康有为的‘十不死记’。别的书还可以推说别人的手笔，不得看确，这‘十不死记’，既然康有为自述，其中情节，便可以做得凭据。这本书兄弟看过好几年，后为晓得康梁的谬妄，他们的书，就少寓目；但还记得‘十不死记’是康有为显他十番当死不死，将来不知几大气候，或者做个真命天子，也未可知。惟是他自家说话太过，不觉露出真情，掩不住从前的假话。却也奇怪，这‘十不死记’是许多人看过的，如何没有人指摘他，揭出他的心事，这是康有为的侥幸了。他那‘十不死记’，最要注目的，就是他到天津，他不知朝中有变，几乎可以被捉；却又幸到烟台，上岸还去买石子玩弄玩弄。到了上海，也还不知朝廷拿他，幸得英领事上船通知，又不得死。就他这几个不死看来，足见康有为出外求救的话，纯然乌有子虚。要是果然这康有为已晓得皇上危如累卵，旦夕有性命之虞，自己奉着密诏的人，那有逍遥自得的？这明明显出康有为自己弄的手段，原想哄到光绪，他就趁机行事，及事不成，他只得罢休。然而他心里是晓得，太后杀光绪皇帝是没这事的；既然没事，那保驾诏书就是无效。谭嗣同、刘光第在鼓里，只好听他着急，我老康却是无忧无虑。因为他算不到袁世凯竟会穿了这事，故一路上行得安然泰然。不然，这烟台的石子明是买来年底栽水仙花用的，与出外求救有甚相关？这话问起来，恐怕康有为也要失笑的……”(1240)

胡汉民的说法，稍显尖刻，自然与革命、立宪两派此期的党争有关。很可能是胡汉民的这一段批评，《饮冰室合集》刊《戊戌政变记》时，没有将《记南海先生出险记》收录进去。

“聚散成毁，皆客感客形”，见于张载《正蒙·太和》，原文为：

“太虚无形，气之本体，其聚其散，变形之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。”⁽¹²⁴¹⁾

张载此语之意，在于说明“客感客形”与“无感无形”的特点与之间的关联。康有为引用此语，在于说明此乃是现实世界中的表象与内心体会。⁽¹²⁴²⁾

（24-100）诸子欲闻吾行事，请吾书此。此四十年乎，当地球文明之运、中外相通之时，诸教并出、新理大发之日，吾以一身备中原师友之传，当中国政变之事，为四千年未有之会；而穷理创义，立事变法，吾皆遭逢其会而自为之。学道救人，足为一世；生本无涯，道终未济。今已死耶，则吾阅遍人天，亦自无碍，即作如是观也。后此玩心神明，更驰新义，即作断想，又为一生观也。九月十二日至日本，居东京已三月，岁暮，书于牛込区早稻田四十二番之明夷阁。

据手稿本，“欲闻吾行事”之“欲闻”二字由“恐”字改，“吾”字后删“遂”；“当地球文明之运、中外相通之时，诸教并出、新理大发之日，吾以一身备中原师友之传，当中国政变之事，为四千年未有之会；而穷理创义，立事变法，吾皆遭逢其会而自为之”一段为添加，补在页眉与页边，其“当地球文明”前删“□□人处”，“为四千年”之“为”字后删“穷理创事”，“四千年”以后一段为再添加；“学道救人”之“救”字《戊戌变法》本作“爱”字，“人”字后删“事理甚多”，又再删添加的“□吾为”；“生本无涯，道终未济”一句为添加，补在行间；“则吾阅遍”之“吾”诸刊本抄本作“已”字；“即作如是观”之“即”字后删“可”字；“更驰新义”为添加；“又为一生观也”之“又”字前删“作”字，“为”字为添加，“观”字后删一字；“居东京已”为添加，删原先“又”字；“岁暮书”后删“此”字。

又，此处有一贴条，记“第十五页一行提及菊翁请其撰学堂章程。第十九页二面提及菊翁请废翰林院、都察院。倒数第二页提及菊翁被革。罗孝高普具”。“菊翁”即张元济，字菊生。该纸为信纸的右半，印“……馆信稿纸”，张元济长期主持商务印书馆，很可能是商务印书馆信稿纸。而“第十五页”、“第十九页”两语，也使我核对了一下页数，他只看到了光绪二十四年的部分。尊称“菊翁”，写者似为晚辈或张元济的下属。

“诸子”，指康有一党流亡在日诸弟子。当时有梁启超、徐勤、王照、梁铁君、康同照、何易一、叶湘南、韩文举、罗普、罗伯雅、梁元理等人。⁽¹²⁴³⁾

康到达东京寓所的时间，为九月十一日晚11点半（参见24-97），康称“九月十二日”，即以第二天来计算。称“居东京已三月”，即为十二月十二日（1899年1月23日），又称“岁暮”，当在1899年2月初旬。此时康有为的处境十分尴尬。在日本政府反复施压下，康已被迫同意离境（参见《导论·康有为写作时的心情》）；而横滨大同学校内康有为派与孙中山派又大打出手，由犬养毅出面调停。因而在书写《我史》时，康有为对其在日本三个月的经历未加描述，正表明其心情十分复杂。

“牛込区早稻田四十二番”，即东京牛込区早稻田南町四十二番地，是康有为到日本后在东京的第三个住所。⁽¹²⁴⁴⁾东京“牛込区”于二战后并入新宿区，“早稻田南町四十二番地”，今为东京都新宿区牛込第二中学教学楼之西部。⁽¹²⁴⁵⁾“明夷阁”为康有为自命其住所。康有为随行弟子叶湘南在《我史》手稿本跋记中称：“到日后，先师颜所居曰‘明夷阁’。”⁽¹²⁴⁶⁾

“明夷”，为《易经》的第三十六卦。其经文曰：“下离上坤，明夷：利艰贞。《彖》曰：明入地中，‘明夷’，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。‘利艰贞’，晦其明也；内难而能正其志，箕子以之。《象》曰：明入地中，‘明夷’，君子以莅众，用晦而明。”其卦象为日入地中，光明殒伤。康有为在此用意为，虽落其难而坚守其贞。

(1) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第2—3页。“问答”即谈话记录，此为与俄、英使会面时的问答记录，即今日外交上的备忘录。

(2) 《翁同龢日记》，第6册，第3086页。

(3) 《康有为日本变政考》，卷一，第28—30页；卷十，第31页。然从康有为的叙述中可以看出，他对日本纸币的情况并不十分了解。

(4) 刘启戈译自《字林西报周刊》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第503页。

(5) 蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》，下册，第774—775页。“吴□祺”，吴景祺。该组信件共四件，前有康有为本人之题记：“呜呼！此亡弟幼博烈士之遗墨。幼博写此逾年，即为光绪二十四年戊戌遂遭惨戮，南北抄没，于是幼博笔迹几绝，遗事亦罕传，越十六年癸丑，乡人陈秀才逊宜以章程见还，既足见幼博之先识兴学，即笔意亦复峻拔逋峭，出入于小欧小米之间，可以传世行远矣。除夕康有为题。”蒋贵麟另作按语：“广仁先生号幼博，学医于美人嘉约翰，通泰西医术。曾在沪草具章程，拟创立医学堂。该章程真迹归还后，惜仍散佚。今仅存广仁先生致其侄康同薇女士家信五纸。吉光片羽，弥足珍贵。内一纸系钞录南海先生戊戌正月初五日自京中来书，可与南海先生自编年谱参证。”（同上书，第773页）由此可知，康的题记非为该组信件而是为医学堂章程所题。康广仁信件的来源，蒋贵麟未作说明，仅在《〈万木草堂遗稿〉及〈遗稿外编〉印行前记》中称：“此外康广仁致先师长女公子康同薇书，及先师戊戌家书，因可与先师自编年谱参证，不忍割弃，作为《遗文辑存》附录，以资保存。”康广仁信件“作为《遗文辑存》附录”，当可理解；康有为戊戌家书又为何“作为《遗文辑存》附录”，似不可解。又，“癸丑”，民国二年，1913年。

(6) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第2、8、12页。参见马忠文：《张荫桓与戊戌变法》，王晓秋、尚小明主编：《戊戌变法与清末新政：晚清改革史研究》，北京大学出版社，1998年，第68页。

(7) 1981年陈凤鸣发表《康有为戊戌条陈汇录——故宫藏清光绪二十四年内府抄本〈杰士上书汇录〉简介》，使藏于故宫博物院图书馆的光绪二十四年内府抄本《杰士上书汇录》为学术界得以利用。（《故宫博物院院刊》，1981年第1期）。

(8) 梁启超《戊戌政变记》称：“正月初八日，康有为上疏统筹全局”。孔祥吉据此将该折呈递总理衙门的日期，定为正月初八日。（《救亡图存的蓝图》，第14页）

(9) 《康有为早期遗稿述评》，第263页。又，该日军机处《随手档》记为：“朱批总理各国事务衙门折：一、代递主事康有为条陈由。单一、原呈。（见面带上，未发下）片一、请派俄德法等国专使由。朱批‘依议’。一、遵议御史陈其璋奏外筹邦交内筹边备由。片一、遵议陈其璋奏颁发译印图书及阿尔泰矿务由。朱批‘依议’。”

(10) 康有为的学生王觉任于《知新报》第30册（光绪二十三年八月十一日出版）发表《开储材馆议》，主张是军机处内开设“储材馆”，入馆者学习政教各术，并可随时进军机大臣，“凡军机处有所举行，所有议论，发交储材馆查考，令各抒所见，由王大臣察核施行。凡储材馆有条陈，皆由军机处王大臣代奏。储材馆宜设在西华门内……今因时创设，后将为论思之地……”（《知新报》影印本，第1册，第315—316

页)此处的“储材馆”，与“制度局”有相似之处，很可能是康有为的又一种设想。

(11)《杰士上书汇录》卷一；《康有为早期遗稿述评》，第263—271页；《救亡图存的蓝图》，第3—15页；《康有为全集》，第4集，第11—16页。

(12)《知新报》影印本，第2册，第1077—1978页。

(13)麦仲华、康同薇编：《戊戌奏稿》，宣统三年三月，文海出版社影印本，1985年，第183—198页。

(14)《戊戌奏稿》共录康有为奏折20篇，其先列出奏稿篇名为：一、“请告天祖誓群臣以变法定国是折”(四月)；二、“请废八股试帖楷法试士改用策论折”(四月)；三、“请停弓刀石武试改设兵校折”(四月)；四、“请开学校折”(五月)；五、“请广译日本书派游学折”(五月)；六、“请励工艺奖创新折”(五月)；七、“请裁绿营放旗兵改营勇为巡警仿德日而练兵折”(五月)；八、“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”(六月)；九、“请定立宪开国会折”(代内阁学士阔普通武，六月)；十、“请君民合治满汉不分折”(六月)；十一、“谢赏编书银两乞预定开国会期并先选才议政许民上书言事折”(六月)；十二、“请禁妇女缠足折”(六月)；十三、“请开制度局议行新政折”(七月)；十四、“请废漕运改以漕款筑铁路折”(七月)；十五、“请计全局筹巨款以行新政策铁路起海陆军折”(七月)；十六、“请设新京折”(七月廿日后)；十七、“请断发易服改元折”。此后有“暂阙”奏折篇名12篇、进呈编书序目5篇。再后列出“补录”，即十八、“应诏统筹全局折”(正月)；十九、“呈请代奏皇帝第七疏”(正月)；二十、“敬谢天恩并统筹全局折”(五月)。由此似可推断，康有为后来准备重写戊戌时期的上书，列目已达29篇，其中写完17篇。作为补录的第十八篇、第二十篇，虽当时发表于《知新报》第77册、第78册，但因收入梁启超的《戊戌政变记》而得以补录。第十九篇即“呈请代奏皇帝第七疏”，即“译纂《俄彼得变政记》成书呈”(“上清帝第七书”)，因刊于大同译书局《南海先生七上书记》，而得以补录，与《杰士上书汇录》对照，文字略有调整，也是其中惟一真实的一篇。

(参见245)

(15)《戊戌奏稿》收录进呈编书序目5篇：一、“进呈俄大彼得变法考序”(正月)；二、“进呈日本明治变政考序”(正月)；三、“进呈突厥削弱记序”(五月)；四、“进呈法国革命记序”(六月)；五、“进呈波兰分灭记序”(七月)。其第一篇“进呈俄大彼得变法考序”(正月)刊入《南海先生七上书记》，故是其原来之序文；第二篇“进呈日本明治变政考序”(正月)；第五篇“进呈波兰分灭记序”(七月)与进呈本原序对照，多有差别，可知是其后来另作。至于《突厥削弱记》、《法国革命记》两书未进呈，其序更是后来的另作。(参见24-33、24-34、24-57)

(16)《知新报》共刊出康有为条陈6篇：一、“各省改书院淫祠为学堂折”(第63册，光绪二十四年七月十一日出版)；二、“条陈商务折”(第70册，九月二十一日出版)；三、“请开农学堂地质局折”(第76册，十一月二十一日出版)；四、“请及时变法折”(第77册，十二月初一日出版)；五、“统筹全局折”(第78册，十二月十一日出版)；六、“奏请裁撤厘金片”(第80册，光绪二十五年二月初一日出版)。与《杰士上书汇录》对照，前三篇为真折，尽管内容略有删节，但未收入《戊戌奏稿》。(参见24-32、24-39、24-50)后三篇是其在日本的另作。(参见24-22、24-70)《戊戌奏稿》中有《请开学校折》，是康后来的另作，内容与旨趣与《知新报》发表的第一篇

大有不同。由此可知，康有为等人出版《戊戌奏稿》时，已无法查找和利用《知新报》。

(17) 《戊戌奏稿》中有6篇不能找到当时对应的条陈，即第三篇“请停弓刀石武试改设兵校折”（四月）；第七篇“请裁绿营放旗兵改营勇为巡警仿德日而练兵折”（五月）；第十篇“请君民合治满汉不分折”（六月）；第十四篇“请废漕运改以漕款筑铁路折”（七月）；第十六篇“请设新京折”（七月廿日后）；第十七篇“请断发易服改元折”（七月廿日后）。其中第三、七、十、十四篇的内容，《我史》中并未涉及；第十六、十七篇的内容，《我史》中提到过。（参见24-70）

(18) 李岳瑞在戊戌政变后被闲置，民国后作笔记两部《春冰室野乘》、《悔逸斋笔乘》，多言清朝掌故。其在《悔逸斋笔乘》中录《清宫秘事琐记》，谈到咸丰帝与恭亲王奕訢之旧事，称“此事戊戌春在京师闻诸康长素者。”（《栖霞山野乘·悔逸斋笔乘》，山西古籍出版社，1997年，第162页）可证他与康之交往。

(19) 梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第260页。

(20) 光绪二十三年十一月初一日，林旭致李宣龚信中称：“到京忽忽五十日矣，两淮捐案未到，不能入署。拟入张菊生西学堂，以会试在即，不果。八股却未尝上目，字略写而已……数日来，胶湾告警，闻割定海，未及厦门，朝议棼然，瓜分在即矣。康长素适来，日有是非，欲避之，未能，深愧吾友闭门之贤。”（《致李宣龚》，见《晚翠轩集》，《续修四库全书》，集部别集类，上海古籍出版社，1995年，第1568册，第536页）李宣龚（1876—1953），福建闽县人，字拔可，号观槿，又号墨巢。清光绪二十年举人，江苏候补知府。后随张元济供职于上海商务印书馆，并任合众图书馆董事。李宣龚为林旭的同乡，也是其诗友，故所言当更直白。此后，林旭与康有为越走越近，成为康的弟子。（参见24-63）

(21) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第58页。张亨嘉，字夔钧，号铁君，福建侯官人，翰林院编修。

(22) 《知新报》影印本，第1册，第561—562页。

(23) 刘光第致刘庆堂，光绪二十四年正月二十四日，《刘光第集》，第280—281页。

(24) 《汪康年师友书札》，第1册，第772页。

(25) 许应骙当时圣眷颇隆，据《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝于正月二十二日、三十日、二月十九日、三月初五日、闰三月初五日、十三日共计六次单独召见了。闰三月十三日之后到其被罢免，光绪帝没有再召见他。（《宫中杂件》（旧整），第915包）他很容易知道光绪帝对此的想法。戊戌政变后，张之洞对日本驻上海领事小田切万寿之助称：“新任闽浙总督许应骙，颇通时势，不拘泥事物，康党对许应骙之批评不足取也。”（“上海小田切万寿之助代理总领事致都筑第六外务次官报告 1898-12-21”，《关于湖广总督张之洞近况及其对政变的意见》，1899-1-6收到。《日本外交文书》，第31卷，第1分册，第728页）

(26) 翁同龢在二月十八日日记中仅称：“晚赴总署，明日递康有为折，又议复陈其璋折，又片请派使议保东方大局，皆速议也。”（《翁同龢日记》，第6册，第3100页）若只是“速议”，似无更多的争论。此时德占胶澳，俄占旅、大，英、俄贷款之

争，总理衙门十分忙乱。

(27) 军机处《上谕档》，光绪二十四年二月十九日。又，康有为《上清帝第六书》当时未呈送慈禧太后，三月二十三日与康有为的其他奏议及《俄彼得变政记》一并呈送慈禧太后。（参见24·8）

(28) 军机处《随手档》该日记：“总理各国事务衙门折：代递主事康有为条陈由。单一、照录康呈。（递上）一、添开通商口岸由。朱批‘依议’。片一、税务司杜德维请予奖叙由。朱批‘依议’。片一、各省内河均准行驶小轮船由。朱批‘依议’。一、拟修英国条约请旨遵行由。朱批‘依议’。片一、颁给道员容闳办理铁路关防由。朱批‘知道了’。片一、遵议御史胡孚宸奏德杀华民请飭□责由。朱批‘知道了’。（原折交总署领去，另抄归箴）”

(29) 《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第272页；《康有为全集》，第4集，第26页。

(30) 《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第272—276页；《救亡图存的蓝图》，第39—45页；《康有为全集》，第4集，第26—28页。

(31) 参见《救亡图存的蓝图》，第269—271。目前最方便利用的版本见《康有为戊戌真奏议》，第81—93页；《康有为全集》，第4集，第33—41页。

(32) 《戊戌奏稿》影印本，第199—209页。

(33) 参见《康有为戊戌真奏议》，第2—7页；《救亡图存的蓝图》，第43—45页。

(34) 《杰士上书汇录》卷一，见《康有为早期遗稿述评》，第278页。又该日军机处《随手档》记：“总理各国事务衙门折：一、代递主事康有为条陈由。一、译纂日本变政考等书由。片一、请照经济特科例推行各省岁科由。（随事递进）”

(35) “德国驻圣彼得堡大使拉度林公爵致外部电”，1897年12月29日，《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，第1卷，第209—210页。

(36) 许景澄致总署电，光绪二十四年正月二十七日，《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，第332页。

(37) 参见张丽：《维特远东外交政策研究：以对华政策为中心》（北京大学博士论文），第121—122页。

(38) 中国第一历史档案馆编：《清代军机处电报档汇编》，中国人民大学出版社，2005年，第2册，第64页。

(39) 许景澄、杨儒电总署，光绪二十四年二月二十六日，《清季外交史料》，卷一三零，第14页。

(40) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第57—58页。张“以寒疾不能往为辞”。翁同龢在日记中称：二月二十六日，“见起三刻余，力陈旅、大许后，各国必起，其患即在目前，上意欲与各国商议。”二十九日，“见起三刻……论俄事良久，命传李鸿章、张荫桓明日预备召见。”三月初一日，“今日李、张起，上亦不能断也。见起三刻……衡量时局，诸臣皆挥涕，是何气象，负罪深矣。退时庆、李、张邀谈，大约除允行外别无无法……”（《翁同龢日记》，第6册，第3102—3104）

(41) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第66—73页。

(42) 《翁同龢日记》，第6册，第3104页。

(43) 《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》（旧整），第915包。《清代起居注册》光绪朝，联合报系文化基金会国学文献馆，1987年，第60册，第30555页。

(44) 翁同龢在日记中称：初三日，“是日有合肥起，不过嘱其慎重，并无诤词。”（《翁同龢日记》，第6册，第3104页）

(45) 《清季外交史料》，卷一三零，第16页；军机处《随手档》，光绪二十四年三月初五日。

(46) 先是俄国与英国争夺借款时，俄国便向李鸿章、张荫桓许诺贿金。（参见23-12）光绪二十四年二月二十九日（1898年3月21日），即光绪帝召见李鸿章、张荫桓的前一日，巴布罗福与华俄道胜银行的璞科第对李、张许贿：“假使旅顺口及大连湾问题在我们指定期间办妥，并不需要我方的非常措施时，当各酬他们银50万两。”璞科第的电报还称：“两位大臣均申诉自己的地位非常艰难并述及官吏阶级愤激心情，向皇帝上了无数申请书，勿对我国要求让步。明天两位大臣都将向皇帝作报告。”三月初三日（3月24日），巴布罗福电报称：“允许的报酬起了应有的作用。李鸿章与张荫桓显然已使其他大臣及亲王等对此发生兴趣。”三月初七日（3月28日），即《旅大租地条约》签订的次日，璞科第发电财政大臣维特：“今天我付给李鸿章50万两”，“李鸿章甚为满意，嘱我对您深致谢意”，“我没有机会将款交给张荫桓，因为他非常小心”。三月十八日（4月8日），璞科第发电维特：“我和张荫桓机密谈判关于付他50万两之事。他对目下收款一事非常害怕，据说，对于他的受贿已有无数控告，他宁愿等到闲话平息以后。我告他所允付他款项无论如何是归他支配的。”（《红档杂志有关中国交涉史料选译》，第207—210页）

(47) 《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第276—278页；《救亡图存的蓝图》，第46—48页；《康有为全集》，第4集，第42—43页。《戊戌奏稿》存目中有《争割旅顺折》，似康追忆此呈的记录。

(48) 胡滨译，菲利浦·约瑟夫：《列强对华外交：1894—1900对华政治经济关系的研究》，商务印书馆，1959年，第228—231页，以下简称《列强对华外交》。欧格纳曾任英驻清朝公使长达15年，光绪二十一年（1895年）由驻清朝公使调任驻俄公使，是一个中国通。（参见21-19）

(49) 罗曼诺夫：《日俄战争外交史纲1895—1907》，上海人民出版社，1976年，第91—93页。维特的想法是，俄国占据华北，英国占据长江流域，把德国夹在中间。

(50) 菲利浦·约瑟夫：《列强对华外交》，第235—236页。

(51) 二月初九日（2月29日），总理衙门与汇丰银行、德华银行签订《英德续借款合同》的当日，俄国外交部根据维特的建议，研究要求英国的四点“补偿”。（参见张丽：《维特远东外交政策研究：以对华政策为中心》（北京大学博士论文），第129—130页）

(52) 按照《马关条约》，清政府付清战争赔款后，日本将须归还威海。

(53) 沙士伯雷致萨道义，1898年3月15日（二月二十三日），萨道义致沙士伯雷，1898年3月17日（二月二十五日）。转引自王曾才《英国对华外交与门户开放政策》，《中英外交史论集》，第97页。三月十二日（4月2日），日本外务大臣西德二郎正式同意了英国的要求，并提出，将来日本采取同样的行动时，相信可以得到英国政府的同意与支持。

(54) 三月初五日（3月26日），沙士伯雷致电驻德大使拉塞尔（F.Lascelles）：“女王陛下政府要求对威海卫的定期归还的租借权，因此可能德国政府将和你谈到关于我们要占领的领土是山东省的一部分。如果遇有这种情况，你有权解释：威海卫目前不会成为而且我们相信也不能够成为进入山东省任何地区的一个贸易港口。我们并不希望干涉德国在那个地区的利益。俄国对于旅顺口的行动是我们认为十分遗憾的，它迫使我们采取现在我们所采取的办法。”（菲利浦·约瑟夫：《列强对华外交》，第292—293页）三月十四日（4月4日）英国代理外相巴尔富（Balfour）致驻德大使拉塞尔：“你可以通知德国政府，俄国的军事行动促动了我们，我们惟一目的是保持北直隶湾的均势，则俄国对旅顺的占领危及了这一均势。我们不认为这一政策会对德国对山东的利益带来任何危害，因为威海卫不会成为商港，而且也不可能用铁路来连接半岛。如果德方要求，将发出一项正式的承诺。当然，在日本撤出前，我们还不会去占领。”（《英国议会文件：中国1899年第1号，关于中国事务的通讯》，Chian No.1，1899，Correspondence Respecting the Affairs of China，Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty，March 1899，以下简称《英国议会文件：中国1899年第1号》，第2页）德方的档案见“外交大臣布洛夫致驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵电”，1898年4月4日（光绪二十四年三月十四日），“驻伦敦大使哈慈菲尔德伯爵致外部电”，4月5日（三月十五日），“威廉二世谕外部电”，4月6日（三月十六日），“外交大臣布洛夫奏威廉二世电”，4月7日（三月十七日）等，《德国外交文件有关中国交涉的史料选译》，第1册，第233—241页。

(55) 《翁同龢日记》，第6册，第3108页。

(56) 马洛泽莫夫：《俄国的远东政策1881—1904》，商务印书馆，1977年，第117页。

(57) “驻圣彼得堡大使拉度林公爵致外部电”，1898年3月30日（三月初九日），《德国外交文件有关中国交涉的史料选译》，第1册，第233页。

(58) “驻圣彼得堡大使拉度林公爵致外部电”，1898年3月16日（二月二十四日），《德国外交文件有关中国交涉的史料选译》，第1册，第231—232页。

(59) 参见天津社会科学院日本问题研究所译，信夫清三郎编：《日本外交史》，商务印书馆，1980年，上册，第294—302页。

(60) 致汪康年，光绪二十四年二月十八日，《汪康年师友书札》，第1册，第1069页。

(61) 《翁同龢日记》，第6册，第3105页。十二日，翁又记：翁与窦纳乐言“吾联数大国立约为大和会，三事为纲，一不占中国之地，一不坏各国商务，一不侵中国政权。窦颇首肯，云英国甚愿，未知别国何如。”（同上书，第3108页）

(62) 李鸿章于光绪二十四年三月十六日致其儿子李经方信中称：“翁、张拟请派专

使赴各国联和，鄙意谓无甚裨益，然折上已奉批准矣。樵野面奏谓，汝可胜使英之任，据称庆邸亦以为然，未知政府意见何如。翁谓遣使布告各大国，以不占中国土地，不碍各国商务，不侵中国政权为宗旨。英使谓当可办到。其实现议租各海口，原无占据之名，恐将来不免占据耳。议开岳州、吴淞、北戴河商埠，均于通商有益。中国能变法自强，以上三事必有把握，若不自强，后祸甚大，岂独如现今坏样哉？樵野主眷正隆，既为是请，难保将来不有是举。汝经手家务，须预为布置，闻命即行。”李鸿章闻张荫桓推荐李经方为出使英国之专使，并得到庆亲王的支持，颇有兴趣，让李经方作好准备。闰三月初十日信又称：“樵野前保专使，本系一时妄谈，后又无人提及。”（《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第174、177页）由此可见，翁、张派使的建策最后不了了之。

(63) “公保”与“大和会之约”尚有一些差别。而最初提出召开“和会”想法的，是北洋委用差遣道姚文栋。光绪二十三年十二月初二日，北洋大臣王文韶将姚文栋条陈递送总理衙门，该条陈称：“以职道愚见，中国此时不能专注目于一胶一德，只可将胶澳暂行停议，照会各国政府，共商亚洲永久和平之局。此本亦是太西旧例。在各国可省兵费，无不乐从。际此时艰，不得不出此一策。中国若不早为提唱，日后必有他国为之者，而中国地主之权全失矣。会商之法，或遣亲王重臣往各国，或请各国遣使来京，均无可……”（《胶澳专档》，第217—219页）

(64) 周鼎：《康有为来桂讲学的动因》，《追忆康有为》，第289页；又，陈汉才《康门弟子述略》中“龙赞侯”一条，字与名相误。（见其书第159页）

(65) 该条陈又见于《丛刊·戊戌变法》，第2册，第333—335页；并参见《康有为戊戌真奏议》，第10—13页；《救亡图存的蓝图》，第49—52页。

(66) 黄彰健称：“恐应以《国闻报》所记为正”，见《康有为戊戌真奏议》，第13页。

(67) 《救亡图存的蓝图》，第53—55页，又见《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，第100—102页。

(68) 《翁同龢日记》，第6册，第3105页。“空”，说明翁同龢认为无可操作性；“存”，指存留军机处备考而不再另作处理。又查军机处《随手档》，其记录是：“随事递上，次日发下归箠。”（光绪二十四年三月初四日）

(69) 《翁同龢日记》，第6册，第3101页。翁在日记中称，法国要求的“屯煤处”，“指琼州”。

(70) 庆常复电称：“法外部称，山东允德借地及铁路数道，法独向隅，议院不平，请派舰重办。所开四事，必须照准，如中国和商，法必顾大局，否则不得不筹办法。”“议院请照俄、德限时日，外部顾全大局，惟请速允，以免物议，如再迟延，外部迫于众议，必出事故。”（《清季外交史料》，卷一三一，页四、五）

(71) 《翁同龢日记》称：三月十九日，“晚瑞、顾二君持复法稿，一、中越边界不让人，一、云南铁路也，广州湾租界也，一、邮政俟派大臣管理时用法人也，皆含混简略。此仪公与法使吕班所定，稿则吕班代定，不准动一字，限明日复。不知仪公何以畏吕如此，竟草草全允也。致函樵野劝其救正。”（《翁同龢日记》，第6册，第3111页）仪公，李鸿章，其晚年号仪叟。

(72) 总理衙门复照中称：“因和睦之由，中国国家将广州湾作为停船趸煤之所，租与法国国家九十九年，在其地查勘后，将来彼此商订该租界四至，租价将来另议。”完全按照法国来照照录。（《中外旧约章汇编》，第1册，第744—745页）

(73) 《清季外交史料》，卷一三一，第4—7页。军机处《随手档》，光绪二十四年闰三月初五日。

(74) 参见丁名楠等：《帝国主义侵华史》，第2册，第60—70页；王曾才：《英国对华外交与门户开放政策》，《中英外交史论集》，第89—105页。

(75) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/15。其余三条建策，也多有“康学”的影子。“愿皇上法祖”一策中称：太祖高皇帝“圣治行事，必求天鉴，立政务，通下情，君臣上下等威不甚悬绝，举用贤才，量能授职，不论家世，不拘门第，以诸贝勒治兵，以五大臣议政，以十大臣理事，五日一朝，事无巨细，悉得上闻”；世祖章皇帝“纳谏亲贤，数幸内院，与诸臣讨论古今，建直庐于景运门，令翰林官分番入值，以备顾问”；圣祖仁皇帝“西洋人入京，亦多召见顾问，以故圣学广博”。“愿我皇上尊师”一策中，主张设立孔教，“洋人立国之善，则在一面讲求富强之策，一面设教，训迪国人，以要结其心，乃其本也。我中国有教之名，无教之实，而洋人来华日久，增益闻见，欲夺我民而彼教之……仍请旨飭下礼部核议，行令各省将军督抚府尹学政诸臣，迅速筹办，一体督飭地方府、县及各学教官，整顿修理文庙，各在该学明伦堂上，聚集生童，定期宣讲四书五经。所有京外官学及各省各项书院，亦令该管地方官会同教习、山长，在学舍设立讲堂，聚集学者，讲习孔子之道；其各省船政、公司、学堂、机局，但系华人聚集、归华官经理者，亦应一律设堂，宣讲四书五经……奴才此议，只欲我中国人民日闻孔子之名，聆孔子之言，服孔子之教”。“愿我皇上纳言”一策中称：“奴才更有请者，翰苑卿僚如有嘉谋嘉猷，自应随时入告……至京外臣工，如于所司职任中，灼见有利弊可以兴革，均令照例呈明该管上司代奏，勿得阻抑。”并可参见孔祥吉《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，第174—175页。

(76) 《救亡图存的蓝图》，第295—298页。

(77) 该日军机处《随手档》记：“御史文悌折：一、请拒俄联英由。（随事递上，次日发下，归箴）”该日军机处《洋务档》记：“本日给事中郑思贤等奏河南矿务请饬禁借洋债折，奉交片谕旨：‘该衙门知道’。御史文悌奏请拒俄联英折，奉旨：‘存’。谨将原折恭呈慈览。”由此可见，慈禧太后第二天将奏折发下，由军机处归箴。

(78) 《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，第175—176页。

(79) 《知新报》影印本，第1册，第719—720页。

(80) 《翼教丛编》，第33页。

(81) 《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第278页；《康有为全集》，第4集，第47页。

(82) 有意思的是，军机处《随手档》记为：“总理各国事务衙门折：一、代递主事康有为条陈由。一、译纂日本变政考等书由。片一、请照经济特科例推行各省岁科由。（随事递进）”，即也将之当作附片看待。

(83) 我以为，对康有为的这些说法不必过于较真。《日本变政考》第二次进呈本

序言中，康称：“乙未和议成，大搜日本群书，臣女同薇，粗通东文，译而集成。阅今三年，乃得见日本变法曲折次第”（《康有为日本变政考》，卷一，第4页）。其中强调“三年”。然康在作伪的《戊戌奏稿》中另作《进呈〈日本变政考〉序》称：“琉球被灭之际，臣有乡人，商于日本，携示书目，臣托购求……及马江败后，臣告长吏，开局译日本书，亦不见信。及东事将兴……臣曾上书言日本变法已强……向使二十年前，臣译书局成；或十年前，长吏听臣言而译之；或六年前，大臣信臣言而上奏……臣考日本之事，至久且详……”（《戊戌奏稿》影印本，第167—168页）此处将其最初关注日本的时间，一直前推到光绪五年（1879），中介为在日本的华商。

（84）《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第278—282页，《救亡图存的蓝图》，第56—60页；《康有为全集》，第4集，第47—49页。其中“德国威廉第三”，不知指何人，康有为可能有误。

（85）《泰西新史揽要》于光绪二十年印了3万册，结果供不应求，一印再印。光绪二十四年出普通版，初印5000册，两周内销售4000册。坊间书商多有翻刻盗印，其中在杭州有6种，四川有19种。其最初部分译本于光绪二十二年寄给张之洞，张击节赞赏，拨银1000两，表示支持。（参见熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年，第587—613页）光绪二十一年八月二十四日（1895年10月12日），光绪帝的师傅孙家鼐与李提摩太会面，谈到，“有两个月的时间，他都为皇上读我翻译的麦肯西《泰西新史揽要》。”（李提摩太：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，第239页）梁启超对该书的评论是：“书极佳。译笔略冗。”又称“《泰西新史揽要》（初名《泰西近百年大事记》），述百年以来欧美各国变法自强之迹，西史中最佳之书也。惜译笔繁芜，眩乱耳目。苟得能文者删润之，可去其半。”（《西学书目表》、《读西学书法》，《〈饮冰室合集〉集外文》，下册，第1131、1164页）《泰西新史揽要》今有马军点校本，作为“近代文献丛刊”，由上海书店出版社2002年出版。

（86）《救亡图存的蓝图》，第272—274页。

（87）参见孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，第349—350页。梁启超评论道：“论俄、日两章颇佳”。又称“《列国变通兴盛记》，其名甚动人，然书中惟记俄罗斯、日本二篇足观，其他则亡国之余，而以为兴盛，于名太不顺矣。”（《西学书目表》、《读西学书法》，《〈饮冰室合集〉集外文》，下册，第1131、1164页）又，康有为在“上清帝第五书”、“上清帝第六书”中称：“若西人所著之《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》，尤为得要。且于俄、日二主之事，颇有发明。皇上若俯采远人，法此二国，诚令译署并进此书，几余披阅。”（《康有为政论集》，上册，第208页；《救亡图存的蓝图》，第8页）可见康有为早有进呈此两书之心。

（88）光绪十六年，李鸿章聘李提摩太为天津《时报》主笔，其文后由李提摩太编为《时事新论》，共计12卷，国政、外国、格学、矿务、通商、筑路、养民、新学、利源、军务、教务、杂学等，光绪二十年由广学会出版。黄彰健指出：“梁启超《戊戌政变记》日本铅印本说：‘并进英人李提摩太所译《泰西新史揽要》、《时事新论》、《列国变通兴盛记》。’《饮冰室合集》本《戊戌政变记》删《时事新论》四字。此应系《戊戌政变记》此处所记与事实不符，故梁氏作此删订。”（《戊戌变法史研究》，第76页）

(89) 《杰士上书汇录》卷一,《康有为早期遗稿述评》,第282—283页;《救亡图存的蓝图》,第61—63页;《康有为全集》,第4集,第50—51页。

(90) 军机处《洋务档》,光绪二十四年三月二十三日。又,翁同龢日记亦记:“总署代康有为条陈折,变法,片一件,岁科试改去八股,并书三部,《日本变政记》、《各国振兴记》、《泰西新史摘要》……命将康折并书,及前两次折,并《俄彼得变政记》,皆呈慈览。”(《翁同龢日记》,第6册,第3112页)

(91) 军机处《随手档》该日仅在进呈慈禧太后的各折片下注明:“随事递上”,即随同军机处奏明事由的奏片递上,未称何日发下。一般慈禧太后发回,军机处《随手档》会注明“某日发下”。

(92) 《光绪二十四年京官召见单》,《宫中杂件》(旧整),第915包。

(93) 参见李文杰:《中国早期国债的顿挫:昭信股票研究》(北京大学硕士论文,2007)。

(94) 《军机处录副·补遗·货币金融》,3/168/9534/1。

(95) 军机处《随手档》、《上谕档》,光绪二十四年正月初九日。

(96) 户部议复折,光绪二十四年正月十四日,《军机处录副·补遗·货币金融》,3/168/9534/3。

(97) 军机处《随手档》、《上谕档》,光绪二十四年正月十四日。

(98) 户部讨论情况参见各该日《张荫桓日记》、《翁同龢日记》。

(99) 户部原折,光绪二十四年二月初十日,《军机处录副·补遗·货币金融》3/168/9534/15;《昭信股票章程》,《军机处录副·补遗·货币金融》3/168/9534/16。光绪帝上谕见军机处《随手档》光绪二十四年二月初十日。

(100) 张荫桓二月初三日日记称:“常熟将昭信章程送到,遂重订一遍……余改正各款,部中自办者并作五款,京外通行者十二款,视原稿已大异。晚间晏海丞就余寓,为成叔、震东钱行,当将改稿示之,海丞以为公当。”(《张荫桓戊戌日记手稿》,第12—13页)此处称晏安澜看到张的改稿后称赞“公当”。那桐二月十七日日记称:“户部昭信局今日派领办六人,余同麓宾、春谷、海臣、鹭卿、育圃也,管银六人,管票六人,笔帖式十四员。”(《那桐日记》,上册,第268页)

(101) 参见李文杰:《中国早期国债的顿挫:昭信股票研究》(北京大学硕士论文),第32—36页。

(102) 康有为在《日本变政考》中记:明治二十年六月“以扩张海军、建筑铁路、整理补充等公债皆发证书募集,存于银行,以俟支用。以抽签偿还,皆立有明详条例,布告天下,人民信仰……臣有为谨案:日本亦募国债,而皆为农工、物产、制造、铁道、海军等用,凡此数事,自海军以保国外,其余皆生利之物,还之也易。若以偿敌债,则还民也难。赋税只有常额,出入皆有定款,将来以何物还此公债?若一失信,则后此岂能重借乎?”(《康有为日本变政考》,卷十,第31—32页)

(103) 此事的过程,参见《张荫桓戊戌日记手稿》光绪二十四年正月十九日、二十日、二十七日、二十八日、二十九日、三十日,二月初五日、初六日、初七日、初八日、初九日,见该书,第21—46页;《翁同龢日记》光绪二十四年正月十九日、二十

日、二十七日、二十八日、二十九日，二月初七日、初八日、初九日，见该书，第6册，第3092—3098页；赫德与金登干往来电报，光绪二十四年正月二十日至二月十四日（1989年2月10日至3月6日），见《中国海关与英德续借款》第34—39页。又，翁同龢光绪二十四年二月初一日日记称：“仪公信来，谓曾托吕班借债，现可借一万万佛郎。答以十日后再议，不愿生枝节也。”（《翁同龢日记》，第6册，第3095页）仪公，李鸿章；吕班，法国驻华代理公使。很可能翁知十天后即可办成，不愿李鸿章与法国插手。

(104) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第23页。

(105) 《中国海关与英德续借款》，第36页。

(106) 《翁同龢日记》光绪二十四年正月二十七日记：“夜作札与樵野，虑英借商款俄有责言云云，此意再三与樵言，樵执意无碍，我终未释然，其他流弊且不论。”（见该书，第6册，第3094页）《张荫桓戊戌日记手稿》光绪二十四年二月初五日记：“俄代办巴百罗福未正来，询借款妥否？告余以英使愿着办不索利益，盍托之，且欲以英使之言电达外部。余答以英使前与俄国争借，以致俄款不成，中国又不能济用，故为冠冕之言，岂可据之电外部耶？我现借商款，无烦英使相助……巴谓商款如借不成，俄国当为出力，余为称谢而去。”（见该书，第37—38页）

(107) 转引自张丽：《维特远东外交政策研究：以对华政策为中心》（北京大学博士论文），第129—130页。

(108) 军机处《随手档》，光绪二十四年二月初十日。那桐光绪二十四年二月初九日、初十日记（《那桐日记》，上册，第266—267页）。又，据《张荫桓日记》，初七日光绪帝单独召见他，他很可能将此事向光绪帝当面报告过。

(109) 翁同龢二月初八日日记称：“申初同诣赫德处，本欲令少扣，伊先言前已打电，然中国声望非昔比，再多不能矣，只得悉依之。”（《翁同龢日记》，第6册，第3097页）赫德在二月初五日（2月25日）电报中称：“汇丰可否按84发行？”初七日的电报称：“可惜汇丰银行没有办到84扣，总的说来，我们已经渡过难关。”初八日的电报称：“这次借款交易，如汇丰银行不能出到84或85，仍旧是大有问题。俄国已提出更好条件，并使用压力，总理衙门已动摇。”十四日电报称：“据说银行准备把83扣的借款按90发行，在这笔交易里赚7%。我诚恳地希望他们把发行价格弄低一点，一方面保证借款最后成功，同时不使中国政府觉得‘上了当’而不痛快。因此，虽然合同已经签字，我还是发电请考虑在不影响发行价格的条件下，把83扣提高一些。将来可能还有些财政上的交易，希望汇丰主动地公道一些，以便将来优先取得这些交易。”（《中国海关与英德续借款》，第37、39页）

(110) 参见李文杰：《中国早期国债的顿挫：昭信股票研究》（北京大学硕士论文），第18—22页。

(111) 《觉迷要录》，录四，第20页。“胜、广”，陈胜、吴广。

(112) 《戊戌变法史研究》，第99—100页，此为军机处咨送总理衙门该折抄件；又见黄嘉谟主编：《中美关系史料》，台北中研院近代史研究所，1990年，光绪朝四，第2334—2335页。《救亡图存的蓝图》，第30—33页。

(113) 军机处《洋务档》，光绪二十四年二月十六日。该档又记：“本日御史陈其

璋奏请再借美国洋款折。奉交片谕旨：“该衙门知道。”谨将原折恭呈慈览。谨奏。”又，该日军机处《随手档》记：“御史陈其璋折：一、请再借美国洋款由。（随事递上。发下。钞交总署）”

(114) 《救亡图存的蓝图》，第34—38页；邹爱莲等编选：《戊戌变法档案史料》，《历史档案》，1998年第4期；原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/13。并参见《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，第94—95页。“安那保理师”，即Annapolis，美国海军学校；威士班，即West Point，美国陆军学校。“英之武翼”，不知是否指Royal？当时英国海军有格林威治皇家海军学校。以七所海军学校、各省陆军学校、练兵百万、各地炮台等项为计，若按英、美之标准，则银五亿两很可能仍不够用，康有为、宋伯鲁很可能只是听说了Annapolis和West Point，并不了解其中的具体情况。

(115) 军机处《洋务档》，光绪二十四年二月十七日。该档又记：“本日御史宋伯鲁奏请派员往美集大公司筹办铁路等事折，奉交片谕旨：“该衙门知道。”谨将原折恭呈慈览。谨奏。”又，该日军机处《随手档》记：“御史宋伯鲁折：一、请派员赴美兴办公司由。（见面带上。次日发下。抄交总署领去。）”

(116) 《康有为戊戌真奏议》，第7—11页；《救亡图存的蓝图》，第32—33、36—38页。

(117) 《戊戌奏稿》影印本，第117—124页；并参见《康有为戊戌真奏议》，第489—490页。

(118) 康有为在《日本变政考》中对此思想有着较为完整的表述：明治八年十二月“十一日，颁千岛、桦太交换条约，割桦太及其地营房于俄，以千岛为边邑。臣有为谨案，桦太之割，乃卖地也。其地远而边俄，日人度不能自保，故卖与俄，得其金钱以为兴内利之计。俄前数年亦卖此美洲数千里之〔之〕地于美国，以其所卖地之金钱数万万筑铁路、兴学校、购铁舰、增海军。盖西人之于国，其内地要隘必宜争必宜守者，虽尺壤而必争，如英、日〔日斯巴尼亚，西班牙〕之争直布罗陀峡……其边远之荒地不毛，以虚名悬属、不关国本者，则去留不足计，且以易金钱而兴内利。且亦恐既名为属地，一有边事，不救则不可，救之道远莫及，则连兵之后，终必割以与人，故不如早易金钱而修内政，大政可以备举，又不必搜刮民财，此诚善之善也。”（《康有为日本变政考》，卷七，第12—13页）康有为对库页岛划俄和阿拉斯加售美的相关知识并不准确，且阿拉斯加也未能售“金钱数万万”，其款也未如康称“筑铁路、兴学校、购铁舰、增海军”。

(119) 谭嗣同《上欧阳中鹄书》中称：“益当尽卖新疆于俄罗斯，尽卖西藏于英吉利，以偿清二万万之欠款。以二境方数万里之大，我之力终不能守，徒为我之累赘，而卖之则不止二万万，仍可多取值以为变法之用，兼请英、俄保护中国十年。”谭致贝元徵信中称：“今夫内外蒙古、新疆、西藏、青海，大而寒瘠，毫无利于中国，反岁费数百万金戍守之。地接英、俄，久为二国垂涎，一旦来争，度我之力，终不能守，不如及今分卖于二国，犹可结其欢心，而坐获厚利。二国不烦兵力骤获大土，亦必乐从。计内外蒙古、新疆、西藏、青海不下二千万方里，每方里得价五十两，已不下十万万。除偿赔款外，所余尚多，可供变法之用矣。”（《谭嗣同全集》增订本，第161、211页，两信皆作于光绪二十一年）孙宝瑄在光绪二十三年十一月十八日日记中

称：“过午，诣穰卿（汪康年）谈。穰卿前有说，谓办诸事无资，可将各省矿抵外人，借百万万以兴创实政。言之为人诋訾，与余意相符，盖彼亦视矿轻也。”（《忘山庐日记》，上册，第151页）

（120）容闳：《铁路条陈》，宓汝成编：《中国近代铁路史资料1863—1911》，中华书局，1963年，第1册，第231—233页。条陈又称“铁路既设公司，除卢汉已经开办外，其余卢汉以及各处应请统归公司开筑，以免纷歧”，由此可见，容欲获全国筑路权。

（121）容闳已不是第一次涉及此类事务。甲午战争爆发后，他向清朝驻美公使馆的翻译兼秘书写信提议：借款1500万美元，购买已建成的铁甲舰三四艘，并招募5000人的外国雇佣军从太平洋攻击日本。后又提出将台湾抵押给西方某强国，以借款4亿美元，组建新军，与日本作战。他的前一计划得到张之洞的同意，准备赴伦敦商谈借款。但他要求以海关关税为抵押，为李鸿章、赫德所拒。（石翼译注，容闳：《我在中国与美国的生活》，百家出版社，2003年，第284—285页）此中可以看出，容对于军事与财政皆为外行。

（122）容闳：“津镇铁路条陈”，光绪二十三年十二月二十六日，见《津镇铁路档案》，孙学雷等主编：《国家图书馆藏清代孤本外交档案》（以下简称《清代孤本外交档案》），全国图书馆文献缩微复制中心，2003年，第28册，第11725—11741页。从该档案形式来看，属民国时期外交部抄录的《总理衙门清档》。

（123）铁路总公司督办盛宣怀得到消息后，于光绪二十三年十月二十七日致电会同督办芦汉铁路大臣直隶总督王文韶、湖广总督张之洞：“京密电，容闳在总署呈请办镇江至京铁路，有款千万请验，先以百万报效，路成再报效百万。邸意颇动，交各堂议。如准，于卢汉事有碍否云。此系洋股，路近款便，必先卢汉告成，东南货客分去，洋债难还，比可藉口悔约。如议准，南北有路可通，保汉似可缓造。但不知初议何以舍京镇而言卢汉？闻因沿海兵险，究竟改道是否相宜？乞酌示。”（《愚斋存稿》，卷二九，第4页）又，容闳津镇铁路计划及其与芦汉铁路之争，可参见张海荣：《津镇与芦汉之争：甲午战后中国政治的个案研究》，（北京大学硕士论文，2008年）

（124）张之洞收到盛宣怀电报后，以他和盛宣怀两人名义致电王文韶，提议三人联名致电总理衙门，若有人提出津镇铁路计划，请交王文韶、张之洞“详酌议复”，再请总理衙门“核定”，“免得卢汉，以维大局”。光绪二十四年正月初七日，张之洞得知总理衙门有意支持容闳计划时，发电指出，容闳的计划使用美款，将来“不能自主”；津镇铁路连接德国胶济铁路，“德之陆军长驱而北，一日而至永定门矣”。（以上见《张文襄公全集》，第3册，第711页；第2册，第353—354页）十二日，两江总督、南洋大臣刘坤一致电总理衙门：“此事万不可允”，“容闳图揽造路之意，蓄志已久，往岁即欲暗纠洋股承办中国铁路，今施其故智，款为洋股无疑。”十五日，直隶总督、北洋大臣王文韶致电总理衙门：“当此时局艰难，举动关宗社安危，非一时一事之比，利权其重，害取其轻，似不妨稍事从容，谋定后动……”十八日，湖南巡抚陈宝箴致电总理衙门：“闻容闳以洋股由镇江至京与德路接，方孝杰、刘鹗又以洋股包办山西铁路，外间颇多疑惧，甚且妄肆揣测，不敢不以密陈，想钧署必有权衡也。”（以上见《中美关系史料》，光绪朝四，第2326—2328页）四位大吏的言论系由张之洞、盛宣怀指挥，王文韶在发电总署后，致电盛宣怀、刘坤一、张之洞、陈宝箴：“闻容闳路事，廷议既决

且秘，江楚力争不应，窃思先有以缓之。本日致总署电云……”（《愚斋存稿》，卷三十，第15页）

（125）《清代孤本外交档案》，第28册，第11742—11746页；军机处《随手档》，光绪二十四年正月二十一日。又，光绪二十三年十二月二十五日，翁同龢日记称：“晚饭后访容道闳谈山东铁路，伊欲借美款，见其电复摩根。”看来容闳计划最初投资人可能是摩根集团。二十四年正月十七日记：“陈右铭致荣仲华函，一、开矿，一、派容闳、黄遵宪借美债、集南洋股，一、以三十万饷练湘兵五千。余以长篇答仲华。”（《翁同龢日记》，第6册，第3082、3091页）陈右铭，陈宝箴；荣仲华，荣禄。由此可见，陈宝箴也有派容闳借美债的计划，不知与此时尚在湖南的梁启超有无关系。

（126）参见张海荣：《津镇与芦汉之争：甲午战后中国政治的个案研究》（北京大学硕士论文，2008年）。

（127）《救亡图存的蓝图》，第189—190页。原片见《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/68。孔祥吉认为该附片是由康有为所拟，并称：“康有为于戊戌二月十六日、二月十七日分别代御史陈其璋、宋伯鲁草拟奏折，一再推荐容闳‘在美多年，官商推重’，可筹巨款，并谓‘一月之内，必可有成’，然已时过半载，容氏所筹津镇铁路之款，仍无眉目，故而又代杨氏草拟是片。且由是片观之，康氏于戊戌二月推荐容闳可赴美筹数万巨款，集大公司云云，大多是难以付诸实行之空言，殆康氏亦虑人指责，故又呈递是片，以图补救。”我以为，孔称容闳筹款计划是“难以付诸实行之空言”，当属直揭底蕴；然称杨片为康代拟，似证不足。康有为《我史》写于光绪二十四年底，后又有多次修改，如已知容并无筹款能力，当不会在《我史》中作此言。从该片的内容来看，似有“美股”与“招商”之差别。

（128）军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年六月二十三日。

（129）七月初三日，总理衙门收到上海道蔡钧电报称：“东电敬悉，容道寓虹口川河滨一百七十一号谭宅，据云津镇路款事，六月十六日详禀未奉批，现患暑湿腹泄，俟痊愈赴京。”初四日收容闳的电称：“初二日戌刻始奉敬电悉。草约早定，职道本拟月杪晋京面呈，适患痢疾，未能动身，容俟数日稍愈，即力疾趋谒。昨电洋商来华细商，俟接复电再闻。”初九日收到容闳电报：“前与英华公司立草约，迨因经手人不妥，另与英、美两大公司议借英金五兆，商定五厘半息，九扣，昨日已印押，当由公司电禀两公使转达在案。英电已派人来华，约十日可到，职道拟先将合同寄呈，俟英人到即偕同晋京。容闳禀。庚。”十四日，总理衙门收到蔡钧的电报：“蒸电已转容道，据云息、扣已印，恐难改议。现译合同详禀，理合禀闻。”（《中美关系史料》，光绪朝四，第2414—2416、2421页）二十三日，总理衙门收到蔡钧电报：“养电敬悉，容道今明北上。钧。漾。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-2）又，容闳与英国英东公司和美国阿纶美公司订立的草合同，见《清代孤本外交档案》，第28册，第11796—11816页。

（130）七月初九日（8月25日），窦纳乐致电巴尔福（A.J.Balfour）：“津镇铁路借款五百五十万美元和筑建上述铁路的合同，已于8月23日由容闳与一家强大的英美辛迪加签订了。上述报导是由驻上海总领事寄给我的。”（《中国近代铁路史资料1863—1911》，第1册，第240页）七月二十五日，总理衙门收盛宣怀电：“……据英领事璧

利南（Byron Brenan）面称，现议津镇之英人，并非真实殷商，不过持此合同回国，转卖合同与人，从中牟利，前襄使（襄纳乐）亦云，其人可靠与否，尚待查考。闻此人已赴京，尚求详细妥酌，免得已成之局。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-2）

（131）九月十五日，总理衙门收蔡钧电：“奉庚电，即转致容道。据云拟旬日内带关防诣京呈缴，并面禀细情云。”二十三日，收容阅电：“蔡道转电询何日晋京，遵缴关防，随知照洋公司，以该款业有成议，万难中止，即电催美公司阿仑作速来华商酌。阿仑业有电到申，且职道刻病未痊，俟阿仑一到，当即一同来京复命。起程日期再行禀明。”二十七日，收蔡钧电：“奉有、宥两电，遵转容道遵照矣。”二十八日，再收蔡钧电：“容道关防缴到。惟函称美商恐有后言，将来如何申辩，非彼所能力阻云。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38，18-2）

（132）《清代孤本外交档案》，第28册，第11878—11883页。

（133）军机处《上谕档》，光绪二十四年十月二十五日。

（134）王鹏运正折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/6，其附片我还未从档案中检出。

（135）《戊戌变法档案史料》，第479页。

（136）《军机处录副·补遗·戊戌变法》，3/168/9457/75。

（137）参见孔祥吉：《戊戌变法期间第二次公车上书述论》，《戊戌维新运动新探》，第315—342页。

（138）《与妙华夫人书》，《康有为全集》，第4集，第46页。

（139）《湘学报》，第25册，光绪二十三年十一月二十一日。又，梁启超致汪康年信中称：“此间新办南学会，右帅、公度、研父皆入会，诚盛典也。惟明春二月以后，复生须往粤，秉三、沅帆事又太多，弟又北上，无人主持其事，至为可虑。顷伯严、秉三又欲请兄来此主持数月……此间人才望似甚多，实则亦有限。有汪颂年治书者极好，兄想亦识之。又复生之师欧阳节吾先生。若能得此两人，办南学会则大佳矣。惜皆有事，无可如何。此会实为东南半壁自立之起点，亦煞是要着也。”（光绪二十四年正月初五日收到，《汪康年师友书札》，第2册，第1852页）其中提到南学会的主要人物。皮锡瑞在日记中多称梁启超操办会事情况。

（140）《国闻报》，光绪二十四年四月十四日，第211号。

（141）皮锡瑞光绪二十四年二月初十日日记称：“卓如将往粤为乃翁五十祝寿，病已愈矣。”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1958年第4期，第104页）

（142）康广仁致何易一信称：“弟此次三月来京，其始专为卓如病，以伯兄爱之，故弟护视其病，万里北来，亦以卓如固请，不能却之。”（张元济编：《戊戌六君子遗集》，商务印书馆，1926年，卷六，《康幼博茂才遗文》，第1页）梁启超称：“丁酉戊戌间，幼博居上海，督大同译书局。其入京也，在其春二月，启超适自湘大病出沪，扶病入京师，应春官试。幼博善医学，于余之病也，为之调护饮食剂医药。至是则伴余同北行，遂居京师，而及于难。盖幼博之入京，本无他事，不过为余病。余病不死，而幼博死于余之病，余疚何如哉。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀

烈录》卷一，第17页）严修称：三月初一日“由上海泰安栈乘‘新裕’船将回天津。”“公车停候者尚多，船仍拥挤……余舱外有一人，堆行李于船栏内，而徙倚以待。余开窗问姓名，曰南海康姓。问晋京何往，曰访人。又细问之，乃知即长素之胞，因伴送梁君卓如而来也。卓如病，力疾行，康左右之。康名广仁……未正三刻开船，梁君卓如偕康君来访，谈一小时许。康君谓梁君曰：‘数日来未曾说如此许多话，今日话已多矣。’乃去。”三月初二日“至大菜间第四号访卓如……”（《严修日记》，第2册，第1006页；又可参阅严修自订、高凌雯补：《严修年谱》，齐鲁书社，1990年，第120页）皮锡瑞光绪二十四年三月十四日日记称：“韩树园、叶仲元、欧云樵三人来……卓如初一由上海起程。”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第1期，第82页）

（143）梁启超致汪康年信称：“惟明春二月以后……弟又北上，（南学会）无人主持其事……惟明年会试，想必乌有，果尔，则弟不行，可无须替人矣。”（光绪二十四年正月初五日收到，《汪康年师友书札》，第2册，第1852页）称其北上是为了“明年会试”。皮锡瑞光绪二十四年二月十四日日记称：“梁卓如已往沪，乃翁在沪，待彼入都。秉三云：恐其父迫之北上，请右帅打电报，告以保举特科，以安其心。可云爱才矣。”称梁北上会试，是奉其父命。闰三月十八日记：“晚上，李一琴、杨葵园至，云卓如入场不售，病尚未痊。”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1958年第4期，第107页；1959年第1期，第103页）吴庆坻光绪二十四年闰三月十一日致汪康年信中称：“卓如兄入考否？念甚念甚。”（《汪康年师友书札》，第1册，第379页）叶德辉在一信中称：“梁启超持论痛诋时文，比于女子缠足之害，而又潜往会试，此真无可解于人口者。闻其都中告人谓父命之往……闻康有为之应试也，则曰奉母命。”（《翼教丛编》，第166页）

（144）胡春焕等：《北京的会馆》，第45—49页。

（145）刘高：《北京戊戌变法史》，北京燕山出版社，2001年，第85—88页；胡春焕等：《北京的会馆》，第216—218页。

（146）胡春焕、白鹤群：《北京的会馆》，第128—130页；汤锦程：《北京的会馆》，中国轻工业出版社，1994年，第167页。

（147）《戊戌政变记》续四库本，第238页。

（148）《缘督庐日记》，光绪二十四年八月十四日，第5册，第2745页。

（149）山东道监察御史张荀鹤折，光绪二十五年五月十四日，《戊戌变法档案史料》，第507页。

（150）《大公报》称：“刻据京友函致本馆谓：三月二十七日，都下各衙门京官及各省之公车萃集二三百人，在南横街粤东会馆创立保国会，午后一点钟齐集议事，即在该馆戏园，三面环坐，众学欧西议院之例，保举在坐之人，得多数者，诣戏台前首辈向众宣讲，于是南海康长素登焉。”（转引自汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，第747页）光绪二十四年闰三月二十三日，《国闻报》以“京城保国会题名记”为题，发表第一次与会人员名单：“岑椿宣、孙文达、方尔咸、袁嘉谷、沈兆祉、于文华、马文忠、张克诚、冒广生、吴昌华、何兰芳、李文治、孙光庭、张元节、蔡蒙、施绍常、陈眉翰、张鸿、牛鉴三、戴章勋、于凤纪、武培元、武绍元、雷延寿、张一铨、龙应中、梁克绥、梁汉源、王景沂、王鉴、陈柏侯、郭宝珩、李宣龚、郑孝胥、陈成侯、

洪钟、赵先甲、刘肇夏、范克立、张鸿道、张应辰、杨蕙、魏日成、朱恩注、张铸、侯树屏、陈廷贤、田易畴、张一麇、李宝箴、黄嵩裴、周兆祥、李植、高树、秦光玉、杨宝龄、钱用中、宋嘉彦、乔树枏、赵宗坛、金兆藩、梁朝杰、张学智、左公海、张僧延、曾科进、曾仪进、金开祥、杨德懋、杨拔田、黄遵楷、林世蔚、梁居实、高凤岐、俞效曾、曾光岷、杨昌翰、曾光煦、梁庆桂、朱沧鳌、毛昌杰、杨树滋、张鹏一、樊清心、张铎、刘景熙、黄大壖、伍致中、林灏深、阔普通武、陈懋鼎、姚文栋、徐珂、耿道冲、侣树森、陈衍、赵从蕃、汪钟霖、徐仁镜、黄绍箕、李翰芬、曾习经、张鹤第、曾传谟、张履泰、章献猷、陈虬、陈瀚、夏树桐、褚德仪、于式枚、熙彦、金祖泽、毛慈望、汪鸾翔、张允言、文焕、锡恒、张璧田、李岳瑞、钟广、陈浏、张标云、秦树声、饶宗羲、刘燕翼、康有为。右为第一次开会赴议之人。”以上共计127人。

(151) 《康有为政论集》，上册，第237—241页。《国闻报》刊于光绪二十四年四月初十日、十一日；《知新报》刊于第58册（光绪二十四年五月二十一日出版）。又，梁启超称：“时会中公推康及李及□□□、□□□等演说，而李以事后至。”（《戊戌政变记》续四库本，第238页）当日似还有其他演讲者。“李”即李盛铎。

(152) 《康有为政论集》，上册，第233—236页。《国闻报》刊于光绪二十四年闰三月十七日；《湘报》刊于第68号（光绪二十四年四月初五日出版）；《知新报》刊于第54册（光绪二十四年四月十一日出版）。

(153) 许应骙奏称：康有为“在臣省会馆私行立会，聚众至二百余人，臣恐其滋事，复为禁止。”（《许筠庵尚书明白回奏折》，《翼教丛编》，第27页）又，《申报》光绪二十四年九月三十日刊出《缕记保国会逆迹》称：“京友来函云：本年春间，逆首康有为及其党梁启超、谭嗣同等人，在京师广东新馆开会，同乡许筠庵尚书、杨蓉浦侍御，以其惑众敛钱，行为不正，严加斥逐，不准再开，康乃移至贵州会馆等处。”（《丛刊戊戌变法》，第4册，第418页）“许筠庵”，许应骙；“杨蓉浦”，杨颐。各省在京会馆皆由同乡京官管理，许应骙、杨颐是当时广东京官中官职最高者，会馆自然听其令。

(154) 《国闻报》光绪二十四年四月十二日，以“演说保国会开会大意，闰三月初一日第二集，新会梁启超述”为题，发表了梁的演讲词。《知新报》第55册（光绪二十四年四月二十一日出版），亦发表该演说词。

(155) 光绪二十四年闰三月二十三日，《国闻报》以《京城保国会题名记》为题，发表第二次与会人员名单：“张标云、梁庆桂、万中黼、罗凤华、何履祥、王子俊、刘发怡、陈星庚、王舟瑶、谭骏谋、赵廷璜、查文渊、王搢、凌万崇、郑宗惠、杨昌翰、陈朝鼎、陈启辉、左家驹、刘彭龄、□□□、俞效曾、林正荣、江锡爵、许文勋、刘用□、胡源清、张鹏一、郭维藩、王珊、靳锡兰、王瑞芝、安启桢、李涛、李浑、张铎、毛昌杰、何履祥、练韞辉、邹仰曾、王延、吴本钧、王凤文、胡尚诚、邢廷莱、徐珂、张□、余诚格、杨深秀、王鹏运、宋伯鲁、龙应中、何桓德、侯树屏、樊清心、吴用威、况仕任、杨树滋、张维寅、赵宗坛、何□麟、王尊五、蔡蒙、张如翰、颜大维、张元节、施绍常、周廷华、俞宗濂、孙光庭、陈祖虞、徐廷锡、李文治、张如椿、刘晖、关榕祚、刘秉珪、魏日诚、杨蕙、赵允龙、王景沂、张鹤第、陈虬、程道元、傅良强、毛严、冯书、邹凌沅、奚铭书、秦树声、文廷华、文景清、李宝璋、梁积樟、黄嵩裴、万中骧、张僧延、陈浏、高歧凤、李宣龚、文廷楷、李立元、夏循□、

洪钟、姚陛闻、李岳瑞、王恕、王貽谷、刘鹗、赵炳麟、李翰菜、□长霖。右为第二次开会赴议之人。”

(156) 其名单为：“梁启超、麦孟华、陈涛、林旭、陈荣袞、龙焕纶、袁嘉谷、杨葆龄、苏桂芬、宁绳武、毛昌杰、樊清心、张鹏一、杨树滋、张僧延、邢廷英、张鸿道、范克立、杨蕙、赵先甲、刘肇夏、徐珂、侯树屏、秦树声、张一麐、王瑞芝、秦光玉、张涛、金祖泽、何兰芬、林纘统、侣树森、章献猷、陈虬、李岳瑞、雷延寿、施绍常、张元节、蔡蒙、姚洪淦、何寿朋、林世蔚、钟镛生、左家驹、杨寿昌、贺赞元、邹凌沅、刘彭龄、俞继曾、文景清、文廷华、文廷楷、徐凤衍、刘鹗、王恕、宋伯鲁、赵允龙、查文渊、傅良弼、魏鸿仪、颜大维、俞宗瀛、李端棻、李铭忠、李葆忠、李启燧、谭镗、钟荣光、罗恒熊、钱用中、梁朝杰、左公海、孙文达、张学智、宋嘉彦、梁庆桂、茅谦、刘永年、程式谷、廖杭、汪钟霖、杨国栋、于凤纪、李琳、戴章勋、陈启辉、李翰芬、靳锡兰、陈眉翰、徐文佐、褚德仪、张鹤第、洪钟、王景沂、吴用威、方尔咸、欧阳述、冒广生、萧文昭、于文华、杨德懋、金开祥、牛鉴三、王尊五、宁绳武、许文勋、江锡爵、林正荣、奚铭书、李涛、李浑、安启桢、杨昌翰、何恒德、周廷华、姚陛闻、谭骏谋、况仕任、龙应中、邬绳绪、何履祥、邹仰曾、练韞辉、刘兆莱、张如翰、乃廌、宾宗椿、文焕、康有为、乔树枏、杨锐、刘光第、赵宗坛、梁居实、黄遵楷、王晋涵、谢绪纲、谢绪璠、张铤、张克诚、饶宗羲、赵从蕃、饶步元、陈步銓、魏日诚、傅增湘、曾传谟、刘景熙、张履春、汪鸾翔、梁积樟、张维寅、王貽谷、王凤文、胡尚诚、吴本钧、王延、张如椿、刘晖、徐廷锡、薛位、曾骥观、赵廷潢、刘秉珪、郭宝珩、冯书、王搢、莫圻、齐福丕、高树、李植、周兆祥、李宝箴、刘毅、徐润、宋梦槐、俞效曾、杨菴田、黄嵩裴、徐仁录、沈兆祉、徐仁镜、张标云、孙定钧、灵峰、李树滋。”其中宁绳武两见。

(157) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第418—419页。该文录乔树枏致梁启超信：“顷闻人言，《国闻报》中列有保国会题名，贤师弟实司其事，贱名与焉，鄙人大惑不解。鄙人与足下无平生之欢，在湖湘间才一见耳，与令师更无片语之接，何所取而把臂入林耶？将以茶会为据乎？则当时实未闻贤师弟道及‘保国会’三字，且来者先后数百人，谁实闻之而可以为证，请足下试言之。将以门簿为据乎？则足下固言书明姓名爵里，以便令师往拜，卒之令师未来，仆亦未往，人所共知也。又将以二金之醪为据乎？则鄙人固居心鄙吝，其靳而不与者，又不独鄙人也。足下将诬及鄙人，更诬及此数十百人耶？且‘保国’二字，非在位贤能大臣，安能胜之……又闻人言，贤师弟立会宗旨，但保中国，不保大清，或曰此悖逆也，吾曰悖逆诚然，亦且梦呓。自我世祖章皇帝定鼎以来，深仁厚泽二百余年，中国、大清，岂有分别。一言以蔽之，曰贤师弟本未声明保国会之名，而滥列多名，乘机作乱，居心狡诈，行同诳骗。不但贻讥正士，并且见笑外人，勿谓十八行省之士气人心，可以诈伪动之也。”此信很可能作于政变之后，以能避祸；但由此可见，乔树枏因梁启超称康有为欲拜访而书“姓名爵里”于“门簿”，且不知“保国会”之名。汪大燮于光绪二十四年四月十四日致汪康年函称：“康保国会开讲数次，兄皆未到，彼出知单必有兄名，而知单从未至兄门，其奇如此。同人有赴者，闻其言，自始至终无非国家将亡，危亟之至，大家必须发愤。然从无一言说到办法，亦无一言说到发愤之所从。张菊生谓其意在耸动人心，使其思乱，其如何发愤，如何办法，其势不能告人，斯固然也……”（《汪康年师友书札》，第1册，第782—783页）然《国闻报》并无刊出汪大燮之名。

(158) 《梁启超年谱长编》，第112页。

(159) 《日本外交文书》，第31卷，第1分册，第732页。

(160) 张一麐回忆称：“时康有为在南海馆开保国会，由衡拉往听讲，入馆门已闻讲座，大声击节，见南海弟子梁任公、麦孺博及康之弟孺（幼）博，初纳交，余亦署名于会簿。言官又有弹章。二次开会于贵州馆，又往听焉。京朝向习嬖孽，会中人多狂士，言官又有禁阻之请。”（《心太平室集》，刊本，1947年，卷八，“古红梅阁笔记”，页二五）若第二次集会在崧云草堂，那么张一麐在贵州馆参加的，则是第三次集会。然《申报》光绪二十四年十一月十五日以《逆焰余闻》为题刊出消息：“前报所记康逆曾在京师开设茶会，诱人入党，敛取分金，实则开会处初在广东新馆，乃被逐，则又迁到嵩云草堂，事与贵州会馆并无干涉。”此一说法，自是对九月三十日该报所刊《续记保国会逆迹》中“移至贵州会馆等处”一语的修正。若按这一条记录，贵州会馆未开会，那么保国会也未开第三次会议。

(161) 《缘督庐日记》，光绪二十四年八月十四日，第5册，第2744页。

(162) 《戊戌履霜录》卷二，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第374页。

(163) 《菴翁自订年谱》，《张謇全集》，第6卷，第858页。

(164) 《革命之道德》，汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局，1977年，上册，第313—314页。章在文中称：“杨锐者，颇圆滑，知利害。即入军机，知其事不可久。时张之洞子为其父祝寿京师，门生故吏皆往拜，锐举酒不能饮，徐语人曰：‘今上与太后不协，变法事大，祸且不测，吾属处枢要，死无日矣。’吾尝问其人曰：‘锐之任此，固为富贵而已，既睹危机，复不能去，何也？’其人答曰：‘康党任事时……锐新与政事，馈献者踵相接。今日一袍料，明日一马褂料，今日一狐桶，明日一草上霜桶。是以恋之不能去也。’”章太炎所闻之言，虽施之杨锐未必准确，但可说明当时官场积习且相当形象。

(165) 《自写年谱》，《蔡元培全集》，第17卷，第435页。

(166) 据我所见档案，洪嘉与在甲午战争期间颇有表现。在反对马关条约的上书浪潮中，洪颇为出众。光绪二十一年四月初四日都察院代奏：“吏部主事鲍心增等条陈”，同日都察院代奏：“工部主事喻兆蕃等条陈”，初七日吏部代奏：“郎中延熙等条陈”，同日吏部代奏：“吏部候补主事王荣先等条陈”，他都参加了。初八日都察院代奏：“吏部主事洪嘉与、工部主事喻兆蕃、吏部主事鲍心增条陈”，以其领衔。（参见拙文：《“公车上书”考证补》，《近代史研究》，2005年，第3、4期）从联衔上奏情况来看，他与喻兆蕃、鲍心增、王荣先等人关系甚密。康称其“能树一细党”，很可能即指此。而鲍心增于光绪二十四年正月补为军机章京。（军机处《上谕档》，光绪二十四年正月二十二日）又，黄彭健称：“对洪嘉与及孙灏的事迹，我知道的很少。洪氏确系一极端守旧之人物，此可参看《皇朝蓄艾文编》卷八十《粤督陶模批斥洪牧嘉与札》。”（《戊戌变法史研究》，第94页）

(167) 从《驳保国会议》中，仅知孙灏为浙江仁和人。章炳麟（太炎）于光绪二十三年著《变法箴言》，其开首即言：“孙灏与章炳麟见于分江之滨，炳麟方读《管子》及《佐治刍言》，魂精泄横，赫然似非人。孙灏曰：自马关之盟，士气振动，至于今三年，与民变革，宜得一二成就。今吾观子之色，一似重有戚者，何也？章炳麟喟然

而长息曰……”(《章太炎政论选集》，上册，第17页)章炳麟《变法箴言》刊于《经世报》，而《经世报》又为兴浙会所办，孙灏不知是否为兴浙会中人。若与此处的孙灏为同一人，那么，孙灏出头反康，很可能与光绪二十三年康党在上海殴章有关。

(168) 孙灏称言：“保国会章程来，而保浙会之奏稿亦来，披而读之，识其隐相，狼狽若辈，志在射利，与形同叛逆者有间，但依其说行之，浙必糜烂。我等浙人，岂可坐视桑梓遭其剥削？惟灏于原籍，除坟墓外，并无室庐，所以为是区区，是恐同人误为妖言所惑，谨将摘驳驳其疵谬者，录供众览……”其言论是批驳保浙会呈送总理衙门之条陈。保浙会呈送总理衙门之条陈由陈虬拟就，后将言及。

(169) 陈庆年于光绪二十四年四月十八日日记称：“下晚南皮师来书院少谈，言康有为、梁启超立‘保国会’，每人收银二两，复散给票布，仿哥老会办法，浙江人孙灏驳文三十条，痛快淋漓云云。当访得一阅也。”二十一日日记称：“诣节庵，见浙江孙灏驳保国会章程三十条，颇发康、梁罪状。节庵尚拟排印散送云。”(《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81号，第111—112页)“南皮师”，张之洞；“节庵”，梁鼎芬。光绪二十四年九月三十日《申报》刊出《缕记保国会逆迹》称言：“……仁和孙孝廉灏会试下第未归，愤其目无君上，逐条驳斥，付之梨枣，京外散分数千分，自是康焰稍衰，将襍被出京，适徐致靖上疏荐之……”(《丛刊·戊戌变法》，第4册，第419页)

(170) 《觉迷要录》，录四，第4—9页。叶称所据为“京师刻本”。又，从孙灏批“保浙会”致总理衙门之条陈，可略知“保浙会”之情况。

(171) 《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》(旧整)，第915包。

(172) 《光绪朝朱批奏折》，第32辑，“戊戌变法”，第561页。

(173) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年闰三月十三日。军机处给慈禧太后的奏片称：“……御史李盛铎奏党会日盛宜防流弊折，奉旨‘存’，又奏天津《国闻报》馆现归日本人经理，水师学生不应代为译报片，奉寄信谕旨‘著王文韶查明具奏。’谨将原折片恭呈慈览。”这与将潘庆澜的弹章抽去的做法不同。李盛铎附片参劾严复和天津《国闻报》，言词甚锋利：国闻报“所述列邦政策、中外新闻，颇为详尽，足资参考，惟抑中扬西之论，淋漓满纸，与他报同一流弊。”他指出该报已归日本人经营，要求直隶总督对此查参。(《军机处录副·补遗·戊戌变法》，3/108/5617/75。该附片与正折分离，未具上奏人姓名，据内容而定)当日发出廷寄谕旨：“有人奏，天津设有《国闻报》馆，咸谓系北洋水师学堂总办、道员严复合股所开，本年三月间归日本人经理，而水师学生译报如故，请飭查禁等语。《国闻报》馆如系中国人所开，不应借外人为护符，如已归日本人经理，则不应用水师学生代为译报。著王文韶查明该报馆现办情形及道员严复有无与外人勾串之事，据实具奏。”(军机处《上谕档》，光绪二十四年闰三月十三日)王文韶奏复对《国闻报》多有维护，见《戊戌变法档案史料》第447—448页。

(174) 《翁同龢日记》，第6册，第3119页。“寄”，指廷寄谕旨。

(175) 张菊鹤奏称：“上年康逆设保国会，盛铎实供其费，虑人指摘，缪为弹奏……”(光绪二十五年五月十四日，《戊戌变法档案史料》，第507页)胡思敬称：“御史李盛铎，初与康有为倡议开会，既入康党，又依附荣禄。闻潘庆澜欲参倡会诸人，乃捡册自削其名，先举发之，疏留中勿问。”(《戊戌霜霜记》卷二，《丛刊·戊

戊变法》，第1册，第374页）其中“既入康党，又依附荣禄”，稍有误，李为督办军务处章京，与荣禄的关系一直很密切。

(176) 《杰士上书汇录》卷一，《康有为早期遗稿述评》，第270页；《救亡图存的蓝图》，第10页；《康有为全集》，第4集，第15页。

(177) 《日本变政考》对于学会及政党记录较多，简举于下：《序言》称：“犹患众情未一，民情未洽，章程未立也，则开社会以合人才，立议院以尽舆论。大隈重信、伊藤博文实为会党之魁首。”（《康有为日本变政考》，第3页，以下版本同，仅记页数）卷五记：“日本法变自下者，于其国中立会最多，而最大者四会：一、防病会……入会者六千人；二、学校会……入会者四千人，虽王公大臣，亦在其中；三、商业会……四、农桑会……”四会外尚有舆地会，大道会、大工会、医学会、罗马文字会、道德会，“又有皇后自立之会，曰红十字会”；康还列举“有关学术”会20种，“有关工

(178) 文悌“严劾康有为折”称：“至宋伯鲁，奴才未曾与之晤言，而闻其曾上设立公司之奏，亦系康有为持此议，先寻御史黄桂鋆陈奏，黄桂鋆不为所使，竟由宋伯鲁奏之。”（《翼教丛编》，第33页，参见24:30）宋伯鲁“请派员赴美集大公司折”上于光绪二十四年二月十七日（参见24:11），康与黄相谋之事，当在此之前。

(179) 《觉迷要录》，录一，第19—21页。

(180) 军机处《随手档》、《洋务档》，光绪二十四年闰三月二十三日。参见拙文《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《戊戌变法史事考》，第226—228页。

(181) 胡珠生辑：《陈虬集》，温州文史资料，第8辑，浙江人民出版社，1992年，第312—316页。该呈文最早刊布于《知新报》第55册（光绪二十四年四月二十一日出版）。

(182) 《军机处录副·专题·铁路》，3/168/9659/20。此片是张海荣找到的。黄桂鋆所言保浙公会之浙江铁路背景，陈虬所拟“急宜变法自强拟就浙省先行试办呈”，亦言及之，称言：“去岁浙中绅士已贷款四百万，先筑宁、绍二处铁路，稟商浙抚，将次开办。他处应办之路亦宜分道兴筑，期与矿务相表里。”（《陈虬集》，第314页）又，当日翁同龢日记称：“黄桂鋆，保川、保汉、保浙等会，皆下第举人所为，请禁。”（《翁同龢日记》，第6册，第3124—3125页）

(183) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年闰三月二十七日。

(184) 《梁启超年谱长编》，第110页。又，康有为在《明夷阁诗集》中有《胶、旅割后，各国索地，吾与各省志士开会自保，未乃合全国士大夫开保国会，集者数千人，累被飞章，散会谢客，门可罗雀矣》：“八表离披割痛伤，群贤保国走徬徨。从知天下为公产，应合民权救我疆。八俊三君自钩党，周钅来网巧飞章。书门幸免诛臣罪，明圣如天赖我皇。”诗后注：“劾章上，上曰：会名保国，何罪之有？不以白太后，乃得免，否则党狱先起矣。此会主之以公车诸门人，广东则梁启超、麦孟华，福建则林旭，陕西则陈涛，广西则龙赞侯，云南钱用中。”（《万木草堂诗集》，第89页）该诗很可能作于潘浣澜弹奏之后，而诗注可能会晚一些。其中称保国会“集众数千人”，只可当作诗化语言；提及光绪帝对此的态度，与梁信相同。

(185) 汪大燮称：“今御史有劾保国会者，而《国闻报》将所有赴会听讲之人姓

名、籍贯尽刻之。兄揣其用心有二端，非刻论也：一则藉众人以自保，此浅说也；一则甚欲兴衣冠大狱，狱兴则人心去。又此辈率多豪杰，借国家以除之（既杀人又可以罪国家），其有不尽者则归彼矣。”（致汪康年，光绪二十四年四月十四日，《汪康年师友书札》，第1册，第783页）《穗石闲人读梁节庵太史驳叛犯逆书后》称：“今年春，康开保国会于京师，太史（梁鼎芬）在鄂闻之大骇，即发电汪穰卿（汪康年）进士云：康开保国会，章程奇谬。闻入会姓名将刻入《时务报》，千万勿刻。汪复云，康会姓名断断不刻。”（《觉迷要录》，录三，第8—9页）

(186) 致汪康年，原札无日期，约在光绪二十四年四月初十日至十三日，《汪康年师友书札》，第1册，第780—781页。“东海”，指许应骐。

(187) 《翁同龢日记》，第6册，第3128页。

(188) 看过翁同龢日记原稿本的孔祥吉，对此段并无评论。（见孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较——兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》2004年第3期）

(189) 十月十三日，“南海布衣康祖诒上书于我，意欲一见，拒之。”二十七日，“盛伯羲以康祖诒封事一件来，欲成均代递。然语太讦直，无益祇生衅耳。决计复谢之。”（《翁同龢日记》，第4册，第2232、2234—2235页，参见21-14）

(190) 五月初二日，“看康长素（祖诒，广东举人，名士）《新学伪经考》，以为刘歆古文无一不伪，窜乱六经，而郑康成以下皆为所惑云云。真说经家一野狐也，惊诧不已。”初五日，“答康长素，未见。”（《翁同龢日记》，第5册，第2696—2697页，参见21-1）

(191) 四月十二日，“康祖诒亦中矣。”五月三十日，“南学诸生等寓书求见。拒未见。”闰五月初九日，“饭后李莼客先生来长谈，此君举世目为狂生，自余观之，盖策士也。”（《翁同龢日记》，第5册，第2801、2812、2815页，参见21-16、21-26）

(192) 十一月十八日，“散进尚早，小憩出城，赴总署。”十九日，“高御史燮曾保康有入瑞典弭兵会，交总署酌核办理。”（《翁同龢日记》，第6册，第3067—3068页，参见23-5）

(193) 《翁同龢日记》，第6册，第3086、3100、3128、3120、3135、3137页，参见24-1、24-4、24-20。

(194) 《翁同龢日记》，第6册，第3176页。

(195) 该谕旨称：“翁同龢极荐康有为，并有其才胜臣百倍之语……无论绅商士民有能将康有为、梁启超严密缉拿到案者，定必加以破格之赏。”（军机处《上谕档》，光绪二十五年十一月十八日）

(196) 《翁同龢日记》，第6册，第3241页。张謇之子张孝若称：“据说当光绪帝向翁公索康书的时候，光绪帝听到翁公‘此人居心叵测’一句话，就问道‘何谓叵测？’翁公答：‘叵测即不可测也。’这情形是翁公亲告我父，我父亲告我的。”（《南通张季直先生传记》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第246页）张孝若没有说明翁告张謇此语的日期，但似可以认为在翁下野、康失败之后。

(197) 谕旨称翁保康，是指其罢免前之行为，翁不能以去国为由自辨。翁称康书交

至军机处，然实情是，翁去国之前，其书是交到总理衙门，由总理衙门代奏；翁去国之后，由军机大臣、总理衙门大臣廖寿恒代奏。（参见24·25）翁称“不知书中所言何如也”，也非能自辨。

(198) 光绪二十六年正月初十日记：“连日看从前日记，拟自撰年谱也。”此后二十二日、二十五日、二十六日皆有相关记载。（《翁同龢日记》，第6册，第3250、3252页）

(199) 《翁同龢日记》，第6册，第3252—3253页。

(200) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第215—217页。

(201) 《梁启超年谱长编》，第121—122页。四月二十日的时间似可值得注意，可能是张荫桓命康再次进呈《日本变政考》之时。

(202) 光绪二十四年八月二十一日康有为在香港与《德臣报》记者交谈，其中提到：“自从皇帝开始对国事表示自己的兴趣以来，太后便在计划要废黜他。过去两年的大部分时期中，事实上，皇帝仅仅是一个傀儡，但这是与他自己的愿望违背的。太后经常和他玩牌，而且把烈性的酒给他喝，使他纵情娱乐，不问国事。自从德国人占领胶州湾以后，皇帝是非常生气的，因此他向太后说，除非我有真正的权力，否则我情愿逊位，不做皇帝了。其结果是太后向他做相当让步，告诉他可以按照自己的意思去做。但这不过是太后嘴里如此说，她心里的想法不是这样的。记者问：这些事你是怎样知道的，是不是你亲自听到的？康氏的答复是：不是的，我是从其他官员处听来的。”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第502页）又，苏继祖《戊戌朝变记》称：“至廿三年冬，德人占据胶州，上益忧惧，至今春，乃谓庆王曰：‘太后若仍不给我事权，我愿退让此位，不甘作亡国之君。’庆邸请于太后，始闻甚怒：‘他不愿坐此位，我早已不愿他坐之。’庆力劝，始允曰：‘由他去办，俟办不出模样再说。’庆邸乃以太后不禁皇上办事复命，于是商诸枢臣，下诏定国是。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第331页）费行简《慈禧传信录》称：“适德人假细故，攘我胶澳，举朝无一策。帝复泣告后，谓不欲为亡国之主。后曰：苟可致富强者，儿自为之，吾不内制也。于是纳严修议，开特科……”（同上书，第464页）苏继祖、费行简与康有为所说情节，各有不同，然可说明此说流传之广。

(203) 《翁同龢日记》，第6册，第3120页。

(204) 《梁启超年谱长编》，第110页。

(205) 《汪康年师友书札》，第1册，第775页。汪大燮闰三月二十五日函又称：“裕事近已无复言者，惟恭邸病则又愈矣。前此所以询君且急急者，其时菊生言译署人颇有诤之者，且欲兴风作浪，而清河告康。康、梁终日不安，到处瞎奔。此事宜静不宜乱，诚恐其奔出大乱子也。梁自抵京后，与兄未一晤。渠来两次未值，而兄去四次亦不值。因此事又往访之，亦不见。其弟康、麦见兄垂首速去，似不欲见兄者，是以愈疑之……”四月十四日函又称：“裕函到京，闻康、梁去皆支吾，欲归咎于弟。兄往访三次不见，有一次正投刺，见康之弟及麦孺博出门，门者以兄刺示之，二人俯首速行，并不请见。兄知若辈终日营营，不知所为何事，大惧大惧。其欲借题陷弟，告子封、菊生，子封又为嘱菊生及他人察其举动……后知其无能为役，愈思其巧，愈速其败，遂至不能容于都门。嗣康以茶会讲保国事，为人所击，道不行，于是无能为。”（同上书，第776、782页）“清河”，可能指王照；“子封”，沈曾桐。“欲归咎于

弟”一语，指康、梁欲将此责转嫁曾于光绪二十三年冬赴日本的汪康年。裕庚注意到《时务报》，另一个因素是汪康年于光绪二十三年底对日本的短期访问。由此，梁启超发电黄遵宪，要求驱汪。时在湖南的邹代钧致汪康年信称：“卓如致公度电，有‘容甫东游，牵动大局，速派人接办报事’之语。揣其语意，不可测度，可以无事，可以兴大狱。兹师弟聚处都门，不知又作何计较……昨又见徐君勉致韩树园信，言公东见行者，大坏《时务报》馆名声，欲公度、卓如速致书都中士大夫，表明此事为公一人之事，非《时务报》馆之事。”（《汪康年师友书札》，第3册，第2756页，参见24-51）邹代钧的消息，当得自于黄遵宪。

(206) 冯自由：《戊戌前孙康二派之关系》，《革命逸史》，初集，第48页。
又，《知新报》第40册（光绪二十三年十一月二十一日出版）刊出梁启超《日本横滨中国大同学校缘起》，称：“乡人远慕明朝志士发愤之诚，近采泰西、日本教育之法，立学横滨，号以大同，庶几孔子选贤与能，讲信修睦之治萌芽于兹……”同时刊出徐勤《日本横滨中国大同学校书后》，称“旅日本横滨之乡人，乃有学堂之设，以演孔学为本，而通英日之学为辅。邝君汝磐特来，乃求教习于吾师南海先生……”第41册（光绪二十三年十二月初一日出版）刊出《横滨兴学》，公布该校总理等人名单。第47册（光绪二十四年三月初一日出版）刊出《横滨大同学校近闻》，称该校“定于中历二月初旬启馆，所聘中文教习三水徐勤君勉、南海陈和泽荫农、顺德陈汝成默庵、番禺汤为刚觉顿……”的消息。第52册（光绪二十四年闰三月二十一日出版）刊出徐勤撰《日本横滨中国大同学校学记》。（《知新报》影印本，第1册，第478、494、595、670—671页）康有为派人往横滨帮办大同学校，由此已不是秘密。

(207) 参见拙文《戊戌年张之洞召京与沙市事件的处理》，《中华文史论丛》，总第69辑，上海古籍出版社，2002年；《戊戌年徐桐荐张之洞及杨锐、刘光第之密谋》，《中华文史论丛》，2007年第4期。

(208) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第362—366页。据军机处《随手档》、《上谕档》，该条陈当日奉旨“留中”，并送慈禧太后。在这一条陈中，洪汝冲还建议留用即将访华的日本前首相伊藤博文，“皇上如能縻以好爵，使近在耳目，博访周咨，则新政立行，而中日之邦交益固”。

(209) 《救亡图存的蓝图》，第303—305页。

(210) 《戊戌变法档案史料》，第15页。

(211) 康有为的这一思想，也有可能受李提摩太的影响。李提摩太于光绪二十二年三月在《万国公报》上发表《新政策》，其中在“安民之法”中提到：“三曰联交。今日事势岌岌可危，公论亦恐缓不济急，必应暗联有大权大德思保大局之国，以为己助。”又在“论中国目下应办之事”中提到：“一、宜延聘二位可信之西人，筹一良法，速与天下大国立约联交，保十年太平之局，始可兹暇日，重订新章。”（《万国公报》，第87号，华文书局影印本，第25册，第15935—15946页，原文署日期为光绪二十一年九月二十五日）此处的“联交”，意思也是不清楚的。李提摩太《新政策》的基本思路是将中国变为英国的保护国，尽管他的这一建议，并未得到英国政府的认可。

(212) 参见石井明：《亚洲主义者的“地域合作论”：以樽井藤吉等的著作为线索的考察》，张启雄主编：《二十世纪的中国与世界论文选集》，台北中研院近代史研究

所，2001年，上册，第501—516页；伊原泽周：《甲午战争与大亚细亚主义的关系》，戚俊杰、刘玉明主编：《北洋海军研究》，第3辑，天津古籍出版社，2006年，第49—62页；王屏：《近代日本的亚细亚主义》，商务印书馆，2004年，第113—126页。

(213) 《〈饮冰室合集〉集外文》，上册，第15—16页。该《序言》署日期为“二月”。《国闻报》光绪二十四年五月初十日起，多次刊出“总报局告白”，称“本局在京都琉璃厂土地祠”，并刊出广告称“大东合邦新义一本，洋二角五分”。

(214) 中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》，浙江教育出版社，1998年，第1册，第226—227页；第15册，第187页。

(215) 据蔡元培日记，这一年蔡在北京与日本人交往甚多，六月从总理衙门日文翻译陶大钧学习日语。七月十日日记称：“同许中书访日本人杉见仙（几太郎），假得《亚东新报》第二册，中有《连盟论》甚佳。”（《蔡元培全集》，第15册，第186页）

(216) 时任日本驻华公使馆书记官的中岛雄在其作《清国政变前后见闻一斑》中称：“我曾蒙康氏赠送这两本赠书”（指《新学伪经考》、《孔子改制考》）；“其时康曾经偕同刑部主事张元济一起到我的住处访问，谈话之间时时叹息自己在官场的不得意；同时康也提出了自己的想法，除政界以外可以通过其他方式，获得支持，办法就是通过办演说会，获得民众支持。”（意指保国会。转引自孔祥吉、村田雄二郎：《一个日本书记官记述的康有为与戊戌变法：读中岛雄〈随使述作存稿〉与〈往复文信目录〉》，未刊稿）严修日记称：四月初九日，“接梁卓如来字，约明日到江米巷办馆陪日本公使。主人卓如，长素、李孟符、徐艺甫；客，容建露、夏虎臣。”初十日，“午刻至办馆，时虎臣、艺甫已到，候卓如久不至，虎臣遣价（仆）问诸日本使署，言已辞矣。俄卓如来简云，公使因翻译患病，不得来，改期再聚。”（《严修日记》，第2册，第1013页）由此可见康、梁与日本使馆之交往。张荫桓五月二十七日日记称：“晨起，为日本使矢野送行，承以紫漆砚、银匣为别，意良殷也。”（《张荫桓戊戌日记手稿》，第196页）矢野文雄此期回国述职，康若与矢野会晤，当在此之前。

(217) 由康有为代拟、四月十三日由杨深秀上奏“请议游学日本章程片”中称：“顷闻日人患俄人铁路之逼，重念唇齿辅车之依；颇悔割台相煎之急，大开东方协助之会；愿智吾人士，助吾自立，招我游学，供我经费，以著亲好之实，以弭夙昔之嫌，经其驻使矢野文雄函告译署。”（《戊戌变法档案史料》，第248页，参见24-18）康的“两国合邦大会议”，也有可能是“大开东方协助之会”之类非正式、非官方的组织。

(218) 该文称：“自甲午以后，国势大异，言变法者稍稍多见，先发端于各报馆，继乃昌言于朝，而王、大臣又每以为不然，于是彼此之见，积不相能，而士大夫乃渐有分党之势矣。西人见此，遂遽以为支那人本有三党：守旧党主联俄，意在保现在之局面；中立党主联日，意在保国而变法；维新党主联英，意以作乱为自振之机……西人所谓维新党者，盖即指孙文等而言……西人所谓中立党者，即支那现所称之维新党，大约即指主变法诸人而言。支那此党之人，与守旧党比，不但千与一之比，其数极小，且此党之中，实能见西法所以然之故、而无所为而为者，不过数人。其余则分数类：其一以谈新法为一极时势之妆，与扁眼镜、纸烟卷、窄袖之衣、钢丝之车正等，以此随声附和，不出于心，此为一类；其一见西人之船坚炮利，纵横恣睢，莫可

奈何，以为此其所以强也，不若从而效之，此为一类；其一为极守旧之人，夙负盛名，为天下所归往，及见西法，不欲有一事为彼所不知不能也，乃举声光化电之粗迹，兵商工艺之末流，毛举糠粃，附会经训，张颞植髭，不自愧汗，天下之人翕然宗之，郑声乱雅，乡愿乱德，维新之种，将为所绝，此又为一类。之斯三者，有维新之貌而无维新之心者也，如此则彼所谓之中立党，不能成党也。”严复此处似为借端说事，其中关于三派之联俄、联日、联英也仅以貌似，但于此时对维新党进行批评，尤其是第三类人，似有所专指。又，《丛刊·戊戌变法》第3册收入此文，误为“光绪二十三年”。

(219) 《光绪朝朱批奏折》，第120辑，第664—671页。

(220) 军机处《随手档》，光绪二十四年闰三月初八日。又据该日《上谕档》、《洋务档》，于折未呈慈禧太后。当日翁日记称：“是日安徽藩司于荫霖陈时政，谓宜速用公正大臣，举徐桐、崇绮、边宝泉、陶模、张之洞、陈宝箴挽回国是，而痛斥李鸿章、臣龢、张荫桓误国无状，并谓臣之先人廉正传四海，而臣不肖如此。其词严厉，臣惟引咎，且谓于某知臣之心，不敢辨也。此折留中，所以笔于私记者，著余之罪，用于自励也。”（《翁同龢日记》，第6册，第3117页）又，于荫霖该折刊于《国闻报》光绪二十四年七月初三日、初四日，流传甚广。

(221) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5360/45。当日翁日记称：“王鹏运封奏，大臣误国。见起三刻，语多，王劾余与张荫桓朋谋纳赂也，薰莸同器，泾渭杂流，元规污人，能无嗟咤。”（《翁同龢日记》，第6册，第3129页）

(222) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年四月初十日。

(223) 四月二十一日，即罢免翁同龢的前六天，给事中高燮曾上了一折两片，军机处《随手档》记：“一、加增海关经费有伤政体由；片一、海关加增经费请由部臣阻止由；片一、请听西员辞差由。”当日军机处《洋务档》记，该折片皆奏旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。高燮曾奏折表面上为赫德等加薪事（由于英镑升值，赫德等海关洋员以银结算的工资实贬值，清朝为此给赫德等人加薪），实质上是攻张荫桓、翁同龢。（高燮曾“户部筹拨巨款增加海关经费大失政体折”，《军机处录副·光绪朝·军务类·军需项》，3/124/6145/33）翁看出了高的用意，日记中称：“高折意斥余而未明言，但指张某为主，户部不敢驳耳。”（《翁同龢日记》，第6册，第3132页）

(224) 军机处《随手档》，光绪二十四年四月十三日，该条下并注明“随事递上，次日发下。随旨交”，即当日随军机处奏片呈送慈禧太后，慈禧太后次日发下。

(225) 《戊戌变法档案史料》，第1—3页；《康有为戊戌真奏议》，第13—16页；《救亡图存的蓝图》，第69—72页。

(226) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月十三日。

(227) 该折称言：“臣去岁入湘以来，与康有为之门人梁启超晤谈，盛称其师之才学。臣一时昏聩，慕其虚名，谬谓可以为国宣力，当于家信内附具节略，禀恳臣父保荐。臣父溺于舐犊之爱，不及博访，遂以上陈。兹康有为获罪，臣父以牵连逮问，推原其故，皆臣妄听轻举之所致也……微臣以不肖之身过听人言，乃至陷父于狱……”（“收湖南巡抚电”，光绪二十四年八月十六日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）

(228) 《救亡图存的蓝图》，第95—96页。原件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/33。并参见《康有为戊戌真奏议》，第24—26页。徐氏家藏件见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第339—341页。

(229) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月十三日。

(230) 荣禄升大学士（后补文渊阁）管理户部，刚毅升协办大学士、接任兵部尚书，崇礼接任刑部尚书。翁当时的职位是协办大学士、军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书。荣禄原为协办大学士、督办军务处会办大臣、总理衙门大臣、兵部尚书、步军统领，与翁地位相等；此时以大学士管户部，正好在户部事务上管着翁；刚毅与翁同为军机，此时升协办大学士、调兵部尚书，地位上完全与翁相平；刚毅空出的刑部尚书，给总理衙门大臣崇礼，使之可在总理衙门与翁对敌，更压张荫桓一头。

(231) 《翁同龢日记》，第6册，第3132页。

(232) 《张元济书札》增订本，中册，第675—677页。

(233) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十三日。该两道皆是由内阁明发的谕旨。张謇于光绪二十四年四月二十二日记称：“见虞山所拟变法谕旨。”（《张謇全集》，第6卷，《日记》，第409页）“虞山”，翁同龢。若由此论，似为前一日翁同龢已拟旨。其中原委不详。

(234) 《梁启超年谱长编》，第122页。

(235) 《戊戌奏稿》影印本，第13—18页。

(236) 此次康有为来京，居住的地点为金顶庙、上斜街与南海会馆。康有为《明夷阁诗集》中有《怀常熟去国》，其题记称：“……于十一月十九晓，束装决归。是日朝常熟力荐于上，凌晨来南海馆……”（《遗稿·万木草堂诗集》，第90页，参见23-5）即光绪二十三年十一月十九日已迁至南海馆，康迁往上斜街的时间当在此之前。

(237) 《日本外交文书》，第31卷，第1册，第732页。

(238) 《春秋笔削大义微言考序》，蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》，第7册，第1—3页。

(239) 许姬传：《许姬传七十年见闻录》，中华书局，2007年，第19页。“仅老”，仅叟，徐致靖。

(240) 《救亡图存的蓝图》，第73—76页；《康有为戊戌真奏议》，第16—19页；《知新报》，第59册（光绪二十四年六月初一日出版），影印本，第1册，第786—787页。原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/27。

(241) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月十三日。

(242) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月十四日。又，五月初十日，即光绪帝下达废八股谕旨后，礼部奏“议复御史杨深秀奏厘正文体应毋庸议事，奉旨‘知道了’”。（军机处《早事档》，光绪二十四年五月初十日）

(243) 光绪二十二年底，时在上海的梁启超写信给在澳门办《知新报》的康广仁、徐勤：“今日在此做得一大快事，说人捐金三千，买都老爷，上折子，专言科举，今将小引呈上，现已集有千余矣，想两日内可成也。请公等亦拟数篇，各出其议论，不然

超独作十篇，恐才尽也。此事俟明春次亮入京办之，次亮此次乃请假，非改官也。”梁启超同时另有一信：“殚心竭力，求在京师、上海设一学堂，尚经年不能定，即使有成，而一院百人，所获有几？惟科举一变，则海内洗心，三年之内，人才不教而自成，此实维新第一义也。唯天听隔绝，廷臣守旧，难望不变。若得言官十余人，共昌斯义，连牒入陈，雷厉风行，或见采纳……今拟联合同志，共集义款，以百金为一分，总集三千金，分馈台官，乞为入告。其封事则请同志中文笔优长者拟定，或主详尽，或主简明，各明一义，各举一法，其宗旨不离科举一事，务使一月之内，十折上闻，天高听卑，必蒙垂鉴。”（《觉迷要录》，录四，第20—22页）按照梁的说法，原准备于光绪二十三年春天即发动废除八股的奏折攻势，具体执行人是陈炽，梁启超等人先行拟稿，而梁已拟成千余字的奏稿。

（244）《梁启超年谱长编》，第114页。

（245）《知新报》刊于第55册（光绪二十四年四月二十一日出版），《国闻报》刊于光绪二十四年五月十三日、十四日，此时废八股改策论的谕旨已于五月初五日下达。（该条陈又见于《丛刊·戊戌变法》，第2册，第343—347页）按当时的制度，此类条陈当由都察院代奏。查军机处《随手档》、《早事档》光绪二十四年三月、闰三月、四月、五月，都察院多次代奏举人的条陈，但不见梁启超此条陈的记录。梁启超自称：“四月初旬，梁启超复联合举人百余人连署上书，请废之，格不达。”（《戊戌政变记》续四库本，第213页）皮锡瑞于光绪二十四年四月二十四日日记称：“梁卓如约公车上书，请废八股，都察院不收，总理衙门代呈，不知能否邀允。公度所谓卓如电报，八股朝议可望废，盖即指此，香帅、右帅能趁此续进一折，则更佳矣。”（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第117页）皮称都察院不收而转总理衙门，自是有误，然可看出梁启超、黄遵宪之活动，很可能想策动张之洞、陈宝箴上奏。我以为，由于光绪帝谕旨已下，梁的相关活动由此停止，而在《国闻报》、《知新报》上发表，是作一交待。

（246）《戊戌变法档案史料》，第248页；《康有为戊戌真奏议》，第22—24页；《救亡图存的蓝图》，第77—79页。

（247）军机处《洋务档》、《上谕档》，光绪二十四年四月十三日。该谕旨及杨片当日呈慈禧太后。

（248）《丛刊·戊戌变法》，第2册，第409—410页。总署复奏称言：“查本年闰三月间，准日本使臣矢野文雄函称：‘该国政府拟与中国倍敦友谊，藉悉中国需才孔亟，倘派学生出洋习业，该国自应支其经费。’又准该使臣来署面称：‘中国如派肄业学生，陆续前往日本学堂学习，人数约以二百人为限。’经臣等备函致谢，并告以东文学堂，甫经设立，俟酌妥办法，再行函告……近年以来，日本讲求西学，大著成效，又与中国近在同洲，往来甚便，既经该国函请派往游学，臣等公同商酌，拟即妥定章程，将臣衙门同文馆东文学生酌派数人，并咨行南北洋大臣、两广、湖广、闽、浙各督抚，就现设学堂中，遴选年幼颖悟、粗通东文诸生，开具衔名，咨报臣衙门，知照日本使臣，陆续派往。即由出使日本大臣就近照料，无庸另派监督。各生应支薪水用项，由臣衙门核定数目，提拨专款，汇交出使大臣，随时支发。”又，原书误上奏日期为“光绪二十四年四月”，此处日期据军机处《随手档》。至于相关的费用由中国承担，与当时的国际形势有关，此时日本政府要求清朝承诺福建不割让，并在福建有修筑铁路的权利；不久后沙市事件爆发，矢野文雄又提出了新的要求。总理衙门对此持谨慎态

度。再又，在此前一日，总理衙门议复御史曾宗彦要求选派学堂学生数十人赴欧美各国学习矿学片，称言：“日本自维新以来，讲求泰西各种学业，深得奥窍，出使大臣裕庚前致臣衙门公函谓：该国矿学，尤有心得。若先选派学生前往日本学习，同洲同文，机势较顺。本年闰三月间，该国使臣矢野文雄函称：该国政府愿与中国倍敦友谊，请派学生前往肄业……拟即咨行南北洋大臣，及两广、湖广、闽、浙各督抚，拣派年幼颖悟各学生，开具衔名，咨报臣衙门，派往日本矿务学堂专门学习，以归简易。”（《戊戌变法档案史料》，第258页）。

(249) 军机处《随手档》，光绪二十四年五月十四日。

(250) 参见拙文：《戊戌变法时期光绪帝对外观念的调适》，《历史研究》2002年第6期。

(251) 《戊戌变法档案史料》，第249页；《康有为戊戌真奏议》，第19—21页；《救亡图存的蓝图》，第80—81页。

(252) 军机处《洋务档》、《上谕档》，光绪二十四年四月十三日。该谕旨与杨片当日呈慈禧太后。又，四月初四日，兵部左侍郎荣惠上《敬陈管见折》，当日奉交片谕旨：“交总理各国事务衙门。本日侍郎荣惠奏敬陈管见折，内请特设督办商务大臣，并选派宗支游历各国等语，军机大臣面奉谕旨：‘著总理各国事务衙门议奏。钦此。’相应传知贵衙门钦遵可也。”（见该日军机处《洋务档》、《随手档》）

(253) 总理衙门：“议复荣惠、杨深秀折”，光绪二十四年四月二十四日。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/12）该折称：“臣等查邦交以联络而固，人才以历练而成，该侍郎请派王公贝勒等出洋游历，以联外交而练才识，亦系因时制宜之要。杨深秀所论各国王子近亲，皆先入学堂……今王公贝勒等如果有留心时事、学问淹通、志趣向上者，应否由宗人府查察保荐，会同臣衙门具奏。”（该折又见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第407—409页）

(254) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十四日。

(255) 四月二十七日，即翁同龢开缺的同日，内阁奉上谕：“昨经降旨，令宗人府保荐王公贝勒等选派游历。因思近支王、贝勒等职分较尊，朕当亲行察看，毋庸保荐。其公以下及闲散宗室内，如有志趣远大、才具优长者，著宗人府随时保奏。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十七日）这一改变，当与慈禧太后的态度有关。四月二十三日，光绪帝从颐和园回宫中，二十四日之旨未经慈禧太后同意。

(256) 《戊戌变法档案史料》，第446—447页；《康有为戊戌真奏议》，第21—22页；《救亡图存的蓝图》，第82—83页。

(257) 军机处《洋务档》、《上谕档》，光绪二十四年四月十三日。该谕旨与杨片当日呈慈禧太后。

(258) 参见《救亡图存的蓝图》，第75—76、78—79、81、83页；《康有为戊戌真奏议》，第16—24页。

(259) 《戊戌奏稿》影印本，第41—48页。

(260) 《戊戌变法档案史料》，第6—7页；《康有为戊戌真奏议》，第40—41页；《救亡图存的蓝图》，第137—138页；原件见《军机处录副·补遗·戊戌变法

项》，3/168/9447/8。

(261) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初四日。该谕旨及原片当日呈慈禧太后。

(262) 参见《救亡图存的蓝图》，第137—138页。

(263) 参见《救亡图存的蓝图》，第106页。

(264) 《戊戌变法档案史料》，第216页；《康有为戊戌真奏议》，第35—36页；《救亡图存的蓝图》，第107—108页；原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/44。

(265) 据军机处给慈禧太后的奏片，宋伯鲁《请明定赏罚以推行新政折》、《陕西昭信股票请宽减片》，光绪帝皆下旨“存”，并于当日呈送慈禧太后。

(266) 《戊戌变法档案史料》，第254页；《康有为戊戌真奏议》，第36页；《救亡图存的蓝图》，第116—117页；原档见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/43。《戊戌奏稿》存目有《请飭查盛宣怀借户部款岁息六十万拨充大学堂经费片》，即指此片。

(267) 军机处《洋务档》、《上谕档》，光绪二十四年四月二十九日。该交片谕旨随该片当日呈送慈禧太后。

(268) 宋伯鲁附片称“七百万方存未用”，并不属实。七百万两中三百万两为南北洋预付，四百万两为户部款项，盛宣怀后有“路工次第开办领款陆续用完电奏”，说明用款情况，称言：“铁路芦沟桥至保定，去春开工，购地垫道已完工，良乡已开车，只候桥工完竣，便可全路通行；汉口至孝感，去冬开工，购地垫道，全筑石堤，至漉口已完工；吴淞至上海，去春开工，购地、垫道、造桥已完工，即可开车。三处开工，均奏报在案。芦汉全路，德、美、比三国工师已勘过三次；粤汉、沪宁亦已派员勘路，此工程早已开办之实情也。领款七百万，暂存息银十三万零。付款计芦保原估四百万，又运费四十万，现因铁价、运价、镑价无不加昂逾估，又因运石另造琉璃河至周口支路，三十里已完工，共约需五百数十万，通计料价已支十之七八；汉漉已支五十八万零；淞沪原估五十万，已用至七十余万，尚须支拨地价；湖北铁厂定料拨银一百九十万，已扣回料价五十余万，约存一百三十余万。目前款已用完。比约既定，比款一年内只能先由漉口开办，保定以南，亦已派员购地，不能停待，专望部款六百万续发，方可接续办理土工、发给地价。至前领之款，未用时生息，确有五厘，但时日甚短，悉数扯算，止有十三万零，曾以总数电过北洋。尚有南洋咨取二百五十万项下利息每年计约需十二万五千两，本应以息抵息，无如公司无款，业经借用，此领款已陆续用完之实情也。除遵旨再行具折覆奏外，乞代奏。”（光绪二十四年五月十一日在上海发，户部代奏，《愚斋存稿》，卷二十一，第12—13页）相关的研究可参见张海荣：《津镇与芦汉之争：甲午战后中国政治的个案研究》（北京大学硕士论文）。

(269) 转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。孔祥吉称该信系李鸿藻之子李符曾写给张之洞，而李宗侗发表的杨锐致光绪二十四年六月致张之洞信中称：“近事数则，别纸录呈省览”。（见《杨叔峤光绪戊戌致张文襄函跋》，台北《大陆杂志》，第19卷，第5期）亦有可能指此。我以为，不论作者是谁，其对京城政治颇知底细。后文将多次引用之。

(270) 山东道监察御史张荀鹤奏，光绪二十五年五月十四日，《戊戌变法档案史料》，第507页。

(271) 《救亡图存的蓝图》，第92—94页；原折见《军机处录副·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/44。该一折两片及相关的交片谕旨同日呈送慈禧太后。（军机处《上谕档》、《洋务档》，光绪二十四年四月十八日）

(272) 军机处《洋务档》，光绪二十四年四月十八日。李盛铎折片及交片谕旨当日呈送慈禧太后。

(273) 《戊戌变法档案史料》，第448—450页。

(274) 四月二十五日徐致靖保梁启超，要求置之光绪帝左右“以备论思，与讲新政；或置诸大学堂，令之课士；或开译书局，令之译书”。光绪帝命“广东举人梁启超著总理衙门察看具奏”。（参见24-20）总理衙门此时如此出奏，似为将梁请出北京。

(275) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年五月初十日。

(276) 总理衙门对此即刻转向，奉旨查看梁启超后，五月十三日出奏，对梁大加褒奖：“该举人梁启超，志趣远大，学问淹通，尚属尽心时务……该举人平昔所著述，贯通中西之学，体用兼备，洵为有用之才。拟恳恩施酌予京秩，以资观感。并可否特赐召对之处，出自圣裁。”（《戊戌变法档案史料》，第160页）

(277) 总理衙门奏称：“查应译之西书甚繁，而译成一书，亦颇不易，若两局同时并译，不相闻问，易至复出，徒费无益，且书中一切名号称谓，亦须各局一律，始便阅看。故大学堂翻译局，似实与上海之官书译局，归一手办理，始能措置得宜……今京局似可与上海联为一气，仍责成该举人（梁启超）办理，由该举人随时自行来往京沪，主持其事，所有细章，皆令该举人妥议，由臣衙门核定施行……至京师编译局为学堂而设，当以多译西国学堂功课书为主，其中国经史等书，亦当撮其菁华，编成中学功课书，颁之行省，所关最为重大，编纂尤贵得人。梁启超学有本原，在湖南时务学堂，编有各种课程之书，教授生徒，颇著成效，若使之办理此事，听其自行分纂，必能胜任愉快。至京局用款，视上海总局较省，应请每月拨款一千两，由户部在筹拨大学堂常年经费项下，一并筹措，实为妥便。”（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第412—413页；军机处《随手档》，光绪二十四年五月十四日）总理衙门如此放手，我以为，其中原因有二：一是总理衙门大臣许应骙为康党弹劾，光绪帝表现出明显的倾向性，总理衙门不能不顺从光绪帝的态度；（参见24-29）二是总理衙门同日上奏对康有为“上清帝第六书”的议复，全面驳回了康的建策，此处对梁有所退让，也可稍减一些对立。（参见24-47）

(278) 军机处《早事》、《上谕档》，光绪二十四年五月十五日；《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》（旧整），第915包。当日光绪帝批准京师大学堂章程的上谕称：“所有原设官书局及新设之译书局，均著并入大学堂，由管学大臣督率办理”。该旨最后又实现了李盛铎的建策，即新设的译书局交由孙家鼐来管理。

(279) 军机处《随手档》，光绪二十四年四月二十六日。

(280) 《翁同龢日记》，第6册，第3133页。

(281) 《救亡图存的蓝图》，第104—105页。

(282) 《救亡图存的蓝图》，第84—87页。

(283) 康有为的后人康保延保存有康有为此期家书。其一曰：“决意归，而接薇信，云疫症甚盛，宜少留。忽为翰林学士徐致靖奏荐。（旁注：特科事，同门被荐者十余人，仲在内。）即日奉旨于二十八日召见，候召见后如何再告……吾甚平安。家中人想安好。（旁注：国是诏已下，转移时局，皆薇译书之功。）此与薇呈母读。父示。四月二十五日。去年归则为宰相所留，今年归则为上所留矣，亦奇甚。”“今再付百元，可留四十元用，以六十元寄老母及二姊。”其二曰：“召见，此是咸丰以后所无之事，离家半年，思老母念切，然计母亲闻此至慰。若次数？不归家，则留京奉母来矣。男甚平安。（旁注：溥在京平安）……”“今付上银六十元，以三十元奉二姊，余三十元为母用。”前一信是写给其长女康同薇的，后一信是写给其母亲劳连枝的。从所付钱项分配可知，时间是相同的。（《康有为戊戌家书》，《万木草堂遗稿外编》，下册，第775—776页）信中虽称因接康同薇信而留，却看不出有“已定二十四日离京”之计划。康还在信中流出了可能不归而奉母来京的想法。

(284) 黄遵宪在光绪帝心中印象颇佳。光绪二十二年派黄驻德公使，为德国所拒，汪大燮称：“公度事竟如此，可叹可叹。其实上意甚为眷笃。南海每入觐，必问其人……上谓南海，言当放以道缺。”（致汪康年，光绪二十二年底，《汪康年师友书札》，第1册，第755页）“南海”，张荫桓。

(285) 《救亡图存的蓝图》，第98—101页；《丛刊·戊戌变法》，第2册，第335—338页；原档见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/37。黑体字为引者所标。

(286) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十五日。该谕旨与徐折当日呈慈禧太后。由于当时光绪帝住在城内宫中，这一道谕旨可以认为是光绪帝独自处理的。按照预定计划，他于次日赴颐和园，而二十八日返回，即召见康、张时，他仍在颐和园，可直接得到慈禧太后的指示。

(287) 参见拙文《戊戌变法期间的保举》，《历史研究》，2006年第6期。

(288) 《康有为戊戌真奏议》，第29—30页；《救亡图存的蓝图》，第101—103页。梁鼎芬《康有为事实》称：“康有为好求人保举，此次徐致靖保举康有为、梁启超等一折，系康、梁师弟二人密谋合作，求徐上达。徐文理未通，不能作也。疏上，都下哗笑，既笑康、梁作文自保之无耻，又笑徐之无文也。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第732页）而当时康与徐确多有交往，严修日记称：四月初四日“拜会徐艺甫，兼晤子静前辈，时康君长素在坐，畅谈良久。”（《严修年谱》，第122页）徐艺甫，徐致靖侄子徐仁录。

(289) 该折称：“……伏念臣父一生忠厚笃实，与康有为素不相识。臣去岁入湘以来，与康有为之门人梁启超晤谈，盛称其师之才学。臣一时昏聩，慕其虚名，谬谓可以为国宣力，当于家信内附具节略，禀恳臣父保荐。臣父溺于舐犊之爱，不及博访，遂以上陈……”（《收湖南巡抚电》，光绪二十四年八月十六日，《总理衙门清档·收发电》，01-38，17-4）皮锡瑞亦有相同的说法，其光绪二十四年六月二十七日日记称：“李筱屏来拜，带吉儿一函，云徐致靖荐贤书，乃研甫所作。”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第136页）

(290) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第166—167页。又，四月二十五日张荫桓日记

称：“……随至总署，知有旨康有为、张元济廿八日预备召见（以下张用墨笔抹去两行）。”（同上书，第164页）张荫桓此处的删抹，不知是否与翁同龢改删日记出于同一原因。

(291) 当日发下谕旨：内阁奉上谕：“王文韶著迅即来京陛见，直隶总督著荣禄暂行署理。钦此。”军机处电裕禄旨：“四川总督裕禄现在行抵何处，著迅速来京陛见。”（军机处《随手档》、《上谕档》、《电寄档》，光绪二十四年四月二十七日）五月初五日，王文韶任军机大臣、总理衙门大臣、户部尚书。五月二十三日，裕禄任军机大臣、署理镶蓝旗汉军都统。翁同龢遗下的协办大学士由孙家鼐升补。五天前，四月二十二日，慈禧太后第一次调整中枢，[参见2417](#)。

(292) 《翁同龢日记》，第6册，第3134页。“生朝”，即生日，翁恰其六十九岁生日。

(293) 关于探讨翁同龢开革原因的著述很多，其中最重要的有：萧公权著，杨肃献译：《翁同龢与戊戌维新》，〔台北〕联经出版事业公司，1983年，第117—124页；黄彰健：《戊戌变法史研究》，第128—141页；孔祥吉：《光绪帝与戊戌变法》，见《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年；戴逸：《戊戌变法时翁同龢罢官原由辨析》，《故宫博物院院刊》，1995年第1期；侯宜杰：《略论翁同龢开缺原因》，《清史研究》，1995年第4期；舒文：《翁同龢开缺原因新探》，《清华大学学报》（哲学社会科学版），1998年第3期；俞炳坤：《翁同龢罢官原由考辨》，《历史档案》，1995年第1期；以上4篇论文皆收录于翁同龢纪念馆编：《二十世纪翁同龢研究》，苏州大学出版社，2004年；杨天石：《翁同龢罢官问题考察》，《近代史研究》2005年第3期。上述论文的分析各有独到见解，然以戴逸一语为最精辟，即光绪帝自己都承认他没有罢黜高官之权力。而最为重要的证据，是光绪帝罢免翁的朱谕。俞炳坤称：“光绪的朱谕现在尚存我馆。人们看了这道朱笔谕旨就可以发现，它同现存光绪的其他多数朱谕的字体、字迹和形式都有所不同。它每个字的一笔一划都写得规规矩矩、工工整整，每一行字都写得很直，行距和字数完全相等，一点都没有勾划改动的痕迹，根本不像是自己边想边写的，而很像是临帖照抄的。”然此说只是一种分析，光绪帝若自己起草朱谕，如此重大之事，草稿过于零乱，自己再抄一遍也是有可能的。我以为，翁氏开缺原因，主要是慈禧太后防止翁坐大，以保持中枢运作在其操控之下，当日下旨命“具折谢恩”，更是明宣慈禧太后的权力范围。然若称慈禧太后罢免翁，为打击变法派，似过高估计了慈禧太后的政治预见力。此时变法刚起步，慈禧太后也不明了变法的最后走向。

(294) 参见拙文《戊戌变法期间光绪帝对外观念与调适》，《历史研究》，2002年，第6期。

(295) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十七日。该日翁同龢日记称：“朱笔著总署议各国君后来时礼节，又谕嗣后凡谢恩者皆于皇太前具折陈谢。”（《翁同龢日记》，第6册，第3134页）从翁日记行文来看，该上谕当是朱谕，但在《上谕档》中却没有注明。

(296) 赫德致莫理循，1898年6月18日，《清末民初政情内幕》，上册，第105—106页。“太傅”为“师傅”之误译。

(297) 《张元济书札》增订本，中册，第675页。又，值得注意的是李鸿章对翁同

龢的评价，他给张佩纶、李经羲的信中称：“今日时局，译署兼政府亦算冷官。乐道浮光掠影，毫不用心。翁则依违其间，专讲小过节，不问大事，两宫性命是从，拱默而已……”（光绪二十三年二月二十二日，《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第138页）“乐道”，恭亲王奕訢；“专讲小过节”一语，颇中翁之禀性。

(298) 督办军务王、大臣：“酌拟甘军移扎山西以资捍卫折”，光绪二十三年十二月初十日；董福祥：“至防山西平阳情形拟再募十营折”，光绪二十四年二月十二日；陶模：“董军调至山西片”，光绪二十四年二月二十二日奉朱批。（见《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033/13、26、30）

(299) 督办军务王、大臣：“董福祥一军宜移扎正定折”，光绪二十四年三月十六日；董福祥：“移防日期折”，光绪二十四年闰三月二十八日。（见《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033/31、36）

(300) 光绪帝发下交片谕旨：“交督办军务处，军机大臣面奉谕旨：现在军务各有专司，督办军务处著即行裁撤。钦此。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十七日）案，督办军务处在甲午战争期间成立（参见20-5），恭亲王奕訢、庆亲王奕劻、李鸿藻、翁同龢、荣禄、长麟组成。由于李鸿藻、恭亲王先后去世，长麟、翁同龢先后被革，荣禄外放，仅剩奕劻一人，只能撤销。五月初九日，督办军务处帮办大臣奕劻等上奏“遵旨裁撤督办军务处折”，奉旨：“知道了”；“袁世凯请归直隶总督节制折”，奉旨：“依议”。（军机处《随手档》，光绪二十四年五月初九日）袁世凯原隶于督办军务处，上司即为荣禄，此时督办军务处撤销，袁部交给荣禄管辖，在当时人的眼中，也是顺理成章之事。

(301) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十七日。

(302) 梁启超在五月初七日致夏曾佑信中称：“……惜覃溪以阻天津之幸，至见揶逐……”五月十七日致夏曾佑信中又称：“……而常熟去国，最为大关键。此间极知其故，然不能形诸笔墨，俟见时详之。”（《梁启超年谱长编》，第121—122页）“覃溪”，乾隆年间内阁学士翁方纲号，此处指翁同龢。由此可见康、梁最初即认为此非一般事件。梁后撰《戊戌政变记》，又有更详细的说法：“此朱谕实那拉氏与荣禄最毒之计，闻系出于荣禄私人李盛铎所拟，云翁同龢一去，皇上之股肱顿失，然后可以为所欲为也。”“荣禄讽御史李盛铎奏请阅兵，因与西后定巡幸天津之议，盖欲胁皇上至天津，因以兵力废立。此意满洲人多知之，汉人中亦多为皇上危者，而莫敢进言。翁同龢知之，不敢明言，惟叩头谏止天津之行。而荣禄等即借势以去之。皇上之危险，至此已极矣。”（《戊戌政变记》续四库本，第232页）康在《我史》中又多处言及于此，参见24-42、24-70、24-76。

(303) 《军机处录副·光绪朝·财政类·关税项》，3/129/6401/50。而在甲午战争刚结束，光绪二十一年八月二十五日，御史王培佑即上奏“请复阅兵大典折”，要求举行大阅。（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5612/29）

(304) 军机处《随手档》、《洋务档》光绪二十四年三月十九日。记：“御史李盛铎折：一、请举行大阅由（见面带上，发下归箍）；片一、请飭各省刻日兴办大学堂由（见面带上，发下，抄交总署，原片归箍）。”该日军机处记：“本日御史李盛铎奏请举行大阅折，谨将原折恭呈慈览。又奏请飭各省督抚将省会大学堂及武备学堂克日兴办片，奉交片谕旨‘总理各国事务衙门议奏’，谨将原片一并恭呈慈览。谨奏。”

(305) 该旨称：“朕钦奉慈禧端佑康頤昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后懿旨：‘著于闰三月二十日起，分作三日在外火器营校场阅看火器营、健锐营、神机营及武胜新队操演。钦此。’朕恭侍慈舆，恪遵成宪，整军经武，式振戎行。所有应行事宜，著庆亲王奕劻详查旧案，敬谨预备。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年三月二十四日）当此三日，光绪帝陪侍慈禧太后在火器营阅操。（联合报文化基金会国学文献馆：《清代起居注册》光绪朝，联经出版事业公司，1987年，第60册，第30613—30614、30677—30682页）

(306) 该旨称：“朕钦奉慈禧端佑康頤昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后懿旨：‘此次神机营、火器营、健锐营、武胜新队操演各项阵法，技艺娴熟，步武整齐，施放枪炮声势均尚联络。该管王、大臣督率有方，允宜量予恩施……仍著该王、大臣等随时督练，精益求精，俾效御侮折冲之用。钦此。’朕恭侍慈舆，亲临简阅，现当整军经武之际，该王、大臣等尤应训厉弁兵，益加讲肄，毋得始勤终怠，以副朝廷委任至意。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年闰三月二十八日）

(307) 不仅如此，慈禧太后还直接对军队下达懿旨。军机处《上谕档》中有一奏片：“光绪二十四年闰三月二十九日，奴才载漪、敬信、刚毅面奉慈禧端佑康頤昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后懿旨：‘著由外三营暨京内八旗挑选精壮兵丁二千名，归入武胜新队一并训练。钦此。’钦遵。谨奏。”此为管理武胜新队王、大臣向光绪帝报告慈禧太后的懿旨。（端郡王载漪、户部尚书敬信、刑部尚书刚毅又兼任管理武胜新队王、大臣）

(308) 张荫桓日记称，他得知消息后去看过翁。（《张荫桓戊戌日记手稿》，第166—167页）

(309) 马忠文：《“翁同龢荐康”说质疑：从“康有为之才胜臣百倍”说起》，〔上海〕《史林》，1999年第3期；《张荫桓与戊戌变法》，《戊戌维新与清末新政：晚清改革史研究》。两文旨在说明康非翁所保，而由张荫桓所保。

(310) 翁同龢侄孙翁斌孙曾拟《翁同龢传》，称言：“（翁）平生坦白，同官有过，恒面规之，卒以是为小人所忌，遭谗罪废，朝野惜之。戊戌十月旨出大学士刚毅手。先一日，刚毅独对，褫职编管皆其所请。尚书王文韶于述旨时争之曰：‘朝廷进退大臣以礼，编管奚为？’刚毅谬其说，曰：‘慈圣意耳。’文韶叹曰：‘吾曹他日免官可以此为例矣。’”（谢俊美：《有关翁同龢革职的三件史料》，《近代史研究》，1992年第3期）翁的门人张謇在其自订《年谱》称：“（戊戌）十月，闻刚毅、许应骙承太后之意旨，周内翁尚书于康、梁狱，故重有革职永不叙用，交地方县官编管之谕旨。”（张怡祖编：《张季直传记（附年谱年表）》，文海出版社，1965年影印本，年谱，第46—47页）张怡祖系张謇之子，在该书《自序》中称：“《年谱》本是我父自己编定的，编到七十岁为止，我现在帮他续编四年到他逝世，但前面凡关重要的事情，我父一时遗忘没有写入的，我也添进不少……”由此可见，上引刚、许拟旨之事，当为张謇听闻而记。而许应骙并非军机大臣，无拟旨之责。

(311) 军机处《上谕档》，光绪二十四年十月二十一日。又，当日光绪帝还发下另一朱笔：“吴大澂貽误军情（声名恶劣），居心不端，著革职。”又有一件由此而扩展的“内阁奉朱谕”：“开缺巡抚吴大澂居心狡诈，言大而夸，遇事粉饰，声名恶劣，著革职，永不叙用。钦此。”

(312) 陈庆年光绪二十四年四月三十日日记称：“朱强甫见过，知康有为等为侍讲学士徐致靖所保，着于二十八日召见。下晚，王雪臣招饮，知是二十五日谕旨，或谓学士之子仁铸主张康学。康党如梁启超、谭嗣同，并尊康，黄遵宪亦附之，故均见保。翁同龢喜康，徐以是深结于翁。二十七日忽有朱谕罪状，翁着开缺回籍。二十四日上谕，保举宗室近支，又改为由朕亲自查看。懿旨复令所用新进大员，须于奉旨后至太后前谢恩。以是知二十三日有上谕变法，殆亦有翁主康说而然也。康之命意在于解散君权，以便行其改制之邪说。如朝廷知是保之由来，恐不免于罢斥。数日之内，能鼓动翁老至此，其势力甚大，令人生畏。彼固不料甫逾一日，失去所倚也。南皮师知康学之为邪说，而不敢公开发难端，作书与梁节庵云：‘康学大兴，可谓狂悖，如何，如何？’梁答之云：‘贼猖悖，则讨之，不当云如何也。’”（《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81号，第113页）“朱强甫”，朱克柔，此时入张之洞幕，办《商务报》；“王雪臣”，王秉恩，张之洞之幕僚；“南皮师”，张之洞；“梁节庵”，梁鼎芬。陈庆年所记，虽未必准确，但属当时张之洞一派的情报。以三十日记二十七日朱谕，京中必有密电相告，而翁、康关系也属得自京中密报。

(313) 《遗稿·万木草堂诗集》，第90页。又，康有为于1920年作《翁文恭书易林书后》，称：“……遂罢相归常熟。吾往望公，亦欲从归。公曰：‘上待公厚，万不可行。’吾遂毗赞维新变法……公与吾之书札，亦抄没，不复保存……”（《万木草堂遗稿》，〔台北〕成文出版社，1978年，第193页）其中提及翁致康之书信被抄没，可能有伪。翁给康之书信，属当时竭力追查之“罪证”。若翁之书信在广东抄没，两广总督谭钟麟必定上报；若在北京抄没，步军统领衙门也必定上报。然今档案中皆不闻此事。

(314) 孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较——兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》2004年第3期。作者认为，“任筱沅”（即任道镕，时任河道总督）、“盖肝热也”皆不值得翁花力气挖补，其中必有隐情。

(315) 军机处《早事》，光绪二十四年四月二十八日，《军机处汉文档案册》，208/3-51/2169（4）。又，《光绪二十四年京官召见单》记该日被召见的京官为：“康有为，工部主事；张元济，刑部主事。”《光绪二十四年外官召见单》记该日被召见的外官为：“荣禄，署直隶总督；崇祥，山西遗缺知府。”

(316) 张元济称：“是日晨，余至颐和园朝房谨候，长素已先在。未几，荣禄踵至，盖亦奉召入觐也。长素与荣谈，备言变法之要。荣意殊落寞，余已窥其志不在是矣。有顷，命下，荣与长素先后入。既出，余入见。”《清宣统三年排印本康有为〈戊戌奏稿〉跋》，中华民国三十年（1941）八月十二日，张人凤编：《张元济古籍书目序跋汇编》，商务印书馆，2003年，下册，第1103页。

(317) 张元济称：“二十八日天还没有亮，我们就到西苑，坐在朝房里等候。当日在朝房的有五人：荣禄，二位放到外省去做知府的，康有为我……召见时，二位新知府先依次进去，出来后，太监传唤康有为进去，大约一刻钟光景，康先生出来，我第四个进去，在勤政殿旁边的一个小屋子里召见……我退出时碰见荣禄进去。”（张元济述：《戊戌政变的回忆》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第324—325页）张称两位新知府的回忆，有误。

(318) 《清宣统三年排印本康有为〈戊戌奏稿〉跋》，《张元济古籍书目序跋汇

编》，下册，第1103页。

(319) 《丛刊·戊戌变法》，第1册，第354、330页。“苏继祖”不知何人，可能是化名。该书于1931年首次刊出时，发行人作跋记：“是记也，于先外舅杨公叔峤归葬绵竹之年，舅兄思永检授予读，泣曰：‘先父殉难，中朝外人，言者莫衷一是，此记纪月书日，默采精搜，至真且确，细读之，自知底蕴，无烦不肖泣述也。’予受而刻镂于心，复手钞一过……至记是事者果为谁氏，思永当日亦不知出自何人，但云：为搬枘起行，叩辞乡前辈李铁船征庸时所付与；叩以谁氏手笔，但笑而不答云。”由此可知该书的发行人是杨锐的外甥，他得之于杨锐之子思永（杨应昶），思永得自李征庸。李征庸，光绪三年进士，历任广东香山、南海等县知县。此时他在北京，以记名道候补。杨锐在京中兴办蜀学堂，李征庸因捐银两万而被光绪帝召见，授头品顶戴。从此一线索来看，作者当为与李征庸、杨锐颇有关系的四川京官或在京四川举人。但从内容来看，作者与康、梁甚有关系，许多地方与康、梁说相合。

(320) 《说林》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第322页。

(321) 梁启超作《论变法后安置守旧大臣之法》中称：“政变后数日，日本中央报载有支那细人邹某之言曰：……荣禄尝询康以变法之方。康曰：变法不难，三日足矣。荣问其故，康曰：但将二品以上官尽行杀了，可矣。荣恶其言，故欲去之云云……于是稍有识者，知邹某之言之谬，不待辨矣。然犹或疑康南海与荣某，果有是言，以为此次之蹉跎，实由新党急激有以自招之者。余故记畴昔所闻于南海者而演绎之，以告天下……”（《饮冰室合集》，第1册，文集之一，第89页）梁启超总体上否定此说，但文章中却没有对此展开说明。

(322) 《戊戌变法档案史料》，第4页。

(323) 康称：“昨日闻赏李鸿章、张荫桓宝星，何不明天下诏书”一事，此事可以验证。“宝星”即勋章。翁同龢在光绪二十四年四月二十六日日记中记：“奏对毕，因将张侍郎请给宝星语代奏，声明只代奏不敢代请。上曰张某可赏一等第三宝星，又曰李某亦可赏，但须交片，不必明发，又谕毋庸具折，传令递膳牌。”（《翁同龢日记》，第6册，第3133页）该日军机处《洋务档》记：“交总理各国事务衙门。本日军机大臣面奉谕旨：‘李鸿章、张荫桓均著赏给头等第三宝星。’”光绪帝不事声张地颁给李、张宝星，与勋章的表彰意义完全违背。故康作此语。此事亦可能是四月二十七日康与李鸿章、张荫桓、张元济共进晚餐时听说的。

(324) 《梁启超年谱长编》，第121页。五月七日，梁启超致夏曾佑信称：“二十八日康先生召见，闻今上圣明，诸大臣皆无及者，实出意外。”（出处同上）可见康、梁对光绪帝有极高的评价。

(325) 上海《字林西报周刊》，1898年10月7日，引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第506—510页。

(326) “请御门誓众开制度局以统筹大局折”，《杰士上书汇录》卷二，《康有为早期遗稿述评》，第284—287页；《救亡图存的蓝图》，第118—122页；《康有为全集》，第4集，第87—89页。

(327) “恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”，《杰士上书汇录》卷三，《康有为早期遗稿述评》，第316页；《救亡图存的蓝图》，第217页；《康有为全集》，第4

集，第385页。

(328) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第600—605页。

(329) 《张元济书札》增订本，中册，第652页。

(330) 《张元济书札》增订本，中册，第675页。标点有所变动。“无人乎缪公之侧”，典出于《孟子·公孙丑》，原文为：“昔者鲁缪公无人乎子思之侧，则不能安子思；泄柳、申详无人乎缪公之侧，则不能安其身。”此处之意为，张以光绪帝之侧无贤大臣而担心。

(331) 《清宣统三年排印本康有为〈戊戌奏稿〉跋》，《张元济古籍书目序跋汇编》，下册，第1103页。

(332) 《戊戌政变的回忆》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第324—325页。

(333) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第351—352页。

(334) 参见拙文《戊戌变法期间光绪帝召见张元济》，〔成都〕《社会科学研究》，2008年第5期。

(335) 两年后，康有为在《知新报》上公开发表《上粤督李鸿章两书》，称言：“昔者与公纲缪恩谊，助吾革政，虎率以听。荣禄相攻，则入密室相告。八月出走，则遣人慰行。”（《知新报》，第126册，光绪二十六年八月十五日出版，影印本，第2册，第1913页）此处“入密室相告”一语，不知是否即指此事，但在细节上已有变化。若真有其事，李鸿章似可能告诉其“杀一、二位二品以上大员”之事，且劝其慎言慎行，而不可能谈及如何任命康的官差。康此一时期给国内大吏之信件，多有张扬之词，须得小心使用。

(336) 张元济1949年回忆称：“据说本来光绪想派他在总理衙门大臣上行走，被荣禄阻挠，但此事系得自传闻，不能证实。”（《戊戌政变的回忆》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第325页）然此中有着很大的困难。总理衙门大臣是差而不是官，欲为总理衙门大臣，首先至少是三四品京卿，且须经过慈禧太后。

(337) 《梁启超年谱长编》，第121—122页。“菊生无下文”，指张元济已是总理衙门章京，觐见后，并无新差。“仆之久不察看”，指光绪帝命梁启超由总理衙门察看，而总理衙门进行此事为五月十二日，可见此信在五月十二日之前已写了一半。“仆已于前日举行察看之典”，即梁启超五月十四日之后又接着再写，至十七日方寄出。

(338) 《戊戌变法档案史料》，第215—216页；《康有为戊戌真奏议》，第30—32页；《救亡图存的蓝图》，第113—115页。

(339) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十九日。

(340) 《梁启超年谱长编》，第122页。

(341) 总理衙门代奏原折称：“窃臣衙门据工部主事康有为具折一件，呈请代递，臣等公同阅看，折内所陈，尚多切要，不敢壅于上闻，仅将原折一件呈进御览。”（光绪二十四年五月四日，《军机处录副·光绪朝·补遗·戊戌变法》，3/168/9447/6）值得注意的是，在该折中，康有为的身份仍是“工部主事”，而非总理衙门章京，“公同阅看”一语又说明康早将其奏折交来，然“具折一件”、“原折一件”称只是“一件”而非两折，很可能是将之合并计算而称为“一件”的。

(342)《杰士上书汇录》卷二，《康有为早期遗稿述评》，第284—287页；《救亡图存的蓝图》，第118—122页；《康有为全集》，第4集，第87—89页。

(343)《知新报》影印本，第2册，第1093页。

(344)《戊戌奏稿》影印本，第211—218页。

(345)《翁同龢日记》，第6册，第3128页。

(346)《杰士上书汇录》卷二，《康有为早期遗稿述评》，第287—292页；《救亡图存的蓝图》，第123—130页；《康有为全集》，第4集，第92—95页。

(347)孔祥吉称：“刊印本序言与进呈本比较，改动非常之大。前者言民权，后者言君权；前者倡大同，后者倡孔教。康氏将原刊本中开头与结尾的以孔子纪年，以及序文中多处出现的‘太平之治’、‘大同之乐’几乎全部删去，而增加了原刊本中没有的‘以天统君，以君统民，正五伦，立三纲，而人人知君臣之义’等内容。”（《救亡图存的蓝图》，第278页）对此，我是同意的。进呈本《孔子改制考》序文，是上海大同译书局刊本序文的删节本，内容有改动。

(348)孔祥吉查阅《孔子改制考》进呈本，谓：“故宫博物院图书馆珍藏有戊戌进呈原本，凡一函八册，每册扉页右下方均署有‘臣工部主事康有为撰’，全书均系白纸墨笔书写。现存进呈本篇幅较小，全书除序言外，尚包括以下篇章：上古茫昧无稽考（有部分已损毁）；儒教为孔子所创考；孔子为制法之王考；孔子创儒教改制考；六经皆孔子改制所作考；儒、墨最盛并称考；鲁国全从儒教考；儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考。整个看来，进呈本比坊间刊本要小得多，其原因有二：一是损毁散佚；二是康有为进呈时作了删改。”（《救亡图存的蓝图》，第276—278页）姜义华、张荣华编校《康有为全集》录《孔子改制考》，按语称：“《孔子改制考》另有清光绪年间内府抄本，原藏景阳宫，现存故宫博物院图书馆，线装，九册。书首为孔子改制考序，署‘工部主事康有为撰’。正文九卷，是为二十一卷本之节本。卷一‘上古茫昧无稽考’，是二十一卷本之卷一。卷二题目与首数页撕去，正文从‘孔子自明创儒大义’一节中‘而以一律限之，自谓析理于秋毫’开始，是为二十一卷本之卷七。卷三‘孔子为制法之王考’，是为二十一卷本之卷八。卷四‘孔子为创儒教改制考’，是为二十一卷本之卷九。卷五‘六经皆孔子改制所作考’，是为二十一卷本之卷十。卷六至卷九，分别为‘儒墨最盛并称考’、‘鲁国全从儒教考’、‘儒教遍传天下战国秦汉间尤盛考’、‘武帝后儒教一统考’，是为二十一卷本之卷十八至卷二十一，惟卷十八原题作‘儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考’，相差一字。抄写中，有若干缺漏。如卷二‘异教非儒专攻孔子知儒为孔子所特创’一节中，缺抄‘叛，漆雕刑残’至‘皆孔子大义，从异’一段；卷三缺‘右孔子为文王’一句；卷四缺‘右孔子与弟子商定改制大义’一句；‘据异教攻儒专攻制度，知制为孔子所改’一节，引《墨子·公孟》，误抄作《墨子·公篇》。卷九至‘两汉学人皆从儒教’一节中‘传经诸大儒，天下学术所自出，皆博士之学也’一语为止，以下全缺。”（《康有为全集》，第3集，第2页）两者的说法有着很大的差别：其一是“一函八册”还是“九册”？其二是“进呈原本”还是“清光绪年间内府抄本”？其三是毁损者是第一卷还是第二卷？其四是孔仅提及八卷标题，姜、张提到九卷标题，何者为是？为此，我再查故宫博物院图书馆所藏原本，得出以下结论：一、故宫博物院图书馆仅藏一部抄本，九册，其函套为后来所制，卷数与册数确如姜义华、张荣华所言，孔祥吉“一函八册”的说法有误。二、故宫博物院图书馆藏本原有三个签条，其一称：“史字六三、子部杂家，《孔子改

制考》，九卷九册，旧藏景阳宫，审定钞本。”该签条上另有人注：“卷二原上面书皮撕下，并有撕去书页痕迹多页。故第一页从‘右孔子自明创儒教大义’起，是本书的第一页了。”对照原本，姜义华、张荣华称“卷二题目与首页数撕去，正文从‘孔子自明创儒教大义’一节中‘而以一律限之，自谓析理于秋毫’开始”的说法是正确的，签条注者所言是章目而不是具体文字，该书毁损者是卷二。三、故宫博物院图书馆藏本原有三个签条，其三称：“《孔子改制考》，卷数9，册数9，清光绪年内府抄本……”且故宫博物院图书馆的书目以此标签为准。由此可知，当时编目者不了解此书的背景，以黄色纸面、黄丝线订、黄绫包角，且为抄本，故定为“内府抄本”，姜义华、张荣华受此影响。孔祥吉称之为“进呈本”，我以为是正确的：若内府所抄，不会仅是其中九卷；该书是武英殿修书处重新装订过的，且书的装订形式，与康有为进呈的《光绪二十三年列国政要比较表》、《波兰分灭记》的装订形式是一致的，只是当时的函套已失。四、故宫博物院图书馆藏本第一个签条称：“九卷九册”之两个“九”字，皆是由“八”字改的，孔祥吉可能受此影响，未点其数，或当时仅发现八册，后又发现一册。孔的篇目中少了进呈本卷九“武帝后儒教一统考”。且进呈本卷九已是刊印本的卷二十一，孔称“损毁散佚”，当不能成立。五、进呈本序右下角记“工部主事臣康有为撰”，各卷右下角“工部主事臣康有为撰”。

(349) 《总理衙门清档 沪关道呈送旨谕购办书籍》，01-34/5-5-6，台北中研院近代史所档案馆藏。“念八”，即二十八。

(350) 军机处《随手档》光绪二十四年六月二十三日有一条很突兀的记录：“发下《时务报》一册。见面带下，次日带上。”此即指当日光绪帝发下给军机处《时务报》一册，不知是否与此有关。又，《时务报》51册出版于光绪二十四年正月，不知光绪帝为何如此之晚才看到。

(351) 《时务报》第51册的《大同译书将已刻及译出书目价格列后》中称：“……《上古茫昧无稽考》、《周末诸子并起创教考》、《诸子创教改制考》、《诸子改制托古考》、《诸子争教互攻考》、《墨老弟子后学考（表附）》、《儒教为孔子所创考》、《孔子为制法之王考》、《孔子创儒教改制考》、《六经皆孔子改制所作考》、《孔子改制托古考》、《孔子改制法尧舜文王考》、《孔子改制弟子时人据旧制问难考》、《诸子攻儒考》、《墨老攻儒尤盛考》、《儒墨攻交考》、《儒攻诸子考》、《儒墨最盛并称考》、《鲁国全从儒教考》、《儒教遍传天下战国秦汉时尤盛考》、《武帝后儒教一统考》，共二十一种，定价银二元。此书为南海康长素先生所著，判中国四千年之教案，明孔子为生民未有之教王，创儒为国号，托古为前驱，称王为制法，礼义制度皆出孔子。举天下万国，有饮食人伦，莫不范围于孔子之教中，而受孔子之泽。一一考其实迹，得其真源，中国二千年第一部教书也。学者得而读之，如拨云雾见青天，知孔子之功与天地而并，而孔子之道大明天下矣……”从该广告的书目来看，共计28种，光绪帝订购了全部书籍。

(352) 就一般而言，若光绪帝看过《孔子改制考》进呈本，就会从广告上发现有许多篇章未见，若光绪帝未读《孔子改制考》进呈本，会将之当作21种新书。但由上海买来的大同译书局刻本，不会是分散的21册，应是合订的《孔子改制考》。

(353) 《戊戌奏稿》影印本，第63—75页。

(354) 参见熊月之：《西学东渐与晚清社会》，第516—517页。熊月之称：该

书“有多种翻刻本，诸如富强丛书本、军政全书本、西学大成本、慎记书庄本，等等。慎记书庄本将其易名为《海国大事记》”。

(355) 夏晓虹：《〈饮冰室合集〉集外文》，北京大学出版社，2005年，下册，第1164页。又，梁启超在《西学书目表》中也有介绍，称：“此种书甚要，惜此本太旧。”（同上书，第1131页）梁所称“每年译成一书”，后《知新报》翻译光绪二十三年版该书，即《丁酉列国岁计政要》[参见2434](#)。

(356) 《张元济书札》增订本，中册，第675页。“泰西新史”，即《泰西新史揽要》，[参见248](#)。

(357) 《梁启超年谱长编》，第122页。

(358) 《杰士上书汇录》卷二，见《康有为早期遗稿述评》，第291—292页；《救亡图存的蓝图》，第126—128页。

(359) 《救亡图存的蓝图》，第134—136页；《康有为全集》，第4集，第295—296页。原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/7。并参见《康有为戊戌真奏议》，第39—40页；徐致靖家藏原稿（节录本）见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第338—339页。

(360) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第173—183页。此次慈禧太后与光绪帝共同召见军机有三件大事。其一是五月初三日御史胡孚宸弹劾张荫桓，该折当日奉旨“存”，并呈送慈禧太后。慈禧太后见后大怒，于初五日召见时严旨斥张，并欲以步军统领拿张法办，后未行。其二是王文韶已到北京，并于五月初四日召见，初五日共同召见，旨命王文韶入军机，并授户部尚书、总理衙门大臣。其三才是“废八股改策论”。

(361) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初五日。

(362) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十八日。

(363) 五月二十二日，“礼部折奏乡会试改试策论分场命题章程事，单一件；又片奏宗室乡会方式应否裁去排律诗一道仍候钦定事。奉旨：‘嗣后一切考试均著毋庸用五言八韵诗，余依议。’又片奏大学堂章程内有肄业各生愿应乡会试或愿在学堂肄业递升均听其便。奉旨：‘知道了。’又片奏经济岁举现既为一科无须另定章程事。奉旨：‘知道了。’”（军机处《早事档》，光绪二十四年五月二十二日）礼部奏折及附片见《戊戌变法档案史料》，第224—228页。

(364) 按照当时的官规，五月初四日总理衙门的奏折，当于五月初三日子夜前送到奏事处。五月初三日《张荫桓日记》、《翁同龢日记》均记当日张荫桓、盛昱皆往翁寓所送行。又，该日翁日记中有“任筱沅书来索写件”，“任筱沅”三字为挖补，很可能是康。（[参见2420](#)）由此推测，康可能于五月初三日从翁处得知其折代奏的消息。只是将总理衙门拟定上奏的日期误为实际上奏的日期。

(365) 《百日维新密札》，转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。该信又称：“《劝学篇》已由仲弢进呈，上谕令即交军机大臣。黄嫌与康同，仍由翰林院代进。”由此可见，光绪帝亦命黄绍箕将《劝学篇》通过军机处进呈。

(366) 《丛刊·戊戌变法》，第1册，第335页。

(367) 《丛刊·戊戌变法》，第1册，第375页。又，王庆保等著《驿舍探幽录》，

虽说是一个不太可靠的史料，然对此也有记录。作者据张荫桓语称：“此后凡有条奏，径交军机处，命廖大司寇专司其事，大司寇夙知康之荒谬，谓常熟（翁同龢）多事，而亦无法辞卸。”（同上书，第492页）廖寿恒为刑部尚书，当时又称“大司寇”。

(368) 8件条陈的篇名为“请大誓群臣开制度新政局呈”（“上清帝第六书”）、“译纂《俄彼得变政记》成书呈”（“上清帝第七书”）、“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”、“译纂《日本变政考》成书折”、“请照经济特科例推行生童岁试片”、“请御门誓众开制度局以统筹大局折”、“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”、“请开农学堂地质局以兴农殖民而富折”。（《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第261—292页、第314—315页）该8件分别于三月二十三日、五月初四日、七月初五日由军机处上呈慈禧太后。（军机处《洋务档》光绪二十四年三月二十三；军机处《上谕档》光绪二十四年五月初四日、七月初五日）

(369) 末由总理衙门代奏的10件条陈为“请以爵赏奖励新艺新法新书新器新学设立特许专卖折”、“请改直省书院为中学堂乡邑淫祠为小学堂折”、“请将优、拔贡朝考改试策论片”、“请立商政以开利源而杜漏卮折”、“恭谢天恩条陈办报事宜折”、“请定中国报律片”、“为万寿庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”、“为万寿大庆乞复祖制行恩惠宽妇女裹足以保民保国折”、“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”、“厘定官制请分别官差以行新政折”。（《杰士上书汇录》，《康有为早期遗稿述评》，第293—313页、第316—325页）

(370) 《戊戌变法档案史料》，第451—454页，并注明时间是二十四年六月二十二日，此时间当是光绪帝发下军机处后，由军机章京录副的时间。两条陈在《杰士上书汇录》注明时间为六月十三日，即光绪帝从另外渠道收到条陈的时间。对于这两个时间的差异，孔祥吉称之为与孙家鼐二十二日的复奏有关，称是军机大臣奉旨时间，且将二十二日误写为二十四日。（《救亡图存的蓝图》，第182、184页）

(371) 《杰士上书汇录》卷一，见《康有为早期遗稿述评》，第282页；[参见24-8](#)。

(372) 《杰士上书汇录》卷一，见《康有为早期遗稿述评》，第284页；[参见24-21](#)。

(373) 《翼教丛编》，第31—32页。文悌弹劾康有为事件[参见24-30](#)。

(374) 《国闻报》光绪二十四年五月二十四日以“奉旨编书”为题刊出消息：“工部主事康有为召见后，得旨令在总理衙门章京上行走，本应入署当差，因奉旨编辑译书，是以暂缓入署。闻近来康主政陆续进呈御览之收，有《孔子改制考》、《泰西新史揽要》、《列国岁政纪要》、《文学兴国策》、《西国学校》诸书。京友来函云：康主政近来编译书籍，是事丹铅，颇形忙碌，本应俟全书译成后恭录进呈，闻有旨命令其随译随呈。皇上之振兴实学，考求洋务，益于此可见矣。”这一条消息，自是康、梁等人提供的。

(375) 今有人称，此时海防股改为日本股，然从总理衙门当时的文件来看，仅有英股、法股、俄股、美股，日本使馆的外交文件，由俄国股收存。光绪二十四年七月初二日，英国股为9人，法国股为10人，俄国股为11人，美国股为8人。总办为4人，帮办为3人。（《日本林署使照会一件：黄遵宪出使日本来文已阅由》，《各国照会·日本照会·总理衙门原档》，01-33/41-3，台北中研院近代史研究所档案馆藏）

(376) 《张元济书札》增订本，中册，第677页。

(377) 《救亡图存的蓝图》，第149—151页；原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/17。该折并刊于《国闻报》光绪二十四年五月十八日、《知新报》第61册（光绪二十四年六月二十一日出版）。

(378) 梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第256页。

(379) 文悌“严劾康有为折”称：五月初八日文去康寓所，康广仁“又谓奴才云，朝廷特罢制艺，何不从速，仍待下科？且生童小试，尤当速改策论”；“至康广仁所言，罢制艺不必待下科，小试尤宜速改策论，而宋伯鲁又适有此奏。”（《翼教丛编》，第32页。文悌弹劾康有为事件，参见24·30）

(380) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十二日。

(381) 军机处《发电档》，光绪二十四年五月，《军机处汉文档册》，207/3-50-3/2082。

(382) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十二日。

(383) 其祭文称：“丁酉戊戌，过泛密迩。相府抵掌，纵横大地。秘殿同朝，西山遥指。大雪漫天，道绝人趾。登陶然亭，浮白相视。踏雪城闾，俯仰天地。笑万人海，惟我与尔。惟事艰虞，开会保国，君后先吾，意态诚恚。吾大变法，君实赞诺。直入卧内，辨难间作。吾将遇难，奉诏诣沪。君来视余，远譬唐事，帝托齐（蒋贵麟注：原稿‘齐’下疑脱一字），庇李泌故。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第494页）

(384) 《杰士上书汇录》卷二，见《康有为早期遗稿述评》，第293—297页；《救亡图存的蓝图》，第139—143页；《康有为全集》，第4集，第298—300页。

(385) 康有为在“上清帝第二书”和“上清帝第三书”中称：“凡有新制，绘图贴说，呈之有司，验其有用，给以执照，旌以功牌，许其专利。工人自为身名，必殚精竭虑，以求新制。枪炮之利，器用之精，必有以应国家之用者。彼克虏伯炮、毛瑟枪，为万国所必需，皆民造也。查美国岁给新器功牌一万三千余，英国三千余，法国千余，德国八百，奥国六百，意国四百，比利时、暹国、瑞士皆二百余，俄国仅百余，故美之富冠绝五洲。”（《康有为政论集》，上册，第127页；《光绪朝朱批奏折》，第32辑，第534页）其“上清帝第四书”中称：“英人倍根当明永乐时创为新义，以为聪明凿而愈出，事物踵而增华，主启新不主仍旧，主宜今不主泥古，请予国家立科奖励……”（《康有为政论集》，上册，第150页）康有为的“专利”知识，很可能得自日本书籍，《日本书目志》中有其按语：“右专卖特许书三种。泰西所以富强，所以智慧，所以通大地而测诸天、致精极奇惊犹鬼神者，无它，倍根立专卖特许之法而已……”另有多处按语言及于此。（《康有为全集》，第3集，第341、378、381页）又，《知新报》第25册（光绪二十三年六月二十一日出版）刊出康有为学徐勤文章《拟粤东商务公司所宜行各事》续，称言：“一曰设功牌。吾粤东工匠，素称精巧，象牙之球，刺绣之业，几席之精，西人亦数称之，以为莫及也，惜上无报官领照之例……”其中要求官府予以奖励，以能精益求精。《知新报》第45册（光绪二十四年二月十一日出版）刊出康有为学刘桢麟文章《恭读上谕开经济特科书后》，称言：“英人倍根，当明永乐，创为新义……请于国家立科鼓励（励），其士人著有新书，发从古未创之说者，赏以高第清秩；其工人制有新器，发从古未有之巧者，予以厚币功

牌，皆许其专利，宽其岁年。其有寻得新地，为人迹所未辟，身任大工，为生民所利赖者，予以世爵……”与康该折大意相同。（见《知新报》影印本，第1册，第234—236、558—559页）

(386) 曾宗彦称：“欧洲凡出新意制器者，皆准呈官考验，予以专利年限，限满之日方准他人仿造，故人人争奋，制作日新。中国才力聪明，实驾欧洲而上之，徒以未有专利明文，出奇者煞费苦心，效尤者立攘其利，以故人人自废，百工不竞。西人挟彼之巧，乘我之虚，闾阎日用，半资洋货，民生安得不困，国用安得不虚？昔周制书其等以饷工，乘其事以上下其食，无非于智巧之匠优恤，以励其余。伏乞明降谕旨，饬下各直省督抚将军，凡民间能出新意制造器物者，准呈所在地方官考验，以适用之大小，定专利之年限。其能制造新式军械有益大计者，所在督抚将军专折奏明，破格奖励，以鼓舞之……”（《戊戌变法档案史料》，第386—387页）需要说明的是，在当时具有这种思想的不仅为康有为、曾宗彦，还有许多人。如陈炽在《庸书》中提出：“仍仿泰西规制，有能自出新意制成一物，有益民生者，准上之工、商二部，赏给护照宝星，许其专利，以开风气，以复古初。”（《陈炽集》，第83页）

(387) 军机处《上谕档》、《随手档》光绪二十四年五月初二日。曾宗彦该折与光绪帝上谕，当日呈送慈禧太后。

(388) 总理衙门复奏称：“查光绪八年，上海创设机器织布局，定限十年，只准华人附股，不准另行设局。光绪二十一年，烟台设立酒厂，采买葡萄酿酒，定限十五年，不许他人仿造，俾专执业。均经奏准有案。又本年四月，总税务司申送福州人陈紫绶所制纺织机器，经臣衙门查验，学有心得，援案准其专利十五年，亦在案。今该御史请定制器专利年限，事属可行，拟请饬下各直省督抚将军，嗣后民间自出新意制造货物，准其呈请考验。其适用之小者，仿照上海织布局成案，予以专利十年；其适用之大者，仿照烟台酿酒成案，予以专利十五年。各给印照，以为凭据。其有制造新式军械，不在利限之例，呈由该管官详加试验，如果裨益大计，随时奏请优奖，以资鼓励。”（《戊戌变法档案史料》，第388—389页）总理衙门此时尚未将“专利”与重商主义的“特许权”分清楚。此处所称专利，实为“特许权”。

(389) 该旨仅称有关曾宗彦奏折中有关农学之事。见军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十六日。

(390) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十七日。又，光绪帝于五月十四赴颐和园，五月十七日回宫中。该上谕是其离园前下发的。

(391) 《国闻报》光绪二十四年五月三十日、六月初一日；《丛刊·戊戌变法》，第2册，第413—417页，该书引用时将日期误为五月二十四日，据军机处《随手档》改。

(392) 军机处《洋务档》，光绪二十四年五月二十五日。

(393) 太平天国历史博物馆编：《清季名人禀牍奏稿函札：甲午中日战争新史料》，江苏人民出版社，2006年，第90—91页。该抄件与现刊该件的文字相较，稍有异处，并未录章程12条。

(394) 《戊戌奏稿》影印本，第49—54页。

(395) 《军机处录副·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/38。《国闻报》光绪二

十四年五月十一日以“报馆爱国”为题刊出消息：“《字林西报》载北京访事来信云，有某御史为本国所设报馆往往讥刺官场，请旨核定章程，俾政府有限制之权云云。折上，已经皇上批斥，谓：中国所有开设报馆者，悉多爱国之人，往往藉新闻纸以表建白之意。况目下官场所作之事，岂竟一无可议者乎？上下矇蔽，相习成风，奈何杜民之口。官场如果坦白，又何恤人言。倘抚心有愧，报馆攻之，使其警改，不亦善乎？报馆职司忠告善导，惟恐其不言，又从而限制之，该御史岂别有意见哉。大哉王言！其识量诚超出臣工万万也。本馆谨按，该报所称某御史，系福建道黄官印桂馨，贵州镇宁州人。折上后，闻得皇上交总署议复，圣意颇不以为然。至该西报所言，则未知其何据也。”我尚未与《字林西报》进行核对，然我以为，此处所称光绪帝的言论似为编造。又，查军机处《随手档》、《上谕档》，黄桂馨之折，仅奉旨“存”，并呈送慈禧太后，未交总理衙门议复。

(396) 《救亡图存的蓝图》，第144—148页。原折片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/13、14。并可参见《康有为戊戌真奏议》，第41—44页。杨深秀该折片原刊本，可参见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第392—395页。

(397) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年五月初十日。

(398) 《戊戌变法档案史料》，第216—217页；《康有为戊戌真奏议》，第45—46页；《救亡图存的蓝图》，第152—153页。

(399) 军机处《随手档》，光绪二十四年五月二十九日。对于前折，光绪帝朱批“礼部议奏”。

(400) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5627/36。

(401) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月初一日。又，查六月初一日《随手档》记：“递侍郎以下名单。（朱圈发下，随事缴进）”该名单录于《上谕档》，上有光绪帝朱圈唐景崇。光绪帝五月二十九日收到陈学棻折片，三十日由宫中去颐和园，六月初一日才做出决定，显然是为了请示慈禧太后。陈学棻为侍郎，改任需经过慈禧太后。光绪帝六月初三日还宫。直至九月初二日，光绪帝与慈禧太后才收到唐景崇“接印日期谢恩折”、陈学棻“交卸学政起程日期折”，此时政变已近月，光绪帝仅朱批“知道了”便了事。（军机处《随手档》，光绪二十四年九月初二日）

(402) 《百日维新密札》，孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。

(403) 该条下有一行小字：“初七日堂谕同许应骙折摘抄交。”

(404) 《戊戌变法档案史料》，第5—6页；《康有为戊戌真奏议》，第37—39页；《救亡图存的蓝图》，第131—133页；原件见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》3/168/9447/4。

(405) 文悌于五月二十日上奏弹劾康有为、宋伯鲁、杨深秀，称：“尤可怪者，原折竟敢擅拟以三四品京堂降调正卿，干预皇上黜陟大权，实从来所未有，此风又何长也？”（《翼教丛编》，第33—34页）参见24-30。

(406) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初二日。该折与谕旨当日呈送慈禧太后。

(407) 此处可见户部右侍郎、浙江学政陈学棻之例，参见24-28；而后来光绪帝未

经慈禧太后，罢免礼部六堂官，成了慈禧太后政变的原因之一。

(408) 《戊戌变法档案史料》，第5—6页。军机处中廖寿恒同为总理衙门大臣，当属了解其情况，更何况当时有关山东问题的对德外交，由翁同龢、张荫桓负责，许不是主要角色。

(409) 该条下另有小字：“随事递上，发下。初七日堂谕同宋伯鲁、杨深秀折摘。”

(410) “许筠庵尚书明白回奏折”，《翼教丛编》，第26—28页。原折见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/9。又，按照当时的官规，许折需初三日当晚交到内奏事处。

(411) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初四日。许折与上谕当日呈送慈禧太后。

(412) 翁在日记中称：“文仲躬（悌）送诗骂余。”（《翁同龢日记》，第6册，第3135页）此是翁下野后在日记中所记惟一受辱之事。

(413) 汉高祖刘邦欲拿项羽旧将季布，季布匿于濮阳周氏，周助季布扮奴隶卖给鲁国的朱家，该家主人善待之，并通过汝阴侯滕公劝刘邦，“以季布之贤而汉求之急如此，此不北走胡即南走越耳”，要求宽赦季布而用之。（《史记》，中华书局版，第8册，第2729页）康有为写《我史》时，身在日本，并为日本政府所迫，准备离境赴美国。文悌的“走胡走越”，又在另一种意义上而言中。

(414) 文悌称“参广东督抚”，又称“欲参广东巡抚奏中，特为清查沙田一事而发”，查此时广东巡抚为许振祿。宋伯鲁该折内并无“清查沙田”一事，也无言及许振祿。

(415) 张之洞于光绪二十四年六月收到京中密札，称：“此时台谏中，惟杨深秀、宋伯鲁，最为康用。庶僚中亦多有攀附之者。李盛铎与康时离时合，虽康党亦畏恶之。”（《百日维新密札》，《戊戌维新运动新探》，第80页）可见杨、宋附康，在当时已不是秘密。

(416) 梁称：“康有为既中进士，回家把持公事，尤好唆人兴讼。广东举人林缵统因崖州有聚众州衙哄堂塞署之案，其子弟久已监禁，遂入京贿托康有为办理，经御史文悌参奏有案。”（《日本外交文书》，第31卷，第1分册，第731—732页）

(417) “严劾康有为折”，《翼教丛编》，第28—35页。

(418) 军机处第一个奏片见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5737/55；军机处第二个奏片见军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十日。

(419) 《申报》光绪二十四年七月二十九日以“身世之感”为题发表消息：“京师访事人云：文侍御悌前因奏参工部主事康有为，不惬圣意，降旨令归原衙门行走。七月初十日，侍御蒞莅农部副郎之任，改调河南司行走。到署后，即与同寅诸君，畅叙竟日，大抵慨事局之艰难，觉生性之迂拙，自谓如苏长公之满肚皮不合时宜。候送部文书到日，即当呈请赏假，退守园林，不复作长庆老郎之计矣。”（转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第402页）“苏长公”，苏轼。“长庆老郎”，指汉朝的颜驷。《申报》光绪二十四年八月二十三日报道称：“当文侍御悌参奏时，皇上疑其为人主使，不胜御史之任，发回原衙门行走。康弟广仁遇之于途，称谢不已，其嬉笑于怒骂，咄咄逼人如

此。”（转引自《戊戌变法文献资料系日》，第1157页）

(420) 戊戌政变后，御史胡孚宸于八月二十日上奏“保文梯片”，称言：“久于置散投闲，殊觉可惜”。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/59）二十四日下旨：“河南开封府知府员缺紧要，著该抚于通省知府内拣员调补。所遗员缺著文梯补授。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年八月二十四日）十一月初二日，大学士徐桐上奏“时事孔亟宜分别降陟折”，称言：“河南遗缺知府文梯，忠清直谅，血性过人……若蒙圣恩破格录用，必无新进浮嚣之气。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/36）

(421) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第776页。

(422) 我所用的《杰士上书汇录》，是附录于《康有为早期遗稿述评》，将该片附于《请商定教案法律厘正科举文体并呈〈孔子改制考〉折》之后，如按此编排，当属五月初四日由总理衙门代奏。然此与该日军机处《随手档》、《上谕档》的记载皆不符。（见24-23）

(423) 《杰士上书汇录》卷二，见《康有为早期遗稿述评》，第292—293页；《救亡图存的蓝图》，第162—163页；《康有为全集》，第4集，第322页。

(424) 优贡为清代五贡之一。学政三年任期满前，廪生中考取，中式者为优贡。光绪二十三年恰是学政期满考优贡之年，优贡当于次年（即光绪二十四年）五月前入京向礼部报到，六月初在保和殿进行朝考。考试篇目为四书文一篇，五言八韵诗一首。拔贡也是清代五贡之一，每十二年即酉年举行一次，光绪二十三年恰为丁酉年。以廪、增、附生中考取，中式者为拔贡。拔贡也于次年五月前到京。初试在贡院，试四书文一篇，五言八韵诗一首。复试在保和殿，亦试四书文一篇，五言八韵诗一首。

(425) 六月初二日，礼部“又奏考试优生请钦定日期事，单一件。奉旨：‘著于本月初六日在保和殿考试。’又片奏试卷内另备一开拟令士子等自行书率首二名以便折封时核对事。奉旨：‘依议。’又奏请派护军统领稽查中左门事。奉旨派出钮楞额。”六月初八日，“礼部奏拔贡复试日期请钦定事。奉旨：‘著于六月十七日在保和殿复试。’又奏请派员稽查中左门事。奉旨派出钮楞额。”六月十五日，“御前大臣奏十七日保和殿考试拔贡生请派监试大臣事。奉朱笔圈出奕谟、色楞额、奕功、全福、常贵、端郡王载漪、载澜、善耆、讷钦泰、色清额。”（以上见军机处《早事档》）

(426) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十八日。五月二十二日，“礼部折奏乡会试改试策论分场命题章程事，单一件；又片奏宗室乡会方式应否裁去排律诗一道仍候钦定事。奉旨：‘嗣后一切考试均著毋庸用五言八韵诗，余依议。’又片奏大学堂章程内有肄业各生愿应乡会试或愿在学堂肄业递升均听其便。奉旨：‘知道了。’又片奏经济岁举现既并为一科无须另定章程事。奉旨：‘知道了。’”（军机处《早事档》，光绪二十四年五月二十二日）

(427) 孔祥吉称该片为“请改直省书院为中学堂乡邑淫祠为小学堂折”的附片，有可能是正确的；但称该片随折上于五月二十二日，似为有误。（参见24-32）

(428) 五月初十日，“礼部奏请派大臣复核丁酉科拔贡试卷事，奉朱笔圈出昆冈、寿耆、绵文、准良、杨颐、赵舒翹。”五月二十八日，“都察院奏考试各省拔贡请派员专司稽察事。奉朱笔圈出裕德。”六月初二日，“礼部奏考试拔贡请派阅卷大臣事。奉

旨派出徐邨、徐树铭、梁中衡、寿耆、准良。又奏派弹压副都统事。奉旨派出德魁。又奏派稽查御史事。奉旨派出德藩、荣寿、忠廉、曾宗彦、徐士佳、刘学谦。”（以上见军机处《早事档》）

（429）转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第388页。

（430）军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年六月初四日。

（431）军机处《上谕档》，光绪二十四年六月初六日。其名单为：“昆冈、孙家鼐、许应骙、廖寿恒、裕德、溥良、杨颐、文治、凤鸣、阔普通武、绵文、崇宽。”初七日，昆冈、许应骙、廖寿恒、溥良奏称：“蒙发下优贡卷六十八本，臣等公同详阅，谨拟等第名次，恭呈御览……”其中一等24名，二等24名，三等20名。（军机处《上谕档》，光绪二十四年六月初七日）

（432）军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年六月十五日、十七日。

（433）光绪二十四年六月十八日，拔贡复试阅卷大臣昆冈等奏：“臣等遵将各省拔贡复试卷四百五十一本公同阅看，各就省分择其文理较优者八十一本，列为一等；文理清顺者一百五十六本，列为二等。按省分粘签进呈……其余不取各卷，即照例作为各省三等……”（军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十八日）以“文理较优”、“文理清顺”作为考试标准，也很有意思。

（434）徐致靖提出此案有针对性。徐称：“近浙江抚臣廖寿丰条奏称：考工格物须验以实事，不能试以空文，现时尚无其人，请议并于学校，则首场专门之说，似难遽行。”廖寿丰此处所言，指声光电等学科，当时又称专门。徐由此强调“时务”，而“时务”恰是康门弟子之优长。“五经”与“史学”是“康学”的基础，对此徐折称：“夫不讲先圣经义、中国掌故，而能为通才任政者无之。臣考汉代立博士教诸生，皆以五经，立学尤先于四书，是皆尧舜禹汤文武周公孔子之微言大义，我朝尊崇圣道，科举大典，岂宜遗阙五经。”此中“微言大义”又是“康学”的方法之所在。又，康称“仪礼一科（礼记附），春秋公羊、谷梁一科（左传附之）”，重仪礼和公羊、谷梁而微礼记、左传；徐折称“仪礼、礼记为一科，春秋公羊为一科”，仪礼与礼记虽有先后，乃并列，而左传、谷梁未提。

（435）《戊戌变法档案史料》，第223—224页；《康有为戊戌真奏议》，第46—48页；《救亡图存的蓝图》，第154—156页；原档见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/31。

（436）当日军机处给慈禧太后的奏片称：“本日翰林院侍读学士徐致靖奏请酌定各项考试策论文体折，奉旨‘暂存’。谨将原折恭呈慈览。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十八日）

（437）《戊戌变法档案史料》，第224—228页。该章程规定，乡、会试为两场，首场为经论，出题为“四子书论一篇，经论一篇，史论一篇”，“次场即试以策论五通”。与徐折要求的首、次场次序有所改变。该章程又规定，一、“历科次场经艺，向分五经命题，今改试经论，拟仍于五经中，不拘何经命题考试。”这与康、徐提出五经分为五科，各科出一题，由士子根据专攻选择答题，完全不同。二、“至诸史卷帙繁博，而《御批通鉴辑览》，业经圣断折衷，古今政治得失，均已赅备，史论命题，宜以《辑览》一书为断。”这与康提史分五科、徐提出史分八科，各科出题的方法，完全

不同。三、次场策论“第一问拟出专门题，每门各一道，次出时务题四道。除时务应通场合试外，其专门题，则听士子各就所长，条举以对。”这与徐提出专对时务，有所不同。此外，该章程还规定：生员岁试四子书论一篇，经论一篇。科试则减去经论，用策一道。童试正场四子书论一篇，经论一篇，复试日四子书论一篇，小学论一篇。童生县、府试正场复试如之。优、拔贡考试，均首场试四书、经论各一篇；二场试史论一篇、策问一道。优、拔贡朝考，及考试教习，并乡、会试复试，改为四书论一篇，策一道。

(438) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年五月二十二日。

(439) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月初一日。

(440) 《杰士上书汇录》卷二，见《康有为早期遗稿述评》，第297—300页；《救亡图存的蓝图》，第157—161页；《康有为全集》，第4集，第317—319页。孔祥吉认为，康受汪文博来信启发才拟此折，也是值得注意的看法。（见《救亡图存的蓝图》，第160—161页）

(441) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年五月二十二日。

(442) 军机处《电寄档》，光绪二十四年五月，《军机处汉文档册》，207/3-50-3/1576。又，该日军机处《随手档》在该电旨下记：“缮稿。由堂带上。带下，由堂交总署。”

(443) 李鸿章于光绪二十四年五月二十八日给其子李经方的信中称：“朝廷锐意振兴，讲求变法，近日明诏多由康有为、梁启超等怂恿而出。”（《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第184页）该信后又谈及废八股改策论、庐阳书院改作学堂，即是称此；而从当时的政令来看，“明诏”变法，还有一些内容。（参见2436）

(444) 《知新报》影印本，第1册，第854—855页。并参见《康有为戊戌真奏议》，第48—51页。

(445) 《戊戌奏稿》影印本，第35—40页。

(446) 《戊戌奏稿》影印本，第75页。又，该折是“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”的另作本，参见2423。

(447) 《杰士上书汇录》，见《康有为早期遗稿述评》，第278—282页。

(448) 《康有为日本变政考》，卷一，第4页。

(449) 《康有为日本变政考》，卷一，第1页。

(450) 卷一为明治元年；卷二为明治二年、三年；卷三为明治四年；卷四为明治五年；卷五为明治六年；卷六为明治七年；卷七为明治八年、九年、十年、十一年；卷八为明治十二年、十三年、十四年；卷九为明治十五年、十六年、十七年；卷十为明治十八年、十九年、二十年、二十一年；卷十一为明治二十二年；卷十二为明治二十三年。各卷字数不同。明治二十三年为清光绪十六年，1890年，是年日本召开国会，实行宪法。

(451) 《康有为全集》，第3集，第318页。又据《日本书目志》，以上各书编著情况为：《日本文明略史》，一册，福田久松著，八角；《日本文明史略》，十册（已刊五册），物集高见，九角八分六厘；《开化起源史》，一册，井出德太郎译，

五角；《大政三迁史》，一册，小中村义象著，三角五分；《明治历史》上卷，二册，坪谷善四郎著，四角；《明治政史》，十二册，指原安三辑，二角八分；《头书太平记》，一册，中根淑注释；《太平记》（日本文学全书自十六篇至十八篇），七角五分；《太平记》，四角五分；《校补近世史略》，九册，山口镰著，一圆五角；《通俗近世史略》，一册，中野了随著，二角五分；《近世太平记》，十二册，吉村明道著，一圆八角；《三十年史》，二册，木村芥舟编，一圆。（同上书，第312—317页）

(452) 《康有为日本变政考》，卷12，第40—41页。“管”指管仲，“葛”指诸葛亮。

(453) 张书才：《康有为纂〈日本变政考〉》，《故宫博物院院刊》，1980年第3期。

(454) 文悌弹劾康有为折称，康召见后，让其弟康广仁五月初七日告文悌，称“在寓患病，现奉旨令其进书”，文悌于初八日去见康。（《翼教丛编》，第31页，参见24-30）第二次时呈本，当在此一时期所进。

(455) 查《日本变政考》，仅于卷一“策问虾夷地开拓事”条下，康有案语称：“……我南方直省，民数千万，而北徽、西藏，万里空虚。此吾殖民之地，不待外求而用之不尽者，盖天授我也，但在讲明推行之耳。日地寡少，其开拓北海，颇有全力，条理极切。但吾内地尚未经营，更何暇谋及荒服？此又情形之不同，而时势之有待耳。”（《康有为日本变政考》，卷一，第22—23页）但从这一段话中，似只能得到中国有“新疆”可供“殖民”，而不能得出“经营新疆”的意思来。

(456) 《康有为日本变政考》，卷三，第15页。

(457) 《康有为日本变政考》，卷三，第15—16页。

(458) 又，姜义华、张荣华编校《康有为全集》，将故宫进呈本与黄彰健录本互校，也是一方便利用的版本。（《康有为全集》，第4集，第101—294页）

(459) 《康有为戊戌真奏议》，第97—434页。黄健彰对《日本变政考》进行初步的研究后得出结论，康有为此书为配合其改革主张，篡改了日本明治维新的历史。（参见《戊戌变法史研究》，第208—227页）

(460) 《戊戌奏稿》影印本，第163—169页；并参见《康有为戊戌真奏议》，第499—500页。

(461) 参见《救亡图存的蓝图》，第287—289页。并参见《康有为经济思想浅析：读戊戌进呈本〈列国政要比较表〉札记》，《戊戌维新运动新探》，第205—218页；《康有为变法奏议研究》，第361—370页。

(462) 《康有为全集》，第4集，第347—370页。我曾查阅故宫博物院图书馆所藏本，该进呈本经修书处装订过，黄色纸面、黄丝线订、黄绫包角，另有黄绫封套。

(463) 孙家鼐七月初三日上奏称：“查康有为编成《俄彼得堡变政考》、《日本变政考》、《列国比较表》、《日本书目志》，业已进呈御览。”（《戊戌变法档案史料》，第455页）可知其于七月初三日之前已进呈。

(464) 自1883年Sir John Scott-Keltie接手编辑后，至1926年交手，此后的历任编

辑为Mortimer Epstein (1927—1946)、S.H.Steinberg (1946—1969)、John Paxton (1969—1990)、Brian Hunter (1990—1997)、Barry Turner (1997—至今)。该书2008年版已出版。其新版可以在网上阅读。

(465) 梁启超光绪二十二年十月二十一日致汪康年信中称：“报末附译本年之《列国岁计政要》。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1846页）若以此论，当时梁手中的原本是光绪二十二年（1896）版。

(466) 《知新报》影印本，第1册，第219页。

(467) 《知新报》影印本，第1册，第231页。

(468) 《知新报》影印本，第1册，第232页。其余各卷目录为：“卷二为民主国：法兰西国（欧洲）、巴西国（美洲）、智利国（美洲）、秘鲁国（美洲）、喀喇道国（南美洲之西）、阿根廷国（南美洲之南）、哥伦比亚国（南美洲之北）；卷三为民主国：里比利亚国（非洲西北）、南非民主国（非洲东南）、阿连治国（非洲东南）、墨西哥国（中美洲）、海蒂国（美洲海湾岛）、山道明哥国（中美洲）、告提抹辣国（中美洲）、杭度辣国（中美洲）、山萨佛道国（中美洲）、考斯塔里噶国（中美洲）、呢加拉乖国（中美洲）、委奈瑞辣国（南美洲之北）、巴拉圭国（南美洲之南）、乌拉乖国（南美洲之南）、玻利非亚国（南美洲之中）；卷四为君民共主国：英吉利国（欧洲）、比利时国（欧洲）、丹墨国（欧洲）、日本国（亚洲）、瑞典挪威国（欧洲）；卷五为君民共主国：德意志国（欧洲）、奥大利国（欧洲）、意大利亚国（欧洲）、希腊国（欧洲）、路曼尼亚国（旧属土耳其）、沙卢亚国（旧属土耳其）；卷六为君民共主国：荷兰国（欧洲）、西班牙国（欧洲）、葡萄牙国（欧洲）、康哥国（非洲之中）、鹿闪卜国（欧洲）；卷七为君主国：大清国（亚洲）、俄国（欧亚两洲北）、暹罗国（亚洲）；卷八为君主国：文匿哥国（欧洲）、奥文国（旧属土耳其）、门的奈哥国（旧属土耳其）；卷九为君主国：土耳其国（欧洲）、波斯国（亚洲）、阿富汗国（亚洲）、毕但国（亚洲印度北）、捻蒲路国（同上）、高丽国（亚洲）、三毛亚国（太平洋海岛）、汤加国（太平洋海岛）、摩洛哥国（非洲西北）、搬纽国（非洲中四国之一）、滑地国（同上）、亚比仙尼亚国（同上）、埃及苏丹国（同上）。 ”

(469) 参见岛田虔次编译：《梁启超年谱长编》，〔东京〕岩波书店，2004年，第1卷，第359页，注⑨。

(470) 梁启超作《续译列国岁计政要叙》，称言：“《列国岁计政要》，西土岁有著录……岁癸酉，制造局译出一通，齐州之士宝焉……今岁五月《知新报》馆乃始得取其去岁所著录者，译成中文，附印于报末……西人之岁计政要者，其所采录，则议院之档案也，预算决算之表也，民部、学部、兵部、海部、户部、商部之清册也，各地有司、各国使员之报案也。自国主世系、宗戚、岁供、议院、官制、教会、学校、学会、国计、民籍、兵船、疆域、民数、商务、工艺、铁路、邮务、新疆、钱币、权衡，区以国别，分类毕载，冠以总表，藉相比较。国与国比较，而强弱见，年与年比较，而进退见。事与事比较，而缓急轻重见。自癸酉迄今二十五年，其增益新政，万国所同者，有二大端：一曰学，二曰兵……户口之表，中国等恒居一；疆域之表，中国等居四（昔居三，今降而四矣）；国用、学校、商务、工艺、轮船、铁路、兵力诸表，中国等恒居十五以下，或乃至无足比数焉。呜呼！观此而不知媿，不知惕，不知

奋者，其为无人心矣。是故观美国之富庶，而知民权之当复；观日本之勃兴，而知黄种之可用；观法国之重振，而知败衄之不足惧；观突厥之濒蹙，而知旧国之不足恃……”（《饮冰室合集》，第1册，文集之二，第59—61页）

（471）《各国君民主表》分“民主国”：美国、瑞士、檀香山、法国、巴西、智利、秘鲁、委内瑞拉、阿根廷、哥伦比亚、里比利来、南非民主国、阿连治、墨西哥、海带国、山道明哥、告提摩辣、杭度辣、山萨佛道、考斯格里噶、呢加拉瓜、委奈瑞辣、巴拉圭、乌拉乖、玻利非亚；“君民共主国”：英国、比利时、丹墨、日本、瑞典挪威、德国、奥国、意大利、希腊、路曼尼亚、沙卢亚、荷兰、西班牙、葡萄牙、康哥、鹿冈卜；“君主国”：中国、俄国、暹罗、文匿哥、奥文、门的奈哥、土耳其、波斯、阿富汗、毕旦、捻蒲路、高丽、三毛亚、汤加、摩洛哥、搬纽、滑地、亚比仙尼亚、埃及苏丹。康有为进呈的《各洲诸国名号表》分“亚洲”、“欧洲”、“美洲”、“非洲”、“太平洋”，共计62国。

（472）《戊戌奏稿》影印本，第63—64页。

（473）梁启超：《饮冰室合集》续四库本，第205—210页。又，黄彰健称：“《戊戌政变记》卷九所附《光绪圣德记》，实系康手撰。康氏手稿已发现，印入《康南海先生遗著汇刊》……《戊戌政变记》实系康、梁之二人合著，特以该书第一章为《光绪向用康始末》，康不便署名合著而已。”〔《论〈杰士上书汇录〉》所载康有为上清帝第六书第七书曾经光绪改易并论康上光绪帝第五书确由总署名递上〕，（台北）《故宫学术季刊》第九卷（1991年），第1期）我也认为，《戊戌政变记》中《康有为向用始末》一篇肯定经过康有为看过。

（474）张元济编：《戊戌六君子遗集》，上海，商务印书馆，1937年，第6册，《康幼博茂才遗文》，第1页。康有为于1917年致张元济信称：“舍弟文久散，今见所辑遗诗，好花留得与人看，真成诗讖……此间存其与莲珊书数十通，又香港存其与何易一书数通，惜港中书多残纸，每无人检，它日终当检付执事。”（《万木草堂遗稿》，第436页）张元济称：“右康茂才遗文一卷、诗二首。元济丁巳辑刊六君子遗集，仅得其一诗。阅二年，长素以此卷相示，亟补刊之。”由此可知，包括康广仁信在内一卷，是康有为1919年提供给张元济的，且非为原件。康广仁该信中其他内容也难以确定，参见24-41、24-68。

（475）孔祥吉：《救亡图存的蓝图》；王晓秋：《康有为的一部未刊印的重要著作：〈日本变政考〉评介》，《历史研究》，1980年第3期；张书才：《康有为纂〈日本变政考〉》，《故宫博物院院刊》，1980年第3期；并参见姜义华、张荣华编：《康有为全集》第4集。

（476）《张元济手札》增订本，中册，第675—676页。又，张元济1952年作《追述戊戌政变杂咏》，其第二首注文称：“长素尝以所著《新学伪经考》及世界各国变法小史，送至总署，呈请进呈御览。闻有满洲某堂言，进书应自恭缮，今用印本，纸墨装璜均极草率，不合体制，不应进呈。后卒以有所忌憚而止，照常奏进。”（《丛刊戊戌变法》，第4册，第350页）张元济此处回忆似有误。

（477）《戊戌变法档案史料》，第455页。

（478）参见《救亡图存的蓝图》，第282—286页。该书有光绪二十三年大同译书局刊本，姜义华、张荣华编校《康有为全集》，将之编入（第3集，第261—524

页)，是最方便利用的版本。

(479) 《救亡图存的蓝图》，第210—211页。

(480) 1872年日本驻美公使森有礼将美国有关日本教育的13件信函汇成一书，林乐知将之译为中文，取名《文学兴国策》，于光绪二十二年由广学会出版。《西国学校》由德国传教士花之安（Ernst Faber, 1839—1899）著，1873年出版，原名为《大德国学校略论》，重版后称《泰西学校略论》，又称《西国学校》。

(481) 《救亡图存的蓝图》，第59页。

(482) 《康有为变法奏议研究》，第388页。

(483) 《康有为戊戌真奏议》，第503、505页；《戊戌变法史研究》，第572—573页；《康有为变法奏议研究》，第383—389页。

(484) 《突厥游记》，见上海市文物保管委员会编：《康有为遗稿·列国游记》，上海人民出版社，1995年，第536—567页。并参见戴东阳：《康有为〈突厥游记〉稿、刊本差异及其成因》，《近代史研究》，2000年第2期。

(485) 《戊戌变法档案史料》，第6页；《救亡图存的蓝图》，第137—138页。康有为在保国会第一次集会演讲时称：“国家又无法人师丹之油画院，绘败图以激人心。”（《康有为政论集》，上册，第240页）

(486) 康称：“我给他举出普法战后的法国为例。我说法国所付的赔款，要比我们付给日本的赔款大的多，而且法国所失掉的土地，也比中国多。法国割去的是两个省，而中国仅割去一省（台湾）。我问皇上，为什么法国在这样很短的时间中便能恢复，而中国则停战已经三年了，事实上什么也没有做……法国总统泰尔（M.Thiers）曾向法国人民发布一个公告，促使他们废弃一切腐败的方法，要请他们合作来恢复国力，并且立即采用一些改革的步骤，以期收复失地。其结果是法国人民万众一心，为同一的目标奋斗。法国之所以能迅速复兴，其原因正在于此。”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第507页）康的这一段谈话，未必是真实的法国复兴史，但真实表达了他此期的思想。

(487) 光绪二十一年闰五月十七日，广西按察使胡燏棻上奏“因时变法力图自强条陈善后事宜折”，称言：“昔普法之战，法之名城，残破几尽，电线铁路，处处毁裂，赔偿兵费计五千兆佛兰克，其数且十倍今日之二万万两。然法人自定约后，上下一心，孜孜求治，从前弊政，一体蠲除，乃不及十年，又致富强，仍为欧洲雄大之国，论者谓较盛于拿破仑之时。”（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第279页）

(488) 《戊戌奏稿》影印本，第175页。

(489) 参见拙文《京师大学堂的初建：论康有为派与孙家鼐派之争》，《北大史学》，第13辑，北京大学出版社，2008年。

(490) 军机处《洋务档》，光绪二十四年正月二十五日。

(491) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十三日。

(492) 《发电档》，军机处档册，207/3-50-3/2088。

(493) 《张謇全集》，第6卷，《日记》，第409—410页。翁该日日记中称：“申

初二，张季直来，谈至暮，盖无所不谈耳。”（《翁同龢日记》，第6册，第3133页）“盛大理”，大理寺少卿盛宣怀。“仲弢”，翰林院侍讲黄绍箕。“虞山”，翁同龢。

(494) 《上谕档》，光绪二十四年五月初八日。五月初十日，总理衙门议复杨深秀奏请从日文转译西书一事，提议将梁启超在上海设立的大同译书局改为官译书局。光绪帝下旨：“京师大学堂指日开办，亦应设立译书局，以开风气，如何筹款兴办之处，著总理各国事务王、大臣一并筹议具奏。”（军机处《洋务档》，光绪二十四年五月初十日，参见24:19）

(495) “致李经方”，光绪二十四年五月二十八日，《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第184页。大学堂章程由军机处、总理衙门奏复，应由总理衙门主稿，李为总理衙门大臣，当为知情者。

(496) 梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第214页。

(497) 远在湖南的皮锡瑞也听到了消息，于光绪二十四年六月初十日日记中称：“贺尔翊来，云……大学堂章程归梁卓如一手定。”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第129页。贺尔翊，名赞元，江西永新人，是皮所称许的高足弟子）

(498) 军机处、总理衙门“奏复遵议大学堂章程折”，北京大学、中国第一历史档案馆编：《京师大学堂档案选编》，北京大学出版社，2001年，第23—26页。该折称：“宽筹经费”一项，“开办经费需银三十五万两，常年经费一十八万两有奇”。“宏建学舍”一项，“先行拨给公中房舍广大者一处，暂充学舍”，“仍应别拨公地，另行构建”。“慎选管学大臣”、“简派总教习”两项，参见24:36。

(499) 军机处、总理衙门“奏复遵议大学堂章程折”及附呈《大学堂章程》，见《京师大学堂档案选编》，第23—40页。

(500) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第27页。黑体为引者所标。

(501) 根据五月初十日总理衙门奏折及朱批，梁启超开设的上海大同译书局，将改为“上海官译书局”。梁启超拟《大学堂章程》之时，很可能未知光绪帝将批准该局改制并命另设大学堂译书局，故有“今宜在上海等处开一编译局”之语。军机大臣、总理衙门大臣急于上奏《章程》，也未能对于该段文字进行调整。五月十四日总理衙门同时上有附片，成立大学堂编译局，亦由梁启超统管之。（参见24:18、24:19）

(502) 《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第29—30页。黑体为引者所标。“溥通学”、“普通学”皆原文如此，可见当时用词并不严格分明。

(503) 梁启超拟《时务学堂功课详细章程》称：“……第四节、凡初入学堂，六个月以前，皆治溥通学；至六个月以后，乃各认专门，即认专门之后，其溥通学仍一律并习。第五节、学生所读书，皆分两类：一曰专精之书，二曰涉猎之书。专精之书，必须终卷，按日分课，不许躐等；涉猎之书，随意翻阅……第六节、每日读专精之书，约居时刻十之六，读涉猎之书，约居时刻十之四……六个月以后，既溥学、专学两者并习，或每日有两种专精之书，而无涉猎之书，亦无不可。”（夏晓虹辑：《饮冰室合集集外文》，北京大学出版社，2005年，上册，第22—23页）

(504) 第一月，“《读书法》此书见学校报第一、第二册。《礼记·学记篇》、《管子·弟子职篇》，《孟子》先阅学校报中《读孟子界说》，其余按学校报中

《孟子今义》求之，半月可卒业。《春秋公羊传》先阅学校报中《读春秋界说》，其余按学校报中《春秋公法学》求之。”第二月，“《春秋公羊传》、《公理学》其书按次印入学校报中。学者治《春秋》，即谙诸例，即当求公理，以互相印证。”第三月，“《春秋公羊传》、《公理学》。”第四月，“《春秋公羊传》此书每日读‘湘刻本’八九叶，约月余可以卒业。既与《繁露》、《谷梁》、《白虎通》、公法等书合读，三月之功，无不全通矣。《礼记·中庸篇、礼运篇、大学篇》，《中庸》为孔子行状，《礼运》、《大学》皆言大同之书，宜先读。《公理学》。”第五月，“《论语》先阅学校报中《读论语界说》，分类求之，数日可卒业。诸子学术流派书，此书学堂有刻本，当与学校报中《读诸子界说》并读。《古学案》上卷，此书按次印在学校报中，上卷言孔子以前学派及孔门诸子学派。《公理学》。”第六月，“二戴记中，裁篇先读，其篇目先后，别著《界说》中。《周礼》先阅学校报中《读周礼界说》。《荀子》先阅学校报中《读荀子界说》。《古学案》中卷，中卷言周秦诸子学派。《公理学》。”第七月，“《古学案》中卷，《荀子》，《墨子》，《公理学》。”第八月，“二戴记，《古学案》中卷，《墨子》先阅学校报中《读墨子界说》。《公理学》。”第九月，“《古学案》下卷，下卷言秦、汉至唐儒者学派。《管子》，《公理学》。”第十月，“《古学案》附卷，附卷言外教流派。《老子》，《庄子》，《列子》，《公理学》。”十一月，“《古学案》附卷，《吕氏春秋》，《淮南子》，《公理学》。”十二月，“《左氏春秋》先阅学校报中《读左氏界说》，《商君书》、《韩非子》，《公理学》。”而其第一月至第六月的涉猎之书为：《宋元学案》，《朱子语类》中论“为学之方”、“训门人”诸卷，《史记·儒林列传》，《汉书·艺文志、六艺略、儒林传》，《格致须知》，《春秋繁露》、《春秋谷梁传》，公法诸书，万国史记，《时务》、《知新》、《湘学》各报，《日本国志》，《白虎通》，《泰西新史揽要》，《格致汇编》，《四库提要·子部》，《明儒学案》，《国朝先正事略》，《佐治刍言》，《格致汇编》，《格致质学》，《西学启蒙》十六种，《西国政学事物源流》。（《第一年读书分月课程表》，《饮冰室合集·集外文》，上册，第24—31页；“二戴记”为《大戴礼记》、《小戴礼记》；贯穿始终的“公理学”，是由康有所创《实法公理全书》之类的新说）对于所习各经典，梁启超等人亦编有《读××界说》作为辅导，以能让习者随从其学说。（《读春秋界说》、《读孟子界说》，以作为学生读书之引导，见《饮冰室合集》，第1册，文集之三，第17—21页；《饮冰室合集·集外文》，上册，第18—21页）

（505）梁在湖南时间甚短（光绪二十三年九月至二十四年二月），未等其“专门学”开设，已离去，很难知道其拟开设的“专门学”具体内容及教学方法。根据梁启超《第一年读书分月课程表》，第七月至第十二月的“颡[专]门学”，只列专精之书。一、公法门专精之书为《公法会通》、《公法总论》、《万国公法》、《佐治刍言》、《公法便览》、《各国交涉公法论》、《左氏春秋》、《国语》、《战国策》、《希腊志略》、《罗马志略》、各国通商条约、《通商约章类纂》、《欧洲史略》、《通商约章》及成案、《法国律例》、《英律全书》；二、掌故门专精之书为《周礼》、《秦会要》、《佐治刍言》、《日本国志》、《历代职官表》、全史《职官志》、《通考》、《续通考》、《皇朝通考》职官门、《唐律疏义》、《法国律例》、《大清律例》；三、格算门专精之书为《格物质学》、《学算笔谭》、《笔算数学》、《几何原本》、《形学备旨》、《代数术》、《代数备旨》、《谈天》、《地学浅释》、《化学鉴原》、《代数难题》、《化学分原》、《代微积拾级》、

《微积溯源》、《化学鉴原》续编、补编。梁又称七月“以后涉猎书不能具列，凡治其门者，即任意涉猎本门之书。其书目别为《书目表》详之。”（《第一年读书分月课程表》，《饮冰室合集集外文》，上册，第24—31页）《大学堂章程》第五章“聘用教习例”第五节亦称：“现当开办之始，各学生大率初学，必须先依编译局所编出之溥通功课书卒业，然后乃习专门。计最速者亦当在两年以后……”（《京师大学堂档案选编》，第36页）可见“普通学”的课程亦少为两年。

（506）《京师大学堂章程》第二章“学堂功课例”第五节言及学习方法：“考验学生功课之高下，依西例用积分之法。每日读编译局所编溥通学功课书，能通过一课者，即为及格。功课书之外，每日仍当将所读书条举心得，入札记册中，其札记呈教习评阅，记注分数，以为高下之识别……”（《京师大学堂档案选编》，第31页）这种阅读指定书目、写心得札记、并呈教习评判的方法，正是康有为在万木草堂、梁启超在时务学堂所施行的教学方法。

（507）转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页。此中“王氏之新学”，即指王安石于变法时所倡导的“托古改制”之“新学”，以其所著《周官新义》、《诗经新义》、《书经新义》（通称《三经新义》）和《字说》为代表，颁以各学宫，并作为科考依据。

（508）《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第131页。

（509）《京师大学堂档案选编》，第35页。又，《大学堂章程》第六章“设官例”第二节又称：“设总教习一员，不拘资格，由特旨擢用，略如国子监祭酒、司业之职。”（同上书，第36页）其中“不拘资格”更是为康这位工部主事、总理衙门章京开放了条件。

（510）《大学堂章程》第五章“聘用教习例”第二节称：“学生之成就与否，全视教习。教习得人，则纲目毕举；教习不得人，则徒糜巨帑，必无成效。此举既属维新之政，实事求是，必不可如教习庶吉士、国子监祭酒等虚应故事。宜取品学兼优通中外者，不论官阶，不论年齿，务以得人为主。或由总理衙门大臣保荐人才可任此职者，请旨擢用。”（《京师大学堂档案选编》，第35页）此处的“教习”一词，其意甚不明确，按照《大学堂章程》，只有“总教习”与“分教习”，并无“教习”一职。若指该处“教习”系总教习与分教习之合谓，按《章程》，分教习由总教习“辟用”、“奏调”，不应由“总理衙门大臣保荐”。“教习庶吉士、国子监祭酒”之比喻，似指总教习。由此，我以为，此处“教习”，梁启超原拟稿似为“总教习”，后被删去“总”字，内容也似稍有调整。若将“教习”改为“总教习”，此一节大体可通。

（511）《大学堂章程》，《京师大学堂档案选编》，第35—36页。黑体为引者所标。“使臣自辟参、随例”，指当时出使大臣（公使）可以自选参赞、随员，上奏陈明即可。

（512）《大学堂章程》第八章“暂章”第二、七、八、九节称：“功课之缓急次序，及每日督课分科分刻及记分数之法，其章程皆归总教习、分教习续拟。”“学成出身详细章程，应由总教习会同总理衙门、礼部详拟。”“各省府州县学堂训章，应由大学堂总教习、总办拟定，请旨颁示。”“学生毕业后，选其高才者出洋游学。其章程俟临时由总教习会同总理衙门详拟。”（《京师大学堂档案选编》，第39—40页）

（513）《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第131页。

(514) 李盛铎：“略拟京师大学堂办法大纲折”，《京师大学堂档案选编》，第19—23页。光绪帝当日发下交片谕旨：“著总理各国事务衙门王、大臣归入大学堂未尽事宜一并议奏。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十二日）

(515) 《京师大学堂档案选编》，第25页。

(516) 该旨称：“军机大臣会同总理各国事务衙门王、大臣奏，遵旨筹办京师大学堂，并拟详细章程缮单呈览一折。京师大学堂为各行省之倡，必须规模宏远，始足以隆观听而育人才。现据该王、大臣详拟章程，参用泰西学规，纲举目张，尚属周备。即著照所议办理。派孙家鼐管理大学堂事务，办事各员由该大臣慎选奏派。至总教习综司功课，尤须选择学赅中外之士，奏请简派。其分教习各员，亦一体精选，中西并用……所有原设官书局及新设之译书局，均著并入大学堂，由管学大臣督率办理。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十五日）该旨中“新设之译书局”一词，没有使用“编译局”之名称，也没有说明上海官译书局此后的作用。此旨明确梁启超可以留京，然其译书事务由孙家鼐“督率办理”。

(517) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十五日。

(518) 孙家鼐：“筹办大学堂事务折”，《京师大学堂档案选编》，第43页。

(519) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。与康、梁甚有关系的《国闻报》，于光绪二十四年六月初三日以“京师大学堂拟请总教习”为题，刊出消息：“堂事之举否，全视教习之得失，而各教习之得力与否，尤全视总教习之得人与否。北京大学堂总教习，初议有延聘天津水师学堂总办严复之说。京师讲求新学之士大夫，莫不以此举为得人。后主其事者，不知何故，忽易前议。因之又欲延聘前国子监祭酒宗室盛伯熙及湖南黄益吾，然二公均不通西文。因又商请美国之丁韪良，但丁在同文馆为总教习时，其薪水且倍于大学堂之总教习，是以不愿俯就。闻得近日又拟电请许竹笈侍郎回华，奏请简授此职。然许侍郎虽历充使臣，在外洋十余年，其究否通晓洋文，亦不得而知。可见中国创办一事，欲得人而理，有如此之难。其实中国未尝无人，仍不过以资格二字，拘泥困计而已。”同日并刊出京师大学堂总办、提调之名单，看来康、梁此时还不知道孙家鼐已提名许景澄。《国闻报》六月初八日以“京师大学堂奏派教习名单”为题，称“兹有京友来述，总教习习已由管学大臣奏请简放许侍郎景澄”。六月初九日刊出孙家鼐奏派许景澄之折及相关消息。

(520) 孙家鼐：“拟保大学堂总办、提调、教习各员单。”《京师大学堂档案选编》，第44—45页。

(521) 转引自《戊戌维新运动新探》，第79—80页。“寿百福”，寿富。

(522) 《缘督庐日记》，光绪二十四年六月初三日，第5册，第2702页。

(523) 汪大燮致汪颂年，光绪二十四年五月廿日（日期有误，疑为卅日），《汪康年师友书札》，第1册，第787页。

(524) 宋伯鲁：“请将大学堂派办各员开去别项差使片”，《京师大学堂档案选编》，第49—50页；《救亡图存的蓝图》，第177—179页。“其记名御史及枢译两署者”一句，指获记名御史的各部院司官等和考取军机章京、总理衙门章京获记名而未奉调者，“一律注销”指其不再获御史之官及军机处、总理衙门章京之差。“京察”后，获一等者，可升任官职；“试差”指放各地乡试考官，是翰林院官员的重要收入来源。

(525) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年六月十一日、十七日。孙家鼐原片尚未从档案中检出。

(526) 孙家鼐奏：“译书局编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折”，《京师大学堂档案选编》，第45—47页。

(527) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第434页。

(528) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十七日。

(529) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第435—437页。

(530) 该旨称：“所拟章程八条，大都参酌东西洋各国学校制度暨内外臣工筹议，与前奏拟定办法，间有变通之处，缕晰条分尚属妥协。造端伊始，不妨博取众长，仍须折衷一是。著孙家鼐按照所拟各节，认真办理，以专责成。”（军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年六月二十二日）

(531) 时任保定莲池书院山长吴汝纶闻此消息，表示赞成。他在光绪二十四年七月初四日致廉惠卿（泉）的信中称：“学堂开办，康公首唱大议，不为无功，惟其师弟于世少阅历，皆以一人室中私见，遂可推行天下，是其失也。其谈中学尤疏谬，其欲将经、史、子、集荟聚一书，以授西学学徒，亦步趋日本故步。但中学不易荟聚，梁公恐难胜任。今管学大臣驳议此节，持论自正。”（施培毅、徐寿凯校点：《吴汝纶全集》，黄山书社，2002年，第3册，第206页）吴汝纶稍具新思想，主张废科举，其于“中学”功力颇深，对康、梁的学术能力有怀疑。他在五月廿九日致柯凤孙（劭忝）的信中亦提及此事：“欲令一年幼无知之梁启超翻译西书，删定中学，此恐人才因之益复败坏耳。”（同上书，第198页）又在六月初三日致李季皋（经迈）的信中称：“康有为等虽有启沃之功，究仍新进书生之见。总署所议大学堂章程，多难施行。《国闻报》所录，有荟萃经、史、子、集，取精华去渣滓，勒为一书，颁发各学堂等语，皆仿日本而失之。此东施捧心，以效西子者也。日本本国，学问无多，可以撮为简本，使学者易于卒业。中国旧学深邃，康梁师徒，所得中学甚浅，岂能胜删定纂修之任，斯亦太不自量矣！《邸抄》所刻，似无此层，岂总署删汰之耶？”（同上书，第201—202页）而在上海的孙宝瑄，后来也表示了大体相同的看法。他十一月三十日日记中称：“司马温公论王安石，以为罢诗赋，用经义，此乃复先王令典，不易之法，但不当以一家之私学欲盖掩先儒。此数语可移赠今日之康南海。”（《忘山庐日记》，上册，第289页）

(532) 翁同龢于光绪二十三年八月二十七日日记称：“陈次亮炽竟得心疾，奉其母来，迫其母去，颠倒昏愤，旋即奉讳，本拟赙助，今送十金耳。”（《翁同龢日记》，第6册，第3037页）杨锐于光绪二十四年二月二十五日致信汪康年称：“陈次亮户部不日当来沪。”（《汪康年师友书札》，第3册，第2408页）

(533) 致沈曾植，光绪二十四年六月十八日，《张元济书札》增订本，中册，第676页。“仲弢”，黄绍箕；“柳溪”，李家驹。

(534) 《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第184、188页。李鸿章称“近日明诏多由康有为、梁启超等怂恿而出”、“致康有为辈窃东西洋皮毛，言听计从”等语，指废八股、专卖、学堂、商务局诸事。（参见24-24、24-26、24-27、24-31、24-32、24-35、24-39、24-48）

(535) 上海图书馆编：《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上海古籍出版社，2008年，上册，第178页。该信称：“日本使臣放黄遵宪（公度），朝鲜使臣放张亨嘉（锡钧），须明日方揭晓，故亦密闻。”查军机处《随手档》、《上谕档》，六月二十三日，总理衙门上奏请简放出使日本、朝鲜大臣折两件，奉光绪帝旨：“明日请旨办理”，即请示慈禧太后。次日，光绪帝旨命黄遵宪、张亨嘉之使命。由此可以确定，此信写于光绪二十四年六月二十三日。

(536) 参见严寿澍：《从改善民生、革新行政到议员政府、普及教育：蒯光典政治思想述论》，《近代史研究》，2006年第2期。

(537) 孙由此提议，将冯桂芬的《校邠庐抗议》“刷印一二千部”，交到各部院，“限十日，令堂、司各官，将其书中某条可行，某条不可行，一一签出，或各注简明论说”，上交军机处；然后由军机处将签出“可行”多者之条，上报光绪帝，请旨施行。（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第430页）光绪帝当日明发上谕：“……原任詹事府中允冯桂芬《校邠庐抗议》一书最为精密，其书板在天津广仁堂，请饬令刷印颁行等语。著荣禄迅即饬令刷印一千部，克日送交军机处，毋稍迟延。”六月初六日再明发谕旨：“前据孙家鼐奏请，将冯桂芬所著《校邠庐抗议》一书刷印，发交部院等衙门签议，当经谕令荣禄迅速刷印咨送。兹据军机大臣将应行颁发各衙门及拟定数目开单呈览，即著按照单开，俟书到后颁发各衙门，悉心核看，逐条签出，各注简明论说，分别可行、不可行，限十日咨送军机处，汇核进呈，以备采择。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日、六月初六日）由此形成了当时签注《校邠庐抗议》的热潮，现存中国第一历史档案馆签注本为200余部，437册，签注意见者为372人。（参见李佩、龚书铎：《戊戌变法时期对〈校邠庐抗议〉的一次评论》，《文物》，1978年第7期）

(538) 《碑传集补》卷一；《清代碑传全集》，下册，第1266页。夏又称，“孙桐侍公数年，闻见所及，略有窥测，私记于策，以待论世者有所采焉。”夏孙桐（1857—1941），字润之，号悔生，号润庵，江苏江阴人，光绪十八年（1892）进士，选翰林院庶吉士，散馆后授编修，充职会典馆、国史馆，兼文渊阁校理。光绪三十三年外放湖州知府、护宁绍台道。当年教习庶吉士大臣之一为孙家鼐，属门生关系。

(539) 《京师大学堂档案选编》，第46页。孙家鼐于此亦有误。《中西学门径七种》，即《中西学门径书七种》，为梁启超所编，光绪二十四年由上海大同译书局印，其第一种为康有为《长兴学记》，第二种为徐仁铸《轺轩今语》，其余五种为梁启超《读西学书法》、《读孟子界说》、《读春秋界说》、《幼学通议》、《时务学堂功课详细章程》。

(540) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。

(541) 原片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9448/15；《戊戌变法档案史料》录该片，误将上奏人误为湖南巡抚陈宝箴，上奏时间误为光绪二十四年五月二十七日（见该书第231页），是由于当时档案整理时折片分离，该片附在陈宝箴奏折后之故。参见孔祥吉：《读书与考证：以陈宝箴保康有为免试特科事为例》，《罕为人知的中日结盟及其他：晚清中日关系史新探》，第337—350页。又，《国闻报》六月二十日报道：“京友云：近日保荐人才者纷纷。广东学政张治秋阁学所保有梁启超孝廉、于晦若部郎、郑苏龛司马、汤蛰仙大令，其余未详……”《国闻报》六月二十二日

报道：“张野秋侍郎保举十七人：工部主事康有为（广东南海）、吏部主事陈三立（江西新宁）、候选知县邹代钧（湖南新化）、内阁中书杨锐（四川）、户部主事杨楷（江苏无锡）、翰林院检讨宋育仁（四川富顺）、六品衔举人梁启超（广东新会）、知县汤寿潜（浙江山阴）、拔贡唐才常（湖南凤凰）。”《国闻报》七月十四日报道：“广东学政张侍郎保送十七人：户部主事夏时济（湖南）、马亨（四川）、刑部主事李希圣（湖南）、同知郑孝胥（福建）、黄忠浩（湖南）、黄英（四川）、内阁中书曹广权（湖南）。余十名已录前报。”由此可见张百熙所保人员的名单。

(542) 徐一士：《一士类稿·一士谈荟》，第367页。又，军机处《随手档》光绪二十四年七月初七日记：“朱批张百熙折：一、改变武科谨拟章程十二条由（朱批：兵部议奏）；片一、考试策论请兼以五经拟题由（朱批：礼部知道）；片一、学术日歧请旨明示趋向由；片一、广州府属岁试情形由（朱批：知道了）。”其中“学术日歧请旨明示趋向片”，可能即是“严禁用孔子纪年”之“附片”，光绪帝未有朱批。

(543) 军机处《随手档》光绪二十四年八月十二日记：“朱批张百熙折：一、岁试西北江一律完竣由（朱批：知道了）；片一、康有为免其赴考特科由；一、广东捐建学堂由（朱批：著照所请，该部知道）；单一、捐数（朱批：览）。”光绪帝对“康有为”一片未有朱批。

(544) 军机处《随手档》、《上谕档》光绪二十四年八月二十三日。

(545) 四月二十三日明定国是诏下达时，另有一上谕：“方今各国交通，使才为当务之急。著各省督抚于平日所知品学端正，通达时务，不染习气者，无论官职大小，酌保数员，交总理各国事务衙门考验，带领引见，以备朝廷任使。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十三日）然推荐“使才”是督抚之事，张作为学政，并无奏保使才之责。又查军机处《随手档》、《早事档》，张百熙此期也无相关的奏折上达。

(546) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年九月初二日。吏部原折见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第504页。又，当日还发下给荣禄的处分上谕：“吏部奏遵议处分一折。大学士荣禄应得降二级调用处分，著加恩改为降二级留任。”

(547) 张百熙：“谢为加恩必为革职留任折”（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5365/144）当议罪与处分时，张百熙在广东，皆不知情；等到谕旨下达时，也无法辩。他入值南书房多年，知内情甚多，自知不必多辩。他后来记：“……藉以明使才之误。荣相语鹿滋轩前辈，谓某枢府误记。（谓系仲老，必不然也。）刚相谓：‘不有片陈之件，亦如张香涛，不理睬矣。’（面语熙者）熙谓：‘咨送与奏保，同一谬妄，处分实属应得。’刚云：‘东朝初颇生气，谓：某某里边人，何亦如此！枢庭当奏：某某此片，不是保他，因曾咨送考试，恐其心术不可靠，故尔声明如此。东朝意亦释然，此所以不久即开复也。’附片明言咨送考试，何以言保送使才？”（徐一士：《一士类稿·一士谈荟》，第367—368页）荣相，荣禄；鹿滋轩，鹿传霖；仲老，廖寿恒；刚相，刚毅；张香涛，张之洞；东朝，慈禧太后。由此可见，是军机大臣廖寿恒记错了内容，刚毅还宣称，张若无此片，必如张之洞（曾保黄遵宪）一样“不理睬”。刚毅于光绪二十五年去广东勒款，与张有面谈。又，张附片未说明保康为特科中何科，很可能是“外交”，廖寿恒为总理衙门大臣，可能因此误记。

(548) 军机处《上谕档》，光绪二十四年十二月二十三日；张百熙：“谢开复处分

恩折”(《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》,3/100/5375/65)。

(549)《史记》,中华书局版,第6册,第1995页。

(550)《觉迷要录》,录四,第18页。梁启超有《复刘古愚山长书》,称言:“……启超自交李孟符,得谂先生之言论行事。以谓苟尽天下之书院,得十百贤如先生者以为之师,中国之强,可以翘足而待也……秦中自古帝都,万一上京有变,则六飞行在,犹将赖之。故秦地若立,东连晋豫,西通巴蜀,他日中国一旅之兴,必在是矣……务使中学与西学不分为二,学者一身可以相兼,而国家随时可收其用。而其尤切要者,千年教宗,运丁绝续,左衽交迫,沦胥靡日,必使薄海内外,知孔子为制法之圣,信六经为经世之书,信受通习,庶几有救……南海先生《长兴学记》、《新学伪经考》、《四上书记》,各呈上数本,此皆先生嚆矢之书。自余诸学,或撰而未成,或成而未刻,先以数种奉献……南海先生顷游各省,所至讲学,欲以开风气觉后贤以救天下。去冬游桂林,开圣学会,祀孔子,译西书。桂士咸集,殆将大振。秋间将游湖湘,入巴蜀。来年二三月间,或取道秦晋,以如京师……”(《饮冰室合集》,第1册,文集之三,第12—14页)刘光蕡致梁启超信,见《烟云草堂文集》,第5卷。

(551)光绪二十四年十一月二十一日,叶尔恺致汪康年信称:“刘古愚孝廉其人尚气节,颇有伉直之慨,惟服膺康学甚至,是其无识之处。弟去年到后,即与之再三辩论,并检朱蓉生集内与康数次辨驳书札示之,渠终右康而左朱……致于庠序诸生,识时务者亦不下二三十人,惟大半为康说所惑,以刘之服膺也。”(《汪康年师友书札》,第3册,第2475—2476页)

(552)参见拙文《戊戌变法期间的保举》,《历史研究》2006年第6期。

(553)该件是保举经济特科的清单,与正折分离,未知保举者姓名,共保21人:吏部主事陈三立、工部主事屠寄、工部主事夏震武、内阁中书曹广权、前山东沂州府知府丁立钧、前安徽青阳县知县汤寿潜、前山西即用知县汪崇沂、直隶候补知县张美翊、候选知县邹代钧、举人孙诒让、举人沈惟贤、举人王舟瑶、拔贡华世芬、优贡陈为鉴、监生江瀚、附生赵宽、附生冯澂、附生张东烈、廪生金翰林、廪生潘敦先、廪生裴熙琳。上有光绪帝朱批“览”。(《军机处录副·补遗·戊戌变法项》,3/168/9448/57)与胡思敬《戊戌履霜记》的记录相比较,皆不吻合,不知由何人所保。而被保荐的人选中,没有康党的成员。

(554)《丛刊·戊戌变法》,第1册,第391—395页。该表称:两江总督刘坤一荐24员;湖广总督张之洞荐18员,其中包括梁启超、杨锐;河南巡抚刘树棠荐2员;福建学政戴鸿慈荐3员;前任福建学政王锡蕃荐5员;湖北学政王同愈荐6员;漕运总督松椿荐2员;宗人府丞葛宝华荐3员;顺天府尹胡燏棻荐11员;通政使李端遇荐6员;内阁学士张百熙荐17员,其中包括康有为、梁启超、唐才常、杨锐;礼部侍郎萨廉荐4员;礼部侍郎唐景崇荐7员,其中包括麦孟华、林旭;左都御史裕德荐5员;兵部尚书徐郅荐3员;户部尚书敬信荐2员。又称:“右经济特科表,凡二百三十五人,重荐者十二人。外张之洞续保一案、陈宝箴、瞿鸿禛、任道镕、徐仁铸各一案均佚。”其中徐仁铸的保案,也有可能属康党策划,不知刘光蕡是否在其中。然胡思敬此处统计的可靠性,我不能予以证明。从其后表所录保举使才75人的名单,与档案对照,尚有误。又,《国闻报》对此亦有一些记载:《国闻报》光绪二十四年五月二十九日以“保荐经济人才”为题刊出消息:“经济特科人才,湖广总督张香帅而外,奏举者甚属寥寥。昨

据京友告知，李莪园侍郎日前具折，保举十五人，其中有前安徽青阳县知县汤寿潜，广东三水徐勤，南海欧集甲。此外述者忘其姓名，俟探访确实后再行登录。”《国闻报》六月二十二日以“新保特科名单”为题刊出消息：“李莪园侍郎保举十五人……”又该条消息还称“唐春卿侍郎保举四人：翰林院修撰张謇（江苏通州）、礼部员外郎于式枚（广西贺县）、编修俞长霖（浙江黄岩）、中书林旭（福建侯官）”。又，该条消息还称：“漕督松制军保举二人：翰林院庶吉士张鹤龄、贡士孙多燠”；“宗人府丞葛保送三人：陆懋鼎、蔡元培、王仪通”；“左都御史裕咨送二人：编修罗长、监生贾步祚”；“户部尚书敬咨送二人：主事于式枚，同知黄凤岐”。当日还刊出消息称，顺天府尹胡燏棻保五人，其中有王修植、严复、钟天纬。两者可对照，多有不同。

(555) 《国闻报》光绪二十四年五月二十九日以“保荐经济人才”为题刊出消息：“……昨据京友告知，李莪园侍郎日前具折，保举十五人，其中有前安徽青阳县知县汤寿潜，广东三水徐勤，南海欧集甲。此外述者忘其姓名，俟探访确实后再行登录。”《国闻报》六月二十二日以“新保特科名单”为题刊出消息：“李莪园侍郎保举十五人：翰林院编修严修（直隶天津）、户部主事曾习经（广东揭阳）、候选知县夏曾佑（浙江钱塘）、候选知县汤寿潜（浙江山阴）、庶吉士熊希龄（湖南凤凰）、庶吉士寿富（宗室镶黄）、监生韩文举（广东番禺）、附生徐勤（广东三水）、附生欧集甲（广东归善）、拔贡唐才常（湖南浏阳）、监生罗普（广东顺德）、候选知县狄葆贤（江苏溧阳）、廪生戴修礼（湖南武陵）。”《国闻报》七月十四日刊出消息称“仓场总督李制军保送十五人：助教崔朝庆、举人程先甲（江苏）、举人宋梦槐，余十二人已录前报”。

(556) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第775—776页。“仲”，麦仲华，康同薇夫君，据胡思敬《戊戌履霜录》卷四所录保荐经济特科表，由唐景崇所保。

(557) 同月二十五日日记又称：“桂云：节前拟入京投康先生。”（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第142、144页）“桂伯华”，桂念祖，江西德化人，皮锡瑞弟子，与梁启超交善。

(558) 《杰士上书汇录》卷二，《康有为早期遗稿述评》，第300—305页；《救亡图存的蓝图》，第170—176页；《康有为全集》，第4集，第333—336页。

(559) 陶小萍：《沈善登及其著述》，《桐乡档案杂志》，2006年第2期。

(560) “答谢绥之函”，《经元善集》，第57—58页。

(561) 经元善于光绪二十四年四月上书张之洞称：“……读光绪乙未，总署议复御史王鹏运奏请讲求商务一折，奏者议者，皆于商务隔十帘幕。耕问奴，织问婢，岂有非身为商者，而可言商务，此孔子所以自谓不如老农老圃也……保富为周济，诚为今日要图。宜选深明商务之大员，在上海起点，督办商务，如铁路总公司故事，部颁印信，准其专折奏事，位在各省司道之上，庶可通中外之气，而渐以收复利权。统铁路、银行、轮船、电报、税务、邮政诸大事，辅相其成，补救其敝，此最切于目前也。”（《经元善集》，第235—238页）经元善之意是建立由商人而领督办上海商务大臣，管辖铁路、银行等事务。该信中还有“今枢机甫动，宪台言之密勿，皇上断之深宫”，似为张之洞奉旨北上路过上海时，经元善递交。由于张之洞折回湖北，经元善此策未能上达。康广仁、康同薇与经元善同办不缠足会与中国女学堂，康有为请设上海商务局并派经元善等人之请，不知与经本人是否也有关系。

(562) 康有为于光绪十四年代御史屠仁守作《请开清江浦铁路折》中提议由施则敬、严作霖主持该铁路的修建，称：“闻上海善士有施则敬、严作霖等数十人，好行其德，日以赈恤灾民为事，十余年来，直省水旱频仍，乐施不倦，士庶信之。”（《遗稿·戊戌变法前后》，第14页）康于光绪二十年作《书余莲珊〈尊小学斋集〉后》，称：“光绪二十年冬，门人龙泽厚积之自四川令归过羊城，与言沪上经君莲珊之煦煦好德，而又知学术之本，怪其道何从也。积之出《尊小学斋集》曰：‘是为吴下余莲珊先生遗书。’盖经君之师，今以善士名天下，如熊纯叔、谢家福、严佑之皆其弟子……”（同上书，第178页）

(563) 虞和平称：“经元善等上海绅商对康梁的看法，在甲午前后比较看重。在1894年末，经元善、谢家福、沈善登等人在筹议‘义兵义饷’活动中，开始议及康有为的学识为人，多持赞赏态度。经元善说：‘弊友龙君书来，有梁孝廉奉师命，愿来助成经正书院，在沪遍访不获遇，正拟函讯龙君，而望炊（即谢家福）初次复函，有吴越士夫目康狂生一语。’经元善认为，谢家福对康有为的评论有失偏颇，‘谢与康未曾晤面，或所闻不善者恶之口吻，而先入为主。’正在为经元善支持经正书院的沈善登亦赞同经元善的看法，说‘康先生闻名已久，前读《伪经考》，颇有卓见，意必其人高不可攀。今夏邂逅晤面，始知仁心仁术，真积学有道君子，佩服之至。惟《长兴学记》一卷，或系年轻时手笔，将来必然后悔。望炊无识，人云亦云，论学术相去甚远’。并迫切希望梁启超能来主持自己所办的经正书院，认为‘梁孝廉学承渊源，能来总持经正书院最妙，此下走所馨香祷祝者也’。谢家福在得悉经元善与沈善登对其批评后，致函经元善，虽继续坚持自己的见解，认为康有为‘养到未深，而得时太早，恐难免步荆公后尘。苟先遇盘根错节，动心忍性，则国家之幸，亦正是造物之玉成，他日所就未可限量也’；但也承认‘亦读过《伪经考》、《学记》，未尝不深佩其博学强毅，并世杰出人才’。”（《资产阶级与戊戌维新：以经元善等上海绅商与康梁关系为中心》，未刊）

(564) 《康有为政论集》，上册，第128页；《光绪朝朱批奏折》，第32辑，第535页。

(565) 陈炽在《庸书》中称：“谓宜通饬疆臣，设立商务局，凡华民喜用之洋货，一律纠股集资，购机仿造，以收利权。其中国所产，行销外洋者，亦加意讲求，务极精美。”（《陈炽集》，第83页）光绪二十一年五月初六日陈炽在进呈“请一意振作变法自强呈”中称：“亟宜仿泰西设立商部，于省会、各大埠均立商政局，各县公举公正董事以充之，而总其成于关道。所欲与聚，所恶弗施，有冤抑者，迳由商部上达天听。”（《晚清史探微》，第151页；《光绪朝夷务始末稿本》，光绪二十一年）光绪二十一年十一月十七日，御史王鹏运于上奏由郑孝胥代拟的“请兴商务折”，要求设立商务局，改造招商局。“沿海各省会城，各设商务局一所”；“将该省各项商业悉令公举董事一人，随时来局，将该业商况利病情形，与提调妥商补救整顿之法，禀督抚而行之。”（《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》，总65期，第65—67页；《郑孝胥日记》，第1册，第534页，参见21·1）光绪帝交总理衙门议复。总理衙门对此表示同意。（总理衙门议复奏折见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第399—402页）光绪二十四年四月初四日，兵部左侍郎荣惠上奏请特设商务大臣一折，光绪帝将之交总理衙门议复。四月二十四日，总理衙门议复奏折称，在各省设立商务局，并在重要的府州县设立通商公所。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/12）光绪帝当日下旨称：“商务为富强要图，自应及时举办，前经该衙门议请，于各省会设立商务局，公举

殷实绅商，派充局董，详定章程。但能实力遵行，自必日有起色。即著各省督抚督率员绅，认真讲求，妥速筹办，总期联络商情，上下一气，毋得虚应故事，并将办理情形迅速具奏。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十四日）从后来督抚的奏折来看，这一道谕旨并没有得到贯彻。

(566) 军机处《随手档》，光绪二十四年六月初七日。该行下面又有小字注：“见面带下，缮旨，复存堂。初十日复递上”。意思是，军机大臣见面时将康有为折、片带下，军机章京缮旨后存在军机处堂上，初十日再次将该折、片递给光绪帝。又，当日发下的康有为片，究竟是何？我仍不能确定。

(567) 军机处《洋务档》，光绪二十四年六月初七日。至此光绪帝已不顾光绪二十四年四月二十四日前旨，明确下令在上海、汉口两处设立商务局。

(568) 刘坤一于七月十六日收到该旨，即命上海道蔡钧办理上海商务总局之事。蔡钧为此致函汪康年，要求予以帮助。（《汪康年师友书札》，第3册，第2964—2966页）七月二十一日，刘坤一电复总理衙门：“现于上海设一商务总局，拟举在籍翰林院修撰张謇，会同分发湖北候补道刘世珩经理其事，并派江西候补道恽祖祁、江苏候补道蒯光典，分办江南、皖北商务，使之联络绅富，鼓励商民，讲求物土之宜，仿办制造之事，以期厚集资本，渐加扩充。沿江沿海蕃庶之处，亦令其选举朴诚明白之商董数人，量设分局，协同办理，俾克合群兴业，以辟利源。”刘坤一所派人选与康建议者不同。（《刘坤一遗集》，第3册，第1413页）张之洞于七月十八日电复总理衙门：“湖北拟委道员王秉恩，并另电奏调江苏候补道程仪洛，会同总理汉口商务局，以鼓舞联络上游川、陕、云、贵、湘、粤等处工商为要义，并选殷实诚信通晓时势之商董数人，会同商酌。”（《张文襄公全集》，第2册，第357页）光绪帝于七月二十日发电张之洞：“张之洞电悉，该督遵设汉口商务局，办理迅速，筹画周详，深堪嘉尚。江苏候补道程仪洛著刘坤一、廖寿丰飭令速赴湖北，交张之洞差遣委用。”（《清代军机处电报档汇编》，第2册，第90页）又，张之洞八月初八日上奏“办理湖北商务局情形折”，见《戊戌变法档案史料》第423—426页。

(569) 参见黄彰健《戊戌变法史研究》第239—240页。黄彰健当时不能看到《杰士上书汇录》，所作判断稍有误，然已感觉到“条陈商务折”系康第十五上书，这个数目字倒正确不误。”

(570) 徐大可《纪逆犯康有为缘起》称：“吾乡某学士时奉督学浙江之命，耳其名，聘之入幕。关书甫送，借券已来，学士愕然，为赠百金，婉辞谢之。”（《觉迷要录》，录三，第3页）康有为致康广仁信称：“我现养潘绎琴侍读，以此事俟归乃定归。欲为汝谋小官于浙，现经查过，府经、县丞须一千五百金，从九亦须一千。若能谋得多则好，少则先谋从九，亦为汝出身之地。汝究竟欲之否？……不欲为之，则可作罢论，我亦不作浙行，学政之幕亦非人所能为也。”（《康有为全集》，第1集，第243页）梁鼎芬《康有为事实》称：“康有为在上海贫困无聊，又好冶游，资无所出。时乡人潘峰琴学士衍桐为浙江学政，遂往杭州借贷。潘学士厚赠之。不满所欲，又以公事相托，潘学士不能办，婉词谢绝。康愤愧同（回）沪。逮潘学士归里，康好管谄事，因张乔芬一案，与潘学士嫌隙日深，痛加攻击，以泄前忿。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第731页）

(571) 《遗稿·戊戌变法前后》，第212—215页。原编者标1891年，似误，当为光

光绪十五年（1889年）。

(572) 现存汪康年师友手札，共计700余人，3000多通，藏于上海图书馆，上海古籍出版社于1986年至1989年分四册出版。相关的研究参见廖梅：《汪康年：从民权论到文化保守主义》，上海古籍出版社，2001年。

(573) 梁启超致汪诒年信中称：“启超之学，实无一字不出于南海。前者变法之议（此虽天下人之公言，然弟之所以得闻此者，实由南海），未能征引（去年之不引者，以报之未销耳），已极不安。日为掠美之事，弟其何以为人？弟之为南海门人，天下所共闻矣。若以为见一康字，则随手丢去也，则见一梁字，其恶之亦当如是……”（《汪康年师友书札》，第2册，第1862页）

(574) 黄遵宪于光绪二十三年三月十日致汪康年信称：“馆中仍聘铁乔总司一切，多言龙积之堪任此事，铁乔不来，即访求此人何如？而以公与弟辈为董事。公仍住沪照支薪水，其任在联络馆外之友，伺察馆中之事。”四月十一日致汪康年信称：“书言弟为公筹休息之方。此语似误会弟意。弟以为此馆既为公众所设，当如合众国政体，将议政（于馆中为董事）、行政（于馆中为理事）分为二事，方可持久。此不仅为公言之。至于公则或为董事（专司章程兼馆外联络酬应），或为总理（守章程而行馆中一切事，皆归督理），即或以董事而兼总理（近与卓如书言及此），均无不可。馆事烦重，必须得襄理之人，以为辅助。此事今且搁置，他日到沪再详陈之，谅公意必谓然也。”（《汪康年师友书札》，第3册，第2348、2356—2357页）铁乔，吴樵；龙积之，龙泽厚。此两信表明，黄有意调动汪康年之位，仅给汪以“董事”虚衔。郑孝胥光绪二十三年四月初二日记称：“傍晚，谭复生来，谈《时务报》馆中黄公度欲逐汪穰卿。汪所引章枚叔者与粤党麦孟华等不合，章颇诋康有为，康门人共驱章，狼狈而遁。”七月初二日记：“午后过《时务报》馆，晤汪穰卿，言黄公度在此，欲令穰卿以总理事界其弟汪诒阁，而身为董理。”初五日记：“汪（康年）与黄公度有隙，余为排解久之。”（《郑孝胥日记》，第2册，第598、610页）

(575) 致汪康年，光绪二十四年二月十一日，《汪康年师友书札》，第2册，第1853—1854页。

(576) 汪康年未肯交出，似由张之洞的背景。光绪二十四年三月十七日，邹代钧致汪康年信中称：“《时务报》馆事，鄙人早知南皮必作如是议论，已与公面言，切不可为南皮所动摇，公当记忆也。南皮议论未尝不正大，为公计，断无再办之理……望公以孔子为圭臬，南皮之空议似可不听。”邹代钧后又一信又称：“报事鄙人与考功均以交出为是。”（原信无日期，似为光绪二十四年闰三月，两信见《汪康年师友书札》，第3册，第2752—2753页）“考功”，指吏部考功司，此处指陈三立。由此可见，汪康年在湖南时，邹代钧、陈三立皆主张汪康年交出，然汪以张之洞为词而不交。在汪、梁冲突中，汪康年更中张之洞之意，梁启超之言论也为张之洞不喜。光绪二十三年九月十六日，张之洞致电陈宝箴、黄遵宪：“《时务报》第四十册，梁卓如所作《知耻学会叙》，内有‘放巢流彘’一语，太悖谬……”黄遵宪对此立即回电：“既嘱将此册停派，并一面电卓如改换，或别作刊误，设法补救，如此不动声色，亦可消弭无形……卓如此种悖谬之语，若在从前，诚如宪谕，‘恐招大祸’。前过沪时，以报论过纵，诋毁者多，已请龙积之专管编辑，力设限制，惟梁作非龙所能约束……”（《黄遵宪全集》，上册，第411—412页）

(577) 陈庆年光绪二十四年三月十三日日记称：“……适汪穉卿在座上，少谈《时务报》，知今年销数较上年为少，旧主笔梁卓如在湘中时务学堂为教习之事，不甚作文。近以穉卿添延郑苏庵为总主笔。卓如遂与寻衅，恐自此殆将决裂。”十四日日记称：“汪穉卿见过，言梁卓如欲借《时务报》行康教（康长素为梁师，其学专言孔子改制，极浅陋），积不相能，留书痛诋，势将告绝。”（《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81号，第107页）“郑苏庵”，郑孝胥。

(578) 陈庆年光绪二十四年闰三月二十日日记称：“闻康长素弟子欲攘夺《时务报》馆，以倡康学。黄公度廉访复约多人，电逐汪穉卿，悍狠已极。梁节庵独出为鲁仲连，电达湘中，词气壮厉，其肝胆不可及也。”（《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81号，第110页）次日陈庆年致信汪康年：“闻报馆之事，群起攘臂，殊堪骇异。梁公节庵独出为鲁仲连，电告湘中，词气壮厉，幸如所囑，坚持无动，鬼神之情状，圣人知之，何足畏哉！”（《汪康年师友书札》，第2册，第2070页）叶澜于闰三月二十三日致信汪康年称：“闻公度居然打电驱逐，此吾兄日前太因循畏缩之故也。今既至此，不得不据理直争，表白于众，否则人必疑吾兄有私心病矣。心海甚不愤，善余与公函想详言之。公度等出此拙计，必不肯干体……”（同上书，第3册，第2609页）“心海”，梁鼎芬；“善余”，陈庆年。邹代钧致汪康年信中称：“东游事，公之心鄙人与伯严都知之，惟若辈甚欲以此相陷。公度已将此电节庵，伯严极言公度不可如是，公度始改悔，而康党用心尚不可知。”（同上书，第3册，第2758页）“伯严”，陈三立。

(579) 参见廖梅：《汪康年：从民权论到文化保守主义》，第63页。汪诒年曾作《纠正〈南海康先生传〉诸书》一文，对报馆亏空一说，多有辩解。（《汪穉卿先生传记》，《近代稗海》，四川人民出版社，第12册，1988年，第232—236页）

(580) 廖梅分析收入的成分为：光绪二十二年五至十二月，捐赈9315.7洋元；书报费及利息11714.1洋元；发行量7000份，应得报费14970洋元，实得11620洋元，拖欠3350洋元。光绪二十三年正月至六月，捐赈3208.2洋元；书报费及利息13642.7洋元；发行量12000份，应得报费24153洋元，实得13484洋元，拖欠10669洋元。光绪二十三年七月至十二月，捐赈1460.4洋元；书报费及利息16665.5洋元。光绪二十四年正至六月捐赈823洋元，书报费及利息18357.4洋元；发行量8000份，应得报费19121洋元，实得17840洋元，拖欠1281洋元。（《汪康年：从民权论到文化保守主义》，第62—63页）如果没有捐款，《时务报》前两年一直是亏本经营。

(581) 《救亡图存的蓝图》，第164—167页；原档见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/56。该折曾录于《觉迷要录》，黄彰健认为由康代拟。（《康有为戊戌真奏议》，第51—54页）又，宋伯鲁附片“八旗官学请归大学堂统理片”，孔祥吉认为由康有为代拟。（《救亡图存的蓝图》，第168—169页）原片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/56。

(582) 五月十七日，梁启超于召见后第三天写信给夏曾佑：“见当不远，至慰。昨日召见，上实明。稍惜诸老不足为助耳。”（《梁启超年谱长编》，第126页）

(583) 《复江翊云兼谢丁文江书》，己巳（1929）四月，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第573页。从汪康年现存书札来看，没有人劝汪将《时务报》让给觐见未久的梁启超，而汪、梁在报上公开之争论，亦在派康督办《时务报》、汪改为《昌言报》之

后。后将述及。

(584) 陈庆年在光绪二十四年六月十三日日记称：“今年康党欲逐汪穰卿，以夺报利，为梁节庵所阻。故此次喉宋为此奏，挟朝廷以行其私谋，攘大利以行其邪说。此等心术，安能任变法之事乎？”二十二日日记称：“本月初八日上谕，以上海《时务报》改为官报，派康有为督办。朝廷不知其中隐情，至若非快其攘之计，惜无人入告耳。”（《戊戌己亥闻录》，《近代史资料》，总81号，第116、118页）严复致汪康年信中称：“近闻御史宋伯鲁奏请以《时务报》改为官报事，已交孙五先生议矣，据有人言此举乃报复，意欲公不得主其局，不知曾闻否？”（六月十二日收到，《汪康年师友书札》，第4册，上海古籍出版社，1989年，第3275页）“孙五先生”，孙家鼐。

(585) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年五月二十九日。《随手档》该条记载下有小字注：“随事递进”。孙家鼐也于此日上奏大学堂事务，并指责康有为《孔子改制考》中“孔子称王”一事。（参见24-36、24-37）

(586) 天津博物馆编：《袁世凯致徐世昌函》，《近代史资料》，总37辑，中华书局，1978年，第13页。

(587) “严劾康有为折”，《翼教丛编》，第32页。

(588) 《戊戌六君子遗集》，第6册，《康幼博茂才遗文》，第1—2页。该信由康有为提供抄件，其中最让人怀疑者有两处，即“惟常熟告以上眷至笃，万不可行”；“皇上别放公度，而留伯兄”。其余内容亦有可疑之处，参见24-34、24-68。

(589) 梁启超又称：“今年春胶州、旅顺既失，南海先生上书痛哭论国是，请改革。君曰：今日在我国而言改革，凡百政事，皆第二著也；若第一著，则惟当变科举，废八股取士之制，使举国之士咸弃其顽固谬陋之学，以讲求实用之学，则天下之人，如瞽者忽开目……阿兄历年所陈改革之事，皆千条万绪，彼政府之人，早已望而生畏，故不能行也。今当以全副精神专注于废八股之一事，锲而不舍，或可有成。此关一破，则一切新政之根芽已立矣。”（《戊戌政变记》续四库本，第256页）

(590) 夏东元编：《郑观应集》，下册，上海人民出版社，1988年，第1165页。其中《自强报》很可能是《强学报》，郑、经皆有捐款；康广仁在上海主持大同译书局时期，与郑观应、经元善多有交往。郑孝胥日记光绪二十三年十月初六日、十一月十八日，记康有为、康广仁与郑、经的交往。（见《郑孝胥日记》，第2册，第626、632页）《戊戌六君子遗集》中《康幼博茂才遗文》，录有康广仁与经元善信札28通。

(591) 王瑗仲《沈寐叟年谱》称：“时康广厦已易名为有，寢大用。公瀕行遗短简曰：‘试读《唐顺宗实录》一过。’康默然。”案此事予闻之绪论，更姓挽公诗亦及之，曰：万言书即上，请师日俄德……公又遗短书，半简字无多。《唐顺宗实录》，请吾读一过。盖公料事变，忧我蒙网罗。”（转引自许全胜：《沈曾植年谱长编》，中华书局，2007年，第196页）沈让康读“唐顺宗实录”，意指“永贞革新”，王叔文等掌权182天。

(592) 文廷式称：“六月二十四日，得沈子培刑部书，云：‘糠棼（借耶律文正诋邱长春语，隐康字）大名，遂满宇宙；南城谈士，卷舌无声。假留我辈数人，何至今渠跳梁至此？自仆观之，今之骂‘糠’者，皆张‘糠’之焰者也。寿州以两奏遣之。韩陵片

石，赖有斯人。世事非变法不可为，而变法之机，为此君鹵莽裂裂，中生□[变]阻。伾、文败，而神策北军、终南士大夫，遂无敢复议□[变]法者。数往知来，可为长太息也。’数月以来情形，此纸颇得其实，暑雨微凉，聊复录之。”（《芸阁丛谈》，《文廷式集》，下册，第834页）“寿州”，孙家鼐，此处指孙挤康去上海办官报事。“伾、文”，即王伾、王叔文，即“永贞革新”中“二王八司马”之“二王”。沈曾植让康读《唐顺宗实录》，即指此事。

(593) 张謇于光绪二十四年六月记：“在京闻康有为与梁启超诸人图变政，曾一再劝勿轻举，亦不知其用何法变也。至是张甚，事固必不成，祸之所届，亦不可测……往晤，见仆从伺应，若老大京官排场，且宾客杂沓，心讶其不必然，又微讽之，不能必其听也。”（《啬翁自订年谱》，《张謇全集》，第6卷，第858页）

(594) 时任日本驻华公使馆书记官的中岛雄在其作《清国政变前后见闻一斑》中称：“7月31日（六月十三日），江标同现任驻日公使李盛铎一起到我处访问。江标云：康氏之新学，与鄙人颇有异同；康氏取其虚，而吾求其实。江氏又云：近日中国主张变法之人，论政者多，而论学者少。然而，政自从学中来，倘舍学而言政，其实是舍本逐末……李盛铎亦云：康有为乃今日开新党之代表，然而，在开新党之中，不以康氏主张为然者，亦颇有其人，以康氏弃公论而不用故也。康氏之议论甚高，而不切合实际，此乃康氏之一大病，我决不讳言……先是康氏招引我作陪席，翰林院编修王继香亦同在席。席间，谈到康有为官制改革案之传闻。余问王继香氏如何考量有关长素的方案，王氏则以冷笑。后来，康有为的官制改革案在士林中均不以为然。”（转引自孔祥吉、村田雄二郎：《一个日本书记官记述的康有为与戊戌变法：读中岛雄〈随使述作存稿〉与〈往复文信目录〉》，未刊稿）

(595) 张元济于1941年作《清宣统三年排印本康有为〈戊戌奏稿〉跋》中称：“迨既奉停科举、设学堂之谕，余劝长素勿再进言，姑出京，尽力于教育。长素不听，且陈奏不已……”他于1944年作《为陈思明题康长素书札》称：“余与长素政见不尽相合。戊戌变法，诏罢科举、设学堂，余劝其南下一意兴学，长素不从，急进不已。”（《张元济古籍书目序跋汇编》，下册，第1103、1141页）1953年又作《追述戊戌政变杂咏》中称：“时诏各省广设学堂，考试并废八股，余劝长素乘此机会，出京回籍，韬晦一时，免撻众忌。到粤专办学堂，蒐罗才智，讲求种种学术，俟风气大开，新进盈廷，人才蔚起，再图出山，则变法之事，不难迎刃而解。而长素不我从也。”（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第351页）

(596) 四月二十七日，内阁奉上谕：“嗣后在廷臣工仰蒙慈禧端佑康颐昭豫庄诚寿恭钦献崇熙皇太后赏项，及补授文武一品暨满汉侍郎，均著于具折后恭诣皇太后前谢恩。各省将军、都统、督、抚、提督等官亦著一体具折奏谢。”（见该日军机处《上谕档》）这是罢斥翁同龢的重大举措。

(597) 军机处《上谕档》，光绪二十四年五月初九日。

(598) 《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/121/6033/47。

(599) 参见军机处《随手档》，光绪二十四年四月二十七日，五月初四、初五、初九，十六日。

(600) 《师伏堂日记》，《湖南历史资料》1981年第2期，第149页。皮锡瑞的消息得自于钱硕人。

(601) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年五月二十六日。

(602) 军机处《电寄档》，光绪二十四年七月分。光绪帝对于广东，电旨语气大不相同：“前有旨飭令各省开办学堂，复经降旨电催，已据各省陆续奏报开办。而广东迄无一字复奏，岂藉口部文未到耶？著谭钟麟、许振祎立即妥筹开办，并将办理情形即日电奏，毋再任意迟延干咎。”可见此中的差别。

(603) 荣禄该折见《戊戌变法档案史料》，第282—284页。共计设立、改建省会高等学堂、保阳郡城中等学堂、北洋高等学堂、天津府中学堂、天津县小学堂等，从该折内容来看，直隶办学成就在各直省之前列。

(604) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初十日。其中刘坤一电报称：“江电敬悉。五月二十二日谕旨仅于报纸中见之，迄未准部行知。大学堂章程亦未奉颁发。除将办理情形另行奏复外，谨电闻。坤。歌。”（《收南洋大臣电》，光绪二十四年七月初四日，《总理衙门清档·收发电》，01-38，17-1）该电激怒了光绪帝。

(605) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/5，光绪二十四年五月二十九日。荣禄的评语及任用建议为：前四川总督鹿传霖，“清亮公直，守正不阿”，荣禄任西安将军时，鹿任陕西巡抚，交久谊深，他提议重新起用，“若竟投闲，似觉可惜”。湖南巡抚陈宝箴，“操履清严，识量宏远”；河南巡抚刘树堂，“任事果敢，干略优长”；内阁学士张百熙、瞿鸿禨，“练达精明，留心时事”；盛京将军依克唐阿，“老成宿望，威略冠时”；甘肃提督董福祥，“忠勇过人，勋勤夙著”；广西提督苏元春、广东陆路提督张春发、新疆提督张俊、直隶提督聂士成、固原提督邓增，“晓畅戎机，卓著勋绩，胆识威能结士心而寄军政”。以上10人皆是一二品实缺大员，荣禄没有提出具体任用方案，仅称“各员均经朝廷简擢，眷任方殷，无待奴才推挽”。湖北布政使员凤林，“持躬谨慎，处事精详，劳怨不辞”，荣禄请求给予封疆之位，“倘蒙天恩，畀以疆圉，于吏治必有裨益”。直隶按察使袁世凯，“质性果毅，胸有权略，统领新建陆军，督率操防，一新壁垒”；前太仆寺少卿岑春煊，“激昂慷慨，胆略过人，不避艰险，能耐苦劳”。荣禄称两人“皆生自将门，娴于军旅，若重任以兵事，必能奋勇直前，建树杀敌致果之绩”。江南道监察御史李盛铎，“志趣向上，博识多闻，通达中外学问，讲求时务”，荣禄请求“简畀重要”。太仆寺少卿裕庚，“精明干练，夙著勤能”；江苏苏松太道蔡钧，“心地明白，才略优长”；湖南盐法长宝道黄遵宪，“气度沈凝，学有根底”。荣禄称“以上三员，于外交事务确有所心得”，请求派他们出使“大邦”，或命在总理衙门“行走”。陕西渭南知县樊增祥，“学问优赡，志节清严”；兵部员外郎陈夔龙，“秉心公正，志趣清刚”。荣禄提议两人可充“司道”之选，即藩、臬两司及道员之选。广西桂平梧盐法道黄宗炎，“才具明练，办事耐劳”；山西泽州府知府陈泽霖，“性情直爽，勤干素著”。荣禄称两人“皆以将门之后而有吏才”，请求“量予迁除”。降调珥春副都统恩祥，“才略素优，能胜艰巨”；副都统荣和、寿长，候选知府寿山，“曾在军营，勇略素著”；总兵王凤鸣、马玉昆、宋得胜，西安城守协副将田玉广，“勇敢善战，屡在前敌立功”。荣禄称“以上各员均可备将材之选”。荣禄还称：“奴才每念时局艰难，求才为当今急务。要以其人有材，而又济以实心实力，视公家事如己事，不蹈摸（模）棱敷衍习者，乃能于事有益。”又，《国闻报》六月十七日以“奏保重臣”刊出消息：“京友来函云：日前，北洋大臣荣中堂奏保满汉大员其学问才猷足备国家栋梁之任者十数人，其中有奉天将军伊尧珩、工部侍郎许竹笈、湖南巡抚陈右帅三人。此外不得而知。以人事君之义，中堂有之。”

(606) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5369/22，该片与正折已分离，此据军机处《随手档》确定。

(607) 朱批折件事由单，光绪二十四年六月初二日，《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/2。

(608) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年六月初二日。又，五月三十日至六月初三日，光绪帝驻蹕颐和园。

(609) 六月十一日，军机处《随手档》记：“递荣禄保举人员名单两件（见面带上）”，可见军机处根据光绪帝旨意再次呈送荣禄保折，当日《上谕档》也一反常规地录有荣禄保荐官员31人的名单。《军机处簿册》第58号第一盒中，有一件档册，无封面，记录光绪二十二年以来各项文职保举人员的名单。根据其他档册，该件档案可拟名《各项保举文职人员档》（以下即称《各项保举文职人员档》），其中一栏为“光绪二十四年内外臣工保举文职人员名单”，录有荣禄保举文职18人及考语；该盒《各项保举武职人员档》中也有一栏“光绪二十四年内外臣工保举武职名单”，录有荣禄保举武职13人及考语。由此似可认定，光绪帝此日下旨交荣禄所保人员全部交“军机处记名”。

(610) 参见拙文《戊戌变法期间的保举》，《历史研究》2006年第6期。

(611) 因道路扩建，该地名今已不存；据该处坐贩介绍，似为大德路282号与284号之间的小巷。

(612) 梁启超记：“先生曰：生死自有天命，吾十五年前经华德里筑屋之下，飞砖猝坠，掠面而下，面损流血……”（《戊戌政变记》续四库本，第256页）

(613) 《汪康年师友书札》，第1册，第790页。

(614) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第432—433页。

(615) 孙家鼐该折中“飭下各处报馆，凡有报单，均呈送都察院一分，大学堂一分”，“惟各处报纸送到，臣等仍督饬书局办事人员，审慎选择，不得滥为印送”，即送到大学堂，由官书局“印送”；孙家鼐显然未将其手下的大学堂与官书局加以区别。

(616) 汪大燮于六月十三日给汪康年的信中称：“仲弢以前事与寿州往复函商。欲以新创选录进呈报务，嘱其奏调足下来京办理。得寿州复言，汪君之事，请世兄作一私函，嘱其进京办理选报，从缓再行奏派，不著痕迹尤妙。”“仲弢日内见寿州，再问选报薪水，容即奉达。寿州原为推康出去起见，并非不知君之委曲，其人柔而愎，与君性情相似。”（《汪康年师友书札》，第1册，第790—791页）

(617) 军机处《洋务档》、《随手档》，光绪二十四年六月初八日。又据该日军机处《上谕档》，孙家鼐奏折及谕旨当日呈送慈禧太后。

(618) 梁启超又称：“《时务报》事，政府借以放逐南海，此无待言。然既已相见，则亦不能不略加整顿，公能兼此席否？欲求每月挟文一首，约三四千字，能否？”梁虽识破孙家鼐等人的“放逐”之意，仍是表示将去上海。《梁启超年谱长编》，第129—130页。时在江西的皮锡瑞，七月初一日日记称：“《时务报》改官报，名《昌言报》，归康有为办，恐是诸公以此法挤康，如康去则一切报罢矣。”（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第136页）皮锡瑞虽对《昌言报》之细节

不清楚，但也识破“挤康”之意。

(619) 《汪康年师友书札》，第2册，第1664—1665页。原件无日期。梁启超作《创办〈时务报〉源委》，内称：“康先生之待穰卿，自启超观之，可谓得朋友之道矣……此次奉旨督办《时务报》后，即致一电一函与穰卿，请其仍旧办理，已不过遥领而已。电文云：‘奉旨办报，一切依旧，望相助。有为叩。’其函则系六月十二日由邮政局寄出者，文长不能全录。”〔《知新报》，第66册（光绪二十四年八月十一日出版），影印本，第1册，第902页〕知该信发于十二日，康称“十日外乃可成行”，当在六月二十二日左右南下。

(620) 汪大燮致汪康年，光绪二十四年六月十一日，《汪康年师友书札》，第1册，第788—789页。“二十”指六月二十日。又，在该信中，汪大燮要求汪康年尽快交接。

(621) 张荫桓日记六月十三日记：“上赴园驻蹕。孙协揆以《时务报》交长素督办。长素即日具折谢恩。”（《张荫桓戊戌日记手稿》，第219页）

(622) 《杰士上书汇录》卷二，《康有为早期遗稿述评》，第306—307页；《救亡图存的蓝图》，第180—182页；《康有为全集》，第4集，第341—342页。并可参见《戊戌变法档案史料》，第451—453页；《康有为戊戌真奏议》，第55—56页。

(623) 《杰士上书汇录》卷二，《康有为早期遗稿述评》，第307—308页；《救亡图存的蓝图》，第183—184页；《康有为全集》，第4集，第343页。并可参见《戊戌变法档案史料》，第453页；《康有为戊戌真奏议》，第57页。

(624) 曾任浙江巡抚廖寿丰的幕僚陆懋勋，此时会试中式，入翰林院，致信汪康年称：“孙中堂复奏时，原属另筹公款六千金开办，于兄处本有斡旋之意，康等之夺，特复私仇耳。”（光绪二十四年七月初十日，《汪康年师友书札》，第3册，第2164页）汪大燮致汪康年信亦称：“寿州云此事自有办法（《时务》馆交割），断不难为汪君，则寿州有言在先，如有纠葛帐目，除自己私亏外，可开清单交康。”（光绪二十四年六月十三日，同上书，第1册，第790页）由此推知，另拨六千两很可能是孙家鼐之意，以防康有为接管《时务报》时，在财务上与汪康年过于计较。

(625) 《戊戌变法档案史料》，第454页；《康有为戊戌真奏议》，第58页；《救亡图存的蓝图》，第185—186页。

(626) 《戊戌变法档案史料》录有该折片，并注明时间是二十四年六月二十二日，《戊戌变法档案史料》的编者所据为录副本，故有此时间上的差误。（见《戊戌变法档案史料》，第451—454页）

(627) 军机处《洋务档》，光绪二十四年六月二十二日。又，孙家鼐于当日上奏修改《大学堂章程》，是针对康、梁的，也得到了批准。（参见24·36）

(628) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/10。该折言及设立议政处之理由，称言：“窃维国初有议政之设，六部有交议之事，皆所以揆度事情，抉择可否，行之邦国，施之民人者也。自设立军机处，议政之员遂罢，六部交议之件，皆臣工随时条奏，率非国家大政大疑。而翰詹科道九卿集议之举，在当日时时有之，今则独有朝审一事，尚存旧制。而一切大政大疑，均由军机大臣议论裁决，或会同别署而已。时局之棘，莫棘于今日，今日之关系亦巨矣，今日之庶务亦殷矣。而莫危康险，责诸数人，万绪千端，决于一旦。理繁数颐，尺短寸长，揆之时务，或似合而实离，施之天下，或始集而终殆。书曰：询谋佥同。又曰：汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。盖不虚衷则理不显，不博采则事不明也。泰西上下议院，深得此意。此其所以强耳。朝廷近年以来，推广各省学校，改三场策问。今复设经济特科，搜岩采干，有若饥渴。然而缓不济急者，所论皆储才之事，非能救眉睫之危也。以中国之大，沐浴祖宗德泽二百余年，岂真无康济时艰、通达体用其人，以济目前之急哉？或屈抑下僚，或隐处岩穴，不招之不至，不用之不出耳。”又，《救亡图存的蓝图》第25—27页，收录由孔祥吉从《续修醴泉县志稿》中发现的该折抄本，文字稍有异讹。

(629) 军机处《上谕档》，光绪二十四年二月初八日。

(630) 《戊戌变法档案史料》，第3—5页；《康有为戊戌真奏议》，第32—35页；《救亡图存的蓝图》，第109—112页；原档见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/41。

(631) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十九日。

(632) 《救亡图存的蓝图》，第144—146页；原档见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/13；又可参见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第392—394页。

(633) 杨深秀于闰三月十三日上有一折：“山西局员贾景仁劣迹多端请惩处折”；四月十三日上有两折三片：“请定国是而明赏罚折”，“请斟酌列代旧制正定四书文体折”，“请议游学日本章程片”，“请派近支王公游历片”，“请筹款译书片”；五月初十日

上有一折一片：“请御门誓众更新庶政折”，“请惩阻挠新政片”；六月二十三日上有一折一片：“请申谕诸臣力除积习折”，“津镇铁路请招商承办片”；七月二十九日上有一折：“裁缺大僚擢用之宜缓特保新进甄别宜严折”；八月初五日上有一折一片：“时局艰危拼瓦合以救瓦裂折”，“请开凿窖金片”。

(634)《随手档》该条下还有一行小字：“折次日随事递上。另抄送庆邸。”即李端棻该折于第二天送慈禧太后。又，“前仆少”，前太仆寺少卿。“办团”，办理团练，即编组与当时广西的反叛者对抗的武力。

(635)军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年六月初六日。又据该日及次日《上谕档》，由于李端棻奏折太长，当日未能抄完，次日递送慈禧太后。

(636)军机处《随手档》，光绪二十四年六月初十日记：“递庆亲王、孙家鼐说帖各一件。（见面带上、带下。随事递上。另抄封存）”又据军机处抄件，其名为“庆亲王奕劻说片”、“孙家鼐说片”。

(637)参见孔祥吉：《康有为戊戌奏议研究》，第269—272页，第320—323页；钟家鼎、王平勺：《李端棻〈变法维新条陈当务之急折〉研究》，《贵州文史丛刊》，2004年，第1期。

(638)“庆亲王奕劻说片”，六月初十日递；“孙家鼐说片”，六月初十日递，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9447/74、75。

(639)军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十一日。又，该日军机处《随手档》中，军机章京对这一谕旨留有一小注：“初十日空年月递上，发下，本日填年月递上发下。”由此可见，该上谕为初十日所拟，次日常下，其中的原因未详。

(640)《梦蕉亭杂记》，第14页。

(641)《张荫桓戊戌日记手稿》，第215页。

(642)《戊戌变法档案史料》，第7—8页。

(643)该日军机处《随手档》记：“朱批总理各国事务衙门折：一、议复康有为条陈由。一、议复胡燏棻奏请开锦州铁路工款由，‘依议’；片一、议复杨深秀奏请定游学日本章程由，‘依议’（原折交总署领去，另抄归摺）。（会本处）一、遵议筹办大学堂由；单一、章程。片一、遵议杨深秀奏请设译书局由。（随事递上，次日发下。随十五日谕旨交）”该日军机处给慈禧太后奏片称：“本日总理各国事务王、大臣奏遵旨妥议康有为条陈折，奉旨‘暂存’；又奏议复御史杨深秀请定游学日本章程片，奉朱批‘依议’；又会奏遵议胡燏棻奏开办锦州铁路工款折，奉朱批‘依议’；又会奏筹办京师大学堂并拟开办详细章程折、单一件，又奏议复御史杨深秀等奏请开局译书片，拟请发下后降谕旨。谨将原折、片、单恭呈慈览。”（见该日军机处《洋务档》）

(644)军机处《上谕档》，光绪二十四年五月十六日。

(645)《戊戌变法档案史料》，第8—9页。

(646)转引自孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第79页。“储才局”似为学校局之误，“会计局”似为税计局之误，“农政局”、“商政局”似为农商局之误；“工政局”、“陆军局”、“刑律局”、“矿务局”，其称为“工务局”、“武备局”、“法律局”、“矿政局”；且康原呈中无“海军局”，另有邮政局、造币局、游历局、社会局。

(647) 苏继祖《戊戌朝变记》中称：“……京中已有裁撤六部九卿，而设立鬼子衙门，用鬼子办事之谣；竟有老迈昏庸之堂官，懵懂无知之司官，焦急欲死者，惟有诋谤皇上，痛骂康有为而已。据康有为此书（上清帝第六书）并无裁官之说，仅言于京城设立制度局，并十二局之议。而当时之物议沸腾。且因新党中少年，高兴到处议论，某官可裁，某人宜去，现已如何奏请皇上饬办，而皇上发下何旨。肆意矜张，为守旧中有心相仇者听去遍传也。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第337页）此为当时的流言与舆情。又，戊戌变法期间，康有为确实并没有提出裁撤机构的建策，但流言可能与“联省公车上书”（“上清帝第二书”）有关。康在该上书中称“……其京官则太常、光禄、鸿胪可统于礼部，大理可并于刑部，太仆可并于兵部，通政可并于察院，其余额外冗官，皆可裁汰。各营一职，不得兼官……”（《康有为政论集》，上册，第133页）然最初提出这一思想者，似为陈炽，康的这一主张不知与陈炽有无关系。详见后文。

(648) 该文文后注明：“再者，二十四日所登之‘答友人论议院书’，系友人抄得，顷查得此书即康工部‘答友人之书’，合并声明。”若非康党成员或与康党相关人员，不可能言之。而“答友人论议会书”一事，参见24-66。又，引文中的“台官”，指御史台，即言官；“词馆”，指翰林院。

(649) 康有为“上清帝第六书”中确实提到“然后用南书房、会典馆之例，特置制度局于内廷”，但指制度局的组成形式，并非指其功能有如“会典馆”。

(650) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5616/26，光绪二十四年七月初七日。参见孔祥吉《康有为变法奏议研究》，第305—308页。

(651) 陈炽《庸书》中“乡官”一章称：“以京职论之。治宗室者，宗人府矣，宗丞、主事可裁也。政本有军机处矣，内阁自大学士以迄中书，十分之八可裁也。銓仪卫、三院可并于内务府，各堂郎中、主事，十分之七可裁也。都察院巡按即散，给谏、侍御，十分之六可裁也。有奏事处，通政使可裁也。例不建储，詹事府可裁也。太常、光禄、鸿胪可并于礼部。大理可并于刑部。太仆可并于兵部。会同四译馆可并于理藩院。自余职事稀简者，均可酌裁也，外吏则督抚同城，可裁其一。藩司钱谷，臬主刑名，善后、牙厘、发审各局均可裁省。府有知府，州有知州，厅有同知，县有知县，而同知、通判、州同、州判、经历、县丞、主簿、吏目，均可裁也。河防、漕运，可全裁也。盐务可裁其半也。”（《陈炽集》，第16—17页，标点由引者稍有变动）《庸书》虽刊于光绪二十二年，写作当在甲午战争前。

(652) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月初七日。然给总理衙门的交片谕旨更有奇特之处，除了以上谕旨外，还有一句：“交总理各国事务衙门。本日军机大臣面奉谕旨……钦此。原折俟发下后，再行钞交。相应传知贵衙门钦遵可也。”其中“原折俟发下”，是指由慈禧太后发下。当日军机处给慈禧太后的奏片称：“本日太仆寺少卿岑春煊奏敬陈管见折，奉交片谕旨……俟发下后，再行会同办理。谨将原折恭呈慈览。”又据《随手档》该折下有一行小字：“随事递上，次日发下”。即慈禧太后次日将该折发下。议复前须先呈慈禧太后，又是极为罕见之事。这些奇特的做法，说明了岑春煊奏折内容关系重大。

(653) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月十三日、十四日。

(654) 《戊戌变法档案史料》，第46—47页。又，《知新报》第23册（光绪二十

三年六月初一日出版)刊出康有为学生孔昭焱《改官制莫先于翰林院论》，要求改科举而变通翰林院。称言：“……新进士殿试，一依汉诏故事，专问当世之务，对策不拘格工，不论楷法，但取直言极谏，条陈恳切者，录其佳卷进御，掌院学士乃以诸进士引见，凡及格者，改为庶吉士，入馆肄业。教习大臣月试以先圣经术、本朝掌故、历代掌故、郡国利病、中外大势、富强之本，以小教习司任训课，充分校之职。比及三年期满，教习大臣疏请散馆，圣上临轩咨问，积三年之所习，每策一道，开敏峻上者授职……”(《知新报》影印本，第1册，第201—202页)即将翰林院改为研究习“新学”之场所。其方法将会导致翰林院完全改制。

(655) 造成这一差误的原因，似有两种可能：一是张元济未注意到七月十四日之谕旨，二是张元济早已先写完条陈，然总理衙门代奏的时间往后拖了。后一种可能性更大。

(656) 《戊戌变法档案史料》，第43—44页。

(657) 《康有为戊戌真奏议》，第61—70页；《救亡图存的蓝图》，第306—315页。

(658) 《张荫桓戊戌日记手稿》，第215—217页。标点稍有变动。仲山，廖寿恒；夔石，王文韶；康民，顾肇新，时任总理衙门帮总办章京。文中的“会议”非今日之会议，乃军机处、总理衙门联合议复之意。张荫桓所加“总署曾派司员游历数语”，后递折有此语；其称盛宣怀督办官银行造币事，原稿以此驳斥康有为十二局中“造币局”，张荫桓表示反对，未被采纳，后递折内有“曰造币，应归督率官银行大臣盛宣怀照原拟章程办理”。

(659) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十五日。根据这一谕旨，另有交片谕旨一道。“交内阁。军机大臣面奉谕旨：‘著翰林院、詹事府、都察院各于值日之日，由该堂官轮派讲、读、编、检八员，中、赞二员，科、道四员，随同到班，听候召见。其是日未召见之员，著于下次值日再行到班。仍按照各衙门派定员数，呈递膳牌。’相应传知贵衙门，希即迅速转传各该衙门一体钦遵。”(军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十五日)“讲、读、编、检”为翰林院侍讲、侍读、编修、检讨；“中、赞”为詹事府左右春坊中允、赞善；“科、道”为都察院六科给事中、十三道御史。

(660) 参见拙文：《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑。

(661) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十五日。

(662) “交总理各国事务衙门。本日军机大臣面奉谕旨：‘现在讲求新学，风气大开，惟百闻不如一见，自以派人出洋游学为要。至游学之国，西洋不如东洋，诚以路近费省、文字相近、易于通晓，且一切西书，均经日本择要翻译，刊有定本，何患不事半功倍。或由日本再赴西洋游学，以期考证精确，益臻美备。前经总理衙门奏称，拟妥定章程，将同文馆东文学生酌派数人，并咨南北洋、两广、两湖、闽浙各督抚，就现设学堂遴选学生，咨报总理衙门，陆续派往。著即拟定章程，妥速具奏；一面咨催该省迅即选定学生，开具衔名，陆续咨送；并咨询各部院，如有讲求时务愿往游学人员，出具切实考语，一并咨送。均毋延缓。钦此。’相应传知贵衙门钦遵办理可也。”(军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十五日)

(663) 军机处电寄伍廷芳旨：“前经总理衙门议复伍廷芳奏请变通成法案内，饬令

该大臣博考各国律例，及日本改定新例，酌拟条款，咨送总理衙门核办。现当整饬庶务之际，著伍廷芳迅即详慎酌拟，汇齐咨送，毋得延迟。”（军机处《电寄档》光绪二十四年六月分，207/3-50-3/1576）

(664) 军机处、总理衙门议复折见《戊戌变法档案史料》，第9—11页。四道明发上谕见军机处《上谕档》光绪二十四年六月十五日。

(665) “致李经方”，光绪二十四年六月二十九日，《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第188页。

(666) 《国闻报》六月十九日以“议复制度局”为题刊出消息：“工部主事康长素主政所上制度局条陈十二款，前经总署议驳，而皇上交发军机王大臣与总署王大臣再行从详核议，曾志报端。兹悉军机、总署业已日前会议，以其中窒碍难行之处甚多，仍复议驳，已于本月望前其折奏复。而外间传闻于十五日上谕‘著于京师专设铁路矿务总局，特派总理各国事务大臣二人专理其事，所有各省开矿筑路事宜，俱归统辖。’谓即康主政十二条款中之两条。或者军机、总署议复时将此可行之二条议准，请旨而皇上采取之，亦未可知也。”

(667) 以下内容可参见拙文《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑，紫禁城出版社，2004年。

(668) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十六日。

(669) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十七日。

(670) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十四日。

(671) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十七日。

(672) 军机处《电寄档》、《随手档》，光绪二十四年七月二十八日。

(673) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十五日。同时还发下交片谕旨“著翰林院、詹事府、都察院各于每值日之日，由该堂官轮派讲、读、编、检八员，中、赞二员，科、道四员，随同到班，听候召见。其是日未经召见之员，著于下次值日再行到班。仍按照各衙门派定员数，呈递膳牌。”

(674) 军机处《早事档》光绪二十四年六至八月，208/3-51/2170；军机处《早事》光绪二十四年六月至八月，208/3-51/2169（4）；《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》（旧整），第915包。按例，各衙门是八日一轮值。由于六月二十六日是光绪帝生日，六月二十五日、二十六日、二十八日为“推班”，各衙门按例不值。詹事府于七月十四日撤销，故此詹事府不值。又，戊戌政变后，詹事府恢复；而慈禧太后与光绪帝经常召见轮值的翰、詹、都衙门的官员。再又，黄思永于六月十九日召见，光绪帝命其“举人才陈时务”，黄思永由此上折请设立“集贤院”。（《戊戌变法档案史料》，第177—178页）

(675) 六月二十日康有为致其女康同薇信中称：“吾平安，因进呈书未毕，是月尚未出京，七月上旬必出矣。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第777页）然于三天之后，康的态度有变化。（参见24-56）

(676) 康有为于六月二十三日致其女康同薇的信中称：“三叔宜令早出海。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第777页）

(677) 军机处《随手档》，光绪二十四年七月初五日。该条下另有小字：“初七日发下。另抄归箠。原折片两件，交总署领去。”该日总理衙门除代奏康有为奏折外，另有两折两片。七月初五日《谕折汇存》录有总理衙门代奏原折：“臣奕劻等跪奏为恭折代奏仰祈圣鉴事。窃臣衙门据工部主事康有为具折一件，恳请代奏。臣公同阅看，折内所陈尚无违碍字名，不敢壅于上闻。谨将原折一件进呈御览。伏乞皇上圣鉴。谨奏。”值得注意的是，总理衙门没有称康有为“总理衙门章京”一职。

(678) 《杰士上书汇录》卷三，见《康有为早期遗稿述评》，第314—315页；《救亡图存的蓝图》，第210—212页；《康有为全集》，第4集，第383—384页。《谕折汇存》光绪二十四年七月初五日刊出删节本，并参见《康有为戊戌真奏议》，第59—60页。然康有为的这一思想，可追溯至光绪二十一年的“联省公车上书”（“上清帝第二书”）与“为安危大计请及时变法呈”（“上清帝第三书”）中“养民之法”之第一项“务农”。（参见21·5、21·10）而“请开农学堂地质局以兴农殖民折”中，对于西方农学有一些不切实际的言辞：“……田样各等，机器车各式，农夫人人可以讲求。鸟粪可以培肥，电气可以速成，沸汤可以暖地脉，玻璃罩可以御寒气，播种一日可及数百亩，刈禾则一人可兼数百工。择种一粒，可收一万八千粒，千粒可食人一岁，二亩可食人一家。泰西培壅，近用灰石磷酸骨粉，故能以瘠壤为腴壤，化小种为大种，化淡质为浓质，易少熟以多熟……”其中“鸟粪可以肥培壅，电气可以速成，沸汤可以暖地脉，玻璃罩可以御寒气。刈禾则一人可兼数百工，播种则一日可及数百亩。择种一粒，可收一万八千粒，千粒可食人一岁，二亩可养人一家”一段，又见于“上清帝第二书”、“上清帝第三书”和《日本书目志·农工商总序》（《康有为全集》，第3集，第359页）。康所称鸟粪，似为太平洋诸岛上的鸟粪开发，所称沸汤可能是指温泉，所称玻璃罩可能是当时欧洲的玻璃花房，但他没有见过。他宣称的农业技术并非已有其知识，而仅是听闻，且多有夸大。康的这一说法也引起了反弹。胡寿颐在光绪二十四年七月二十五日日记中称：“夫机器甚大，非田亩广大不可使，一二亩地用机器，势必不能也；沃田之水，必使沸汤，焉有若许沸水为灌田之用乎？玻璃罩之说，尤甚荒谬，焉有数广若许大玻璃，焉有若许银钱？如有也，乃将收之何地耶？自古以来未有如此荒谬者，既号称圣人，而所言如此，不亦大可笑哉？”（《春明日居记略》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第558页）《光绪朝朱批奏折》第32辑“戊戌变法”录有一片：“今朝廷讲求西学，原望实力整顿，富国富民，而现之讲求时务者，类多借西学为名，粉饰铺张，妄希迎合圣意。是上以实求，下以虚名应，何益之有？即如康有为所上农学一折，本为富强之本。以肥田而论，人粪为上，猪牛粪次之，马粪为下。以御寒而论，可用石灰灌之。此中讲求甚多。乃不于此考察，而谓鸟粪可以培肥，玻璃罩可以御寒。试问中国地大田多，安得若干鸟粪、若干玻璃？以此种种难行，反开浮议之风，深恐人心诧异。现在各省均设农工商局，若不实力讲求，恐终百年无效。恳请谕旨各省督抚，凡讲求时务，仿行西法，必须期其能行见诸实事，方不负我皇上变法初心，求治苦意。是否有当，合当附陈，伏祈圣鉴。谨呈。”（见该书，第564页）由于片折分离，不知上奏者为谁。然其最后称“谨呈”，当属无上奏权的司员士民，又其行文条理非常符合当时的官文书习惯，似为时常接触奏折文书的官员。

(679) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初五日。康有为原折与谕旨当日呈送慈禧太后。

(680) 梁鼎芬《康有为事实》称：“康有为平日讲论西学，多袭报馆余沫，窃其肤

词，不能得其实用。如农工商三者，国之大政也，一事一局，名目条理尚恐不能详密，乃合三事为一局，外国有此法乎？”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第732页）梁称康之西学功力不足，属实，然言农工商总局一事，显然不知底理。

（681）光绪二十四年四月初四日，兵部左侍郎荣惠上“敬陈管见折”，请特设督办商务大臣，当日交总理衙门议复。二十四日总理衙门议复，称：“至商务专派大臣一节，查臣衙门于光绪二十一年十二月二十四日议复御史王鹏运奏请讲求商务一折，业请于各省会设立商务局，由各商公举殷实商稳练、素有声望之绅商，派充局董，驻局办事……似毋庸另设大员督办，徒拥虚名，仍无实际。”（《军机处录副补遗·戊戌变法项》，3/168/9446/12）总理衙门托词将此推诿过去。（参见24-39、24-48）

（682）胡思敬在《戊戌履霜录》中称：“有为与上密陈天下大计，章奏亡累数十，惟此疏见诸邸报，都人颇疑怪之，鲜有窥其奸谋者。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第367页）然《谕折汇存》所刊康有为的该折乃是一删节本。

（683）《知新报》影印本，第2、1061页。

（684）军机处簿册中有一保册中记：“协办大学士、兵部尚书刚毅保，直隶霸昌道端方，学优才广，力果心精，明干有力，通变适用，实有理繁治剧之才。”由于该项上未注日期，从前后所记的时间为六月初二日至七月初五日之间。该保册封面已损，按照当时军机章京的拟名，当为《各项保举文职人员档》（以下称此名），见《保举各项底簿档等》，《军机处簿册》第58号第1盒。查六月初二日至十四日之间的军机处《早事档》、《随手档》皆无刚毅上折的记录，刚毅保端方，很可能是军机面见时刚毅面保或当面递折。

（685）军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十四日。又，六月初八日至初九日，慈禧太后由颐和园来西苑，光绪帝移住西苑瀛台；六月十三日至十六日，光绪帝赴颐和园。光绪帝调端方来京，很可能经过慈禧太后。

（686）军机处《早事档》、《早事》，光绪二十四年六月二十日；《光绪二十四年外官召见单》。

（687）《光绪二十四年外官召见单》，军机处《早事档》、《早事》，光绪二十四年五月十三日。这是很奇特的行动，因为在此前后并无相关谕旨下达。很可能是王文韶向光绪帝当面推荐，并奉面谕令吴来京。

（688）军机处《随手档》五月二十六日记：“发下吴懋鼎条陈并酌拟办法二件。（随事递上。奏片当日发下）”由光绪帝“发下”，说明吴懋鼎的条陈及酌拟办法，非由正常渠道递上，可能是王文韶在军机大臣见面时面递的。当日发下两道谕旨。其一是明发：“近来各省商务未见畅兴，皆由官、商不能联络，遇有铺商倒闭，追比涉讼，胥吏需索，以致商贾观望，难期起色。当此整顿商务之际，此种情弊亟应认真厘剔。著各直省将军督抚，严飭各该地方官，务须体察商情，尽心保护。凡有倒闭亏空之案，应即讯明查追断还，并严飭胥吏勒索等弊，以儆奸蠹而安善良。”其二是寄信，军机大臣字寄直隶总督荣禄，奉上谕：“振兴商务为富强至计，必须讲求工艺。设厂制造，始足以保我利权。据王文韶面奏，粤东商人张振勋在烟台创兴酿酒公司，采购洋种葡萄栽植颇广，数年之后，当可坐收其利。又北洋出口之货，以驼绒羊毛为大宗，就地购机，仿造呢绒羽毯等物，亦可渐开利源。前经批准道员吴懋鼎在天津筹款兴办等语。著荣禄飭令该员吴懋鼎、张振勋等即行照案举办。但使制造日精，销路畅旺，

自可以暗塞漏卮。务令该员等各照认办事宜，切实筹办，以收成效。仍将如何办理情形，由荣禄随时奏报。”后一道字寄中“据王文韶面奏”一语，似可说明其中的原委。当日军机处给慈禧太后的奏片称：“本月二十四日道员吴懋鼎条陈，当交军机大臣酌拟办法。内各省应设商务局一条，奉明发谕旨一道；内工艺应分别举办一条，奉寄信谕旨一道。谨将原折并所拟办法缮单一并恭呈慈览。”由此可见，吴懋鼎条陈二十四日已送达光绪帝。（军机处《随手档》、《上谕档》、《洋务档》，光绪二十四年五月二十六日）

（689）参见宋秀元：《徐建寅生平简介》，《明清档案与历史研究论文选》，新华出版社，2005年，下册，第915—918页。

（690）查军机处《上谕档》六月初十日有一奏片：“谨查现拟先立海军一支，须大小船三十四号。除现有穹甲快船等十三只外，尚应添造马力八千二百匹之一等守口甲船一只，马力四千二百匹之二等守口甲船二只，二等鱼雷艇十八只，共需银六百七十万两上下。臣等谨拟裁沿海一带绿营师船，酌拨南北洋机器局经费，裁并各省冗局，各省厘金剔除中饱，统共每年约可提拨一百八十余万两。臣等谨就各省酌定数目缮单呈览，伏候命下，再拟寄信谕旨，饬下各省钦遵。如所指前款不敷提拨，拟令各省查照除应需各项正款外，各就本省再提余款，如数拨足，以备造船之用，限四年告成。”这一奏片当由裕禄所拟。当日发下谕旨寄各直省将军督抚：“……兹经召见裕禄，询以福州船厂情形。据奏，工匠机器一切均足以资兴造，惟所需款项较鉅，必须于原拨常年经费外，另筹的款，按年拨解，庶足备制造船炮之用。著各该将军督抚遵照单开指拨数目妥筹办理……”（军机处《上谕档》，光绪二十四年六月初十日）其上谕中明确说明“召见裕禄”。然关于海军建设、造船技术等知识，裕禄得自于徐建寅，很可能裕禄向光绪帝介绍情况时，也推荐了徐建寅。

（691）据军机处《随手档》，三品卿衔督理农工商总局大臣端方、吴懋鼎于光绪二十四年七月十五日、十九日两次上奏，共计三折三片，《戊戌变法档案史料》，收入其中三折，见第390—393页。《国闻报》于七月二十一日以“京师农工商总局开局”刊出消息：“北京友人来书云：农工商总局设在城内椿树胡同，已于月之十二日开局。督理端午桥、徐仲虎、吴调卿三观察每日到局，议办各事倍极勤慎。近闻政府诸公以三观察汇办局务，不免有意见不同之处，特派端观察办理农务，徐观察办理工务，吴观察办理商务，盖以各专责成，而收效较捷也。”这一条消息明显有误，徐建寅此时尚未到达北京，仅可备一说。

（692）据军机处《随手档》，三品卿衔督理农工商总局大臣端方、吴懋鼎于光绪二十四年七月二十四日、二十八日共有九折，其中代奏三折，《戊戌变法档案史料》收入其中四折，见第396—397、402—406页。

（693）七月初七日，军机处电增祺旨：“徐建寅现已赏三品卿衔，督理农工商总局，著增祺迅即遴员接办船政提调，传知该员赶紧交卸，启程来京，勿稍迟延。”（军机处《电寄档》，光绪二十四年七月）十六日增祺电告：“船政提调派道员沈翊请（靖）暂行接办，徐建寅二十一起程赴京。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-2）徐建寅上奏“由福州马尾工次起程折”。（《军机处录副·光绪朝·工业类·造船项》，3/144/7122/101）徐赴任速度，在当时还算是快的。

（694）军机处《早事档》、《早事》，光绪二十四年八月十二日、十三日；《光绪

二十四年外官召见单》。

(695) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月二十四日。又，在此前一日，八月二十三日，端方上奏“奉旨条举农工商总局利弊折”：“本月二十日军机大臣口传，面奉谕旨：‘农工商事宜何者有利，何者有弊，办理有无把握？著端方条闻以闻。’……惟事须责之地方，政宜授之督抚，京师之局仅能考察，不能承办，居中遥制，未必有补事机。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/169/9457/76）即主张撤销该总局。

(696) 七月十四日，总理衙门收到荣禄的电报，称其在天津设立农工商分局，“派署长芦运司方恭钊、津海关道李岷深、署天津道任之骅，并添派讲求时务之员前山西河东道甯良，候选道王修植、谭启瑞、杨文鼎、聂时骞等总司其事，妥议章程，定于七月十六日设局开办。”二十三日，总理衙门收吉林将军延茂电：“现拟在吉林省设立农工商务吉局，于该省之局（商）民绅士中遴选得头品顶戴记名简放副都统果权、副都统銜协领昕海、前国史馆誊录兴人柏文珊、即选教习前景州训导赵蕴辉为该局总办，专司农督工招商等事，刻给木质关防一顆，文曰：奏派总办吉林农工商局事务开（关）防，择于八月十六日开局理事……”二十八日，收陕西巡抚魏光燾电：“现在遵旨设立农工商分局，业于七月二十一日特委署凤郿盐法道刘纶襄总办”，另以候补知府刘本植为农务提调、候补知府魏摺儒为工务提调、试用知府周铭旗为商务提调。（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-1、2）又，《国闻报》七月十八日以“直隶农工商总局开局”为题报告消息，称“由司道各位邀请本地绅士三四人会同办理，已于十六日开局……”荣禄于七月二十一日奏报农工商分局之奏折，见《戊戌变法档案史料》，第394—396页。

(697) 《清代军机处电报档汇编》，第2册，第85页。

(698) 《清代军机处电报档汇编》，第2册，第86页。

(699) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初八日。

(700) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初十日。又，该日军机处《随手档》在该条上谕下用小字注记：“递上，朱改后发下。照缮，再递上，发下。朱改随事缴进。”

(701) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十一日。又，该日军机处《随手档》在该条下用小字注记：“随事递上。”

(702) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十一日。又，该日军机处《随手档》在该条下用小字注记：“递上，朱改后发下。另缮，再递，发下。朱改随事缴进。”

(703) 王培佑奏折见该日《谕折汇存》，又见《丛刊·戊戌变法》，第2册，第372—374页。

(704) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十一日。又，该日军机处《随手档》在该条下用小字注记：“递上，朱改，发下。另缮，再递，发下。朱改随事递进。”

(705) 张美翊致汪康年，光绪二十四年七月初三日，《汪康年师友书札》，第2册，第1759页。张美翊此时随盛宣怀北上进京，在天津与王修植、夏曾佑商议调康、汪矛盾。该信称：“晤王菀生谓：此事惟穗卿能通两家之邮。晤穗卿谓：斧凿已成，恐难补救。穗卿昨晚与谈极邈，今日晋京矣，当为设法解围。然其力量尚似示及。”由此可见，张美翊称康有为不愿离京的消息，很可能得自夏曾佑，时夏补知县缺，每月需

赴京去吏部挂名。

(706) 《汪康年师友手札》，第1册，第1152页。该信署日期为“六月廿六日”，又注“即晚收”，看来狄葆贤已于此时到达上海。又，康有为六月初九日给汪康年的信称“或先奏派一二人出沪商办”一语。（同上书，第2册，第1665页）亦用“奏”字。

(707) 汪大燮于五月三十日致汪康年信称：“《时务报》已飭孙寿州议，如何未悉。见季直谓亦可向寿州言商报官报之理，但寿州无肩，必道破，有益否不可知。兄云既如此不必说，说未必不归官，不说未遂归官，徒多痕迹。弟此时务将一切来往帐目理清，将以前康、梁、黄、谭、邹、陈诸人来往函电，及一切有关紧要之件，编成纪事本末，录至五月廿九上谕而止……此事此时，即不归官，将来必仍与君为难，断无好下台。兄意即不归官，亦可趁此推出。京城纷纷言近来《时务报》之坏，不堪入目，盖欲打坍局面也，更不如归官为妙，请详思之。”（《汪康年师友书札》，第1册，第787—788页）“季直”，张謇。张元济六月初九日复信汪康年，仅称“贵报昨奉旨派康长素督办，彼及其徒，素与尊处不协，此事将何布置，甚系鄙怀。”（同上书，第2册，第1737页）

(708) 叶澜六月十六日致汪康年信中称：“昨日由念劬交来密电，已照译送梁。弟又亲至星海处打探。星海目疾未愈，晤社耆云：星海以前次兄请其为总理，后又不说起，心颇不悦。此番笑兄急来抱佛脚云，欲其为总理，尚须斟酌。惟社兄言其心中未始不愿帮兄，而社特不好进言。故弟又至念劬处，恳其至星海家竭力劝驾。念劬已经允许。又据念云：兄前日电请帅出奏，帅以馆在上海，不涉两湖之事，恐难越俎代庖。惟兄所言将报改名《时务杂志》，捐款一概清出。帅意甚以为然，云：不过让《时务报》空名与康，而馆中经费由绅商乐捐，毫无官款，犹之电报、招商等局不能入公家也。且官报开办另有经费，此种捐款概出绅商，虽有上谕，断无强之捐入官报之理。特飞告兄知。”六月二十二日信又称：“今日念兄言，帅座接兄复梁函后，似兄有不仗梁力之意，恐兄误会帅意。盖帅欲梁为总理，专为助汪故康起见。梁为总理，并不须报馆另筹薪俸，而可以出面挡康。申报一切事，曾归兄经理，而兄何以接帅电后尚有活动之说？梁见此大不悦，幸帅极心为兄说项，梁始允至申一行。故帅虽怪兄不知好歹，而又怒康太横，怜兄太弱，必力为扶助，亦为大局起见，望兄此后善体帅意。至帅命兄改《时务》为《昌言》，系因上谕有‘从实昌言’之语，嘱兄即作一序，申明遵上谕‘昌言’二字之义，并述改名之由。其说维何？则以《时务报》既奉谕改为官报，现虽督办未来，而我等所办，系属商款商办（商报与官报有别，兄宜专抱定此意，则商款不至为康所据），不敢复揽‘时务’之名，故特改名‘昌言’，以副捐款诸君之望。”（《汪康年师友书札》，第3册，第2610—2611页）“念劬”，钱恂，张之洞主要洋务幕僚。“社耆”，汪洛年。“梁”、“星海”，梁鼎芬。“帅”，总督，张之洞。又，梁鼎芬致汪康年信称：“兄出死力为弟，幸勿怯。无论如何，有我在，吴狄如要硬到，飞电告我。”（同上书，第2册，第1909页）“吴狄”，狄葆贤，他是江苏人。

(709) 《昌言报》，中华书局影印本，1991年，第4页。又，《国闻报》光绪二十四年六月二十四日刊出“上海时务、昌言报馆告白：启者康年于丙申秋在上海创办《时务报》，延请新会梁卓如孝廉为主笔，至今两年，现即奉旨改为官报，《时务报》名目自非草野所敢擅用，刻即从七月初一日起谨遵六月初八日谕旨‘据实昌言’之谕，改为《昌言报》，一切体例皆与从前《时务报》一律，翻译亦仍其旧……”

(710) “收南洋大臣电”，光绪二十四年七月初四日，《总理衙门清档·收发电》，

(711) 《清代军机处电报档汇编》，第2册，第85页。

(712) 《张文襄公全集》，第3册，第755页。

(713) 叶澜于七月十四日致信汪康年称：“近日忽闻有奉旨令公度查办之说，究竟所查所办者何事，实令人无从索解。前帅座曾囑念兄请公速改挂日商牌，想近已照办，然此亦是掩耳盗铃之计……”（《汪康年师友书札》，第3册，第2612页）“念兄”，念劬，钱恂。钱恂后来的说法是挂英国牌，九月初一日致函汪康年称：“贵报亟须用洋牌，首载阳历年月日，与阴历并。论中称我英人或某人云云，彼中国云云，不但无碍，并可畅论一切，抵否？不销官场耳。但此须先告南皮。此后《昌言报》截止已归与洋人，登一告白便面面周到矣。目下借洋人保官险，他日并可藉洋人保康险。”（同上书，第3005页）

(714) 黄遵宪于光绪二十三年出任湖南盐法道，离京向翁同龢辞行时，曾保举数人，其中即有梁启超。（《翁同龢日记》，光绪二十三年六月十五日，第6册，第3015页）二十四年，黄致两信于陈三立，称：“与此君（梁启超）交二年，渊雅温厚，远过其师，亦不甚张呈其师说，其暖暖姝姝，守一家之言，与之深谈，每有更易。如主张民权，为之言不可，渠亦言民知未开，未可遽行。吾爱之重之。惟康郎琵琶嘈嘈切切，所往来又多五陵年少，遇事生风，或牵师而去，亦非所敢料。关东大汉、西游行者姑且勿论，惟学堂中所言民贼独夫与及《伪经考》、《改制考》，诚非童稚所宜听受……自此君北上，久未到学堂，未阅札记。”“梁任父所寄各件，概以送览。定国是、废时文之举，皆公一手成之，徒以演师说之故，受人弹射，可哀也已……康所上折，先设制度局，即宪所谓三司条列司也，极为中肯。读此及《彼得变政》折，宪不能不爱之敬之。”（《黄遵宪全集》，上册，第415、419页。后一信的时间，编者谓在七八月间，似有误）由此可以看出，黄遵宪不同意康、梁派的“民权”论及“改制”、“伪经”说，但对康、梁的政治改革的主张及措施是很赞赏的。

(715) 陆懋勋于光绪二十四年七月初十日致信汪康年称：“昨日下午，又闻梁、康发电与南洋，谓兄抗旨不交，南洋电总署，总署电闻，旨飭公度查办。弟闻之尤为心悚。公度固兄之劲敌也，一旦查办，则必不留余地，吾兄何以堪之……因闻此信之后，立即至太原处请为斡旋，已允为设法，惟尚无复信。若查办之人或另派，则兄亦急宜妥为布置，万不可再为彼等播弄……”（《汪康年师友书札》，第3册，第2164页）“太原”，意“太圆”，王文韶。陆懋勋已知黄遵宪将不利于汪康年，请王文韶出面斡旋，以能另派人查办此事。邹代钧七月二十八日致汪康年信中称：“《时务报》改为《昌言报》，办法尚不错，惟康居然以抗旨入告，殊属无谓，且交公度查复，尤形鬼蜮。伯严已力言于公度，谓此事必须公允，万不可稍涉偏倚，公度却面允。昨闻子培言，公度到鄂已与南皮商妥，当不至离经也。云系欲公将旧帐交与南皮，而南皮转交公度，《昌言报》则仍《时务》之旧，官报则另起炉灶。”（同上书，第3册，第2761—2762页）“伯严”，陈三立。“子培”，沈曾植。瞿性深于七月十六日致汪康年信中称：“公度昨已来鄂，现知子培与梁髯等与其联络，不知可能妥洽否？……梁髯本欲与公度同来，现已不果，半因有病，半思我馆之事，莫若在鄂可设法。”（同上书，第4册，第3640页）“梁髯”，梁鼎芬。又，汪康年向刘坤一求助，刘坤一七月二十六日回信称：“商报与官报似可并行不悖……顷闻黄大臣过宁，弟已面告一切，即日弭节沪滨，必当遵旨确查，据实复奏。此公淹贯古今，敷历中外，报律商情，均所洞察，似

不致徇一面之词，昧两端之择。”（同上书，第3册，第2873页）

(716) “收出使黄大臣电”，光绪二十四年七月十六日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-2。

(717) “收出使黄大臣电”，光绪二十四年八月初三日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3。“沃”是初二日的代码。

(718) 戊戌政变后，张之洞于次日（八月初七日）亥刻得知消息，立刻致电孙家鼐：“康已得罪，上海官报万不可令梁启超接办。梁乃康死党，为害尤烈。方今朝野正论，赖公主持，天下瞻仰，企祷企祷。窃思如有品学兼优之人，接办官报固好，否则不如暂停，从缓再议。至《时务报》本系捐款，似应仍归商办，即令汪康年照旧接续办理，不必改官报，较为平允。官报另作一事，自有巨款，岂藉区区捐凑余资哉？”（《张文襄公全集》，第3册，第759页）

(719) 《汪康年师友书札》，第3册，第2963—2964页。

(720) 《汪康年师友书札》，第2册，第1430页。该信于七月十四日到。

(721) 《汪康年师友书札》，第4册，第3873页。又，汪德年写此信时，已是政变之后，康败，汪康年当属翻身，然汪德年提醒道：“康虽与穰兄作梗，然同为维新之人，今惨遭此祸，免死孤悲，未免增人凄惻，诸事似宜格外谨言为是。”可见其为持论平心之人。

(722) 汪叔子、张求会编：《陈宝箴集》，中华书局，2003年，上册，第777—781页。

(723) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十八日。

(724) 《翼教丛编》，第38—39页。孙家鼐在该说帖中称：“臣谨将康有为书中最为悖谬之语，节录于后，请皇上留心阅看。其书有云：异哉王义之不明也。贯三才之谓王，天下归往谓之王；天下不归往，民皆散而去之，谓之匹夫。又云：以势力把持其民，谓之霸，残贼民者，谓之民贼。夫王不王，专视民之聚散向背，非谓其黄屋左纛，威权无上也。又云：今中国四万万人，执民权者二十余朝，问人归往孔子乎，抑或归往嬴政、杨广乎？又云：天下义礼制度皆从孔子，皆不归往嬴政、杨广，而归往大成之殿。有归往之实，即有王之实，乃其固然。又云：于素王则攻其僭悖，于民贼则许以贯三才之名，何其舛哉。”由此可见，孙家鼐之关注点，在于康有为在《孔子改制考》中散发出来的民权、民本思想。孙家鼐所摘引这几句话，引自《孔子改制考》大同译书局本之卷八、进呈本之卷三《孔子为制法之王考》的导语部分，孙录文字与康之原文有差异。（见《康有为全集》，第3集，第101页）

(725) 《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》旧整，第915包。

(726) 刘坤一在欧阳润生信中称：“承示陈右帅函及‘厘正学术疏稿’，读竟为之喟然。夫祸患必有由来，君子小人各以其类。乃康有为案中诖误，内则有翁中堂，外则陈右帅，是皆四海九州所共尊为山斗倚为柱石者，何以贤愚杂糅至此！若为保康有为以致波及，闻翁中堂造膝陈词，亦是抑扬之语，右帅此疏，更足以自明矣……右帅扶其隐微，斥为异说，伤利害道，甚至比之于言伪而辨行僻而坚两观行诛之少正卯，并请所著书自行销毁，而犹诬指为康党也耶！”（《刘坤一遗集》，第5册，第2230页）

(727) 梁启超于光绪二十三年十二月初九日由长沙致信汪康年称：“此间人才，望似甚多，实则亦有限。有汪颂年治书者极好，兄想亦识之。又复生之师欧阳节吾先生。若能得此两人，办南学会则大佳矣。”（《汪康年师友书札》，第2册，第1852页）

(728) 参见黄彰健：《戊戌变法史研究》，第380—395、399—400页。

(729) 参见罗志田：《思想观念与社会角色的错位：戊戌前后湖南新旧之争再思》，《历史研究》，1998年第5期；《近代湖南区域文化与戊戌新旧之争》，《近代史研究》，1998年第5期。

(730) 张元济致沈曾植称：“闻湘中新故交哄，成规尽废，并有谓右帅诸人亦已心灰胆怯者。此则何可？公何不拏舟入湘一观动静，倘能解围，岂非盛举？”（“致沈曾植”，光绪二十四年六月十八日，《张元济书札》增订本，中册，第675页）

(731) 《国闻报》光绪二十四年四月初六日以“湘抚被劾”为题刊出消息：“……湖南士绅固不乏明体达用与中丞气求声应之人，而其中之守旧者，虽面从而心滋不悦，于是纠集多人，联名函告京中湖南同乡官，谓陈右帅紊乱旧章，不守祖宗成法，恐将来有不轨情事，不能不先事预防。信中之语，并牵连署臬司黄公度廉访。湖南京官得信后，即敦请徐寿蘅总宪据情揭参。想朝廷明镜高悬。若右帅者，真今日督抚中忠爱爱国勇于任事之人，必不为此等谤言所惑也。”“右帅”，陈宝箴。时在长沙的皮锡瑞，于光绪二十四年四月十二日日记中称：“饭后出见俞伯钧，谈京城事……湖南所办之事，大约京中人不和其中有深意，多不谓然。夔帅亦不谓然，且询及鄙人。”（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1959年第1期，第119页）俞伯钧，俞鸿庆。夔帅，王文韶，曾任湖南巡抚。

(732) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/28。

(733) 《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5615/29。

(734) 当日军机处给慈禧太后的奏片称：“……徐树铭奏湖南民情强悍外人尝试恐激成事变折，又奏湖南保卫局章程请饬禁止片，又奏请尊崇圣道折，又奏请饬湖南学政力崇正学片，均奉旨‘存’，谨将原折片恭呈慈览。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年闰三月二十三日）又，“外人尝试”指湖南开设通商口岸一事。

(735) 《戊戌变法档案史料》，第253页。

(736) 军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十五日。

(737) 杨深秀“津镇铁路请招商承办片”，参见2411。

(738) 军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年六月二十三日。当日军机处给慈禧太后的奏片称：“御史杨深秀奏请谕诸臣力除积习，奉明发谕旨一道”，“谨将原折片单恭呈慈览”。可知该谕旨是由杨深秀奏折而促发。又，黄彰健认为，杨深秀此折与湖南的旧形势有关，旧党占据上峰，康有为等人想用光绪帝来压制之。（《戊戌变法史研究》，第402—403页）

(739) 关于谭继洵之言，可能与七月二十三日电旨有关：“湖北巡抚关防著交张之洞收缴。谭继洵来京听候简用。”（军机处《电寄档》，光绪二十四年七月二十三日）胡思敬在《谭嗣同传》中称：“其父继洵，方巡抚湖北，年七十矣，知嗣同必以躁进贾

祸，一月三致书，促之归省，嗣同报父书，言老夫昏髦，不足与谋天下事。闻者无不怪骇。”（《戊戌履霜记》卷四，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第55页）陈叔通又称：“戊戌政变六君子中，谭嗣同为湖北巡抚谭继洵之子。政变时……嗣同恐其父连坐，正代父写家书，信中无非痛戒其子如何如何，以见其父教子之严。信甫写完，缇骑已至，遂被捕弃市，家亦查抄……但继洵并无处分，或即因查抄时发见家信，有人为之解释，故获免。于此可见嗣同之从容就义，而仍不忘其父……此段轶闻为江阴夏孙桐（闰枝）告余者。夏为光绪壬辰翰林，时在京供职。”（《谭嗣同就义与梁启超出亡》，同上书，第329页）

（740）《戊戌变法档案史料》，第181—183页；《康有为戊戌真奏议》，第73—75页；《救亡图存的蓝图》，第252—255页。七月十三日，光绪帝收到湖南巡抚陈宝箴两件保折。其一是保举本省道府州县14人：候补道夏献铭、试用道黄炳离、长沙知府颜钟骥、署衡州府事候补知府陈其懿、署永顺府事试用知府任国钧、候补直隶州知州郭庚平、署江华县事准补永桂通判车玉襄、武冈知州毛隆章、署宁远县事准补邵阳县知县卜彦伟、衡阳县知县盛纶、衡山县知县黎墉、桃源县知县汤汝和、署溆浦县事泸溪县知县陈自新、署新化县事前任芷江县知县起复候补知县李弼清。（《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/62；3/99/5370/2，光绪二十四年六月十八日）其二是保京外贤员17人：降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、广东试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、江西试用道杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、奏调北洋差遣湖北试用道薛华培、奏调北洋差遣候选道左孝同、记名简用道两淮海州盐运分司运判徐绍垣、浙江杭州府知府林启、江苏常州府知府有泰、四川邛州直隶州知州凤全。（《戊戌变法档案史料》，第160—163页）光绪帝当日明发上谕：“陈宝箴奏遵保人才开单呈览各一折。湖南候补道夏献铭、试用道黄炳离、降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、湖北试用道薛华培、候选道左孝同，以上各员在京者，著各该衙门传知该员预备召见，其余均由各该督抚飭知来京，一体预备召见。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十三日）其中杨锐、刘光第两人，后来直入中枢。康党认为光绪帝将会重用陈宝箴保荐之人，故由杨深秀出面呈奏，该折称陈宝箴所荐人员中王秉恩、欧阳霖、杜俞、杨枢、陈宝琛，皆非可重用之人。又，《国闻报》八月初四日以“京察荐劾传闻”为题刊出消息：“北京访事人来信云：近来保奏湘抚陈右民中丞者甚多，而目前有某御史参劾右帅。谓其前次所保通达时务人才，其中固不乏明体达用之士，而贪墨之夫、浮嚣之子亦复错杂其间，一剡之内，良莠不齐。又，湖南创办学堂，其初志岂不甚美，乃一经地方守旧之士出而阻挠，而学堂、报馆并废，未能实力奉行云云。”康党将此消息外露，自行树敌，是其政治经验之不足。

（741）《清代军机处电报档汇编》，第2册，第95页。又，当日军机处给慈禧太后的奏片称：“杨深秀条陈折内湖南新政一节，奉电旨一道”，杨折与电旨皆呈慈禧太后。（见该日军机处《上谕档》）

（742）陈宝箴称：“昨承钧署电，奉旨：有人奏，湖南巡抚陈宝箴被人胁制，闻已将学堂及诸要举全行停散各等因。仰蒙圣训周详，莫名钦感。窃湖南创办一切应兴事

宜，并未停止。现复委绅蒋德钧往湘潭等处联络绅商，来省设立商务等局。前议派聪颖学生五十名至日本学习，近日来省求考选者千数百名。风气似可渐开。言者殆因学堂暂放假五十日，讹传停散所致。前七月十三日学生均已来馆，续聘教习亦到。其余已办各新事，当另折具陈。现在亦无浮言。自当凜遵圣训，坚持定见，实力举行。请代奏。宝箴肃。冬。”（“收湖南巡抚电”，光绪二十四年八月初三日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3）

（743）陈宝箴电称：“近月以来，伏见皇上锐意维新，旁求俊彦，以资襄赞。如杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同等皆以在军机章京上行走，参预新政。仰见立贤无方，鼓舞人才至意。惟变法事体极为重大，创办之始，凡纲领、节目、缓急、次第之宜，必期斟酌尽善，乃可措置施行。杨锐等四员，虽为有过人之才，然于事变尚须阅历。方今危疑待决，外患方殷，必得通识远谋，老成重望，更事多而虑患密者，始足参决机要，宏济艰难。窃见湖广总督张之洞，忠勤识略，久为圣明所洞鉴。其于中外古今利弊得失，讲求至为精审。本年春间，曾奉旨召令入都，询商事件。旋因沙市教案由沪折还。今沙案早结，似宜特旨迅召入都，赞助新政各事务，与军机、总理衙门王、大臣及北洋大臣，遇事熟筹，期自强之实效，以仰副我皇上宵旰勤求至意。愚虑所及，谨冒昧电陈。乞代奏。宝箴谨肃。阳。”（“收湖南巡抚电”，光绪二十四年八月初八日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3）

（744）《戊戌变法档案史料》，第182页。

（745）军机处《随手档》，光绪二十四年七月初五日。

（746）军机处《上谕档》，光绪二十四年七月初十日。

（747）光绪帝七月十二日电旨称：“前有旨饬令各省开办学堂，复经降旨电催。已据各省陆续奏报开办，而广东迄无只字复奏，岂藉口于部文未到耶？著谭钟麟、许振祜立即妥筹开报，并将办理情形即日电奏，毋再任意迟延干咎。”十六日电旨称：“前经降旨催办各省学堂，据谭钟麟、德寿电复均无切实办法。著该督抚振刷精神，确筹开办事宜，认真举办，总期多设小学堂，以广作育，不准敷衍延宕，仍将筹办情形即行电奏。”（《清代军机处电报档汇编》，第2册，第87—89页）

（748）“收两广总督电”，光绪二十四年七月十七日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-2。

（749）《国闻报》七月二十二日以“督抚升调传闻”刊出消息：“本馆接北京访事人来函云：两江总督因前奉严旨申斥，责其泄沓，因此不安于位，于前日电奏请假，因而京中舆论有张香帅调两江之说，而两广总督谭文帅亦有去志，有即以裁缺广东巡抚许仙屏升授两广总督之说，但未见明文……”

（750）该日宋伯鲁共上两折三片，其余折片名为“一、选通才以备顾问由，片一、仿西法修道由，片一、定银元价值由”，其中“选通才以备顾问折”，参见24-69。

（751）《救亡图存的蓝图》，第235—239页；原折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/127。皮锡瑞于光绪二十三年十一月二十七日日记称：“阎梦穀号仲麓夜来久谈……云广东制造得法，枪炮可用，乃香帅之力，谭瞎子必欲撤之，裁兵不用，必将广东送西人。”二十四年闰三月二十八日称：“广东来信，文帅双目瞽，两人扶掖，惟痛骂洋务，而洋人要如何便如何。”（《师伏堂日记》，《湖南历史资

料》，1958年第4期，第79页；1959年第1期，第109页）由此可见弹劾内容多有传说。又，《国闻报》八月初四日以“京察荐劾传闻”为题刊出消息：“又有人力保李荪园尚书才可大用，劾谭文卿制军守旧贪污。”由此可见风声外露，用意已显。

(752) 《救亡图存的蓝图》，第240—242页；原片见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5370/12。

(753) 《上谕档》，光绪二十四年七月二十八日。又，宋伯鲁折、片需抄，以送陈宝箴，军机处次日才将原件呈送慈禧太后。又，岑春煊《乐斋漫笔》中称，其任广东布政使，出京请训时，光绪帝命其注重剿办广东土匪，并对其称“闻该督年老不能办事，尔抵粤后可察看奏知”等语。（《近代稗海》，第1册，第85页）岑春煊于七月二十七日请训，事在宋伯鲁奏折之前。

(754) 《救亡图存的蓝图》，第64—67页；原折见《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5359/83。

(755) 军机处《上谕档》，光绪二十四年闰三月二十七日。

(756) 七月二十七日，光绪帝收到王毓藻“遵查滇督崧蕃等参款请将臬司兴禄革职折”、“总兵黄呈祥交接督署门丁请惩处片”，当日明发谕旨：“前据御史文悌奏参云贵总督崧蕃与臬司兴禄营私各节，当经谕令王毓藻确查。兹据派员查明复奏，据称崧蕃洁清自重，云贵文武并无异辞。其被参贿赂索需各款，均查无实据。臬司兴禄识字无多，办理各局不能核实，武弁亦多出其门下，代求差委，操守难信，殊难胜任。兴禄著即行革职。另片奏参古州镇总兵黄呈祥与督署门丁张升等相识，礼物往来等语。专阃大员与督抚衙门交接，殊失体统。黄呈祥著一并革职。至崧蕃与兴禄同官日久，该员既识字无多，其办事概可想见，何以未经参奏？该督门丁王姓、张姓私收门包，物议沸腾，均有失察之咎。崧蕃著交部议处。”（军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年七月二十七日）

(757) 康有为在《日本变政考》中称：明治六年六月“是月，奈良县四条隆平请下赐天皇照影，使人民瞻望。听之。寻颁赐各府、县。此示亲尊之意也。（此义有令人有亲上之意，我宜行之。）”（《康有为日本变政考》，卷五，第15页；又，括号内的文字是康有为的亲笔。）

(758) 四月二十六日，御史宋伯鲁上奏请求陕西昭信股票请宽减。既然是自愿，请宽减已有指标。五月十二日，给事中高燮曾上奏称，成都将军兼署四川总督恭寿，“办理昭信股票，令各州县按粮摊派”。十六日，总理衙门议复陈秉和奏股票宜防流弊，“山东州县承办昭信股票，闻有勒派富民”。二十一日，御史攀桂奏，“海城知县米办理昭信股票，苛派骚扰，私设班馆，任令蠹役擅作威福。”七月初五日，户部主事李经野上书称山东办理昭信股票确有“计顷按亩之弊”。初六日，御史张承纓上奏，再次指责四川办理昭信股票“扰累闾阎”。每一次上奏，光绪帝均有严旨。另一方面，许多人也不要股票，宁可按捐输办理。如六月十八日上谕称：“前因图、车两盟蒙古王公暨哲布尊丹巴呼图克图沙毕喇嘛等报效银二十万两，业经谕令归入昭信股票办理。兹据该王公等再三恳请不愿领票，具见急公奉上之诚，深堪嘉尚。著理藩院会同户部照章核给叙叙。至该卡伦总管等所捐银两，亦属一并给奖。嗣后各处奏报捐助昭信股票银两，仍著归入股票章程一律办理。”福州将军增祺奏称，报效银一万两请无庸领股票。七月十一日光绪帝朱批：“著户部归入昭信股票内一律办理。”当时人认为，捐输的奖

励尚可立即兑现，而对股票能否真正还本付息抱有怀疑。（见各该日军机处《随手档》、《上谕档》）又，也有一些官员从体制上进行分析，反对昭信股票。其中有闰三月初五日御史徐道焜奏折、闰三月二十七日给事中高燾曾奏折，光绪帝将之交户部议复；四月十七日御史杨崇伊奏折、四月十九日右庶子陈秉和奏折，光绪帝将之交总理衙门议复。相关研究参见李文杰：《中国早期国债的顿挫：“昭信股票”发行始末》（北京大学硕士论文）。

(759) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月初十日。又，编修张星吉条陈由翰林院代奏。

(760) 户部该折称：“臣等伏查昭信股票前经臣部奏定章程，通行各省，不准苛派抑勒，并叠奉谕旨，愿借与否听民自便，严禁地方官借端扰累等因，各该省如果劝办得人，则谨守部章，恪遵谕旨，自可上裨国计，下顺舆情，又何至强民所难，动滋流弊？……今御史黄桂鋆、编修张吉星复因股票滋扰，均请停办，奉旨交部核议。臣等窃维昭信股票原议收有成数，借还洋债，现在续借洋债既指由厘金抵还，而拨补厘金亦先尽各款凑集，尚非专赖股票一项为目前救急之需，随时制宜，与民休息，臣部固未尝不统筹兼顾也。且股票之停与否，总以人之愿与不愿为断，自开办以来，收数约在千万，颇为踊跃，近时收数无多，已成弩末，与其日事征求，损下不能益上，何如姑留余力，保富即以惠民？臣等公同商酌，除王公以下京外文武各员如有情愿认领股票者照旧办理外，拟请飭下各省将军督抚顺天府府尹，接奉此次谕旨，即将认领股票一事，晓谕绅商士民人等概行停止，无庸再行劝办，以免纷扰而杜弊端。”（《军机处录副·补遗·货币金融》，3/168/9534/63，光绪二十四年七月二十二日；转引自李文杰：《中国早期国债的顿挫：“昭信股票”发行始末》，北京大学硕士论文，第68页）

(761) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月二十二日。

(762) 《杰士上书汇录》卷三，《康有为早期遗稿述评》，第308—310页；《救亡图存的蓝图》，第191—194页；《康有为全集》，第4集，第376—377页。

(763) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十七日。

(764) 奎彰弹片称：“奴才此次敬陈管见，自（七月）十七日回明左侍郎阿克丹、赵舒翹。在赵舒翹并无异闻，惟阿克丹盛气相向，眄目而语，且散衙时并无示下，仅将原呈交堂书手，殊甚怪异。十八日进内回明尚书崇礼、右侍郎梁仲衡，均无异词，且面奉尚书崇礼谕，二十日正班代递。当即进署口述堂谕，将折封一件，交堂主事文谦办理。不料文谦于明明宪谕若不理睬，将原折封多方挑剔。安坐而语，面含怒色。且谓二十日不能递，二十四日加班再递。虽经奴才力争，其言如铁铸成矣……”（见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/56，七月二十四日刑部代奏）又，奎彰正折见《戊戌变法档案史料》，第53—54页。奎彰称其“寒微”，所需费用约银740两“请由官支领”。

(765) 参见拙文：《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑，紫禁城出版社，2004年。

(766) 《杰士上书汇录》卷三，《康有为早期遗稿述评》，第311—314页；《救亡图存的蓝图》，第195—202页；《康有为全集》，第4集，第378—380页。

(767) 《戊戌奏稿》影印本，第97—101页；并参见《戊戌变法史研究》，第564

—565页；《康有为戊戌真奏议》，第478—480页。该折提出：“试观欧美之人，体直气壮，为其母不裹足，传种易强也。迥观吾国之民，尪弱纤倮，为其母裹足，故传种易弱也。”“乞特下明诏，严禁妇女裹足。其已裹者一律宽解，若有违抗，其夫若子有官不得受封，无官者其夫亦科缓罚，其十二岁以下幼女，若有裹足者，重罚其父母。”

(768) 孔祥吉：《康有为戊戌年变法奏议考订》，《戊戌维新运动新探》，第151—153页；《变法图强的蓝图》，第207—209页。

(769) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第777页。“报”，《时务报》；“汪某”，汪康年。

(770) 军机处《上谕档》，光绪二十四年六月二十七日。又，徐致靖该折及交片谕旨当日送慈禧太后。

(771) 《戊戌变法档案史料》，第455页。

(772) 军机处《随手档》，光绪二十四年七月初三日。值得注意的是：光绪帝此日从颐和园回到宫中，军机处当日递孙家鼐、张荫桓等签《校邠庐抗议》各一部，孙家鼐此折与光绪帝谕旨送呈慈禧太后。

(773) 《救亡图存的蓝图》，第290—292页。

(774) 孔祥吉称：“全书凡七卷，每卷又分若干问题叙述，其纲目分别为：波兰分灭之由第一；波兰旧国第二；俄女皇卡他利那专擅波兰第三；俄使恣捕波兰义士第四；波兰志士谋复国权与俄战第五；俄人专擅波兰废立第六；俄土争波兰义士起爱国党第七；普奥俄分波兰之原第八；俄胁波兰废其变法为第二次分割第九；波兰第三次分割而灭亡第十。”（《救亡图存的蓝图》，第290—292页）姜义华、张荣华编《康有为全集》，亦收入《波兰分灭记》（见第4集，第395—423页），所录篇目共计十一篇，并在“俄胁波兰废其变法为第二次分割第十”注：“十”原作“九”，误，校改；“波兰第三次分割而灭亡第十一”注：“十一”原作“十”，误，校改。两者相校，孔祥吉少“俄、普、奥第一次迫割波兰第九”。为此，我查故宫博物院图书馆所藏原本，确如姜义华、张荣华所记。其第二册卷五中已有“俄、普、奥第一次迫割波兰第九”，其第三册卷六又称“俄胁波兰废其变法为第二次分割第九”，卷七又称“波兰第三次分割而灭亡第十”。不仅如此，其第二册“波兰分灭记卷三”之“三”字、“俄人专擅波兰废立第六”之“六”字、“波兰分灭记卷四”之“四”字、“俄、土争波兰义士起爱国党第七”之“七”字，皆是贴补的。进呈本出现此类错误的原因，很可能是康请多个抄手，校核未能周全，也有可能是分卷进呈遗忘所致。孔祥吉未查其误，由此漏抄一篇目。

(775) 梁启超在《时务报》第3册（光绪二十二年七月）发表《波兰灭亡记》。唐才常在《论中国宜与英日联盟》一文中称：“吾观梁启超所为《波兰灭亡记》曰：波兰之再亡于俄也，俄人穷治倡义之党，凡迹涉疑似者，悉驱徙西伯利亚……梁氏又推原祸始曰：一千七百六十三年，俄命甘斯临使波，大出金帛，以赂波人，于是波廷诸臣，皆有倚俄心……”（湖南省哲学社会科学研究所编：《唐才常集》，中华书局，1980年，第150页）对此评价甚高。王照又称：“余与南海为同年兄弟，累年旧交，所寓又在半里之内……故两家过从频数。回忆是年于南海座中遇任公者仅二次，尚不如徐子静父子、杨、谭诸人相遇之多，故其赞画，想亦不过如游、夏耳。”（《复江翊云兼谢丁文江书》，《丛刊戊戌变法》，第2册，第574—575页）“杨、谭”，杨深秀、谭嗣同。“游、夏”，子游（言偃）、子夏（卜商），皆以文学著称。王照称很少见到

梁启超，且以“游、夏”相比，似可说明梁潜心于写作，他本是文字高手且高产，而在北京的半年中，罕见以其名发表的文字。

(776)《戊戌奏稿》影印本，第179—182页；并参见《戊戌变法史研究》，第573页；《康有为戊戌真奏议》，第507页。

(777)《杰士上书汇录》卷三，《康有为早期遗稿述评》，第316—322页；《救亡图存的蓝图》，第217—224页；《康有为全集》，第4集，第385—388页。

(778)《戊戌奏稿》影印本，第89—95页。参见《戊戌变法史研究》，第562—563页；《康有为戊戌真奏议》，第478页。

(779)《戊戌奏稿》影印本，第103—108页；参见《戊戌变法史研究》，第563—564页；《康有为戊戌真奏议》，第482—483页。该折称：“伏乞皇上躬秉乾断，立开制度局，选一国之才，而公议定之。统筹全局，乃次第施行，其于变法，庶能少弊。若夫吾国法律，与万国异，故治外法权不能收复。且吾旧律，民法与刑法不分，商律与海律未备，尤非所以与万国交通也。今国会未开，宜早派大臣及专门之士，妥为辑定。臣前所亟亟请开法律局为此也。请附于制度局并设之。”此中制度局的功能有所变化。

(780)军机处《上谕档》，光绪二十四年六月十五日。

(781)王照：《关于戊戌政变的新史料》，《丛刊·戊戌变法》第4册，第331—332页。又，《国闻报》七月二十五日以“记王小航京堂上书事”刊出消息：“兹有友人自京来者述及，王君条陈中有请设商部、教部等事，并请皇上游历日本。礼部堂官告之云，诸事均可代递，惟游历日本一层必须删去。日本民俗强悍，今俄皇前为太子时至日曾被刺，乙未年李中堂至日本议和又被枪击，是其明证。设皇上准行，万一乘舆有惊，谁执其咎云云。王君坚请代呈，谓准与不准出自圣裁，既而奉特诏，臣工不避忌讳，剴切陈言，则奈何雍于上闻。各堂銜之而终不允。王君因具折将此情形奏参，其参折亦送至礼部，请各堂代递。是日曾小伯侍郎第一次入署之期，王君到礼部时仅有溥堂在座。王君将折呈案，一拱而退，须臾各堂继至，知此事不能终隐，遂具专折奏闻云。”

(782)王照事后的回忆，道出更多内情，称言：“三十年来，耳食者动云王照参倒六堂官，其实余应诏陈言，而堂官违诏搁置月余。余面其抗旨之理由，许应骙羞愤，乃具折劾余，其中发恨之语曰：‘请圣驾游外洋，安知非包藏祸心。臣等若冒然代奏，他日倘有意外，则王照之肉足食乎？’故德宗震怒，当日立发上谕，有‘朕心自有权衡，无庸该尚书等鳃鳃过虑’语。至抗旨不奏，及具折参余，皆许应骙一人所为，怀塔布原以内务府大臣兼礼部堂官，到部时甚稀，在他处画稿而不阅稿。闻革职，出涕曰：‘我并未见人家的折子说的什么话，跟他们一起革职，冤不冤？’其四侍郎不以抗旨为然，但不敢违许应骙之意。梁启超之《清议报》于捏造余折语之外，更捏造事端，专罪怀塔布，而后生皆信之。”（《小航文存》，1931年，卷一，第1页眉注）王照的回忆，也有不确之处，其中称“搁置月余”，恐是记忆有误。据此，阻碍者仅是许应骙一人。

(783)该条下另有小字“随事递上，未发下”，指当日礼部代奏原折、王照条陈随军机处奏片呈送慈禧太后，慈禧太后未发下。

(784)光绪帝谕旨中“据称，礼部主事王照条陈时务，藉端挟制等语”，“若如该尚

书等所奏，辄以语多偏激，抑不上闻”，即是礼部代奏原折中所语。

(785) 《小航文存》，卷一，第1—7页；又见于《丛刊·戊戌变法》，第2册，第351—355页。对于该折的主旨，王照后于1926年作有跋语：“是时德宗亲信之臣，以张荫桓为第一，其为人最好贪……南海偏信荫桓之言，一日余谓南海曰：‘太后本是好人，若皇上极力尊奉，善则归亲，家庭间虽有小小嫌隙，何至不可感化。’南海不悦曰：‘小航兄，你于令弟感化之术何如？乃欲责皇上耶？’余不复辩。丙寅又记。”对于请光绪帝奉慈禧太后出巡各国之建策，王照亦有眉注：“自翁同龢黜后，大臣抗旨者，皆阴恃太后；然太后先年原喜变法，此时因不得干政，激而阴结顽固诸老，实不过为权利之计耳。余为皇上计，仍以变法之名归诸太后，则皇上之志可伸，顽固党失其倚赖矣；而张荫桓之为皇上谋，与此意相反。南海袒张谓，撤帘已久之太后，不容再出；且清朝不许朝臣言及宫闱，犯者死罪，虽调和亦不容出口。余如梗不喉，非言不可；如假借游历外邦之大题目，出此架空之论，语气所注，似不在两宫嫌衅之事，言者无罪，而调和之术行乎其中矣。”王照称其提请光绪帝奉慈禧太后出巡的目的是“调和两宫”。对于设立教部之建策，王照于《方家园杂咏二十首并纪事》所附杂记中又称：“戊戌五月以后，新旧互轧，余请特设教部，意在仿英国国主兼任教部总监督之意，以西人之尊教之法，尊我孔教，使旧学儒臣皆有所事，新旧两不相蒙。余之第一奏章第三段，明明揭此。而诸人所计或与此相反，陡然降旨裁去翰林院、国子监、詹事府等衙门，与余此策相左。”（《近代稗海》，四川人民出版社，1985年，第1册，第32页）

(786) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十六日。又，礼部原奏、王照条陈及光绪帝谕旨当日呈慈禧太后。

(787) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/68。

(788) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十九日。又，郑孝胥七月二十一日日记称：“林墩谷昨谓余曰：‘仲弢咎我，谓礼部堂官之去，实我于上前诤之。岂有是乎？’墩谷退，余乃晒曰：‘阴若辩解，意实招摇，此之谓矣。’”（《郑孝胥日记》，第2册，第677页）“仲弢”，黄绍箕。林旭与刘光第恰于七月十九日召见；林旭召见时对光绪帝所言内容，今已无法查证。再又，《申报》光绪二十四年八月二十三日报道：“……已革礼部尚书许云庵大宗伯劾之不动，嗣因另件被议落职，康见命下，大宴宾客，肆口讥讽。”（转引自《戊戌变法文献资料系日》，第1157页）

(789) 叶昌炽在光绪二十四年七月十九日日记中称：“祇诵之余，相顾错愕，盖自通籍以来，未见此不测之赏罚也。”（《缘督庐日记》，第5册，第2724页）

(790) 《康有为早期遗稿述评》，第269页；《救亡图存的蓝图》，第9页。

(791) 孙宝璋条陈四册见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/2、3、4、5。

(792) 参见拙文《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑，紫禁城出版社，2004年。其中226件有朝廷处置的意见，也有214件送慈禧太后，慈禧太后政变后直接处理了5件。其中上书的最高潮，属礼部六堂官罢免至八月初七日。八月初六日有43人次共48件；初七日有31人次34件。初八日政变消息传出，数量急剧减少。

(793)《国闻报》光绪二十四年八月初七日以“光怪陆离”为题刊出消息：“……本馆访事人来函云：近日封奏每日多到数十件，外间传闻有谓折中作言者有如写信样式者，有如州县署中收呈状式者，有写皇上二字不知抬头者，有自署名为汉水渔人者。甚至有谓从师学道在洞中，修炼数年，神通广大，今望气知太平之运将至，故奉师命，下册立功，以继姜子牙、诸葛孔明而起者，此又《封神演义》之口吻矣。”这一说法也与康有相似之处，可知当时确有流言。

(794)《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/2，光绪二十四年七月十九日由都察院代奏。该条陈要求立帝王万世师表碑，并呈书四册。

(795)《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/23，原呈日期八月初四日，初九日都察院代奏。“□□”表示抬两格。

(796)《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/50，原呈日期七月二十二日，二十四日都察院代奏。

(797)《丛刊·戊戌变法》，第2册，第490—491页。

(798)《戊戌政变记》续四库本，第223页。又，该文收录《饮冰室合集》，“湘南”改为“湖南”。

(799)《戊戌履霜录》卷四，《谭嗣同传》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第55页。

(800)《戊戌变法档案史料》，第493页。

(801)参见拙文《戊戌变法期间的保举》，《历史研究》，2006年第6期。

(802)具体下令召见的时间与官员名单为：五月初四日，北洋委用道傅云龙、候选道孙宝琦（使才，原直隶总督北洋大臣王文韶保）；三十日，二品荫生陶葆廉、江苏候补知县郑清濂、翰林院侍讲黄绍箕、翰林院编修张亨嘉、翰林院庶吉士寿福（后三人为使才，浙江巡抚廖寿丰保）；六月初一日，江苏补用道志钧、盐运使銜改留江苏补用知府刘庆汾（使才，江苏巡抚奎俊保）；十四日，分省补用知府钱恂、江苏候补同知郑孝胥（使才，湖广总督张之洞保）；同日，直隶霸昌道端方，福建兴泉永道周莲、广东粮道延祉、江苏上元县知县陈谟、桃源县知县沈佺（军机大臣刚毅保）；七月十三日，湖南候补道夏献铭、试用道黄炳离、降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、湖北试用道薛华培、候选道左孝同（湖南巡抚陈宝箴保）；同日，四川候补道沈翊清、北洋差委候选道严复、内阁候补中书林旭（詹事府少詹事王锡蕃保）；二十六日，直隶按察使袁世凯（署礼部右侍郎徐致靖保）；二十八日，陕西候补道升允、渭南知县樊增祥（农工商总局大臣端方保）；三十日，广东候补道林贺峒、候选道林怡游、分省补用知府刘恩驻、刑部候补主事陈春瀛（顺天学政礼部左侍郎张英麟保）；八月初二日，江苏试用道刘思训、江苏候补知府柯逢时、江西补用知府袁树勋、江苏候补道丁葆元、江苏候补知州章邦直、河南候补道易顺鼎（两江总督刘坤一保）；同日，候选道陈日翔、刑部主事陈桂芳、兵部员外郎祁师曾、分发知县冯宝琳（新任礼部左侍郎阔普通武保）；初三日，翰林院庶吉士李稷勋（翰林院侍读学士陈兆文保）；初六日，在籍翰林院检讨宋育仁、湖北候补知府洪超（使才，湖北巡抚谭

继洵保)。在此期间，新任军机大臣王文韶、裕禄也面保了吴懋鼎、徐建寅。光绪帝亦下令召见或召京任用。（参见24:50）

（803）戊戌政变后，慈禧太后、光绪帝又召见了刑部主事陈桂芳、候选道陈日翔（八月初八日），兵部员外郎祁师曾、翰林院庶吉士李稷勋（八月初九日）。

（804）另有江标未经召见而被任命为总理衙门章京。

（805）魏允恭致汪康年，光绪二十四年七月二十二日收到，《汪康年师友书札》，第3册，第3114页。

（806）梁启超致康有为信中称：“……甫之子谭服生才识明达，魄力绝伦，所见未有其比，惜佞西学太甚，伯里玺之选也。因铁樵相称，来拜，公子之中此为最矣。”（《觉迷要录》，卷四，第18页）

（807）军机处《随手档》，光绪二十四年七月二十日。军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。该名单又见《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/14。此外，光绪帝还召见了保举“使才”官员8人：孙宝琦、傅云龙、黄绍箕、张亨嘉、寿富、志钧、刘庆汾、郑孝胥。军机处也另有给光绪帝奏片：“内外臣工遵保使才人员名单：分发北洋存记道梁诚、北洋委用道傅云龙、候选道孙宝琦、翰林院侍讲黄绍箕、编修张亨嘉、庶吉士寿富、江苏候补知府刘庆汾、江苏候补道志钧、江苏补用知府郑孝胥。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5736/47）该片当属应光绪帝要求而开，但其用意不明，上奏日期也不清楚。

（808）军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。光绪帝当时未选中恽祖祁，我以为有以下原因：一、年龄太大，当时已57岁；二、捐班出身，没有功名；三、一直在地方任职，没有中央政府的任职经历；四、也是最重要的，他是张之洞的幕僚，其兄恽祖翼也是张之洞的幕僚，已放浙江布政使，军机章京不应与外官有太多的联系。恽祖祁于七月十八日召见后，十九日由吏部带领引见，奉旨：“著以本班尽先补用，并交军机处存记。”（恽祖祁：《谢恩折》，光绪二十四年七月二十一日，《光绪朝朱批奏折》，第13辑，第370页）八月初二日，恽祖祁放福建兴泉永道。（军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初二日）

（809）虽说当时军机章京因多次褒奖，官衔已很高，如“花翎三品衔候补五品京堂户部郎中孚琦”、“三品衔即选道理藩院郎中员外郎多寿”、“三品衔道员用得道员后换二品顶戴工部郎中继昌”、“花翎三品衔记名道员遇保送应升之缺开列在前礼部郎中郭曾炘”等，在军机章京38人中四品衔以上有25人，但杨、刘、林、谭是“四品卿衔”，即可以在京卿上补用。按照当时的官规，升迁会更快。

（810）杨锐致肖岩弟，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第572页。“肖岩”为杨锐胞弟杨悦的号，时在湖北任知县。（宁志奇：《杨锐家书暨杨聪墓志铭》，《四川文物》，1985年第4期）

（811）刘光第致厚弟，《刘光第集》，第287—288页。

（812）光绪二十四年八月初九日《中外日报》，见《丛刊·戊戌变法》，第3册，第414页。参见拙文《戊戌政变的时间、过程与原委：先前研究各说的认知、补证、修正》，《近代史研究》，2002年第4、5、6期；《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑。

(813) 一、七月二十七日，兵部代奏郎中恩溥条陈，该条陈后贴有签条：“所请八旗武试改用汽枪，拟请并入谢祖沅条陈由总理衙门察议后，再饬施行。更订崇文门税则，拟请饬下户部酌议。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/28，七月二十七日兵部代奏）对照《上谕档》等档册，该签条后来并未采用。二、七月二十七日，都察院代奏附监生宋汝淮关于山西煤炭铁路等项的条陈。该条陈后贴有签条：“山西煤炭及铁路今已开办，其论河务，请于河中对筑石坝，并修套支河制木坝船，拟请饬交河南、山东巡抚详议具奏。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/23，七月二十七日都察院代奏）八月初三日，军机处奏片称，宋汝淮条陈已“签拟办法，恭呈慈览。俟发下后，再行办理”。八月初七日，该签条由慈禧太后发下，拟寄信谕旨给山东巡抚张汝梅、河南巡抚刘树堂：“都察院奏代递监生宋汝淮条陈河工各事宜原呈一折。山东黄河频年叠有险工，河南情形亦关紧要，所称筑坝分河各节，有无可采之处，著张汝梅、刘树堂体察情形，悉心筹议具奏。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初三日、初七日）三、七月二十八日，都察院代奏陈采兰关于各省学堂经费的条陈。该条陈后贴有签条：“所陈学堂各节，拟请饬下大学堂议奏。变通武举一条，无甚办法，请毋庸议。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9452/22，七月二十八日都察院代奏）对照《上谕档》等档册，该签条后来并未采用。四、七月二十八日，都察院代奏江苏拔贡张鸿鼎关于将特科与学堂合并的条陈。该条陈后有签条：“特科准予投县报考，未免太滥。应请毋庸置议。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/90，七月二十八日都察院代奏）对照《上谕档》等档册，该签条未形成谕旨。五、六、七、八、七月二十八日，都察院代奏已革河南临颖县知县孙宝璋条陈，共计四册。每册皆贴有签条：“第一册所陈皆筹饷之策。拟请旨分别饬下户部、工部及总理各国事务衙门议奏”；“第二册所陈皆练兵之策。拟请留备御览。其饷章宜归一律一条，应请旨饬下兵部议奏”；“第三册所陈多议论。拟请留备御览。其学堂工艺矿务凡四条，应请旨饬下大学堂、农工商总局、矿务总局议奏”；“第四册所陈多系议论，且有已见施行者。拟请留备御览。其论热河兵米积弊一条，应请旨饬下热河都统查奏”。（孙宝璋条陈四册见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/2、3、4、5，七月二十八日都察院代奏）对照《上谕档》等谕旨，此4件签条皆未形成谕旨。九、八月初三日，都察院代奏补用通判郭连山条陈。在该条陈后贴有签条：“州县藉差苛派，自应严禁，但所称需款数百万，亦系悬揣之词，拟请旨‘存’。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/2，八月初三日都察院代奏）此时新任四章京的工作性质已经改变（后将详述），如此签拟意见，当时已无意义，在《上谕档》等档册中也查不到相应的记录。十、八月初四日，户部代奏候补主事陶福履条陈，请将运丁屯地变充饷。条陈后贴有签条：“屯田征租已奉旨派奕劻、孙家鼐会同户部妥议具奏。所称变价一节，似觉诸多窒碍。应请毋庸置议。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/572，八月初四日户部代奏）此一签拟意见，当时并无意义，也未形成谕旨。此外还有4件，由于档案的整理，军机四章京所拟的签条已与原条陈脱离，很难准确判断其针对的原条陈为何人所呈。十一、“请将各省盐务皆改商归官，以为办团经费，并片拟备敌练兵诸法，未必烦扰迂阔。应请无庸置议。”（《军机处录副·光绪朝·军务类》，3/124/6149/45）十二、“所陈水利、垦荒、农学、银行诸议，皆已举行，应毋庸议。惟请弛官绅之禁，许其将资本在银行入股，并准其设立各项公司，免彼寄顿洋行之弊，似请饬交总理各国事务衙门详议具奏。”（《军机处录副·光绪朝·财政类·金融货币项》，3/137/6684/38）十

三、“所陈诸条俱已奉旨饬行矣。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/113）十四、“总理衙门请改外部，已于蔡镇藩条陈奉旨交议矣。同文馆专教语言文字，与大学堂专门之学不同，亦□归并，应请旨‘存’。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/111/5735/114）对照军机处《上谕档》、《洋务档》等档册，以上4件签条并未形成谕旨。又，慈禧太后于八月初三日对新任军机四章京的工作直接进行控制。（参见24·75）

（814）杨锐致肖岩弟，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第572页。孔祥吉称其亲见该朱谕于《宫中档》。（《光绪与戊戌维新运动》，《戊戌维新运动新探》，第263—264页）由于该朱谕不录于军机处《上谕档》、《洋务档》等档册，外人无从可知，杨锐私信所录朱谕，文字完全相同；由此又可推定，杨锐这一私信是相当可靠的。

（815）《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81期，第126—127页。又查郑孝胥日记，其于光绪二十四年七月初十日入京后，仅于七月十六日与杨锐相见，而杨锐二十日任军机章京后，未与杨锐交往，与林旭的交往达5次。（七月二十日、二十三日、二十八日、八月初三日、初八日）

（816）《丛刊·戊戌变法》，第2册，第489—503页。曾廉在上书中自称：“……惟臣草茅愚贱，昧死上言，以皇上之神明，或赦不诛，而康有为、梁启超必有以中伤臣，而置臣于理矣。然臣亦不惧也。”戊戌政变后，曾廉将此上书出版印行，文后有一条附记：“疏既奏，党人谭嗣同之属，方居军机用事，将坐以毁谤新政当斩。德宗震然不许，曰：朕方求言，乃以言罪人乎？明日嗣同复请刑，上卒格不下，廉始得全。”既称“德宗”，可见附记作于光绪帝去世之后。曾廉没有可靠的消息来源，很可能是道听途说。

（817）杨锐在私信中称：“每日发下条陈，恭加签语，分别是否可行，进呈御览。”（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第572页）由此可知，条陈发下时并无旨意同时下达。

（818）时任军机处汉头班首席章京继昌称：“旧制军机章京随军机大臣至南书房候缮谕旨，近则大臣召对毕，退至军机堂述旨缮进，章京遂不随入。间遇圣驾出宫日，须格外从速，在南书房祇候缮旨者，亦仅一二员随入，则皆平日办事敏捷者当之。”（《行素斋杂记》，上海书店，1984年，卷上，第8页）

（819）《戊戌政变记》续四库本，第261、287页。又，《国闻报》光绪二十四年八月初五日“圣量优容”为题刊出消息：“北京记事人来函云：有人在都察院递呈，揭参举人梁启超在湖南时务学堂为总教习时，所有批答各生课卷，多离经叛道之语，而其中有悖逆之词，并将梁君原抄另抄粘呈折。既上，上曰：此不过是梁启超故作危言悚论，以感动人心，安得据此以绳织之耶？”这一条消息很可能是康党提供的。

（820）都察院代奏原折称：“据候选笔帖式联治、广西试用知县章国珍、候选州同谢祖沅、浙江举人何寿章、陕西举人张铤、湖南举人曾廉、镶白旗蒙古生员诚勤、内阁中书胡元泰、山东拔贡生郑重、山西附监生宋汝准等各以条陈赴臣衙门呈请代奏。又，谢祖沅呈进汽枪一杆、样图一张，宋汝淮进呈样图、绘图二匣。臣等谨遵谕旨将原呈恭呈御览，并将原枪、样图、绘图由军机处代呈。”（光绪二十四年七月二十七日《军机处录副·专题补遗·戊戌变法项》，3/168/9450/40）

（821）《上谕档》，光绪二十四年七月二十七日。此中的“顾治”当属“联治”之笔

误，繁体在草写时两字形相近，很可能军机章京在抄写时出错。后文所引军机处奏片，皆出自该日《上谕档》。

(822) 七月二十九日的军机处奏片未提此事。七月三十日的军机处奏片则将都察院二十六日与二十七日代奏条陈的日期弄混。八月初一日的军机处奏片又未提此事。八月初二日军机处奏片称：“……诚勤呈一件、联治呈一件……郑重呈一件、张铎呈一件……均奉旨：‘存’……恭呈慈览。”由此，二十七日都察院代奏的条陈，到八月初二日才上呈慈禧太后4件。八月初三日的军机处奏片称：“又二十七日胡元泰请清教案呈、宋汝淮条陈矿务河工呈，均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后再行办理。”即又上呈了2件。八月初四日的军机处奏片未提此事。八月初五日，军机处奏片称：“都察院代递举人何寿章请严定贩米章程及酌定交涉章程、设立矿务学堂折……均签拟办法，恭呈慈览，俟发下后，再行办理。”由此可见，过了9天之后，都察院二十七日代奏的条陈，才有7件上呈慈禧太后。而从七月二十七日起，军机处奏片涉及到该日都察院代奏条陈事多达6次，从未提到过曾廉的条陈。（参见拙文：《戊戌政变的时间、过程与原委：先前研究各说的认知、补证、修正》，《近代史研究》，2002年第4、5、6期）

(823) 《戊戌变法档案史料》，第493—494页。

(824) 按《光绪朝夷务始末稿本》编辑形成过程，其材料应该来自档案。又，该稿本抄录时错误甚多，编辑者对曾廉条陈仅校对了一部分，并作眉批：“删。迂腐。”

(825) 光绪二十四年八月初五日《国闻报》，以及苏继祖《戊戌朝变记》、胡思敬《戊戌履霜记》对此皆有记录。（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第341页；第4册，第55页）

(826) 王锡蕃上奏敬保通达时务人才，声称曾任福建学政，保闽籍人士4人：福建兴泉永道周莲，“讲求中外政务，实能周知利弊”；四川候补道沈翊清，“原任两江督臣沈葆楨之孙，长才伟略，不坠家风，在船政局十有八年，办事精详”；北洋水师学堂总办候选道严复，“于西国典章名理之学，俱能探本溯原，精心研究中学，亦通贯群籍，著述甚富”；内阁候补中书林旭，“能详究古今以求致用，于西国政治之学，讨论最精，尤熟于交涉商务”。当日奉明发谕旨：“少詹事王锡蕃奏敬保通达时务人才一折。福建兴泉永道周莲业经电谕来京预备召见，现尚在籍之四川候补道沈翊清、北洋姜委候选道严复，著边宝泉、荣禄饬令该员等来京，预备召见。内阁候补中书林旭，著该衙门传知该员预备召见。”（《戊戌变法档案史料》，第163—164页；军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十三日）

(827) 《戊戌政变记》续四库本，第260页，梁此说似来自于康，已有修正。军机处《随手档》、《早事档》也皆无林旭条陈代奏之记录，梁对此也未能说明。

(828) 林开霁挽林旭诗称：“戊戌政变中，惟子实憔悴，忽蒙特达知，密先金鸾记，上书日万言，重触当路忌。”（《晚翠轩集》，《续修四库全书》，第1568册，第538页）此中所言“上书日万言”，似指其任军机章京之后。

(829) 林旭的朋友李宣龚称：“至于党籍之说，亦未可尽信。观漱谷丁酉（光绪二十三年）十一月与予书，犹有‘长素适来，日有是非，欲避未能’之语，是其意非真阿附南海者。”（李宣龚：《晚翠轩集序》，见《晚翠轩集》，《续修四库全书》，第1568册，第504页，参见24-2。）李宣龚此文作于“丙子”（1936年）。也有可能林知李不喜康、梁，故私信中作此语。

(830) 梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第260页。

(831) 林旭：《春秋董氏学跋》，《知新报》第51册（光绪二十四年闰三月十一日出版），见《知新报》影印本，第1册，第653页。

(832) 皮锡瑞：《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1981年第2期，第141页。谭嗣同与欧阳中鹄师生关系甚深，甲午战后，他曾一长信致欧阳中鹄，大谈政治之坏及其变法之策，欧阳中鹄亦作批语，于光绪二十一年以《兴算学议》刊行。（见《谭嗣同全集》增订本，第153—173页）而欧阳中鹄于此时作此语，似与谭嗣同、唐才常致其三信有关。其信一称：“……揆其命意，不过因南海先生传孔门不传之正学，阐五洲大同之公理，三代以还一人，孔子之外无偶，逆知教派将宏，垂泽必远……然向之所赞，不过只就其一疏而言，于其微言大义，一字不曾赞及，既以为非，此后只好专赞其大处耳……犹有持不通之说者，谓嗣同等非其（康）门人，何为称先生？不知一佛出世，旷劫难逢，既克见圣，岂甘自弃，不以师礼事之，复以何礼事之？且普观世间，谁能禁嗣同等之不为其门人者，忌妒者又将奈之何哉！请转语伯严吏部，远毋为梁星海所压，近毋为邹沅帆所惑。”其信二称：“至于学术宗旨，则非面谈不能尽，不然，则满腔热血不知洒向何地。拟即邀佛尘同诣尊处，作竟日谈。”并约定所谈内容7条。其信三称：“……是日上午已有人来告某之丑诋，并谓先生之称谓，为嗣同等钻营康名士，自倚于门人之例，又谓湖南不应有此，意在设法阻压。及下午到尊处，见某在座，神色颇异……报中小引，不过就奏折论奏折，并未及其人品学问一字……康某果何罪于天下，乃不许人著一好语耶？”（同上书，第475—478页）其中所“一疏”，指谭嗣同《湘报》、《湘学报》上发表《读南海康工部有为条陈胶事折书后》，其中称言：“先生于是愤不顾身，伏蒲而谏，敬王不如我敬，言人所不敢言，其心为支那四万人请命，其疏为国朝二百六十年所无也。”（同上书，第421页）

(833) 《谭嗣同全集》增订本，第444—446页。然在光绪二十二年三月十四日，他给唐才常信中称：“迩闻梁卓如述其师康南海之说，肇开生面，然亦有不敢苟同者……”（同上书，第528—530页）

(834) 《谭嗣同全集》增订本，第372—374页。

(835) 参见拙文《戊戌年徐桐荐张之洞及杨锐、刘光第之密谋》，《中华文史论丛》，2007年第4期，上海古籍出版社。陈宝琛为张之洞多次所保，陈宝箴保举即获召见，张之洞甚喜，发电给陈宝琛：“福州。陈阁学：奉旨赐对，欣喜无可言谕。鄙人屡请不获。今竟得之于义宁，快极。何日北上，务电示。洞。有。七月二十五日午刻发。”〔东方晓白：《张之洞（湖广总督府）往来电稿》，《近代史资料》，总109期，中国社会科学出版社，2004年，第20页〕

(836) 《军机处录副光绪朝内政类职官项》，3/99/5362/62、3/99/5370/2，光绪二十四年六月十八日；《戊戌变法档案史料》，第160—163页；军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十三日。光绪帝旨命称：“湖南候补道夏献铭、试用道黄炳离、降调前内阁学士陈宝琛、内阁候补侍读杨锐、礼部候补主事黄英采、刑部候补主事刘光第、广东候补道杨枢、试用道王秉恩、江苏试用道欧阳霖、江西试用道恽祖祁、杜俞、湖北候补道徐家干、江苏候补道柯逢时、湖北试用道薛华培、候选道左孝同，以上各员在京者，著各该衙门传知该员预备召见，其余均由各该督抚饬知来京，一体预备召见。”

(837) 杨锐致肖岩弟，光绪二十四年七月二十八日，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第572页。

(838) 当日光绪帝下旨“翰林院编修江标著在总理各国事务衙门章京上行走”。（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十三日）此时的江标并不在北京，档案中也看不到由何人保举，他的任命很可能与李端棻的面保有关。八月初三日，总理衙门收到江苏巡抚奎俊电：“沁电谨悉。编修江标在沪就医。据复一俟病可，即行北上。”初七日，总理衙门再收到奎俊电：“江编修标定于本月初八日由苏北上。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3）

(839) 军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年七月二十五日。

(840) 《丛刊·戊戌变法》，第2册，第297页。军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月十九日。

(841) 查军机处《早事》、《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝在二月二十三日、四月十八日、七月二十三日三次召见李端棻。由此似可推定，七月二十三日李端棻召对时面保了康有为，很可能得到了光绪帝的赞许，于是二十五日出奏保举康有为。

(842) 蔡金台致李盛铎信（光绪二十四年九月二十三日）称：“后伊藤来，李莪园举康为接待使，亦为张（荫桓）所阻。”（邓之诚著，邓珂点校：《骨董琐记全编》，北京出版社，1996年，第603页）蔡金台称李端棻保康有为，是伊藤博文来华时的“接待使”，很有意思；然此信中多有误，似不可当作确据。然此一说法，又可见刘体智之说：“伊藤博文薄高丽统监而不为，观光大陆，有囊括四海之志，欲吾国聘为辅佐。康有为作奏章，自荐为迎送专使，令李端棻上之，弗许……及谋为迎送使而不得，心知有异，奉诏督促出京，幸免于祸。”（《异辞录》，第172页）然，派康有为去日本一事，参见24-68。又，时在江西的皮锡瑞于七月二十一日日记中称：“阅日报，九月初三日长信驾幸天津。李莪园保康工部留京……”（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第143页）皮的消息不知从何来。

(843) 刘启戈译自《字林西报周刊》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第503页。

(844) 《杰士上书汇录》卷三，《康有为早期遗稿述评》，第322—325页；《救亡图存的蓝图》，第225—227页；《康有为全集》，第4集，第391—392页。而在《日本变政考》中，康的思想有更为详细的阐发：“……故吾今欲举行新政，贵在得才，而勋旧满朝，义无遗弃。惟分官、爵二义，以新政之差为官，稍采日本制，分九等叙之；以旧官为爵，分公卿大夫士五位叙之……”（《康有为日本变政考》，卷一，第46—51页）

(845) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十四日。

(846) 《康有为早期遗稿述评》，第270页；《救亡图存的蓝图》，第10页。

(847) 康有为以案语的形式评论道：“国之所以贫者，在冗员、浮费、繁文三者，中国此弊尤大。京朝官僚千数，自枢、译两署、各部一二掌印、主稿外，几皆冗员。各省藩、臬、道、府及各候补人皆是也。江南候补道乃至百余，州县乃至千余，则冗甚矣。若夫丧祭宾客虚文之典礼，供亿长官之浮费，闲客乾脩之安插，皆为浮费繁文，耗损无限。国奢当示之以俭，宜严加沙汰，痛为改除……”（《康有为日本变政

考》，卷十一，第16—17页）此处虽是三事并称，但已有裁汰冗员之意。

(848) 《晋书》，中华书局，1974年，第4册，第1210页。

(849) 梁启超称：“卿寺既裁，而通才谏议之官无位置，学士徐致靖特请增散大夫之职，康有为代草折，上之。上嘉纳议行。”（《戊戌政变记》续四库本，第225页）

(850) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。该折当日呈送慈禧太后。

(851) 《戊戌变法档案史料》，第176页。并参见《康有为戊戌真奏议》，第60页；《救亡图存的蓝图》，第229—230页。

(852) 军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十四日。孙家鼐议复奏折与明发上谕当日呈送慈禧太后。

(853) 军机处《早事档》，光绪二十一年九月二十九日。

(854) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月二十日。

(855) 内务府《记事珠》七月十八日记：“敬事房传出，本月二十一日皇上前往颐和园驻蹕，二十四日还宫。”（《内务府簿册》杂记类，405/5-14/杂记类242）

(856) 据军机处《上谕档》光绪二十四年七月二十二日，该日所发上谕有四，其中一道为：“李培元著补授吏部右侍郎，刘恩溥著补授仓场侍郎，曾广銓著补授都察院左副都御史。”李培元原为通政司副使、刘恩溥原为太仆寺卿、曾广銓原为通政使司参议。三人皆因机构裁撤而免去职务，却因徐会沣、曾广汉的撤职，李端棻的升迁而超擢。光绪帝企图尽快安排裁缺堂官之用意由此可显。

(857) 《戊戌变法档案史料》，第163—164页；军机处《上谕档》，光绪二十四年七月十三日。

(858) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月二十二日。

(859) 《戊戌变法档案史料》，第172—173页。军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年七月初三日。

(860) 孔祥吉认为阔普通武所上之原折，是康代拟的。（《救亡图存的蓝图》，第213—216页；《戊戌维新运动新探》，第154—155页）对此我是大体同意，然阔普通武很可能有所修改。如其称“无事讲求时务，有事集群会议”，很可能是康的建策，但“议妥由总理衙门代奏，外省由督抚代奏”，这与康力图能直接与光绪帝对话的目的不同，很可能是阔普通武的修改。

(861) 《戊戌奏稿》影印本，第76—79页。

(862) 《戊戌奏稿》影印本，第80—88页。该折称：“若圣意既定，立裁满汉之名，行同民之实，则所以考定立宪国会之法，三权鼎立之义，凡司法独立，责任政府之例，议院选举之法，各国通例具存，但命议官遍采而慎择之，在皇上一转移间耳。”“伏惟今定国号，因于外称，顺乎文史，莫若用中华二字。皇上维新尚统一而行为大同，乞留圣意幸察。”

(863) 《戊戌奏稿》影印本，第89—95页。

(864) 《〈请定立宪开国会折〉辨伪》，《戊戌变法史研究》，第560—561页；《康有为戊戌真奏议》，第471、475、478页。

(865) 《康有为日本变政考》，卷一，第44页；卷六，第3页。

(866) 《国闻报》光绪二十四年五月二十八日刊出时署“某君来稿”，六月初四日《国闻报》刊出“制度局传闻”，称：“再者，二十日所登之答人论议院书，系友人抄得，顷查此书即康工部答友人之书，合并声明。”（参见24-48）参见孔祥吉：《关于康有为的一件重要佚文》，《戊戌维新运动新探》，第52—62页。

(867) 值得注意的是，康有为的学生欧榭甲在《知新报》第28、29册（光绪二十三年七月二十一日、八月初一日出版）连载《变法自上而下论》，认为变法有两种，变自上为俄国、日本；变之下有法国、美国，其文主张效法俄国与日本，并称：“夫上能变，则宜待之上，上不能变，则下宜自为之，非背上也。岌岌已迫，雨雪其旁，毋宁自变焉，以塞狡谋而杜众口，或有补于上。”（《知新报》影印本，第1册，第282—283、298—300页）欧榭甲的这篇文章有可能是康有为起草的。梁启超于光绪二十三年三月初三日致康有为信中称：“超以为先生之著书，以博大庄严为主……其零篇碎章，则万不可著，徒失人望……故超谓此书必当速刻，然不可标先生撰。积之、孺博绵将入人间世，莫如以此书畀之，以宠荣之而助其涨力。”（《梁启超年谱长编》，第81页）由他人之名发表康的作品，是康党之策略。欧榭甲之文，至少为康有为看过（此时他正在万木草堂）。黄彰健称，康有为原主张“保中国不保大清”，光绪二十四年四月光绪帝召见后，改变策略。此文似能说明，光绪二十三年夏，康有为的政治思想很可能是两途并用。又，《知新报》第62册（光绪二十四年七月初一日出版）发表康有为学学生陈继俨文章《中国不可开议院说》，其中称：“吾师南海康先生有议院不可行于中国考，发挥此义最详。”（《知新报》影印本，第1册，第833—835页）

(868) 八月初二日，新任礼部左侍郎闾普通武，上奏“敬举通达时务人才”，共4人，候选道陈日翔，“少时曾出外洋，游历数国，于通商交涉机宜最为熟悉”；刑部主事陈桂芳，“英才卓荦，博极群书，尤讲求时务”；兵部员外郎祁师曾，前工部尚书祁世长之孙，“家学渊源，具有根底，讲求兵商学问，颇得日本之规模”；分发知县冯宝琳，广州驻防举人，“髫年即习见洋务，于茶商利弊，尤识本原”。闾普通武还称：“以上四员，据奴才所见，均系通达时务之才，用敢据实保荐，且俱在京候选供职。”（《军机处录副-光绪朝-内政类-职官项》，3/99/5364/11）当日奉明发谕旨：“闾普通武奏敬举通达时务人才一折。候选道陈日翔、刑部主事陈桂芳、兵部员外郎祁师曾、分发知县冯宝琳，均著预备召见。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初二日）八月初七日，御史黄桂鋈上奏参闾普通武：“丧心昧良，以朝廷吁俊之盛典，为臣下利市之私图。”“陈日翔乃阉阉粗才，乡曲驽骀。识字无多，恃其多财善贾，倩枪入场，倖中举人。至今会闈，犹复托人代订枪手，在京招摇殊甚，广求门路，拜认门墙。实属下劣无耻，不安本分。祁师曾乃寿阳祁氏之不肖子孙，沉溺声色，不务正业。不特不能承其家学，即先世所藏图籍书画，亦且盗卖殆尽。”“臣闻该侍郎操守难信，陈日翔家资巨富，人言藉藉，皆谓其由贿托而来。祁师曾之祖前工部尚书祁世长，乃该侍郎之座师，徇情滥保显然可见……除陈桂芳、冯宝琳素行未有所闻，不敢置议外……”（《军机处录副-光绪朝-内政类-职官项》，3/99/5364/56）黄桂鋈该折提到了皇太后，看来已知道了政变的消息。军机处《早事》对此有以下记录：八月初七日，“冯宝琳、洪用舟、陈日翔、陈桂芳预备召见，召见崇礼、洪用舟、军机”。八月初八日，“祁师曾、李稷勋、陈日翔、陈桂芳预备召见，召见陈日翔、陈桂芳、军机”。八月初九日，“祁师曾、李稷勋预备召见，召见文

焕、祁师曾、李稷勋、军机”。由此可见，冯宝琳、陈日翔、陈桂芳原定是八月初七日召见，祁师曾原定是八月初八日召见。这种召见日期的改动，当时是很少见的，很可能是黄桂鋆奏折带来的影响。

(869)《清议报》第5册《政变近报》称：阔普通武“日前忽奉命加副都统衔，为西宁办事大臣，驱置于穷边之地，名为任官，实为谪戍耳。此与甲午冬间出志锐为乌里雅苏台参赞大臣，事同一例。盖皇上曾升官之人，西后必不容也。阔普通武因系满洲人，故未褫职耳。”

(870) 军机处《电寄档》、《随手档》，光绪二十四年七月二十八日。

(871) 见详拙文《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》第5辑，紫禁城出版社，2004年。

(872) “鬼幽鬼躁”，典出于《三国志》卷二十九《管辂传》裴松之注文引《辂别传》，称管辂对其舅言：“夫邓（颺）之行步，则筋不束骨，脉不制肉，起立倾倚，若无手足，谓之鬼躁。何（晏）之视候，则魂不守宅，血不华色，精爽烟浮，容若槁木，谓之鬼幽。故鬼躁者为风所收，鬼幽者为火所烧，自然之符，不可以蔽也。”（《三国志》，中华书局，1959年，第3册，第823页）明代理学家胡居仁《易像钞》卷十五，引用此典。康有为学生张伯桢所录《南海师承记》，对胡居仁有评价，称言：“笃守朱学莫如薛敬轩、胡居仁，专讲持敬，皆曾子之学也。”“胡叔心较有气魄，然不过布衣耳，而毅然自任，强哉！”（《康有为全集》，第2集，第256页）可见康读过胡的著作。后《三国演义》第106回，再用此典，广泛流传。（见《三国演义》，人民文学出版社，1973年，下册，第913—914页）

(873) 康有为晚年门生任启圣称：“康氏颇信相貌禄命，尝曰：昔何晏、邓颺执政，而管公明谓其鬼幽鬼躁，必及于难。至戊戌维新，谭复生、林瀚谷入军机，其形貌皆不类开国功臣。唐才常好回顾，似待刑状。故皆不得其死。我弟广仁，少时批八字，占者称其不禄。及戊戌难起，广仁已离南海馆，本可避，惟因平素待仆从过苛之故，致为仆人所卖……梁卓如有福相，故至今犹在耳。”（《康有为晚年讲学及其逝世经过》，《追忆康有为》，第471页）

(874)《戊戌六君子遗集》，第6册，《康幼博茂才遗文》，第1页。此信由康有为提供给张元济，可能会有所窜改，但也可看出梁启超在此中的操作。（参见24:34、24:41）

(875) 周传儒：《戊戌政变轶闻》，《辽宁大学学报》，1980年第4期。

(876) 由于黄遵宪、谭嗣同已奉旨召京，当日军机处电寄陈宝箴旨：“湖南在籍庶吉士熊希龄，著陈宝箴传知该员，迅速来京，预备召见。”军机处《随手档》、《上谕档》、《电寄档》，光绪二十四年七月初三日。

(877)《张文襄公全集》，第3册，第757页。时在江西的皮锡瑞于八月初七日日记中称：“少村云：闻小宜言，熊秉三出使日本，黄公度入军机。恐未必确。”而十一日日记又提及此事（《师伏堂日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第150—152页）。此一说法与张之洞大体相同。“少村”，夏承庆；“小宜”，沈兆祉，南昌人，参加保国会；皆是皮锡瑞的弟子。由此可见，此说传播之广。

(878) 王仁乾致汪康年，光绪二十四年八月初六日，《汪康年师友书札》，第1

(879) 叶德辉在一信中称：“夕传一电报曰：湘抚陈宝箴入军机，黄遵宪督办铁路大臣”（《翼敦丛编》，第165页），叶意攻康党造谣。但“督办铁路大臣”一职，也值得注意。王庆保、曹景邨《驿舍探幽录》称：“张（荫桓）云：七月间，皇上有朱笔谕条，令我向日使言中国拟派头等钦差驻日本，又拟派康有为赴日坐探变法事宜，我恐日廷不允接待，即至总署与廖仲山言论。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第503页）此中提到派康有为赴日，与康广仁的说法相同。然《驿舍探幽录》多有添油加醋处，此说仅可备为一说。

(880) 《万木草堂遗稿外编》，下册，第600—605页。黄彰健最先采此为证，并注：“按《清议报》创刊于光绪二十四年十一月，康此处行文有误。”（《戊戌变法史研究》，第1—3页）

(881) 《北京志·世界文化遗产卷·故宫志》，北京出版社，2005年，第57—58页。恽毓鼎为起居注官，熟悉宫内制度，称言：“懋勤殿在乾清宫西廊，屋五楹，列圣燕居念典处。咸丰中叶，何秋涛福建主事以进《朔方备乘》，诏在懋勤殿行走。同治后，殿久虚，惟南书房诸臣，时就其中应制作书，以其与南斋毗连也。”（《崇陵传信录》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第477页）

(882) 《随手档》记：“御史宋伯鲁折：一、参谭钟麟折；片一、参魁元等由；一、选通才以备顾问由；片一、仿西法修道由；片一、请定银元价值由。”宋伯鲁弹劾谭钟麟、魁元事，参见24-54。宋伯鲁请仿西法修道、请定银元价值，分别交总理衙门、户部议复。（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十八日）

(883) 《随手档》中“候补京堂王照折：一、遵保康广仁由”之“广仁”二字，由“有为”改。

(884) 《关于戊戌政变之新史料》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第332页。

(885) 《复江翊云兼谢丁文江书》，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第574页。

(886) 《戊戌奏稿》，第94页。

(887) 《戊戌政变记》续四库本，第238、262页。两者之相比，一是时间有差异，一称“二十八日”，一称“二十七日”；二是参引文献的年代有差异，一称“雍正、乾隆、嘉庆”，一称“康熙、乾隆、咸丰”。可见梁启超写作时的随意性。

(888) 《戊戌变法》，第2册，第614页。钱恂为张之洞、谭继洵以使才保荐，奉电旨：分省补用知府钱恂，“来京预备召见”。（《电寄档》，光绪二十四年六月十四日）钱恂于七月二十四日前到京。（《总理衙门片行军机处钱恂到京事》，光绪二十四年七月二十四日，《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5363/103）钱恂召见日期见军机处《早事》、《光绪二十四年外官召见单》。

(889) 《郑孝胥日记》，第2册，第681页。严复为詹事府少詹事王锡蕃以“通达时务人才”相保，奉旨：荣禄飭令该员来京，“预备召见”。（《上谕档》，光绪二十四年七月十三日）严复召见日期见军机处《早事》、《光绪二十四年外官召见单》。

(890) 内务府《杂录档》光绪二十四年七月记：“七月二十五日，总管宋进禄等为本月二十九日随驾往颐和园去，现用黄车一辆、青车二辆于是日寅初在顺贞门外预

备，并随侍等处总管、首领、太监等用连鞍马匹，照例在西三座门外预备。于八月初三日还宫。所传车辆、马匹、苏拉等俱于是日在东宫门外预备。”（杂记类1002，杂261）

（891）《丛刊·戊戌变法》，第3册，第442—443页。

（892）《崇陵传信录》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第477页。

（893）《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第177页。其中提到李端棻的奏折时间，并不准确。李端棻六月初六日上奏开懋勤殿、七月二十三日奏留黄遵宪。

（参见24-46、24-68）关于《虎坊摭闻》的介绍，参见24-79。

（894）刘体智又称：“有为又请开懋勤殿，置十友，隐夺政权，于是人人怨恨而大祸作矣。”（《异辞录》，中华书局，1988年，第172、163页）又，“公孤师保”，指太师、太保、太傅、少师、少保、少傅、太子太师、太子太保、太子太傅。王庆保、曹景邠《驿舍探幽录》称：“……并拟开懋勤殿列十坐，以李端棻、徐致靖、宋伯鲁等为十友，而康有为尚不在此内。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第493页）此一记录虽不可靠，但可备一说。

（895）李鸿章于七月二十七日致其子李经方的信中称：“两宫意见甚深，圣躬多病，有谓便血不止，将成痼瘵。时局日变，不知所届，且俟今冬娶孙妇后再相机进退，未敢悻悻然作小丈夫也。”（《李鸿章全集》，安徽教育版，第36册，信函八，第193页）李鸿章至此已有退意。

（896）军机处《上谕档》，光绪二十四年四月二十七日。

（897）军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年七月初七日、初八日。

（898）陈夔龙记：“当戊戌政变后，宫闱之内，母子之间，盖有难言之隐矣。而一班熏心富贵之徒，致有非常举动之议。东朝惑之，嘱荣文忠从速办理。此己亥（1899）冬间事也。公谏阻无效，忧惧成疾。适合肥李公忠外任粤督，行有日矣，来辞公，见公容貌清癯，曰：何忧之深也。公谓文忠曰：……我受恩至渥，责备亦最严。近数日来，求生不能，求死不得，将何以教我？因密语：非常之变，恐在目前。文忠听未终，即大声起曰：此何等事，讵可行之！今日试问君有几许头颅，敢于尝试？此事若果举行，危险万状。各国驻京使臣，首先抗议。各省疆臣，更有仗义声讨者。无端动天下之兵，为害曷可胜言？东朝圣明，更事最久，母子天伦岂无转圜之望？是在君造膝之际，委曲密陈，成败利钝，言尽于此。公闻之，悚然若失。翼日，以文忠语密奏，幸回天聪。闻某相国、某上公颇拟藉端建不世之勋，某上公并手拟一稿，开编公然有‘废立’字样，公急诃止之。上公意颇快快，是诚不知是何肺腑已！余事后亲闻之公者，爰书之于简端。”（《梦蕉亭杂记》，第9—10页）东朝，指西太后；某相国，指刚毅；某上公，指崇绮。

（899）胡思敬《戊戌履霜录》中称：康有为草奏“请天子御门誓众，仿日本参谋本部，萃天下精兵猛将，拔置亲卫，自将之”。（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第376页）胡思敬的这一说法，很可能得自梁启超《戊戌政变记》：“……于是康有为草疏，请仿日本例，置参谋本部，请皇上亲御戎衣，自统之。选天下熊罴之士，不二心之臣，皆拔置亲卫本部中。皇上亲习戎事，与之相狎，可以得人才，而后派以分练天下之民兵焉。”（《戊戌政变记》续四库本，第229页）而梁启超的说法，正来自于《我

史》。

(900) 《戊戌奏稿》影印本，第138—139页。

(901) 李文诏条陈称：“……贾谊上治安六策，首请文帝改正朔、易服色、定官制。诚以变法伊始，非此不足以新天下耳目。然自孔子断行夏时，汉以来正朔相承，无有易者。惟改元则历代皆有，而本朝无之。若改定年号，已足以鼓舞天下。请皇上断自宸衷，改明年为维新元年，庶天下晓然于皇上变法维新之意。奉行者不敢怠废，观政者咸望振光，天下之人心定矣。”（《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5617/27，八月初五日都察院代奏）李文诏是戊戌维新中上条陈最多的官员之一。他对康有为一派不太看好，主张重用张之洞、陈宝箴。该条陈称：“举人于上月十四、十八、二十二、三十等日条上时事，共十二件，内两件专请速调张之洞、陈宝箴晋京，以辅新政。”他的建策当与康有为一派无关。又，李文诏不同意改服制，由此而论：“西人之最精者，政学而已，若其教化俗，尚颇不及中国。中国纲常名教之重，自唐虞以来四千余年矣，实为五洲文明最先之国，西人亦自谓弗及。中国变法在用其长以辅我之短，断不宜用其短而弃我之长。且服色变西制矣，则俗尚礼教亦相应必变。西人讲平权之法，人人皆可自主，其君臣父子兄弟夫妻无不平等，中国亦将变之乎？西人男女相见以握手、接吻为礼重，中国亦变之乎？”他的结论是，“果若此，则纲常教，礼教废，虽骤至富强，然且不可”。

(902) 《戊戌奏稿》影印本，第136—137页。

(903) 康有为在《日本变政考》卷一中称：“臣有为谨按：日本变法改用西服。夫政务其大，苟能务材训农，通商惠工，敬教劝学，授材任能，采其新法开其民，足矣，何必变服？及观此，乃知当时日主睦仁，志欲变法，但与二三维新之士三条实美、岩仓具视等谋之，而朝臣固皆不愿从者，乃欲藉其外服以变易其内心，不得已而行之也……王者改制，必易服色，何为不惮烦若此？或亦专藉以驱易人心耶？易大朝之衣冠，变天下之视听，此非常举动，而日主举重若轻如此。若我中国君权最尊，但定一心，雷厉风行以变之，无藩侯之阻挠，其势最易，或亦不假于变服耶？”（《康有为日本变政考》，卷一，第66—67页，以下版本同，仅注页数）卷五中称：“……日本知万国交通，一国不能独立，既不闭关，而采西法，故并婚姻一例通之。若夫礼服尽改西式，日主亲自断发，并其太后、后妃并去粉黛，皆用西式，与欧西人无异，以示与相亲。此则与治法无与。我中国地大物博，一变法则能自立，原不待衣服之变，亦不必曲示相亲。但孔子明新王改制必易服色、异械器，意者以移易人心耶。”（第6页）卷六又称：“日本之变法亦勇矣，而岛津久光尚以人心守旧，拘泥者多，未能全变，故专重于变服，至御前众议，果敢甚矣，故后卒行之。”（第56页）康有为虽未直接提出易服，但却强调暗示“易服”可其中之带来的神奇效果。又，谭嗣同致汪康年信称：“……郑苏龛前有改衣服之义，细思实不可行，但可望诸异日，渐渐转移，若此时遽入章程，必无益也。”（《谭嗣同全集》增订本，第511页）郑苏龛，郑孝胥。此处谈的是民服，而不是朝服；章程是指《不缠足会嫁娶章程》，可见谭嗣同还是主张“渐渐转移”。

(904) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第332页。

(905) 《班德瑞1898年9月25日在吴淞口外英国轮船公司“琶理瑞”号上与康有为谈话的备忘录》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第527页。

(906)《戊戌奏稿》影印本，第125—134页。康有为在该折中还提出了建设“十京”的计划，即新京（江南）、北京、盛京、兴京、中京（武昌）、西京（成都）、南京（广州）、西北京（兰州或西安）、藏京（拉萨）、西域京（伊犁或迪化）。

(907)康有为在《日本变政考》卷一中称：“臣有为谨按：迁都之说，不能自强者，恐为强敌所胁制，宜深入内地。能变法自强者，与外国相流通，宜近海滨。日本旧俗，与我中国同，国主至尊。大久保利通所谓九重深邃，迥异人间。其得近黼座，不过公卿数人。固知上下否隔，旧国通例。惟欲变政自强，则所见公卿数十人，未必皆才，而天下通才硕士，滞在下僚，人主反不得而见之，是非示尊而隔绝人才也，乃令人主蔽愚无知也……”（《康有为日本变政考》，卷一，第18页）康有为此中强调的不是迁都，而是由迁都引起的君主可与下层的“通才硕士”交往的机会，以能广进人才。又，《时务报》第65册（光绪二十四年五月十一日出版）发表《论中国迁都得失》，主张迁都南京。该文在编排中纳入英文编译，作者可能是外国人。

(908)《丛刊·戊戌变法》，第1册，第335、340页。

(909)《知新报》影印本，第2册，第1127—1128页。“康工部奏请裁撤厘金片”未收入梁启超的《戊戌政变记》，宣统三年编《戊戌奏稿》亦未收入，而以“请裁厘金折”为名存目。黄彰健认为“此片亦不真”。（《康有为戊戌真奏议》，第529页）孔祥吉称，该片“系康氏在日本补缀另写，而其中仍有细节与”陈其璋于四月十七日所上“请加税撤厘片”相同。（《救亡图存的蓝图》，第90—91页）但若细细对照，其主旨到内容，毕竟是大异。

(910)康有为曾有一诗，其题记曰：“割台行成后，与陈次亮郎中炽、沈乙庵刑部曾植、丁叔衡编修立钧、王幼霞侍御鹏运、袁慰亭观察世凯、沈子封编修曾桐、徐菊人编修世昌、张君立刑部权、杨叔峤中书锐，同开强学会于京师，以为政党之嚆矢，士人云从。御史褚成博与大学士徐桐恶而议劾，有夜走告劝遁出京者。是时，袁、徐先出天津练兵，同志夜钱观剧，适演十二金牌召还岳武穆事，咸歔歔。李玉坡理卿至泣下。即席赋此，呈诸公。未几，余亦告归，留门人梁启超任之。”（康有为遗稿：《万木草堂诗集》，第63页）此中可见当时袁世凯与康有为之间的交往。然康称此次夜宴似为袁、徐送行而设，时间上似为有误。康有为于八月底离开北京，经天津南下；另据军机处《洋务档》，派袁世凯接练新建陆军为十月二十二日之事，而袁正式去接手为十一月之事。又，康于1913年（民国二年）复袁世凯电称：“强学旧游，相望垂白。”康于1917年（民国六年）《请袁世凯退位电》称：“昔强学之会，饮酒高谈，坐以齿序，公呼吾为大哥，吾与公兄弟交也。今同会寥落，死亡殆尽，海外同志，惟事与公及沈子培、徐菊人尚存，感旧歔歔，今诚不忍见公之危，而中国从公以灭亡也。”（《康有为政论集》，下册，第925、941页）

(911)光绪二十二年三月十一日，袁世凯致信李鸿藻称言：“盖练兵事极杂沓，在在均应讲求，必须有威信素孚之重臣，通盘筹划，彻底考核，始可有补时艰，否则断难立国。反复筹思，每至彻夜不寐，因具稟拟恳军务处堂宪，奏请简派重臣，专司练兵，凯得追随秉承，庶免陨越。倘蒙邸堂采纳，可否乞商请荣大司马肩此重任。大司马忠义为怀，明达事理，必可补偏救弊，措置裕如。盱衡时局，曷胜幸盼。”（转引自孔祥吉、村田雄二郎：《一个日本记者笔下的袁世凯》，第287页）

(912)胡景桂奏，光绪二十二年四月十六日，《军机处录副·光绪朝·军务类·人事

项》，3/117/5913/38。

(913) 该谕旨称：“前因天津新建陆军特派袁世凯督练洋操，优给饷项，原冀壁垒一新，尽洗从前勇营习气。兹有人奏袁世凯徒尚虚文、营私蚀饷、性情谬妄、扰害地方一折，该员所练各军饷项最巨，必应切实操练，饷不虚糜，方收实效。著荣禄驰赴天津，将该员督练洋操一切情形，详细查明，能否得力。断不准徒饰外观，毫无实际。其被参各节，是否属实，一并秉公确查，据实具奏。原折著钞给阅看。”（《军机处《洋务档》，光绪二十二年四月十六日）谕旨的用语是相当严厉的。

(914) 荣禄折，光绪二十二年五月十三日，《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5914/37；荣禄片，《军机处录副·光绪朝·军务类·训练项》，03/120/5996/85。

(915) 与荣禄、袁世凯多有关系的陈夔龙记：袁世凯督办新建陆军，“当奏派时，常熟不甚谓然，高阳主之。诿成立甫数月，津门官绅啧有烦言，谓袁君办事操切，嗜杀擅权，不受北洋大臣节制。高阳虽不护前，因系原保，不能自歧其说，乃讽同乡胡侍御景桂，摭拾多款参奏。奉旨命荣文忠公禄驰往查办。文忠时官兵尚，约余同行……文忠驰往小站，该军仅七千人，勇丁身量一律四尺以上，整齐精壮，专练德国操。马队五营，各按方辨色，较之淮练各营，壁垒一新。文忠默识之，谓余曰：君观新军与旧军比较何如？余谓素不知兵，何能妄参末议。但观表面，旧军诚不免暮气，新军参加西法，生面独开。文忠曰：君言是也。此人必须保全，以策后效。迨参款查竣，即以擅杀营门外卖菜佣一条，已干严谴，其余各条，亦有轻重出入。余拟复奏稿‘请下部议’。文忠谓，一经部议，至轻亦应撤差。此军甫经成立，难易生手，不如‘乞恩姑从宽议，仍严饬认真操练，以励将来’。复奏上，奉旨俞允。时高阳已病，仍力疾入直，阅文忠折，拂然不悦。退直后，病遂增剧。嗣后遂不常入直，旋即告终。”（《梦蕉亭杂记》，第64—65页）

(916) 荣禄奏，光绪二十四年五月二十九日，《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5362/5。

(917) 《军机处录副·光绪朝·军务类·训练项》，3/121/6033/16。荣禄时任协办大学士、督办军务处会办大臣、兵部尚书、步军统领。

(918) 军机处《上谕档》，光绪二十三年十二月二十五日。荣禄该折于当日呈送慈禧太后。

(919) 军机处《上谕档》，光绪二十四年二月初一日；《戊戌变法档案史料》，第328—329页。该折当日呈送慈禧太后。

(920) 《翁同龢日记》，第6册，第3102页。

(921) 袁世凯于光绪二十四年二月二十七日写信给徐世昌称：“……来京恭邸即病甚，不能见人。此外各邸堂均见。添兵事、饷械、自造子弹，均可移归部筹，分驻说亦可行，但恭邸未见，不能定耳……已切言必亡必分之道，必须大变法以图多保全数省各语，然均不能照办……”（《袁世凯致徐世昌函》，《近代史资料》，总37辑，第11页）此中可见，袁世凯至京以“大变法”游说，添兵、饷械、自造子弹事某些“邸堂”也同意“部筹”经费，即改由户部拨款，但户部款项最后尚未能落实。

(922) 《军机处录副·光绪朝·工业类·机器局项》，3/144/7127/53。

(923) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年四月初五日，该片当日呈送慈禧太后。

(924) 徐致靖保举袁世凯折中，提及袁部未能扩军的原因，称“徒以饷无所措，不敢冒昧招募，是以迁延至今”。（《戊戌变法档案史料》，第165页）

(925) 戴逸：《戊戌年袁世凯告密真相及袁和维新派的关系》，《清史研究》，1999年第1期。言敦源，字仲远，江苏常熟人，翁同龢之同乡。据其子言镕甫称：“翁文恭公校士国子监，见先君文字而亟称之，然屡应乡试不售，以知友之荐往小站，参新军幕府，受知遇项城袁公。”（《甹庄存稿跋》，台北文海出版社，“近代中国史料丛刊续编”，第21辑，第206册。又，言敦源与袁世凯、徐世昌、凌福彭交善，该书后影印三人文字与书信）

(926) 《许姬传七十年见闻录》，第22—23页。

(927) 《袁世凯致徐世昌函》，《近代史资料》，总37期，第12—13页。“荫”，荫昌；“金波”，张锡奎。“吴懋鼎、端方、徐建寅同得三品卿，督理工农三事，津上哗然”一语，主要是对吴懋鼎有看法，因吴曾是汇丰银行的买办。

(928) 徐世昌：《韬养斋日记》手稿，第16册，天津社会科学院图书馆藏。杨天石提供我光绪二十四年七、八两月日记的复印件，在此致谢。

(929) 王照：《方家园杂咏二十首并记事》其三，《近代稗海》，第1册，第5页。王照与犬养毅的笔谈中又称：“康又托徐致靖劝照往芦台夺聂提督军以卫皇上，照力辩其不可，谓太后本顾名义，无废皇上之心，若此举动，大不可也。康又托谭嗣同、徐仁镜与照言，照大呼曰：王小航能为狄仁杰，不能为范雎也。伊等默然。自是动兵之议不复令照知。”（《关于戊戌变法的新史料》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第332页）范雎（？—前255），战国时魏国人，秦国名相，此处似指范雎建议秦昭王为崇王权而废太后，逐其同母弟及母舅事。狄仁杰（630—700），唐代名臣，此处似指狄仁杰在武则天当政时数以母子天性为言，力保太子，使武则天去世后复唐嗣。王照之意在于调和两宫，以保帝位；而非唆使光绪帝向慈禧太后夺权。

(930) 《丛刊·戊戌变法》，第4册，第58页。

(931) 《戊戌变法档案史料》，第164—165页；《康有为戊戌真奏议》，第71—73页；《救亡图存的蓝图》，第231—234页。（参见24·71）

(932) 军机处《电寄档》、《随手档》，光绪二十四年七月二十六日。

(933) 见“制台辕门钞”，《国闻报》光绪二十四年七月二十八日、八月初一日。二十八日又以“廉访蒙召”为题刊出消息：“直隶按察使袁慰亭廉访二十六日由北洋大臣荣中堂饬知奉总署电咨奉旨饬令来京陛见，廉访即于是日下午谒见中堂，不日内即当乘坐火车晋京……”

(934) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初一日。袁世凯《戊戌日记》对于此次召见记：“光绪二十四年七月二十九日，予奉召由天津乘第一次火车抵京，租寓法华寺。上驻蹕颐和园，即托友人代办安折膳牌，定于八月朔请安。次日早起，检点衣冠各件，先派人赴海淀觅租寓所，午后至裕盛轩，遂宿焉。初一日四鼓诣宫门伺候，黎明在毓兰堂召见，上垂询军事甚详，均据实对。候间，即奏曰：‘九月有巡幸大典，督臣荣禄饬臣督率修理操场，并先期商演阵图，亟须回津料理，倘无垂询事件，即请

训。’奉上谕，候四日后请训，可无大耽搁等语。退下，回轩少食就寝，忽有苏拉来报，已以侍郎候补，并有军机处交片，奉旨令初五日请训……”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第549页）“毓兰堂”，即玉澜堂，光绪帝在颐和园的寝宫。

(935) 《丛刊·戊戌变法》，第1册，第549页。

(936) 《诡谋直纪》由杨天石、汤志钧发现，并进行了研究（参见杨天石：《跋毕永年〈诡谋直纪〉》，《海外访史录》，社会科学文献出版社，1998年，第40—46页；汤志钧：《关于戊戌政变的一项重要史料：毕永年的〈诡谋直纪〉》，《乘桴新获》，第25—38页）。

(937) 参见杨天石：《毕永年生平事迹钩沉》，《民国档案》，1991年第3期；房德邻：《维新派“围园”密谋考：兼论〈诡谋直纪〉的史料价值》，《近代史研究》，2001年第3期；汤志钧：《关于〈诡谋直纪〉》，《清史研究》，2002年第2期；孔祥吉、村田雄二郎：《对毕永年〈诡谋直纪〉疑点的考察：兼论小田切与张之洞之关系及其进呈〈诡谋直纪〉的动机》，《广东社会科学》，2008年第2期。后文引小田切给外务次官都筑的报告“康有为等寄给同人的书信到达，毕永年拆阅信件，书中有唆使毕等人，使其开发事端的语言。阅信后原先对康有为存留疑心而持宽容态度的同人大为激愤。所以，毕永年将已对平山周隐秘了很久的政变当时的实况记述下来，标题为《诡谋直纪》。毕将《直纪》交平山周阅览，平山又给下官看。从《诡谋直纪》中看出当时实况，见其中还有颇有供参考、有价值的内容，急忙抄写后，即刻呈送，敬请查阅。”并据《诡谋直纪》的正文并非毕永年字体，且袁世凯之“袁”字多有录错，推导出结论：“所谓《诡谋直纪》，实际上是把毕永年与平山周等人有关毕氏戊戌七月二十七日至八月初六日在京见闻的谈话，归纳整理，按日记的形式予以编排，形成了现在我们见到的《诡谋直纪》。其目的则在于使日本政府更加了解康有为过去的‘不当’行为，以达到张之洞与清政府所再三要求的，驱逐康有为离开日本的目的。”我以为，此论甚险。

(938) 毕永年记：七月二十九日晚九时，康有为召毕永年至其室，告以“效唐张柬之废武后之举”，以袁世凯为李多祚。康称：“吾已令人往远（袁）处行反间之计，袁深信之，已深恨太后与荣禄矣。且吾已奏知皇上，于袁召见时，隆以礼貌，抚以温言，又当面赏茶食，则袁必愈生感激而图报矣。”八月初一日，毕永年见到谭嗣同，商量此事。谭称：“此事甚不可，而康先生必欲为之，且使皇上面谕，我将奈之何？”（《海外访史录》，第40—42页；《乘桴新获》，第26页）此中提到的行反间计，即徐仁录小站之行；但提到康上奏光绪帝，光绪帝面谕谭嗣同，使人生疑：康有为、谭嗣同通过何种渠道与光绪帝联系？又，郑孝胥在八月初一日的日记中称：“午后，过译书局，梁卓如、康幼博约一点钟饭，至时，主人犹未至，遂留字而去。”（《郑孝胥日记》，第2册，第680页）可见当日梁启超、康广仁之忙碌，以至耽误约会。

(939) 《梦蕉亭杂记》，第65页。

(940) 赵炳麟：《光绪大事汇鉴·戊戌之变》，黄南津等点校，《赵柏岩集》，广西人民出版社，2001年，第239—240页。黑体为引者所标。又，赵炳麟称：“此诏后至宣统元年由杨锐之子呈都察院。是时炳麟掌京畿，主持代奏，并连疏请宣付实录。”“掌京畿”，即为“掌京畿道监察御史”。赵炳麟有“请宣布德宗手诏编入《实录》疏”宣统元年八月十七日、“请再宣布德宗手诏编入《实录》疏”宣统元年十一月初九日两折，说明杨应昶、黄尚毅交还光绪帝密诏，请都察院代奏，并请编入《实录》。（同上书，第491—493页）又，袁世凯在《戊戌日记》称其曾见过该密诏，谭嗣同“及出示朱谕，乃墨笔所书，字甚工，亦仿佛上之口气，大概谓‘朕锐意变法，老臣均不顺手，如操之太急，又恐慈圣不悦，饬杨锐、刘光第、林旭、谭嗣同另议良法’等

语。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第551—552页）

(941) 参见《戊戌变法史研究》，第429—434页；《康有为变法奏议研究》，第328—331页。

(942) 戊戌政变后，康有为出逃海外，刊布光绪帝给杨锐的密诏，多有改窜。汤志钧将康有为屡次刊布的第一道密诏录于下：一、光绪二十四年九月初五日（1898年10月19日）上海《新闻报》所刊为：“朕维时局艰难，非变法不能救中国，非去守旧衰谬之大臣不能变法，而太后不以为然。朕屡次几谏，太后更怒。今朕位几不保，汝可与杨锐、刘光第、谭嗣同、林旭诸同志妥速密筹，设法相救。朕十分焦灼，不胜企望之至。特谕。”康有为由此将自己定为受诏之人，而“奉诏救主”。二、明治三十一年十月二十五日（1898年10月25日）《台湾日日新报》所刊，将“汝可与杨锐、刘光第、谭嗣同、林旭诸同志”，改为“汝可与谭嗣同、林旭、杨锐、刘光第诸同志”。即将谭嗣同、林旭放在前面。三、十一月初九日，日本外务省收到驻上海代理领事小田切万寿之助抄送康有为的《奉诏求救文》，在“非去守旧衰谬之大臣”后，又添加“而用通达英勇之士”。此外还有数种版本，文字大同小异。（《关于光绪帝密诏诸问题》，《乘桴新获》，第29—62页）

(943) 军机处《随手档》，光绪二十四年八月初二日。

(944) 《戊戌变法档案史料》，第167页，《上谕档》，光绪二十四年八月初二日。

(945) 参见黄彰健：《康有为衣带诏辨伪》，《戊戌变法史研究》，第440—457页。该文录有《字林西报周报》所录康有为公布的第二道密诏的两个英文版本，前后文字稍有异。参见汤志钧：《关于光绪帝密诏诸问题》，《乘桴新获》，第29—62页。该文录有日本代理驻上海领事小田切万寿之助致外务省的报告，所附康有为《奉诏求救文》录第二道密诏：八月初二日，林旭带出朱笔密谕：“朕今命汝督办官报，实有不得已之苦衷，非楮墨所能罄也。汝可迅速出外国求救，不可迟延。汝一片忠爱热肠，朕所深悉，其爱惜身体，善自调摄，将来更效驰驱，共建大业。朕有厚望焉。特谕。”（八月初二日，汤志钧误作初一日，据原档改）其中又增加了“出外国求救”的内容。又，日本驻华公使矢野文雄曾收到康有为从香港发来的照会，录有第二道密诏：“朕今命汝督办官报，实有不得已之苦衷，非楮墨所能罄也。汝可迅速出外，万勿迟延。汝一片忠爱热肠，朕所深悉。其爱惜身体，善自调摄，将来更效驰驱，共建大业，朕有厚望焉。特谕。”（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第1册）其中并无“出外国求救”的文字。

(946) 《关于戊戌政变之新史料》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第332—333页。又，冯自由《戊戌后孙康两派之关系》称：孙中山派陈少白、平山周与康有为、梁启超会见，王照、徐勤、梁铁君出席。“……谈论间，王照忽语座客，谓：‘我自到东京以来，一切行动皆不得自由，说话有人监视，来往书信亦被拆阅检查，请诸君评理是何道理’等语。康大怒，立使梁铁君强牵之去……少白疑王别有冤抑，乃嘱平山伺机引王外出，免为康所羁禁，平山从之。果于数日后窥康师徒外出，径携王至犬养寓所，王遂笔述其出京一切经过及康所称衣带诏之诈伪，洋洋数千言，与康事后纪述多不相符。由此康作伪之真相尽为日人所知……”（《革命逸史》，初集，第49页）由此而论，王照称“今□兄在此证康、梁之为人”，“□兄”当为平山周。

(947) 转引自杨天石：《犬养毅纪念馆所见孙中山、康有为等人手迹》，《历史档案》，1986年第1期，第126页。

(948) 《遗稿·万木草堂诗集》，第91页。

(949) 《遗稿·万木草堂诗集》，第92页。

(950) 《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176页。关于《虎坊摭闻》的介绍，参见2479。

(951) 《觉迷要录》录《日本深山虎太郎与康有为书》，谓：“……独闻足下之去国，因奉有衣带密诏，故出疆求救云云，则仆惧未足解天下之惑。仆读密诏，足下所宜哀痛急切甚矣。足下而有程婴、贯高之劲节也，当单身入阙，谋出君囚，事虽不捷，百代之下，生气凛然。如有杵臼、田叔之苦心也，当急出都门，裹粮结袜之不遑。乃足下迟迟而去，悠悠而行，如曾不知大祸将及其身。闻舟泊烟台，尚登岸买物。当时微（无）某君仗义释难，则足下必不免于虎狼之口矣。若曰大人胸中绰绰有余地，然独不念贵国大皇帝厚望于足下者乎？‘爱惜身体，善自调护’者何在？诚使足下处是际，知危将近也，必当直赴朝鲜或香港，以免万死，何乃赴上海，自冒不测？……闻叶斯克兵船将并抵重庆舟，促足下俱去，足下愕然不知所出。西报言，是时足下尚不知罗网之将及。呜呼！果信耶？欲仆无惑于受诏之事，不可得也……”（《觉迷要录》，录三，第10—11页）

(952) 《日本深山虎太郎与康有为书》称：“曩者足下在香港作文寄各报馆，丑诋太后，表白其十大罪，又作《奉诏求救文》，函致列国使臣，发讦椒房阴事，延及太后、皇帝母子之际。若太后、皇帝之猜嫌，果如足下言，则足下之文，适足以增皇帝之危……今足下如鸿飞冥冥，弋者不能从，放论纵言，无害于身家，然贵国大皇帝囚在宫中，为守旧党人所挟制，可不为寒心哉？”（《觉迷要录》，录三，第12—13页）王照1929年《复江翊云兼谢丁文江书》，称：“《戊戌政变记》捏造景帝口出恨那拉之言，因此景帝几遭不测之祸，吴德瀛曾寄书责梁氏。”（《丛刊·戊戌变法》，第2册，第575页）黄彰健指出：康“所写的公开信及《奉诏求救文》，对慈禧备极丑诋，还可能是借刀杀人。唐才常所散发的富有票，辜鸿恩所散发的贵为票，富有及贵为是‘富有四海，贵为天下’的省略，其中隐含着康有为的名字。”黄彰健并称“康、梁本不忠于光绪”。（《康有为衣带诏辨伪》，《戊戌变法史研究》，第451—452页）

(953) 据军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十二日。另两道为：“裕禄、李端棻著补授礼部尚书、阎普通武著补授礼部左侍郎、萨廉著补授礼部右侍郎。”“李培元著补授吏部右侍郎，刘恩溥著补授仓场侍郎，曾广奎著补授都察院左副都御史。”又据军机处《电寄档》，光绪二十四年七月二十三日，军机处电寄谭继洵旨：“湖北巡抚关防著交张之洞收缴。谭继洵来京听候简用。”这是一次大的调整。

(954) 李鸿章于光绪二十四年七月二十七日致李经方信中称：“二十二日忽奉明诏，毋庸在总署行走，莫测由来，或谓樵野揽权蒙蔽所致。然吾衰已甚，借以静养避谤，亦为得计。”（《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第193页）陈夔龙后来回忆称，他送张荫桓遭戕后，见到李鸿章，李对其称：“不料张樵野也有今日！我月前出总署，几遭不测，闻系彼从中作祟，此人若不遭严谴，是无天理。”（《梦蕉亭杂记》，第13—14页）

(955) 《国闻报》光绪二十四年八月初二日以“合肥相国出总署述闻”为题刊出消

息：“……其一谓李傅相出总署系恭忠亲王定策。向来总署各堂与外人交接，均在衙门，无私宅延见外人者。傅相在北洋年久，且曾奉命游历欧美，凡西人来华，无不欲一觐丰采。在署接见之后，多有至私宅拜谒，为京朝大夫所罕见。恭忠亲王恐有泄漏机要，故预定此策，以正人臣无外交之义。此一说也。有谓比公司承借芦汉铁路款项前，英人以名为比股，实为俄款……英相沙士伯雷侯电至总理衙门诘问，以为国之大臣言国之大事，不应如此欺人，实与两国交际大有妨碍云云。此又一说也。有谓中国士大夫怨于去年胶州、旅顺之事，均大悟往者联俄非计，而思结好英、日，以为互相抵制之法。适伊藤侯游历来华，欲借此结纳之，恐李傅相坚守联俄之说，或致阻挠大计。此又一说也。或又谓李傅相每日至署，风雨不间，一切公事，有为各堂所未知，而李傅相先得其肯要者。有本非傅相所应办之，进而恐其泄露机要者。同列忌之，致有此旨。此又一说也。”

(956) 林权助于1898年9月8日致大隈重信首相兼外相的电报称：“（158）李鸿章已解除总理衙门大臣一职，但仍保留内阁大学士头衔。据可靠消息，他被指责为亲俄。有进一步的消息即电告。”12日电报又称：“（161）关于我的第158号电报，俄国代办并未向我掩饰对李（鸿章）失势的不快。英国公使告诉我，他曾不得不对抗李的反英态度。毫无疑问，李的失势是对俄国政策的打击。”（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第658—659页）

(957) 袁世凯：《戊戌日记》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第552—553页。

(958) 荣禄于光绪二十四年六月曾有一信给杨崇伊：“津门握晤，藉慰闾衷。顷展惠书，知前寄一缄已邀请及……执事抱负不凡，留心兵事，思欲及时自效，足见关怀大局，报国情殷。鄙人谬膺重任，亟思得贤自助，无如执事现官侍御，非疆臣所应奏调，格于成例，未便上陈。将来倘有机会可乘，必为设法以展长才。”（《荣禄函稿底本》，第5册，清华大学图书馆藏，转引自《戊戌变法文献资料系日》，第861页）由此可见，杨崇伊与荣禄虽有交往，但杨有意请荣禄奏调北洋，参预练兵事务时，荣禄即以“成例”拒之。

(959) 杨崇伊光绪二十四年八月十一日上奏“召荣禄入京李鸿章署理北洋片”称：“……应请即日宣召北洋大臣荣禄来京，以资保护。至北洋紧要，不可一日无人……可否请旨飭大学士李鸿章，即日前往暂行署理……”（《戊戌变法档案史料》，第466页）光绪二十五年五月初八日上奏“廷臣交章自请罢斥折”称：“……臣自入谏台，首劾强学会，交章诸臣大半会中人也；次劾文廷式，诸臣又力附文廷式力攻李鸿章者也。去秋劾康逆，则高燮曾曾首保康逆，张仲忻先与康逆交，后来乃疏，余诚格实康逆之师，曾广汉为臣言，八月初五见其在天津酒楼与康逆话别，咨嗟太息者也。三事皆发于臣，久为诸臣所不平，至目下之事，非臣私意为之。刘学询所呈手折，荣禄、奕劻各有一分，如有窒碍，早已奉驳，岂得私令来京。局外诸臣不知，又不解所为何事，故作危言曰他日恐有大祸。夫去秋大祸在目前，诸臣岂得不知？臣又两至徐桐寓所相告，不识当时以臣方为何，如今乃远见他日之大祸乎？臣惟甲午之事诸臣恶李鸿章，始劾其主和误，因朝廷不即罢斥，交章告变，谓其联姻东洋，反状已著，甚且有安维峻狂谬之奏。次年赴马关到京，不得不拜洋人，徐桐又复参奏。今试问李鸿章反乎？联姻东洋乎？主和果误乎？心迹既明而大局如斯矣。当日翁同龢、徐桐、李鸿藻同一主持，今翁同龢重处而李鸿藻乃谥文正，徐桐犹自诩公忠。去秋大局岌岌，徐桐惟引疾高卧，以杨锐之诛，不能无恨于臣，盖杨锐为徐桐倾信之门生。今日所

言，大约门生立稿，虽非为康复仇，或因杨起意，徐桐为门生所用……”（《军机处录副·补遗·戊戌变法》，3/168/9447/11）杨崇伊保刘学询赴日本而受到谏台攻击，杨上奏自辩。

（960）《郑孝胥日记》，第2册，第681页。“幼陵”，严复。“漱谷”，林旭。合肥，李鸿章。

（961）《缘督庐日记》，第5册，第2737页。“圣门诸贤”指康有为及其党人；“省馆”指省会馆；“凤石”，陆润庠；“蔚若”，吴郁生；王、廖两枢臣指王文韶、廖寿恒。

（962）《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第177页。

（963）苏继祖称：“怀尚书守旧之无能者也，此番因人受累，深蒙太后怜之，召赴颐和园详询本末，令其暂且忍耐，而怀急欲作官，复有天津之行。”七月二十二日，“天津有人见自京乘火车来督署者数人，势甚耀赫，仆从雄丽，有言内中即有怀公塔布、立公山也……京中有言，立玉甫曾于七月奉太后密谕，潜赴天津，与荣相有要商也。”二十八日，“杨崇伊至天津见荣相。”三十日，“早车有荣相密派候补道张翼进京谒庆邸，呈密信并稟要事。据有见此信者，言有四五十页八行书之多。”八月初二日，“杨崇伊等赴颐和园，奏请训政。”“庆邸、端邸同赴颐和园，哭请太后训政，且言伊藤已定初五日觐见，俟中国事机一泄，恐不复为太后有矣。”（《戊戌朝变记》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第339—344页）恽毓鼎称：“怀之妻素侍颐和宴游，哭诉于太后，谓且尽除满人，太后固不善上所为矣……御史杨崇伊、庞鸿书揣知太后意，潜谋之庆亲王奕劻，密疏告变，请太后再临朝，袖疏付奕劻转达颐和园。”（《崇陵传信录》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第476页）赵炳麟称：“先是怀塔布、立山等皆至津，言宫中事。怀、立久领常侍，太后党也。怀被革，尤怨上，思制之。御史杨崇伊，善总管太监李连英，内事纤悉报知之。崇伊亦出天津，诣荣禄，告曰：‘上之用慰亭（袁世凯字），欲收兵权也。上得权，必先图公，公其危哉。且康有为乱法，臣工怨之，事宜早图也。’翰林院编修林开谟，旭同族叔也，素恶旭所为，而因旭多知内事，亦在荣禄座上赞崇伊言……荣禄谓崇伊曰：‘尔言官也，可约台垣请太后训政，试归与庆邸谋之。’遂为书与崇伊还京。”（赵炳麟：《光绪大事汇鉴·戊戌之变》，《赵柏岩集》，上册，第240页）《申报》光绪二十四年十月初八日以“变革溯源”为题刊出消息：“京师友人来函云：朝廷革变新政，言人人殊。或谓怀塔布尚书于被遣后，私赴天津，商求荣中堂。又尚书系皇太后懿亲，因得入宫泣求皇太后，其太夫人亦进宫泣诉，致有此变。但尚书于落职后，即往西山，杜门不出，并未赴津，安有商求之事。又本朝定例，凡革职人员不得擅行进宫，况皇太后懿亲……”（转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第457—458页）

（964）荣禄于八月初三日有三电，说明局势：一、“初二日戌刻，接聂提督电称，昨下午六点钟由营口来兵轮七艘，三只泊金山嘴，四只泊秦王岛。风闻系英国兵舰，何以突来如此之多等语。复于亥刻又接该提督来电称，查沽子药库在塘泊〔沽〕南，现外国兵轮已泊塘泊〔沽〕口内，系在大沽子药库背后，相去太近，求饬罗镇严加防备各等情。除电饬罗镇不动声色暗为防探，并一面派委黄道建策密赴塘沽查探。特先电闻，务望询明英使何事，即先电示。一俟黄道查复，再行电达钧署。禄。萧，亥刻。”二、“顷电想达。复于子刻接李镇大霆电称，顷据榆防袁统带飞禀，前电言洋河口、金山嘴来兵轮四艘，距岸二十里，查系英艇，复问来由，直谓俄国意甚不善，英廷特派来此保护中国云云。同时又接该镇来电言，复接袁统带电称，今日来英国鱼雷

艇二、兵轮一，连前共计七艘，内有提督座船一艘，齐泊定远炮台前面，离岸约八里许。职镇准于初三日搭车赴关各等情。查俄国现在并未开衅，该兵船所称俄意不善，来此保护等语，不知何所见而云然？抑或他国捏称英船，均不可知。特此电闻。禄。江，子刻。”三、“昨据聂提督电称，外国兵轮泊入塘沽口内，当派黄道建筦密往探视。顷据复电称，职道已于初二日到塘沽，详查口内并无英兵船，塘沽只泊日本兵船一艘，查系前两月所来。现口外亦无兵船等情。除一面电飭大沽炮台、山海关各口确实查探究竟何项兵轮，共有几艘，现泊何所？俟查复到时，再行电闻。禄转。江，午刻。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）《洋务档》，光绪二十四年八月初四日记：“据总理各国事务衙门送到荣禄电信三件，依克唐阿电信一件，照录呈览。”由此可知，以上三个电报于八月初四日由总理衙门呈光绪帝。

(965) 《丛刊·戊戌变法》，第1册，第549—550页。陈家沟，很可能是今天天津市河北区狮子林以东的陈家沟子。

(966) 《上谕档》，光绪二十四年八月十二日。又，八月初八日，即戊戌政变两天后，董福祥出奏，称光绪帝将奉慈禧太后于九月初五日至二十五日校阅各军，请求担任宿卫。“伏查奴才所部前经议准移札涿州，近因查明涿州不便驻扎，奏请仍留正定，毋庸开赴涿州，蒙恩允准。各营自操演外，实皆无事。恭遇銮舆巡幸，奴才岂敢自安。拟敬选派队伍，躬自率赴天津，以备宿卫。如蒙允准，奴才拟早日成行，余营仍留正定，暂且派员经理。”（董福祥：“恭遇驾幸天津请旨宿卫折”，光绪二十四年八月初八日，《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/10）董福祥奏折，说明其对已经发生的政变尚不清楚，且至八月初八日，董本人在正定，其部也未有调动。

(967) 军机处《随手登记档》，八月二十一日记：“朱批董福祥折：一、遵调六营移扎秦王岛折。”并注明：“报，四百里，八月十八日正定发。无夹板。印封马递发回。”

(968) 《上谕档》，光绪二十四年八月二十一日。

(969) 董福祥：“所部陆续开拔前进片”，光绪二十四年九月初一日；“遵旨移扎南苑折”，光绪二十四年九月初七日。（《军机处录副·光绪朝·军务类·训练项》，3/121/6033/64、69）

(970) 杨崇伊奏折原件上写明为八月初三日。现存中国第一历史档案馆杨崇伊奏折，还留有其封套，其正面字样为“内一件”“光绪二十四年八月初三日”，背面为“谨”“掌广西道监察御史杨崇伊跪封”。又查军机处《早事档》、《随手档》，皆不见该折之记录，可见未经过奏事处。

(971) 《国闻报》光绪二十四年八月初十日以“参劾传闻”为题刊出消息：“杨莘伯（崇伊）侍御既纠集同志联名具折求皇上呈请皇太后训政……或云杨侍御前折系求某亲王面递者。”九月初五日以“杨御史召见述闻”为题，称言：“北京访事人来函云：杨莘伯御史既于上月初具密折由某亲王转呈大内，请皇太后训政……”

(972) 《戊戌变法档案史料》，第461页。“依藤”即“伊藤”之误。

(973) 李鸿章于光绪二十四年七月二十七日写信给其子李经方称：“近日国事详于电报，众言庞杂，用人太乱，内意竟欲留伊藤为我参政，可笑也。”（《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第193页）当时京城更是多有传言，将留伊藤博文主

政。《国闻报》八月初二日以“伊藤至北京情形”为题发表消息“……初一日伊侯至总署拜见在署王、大臣，坐谈两点钟之久。闻初二日张樵野司农函伊藤夜宴。旬澡传言，有初五日入觐皇上说。近日京朝大小官奏请皇上留伊藤在北京，用为顾问官，优以礼貌，厚其饷廩。持此议者甚多，未悉朝廷之意何如也。”

(974) 据升平署档案，该日戏班是卯正二刻进门，“巳正五分开戏，戌正二刻十分戏毕”。（内务府升平署《恩赏日记档》，光绪二十四年八月初三日，423/5-32-1）上午10时5分开戏，当戏结束时，已是晚上8时40分。

(975) 《穿戴档》，光绪二十四年八月初三日记：“上戴绒草面生丝缨冠……卯正，玉澜堂见大人，毕。巳初，寻常褂下来，更换石青江绸单金龙褂，戴伽南香朝珠，挂带挎。办事后，外请至乐寿堂圣母皇太后前请安，毕，至颐乐殿看戏。午初进晚膳。未正，外请还养心殿。朝珠、金龙褂、带挎下来，更换寻常褂。”（《宫中各种档簿》，第1816号）卯正为6时，巳初为9时，午初为11时，未正为14时。光绪9时之后去慈禧太后处，下午2时离开回宫中。

(976) 内务府《日记档》（颐和园），光绪二十四年八月（杂244/日244）。

(977) 内务府拟定的行程为：“八月初四日，圣母皇太后在乐寿堂进早膳毕，总管二名奏请圣母皇太后从水木自亲码头乘船至广源闸西码头，下船乘轿至万寿寺拈香，毕，步行至御座房少坐，乘轿至广源闸东码头，下轿乘船至倚虹堂少坐，乘轿进西直门、西安门，由西三座门进福华门，由瀛秀园门还仪鸾殿。”（内务府《杂录档》〔颐和园〕，光绪二十四年八月）如果与以往慈禧太后的行程相比，只是少了在御座房用早膳，此也是因为决定仓促而不及准备。其余的一切与以往完全相同。又内务府奉宸苑《值宿档》，光绪二十四年记：“八月初四日询得今日皇太后在乐寿堂用早膳毕，至万寿寺拈香，至倚虹堂少坐，进西直门、西安门、西三座门还海。”奉宸苑即为管理西苑等处的机构，此记载很有可能不是文件的转抄，而是事后的记录。

(978) 《清代起居注册》光绪朝，第61册，第31221页。

(979) 《海外访史录》，第44—45页；《乘桴新获》，第27—28页。这一天上午，毕永年因未同意率袁世凯兵捉拿慈禧太后，而与康广仁发生冲突。又，总理衙门于八月十一日收到上海道电报，称：“今早粤藩岑春煊到沪，面述伊初四日出都，梁犯（启超）约而同行，未果……”（《总理衙门清档收发电》，01-38/17-7）如梁决定初四日与岑同行，最晚似应在初二日晚作出决定。而梁启超此晚的活动情况不明。

(980) 《戊戌政变记》续四库本，第257页。

(981) 《遗稿·万木草堂诗集》，第91、92页。

(982) 时任军机处汉头班首席章京的继昌称：“按军机章京本有恭缴朱笔差使，至军机处奉有朱笔，若当日有述旨事，即随时缴进，否则俟月底恭缴。”（《行素斋杂记》，卷下，第23页）

(983) 清代关防之颁给，须得请旨批准。如梁启超的译书局，总理衙门六月二十三日附片称：“兹据梁启超将译书局开办日期及详细章程呈报前来，据称：‘六月初一日开局……此局既由官设，可否援各官局之例，颁发木质关防一颗’等语，臣等查阅所拟译书章程，尚属妥洽……至所请援各官局之例，颁发木质关防一节，拟由臣衙门刊刻‘办理译书局’木质关防一颗，发交该举人钤用，以昭信守。”奉朱批：“依议。”（《戊戌变

法档案史料》，第454—455页）康有为若颁有关防，须得孙家鼐或总理衙门上奏请旨，然从军机处《早事档》、《随手档》中皆未见有此类折片，可知康称“关防”为张扬之词。又，日本公使矢野文雄于11月26日（十月十三日）给青木外相的报告中称：“本月13日（九月三十日）在由当地海关邮政局发出的信件中，有一封信封上用英文写着To the Minister of Japan, Japanese Legation Peking的信件。信封内如附件所示，装有一封盖有‘钦命督办官报局之关防’长方形篆刻朱印的照会，但信上未注明日期……从邮局的邮戳来看，此照会乃于是于10月31日（九月十七日）由香港发出。此时康有为已经离开了香港。若其果有发此照会之意，或其托其同志于其出发后发出耶，或其同志借其名义发出耶？”（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第1册）此中提到了“钦命督办官报局之关防”长方形篆刻朱印，然“钦命”二字与清代制度不符，似属康伪造。

（984）《海外访史录》，第45页；《乘桴新获》，第28页。又，高树《金銮琐记》中一诗称：“兵扼湖园妄语传，退之相告我瞿然。同人若允珠岩策，二友杨柳或保全。”其注云：“叔峤一字退之，告我曰：康长素向人言之兵围攻湖园，不令太后与闻国政。此语喧传都下。余曰：速发传单，言我等与康无交情，免受其祸。叔峤以为可，而同人畏康不敢从。”（《近代稗海》，第1册，第54—55页）高树的这一说法若能成立，那么，当日康之密谋已外泄。

（985）《万木草堂遗稿外编》，下册，第638页。

（986）《壬戌年正月十四夜，自沪过杭，道过戏园，有告以今夕演光绪皇帝痛史者，下车观之……》，《遗稿·万木草堂诗集》，第418页。壬戌，民国十一年，1922。

（987）徐世昌在日记中写道：“读《劝学篇》，平允切当，扫尽近今论著诸家偏激之说。弥足排当时之弊，而振兴我中国之废疾。凡文武大臣庶司事执事，下逮士农工商兵，皆当熟读，奉为准绳。伟哉！孝达先生。”

（988）徐坊（1858—1916），山东临清人，字士言，号梧生。徐延旭之子，捐户部主事，是著名的藏书家。相关的研究可参阅王云、崔建利：《〈徐忠勤公遗集〉识后及其文献价值》，《文献》，2006年第4期。

（989）萧穆（1835—1904），字敬孚，安徽桐城人。桐城派文人，藏书家，著述颇丰。有《敬孚类稿》留世。相关的研究可参阅刘尚恒：《一介寒儒出荒乡 满腹经纶名沪滨：记清末安徽文献学家萧穆》，《大学图书馆学报》，2000年第2期。

（990）参见杨天石：《袁世凯〈戊戌纪略〉的真实性及其相关问题》，《近代史研究》，1998年第5期。

（991）袁世凯：《戊戌日记》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第549—553页。康有为后有一信给袁世凯，称：“八月初三夜之言，仆犹忆之，忼慷而许诛尔朱。中间之变，殆出于不得已，盖闻尔朱已先调董、聂之军，无能为役。杀身无益，不若留以有待……”（《万木草堂遗稿》，第272页。原信无日期，编者以“光绪二十四年？”注之。以康策动袁世凯勤王而论，很可能写于辛丑之变时）“尔朱”，尔朱荣，指荣禄。此处康称袁已同意杀荣。

（992）梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第262页。梁还称，谭以荣禄厚待袁以

试之，“袁幕府某”为此作答：称某公欲增袁部兵力，荣称“汉人未可假大兵权”；并称胡景桂参袁，是由荣禄导演的苦肉计。荣一面保袁以市恩，而胡则官升三级。

(993)《海外访史录》，第45页；《乘桴新获》，第28页。其中称“谭曰：‘康尽言之矣’”。意即康有为当面向袁世凯说明，颇有误，当时康有为并未与谭同行。此处差误，很可能是毕永年有意为谭嗣同开脱。冯自由称：毕永年“闻谭嗣同居京得志，乃北上访之。嗣同引见康有为，有为方交直隶按察使袁世凯，有兵围颐和园擒杀清西后之阴谋。以司令限于人选，知永年为会党好手，遂欲委以重任，使领兵围园便宜行事。永年叩以兵队所自来，则仍有赖于袁世凯。而袁与有为本无关系，永年认为此举绝不可恃，遂拒绝所请，且贻书嗣同历陈利害，劝之行。”（《毕永年削发记》，《革命逸史》，初集，第74页）冯自由的说法与《诡谋直纪》大体相同。盛宣怀档案中《虎坊披露》称：“谭嗣同于初五日移去。”（《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176页）即谭于初五日才离开了康有为的南海馆住所，也是值得注意的。

(994) 以上见徐世昌：《韬养斋日记》，手稿，第16册。

(995) 总理衙门七月二十三日收到上海道蔡钧的电报称：“养电敬悉。容道今明北上。钧。漾。”（《总理衙门清档》，01-38/17-（2），收电。“漾”为二十三日的代码）此处的“今明”，是一个约数，当时总理衙门为津镇铁路多次催促容闳北上。若容真于二十四日搭船，可在二十七日到达天津。据《国闻报》八月初二日刊“制台辕门抄”，容于七月三十日在天津拜会荣禄。他将于八月初到达北京。

(996) 石霓译注：《容闳自传：我在中国与美国的生活》，百家出版社，2003年，第308页。

(997)《戊戌政变记》续四库本，第262页。

(998) 袁世凯：《戊戌日记》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第553页。

(999)《国闻报》光绪二十四年八月初六日以“练兵大臣抵津”为题刊出消息：“练兵大臣袁慰亭侍郎于初五日早请训，即于是日出京，乘坐十一点四十分的火车，至下午三点到津。”而总理衙门八月初四日给代理驻华公使林权助照会称：“本月初五日大皇帝御勤政殿，接见伊藤侯相。当于是日九点钟，专弁赴贵馆导引伊藤侯相暨翻译随员等，于十点半钟到西苑门内朝房稍憩，恭候午初刻大皇帝接见，即希贵署大臣转达伊藤侯相为荷。”（总理衙门致林权助，光绪二十四年八月初四日，《伊藤公爵清国巡回一件》〔松本记录〕，6-4-4-21，日本外务省外交史料馆藏）

(1000) 该电于八月初二日午刻收到。张之洞对此急忙回电：“袁如拟请召不才入京，务望力阻之。才具不胜，性情不宜，精神不支，万万不可。渠若以鄙人为不谬，遇有兴革大事，亦电飭人酌议，俾得效其管窥，以备朝廷采择，则于时局尚可有益，而于鄂事不致废弛，尚是尽职安分之道。”（《张文襄公全集》，第3册，第757页）袁先前以附李鸿章起家，甲午后改附李鸿藻、翁同龢，掌练新建陆军后，再附荣禄。此时李鸿藻已去世，翁同龢已免官，荣禄在光绪帝前已失势，他不可能去依附康有为、徐致靖，他拥张之洞主政，不仅是为了改良政治态势，也是为自己铺新路。又，据徐世昌日记，钱恂于七月二十九日访徐，也有可能是徐告诉袁世凯之意。

(1001) 杨天石：《袁世凯〈戊戌纪略〉的真实性及其相关问题》，《近代史研究》，1998年第5期。

(1002) 清朝驻日本公使裕庚于六月十二日电总理衙门：“伊藤系游历，先自西京至高丽，再由津来京……此次系出无聊，回同退者来家扰，藉少避。又查看中华情形，有无机括可乘，是其故技，非大举动。”二十八日，荣禄向总理衙门报告：“顷接裕大臣由沪转来巧电，云伊藤临行正值庚（裕庚）病，渠遣书记官来告，此行系往中国自行游历，藉可见王爷、中堂谈谈等语。”（《总理衙门清档》，01-38/16-（2），《收电》）

(1003) 最早提议以伊藤博文为客卿者，似为郑孝胥，其于光绪二十四年六月二十六日日记中称：“南皮邀入谈，在抱冰堂……又劝俟伊藤博文来华，可荐为客卿。南皮甚震其论而不能用也。”（《郑孝胥日记》，第2册，第671页）后又有刑部主事洪汝冲、前军机章京松江知府濮子潼、工部郎中福润、候选郎中陈时政、兵部员外郎祁师曾等多人上奏，主张留用或咨询伊藤。（参见拙文《戊戌政变的时间、过程与原委：先前研究各说的认知、补证、修正》，《近代史研究》，2002年第4、5、6期）

(1004) 《李鸿章全集》安徽教育版，第36册，信函八，第193页。

(1005) 时任日本驻华公使馆书记官的中岛雄在其作《清国政变前后见闻一斑》中称：“是年9月11日（七月二十六日），康氏好像有些事情要找我商量，传话不日将登门拜访……而碰巧同月14日伊藤侯爵漫游诸国来到北京。15日晨，在与侯爵的闲话中，侯爵问及康有为的举止为人，我就把他的著书和关于他本人及他传言作了介绍，临了加了一句：康不啻是一个名士，但是处世经验明显不足……同月19日（八月初四日）午后，康氏因为获悉伊藤侯爵来访了本公使馆……”（转引自孔祥吉、村田雄二郎：《一个日本书记官记述的康有为与戊戌变法：读中岛雄〈随使述作存稿〉与〈往复文信目录〉》，未刊稿）中岛雄的意见明显对伊藤的看法起到了作用。而按中岛雄的回忆，康有为与伊藤博文的会见是八月初四日下午，地点是日本公使馆。

(1006) 《台湾日日新报》明治三十一年十一月十三日、十五日（光绪二十四年九月三十日、十月初二日）；转引自汤志钧：《乘桴新获》，第19—22页。

(1007) 《台湾日日新报》是日人守屋善兵卫并购《台湾新报》、《台湾日报》而成，1898年5月6日创刊。是台湾影响力最大的报纸。此篇《游清纪语》，虽以日人的口气，但文句中仍可看出是中国人写的，其中称“伊藤侯闻康有为言其皇帝欲行变法，为太后所阻，因太息曰：‘天无二日，民无二王。今国权出两途，革新诚难矣哉！’”不像伊藤说话的口气，而更像是康、梁的手笔。

(1008) 陈庆年致缪荃孙的信（光绪二十四年九月十二日）中称：“前月日相伊藤至京，与念劬言，变法既不得人，又无次序，恐致生乱。言逾二日，康谋已败。”（《艺风堂友朋书札》，下册，第960页。“念劬”，钱恂）莫理循致姬乐尔信（1898年9月20日）中称：“伊藤对中国的变法维新很失望，认为没有政治家，没有人愿意负责，没有人在他的追随者们面前勇敢地、公开地站出来。皇帝颁布了大量变法维新的诏书，但是这些诏书从未付诸行动。”伊藤还指责了官员贪污、御史制度，提议修铁路、迁都及练兵。（《清末民初政情内幕》，上册，第111—113页）

(1009) 李提摩太著，林树惠译：《留华四十五年记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第563—564页。又可见李宪堂、侯林莉译本：《亲历晚清四十五年》，第245—246页。李称与袁昶、容闳同船北上，其到达北京的时间约在七月底八月初。《国闻报》八月初二日刊“制台辕门抄”，袁昶于八月初一日拜见荣禄。《国闻报》八月初三

日称其于初四日进京。据军机处《早事档》光绪二十四年八月初六日记：“新任授江宁布政使袁昶到京请安，呈递履历书，奉旨；知道了，履历留。”

(1010) 郑观应致李提摩太函称：“博士素以救世为心，毋分畛域。念中国积弱不振，泥守古法，谓八股、鸦片、裹足为三大害，曾著书劝世变法维新，殊深钦佩。昨闻英新公使、日相伊藤到京，有均劝我朝廷维新变法之意。弟与经君莲珊痛愚民之政未改，愿出往来北京舟车等费，欲求大驾赴京一行，将民间疾苦痛陈，应如何改良方合，条陈我政府，请英国公使转呈。或蒙我政府准如所请，能照《盛世危言》所论采择施行，则我国廿一行省百姓无不感激，岂但为朝廷祈天永命而已哉？此非常之业，必待非常之人，尚乞勿吝教赐复为幸。”（《郑观应集》，下册，第1166页）郑观应的文集，很明显请人编过，因编者不了解时情而多有改动，许多意思编后有误。此处有请英国驻华公使保荐其及《盛世危言》之意。然英国此时并未派新公使前来，仍是光绪二十二年到任的窦纳乐，当时的上海也未有英新派公使的新闻。

(1011) 《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第218—220页。

(1012) 班德瑞将该信翻译后，作其备忘录的附件送上海总领事白利南；白利南又将之呈送伦敦。现存于英国档案馆。王崇武检出后译出，见《戊戌政变旁记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第528—529页。信中还提到：“舍弟广仁是否安全？我想你会有电报给贵国上海领事班德瑞，再托他转给我。现在中国真是大难临头了，惟一的希望是贵国能保护我们。希望以后常常告诉我一些关于舍弟的消息和北京一般政治的情形。至于我个人的死活，全置之度外，我将尽我一生的时光，为国人效力，所疚心的是，皇上洞鉴至明，遂不顾一切的实行改革，而因此却招惹了无数麻烦。我相信，你会很快的通知我，皇上是否安全。”康此信是真实的，然所述内容是否真实，难以确定，因为他与班德瑞的谈话内容，许多都是张扬之词。（参见24·80）值得注意的是，康有为在上海时给李提摩太的信，另有一版本，称言：“不见，六日即南下。闻吾北京有大变，未知皇上存亡如何，念甚！能保全否？望贵国主持救护。弟蒙贵国总领事收保在兵船上，卓如及舍弟未审如何？有先生保全，想无碍。北望泣血，惟先生爱照电示。并乞随时电贵国驻敝国官长兵船招呼，不胜感禱。”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第582—583页，蒋贵麟未称其来源及藏处）该信署日期为八月初九日，其可靠性难以确定，没有提到请李提摩太为顾问事，但请李提摩太保全光绪帝来看，他对李提摩太的能量估计过高。

(1013) 康有为后于1923年为其致李提摩太四信作跋语称：“李提摩太君，英教士之仁者也。与吾交久，吾荐之上，将令在懋勤殿行走，以政变未成。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第205—206页）

(1014) 《戊戌政变旁记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第523—528页。

(1015) 《丛刊·戊戌变法》，第3册，第511页。“诏书”指康自称的“第一次密诏”与“第二次密诏”；“美国传教士”可能是记者的笔误。

(1016) 康有为到香港后给李提摩太四信，其信件程涓保存，后交康有为。信中多有张扬之词，其中称：“四日一别，并言敝国宫廷之变，仆是日受皇上密诏，令设法求救，而贵公使不在，事无及矣。五日即有大变，致我圣明英武力变新法之皇上被废……仆身经十死，荷蒙贵国保护，得全性命，俾传密诏，伏乞转求贵公使电达贵政

府主持公义，保我皇上圣躬，全我皇上权力……”“仆此次出都，实奉我皇上两次密诏，命出外求救。伏乞向贵国力请哀怜惜而拯救之，使我皇上得庆复辟……”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第147、149—150、156页）

(1017) 康格（1843—1907），曾参加过南北战争，并以共和党身份当选为第49、50、51届国会议员（1885—1890），1890—1893年任美国驻巴西公使，1898年1月受命接替田贝，任驻华公使，至1905年离任。他的外交特点是平静，不出面生事。由于他并无中国的知识，《辛丑条约》谈判时，美国国务院召其回国，另派柔克义为谈判代表。康格的夫人萨拉·康格著有《北京信札：特别关于慈禧太后与中国妇女》，于1909年出版英文版，盛名一时；2006年由南京出版社出版其中文版，从中亦可以了解康格的性格。

(1018) 容闳承办津镇铁路时受到了德国和总理衙门的双重压力，他以自己是美国公民为由，向美国驻华公使田贝提出最惠国条款的待遇，并称可将铁路交美商承办。美国国务卿Sherman坚决否认容闳的美国公民身份，于1898年4月14日指令田贝“不要理睬容闳的要求”。（参见张海荣：《津镇铁路与芦汉铁路之争：甲午战后中国政治的个案研究》，北京大学硕士论文，第111页）

(1019) 详见拙文《戊戌政变的时间、过程与原委：先前研究各说的认知、补证、修正》，《近代史研究》，2002年第4、5、6期。

(1020) 《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第50、174页。

(1021) 杨绛作《黄鲜庵先生年谱叙》，称“壬戌在杭州与同人觴南海康先生于净慈禅寺，席间南海语余，方政变时，京师汹汹，赖先生百端营救，行免于难”。然杨氏未言黄绍箕曾言及于此，仅称戊戌时“南海馆得先生片纸”一事。（相关的内容亦可参见俞天舒辑：《黄绍箕集》，《瑞安文史资料》，第17辑，政协瑞安文史资料委员会，1998年）

(1022) 《戊戌变法档案史料》，第14—15页；《康有为戊戌真奏议》，第75—77页；《救亡图存的蓝图》，第256—258页。“借箸之筹”，典出于《史记》卷五十五《留侯世家》：“请藉前箸为大王筹之。”（《史记》，中华书局版，第6册，第2040页）原意借你面前的筷子来指画形势；后喻从旁为人谋划。杨深秀意为以客卿用李提摩太、伊藤博文。又，洪汝冲奏折七月二十四日由刑部代奏（见《丛刊戊戌变法》，第2册，第362—366页；参见24-16），该折于八月初一、初二日的《国闻报》连载，影响甚大。

(1023) 《救亡图存的蓝图》，第259页。原片见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9455/8。

(1024) 转引自《救亡图存的蓝图》，第260页。

(1025) 《戊戌变法档案史料》，第170页；《康有为戊戌真奏议》，第77—79页；《救亡图存的蓝图》，第261—263页。又，该折另有附片“保马建忠片”，也是由康代拟的。（《戊戌变法档案史料》，第171页；《康有为戊戌真奏议》，第79页；《救亡图存的蓝图》，第264—265页）

(1026) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初六日。

(1027) 李提摩太著，林树惠译：《留华四十五年记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第565页；又可参见李宪堂、侯林莉译本：《亲历晚清四十五年》，第247—248页。梁启超至日本后，有一信给李提摩太，称：“自初六日北京一叙以后……”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第164页）又，李提摩太的秘书程清称：“六日午后，梁启超偕徐君仁镜来，两人抱头而哭。李（提摩太）曰：‘哭胡为者，宜速谋补救之策。’余曰：‘究竟现在情形若何？’梁曰：‘垂帘之诏已颁，有廷寄与沿江海督抚，务获康先生而甘心焉，谭复生等亦已不入内，无所谓新政矣。’仓皇间拭泪而别。忽容纯甫闻来函言：‘政府缇骑四出，梁氏甚危，能为之地否？’李曰：‘梁固知趋避，毋烦余为画策也。’……”（同上书，第220—222页）程清的回忆似不可靠。

(1028) 《国闻报》光绪二十四年八月十一日以“外人干预情形”为题，刊出消息：“昨日据西友传述：……其时英使窦乃乐、德使海靖均在北大（戴）河私宅，闻信后即彼此相约于初八日至津，初七（九）日早车进京。闻两公使已订定同至总理衙门谒见王大臣……”

(1029) 《丛刊·戊戌变法》，第3册，第540—542页。

(1030) 杨崇伊于光绪二十五年五月初八日奏称：“余诚格实康逆之师，曾广汉为臣言，八月初五见其在天津酒楼与康逆话别，咨嗟太息者也。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法》，3/168/9447/11）康有为于八月二十一日与香港《德臣报》记者谈话时称：“我离开北京城是在20号（初五日）清晨四点钟，一切的行囊都留给我兄弟照看。我在火车上买了一个包房，一直到塘沽。”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第512页）

(1031) 《内务府来文》称：“八月初五日，总管宋进禄等为前传本月初六日圣母皇太后还颐和园，今改为本月初十日还颐和园。所传引导、跟随、车辆、马匹于是日寅初在福华门外各该处照例预备。差首领滕进喜传。”（《内务府来文·巡幸及行宫》，光绪二十四年六月至十二月）

(1032) 慈禧太后在初五日何时作出这一决定，现无资料可证明。然光绪帝在初五日早朝结束时，还不知道这一决定，仍安排次日跪送的日程。八月初五日军机处档册《早事》中记：“皇上明日卯初二刻升中和殿看版，毕，还海。办事后至瀛秀园门跪送皇太后，毕，还宫。”《早事》是军机章京记录的每日早朝、召见、请假等事项的工作底本。以上所录是光绪帝告诉军机处其明天工作日程的安排。其中“看版”是指看八月初七日祭社稷坛所用祭词；“办事后”是指其明天仍是单独见军机；“瀛秀园门跪送”是指光绪帝认为慈禧太后会照原计划于初六日回颐和园；“还宫”一语，是指光绪帝初六日跪送慈禧太后之后将移住宫中养心殿。

(1033) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月初六日。

(1034) 《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第177页。袁世凯在《戊戌日记》中称：八月初一日“午后谒礼邸不遇。谒刚相国，王、裕两尚书均晤……”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第549页，参见2476）此语说明袁与世铎之间也有交往，但该日记未记八月初二日之后袁是否再度拜访世铎。而“使密告礼王”，指使人密告，此为何人，我也难以确认。

(1035) 《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/99/5364/105，光绪二十四年八月初五日。黑体为引者所标。按照当时的规则，该折当于初四日子夜送到奏事处，以便赶上第二天的早朝。此时康有为尚未离京。

(1036)《收北洋大臣电》，光绪二十四年八月初七日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3。“紫竹林”为当时天津火车站的所在地；“阳”为初七日的代码，“申”为下午3—5时。荣禄的这一电报是对慈禧太后电旨的回复。当日军机处寄荣禄电旨：“工部候补主事康有为，现经降旨革职拿办。兹据步军统领衙门奏称，该革员业已出京，难免不由天津航海脱逃。著荣禄于火车到处及塘沽一带，严密查拿。并著李希杰、蔡钧、明保于轮船到时立即捕获，毋任避匿租界为要。”（军机处《随手档》、《电寄档》，光绪二十四年八月初七日）

(1037)天津《国闻报》光绪二十四年八月初九日以“记天津初六初七初八三日惶惑情形”为题，刊出消息：“初六日薄暮，传闻北京提督府差来官役数十名，至天津密拿工部主事康有为，疑其尚在紫竹林一带，四处大索，迄未缉获……初七日早六点钟，知汽车停止，人始皇皇……三点半钟闻王苑生观察率同伍昭宸太守、张文成司马由汽车至塘沽密拿康有为，于是在康之踪迹已不在紫竹林矣。至晚，各西人忽言康某已由塘沽拿获……初八日，汽车已开，人心稍定，午刻王苑生观察回津，知康有为已于初四日远飏，无从弋获，北洋大臣派飞鹰兵轮前往追赶，又发电通告各口岸之文武各员，会同各国领事齐心缉访……”苏继祖《戊戌朝变记》称：八月初七日“是日停火车。京津人心惶恐，谣言纷纷，停车至申后，忽一汽车挂一花车，自京来津，至督署密语久之，据云杨姓大臣也。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第347页）

(1038)登莱青道当时例兼东海关道，其住所亦由登州迁往烟台。有时也称东海关道、烟台道。

(1039)总理衙门八月十一日收东海关道电：“烟署转到电谕，密码译明，谨悉。奉旨饬拿康有为，钦遵。飞咨驻烟防营并行地方官，于轮船到时，一体访拿。谨禀复。职道李希杰禀。青。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）“青”是初九日的代码。查此一时期总理衙门的电报，李希杰此时恰在青岛与德方谈判青岛划界及开设海关之事。《我史》后亦称“莱青道非因有事往胶州，则在燕台，必死”。（参见24-98）

(1040)李提摩太著，林树惠译：《留华四十五年记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第564页。又可见李宪堂、侯林莉译本：《亲历晚清四十五年》，第246页。

(1041)《收上海道电》，光绪二十四年八月初八日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。“齐”是初八日的代码。蔡钧前两电称：“昨西钦奉电旨，密拿已革工部候补主事康有为，遵经密饬县、委并密商盛京卿、税司、领事，分别选派捕探、杆役，在吴淞及上海严密布置。北来轮船一到，立即搜查，务获为止。职道密许重赏，南洋大臣又另许三千元。该犯如南来，无论如何断不任漏网。惟职道未奉电旨之前一夕，上海则已纷传，不知从何漏息。刻奉北洋大臣电，该犯于初七由烟台换搭重庆轮船来沪，诚恐该犯已得消息，诡称回南，潜由烟台搭船赴营，转赴东洋。除请北洋大臣转饬东海、山海两关一律严拿外，余容续禀。钧禀。霁。”“昨购康犯照相多张，分交所派员役，在淞守候竟夜。‘顺和’今日到，遍搜未获，详询亦未见有此人。现又商税司派洋员乘轮在淞口守候，并以堂兄认识康貌，同往指拿。凡北来轮船逐一拿捕。至宪电初七‘重庆’之说，职道复探亦无。惟据税司云，‘重庆’先赴营口，再转沪，难保不在彼免脱。倘营口稽查严密，天夺其魄，迫而走南来，照此严密布置，似无不获之理。仍请转饬营口，一体加意查缉为叩。钧。庚。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38，17-4）“霁”、“庚”皆为初八日的代码。

(1042)《字林西报周刊》刊出《康有为抵达上海时的情形》中称：“根据星期五晚上到达上海的‘新记’（新济）号轮船的买办所告诉本地官员的情形，经过是这样的：当‘新记’（新济）号准备从天津塘沽开船的时候，康有为由一个朋友陪同登船，携带了大批行李，显然有乘坐我们的船离开天津的意思。但船开行以先，忽然来了四个广东人，他们和康氏谈了一会话，结果是他把所有的行李又搬上了岸去了。据我们所知道的，他要乘坐下一条船‘重庆’号。”（同上书，第515页）又，康有为对其原搭的轮船，似乎记忆不清。八月二十一日，他与《德臣报》记者谈话时称：“在天津我上的船名叫‘联升’，是属于印度支那公司的。我向他们交涉买一舱位，他们看见我的行李太少，于是对我说，你必须先把船票买好，我们才能许你上船。于是我又跑回天津，在一个旅馆住下。”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第512页）

(1043)《收上海道电》，光绪二十四年八月初九日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。“青”是初九日的代码。

(1044)参见拙文《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑。

(1045)帮审，即以领事裁判权而产生的英国司法官员，当时中文名称为“大英按察使司衙门副臬使”。班德瑞英文名衔为“Consul and Assistant Judge at Shanghai”。

(1046) 窦纳乐致英国外交大臣，1898年10月13日，白利南致窦纳乐，1898年9月26日，见《戊戌政变旁记》，王崇武译，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第531—535页。又，“El.Dorado”很可能就是“顺和号”。光绪二十四年八月初十日《中外日报》刊出消息：“据本馆另派友确访云：前日顺和进口，上海道派多人在怡和码头吊桥口守候，另派人至船上搜拿康有为未得……”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第416页）又，郑观应称此次救康是李提摩太之力，他致何廷光信称：“昨闻康南海变政获罪株累六君子，幸康南海与梁君卓如闻风先出。得李提摩太博士求英公使电致上海英领事及在沪之英国兵船，谓‘康南海乘招商局船返沪，如该船到吴淞，即请兵船船长持康南海之小照登商局船，救南海过兵船，赴香港，乘英公司邮船到南洋或到欧洲’等语。诚勇于赴义。”（《郑观应集》，下册，第1166页。郑观应此信明显经过后人润色，[参见24-41](#)）李提摩太秘书程澹于1923年的回忆也有同样的说法：“李曰：‘在海舶中当无恙，到上海则甚危险矣。’余曰：‘上海贵邦总领事白理南君非吾广学会会长乎？’李曰：‘然，但能否尽力，不可知耳。’余曰：‘万国皆保护政治犯，先生盍发一电以救之？’李不语，久之曰：‘电可发，恐无补耳。且不知所附何船，若在华、法界登陆，则败矣。’余曰：‘亦惟尽心焉耳已。’李颌首者再，凡数易稿，乃授余曰：‘知此事者惟吾两人，宜深秘之。余虽无惮于贵邦政府，惟在贵邦多交际，则亦不得不尔。’余且诺且携稿外出发电而回。英领事白君得电，请示于伦敦政府，英首相沙士勃雷候复电允许，乃派工部局员濮兰德乘兵舰至吴淞，得康先生于重庆轮船，乘风破浪直抵香港。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第223—226页）然李提摩太回忆录、白利南的报告对此均未提及，再对照前引班德瑞对李提摩太的评价（[参见24-78](#)），郑观应、程澹的说法不足信。

(1047) 八月初十日，总理衙门收到蔡钧三电，报告其查拿情况：“奉电旨悉。昨午奉旨后即饬县委设法侦探密拿，一律许赏，尚无确耗。惟康党遍地，消息灵通，或因得拿办之信，或先经逃逸，且英忌我联俄，既力保康犯，梁亦难保不藉英护符。然事系奉旨，无论如何仍当竭尽心力，上紧缉拿，仰慰圣怀。谨闻。钧。蒸。”“英领事昨日坚不允签字，今日又向重庆轮起发康犯行李，送入英署。其有意保护，显而易

见。英兵轮今早已开赴香港，应请宪台电粤一体饬拿。此间照会英领事，“请查麻烟筒小轮接去华客，究系何人，有无康犯在内。”措词活动，谅难藉口。钧。蒸。”另一电报告捉拿梁启超事（参见24-88）。同日，总理衙门又收到刘坤一电报：“沪道青电想邀钧鉴。顷又据该道称，重庆昨午两点钟到吴淞，当即上船遍搜康犯不见。密访在船人等，称午前距吴淞口外数十里，有英兵轮放小轮一艘傍船，接去二人，不知姓名。似此情节，与昨探英领事不交犯之意参观，实属可疑。如果康犯海中为英人邀截，确系难料。现已照会英领事请查，一面仍派人访拿。英领既有决不送办等语，证以重庆在船人等所论，大属可疑。惟事无确据，未可因康犯未获，转起邻衅。除飭该道暗中查访，毋须孟浪，一面仍于北来船只严缉。谨电闻。坤。卦二。”八月十一日，总理衙门收到蔡钧两电说明情况：“蒸电敬悉。重庆昨午两点钟到吴淞，差员会同税司上船遍搜康犯不见。密访在船人等称，午前距吴淞口外尚有数十里，有英兵轮放小轮一艘傍船，接去二人，不知姓名。似此情节，与昨探英领事不交犯之意参观，实属可疑。如果是康犯，海中为英人邀截，确系力所难施。已照会英领请查，并派人访拿。俟照复，再飞禀。昨日申刻电陈南、北洋大臣，现尚未接英领照复。合禀闻。钧。蒸。”“康犯为英兵轮截去后，密探得英正、副领同翻译昨亲出吴淞口外登兵轮与康去。此间员弁追往，英兵官不许上船。闻已改登英公司船赴港。康犯行李为英领取去，并探英使电沪，嘱保护其人云。前去照会，至今未复。应否请电粤，在港密缉。钧。真。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）“蒸”、“卦”皆是初十日的代码，“真”是十一日的代码。

（1048）《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第60—61、79—80、82、132—133页。生的。

（1049）《戊戌变法史研究》，第143—144页；《遗稿·万木草堂诗集》，第90—92页。除了该诗，康从八首中另抽出两首，为最后两首，明显写于日本：“海水排山通日本，天风引月照琉球。独运南溟指白日，鼉鼉吹浪渡沧州。”“黎洲乞师当到此，勃胥痛哭至于今。从来祸水堪横涕，不信神州竟陆沉。”

（1050）《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第45、77—79页。

（1051）《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第46—73页。

（1052）《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第79—137页。江天铎（1880—1940），广东花县人，就读于早稻田大学，后任北洋农商部次长、内务部次长等职。江天铎称：“二十年前偶于横滨市摊上购残书一册，归寓展览，忽得一纸，审视乃南海先生蒙难时与门弟子书也。”（同上书，第139页）此中的情节，与罗普偶遇被抄的《我史》光绪二十一年写本极其相似。

（1053）《戊戌变法史研究》，第450页。

（1054）《中外日报》光绪二十四年八月初十日以“康有为到吴淞”刊出消息：“……重庆船相近口时，忽见一蓝烟囱小轮，驶进船傍，即有二西人上船，手持照片四处搜寻。忽见一人像与照片仿佛，指照片问是此人，此人即点头言是，西人即拉此人至大餐房。后数分钟，即拉此人及其同伴，并取行李上小轮船去，旋见小轮驶近相离二十丈之某兵船，即见西人及此人等均上兵船去。”（转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第417页）由此观之，时间急迫，容不得康有为作书。

(1055) 班德瑞谈话备忘录，王崇武译：《戊戌政变旁记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第524—525页。

(1056) 《丛刊·戊戌变法》，第3册，第516页。

(1057) 与康有为同行的英国公使馆中文秘书戈颁（贾克凭）在其报告中称：“离上海前，班德瑞曾把他和康有为9月25日（星期日）的谈话记录给我看。我离上海时，白利南于星期一（26日）访班德瑞尚未回来。”见戈颁（贾克凭）：《由申赴港途中与康有为谈话的备忘录》，窦纳乐致英国外交大臣，1898年10月13日，《戊戌政变旁记》，王崇武译，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第535页。由此可见白利南未去吴淞的英船探康并为之送行。按照当时的交通条件，从上海租界到吴淞口外，行船需数小时。

(1058) 英国在华舰队司令海军中将西摩（E.Seymour）于1898年10月2日给海军部的报告称：“23日我离开威海卫以后，以高级官吏身份留下那里的海军少将，收到上海高级官吏来电，说一位以前是皇帝的导师，受到了悬赏捉拿的处分，成为政治亡命徒，现在吴淞的巴拉日阿特公司的‘巴刺辣’号船上，假若发生任何困难的话，他请求派去一艘巡洋舰到那里。海军少将希望把可能发生的任何事情都加准备，于是派遣‘般拿云渣’号军舰到了吴淞，该舰船长现已护送‘巴刺辣’号开往香港，这显然是为了考虑在航行上，有受到从福州开出来的中国巡洋舰阻挠的可能性。当‘巴刺辣’号停在那里的時候，中国巡洋舰两艘已到吴淞，但是我怀疑中国当局能够企图对于此事，采取了违反国际习惯的任何方法来行动。”（《英国蓝皮书内关于戊戌变法的文件》，林树惠补译，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第551页）此处明确说明了英巡洋舰的调动为上海领事馆之请求。需要注意时间为“23日……之后”，实际请求的时间当在24日。其中“巴刺辣”号即为“琶理瑞”号，“般拿云渣”号即为“巴那文契”号，译名不同。当时报纸对此也有报道：“当其至上海时，英国依士渠兵船迎之过船，继而转附巴刺辣邮船。时般拿云渣炮船尚在威海落煤，忽英国后队水师提督悬旗饬令速往上海，炮船仅下煤四十吨，即开轮赴沪。”（《申报》光绪二十四年八月二十九日，转自新加坡《叻报》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第435页）

(1059) 王崇武译白利南报告中称“这只轮船今夜开走了”，稍有误，查原文为“The ‘Ballarat’ sails at 1 a.m. tomorrow morning”即“琶理瑞轮明晨一点启航”。

(1060) 戈颁（贾克凭）：《由申赴港途中与康有为谈话的备忘录》，窦纳乐致英国外交大臣，1898年10月13日，《戊戌政变旁记》，王崇武译，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第535—538页。康在谈话中特别强调了满汉之间的矛盾：“高官中的旗人，多半是顽固的，新法对于他们，比对于高级汉官更不合意。他们的不满伴随着变法诏谕连续公布而逐渐加深。到光绪意欲改变中国辫子风俗的诏令一传出（据康说：这是真的），旗人的不满竟达到顶点。对满洲人说来，割掉象征旗人征服汉人的辫子，即等于否认旗人在中国的统治。”康的这一说法是不成立的。

(1061) 戈颁致莫理循，1898年10月19日，信中并称“我想，光绪皇帝大概也和他相像”。《清末民初的政情内幕》，上册，第122—123页。戊戌政变三年后，梁启超作《南海康先生传》，语词已有变化：“戊戌维新之可贵，在精神耳！若其形式，则殊多缺点，殆犹大辂之仅有椎轮，木植之始见萌坼也。当时举国人士，能知欧美政治大原者，既无几人，且掣肘百端，求此失彼。而其主动者，亦未能游西域读西书，故其

措置不能尽得其当，殆势使然，不足为讳莫也……然其主动者在先生，又天下人所同认而无异词也……先生能为大政治家与否，吾不敢知……”（《饮冰室合集》，第1册，《文集》之六，第64页）梁此处虽然说得很委婉，但直接指出康“未能游西域读西书”的先天性缺陷。

(1062) 《国闻报》九月初八日以“康有为抵港情形”为题报道：“《博闻报》译西报云：康有为搭‘铁打’轮船，名‘波刺辣’于十四日晚抵港，沿途有英战船‘般拿云超’护送。是日下午五点钟，先由梅缉捕及署华民政务司率数差乘坐小火轮驶出鲤鱼门外迎接。迨至七点钟，始见‘波刺辣’轮驶至，遂邀康过小火轮至马礼埔头登岸，一齐乘至总缉捕房。现在康在总缉捕房暂寓，有穿民装之西差一队常川在其左右，以资保护。”《申报》光绪二十四年八月二十九日，转自《叻报》：“本月14日晚7点钟，官犯康有为附塔铁行之‘巴刺辣’邮船至港。英国‘般拿云渣’炮船沿途护送。港官先已预备居处地方，并由缉捕官梅、安抚华民政务司波带同差弁数人，乘小轮船出鲤鱼门外迎接，比邮船、炮船进口至鲤鱼涌，康及其从人转坐小轮船由马礼埔头登岸乘舆至中环捕衙，港官已派英差多名，暗为保护，有求见者，康皆却之。惟有英人技立报额外采访进谒，康独见之……”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第435页）“铁打”、“塔铁行”，即指Peninsular and Oriental Navigation Co.；“波刺辣”、“巴刺辣”即“琶理瑞”；“般拿云超”、“般拿云渣”即“巴那文契”；“鲤鱼门”、“鲤鱼涌”，为“鲷鱼涌”。

(1063) 香港总督致殖民部大臣，1898年10月8日，王崇武译：《戊戌变法旁记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第539页。

(1064) 日本驻香港领事上野季三郎电告日本首相兼外相大隈：“康有为于9月29日乘Ballarat号抵达，英国战舰护航。他现住在中环警署，受到政府保护。”（香港1898-9-30下午5时56分发，东京下午8时45分收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册）上野给大隈的机密报告也称：“因弑君嫌疑而从清国逃出的改革派领袖康有为乘坐‘皮奥’轮船公司的‘Ballarat’号在英国军舰‘Bonaventure’的护送下，于前天夜里11时左右抵达本地。当轮船驶到‘口啊里’湾时，水上警察立即派小蒸汽船，将康工部护送到警察总署。后即宿于该警察署中，为防止刺客，实行了严密的戒备。康有为抵达的次日，即秘密派心腹弟子来到本馆，转达了希望会见下官的意思。当时法、德等其他一两个国家的领事已访问过康有为。于是，下官当日下午3时30分以个人名义顺便去访问康有为，但因署长不在未能如愿（未经署长许可，任何人不能面会）。”（1898年10月1日发出，10日收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册）“皮奥”公司，是日本对Peninsular and Oriental Navigation Co.之翻译；“口啊里”湾，即Quarry Bay，中文名称为鲷鱼涌。

(1065) 光绪二十四年七月，户部郎中欧阳弁元上书，请将广东番摊（一种赌博）交给“保源堂殷实商黄卓瑚、何晓生、谭清源等人”承办，每年交捐银60万，六年共360万两。光绪帝下旨让两广总督谭钟麟查办。（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9449/47；军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十五日）其中的何晓生，不知是否即为此人。

(1066) 见康有为《我史》光绪三年，《遗集·万木草堂诗集》，第66页。

(1067) 上野季三郎致大隈重信，1898年10月1日发出，10日收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册。

(1068) 康有为后作《戊戌轮舟中与徐勤书及丁巳跋后》称：“六时步军兵围南海会馆，幼博弟与门人程大璋、钱维骥捕逮矣。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第52—53页）

(1069) 康有为诗作《怀门人钱用中、程式谷，二子朴学笃志，戊戌以会试从余居京师南海馆，八月牵累下狱，久不见，倍思之》，其第一首记钱维骥：“丽江洱海吾未到，卓荦英姿犹有人。党祸株连刑部狱，十年不见点苍春（钱用中，云南人）。”（《遗稿万木草堂诗集》，第294页）又，《保国会题名》记：“钱用中，云南昆明。”

(1070) 毕永年《诡谋直纪》中称：七月“二十八日，上午九时，往见康，仆即移寓南海馆中，与湖南宁乡人钱维骥同室，旧友乍逢，欣慰之至。且得悉闻康之举动。”（《海外访史录》，第40页；《乘桴新获》，第26页）由此可见，钱维骥是毕永年的旧相识，且与康、梁有深交。

(1071) 我在档案中未查到慈禧太后命令的原本，能够看见的是刑部尚书、步军统领崇礼等于八月十一日的奏折转录的内容：“本月初六日步军统领衙门奉密旨：‘工部候补主事康有为结党营私，莠言乱政，屡经被人参奏，著革职，并其弟康广仁，均著步军统领衙门拿交刑部，按律治罪。钦此。’旋经该衙门恭录谕旨……”（《戊戌变法档案史料》，第465页）既称“密旨”，又称“恭录”，当不是由军机处下达。而该密令中是否包括康广仁，也是可以怀疑的。郑孝胥在八月初六日日记中记：“午后……长班来报，九门提督奉太后懿旨锁拿康有为。”（《郑孝胥日记》，第2册，第681页）魏允恭八月初八日致汪康年信中亦称：“南海系奉太后密旨拿问。（密旨中有‘结党营私，紊乱朝政’八字）……且近日严拿各人，旨意甚密，竟有先拿一人，余人均未知悉者。”（《汪康年师友书札》，第3册，第3116页）而《总理衙门清档收发电》中也有南洋大臣刘坤一的两份电文：“收南洋大臣电。八月初八日。由步军统领衙门抄来。阳电悉。奉旨严拿康有为，今午准北洋电知，该犯于初五日过津，即日乘轮赴沪等因。业用急电飭令沪道严密逐船搜查务获，一俟获到，即行派员解送贵署。坤。阳。西。”“收南洋大臣电。八月初十日。先后准北洋大臣、步军统领电，奉旨飭拿康有为……”（01-38，17-4）刘坤一前电发给步军统领衙门，后电明确说明他从步军统领衙门电报（而不是由军机处发出）中获得旨意。

(1072) 《缘督庐日记》，第5册，第2736页。

(1073) 《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176页。该情报后又称“谭嗣同于初五日移去”，即称谭于初五日才离开南海馆，看来是很知情的。

(1074) 《国闻报》八月初九日“记天津初六初七初八三日惶恐情形”中称：初七日“又有西人由三点钟晚车自北京来云：张侍郎下狱并无其事，因緹骑围攻其第而索康，故此谣也。惟康有为之弟康广仁及写字人等，均已被获。”初十日“张侍郎事迹闻”中称：“即至南海会馆获得康有为之弟康广仁，字幼博，并为康有为抄写者一人，一并交刑部下狱。”

(1075) 《丛刊·戊戌变法》，第3册，第439—440页。

(1076) 《丛刊·戊戌变法》，第3册，第451页。湖南某拔贡有可能是指钱用中。

(1077) 《郑观应集》，下册，第1165页。郑观应书信后有润色，似不足为据。

(参见24·41)

(1078) 魏允恭致汪康年，光绪二十四年八月初八日，《汪康年师友书札》，第3册，第3115—3116页。

(1079) 黄濬：《花随人圣庵摭忆》，上海古籍出版社，1983年，第141页。

(1080) 张荫桓日记有两处记载。光绪二十年二月初四日中称：“出城唁区静轩，以将昨奔回里也。”光绪二十四年六月二十一日记：“区静轩来晤。”（《张荫桓日记》，第458、550页）

(1081) 陈夔龙回忆称，八月十五日张荫桓发遣时，“由刑部解赴兵部，遣戍新疆，刑部司员押解侍郎者，为其同乡区君，此君夙与侍郎不相能，匿怨已久，特在部求派押解差使。计由提牢而司而堂，经历五六处，区君均坐堂点解，不肯稍留面子。侍郎亦无如之何。当解到兵部时，余适在职方司，此案应由武库司办理，因系秋节，司中阗无一人，余急往库司，与区君周旋，区君守取回文，悻悻而去。”（《梦蕉亭杂记》，第13页）此处的区君，似指为区震，两处记载为何如此不同，未解。

(1082) 《缘督庐日记》，第5册，第2736页。

(1083) 《春明日居纪略》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第558—559页。

(1084) 军机处《电寄档》、《随手档》，光绪二十四年八月初十日。

(1085) 《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。“蒸”为初十日的代码。

(1086) 军机处《早事》，光绪二十四年八月十二日、十三日；《光绪二十四年外官召见单》；军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十三日。

(1087) 姜鸣：《中国近代海军史事日志》，生活·读书·新知三联书店，1994年，第239、285页。“飞鹰”的火力系统为125火炮2门，37火炮4门，鱼雷发射器3架，其长度为259英尺，宽28英尺，吃水12英尺。

(1088) 刘早年毕业于船政学堂，后留学英国，学习炮术。曾任“靖远”舰帮带。他是“飞鹰”号的首任舰长，光绪二十六年（1900）调任清末最大军舰“海天”号管带。光绪三十年“海天”触礁沉没后，被革职，闲居上海。民国时期出任海军总长等职。其任职时间可参见刘传标：《中国近代海军职官表》，福建人民出版社，2005年，第38、41页。又，梁启超称：“□□□，飞鹰军舰舰长，未知其姓名籍贯，因飞鹰船追捕康有为不及，疑其仗义释放，下狱。”（《戊戌政变记》续四库本，第248页）

(1089) 荣禄电总理衙门，八月初七日，《总理衙门清档·收电》，01-38/17-4。

(1090) 前引西摩致海军部的报告提到了两艘巡洋舰。（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第551页）而八月初十日到达上海的温盖特少校在给莫理循的信中称：“黄浦江里有一艘中国的巡洋舰——科克兰司令似乎认为，劫回是可能的。”（《清末民初政情内幕》，上册，第114页）暂护北洋大臣袁世凯后来的电报，对此含混其辞：“本月初七日奉电旨拏康有为犯，经前督臣荣禄探悉该犯于初七日由津搭英商重庆轮船赴沪，当派员乘‘飞鹰’往追，并电飭江海关道蔡钧设法查缉。迭据蔡钧电禀……‘飞鹰’雷艇亦追赶不及……”（《收暂护北洋大臣电》，光绪二十四年八月十五日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）袁世凯未称“飞鹰”是追至烟台还是追至上海。

(1091) 林权助致大隈重信第171号电报，1898年9月23日上午8时40分发，下午8

时15分收到,《外务省记录》,1-6-1-4-2-2,光绪二十四年政变,第3册。

(1092)“当日(初六日,21日)下午,康有为一派中鼎鼎有名的梁启超来到我公使馆,反复恳求道:清政府已断然镇压改革派,与康有为一起从事改革之人,均不能免遭逮捕与刑戮,若我公使馆能保护其安全的话,实乃再生之德。于是,下官默许梁启超在公使馆中住了一夜。由于当时清国官方还未将梁启超视为政治嫌犯,即使我们深怜其志与其方便,也决不会落了包庇犯人之名,也无失礼于友邦而破坏与邻邦友谊之嫌。但若令其长时间待在使馆,多少会有些困难。于是,下官立即将梁启超离开北京的想法作了报告。翌日,即22日(初七日),下官令梁启超剪去发辫,穿上西装,于下午3时,乘火车前往天津。因与伊藤侯同去北京的大冈育造氏27日(八月十二日)将乘从玄海丸大沽口启锚归国,故梁启超应随其前往日本。上述情况已如前函所陈。昨天即23日先以第171号电报上报,但为慎重起见,今更以此件呈进。”(林权助致大隈重信第96号机密信,1898年9月24日发,10月6日收到,《外务省记录》,1-6-1-4-2-2,光绪二十四年政变,第3册)

(1093)林权助:《戊戌变法的当时》,《我的七十年》之一章,译文见《丛刊·戊戌变法》,第3册,第571—573页。

(1094)梁启超称:“被捕之前一日,日本志士数辈苦劝君东游,君不听,再四强之,君曰:各国变法,无不从流血而成。今中国未闻有因变法而流血者,此国之所以不昌也。有之,请从嗣同始。”(《戊戌政变记》续四库本,第263页)又,孙宝瑄于光绪二十四年八月二十三日记:“复生被时,有外国使馆人来,言可以保护。复生慨然曰:丈夫不作事则已,作事则磊磊落落,一死何作惜。且外国变法无不流血者,中国变法流血请自谭嗣同始。”(《忘山庐日记》,上册,第263页)宋恕致孙仲恺信中称:“浏阳应召入京,来辞别,且访谋天下事。弟送之行,再三讽以时局之难,不如早归。此公精研佛理,素能打破生死关头,慨然见上,纵论时弊。未几,四卿参政诏下。上以手谕缄黄匣,授之曰:‘与朕实心实力救中国。’四卿感激,奋不顾私,卒未至十日而君臣同难,遇数千年罕有之变矣。”(胡珠生编:《宋恕集》,中华书局,1993年,下册,第690页)

(1095)郑永昌致外务次官鸠山和夫,机密第15号信,1898年9月30日,10月19日收到。(《日本外交文书》,第31卷,第1册,第664—666页)“白耳义”,当时日本语中“比利时”之谓。

(1096)《总理衙门清档·收发电》,01-38/17-4。“真”是初十日的代码。又,十二日,总理衙门又收到袁世凯两电:“专送荣中堂钧鉴。昨派陆军教习洋员魏贝尔复赴塘沽登倭兵船,查探康犯,设法商索。顷据该洋教习回称,倭船主坚不肯认,佯不知康犯。经在岸访查,均谓实有华人一名,年纪甚轻,已剃发改装。至究系何人,无由确查等语。世凯叩。文。”“专送荣中堂钧鉴。顷据黄道、史镇稟称,职道三点半钟到塘沽,会同史镇往日本兵船查询康有为之事。适日本领事郑永昌已回津,当见该兵轮船主亚拉卡,将情节照达。据云,实不识此人,亦不知此事等语。职镇等再三询及,亦系此言。惟奉兵船西例不能盘查云。凯。文。”(出处同上)其中“陆军教习洋员魏贝尔”,即郑永昌报告中的“白耳义人某”。

(1097)《国闻报》光绪二十四年八月十二日以“捕风捉影”为题,刊出消息:“昨日上午八点钟,忽有探马报到,说康有为在新河小船上蒙被而卧,有日本人数人为之保

护，请速派兵追捕。中堂正在入都启节时，即与袁慰帅密商，飭传天津县并招商局黄花农观察带同捕役兵丁数十人前赴新河、塘沽等处拿问，并闻提督聂军门亦带兵一队前往，及至新河，下船查询，知船上均系日人，其疑为康有为者，乃一年约二十左右之中国人……”该报十三日以“日船至新河情形”为题，刊出消息：“初十日夜，日本领事郑君与三井行主吴君，带同学生二人，欲至塘沽行猎，夜间两点钟行至新河，忽有快马小轮船追随者及日船，声称至船上拿捕要犯。郑君答以船上并无中国之人，任汝遍认诸人，旋即指一日本学生，以为此即康有为也，彼此争辩多时，始行出，船仍尾随日船至塘沽，无所得而归。始知前报所登年约二十左右之中国人，即郑君之仆耳。”后一条消息，很可能是日本领事馆提供的。

(1098) 十五日总理衙门收袁世凯电：“密查本月初七日奉电旨飭拿康有为——犯……初十日夜，据探报，康犯潜乘民船，有日本领事保护赴塘沽。复据荣禄派弁乘小轮追蹙。该日员不肯交人，正在商办间，又据报称其人已上日本兵船。适荣禄交卸起程，经世凯密派道员黄建筦、总兵史濠源、教习洋员魏德尔夫德先后亲往日船，托词追问，多方商索，该船主坚不承认。按照西例，未便搜查，致滋弊端。再三侦访，有谓并非康犯，疑系梁启超，已剃发改装，无从辨认。查该犯踪迹诡密，又有洋人保护，碍难下手，可否由总署藉词债务，照会英、日两使饬交，并密谕粤督派人赴香港，设法严缉。粤人嗜利，如悬重赏，或可就获。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）

(1099) 张元济于1949年作《戊戌政变的回忆》中称：“梁启超由日本人送他到塘沽上船，荣禄派王修植（字苑生，北洋候补道，北洋学堂总办）追梁，有人说王头脑很新，对西太后不满，荣禄所以派他去追，意在放走梁启超，因为荣禄是个狡猾的人，惯于两面讨好，但此说不能证实。王修植曾经上船检查，时梁启超已剪去发辫，改穿日本和服，王虽认识他，但不欲道破，敷衍一番即离去，后梁逃亡日本。”张元济1952年作《追述戊戌政变杂咏》，又称：“夏穗卿语余，闻都中政变，任公避入日本使馆，已由日人送至天津。日领事郑永昌伴至塘沽，将登日本兵舰，即追至塘沽，觅得日领汽船，与任公话别。旋登岸遇王苑生、陶杏南于河滨，时苑生以候补道官北洋，询以何来？苑生言捉拿要犯，一笑而散。后苑生告以荣禄传见，云奉电旨梁某由日人护送至津，潜图出国……汝可速往塘沽，设法拿捕，务须慎重。苑生心知其意……既登日领汽船，说明缘由，见任公正在船中，佯若不识……”（《丛刊·戊戌变法》第4册，第327、353—354页）张元济称其消息来源于夏曾佑，然夏曾佑、梁启超后来皆未言及于此。若王修植放走梁，如此大恩，梁后来应有言。然查当时电报，荣禄仅派兵去追，袁世凯派黄建筦去交涉，其中并无王修植。从郑永昌的报告来看，也无夏曾佑告别之情节。

(1100) 林权助致大隈重信，第181号电报，1898年10月2日下午4时发，10时20分收到。（《日本外交文书》第31卷，第1册，第669页）

(1101) 《汪康年师友书札》，第3册，第3116页。参见马忠文：《戊戌“军机四卿”被捕时间新证》，《历史档案》，1999年第1期。皮锡瑞对此有不同的记录：“望之来云：谭复生灵柩已到，有其仆言，初六夜捕拿入朝，即下刑部。”（《师伏堂日记》，光绪二十四年九月十八日，《湖南历史资料》，1981年第2期，第142页）

(1102) 《清实录》光绪二十四年八月初九日录：“张荫桓、徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第，均著先行革职，交步军统领衙门拿解刑部审讯。”为此，

我查阅了军机处八月初八日、初九日《上谕档》、《交片档》、《交发档》、《交事》、《随手登记档》等档册，发现与初六日情况一样，没有记录。慈禧太后捉拿张荫桓等人谕旨，也未经军机处。崇礼八月十一日奏折称：“初九日，该衙门（步军统领衙门）续奉上谕：‘张荫桓、徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第，均著先行革职，交步军统领衙门拿解刑部审讯。钦此。’经该衙门遵将官犯张荫桓等七名，悉数拿获，于初十日，一并解送到部。”（《戊戌变法档案史料》，第465页）这很可能是事后的追记，慈禧太后谕旨可能是多道，时间也不一定是在一日，而如此写来，很可能是省文。魏允恭八月初八日致汪康年信中称：“近日严拿各人，旨意甚密，竟有先拿一人，余人均未知悉者，是以新政诸人咸怀股慄。”（《汪康年师友书札》，第3册，第3116页）由此而论旨意似有多道，其中最为明显的疑问即是，所引谕旨中为何只提已捉到的人，而不提梁启超。

(1103) 《谭嗣同全集》增订本，第532—533页。郭之全，军机章京、四品衔刑部郎中；提督，九门提督即步军统领。又，该信的排列似为问题，我将其颠倒，即以三为一，以二为二，以一为三。因为原第三件系取东西，当属第一；原第二件与原第三件可用郭之全的电报，看出关系。原编者以“前日九门提督取去我的书三本，一本名《秋雨年华之馆丛胜书》，二本《名称录》，现送还会馆否？即回我一信”，后者有“昨闻提督取去书三本，发下否”？而定顺序；然“昨”有时可作“以往”讲，不一定即是“昨天”。

(1104) 《井上雅二日记》，转引自汤志钧：《乘桴新获》，第348页。

(1105) 王照回忆称：“余初九日出京，十一日黎明至塘沽登日本大岛兵舰，见梁氏在舰中，问知已在舰中度两夜。”（《复江翊云兼谢丁文江书》，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第574页）

(1106) 张仲忻片，光绪二十四年八月十六日，《军机处录副·补遗·戊戌变法》，3/168/9457/63。查光绪二十四年八月十六日军机处《早事档》记：“给事中张仲忻封奏一件，奉旨留。”当日军机处《随手档》记：“发下给事中张仲忻片一件（天桥有哄逐洋人情事请飭查），交片二件，一、交总署有人奏天桥哄逐洋人面奉谕旨总署迅速查办由，一、交吏部面奉谕旨王照现在是否在京查明二日具奏由。”而档案中还可见到张仲忻“请旨缘坐家属销毁著书折”，该折慈禧太后未发下军机处。（参见24-94）

(1107) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十六日。

(1108) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月十七日。

(1109) 军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月十九日。

(1110) 苏继祖亦称：“御史杨深秀于政变后上书，阻训政，是日同下刑部监禁候旨。”（《戊戌朝变记》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第348页）

(1111) 《后汉书》卷二十九《鄧恽列传》、《鄧寿列传》，中华书局，1965年，第4册，第1023—1034页。

(1112) 《郑孝胥日记》八月初九日称：“闻街市传言，有緹骑逮七人，即四军机章京，其三人未详……闻收张荫桓、徐致靖、杨深秀等。”（第2册，第682页）胡寿颐日记亦称：“初九日闻说张荫桓送刑部，外有杨深秀、刘光第、杨锐、谭嗣同、林旭、徐致靖、康有为弟康广仁等七人。此八人今早抄家，宋伯鲁所保小军机也。未知何事

俱皆拿问。”（《春明日居纪略》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第559页）

（1113）黄尚毅在《杨参政公事略》中称：“初九晨起，寓斋被围，锐与子庆昶及黄尚毅同逮去。至坊上，先书锐姓名，次庆昶，至尚毅，锐曰：‘彼系公车，何事拘之？’尚毅及庆昶释回，锐遂拘去。至提督衙门，旋送刑部狱。”（《丛刊·戊戌变法》，第4册，第66页）

（1114）《虎坊摭闻》称：“初九日，九门提督逮捕徐致靖、张荫桓、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第七人，皆以骑围门，擒置车中。杨锐寝未起，以索繫之，并其长子，中途乃释其子。”（《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176页）

（1115）《郑孝胥日记》，第2册，第682页。林怡书，又作贻书，名开暮，福建长乐人，时为翰林院编修，其父林天龄为同治帝师傅。林旭此时住在他家中。其事迹可参见徐一士撰《林开暮》一文。（《一士类稿一士谈荟》，第443—450页）又，章太炎作《革命之道德》，称言：“戊戌变法，惟谭嗣同、杨深秀为卓厉敢死。林旭素佻达，先逮捕一夕，知有变，哭于教士李佳白之堂。”（《章太炎政论选集》，上册，第313页）刘体智称：“党人被逮前一日，林旭遇丹徒马建忠于途，亟下车，密问曰：‘公自贤良寺李傅相处来与？曷回车复见傅相，为我乞命？’……李文忠之慈眷优隆，倘为二人掩护，未始不能稍动天听，惟公耻甲午战败，常思晚节自见，岂肯为他人用。”（《异辞录》，第170页）

（1116）《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176页。

（1117）盛宣怀档案中《虎坊摭闻》称：“初九日，九门提督逮捕徐致靖……街市汹汹，传言将悉缚保国会之在会者数百人。”（《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176—177页）

（1118）军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十四日。又，《申报》于光绪二十四年八月十七日刊出消息：“又闻日前康有为倡设保国会结党三百数十人，皆系宦途，现已奉旨派步军统领崇大金吾按名严拿归案惩办。”（转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第428页）

（1119）《郑孝胥日记》，第2册，第686页。又，胡寿颐在八月初九日日记中称：“闻康有为在甲午立有保国会等，共人一百多名，张荫桓等皆一堂。又闻伊所为皆不正事，与外国私通，请上游日本，种种可恶，人莫不唾骂之。且与上及诸臣某等讲经谈时事，劝易洋服，与上药水饮，致上得疾，凡所为皆非善意，故太后知之，遂加之罪云。惟保国会及欲围颐和园之事最真，前说皆传闻也。”（《春明日居纪略》，《丛刊·戊戌变法》，第1册，第559页）胡寿颐的日记，事后似有修改及追记，但明确提到了当时的传言。

（1120）《戊戌变法档案史料》，第476页。

（1121）《丛刊·戊戌变法》，第3册，第452页。

（1122）李渊硕称：“广东省城中，此三五日内谣言极盛，有谓疾除新党复用旧人等语，又有云，圣上病笃，广召十八省医生十日内到京诊视。甚者言，京门紧闭，停止火车，严封电线，拿问都中大臣等语。”（致汪康年，八月廿五到，《汪康年师友书札》，第1册，第564页）天津《国闻报》八月初九日刊出消息称：“传闻圣躬不安，又传闻皇上暂居静室。”十三日刊出消息称：“昨有友人自北京来者云：日来皇上圣躬殊

觉不适，其病症大约是消化不良，因而成痢。皇太后怒御前太监服事不周，责毙数人，并另派太后处熟悉当差之内监八人，在皇上左右留心伺候。”《知新报》第69册（光绪二十四年九月十一日出版）在“北京要事汇报”中记：“西十月七号（八月二十二日）香港《士蔑报》云，中国皇帝久未视朝，乃时事之最可忧者。或传其自寻短见，或谓经守旧党陷害之，或谓现抱病被困一室……更有人传皇上确系中信石之毒，口吐鲜血，便溺亦有血状，甚危险……”（《知新报》影印本，第1册，第954页）苏继祖《戊戌朝变记》称：“八月初十日，下召医进京之旨。此时京中议论汹汹，有太监云：皇上有病，正须静养，不能接见臣下；当轴大臣有谓，皇上因服康药病危甚；又有言上已大行，俟康拿到讯明酖弑逆谋之党，方声张，恐逆党逃去也。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第348页）

（1123）八月二十二日，英国水兵28人、德国水兵30人、俄国水兵30人、哥萨克兵30人进入了北京；二十七日，意大利水兵与军官37名进入北京；二十八日，日本水兵与军官共34名进入北京；九月初十日（10月24日）法国士兵进入北京；二十日，奥地利水兵30名进入北京；二十二日，美国水兵与军官20名进入北京。参见茅海建、郑国民：《日本政府对于戊戌变法的观察与反应》，《历史研究》，2004年第3期。

（1124）《戊戌变法档案史料》，第465页。

（1125）军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十一日。此时的军机大臣为刚毅、裕禄、王文韶、廖寿恒。十三日，荣禄方授为军机大臣。

（1126）窦纳乐致英国外交大臣，1899年9月28日，王崇武译：《戊戌政变旁记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第541页。

（1127）清廷发下明发谕旨：“……现在详察情形，此减彼增，转多周折，不若悉仍其旧。著将詹事府、通政司、大理寺、光禄寺、太仆寺、鸿胪寺等衙门照常设立办事，毋庸裁并……至开办时务官报及准令士民上书，原期寓明目达聪之用。惟现在朝廷广开言路，内处臣工条陈时政者，言苟可采，无不立见施行。而疏章竞进，辄多摭拾浮辞，雷同附和，甚至语涉荒诞，殊多庞杂。嗣后凡有言责之员，自当各抒谏论，以达民隐而宣国是。其余不应奏事人员，概不准擅递封章，以符定制。时务官报无裨治体，徒惑人心，并著即行裁撤。大学堂为培植人才之地，除京师及各省会业已次第兴办外，其各府州县议设之小学堂，著该地方官察酌情形，听民自便。其各省祠庙不在礼典者，苟非淫祀，著一仍其旧，毋庸改为学堂，致于民情不便。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十一日）

（1128）其时间为：正月初九日、二十一日、二月初七日、三月初一日、初十日、十四日、十七日、十八日、二十八日、闰三月初十日、五月初一日、初六日、十六日、七月初五日、二十日、八月初四日。（见《光绪二十四年京官召见单》）

（1129）五月初三日，御史胡孚宸上奏参张荫桓，称其在办理英德续借款时，受贿二百六十万，与翁同龢平分。慈禧太后闻之大怒，欲将张拿问。（《张荫桓戊戌日记手稿》，第173—181、184—186页）又，张之洞收到的京内密报称：“上月初四日，胡公度侍御奏劾张荫桓，有借款得贿二百余万，七口改归税司经管，有私改合同事。又议增赫与薪水，每年骤至百廿万等语。慈圣大怒。次日面谕英年查抄拿问。崇礼故缓之。旋有立山出为恳求，其事遂解。闻廖仲山亦若求于上前，尚未允。立一人最得力也。”（孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，第80页）后流亡至日本的王照与犬养毅笔

谈时称：“张亦南海人，两宫不和，半系此人离间。太后于去岁二月（误，当为五月）遣步军统领抄其家，伊纳银二十万于中官，免。”（《关于戊戌政变之新史料》，《丛刊·戊戌变法》，第4册，第332页）

(1130) 窦纳乐致英国外交大臣，1899年9月28日，王崇武译：《戊戌政变旁记》，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第541页。又，李鸿章的回信称：保证绝不会匆忙行事。

(1131) 当天晚上，林权助为伊藤博文访华举行答谢宴会，李鸿章及总理衙门两位大臣和总税务司赫德出席。晚上10点，英国公使派秘书来，林权助与之即在另一房间相谈。据称张荫桓可能被处死刑，英国公使请借助伊藤博文之力相救。林权助与英国公使馆秘书相谈时，李鸿章及其他清朝官员已离去。林即与伊藤相商，两人皆认为若要救张荫桓论地位非李鸿章莫属。而事后林权助听说，当他与李鸿章交谈时，英国公使亦派其秘书来李寓，当时正在别的房间等候。（林权助致大隈重信，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收，《日本外交文书》第31卷，第1册，第687页）

(1132) 《国闻报》光绪二十四年八月初十日以“参劾传闻”为题刊出消息：“有人自北京来者云，初四日得张次珊侍御奏劾户部侍郎张荫桓及康有为、林旭诸人，是日未奉批旨。初六日因再上一折……”苏继祖《戊戌朝变记》称：八月初五日“张侍御仲忻劾张荫桓、康有为、杨锐、林旭及新进诸臣；先一二日，贻谷参李端棻、陈宝箴滥保匪类，皆未批发。”（《丛刊·戊戌变法》，第1册，第346页）从档案来看，这些关于张仲忻的说法皆无根据。

(1133) 《戊戌变法档案史料》，第466页。高燮曾等又称：“事关机密，仰恳勿将此折发归军机处寻常档案。”查军机处《早事档》记：“给事中高燮曾等封奏一件……奉旨留”；军机处《随手档》中无记录，可见该折被慈禧太后留中了。《戊戌变法档案史料》发表该折时略去多人衔名，据原折补。（见《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/260）又，《国闻报》八月初九日刊出消息：八月初七日“又有西人由三点钟晚车自北京来云：张侍郎下狱并无其事……惟康有为之弟广仁及写字人等，均已被获。又传闻圣躬不安，又传闻皇上暂居静室，不接臣僚。该西人又云：若果如此，外人定将干预，决不听之。”

(1134) 《戊戌变法档案史料》，第467—469页。黄桂鋆虽请杀全体被捕者，但对康党是有分别的：“外间传说纷纷，皆谓康有为弟兄所犯案情重大，其党之同谋者，在内则以张荫桓、徐致靖、谭嗣同、林旭为渠魁，而杨深秀、宋伯鲁等扶助之；在外则以黄遵宪、熊希龄为心腹，而陈宝箴、徐仁铸等附和之。此外尚有梁启超、麦孟华等数十百人，蔓延固结，党羽遍布。甚到有徐勤等赴日本，与叛贼孙文设立大同会……”他没有提到杨锐、刘光第。又，黄桂鋆该折还附有“请罢斥陈宝箴拿问黄遵宪等人片”，参见24-98。

(1135) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十二日。

(1136) 《戊戌变法档案史料》，第469页。贻谷虽称“分别轻重”，但在折中称“其纠约夥谋、危我社稷之张荫桓、徐致靖、杨深秀、杨锐、林旭、谭嗣同、刘光第并康广仁等”，看不出之间的轻重。

(1137) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十三日。

(1138) 叶昌炽光绪二十四年八月十三日日记称：“午后至别墅，归经菜市，见人头拥挤，知为行刑……”（《缘督庐日记》，第5册，第2740页）郑孝胥该日日记称：“日斜，闻柴市杀六人。长班来言，于宣武门大街逢囚车，其第三车即噉谷也，衣冠反接，目犹左右视，其仆奔随且哭，惨矣哉！”（《郑孝胥日记》，第2册，第684页）

(1139) 叶昌炽光绪二十四年八月十二日日记称：“根生来久谈，知拿问诸公，今日军机、刑部、都察院会讯。”（《缘督庐日记》，第5册，第2740页）叶是听说，很可能听说了十一日谕旨。《国闻报》光绪二十四年八月十五日以“明正典刑”为题，刊出消息：“本馆北京访事人来函云：朝廷以康有为一案案情重大，特派军机大臣会同刑部严行审讯。此十二日谕也。当日下午在刑部南北监司提集官犯七人严讯。于十三日请旨。午后奉朱笔著将参预新政之军机章京刘光第、杨锐、谭嗣同、林旭四人及已革御史杨深秀、康有为之弟康广仁一起，官犯六人提赴菜市口斩决，并梟首示众。此十三日下午六点钟事也。至已革侍读学士徐致靖闻尚未处决，改为斩监候。于讯供情节若何，事甚机密，外人不得而知。”这一条消息有着明显的错误，其一军机大臣参预审讯是十一日之旨；其二称军机大臣将审讯结果请旨而获朱笔；其三称徐致靖为“斩监候”。可知是不了解内情的人提供。然于此中提到了十二日下午之审讯。而康有为致李提摩太的信称：“闻未刑之前，足下曾于十二日入狱相视，不知舍弟有何遗言相告，乞以见示。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第155页）李提摩太入狱相视，并无其事，自是康听到的一种传言。

(1140) 《梦蕉亭杂记》，第16—17页。又，《觉迷要录》引八月十五日《申报》消息称：“十三日晨，军机王、大臣会同都察院，至刑部审讯钦案，各司员及前往听审者，几二百人。候至午刻，尚未审讯。未刻，刑部奉到密旨，即著将官犯康广仁等六人提出，部中各官咸鹄立候审，不知此时已绑赴市曹处决矣……官犯各人临刑时有穿官服者，惟康广仁袜而登车，身着短衣，面色如灰土。谭嗣同激昂就戮，甘死如饴。林旭先号咷而后笑。有亲友馈送纸钱者，约数十人。至夜，即有各家属前来收殓，惟康广仁无人出名为之收殓。经粤东会馆出钱，交四川会馆雇人，代收殓于三圣庵侧义冢。”（《觉迷要录》，录三，第18页）

(1141) 《申报》光绪二十四年九月初三日，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第438页。又，康有为曾写信给李提摩太，请其代收其弟遗骨：“舍弟无辜被戮，肝肠寸裂，其遗骸不知何在，恐无敢收者。先生仁心义闻暴著天下，向来捧襟幸托相知，舍弟亦托交末。伏乞先生代收遗骨，寄交渣甸怡和行轮船，交香港（用西字信）渣甸行买办何东转寄便可得收。所有运费船纸，望代写办，以便汇上。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第151—152页）

(1142) 谭嗣同：《城南思旧铭并叙》有描写南下窪之景色：“……后临荒野，曰南下洼。广周数十里，苇塘麦陇，平远若未始有极……城中鲜隙地，民间薶葬，举归于此。蓬棵累累，坑谷皆满，至不可容，则叠瘞于上。甚且掘其无主者，委骸草莽，狸狔助虐，穿冢以嬉，髑髅如瓜，转徙道路。加北俗多忌，厝棺中野，雨日蚀漏，谿舒洞开，故城南少人而多鬼。”（《谭嗣同全集》增订本，第22—23页）也因为如此，康有为再三托人为其弟收遗骸回运。

(1143) 康文佩：《南海康先生年谱续编》，文海出版社，1972年，第3页。

(1144) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十四日。又，刘声木称：“学士后以庚子拳祸之乱，八国联军放出，复至西安，请收禁，奉旨准其回籍，尚能明大义。”（《苕楚斋随笔·续笔·三笔·四笔·五笔》，中华书局，1998年，上册，第539页）刘说并不准确。

(1145) 陈汉才：《康门弟子述略》，第131—132页。

(1146) 陈汉才：《康门弟子述略》，第164页。

(1147) 康有为信中称：“顷令门人陈介甫、梁元理入都收拾舍弟遗骨，望函致都中贵友（西人）招呼一切，是所感禱。”（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《康南海先生墨迹》，第157页）该信发于日本，由弟子汤觉顿代书，而所引“陈介甫”一行字由康有为亲笔。

(1148) 《三十三年之梦》，第137—138页。

(1149) 《日本外交文书》，第31卷，第1册，第705页。

(1150) 《经元善集》，第210页。

(1151) 康作《加拿大末洁岛祭六君子文》中亦称：“诰授宣德郎、候选主事亡弟幼博。”（《康有为全集》，第5集，第134页）

(1152) 康广仁的政治思想可见于梁启超：《康烈士广仁传》（《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀烈录》卷一，第8—17页）颇有溢词。孙宝瑄光绪二十三年十一月十七日与康广仁长谈，日记中称：“康幼博过谭，谓中国不变法，当归咎于圣祖。盖圣祖与俄大彼得同时，非不知泰西之强也，然而不知变计以自振，宜今日之弱也。或者天以四百兆失教化黄种，使骤强，将为地球患，姑抑之令徐苏醒，所以保太平耳。”（《忘山庐日记》，上册，第150—151页）此可窥其思想一斑。此外，《知新报》第41册（光绪二十三年十二月初一日出版）刊出康广仁《吕宋华民托西班牙保护文书后》，第45册又刊出《联英策》（《知新报》影印本，第1册，第491、557—558页），然《联英策》很可能是康有为起草的。（参见23·10）

(1153) 《复江翔云兼谢丁文江书》，《丛刊·戊戌变法》，第2册，第574页。王照此信写于1929年。

(1154) 《康烈士广仁传》，《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀烈录》卷一，第16页。

(1155) 《戊戌变法档案史料》，第469页。

(1156) 魏允恭八月初八日致汪康年信中称：“昨日上谕有‘门禁森严’等语，则幼博等人入内办事之说不为无因。慈宫震怒，究不知何人传递消息。”（《汪康年师友书札》，第3册，第3116页）盛宣怀档案中《虎坊摭闻》称：“初七日，有申重门禁之诏，或言太后于禁中审问太监，以康有为兄弟私入禁中之故。”（《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上册，第176页）皮锡瑞在八月十六日日记中称：“干臣至，云见赞云，伊前月廿日外出京，势已岌岌……康广仁久在宫中，近旨皆其所拟。”（《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1959年第2期，第155页）

(1157) 《清代起居注册》光绪朝，第60册，第30677—30681、30695—30697页。

(1158) 极乐寺坐北朝南，原分3路，中路有山门、前殿、正殿及东西配殿。正殿后为达本和尚塔，东跨院是花园，有寄心斋、池塘等景观；西跨院为僧房。寺内曾有明嘉靖二十八年（1549）《创建极乐禅林记》碑，为大学士严嵩撰书。碑阳刻有明万历五年（1577）《极乐寺护持香火坟茔碑记》。今存正殿和正殿耳房。

(1159) 总理衙门于八月初十日收到两江总督刘坤一电报：“佳电奉悉，遵旨电飭沪道严密查拿梁启超，一俟报获，即行派员押解来京。请代奏。坤一。卦。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）“佳”为初九日的代码，“卦”为初十日的代码。

(1160) 《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。“蒸”是初十日的代码，“酉”为下午五时到七时。“译书局”即大同局，时称大同译书局。

(1161) 光绪二十四年八月十一日《申报》报道：“先是道宪蔡观察接得密电，尚有粤省举人梁启超，即梁卓如，系康门生，在大马路开设大同译书局，亦令一体拿究。因飭上海县黄大令立发朱签，派差薛贵、捕役柴樛、徐文前往拘拿。至则梁已逃避，仅将司事张其明及拉包车之钱阿金、家丁胡启发、送书之唐阿二、刘德荣五人解县。下午即由委员李二尹提案密讯……”（转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第419页）

(1162) 《康烈士广仁传》，《康南海先生遗著汇刊》，第17册，《哀烈录》卷一，第16页。

(1163) 陈占标：《戊戌政变中康梁家属脱险真相》，《羊城今古》，1999年第1期。“初九日”似为初八日之误。

(1164) 《申报》光绪二十四年九月初一日，《丛刊·戊戌变法》，第3册，第436页。

(1165) 宫崎寅藏称：当听到北京政变的消息后，“我与田野商议，决定了应急的措施：田野搭夜船回万木草堂（康的私塾，在广东省城）先对重要人士说明情况，暗作逃走准备……次日凌晨，有四个草堂的学生来访，莫不惊悚失色，狼狈不堪……这天傍晚，田野也亲自率领几十个学生前来，说，康已发来密电，命他们逃走。”田野橘次（1877—1904），日本兵库县人，因徐勤介绍，受聘为万木草堂的教师，问学于康有为。后任《知新报》记者。是黑龙会的发起人之一。（《三十三年之梦》，第131、141页）

(1166) 上海道蔡钧因康有为被英人保护而于八月初十日发电总理衙门：“英领事昨日坚不允签字，今日又向重庆轮起发康犯行李，送入英署。其有意保护，显而易见。英兵轮今早已开赴香港，应请宪台电粤一体飭拿。”八月十一日，刘坤一电总理衙门：“沪道真电想邀钧鉴。梁启超是否在京拿获，此间未得确信。康为英兵轮截去，换船赴港，业经坤电请粤督如果该犯私回原籍，一体飭拿解京。惟管见康既为英人保护，必已径赴外洋，风声日紧，决无回籍之理。香港权不我操，据电照会又恐转生枝节。伏乞钧署裁酌示遵。坤。队。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。“队”是十一日的代码，该电十二日收到）这是我见到的最早发给广东的电报。而刘坤一电报主旨是两广不可能拿获，亦不必在香港另生枝节。又，《光绪朝夷务始末稿本》记有：“电谭钟麟，康有为、梁启超原籍家产著派员密行查抄，并密拿该逆到案。十二。”此处的“十二”，意指八月十二日，然我疑为八月十六日电旨所误，该电旨也排列在八月十六日谕旨之后。

(1167)《戊戌变法档案史料》，第470页。又，八月十六日军机处《早事档》有此折的记录，而《随手档》则无，该折慈禧太后并未下发军机处。

(1168)军机处《随手档》、《上谕档》、《电寄档》，光绪二十四年八月十六日。

(1169)“收南洋大臣电”，光绪二十四年八月十七日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/18-1。

(1170)该电还称：“据南、番两县禀复：康有为家住省城云衢书室，屋不甚大，前有铺面，房内家具二三十件，书籍十余口，余无别物。学宫旁有康有为书馆一所，屋六间，生徒早散，只二童看门，内有书籍百余口，家具全无。尚河南芳邨有康家花园，屋数间，花木不多。其旧居苏邨康有为宅，在敦仁里内，炳堂家塾系康有为家祠，并无遗存物件。均已查明，封交地保看守。查询邨邻，云康有为并无田土产业，其同族伯叔兄弟早已逃散，不知何往。据委员魏绍新、新会县左学易禀：查梁启超住茶坑村，有家祠一所，住屋一所，怡堂书屋一所，房屋无多，家具搬空。询之邻右，其家属去年八月往上海，不知住宅区所，其守屋之梁松辉、一老妇、一小孩，讯非同房。据供梁启超之祖父，行医为生，有田数亩，不知坐落何地。除将梁启超住宅三所绘图存案、康有为书籍发书局收储，家具交中西学堂备用，并悬重赏购拿两犯外，所有遵旨查封情形，先行电复，请贵署代奏。麟。漾。”（“收粤督电”，光绪二十四年八月二十四日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/18-1）由此可见，等到两广总督谭钟麟奉旨查抄时，康、梁家人及学生皆逃走，只剩下少量家具与书籍。《申报》光绪二十四年九月初六日以“罪孽远颺”为题报道消息：“京师访事人来函云：中国政府接到两广总督谭文卿制军电报内开：逆党梁启超之家属，已密饬新会县知县查拿，据禀，自今年起，久已不在新会居住，广东省城中亦查无踪迹。至逆首康有为之家属，早已闻风远遁，先至澳门，随后即至香港，现据探报业已抵港，其原籍房屋已经发封，屋内仅存床几桌椅等件，并破书数十箱，此外则早已搬运一空。”（转引自《丛刊·戊戌变法》，第3册，第441页）

(1171)康有为当时作《写赠何晓生书》，称言：“遣陈君欣荣，以救吾家……”（《万木草堂遗稿外编》，下册，第583页）

(1172)光绪二十年，余联沅弹劾康有为《新学伪经考》，梁铁君曾招康游梧州。康有为《万木草堂诗集》录有三诗。其一为《梧州四咏》，题注为：“时以所著《新学伪经考》被按劾，梁大铁君招游梧州，日与饮酒访山水，请吾咏之。”另二首为《驾江船上饮酒，听歌者阿银歌，嘹亮凄楚，别梁铁君》、《铁君赠沙田柚盈舟，咏柚以赠铁君，惜其才侠不见用也》。康有为《明夷阁诗集》中有《侠者梁铁君闻余蒙难，弃家从亡，同居日本，日夜相共，偶与围棋感事联句》，另有《明夷阁与梁铁君饮酒话旧事竟夕》，并作题记：“梁铁君名尔煦，顺德人。二十年老友，少游侠击剑，既乃折节读书，好王学、佛学，工画，业监[盐]于梧州。闻吾蒙难，遂弃家从亡，助吾擘画，卒死国事，近世烈侠，未见其比。”其中“监”是“盐”之误，题记也是后来写的。又，康有为《延香老屋诗集》中有《题吾友梁铁君侠者画竹》，该诗可能写于光绪十三年。（《遗稿·万木草堂诗集》，第73—74、96、98、23页）

(1173)上野季三郎致大隈重信，1898年10月10日发出，20日收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册。“加藤”公司是怡和洋行英文名称

(1174) 郑观应致何廷光信称：“至其（康有为）老亲，闻已承阁下接到澳门居住。弟虽与康南海时尚无交情，惟念其救国之心，罹此重祸，甚可扼腕，兹寄上洋一百元，祈代送其老亲以表弟之微忱。知蒙阁下照应，不虞缺乏家费。其旅沪之门弟子，弟已劝其离沪。此亦为救才起见，远不如阁下之高义薄云也。”（《郑观应集》，下册，第1166—1167页）郑观应也曾为此付一百元。

(1175) 原函由何东之女何艾龄藏，刊于1958年6月9日《香港工商日报》，见《万木草堂遗稿外编》，下册，第583页。

(1176) 参见戴银凤：《贝思福访华述论》，《近代史研究》，2003年第1期。贝思福英文著作全名为The Break-up of China with an Account of Its Present Commerce, Currency, Waterways, Armies, Railways, Politics and Future Prospects, 出版商为Harper&Brothers Publishers London and New York。以下所引贝思福著作中、英文本，皆由戴银凤提供，在此致谢。

(1177) 此语的英文原文是：Hoping to be able to get the views of the Reform Party on the possibilities of the opening up of China and the consequent development of trade and commerce.其意为：“为了了解改革派对于开放中国，以促商贸发展之可能性的看法。”

(1178) 此语的英文原文是：He said that the Reformers had entreated the Emperor to get the assistance of Great Britain to enable his Majesty to carry out these alterations in system of their administration.其意为：“他称言，改革派曾向皇帝恳求获得英国的帮助，以能使陛下贯彻实现政府体制方面的变更。”

(1179) 此语的英文原文为：On asking him why he mentioned Great Britain more than other countries.即：“问其为何提及英国多于其它国家？”

(1180) 此句的英文原文为：Kang Yu Wei himself is one of the best known scholars of China, 即“康有为本人是中國最負聲譽的學者之一”，并无“阅人”、“以文人言”之类的比较语气。

(1181) 此语的英文原文为：I asked Kang Yu Wei whether, if the Reform Party had come into Power, they would have opened up China to the trade and commerce of the world.其意为：“我向康有为问道，如果改革派掌权，他们是否会向世界开放中国商贸。”

(1182) 此语的英文原文为：I reminded Kang Yu Wei that there were 430000000 of people in China, and asked him if he could give me an opinion as to whether there were a large number in the country in favor of Reform.其意为：“我向康有为指出中国有四亿三千万人口，并问道，在中国乡村的大多数人是否同情变法。”

(1183) 此语英文原文为：I asked if he thought disturbances were likely occur.其意为：“我问道，他是否认为骚乱很可能发生。”

(1184) 此段的英文原文是：There were many other topics on which Kang Yu Wei touched, but as they were purely political, and had no place in this Report.其意为：“在谈话中康有为涉及到许多话题，但由于纯属政治类，本报告不再言及。”

(1185) 此段的英文原文是：I was exceedingly impressed by the evident loyalty and patriotism of Kang Yu Wei, and his unselfish devotion to his country. There could be no doubt of his earnestness. It was with very great regret that I came to the conclusion that the Reformers had been very unmethodical, and used too much haste in their efforts to serve their country, and had thus defeated their own ends. They had been pushing reforms before preparing the way. Theoretically, all that they urged was quite sound, and manifestly for the good of their country; practically, they had made no arrangement or organization for carrying their theories into effect. I pointed out to Kang Yu Wei that the usages, characteristics, laws, and systems which had ruled in an Empire for thousands of years could not be revolutionized in a few months by an occasional edict from Peking. Kang Yu Wei acknowledged the truth of this. 其意为：“康有为的忠君、爱国及无私献身的精神，给我留下了极为深刻的印象。他的真诚无可置疑。我深感惋惜地得出结论，改革派方法失当，为国效力时心情太急，由此导致了他们的失败。他们在推进改革前应准备好方法。从理论上说，他们所追求的一切都是合理的，也确实有利于他们的国家；但从实际考虑，他们并没有做好安排，以使他们的理论能够付诸实施。我向康有为指出，在这个帝国行之数千年的方法、风俗、法律与制度，不可能由于来自北京的一纸诏令，而在几个月内彻底改变。康有为对此表示认同。”

(1186) 这一段的英文原文是：I lost no opportunity of ascertaining the views of the compradors attached to the great mercantile houses in China with reference to the Reform movement. These men are among the best educated and most intelligent of the Chinese gentlemen; they are also fully conversant not only with the affairs of their own country, but with Western ideas of civilization and progress. I found several of them very outspoken in their opinions as to the necessity for Reform; they all were of opinions that the Reform movement had been pressed forward too quickly, and with the organization necessary to ensure its success. 其意为：“我利用一切机会，以探知那些服务于在华大商行的买办们关于改革运动的观点。这些人有很好的教育背景，是中国绅士中最富智慧者。他们不仅熟悉他们本国的事务，而且对西方文明的观念与进展也了如指掌。我发现他们中的几位坦然直言改革之必要条件，他们都认为，改革运动推进得太快，有必要妥当安排以确保其成功。”

(1187) 《万木草堂遗稿》，第206—207页。该文还称：“初三日，杨锐、谭嗣同交奉到朱笔密谕……是日，林旭又交到朱笔密谕，令臣迅速出外，令爱惜身体，以图将来共建大业……经交谭嗣同代递复陈密折，未知上递否”；“若该提督能保救成功，皇上见折，乞格外优待，信倚无疑。文宗显皇帝伪后，即非正嫡，不过元帝一遗妾耳，乞即于该提督前，亲草诏书，立废伪后，交英提督手收，俾有为以见各国，去其名义，正其典刑……臣此密折，即交英总督统水师提督柏丽辉面递。”其内容甚不可靠且荒诞。又，康有为朋友梁铁君曾为康代书，致李提摩太信称：“前在香港，曾面晤提督白丽辉者，曰必以救我皇上为主，指颈矢誓，慷慨仗义。”（光绪二十四年十月初八日，《康南海先生墨迹》，《康南海先生遗著汇刊》，第17册，第159页）

(1188) 《三十三年之梦》，第140页；陈汉才：《康门弟子述略》，第161页。又，近卫笃磨在1898年11月3日日记中称：“岩本善治于昨日来书谓：……兹有筑后人

宇佐穗来彦者，去岁赴华，与康有为等有深交。此次竭尽其苦心，伴康有为来日。其人年轻可为，稳健细心，多年交游，知其诚恳忠厚，甚愿一瞻阁下，陈述对华之意见及康有为之事。惟恐康与横滨之孙文一派同样对待，至今虽不使康与任何人见面，但甚期阁下能与康氏一晤。此为宇佐之所愿者。”（转引自伊原泽周：《由近卫日记看康有为的滞日问题》，《从“笔谈外交”到“以史为鉴”》，第184页）

（1189）《三十三年之梦》，第132—136页。

（1190）上野季三郎致大隈重信，香港1898年10月1日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第666页）

（1191）上野季三郎致大隈重信机密信第18号，1898年10月1日发出，10日收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册）该信的甲号附件即致矢野文雄的电报，乙号附件为：“日本横滨大同学校徐勤：欲东来，告大隈，若见容，乞电复。并赐保护。若。”又，近卫笃磨在1898年10月2日日记中称：“徐勤等来访，请日本竭尽其最大之努力解决中国之政变问题。余答谓：在西太后之方针未明确前，日本难于决定应采取之态度。关于此事余当向政府当局陈述其意见。”（转引自伊原泽周：《由近卫日记看康有为的滞日问题》，《从“笔谈外交”到“以史为鉴”》，第174页）

（1192）大隈重信致上野季三郎电，1898年10月4日，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册。大隈的电报虽简单，但表示了将与康有为直接打交道的意图，而此时矢野文雄尚在日本休假，该电也有可能与矢野商量过。康有为《明夷阁诗集》中有《住香港半月，日本总理大臣伯爵大隈重信招游，令前驻中国公使矢野文雄电告，九月十二日乘河内丸遂东（旧有诗赠矢野使，今失）》；康有为《纳东海亭诗集》中有《遇前日本使矢野文雄龙溪于酒筵，君为戊戌旧交，文学深雅，尝赠我〈牡丹樱花握手图〉。遭难后，介始于大隈伯爵重信而电招游日者……》，该诗称“藉提携，渡东海”，皆指明矢野文雄在其中所起的作用。（《遗稿万木草堂诗集》，第92—93、319页）此类诗题注皆康后来所拟，黄彰健于此有考证，参见《戊戌变法史研究》，第143—144页。

（1193）上野季三郎致大隈重信电，香港1898年10月8日12时58分发，15时10分收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册。又，宫崎寅藏称：“十几日后接到一信，是矢野给领事的训示。我们接到信后，不免有点失望。信中对康先生的求助，仅含糊其辞，敷衍了一番。领事终于忍耐不住，又给大隈伯爵拍了一封电报。”（《三十三年之梦》，第136页）由此可见，矢野文雄并没有同意康有为赴日本。

（1194）大隈重信致上野季三郎电，1898年10月9日，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第678页。

（1195）上野季三郎致大隈重信第19号机密信，1898年10月10日发，20日收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册。当时上野主要考虑的是康赴日本，是否会影响到英日关系，在其报告对此多有解释。

（1196）近卫笃磨在1898年10月16日日记中称：“犬养毅与政府当局交涉，由外务省机密费中支出日币二千元给同文会作为此次政变之善后用费，并建言：必须派员赴北京、上海两地视察实况。又，康有为、梁启超等来日本时，虽以国事犯之名义予以

保护，但梁可直接来日本，康置于英国保护之下，再委托于日本。康之真意如何，甚可疑。归结此次变法，其结果如成功的话，则自收其功；如失败，则归罪于日本，是不是有此意图呢？今晚多数会员的意见是：可以暂时援救康有为，但不可令其永留日本，亦不使之与多数人接触，以待送往英、美诸国。”（转引自伊原泽周：《由近卫日记看康有为的滞日问题》，《从“笔谈外交”到“以史为鉴”》，第174页）近卫此处提到了二千元，即宫崎等人在犬养毅处领到的经费；提到了“多数会员”指同文会会员。

（1197）上野季三郎致大隈重信电，香港1898-10-20下午12时47分发，15时35分收到，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变，第3册。同日，上野也寄出其书面报告：“清国流亡之士康有为收到阁下‘康有为将在日本受到适当的保护’的电报后，对我政府的厚意感到十分愉快。尔来，他越来越决意渡航到我国。此情况正如在本日电报中具报的那样，康有为与其三名弟子、一名从者共同搭乘昨天19日下午6点解缆的邮船公司轮船河内号向神户出发。出发前，康有为向总督府告知其往，取得了他们的承诺……又，康有为出发之前为旅费及家族津贴等，需要一些费用，由于他仅只身逃出，无自给之能力，恳切地提出了金1000元资助的要求。虽然暂时婉言加以拒绝，但其情况无论如何也是惘然之至，不得已才有以本月17日电报将其大概情况讲明并禀请资助。但至其出发之当日，未收到任何回训，一方面由于出发时间迫近，不能支付船票费，不得已从卑职手头现款中支出350美金，以充其船票及途中之费用。”（上野季三郎致大隈重信第20号机密信，1898年10月20日发出，31日收到，《日本外交文书》，第31卷，第1分册，第692—693页）

（1198）大森致大隈重信电，1898年10月25日10时15分发，10时57分收到，《日本外交文书》，第31卷，第1分册，第693页。

（1199）叶觉迈，字湘南，繁写体“葉”与桑有相似之处。

（1200）转引自《戊戌变法史事系日》，第1193页。

（1201）《三十三年之梦》，第136—140页。

（1202）《丛刊戊戌变法》，第2册，第297页。军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月十九日。

（1203）《梦蕉亭杂记》，第14—15页。陈夔龙亦称，李端棻发遣后，他向荣禄、刚毅两人说项：“从前原系托病，经旬日中之刺激震撼，公真病矣。而发遣不能缓期。窃不自揣，欲急友生之难。翼日，独诣军机处，面谒刚相，述尚书患病实情，求代展期起解，刚相意不谓然……文忠略一沈思，笑谓余曰：发遣系奉严谕，即日启行，岂能展缓，刚相之言甚是。惟有一通融之法，尔速到部传谕，即日起解。官员遣戍，首站多宿天宁寺，已算遵旨出城。如实病，再具呈城厢司坊官吏，请假一二日，未尝不可。”

（1204）“光绪二十四年八月十九日，敬事房奉懿旨：内殿太监杨瑞珍、杨长文，内殿司房太监张得名及珍妃下太监戴恩如，此四名干预国政，搅乱大内，来往串通是非，情节较重，实属胆大妄为，著交内务府大臣即日板责处死。再，内殿小太监苑长春著革去顶带，内殿司房太监张源荣、王吉祥、徐源寿，珍妃下太监孙海成，此五名实系结党，串通是非，著交内务府慎刑司重责二百板，永远枷号。又，珍妃下太监张田祥、卢田庆、李玉盛、苑福有、张长瑞，此五名均串通是非，不安本分，实属胆大，交慎刑司板责一百，枷号二年，年满请旨。”（《内务府来文·人事》，光绪二十四

(1205)《光绪二十四年京官召见单》，《宫中杂件》（旧整），第915包。

(1206)二十四日光绪帝又发下交片谕旨：“翰林院编修江标著赏给四品京堂候补、江苏候补同知郑孝胥著以道员候补，均在总理各国事务衙门章京上行走。”（军机处《上谕档》，光绪二十四年七月二十三日、二十四日）江标的任命，从档案中还看不出原因。查《光绪二十四年京官召见单》，光绪帝于七月二十三日召见新任礼部尚书李端棻，由此推测，江标的任命很可能与李端棻有关。《国闻报》七月三十日以“总署添人”为题刊出消息：“……江建霞太史刻下尚在假期之内，闻系有人密保，且在湖南学政任内开倡风气，振兴实学，不遗余力，湘中守旧之风，近年始稍稍改革者，实系江太史提倡之功。此事早在圣鉴，故不待召见，而恩纶先贲也。”

(1207)翰林院七月二十七日片复军机处文称：“查本院编修江标，已于本年七月初一日告假回籍省亲，并无在院供职。相应片复贵处查照可也。”（《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432/21）又，总理衙门八月初三日收江苏巡抚奎俊电：“沁电谨悉。编修江标在沪就医。据复，一俟病可，即行北上。”初七日又收奎俊电：“江编修标定于本月初八日由苏北上。”（“收江苏巡抚电”，光绪二十四年八月初三日、初七日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-3）

(1208)军机处《随手档》、《电寄档》，光绪二十三年七月初三日。

(1209)皮锡瑞对此另有说法：“秉三亦屡电促入京，以病未行，得保首领。右老保人才，彼列第一名，因在署避嫌，请去之。其时亦不知如此破格，以为不过存记而已。如不破格，不关祸福。若与诸人同保，同入军机，必一同受祸矣！”（《师伏堂日记》，光绪二十四年九月十六日，《湖南历史资料》，1981年第2期，第141页）“右老”，陈宝箴，字右铭。“存记”，指军机处存记。即熊以为入京召见最后结局不过为军机处存记，便以病推辞。

(1210)《戊戌变法档案史料》，第468页。

(1211)当日慈禧太后加派御前大臣奕劻，参加审讯，并限三日结束。

(1212)《汪康年师友书札》，第2册，第1504页。徐仁铸另有一信给汪康年，称言：“昨得粤友来函，称康逆家查抄物件内，有‘人才表’一本，各省知名之士，无论识与不识，皆列名品第之。言语悖谬，是非颠倒，有极可笑可诧者。海内读书人遭此点窜，真士林一厄运矣。”他为此而担心兴大狱。

(1213)《戊戌变法档案史料》，第470页。

(1214)军机处《上谕档》，光绪二十四年八月十六日。又，慈禧太后当日派户部左侍郎吴树梅为湖南学政。《郑孝胥日记》八月十九日称：“又传吴树梅之赴湘，有密查事件。”（第2册，第686页）此时派如此高官为湖南学政，当另有意图。

(1215)《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9457/47；军机处《随手档》、《上谕档》，光绪二十四年八月十七日。王、廖皆为总理衙门大臣，廖的本缺是刑部尚书。

(1216)《戊戌变法档案史料》，第472—473页。黄均隆附片中称：陈宝箴“屡保康有为、杨锐、刘光第等，其称康有为至有千人诺诺，不如一士谔谔等语”，完全歪曲

了陈宝箴原折之意。

(1217) 军机处《上谕档》、《随手档》、《电寄档》，光绪二十四年八月二十一日。

(1218) 《戊戌变法档案史料》，第475页。其中“张百熙保康有为、梁启超，张之洞保杨锐、梁启超，唐景崇之保林旭”，似指保荐经济特科。（参见24:38）

(1219) 军机处《上谕档》、《随手档》，光绪二十四年八月二十三日。李岳瑞、张元济皆是戊戌变法中的激进派，与康、梁关系密切，但不属于康党。张元济自六君子就义后，恐挟骑惊母，每天入署，早进晚退，等候逮捕。（张树年主编：《张元济年谱》，商务印书馆，1991年，第28页）张百熙处置参见24:38。

(1220) 清廷的电旨尚未查到，但可见刘坤一之回电：“漾电谨悉。黄遵宪现住上海北洋务局，已飭沪道蔡钧派员妥为看管。惟洋务局密迩租界，深虑外人出而干预，转于政体有碍。黄遵宪系三品京堂，现未褫职，该道未敢径拘。应如何办理，请旨遵行。除飭该道严密防守外，请代奏。坤一。敬。”（《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4）“漾”、“敬”分别是二十三、二十四日的代码。刘与黄私交甚好，回电有为其转圜之意。

(1221) 诸井六郎致林权助，1898年10月9日，《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，第1册。诸井事后报告：“根据北京政府的密令，黄遵宪自10月9日以来一直被拘禁在当地道台衙门内。对于此事，当地一般予以否认，但各国领事均不相信。”（诸井六郎致外务次官鸠山和夫，机密第52号，1898年10月13日发，20日收到，《日本外交文书》第31卷，第1册，第684页）此后，诸井六郎致大隈重信：“10月9日，上海兵备道奉旨将前任驻日公使黄遵宪监禁在其居室内，而文廷式已被捕。我从可靠的消息来源中得知，此间表白过温和的改良主张和亲日倾向的主要人士，诸如汪康年等，也将被捕。”1898年10月10日15时19分上海发，18时10分收到。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，第1册）

(1222) 林权助致大隈，第102号机密信，1898年10月19日发，11月2日收到，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第688页。

(1223) 林权助致大隈重信，第101号机密信，1898年10月15日；林权助致总理衙门照会，1898年10月10日。（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，第1册）又，此次交涉后，林权助立即电告大隈重信：“下官已向（总理衙门）王、大臣表明了黄遵宪曾任清国驻日本公使，而对黄遵宪的苛刻处置，将影响两国关系。王、大臣回答说，并无黄遵宪被兵看管一事。然下官则强烈要求其确认此事。王、大臣已允诺。依密旨行事而不为总理衙门所知之事，往往有之。”（林权助致大隈重信电，第196号电报，1898年10月10日，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第679页）

(1224) 大隈重信致林权助，第136号电报：“关于你的第195号、196号电报，你应以我在第125号电报中提到的方式，强烈地再次向总理衙门施加压力：有必要抑制过分的举动，这不仅是对黄遵宪，而且包括其它改革派人士。”1898年10月11日。（《日本外交文书》，第31卷，第1册，第679页）

(1225) 军机处《上谕档》，光绪二十四年八月二十六日。这一份上谕有着很大的文字矛盾，黄遵宪已于二十一日被革职，再飭令“即行回籍”已无必要。

(1226) “林大人台启。径启者。日前贵署大臣函称，准驻沪领事电，兵备道奉旨拘黄遵宪，请熟思审处等因。本衙门当即电询南洋大臣去后。昨据复称，前因传闻逃犯康有为隐匿黄遵宪处，是以饬令江海关道前往访查。嗣经查无其事，即作罢论，并无拘留黄遵宪之说。且已有旨令其回籍矣。相应函复贵署大臣查照可也。此复。即颂日祉。名另具。八月二十七日。王文韶、崇礼、廖寿恒、徐用仪、袁昶”（总理衙门致林权助照会，光绪二十四年八月二十七日。《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，第1册）

(1227) 《总理衙门清档收发电》，01-38/17-4。《国闻报》光绪二十四年九月初三日以“星使放归”为题，刊出消息：“昨接北京访事人来函云：黄星使此次被羁，实因御史联衔揭参，指为康党，以致朝廷盛怒，几遭不测之祸。嗣日本前内阁大臣伊藤侯一闻黄星使被拿之信，立即电致驻扎北京之日本公使林君，至总理衙门会晤庆亲王及各大臣……庆王答以务当力为保全。随后总理衙门又接到南洋大臣来电云：有英国拟派兵队数十人将黄遵宪极力保护，并声言如中国国家欲将黄遵宪不问其所得何罪必治以死刑，则我英国必出力援救，以免其不测之祸。总署名电复南洋大臣将黄京卿释放……以上各节皆旅京西人传言如此。”

(1228) 二十七日刘坤一电称：“黄遵宪本未革职，惟系奉电旨看管之人……昨夜据电称，今日有英租界包探四人至局外马路上窥问，情形可疑。英人议论繁多。伯爵柏理吁面告川督奎俊，即朝事若不公，必当干预。又据电称，探得日本人今日会议，约同英人欲干预黄事各等语……”同日，刘坤一又发急电：“顷蔡钧电称：昨夜两点半钟，洋务局忽来洋人数十名撞栅栏门不开，即有七人从西越进，手执军械，声称要劫夺黄遵宪父子二人。已起西兵团练接应。钧督同县、委在局看管，闻警即出，拦阻，并饬丁役分投抵御，一面赶召律法官担文来局作证，仍令婉言开导。辩论片时始去。据担文云，团兵再来恐不能御……担文所言甚属可虑，不敢壅于上闻……”（《总理衙门清档收发电》，01-38/17-4）“伯爵柏理吁”，即贝思福勋爵。奎俊，前江苏巡抚新任四川总督，此时在上海。“已起”指上午9—11时，担文（William Venn Drummond），上海最著名的英国大律师，曾任上海工部局法律顾问（1875—1877），后开设事务所，充上海道的顾问。又，《中外日报》光绪二十四年八月二十八日以“谋救大员”为题刊出消息：“……今晨一二点钟时，有五人奔赴洋务局，走入花园，见上海县暨会审谳员，及任事各员，均衣冠楚楚，并有道轂亲兵三十名，一若预知有西人来劫者，咸鹄立以待。局中本有电线，英谳员、郑大令发电到老巡捕房……”（《丛刊·戊戌变法》，第3册，第433—435页）

(1229) 据上海领事诸井的报告：“据探听到的消息，如英国领事为释放黄遵宪试着进行了一些活动。”诸井六郎致外务次官鸠山和夫，机密第52号，1898年10月13日，20日收到。《日本外交文书》第31卷，第1册，第684页。又，莫理循于10月12日致濮兰德的信中称：“昨天克劳德〔·赛纳乐〕爵士收到了布雷南的一封电报，说前已选派而尚未上任的中国驻日本公使黄遵宪已被押送到南京去处决。今天日本人得到总理衙门的正式通知说，黄已获释，奉旨回原籍。”（《清末民初政情内幕》，上册，第120—121页）布雷南，是英国驻上海总领事白利南的另一中文译名。

(1230) 《国闻报》光绪二十四年九月初四日以“言官之方”为题发表评论：“北京访事人来信云：中国政府自杀四卿之后，本无钩稽株连穷治新党之意，亦并无将皇上数月以来开创百度之事全行反复之意。而都察院各道御史以为趁此机会，不分青红皂白，凡有关涉皇上所创行之新政，皆指为康有为之邪说，太后无不立予平反。凡有曾

经皇上所赏识之小臣，皆指为康有为之徒党，太后无不严加惩治。我辈人此升官，从此放缺，即可从此发财，利莫大焉。于是今日单衔一折，明日联名一章，凡半月以来，或革职，或放废，或永不叙用，皆言官之功也。复六衙门，复八股、禁学会、禁学堂、撤农工商局，亦言官之功也……”此说虽不完全正确，慈禧太后也确有复辟之意，但其中言官的作用确实甚大。

(1231) 《戊戌变法档案史料》，第461页。

(1232) “翁曾桂电总理衙门”，八月十三日收到，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。

(1233) “收南洋大臣电”，光绪二十四年八月十七日，《总理衙门清档·收发电》，01-38/17-4。清廷的这一谕旨也为日本方面所侦知。上海代理领事诸井六郎1898年10月10日致电大隈重信：“文廷式已经被捕。”（《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，第1册）

(1234) 小田切寿万之助致外务次官都筑馨六，第60号机密信，1898年11月23日，29日收到，《日本外交文书》，第31卷，第1册，第715—717页。又，陈寅恪称：“……其实文丈（廷式）既不在上海，又不在江西，而与其夫人同寓长沙。先君（陈三立）探知密旨，以三百金赠文丈，属其速赴上海。而先祖（陈宝箴）发令，命长沙县缉捕。长沙县至其家，不见踪迹……”（《寒柳堂记梦未定稿补》，《陈寅恪集·寒柳堂集》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第233—234页）其中陈宝箴发长沙县缉捕文廷式一事，似有误。

(1235) 光绪二十八年六月二十二日，陕西巡抚升允上奏“康党回籍就获请从重监禁折”，称言：“查已革御史宋伯鲁于本年六月初一日携眷回陕，在省城逗留二日，旋回醴泉原籍。奴才因其系逃犯，俨然仕官还乡，太形胆妄，当飭臬司转飭醴泉县传解来看，发西安府看管，于十六日电奏请旨，奉电谕‘宋伯鲁著交地方官严加管束’。……查曩年奉旨缉拿康、梁诸逆时，宋伯鲁以被革在先，闻风早遁，避居日本，旋匿申江，倚报馆为护符，附康、梁而横切议……惟该革员素不安分，惯事招摇，以未蒙明赦之人，掉臂还乡，尤敢招引门徒，迎于百里之外；及被看管，又飭首县具车拜客。其余狂谬之语，得诸传说，未敢遂以为据……若纵回醴泉，决非一县令所能钳制，倘必待其滋事再行奏参，不若此时防范加严，转属保全之道。相应请旨将宋伯鲁永远监禁，仍当随事察看，如其真能悔过，再行呼请恩施。”（《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9459/25）

(1236) 《义和团档案史料续编》，上册，中华书局，1990年，第907—908页。

(1237) 《许姬传七十年见闻录》，第71—73、90—92页。

(1238) 见军机处《上谕档》各该日记载。需要说明的是：一、谕旨中并无涉及“会社”。二、八月十九日时慈禧太后召见端方，当面询问是否裁农工商总局，端方于二十三日上奏，主张撤农工商总局。三、当时许多奏折反对漕粮改折，交户部议。八月十七日，户部上奏“南漕改折应毋庸议”，才有停漕折之事。四、禁报馆及捕主笔之旨，各地实际没有执行。

(1239) 梁启超：《戊戌政变记》续四库本，第250—251页。

(1240) 《戊戌庚子死事诸人纪念会中之演讲》，民前七年（1905）九月初八日，《胡汉民先生文集》，第1册，第39—40页。

(1241) 《张载集》，中华书局，1978年，第7页。

(1242) 此处可参见康有为学生张伯桢所录《南海师承记》，称康言：“《正蒙》为宋儒第一篇文字。精深莫如《正蒙》，博大莫如《西铭》。王船山发挥《正蒙》甚精。”“宋儒深造独得者，莫如张子《正蒙》之言聚散，即佛氏一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电之意。”（《康有为全集》，第2集，第233—234页）

(1243) 康有为《明夷阁诗集》中有《将去日本，示从亡诸子梁任甫、韩树园、徐君勉、罗孝高、罗伯雅、梁元理》，该诗的写作时间与《我史》相同，诗云：“凤靡鸾吡历几时，茫茫大地欲何之。华严国土吾能现，独脱神州有所思。”（《遗集·万木草堂诗集》，第99页）

(1244) 警视总监西山志澄于1898年10月29日致外务大臣大隈重信函称：“清国流亡者康有为外四名，转入牛込区早稻田鹤卷町四十番地高桥琢也之件，已于昨天甲秘第159号申报。因故移至同区加贺町一丁目三番地。”（转引自石云艳：《梁启超与日本》，天津人民出版社，2005年，第455—456页）近卫笃磨于1898年10月27日日记称：“大内畅三来会，谓康有为一行于今日移居至其家。”（转引自伊原泽周：《由近卫日记看康有为的滞日问题》，《从“笔谈外交”到“以史为鉴”》，第176页）由此可见加贺町的住所为大内之家。警视总监大浦兼武于1898年12月20日致外务大臣青木周藏函称：“清国流亡者梁启超本日由横滨返京，先往牛込区市谷加贺町一丁目三番地拜访康有为，面谈后回到同区早稻田鹤卷町四十番地，估计将在此滞留一段时间。”大浦兼武于1899年1月7日致青木周藏函称：“康有为、梁启超一行移至牛込区早稻田南町四十二番地，合并了住所。”（《梁启超与日本》，第458、460页）

(1245) 2007年10月我去早稻田南町查访四十二番地，发现早稻田南町许多番地已并入牛込第二中学而名称已不存，其中四十二号番地亦是如此，今已无此地名；按照当时的排列顺序，该校副校长认为在该校教学楼之西部。牛込第二中学建于1945年，其对面的早稻田小学建于1882年，其南町的位置与番地位置，该校副校长认为不会有变化。

(1246) 康有为编有《明夷阁诗集》，其自注云：“自政变出奔，日本元老大隈伯为适馆授餐。名所馆曰‘明夷阁’。”（《遗集·万木草堂诗集》，第89页）

附录

《我史》手稿本所录注文、跋语

康有为在日本写完《我史》之后，并没有将手稿本带走，而是存在其弟子罗普（孝高）处。尽管康有为后来肯定重看过《我史》手稿本，并在上面作过多次且大量的修改，但手稿本一直由罗普保存。

1927年康有为去世。1933年罗普携带手稿本至上海、广州、香港，请康有为的诸弟子及再传弟子题写注文与跋语。其中注文一篇，录于文中，即韩文举注文；另有跋语十一篇，录于文后，分别是叶湘南、伍庄、刘翰菜、孔昭焱、钟玉文、吴恒炜、郑雪庵、鲍文、张砚瑜、叶衍华、孔昭鑫所写。

兹将注文与跋语录于下。

韩文举注文

“戊戌政变，先师出亡日本，先后奔随者不乏其人，文举亦与焉。某日某夜，先师口授政变情事，命笔述之。是时夜深矣。感怀旧事，迄今已三十余载矣。孝高适自上海来，携此册，促予书后。年已七十矣。计当时笔述凡十页。癸酉十月望后二日。韩文举记于香港”

韩文举（1864—1944），字树园，号孔庵，广东番禺人，监生。光绪十六年（1891）入万木草堂，号称长兴里十大弟子之一。（参见《导言·手稿本、抄本与写作时间》）他的这一段注文，说明其流亡在日本时，有一个晚上康有为命之作笔录。其笔录的内容，从《我史》光绪二十四年“时上频命枢臣催所著各国变政考”为始（即24·33），终于“礼部主事王照一折，条陈请皇上东游日本，痛抑守旧一折”（即24·58之前首语）。共计10页，约3600余字。上有韩文举修改笔迹，也有康有为修改笔迹。一晚上录3600余字，可见当时康的精神状态十分亢奋，也可见韩熟悉此道而能胜任。他的这一注文，写于其当年笔录最后一页的空白处。癸酉，即1933年，望日为十五，“望后二日”即十七日，癸酉十月十七日，为1933年12月3日。

“余年六十三得读先师手写年谱，如升其堂，如闻其语，悲喜交集，为之悚然。悲者悲先师之不遇，竟赍志以歿也。喜者喜手泽之犹存，使后世有定论，不致因毁誉而失真也。回忆从先师游自光绪十九年始，平日追随先师最亲切而领益多者两次。一《新学伪经考》被劾后，游罗浮山半月，遣余随行，登峰造极，事事物物皆有开示；一戊戌政变蒙难由香港东渡，同舟十日。弟子随行者，惟予一人，饮食起居，论学不辍，心境泰然。到日本后，先师颜所居曰‘明夷阁’。此谱写定，予闻而未之见也。及游历欧美，不复能追随矣。最后一见，壬戌由京过沪，诣游存庐，风雪满园，呵冻执笔，为我题谭复生、唐黻丞两同学遗墨，并挥一楹见赐，文曰：‘虚白道所集，静专神自归。’别后四年不复得见。先师道术文章，自足千古，何待小子之嘬嘬哉。癸酉冬，孝高学长出示此谱，嘱志简末。自愧不文，联写数行，以永矢不忘云尔。叶觉迈。”

此为手稿本的第一篇跋语。叶觉迈，名湘南，字觉迈，号仲远，广东东莞人，举人，万木草堂学生。光绪二十三年曾随梁启超至湖南，为时务学堂分教习。戊戌政变后随康有为同去日本。他深受康有为的信任，当梁启超等留日弟子与革命党人接近，主张孙、康合作时，徐勤等人告之康，康即命叶湘南携款赴日本，命梁赴檀香山办保皇会。叶湘南称其对康有为著此书“予闻而未之见”，又与康有为在《我史》中的结语，有着很大差别。“壬戌”，1922年，“游存庐”，康有为居所。叶湘南最后见康有为一面。而他见到手稿本的时间是“癸酉冬”，1933年冬，与韩文举注文时间相同。而手稿本所跋语的时间不同，叶湘南作跋虽晚，而列为第一篇，似由其在康门弟子之地位而定。

伍庄跋语

“丁卯秋为筹刊先师遗著事，与雪广兄入都。孝高出示先师自写年谱一策，起戊午，迄戊戌，凡四十一年。是政变后出亡日本时所写定，中有十篇则先师口授，树园兄手写。先师游欧美，留此策授孝高保存，至今又三十年。今编先师年谱，此为至可宝贵之资料，珍逾拱璧矣。谨注数语，还孝高永珍藏之。八月十七。伍庄。”

此为手稿本的第二篇跋语。伍庄（1881—1959），字宪子，广东顺德人，万木草堂学生。曾任《香港商报》、新加坡《南洋总汇报》主笔。辛亥革命后，曾任广东省内务司长、北京政府财政部顾问，后主持民宪党海外党务，办《世界日报》。1948年，民宪党与国社党合并为中国民主社会党，张君勱任主席，其任副主席。1956年任香港联合书院中文系教授，1959年在港去世。^①丁卯，为1927年，康有为于1927年3月31日（丁卯二月二十八日）去世。是年秋，伍庄就看到了手稿本，并称康有为1899年春离开日本时将手稿本交给了罗普。此中之情节，伍庄似从罗普处得知。“雪广”，似为“雪庵”，当时人“庵”多简写为“广”字；若此，似指徐勤（号雪庵）。“拱璧”，大璧之谓。伍庄的跋文未注年，很可能也是1933年。

刘翰棻跋语

“先师南海先生学行事业，天下后世，自有尽知，无待赘述，惟师与余个人交情之点，师深知余性类不羁焉，不以严厉绳之。晚年相见时颇多，每见好说笑语世情。丁卯春，天游堂酒席间，谓余器宇不凡，是未肯低头者，得毋以狂者有进取乎。噫！余年老而无用矣，有幸厚望，惭愧惭愧。此今孝高学长携师手写年谱南还，拜获一读，见其书如见其人，犹恍怱追随左右时也。率草数言，以归孝高。先师诀别后七年，门人刘翰棻记。”

此为手稿本的第三篇跋语。刘翰棻，广东东莞人，万木草堂学生。戊戌政变后，仍回草堂照常读书。“丁卯春”，1927年春，“天游堂”康有为晚年讲学之所，此次相见，似为康祝寿之时。该跋注时间为“先师诀别后七年”，七年当为1934年，然按当时人计年的方法，也有可能是1933年。

孔昭焱跋语

“昔先师在日，余闻孝高学长藏有先师自订及手写年谱一册，起一岁以迄戊戌四十一岁。盖是年之秋，先师出亡日本时所作，孝高即以彼时从亡，而得之者也。今夏同客海上，出以相示，伏诵乙遍，为之肃然。余曩读翁文恭公日记，颇病其于当日政情未能承直挥写，知有所惧而不敢拟笔为之。先师此册于戊戌一役及戊戌以前之政情，据所闻见详述无隐。夫戊戌为中国革新纪元，先师即维新

领袖，此天下万世之公论。虽在异党，未尝非之。是则此册之可宝贵，又不仅在先师之遗墨焉耳。小子十有七岁从先师游，维时及门最少，颇蒙先师盼睐。（越二）翌年（丁酉）丙申命随君勉、任公、儒博、树园诸君，分任澳门《知新报》笔政。迄今垂老无成。眷念师门，祇增媿汗而已。共和二十有二年癸酉夏五。弟子孔昭焱敬志。”

此为手稿本的第四篇跋语。孔昭焱（1883—1943），字熙伯、希白，广东南海人，万木草堂学生。^②后入日本法政大学速成科，归国后入两广总督张鸣岐幕。辛亥革命后，他曾任总统秘书、京兆财政厅长、司法部次长、广西财政厅长、广东海关监督等职。1943年死于香港。该跋记称“小子十有七岁从先师游，维时及门最少，颇蒙先师盼睐。（越二）翌年（丁酉）丙申，命随君勉、任公、儒博、树园诸君，分任澳门《知新报》笔政……”其中括号内的字为其拟删，看来他已记不准时间了。“君勉”，徐勤，“任公”，梁启超，“儒博”，麦孟华，“树园”，韩文举，皆康门大弟子，《知新报》第3册刊出其名，为“撰述”。^③《知新报》第13册刊其文《论中国变法之害》；第23册刊《改官制莫先于翰林院论》。^④“海上”，上海之谓，“共和二十有二年癸酉夏五”，即1933年阴历五月。他此时在上海看到手稿本。

钟玉文跋语

“先师德业事功，彪炳宇宙，后世自有定评。小儒拘拘，妄测高深。尺墨相绳，犹有一缺也。然毁者固无伤于日月，即乐道其善者亦往往传之非真。先师不复生，谁能定是非乎？此编可以订传记之讹，而后之景仰先师者，庶几不惑于异说矣。癸酉冬月弟子钟宝华敬志。”

此为手稿本的第五篇跋语。钟宝华，名玉文，字宝华，广东东莞人。光绪十八年入万木草堂。^⑤钟玉文称见该手稿本为“癸酉冬月”，与韩文举、叶湘南等广东康门弟子时间相同。

吴恒炜跋语

“丙辰岁，余到沪，谒先师于辛园，此为最后之受教矣。时先师

方游西湖，余以内子病，亟返粤，不及随侍。丁卯师梦楹青岛，余从军江门，亦不及赴，心丧而已。昨岁余游樵湖，追怀先生岌岌阁读书旧处，益为怅然。时余方编次拙作《赤海楼诗草》，惜琴扇不存，欲亲左右，就正文字，复求万木草堂时，渺不可复得，曷胜感慨。兹学长孝高携先生自著年谱返五羊，嘱余题此。殷为检阅笔迹，宛见生平也。为注数语于此，藉资景仰而已。时夏历长至节后十日，吴恒炜。”⁽⁶⁾

此为手稿本的第六篇跋语。吴恒炜，字介石，广东顺德人，万木草堂学生，曾任《知新报》撰述。该刊第一、二期连载吴恒炜《知新报缘起》一文。“时夏历长至节后十日”，“长至节”，即冬至日。1933年冬至为公历12月22日，由此推算，吴恒炜读到手稿本的时间为1934年1月1日。

郑雪庵跋语

“南海先生手书年谱，谨题四绝，聊志景仰之忱。万木森森一草堂，半储经济半文章。上书贾谊心忧汉，四十年中梦未忘。通经博史学渊渊，时事高谈骇四筵。漫道老来多劲气，脚跟立定在英年。求贤宣室恩弥重，变法临川见不讹。记到当年衣带诏，泪痕应比墨痕多。十年以后应思我，万里孤忠独爱君。民族君恩齐保得，匡危端仗读书人。癸酉菊月下浣，郑雪庵。”

此为手稿本的第七篇跋语。郑雪庵，身世不详。伍庄称“丁卯秋为筹刊先师遗著事，与雪广兄入都”，当时“庵”在手写体时多简为“广”字，由此伍庄所称“雪广”，可能就是他。其跋文称：“南海先生手书年谱，谨题四绝，聊志景仰之忱。”并未言及受教之处。以此来看，他似非为康的入门弟子。“菊月”，阴历九月，下浣，下旬之意。

鲍文跋语

“康太师南海先生于戊戌维新后名满天下，其言论行事，妇孺皆属耳目焉。至今恨无大手笔能总为纪述，而片鳞只爪散见人间，偶有拓拾一二者，辄自诩为能知先生矣。顾此皆不过先生出其绪余，至若德性学问之所自来，则远承祖德，近接师传，益之于朋友讲习，又属东西文明初接触，奋然好学深思以求之。此乃先生自少而

壮进德修业之历程，匪唯门弟子不及见而知之，即亲如家人亦莫得而详也。是戊戌以前之先生，当世既莫之识，而后世将何述乎？今独幸有先生自写之年谱在，其原稿由孝高先辈亲受之于先生，而竭诚护持之，历百劫弗敢失。文以癸酉夏客游上海，幸得借而读之。其于戊戌变法之原委亲切叙述，令后人窥其真相，依为信史。益叹先生之舍身救国之出于至诚，而其本源则全在平日修养。今人往往震惊先生之博大，以为此乃天授，非人力，则尚未见此稿，而实不知先生之所以为先生也。恭读百回，将复归之主人，爰缀数语，以志服膺。癸酉夏六月十一日，再传弟子鲍文敬志。”

此为手稿本的第八篇跋语。鲍文，身世不详，称“康太师”，自称“再传弟子”，即拜康门弟子为师。他是在“癸酉夏”在上海读到手稿本，此一时间与孔昭焱相同。

张砚瑜跋语

“癸酉冬十月十二日弟子张达琮恭读。”

此为手稿本第九篇跋语。张达琮，名砚瑜，张伯荫之兄，广东开平人，万木草堂学生，毕业于北京大学，先后任交通大学、北京孔教大学、岭南大学教授。^⑦张砚瑜仅写了一句话，不另纸，直接写在鲍文跋之后。注明“癸酉年冬十月十二日”，从时间来看，说明他此时正在广东。

叶衍华跋语

“先师南海康先生既归道山，天下无敌无友无学术治术之同异，无不欲得其一纸传之子孙为世珍重。士大夫于茶余酒后尤往往乐道先生之遗事，吁嘘叹息。顾毁者固没其实，誉者亦失其真，传先生者不一家，虽门弟子或搔不着痒焉，他更无论矣。以之信今而传后，不其惑乎？今睹孝高所藏先生手订年谱，不惟墨迹宝贵，并可释千百世之疑。衍华逮事先生三十年，虽颠沛流离，声闻无间，今则楮墨犹粲，譬欬难通，泫然识之，曾不知涕泗之何从也。癸酉冬十月，弟子叶衍华识于广州市北之沃若堂。”

此为手稿本的第十篇跋语。叶衍华，字柳宅，广东东莞人，万木草堂学

生。(8)“癸酉冬十月”，并注明“广州”，说明此一时间罗普正在广州一带请康门诸弟子撰写跋语。

孔昭鑫跋语

“先太师为一代通儒，经济文章固已为世矜重，即书虽小道，亦集晋魏之大成，故世之得其残缣断素，辄视为瓊宝。是其为学无不洞探本源，穷研至理。余生也晚，未及请业于门。其言行虽于父兄师友之间习闻一二，然恨莫能详也。今夏旅沪，家兄希白道及，孝高先生藏有先太师手自订写四十一岁以前年谱一卷，其于先世之勋业，师友之学术，与夫个人之行己立身，靡不毕载。乃亟往假，诂适为人借去，卒未得读。迨冬十月，孝高先生南归，郑重相示，并谓：此乃先师遭戊戌之变出亡日本时所作。其时彼邦士夫夙仰先师，咸来请谒，且欲知其为学施政之详。先师乃手草此册相授，以应来者。盖先太师出亡时，孝高先生实侍从左右也。先太师少负绝世之资，于书无所不读，于当世之故尤所留心。自甲申而后，愤外族之凭陵，痛内政之败坏，深知非变法不足以图强，乃酌取乎古今，参验于中外，思欲以自见。虽终厄于权奸国蠹，未得行其志，然其悲天悯人之旨，胥于此册见之，不独为将来修编清史之助已也。而其视世之空疏无本，高谈而不根，剿说而无当，嚶嚶自许，卒至祸国殃民者，相去何如邪？木坏山颓，吾将安仰？读竟真不知涕之何从也。孝高先生自承先太师以此册相授，迄今已三十余年。其间出入国门，往来南北，均未尝不赍随珍护。其尊师重道，实足以风薄俗而励伦纪，真吾辈之楷模也。故并僭书于末，以志景仰。癸酉长至节前一日再传弟子孔昭鑫敬识。”

此为手稿本的第十一篇跋语。前十篇写在白版纸上，很可能是罗普统一提供的。而孔昭鑫的跋语写在白宣纸上，可能是他主动提供的。孔昭鑫，即孔昭焱之弟，未入门墙。故自称“再传弟子”。“癸酉年长至节前一日”，即1933年月12月21日。跋中的内容都是罗普告诉他的。其中言及康有为写作的动机，即应对慕名而来的日本士大夫，与康有为在《我史》中的说法有别。（参见24·100）

(1) 陈汉才：《康门弟子述略》，第54—59页。

(2) 《觉迷要录》录有其给康有为一信，似写于光绪二十二年，称其学习情况，并希望去上海《时务报》。（《觉迷要录》，录四，第23页）

(3) 此后第4、5、6、7、8、9、10册，皆列其为“撰述”。《知新报》从第11册起，不再列职员名单。

(4) 《知新报》影印本，第1册，第97—99、201—202页。

(5) 《康门弟子述略》，第160页。

(6) 此件的辨识，得梁基永之助。梁基永来信称：“‘炭@@@龙’为‘龙松’之误，此谓在西樵山上之龙松阁，此阁为昔年戴熙所筑，在白云洞上，康少年读书于此，今尚存。”

(7) 《康门弟子述略》，第154—155页。

(8) 《康门弟子述略》，第157—158页。

顾颉刚抄本所录丁文江之跋语

“此南海之自编年谱也。中缺丙申一年。乙未以前稿，据南海自跋，系抄没流落人间，为罗孝高所得。丁酉以后，乃戊戌岁暮在日本所作，亦归孝高。徐君善伯抄得副本。十八年，为任公作年谱，向之借录。此册中颇有误字，暇当借孝高原本为之一校也。十八，五，十四，丁文江。”

此段是康有为《我史》顾颉刚抄本末所录丁文江之跋语。该段内容对研究《我史》极为重要，故附录于此。丁文江抄本，在赵丰田处，我尚未见到。由此可见，丁文江所见非为康有为的手稿本，而是徐良之抄本，上已有康有为“此谱为光绪二十一年乙未前作，故叙事止于是岁。门人罗孝高不知从何得之，盖戊戌抄没，落于人间，而孝高得之也。更姓七十记”之批语，且无光绪二十二年之内容。（参见21·27）相关的论述，参见《导论·手稿本、抄本与写作时间》。

征引文献目录

（未征引的参考文献不列入）

《康有为自写年谱手稿本》，中国国家博物馆藏

《康南海自编年谱》（顾颉刚抄本），1931年，缩微胶卷，台北中研院近代史研究所图书馆藏

《康南海自编年谱》（何凤儒抄本），1938年，中国人民大学图书馆藏；《续修四库全书》史部传记类，上海古籍出版社，1995年，第558册

《南海康先生自编年谱》，油印本，1958年，香港中文大学图书馆藏

《康南海自编年谱》，《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，〔上海〕神州国光社，1953年，第4册

《康南海自订年谱》，《中国近代史料丛刊》第11卷，〔台北〕文海出版社，1966年

《康南海自订年谱·康南海先生年谱续编》，〔台北〕文海出版社，1972年

楼宇烈整理：《康南海自编年谱（外二种）》，中华书局，1992年

《我史》，朱维铮编：《中国现代学术经典·康有为卷》，河北教育出版社，1996年

罗岗等编：《我史》，江苏人民出版社，1999年

黄彰健编：《康有为戊戌真奏议》，〔台北〕中研院历史语言研究所史料丛刊，1974年

康有为：《万木草堂遗稿》，〔台北〕成文出版社，1978年

蒋贵麟编：《万木草堂遗稿外编》，〔台北〕成文出版社，1978年

汤志钧编：《康有为政论集》，中华书局，1981年

上海市文物保管委员会编：《康有为遗稿·戊戌变法前后》，上海人民出版社，1986年

蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》，〔台北〕宏业书局，1987年

黄明同、吴熙钊编著：《康有为早期遗稿述评》，中山大学出版社，1988年

上海市文物保管委员会编：《康有为遗稿·列国游记》，上海人民出版社，1995年

上海市文物保管委员会文献研究部编：《康有为遗稿·万木草堂诗集》，上海人民出版社，1996年

孔祥吉：《救亡图存的蓝图：康有为变法奏议辑证》，〔台北〕联合报系文化基金会丛书，1998年

《康有为日本变政考》，紫禁城出版社影印本，1998年

姜义华、张荣华编校：《康有为全集》，中国人民大学出版社，2007年

麦仲华、康同薇编：《戊戌奏稿》，宣统三年三月，〔台北〕文海出版社影印本，1985年

《国闻报》，北京图书馆缩微胶卷

《万国公报》，〔台北〕华文书局影印本，1968年

《强学报》，中华书局影印本，1991年

《时务报》，中华书局影印本，1991年

《直报》，天津博物馆影印本

《昌言报》，中华书局影印本，1991年

《知新报》，澳门基金会、上海社会科学院出版社影印本，1996年

军机处《随手档》

军机处《上谕档》

军机处《早事档》

军机处《早事》

军机处《洋务档》

军机处《发电档》

军机处《电寄档》

军机处《电报档》

军机处《交发档》，军机处汉文档册，第424盒

《军机处录副·帝国主义侵略类·中日战争项》，3/167/9125

《军机处录副·帝国主义侵略类·租借割地项》，3/167/9257

《军机处录副·光绪朝·综合类》，3/151/7432

《军机处录副·补遗·戊戌变法项》，3/168/9446、9447、9448、9449、9450、9452、9455、9457、9459

《军机处录副·光绪朝·内政类·戊戌变法项》，3/108/5611、5612、

5615、5617、5627

《军机处录副·光绪朝·内政类·职官项》，3/98/5317、5325、5326、5328；3/99/5333、5351、5359、5362、5363、5364、5365、5370；3/100/5375

《军机处录副·光绪朝·内政类·其他项》，3/98/5335；3/111/5735、5736、5737

《军机处录副·光绪朝·军务类·训练项》，03/120/5996；3/121/6033、6149

《军机处录副·光绪朝·军务类·人事项》，3/117/5913、5914

《军机处录副·光绪朝·文教类·学校项》，3/146/7210

《军机处录副·光绪朝·财政类·金融项》，3/137/6684

《军机处录副·光绪朝·财政类·关税项》，3/129/6401

《军机处录副·光绪朝·水利类·河工项》，3/143/7085

《军机处录副·光绪朝·工业类·造船项》，3/144/7122

《军机处录副·光绪朝·工业类·机器局项》，3/144/7127

《军机处录副·光绪朝·工程类·都市沟渠项》，3/144/7170

《军机处录副·补遗·矿务》，3/168/9643

《军机处录副·补遗·货币金融》，3/168/9534

《保举各项底簿等》，《军机处簿册》，第58盒

《宫中电报电旨》，第43盒

《宫中朱批奏折》，04-01-01-1023

《穿戴档》，《宫中各种档簿》，1816号

《光绪二十四年京官召见单》、《光绪二十四年外官召见单》，
《宫中杂件》（旧整）第915包

《内务府来文·人事》，441/5-50-1/N/949

内务府《记事珠》，405/5-14/W

内务府《日记档》（颐和园），405/5-14/W

内务府升平署《恩赏日记档》，423/5-32-1

（以上中国第一历史档案馆藏）

《总理衙门清档·收发电》，01-38

《总理衙门清档·巴西派使驻京》，01-15/47

《总理衙门清档·李瀚章保陆维祺案》，01-04/1-15

《总理衙门清档·沪关道呈送旨谕购办书籍》，01-34/5-5-6

（以上台北中研院近代史研究所档案馆藏）

《军机处档》

《月折档》

《光绪朝夷务始末记稿本》

（以上台北故宫博物院文献馆藏）

《外务省记录》，1-6-1-4-2，各国关系杂纂·支那之部

《外务省记录》，1-6-1-4-2-2，光绪二十四年政变、光绪帝及西太后崩御、袁世凯免官

(以上日本外省外交史料馆藏)

翦伯赞等编：《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》，〔上海〕神州国光社，1953年

国家档案局明清档案部：《戊戌变法档案史料》，中华书局，1958年

清华大学历史系编：《戊戌变法文献资料系日》，上海书店出版社，1998年

《清实录》，中华书局，1987年

中国第一历史档案馆编：《光绪朝朱批奏折》，中华书局，1995年

中国第一历史档案馆编：《清代军机处电报档汇编》，中国人民大学出版社，2005年

北京大学、中国第一历史档案馆编：《京师大学堂档案选编》，北京大学出版社，2001年

联合报文化基金会国学文献馆：《清代起居注册》光绪朝，〔台北〕联经出版公司，1987年

故宫博物院编：《清光绪朝中日交涉史料》，刊本，1932年

青岛市博物馆、中国第一历史档案馆、青岛市社会科学研究所：《德国侵占胶州湾史料选编1897—1898》，山东人民出版社，1987年

台北中研院近代史研究所编：《胶澳专档》，1991年

王彦威、王亮编：《清季外交史料》，刊本，1934年

王铁崖编：《中外旧约章汇编》，生活·读书·新知三联书店，1957年

陈翰笙主编：《华工出国史料汇编》，中华书局，1984年

邵循正等编：《中国近代史资料丛刊·中日战争》，上海人民出版社，1957年

戚其章主编：《中国近代史资料丛刊续编·中日战争》，中华书局，第2册，1989年；第3册，1991年

陈旭麓等主编：《盛宣怀档案资料选辑之三·中日甲午战争》，上海人民出版社，1982年

中国近代经济史丛刊编辑委员会主编：《帝国主义与中国海关资料丛编之五·中国海关与英德续借款》，中华书局，1983年

黄嘉谟主编：《中美关系史料》，台北中研院近代史研究所，1990年

孙学雷等主编：《国家图书馆藏清代孤本外交档案》，全国图书馆文献缩微复制中心，2003年，第28册

宓汝成编：《中国近代铁路史资料1863—1911》，中华书局，1963年

邹爱莲等编选：《戊戌变法档案史料》，《历史档案》，1998年第4期

梁启超：《饮冰室合集》，中华书局，1989年

夏晓虹辑：《〈饮冰室合集〉集外文》，北京大学出版社，2005年

梁启超：《戊戌政变记》，清铅印本，复旦大学图书馆藏；《续修四库全书》史部杂史类，上海古籍出版社，1995年，第446册

刘光第集编辑组：《刘光第集》，中华书局，1986年

蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》增订本，中华书局，1981年

张元济编：《戊戌六君子遗集》，商务印书馆，1926年

林旭：《晚翠轩集》，《续修四库全书》集部别集类，上海古籍出版社，1995年，第1568册

张之洞：《张文襄公全集》，中国书店影印本，1990年

东方晓白：《张之洞（湖广总督府）往来电稿》，《近代史资料》，总109期，中国社会科学出版社，2004年

汪叔子编：《文廷式集》，中华书局，1993年

中国科学院历史研究所第三所主编：《刘坤一遗集》，中华书局，1959年

谢俊美编：《翁同龢集》，中华书局，2005年

翁万戈辑：《翁同龢文献丛编之一：新政·变法》，〔台北〕艺文印书局，1998年

《李鸿章全集》，海南出版社影印本，1997年

顾廷龙等主编：《李鸿章全集》电稿，上海人民出版社，1987年

顾廷龙、戴逸主编：《李鸿章全集》，安徽教育出版社，2008年

陈铮编：《黄遵宪全集》，中华书局，2005年

盛宣怀：《愚斋存稿》，刊本，1930年

上海图书馆编：《上海图书馆藏盛宣怀档案萃编》，上海古籍出版社，2008年

王照：《小航文存》，刊本，1931年

王照：《方家园杂咏二十首并纪事》，《近代稗海》，四川人民出版社，第1册，1985年

汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局，1977年

赵树贵、曾丽雅编：《陈炽集》，中华书局，1997年

张謇研究中心、南通市图书馆编：《张謇全集》，江苏古籍出版社，1994年

汪叔子、张求会编：《陈宝箴集》，中华书局，2003年

胡珠生编：《宋恕集》，中华书局，1993年

虞和平编：《经元善集》，华中师范大学出版社，1988年

施培毅、徐寿凯校点：《吴汝纶全集》，黄山书社，2002年

俞天舒辑：《黄绍箕集》，《瑞安文史资料》，第17辑，政协瑞安文史资料委员会，1998年

太平天国历史博物馆编：《清季名人禀牒奏稿函札：甲午中日战争新史料》，江苏人民出版社，2006年

李学通整理，王鹏运：《〈半塘言事〉选录》，《近代史资料》，总65期，中国社会科学出版社，1987年

喻岳衡点校：《曾纪泽遗集》，岳麓书社，1983年

中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》，浙江教育出版社，1998年

湖南省哲学社会科学研究所编：《唐才常集》，中华书局，1980年

夏东元编：《郑观应集》，下册，上海人民出版社，1988年

丁贤俊、喻作凤编：《伍廷芳集》，中华书局，1993年

杨敬安辑，梁鼎芬：《节庵先生遗稿》，香港自印本，1962年

胡珠生辑：《陈虬集》，温州文史资料，第8辑，浙江人民出版社，1992年

陈祖诒整理：《清御史陈其璋草疏稿择要汇集》，抄本，1961年，中国社会科学院近代史研究所藏

胡汉民：《胡汉民先生文集》，〔台北〕中国国民党中央委员会党

史委员会印，1978年

王安石：《临川文集》，《四库全书》集部别集类，上海古籍出版社，1987年，第1105册

《张载集》，中华书局，1978年

《史记》，中华书局，1959年

《后汉书》，中华书局，1965年

《三国志》，中华书局，1959年

《晋书》，中华书局，1974年

陈义杰整理：《翁同龢日记》，中华书局，第4册，1992年；第5册，1997年；第6册，1998年

任青、马忠文整理：《张荫桓日记》，上海书店出版社，2004年

王贵忱整理：《张荫桓戊戌日记手稿》，〔澳门〕尚志书社，1999年

劳祖德整理：《郑孝胥日记》，中华书局，1993年

湖南历史考古研究所近代史组整理：《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》，1958年第4期，1959年第1、2期，1981年第2期，湖南人民出版社

孙宝瑄：《忘山庐日记》，上海古籍出版社，1983年

乔志强整理，刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社，1990年

叶昌炽：《缘督庐日记》，江苏古籍出版社，2002年

《严修日记》，南开大学出版社，第2册，2001年

徐世昌：《韬养斋日记》手稿，光绪二十四年七八月，天津社会科学院图书馆藏

缪荃孙：《艺风老人日记》，北京大学出版社，1986年

北京市档案馆编：《那桐日记》，新华出版社，2006年

傅训成整理：《傅云龙日记》，浙江古籍出版社，2005年

明光整理，陈庆年：《戊戌己亥见闻录》，《近代史资料》，总81期，中国社会科学出版社，1992年

上海图书馆编：《汪康年师友书札》，上海古籍出版社，第1、2册，1986年；第3册，1987年；第4册，1989年

张树年、张人凤编：《张元济书札》增订本，商务印书馆，1997年

顾廷龙校：《艺风堂友朋书札》，上海古籍出版社，1980年

天津博物馆编：《袁世凯致徐世昌函》，《近代史资料》，总37期，中华书局，1978年

《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987年

《大清缙绅全书》，乙未夏季，善成堂刊本

《大清缙绅全书》，戊戌秋季，荣禄堂刊本

金梁：《近世人物志》，北京图书馆出版社，2007年

叶德辉辑：《觉迷要录》，刊本，光绪三十一年

苏舆辑：《翼教丛编》，上海书店出版社，2002年

陈夔龙：《梦蕉亭杂记》，北京古籍出版社，1985年

刘体智：《异辞录》，中华书局，1988年

李岳瑞：《栖霞山野乘·悔逸斋笔乘》，山西古籍出版社，1997年

胡思敬：《国闻备乘》，中华书局，2007年

徐一士：《一士类稿·一士谈荟》，书目文献出版社，1984年

何刚德：《话梦集·春明梦录·东华琐录》，北京古籍出版社，1995年

刘声木：《苕楚斋随笔、续笔、三笔、四笔、五笔》，中华书局，1998年

法式善等：《清秘述闻三种》，中华书局，1982年

继昌：《行素斋杂记》，上海书店，1984年

张一麐：《心太平室集》，刊本，1947年

孔广德：《普天忠愤集》，刊本，光绪二十一年

黄南津等点校，赵炳麟：《赵柏岩集》，广西人民出版社，2001年

张人凤编：《张元济古籍书目序跋汇编》，商务印书馆，2003年

冯自由：《革命逸史》，中华书局，1981年

陈寅恪：《寒柳堂记梦未定稿补》，《陈寅恪集·寒柳堂集》，生活·读书·新知三联书店，2001年

夏晓虹编：《追忆康有为》，中国广播电视出版社，1997年

汪诒年：《汪穰卿先生传纪》，《近代稗海》，四川人民出版社，第12册，1988年

岑春煊：《乐斋漫笔》，《近代稗海》，四川人民出版社，第1

册，1985年

陆丹林：《革命史谭》，《近代稗海》，四川人民出版社，第1册，1985年

许姬传：《许姬传七十年见闻录》，中华书局，2007年

《清国戊戌政变与亡命政客渡来之件》，《日本外交文书》，第31卷，第1册，〔东京〕日本国际联合协会，1954年

《英国议会文件：中国1899年第1号，关于中国事务的通讯》
(*China No.1, 1899, Correspondence Respecting the Affairs of China, Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, March 1899*)

孙瑞芹译：《德国外交文件有关中国交涉史料选译》，商务印书馆，第1卷，1960年

张蓉初译：《红档杂志有关中国交涉史料选译》，生活·读书·新知三联书店，1957年

骆惠敏编：《清末民初政情内幕：〈泰晤士报〉驻北京记者袁世凯政治顾问莫理循书信集》，〔上海〕知识出版社，1986年

陈霞飞主编：《中国海关密档：赫德、金登干函电汇编》，第9卷，中华书局，1996年

Charles Beresford, *The Break-up of China with an Account of Its Present Commerce, Currency, Waterways, Armies, Railways, Politics and Future Prospects*, London and New York: Harper&Brothers Publishers, 1899

林乐知译：《保华全书》，上海广学会，光绪二十八年（1902）

李廷江编：《近卫篤磨と清末要人：近卫篤磨宛来简集成》，〔东

京〕原书房，2004年

汤开建等主编：《鸦片战争后澳门社会生活记实：近代报刊澳门资料选粹》，花城出版社，2001年

《澳门宪报中文资料辑录1850—1911》，澳门基金会，2002年

林启彦译注，宫崎滔天著：《三十三年之梦》，生活·读书·新知三联书店香港分店、花城出版社联合出版，1981年

李宪堂、侯林莉译，李提摩太：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，天津人民出版社，2005年

石霓译注，容闳：《我在中国与美国的生活》，百家出版社，2003年

张伯桢：《南海康先生传》，北平琉璃厂文楷斋，1932年（香港中文大学联合书院图书馆藏）

赵丰田：《康长素先生年谱稿》，燕京大学《史学年报》第2卷（1936）第1期，〔香港〕崇文书局《中国近三百年学术史参考资料》第六编影印，1975年

康文佩：《南海康先生年谱续编》，〔台北〕文海出版社，1972年

吴天任：《康有为先生年谱》，〔台北〕艺文印书馆，1994年

翁开庆整理，朱育礼点校：《翁同龢自订年谱》，《近代史资料》，总86期，中国社会科学出版社，1994年

丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年

岛田虔次编译：《梁启超年谱长编》，〔东京〕岩波书店，2004年

严修自订、高凌雯补：《严修年谱》，齐鲁书社，1990年

李宗侗、刘凤翰：《李鸿藻先生年谱》，〔台北〕中华学术著作奖励委员会，1969年

张怡祖编：《张季直传记（附年谱、年表）》，〔台北〕文海出版社，1965年影印本

许全胜编：《沈曾植年谱长编》，中华书局，2007年

顾潮：《顾颉刚年谱》，中国社会科学出版社，1993年

张树年主编：《张元济年谱》，商务印书馆，1991年

汪荣祖译，萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，1997年

黄彰健：《戊戌变法史研究》，〔台北〕中研院历史语言研究所专刊之五十四，1970年；上海书店出版社，2007年

汤志钧：《戊戌变法人物传稿》，中华书局，1961年，1984年增订本

汤志钧：《康有为与戊戌变法》，中华书局，1984年

汤志钧：《戊戌变法史》，人民出版社，1984年；上海社会科学院出版社，2003年修订本

汤志钧：《近代经学与政治》，中华书局，1989年

汤志钧：《乘桴新获：从戊戌到辛亥》，江苏古籍出版社，1990年

汤志钧：《戊戌时期的学会和报刊》，台湾商务印书馆，1993年

汤志钧：《康有为传》，台湾商务印书馆，1997年

汤志钧：《维新·保皇·知新报》，上海社会科学院出版社，2000年

孔祥吉：《戊戌维新运动新探》，湖南人民出版社，1988年

孔祥吉：《康有为变法奏议研究》，辽宁教育出版社，1988年

孔祥吉：《晚清佚闻丛考：以戊戌变法为中心》，巴蜀书社，1998年

孔祥吉：《晚清史探微》，巴蜀书社，2001年

孔祥吉、村田雄二郎：《罕为人知的中日结盟及其他：晚清中日关系史新探》，巴蜀书社，2004年

佐藤铁治郎著，孔祥吉、村田雄二郎整理：《一个日本记者笔下的袁世凯》，天津古籍出版社，2005年

李云光：《康有为晚年思想及生活新证：康有为家书考释》，〔香港〕汇文阁书店，1979年

马洪林：《康有为大传》，辽宁人民出版社，1988年

林克光：《革新派巨人康有为》，中国人民大学出版社，1990年

陈汉才：《康门弟子述略》，广东高等教育出版社，1991年

杨天石：《海外访史录》，社会科学文献出版社，1998年

刘高：《北京戊戌变法史》，北京燕山出版社，2001年

石云艳：《梁启超与日本》，天津人民出版社，2005年

朱维铮：《求索真文明：晚清学术史论》，上海古籍出版社，1996年

永井算己：《中国近代政治史论丛》，〔东京〕汲古书院，1983年

廖梅：《汪康年：从民权论到文化保守主义》，上海古籍出版社，2001年

梁元生：《林乐知在华事业与〈万国公报〉》，香港中文大学出版社，1978年

熊月之：《西学东渐与晚清社会》，上海人民出版社，1994年

杨天宏：《口岸开放与社会变革：近代中国自开商埠研究》，中华书局，2002年

汪敬虞：《唐廷枢研究》，中国社会科学出版社，1983年

王曾才：《中英外交史论集》，〔台北〕联经出版有限公司，1979年

丁名楠等：《帝国主义侵华史》，第2卷，人民出版社，1986年

胡滨译，菲力浦·约瑟夫：《列强对华外交：1894—1900对华政治经济关系的研究》，商务印书馆，1959年

罗曼诺夫：《日俄战争外交史纲1895—1907》，上海人民出版社，1976年

马洛泽莫夫：《俄国的远东政策1881—1904》，商务印书馆，1977年

天津社会科学院日本问题研究所译，信夫清三郎编：《日本外交史》，商务印书馆，1980年

王屏：《近代日本的亚细亚主义》，商务印书馆，2004年

翟新：《近代以来日本民间涉外活动研究》，中国社会科学出版社，2006年

张丽：《维特远东外交政策研究：以对华政策为中心》，北京大学博士论文，2006年

李文杰：《中国早期国债的顿挫：“昭信股票”研究》，北京大学硕士论文，2007年

张海荣：《天津与芦汉之争：甲午战后中国政治的个案研究》，北京大学硕士论文，2008年

萧公权著，杨肃献译：《翁同龢与戊戌维新》，〔台北〕联经出版事业公司，1983年

罗志田：《再造文明之梦：胡适传》，四川人民出版社，1995年

长泽规矩也喜寿纪念会编：《长泽规矩也著作集》，〔东京〕汲古书院，1982年

任清玉等译：《宇都宫德马文集》，北京大学出版社，1991年

邓之诚著，邓珂点校：《骨董琐记全编》，北京出版社，1996年

姜鸣：《中国近代海军史事日志》，生活·读书·新知三联书店，1994年

刘传标：《中国近代海军职官表》，福建人民出版社，2005年

王晓秋、杨纪国：《晚清中国人走向世界的一次创举：1887年海外游历使研究》，辽宁师范大学出版社，2004年

伊原泽周：《从“笔谈外交”到“以史为鉴”：中日近代关系史探研》，中华书局，2003年

谢巍：《中国历代人物年谱考录》，中华书局，1992年

翁同龢纪念馆编：《二十世纪翁同龢研究》，苏州大学出版社，2004年

中国第一历史档案馆编：《明清档案与历史研究论文选》，新华出版社，2005年

张启雄主编：《二十世纪的中国与世界论文选集》，台北中研院近代史研究所，2001年

王晓秋、尚小明主编：《戊戌变法与清末新政：晚清改革史研究》，北京大学出版社，1998年

唐益年：《清宫太监》，辽宁大学出版社，1993年

李国荣主编：《清宫档案揭秘》，中国青年出版社，2004年

林克光、王道成、孔祥吉主编：《近代京华史迹》，中国人民大学出版社，1985年

黄启臣、梁承邨编著：《广东十三行之一：梁经国天宝行史迹》，广东高等教育出版社，2003年

梁嘉彬：《广东十三行考》，广东人民出版社，1999年

胡金兆：《百年琉璃厂》，当代中国出版社，2006年

胡焕春、白鹤群：《北京的会馆》，中国经济出版社，1994年

汤锦程：《北京的会馆》，中国轻工业出版社，1994年

陈泽泓主编：《广州话旧》，广州出版社，2002年

黄彰健：《拙著〈戊戌变法史研究〉的再检讨》，《中研院第二届国际汉学会议论文集》，1989年

黄彰健：《论〈杰士上书汇录〉所载康有为上清帝第六书第七书曾经光绪改易并论康上光绪第五书确由总署名递上》，〔台北〕《故宫学术季刊》，第九卷（1991年），第1期

黄彰健：《康有为与戊戌变法》，〔台北〕《大陆杂志》，第八十六卷（1993年），第3期

黄彰健：《论谭嗣同狱中诗：与孔祥吉商榷》，〔台北〕《大陆杂志》，第九十卷（1995年），第2期

（以上四篇论文又收入《戊戌变法史研究》，上海书店出版社，2007年）

黄彰健：《戊戌变法与素王改制》，《谭嗣同与戊戌维新》，岳麓书社，1999年

陈凤鸣：《康有为戊戌条陈汇录——故宫藏清光绪二十四年内府抄本〈杰士上书汇录〉简介》，《故宫博物院院刊》，1981年第1期

孔祥吉、村田雄二郎：《〈翁文恭公日记〉稿本与刊本之比较：兼论翁同龢对日记的删改》，《历史研究》，2004年第3期

孔祥吉、村田雄二郎：《对毕永年〈诡谋直纪〉疑点的考察：兼论小田切与张之洞之关系及其进呈〈诡谋直纪〉之动机》，《广东社会科学》，2008年第2期

孔祥吉、村田雄二郎：《一个日本书记官记述的康有为与戊戌变法：读中岛雄〈随便述作存稿〉与〈往复文信目录〉》（未刊稿）

孔祥吉：《康广仁早期思想的一件重要史料》，《广东社会科学》，2006年第5期

汤志钧：《关于〈诡谋直纪〉》，《清史研究》，2002年第2期

康保延：《恭述先祖南海先生二三事》，〔台北〕《广东文献》，第7卷第2期，1977年6月

罗志田：《思想观念与社会角色的错位：戊戌前后湖南新旧之争再思》，《历史研究》，1998年第5期

罗志田：《近代湖南区域文化与戊戌新旧之争》，《近代史研究》，1998年第5期

房德邻：《维新派“围园”密谋考：兼论〈诡谋直纪〉的史料价值》，《近代史研究》，2001年第3期

房德邻：《康有为与公车上书——读〈“公车上书”考证补〉献疑》，《近代史研究》，2007年第1、2期

杨天石：《袁世凯〈戊戌纪略〉的真实性及其相关问题》，《近代史研究》，1998年第5期

杨天石：《梁启超为康有为弭祸》，《光明日报》，2003年7月8日

杨天石：《翁同龢罢官问题考察》，《近代史研究》，2005年第3期

杨天石：《毕永年生平事迹钩沉》，《民国档案》，1991年第3期

杨天石：《犬养毅纪念馆所见孙中山、康有为等人手札》，《历史档案》，1986年第1期

戴逸：《戊戌年袁世凯告密真相及袁和维新派的关系》，《清史研究》，1999年第1期

李侃、龚书铎：《戊戌变法时期对〈校邠庐抗议〉的一次评论》，《文物》，1978年第7期

戴逸：《戊戌变法时翁同龢罢官原由辨析》，《故宫博物院院刊》，1995年第1期

侯宜杰：《略论翁同龢开缺原因》，《清史研究》，1995年第4期

舒文：《翁同龢开缺原因新探》，《清华大学学报》（哲学社会科学版），1998年第3期

俞炳坤：《翁同龢罢官原由考辨》，《历史档案》，1995年第1期

（以上四篇论文收入翁同龢纪念馆编：《二十世纪翁同龢研究》，苏州大学出版社，2004年）

康保延：《恭述先祖南海先生二三事》，〔台北〕《广东文献》，第7卷（1977年），第2期

谢俊美：《有关翁同龢革职的三件史料》，《近代史研究》，1992年第3期

闵杰：《戊戌学会考》，《近代史研究》，1995年第3期

王晓秋：《康有为的一部未刊印的重要著作：〈日本变政考〉评

介》，《历史研究》，1980年第3期

张书才：《康有为纂〈日本变政考〉》，《故宫博物院院刊》，1980年第3期

汤开建：《晚清澳门华人巨商何廷光家族事迹考述》（未刊稿）

汤开建：《从〈澳门宪报〉看澳门近代华商》（未刊稿）

赵利峰：《闾姓传入澳门及其初期的发展》，《澳门研究》第17辑，澳门大学澳门研究中心编，澳门基金会出版，2003年6月

鲁琪、刘精义：《清代太监恩济庄茔地》，《故宫博物院院刊》，1979年第3期

马忠文：《高燮曾疏荐康有为原因探析：兼论戊戌维新前后康、梁的政治贿赂策略与活动》，〔哈尔滨〕《学术交流》，1998年第1期

马忠文：《“翁同龢荐康”说质疑：从“康有为之才胜臣百倍”说起》，〔上海〕《史林》，1999年第3期

马忠文：《张荫桓与戊戌变法》，《戊戌维新与清末新政：晚清改革史研究》，北京大学出版社，1998年

马忠文：《戊戌“军机四卿”被捕时间新证》，《历史档案》，1999年第1期

马忠文：《康有为自编年谱的成书时间及相关问题》，《近代史研究》，2005年第4期

李宗侗：《杨叔峤光绪戊戌致张文襄函跋》，〔台北〕《大陆杂志》，第19卷，第5期

戴银凤：《贝思福访华述论》，《近代史研究》，2003年第1期

邱捷：《晚清广东的“公局”：士绅控制乡村基层社会的权力机构》，《中山大学学报》，2005年第4期

邱捷：《关于康有为祖辈的一些新史料：从〈望凫行馆宦粤日记〉所见》（未刊稿）

李吉奎：《康有为与梁鼎芬》，方志钦、王杰主编：《康有为与近代文化》，河南大学出版社，2006年

虞和平：《资产阶级与戊戌维新：以经元善等上海绅商与康梁关系为中心》（未刊稿）

张海荣：《关于引发战后改革大讨论的九件折片》（未刊稿）

戴东阳：《康有为〈突厥游记〉稿、刊本的差异及其成因》，《近代史研究》，2000年第2期

石井明：《亚洲主义者的“地域合作论”：以樽井藤吉等的著作作为线索的考察》，张启雄主编：《二十世纪的中国与世界论文选集》，台北中研院近代史研究所，2001年，上册

伊原泽周：《甲午战争与大亚细亚主义的关系》，《北洋海军研究》，第3辑，天津古籍出版社，2006年

唐启华：《清末民初中国对“海牙保和会”之参与1899—1917》，〔台北〕《政治大学历史学报》第23期，2005年5月

陈启云：《梁启超与清末西方传教士之互动研究》，〔长春〕《史学集刊》，2006年第4期

Robert Conrad, *The Planter Class and the Debate Over Chinese Immigration to Brazil 1850—1893* (《种植园主阶层和华人输入巴西之争(1850—1893)》), *International Migration Review* (《国际移民评论》), Vol.9, No.1, Spring, 1975, pp.41—55

白莎：《晚清在华的德国军事教官概况》，《北大史学》，第13辑，北京大学出版社，2008年

严寿澍：《从改善民生、革新行政到议员政府、普及教育：蒯光典政治思想述论》，《近代史研究》，2006年第2期

钟家鼎、王平勺：《李端棻〈变法维新条陈当务之急折〉研究》，《贵州文史丛刊》，2004年第1期

陶小萍：《沈善登及其著述》，《桐乡档案杂志》，2006年第2期

陈占标：《戊戌政变中康梁家属脱险真相》，《羊城今古》，1999年第1期

王云、崔建利：《〈徐忠勤公遗集〉识后及其文献价值》，《文献》，2006年第4期

刘尚恒：《一介寒儒出荒乡，满腹经纶名沪滨：记清末安徽文学学家萧穆》，《大学图书情报学刊》，2000年第2期

茅海建：《戊戌政变的时间、过程与原委：先前研究各说的认知、补证、修正》，《近代史研究》，2002年第4、5、6期

茅海建：《戊戌变法期间光绪帝对外观念的调适》，《历史研究》，2002年第6期

茅海建：《戊戌年张之洞召京与沙市事件的处理》，《中华文史论丛》，总第69辑，上海古籍出版社，2002年

茅海建：《戊戌变法期间司员士民上书研究》，《明清论丛》，第5辑，紫禁城出版社，2004年

茅海建、郑匡民：《日本政府对于戊戌变法的观察与反应》，《历史研究》，2004年第3期

（以上五篇论文收入《戊戌变法史事考》，生活·读书·新知三联书店，2005年）

茅海建：《“公车上书”考证补》，《近代史研究》，2005年第3、4期

茅海建：《戊戌变法期间的保举》，《历史研究》，2006年第6期

茅海建：《〈康有为自写年谱手稿本〉阅读报告》，《近代史研

究》，2007年第4期

茅海建：《史料的主观解读与史家的价值判断：复房德邻先生兼答贾小叶先生》，《近代史研究》，2007年第5期

茅海建：《巴西招募华工与康有为移民巴西计划之初步考证》，〔上海〕《史林》，2007年第5期

茅海建：《戊戌年徐桐荐张之洞及杨锐、刘光第之密谋》，《中华文史论丛》，2007年第4期，上海古籍出版社

茅海建：《京师大学堂的初建：论康有为派与孙家鼐派之争》，《北大史学》第13辑，北京大学出版社，2008年

茅海建：《戊戌变法期间光绪帝召见张元济》，〔成都〕《社会科学研究》，2008年第5期

索引

人名索引

说明：康有为、梁启超、光绪帝出现次数太多，不收录。西方人按中文译名拼音排列，原名用拉丁写法。日本人按中文拼音排列，不注音。

A

阿喜巴吉（Joaquim Francisco de Assis Brazil）

安维峻

B

巴布罗福（Aleksandr Ivanovich Pavlov，巴德兰福，巴甫洛夫）

白利南（Byron Brenan，璧利南，璧君）

柏原文太郎

班德瑞（Frederick Samuel Augustus Bourne）

贝思福勋爵（Lord Charles Beresford，柏丽辉）

毕德格（W.N.Pethick）

毕萨（Gabriel de Toledo Piza e Almeida）

毕永年

卜力（Henry Arthur Blake）

C

蔡尔康

蔡钧（和甫）

蔡希邠（稼堂，号仲岐）

蔡元培

曹泰（簪伟）

曹有

岑春煊（岑春萱，字云阶）

长麟（石农）

陈宝箴（右铭）

陈璧（字玉苍，号雨苍、苏斋）

陈秉和

陈炽（克昌，号次亮）

陈继俨（仪侃）

陈介叔（士廉，号大棱）

陈景华

陈夔龙

陈其璋（云仲）

陈千秋（礼吉，通甫）

陈虬

陈荣衮（子褒，号耐庵）

陈三立（伯严，号散原）

陈学棻

陈允颐（养源）

陈宗勛

程式谷（子良，后更名大璋，一作大章）

崇礼

褚成博（伯约）

川上操六

慈禧太后

D

大隈重信

戴鸿慈（少怀）

狄葆贤（平子，号楚青、楚卿）

丁惠康（叔雅，号惺安）

丁立钧（叔衡）

丁文江（在君）5-

丁之栻

董福祥

窦纳乐（Claude Maxwell MacDould）

端方（午桥，号匋斋）

F

傅云龙

G

刚毅（子良）

高燮曾（理臣）

戈颁（Henry Cockburn，贾克凭）

宫崎寅藏（本名虎藏，通称寅藏，别号白浪庵滔天）

顾颉刚

关以镛（咏琴）

郭之全

H

哈慈菲尔德伯爵（Count von Hatzfeldt）

海靖（Freiherr von Heyking）

韩理（Richard Henle）

韩文举（树园，号孔庵）

何德刚

何东（原名启东，字晓生）

何桂（何老桂）

何伦洛熙（Prince von Hohenlohe）

何树龄（易一）

何廷光（连旺、穗田）

赫德（Robert Hart）

洪嘉与

洪汝冲

胡孚宸

胡汉民

胡思敬

胡燏棻（克臣，号芸楣）

沪上哀时老人未还氏

华辉（再云）

华兰德（Jose Gurgel do Amaral Valente）

怀塔布（绍先）

黄桂鋆（字件香，号养吾）

黄槐森

黄均隆

黄尚毅

黄绍箕（仲弢，号漫庵）

黄思永（慎之）

黄娱谨

黄曾源（石孙）

黄遵宪（公度）

江标（建霞）

江天铎

金登干（James Duncan Campbell）

瑾妃

近卫笃磨

经元善（莲珊）

敬信（子斋）

K

喀拉多（Eduardo Callado）

康达初

康达迁（介藩）

康格（Edwin Hurd Conger）

康广仁（康有溥、字广仁，号幼博）

康国器

康同璧

康同荷

康同薇（文僩，号薇君）

康有需

康有仪（羽子）

寇连才（寇良才）

蒯光典

况仕任（晴皋）

奎彰

堃岫

阔普通武（字畹芗、安甫）

L

拉度林公爵（Prince von Radorin）

辣达略（Jose da Costa Azevedo，即Barao de Ladario）

劳连枝

黎文翰（晓峰）

李端棻（信臣，苾园）

李瀚章（筱泉）

李鸿藻（寄云，号兰孙）

李鸿章（少荃、仪叟、仪公）

李佳白（Gilbert Reid）

李连英（李莲英、李联英、李进喜）

李念兹

李盛铎（椒微，号木斋）

李提摩太（Richard Timothy）

李文田（仲约，号芍农、药农）

李宣龚

李岳瑞（孟符、孟苻）

李征庸（铁船）

李宗岱（山农、山舅）

立山（豫甫）

梁鼎芬（星海，号节庵）

梁尔煦（铁君）

梁庆桂（伯扬，号小山、少山）

梁随觉（婉络，号乐隐）

梁元理

廖寿丰（谷似）

廖寿恒（仲山）

林董

林开暮

林乐知（Young J.Allen）

林权助

林旭（漱谷，号晚翠）

凌福彭（润台）

刘大鹏

刘冠雄

刘光第（裴村）

刘光蕡（焕堂，号古愚）

刘坤一（岷庄）

刘庆汾

刘学询

刘桢龄（孝实）

龙焕纶（又名朝翊，字赞侯）

龙泽厚（积之）

陆奥宗光

鹿传霖

吕班（G.Dubail）

罗（Alfredo Lello）

罗普（熙明，号孝高）

罗森（Roman R.Rosen）

M

马尔丹（Joao Antonio Rodrigues Martins）

马丕瑶（玉山）

马沙尔男爵（Baron von Marschall）

麦孟华（孺博，号蛻庵）

麦仲华

穆拉维约夫 (Mikhail N.Muravyov)

N

那桐

能方济 (Franz Nies)

尼古拉二世 (Nicholas II)

聂缉槲

聂士成 (功亭)

O

区谦之

区震 (叙安，号静轩)

欧格纳 (Nicholas R.O'Conor)

欧榘甲 (云樵)

欧阳中鹄 (品三，号节吾)

P

潘庆澜 (芸阁，号安涛)

潘衍桐 (榜名汝桐，字孝则，号峰

琴)

潘赞清

潘藻鉴 (镜涵)

皮锡瑞

平山周

璞科第 (Dmitrii Dmitievich Pokotilov)

濮兰德 (John Otway Percy Bland)

溥颢

Q

钱恂

钱应溥

钱用中 (维骥)

乔树枏 (茂萱)

青木周藏

庆常

庆宽

犬养毅 (木堂)

R

任道镕

荣禄 (字仲华，号略园)

容闳 (纯甫)

S

萨道义 (F.M.Satow)

萨廉

森本藤吉（新姓樽井，号丹芳）

沙士伯雷侯爵（The Marquess of Salisbury）

上野季三郎

邵友濂（小村）

绅珂（F.S.zu Schweinsberg）

深山虎太郎

神尾光臣

沈敦和

沈善登

沈毓桂

沈曾桐（紫封、子封）

沈曾植（子培，号乙盦）

盛宣怀（杏荪，别号愚斋）

盛昱（伯熙、伯羲、伯希，号意园）

史念祖（绳之）

矢野文雄（又名龙溪）

寿富（伯荪、伯富，号菊客）

寿耆

舒文

宋伯鲁（芝栋）

宋庆（祝三）

松淮（寿泉）

崧蕃（锡侯）

苏继祖

孙宝瑄（仲珩、仲愚）

孙灏

孙家鼐（燮臣，号蛰生）

孙文（孙中山）

孙毓汶（莱山）

T

谭继洵

谭嗣同（复生，号壮飞）

谭延闿

谭钟麟（云观，号文卿）

汤觉顿

唐才常

唐景崇

唐景崧（维卿、薇卿）

唐廷枢

田贝（Charles Denby）

汪大燮（伯唐）

汪康年（穰卿）

汪鸣銮（柳门，号郎亭）

王秉恩（雪澄、雪岑、雪晴）

王觉任（公裕，号镜如）

王浚中（颖初）

王培佑

王鹏运（号幼霞、佑遐、半塘）

王韬

王文韶（夔石，号耕娱）

王锡蕃（思劬、稚兰，号季樵）

王先谦（益吾，号葵园）

王照（小航，号水东）

王正谊（子斌，大刀王五）

威廉二世（Wilhelm II）

维特（Sergey Yulyevich Witte）

卫汝贵

魏光燾（午庄）

魏允恭

文焕

文悌（仲恭）

文廷式（道希，号芸阁）

翁同龢（声甫，号叔平，晚号松禅）

翁曾桂（小山）

吴德瀛（筱村，号季清）

吴恒炜（介石）

吴克托亲王（Prince of H.Oukhtonsky）

吴懋鼎（调卿）

吴樵（铁樵）

吴汝纶

伍廷芳

X

西德二郎

熙麟

夏孙桐

夏寅官（虎臣，号浒岑）

夏曾佑

小田切万寿之助

谢家福（绥之）

熊希龄（秉三）

熊亦奇（余波）

徐邨（字颂阁）

徐会泮

徐建寅（仲虎）

徐良（善伯）

徐琪（花农，号玉可）

徐勤（君勉，号雪庵）

徐仁镜（莹甫）

徐仁录（毅甫、义甫、艺甫）

徐仁铸（研甫）

徐世昌（卜五，号菊人）

徐树铭（寿蘅，号伯征、澄园）

徐桐（豫如，号荫轩）

徐用仪（吉甫，筱云）

徐致靖（子静、仅叟）

许景澄

许应骘（筠庵）

薛福成（叔耘）

言敦源

严复

严修（范孙）

严作霖（佑之）

阎迺竹

晏安澜（海澄、海丞）

杨崇伊（莘伯）

杨锐（叔峤、纯叔）

杨深秀（本名毓秀，漪村、漪川、衣川）

杨文会（仁山）

杨颐

杨应昶

姚祖义

叶昌炽

叶德辉

叶湘南（觉迈，号仲远）

貽谷（藹人）

奕譞（醇亲王）

奕劻（庆亲王）

奕訢（恭亲王）

伊藤博文

游智开（子代）

于式枚（晦若）

余诚格

余联沅（晋珊）

裕德

裕庚（朗西）

裕禄

宇都宫太郎

宇佐穗来彦（宇佐稳来彦）

袁世凯（慰亭，慰廷，号容庵）

恽毓鼎

恽祖祁

Z

曾广汉

曾广钧（重伯）

曾纪泽

曾廉

曾习经（刚父、刚甫）

曾宗彦

张百熙（字埜秋）

张伯桢

张謇（季直，号啬庵）

张乔芬

张权（君立）

张孝谦（巽之）

张荫桓（皓峦，号樵野）

张元济（筱斋，号菊生）

张元珠（妙华）

张之洞（孝达，号香涛）

张之万

张仲炘（慕京，号次珊、瞻园）

章炳麟（太炎）

章高元

赵炳麟

赵丰田

珍妃

郑观应

郑孝胥

郑永昌

郑藻如

志贺重昂

志锐（伯愚）

周逢源（灵生）

周璜（黻清）

诸井六郎

准良

奏折、条陈索引

岑春煊：

“敬陈管见折”，光绪二十四年七月初七日

陈宝箴：

“请厘正学术造就人才折”，光绪二十四年五月二十七日

陈秉和：

“参张荫桓折”，光绪二十四年八月初五日

陈其璋：

“外衅危迫善全邦交折”，光绪二十三年底

“请飭总署将已译印各书颁给各学各馆片”，光绪二十四年正月二十九日

“请再向美国借款以相牵制而策富强折”，光绪二十四年二月十六日

“俄患孔亟请宜坚持勿允谨陈三策以资抵御折”，光绪二十四年三月初四日

陈虬：

“急宜变法自强拟就浙省先行试办呈”，光绪二十三年闰三月

陈学棻：

“命题参用四子六经廿三史片”，光绪二十四年五月二十九日收到

崇礼等：

“案情重大钦派大臣会同审讯折”，光绪二十四年八月十一日

督办军务处：

“袁世凯部缓募千人移作厂局经费片”，光绪二十四年四月初五日

高燮曾：

“海溢所以助军不宜因此消沮遽允和款折”，光绪二十一年四月十一日

“海溢情形张皇入告请饬陈宝箴查复片”，光绪二十一年四月十一日

“德人踞胶不宜允许折”，光绪二十三年十月二十七日

“请密与德国订立盟约以定大计折”，光绪二十三年十一月十九日

“李秉衡不宜终于废弃片”，光绪二十三年十一月十九日

“请令康有为相机入西洋弭兵会片”，光绪二十三年十一月十九日

高燮曾、张仲炘、胡孚宸等：

“除恶宜速缓恐生变折”，光绪二十四年八月十一日

洪汝冲：

“敬陈迁都借才联邦三策本原大计呈”，光绪二十四年七月二十四日
刑部代奏

胡孚宸：

“请将时务书颁行刊刻片”，光绪二十四年正月三十日

黄桂鋆：

“禁止莠言以肃纲纪折”，光绪二十四年闰三月二十七日

“浙商私借洋款纠合保浙会片”，光绪二十四年闰三月二十七日

“官报章程亟宜设法整顿折”，光绪二十四年四月初三日

“请早定大计以杜祸变折”，光绪二十四年八月十二日

“妥速迅明定案片”，光绪二十四年八月十二日

“请罢斥陈宝箴拿问黄遵宪等人片”，光绪二十四年八月十二日

“惩治奸党按情罪轻重区为数等一律办理折”，光绪二十四年八月二十二日

黄均隆：

“湖南讲求时务有名无实折”，光绪二十四年四月二十五日

“奸党未殄请旨惩办折”，光绪二十四年八月二十一日

黄思永：

“请息借华款折”，光绪二十四年正月初九日

军机处、督办军务处、户部：

“遵旨议复荣禄折”，光绪二十四年二月初一日

军机处、总理衙门：

“奏复遵议大学堂章程折”，五月十四日

“遵旨会议康有为条陈具奏折”，光绪二十四年六月十五日

康有为：

“国势危蹙请下诏罪己及时图治稟”（“上清帝第一书”），光绪十四年十一月初八日

“为安危大计请迁都练兵变通新法以塞和款而拒外夷呈”（“上清帝第二书”），光绪二十一年四月

“为安危大计乞及时变法呈”（“上清帝第三书”），光绪二十一年五月十一日都察院代奏

“变通善后讲求体要以图自强呈”（“上清帝第四书”），光绪二十一年闰五月

“外衅危迫宜及时发愤革旧图新呈”（“上清帝第五书”），光绪二十三年十一月

“请大誓臣工开制度新政局呈”（“上清帝第六书”），光绪二十四年二月十九日总理衙门代奏

“译纂《俄彼得变政记》成书呈”（“上清帝第七书”），光绪二十四年三月初三日总理衙门代奏

“为胁割旅大乞密联英日坚拒勿许呈”，光绪二十四年三月初三日总理衙门代奏

“译纂《日本变政考》成书并进《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》折”（“译纂《日本变政考》成书折”），光绪二十四年三月二十三日总理衙门代奏³²⁹

“请照经济特科例推行生童岁科片”，光绪二十四年三月二十三日总理衙门代奏

“请御门誓众开制度局以统筹大局折”，光绪二十四年五月初四日由总理衙门代奏

“请商定教案法律厘正科举文体并呈《孔子改制考》折”，光绪二十四年五月初四日由总理衙门代奏

“请以爵赏奖励新艺新法新书新器新学设立特许专卖折”，光绪二十四年五月初八日

“请改直省书院为中学堂乡邑淫祠为小学堂折”，光绪二十四年五月

“请将优、拔贡朝考改试策论片”，光绪二十四年五月

“请立商政以开利源而杜漏卮折”，光绪二十四年六月初五日

“恭谢天恩条陈办报事宜折”，光绪二十四年六月十三日

“请定中国报律片”，光绪二十四年六月十三日

“为万寿庆辰乞许士民庆祝并刊新政诏书折”，光绪二十四年七月初二日

“为万寿大庆乞复祖制行恩惠宽妇女裹足以保民保国折”，光绪二十四年七月初二日

“请开农学堂地质局以兴农殖民折”，光绪二十四年七月初五日总理衙门代奏

“恭谢天恩并陈编纂群书以助变法折”，光绪二十四年七月十三日

“厘定官制请分别官差以行新政折”，光绪二十四年七月十三日

“康工部请及时变法折”，《知新报》

“康工部统筹全局折”，《知新报》

“康工部奏请飭各省改书院淫祠为学堂折”，《知新报》

“康工部有为条陈商务折”，《知新报》

“康工部奏请裁撤厘金片”，《知新报》

“应诏统筹全局折”，《戊戌奏稿》

“呈请代奏皇帝第七疏”，《戊戌奏稿》

“请计全局筹巨款以行新政筑铁路起海陆军折”（七月），《戊戌奏稿》

“请厉工艺奖创新折”，《戊戌奏稿》

“请开学校折”，《戊戌奏稿》

“请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折”，《戊戌奏稿》

“请广译日本书派游学折”，《戊戌奏稿》

“谢赏编书银两乞预定开国会期并先选才议政许民上书折”，《戊戌奏稿》

“请开制度局议行新政折”，《戊戌奏稿》

“请禁妇女裹足折”，《戊戌奏稿》

“请定立宪开国会折”（代内阁学士阔普通武，六月），《戊戌奏稿》

“请君民合治满汉不分折”，《戊戌奏稿》

“请断发易服改元折”，《戊戌奏稿》

“请设新京折”，《戊戌奏稿》

阔普通武：

“变法自强宜仿泰西设议院折”，光绪二十四年七月初三日

李端棻：

“敬陈管见折”，光绪二十四年六月初六日

“保黄遵宪以备顾问折”，光绪二十四年七月初三日

“保熊希龄等请擢用片”，光绪二十四年七月初三日

“自请惩治折”，光绪二十四年八月十九日

李瀚章：

“遵旨查复康祖诒新学伪经考折”，光绪二十一年九月二十一日

李盛铎：

“时局艰难请特诏举行大阅折”，光绪二十四年三月十九日

“党会日盛宜防流弊折”，光绪二十四年闰三月十三日

“时务需才请开馆译书折”，光绪二十四年四月十八日

“请明赏罚以行审议折”，光绪二十四年四月二十六日

“行政在于用人片”，光绪二十四年四月二十六日

“略拟京师大学堂办法大纲折”，光绪二十四年五月十二日

礼部：

“遵旨改试策论章程折”，光绪二十四年五月二十二日

麦孟华等：

“力拒俄请合众公保呈”，光绪二十四年三月

潘庆澜：

“请飭查禁保国会片”，光绪二十四年闰三月十二日

庞鸿书、陈其璋等人：

“德患未弭请允款备战折”，光绪二十三年十一月三十日

荣禄：

“遵旨查复袁世凯折”，光绪二十二年五月十三日

“袁世凯军情片”，光绪二十二年五月十三日

“请广练兵团以资防守折”，光绪二十三年十二月二十五日

“复陈到任及办理大概情形折”，光绪二十四年五月十四日

“遵旨保举人才折”，光绪二十四年五月二十九日

“选送使才宜防流弊折”，光绪二十四年五月二十九日

宋伯鲁：

“请设议政处折”，光绪二十四年二月初八日

“请总署、官书局将时务书发翰林院片”，光绪二十四年二月初八日

“请派员赴美筹款集大公司折”，光绪二十四年二月十七日

“经济特科请分别举办片”，光绪二十四年四月二十六日

“请改八股为策论折”，光绪二十四年四月二十九日

“变法先后有序乞速乾断折”，光绪二十四年四月二十九日

“盛宣怀所领部款之息缴充学堂经费片”，光绪二十四年四月二十九日

“请将经济岁举归并正科并各省岁科迅改试策论折”，光绪二十四年五月十二日

“请旨申禁复用八股试士片”，光绪二十四年五月十二日

“请将《时务报》改为官报折”，光绪二十四年五月二十九日

“大学堂派办各员开去别项差使片”，光绪二十四年六月十一日

“参谭钟麟折”，光绪二十四年七月二十八日

“参魁元、李家焯、王存善、裴景福片”，光绪二十四年七月二十八日

“选通才以备顾问折”，光绪二十四年七月二十八日

“仿西法修整京师街道片”，光绪二十四年七月二十八日

“请速简重臣结连与国而救危亡折”，光绪二十四年八月初六日

宋伯鲁、杨深秀：

“礼臣阻挠新政请予罢斥折”，光绪二十四年五月初二日

孙家鼐：

“请飭刷印《校邠庐抗议》颁行折”，光绪二十四年五月二十九日

“筹办大学堂事务折”，光绪二十四年五月二十九日

“译书局编纂各书宜由管学大臣进呈并禁止悖谬之书折”，光绪二十四年五月二十九日

“拟保大学堂总办、提调、教习各员单”，光绪二十四年五月二十九日

“议复京城设立中小学堂折”，光绪二十四年六月十七日

“筹办大学堂大概情形折”，光绪二十四年六月二十二日

“遵议上海《时务报》改为官报折”，光绪二十四年六月初八日

“议复李端棻所奏说片”，光绪二十四年六月初十日

“遵旨复陈《时务报》请拨款项折”，光绪二十四年六月二十二日
573-

“议复陈宝箴折说帖”，光绪二十四年六月

“遵旨议复徐致靖请开编书局折”，光绪二十四年七月初三日

“议复徐致靖请设散卿折”，光绪二十四年七月二十四日

谭钟麟：

“遵旨查复张乔芬、韩晋昌弹案折”，光绪二十三年六月十七日

王培佑：

“变法自强当除蒙蔽痼疾折”，光绪二十四年七月十一日

王鹏运：

“请罢奸邪以坚战计折”，光绪二十年十月二十日

“和议要挟已甚流弊太深请回宸断而安危局折”，光绪二十一年三月二十二日

“枢臣不职请旨立予罢斥折”，光绪二十一年六月十一日

“广东爱育堂绅士潘赞清营私谋利片”，光绪二十一年六月十九日

“广东窃风猖獗请饬严缉片”，光绪二十一年九月十二日

“请兴商务折”，光绪二十一年十一月十七日

“胶州不可借德宜密结英、日以图抵制折”，光绪二十三年十二月十九日

“结倭联英并缓偿倭款片”，光绪二十三年十二月十九日

“大臣误国请予罢斥折”，光绪二十四年四月初十日

“请端学术以正人心折”，光绪二十四年八月二十三日

王照：

“请布纶言广慈训设教部折”，光绪二十四年七月十六日礼部代奏

“遵保康广仁等折”，光绪二十四年七月二十九日

文悌：

“敬陈管见折”，光绪二十四年三月初一日

“请拒俄联英折”，光绪二十四年三月初五日

“崧蕃力小任重据实纠参折”，光绪二十四年闰三月二十七日

“严劾康有为折”，光绪二十四年五月二十日

文廷式：

“请修京师街渠片”，光绪二十二年二月初四日

许应骙：

“遵旨明白回奏折”，光绪二十四年五月初四日

徐树铭：

“请尊崇圣道折”，光绪二十四年闰三月二十三日

“请飭湖南学政崇尚正学片”，光绪二十四年闰三月二十三日

徐仁铸：

“请代父囚折”，光绪二十四年八月十六日陈宝箴代电奏

徐致靖：

“请明定国是折”，光绪二十四年四月二十日

“谨保维新救时之才请特旨破格委任折”，光绪二十四年四月二十五日

“请废八股以育人才折”，光绪二十四年五月初四日

“嗣后用人行政一切请明宣片”光绪二十四年五月初四日

“请酌定各项考试策论文体折”，光绪二十四年五月十八日

“请开编书局折”，光绪二十四年六月二十七日

“请设散卿折”，光绪二十四年七月二十日

“密保智勇忠诚统兵大员请破格特简折”，光绪二十四年七月二十六日

“遵保康有为等折”，光绪二十四年七月二十九日

严修：

“请破常格迅开专科折”，光绪二十三年九月二十六日

杨崇伊：

“京官创设强学会大干法禁据实纠参折”，光绪二十一年十二月初七日

“弹劾文廷式、李盛铎折”，光绪二十二年二月十六日

“吁恳皇太后即日训政折”，光绪二十四年八月初三日

“廷臣交章自请罢斥折”，光绪二十五年五月初八日

杨深秀：

“时势艰危亟图要举谨贡刍议折”，光绪二十三年十二月初八日

“联络英国立制德氛而坚俄助折”，光绪二十三年十二月初九日

“请定国是而明赏罚折”，光绪二十四年四月十三日

“请斟酌列代旧制正定四书文体折”，光绪二十四年四月十三日

“请议游学日本章程片”，光绪二十四年四月十三日

“请派近支王公游历片”，光绪二十四年四月十三日

“请筹款译书片”，光绪二十四年四月十三日

“请御门誓众更新庶政折”，光绪二十四年五月初十日

“请惩阻挠新政片”，光绪二十四年五月初十日

“请申谕诸臣力除积习折”，光绪二十四年六月二十三日

“津镇铁路请招商承办片”，光绪二十四年六月二十三日

“裁缺大僚擢用之宜缓特保新进甄别宜严折”，光绪二十四年七月二十九日

“时局艰危拼瓦合以救瓦裂折”，光绪二十四年八月初五日

“请开凿窖金片”，光绪二十四年八月初五日

貽谷：

“乱党尚假外势请飭迅速定罪而杜干预折”，光绪二十四年八月十三日

奕劻：

“议复李端棻所奏说片”，光绪二十四年六月初十日

于荫霖：

“时局危急请简用贤能大员补救折”，光绪二十四年三月二十五日

余联沅：

“广东南海县举人康祖诒有新学伪书请飭查禁片”，光绪二十年七月初四日

曾廉：

“应诏陈言折”，光绪二十四年七月二十七日都察院代奏

曾宗彦：

“振兴农工二务折”，光绪二十四年五月初二日

张百熙：

“请免康有为调考经济特科片”，光绪二十四年八月十二日收到

张元济：

“变法图强统筹全局折”，光绪二十四年七月二十一日

张仲忻：

“请将海疆要地遍开商埠以保全局折”，光绪二十四年正月二十五日

“众敌环伺敬陈管见折”，光绪二十四年二月初七日

“德使要挟不宜曲从折”，光绪二十四年二月初七日

“请旨缘坐家属销毁著书折”，光绪二十四年八月十六日

“参黄遵宪等人片”，光绪二十四年八月十六日

总理衙门：

“议复杨深秀、李盛铎请开馆译书折”，光绪二十四年五月初十日

“遵旨议复康有为条陈折”，光绪二十四年五月十四日

“请特派王、大臣会同议复康有为条陈折”，光绪二十四年五月二十五日

“议复著书制造章程折”，光绪二十四年五月二十五日

“津镇铁路另派大员督办折”，光绪二十四年十月二十五日

总理衙门、礼部：

“遵议开设经济科折”，光绪二十四年正月初六日

本页面中的内容均受版权保护

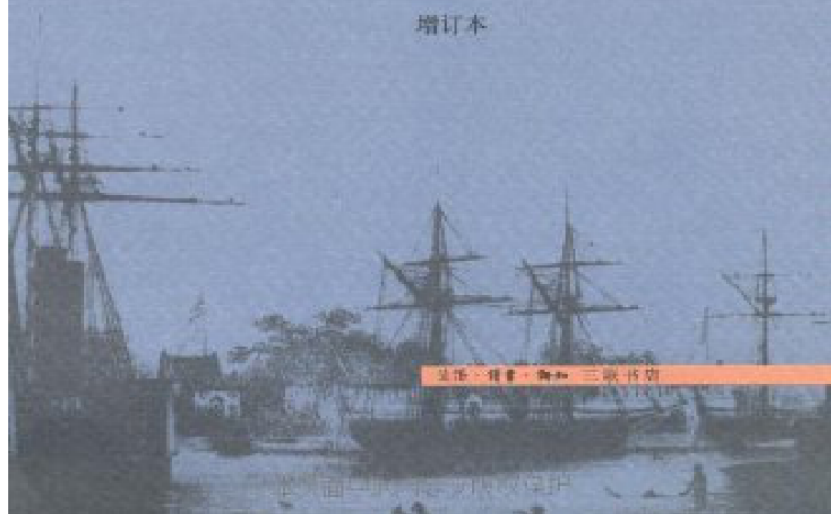
茅海建 著

近代的尺度

两次鸦片战争军事 与外交

增订本

吴晗、钱穆、陈寅恪、三联书店



近代的尺度

两次鸦片战争军事与外交

增订本

茅海建 著

生活·讀書·新知 三联书店

目录

自序

西方新敌面前的「天朝」旧容

鸦片战争清朝军费考

鸦片战争时期的中英兵力

第二次鸦片战争清军与英、法军兵力

第二次鸦片战争时期清军的装备与训练

「天朝」观念下的外交失矩

广州反入城斗争三题

入城与修约：论叶名琛的外交

公使驻京本末

第一次中比条约的订立时间及其评价

近代尺度丈量下的实距

虎门之战研究

浙东之战的战术

吴淞之战新探

大沽口之战考实

上海三联书店版后记

附录

返回总目录

自序

这是一本十多年前在上海三联书店出版的旧书，其中的一些文章写于二十多年前。

由此再追至三十多年前，我刚进中山大学历史系，便听到了这样的说法：只有年轻的物理学家、年轻的数学家、年轻的文学家，绝没有年轻的历史学家。历史学家的“黄金”时代是55岁至65岁。后来又放宽条件，说是从50岁开始。由此前推到他的“白银”时代，也要从40岁开始。这对刚刚入学的我，产生了一种朦胧的困惑：对于一个愿意研究历史的学生来说，在他的“黄铜”时代、“黑铁”时代甚至“铟”时代，又该做些什么呢？

话虽是这么说，实际情况并非如此，中山大学历史系很鼓励学生进行研究。我不知道这一做法始于何时，但我却因此有了一些习作发表。尔后到华东师范大学历史系做研究生，导师陈旭麓先生尤其强调写。我刚上第一个学期，在上海第六人民医院做一小手术，同学潘振平来告我，陈先生让我们每人写一篇论文，题目自己定。此时我正在看《筹办夷务始末》（道光朝），于是写了《鸦片战争时期的中英兵力》。跟陈先生学习的两年，我几乎不停地写，大约写了十多万字，我也在懵懵懂懂之中进入了史学。本书中《第二次鸦片战争清军与英、法军兵力》、《第二次鸦片战争时期清军的装备与训练》两篇，即是硕士论文中的主要部分。

我由此知道有两种培养历史系学生的方法：最常见的是让学生们先经过严格的方法训练，熟悉主要或大部史料，方才动笔。这也是我现在经常训练学生的方法。另一种不常见，主张学生尽早进入研究的阶段，通过研究来学习历史，即陈先生当年带我们的方法。我自己也不知道哪一种方式更好，很可能各有利弊，但我确实是从后一条道路上成长起来的。也因为如此，我知道后一条道路的全部缺点。史学确实不是年轻人的事业，不管你用何种方法，都不可能速成，而需要用大量的时间来熟悉史料并了解学术史，且动笔越早，就越有可能悔其少作；然而，年轻时若不勤于动笔，又何来成熟？又何能思畅笔顺？很可能会长久地涩于写作。这几乎是一种悖论。

从第一篇文章《鸦片战争时期的中英兵力》，经《天朝的崩溃：鸦

片战争再研究》、《苦命天子：咸丰帝奕訢》，到本书的最初结集出版，十八年的时间，就这样无声地过去了。

我还必须说明，我在这一成长过程中得益于许多编辑。作为一名大学生、作为一名研究生，我当时投出的稿件都得到了认真的处理，竟然没有被退稿，而被各种刊物所采用。让我至今都感动的是，我在研究生时期的习作《鸦片战争时期的中英兵力》，自行投到《历史研究》，资深编辑左步青先生给我回了一封长信，详细说明要求，提供修改意见。我因在校期间学习过于紧张而未来得及修改，毕业后来北京，他还多次询问。当我最后将修改稿交给他时，时间已过去了一年。由此而成忘年交，无论是学业还是生活，他对我都多有帮助。除了左步青先生外，助我甚多甚力的编辑还有：夏良才先生、冯士铎先生、张亦工先生、阮芳纪先生、曾业英先生、许医农先生、朱金元先生、陈达凯先生……他们现已离开编辑岗位甚至已经去世；至于现今还在编辑岗位上的诸多朋友，我还不愿说出他们的名字。对于他们和他们所从事的行业，我的心中有着一份感谢，更有着多量的敬意。与二三十年前相比，我们的学术刊物、出版社增加了几十倍，但年轻人的发表机会似乎并没有相应的增加，反而经常听见他们说起各种各样的“版面费”、“补助费”。我以为，编辑部也是培养人的地方，编辑也可以成为史学青年成长的导师。

正因为如此，这次由生活·读书·新知三联书店所出的新版，与十多年前上海三联书店版相比，增加了《鸦片战争时期的中英兵力》（原载《历史研究》1983年第5期）一文，以表示对陈旭麓先生与左步青先生的敬意与谢意，尽管其中的主要内容已被我写入《天朝的崩溃：鸦片战争再研究》。其余各篇的最初发表为：《第二次鸦片战争清军与英、法军兵力》，《近代史研究》1985年第1期；《第二次鸦片战争时期清军的装备与训练》，《近代史研究》1986年第4期；《虎门之战研究》，《近代史研究》1990年第4期；《吴淞之战新探》，《历史档案》1990年第3期；《广州反入城斗争三题》，《近代史研究》1992年第6期；《第一次中比条约的订立时间及其评价》，《近代史研究》1994年第2期；《鸦片战争清朝军费考》，《近代史研究》1996年第1期；《入城与修约：论叶名琛的外交》，《历史研究》1998年第6期；《大沽口之战考实》，《近代史研究》1998年第6期；《浙东之战的战术》，《档案与史学》（上海）1998年第6期。只有《公使驻京本末》一文，原投于广东某刊物，后因该刊被撤销而未能发表。由于搜集材料、论文写作与在学术刊物上发表，还有一些时间差，以上这些文章大多可谓是我在“黄铜”、“黑铁”时代的作品，现在看来显然有着许多不足；但使我稍稍心安的是，此中也不尽是废铜烂铁。

由此而回想起在华东师范大学研究生的日子，不浓不淡地全在记忆之中。从丽娃河到东川路，人生已是一周。此文史楼已非彼文史楼。坐在此处，重校当年的旧稿，心情自然殊样，就像大树看见了自己的年轮一样。

2009年5月于东川路

西方新敌面前的「天朝」旧容

鸦片战争清朝军费考

问题的提出

清朝在鸦片战争中的军费开支，就我目前所见而言，清政府从未公布过明确的数字，历史学界迄今仍无专题的研究。但这并不等于说，清政府及当时的人士对此并无说法，历史学界的研究从未涉及于此，甚至在许多著作中将之作为已经弄清的问题直接引用某一种说法。如果大体以时间为序，涉及军费数字的说法及研究至少有下列几种：

一、1843年5月3日（道光二十三年四月初四日），江南道御史陈庆镛奏称：“此次各海疆动拨银两报部者，已不下二千万两。现在截销，尚有陆续补报等项……”^[1]案陈庆镛曾任户部主事、员外郎，其说当有根据。更重要的是，陈庆镛的奏折当天被道光帝留中不发，第二天发下时伴随着一道上谕，完全重复陈庆镛的话。^[2]由此也可以认为，陈庆镛的说法得到了唯一有权批准动拨银两的道光帝的认可。

二、魏源的《道光洋艘征抚记》称：“夷寇之役，首尾二载，糜帑七千万……”^[3]王之春的《防海纪略》支持这一说法，用词相同，只是将“首尾二载”改为“首尾三载”。^[4]魏源、王之春均没有说明其资料来源，而他们的个人名声，使得这种说法流传极广，眼下多种通史类的近代史著作采用了这种说法。

三、吴廷燮于1914年出版的《清财政考略》称：“粤浙海疆之役，亦千数百万。”^[5]吴氏未称其根据。1927年完成的《清史稿·食货志》，也用了同样的说法：“英人之役，一千数百万两。”^[6]

四、彭泽益于1962年发表论文《论鸦片战争赔款》，引用了魏源、王之春、吴廷燮及《清史稿》的说法，得出了自己的结论：“在鸦片战争期间，本来清朝政府在军事费用方面所耗费的银数就已不下几千万两……”^[7]彭氏的结论看起来似为“七千万两”与“一千数百万两”之间的折中。他本人没有作更多的分析。

五、周育民于1982年发表论文《1840—1849年的清朝财政》，引用了《清实录》、《清史稿》中的材料，否定了魏源的估计，得出结论：“鸦片战争的军费开支当在二千余万两。”^[8]周氏对自己的结论作了认真的分析。他根据卓秉恬1850年奏折中称“以近十数年计之，海疆、回疆及各处军务，东、南两河工用，南北各省灾务，统计例外用款，多至七千余万两”，减去两次回疆、河工、赈灾所用四千多万两，得出此数；他又检出《清实录》中关于军费拨款的记载，共计1459.5万两，与穆彰阿所称“剿之与抚，功费正等”相印证（鸦片战争赔款总额为银2100万元，相当于银1476余万两），指出战后各地补报战费，使之上升至2000余万两。

六、本书作者于1983年发表论文《鸦片战争时期的中英兵力》，引用陈庆镛的说法，认为“整个鸦片战争时期，清政府共花战费约二千余万两”。^[9]该文尽管分析了军费开支的用途，但对战费总额一数却未作进一步的探讨。

七、梁义群于1989年发表论文《鸦片战争与清朝财政》，称：“经作者查核，鸦片战争军费应为2000余万两”，^[10]但该文作者没有详细说明其查核的过程。

八、本文作者于1995年发表著作《天朝的崩溃》，其第六章也谈及鸦片战争的军费，称清朝政府的开支加上民间的捐输，“当超过3000万两”。

除此之外，可能还有论著涉及这一问题，但我浅学寡闻，尚未见到。

以上的说法中，陈庆镛的说法最值得注意。他的身份，使得无人可以怀疑他的说法的可靠性。但是，本文作者1983年的论文却忽略了陈氏说法中“动拨银两报部者”一语中“动拨”两字的当时含义。在当时的官方术语中，“动”是指地方官动用户部存储在当地的“封贮银”和其他由户部管理的银两，在紧急情况下，地方官可以一面动用一面奏闻，再由皇帝旨批户部；“拨”是指部拨，可以由户部银库直接拨出，也可以是指拨他省的封贮银或其他银两。在清朝官方文书中，有时也不那么严格，地方官动用司道各库银下拨府州县，也常常自称为“动拨”的。由此而论，“动拨”只是说明了军费的来源，说明使用哪一名目下的库银，而不是军费的实际使用数字。就当时的实际操作层面来考察，要知道军费的实际使用情况和数量，应当是去查当时的“报销”数字。清代制度，每一次大的款项动拨后，都要由地方官事竣后开列详细的使用情况和账目附奏上呈，由户部、兵部、工部等部门根据规定标准——《户部则例》、《工部则例》、《兵部则例》等核准报销。由此可见，本文作者将“动拨银两”当作实际开支数字是不恰当的，尽管陈庆镛的说法已经给了后人很大的提示，而且就目前所能看到的材料而言，也相当接近历史真实。

在今人的研究成果中，很值得重视的是周育民1982年的论文。他用

卓秉恬提出的数字减去已知的回疆、河工、赈灾的开支，得出了近似的数字。卓秉恬是管理户部事务的大学士，他的话具有权威性。周文的不足，在于直接计算军费开支时所使用《清实录》的数字，仍是“动拨银两”，而且《清实录》收录材料有限，数字不全。

另一项可以注意的研究成果是本书作者1995年的著作，已经有了一些深入，但仍叙述过简，有些材料的理解也不太准确。

造成这一课题研究不充分的主要原因是材料不足。《清实录》是以皇帝的谕旨为中心的。有关军费开支的奏折，皇帝往往仅是批准或不准，《清实录》对此一般不收入。而关于各地报销的奏折，由于核销的职权部门为户部等部，皇帝少有谕旨下发，《清实录》更难反映。研究鸦片战争的主要资料是《筹办夷务始末》（道光朝），但《筹办夷务始末》的编纂官们很少关注军费、财政类的材料，以至该书收入此类材料甚少。1992年出版的由中国第一历史档案馆编《鸦片战争档案史料》，收入了大量有关军费、财政类的史料，但出版未久，利用刚刚开始；且由于该书规模有所限制，现收入的档案主要是馆藏《宫中档》朱批奏折、《军机处录副档》帝国主义侵略类第一次鸦片战争项及《上谕档》、《剿捕档》中的有关文件。根据这一部资料书，还不能完全摸清这一课题的事实真相。

问题的解决在于发掘档案材料。为此，我在中国第一历史档案馆再一次阅读有关资料。由于中国第一历史档案馆在史料整理时，使用了主题目录的编排方式，原有的材料已经打乱，我已经无法搜全当时的全部报销奏折。以下提供的研究仍是一种大貌。看来问题的全解决，还有待于智者。为了使后来者能更容易补充本文的不足或纠正本文的舛错，特此说明，除了本文已引的书籍外，我已看过的档案史料仅仅限于：一、《宫中档》朱批奏折、《军机处录副奏折》帝国主义侵略类第一次鸦片战争项，财政类经费项和捐输项（1840年至1849年），军务类军需项（1840年至1848年）；二、军机处《上谕档》（1840年至1842年）；三、军机处《剿捕档》（1840年至1843年）。我以为，在其他分类的档案中，很可能还有这一课题的材料，而且，即使在已查阅的档案中，也有可能因我本人的粗心而有遗漏。

军费支出总额之估计

由于我未能找到全部省区的报销奏折，也未发现军机处、户部或其他机构关于军费支出总额的报告，因而只能对鸦片战争中清朝军费总额作一估计。

先看看军费支出数额大的战区省份。鸦片战争的作战区域为广东、

福建、浙江、江苏四省，其报销奏折已基本找到。具体数字如下：

一、广东 两广总督耆英报销奏折称，广东军需、善后共销银6244760.7769两。又称，此外尚有例不准销或未入报销银321501.22两，除去1843年廉洋捕盗案支银41500两外，属鸦片战争开支的费用为280001.22两。^[11]而在此之前，前任两广总督祁埭等奏称，重建虎门炮台，共需银40万两，全系捐办，道光帝也下令免其造册报销。^[12]三者合计，略去小数，共银6924761两。

二、福建 闽浙总督刘韵珂关于福建内地报销奏折称，闽省内地共支销银3072933.22两；刘氏还在奏中声明请江西代买兵米1.2万石，用银3577.512两未计在内；报销中削减水勇工食、各县腰站递夫、各驿雇佣搬运里夫费用，三款共删银349200两、米47800石，“均于承办官员名下去追捐办，不准请销，以节糜费”。^[13]刘韵珂关于台湾报销奏折称，台湾统共应销动支摊捐银988897.67两，另米62921.9967石。^[14]刘韵珂还奏称，台湾原请销银129万余两，米8万余石，经“详细勾稽，从严核减，共核减银三十万八千九百余两，米两万两石”。^[15]此外，福州将军保昌等捐银2万余两，铸造炮位，^[16]福州驻防共添造抬炮50杆，用银550余两；^[17]据户部奏，福建海防工程共收到捐输制钱70400串；^[18]又据署督刘鸿翱奏，厦门失守后官员捐造洋式铜炮1位，钢炮22位，连同炮架，用银4322两。^[19]前者合计，略去小数（不含台湾已核减之数），并将米改折，共银4740055两。^[20]

三、浙江 浙江巡抚梁宝常报销奏折称，浙省军需共报销银7480521.829两。^[21]此外，该折还提出五项未列入报销的开支。甲、“本省三百里以内官弁例支柴薪银两，及将军、参赞到浙调集官兵例支驮马折夫，暨在营在站各夫安家路费，夫头工资口粮，并各台局租赁民房、护台民夫工食等款，均捐办不入支销。”这一类开支梁宝常未提出具体数字。乙、“壮勇口粮项下，每名每日原准给银二钱，令经管之员捐给一成；制造军械等项准加四成工料者，亦令捐办十分之一；其余山东等省壮勇准给安家银二十两者，由承办之员分别路途远近，每名捐给银自五两至十两不等。并前钦差大臣伊里布捐过闽省水勇口粮盘费，暨裕谦随营文员俱自备资斧，不支盐粮。”梁宝常指出，此类开支“共节约银三十余万两”。这种节约系账面上已有开支而由承办官员捐办。丙、“尚有官绅士民捐办乡勇口粮盘费，雇船出洋助战，并各口沉船钉桩，及定海火攻船只，制办兵勇衣帽枪刀，收缴器械价值，并奏准赏兵棉衣，封禁鹵船口粮，一切例销未经请项之款，均划出另行分别办理。”此类开支，梁氏在另一奏折中称，共用过银373476两。^[22]丁、“各厅州县尚有垫办修筑堡寨桥梁道路，开挖壕沟，给过坝夫工食等项，均系实用”，但款项紧张，查明实数后，捐廉摊还。我未找到浙江此后关于该项的奏折，不知道其确切数字。戊、梁氏在该折的附片中称，镇海炮厂铸炮117位，用银108590余两，已入册报销，请求事后捐输。梁氏后来奏称，捐办归款。^[23]此数虽不影响报销总额，却使我发现，先前杭州炮局捐办钱项，梁氏在该折中未提。这是一笔共计钱218230串的款项。^[24]梁折中还提到，“本省外省官兵借支行装等项银一十七万六千七百五

十二两七钱四分五厘，业经分咨各省扣收”，[25]此数应予以扣除。除梁折外，扬威将军奕经奏称：“此次调到征兵，赏给皮衣银两，并随时校阅官兵，分别高下赏费；凡土民勇壮差往各城探听夷情，分布埋伏，亦俱酌给盘费……至军火器械除行文前后总局制造外，前经奏明查照《火龙经》及《火器图说》，密饬随营粮台遵式制备……现据随营粮台及绍兴分局详报统计，赏需、盘费及随营密制三款，共动用银十五万五千八百四十四两八钱，制钱十一万六千六百九十四串八百文，均归于捐输项下开除，请免造册报销。”[26]以上各项报销银两及已知确数的未列入报销的开支（钱按当时浙江捐输制钱1500文易银1两计），略去小数，共银8356373两。[27]

四、江苏 江苏的情况比较复杂，有江苏、江宁两布政使。先是在苏州设立粮台，后战火延及南京，又在省城江宁设立总局。[28]而苏北扬州一带的防务当时又由江南河道总督麟庆负责，又在清江浦设立江北军需局。[29]此外，江宁将军所用的战费又自行报销。因而江苏的报销须分为多拨，已见者有：甲、两江总督耆英核销苏省动用正饷银共1302458.79655两，其中各省官兵借支行装等银39500两。耆英在该折中称，“未便概行列入正销，现于动用捐输案内另折奏报。”[30]而耆英在同日上奏的捐输案折称，苏省在捐输项下共支银1031813.476两。[31]耆英在此折中还称，苏、松、常、镇、太仓五府所属三十四厅、县垫用例销不敷银139981.5两。由此合计，略去小数，共银2434753两。乙、两江总督璧昌核销江宁防守，上奏报销正项银338474.1两。该折又称，“各标营请修军装于未设防堵局前，由司库发过银一万七千八百五十四两七钱六分九厘”，由藩司另行报销。[32]璧昌同日上奏的捐输案奏折，江宁在捐输项下共支银230919两。[33]由此合计，略去小数，共计银587247两。丙、江宁将军德珠布奏称，江宁驻防共用银10581两。[34]丁、署漕运总督周天爵奏称，江北军务共用过82000余两。[35]此外，从档案来看，尚有苏州造器募勇用过银5200两。[36]以上各项合计，共银3119781两。

广东、福建、浙江、江苏四省为鸦片战争的主战场，从已知材料来看，军费数字不低于23140970两。

北方沿海各省区虽未发生战事，但也进行了长达两年多的战备，军费支出相当庞大。其报销奏折，我未能全找到。大体情况如下：

五、山东 山东的报销奏折未发现，但山东巡抚托浑布战后奏称，“道光二十年秋间防堵英夷需用经费……事竣核明实用银八万一千三百余两”；“自道光二十一年正月起至本年九月止，先后又经奏借司库正款银四十八万两……除前借银两尽数支发外，约计各属未领垫款尚有十余万两，总计三年用项总在七十万两以上。”[37]此虽约数，也可观其规模。另外，山东巡抚梁宝常奏称，山东黄县办理海防，当地官绅“先后共捐银三万二千四百七十八两……请免造册报销”。[38]若山东正项防御经费以70万两计，那么，山东军费至少有732478两。

六、直隶 直隶总督讷尔经额奏报该省军需核销支用正款银1905131.544267两，其中文武官员借支养廉银12753.392两，外省官兵借到廉俸行装银452.4两。^[39]讷尔经额同日奏报该省军需支用捐输银895011.719853两。^[40]从档案来看，还须加上天津大沽等处修建炮台支用捐输银129000两。^[41]以上各项合计，减去借支养廉、行装银，略去小数，共计银2915937两。

七、山海关 山海关在清朝为驻防辖地，军需费用单独奏报。据道光帝上谕及山海关副都统富勒敦泰奏，此处共用军费银14403.097两。^[42]

八、盛京 盛京的报销奏折未能找到。我目前看到的关于盛京军费大貌的文件只是盛京将军耆英于1841年9月18日（道光二十一年八月初四日）的奏折，称：“伏查奉天军需，自上年七月以来，奴才等督率在事旗民官员撙节办理，陆续支用银两，将及十万两之多。”^[43]按照奉天的设防情况来看，此后的用项要大得多，奉调的吉林、黑龙江官兵均在奉天过境或驻扎。从该部在直隶的开支情况可以推断，那是一项不小的费用。^[44]就我个人估计，盛京的军费虽未必如山东达70余万两，因为它没有动员山东那么多部队，但由于吉林、黑龙江援军的过境与驻扎，其军费与山东也差不了许多。

以上未经战争但积极备战的北方四省区，若山东的军费按托浑布的估计数，盛京的数字按耆英1841年的奏报数，那么，其军费支出的总额不低于银3762818两。

除了沿海地区外，内地各省区也被卷入了战争。安徽、湖北、江西、广西、湖南、河南、四川、贵州、云南、山西、陕西、甘肃、吉林、黑龙江、察哈尔皆派出援军奔赴沿海，相应许多省区就有官兵过境。安徽、江西、河南、湖北、山西、广西、四川等省为战区提供过军用物资。英军攻入珠江后，广西在西江上的梧州一带布防；英军攻入长江后，安徽、江西甚至湖北都部署了江防。这些省区的军费虽不若沿海多，但相加起来，也是不可低估的数目。内地省区的报销奏折未能找全，已经找到的省份有：

九、安徽 安徽用于派兵出征、支应过境外省官兵、办理火药军械等项，共支银249359.783两；^[45]而在英军攻入长江后，安徽在长江芜湖一带部署防御，支银199974.876两。^[46]两者合计，略去小数，共银449334两。

十、江西 江西用于派兵出征、支应过境外省官兵、办理火药军械等项，共支出银199823.017两；而在英军攻入长江后，江西用于沿江防堵银24192.662两、钱11076.7串。^[47]此外，江西铸造火炮使用捐输钱68000串。^[48]以上各项，略去小数，共计银224015两、钱79076串。按捐输标准，以钱1500文易银1两，共计银276732两。

十一、湖北 湖北用于派兵出征、支应过境外省官兵、办理火药军械

等项，共支出银333576.034两，其中本省官兵借支行装银55530两。
[49]此外，湖北“为安徽省代购木料及扎造策应籐筏、招募兵勇、添制炮械等项”，共支出银39197.833两、钱5288.583串。[50]以上各项，扣除分年归还的行装银，略去小数，共银317243两、钱5288串。以钱1500文易银1两，共银320768两。

十二、四川 四川用于派兵出征共支出银167370.4861两。[51]

十三、广西 广西用于派兵出征、支应过境外省官兵及在梧州一带防御共支出银90720.42两。[52]此外，根据靖逆将军奕山等咨会，广西为广东在珠江上发动反攻而购运火攻材料杉木、稻草、拒船木桩共银168752.93两。[53]以上两项，略去小数，共银259473两。

十四、陕西 陕西用于派兵出征及支应甘肃过境官兵共支出银114851两。[54]

其他内地省区，未能找到报销奏折，但其支出尚有线索的有：

十五、甘肃 陕甘总督恩特亨额奏称，为派兵出征，于1841年10月3日、11月21日、12月9日（道光二十一年八月十九日、十月初九日、十月二十九日）三次在甘肃新疆备用银项提银7万两。[55]此后，陕甘总督富呢扬阿奏称，经查前提银两，动用后所存无几，奉派赴浙江、天津、清江浦的甘肃官兵已奉旨撤回，“所有沿途供应各项自应预为筹备，该司（指藩司）于本年十月二十九日复于新疆备用款内，提出银三万两，以备支发。连前共提银一十万两，统俟官兵过竣各属造销后，核明有解不足，另为详办……”[56]富呢扬阿此折说明了两点，一是前提7万两，官兵出省时已经用得差不多了；二是再提3万两仍有可能“有解不足”。陕西在鸦片战争中派出兵丁5700名，用银11万多两；甘肃在鸦片战争中派出兵丁3700名，若考虑到甘肃区域大，集中兵力不易，并参照其他省区的情况，支出银10万两两大体不差。

十六、湖南 湖南巡抚吴其濬奏：“前因逆夷不靖，奉调湖南兵一千五百余员名，又四川官兵四千五百余员名，赴粤协剿，由湖南省经过，所有口粮夫船脚价等项，经臣奏准，动拨藩库封贮银四万两，酌发各州县支用在案。此次凯撤各官兵到境（指从广东撤回的湖南兵1500名）……又由浙江改调赴粤之镇镇兵一千余名，由郴州一带经过归伍，为数较多。惟凯撤究比出师需费较少，应请查照前数酌减，动拨司库封贮银三万两……事竣核实报销。”[57]此后，吴其濬又奏，镇压崇阳反叛，各县捐输“剩银一万两，解还司库。现因广西赴浙官兵过境，藉资应付”。[58]由于没有看到前提7万两的核销，不知其使用情况，但从其他省份的报销情况来看，此一费用并不为多。而捐输银1万两若用于广西兵来回过境，就有可能不够。此外，在湖南过境的还有湖北前赴广东的援军2800余名，这一笔费用，没有查到有关材料。

十七、贵州 云贵总督桂良等奏，奉旨调派贵州兵2500名赴粤，实

际派出2816名，“按例应给俸赏银二万一百三十七两零，行装银二万三千八百五十两，系于司库兵马奏销项下提存朋马建旷等款内动支……”^[59]行装银属事后分季从兵饷扣还的，可以不计，但沿途开销费用，以及云南兵500名的过境费用，没有查到有关资料。此外，署理云贵总督陆建瀛奏，贵州赴粤官兵损失军械补造，“总共应需工料银七千五百七十九两二钱三分四厘”。^[60]以上两项已知费用，略去小数，共银27706两。

十八、察哈尔 察哈尔都统铁麟等奏，察哈尔蒙古兵2000名所需新制帐房647架用银3500余两，驻扎博罗柴济20多天所需盘费4756两。^[61]又据铁麟奏，兵丁衣履费用6000两。^[62]此数当然不是察哈尔官兵出征的全部费用，但三笔费用已用银14256两。

山西、河南、吉林、黑龙江、云南五省区的军费开支，尚未能找到任何材料。^[63]但从其军事行动的规模来看，山西派出兵丁1500名增援浙江、天津等处，河南派出兵丁4000名增援浙江、江苏等处，吉林、黑龙江各派出兵丁2000名增援盛京、山海关、天津等处，云南派出兵丁500名增援广东，更兼山西、河南还为各战区制造大量军械、火药，五省区的军费开支肯定不小。我们可以从已知确切数字的安徽、江西、湖北、四川、广西、陕西的军费额中，估计其数字。

以上内地各省区，已有史料根据的军费支出为银1810490两。

从上面的叙说中，我们已经看到沿海战区、北方沿海省区、内地省区无不为此战争耗去了大量财力，已有史料根据的支出为28714278两。由于山东、盛京、甘肃、湖南、贵州、察哈尔等省区的数字不完全，山西、河南、吉林、黑龙江、云南等省区尚无开支数字，已经找到报销奏折的省区也有可能某些使用捐输银两而可免造册报销的文件尚未发现，据此，我以为，清朝在鸦片战争中的军费开支估计在3000万两左右。

清朝经费的来源

现有的研究已经证明，至鸦片战争前，清政府的财政陷入危机。档案中反映这一状况的材料比比皆是。最为触目惊心的是1839年管理户部事务的大学士潘世恩的奏折：

惟就现在积欠各项，凡属应征而未征，应拨而未拨，应解而未解，以及应扣、应追、应估变之一切款项，定限催提，均归实在，方为经久无弊之计。第其中款目纷繁，虽臣部各司处随时分案办理，而散之未觉其多，聚之实属不少。臣等公同商酌，拣派司员，饬令调齐案册，分别缓急轻重，汇总勾稽。今历数月之久，据该司员等按款详查，加以臣等悉心复核，

据潘氏的奏折，盐务一项其悬引未完及帑利等款共银7869余万两；其他各项中，应征未完项1366万余两，登记未入拨项980万余两，应解项420万余两，应估解项18万余两，应扣项88万余两，应追项74万余两，共银2947万余两。^[64]财政入项状况如此，怎能不危机重重？而潘世恩提出的解决办法“定限催提”，未必能行得通。

前已提及的彭泽益论文对清朝的国库存银作了这样的叙述：“据统计，从1840年到1841年，国库存银由10349975两减为6796037两”。^[65]这与清朝国库最盈时7000余万两相比，差之霄壤。当然，各省司道库中还存有一定数量的银两。^[66]

那么，既然清政府财政陷入危机，又是何以筹措军费的？也就是说，总数约3000万两的军费来自何处？

早在鸦片战争前，清政府就无力支付各类临时性的额外开支，因而常用的对策有两项：一是摊廉，即先从库存中提用银两，事后再从某省区文武官员的养廉银中按年按成（一成、一成半、二成甚至三成）分摊扣除，以归还库存。二是开捐摊派，或为某专项费用开捐例，或将费用摊派于富商甚至按田亩摊派于田主，由于费用不从政府款项中出，朝廷一般都免其造册报销，也就是说，不检查其支出标准是否符合《户部则例》等规定。

因此，林则徐至广东禁烟缉查、加强海防，所用经费是行商的茶叶交易的“行用”，由行商捐交三年。^[67]这用的是捐派的方法。邓廷桢在福建查禁鸦片，从泉州、漳州府库中提银1.5万两。^[68]这用的是摊廉的方法。

由于当时的情报系统失灵，清朝对鸦片战争的到来是完全没有准备的。至1840年7月3日英军炮击厦门，7月5日英军攻占定海，沿海疆吏才发现战争已经临门。根据他们的奏折，浙江于7月8日“札调粮饷军火解赴宁波”，7月24日设立军需机构，“提解藩库银十万五千两”，并拨弹药；^[69]江苏于7月15日“提藩、运库银四万两”，以供应调防兵丁的盐菜口粮；^[70]福建于7月18日从藩库存贮报拨款内“借银十万两”；^[71]大约也在同时，山东“于司库筹拨款银六千两”；^[72]直隶于8月6日“饬藩司筹款垫发”所调兵丁的“盘费银两”。^[73]盛京所调防兵，因未超出驻所300里之外，按规定不得再领款项。广东也未请款，可能行商提供的“行用”此时还可以应付。从上述提拨银两的数字来看，沿海疆吏对已经发生的战争规模估计不足。另有一点值得注意，除了福建外，各地都没说明支出的银两将来归于何项名目，道光帝也仅是认可；而福建提出的办法是事竣从该省州县以上官员额支养廉银中“分年扣还归款”，道光帝对此宣布“将来作正开销”，^[74]即作为清朝政府的正式开支。分明是国库不足，道光帝却“作正开销”，看来他也没有对战争规模作充分估计。

由于英军占领了定海，浙江除了在宁波一带组织防御外，还须准备收复定海，原提藩库银10.5万两根本不够，护理浙江巡抚宋其沅要求将浙江奉解云南、户部银96.28万两，截留浙省作为军需专款。^[75]因此时道光帝派伊里布为钦差大臣，相机攻剿，这一笔款项获得批准。英军在厦门的第二次炮击，又使厦门加强海防，邓廷桢于9月19日奏请从藩库、监道库再拨银15万两。^[76]而这份奏折到达北京时为10月23日，此时英军已经从天津一带南下，道光帝也认为战争即将结束，先于9月29日下令沿海疆吏酌撤防兵，以能节省费用，^[77]看到邓折，道光帝在上谕中狠狠批责：“所称腹背受敌，不知所受何敌？”“所称该夷猖獗，不知在何处猖獗？”并宣称：“现在特派大臣（指琦善）赴粤查办，不日即可戡兵。”他要求“裁汰浮糜”，但同意“其应用款项，随时奏闻”。^[78]到了这个时候，江苏的军费也不足于用，但其解决办法不同。署理两江总督裕谦于10月30日奏称，淮南盐商“情愿公捐银五十万两，以备本省犒赏之费”。^[79]这是鸦片战争中第一笔大的捐输款项。直隶大沽等处炮台建设，需银25万两，其中长芦盐商等捐银12.9万两，不足部分由藩库筹款拨用。^[80]

到此时为止，清朝的军费支出还是不大的，道光帝也没有感到陷入困境。值得注意的是，关于捐输的两种意见都已经出现。掌陕西道御史曹履泰奏称：“此次筹备军需，必须从长计议，方不致临时掣肘。”“现今库项较之往岁，又复有绌无赢，合无请飭下户部核议，于现行捐例量为推广。”^[81]刑科掌印给事中袁玉麟奏称：“捐输流弊孔多，有名为官捐而实令民捐者，有名为捐输而实为勒派者，有输项收齐而官吏从中渔猎者，种种弊端，不可枚举。是以民间一闻捐输，多不乐从。”“理财之道，开源不如节流。捐输既属难行，莫如准其一概开销。但须详行稽核，严定赏罚，以杜浮冒。”^[82]道光帝本来对捐输就十分反感，每次召见捐班，都面色不悦，曾在私下场合坦露过心迹：“捐班我总不放心，彼等将本求利，其心可知。科目未必无不肖，究竟礼义廉耻之心犹在，一拨便转。”^[83]他对推广捐输的请求没有表示意见，却下令：“不得借词津贴，抑勒捐资。如所属州县有摊派侵蚀等弊，即著严参惩办。”^[84]

广东谈判败裂，英军进攻虎门。道光帝决定开战，指示钦差大臣琦善：“所需军费，无论地丁关税，准该大臣酌量动用，作正开销，倘有不敷，迅即奏闻请旨。”^[85]生性吝啬的道光帝下令下属如此不加限制地使用军费，实不多见。而不愿开战的琦善对此回奏：“查得各库贮堪以动用之款，现尚堪敷支。惟防夷久暂难以预料。”^[86]也就在此时，道光帝授奕山为靖逆将军，于1841年2月7日下令户部从广东邻近省份“酌拨银二百万两”。^[87]过了没几天，2月21日，又下令“由户部银库拨银一百万两”。^[88]一下子往广东拨银300万两，是道光帝决定在广东决战决胜。这时候的道光帝突然大方起来。他批准山东在司库提银8万两；^[89]批准福建从藩库提银20万两，另从邻省拨20万两。^[90]

然而，战事并未像道光帝所希望的那样迅速结束，各地的军费支出越来越大。1841年3月29日，新任闽浙总督颜伯焘奏称，此次战事，所需甚大，“非仅请数十万两所能济”，“仰恳皇上敕部筹备银三百万两，内

二百万两迅速解闽，以副支用，其余一百万两容臣察看情形，如果必须应用，再行奏咨。”^[91]户部奉旨议奏，打了个折扣，准备拨款150万两。道光帝审阅时，又朱笔删去50万两。^[92]是年5月3日，户部奏称：“……军需一项，仰蒙皇上不惜帑金，俯准宽为筹备，统计先后拨解截留直隶、广东、福建、浙江等省，共银五百九十余万两”，要求各地妥议章程，不得滥行支应。^[93]户部的实际目的是限制各省军费的无止境的膨胀，并隐隐露出将来事竣报销时将严格核销，哪知此举反引起各地疆臣纷纷上奏以物价上涨为由要求改定报销标准的浪潮。

1841年8月，英军攻占厦门，福建请款银300万两，道光帝此时不得不准。^[94]是年10月，英军攻占定海、镇海，已经截留各类应报应解款项银150余万两的浙江，^[95]再度请款。道光帝因派出奕经为靖逆将军，并从各省调兵1.3万余名增援浙江，下令户部罗掘，结果给了400万两。^[96]

也就在这一年的夏天，黄河河南省段决堤，河水包围省城开封；河南、江苏、安徽、湖北等地大面积遭遇水灾。河工与赈灾又需支出大笔款项。至此，道光帝再也不能顾及其个人道德上的反感，力倡开捐。11月4日的谕旨中称：

各海疆省分绅士商民果有捐资助饷，修建城堡，及雇募义勇，造船铸炮有益军需者，其急公好义，即与出力将士无异。若仍照捐输常例议叙，不足以示鼓励，著核实保奏，候朕破格施恩。此外各省士民如有赴各海疆捐资助饷者，亦著一体请奖，无阻其向善之志。^[97]

根据这一谕旨，户部于11月18日制定了《海疆捐输章程》，“照（原有的）《捐输章程》，银数酌减十分之五，给予议叙”。这份章程详细开列了士民给予职衔、候选人员议予尽先补用等项目的价格。^[98]

尽管捐例已经公布，但以当时的信息系统的效能，距收到银钱尚须很长一段时间。至1841年12月26日，户部不得不向道光帝告急：

查上年八月起至本年十一月止，据海疆各省请军需银一千二百三十六万五千余两，东、南两河请工需银七百一十七万七千余两，江苏、安徽、湖北请赈灾银一百五十九万八千余两，共银二千一百七万余两。除动用各省地丁、盐课、关税等项外，实拨内务府广储司暨部库银七百三十万两。现查各省封贮及留协等银均已陆续支缺，其续征款项又应于冬拨案作为来年兵饷之用。臣等复查部库存银现虽不下二千四百余万两。而在京额支各款每岁几及银一千万两，为数甚巨。

户部在指出浙江等省的防御，东、南两河的河工，江苏等省的赈灾仍需不少费用后，要求道光帝下旨，令各省力加撙节。^[99]道光帝当日下令全国各督抚将军，“毋许丝毫浮滥”，并以道德的高度来提出要求，“该督抚等受恩深重，当此制用孔亟之时，谅能仰体朕心，分别缓急，通盘筹度，不致视为诰诫虚文也”。^[100]

在此值得一提的是，户部已经感到不足的存银2400余万两，实际上并不可靠，只是账面上的数字。一年多后，户部银库盗案事发，银数竟

短缺925万余两。[\[101\]](#)若以此观之，户部存银仅1500万两，除去第二年京中固定开支，已经到了井底。

战争的进程却使军费开支规模越来越大。除广东声称捐输款项就近上兑直供军需可不用再拨款，[\[102\]](#)福建声称已收拨款可用至明春外，[\[103\]](#)一直使用盐商捐银以充军需的江苏，请拨银50万两，[\[104\]](#)山东已累计在司库正项内共提银33万两，[\[105\]](#)直隶已用军费近100万两，[\[106\]](#)而浙江在奕经发动反攻前夕再请款200万两。[\[107\]](#)1842年4月20日，根据首席军机大臣穆彰阿的建议，道光帝下令全国督抚疆臣熟筹军费良法，“条议具奏”。在这道谕令中，道光帝还举了河南、山东、两淮、浙江、长芦捐输的事例，称之为“是在外筹画一费，即在内省拨一项”，这实际上是在暗示各地加强劝捐。[\[108\]](#)谕旨下达后，各地的奏折均无解悬妙策，四川、贵州、广东的官员提出摊廉二成的方案，道光帝先是心动，后来还是否决了，[\[109\]](#)只是各地的捐输渐见起色。（详见本文附表及说明）

1842年6月，英军突入长江，江苏危急，再请军费银100万两，[\[110\]](#)直隶防御地位重要，亦拨款50万两，[\[111\]](#)山东累计在司库正项内提银48万两。[\[112\]](#)战争结束后，为了赔款、撤退防兵及善后事务，又给江苏拨银100万两，浙江拨银60万两，直隶拨银30万两，福建拨银50万两。[\[113\]](#)

可以说，在整个鸦片战争期间，清朝一直处于费用支绌的状态。道光帝除主动给靖逆将军奕山、扬威将军奕经及直隶拨银550万两外，其余皆是当地官员请款。由于军情紧急，道光帝也不得不拨。就我已见史料，一次拨款30万两以上者，可见下表：

表一

地区	时间（道光）	银数（两）	说明
浙江	二十年八月	962 800	截留
广东	二十一年正月	3 000 000	其中 55 万改拨他省
福建	二十年正月	400 000	其中 20 万取之本省
直隶	二十一年二月	500 000	
福建	二十一年三月	1 000 000	
浙江	二十一年闰三月	600 000	截留

续表

地区	时间（道光）	银数（两）	说明
福建	二十一年八月	3 000 000	其中 100 万改拨他省
浙江	二十一年八月	1 000 000	截留
浙江	二十一年九月	2 000 000	
江苏	二十一年十月	500 000	
直隶	二十一年十一月	500 000	取之本省
浙江	二十一年十二月	1 000 000	
浙江	二十二年正月	2 000 000	江苏截留 50 万
广东	二十二年二月	550 000	取之本省，以代转解之数
福建	二十二年四月	500 000	拟解台湾，迟至次年才解到
直隶	二十二年五月	500 000	
江苏	二十二年五月	1 000 000	
江苏	二十二年七月	1 000 000	
浙江	二十二年九月	600 000	
直隶	二十二年九月	300 000	

以上共计银1886万余两。由于30万两以下未列入统计，此数当然不是动拨银两的总数。又由于未能查到上述拨款的全部清单，还难以弄清款项具体来源。但从已知其来源的1592万两中，其中拨自户部的部款仅250万两，其他均拨自各省封贮、留协、应解、应报等项。

浙江等省截留本省应解、应报银两，意味着当年他省及户部的财政安排将被打乱。户部大量调拨各省应解、应报银两，意味着次年全国财政将无法安排，许多协饷省份将得不到原定的拨款。而前引户部片中“现查各省封贮及留协等银均已陆续支缺”，意味着以户部银库、各地司道库组成的全国储备金体系已经崩溃。战争若继续，或引起清朝财政的彻底崩溃，或须对清朝的财政、会计体系进行彻底的改造，以适应战时的需要。清朝有无能力进行这种改造，因战争恰于此时结束而无讨论的必要；事实上，除了军事上无力对抗外，财政困难也是清朝统治集团决定妥协的最重要的原因。尽管1842年8月29日战争已经结束，但所付出的军费和将要付出的赔款势所必然地将使清朝的次年财政陷于绝境。而1842年渐入佳境的全国捐输热潮及时地挽救了清朝。^[114]就我在中国第一历史档案馆看到的档案等材料作不完全的统计，直接为战争捐输或在《奏定海疆捐输章程》例下捐输的，共银1347万余两、钱252万余串。其中用于战争和战时其他费用的为银567万余两、钱70万余串；用于战后各地筹办海防的为银38万余两、钱81万余串；用于战后第一次赔款的为银120万余两；用于河工的为银149万余两。再除去镇压湖北钟人杰之役、荆州江堤修筑、抵估甘肃应解兵饷等项，用途尚不明确的为银440万余两、钱59万余串。最后一项银、钱，对险象环生的清朝财政来说，无疑是天大的福音（详情见本文附表及说明）。

鸦片战争的清朝军费，除了使用财政经费、捐输银钱外，还有一部分是摊廉。后一种方法，也是当时的习惯做法，但具体情况比较复杂。

[115] 山东、湖北、江西等地，属官员为了减轻朝廷财政负担而主动要求，绝大多数地区属使用军费超出了当时规定的报销标准，而不得不摊廉。在已知军费银28714278两中，三者具体的构成情况如下表：

表二

单位：两

地区	军费总数	财政经费	捐输	摊廉	其他
广东	6 924 761	4 095 183	2 425 335	280 001	124 242
福建	4 740 055	3 885 375	516 055	212 783	125 842
浙江	8 356 373	7 195 179	1 161 194		
江苏	3 119 781	1 566 416	1 283 465	269 900	
山东	732 478		32 478	700 000	
直隶	2 915 937	1 709 126	759 300	447 511	
山海关	14 403	14 403			
盛京	100 000	100 000			
安徽	449 334		307 445	114 667	27 222
江西	276 732		76 909	199 823	
湖北	320 768		42 722	278 046	
四川	167 370	167 370			
广西	259 473	201 247		58 226	
陕西	114 851	83 191		31 660	
甘肃	100 000	100 000			
湖南	80 000	70 000	10 000		
贵州	27 706	27 706			
察哈尔	14 256	4 756	9 500		
总计	28 714 278	19 219 952	6 624 403	2 592 617	277 306

注：表内数字据所见档案、《鸦片战争档案史料》综合统计。凡开支未见用捐输、摊廉或其他项目者，均入财政经费栏。又，表内数字钱已易银，捐输数字与本文附表稍有异差。湖南使用捐输银1万两，吴其濬称是前次镇压崇阳反叛捐输银所剩，本表列入，但附表未列入。福建报销案中，削减水勇工食、腰站递夫、搬运里夫费用银349200两，米47800石（折银95600两），共银444800两，刘韵珂奏明“于承办官员名下追捐办”，本表列入，但附表未列。浙江报销案中，壮勇口粮、制造军械等项，共银30万两，梁宝常奏称为“捐办”，本表列入，但附表未列入。请读者注意两表的差别。后两项未列入的理由，我将在第四节中说明。在本表“其他”一项中，广东银124242两中，其中使用烟犯没官银109591两，另14651两，耆英报销奏折称“另筹清款”；福建银125842两是台湾军米折价，刘韵珂报销奏折称“垫买米石筹款如何归垫，应俟饬明确，另行核办”；安徽银27222两是例不准销支应兵差银一部分，王植称系“由外筹拨协贴银”。

从上表可见，在银2871万余两的已知军费总额中，出自政府财政之下的为银1921万余两，出自捐输的为银662万余两，出自摊廉的为银259万余两。军费来源的多样，减轻了清政府的财政压力。但是，即便如此，对已经陷于财政危机的清政府来说，仍是一笔不小的数目，更何

况摊廉须由政府先拿出银来，归款尚需时间。从档案中看，将分6年至10年，有的省份须将早已欠下的摊廉归还完毕之后，才开始分摊此次战争留下的债款。

军费支出的用项

我在《英国议会文件》中看到这样一份文件，是英国政府于1843年5月16日对下院质询开出的一份对华战争支出的账单，^[116]叙及鸦片战争的英方军费，兹录于下：

表三

单位：镑

东印度公司		
由宗主国政府支付的实际远征军费用		
至 1841 年 4 月 30 日		682 507
至 1842 年 4 月 30 日	753 184	
由东印度公司于 1842 年 4 月 5 日前支出	318 725	1 071 909
但未收到账目的款项		
1842 年至 1843 年远征费用估计		
东印度公司支付的国内远征军费用		
(home expenditure by the east india company)		1 096 416
总计		<u>28 541</u>
		2 879 373
香港		
香港工事, 据义律上校的帐单		3 000
新南威尔士		
军需部门提供的补给品		16 000

续表

女王陛下政府支付的国内远征	
装配舰船	180 959
工资	441 440
雇用船只及运费	224 700
海军部 海军物资和煤	90 853
给养	338 382
医药	9 706
	1 286 040
营房修理	3 518
物资	19 368
付给官兵的工资	7 614
补贴伙食	500
	31 000
总 计	4 215 413

尽管此表中在东印度公司名下开列了包含1842至1843年的高达109万镑的估计军费（战争已于1842年9月结束），但毕竟只有421万镑。根据马士提供的汇率，1“广州两”等于6先令8便士，1英镑约等于3两。[\[117\]](#)那么，如果以此表为依据，英军在鸦片战争使用的军费约等于银1263万两。而若以英方战后据条约所获的军费赔款，仅为银852万两。[\[118\]](#)远远低于清朝军费。

为什么居于本土作战的清朝，支出的军费远远超出远洋作战的英国？清朝的优势又是如何转化为劣势？

为此，我再次检视了清朝军费支出的用项。

1843年2月13日，署理闽浙总督刘鸿翱上奏战后福建军需报销事务，附上了一张极为详细的清单，共开列了准备报销的项目101项。其第一项为“各属运送军装、炮械、粮饷、硝磺、火药、铅弹，以及外省拨解硝磺、火药等项过境，沿途地方官支应解员丁役饭食、扛夫脚价”，最后一项为“制造夹板船、铎鱼舟、水轮船工料银两”，中间名目繁多，包括“致祭海神牲礼”，此处无法一一罗列。[\[119\]](#)但据此清单，并据各地官员的报销奏折，清朝在鸦片战争中的主要费用为三项：官兵用度、制造军械、修筑工事。

先看看第一大类——官兵用度。

清朝平时养兵费用非常低廉，一到战时征发，另需支付俸赏银、行装银。根据《钦定户部军需则例》，军官的俸赏银为俸银两年（不包括养廉银），士兵的俸赏银为6至15两。从这些抽象的规定难以得出实际印象，前引云贵总督桂良奏称，贵州派出援军2816名赴粤，俸赏银达20137两，由此可大致估计其规模。行装银是供给出征官兵整装所用，撤回后分年扣饷归款。据《钦定户部军需则例》，其标准为军官从30至500两不等，士兵为6两至10两不等。虽说此款需事后归还，本文也未将之纳入军费开支总数，但毕竟需清政府先拿出银两来。而在当时高利贷

盛行的情况下，这笔无息贷款对官兵也极具吸引力。据山西巡抚乔用迁称，山西调抬枪兵500余名赴浙，行装银减半借给，共借银4518两。^[120]这里还须指出，按当时的规定，只有出省作战的官兵可领俸赏、行装银。而在鸦片战争中，出省作战的官兵高达51000人，内地各省区皆有。^[121]

清朝官兵一经征调，由沿途各州县供应饭食，提供车船运夫。《钦定户部军需则例》对此规定明细，但这些《则例》是乾隆年间制定的，至鸦片战争时物价已经大涨，具体说明这些规定已无意义。署理广西巡抚孔继尹称：“各州县应付口粮夫船例价，实有不敷。”而他开出的清单标明超出《则例》的具体银数为“云南赴东往回官兵沿途应付船夫各价等银三千七百三十五两六钱六厘；贵州赴东往回官兵沿途应付船夫各价等银一万八千二百七十一两一钱四分三厘；云贵两省赴东撤回文武员弁沿途应付船价等银六千八百一两五钱三分八厘”。^[122]云南调兵为500名，贵州调兵为2500名，过境仅为一省，超出标准竟有如此之大。安徽是鸦片战争中过境兵丁数量最多的省份之一，巡抚王植奏称：

综计安徽省自道光二十年六月起，至道光二十二年十一月止，应付各省赴江浙防剿官兵一万八千七百余名，撤回过境官兵一万七千八百余名；安徽省各营调赴江浙防剿官兵七千七百余名，撤回官兵七千六百余名。其余跟役余丁、军装行李、换防病兵、撤回乡勇，以及护解军火、炮位、硝磺、饷鞘等项，络绎不绝。

所用费用“共例销银一十万七千四百七十两七钱八分三厘”，“尚有例销不敷银一十四万一千八百八十九两”。^[123]两者相加，共用银24万余两。即使报销顺利的四川，其具体数字也相当惊人。鸦片战争中，四川先后调兵4000余名赴广东，四川总督宝兴称：“所有各该官兵例支俸赏、行装、裹带、锅帐、口粮、小脚、例马、草干等项，报销银九万三千五百八十两八钱七分三厘八毫五丝五忽。”^[124]

尽管调兵的费用极为昂贵，但为能抽调“劲旅”参战，大量的部队从云贵川或陕甘调赴沿海。就我所见，最远的一支要数从四川松藩镇调藏族土兵参加反攻浙东的战斗。

征调兵丁到达战区后，由当地供应盐菜口粮。根据《钦定户部军需则例》，官兵每日给米8合3勺；兵丁每月支盐菜银9钱，军官从1.5两至12两不等。此一标准也因物价原因而被突破，沿海各省制定了五花八门的标准。详细开列此类标准或许会使人厌烦，也不容易得出实际概念。这里以调防直隶的吉林、黑龙江官兵为例。据直隶总督讷尔经额的报销奏折，在财政经费中开支的有：

“吉林、黑龙江官兵在防支领盐菜、马干，并赴防、撤防沿途供应廩给口粮、车马草豆共销银二十三万八千七百九十四两五钱四分六厘五毫六丝五忽二微”；“吉林、黑龙江官兵在途驻候分拨支领口食、草料共销银一千四百九十一两八钱八分五厘”；“吉林、黑龙江官兵找支裹带盐粮共销银九百八十四两二钱八分七厘四毫”；“吉林、黑龙江官兵归伍支领恩赏共销银二千五百五十两”。

在捐输经费中开支的有：

“吉林、黑龙江官兵骑马在于滨海斥鹵之地常有倒毙，系调营马预备挑补，支用押马官兵盘费，并喂马草料及马夫口粮，共银二万一千五百九两四钱九分”；“吉林、黑龙江官兵骑马分驻荒僻海隅，并无售卖草料，均由粮台购备运送供用，所扣折干银两不敷采买，系在粮台动款购运共津贴草料银一万三千四十四两一钱五分五厘”。

此外还有一项棉衣银，因与陕西等省兵列在一款上，无法剥离，不再列上。^[125]直隶先后调入吉林、黑龙江兵3000名，时间为一年或几个月，开支就达278306两。^[126]当然，这批来自龙兴之地满洲旗兵，可能是待遇特优，以至在报销奏折上专门单列。

除了外省区援兵外，按照《钦定户部军需则例》，本地官兵出防三百里以外者也一体领取盐菜口粮。

再看第二大类——制造军械。

鸦片战争是清军与近代化的英军的较量。火炮被当时人视为利器。尽管当时清朝官员对双方火炮的质量差距尚认识不足，但清军原设火炮太旧太少，已经引起了关注。由于战情紧迫，道光帝最初还打算从江西、湖南等地调火炮往广东。^[127]江西钱宝琛奏称：“江西省城原设一千斤重铁炮二十九尊，二千斤重铁炮一十七尊，俱系康熙十五年以前制造，历年久远，施放难资得力。”^[128]湖广总督裕泰亦称，湖南旧存火炮皆“断折锈损，不堪适用”。^[129]闽浙总督颜伯焄称，福建旧存火炮1100位，仍不敷使用，要求铸造八千斤、六千斤火炮各18位。^[130]而广东、浙江、直隶等沿海省区已经进入了铸造火炮高潮。

就我已见的史料而言，各地铸造的火炮数量相当可观。

靖逆将军奕山于1842年称：“广东自军兴以来，至今已陆续铸造铜铁大小炮一千余位，自数百斤至八千斤及万余斤不等。”^[131]但他没有说明所花费的费用。

福州将军保昌督造火炮20位，其中八千斤、六千斤各16位，用银2万两，部署在福州一带。^[132]而颜伯焄在厦门一带铸造的火炮几十位因厦门失守损失殆尽后，在福州继续铸炮，共铸成二三百斤至二千斤铜炮256位，另铸钢炮22位。^[133]

浙江巡抚梁宝常在战后称，杭州炮局铸造铜炮，自一百三十斤至三千斤不等，共122位；铸造铁炮，自一百斤至四五千斤不等，共900位，用钱21823串。^[134]梁氏又称，镇海炮局共铸大小铜铁炮117位，用银108599两。^[135]

江苏巡抚梁章钜奏称：“自（道光二十一年）四月起至九月十五日，共已铸成四千余斤至一千斤大小铜炮五十尊，六千斤至四千斤大小铁炮十二尊”，并打算再铸造四千斤铁炮10位，以废铁两万斤改铸数百斤至

二三千斤铁炮。[136]吴淞之战失败后，沿海新铸火炮尽失，江苏巡抚程楸采奏称，拨铜6万余斤，再行铸造铜炮。[137]

山东并不是重点设防省份，但据山东巡抚托浑布于1841年秋奏称，山东登州、济南两地共铸一千斤至八千斤大炮73位。[138]

直隶尽管从北京大量调运火炮，仍十分注重铸炮。其数量虽未发现有关史料，但据直隶报销奏折，“省城并天津西关、葛沽及北塘地方分厂铸造铜铁炮位，支用工料银十三万二千三百二十四两五分三厘”。[139]

奉天铸造火炮的规模也不算太小。据耆英于1841年12月奏，奉天铸炮95位，其中八千斤4位，五千斤4位，四千斤5位，三千斤10位，二千五百斤10位，一千五百斤10位，一千斤52位，另有七十斤信炮5位。[140]

内地省份也有积极铸炮者。江西省亦铸造铜炮85位。[141]

除了铸炮外，抬枪、鸟枪、火药、铅弹也大量制造和跨省调拨。采购军米、铜铁、硝磺的大批人员奔波于内地各省。许多省份雇佣民船，广东和福建开始建造战船。腰刀、长矛类的冷兵器亦有制造者，浙江甚至从河南调运装配冷兵器用的白蜡杆。此类史料，档案中处处可见。此处限于篇幅，无法细说。

这里还须说明的是，遍及沿海各地的军械制造热潮，基本上是旧样的复制。这一方面是先进的兵器须有研制的能力及科技工艺水平的提高，另一方面是《钦定工部兵器则例》等乾隆年间制定的报销标准，也限制了兵器的造价。尽管浙江、江苏等省已批准在原定标准上加价四成，[142]但承造者仍叫苦赔累，前方将领更是指责质量低劣。[143]

最后看看第三大类——修筑工事。

除了虎门地区战前已经修筑防御工事外，其他沿海地区的海防工程或为极弱，或为全无。在清朝重点防御的厦门、定海、镇海、吴淞、大沽、北塘等地，战时都进行了史无前例的工程建设。其中厦门的石壁以其坚固程度还得到了英军工程师的称赞。即使是广东，在英军退出珠江后，也在珠江下游地区“新修各炮台三十余处，内有三合土炮台十座”，[144]并重建了虎门炮台。

但是这些海防工程的造价，我看到的材料并不多。除了前面已经提到的虎门炮台估计工料费银40万两外，我所见的仅为大沽、北塘炮台，不含台上火炮在内，工程费为银179381两；[145]广州大黄滘西固炮台工料银36000两、西平炮台工料银12000两。[146]

以上三大类，在清朝鸦片战争军费支出中又各占多大的比例？按军费用途开列清单的直隶、江苏报销案为此提供了线索。

直隶在报销动用政府财政经费的清单中，完全是官兵用度，总计银1905131两；在报销动用捐输等项经费的清单中，总计银895011两，官兵用度仍有银50507两，而军械费用为银332149两，防御工事费用为银352272两，雇勇费用为银62211两，其他费用为银97833两。由此计算，官兵用度占67.9%，军械费用占11.5%，防御工事费用占12.2%。^[147]

江苏在报销动用政府财政经费的清单中，总计银1302458两，官兵用度为银1006416两，军械费用为银146204两，雇勇费用为银84810两，其他费用为银65028两。江苏在报销捐输等项经费的清单中，在总数银1031813两中，官兵用度为银509032两，军械费用为银141497两，防御工事费用为银225120两，雇勇费用为银147073两，其他费用为银9084两。由此计算，官兵用度占64.9%，军械费用占12.3%，防御工事费用占9.6%。^[148]

由此可见，清朝在鸦片战争中的军费，主要花在官兵用度上。由于内地省区主要是调兵和运兵，官兵用度的比例会更大。为了省费，当时也有许多官员提出调兵不如募勇。从史料中看，事实上各省雇勇的数量也很大，尤其是浙江、福建两省，但其报销案清单主要以时间为项，难以剥离，无法判断其数量和支出费用。若从战场上看，这类未加训练的雇勇作用不大。

清军出征时须付俸赏行装，出征后的一切费用均需另外开支，而且大量的兵器、装具又需重新制造，这与重新组建一支新军相比，仅仅是减少了训练的费用与时间！再加上沿海须大量兴建海防工程，这与重建国防又有多大的区别？这里暴露出来的是清朝军事体制已经完全不适应它所遇到的强权时代。正因为如此，清朝须付出比英军更多的军费！也因为如此，十余年后，湘军便能兴起。撇开清军废弛的原因，仅就经济因素而言，据曾国藩的判断，勇营比制兵更为省费。

清朝在鸦片战争中支付了高达约银3000万两的军费，就其统治者而言，确也已尽其能力，倾其财力。但是这笔巨款，是否全用于实际，却是大可怀疑的。当时的吏治已经大坏，而历来军务、河工、赈灾等朝廷大笔开销时，又正是贪官污吏从中做戏的大好时机。

浙江省宁海县署理知县史复善为支应兵差、修理城墙以资防守，竟留下了一张银34587两的账单，继任者觉得无法容忍向上举报而最后事发。^[149]候补直隶州知州鄂云因其堂弟是扬威将军奕经的随员七品笔帖式联芳，挂上关系，招雇乡勇，用多报人数多报日期的方式，至少贪污银5600余两，并以自筹经费办理雇勇而上报捐输钱12000串！^[150]处在浙江前线的幕僚官们，琢磨着发财手段。他们认为北方的雇勇实额实饷，无从影射，便雇浙江人为“南勇”。这批不训练不点验的雇勇号称人数达9000人，开销军费银10万两。^[151]一些官府难以支应的开销也记在军费的账上。新任福建汀漳龙道张集馨发现龙溪县雇勇1200名仅存在名册上。当他奉命撤销这批纸上之勇时，吓得漳州知府、龙溪知县连连向

他求情。因为前任闽浙总督颜伯焘革职还乡，路过漳州，地方官为此开支达银1万两，“非藉此勇粮不能弥补”。^[152]本文一开头便提到的江南道御史陈庆镛，以遇事敢言著称，点名指参功臣之后：

总兵郑国鸿之子郑鼎臣，闻毁家为其父报仇，而奕经乃为糜开兵饷至三四十万。雇水勇二万余人，据称后皆逃散。而究竟杀贼者何人？被贼杀者何人？此二万人岂能一一尽化为乌有？^[153]

由此再回过头来，去体会浙江、福建报销奏折中的两段话：

壮勇口粮项下，每名每日原准给银二钱者，令经管之员捐给一成。制造军械等项准加四成工料者，亦令捐办十分之一。其余山东等省壮勇准给安家银二十两者，由承办之员分别路途远近，每名捐给银自五两至十两不等。^[154]

雇勇项下“共删银四万三千二百余两”；腰站递夫项下“共删银十三万三千四百余两、米一万六千六百余石”；驿站里夫项下“共删银十七万二千六百余两、米三万一千六百余石”。“计三款，共删银三十四万九千二百余两、米四万七千八百余石。均于承办官名下追捐办。”^[155]

难道法定收入绝不丰厚的承办官员果能捐出高达60万两的银子以纾国难？在这纸背下，让人隐约看出，只是让吃进丰厚的承办官员再吐出一些来。国难如此，顽劣枉法竟如此。

结 论

本文得出以下结论：一、鸦片战争中清朝军费总额约银3000万两，其中大部分来自各省司道库的封贮、留协、应解、应报项下，各地的捐输也占有相当大的比重。二、清朝军费支出浩繁的主要原因是其军事体制（包括供给体制）的落后，也有一些官员从中贪污。三、清朝在鸦片战争中军费支出的实际状况，影射出其财政体制、会计体制乃至税收体制、军事动员体制的弊陋。就当时的中国经济情况，若有合适的体制，可不致陷于如此困境。

关于最后一点，因限于本文的命题与篇幅，文中没有展开讨论。但应当指出这样一个事实：就在拼命叫嚷军费无出的同时，江南的官员们却在不到一个月的时间内，竟魔术般地付出了高达银426万两的第一期战争赔款。

附表：各省区捐输情况表

序号	地区	上奏人	上奏时间（道光）	银（两）	钱（串）	史料出处
1	江苏	裕谦	二十年十月初六日	500 000		《史料》
2	浙江	刘韵珂	二十年十一年十八日	10 000		《史料》
3	直隶	讷尔经额	二十年十二月初十日	129 000		《史料》
4	福建	保昌	二十年十二月十七日	20 000		《史料》
5	江苏	裕谦	二十年十二月	300 000		《汇存》
6	广东	奕山	二十一年六月二十日	10 000		《史料》
7	江苏	裕谦	二十一年八月二十四日		15 000	录财捐
8	浙江	刘韵珂	二十一年十月初四日	1 200 000		《史料》
9	江西	吴文镨	二十一年十一月十四日		60 000	《史料》
10	直隶	德顺	二十一年十一月十五日	400 000		《史料》
11	广东	祁埏	二十一年十二月二十八日	1 200 000		《史料》
12	江苏	牛鉴	二十二年正月初七日	100 000		《史料》
13	广东	祁埏	二十二年二月十七日	300 000		《史料》
14	顺天府	卓秉恬	二十二年二月三十日	40 000	4 000	录财捐
15	顺天府	卓秉恬	二十二年四月初九日	124 000		录财捐
16	福建	怡良	二十二年四月二十五日		16 000	录财捐
17	广东	祁埏	二十二年五月十三日	175 500		《史料》
18	山西	乔用迁	二十二年五月十五日	407 200		录财捐
19	山西	乔用迁	二十二年五月十五日	193 230		录财捐
20	江西	吴文镨	二十二年五月十六日		8 000	《史料》
21	河南	鄂顺安	二十二年五月二十七日	128 500		录财捐
22	察哈尔	铁麟	二十二年五月二十九日	3 500		录帝鹑

续表

序号	地区	上奏人	上奏时间（道光）	银（两）	钱（串）	史料出处
23	江苏	牛鉴	二十二年六月初一日	66 500	91 400	录财捐
24	江苏	麟庆	二十二年六月十一日	83 300		录财捐
25	江苏	牛鉴	二十二年六月十三日		3 000	《史料》
26	顺天府	卓秉恬	二十二年六月十六日	107 600		录财捐
27	山西	梁萼涵	二十二年六月二十五日	316 040		录财捐
28	察哈尔	铁麟	二十二年七月初八日	3 600		录财捐
29	察哈尔	铁麟	二十二年七月初八日	6 000		录帝鸦
30	江西	吴文镛	二十二年七月二十五日	73 000	33 900	录财捐
31	山西	梁萼涵	二十二年七月二十六日	332 580		录财捐
32	福建	户部	二十二年七月二十八日	8 000		《史料》
33	江苏	牛鉴	二十二年八月十六日	1 000 000		《史料》
34	江苏	牛鉴	二十二年八月十六日		80 000	录帝鸦
35	山西	梁萼涵	二十二年八月二十八日	355 875		录军军
36	山东	麟魁	二十二年九月初二日	40 200	125 400	录帝鸦
37	直隶	讷尔经额	二十二年九月初五日	前次 203 000 此次 70 200	前次 29 200 此次 26 100	录军军
38	云南	桂良	二十二年九月十三日	30 120		录财捐
39	福建	户部	二十二年九月十八日		70 400	录财捐
40	顺天府	卓秉恬	二十二年九月十八日	54 700		录财捐
41	江苏	伊里布	二十二年九月二十三日	600 000		《史料》
42	广东	文丰	二十二年九月三十日	24 400		《史料》
43	广东	奕山	二十二年十月初一日	22 000		《史料》
44	江西	吴文镛	二十二年十月十一日	30 800	24 500	录财捐
45	直隶	讷尔经额	二十二年十月十二日	22 000	46 200	录财捐
46	广东	奕山	二十二年十月十九日	1 800 000		《史料》
47	浙江	奕经	二十二年十月二十三日	212 490	209 990	《史料》
48	山西	梁萼涵	二十二年十月二十四日	464 705		录财捐
49	湖南	吴其濬	二十二年十月二十七日	98 000	10 000	录财捐
50	东河	慧成	二十二年十一月初二日	150 600	4 000	录财捐
51	四川	吏部	二十二年十一月初六日	104 670		录财捐
52	福建	怡良	二十二年十二月初十日	33 530	68 200	录军军
53	江苏	麟庆	二十二年十一月十五日	140 460	41 500	录财捐

续表

序号	地区	上奏人	上奏时间（道光）	银（两）	钱（串）	史料出处
54	广东	祁埏	二十二年十一月二十日	450 000		《史料》
55	顺天府	卓秉恬	二十二年十一月二十九日	45 000		录财捐
56	江苏	耆英	二十二年十二月初三日	5 200		《史料》
57	甘肃	富呢扬阿	二十二年十二月初四日	188 800		宫帝鸦
58	江苏	周天爵	二十二年十二月初七日	2 000	10 500	录帝鸦
59	河南	鄂顺安	二十二年十二月初十日	272 000		录财捐
60	陕西	陶廷杰	二十二年十二月十二日	821 179		录财捐
61	直隶	讷尔经额	二十二年十二月十三日	111 900	42 200	录财捐
62	山东	托浑布	二十二年十二月十四日	203 166	84 400	录财捐
63	江苏	耆英	二十二年十二月十六日	12 200	46 000	宫帝鸦
64	江苏	耆英	二十二年十二月十六日	46 300	283 674	录财捐
65	江西	吴文镔	二十二年十二月十六日	27 500	87 000	《史料》
66	山西	梁萼涵	二十二年十二月十九日	24 700		宫军军
67	四川	宝兴	二十二年十二月十九日	156 860		《史料》
68	福建	刘鸿翱	二十二年十二月二十日	19 700	27 500	宫军军
69	湖北	裕泰	二十二年十二月二十四日	前次 90 000 此次 64 000	前次 201 000 此次 584 00	录财捐
70	湖南	吴其濬	二十二年十二月二十七日	19 200		宫帝鸦
71	广东	伊里布	二十三年正月十五日	208 000		录财捐
72	广东	祁埏	二十三年正月十五日	280 000		《史料》
73	安徽	程楸采	二十三年二月初五日	249 840		宫军军
74	东河	慧成	二十三年二月十六日	34 000		宫财捐
75	陕西	李星沅	二十三年二月二十八日	97 990		录财捐
76	江苏	耆英	二十三年三月初一日	11 000	10 000	宫财捐
77	甘肃	富呢扬阿	二十三年三月十一日	8 000		宫财捐
78	浙江	刘韵珂	二十三年三月十一日	7 000	117 100	录财捐
79	山东	王笃	二十三年三月十四日	57 080		录财捐
80	广东	祁埏	二十三年三月二十日	622 688		录财捐
81	陕西	李星沅	二十三年四月二十三日	10 100		录财捐
82	江苏	璧昌	二十三年五月十二日	3 000	57 430	录财捐
83	浙江	刘韵珂	二十三年五月二十日	300 000		录财捐
84	云南	桂良	二十三年五月二十八日	225 950		录财捐

续表

序号	地区	上奏人	上奏时间（道光）	银（两）	钱（串）	史料出处
85	山东	梁宝常	二十三年五月二十九日	310 446	226 303	录财捐
86	湖北	裕泰		109 069	67 350	录财捐
87	福建	刘鸿翱	二十三年六月二十七日	4 322		官军军
88	福建	刘鸿翱	二十三年七月二十七日	2 800	93 856	官军军
89	安徽	程霖采	二十三年闰七月初三日	60 317		官财捐
90	山东	梁宝常	二十三年八月初五日	32 478		录财捐
91	浙江	刘韵珂	二十三年八月二十日		114 000	录财捐
92	江苏	璧昌	二十三年九月初十日		13 100	官财捐
93	广东	祁埏	二十三年十月二十六日	1 494	112 310	录财捐
94	湖北	裕泰	二十三年十一月二十一日	8 728	9 800	官帝鸦
95	湖北	裕泰	二十三年十一月二十一日	38 040	50 240	录财捐
96	河南	吏部	二十三年十二月十八日	298 000		录财捐
97	江苏	李湘	二十三年十二月初五日	8 000	35 000	录财捐
98	江苏	耆英	二十三年十二月二十六日	134 702	8 400	录财捐
99	江苏	耆英	二十三年十二月二十六日	10 435	91 100	录财捐
100	浙江	梁宝常	二十四年三月十九日		236 900	录财捐
101	广东	程霖采	二十四年三月二十八日	4 400	110 963	录财捐
102	江苏	璧昌	二十四年九月二十四日	360 000		录财捐
103	浙江	梁宝常	二十四年十二月初二日	373 475		录财捐
104	浙江	梁宝常	二十四年十二月初二日		213 000	录财捐
105	江苏	璧昌	二十五年三月二十四日	认捐 300 000 已交 113 383		官财捐

注：本表据已见史料整理，可能会有其他史料未见而有遗漏。战时各地捐马、铁、炮具、米等军用物资者，尚有多项，凡未折算为银、钱者，本表未列入。本表也不包括自嘉庆年间开始例行的每月一报的“捐监项”银两。表中部分奏折的时间为收到时间。

因江苏北部的防御由漕运总督和南河总督负责，本文也将其军费列入江苏省内，故漕、南两督奏报的捐输数字本表列入江苏省内。“史料出处”栏中《史料》系指《鸦片战争档案史料》，《汇存》系指《鸦片战争案汇存》（抄本），“录财捐”系指《军机处录副档》财政类捐输项，“官财捐”系指《宫中档》财政类捐输项，“录帝鸦”系指《军机处录副档》帝国主义侵略类第一次鸦片战争项，“官帝鸦”系指《宫中档》帝国主义侵略类第一次鸦片战争项，“录军军”系指《军机处录副档》军务类军需项，“官军军”系指《宫中档》军务类军需项。

说明：由于上奏的目的不同，或为上报军费数字，或为捐输者请奖，或为说明捐输情况，同一上奏人上奏的数字会有重复。又由于有些省份派有将军、钦差大臣等，结果多头上奏，造成重复。也有的省份先是认捐，然后分期呈交，也会造成重复。这种情况以广东、江苏最为严重。尽管已努力剥离，但由于档案不全，无法一一弄清。因此，本表的数字不能简单相加。特据已见史料分省区说明。

广东 广东的重复上奏最为严重，如第46项明显与第11、13、17、42、43项重复，因相加后所得数字不同，只能同时保留。为了可靠起见，我据捐输银钱的使用情况来判断其捐输总额。凡在奏折中未明确说明用途者，恐其重复而不计算在内。一、耆英报销奏折中称：本省藩库收贮预工头卯捐项银五十八万一千一十三两（此为表内第80项的一部分，又据祁埏折，其余为捐监银两，限于本表体例而不收入）；官绅捐输各项经费银一十五万八千三十两（此项无法确认）；盐、洋二商捐输银一百二十万两（此为表内第11项）；官绅捐修炮台铸炮支剩工料银八万六千二百九十二两（说明见下）。二、祁埏奏称，重修虎门炮台，估需银40万两（表内第71、72项与此有关）；又据道光二十四年四月十三日上谕，虎门及内河各炮台完竣，此项工程系绅士捐修，免造册报销（以上见《鸦片战争档案史料》，第7册，第9、447、590页）。三、据伊里布奏，内河西固、西平两炮台捐银48000两（此系表内第71项的一部分）。四、表内第93、101项，据原折，系维持虎门炮台平时费用之屯田。以上共计银2479229两、钱223273串。其中用于战争为银2425335两，用于战后筹防为银53894两、钱223273串。

福建 据表内第4、16、32、39、52、68、87、88项，福建共捐银88352两、钱279575串。其中用于战争为银24322两、钱70400串；用途不明者为银64030两、钱209175串。福建报销案中追捐银、米，共计银444800两，本表未列入。

浙江 据表内第2、8、47、78、83、91、100、103、104项，浙江共捐银2102965两、钱890990串。但据吏部道光二十六年闰五月二十八日奏，表内第8、83项共银150万两，自道光二十二年至道光二十五年夏季，“仅完银五万三千余两”，后又“补交二万六千余两”，共计8万两（即金裕新、潘遵颜、许乃烈、朱瑞果各2万两）。（《军机处录副档》军务类军需项）此应除去142万两。表内第47项，据奕经原折，共收捐银212490两，余银56432.2两；收捐钱209990串，余钱93295.2串。而梁宝常在浙江报销奏折的附片中称，收银212490两，余银56645.2两；收钱167990串，余钱51295.2串。（《宫中档》军务类军需项）两者相较，余银数多出13两，收钱数少42000串。由于梁氏は正式报销，附片是专门奏报奕经行营的开支，当以梁说为准，此应删去钱42000串。由此，浙江实际共收捐银682965两，收钱848990串。尽管如此，由于上奏人、上奏时间、上奏原因不同，表内第83项与第103项可能会有重复。浙江捐输用于战争为银637897、钱334884串；用于战时其他开支为银10000两、钱11400串；用于战后筹防为银56645.2两、钱51295.2串（据前引梁宝常片）。以上共计银704542两、钱500180串。由于梁宝常已将镇海炮局捐钱213000串折算为银数，若仍折回钱数，已知用途者为银595965两、钱713180串。用途不明者为银87000两、钱135810串。浙江报销案由承办官员捐办的银30万两未列入。

江苏 江苏重复上奏的情况也很严重，如表内第33项银100万两，至道光二十四年尚欠63000余两（璧昌奏，道光二十四年八月初四日，《军机处录副档》军务类军需项）。又如表内第41项银60万两，道光二

十三年尚欠134240两。据档案，此两项上奏时为认捐数字，以后上奏各数有可能是事后呈交数字。为可靠起见，以江苏查明用途者为统计依据。一、江苏报销中，耆英奏称，两淮商人包振兴等公捐银80万两（此系表内第2、5项）；捐职郎中顾锡麟捐钱15000串（此系第7项）；两淮运商钟福盛等两次公捐银60万两（不知可对应何项）。以上银两除耆英称江北扬州防御留用银15万两外，皆用于战争。二、江宁报销案中，璧昌奏称，收过官绅捐输银63452两，用于战争。三、表内第25、34、56项共银5200两、钱83000串，据原折，用于战争。四、江北防御用银82000两，据周天爵奏系捐办，但档案不全，表内无法反映。五、据伊里布奏，第一期赔款中有扬州、上海、江宁捐输银120万两。六、表内第24、53项共银229760两，据周天爵奏，提存河库。七、表内第58、97项共银1万两、钱45500串，据原折，用于战后江北筹防；第92、105项共钱226463串，据原折，用于战后江南筹防。以上共计，江苏收捐输银2990412两、钱369963串。其中用于战争为银1400652两、钱98000串；用于赔款为银1200000两；用于战后筹防为银10000两、钱271963串；用途不明者为银379760两。

山东 据表内第36、62、79、85项原折，山东共四次上报捐输，其中第85项为总数，其余分别是第二、三、四次上奏数字；再加上第90项，山东共收捐输银342924两、钱226302串。其中用于战争为银32478两；用于战后筹防为银170446两、钱226302串；其余银140000两被户部提去。

直隶 据表内第3、10、37、45、61项，直隶共收捐输银936100两、钱143900串。据直隶报销奏折，“四次共捐银四十万七千二百余两、制钱一十四万三千七百余千文，按时价合银九万五千八百余两”。此即第37、45、61项上报数合计，但银钱数稍有微差，当以后者为主。据此，直隶共收捐银1032000两。其中用于战争为银759300两，用于战后筹防为银55500两，用途不明者为银217200两。

江西 据表内第9、20、30、44、65项，江西共收捐输银131300两、钱213400串。其中用于战争为银24192两、钱79076串；用途不明者为银107108两、钱134324串。

湖北 据表内第69、86、94、95项，湖北共收捐输银310463两、钱346790串。其中用于战争为银39197两、钱5228串；用于战后筹防为银35625两、钱43605串；用于镇压钟人杰为银90000两、钱211000串；用于荆州工堤为银29300两、钱49500串；用途不明者为银116341两、钱37457串。

安徽 据表内第73、89项，安徽共捐输银310157两，其中用于战争为银307445两；用途不明者为银2712两。

察哈尔 据表内第22、28、29项，察哈尔共收捐输银13100两，其中用于战争为银9500两，用途不明者为银3600两。

河南 据表内第21、59、96项，河南共收捐输银698500两，全部用于河工。

陕西 据表内第60、75、81项，陕西共收捐输银929275两，其中调拨用于河工为银800000两，用途不明者为银129275两。

甘肃 据表内第57、77项，甘肃共收捐输银196800两。陕甘总督要求抵估甘肃道光二十三年、二十四年兵饷，节省拨运之费。

此外，捐输银钱用途不明的省区有：山西共收捐输银2093430两（表内第18、19、27、31、35、48、66项）；云南共收捐输银256070两（表内第38、84项）；四川共收捐输银261530两（表内第51、67项）；东河共收捐输银184600两、钱4000串（表内第50、74项）；湖南共收捐输银101200两、钱10000串（表内第47、70项，共收银117200两、钱10000串，其中贵州巡抚贺长龄捐银10000两、江苏布政使李星沅捐银6000两。又据《上谕档》道光二十二年十一月十六日，道光帝下令贺、李二氏“毋庸捐输”，由此核减）；顺天府共收捐输银370700两、钱4000串（据表内第14、15、26、40、55项）。

综上所述，清朝共收入捐输银13473007两、钱2526293串。其中用于战争为银5660318两、钱587584串；用于战时其他费用为银1万两、钱114000串；用于战争赔款为银1200000两；用于战后筹防为银382137两、钱816438串；用于河工为银1498500两；用于镇压湖北钟人杰起义为银90000两、钱211000串；用于修筑荆州江堤为银29300两、钱49500串；用于抵估甘肃兵饷为银196800两；用途不明者为银4405952两、钱593168串。

【注释】

[1] 陈庆镛：《簪经堂类稿》，光绪九年刻本，卷一，第17页。

[2] 《清实录》，中华书局，1986年，第38册，第1021页。

[3] 姚薇元：《鸦片战争史实考：魏源〈道光洋艘征抚记〉考订》修订本，人民出版社，1984年，第185页。关于此书的作者及版本尚有分歧意见，但其最初的本子当属《夷艘入寇记》。此段用语与《夷艘入寇记》大体相同，只是称“首尾三载”（见齐思和等编：《中国近代史资料丛刊·鸦片战争》，神州国光社，1954年，第6册，第136页；以下简称《丛刊·鸦片战争》）。

[4] 王之春的《防海纪略》实际上是《夷艘入寇记》的又一改定本。王之春在清末任按察使、布政使、巡抚等职，留心外务，著述颇丰。见荀唐居士（王之春）：《防海纪略》卷下，光绪六年刊本，第25页。

[5] 吴廷燮：《清财政考略》，1914年刊本，第14页。

[6] 《清史稿》，中华书局，1976年，第13册，第3709页。

[7] 《经济研究》，1962年第12期。该文又收录于《十九世纪后半期的中国财政与经济》，人民出版社，1983年，第3—23页。

[8] 《山西财经学院学报》，1982年第2、3期。

[9] 《历史研究》，1983年第5期。又见于本书。

[10] 《近代史研究》，1989年第5期。

[11]耆英等奏，道光二十五年九月初五日，《鸦片战争档案史料》，天津古籍出版社，1992年，第7册，第587—591页。“例不准销”指已经支出但不符合清政府的报销规定而不予报销者；“未入报销”指符合报销规定但款项有限而未挪入报销案中者。

[12]祁埏等奏，道光二十三年正月十五日，道光二十四年四月十三日上谕，《鸦片战争档案史料》，第7册，第8—11、447—448页。虽说各省区战后重修防御工事费用，本文不列入军费，实际上清政府为此项建设也花费了银两不下于数百万，但本文将虎门炮台修建费用列入军费，是因为其修建工作始于战争尚未结束之时，广东官员并将此项工程的完工作为其发动反攻的先决条件。祁折称，所需银40万两，已捐28万两。从档案来看，捐输进展顺利，以至后来耆英在报销奏折中将“官绅捐修炮台铸炮支剩工料银八万六千二百九十二两三钱八分一厘三毫”，作为军需收入的一项。另外，按照清朝的规定，凡不使用政府银两的开支，可免造册报销。道光帝免去虎门等炮台造册报销的谕令，在耆英报销奏折之前，故耆未提此项开支。鸦片战争各地军费报销往往分两部分，一为正项开支，即使用国帑的账目，一为捐项开支。由于可免造册报销，各地方官先前奏明过的捐项开支，后来一般也不再汇总另报。这也使得完全查清一省军费开支变得很困难。

[13]刘韵珂等奏，道光二十四年十月初五日，《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3035/41，中国第一历史档案馆藏。本书所引档案藏于中国第一历史档案馆者，以下不再注明。

[14]刘韵珂等奏，道光二十八年二月十九日，《宫中档·军务类·军需项》，4/1/1/826/002。

[15]刘韵珂片，原件无日期，似为前引奏折附片，《宫中档·军务类·军需项》，4/1/1/826/94。

[16]保昌等奏，道光二十年十二月十七日，《鸦片战争档案史料》，第2册，第724页。

[17]道光二十一年闰三月二十三日上谕，《鸦片战争档案史料》，第3册，第419页。

[18]户部奏，道光二十二年九月十八日，《军机处录副·财政类·捐输项》，3/56/3245/41。关于此事还有两条记载可注意。一是闽浙总督刘韵珂于道光二十六年六月二十九日奏称：“道光二十一年前督臣颜伯焘因英夷滋扰海疆，驻厦防堵，复会同前抚臣刘鸿翱督率司道等官倡捐廉银一万五千两，并劝谕绅士公捐银二万二千九百六十八两……相次形势添设炮台及石壁炮墙等工，并依壁建造兵房，以为兵丁戍守之所。”（《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9189/54）二是“道光二十一年七月初四日内阁奉上谕：颜伯焘等奏，官民捐修海疆城垣义仓，并捐输谷米，恩恩奖励一折，著吏部议奏。此项工程免其造册报销，该部知道”（《上谕档》）。由于颜伯焘上奏时，《钦定海疆捐输章程》尚未颁发，户部的奏折可能是收到福建官员请求，根据后颁《章程》补报议叙。

[19]刘鸿翱奏及片，道光二十三年六月二十七日，《宫中档·军务类·军需项》，4/1/1/808/13。

[20]当时米价一般为每石银2两。刘折称从江西购米加上运费每石为银2.98两，应属当时的特殊情况。此处福建内地已栽米与台湾核销米一并以每石银2两计算，共银221442两。捐钱70400串，以当时的捐输价钱1500文易银1两，折银46933两。

[21]梁宝常奏，道光二十四年六月十九日，《鸦片战争档案史料》，第7册，第475—478页。

[22]梁宝常奏，道光二十四年十二月初二日，《军机处录副·财政类·捐输项》，3/56/3261/34。梁氏在折中要求“免造册报销”。

[23]梁宝常奏，道光二十四年十二月初二日，《军机处录副·财政类·捐输项》，3/56/3261/29。此折与前折同日，非为一折。梁氏称，共收入捐输钱213000串，易银126018两，尚余17420两，收入藩库。

[24]梁宝常奏，道光二十四年三月十九日，《军机处录副·财政类·捐输项》，3/56/3257/72。梁氏称，共收钱236900串，剩18670串，留存报销项下。

[25]后梁宝常核实为176959两。梁宝常奏，道光二十四年六月十九日，《军机处录副·财政类·捐输项》，3/53/3035/3。行装银为官兵出征时可借用的银两，以后分季从兵饷中扣还。可见本文第五节。

[26]奕经等片，道光二十二年十月二十三日，《鸦片战争档案史料》，第6册，第499—500页。梁宝常的报销奏折有一附片，专门谈到此事，可见梁氏未将此款列入报销案中（梁宝常片，道光二十四年六月十九日，《宫中档·军务类·军需项》，4/1/16/153/39）。但梁称具体数字比奕经少13两。

[27]行装银及奕经所用捐输银，均据梁宝常已核数字。

[28]牛鉴奏，道光二十二年八月十六日，同上书，第6册，第209页。

[29]麟庆奏，道光二十二年七月初七日，同上书，第42页。

[30]耆英等奏，道光二十四年二月十八日，同上书，第7册，第414—418页。

[31]耆英等奏，道光二十四年二月十八日，《军机处录副军务类军需项》，3/53/3034/14。

[32]璧昌等奏，道光二十四年六月二十七日，《军机处录副军务类军需项》，3/53/3035/15。

[33]璧昌等奏，道光二十四年六月二十七日，《军机处录副军务类军需项》，3/53/3035/11。

[34]德珠布奏，道光二十二年十月初三日，道光二十二年十月十八日上谕，《鸦片战争档案史料》，第6册，第413—415、476页。

[35]周天爵等奏、片，道光二十二年十一月二十三日，道光二十二年十二月初七日上谕，同上书，第6册，第653—655、700—702页。

[36]耆英等奏，道光二十二年十二月十九日奉朱批，《军机处录副帝国主义侵略类第一次鸦片战争项》，3/167/9205/63。该折称，苏州府总捕同知制造火箭喷筒、雇募善于泅水之人，用过此数。后该同知报效，“请免造册报销”。

[37]托浑布奏，道光二十二年十一月二十九日，《鸦片战争档案史料》，第6册，第678—679页。

[38]梁宝常奏，道光二十三年八月初五日，《宫中档帝国主义侵略类第一次鸦片战争项》，4/144/4。

[39]讷尔经额奏，道光二十三年五月十一日，《军机处录副军务类军需项》，3/53/3032/44。

[40]讷尔经额奏，道光二十三年五月十一日，《军机处录副军务类军需项》，3/53/3032/42。

[41]讷尔经额奏报修建天津大沽等处炮台时称：“以上统计炮台五座，土坝五道，炮位二十尊，兵房二百间，约共需银二十五万余两。现据天津道劝捐银十二万两，通永道劝捐银四千两，臣与藩司捐廉银五千两，统计不敷银数尚有十二万两，项无所出，应据实奏明，请旨赏发，即于藩库筹款拨用。工竣后，捐办之工请免造册送部，动帑之工照例造册报销。”道光帝予以同意（《鸦片战争档案史料》，第2册，第676、703—704页）。此项工程完工后，讷尔经额于道光二十二年二月初三日上奏保举出力人员（同上书，第5册，第67—68页）。按照清朝制度，工程完工上奏报销后，方可保举人员。由此推论，天津大沽等处炮台已在战后军需报销前上奏报销过。这一推论可由下一史料支持：“道光二十一年六月十五日内阁奉上谕，天津大沽等海口添筑炮台、土坝等工，已如式修竣，经该督逐一验收。所有大沽南岸砖石炮台、土坝等工，系属捐办，著免其造册报销，大沽北岸炮台、土坝在于捐款内动拨建者，著一体免其造册，第其动帑之工，著造具清册，第报部核销。”（《剿捕档》）讷尔经额原折又可见《道光鸦片战争汇存》（抄本，近代史所藏，第3册，第90—92页，该件无日期）。更重要的证据是，讷尔经额于道光二十三年五月十一日上奏核销军需正款、军需动拨捐输两折中提到“部拨运库董商捐输银一十八万七千八百余两”、“计四次共捐银四十万三千七百百余两、制钱一十四万三千七百百余千（文）”（详情可见捐输附表及说明），却没有提到天津大沽炮台使用捐输银129000两之事，相反在军需动拨捐输一折中称：“所有前奉谕旨藩库提用银十二万两，应即筹议归补，以重正项”，并在该折清单开列了修台铸炮多项费用。由此可见，天津大沽等处炮台提用藩库银12万两，由讷尔经额在战后于捐输项下动用归补，而先前使用的捐输银129000两，因前已奏报，不必再造册报部，战后未纳入奏报。

[42]道光二十年九月十二日上谕，道光二十年十月二十六日上谕，富勒敦奏，道光二十二年十一月二十八日，道光二十二年十二月初五日上谕，《鸦片战争档案史料》，第2册，第457、545页；第6册，第672—674、696页。

[43]耆英等奏，道光二十一年八月初四日，同上书，第4册，第89—91页。

[44]吉林、黑龙江官兵在直隶的开支情况可参见本文第四节。

[45]安徽巡抚王植奏，道光二十四年十月二十日，《军机处录副军务类军需项》，3/53/3035/39。

[46]安徽巡抚程楸采于道光二十二年六月二十七日奏称，为在芜湖一带防御，“请在工赈节省项下酌提银二十万两，另立军需支应专款”（《鸦片战争档案史料》，第5册，第806页）。程氏又于道光二十三年二月初二日奏称，安徽收到捐输银共计249840两，“先提银二十万两，归还工赈节省项下”，“至前项防堵经费系于捐输项内动用，请免造册报销”（《军机处录副财政类捐输项》，3/56/3250/24）。安徽巡抚王植于道光二十四年十月二十日奏称：“……又支剿军需平余银二十五两一钱三分三厘”。（《军机处录副军务类军需项》，3/53/3035/39）王氏所言“支剿军需平余银”又被他用于支付兵差等费用，可见即是前抚程氏所提的二十万两的款项。

[47]江西巡抚吴文镒奏及片，道光二十三年十二月初一日，《宫中档财政类捐输项》，4/1/35/676/77、4/1/35/676/78。道光二十三年十二月二十一日上谕，《鸦片战争档案史料》，第7册，第385页。

[48]道光二十一年十一月十四日上谕，吴文镛奏，道光二十二年五月十六日，《鸦片战争档案史料》，第4册，第451—452页，第5册，第465—466页。

[49]湖广总督裕泰等奏，道光二十四年八月二十四日，同上书，第7册，第504—505页。

[50]裕泰等奏及所附清单，道光二十三年十一月二十一日，《军机处录副-财政类-捐输项》，3/56/3255/48。

[51]四川总督宝兴奏，道光二十六年五月十七日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9192/62。

[52]广西巡抚周之珂奏，道光二十六年六月二十日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3036/48；署理广西巡抚孔继尹奏，道光二十七年正月二十四日，《军机处录副-财政类-经费项》，3/57/3356/62。

[53]广西巡抚周之珂奏，道光二十三年四月二十五日，《宫中档-军务类-军需项》，4/1/1/808/31。

[54]陕西巡抚杨以增奏，道光二十七年十二月二十八日，《宫中档-财政类-经费项》，4/1/35/962/21。

[55]恩特亨额奏，道光二十一年十二月十六日奉朱批，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9181/56。

[56]富呢扬阿奏，道光二十二年十二月十三日奉朱批，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9181/61。

[57]吴其濬片，道光二十一年六月七日，《宫中档-军务类-军需项》，4/1/1/800/103。

[58]吴其濬奏，道光二十二年四月二十八日，《军机处录副-财政类-经费项》，3/57/3352/20。

[59]桂良等奏，道光二十一年四月十八日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3027/28。

[60]陆建瀛奏，道光二十六年十月二十六日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3036/70。

[61]铁麟等奏，道光二十二年五月二十九日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9216/51。

[62]铁麟等奏，道光二十二年七月初八日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9216/63。

[63]我在档案中仅发现山西支付兵丁行装银的奏折，由于行装银需事后扣还，故未叙及。

[64]潘世恩等奏，道光十九年六月初四日，《军机处录副-财政类-经费项》，3/57/3349/25。

[65]彭泽益：《论鸦片战争赔款》，《经济研究》，1962年第12期。又见《十九世纪后半期的中国财政与经济》，第11页。彭氏的数字是根据经济研究所所藏《清代钞档》历年户部银库大进黄册计算。这里说的国库，是指户部银库。户部所控制的银两，除户部银库外，还有存在各省藩库的“封贮银”等项。

[66]道光二十一年六月二十六日河南巡抚牛鉴奏称：河南“藩司库截止六月初三日，共贮地丁正耗并杂项浮寄封贮等款银一百九十三万六千五百五十九两零，粮道库截止六月初六日，共贮漕、盐两项银一十七万九千七百三十两零”（《军机处录副-财政类-捐输项》，3/56/3241/126）。

[67]《林则徐集-奏稿》，中华书局，1965年，中册，第810页。“行用”是行商与外国商人交易时每两抽取三分，作为行商办公费用。茶叶是当时交易的大宗。又，林氏在此折中还透露，广东全省大小官员养廉，因连州军需等款，每年已扣三成，计道光二十六年才能还清归款。

[68]邓廷桢片，道光二十年六月二十日，《鸦片战争档案史料》，第2册，第177页。

[69]乌尔恭额奏，道光二十年六月初十日、六月二十六日，同上书，第154、192页。

[70]伊里布奏，道光二十年六月十七日，同上书，第164页。

[71]邓廷桢片，道光二十年六月二十日，同上书，第177页。

[72]托浑布片，道光二十年七月初三日奉朱批，同上书，第207页。

[73]琦善奏，道光二十年七月初九日，同上书，第237—238页。

[74]邓廷桢片，道光二十六年六月二十日，道光二十年七月初七日上谕，《鸦片战争档案史料》，第2册，第177、234页。

[75]宋其沅奏，道光二十年八月二十三日奉朱批，同上书，第375页。

[76]邓廷桢奏，道光二十年八月二十四日，同上书，第382页。

[77]道光二十年九月初四日上谕，同上书，第432—434页。

[78]道光二十年九月二十八日上谕，同上书，第501—502页。

[79]裕谦奏，道光二十年十月初六日，《宫中档·财政类·捐输项》，4/1/35/674/12。盐商此次捐输分作三年，“随同正项钱粮按引带纳”，江苏的海防费用仍需先行垫拨，待盐商交纳后，“归还垫款”。裕谦还奏明，江苏海防各费均从此支用，并免造册报销。这里须请注意的，江苏、浙江的盐商，广东的行商，往往是先报认捐数字，分年解交。这与地方官的勒捐不无关系。此类情况本文后面不再注明。

[80]讷尔经额奏，道光二十年十二月初十日，道光二十年十二月十三日上谕，《鸦片战争档案史料》，第2册，第675—677、703—704页。而在此之前，讷尔经额不敢请款，只是称“此项经费由官倡捐，劝谕商民”，道光帝下令若捐不足数“著据实具奏”，讷尔经额才敢提出用官帑的（道光二十年十月初七日上谕，同上书，第513—514页）。

[81]曹履泰奏，道光二十年十二月十四日，《鸦片战争档案史料》，第2册，第708—709页。

[82]袁玉麟奏，道光二十年十二月十二日，同上书，第691—692页。

[83]张集馨：《道咸宦海见闻录》，中华书局，1981年，第22页。

[84]道光二十年十一月十六日上谕，《鸦片战争档案史料》，第2册，第595页。

[85]道光二十年十二月二十日上谕，同上书，第743页。

[86]琦善奏，道光二十一年二月七日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9183/4。

[87]道光二十一年正月十六日上谕，《剿捕档》。

[88]道光二十一年二月初一日上谕，《剿捕档》。该谕令要求将此款解往江西藩库，是因为按当时的想法，以江西作为广东的供给后方。另，此款广东仅收到45万两，其余55万两改拨江苏、安徽两省（祁 埏奏，道光二十二年二月十七日，耆英奏，道光二十五年九月初五日，《鸦片战争档案史料》，第5册，第111页；第7册，第590页）。

[89]道光二十一年正月十一日上谕，《鸦片战争档案史料》，第3册，第51—52页。

[90]吴文镒奏，道光二十一年正月初三日，道光二十一年正月十九日上谕，同上书，第1—2、86页。

[91]颜伯焘奏，道光二十一年三月初七日，《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3026/32。

[92]户部奏，道光二十一年三月二十五日，《宫中档·军务类·军需项》，4/1/1/801/37。户部拟拨的银两为：长芦盐课银12万两，山东盐课银2万两，河南地丁银40万两，安徽留备地方公用银12万两，湖南地丁等银15万两，河南封贮银5万两，苏州封贮银25万两，安徽封贮银5万两，九江关税银12万两，北新关税银5万两，淮安关税银8万两，浒墅关税银8万两。道光帝删去河南地丁银40万两、苏州封贮银10万两，并删去户部原折中的一段话“倘实有不敷支用之处，再由该督酌量情形，奏明办理，以重帑项”。

[93]户部奏，道光二十一年闰三月十三日，《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3026/55。

[94]刘鸿翱奏，道光二十一年七月十七日，道光二十一年八月初三日上谕，八月初六日上谕，《鸦片战争档案史料》，第4册，第38—39、88、99页。又据道光二十一年八月初六日户部奏，所拨银两为浙江秋拨应报盐课银8万两，春拨留协漕项白粮等银7万两，封贮银5万两；江西秋拨应报地丁银15万两，封贮银5万两；安徽秋拨应报地丁银15万两，封贮银10万两；苏州秋拨应报地丁银15万两；两淮秋拨应报盐课银50万两，收还无利帑本银20万两；山东秋拨应报地丁银20万两，封贮银15万两，山西秋拨应报地丁银40万两，封贮银15万两；山西秋拨应报河工经费银6万两；北新关约征税银5万两；九江关约征税银15万两；芜湖关约征税银8万两；浒墅关约征税银10万两；淮安关约征税银5万两；扬州关征存税银6万两（《军机处录副·财政类·经费项》，3/57/3351/48）。此中多项皆是当年应征甚至“约征”的数字。其中两淮银70万两，由裕谦截留在浙江（裕谦奏，道光二十一年八月二十四日，《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3028/17；道光二十一年九月初二日上谕，见《上谕档》）。其中浙江盐课

银8万两、漕项银2万两、北新关税银5万两已被浙江挪用（刘韵珂奏，道光二十一年八月十六日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3028/11）。又据北新关监督富呢雅杭奏称，北新关已收税银12万两，被浙江截留（原件无日期，道光二十一年十月十六日奉朱批，《军机处录副-财政类-军需项》，3/57/3351/70）。

[95]自前次截96万余两后，刘韵珂又奏请截留60万两，户部同意40万两，刘氏再请，户部同意（刘韵珂奏，道光二十一年闰三月二十八日、六月二十六日，均见《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3027/12、3/53/3027/58；道光二十一年七月初七日上谕，见《鸦片战争档案史料》，第4册，第17页）。

[96]其中刘韵珂第三次截留100万两（刘韵珂奏，道光二十一年八月十三日，道光二十一年八月二十三日上谕，《鸦片战争档案史料》，第4册，第116—117、157—158页）。据道光二十一年九月初四日上谕，户部为扬威将军筹措军费，又据刘韵珂道光二十一年九月十六日奏、二十二年正月二十九日奏，户部拨银200万两（同上书，第4册，第215、274页；第5册，第65页）。又据道光二十一年十二月初四日户部奏，再拨银100万两。其中陕西捐监等银16万两，山西续报盐课等银11.7万两，山东留协盐课等银3.1万两，河南留协漕项等银11万两，两淮续报盐课等银40万两，江宁封贮银1.9万两，江西留协地丁等银3.9万两，浙江留协漕项白粮等银12.4万两（《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3029/33）。

[97]道光二十一年九月二十二日上谕，《鸦片战争档案史料》，第4册，第310页。

[98]户部奏，道光二十一年十月初六日，《军机处录副-财政类-捐输项》，3/56/3242/40。

[99]户部片，道光二十一年十一月十四日，《军机处录副-财政类-经费项》，3/57/3351/49。

[100]道光二十一年十一月十四日上谕，《鸦片战争档案史料》，第4册，第451页。

[101]道光二十三年四月初七日、初九日上谕，《上谕档》。此事又可见刑部尚书惟勤等奏，道光二十三年三月二十六日，中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》，第一辑（清政府统治时期），中华书局，1964年，第165—166页。

[102]道光二十一年十二月十五日上谕，《鸦片战争档案史料》，第4册，第566页。

[103]怡良等奏，道光二十一年十二月初五日，同上书，第527页。

[104]牛鉴奏，道光二十一年十月二十九日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3029/6。

[105]托浑布奏，道光二十一年正月初六日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9214/44；托浑布奏，道光二十一年四月二十五日、八月十八日，以上两折见于《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3027/22、3/53/3027/67。道光二十一年五月初一日上谕、八月二十七日上谕，《鸦片战争档案史料》，第3册，第502页；第4册，第178页。

[106]讷尔经额奏，道光二十一年十一月十五日，道光二十一年十一月十八日上谕，《鸦片战争档案史料》，第4册，第455、477页。

[107]刘韵珂奏，道光二十二年正月二十九日，道光二十二年二月初八日上谕，户部奏，道光二十二年二月十一日，同上书，第5册，第65—66、87、94页。

[108]道光二十二年三月初十日上谕，同上书，第183页。

[109]道光二十二年五月十九日、二十日、六月二十八日上谕，《鸦片战争档案史料》，第5册，第490、502、829页。

[110]道光二十二年五月十五日上谕，同上书，第463页。

[111]讷尔经额奏，道光二十二年八月二十五日奉朱批，同上书，第6册，第238—239页。又，该折日期我据档案原件改。

[112]托浑布奏，道光二十二年三月二十六日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9214/26；道光二十二年四月初五日上谕，同上书，第5册，第262页。

[113]道光二十二年四月二十六日上谕；牛鉴奏，道光二十二年七月二十九日；讷尔经额奏，道光二十二年八月二十五日奉朱批；刘韵珂奏，道光二十二年八月二十八日；道光二十二年九月初六日、初八日上谕；达洪阿奏，道光二十二年十一月十六日；道光二十三年三月初九日上谕，同上书，第5册，第360页；第6册，第176—177、238—239、246—247、283、292、595—596页；第7册，第107页。

[114]造成道光二十二年年底至二十三年各地捐输达到高潮的主要原因，是道光二十二年十二月，各省疆吏收到户部咨文：“海疆经费，现计各省先后奏报捐输，共银九百八十余万两，制钱九十余万串，兹据豫工例既已截卯，各省捐输亦应停止，以示限制，奏请通行遵照。其未奉文以前交库者，仍准奏明办理。”（转引自吴其濬奏，道光二十二年十二月二十七日，《宫中档：帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，4/147/2）这意味着价格充分优惠的《奏定海疆捐输章程》即将废止，引起了官爵消费者们的极大兴趣。直隶总督讷尔经额于道光二十三年五月初十日奏请免停捐输，道光帝朱批“着毋庸议”（《军机处录副-财政类-捐输项》，3/56/3252/36）。结果至道光二十三年，仍有地方官员上报捐输人员及银钱数字，并称收到银钱在“奉部文之前”。东南沿海地区因战后筹防、支付已交赔款的垫款等项，受道光帝的特别批准，《海疆捐输章程》一直执行到道光二十五年。不过，此时清政府已为河工再次开捐，其标准仍是《海疆捐输章程》。另一项促进捐输热潮的重要原因是，此次吏部开单请奖的速度特别快。如顺天府于道光二十二年六月十六日上奏捐输并上报名单，吏部与兵部于七月十六日便上奏议叙，当日批下。这在当时可谓效率惊人（吏部会同兵部奏，道光二十二年七月十六日，《军机处录副-财政类-捐输项》，3/56/3244/36）。除了给予虚衔外，也有获得实缺者。如以举人拣选知县的孙毓桂捐银5500两，议为“予知县本班最先选用”，并“给予加四级”。也有一些人因捐输银两获缺后由部率领被道光帝召见。我在档案中看到一些此类人员的谢恩折，其中一份道光帝朱批“中等”（投效江苏候補知府许棧奏，道光二十四年五月十五日，《宫中档-财政类-捐输项》，4/1/35/677/17）。

[115]当时各地几乎没有不摊廉的。一官上任，养廉银中的二三成即扣还前任留下的各种欠款。又由于当时官不久任，迁转甚频，在任上摊报摊廉，实际上往往落在后任的身上。而主动上摊报摊廉者，容易给皇帝留下识体知难的印象。当时户兵两部官吏对报销案的种种挑剔，又使得一些地方官员宁愿上摊报摊廉，因为摊廉可免造册报销。

[116]Irish University Press Area Studies Series, British Parliamentary Papers: China, Correspondence, Dispatches, Return sand Other Papers Respecting British Military Affairs in China, 1840-69, Vol.27, Shannon, Ireland: Irish University Press, P.264.

[117]马士：《中华帝国对外关系史》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第1卷，第14页。

[118]据《中英南京条约》第六款，清朝赔偿英国的战争军费为银1200万元（王铁崖编：《中外旧约章汇编》，生活·读书·新知三联书店，1957年，第1册，第31页）。又据当时伊里布与英方商定的汇率，每元易银七钱一分（《鸦片战争档案史料》，第6册，第336页），那么，英方所获的军费赔款为银852万两。

[119]刘鸿翱奏，道光二十三年正月十五日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9187/58。文中“军装”一语，当时指军用物资。

[120]乔用迁奏，道光二十二年二月二十二日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3030/18。

[121]其中安徽省调出兵丁3500名，湖北7300名，江西4000名，陕西5700名，河南4000名，四川7000名，广西3000名，湖南2500名，贵州2500名，山西1500名，甘肃3700名，云南500名，吉林2000名，黑龙江2000名，察哈尔2000名。据《鸦片战争档案史料》统计。

[122]孔继尹清单，道光二十七年正月二十四日，《军机处录副-财政类-经费项》，3/57/3356/63。又此处贵州兵2500名，是据道光帝的征调命令。实际人数据前引桂良奏，为2816名。多出人数为官长跟役等。此类情况在当时征发常见，除特殊情况外，本文所引征调官兵数目据征调命令。

[123]王植奏，道光二十四年十月二十日，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3035/39。

[124]宝兴奏，道光二十三年二月二十五日，《宫中档-军务类-军需项》，4/1/1/807/10。

[125]讷尔经额奏，道光二十三年五月十一日奏，《军机处录副-军务类-军需项》，3/53/3032/45。

[126]第一批吉林兵1000名于道光二十一年八月至九月到达山海关（见耆英奏，道光二十一年八月十九日、九月初二日，《鸦片战争档案史料》，第4册，第145、203页）。第二批吉林兵500名、黑龙江兵1500名于道光二十二年五月至六月进入山海关（见富勒敦奏，道光二十二年五月二十七日、六月十一日、六月二十日，同上书，第5册，第549、647、742页）。吉林、黑龙江兵于道光二十二年九月全部撤出山海关（见富勒敦奏，道光二十二年九月初九日、九月二十八日，同上书，第6册，第292、356页）。

[127]道光二十一年正月十一日上谕、三月十五日上谕，《鸦片战争档案史料》，第3册，第48、323页。

[128]钱宝琛奏，道光二十一年正月二十二日，同上书，第103页。江西后为此专门派人运铜去广东，在佛山雇匠铸造。

[129]裕泰奏，道光二十一年三月二十八日，同上书，第369页。

[130]颜伯焄奏，道光二十一年三月二十三日，同上书，第352页。

[131]奕山奏，道光二十二年十月初一日，同上书，第6册，第397页。

[132]保昌等奏，道光二十年十二月十七日，同上书，第2册，第724页。

[133]颜伯焄奏，道光二十一年十二月十八日，同上书，第4册，第569—570页；刘鸿翱奏，道光二十三年六月二十七日，《宫中档军务类军需项》，4/1/1/808/13。刘鸿翱没有说明铸炮的费用，但在该折的附片中称，委员徐嵌捐铸洋式铜炮1位、钢炮16位，连同炮架，共用银3375两；委员黄耀枢捐铸钢炮6位，连同炮架，共用银952两，《宫中档军务类军需项》，4/1/1/808/21。

[134]梁宝常奏，道光二十四年三月十九日，《军机处录副-财政类捐输项》，3/56/3257/72。

[135]梁宝常奏，道光二十四年十二月初二日，《军机处录副-财政类捐输项》，3/56/3261/29。

[136]梁章钜奏，道光二十一年九月，《鸦片战争档案史料》，第4册，第279页。

[137]程琳奏，道光二十二年七月初六日，同上书，第6册，第31页。

[138]托浑布奏，道光二十一年十一月二十四日奉朱批，《军机处录副-军务类军需项》，3/53/3029/26。

[139]讷尔经额奏，道光二十三年五月十一日，《军机处录副-军务类军需项》，3/53/3032/43。

[140]耆英等奏，道光二十一年十一月十六日，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9221/5。

[141]吴文镒奏，道光二十三年二月二十五日，《宫中档军务类军需项》，4/1/1/807/4。

[142]刘韵珂奏，道光二十一年十月二十五日奉朱批，《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》，3/167/9193/11；又据《筹防奏稿》（抄本，近代史所藏），该折上于十月十七日。程琳奏，道光二十二年正月二十二日，《鸦片战争档案史料》，第5册，第39—41页。奕山等奏，道光二十二年十月初一日，同上书，第6册，第397页。

[143]奕经奏，道光二十二年正月十一日，同上书，第5册，第21—22页。

[144]祁埭等奏，道光二十二年十月初三日，同上书，第6册，第417页。

[145]讷尔经额奏所附清单，道光二十年十月初四日，《军机处录副-军务类军需项》，3/53/3025/37。该清单称：大沽海口添建炮台3座，约估工料银113302两；炮台前土坝3道，约估工料银9180两；兵房140间，约估工料银16819两；北塘重修圆式炮台2座，约估工料银28819两；炮台前上坝2道，约估工料银4080两；北塘兵房60间，约估工料银7200两。

[146]伊里布等奏，道光二十三年正月十五日，《军机处录副-财政类捐输项》，3/56/3250/12。

[147]讷尔经额奏，道光二十三年五月十一日，《军机处录副-军务类军需项》，3/53/3032/45、3/53/3032/43。又，以上各数由于略去小数，与总数稍有出入。

[148]耆英等奏，道光二十四年二月十八日，《鸦片战争档案史料》，第7册，第416—417页。耆英等奏，道光二十四年二月十八日，《军机处录副-军务类军需项》，3/53/3034/14。又，以上各数因略去小数，与总数稍有出入。

[149]刘韵珂奏，道光二十一年四月二十八日奉朱批，《军机处录副-财政类经费项》，3/57/335/24。据刘折，该县为支应兵差已拨银3000两，即便超出也不致为多，所谓修过的城墙“现多坍塌鼓裂”。道光帝朱批：“严行究讯，不可任其狡展。”

[150]吕贤基奏，道光二十二年九月初三日，刘韵珂奏，道光二十二年十一月十五日，《鸦片战争档案史料》，第6册，第262—263、583—587页。

[151]贝青乔：《咄咄吟》，《丛刊-鸦片战争》，第3册，第168—169页。

[152]《道咸宦海见闻录》，第67页。

[153]《籀经堂集》，同治十三年刊本，卷二，第7页。又据浙江巡抚梁宝常道光二十四年六月十九日片，郑鼎臣共用银398780两，“减销水勇一成口粮，银二万三千三百三十九两八钱二分，又驳斥向导勇粮及赔偿被夷击沉船价等

项银三千六百九十八两，俱饬该员自行捐办，实应销银三十七万四千七百四十二两一钱八分”（《宫中档·军务类·军需项》，4/1/1/815/21）。

[154]梁宝常奏，道光二十四年六月十九日，《鸦片战争档案史料》，第7册，第476页。

[155]刘韵珂奏，道光二十四年十月初五日，《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/ 3035/41。

鸦片战争时期的中英兵力

1840年至1842年的鸦片战争，以清王朝的失败而告终。一个拥有80万军队的庞大帝国，为什么会惨败于一支起先不过数千、后来也只有近两万人的英国远征军？笔者拟用具体数字进行对比分析，对这一问题提出一些看法。

英国侵略军的兵力

从战争爆发到结束，英国侵略军的兵力处于经常的变化之中。

1840年6月21日，从印度开来的英国海、陆军首先到达珠江口外。七天后，英远征军总司令懿律率领从英国和开普敦开来的舰队到达广东水域。是年8月，英侵华海、陆军兵力为：海军，战舰16艘。其中载炮74门的有3艘：麦尔威厘号（Melville）、威厘士厘号（Wellesley）、伯兰汉号（Blenheim）；载炮44门的有2艘：都鲁壹号（Druide）、布郎底号（Blonde）；载炮28门的有3艘：康威号（Conway）、窝拉疑号（Volage）、鳄鱼号（Alligator）；载炮18—20门的有7艘：拉恩号（Larne）、海阿新号（Hyacinth）、摩底士底号（Modeste）、卑拉底士号（Pylades）、纳姆罗号（Nimrod）、巡洋号（Cruiser）、哥伦拜恩号（Columbine）；载炮10门的1艘：阿尔及林号（Algerine）。辅助船有武装蒸汽船4艘：皇后号（Queen）、阿特兰特号（Atalanta）、马答加斯加号（Madagascar）、进取号（Enterprise）；运兵船1艘：响尾蛇号（Rattlesnake）；其他运输船27艘。陆军，爱尔兰皇家第18团、皇家第26团、皇家第49团、孟加拉志愿军团、孟加拉工兵、马德拉斯工兵，加上各舰多带的可用于陆战的水兵等，共约4000人。^[1]

此后，兵力一直在增加。是年10月，从南美开来了加略普号（Calliope）和萨马兰号（Samarang），载炮均为28门；陆军又调来了马德拉斯土著步兵第37团。^[2]次年元旦，海军舰船再增加了路易莎号（Louisa），载炮16门，测量船司塔林号（Starling）和硫磺号（Sulphur），载炮皆为8门，武装蒸汽船复仇神号（Nemesis），运兵

船丘比特号（Jupiter）等。是时，英侵略军的分布为，舟山驻有英海军布郎底号、康威号、鳄鱼号、纳姆罗号、卑拉底士号、阿尔及林号，运兵船响尾蛇号，测量船青春女神号（Young Hebe），武装蒸汽船阿特兰特号；驻在舟山的英陆军有第18团、第26团、第49团三个团各一部，孟加拉志愿兵和马德拉斯炮兵等，官兵共1762人。其余皆在珠江口外。[3]

在1841年的一年中，英侵略军兵力虽有变化，如1月底撤回了孟加拉志愿兵团的大部分，8月中又开到皇家第55团，但大体说来，变化不大。

1842年2月，在中国沿海的英侵华海军共有各类舰船25艘（不包括运输船）。其分布为：珠江一带有7艘，[4]厦门有4艘，[5]舟山有3艘。[6]镇海、宁波有11艘。[7]是时，英陆军包括欧籍4个团，印度土著1个团，及炮兵、工兵、来复枪连等，共计军官270名，士兵4670名（其中印度土著1070名）。[8]此后不久，英侵略军兵力发生了急剧的变化。5月15日，马德拉斯土著步兵第37团（军官20名，士兵400名）撤离香港归国；5月14日至6月22日，从印度、新加坡开来36艘运输船，运来了马德拉斯土著步兵团第2团、第6团、第14团、第39团、第41团，还有孟加拉志愿兵团、工兵、印度炮兵等，[9]共计6749名。[10]6月2日，英皇家海军运兵船贝雷色号（Belleisle）从英国开到香港，载送皇家第98团八百余人，皇家第18团、第26团、第49团、第55团的缺额部分七百余人也同日到达，[11]英陆军在得到这次增援后，步兵团达到11个，加上工兵、炮兵等，总兵力在12000人以上。是年8月，鸦片战争结束时，英海军在华舰船数为：战舰25艘。其中载炮72门的有2艘：皋华丽号和伯兰汉号；载炮50门的1艘：复仇号（Vindictive）；载炮42—44门的有3艘：塞利亚号（Thalia）、安度明号（Endymion）、布郎底号；载炮36门的有1艘：坎布雷号（Cambrian）；载炮26—28门的有3艘：加略普号、北极星号（North Star）和先锋号；载炮16—20门的有12艘：戴窦号（Dido）、哈利昆号（Harlequin）、培里康号、摩底士底号、哥伦拜恩号、基尔德斯号（Childers）、克里欧号、冒险者号（Hazard）、流浪者号（Wanderer）、黑獾号（Wolverene）、巨蛇号（Serpent）、巡洋号；载炮10门的2艘：阿尔及林号和保皇党号；载炮4门的一艘：青春女神号。辅助船有：医院船1艘，运兵船6艘，测量船2艘，木质武装蒸汽船9艘，铁质武装蒸汽船6艘。[12]另有运输船约60艘。[13]

从以上数字可以得出变化中的英国侵略军兵力的大致情况。战争之初，英陆地作战部队约4000名，加上海军舰船上的官兵3000余名，总兵力约7000余名；战争结束时，英海、陆军总兵力增加到约20000名。[14]

清军的兵力

与英国侵略军相对抗的清军，其总兵力约80万（八旗兵约20万，绿营兵约60万）。这是当时世界上人数最多的常备军。但这一数字不能反映清军在鸦片战争战区中的实际兵力。这是因为，英军的侵扰范围仅限于沿海各省；而发生战事的范围就更小了，只是广东、福建、浙江、江苏四省。

就发生战事的四省论，其驻守清军占清军总兵力的四分之一强。广东绿营兵68263名，福建61675名，浙江37565名，江苏38001名。^[15]这四省皆有八旗驻防。广州、福州、杭州、乍浦、江宁、镇江六城之驻防旗兵共约15000名。^[16]通计四省八旗、绿营，共约22万余名。

当然，鸦片战争时期四省清军还不止此数。战事紧急，兵不足用，道光帝曾下令向该四省增援。其中福建实际上未得到外省援兵（1841年9月13日，道光帝曾命江西调兵2000去福建，一个月后，又将该拨兵改调浙江），^[17]其余广东、浙江、江苏三省所得外省援兵数量、时间、撤出情况分见下列各表：^[18]

表一 调往方向：广东

--	--	--	--	--

命调时间	调出省	兵数	调出与撤离说明
1841.1.6	湖南	1 000	1841 年 3 月 15 日所调湖北兵 1 800 名、湖南兵 1 000 名，原调浙江，改调广东，所调四川兵数百由齐慎率领赴粤。1841 年 7 月 14 日，奕山在广州惨败后，谎报军情，要求撤回各省调防兵，道光帝于 7 月 28 日同意。撤兵秩序为先湖南，后湖北、云南、四川、贵州、江西。8 月 23 日，奕山奏称“征兵存留万余”。10 月 2 日，道光帝称广东尚存外省兵 5 000 名。次年 3 月 26 日，奕山奏称驻广东外省兵 4 840 名中，仅留广西兵 1 800 名，四川、湖北、贵州兵全撤。4 月 13 日，道光帝同意。7 月，又撤广西兵 200 名，10 月撤尽。
1841.1.6	四川	2 000	
1841.1.6	贵州	1 000	
1841.1.27	江西	2 000	
1841.1.30	湖北	1 000	
1841.1.30	四川	1 000	
1841.1.30	贵州	1 000	
1841.1.31	四川	1 000	
1841.1.31	湖北	500	
1841.1.31	湖南	500	
1841.1.31	云南	500	
1841.1.31	贵州	500	
1841.3.15	广西	2 000	
1841.3.15	湖北	1 800	
1841.3.15	湖南	1 000	
1841.3.15	四川	数百	

表二 调往方向：浙江

命调时间	调出省	兵数	调出与撤离说明
1840.7.18	福建	500	道光帝命调时未称兵数
1840.8.28	安徽	1 200	原调江苏，是年2月15日下令停调，3月15日改调广东
1841.1.12	湖北	1 800	
1841.1.12	湖南	1 000	
1841.1.12	安徽	1 200	定海、镇海两役后，大部伤亡或溃散
1841.2	江宁驻防	300	裕谦带往，是年9月1日撤回
约 1841.2—4	江苏	1 000	裕谦调，未经道光帝。浙江诸战后，损失较大
约 1841.6—7	江苏	200	
1841.9.25	江宁驻防	800	次年6月22日，撤回江宁旗兵。7月奕经派安徽兵500名往江苏，其余10月撤
1841.9.25	安徽	1 000	
1841.10.2	江苏	300	裕谦调，道光帝于10月4日认可
1841.10.2	江西	2 000	原调福建，裕谦截调，10月11日道光帝同意。次年六月奕经派往江苏
1841.10.12	湖北	1 000	次年10月撤回
1841.10.12	江西	1 000	是年10月26日撤回
1841.10.17	陕西	2 000	原调天津。是月21、22日仍命往天津
1841.10.19	河南	1 000	见后批河南兵
1841.10.21	湖北	1 000	次年10月撤回
1841.10.26	四川	2 000	次年6至8月，奕经派往及带往江苏1 300名，其余10月撤
1841.11.13	山西	500	抬枪抬炮兵。次年8月奕经带往江苏200名，其余10月撤
1841.11.13	陕、甘	400	抬枪抬炮兵。陕、甘各200名。撤离情况见下项
1841.11.16	陕西	1 000	1842年7至8月，奕经派往及带往江苏共计2 600名，其余10月撤回
1841.11.16	甘肃	1 000	
1842.3.24	陕西	1 000	
1842.3.24	甘肃	1 000	
1842.4.16	河南	1 000	连同前批共2 000名，是年6至8月由奕经派往及带往江苏1 910余名，尚存80余名，10月撤回
1842.4.16	广西	1 000	是年6月，奕经派往江苏

表三 调往方向：江苏

命调时间	调出省	兵数	调出与撤离说明
1840.7	安徽	2 100	伊里布调，是年9月10日派往浙江1 200名，其余10至11月撤
1840.7	江西	1 000	伊里布调，是年10月撤
约1841.3—4	安徽	1 000	伊里布调，是年8至9月撤
约1841.10—11	安徽	800	梁章钜调，次年10月撤回
1841.11.21	河南	1 000	次年10月撤
1842.5.28	湖北	1 000	
1842.6.1	山西	1 000	是年6月19日改调天津
1842.7.30	山东	1 000	归南河总督统辖，是年8月停调
1842.7.30	河南	1 000	归南河总督统辖，是年10月4日撤回
1842.7.27	安徽	500	牛鉴调，是年10月撤回
1842.8.16	四川	1 000	未到达，是年9月23日折回
1842.8.16	陕、甘	1 000	归南河总督统辖，未到达，是年9月26日折回
1842.6—8	浙江	9 600	原调浙江之外省兵，由奕经派往及带往。不包括江苏调浙后又撤回兵数。是年8月奕经撤回安徽兵500名，其余10月撤回

从以上三表来看，调往广东的外省兵共17000余名；调往浙江的外省兵最多时达18400名（奕经、刘韵珂等奏15800名，他们未将1841年1月12日伊里布调安徽寿春镇兵1200名、裕谦自1841年2至8月三次调江苏徐州镇兵1500名统计进去），扣去从江苏调往的2300名，实为16100名；调往江苏的外省兵最多时达13900名，除去由浙江调去的外省兵9600名，实为4300名。总计调往三省的外省兵最高额为37400名（以上数字，皆未将已下令调动但尚未到达或改调其他地区之数计算在内）。增援的外省兵，合四省原驻军，共约258000名。

上述数字表明，清军无论是总兵力还是发生战事的四省兵力，与英国远征军兵力相比，都占有绝对的优势。

对抗中的中英兵力对比

毫无疑问，发生战事的四省驻军和调往该四省的外省援军，不可能以全数与英国侵略军直接对阵；同样，侵华英军也不可能每战都投入其全部兵力。在总体上兵力对比是一回事，而在每一战场上相搏时，兵力对比又是另一回事。每战尽可能地集中强大的兵力，这是一般的军事原则。

战斗中双方兵力强弱，是决定战斗胜负的重要因素之一。鸦片战争中，较大的战斗共12次。这里，将军事对抗中英双方各自投入兵力具体数字分述于下：

一、第一次定海之战（1840年7月5日）清军在定海额设兵丁2600余名，而当时可用于对阵者仅1000余名。^[19]英军战舰5艘：威厘士厘号（炮74门）、康威号（炮28门）、鳄鱼号（炮28门）、巡洋号（炮18门）、阿尔及林号（炮10门）；运输船10艘；登陆作战陆军为皇家第18团一部、马德拉斯炮兵等，人数不详。^[20]

二、沙角、大角之战（1841年1月7日）清军兵力无确切数。琦善奏称沙角炮台曾得增兵400名，^[21]林则徐称英军登陆时沙角守兵仅600余名。^[22]大角炮台小于沙角，守兵亦不会超过沙角。琦善、奕山又奏此战清军伤亡757名。^[23]据此估计，沙角、大角守兵共约1000余名。进攻沙角的英军为战舰3艘：加略普号（炮26门）、海阿新号（炮18门）、拉恩号（炮18门）；武装蒸汽船4艘：皇后号、复仇神号、马答加斯加号、进取号；登陆作战英军共1461名。进攻大角的英军为战舰4艘：都鲁壹号（炮44门）、萨马兰号（炮26门）、摩底士底号（炮18门）、哥伦拜恩号（炮18门）。^[24]

三、虎门之战（1841年2月26日）虎门靖远等6座炮台兵丁及山后驻守雇勇共8000余名。^[25]其中关天培镇守之靖远炮台兵弁共253名；^[26]威远炮台兵弁327名，雇勇91名；^[27]各炮台守兵仅数百名。^[28]山后驻守雇勇5800名。^[29]英军为战舰10艘：威厘士厘号（炮74门）、伯兰汉号（炮74门）、麦尔威厘号（炮74门）、都鲁壹号（炮42门）、加略普号（炮26门）、萨马兰号（炮26门）、先锋号（炮26门）、鳄鱼号（炮26门）、摩底士底号（炮18门）、硫磺号（炮8门）；武装蒸汽船3艘：皇后号、复仇神号、马答加斯加号；运输船只；登陆作战英军为第26团、第49团的分遣队，马德拉斯土著步兵第37团，炮兵、工兵及大舰上的水兵、海员，人数不详。^[30]

四、乌涌之战（1841年2月27日）清驻守乌涌炮台有广东防兵700名，湖南援兵900名，共1600名。^[31]英军为战舰5艘：加略普号（炮26门）、先锋号（炮26门）、鳄鱼号（炮26门）、摩底士底号（炮18门）、硫磺号（炮8门）；武装蒸汽船2艘：复仇神号和马答加斯加号。^[32]

五、广州之战（1841年5月22至27日）广州此时已到外省援军16000名，驻防八旗及驻守广州的督抚各标、广州协兵约1万余名。^[33]英军为战舰12艘：摩底士底号（炮18门）、卑拉底士号（炮18门）、鳄鱼号（炮26门）、先锋号（炮26门）、纳姆罗号（炮26门）、海阿新号（炮18门）、巡洋号（炮18门）、哥伦拜恩号（炮16门）、路易莎号（炮16门）、阿尔及林号（炮10门）、硫磺号（炮8门）、司塔林号（炮8门）；武装蒸汽船2艘：复仇神号和阿特兰特号。登陆作战英军为：左纵队360名，进攻商馆；右纵队分成四旅，共2395人，进攻广

六、厦门之战（1841年8月26日）清军兵力约5000余名。闽浙总督颜伯焄于战前奏称，厦门防务共部署兵丁4509名，战后怡良所奏相同，只是少报一处驻兵；颜伯焄于战后又奏称收回水陆原兵5000余名，受道光帝面谕驰往密查的户部右侍郎端华奏称，陆路原调厦门3000名，水师原调厦门2680名，共收回原兵5356名。[35]英军为战舰10艘：威厘士厘号（炮72门）、伯兰汉号（炮72门）、布郎底号（炮44门）、都鲁壹号（炮44门）、摩底士底号（炮18门）、卑拉底士号（炮18门）、巡洋号（炮16门）、哥伦拜恩号（炮16门）、阿尔及林号（炮10门）、班廷克号（炮10门）；武装蒸汽船4艘：皇后号、复仇神号、西索斯梯斯号、弗莱吉森号；运输船多只；参战之英陆军包括第18团、第26团、第49团、第55团等，共计2519名。[36]

七、第二次定海之战（1841年10月1日）清军包括定海镇额兵2600名，浙江本省调防兵2000名，安徽寿春镇兵1200名，共计5600余名。[37]英军为战舰5艘：威厘士厘号（炮72门）、布郎底号（炮44门）、巡洋号（炮16门）、摩底士底号（炮18门）、哥伦拜恩号（炮16门）；武装蒸汽船3艘：皇后号、复仇神号、西索斯梯斯号；登陆作战英军分为两纵队，第一纵队约1500名，第二纵队由第49团、水兵和海员组成，人数不详。[38]

八、镇海之战（1841年10月10日）清军包括镇海本营兵1000余名，浙江本省调防兵2400名，江苏徐州镇援兵1000名，收留浙江黄岩镇因定海失陷未能行动之水师百余名，收回定海战败溃兵三四百名，共约5000名。[39]英军为战舰7艘：威厘士厘号（炮72门）、伯兰汉号（炮72门）、布郎底号（炮44门）、摩底士底号（炮18门）、巡洋号（炮16门）、班廷克号（炮10门）；武装蒸汽船4艘：皇后号、复仇神号、西索斯梯斯号、弗莱吉森号；运输船多只；登陆作战英军分成三个纵队，左纵队1061名，中央纵队465名，右纵队767名。[40]

九、浙东之战（1842年3月10至15日）清军进攻宁波兵1900名，勇400名；进攻镇海兵1400名，勇500名；进攻定海为崇明、川沙、定海各处水勇义勇，人数不详。在梅墟一带策应的为各地雇勇共3900名。奕经统兵1350名驻曹江。文蔚统兵2000驻长溪岭，该处后遭英军的反攻。[41]当清军进攻宁波、镇海、宁海三城时，受攻击英军当为全体驻在各该处海、陆军。英海军有战舰9艘、武装蒸汽船1艘、运兵船1艘、运输船多艘；英陆军约2000余名。[42]英军向长溪岭、慈谿一带反攻时，出动兵力为1200余名。[43]

十、乍浦之战（1842年5月18日）清军包括乍浦驻防1841名，乍浦绿营及浙江本省调防兵1800余名，陕甘援兵1000名；山东雇勇1500名，乍浦本地勇700名，共计约7000名。[44]英军为战舰7艘：皋华利号（炮72门）、布郎底号（炮42门）、摩底士底号（炮16门）、哥伦拜恩号（炮16门）、阿尔及林号（炮10门）、司塔林号（炮6门）、伯劳弗

号（炮6门）；武装蒸汽船4艘：皇后号、复仇神号、西索斯梯斯号、弗莱吉森号；运输船多只；登陆作战英军分成三个纵队，右纵队969名，中央纵队378名，左纵队863名，共计2210名。[45]

十一、吴淞、宝山之战（1842年6月16日）清军在吴淞、宝山及邻近上海一带共约七八千名；在英军重点进攻的陈化成督守的吴淞西炮台仅有兵1000余名。[46]英军为战舰7艘：皋华丽号（炮72门）、布郎底号（炮42门）、北极星号（炮26门）、摩底士底号（炮16门）、哥伦拜恩号（炮16门）、克里欧号（炮16门）、阿尔及林号（炮10门）；武装蒸汽船6艘：复仇神号、西索斯梯斯号、弗莱吉森号、伯鲁多号（Pluto）、谭那萨林号（Tennassarim）、麦都萨号（Medusa）；登陆作战英军人数不详。[47]

十二、镇江之战（1842年7月21日）清军包括镇江驻防旗营1183名，青州旗营援兵400名。（城外又有齐慎统带之四川兵530名，广西兵200名，江西兵1000名；刘允孝统带之湖北兵1000名，共2800余名，但英军一开炮，未经接仗，便逃至四十五里外之新丰镇。）[48]英军共分4旅，炮兵旅602名，第一旅2318名，第二旅1832名，第三旅2155名，共6997名。[49]

由全国而各战区、而各次战斗，中英双方兵力对比的差距不断在缩小。从总兵力看来，清军兵力雄厚，占有数十比一甚至百余比一的绝对优势；而到每一具体战斗时，这种优势便消失了。上述12次战斗的双方兵力对比说明，清军除广州之战、浙东之战在数量上占了相当的优势外，在大多数战斗中，双方兵力相距不远，而在第一次定海之战、沙角、大角之战和镇江之战中，反是英军占了优势。就是在虎门和吴淞，英军至少在其重点进攻的区域中是占优势的。

清军兵力不能集中的原因

仔细分析在军事对抗中的中英兵力对比，可以得出两点认识：一、英军每战都投入其总兵力的相当部分，这使得他们人数不多的远征军，每战都保持了一定的兵力，从而避免了兵力相差太远的困境。在战争中，他们为了发动新的攻势，甚至放弃他们已经夺占的城市。二、与此相反，清军每战投入的兵力只是其总兵力的极小部分，相对其额设兵丁的数量来说，战场上的兵力少得可怜。由此而产生疑问：为什么广东、福建、浙江、江苏四省直接参战只能是其额设兵丁的一小部分？为什么四省驻兵众多却可直接参战数量很少，因不敷运用而需要大调外省援军？为什么外省援兵参加各次战斗的部队并不为多？这些问题归结起来也就是：清军为什么不能集中兵力，为什么在总兵力占绝对优势而在战场上不能继续保持这种优势？笔者试图从以下三个方面进行分析。

一、关于军制

清军虽有80万之众，但没有一支机动性强、比较集中的部队，而是分散设防于各地。八旗绿营虽为国家军队，但除了出征作战的职能外，平日担负的各种勤务差役十分繁重。这些都是清代军制的重要特点。分析清代的军制，下列五点值得重视：

一、京师八旗和巡捕五营共10余万，但相当大部分用以执行宫廷、陵寝、衙门的日常勤务。巡捕五营及一部分京营则是巡防地面，看守各城门、堆拨，维持京师治安。为了守卫京师，这些部队难以抽调。鸦片战争中，也没有动用。

二、各将军、都统、副都统统辖的驻防八旗，相对集中，但一处不过数千，除日常官府勤务外，又有守城之责。鸦片战争中，此类兵丁调出不多。

三、各省督抚直接辖有督标、抚标，人数不多。这些部队虽无明确的守土之责，但所担负的各种官府勤务是很繁重的。提督为一省军事首领，所辖提标虽较督标、抚标为多，但其中相当部分有守土之责。

四、清军的主要兵力是由镇而协而营，最后以营为基础分驻各地。据《清朝文献通考》、《清朝通典》等官书，清军除在一些较大城市驻有两三营或更多一些外，各地通常只有一营或不足一营。他们专驻一地而专防一处，守土之责十分明确。第一次定海之战时，定海镇总兵竟以其部“专管巡防洋面，无城守之责”为理由，“不肯退保城池，以致县城失陷”。^[50]

五、分驻在各地的清军，不是整营整营地驻处在一起，而是分成更小的单位散在城、汛、哨、卡，多则数百人，少则数人。最为分散者，有如湖南镇筴镇，额设兵丁4107人，“分布汛塘六十七处，驻守碉卡关门哨台七百六十有九”。^[51]

清军布防驻守如此分散，担负勤务差役如此繁多，自有其原委。

清朝长时期是没有警察的，警察事务由军队承当。看守仓狱要地、各处值班派差、解送钱粮罪犯、维持地方治安成了清军平日的主要任务。从鸦片战争时期一些将军督抚的奏折中，可以看出这一点。直隶总督琦善在英舰抵达白河口时奏称：

天津存兵共止八百余名，除看守仓库、监狱、城池暨各项差使外，约止六百余名。……况现值空重漕船，往来络绎，防范稽查，在在需人。^[52]

盛京将军耆英称：

……省城西额兵五千二百余名，其各项差徭繁多，在在需人。又边外卡伦，看守围场封堆等项，每年共需兵九百余名，均应按季轮流派往。[53]

福州将军保昌等称：

省城旗绿营兵，除向例各处值班外，实存兵一千零四十名。[54]

除此之外，就是“弹压地方”，镇压遍于全国时起时落的人民反抗斗争。清军承担的这些任务，加上当时的交通条件造成的运兵困难，客观上要求它分散驻守。从另一方面来看，强兵悍卒始终是封建统治者的心头大患，分散布防更有利于维持其统治。龙汝霖奏山西清军时称：

除抚标及两镇额设兵丁外，分成四十余营，再分州县之城守汛塘，以为协守城池、监狱及查办拿盗贼、护送粮饷、递解人犯、传递营中公文之用。立法之初，原以为承平无事，一则散强悍之徒，使无尾大不掉之患；一则塞空虚之防，使无照顾不及之虞。其用意至深且远。[55]

清代的军制明白地说明了清军利于分散“治民”，难以集中御外。封建统治者在制定军制时，着意于“防民防贼”，并未留有大批机动部队随时应付大规模的对外征战。清立国后历次战争，除康熙年间与俄罗斯外，皆为国内战争。此类战争的结果不是军队的集中，而是更加分散，“弹压”之军遍于全国，即所谓防患于未然。事实上，这些分散的小部队对下级官吏很有用，使他们能有一定的武力来维持其统治。英国等西方列强东来，最初引起的不是军事冲突。西“夷”的坚船利炮肆虐于中国大地，还是第一次。

清军布防的分散和承担的任务决定了：一、清军不可能全数用于征战，清军额设兵丁同派调出征的防兵是两个不同量的概念；二、清政府调不出一支完整的部队，酌量抽调是调集兵力的唯一办法。鸦片战争中，调派的援军遍及全国，除新疆、蒙古外，各地都派出了部队。从大的方面来看，战区四省及天津、安徽等地所得援兵是从各省各将军都统属下数百上千地合成一军；从小的方面来看，一地援军也是从各标营汛卡数百数十甚至数人拼凑而成，没有整个建制单位全部调出的。

问题还在于，既然只能是抽调其中的一部分，那么，鸦片战争时期，在维持封建统治秩序的前提下，用这种抽调的方式，究竟能抽调出多少呢？

先看沿海数省的情况。英军在沿海各省侵扰，清政府三次下令沿海各省加强海口防务：第一次是定海失守后，而英军从天津南退后下令撤防；第二次是虎门失守后，而奕山广州战败谎报军情，再次下令撤防；第三次是厦门失守后。沿海各省从本省非交战地区抽调兵力加强海口防务的兵数，可见下表：

单位：人

省份	额设兵丁	第一次定海失守后	虎门失守后	厦门失守后
直隶	38 280		6 790	一万零数百
山东			3 000 余	3 000 余
江苏		7 800		
浙江	37 565	7 900	约 10 000	约 10 000
福建	61 675		13 000 余	15 000 余

从上表可见，沿海各省除原在海口部署之兵外，抽调非战区的兵丁最多不过占额兵的四分之一强。上述数字可视为最大抽调兵丁之数，因为各该督抚在抽调了上述兵丁后纷纷奏称“实无一兵可调”。抽调比率最低者为山东，而山东巡抚于1842年1月28日奏称：

一切巡防盗贼，护卫商旅，以及催趲空重粮船，递解饷鞘人犯，在在均资兵力。今岁夷船未经北驶，故各口岸调防弁兵止于三千余名，在沿海尚形单薄，在腹地已涉空虚。……而冬令撤防之际，正内地缉匪紧要之时，沿海虚设多兵，徒令坐食，而腹地处处兵单，不敷差遣。臣通盘筹计，惟有仍循旧制，就现在额兵，择近酌调，分年换防，庶可稍节糜费而均劳逸，且于海疆腹地，亦不致有顾此失彼之虞。^[56]

山东抽调兵仅占额设六分之一，就无法维持地方治安，只得调回一些来。沿海各省额设兵丁虽多而不敷用，原因正在于此。

再看内地各省的情况。内地各省因本省无战事，能够抽调的兵丁要多于沿海。鸦片战争时期，内地各省抽调兵数合计为51200名，^[57]占各省额设兵丁比率1.25%至36.83%不等。比率高者，多为邻近战区省份，如安徽抽调援兵3500名，占额设兵丁的36.83%；湖北抽调7300名，占35.3%；江西抽调4000名，占31.83%；河南抽调4000名，占25.82%。其后为陕西抽调5700名，占22.8%；四川抽调7000名，占22%。抽调比率较低的有下列省份：广西抽调3000名，占13.26%；湖南抽调2500名，占9.16%；贵州抽调2500名，占6.18%；山西抽调1500名，占6.53%；甘肃抽调3700名，占5.34%；云南抽调500名，占1.25%。这些省份抽调比率低，原因既不在路途遥远，湖南、广西距广东，毕竟比四川、湖北近得多；也不在于该省兵丁不够骁勇，乌涌之战，湘兵最能战，陕、甘兵丁则以技勇闻名。这是因为清政府在这些省份大量驻兵，目的在于监视当时清帝国内部的苗、蒙、回等少数民族。此外，吉林、黑龙江、察哈尔也各抽兵2000名。当然，不能认为内地各省抽兵五万余名，是清政府所能达到的最高数字。这个数字虽还能增加一些，但要数倍地增加则是难以办到的。裕谦曾于1841年9月20日奏称：“浙江及附近各省，业已无兵可调。”^[58]由此而论，安徽、江西等省最大抽调比率不过三分之一强。若内地各省皆达到这个比率，也不过再加抽调七万余名。湖南、广西、贵州、云南、山西、甘肃因少数民族问题，抽调比率还要打一折扣。京畿清军难动，东三省、各地驻防还可抽出一些。若如此，清政府不过能再抽调八万余名。

必须说明，上述调兵最大限额是以封建统治秩序不受损害为先决条

件的。清政府在镇压太平天国时，因地方吏治腐败，无统治秩序可言，抽兵比率要大得多。衰败没落的统治集团不会也不可能以全部力量来对抗打着通商、赔款、割地旗号的侵略者，因为这些侵略要求并不会立即冲垮专制统治。而他们与被统治者的矛盾是根本对立的，他们以武力来建立和维持统治秩序。因此，他们宁可与外来侵略者妥协，也不愿发生国内危机。

清军落后的军制使清军束缚于各地，难以调动集中。从清军的军制来考察，就不难理解，数量庞大的军队，调兵并非易事。

二、关于装备

除了必须握有相当数量的部队和明确的战略思想指导外，集中兵力还要求：一、预定战场；二、快速运兵。预定战场是为了决定集中兵力的方向、地点。快速运兵即调兵速度是集中兵力的重要保证。这两点都与装备有着直接的关联。

从当时的中外记载来看，鸦片战争时期清军使用的装备与清开国初年差不多，与英国侵略军比较，差距甚远，水师尤甚。1840年8月13日，祁寯藻、黄爵滋、邓廷桢等奏称：

查各省水师战船，均为捕盗缉奸而设，其最大之船，面宽仅二丈余，安炮不过十门。夷船大者载炮竟有数十门之多，彼此相较，我船用之于缉捕则有余，用之于攻夷则不足，此实在情形也。[59]

这样的舰船无法与“船坚炮利”的英国海军相抗衡。除颜伯焄外，几乎所有清军将领都认为，若在海上交锋，是以英军之长击己之短，绝无胜利希望。因此，他们制定的战略方针基本上是一致的，这就是：收缩水师，加强沿海炮台，在陆路与英军交战。

这种被迫采用的以守待攻的战略使清军丧失了主动权，无法预定战场。英军倚仗着坚船利炮，在海上任意往来，他们决定了战争的时间、方向、规模。他们愿意在什么时候打，就可以在什么时候打；愿意在哪儿打，就可以在哪儿打。兵力集中十分容易。清军因无得力舰船，无法在海上主动交战，只得处处设防。英舰船一出动，千里海防线，几十个重要海口都必须加强防守。这样，经过努力而从各地抽调来的增援部队不可能集中抗敌，而只能分散到各个海口去。裕谦的话，正说明这一点：

浙省防兵，统计虽有一万五千余名，系连各该处额设官兵之请给盐菜者一并计算。实在镇海、定海二处，除去本营额设官兵外，各止调派外营外省兵三千余名。乍浦地方，除驻防八旗官兵外，止有调防兵八百余名。其余四五千名，分防沿海各口，自一二百名至数百名不等，本形单薄。现在逆夷四出纷扰，处处吃重，据各该地方官纷纷稟请添兵策应，固属实在情形。但奴才通盘筹画，浙江及附近各省，业已无兵可调，且该逆游魂海上，朝东暮西，飘忽不

定，设我闻警调派，水陆奔驰，尚未行抵该处，而该逆又顾而之他，徒然疲于奔命，适堕其术。[60]

处处吃紧、处处把守、处处兵单。浙江重要之地有三处，定海、镇海、乍浦；海口有十余处。万余援兵分散派防，各处仍不足恃。这就是说，清军每战都保持与英军相等的兵力，就得将几十倍于英军的兵力分散布置在沿海数省几十个重要海口上，而绝不能将这些兵力集中调往一地与英军决战。装备落后导致清军无法预定战场，难以集中兵力。

英军的舰船不仅是作战手段，同时也是运输手段。它能快速地开赴一地，并把陆军也运往该地。这使得英军的机动性强，兵力集中速度快，在战争中兵力重复使用次数多。鸦片战争中，英国侵略军的一些海军舰船和陆军团队几乎参加了鸦片战争的所有战役。一艘军舰使用两次等于两艘，一名士兵参加两次战斗等于两名。

鸦片战争时期清军的调动很大程度上靠步行。由于道路狭窄和船只车马数量有限，一两千军队都不能集团行动，而要分成数起，每起二三百人，隔日行走。装备如此之差，依靠两条腿跨越数省甚至半个中国，速度之慢不难想象。笔者据《筹办夷务始末》（道光朝）、《林则徐日记》等书，统计了20起援兵速度，仅举几例：

一、1841年1月6日道光帝命湖南、贵州各调兵1000名，四川2000名往广州。湖南兵51天后到达，贵州兵47天后到达，四川兵79天后到达。

二、1841年10月26日道光帝下令四川调兵2000名往浙江，96天后，到达头起380名，以后各起陆续到达，110天后，末起300名尚未到达。

三、1841年11月16日道光帝下令陕西、甘肃各调兵1000名往浙江。74天后，到达头起380名，89天后，末起250名尚未到达。

以上仅是一些例子，从笔者所作的统计中，可以推算清军大概的调兵速度：邻省约三四十天，隔一二省约50余天，隔三省约70天，隔四省则在90天以上。上述时间仅为道光帝下令至该兵到达为止，如果从各该将军、督抚由于战局吃紧而请求救援起算，时间就更长了。如此缓慢的调兵速度，使清军丧失了本国本土的有利条件。当时英国海军的舰船从南非的开普敦开往香港，只需60天左右；从印度开来只需三四十天；即使从英国本土开来也只有四五个月。蒸汽机的使用，汽船的出现，又大大加快了英军进军的速度。璞鼎查从英国到孟买只用了32天，而从孟买到香港只航行了25天。由此推算，假如英侵略军在舟山派汽船到印度去调集援军和军需品，来回时间几乎相同于从四川调兵到广东或从陕甘调兵到江浙。方便快速的舰船使英军漫长的补给线缩短了；而装备落后则延长了清军援兵的路程。先进的科学技术在战争中发挥了巨大的作用。

清军的调兵速度，跟不上英军军事行动的展开。英军第一次从广东

水域出发，攻陷定海，兵临白河，只花了35天；第二次从香港出发，攻陷厦门、定海、镇海、宁波数城，只费了53天。而清军呢？举广东战局为例，早在沙角、大角之战前，道光帝就命调兵4000名，得知沙角、大角失守后又调兵8000名，到50天后虎门之战时，援兵仅到2000名，1841年3月英军兵临广州城下，援兵开到只3000名。这样的调兵速度又谈何集中兵力、抓住战机呢？再如浙江战局，道光帝接到厦门失守、浙江吃紧的消息后，便陆续调兵浙江，而到定海、镇海、宁波三城沦陷时，援兵仅到裕谦所调江宁旗兵800名，其余什么时候到达渺无音讯。杭州将军奇明保、浙江巡抚刘韵珂焦虑万分地奏道：“惟浙省此时，无一兵可调，……历次奏调之寿春、江西、湖北等处官兵，均尚未到”，表示对战局的胜利毫无信心。道光帝阅此朱批：

览至此，汝五中如焚，朕已洞悉。虽业有命将调兵之旨，以辰下而言，总在两月内外方能抵浙。思及此，朕焦急何堪！汝其殚厥心力，设法保守省城，定能仰邀天佑，转危为安，以待大兵之至也。[61]

君臣一筹莫展，只得坐待援军。

还须注意的是，在战争后期，战区邻近省份的军队已抽调得差不多了，如果清政府还要再抽调兵力，则须从遥远的西北和西南调，时间要在70天以上。江宁将军德珠布、参赞大臣特依顺都曾要求调拨西安、宁夏满营救援，皆被道光帝以“道路遥远，缓不济急”而拒绝了。奕经在浙江惨败、江苏危急时承认：

逆船乘风扬帆，虽数百里瞬息可到。我兵调拨接引，陆路则狭窄难行，水路则河狭船小，行走亦复迟滞。彼处之救兵未来，而此处之守兵已溃，其势有必然者。

他也提不出别的办法，还是要求道光帝从陕甘再调“劲兵二三千”，道光帝批道：“正所谓缓不济急，梦呓之谈耳。”[62]

三、关于财政

鸦片战争时期清政府的财政困难，限制了战争的规模，也影响清军兵力的集中。

嘉庆年间，清政府为镇压白莲教起义，前后凡十二年，耗去军费约两亿两。[63]从此清政府的财政陷入危机。道光年间，财政收入常不足额。1839年7月16日，道光帝在上谕中称：“据户部查明，积年渐久，延欠频仍，综计欠解银数，除盐务悬引未完及帑利等款，准其分别展缓外，其余拖欠有二千九百四十余万两之多。”[64]这个数字是非常大的，约占当时清政府一年财政收入的五分之三。1840年的户部银库存银，从雍正、乾隆年间的六七千万两下降到10349975两，次年又减少44%，为6796037两。[65]

财用匮乏对调兵行动影响极大。清军的调动，用费浩繁，这些费用，主要有三项。一、整装银（出征营伍整顿行装费），按《钦定户部军需则例》规定：调派京营满洲出征，官弁整装银按俸一年或两年，兵丁整装银40两；东三省满营，官弁银80至350两不等，兵丁银30两；各省驻防满洲、蒙古，官弁按俸一年，兵丁银10至20两；各省绿营，官弁按俸一年，兵丁银6至10两。二、盐菜口粮（盐菜银为出征官兵的菜金），按《钦定户部军需则例》，官弁按品级大小，每员每日支盐菜银1.5两至12两不等，兵丁则满洲每月银2.5两，蒙古银1.5两，绿营银1.3两；口粮则不论官兵，每人每日支口粮米八合三勺。官又可按品级大小，每员随带跟役2至60名不等，兵丁为满洲、蒙古每两名合给跟役1名，绿营每10人合给3名。跟役每名每月支給盐菜银5钱（绿营军官之跟役不支），口粮米与官兵同。三、车船行粮路费等银。[66]这是一笔巨大的费用。仅广东一省，从1841年2月14日到1843年3月16日这一年零一个月的时间，就花去战费银3902879两。此后留外省官兵4840名，调本省官兵2670名，再雇勇26000名，每月需银139200两。[67]整个鸦片战争时期，清政府共花战费约2000余万两。[68]

部库支绌，军费浩繁。鸦片战争已与康、乾年间的征战不同。征调之际，统治者不得不认真考虑用费。财政困难是导致道光帝忽战忽和的重要因素。因此，统治者总是尽可能地少抽调一些兵丁，尽可能地晚一些抽调。缓慢的调兵速度并未使清政府提前准备，在战前两三个月将援兵调赴海口，使援兵能不误战机；一旦战局有所和缓，道光帝就下令撤防。1840年9月29日道光帝获悉白河口的英舰队已退过山东洋面，便不顾英军仍霸占定海，且大批集结于广东海面，下令沿海各省撤防。在道光帝的命令下，苏、浙、粤等沿海省份纷纷撤军，林则徐也被迫将驻守虎门的兵勇裁撤2000名。三个月后，广东局势日趋危急，道光帝只得再下令加强海口防务。1841年7月21日，道光帝在接到奕山所谓“洋务大定”的假报告后，第二次下令沿海各省撤防。山东、直隶、奉天等省遵令裁撤防兵。而裕谦接到两广总督祁埭的咨文，得知英军“有新到兵船、火船，一俟齐集，即赴浙江”，向道光帝要求江苏、浙江两省调防兵缓撤，结果遭到驳斥，道光帝批道：“不必为浮言所惑，以致糜饷劳师。”[69]1842年9月道光帝得知和议已成，便命北方撤兵，次月，沿海七省形成撤兵的高潮，所有外省及本省调防兵在此时都奉命撤回营伍。而在此同时，英军只是退出长江，逐步南下香港，军事威胁并未解除。从道光帝和各将军督抚的言论来看，这三次撤兵的目的只是一个——“以节糜费”。

结 论

从兵力总数来看，清军比英国远征军多几十倍，在战争初期，甚至

多达百倍，但它驻防分散，机动作战能力差，兵力集中十分困难。鸦片战争时期清军调兵总数仅占其总兵力的八分之一左右（包括沿海、内地各省抽调支援海口的兵力），已经使清政府花费了很大的气力。清军的军制、装备和清王朝的财政困难，又使清政府难于再及时抽调大批军队应战。从地理上的距离来看，英军远离后方，自然给兵员补充造成种种困难，但清军因装备落后和交通条件恶劣，使它面临的困难甚于英军。这样，在总兵力上占绝对优势的清军到实际作战时，就难以保持其在兵力上的优势，甚至还处于劣势。

清军是一支装备落后的军队。它对付揭竿而起、组织涣散、缺乏作战经验的人民反抗斗争颇有经验，而与西方近代化的军队较量还是第一次。鸦片战争中，清军在兵力上从优势到失去优势，英军兵力虽少而在作战时并不处于劣势，正展示了中土与泰西之间的巨大差别。我们在探索清军如何丧失兵力上的优势时，又可以看出政治制度与经济因素是其最终的根源。

【注释】

[1]Chinese Repository, Vol.9, pp.112, 221; Vol.10, p.545. William Dallas Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843: and of the combined naval and military operations in China: comprising a complete account of the colony of Hong-Kong, and remarks on the character and habits of the Chinese, Vol.1, London: Henry Colburn, 1844, pp.220-221. 三个欧籍团均未足额，其大部兵力2200余名于1841、1842年到达。见 Irish University Press Area Studies Series, British Parliamentary Papers: China, Correspondence, Dispatches, Returns and Other Papers Respecting British Military Affairs in China, 1840-69, Vol.27, p.66.

[2]Chinese Repository, Vol.9, pp.418-419.

[3]Chinese Repository, Vol.10, p.57.

[4]伯兰汉号、先锋号（Herald, 载炮26门）、纳姆罗号、巡洋号、保皇党号（Royalist, 载炮10门）、测量船青春女神号、武装蒸汽船洪哥厘号（Hooghly）。

[5]都鲁壹号、卑拉底士号、钱米任号（Chaneleon, 载炮10门）、测量船司塔林号。

[6]皋华丽号（Comwallis, 载炮74门）、克里欧号（Clio, 载炮16门）、运兵船丘比特号。

[7]布朗底号、摩底士底号、海阿新号、培里康号（Pelican, 载炮18门）、哥伦拜恩号、阿尔及林号、测量船班廷克号（Bentinck）、武装蒸汽船皇后号、复仇神号、西索斯梯斯号（Secostris）、弗莱吉森号（Phlegethon）。

[8]Chinese Repository, Vol.11, pp.116-119.

[9]Chinese Repository, Vol.12, pp.46-55.

[10]Irish University Press Area Studies Series, British Parliamentary Papers: China, Correspondence, Dispatches, Returns and Other Papers Respecting British Military Affairs in China, 1840-69, Vol.27, p.65.

[11]Chinese Repository, Vol.11, p.676; Irish University Press Area Studies Series, British Parliamentary Papers: China, Correspondence, Dispatches, Returns and Other Papers Respecting British Military Affairs in China, 1840-69, Vol.27, p.65.

[12]W.D.Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840-1843, Vol. 2, pp.511-512.

[13]马士：《中华帝国对外关系史》，第1卷，第331页注2。

[14]Irish University Press Area Studies Series, British parliamentary Papers: China, Correspondence, Dispatches, Returns and Other Papers Respecting British Military Affairs in China, 1840-69, Vol.27, p.68.

[15]广东绿营兵数为1841年之数(见《筹办夷务始末》〔道光朝〕,中华书局,1964年,第3册,第1330—1332页,穆彰阿奏附表)。但该表仅列14省,江苏、浙江、福建、山东未列入。此引江苏、浙江、福建绿营兵数为1849年之数(见《清史稿》,第14册,第3926页)。笔者曾将穆彰阿附表中14省兵数与1849年各该省兵数相比较,发现几乎完全一致。由此可见,此引1849年福建、浙江、江苏三省绿营兵数与鸦片战争时期的兵数不会相去太远。

[16]鸦片战争时期,一些将军、督抚、副都统在奏折中提到江宁、镇江、杭州、乍浦四城驻防旗兵之数。数字为:江宁3560名,京口(镇江)1185名,杭州2000余名,乍浦1841名(见《筹办夷务始末》〔道光朝〕,第2册,第857页;第4册,第1604、1843、1920页)。但缺广州、福州两城。此两城驻防兵数参阅《清朝文献通考》、《清朝通典》,福州驻防含水师营约2400名,广州驻防含水师营约3800名(见《清朝文献通考》,商务印书馆,1936年,第6475、6511页;《清代通典》,商务印书馆,1935年,第2540页)。按《清朝文献通考》、《清朝通典》皆成书于乾隆年间,数字未必与鸦片战争时期兵数相符。但清朝军制一旦确定,更动很少,更动的幅度亦很小。鸦片战争时期江宁、镇江、杭州、乍浦四城旗兵数与《清朝文献通考》、《清朝通典》所载之数大致相同。

[17]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第1159页;第3册,第1246页。

[18]各表均据《筹办夷务始末》(道光朝)有关文件统计,并参阅《清宣宗实录》道光二十年至二十二年。

[19]《筹办夷务始末》(道光朝),第1册,第325—326页;第2册,第946页。

[20]Lord Jocelyn, Six Months with China Expedition, London: John Murry, 1841, p.55.

[21]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第695页。

[22]《丛刊·鸦片战争》第2册,第563页。

[23]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第817—821页。并参阅该书第3册,第1292页。

[24]Chinese Repository, Vol.9, p.648; Vol.10, pp.37-43; Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp.258-260.

[25]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第844页。

[26]同上书,第4册,第1879页。

[27]同上书,第2册,第1101页。

[28]《丛刊·鸦片战争》,第2册,第564页。

[29]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第814页。

[30]Chinese Repository, Vol.10, pp.176-179; 宾汉:《英军在华作战记》,转引自《丛刊·鸦片战争》,第5册,第178—185页。宾汉书称:“幸好士爵士和由大船的水兵和海员组成的三千人登陆。”此处三千人当误。一、从当时的作战行动来看,水兵和海员不可能组成三千人的队伍;二、幸好士一路仅伯兰汉号、麦尔威厘号、皇后号和三只小船,无法载运三千人登陆。《中国丛报》称:“幸好士率领伯兰汉号和麦尔威厘号水兵组成的三百人登陆”。此说更为可信。幸好士率领的登陆部队,是数支登陆部队中的一支。又,该文最初发表时未查到英文原书,后查到,数字确为300人。“三千人”当为翻译或印刷所误,见原书John Elliot Bingham, Narrative of the Expedition to China: from the Commencement of the War to Its Termination in 1842; with Sketches of the Manners and Customs of that Singular and hitherto to almost Unknown Country, London: Henry Colburn, 1843, Vol.2, p.60(参见本书《虎门之战研究》)。

[31]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第845、854页。

[32]Chinese Repository, Vol.10, pp.120, 179.

[33]参阅阮元等纂:《广东通志》,商务印书馆,1934年影印本,卷一七四,《经政略十七·兵制二》,瑞麟等纂:《广州府志》,光绪五年刊本,卷七三,《经政略四·兵防》。

[34]Chinese Repository, Vol.10, pp.340-348, 390-401, 535-550; Bernard, Narrative of the Voyages and

Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.2, p.36.

[35]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第879—880页；第3册，第1286、1457、1571页。

[36]Chinese Repository, Vol.11, pp.148-157; Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.2, p.145-146.

[37]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第946、962页。

[38]宾汉：《英军在华作战记》，转引自《丛刊-鸦片战争》，第5册，第262—264页。

[39]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第1148页；第3册，第1164、1265页。

[40]Chinese Repository, Vol.10, pp.627-628; 宾汉：《英军在华作战记》，转引自《丛刊-鸦片战争》，第5册，第268页。

[41]《筹办夷务始末》（道光朝），第4册，第1657页。

[42]Chinese Repository, Vol.11, pp.116-119.

[43]Chinese Repository, Vol.11, p.497; 宾汉：《英军在华作战记》，转引自《丛刊-鸦片战争》，第5册，第280页。

[44]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1249—1253页；第4册，第1655、1818、1821页。

[45]宾汉：《英军在华作战记》，转引自《丛刊-鸦片战争》，第5册，第291页；Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.2, pp.317-318; Chinese Repository, Vol.12, pp.248-252.

[46]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第1070页；第3册，第1284、1360、1387、1440、1623页；第4册，第1912页。

[47]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.2, pp.359; Chinese Repository, Vol.12, pp.287-294.

[48]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第857页；第4册，第1920、2101、2115、2117页。

[49]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.2, pp.399-400; Chinese Repository, Vol.12, pp.341-352.

[50]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第946页。

[51]李扬华：《公余手存-营制》，《丛刊-鸦片战争》，第1册，第222页。

[52]《筹办夷务始末》（道光朝），第1册，第358页。

[53]同上书，第3册，第1457页。

[54]同上书，第1260页。

[55]《整顿营务议》，葛世澹编：《皇朝经世文续编》，上海久敬斋，光绪二十七年，卷六二，兵政一，第9页。

[56]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1578页。

[57]除表一、表二、表三提及三省外，还有调往山海关、天津一带10000名；调往锦州一带1000名；调往安徽芜湖1000名；调往江苏尚未到达2000名。此数又未将齐慎由川赴粤所带数百名兵计算在内。

[58]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1210页。

[59]《筹办夷务始末》（道光朝），第1册，第364页。

[60]同上书，第3册，第1210页。文中“防兵”，指本省及外省调出增援的兵丁，并包括各该处额设兵丁。

[61]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1308—1309页。

[62]《筹办夷务始末》（道光朝），第5册，第2187、2189页。

[63]《清史稿》，第13册，第3709页。

[64]《清实录》，第37册，第1064页。

[65]中国社会科学院经济研究所藏清代钞档。转引自彭泽益：《论鸦片赔款》，《经济研究》，1962年第12期。

[66]《军需则例》对此亦有具体的规定。就规定而言，很难得出实际概念，此举一例：一八五六年盛京过境吉林、黑龙江官兵、余丁“共一千八百三十员名，所需车价银二万三千二百三十七两五钱，骑马草粮银三百两，尖宿饭食银三千三百七十六两三钱一分九厘，统计需银二万六千九百十三两八钱一分九厘”（盛京将军庆祺等奏，咸丰六年十一月二十六日，《宫中档军务类军需项》，4/1/1/858/6）。兵数不到二千，过境仅止一省，应付即如此之巨。数万大军，横越数省，费用不难想象。此虽鸦片战争之后的事情，亦可供参考。

[67]《筹办夷务始末》（道光朝），第4册，第1719页。

[68]此是本文当年的结论，后统计档案，得出结论为银3000余万两。见本书《鸦片战争清朝军费考》。

[69]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第1127、1129页。

第二次鸦片战争清军与英、法军兵力

兵力是决定战争胜负的重要因素之一。兵力的强弱，不在于绝对数字，而在于比较。本文试图说明，第二次鸦片战争中清军与英、法侵略军双方各自的兵力及其对比。

第二次鸦片战争的一个重要特点是，清军的抵抗是局部的，而不是全国范围的，仅在广州地区、京津地区与侵略者流血鏖战，而在上海、宁波、厦门、福州、舟山、大连湾、芝罘等地却与英法联军猫鼠同床，和平共处。因此，作者除了注意清王朝的总兵力外，主要把眼光放在作战地区已经集结的兵力上。这是就兵力部署的地区而言。

从战争发展的时间顺序来看，英、法两国派遣的侵略军，其兵力始终处于变化之中，其趋势是增强；清军在作战地区的兵力先后变动也很大。

为了准确地得出第二次鸦片战争中清军与英、法军队实际兵力的概念，作者将这次战争根据其军事行动划分为四个阶段，具体地说明各个阶段在作战地区的双方总兵力及各次战斗双方投入的兵力。考虑到英、法军队机动性强，对其在华总兵力也加以说明。

广州地区军事冲突阶段（1856.10—1857.6）

1856年10月8日发生了“亚罗号”事件。不久，驻香港的英军即对广州地区实施军事行动。此一时期的作战，又称“亚罗战争”。是时，英国在香港的陆军约700人，^[1]后陆续增加，至次年7月3日为1484人，其中病号242人。^[2]需要说明的是，1857年1月10日，英驻华公使包令（J.Bowring）向英驻印度总督坎宁（Lord Canning）要求派援兵5000

人。^[3]4月，英国政府决定开战，从本土、印度、新加坡等地派出大批军队；但5月间印度爆发了士兵起义，这不仅使印度派不出侵华军队，而且已经到达香港的部分英军也被全权代表额尔金送回加尔各答。在此期间，英在东印度及中国地区的舰船数目如下表：^[4]

表一

时间	螺旋桨蒸汽动力	明轮蒸汽动力	其他动力	合计（艘）	舰上官兵（人）
1856.9	2	1	13	16	3 360
1856.10	9	1	13	23	3 945
1856.12	11	3	12	26	4 354
1857.4	18	3	12	33	5 902
1857.5	36	4	14	54	7 357
1857.7	38	5	17	60	8 580

这里所说的东印度是指东南亚，即马来群岛一带；所说的中国包括香港和通商的五口。这支舰队的总部设在香港，当时的司令是海军少将西马廉各厘（M.Seymour），其主要舰船亦在香港。

与英军相对抗的清军，以广东全省计，共约7.4万余名；^[5]以这一阶段英军的侵略地区，即从虎门、广州至佛山珠江沿岸地区计，共约2万名。^[6]

这一阶段，较大的战斗有三次。

第一次广州之战 1856年10月22日英海军司令西马廉各厘率领英舰3艘，载炮共17门，越过虎门，攻破广州外围数处炮台，25日占领海珠炮台。是时停泊在广州商馆前还有载炮17门的英舰2艘。27日起，英军炮击广州，29日少数英军攻入城内，旋退出。^[7]驻守广州的清军驻防八旗、抚标、广州协标及部分督标共约1万余人，^[8]另调大沥等处雇勇5000人。^[9]

虎门之战 英舰6艘，载炮共179门，于1856年11月12日攻占了横档炮台，次日又占领了虎门其他炮台。^[10]驻守上、下横档炮台的清军约700人，驻守虎门其他炮台的清军约1000余名。^[11]

佛山水道之战 1857年清广东水师琼州镇总兵黄开广募到红单船60艘，合之巡船约100余艘，拟与英舰在珠江上交战。^[12]6月1日，英舰队进攻清水师战船，追至佛山。^[13]当时指挥进攻的司令克派尔（H. Keppel）称英舰队有各类军舰17艘，官兵2600名。^[14]

这一阶段，英军因兵力不足，战斗规模不大。这些战斗对整个战局

的影响亦较小。

第一次全面作战阶段（1857.7—1858）

1857年7月1日，英国全权代表额尔金（Earl of Elgin）到达香港，因兵力不足于战，法国全权代表未到，不得不返回加尔各答。至是年11月，英国在基本控制了印度局势后，兵力转用中国战区，海军在华各类战舰达49艘，共载炮549门，舰上官兵6400余人。这些舰船在香港21艘，共载炮153门，舰上官兵2500余人；广州附近的珠江上23艘，共载炮310门，舰上官兵3200余人；上海、宁波、厦门、福州共5艘，共载炮76门，舰上官兵700人。^[15]英在香港的地面部队约三四千人。^[16]法军此时也先后到达，共有各类战舰12艘，共载炮216门。其中在香港1艘，载炮18门；在澳门9艘，共载炮146门；在上海2艘，共载炮52门。

第二次广州之战 1857年12月，英法联军进攻广州：15日，强占与广州隔珠江相对的河南，参加这一行动的有英舰8艘，登陆水兵600名；法炮艇3艘，登陆水兵130名。^[17]28日起，英法联军进攻广州，次日占领。登岸参战部队包括英陆军800名，水兵2100名，海军旅1829名；法海军旅950名，共计5679名。^[18]在珠江上配合登岸作战实施炮击的英法舰艇20余艘。^[19]此时，清军在数量上与一年前无甚变动。但经第一次广州之战、虎门之战后，从虎门到广州珠江上诸炮台尽被毁坏；经佛山水道之战等水上交锋，清军在珠江上的水师已被打垮，残部开往西江。其时惟广州一处能战守。广州守军仍约1万人。募勇数量减少，约为3000人。^[20]

1858年5月，英海军在华各类军舰达50艘，载炮共619门，舰上官兵6300人；法海军在华各类军舰15艘，共载炮230门。^[21]其大批舰船集结于北直隶湾，英舰15艘，载炮192门，舰上官兵2054人；法舰11艘，共载炮164门。^[22]

第一次大沽之战 1858年5月20日，英法联军进攻大沽炮台。攻击北岸炮台的为英舰鸬鹚号、法舰霰弹号、火箭号，登陆部队英军289人，法军168人，共计457人；攻击南岸炮台的为英舰纳姆罗号、法舰雪崩号和龙骑兵号，登陆部队英军371人，法军350人，共计721人；英炮艇弗姆号、坚固号、鸨号、莱文号、负鼠号、斯莱尼号载送登陆部队，并以炮火支援战斗，斯莱尼号是英法联军这次战斗的指挥艇。^[23]直隶绿营额兵4万余名，^[24]但驻防大沽的大沽协额兵仅1600余名。^[25]清政府在战前已加强了大沽海口的设施，派拨援兵6000余名。其中京营兵2000名，^[26]督标、提标兵各500名，天津镇兵3200名。^[27]此外，调天津勇

1000名，[28]又募本地勇1000余名，[29]统计大沽一带兵勇近万名。第一次大沽之战时，防守大沽南北岸四座炮台与英法联军交手之清军近3000名，[30]其余分驻在炮台后路之新城、新河、于家堡、海神庙等处，距炮台两三里至二十里不等，原来意图为呼应支援，实际上在战斗中大多闻炮溃逃，并没有起到任何作用。

第一次大沽之战失败后，清廷震动，急忙调兵前往通州等处扼守，以防英法联军北上。据《筹办夷务始末》（咸丰朝）等有关资料统计，1858年5月21日即大沽炮台失陷后的第二天至6月15日，清政府调京师、察哈尔、密云、热河、黑龙江、吉林、蒙古哲里木盟和昭乌达盟、盛京、直隶宣化镇等处兵共14900名。其中调赴通州一带防堵的9900名，调赴南苑防堵的4000名，调赴山海关防堵的1000名。其具体调动的的时间、兵数、地点可见下表：

表二

命调时间	调出地	调入地	兵数	说 明
1858.4.15	察哈尔	山海关	2 000	5月21日命其中1 000名往通州，6月15日命另1 000名往通州。7月9日命撤1 000名，另1 000名在张家口听命。11月全撤
1858.4.5	京师	大沽	2 000	7月19日命撤回
1858.5.21	绥远城	通州	1 000	7月19日调天津迤东，11月25日撤回
1858.5.21	热河	通州	500	咸丰帝原调1 000名，实调出此数。11月20日撤回
1858.5.21	密云	通州	500	11月20日撤回
1858.5.21	京师	通州	1 500	11月20日撤回
1858.5.27	察哈尔	通州	1 000	兵部误咨调出，7月19日撤至张家口
1858.5.29	吉林	南苑	500	8月16日改调往天津，11月25日撤回
1858.5.29	黑龙江	南苑	500	8月16日改调往天津，11月25日撤回
1858.5.29	哲里木盟	热河	1 000	6月3日改调往南苑，9月25日撤回
1858.5.29	昭乌达盟	热河	1 000	6月3日改调往南苑，9月25日撤回
1858.6.1	京师	通州	900	7月19日撤回
1858.6.1	密云	南苑	500	后调往通州，7月19日撤回
1858.6.1	宣化镇	南苑	1 000	后调往通州，11月25日调大沽，12月7日撤回
1858.6.15	盛京	山海关	1 000	11月撤回

注：本文有关清方兵力调动的七表（表二至表八），皆据《筹办夷务始末》（咸丰朝）、《丛刊·第二次鸦片战争》第3、4、5册有关文件统计。

《天津条约》签订后，各地调防纷纷撤回，至是年12月7日撤尽。

换约作战阶段（1859）

清军大沽败绩，次年英、法等国进京换约，咸丰帝任僧格林沁为钦差大臣，办理大沽海口防务。大沽协也得以加强，额兵从1600名增至3000名。^[31]僧格林沁抵任后，历次调兵海口。其数目可见下表：

表三

命调时间	调出地	调入地	兵数	说 明
1858.12.8	吉林	大沽	1 000	咸丰帝命次年年初起程，3月到达。1859年2月1日又命吉林兵驻山海关，黑龙江兵500名驻昌黎，500名驻乐亭
1858.12.8	黑龙江	大沽	1 000	
1858.12.8	哲里木盟	大沽	1 000	咸丰帝命次年年初起程，3月4日前到达通州，然后开赴大沽
1858.12.8	昭乌达盟	大沽	1 000	
1858.12.8	察哈尔	大沽	1 000	被僧格林沁派往北塘
1859.2.6	京师	大沽	2 080	
1859.3.20	宣化镇	山海关	1 000	该兵到达后，僧格林沁奉旨将该兵调往安徽、山东，9月2日调往胜保军营
1859.4.14	吉林	山海关	1 000	
1859.4.14	黑龙江	天津	1 000	
1859.6.27	绥远城	大沽	500	
1859.6.27	归化城	大沽	500	

由此至1859年6月第二次大沽之战前，大沽海口等处防堵之清军兵力共14100名。就大沽一处而论，略弱于第一次大沽之战时。其具体部署为：^[32]

大沽一带7000名。其中大沽协兵3000名，京营兵2000名，哲里木盟、昭乌达盟兵各1000名。驻大沽南北炮台约4000名，其余分驻石缝炮台、新城、新河、草头沽等处。由僧格林沁亲自率之。

北塘一带约2100名。其中北塘营兵300名，直隶通永协兵300名，直隶提标兵500名，察哈尔兵1000名。由察哈尔都统西凌阿统之。

山海关一带约5000名。其中山海关本处八旗绿营兵2000名，吉林、黑龙江兵各1000名，直隶宣化镇兵1000名。由山海关副都统定福、墨尔根副都统格绷额领之。

第二次大沽之战 1859年6月，英、法两国公使率舰队北驶。大沽口

外，英舰共有20艘，载炮145门，舰上官兵2000余人；法舰2艘。[\[33\]](#)25日，第二次大沽之战爆发。参加这次战斗的有英军炮艇11艘，载炮共39门，[\[34\]](#)登陆部队600余名；[\[35\]](#)法军1艘炮艇也参加了作战，登陆法军60名。[\[36\]](#)在大沽南北各炮台迎战英法联军的清军满、蒙、汉官兵共4454人。[\[37\]](#)此仗，英法联军惨败。

第二次全面作战阶段（1860）

第二次大沽之战清军大获胜利，咸丰帝、僧格林沁等为预防报复，战后未将各海口防兵撤回。1859年9月后，各海口除本处兵外，留防援兵共8500名，其中大沽4000名，山海关3000名，营城1000名，双港500名。[\[38\]](#)

1859年11月至次年7月，战云密布。咸丰帝、僧格林沁又调兵1.3万名。其时间与兵数开列于下表：

表四

命调时间	调出地	调入地	兵数	说 明
1859. 11. 14	卓索图盟	山海关	1 000	咸丰帝命于 1860 年 2 月 21 日前到达
1859. 11. 14	通永镇	山海关	500	
1859. 11. 14	宣化镇	山海关	500	
1859. 12. 16	热河	大沽	500	
1859. 12. 16	密云	大沽	500	
1860. 2. 1	锡林郭勒盟	察哈尔	1 000	在察哈尔待命备调
1860. 4. 4	山西	天津	2 000	
1860. 5. 29	宣化镇	大沽	1 000	
1860. 7. 14	直隶提标	青县	2 000	1860 年 8 月 1 日僧格林沁命直隶提标兵、热河兵、密云兵及京师兵中 800 名留驻天津，其余察哈尔兵和京师兵 1 200 名调往大沽
1860. 7. 14	京师	青县	2 000	
1860. 7. 16	热河	青县	500	
1860. 7. 16	密云	青县	500	
1860. 7. 16	察哈尔	青县	1 000	

由此至英法联军北塘登陆前，大沽、营城、天津、山海关一带清军兵力为2.9万名，其部署为：[\[39\]](#)

大沽一带10000余名。其中大沽协兵1900名，京营兵3200名，吉林、黑龙江兵各100名，蒙古两盟兵各1000名，察哈尔兵1000名，直隶

宣化镇兵1000名，密云兵500名，热河兵500名。除驻在大沽南北各炮台外，分驻新城、草头沽、新河、唐儿沽、于家堡等处。僧格林沁统之。

营城一带3100余名。其中北塘营及通永协兵约600名，察哈尔兵2000名，吉林、黑龙江兵共500名。由察哈尔都统西凌阿统之。

天津7800名。其中天津镇兵1000名，直隶提标兵1000名，山西大同镇兵1000名，热河兵500名，密云兵500名，京营兵800名，另雇勇约1000名。由长芦盐政宽惠、盐运使崇厚统之。

山海关一带7800名。其中本处八旗绿营兵共约1500名，吉林、黑龙江兵共1300名，直隶宣化镇兵1500名，通永协兵500名，蒙古卓索图盟兵1000名，另雇勇、余丁、团丁共1000名。由正红旗汉军副都统增庆等统之。

一意扩大侵略战争的英、法两国，陆续从本土及各殖民地调派出大批海陆军。至1860年7月底，英海军在华各类军舰达79艘，除泊于香港、舟山、宁波、上海等处共9艘外，其余70艘，全在北直隶湾。^[40]英国在华地面部队总兵力达20499名，其中除步兵外，还有骑兵1000名，皇家炮兵近2000名，工兵400名。这些部队驻在大连湾有11500余名，参谋部及其他人员500余名；驻在香港、广州、舟山等处约7700名；生病者700余名。^[41]法海军在华各类军舰达40艘，^[42]陆军在华总兵力为7620人，其中炮兵1200人，其余大多为步兵；除留在上海等处一小支部队外，驻在芝罘一带约6700名。^[43]8月1日，英军地面部队11000余名，法陆军6700名，在海军的配合下，登陆北塘。

在二十余天内，爆发了三次战斗。

新河之战 1860年8月12日，英法联军从北塘出发，与清军首战于新河。新河清军2000名，分两路迎战。^[44]英法联军投入战斗的实际兵力约8000人。^[45]

塘沽之战 两天后，8月14日，英法联军以大部兵力扑向塘沽，投入战斗的实际兵力不详。驻在塘沽的清军约2000余名。^[46]

石缝炮台及大沽北炮台之战 1860年8月21日，英法联军2500人，在数营炮兵的配合下进攻石缝炮台。^[47]石缝炮台距大沽北炮台约里许，是僧格林沁为“后路策应”而于1858年11月添设的。1859年第二次大沽之战时守兵仅300名，此时驻兵自然有较大的增加，具体人数不明，但较之英法联军，清军不会处于兵力上的优势。石缝炮台失守后，大沽北岸主炮台未经激战，亦失陷。

咸丰帝闻塘沽失陷，当日（1860年8月15日）即调京兵往通州、河西务一带防堵，并调北方各省援兵急驰通州。在短短一个月的时间内，咸丰帝共调京兵1.3万名；调西安、太原、青州、绥远、归化城、宁夏、

热河、密云、察哈尔、吉林、黑龙江、陕西、甘肃、山东、山西、直隶北部各镇、蒙古卓索图盟、昭乌达盟、哲里木盟等处兵2.4万名。其数目可见下表：

表五

命调时间	调出地	调入地	兵数	说 明
1860.8.15	京师	河西务	4 000	由伊勒东阿统带，9月2日撤回京师
1860.8.15	京师	通州	5 000	由瑞麟统带
1860.8.15	西安满营	通州	1 500	
1860.8.15	太原、绥远、归化	通州	1 000	
1860.8.15	热河	通州	500	
1860.8.15	陕西	通州	3 000	其中含谭廷襄调甘肃兵500名
1860.8.15	察哈尔	通州	2 000	
1860.8.15	直隶北部各镇	通州	3 000	
1860.8.15	山东	通州	2 000	咸丰帝命调3 000名，山东巡抚文煜仅凑成此数

续表

命调时间	调出地	调入地	兵数	说 明
1860.8.15	青州满营	通州	500	
1860.8.15	密云	通州	500	
1860.8.22	京师	通州	5 000	归瑞麟军营。9月5日由僧格林沁撤回2 000名
1860.8.23	直隶大名镇	通州	500	8月23日的各地调兵，咸丰帝皆未称具体数，仅命“多多益善”
1860.8.23	山西	通州	1 000	
1860.8.23	察哈尔	通州	1 000	
1860.8.23	热河	通州	300	
1860.8.23	西安满营	通州	800	
1860.8.23	陕西	通州	700	
1860.8.23	绥远城	通州	500	
1860.8.23	甘肃	通州	500	
1860.9.2	卓索图盟	古北口	1 000	
1860.9.2	昭乌达盟	古北口	1 000	
1860.9.2	哲里木盟	古北口	1 000	
1860.9.6	吉林	通州	1 000	咸丰帝命各调余丁1 000名，猎户2 000名。吉林派兵500名，余丁500名；黑龙江选余丁、牲丁派出
1860.9.6	黑龙江	通州	2 000	
1860.9.6	甘肃	通州	2 000	咸丰帝命调猎户，陕甘总督乐斌派兵
1860.9.14	京师	通州	5 000	由胜保统带

僧格林沁在石缝炮台及大沽北炮台失守后，从大沽、天津、山海关带回通州一带的马、步队共1.7万名。

英法联军兵锋不出百里，清军各地援兵多在千里之外。尽管咸丰帝在8月19日、23日两次催促，但到张家湾开战前，除京营、察哈尔、直隶北部各镇等处兵赶到外，大部分援军尚在路途中。通州一带清军共约3.4万名，其中僧格林沁统兵2万名，驻通州前路张家湾；瑞麟统兵8000名，驻通州；胜保统兵6000名，驻通州后路定福庄。

这支清军与英法联军交战两次。

张家湾之战（1860年9月18日）英法联军投入战斗的部队近4000名。^[48]清军中仅僧格林沁一路投入战斗，瑞麟、胜保两路未加入。由于战事仓促突然，僧格林沁统率的部队驻扎较散，难以全数参战。

八里桥之战（1860年9月21日）参战的英法联军约5000名。^[49]清军僧格林沁、瑞麟、胜保三路皆投入战斗。

咸丰帝得知八里桥之战惨败，于9月22日出奔热河行营。三天后，咸丰帝命曾国藩、袁甲三、庆廉、翁同书、傅振邦等选拔南方练勇“克日赴京”。^[50]10月2日又令盛京将军、绥远城将军、山东巡抚、陕甘总

督、山西巡抚、河南巡抚率师勤王。10月10日再饬黑龙江将军、吉林将军派兵内援。北方的勤王之师达1.7万名，其中河南兵数达9000人。详见下表：

表六

命调时间	带兵将领	兵勇数	说 明
1860. 10. 2	盛京将军	1 000	
1860. 10. 2	绥远城将军	500	
1860. 10. 2	山东巡抚	1 000	
1860. 10. 2	河南巡抚	9 000	
1860. 10. 2	陕甘总督	2 000	
1860. 10. 2	山西巡抚	1 500	先为 1 000 名，后添 500 名
1860. 10. 2	吉林将军	500	由盛京将军转达命令
1860. 10. 2	黑龙江将军	500	由盛京将军转达命令

除曾国藩不顾咸丰帝“勿得藉词延宕，坐视君国之急”的命令，拥兵不动外，南方督抚将领共派出练勇9700名。其具体数目见下表：

表七

命调时间	调出地	命调数	实派数	说 明
1860. 9. 25	曾国藩军营	二三千	未派	
1860. 9. 25	袁甲三军营	二三千	一千二百名	
1860. 9. 25	傅振邦军营	数千	1 500	
1860. 9. 25	河南	数千	3 000	
1860. 10. 2	湖北	一二千		由荆州将军德兴阿统带（为勤王之兵，统计见下表）
	山东募勇		1 000	由奕訢札调，时间不详
	山东壮勇		3 000	由瑞麟札调，时间不详

除了奉旨勤王外，自1860年8月27日至12月17日，各地大吏主动要求派兵救援或率师勤王者共十一起，兵勇1.4万名；咸丰帝同意六起，兵勇6000余名。具体情况如下表：

表八

收到奏折时间	请求者	兵勇数	咸丰帝态度	说 明
1860. 8. 27	山海关副都统成保	500	不同意	
1860. 9. 15	宁古塔副都统德楞额	1 000	同意	其在山东带兵镇压捻军、幅军
1860. 10. 2	湖广总督官文等	1 400	同意	由德兴阿统带，初为400名，后添1 000名
1860. 10. 13	陕甘总督乐斌	1 000	同意	宁夏、凉州、庄浪等处兵
1860. 10. 15	山西巡抚英桂	2 000	同意	
1860. 10. 21	察哈尔都统庆昀	五六百	不同意	
1860. 10. 24	宁夏将军奕梁	500	同意	
1860. 10. 24	镶黄旗蒙古都统穆腾阿	100	同意	其在袁甲三军营帮办军务，初次要求未批准
1860. 11. 11	湖广总督官文	3 000	不同意	
1860. 11. 17	署荆州将军富森	1 500	不同意	
1860. 11. 17	漕运总督袁甲三	二三千	不同意	

以上三者合计为3.3万余名。

由于清政府于10月24日、25日分别与英国、法国签订和约，咸丰帝于10月28日开始下令撤军。其时，咸丰帝在大沽之战失败后所调各地援军2.4万名尚未全到，南方兵勇仅到河南3000名，至于勤王之师和各地主动派出的兵勇全都半途折回了。

再论清军兵力难以集中的原因

通观第二次鸦片战争时期清军的兵力调动和各次战斗中双方兵力对比，可以看到几点：

一、英法联军蹂躏之地得援兵相救者，仅京津、大沽、山海关几处。广州城陷两年，未得一兵相助，仅以民团与之对抗。英军11000余名占据大连湾，法军6000余名占据芝罘，朝廷一兵未发，作为有守土之责的地方大吏盛京将军仅调兵1000名往距大连湾五十余里的金州防堵，其余2700名则在田台庄（今营口西北）和省城，[\[51\]](#)山东巡抚调兵2000名往福山防堵，另青州满营兵500名往莱州为后路。[\[52\]](#)区区之数，何以当大敌，结果只是隔岸观火。上海、舟山等地，清政府竟听凭敌军出入，无所举动。咸丰帝只顾自己眼皮子底下，对其他地区的失陷概不派援。

二、京畿地区为国家中枢，得援兵最多。除本处兵及直隶兵外，各地援兵（包括僧格林沁从大沽等处带回所部）几达8万名。因为路途遥远，交通工具落后，各地援兵真正及时赶到战区的很少，绝大部分没有起到作用。

三、第二次鸦片战争中，清军总兵力较之英法联军占绝对优势，但在各次战斗中，并未保持这种优势。本文列出较大的战斗共11次，除第一次广州之战、八里桥之战清军兵力数倍于侵略军外，其他各次战斗双方兵力相距不远。至于新河、塘沽、石缝炮台诸战，反是英法联军在兵力上占了优势。

在战役、战斗中，尽可能地集中兵力，以大吃小，是一般的军事原则。

清军之所以难以集中兵力，作者在拙文《鸦片战争时期的中英兵力》中提出三点原因，即清军落后的军制使清军束缚于各地，难以调动集中；清军落后的装备和交通条件，使清军难以预定战场，快速运兵；清政府的财政危机，难以应付浩繁的军费。^[53]这些到了第二次鸦片战争时期，没有减弱，反而更加剧了。

第一次鸦片战争结束后的十多年中，清政府没有及时地调整它利于分散“治民”、难以集中御外的军制。布防极为分散、承担勤务繁重等特点，决定了清军不可能全数用于征战。京师清军在这一点上表现特别突出。京师八旗、绿营总兵力达14.9万人，^[54]但宫廷勤务特重，前锋营负责宫廷警卫，护军营负责紫禁城、圆明园等处的防卫，健锐营常日备静宜园之守卫，兵力最多的步军营和巡捕五营，主要用于京师的守备和治安，此外还有内外火器营、骁骑营等。曾任兵部侍郎的曾国藩称：“惟外火器、健锐两营稍劲。”^[55]因此，京师八旗在抽调2万名往通州、大沽后，竟无强师。英法联军突破通州防御，兵临北京城下时，僧格林沁称由绵勋、伊勒东阿统带的京师八旗可用于机动作战的兵力仅1万之数。^[56]胜保亦言：“城上守具欠备，且兵力尚单。”^[57]战守皆不足恃，坐待各路援军。援军不至，只得交出城门。曾国藩在此时创立了建制集中、易于征调的湘军，这在清代军制史上是一次变革。

第二次鸦片战争时期，清军使用的装备及交通条件与第一次鸦片战争相比，无甚差别，而英法军队却大为改观。在前次战争中，英海军中蒸汽动力的舰船数量很少，吨位也小，主要用于通信、交通、测量，主要战斗舰只仍为风帆动力。工业革命使其绝大多数舰船使用了蒸汽机（大型舰船多风帆、蒸汽机两套动力），机动性更强，行动更迅速，以其海上优势可任意选择作战时机和地区，居主动地位。而清军被动挨打，兵力调动不及。

清政府的财政状况更是每况愈下。1850年起爆发了太平天国起义，在此前后南方的天地会和北方的捻军纷纷反叛，清政府每年所耗军费动辄数千万两。年年开捐，富商大户无不逃避。1853年行厘金，仍不能应

付庞大的开支。至第二次鸦片战争时，清政府的财政已到了库贫如洗、剜肉补疮的地步。各统兵将领纷以饷尽兵哗告急，各协饷省份又往往以无款可拨上闻。调兵所需的整装银、盐菜银、车船行粮路费等开支，已成清政府的巨大负担。因此，清政府不到万不得已，不肯轻易调出大批援兵，这又致使1860年秋京畿战局危急而援兵未能及时赶到。

除此三点外，最重要的是，清朝统治者并没有把英法联军当作最重要的敌人，他们把清军最主要的兵力放在镇压太平天国、捻军以及各地人民起义的各个战场上。

1856年至1860年即第二次鸦片战争时期，太平天国的风暴席卷长江中下游地区，北方各省捻军声势正炽，南方诸省的天地会等秘密团体此起彼伏。清朝统治者对待国内反叛同对待英、法侵略的态度大不相同。我们可作一比较：

1856年和1857年，侵略军两度侵犯广州，两广总督叶名琛未从省城外调一兵一卒加强省城防卫；而他在镇压广东的天地会起义时，调集、动用了数万清军。

1857年底起，英法联军占领广州，清廷未派援兵收复广州；而在此期间，却以大批军队集结于太平天国占领的南京周围。

1858年5月，英法舰队列阵于大沽口外，相对峙的清军兵勇约1万人，除本处兵勇外，援军不过6000人；而在1853年至1855年对付太平天国北伐军的兵力远不止此数，而此时用于镇压太平天国战场上的清军江南大营、江北大营、曾国藩军营、官文、胡林翼军营等处兵勇则是更多。

1860年4月7日，英法联军次第占据舟山、芝罘、大连湾，清军未作任何抵抗，福山、金州相峙的清军仅以千计；而对付此时山东、河南、安徽的捻军，兵数却以万计，尚惟恐其兵单。1860年8月起，英法联军猖獗于大沽、天津，直犯北京，在此地区清军总兵力合计近20万，而真正能机动作战的不过5万余人；而在太平天国战场上，除了1860年4月被打垮的江南大营6万兵勇外，能机动作战的约10万之巨。

在整个第二次鸦片战争时期，除咸丰帝北逃热河后命曾国藩、袁甲三、傅振邦、官文、庆廉等酌量抽调一些兵勇外，未从镇压太平天国、捻军的众多部队中抽兵以对抗英法联军。1859年5月和7月，反而两次从兵数本不为多的僧格林沁军营调兵镇压捻军。1860年9月30日，逃往热河的咸丰帝收到漕运总督袁甲三请求派穆腾阿回京任职的奏折，廷寄仍称：

穆腾阿帮办军务，现在督攻定远，正当得手之际，若再行他调，诚恐该匪乘虚窜出，又费周章。该都统著无庸来京，惟当督率兵勇，迅克坚城，擒斩渠首，以慰朕怀。[58]

也就在这一天，咸丰帝还收到奕訢等报告英法联军已到北京朝阳门

外的奏折。10月7日，咸丰帝给河南巡抚庆廉的廷寄中称：

前因夷氛猖獗，直犯京师，谕令庆廉迅即统带精兵，星夜前来，合力攻剿，将河南剿匪事宜，交毛昶熙督办。该抚谅已接奉此旨。本日据庆廉奏：官军众寡不敌，镇将被戕。是河南捻匪情形，正当吃紧之际，设或该抚带兵北来，捻逆一闻此信，乘机北窜，尤为可虑，毛昶熙未谙军务，亦恐呼应不灵。著庆廉体察情形，如不能动身前来，即著前调之副将黄德魁、游击赵喜义等，管带新募艺（夷）勇及得力楚勇共数千名，兼程前进，克日到京，以资调遣。

[59]

此时正值英法联军准备进攻北京，庆廉一路乃勤王之师。救京城，保河南，兵将用于何处？咸丰帝的态度明白是后者。

最为奇特者为上海。整个第二次鸦片战争时期，上海成了英法联军的兵站所在。中外相安，通商照常。据两江总督何桂清等奏折，其原因无非是两条：一是无兵可战守，军力全用于南京一带太平天国战场；二是战必绝通商、断海运，通商断而海关税收无，江南、江北大营即无餉源，海运绝而漕路不通，京师粮食困乏。何桂清等为镇压太平天国而无视清朝已与英、法开战的举动，得到了咸丰帝的赞同。1860年英法联军占据大连、芝罘，欲大举进犯京津大沽地区时，何桂清等人却与侵略军头目们商议“借师助剿”之事。在他们的乞求下，英军留下1030人，法军留下600人，以保障上海地区的“安全”。[60]是年8月18日至21日，正当北方英法侵略军占据大沽后路的大、小梁子，进攻石缝炮台和大沽北炮台之际，驻在上海的英、法“友军”却与清军共同阻挡太平军向上海的进军。[61]从更深刻的背景来看，上海地区中外势力的联手，说明了上海地区买办、商人集团的利益与英、法等国利益的一致性。代表他们利益的江浙官吏，多为第二次鸦片战争时期的主和派。

太平天国等反叛的目的在于推翻清王朝，英、法的战争要求是攫取更多的利益。清朝统治者的本能决定了他们对内对外的态度。他们尽管有时也亮出战旗，但只是最初出于狂妄自大，在凶悍的敌人面前摆出一副“天朝”威严的架子；后来又企图先挫敌锋，再乞求侵略者减少一些要求，即所谓“先剿后抚”。除大沽地区外，清政府并没有认真进行备战。

【注释】

[1]Reports from the Select Committee on Mortality of Troops (China), together with the Proceedings of the Committee, Minutes of Evidence and Appendix, London: H.M.S.O., 1866, pp.224, 233.

[2]“The Earl of Elgin to the Earl of Clarendon, July 9, 1857”, Foreign Office, Correspondence Relative to the Earl of Elgin's Special Missions to China and Japan, 1857-1859.London: Harrison and Sons, 1859, p.20.

[3]D.Bonner-Smith and E.W.R.Lumby eds., The Second China War 1856-1860, London: Navy Records Society, 1954, p.162.

[4]Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, Introduction, p.22.

[5]绿营兵68320名（见《清史稿》，第14册，第3926页）；广州驻防八旗近6000名（瑞麟等纂：《广州府志》，卷七三，《经政略四·兵防》）。

[6]参见阮元等纂：《广东通志》，卷一七四，《经政略十七·兵制二》；瑞麟等纂：《广州府志》，卷七三，《经政略四·兵防》。

[7]“Rear-Admiral Sir Michael Seymour to Secretary of the Admiralty, November 14, 1856”, Bonner-Smith and Lumby eds., *The Second China War 1856-1860*, pp.99-103.三艘英舰为：明轮蒸汽炮舰克罗曼德号（Coromandel），炮5门，250吨，150马力，舰员60人；明轮蒸汽护卫舰桑普森号（Sampson），炮6门，1299吨，467马力，舰员198人；明轮蒸汽炮舰梭子鱼号（Barracouta），炮6门，商馆前蒸汽炮舰英康特号（Encounter），炮17门，953吨，360马力，舰员181人。

[8]见瑞麟等纂：《广州府志》，卷七三，《经政略四兵防》。

[9]华廷杰：《触藩始末》卷上，见齐思和等编：《中国近代史资料丛刊·第二次鸦片战争》，上海人民出版社，1978年，第1册，第166页。以下简称《丛刊·第二次鸦片战争》。

[10]“Rear-Admiral Sir Michael Seymour to Secretary of the Admiralty, November 14, 1856”, Bonner-Smith and Lumby eds., *The Second China War 1856-1860*, pp.106-107.6艘英舰为：旗舰加尔各答号（Calcutta），风帆动力，炮84门，舰员720人；战舰南京号（Nankin），风帆动力，炮50门，舰员500人；蒸汽炮舰大黄蜂号（Homer），炮17门，60马力，舰员160人；以及英康特号、梭子鱼号、克罗曼德号。

[11]参阅同治朝《广州府志》，卷七三。

[12]《触藩始末》卷中，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第177页。

[13]“General Order, May 31, 1857”, “Commodore Keppel to Real-Admiral Sir M.Seymour, June 10, 1857”, “Earl of Elgin to Earl of Clarendon, July 9, 1857”, Bonner-Smith and Lumby eds., *The Second China War 1856-1860*, pp.201-208.

[14]George Wingrove Cooke, China: Being “The Times” Special Correspondence from China in the years 1857-58, London: G.Routledge, 1859, p.38.

[15]Cooke, China: Being “The Times” Special Correspondence from China in the Years 1857-58, pp.258-259. North China Herald, November 21, 1857.

[16]1857年11月到达来自英国的海军舰队1500人，见马士：《中华帝国对外关系史》，第1卷，第552—553页。1858年1月1日英在香港的地面部队共军官472人，士兵3874人。见 Reports from the Select Committee on Mortality of Troops (China), together with the Proceedings of the Committee, Minutes of Evidence and Appendix, p.224.

[17]“Consul Parkes’ Memorandum No.I to Sir John Bowring, December 15, 1857”, Bonner-Smith and Lumby eds., *The Second China War 1856-1860*, p.26.

[18]“Real-Admiral Sir M.Seymour to Secretary of the Admiralty, January 13, 1857”, Bonner-Smith and Lumby eds., *The Second China War 1856-1860*, p.274.

[19]英法联军司令们关于进攻广州的命令中提到实施炮击的军舰12艘，载炮共120门，并称还有一些炮艇，但无具体数目。（“The Earl of Elgin to the Earl of Clarendon, July 9, 1857”, Foreign Office, Correspondence Relative to the Earl of Elgin’s Special Missions to China and Japan, 1857-1859, p.131）在《中国——泰晤士报》1857年至1858年来自中国的特别报道》书中附有作战示意图，从图可见，在城南珠江上列阵的英法舰艇共22艘。马士称：“船只使用的数目虽然没有记载，但当时在广州水面上可供使用的船只计有：英国的小军舰、炮艇和大轮船共二十一艘，装备大炮共计一百九十门，以及法国的船舰七艘，装备大炮四十六门。”（《中华帝国对外关系史》，第1卷，第563页）

[20]关于此时广州的募勇数目，候补知府杨从龙称：“林勇七百，东勇八百，潮勇数百，统计不及两千。”（见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第195页）南海县知县华廷杰称：东勇一千，潮勇一千，林勇未提具体数，又调安良乡等处勇，实到两百余名（同上书，第1册，第180—181页），估计为3000名。按杨从龙请人代奏，意在抨击广州当局，言辞难免过分，又官未实授，内情亦难掌握。华廷杰亲办募勇事务，又从其书各处史实记叙来看，更为可靠。

[21]参阅North China Herald（《北华捷报》）1858年5月8日至6月5日。又据该报是年8月7日至9月25日称，后英舰增至65艘，法舰增至20艘。

[22]Laurence Oliphant, Narrative of the Earl of Elgin’s Mission to China and Japan in the year 1857, 1858, 1859, Vol.1. Edinburgh and London: W.Blackwood, 1860, Vol.1, pp.287-288; North China Herald, May, 1858.英舰15艘为：加尔各答号；煽动号（Pique），快速帆船，炮40门，舰员270人；愤怒号（Furious），明轮蒸汽护卫舰，炮6门，舰员220人，马力400匹；纳姆罗号（Nimrod），蒸汽炮舰，炮6门，舰员120人，马力

180匹；鸬鹚号（Cormorant）、瑟普莱斯号（Surprise）两舰均为蒸汽汽炮舰，炮各8门，舰员各98人，马力各200匹；富利号（Fury），明轮蒸汽炮舰，炮8门，舰员160人，马力515匹；斯莱尼号（Slaney）、莱文号（Leven），两舰均为蒸汽浅水炮艇，炮各5门，舰员各48人，马力各80匹；鸬号（Bustard）、负鼠号（Opossum）、坚固号（Staunch）、弗姆号（Firm），四舰皆为蒸汽浅水炮艇，炮各3门，舰员各48人，马力各60匹；克罗曼德尔号；海斯坡号（Hesper），蒸汽供应舰，炮5门，舰员54人，马力120匹。法舰11艘：复仇者号（Nemesis）、果敢号（Audacieuse），两艘均为快速帆舰，炮各50门；普利姆盖号（Primoguet）、弗勒格顿号（Phlegethon），两舰均为蒸汽炮舰，炮各8门；监禁号（Durance）、梅耳瑟号（Meuvthe），两舰均为蒸汽炮舰，炮各12门；雪崩号（Avalanche）、霰弹号（Mitraille）、火箭号（Fusée）、龙骑兵号（Dragonne），四舰皆为蒸汽浅水炮艇，炮各6门；雷尼号（Renny），租用的轮船。

[23]德巴赞古：《远征中国和交趾支那》，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第146—150页；“Rear-Admiral Sir M.Seymour to Secretary of the Admiralty, May 21, 1858”，Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, pp.336-340；Laurence Oliphant, Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the Years 1857, 1858, 1859, Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, Vol. 1, pp.294-295。

[24]《清史稿》，第14册，第3926页。

[25]礼部尚书瑞麟奏，咸丰八年七月二十七日，《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第488页。

[26]咸丰八年三月初二日上谕：“著派国瑞、珠勒亨、富勒敦泰酌带京兵，前往山东一带，弹压土匪，巡防海岸。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，中华书局，1979年，第2册，第699页）考此拨兵数为2000名，调往地点为大沽，证于下：一、该上谕发布后二日，咸丰帝在署直隶总督谭廷襄关于天津海防的奏折上朱批：“惟现调京兵二千，不日亦可抵津，统率无人，著全数归汝调遣。侯国瑞等抵营，将此朱批谕伊等知悉。”（同上书，第701页）二、谭廷襄奏该兵到达情况：“现在火器、健锐二营，马队一千人将次到齐。拟令国瑞于初九日，先行带兵赴葛沽迤下之新城一带相地驻扎，珠勒亨随后继进，……富勒敦泰尚未抵营，自因炮位笨重之故，一俟催提到日，酌量进驻附近海口，妥为布置。”（同上书，第711页）三、咸丰帝在接到两广总督黄宗汉关于英法联军北赴天津之报告后称：“……复派国瑞、珠勒亨、富勒敦泰酌带京兵前往，暗地设防，备而不用。”（同上书，第3册，第791页）四、咸丰帝在大沽失陷后斥责谭廷襄时称：“国瑞、珠勒亨、富勒敦泰所带马步兵京兵本有二千，何以不闻接仗，亦不见其扼守何处要隘？”（同上书，第3册，第808页）据以上证，兼以诸多民间记载，该拨兵之主将、数额、调往地点都是十分明确的。

[27]署直隶总督谭廷襄奏，咸丰八年三月初二日，《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第223—224页。

[28]署直隶总督谭廷襄奏，咸丰八年三月初十日收到，《筹办夷务始末》（咸丰朝），第2册，第711页。

[29]《天津夷务实记》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第474页。

[30]直隶总督谭廷襄：“惟四炮台驻兵将及三千……”《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第901页。

[31]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第1112页。

[32]据《筹办夷务始末》（咸丰朝），《丛刊·第二次鸦片战争》，第3、4册，《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1980年，第1卷，进行统计。

[33]North Chihina Herald, June 25, 1859.英舰20艘为：切撒皮克号（Chesapeake），蒸汽巡洋舰，炮51门，舰员520人，马力400匹；高飞号（Highflier），蒸汽护卫舰，炮21门，舰员240人，马力250匹；巡洋号（Cruiser），蒸汽炮舰，炮17门，舰员165人，马力60匹；魔术师号（Magicienne），蒸汽炮舰，炮16门，舰员220人，马力400匹；富利号；纳姆罗号；鸬鹚号；克罗曼德尔号；阿尔及林号（Algerine）、庇护号（Lee）、巴特勒号（Bauterer）、佛里斯特号（Forester）、鸫鸟号（Plover）、欧掠鸟号（Starling）、杰纽斯号（Janus）、茶隼号（Kestrel）、高贵号（Haughty）、负鼠号，以上十艘均为浅水蒸汽炮艇，载炮均为3门，舰员自37人至60人不等，马力自40匹至80匹不等；协助号（Assistance），蒸汽运兵船，炮6门，舰员118人，马力400匹；海斯坡号。法舰为迪歇拉号（DuChayla），蒸汽巡洋舰，炮50门；诺尔札加拉号（Nozagavy），浅水蒸汽炮艇。

[34]“Rear-Admiral Hope to Secretary of the Admiralty, July 5, 1859”，Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, pp.395-400.参战英舰艇为：欧掠鸟号、杰纽斯号、鸫鸟号、鸬鹚号、庇护号、茶隼号、巴特勒号、纳姆罗号、负鼠号、佛里斯特号、高贵号。

[35]马士：《中华帝国对外关系史》，第1卷，第653页。

[36]科尔迪埃：《1860年中国之征》，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第192页。

[37]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第5册，第1819页。

[38]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第260—261页。

[39]据《筹办夷务始末》（咸丰朝）、《丛刊·第二次鸦片战争》统计。

[40]North China Herald, August 4, 1860.又，额尔金致罗素函附件一称：1860年7月11日，英在华各类军舰五十八艘，其中具有作战能力的四十一艘，共载炮261门；附件二称，雇用的船只为一百二十六艘。见Foreign Office, Correspondence Respecting Affairs in China, 1859-1860, Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty, London: Harrison, 1861, pp.80-82.

[41]“Elgin to Russell, July 11, 1860, Appendix3”, Foreign Office, Correspondence Respecting Affairs in China, 1859-1860, p.83.

[42]North China Herald, August 4, 1860.

[43]Henry Knollys: Incidents in the China War of 1860, Compiled from the Private Journals of General Sir Hope Grant, Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1875, pp.30-32, 44.

[44]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第461—462页。

[45]H.Cordier, L'expédition de Chine de 1860, Histoire diplomatique, notes et documents.Paris: F Alcan, 1906, p.178.

[46]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第477页。

[47]Knollys, Incidents in the China War of 1860, pp.86, 96.

[48]Knollys, Incidents in the China War of 1860, p.114.

[49]North China Herald, October 6, 1860.值得注意的是，英军先头部队自9月16日起，有步兵2300名，骑兵1000名，三个炮兵连和一个半工兵连。法军先头部队至9月20日达到3000名。他们离开张家湾时，仅留一小支部队（Henry Knollys, Incidents in the China War of 1860, Compiled from the Private Journals of General Sir Hope Grant, pp.105, 114）。八里桥之战，英法联军兵力可能不止5000人。

[50]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第7册，第2361页。

[51]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第6册，第2033页。

[52]同上书，第1957、1988、1996页。

[53]《历史研究》，1983年第5期。又见于本书。

[54]据咸丰三年二月初一日上谕，见《清实录》，第41册，第68页。

[55]《郭嵩焘日记》，第1卷，第68页。

[56]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第7册，第2380页。

[57]同上书，第2390页。

[58]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第7册，第2378页。

[59]同上书，第2409页。

[60]Knollys, Incidents in the China War of 1860, pp.36-37.

[61]North China Herald, August 25, 1860.

第二次鸦片战争时期清军的装备与训练

军队是掌握武器装备的集团。近代战争，一般来说，不再表现为肉身相搏，而是人使用武器装备来对抗，人的力量通过其掌握的武器发挥出来。随着科学的进步，近代工业的产生和发展，武器装备也不断地得到更新改良。武器装备在近代战争中占有越来越重要的地位。

更多好书分享关注公众号：sanqiujuun

武器装备的威力是通过人来实现的，这就需要训练。训练的目的是培养和提高人使用武器装备的技能和尽可能发挥武器装备效力的战术。训练不严，利器亦不能尽其用。

本文旨在说明第二次鸦片战争时期清军装备与训练的一般状况，及其与近代战争要求的差距。

装备一：战船

清军设有水师，分布沿海各省。以闽、粤最强，江、浙次之，北方数省最弱。这种水师的布防状况的形成是由于：一、清入关后海上用兵情况（郑成功抗清及康熙收复台湾）；二、海禁之后（广州成为唯一的通商口岸）的海盗分布情况。雍正之后，清水师的主要职责为缉盗查私。至第一次鸦片战争时，清水师战船有如祁寓藻等奏：

查各省水师战船，均为捕盗缉奸而设，其最大之船，面宽仅二丈余，安炮不过十门。夷船大者载炮竟有数十门之多。彼此相较，我船用之于缉捕则有余，用之于攻夷则不足，此实在情形也。[1]

鸦片战争的惨败证明此类战船不堪一击。西方列强的“船坚炮利”开始为人们所认识。两广总督林则徐在战争期间就从美商手中购买一英国商船，改为设炮34门的战舰，[2]又仿西洋式样建造了“底用铜包，篷如

洋式”的战船两艘。[3]战后，广东行商潘仕成雇用洋人，建造西洋式样的两桅战舰4艘，[4]伍敦元购买美船1艘，潘绍光购买吕宋船1艘，悉拨水师。[5]不仅广东，其他沿海各省此时也纷纷建造大船，似有刷新水师之雄心。没过几年，改良水师的计划则不了了之（原因后述）。就笔者所见各种官私文献来看，第二次鸦片战争时期，清军水师的师船仍不见大船巨舰，仍是清中叶已有的红单、拖风、米艇等式样。而鸦片战争后，清朝的海防重点已转移至北方，然水师分布南重北轻的状况没有改变。

清军水师战船式样如此陈旧落后，其维修补造又很差。北方水师以登州、旅顺最强。先看登州。1855年11月13日，山东巡抚崇恩奏称：

查登州一镇自道光三十年改为水师，经前抚臣陈庆偕奏准添造广船、开风等船十只。咸丰元年被贼占驾九只。嗣后粤匪在浙江投诚，收回八只。……本年夏，水师出洋，先后被贼烧毁三只……[6]

四年后，至1859年10月31日，郭嵩焘往登州时仍称：“有旧战船六七只，损坏过半。”[7]再看旅顺。盛京将军玉明于1859年4月14日奏称：旅顺口水师营额设战船10艘，仅有2艘齐整完好。其余8艘中，5艘已届应修之年，报工部由闽、浙两省咨取物料，迟迟不来，以致失修而不能使用；2艘已奏饬浙江承造，尚未送到；另1艘送往福建修理，1857年已修好，但到1859年1月才到。经检查，“来船丈尺核与定制长宽均各不符，船身较直，船面左右水舳门旁各有拨缝，舱底半多浸水，大篷残破，缆绳两条磨损十五丈余，副碇蛆蛀过甚，大桅一根，间有裂处，饰补油灰。”该将军亲至水师营查询后称：“此船实系不堪驾驶。”[8]

北方水师战船状况如此，倚之为重的南方水师亦同。1854年，浙江巡抚黄宗汉称：浙江水师在调镇江20余艘后便实力空虚，“大海茫茫，有水师之名而无其实”。[9]接任者何桂清次年亦称浙江水师兵船“有名无实”。[10]1859年10月5日，闽浙总督庆瑞奏称：“（福建）水师额设战哨各船，或年久失修，或遭风攻盗击，亦未按额随时补造。”[11]还须说明的是，至第二次鸦片战争时，南方各省水师大批战船调入长江，以进攻太平天国，沿海战船很少。

装备二：炮与炮台

第二次鸦片战争时期，清军使用的炮仍为前装滑膛的土制火炮。[12]此类炮的式样，仍是晚明引进的红夷炮稍加改变，射程近，精准度差，发射时间长，杀伤力小。又多有粗制滥造者，战时间有震裂。[13]其中一部分是第一次鸦片战争后铸造的（多在南方沿海数省），但不少是清初、清中叶铸造的，甚至是前明遗物。1853年太平天国北伐军挥师

北上，危及京城，咸丰帝命查京旗炮位。从笔者在中国第一历史档案馆查到这次调查的十余件档案来看，各旗炮位多属顺治、康熙、乾隆年间所铸。由于铸造粗劣，康熙年间西洋人南怀仁等人所监造之炮，被视为利器。山西道御史怡康奏：“汉军（指京旗）铜炮凡在数千斤以上者，多系康熙年间西洋人监造，迅利致远，非近年所铸铁炮可比。”^[14]

至于洋炮，先是林则徐通过澳门为广东购买过一些洋炮，布在虎门，战后皆失；后曾国藩建湘军，也通过广东购买过洋炮。这些火炮较小，式样仍不属先进，仍是前装滑膛样式。第二次鸦片战争时期与英法联军交战的京津大沽一带清军部队中，少见购买、使用洋炮的记载。第一次大沽之战失败后，御史吴焯奏陈筹防五条，其中一条称：广东购置洋炮，兼能制造，请广东代为购买运津，并募广东人抵津铸炮。此奏上后，咸丰帝下巡防王、大臣妥议具奏。次日，惠亲王绵愉等奏：

现在京师炮位，足敷应用，铸造亦不乏人。若自粤运津，所费既多，招募亦非易易。该御史所奏，应毋庸议。^[15]

吴焯所奏的可行性尚难确定，而浑浑噩噩的清朝大吏们所关心的是数量上是否足用，并无意在质量上进行改良。第二次大沽之战获胜后，僧格林沁从击沉的英舰上捞起洋炮十三尊，其中万斤以上四尊，布在大沽各炮台。僧得此“炸炮炸弹，苦心研思，督令火器营弁兵依样仿制”，结果“无师之学，仅能得其大概，而不克究其精微”，不甚得法。^[16]

清军的大炮，或安于炮台，或置于城墙，或收于局库。其露天陈放者，经数十年甚至近百年的日晒雨淋，生锈剥落，损坏不少，炮架炮车损坏更为严重。而清军平日点验军器不过是虚应故事，重炮多未演放，甚至半个世纪未经动用，统治者们对此亦心中无数。^[17]前提及咸丰三年查京旗炮位，共查出不堪使用铜炮十五位，不堪使用铁炮二十一位，还有一些需试试才知是否适用；炮车损坏极多，有的尚可修理，有的必须重造。1858年初，查天津各海口炮台，其中北塘炮台“炮架车辆多有破烂”，“各炮存放炮台，日久飘零并无遮盖，铁炮均已长锈（锈），火门堂（膛）口间有伤损，是否可用，必须试演方知实在也”。^[18]该年年底查直隶沿海各炮台，又查出不堪使用炮十六位。

炮需有炮台才可战守。清军在炮台设置分布上，患于多、散、小、弱，沿海各口各河汊，处处设有炮台，安炮数门至数十门。修建炮台时，似只考虑了拦江阻海，不重视自身防护，因而只是一线防御，并无纵深配备。在构筑技术上，仍为城堡演变过来的方形、圆形、直线式的炮台，而未建筑多菱形的要塞炮台。这样的炮台尚可对付小股海盗，实难抵挡西方列强的舰队。广东地区可谓典型。广州城附近设炮台28座，每台守兵12名至百余名不等；虎门一带又设有炮台18座，每台守兵38名至200余名不等。^[19]广东沿海各口共有炮台160余座。^[20]各口沿江分段设立，闯过一处，又有一处；大江两岸对峙，以求炮力能达江心。但一时炮台受到进攻，往往孤立无援。1843年广东布政使黄恩彤曾指出其弊：广东自鸦片战争以来，为防英军乘虚登岸，乃于外海内江凡地势重

要处，均设台安炮，炮台之多，盖由于此。“试为彼计，能必其分兵犯我各台乎？抑合兵攻我一台乎？能必其用正兵以犯我兵炮俱多之大台乎？抑用奇兵以攻我兵炮俱少之小台乎？”他认为，炮台多，必分兵，势即钝，正利于敌集中兵力各个击破，而一座炮台失陷，又必引起全局震动。他的结论是“粤东炮台患不在少而在多”；为此建议：“于扼要适中之地，审度形势，建一高固大台，台后建城，以作退步，城后添建两子城以作犄角，环列大炮数百于台前及三城之上，而戍以精兵二千，统以大将一员，都、守以下，按额选拔，粮刍器械足备。”^[21]黄恩彤的建议是正确的，但未能被采用。第二次鸦片战争中，清军的虎门至广州沿江各炮台，被侵略军各个击破；而大沽炮台几经修建，台高坚固又屯驻重兵（平时四炮台有大沽协守兵1600名，1858年后额兵增至3000名，临战又得援兵数千），再加上海河水浅，巨舰不得入，几次激战都使英法联军付出较大的伤亡。

数以百计的炮台又大多年久失修，有着不同程度的塌坏。以直隶为例。第一次鸦片战争时修建的大沽炮台，被清王朝认为是防御重点，咸丰帝曾于1850年、1856年两次下令检查修葺。而1858年英舰队北上，再查其情态，“炮台旧存兵房四十间，房顶半多渗漏，墙垣坍塌不全，必须即为揭盖，方可栖止，并拟添建兵房四十间，藉资防护。”^[22]直隶沿海其他炮台的情况，可见于直隶总督庆祺1859年3月的奏折：

北塘、芦台近接大沽，所有炮台一切亦应急速安置。其涧河口、黑沿子、刘家河、清河口、臭水沟、浪窝口、洋河口等处，据史荣椿声称：炮台土垒，均被水冲刷，日久未修；蒲河口炮台，为沙土屯掩；秦王岛炮台，墙垛亦多损坏；石河口炮台，须加高加宽，安营筑垒。^[23]

直隶海防较他省更为重要。原设炮台竟无一完好，必须加以修葺，才可倚之为战。

装备三：轻兵器

第一次鸦片战争中英军使用的自动发火的洋枪，引起了清朝统治者的兴趣。1842年耆英购得进呈。道光帝曰：“朕亲加对合，大小均各有用，……可称绝顶奇妙之品。……卿云仿造二字，朕知其必成望洋之叹也。”又谕令耆英，“将制造铜帽内之火药方购得，遇便密奏”。耆英奏称：“惟制造铜帽内之火药方，其法甚秘，一时不能搜求。”^[24]后户部主事丁守存声称其试制成自来火枪和造子弹用的自来火药。^[25]丁说是否可靠可行，难加证实，也未见清政府采用其法成批制造，分发部队使用。1854年之后，在江南地区镇压太平天国的清军中，一部分部队已开始使用洋枪，这些洋枪数量不多，是从上海购买的，“而夷人自用之洋枪，较之在上海所买者尤精”。^[26]可见其式样不属先进。第二次鸦片战

争中，与英法联军交战的清军部队所使用的轻兵器，仍为传统的鸟枪、抬枪、弓箭、刀矛。

鸟枪是一种火绳枪。它需先填火药，装上弹丸六至十颗，^[27]用火绳点燃纸信，烘药发射。十分费时，射程不远，且无弹着点。战场上忙乱之际，一旦装放稍有疏忽，贻害甚巨。同时，纸信怕淋受潮，烘药又恐风大吹散，雨天和夜间尤为不便。此类式样古老的火枪，西方各列强很早就废置不用，而对清军来说，仍为主要装备。

1850年黑龙江副都统清安因其所部所用鸟枪为直把，不能贴面打枪，施放准头差，不如京旗健锐营式样，奏请改造各地驻防鸟枪。奏折上，咸丰帝命下各地驻防议。笔者将第一历史档案馆所见十五件关于此议的文件归结起来（包括山海关、荆州、宁夏、黑龙江、吉林、盛京、绥远城、伊犁及乌鲁木齐、广州、福州、杭州及乍浦、江宁及浦口、青州、凉州、兵部），可以得出三点：一、各驻防八旗鸟枪兵占其额设兵丁从三分之一弱（如山海关）至全用鸟枪（如伊犁、乌鲁木齐）不等。平均数约为对半。二、各处鸟枪的制造时间较早。如黑龙江，“均系康熙年间征剿俄罗斯时由部颁来”。^[28]福州、杭州、乍浦、绥远城等处鸟枪皆造于乾隆年间。荆州鸟枪2000杆，至乾隆四十四年曾改造其中1000杆，其余1000杆当为更早。个别地区（如山海关）鸟枪于道光年间修换。凡新造仍为仿制，没有创新和改良。三、各将军、都统、副都统众口一词，认为所部鸟枪兵丁使用年久，已能得心应手，毋庸改造。^[29]绿营的情况似又更差一些。从数量来看，鸟枪兵占额兵比率与八旗差不多，但鸟枪质量不如八旗。1850年5月28日，杭州将军倭什纳奏称：乍浦因第一次鸦片战争时被英军攻陷，驻防八旗兵鸟枪多有毁失，拨给绿营式样鸟枪591杆，与该营检存原设鸟枪209杆暂行一并使用。“检存原设鸟枪二百九杆均按健锐营枪式，操用自然便捷，施放均属得用。此外由军需局拨给之绿营式样鸟枪五百九十一杆，较健锐营式枪身长有尺许，配操不能便捷，且自拨给以来，操用将及十载，多有伤膛，施放打准不甚得力。”^[30]枪身较长，仅止配操、使用不便，而使用8年的枪（绿营式样鸟枪，系1842年拨给）损坏程度竟大于使用68年的枪（该处健锐营式样鸟枪，系乾隆四十七年即1782年拨给），可见制造质量之差。

抬枪机制原理同鸟枪。它较鸟枪重（约30斤），射程较鸟枪远。每杆需兵丁两人施放。行军作战自有种种不便。在第二次鸦片战争中，抬枪因射程较鸟枪远，因而更为得用，但清军装备数量不多。盛京将军玉明于1858年7月12日奏称：“因盛京兵仅止短式鸟枪，无甚利器，拟调保定驻防抬枪四十杆，枪兵八十名。”^[31]1860年英法联军扩大侵略战争时，京津战区抬枪不足，河南奉咸丰帝命解送1000杆，山西亦解送了300杆。^[32]

刀矛弓箭此期仍为清军的主要兵器。由于清军鸟枪填药装弹费时，射程又近，一次发射未中不及第二次发射，对手已冲至面前，这在战术上也要求清军不能完全放弃此类冷兵器。但刀矛弓箭只有在短兵相接时

方能得用，对付揭竿而起装备落后的民众起义尚可一战，而第二次鸦片战争中在英法联军枪弹炮火之下几同无用。1860年8月底，僧格林沁在大沽失败后退至通州，巡查瑞麟军营后奏称：

通州驻扎八旗骁骑营官兵一千二百名，八旗汉军官兵八百名，均系弓箭刀矛，火枪甚少，抵此劲敌，难期适用。此项官兵，拟俟山海关马步官兵到齐，一并撤回守城，以节经费。^[33]

“难期适用”一语，是僧格林沁在战场上多次与敌交手后得出的对冷兵器实战效用的结论。专使弓箭刀矛的部队被僧格林沁从通州前线撤了回去。

按照清军的惯例，轻兵器大都由兵士个人保管，多余者存库。1853年10月，武备院奉旨查验库存兵器完好状况，结果是“鸟枪三千八百九十杆内，选出堪用者一千杆，其余亦属堪用，惟鞘木年久间有糟朽”，只得“赶紧修理”。^[34]而个人保管的兵器，竟有被兵丁典当者，时临点验军器或操演之际，多方筹借。1860年山东道御史豫师奏称：

行军首重器械，查八旗官员有点验军器之例，厥意甚深。近因承平日久，视为具文。每遇点验之期，或借湊于亲友，或假用于铺家，即偶有自备者，亦多破损不全，难适用于。^[35]

这说的是京师八旗的情况。在皇帝眼皮子底下的京旗“劲旅”尚且如此，各地情况还可问乎？

训练废弛及其原因

第二次鸦片战争时期清军的训练状况可用“废弛”一词而概括之。

清政府对其军队的训练自有标准：水师每年春、秋两季出洋，各省水师开到两省邻接处海面会哨换文；陆路每年一次或两次操阅，分散在各地的兵士集结起来，开往督、抚、提、镇、协各标驻地，马步弓射、步伐阵势、演放火器、会操一两天。平日的训练，也有一些章程规定，但不严格，混杂而不统一。大抵是对驻扎集中的部队规定较细一些，对分散之兵规定较粗些。这些大多是清初制定的“祖制”。

这样的训练标准，以近代战争的眼光衡量，不能不说是十分低下的。但即使是这样的标准，清军仍未达到。水师至多是按期出洋巡缉，事竣归伍，并不长期留在海上，“往往视风涛为畏途，甚至有收泊内港，捏报出洋者”。^[36]陆路操阅则应付故事，虚报瞒上。笔者在中国第一历史档案馆看到咸丰年间各地督抚奏报操阅的档案近百件，几乎用同样的言辞宣称，“步伐齐整，声势联络，杂技藤牌矫捷，弓箭鸟枪施放皆有准

头”云云。1854年云贵总督罗绕典的奏折尤为虚饰，连浑浑噩噩的咸丰帝也一眼看出破绽，朱批云：

所云开十二力弓者，十居其四，殊属粉饰。能开八九力弓射箭者，已属寥寥，岂有十二力之弓尚能拉放从容，其谁信之！简阅军实，乃督抚职任最重最要之事，汝辈文员出身，平时未能谙习，不过照例阅看，敷衍入奏，无怪乎日久废弛，有名无实。[37]

这还是章程较严、由督抚亲历按期入奏的校阅，平日的训练就更谈不上认真了。边远省份“天高皇帝远”，姑且不论，就是平日操演制度规定最明细、最严格的京兵，训练废弛也不例外。吏科给事中吴焯称京旗“承

平日久，未经身历戎行，平日训练无方”；[38]漕运总督袁甲三谓“京城八旗兵丁，久以操演为具文”；[39]胜保亦奏“由于承平日久，兵将不习，亦由于该管章京等未能认真训练，以致临阵教之不率，令之不行，骄惰性成，不堪苦劳，积重难返，流弊已深”。[40]京兵号称“劲旅”，统治者视之“根本”，倚为“长城”，第二次鸦片战争的实战证明其是不练之师。至于各地清军训练废弛的言辞，无论官方文件还是私家著述皆颇多，不再举例。

也有一些官吏有意整饬训练，大多效果很差。如1859年庆瑞新任闽浙总督，“选择将弁，简练兵丁”，“务令痛洗因循旧习”，在省标八营中先行挑选兵丁一千名，每日两操，亲加督练。奏上，咸丰帝悦，朱批：“欲其期有成效，非亲历行阵不成。训练固善，惟不可徒饰美观。”[41]在这些官样文章背后的实际情况又如何呢？福建布政使张集馨受邀观操，观后曰：

本来下队并无千人，起去旗帜、吹号、锣鼓各项，大约下队不过三四百人耳。抬枪约有十余杆，鸟枪不足百杆，其它短棍铁叉，藤牌数面。喧嚷跳掷，去而复来，……不但临敌无用，即以操演论，亦复如同儿戏。[42]

清军何以训练废弛，作者以为原因有四：

其一，从清军的军制来看，清军驻防极其分散，相当部分的军队是以数十名、十余名，甚至数名驻在各汛塘哨卡。此类兵丁离该管官远，鞭长不及，除抽一部分参加春、秋操阅外，平日训练并无人管理。京师、督、抚、提、镇等各标，因其担负的官府勤务繁多，对训练也有所影响。

其二，清廷财政困难，兵丁欠饷太多，常出外谋他业为生计。直隶总督庆祺于1858年奏称：“近以饷银积欠，生计维艰，传点虽不误期，而平日另图生业，擅离营汛等情，亦殊不免。”[43]福建布政使张集馨记载，1860年闽省外营官兵饷需仅发至1858年秋，又半银半票，加之各级官弁种种占扣，“是以每月每兵仅得饷三钱有零，不敷一人食用，别寻小本经纪，或另有他项技艺，藉资事蓄。”[44]京师兵饷稍足，但官弁用种种方式巧取豪夺。兵科掌印给事中包炜奏称：京师巡捕五营万人，各

官以“署差”名义，扣夺兵饷，“实在随营当差者不过三四千人。其署差之兵，仅于查阅时应名，至实终岁不曾当差。该兵乐稍有所得，且可以在外自谋生理”。^[45]此类兵丁久不在营，谈何训练一节。按期归营传点应操，不过应卯而已。

其三，当时将弁吃空额风气极盛，军不足额情况十分严重。吏部右侍郎爱仁奏称，京师“步军营额设甲兵共二万一千余名，风闻现在空额过半”，“若遇该管上司巡查，将各堆拨兵丁名下捏注别项差使，此外暂雇数人冒名应差，雇价每人每夜不过需钱七八十文，竟有一人赶赴三四堆拨应名者”。^[46]工科给事中焦友麟奏称：“臣籍山东，闻登州水师额设五百名，现存不过二百名，每遇抚臣校阅，则雇渔户匪人充数。”^[47]平日并无其兵，一遇征发，临时雇募充数派调。此类充兵者，根本就未加训练。

其四，兵卒骄悍，将弁嬉惰，军纪荡然无存。曾国藩言清军风习：

兵伍之情状，各省不一。漳泉悍卒，以千百械斗为常，黔蜀冗兵，以勾结盗贼为业，其它吸食鸦片，聚开赌场，各省皆然。大抵无事则游手恣睢，有事则雇无赖之人代充。见贼则望风奔溃，贼去则杀民以邀功。章奏屡陈，谕旨屡飭，不能稍变锢习。^[48]

军情腐败至此，训练何以进行？第二次鸦片战争时期，山海关属清政府筹防重地，而“该处文武各官，于防守事宜毫无准备，数千斤大炮掷于街市，城门半已损坏，半被土壅，不能启闭，兵无纪律，器械不齐”。^[49]在这样一派“备战”景象前，平日的状况不难想象。

清军的装备与训练同近代战争之差距

19世纪五六十年代正是欧美资本主义快步上升的“黄金时代”，英国与法国又是此期走在最前面者。两国的军队在当时世界上首屈一指。工业革命的结果，使之军械装备不断得到更新改良；对外扩张、互相争霸的要求，对其提出更高的训练要求。英国海军打败西班牙无敌舰队以后，一直保持其在舰船、兵员、炮械、训练上占世界第一的地位。法国陆军在拿破仑一世失败后有所削弱，拿破仑三世上台以来重新得到加强。因此，第二次鸦片战争中暴露出来的清军在装备与训练上同英法联军的差距，就是同近代战争的差距。

装备方面的差距是显而易见的。英、法海军的舰船以蒸汽动力为主（有的只是部分动力，仍备帆具），铁壳船较为普遍。清军水师木制篷帆战船断难与之争锋。在广州附近的珠江上，清水师师船与英舰交战数

次，无不大败溃逃。数千里的广阔洋面上只能听凭英、法舰船任意往来。1859年第二次大沽之战清军获胜后，兵部尚书全庆等建议：“登州水师，合旅顺，以截其归路。”咸丰帝阅此立即否定，朱批道：“此举万万不能，洋面争衡，徒贻笑耳。”^[50]中外火炮威力之迥异，可见于直隶总督谭廷襄之语，“夷炮所至，两岸一二里内不能驻足……（清军）万斤及数千斤之炮，轰及其船板，仅止一二孔，尚未沉溺，而北炮台三合土顶被轰揭去，南炮台大石镶砌，塌卸小半，炮墙无不碎裂”。^[51]僧格林沁经第二次大沽之战后亦称赞英、法炮火威力，“未经与夷人接仗者，必以为营墙丈余，足资抵御，不知该夷炮火之猛烈，丈余濠墙，可以穿透”。^[52]1860年战争时，英军带来最新发明的阿姆斯特朗炮，法军亦带来了新式的拿破仑炮。前者是后装线膛炮，制造精良，炮弹与炮管间没有空隙，因而比其他式样的炮射程更远，精准度更高，使用年限更长，炮身重量也轻。^[53]后者是改进的前装线膛炮，在1859年的意大利战争中十分得用。^[54]在轻兵器方面，法军使用的是1849年试制成功的米涅式步枪，其主要性能：长度为1.4米，重量4.8公斤，口径为17.8毫米，螺形膛线四条，初速为365.7米/秒，最大射程914米；英军使用的轻兵器为1852年根据米涅式步枪原理而制造出的恩菲耳德式步枪，制作非常精良，超越欧洲大陆各国军队所装备的一切步枪。这两种枪装弹快捷，施放灵便，并上安刺刀。当然这些长处都是相对清军的火绳枪而言的。弓箭刀矛，在几世纪前就已淘汰不用了。

19世纪40年代初的第一次鸦片战争，“船坚炮利”的“西方岛夷”击败了赫赫天朝。清朝官吏们已经觉察到武器装备与世界水平的差距。但痛定之后，一切如故，十余年中，清军的装备没有多少变化。而此期恰是英、法等国武器迅速换代的年代。蒸汽铁舰逐步替代了木制帆船，线膛炮更替了滑膛炮，新式的米涅式步枪和恩菲耳德式步枪也是此时试制成功、分发部队的。差距不是在缩小而是在扩大。清军装备落后而没有改进的原因可归结为两点：一是清朝统治者们一味苟安，不思振作，致使第一次鸦片战争后出现的改良军器的生机，很快便消退无存；二是当时中国尚未出现制造新式军械所需要的近代机器工业，传统的手工业无法充当此任。以后的洋务派对此作了实际的努力。双方的训练则不可同日而语。军队的训练方式、标准在于它所使用的装备。军队的训练状况从属于它处在的社会环境。政治风尚的明浊，军队文化水平的高下，军官管理能力的良窳，从根本上说，是上升时期的资本主义和坠落时期的传统社会展现出来的巨大差距，使清军的训练废弛与英法联军的训练较为精良在实际战斗中形成了鲜明的对照。火炮是第二次鸦片战争中最为得用的武器，其射击的准确性可视为训练水准的例证。几乎每战清军将领惊呼敌“炮火猛烈，不能驻足”，而清军的炮弹击中敌军却不多（当然火炮本身就有差别）。关于这方面的记载，中外官私各方面的文献中都有。从军事技术角度来看，西方军队的炮兵射击技术较高，是因为他们受益于对数学和射击弹道原理的研究；而清军官弁，即使注意训练，至多不过是依据经验。在部队训练的重点上，清军仍注重单兵的技术训练，而忽视分队的战术训练——从一定的意义上说，也不知道近代战争所应运用的战术。结果在战斗中仍如在冷兵器和旧式火器混用时那样，

队形密集，在敌猛烈炮火下伤亡巨大。就在单兵技术训练方面，注意的还是历来视之为“根本”的马步骑射，而没有注意近代战争中更能发挥作用的火器训练。

最能客观反映清军的装备与训练水平的是清军在各次战斗中毙伤敌军的数字。兹列表于下：

单位：人

战斗	时间	英军		法军		合计
		死	伤	死	伤	
第一次广州之战	1856. 10. 27—29	3	11			14
虎门之战	1856. 10. 12—13	1	4			5
佛山之战	1857. 6. 1	13	43			56
第二次广州之战	1857. 12. 28—29	8	71	2	30	111
第一次大沽之战	1858. 5. 20	5	17	6	61	109
第二次大沽之战	1859. 6. 25	89	345	4	10	448
新河之战	1860. 8. 12	1	19	不详	不详	
塘沽之战	1860. 8. 14	无	3	1	12	
石缝炮台之战	1860. 8. 21	17	184	40	170	411
张家湾之战	1860. 9. 18	1	15 或 17	不详	不详	
八里桥之战	1860. 9. 21	伤亡较小		3	17	

从上表可见，除第二次大沽之战和石缝炮台之战英法军伤亡较重，尤其是第二次大沽之战，英法侵略军战死数为清军的三倍；[55]其他各次战斗中，英法联军的伤亡相对战斗规模来说是微小的，同清军的伤亡不能相比。由于作者未能一一查到清军指挥员各次战斗后奏报的伤亡人数；英法侵略者的记载为估计数，又动辄上千（可夸耀战绩），难以遽然相信，因此很难判断清军每战伤亡的准确数。此举几例：一、据一探报称，第一次大沽之战清军“死伤兵勇四百余名”，[56]此数是英法联军伤亡的四倍。而法军此战的伤亡绝大部分是攻占炮台后，炮台内部的火药库爆炸引起的，若以此计，对比还不止四倍。二、据一日记称，新河之战清军“官兵受伤六七百人”，[57]与英法联军相比，是几十比一。三、1860年清军在大沽失利后，军伍减员三千人。[58]当然，此数除战斗伤亡外，还有不少是战败溃逃之兵。英法联军的军医说，中国武器的杀伤力很小，它的子弹微光一闪，掠过表皮，就失去效力了。[59]另一法国军官说，清军的火枪“打得一点也不准，这样，我们的损失就和我们所遇到的抵抗成不了比例”。[60]

以上各方面的考察说明，装备腐败、训练废弛是清军在第二次鸦片战争中惨遭失败的重要原因。

【注释】

- [1]《筹办夷务始末》（道光朝），第1册，第264页。
- [2]William Dallas Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p.169.
- [3]林则徐：《广东舟师实难分遣赴浙会剿片》，《林则徐集奏稿》，中册，第865页。
- [4]奕山：《制造出洋战船疏》，魏源：《海国图志》，光绪二年刊本，卷八四，第14—19页。
- [5]《清朝续文献通考》，商务印书馆，1936年，第3册，第9779页。
- [6]《军机处录副军务类-防务项》，3/72/4243/73。
- [7]《郭嵩焘日记》，第1卷，第252页。
- [8]《军机处录副军务类-防务项》，3/72/4247/21。
- [9]苏州博物馆等编：《何桂清等书札》，江苏人民出版社，1981年，第129、132页。
- [10]《何桂清等书札》，第4页。
- [11]《军机处录副军务类-防务项》，3/72/4247/84。
- [12]后有吴汝纶代李鸿章拟奏中称：“中国风气未开，咸丰时用兵尚系弓箭刀矛，杂用土炮。”（《桐城吴先生日记》，莲池书社，1928年，卷六，第15页）此奏不见于《李文忠公全集》。
- [13]《丛刊-第二次鸦片战争》，第4册，第103页。
- [14]咸丰三年二月二十三日奏，《军机处录副军务类-军需项》，3/73/4259/13。
- [15]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第1058页。
- [16]奕訢等奏，同治三年四月二十八日，宝鋆等修：《筹办夷务始末》（同治朝），卷二五，第2页。
- [17]如京旗汉军咸丰三年三月奏称：京旗汉军“久未出演炮一百四十一位”，“至今已复历七十余年，膛内生有锈黝，实系不堪演放”（《军机处录副军务类-训练项》，3/72/4235/40）。类似此情的奏议颇多，不再举例。
- [18]春保给懿卿信，见《丛刊-第二次鸦片战争》，第1册，第629页。
- [19]戴肇辰等修：《广州府志》，光绪五年，卷七三。
- [20]《郭嵩焘修筑广东省城炮台片》，《三元里人民抗英斗争史料》（修订本），中华书局，1978年，第447页。
- [21]《上督部祁公论粤东炮台战船书》，《知止堂集》，光绪六年刊本，卷九。黄恩彤在鸦片战争后赴香港谈判海关税则，对英炮台的设置，有着初步的了解。见其《王癸问答》，《知止堂外集》，光绪六年刊本，卷六，第9—11页。
- [22]振麟给懿卿信，《丛刊-第二次鸦片战争》，第1册，第630页。
- [23]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1303—1304页。
- [24]《丛刊-第二次鸦片战争》，第3册，第472页。
- [25]《海国图志》，卷八六，第15—19页；卷九一，第1—15页。
- [26]《何桂清等书札》，第81页。
- [27]英法联军在1859年大沽之战失败后，北上侦察。其中英工程师费舍（G.B.Fisher）等在山海关一带登陆侦察，受到清军一名军官和五十名士兵的阻止。费舍观察了清军的枪，称：“他们中间的一些人肩上扛着火绳枪，带着火绳，……其弹丸大小适用于小左轮枪。他们告诉我，他们每次使用六至十颗弹丸。他们让我检查了火药，质量差极了。”（G.B.Fisher, Personal Narrative of Three years' Service in China, London: Richard Bentley, 1863, pp.219-220）
- [28]黑龙江将军英隆奏，咸丰元年三月十六日，《军机处录副军务类-军需项》，3/73/4258/20。

[29]作者认为各地将军、都统、副都统不愿改造鸟枪的原因不外乎二，其一是健锐营鸟枪与驻防八旗鸟枪机制相同，只是弯把，先进不了多少。其二是当时财政困难，改造鸟枪之费必不得拨款，而靠捐办，驻防不同于直省，捐办不易，各统兵大员又应首先捐纳。

[30]《军机处录副·军务类·军需项》，3/73/4258/31。

[31]《宫中档·军务类·军需项》，4/1/1/868/93。

[32]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第7册，第2266、2374页。

[33]同上书，第6册，第2200页。

[34]《军机处录副·军务类·军需项》，3/73/4259/77。

[35]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第6册，第2198页。

[36]《上督部祁公论粤东炮台战船书》，黄恩彤：《知止堂集》，卷九。

[37]云贵总督罗绕典折，咸丰四年三月十一日，《军机处录副·军务类·训练项》，3/72/4235/105。

[38]史料给事中吴焯折，咸丰十年十一月十五日，《军机处录副·军务类·训练项》，3/72/4238/96。

[39]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第7册，第2638页。

[40]《军机处录副·军务类·防务项》，3/72/4246/93。原件无日期，咸丰十年十月初八日奉朱批。

[41]咸丰九年九月初十日发，十一月初六日奉朱批。《军机处录副·军务类·防务项》，3/72/4247/84。庆瑞在该奏中称：“查闽浙两省因承平日久，兵骄将惰，武备不整废弛，因循渐成积习。前于咸丰三年间，闽省上下游会匪滋事，仓猝军兴，各营弁兵几不知战守为何事，闻警则仓惶失措，遇贼则畏葸溃逃”云云。而前督王懿德在奏报校阅情况时，誉词颇多，可见所谓奏报训练情况，全为谎言。

[42]《道咸宦海见闻录》，第280页。

[43]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第1129页。

[44]《道咸宦海见闻录》，第279页。

[45]咸丰八年六月二十一日，《军机处录副·军务类·营制项》，3/71/4188/32。该奏称“署差”方法：“各官占用之兵，副将例得占用六十名，参、游而下，以次递减，至外委仅得占兵二名，俱系随营当差，不准在外自便。近闻各官占用多至数倍，而占用之兵，俱由己包揽，令其自便，名为署差，即该兵每月所得钱粮一半给兵，一半入己。如有马之马兵署差，马乾银二两五钱入己，钱粮银二两给兵。无马之马兵署差，将钱粮银入己，仅给该兵二千五百文。战兵署差，将钱粮银入己，仅给该兵京钱一千八百文。守兵署差，将钱粮银入己，并不给予一钱，该兵仅得两季米粮。如不愿署差者，势必多方抑勒，使之求生不得，求退不能，势必令其自告署差而后已。所包揽署差之人，副、参、游等官俱系其辕门官经手，都、守衙门俱系门上头目经手，千、把、外委所得，俱系都、守分给。所有给兵之钱，名为找儿钱。即一守备微官，每月可得署差钱八百千，则其它可知。”

[46]咸丰三年三月初九日，《军机处录副·军务类·营制项》，3/71/4187/14。

[47]咸丰元年七月初六日，《军机处录副·军务类·营制项》，3/71/4187/5。

[48]《议汰兵疏》，咸丰元年三月初九日，《曾文正公全集·奏稿》，光绪二年，传忠书局，卷一。

[49]僧格林沁奏，咸丰九年十一月二十三日，《筹办夷务始末》（咸丰朝），第5册，第1713页。

[50]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1474页。

[51]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第337页。《筹办夷务始末》（咸丰朝）收入此折时将“一、二孔”，误为“一、二处”。

[52]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第5册，第1699页。

[53]《北华捷报》1860年4月7日、14日转载《泰晤士报》关于此炮的介绍：“普通发射12磅炮弹的野炮，其材料人工大约价值200镑，最大射程1400码，重约19英石，需要六匹马来拉。它能在完好状态下发射800次，超过此数后，便失去了价值，如果继续使用的话，那是容易炸裂而受人责备的。而一门发射12磅炮弹的阿姆斯特朗炮，价格250镑，它的射程超过5000码，重约八英石，只需四匹马就能以最快的速度拖动它。其中一些炮已经发射3500

次，仍同新炮一样。”恩格斯对阿姆斯特朗炮和拿破仑炮均有研究，对阿姆斯特朗炮评价甚高，见《论线膛炮》，《马克思恩格斯全集》，第15卷，人民出版社，1963年，第31—44页。

[54]Knollys, Incidents in the China War of 1860, p.41.

[55]僧格林沁在第二次大沽口之战后称：“满汉各营兵弁阵亡三十二名。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第4册，第1448页）

[56]金大镛禀报，咸丰七年四月初九日辰刻具，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第642页。

[57]《英夷和议纪略》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第2册，第465页。

[58]1860年英法联军北塘登陆前，大沽、天津、营城、山海关除本处额兵外，共驻有各地援兵约2万名。至石缝炮台之战后，僧格林沁带出1.7万名。

[59]见蒋孟引：《第二次鸦片战争》，生活·读书·新知三联书店，1965年，第94页。

[60]《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第276页。

「天朝」观念下的外交失矩

广州反入城斗争三题

广州反入城斗争，又称“广州入城问题”，是鸦片战争以后中英关系史上的重大事件。它肇因于1842年8月的《中英南京条约》，以1857年12月英法联军攻占广州为结局，历时达15年之久。由于其中有广州各阶层民众不顾清朝官员的压制，坚决反对外国人入城的种种表现，显示了他们对侵略者的不妥协的态度，因而此一事件素来为研究者所注重，且有许多论文进行分析研究；一般的中国近代史著作对此亦均无遗漏，皆有论述。问题似乎已经有了明确的答案。然而，笔者以为，对于这一事件，似仍有进一步进行研究的必要和可能。

要求入城的条约依据

英国人要求进入广州城，其依据是《中英南京条约》。查该条约中文本，其第二款载：

自今以后，大皇帝恩准英国人民带同所家属眷，寄居大清沿海之广州、福州、厦门、宁波、上海等五处港口，贸易通商无碍；且大英国君主派设领事、管事等官，住该五处城邑。^[1]

根据上文的意思，英国人只能居住于“港口”，并无要求入“城”的权利；而英国外交官的情况则稍微复杂一些，关键是“城邑”的解释。

在中文中，“邑”可作“城”来解释，又可作地域单位来解释，如《周礼》中称：“九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸，四甸为县，四县为都。”又注：“四井为邑，方二里。”若作地域单位解释，是指大约一平方公里的地方。不过，“城”和“邑”两个字连在一起，中文意思应当是十分明确的，是指城里。

实际上，对于“城邑”二字当作何解，清政府官员心中也是清楚的，只不过在公开场合不这么说。例如，闽浙总督刘韵珂在处理福州入城问题时，于1845年4月21日奏称：“查江南原议和约，虽载有英国领事官住

在广州、福州等五处城邑，专理商贾事宜等语，惟并未指明城内。”但在这一奏折所附夹片中却换了一种说法，谓：“查核原议和约，载有领事住居城邑之语。所云城邑二字，原指城内而言，该夷所请本非违约妄求。”奏折的正本与附片对同一名词有着两种不同的解释，是刘韵珂为保密起见在公开和秘密场合采用不同的说法。当时清政府实行的邸抄等公文制度，更兼清政府内部诸多书役衙丁为英国人提供情报，使雍正帝建立的原来十分机密的奏折制度，在实际运作中已变得无密可保。刘韵珂正是恐怕真情泄露，于是在正折和夹片中各说一调。他在夹片中称：“因均关机密，正折内不便胪叙，谨附片详细密陈”，并称除布政使徐继畲外，“余人皆未知悉”，要求道光皇帝将此夹片“留中”。也就是说，除了刘韵珂、徐继畲和道光帝之外，就连军机大臣也无从知道该片的内容。尽管刘韵珂内心明白“城邑”是指城内，但仍派徐继畲告诉英国领事，“城邑二字，系兼指城内城外”，而英人“前来通商，自应在城外居住”。[2]

由此，似乎可以得出结论，根据《中英南京条约》中文本，英国国民只能居住在港口，没有要求入城的权利，而外交官则可以入城。从广州的具体情况来看，英国商民居住于城西南的商馆一带，濒临珠江，可以认定为港口，因此，也可以认定为已经实现了《南京条约》；只不过英国驻广州领事的入城问题，与《南京条约》的规定尚有差别。

但是，《中英南京条约》英文本，措辞就完全不同了。其原文为：

His Majesty the Emperor of China agrees, that British Subjects, with their families and establishments, shall be allowed to reside, for the purpose of carrying on their Mercantile pursuits, without molestation or restraint at the Cities and Towns of Canton, Amoy, Foochow-fu, Ningpo and Shanghai, and Her Majesty the Queen of Great Britain, etc. will appoint Superintendents Consular Officers, to reside at each of the above-named Cities or Towns...[3]

该段文字直译当为：

中国皇帝陛下同意，英国国民及其家人和仆从，从今以后获准居住于广州、厦门、福州府、宁波和上海的城市和镇，以进行通商贸易，不受干扰和限制；统治大不列颠及各地的女王陛下，将指派监督或领事官员，驻扎上述城市、镇.....

将中、英文本进行对照，十分明显，中文本中的“港口”、“城邑”，在英文本中皆作“城市、镇”。如果根据《中英南京条约》英文本来解释，英国的民人和外交官皆有权利要求进入广州城。

根据当时和现在通行的国际惯例，国际条约的各种文本具有同等的法律效用。由于签字时未作声明以何种文本解释为准，两种文本的解释发生分歧时，应允许各方各执己见。世界历史上因条约文本的解释不同而发生的争执，比比皆是。但是《中英南京条约》的情况还有所不同，有两点特别之处。其一是，该条约的中文本是由英国使团的中文秘书马儒翰起草的，[4]参加谈判的清政府官员根本不懂英文，也不知道英文本

上写些什么，更何况英方在谈判中根本不容许对条约（由于不懂英文，只能是中文本）内容进行修改。因此，该条约的中英文本的歧义本是英方一手造成的。其二也是因清政府官员不懂英语所致。当时中英往来的官方文书，英方须得在英文本后附有中文本，而清方只有中文本。这就在实际运作中形成了以中文本为主的惯例。很可能是由于进入广州城而引起的文本争论，使得英国在1854年提出修约十八条要求时，其中一条为“立兹条约，当以英字为确据”。^[5]1858年签订的《中英天津条约》更是明确规定，“自今以后，遇有文词辩论之处，总以英文作为正义”。^[6]

英国第一次明确提出进入广州城的要求，是在1843年。负责战后谈判事务的钦差大臣耆英，为此答复英国全权代表璞鼎查（H.Pottinger），谓：

进广州城一款。现在两国和好，毫无芥蒂，岂有城内城外之分？况江宁、福州、上海等处，既可进城，何独广州不可？无如广东，民风非江浙可比。自遭兵火之后，惊魂未定，易启猜嫌……现在本大臣会同督抚，转饬地方官设法开导，容俟开关贸易后，彼此相安，如有应行入城相商之件，自应会商。^[7]

耆英的这份文件，虽未同意英人入城，也未明确否认英人的入城权利。很可能由于这一次的经验，耆英看出了“城邑”二字的重要性。他此后签订的《中英虎门条约》中，再未用“城邑”一词，而只用“港口”（英文本作ports）。而他签订的《中法黄埔条约》所用措辞为“五口市埠地方”（法文本作ports et places），也未涉及“城”的概念。

1845年3月，英国驻华公使德庇时（J.F.Davis）重提入广州城的要求。清钦差大臣两广总督耆英仍以“民情未协”相推脱。至年底，值清政府交纳最后一笔战争赔款，按照《中英南京条约》，英国应将其占领的舟山岛归还中国。德庇时以全面履行《中英南京条约》为由，将入广州城与归还舟山岛联系到一起，声称若不允入广州城，即不归还舟山岛。这下子击中了耆英的要害。他在致德庇时的私函中称，归还舟山一事“若有游移，我即无以自安其位”，同时，他又在正式照会中声明：

英民进城一节，实未列入条约。查江南和约（指《中英南京条约》）第二条载明，领事、管事等官住该五处城邑，专理商贾事宜，英人则带同家眷，寄居五处港口，贸易通商，并未言及进城之事。即善后事宜（指《中英虎门条约》及其附件）内，亦均未开载。请贵公使查阅自明。^[8]

耆英的照会，措辞如同前引刘韵珂奏折，不承认英民入城的条约权利，所据者自然是《中英南京条约》中文本。这就将了德庇时一军。德庇时是个中国通，懂中文，1816年随阿美士德使团来华时，充任汉文正使，1834年随律劳卑来华，出任对华商务第三监督，后任第二监督。他知道，若援引《中英南京条约》英文本进行辩论，对不懂英文的清政府官员来说，毫无意义。于是，他所援引的依据，是其他四口的先例以及本文前引耆英致璞鼎查的文件，“贵大臣与前任璞公使肃然应许，云：容俟开关贸易，彼此相安，而后可进城”，^[9]避而不谈条约的本身。耆英此时因事关归还舟山（实际上也事关其功名禄位），同意英人入城，但

要求推迟时间，但对于条约义务，仍持否定态度，照会中称“进城一事，本属小节，历次条约，均未载明”。[\[10\]](#)

1846年4月，耆英、德庇时会晤于广东东莞虎门，签订了《英军退还舟山条约》。该条约的中文本第一款为：

进粤城之议，中国大宪奉大皇帝谕旨，可以经久相安、方为妥善等因。此次地方官难管束粤省士民，故议定，一俟时形愈臻妥协，再准英人入城；然此一款，虽暂迟延，断不可废止矣。[\[11\]](#)

对照英文本该条，意思稍有参差，主要是关于对道光帝谕旨的理解，而关于入城的字句，则是完全相符，英文本作“right to admit Foreigners into the City of Canton”。从文字的角度来看，此一款肯定了英人早已有入城的权利，这也似乎使清政府曲折地承认了《中英南京条约》已给予英人这一权利。不管怎么个说法，英人所认定的《中英南京条约》规定的入城权利，在《英军退还舟山条约》中才真正解释清楚。然而，细心地分析这一款的文字，不难发现，英方并未取得实际进展。因为对英人行使入城权利的时间规定，不像《中英南京条约》中的“从今以后”，即立即生效，而是无限期地向后推迟。也就是说，从此清政府若以“时形”未臻“妥协”为由而拒绝英人的入城要求，反倒是有了充足的条约依据。

英方也发现了这一漏洞。一年后，德庇时以英人在佛山一带遭石块袭击为由，命令驻在香港的英军攻占虎门，进据广州城西的商馆。与此同时，德庇时又向耆英提出了确定入城时限等一系列的要求。1847年4月6日，耆英在此军事压力下屈服，照复德庇时，许以两年之后对外国人开放广州城。[\[12\]](#)

至此，可以得出结论，根据《中英南京条约》、《英军退还舟山条约》和耆英的照会，从法理上说，英人自1849年4月6日起获得了自由进入广州城的权利。又根据《中美望厦条约》、《中法黄埔条约》的最惠国条款，美国人和法国人也同时获得了同一权利。当然，还应当指出，上述条约和照会，都是英国等西方列强用战争或讹诈的手段相迫的，都是不平等的。

要求或反对入城的理由

如果严格地抠字眼，条约英文本中的“城市”（city）和“镇”（town），与当时中国的“城”的概念，还是很有区别的。当时中国的城，四周有城墙，有护城河，有城门，有一整套的防御工事和装备。“城”的准确概念，似可被认为是西方中世纪城堡（castle）的放大。

而当时英文中的“城市”和“镇”，则有了近代的意义。它们是指大型居民点，兼备市政、商业、工业等功能。如果从西方“城市”的概念即居民点的概念出发，观察沿海五个通商口岸，又可以得出结论：上海县城、宁波府城外较为荒凉，人口不多，算不得城市；福州城南沿闽江之岸，有码头，有商店，人口较多，已有城市的味道；厦门城只不过是一个直径一华里的圆形要塞，内驻福建水师提督衙门，和西方的城堡完全相同，商业、运输业及人口稠密地区在城西南的“十三道头”一带，由此，厦门的“城市”当在城外而不在城内；广州英人所居住的商馆，位于城西珠江岸边（今广州沙面以东），人口稠密，房屋毗邻，热闹非凡，一切景象与城内并无二致，商业活动更是有过之而无不及。可以说，商馆一带与城内的区别只不过是隔着一道城墙。从近代城市观念出发，可以认为，居住在商馆的英国商人及外交官已经“入城”，而不是被拒之“城外”。笔者如此钻牛角尖，并不是刻意否认英国人有入城之权，而是想在此中提出问题：一、既然从近代城市观念出发，商馆与城内并无区别，英方为何一再要求越过这道城墙，进至城内？二、清政府为何将英国人拒之城门之外？三、广州各阶层民众为何冒着违抗官府的风险，坚决不允外国人入城？也就是说，要求或反对入城的理由是什么？

前两个问题似乎比较简单。

英方要求入城的外交理由是全面履行条约，但他们内心也明白，入城并不能给他们带来多少实际利益，尤其是经济利益。否则他们在1849年4月一切条约依据全部具备的情况下仍被拒绝入城时，不会不采取激烈的手段，而只是表露出软弱的姿态。事实上，第二次鸦片战争结束后，已实现入城的英国却将其领事馆从城内搬至距城比商馆更远的沙面。其他通商口岸也有这样的情况。居住在上海县城的英国官员和商人，也因居住条件和卫生状况，由城内搬至城外。对于英国商人说来，商馆一带正是中外贸易的传统地段，如果让他们迁出商馆而搬至城内，他们必然会出现更为强烈的反对。他们的要求，主要表现为争取扩大商馆的区域，及在广州河南等地建立仓储码头等设施，以扩大他们的商务活动。很显然，英方要求入城，其目的是无形的而不是有形的，更侧重为心理因素一面而非为实际利益一面。他们以“高等民族”自居，认为被拒绝入城是对他们的污辱，企图用入城的手段来击垮清政府力图保持的“天朝”颜面。正因为如此，1843年以来，他们始终不放弃入城的要求，而又始终未因拒绝入城而采用战争的手段。在19世纪，英国对于牵涉其实际利益的事务，是不吝惜诉诸武力的。

清政府反对入城，除了为保持“天朝”的尊严外，主要是“严夷夏之防”，防止出现“华夷混杂”的现象。清王朝是以武力镇压而建立起来的专制政权，极端恐惧本国民人与外国势力相联系，进而造反。为此，广州一口通商时期，他们在“华夷之隔”上颇用工夫。商馆制度、保商制度、行商制度等等，正是这类努力的表现。鸦片战争后，原有的制度被打破了，原有的恐惧心理并没有消除。福州、广州等地，清政府官员一再不允入城，正是害怕出现华夷混杂、难以控制的局面。也正是由于害怕“华夷杂居”，上海的地方官与英国领事议定了《上海租地章程》，在上海县

城以北的农田上建立“外国人居留地”(Foreigners Settlement)，即租界。在许多方面来看，最初的上海租界恰如广州商馆的放大。然而清政府的官员们也逐渐地认识到，“华夷杂居”并没有想象的那么可怕，因此，他们在英国的政治压力(1845年，福州)、拒不归还舟山(1846年，广州)、战争威胁(1847年，广州)面前，采取了“两害相权取其轻”的态度，表示屈服。而1849年的拒绝入城，清政府官员是害怕激起民变，这是“两害相权取其轻”的另一种方式的表现。

由此可见，英方要求入城和清方拒绝入城，既有其相互对立的一面，又有其相互妥协的余地。这使得英国政府与清朝政府在广州入城问题上，时而抗争，时而妥协，拖延达15年之久。

至于广州各阶层民众反对入城的理由，似乎比较复杂。

用于分析广州各阶层民众反入城理由的资料，自是他们的揭贴长红。然最为集中者，当数日人佐々木正哉从英国国家档案馆抄录的英国外交部档案。这也从侧面告诉我们，英方对民众反抗的动态也是极其关注的。

笔者从所见的广州各阶层民众反入城的揭贴长红中，发现两点：一是此类揭贴长红很少说明反入城的理由，似乎这已经不再成为什么问题，无须进行叙说。大多数揭贴的重点放在如何组织斗争等具体问题上。二是为数不多的涉及反入城理由的揭贴，理由又各种各样，似乎没有一个统一的、已达成共识的反入城的理由。为了说明后一点，将此类揭贴分别叙述于下：

甲、防止英人入城后进行侦察，扩大侵略。1846年的《广东全省水陆乡村志士义民公檄》中称：

英夷生化外刁毒之乡，狼心兽面，虎视狐疑，在彼之不敢覬觎我粤者，惟不得进城，探实地势与消息矣。今公然奉示入城，不但强悍霸占，欺凌百姓，其害更有不可胜言者。

[13]

这种理由，据后来的历史发展来看，并不属实。该揭贴的作者似乎也发现了这一点，后面加了含糊的用语“其害更有不可胜言者”。

乙、防止英人入城后影响商业的局势。1849年的《锦联堂公启》称：

向来外夷数百年来，未闻进城，各国皆守分乐业，华夷并安。今英夷忽有此举，以致人情惶恐，客心疑惑。在粤之商，早决归计，远方之客，闻风不来，则货物何处销售，更恐意外骚扰，又于何处寄顿。是以爰集同人，定义章程，暂停与夷人交易。[14]

“锦联堂”是广州经营进出口纺织品商人的行会组织。他们的揭贴，反映出商人阶层求稳怕乱的心态。但是，从他们的《公启》之中，似乎可以看出，他们所担心的不是英人入城的本身，而是英人入城激起的中外纠纷将引起商情大乱。他们已经看出，在当时民情与英方完全对立的

形势下，英人一旦入城，必会发生强烈的对抗。对于英人入城本身，这份揭贴并无直接评价。

丙、防止英人入城后欺凌民众。1846年的《明伦堂绅士议论》中称：

一、查百姓何以不准外国之人入城。当经细问士农工商各项民人，但谓近来夷人猖狂，每每到处寻衅。或挟带鸟枪入村，打雀为名，遇见鸡犬猪牛，则辄为放枪打毙。遇见妇人孩子，则或调戏，或恐吓以取笑。遇见花果禾稻，则或偷取或残害，以肆其暴戾之性。种种不法，难以尽说。兼之当其行凶之时，设若有人拦阻劝止，必遭其突出鸟枪打死。如此不近人情之夷狄，倘再准其入城，将来扰害，更未有底止矣。所以我等百姓万不能容其入城也。[15]

从上述文字来看，此是士绅等对民情调查的答复。当地民众从鸦片战争后中外纠纷各事件中，认定英人“不近情理”，更恐其入城扰害，于是坚决地进行反抗。这是完全正当、合乎情理的理由。但是，其中又有几点难以解释的疑问，一、为何在这些中外纠纷发生之前，即鸦片战争刚刚结束时，广州民众就有强烈的反对英人的情绪，以致发展到反入城斗争？二、从“保家护乡”的角度出发，反入城斗争的主体应是城内的各阶层民众，为何居住于城外的各社学、团练等组织，反而在这场斗争中扮演了更加重要的角色？三、欺凌民众的外国人，只是来广州外国人中的一部分，为何不分良莠，一概排斥？更何况从清政府官员当时的认识来看，“英夷求进粤城，不过游览都市，拜见官长，以为光荣，并无立使馆之说”。[16]若是如此，入城只是一部分外交官或商人的偶尔之举（这种认识当然并不正确），并不会发生多少中外纠纷事件，为何广州民众竟会如此激烈地冒犯官府，坚决不允外国人入城？

丁、防止英人入城后强行征税。1847年的《匿名揭贴》中称：

夷人屡以入城为名，希图各国商税。[17]

同样的内容，以后还有出现。1856年的《闽省防虞公局告示》中称：

现在细查得逆夷苦苦要入城之故，因该夷欠赔俄罗斯兵饷七千八百余万，定于在广东省城征取。必须入过城一次，即便勒收租税。每日城内勒收地租银一万两，城外亦收地租银一万两，另每日勒收货物税银一万两。每日共收银三万两，每月合计收银九十万两。此乃吾人性命身家所关，务祈同心联络。各宜瓦面多设火煲灰箩器械等物堵御，尽力攻守，务除大害，不许入城，方能保全。[18]

从当时的英文文献和后来的历史过程来看，称英国人要求入城以希图征税的说法，是没有根据的。从上引两份揭贴的全部内容来看，这些揭贴的作者对英国的情况并不了解。而这些并不了解内情的人之所以提出“征税”的说法，只会有两种可能：一是揣度，因为这些被当时的中国人认为“不知礼义”、“唯利是图”的夷人，每一项要求历来都有其经济上的图谋，由是而产生“征税”的联想。[19]二是为宣传的需要而生造，因为这些涉及民众生计的题目，更能鼓动民众参加反入城斗争，前引最后一

份揭贴似乎更为明显地表露出这种倾向。

综上所述，笔者以为，由少数揭贴提出的以上四种反对入城的理由，似乎都不成为广州各阶层民众反入城斗争的真正理由。这是并不奇怪的。今天的研究者，已经看到了历史的结局，已经掌握了比当时的人们更多的国际知识，也实在不能找出入城一事与国家利益、民族利益、民众利益之间的联系。西方列强加于中国的侵略压迫并不会以是否入城而增损，也就是说，反对入城与反对帝国主义的侵略压迫并无直接的联系。这一点，似可以举当时英人已经入城的上海、宁波、福州为例来证明，也可以举后来英人实现入城的广州、潮州和众多通商口岸为例来证明。因此，从国家利益、民族利益、民众利益的角度，去探讨广州民众反入城斗争的具体理由，其本身就是靠不住的。既然今天的人们尚不能找到反对入城的理由，那么，当时尚未看到入城后果的人们，对此自然不可能提出确实可靠的理由。这也从反面说明，要认识广州民众之所以如此激昂地反对入城，不能从具体的、细小的枝节上去寻找理由，只能从宏观的宽泛的背景中去把握此事的由来。

实际上，早在1842年鸦片战争刚刚结束时，由何大庚撰写，钱江刊刻，贴于广州府学明伦堂的《全粤义士义民公檄》，就已经定下了后来反入城斗争的基调。其中一段称：

兹闻逆夷将入珠海，创立码头，不惟华夷未可杂居，人禽不堪并处，直是开关揖盗，启户迎狼。况其向在海外，尚多内奸，今乃逼近榻前，益增心患。窃恐非常事变，诚有一言难尽者；若他国群起效尤，将何策以应之？是则英夷不平，诚为百姓之大害，国家之大忧。

[20]

这份流传极广的揭贴，已经道出后来的入城问题，用了“华夷杂居”、“逼近榻前”的语词，反映出何大庚、钱江等人的预见性。然而，这一篇檄文，并没有直接说明反对“华夷杂居”、反对“逼近榻前”的理由，而只是表现出极端强烈的仇外情绪。

如果以此为启迪，用仇外情绪来说明当时广州各阶层民众反对入城的理由，问题的症结就打开了。正因为广州民众由仇外情绪所驱使、所激励，因而最为自然不过地不加分析地反对英方提出的一切要求，反对入城，反对租地。正因为反对的本身就已经成为理由，因而大多数揭贴无须再说明反入城的理由，只是更强烈地表达其仇外情绪，并将一切反对他们的人，指责为汉奸。笔者以为，广州各阶层民众正是在仇外情绪的作用下，盲目地反对英方提出的入城要求，而并没有客观地分析入城究竟会给民众带来何种利弊。在整个反入城斗争中，情绪支配理智。这么说，并不是贬低广州反入城斗争（对历史成因的分析中，褒与贬本身毫无意义），而恰恰是说明了鸦片战争之后广州地区“民夷对立”的大背景、大环境。

广州民众的仇外情绪，对清政府官员在入城问题上的决策，一开始就起到了决定性的制约作用。1843年，当入城问题刚刚提出，耆英等人有意妥协时，士绅何有书上书耆英表示反对，谓：

夷人到省，向在城外夷楼聚处，国有典章，二百年从无夷人入城之事。旧闻习见，妇孺同知。还有道路传言，说有夷长欲进省垣拜会各大宪，未审果否。舆论沸腾。盖既有拜会之名，必将肩舆仪仗，卤簿前驱，民间闻所未闻，见所创见，震慑人心，惊悚耳目，观者定如堵墙。所可信者，各县联络，干有余乡，团练义民，十万余众，均已拨归各社各乡，时勤操练，严加约束，断不致滋生事端。但虑省城五方聚集，良莠不齐，诚恐烂匪凶徒，猝然干犯，夷人或不相谅，是敦和好，反至参商。[21]

由于是上书官宪，话说得极其委婉，但却直截了当地指出了“民夷对立”的状况。表面上攻击“烂匪凶徒”，却又暗示着十万“团练义民”。在这种温和的官场用语之中，有着极为犀利的机锋。耆英的态度为之一变。此后，“民情未协”成为清政府官员拒绝英方入城要求的正式且唯一的理由。

若用仇外情绪来说明广州各阶层民众反入城斗争的动因，那么，对于这场斗争，又该作何评价？

首先需要辨析的是，广州民众仇外情绪产生的原因。

广州民众的仇外情绪，来源于两个方面：一是文化观念，一是现实生活。从文化渊源的角度来考察，毫无疑问，这种仇外情绪脱自于传统的“夷夏之别”。在长久的中国历史上，中原地区的以儒家为正统的华夏文化，一直保持其以夏变夷的优越地位，从未受到更为先进的文化的有力冲击。由是降至清朝，这种观念在政治架构上演化为“天朝上国”，在对外交往中又鄙视包括西方国家在内的各国文明。在鸦片战争之前，这种“夷夏”的观念，尽管不合世界潮流，但在当时文化自我封闭的背景下，得以存留。鸦片战争中，“堂堂天朝”惨败于“区区岛夷”。这种军事上的逆转，并未使中国士大夫阶层普遍承认西方亦有值得重视、值得研究、值得学习的文明体系。具体到广州地区，领导各阶层民众进行反入城斗争的，仍是士绅阶层，他们的“夷夏”观念仍是根深蒂固，这从他们的各种揭贴中有着极为强烈的表露。广州地区传统文化素称发达，士绅学子众多，正是这种“夷夏”观念使他们凝聚起来，结为一体。由此，从传统文化的角度来看，他们是“有理”的，而主张妥协的一部分清朝官员是“失道”的，当他们反对夷人而冒犯清朝某些官员时，正是以“有理”犯“失道”，因而他们的举动得到了广州士绅阶层的普遍支持，得到了广州地区以外的众多清朝官员的普遍支持，即使在广州地区，他们也得到了许多清朝官员的暗中支持。耆英、黄恩彤等人，在广州的官僚集团中只是少数。因此，耆英之流对举着“夷夏之别”旗帜的广州士绅，也避让三分，常常处在“理亏”的位置上。从许多揭贴等材料中也可以看出，许多士绅反对入城是为了循规旧制，即恢复到鸦片战争以前夷夏有序的旧制上来。

广州民众仇外情绪的另一个产生原因是，鸦片战争期间英军的暴行和鸦片战争之后多起英人恃强作恶的中外纠纷事件，这一点在揭贴等文献中也有着充分的表露。这里且不论英军的抢劫、奸淫和个别英国商人的行凶事件，因为其中的是非根本无须讨论；就是普通英人，战后处处

以“高等民族”自居，其傲态和无视中国传统道德的作为，也不能不引起普通中国民众的反感。由此，广州民众在战争期间积累的对英军的仇恨，经过历次中外纠纷事件的培植，最后表现为不加区别的普遍的对“夷”的敌视。

如果从今天的角度出发，我们可以极其容易地得出结论，鸦片战争结束后，中国人民应当反对西方列强的经济侵略和政治压迫，应当反对西方列强凭借不平等条约所获得的领事裁判权、协定关税、片面最惠国待遇、军舰自由进泊通商口岸等等侵略权益，而不应当以极大的努力去反对无足轻重的入城；中国人民应当区别英国政府、军队和民人，应当区别英国国民人之中的为非作歹者和守法者，而不应当普遍地仇外。这些结论，是以今天所能达到的高度而得出的。但是，从历史的角度来看，也应当承认，广州民众的仇外情绪当时有其存在的合理性，广州民众反入城斗争当时有其发生的条件。

笔者以为，中国近代意义的民族主义产生于甲午战争前后，而在近代意义的民族主义产生之前，也只有传统的“夷夏”观念（也是一种民族主义）。不管我们今天对这种“夷夏”观念作何评价，但它当时是一种不可否认的、在中外关系中占主导地位的客观存在。鸦片战争后，“夷夏”观念受到了冲击，开始其缓慢的异变。如果将鸦片战争后广州民众的仇外情绪与其前后的文化观念嬗变的历史连结在一起，我们可以很容易地看出，这种脱自于“夷夏”观念的仇外情绪，恰恰是后来近代民族主义产生链条中的一环，是中华民族近代意义上的民族意识觉醒的先声。中国近代的民族主义，是在各国帝国主义百般蹂躏的大环境、大背境中产生出来的，与西方近代的民族主义产生的条件相比，有其特殊性。正是这种特殊的条件，使中国的民族主义与仇外情绪之间，有着某些相通之处。同时，从这一链条的这一环节出发，我们也可以清楚地看出，当近代民族主义尚未产生之前，“夷夏”观念占主导地位之际，广州民众所能萌发、所能掌握的，也只能是仇外。这是历史的客观使然。当然，我们不能否认仇外情绪本身的落后性，也不能否认，作为中国近代意义的民族主义产生的源头之一，仇外情绪使得这种民族主义一开始就有其容易走极端道路的血缘遗传性的缺陷。

由于近代意义的民族主义尚未产生，由于近代意义的国际观念尚未产生，中国人民当时还不能完全正确地认识到自己的国家利益、民族利益、民众利益，因而也不可能如同我们今天清醒认识到的那样，立即去反对领事裁判权等侵略权益。战争期间，反对帝国主义的军事侵略是容易看清的。战争结束之后，如何反对其经济侵略和政治压迫，对当时的人们说来，却是难以看清的。更何况仇外情绪又遮拦了激愤的广州民众的视野，使他们在入城问题上表现出类似排外的举动。这也是历史的客观使然。没有先进思想的指导，没有先进人物的指挥，中国近代的民众反抗外国侵略势力的斗争，如广州反入城斗争以及后来的反洋教、义和团等等，长期处在低级阶段。而中国人民自觉地举起反对帝国主义的大旗，进行坚决的明确的斗争，开始于20世纪的五四运动。我们不能用后来的标准来要求当时斗争的水准，正如我们不能用反入城斗争的标准来

规范我们今天的对外关系准则一样。

综上所述，笔者以为，鸦片战争之后的广州入城问题，是一项对国家、民族、民众利益无足轻重的小问题；广州各阶层民众在仇外情绪的驱策下，所进行的坚决的反入城斗争，尽管有其存在的合理性和产生的条件，但只是一种低级水准的斗争。若将其提到“反帝反侵略”的高度上去褒扬，则无视了我们今天所处的时代，自我降低了我们的认识水准，也模糊了中国近代反帝反侵略的真正方向和意义。与之相反，如果我们不加分析地将之贬抑为毫无意义的排外妄动，也是缺乏历史感的表现。中国近代是一个新陈代谢飞速的时代，许多具有进步意味的事物，在其最初形态，往往是极其丑陋的，用今天的标准来衡量，往往是不可取的，而且，当历史进展到更高的层面时，也就顿然失去了原有的光彩。

1849年“伪诏”的确认

1961年，美国诺德先生根据《筹办夷务始末》（道光朝）一书，提出一个极其大胆的推定：1849年4月1日两广总督徐广缙致英国驻华公使文翰（S.G.Bonham）的照会中所附的一道谕旨，是徐广缙私自伪造的。[\[22\]](#)这真是惊人的发现。在当时的中国社会中，先斩后奏已属格外逾规破格之事，伪造圣旨是官僚士子们想都不敢想之事。果真如此？30年过去了，诺德的这一推断，一直未得到完全的证实。

从笔者在中国第一历史档案馆所查阅的清方档案来看，诺德的推断是完全正确的。

自1848年文翰接任驻华公使后，多次照会徐广缙，提出如期实行入城的问题。徐广缙则不顾《英军退还舟山条约》和耆英允两年后入城的照会，声称前约只是“姑为一时权宜之计，而其实非永远保护之道”，对英方入城要求继续以“民情未协”为理由来拒绝。[\[23\]](#)文翰提出亲至广州两广总督衙署会晤徐广缙，商谈此事及中英关系中的其他事务。徐广缙看出英方在会谈地点上潜含着实现入城之用意，遂提出反建议，在虎门广东水师提督衙署会晤。最后据文翰的意见，会晤地点定在虎门江面的英舰上。1849年2月17日，徐广缙与文翰进行了会谈，其中讨论的主要问题，就是1849年4月6日起实现英人入城。尽管徐广缙对入城一事仍予以拒绝，但同意了文翰的一项要求，即由徐广缙出面上奏请旨，让道光帝表示态度。文翰还提出，可用英国轮船将徐广缙的奏折送往上海，从上海由驿发送北京。徐广缙以不合体制为由表示反对，声称用“六百里加急”驿送，40日内即可得到批回的谕旨。

请旨一事，并不是表示英方愿意按照中国皇帝的谕旨行事，而是他们已经看出，广东官员并无平息民众反入城热潮的能力，他们想利用皇

帝的权威来压制民众，即“遍贴誊黄，以践前约”。^[24]这种请旨的手段，在1846年关于广州入城的谈判中就使用过，对促成《英军退还舟山条约》起到了重要作用。此次文翰正是重演德庇时之故技。

从虎门回到广州后，徐广缙立即将会晤结果上奏道光帝。从《军机处录副奏折》来看，上奏的日期为2月20日，从军机处《随手登记档》来看，发文的速度为“四百里加急”。3月11日，道光帝收到了这份奏折。他原本支持徐广缙拒绝入城的态度，^[25]但此次徐奏中有“拒之过峻，难免激成事端”之语，并声称英军可能北犯江浙，遂下旨“暂准入城以践前约”，让徐广缙“酌量日期，暂令入城瞻仰”，但英人“经此次入城一游之后，不得习以为常，任意出入”。^[26]据《随手登记档》，该道谕旨以“五百里加急”的速度发往广州。

2月21日，就在徐广缙上奏的第二天，文翰将虎门会晤的要求写成备忘录，发送给徐广缙。文翰提到，应将道光帝的谕旨“俟三月初九日（4月1日）以前，或于初九日，请贵大臣登复，以便本大臣随时设法，致固守成就约款”。徐广缙于2月27日复照，声称请旨的奏折“现已由驿发报，二（三）月初十日（即4月2日）约可奉到批回，其应否如何办理之处，十二、十三日（4月4、5日）再行复照也”。^[27]徐广缙将答复的时间推迟了几天。

道光帝3月11日的谕旨，于3月25日到达广州。^[28]但广州的局势已不容徐广缙按道光帝的谕旨来办。3月27日，徐广缙又用“四百里加急”的速度发出一份奏折，表示不同意道光帝允英人“一游”的旨意，称言“婉阻之未必遽开边衅，轻许之必至立启兵端”。^[29]与此同时，叶名琛也上奏支持徐广缙，4月14日，徐、叶的奏折送到道光帝手中，他看到徐、叶的局势分析后就立即放弃了让英人入城“一游”的旨意，表示同意徐广缙的意见。道光帝的谕旨，仍以“五百里加急”的速度发往广州。

当3月27日徐广缙上奏之时，距与文翰约定复照的期限已经近了，等道光帝再次批回是来不及的。4月1日，徐广缙照会文翰：

本月初八日（即3月31日）十二点钟，恭奉大皇帝谕旨，以本大臣由驿驰奏贵国现议进城一节，谕以：“设城所以卫民，卫民方能保国，民心之所向，即天命之所归。今广东百姓，既心齐志定，不愿外国人进城，岂能遍贴誊黄，勉强晓谕。中国不能拂百姓以顺远人，外国亦应察民情而纾商力，更须严禁土匪，勿令乘机滋事，扰我居民。外国商人远涉重洋，总为安居乐业，亦当一体保护，庶几永敦和好，共享太平。钦此。”可见本大臣前与贵公使面议之言，非固执已见。即远奉谕旨，亦不出此公论也。为此照会。^[30]

《筹办夷务始末》是根据皇帝收文日期编排的，诺德先生根据该书3月11日上谕、4月14日上谕与4月1日照会相互核对，推论徐广缙上引谕旨，是其私下伪造的。

徐广缙是否伪造了上谕，关键在于《筹办夷务始末》（道光朝）所录的徐广缙两次奏折之间，是否另有奏折，道光帝两次上谕之间，是否另有上谕。

查军机处《随手登记档》，自3月11日收到徐广缙关于虎门会晤的奏折之后，至4月14日再收到徐广缙表示不同意让英人入城“一游”的奏折之前，道光帝收到广东方面奏折情况为：

3月20日，收到粤海关监督基溥、署广东水师提督洪名香的三份奏折，内容是谢免欠项、暂缓出洋、奉旨查防汉奸，道光帝朱批“是”、“览”等字样，并无上谕下发。

3月21日，收到徐广缙、叶名琛等人三折一片，内容是知州方卓然送部引见、查各属分贮银两、谢赏“福”字及“定期至虎门与英夷面议”一片。前三折道光帝仅朱批“吏部议奏”、“户部知道”、“知道了”，后一片仅批一“览”字。值得注意的是，虎门会晤结果的奏折于3月11日收到，而关于约定会晤日期的附片晚到10天，这因为前者用“四百里加急”发送，后者仅用平常速度发送。当日道光帝并无上谕下发。

3月22日，收到徐广缙、叶名琛四折一单，内容是审拟朱巫志、邓大统等人案件，上报雨水粮价、上报盐银，谢赏“福”字等事项。道光帝分别朱批“刑部速议具奏”、“知道了”、“户部知悉”、“览”等字样，并无上谕下发。

4月9日，收到徐广缙、叶名琛三折两片，其内容是申办匪徒陈均保等案、英人伯德令已离琉球、请以曾琪升署守备、请以王如平升补广州协都司等。道光帝也是例行朱批。值得注意的是，徐、叶关于申办陈均保的奏折中还有一片，道光帝的朱批为“刑部知道，留夹片一件”。这样，这份留中的夹片的内容，《随手登记档》中自然无法摘由，笔者在档案馆中也没有找到。这份夹片的内容是否与广州入城有关呢？笔者认为，似不可能。这是因为，根据清代奏折制度，关于广州入城的大事，应以专折，而不应以附片上送，更不可能作为审理案件奏折的附片上送。这还因为，若是关于广州入城之事，因时间紧急，应当以“四百里加急”或更快速度发出，而此日的折、片全是以普通速度发送的。在当时，奏折以普通速度发往北京需30天以上。由此推算，该片是3月初发出的。若此时徐广缙因对时局估计有所变化而另下决心，可用“六百里加急”发送，还可能来得及，决不会以普通速度发送。查《上谕档》，该日道光帝下有一旨，即同意王如平升补都司。

从军机处《上谕档》来看，从3月11日至4月14日（包括未收到广东方面奏折的日子），道光帝除上引王如平任职一道上谕外，并无任何发往广东的谕旨。

由此可见，徐广缙4月1日照会中所引上谕，确实不是出自“圣裁”，而是私自伪造的。

伪造圣旨是一件大事，徐广缙对此还是心虚的，为此，他在行动的前后都对道光帝做了一些小手脚。

当徐广缙3月25日收到道光帝3月11日上谕后，肯定准备伪造圣旨

了，但他在3月27日的奏折中，仅是轻描淡写地声称：“数日之内，拟即照会该酋（即文翰），晓以民为邦本，民既不从，大皇帝亦不肯拂百姓以顺远人。”^[31]这一段文字并没有明说将自行拟旨，仅表示将在照会中说明道光帝的态度，却为他后来的行动作了铺垫，预留了地步。

4月1日，徐广缙发出引有伪诏的照会后，当日上奏道光帝，但在多方面进行淡化处理：一、他将上奏的事由称为3月25日收到道光帝2月17日的上谕，^[32]遵旨查访英方的情况，仅在最后部分提到照会之事，使整个奏折显得更像报告英方情况而不是报告私拟圣旨。二、他在奏折中称“本日拟即备文照会”，将已经实行的事实，说得不那么肯定，显得仅仅是意向性的。三、他在奏折中仅摘抄其私拟谕旨的小部分内容，而不是全文。^[33]四、也是最关键的，他将这份重要的奏折混在平日例行公务的三折三片一起，用普通速度发送北京。^[34]徐广缙心中十分清楚，普通速度驿递需时30天以上，若在这段时间内局势有变，他可用加急速度奏报道光帝，抢先进行说明和解释，以挽回一些不利于他的后果。

后来的事实也果真如此。

4月4日和5日，徐广缙两次收到文翰的照会。他见文翰并无用兵之意，仅在照会上表示不满，声称要将此情况“具奏本国家”，并要求进城“具礼拜会”徐广缙时，^[35]总算放下心来。他于4月6日一面答复文翰，拒绝在城内会晤；一面上奏道光帝，称文翰“势处两难，较前已似有乘机转圜之意”。直到此时，他才吐露真情，随奏附上他4月1日照会的全文。这份奏折，徐广缙用“四百里加急”的速度发往北京。^[36]

4月6日，广州商馆前贴出告示，据徐广缙称，告示内容是“布告各国夷商，现已罢议入城，大家安静贸易”。4月11日，绅商许祥光、伍崇曜向徐广缙报告：文翰已在新闻纸上遍告各国，“罢议入城”；并向徐广缙介绍新闻纸的功能：“夷人举动，无论大小事件，总以新闻纸为确据，不但本国取信永以为凭，仰且各国通知不能更议。”^[37]徐广缙由此认定大局已经粗定。同日，徐广缙再次收到文翰的照会，由于对其文字的误解，认为文翰已放弃继续要求入城的权利。^[38]4月13日，他上奏道光帝，声称英国已“畏葸中止”入城之举。该奏折以“四百里加急”发往北京。^[39]

到4月18日，局势已经完全明朗，英方在徐广缙、叶名琛等人的强硬态度面前，并无直接有力的对策。徐广缙等人当日一口气发了四折两片，仍用“四百里加急”的速度，向道光帝报捷。^[40]

由此可见，徐广缙为伪造圣旨一事，时时均有奏报，一旦查起来，亦有为己辩护的理由。

若从道光帝的角度来看，情况又会是怎样呢？

4月14日，道光帝收到徐广缙3月27日的奏折，由于徐广缙并未声明将私拟上谕，仅称拟在照会中表明道光帝的态度，道光帝在当日谕旨中

称“自应照该督等所议酌办”，“操纵之法，朕绝不为遥制”。^[41]北京与广州远隔数千里，徐广缙不执行3月13日的谕旨，而自行另断，在道光帝的心目中，仍符合“将在外，君命有所不受”之古训。尽管4月14日的谕旨至4月28日方到达广州，但也使得徐广缙自3月27日以后的行动，有了合法合礼合理的依据。4月25日，道光帝收到徐广缙等4月6日的奏折，见到徐私拟的4月1日的照会。但此时徐广缙报来的已是好消息了，道光帝自然不会横加指责，更何况“其如何寝议，谅已详奏在途，难以悬揣”，于是他在徐的照会上，仅朱批一“览”字。^[42]实际上也就默认了徐广缙违反礼制的举动。5月1日，道光帝收到徐广缙等4月13日的奏折，得知“英夷不敢入城，已见明文”，十分喜悦，不仅朱笔褒奖“远胜十万之师”，而且颁给“黄辨珊瑚豆大荷包”等赏品。此时，在道光帝的心目中，伪造圣旨一事，不再是罪过，而是“胸中之锦绣、干国之良谋了”。^[43]5月2日，道光帝收到徐广缙故意慢送的4月1日的奏折，在此胜利之际，道光帝对这份晚来的报告，根本没在意，仅朱批“知道了”三字便了事。^[44]5月7日，道光帝收到徐广缙等4月18日的奏折，“嘉悦之忱，难以尽述”，封徐广缙为子爵、叶名琛为男爵。^[45]伪造圣旨一事，早已放到脑后去了。

于是，在一片欢天喜地之中，“伪诏”一事不再有人提起。徐广缙在自撰年谱时，使用曲笔，含混地称其在四月（系夏历，未指具体日期）收到道光帝褒奖的朱批（系将道光帝4月25日、5月1日、5月7日的朱批和上谕拼凑而成的），并在“同日”奉到上谕：“设城所以卫民……”（即其自拟圣旨），然后“遵即恭录，照会文酋”。^[46]而咸丰年间清政府编纂道光朝《筹办夷务始末》，编纂官们自然不会将徐广缙私拟圣旨的照会编入。由此，伪诏一事似乎在空气中消失了，在中国史籍上并未留下痕迹。这是因为，尽管徐广缙的举动实际上得到了道光帝的允准，但毕竟是一件违反礼制的事。

对徐广缙说来，局势向有利于清政府的方向发展，使其顺利地通过了道光帝这一关；但如何通过文翰这一关，即让文翰相信其私拟圣旨是真的，他又很是花费了一番工夫。

当时，广州各衙署中有一些人为英方所收买，清方的各类公文，往往很快为英方所侦知。同时在香港，也有清政府的坐探，英方的一些举动，也会很快报告到两广总督等官员耳中。此次也不例外。就在4月1日文翰收到徐广缙照会之前，于3月28日收到广州领事的报告：“现有一种流言，大意是徐总督已收到了上谕……其回答是倾向于允准我们入城的。”3月30日，香港首席翻译郭士立又向文翰报告：上谕已于3月25日到广州，命令中国官员“妥协，将一切责任推到民众身上，并细心地避免衅端”。^[47]可以说，英方的情报是相当准确的。可是，文翰为何没有怀疑徐广缙伪造圣旨呢？

要说文翰一点怀疑也没有，似乎也非如此。他在收到徐广缙私拟的伪诏后，于4月2日给徐广缙的复照中，曾提出过折中的方案：

大英国主之全权大臣，并随带官员，若进城在尊处，具礼拜会贵大臣也。嗣后管事官等，随时必进城，可以在彼互相妥定。行此者，斯时凑合也。[48]

若将此“斯时凑合”的方案，与道光帝3月11日“暂准入城”的方案相比较，除文翰的“嗣后管事官等，随时必进城”与道光帝的“一游之后，不得习以为常”不同外，临时处理手段是完全一致的。这种一致，难道仅是一种巧合而没有情报的作用？

日人佐々木正哉录英国外交部中文档案而编成的《鴉片戰爭後の中英抗爭：資料篇稿》一书，主要录双方来往照会，但在此处却出现了徐广缙、叶名琛、穆彰阿等人关于入城的奏折。这就给人提出一种启示。

可以先分析一下这些奏折。该书收徐广缙两折。一是报告与文翰虎门会晤的情况，随折所附的，正是伪诏。很显然，无须再考证，这份奏折是伪造的。[49]二是报告士绅禀称不容英人入城，“该民众志成城，官不可制”，并署二月十四日（3月8日）发出。查军机处《随手登记档》，唯一能与此发折日期相符的，只有道光帝4月9日收到的徐广缙审办陈均保一折被“留中”的附片。前已叙及，该“留中”附片的内容似不可能与入城内容有关，而此折又在最后标明“理合恭折具奏”而不是“理合缮片附奏”，说明它是正折而不是附片，再观其内容，亦无“留中”之必要。[50]由此可见，这一奏折是伪造的。该书收有叶名琛一折，内容是广州民夷对立，入城必不可行。据该折，事因正月二十八日（2月20日）奉上谕，“著叶名琛会同李璋煜、赵长龄，体察目前情形，（对入城一事）筹议具奏”，查军机处道光二十八年十二月至二十九年二月的《上谕档》，并无此谕。该折最后称“缮折由六百里具奏”，查军机处道光二十九年正月至三月的《随手登记档》，并无收到此折的记录。[51]这足以证明此折是伪造的。该书收有穆彰阿一折，内容是请飭两广总督等，开导广州民众，“责以大义，毋得妄行启衅”。据该折，事因道光二十九年正月二十八日奉道光帝在徐广缙奏折上朱批：“军机大臣会同该部议奏。”[52]查《上谕档》、《随手登记档》均无该朱批、该奏折的任何痕迹，而正月二十八日（2月20日）根本没有收到广东方面的任何奏折，更何况入城一事，不属清政府六部中任何一部管理，“该部”指何，实不知所云。这份奏折肯定也是伪造的。此外，该书所收徐广缙致广东水师提督洪名香关于奉旨加强虎门防御的咨会，据清方档案考订也是伪造的。

问题由此而凸显出来，既然该书所收关于入城的四折一咨都是伪造的，那么又是谁伪造的？又是如何存入英国外交部档案的？实际上也就是说，是谁将这些伪造的文件送到文翰手中的？

根据当时的条件来分析，不外是两种情况：一是广东各衙署的衙役书吏，为了贪财，伪造清方文献卖给英方。但此中又有疑问，为何文件伪造得如此逼真，又如此系统？很难予以解释清楚。另外一种情况是，这些文件都是徐广缙或手下人伪造的，有意透露给英方情报系统的。根据这一思路，我们可以看出，这四折一咨有着内在的联系：为了证明伪

诏是真实的，于是成龙配套地伪造了报告虎门会晤的奏折；为了配合这一奏折，又系统地伪造了徐、叶两折，将广州不能入城的原因归于民众反对；为了表示官府不愿开战，又伪造了穆彰阿的奏折；为了警告文翰不得轻易动武，表示清军有备，又伪造了徐广缙的咨会。将这些伪造的文件合起来看，有着一个明显的统一的思想，而这一思想与徐广缙当时的制敌方略是完全合拍的。由此，我们似可以大胆推测，所有这些伪造的文件，都是徐广缙进行情报战的手段。这样的话，徐广缙不仅伪造了一道上谕，而且还伪造了四份奏折一份咨会，更在这些奏折咨会中，又伪造了三道圣旨。

不管这些文件是谁伪造的，这么多的假情报涌至文翰面前，也确实使他难以判明形势。

最后，还须说明，徐广缙、道光帝等人所认定的1849年4月英方已明确放弃入城的看法，亦属误解。徐广缙的证据之一是，英方在新闻纸上表示“罢议入城”。查文翰确实在4月2日发表过一项文告，但仅称“女王陛下的公使决定，英国臣民目前不要试图入城”。^[53]徐广缙的证据之二是，他于4月11日收到的文翰照会，最后一段称：

所议之款，今如前未定，必须存候也。现时本大臣与贵大臣，更不得辩论此事矣。

^[54]

从汉语来看，这段话意思不太清楚。徐广缙在其奏折中将其解释为：“现经议定，以后再不辩论进城之事。”^[55]而从英文来看，意思完全不同：

The question at issue rests where it was and must remain in abeyance. The discussion of it cannot, at present, be further pursued between Your Excellency and myself.^[56]

译成现代汉语为：

所争论的问题，依旧停留在过去的水平上，只得暂时搁置。阁下与敝人之间的争论，将不必再进行下去了。

英方的意思是，在两年的期限到达之后，英方暂时不进行辩论，而是将情况上报本国政府，等待指示。看来在七年之后，如《南京条约》那样，又出现了中英文问题。此后英方一再要求入城，清方一再以新闻纸通告和“不得辩论”之照会相拒之。问题由此拖了下来，直到1856年，成为英国发动第二次鸦片战争的所谓“理由”之一。

【注释】

^[1]王铁崖：《中外旧约章汇编》，第1册，第31页。

^[2]酆永庆编选：《第一次鸦片战争之后福州问题史料》，《历史档案》，1990年第2期，第43—47页。由引者所加粗。

[3]Inspectorate General of Customs, Treaties, Conventions, etc., between China and Foreign States, Vol.1, Shanghai: The Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1908, p.160.

[4]马儒翰 (John Robert Morrison) 是传教士马礼逊 (Robert Morrison, 1782—1834) 的长子, 中国史书又称其为马礼逊、马里臣、巴利逊等, 曾在马六甲英华书院读书, 后任广州英商的翻译。1834年起, 任驻华商务监督秘书等职, 为英国政府服务。

[5]《筹办夷务始末》(咸丰朝), 第1册, 第344页。

[6]《中外旧约章汇编》, 第1册, 第102页。

[7]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 東京:近代中國研究委員會, 1964年, 第351页。

[8]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第20页。

[9]同上书, 第23页。

[10]同上书, 第27页。

[11]《中外旧约章汇编》, 第1册, 第70页。

[12]未见中文本, 英文本见Inspectorate General of Customs, Treaties, Conventions, etc., between China and Foreign States, Vol.1, p.210。

[13]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第270页。重点号为引者所加。

[14]同上书, 第318—319页。

[15]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第274页。

[16]耆英、黄恩彤奏, 道光二十六年五月初四日奉朱批, 《筹办夷务始末》(道光朝), 第6册, 第2993页。

[17]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第279页。

[18]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第331页。文中所提的赔款之事, 当指以英国、法国、土耳其为一方, 与俄国进行的克里米亚战争, 不过揭贴的作者弄错了, 那次战争是以英、法、土获胜, 俄国失败而告终的, 因而不可能有赔款之事。

[19]事实上, 当时官府也有相同的说法, 尽管后来又否定。1849年广州反入城高涨之时, 徐广缙奏称:“且夷性叵测, 必欲进城, 其居心实有不可问者。前此侦探, 谓欲震耀各夷, 抽纳税饷, 犹属饰词。近复明察暗访, 始知该夷听信传言, 谓藩署存银二十四大库, 进城后即可据为己有, 竖立旗号, 广东即为其所得, 报知国王, 希图邀功冒赏。”(《筹办夷务始末》(道光朝), 第6册, 第3170—3171页)由此可见徐广缙等人的认识偏误。徐广缙的这种认识, 自然也会影响到民众。

[20]《丛刊-鸦片战争》, 第3册, 第355页。

[21]梁廷枏:《夷氛闻记》, 中华书局, 1959年, 第148页。

[22]John J.Nolde, “The‘False Edict’of1849”, The Journal of Asian Studies, Vol.20, No.3 (May, 1961), pp.299-315.

[23]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第114—116、122—123页。

[24]徐广缙等奏, 道光二十九年正月二十八日, 《军机处录副-帝国主义侵略类-第一次鸦片战争项》, 3/167/9186/56。又见《筹办夷务始末》(道光朝), 第6册, 第3164页。以下引用徐广缙、叶名琛等折片、道光帝上谕, 皆将《筹办夷务始末》与档案进行核对。凡两者一致者, 出处皆注《筹办夷务始末》。

[25]《筹办夷务始末》(道光朝), 第6册, 第3151、3159页。

[26]同上书, 第3164、3166—3169页。

[27]佐々木正哉編:《鴉片戰爭後の中英抗爭:資料篇稿》, 第132页。徐广缙复照中“二月”, 当是“三月”所误, 因为二月初十日是公历3月4日, 距徐广缙奏仪仅12天, 即使用“八百里加急”, 这么短的时间内也不可能得到批回的, 又该书据手抄稿影印, 很可能是印刷原因而漏印一横。

[28]据徐广缙奏（道光二十九年三月初四日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9186/59），该折内容与《筹办夷务始末》相同，仅删去前面“某日接准军机大臣字寄”的清代奏折的开头。后引内容，注《筹办夷务始末》。

[29]徐广缙奏，《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3171页。上奏日期据《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9186/59；发文速度据军机处《随手登记档》。

[30]佐々木正哉編：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第140页。

[31]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3171页。

[32]该奏折被收入《筹办夷务始末》，仅前头部分删去百余字，特别是删去了事由：“窃臣于三月初二日接准军机大臣密寄道光二十九年正月二十五日奉上谕……查广东商民心齐志定，断难暂准外夷进城缘由，已由臣于本月初四日恭折由驿驰奏在案，近复不时探访英夷……”正月二十五日上谕可见《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3159页。

[33]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3184页。

[34]据军机处《随手登记档》，其余三折三片的内容为：一、署顺德县令送部引见；二、委准调电白县令署南雄州牧；三、现办清远、英德匪徒情形；四、英船在琉球搁浅；五、粗率不职的都司降补千总；六、海防紧要副将暂缓引见。这七份折、片四月初十日（即5月2日）收到。道光帝每日处理公务甚多，不认真审阅很容易混过去，而徐广缙自可声明其已经上奏过。

[35]佐々木正哉編：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第140—142页。徐广缙在奏折中称，该照会于三月十五日（4月7日）收到，与其复照中称收到时日不同，显系其4月6日奏折未提此事，至4月13日奏折时才报告，由此蒙混道光帝。

[36]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3176页。所附照会见《军机处录副奏折》，核对上奏照会与致文翰照会两文本，仅开头部分“本月初八日十二点钟”改为“为照会事。现在”，其余完全相同。发折日期据《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9186/62；发文速度据军机处《随手登记档》。

[37]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3179页。

[38]徐广缙奏称，该照会于三月二十二日（4月14日）收到，与其给文翰照会中所称日期不符，仍是蒙混道光帝的手段。

[39]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3179—3180页。发文日期据《军机处录副奏折》，发文速度据军机处《随手登记档》。

[40]同上书，第3185—3192页，发文日期据《军机处录副奏折》，发文速度据军机处《随手登记档》。

[41]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3174—3175页。

[42]同上书，第3177—3178页。徐广缙4月1日照会上的朱批，见《军机处录副奏折》。

[43]同上书，第3180、3183页。

[44]同上书，第3185页。

[45]同上书，第3189—3190页。

[46]《思补斋自订年谱》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第154—155页。

[47]英国外交部档案，见John J.Nolde，“The‘False Edict’of 1849”，p.310。

[48]佐々木正哉編：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第141页。

[49]佐々木正哉編：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第148—149页。

[50]同上书，第137—138页。

[51]同上书，第136—137页。

[52]同上书，第138—139页。

[53] Chinese Repository , Vol.18 , pp.220-221.

[54] 佐々木正哉編：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，第144页。

[55] 《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3185页。

[56] 英国外交部档案，见John J.Nolde，“The‘False Edict’of 1849”，p.311。

入城与修约：论叶名琛的外交

从任何意义上讲，两广总督叶名琛都可谓是第二次鸦片战争时期最重要的人物之一。他在战争期间的表现，却不无乖戾之处。晚清名士薛福成讥评其为“不战不和守，不死不降不走，相臣度量，疆臣抱负，古之所无，今亦罕有”。^[1]已故的南京大学教授蒋孟引先生对其贬斥甚多，称之为“三个促使战争爆发的人”之一。^[2]在一片指摘声中，唯一的例外是任教澳大利亚的黄宇和博士，为叶名琛进行了全面的辩护。对薛福成提出的“六不”，黄宇和先生都提出了自己的看法。^[3]薛、蒋、黄都是对叶名琛和第二次鸦片战争作过深入思考的人，代表三个不同时期的资料占有程度和研究分析水平。经过他们和其他先进的努力，^[4]可以说，叶名琛在第二次鸦片战争中的表现与相关史料，已是大体清楚了。

然而，到了今天，对叶名琛在第二次鸦片战争中的所作所为当作如何评价，意义尚存但价值日减。似更为重要的一点，就是要解释叶名琛诸多乖戾行为之原委，给予合乎逻辑的答案。历史是人的活动的组合，历史研究就应当切入当时人的内心。这是因为现有的研究结论放在一起显得十分矛盾：如此聪明极其能干的叶名琛，在第二次鸦片战争中却无比愚蠢相当低能。

本文由此而重述叶名琛及其在第二次鸦片战争中的表现，并加以点评，旨在揭示其内心世界，说明其处事行为的依据。

反入城的情结

叶名琛，字昆臣，湖北汉阳人，1809年出生于一个官宦诗书人家。他的祖父和父亲，做过清朝的小官，但在著述上更有名气。叶名琛26岁时中进士，入翰林院。1838年散馆后，外放陕西西安知府。后历山西雁平道、江西盐法道、云南按察使、湖南布政使、广东布政使，至1848年擢广东巡抚。出翰林院仅仅10年，39岁就升至省级大员，期间还包括丁母忧在家守制27个月。青年登科，中年腾达，此外的方方面面，因与本文的主旨无涉，不再细论。但仅从其家世和简历来看，称其聪明能干，

确实有其根据。

1846年叶名琛任职广东后，发生了对其一生影响极大的两件事。其一是1847年4月1日，英舰1艘、轮船3艘、士兵900人从香港出动，沿途摧毁清军炮台，钉死800余门大炮的火门，4月3日占领广州城边的商馆，广东清军对此毫无还手能力。当时的两广总督耆英屈服英方的压力，出具照会，同意两年后即1849年4月6日开放广州城。其二是1849年4月，两年的期限已到，英方强烈要求入城，当时的两广总督徐广缙顶住了英方的压力，拒绝入城要求，英方最终无计可施。前一次事件时，叶名琛任广东布政使，地位尚低，不足以影响决策。但似有资料说明，叶名琛对耆英的软弱姿态是不满的。^[5]后一次事件时，叶已升任巡抚，坚决支持徐广缙，组织当地团练，准备以武力与英方相抗，事后受封男爵。一反一正，一软一硬，效果立现。叶名琛由此很自然地得出结论，英方是欺软怕硬。封爵更是清朝历史上少有之事，一般只有统兵大员武功卓著方有此典。叶名琛身为文臣，似乎已经领略到“不战而屈人之兵”的至妙境界。从此之后，叶在对外事务上主要是硬顶，有武备而不那么强调武功。

尽管叶名琛不足40岁就当上了巡抚，但毕竟没有出众的功绩。反入城中的表现，为他获得全国性的名誉，成为许多人心目中的英雄。也就在此时，他的心中萌生了一个不解的情结，那便是入城。

此后不久，入城问题上又发生两件事。

其一是英国公使文翰（S.G.Bonham）继续向广东方面交涉入城。

按照徐广缙、叶名琛的理解，1849年4月9日文翰的照会，实际上是放弃了入城的权利。^[6]不料文翰向国内报告情况后，根据国内训示，于1849年8月21日照会徐广缙，重提入城，并指责清方违约，要求将此情上达于清廷。徐广缙于27日复照：“接据贵公使照会（指4月9日照会），以后再不得辩论入城之事，言犹在耳……又何必再请具奏，为此无益之繁文哉？”文翰忙于30日再次照会，解释其4月9日照会之本意。^[7]徐广缙不愿在对照会的理解问题上过多纠缠，9月2日的复照又将问题转到入城可能引起的后果上：“查罢议进城，并非爽约，实为保护贵国之商货……贵公使总理五口，商人之安宁，贸易之衰旺，皆一身之任，必当通筹全局。慕虚名而损实际，智者不为也。”而入城会引起何种后果恰恰是徐广缙与文翰自1849年年初以来反复争论者。文翰也不愿在此问题上继续纠缠，9月10日第三次照会只要求将其照会上报朝廷。徐广缙对此倒答应得很痛快，13日的复照中称：“查此事本可毋庸转送进京。今接来文，必请转送，始可回复贵国，想贵公使亦自有为难之处。既敦邻谊，当于八月（阴历）下旬折差之便，将前次照会之事转送进京可也。”^[8]徐广缙的这番话，似乎是做点好事以让文翰可以向国内交差了事。然而，徐广缙上奏时并没有将文翰的照会附呈，只是附呈了他给文翰照会的“底稿”。然再细查这份“底稿”，亦非原件，竟是将其8月27日和9月2日发给文翰的两道照会拼凑而成的！文翰的照会本是向清廷提出

抗议，并宣称保留入城权利，而徐广缙的奏折却称，英方被拒入城，感到“为人所轻，似觉赧颜，恳请转奏”。[9]

有资料表明，徐、叶此期交谊极洽，但无资料表明，徐氏如此行事有无叶氏的参与。但若从叶名琛后来做事的方法来看，徐此次做了他的老师。此次交涉，徐氏对英方的手法是避实就虚，即不纠缠其入城权利而大谈入城对其的危害，徐氏对朝廷的手法是虚虚实实，即大谈自己对形势的判断而少讲具体的交涉过程。至于不报文翰照会，拼凑己方照会，对徐氏说来根本就算不上什么。他是连圣旨都敢伪造的！

其二是英方北上上海、天津交涉入城。

英国外相巴麦尊（J.H.T.Palmerston）收到被拒入城后广州民众狂欢和徐、叶封爵的报告后，勃然大怒，于1849年8月18日指示文翰继续交涉，并发下他本人致清朝首席军机大臣穆彰阿、大学士耆英的照会。文翰根据指示，未在广州交涉，由英国驻上海领事馆官员将巴麦尊和文翰的照会，交给苏松太道，结果被拒收。清方拒收的理由是，办理各国通商事务统归兼任管理五口通商事务钦差大臣的两广总督管理。[10]文翰得悉后，于1850年4月至上海，准备找江苏官员交涉。两江总督陆建瀛为避免见面，以“视事”为名前往扬州，后听说文翰欲北上天津，便指示苏松太道接收英方文件，转呈清廷。巴麦尊照会指责徐广缙危害中英和好关系，并要求在北京进行谈判，“商订其事”。此时道光帝刚刚去世，年轻的咸丰帝当政。他认为英方是在行离间计，陷害忠良徐广缙、叶名琛。他让穆彰阿复咨陆建瀛，要求英方放弃入城，并下旨重申今后一切对外事务只许与兼任钦差大臣的两广总督交涉。[11]文翰并未就此罢休，派员北上天津投递文书，仍被拒收。至6月，文翰毫无进展，只能返回香港。

文翰的这种举动，在当时清朝官员心目中，属于“告御状”。既然英方不能用武力实现入城，那么，唯一有效的方法就是上告皇帝，由上而下压徐广缙让步。在专制的时代，臣子的进退荣辱全系于帝意。咸丰帝明确无误的态度，使叶名琛体会到新皇帝对广东官员的高度信任。他也知道，这种信任正是植根于他们反对入城的坚决态度。也正是有了这一次的经验，此后各国使节多次扬言北上交涉，叶是毫不动摇，根本不放在心上的。

反入城的情结，在叶名琛的心中膨胀。

文翰南下后，咸丰帝频频下旨沿海各地加强海防。1850年11月27日，两广总督徐广缙、广东巡抚叶名琛上了一折两片作复。尽管徐、叶也强调了海防的重要性，但在折、片中却无具体措施。他们的御敌之方，仍是1849年4月反入城时的老法：一、断绝通商；二、借助民力。其理由是，英国以贸易为生计，英商挟重资而来，广东贸易操其命运，绝不敢舍此大利而轻易开战；一旦开战，香港英军仅一两千，又何敌于广州数万同仇敌忾之民众，且香港巢穴可虞，黄埔船货可虞，广州城

外商馆可虞，英人必有顾惜。他们的结论是，英国不敢也不会大打出手，以往的手段已经被证明是正确的，今后仍旧有效。^[12]这些由徐、叶联衔的折、片，肯定包括了叶名琛的思想。因为从后来叶氏的所作所为中，可以很清楚地看出这一“御夷”思想的延续。只不过这一思想被后来的历史证明是漏洞百出的。

英、美的修约要求与叶名琛的内心判断

1852年5月，徐广缙被调往广西镇压太平天国，叶名琛署理两广总督兼管理五口通商事务的钦差大臣，开始走向前台。也就在此时，英国公使文翰回国休假，英国驻广州领事包令（J.Bowring）代理公使一职。

包令是一个语言天才，声称懂得100多种语言，曾经当选议员。1849年3月，他出任广州领事，亲历那场反入城斗争，对拒绝入城极为反感。他曾上书国内，要求动用武力，迫清朝同意入城。英国政府考虑其商业利益，对此未予同意。此次代理公使，他于4月16日照会徐广缙和叶名琛，通知他的到任。在照会的最后，他又设置了小小的陷阱，要求与徐、叶会晤。两国官员会晤，此时已经成为悬案，因为文翰一再要求会晤地点为广州城内两广总督衙署，实际上就是为了实现入城。包令虽未明确指定会晤地点，但他给国内的报告中称其用意就是入城。叶名琛于25日复照，以军务倥偬为由，拒绝会晤。^[13]

进一步的观察不难发现，叶名琛是清方官员中反对入城最为坚决者，包令是英方官员中要求入城最为坚决者，两位官员初次交手，虽然不见风浪，却预兆着今后两国在入城问题上更大更久的对抗。

很可能这是叶名琛第一次独立处理对外事务，而这一次的经验又使他充满信心，从此形成了叶氏独特的外交风格：一、对于各国的照会，每次都以尽可能快的速度答复；二、对于各国的要求，每次都用最和缓的语气予以拒绝；三、对于各国使节会晤要求，每次都以公务繁忙予以回绝。毫无疑问，他是用一种最消极的方法来维护国家和民族利益，而这种不合西方外交惯例的方法又使西方使节极为恼怒。

1853年2月1日，叶名琛正式受命为两广总督兼管理五口通商事务钦差大臣。一年后，包令也正式出任驻华公使、香港总督、五口通商事务监督，他在伦敦受命时，奉到了一项重要指令，即“修约”。“修约”是指对鸦片战争后英、法、美迫清朝签订的第一批不平等条约进行修订，其最基本的要求就是开放内地、取消子口税、鸦片贸易合法化等项。后来

的历史确切地表明，“修约”是西方列强侵华的重要步骤。

1854年4月16日，即包令就任的第二天，他照会叶名琛，要求会晤，其中自然潜含着入城之用意。叶名琛当然看出包令的入城企图，复照以军务繁忙为由拒绝会晤。4月25日，包令在会晤被拒后，发出一长篇照会，正式提出“修约”要求。然而，包令的此份照会内容却极为繁杂，仅在开头的几十字涉及修约：

本公使恭奉谕旨，抵中土之后，应及提论，首及本闰七月初六日（8月30日）为万年和约（指《南京条约》）议定扣计十二年期满，按照善后约（指《虎门条约》）第八条所载，凡有新施予及各国者，英人亦一体同邀之词，自可援佛兰西、亚美利加二国条款，向贵国确要，以前所定和约，重行订酌会议也。

该照会的主要篇幅是六大交涉事项：一、进入广州城；二、茶叶抽厘；三、广州近郊租地；四、两国官员互相拜会；五、华人欠英商款项；六、英人被击被劫事件。而六大事项中，文字最长的又是入城。该照会的最后，包令正式提出，在广州城内两广总督署与叶名琛会晤。从上引文可见，英方这一照会的汉译颇成问题，若无一定的背景知识，似难把握“向贵国确要，以前所订和约，重行订酌会议”一语的准确含义。叶名琛看来根本没有弄清英方照会中提出的“修约”要求，5月7日发出的复照中，对“修约”一事未置一词，而以大量笔墨对六大事项一一批驳。至于入城会晤，叶名琛提出反建议，会晤地点改为城外行商伍崇曜的仁信栈房。

叶氏的注意力全都放在入城一事上去了。

5月11日，包令第三次照会叶名琛，对其未对“修约”一事作出答复表示不满，然后又用大量的篇幅就六大事项进行辩论，照会的最后，坚请会晤地点为城内总督署。^[14]为了实现此次会晤，包令还派出翻译官麦华陀（W.H.Medhurst）去广州交涉。麦华陀的广州之行，终因英方坚持城内会晤而失败，但叶名琛此时对“修约”总算是有了一些了解。他对英方的答复是“有俟届期再议”，即将此事拖下再说；^[15]对咸丰帝上了一份夹片，全文为：

米茜马沙利（H.Marshall）于上年十二月二十九日即已回国，接办之麦莲（R.M.McLane）于本年三月十七日抵粤。孰意英茜接办之包令亦于本年三月十六日来粤，文翰即于三月十八日回国。两国公使同时更易，其中必各有因。初来颇觉秘密，迨至再四查询，始知皆由于道光二十二年前在江南定时约，有十二年后，再行重订等语。本年闰七月初六日即已届满，该国王等分遣各酋来粤，即专

注意于此。伏查当年江南既定约以后，何又复以十二年为期？明系预留地步，使之得以饶舌。臣惟有相机开导，设法羁縻。^[16]

如此重大之事，叶名琛却如此轻描淡写，且表现出对条约内容极为生疏，可见在其心中并不以为关系重大，难怪清廷当时对“修约”一事并无警觉。不过，叶氏也提出其对策——“开导”，即用言论笔墨来挫败此议，又可见其轻率自信。且不论叶氏此策是否果效，却是其后来的一贯

做法。

是年6月，英国公使包令、美国驻华委员麦莲至上海交涉“修约”。江苏官员奉旨劝英、美使节南下，一切只能与兼任管理五口通商事务钦差大臣的叶名琛商谈办理。8月，英、美、法三国使节在香港举行会议，决定联合行动，照会叶名琛，要求“修约”。叶的答复是“小行变通则可，大事则无权办理”，^[17]并认为条约并无大加更改之必要。^[18]英方翻译官麦华陀为此再至广州，为包令与叶名琛的谈判铺路。包令指定广州城内总督署或香港其官邸为谈判地点，叶名琛见其有首先实现入城之用意，反建议谈判地点为城外海珠炮台或珠江上的英国军舰。^[19]9月，三国公使再赴上海。江苏巡抚吉尔杭阿看出三国对“修约”一事不会善罢甘休，上奏提议，“可否钦派重臣会同两广总督妥为查办”，意即削弱叶名琛的外交权，结果受到咸丰帝的痛斥。^[20]10月，英、美、法三国代表抵达天津海口，全力指责叶名琛。英方此时方提出“修约”要求18条，美方提出修约要求11条，^[21]咸丰帝仅同意3条可与叶名琛等继续商量，其余坚拒。^[22]三国代表至此，无能再为，只得南下香港。1854年的三国联合“修约”完全失败了。

由此可见，1854年英国的修约活动，一开始就与入城要求纠缠在一起。包令规定了谈判的地点，使之与叶名琛的直接谈判化为泡影。叶名琛始终没有收到英国等国的具体修约要求，不清楚对方的条件，反是屡屡感受到英方要求入城的压力，这使他在内心中对“入城”与“修约”两事，更为看重前者。三国使节两度北上，频频指责叶名琛，欲其去职，增加了他对西方使节的敌视。咸丰帝全力支持叶的态度，增加了他与西方对抗的信心。三国“修约”失败后并无进一步的军事行动，使得叶名琛觉得三国的能量也不过如此，尽管他并没有完全掌握相关的背景知识。^[23]

正当叶名琛为入城、修约诸事与英国等国交涉时，广东珠江三角洲地区于1854年6月爆发了红兵大起义，先后占据东莞、佛山、花县（今花都市）等地。自7月底，数万红兵包围广州。清军虽在陆路获有胜仗，但在江面上不敌红兵。12月初，大批红兵船队开至广州江面。有人以唐借回纥收复两京之典，建议借用英海军力量，叶名琛初不允，后在肇罗道沈棣辉的力劝下，同意行使此计。^[24]也就在此时，英国公使包令收到广东士绅来信，要求英国海军参加击灭危害中英商人的“艇匪”。包令于12月5日致函英驻广州领事，称此信若由叶名琛发出，他会“认真考虑，尽快回复”。在此内外背景下，叶名琛于12月7日照会包令，希望广州江面上的英舰“通力剿匪”。^[25]包令收到这一求援的照会后，于12月13日率英舰数艘由香港前往广州，同时照会叶名琛，称按照英国“成规”，“凡遇外国有外敌内患之事，俱袖手旁观”，英舰只是用来保护英商的。^[26]此一番中立的言论，当然使叶感到不快，但他仍派出一名直隶州知州和一名县丞前往接待。包令亦派翻译官麦华陀与清方官员会晤两次。在会晤中，英方提出，包令进城至总督署与叶名琛“和睦相见，面酌要务”。^[27]包令认为，既然叶提出求援，正说明广州局势紧张，他亦可乘此机会实现入城。叶名琛探明包令的来意后，不免大觉上当。他当然

不会同意入城，对会晤一事答复为“正欲相见，无论何处，皆可允行，惟署在城内，断难应允”。[28]包令在广州城外逗留了十几天，见仍不能实现入城，便率舰返回香港。此一事件，特别加深了叶名琛的印象：英方乘人之危不择手段以能实现入城。由于包令此次未提“修约”，“修约”之事只能在叶的心目中淡化。

“以静制动”：1854—1856年叶名琛的对策

尽管咸丰帝于1854年11月12日下旨，英、美修约要求中的三款，可由英、美使节南下后与叶名琛等商办，尽管叶氏奉旨后也期待着英、美使节找上门来，进行交涉；可是，叶氏遇上了两项麻烦。

其一，西方各国使节没有主动的表示。美使麦莲于12月初来到广州，可对“修约”一事未置一词；英使包令12月中来到广州，可仅仅要求入城；法使布尔布隆（A.Bourboulon）一直未去广州，叶氏只是听说他在上海。就叶的眼光来看，查办三款是大清朝对外“夷”的恩惠，哪有对方不恳求自己找上门去主动施惠的？更何况他本人对三款也极有意见，特别是广东茶叶抽厘，关系到此时镇压红兵的军费，前任英国公使文翰以不合条约为由先后十一次照会交涉，他都顶住了，此次他也实在不肯相让。

其二，叶名琛不知道英、美、法三国在天津交涉时究竟提出了什么要求。咸丰帝并未将英方要求18条、美方要求11条下发，[29]而美、英使节又对他“秘而不宣”。他不得已只能派出密探，四处打听。几个月过去了，密探们一无所获。一直到了1855年5月，密探才声称乘包令前往暹罗（今泰国）之机，“始在该夷楼内写字人处代为钞出各条”。英方的众多要求使叶氏震惊，但细核之后又生出几分奇怪：除了入城、茶叶抽厘、中外民人纠纷外，其余各条为何英人在广东默无一言？为此，他分析，英方要求“似非尽出该酋之手，恐在上海时，另有内地奸民为之代谋”。也就是说，英方要求并非出自本国的训令，亦非包令本人的自我拟定，而是包令离开广东后在上海听信了“内地奸民”（意指太平天国、小刀会等反叛者）的主意。英方的这种轻意任意随意的完全自说自话的修约要求，又怎么会在叶名琛心中占有重要地位呢？

叶名琛耐心地等待着，一直等到1855年9月18日，未见英国等国代表上门恳求，于是他上了一道长达4000余字的长篇奏折，将咸丰帝允准商办的三款也推翻了。叶的结论是，英国等国既在天津废然思返，回粤后又无动静，他更应当“坚持定约”，“杜绝奸谋”。[30]

早在1854年5月，叶名琛便得到了英、法与俄进行克里米亚战争的情报。至1855年的年底，再次得知该战的战况。于是，他兴致勃勃地上奏报告：俄军在陆路大败英、法等国军队十几万人，并以军舰30余艘攻入英国国内；英国女王乘轮船前往美国、法国求援，并派其弟前往大吕宋（西班牙）、小吕宋（今菲律宾一带）、荷兰等国搬救兵。叶指出，“俄国犹强盛如前，英国似有力不能敌之势。”^[31]叶名琛的情报完全错误，恰恰颠倒了胜负的双方！叶氏从何处得到这种错误情报，今难以查证，而这些错误情报又实实在在地使叶对“失败”一方的英、法多一分轻蔑之心。

1856年2月3日，美国驻上海领事通过苏松太道递交新任美国驻华委员伯驾（P.Parker）致江苏巡抚吉尔杭阿的照会，声称将前往上海交涉修约事宜。吉尔杭阿次日致函伯驾，告知事权归于兼任五口通商事务钦差大臣的两广总督，劝其与叶名琛交涉。^[32]此时任上海海关税务司的英国驻上海副领事李泰国（H.N.Lay），也向苏松太道指出，“各国条约章程，必求更改，否则恐致生事，广东叶总督绝之已甚，各国公使万不肯再向关说”。^[33]两江总督怡良等将此情上奏，咸丰帝于3月24日下旨，命令叶名琛“妥为驾驭”，如果各国要求“实止细故”，不妨“稍事变通”；如果各国“妄事要求”，“即行正言拒绝”。咸丰帝在谕旨中还特别指出，叶名琛“勿峻拒不见，转致该夷有所借口”。^[34]咸丰帝的最后一句话，当指叶曾于1856年1月29日拒绝与伯驾在广州会晤一事，叶当时的理由是“刻无暇晷”。^[35]

1856年5月2日，美使伯驾照会叶名琛，宣称《望厦条约》12年即将期满，请清廷“早派大臣，亦锡以便宜行事之权，会同在北京将各要款酌办”，并称他“欲巡行各港，约在唐六月初旬前后便可起程赴京”。^[36]与此同时，英国公使包令、法国代办顾思（M.R.R.Courcy）也照会叶名琛，援引最惠国条款要求修约。伯驾的照会，有如一份通知，只表示其即将北上，且明显地流露出不准备与叶继续交涉；英、法的照会也只是强调其权力，并无与叶继续交涉的意思。叶名琛看来也已听到伯驾劝说包令、顾思联合北上的消息，于6月23日出奏，“嗣后该夷酋无论行抵何省，如有呈恳求代为陈奏之件，总令其回粤，听候查办”；而他的具体办法是，“坚持定约，俾得随时驾驭，设法钳制，庶可消患于未萌”。^[37]6月30日（即阴历五月二十八日，在伯驾照会中“唐六月初旬”之前），叶又照会伯驾，表示愿将其来文“随时代奏”，并称其北上“更属无益，似不如免此一行”。^[38]

1856年美、英、法三国再次要求修约，是西方列强侵华的重要步骤。李泰国在上海所宣称的“恐致生事”，并非空穴来风。由于三国使节此时已与叶名琛交恶，不愿与之多打交道，叶也只是收到几份低调的强调“修约”权力的照会。与以往入城交涉的反反复复相比，叶名琛仅感到刮来一阵微风，根本没当一回事。他在上奏中提到的那种处置办法，实质上就是1854年的“开导”，即不同意对方的修约要求而无休止地与对方打笔墨官司。他认为，此一方法已在1854年证明为“灵验”，这次仍可继续使用。他并不知道，此时在香港的包令，正在向伦敦要求炮舰，以实

现英国的修约要求；此时在澳门的顾思，正在向巴黎报告马神甫事件，要求武力干涉；而法国政府一得知马神甫事件，就立即与英国政府联络，筹备联合侵华。伦敦的法国使馆、巴黎的英国使馆，要员们进进出出，已经初步拟定了出兵的计划。

战争初起与叶名琛的“报捷”

1856年10月8日，广州发生“亚罗号”事件。这本是中英关系史上不大的冲突，可英国公使包令、英驻广州领事巴夏礼（H.S.Parkes）却乘机生事，一味扩大事态。10月16日，包令照会叶名琛，“如不速为弥补，自必饬本国水师，将和约缺陷填满”。^[39]按照当时的外交语汇，英方所称的“和约缺陷”，即为中英长期争执的入城等问题。

10月23日，英国驻东印度区舰队司令西马廉各厘（M.Seymour）率英舰3艘从香港出发，越过虎门，沿途炮击珠江上清军炮台。叶名琛听到消息，十分镇定，声称“必无事，日暮自走耳”。他下令珠江上清军战船后撤，对来犯英军“不可放炮还击”。^[40]24日，英军火炮摧毁河南凤凰岗等处炮台。25日，英军占领广州城南珠江上的海珠炮台，兵临广州城下。直至26日，叶才采取第一个步骤：下令关闭粤海关，停止中外贸易。27日起，英军开始炮击广州，炮弹直入总督署，兵役逃匿一空，叶面无惧色，端坐二堂。当日，他发下两份文件：其一是通告，号召广州军民“戮力同心”，对来犯英军“格杀勿论”，并开出赏格，杀敌一名，“赏银三十大元”；^[41]其二是给美、法等国领事的照会，声称英军已炮击广州，清方“无暇保护贵国民人”，“倘有疏失，惟向英国巴领事官是问，勒令伊赔偿也”。^[42]28日，英军继续炮击，打塌城南一段城墙，叶仍不为所动。

从以上叶名琛的表现来看，他是相当克制地避免事态扩大：先是不还击，再是断绝通商，最后才下令军民共同杀敌。此种有序不乱的方法步骤，实为1849年广州反入城斗争时已经确定，几年来叶氏也不知在心中演习多少次。他给各国领事的照会，措辞也颇合当时盛行的“以夷制夷”之道。他之所以如此镇定，是他在内心中断定英方军事行动规模有限，不过是1847年英军在珠江上武力施暴的重演。对于这一判断，在10月26日给巴夏礼照会中，他也一语点穿。^[43]他知道英军欲借“亚罗号”事件生起波澜，只不过一时还摸不清英方的底牌。

10月29日上午，行商伍崇曜入见，称英方欲与清方官员会晤。叶名琛立即派出雷州知府蒋立昂与西马廉各厘、巴夏礼会谈，询问英方军事行动之真正目的。西马廉各厘表示，如不开放广州城，就不停止军事行动；巴夏礼更是宣称，“总督不许我入城，不与我相见，我定破此城！”^[44]这正不出叶氏所料：英方的目的果为入城！他心中一下子有了

底，再也不能像1847年耆英那样，一闻炮声便屈服。于是，他没有立即答复。当日下午，英军开始攻城，士兵百余人从城墙缺口攻入广州新城，西马磨各厘、巴夏礼亦随军进至城内总督署。英人交涉十余年的入城终于在炮火中实现。（叶氏当日上午去文庙拈香，正避居旧城巡抚衙门。）至日暮，英军因兵力不足，撤往城外。叶由此认定自己的判断得到了验证：英军兵力有限，只要自己能硬着头皮顶下去，英方必无计可施。

10月30日，西马磨各厘照会叶名琛，要求开放广州城，伴随照会而来的是英军间歇性的炮击。叶纹丝不动，于31日复照，拒绝入城。11月1日，在连续几天炮击后，西马磨各厘再次照会叶名琛，要求开放广州城。叶于3日复照，仍是拒绝。当日，西马磨各厘第三次照会叶名琛，还是要求开放广州城，而这一天的炮火特别猛烈，且连续轰击城内公共设施。叶于5日复照，再是拒绝。6日，英军攻占广州东南角的东炮台，并击毁清军20余艘师船，西马磨各厘当日第四次照会叶名琛，对拒绝入城表示“深惜”，意即决裂。叶于7日复照，态度依旧强硬，宣称“两国办事”，“原非可以任意强致”。9日，西马磨各厘第五次照会叶名琛，对叶氏开列赏格表示不满，并称如不开放广州城，“再过一日，定当督兵前攻”。叶于12日复照，完全拒绝。当日，英军攻占虎门横档炮台，次日又攻占虎门亚娘鞋岛主炮台。15日，西马磨各厘第六次照会叶名琛，称叶名琛“仍不听从，必将其炮台数座全行毁拆，其余各台亦据取看守”。叶于16日复照，指责英军的行径非为“敬天神之所为”。^[45]

英国公使包令特别希望通过此次军事行动，打开进入广州的城门。英军刚刚出动，即10月24日，他即致函西马磨各厘，要求为他安排在城内两广总督署与叶名琛的会谈。^[46]他想以胜利者的姿态进入广州，进而可解决多年的悬案。11月10日，英军的行动初步得手，他便照会叶名琛，要求开放广州城。叶于12日复照，予以拒绝。14日，包令得知英军占领虎门，再次照会叶名琛，坚请入城。叶于17日复照，仍是拒绝。包令当时虽未收到复照，但英军的节节胜利，使之认为广州的城门不会关得很紧，便于17日从香港出发，溯江而上广州，沿途一座座被毁的清军炮台，又使之气畅志扬，认为此行必然成功。18日，他第三次照会叶名琛，提出“愿到贵署面晤”，并称叶能同意此项要求，“本公使即请水师军门西（西马磨各厘），息兵可也”。叶于19日复照，还是拒绝。20日，包令第四次照会叶名琛，宣称叶要为一切后果负责，并称将向清廷报告情况。叶于21日复照，毫不让步，称“本大臣早已将前后及现在情形，转报京师矣”。^[47]包令没有想到叶名琛会如此强硬，无可奈何，只得于22日返回香港。

整整一个月，炮击几千出，照会十余道，广州地区的中英军事对抗已是相当激烈，中英两国实际上已经进入战争状态。^[48]尽管广州的清军城防一破再破，珠江上的清军炮台一陷再陷，可是，叶名琛顶住了英方的压力。

此时的叶名琛，已不再是1847年、1849年那个文臣了。叶名琛

1853年刚刚执柄两广总督时，即率兵全歼高州的凌十八，受封太子少保；遍及全省的天地会起义，亦被其一一击灭，拜相体仁阁。相对于数万红兵围困广州半年、广州外围城市失陷十余座的巨大风暴，此时的军事局面虽说十分难堪，但对叶说来也不过是如淋受一场阵雨。他见过大世面，受过大考验，有了相对的军事经验，绝不会被英军此时的区区武力所慑服。

尽管叶名琛于11月21日的复照中宣称早将广州的事态上奏朝廷，但实际出奏时间却要晚一些。而这份11月24日才发出的奏折（距“亚罗号”事件已经整整一个半月），却是一份“捷报”。叶宣称，已于10月29日和11月6日两获胜仗，毙伤敌400余人，击毙英军司令西马摩各厘！叶还宣称，已调集兵勇两万余人，广州“足敷防守”；美国、法国等西洋各国，见英国无理，“未必相助”。^[49]由于叶谎报军情，使朝廷的决策也显得十分可笑。咸丰帝下旨，如果英国“因连败之后，自知悔祸，来求息事，该督（叶名琛）只可设法驾驭，以混争端。如其仍肆鸱张，断不可迁就议和，如耄艾聿误国之谋，致启要求之患”。^[50]也就是说，作为军事上的失败者叶名琛，只能等待胜利者包令前来“悔祸”。这一道由叶氏促成的谕旨，实际上也抽去了叶后退的桥板，此后他已不能向英方作任何实质性的让步了。

广州一带的战事，打打停停。英军虽多次获胜，但兵力不足，广东军民的小股骚扰更使之难以应付。^[51]1857年1月，英军撤离广州城边的商馆，退往南郊凤凰岗。这似乎显示着叶名琛苦撑待变的镇定之计已经初验成效。又据时任南海知县的华廷杰称，行商伍崇曜与英国领事巴夏礼商定，在城外建一“公所”，以后英国公使与两广总督的会见、英国领事与清朝地方官的会见，皆在“公所”进行。广东布政使江国霖闻之全力支持此议。但叶氏听后，认为此系英方军事威胁失败后“不得已而思其次”，是英方退缩的表现，为防止“此辈由渐而入”，他“坚拒弗纳，毫无可商”。^[52]是年1月23日，叶名琛向咸丰帝发出了第二份“捷报”：“防剿英夷水陆获胜，现在夷情穷蹙。”^[53]至2月，英军撤出珠江，退往虎门，此后两个月，英方在军事上并无进展。叶名琛于4月1日向咸丰帝发出了第三份“捷报”：“官兵连旬击剿，叠次焚船毙匪，堵御尚为严密。”而这份“捷报”中另有一个更大的喜讯，叶称已听到“传闻”，英国政府对包令、巴夏礼的战争行为十分不满，认为“不应向中国启衅”，将“加派夷酋来粤定议”。就军事行动而言，叶实属夸张，就英国新使而言，倒也确有其事，只是原因正好颠倒。^[54]咸丰帝指示叶见好就收，至夏天英国新使到达时，“以礼相接”，“弭此衅端”。^[55]叶奉到谕旨后，曾于5月21日派广东水师提督吴元猷试探包令是否愿和，需要何种条件方可满足。^[56]然英方不打算与叶谈判。5月26日叶名琛向咸丰帝发出了第四份“捷报”：英人“乘机起衅，天殛其魄”。咸丰帝当即指示：“俟新使到后，设法妥办，总宜息兵为要也。”^[57]就在叶再三再四报捷的同时，得到增援的英军舰队重入珠江。6月1日，英舰17艘大败清水师战船百余艘，追至佛山。战后，英舰主力又退出珠江，仅在南郊大黄滘一带驻留军舰三四艘，也无照会致叶氏。而叶名琛却于6月27日向咸丰帝发出了第五份“捷报”：“防御英夷，三次接仗获胜。”面对叶氏不断送来的捷

报，咸丰帝也麻木了，仅在该折上朱批“览奏俱悉”四个字，没有作进一步的指示。[58]

自“亚罗号”事件后，双方武力相抗已达数月。伦敦的英国政府为了达到“修约”的目的，正准备扩大战争；但香港的英国公使包令等人因未奉到国内指示，同时也认定叶名琛权力有限，而从未提出过“修约”，只是要求入城。这就使得叶的目力所注，也仅仅是入城。1849年以来的全部经验，已经充分地证明，英国决不会为一小小的入城问题而发动大规模的战争；叶名琛得到的全部情报，也已明确地显示，英国为其商业利益不愿为入城一事而与清朝决裂。对此，叶名琛充满着自信。

叶名琛也愿意和解，因而对英方的照会是有来必答。叶的每一次照会，都是据理力争。他的理由是：1849年4月9日文翰照会已经放弃了入城；不让英人入城是为了保护英人不受伤害。可此类言论自耆英、徐广缙以来，清方不知重复了多少次，英方已不愿再继续辩论，这又使得叶认为英方是无理而词穷。叶名琛不害怕对抗，因而敢对英方的军事行动针锋相对。他知道，他采用的方法——断绝通商、动员军民——需要时间，不是马上能生效的。他相信，时间会使英方为数甚巨的经济利益大大受损，吃亏不起，时间会使英方有限的兵力虽胜无功，穷蹙自退，时间会证明他的方法可行果效。

就实际而言，叶的方法已经是过时了。鸦片战争之后，清朝的通商口岸已达五口；而至19世纪50年代之后，上海已开始取代广州，成为最大的对外通商口岸。此时广州一口断绝通商，已不可能产生鸦片战争前后那种经济制裁的巨大作用，更何况当时猖獗的走私活动，又大大降低其效用。在断绝通商的1857年，广州的茶叶走私出口量达1963万磅，相当于1856年出口量的三分之二。[59]粤海关监督给叶的咨会，对走私活动大为抱怨，要求予以制止。[60]可当此广东海防力量尽失的情况下，叶又何来武力以杜绝走私？与此相反，断绝通商却使清朝蒙受着巨大的经济压力。1850年代粤海关每年的税收约银100万两，是当时财政困难的清朝一笔不小的收入。[61]咸丰帝为此于1857年4月23日和6月4日的谕旨中均提到粤海关税收问题，意即尽早恢复通商。[62]至于动员广州军民“戮力同心”“格杀勿论”，虽也收到一定的效果——广州附近的英军不敢小股驻扎，几次退出珠江，香港也发生了“毒面包案”，但离给英军以致命打击尚有很大距离。而叶在广州进行的军事动员费用也极大，每月需银8万余两。[63]毫无疑问，以上所述，不过是今天的分析。叶本人决不会这么看。他相信，只要能镇定，只要能硬顶，香港英军兵力有限，处处获胜却不能处处占领，又有何种方法能实现入城？待新任英使一旦到来，局面自然就会立即改观。[64]

正是抱着这种信念，叶名琛不惜于谎报军情，将其屡屡的失败粉饰为次次的胜利。此时太平天国已经摧毁江南、江北大营，长江流域的局势岌岌，没有必要用广州一带的些微败绩去干扰圣听。更何况此时朝廷无兵无饷，奏报败仗不但无用反徒增咸丰帝的恼怒，自己的地位也将不保。既然自己有能力处理危局，就没有必要使自己的地位处于危局。倘

若清廷此时换马，岂不落入包令等人的圈套，自己的一切努力岂不白费。尽管按照当时的道德观念，他犯下了欺君之罪，但深谙传统道德精义的叶名琛却认为，他胸怀着另一种忠诚。

然而，新来的英国专使的使命，与叶的情报恰恰相反；而不断出错的叶氏情报系统，又使他在错误的道路上越走越远。

广州城陷前的自信：不确的情报与错误的分析思路

1857年7月2日，英国专使额尔金到达香港。然此时印度爆发了士兵起义，侵华英军不能如期到达，额尔金遂于7月16日返回印度，并将已到香港和正在途中的英军撤回，以全力镇压印度士兵起义。叶名琛也侦知了额尔金的到来，尽管情报来得晚一些。7月21日，他派两名官员去香港，试图打开僵局。但额尔金此时已经离去，包令又无权与清方交涉，叶的和平行动毫无结果。^[65]不久后，广州盛传印度士兵起义的消息，“伊（英国）属国孟加拉作叛，彼军（英军）战败”，“彼军在孟加拉大败，中埋伏，覆其全军，亡一大帅，或谓亡一驸马，该酋忧惶无措”。同时传来的消息还有，“英人穷极无聊，不但拖欠兵饷，日用亦颇贫窘，急盼通商”。南海知县华廷杰曾面询叶名琛，叶答“各处探报相符”。这类并不属实的传言，使广州“人心俱大喜”，放松了战争的警惕。^[66]叶更是将此喜讯于9月10日上报咸丰帝。^[67]

1857年9月20日，额尔金从印度再至香港。叶名琛得知消息，于10月21日提议罢兵议和，额尔金未予理睬。^[68]也就在此时，广东布政使江国霖接到行商伍崇曜的密报，英军即将进攻广州。叶名琛闻之全然不信，宣称“决无是事，我日日皆有探报，毋信谣言”。^[69]事后果然英军并无大举，叶洋洋自得，官绅亦咸称赞叶之镇定，叶也将此情于10月23日上闻。^[70]

从今天人们所掌握的情报来看，此时的国际形势，已对清朝极为不利：英、法已经结成侵华联盟，英法联军正源源不断地开往中国沿海；美国虽未出兵，但同意在外交上与英、法一致行动；俄国正谋求与清朝缔结一项与英、法、美同类的不平等条约。可以说，当时世界上最强大的四个国家，已经结成了联合侵华之态势。就是广州的军事形势，清方也是败局已定：江面战船尽失，江岸炮台全毁，广州城墙上还有几个大缺口，英法联军一旦兵力集结，立即可以攻下广州。更何况英法联军已于8月7日封锁广州，在经济上予以施压。可是，叶名琛的情报系统却向其报告，英方已经陷于困境。开战以来，叶向香港等地派出了大量探子，收集情报。可他又收集到了什么样的情报呢？叶的奏折对此有相当

一、“额尔金当七月（阴历）内在孟加拉败仗之际，由陆路奔逃，已被孟夷各兵追至海边，适佛兰西有兵船数只往过，连开数炮，孟夷之兵始行退回，额酋乃得免于难。”这说的是印度土兵起义之事。事实恰与叶的情报相反，英方已控制了印度的局势，而额尔金蒙法舰搭救更是无稽之谈。

二、俄国军舰、轮船各一艘，“俱系来香港，向英吉利国夷人，索取前许之兵费”。这说的是克里米亚战争之事。在叶名琛的情报中，克里米亚战争是英、法方面战败，英国等国需向俄国支付战争赔款！事实恰与叶的情报相反，英、法在克里米亚战争中全面获胜，从此牢固地在地中海及大西洋占据优势，而英国需向俄国赔款更是荒谬不堪。[72]

三、英国“女主国书，已于十月中旬（阴历，即11月26日至12月5日）由火轮船递到香港，探闻内载所陈中国事宜，务使好释嫌疑，以图永久相安，勿得任仗威力，恃强行事。即中国有未能相允之事，仍当和衷审度，据情奏报，听候国旨施行，断不准妄动干戈，复及沿海各省，有失国体”。这说的是额尔金的使命和权限。事实恰与叶的情报相反，额尔金奉到的训令是清方若不允英方的要求，就立即进行战争，并将战火燃至北方各省。而对英国女王的权威权力，也混杂着叶本人以儒家政治学说对英国政治结构的误解。

四、法国专使葛罗（J.B.L.Gros）“由本国开行时，屡奉国王明示，英国与中国现有争战之事，派尔往广东，只在守约通和，不准助势附敌。毋令中国视我俄国为寇仇小人一般，致与前议和约有乖”。这说的是葛罗的使命。事实恰与叶的情报相反，葛罗本是法国派来率军开战的特使，法国远征军正赴中国。

五、美国前任驻华委员伯驾在广州以东的猎德炮台开战，[73]“迨该国闻知，皆谓外国与中国交锋，各国日例不准干预，今伯驾插入扛帮，实为多事，是以将其撤回”；“此次列卫廉（W.B.Reed）在国，即公同议定，照常通商，毋得另生枝节”。这说的是伯驾去职的原因和新任公使列卫廉的使命。事实恰与叶的情报相反，伯驾的去职与猎德炮台之战无关，而是其在修约活动中尚无出众的表现，列卫廉的到来又恰恰说明，美国政府打算“另生枝节”。

对照历史真实，叶名琛的情报完全颠倒，这也毫无疑问地使其对局势的判断发生根本性的错误！今天若要一一查证这些假情报的出处，已无可能。但从常识来推断，很可能是叶所雇的密探本无情报来源，但为获得巨额赏金，乃揣摩叶之心思而随意编造，以图其欢心。不然的话，就很难解释，为什么这些情报会如此地整齐一律，又恰恰是对叶最为有利的。

对于叶名琛的这些情报，也有人表示怀疑。广东布政使江国霖曾当

面询问：“中堂所用探报，自然都可信？”叶闻后怫然斥之。在番禺知县李福泰、南海知县华廷杰的面前，叶也曾得意洋洋地亮出底牌：

从前林文忠公（则徐）好用探报而反为探报所误，偏听故也。我则合数十处报单互证，然后得其端绪。即如彼中大汉奸张同云，前日尚有信来，不过不惜重资，彼故为我用。[74]

既然情报来源多达数十处，即需有综合分析的能力。这需要背景知识的宽泛和长期工作的经验，方能对情报的真伪作出判断。叶名琛于此道实属低手，他曾在奏折中写道：

近日英国新闻纸愈加密秘，编列号数，封锁在篋，非当议事之期，各夷官皆不能取阅，外间更无从购览。因密派向在夷楼交涉熟习相信不疑之人，能通夷语兼谙夷文，每值议事时，作为无心相遇，左右其间，旁听侧听，始得备悉其详。[75]

“新闻纸”即为报纸，很显然，叶将之类比于当时清朝的“邸报”。在这些密探的欺蒙下，本是公开的报纸被叶当作绝密的情报，不知骗去叶多少银子。除此之外，叶还另有妙法。其父叶志铣喜扶乩，叶名琛建长春仙馆以奉养其父，军机进退咸取决于此。“各处神签”是否吉利被其用来验证情报！

自1857年6月1日佛山水道之战后，中英之间并无大的战事，也无照会往来。虽然美国新任公使列卫廉于11月16日和28日两次照会叶名琛，要求“修约”，并提议“面晤”，但叶对此一概拒绝。[76]他对美国一向比较轻视，此时注重的是英国，正等待着英国照会的到来。12月11日，通事吴金来到广州，带来包令、布尔布隆的照会，通告英国专使额尔金、法国专使葛罗的到达；并告次日英、法轮船将亲送照会前来广州白鵝潭，上持白旗，示无战意，请叶名琛派人前往收取。将近一年，英国一直未与叶通照会，此次的主动行为，已在叶心中留下了“示弱”的印象。12日，英、法轮船送来了额尔金、葛罗的照会。而其轮船上的白旗，使得叶名琛大为快慰，对其手下宣称：

彼实穷急望通商，却不甘求我，仍作大言欺人，其中实已全馁，故肯插白旗进港。彼国凡弱而降服者，则竖白旗……（道光）二十一年（即1841年），粤省受敌人三炮，即挂白布于靖海门以止炮。此次彼亦插白旗，乃天道好还，可为前番吐气。[77]

英、法官员“免冠佩剑、礼貌尚称恭顺”的情态，交递照会后“叙茶小坐”的情节，似乎显得不那么凶狠逼人，叶对此也十分注重，上奏时将此一叙入。

额尔金的照会并不太长，在指责清方不允入城、伤害英国平民后，开出其条件：一、入城；二、赔偿“亚罗号”事件以来的一切损失；三、修约。前两项限十日内同意，否则将进攻广州。[78]按照西方的外交惯例，额尔金的照会无疑是一份最后通牒，可叶名琛却不这么看。由于额尔金照会中文本的文意不那么清晰（叶称之为“文理鲜通，字句费解”），更兼其对当时西方通行的外交范式常常有误（出任钦差大臣后，时常自以为理、礼兼备而西方使节恼怒不堪），他体会不到最后通牒中

潜含的那种杀气（“文明”词句背后的要挟，确与中国传统的“讨贼檄文”大不相同）。就额尔金照会本身而言，其中相当部分又是抗议不允入城，所提条件，第一项还是入城；至于“修约”，照会中仅有一句，“贵国皇上特派平议大员，会同本大臣商议定约，内将粤省前两则（即指入城、赔偿），并另有未妥之处，定其协宜”，此外并无更多的叙说。叶名琛的眼光，又习惯性地盯在入城一事上了。

英国的目的究竟为何？叶名琛按自己的思维逻辑得出了三点结论：一、额尔金新到广州，若将以前各位公使的要求置若罔闻，恐国内会对其不利，不如“再行渎请，无论准驳，姑为尝试”；二、由于英方曾在广州商馆等处三次放火，恐清方提出赔偿要求，故先提出赔偿；三、英国“穷乏已极”，尤其印度士兵起义后饷项无出，如果各项条件都不能满足，但能像1841年广州之战那样许给赎城费，“亦稍济眉急”。根据这一分析，叶名琛竟将这份最后通牒当作是“求和”的举动！

与额尔金照会同时送来的还有法国专使葛罗的照会。法方的要求与英方大体相同。其一是关于马神甫事件，须将西林知县治罪；其二是赔偿“亚罗号”事件以来法方的损失；其三是修约。葛罗的照会也是一份最后通牒。可是，叶名琛的密探又送来了对叶极为有利的情报：葛罗曾力劝额尔金“自酌息事”，此次转为英方所利用，“实因包令在香港再三央恳”，“似尚非出自本心”；美国公使列卫廉得知后“大为揶揄”，“讥笑之词，形诸笔墨，现已刻入新闻纸内，各国传观”，葛罗为此“亦颇自生惭恧”。叶由此认定，法国必无能为。^[79]

与英、法照会同时发出的还有美国公使列卫廉的照会，要求“修约”。不过这份照会叶名琛于17日才收到。叶对此没有放在眼里。^[80]

为此，叶名琛于12月14日回复了一道2000余字的照会给额尔金，对英方的理由一一驳斥。其中他最为得意的一段是，以额尔金的前任德庇时（J.F.Davis）和文翰不同境遇相比较，让额尔金效法文翰，不要步德庇时之后尘。^[81]他还提醒额尔金，“今既来粤，贵国所倚重原为在此了事，断非到此生事”。为了给额尔金留下台阶，他称额尔金的照会“似出于旁人怂恿，并非贵公使之本心”。叶的复照，全然拒绝了英方的一切要求，但为额尔金留下了一条“后路”：“两国素称和好，至中外通商照常，原当彼此行文，妥为商办也。”^[82]恢复通商，本是英方对付清方的手段，即清方同意入城、赔偿两项条件后，可解除对广州的封锁；叶却反过来当作对付英方的手段，即英方放弃一切要求后，他可以考虑粤海关的重新开放。对于法国专使葛罗的最后通牒，叶名琛同于14日复照，长篇大论，一律拒绝；对于美国公使列卫廉的照会，叶于18日复照，言简意赅，也是拒绝。

叶名琛的复照，英、法专使看后觉得不可理喻，搁置一旁。而密探从香港送来的绝妙情报却让叶名琛耳热心动：“惟据密探由香港回省函禀，额酋、葛酋接阅（叶名琛复照）后，大为惊愕，相顾失色，俱称我各国情形，中国何以尽知底蕴，为从来十余年照会中所未见。”最后通牒

规定的十天期限过去了。英、法兵力开始向广州调动，但还没有进攻。又过了两天，24日，英、法专使发来照会，声称已将事务移交给军方。同日，英、法海陆军司令亦发来照会，令广州清军在两天内退出90里。叶名琛于次日复照，仍是拒绝。^[83]两天的期限也过去了，英、法仍未进攻，叶认为，英法不过是虚词恫吓；更兼这两天扶乩谶语无不大吉大利，叶估计，否极泰来的转机就要到了。27日，即英、法发出最后通牒后第15天，叶名琛上了一道长达7000余字的奏折，充满自信地宣称：“乘此罪恶贯盈之际，适遇计穷力竭之余，备将节次要求各款，一律斩断葛藤，以为一劳永逸之举。”在这篇奏折的最后，叶写了一句概括性的话，“英夷现已求和，计日准可通商”。^[84]

尽管叶名琛此时对未来形势的走向信心十足，但英法联军的频频调动，却使广州城内的大小官绅们神经极度紧张。叶宽慰地对他们安抚道，“彼无能为也，第作战势来吓我耳。张同云在彼中，动作我先知之，彼穷蹙甚矣”。南海县丞许文深由行商伍崇曜等授意，向叶建议：“现在相持不下，可否由绅士往敌船一探，或可转圜？”叶闻之怒斥：“如有官绅士庶敢赴洋船议事者，我即指名奏参。”^[85]

12月28日，即叶名琛上奏的第二天，英法联军大兵进攻广州，炮弹纷入总督署。叶镇定平静，只顾寻检要紧文件。旁人劝其迁徙，他宣称“只有此一阵，过去便无事”。后因多方劝说，方迁入旧城。29日，英法联军攻入城内，叶仍无丝毫的慌张。30日，广州将军穆克德纳和广东巡抚柏贵，避开叶名琛，发布安民告示，宣布“两国议和”。行商伍崇曜入见，叶虽没有反对议和，但仍坚持他的条件“不可许入城”。一直到了1858年1月4日，即英法联军攻占广州整整一周，他仍照常见客，并据乩语宣称五天后“便无事”。他还向南海知县华廷杰和番禺知县李福泰郑重交代：“各绅讲和，他事都可许，或给以银钱都无不可，盖彼实穷窘异常，独进城一节断不可许！”^[86]

第二天，1月5日，叶名琛被英军捕走。

简短的结语

如果仅就现象而言，叶名琛在第二次鸦片战争中的表现，确实使人感到乖戾无解；但若切入其内心，可以看出，他将与英国之间的严重对抗，仅当作1849年反入城斗争的延续，并由此断定，中英之间不会发生大规模的战争。也就是说，他面对的不是整个英国，更不是英、法、美西方三大列强，而只是包令等英国驻华外交官员的武力威胁。如果仅是入城，叶名琛的判断似非为错。自1843年以来，广州入城问题一直是中英交涉的重大事项，英方的各种手段也一一施展。但是英国政府为其商业利益，不愿为此决裂。可到了1854年英国等国提出“修约”要求后，情

况发生了逆转。即使没有“亚罗号”事件，英、法两国也已结成同盟，准备利用马神甫事件，联合对华用兵。

毫无疑问，叶名琛在外交上犯过许多错误。比如他拒见各国使节，致使一些使节任期已满而国书都无从递交。又比如他的情报错误，致使他对国际形势的判断完全颠倒。再比如他对外国的一切要求，不分是否合理，概加拒绝，致使各国对其极为敌视，外交活动最后陷于停顿。然而，叶的最大错误，就是没有看清西方列强的“修约”活动是其侵华的重要步骤。他的知识结构，也注定其不可能从几份通知清朝另派大员进行“修约”的照会中，看出世界帝国主义在东方的扩张势头，并由此判断新的大规模战争即将到来。更何况作为“修约”的条约依据——中美《望厦条约》中明白写道：

和约一经议定，两国各宜遵守，不得轻有更改；至各口情形不一，所有贸易及海面各款不无稍有变通之处，应俟十二年后，两国派员公平酌办。

中法《黄埔条约》中明白写道：

日后大佛兰西皇上若有应行更易章程条款之处，当就互换章程年月，核计满十二年之数，方可与中国再行筹议。^[87]

根据这些条款的文字和精神，条约修订须得双方的同意，且只能作局部的细节的修改。叶后来也凭此与各国使节据理力争。他并不知道，在当时的世界中，国际政治通行的原则是强权。

退一步说，即使叶名琛看出了英国等国的主要目的是“修约”，也不能同意，更无权同意，就是清廷，也绝不会让步。清朝与英国等西方列强之间的战争似不能避免。就此而言，若要追究历史的责任，战争的到来应与叶无涉，只是他不解世界大势而错误判断局势，只是他出于自信而谎报前线军情，使清朝在毫无准备之际，一下子陷于全面战争之中。1858年1月17日，咸丰帝收到叶上报“英夷现已求和，计日准可通商”的奏折，十分欣慰，认为“俟续有照会，大局即可粗定”；10天后，1月27日，他又收到广州将军穆克德纳等人的奏折，得知广州失陷、叶名琛被俘，脑子一下子转不过弯来，在该折上朱批：“览奏实深诧异！”^[88]

附记：关于叶名琛的未见奏折

自“亚罗号”事件之后，叶名琛关于与英、法等国交涉的奏折，在清代官修文书《筹办夷务始末》（咸丰朝）中仅有一折一片，即咸丰七年十一月十三日出奏、十二月初三日收到的“密陈英、佛二酋呈递照会、据理回复折”和“俄罗斯兵船火轮船先后来粤，现已分别开行片”。^[89]故宫

博物院明清档案部（中国第一历史档案馆前身）为《中国近代史资料丛刊·第二次鸦片战争》编辑清代档案1400件共120余万字（即该书第3、4、5册），也只收入上述一折一片。^[90]为什么这两部重要的资料书未将叶名琛的其他重要奏折收入？

我由此在中国第一历史档案馆查阅其《宫中档朱批奏折》和《军机处录副奏折》帝国主义侵略类第二次鸦片战争项，也只在录副奏折中发现上述一折一片，没有其他的斩获。我再查阅军机处《随手登记档》，发现1856年10月8日“亚罗号”事件之后，咸丰帝共收到叶名琛250多件折片，其中有关“亚罗号”事件之后对英、法等国交涉的有八次：

一、咸丰六年十月二十七日发，十一月十七日到，六百里，“英夷藉端寻衅、坚欲进城、力战两次获胜等由”，奉朱批：“另有旨。”

二、咸丰六年十二月二十八日发，咸丰七年正月二十六日到，六百里，“防剿英夷叠胜、夷情已蹙由”，奉朱批：“另有旨。”

三、咸丰七年三月初七日发，三月二十九日到，六百里，“英夷被剿、渐有范围、现在筹办情形由”，奉朱批：“另有旨。”

四、咸丰七年五月初四日发，五月二十四日到，六百里，“接奉廷寄、密陈近日夷务情形由”，奉朱批：“知道了。该夷乘隙起衅，天福其魄，理宜然也。惟犬羊之性，诡谲百端，仍当密为防范，勿存轻视之心。俟新酋到后设法妥办，总以息兵为要。”

五、咸丰七年闰五月初六日发，闰五月二十六日到，六百里，“密核防御英夷、三次接仗获胜由”，奉朱批：“览奏俱悉。”

六、咸丰七年七月二十二日发，八月十五日到，六百里，“英夷内乱并米国□□通商由”，奉朱批：“览奏已悉。”

七、咸丰七年九月初六日发，九月二十七日到，六百里，“遵复筹办夷务情形由”，奉朱批：“览奏均悉。”

八、咸丰七年十一月十二日发，十二月初三日到，六百里，“密陈英、佛二酋呈递照会、据理回复等由”，奉朱批：“另有旨”；“俄罗斯兵船火轮船先后到粤、现已分别开行、仍密饬防范由”，奉朱批：“知道了。”

以上折片的题目均由当时的军机章京所拟。《筹办夷务始末》（咸丰朝）及《第二次鸦片战争》收入的，仅为第八次上奏的折、片；那么，前七次的奏折又到哪里去了呢？

按照清代制度，朱批奏折发回后，过一段时间需汇总上交军机处，军机处对此一一注销。据《随手登记档》，叶名琛的朱批奏折绝大多数都已交，军机章京也签注“交”或“随旨交”的字样。然上述8折1片，却没

有上交的记载，而与上述8片1折同时出奏的其他折片也已大多有“交”或“随旨交”的签注。很可能叶名琛认为此一项尚未完成，不妨将朱批折片暂时留下，待事竣后一并上交。由于没有上交，《宫中档》朱批奏折中就不会存有上述8折1片，而当存于两广总督署。广州将军穆克德纳等人于1858年1月24日奏称：“督署历年夷务稿件，于督臣上船之日，均为该夷劫去。”^[91]也就是说，上述经过朱批的7折，很可能已被英法联军劫去（第8次1折1片此时尚未发回广州）。而这批被劫的“两广总督衙门档案”，现存于英国。

又，按照清代制度，皇帝发下的折片应由军机章京抄录1份，存于军机处。为何录副奏折也无前七次的奏折？军机大臣、户部左侍郎文祥于1860年11月21日奏称：“军机处档册折包，向俱随带在圆明园值房”，英法联军占领圆明园后，文祥恐有损失，几次派员检取，均被截回。后派员假冒乞丐，“伺夜间无夷匪时，会同营汛官兵，即将各档册检归一处，并将抛掷河旁到处掷弃者，均检齐归并，用蒲包捆运”。“奴才督饬章京等逐一检点，其咸丰七年至本年档册、随手（即《随手登记档》）幸无遗失，惟折包等件，已零星分散。”^[92]也就是说，前七次的奏折录副很有可能在英法联军占领圆明园时丢失了。也因为如此，同治年间编《筹办夷务始末》（咸丰朝）一书时，编纂官们已寻不着叶名琛奏折，而只能仅录谕旨。特别明显的例子为其卷十五：

“钦差大臣大学士两广总督叶名琛奏：

“密陈近日夷务情形。

“朱批：知道了。该夷乘隙起衅，天疆其魄，理宜然也。惟犬羊之性，诡譎百端，仍当密为防范，勿存轻视之心。俟新酋到后设法妥办，总以息兵为要。”^[93]

这与《随手登记档》完全一致（见上引第四次记录），很可能是从《随手登记档》中抄录的。在此附记作者寻找叶名琛前七次奏折的情况，意在说明，若有读者发现此7件奏折，敬请相告。这既可检讨本文对叶名琛内心思想的分析是否正确，更可将此项研究推进一步。

【注释】

[1]薛福成：《书汉阳叶相广州之变》，写于1887年，收入《庸庵全集续编》，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第233页。

[2]蒋孟引：《第二次鸦片战争》，此书是其1940年代在伦敦大学的博士论文，修改后于1965年出版（生活·读书·新知三联书店）。

[3]黄宇和：《两广总督叶名琛》，此书是其1970年代在牛津大学的博士论文，1976年出版英文本，1984年出版中文本（中华书局）。

[4]这一方面的工作，还特需要指出的为两项资料性的建设：齐思和等编《中国近代史资料丛刊·第二次鸦片战争》，上海人民出版社，1978年；佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，東京：近代中國研究委員會，1964年。

[5]1847年7月，叶奏称：“无事则安民以抚夷，有事则用民以防夷，方为正办。”见黄宇和：《两广总督叶名琛》，第122页。黄氏注明此文出处为英国外交部档案，当为被英法联军劫去之两广总督衙门档案。不过对此尚有一点小疑问，叶时任布政使，按清代制度尚无直接奏事权。查《随手登记档》，此年收到叶折仅两次。一为道光二

十七年三月十三日朱批叶名琛奏折“到粤接印日期由”，一为道光二十七年八月初三日朱批叶名琛奏折“恭贺万寿由”。没有发现关于此折的记载。

[6]详见本书《广州反入城斗争三题》第三节。

[7]文翰此次照会的中文本，翻译仍然很成问题。其原文称：“内称查本年三月十九日据贵公使照会（指4月9日文翰照会）‘以后再不得辩论进城之事’等语前来，即查明前次本文，内无此言，则皆非是。盖于该文，有云‘所议之款，今如前未定，必须守候也，现时本公使与贵大臣，更不得辩论此事矣。本公使再称，甚惜，自应将爽约之情具奏本国家阅览’等词，是乃本公使再称必将爽约之情，叙入咨文，因此衷心甚惜念。维时固当暂罢其事，何能更与贵大臣辩论。定行遵候批回本公使曾经递去之原咨，方可再议耳。”（佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，第151页）徐广缙是否理解了文翰此次对4月9日照会本意的说明，现今无资料可证。但从后来叶名琛的照会来看，叶对文翰4月9日的照会始终存有误解。

[8]以上文翰、徐广缙照会，见佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，第149—153页。

[9]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第3206—3208页；《鸦片战争档案史料》，第7册，第948—952页。

[10]据文翰照会，他于己酉年（1849）九月（阴历）收到巴麦尊照会，此事当发生在该年年底。

[11]以上情节见《鸦片战争档案史料》，第7册，第956—962页。

[12]同上书，第1042—1045页；《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第101—105页。

[13]Foreign Office, Correspondence Relative to Entrance into Canton 1850-1855, Presented to both House of Parliament by Command of Her Majesty, London: Harrison and sons, 1857, pp.10-12.包令的这种做法受到了国内的批评。又，此时徐广缙虽未调广西，但在高州镇压天地会起义，仅叶在广州。包令照会因此同时列上徐、叶。清方复照虽同列徐、叶，却是叶一人处理的。

[14]以上双方照会，见佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，第184—192页。

[15]由于没有找到叶名琛的复照，不知其如何作复，但包令在天津交涉时透露出叶的态度：“旋接回咨，有俟届期再议之言。”（《包令在天津海口咨达转奏词意大略》，见佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，第194页）“届期”一词，究竟何意，尚不可解：以当年8月30日即《南京条约》12年期满为“届期”，或以1856年《望厦条约》12年期满为“届期”，不能定论。

[16]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第270—271页。上奏日期为1854年5月23日，据《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第8页。又，叶氏称“修约”之依据为“江南定约”，即《南京条约》之误。可见其对此事甚为轻视，就连《南京条约》、《虎门条约》、《望厦条约》、《黄埔条约》都懒得去查一下。

[17]《包令在天津海口咨达转奏词意大略》，佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗争：資料篇稿》，第194页。叶氏此论，颇合《望厦条约》之规定，看来他此时已经查阅了有关条约。

[18]《中华帝国对外关系史》，第1卷，第467页。

[19]从叶氏奏折可见，他对“署中相见”一事十分警觉，对三国代表北上一事也已得知，并要求咸丰帝“该夷酋等如果径抵天津，无论要求者何事，应请敕下直隶总督仍令该夷酋等速行回粤，臣自当相机开导，设法羁縻”，可见其对策依旧未变（《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第65页）。

[20]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第306—307页。

[21]英方修约要求为：一、公使驻京；二、开放内地；三、天津开埠；四、公使可至督抚衙署以平行礼会见督抚；五、修改税则，鸦片合法进口；六、英船可承运通商口岸之间货运；七、废除子口税；八、定明各种银元价值；九、共同肃清海匪；十、制定华工出国章程；十一、下诏允许英人购买中国土地，十二、下诏保护英人生命财产；十三、下诏追回华人欠英人之款；十四、停止广东茶叶抽厘；十五、进入广州城，十六、新约十二年为期，到期重订；十七、设立保税官栈；十八、条约以英文本为准。美方要求为：一、公使可至中国官署会面；二、美人租房地享有华人之权力；三、两国官员会审中美民人争讼案件；四、美船可承运通商口岸之间货运；五、定明各种银元价值；六、重订税则；七、随时可修改条约；八、建立保税官栈；九、免除所欠关税；十、开放长江，开放内地，公使驻京；十一、允许美人在中国沿海捕鱼开矿。（《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第343—347页）法国公使因军舰故障未能成行，仅派一随员搭乘美舰前往天津，故法国未正式提出修约的具体要求。

[22]咸丰帝同意商谈的三条为：英方要求第十条、美方要求第三条和第九条（军机大臣字寄两广总督叶名琛

等，咸丰四年九月二十二日，《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第63—64页）。

[23]英、法当时未动手，主要原因为两国此时正与俄国进行克里米亚战争，无力东顾；美国此时见太平天国势盛，估计清朝会很快垮台，故主张再观望一段时间。

[24]华廷杰：《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第164页。又，该文称沈棣辉为“臬司”，即按察使，查沈氏于1855年6月方迁按察使，此时的职位仍为道员。

[25]见《两广总督叶名琛》，第78页。

[26]佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第196页。

[27]同上书，第197页。

[28]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第69页。又，叶未将其向英方求援一事上奏朝廷。

[29]咸丰帝1854年11月12日谕旨中称：“本日崇纶等折片各一件，并八月二十九日、九月初三日、十一、十五等日，崇纶并文谦等折片七件，及九月十五日谕崇纶等密旨一道，均著抄给（叶名琛）阅看。”（《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第64页）查英、美具体修约要求附于崇纶九月十五日收到之奏折后，但若抄给叶阅看，即非“七件”而成“九件”了。由此可见，咸丰帝未将此重要情报转给负责对外事务的叶名琛，叶后来对此也极有意见。

[30]以上引文皆见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第68—74页。然叶氏推测上海“奸民”为英、美出谋划策一事，江苏官员另有说法。英、美使节回到上海后，江苏巡抚吉尔杭阿曾与之会见，吉尔杭阿“见其所请各款，与在上海时呈递节略，迥不相同，当向诘询。据称：在上海所呈节略，系七月以前之事，迨伊等遵旨回至广东，又奉国王之命，备叙条约，复来上海，即赴天津，是以未经送阅”。（同上书，第67页）由此可见，咸丰帝也未将英、美要求告诉江苏官员；而江苏官员与英、美使节多有交往，故得此情报容易，不似叶氏需雇密探抄出。

[31]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第8—9页；《筹办夷务始末》（咸丰朝），第2册，第436—437页。叶折中所称俄国海军攻入英国实属于虚乌有，就陆战而言，至1855年9月，英、法、土已占尽优势，俄军已被迫撤离塞瓦斯托波尔要塞。

[32]朱士嘉编：《十九世纪美国侵华档案史料选辑》，中华书局，1959年，上册，第63页。

[33]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第2册，第451页。

[34]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第74—75页。

[35]《十九世纪美国侵华档案史料选辑》，上册，第63页。

[36]《十九世纪美国侵华档案史料选辑》，上册，第65—66页。

[37]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第75—77页。

[38]《十九世纪美国侵华档案史料选辑》，上册，第66页。

[39]佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第203页。

[40]华廷杰：《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第165页。

[41]《丙辰粤事公牒要略》，同上书，第197页。

[42]《触藩始末》，同上书，第171页。

[43]《中华帝国对外关系史》，第1卷，第482页。

[44]《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第167页。

[45]以上双方的照会，见佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第204—211、215—216、218—220页。

[46]Foreign Office, Papers Relating to the Proceedings of Her Majesty's Naval Forces at Canton, London: Harrison and Sons, 1857, p.33.

[47]以上双方的照会，见佐々木正哉编：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第211—212、216—225页。

[48]由于包令等人的战争行动尚未得到英国政府的批准，清廷在叶名琛的欺瞒下尚不知广州的实况，战争虽已开始，但似还不能以当时西方惯行的战争法规则概括之。此一时期的战争，又称为“亚罗战争”。

[49]据《随手登记档》咸丰六年十一月十七日：“朱批叶名琛折（报六百里，十月二十七日广州发，六百里发回）一、英夷藉端寻衅、坚欲入城、力战两次获胜等由”，可知其发折时间及基本内容。叶折未见，其内容可参看咸丰六年十一月十七日上谕，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第90页。叶名琛关于第二次鸦片战争的奏折情况，见文后的“附记”。

[50]同上书，第90页。

[51]详见《两广总督叶名琛》，第141—143页。

[52]《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第170—171页。由于没有查到相应的英方记录，此项协议是否真正商定，还不能确定。当时的行商为尽快结束战争，向官方报告时常有夸大和粉饰，但仍可从中看到叶的心态。

[53]据《随手登记档》咸丰七年正月二十六日：“朱批叶名琛折（报六百里，六年十二月二十八日广州发，五百里报回）一、防剿英夷叠胜、夷情已熨由”，可知其发折时间及基本内容。叶折未见，其内容可参看咸丰七年正月二十六日上谕，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第101页。

[54]1856年12月，英国政府收到包令关于“亚罗号”事件的报告，立即支持包令的军事行动，并积极筹划扩大战争，但英国议会中有不同意见。1857年2月24日，上院一议员提出动议，谴责在华英国官员擅用武力，26日，该议案以110对146票被否决。与此同时，下院一议员也提出类似议案，3月3日，以263对247票得以通过。英国首相巴麦尊于次日解散议会，进行大选，结果巴麦尊一派在大选中获胜。3月20日，英国政府派额尔金勋爵（Earl of Elgin）为专使，扩大侵华。从此一时间表来看，由于当时的通信时间，叶可能只是听到了对其有利的消息，尚不知英国决定发动大规模的战争，即叶未必是编造谎言。不过，从总体看来，叶的情报系统是很成问题的。后将详述。

[55]据《随手登记档》咸丰七年三月二十九日：“朱批叶名琛折（报六百里，三月初七日广州省城发，六百里发回）一、英夷被剿、渐有范围、现在筹办情形由”，可见其发折时间及基本内容。叶折未见，此处据咸丰七年三月二十九日上谕，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第104页。

[56]见《两广总督叶名琛》，第129、131页。

[57]据《随手登记档》咸丰七年五月二十四日：“朱批叶名琛奏折（报六百里，五月初四日发，六百里发回）一、接奉廷寄密陈近日夷务情形由”，可见其发文时间。叶折未见，此处内容据咸丰七年五月二十四日朱批，见《筹办夷务始末》（咸丰朝），第2册，第535页。又，咸丰帝因长期未得到广东的消息，曾于1857年6月4日（咸丰七年五月十三日）下旨，让叶“详细具奏”（同上书，第530页）。但从发文收文时间来看，叶收到此旨前已经“报捷”。

[58]据《随手登记档》咸丰七年闰五月二十六日：“朱批叶名琛折（报六百里，闰五月初六日由广州发，六百里发回）一、密核防御英夷、三次接仗获胜由”，朱批：“览奏俱悉。”

[59]见《两广总督叶名琛》，第147页。

[60]《海关咨请》，见佐々木正哉编：《鸦片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第335—336页。

[61]咸丰三年十月至四年九月粤海关税银为1166492两，咸丰五年十月至六年九月粤海关税银1080240两，除本省留用军费外，另解户部、内务府、山东、湖南、江西、云南、江南大营、广西等处（见粤海关监督恒祺片，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第418—419、426—429页）。

[62]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第104—105页；《筹办夷务始末》（咸丰朝），第2册，第530页。

[63]《防剿夷匪各起兵勇口粮》，见佐々木正哉编：《鸦片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，第347—349页。

[64]此时因进京觐见刚刚回到广州的广东巡抚柏贵，在形势判断上完全附和叶名琛。他于1857年8月22日出奏，称“查询此次夷务，实为坚欲进城，蓄谋已久，其所谓水师拿获划艇匪犯一节，不过借端启衅……督臣叶名琛早已知其诡计，况复叠次钦奉训谕，愈见坚定不摇……察访近日英夷情形，穷蹙已极，谅不日即可就范”。（《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第115页）

[65]见《两广总督叶名琛》，第129、133页。

[66]华廷杰：《触藩始末》，七弦河上钧笺：《英吉利广东入城始末》，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第1

[67]据《随手登记档》咸丰七年八月十五日：“朱批叶名琛折（报六百里，七月二十二日广州发，六百里发回）一、英夷内乱并米夷等国□□通商由”，朱批：“览奏已悉。”叶折未见，当日亦无有关此项内容的谕旨下发，因而对叶折的内容仅能凭“内乱”两字作判断当属印度士兵起义。从咸丰帝的态度来看，似认为形势没有超出叶以前的报告，已有的谕旨已足够清晰，一切可由叶按先前旨办理即可，便不再下旨。七月二十二日，为公历9月10日。

[68]见《两广总督叶名琛》，第129、133页。

[69]《触藩始末》、《英吉利广东入城始末》，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第178、215页。

[70]据《随手登记档》咸丰七年九月二十七日：“朱批叶名琛折（报六百里，九月初六日广州省〔城〕发，六百里发回）一、遵筹办夷务情形由”，朱批：“览奏均悉。”叶折未见，当日亦无有关此项内容的谕旨下发，因而对叶折似无从判断。但从咸丰帝的反应来看，叶折的内容当属叶先前敌情判断与对策的合乎逻辑的发展，否则不会不下旨。同该折同时递到的还有8份奏折，咸丰帝对其中1份下有谕旨，其余7份作有朱批。九月初六日为公历10月23日。又，咸丰帝曾于9月13日下旨：广东“夷务，日久未见奏报，甚深悬系”，“著叶名琛即将现办情形迅速具奏”。（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第2册，第583—584页）

[71]以下五节引文，除注明外皆见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第118—129页。

[72]1856年底，广州刊布了一名为《闽省防虞公局告示》的揭贴，称“现在细查得逆夷苦苦要入城之故，因该夷欠赔俄罗斯兵饷七千八百余万，定于在广东省城征取，必须入过一次，即便勒收租税。每日城内勒收地租银一万两，城外亦收地租银一万两，另每日勒收货物税银一万两。每日共收银三万两，每月合计收银九十万两”。（佐々木正哉编：《鸦片战争後の中英抗爭：資料篇稿》，第331页）此中可见英国需向俄国赔款的谣言流传之广。当然，叶也未必相信英人入城是为了收取租税，以支付赔款。

[73]1856年11月15日，美国军舰两艘前往广州，被清军误认为英国军舰而开炮轰击。20至22日，美舰实施报复，攻占猎德炮台。后叶名琛多次照会解释，事态未扩大。此为中美之间的第一次战争。

[74]《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第179页。

[75]叶名琛奏，咸丰七年十一月十二日，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第128页。

[76]双方的往来照会，同上书，第170—174页。

[77]《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第178—179页。

[78]佐々木正哉编：《鸦片战争後の中英抗爭：資料篇稿》，第239—240页。

[79]叶名琛奏，咸丰七年十一月十二日，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第127页。

[80]同上书，第174—176页。

[81]在叶名琛的情报中，德庇时因在1847年擅用武力，结果被商民回国控诉而丢官卸职，文翰因在1849年入城一事上保持克制而进封爵位。对于照会中的这一段，叶曾十分自得地拿出向其手下炫耀（见华廷杰：《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第179页）。

[82]佐々木正哉编：《鸦片战争後の中英抗爭：資料篇稿》，第240—243页。

[83]佐々木正哉编：《鸦片战争後の中英抗爭：資料篇稿》，第243—245页。

[84]以上引文凡未注明出处者，皆见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第118—129页。

[85]《英吉利广州入城始末》，《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第179—180、215—216页。

[86]《触藩始末》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第1册，第183—184页。

[87]《中外旧约章汇编》，第1册，第56、64页。

[88]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第132页。

[89]收入该书卷十七，见该书中华书局版，第2册，第610—620页。

[90]见该书第3册，第118—129页。

[91] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第135页。

[92] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第285页。

[93] 见该书中华书局版，第2册，第534—535页。

公使驻京本末

在今天的国际社会中，一国派出使节，驻在他国的首都，进行相关的外交活动，自是再平常不过的事，不会成为什么问题。而在第二次鸦片战争中，“公使驻京”对清朝说来却是一场犹如生死一般的天大灾难。清朝为此进行了全力的抗争，表现出不惜一切代价的姿态，结果完全失败，连带的损失又是相当惨重。从某种意义上说，此一被后人迅速遗忘的事件，实是清朝维护其“天朝”观念与体制的悲烈的最后一战。本文主要根据清方的材料，记述清咸丰、同治两朝“公使驻京”及此中的核心“西礼觐见”之本末，以说明传统国家在适应国际社会的过程中榘卯不合的种种痛楚。

“公使驻京”之由来

在传统的儒家政治学说中，缺少平等国家的概念，强调的是上尊下卑的礼治；在长久的中国历史中，虽有群雄并立的格局，但一般皆自称正统，强调“汉贼不两立”；而由此传统演化和历史沉淀上发展完备起来的清朝对外体制，自视为“天朝上国”，不承认与之平等的国家的存在，即所谓的“敌国”。在观念上和体制上，都与西方近代逐渐周全的国际关系与外交模式格格不入。

1793年英国马戛尔尼（G. Macartney）使华，正是两种观念与体制之间的激烈相撞。尽管从后人的冷静判断来看，乾隆帝的傲慢举措，恰是那个横行无道的殖民主义时代中消极却有效的自卫，但毕竟已不合时代节拍。而在护送马戛尔尼南下的平淡历程中，军机大臣松筠对马戛尔尼出任驻俄国公使的经历发生了兴趣。这种没有特殊使命常驻他国首都长达三年之久的“公使驻京”模式，显然与中国传统中的“苏武牧羊”有着极大差别。尽管松筠得到了详尽的解释：“欧洲各国互派使节的惯例，通过常驻使节来解除两国间的误会，敦睦两国间的友谊”，^[1]但他并没有表明自己的态度，从各种资料来看，也未向朝廷作过报告。毕竟对他来说，英国是一个远不可及的“蛮夷”之乡，此类“公使驻京”不过是“夷乡夷俗”罢了。1816年英国阿美士德（W. P. Amherst）使华，又是两种观念

和体制之间的再次激烈相撞。两次英使入京，皆为不欢而散，当年双方交锋的核心，非为英方殖民主义要求与清朝自护利益，而是觐见皇帝之礼仪。三跪九磕之礼，英使认为是藩属国对宗主国君主之礼而予以拒绝。对于这两次礼仪之争，今人多注意其皮相，批评十分得力却乏同情之了解。若从“以礼治国”的儒家政治学说中去细究，统治者不肯让步也非全为面子。三跪九磕，确实是清朝藩属国使节觐见清朝皇帝之礼，但绝不是藩属国使节觐见皇帝的专用礼节。它是清朝唯一的正式朝礼。不用此礼，不仅是对清朝皇帝怠慢，而且是对清朝礼制的破坏。这在讲究“礼治”的儒家国度中绝不可行。“礼崩乐坏”是王朝衰败的标志。从此之后，清朝对西方使节的进京，一直极为警惕。

1840至1842年鸦片战争，清朝大败，签订了不平等的《南京条约》。然在南京谈判期间，英方曾就进京一事进行试探：

因君主怀与大清友和之至意，即大皇帝准允本国特派钦使赴京，亦未属难。然先言明，此公使之往，系按照平行之例，不准挂“进贡”之旗，又不服叩头之礼，而准大英钦使在御前行礼，与本帝君之礼者无异。即大皇帝派命钦差赴到英国，则本君帝（帝君）待之如欧罗巴大国之公使者等。言非本大臣奉命而说者，乃抒其意而已矣。

清方此时新败，不敢断然拒绝，答之：“此系应俟届期再议。”^[2]即用婉转的手法将之拖后，最后不了了之。此后进行的中美《望厦条约》谈判中，清方就美使进京、递交国书一事拉开了漫长且坚固的防线，而美方提出的含有种种不平等条款的条约要求，却是清朝的不设防地带。^[3]而不久后又进行的中法《黄埔条约》谈判，仍是中美谈判的翻版。法方放弃了原本不存在的进京要求，换取了与英、美同等的不平等条约，并迫使清朝明令宣布对基督教弛禁。^[4]战争失败了，不平等条约签订了，京城的大门仍然保全了。而在此期间，1844年4月22日道光帝调两江总督耆英为两广总督进行中美谈判时，曾颁下一道谕旨：

耆英现已调任两广总督，各省通商善后事宜均交该督办理。著仍颁给钦差大臣关防，遇有办理各省海口通商文移事件，均著其钤用，以昭慎重。^[5]

这是对“天朝”对外体制的重大修正，由此开始了两广总督例兼管理各国通商事务钦差大臣的惯例。从操作的层面来看，清廷可以避免与西方使节直接打交道，有事只能与两广总督交涉；西方各国亦可免除与清朝传统处理外部事务的机构礼部或理藩院进行交往而引起的不快。两广总督例兼的钦差大臣头衔“管理各国通商事务”（有时亦称“管理五口通商事务”），也正说明了清朝此时将对外关系的范围局限于各国在华贸易，无意于与各国发生政治关系，也无意于到国外进行外交活动。实际上已经破碎的“天朝”对外体制，进行这一番修补，颜面尚存，勉强且顽强地维持着。而此时的英国驻华公使也例兼香港总督、对华贸易总监督，驻在香港；法国驻华公使和美国驻华委员（后改公使）驻在澳门。^[6]

1849年广州反入城斗争后，中英关系趋于紧张。英国公使文翰（S.G.Bonham）根据国内指示，于次年5月至上海，通过两江总督转递英国外相巴麦尊致清首席军机大臣穆彰阿、大学士耆英的照会和他本人

致耆英的照会。刚刚登位不久的咸丰帝令两江总督劝英使南下，有事只许与兼任管理通商事务钦差大臣的两广总督交涉，并下发穆彰阿给两江总督的咨复。穆氏在咨复中称：“我中国臣下向皆恪守‘人臣无外交’之义，是以未便咨复（英使）”，表示清朝京内官员不能与外国官员有直接交往。文翰再派员赴天津投递文书，当地地方官奉旨拒收。^[7]英国公使企图绕过两广总督兼钦差大臣，直接与清廷打交道的努力虽然完全失败，但此时及此后重复展示的广州官员强硬的鹰派形象和上海官员温和的鸽派姿态，使得英、法、美力图打破两广总督的封锁，以使他们的要求能够上达朝廷。他们并不知道，尽管两广总督兼钦差大臣徐广缙、叶名琛一再直接拒绝或表示不能代为向皇帝上奏，而各国使节的要求实际上通过他们的奏折已经上报朝廷。至于北京与广州在外交言辞上的不同风格，只不过是“天朝”惯有的“驾驭外夷”的阴柔手段。

1854年，英、法、美三国代表向两广总督兼钦差大臣叶名琛提出“修约”，要求清廷派出大员进行谈判，叶名琛一如既往地予以拒绝。三国代表前往上海，江苏官员也一如既往地以办理对外事务属兼任管理各国通商事务钦差大臣的两广总督之职权为辞，要求三国代表返回广州，有事只能与叶名琛商议。英、美驻华使节北上天津大沽口外（法国公使因其军舰途中出事而未成行，仅派一官员随美舰北上），要求在天津进行“修约”谈判，否则直入北京。当地官员仍告以天津非办理通商事务之所，有事只能回广东，与叶名琛商议。几经周折，至11月3日，英国公使包令（J.Bowring）向清朝前长芦盐政崇纶提交“修约”要求18条，美驻华委员麦莲（R.M.McLane）亦提交“修约”要求11条。其中英方要求的第1条措辞直截了当：“英国钦派大臣驻扎京师”；美方要求第10条也有“公使驻京”的内容，但稍述其理由：

嗣后欲免两国官宪民人，有互相错会意思，并为免异日艰难，必须准合众国钦派便宜行事大臣，或别样有权办事之员，驻扎中国京都。遇有事故，致可与首相学士，或用文移，或以会晤，互相商办，倘荷大皇帝豫悦，亦可与朝廷直行往来。^[8]

咸丰帝看到英、美“修约”要求，认为“均属荒谬已极，必须逐层指驳，以杜其无厌之求”。他没有对“公使驻京”作直接评论，正是认为此项要求毫无道理，不可理喻。前长芦盐政崇纶奉旨对英、美“修约”要求进行驳斥，其中对英方“公使驻京”等项称：“如欲驻扎京师，随时往来内地各处，并驻扎天津贸易通商等事三条，京师为辇毂重地，天津与畿辅毗连，并内地各处，从无外国人混入其中，试问贵国尺地寸土，能畀我中国乎？应勿庸议。”对美方称：“京师为辇毂重地，从无外国之人，混入其中”，公使驻京“属窒碍难行”。崇纶之言不仅露出其对当时的国际知识未解，也显现对国内情况的无知。这位在北方号称能办“夷务”的干员，竟然不理睬北京就有俄罗斯教士团，竟然不知晓西方各国传教士早已深入内地。他还根据咸丰帝的旨命，郑重地通知英、美使节，两国“修约”要求中除了三项末节外，其余“于我国大有伤损”，“本大臣等尚不能容其所请，何敢代奏！”也就是说，已经上报咸丰帝并据咸丰帝旨意批驳的英、美修约要求，他不能向朝廷报告。这种障目的手法，使英、美使节十分不满。^[9]1854年三国修约活动失败了，三国使节均向本国政府报

告：其“修约”要求未能上达清朝中枢。他们当时并不知道广州、上海、天津等已有几十份奏折向清廷作了详细的汇报，咸丰帝也相应下发了几十道针对此事的谕令。

1856年，美国新任驻华委员伯驾（P.Parker）照会两广总督兼钦差大臣叶名琛，要求递交国书，进行“修约”谈判。叶名琛以其惯用手法予以拒绝。伯驾随即前往福州，与闽浙总督王懿德相会，请其代为递交国书。美方的国书共两份：一为介绍伯驾任职；另一为美国总统致清朝皇帝，要求进行“修约”谈判，其中还特别提到了“公使驻京”：

此次重订条约，朕意以为应须明立一款，使合众国驻扎中国之大臣，得以居住北京鞞毂之下，而贵国不论何时简派大臣，亦可驻扎合众国华盛顿都城之内。

王懿德对此的回答是：“汪洋大海，相隔甚远，彼此均有不便，且都城内外，均非夷酋驻扎之地，所请恐难准行。”在美方的一再要求下，王根据《望厦条约》，将美方国书由驿送京。咸丰帝看到送来的美方国书，对其中的“公使驻京”仍未予理睬，而对闽浙总督代递国书的做法极为不满，指示道：

王懿德接到此件，自应正言拒绝，告以一切夷务，皆由广东办理，他省不能入奏，令其将原件责回广东，一面照抄密奏，不使该夷知悉，方为得体。前年该酋驶抵上海、天津，怡良、崇纶等皆系如此办理，该酋始俯首帖服，起旋南返。

根据咸丰帝极为周密详尽的指示，闽浙总督照会伯驾：前次送来国书，已由驿驰奏，“兹准军机大臣字寄：‘以此事应归钦差大臣两广总督具奏办理，并非闽浙总督管理之事，未便代呈，兹将原匣发还转交可也。’”^[10]也就是告诉美方：国书虽然到了军机处，但被退了回来，没有到达皇帝的手中。

可以说，自1849年反入城斗争之后，先后出任两广总督兼钦差大臣的徐广缙、叶名琛，在咸丰帝的支持怂恿下，一味强硬，对英、法、美等西方各国的各种要求一律予以拒绝；而各国使节北上其他通商口岸交涉时，各地官员奉旨以职权属两广总督、本地无从办理为由，劝其南下广州；清廷由此避免受到西方列强的直接压力。当咸丰帝一再以这种保守的程序性手段，挫败西方各国包括“修约”在内的各种要求时，也使自1844年以来实行的由两广总督处理中外交涉的清朝对外体制处于危机之中。强横的两广总督叶名琛，使中外关系处于几乎断绝的状态中。后来出任两江总督的何桂清对此评论道：

该夷（指英国）之最疑者，中华大吏不将其苦衷据实具奏。因凡有关涉夷务事件，止奉廷寄，不奉明发，而准行事件亦作为承办官员意见代为乞恩，非由该夷请求，故不感激而转疑中华大吏一味蒙蔽圣聪也。吉雨山廉得其故，遇有可行之事，即告以据实代奏。其不可行之事，则告以尔等欲我代奏，不能不奏，然一经代奏，大皇帝必将我革职治罪。我等相好，将此顶纱帽结交朋友无甚要紧，但不知尔等安否？设有出言悖谬之处，直告以头可断，事不能为。该夷以为不欺，尊之曰吉大人而中心诚服矣。现在欲求陛见，欲求与全权大臣面晤，疑团未破也，好体面也。^[11]

何氏的议论自然包含着那个时代清朝官员的认识局限，对当时西方的外交惯例及相关知识的无知使之不知如何保护本国利益，只是想把两国公事当作朋友私事那样有商有量地私下解决。但何氏也确实说出了英国等国在华官员对清朝对外体制的疑忌和敌视。英国政府发动第二次鸦片战争之初，在给其高级专使额尔金伯爵（Earl of Elgin）的训令中明确指出：英国公使常驻北京，并有直接与京内高级官员行文的权力。

还需说明的是，此时的清朝“成功”地阻止了俄使的进京。1857年2月，俄国派普提雅廷（E.V.Poutiatine）为使华全权代表，以与清朝签订一项与英、法、美同等权利的不平等条约。俄国外交部将此通报清朝理藩院，咸丰帝下令阻止。结果，普提雅廷4月从恰克图要求入境，被拒；6月，从黑龙江要求入境，被拒；8月，从天津大沽要求入境，仍被拒。此后，普提雅廷去了香港，加入了此时已结成的英、法、美对华联合行动的同盟。英、法军事入侵，俄、美外交配合。

《天津条约》的签订及对“公使驻京”的规定

一直到1858年4月英法联军抵达天津大沽口外时，咸丰帝对联合上门的英、法、俄、美四国的要求还是不清楚的。他甚至一厢情愿地让军机大臣为准备出面交涉的直隶总督谭廷襄制订了“详尽”的外交方略：对俄表示和好，对美设法羁縻，对法进行劝告，对英严词诘问；如此拆散四国同盟，孤立英国，然后由俄、美出面调停，可迫英、法以就范围。

[12]他似乎已经忘记，不久前两江总督何桂清递送军机处的英、法、俄、美四国使节的照会，已是初步开列了他们的要求，其中就包括“公使驻京”；而抢先到达大沽口外的俄使普提雅廷又将此四国照会再次投递。[13]谭廷襄照计行事，无奈英、法使节以谭氏未奉到全权为由，拒不相见。谭氏请俄、美代为说合，俄、美却乘机提出本国的要求。

由于法国在此时更愿以温和的形象出现，又由于法、俄历史关系，法国与俄国使节会商后，5月5日，由俄方出面代为向清政府相商条约要求，其中关于“公使驻京”一项为：

佛酋请与英、米等国各派钦差驻京。俄酋议令如有重大事件，准其到京，俟说明后，仍行回去。小事即在本省督抚及驻扎道员处商办，如不为商办，备文直达京师。若有喜庆请安等事，亦准到京，一切费用，本国自备。

据谭廷襄的奏折，出面的清朝代表为沧州知州卞宝书，对此“答以难允”。俄方出面的普提雅廷向清朝表功称：“连日向英、佛相商，大费唇舌，现在佛夷之事，已有眉目。”按照这一说法：法方的方案是“公使驻

京”，俄方提出修正方案是公使有事可以进京。咸丰帝收到谭廷襄的奏折后，让军机大臣代拟对此项要求的答复：

佛酋欲与英、米各夷遣人驻京，俄国议令遇事前来。可告以中国与外国往还，总在边界，惟有属国，始行进京朝贡，亦无钦差驻京之事。俄国学生久在京中，岂不知之？至通商地方各有大臣，该夷既来贸易，即当遵照中国章程。此条不能代奏。[14]

这是清朝第一次正式对“公使驻京”一事表态。而其言辞所露，又可见两点：其一是尽力维持昔日的“天朝”体制；其二是中法关系只是“贸易”关系。根据指令，谭廷襄酌拟将来进行谈判时的“清单”，上奏请旨，对英、法等国准备有所让步，即减少关税、增加通商口岸，至于“公使驻京”则是丝毫不让。[15]

由于英、法使节继续拒绝与尚无“全权”头衔的谭廷襄谈判，5月12日，俄方再次向谭廷襄转来了英、法的信息：

英、佛所求，最要在进京一节。若有要事，或隔数年，准其到京一次，随不从过数人，中国何畏何惧，必不应允？如将此节说定，伊（指俄使普提雅廷）即出头了结别事，否则不能开口，务须速给回信，以免参商。

从后来的中英、中法《天津条约》来看，英、法要求“最要”不仅仅是“进京”；而俄使普提雅廷如此言事，自有俄方自我的理解：除了教士团外，俄国使节一再被拒入京。他们已从自我的历史经验看出，英、法的各项要求中清朝最不可容忍的即是“进京”，“常驻使节”模式更无可能，因而将之改为“要事”入京，要求清朝于此让步。俄方的转述，并不能代表英、法全部要求，更何况普提雅廷“出头”是否能“了结别事”更是疑问。但谭廷襄为之心动，上奏报告情况时变了口气：

臣等复思自办理夷务以来，五口通商，遇有所求，往往推往广东，而广东又置之不答，迁延粉饰，不将实情上达，遂致激而至此。将来唇舌，正恐不一而足。从前西洋人南怀仁等，有终身在钦天监当差者，今伊等只请数年一次，或有要事方敢至京一次，如止随从数人，或约定行走陆路，不准取便天津海道，但能妥为驾驭，借弭边衅，未始非抚夷之一策。

谭廷襄对“公使驻京”模式完全不解，上奏时将之与传教士南怀仁类比，并非常相信普提雅廷的话，以为那种“数年一次”、“要事方敢至京一次”并“约定行走陆路”的“进京”方式，能够“借弭边衅”。咸丰帝却明白地看出“公使驻京”与当年的西洋人在京之间的差别，在谭氏的奏折上朱批：

英、佛之请，隔数年或有要事进京一次，迥非昔时可比，言似近情，心实叵测。盖昔时住京洋人，因学算法，操纵由我，无虑为患，今则来去自伊，贪得无厌。若只顾了局，终有隐忧。况既准进京，则粤省钦差为赘疣，非但不似叶名琛之激裂貽殃，求似耆英之目前迁就，尚不能也。

咸丰帝对“公使进京”后的行为与清朝如何待之，实无底数，“求似耆英之目前迁就”一语，可见其对此事的恐惧。当日下发的谕旨又称：

至外国人进京，皆系朝贡陪臣。若通商各国，原因获利起见，近年海口事宜，均在广东定议……该夷来京，无论人数多寡，中国有何畏惧，实因与体制不合。上年普酋（普提雅廷）请许来京，尚且因接待礼节向无章程，令其停止，何况英、佛两夷，称兵犯顺，尤非恭顺之国可比。此次准其接见大臣，已属格外，岂能再准进京？[16]

谭廷襄未等奉此次谕旨，急急忙忙又出奏，要求允“公使进京”，奏折中还提出一项奇特理由：进京公使“倘或不恭不顺，执其人，数其罪，闭关封货，俾有所畏忌顾惜，其权操之自我”。谭氏所言，自是险论。咸丰帝对此未发评论，提醒谭：进京实为俄国一方的要求，不过是借英、法为要挟；“究之英、佛所重者在利，未必全重此事，亦当分别观之。”[17]

本无武力相随的美国公使列卫廉（W.B.Reed）跟随英法联军北上实属“搭车”，自然不能像英、法专使那样傲慢，只与清朝“全权”大臣相见。5月8日，他向谭廷襄递交了修约要求11条，其中包括公使驻京或有事进京；5月18日再向谭廷襄递交了国书，由谭原封送交军机处。美国总统致清朝皇帝国书中文本第一句为“朕选拔贤能智士，姓列，名卫廉，遣往驻扎犖轂之下，任以亚美理驾合众国便宜行事全权大臣之任”。文中的“朕”，当属美方翻译为与清朝皇帝平起平坐而选择的“措辞”；“便宜行事”一语，也是鸦片战争后签订第一批不平等条约时清朝钦差大臣的名衔。咸丰帝于5月20日收到此国书，“阅所进国书内，该国王竟自称‘朕’，实属夜郎自大，不觉可笑”，而对“驻扎犖轂”即“公使驻京”，则明确表示“碍难允准”。他让谭告美方：“天朝体制，凡外国人许其进京者，皆系朝贡陪臣。若米利坚既是与国，款待之礼，例所不载，既无章程可仿，即恐礼貌未周，转伤和好之谊，此事恐难允准。”[18]

也就在5月20日这一天，英、法以清朝未派出“全权大臣”为由，攻占了大沽炮台。[19]26日，英法联军进抵天津。

清军的败绩，使咸丰帝只能根据英、法的要求，派出东阁大学士桂良、吏部尚书花沙纳为钦差大臣，授以“便宜行事”，前往天津，与英、法等国进行谈判。桂、花临行前，由怡亲王载垣及军机大臣等拟定的“准驳四国条款”中，除原已答应的减税、增口两项外，另同意可以考虑酌赔军费。[20]而对英、法等国的“公使驻京”等项，咸丰帝流露出极不可理解：“英、佛所求各款，如遣使进京，及传教夷人准在内地游行两事，在彼并无利益，无非扰乱中国，断难允准。此外利之所在，尚可斟酌办理。”[21]他实在看不出这些历来“嗜利如命”的西“夷”，为何在“驻京”或“进京”一事上如此顽梗。为使桂良等人的使命更为顺通，他还派出曾被其黜辱的前大学士耆英[22]以侍郎衔前往天津，参与谈判，以凭借其当年与英、法的老关系，在谈判桌上讨点便宜，为此密谕：

如桂良、花沙纳所许，该夷犹未满意，著耆英酌量，再行允准几条。或者该夷因耆英于夷务情形熟悉，可消弭进京之请，则更稳妥。接到此旨，不可先行漏泄。此时桂良等作为第一次准驳，留耆英在后，以为完全此事之人。[23]

然咸丰帝的这一招术完全失败。[24]

由桂良主持的天津谈判，矛盾的焦点很快集中到“公使驻京”一事上。英方汉文副使李泰国（H.N.Lay）提出须先行同意进京驻扎，再谈条约具体事项，桂良有意让步，上奏请旨。咸丰帝要求先订条约，然后进京，而且“应行中国礼节”。桂良以军情紧急，英法联军有北上京城之意相告，再请示能否同意“驻京”。咸丰帝两手准备：一面指示桂良等，长江通商、内地游历，贻害无穷，万无准理，公使进京，总宜设法消弭；同时转告驻守通州一带的钦差大臣僧格林沁，加倍防守，准备决裂。桂良由此提出：一、长江通商、内地游历允镇压太平天国之后再办理；二、赔偿军费由广东办理；三、进京约定缓期办理。咸丰帝毫不松口，一概拒之。

英、法恃兵以强，咸丰帝决心不让，桂良却手无退敌之兵，只能求伪善的俄国公使普提雅廷从中斡旋。俄方乘机开出自己的条件。6月13日，桂良与普提雅廷首先签订了《中俄天津条约》。^[25]而此时清黑龙江将军奕山擅自与俄东西伯利亚总督穆拉维约夫（N.N.Muravyev）签订《瑷珲条约》，割让黑龙江以北60万平方公里土地，并将乌苏里江以东40万平方公里土地划为中俄共管。咸丰帝不究利害，竟让桂良告诉普提雅廷：

本日据奕山奏，已会同夷酋木哩斐岳幅，将乌苏里河至海口等处分界、通商事宜，合约定议。桂良等即可借此一事，告知俄酋，谅伊必早有所闻。惟中国与尔国，二百年相好，故能如此优厚……今俄国已准五口通商，又在黑龙江定约。诸事皆定，理应为中国出力，向英、佛二国讲理，杜其不情之请，速了此事，方能对得住中国。^[26]

由于《中俄天津条约》给予俄国片面最惠国待遇，俄方的态度恰恰相反，不停地为英、法出谋划策，帮助英、法向清朝施压，以能援例扩大其利益。6月18日，桂良又与列卫廉签订了《中美天津条约》。^[27]并未发兵攻战的俄、美两国，不费一弹，却最先获利。然这两个条约原文，桂良并没有及时上报朝廷，甚至连大致内容都没有报告。^[28]

6月19日，桂良向咸丰帝报告中英条约谈判情况：内地游历、长江通商，他已经初步同意；然“夷性本属犬羊，向来最苦中国藐视，故欲日驻京师，以示体面”。英方此项的具体要求为：“长远驻京，有事乃可随请随奏”；先行派人看房，明年交换条约时“简派钦差前来”；人数为二三十人；费用自理；除宫禁要地外，京城任行无阻；文移会晤可与大学士平行。桂良对此极为委婉表示其态度：

奴才等再四商酌，夷情反复无常，久则更恐别生枝节，倘能善为羁縻，即有数十夷人在京，尚易防范，且目前不往，暂将兵船退却，使我稍舒一步，再图设法布置，亦尚有措手之时。

桂良认为，即便对“公使驻京”不可容忍，至此军事危局，也不得不虚晃一枪，作为缓兵之计。他的这一番劝说并没有打动咸丰帝。咸丰帝针锋相对地提出，英国若坚持“公使驻京”，那只能按照“俄国成例”，“但能派学生留驻，不能有钦差名目。须改中国衣冠，听中国约束。专令学习技艺，不得与闻公事”。——此为俄国北京教士团模式。就是允许公使

进京，也需定义：“止能自上海起，由内地北来，由中国派官护送。一切供应，俱由中国办通，不必令其自备资斧。以后或三年一次，或五年一次来京，不必年年跋涉。”——此为朝贡形式。咸丰帝此时并不知道，桂良已经签订的《中美天津条约》，关于公使进京有着更合国际惯例的规定。^[29]

决非是咸丰帝一人如此固执地维系“天朝”对外体系，毫不体恤前方谈判官员的难处。当桂良欲允“公使驻京”的消息于20日传到北京，很快泄露，京城官僚闻之大哗。6月23日，他们采取联合行动，分头上奏。桂良的女婿、咸丰帝的亲弟恭亲王奕訢，后以对外主和著称，倡导了“洋务运动”，而此日出奏时，要求在谈判中决不能示弱；并称英方谈判代表李泰国“系广东民人”，“市井无赖之徒”，系英方的“谋主”，让咸丰帝敕令桂良在谈判中“待其无礼肆闹时，立即拿下，或当场正法，或解京治罪”，“既足褫逆夷之魄，且不啻去其腹心指臂，办理当易著手”。^[30]御史尹耕云奏：“臣不知进京之后，我皇上以何礼见之？使竟不出京，又当以何法逐之？”“伏乞皇上为宗社自重！”^[31]吏部尚书周祖培、刑部尚书赵光、工部尚书许乃普等十余人联名上奏，提出“公使驻京”之“八害”：一、知我举动，既速且详；二、建立高楼，窥我宫禁；三、指地营建使馆，拆迁民居衙署；四、观望“蹊路”，无人敢禁；五、设馆传教，去我衣冠礼乐；六、民夷杂处，设有斗讼，无从讯断；七、包揽商税，任意往来，门禁税收尽废；八、朝鲜、琉球等国，由此滋生轻慢之心。他们还特别指出：“该夷一入京师，则一切政令必多牵制，即欲为生聚教训之谋，不可得也。请皇上宸衷独断，决不准行，天下幸甚！”^[32]宗人府丞钱宝青奏称：“自初十日（6月20日）以后，所闻市井闲谈，士大夫清议，无不以夷人驻京为宗社安危所系而惴惴不安者。”“闻桂良等于夷人所请，皆先写照会允准，钤用钦差大臣关防，付于该夷，然后入奏”，“今（夷人）乃坚执驻京，是桂良等不能力持大局，即予罢斥，敕令回京，不准再与夷人辩议”，“应剿应抚悉归僧格林沁督办”。^[33]钱氏之折，实为弹劾桂良。内阁侍读学士段晴川奏称：“鞬鞞重地，何容此附骨之疽，万一肘腋变生，萧墙祸伏，宗庙社稷之所，岂可与广东比论。”他要求拒绝入京，密敕统兵大臣，激励天津民团，“同时并举”。^[34]翰林院侍讲许彭寿奏称：“京师重地，许以久居，则彼将坚筑垣墉，暗列火炮，洋楼则以渐而增，不得不听其侵占，丑类则接踵而至，不得不任其蔓延。”他要求坚拒，兴兵与战。^[35]御史陈澹奏称：“从来外夷臣服中国，入修朝贡，皆事毕即返，不许久留，所以严中外之大防也。若其不修臣节，而听异言异服之人，盘踞京邸，出入自由，则纳侮藏奸，其弊何所不至。”他要求撤回桂良，另简忠勇大臣前往查办。^[36]如此众多的官员就一事同日进言，在咸丰朝已属不小的政潮。而进言者对西方模式的“公使驻京”并无认识，只是用他们意念中的“公使驻京”模式来推测其危害。咸丰帝一下子收到如此之多的奏折，颁下朱谕，让巡防京城王、大臣、军机大臣、周祖培及同奏诸人、宋晋、万青藜“从长和衷商议”。朱谕中明确指出：“准夷酋之伪钦差驻京，动受挟制，战抚两难，贻害无穷，不如战”；“恭亲王所奏（指捉拿李泰国），颇有可采择之处，著一并面议。”^[37]

此次高层商议尚未得出结果，桂良已于6月23日出奏，英、法逼促签约，只能请旨：如英、法不肯改变其要求，是姑为允准以顾目前？或通知领兵在通州的僧格林沁决裂开战？咸丰帝于24日收到此折，其回答却极为含糊，既不同意“允准”，也不同意“决裂”，只是强调已给英、法诸多恩惠。若英国坚持“公使驻京”，旨命桂良告诉对方：“我等若擅自允许，大皇帝必将我等从重治罪，（先前）所许各条，亦只好均归罢议。”除此表面苦肉计外，咸丰帝也准备决裂，另告僧格林沁、谭廷襄做好开战之备。^[38]桂良于25日收到此谕，恰英方也于此日送来条约草案56条，不容更改，定于次日签字。两边的夹击使桂良无所措手，他只能请俄、美使节将“允准必治罪”的口信带给英、法，并托英、法使团中帮办笔墨的华人暗中设法；同时通知僧格林沁迅速筹备开战。而在26日上午给咸丰帝的奏折中，桂良详细报告情况，并写下一段自我辩解却后患极大的话：

此时英、佛两国和约，万不可作为真凭实据，不过假此数纸暂且退却海口兵船。将来倘欲背盟弃好，只须将奴才等治以办理不善之罪，即可作为废纸。

咸丰帝当日收到此折，知其势必用武，下旨称：“如其事机决裂，桂良等即当设法抽身，万不可轻蹈虎口，致伤国体。”^[39]对于桂良上引完全违反国际条约规则的话，他没有发表评论。从后来的事态发展来看，他是完全听进去了。

英国专使额尔金等人见桂良有意退缩，即于26日下午3时派人施加压力，表示若不按时签约，立即开战，直入北京。桂良心知开战必败，只能屈服。6月26日晚6时，他与额尔金签订了《中英天津条约》。该约关于“公使驻京”共有四款：

第二款 大清皇帝、大英君主意存睦好不绝，约定照各大邦和好常规，亦可任意交派秉权大员，分诣大清、大英两国京师。

第三款 大英钦差各等大员及各眷属可在京师，或长期居住，或能随时往来，总候奉本国谕旨遵行；英国自主之邦与中国平等，大英钦差大臣作为代国秉权大员，觐见大清皇上时，遇有碍于国体之礼，是不可行。惟大英君主每有派员前往泰西各与国拜国主之礼，亦拜大清皇上，以昭划一肃敬。至在京师租赁地基或房屋，作为大臣等员公馆，大清官员亦宜协同襄办。雇觅夫役，亦随其意，毫无阻拦。待大英钦差公馆眷属、随员人等，或有越礼欺藐等情弊，该犯由地方官从严惩办。

第四款 大英钦差大臣并各随员等，皆可任便往来，收发文件，行装囊箱不得有人擅行启拆，由沿海无论何处皆可。送文专差同大清驿站差使一律保安照料；凡有大英钦差大臣各式费用，皆由英国支理，与中国无涉；总之，泰西各国于此等大臣向为合宜例准应有优待之处，皆一律行办。

第五款 大清皇上特简内阁大学士尚书中一员，与大英钦差大臣文移、会晤各等事务，商办仪式皆照平仪相待。^[40]

此上规定，概括起来为公使驻京，以西礼觐见清朝皇帝，外交豁免，清朝指定大臣办理外交。这与当时的西方、今日的世界所通行的国际准则相符，与清朝此时残存的“天朝”体制格格不入。此处详细列明原

文，是因这些条款后来引出了一系列的麻烦，距其真正实现，仍十分遥远。

6月27日，桂良又与法国专使葛罗（J.B.L Gros）签订《中法天津条约》，该约并没有规定“公使驻京”，只是规定公使有事可进京，但至此，此规定已无意义，因为该条款有一条但书：“将来假如凡与中国有立章程之国，或派本国钦差公使等进京长住者，大法国亦能照办。”^[41]一天前的《中英天津条约》给了法国与英国同等的权利。

6月27日这一天，很可能是桂良一生最难受的一天。他不顾咸丰帝的一再明确旨意，擅与英、法签订了包括“公使驻京”内容的条约。为此，他写了一道长篇奏折，历数无力与英法联军开战的五条理由，“天时如此，人事如此，全局如此，只好姑为应允，催其速退兵船，以安人心。”该折未将《中英天津条约》原文附呈。咸丰帝于28日收到此折，尚不知条约的具体内容，仅仅根据桂良奏折所提及的条约内容，下旨需与英方另外再订三条：取消“公使驻京”；镇江暂不开口；牛庄开口后英人不许上岸，交易只许在船上进行。尤其是“公使驻京”，咸丰帝指示甚详：“来时只准带人若干，到京后只准暂住若干时，一切跪拜礼节悉遵中国制度，不得携带眷属。”^[42]

6月29日下午，桂良收到另订三条的谕旨，一时慌乱，30日才上奏，称条约已定，业经画押，盖用关防，不能更改，并称“俟奴才等回京后，面聆圣训，再将委曲情节陈明”。咸丰帝于7月1日收到此折后，奇怪为何尚不将英、法条约原文进呈，连忙下旨：“英、佛两夷条款，业以议定，何以迟迟未奏？并著即日抄录进呈，毋许延缓。”^[43]这道谕旨于次日到达桂良处。

也就在7月1日这一天，英、法方面也向桂良询问有无将条约上报，桂良谎称“大皇帝业已看过”。既然如此，英、法派员正式提问：“系何朱批？”桂良被逼至此，只能继续说谎，告以朱批为：“览奏均悉。钦此。”即皇帝未明确表态。桂良心知咸丰帝对“公使驻京”等条款的态度，且奉另订三条之旨，其谎言实不敢再逾格。然此假朱批引起了英使额尔金、法使葛罗极大不满。他们于2日分别照会桂良，称未奉到清朝皇帝对中英、中法条约明确同意的谕旨，英法联军并不停止战争。英方的照会还附上了道光帝当年对《南京条约》的朱批。桂良在此兵威下，只能当日出奏，附上中英、中法《天津条约》，附上额尔金、葛罗态度强横的照会，要求咸丰帝，“先行发下朱批，以便奴才等于奉到后，即可迅速传知该夷，早退兵船以安人心”。3日，咸丰帝收到中英、中法条约的抄本，似乎没有细看，也没有时间允他仔细琢磨；桂良的奏折明确指出，前方的英法军舰正在撤退中，但如无英、法满意的朱批，战端即将重开。他没有选择的余地。当日的谕旨中称：“本日所奏英、佛二国条约，朕均批‘依议’二字”，“宣示各国，照此办理”。^[44]

英、法方面得到咸丰帝朱笔批准《天津条约》的消息后，开始从天津撤军。根据条约的规定，中英、中法《天津条约》的批准文本，将在

一年内在北京互换；英、法方面也宣称，前来换约的公使将常驻北京。

全免关税与修改条约

尽管咸丰帝已经在中英、中法《天津条约》朱批“依议”，但他深受桂良“万不可作真凭实据”一言的影响，只是将之当作“缓兵之计”。^[45]而当他认真看过两国条约后，尤其是中英条约，认为不可接受，决计要求修改。对自己刚刚批准的条约即刻提出修改，不太合乎当时的西方今天的世界所通行的惯例，可咸丰帝等清朝中的一大批人士并不以此为非。儒家的经典称“要盟无质”，对于要挟以盟、强迫立约，背之改盟，不谓不守信义。^[46]

《中英天津条约》共有56款，另有专条；《中法天津条约》共有42款，另有补遗6款；《中美天津条约》共有30款；《中俄天津条约》共有12款。由于各条约皆有最惠国条款，一国享有之权利，他国可以“均沾”，因而单独判明某国条约的内容无益也无用。综合四国条约，其主要内容为：一、公使驻京，觐见皇帝用西方礼节；二、增开牛庄（后改营口）、登州（后改烟台）、台湾府（今台南）、淡水、潮州（后改汕头）、琼州（今海口）、镇江、南京为通商口岸，并约定平定太平天国后，长江中下游另辟三埠为口岸；三、外国人凭“执照”可往中国内地游历、通商、传教，“执照”由各国领事颁发，由清朝地方官盖印；四、修改海关税则，减少商船船钞；五、赔偿英国银400万两、法国银200万两，赔款付清前英法联军占据广州；六、对于片面最惠国待遇、领事裁判权、协定关税、清政府保护传教等项，各国《天津条约》较之旧条约有更为明细详备的规定。若以今日国际准则为标准，这些不平等条约损害中国利益最为严重者，仍是第四、五、六项，即片面最惠国待遇、领事裁判权、降低关税与船钞、战争赔款等内容；损害中国利益较小者是第二、三项，即增开口岸、允外人内地游历；至于“公使驻京”，虽潜含着可直接向清廷施压的意味，但毕竟符合国际惯例。可在咸丰帝和一大批清朝人士的眼中，情况恰好相反，他们认为最不可容忍的，正是“公使驻京”，其次是内地游历，再次是长江通商，又再次是赔款付清后归还广州。咸丰帝要求将此“四事”从刚刚签订的条约中取消。而对于损害中国权益最大的条款，无论负责谈判的桂良，还是咸丰帝等人，都没有发现任何不妥，开了一个极大的口子，漏了过去。

《中英天津条约》第26款规定，原订税则过重，“允定此次立约加用印信之后，奏明钦派户部大员，即日前赴上海，会同英员，迅速商夺”。^[47]即中英进行重订关税则例的谈判。根据最惠国条款，法、美也获得此项权利。在天津谈判期间，英方翻译李泰国提出，请派江苏按察使薛焕或江苏巡抚赵德辙为清方的关税谈判代表，桂良也同意此案，于

7月8日上奏请旨。[48]咸丰帝对此没有表态，而是于10日、12日两次谕令桂良等回京复命。

桂良在京与咸丰帝的商谈内容，当时十分保密，但从后来的奏折、谕旨来看，确实是一项极大的举措：派桂良、花沙纳、何桂清为关税谈判大臣，乘上海谈判之机，向英国等国要求取消公使驻京、内地游历、长江通商、赔款付清前占据广州之“四事”，作为此四事的补偿，清朝对英国等国全免关税！咸丰帝还一如既往一厢情愿地布置了具体的操作方法：桂良等接见英国等国谈判代表时，首先宣布大皇帝的恩典全免关税，嗜利的“夷”人闻此获利无穷的重典，必然震慑，必然感恩不尽，必然会思回报，桂良正可要求将“四事”取消。如此一手做下去，定能成功。[49]

此真为惊人的误国之举！当时清朝的海关年收入为银数百万两，这在财政困难的咸丰朝已是不小的收入。至清朝后期，海关年收入为银两三千万两，占清朝财政收入的四分之一强。若此策执行，清朝的财政至同治朝即已崩溃，其命脉也不可能维系至20世纪初，而中国的商业利益也将在西方列强进逼下丧失殆尽！咸丰帝虽称挽回“四事”，但其中也有轻重厚薄，最重最要仍是“公使驻京”，后来在上海的谈判大臣恐泄露机密，上奏时也以“第一要事”来隐喻此事。也就是说，咸丰帝打算以今日看来最大的国家利益关税，来交换今日看来极为正常的“公使驻京”！

这是为什么呢？

前已叙及，在中国长久的历史中，并无平等国家的概念，由此也规定了在长久的中国历史中，并无近代西方的“公使驻京”的外交模式。除了临时性的出使外，常驻一国都城的只有“监国”一类的太上皇，或是“质子”一类的抵押。英国等国以中文“钦差大臣”为名驻在北京的公使，又让咸丰帝及清朝官员归于何类？咸丰帝后来也坦露其心迹：“夷人驻京，则中国为外夷所监守，自古无此体制，万不可行！”[50]很明显，他将之归类于“监国”。挽回“公使驻京”，在咸丰帝的心目中，也就是保全王朝的宗庙社稷，此中的名节远胜于关税之类利数。咸丰帝是不惜任何代价维护其认定的最大的“国家利益”，只不过这种“国家利益”与当今世界通行的观念格格不入。

违旨签下《中英天津条约》的桂良，已是戴罪之身。咸丰帝以关税交换“四事”的举措，他即使心中不以为然，此时也不敢声言，只能点头称善。7月15日，咸丰帝明发上谕派桂良、花沙纳会同两江总督何桂清，“妥议通商税则事宜”。当日发何桂清的密寄中，咸丰帝专门指出：“此次商定税则，系夷务一大转关，何桂清务须倍加慎密，不但严緝暗递消息之汉奸为要，即京员或有信函，尤不可稍为摇惑，议论多而实际少，惟静候内定办法，方能于大局有益也。”[51]此中的“内定办法”即全免关税，“尤不可稍为摇惑”表明咸丰帝决心已定。与此同时，他还派清朝的名将僧格林沁为钦差大臣，前往天津、大沽，重建海防，准备再战。

两江总督何桂清是当时著名的主和人士，重利轻名。^[52]当他从英、法方面收到《天津条约》时，其感受与咸丰帝及京城官员大为相异：“就字面观之，惟驻京、入江二条，最堪发指。而其处心积虑，则在垄断专利，多方误我。”其主要危害为：一、内地口岸货物转运，与民争利；二、茶税减少；三、北新关、赣州关、太平关三内关的丝税。他以为派其谈判关税，则为关税本身，表示将尽力为清朝挽回利益。^[53]当清廷派出谈判的首批人员武备院卿明善、刑部员外郎段承实于9月20日到达常州（太平军占领南京后的两江总督驻地），告知咸丰帝的“内定办法”，何桂清不免大惊失色。^[54]他本人已被咸丰帝封口，^[55]无法上奏，便怂恿明善等上奏，要求“小有变通”：先不吐露全免关税之恩，待开导后看其光景如何，“若仅能消弭一二要件或可不须免税，岂不计出万全？”对于这番说辞，咸丰帝当即否决，认为此举将减弱隆恩震慑的作用，反显得处处计较，“日后必来饶舌，终无了局”。^[56]桂良、花沙纳于9月25日抵达常州，与何桂清商议后，以桂、花、何三人联衔出奏，要求将全免关税的恩旨“暂缓宣布”。在此折中，桂良等人还卖一空心汤圆：“其第一最要之事，臣桂良等秉承圣训，自当谨遵酌办。”咸丰帝收到此折后大怒，作大段朱批：

卿等陛辞时，朕谕卿等为一劳永逸之计，若逐款与较，何异授该夷以柄，晓谕不休。况抵偿兵费一节，全括于免税之中，此时初入手，即作此下策，徒令该夷气骄意得，反似有所畏忌，勉强而然。何其见不能定，心总易摇，朕殊为过虑，恐其一浪未息，一浪又兴，后此作何了局。惟望卿等断不可于初定办法之外，另筹省事之法，破除情面，勿恤人言，方不致自干咎戾，无俾大局。

当日发下的谕旨称：“何桂清受朕厚恩，断不致别有其他意，特恐属员虑及免税后，无可沾润，因而设词淆惑，亦事所必有。”^[57]咸丰帝认为，反对免税者是那些属员胥吏，恐其以后“无可沾润”，即无法再中饱私囊。

何桂清与桂良、花沙纳联衔出奏后，意犹未尽，于9月27日单衔出奏，因尚未收到咸丰帝对前两折的批回，折中对免税一节词锋甚利，并称他将“会同桂良等，将第一紧要事件，设法办理”。^[58]而桂良到达上海后，于10月9日与何桂清等人分别上奏，再次要求不提免税，“课税全免，不过夷商感恩，欲其罢全约，势必不行”。咸丰帝在该两折上朱批大骂，要何桂清以脑袋担保。^[59]10月12日，桂良、花沙纳、何桂清等人联衔第三次上奏，反对免税，并称英国等国确有决裂之情。该折表示“将第一要事设法消弭”，“其余各事只可从缓想法”。咸丰帝于10月21日收到此折，终于松口，不再提免税之事，但提出相应的条件：若桂良等人能将公使驻京等“四事”“全行消弭”，他才可以“曲从所请”（即不宣布免税之事），否则“桂良等自问当得何罪！”^[60]由于当时的公文传递速度，桂良、花沙纳、何桂清等人等不及谕旨批回，于10月17日第四次联衔上奏，力陈免税有十可虑，绝不可行，并称“第一要事关系过大，无论如何为难，总须设法处置”。这一份奏折于10月27日到达北京，咸丰帝最终放弃了他的“内定办法”，仅在该折上朱批：“览。钦此。”当日也无相关的谕旨下发。^[61]也就在这一天，咸丰帝将桂良从东阁大学士超擢为文

华殿大学士，企图以浩荡的皇恩，激起这位身负重任的臣子能有超凡的表现。[62]

经过桂良、何桂清再三再四地抗旨连奏，清朝的关税保住了，从而避免了近代中国一场大灾难。经过桂良、何桂清再三再四地顺从英、法、美三国的要求，清朝与三国之间的关税谈判进展极为顺利，10月14日开始，至11月8日，桂良已与英、美签订了《通商善后章程：海关税则》，11月24日，桂良又与法签订了《通商善后章程：海关税则》。在这些《海关税则》中，竟同意鸦片合法进口，每百斤“洋药”征税银30两。然而，咸丰帝要求挽回的“四事”，却让桂良大伤脑筋。

自1853年太平天国定都南京之后，咸丰帝的脾气变得十分乖戾。他只是固守定见，不再考虑下级的实际操作困难，也不帮助下级解决具体问题。他的这种苛刻的要求，有时也能使怠懈的官员振作精神，一些叫嚷多年的难题轻松化解。而这种不时出现的效果又使之更为苛刻，许多官员由此琢磨对策，以应付咸丰帝催命般的谕旨。桂良、何桂清都是官场老手，深谙政治操作之诀窍。他们已经看出，咸丰帝虽言“四事”，实际上“公使驻京”为“第一要事”；而“公使驻京”仅入载《中英天津条约》，法、美、俄三国条约皆规定“有事进京”；于是，他们专在“公使驻京”一事上下工夫，专在英国专使额尔金身上下工夫。至于咸丰帝不断提及的其他三事，对照英方文献，他们从来就没有正式提出过。

《中英天津条约》中文本规定：“大英钦差各等大员及眷属可在京师，或长行居住，或能随时往来，总候奉本国谕旨遵行。”桂良派员解释，文中的“或”字表示选择，表示可能，因而希望英国去掉“长行居住”，改为“随时往来”。由于先后出任两广总督兼钦差大臣的徐广缙、叶名琛、黄宗汉对外持强硬态度，广州民众自鸦片战争以来与外国人交仇甚久；由于江苏官员历来对外主和，已经设置租界的上海不仅取代广州，成为中国最大的对外通商口岸，而且在众多方面成为对外交往的“模范区”；桂良为使各国公使不致再在广州处处磨难，准备改上海为对外交涉之地，也就是说，将原由两广总督例兼的管理通商事务钦差大臣一职，改由两江总督例兼，由两江总督在上海代表清朝与各国公使打交道。

桂良的交涉一开始并不顺利，英国专使额尔金明确照会，《天津条约》一字不易，北京方面却不断传来废约再战的声音。对此，桂良上奏称言：

接据钦差大臣僧格林沁咨文一件，内称：大沽海口炮基，亟宜赶紧修建，第工程浩大，物料购觅维艰，约计十月（阴历）间不知能否告竣。现在办理税则，曾否定局，该夷如何情形，望即飞速咨照，以备防范等因。奴才等深知天津善后事宜，一时未能办齐。所有上海商定一切，自应格外慎重，万不敢合该夷复行决裂，以顾全局。[63]

桂良此处是婉转地提醒咸丰帝，清朝此时尚无与英、法对抗的武力。何桂清此时也在奏折中反话正说：

如尚有未便准行之处，则非剿不可，而此时仍宜不动声色，使之不疑，我则先将天津口水陆预备齐全。臣必竭力筹画，稍助军饷。俟其来年赴北换约之时，聚而歼之。

何桂清的本意是让咸丰帝尽快批准他们在上海进行的谈判，并曲折地示意咸丰帝，欲改条约，须有武力。他同当时的许多官员一样，当遵旨办事遇到困难时，行延宕之计，力求先将事情拖至明年。咸丰帝并未看出此层意思，反在该折中朱批：“与惠亲王等同看，此折颇有关系，著悉心商酌。昨日惠亲王面奏办法，事属可行，朕思迟则有变，莫若先发以制。”^[64]僧格林沁报告大沽等处的炮台建设情况，又使咸丰帝的态度趋于强硬。

英国专使额尔金在清方的一再请求下，也认为英国公使驻在充满敌意的北京，并非上策。他于10月30日致函桂良，宣称若《天津条约》能得到严格的遵守，若英国公使次年至北京换约能得到适当的接待，他将提请英国政府考虑，英国公使不常驻北京，而是定期或有事随时前往北京。^[65]额尔金的答复距咸丰帝的期望十分遥远，他只是提出了须得到本国政府认可的个人信息，而且也封绝了桂良的口，即不得再议修改条约。桂良在咸丰帝的严旨催令下，于11月15日上奏，含混其辞，“驻京一节，说至再三，方肯不长行居住”。^[66]桂良并没有说明额尔金的先决条件，也没有将额尔金的信件上呈。咸丰帝对此仍是十分不满，谕旨中称：“若仍准其随时往来，岂能日久相安？”并让桂良明确告诉英、法使节：“若至天津，我兵即先开炮。”^[67]

此后相当长的一段时间，咸丰帝一直在发怒，不停地要求桂良消弭“四事”。桂良并没有与英国等国商议更改条约，而是不停地在笔墨上与咸丰帝周旋。“公使驻京”消弭后，^[68]咸丰帝的要求改为消除公使“随时进京”，又随着英、法公使进京换约期限的临近，咸丰帝的要求又变为在上海换约。尽管桂良此期不停地挨骂，但他的政治经验告诉他，咸丰帝色厉内荏，已经退缩。1859年1月29日，咸丰帝授两江总督何桂清为钦差大臣，头衔也从“管理五口通商事务”改为“办理各国事务”。3月19日，桂良终于将额尔金的条件和盘托出：

去年该夷复臣等驻京照会文内有云：如果明年两国条约交付之际，英国特派大员进京，贵国果然无不尽礼优待，所有各节悉按所约兴办，即本国大员自合命择别地居住，或照定次，或因要务，随时进京之议为善。

咸丰帝见此底牌，只得再让步，同意英、法使节进京，但提出条件：“所带人数，不准过十名，不得携带军械。到京后，照外国进京之例，不得坐轿摆队。换约之后，即行回帆，不许在京久驻。”他还要求桂良尽可能在上海换约。^[69]而4月22日桂良奏请将《天津条约》的批准文本发下，以便新任英、法公使到上海时可以在上海互换；咸丰帝却宣布：“如‘四事’说明，另立专条，该夷肯在上海换约，即迅速驰奏，再将条约发去。”直到此时，他仍没有放弃修改《天津条约》。^[70]

1859年6月6日，英国公使卜鲁斯（F.W.A.Bruce）到达上海，7日，法国公使布尔布隆（A.de Bourboulon）到达上海。英、法使节坚持进

京换约，拒绝与桂良会晤。15日，英、法公使乘船北上。25日，英、法使节强入大沽，战事重起。[71]

俄国使节、美国公使在北京

《中俄天津条约》签订后，俄国政府为抢在英、法之前，完成条约的换约手续，没有从彼得堡派出新使，而是派已在伊尔库斯克的俄外交部四等文官、新任驻北京东正教会监护官彼罗夫斯基（P.N.Perofski，当时的文献译为“丕业罗幅斯奇”），与清朝政府谈判，尽快换约。[72]

当时的中俄关系是特殊的。雅克萨之战前后，约百余名俄国战俘与降人被送到北京，编入镶黄旗满洲第四参领第十七佐领。他们住在北京东直门内胡家圈胡同，将一座庙宇改建成自己的东正教教堂，即俄罗斯北馆。1728年的《中俄恰克图条约》允许俄国派4名教士来华，另允俄派6名“学生”随教士来华。1732年在北京东江米巷（今东交民巷）俄罗斯馆中建立东正教教堂，即俄罗斯南馆。[73]俄罗斯北京东正教教士团每班约10人，约10年一换。1794年第8届教士团来华时，俄国外交部派出1名监护官随同，负责教士团的换班等事务。自清朝康熙年间起，中俄之间就有连绵不断的外交活动，但俄方的公文由清朝的理藩院受理。在清朝眼中，此举似可将之视为“藩部”的放大，并不妨碍“天朝”的尊严。[74]

1858年是俄罗斯教士团换班之时，第14班首领修士大司祭固礼（Gurii Karpov）率教士、学生、医生、画师共9人，取道库伦（今乌兰巴托）、张家口进京。负责此次换班的监护官彼罗夫斯基，因未奉到俄国政府的全权证书，没有宣张其使节的身份。[75]负责与清朝库伦办事大臣联络的俄国代省长的咨文仅称：“丕业罗幅斯奇系敝国京师重任大员”，“惟望贵大臣按照固毕尔那托尔（省长）职衔及本国可靠大臣，看待丕业罗幅斯奇”。[76]由于极为大量的行李及众多护运的俄国兵弁，教士团并非同日行走，彼罗夫斯基也未伴随固礼，先于8月6日离开俄境，8月25日离开库伦，10月10日到达北京。根据以往的惯例，彼罗夫斯基住进俄罗斯馆。清朝对此并未在意。

最先引起清朝注意的是库伦办事大臣报告：俄方有重要文件送交彼罗夫斯基，此举本不合旧例，应予以驳斥，但俄方宣称此系新立《中俄天津条约》规定的俄方权利，特请旨可否同意其派员进京送信。咸丰帝对此同意，并称送信俄使的待遇“著照护送学生来京之使臣办理”。[77]俄国东西伯利亚总督穆拉维约夫得知送信一事受阻，派一名少校前往库伦，进行交涉。该少校向清库伦办事大臣转述七项要求，其中关于“公使驻京”为：

俄罗斯国虽知各国派有派委使臣赴京之说，本国恐贵国增累，是以停止另派大臣前往，加给解送喇嘛之丕业罗幅斯奇爵衔，降以明谕，付以权柄，所有两国交涉事件，令其会同酌办，并将天津条约数条，一并声明。

由于此番说辞牵涉到中俄划界等事，咸丰帝下令待俄国送信专使到后，“由理藩院与丕业罗幅斯奇会同商办”。[78]1858年12月15日，彼罗夫斯基收到俄方信使送来的俄国政府授其全权的证书及《中俄天津条约》的俄方批准文本，便以“俄罗斯国钦差大臣”的名义，通过理藩院咨文清军机处，要求特派“掌权大臣一员”，“会同商办要务”。[79]

根据《中俄天津条约》的规定，中俄之间的交往应不再经过理藩院，咸丰帝收到由军机处送来的彼罗夫斯基的咨文后，这才知道“护送学生来京之使臣”摇身一变，成了“俄罗斯国钦差大臣”，而且已经进了北京。他对中俄交往不再经过理藩院之规定不习惯也不满意，仍从中做了一些手脚。12月17日，他派礼部尚书管理理藩院事务肃顺、理藩院尚书瑞常，与俄方“商办事务”。[80]由于双方的条约文本在字句上有不少异处，谈判进行了很长时间。彼罗夫斯基因肃顺在谈判中言辞激烈，且有不复照会等情事，咨文清朝军机处，要求更换谈判大臣，清方对此拒绝。[81]桂良在上海时听到俄使在京谈判换约，连忙上奏，称英、法、美得知俄国进京换约，必不肯在上海换约，要求将具体换约地点改至他处。咸丰帝对此同意，称至时在库伦换约。[82]一连几个月的谈判，肃顺等人据理力争，谈判桌上火药味极浓。至1859年4月，双方大体完成了条约的互换手续。[83]至于彼罗夫斯基一再提出的乌苏里江分界之事，肃顺根本就不怎么理睬。

俄使在京换约的过程，使咸丰帝及朝廷上下感到，公使入京也不是想象中的那么可怕。彼罗夫斯基在京达9个月，住在传统的“夷”馆“俄罗斯馆”，没有要求觐见，也没有敢肆横暴戾，一切从外表上看似乎与康熙、雍正年间的俄使并没有多大的区别。至于其另索土地的非分要求，清方据理驳斥，俄方也是无奈。如果“驾驭”得当，这些“夷”人也非为不可制。也正是这一经验，咸丰帝在英、法、美坚持进京换约压力下，做了人数（10人）、仪制（不准坐轿）的规定后，也勉强同意了。为了制造先例，咸丰帝让肃顺与彼罗夫斯基制订了从北塘入口转道天津再至北京的具体办法，以让英、法、美国公使依例执行。[84]由于清朝当时并没有那么多的“夷”馆，前来换约的英、法、美三国公使及其舰船将至大沽口外，咸丰帝于1859年6月9日下令军机处转顺天府，“于正阳门外东西一带查明有无空闲房屋三所”，每处“约须五六十间以上至七八十间者”。军机处给顺天府的咨文中称：

现在英、米、佛三国议换和约，或在上海，或来京城，尚未议定。如其来京，自应照各夷朝贡之例，给予馆驿，以资栖止。[85]

而顺天府的咨复中称：

据两县（指顺天府管治京城的大兴、宛平）禀称，向来外夷朝贡，该县未经办过此项差使，顺天府衙门亦无成案可查。所有现在预备房屋是否合用，相应咨呈贵处转咨该管衙门

军机处的官员仍是将之视为“朝贡”。而顺天府的理由更显充分，既是“朝贡”，那就应负责“朝贡”的“该管衙门”（即礼部或理藩院）办理，把责任推了出去。

6月25日，英、法使节未从北塘入口，以其舰队强行突入大沽，僧格林沁以武力拒之。结果，英、法大败，清军获以完胜。咸丰帝虽闻胜利，但恐事态扩大，仍令直隶总督恒福向英、法、美三国使节询问，是否仍愿从北塘入口，进京换约。因前次顺天府查觅馆舍不甚理想，咸丰帝命内务府整理国子监、老君堂、马家厂三处房屋，于6月27日交顺天府，赶紧置办屋内用具。顺天府为此向户部请款银1万两，以购备“木器、锡器、铜器、磁器、铺垫、灯彩各物”。[87]对于恒福请各国再从北塘进京换约的照会，英、法公使未予理睬，率舰队南下，而美国公使华若翰（J.E.Ward）却表示同意。

按照《中美天津条约》，美国并无进京换约的权利。美国公使华若翰因英、法公使进京换约，便援引最惠国条款，随同北上。英、法公使南下，美方对俄国使节在京换约的情况也不知底里，清朝若拒绝其入京，美国公使也只是无奈。然此时清朝亟须一个榜样，听到美使乐意进京，喜出望外。接待的馆舍定为老君堂，咸丰帝于7月12日命军机处转顺天府：“将房屋内器具备齐，并到京后供应，应需银两若干，先行知照军机处奏明办理。”尽管此时清朝因财政危机而无力支付官兵薪饷，咸丰帝仍坚持旧制，无偿“供应”来京“夷”使。顺天府因不知道美国公使将住多久，“所需供给难以悬定”，便开价银4000两，并表示“将来用有盈余，事竣如数交还，倘或不敷，随时再请”。[88]据称为美使布置的馆舍使俄国人感生美意。[89]由于当时朝贡使节往往借进京觐见之机大做生意，俄国教士团也私下于此生利，咸丰帝恐美国公使乘此大肆倒买倒卖，6月29日命左都御史绵森传旨巡视五城御史：“密饬商民，不得收买夷人货物”；7月19日再命左都御史沈兆霖复传前旨，命巡视五城御史“帮同步军统领衙门、顺天府一体办理”。尽管御史们皆认为，“夷人惟利是图，到京后不能销售货物，势难久居。是于羁縻之中仍寓防闲之意，或亦为驭夷之一策”；但称若按咸丰帝的规定，在不能明白张贴告示绝对保密的情况下，执行此策困难太大。[90]

1859年7月8日，美国公使华若翰与直隶总督恒福在北塘首次会晤。美方见清方仅为其准备了车马，不肯乘骑，称有自携绿呢轿、蓝呢轿各一顶，向清方索要轿夫16名。由于咸丰帝禁止外国使节坐轿，恒福派同知博多宏武、候补知州曹大绶告诉美方，“此间海口偏僻，并无轿夫，现自总督起，文武各员均系乘马”。美使闻此，方乘马至北塘馆舍与恒福会见。[91]次日，美方翻译卫三畏与清方博多宏武、曹大绶会面。美方再次提出坐轿，清方答以“各国到京，向不乘轿”；美方宣称“各国均系属国”，美国当有不同；清方再答以“俄罗斯在京，皆系坐车，并不乘轿，该国（美国）与俄国事同一律，似亦未便两歧”。美方由此始允进京乘车而不坐轿。对于这一重大的外交“胜利”，总督恒福连忙向咸丰帝报告。

[92]7月20日，美国公使华若翰率随员等29人（其中10人为华人，为美方的翻译、抄写、厨师、仆役），从北塘登岸乘车至北仓，然后乘船经北运河至通州，再次换车，27日到达北京行馆。

华若翰的使命有二：一是递交国书，二是互换和约。美方提出向皇帝亲交国书，清方要求觐见皇帝须行跪拜礼，而美方只同意用西方礼节入觐。最后清方告诉华若翰：国书可在嘉兴寺公馆由桂良接受；因条约中并无进京换约之规定，条约可在天津或上海互换。[93]华若翰为此照会桂良，对不能将国书亲递皇帝表示遗憾，“今但能将国书交付大皇帝简命大臣，亦足复命。”[94]8月10日，桂良代表咸丰帝接受了美国国书。11日，华若翰离开北京。16日，华若翰与直隶总督恒福在北塘互换《中美天津条约》。

华若翰在北京共住了16天，顺天府给军机处的报告称：“均属安静。”[95]美国使团对其馆舍、供应，没有提出意见，但对他们的行动限制，意见颇大。没有减振装置的马车，使他们感到不适。在北京的俄国人被劝阻不要与美国人相会，激起俄使为此向清朝抗议。[96]而美国人与俄国人事事实上也没有机会相会。

此次美国公使进京，咸丰帝与朝廷高官们均为满意。原先莫名的紧张与种种猜测，事后都轻松地化作一口气，缓缓地吐了出去。此种公使入京的模式，并不破坏“天朝”体制，是他们可以接受的。而战败的英、法公使不肯进京换约的表现，也一时使咸丰帝感到敌手的气馁，僧格林沁在大沽口的胜利，又使他感到志扬。8月1日，他旨命两江总督兼办理各国事务钦差大臣何桂清，尽毁中英、中法《天津条约》，英、法将来只能按《中美天津条约》的模式另订新约，而且只能在上海换约！[97]咸丰帝发现，在《中美天津条约》中，没有公使驻京，没有长江通商，也没有内地游历。

这里还有必要交代一下俄使伊格纳切夫（当时文献译为伊格那提业幅，N.P.Ignatieff）的入京。侍从少将伊格纳切夫本是俄国派来的援华军事代表团团长，兼行外交代表职权。先是《中俄天津条约》签订后，普提雅廷向清朝许诺无偿援助步枪1万支、火炮50门，并派教官来华帮助训练清军。清方接受了。伊格纳切夫的使命除了送枪送炮外，更重要的是，要求清朝将乌苏里江以东地区割让与俄国。由于当时的差误，俄使彼罗夫斯基认为肃顺在谈判中表示拒绝俄方的军援，向东西伯利亚总督穆拉维约夫报告，援华军事代表团只能取消。然此时清廷收到库伦办事大臣发来的俄国外交部致清朝军机处的咨文：

今因居驻贵国京城之掌权大臣丕业罗幅斯启有公私事件，拟令撤回，敝国君另派内大臣伊格那提业幅赴贵国京师往代。所有两国现办及将来一切事件，均望贵国掌权大臣向其商办。现在简派使臣，即系按照上年天津议定和约二条办理，惟望善为看待。若贵国使臣有来至敝国者，亦必妥为看待。[98]

若据《中俄天津条约》咸丰帝批准文本，俄使可以进京。[99]1859

年5月14日，咸丰帝旨命库伦办事大臣，批准伊格纳切夫进京。6月4日，伊格纳切夫入境，27日进入北京，住进俄罗斯馆。由于清朝已有与俄使彼罗夫斯基交涉的经验，对伊格纳切夫的进京，并没有特别的重视。7月9日，咸丰帝再次指派肃顺、瑞常与伊格纳切夫谈判。而俄国原派使节彼罗夫斯基完成与伊格纳切夫的交接后，于7月11日离开北京，由恰克图出境。

肃顺、瑞常与伊格纳切夫的谈判，是中国近代史上清朝最为气顺意盛的外交谈判。伊格纳切夫意要夺取中国东北西北大片土地，肃顺对俄方的要求一律拒绝。伊格纳切夫提到奕山与穆拉维约夫签订的《璦琿条约》，肃顺以奕山越权，擅自行事，而予以否认。根据肃顺的建议，清朝将奕山革职，将黑龙江副都统吉拉明戴枷示众。伊格纳切夫几次行文军机处，要求更换谈判大臣，军机处复文予以拒绝。将近一年的谈判中，伊格纳切夫一无所获。1860年5月28日，伊格纳切夫离开北京，由北塘登上俄国军舰，前往上海。然而，清朝在谈判桌上的强硬，并不能阻止俄国的军事行动，在黑龙江以北、乌苏里江以东100万平方公里的中国领土上，已是主客易势，俄国实际上已完成了军事占领。

顺带地说一句，彼罗夫斯基、伊格纳切夫并不是当时西方外交官等级上的“公使”，从他们的授权文书来看，只是进行某项外交活动的专使。尽管1860年1月，俄国任命伊格纳切夫为驻华公使，但此项文书至5月才送至，伊格纳切夫也未向清朝宣示。按照当时西方的外交礼仪，他们无须向驻在国元首递交国书，清朝也避免了觐见的礼仪之争。只是清朝当时还不明白西方的外交制度，把他们也当做“公使”看待。^[100]

西礼觐见的威慑力量

1860年，英国和法国为“报复”清军在大沽阻止英、法公使进京换约，重组英法联军侵华。当这支拥有舰艇144艘、陆军近3万人的强大武力开抵中国之际，恰为太平天国第二次摧毁江南大营、东征苏常、进逼上海之时，清朝的态度不能不有所变化。咸丰帝不再要求修改中英、中法《天津条约》，而是放出空气，愿让英、法公使进京换约，同时在大沽、天津一带部署重兵，由僧格林沁统率，准备决战。

1860年8月1日，英法联军在北塘登陆，而北塘恰是清朝指定的各国使节海路入京的口岸。直隶总督恒福为此照会随英法联军而来的美国公使华若翰，希望其从中调停，请英、法使节“按照贵国上年之例，进京换约”。^[101]也就是说，清朝将以上年美国公使进京换约为范式，接待英、法使节。英国专使额尔金、法国专使葛罗对此不予理睬。此后恒福多次照会英国专使额尔金，要求面商，均被拒。英法联军完成长达12天的登陆行动后，从北塘进击，连陷新河、唐沽、大沽北炮台，清军大败。僧

格林沁率大沽南岸守军退往通州一带。8月26日，英法联军占领天津。在此期间，咸丰帝曾于8月16日下发了一道自欺欺人的上谕：“著派文俊、恒祺前往北塘海口，伴送英、佛二国使臣，进京换约。”^[102]

文俊等人的使命，根本无法执行。前方的军事态势又迫使咸丰帝再次派出桂良为钦差大臣，前往天津，与英、法谈判。英方提出的条件为：完全执行《中英天津条约》即恢复公使驻京，增加赔款，开天津为通商口岸；法方提出的条件为：公使驻京，增加赔款。有了上一次天津谈判的经验，桂良不再自行做主，而是将英、法的条件全部上呈，请旨定夺。咸丰帝只是让桂良力争。当桂良报告英、法将带兵进京换约，并派巴夏礼（H.S.Parkes）等人先期进京看房时，咸丰帝大骂桂良“双目已盲”，下旨：“务令该夷先将兵船马队，全行退出海口，并不准多带从人，方准来京”，“夷酋巴夏礼先行进京之处，著不准行。即将来准其进京换约，亦不得任令该夷酋随带护卫，带领兵将，总须商定随带从人数目，方为妥善。”他让桂良与英、法议定上述条件后，奏明请旨，如未议定，“不准即与该夷盖印画押”。^[103]英、法方面一闻桂良须请旨行事，便以其未有全权为名，中止谈判。9月8日，英法联军向通州开进。

9月9日，咸丰帝第三次派出其亲信怡亲王载垣、军机大臣穆荫为钦差大臣，前往通州，与英、法谈判。当日发给的朱谕称：“除面奉旨允许酌办几条外，如再有要求，可许则许，亦不必请旨，如万难允许之条，一面发报，一面知照僧格林沁督兵开仗。”^[104]此处的“万难允许之条”，咸丰帝虽没有明说，但后来发生的事变将此谜底揭露。9月14日，咸丰帝得知英法联军已达河西务，巴夏礼已达通州，和战前景不明，连下数旨：一、英法联军若越过马头（通州东南约30公里），令僧格林沁截击；二、巴夏礼求见，令载垣不必亲自接见，只派下级官员与之辩驳，“以崇天朝体制”；三、巴夏礼等“系该夷谋主”，^[105]一旦开战，“将各该夷及随从人等，羁留在通，毋令折回，以杜奸计，他日战后议抚，再行放还。”^[106]当日下午，巴夏礼要求面见载垣。载垣此时害怕决裂，不敢不见，对英方提出的八项要求，也一一同意。这一次的会谈从下午直至次日凌晨方告结束，载垣发出照会，明确表示对英方的各项要求“无不应允”，并称：“本王、大臣之权，非别位议和大臣可比，所以可保之原委，是本国永不失信。”9月16日清晨，载垣将英方要求八条用“六百里加急”送到北京，并要求当日下午申时（3至5时）批回。咸丰帝除在英方的要求第一条即“公使驻京”上朱批：“准。换约后，令其仍回津郡，俟奉有该国之命，再为斟酌”外，其余七项皆朱批一“准”字。在载垣的奏折上，咸丰帝又朱批：“带兵进城一节，令其仍照与桂良商定，英、佛两国每国不得过四百人。”为了赶在载垣要求的申时将批件送回通州，当班的军机大臣都来不及写旨，立即将朱批文件加急发回。^[107]可以说，到了此时，咸丰帝已不再提任何要求，清朝与英方的谈判，可完全按英方的条件结束。^[108]9月17日中午，巴夏礼与法使葛罗的秘书巴士达（J.D.L Bastard）等40余人再至通州，递交了法方要求八条和额尔金的照会。法方的要求与英方相同，载垣很快便答应了。而额尔金的照会却引爆了一颗炸弹：英国的国书须亲呈皇帝御览。载垣认为“此事关系国体，万难允准”，以英方的八条要求中没有此项为由，与巴夏礼进行辩

论。据载垣的报告称，这一场辩论从中午进行到晚上，载垣讲得“舌敝唇焦”，而巴夏礼“坚执如故”。当晚，载垣向僧格林沁通报了情况，准备作战。第二天即9月18日丑时（凌晨1至3时），载垣向咸丰帝发出了紧急报告。^[109]咸丰帝当日下旨：

国体所存，万难允许。该王、大臣可与约定，如欲亲递国书，必须按照中国礼节，拜跪如仪，方可允行。设或不能，只宜按照米、俄两国之例，将国书赍至京师，交钦差大臣呈进，俟接收后，给与玺书，亦与亲递无异……设该夷固执前说，不知悔悟，惟有与之决战。

^[110]

咸丰帝的谕旨，直接违反《中英天津条约》第3款西礼觐见的规定，可这一道谕旨，载垣已来不及接收了。9月18日早晨，巴夏礼再至载垣行寓。当询问国书之事，巴夏礼坚持“亲递”，并称：“不递国书，即是中国不愿和好”。此语一出，即行决裂。载垣据前奉谕旨，命令僧格林沁派兵将返回途中的巴夏礼等人截拿，送往北京。^[111]从此一事变中可以看出，咸丰帝先前朱谕所称“万难允准之条”，也就是觐见之礼！

9月18日中午，英法联军近4000人与清军僧格林沁部约万人大战于通州以南约8公里的张家湾，结果清军大败。9月21日，英、法联军约6000人与清军僧格林沁部、瑞麟部、胜保部约3万人大战于通州城南的八里桥，清军再次大败。咸丰帝听到前方败绩，于9月22日从圆明园出逃热河（今承德）。临行前，他第四次派出其亲弟恭亲王奕訢为钦差大臣，“办理和局”。

恭亲王奕訢手无可战之兵，英法联军已至北京城下。9月24日，他照会额尔金，提出以战俘（巴夏礼等人）换和平的方案。额尔金答复，3天内放人，否则进攻北京城。9月27日，奕訢再次照会额尔金，亮出底牌：

所有在天津议定和约，自必一一皆准。本爵必不失信……至亲递国书一节，俟贵大臣到京日，选择严肃处所，设立香案，由本爵代接贵国国书，置之案上，以昭礼敬。^[112]

也就是说，只要不提亲递国书，一切都可允诺。在热河的咸丰帝从奏折中得知此一方法，在谕旨中称：“总期抚局速成，和约已换，国书已递，朕即可及早回銮。”^[113]他没有对和约条件提任何意见，但却明确指出“国书已递”方才回京。而额尔金对此的复照称：

至于我大君主亲笔国书一节，贵呈大皇帝御览之礼，除亲递外，别无他仪。不尽此礼，则国书不便呈上。惟查前文所论赍递国书，原为敦好交接之典，本大臣向未列入准此动兵之议。可见贵亲王似怀更有别节之疑，实系无端之揣测。^[114]

这一段照会的汉译实在太成问题。额尔金强调了国书必须亲递的西方礼节，又强调了这种礼节只是“敦好”之典，而“未列入准此动兵之议”这句关键词的意思十分不清楚。从英方文件来看，其本意是“没有将亲递国书一事列为此次起兵的要求”，即没有将此事列入和平的条件。奕訢没有看出此层意思，在复照中强调皇帝已经“秋狩”，国书只能由他“恭

代接收”。他还向英、法提示，若不退兵议和，巴夏礼“恐终难于保全”。奕訢的照复几近于决裂。咸丰帝收到奕訢的报告，似乎看懂了额尔金照会中此语的意思，上谕中称：“及向未列入准此动兵之议等语，似该夷不致为亲递国书，所议不合，再致决裂。”^[115]而奕訢此时已等不及咸丰帝的批回，派武备院卿恒祺到狱中与巴夏礼谈判。巴夏礼指出：“此节（亲递国书）原非条约可比，彼此无庸勉强。”语出疑解，问题的核心顿时消然，于是奕訢10月5日照会额尔金：

既然如此，则诸事无庸再相疑虑，自可盖印画押，坚定和议，永敦和好。

他没有释放巴夏礼，反建议就近与巴夏礼先进行谈判。^[116]

英法联军并没有等待清朝释放巴夏礼，而于10月6日在北京安定门、德胜门外再次击败僧格林沁等部清军。当听闻咸丰帝住在圆明园，便引兵进发。当日晚上，法军一部进入圆明园，开始抢劫。次日，英军也参加了抢劫的行列。奕訢等人避走万寿山。8日，京城内的清朝官员释放巴夏礼。12日，又放出一批被截拿的英、法人员。13日，在英法联军最后通牒的威逼下，交出安定门，由英法联军“代为看守”，英法联军一部进入北京城。14日，释放全部被截拿英、法人员。僧格林沁截拿的英、法人员共39人，此时只释放了19人，其余20人在狱中死去。英国专使额尔金为报复清朝的“残暴”，决定给咸丰帝一个永久的“教训”，准备烧毁紫禁城的皇宫，后恐清朝颜面尽失而垮台，所签订的一切条约随之不保，最后选择了圆明园。1860年10月18日，英军第1师奉命放火纵烧圆明园！

此后的一切，奕訢完全听从英、法的摆布。只要不提“亲递国书”，一切条件皆可允诺。10月24日，奕訢与额尔金签订了《中英北京条约》，并互换了《中英天津条约》的批准书。25日，奕訢与葛罗签订了《中法北京条约》，并互换了《中法天津条约》的批准书。两项新约的主要内容为：一、割让九龙与英国。二、对英赔款从银400万两增至800万两，对法赔款从银200万两增至800万两，赔款付清前英法联军占据天津、大沽炮台、登州、北海（指庙岛列岛）、广州。三、天津辟为通商口岸。四、准许华工出国。五、归还以前没收的天主教教产。就其内容可见，这两项条约对中国危害极大。

时在热河的咸丰帝，对奕訢上报的两项新约毫无意见，于10月28日明发上谕：“所有和约内所定各款，均著逐款允准。”但他却细心地从同时上报的奕訢与英、法往来照会中发现了问题，同日发给奕訢的谕旨中极为严肃地指出：

其亲递国书一节，虽经巴酋（巴夏礼）与恒祺言及，作为罢论，照会中究未提及，亦须得有确据。^[117]

咸丰帝此时的担心并非毫无必要。11月3日，额尔金拜见奕訢，双方的谈话进行了约两小时，其中的重点就是觐见皇帝亲递国书。奕訢引用额尔金照会中“未列入准此动兵之议”一语，婉言相拒。额尔金没有坚

持。次日，奕訢向咸丰帝报告英法联军即将撤军，而对“亲递国书”一事却作了一个含混的回答，“或能即作罢论”。咸丰见此大为光火，在该奏折上写下一段言辞极重的朱批：

二夷虽已换约，难保其明春必不反复。若不能将亲递国书一层消弭，祸将未艾。即或暂时允许作为罢论，回銮后，复自津至京，要挟无已，朕惟尔等是问。此次夷务步步不得手，致令夷酋面见朕弟，已属不成事体。若复任其肆行无忌，我大清尚有人耶！^[118]

在咸丰帝的眼里，别说是西礼入觐，就是让外“夷”面见其弟，也是清朝的耻辱。

此时正值英法联军从北京退往天津之际，奕訢也不明“亲递国书”在英、法方面的轻重，深恐由此起衅。他虽奉圣旨，仍不敢进行交涉。而英、法在京城自选公使馆驻地，引起不小的风波。清方带领去看的仍是1858年为之准备的老君堂、国子监、马家厂，英、法皆不满意。英国先是选择朝阳门内怡亲王载垣的王府，并派兵进驻，经劝阻后，再指定长安街继公府，再劝阻后，最后指定为东交民巷宗室奕梁的府第，照会奕訢：年租银1000两，其修缮费银2000两须从租金中扣除。奕訢只能同意，上奏请飭内务府另拨房舍一处，给予奕梁居住。^[119]法国先是指定肃亲王府，经劝阻后，再指定金鱼胡同贤良寺，最后定为东交民巷景崇府第，年租银1000两，修缮费用从租金中扣除。奕訢也只能同意，并为此上奏，请飭内务府另拨房舍一处，给予景崇的后人居住。^[120]英、法的强横行径自是仗其兵威，但此类公使馆舍毕竟是租房，中国历代官方的“四夷馆”之类的制度从此发生变化。

英军于11月7日起从北京撤往天津，法军也于11月11日起从北京撤往天津，然咸丰帝得不到消除“亲递国书”的确切消息，于11月8日再次谕令奕訢：

此次英、佛两国虽经换约退兵，日后不免要求，仍当预为防范……佛酋照复内，既有该夷国书，不幸于起程之前，未及呈上等语，不但佛夷如此，仍恐英夷亦复如是。必须令恒祺等面为开导，确实说妥，或作为罢论，或照恭亲王原议，恭设香案，代为接收，庶回銮后，不至再另生枝节。如能消弭，更为妥善，不可含混了事。^[121]

奕訢奉到此旨，即命负责伴送英、法使节南退天津的恒祺相机办理此事。11月26日，奕訢为此正式照会英、法使节：

今驻京一节，实可永息兵戈，从此中外相安……至大皇帝愿见各国钦差与否，均可自主，断无勉强之理。

而额尔金、葛罗的复照却大讲亲递国书在西方外交中的重大意义，表示其不解和遗憾，但最终还是同意了奕訢的意见。额尔金的照会称：“诚如来文所云，断无勉强之理，贵亲王亦可释然。”葛罗的照会称：“但大清国大皇帝愿见本国全权大臣与否，自然可以自主，本大臣等钦奉我国大皇帝谕旨，断无以此勉强贵国之意。”奕訢收到复照，一一向咸丰帝报喜。而咸丰帝收到奕訢的奏折及附呈的英、法照会，心中仍有

怀疑，仅朱批“知道了”，没有下发谕旨。[122]

就在英法联军撤退的前后，京城内的官员以奕訢带头，纷纷上奏，请求咸丰帝回京，咸丰帝以“只知其一，不知其二”即暗指亲递国书有伤国体为由，予以拒绝。其中兵部尚书沈兆霖的奏折，言辞直截了当：

其亲递国书一节，臣虽未知停止与否，私心揣度，即必须亲递国书，亦尽可姑允所请。抚慰数言，总期不损国体，不拂夷情，断无意外之患。窃思夷人虽蠢尔海邦，果能示以诚信，尚易羁縻……危至于拥兵入城尚不足虑，此后岂有再重于此乎？[123]

沈兆霖的意见，当时属骇世之论。咸丰帝对此根本不理，没有朱批，没有谕令。而在众多且无休的要求回京的奏折攻势下，他最后仅是表了个态，等到明年春天再降旨回銮。

而在这一时期，咸丰帝另有一个大计划。先是10月28日，即咸丰帝得知中英、中法《北京条约》已签、《天津条约》已换的当日，下发一道密谕给奕訢和山西巡抚英桂等人，表示将移驾西安，让他们商办。奕訢等商议后，于11月23日上奏，言辞极为晦涩。他们虽没有反对，甚至也称有此必要，但在奏折的附单中提出了十项需办之事：一、修行宫；二、清御道；三、沿途驻蹕处加防；四、御道守卫；五、经费银120万两；六、准备粮食；七、简派随行官员；八、随行官兵分批行走；九、保护陵寝；十、北京留重兵驻守。[124]很显然，他们企图用技术手段来阻止此行。11月25日，咸丰帝收到此折，让在热河的亲信大臣“密议”，并旨命陕甘总督乐斌、署陕西巡抚谭廷襄、山西巡抚英桂操办此事。就在此道谕旨中，透露出咸丰帝内心中的恐惧：“夷人现虽尽退，明岁尚来驻京，能否相安，实难预定，自宜预择一巡幸之地，以期有备无患。”[125]这里所称的“能否相安”，在当时的语汇中即为“亲递国书”。英桂上奏：“安设行宫、预备尖宿处及筹饷设防诸务，在在均关紧要”，表示将与乐斌、谭廷襄“函商一切事宜，其中有无窒碍及一切未能详尽之处，悉心会筹”。[126]乐斌上奏，称将与谭廷襄相商后，再报情况。[127]谭廷襄的奏折中却强调了种种困难。咸丰帝对此并没有退缩，于12月16日在该折尾朱批：“俟乐斌抵秦，会商一切，再为详细具奏。”[128]乐斌、谭廷襄会商后再次上奏，指出“工程之巨、经费之繁”等种种困难。咸丰帝于1861年1月3日收到此折，又得知北京的局势大已稳定，天津、大沽一带的英法联军只剩下小部兵力，终于让步，朱批道：“西巡之说，不过姑存其说，建极驭外，究不如燕京，况抚局有成，不宜自召疑衅，预筹各项不必行。”[129]为了回避英国等国使节的“亲递国书”，咸丰帝一度竟打算躲到西安去。

长久地避居热河，对王朝稳定并非善策。臣子们一再请求回京，咸丰帝也不能不加考虑。1861年1月26日，咸丰帝发一亲笔密旨给奕訢本人：

密谕恭亲王奕訢知悉，现在夷务虽平，捻逆时图北犯，京师人心镇定为要。前已有旨，明春再行降旨回銮，原拟观夷人举动，秋间回蹕。合熟思审计，夷人甫经就抚，尔等谅必有把握，若□秋间倘捻逆北犯，胜保之兵恐应接不暇，反为不便。兹定于明年仲春回銮，季春

启辟恭谒东陵，再行巡幸热河，俟秋间还宫。特此密谕，不必先行宣露，新正即降旨矣。

据此密谕可见，咸丰帝原打算先观察一段英、法等国公使驻京的实情，尔后于秋天再回北京，又恐守护热河至北京要道的清军胜保部，秋天需调往镇压捻军，改为仲春回京，小住时日，于季春谒东陵，再回热河。咸丰帝于此事算计很深。此时英、法公使尚未北上，根据当时的季风及渤海湾的封冻情况，每年5、6月北上当最为合适。咸丰帝在此之前回京小住，等到英、法公使进京时，他已跑回热河。即便如此，他仍不放心，以“尔等谅必有把握”一语，让奕訢为他出具一份保证。

奕訢此时通过与英、法、俄等国打交道，观念大变。不久前，由他领衔上奏请求建立的总理各国事务衙门（以下简称总理衙门），已获咸丰帝批准。1861年1月20日，他与桂良、文祥成为首批总理衙门大臣。总理衙门的建立，终使清朝有了能与国际惯例相通的专门外交机构，外交事务不再当作朝贡或抚藩，经由礼部或理藩院来办理。1月30日，奕訢奉到咸丰帝回京密谕，当极为重视，为保密起见，不经幕僚手书，亲撰奏折：“方今之患不在夷而在发、捻，夷虽桀骜，然必不肯舍已成之和约，致令前功尽弃。”“臣前于接见夷人时，已将此事（指咸丰帝避于热河）于有意无意间作为闲谈，使其知木兰之地皆先朝巡幸旧制，与各国驻京无涉，谅夷人亦不致生猜疑。”他没有把“公使驻京”看得很重，在奏折中称，“夷人在京必不能相安”是“匪人布散谣言”。^[130]

1861年2月11日，咸丰帝下旨，3月23日启程回京。第二天，再下旨，4月11日由京谒东陵，礼成后回热河。如此算来，扣去回京路上的日子，咸丰帝在京仅能约住10天。3月20日，临启程仅3天，咸丰帝又改日程，4月4日由热河启程，11日到达北京，21日由京谒东陵，然后回热河。依旧是小住10天。可到了4月1日，在热河的亲信大臣7人联衔上奏，以“圣躬欠和”为由，要求暂缓回京。咸丰帝当日下旨，回京之事“俟秋间再降谕旨”。^[131]

咸丰帝回京日程的一变再变，实因英、法公使进京。从2月初开始，英、法已派官员进京，监督公使馆的修缮。随之而起的是谣言：英、法公使将各率兵3000名入驻北京。3月14日，奕訢奏报：法国公使一行约29人，约于3月30日后进京；英使秘书威妥玛（T.F.Wade）将于3月14日从天津运送行李进京，英国公使进京日期可能与法使相同。咸丰帝3月16日收到此折。^[132]3月20日，奕訢再次奏报：英国公使将带随员3名、中国翻译和仆役数十名，法国公使将带家眷，于3月22日或23日由天津启程，大约4天后到京。这份奏折还特别声明“并不带兵”。咸丰帝3月23日收到此折。^[133]3月27日，奕訢第三次奏报：英国公使卜鲁斯已于3月25日到京，法国公使布尔布隆已于3月26日到京，“统计两国役从男女，共六十余名，轿二乘，小车二十余辆，人推独轮行李小车三十余辆”。在奏折中，奕訢还特别强调，英、法公使的到来，使带兵进京的谣言“已息”。咸丰帝3月29日收到此折。^[134]3月30日，奕訢第四次奏报：3月28日，法国公使布尔布隆前来拜访他，表示“今住中国，实为两国永远和好”。咸丰帝于4月1日收到此折。^[135]4月2日，奕訢第五次奏

报：英国公使卜鲁斯于本日中午前来拜访他，“语言极为恭逊，礼貌愈加驯谨”。咸丰帝4月4日收到此折。[\[136\]](#)4月5日，奕訢第六次奏报：他于4月4日回拜两国公使，“该两国公使已知奉有上谕，回銮改期，虽于晤谈时一再询及，未免多有疑意，而情词仍属恭顺，礼貌亦颇为驯谨。”咸丰帝于4月7日收到此折。[\[137\]](#)

从以上两份时间表中可以清晰地看出咸丰帝不肯回京的原委。尽管奕訢一再报告，英、法公使并未带兵（此时尚不知国际惯例的奕訢也不知公使是否可以带兵），可在天津、大沽仍驻有英法联军的部队；尽管奕訢一再报告他与英、法公使的礼尚往来（奕訢是按照中国的主宾礼节办理的），可咸丰帝最怕这种往来，一旦英、法礼尚往来地提出觐见，又该如何是好？奕訢第六份奏折中称，英、法公使对其回京改期“多有疑意”，却使咸丰帝对英、法公使的使命“多有疑意”，在他的知识范围内，实在找不出理由来说明，一个没有专门使命的使节，驻在他国的京城，究竟是干什么的？

咸丰帝没有回北京，自我放逐于热河，一直到1861年8月22日，他死在热河。在他的一生中终于没有见过一个不愿跪拜的外国人，当然自做了皇帝后也没有见过一个不愿跪拜的中国人。[\[138\]](#)

普鲁士等国条约的范式

1858年签订的中英、中法、中美、中俄四国《天津条约》及其后在上海签订的中英、中法、中美三国《通商章程善后条约：海关税则》，重新架构了中外政经体制。可以说，四国《天津条约》，尤其是中英、中法《天津条约》，是一个界标。它取代了由《中英虎门条约》及其附件、《中美望厦条约》、《中法黄埔条约》等鸦片战争后第一批不平等条约所建立的中外政经格局，标出西方列强侵华的新阶段。细观《天津条约》，其对于各国利益的保护更为“周全”，对中国方方面面的损害更大。因此，桂良在上海谈判关税税则期间，就有一些欧洲国家驻上海的领事，要求依照《天津条约》，签订同样的条约。可当时欧洲诸多民族尚未统一，欧洲大陆散有不少小邦和独立城市，一些小国驻上海的领事，往往由商人充当，缺乏外部知识的清朝莫辨真相。桂良对于此类签约要求，皆予拒绝。1861年1月，总理各国事务衙门成立之后，总理衙门大臣奕訢、桂良、文祥联衔上奏：春夏之际，各小国可能纷纷来天津要求签约，“转致有费唇舌”，请接替何桂清在上海任钦差大臣的江苏巡抚薛焕“设法阻止”；并转告英、法、美三国，“各小国如一体换约，则于三国并驾齐驱，转自倖于小弱之邦”，请三国驻华官员“力为劝阻”。这一奏折送至热河，立即被批准。[\[139\]](#)

1861年，普鲁士派遣艾林波伯爵（Count F.Eulenburg）为首的使

团，率军舰三艘，前往东亚，与中国、日本签订与英、法、美同等权益的条约。3月9日，三口通商大臣崇厚报告，普鲁士使团成员班德（M. A.S.von Brandt）来到天津，要求签订条约。奕訢不知普鲁士国情，一面向英、法先行入京的官员打听，一面指示崇厚设法阻止。3月23日，班德由英国驻天津领事吉必勋（J.Gibson）陪同，与崇厚相见，投递艾林波致奕訢的照会，称其“不日”将至天津，要求清朝委派大臣与之立约。此时正值英、法公使进京，清朝上下一片混乱。奕訢从英、法方面得知，普鲁士及当时占据澳门的葡萄牙，“与英、佛、米相等”，是一大国。英国秘书威妥玛宣称：“不可不与换约”。法国参赞哥士耆（M.A. Kleczkowski）又称：“不必允许”普鲁士“公使驻京”，并同意出面“帮同阻止”。既然是大国，自不能与小国相比。于是，奕訢向咸丰帝报告，简派大员赴津，与普鲁士商定条约。在这份奏折中，奕訢还表示：“只准布鲁西亚国及大西洋国（即葡萄牙），其余断不能再行请”。咸丰帝据奏派仓场侍郎崇纶与三口通商大臣崇厚与普鲁士谈判条约，“以示一视同仁之意”，并让法国参赞哥士耆“随同崇纶前往，晓谕迂酋（指艾林波），阻其驻京”。该谕旨还称，葡萄牙今后若恳求订约，“亦可照此办理，其余各小国，若纷纷换约，亦属不成事体”，让奕訢设法阻止。^[140]为了使崇纶有正式的“名分”，根据奕訢的请求，咸丰帝委派崇纶为总理衙门帮办大臣。^[141]

艾林波迫日本签订不平等条约后，于4月来到上海，与钦差大臣薛焕会见，表示将北上天津，与清朝签订条约。薛焕不知朝廷已同意与普鲁士订约，与艾林波“剴切辩论，不惜舌敝唇焦，冀以消其妄念”，并派员转告英、法、美、俄四国驻上海领事，“此等小国，不能与尔等大国并列，一体立约”，“嘱其帮同拦阻”。薛焕在上奏此事时还透露：“若天津不与会商，尚须进京”。这可是清朝最为恐惧者。^[142]

艾林波并没有理会薛焕的劝阻，于5月2日来到天津。崇纶也于5月7日随带总理衙门章京文硕、夏家铨，由京赴津。只是“帮同阻止该国进京”的法国参赞哥士耆稍有麻烦，不肯与崇纶同行，答应隔一两天方行。奕訢见哥士耆虽“尚无推卸之意”，但对“其将来果否能期得力”，却打了个问号。^[143]常驻天津的三口通商大臣崇厚，曾请天津知府向直隶布政使请款，用于行馆筵待，直隶布政使答以库款短绌无从支拨。崇厚怕“略待简慢，转恐坚欲进京换约，反形滋扰”，便破例先从税课项下支用。^[144]崇纶、崇厚与艾林波的第一次会谈，因授权文书而发生分歧。艾林波称崇纶等未受“全权”而不与进行正式谈判。奕訢恐艾林波由此要求进京，有所妥协，并详细布置一一进退步骤。^[145]

真正的麻烦随之出现。艾林波照会崇纶，称普鲁士及由其代表的德意志关税同盟与清朝签订的条约，需包括三项内容：一、普鲁士“特简钦差大臣居住京师”，办理普鲁士及关税同盟各邦、城的“交涉事宜”，派总领事、领事驻通商口岸。二、“和约章程大概条目，其与英、法两国和约章程相仿”。三、开台湾基隆、浙江温州为通商口岸。毫无疑问，普鲁士的要求中，危害中国最厉者为其第二项，该国不费武力即可获得中英、中法《天津条约》及其附件《通商章程善后条约：海关税则》中的全部

权益，其中包括领事裁判权、片面最惠国待遇、协定关税等一系列不平等条款。清朝官员的眼睛却紧紧盯在该照会的第一项，即“公使驻京”！崇纶等为此复照艾林波，明确宣布：“将本国与大英、大法两国所定通商条约章程内各项贸易便利之处，与贵国一律得沾利益。”至于“公使驻京”，崇纶等提出：

京城非通商之区，并无可办之事宜，且本国与贵国向无往来，不比他国交涉事多，似不必特派钦差大臣驻京。只设总领事一员在通商一口居住，专管贵国以及德意志公会各国并三汉谢城等（指德意志关税同盟）通商事宜。所有通商事件，即可随时由贵国总领事官会同中国办理通商大臣商办。遇有要事，亦可备具申陈，由通商大臣将原文呈递总理各国事务衙门办理，不致延误。

至于中英、中法《天津条约》中片面最惠国条款，崇纶指出：“与大清国通商各国如得有中国贸易好处，大布路斯国容可照办。其通商贸易之外一切事件，贵国不得援拟为例。”清朝的态度很清楚，只在通商事务上允普鲁士享有与英、法、美、俄同等的待遇，而在两国外交关系上关闭大门。而崇纶照会中的“通商大臣”，指在上海的办理通商事务钦差大臣和在天津的三口通商大臣，普鲁士的驻华官员只能在上海或天津进行交涉。^[146]

依据崇纶的照会，艾林波出使的主要目的此时已经达到，但对此并不满意。当时中国与普鲁士及德意志关税同盟各邦、城贸易量并不大，普鲁士的着眼点也非全为经贸关系。按照当时清朝的一般做法，对无约国家的经贸，按已与清朝订立条约的英、法等国同例办理，以示“一视同仁”。也有一些欧洲小邦寄名于英、法等国有约国之下进行贸易。也就是说，艾林波即使不出使，普鲁士即使无条约，在贸易方面也可以自然而然地获得与英、法同等的待遇。艾林波要求获得的是全部权益。他给崇纶等的照会中称：“恭亲王与二大臣皆已承认，布路斯国亦系泰西五大国之内，既为大国，实不肯不如各大国所得也。”他给奕訢的照会中称：

查欧罗巴共有五大国，本国即在其内。地广民众，帑库巨富，故列于大国之中。本国大皇帝与大英国大君主暨大俄国大皇帝均系亲属。且本国大皇帝即大俄国皇太后之兄也。本国太子亦系大英国大君主之弟也。由此可见，本国若不与各大国全获恩典，本国大皇帝圣意何安？况本国之势不亚于他国，何可仅在中国就与他国不同？则本国应与各大国同获裨益，理所当然。

此一番自报家门的照会，给奕訢很大的压力，但尚未使之改变主意。在给咸丰帝的奏折上，奕訢写道：

此次所订章程，在臣等立意，只准其照常通商，不令照各国办理。该国虽称系英、俄二国姻亲，但能将英、法二国善为牢笼，不致从中作祟，则将来所定章程，即使从严驳斥，谅或不至别生事端。

尽管双方已就条约内容展开了辩论，但普方因清方代表的“全权”证书不合其意，并没有真正进行谈判。5月24日，双方互验全权证书后，崇纶等照会艾林波，请其“在二三日内将贵国通商条约各条缮写清单送

核，以便本大臣等逐细核复”。[147]

崇纶等与艾林波之间的正式谈判极不顺利。艾林波并没有一次开出其全部要求，而是隔几天开出几条。崇纶见其开出条件中有“公使驻京”，予以驳斥，谈判立即陷于僵局。请来帮忙的法国参赞哥士耆开始还参与“调停”，后不甚置辩，借故回到北京。临行前，他告崇纶：“驻京则许以五年后再作计议”。到了此时，奕訢也打算让步，给咸丰帝的奏折中称：“照哥士耆五年之说，亦未可听从，或俟十年后，内地各省军务肃清（指镇压了太平天国、捻军等遍于全国的反叛），再行妥议。”他没有直接将此让步告诉普方，而是希望崇纶“竟将驻京一节直截阻却”。[148]艾林波的对策极为奇特，却直接刺中清方的“要害”。他径直派出官员进入北京，在英国使馆旁侧房屋住下，并宣称艾林波将进京与奕訢直接谈判。

普方的这一行动使新败未久的清朝不知所措。据奕訢的奏折：6月22日傍晚，“有布国人三名，带同跟役二名，马二匹，衣箱二只，进广渠门（即北京外城东城门）”，守门的兵弁“拦阻不服”，当晚住在西河沿东庆丰店，“店主恐其滋事，不敢争辩”。次日，普鲁士人进正阳门（又称前门），“直入英馆间壁辅国将军奕权空宅强住”。而艾林波的照会对此情节全部否认。可又如何处置已经进京的普鲁士人，奕訢慌忙与在京各国人士交涉求助。法国参赞哥士耆前来暗示“系俄国主使”。俄罗斯北京教士团首领固礼交涉时承认系该教士团学生柏林（A.Popoff）带入该房，因主人不在，“暂住极为相宜”。英国公使卜鲁斯交涉时称：“现在来京之人既系布国官员，若递解回津，则该国似乎有失体面，不如照会艾林波，令其迅速调回，倘再不回，自当凭中国办理。”卜鲁斯还写了一信，交入京普鲁士人一名带回天津。俄、英的态度使奕訢不敢拿办私自入京的普鲁士人，奏折中称：“此次艾林波私自遣人来京，非独俄国与之朋比，即英国亦难保不与通同一气，况英国与布国私亲，尤必互相呼引。”先前艾林波照会中大谈与俄、英亲戚关系的言论，此时起到了威慑作用。奕訢一面照会艾林波，请召回入京人员；一面让崇纶等在津与艾林波交涉，施加压力。艾林波致崇纶的照会中称：清朝若为此而停止条约谈判，“此真藉便推诿和好之国所请，而只允交战之邦所索之明证也”，言辞中稍露要挟之意。艾林波致奕訢的照会称：“倘有设法相难”，“本大臣惟有按人理相求办理”，此中的“人理”很难解明其意。[149]

普鲁士人入京事件，持续了5天。6月27日，普鲁士人离京，赴回天津。奕訢由此决定在“公使驻京”上作出让步。他在奏折中称：“通商换约及驻京各层，固不可径许，以启轻视之心，亦不可拘执，激成事端。”[150]根据他的指示，崇纶等在天津谈判中提出，“公使驻京”待10年后视情再议。艾林波对此还价，5年后派公使驻京。崇纶等再作让步，同意5年后视情再议。双方的争论由此涉及到5年从何时起算。由于拟签的中普条约规定，条约签订后一年内互换，据此很快达成共识，从条约互换时起算，即“公使驻京”可推迟6年。奕訢觉得这一结果尚可接受，上奏请旨获准。[151]此后的争论，主要是技术性的。清方要求将5年内不得派公使驻京写入条约，普方提出条约内明文规定“公使驻京”，另立

一专条写明：条约交换后扣满5年，普鲁士再派公使驻京。清方要求，5年后视情（即奕訢先前提及的“内地各省军务肃平”）“再议”也写入专条，普方提出，不列入专条，而由艾林波出具照会。[\[152\]](#)清方因英法联军入京时曾指定皇家国戚之“府第”为公使馆舍，要求条约内写明“不住府第”，普方提出，不载明条约，也由艾林波出具照会。[\[153\]](#)

1861年9月2日，崇纶、崇厚与艾林波在天津签订《中普条约》42款、《专条》1款、《通商善后章程：海关税则》10款。其完全以中英、中法《天津条约》为摹本，使普鲁士及德意志关税同盟各邦、城获得了大体相当于英、法所得的权益，其中包括领事裁判权、协定关税、片面最惠国待遇等一系列不平等条款。清朝的上下对此竟毫无觉察。他们感兴趣的条款是，“公使驻京”已推迟，公使在北京不住“府第”，条约在上海或天津互换，而且并没有像《中英天津条约》那样规定“觐见”的礼节！[\[154\]](#)

与普鲁士谈判条约时，清朝得知葡萄牙也是“泰西”强国之一。1862年，葡萄牙派其驻澳门总督基马拉士（I.F.Guimaraes）为全权代表前往北京谈判条约。此时咸丰帝已经去世，奕訢以议政王、首席军机大臣的名义，与慈禧太后联合执政。在当时中外人士心目中，奕訢是出名的新派人士。

基马拉士进京的要求，被清朝拒绝。法国参赞哥士耆出面相帮，以基马拉士为其客人为名，邀其入住北京法国公使馆。奕訢不敢与法国对抗，只能顺水推舟予以默认。6月13日，清廷命总理衙门大臣恒祺、三口通商大臣崇厚与基马拉士进行谈判。[\[155\]](#)此次条约的谈判极为顺利。中普条约谈判长达4个多月，而中葡谈判仅用了不到两个月的时间。其中法方从中“斡旋”，使得双方的“磨合”速度更快。根据原先的约定，基马拉士作为法国的客人留在北京，进行谈判，但条约须在天津签订，以示清朝未正式允许葡萄牙人入京。然基马拉士以轮船赶不及为由，要求在北京首先签订时，奕訢也让步了。8月9日，恒祺与基马拉士在总理衙门首先在条约上画押，然后将条约送往天津，13日，崇厚在天津当着基马拉士面，再次在条约上画押，并填上日期。8月17日，基马拉士乘船离开天津。[\[156\]](#)

中葡条约的谈判之所以如此爽快，是因为葡方答应了清方的核心条件，即公使不长驻北京。该约第三款规定：

大西洋国（当时葡萄牙的称谓）总督澳门大臣，均是大君主钦差使臣，如有紧要事件，可以随时进大清国京师，每年不过一次。除现在大清国大皇帝允准各国钦差驻京外，若嗣后再有另准秉权大臣长住京师，大西洋国公使，若遇方便，亦可照行。[\[157\]](#)

除了“公使驻京”外，这份共有54款的条约，给予葡萄牙相当于中英、中法、中美、中普《天津条约》的全部权益。而奕訢报告签约经过的奏折，将未载入“公使驻京”当作清朝的一大外交胜利。当时清朝上下，没有人发现，该条约危害了中国对澳门的主权。这份条约签订后清

就在中葡条约谈判的同时，办理通商事务钦差大臣薛焕，也在上海与比利时特使包礼士（L.Bols）进行条约谈判。1862年8月8日，薛焕与包礼士签订了《中比条约》。该约极为简单，共4款：比利时在通商口岸派驻领事；比利时国民可往各通商口岸“照有约各国一体贸易”；比利时国民在通商口岸纳税、与商民间的违约及查办人犯欠债，“均照有和约各国章程办理”；条约盖用国玺。对比在此前后清朝与各国签订的条约，可以说，这份条约虽承认现状，但对中国利益损害最小。可当时清朝上下还未识得这份条约的意义，在薛焕的眼中，这一条约最为优长之处，在于没有规定“公使驻京”，并以此向清廷报功！[159]后来比利时政府也未批准该约。

1863年，丹麦派特使拉斯勒福（W.R.von Raaslöff）来华签订条约。4月30日，拉斯勒福在天津照会三口通商大臣崇厚，要求订立条约。崇厚上奏请旨办理。拉斯勒福不待回复，于5月4日直接进京，以英国参赞威妥玛朋友的身份，入住北京英国公使馆。奕訢据葡萄牙之先例，奏请派总理衙门大臣恒祺、三口通商大臣崇厚与之谈判。5月28日，恒祺与拉斯勒福签订共有55款的《中丹天津条约》。丹麦由此获得与英、法、普等国相当的权益。至于“公使驻京”，条约规定：“大丹国钦差大臣凡有要务商酌，约准前赴京都会议”，即公使不长驻北京，但可约时进京。[160]此后不久，荷兰特使礒大何文（J.A.van der Hoeven）来到天津，于8月22日照会三口通商大臣崇厚，要求立约。清朝于9月6日派崇厚与之谈判。10月6日，双方以中英、中法《天津条约》为摹本，签订《中荷天津条约》16款，荷兰也获取了相当于英、法、普等国的权益。至于“公使驻京”，该约规定：“大和（荷）钦差若有公务，可往京师办理。”[161]丹麦、荷兰的范式与葡萄牙类似。

1864年，西班牙派公使玛斯（S.de Mas）来华签订条约。5月26日，玛斯乘法国军舰到达天津，并于6月5日照会三国通商大臣崇厚。根据崇厚的报告，清朝于6月11日派总理衙门大臣薛焕、三口通商大臣崇厚与之谈判。这一次的谈判对清朝说来极为“艰苦”。先是西班牙公使谋求进京谈判，多次提出要求，又写信给英、法、俄、美等国驻京公使，请他们游说奕訢等人，皆被拒。然后又在“公使驻京”一事上与清方代表反复争辩。薛焕、崇厚对此报告称：

惟住京一款，该使必欲载明“长住”字样，且欲于立约后即行住京。经臣等严拒婉商，均不肯稍存退让。臣等亦随时将详细情形，函达总理衙门，以备与各公使辩论。而各公使皆彼所用，纷纷前往总理衙门，代为说项，甚至英国威妥玛，极力偏袒。因不遂所请，竟欲寻衅生事。经总理衙门王大臣反覆开导，极力驳斥，始稍敛戢。臣等悉心筹商，势不能不稍示变通。缘该日斯巴尼亚国（当时西班牙的称谓），即世所传大吕宋国，其所属小吕宋地方（在今菲律宾一带），与福建省相距甚近，且其人尤犷悍性成。从前英、法与我构衅，皆借该处兵为助。此次该使前来议约，既豫求英、法等国为伊主谋，以故中有所恃，愈形倔强。倘再严为拒绝，势必立成决裂。恐一朝启衅，英、法国亦从而生心，关系尤巨，不得不审时度势，以期顾全大局。因权其轻重，属（囑）伊照美国第六条，嗣后再有别国钦差住京，方准其一体照办。

该使仍嘤嘤不休，不肯允从。继见臣等不予以罅隙，又无从藉口生衅，因求订明三年期限，以便与布国（普鲁士）公使，同时进京。惟约内坚欲注明“长久居住”字样。臣等因其所请，渐就范围……独至“长久居住”字样，令伊删去“长久”二字，该使坚不允许。始则派员来臣薛焕处索允，继又屡向臣崇厚处坚求，经臣等合词拒复，相持一月有余，该使无计可施，始肯将“长久”二字及约内窒碍字句删除。其余各款，皆与各国无甚出入。[162]

薛焕等人的报告，意在表功，具体情节可能与事实稍有出入，但其为消除“公使驻京”的努力与心情，尽显纸上。经过长达4个多月的谈判，薛焕、崇厚与玛斯签订了《中西和好通商条约》，其条约第2款称：“大日斯巴尼亚国大君主欲派秉权大臣一员至中国京师，亦无不可。”其条约所附专条称：“一俟和约章程画押之日起，扣满三年后，日斯巴尼亚国方派秉权大臣并带家眷、随员人等来京居住。”至于这份多达52款的条约，给予西班牙相同于中英、中法《天津条约》的全部权益，清朝的上下皆没有注意，以一句“皆与各国无甚出入”，便轻轻地带了过去。[163]西班牙的范式与普鲁士相同。

比利时政府拒绝批准薛焕与包礼士1862年在上海签订的中比条约之后，于1865年派金德（A.T'Kint de Roodenbeke）为特使来华签订条约。7月22日，金德抵达天津，照会三口通商大臣崇厚。崇厚以比利时先已订立条约为由，拒绝金德的要求，同时向总理衙门及清廷报告。在英国的帮助下，金德以英国公使威妥玛的“客人”名义进入北京，入住英国公使馆。奕訢不敢与英国对抗，于8月31日请旨派总理衙门大臣董恂与之谈判。11月2日，董恂与金德签订第二次《中比通商条约》，一切内容以中英、中法《天津条约》为摹本，只是规定了“大比利时国钦差大臣，凡有要务商酌，约准前赴京都会议定办”。[164]比利时的范式与丹麦、荷兰相同。

1866年，正在统一进程中的意大利，派出特使阿尔明雍（V.Arminjon）来华要求签订条约。9月25日，法国驻天津领事向三口通商大臣崇厚函告消息，并伴随意大利特使与崇厚相见，递交照会，要求签订条约。崇厚立即向清廷报告。9月30日，阿尔明雍进入北京，得到了法国的支持。法国使馆翻译李梅（V.G.Lemaire）至总理衙门代为递交照会。10月9日，清廷派总理衙门大臣谭廷襄、三口通商大臣崇厚与之谈判。中意谈判极为神速，17天后，即10月26日，谭廷襄与阿尔明雍签订了《中意通商条约》55款及《通商章程：海关税则》9款。意大利由此获得与英、法等已经缔约的西方国家相等的权益。值得注意的是，这份条约允诺了意大利公使长驻北京：“大义（当时称义国）钦差各等大员及各眷属，可在京师或长行居住，或随时往来，总候本国谕旨遵行。”清方的报告中也未称曾为“公使驻京”有过争论。[165]

1866年《中意条约》是个标志，此后清朝与各国签订条约，均允许他国公使常驻北京。

从1861年到1866年，整整五年间，清朝与普、葡、丹、荷、西、比、意七个国家签订了不平等条约，除去未互换的《中葡条约》外，六

个欧洲国家毫无困难地获取了领事裁判权、协定关税、片面最惠国待遇等一系列不平等权利。他们遇到的唯一麻烦是“公使驻京”。从谈判过程的本身，也能看出清朝有一条内定标准：大国公使可以驻京，但须推迟时间；小国公使只能有事进京，且每年不超过一次。五年过去了，办理此事的总理衙门大臣们终于意识到“公使驻京”并非要害，对此也不再惧怕，但对他们拱手相让的权利仍尚无知觉，不知其害。1869年，奥地利遣使前来订约，清朝允诺其“公使驻京”，也允诺其领事裁判权、协定关税、片面最惠国待遇……

西礼觐见的实现[166]

1861年3月之后，西方各国公使陆续进入北京，但觐见皇帝之礼一直未能进行。清朝的理由，最初是咸丰帝依旧制“北狩”热河，不便举行，后因咸丰帝去世，称皇帝年岁太小，太后因中国礼仪不见外人。驻京的各国公使也未将国书亲递，一些公使仅将录副本交总理衙门，还有一些公使赴任后甚至不提此事。

1865年7月5日，法国代理公使伯洛内（H.de Bellonet）照会总理衙门，对当时频频发生的教案不满，言辞中多有威胁之意，其中一段称言：

至今外国钦派大臣，未觐中国皇帝。客登堂未睹主人之面，有两国不睦之象。若咸丰皇帝尚在君位，焉有不依准之理。今外国深知体谅中国，因皇上幼弱，太后垂帘，故久不催问此事。切望廷臣洞明时势，政务之暇，陈中外和好之良模，庶不致皇上到御极之年，方知外国之事难处。彼时外国有紧急之事，用兵勉强，皇上情理不明，提防无力，只得依从，加汝等隐饰之咎。

尽管英国参赞威妥玛曾作《新议略论》、总税务司赫德（R.Hart）亦作《局外旁观论》，呈递总理衙门，但都以个人身份婉言告劝。如伯洛内以正式照会提出，且锋芒直露，对清朝说来尚属首次。奕訢对此极为不满，复照中对伯洛内的指责处处驳斥，然对觐见一事却细心地不置一词。[167]法方的照会也提醒了奕訢，随着同治帝年岁增长，亲政时间的到来，外国公使若再提出觐见，又将何以处之？

1867年9月30日，距《中英天津条约》规定的10年修约的期限已近，为早做准备，奕訢等总理衙门大臣请两宫皇太后下旨，命沿海疆吏及曾办过对外事务的大臣18人，共抒意见，以备在修约谈判中采择。同时发下奕訢等人的信函，提出了近年中外交涉中的6项事务，作为此次大讨论的纲要，其中第一项就是觐见：

自古两国修好，使臣入觐，载入史册，具有典章，迨至宋时，仪节无不变易，未可

为训。我朝圣祖仁皇帝（康熙帝）、高宗纯皇帝（乾隆帝）召见外国使臣，震慑天威，罔不耷栗。嘉庆年间，英使来朝，未成礼而罢。咸丰十年（1860年），与各国换约，英、法皆请呈递国书，照会数次竟以仪节未定，事不果行。今以皇上冲龄，两宫皇太后垂帘听政，因之停罢。彼即以阻其入觐，为不以客礼相待，时来饶舌，言多激愤。虽曾以如欲请觐，必须行跪拜礼为说，彼即坚称并非属国，不能改从中华仪节，而终不肯谓觐不可行。昔韩昌黎《原道》曰：“孔子作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进中国则中国之。”今夷并未自进于中国，而必以中国之礼绳之，其势有所不能。若权其适中者而用之，未卜彼之能否听从，而本衙门亦不敢主持独创此议。第不许入觐，我实无辞究应如何，惟希公同商酌。[168]

奕訢等人这番话，说出了中国旧有传统与近代国际社会衔接中的无奈，倒出了一肚子的苦水。但究应行何礼，信函中没有明说，却隐隐露出可不行“中华仪节”。

由于湘、淮系的崛起，清朝权力下移。手掌重兵的各省大吏对朝廷政治有了一些发言权。然他们收到此谕后，大多数人沉默了很久。作为沿海疆吏，他们清楚敌手的强盛，作为“天朝”臣子，他们理应奉礼教为先。12月13日，总理衙门仅收到三份回折，不得不再次催促，当日下发的谕旨一一点名，让未表态的各大员迅速回奏。也恰在此时，奕訢派卸任的美国公使蒲安臣（A.Burlingame）为清朝出访缔约各国的使节，并派总理衙门章京志刚、孙家鼐为随员。他为此专门指示蒲安臣，到各国时，“无庸相见”各国君主，“或偶尔相遇”，“彼此概免行礼”，以免为今后的觐见仪节之争落下口实。[169]

清廷的两道谕旨下达，各大员也不得上奏言事。船政大臣沈葆楨言辞激烈：

古者列侯有使卿大夫上聘天子之礼，果其瞻云就日，出自至诚，则以陪臣获仰天颜，宜如何荣幸，其尚敢惜拜跪之节，悍然与我相争？此不过藉修好之名，巧为尝试，正欲以不遵中国仪制，夸耀邻封。夫柔远有经，接以温言，厚其赐予可也，废我典章不可也……今皇上冲龄，皇太后垂帘听政，似宜实告以昼接之礼，应待诸亲政之年。我皇上天亶聪明，日新不已；此数年中所成就，必有上绍列祖震古烁今者。至诚可格豚鱼，况在荒服。如彼洗心革面，就我范围，何妨宽其既往之愆，赐以颜色。倘倔强犹昔，终为自大之夜郎，则天心人心不容，安能逃涂山之显戮也哉！

沈葆楨当时尚属较为开明的人士，仍坚决反对改变觐见礼制，表示不废典章。他在奏折中大谈练精兵以固京城，其意是乘此数年内，速行修政强兵之道，待同治帝亲政时，国势之盛如康熙之时，西方公使觐见，自然必行中华仪节。[170]广东巡抚蒋益澧在奏折中对请觐一事，仅言“攸关体制，朝廷自有权衡，非臣下所敢擅拟”，可他在奏折中也大谈练兵之道，称“拣将练兵，以卫京师而固根本”。他的意见是在京师练精兵1.5万人，再选“卓有战功素有威望之大员”，各国必不敢随意要求。[171]江西巡抚刘坤一的意见与蒋益澧相同，奏折中一字未提觐见之事，却提出“多练禁旅，以立不拔之基”。[172]沈、蒋、刘皆由湘系出身，此时湘军以镇压太平天国而威名大震。对于西方的进逼，他们不以言辞辩驳为然，表示了武力相抗的意愿，这无疑更值得欣赏。可问题在于，仅是觐见之礼，需否兵血相见？

另有一些官员引经据典地反对改变仪节，其言论自不相同。直隶总督官文奏称：

查觐者，诸侯见天子之礼，所以考礼正刑一德，以尊于天子也。《曲礼》曰：天子当扆而立，诸侯北面而见天子，曰觐。诚以古者诸侯分茅胙土，各君其国，以时来见天子而述其职，所以明君臣之义也。今各国乃以阻其入觐，谓不以客礼相待，不知觐乃臣礼，非客礼也。即以客自居，而反欲行中国之臣礼，将来传之国史，必大书特书某年月日某某各国来觐，使天下万世，咸知英、法各国，为我圣朝之属国，是欲尊反卑，求荣反辱。彼特未知觐之义耳。使其顾名思义，晓然觐乃人臣见君之礼，当亦废然返矣。

官文考订了“觐”之本义后，认为只要告诉西方公使“觐”之含义，他们就会放弃要求觐见。至于总理衙门信函中提出的“权其适中者”，官文表示，“其中机宜，非奴才所能及也”。^[173]两广总督瑞麟奏称：

入觐一条，原说剖晰详明，所指饬令洋人行跪拜礼，及改从中华仪节，均足有以难之。且洋人所请入觐及呈递国书，原欲行和好之礼，洋人图得体面耳。今若不候钦奉谕旨，又不学习朝仪，勉强举行，是欲修礼，反先失礼。在中国兼容并包，自无责备远人之理，而洋人于大庭广众之下愆仪失礼，转恐有伤体面，盖洋人素重颜面，请其再自审度，或可废然自止也。^[174]

瑞麟的意思是称，只要明确宣布觐见必行中华仪节，各国公使为其颜面，极可能放弃觐见要求。盛京将军都兴阿奏称：

查外国使臣入觐，朝廷自有一定体制。今各国公使久住京师，要以客礼相待，欲请入觐。是其于仪节体制之间，不无奢望。现当皇上尚未亲政，此若一经议准，倘后有无厌不时之请，转恐无辞以却之。

都兴阿表示，对于入觐之仪“似难遽允其请”。^[175]官文、瑞麟、都兴阿皆为满人，异口同声地反对改变仪节，可这些意见直接违反《中英天津条约》第3款的规定，总理衙门又如何交涉？山东巡抚丁宝桢虽不主张对抗，也不同意入觐，认为此例一开，各国“将来锥刀之事，动烦睿觐，措置较难”。他对此提出“婉言却之，不容轻许以杜其渐”。^[176]而此策正是总理衙门一贯行之却难以继之者。署江苏巡抚郭柏荫奏称：“至洋人见其君主是何礼节，中国亦不得而知，应俟采访明确，于下届修约时，另行妥议请旨。”^[177]郭柏荫的话，等于要求修约时进行修改仪节，这又是总理衙门难以办到的。

由于一时想不出办法，也有官员主张先拖下一段时间再说。福州将军英桂奏称：“为今计出权宜，莫如告以我皇上冲龄践位，内外大小政事，悉秉承两宫皇太后主之。惟亲贵枢臣，得蒙召见，然尚垂帘听政……倘再坚辞固请，亦惟有允俟我皇上亲政后，再当请旨遵行。”^[178]英桂的话等于不说，可同意此一意见的官员却另有人。闽浙总督吴棠上奏此事，言辞几乎一模一样。^[179]浙江巡抚马新贻也持此议。^[180]

署湖广总督李瀚章同意同治帝亲政后入觐，并对仪节提出了折中的办法：

至仪节尤须斟酌，强其行拜跪之礼，恐有所难。即谓中国、夷狄各行其礼，不特彼国觐礼我未深知，恐为所给；且中国设若准遣使臣往聘，如行夷礼，未免蹈自即于夷之讥，若行华礼，又嫌以华臣而屈膝于夷之诮。总理衙门拟权其适中者用之，最为允当。即使不拜不跪，亦不过等立伏之马而已。在圣度宽宏，固无不可容纳者，且正可为中国遣使外洋地步。或就华、洋斟酌各半，定与外国使臣入觐之礼，中国设或遣使往聘，礼亦如之。[181]

李瀚章的“华、洋斟酌各半”，究系何样式，没有明说，将拟礼之责推给总理衙门。而福建巡抚李福泰奏称：仪节“自应如贵衙门原议酌中定拟，请旨遵行”。[182]

以洋务名臣显著当时留史后世的两江总督曾国藩，向来言事谨慎，含而不露，此次亦不例外：

伏查康熙十五年（1676年），圣祖仁皇帝召见俄人尼果麦（N. G.Spather）事，其时仪节无可深考。然当日与俄罗斯议界通市，实系以敌国之礼待之，与以属藩之礼待高丽者，迥不相同。道光、咸丰以来，待英、法、美三国皆仿康熙待俄国之例，视同敌体。盖圣朝修德柔远，本不欲胥七万里之外洋，而悉臣服之也。拟请俟皇上亲政之后，准其入觐，其仪节临时酌定。既为敌国使臣，不必强以所难，庶可昭坦白而示优容。[183]

曾国藩一字未言该行何礼，却又明白表示可不用“属藩之礼”，且又引史为据。这正是他的一贯作风。为臣子而改礼仪，本就冲犯理教。时世转变并不能同时带动观念转变，这位理学大师的心中似有不可言说之难。同是洋务出身的三口通商大臣崇厚之奏折，从春秋言至五代，意在述及仪节多变；再称“泰西”各国“非朝贡臣服”，“自据形胜，兵力足雄，夜郎自大”，“毒焰鸱张”；最后才出示其底牌：

奴才以为，苟非隐忧实害，与其待彼力争而后许，莫若我顺机而俯从。虽属创行之典，仍垂格外之恩。惟许之之中，必裁以限制。其使臣入觐之仪，必应妥议。入觐之期，必待皇上亲政之时。彼亦无所再用其饬舌。但既非朝聘，又无贡品，似未便与我朝越南、琉球、缅甸修贡诸邦，议数年一贡同例，且可以杜其后此之烦渎也。[184]

崇厚虽称“入觐之仪，必应妥议”，但也明言“顺机俯从”，“创行之典”，不与越南等国同礼。最有意思的是，他竟称此项“大政”为“苟非隐忧实害”。另一位洋务名臣新任湖广总督李鸿章，奏议最为奇特：

按英国条约第三款，内载代国秉权大臣觐大清皇上时，遇有碍于国体之礼，是不可行等语。是其不肯拜跪，早有成议。闻外国君主燕见，几与常人平等无异。即朝贺令节，亦不过君坐臣立，似近筒策。不得已权其适中，将来或遇有皇上升殿御门各大典，准在纠仪御史侍班文武之列，亦可不拜不跪，随众俯仰，庶几内不失己，外不失人。但恐彼必欲以召对为荣施耳。至于遣使外洋，该国本毋庸拜跪，尽可从宜从众。若中国使臣往见外国君主，照行外国之礼；则外国使臣入觐我大皇帝，亦当照行中国之礼。久之可据以辩难。请觐之议当自息矣。[185]

按照他的办法，各国公使可在清朝御史行列中排班入觐，等到中国使节至西方各国行西礼时，即有了依据，命来华各国公使同例行华礼！

在所有的奏议中，最具见识且直言相陈的仍是一位洋务名臣陕甘总

督左宗棠。他奉到命各大员筹议的谕旨后，第一个上奏：

自古帝王不能胥外国而臣之，于是有均敌之国。既许其均敌矣，自不必以中国礼法苛之，强其从我。泰西各国，与中国远隔重洋，本非属国。……兹当修约届期，必首以此事相读。其必不遵行拜跪仪节，自在意中。愚以为，泰西诸国，君臣之礼本极简略，尝于无意中，询知岛人见其国主，实无拜跪之事。今既不能阻其入觐，而必令使臣行拜跪礼，使臣未必遵依。即能如来谕酌中定制，似亦于义无取。窃思彼以见其国主之礼入觐，在彼所争者，中外均敌，不甘以属国自居，非有他也。似不妨允其所谓。记曰：“礼从宜，使从俗。”古人已言之矣。

左宗棠仅是一名举人，与中过进士入学翰林院的曾、李相比，少了一些礼教的束缚。他公然宣称可以西礼入觐，在当时是惊世的言论。他还提出了两条限制：一、各国公使入觐递交国书时，先面递御前大臣，再由御前大臣呈进，即可不用直接递于皇帝本人；二、除了递交国书外，不许各国入觐；若要求入觐，行中国拜跪礼。[186]

在清朝的历史中，如此大规模地商议朝政，实属罕见，也正说明觐见之礼系于“国体”不可轻易变革。以上不厌其详摘录各位奉旨上奏的大吏之语，恰是说明当时人们的观念。在18名官员的言论中，除左宗棠外，多多少少都有一些“天朝”观念的痕迹，而这18名官员，无一任官内地，其职守或正在或曾在沿海沿江，都与西方各国打过不同程度的交道，由此更能体现传统礼教观念之根深蒂固。毫无疑问，清朝的此次讨论，众说纷纭，得不出任何结论。1869年，总理衙门与英国商议修约时，对觐见之礼并无新议。而同治帝尚未亲政，觐见一事也随之拖了下来。

1872年10月，同治帝举行大婚，距其亲政之时已经很近了。1873年1月，直隶总督北洋大臣李鸿章收到日本外务卿副岛种臣的照会，称其将前来互换中日条约，其中有一段文字引起李氏的注意，即日本天皇命副岛换约诏书中称：“今闻清帝大婚已谐，亲政在迩，朕当送书伸贺，尔其致之。”李氏立即意识到觐见之争迫近，于当月20日上奏称：

惟据称觐奉国书一节，窃虑临时必附从西洋各国，合词请觐，冀得仰沐恩宠。可否请饬下总理各国事务王、大臣，密为筹议，届期传知臣等，传商该使遵照。[187]

也就在此时，因德国新任公使李福斯（M.von Rehfues）到京，向总理衙门递交其国书中译本，总理衙门也依例回复同治帝致德皇书。2月17日，总理衙门大臣董恂、崇纶、夏家镐将清帝复书交与德国公使李福斯时，却被拒收。李福斯称其国书正本尚未呈递，同治帝即将亲政，至时觐递。[188]亲政在即，觐见难辞，总理衙门已经感受到了压力。

1873年2月23日，同治帝正式亲政。第二天，24日，俄、德、美、英、法五国公使联合向总理衙门递交照会，要求觐见，以表庆贺。总理衙门各大臣联名致函各国公使，将同赴各使馆“面谈一切”。由于总理衙门的第二位大臣文祥患病，此次谈判中止了几天。3月5日，俄、德、美、英、法五国公使第二次联合照会总理衙门，催问何时何处“定期集

晤”？至此，奕訢与抱病的文祥及总理衙门各大臣，只能于3月11日亲至俄国公使馆，与五国公使谈判。英国公使威妥玛出示《各国节略》，称言：

外国使臣觐见一节，其理较条约增隆。盖品级崇重使臣賁有国书，进入他国，系两邦和睦之证。他国不见，系和睦不极之据。咸丰八年所定条约（指《中英天津条约》）第四款，内载泰西各国于此等大臣向为合宜例准应有优待之处，皆一律行办等因。兹在泰西各国，向为例准应有优待之处。觐见之礼最为崇巨。准否施行，有译汉之《万国公法》一书可稽。中国各大臣向已披阅。

此次的会谈，各方未协。3月14日，总理衙门大臣与五国公使第二次会谈，依旧未协。关于这两次会谈，奕訢的奏折曾详细报告：

彼谓条约中有碍于国体之礼，为不可行；则告以碍于中国国体，亦不可行。彼谓条约允以优待；则告以中国相待能优于礼之中，不能优于礼之外。彼谓惟拜跪之礼，有碍国体者不能行，此外均可商酌；则告以惟拜跪之礼最关中国国体，首先议定，此外始可从容拟议。

奕訢自称，两次谈判“譬晓百端，反复辩诘，几于舌敝唇焦”。谈判的核心，仍是不放过一线希望，让五国公使在觐见中行拜跪礼。至于《各国节略》，奕訢等又作《复各国节略》，以俄国为其例：“俄国与中国久为友邦，当时觐见，载在典册”；“中国康熙年间使臣至俄，俄国亦未尝见，迄今二百年和好如初。”奕訢宣称：“中国一俟各大臣并无必讨有碍中国体制之心，即可从容易办。”^[189]对于这样的谈判，各国公使表示了极大的不满。3月21日，五国公使再次致总理衙门《各国节略》，称言：“各国素以觐见为紧要，今更视为紧要矣。”对于觐见礼仪，《节略》也让步，“至下跪一节，中华果能通融改易，则外国于本国之礼，亦可酌议变更”。《节略》的最后宣称：“中华若仍以使臣必须下跪，则再为晤谈，似未免徒费日时矣。”最后的这句话在外交辞令中，语气极为严重。奕訢等人至此仍不肯也不敢让步，又作《复各国节略》，称：“总之国体攸关之处，两边均应兼顾。”^[190]

就在总理衙门与五国公使辩难之际，翰林院编修吴大澂于4月15日上奏：“夫朝廷之礼，乃列祖列宗所遗之制，非皇上一人所得而私也。若殿陛之下，俨然有不跪之臣，不独国家无此政体，即在廷议礼诸臣，问心何以自安，不独廷臣以为骇异，即普天臣民之心，必愤懣而不平。”^[191]4月24日，山东道御史吴鸿恩奏称：“中国怀柔远人，委曲求全，亦当稍存体制。”他还建议：若各国必亲递国书，可仿“赐宴外藩之例，皇上御太和殿，特派亲王、大学士带领该国使臣入殿中，行拜跪礼……”^[192]5月25日，大理寺少卿王家璧奏称：“国家之见外蕃，自有体制，典礼所在，不可意为轻重。”他建议：“各国使臣于恭逢庆典，御太和殿受贺时，同班廷见。或就朝鲜、琉球、缅甸、安南诸国使臣班次行礼，或先由总理衙门王、大臣派员带领在仪仗外观礼，俟文武诸臣及朝鲜等国使臣行礼后，带领西洋使臣另为一班瞻觐，听其或行中国跪拜之礼，或行该国见君免冠致敬之礼。”^[193]5月28日，江南道御史王昕奏称：“惟伏愿我皇上乾纲独断，明降谕旨，昭示礼仪（指拜跪之礼），届期亲御午门，盛陈兵卫，俾知天朝体制尊严，万难迁就。”^[194]同日，浙

江道御史边宝泉奏称：“瞻觐不行拜跪，中国从无此礼”，“该夷虽非属国，然其使臣与我中国之臣等耳，以待中国臣子之礼待之，已不为不优”。^[195]尽管各国公使觐见仪节，总理衙门仍是密折上奏，但京城内已上下纷纷扬扬，上奏的言官均称其消息是“风闻”。

直隶总督北洋大臣李鸿章此时奉旨筹议觐见礼仪，他已从1867年的中国使臣至外国行外国礼仪、外国使臣至中国行中国礼仪的逻辑推断中走了出来，上奏时称：

彼求之十数年，迄今仍不准一见，或准见而强之跪拜，彼以为不得体面，积疑生衅，积愧生忿。将来稍有齟齬，必先引为口实，在我似觉理诎，亦非圣主包容六合驾驭群雄之志量也。倘拒之于目前，仍不能拒之于日后，甚至议战议和，力争而后许之，则所失更多。

我朝向有待属国一定之礼，而无待与国一定之礼。现在十余国通商立约，分住京师与各省口岸，实为数千年一大变局。不但列祖列宗无此定制，即载籍以来，昔圣昔贤，亦未豫订此礼经。一切交接仪文，无可援据……倘蒙皇上俯念各国习俗素殊，宽其小节，示以大度，而朝廷体制自在，天下后世当亦无敢议其非者。

前一段议论颇有威逼之意，尤其是其中“议战议和”一语。后一段又可让同治帝宽心，尤其是“天下后世”四字。李鸿章还称，他已与大学士、军机大臣、总理衙门大臣文祥商议：“各国使臣来京，只准一见，不准再见；只准各使同见一次，不准一国单班求见。”^[196]

自亲政后，同治帝对西礼觐见并未多发议论，但奕訢等军机大臣、总理衙门大臣心里都十分清楚，其意存不甘，更何况谏台对此攻击甚猛，同治帝每次都将此类折片发给总理衙门。帝意明朗，言路镞射，再加上内心中礼教的焦灼，奕訢等不遗余力地与各国使节进行交涉。自鸦片战争以后的中外交涉中，从没有一次谈判像此次这般：如此的勇敢，如此的执著，如此的斤斤计较，如此的细密周到。一向儒雅的文祥，在谈判时激动得竟把杯子摔在地上。照奕訢自言，“彼此往复辩论数十次，历时逾三月，其间面折口争，不下数千百言”，“凡有可以设难设解刚柔互用之处，为意计所到者，靡不详尽言之”。他们将各国使节对觐见仪式的言论集为《简明节略》4条^[197]，又将清方要求6条与各国公使的答词集为《问答节略》一本^[198]，于5月15日让各国公使到总理衙门验明画押。根据总理衙门的请求，各国公使于5月20日发出照会，声明“本大臣等细查前次画押《节略》，实与中外各大臣先后面晤叙词，其意无异，专为可靠”。一直忙到6月14日，奕訢等认为实在想不出任何疑问之处，才向同治帝上奏1折4片，并附上《简明节略》、《画押问答节略》、《各国照会》、《给各国照会》等文件，哀言苦诉种种不得已之情节，直言说明实在无法说服各国公使在觐见时行拜跪礼，并相告：各国公使也有所变更仪制，他们觐见本国君主之礼为三鞠躬，此次觐见中国皇帝改为五鞠躬。^[199]

按当时“礼教治国”的观念，改变礼制是朝廷大政。奕訢等人也自知，若一旦实现西礼觐见，即刻谤论大作，且将史留“恶名”。他们要求同治帝将其上呈的全部文件及李鸿章的奏折，“飭下在廷王、大臣，统筹

全局，详细妥议，确实奏复，候旨遵行”。然同治帝及两宫皇太后皆知，若再进行讨论，非能有一稳妥结论，反将波涛四起。就在收到奕訢奏折的当日，同治帝以内阁明发上谕：“总理各国事务衙门奏，住京各国使臣吁请觐见呈递国书一折。现在贵有国书之住京各国使臣，准其觐见。”^[200]

就在总理衙门与五国公使交涉之际，德国公使李福斯因身体不适于5月5日离开中国，代理公使和立本（T.von Holleben）照会总理衙门，要求参加觐见，被奕訢婉拒。^[201]荷兰首任公使费果荪

（J.H.Ferguson）也于5月5日到达北京，要求觐见。奕訢提出须按与各国商定《简明节略》、《画押问答节略》办理，并出具照会。费果荪在照会中声明：“所有觐见一节，贵王、大臣与俄、英、法、美国大臣有何商议之处，本大臣亦皆同心照办，断无异词也。”结果批准一同觐见。

^[202]前来换约的日本大使副岛种臣于5月8日来到北京，照会总理衙门，要求觐见，递交国书。奕訢也提出须按各国商定仪节办理。副岛种臣出具照会：“至所送节略，必有出于至公至平，可与情义相符，自无异议。”^[203]结果也同意入觐。原来的俄、德、美、英、法五国公使，此时成了日本大使和俄、美、英、法、荷五国公使，德国代理公使被拒绝入觐，但德国使馆的资深翻译璧斯玛（K.Bismarck）被选为联合使团的翻译。根据清朝的要求，参加入觐的外交官按照详细的程式进行了演练。

1873年6月29日，星期日。清同治十二年六月初五日，壬子。此为外国使节第一次以西礼觐见中国皇帝的日子。

这一天早晨5时半，日本大使及五国公使在位于西安门外天主教“北堂”会合。6时，总理衙门大臣崇厚引导进入皇城福华门。总理衙门大臣文祥在此等候，负责迎接，并招待茶点。8时半，各国使节被引至一座行幄，总理衙门大臣奕訢在此等候，负责接待。9时，同治帝在西苑（今中南海）紫光阁升殿。日本大使副岛种臣因品级最高，首先单独入觐，行三揖礼。^[204]各国公使以其到任先后排列，俄国公使倭良嘎哩（A.Vlangaly）、美国公使镭斐迪（F.F.Low）、英国公使威妥玛、法国公使热福理（F.L.H.de Geofroy）、荷兰公使费果荪共同入觐，行五鞠躬礼。到任最早的俄国公使倭良嘎哩代表各国公使致贺词，随后各国公使将其国书呈递皇帝面前的条案上，同治帝通过奕訢之口致答词，表示与各国的亲善之意。整个觐见过程约半小时。这一天，清朝的日讲起居注官松桂、冯誉骥在其皇家史册上写道：“上诣瀛台自在观拈香。御紫光阁升坐，各国使臣暨翻译等九人入觐见，上温语慰问。”^[205]没有“跪拜如仪”，也没有直立不跪，粉饰弥缝过去了。

只是后来传出，同治帝面对站立的夷人感到很不愉快。而各国使节也听说觐见地点并非在皇宫，只是皇家花园，紫光阁以往是皇帝接见藩属朝贡的地方。

一年多后，同治帝因天花去世，年幼的光绪帝继位，两宫皇太后继续垂帘。各国公使觐见之事，又一次被推迟下去。

简短的结语

作者作此长文，本意在以历史学者的态度，客观详尽地叙述公使驻京与西礼觐见的具体过程。但作者自知，种种愤怨在文中处处泄露。自1793年马戛尔尼使华至1873年各国使节西礼觐见的80年中，正是西方资本主义快速成长并向东方直接进逼的时期。他们通过战争手段和外交手段，迫使清朝签订一系列不平等条约。而这一时期又是清朝从盛世降至衰败，传统社会恶弊尽露的时代。泰西的坚船利炮将“天朝”轰出传统的治乱兴废的轨道，世界进入了中国，中国被迫不再仅仅卧身于几千年来相对独立发展的东亚地区，由此进入世界。然清朝在与世界交往的过程中，对其蒙受的最大压迫和羞辱并无肤痛，英国与法国通过第二次鸦片战争获得种种权益，却在战争期间被清朝轻意地奉送给并未开战的美国、俄国，又在战后“一视同仁”地送给普鲁士（后为德国）、丹麦、荷兰、西班牙、比利时、意大利……而在当时的西方今天的世界视为外交惯例的公使驻京与西礼觐见上，清朝进行了殊死的抵抗。“天朝”的观念使之与近代国家利益相格相反，传统的礼教又阻其与国际社会的接轨。就在1873年西礼觐见在北京啸成风波时，河南道御史吴可读针对此事上奏辩言：

观其条约，无虑数十，问有一语述及亲亲尊贤、国之九经否？曰无有也。问有一字道及礼义廉耻、国之四维否？曰无有也。不过曰此事有利，此事于中国亦有利，以利自处，而人以利诱中国。彼本不知仁义礼智信为何物，而我必欲其率五常之性。彼本不知君臣父子夫妇昆弟朋友为何事，而我必强之行五伦之礼。是犹聚犬马羊豕于一堂，而令其舞蹈扬尘也。[206]

中华的文物制度绵延几千年，不可怀疑地有其优长，且应继承光大，但若操“九经”、“四维”、“五常”、“五伦”上阵与西方列强对抗，非败仗，即上当。实现西礼觐见的1873年，恰是达尔文《物种起源》发表后的第14年，大西洋海底电报电缆敷设成功的第7年，卷筒轮转印刷机发明的第5年，而3年后，贝尔发明了电话。实现西礼觐见的这一年，又是清朝遭遇鸦片战争之后的第33年，《中英天津条约》规定“西礼觐见”的第15年，而日本的“明治维新”已进入其第6年，其维新领袖们此时正在欧美谋求修改包括领事裁判权等项的不平等条约。

还须提到的是，尽管1858年中英、中法《天津条约》之后的各国条约，大多规定清朝今后若派使节赴其国家，将以当时西方的外交惯例来接待，但清朝任命第一位公使却在1875年。当这位湘系出身曾任广东巡抚时任总理衙门大臣的首任驻英公使郭嵩焘于次年渡海赴职时，京城地面就有讥言：

出乎其类，拔乎其萃，不容于尧舜之世；

未能事人，焉能事鬼，何必去父母之邦。

记录此联的其同乡名士王闿运在日记中称：“筠仙晚出负此谤名，湖南人至耻与为伍。余云：众好众恶，圣人不能违。”^[207]而郭氏的进士同年康有为的老师名儒朱次琦闻之手书一帖：

派员往英之事，何辱国至此！举朝可谓无人。李相（李鸿章）身系安危，先自屈辱。损中国之威，长夷虏之气，天下何望矣！回忆咸丰之事，喋血郊园，盟于城下，乘舆出逊，晏驾不还。（此指1860年第二次鸦片战争之败）《公羊》所谓百世之仇，无时焉而可与通也。今重有此大辱之事，此忠义之士，所以言念国耻，当食而叹，中夜愤排，誓心长往，终已不顾者也。^[208]

这位公使在任的日子就不太好过，副手以学外语、穿洋服、起立以迎巴西国王、看戏阅洋人音乐单等有违“天朝威仪”诸礼而劾之，国内又以其《使西日记》为夷人张目而谤之。未及任满，便被召回。此后郁郁不乐而逝。

【注释】

[1] 斯当东著、叶笃义译：《英使谒见乾隆纪实》，上海书店出版社，1997年，第420页。

[2] 佐々木正哉编：《鸦片战争の研究（资料篇）》，东京：近代中国研究委员会，1964年，第216页。然佐々木正哉先生的断句为“则本君帝（帝君）待之如欧罗巴大国之公使者等言，非为本大臣奉命而说者……”，似为误，改。英使进京和清朝派使赴英，非为英国政府之训令，故清方婉拒后，英方没有再强调。

[3] 可参见熊志勇：《从〈望厦条约〉的签订看中美外交上的一次交锋》（《近代史研究》，1989年第5期）和拙著《天朝的崩溃》，第7章第3节。（生活·读书·新知三联书店，1995年）

[4] 可参见卫青心著、黄庆华译：《法国对华传教政策》，中国社会科学出版社，1991年，第3、4章和拙著《天朝的崩溃》，第7章第4节。

[5] 《鸦片战争档案史料》，第7册，第424页。

[6] 《南京条约》、《望厦条约》、《黄埔条约》规定了各口领事与清朝地方官的交往程式，对公使和驻华委员与清朝的交往程式并无明确规定。《南京条约》仅规定：“议定英国住中国之总管大员，与大清大臣无论京内、京外者，有文书来往，用照会字样”；《望厦条约》仅规定：“合众国日后若有国书递达中国朝廷者，应由中国办理外国事务之钦差大臣，或两广、闽浙、两江总督等大臣将原书代奏”；《黄埔条约》仅规定：“将来大佛兰西皇上若有国书递达朝廷，该驻口领事官应将国书送与办理五口及外事务大臣，如无五口大臣，即送与总督，代为进呈。”从实际操作来看，英、美、法承认了清朝的办法，公使和驻华委员只与管理各国通商事务钦差大臣即两广总督交涉。

[7] 《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第9—21页。

[8] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第46、49—50页。

[9] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第52—59页。

[10] 同上书，第78—80、83—84页，《十九世纪美国侵华档案史料选辑》，上册，第66—68页。

[11] 何桂清致钱忻和，咸丰八年五月初二日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9231/82。“吉雨山”，江苏巡抚吉尔杭阿。

[12] 《军机大臣拟答俄、美、法、英四条》，《筹办夷务始末》（咸丰朝），第2册，第721—722页。

[13] 英使额尔金致首席大学士裕诚的照会称：“设照泰西各大邦向来恒素交谊成规，各士大吏得以任意进谒京师，似则近年在粤不美之患，多为杜绝。”法使葛罗致裕诚的照会称：“查大西各国，常派大臣前往各国京师寄寓，向例如此。今就贵国而论，苟京师有本国或大英国钦差大臣寄寓，俾凡有不协之处，可直进奏。或不寄寓，倘有两国交涉之事，即能前赴妥办，甚为方便。”美使列卫廉致裕诚的照会虽没有明确提出“公使驻京”，但对1856年国书被退回提出抗议：“此是大无礼之事。”俄使普提雅廷致军机处的咨文是夹在美使照会中的，语气特别：“至各国所

愿之事：其一，倘有要事，各国派出可靠之人，直赴京师商议，不可阻止。如此办理，一切自然分明。地方官虽距京师较远，亦不至任意办理，外国与中国相交之道，亦可愈为坚固。况如今各国皆如此办理，看来并无不善之处，贵国亦可如此办理。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第2册，第654、657、658、661页，再次呈递照会事，同上书，第718—720页）以上四国照会，惟俄国照会文理通顺，此与该国在北京设有教士团有关。英、法照会若非仔细且反复推敲，难解其本意。无怪清朝与咸丰帝对此没有什么反应。当时的翻译问题对中西外交影响很大。

[14]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第743—748页。

[15]同上书，第761页。该清单称：“英酋来文，大吏进诣京师，英民游历各省一条。查进诣京师，并无疑事……应行议驳。”“佛酋来文，外国官员寄寓京师一条。应与英国一律议驳。”

[16]《丛刊第二次鸦片战争》，第3册，第306—307、311—312页。

[17]同上书，第313—315页。

[18]同上书，第317—319、325页。

[19]开战前一天，美方参赞兼翻译卫三畏告清方直隶布政使钱忻和：不允英、法使节进京，“恐难无事”。开战当日法使葛罗照会称：清朝允公使进京，原本“犹可前所求各件小（稍）为减些”，因收到拒约入京，“则仍应按理补足”。（《丛刊第二次鸦片战争》，第3册，第322、328页）

[20]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第825、828—831页。

[21]同上书，第857页。

[22]耆英曾以钦差大臣便宜行事的头衔，在第一次鸦片战争后与英、美、法等国签订第一批不平等条约，后任两广总督兼管理五门通商事务钦差大臣，对外主和，以避免与英国等国发生冲突，1847年出具照会，同意两年后允英人入广州城。咸丰帝上台后，对其主和政策十分不满，将其由大学士降为五品员外郎，发六部候补，后因坐子罪被圈禁。

[23]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第865—866、876—877、885—886页。

[24]耆英在两广总督兼钦差大臣任上时，其政策是外示阴柔内行钳制。英法联军占领广州后，搜获了两广总督衙门档案，知其政策底里。结果以其未有钦差全权头衔，仅派两名翻译官与之会见。这两名年轻的翻译官手持当年耆英奏折，对其大加羞辱。耆英不堪忍受，由津回京。后咸丰帝泄愤，以擅自回京为由，令其自尽。

[25]《中俄天津条约》没有公使驻京、长江通商、内地游历等当时中英、中法条约谈判陷于困境的条款，仅规定七口通商（五口以外另加台湾、琼州）、两国官员会同办理中俄案件、片面最惠国待遇、俄舰可驶入通商口岸等项。（见《中外旧约章汇编》，第1册，第86—89页）桂良等人也不知其中之不公平意义，故首先与之签订。

[26]《丛刊第二次鸦片战争》，第3册，第407—408页。咸丰帝的这番话对后来清政府否定《璦琿条约》，很是不利。

[27]《中美天津条约》没有长江通商、内地游历的条款，规定公使有事可以入京，每年不超过一次，但清朝若与他国签约允公使驻京，美国公使“一律照办，同沾此典”。条约对通商规则、领事裁判权等不平等条款规定甚详。（见《中外旧约章汇编》，第1册，第89—95页）

[28]6月12日，即《中俄天津条约》签订前一天，桂良奏称：“俄、米两夷条约，已在商办，均俟得有头绪，再将详细条目，开单具奏。”（见《丛刊第二次鸦片战争》，第3册，第402页）6月19日，即《中美天津条约》签订的第二天，桂良奏称：“现在俄、米两国条约已定。”但未附条约原文。（同上书，第418页）至6月26日，咸丰帝询问：“至俄、米两国条约，既称已定，即可先行具奏，以备印证。”桂良直至咸丰帝此时追寻，方才于27日将中俄、中美条约原文进呈，咸丰帝于28日才收到。（同上书，第436、447页）

[29]《丛刊第二次鸦片战争》，第3册，第416—421页。

[30]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第952页；并参见第873—874、950页。

[31]同上书，第909页。

[32]同上书，第953—954页。该书仅录领衔周祖培一人，查档案原件，上奏人附在文中已提及者外，还有兵部侍郎王茂荫，内阁学士宋晋，巡视中城御史英喜、陆秉枢，帮办中城给事中毛昶熙，巡视东城御史毓祿、贺寿慈，帮办东城给事中吴焯，巡视南城给事中英汇、吴惠元，帮办南城给事中李鹤年、陈睿，巡视西城御史奎斌、刘子城，帮办西城给事中方濬颐、刘成忠，巡视北城御史富稼、尹耕云，帮办北城御史何兆瀛、何景。引文中个别词

句从原件中补。(周祖培等奏,咸丰八年五月十三日,《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》,3/167/9230/42)

[33]《筹办夷务始末》(咸丰朝),第3册,第954—956页。

[34]同上书,第956—957页。

[35]同上书,第957—959页。

[36]同上书,第960—961页。

[37]同上书,第961—962页。

[38]《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第427—428、431—434页。

[39]同上书,第434—436页。又,桂良此折署日期为咸丰八年五月十六日,即6月26日,而咸丰帝当日收到此折,并发出廷寄。桂良所在的天津距北京二百余里,以往的加急奏折和谕旨都是次日到达。由此推断,桂良此折最晚也在中午以前发出。

[40]《中外旧约章汇编》,第1册,第96—97页。

[41]同上书,第104页。

[42]《筹办夷务始末》(咸丰朝),第3册,第981—986页。

[43]《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第450—452页。

[44]《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第454—458页。

[45]当时的翰林院编修、入值南书房的郭嵩焘在咸丰八年十月初四日的日记中写道,当日与御史宋晋等人谈条约修改事,“余谓二公(指桂良、花沙纳)在天津时,即奏言始允以诤之,暂缓其师。朝廷始终持此一意,未有能辨其非者。”(《郭嵩焘日记》,第1卷,第173页)郭氏对此论极为不满,然郭氏诸人皆议此事,又可见“缓兵之计”非为宫禁密策,而是朝中议论的话题。

[46]见《春秋左传》襄公九年:“楚子伐郑。子驷将及楚平,子孔、子驩曰:‘与大国盟,口血未干而背之,可乎?’子驷、子展曰:‘吾盟固云:维强是从。今楚师至,晋不我救,则楚强矣。盟誓之言,岂敢背之?且要盟无质,神弗临也。所临唯信。信者,言之瑞也,善之主也,是故临之。明神不譖要盟,背之,可也。’”咸丰帝后对此事坦露心迹。1860年9月6日,咸丰帝无法容忍英、法进京换约的要求,决计开战,颁下亲笔朱谕:“该领事(指额尔金)等乃乘不备,攻踞海口炮台,直驶津门。爰命大学士桂良等往与面议,息事罢兵,所请条约数十余件,多有肆意要求,桂良等为之恳乞恩准。自古要盟不信,本属权宜,旋令桂良等驰往上海各国贸易地方议立税则,再将条约讲求明允,以为信据。”(《丛刊·第二次鸦片战争》,第5册,第47—48页)

[47]《中外旧约章汇编》,第1册,第99页。

[48]《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第465页。

[49]咸丰帝后在上谕中说明:“此时须将全免税课一层,明白宣示,使知中国待以宽大之恩,此后该夷获利无穷,无须再赴天津伸诉冤抑,所许各项,自可全行罢议,此为一劳永逸之计。”(同上书,第523页)

[50]《筹办夷务始末》(咸丰朝),第5册,第1877页。

[51]《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第469页。

[52]英法联军攻占广州的消息传到上海时,何桂清恐战火延及上海,主动派员与英、法等国驻上海领事联络,宣布:“粤事应归粤办。上海华夷并无嫌隙,应仍照常贸易。”他向咸丰帝报告,上海为漕粮海运重地,上海的关税和厘金高达数百万两,不宜在此地用兵。咸丰帝对此居然批准(《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕,第2册,第643—644、665页)。由此,上海成了第二次鸦片战争期间清朝不设防的中立地区,英法联军北上南下皆经此地,一如平时时期。

[53]《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第480—481页。

[54]除了全免关税外,咸丰帝还命何桂清查明关税是否浮滥,准备宣布将各地浮收的关税予以归还。(《丛刊·第二次鸦片战争》,第3册,第478—479、483、513、523页)此事后因何桂清、明善等人以操作困难而推卸,只能不了了之。

[55]咸丰帝曾于9月12日谕令何桂清：“所有夷务，自应遵照内定办法，未可擅出己见，倘于地方有窒碍之处，不妨与桂良等悉心筹议，稍加变通，大致不可更改。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第1116页）

[56]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第513、523页。

[57]同上书，第517—518、525—526页。除直接上奏外，桂良还给惠亲王等人写信疏通。《随手登档》中有一记载：“咸丰八年九月初七日桂良等致惠亲王等信四件，堂上带下缮旨，后由堂送交惠亲王。”该信内容可参见当日谕旨（同上书，第540页）。

[58]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第519—521页。

[59]同上书，第528—529、532—534页。

[60]同上书，第534—535、544页。

[61]同上书，第541—544页，并参见该日《随手登档》。

[62]清代内阁大学士的等级为文华殿大学士、武英殿大学士、文渊阁大学士、东阁大学士、体仁阁大学士、协办大学士。一般的情况下为循级晋升，像桂良由东阁直迁文华殿，清朝并不多见。

[63]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第531页。

[64]同上书，第559—560页。

[65]《额尔金致桂良、花沙纳》，该件的中文本未见，英文本收入Foreign Office, Correspondence Relative to the Earl of Elgin's Special Missions to China and Japan, 1857-1859. London: Harrison and Sons, 1859, pp.411-412。

[66]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第565页。

[67]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第571—572页。

[68]1858年12月31日，英国外相曼兹柏立勋爵致函额尔金，同意公使可不长驻北京。1859年3月2日，额尔金照会桂良，再次重申其放弃长驻北京的条件为：英国公使换约时在北京受到良好的接待；《天津条约》得到严格的执行。（Foreign Office, Correspondence Relative to the Earl of Elgin's Special Missions to China and Japan, 1857-1859, pp.414, 484-485）

[69]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第29—30、37—38页。

[70]同上书，第51、55页。

[71]详见本书《大沽口之战考实》。

[72]俄国的目的是不满足《中俄璦琿条约》，企图援《中俄天津条约》第9款，未经定明的边界“两国派出信任大员秉公查勘”，将乌苏里江以东地区划归俄国。《中俄天津条约》桂良进呈本称：“定立和书，限一年之内，两国互交于京。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第989—990页）由此，俄国可进京换约。而王铁崖先生所编《中外旧约章汇编》收入此约时，文字为：“限一年之内两国换交。”（见该书第1册，第88页）由此，可拒俄国进京换约。文字相异的原因不详。

[73]1693年俄使伊迭思（E.Y.Ides）来华，进入北京，清朝招待其住在东江米巷的“夷”馆，其馆舍即明代的会同馆。次年，清朝以此地正式建立俄罗斯馆，接待临时来华的俄国使节与三年一次的俄国商队。俄罗斯馆是清朝理藩院下属的1个机构，设监督1名、领催1名、馆夫2名。1729年第二班俄罗斯教士团抵京，也住进了俄罗斯馆。此后，历届俄国教士团皆住俄罗斯馆。此名称多种著述混淆。“俄罗斯馆”是清朝接待俄罗斯使节、商队、教士团的专门机构。“俄罗斯南馆”，即俄国东正教驻北京教士团在其驻地建立的教堂。由于1755年以后，俄国停派商队，俄国使节不再来华，俄罗斯馆中仅住教士团。地点同一，住客同一，使命同一，很容易弄混，但两个名称的意义是不同的。蔡鸿生先生《俄罗斯馆纪事》（广东人民出版社，1994年）第1章第2节对此叙说甚详。

[74]《中俄天津条约》对此体制进行了修改，规定俄方照会由俄国外交部“径行大清之军机大臣，或特派之大学士”，“俱按平等”。（《中外旧约章汇编》，第1册，第87页）

[75]除了未奉到证书外，彼罗夫斯基不称其使节身份，似另有原因。1857年俄国全权代表普提雅廷进京被阻。《中俄天津条约》桂良进呈汉文本，虽规定“遇有要事”，俄使可以入京，但措辞不甚明晰。

[76]中国第一历史档案馆编：《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中华书局，1979年，中册，第569

页。该件清廷收到日期为1858年10月10日。在此之前，俄代省长还咨文清库伦办事大臣：“敝国派出赴贵国京师换班之新班达喇嘛（即当时教士团首领的中文称谓）固哩等，已抵恰克图……约定日期于七月二十五日装束起身，照料护送之不业罗福斯奇随带书识一员，通事一员，兵五名，车二十辆，照料驮载武官三名，兵弁七名，马兵四十三名，亟办车马沿途用项之商人一名，共人七十二名，约计马五百匹，牛五十只，羊一百只，人坐及装载日用食物之四轮车十一辆，拉运重载二轮车一百七十辆。”（同上书，第562页）这份文件仅是通报入境人数与车马行李，丝毫未露彼罗夫斯基的身份与使命。

[77]《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第576—580页。俄方提出，据《中俄天津条约》，俄国随时可派员携带紧要公文赴京，库伦办事大臣不知条约的规定，一面驳回，一面请旨。按照新条约的规定，送信俄使一切费用自理。咸丰帝坚持清朝负责其费用，目的在于维护旧制，有所监管。

[78]同上书，第588—591、593页。

[79]同上书，第596—597页。彼罗夫斯基在咨文中称：“查和约第二条内载，俄罗斯使臣或全权大臣，与大清国军机大臣、大学士等面晤及行文事件，均各平等。”此系对条约的曲解。

[80]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1218页。咸丰帝原派肃顺一人，后恐肃顺言辞激烈，无转圜之人，发下朱谕：“著添上瑞常，仍不事离理藩院之意，岂不更妙。”礼部也是清朝处理宗藩关系的机构。

[81]《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第616—622、635—639页。

[82]同上书，第612、615页。

[83]关于《中俄天津条约》的换约时间与地点，尚有迷雾。1859年4月22日（咸丰九年三月二十日），负责换约谈判的肃顺草拟清朝批准文书称：“咸丰八年五月十三日在天津地方，大清国与俄罗斯国互立钦定和约，彼此交换执照。本日，大清国大皇帝钦派户部尚书管理理藩院事务肃顺、刑部尚书瑞常，俄罗斯国钦派不业罗福斯奇，将从前大清国全权大臣桂良、花沙纳，俄罗斯国全权大臣普提雅廷会立和约原本及翻译清、汉文字，彼此呈送核对，原本画押与翻译文字吻和。大清国钦派大臣照俄罗斯国原本满洲翻译，俄罗斯钦派大臣照大清国原本抄录接收。将钦定和约，彼此互换。钦派户部尚书肃顺、钦派刑部尚书瑞常。”当日，咸丰帝朱批：“照此缮写。”（《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第660页）此处时间大有差异。肃顺拟文中“咸丰八年五月十三日”即1858年6月23日，而《中俄天津条约》签订日期为咸丰八年五月初三日即1858年6月13日，相差10天。王铁崖先生所编《中外旧约章汇编》称“本条约于1858年6月23日在天津交换批准”，很可能将肃顺此言当作交换批准时间。而以精明著称的肃顺为何将条约时间写错，殊不可解。

[84]1859年4月25日，彼罗夫斯基草拟俄使从天津海口入京规则：“先由库伦行文到京，如海口无事，可以来京，即行照复俄国。俄国船只到时，在拦江沙外停泊，赶紧先行知照中国文书，中国派船接坐，暨文武官员前往迎接保护，由北塘进京。”（《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第664页）此一方法被清朝接受，文字稍有变动。（见《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1369页）清朝要求英、法、美三国公使以此方法进京换约。又，在此之前，清朝企图禁止各国使节从天津进京，1859年4月3日，肃顺拟文：“前次天津原定和约第二条内载，俄罗斯国使臣或由恰克图及库伦，或由大沽海口及别处海口概准进京等语。现经尚书肃顺、瑞常会同俄罗斯使臣不业罗福斯奇，当面查明商定，所有进京之人，不准由天津大沽海口及别处海口行走，仍由恰克图往来。”（《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第653页）从后来情况看，因俄使反对，未行。

[85]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1426页。又，该书将此件列入咸丰九年五月十八日，误。据咸丰九年五月十五日《顺天府咨呈军机处》称：“咸丰九年五月初九日承准贵处咨开……”改。

[86]《顺天府咨呈军机处》，咸丰九年五月十五日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9243/1。

[87]《顺天府咨呈军机处》，咸丰九年五月二十七日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9243/2。该咨呈称：“卑两县向无办过四夷朝贡，并无成案可稽”，“卑两县著名欠缺，无力垫办”，因而是请款。从后来的情况来看，此笔款项即银1万两，当时并未下发。

[88]《顺天府咨呈军机处》，咸丰九年六月十五日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9243/3。《治厅、粮马通判、大兴县、宛平县详请顺天府》（原件无日期），《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9243/2。

[89]据顺天府报告，7月22日，一名自称“平”姓的俄罗斯人至老君堂，进内视，并称办得甚好，当其得知系美国使节馆舍时，宣称“俄国人数较多，移来居住，甚属相宜，即要搬来”。顺天府立即报告军机处、理藩院、步军统领。（《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第189—190页）后理藩院与俄使交涉，俄方否认此事。（《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第765页）

[90]巡视中城给事中常通等奏，咸丰九年六月二十三日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9249/46。

[91]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1494页。

[92]同上书，第1510页。

[93]载垣等奏，咸丰九年七月初七日，咸丰帝对此方法很满意，当日朱批：“此办法亦甚好……换约一层，上海莫若天津。若使抵沪换约，难免别生枝节。”（《十九世纪美国侵华档案史料选编》，上册，第88页）

[94]《十九世纪美国侵华档案史料选编》，上册，第89页。

[95]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第211页。

[96]《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第765—766页。

[97]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第203—204页。

[98]《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第671页。

[99]桂良进呈的《中俄天津条约》汉文本规定：“遇有要事，俄国使臣或由恰克图进京故道，或由近京海口，预日行文，以便进京商办。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第988页）由此，俄国只能有“要事”方可进京。咸丰帝批准的由满文译成汉文的《中俄天津条约》规定“俄国使臣或由恰克图、库伦，或由大沽海口，或由沿海口岸，概准进京……”（《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第661页）由此，俄国使节可随时进京。

[100]《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中册，第596、729—730页；中国社会科学院近代史所：《沙俄侵华史》，人民出版社，1978年，第2卷，第187页。

[101]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第449页。

[102]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第478页。

[103]同上书，第5册，第7页。

[104]同上书，第61页。

[105]巴夏礼，英国一工人之子，家境贫寒。因其表姐夫为郭士立，1841年来华寻找出路，学会中文，参加鸦片战争。此后在英国驻华各领事馆充当翻译。1856年代理广州领事。英法联军占领广州后，成为广州的实际主宰。1858年代理上海领事。此时充额尔金的中文秘书。由于额尔金在外交场上不愿与清朝官员多打交道，往往派巴夏礼出面。清方文书中他是频频出现的人物，清方许多高层人士将他视为“谋主”。

[106]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第65—68页。又，当日军机处有一折上咸丰帝：“蒙发下朱谕一件，所有羁禁巴夏礼或令回河西务一层，已遵即叙入寄信谕旨之内。惟载垣等不与巴夏礼等相见，正以见天朝体制。亲王大臣非桂良等可比，且使该夷瞻望莫及，无从窥其底蕴。况该夷来见，必须以宾礼自居，转使载垣等自卑身份。将来载垣等接见额酋，又将何以待之。桂良等前次轻与接见，长其骄悍，使其轻视中国，未必不由于此。且恒福等欲见额酋，该酋尚不肯与见，岂肯接见随员！往而不见，自觉减色。臣等公同商酌，拟毋庸叙入寄信谕旨内，仍令该王、大臣等毋庸接见。是否有当，伏乞皇上训示遵行。”咸丰帝朱批：“此系正办，即著毋庸令其接见。”（军机处《上谕档》，咸丰十年七月二十九日）按当时的宾礼，客人坐中，主人旁坐。兵事至如此境地，军机大臣们仍于此项礼仪上如此计较。

[107]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第69—79页。

[108]关于带兵进城一事，后穆荫写信给军机大臣匡源、杜翰、文祥：“及带兵进城一层，系二十九日发给照会条款（指载垣给英方的照会）所无也。”（《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9242/34）

[109]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第79—80页。

[110]同上书，第85—86页。

[111]同上书，第80—81页。

[112]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第133—134页。

[113]同上书，第144页。

[114]同上书，第140页。

[115]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第151页。

[116]同上书，第158页。

[117]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第225—226页。

[118]同上书，第236—239页。

[119]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第224—225、238、265—266页。

[120]同上书，第224、328—330页。

[121]同上书，第261页。

[122]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第322—328页。

[123]沈兆霖奏，咸丰十年十一月初九日，《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，4/199/4。

[124]奕訢等奏折见《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第286—287页。附单见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9253/33。然该折称：“窃臣奕訢等于本年九月初三日承准军机大臣密寄，咸丰十年九月十五日奉上谕……”此句不通，收到日期竟在下旨之前。又与档案相对，原文如此。此件是录副，可能是军机章京抄写有误。

[125]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第293—294页。

[126]英桂奏，咸丰十年十月二十日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9253/34。英桂带兵勤王，此时似在北京回山西的路上。

[127]乐斌奏，咸丰十年十月二十日，二十七日奉朱批：“知道了。”（《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9253/35）陕甘总督驻在兰州，此时乐斌带兵勤王，正在山西霍州。

[128]谭廷襄奏，咸丰十年十月二十七日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9253/36。

[129]乐斌、谭廷襄奏，咸丰十年十一月十六日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9253/37。此后，英桂于咸丰十年十一月二十八日上奏，称查办道路行馆事宜，咸丰帝于咸丰十年十二月十三日（1861年1月13日）朱批：“现在西巡之事，不过姑存其说，尖宿处所，暂不必踏勘，以免扰累。”（出处同上）

[130]奕訢奏，咸丰十年十二月二十一日，《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，4/199/7。又，咸丰帝密谕时间为阴历十二月十六日，谕中“明春”等词即指阴历次年。

[131]《清实录》，第44册，第1091页。

[132]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第406—407页。

[133]同上书，第414—415页。

[134]同上书，第424—425页。

[135]《丛刊·第二次鸦片战争》，第5册，第426—428页。

[136]同上书，第430页。

[137]奕訢奏，咸丰十一年二月二十六日，二十八日奉朱批：“知道了。”《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/13。

[138]咸丰帝不回北京，也与当时奕訢与权臣肃顺的政争有关。肃顺为不让咸丰帝发展与其六弟奕訢之间的亲密关系，多言公使驻京不能相安。

[139]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2698、2700页。又，总理衙门成立之后，原驻上海办理各国

事务的钦差大臣负责长江及长江以南的各通商口岸，原派天津办理与英、法交涉的崇厚任“三口通商大臣”，办理天津、牛庄、烟台通商事务。后上海的钦差大臣演化为南洋大臣，由两江总督例兼，天津的三口通商大臣演化为北洋大臣，由直隶总督例兼。

[140]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2777—2779页。又，普鲁士在清方文献上称“布鲁西亚”、“布路斯”等。

[141]同上书，第2822页。先是奕訢恐崇纶没有正式“名分”，普鲁士不愿与之谈判，直接进入北京，找总理衙门与奕訢等人谈判，便奏请咸丰帝发下谕旨，给崇纶以“钦差”名分。咸丰帝没有同意。故请派崇纶为帮办大臣，以阻普使要求进京。

[142]同上书，第2831—2832页。据档案，该折于咸丰十一年三月初九日发。

[143]奕訢等奏，咸丰十一年三月二十六日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/63。

[144]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2839—2840页。

[145]奕訢的奏折及咸丰帝的谕旨见《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2855—2857页，该折所附艾林波致奕訢照会（咸丰十一年三月三十日）、奕訢致艾林波照会（咸丰十一年四月初三日）及奕訢所拟谕旨，该书未收，见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/68、3/167/9244/70、3/167/9244/69。艾林波照会称：“倘二大臣并不特奉便宜行事全权”，“本大臣实不能会同办理，应请贵爵代为奏明大皇帝仰祈圣鉴，以便便宜行事全权特授二位大臣，以便会同办实”。奕訢的照会说明了总理衙门帮办大臣之权，同时拟了一道谕旨：“奕訢等奏，布路斯国公使赴津商定条约，特派大员赴津办理，著派崇纶、崇厚作为全权大臣便宜行事，办理该国通商事务。”奕訢并提出具体办法：先出示奕訢的照会，若仍不行，再出示所拟谕旨。本节所据照会多为清朝抄件，未署西方纪年，而署清朝纪年。即普方照会原件也有只署清朝纪年而不署西方纪年者。故本节中普方照会皆署清朝纪年。一些照会未署时间，其发照时间根据来往照会内容确定。

[146]奕訢奏折及咸丰帝朱批见《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2865—2867页。该折所附艾林波致奕訢照会两通（咸丰十一年四月初八日）、奕訢致艾林波照会（咸丰十一年四月初九日）、艾林波致崇纶等照会（咸丰十一年四月初五日）、崇纶等致艾林波照会（咸丰十一年四月初七日），该书未收，见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/72、3/167/9244/73、3/167/9244/77、3/167/9244/76、3/167/9244/75。崇纶的照会对另开新口进行了驳斥。而当时双方照会仍为授权文书争论不休。

[147]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2868—2869页，该折所附艾林波致崇纶等照会（咸丰十一年四月十一日）、崇纶致艾林波照会两通（原件无日期，从内容看，一件为咸丰十一年四月十一日至十四日之间，一件似为咸丰十一年四月十五日）、艾林波致奕訢两通（咸丰十一年四月十四日）、奕訢致艾林波照会两通（咸丰十一年四月十六日）、布路斯国诏书（1861年1月16日，即艾林波全权证书），该书未收，见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/81、3/167/9244/85、3/167/9244/86、3/167/9244/80、3/167/9244/82、3/167/9244/83、3/167/9244/84、3/167/9244/87。直到此时，授权文书的争论才算结束。

[148]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2891—2892页。

[149]奕訢于咸丰十一年五月二十二日发出、二十五日奉朱批的折、片，收入《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2903—2905页（发折日期据档案原件）。该折、片所附奕訢致艾林波照会、艾林波致崇纶照会、艾林波致奕訢照会（档案抄件皆无日期），该书未收，见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/90、3/167/9244/91、3/167/9244/96。其中艾林波致奕訢照会，误置于奕訢五月三十日奏折之后。艾林波致奕訢照会中，对入京情节解释道：“二随员（普方只称派两名随员）至京城时，并无人拦住，亦无人向二员要执照，而反听二员进京往来无碍。首夜在道旁店內住宿。至所言被店主拦住，不许进店等语，不过凭空捏造之言也。二员过店门时，该店主请二员下店，相视甚厚。次日，二员去寻房屋可有出赁否时，有人指引一所空屋，虽不甚大，亦可以容数人。登时问屋主为谁，居住何处，肯否赁房？二员等候许久，不见回音，暂时入屋。未几，屋主过来，毫无难色，而反以礼相加，并帮预备房屋，应允租赁。”奕訢在奏折中对此情节也称言：“该管弁等所禀强殴店主强占住宅各情未必尽实。”

[150]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2905页。

[151]奕訢于咸丰十一年五月三十日发出、六月初二日奉朱批的奏折，收入《筹办夷务始末》（咸丰朝），第8册，第2945—2947页（发折日期据档案原件）。该折所附艾林波致奕訢补递照会、奕訢致艾林波照会、艾林波致崇纶照会（咸丰十一年五月二十五日）、艾林波致崇纶改正照会（以上照会抄件，除注明外，皆无日期），该书未收，见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9244/97、3/167/9244/98、3/167/9244/99、3/167/9244/100。其中艾林波致奕訢补递照会中将先前照会中的“以人理相求办理”，改为“本大

臣惟有言旋，恳祈本国大皇帝另简优才之臣……”奕訢未查其本意（即回报本国，另派使节），仅以“言旋”代“入理”入奏，称“是其字句已无桀骜情形”。

[152]《筹办夷务始末》（同治朝），卷一，第1—5页。艾林波照会称：“倘五年之后，中国各省如果不能一律肃清，仍未便许本国在京居住，即由贵国总理各国事务衙门豫先写照会，知照本国总理各国事务衙门大学士……届期欲得本国大君主允准，必须将所立各条款一一施行。本国大君主既知条约一切施行，又查明贵国各口地方官与本国领事官彼此和好，派钦差到中国京师居住，自必按照贵国照会之意，允准办理。”

[153]同上书，卷二，第1—3页。艾林波照会称：“本国秉权大臣到京时，贵国官员应竭力相帮找一壮丽宽敞房屋。如无合式之地，即请贵国给一空闲地基，以便本国自行修造。”

[154]《中外旧约章汇编》，第1册，第163—174页。

[155]《筹办夷务始末》（同治朝），卷六，第20—22页。

[156]《筹办夷务始末》（同治朝），卷八，第8—9、36页。

[157]同上书，卷八，第11页。又，《中外旧约章汇编》第1册收入此约，文字稍有差异，疑手民误植。

[158]澳门本是中国政府租给葡萄牙之地，每年收年金，并派有官员。1849年关闸之战后，葡萄牙殖民者驱逐清朝官员，拒付年金。对此，清朝虽未采取行动，但未正式承认。该约第9款规定：“仍由大清国大皇帝任凭仍设官员，驻扎澳门，办理通商贸易事务，并稽查遵守章程。但此等官员，应系或旗或汉四五品人员，其职任事权得以自由之处，均与法、英、美诸国领事等官驻扎澳门、香港等处各员，办理自己公务，悬挂本国旗号无异。”根据这一条款，清朝派往澳门的官员，只是相当于外国领事。该约第2款规定：“从前大清国与大西洋国来往交涉，所有前广东之澳门，彼此执政协办各事，无论何时何处或刻或写或两面口订之规例，现在既已新定和约章程……将来止此为凭。彼此均应遵照新章办理。”根据这一条款，清朝以前与葡萄牙商定的一切规例全部作废。1864年5月，双方在互换条约时，清方要求修改第9款，葡方拒绝。该约未换。1887年，中葡签订条约，承认葡萄牙对澳门的“驻军管理”。

[159]详见本书《第一次中比条约的订立时间及其评价》。

[160]《筹办夷务始末》（同治朝），卷十五，第11、15—19、34—35页；卷十六，第33—52页。

[161]同上书，卷十八，第30—31、47—49页；卷二十，第7—11页。《中外旧约章汇编》，第1册，第208—213页。

[162]《筹办夷务始末》（同治朝），卷二八，第33—34页。

[163]《筹办夷务始末》（同治朝），卷二五，第20—23页；卷二六，第22—23页；卷二八，第31—37页。《中外旧约章汇编》，第1册，第218—226页。

[164]同上书，卷三四，第17—20、22—25页；卷三六，11—28页。

[165]《筹办夷务始末》（同治朝），卷四四，第23—25、35—51页。

[166]本节的撰写参考了单士元：《五国公使觐见同治帝始末》，见《清代档案史料丛编》，第13辑，中华书局，1990年。

[167]《筹办夷务始末》（同治朝），卷四三，第27—41页。伯洛内称咸帝将允准觐见，显系不知内情。

[168]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五十，第30—31页。又，其余五项是遣使至各国；电报电线与铁路；内地设行栈，内河行轮船；允外国贩盐挖煤；开拓传教。

[169]同上书，卷五二，第3页。

[170]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五三，第2—4页。为了证明其意，沈氏还在其奏折中附上船政员绅梁鸣谦等6人的条陈。

[171]同上书，卷五三，第30—39页。

[172]同上书，卷五四，第12—15页。

[173]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五六，第10—11页。

[174]同上书，卷五二，第19页。

[175]同上书，卷五二，第21—22页。

[176]同上书，卷五二，第26页。

[177]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五五，第38—39页。

[178]同上书，卷五四，第7页。

[179]同上书，卷五五，第2页。

[180]同上书，卷五五，第26—27页。

[181]同上书，卷五二，第32页。

[182]同上书，卷五五，第33—34页。

[183]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五四，第2—3页。又，文内“敌国”、“敌体”，按当时语辞，为“对等之国”、“对等之体”之意。又，尼果麦的国书是置于午门一张铺上黄绫的御案上，由清朝大臣代呈。至于觐见之礼，《康熙朝起居注》称：“进贡俄罗斯部落察汉汗来使米库赖噶窝里雷齐斯帕法里等行礼，赐茶”；“上御保和殿，赐进贡俄罗斯部落米库赖等食毕，上命侍卫酌酒，余俱召至御前，赐酒”。（见张维华、孙西：《清前期中俄关系》，山东教育出版社，1997年，第53页）就文字来看，尼果麦似行中华仪节。

[184]同上书，卷五四，第16—17页。

[185]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五五，第11—12页。

[186]同上书，卷五一，第19—21页。

[187]《筹办夷务始末》（同治朝），卷八八，第49—51页。对于此事，总理衙门也无良策，复奏时仅称：“惟觐奉国书一节，诚如李鸿章所奏，须得密为筹议，应于换约时体察情形，妥慎酌办。”（同上书，卷八九，第6页）

[188]同上书，卷八八，第31页；卷八九，第56页。

[189]《筹办夷务始末》（同治朝），卷八九，第28—33页。

[190]《筹办夷务始末》（同治朝），卷八九，第34—38页。

[191]同上书，卷八九，第41—43页。编修无直接上奏权，该折由翰林院代递。

[192]同上书，卷八九，第47—49页。同治帝将此折与吴大澂折同发下给李鸿章，上谕中称“倘该使坚决前说，应如何豫筹办理，期于朝廷体制，及中外大局，两无窒碍之处。著李鸿章妥议具奏。”

[193]同上书，卷九十，第10—14页。该折发下总理衙门。

[194]同上书，卷九十，第14—17页。该折发下总理衙门。

[195]《筹办夷务始末》（同治朝），卷九十，第17—19页。该折发下总理衙门。

[196]同上书，卷九十，第1—5页。

[197]其4条为：一、“君上坐立自便，或赐茶酒，或别用荣异均为君恩”；二、公使“入朝见上之际，有请安奏贺数言，不敢首先论及事务”；三、“以入华资深之员为领班，代各同僚奏”；四、“中国果能通融改易，则外国于其本国之礼，亦可酌议变更”。

[198]其6条为：一、“中外礼节不同，如有碍于国体之处，不得勉强”。各国使节表示不能行跪见，同意将其觐见本国君主之礼三鞠躬，增至五鞠躬。二、“各国实任头等钦差，奉有本国国书者，觐见中国大皇帝，其余不在此列”。三国公使称其非为头等，与觐见之礼无碍。至于先前已交国书之公使，请总理衙门发回其国书再呈。三、“觐见大典不宜轻举，应照此次节略所言五国钦差同见之例为率，仍敬候大皇帝特旨遵行”。各国公使提出因各使到达时间不一，若五国同见，时间太长，但同意候候清朝皇帝旨意办理。四、“觐见礼节，应先期演习”。各国公使提出请画一图。五、“觐见处所及何月何日何时，敬候大皇帝谕旨遵行”。各国公使表示同意。六、“中国现无驻扎各国大臣，不得以有施无报责我中国。中国将来即有大臣出使，奉有国书，见与不见，仍听各国之便”。各国公使称，非奉有国书，不能请见（最后一项是奕訢为防止将来各国以随时接见中国使节为由，要求清朝皇帝随时接见）。

[199]《筹办夷务始末》（同治朝），卷九十，第19—29页。

[200]《筹办夷务始末》（同治朝），卷九十，第23页。

[201]同上书，卷九一，第3—5页。

[202]同上书，卷九十，第22—23、30—32页。

[203]同上书，卷九十，第32—35页。

[204]副岛种臣此次来华，实为日本侵台之前奏。总理衙门似过于注意觐见礼仪，并作出让步，但对台湾一事未引起应有的注意。

[205]《清代起居注册》（同治朝），第40册，第22331页，国学文献馆，1983年。

[206]《筹办夷务始末》（同治朝），卷九十，第35页。

[207]王闿运：《湘绮楼日记》，第6册，商务印书馆，1927年，光绪二年三月初三日。

[208]《清碑传合集》，上海书店，1988年影印，第4356页。朱次琦为郭嵩焘任专使为马嘉理案赴英而发。郭后未行，又一年，郭改为公使。相关的评论又可参见朱维铮：《使臣的实录与非实录》，《求索真文明》，上海古籍出版社，1996年。

第一次中比条约的订立时间及其评价

第一次中国—比利时《通商条约》，是由清朝头品顶带通商大臣薛焕与比利时特使包礼士（L.Bols）在上海订立的。关于这一条约的订立时间，王铁崖先生在编《中外旧约章汇编》时，定为同治二年七月十三日，即1863年8月23日。^[1]王先生的依据是1915年在北京出版的由许同莘等人所编的《同治条约》。然而，我以为，这一时间是靠不住的。

我对这一订约时间的怀疑，起因于清方订约大臣的任职经历与此不相符。薛焕原是江苏布政使，在上海为镇压太平天国筹措军费。1860年6月，两江总督兼办理各国通商事务钦差大臣何桂清兵败被革，清廷命江苏巡抚徐有壬暂署两江总督，命薛焕暂署办理通商事务钦差大臣。未久，徐有壬被太平军所杀，薛焕迁江苏巡抚，署理两江总督及办理通商事务钦差大臣。是年8月，曾国藩任两江总督，但通商大臣仍由薛焕兼任。1862年4月，李鸿章带淮军至上海，署理江苏巡抚，未久改实任，薛焕只剩下通商大臣一职，为了抚慰薛焕，清廷加其头品顶带。然而，曾国藩、李鸿章等人与何桂清的矛盾极深，而薛焕正是何桂清手下两员大将之一（另一位是浙江巡抚王有龄）。李鸿章到沪后，更是必欲去薛，薛因此不安于位，于1862年6月奏请撤销通商大臣一缺，改由督抚兼任。1863年5月，薛调至北京，任总理衙门大臣、礼部左侍郎等职。而薛焕遗下的通商大臣一职，由李鸿章兼任，改为南洋大臣。后李迁两江总督，仍兼南洋大臣。从此两江总督兼南洋大臣成为制度。由此可见，至同治二年七月，薛焕已去职，离开上海，且清朝也无“头品顶带通商大臣”这一官缺。这样，第一次中比通商条约的订立时间，只可能提前至同治元年三月至次年四月（1862年4月至次年5月）薛焕专任头品顶带通商大臣一职期间。

根据这一线索，查阅《筹办夷务始末》（同治朝），可以看到下列情况：1862年4月，比利时特使包礼士来到上海，住在英国领事馆，照会薛焕，约期会晤。4月14日，薛焕和苏松太道吴煦，在其行馆与包礼士等人会晤。5月8日，根据恭亲王奕訢的提议，清廷以薛焕“作为全权大臣，便宜行事，办理比利时国通商事务”。^[2]5月29日，薛焕与包礼士再次晤谈。6月30日，薛焕与包礼士第三次晤谈，将条约的内容大体谈定。根据薛焕的奏折，1862年8月8日，即同治元年七月十三日，薛

煥“率同苏松太道吴煦、常州府知府薛书堂，齐会公所，比利时使臣亦率同随员及英国翻译官阿查礼（C. Alabaster）前来会晤，臣偕包礼士将条约彼此核对，即于是日互相画押”。^[3]《筹办夷务始末》的这些记载，还可以得到《清实录》的印证。《筹办夷务始末》和《清实录》皆是敕令官修之书，其可靠性较其他著述自然高出一筹。由此可见，第一次中比条约的订立时间，当是同治元年七月十三日，比王铁崖等书确定的时间整整早了一年。而这一错误，很可能是因为在传抄过程中笔误而造成的。

第一次中比条约之所以值得重视，值得考订其订立的时间，因为它是中国近代史上第一个不明确含有不平等条款的条约。

比利时与清王朝的通商由来已久。鸦片战争之后，比利时派驻印度支那总领事兰瓦（Monsieur Lannoy）为特使，来华要求订约。两广总督兼办理五口通商事务钦差大臣耆英等人拒绝订约，但奏准颁给中英、中法、中美《五口通商章程》，准许按这些条约的办法进行通商。^[4]耆英等人如此办理，自然是对国家利益、民族利益之所在不甚了了，只是按照“一视同仁”的原则“以示怀柔”。中英、中法、中美条约对中国利益甚为不利，比利时照此办理，对中国也不无损害。但是，比较1847年耆英与挪威、瑞典订立的《五口通商章程》，明文载入片面最惠国待遇、协定关税、领事裁判权、军舰可驶入通商口岸的不平等条款来说，自然又要好了许多。

第二次鸦片战争期间，清朝于1858年与英、法、美订立了《天津条约》，嗣后派桂良、花沙纳至上海，与英、法、美三国进行关税谈判。比利时使节闻讯前往上海，照会桂良等人，要求订立条约，享有与英、法、美同等的权利，桂良复照称，他们只专理英、法、美三国事件，其他国家应与两广总督兼五口通商钦差大臣黄宗汉交涉，并将该照会托英国领事转寄比利时驻广州领事。1859年春，办理通商事务钦差大臣一职改由两江总督何桂清兼任，比利时使节再来上海交涉，何桂清以“广东文卷未到”为由推脱。是年秋，比利时使节照会何桂清称“新开各口”，该国“应订新约，一体准行”。他提出条约内容三款：一、“该国大小官员、商民眷属、船只货物，约与别国同视”；二、条约十年作一次修订；三、条约加盖国玺，在上海互换。何桂清复照称，中美《天津条约》刚刚互换，英、法两国“尚未定议”，“俟三国章程定妥”，再代为陈奏，请比利时仍照道光二十五年（1845）成例，在五口进行通商。^[5]

1862年，包礼士出使中国，其目的就是与清政府订约，使比利时享有与英、法、美三国《天津条约》同等的权益。包礼士给薛煥的照会中提出了中比条约的草本，共三款，其内容与咸丰九年的要求大同小异，但其第一款更为明确：“凡比利时国所派之钦差大臣，领事府以及各等商民、船货物件，在于中国，均应与别国受益最优者同受其益。”^[6]包礼士企图用无限制最惠国条款，均沾他国已经得到或将来可能得到的全部权益。

主持谈判的薛焕，久官上海，与外国使节多有交涉，对外部世界也有更多的认识。他最初不同意订约，但劝告无效，恐包礼士北上天津，便同意谈判订约。他见包礼士所拟条约草本第一款包罗各国条约在内，不能接受，又恐明显拒绝，对方索之愈坚，便另拟三款：一、比利时须在各通商口岸设领事，并禁止商人充当；未设领事之通商口岸，比利时商民禁止通商。二、比利时可在清政府此时已开放的15个通商口岸进行贸易，但不许到内地游历。三、比利时公使将来不得驻扎北京。薛焕心中也明白，比方不会同意他提出的条约草本，他只不过是“寓此权术，冀于会商时藉可互议增减”。^[7]

6月30日，薛焕等人与包礼士第三次晤谈。双方根据各自的条约草本，“逐层商议”，“再三辩论”，最后双方妥协，确定了中比条约四款：

“第一款 通商各口必须由比利时本国派委领事官住扎，或托有约各国领事住扎该口之领事官代管，会同中国地方官办事；如该口无比利时国领事官及代管之领事官，则比利时国商民，未便前往贸易。其领事官不得以商人充当。

“第二款 比利时国商民应准在中国通商各口照有约各国一体贸易。

“第三款 比利时国商民，前来中国通商各口贸易，其应完税钞，与商民违约示罚，及查办人犯、欠债各情，均照有和约各国章程办理。

“第四款 本约立定后，俟两国御笔批准，盖用国宝，订于十八个月期內，大清国大臣、比国大臣，在上海互换，永远遵守。”^[8]

从条约内容来看，实际上是对当时中比通商情况的承认。它虽然同意比利时可到新开放的口岸贸易，同意比利时按新定海关税则纳税，其中“查办人犯”一语，也隐隐同意比利时有领事裁判权，但是，毕竟没有明文写上领事裁判权的条款，而片面最惠国待遇、协定关税这些至关重要的不平等条款，该条约并未涉及。对于中国利益而言，中比条约比起道光二十五年颁给以参照执行的《五口通商章程》，还是更为有利一些。并且，这一份条约还第一次规定，领事不得以商人充当。“商人领事”是当时中外关系中十分荒诞不经之事，商人以钱财购买欧洲各小邦一领事文执，然后来中国招摇。清政府不了解外部世界，也无从证实其身份，更使得这些“商人领事”有机可乘。从这一份条约开始，清政府与西方各国的条约大多亦有此款，长期危害中国的“商人领事”亦逐步绝迹。

但值得注意的是，以上只是今人的分析，而在当时，无论是签订条约的薛焕，还是审批条约的慈禧、奕訢，都没有认识到这份条约的真正意义。他们对领事裁判权、协定关税等对中华民族的危害，几乎毫无所知；而他们对这份条约之所以兴高采烈，竟是条约中没有“公使驻京”的规定。薛焕一开始就反对包礼士条约草本第一款，其中一个主要原因，就是怕比利时根据最惠国待遇，也要实行“公使驻京”！

6月30日，双方达成的只是条约中文本。薛焕害怕包礼士“日久悔生，另寻枝节”，指使苏松太道吴煦“旁敲侧击，令彼自行赶紧翻译，以便早日画押，杜绝葛藤”。^[9]8月8日，条约一签订，薛焕立即向清廷报

喜。清廷中枢大臣大为赞扬，称之“办理甚为妥协”。^[10]

然而，清朝的愿望并没实现。比利时政府拒绝批准这份条约，条约也未互换。四年之后，即同治五年，两国签订了共有47款的通商条约，即第二次中比条约。比利时从该条约中获得了片面最惠国待遇、领事裁判权等权益。次年，第二次中比条约在上海互换、生效。

中国近代史上第一个不明确含有不平等条款的条约——第一次中比条约，就这样烟消云散了，几乎没有留下什么痕迹。

【注释】

[1]《中外旧约章汇编》，第1册，第207页。

[2]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五，第42页。

[3]同上书，卷八，第46页。

[4]《筹办夷务始末》（道光朝），第6册，第2920页。

[5]《筹办夷务始末》（同治朝），卷五，第37—38页。

[6]比利时所拟条约草本第一款，除上引内容外，后面还有一条：“如大清国有钦差大臣、领事府以及商民船货，前往比利时国者，比利时国应待别国同等优待。”这表面上最惠国待遇是互惠的，实际不然。因为清政府已丧失领事裁判权、协定关税等权益，在国际交往中处于低下地位，而比利时的主权是完整的，中国不可能获得有害于比利时的权益。当然，薛焕等人当时还未考虑到中国官员和商民在比利时的权益问题。

[7]《筹办夷务始末》（同治朝），卷七，第15—20页。

[8]同上书，卷七，第42—44页，文字与《中外旧约章汇编》所录稍有差异，内容完全一致。

[9]《筹办夷务始末》（同治朝），卷七，第42页。

[10]同上书，卷八，第46页。

近代尺度丈量下的实距

虎门之战研究

1841年虎门之战，是鸦片战争中最重要的一次作战。它不仅对那次战争的军事、政治形势的变化起着重要的作用，而且是中国近代战争史上极有价值的战例。150年来，对它的叙说、评论、研究从未间断。笔者企图从军事学术的角度来研究这一战例，得出新的结论。

虎门的地理形势与战略地位

虎门位于珠江入海口，外濒伶仃洋，内连狮子洋，全长约8公里。口端两侧，东有沙角山，西有大角山，隔江对峙，相距约4公里。从口端溯江北上约3.5公里，有江心小岛，名下横档岛，再北去600多米，是上横档岛。两岛之间东侧有一小礁，名饭箩排。横档岛东向为武山，俗称亚娘鞋。这一段江面宽约800米，涨潮时中泓水深约40米，船只多行此水道。横档岛西向为芦湾，江面宽约为1.5公里，水势稍浅而滩多，欧洲船只很少航行此水道。由上横档岛溯江3公里余，是江心大岛即大虎山岛。虎门因此得名。虎门扼珠江，由此入狮子洋，上溯50公里，是广东省城广州。另外，在沙角与武山之间，有一水道名三门口，入此水道绕武山东北向约2公里余，有小镇为太平墟（今太平镇），再向东北数百米，为虎门寨。

在当时的国际国内形势下，就军队使用的武器装备条件，虎门的战略地位十分重要。这是由三点决定的：

一、虎门是广州的门户，而广州是当时唯一的由清政府指定的对外贸易口岸。虎门一失，入侵舰船内驶，直逼广州，在该城的东、南、西三侧均可登岸，守军难以组织防御。

二、在当时的军队装备中，火炮威力最大，起着决定性的作用。而火炮在陆地需要奋力牵引移动，又要求有一定的道路条件。广东为水网丘陵地带，港汊山岭皆为火炮移动的障碍，敌军长途远来又不能多带牛、马，舰船是当时唯一拥有强大火力而又进退自如的装备。如果能在

虎门堵住来犯舰船，侵略者由陆路绕行攻击广州将障碍重重，会给进攻带来极大的困难。

三、珠江入海水道颇多，但除了主水道虎门外，皆水浅滩多，巨舰难以航行，小船又不能保持一定的武力，且守军也易于将这些次要水道阻塞断航。

因此，对于远涉重洋拥有大量舰船的西方侵略军说来，欲攻占广州，突入虎门内驶，是最有利的方案。

虎门设防情况

虎门设防置守始于1589年（明万历十七年）。其时在武山山前建城布防，名山前寨城。1637年（明崇祯十年），虎门首次受到西方的入侵，英国海军上校威得尔（J.Weddell）率船4艘，炮击虎门。1680年（清康熙十九年），山前寨城为海盗所毁。1686年起，清朝统治者先后在武山东北建虎门寨，在上横档岛东侧建横档炮台（1717年建），在武山西侧建南山炮台（炮12位，1717年建），在沙角西侧建沙角炮台（台面西向，台周长120米，炮11位，1809年建），在南山炮台北约400米处建镇远炮台（台面西向，台周长360米，炮40位，1815年建），因原横档炮台地势过高，在该岛东侧山脚另建横档炮台（炮40位，1815年建，原台废置），在大虎山岛东南侧建大虎炮台（台周长360米，炮32位，1817年建），在大角东侧建大角炮台（台周长280米，炮16位，1830年建）。[1]以上6台共安火炮151位。1810年，清政府设广东水师提督，驻节虎门，以示昭重。

1834年，英国派律劳卑（W.J.B.Napier）来华，中英争端起。9月5日，律劳卑下令英舰伊莫金号（Imogene）和安德罗马奇号（Andromache）内犯。7日中午，两舰乘潮起锚，大角炮台开火。一小時后，英舰驶入横档东侧水道，横档、南山、镇远三炮台开火，英舰回击。40分钟后，英舰驶过横档，大虎山炮台开火。当日英舰抛锚于横档与大虎山之间。9日下午，英舰起锚再航，横档、镇远、大虎山三台开火，英舰还击，炮战约半小时后停止。当日英舰过虎门，11日，抵黄埔。此次战斗，英舰仅受轻伤，被击毙2人，伤7人；清军没有伤亡，各炮台受到一定程度损坏。战斗的结果证明了虎门防卫能力的不足。道光帝阅奏朱批：“看来炮台俱系虚设，两只夷船，不能击退，可笑可恨，武备废弛，一至如是，无怪外夷轻视也。”[2]他立即调关天培为广东水师提督，加强虎门防务。

一、卢坤、关天培的措施及关天培的作战预案

1834年12月，关天培到职视事。在查勘广东中路海防后，他向两广总督卢坤递交了《查勘虎门扼要筹议增改章程》、《重勘虎门炮台筹议节略》。^[3]在这两次咨文中，他提出了虎门三重门户防御建策：

以沙角、大角为虎门第一重门户。因为两台相距达4公里，炮力不及中流，改为信炮台。敌舰一旦驶入，施放信炮，让第二、三重各炮台做好战斗准备。以横档一线为虎门第二重门户，也是防御的重点。在东水道，扩建南山炮台，加固横档、镇远炮台，并在江面架设排链，迟滞敌舰航速，以利发挥炮台火力；在西水道，新建上横档岛西侧和芦湾山脚两处炮台，并在水浅处抛石成堆，水深处安钉梅花木桩，阻碍敌舰行驶。以大虎山岛为虎门第三重门户，加固大虎炮台，并在距炮台300米处的浅滩抛石下桩，以防敌舰乘潮绕行暗沙，躲避炮台火力。此外，还要求添铸8000斤火炮20位，6000斤火炮20位，匀配各台。

1835年1月，卢坤咨会关天培，除不同意江面架设排链外，其余意见与关相同。3月，卢、关联衔会奏虎门工程，6月，道光帝批准。

是年底，虎门各炮台工程陆续完工。南山炮台扩建后，更名为威远炮台，直长38米，左右弯长210米，敌台长120米，安炮40位。上横档岛西侧新建炮台，定名永安炮台，直长30米，左右弯长200米，敌台长120米，安炮40位。芦湾新建炮台，定名巩固炮台，直长20米，左右弯长150米，敌台长62米，安炮20位。三台皆用33厘米高厚、166厘米长的青麻条石砌成，台基高4米，垛墙高2米，厚1.5米。横档、镇远、大虎三炮台亦用青麻条石加固。大虎山岛外暗滩亦钉桩堆石。虎门8炮台共设火炮234位，平时额设兵丁380名，防御力量大大加强。

与此同时，关天培新定《春、秋操章程》。春、秋操即演习。1836年8月，虎门初次按新章程进行秋操。从秋操的实施情况，可以看出关天培的作战预案。虎门平时额兵380名，大约每3人看护2炮，秋操时增加协济兵丁518名，分布第二、三重门户的横档、永安、威远、镇远、巩固、大虎6炮台，每4名兵丁操1炮。江面另调大号米艇10艘，每艘炮12位，舵工水手炮手64名；另有泅水阵式兵68名，中水对械兵12名，爬桅兵16名，能泅深水兵34名。参加演习的清军共计1668名，此数即虎门战时编制。按章程，演习时，由沙角炮台施放信炮，靶船由虎门口端乘潮拖入，行至饭箩排时，威远、横档、镇远三台相继开火。演炮兵丁开炮之后，若靶船已过炮口，无庸再装药，如未过炮口，兵丁则执溜筒、火箭、五虎箭对靶船篷帆施放。设伏在横档与大虎山之间水域的米艇、泅水兵丁亦赶至参战。如靶船过第二重门户，以大虎炮台迎战。扼横档西水道的永安、巩固炮台演习亦如东水道三炮台。赶来阅操的两广总督邓廷桢观后奏称：“声威已足慑服群夷，克称天险。”^[4]

二、邓廷桢、关天培的加防措施

1838年，英国海军少将马他仑（F.Maitland）率舰来华，关天培闻讯即按战时编制调集兵丁备战。7月28日，虎门炮台截住一英船，查询马他仑是否在船上。8月8日，马他仑调舰三艘至虎门，要求解释。广东清军将领书面答复该事件属误会后，英舰退出。

马他仑离华后，此时的两广总督邓廷桢及关天培决定进一步加强虎门防御，措施有两项：

一、在横档东侧水道架设排链。排链分两道。第一道由饭箩排架至武山，长927米；第二道由上横档岛架至武山，长1106米。排链中间设有闸口，平时常开，战时关闭。派守兵120名管理。[5]

二、在威远、镇远两炮台之间另建靖远炮台。台基仍用青麻条石砌成，为防敌炮击中炮台而飞石伤害守军，墙垛炮洞则用三合土。炮台高4.85米，正面宽189米，安炮60位，其中一些是新购买的西洋铜炮。[6]该台平时额定守兵90名。

此次工程使虎门地区炮台增至9座，火炮增至306位，[7]平时额设守兵590名，第二重门户进一步加强。1839年5月，正在虎门收、焚鸦片的钦差大臣林则徐，奉旨查看工程，甚为满意。是年秋，虎门例行秋操，式样如前，只是新建炮台增加协济兵丁150名，参加演习清军共2028名。从演习的情况来看，关天培的作战预案没有变化。林则徐观后具奏：“今炮台回环并峙，排链堵截綦严，用壮声威，足消窥伺。”[8]

三、林则徐等人的加防措施

由于虎门销烟后的局势，1839年秋操后，协济兵丁和江面水师未撤回原伍。虎门清军由平时转入战时编制。从此时起，两广总督林则徐和关天培等人对虎门防卫做了三件事：

一、在装备上，更新炮台及战船上的火炮，“密购西洋大铜炮，及他夷精制之生铁大炮，自五千斤至八九千斤不等，务使利于远攻”。但数量难以确定。[9]

二、在兵力上，雇募水勇及船只，装配火船，以补清军水师力量之不足。

三、在战术上，除关天培的三重门户逐段堵截外，林则徐还强调以清军师船和所雇水勇船只围攻英舰。他制定了《剿夷兵勇约法七章》，规定：以12至16艘战船攻敌舰1艘，避其安炮较多的两舷，专攻设炮较少的首尾。当清战船到达“炮所能及之处，即先开炮，至鸟枪可及，便兼开枪，迨喷筒、火罐所能及，则随使用之，多多益善”。待清方战船靠近英舰时，兵勇跳帮过船，“遇夷人使用刀砍”。为此，林则徐购买了一艘1200吨的商船“甘米力治号”（Combridge），改装成为安炮34位的军

舰，命清军以此为模型，“演习攻首尾跃中舱之法”。[10]

1840年6月，英国侵华舰队陆续到达虎门口外，除留军舰4艘封锁珠江外，其余按计划北上。此时，虎门防卫力量为“各炮台计有大炮三百余位，其在船在岸兵勇，随时分拨，共有三千余名。”[11]与虎门战时编制比较，兵力增加1000余人，增加的部分主要为雇勇。[12]8月，林则徐又集结“各营大号米艇二十只，并雇募红单船二十只，拖风船二十六只，于选配兵丁之外，复募挑壮勇千余名”，在狮子洋一带操演，准备应战；“又前后购备火船二十余只，均交水师提臣关天培，分派各将备随带应用”。[13]此数可反映配合虎门各炮台作战的江面师船雇船的力量。9月，林则徐奏称，“计沿海陆路先后调防兵勇，已及八千名。”[14]此数虽为广东全省范围而言，但虎门为防御重点，部署兵力最多是毫无疑问的。至10月，林则徐已被革职，护理两广总督怡良奏称：“查虎门内外各隘口，兵勇共有万人，督臣林则徐前次奉到谕旨，当即会同臣将次要口隘各兵，陆续撤减二千余名，臣复移咨水陆各提镇，将各路中可以撤减者，再为酌核情势，分别撤减以节糜费。”[15]此处数字，虽不止虎门一处，但主要部分当在虎门。

除了上述兵勇、战船数量的增加外，林则徐、关天培等人很可能对虎门地区的炮台、工事、军营等有一些小的改善。笔者因资料判断的困难，并为叙述的方便，将之放到第三部分。

琦善撤防质疑

1840年11月29日，钦差大臣署理两广总督琦善到达广州，12月4日接印视事，开始与义律（C.Elliot）谈判。琦善对广东防务极为蔑视，对英军的船坚炮利有恐惧感。他企图用惩办林则徐、恢复贸易的条件，使中英关系恢复到禁烟运动之前的状况。他并没有准备用武力来抵抗英国侵略。外交的后盾在于武力，武力不足的琦善外交必然失败。

对于琦善的作为，当时和事后的记载留下了许多撤防的议论。就笔者所见，主要有以下几条：一、“十一月钦差琦侯善到粤，……将（沙角、大角）炮台后驻兵与钉桶尽行撤去，故逆兵得取道，从炮台后夹击，以致失守。闻琦善语逆夷义律云：‘打得快，和得快。’”[16]二、琦善“一到则尽撤海防”。[17]三、“琦但以和夷通商为务，尽撤诸路防御，不许擅行轰击，并将玉（粤）海关盛开，任夷船出入”。[18]四、“懿亲重臣，临戎丧胆，撤防媚敌”。[19]五、琦善“散遣其（林则徐）旧雇丁勇数千，横档前后备拒夷船之水底暗桩，悉如夷意裁之。将欲促其早就范围，衅卒消弭也”。[20]六、琦善“撤散壮丁数千，于是水勇失业，变为汉奸，英夷抚而用之，翻为戎首矣。撤横档水中暗桩，屡会议律于虎门左右，夷船得以探水志，察路径，而情况虚实尽悉矣。……义律与琦善信

云：“若多增兵勇来敌，则不准和。”于是已撤之兵，不敢再调”。^[21]七、义律“请撤沿海防卫，（琦善）许之。……凡官设有师船、火船，下至渔舟渔户、快蟹、扒龙悉排列（虎门）口门内外。至是，裁减官艘，酌留其三分之一，而招募之舵工、水勇，散遣殆尽矣”。^[22]八、裕谦于1841年3月两次奏称：“琦善到粤后，散遣壮勇，不啻为渊驱鱼，以致转为该夷勾去，遂有沙角、大角炮台之陷。其奏中所云山后汉奸，即系散遣无业之壮勇，不问可知。”“虎门之失守，由于琦善不肯添兵，又撤退水勇，戍守单薄。”^[23]近人关于此事，多引上述记载，琦善撤防已成定论。

笔者以为，此论尚有可疑之处。

先看琦善奏折。琦善于12月4日视事后，7日出奏，“仍以夷情叵测，虎门系近省要隘，未便漫无堤防，随飭委署广州府知府余保纯、副将庆宇、游击多隆武等，前往该处，妥为密防”。^[24]26日，义律发出最后通牒。琦善次日奏：“词气甚属傲慢，以打仗肆其恫喝。奴才遂酌调肇庆协兵五百名，令其驰赴虎门，并派委潮州镇总兵李廷钰，带弁前往帮办。”^[25]1841年1月2日，他又奏称：“该夷目前在浙江时，向伊里布询得奉旨戡兵实情，并知自其回粤后，裁减防兵，该夷既得我底蕴，减兵则声势单薄，是以屡次以打仗肆行恫喝。”^[26]他已经看到上次怡良等奉旨撤兵带来的害处。7日，英军攻占沙角、大角，他次日奏：“查沙角炮台，孤悬海外，前恐兵力较单，业经添拨抚标兵二百名，驻扎东莞之陆路提标兵二百名，预备防守。”^[27]13日，琦善已怯于英军压力，奏称：“伏查外海水师，现已各处分防，内河水师，亦逐一拨守，已无可增调之兵，且炮台人已充满，即使有兵，亦复无可安插。”^[28]2月14日，他接奉道光帝主战谕旨后，奏称：“今又于虎门添拨督标陆路及内河水师兵丁一千二百五十名，并飭据南海、番禺、东莞等县，共雇得壮勇五千八百名，分拨虎门各炮台山后，协同防守。”^[29]22日，琦善命率先到达的贵州援兵1000名，“拨赴镇远等炮台后山扼要之太平墟一带，协力严防。”^[30]上引奏折可以看出，自1840年12月4日至26日，琦善迷醉于通过“开导”使英国撤军，并未着意筹防；自12月27日至次年2月22日，他先后向虎门增兵四次，共计3150名，另雇勇5800名。

琦善奏折一字未提撤防。案此类军务大事似应上奏。12月27日之后，撤防似不可能，因为一面派援，一面撤防与情理有悖；而12月4日至26日的22天内，《筹办夷务始末》收录其四折另三片，可谓齐全，当不至有撤防的奏折而未予收入。设或琦善瞞匿不报，也似不合情理。因为9月29日道光帝下令撤防，10月14日，怡良收到。24日，怡良奏称撤2000名并准备再撤，折后有“听候钦差大臣琦善到粤筹办”一语。^[31]琦善到职后，撤兵仍属奉旨行事，自可明言入奏，似不必隐瞒。

再看对琦善撤防的具体指责。除去泛泛的一般性的记载外，归纳前引各项记载，谓琦善所撤者为：一、沙角、大角炮台后路防兵及钉桶；二、江面所雇水勇及清军师船；三、上横档岛前后暗桩及江面排链。以下逐项析之。

沙角炮台后路防兵，前引琦善奏折称其派援400名。英军亦称炮台后有清军兵营，并把它作为登陆部队的主要进攻目标。关天培在沙角战后致琦善的报告中亦提到后路清军的作战情况。钉桶即地雷。琦善在沙角战后根据关天培的战报上奏：“陆路官兵发动豫埋地雷。”^[32]英军的记载未提到地雷之事。关于琦善撤防的第一项指责似不能成立。

江面师船和水勇缺乏琦善到职时的绝对数字，可凭者只有前引1840年8月林则徐部署在狮子洋的米艇、红单、拖风共66艘另派拨关天培的火船20只的数字。11月15日，护理两广总督怡良曾命“前调各营师船，即须逐件撤归各原营，以节糜费”。^[33]但未提具体数字。沙角、大角之战时，据关天培函报，有师船10艘，拖风船12艘参战，另琦善奏报，战时曾施放火船。就第一重门户而言，战船、火船数目不能算少。因为根据关天培的作战预案，战船、火船应集中在第二重门户策应炮台作战。此后在横档一线第二重门户作战时，不见使用战船的记载。虽有可能因战绩不佳而后撤，但此处尚有一些疑问。

根据关天培1835年初的建议，横档西侧水道应设暗桩，以便在敌舰闯过永安、巩固两炮台火炮射程时迟滞其速度。但是否设置，未见记载。所言上横档岛前后，似不会设置暗桩，因为此处水深，难以下桩。即使设下，那既不能阻截航道，又不能防敌登陆。至于江面排链，实未撤去。第一道排链于1841年1月18日毁坏，^[34]第二道排链在横档一线战斗后被英军炸毁。^[35]关于琦善撤防的第三项指责似不能成立。

由于裕谦上奏等因，朝廷内亦有琦善撤防的传说。琦善逮问送京后，道光帝于1841年5月14日，派亲王、大学士、军机大臣、六部尚书会同刑部审讯。21日初次开庭，其第三个问题，就是针对撤防、不派援而发，兹录于下：

“又琦善到粤，因何将从前招集之水勇守具全行撤去？迨大角、沙角炮台失事，提镇专弁赴省求援，仅发兵数百名，遣之夜渡，惟恐逆夷知觉，以致提督关天培失守阵亡，伤死兵丁无数一节。”

“伏查沙角炮台失事系上年十二月十五日之事，提督关天培阵亡系本年二月初六日之事，相距一月有余。当沙角炮台失事时，水勇方且与夷船接战，致被抢去拖船二只，即前备火船亦被焚烧，曾经据实奏明。水勇、火船或首府所雇，或水师所办，交提督调拨，琦善实未撤去。彼时横档炮台因被困，提督关天培驻扎三远炮台，因后山空虚，恐夷人暗袭，遣弁救护后山。其时督标远在肇庆，抚标存城无几，故就在省兵丁星夜发去，夷船旋退去，未经接仗。至二月初六日，关天培在三远炮台阵亡，彼时六台炮位已增至三百余门，兵丁壮勇亦增至八千五百名，不意失守，赴援莫及，实属愧恨无地。”^[36]

琦善在审讯时对撤防之事完全否认。设或琦善说谎，笔者以为可能性不大。因为此次审讯，关系其性命，一字有误被查出，必性命不保。撤防之举，非同贿赂等情事，官吏弁兵知情人甚多，一旦谕令广东查询，必露实。^[37]琦善平日为人甚傲慢，开罪官吏不少。此次会审在京重臣全部参加，其中自然有琦善之奥援为其回护，但难保有人借此发难。此次会审后，王大臣等针对其亲供可疑之处又开庭审问4次，没有

人认为这段亲供可疑而再次询问。8月9日，会审王大臣等奉旨拟罪，只是认定“于一切防守事宜，并不预为设备，以致该夷叠将炮台攻陷，要隘失守，实属有误机宜”，[38]未认定撤防之事。

三论琦善撤防动机。凡举一事，必有其动机。时人或后人称琦善撤防，或谓投降卖国，或谓迫于英军压力而同意义律的要求。

琦善作为清王朝的亲贵重臣，与当时绝大多数官吏一样，昧于世界大势。他虽然已经认识到英军“船坚炮利”，但头脑中“天朝上国”的观念并无丝毫变化。他以堂堂天朝大吏自居，来往照会中态度亦傲慢，又何肯投降于地处何方都弄不清楚的区区“岛夷”？各种史料已经证明，琦善并没有和英国侵略者暗中勾结。称琦善为卖国投降而撤防的说法，似不能成立。

至于说琦善迫于英军压力而同意义律撤防要求的说法，亦缺乏史料根据。义律1840年11月29日，12月7日、12日、16日、17日、24日共6次照会琦善，并未提出撤防要求。26日，义律威胁“兵法办行”，而琦善开始增兵虎门。从中英来往文件看，英方提出对虎门设防的限制，始于1841年1月8日，即大角、沙角之战的次日，义律和英军司令伯麦（J. J.G. Bremer）照会关天培：“应将现在起建之炮台各工停止，不得稍有另作武备”，“惟三日之内，如稍有另作武备，本统帅刻即当再动兵攻敌。”[39]而前引琦善奏折及亲供可见，清军的增援并未停止。英方的文件也证实了这一点。三日后，伯麦再次照会关天培：“今见贵提督仍不从约，未将各工作停止，则本统帅自可无庸独从，即当同然备为交战。”[40]13日，伯麦又照会关天培：“现据有人报知，昨日星夜，各炮台已有增添官兵。且内河处处作有武备各工。……若贵提督等转行备兵，其意难解。”[41]由此可见，清方并未完全屈服于英国的军事压力。

综上所述，笔者认为，琦善撤防的论断是存有诸多疑问的，琦善似未有撤防之举；退一步说，若有撤防，时间仅为12月4日至26日，所撤者仅可能为虎门第二重门户一带的师船和雇船。从时间和交战情况来看，这些力量对作战的效用也不重要。

与此相反的是，琦善主粤时期，虎门地区的兵力、兵器、防卫设施没有被削弱，而且有所增强。

根据英方的记载并结合清方奏折，在沙角、大角之战前，清军在沙角的部署为，除原设沙角炮台外，在炮台后的山上又建小炮台一座，在山上炮台之侧，清军建有附设工事的军营一座，在山谷处又建有军营一座。新增加的炮台和军营是为了掩护主炮台的侧后，以防英军从陆路抄袭。沙角两炮台及两军营共有大小火炮66位。大角炮台火炮数量增至25位。[42]两处清军总兵力估计为1000余名。[43]此外，在沙角内侧晏臣湾一带，清军有师船、雇船、火船，配合作战。[44]战后，据英军观察，沙角、大角“许多火炮尚未安设，防御准备尚未完成”。[45]

根据英方的记载并结合清方的奏折，在三门水道战斗和横档一线战斗时，清军在第二重门户的防御亦有一些变化。东水道武山一带：对威远、靖远、镇远三炮台增炮7位，达147位，并增加兵勇；在威远炮台东南，建有沙袋炮台两座，安设较小火炮30位；在炮台后山，建有军营，驻有兵丁雇勇，防护炮台侧后；在武山侧后的三门水道，正在钉桩架排，阻塞河道，并建有一座隐蔽型炮台。上横档岛：除原设横档、永安两炮台外，修复了横档原设山上炮台；在岛南北两端，修建沙袋炮台；在岛中部，建有军营，驻扎兵勇，以备与敌登陆部队作战，全岛共安设大小火炮160位，其中重炮约占三分之一。西水道芦湾一带：除原设巩固炮台外，还在其后山建一军营，驻扎兵勇，炮台和军营共设火炮40位。横档一线当面清军兵勇8500人，火炮377位。如果连同三门水道内、太平墟、虎门寨一带的数字，清军兵勇约1万人，火炮在450位以上。^[46]该地区清军由关天培直接指挥。

如果精心地将上述布防情况与先前的情况进行比较，可以看出，虎门地区的防御有所增强。毫无疑问，将这些加强措施完全归之于琦善主粤时期是不合适的。林则徐等人在前已尽其努力。由于清方资料记叙不全，仅仅是英方战前的观察资料，使笔者很难将上述加强措施划分为林则徐、琦善两个时期。

如果将上述加强措施具体化，似乎可以看出一些大概。至战前，虎门防务的基本格局未变，仍以沙角、大角、威远、靖远、镇远、横档、永安、巩固等炮台为核心，新增措施为兵力、军营、火炮、炮台及沙袋炮台。就兵力而言，前后两期数字比较明确。前引怡良奏称虎门内外各隘口（包括澳门方向、尖沙咀等处）兵勇共为8000名（其中相当部分在虎门），此时兵勇数目较前有明显的较大的增加。军营为驻兵之所，其设置自然从属于兵勇的调动，其时间似可以推定。就火炮而言，琦善于1841年1月25日视察横档一线防务，称该处炮台火炮“共计止有二百余位”。^[47]以此数为基础数来看，该处火炮的增加主要在琦善主粤时期。炮台及沙袋炮台建造的时间虽不能确定（可明确者仅为三门水道炮台），但火炮增加时间一定，其时间亦可大体明确。值得指出的是，琦善主粤时期虎门火炮数虽有增加，但他来不及铸炮。火炮数目虽有变化，那也不过是调拨，而铸炮购炮者仍为林则徐及其前任。据此判断，虎门战前的上述增防措施主要似在琦善主粤时期施行。这一判断还可以得到英军目击者记载的印证。

琦善主粤时期的虎门防务的增强，并不说明琦善本人着意筹划此事。虎门防务的设计者和主持者为关天培，虎门的兵力部署、火炮配置等事自然为关氏所为。握有调兵拨炮大权的琦善，对广东清军极为鄙视，对虎门防卫设施评价甚低，表露出极度的失败主义情绪，因而也不可能于此竭尽心思。他之所以调兵拨炮，如其在第一次增兵虎门时称：“借以虚张声势，俾该夷知我有备，一面又备文向其详加开导。”^[48]增兵本非为战，仅是“虚张声势”，目的还是“开导”。而沙角、大角之战后的增兵措施，情况自然不同，而从其奏折中仍能看出敷衍公事不得不为的味道。

作战经过

虎门之战，共有三次战斗，分别是沙角、大角战斗，三门水道战斗和横档一线战斗。分而述之。

一、沙角、大角战斗

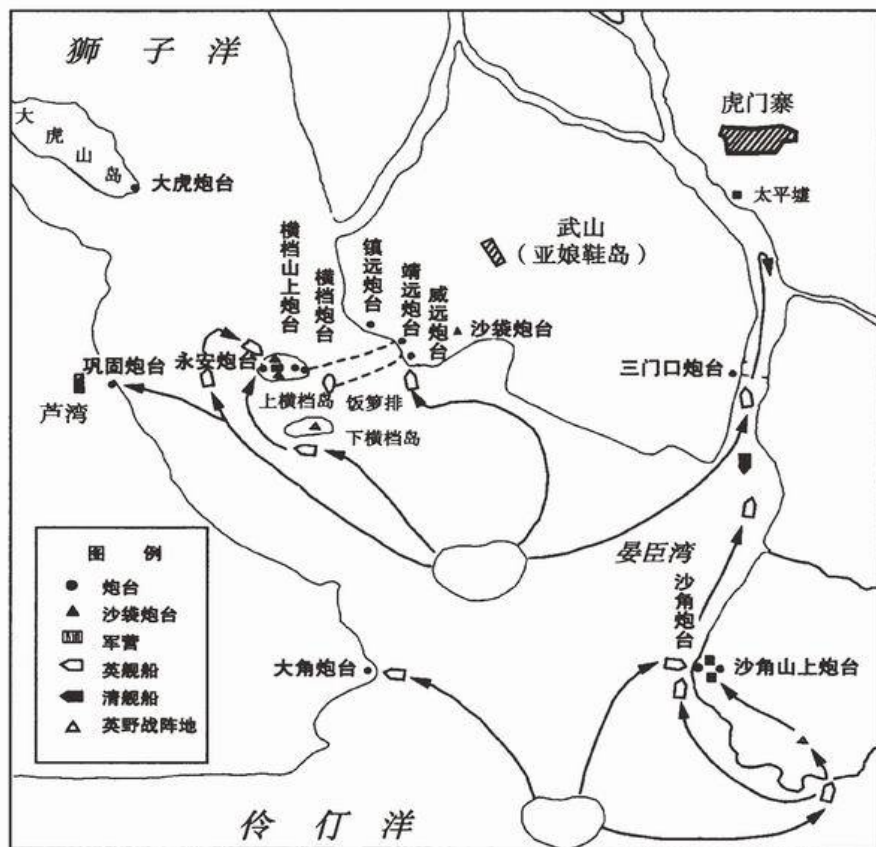
琦善与义律的谈判持续了一个多月，未有结果。1841年1月5日，英方决定用有限规模的战斗来显示武力，迫使清方屈服。义律和伯麦分别照会琦善、关天培。在虎门口外的英军舰船也升起红旗，准备开战。此时，英军在虎门口外的陆海军力量为：海军有战舰14艘，共载炮446门，武装轮船4艘，每船载炮4门，雇用运输船若干；陆军为马德拉斯土著步兵第37团（共7个连），皇家步兵第18、第26、第49团各一部，炮兵、工兵一部，总计约2000人。^[49]

1月7日上午8时，英军复仇神号（Nemesis）等4轮船及一些小船，运送部队1419人在清军未设防的穿鼻湾登陆，此处距沙角炮台约4公里。与此同时，加略普号（Calliope，炮28门）、海阿新号（Hyacinth，炮18门）、拉恩号（Lame，炮18门）进至沙角炮台正面，炮击炮台，吸引守军。10时左右，登陆英军占据了第一道横向山脊，此处可俯视清军主要阵地，英军炮兵设置了共有3门火炮的野战炮兵阵地，向沙角山上清军军营炮击。登陆部队随即在其野战炮兵的炮火支援下进攻该清军军营。守军虽以炮火还击，但无法抵御居高临下的英野战炮兵的轰击，“营盘被敌飞炮落火，延烧各兵草棚”，守军不支，“发动预埋地雷”，未奏效，该军营被敌攻占。复仇神号、皇后号（Queen）轮船在送完登陆部队后，立即开动，占据能攻击沙角山上炮台而又可躲避该台炮火的有利位置，向沙角山上炮台实施炮击，压制其火力。已攻占清军山上军营的英军登陆部队，乘势攻占沙角山上炮台，并续向山谷清军军营进攻。马答加斯加号（Madagascar）、进取号（Enterprise）轮船在送完登陆部队后，立即开动，参加加略普号等舰对沙角炮台的炮击。复仇神号、皇后号在英军攻占沙角山上炮台后，亦移至沙角炮台正面，参加炮击。沙角炮台本为信炮台，火力不济，工事不坚，此时已无法再经受敌舰船的密集炮火，“兵丁死伤过半”。登陆英军在攻取山谷清军兵营后，再次运动，从侧后进攻沙角炮台。守军背腹受敌，副将陈连升阵亡。炮台失守。

在沙角作战的同时，英军萨马兰号（Samarang，炮26门）、都鲁壹号（Druid，炮44门）、哥伦拜恩号（Columbine，炮18门）、摩底士底号（Modeste，炮18门）进迫大角炮台正面，以猛烈的炮火攻击大

角炮台，“炮墙被打断多处，山后围墙亦被打塌数处”守军开炮对抗，然效力有限，而其士兵在敌炮火下难以驻足。英军在用炮火将炮台打得基本丧失作战能力时，各舰水兵搭乘各该舰所属小船，在炮台南北两侧登陆，从围墙缺口处攻入炮台。守军无力抵抗，向后山溃退，炮台失守。

在沙角炮台作战即将结束时，英军复仇神号轮船及加略普号、拉恩号、海阿新号、硫磺号（Sulphur）、司塔林号（Starling）5舰所属的小船，进攻停泊在晏臣湾的清军师船、雇船，一直攻至三门水道口。由于清军战船难以抵御敌火箭弹，在宽阔的水面上施放火船无效，乃大败。英军共击毁清军战船11艘，从船上缴获大小火炮82位，其中8至10位是葡萄牙铜炮。[50]



图一 虎门防御作战示意图

此战，清军战死287人，另伤重而死5人，受伤456人，失踪9人，共计757人。[51]英军的伤亡统计是登陆部队受伤30人，舰船人员受伤8人，无死亡。[52]

次日，英军司令伯麦命令舰队进至横档一线，围困上横档岛，保持

军事压力，准备再次进攻。同时，他又释放战俘，让战俘带交给关天培一封信，称“但俟贵国有顺理讲和之议，本国大臣所求顺理相安，亦将喜为讲和也”。[53]关天培作复，“此次琦爵相为贵国之事，颇费心力，贵统帅亦当知其为难，缓商办理，未有不成功之事。如以本提督之言为是，即请统率各船，暂回外洋安泊”。[54]英军由此暂缓进攻，提出新的条件。1月15日，琦善照会义律，对其提出索要尖沙咀、香港两处地方，答复“止择一处地方寄寓泊船”。[55]英军随后交出沙角、大角，舰队南下，侵占香港。横档一线围解。

二、三门水道战斗

沙角、大角战斗后，道光帝大怒，令琦善“一力剿除”。1月30日，道光帝授奕山为靖逆将军，决意主战。琦善接此谕旨，知朝廷决策中变，甚惶恐，对谈判改用拖延战术。2月18日，琦善对义律迫使其签订条约（即《穿鼻草约》）的照会答复称“日来抱恙甚重，心神恍惚，一俟痊愈，即行办理”。义律已获悉道光帝主战的情报，知谈判无结果，决定扩大战争。此时，占据舟山的英军已经南撤，但大部尚未到达。虎门口外英军力量与上次战斗时大体相同。

2月18日，伯麦命令轻型舰队从香港开往虎门，“尽可能地阻碍敌方的防御准备，但在主力舰队到达之前，不要做不必要的冒险”。[56]19日，轻型舰队到达下横档岛以南水域。20日，主力舰队陆续开往虎门。[57]

此时，虎门清军根据上次战斗的经验教训，正在加紧修建各种临时防御设施，重点在三门水道内阻塞断航，修筑隐蔽式炮台，已安炮20位，尚有60位火炮正待安设，以防英军如上次抄袭沙角侧后穿鼻湾一样，由三门水道抄袭武山的威远、靖远、镇远炮台的后路。22日，英轻型舰队拦截清军一交通船，搜获一公函，该件要求迅速完成三门水道防御工程。“由于亚娘鞋岛（武山）是虎门防御体系中的最强大的要塞”，英军决定“检查通往亚娘鞋岛侧后的水道”。[58]

23日，英轮船复仇神号及加略普号、萨马兰号、先锋号、鳄鱼号（Alligator）4舰所附属的小船，由晏臣湾驶入三门水道，发现清军船只正在打桩下排，阻塞河道。当英船逼近时，清军船只退走，以隐蔽炮台突然开炮轰击。英船发炮还击，并以水兵登岸，攻占该炮台。复仇神号及小船，未久再次由晏臣湾驶入三门水道，破坏了阻塞河道的桩石木排等设施。武山山上军营清军开炮射击，英船只亦还击。英军在开辟航道后，继续上驶，临近太平墟时，折向返回。此时，贵州开来的援军1000名刚刚到达太平墟，未及投入战斗。[59]

三、横档一线战斗

2月24日，英军司令伯麦向关天培发出最后通牒，要求“将横档以上、大虎以下中流左右各处炮台，俱行让给本统帅暂为据守”。^[60]关天培置之不理。25日中午，复仇神号等运送炮兵和130名步兵在下横档岛南侧登陆。清军武山和上横档岛炮台开炮，未奏效。晚上，英军在该岛制高点建成拥有3门重炮的野战炮兵阵地。

26日清晨，下横档岛英军野战炮兵向上横档岛射击，清军炮台、工事、军营多次被击中。由于英军炮兵阵地占据高处，上横档岛清军难以还击，被动挨打，逐渐陷入混乱。一些清军将领驾小船北逃，愤怒的士上午10时，英军舰队出动。伯兰汉号、麦尔威厘号、轮船皇后号及两舰所附属的3只小船，为躲避横档炮台及威远等炮台的炮火，沿晏臣湾岸航行。设于威远炮台以东的清军沙袋炮台开火，威远炮台亦用侧面火炮射击。由于沙袋炮台火炮较小，威远炮台侧面火炮有限，无法对英舰造成威胁。伯兰汉号航行至距威远炮台约540米处下锚，麦尔威厘号航行至距威远炮台约360米处下锚，以舷炮猛击清威远、靖远两炮台及沙袋炮台。皇后号和3艘小船一面还击沙袋炮台，一面跟进。由于英舰抛锚位置未超过清军的第一道排链，清军靖远炮台射击侧角过大，只有部分火炮能够发挥作用，镇远炮台基本无法参加射击，对岸横档炮台又被下横档岛英军炮火压制，难以支援。因此，守军虽英勇抵抗，多次击中敌舰，但始终处于劣势。英军长时间的炮击，基本摧毁了威远、靖远及沙袋炮台的作战能力。300名水兵乘势搭乘小船登岸，进攻各炮台。^[61]至下午2时，武山一带各炮台失陷，关天培战死。^[62]炮台后山清军军营的兵勇，未主动出击，反被英军驱散。

在伯兰汉号等舰开动的同时，威厘士厘号、都鲁壹号及轻型舰队亦起锚上驶。为了躲避清军武山一带炮台和横档炮台的炮火，它们驶入下横档岛西侧水道。当英舰队进入永安、巩固两炮台射程之内时，守军立即开炮，并多次击中敌舰。英轻型舰队加略普号、萨马兰号、先锋号、鳄鱼号（炮26门）、摩底士底号、硫磺号一面还击，一面穿过上横档岛西侧水道，转向攻击该岛设防薄弱的西北面和北面。威厘士厘号、都鲁壹号在上横档岛西侧水道正中抛锚，以两侧舷炮猛轰永安、巩固两炮台。横档西侧水道的清军炮台火力远逊于东侧水道，上横档岛清军已遭受下横档岛英军炮兵的几小时的炮击，此时，在英军200余门舰炮的轰击下，已难以坚持。至下午1时半，永安、巩固两炮台均被打垮，停止射击，早已机动至下横档岛南侧避炮的复仇神号等船，乘机运送陆军在上横档岛西端登陆。登陆英军在占据永安炮台后，向东发起进攻。至2时，英军先后攻占清军军营、横档山上炮台、横档炮台及各处工事，全岛失陷。

下午4时，复仇神号及威厘士厘号所属的小船，运送威厘士厘号等舰的水兵在巩固炮台处登陆。该炮台已被清军放弃。英军占据炮台后，向后山军营进攻，驱散了该处守军。^[63]

至5时，战斗结束。清军在此战中的伤亡，笔者未查到清官方数字，英方估计约有500人伤亡，1300人被俘。而伯麦宣称，英军只有5

人受轻伤，无死亡。[64]

横档一线战斗失败后，大虎炮台的清军主动撤退。

虎门之战的失败原因

1834年以来，关天培、卢坤、邓廷桢、林则徐以及琦善等人经过6年的经营，在虎门这一狭小区域内修建了如此之多的炮台，配置了如此之多的火炮，部署了如此之多的兵勇，这在清王朝是史无前例的。虎门是中国当时最强大的海防要塞。然而，这一要塞却被英军轻易攻破了。过去的论者，探究其原因，多归之于琦善撤防。笔者认为，此一论点不能成立，琦善对虎门战败的责任只是：一、他未有竭尽全力改善虎门的防御态势；二、他的失败主义论调会给前方将士造成不利的心理因素。琦善的责任是极为有限的。

从军事学术的角度进行探讨，笔者认为，虎门战败的原因主要为设防体系、炮台、火炮、战术诸因素。

首先，分析设防体系。

虎门防御体系的设计者是关天培，他确定并完成了布防格局，制定了作战预案。而他设计时对未来敌军的作战规模和样式是如何判断的呢？从他三重门户的布防格局和《春、秋操章程》的预定战法可以看出：来犯敌舰的规模仅为数艘；敌舰采用的作战样式是乘风乘潮闯入虎门。因此，他以分段逐次防堵的战术来阻挡敌舰的内驶。他为进行一次规模如同1834、1838年的作战做好了充分的准备，而没有准备抵抗敌大规模的进攻。关天培的敌情判断完全错误。

关天培等人之所以作出错误的判断，是由于当时的社会不能向他们提供英国及其武装力量的资料。关天培等人能够得到的直观的资料为，1834年以前，西方军舰只是偶尔地来到虎门口外，每次1至2艘；自英国派出对华商务监督后，虎门口外一般只有1艘军舰供监督使用，有时1艘也没有，最多时为3艘。值得注意的是，主持过广东海防的林则徐也犯同一错误。他始终认为，英国不可能发动大规模的侵略战争，只会使用少数军舰进行威胁、骚扰、挑衅，以破坏禁烟运动。1839年10月，英国内阁作出武力侵华的决定。1840年2月，发出派遣海陆军的命令，6月，侵略军抵华。在此期间，林则徐并未觉察。1839年9月，林奏称：“臣等细察夷情，略窥底蕴，知彼万不敢以欺凌他国之术窥伺中华。……即使私约夷埠一二兵船，如前此律劳卑、马他仑之类，并未奉该国主调遣，擅至粤洋游奕，虚张声势。”[65]1840年2月，林在听闻葡萄牙商人传说，英国将从本土和孟买各调12艘军舰来华时，认定“此等谎言，原不

过义律等张大其辞，无足深论”。[66]3月15日，英舰都鲁鲁号开到虎门口外，林在致怡良信中称：“查此船即九月（阴历）新闻纸所说，要来中国调停各事者……至所云尚带二十三船之语，则皆虚张而已。”[67]5、6月间，林在一信中称：“顽夷未必甘心，海口时须严防，虽料其不敢滋事，而劳累正无穷期。”[68]6月中旬，林则徐奏称：“英夷近日来船，所配兵械较多，实仍载运鸦片……别无动静，诚如圣谕‘实无能为力’。”[69]8月1日，山东巡抚还收到林、怡咨文，称“传闻（英）有兵船多只，陆续前来内地，虽可料其不敢滋事，而护送鸦片，随处诱买，均在意中”。[70]此时英军已经越过山东洋面，北上天津海口。

根据错误的敌情判断而修建的虎门设防体系，存在着分段把守、分散兵力炮力的弱点。虎门防卫的三重门户实际上是三个互相不能配合的独立据点。沙角、大角为信炮台，其责任是向第二重门户通报敌情，而自身火力弱，防卫力低，两台之间亦不能支援。如遇敌直接进攻，则成了孤立无援的死地。如敌不继续内犯，亦全失信炮台的意义。第二重门户为防堵的重点，但在敌大规模的进攻下，火力仍显不足；江面设置的排链、木桩、堆石，意在迟滞敌舰通过炮台火炮射程的速度，如敌不急通过而直接进攻炮台，则毫无用处，靖远、威远、镇远三台炮洞对着江面，遇敌登陆进攻而无法互相支持；在战术位置十分重要的下横档岛，却未设防。大虎炮台的防卫能力虽强于沙角、大角，而其缺陷相同，即孤立无援。三重门户层层堵截的设防体系，是针对1834年英军的战法而制定的，如敌以少数军舰继续采用相同的战法，则三点一气贯通，关天培的作战预案似能发挥较强的威力；而1841年虎门之战，英军采用了集结大量军舰和陆战部队逐点攻击的战法，关天培等人则犯了分兵把守的错误。

其次，考察清军炮台。

关天培等人十分注重虎门各炮台的建筑材料及其墙、围等等厚度，其坚固程度在当时中国是第一流的，但从近代军事工程学的角度来看，仍可以看出炮台建筑样式十分落后，自身防护能力差。由于关天培等人对敌情的判断仅是敌舰数艘，若数艘军舰直接进攻部署重兵的炮台，相对损失较大，即使一时攻下亦无法长期占领。又由于当时清方朝野认为英军长于舟炮，不利陆战，曾认为“夷兵除枪炮之外，击刺步伐，俱非所娴，而其腿足裹缠，结束紧密，屈伸皆所不便，若至岸上更无能为”。[71]因此，关天培等人在战前判断，英军不会舍舟登岸直接进攻炮台。

随着火炮在军事上的运用，西方的筑城技术也有了很大的发展。从16世纪起，意、法、荷、德等国军事工程师，提出了新的筑城理论，旧式的圆形炮台逐渐被废弃，棱堡式炮台盛行一时。18世纪，又出现了堡垒式炮台，至19世纪，逐渐取代了棱堡式炮台。与此同时，炮台亦逐渐从裸露式变为掩蔽式。

虎门各炮台仍为圆形、半圆形平面裸露式炮台。由于修建时未充分考虑遭敌直接攻击，故防护力差。炮台的兵丁、火炮仅以墙垛掩护正

面，顶上无防护，敌曲射火炮可以由上射入炮台内；炮台内无纵深，全部设施均在敌射程之内；火炮配置上追求重炮，又集中配置在炮台正面，对敌登陆小船和步兵缺乏攻击手段；炮台的大门多开在正面或侧面，没有濠沟、吊桥、关闸等设施，难以有效防御敌登陆部队的攻击；炮台侧后缺乏良好的道路，守军兵员、弹药、粮草均由小船从江面补给，战时难以增援；炮台侧后没有斜堤、堑壕等阵地，不能组织部队对登陆敌军进行反击。1835年虎门工程完工后，一位外国人观后写道：“河岸上的炮台都是裸露的，没有一个能够抵挡得住一只大炮舰的火力，或可以抵御在岸上与舰炮配合的突击队的袭击。突击队总是从它们的炮火所不及的侧面或后方找到最佳的据点来袭击它们。”^[72]

由于虎门各炮台的上述弱点，关天培等人临战前在炮台侧后兴建了一些沙袋炮台、军营，驻以兵勇，以防敌登陆部队的抄袭。然而这些临时设施非为近代防御阵地，攻击和防护能力更差，不能起到保护核心炮台的作用，在实战中并没有发挥战斗效用。

再次，比较中英火炮。

虎门之战实际上是炮战，火炮起着决定性的作用。中国清代的火炮技术是在明末引进西方火炮技术的基础上发展起来的，清初的西方传教士在铸炮技术上亦有助力。当时中英火炮机制原理相同，式样大同小异，主要差别在于铁质和铸造工艺。1783年，英国柯特炼铁法使生铁精化，铸造工艺也因科学的发展而进步。而中国当时冶炼技术落后，炉温低，铁水杂质高；承办人员偷工减料，使铸出的火炮沙眼多，膛内不光洁，燃放时经常炸裂。1835年，虎门试放新铸火炮59位，结果炸裂10位，残损3位。^[73]为防止火炮炸裂，则增加炮管厚度，结果数千斤之重炮，威力不如西方之轻炮。而重量增加后，笨重不便，对炮架等附件提出更高的要求。同时，炮膛不光洁规则，使炮弹射出后弹道紊乱，命中率低。对于铸造差的火炮，清军的方法是减少火药填量，这又降低了火炮的威力。

在弹药方面，中西火药当时虽同处于黑色炸药时期，但西方化学发展，已研究出当时配制黑色炸药的最佳比例，即以74.84%硝酸钾、11.84%硫磺、13.32%木炭能配制出最佳火药。^[74]清军火药配置全凭经验。虎门清军的火药配方为80%硝、10%磺、10%炭。^[75]此外，清朝手工业作坊相较西方已经形成的机器生产的化学工业，生产出的各种火药成分纯度低，也降低了火药的性能。清军当时使用的炮弹仍为实心弹，英军除实心弹外，还有霰弹、火箭弹等，而后两种炮弹在实战中对清军伤害尤大。

还须提出的是，英军对弹道学的研究，使之射击精度大大提高，瞄准器具也初步具备。清军火炮射击，全凭士兵经验。这又使双方的命中率差距甚大。

这种由科学技术、工业等方面的差别而造成的火炮、弹药及射击技

术的差别，是关天培、林则徐等人一时无法寻找出解决办法的。而此一个问题不获解决，当虎门炮台与英军炮战时，势必处在难以挽回的劣势。
[76]

最后，考察双方战术。

由于英军采用逐点进攻的战法，关天培制定的《春、秋操章程》中的层层堵截的战术无以施行。由于双方舰船装备的迥异，林则徐制定的《剿夷兵勇约法七章》中的“攻首尾跃中舱”的战术碍难施行。虎门之战中，清军已无既定战术可以运用，实际上处于被动挨打的地步。

英军由于“船坚炮利”，控制了虎门一带的大量水域，从而掌握了进攻时间、地点、方向的决定权，也就是掌握了战争的主动权。在战术上的运用，英军颇有精善之处。在大角作战时，英军使用优势兵力兵器，强攻突破，英军4舰载有火炮106门，是大角清军的4倍以上。在沙角作战时，英军采用正面攻击，侧后抄袭的战法，登陆部队又抢占制高点，构筑野战炮兵阵地，致使守卫炮台侧后的掩护部队首先被击溃，主要炮台受前后夹击而陷。在横档一线战斗中，英军使用了避实就虚的战术，主力并没有放在上横档岛东侧水道，而是放在防御相对薄弱的西侧水道实施突破。在西侧水道作战的大多数军舰，又攻击防御更为薄弱的上横档岛西北面和北面。就是进攻东侧武山一带炮台的英军战舰，也将攻击点放在威远炮台的东南面，避开了威远炮台的正面火力，更躲避了靖远、镇远两炮台的强大火力。抢占未设施的下横档岛，又对防卫极强的上横档岛造成了制人而不制于人的有利态势。英军的这些战术，并非是鸦片战争中首创的，而是当时西方军队中登陆作战时普遍采用的。

鸦片战争是清朝落后的军队与近代化的西方军队之间的第一次较量。虎门之战中清军显露出来的设防体系、炮台、火炮、战术等方面的弱点，正是清军与近代战争要求的差距。这在一个古老而又封闭的国家中是不足为怪的。笔者指出上述弱点，目的不在于苛求关天培等先贤先烈，而是指出，中国在军事技术、军事思想、军事学术、军事工程等方面都已经落后于西方。毫无疑问，关天培等人已经竭尽了他们的全部智力、能力和权力，但是狭隘的视界限制了他们的作为，更何况受到科学水平、社会经济诸条件的制约。不管怎么说，关天培等人用加强自身武力的方法来抵御外国侵略，这一取向是不容也不能否定的。

虎门之战的失败，还说明了另一点：鸦片战争中由林则徐等人率先提出的清政府普遍采用的“以守代战”的作战指导方针，即据守沿海坚强防御据点阻挡英军进攻的战法，是不能克敌制胜的。根据这一方针，清军在厦门、定海、镇海、吴淞等地修建了大量的炮台，派驻重兵，结果皆如虎门，先后被攻破。如果考虑到清政府在战争中并未调整作战方针，其失败的命运是不可挽回的。

【注释】

[1]以上炮台资料据《东莞县志》（1921年刊本），《虎门炮台图说》（清刊本，无日期），关天培：《筹海

初集》（道光十六年刻本）。

[2]《丛刊·鸦片战争》，第1册，第125页。

[3]关天培：《筹海初集》，卷一，第17—34页。

[4]《筹海初集》，卷四，第109页。

[5]排链的作用并非阻挡入侵的军舰，而是迟滞其航速。由于当时清军火炮发射准备时间长，若敌舰乘风乘潮闯入，时间短促，炮台火炮不能充分发挥威力。林则徐称：“设有不应进口之夷船妄图闯入，虽遇顺风潮涌驾驶如飞，一到排链之前，势难绕越。即谓夷船坚厚，竟能将铁链冲开，而越过一层尚有一层阻挡。就令都能闯断，亦已羁绊多时，各台炮火连轰，岂有不成灰烬之理。”（《林则徐集·奏稿》，中册，第643—644页）

[6]1839年5月31日，林则徐视察靖远炮台，“观西洋铜炮”（见《林则徐集·日记》，中华书局，1962年，第340页）。可见邓、关先于林购买洋炮。靖远炮台是行商捐款兴建的，购买洋炮可能是由行商操办的。

[7]至1838年8月，虎门各炮台火炮已增至246位（《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第1册，第102页）。

[8]《林则徐集·奏稿》，中册，第691页。

[9]同上书，第838页。又，《道光洋艘征抚记》、《夷氛闻记》称，所购洋炮200位，分布珠江两岸。林则徐致奕山《防御粤省六条》中称：虎门内外各炮台“所失钢铁炮位，合各师船计之，不下五百余尊，其中近年购买夷炮约居三分之一”。（《海国图志》，卷八十，第6页）英方提到的数字为：沙角、大角战斗时，缴获清军师船上葡萄牙铜炮8至10门；三门水道战斗时，缴获铜炮数门；横档一线战斗时，发现镇远炮台和靖远炮台4门1627年制造的葡萄牙大铜炮，另有3门英国铁炮。（Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp.273, 328, 342-343）

[10]《海国图志》，卷八十，第1—4页。

[11]《林则徐集·奏稿》，中册，第838页。

[12]林则徐称：广东“中路一带，所雇练勇用以协防炮台隘口，并配入拖风、红单等船者，已有一千五百余名”。（《林则徐集·奏稿》，中册，第882页）

[13]同上书，第862页。

[14]同上书，第876页。

[15]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第557页。怡良所奏撤军数字，并非已撤数字，怡良曾将奏底寄给林则徐，而奏折中撤军数字暂空。10月24日，林则徐致函怡良，称“片内所空撤兵之数，拟填二千何如？仍斟酌之”。（杨国桢编：《林则徐书简》增订本，福建人民出版社，1985年，第145页）

[16]《英夷入粤纪略》，《丛刊·鸦片战争》，第3册，第1页。

[17]《广东军务记》，同上书，第29页。

[18]刘长华：《鸦片战争史料》，同上书，第145页。

[19]陈康祺：《燕下卿胜录》，《丛刊·鸦片战争》，第2册，第629页。

[20]梁廷枏：《夷氛闻记》，中华书局，1959年，第50页。

[21]《夷艘入寇记》，《丛刊·鸦片战争》，第6册，第113页。

[22]夏燮：《中西纪事》，岳麓书社，1988年，第83页。

[23]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第870、888页。

[24]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第605页。

[25]同上书，第654页。该折还称：“酌调督标兵五百名、顺德协兵三百名、增城营兵二百名、水师提标后营兵二百名、水师提标前营兵一百五十名、永靖营兵一百名，拨赴距省六十里之总路口、大濠头、沙尾、猎德一带，分别密防。”

[26]同上书，第688页。

[27]同上书，第695页。

[28]同上书，第716页。

[29]同上书，第814页。

[30]同上书，第836页。

[31]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第558页。

[32]同上书，第816页。

[33]同上书，第571页。

[34]清方称是英军“水底暗算”（《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第2册，第716页），英军称是木筏冲坏（《丛刊·鸦片战争》，第5册，第173页）。

[35]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p.347.

[36]《琦善亲供》，见《剿捕档》，中国第一历史档案馆藏。此亲供又可见《琦善办理夷务档》（《丛刊·鸦片战争》，第4册，第209—214页），又见于《犀烛留观记事》。但传抄之间，讹误甚多。此据档案原件。引文日期为阴历。所提三远炮台，为威远、靖远、镇远三炮台。

[37]道光帝曾怀疑其亲供，命两广总督祁（ 垣）、广东巡抚怡良查明琦善与义律会见时，有否屏去左右私相交谈事。

[38]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第1117—1118页。

[39]佐々木正哉编：《鸦片战争の研究（资料篇）》，第56页。该照会还提出了占据沙角、广州开港、在沙角征税等条件。值得注意的是，琦善复照时，对各条件均有答复，惟对停止武备一条，避而不答，未承担责任。（同上书，第61—62页）

[40]佐々木正哉编：《鸦片战争の研究（资料篇）》，第65页。关天培当日复照，谓“不再补安”排链，“各山所搭帐房”“全行撤去”。

[41]同上书，第66页。关天培当日复照，“本提督两次收到来文，均已照办。排链已不添安，山后官兵已撤去一半，并均呈明琦爵相。其余未撤官兵，因差人赴省，雇用民船，前来装运，是以尚未全去。此项民船，系由县官雇用，是以未能速到。”从实际情况来看，并未撤兵。

[42]炮台、军营的方位，据英军各种记载综合比较而成。火炮数据Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p.267.琦善战后奏称，大角炮台被打坏火炮6位，推入海中14位（《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第2册，第709页）。宾汉的《英军在华作战记》称沙角清军火炮共97位。（《丛刊·鸦片战争》，第5册，第318页）战前两处清方确切的炮数为1835年的数字，沙角炮台炮12位，大角炮台炮17位。

[43]根据琦善派兵400名，战后琦善奏折伤亡700余名，结合战斗情况估计为此数。

[44]前引琦善奏折及亲供，数字为师船、雇船共22艘，另有火船。英军称共计15艘（Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p.269）。

[45]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p. 267.

[46]炮台、军营、沙袋炮台的方位，根据英军各种记载综合而成。各处火炮数目，据Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp. 342-343.又，宾汉：《英军在华作战记》称镇远炮台火炮数为42位，上横档岛火炮数163位，巩固炮台火炮为22位，横档一线总计为379位（《丛刊·鸦片战争》，第5册，第157—158、318页）。《中国丛报》第10卷第3期一文称，武山一带炮台及沙袋炮台火炮数为205位，巩固炮台火炮为30位。（Chinese Repository, Vol.10, 1841, pp.176—183）由于炮台规模的限制，兵勇不能大量增加。据战后清方奏报，横档一线战斗时，威远炮台兵弁327人，另雇勇91人，此数为关天培《春、秋操章程》所规定人数160人的两倍半。由此可推算核心炮台守兵人数和沙袋炮台、军营等策应设施守备兵数。

[47]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第776页。

[48]同上书，第654页。

[49]Chinese Repository, Vol.10, 1841, p.57.

[50]此次战斗作战经过,据《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第694—696、708—710、816页;梁廷枏:《夷氛闻记》卷二;《道光洋艘征抚记》卷上;Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp.256-273; Lieutenant John Ouchterlony, The Chinese War: An Account of All the Operations of the British Forces from the Commencement to the Treaty of Nanking, London: Saunders and Otley, 1844, pp.95-99; Chinese Repository, Vol.9, 1840, p.648; Vol.10, 1841, pp. 37-44;《英军在华作战记》,《丛刊·鸦片战争》,第5册,第162—167页。

[51]《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第817—821页,并参阅该书第3册,第1292页。

[52]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p. 267; Lieutenant John Ouchterlony, The Chinese War: An Account of All the Operations of the British Forces from the Commencement to the Treaty of Nanking, p.97.宾汉的《英军在华作战记》分类统计为41人,总计时则称38人(《丛刊·鸦片战争》,第5册,第171—172页)。

[53]《鸦片战争的研究(资料篇)》,第54页。

[54]同上书,第55页。

[55]同上书,第70页。

[56]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp. 316-317.该舰队包括加略普号、萨马兰号、先锋号(Herald, 炮26门)、硫磺号(炮8门),轮船复仇神号。

[57]该舰队包括威厘士厘号(Wellesley, 炮74门)、伯兰汉号(Blenheim, 炮74门)、麦尔威厘号(Melville, 炮74门)、都鲁壹号、摩底士底号,轮船皇后号和马答加斯加号,另有运输船4艘。

[58]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp. 327-328.兵调转炮口,向逃跑的将领开炮。

[59]此次战斗,参阅《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第843页;Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp.327-329;《英军在华作战记》,《丛刊·鸦片战争》,第5册,第178—179页。

[60]《鸦片战争的研究(资料篇)》,第85页。

[61]《丛刊·鸦片战争》第5册第182页载宾汉著《英军在华作战记》称:“幸好士爵士和由大船上的水兵和海员组成的三千人登陆。”笔者曾对“3000人”之数怀疑,并据《中国丛报》等资料,订正为300人。(见本书《鸦片战争时期中英兵力》)现查到英文原书,数字为300人。“三千人”当为翻译或印刷所误,见原书Bingham, Narrative of the Expedition of China from the Commencement of the War to Its Termination in 1842, Vol.2, p.60.

[62]关天培之死,英方记载又有一说,称其在亚娘鞋炮台门口遇到英军,被一把刺刀刺中胸部而倒下。(Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p.342)

[63]此次战斗作战经过,据《筹办夷务始末》(道光朝),第2册,第842—843、854、1101页;《夷氛闻记》卷二;《道光洋艘征抚记》卷上;Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, pp.333-334; Ouchterlony, The Chinese War: An Account of All the Operations of the British Forces from the Commencement to the Treaty of Nanking, pp.112-120;《英军在华作战记》,见《丛刊·鸦片战争》,第5册,第179—185页;Chinese Repository, Vol.10, pp.176-183.

[64]Bernard, Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843, Vol.1, p. 341.

[65]《林则徐集·奏稿》,中册,第677—678页。

[66]《林则徐集·公牍》,中华书局,1963年,第188页。

[67]《林则徐书简》增订本,第81页。

[68]同上书,第91页。

[69]《林则徐集·奏稿》,中册,第825页。

[70]《丛刊·鸦片战争》,第3册,第364页。

[71]《林则徐集·奏稿》，中册，第676页。

[72]广东省文史研究馆译：《鸦片战争史料选译》，中华书局，1983年，第70页。

[73]《筹海初集》，卷三，第71—75页。

[74]参阅王兆春：《清军在第一次鸦片战争中使用的武器装备浅析》，油印本。

[75]《筹海初集》，卷三，第58页。

[76]林则徐后来对火炮之事，有较深的认识，称：“彼之大炮，远及十里内外，若我炮不能及彼，彼炮先已及我……彼之放炮，如内地之放排枪，连声不断，我放一炮后，须辗转转移时，再放一炮。”（《林则徐书简》增订本，第193页）但林氏对制炮一事，看得过于简单。

浙东之战的战术

鸦片战争中，清方组织的反攻一共有两次。其一是广州之战，1841年5月21日夜清军在珠江上小有攻势，第二天就被早有准备的英军反扑下去。也就是说，清军即使不出击，英军也已准备发动进攻广州的战役。此次反攻在军事上并无价值可言。其二是浙东之战，即反攻浙东宁波、镇海、定海三城之战。若从军事学术上的意义来检讨，可以认为，浙东之战是鸦片战争中清军唯一稍具组织规模的反攻入侵之敌的作战。然而就是这次重要的战役，组织指挥却相当拙劣。分析此次战役，可以透视出清朝内部的许多问题。

战前的调兵拨饷

1841年10月1日，英军攻占定海，葛云飞、王锡朋、郑国鸿三总兵死难。10日，英军攻占镇海，钦差大臣裕谦死难。13日，英军占领宁波。浙东三城的失陷，极大地震动了清廷，道光帝决心不计代价，发动反攻，收复三城。从当时清朝的举措来看，他们将此视为战略决战。

先看其命将调兵。道光帝于10月18日得知镇海失陷，当日即授其亲信协办大学士、吏部尚书、步军统领奕经为扬威将军，并于21日命户部左侍郎文蔚、22日命前宁夏将军特依顺为参赞大臣，前往浙江，组织指挥。而在此前此后，调往浙江的各省援军达八个省份，具体情况如下表：[\[1\]](#)

命调时间	调出省区	兵数（人）	到达时间
1841年9月25日	江宁驻防	800	1841年10月
1841年9月25日	安徽	1 000	1841年11月
1841年10月2日	江苏	300	1841年10月
1841年10月2日	江西	2 000	1841年11月
1841年10月12日	湖北	1 000	1841年11月
1841年10月12日	江西	1 000	1841年11月
1841年10月19日	河南	1 000	1842年1月
1841年10月21日	湖北	1 000	1841年12月
1841年10月26日	四川	2 000	1842年2月
1841年11月13日	山西	600	1842年1月
1841年11月13日	陕西	400	1842年1月
1841年11月16日	陕西	1 000	1842年2月
1841年11月16日	甘肃	1 000	1842年2月

由上表可见，援兵总数达1.3万人，调兵时间长达5个月。值得注意的是，由于当时清朝官员认为沿海地区的清军懦弱怯战，道光帝根据奕经等人的请求，从三千多里外的四川建昌镇、松潘镇和陕甘两省调来“精锐”之师；其中四川援军中不少是善战的藏族士兵。除了士兵外，领兵的军官也指名专调。10月20日和21日，道光帝批准奕经从京随带文官6名、军官18名南下浙江；22日，又批准文蔚随带军官9名南下；24日，道光帝将当时的“名将”此时正在广东前线的贵州安义镇总兵段永福，调给奕经办理军务；26日，道光帝根据奕经的奏折，从四川调游击张富等军官15名，从陕甘调参将唐璈等军官27名，从河南调都司刘天保等军官2人；11月13日，道光帝又调山东参将托金泰至浙江，帮助制造炮车。此后又据奕经的请求，批准从各地调派人员或留用人员。可以说，凡是浙东前线需要的文官武将，只要前敌主帅提出要求，无一不满足。^[2]

除了命将调兵外，道光帝为保障供给，下拨巨额军费。先是浙江巡抚刘韵珂在战前于1841年9月27日上奏，称言“情形日形紧迫”，前拨军费银156万余两支发已尽，要求另拨银100万两。道光帝收到此折时，已是10月7日，他虽不知定海失守，但浙江的紧张局势使之立即批准。^[3]10月18日，即授奕经为扬威将军的当天，道光帝下旨：“现在浙江军营筹办防剿，所有应用军需银两，著户部速议具奏。”根据此一谕令，户部拨银200万两。^[4]至1842年1月14日，户部奏：“查浙省办理军费，先后动拨银两肆佰伍拾陆万余两。计可无虞支出，惟该省现尚进剿吃紧之际，用项较繁，自应先事预筹，宽为储备”，再次拨银100万两。^[5]1842年3月10日，即浙东之战开战前夕，浙江巡抚刘韵珂再次要求拨济军需银200万两。根据道光帝的旨意，户部仍罗掘凑数下拨。^[6]也就是说，为了这一次的反攻，先后动拨银600万两。这在财政极为紧张的道光一朝实为罕见，这对生性吝啬的道光帝也是难得的大手笔。当然，由于当时的财政体系和运银方式，大约有银250余万两一时未运到浙江。

为了鼓励官兵的士气，道光帝于1842年1月14日（即户部额外筹拨军费银100万两的当日）“特发去内库花翎五十枝，蓝翎五十枝，搬指八十个，翎管四十个，小刀九十把，火镰七十五把，六品顶六十个，七品顶八十个”，交给扬威将军奕经，称言若其手下官兵“有拔帜先登、不避烽焰斩获夷目者”，“即将颁去各件优加赏赉，仍叙述事迹，据实保奏，朕必破格施恩”。^[7]道光帝又恐这些“内库”精制的翎、管、刀、镰、顶带等物不过是荣誉，保举也只是升官，对那些讲求实利的底层兵勇需另有激劝，又于1月28日“发去新制武功赏牌七百五十张，注明银两数目，计银七万两”（实际上就是官方的银票），“其有争先出力奋勉立功者，著即核其功之大小，随时酌量，分别赏给”。而获得这些“武功赏牌”的“军民人等”，战后可以在户部或各省藩库兑换实银。^[8]也就是说，只要清军官兵肯打仗出力，要荣誉给荣誉，要升官可升官，要银子发银子，而且决不是空头支票，绝对兑现。

如此调兵命将，如此罗掘巨饷，如此开列赏格，从当时的眼光来看，清廷实已尽其全力而不遗余力。道光帝对此次作战也充满了信心，谕旨中一而再、再而三地提到，他将“伫候捷音之至”。

奕经的排兵布阵

可是，这么多兵将，这么多军饷，这么多翎管顶带和“武功赏牌”，其实际作用又是怎么样呢？

扬威将军奕经自1841年10月30日出京南下，于11月22日到达江苏扬州，随即声称等待援军，止步不前，后在苏州欢娱两个月。一直到了1842年2月10日，各地援军齐集，奕经一行方赶至杭州，稍事布置后，于27日才前往前线曹娥江一带。3月6日，奕经上了一道长篇奏折，详述其反攻三城的计划，决定在3月10日凌晨3至5时，即占签吉兆所谓的四寅佳期（壬寅年壬寅月戊寅日甲寅时），发动进攻。

奕经的这篇奏折，已经收录于《鸦片战争档案史料》第5册，其主要部分更是很早刊于《筹办夷务始末》（道光朝）卷四四，研究者多已注意，几年前我在写《天朝的崩溃》也主要依据此折。可是，该折尚另有清单与绘图，逐项说明兵力使用情况，前两书皆未收入。近日我在中国第一历史档案馆看到该折的清单，觉得颇能说明此战的作战指导原则和基本战术，摘抄如下：

“谨将调派文武员弁及本地绅民带领兵勇分剿三城逆夷，并各路屯扎、进兵、调拨火攻船只处所，缮具清单，恭呈御览。

“扬威将军奕经督率寿春镇总兵尤渤统带河南兵丁一千名，本队余丁一百五十名，山西抬炮兵丁二百名，暂驻曹江东关，居中调拨，接应前后两路防剿各兵。参赞大臣特依顺督

率处州镇总兵翼长梁胜灏统带湖北兵丁一千名、陕西抬炮兵丁二百名，接应后路，并督防乍浦、海宁两处海口。参赞大臣文蔚督率安义镇总兵段永福，统带江宁旗兵八百名，四川兵四百名，山西兵四百名，安徽寿春镇兵四百名，进驻余姚县之长溪岭，督促两路前敌。

“海宁、乍浦两路屯扎兵丁。总兵博勒恭武等带领湖北兵一千名屯扎海宁一带海口。总兵德坤带领陕甘兵一千名屯扎乍浦九里桥地方。杭嘉湖道宋国经督同文武官员，管带山东水手、崇明等处壮勇一千五百余名屯扎乍浦。

“收复宁波府城官兵勇壮。守备王国英等统带勇壮四百六十人作为第一队。御前侍卫珠勒亨等督同梁有才带兵七百名，本队余丁二百名，作为第二队。乾清门侍卫希凌阿等会同总兵段永福等带兵二百名，勇壮一百名，督催前二队。游击张富带兵六百一十名，本队勇二百名，随后接应。以上四队兵勇俱由大隐山进趋宁郡迎敌。宁波城内分段埋伏共十二处，计勇一千四百余名。宁波城外分段埋伏共六处，计勇八百六十余名。以上十八处伏勇系候补通判王寿箴及文武员弁绅士分段承办管带。

“收复镇海县城官兵勇壮。都司刘天保等带勇壮四百七十五名作为第一队。三侍卫卫容照等督同游击凌长星带兵二百六十五名，本队余丁七十名作为第二队。御前侍卫明庆等会同副将朱贵等带兵四百九十五名，本队余丁三十名，督带前二队。游击黄泰等带兵五百一十名，本队余丁八十余名，随后接应。以上四队兵勇俱由长溪岭进趋镇邑迎敌。镇海城内分段埋伏五处，计勇六百二十名。镇海城外及金鸡、招宝两山、小夹港共六处，分段埋伏，计勇二千一百九十名。以上十一处伏勇系候选直隶州知州鄂云、典史王希璧及文武员弁绅士等承办管带。

“梅墟地方接应宁、镇官兵，要截夷船，水陆两路勇壮一千三百五十四名。又，梅墟地方预备挂缆沉船本地勇壮二千五百名。以上系游击谢天贵等及文武员弁绅士承办管带。

“收复定海县城勇壮。参将池建功会同候补盐大使郑鼎臣等带勇壮一千五百名作为第一队。副将福禧督同巡捕营千总李万年等带勇壮一千二百余名作为第二队。副将郑宗凯会同候补同知黄维浩督同巡捕营把总程秀等带勇壮一千一百余名，随后接应。以上三路勇壮俱由乍浦、海宁乘船过海，进趋定邑迎敌。定海城内分段埋伏共六处，计勇七百七十名。定海城外舟山、六横并沿海各岙分段埋伏共八处，计勇一千五百余名。以上十四处伏勇，系候补盐大使郑鼎臣及文武员弁过海承办管带。

“三城火攻船只。宁波火攻船只三百六只，预备焚烧三江口、大道头、和义门、周宿渡、梅墟等处停泊往来大小夷船。镇海火攻船三百九只，预备焚烧拦江埠、港口、沥港、招宝山口门内外、梅墟等处停泊往来大小夷船。定海火攻船六百一十六只，预备焚烧竹山门、沈家门、五奎山、金塘各岛停泊往来大小夷船。以上各船均有舵、水、勇壮，系黄维浩、舒恭受、郑鼎臣及文武员弁绅士承办管带。

“守护行营粮台兵丁。九江镇总兵李琦带领江西兵一千名，驻扎曹江，守护行营粮台，并护送炮位，其余九百名，分守沥海所等处。安徽寿春镇兵六百名，由巡抚刘韵珂调派协护浙江省城。

“又，由海盐县黄道关等募到熟悉沙线水手二百名，屯驻杭州城外。又，由本省绅士募到台州乡勇一千名，屯扎余姚县。

“通共调到、招募兵勇、船只，除浙江本省兵勇不计外，共兵丁一万一千余名，勇壮二万余名，船一千二百三十一只，分路留防攻剿。”^[9]

这份清单很具体，粗粗一看也不大容易发现问题。就连审阅这份清单的道光帝也在上面朱批：“览奏十分周妥。”可是，若要仔细研究，就会看出破绽：为发动浙东反攻所谓八省援军，究竟有多少用于实战？从

清单上并对照奕经原折可见，用于进攻宁波的清军只有1512名，其中担负主攻的仅700名，另外总兵段永福所带川兵200名，任务是“督催”，游击张富所带川兵612名，任务是“接应”；用于进攻镇海的清军只有1270名，其中担负主攻的仅265名，副将朱贵所带陕甘兵495名，任务是“督催”，游击黄泰所带兵510名，任务是“接应”。以上用于进攻的清军，仅2782名。辛辛苦苦从全国各地调来的反攻部队中有2600余名，担负的任务是防守钱塘江对岸的乍浦、海宁和杭州，距离前线尚远。如此布兵虽属奇怪，但多多少少还能讲出点道理。毕竟英军占据海上优势，随时可入杭州湾，直犯以上三地。但此一理由若能成立，岂不浙江沿海各要地均驻以重兵？而兵力部署中最为奇怪者，各省援军中的主力4400名，分属于扬威将军奕经、参赞大臣特依顺和文蔚，他们担负的任务是含混不清的，既不是进攻，也不是防守，而是“居中调拨”、“接应后路”、“督催前敌”。

如果根据地图，再观察一下三位主帅的指挥位置，不难发现如此排兵布阵的蹊跷。扬威将军奕经的指挥所设在曹娥江的东关镇，距最近的进攻地点宁波约80公里，他自将的清军1200名、余丁150名，实际上成了其防卫自身的“亲军”。紧靠其右翼的曹江，为行营粮台，他派兵1000名“守护”。而在其左翼的沥海所，又派兵900名“分守”。参赞大臣特依顺的指挥位置在万松岭（杭州西湖东南），他率领的1200人，声称“接应后路”，实际上是接应奕经的后路。参赞大臣文蔚的指挥位置在宁波西北约30公里的余姚县长溪岭，他率领的2000人，任务虽说是“督催”进攻宁波、镇海两路的“前敌”，实际上成了奕经的“前敌”屏障。也就是说，奕经在其前后左右中都部署了重兵，如此一来，又何来兵力直接去进攻英军占据的宁波和镇海？此次浙东反攻，除了这三位主帅外，还有一位提督、六位总兵。浙江提督余步云的位置在奕经左翼的沥海所，安徽寿春镇总兵尤渤的位置就在奕经的本部东关镇，江西九江镇总兵李琦的位置在奕经的右翼曹江，浙江处州镇总兵梁胜灏的位置在特依顺的本部万松岭，陕西汉中镇总兵德坤的位置在乍浦，湖北宜昌镇总兵博勒恭武的位置在海宁。如此一来，高级军官中只有贵州安义镇总兵段永福亲临前敌指挥作战，其余在作战前线的皆是一些中下级军官！

由于用于进攻的清军兵力严重不足，奕经在浙东反攻作战中大量使用勇壮。他在清单上声称，用于进攻宁波的勇壮达3000余人，用于进攻镇海的勇壮3200余人，用于在宁波与镇海之间甬江畔的梅墟进行骚扰性作战的勇壮3900名，而用于进攻定海的勇壮竟达5000余名。然而，这些数字全是靠不住的，后将详述。

此时英军的兵力又为多少呢？侵华英军陆军总司令为陆军少将郭富（H.Gough），下辖皇家炮兵官兵42人，马德拉斯炮兵官兵475人，马德拉斯工兵官兵238人，爱尔兰皇家步兵第18团官兵840人，皇家步兵第26团官兵640人，皇家第49团官兵840人，皇家步兵第55团官兵1150人，马德拉斯第36团之一个连官兵114人，马德拉斯土著步兵第37团官兵420人，孟加拉志愿兵团分遣队官兵134人。以上共计约4900人，分驻香港、厦门、定海、镇海、宁波，其中驻在浙东三城的约2000余人。侵华英军海军总司令为巴加（W.Parker），下辖舰船26艘，其中泊于舟山的为旗舰皋华丽号（Comwallis），炮72门，克里欧号（Clio），炮16门，运兵船丘比特号（Jupiter）；泊于镇海和宁波的为布郎底号（Blonde），炮44门，摩底士底号（Modeste），炮18门，海阿新号（Hyacinth），炮18门，培里康号（Pelican），18门，哥伦拜恩号（Columbine），炮18门，阿尔及林号（Algerine），炮10门，测量船班廷克夫人号（Lady Bentinck），武装轮船复仇神号（Nemesis），皇后号（Queen）、西索斯梯斯号（Sesostris）、弗莱吉森号（Phlegethon）。此时侵华海军的司令部设在定海，侵华陆军司令部就设在宁波。^[10]根据在此之前中英交战的战例来判断，清方投入浙东反攻的兵力严重不足。

1842年3月10日凌晨发动的浙东反攻战，其具体过程已有多种中外论著予以详细评说，这里只是简要说明一下。当日凌晨约3时，清方在

宁波施放了4只火船，在镇海施放了10只火船，均未奏效（并不是奕经清单上的两地各300余只）。与此同时，清军兵勇向宁波、镇海两城发动进攻。其中进攻宁波的四川兵（其中一部分为藏兵）相当勇敢，在内应的配合下，一度攻入城内，但在英军的火炮轰击下，力不能支，至天亮，清军见大势已去，主动撤出战斗。而驻守镇海的英军打开城门，主动出城迎战，清军相战不敌而败退。大约到了早上7时，作战就全部结束了。据英方的记录，英军在宁波战死1人，受伤数人，而在镇海没有伤亡。相比之下，清军的伤亡是很大的。^[11]

从1841年10月18日命将出征，到1842年3月10日反攻开始，前后143天，调兵万余，选将上百，耗帑数百万，结果换来的就是这一不到4小时的骚扰性质的作战。清廷尤其是道光帝原本准备在浙东平原导演一场威武英烈的壮剧，永载史册；而今人看到的只是一出饱透酸楚的滑稽戏。

真正的作战是清军反攻以后英军的再反攻。清军失败后的当日，英军武装轮船扫荡宁波附近的河流，共击毁了清方37只火船。3月15日，英军判断慈溪是清军发动进攻的前进基地，便以武装轮船3艘、海陆军1200余人向慈溪进军，当日在城外大宝山，与原本进攻镇海因天黑迷途而撤回的清军朱贵部相战。相距不足10公里的长溪岭，正是参赞大臣文蔚的大营，可以听到传来的炮声。文蔚并不率部增援，反是领军溃逃。这一行动引发了连锁反应。3月16日，当文蔚逃至东关镇奕经大营时，奕经让文蔚部再退守绍兴，自己引兵连夜西逃，渡过钱塘江，一直跑进杭州！

最后还要说一下反攻定海的战斗。准备进攻定海的清方水勇，于3月初进至岱山，3月8日，被英军武装轮船发现并被驱散，无法发动3月10日反攻。一直到了4月14日，候补盐大使郑鼎臣率水勇在定海小有一搏，从英方文献看来毫无战果可言。但此时已是待罪屏息静候圣怒大作的扬威将军奕经，却将此粉饰为大胜利。

雇勇中的秘密

无论是清朝官员战后的奏折，还是英军事后的战报，对参加反攻宁波、镇海的“勇壮”，都很少笔墨。仅仅凭着这一点，就可以断言，人数高达万余的本应在反攻中充当主角的雇勇，在实战中作用不大。

早在奕经受命南下途中，便开始派人招募“河北民勇”2000余人，到江苏后，又募崇明水勇近2000人。^[12]其最初的目的，是浙东水网地带，不利于大兵进击，而原本为运河水手的河北民勇，原本从事海上沙船业的崇明水勇，不仅可以弥补清军的兵力不足，而且在水网地带作战

时也大有裨益。

雇勇需得官府出资，每日口粮银两较官兵为多，若雇勇时同时雇募其船，还得另付船资。这么一笔银钱买卖很自然地引起了奕经幕中官场老手们的兴趣。曾入奕经幕府的贝青乔，战后作《咄咄吟》，其中一首为：“果否乡兵练满营？帐中书记最分明，劳他寸厚军家牒，避免雷同撰姓名。”诗后他自注云：

或献策于张应云曰：“北勇由他省咨来，实额实饷，无从影射，不如兼募浙人为南勇，可浮报一二，预为他日报销地。”应云深然之，令绅士李维镛、林诒、范上组、彭瑜等，领募造册，呈报将军，共九千余人。人数即多，不及训练，并不及点验。及三月间，将军稔知其弊，急飭应云全数裁撤。而所费帑银，核算已及十余万两。[13]

引文中所提到的张应云，原为安徽泗州直隶州知州，由奕经奏调入浙江军营。[14]奕经与他有师生之谊，对其十分信任。当奕经进抵杭州时，派其前出曹娥江，为前营总理，调遣各路兵勇。奕经进抵曹江东关后，又命张应云前出宁波与镇海之间的骆驼桥，为梅墟袭扰作战的后路应援。贝青乔还透露，张应云负责前敌时，每日密函禀报奕经，其消息来源又是官场滑头宁波漕书陆心兰，其所报“伏入宁波者十七队，伏入镇海者十一队”属“子虚”，“而将军据之入奏”（可见前节所引清单）。浙东反攻作战失败后，“人人归咎张应云，谓其宁、镇两城，并未设伏乡勇，而妄报布置周密，且所办火攻船，贻误尤多”。贝青乔并以亲身为例，称其开战时“实在宁波骆驼桥”，而张应云却称其与镇海人包祖才，“同带南勇五百人，设伏招宝山（位于镇海县城东门），抢夺炮台”。后来贝青乔在奕经幕中看到了这份密函，“亦茫然矣”。[15]

以上贝青乔揭露出的事实，与奕经奏折所附清单对照，可以确认：一、奕经清单上宁波伏勇18处共计2260余名，镇海伏勇11处共计2810名，是完全不可靠的数字，而镇海伏勇中招宝山一路500名，完全是编造；二、奕经清单上用于反攻宁波、镇海的火攻船共615只，也是完全不可靠的数字。这些只存在于纸面簿册上的勇壮火船，是贪赃官员的生死渠道。

贝青乔的《咄咄吟》是其私下的著述，迟至战后72年即1914年才刊出。而当时的官场派斗，又使一名利用雇勇大发国难财的官员曝光，使人可以看到一个具体的实例。居住于浙江的候选直隶州知州鄂云（原名联璧），其堂兄是扬威将军奕经的随员步军统领衙门笔帖式联芳。他凭借这一关系，前去投效，声称能勾引汉奸，作为内应，奕经派其办事。据鄂云自称，他奉奕经命令，在慈溪县后山泊雇勇500名，从1842年1月9日至4月19日，共支付各种费用钱16965千文。据各粮台查账，他以雇后山泊勇500名为由，先后支银9126两、钱2860千文。据事后的调查，假定雇勇全部足额、假定能如期足额发给口粮钱、假定该勇在浙东反攻失败后无一逃亡（这些当时都会成为不可思议的奇迹），鄂云的实际支出总计为7450千文。鄂云通过多报日期、谎报留勇等手法，中饱军费银5631两。[16]鄂云当时还不算是无名小卒，其名字见于前引奕经奏

折所附清单，任务是负责承办管带镇海城内外伏勇2810名；后山泊勇当时也称著名，奕经临战前奏报作战计划中也曾提到其名。^[17]（他出征后的奏折只有“河北”勇、“山东”勇、“崇明”勇、“本地”勇或“本省”勇之名，专提某地勇仅有此一次）而这批雇勇具体情况又是如何呢？据事后的调查，1842年2月8日，鄂云率该批雇勇从后山泊出发，每名发给钱500文，2月11日到达曹娥江，次日起每名每日给钱300文。3月7日，鄂云拨勇50名，埋伏在镇海城外；拨勇150名，交四川府经历濮诒孙管带，驻宁波西乡的邵家渡；拨勇50名，为泗州知州张应云的护卫，驻慈溪骆驼桥；自留勇50名，为其护卫，驻慈溪东门外清道观；剩下的200名，命其头目黄得胜管带，于3月10日参加攻打宁波南门的作战，反攻失败后，纷纷溃逃。

这批毫无训练的雇勇，大部分充当了各类办事当差官员的护卫，扬威将军的部下，做起事来一如扬威将军的派头，只不过是缩小了尺码；而其余者到军营后第27天，便被派上战场，这样的雇勇又何来本领可与近代化的英军对敌交战？又怎能不在战斗中纷纷溃逃？这500名后山泊雇勇的实例，也反映出号称两万的参加浙东反攻防守的雇勇的实际，反映出号称九万的浙江全省各保地方要津的雇勇的实际。

又据贝青乔透露，由于扬威将军奕经军费管理账目混乱，特别是雇勇一项许多案卷被办事人员抽去，“恐有揭其弊”；由于负责军费报销的浙江巡抚刘韵珂与奕经有隙，不肯依官场旧规通融办理，奕经经手支出的军费核销，一时陷于麻烦。1843年6月，刘韵珂迁闽浙总督，报销事务由护理浙江巡抚卞士云负责，卞氏“曾管理粮台，深悉其中有不可上闻者，遂将原卷全行弃置，另按军需则例，令各员缮造报销清册”。未久，卞士云死，新任浙江巡抚管缙仍宗卞氏之方法。又过了不久，管氏亦死去，接任的浙江巡抚梁宝常情况不明，便委任曾办理过浙江粮台事务的前广西布政使郑祖琛董其事。郑祖琛“乃通盘筹划，将各员所领饷银，所发兵粮，所募乡勇，移多就少，合为一案”，这样一来，原先虚报虚领较少者便吃亏，“各员中苦乐不均，互相观望”。郑氏又想一法，“浮报十余万两，为各员捐输”，怂恿巡抚梁宝常奏请议叙，“并以其半行贿于部中，以免斥驳”。经过这一位官场高手的操作，摆平了贪赃不均的省内各员和乘机发财的京内各员，一直到了1845年的春天，鸦片战争浙省军费报销案终于告竣。^[18]饱受兵灾的浙江，成了贪赃官员的银盆。

如果冷静且客观地比较双方的军事力量，可以得出结论，以当时奕经掌握的兵力、财力，仍无法在浙东之战中取胜，因为在军器、战术等方面，英军占有制胜的优势；与此同时，又可以得出另一结论，若奕经以其兵力、财力作殊死一拼，必使英军付出极大代价，其惨烈英勇，必载于战争史，然而，我们面对着的这一段历史，又使我们无法冷静且客观地从军事学术层面上进行检讨。对此政治上不上轨道的清朝社会，技术上的分析只是苍白无力的。

【注释】

[1]据《鸦片战争档案史料》，第4册，第5册有关文件整理。其中1841年9月25日所谓江宁驻防、安徽兵1800名，由钦差大臣、两江总督裕谦在战前命调，道光帝于10月认可；1841年10月2日所谓江苏兵300名，亦由裕谦命调，道光帝于10月11日认可；1841年10月2日所谓江西兵2000名，原调福建，由裕谦截留，道光帝于10月11日认可。另因当时的交通条件，各地援兵需分批行走，亦陆续到达，表中到达日期以该部全部开抵浙省为准。其中河南兵1000名、湖北第二次援兵1000名被奕经暂留江苏，故到达日期较晚。

[2]《鸦片战争档案史料》，第4册，第228、234、242、249、259—260、336、423、537—538页；第5册，第61—62页。所谓四川、陕甘、河南军官，皆为该省援军领兵军官以外，访得“能战”武将，指名另行专调。而这批军官中，有7人或因在口外屯防、或因已派往广东、或因病故等未能赴浙。（见同上书，第4册，第389页）

[3]同上书，第4册，第116—117、157—158页。此项军费实为截留，即浙省应解云南铜本银、兵饷银50万两，浙省应报银、捐监银、北新关税课银50万两。

[4]《鸦片战争档案史料》，第4册，第215、274页；第5册，第65页。此项拨银，又可参见刘韵珂片：“仰恳皇上准予前请一百万两之外，再行拨发三百万两。”原件无日期，道光二十一年九月初六日（1841年10月20日）奉朱批：“亦于初四日饬部速行筹发矣。”（《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3028/23）

[5]户部奏，道光二十一年十二月初四日，该件注明“奉旨：依议。钦此”。（《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3029/33）

[6]《鸦片战争档案史料》，第5册，第65—66、87、94—95页。

[7]《鸦片战争档案史料》，第4册，第525页。

[8]同上书，第570—571页。

[9]奕经奏折之附清单，道光二十二年正月二十五日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9201/11。引文中所称“余丁”，是清军中正额兵丁之外担负多种杂勤事务的人员，领取少量粮饷，有时也参加作战。清军中有空额时，也常以余丁补充。又，外省援军共计1.3万人，奕经部署仅近1.2万人，主要原因是其中江西先期到达之援军1000余人，在浙东反攻前已经溃散，奕经未将其统计进去。又，奕经奏折之附图，尚未见。

[10]Chinese Repository, Vol.11, 1842, pp.115-119.其中关于英国陆军具体驻扎地，该文没有说明。浙东三城英国陆军约2000余人，是根据此前此后英军的军事行动规模推算的。

[11]战后奕经报告清军伤亡情况是，清军阵亡340余名，勇壮阵亡200余名；清军兵勇受伤200余人；清军被俘41人。不过此数包括此后慈溪大宝山之战的伤亡人数（《鸦片战争档案史料》，第5册，第162—163、254—256页）。从作战情况和各方面资料来看，慈溪大宝山之战中，清军的伤亡要更大些。

[12]《鸦片战争档案史料》，第4册，第534、563、584页。

[13]《丛刊·鸦片战争》，第3册，第186—187页。

[14]《鸦片战争档案史料》，第4册，第423页。

[15]《丛刊·鸦片战争》，第3册，第187、202—203页。从贝氏诗注中可见，从募勇中贪脏在当时的官场不仅不是秘密，而且形成了陋规。山阴县典史王希璧支银1.5万两以雇勇，奕经的随员吏部员外郎阿彦达“怒其不以贿至”，后来办理奕经奏折时竟加害于他。

[16]《鸦片战争档案史料》，第6册，第262—263、583—587页。其中钱、银比例按当时的平价1600文兑银1两换算。有关鄂云的案子，还可以参阅贝青乔的《咄咄吟》，《丛刊·鸦片战争》，第3册，第225—226页，具体情节与官方调查稍有不同。此外，鄂云还利用雇募梁勇、雇佣福建同安船和水手来做手脚，但当时未能调查清楚。

[17]《鸦片战争档案史料》，第5册，第57页。

[18]《丛刊·鸦片战争》，第3册，第221—223页。按照当时的规定，凡捐输银钱，可以免造册报销，这样虚报少者可以获得“议叙”。而各省核销的账目，又需根据开支的内容报户、兵、工部核查。户部管钱粮支放等项，兵部管军器制造等项，工部管工程建设等项。每次办理军需、河工等项报销，都是收入不丰的京官的发财机会。具体的报销数额，可见梁宝常奏，道光二十四年六月十九日，《鸦片战争档案史料》，第7册，第475—478页。而梁氏所奏捐输数额又可见其奏：“各官绅捐办各勇口粮暨雇船出洋助战，并各口沉船钉桩，及定海火攻船只、制办兵勇帽枪刀，收缴器械价值，并奏准赏兵棉衣，封禁船舶口粮等款，共用三十七万三千四百七十六两零。内除零星捐户由外分别给匾示奖，及分应报效不敢邀奖之现任定海镇总兵官郑宗凯、前宁绍台道尚开模、已革石浦同知舒恭受等，共捐银七万六千八百七十六两零，均毋庸议；又经总局详明，拟加虚衔、级、纪之绅民朱际清等一百三十七员名，共捐

银八万三千四百两零，另行造册咨部题请议叙外；尚有官绅王寿箕、吴煦等二百二十三员名，共捐银二十一万九千三百八十八两零，该官绅等现以东河大工需用，复捐输河工经费钱一十二万五千四百六十一千，照市价易银缴存藩库。由总局司道查明，该官绅原捐军需并续捐河工各款，循照例案，酌拟应得官阶，详请具奏前来。臣查浙省前次军兴三载，需用浩繁，该官绅王寿箕等先经捐办军需，发节帑项，兹复以河工待用孔殷，续捐报效……拟以应得官阶……相应清具简明清单，恭呈御览，合无仰恳天恩俯准。”“再，此项原捐军需物件，请免造册报销。（此处朱批：依议。该部知道。）”道光二十四年十二月初二日奏，道光二十四年十二月二十一日奉朱批：“该部议奏，单并发。钦此。”（《军机处录副财政类捐输项》，3/56/3261/34）如果没有贝青乔的提示，仅从此件档案中很难看出破绽的。

吴淞之战新探

1842年的吴淞之战，是第一次鸦片战争后期的一次重要战斗。以往的研究大体得出下列结论：一、由裕谦、陈化成等主持修筑的防御体系是适当的，战斗是有可能取胜的；二、战斗失败的主要原因是带兵增援的两江总督牛鉴和驻守小沙背的徐州镇总兵王志元临阵脱逃，致使在吴淞西炮台激战的陈化成部后援不继，背腹受敌。笔者的研究，得出了与此不同的看法，论述于下，就教于各位师友。

吴淞的地理形势与平时设防

吴淞地区位于黄浦江入长江处，在长江南岸，属宝山县。吴淞口正面对崇明岛，黄浦江由南向北灌入长江。由此向东约70里，是长江口；由此溯黄浦江逶迤而南约40里，是当时的上海县城。吴淞地区地势平缓，为防海潮，江岸建有江堤（时称海塘）。

吴淞口呈喇叭状。口端西岸向西再去2里，是宝山县城，临近长江。由县城沿江堤东南而下约六七里，为杨家嘴，建有炮台1座，称西炮台。从西炮台再沿江堤南下约3里，是一条小河的出口，名为蕴藻浜。吴淞镇就在蕴藻浜的北岸。宝山县城距吴淞镇的直线距离为6里。吴淞口东岸，亦建有炮台1座，称东炮台。根据1921年该台废墟的观察记载，台高约1.5丈，圆形，台周长为16丈，建筑材料为砖瓦木料。吴淞东西两炮台夹黄浦江对峙，扼守黄浦江。东炮台北侧的部分火炮，可以向长江方向射击。^[1]

吴淞设防约起于明代。清初，在吴淞设有副总兵。康熙之后，逐次裁撤，改设吴淞营，上隶苏松镇。该营兵将约1000名，负责防守宝山县和邻县汛地共32处。该营另有沙船3艘，艍犁船4艘，巡防江海。此外，东炮台地区归川沙营防守，宝山县城又有提标后营、川沙营协防，两处共有外营兵约二三百名。1806年至1809年，福建海上反清势力蔡牵部活跃于东南沿海，吴淞曾加兵添防。此后重视炮台防守，订下制度，吴淞营增设千总1员，率兵200名，专守西炮台；川沙营以千总1员，率兵

200名，专守东炮台。根据1828年（道光八年）苏淞镇总兵关天培的咨札，吴淞营的兵器种类主要有：熟铁劈山炮、熟铁百子炮、熟铁子母炮、生铁决胜炮、鸟枪等中小型火器，另有钺斧、腰刀、大刀、弓箭等冷兵器。^[2]根据该咨文提供的情况，吴淞营的兵器在清军绿营中尚属上乘。

由于吴淞地区长期未有战事，防务松弛。1832年，东印度公司派商船阿美士德号从澳门北上侦察中国沿海情况。6月30日，该船在未遇任何阻挠的情况下闯入吴淞，并对炮台防务进行了侦察。据该船的翻译郭士立的日记：

这座炮台是一个极大的结构。他们尽了最大努力作了布置，可是最蹩脚的军队也能攻破它，因为他们不懂得炮台工事的技术，全部依赖壁垒和围墙的厚度。……火药的质量低劣，炮的保养和使用都极差，点火门太宽，制造不合比例。我确信有些炮要比炮手们所瞄准的敌人更加危及性命。……如果我们是敌人的身份来到这里，整个军队的抵抗不会超过半小时。^[3]

这个结论，是郭士立比较了中西军事实力而得出的，从当时的各种情况作考虑，他的这一结论是不夸张的。

战前的筹防措施及其评价

1840年7月5日，英国远征军攻占定海。5天后，正在苏州查阅营伍的协办大学士、两江总督伊里布闻讯赶赴吴淞，调兵备战。^[4]由此至1842年6月吴淞之战，清方以两年的时间，加强该处防务。其具体措施分项述之：

统将 吴淞地区平时清军最高长官为吴淞营参将。从此时起，主持吴淞防务的最高长官，或为两江总督，或为江苏巡抚，其先后为伊里布（1840年7—8月，1841年2—5月）、裕谦（1840年8月—1841年2月，1841年5—8月）、梁章钜（1841年8—10月）、牛鉴（1841年10月—1842年6月）。他们都认定吴淞是江苏最重要的防御地区，在吴淞、宝山、上海一带驻扎了相当长的时间，花费了极大的精力和财力，以确保吴淞无虞。

但是，对吴淞地区防备起实际作用的是新任江南水陆提督陈化成。他在抵任后的第7天，即获悉定海失守，立即率部赶赴吴淞，在西炮台扎营驻守，从此未离开吴淞。总督、巡抚凡涉于吴淞防务之事，多询其意见。他是吴淞防务的实际主持人和作战指挥官。

调兵 前节已述，吴淞地区平时驻兵1000余人，而海口两炮台仅400

人。1840年7月，伊里布等向吴淞地区调兵5000余名（后一部分调往浙江）。[5]英军由大沽南下广东谈判后，吴淞调防各营兵将陆续撤回原防。至10月，吴淞地区有外营调防兵1150名，另有本营防兵550名。[6]1841年虎门之战后，吴淞防兵再度增加。8月，英军攻占定海、镇海、宁波后，吴淞又几次增兵，至1841年底达到7000名。[7]由此时到战前，未有大的变动。

兵器 吴淞地区原设火炮数量不多，又多为小炮，最大者4500斤，仅两位。战争之初，裕谦等从江宁（今南京）、苏州等地调出火炮共202位，送往各海口要地安设，其中主要部分被安在吴淞。[8]与此同时，裕谦等还积极准备铸造重炮。1841年4月，伊里布发下宝苏局洋铜12.3万斤，另购湖北铁12万斤，在上海铸炮。至10月底，共铸成1000斤至4000斤铜炮50位，4000斤至6000斤铁炮22位。[9]此后，梁章钜又发下宝苏局洋铜10.2万斤，另派人采购铁料，继续铸炮。到战前，吴淞地区火炮数量增至250余位（不包括小型火炮），其中43位是铜炮，[10]最重的8000斤铜炮就有8位。[11]值得注意的是，其中一些火炮已装置了一种简易的瞄准器具——照星。[12]许多火炮亦配置了炮车。

除重炮外，针对敌登岸士兵的小型火器也得到了改善。裕谦以江宁满营使用的“盘螺蛳”抬炮为样式，大量制造，配置吴淞等海口。[13]牛鉴又推广安庆营守备孙贵以戚继光遗法制成的虎蹲炮。该炮用熟铁打成，长约2尺，重约40斤，可装铅子100粒。最大射程约300步（约480米）。[14]在宝山县城及小沙背一带，配置虎蹲炮就达100余尊。

炮台工事 吴淞地区地势平缓，原设东、西两炮台不足防御，清方便沿着江堤修筑土塘。此项工程始于伊里布。裕谦主持江苏防务时，工程得到了迅速的进展。土塘是将原江堤后的顺塘河河泥挑出，积筑在江堤之上，高约两丈，顶宽约一丈七八尺，在外视之，“俨如长城一道”。土塘之上，又修筑火炮掩体工事——土牛，“形如雉堞，缺口处安设大小炮位，既能御寇，亦可藏身”。[15]土塘工程浩大。在吴淞西岸，土塘从宝山县城东门起，穿连西炮台，至蕴藻浜口，长约10里，使宝山县城至吴淞镇沿江成为一巨型土筑炮台。在吴淞东岸，土塘亦成规模，已修筑数里之长。此外，在蕴藻浜北岸的江堤上，又修筑了半圆形石筑炮台——新月堰炮台。

舰船 清方先后调集吴淞营、川沙营、提督各营大小师船16艘，另雇募沙舡、提载船、摆江船、海燕子船70只。此外，还仿造了英军的水轮船4艘。[16]由于当时清方尚不明英军明轮船的内部构造和蒸汽动力，这些水轮船以人力为动力，用齿轮带动明轮。新造的水轮船，一英军军官估计时速为3海里。船上设有铜炮。

采取上述措施后，吴淞清军的部署为：西岸土塘（包括西炮台）设有火炮134位，新月堰炮台设有铜炮10位，共驻兵将1000余名，由陈化成督率；土塘之后，设有营帐，驻有陆路接应之兵。东岸土塘及东炮台，设有火炮20余位，驻有防兵1000余名，由署川沙营参将崔吉瑞等督

带。宝山县城安设大小火炮50余位，驻有防兵2000名，由两江总督牛鉴等督率。在宝山县城西北3里许的长江岸边的小沙背，驻有防兵700名，由徐州镇总兵王志远督率。吴淞口内江面师船、雇船，由守备田浩然管带，水轮船由游击刘长管带。

根据牛鉴的奏折，清军的上述部署所准备的作战预案是：

若英军舰船闯入吴淞口内，吴淞东西两岸土塘之“守塘之兵，贴伏于塘后土坡之上，守炮之兵，贴伏于土牛之后，接应之兵，遥伏于数里之外。彼若用炮乱轰，我只是寂然不动。彼之炮子断不能及我所伏之兵，俟其炮火将竭，大船渐近，度我炮力可及，审定照星准头，众炮环发，贼必不支”。

若英军舰船掩护其步兵登岸，“此时守塘之兵，与夫接应之兵，尽可放心齐出。盖匪徒既已上岸，彼必不肯乱用炮轰。然后或邀其前，或尾其后，光用虎蹲炮迎击，破其洋枪火箭，次用抬炮、鸟枪连环夹攻，自无不胜之理。且逆夷用杉板船渡其黑鬼登岸，不过数十百人而止，我军以数千精锐接仗，亦何难聚而歼之”。

若英军由长江绕攻小沙背一带，抄袭西岸土塘后路，“我兵已层层设炮，节节埋伏”。因为该处滩浅，大船难以靠近，“彼不能携带大炮犯我内地，虽有火枪、火箭，亦断不能敌我之大炮、抬炮与夫百余尊虎蹲炮位，此理亦不辨自明”。

若英军舰船闯过吴淞，“直入内河”，吴淞口内黄浦江上部署的师船、雇船、水轮船出击迎战，“各该船只均堪与之接仗，不致稍有疏虞”。^[17]

对于这番部署和作战预案，清方将帅信心十足。牛鉴每次上奏都张大其志。陈化成在临战前一天称“刻下布置精密，可打胜仗”。^[18]道光帝在多次得奏后，也甚放心，上谕中称道：“该督等审势料敌，水陆交严，深得以静制动之法。如此预备严密，必能迅奏殊勋，朕拭目以待捷音之至也。”^[19]

如果以吴淞的战前设防与平时设防相比较，可以得出结论，吴淞防御得到了极大增强和改善，但是，从近代战争的规模和样式来要求，吴淞筹防措施并不是没有漏洞，恰恰相反，是十分薄弱的。

首先，吴淞防务的主持者认为，上塘高于英军舰船，守兵在近处贴伏，炮弹从空飞落，“转不能伤”守军。至于英军炮火能否击毁土塘，他们认为根本不可能而未考虑其他措施。凭据土塘土牛，他们以为已经形成了我能击彼，彼不能击我之状况。但实际情况恰恰相反。据英军军官称：“堡垒（即土塘）的高度不超过我军战舰甲板上大炮的高度。”^[20]而河泥积筑而成的建筑样式又十分落后的土塘土牛，根本抵挡不住英舰的炮火。同样有害的是，吴淞防务主持者们为了克服清军的惧战心理，多次“传知”将士，说明土塘土牛坚不可摧，英军炮火如何不可能伤及我

军，以振作“强勇之气”。接受这种错误的知识，实战中却遇相反的现实，恰恰加大士兵的恐惧心理。

其次，吴淞土塘土牛不仅防护能力落后，而且攻击力亦很差。以主阵地西岸土塘为例，100余位火炮大体均衡地安设在10里长塘的各土牛之中，差不多每30米才有一位。这样，当英舰横列江面时，只能受到当面的几位、十几位火炮的攻击，其他火炮因射程、炮车、射击夹角等因素的制约而无法发挥其作用。加上清军火炮、火药质量和炮弹种类上的落后，使清军无法对英军军舰进行有威胁力的攻击。

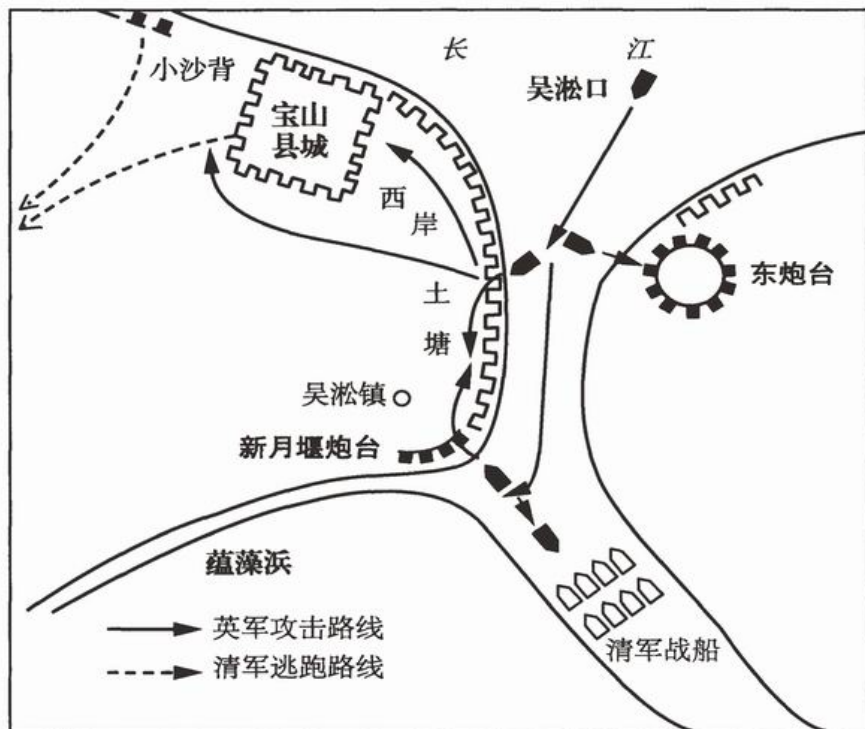
再次，由于清军将领未能考虑土塘可能被攻破，因而在土塘之后，并无纵深配置，未设立二线阵地，使土塘之后的援护清军有所依托以迎战登陆英军。他们还错误地认为，英军“火箭洋枪，（清军）用藤牌、皮挡遮护，亦难穿透”，企图用落后的虎蹲炮、抬炮、鸟枪等兵器与英军野战。这种十分不利的作战方法后因清军溃散，未成现实。

在近代的要塞对舰船的战例中，要塞一方之所以有利，是因为它筑于陆地而不必考虑火炮的重量、后座力等因素，安设威力远胜于舰炮的要塞炮（一般说来，要塞炮射程大于舰炮）；同时，建于陆地的要塞不必考虑面积和样式，修筑得比舰船更安全牢固。吴淞的情况恰恰相反。据牛鉴估计，英军舰炮最大射程为五六里，清军岸炮最大射程为二三里。而土筑的城墙式防御工事，是极为薄弱、最易被攻破的要塞样式。

对于尚未经历近代战争的伊里布、裕谦、牛鉴、陈化成等清军将帅来说，在设防和作战方案中出现此类错误是不奇怪的。但是，正是这种对近代战争的无知而产生的错误，致使清军在吴淞之战中，陷于极其不利的地位。

战斗经过

1842年6月8日，英国侵华舰队抵达长江口外的鸡骨礁。这支舰队共有军舰8艘，武装汽轮船6艘（军舰、轮船数目后稍有变化），载炮共约200余门；另有运输船14艘，运送英陆军约2000人。13日，该舰队驶入长江，泊于吴淞口外约三四公里的江面上。



图三 吴淞防御作战示意图

就清军部署在吴淞地区和崇明岛长江两侧的火炮射程而言，英军完全可以不顾吴淞而直溯长江内犯。但英军的目的在于不断地打击清军，早已决定进攻吴淞，进占上海。6月14日、15日两天，英军轮船测量了土塘前水道的深度，并安放浮标，为进攻舰队指明航道。守军因不明英船所作所为的目的，一直严密监视，没有开炮制止。^[21]

英军的进攻方案有两项，均未出清军将领的预料：一是直接进攻吴淞东西岸土塘、炮台和黄浦江内清军船只，从炮台正面登陆；二是主力在宝山西北小沙背一带登陆，绕击西岸后路。由于小沙背一带滩浅淤多，大舰不能近岸，登岸部队不能得到舰炮的有效支援，英军采用了第一方案。

6月16日凌晨5时半，英舰队起锚。6时，各轮船拖带战舰驶向吴淞口。根据英军的作战命令，舰队分成主力舰队和轻型舰队。主力舰队由布朗底号（Blonde，炮42门）、皋华丽号（Cornwallis，旗舰，炮72门）编成，由轮船谭那萨林号（Tennassarim）和西索斯梯斯号（Sesostri）拖带，进攻西岸土塘；轻型舰队由摩底士底号（Modeste，炮16门）、哥伦拜恩号（Columbine，炮16门）、克里欧号（Clio，炮16门）编成，由轮船复仇神号（Nemesis）、弗莱吉森号（Phlegethon）、伯鲁多号（Pluto）拖带（各轮船设炮4至6门），进攻

蕴藻浜口的新月堰炮台和江面清军船只。此外，军舰阿尔及林号（Algerine，炮10门）以自己的风帆动力前进，参加西岸作战，轮船麦都萨号（Medusa）为预备船。6时半，主力舰队到达其攻击点（约在宝山与吴淞间，西炮台北约1里），轻型舰队继续内犯。此时，清军西岸土塘的各火炮开始开炮。第一轮火炮射击较准，但因射速慢，布朗底号和皋华丽号在轮船的帮助下，很快调整船向，进入有利射击位置，向西岸土塘炮击。英舰北极星号（North Star，炮26门）恰从舟山赶到，进入吴淞口，轮船谭那萨林号赶去拖带该舰，参加主力舰队，进攻西岸土塘。

在此可将双方火力作一比较，英主力舰队军舰3艘共载炮140门，吴淞西岸土塘及炮台共安炮134位。但在英舰的攻击地点，清军能够参与作战的火炮至多三四十位，而英舰能够用于作战的一侧舷炮达六七十门。加上射速、火药、炮弹的差别，英军火力远远地超过了清军。尽管清军竭尽全力，击中布朗底号14次，击中皋华丽号多次，其中击中其后樯3次，但没有给英舰以致命的损伤；而英舰的炮火完全毁坏了西岸土塘工事，陈化成英勇战死。8点多钟，清军的炮火开始平息，受到攻击的土塘被“夷为废墟”了。

当主力舰队与西岸土塘进行激烈炮战时，轻型舰队摩底士底号、哥伦拜恩号、克里欧号先后到达蕴藻浜口，向新月堰炮台进攻。尽管双方火力相差悬殊，但新月堰炮台安设的是10门新铸的铜炮，火炮质量稍优；炮台本身是石砌的，坚固程度稍强，因而给予率先到达的英舰以很大的打击。在舰炮的支援下，摩底士底号等3舰的水兵和海员在蕴藻浜口强行登陆，企图占领吴淞镇，由南向北绕击西岸土塘清军的侧背。但驻扎吴淞镇后路的清军，用抬炮和鸟枪进行反击，予敌以杀伤，迫使其后撤。此时进攻西岸土塘正面的布朗底号、皋华丽号等舰的水兵和海员，也从正面登陆。由于该处土塘土牛已被击毁，登陆行动未受到很大的阻挠。蕴藻浜一路登陆英军见势乘机再次发动进攻。清军与之短兵相接，直至肉搏，后被迫撤退。英舰阿尔及林号的水兵，也在其正面登陆，受到清军轻微的反击。在蕴藻浜的西岸土塘正面两支登岸英军会合后，摆开阵势，将西岸土塘上的清军全部驱逐。

在西岸土塘进行激战的同时，另有两处战事。一、轮船西索斯梯斯号完成拖带旗舰皋华丽号到达攻击位置后，转向进攻东岸土塘和东炮台。尽管清军火炮数量要比该船多3倍，但在炮战中却处下风。轮船西索斯梯斯号被命中11次，但因清军炮弹威力弱小，没有大的损伤。在清军炮火被压制后，西索斯梯斯号和完成拖带北极星号任务转攻东炮台的谭那萨林号上的一些武装人员，登岸占领了东炮台。二、轮船复仇神号完成拖带摩底士底号的任务后，继续内犯，进攻黄浦江上的清军师船和水轮船，弗莱吉森号轮船后也参加了这次战斗。清军除两艘师船逃脱，其余被击毁或俘获。

中午12点过后，英国陆军部队在吴淞登陆，兵分两路：第26团奉命从左翼抄袭宝山县城的后方，切断清军的后路；第18团及海军登岸部队

沿江堤土塘进攻宝山东门。由于宝山清军已经撤退（下节叙论），英军第26团不费一弹占领宝山。

此战，英军被击毙2人，受伤25人；清军阵亡陈化成以下共88人。[\[22\]](#)就作战经过来看，吴淞第一线清军的抵抗，与当时清军多次临战哄散比较，还算是英勇的。

牛鉴、王志元对战败的责任

上节作战经过的描述，笔者有意回避了牛鉴、王志元在战斗中的所作所为，以作本节专门分析评价。

以往的研究之所以将吴淞战败的责任归罪于牛鉴、王志元，主要受了后来影响极大的《道光洋艘征抚记》、《中西纪事》、《夷氛闻记》等书的影响。《道光洋艘征抚记》卷下称：

初八日（16日）黎明开炮，提督陈化成炮沉其二艘，又击折其二艘之桅，洋兵溺死二百余。遂以小舟绕攻小沙背，总兵王志元率徐州兵，果望风西走，提督陈化成亦中炮死，贼遂由小沙背登岸，仅八九人，而塘上数千兵，皆望风溃矣。牛鉴走嘉定，其东炮台之兵，皆同时溃，贼遂陷宝山……

《中西纪事》卷八称：

初八日，英舟排阵而入，军门（陈化成）麾令开炮，首击沉其火药巨舰一，又中其象鼻头桅之兵船三，共毙夷兵三百余人。英兵势却，绕出小沙背，适牛督统兵来校场，提督将士皆欢呼踊跃，战益奋。须臾，英舟自樯头瞭见制府乘舆在校场后，乃以飞炮注攻，逐其左右队而击之。徐州兵先溃，河南参将陈平川遂以藤牌兵八百捆制府（牛鉴）回城。……英夷遂由东炮台登岸，绕而西。……军门见军无后援，抚膺顿足叹曰：“垂成之功，败于一旦，制使（牛鉴）杀我矣！”遂中铅子伤，喷血死。夷兵乘胜入宝山。

《夷氛闻记》卷四称：

初八日，提督陈化成……在南门外海塘（即土塘）与夷战。……我兵运巨炮轰沉其大船二，二桅船樯亦被击折，溺死夷兵二百余。……鉴（牛鉴）初闻捷，自出督战，与化成分守海口。夷再入，飞炮及山。鉴失色，知势不利，匆遽旋城，方移动，而所督诸军皆尾而溃走，夷乘势大进，更以小舟绕至小沙背，徐州兵望风先逃。化成亲军不及百，手燃巨炮击贼，临危犹破一舟，志远亦遁，化成中炮死。

其他与此类言论相同的私家记述，还有一些，不再罗列。以上的记载，皆称陈化成初战获胜，击沉敌舰，毙伤敌二三百人。从战斗经过来看，这种说法完全无据。《道光洋艘征抚记》、《夷氛闻记》称，英军在正面不能获胜，由小沙背绕击，也不符合事实。如前节所述，英军正

面进攻西岸土塘，侧翼攻击蕴藻浜，未有攻击小沙背的行动。《中西纪事》称，英军由东炮台登岸，向西进攻，则是混淆了地理位置。东炮台在黄浦江东岸，与西岸的土塘和西炮台没有陆路连接。因此，上述记载将吴淞战败的责任完全归罪于牛鉴、王志元是不适当的。

但是，牛鉴和王志元在吴淞之战中并非无罪。

先看牛鉴。牛鉴驻守于宝山县城。战斗打响之后，据其自称：“即至南门城外亲往督战……乃甫至校场地面，炮弹在臣前后左右落者无数。遥见该船巍如山立，系将巨炮安于桅上，觑定臣所随之队重叠施放，随兵被击毙者十余人……而将士见势危急，扶臣折回……行五六里之遥，渐至城门。”^[23]宝山守兵援救西岸土塘后路，是符合清军作战预案的构想的。牛鉴进抵的位置是校场，从上述引文中可以看出校场似在西炮台之西侧，距陈化成的指挥位置已经很近了。从作战经过来分析，牛鉴率部进至此突然转身脱逃，虽不会改变土塘前线作战的局势（因为牛鉴部无法携带火炮参战，而塘上战局已如其奏中所言“土塘业已轰裂，所堆土牛多被打塌”）；却放弃了组织兵力对敌登岸部队实施反击的机会。因此，笔者认为，牛鉴逃跑确有其罪，但对战败责任有限。若牛鉴督部坚持战斗，战斗时间可能会延长，英军的伤亡会有增加，但战斗的结果似不会改变。这是因为，土塘之后方未设二线防御工事，守军无以依托；英军尚未使用陆军，若在陆上遇到有力抵抗，会投入陆军参战。

再看王志元。王志元驻守宝山县城西北的小沙背，由于英军未向该处发动进攻，王志元对该战的失败应无责任。江苏巡抚程燾采战后奉旨调查宝山等地清朝官员逃跑情况，时王志元已病故，江宁布政使黄恩彤就近传唤其部下诘问，“据称五月初八日，闻吴淞炮声不绝，该镇带领亲随兵三十名，前往应援，于午刻折回，向该弁兵等告称：西炮台业已失守，提督阵亡，宝山被陷，小沙背地僻兵单，守亦无益。即指挥众兵，分队而退”。^[24]王志元率兵30名前往救援，人数似为太少；其言论也有破绽，宝山县城失守约下午1时半，王于“午刻”即告“宝山被陷”，他的说法显然是为其逃跑寻找理由。

牛鉴、王志元在此战中的最大之罪，不是救援不力，而是放弃他们据守的阵地。宝山县城有完整的城郭，城上又安设火炮。牛鉴、王志元若合兵宝山，共同拒敌，虽不太可能挫败英军之攻势，但一定能予之相当的打击。若他们觉得宝山地处死角而不能久守，亦可乘英军刚占吴淞，立足未稳之时，绕向南撤，退守上海。他们在前所未见的“船坚炮利”面前，由战前的极度自信转为极度恐惧，一不守宝山，二不保上海，向西退却，避开长江和黄浦江，逃到英军不太可能深入的嘉定。英军由此得以兵不血刃地占领宝山和上海。

鸦片战争之后的作家们，之所以把吴淞战败的责任归诸于牛鉴、王志元，是因为不了解吴淞的地理形势与清军的布防，不了解英军的进攻方向和兵器性能；更重要的，是因为他们对陈化成英勇抗敌的推崇和对牛鉴、王志元临阵脱逃的鄙视。这种爱忠憎奸截然分明的价值观念，

使他们在未能弄清全部事实前（在当时的条件下做到弄清全部事实是难以办到的），就不正确地夸张了某些具有一定真实成分的传说。他们的这种爱憎强烈的忠奸矛盾的叙说，更符合当时人们的心理状态和思维，更富有戏剧性，因而得到了广泛的传播和普遍接受。

结 论

综上所述，笔者对吴淞之战得出下列结论：

一、吴淞之战失败的主要原因是清军最后的火炮、弹药和要塞筑城技术不能抵御英军的攻势。陈化成等人的英勇抗战不能收到相应的效果。由于火炮与要塞技术的落后，清军不可能依托沿海要塞取得胜利。而这一战法又是鸦片战争中清军普遍采用的战法，因而一败再败。

二、牛鉴、王志元临阵脱逃对战斗有一定的影响，但作用极其有限。他们不可能改变战斗的结果。

三、对英勇抗敌将士的褒扬和对临阵脱逃懦夫的贬斥是必要的，但以这种道德评判取代军事学术的分析，则是不利的。它会妨碍军事技术和军事学术的进步。

【注释】

[1]吴淞地区的地理形势与炮台设置，据《宝山县志》（光绪八年刊本）、《宝山县续志》（1921年刊本）并参阅今日之地理资料综合而成。

[2]《宝山县志》，卷六，第16—17页。

[3]Charles Gutzlaff, *Journal of Three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833*, London: Thomas Ward and CO., 1840, pp.214-215.

[4]《筹办夷务始末补遗》，第3册，北京大学出版社，1988年，第188页。

[5]《筹办夷务始末》（道光朝），第1册，第370、445、447页。

[6]同上书，第546页。

[7]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1440页。

[8]其中4000斤1位，3000斤5位，1000—2500斤20位，600—900斤176位。见《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第674、721页。

[9]同上书，第928页；第3册，第1361页。

[10]中国科学院上海历史研究所筹备会编：《鸦片战争末期英军在长江下游的侵略罪行》，上海人民出版社，1958年，第55、228页。

[11]《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第4册，第2022页。

[12]“照星”一词，见牛鉴奏（《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第3册，第1623页）。英军军官曾描述此种瞄准

器具：“在炮的后膛套上一块铁皮，铁皮的上面是一块正方形的瞄准器，中间有一个可以看过去的孔；另外在炮口也用同样的方法装一个瞄准器，上面有一个尖的钉子。”（《鸦片战争末期英军在长江下游的侵略罪行》，第228—229页）

[13]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第675页。

[14]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1624页。

[15]《筹办夷务始末》（道光朝），第2册，第681页；第3册，第1467页。

[16]《筹办夷务始末》（道光朝），第4册，第1862—1863页。

[17]《筹办夷务始末》（道光朝），第3册，第1623页；第4册，第1863、1912页。

[18]《筹办夷务始末》（道光朝），第4册，第1916页。

[19]同上书，第1913页。

[20]《鸦片战争末期英军在长江下游的侵略罪行》，第135页。对此，未临阵地的牛鉴后来奏称，英军用船桅上的火炮轰击（《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第4册，第1916页）。

[21]关于清军没有开炮的原因，说法不一。有称陈化成认为英军诱阵者（见《同治上海县志》，《丛刊·鸦片战争》，第4册，第452页）；有称英军试炮台炮力远近者（见《壬寅闻见纪略》，同上书，第3册，第95页）；牛鉴奏称，英船见土塘上兵多而折回（见《筹办夷务始末》〔道光朝〕，第4册，第1912页）。可见清方皆不明英军之意图。

[22]此战经过综合牛鉴、程裔采奏折，见《筹办夷务始末》（道光朝），第4册，第1916—1917、1925—1926、1938页；宾汉《英军在华作战记》，汉译见《丛刊·鸦片战争》，第5册；伯纳德《“复仇神号”轮船航行作战记》，利洛《英军在华作战末期纪事》，奥特隆尼《对华作战记》，穆瑞《在华战役记》，汉译见《鸦片战争末期英军在长江下游的侵略罪行》，第31—246页。其中宾汉书中将英舰抵达攻击位置的时间，误译为晚上6点，伯纳德书中将陆军登陆时间误译为晚上12点，笔者根据原文，在叙述中予以纠正。

[23]《筹办夷务始末》（道光朝），第4册，第1916—1917页。

[24]《筹办夷务始末》（道光朝），第5册，第2367页。

大沽口之战考实

由于当时奇特的政治原因，第二次鸦片战争并没有在全国范围内展开，其主战场仅为广州地区和京津大沽地区。而广州地区的战事，又是在清廷中枢不知真情的状态下进行的，在当时一些清朝人士的眼中，似乎可以看作是广东方面与英、法之间的战争。就实际情况而言，广东方面也确无他省和中央的军力及财力支援。真正反映战争水平的战事仅在京津大沽地区，而最具重要意义的作战区域又是大沽。1858年、1859年、1860年清军在大沽与英、法军进行了具有战略决定性的三次大战，规定了第二次鸦片战争的进程。本文拟从军事学术的角度来探讨那三次作战，并对其中的史实考订厘清。

大沽口的地理形势与战前设防状况

大沽位于海河的出海口，河道宽约500米，水深约5米。溯河上驶约60公里，是当时的华北重镇天津。吃水约3.6米的船只，乘潮可由海口直驶天津府城。吃水2.6米的船只，落潮时除两处通过稍有麻烦外，亦可抵达天津。^[1]由此可见，大沽是天津门户，而天津又是北京的门户。从军事意义上看，大沽的战略地位是无需多言即可判明的。

清朝北方缺粮，每年约三四百万石漕粮经大运河至天津再至北京。由于1852年黄河在丰县决堤及1853年太平军占领南京、镇江等因，运河漕运被截断。清朝除在部分地区将漕粮改折外，令江浙两省将江南数府的漕粮海运。每年初夏，南方的漕粮从上海出口，经大沽再入天津。据《天津府志》卷三十，1852年之后，漕粮海运数额见表一：

表一 咸丰年间漕粮海运表

年份	江苏漕白米(石)	浙江漕白米(石)
1852	1 062 160	
1853	818 270	586 050
1854	54 920	687 760
1855	588 100	674 340
1856	776 000	694 700
1857	117 950	224 730
1858	886 260	465 710
1859	892 160	620 600
1860	892 160	364 590
1861	33 390	

此外，大沽一带是中国北方最重要的产盐区，天津恰是北方最重要的海盐行销中心。盐税属清朝大宗收入。从经济意义上看，大沽的战略地位也是无需多言即可判明的。

然在长久的历史中，中国一直未受到来自海上的强大军事威胁，大沽地区虽自明代起便有设防，但一直不是海防重地。至1840年鸦片战争，英军的舰队开抵大沽口外，这一地区的战略地位突然彰显。也就从这时开始，大沽进行了大规模的海防建设。

其一是炮台建设。大沽南北两岸原设砖砌炮台两座，年久失修，且河床淤宽，炮台距河面约有1里余，火炮难以发挥威力。1840年10月，直隶总督讷尔经额奏准重建大沽炮台，其中建于南岸两座，建于北岸一座，皆是下用条石，上用砖砌，高5.3米，宽40米，进深26米，呈长方形，台前加筑土坝，以御风潮冲击。^[2]此项工程于1841年7月完工。^[3]在新建炮台的同时，又将南岸旧炮台修复加固。

其二是新铸和调拨火炮。在新炮台动工的同时，直隶总督讷尔经额奏准铸造5000斤、7000斤铜炮各10门；次年中又铸10000斤、8000斤铜炮共8门。^[4]除新铸外还从直隶、京师各处调大小铜铁炮，安放于炮台、土坝等处。至1841年底，据前来视察的御前大臣僧格林沁称：大沽南北各炮台设炮“六门至九门、十余门、二十门不等”，“其炮位一千斤至万斤者”；台前土坝上又设炮“三百斤至八百斤者”，“共计炮一百四十四门”；此外还有准备近战的小铁炮200门。^[5]

其三是调兵派将。天津曾于1726年（雍正四年）设有水师营，兵数2000人，后于1767年（乾隆三十二年）全行裁撤。^[6]其陆路在顺治年间即设置大沽营，军官5名，士兵432名，防守区域从海口至双港（位于大沽与天津之中），共分4汛，即葛沽汛、双港汛、海口汛、祁口汛，其中海口汛额兵37名。^[7]后略有裁撤。至鸦片战争时，大沽营的兵力仅200余人。^[8]鸦片战争期间，天津、大沽、北塘（位于大沽以北约30里，是另一海防重地，后将介绍）一带的防守兵力达到2万人，除直隶本省的援军外，另有察哈尔、黑龙江、吉林、山西、陕西援军近万人，其中驻守大沽为3200余名，另有数千名驻于大沽后路各村庄，准备随时应援。^[9]此时兵力虽多，但只是战时的临时性增援。为能长久地解决大

沽常驻兵力不足的问题，直隶总督讷尔经额在大沽炮台即将完工时，上奏改变大沽军制，得到批准。^[10]战后大沽营升为大沽协，分左、右两营，兵力为1600人。

由上可见，鸦片战争中大沽地区虽未发生战事，但防御工事和兵力都得到空前的加强，成为清朝在北方最强大的海防要地。

1850年，英国公使文翰（S.G.Bonham）因广州入城事件派员北上天津投递文书。事后咸丰帝命加强大沽海防，直隶总督讷尔经额称，大沽南北炮台4座“俱甚坚固”，台前拦潮坝、护台土垒、濠沟等“俱逐一修整”，2000斤至万斤铜铁火炮51门、400斤至1600斤火炮91门均“致远有准”，现有防兵1600名，“轮班驻守巡防，足资抵御”。他的结论是，“即使该夷北驶，可期有备无患”。^[11]1854年，英、美、法三国代表北上天津，要求“修约”。咸丰帝命长芦盐政文谦、天津镇总兵双锐“严密防备”。^[12]可此时北方清军主力正在山东东光、高唐与太平天国北伐军交战，文谦等除派本处兵勇“严密防范”外，另将情况通报正在山东领兵作战的参赞大臣僧格林沁，僧格林沁闻讯派兵3000余人赴天津“协同防守”。^[13]1857年，俄国派出普提雅廷（E.V.Poutiatine）为全权代表前往北京。他在恰克图、黑龙江等处入境被阻后，由海路试图从大沽、天津一线进京。咸丰帝下令阻止。长芦盐政乌勒洪额赴大沽办理此事。他向咸丰帝报告称：“海口设有炮台四座，两岸大小炮位一百四十二尊，试放坚利。两营兵丁一千四百余名，分派炮位及扼要处所，以防夷船驶入，布置均已周密。”^[14]直隶总督谭廷襄亦从防捻前线景州调黑龙江马队500人往天津，作为后援。^[15]可以说，直到此时，大沽防御体系仍是鸦片战争时建立起来的，没有变化。而这样的防御体系应付北上南下的各国使节自然有余，但根本无法承受一场大规模的战争。

1858年大沽口之战

由于两广总督叶名琛谎报军情，迟至1858年1月27日，咸丰帝才得知战争已经开始，广州已经失陷。是年3月21日，咸丰帝根据上海的报告，得知英、法、美三国使节将率舰队前往天津，下令大沽一带“不动声色，严密防范”。^[16]4月8日，咸丰帝得知英国等国兵船“四五十号、夷兵四五百人”将北上天津，再次下令“不动声色，严密防范”。^[17]4月13日至20日，英、法、美、俄四国使节先后到达大沽口外。

直隶总督谭廷襄此时加紧调兵遣将：大沽口地区的清军兵勇达八九千人，除了天津镇原驻防兵外，另调河间兵、提标兵、督标兵各500名，雇勇1000名；咸丰帝另派京营援军2000名。^[18]其中驻守大沽南岸三炮台的清军约1000余名，另有清军1500人在其后路，由天津镇总兵达年、大沽协副将德魁负责指挥；驻守大沽北炮台及后路的清军约1000

名，由直隶提督张殿元负责指挥，驻守北塘的清军约1000名；副都统富勒敦泰率京营火器营驻守距北岸炮台6里的于家堡；护军统领珠勒亨率京营马队驻守距北岸炮台约20里的新河；侍郎国瑞率京营马队驻距南岸炮台约20里的新城以南；本地乡绅带勇1000名驻守南岸西草头沽。^[19]兵勇数量虽大大增加，但防御体系未变，仍以17年前鸦片战争开始时建成的4座炮台为其防御核心。^[20]

凭借这些武力，谭廷襄对作战充满信心，开战前称：“现在海口两岸枪炮罗列，兵勇八九千人，分别布置，声威较壮。”^[21]然此时咸丰帝决计“羁縻”，无意开战。谭氏在俄国公使抵达后于4月20日上奏请示：俄方“倘不允从，或竟恃强抢入内河，可否即行开炮攻击”？咸丰帝对“抢入内河”并未正面回答，而是指示“彼若遽开枪炮，彼先无礼，然后可以回击，不可先行用武，使有所借口也”。^[22]5月6日，谭氏换了一种方式请示：英国等国“火轮船八只、艇船三只，在炮台对面五六里内寄泊，日夜窥伺，倏忽即可闯入，无可阻挡，防范不易”。咸丰帝对此仍不松口，“至谭廷襄等虑其乘潮闯入内河，如仍止游驶，于我无伤，设或先开枪炮，则我之回击为有词，务使衅端勿自我开”。^[23]对于此时谭氏流露出来的不惜一战的倾向，咸丰帝于5月7日提出了警告：“该督（指谭氏）等切不可因兵勇足恃，先启兵端，天津固不难制胜，设其窜扰他处，恐非天津可比。”^[24]5月17日，咸丰帝见谭氏奏折中有“以兵力拒之”一语，再次警告他：“该督等慎勿轻听带兵将士之言，意在邀功，而不思后患也。”^[25]咸丰帝这种既不允英、法等国提出的条件也不准开战的旨意，确使谭廷襄左右为难。5月17日，谭氏据“示以兵威”之旨，“传令南北两岸各营兵勇，普律出队，并饬后路健锐、火器等营，一并出队，直至炮台，旗帜器械，鲜明整肃”，谭氏“至炮台亲自指挥，海岸十里左右，星罗棋布，军容甚盛”。^[26]他们企图以此军容兵威，将英法联军吓回去。

无论是谭廷襄，还是咸丰帝，此时都过高地估计了清方的实力，犯了轻敌的错误。而细细地追寻其中的思想脉络，很大程度上也与大沽口的地理形势有关。大沽口外有一道拦江沙，“平水不过二尺，潮来水深丈余，涨不过时即落”，西方列强的大型舰船根本无法通过。^[27]而能够进入大沽口的西方列强小型舰船，又何以能敌经过多年建设的以4炮台为核心的大沽防御体系？在当时清朝官员的心目中，这一防御体系已经是尽善尽美无可挑剔了。谭廷襄和咸丰帝没有想到的是，大沽口外英法联军共有各类舰船26艘，其中绝大部分都是适合在大沽口内作战的蒸汽炮舰和蒸汽炮艇，^[28]军事技术的进步使英、法海军的装备与15年前讷尔经额设计大沽防御体系时有了很大的变化。^[29]

表二 1858年大沽口之战前英法联军舰船表

国别	舰 名	等 级	动力(匹)	火炮(门)	舰员(人)
英	加尔各答号 (Calcutta)	旗舰 二等战舰	风帆动力	84	720
英	煽动号 (Pique)	快速帆船	风帆动力	40	270
英	愤怒号 (Furious)	明轮蒸汽护卫舰	400	6	220
英	纳姆罗号 (Nimrod)	蒸汽炮舰	180	6	120
英	鸬鹚号 (Cormorant)	蒸汽炮舰	200	8	98
英	瑟普莱斯号 (Surprise)	蒸汽炮舰	200	8	98
英	富利号 (Fury)	蒸汽炮舰	515	8	160
英	斯莱尼号 (Slaney)	蒸汽浅水炮艇	80	5	48
英	莱文号 (Leven)	蒸汽浅水炮艇	80	5	48
英	鸨号 (Bustard)	蒸汽浅水炮艇	60	3	48
英	负鼠号 (Opossum)	蒸汽浅水炮艇	60	3	48
英	坚固号 (Staunch)	蒸汽浅水炮艇	60	3	48
英	弗姆号 (Firm)	蒸汽浅水炮艇	60	3	48
英	克罗曼德尔号 (Coromandel)	蒸汽炮舰	150	5	60
英	海斯坡号 (Hesper)	蒸汽供应舰	120	5	54
法	复仇者号 (Nemesis)	快速帆船		50	
法	果敢号 (Audacieuse)	快速帆船		50	
法	普利姆盖号 (Primoguet)	蒸汽炮舰		8	
法	弗勒格顿号 (Phlegethon)	蒸汽炮舰		8	
法	监禁号 (Durance)	蒸汽炮舰		12	
法	梅耳瑟号 (Meuvthe)	蒸汽炮舰		12	
法	雪崩号 (Avalanche)	蒸汽浅水炮艇		6	
法	霰弹号 (Mitralle)	蒸汽浅水炮艇		6	
法	火箭号 (Fusée)	蒸汽浅水炮艇		6	
法	龙骑兵号 (Dragonne)	蒸汽浅水炮艇		6	
法	雷尼号 (Renny)	租用的轮船			

英法联军的大型舰只虽无法通过拦江沙而直接参加作战，但其舰员可由小型蒸汽舰艇运送参加登陆行动，而数量近20艘小型蒸汽舰艇，完全是英、法为实施包括大沽在内的内河作战专门准备的。

1858年5月20日上午8时前，英法联军派出两名军官前往大沽炮台，递交给谭廷襄的最后通牒，要求清军在两小时内即上午10时前交出大沽炮台。谭廷襄对此不予理睬，“会督提镇抵御”，并称“兵勇之气甚壮，内河火攻等具，亦已筹备”，决心与英法进行决战。^[30]10时刚过，英法联军立即发动进攻。英蒸汽炮艇纳姆罗号和法蒸汽炮艇雪崩号、龙

骑兵号驶往南岸，发炮轰击南岸两炮台；英蒸汽炮艇鸬鹚号和法蒸汽炮艇霰弹号、火箭号驶往北岸，发炮轰击北岸炮台。清军南北炮台也发炮予以回击。可以说，清军在作战之初表现得十分勇敢，炮台上的炮手被击中后，立即有新的炮手接替，其中1门火炮先后有29名炮手死在阵地上。但双方的火炮技术差距在实战中高下立显。战后谭廷襄对此极有体会，奏折中称：“万斤及数千斤之炮，轰及其船板，仅止一二孔，尚未沉溺，而北炮台三合土顶被轰揭去，南炮台大石镶砌塌卸小半，炮墙无不碎裂，我之大炮不及其劲捷，船炮两面齐放，不能躲避。”^[31]在双方炮战的同时，英蒸汽炮艇弗姆号、坚固号、鸬号、负鼠号、斯莱尼号载运登陆部队，驶入大沽口内，并以其炮火支援作战。攻击南岸的英法联军登陆部队为721人，其中英军371人，法军350人；攻击北岸的登陆部队为457人，其中英军289人，法军168人。到了中午11时15分，北炮台已被英法联军的炮火所摧毁，驻守该炮台的指挥官游击沙春元阵亡，清军停止了炮击，开始放弃阵地，登陆英法联军随即占领该炮台。南岸两炮台坚持的时间要长一些，但到了中午12时，南岸两炮台也失守了。谭廷襄率高级官员逃往天津。此战，英军的伤亡为战死5人，受伤17人；法军的伤亡为4名军官和数名水手被击毙，8至10人失踪，40人受伤。^[32]而清军阵亡291名，受伤170名，其中伤重不治后身亡13名。^[33]

此战英法联军主要依靠军事技术的优势，充分准备，直接强攻。而大沽清军从未经历如此迅猛的炮火，大量伤亡后不得不败退。亲历此战的谭廷襄，战后心有余悸地奏称：“伏念兵勇溃散，实因夷炮迅捷，受伤太多，不能立足所致”；“兵既不能立足，勇即相率退散，臣等在后督战，立斩二人，仍不能遏。”^[34]

1859年大沽口之战

1858年5月21日，咸丰帝得知大沽战败，立即派其最为信任的科尔沁亲王僧格林沁率京兵出往通州，以防英法联军北犯。6月2日，授僧格林沁为钦差大臣，“督办军务”，负责京津一带的防御。僧格林沁是清朝的名将，以扑灭太平天国北伐军而名噪一时，以其挂帅出征，正是咸丰帝以朝廷危亡相托。

一、大沽防御体系的重建

随着《天津条约》的签订和英法联军的南撤，咸丰帝的态度也发生了变化，有迹象表明，他对《天津条约》中有关“公使驻京”等规定极为不满，有废约再战之心。^[35]在此情况下，大沽口重新设防显得至关重要。1858年7月10日，咸丰帝谕令僧格林沁：“其由天津至海口一带，即

应豫为防范，严密布置”；并让他“即行来京，面授机宜”。[36]是年8月，僧格林沁请训后抵达大沽。在他的指挥下，大沽海防建设再度进入高潮。

一、重建海口炮台。第一次大沽之战后，大沽各炮台全被英法联军拆毁。僧格林沁在各炮台原址重建炮台5座，[37]又在北岸炮台以北约1里许的地方，兴建石缝炮台1座。新建的炮台均比原炮台更为高大：大沽南岸前炮台高达15米，中炮台高12米，后炮台高9米；大沽北岸前炮台高达15米，中炮台高9米，石缝炮台亦高9米。并在炮台的前后，兴建连线式营墙和兵营，开挖濠沟，以防敌登陆包抄。[38]为了防备英、法等国从大沽以北30里的海口北塘驾船闯入，北塘炮台也进行了重建。[39]

二、铸造、调拨火炮。由于大沽等处火炮尽失，僧格林沁在通州等处铸造1.2万斤、1万斤、8000斤等大、中型铜铁炮，从京师等处调集大小铜铁炮，加上商人捐输和购买的西洋铁炮，大沽炮台的火力已大强于战前。[40]其中南岸前炮台和中炮台各安设铜炮3门（1.2万斤、1万斤、5000斤各1门），后炮台安设5000斤铜炮1门，北岸前炮台和中炮台各安重炮3门，石缝炮台亦安重炮3门。炮台侧旁的营墙等处，安设小炮。[41]

三、改革大沽军制，调集京师、蒙古等处援军。大沽协原设两营，额兵1600名，此改为六营，额兵3000名，以1营专守1炮台。[42]1858年底因英国等国将于次年北上进京换约，僧格林沁奏请内蒙古哲里木盟、昭乌达盟官兵各1000名、察哈尔官兵1000名、京旗官兵2000名先行集结，适时开拔，于1859年3月间进抵大沽。[43]由此至开战前，大沽防兵总数为7000名，其中大沽协兵3000名驻守南北六炮台，又以大沽协兵“操防难期得力”，京营内、外火器营、健锐营各抽兵200名，分守南岸三炮台，巡捕营抽兵200名分守北岸炮台，其余京兵1200名、蒙古兵2000名驻守大沽南岸炮台以南约3里许的草头沽、大沽南岸炮台以西约20里的新城和大沽北岸炮台以西约20里的新河。北塘海口防兵总数为2100名，其中北塘营兵300名，通永协兵300名，直隶提标兵500名，察哈尔兵1000名，由察哈尔都统西凌阿负责指挥。[44]

四、设置拦河设施。由于英、法轮船受风潮影响较小，可快速通过大沽防御地区，使南北炮台难以发挥其全部威力，僧格林沁等在海河河道设置铁钺、铁链、木筏。铁钺“计正身長二丈五尺，入土三尺，上长二丈二尺，为鼎脚式，两旁铁柱二枝，长一丈六尺二寸”，“计重二千一百零三斤”。[45]大沽河面宽约八十丈，制“铁链百丈者三根，用松杉八十根，凿三孔，铁链纳入之，每丈一根，取松质轻浮，以托铁链，始浮也”。[46]木筏“挑选二丈五尺以上杨木备制造”，以桩缆系之。[47]从后来的作战情况来看，这些拦河设置对战斗胜利起了相当大的作用。

五、加强临战训练。由于大沽协新近扩充，入伍者“大半无一技之长，不能谋生”，只是为其粮饷而来，“与一切操防，难期得力”。僧格林沁除将之与京营兵混编以提高其战斗力外，[48]另有措施：其一是制定

标准。“以抬枪、鸟枪作为考验应习之技，再能放炮有准，另给工费银五钱；善识水性能藏身水内者，加给工费银五钱；又能于鸟枪上头演习纯熟，交锋时可抵长矛者，加（给）工费银五钱；又如长矛腰刀各项杂技习演出众者，每一技加给工费银一钱。似此层层加赏，庶足以鼓励戎行。”^[49]其二是裁汰。水勇“百余人不敢凫渡，撤其水勇口粮”；石缝炮台营兵技能不佳，被“裁存无多”。^[50]对于驻守大沽的清军，僧格林沁最为重视者为演炮，设旗杆为目标，就炮力之远近，以“某炮台某炮相准击之”。仅在1859年3月23日、27日，大沽炮台就三次进行实弹演习，第一次中准两炮，第二次中准四炮，第三次中准六炮。其中准火炮的瞄准手与发火手，皆赏银一两，该炮其余炮手赏钱一串。^[51]经过僧格林沁的勤加训练，本不为强的大沽清军，成为“精锐之师”，在后来的战斗中极为勇猛。

由此至1859年4月，大沽防御体系在僧格林沁等人的指挥部署下大体完成。署理直隶总督直隶布政使文煜奉旨前往查看，奏称：

窥见大沽南北岸新建炮台六座，工程一律严实，地势颇踞扼要，大小铜铁炮位俱已安设妥协。拦河木筏现亦一律排列，仍于河边暂留口门一处，以便船只出入。一有该夷北驶之信，临时拦挡严密，可期应手无误。僧格林沁朝夕亲驻炮台，激励将士，讲求调度，可仰纾宵旰。^[52]

而主帅僧格林沁也出奏，称“大沽海口布置均已周密”。^[53]

1859年6月17日，英驻华海军司令何伯（James Hope）海军少将率舰队到达大沽口外。20日，英、法公使到达大沽口外。此时大沽口外英、法舰船数量可见表三：^[54]

表三 1859年大沽口之战前英、法军舰船表

国别	舰 名	等 级	动力(匹)	火炮(门)	舰员(人)
英	切撒皮克号 (Chesapeake)	蒸汽巡洋舰	400	51	520
英	高飞号 (Highflyer)	蒸汽护卫舰	250	21	240
英	巡洋号 (Cruiser)	蒸汽炮舰	60	17	165
英	魔术师号 (Magicienne)	蒸汽炮舰	400	16	220
英	富利号 (Fury)	蒸汽炮舰	515	6	160
英	纳姆罗号 (Nimrod)	蒸汽炮舰	180	6	120
英	鸬鹚号 (Cormorant)	蒸汽炮舰	200	6	91
英	克罗曼德尔号 (Coromandel)	蒸汽炮舰	150	5	50
英	阿尔及林号 (Algerine)	蒸汽炮舰	80	3	50
英	庇护号 (Lee)	蒸汽炮舰	80	3	60
英	巴特勒号 (Banterer)	蒸汽炮舰	60	3	37
英	佛里斯特号 (Forester)	蒸汽炮舰	60	3	43
英	负鼠号 (Opposum)	蒸汽炮舰	60	3	37
英	鸫鸟号 (Plover)	蒸汽炮舰	60	3	37
英	欧掠鸟号 (Starling)	蒸汽炮舰	60	3	42

续表

国别	舰 名	等 级	动力(匹)	火炮(门)	舰员(人)
英	杰纽斯号 (Janus)	蒸汽炮舰	40	3	37
英	茶隼号 (Kestrel)	蒸汽炮舰	40	3	37
英	高贵号 (Haughty)	蒸汽炮舰	60	3	33
英	协助号 (Assistance)	蒸汽运兵船	400	6	113
英	海斯浚号 (Hesper)	蒸汽供应舰	120	4	54
法	迪歇拉号 (DuChayla)	蒸汽巡洋舰		50	
法	诺尔札加拉号 (Nozagavy)	蒸汽炮舰			

率领如此强大舰队而来的英、法使节的使命是“进京换约”，即到北京互换双方批准的《天津条约》。这本来应该是一项和平使命。

二、“北塘登陆”照会的发出时间

咸丰帝原本不同意在京互换条约，要求在上海换约，但因英、法的坚决态度及英、法使节北上的行动，使之态度软化，同意英、法使节进京，并根据僧格林沁的请求，要求英、法使节不走大沽，改道大沽以北的北塘。为此，僧格林沁将北塘防兵撤往北塘以北的营城。^[55]此时俄国公使正在北京换约，为使英国等国不致有所借口，清朝特与俄国商定“由北塘进京”的具体办法。^[56]

然英国公使卜鲁斯（F.W.A.Bruce）战后却称，他于6月25日上午9时才收到直隶总督恒福23日给他的照会，要求他从北塘进京换约，而此时英军已经开始行动，他本人又在大沽口外，无法通知停止行动，致使战争无法避免。为核清这一问题，有必要详细且具体地查考战前双方的外交活动，特别是清方的行动和动机。

咸丰帝虽最终同意了英、法使节进京，但仍不放弃在上海换约的一线希望，命钦差大臣桂良在上海等候；而发给大沽前线主帅僧格林沁的命令，又称换约一事必须由桂良本人亲自办理，让英、法使节等候桂良到来。^[57]正是根据咸丰帝的谕令，6月17日中午，英军司令何伯派员前往大沽时，僧格林沁派令武弁“改装易服，扮作本地乡团”，询问来意。当英方表示“赴京换约”时，这些易装的武弁根据僧格林沁指令，答以“此间并无官兵，候知会天津各官，再行复信”。双方约定三天为期回信。英方要求撤去口内拦河设施。^[58]僧格林沁当日将情况上奏，19日该折到京，咸丰帝对此谕令：告之英方“现在已准进京，惟须等候大学士桂良等到后，即令由北塘行走，由天津进京，两不相妨，尔等可先至北塘停泊”；“如其肯往北塘”，令直隶总督“派员弹压，不使登岸”。^[59]也就是说，让英、法舰船与使节在北塘海口以外下锚泊船，等候桂良，而不准登岸。这一谕旨于20日到达大沽。

6月20日，正是双方约定回信的日子。中午，直隶总督恒福派同知博多宏武、知县杜恩录前往，宣称总督和布政使“不日即至海口”，“暂候数日，会议一切”。尽管此时总督恒福正在大沽，但仍谎称不在，目的在于拖延时间。当日晚上戌刻（7至9时），英方派员送来照会，并邀见午间会晤的官员。改装易服的武弁“告以官员因尔等出言不逊，已回天津”。僧格林沁当日上奏情况，并称准备21日派员，告以总督、布政使将于24日或25日到达海口，“并闻尚有恩旨准尔等进京，以安其心”。^[60]咸丰帝在收到这一奏报后，于22日谕令：“僧格林沁等当告以桂良等回京消息，令移泊北塘口外，静待经手人到，互换和约”；如英国等国不从，可让“换约之官员，由北塘到津静候”。直到此时，咸丰帝才明确表示同意英国等国使节可先从北塘登岸，到天津等候。而这份极为重要的以五百里加急速度发送的谕旨，迟至23日尚未到达大沽。^[61]

6月21日，英方派员来取复照，而僧格林沁又玩了小小技巧，派员“告以天津回信尚未到来”。随后，他再派员持天津道的复照前往英船，因当日风大，未能成行。22日上午，清军官弁持天津道的复照前往英船，“告以总督、藩司二十四五日可到”。英方亦派员投递英军司令何伯致天津道的照会，要求撤去拦河设施，否则英军将自行“拔除”。何伯的这一照会，措辞极为强硬，表现出不惜动武的意向，其开头即称：

照得本月十七日本军门派员上岸，预先知会大英君主、大法皇帝与贵国大皇帝所立和约已蒙批准，在于京师交付。兹据该员回票，北河海口已应允将所拦水路之物除去，但现在并未除去……

根据这一说法，清方早在17日即已同意拆去口内拦河设施。对照历

史文献，何伯的说法自然站不住脚。且不论清方文献全无此项承诺的记录，就是何伯自己的报告也承认所派之员遇到的仅是乡勇，而这些乡勇又宣称本地没有任何官员，他们仅能代为传递信件。即便这些“乡勇”口头承诺撤去防具，何伯也清楚将是毫无效用。

据僧格林沁与恒福23日联衔奏折，23日巳刻（上午9至11时）英方翻译孟甘（J.Mongon）乘船至炮台下，声称英方各船当日退往外洋，一二日后再进口内，“囑天津道如有照会回文，径送外洋”。询以系何缘故，该翻译声称不知。英方的这一外交行动不见于何伯、卜鲁斯的报告。孟甘所言“天津道如有照会回文”，当指对22日何伯照会的复照，清方此时并没有准备答复；而英军此时退出大沽口的行动，反引起僧格林沁的极大疑忌，在当日奏折中称：

复查该夷文内有“北河”字样，奴才恒福拟先发给照会，即以北塘为北河海口，预备该夷行走道路，仍属专候桂良到京，准其赴京换约。

此即是卜鲁斯报告所言的恒福23日致卜鲁斯照会。“北河”是英方对海河的称谓，以北塘作为“北河海口”，看来僧格林沁等决计装一次糊涂。而从上引文的措辞来看，此一照会在僧、恒拟奏时尚未发出。这并不奇怪，因为前已提及，此时他们还未收到咸丰帝22日允英、法换约使节在北塘登岸的谕旨，不敢擅自行动，报告恒福尚未发出的照会，也可视为请旨之举。这一天的奏折还透露两项情节：一、恒福从大沽移往新河（位于海河北岸，距北塘更近）；二、由天津道准备食物，“派员即由北塘出口送至夷船”。^[62]

据英军司令何伯战后的报告：“由于该信（指22日照会）没有收到任何答复，我随后于24日率部进入口内，并进一步地给予通告，如果没有收到令人满意的答复，晚上10时以后，我将自由采取行动。”^[63]何伯的通告无疑是最后通牒，但他没有说明该通告派何人送至清方，清方文献中也无收到此项通告的记载。而英方与清方记录完全一致的是，当日晚上，英军已经部分采取行动，拆除拦河设施。

那么，恒福23日致卜鲁斯照会何时送达英方？清方文献对此却含混其词。6月26日寅刻（清晨3至5时）即大沽之战刚结束时，僧格林沁与恒福发出的联衔奏折中称：

奴才恒福驰赴北塘时，曾经照会该国公使，前往会商。该夷置之不理，再三来言，总以拦河诸具限时撤去为词。二十四日夜，该夷以小杉板船驶入……

由于后来证实恒福并未去北塘，只是去新河，“驰赴北塘时”反成了一个不确定的时间概念；而从上下文来看，又似在“二十四日夜”之前。僧格林沁的奏折风格是对每件事情都有准确的时间交代，此处的含混似有隐情。^[64]而直隶总督恒福28日发出的单衔奏折中，对发出照会之事也无明确的时间交代：

该夷提督照会天津道，催撤防具，语意亦大略相同。迨由该道派员送给蔬菜食物，

彼则一概不收。嗣由奴才给英酋普鲁斯照会一件，派易州知州李同文、北塘汛千总任连升，送至夷船，文内仅言奉旨准其由北塘赴京，尚未提及不得携带器械，及官员人等至多不过二十个人之数等语。乃该酋竟不收受，并将文内贵国钦使字样圈出，挑剔应双抬书写，且止与该夷汉文正使威妥玛名片一纸，内有即入天津城之语。该夷人向委员李同文等告知，定行接仗，不走北塘。[65]

除了何伯照会天津道可确定为22日外，其余时间均不确定，但似明言送照会在送蔬菜食物之后。如据前引僧、恒联衔23日奏折，送蔬菜食物最早也只能24日进行，那么，恒福23日致卜鲁斯照会，也只能在24日或之后送出。恒福奏折中送照会的具体细节，英方的记载与之完全吻合。卜鲁斯于7月5日致外交大臣曼兹柏立勋爵的报告中称：

“大约25日上午9时，一艘师船靠至女王陛下战舰魔术师号旁，该舰距炮台约有9英里。一位清朝下级官员登上甲板，带来直隶总督致我的一封信（其译本收入本件）。该信称：总督已受命前往北塘，即距此锚泊地西北约10英里的一条小河的河口，此后他将为女王陛下的公使服务。授权换约的桂良、花沙纳已被召回北京，迎候公使至首都。而我被要求等待他们的到来，并允以时间以撤退北塘的防兵，总督此后将以船迎我到登陆地，我将由陆路前往北京。

“这封信签署的日期为23日，却25日送到，若打算及时送给我，此中的延误是不可解释的。

“由于信文中女王陛下的名字未与中国皇帝名字齐格，违反了《天津条约》建立的平等原则，威妥玛先生将其退回要求更正，并附以一项通告：我即前往天津。

“由于清理河障的工作定于上午10时，而在此后的一小时内，我与9英里之外的海军将军进行联络会是困难的，更何况他已经行动；而且我也不会被上述不拘礼节的行动所阻止，更何况信的内容也不令人满意。”[66]

以上如此不厌其详地排列史料，为了确证下面三点：一、6月23日恒福确拟给卜鲁斯照会，这可见证于僧格林沁和恒福23日联衔的奏折，因为事后的行为，无法补进已发出的文件之中；二、清方文献没有说明照会发出的时间，反是措辞模糊；三、英方明确声明收到照会的时间为25日上午9时。

那么，是否有可能恒福于23日起草照会后，因25日清晨见英方开始大规模的行动，才匆匆派员送出？这里还可以补充一细节。24日，美国公使华若翰（J.E.Ward）乘坐一艘租用的轮船托依旺号前往大沽，结果搁浅。华若翰派翻译卫三畏（S.W.Williams）等上岸，如先前英国人一样，受到了一群乡勇的阻拦。领头的乡勇向卫三畏等人保证说：“他知道皇帝曾下过命令要保护外国公使到北京去，他也曾听到总督恒福当天已从保定（当时的省城）抵达，并径往海岸入口北边几英里的北塘去了。他要求我们把华若翰先生的名帖送到那里去，但拒绝代为递送，认为这是越礼的。”“如果不企图移动木筏的话，‘托依旺号’决不会受到伤害。尽管所获得的情报很贫乏，我们还是照样通知了舰队司令，他早就决定要在河内开辟一条通道。”[67]毫无疑问，这位领头的“乡勇”就是易装的武弁，他所说的一切当为僧格林沁布置的口径。而在当时的文化背景之下，也难想象这位武弁能细致地区分美国人与英国人之间的差别，他只是向一切企图入口的外国人曲折地说出僧格林沁的声音。卫三畏24日所

得到的情报，与恒福致卜鲁斯照会内容大体一致，没有理由认为24日即以口头形式对外宣布的北塘进行联络的消息，需对英国公使卜鲁斯保密，而至英军行动开始之后才匆匆送出照会。事实有可能恰恰相反，僧格林沁等人听到这位易装的武弁汇报后，由于不辨英、美，反以为已向英方送出了口头的信息。

前已说明，恒福23日拟草照会后没有送出，是对此项决定尚无把握，奏折上写上此事也有请旨的意味，咸丰帝22日允各国换约使节在北塘的谕旨此时尚未收到；那么，到了24日，僧、恒肯定收到22日谕旨了，为何没有立即送出照会？当然，如此设问，潜含着肯定卜鲁斯25日上午9时收到恒福照会的意味。

如果再一次细心地琢磨本节所引僧格林沁全部奏折，就可以窥视其内心世界。由于咸丰帝规定换约须由桂良来完成，而桂良远在上海，若由陆路返回，以当时的交通条件需时半个月以上，由此，僧格林沁的基本手法是拖时间。17日派出易装的武弁；20日派出下级官员宣布总督“不日”到达；22日派官员送去天津道的照会，并口头宣布总督将于24日或25日到达；24日向美方宣布总督已往北塘。按照这一时间表，恒福的照会当在其到达北塘之后才可以发出，而且只能从北塘发出；否则，将自我拆穿其精心策划的总督不在大沽的谎言。如果考虑到卜鲁斯以其蒸汽舰船尚言一小时之内与9英里之距的正在大沽的何伯联络都有困难，那么，从北塘出发的清军帆船在涨潮时分内又需多少时间才可抵达卜鲁斯的锚泊地？^[68]这里似可大胆根据僧格林沁编制的时间，继续推测其合乎逻辑的发展：既然总督当在24日或25日到达大沽，那么，24日下午或晚上到达北塘可认为是合适的；既然总督于24日下午或晚上到达北塘，那么，由于天气、潮汐、航海技术，晚上派船寻找卜鲁斯的锚泊地是很困难的；既然晚上派船是不合适的，那么，25日清晨派船送照会几乎成了唯一选择。就目前的资料来看，这种对僧格林沁内心思路的推测，自然是无法证明的，但似可为恒福23日照会为何到25日才送至的疑问，提供一种解答的思路。

假如这一推测能够成立，那么，僧格林沁这种玩弄小技巧的外交手段并不值得欣赏。此时正在大沽军营帮办文案的郭嵩焘，对这种手段十分反感，晚年在其回忆录中写道：在大沽时“上说帖一十有七次，大致以为今时意在狙击，苟欲击之，必先自循理，循理而胜，保无后患，循理而败，亦不至于后悔。为书数策，终不能用”。^[69]就实际效果来看，僧格林沁的外交手段也未达其愿，且与咸丰帝避免战争的旨意相违。至于英方文献所称何伯24日最后通牒，僧格林沁似乎并没有太在意，奏折中完全没有提到；因为17日、20日、22日英方都提出了拆除拦河设施的要求，而且每次都以武力相挟，其中20日英方官员宣称“未刻（下午1至3时）必来闯进”，僧格林沁为此作好了战争准备；^[70]更何况他对大沽的防御充满信心，英方威胁吓不倒他！

不管恒福23日照会送出过程中的具体细节如何，但它毕竟送到了，以书面的形式正式向英方提出：不入大沽，转行北塘。卜鲁斯以到达太

晚、联络不便、英军已经行动来推御战争责任的理由，也是站不住脚的。因为英军的行动虽已开始，但战斗真正打响却在下午2时之后，从上午9时起算，共有5个多小时，9英里的距离也不妨碍他听到有无炮声；更何况大规模地拆除河障此虽第一次，但在此之前小规模地拆除河障已多次进行，称拆除河障的工作一旦开始便不能停止，无法成立。其实，卜鲁斯的真实想法，在其6月21日以他和法国公使布尔布隆（A.de Bourboulon）的名义给何伯指令中，有着明确的表述：

有充分的理由相信，主战派的希望寄于这位蒙古亲王主持下的防御工事上，如果他在拒我们于河外的努力中被打败，主和的意见将会劝服皇帝……我们由此决定将事务移交于你，要求你采取你认为相宜的手段清除河障，以使我们迅抵天津。[71]

三、战况及何方首先开炮

1859年6月24日，英军司令何伯率舰队中可在海河中行驶的浅水蒸汽炮艇越过拦江沙；至大沽口，当晚以小舢板驶入，用炸药炸断拦江铁链后退出。清军随即将铁链接上。

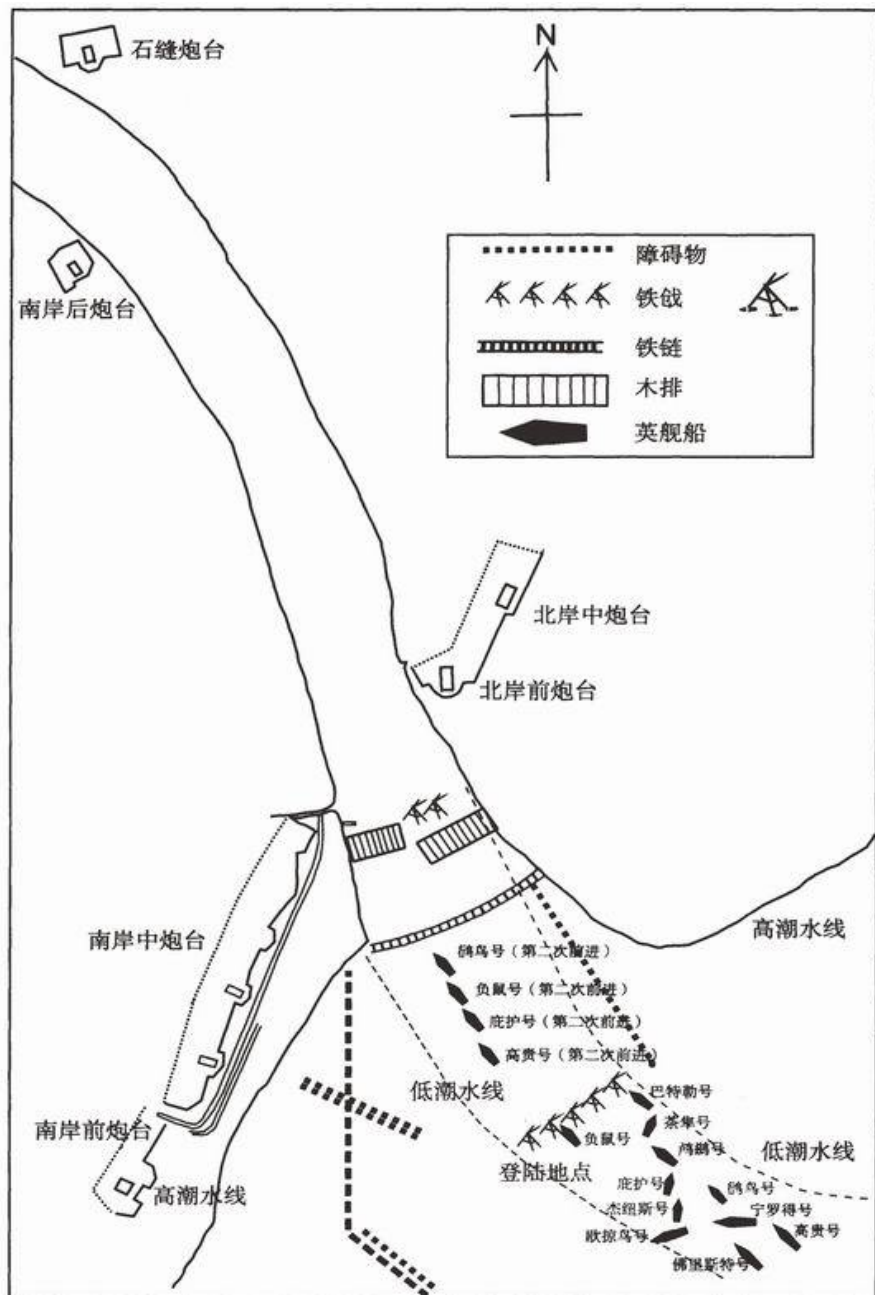
25日早晨，[72]英军炮艇开始进入大沽口内，占据其攻击位置：欧掠鸟号、杰纽斯号、鸽鸟号（何伯的指挥艇）、鸬鹚号、庇护号、茶隼号、巴特勒号平行排列于大沽南岸炮台前，以对大沽南炮台施压；纳姆罗号在侧后，以对大沽北岸炮台施压；负鼠号、佛里斯特号、高贵号三炮艇在此掩护下，开始清除河内的铁链。未能驶入拦江沙内的英军大型舰船的官兵组成登陆部队，搭乘小艇和抢来的沙船在后，准备交战。清军在僧格林沁的指挥下，密切注视着英军的行动，炮台上没有一人出外，炮门前均用帘遮挡，没有开火，也没有像往常那样派出易装的兵弁进行阻拦。在此期间，落潮开始，河道变窄，淤滩变宽，英军炮艇为保持其攻击位置，纷纷下锚。大约在下午2时，英军已清除第一道河障，拉倒铁链十余架。约2时30分，何伯指挥负鼠号开始冲撞锁河的铁链，鸽鸟号、庇护号、高贵号尾随其后，作为支援。僧格林沁见此，派即补知县曹大绶、候补外委徐安福持天津道照会，前往交涉，未能成功。[73]也就在此时，双方进行了激烈的炮战。清军的火炮射击得极为准确，第一轮齐射便击中何伯的指挥艇鸽鸟号，何伯受伤。驻守在大沽南岸草头沽的蒙古马队由郡王衔札赉特贝勒拉木棍布札罗率领，赶往大沽南炮台增援；驻守在新河的蒙古马队和京营兵由恒福率领，亦赶往炮台增援。驻守各炮台的清军在僧格林沁的督率下，极为奋勇。直隶提督史荣椿在南岸中炮台指挥作战，中炮身亡，署大沽协右中营都司尽先守备阜城汛千总戎发“立即接督官兵，仍前镇静截击，亲燃大炮，对准施放”。[74]大沽协副将龙汝元在北岸前炮台指挥作战，督兵轰击，也中炮身亡，营兵约300名见敌势凶猛，越墙凫水逃避。此时闯入第一道河障之内的鸽鸟号、负鼠号、庇护号、高贵号，完全处于清军凶猛的炮火之下，纷纷后撤，以能与其余英军炮艇会合作战。然鸽鸟号被重创，指挥旗移至鸬鹚号上。下午5时40分，英炮艇茶隼号被击沉，庇护号被打得

丧失能力，未久也沉没。正在托依旺号上观战的美国东印度舰队司令达底拿（J.C.Tattnall）却发出了“血浓于水”的声音。由于英军炮艇此时或在交战，或已受伤，或因潮水不利，无法拖曳大沽口外载运登陆部队的小船和沙船，当一名英国军官来访作无言的请求后，达底拿立即用托依旺号拖带载运登陆部队的英船，驶往口内。大约6时30分，大沽北炮台停止炮击，至7时，大沽南炮台也停止炮击；而英军的炮艇几乎没有不受伤的，鸽鸟号、鸬鹚号受伤最重，只能抢滩搁浅以防沉没。7时20分，大约600名英军水兵和工兵与60名法军水兵在大沽南岸登陆，企图攻取南岸中炮台。清军即以火炮、抬枪、鸟枪回击，战前挖掘的濠沟也阻碍其攻势，英法登陆部队伤亡惨重。登陆作战完全失败。至26日凌晨1时30分，英法登陆部队完全撤出。此战，清军参战部队共计4454人，阵亡32人，其中包括军官7人，炮墙略有损坏，火炮间有震裂及被击毁者。英军参战炮艇11艘，被击沉4艘；[75]参战人数约1000余人，而炮艇分队即被击毙25人，受伤93人，登陆部队伤亡更重，被击毙64人，受伤252人；法军参战人数仅60人，也被击毙4人，受伤10人。总计伤亡448人。[76]

这是中国近代对外战争史上无可争辩的重大胜利。

英方文献对于此次失败，采用了遭受“伏击”的说法，并称清军首先开炮。

首先，遭受伏击的说法并不能成立。尽管6月17日英军舰队到达之后，僧格林沁采用了障眼的手法：“飭令官兵在暗处瞭望，炮台营墙不露一人，各炮门俱有炮帘遮挡，白昼不见旗帜，夜间不闻更鼓，每遇潮涨，各营撤去桥板，各项官兵不准出入”，英方“屡在船用千里镜打看，止见营垒数座，不见炮位官兵”；[77]尽管英方的报告也称：“当舰队停在这里的时候，炮台上没有升起旗帜，也看不见一名士兵”；但是英方完全知道“在过去的8个月里，他们大大加强了这一海岸地区的防御，主战派的首领蒙古亲王僧格林沁，曾在1853年成功地防住了进至天津的叛逆者而声名显赫，已被任命为这一地区的总司令”。[78]从英军行动的本身，也证明英方是完全有准备的，11艘炮艇仅3艘用于清除河障，其余8艘用于监视大沽炮台，尤其是威力强大的南岸中炮台。由此可见，英方并没有遭受伏击，而是他们根本看不起清军的武备，以往一系列的胜绩使他们轻敌冒进。何伯在战前就明确表示过将“稳操胜券”。[79]



图四 1859年大沽口防御作战示意图

至于谁先开炮，这个问题就比较复杂。英、法、美三国使节皆云清方先开炮。僧格林沁在战后第一个报告（26日寅刻即3至5时发出）中称：

（英方）竟将各船蜂拥直上，冲至第二座炮台，直撞铁链两次，皆被拦截，不能径越。该夷即开炮向我炮台轰击，我军郁怒多时，势难禁遏，各营大小炮位，环轰叠击……[80]

这段文字虽没有明确使用“先”、“后”的措辞，但从行文中不难看出英方首先开炮。咸丰帝在收到该折后，于27日的谕旨中称：“夷船不遵理喻，闯入内河向我炮台先行开炮，官军愤怒，列炮环轰。”[81]从此之后，清方文献皆明确指出英方首先开炮，而不像僧格林沁第一个报告那样意思明确却用语含糊了。

从军事学术的角度来分析，若称英方首先开炮，似有一些不可解之处。英军从早晨开始行动，并没有直接进攻大沽炮台，却在下午2时30分以后才开炮轰击，这从战术上讲是极为不利的。当天潮汐的高潮时约为上午10时20分，低潮时约为下午5时10分，水位相差近2米。为什么英军不在涨潮时发动进攻，却在落潮时开炮？涨潮时水面开阔，正利于英浅水蒸汽炮艇机动作战，落潮时水面狭窄，炮艇机动范围小，更何况在落潮时为保持原先占据的位置，炮艇须下锚，而下锚后因水流作用，炮艇自然形成艇首迎向水流的位置，也不利于作战。难道海军少将何伯自以为胜券在握，就连基本的军事原则都不讲了？英军工程师费舍在其回忆录中对此次战斗绘有精细的地图，[82]详细标明清军铁铎、铁链、南北各炮台的位置，详细标明了英军各炮艇第一次占据的位置和4艘突进的炮艇鸬鸟号、负鼠号、庇护号、高贵号第二次前进的位置，详细标明了高潮时和低潮时的水线，详细标明了英军登陆的位置。从这份地图来看，英军若要攻取大沽南岸的前炮台、中炮台，根本就不必理会河道中的铁铎、铁链，而应乘高潮时直接进攻。因为此时英军炮艇可抵近射击，登陆部队可缩短攻击路线而不必越过难行的淤滩。对于6月25日下午2时30分[83]以前的英军行动，中英双方的记载是基本相同的，其目的就是清理河障。为什么突然到了2时30分之后，何伯却开炮直攻炮台？这是难以解释清楚的。当然，以上基于军事学术的情理分析，并不能作为史实认定。

以翰林院编修入值南书房的郭嵩焘，此时奉旨在僧格林沁军营，帮办文案诸务。据僧格林沁称：“编修郭嵩焘自到防以来，随同奴才布置一切，昼夜辛勤，于剿抚各事宜均为熟悉”，并派其回京，“以便面陈梗概”。[84]郭嵩焘是个知情人，他留有详细的日记，惜1859年6月1日至10月18日的日记今已不存。但其后来的日记对此事有着不同于僧格林沁的说法：

（咸丰十年八月初五日〔1860年9月19日〕）僧邸之幸胜夷人，忿兵也，骄兵也，曷足贵哉！举天下贸易焉无人能知其是非得失之所在者。

（咸丰十年十月初十日〔1860年11月22日〕）夷祸成于僧邸之诱击。去岁之役，先后奉诏旨十余，饬令迎出拦江沙外晓谕。泊夷船入内河九日，僧邸不遣一使往谕。去衣冠自称乡勇，诱致夷人，薄而击之。

（咸丰十一年七月二十日〔1861年8月25日〕）前年在天津……此等皆关机要，而决非反覆诱击，以诈相胜，可以安然无事者也。僧邸始终不悟……

（咸丰十一年九月初九日〔1861年10月12日〕）僧郇于夷人之就换和约，则设诈以诱而击之。[85]

而郭嵩焘晚年在其回忆录中称：“其事却深有难言者，虽嵩焘自言之，亦不能尽其说也。”[86]郭嵩焘当时是主和人士，对僧格林沁不肯尽早与英方坦诚相待，极为不满。他并没有明确说是清方先开炮，而是使用“诱击”一词。就此词的含义而言，表明郭氏认为是僧格林沁将事态引向战争。郭氏使用的另一概念“薄而击之”，却表明存在着清方首先开炮的可能性。

如果从当时的西方今天的世界所通行的国际准则来判定，既然清方已事先声明“等待数日”后通知“北塘登岸”，既然英方不从清方的要求从大沽强行闯入并拆除防御设施，那么，清方就可以武力相拒。至于是否先开第一炮已是不重要的了。僧格林沁战前的种种做法虽不合于亲善和睦之道，但严格追究起来，却不违反国际准则。可是当时的清朝对国际事务仍十分隔膜，僧格林沁更不知游戏规则。他们错将首先开炮视为“起衅”，十分害怕承担其中的责任。[87]僧格林沁作为清朝的臣子，虽可不必多考虑其根本不清楚的国际准则，但一切行动却必须遵守咸丰帝的旨意。

如果再追述咸丰帝的前后谕旨，似可深入僧格林沁的内心。

前已说明，咸丰帝派僧格林沁驻守大沽，本有再战以废《天津条约》之意。僧格林沁的一切准备，都是为了战争。然1859年3月25日咸丰帝收到当时的直隶总督庆祺的奏折，称“天津为京师门户，全局攸关，轻于议战，倘小挫固伤国体，即获胜亦非长策，是以慎重图维，惟期万全无弊”，态度有所转变。根据此折，他谕令僧格林沁：“如夷船驶到，宜先示羁縻，派员迎至拦江沙外，与之理说，仍令往上海互换和约。倘肯回帆，即可毋庸起衅，如竟闯入内河，再当观衅而动。”[88]可是，此一谕旨中“观衅而动”语意不清，执行起来十分困难。僧格林沁收到此谕后，便于29日上奏提出具体办法：

倘夷船一二只驶入海口，谨遵训示，由地方官派员迎至拦江沙外，与之理论，奴才断不敢轻举肇衅。设三五只以上蜂拥而至，是决裂情形已露，自未便专恃羁縻，且重防设备海口，若任其闯入内河，已入咽喉重地，再行“观衅而动”，则毫无把握，必致如去岁所堕诡计。似宜以拦江沙内鸡心滩为限。虽仍应遵旨派员往谕，然即须加倍提防。设竟闯入鸡心滩，势不能不慑以兵威，只可鼓励将士奋力截击，开炮轰打。

僧格林沁的意思很明显，英舰船一过鸡心滩，立即开炮。咸丰帝虽同意了僧格林沁的意见，上谕中称“若竟恃其船多，一拥而前，直入鸡心滩，则是有意寻衅，亦不能不慑以兵威”，但在其后，又加了一句“惟在僧格林沁相机酌办”。[89]按照当时语言风格，后一句的准确含义是“能不打尽量不打”。咸丰帝发出此谕之后，颇有些不放心，派其亲信怡亲王载垣前往大沽，传达其密谕：“如夷人入口不依规矩，可悄悄击之，只说是乡勇，不是官军。”这种掩耳盗铃的办法，当是更难执行。僧格林沁便提出了由北塘入口的方案。[90]到了6月18日，咸丰帝收到桂良从上海发来

的奏折，知英国等国公使已率舰北上，给僧格林沁的谕旨中又加了一句：“倘该夷虚放枪炮，入口试探，（勿）使夷船受我误伤，勿令官兵轻举妄动。”^[91]6月19日，咸丰帝收到僧格林沁英舰到达后的第一次报告，谕旨中称：“该夷船既退回鸡心滩外，且尚无多只，亦不值与之用武。”^[92]6月22日，咸丰帝收到僧格林沁第二次报告，谕旨中强调：“惟当加意严防，不值与之用武，致令借口挑衅。”^[93]6月25日，咸丰帝收到僧格林沁第三次报告，谕旨中称：

设竟欲闯入内河，该大臣仍当示以镇静，派员谕以上年所定和约，中国既许以互换，决不肯食言，致有变更。惟大沽海口不能行走，设竟无理闯入，以致误有损伤，中国不任其咎。^[94]

到了此时，咸丰帝强调的不是开炮，而是“镇静”，而是“派员”。上引所有谕旨若统合起来看，大体可以归结为两条：一是大沽海口不容许闯入（一至鸡心滩便开炮的谕旨从未取消过）；二是尽可能不引起衅端，即使英方开空炮挑衅也不必还击，致使英方有所借口。可这两条恰恰是一个悖论。

到了6月25日下午2时30分之后，英军已经清除了十余架铁链，开始冲撞铁链，也就是已经到了鸡心滩的位置了。^[95]再不采取行动，一旦撞开铁链，河道中仅是一些阻挡能力较差的木筏了，英方清除河障的工作即已胜利在望；更重要的是，英军炮艇可越过大沽南北各炮台中最具威力的南岸中炮台的最佳射程，一过此滩，僧格林沁欲再阻止英军炮艇的开进，也只能是力不从心。在此时刻，僧格林沁也已作最后的努力，按谕旨派员交涉，可交涉不成，又该如何办？开不开炮呢？不开炮阻止英军的行动，即已违反了圣旨。但是，一旦开炮之后，事态扩大，战争升级，咸丰帝若怪罪下来怎么办呢？咸丰帝的性格是多怒多变，僧格林沁在镇压太平天国北伐军时早有领教；各地领兵大员为免其冲，奏折上多行粉饰功夫。这在咸丰朝早已汇成风气。由此可见，假如确是清军首先开炮，僧格林沁上奏报告时也有可能行使笔墨技法的。

以上的考证，并不能确切无误地证明是清军首先开炮，而仅仅说明了确切地存在清军首先开炮的可能性。回过头来看，既然英军清除河障可视为军事行动，既然英军开始军事行动后清军即可武力相拒，那么，在没有新的更确切的材料之前，含混的说法也不失为一种稳妥的方法。或许是这一原因，马士在其著作中写道：“在这期间，炮台和炮艇遂相互猛烈地轰击起来。”^[96]正是这一原因，本节开头描写战况时称：“也就在此时，双方进行了激烈的炮战。”

1860年大沽口之战

1859年6月25日大沽之战后，英军司令何伯向公使卜鲁斯报告，英军没有取胜的武力。英、法公使遂率舰队南下，并不断地放风，必将报复。为了对抗英、法再度入侵，咸丰帝没有让得胜之师凯旋休息，而是让僧格林沁继续率军驻守大沽，并部署津沽一带区域的防御，即使在冬天河封冻期间内也未让守军撤防。^[97]

由此至1860年第三次大沽口之战前，在僧格林沁的具体谋划下，清军编组了四大集团：一、在大沽，由大沽协兵1900名、京营兵3200名、吉林、黑龙江兵共200名、蒙古两盟兵2000名、察哈尔兵1000名、直隶宣化镇兵1000名、密云兵500名、热河兵500名组成，总计10300名，由僧格林沁直接指挥。除驻守大沽南北六炮台外，分驻大沽北岸的新河、唐沽、于家堡和大沽南岸的新城、草头沽等处。大沽各炮台战后也进行了整修加固，炮台前后挖掘了堑壕。清军驻守的各村庄也环村挖掘了濠沟。二、在北塘西北的营城，由北塘营及通永协兵约600名、察哈尔兵2000名、吉林、黑龙江兵共500名组成，总计3100名，由察哈尔都统西凌阿指挥。营城一带也修建了炮台等防御设施。三、在天津，由天津镇兵1000名、直隶提标兵2000名、山西大同镇兵2000名、热河兵500名、密云兵500名、京营兵800名、雇勇1000名组成，总计7800名，由长芦盐政宽惠等指挥。天津环城也挖掘了濠沟。四、在山海关，由本地旗绿营兵约1500名、吉林、黑龙江兵共1300名、直隶宣化镇兵1500名、通永协兵500名、蒙古卓索图盟兵1000名、雇勇等1000名组成，总计7800名，由正红旗汉军副都统增庆等指挥。以上统计近3万名。^[98]这是一支极其强大的军团，在清朝的历史上并不多见，尤其是在1860年这一清王朝处于极端困境的年份中：太平军横扫江南、捻军兴盛于淮河两岸、天地会等反叛遍于全国绝大多数省份、沙俄屡次侵入东北。由此可见，清军为此次战略决战倾其所有和所能。

僧格林沁如此布兵排阵，自有其战略战术上的考虑。

先是在1859年9月，山西道御史陈鸿翊奏称，英军可能佯攻大沽、实由北塘登陆，请以营城防兵移至北塘。咸丰帝请僧格林沁密为防范。^[99]是年11月，钦差大臣两江总督何桂清报告：在上海的外国商人称，英、法必来报复，“其寻衅之处有不在天津，而在盛京、山海关，计期总在明春之说”。咸丰帝命僧格林沁在海口封冻后亲往山海关履勘布防。^[100]至12月，何桂清再次报告：探闻英军轮船在海河一带测量，发现距海河不远处有一河口，英军将从此处登陆，“直抵北河（海河）炮台之后”。咸丰帝知道此即北塘，命僧格林沁“密为设备”。^[101]也就在此时，两广总督劳崇光报告，英国将调兵万余、浅水炮艇50艘，在大沽佯攻，在北塘登陆。咸丰帝命僧格林沁将筹防情况迅速上奏。^[102]1860年2月，何桂清在奏报英、法军舰在上海活动情况时，报告了两项值得注意的情报：一、英商在上海办理即将到来的英兵麦食，每日3万磅，另有商人承办法军的牛肉，每口七千磅；二、“传闻英、法兵齐即赴天津，断不侵犯炮台正面，必从大沽左近港口进兵，窥伺炮台后路”。咸丰帝令僧格林沁“严防炮台后路，勿令该夷抄袭，以预杜其窥伺之心”。^[103]是年3月，何桂清奏折附上一份“新闻纸”，内称：

英国发来中国之兵，现又加增，除水手外，观发黑白夷兵各一万。佛国日前发兵八千，现亦加二千，凑成一万之数。总共英、佛两国登岸交战者，有三万之众……然番兵于此，俱已预备浮水炮台、泥滩木排、上城轻梯、渡江浮桥等件，若（清军）马队冲出，番兵亦有马队接仗，三万之众，何愁不能到京耶？况番兵现于北塘左右觅得水势深处，登岸无难。若由该处登陆，直抄津口炮台之后，先将炮台攻毁，即行攻克天津，后进京都，大事成矣。

尽管何桂清在奏折中讲明“新闻纸本系无据之词，亦未必尽属于虚”；但若对照后来的实际战况，这份情报的内容是相当准确的。咸丰帝命僧格林沁“防御周密，计出万全”。^[104]此后还有一些情报，但内容相似或与大沽之战无涉。

针对这些情报及咸丰帝的多道谕旨，僧格林沁形成其作战预案。他于1860年初抵达山海关，部署防兵，调拨火炮，制定战术：若敌方登陆，以步队迎击，以马队两翼抄袭。^[105]至于情报与谕旨多次提到的北塘，他决心放弃不守，先后三次上奏说明其理由：一、北塘北岸炮台地势太低，一遇潮水，营外四处皆水；二、北塘南岸炮台紧靠村庄，一旦开战，炮火延及村庄，数千户村民势必大乱，即使炮台能战，然兵民交惊，也万难守御；三、为防敌占据北塘，在其炮台下埋设地雷，又挖地道，装填火药，以行火攻。为此，他将北塘的守兵移至北塘西北的营城，并在大沽北岸的新河等处设下重兵，若敌方在北塘登岸，将以营城、新河等处驻军南北夹攻。为此他向咸丰帝报告：“北塘地方，断难守御”，“舍而不守，诱敌深入，以便兜击”。^[106]至于英法联军从北塘或其他处登陆，抄袭大沽炮台后路或转攻天津，僧格林沁也毫无畏惧，宣称：“该夷前次在水路受创，再来报复，由陆路抄袭，原在意中。”^[107]他认为，北塘西南，一片盐滩，万难行进，从北塘至大沽北炮台侧后的新河仅一路相通，于是下令在新河村挖濠筑垒，以防敌突入，守军可凭借工事，以马、步、炮协同防守。为保险起见，他还下令新河以东、同在大沽北岸的唐沽村、于家堡村也同样办理。从北塘至天津，中间仅一军粮城，路途行进不便，天津郡城又在海河南岸，僧格林沁认定英军必不会出此下策，也未在中途设防。为防止敌方从大沽以南登陆（僧判断极有可能在大沽炮台以南的祁口），抄袭大沽南岸炮台后路，他下令在南岸炮台以南以西的大沽村、草头沽、新城等处挖濠筑垒，驻以马队、步队、炮队；为防止此路敌军直攻天津，他又在天津派驻重兵，并下令环郡城掘濠36里，设大小炮台150余座。^[108]

若细细究察僧格林沁之所以如此不怕英法联军登陆，实与清朝传统的“夷兵不利陆战”的观念有关。^[109]早在僧刚出任钦差大臣负责京津防务时，就在奏折中称：“夷情叵测，而所恃究在船坚炮利，若使舍舟登陆，弃其所长，用其所短，或当较为易制。”^[110]此后，他还至少六次在上奏时表示过类似的思想。第二次大沽口之战时，英、法登陆部队在泥滩中毫无作为的表现，更加强了他的这种错误观念。而他的挖濠筑垒，配以小型火炮、抬枪、鸟枪，恰是第二次大沽口之战时对付英、法登陆部队经验的再次运用。此外，僧格林沁还有一杀手锏，即以马队出击。他本是骑兵出身，在与太平军的作战中多用骑兵取胜，此一经验正可用之，奏折中一再宣布将采用这一战法。^[111]他以其个人长期国内作战经

验出发，推论远道浮海而来的英法联军必不能多带骑兵，而大沽南北的盐滩沼泽也将使其难以拖运沉重的火炮。没有火炮即难以攻破清军濠墙营垒，仅有步兵正利于清军马队驰骋截杀。因此，面对英法联军兵力3万从北塘登陆抄袭大沽炮台后路的情报，僧格林沁自觉胜券在握，信心十足地向咸丰帝报告：

北塘虽未设守，而左右皆系盐滩，该夷登岸不易。即使冒险超过盐滩，北塘后路现有马队各营，该夷亦不能直抄炮台之后。夷兵果有三万，现在马步兵力，加之逐层布置，足资抵御，可以仰慰宸宸。^[112]

僧格林沁的这种自信，使之在后来的第三次大沽口之战中吃足了苦头。

1860年年初起，英法联军的增援部队陆续开抵中国海岸。其中英国海军共有各类舰艇79艘，^[113]英国陆军共有官兵20499名，^[114]为运送陆军英方雇佣了126艘民船；法国海军共有各类舰艇65艘，法国陆军兵力为7620名。^[115]如此庞大的兵力兵器组合，在西方殖民史上也属罕见。4月14日，英、法公使与其海、陆司令在上海举行会议，商定军事计划。4月21日，英军占领舟山。5月27日，英军占领大连。6月4日，法军占领芝罘（今属烟台）。至6月下旬，英法联军大体完成其进行第三次大沽口之战的军事准备：以上海、舟山为转运兵站，以大连、芝罘为前进基地，英、法海军主力已进入渤海湾。英法联军在进行上述军事准备时，未遭受清军的任何阻拦，即未放一炮，未折一兵。6月26日，英、法政府通告欧美各国：对中国正式宣战。

1860年7月下旬，英法联军分别撤离大连、芝罘，会集大沽口外。在经过一系列的侦察活动后，恰如先前情报所言，联军于8月1日在北塘登陆。登陆英军为军官419名、士兵10491人、马匹1731匹。其中包括骑兵1023人（战马945匹），炮兵1565人（拖马747匹），工兵488人。^[116]登陆法军共计7367人，另有华工950名，马匹1200匹，火炮28门。^[117]登陆行动在未受阻碍的状况下进行了整整10天。^[118]战前在北塘埋设地雷火药毫无作用。^[119]英法联军相较大沽清军，在兵力上已占优势。

1860年8月3日清晨，英法联军正在大批登陆之时，派出先头部队约2000名（英、法各1000名）由北塘出动，沿着北塘至新河的大道前进，以侦察大沽北岸炮台后路的布防情况。驻守新河、塘沽一带的清军马队出战迎敌。双方交战至中午，英法联军在基本摸清新河、塘沽一带的清军布防后撤退。清军没有继续追击。作战中清军受伤3名，英法联军受伤约10余名。^[120]

8月12日清晨，英法联军进攻新河。英军第2师在骑兵和炮兵的支援下，首先出动，沿北塘至军粮城的道路，绕往新河以西，从侧背发起攻击；英军第1师在法军约1000名的支援下，随后出动，沿北塘至新河的道路，直接进攻。参加此次军事行动的英法联军总数约8000人。新河守军共2000人，仍分两路迎战。其骑兵主动出击，进攻正在行进中的英军第二师，企图将其截断，逼往沼泽地带；英军第2师所附骑兵在炮兵的掩护下，予以反击。清军另一路凭借濠墙，以火炮、抬炮节节抵抗英军第1师及法军；该部英法联军也以炮火还击。英法联军此次所带的先进的陆战火炮，在战斗中发挥了重要作用。两路清军先后不支，不得不败退至塘沽。占据新河的英法联军追至塘沽，受到该处清军的炮击，退回新河。此战清方的伤亡没有统计数字，英方宣布其伤亡不超过40人。而在英法联军进攻新河时，驻守营城的西凌阿也以察哈尔马队出击，俘获两名敌军和13名中国苦力。[122]

8月14日清晨，英法联军进攻塘沽。然此次战斗基本上是双方的炮战。由36门火炮（英、法各自半数）组成联军炮兵，于上午7时进抵距塘沽约1000米处，开始炮击。清军亦用火炮还击，位于海河对岸的大梁子村的清军及海河上的两艘清军师船也以炮火支援。没过多久，大梁子及师船的炮火被敌方遏止，而塘沽村内的清军炮兵在敌方连续1个多小时的轰击下，火力有所减弱。英法炮兵乘机次第推进至距塘沽500米、300米处，抵近射击。当村内清军炮火基本平静时，英军来复枪第60团从右翼攻入村内，英军第31团随即跟进；法军先头部队3个连从左翼攻入村内，法军第1旅随后直插中央。塘沽原驻清军约2000名，加上从新河败退的部队，曾一度出击，未能奏效，不得不再次败退大沽北岸炮台。此战清军的伤亡没有统计数字，而法军被毙1人，受伤12人，英军受伤3人。[123]

新河、塘沽两战，截断了大沽北岸炮台清军的退路，正面强大难攻的炮台，此时正向英法联军展露其柔弱的后背。战争的尺子让僧格林沁量出了双方的差距，先前的倨傲一下子变成了慌乱。他在塘沽战败的当天，上奏称：“现在南北两岸，惟有竭力支持，能否扼守，实无把握。”次日由恒福名义发给英、法的照会，语气大变，要求“永息干戈”。[124]

8月18日，英军第31团一部及法军一部携带火炮，在炮火的掩护下，用小船渡过海河，攻占新河对岸的大、小梁子村，守军战船、炮兵与马队不敌，纷纷退却。占据大、小梁子村的英法联军数量虽不为多，但此处失守，又使大沽南岸诸炮台的背部敞向敌军。僧格林沁至此，自知败局已定，只能在大沽南北炮台勉力支持了。[125]

8月21日的石缝炮台之战，是第三次大沽口之战中最为惨烈的一仗。石缝炮台本是大沽北岸三炮台最小的一座，距北岸主炮台约一里许，1858年11月僧格林沁为“后路策应”而添建，高9米。由于其位置稍偏，一直不为重视。[126]英法联军对北塘、新河、塘沽一线的突破，使得这一原居腹地的“策应”之区，变成了冲要之地。僧格林沁派直隶提督

乐善驻守此台，[\[127\]](#)但炮台过小，守兵不多。当天清晨5时，英法联军2500人（其中英军1500人、法军1000人）附以炮兵进至攻击地点时，驻守石缝炮台的清军立即开火，大沽北岸中炮台及南岸后炮台也以炮火支援。英法联军以47门火炮[\[128\]](#)猛烈射击石缝炮台。双方的炮战持续了3个小时。其间在6时，英军的1门重炮击中石缝炮台的火药库，爆炸引起的硝烟弥漫整个炮台，一时间石缝炮台的守军停止了射击。正当英法联军以为清军将弃守时，硝烟散尽，勇敢的士兵继续向英法联军开火。几个小时后，石缝炮台的炮火明显削弱，英法步兵开始攻击，架桥以越濠沟，架梯以登台墙，然守台清军即以抬枪、鸟枪、弓箭向英法步兵还击，致使敌军付出重大伤亡。当英法步兵攻入炮台内后，清军仍不放弃，与敌进行肉搏。一直到了近午时分，石缝炮台才陷于敌手。此战，英军被毙22名，受伤179名（其中22名军官）。伤亡总数201名；法军被毙40名，受伤170名，伤亡总数210名。清军的伤亡没有统计数字，但直隶提督乐善在此战中阵亡。在石缝炮台交战的同时，英、法炮艇各2艘驶近海河口，在大沽炮台清军火炮射程之外，向北岸主炮台（即中炮台和前炮台，两者相距很近）进行长时间的炮击，其中1发炮弹击中北岸主炮台的火药库。石缝炮台失守后，英军以2门8英寸口径的重炮抵近大沽北岸主炮台800米处射击，石缝炮台的3门火炮也被英法联军用以攻击北岸主炮台，法军步兵即向前进攻，未遇抵抗，于下午2时占领北岸清军主炮台，守军2000名做了俘虏。据英军司令格兰特称：“炮台工事（北岸主炮台）面海的一边十分强大，靠陆地的一边却非常薄弱”，“仅有一道薄墙，墙上没有射口”。也就是说，大沽北岸主炮台是在其不设防的背后被攻破的。[\[129\]](#)

当大沽北岸各炮台皆易手后，僧格林沁心中完全明白，大沽南岸炮台虽较北岸强大，但其侧后仍是不堪击打的柔软的腹部，若继续死守，也不免重蹈北岸的复辙。于是，他根据咸丰帝叠次旨意，于酉刻（下午5至7时）率大沽南岸全部守军撤离，绕过天津，直回通州了。[\[130\]](#)此时，英方中文秘书巴夏礼前来劝降，要求交出南岸各炮台，直隶总督恒福只能同意，事后发给英、法的照会处处酸楚：

照得本月初五日（21日）贵将军督带水陆二军已占北岸炮台，贵将军善能攻战，我军输服，已将所扎南岸炮台官兵撤去，愿将南岸炮台各座一切军器物件交付贵将军占据查收。各炮台内如有埋伏地雷等件及河内俱有多层防具等，查明在何处，由本督部堂派员会同贵国官员指明，以免害误贵国人命。炮台已交清楚，彼此不得在本处再行开仗，亦不得损害百姓。务须保全人业为要。[\[131\]](#)

从“我国主将自有调度”到“永息干戈”再到“我军输服”，上引恒福三次照会整整转了180°，恒福此后一再屈从英、法方面的要求，并向咸丰帝报告：绝不能再打仗了。

8月22日，英、法海军拆除了大沽口的拦河设施，其炮艇驶入海河。24日，英、法海陆军兵不血刃地占领天津。

1860年大沽口之战，暴露出来的不仅仅是双方武器装备上的差别，

也不仅仅是双方技术和战术的差别，而是特别明显地衡量出双方高级指挥官在军事指挥艺术上的高下。英法联军兵势强大，若直接强攻大沽，也完全有能力克之，只不过将可能付出极高的代价，此可从石缝炮台一战例中推论。石缝炮台本系一弹丸小台，守军竭力抵御，竟让英法联军付出伤亡411名的代价，几与1859年第二次大沽口之战相近。英法联军避实击虚，由北塘而新河而塘沽而石缝，绕行上百里，用时21天，从石缝炮台取得了通往大沽各炮台的钥匙，迫僧格林沁主动弃守。“经营已经三载，计费帑项数十万，筹画之周备，防范之严密，无以复加”的大沽南北各炮台（僧格林沁战后第3天语），不是在其堂堂正面，而是在其侧后被英法联军寻到其致命的弱点。

尽管战后清朝许多人士指责僧格林沁刚愎自用，不守北塘，可北塘即使设守，也挡不住英法联军的海陆联合攻势，更何况其也有从别处登陆的计划。僧格林沁的真错误，在于低估了英法联军的陆战能力，自以为手中的马步精锐可与失去“船坚炮利”的英、法陆军一拼。他的这种勇气自然可嘉，但这种勇气指导下的战法，却完全不足取。而到此次大沽败绩，僧格林沁还未意识到自己的错误。由于咸丰帝倾意羁縻，清军只是以守待攻，僧所擅长的马步兜击未能施展。当他率大沽守军退至通州后，总结前一时期的作战经验，提出其今后作战的指导方针：“倘该夷敢于北犯，临时酌量，总须与之野战，断不可株守营垒，转致受敌。”^[132]后来的张家湾、八里桥之战，皆是僧格林沁所希望也所擅长的野战，结果清军一败如水。也只是到了这时，僧格林沁才从1859年第二次大沽口之战胜利的迷醉中清醒过来，认清了中西军事的实际差距。

结 论

本文通过以上考证得出三点结论：一、在19世纪五六十年代，清军在总体上根本不具备与英、法等西方列强抗衡的军事实力，第二次鸦片战争的尺子，客观地量出其间的差距。二、在清方作好一切准备，英、法等犯下致命错误的情况下，清方也可能获得局部的甚至是重大的胜利，如1859年第二次大沽口之战。三、在清方作好一切准备，英、法等也未犯错误的情况下，最佳的战例当属1860年石缝炮台之战。如果清军以据守坚强防御阵地的战法，不怕牺牲地与英法联军死战，虽不免最终失败，但毕竟能予敌重创。

由于历史不能重演，以上第三点结论只是一种空想。因为在事实上能够看到的只是上海等通商口岸的通行无阻和舟山、芝罘、大连的和平占领，言战者本不为多，能战者则是太少了。

【注释】

[1]当时的海河尚未疏浚，天津新港尚未建设，河道情况与今不同。此处河道资料据沈家本等修：《天津府志》，光绪二十五年，卷二十。

[2]讷尔经额奏，道光二十年十月初七日奉朱批；讷尔经额奏，道光二十年十二月初十日，见《鸦片战争档案史料》，第2册，第511—514、675—678页。其中讷氏十二月初十日奏折附有绘图，南北新设炮台均在旧炮台以东，三座新建炮台在图中注明“距河半里余”，拟建兵房均在炮台以北（该图藏于中国第一历史档案馆，见《大沽炮台图说》，《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》，3/167/9217/5）；另该折又附有一清单，称大沽新建炮台三座“共约估工料银十一万三千三百零一两九钱”，炮台前土坝三道“约估工料银九千一百八十两”，兵房一百四十间“约估工料银一万六千八百两”（清单见《军机处录副·军务类·军需项》，3/53/3025/37）。

[3]道光二十一年六月十五日上谕：“天津大沽等海口添筑炮台、土坝等工，已如式修竣。”（见《剿捕档》）

[4]《鸦片战争档案史料》，第2册，第676、704页；第3册，第591—592、601页。又据讷氏称，铸造5000斤、7000斤铜炮20尊，需银8万两；而8000斤、10000斤铜炮，原拟各铸4尊，后道光帝指示，已铸成者外，其余皆改铸8000斤。

[5]《鸦片战争档案史料》，第4册，第384页。又，小铁炮指300斤以下至百余斤的行军作战的小炮，其具体情况，可见同上书第351页。

[6]《天津府志》，卷三六。

[7]朱奎扬等修：《天津县志》，乾隆四年，卷十。

[8]《鸦片战争档案史料》，第2册，第237、512页。

[9]《鸦片战争档案史料》，第5册，第821—823页。

[10]《鸦片战争档案史料》，第4册，第195—196、285—287页。讷尔经额要求在大沽添兵2000人，在北塘添兵1000人，在天津添兵1000人，直隶其余海口添兵2000人。由于当时清朝的兵额是固定的，一处增兵，必裁他处兵额以补之。讷尔经额从直隶各处裁减兵额3200人，其余2800名，请求从全国裁额移往。后清廷决定从山西、河南、广东、广西、江西、湖南、安徽、湖北、陕西、甘肃、云南、贵州、四川裁额补足。

[11]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第32—35页，并可参见该书第67—72页。

[12]同上书，第308—309页。

[13]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第36页。此次援军原为天津驻军，僧格林沁于咸丰四年八月二十九日奏称：“现在连锁官兵已经合围，其吴桥宁、津两处防兵三千余名，可以抽撤。奴才业已札令提督张殿元统带前赴天津协防。”（《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，4/167/7）长芦盐政文谦对此奏称：“再，提督张殿元于初八日驰抵大沽海口……所带之兵三千余名于郡城附近并葛沽两处分驻，设有缓急，不难立时策应。”（《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，4/168/4，原件无日期，当属咸丰四年九月初九日奏折之附片）又，咸丰帝此时已看出英、美、法的目的“不过欲变通条约，并非用武之事”，让僧格林沁“持以镇定，不可张皇”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第1册，第324页）。

[14]《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，上册，第325页。

[15]同上书，第355—356页。

[16]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第187页。不过此时咸丰帝还不太相信此事，谕旨中仍称“该夷照会所称欲赴天津，自系虚声恫吓”，其加强防务的谕旨也只让直隶总督谭廷襄传谕长芦盐政、天津道、镇官员，而不像以往命总督亲办。

[17]同上书，第221页。咸丰帝此时不愿开战，谕旨中亦称：“惟现在中原不靖（指太平天国等遍布全国的造反），又行海运（此时正是江浙漕粮出海口北运之际，至1859年大沽开战时漕粮仅由大沽入口60余万石，只是当年北运漕粮的一半），一经骚动，诸多掣肘，不得不思柔远之方，为羁縻之计。”

[18]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第188—189、223—224、275—276页。又，此时正在天津验收漕米的工部尚书文彩据天津道英毓奏，上奏称：“海口兵勇共有六七千名。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第742页）此数可能未将京营援军计算入内。

[19]《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第2册，第688—689、711页；第3册，第1101—1103页。《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第470—471页。

[20]工部尚书文彩奉旨派员前往大沽察看，奏称：“海口内有炮台四座，上安铜铁大炮，或八九尊，或五六尊，炮台下土壤内安设大小炮位，多寡不等，沿河要隘处所，均有营盘驻扎。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第742页）

[21]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第276页。

[22]同上书，第236—237页。

[23]同上书，第276、295页。

[24]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第283页。

[25]同上书，第314—315页。谭氏奉此严旨后立即表示：“钦遵叠奉谕旨，悉心体会，镇定办理，断不肯先行用武。”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第2册，第788—789页）

[26]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第316—317页。

[27]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第1册，第44页。又，修建天津新港时此道拦江沙已被疏浚。

[28]Laurence Oliphant, Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the Year 1857, 1858, 1859, Vol.1, Edinburgh and London: W.Blackwood, 1860, pp.287-288.也可参见North China Herald, May 1858.

[29]此时英、法海军正处于从风帆动力向蒸汽动力过渡阶段，大型舰船仍是风帆动力，小型舰船已大多为蒸汽动力。

[30]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第323页。该通牒中文本见同上书第329页。

[31]同上书，第337页。僧格林沁后也奏称：“臣抵大沽海口先行查看炮台等处情形……两岸炮台尚属得地，惟砖石已被轰塌。”（原件无日期，《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，4/183/4）

[32]此次作战的经过参考以下资料：一、谭廷襄奏、僧格林沁奏、文彩奏、绵愉奏、杜乔奏、刑部奏、瑞麟奏，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第323—324、329—332、337、470—471、484—485页；《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第806、836—837、890、901—902、1078、1098—1099、1101—1104页。二、“Rear-Admiral Sir M.Seymour to Secretary of the Admiralty May 21, 1858”，Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, pp.336-340; Oliphant, Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the Years 1857, 1858, 1859, Vol.1, pp. 294-305.三、有关此战的其他西文资料选译，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第140—155页。法军伤亡人数较大的主要原因是，法军占领北岸炮台后该炮台火药库爆炸引起的伤亡。还须注意的是，尽管战后的调查承认驻守于家堡的京营火器营官兵在富勒敦泰率领下，增援大沽北炮台，但从当时的中西战报来看，该部在战斗中未起任何作用；尽管战后的调查也承认驻守新城的京营马队在国端督率下，也曾增援过南岸炮台，但称该部抵达时，炮台已经失守，随即退回，实际也未发生作用。谭廷襄事后奏称，“惟四炮台驻兵将及三千”，由此可以大体判定，清军此次参战者主要是驻守炮台的清军和部分练勇（清军在此战中的伤亡人数也支持这一点，见下注），此数与英法联军用于进攻的兵力约2000人相差不是太大。

[33]谭廷襄奏，咸丰八年六月十四日，《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，4/183/3。该折称：“确切查明，此次接仗，除满汉各营受伤官兵八员，受伤兵勇二百六十二名，应照例分别第等汇册咨部；其阵亡、伤亡兵勇内，健锐、火器等营阵亡兵十名，督标、提标、天津镇标阵亡兵二百二十三名，天津练勇阵亡四十九名；又，内火器营伤亡兵四名，提标等营伤亡兵九名。”此数尚不包括阵亡之军官。而谭氏在此之前奏称：“阵亡之天津右营游击沙春元、署张家口营游击都司陈毅、候补千总常荣魁、经制外委赵国璧、外委石振冈”；“又续经查出打仗阵亡之正黄旗满洲护军校班金布、正蓝旗护军校增锦、正白旗汉军骁骑校蔡昌年、署砖河营千总恩荣，均系阵前捐躯”（见《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第3册，第806、888页）。

[34]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第332—333页。

[35]详见本书《公使驻京本末》第3节。

[36]《丛刊·第二次鸦片战争》，第3册，第467页。

[37]其中大沽南岸3座，以战前旧址重建，北岸1座以战前旧址重建，另1座是按1840年即被讷尔经额废弃的原本炮台旧址兴建。

[38]僧格林沁奏，《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第1109—1110、1122页；第4册，第1177—1178、1199—1200页。《郭嵩焘日记》，第1卷，第217—218页。又，大沽六炮台工程共用银89084余两。

[39]《郭嵩焘日记》，第1卷，第220—221、227—228页。

[40]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第1087、1096、1107页；第4册，第1178、1200、1167页。限于资料不全，大沽炮台究竟安炮多少门，难以考证。僧格林沁于1858年11月20日奏称：“现在京、通两局铜炮计十六位。双港营盘安设一万二千斤重炮二位，一万斤重炮四位，分运海口一万二千斤重炮二位，一万斤重炮六位，五千斤重炮二位，收到捐输洋铁炮二十五位，安设双港六位，运至海口十九位。……在海口购买洋铁炮四位。”僧于1859年2月6日奏称：八旗汉军“每旗运解六百斤铜炮一位，由京局拨运小铜炮十六位”。（出处见上）此中只谈了当时视为利器的铜炮和洋铁炮，而在此之前之后调运铜炮和洋铁炮的数量，特别是大沽炮台土制铁炮的数量根本没有涉及。又，闽商黄得禄捐输洋炮最为出力，其洋炮是福建等处海船在外洋购买“护船”的（见僧格林沁片，原件无日期，咸丰九年九月十八日奉朱批，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/41）。

[41]《郭嵩焘日记》，第1卷，第217、230—231页。按照僧格林沁的作战预案，炮台上的重型火炮是用于攻击入侵的英国等国舰船的，安设营墙等处的小型火炮是用于攻击登陆部队的。

[42]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第1112—1113页，第4册，第1207—1208、1214—1215页。礼部尚书瑞麟原奏请在天津恢复水师营，并请福建、广东两省各调大号战船两艘来大沽。由于广州此时为英法联军所占，广东无法派船北上；福建此时战船完好状态极差，须修缮后待到1859年5月乘季风司令时北上，后因英、法军舰北上而福建战船未行：水师营的计划未成。大沽协六营的驻守地为前右营驻南岸前炮台、中右营驻南岸中炮台，后右营驻南岸后炮台，前左营驻北岸前炮台，中左营驻北岸中炮台，后左营驻北岸石缝炮台（见《天津府志》卷三十六）。

[43]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1216—1217页。僧格林沁另调黑龙江、吉林官兵各1000名，驻守山海关一带。又，1858年11月17日，大沽六炮台建成，此时大沽一带水域也已封冻，英、法等国无法北上作战，咸丰帝命僧格林沁回京休息。是年12月，僧格林沁回京觐见咸丰帝，面谕次年海防仍由其负责。僧格林沁于1859年2月28日率京兵出京，3月3日抵达大沽，再次以钦差大臣主持大沽防御。为了有备无患，咸丰帝在僧格林沁出京前的2月25日和26日，命黑龙江、吉林各备兵1000名，归化城、绥远城各备兵500名，热河备兵500名，察哈尔备兵1000名，密云备兵500名，一听敕调，迅赴天津；直隶北部备兵2000名，听候僧格林沁调拨（同上书，第1284—1286页）。3月4日，咸丰帝又命京营健锐营备兵500名，内外火器营备兵1000名，京旗两翼备兵1000名，巡捕营备兵500名，一听敕调，迅速赴津防堵（同上书，第1294—1295页）。除了已调派的援军5000人外，另“备兵”1万余名，准备再次救援。也就是说，准备僧格林沁打败仗。

[44]同上书，第1305—1306、1379、1440页。《郭嵩焘日记》，第1卷，第218—219、227、243页。直隶总督恒福奏，咸丰九年六月初四日（《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/27），该折收入《筹办夷务始末》时删去以下一段：“再，两盟马队官兵二千人本系分驻大沽及双港两处扎营，奴才自大沽移营新河时，经僧格林沁将双港之马队拨归奴才带赴新河驻扎。二十五日，奴才在新河一闻炮声，立即督带此起马队驰赴大沽，与大沽驻扎之马队会合兜击，均极奋勇，此单内将两路带兵官一并择优开列……”由于是保举官员，此折关于两盟马队作战情况不尽属实，但其驻扎位置是可靠的。折中所称的大沽是泛称，包括大沽南炮台后路的草头沽等处在内。

[45]《郭嵩焘日记》，第1卷，第236页。据其称此型为“中等”。铁钺又称铁柱、铁锚、铁龙，关于其制造部署情况，可参看此书第232、237、242、246页。

[46]同上书，第234—235页。关于铁链还可参看该书第236—237页。

[47]同上书，第235页。木筏又称木排，该书第221—222、224、231—233页对此有记载。后因采用铁钺拦江计划，僧格林沁“以木筏无益，命停工”（同上书，第236页）。

[48]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1305页。

[49]同上书，第1208页。

[50]《郭嵩焘日记》，第1卷，第243—244页。

[51]同上书，第225—229页。

[52]文煜奏，咸丰九年三月初五日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/8。

[53]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1355页。

[54]North China Herald, June 25, 1859.表中各项并参阅其他资料。此表与前表在“火炮”、“舰员”栏内有变化，原文如此。

[55]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1355—1356、1380—1381、1432页。

[56]同上书，第1369页。

[57]1859年3月29日咸丰帝的谕旨是，“如夷船竟驶至天津海口”，“派委明干之员，迎到拦江沙外，与之理论，告以此间总听候上海消息”，若桂良有文移知照，方可入口；“万一不听理论，该委员即告以回明地方官代为请旨，令该夷在彼听候”。4月14日的谕旨是，“夷船如至海口”，“先行派员晓谕。如有旨准其进京换约，即令其在拦江沙外停泊，用内地船只渡入内河，由北塘登陆到津，仍由水路至通”。5月20日的谕旨是，“如果英国普酋（即卜鲁斯）到津”，“直隶总督告以额尔金在上海曾有照会，留桂良等在南等候，俟伊回来议事，此时改换普酋前来，自当静候桂良等回至天津，再与商办一切”。6月7日的谕旨是，若英使至天津，“派员晓谕令其停泊拦江沙外，告以桂良等已由上海启程，不日到津，即可会商一切”，“如该夷请另派员前往，可告以各国和约，皆系桂良等经手办理，他人不能知悉”。6月18日的谕旨是，“各夷船如到天津海口”，“速派明干委员前往，迎至拦江沙外”，以等待桂良；“即将来进京时，亦须由北塘行走，至天津由水路进京，并告以去岁天津所定和约，均系桂良等一手经理，此处无人深悉底里，即使克期进京，亦须等候桂良等到京，方能互换为期亦不甚迟。倘该酋不肯在拦江沙外静候，即用内地船只迎护，由北塘登陆至津，即着该酋在天津等候”。这一谕令虽最终同意英国等国使节从北塘登岸，但基本倾向还是能拖就拖。（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第4册，第1334、1356、1390、1409、1422页）

[58]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第79—80页。僧格林沁还提出处置方法：三天后派员让英方回上海办理，若不肯赴沪即在拦江沙外等候桂良。他还没有收到6月18日的谕旨。

[59]同上书，第87—88页。

[60]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第90—92页。

[61]同上书，第94—95页。僧格林沁6月23日奏折尚称“惟该大臣等曾否在沪起程”，可见此谕令未达大沽。

[62]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第95—98页。

[63]“Rear-Admiral Hope to Secretary of the Admiralty, July 5, 1859”, Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, p.394.何伯的最后通牒在清方档案中未发现中文本，而卜鲁斯在给外交大臣的报告中也未提到过此事，该报告的附件中仅收入何伯20日照会。

[64]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第101页。

[65]同上书，第108页。

[66]“Mr.Bruce to the Earl of Malmesbury, July 5, 1859”, Foreign Office, Correspondence with Mr.Bruce, Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary in China, London: Harrison and Sons, 1860, p.18.恒福23日照会未发现中文本，英文本见上引书第20页。

[67]卫三畏：《美国使团北京之行记实》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第223—224页。

[68]根据天津近海潮汐规律，6月24日为阴历二十四日，其最高潮为上午9时30分和晚上22时，高潮高3.4米；其最低潮为下午4时20分和凌晨4时，低潮高1.4米。25日为阴历二十五日，其最高潮为上午10时20分和晚上22时50分，高潮高3.4米；其最低潮为下午17时10分和凌晨4时40分，低潮高1.5米。（见《天津水利志》，天津科学技术出版社，1995年，第6卷，《塘沽区水利志》，第18页）

[69]郭嵩焘：《玉池老人自叙》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第2册，第277页。

[70]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第90页。

[71]“Mr.Bruce to Rear-Admiral Hope, June 21, 1859”, Foreign Office, Correspondence with Mr.Bruce, Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary in China, p.20.

[72]何伯的报告称“早晨”，僧格林沁的奏折称“辰刻”（7至9时）。

[73]关于此一情节，僧格林沁在6月26日的奏折中称：“正在相持之际，复派员持天津道照会前往晓谕，该夷不准投递。”（《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第101页）在后来的奏折中称：“时已午后，奴才熟思筹计，须派员前往，再申前言，令其由北塘进京，互换和约，或可藉此转机，就我范围。或该夷桀骜骄满，欺我微弱，亦必趁此，逞其狂悖，即可大张挞伐。第当凶焰正炽之际，派委之员虽冒险甚虞，万不得已，飭委即补知县曹大绶、京营候补外委徐安福执持照会，乘船前往。该夷见有人欲向拦阻，以为营内空虚，畏其兵势，遂不准该委员等近前，其势即要开仗。该委员等未及登岸，该夷业已开炮。”（原件无日期，咸丰九年八月二十五日奉朱批，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/36）按此说法，是英军阻拦了此次交涉。何伯的报告对此没有

记载，然英军一名军官在回忆录中称：“当负鼠号正忙于撤除铁战时，从岸边发出一只船，载着一个官员，他看来是委托负责投递拿在手中的一封信或是纸头的，但划得距我们一半路程时，他们折身回去了。”（费舍：《在中国服役三年的个人记述》，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第198页）此说显有不合理之处，若无特别的理由，派出的官员为何只行驶了一半便返回？若因胆小而退回，在炮台观察的僧格林沁就不会在保举折上写道：“蓝翎运同衔补缺后以直隶州用即补知州曹大绶，拟请补知州后，以本省无论何项知府缺出，请旨简放。”

[74] 僧格林沁片，咸丰九年五月二十九日，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/21。

[75] 英军被击沉的炮艇为茶隼号、庇护号、鸱鸟号、鸱鹞号。其中鸱鸟号和鸱鹞号为坐滩，潮水高时即没。26日，英军派船企图抢救，但鸱鸟号、鸱鹞号的位置均在大沽台的射程之内，清军开炮轰击，致使抢救工作无法进行。英方称后将两艇炸毁，清方称后将两艇轰烂。茶隼号的情况较为奇特，28日清晨，该艇突然浮起，顺潮流漂出大沽口外，经英方修理后竟仍可使用。

[76] 此战经过综合以下资料：一、僧格林沁奏，恒福奏，何桂清奏，《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第101—103、108—112、132、142、145、154—156、167—169、236页；《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1466、1476、1408页；第5册，第1601、1819页。此外不见于上两书的还有折、片五件：僧格林沁片，原件无日期，咸丰九年五月二十七日奉朱批；僧格林沁片，咸丰九年五月二十九日；僧格林沁折一、片二，咸丰九年八月二十三日，以上折、片皆为保举参战有功官弁。（见《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/15、3/167/9235/21、3/167/9235/39、3/167/9235/40、3/167/9235/41）二、“Rear-Admiral Hopeto Secretary of the Admiralty, July 5, 1859”, Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, pp.393-400; “Mr. Bruce to the Earl of Malmesbury, July 5, 1859”, Foreign Office, Correspondence with Mr. Bruce, Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary in China, pp.16-19. 费舍：《在中国服役三年的个人记述》，香港《中国邮报》，1859年7月21日，以上汉译本见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第196—206页。三、达底拿致海军部长，1859年7月4日，《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第210—213页。关于清军的参战人数，僧格林沁的措辞是“打仗守营数目”，即包括驻守后路营盘的兵弁。关于清军的伤亡人数，僧格林沁后奏称：“查内火器营阵亡兵四名……外火器营阵亡兵六名……伤重未痊兵二名……健锐营兵阵亡二名……伤重未痊兵二名”（僧格林沁片，原件无日期，咸丰九年六月二十四日奉朱批，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/30）内外火器营和健锐营为京营，其兵与大沽协兵混编，阵亡数即占三分之一，可见其为作战的主力。

[77] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第96页。

[78] “Mr. Bruce to the Earl of Malmesbury, July 5, 1859”, Foreign Office, Correspondence with Mr. Bruce, Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister plenipotentiary in China, p.17.

[79] 布利布隆致外交大臣，1859年6月30日，见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第191页。

[80] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第101页。

[81] Fisher, Personal Narrative of Three Years' Service in China, London: Richard Bentley, 1863, pp.190-191.

[82] 同上书，第104页。

[83] 何伯报告称开战时间为下午2时30分之后。参见“Rear-Admiral Hope to Secretary of the Admiralty, July 5, 1859”, Bonner-Smith and Lumby eds., The Second China War 1856-1860, p.395. 僧格林沁奏折称“午后”，见僧格林沁片，原件无日期，咸丰九年八月二十五日奉朱批，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/36。

[84] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第179页。

[85] 《郭嵩焘日记》，第1卷，第392、406、469、505页。

[86] 郭嵩焘：《玉池老人自叙》，《丛刊·第二次鸦片战争》，第2册，第278页。

[87] 僧格林沁后来的奏折对此有明白的表述：英方闯入海口“击则衅自我开，不击则一经闯入内河，营垒炮台，悉非我有”（见《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第5册，第1698页）。

[88] 《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1328—1329页。

[89] 《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第40—41页。

[90]《郭嵩焘日记》，第1卷，第233页。

[91]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第85页。

[92]同上书，第87—88页。

[93]同上书，第94页。

[94]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第100页。

[95]由于海河的疏浚和新港的建设，鸡心滩现已不存，但据《郭嵩焘日记》及费舍书中所绘地图，大体可以判定，其位置在大沽南岸中炮台的当面。

[96]《中华帝国对外关系史》，第1卷，第653页。

[97]咸丰九年六月，僧格林沁为京营兵员缺额补充、老病调换而上有一片，称：内火器营病故兵5名、患病兵1名，外火器营病故兵4名、患病兵6名，健锐营病故兵1名、患病兵3名，要求补足调换。查三京营共计兵弁1500名，当年正月随僧格林沁出京驻守大沽，时仅半年，病故病重即有此数，可见当时大沽驻守条件不好。（僧格林沁片，原件无日期，咸丰九年六月二十四日奉朱批，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9235/30）而让这批官兵在临时搭建的窝棚中度过北方严寒的冬天，条件之艰苦不难想象。至当年十一月，僧格林沁又奏称：蒙古两盟马队2000人中“因水土不服病故一百八十余名，患病暂难痊愈者二百余名”。（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第5册，第1712页）又，当时的气候比今更寒冷，海河经常封冻数月。

[98]以上驻兵情况据《筹办夷务始末》（咸丰朝）、《丛刊·第二次鸦片战争》中有关奏折综合统计。

[99]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第5册，第1606—1608页。

[100]同上书，第1674、1675页。

[101]同上书，第1717、1720页。

[102]同上书，第1722、1724页。

[103]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第5册，第1811、1814页。

[104]同上书，第1841、1843、1847—1848页。

[105]同上书，第1815—1816页，并可参见同上书，第1676—1677、1711—1713、1735、1794—1796页。又，据档案，该书第1713页右起第10行“最关紧要，计马步兵练勇……”，漏去十字，当为“最关紧要，计马步兵官兵五千名并本处旗、绿官兵……”

[106]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第5册，第1615—1616、1727—1728、1884页。僧格林沁不守北塘的思想可追溯至1859年6月29日即前一次大沽之战后的第四天。他上奏称：“夷船驶入北塘，不防（妨）听其停泊，一经上岸，即督马队各兵，前往堵截以防袭我后路。该夷既失船炮之险，我兵又可施驰骋之力，较之北塘设防，更有把握。”（《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第111页）

[107]同上书，第1819页。

[108]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第6册，第2022页。

[109]鸦片战争初，许多清朝官员还认为英军腿脚僵硬，一仆不能起；后此观念虽有改变，然仍认为英军在陆上不敌清军。战后清朝并未认真总结，“夷兵不利陆战”的思想并未彻底纠正。至第二次鸦片战争时，许多官员在奏折中仍旧使用此类观念。究其原因是在鸦片战争以来，清朝与英国等国的作战大多沿江沿海，敌方的船炮在作战中威力甚大而使清朝官员忽视其陆战能力。

[110]《筹办夷务始末》（咸丰朝），第3册，第870页。

[111]其中最为典型的言论为：“南岸之大沽、草头沽，北岸之于家堡、唐儿沽等村，业经挑濠筑垒。并于炮台营垒周围，竖立木签竹签，拦挡树栅，此外濠沟数道，极为稳固。设或该夷登岸，无论由何面攻扑，未至头道濠沟边，我兵枪炮可及，该夷断难飞越。总之不必禁其登岸，可以使之深入，不可使之切近营垒。”营内官兵“防守里濠”；马队“分扎两岸，以备出濠抄击”（《筹办夷务始末》〔咸丰朝〕，第5册，第1819页）。

[112]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第323页。

[113]North China Herald, August 4, 1860.

[114]“Elginto Russell, July 11, 1860, Appendix 3”, Foreign Office, Correspondence Respecting Affairs in China, 1859-1860, p.83.

[115]参见葛夫平：《法国与第二次鸦片战争》，《近代史研究》，1997年第1期。

[116]Knollys, Incidents in the China War of 1860, pp.49-50.

[117]参见葛夫平：《法国与第二次鸦片战争》，《近代史研究》，1997年第1期。

[118]自1860年初以来，清方极愿讲和，多次向英、法表示，若有和意，可从北塘入口，依照美国公使华若翰之先例，进京换约。由此，清方制定的具体办法是，英、法若从至大沽口外，派员问其来意，若愿讲和，引自北塘登岸。僧格林沁未对北塘登陆采取任何行动，主要是英法联军兵势太强，同时也考虑不首先开战，为讲和预留地步。

[119]《郭嵩焘日记》，第1卷，第407页。

[120]此战据以下资料综合：一、僧格林沁奏，咸丰十年六月十七日，《丛刊第二次鸦片战争》，第4册，第450页。二、Knollys, Incidents in the China War of 1860, pp.60-61; G. J. Wolseley, Narrative of the War with China in 1860, London: Longman, Green, Longman and Roberts, 1862, pp.98-99; Henry Brougham Loch, Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China, 1860, London: John Murray, 1870, pp.49-51.德里松伯爵：《翻译官手记》，见《丛刊第二次鸦片战争》，第6册，第271页。又，僧格林沁所称出击的清军为“吉林、黑龙江、哲里木盟、昭乌达盟、归化城马队”，若以该部全数出击当在2000余名。

[121]《丛刊第二次鸦片战争》，第4册，第450—452页。然咸丰帝收到此折后，仍不同意开战，反命恒福直接照会英、法，“示以中国宽大”，“使之知感知惧”（同上书，第453—544页）。

[122]此战据以下资料综合：一、僧格林沁奏，咸丰十年六月二十六日，《丛刊第二次鸦片战争》，第4册，第461—462页；西凌阿奏，咸丰十年六月三十日，《筹办夷务始末》（咸丰朝），第6册，第2101页。二、Knollys: Incidents in the China War of 1860, pp.64-67.该书第50—51页间有一幅详细的地图，描绘英法联军的攻击路线；Wolseley, Narrative of the War with China in 1860, pp.100-106; Loch, Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China, 1860, pp.65-70; D.F. Rennie, The British Arms in North China and Japan: Peking 1860; Kagosima 1862, London: John Murray, 1864, pp.86-93; 三、德米特勒西：《中国战役日志》，见《丛刊第二次鸦片战争》，第6册，第272页。Henri Cordier, L'Expédition de Chine de 1860, Paris: Félix Alcan, 1906, p.278.又，据英方记载，登陆北塘时共用了2500名苦力，这些苦力多从香港招募而来。

[123]此战据以下资料综合：一、僧格林沁奏，咸丰十年六月二十九日，恒福致宽惠，咸丰十年六月二十九日，《丛刊第二次鸦片战争》，第4册，第465—466、477页。二、Henry Knollys: Incidents in the China War of 1860, pp.69-71; Wolseley, Narrative of the War with China in 1860, pp.107-109; Loch, Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China, 1860, pp.71-73; Rennie, The British Arms in North China and Japan: Peking 1860; Kagosima 1862, pp.98-100.三、德米特勒西：《中国战役日志》；德里松伯爵：《翻译官手记》，见《丛刊第二次鸦片战争》，第6册，第273—275页。

[124]《丛刊第二次鸦片战争》，第4册，第465、467页。

[125]《丛刊第二次鸦片战争》，第4册，第474、492页；D.F.Rennie, The British Arms in North China and Japan: Peking 1860; Kagosima 1862, pp.102-104.

[126]《郭嵩焘日记》，第1卷，第218页。《筹办夷务始末》（咸丰朝），第4册，第1200页。

[127]乐善为僧格林沁一手提拔起来的亲信。第二次大沽之战中直隶提督史荣椿战死，僧格林沁第二天便上奏保举：“现当防剿吃紧，统帅诸军任职甚重。应请迅赐简放，以重职守。查提督銜河北镇总兵乐善，性情勇敢，纪律严明，历在军营，打仗出力。奴才等暂委署理直隶提督印务，以资得力。”（僧格林沁等片，原件无日期，咸丰九年五月二十七日奉朱批，《军机处录副-帝国主义侵略类第二次鸦片战争项》，3/167/9235/15）此后不久僧格林沁再次上奏：“新授直隶提督乐善自二月到防以后，加筑营垒，训练兵丁，均能认真办理，始终不倦”，“可否交部从优议叙以示奖励之处，出自皇上天恩”。（僧格林沁等片，原件无日期，咸丰九年八月二十五日奉朱批，《军机处录副-帝国主义侵略类第二次鸦片战争项》，3/167/9235/38）

[128]英陆军司令格兰特称：英军的重炮包括4门8英寸口径的大炮，2门8英寸口径的榴弹炮，2门发射32磅重炮弹的大炮，3门8英寸口径的臼炮；英军的轻型火炮为2个阿姆斯壮（Armstrong）炮连，2个发射9磅重炮弹的炮

连，1个发射火箭的炮连，法军另有2个野炮连，就火炮型和数目而言，英法联军具有明显的优势。

[129]此战据以下资料综合：一、僧格林沁奏，恒福奏，《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第496—504页。二、“Rear-Admiral Hope to Secretary of the Admiralty, August 27, 1860”，Bonner-Smith and Lumby eds.，The Second China War 1856-1860，pp. 400-402；Knollys，Incidents in the China War of 1860，pp.86-93，259.该书称石缝炮台驻军500名，战时仅100名逃脱；Wolseley，Narrative of the War with China in 1860，pp.129-140；Loch，Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China，1860，pp.82-90；Rennie，The British Arms in North China and Japan：Peking 1860；Kagosima 1862，pp.108-120；Fisher，Personal Narrative of Three Years' Service in China，pp.407-410.三、《1860年远征中国记》，《中国战役日志》，《远征中国和交趾支那》，《翻译官手记》，《征华记》，皆见《丛刊·第二次鸦片战争》，第6册，第277—284页；Henri Cordier，L'Expédition de Chine de 1860，pp.262-264.

[130]先是塘沽失守后，僧格林沁请咸丰帝善保京畿，流露出将在大沽死战的决心。然僧部是北方清军最强大的一支，僧又是清军最优秀的战将，此部此将一失，清军即无兵无将可守京畿。咸丰帝当即发下朱谕：“天下根本不在海口，实在京师”，让僧不必死守大沽，必要时率师退守；并让怡亲王载垣、郑亲王端华、军机大臣穆荫、匡源、杜翰、文祥联名致书，表示同一意思（《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第469—470页）。此后恒福再报僧有大沽战死之心，咸丰帝命僧派员守大沽，自将主力退守天津（同上书，第479页），然僧仍表示将在大沽固守，咸丰帝再命其“万一时机紧急”，“勿专以大沽为重，置京师于不顾”（同上书，第482页）。恒福于8月23日奏称僧于“酉刻”率军撤离（同上书，第500页）。僧于同日奏称于“戌刻”（晚7时至9时）撤离（同上书，第503页）。

[131]《照会英、法二夷底稿》，《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》，3/167/9236/53。原件无日期，但若与恒福于咸丰十年七月初五日、初七日奏折（《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第498—501页）同看，即可发现其当为七月初七日奏折附件，发出日期当为七月初六日，而该书原附七月初七日奏折后的照会，似当附在七月初五日奏折之后。

[132]《丛刊·第二次鸦片战争》，第4册，第503页。

上海三联书店版后记

中国近代的历史，事实潜存一标准，那就是近代化。离者虽有一时之盛，似终不能长久。本书以《近代的尺度》作题，为明确地开出度量标准。而战争又不能分列冠、亚军，没有第二的存在，只有胜者和败者。中国近代与外国的战争，尤其是两次鸦片战争，恰是一把尺子，量出了“天朝”与“泰西”之间在近代化上的差距。在那个时代，许多尺度与今稍有不同，特别明显的是，强权是19世纪通行的“公理”。

自1980年师从陈旭麓先生之后，两次鸦片战争一直是我的专攻。十几年来，我陆续且断续地就此范围写了二十多篇文章。现在我的研究兴趣已经转移，结集自是人生一小结。本书编入十一篇文章，多为近年之作。而其余的各篇旧稿，其主要内容和材料已被我写入《天朝的崩溃：鸦片战争再研究》（生活·读书·新知三联书店，1995）和《苦命天子：咸丰皇帝杂记》（上海人民出版社，1995），此处不再收入。本书的内容多类于考证，文字相当枯涩（自以为存活期可以多上两年）；由于写作时间不一，文字的风格与个人的视野多有游移；书中所涉及的一些命题，也非我个人的功力可及，未能进一步深入。这些都需敬请读者多加原谅。本书的许多观点，曾与同窗潘振平先生进行过讨论，又是应该在此说明的。

各位读者发现本书的错误，敬请务必教我。有一件事让我一想起来就感动：我写《天朝的崩溃：鸦片战争再研究》时，不知“噶破（唛）”为何国（书中还误写为“噶破啦”），有一位先生不具姓名来信示教，“噶破（唛）”很可能是汉堡（Hambury），并开列具体考证过程，使我得以在该书重印时改正错误。

感谢中国第一历史档案馆利用部诸多女士和先生，使我较为方便地利用各种档案，吕小鲜先生、杨欣欣女士帮助尤大。感谢同事杨奎松先生，善意地提出结集的建议。感谢同师的杨国强先生，为本书的出版奔走。感谢亦为同师的陈达凯先生，允以最快的速度来完成此书。最后，我还要特别感谢十几年来关心帮助我的诸多师长友亲。人生的多种际遇，却使之尝到了人生的多种滋味。

茅海建

1998年8月于北京东皇城根

附 录

征引文献

(未征引的参考文献不列入)

《宫中档·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》

《宫中档·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》

《宫中档·财政类·经费项》

《宫中档·财政类·捐输项》

《宫中档·军务类·军需项》

《军机处录副·帝国主义侵略类·第一次鸦片战争项》

《军机处录副·帝国主义侵略类·第二次鸦片战争项》

《军机处录副·财政类·经费项》

《军机处录副·财政类·捐输项》

《军机处录副·军务类·军需项》

《军机处录副·军务类·防务项》

《军机处录副·军务类·训练项》

军机处《上谕档》

军机处《剿捕档》

军机处《随手登记档》

(以上中国第一历史档案馆藏)

《筹办夷务始末》(道光朝) , 中华书局 , 1964年

《筹办夷务始末》(咸丰朝) , 中华书局 , 1979年

《筹办夷务始末》（同治朝），故宫博物院1930年影印本

《筹办夷务始末补遗》，北京大学出版社，1988年

齐思和等编：《中国近代史料丛刊·鸦片战争》，神州国光社，1954年

齐思和等编：《中国近代史资料丛刊·第二次鸦片战争》，上海人民出版社，1978年

中国第一历史档案馆编：《鸦片战争档案史料》，天津古籍出版社，1992年

中国科学院上海历史研究所筹备会编：《鸦片战争末期英军在长江下游的侵略罪行》，上海人民出版社，1958年

广东省文史研究馆译：《鸦片战争史料选译》，中华书局，1983年

广东省文史研究馆编：《三元里人民抗英斗争史料》，中华书局，1978年

《清史稿》，中华书局，1976年

《清实录》，中华书局，1986年

《碑传集合集》，上海书店影印，1988年

《清朝通典》，商务印书馆影印，1935年

《清朝文献通考》，商务印书馆影印，1936年

刘锦藻编：《清朝续文献通考》，商务印书馆，1936年

葛世澹编：《皇朝经世文续编》，上海久敬斋光绪二十七年刻本

朱士嘉编：《十九世纪美国侵华档案史料选辑》，中华书局，1959年

中国第一历史档案馆编：《清代中俄关系档案史料选编》，第3编，中华书局，1979年

王铁崖编：《中外旧约章汇编》，第1册，生活·读书·新知三联书店，1957年

酆永庆编选：《第一次鸦片战争之后福州问题史料》，《历史档案》1990年第2期

中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》，第1辑（清政府统治时期），中华书局，1964年

《林则徐集·奏稿》，中华书局，1965年

《林则徐集·公牍》，中华书局，1963年

《林则徐集·日记》，中华书局，1962年

杨国桢编：《林则徐书简》，福建人民出版社，1985年

《曾文正公全集·奏稿》，光绪二年传忠书局刻本

苏州博物馆编：《何桂清等书札》，江苏人民出版社，1981年

《郭嵩焘日记》，湖南人民出版社，1980年

吴汝纶：《桐城吴先生日记》，1928年莲池书社刻本

王闾运：《湘绮楼日记》，第6册，商务印书馆，1927年

斯当东著、叶笃义译：《英使谒见乾隆纪实》，上海书店出版社，1997年

黄恩彤：《知止堂集》，光绪六年刻本

陈庆镛：《籀经堂类稿》，光绪九年刻本

苟唐居士（王之春）：《防海纪略》，光绪六年刻本

梁廷枏：《夷氛闻记》，中华书局，1959年

夏燮：《中西纪事》，岳麓书社，1988年

张集馨：《道咸宦海见闻录》，中华书局，1981年

关天培：《筹海初集》，道光十六年刻本

魏源：《海国图志》，咸丰二年刻本

《夷艘入寇记》，《北京大学稿本丛书》，第13册，天津古籍出版社，1991年

《道光鸦片战争汇存》，抄本，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏

《筹防奏稿》，抄本，中国社会科学院近代史研究所图书馆藏

《虎门炮台图说》，清刊本，无日期

《广东通志》，商务印书馆，1932年影印本

《广州府志》，光绪五年刊本

《天津县志》，乾隆四年刊本

《宝山县志》，光绪八年刊本

《天津府志》，光绪二十五年刊本

《宝山县续志》，1921年刊本

《东莞县志》，1921年刊本

《塘沽区水利志》，天津科学技术出版社，1995年

吴廷燮：《清财政考略》，1914年铅印本

彭泽益：《十九世纪后半期的中国财政与经济》，人民出版社，1983年

姚薇元：《鸦片战争史实考：魏源〈道光洋艘征抚记〉考订》修订本，人民出版社，1984年

黄宇和：《两广总督叶名琛》，中华书局，1984年

蒋孟引：《第二次鸦片战争》，生活·读书·新知三联书店，1965年

马士：《中华帝国对外关系史》，第1册，生活·读书·新知三联书店，1957年

卫青心著、黄庆华译：《法国对华传教政策》，中国社会科学出版社，1991年

中国社会科学院近代史所：《沙俄侵华史》，第2卷，人民出版社，1978年

蔡鸿生：《俄罗斯馆纪事》，广东人民出版社，1994年

朱维铮：《求索真文明》，上海古籍出版社，1996年

茅海建：《天朝的崩溃》，生活·读书·新知三联书店，1995年

彭泽益：《论鸦片赔款》，《经济研究》1962年第12期

恩格斯：《论线膛炮》，《马克思恩格斯全集》，第15卷，人民出

版社，2006年

王兆春：《清军在第一次鸦片战争中使用的武器装备浅析》，油印本

周育民：《1840—1849年的清朝财政》，《山西财经学院学报》1982年第2、3期

梁义群：《鸦片战争与清朝财政》，《近代史研究》1989年第5期

熊志勇：《从“望厦条约”的签订看中外交上的一次交锋》，《近代史研究》1989年第5期

葛夫平：《法国与第二次鸦片战争》，《近代史研究》1997年第1期

佐々木正哉編：《鴉片戦争の研究（資料篇）》，東京：近代中国研究委員会，1964年

佐々木正哉編：《鴉片戦争後の中英抗爭：資料篇稿》，東京：近代中国研究委員会，1964年

Foreign Office.Papers Relating to the Proceedings of Her Majesty's Naval Forces at Canton.London：Harrison and Sons，1857.

Foreign Office.Correspondence Relative to Entrance into Canton 1850-1855，Presented to both House of Parliament by Command of Her Majesty.London：Harrison and Sons，1857.

Foreign Office.Correspondence Relative to the Earl of Elgin's Special Missions to China and Japan，1857-1859.London：Harrison and Sons，1859.

Foreign Office.Correspondence with Mr.Bruce，Her Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary in China.London：Harrison and Sons，1860.

Foreign Office.Correspondence Respecting Affairs in China，1859-60，Presented to both Houses of Parliament by Command of Her Majesty.London：Harrison，1861.

Irish University Press Area Studies Series，British Parliamentary Papers：China，Correspondence，Dispatches，Returns and Other Papers Respecting British Military Affairs in China，1840-69，vol.27.Shannon，Ireland：Irish University press，1971.

Reports from the Select Committee on Mortality of

Troops (China) , together with the Proceedings of the Committee , Minutes of Evidence and Appendix.London : H.M.S. O. , 1866.

Chinese Repository (《中国丛报》)

North China Herald (《北华捷报》)

Bernard , William Dallas.Narrative of the Voyages and Services of the Nemesis from 1840 to 1843.London : Henry Colburn , 1844.

Bingham , John Elliot.Narrative of the Expedition to China : from the Commencement of the War to Its Termination in 1842 ; With Sketches of the Manners and Customs of that Singular and hitherto almost Unknown Country.London : Henry Colburn , 1843.

Bonner-Smith , D , and E.W.R.Lumby , eds.The Second China War 1856-1860.London : Navy Records Society , 1954.

Cooke , G.W..China : Being 'The Times' Special Correspondence from China in the Years 1857-58.London : G.Routledge , 1859.

Cordier , Henri.L'expédition de Chine de 1860 , Histoire diplomatique , notes et documents.Paris : F Alcan , 1906.

Fisher , G.B..Personal Narrative of Three Years' Service in China.London : Richard Bentley , 1863.

Gutzlaff , Charles.Journal of Three Voyages Along the Coast of China.London : T. Ward , 1840.

Inspectorate General of Customs.Treaties , conventions , et.c , between China and foreign states.Shanghai : The Statistical Department of the Inspectorate General of Customs , 1908.

Jocelyn , Lord.Six Months with China Expedition.London : J.Murray , 1841.

Knollys , Henry.Incidents in the China War of 1860 , Compiled from the Private Journals of General Sir Hope Grant.Edinburgh and London : William Blackwood and Sons , 1875.

Loch , Henry Brougham.Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China.London : J.Murray , 1900.

Oliphant , Laurence.Narrative of the Earl of Elgin's Mission to China and Japan in the Year 1857 , 1858 , 1859.vol.1.Edinburgh and London : W.Blackwood , 1860.

Ouchterlony , John.The Chinese War : An Account of all the Operations of the British Forces from the Commencement to the Treaty of Nanking.London : Saunders and Otley , 1844.

Rennie , D.F..The British Arms in North China and Japan , London : John Murray , Albemarle Street , 1864.

Wolseley , G.J..Narrataive of the War with China in 1860.London : Longman , Green , Longman , and Roberts , 1862.

Nolde , John J..“The‘False Edict’of 1849.”The Journal of Asian Studies , Vol.20 , No.3 (May , 1961) : 299-315.

人名船名译名表

(人名、船名多从旧译，与今通常的译法有异)

人 名

阿查礼 (Alabaster, C.) (Bourboulon, A.de)	布尔布隆
阿尔明雍 (Arminjon, V.) J.C.)	达底拿 (Tattnall,
阿美士德 (Amherst, W.P.) J.F.)	德庇时 (Davsi,
艾林波伯爵 (Eulenburg, Count F.) Elgin)	额尔金伯爵 (Earl of
巴加 (Parker, W.) J.A.van der)	攀大何文 (Hoeven
巴麦尊 (Palmerston, J.H.T.) J.H.)	费果荪 (Ferguson,
巴士达 (Bastard, J.D.L.)	费合 (Fisher, G.B)
巴夏礼 (Parkes, H.S.) (Kleczkowski, M.A.)	哥士耆
柏林 (Popoff, A.)	葛罗 (Gros, J.B.L.)
班德 (Brandt M.A.S.von) Karpov)	固礼 (Gurii
包礼士 (Bols, L.) M.R.R.)	顾思 (Courcy,
包令 (Bowring, J.)	郭富 (Gough, H.)

彼罗夫斯基 (丕业罗幅斯奇, Per-何伯 (Hope, James) ofski, P.N.) 和立本 (Holleben, T.von)

璧斯玛 (Bismarck, K.)

赫德 (Hart, R.)

伯驾 (Parker, P.)
J.E.)

华若翰 (Ward,

伯洛内 (Bellonet, H.de)
(Guimaraes, I.F.)

基马拉士

伯麦 (Bremer, J.J.G.)
J.)

吉必勋 (Gibson,

卜鲁斯 (Bruce, F.W.A.)
A.T'Kint de)

金德 (Roodenbeke

坎宁 (Lord Canning)
N.G.)

尼果麦 (Spathar,

拉斯勒福 (Raaslöff, W.R.von)

派尔 (Keppel, H.)

兰瓦 (Lannoy, Monsieur)
(Burlingame, A.)

蒲安臣

李福斯 (Rehfues, M.von)
(Pottinger, H.)

璞鼎查

李梅 (Lemaire, V.G.)
(Poutiatine, E.V.)

普提雅廷

李泰国 (Lay, H.N.)
(Geofryo, F.L.H.de)

热福理

列卫廉 (Reed, W.B.)
(Weddell, J.)

威得尔

镂斐迪 (Low, F.F.)
T.F.)

威妥玛 (Wade,

律劳卑 (Napier, W.J.B.)
(Williams, S.W.)

卫三畏

马戛尔尼 (MaCartney, G.)
(Bonham, S.G.)

文翰

马儒翰 (Morrison, John Robert)

倭良嘎哩

(Vlangaly , A.)	
马沙利 (Marshall , H.) (Seymour , M.)	西马磨各厘
马他仑 (Maitland , F.) 那提业幅 , Igna-玛斯 (Mas , S.de) tieff , N.P.)	伊格纳切夫 (伊格
麦华陀 (Medhurst , W.H.) E.Y.)	义迭思 (Ides ,
麦莲 (McLane , R.M.) C.)	义律 (Elloit ,
孟甘 (Mongon , J.) G.)	懿律 (Elliot ,
穆拉维约夫 (Muravyev , N.N.)	
船 名	
阿尔及林号 (Algerine) Star)	北极星号 (North
阿特兰特号 (Atalanta) (Belleisle)	贝雷色号
安德罗马奇号 (Andromache)	庇护号 (Lee)
安度明号 (Endymion) (Blenheim)	伯兰汉号
巴特勒号 (Bauterer)	伯鲁多号 (Pluto)
班廷克夫人号 (Lady Bentinck) (Blonde)	布郎底号
保皇党号 (Royalist) (Kestrel)	茶隼号
鸨号 (Bustard) (Hornet)	大黄蜂号
卑拉底士号 (Pylades)	戴窦号 (Dido)
迪歇拉号 (DuChayla) (Calcutta)	加尔各答号

都鲁壹号 (Druid) (Calliope)	加略普号
鳄鱼号 (Alligator)	坚固号 (Staunch)
愤怒号 (Furious) (Durance)	监禁号
佛里斯特号 (Forester)	杰纽斯号 (Janus)
弗莱吉森号 (Phlegethon, 英炮艇) (Enterprise)	进取号
弗勒格顿号 (Phlegethon, 法炮艇)	巨蛇号 (Serpent)
弗姆号 (Firm) (Cambrian)	坎布雷号
负鼠号 (Opossum) (Conway)	康威号
复仇号 (Vindictive)	克里欧号 (Clio)
复仇神号 (Nemesis, 英炮舰) (Coromandel)	克罗曼德尔号
复仇者号 (Nemesis, 法帆船)	拉恩号 (Lame)
富利号 (Fury) (Leven)	莱文号
甘米力治号 (Combridge) (Renny)	雷尼号
皋华丽号 (Comwallis) (Wanderer)	流浪者号
高飞号 (Highflyer) (Sulphur)	硫磺号
高贵号 (Haughty) (Dragonne)	龙骑兵号
哥伦拜恩号 (Columbine) (Cormorant)	鸬鹚号
果敢号 (Audàcieuse)	路易莎号

(Louisa)	
哈利昆号 (Harlequin) (Madagascar)	马答加斯加号
海阿新号 (Hyacinth) (Medusa)	麦都萨号
海斯泼号 (Hesper) (Melville)	麦尔威厘号
黑獾号 (Wolverene) (Hazard)	冒险者号
伯劳弗号 (Plover) (Meuvthe)	梅耳瑟号
鸽鸟号 (Plover) (Modeste)	摩底士底号
洪哥厘号 (Hooghly) (Magicienne)	魔术师号
皇后号 (Queen) (Nimrod)	纳姆罗号
火箭号 (Fusée) (Nankin)	南京号
基尔德斯号 (Childers) (Nozagavy)	诺尔札加拉号
欧掠鸟号 (Starling) [1]	司塔林号 (Starling)
培里康号 (Pelican) (Barracouta)	梭子鱼号
普利姆盖号 (Primoguet) (Tennassarim)	谭那萨林号
先锋号 (Herald) (Wellesley)	威厘士厘号
钱米任号 (Chameleon) (Volage)	窝拉疑号
切撒皮克号 (Chesapeake)	西索斯梯斯号

(Sesostris)

青春女神号 (Young Hebe)
(Mitraille)

霰弹号

丘比特号 (Jupiter)
attlesnake)

响尾蛇号 (R

萨马兰号 (Sanarang)
(Assistance)

协助号

塞利亚号 (Thalia)
(Avalanche)

雪崩号

桑普森号 (Sampson)
(Cruiser)

巡洋号

瑟普莱斯号 (Surprise)
(Imogene)

伊莫金号

煽动号 (Pique)
(Encounter)

英康特号

斯莱尼号 (Slaney)

【注释】

[1]starling, 在鸦片战争的著作中多译为“司塔林号”, 在第二次鸦片战争的著作中多译为“欧掠鸟号”; Plover, 在鸦片战争的著作中多译为“伯劳弗号”, 在第二次鸦片战争的著作中多译“鸫鸟号”。各书流传已久, 为读者之便, 未统一译名, 以免误解。

辨說是經已長老須菩提及諸比丘比丘尼俱
婆塞優婆塞夷二世間天人阿修羅閼風所
皆大歡喜信受奉行

金剛般若波羅蜜經

真言

鄒謨帝伽跋帝鉢羅若鉢羅蜜多曳
唵伊哩帝伊哩式嚧馱毗舍耶毗舍耶
娑婆訶

中国印刷史研究

辛德勇 著

咸通九年四月十五日王玠為

二親敬造普施

生活·讀書·新知 三联书店



中国印刷史研究

辛德勇 著

生活·讀書·新知 三联书店

目录

前言

上篇 论中国书籍雕版印刷技术产生的社会原因及其时间

一 传世文献有关早期雕版印刷的确切记载

二 印刷术起源于唐代以前诸说辨析

三 论唐贞观说之不足信据

四 辨析唐高宗时期所谓雕版印刷史事

五 论武周时期有关雕版印刷的物证、书证与想象

六 韩国庆州佛国寺释迦塔秘藏的《无垢净光大陀罗尼经》

七 佛像、梵文陀罗尼的捺印与雕版印刷技术的印度渊源

八 密教在唐朝的全面兴盛与印刷术的出现

中篇 唐人模勒元白诗非雕版印刷说——兼论中国早期书籍雕版印刷技术在世俗社会的传播扩散过程

一 唐人“模勒”元白诗为雕版印刷说的由来

二 “模勒”一词的真实语义

三 书籍雕版印刷技术在世俗社会的传播扩散过程与元白流行诗篇的复制方式

下篇 论所谓明铜活字印书于史初无征验——附论明代的金属活字印本

一 明铜活字本说的由来

二 视“活字铜板”或“铜板活字”为铜活字印刷于理未安

三 书籍活字印刷史上的铜板法

四 “铜字板”与铜活字无涉

五 其他所谓明铜活字记载辨析

六 华燧之前中国亦从无铜活字印书的记载

七 明代之金属活字印书

结语

返回总目录



辛德勇

前言

我本来的专业是中国历史地理学，近年客串作一些中国印刷史的研究，是基于如下两个因缘：一是从读硕士课程时起，就有幸亲炙于黄永年先生，先生手把手地教给我很多具体、实在的知识以及历史地看待版刻史、印刷史现象的研究方法，这为我研治古籍版本和印刷史提供了非常有利的条件；二是从2004年起，我从中国社会科学院历史研究所调入北京大学历史系教书，滥竽充数，拿老师黄永年先生的讲义给学生讲授版本知识，备课过程中对一些传统的说法产生疑惑，这些疑惑，也就成为我不得不研究的问题。来到北大教书，一转眼整整十年了。这部书稿，就是这十年间我在中国古代印刷史方面最主要的研究成果。

在从事这些研究的过程中，我一直比较注重将具体的印刷现象和事实，与特定的历史背景紧密结合在一起。例如，探寻雕版印刷术产生的时间，我就更为关注导致印刷术产生的关键性因素到底是什么。我的结论是，佛教密宗信仰，是雕版印刷术产生最重要同时也是最直接的驱动力，因而雕版印刷术的产生时间，不当早于密宗在唐代全面兴盛的开元年间。再如，关于唐人“模勒”元稹和白居易的诗篇售卖一事，以往绝大多数学者都将其认作雕版印刷的实例；即使个别心存审慎、对此持有不同看法的学者，也没有关注肯定抑或否定此说，对中国早期印刷的发展历史来说到底意味着什么。我在研究这一问题时，则从印刷术产生于佛教信仰者的需求这一角度出发，通过综合分析中国早期书籍雕版印刷技术世俗社会的传播扩散过程，指出并世之人雕版印刷元稹、白居易诗篇的不合理性。又如，关于明代从弘治、正德年间起，在以无锡为核心的长江三角洲地带及其毗邻地区，是否曾经有过繁盛的铜活字印书这一问题，我从明代铜资源的匮乏、朝廷对民间用铜的严厉限制、铜活字印书因成本过于昂贵而违背常理、明人的刻铜技术尚不具备大规模雕制铜字的可能等诸多条件进行分析，认定明代从未有过铜活字印书。我希望透过这样的视角，能够对中国印刷史的认识有所深化。

另一方面，我在研究中还比较注重尽可能以开阔的视野来看待中国古代印刷史的成就。一个严肃认真的学者，其研究目的只有一个，这就是探明真相。中国是发明印刷术的国度，在国内学者的印刷史研究中，长期以来，一直存在刻意强调和凸显中国优越性的倾向。比如，在研究印刷术起源问题时，有相当一批人都是以捍卫中国人的发明权作为研究目的。像这样预设结论来做“研究”，当然难以取得深入、准确的认识。我虽然不赞成朝鲜半岛率先使用印刷术的观点，但却认同藤田丰八、禿氏祐祥和向达这几位学者很早就提出的看法——中国的印刷术，是在印度捺印佛像技术的直接影响下产生的；换句话说，即印刷术源出于印度。同时我还认为，朝鲜半岛的铜活字印书技术，在很长一段历史时期内，一直大大领先于中国，联合国教科文组织认可朝鲜半岛在金属活字印刷方面的领先权是合理的，世人应该予以尊重。

本着这样的视角和态度，今后我还会再做一些中国印刷史的研究。其中早已考虑得比较成熟的题目，如明代中后期活字印刷的一度兴盛在中国印刷史上的意义、铜活字印刷在中国产生的时间及其历史背景等。诚恳地希望读者对这部书中存在的问题予以指教，以帮助我改进下一步的研究。

2014年11月2日记

上篇

论中国书籍雕版印刷技术产生的社会原因及其时间

书籍印刷术是中国古代贡献于世界的“四大发明”之一，国人对此，无不津津乐道。然而，迄今为止，绝大多数中国学者对中国书籍雕版印刷技术产生的社会原因及其时间，却还没有能够做出比较具体并且合乎情理的说明，而且众说纷纭，莫衷一是。同样令人感到遗憾的是，从总体上看，当前域外学者所做论述，情况大体相似，认识也不够明晰。

更多好书分享关注公众号：sanqiujun

事实上，现代学者中较早探索这一问题的人，如藤田丰八、向达、秃氏祐祥诸人，本来已经找到了正确的解析路径，并且已经阐明其基本发展脉络，只是后之学人未能循其轨辙，更进一步，以致治丝益棼，反而去其真相渐行渐远。

有鉴于此，特撰述此文，尝试予以论证，以求返本归真，揭示历史原貌。

一 传世文献有关早期雕版印刷的确切记载

前人论述印刷术起源问题，首先更为关注它的产生时间。印刷术具体出现在什么时候，虽然还有待进一步论证，但至五代后唐冯道在洛阳刊印经书以后，始在北宋时期全面普及于中国，即如宋人沈括在《梦溪笔谈》中所云“版印书籍，唐人尚未盛为之，自冯瀛王始印五经，已后典籍皆为版本”^[1]。对于这一点，应该没有多大分歧，至少没有什么人能够举述出与此相反的证据。然而，自宋代起方始广泛应用的雕版印刷术，其最初发明的时间究竟能够向前追溯到什么年代，学者们的看法，却有很大差异，而这种差异的产生，在很大程度上，乃是同许多人未能很好地理解沈括上述记载有关。

在分析《梦溪笔谈》这段记述的时候，特别需要注意沈括是北宋神宗时人，他很容易看到大量制作于唐代和唐代以前的书籍。因此，沈氏所说“版印书籍，唐人尚未盛为之”，并不只是出自对相关历史记载的推理判断，更应该是他通过手摩目验，对比当时所流通唐宋间典籍之后写下的实况记录。盖唐代虽然已经有印本行世，但范围和数量还相当有限，宋人所见李唐一朝及其以前的书籍，基本上还都是手书的写本。



元大德九年陈仁子东山书院刻本《梦溪笔谈》（文物出版社1975年限量编号原大影印）

较沈括行年稍晚之两宋间人邵博，即因在早期印刷书籍当中，只是在其“曾大父遗书”里面见到有冯道“长兴年刻本”，乃径谓之曰“唐以前文字未刻印，多是写本”[2]。基于同样原因，约略与邵博同时人朱翌，亦谓“雕印文字，唐以前无之，唐末益州始有墨板”[3]；同时人叶梦得也有相同的说法[4]，而宋代更有代表性的著述，则是王应麟《玉海》引述的“国史艺文志”，使用与朱翌一模一样的词句，称“唐末益州始有墨板”[5]，这样的说法，应是基于大量官方藏书的实际制作形式，具有更强的说服力。身历靖康离乱的赵明诚、李清照夫妇，以富有藏书且多珍本秘籍而著称于世，李清照《金石录后序》一文中记述说，当建炎南渡之际，“既长物不能尽载，乃先去书之重大印本者，又去画之多幅者，又去古器之无款识者，后又去书之监本者、画之平常者、器之重大者，凡屡减去，尚载书十五车”，所谓“书之重大印本者”与夫“书之监本者”，显然也只能是本朝当时的印本，故李清照下文记述其留存行篋未忍丢弃的唐人著述，若李、杜、韩、柳诸名家的集子，都只是写本，决然没有提及唐代的刻本[6]。再往后，宋元间人罗璧对此也有清楚的叙述：“唐末书犹未有模印，多是传写，故古人书不多而精审，作册亦不解线缝，只叠纸成卷后，以幅纸概粘之〔犹今佛老经〕，其后稍作册子。后唐明宗长兴二年，宰相冯道、李愚始令国子监田敏校六经，板行之，世方知镌甚便。宋兴，治平以前，犹禁擅镌，必须申请国子监。熙宁后方尽弛此禁。然则，士生于后者，何其幸也。”[7]罗氏在这里不仅谈到书籍文字内容的制作方式是“模印”（亦即雕版印刷）抑或“传写”（亦即手书），而且还谈到书籍装帧形式在唐宋之间与此相伴随所发生的明显变化，自然应当是出自实际观察。敦煌石窟中遗存的唐人实用典籍，绝大多数都是手写成篇而罕见雕版印本，就是对上述记载最好的证明。

由印刷术全面普及的北宋时期向上追溯到“版印书籍……尚未盛为之”的唐代，让我们再来看看，唐代使用雕版技术来印刷书籍的直接记载究竟出现于何时。关于这一问题，过去有很多似是而非的说法。其中很多观点，还将唐代使用雕版技术的纪事完全等同于中国应用雕版印刷技术的最早记载，需要在下面各节逐一分析。这里首先来确认一下得到绝大多数学者认可的可靠记载，最早是出现于什么时候。

唐穆宗长庆四年（825年），元稹为好友白居易的《白氏长庆集》撰写序文，曾经提到“扬、越间多作书模勒乐天及予杂诗，卖于市肆之中”[8]。至迟从明朝末年人胡震亨开始，就将此“模勒”元、白两人诗作一事，视作唐朝已盛行雕版印刷的例证。这一说法，在清代乾隆年间，得到四库馆臣和赵翼的认同。晚近以来的学者，则从日人岛田翰，到叶德辉、王国维，亦均承袭此说，谓元稹所说“模勒”，“自非镂板不可”[9]。基于叶、王两氏在中国版刻史研究领域的奠基者地位，后来中国学者论及这一问题，遂递相遵用其说，罕有异辞。

不过，也有一部分中外学者，如法国汉学家伯希和（Paul Pelliot）与中国学者向达等人，并不认同这种说法。只是由于这些学者没有深入展开论证，同时，利用外国学者的著述，在一定程度上还有语言文字的障碍，大多数中国学者对此未能予以充分关注。针对这两种不同观点，我曾撰写文章，具体加以辨析，指出元稹所说“模勒”的本义，实际上等同于“模写”或者“摹写”，本来与雕版印刷毫无关系[10]。

需要说明的是，伴随着近年刻意寻求“新材料”学风的日益炽盛，不断有人偏倚孤本秘籍以事“发现”。在这当中，有一名陈翀者，对日本镰仓末期（大致相当于中国元朝中期）辗转写录的一份“天下孤本”书目《二中历》（此书内容是从《掌中历》和《怀中历》两部书籍中摘录出来的，其中《怀中历》的著作年代已经晚至北宋末期的宣和四年）给予了特别的关注，看到这份在所谓“经史历”（出自《掌中历》）名目之下开列的一份书目——“书史卷数”，在一百零三部基本经史子集各类典籍名目之下标注有“已上唐摺本注之”识语，而日本复多以“摺本”表示刻本，陈氏便把这些书籍统统理解为“唐末五代刻本”，宣称这一书目“极有可能就是一份保留在平安中后期大学寮的‘唐摺本’——唐末五代刻本书目。……极有可能是一把为重新评价五代出版事业，甚至五代的文化政策的一把重要的钥匙（德勇案：此句不通，‘钥匙’多了‘一把’，有明显语病，但检核其原刊之处与编入文集者都是如此，似非手民误植所致），希望今后能发现更多的新史料来对这个问题进行更深一层次的议论”[11]。

检视《二中历》原书可知[12]，在这些所谓“唐摺本”书籍当中，首列除了《孟子》以外的儒家“十二经”和《老子》、《庄子》[13]，继之便是

包括迄至《隋书》为止的所有纪传体“正史”，还有《说文》、《经典释文》等文字训诂书籍，包括《老子》、《庄子》（与上述附列于经书之后者重出）、《孟子》、《白虎通》、《盐铁论》、《颜氏家训》、《吴越春秋》在内的先秦汉魏南北朝以至唐代的诸子杂史等，以及《初学记》、《六帖》等类书，唐代以前的重要典籍，几乎应有尽有。更为不可思议的是，在这当中甚至还包括篇幅多达一千卷之巨的《文馆词林》。假若事实果真如此，这就不仅仅是五代出版事业和五代文化史的问题了，整个中国书籍史乃至文化史恐怕都需要重新评估，可以说是惊天动地的重大发现。但正如陈翀所指出的那样，专门研究过这一文献的日本著名文献学家川濑一马，却完全没有这样看待这份书目，其中的原因不难揣摩，这就是如此规模浩大的出版印刷，违背其他可信史料所记载的基本史实，特别是北宋初期官刻经史典籍，绝未有人提到过这批刻本。历史的发展，是有正常伦次的。文献记载若是严重背戾这样的伦次，就要反过来审视这一文献本身是否存在问题，或者是我们的解读出现了差误。

如上述引文所见，陈翀在阐述这份书目在中国出版史上的价值时，竟有意回避唐朝的问题而只说“五代”了，这显示出他也感觉到自己的解读与其他相关记载存在很严重的抵牾，所以才尽量使其延后一些，淡化唐朝，凸显五代。殊不知即使如此，仍然存在无法弥缝的罅漏。

譬如，这份书目中载录有“《后汉书》百廿卷”，这应该是以唐李贤等注范曄《后汉书》之九十卷纪传与萧梁刘昭注补之司马彪《续汉书》三十卷志书合编而成的卷数（案李贤等注本《后汉书》原编一百卷，见于《旧唐书·经籍志》著录^[14]。《二中历》中，在陈翀所说的那份“唐摺本注之”书目之外，还具体开列有一些重要经子史书的篇目和卷次构成，其中载有“《后汉书》一百卷，范曄撰，皇太子臣贤注”，即属此书。需要说明的是，《二中历》具体开列的李贤注《后汉书》篇目，也间杂有“志三十卷”，但加入这一部分后“合百三十卷”，不仅与《旧唐书·经籍志》著录的李贤注本卷数相抵牾，而且还与后来正式合刻司马氏志于范曄书的一百二十卷本不符，应该是抄录者径随己意添上了司马彪《续汉书》志的部分，而此一百卷李贤注本乃合“十二帝后”之“帝纪十二卷”与“八十列传八十八卷”^[15]。《二中历》中置于“唐摺本注之”之列的

合编一百二十卷本，将李贤所注编作九十卷者，是恢复范曄《后汉书》纪传部分原来的卷数），而历史文献清楚记载，宋初太宗淳化五年和真宗景德二年两次雕印李贤等注《后汉书》的时候，都还没有加入司马彪《续汉志》的内容，直至宋真宗乾兴元年，国子监又一次重刊此书，始应从孙奭的请求，截取刘昭注本《后汉书》诸志补入李贤等人所注《后汉书》当中，将其一并刊行于世，从此才出现这种一百二十卷本《后汉书》[16]。因此，这份书目中所著录的《后汉书》，假如确属刻本，只能梓行于宋真宗乾兴元年以后，而绝不会是什么“唐末五代刻本”[17]。

基于这一情况，再考虑到这份目录实际书写的时间已经很晚，可知所谓“唐摺本”云云，绝不可能是用来标记书目所载典籍的制作形式。或许有人以为，就像今天日本书商习称中国刻本为“唐本”一样，“唐摺本”不过是表示“中国刻本”的意思而已。不过，即使是这样，仍然存在问题，在这份书目当中，有一些书，不管是在哪个朝代，都不大可能有刻本问世。例如《高祖实录》二十卷、《太宗实录》四十卷，这应该就是许敬宗等人奉敕编著的唐武德、贞观两朝的实录[18]，但迄至清朝灭亡，历代历朝都没有雕版印刷实录的做法，即清初人潘耒所说“列朝实录，秘藏天府，士大夫罕得见”者也[19]。事实上，就连远比实录重要得多的“国史”，也从未在本朝雕印（李唐亦自有官修的国史）。唐朝的雕版印刷终不及宋元明清发达，何以竟会雕印实录？由此可见，若简单认作“中国刻本”解之，其中亦难免有更为混乱的误记或误解成分。又或许有人以为“已上唐摺本注之”诸字，是后人误添，并非这份书目原有的标识，但把这样一大批书籍统统误记为“唐摺本”，同样有些匪夷所思，应该还有更特别的原因。对此，同事乔秀岩教授教示云：“唐摺本”确应解作“中国刻本”，这可能是“后来有人看这份古老的目录，看看当时有什么书，其中有哪些是后来有刻本，看到有刻本的，就在那条目上标圈，‘已上唐摺本注之’就是对这标圈的说明”。循此思路，似乎可以推测，《二中历》中“已上唐摺本注之”这条注记，当亦承自《掌中历》，在《掌中历》原书中，很可能对已有“唐摺本”者画有诸如圆圈之类的标记，而我们今天见到的《二中历》抄本，已经失去了这些符号。故乔氏所说，应该是目前所能想到的最合乎情理的解释。

不管实际情况究竟如何，可以断言，此一书目之上附注的“唐摺

本”云云字样，必定是由于某种原因而阴差阳错地造成的低级错谬，初不必诿为揭示雕版印刷史新奇面目的珍稀史料。

这样一来，世所公认最早记录雕版印刷行用情况的历史文献资料，就应该是《册府元龟》当中如下一段记载：

〔唐文宗太和〕九年十二月丁丑，东川节度使冯宿奏，准敕，禁断印历日版。剑南两川及淮南道皆以版印历日鬻于市，每岁司天台未奏颁下新历，其印历已满天下，有乖敬授之道，故命禁之。^[20]

李唐朝廷禁断版印“历日”亦即后世所说“历书”的敕文，尚别见于《旧唐书》本纪，系书作“敕诸道府不得私置历日版”^[21]。这项禁令所针对的范围，远不止一地，而依据《册府元龟》的记载，则主要是指剑南地区的东川节度使（治梓州，今三台）、西川节度使（治成都府，今成都）以及江淮之间的淮南节度使（治扬州，今扬州）所辖区域。地域跨度如此之大，显示出应确如宿白所云，“玩味‘每岁司天台未奏颁下新历，其印历已满天下’句，则印卖历日之始，似又在太和九年之前”^[22]。据研究，俄藏敦煌文献中的Дх02880号文书，即为雕版印制的唐大和（太和）八年甲寅岁具注历日的残片^[23]，历日的年份正好是在太和九年的前一年，而按照惯例，每年的历日都要在上一年提前印制，亦即这件历日应当印制于太和七年癸丑岁。这一印刷品实物适可与《册府元龟》的记载相互印证。问题是由此再向前追溯，究竟应该追溯到什么时候才算比较适宜？

[1]宋沈括《梦溪笔谈》（北京，文物出版社，1975，蝴蝶装影印元大德九年陈仁子东山书院刻本）卷一八，页15a。

[2]宋邵博《邵氏闻见后录》（北京，中华书局，1983）卷五，页36。

[3]宋朱翌《猗觉寮杂记》（北京，中华书局，1999，重印民国上海古书流通处影印原刻初印《知不足斋丛书》本）卷下，页682。

[4]宋叶梦得《石林燕语》（北京，中华书局，1984）卷八，页

[5]宋王应麟《困学纪闻》（上海，商务印书馆，1935，《四部丛刊三编》影印江安傅氏双鉴楼藏元刊本）卷八，页20a。

[6]宋赵明诚《金石录》（上海书画出版社，1985）卷末之李清照《金石录后序》，页561—563。

[7]宋罗璧《识遗》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本）卷一“成书得书难”条，页4b。

[8]唐元稹《元稹集》（北京，中华书局，1982）卷五一，页554—555。

[9]王国维《两浙古刊本考》（上海书店，1983，影印《王国维遗书》本）卷首王氏自序，页353。

[10]别详拙文《唐人模勒元白诗非雕版印刷说——兼论中国早期书籍雕版印刷技术在世俗社会的传播扩散过程》，刊《历史研究》2007年第6期，页36—54。今编为本书中篇。

[11]陈翀《试探〈经史历〉所见唐末五代大规模刻书之可能性》，原题《三善康为撰〈经史历〉之文献价值叙略——兼论唐末五代大规模刻书之可能性》，刊《域外汉籍研究集刊》第六辑（2010年），此据静永健、陈翀合著文集《汉籍东渐及日藏古文献论考稿》（北京，中华书局，2011），页43—72。

[12]据日本育德财团在1937年按照原本装帧形式影印复制的《尊经阁丛刊》本《二中历》。此本一如原本，无页码标记。

[13]案以《老子》、《庄子》与儒家“十二经”并列，是承自西晋以来迄至北宋时期以前的惯例，盖如四库馆臣在评议《经典释文》一书时所云：“其列《老》、《庄》于经典而不取《孟子》，颇不可解，盖北宋以前，《孟子》不列于经，而《老》、《庄》则自西晋以来为士大夫所推崇，（陆）德明生于陈季，犹沿六代之余波也。”说见清官修《四库全书总目》（北京，中华书局，1965，影印清浙江刻本）卷三三《经部·五

经总义》，页270。又李唐宗室尊崇老子与道家，《旧唐书》（北京，中华书局，1975）卷九《玄宗纪》（页213）载：“（开元）二十九年春正月丁丑，制两京、诸州各置玄元皇帝庙并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试。”《老》、《庄》既已列入明经之科，与儒家经典并尊，自然会更受重视。又案《二中历》所开列书籍的称谓、卷次等显得比较杂乱，反映出前后不同时代的特征。例如，在此“书史卷数”项下，《老子》和《庄子》即前后重出，除了上述与“十二经”并列者之外，又被编排在各种子书之首。

[14]《旧唐书》卷四六《经籍志》上，页1989。

[15]案在《二中历》之“经史历”中具体开列的《后汉书》篇目和卷次构成之末，附记云：“总十二帝后，三十志，八十列传八十卷，合百三十卷，本百二十二卷。”如上所述，“合百三十卷”，是抄录者附入司马彪《续汉书》诸志后的卷数，而“本百二十二卷”的“本”应该是指别本《后汉书》。《隋书·经籍志》著录有“《后汉书》一百二十五卷，范曄本，梁剡令刘昭注”，其中已经补入三十卷司马氏志。疑此“百二十二卷”本《后汉书》，便是这种刘昭注本，而传抄间讹“百二十五卷”为“百二十二卷”。

[16]见百衲本《二十四史》影印宋绍兴刻本《后汉书》（北京，商务印书馆，1958，缩印洋装本）所附宋朝官牒，页1353。又宋洪迈《容斋随笔》（上海古籍出版社，1978）之《四笔》卷一“范曄汉志”条，页626。案刘昭是在注释范曄《后汉书》时，割取司马彪《续汉书》里的八志共三十卷，补在范曄《后汉书》之后，称作“后汉书志”，并“注以补之”（《后汉书》卷末附刘昭《后汉书注补志序》，北京，中华书局，1965，页2），《隋书》（北京，中华书局，1973）卷三三《经籍志》二（页954）著录有“《后汉书》一百二十五卷，范曄本，梁剡令刘昭注”，便是这种刘昭“注补”本。

[17]案虽然唐代就已经有个别人取刘昭注补《续汉书》诸志与李贤注范曄书之本纪列传合写为一编，见藤原佐世《日本国见在书目录》（台北，广文书局，1981，据《古逸丛书》影印本）之《正史家》著录（页29），但当时编录的卷次为“百卅卷”，这应当是简单地把刘昭注补

之三十卷《续汉书》诸志，抄附在李贤注范晔书一百卷原本的后面，与宋人合刻之一百二十卷本《后汉书》尚有明显差别。

[18]《宋史》（北京，中华书局，1977）卷二〇三《艺文志》二，页5088。

[19]清潘耒《遂初堂文集》（清康熙刻本）卷六《国史考异序》，页6a。

[20]宋王钦若等《册府元龟》（北京，中华书局，1960，影印明崇祯刻本）卷一六〇《帝王部·革弊》，页1932。

[21]《旧唐书》卷一七下《文宗纪》下，页563。

[22]宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》，原刊《文物》1981年第5期，此据作者文集《唐宋时期的雕版印刷》（北京，文物出版社，1999），页1。

[23]苏雅《我国发现的现存最早雕版印刷品——〈唐大和八年甲寅岁（834）具注历日〉》，刊《中国文物报》2000年2月2日第3版。

二 印刷术起源于唐代以前诸说辨析

按照一般的情理来推测，若是追溯到唐朝以前，时间明显过早，不够合理。然而，很久以来，直到现在，仍有很多人主张印刷术产生于唐代以前，甚至可以说当前中国国内的大多数学者，都有这样的看法。因此，讨论这一问题，首先需要对印刷术起源于唐以前诸说，稍加剖析。印刷术起源于唐代以前的说法，最早者谓始自西汉，历东汉魏晋南北朝以迄于隋，纷纭错杂，前人虽然都曾有所辨说，而且其中一些说法至今已经没有多大影响，但为了正本清源，还是需要一一予以清理；况且其中颇有一些问题，前人所论，尚且未能切中肯綮，从而也就更有必要做出进一步的考辨。

（一）西汉说

明确主张印刷术产生于西汉时期，是20世纪90年代以后才出现的新说法，持此说者，主要有版本学者杨绳信和考古学者印志华。由于证据过于缥缈，实际上连倡言者本人也没有多少自信。故如杨绳信文章的题目，乃书作“雕板印刷也许起源于西汉”；印志华在提出这一观点时，也是犹犹豫豫地说“雕版印刷术可能起源于西汉晚期”，都是很不确定性的推测语气^[1]。

杨绳信作此推论的史料依据，主要有两条。一是西汉后期人扬雄在与刘歆的通信中述及所著《方言》时讲过的一句话，谓时人张竦（字伯松）称赞《方言》为“悬诸日月不刊之书”^[2]。杨氏以为“‘不刊之书’四字连用一起，意思是很明显的，不刊刻的书也就是不刊印的书”，从而推断说：“此时已有雕版印刷了。”二是东汉人应劭在《风俗通义》中谈到“刘向为孝成皇帝典校书籍二十余年，皆先书竹，改易刊定可缮写者以上素”^[3]，杨氏以为这里所说“刊定”指的也是“刊印”，亦即雕版印刷^[4]。杨绳信在这里将“不刊”和“刊定”的“刊”字都理解为刻印书籍，实在有些过

于离奇。不过，据明正德嘉靖间人杨慎讲，当时似乎就有过类似的解读[5]，也可以说是渊源有自，因而或许也还算不上是什么“非常异义可怪之论”。

实际上扬雄所说“不刊之书”，正与杜预《春秋经传集解》序文中“左丘明受经于仲尼，以为经者不刊之书也”这句话的用法相同，其意乃谓“是不可刊削之书也”[6]，亦即文义至精至善而不能作任何更改。明朝学者杨慎即特地辨析过这一问题，以为所谓“不刊之书”乃“言不可削除也”，明人将此“刊”字移作“刻梓之用”，并不符合文字本义[7]。盖汉晋间人著述多是书之于竹木简册，改易字句需先以“书刀”刮削掉原文，故这里的“刊”字意即“削也”[8]，本来是非常通行的语义，应劭谓刘向在汉成帝时为朝廷校订典籍，先书之于竹，经“改易刊定”之后，始书写于“素”，同样也是先在竹简上“刊削”讹误的文字，改正后再在绢帛之类的丝织品上写录定本。由于杨绳信的解读，与文献记载的本义出入太大，其文章发表不久，就有人撰写反驳文章，澄清史实[9]。

印志华的说法，更没有任何具体的依据，他只是觉得西汉晚期已经具备了雕版印刷术的技艺和所需要的基本物质条件，亦即雕版技术、纸、黑墨、毛笔和规范文字等，因此“人们创造发明雕版印刷术是完全可能的。另一方面，西汉王朝为我国历史上第一个鼎盛的封建王朝，社会生活和生产的迅猛发展也为雕版印刷术的出现提供了客观需求”。印氏以为“任何新技术的出现都有一个发展的过程，如果没有两汉、魏晋南北朝数百年的蛰伏传承，我们就很难理解隋唐时期雕版印刷术的成就”[10]。像这样想当然的猜想，根本无须讨论，事实上也无法讨论。

（二）东汉说

与前述西汉说相比，印刷术起源于东汉时期的说法，堪称源远流长，论者多以为源自元朝人王幼学，其说系出自对朱熹《资治通鉴纲目》的解读。《资治通鉴纲目》述东汉灵帝建宁二年十月，因“侯览怨张俭尤甚，览乡人朱並上书告俭与同乡二十四人别相署号，共为部党，图危社稷”，故汉灵帝“诏刊章捕俭等”[11]。元朝人王幼学在延祐泰定年间

撰著《通鉴纲目集览》，乃释之曰：“刊章，印行之文，如今板榜。”^[12]这是将“刊章”二字理解为刻版印制通缉人犯的文告。明益藩庄王朱厚焯，在嘉靖年间依据此事更明确指出：“刻印之法，汉已有之，……则刻书实始于汉人。”^[13]至清朝咸同年間，湖北江陵人郑机又引申王幼学的看法，谓“印板不始于五代”，而在东汉灵帝下诏“刊章捕俭”时固已有之^[14]。民国时莫伯骥尝“撰《经籍故》一书凡数十卷”，同样以为朱厚焯刻书始于汉人的说法“亦未尝无据”^[15]。

沿承这一说法的人，在当代研治版刻史者中，应以李致忠最有代表性。这是因为他对相关史料和问题，作有比较系统的阐释，而后来秉持这一观点的学者，大多都是遵奉复述其说或者稍加推衍。

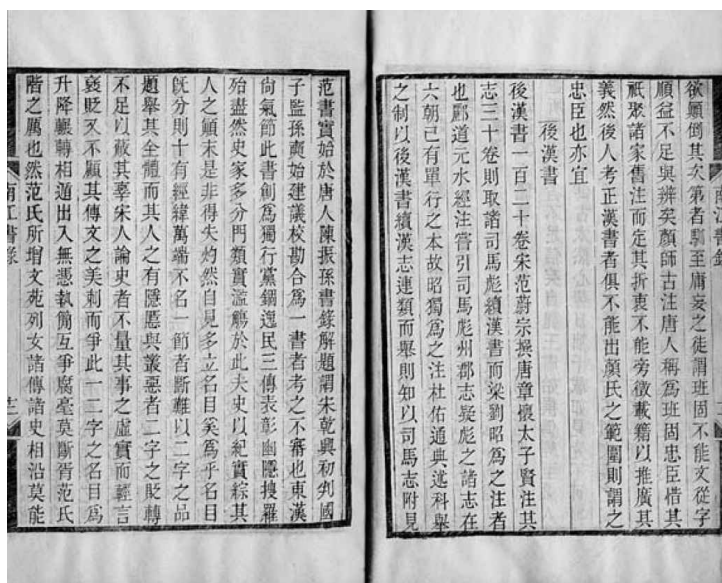
如同很多学者已经指出的那样，在传世文献当中，对汉灵帝“诏刊章捕俭”一事的解释，最早见于唐章怀太子李贤主持撰著的《后汉书》注。李贤等在《党锢传》序文记述“张俭乡人朱並承望中常侍侯览意旨，上书告俭与同乡二十四人别相署号，共为部党，图危社稷”，故“灵帝诏刊章捕俭等”句下注云：“刊，削。不欲宣露並名，故削除之，而直捕俭等。”^[16]又《后汉书·孔融传》述及同事，谓“山阳张俭为中常侍侯览所怨，览为刊章下州郡，以名捕俭”，李贤等亦有注云：“刊，削也。谓削去告人姓名。”^[17]两相对比可知，王幼学等人所作诠释，与之完全不同。

对古代文献的解释，后世学人之间出现分歧，是常有的事情。我们在阅读各家观点的时候，首先要从大处入手，知悉相关著述在性质和时代上的差异以及学者认识能力的高下。就章怀太子李贤的《后汉书》注和元人王幼学的《通鉴纲目集览》而言，前者是专门对《后汉书》做训诂疏释，清人邵晋涵称誉其“征引之广博、训释之简当，为史注之善者”^[18]；相比之下，朱熹《资治通鉴纲目》一书旨在仿效《春秋》的褒贬笔法，略举史事大纲而昭示鉴戒，“以合于天理之正，人心之安，而后世权谋术数，利害苟且之失，一毫无得参焉”，从而实现“统正于下而人道定”的社会理想^[19]，所关注的重点并不在载述史事本身；而元人王幼学的《通鉴纲目集览》，更以其粗疏舛误过甚而饱受后人诟病，如明永乐时人陈济即严厉指斥此书说：“草率欠精，谬戾为多，……有误初学非浅。”甚至会出现因“不详‘各’字之义而误将二人视作一人的情况”^[20]。近

人屈万里等也从学术史角度贬斥朱厚焯云：“明人不甚读书，故有此误解，是汉代有雕本之说，实妄语也。”^[21]基于上述背景，对待王幼学、朱厚焯一派新说，理应慎之又慎，不宜贸然采信。

针对上述歧异，李致忠宁愿信从王幼学的说法而弃置李贤旧注于不顾，主要提出如下一些论据。

一是“刊”、“刻”两字互训，为汉代常见的用法，故“刊章”之“刊”自可训释为“刊刻”之“刊”^[22]。这种说法，固然不误，惟似此刻梓之义，仍然是从削除语义中引申而来，正如明人茅元仪所说：“是乃削除作梓行也。余以义有两用者、借用者，如乱臣之为治臣，以其能治乱，即称乱也；如以刊为削除、不可作刻书之刻，则刻字义为深刻，亦主去而不主存也，以刻书必去木而始有字形而用之耳。”^[23]清人段玉裁亦云：“凡有所削去谓之刊，故刻石谓之刊石。”^[24]问题是《后汉书》所记“灵帝诏刊章捕俭等”的“刊”字，究竟是用作“削除”之本义，还是用作“梓行”或是“镌刻”这样的引申词义？



清光绪间刘世珩刻《聚学轩丛书》本《南江书录》

对此，李致忠提出解释说：“如果说在《党锢传》中‘刊章讨捕’，李贤的解释尚能勉强说通的话，那么到了《孔融传》中就难以解释了。《后汉书·孔融传》在记述这段历史事实时说：‘山阳张俭为中常侍侯览所

怨，览为刊章下州郡，以名捕俭。’这里显然是说中常侍侯览利用汉灵帝年纪尚小，自己擅权，口衔天宪，假公济私，一手承办了刊刻雕印通缉张俭等人的公文，颁行州郡，指名讨捕张俭。显而易见，这里的‘刊章’如果仍作‘削章’解，那么‘下州郡’就没有着落了，也解释不通了。”

必须郑重指出，在这里，李致忠对章怀太子李贤的释义，作了严重歪曲，即李贤本来清清楚楚地讲道，所谓“刊章”是指“削去告人姓名”，李致忠却妄称“李贤硬把‘刊章’直接解成削毁章表”^[25]。据此立论，才会出现李氏所说“‘刊章’如果仍作‘削章’解，那么‘下州郡’就没有着落”的情况。似此偷梁换柱，或可自慰苟安于一时，却很难欺人以一世^[26]，免不了要房倒屋塌。李崇智在1995年即撰写专文，指出这一谬误，并从汉代诏书等公文的颁行制度角度，深入论证了李贤此注的合理性^[27]。

尽管如此，李致忠对相关批评仍毫不在意。1998年编印文集时，李氏就已经注意到，有人曾针对他对“刊”字的训诂提出不同看法，并且在文末附缀说明云：“这篇文章是我较早的作品，……现在要收入集子，牵涉到改不改。考虑良久，还是依旧端出。因为只有这样，才能反映自己真实的水平。仍肯望批评讨论。”^[28]似乎已经意识到文中所做论证存在一定问题，但在2006年出版的《古代版印通论》这部书中，却一如既往，自说自话，仍旧硬把李贤对“刊”字的解释，说成是“消除毁掉”，或者是“削毁”，然后再以此为前提，推断“刊章”之“刊”绝不当用为此义，从而只能解作“刻梓”，亦即雕制印版^[29]。由于李氏并未提出新的论据，对此既没有必要也没有办法再作进一步的讨论。

在此需要略事说明的是，专门研究印刷史，特别是探究印刷术起源的曹之，虽然也不赞同将“刊章”解作刻印文告，并谓“东汉发明雕版印刷是不可能的”，但却与李致忠一样置章怀太子旧注于不顾而另立新说，以为《后汉书·党锢传》所说“诏刊章捕俭”，应是“诏刑章捕俭”的讹误，而《后汉书·孔融传》所记“刊章下州郡”原本也应写作“刑章下州郡”，乃“意为把张俭触犯刑法的事实，以公文的形式下发到各个州郡”^[30]。曹氏提出这一看法后，李东峰撰文商榷，以为其论证方法是“改字求解”，而对史籍所做改易实际上“在文献考证中难以成立”^[31]。李东峰的结论，虽然大体无误，但对曹氏论据所做辩驳，却颇欠坚实，从而未能从根本上清除曹之这一谬说。

今案曹之提出这一观点，主要依据如下两条史料：一是《艺文类聚》引录孔融撰《卫尉张俭碑铭》，铭文述及朝廷追捕张俭诸人事，语云“君为览所陷，亦章名捕逐”，而非《后汉书·党锢传》所说“诏刊章捕俭”；二是《初学记》引司马彪《续汉书》记孔融遭缉捕事，谓“山阳张俭以忠正为中常侍侯览所忿疾，览为刑章下州郡，召捕俭”，所用词句，是“刑章”而非“刊章”。曹之以为：“认真对照一下，就会发现《后汉书·孔融传》关于‘刊章捕俭’的叙述与《续汉书》的叙述何其相似乃尔！……文字大同小异。我简直可以断言：《后汉书·孔融传》的那段文字基本上是从《续汉书》抄去的。如果这种分析正确的话，那么，《后汉书·孔融传》中‘刊章下州郡’当是‘刑章下州郡’之误。‘刊’、‘刑’二字只有一笔之差，因形似而致误。……原文‘刑章下州郡’，意为把张俭触犯刑法的事实，以公文的形式下发到各个州郡。”^[32]

分析上面这两条史料，首先应当明确，孔融《卫尉张俭碑铭》所说“章名捕逐”，是指在缉捕文告中开具张俭等人的姓名，这是“通缉令”上例有的内容，古往今来，一以贯之，与《后汉书·党锢传》所云“刊章捕俭”亦即发布缉捕文告时“削去告人姓名”丝毫没有抵牾。《后汉书·孔融传》云“览为刊章下州郡，以名捕俭”，所说“以名捕俭”，正与此“章名捕俭”相当，足见这“章名”与“刊章”本是并行不悖的事情，因而《卫尉张俭碑铭》的记载与《后汉书·党锢传》也就根本不存在矛盾。

其次，对于《初学记》引述《续汉书》的文字与《后汉书·孔融传》的差异，孰是孰非，还需要进一步斟酌。曹之论述说：“《艺文类聚》和《初学记》先后成书于唐代初期和中期，当时很多古籍尚未失传，例如魏徵等撰《隋书·经籍志》中就著录有司马彪的《续汉书》，这说明唐初《续汉书》尚有传本。既然《艺文类聚》和《初学记》所征引的材料大多出于原书，那么，其真实性应该是不成问题的。”^[33]这种说法，貌似有理有据，实际却经不起推敲。因为单纯从成书时间上来看，司马彪《续汉书》的成书时间，虽然早于范晔的《后汉书》，但修成于南朝刘宋的《后汉书》，又大大早于唐玄宗时期纂修的《初学记》，若如曹之所说，两书同样袭用《续汉书》的话，那么，《后汉书》移录在先，自应较《初学记》更为精确，为什么反而一定是《初学记》的文字要优于早出的《后汉书》呢？今国内学术界通行之中华书局点校本《初学

记》，系辗转出自明嘉靖安氏桂坡馆刻本[34]，而安刻“脱失阙多”，迥非佳本[35]；即便是残存于日本的绍兴丁卯“东阳崇川余四十三郎宅”重刻宋国子监本，同样谬误连篇，对其文字，也不能过分崇信[36]。加之此类书撮录群籍，本来就比撰著史书更容易出现舛错，所以，恐怕不宜恃此孤证[37]，轻率改易或否定《后汉书》的记载。检裴松之《三国志》注，同样引述有《续汉书》记述孔融行事的内容，其相关文字书作：“山阳张俭以中正为中常侍侯览所忿疾，览为刊章下州郡捕俭。”[38]其“刊章”云云，正与《后汉书·孔融传》完全相同，足见今本《初学记》文字有误，并不存在“刑章”的说法，更没有理由将《后汉书·孔融传》“刊章下州郡”的记载更改为“刑章下州郡”。

此外，关于“刊章捕俭”一事，明人方以智亦固持“刊即刻也”，但较王幼学等人，略退一步，以为“汉即无今版印，或刻书其大章于版，以遍行捕之”，盖“《汉书》言章大者数千，若文书全案也”[39]；又今人李东峰复谓《后汉书·党锢传》载张俭乡人朱並“上书告俭与同乡二十四人别相署号”，且“刻石立坛，共为部党，而俭为之魁”，始招致灵帝“诏刊章捕俭等”，故所谓“刊章捕俭”，若“将之理解为对刻在石上的张俭等人的名号进行删削，似更合理”[40]。这些说法都缺乏最基本的证据，不足以改变章怀太子李贤的训释，这里就不一一辩驳了。

事实上，早在李致忠提出上述见解之前很久，刘盼遂就提出过类似的想法。东汉时人王充在《论衡·须颂篇》中尝有如下论述：

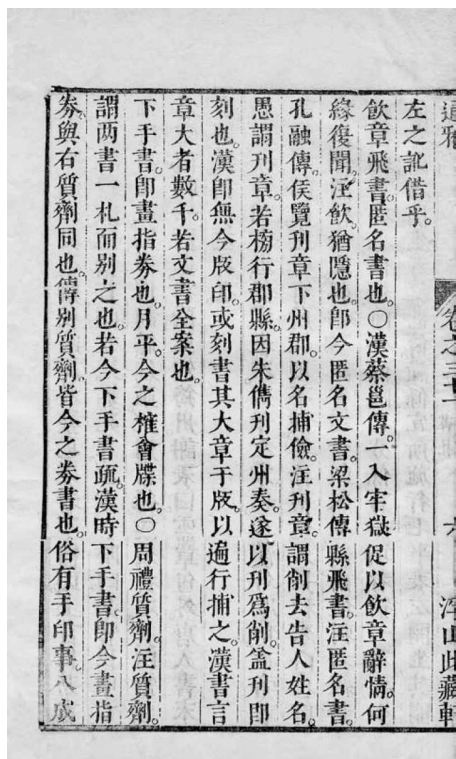
圣国扬妙异之政，众臣不颂，将顺其美，安得所施哉？今方板之书在竹帛，无主名所从生出，见者忽然不卸服也。如题曰甲甲某子之方，若言已验尝试，人争刻写，以为珍秘。上书于国，记奏于郡，誉荐士吏，称述行能，章下记出，士吏贤妙。何则？章表其行，记明其才也。国德溢炽，莫有宣褒，使圣国大汉有庸庸之名，咎在俗儒不实论也。

刘盼遂校释此书，以为“方板”应为“方技”之讹，而当时所说“方技”乃包括医方在内；又文中“甲甲某子之方”，依照汉人语言习惯，则应正作“某甲某子之方”，盖即《抱朴子·钧世篇》“弊方以伪题见宝”之义，意谓王充系以医方之具名与否对其流通效果的影响，来譬喻儒臣称颂时政对增

大朝廷威名的作用，所说很有道理。由此引发，刘氏又牵连述及版刻起源云：

药方刻板，始见于此。然则谓板刻始于隋唐，犹未为探本之论也。^[41]

这种揣测，不过是一时偶有所感，算不上严肃的学术结论，可是近年又有一些学者，或撰写专题论文，或编纂印刷术史概论，进一步阐发这一看法，强调“这当是雕版印刷术发明于东汉的有力证据”，并谓“考察上下文义，这里的‘刻’为刊刻、雕刻之义当无疑”^[42]。



清康熙丙午姚文燮校浮山此藏轩刻本《通雅》

今案《论衡》上文原本明确讲述说“今方板（技）之书在竹帛”，本书《书虚篇》还另外谈道：“世信虚妄之书，以为载于竹帛上者，皆贤圣所传，无不然之事，故信而是之，讽而读之。”^[43]包括方技在内的文籍，既然普遍“书在竹帛”之上，何以又会有雕版印刷之事呢？审《论衡·须颂篇》上文复有语云：“古之通经之臣，纪主令功，记于竹帛；颂上令

德，刻于鼎铭。文人涉世，以此自勉。”^[44]其“记”字自犹如写录之“写”，而与刻铭之“刻”对举，正显示出“刻”与“写”是当时两种主要文字表达形式。基于当时著述“书在竹帛”这一基本前提，《论衡》中“人争刻写”某甲某子之方的记述，最有可能是因叙述抄写而连类及之，始并言“写刻”，这本是古代典籍当中常见的修辞手法^[45]，恐怕不宜孤立解读“刻”字，并直接坐实其事。

退一步讲，即使“刻写”之“刻”确属实指，也不是非雕镂书版莫属。唐人贾公彦疏释《周礼》，谓“古者未有纸笔，则以削刻字，至汉虽有纸笔，仍有书刀，是古之遗法也”^[46]，王国维因之以为“简策之文，或以刀书，或以笔书，殊不可考”，惟汉之书刀，“殆用以削牍，而非用以刻字，故恒以刀笔并言”，王氏且根据汲冢竹书《穆天子传》等系用墨汁书写的情况推断说，至战国以后，简策之文便不再用刀镌刻^[47]。不过今有学者对此提出怀疑，以为刀刻简牍文字的使用下限，似乎还很难确定，近年在韩国发现有新罗王朝约6世纪中期遗存下来的刀刻木简，可以为此提供实物佐证^[48]。

今案众多考古遗存表明，就大多数公私文牒的使用情况而言，进入汉代以后，确实较少使用刀刻文字，但在一些特殊的场合，不仅未能废止，而且还有不可替代的功能。譬如《汉书》记载文帝二年九月“初与郡守为铜虎符、竹使符”，东汉人应劭注云：“铜虎符第一至第五，国家当发兵遣使者，至郡合符，符合乃听受之。竹使符皆以竹简五枚，长五寸，镌刻篆书，第一至第五。”^[49]这种“竹使符”直到东汉末年与曹魏更替之际，还有沿用^[50]。与王充、应劭同属东汉的许慎，撰著《说文解字》，谓秦书有八体，其三曰“刻符”，唐人有云“刻符施于符传也”^[51]，南唐徐锴以为“符者，内外之信，……竹而中剖之，字形半分”^[52]，清人王筠乃谓“即《周礼》掌节之符，但此刻字耳”^[53]。显而易见，这也就是应劭讲到的“竹使符”^[54]。使符启传刻字于竹木，自然是较诸墨书远为庄重的文字表现形式^[55]。又《汉书·张汤传》记汤“补廷尉史，平亭疑法。奏讞疑，必奏先为上分别其原。上所是，受而著讞法廷尉挈令，扬主之明”^[56]。清人洪颐煊考述此“挈令”云：“韦昭曰：‘在板挈也。’师古曰：‘狱讼之要也。书于讞法挈令，以为后式也。’颐煊案：挈，古通作‘契’字。‘挈令’谓刻之于板，著以为令。《沟洫志》‘今内史稻田租挈

重’，《说文》‘織’字注‘乐浪挈令织’皆是。”[57]时人段玉裁同样以为“挈令”为契刻于板之令[58]。王充称方技之书，因“无主名所从生出”而不能取得民众信任，致使“见者忽然不卸服”，“如题曰某甲某子之方，若言已验尝试”，便会出现人人视为珍秘的局面，在这种情况下，在竞相传写的同时，若是有人将关涉人命安危的药方等紧要“方技”郑重其事地镌刻于竹木简牍，以增强其严谨性和信用程度，并稳妥保藏，恐怕是很自然的事情。这犹如后世往往将药方镌刻于石碑，清末人叶昌炽即谓之曰：“夫药剂等分，毫厘千里，轻重之外，生死系焉。板本易讹，寿之贞珉，古人具有深意。”[59]

在李致忠大力阐扬“东汉说”之后，另外有人又援引日本学者后藤末雄的说法，为之张目，乃谓后藤氏在所著《中国四千年史》中即已提出：“中国早在汉代已创木板印刷术，唐代非常发达，唐中叶印刷佛典，唐末僖宗时木板印刷版本流布，书籍变为册子。”[60]不知出于什么原因，论者在引述后藤末雄的说法时，未能按照学术著述的通例标明出处，而所谓“中国四千年史”，应当是指后藤末雄著《支那四千年史》，该书是在昭和十五年亦即1940年1月由东京第一书房出版，后来虽不止一次重印，但并未再版新排，更改内容。覆案后藤氏原书，其论及印刷术者，原文如下：

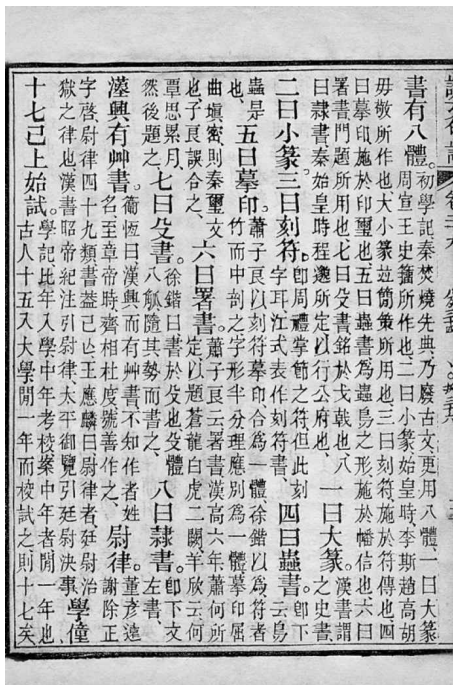
唐代から木版印刷術が創められ支那最初の印刷術として有名である。そして唐の中頃から佛典の印刷が行はれ、唐末、僖宗の時には木版印刷の版本が流布されて、書籍の體裁も冊子の體裁に変わった。[61]

翻译成现代白话汉文，大意应为：

在唐代创造雕版印刷术的中国，以最早使用印刷术而著称于世，而且从唐朝中期开始，即已应用这一技术印制佛典。至唐末僖宗时期，木版印刷的版本已经流布，书籍的装订形式，随之转变为方册。

生涩僵硬若此，自属弱足蹇脚之句，不过自信还不至于违逆作者原意太多太远，尤其是后藤氏所论创制印刷术的王朝，确属大唐而非后汉，这一点绝无歧义，而论者竟一跃间穿越南北诸朝与两晋三国，蹚唐入汉，

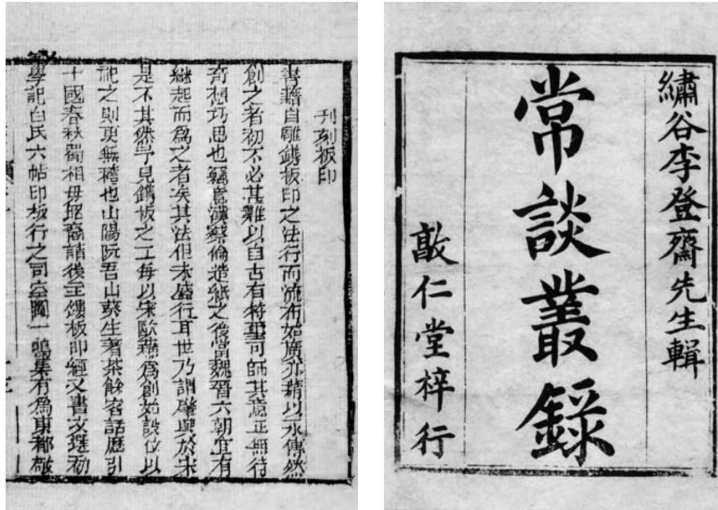
身手着实令人瞠目结舌^[62]，只是于其所持主张，略无补益。



清同治四年初刻本《说文句读》

（三）魏晋南北朝说

主张魏晋南北朝时期发明雕版印刷术的学者，相互之间，或偏早些，或偏晚些，认识有所差异。过去论述印刷史的学者，多以“六朝说”来称谓这一派的观点，惟因其中一部分观点，涉及北方政权统治的区域，今改用“魏晋南北朝说”，希望能表述得更准确一些。



清道光二十八年陆建瀛序敦仁堂刻巾箱本《常谈丛录》

自从张秀民所著《中国印刷术的发明及其影响》一书出版以来，很长一段时间内，研究者多以为此说滥觞于清朝道光年间的学者李元复[63]，盖李氏尝有议论如下：

书籍自雕镌板印之法行，而流布始广，亦借以永传。然创之者初不必甚难，以自古有符玺可师其意，正无待奇想巧思也。窃意汉蔡伦造纸之后，当魏晋六朝，宜有继起而为之者矣，其法但未盛行耳，乃谓肇兴于宋，是不其然。[64]

正如张秀民所指出的那样，上述说法，只凭主观臆断，并没有具体依据，因而完全不足以取信于人[65]。

1. 德拉克伯里说

至清朝末期，法国学者德拉克伯里（Terrien de Lacouperie，旧译或作“拉克伯里”，或作“拉柯柏利”）于1894年（清光绪二十年）对这一时期应用雕版印刷技术的情况，又作出了更为具体的论述。在中国学者当中，向达在1928年发表的《唐代刊书考》一文，较早对德拉克伯里的观点作出评议，后来的相关论述，大多只是转述向达的说法，而向氏当年只是简单介绍说德拉克伯里“谓东晋成帝咸和时蜀中成都即有雕版印书

之举，拉氏（德勇案：即Lacouperie之省称）所据为《蜀志》及《后周书》，并谓“说者常訾其以模拓碑版误为印书”，向达本人“曾为覆检二书，未得其据，因不具论”[66]。向达所云“说者”，应主要是指美国学者卡特（Thomas Francis Carter）。盖卡特《中国印刷术的发明和它的西传》（*The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*）一书出版于1925年，书中论及德拉克伯里此说，即谓“把他所引的篇章加以检视，就可看出所指者不是雕版印刷，而是石刻拓印”[67]。

今案德拉克伯里的看法，固然有很大差误，但中西论者指责其疏失在于“以模拓碑版误为印书”，也完全不着边际[68]；又德拉克伯里对相关史料的理解虽然存在严重谬误，但并不是像李元复那样毫无依据地妄发议论，向达“未得其据”乃是由于其检索史料还不够仔细使然。因而，对德拉克伯里的说法还需要再作具体辨析。

为准确把握德拉克伯里的论证过程，兹照录原文如下：

The art of block-printing has been invented earlier than is commonly supposed. The *Shuh tchi* of the fifth century, a description of Szetchuen, gives the name of Hiangliang, styled *kiu-to*, who being eighty years old, first printed books, about 330 A.D., at Tcheng-tu, which was then the capital of the Non-Chinese State of Tcheng. Before 420 A.D. it was established at Nan-king, and before 558 at Loh-yang, where printing halls were organised with eight hands in memory of the old age of the inventor (cf. *Shuh tchi*; *Hon Tchou shu*: T.P., 618, 4, 4 r.).

[69]

翻译成中文，则为：

雕版印刷术的发明，比人们通常所想象得要早。撰著于公元5世纪的《蜀志》（*Shuh tchi*），是一部有关四川地区的书籍，书中提到一个名为向朗（Hiangliang）的人，字曰巨达（*kiu-to*）。正是这位八十岁的老人，第一次印制了书籍。向朗印书的时间大约在公元330年前后，地点是在成都（Tcheng-tu）。成都当时是成汉的都城，这是一个华夏以外其他族属所建立的政权。

最迟不晚于公元420年，南京（Nan-king）即已设置雕版印刷的作坊；在公元558年之前，洛阳（Loh-yang）也建立了一个由80名（案原文应是将“eighty”误排作“eight”）工匠组成的印刷作坊，用以纪念那位印刷术的发明者，因为“八十”这个数字是向朗发明印刷术时的年龄。

由于语言表述习惯的不同，译文没有完全一一对应英文的词句，这样或许能够更为准确地体现原文固有的语义。

德拉克伯里这段叙述，在基本史实方面，存在很多严重问题。首先，德拉克伯里说*Shuh tchi*一书撰著于公元5世纪，亦即东晋后期至南齐末年之间，而我们在这一时期却找不到与之相当的史籍。向达评议此书时，将书名译为《蜀志》，应当确属作者所要拼写的文字，但这样一来，愈加明确在5世纪时绝没有这样一部书籍，因知向达所说“曾为覆检二书，未得其据”云云，至少对于这部所谓《蜀志》来说，恐怕并不切实，向氏更有可能是未能检得相应的书籍。

若是将作者著书的时段适当展宽，我们可以看到有两种著述的篇名，与德拉克伯里讲述的书名或许具有某种关联：一是陈寿的《三国志》，书中记述蜀汉政权这部分内容称作《蜀书》，但后世引述亦往往称作《蜀志》；二是常璩的《华阳国志》，其中有一篇记述川西史事的《蜀志》。这两部书都写成于公元5世纪之前，前者撰著于西晋时期，后者虽然略晚，是在东晋穆帝永和年间成书，也不过搁笔于4世纪中叶而已，在时间上都与5世纪成书的说法不符。从内容上看，陈寿卒于西晋惠帝元康七年，亦即公元297年^[70]，氏人李特、李雄父子的“大成”政权以及后来李寿改号的“汉”国，此时尚未建立，故《三国志》的《蜀书》无论如何也不会写到公元330年前后发生在成汉国都的事情。至于常璩的《华阳国志》，虽然书中其他篇章述及一部分成汉史事，但其《蜀志》部分却没有这方面的记载，同样不符合德拉克伯里讲述的情况。

面对这种情况，我们只能进一步放宽德拉克伯里讲述的限制条件，将他所说首创雕版印刷术的Hiangliang作为一个时代待定的人物来搜寻。在《三国志·蜀书》也就是世间俗称的所谓《蜀志》当中，可以看到

如下一段记载：

向朗，字巨达，襄阳宜城人也。荆州牧刘表以为临沮长。表卒，归先主。……后主践祚，为步兵校尉，代王连领丞相长史。丞相亮南征，朗留统后事。五年，随亮汉中。朗素与马谡善，谡逃亡，朗知情不举，亮恨之，免官还成都。数年，为光禄勋。亮卒后徙左将军，追论旧功，封显明亭侯，位特进。

初，朗少时虽涉猎文学，然不治素检，以吏能见称。自去长史，优游无事垂三十年〔臣松之案：朗坐马谡免长史。则建兴六年中也。朗至延熙十年卒，整二十年耳，此云“三十”，字之误也〕，乃更潜心典籍，孜孜不倦。年逾八十，犹手自校书，刊定谬误，积聚篇卷，于时最多。开门接宾，诱纳后进，但讲论古义，不干时事，以是见称。上自执政，下及童冠，皆敬重焉。延熙十年卒。^[71]

这位向朗，名字的发音正与Hiangliang对应，“巨达”的语音与kiu-to也很接近，to音与“达”字虽稍有差距，但字母“o”疑是“a”的误植，若是依此将kiu-to订正为kiu-ta，这位发明家的姓氏和名、字，就都与向朗吻合了。只是向朗在蜀汉后主延熙十年（247年）去世时，世上尚无成汉存在，此刘家季汉绝非彼李氏氏国。

《三国志》记云，免官闲居成都的向朗，“年逾八十，犹手自校书，刊定谬误，积聚篇卷”，而如前所述，中国古代一些自幼念诵经史典籍的学者如元朝人王幼学等人，都很容易一见“刊”字即将其视作雕版印刷，因而像德拉克伯里这样的西方人士，若是将“手自校书，刊定谬误”云云这段记述理解为雕镌木版，印制书籍，更丝毫不足为怪。所以，我们有理由推断，八旬老翁向朗（Hiangliang）发明雕版印刷的说法，应即出自于此，德拉克伯里的叙述存在很多舛误失宜的地方。

根据德拉克伯里括注的史料出处，上面这段记述的后一半内容，应是出自Hon Tchou shu，向达已经将其比定为《后周书》，这也就是“二十四史”中的《周书》（案原文Hon应是Hou的误植）。依循文中标注的卷次，按图索骥，在《周书·明帝纪》篇末，可以找到下面这样一段记载：

帝宽明仁厚，敦睦九族，有君人之量。幼而好学，博览群书，善属文，词彩温丽。及即位，集公卿已下有文学者八十余人于麟趾殿刊校经史。又摭采众书，自羲、农以来，讫于魏末，叙为《世谱》，凡五百卷云。所著文章十卷。[72]

这是《周书》本卷当中唯一可能被德拉克伯里理解为雕版印书的内容，但他的解读，与对《三国志·蜀书·向朗传》的解读一样，在大背景上就有明显讹误，即北周定都关中，周明帝即使确如德拉克伯里所说设坊刻书，也是在帝京长安城里，而不是洛阳。事实上，德拉克伯里在同年同月稍后于此出版的另一部著作*Beginning of Writing in Central and Eastern Asia*当中，在论述同一问题时，已经把洛阳改订为长安（Tchang'-an）[73]。

对于一部很专门的学术著述来说，像这样严重的舛错，令人十分诧异，而德拉克伯里文中公元420年以前在南京设立印书作坊的说法，他甚至根本没有说明史料依据。检视《太平御览》有关校勘典籍的内容，可以为我们了解德拉克伯里的认识过程，提供重要线索：

《蜀志》曰：向朗，字巨达，年八十，手自校书，刊定谬误也。

《晋书》曰：郑默，字思元，起家秘郎，考核旧文，删省浮秽，中书令虞松谓曰：“而今而后，朱紫别矣。”

又曰：齐王攸以礼自拘，鲜有过事，就人借书，必手刊其缪，然后反之。

《周书》曰：元伟，世宗初拜师氏中大夫，受诏于麟趾殿刊正经籍。

又曰：明帝幼而好学，博览群书，善属文，词彩温丽。及即位，集公卿已下有文学者八十余人于麟趾殿刊校经史。及摭采众书，自羲、农以来，记（讫）于魏末，叙为《世谱》，凡五百卷云。所著文章十卷。[74]

《太平御览》辑录的这几条史料，《蜀志》一条，对照前面的引文，可知直接出自《三国志·蜀书·向朗传》；《周书》两条，讲的是同一件事情，前者出自《周书·元伟传》[75]，后者即前述《周书·明帝纪》的纪

事。另外还有两条取自《晋书》，第一条与雕版印刷毫无关系，可置而不论；核对第二条引文，知其显然出自唐官修《晋书》，文字与今通行本略无差异[76]。

看到《太平御览》这些内容，不禁使人恍然省悟，德拉克伯里的论述，就应当是以此作为史料依据。检核稍后出版的*Beginning of Writing in Central and Eastern Asia*一书，德拉克伯里在论述这一问题时，标注这些史料确实是出自《太平御览》[77]。通观相关情况，我们有理由推测，德拉克伯里在读到《太平御览》所引《蜀志》的内容之后，由于不知道《蜀志》是《三国志》的一个组成部分，而割据于蜀地的成汉在史书中正有“后蜀”之称，于是误将《蜀志》所记向朗认定为李氏政权的臣民，又不知德拉克伯里氏是不是望文生义，把成都（Tcheng-tu）这一地名理解为“成国（Tcheng）之都（tu）”了（占据川中的李氏政权，初名成，后改称汉），从而自然而然地把向朗首创雕版印刷的地点，拟定在成都。至于公元330年前后这个发明雕版印刷的时间，则很可能是公元303年的误植，因为330年这个年份，没有任何标志性意义，在不清楚具体时间的情况下，没有理由选取这个年份来表述其大致时段，而303年李特在成都始僭称大将军并改用建初年号，虽然还没有正式宣布建国，但事实上已然独立于一方，司马光《通鉴目录》就是把这一年记为“成始祖李特建初元年”亦即成汉始年[78]。

德拉克伯里说公元420年以前南京（Nan-king）即已设坊印书，这段论述，应是本自《太平御览》所摘录有关齐王攸的记述。盖联系上下文内容可知，齐王攸“就人借书，必手刊其缪”之事，最有可能被德拉克伯里氏解作雕版印刷。不过，德拉克伯里在这里又错把司马攸生活年代定在东晋，并假定其居处于今南京城中，亦即东晋京师建康，他没有查核清楚齐王攸本逝世于西晋武帝太康年间，没有能活到晋室东渡江左的时候，而且也没有在建康生活的经历[79]。至于德拉克伯里把今南京城中开板印书的年代，定在公元420年之前，则显然是用东晋灭亡的年份，作为其时间下限。

《太平御览》这段文字最后摘录的这两条《周书》的内容，若是将其解作雕版印刷，也只能是发生在长安而非洛阳。至于德拉克伯里将“集公卿已下有文学者八十余人于麟趾殿刊校经史”，解释成按照向朗的寿数

来组织80名工匠印书，用以纪念向朗发明印刷术的功绩，与《周书》本义出入之大，更不止以道里计，可以说已经到了随心所欲的地步。

德拉克伯里氏之所以会出现如此严重的误读误解，除了汉文阅读能力明显不够之外，也与其未能使用原始史料而只是依据《太平御览》这样的类书具有直接关系。诸如错置向朗和司马攸所生活的时代以及错置北周都城于洛阳，只要认真查阅过《三国志》、《晋书》和《周书》的记载，就绝不应该出现这样的疏失。

阅读汉文著述的能力如此低下，又未能花费工夫，仔细勘比相关著述，若其误解某些具体词句的语义，更不会令人感到意外。德拉克伯里这段论述，显然是把上述文献中的几处“刊”字，统统理解为雕制印版，而实际上不管是蜀汉向朗“手自校书，刊定谬误”，还是西晋齐王司马攸“就人借书，必手刊其缪（谬）”，或者是周明帝“集公卿已下有文学者八十余人于麟趾殿刊校经史”，都是在讲校改文字讹误，与雕版印刷本来毫无关系。弄清德拉克伯里的论证依据，我们也有充足理由判定，前人批评其“以模拓碑版误为印书”，其实完全不符合实际情况，而向达因未能检得雕版印刷的记载便不再探究德拉克伯里致误的缘由，则为后来同类误读误解留下严重隐患，以致诸如李致忠、杨绳信这些专门研究印刷史的学者，同样误将“刊改”之“刊”理解为“刊刻”之义，茫昧不知早有覆辙在先，殊不宜恃此片语单词而贸然立论。

2. 岛田翰说

继德拉克伯里之后，另有一位外国学者，亦力主南北朝发明雕版印刷术之说，此即日本学人岛田翰。岛田氏在1905年（日本明治三十八年，清光绪三十一年）印行的汉文著述《古文旧书考》一书中论述说：

予以为墨版盖昉于六朝。何以知之？《颜氏家训》曰：“江南书本，‘穴’皆误作‘六’。”夫“书本”之为言，乃对墨版而言之也。颜之推北齐人，则北齐时既知雕版矣。《玉烛宝典》引《字训》解“灋”字曰：“其字或草下，或水旁，或火旁，皆依书本。”已曰“皆依书本”，亦可以证其对“墨版”也。是隋以前有墨版之证。

检《颜氏家训》之《书证》篇，其相关记载原文为：

《后汉书》：“酷吏樊晔为天水郡守，凉州为之歌曰：‘宁见乳虎穴，不入冀府寺。’”而江南书本“穴”皆误作“六”。学士因循，迷而不寤。^[81]

下文讨论这一问题，便以此为基础展开。不过岛田氏所说《玉烛宝典》摘录《字训》的内容，与实际情况却略有出入。覆案《玉烛宝典》原文，可知“其字或草下，或水旁，或火旁，皆依书本”云云，本为《玉烛宝典》作者杜台卿就《字训》“淪”字附加的说明^[82]，而杜氏《玉烛宝典》为隋文帝开皇年间所上^[83]，又不像《颜氏家训》那样主要是记述北齐等南北朝史事，其“书本”二字，性质或与《颜氏家训》所说相同，时代却已略显迟晚。

向达已经指出，针对岛田翰的说法，俞樾最早提出不同意见，然而俞氏并没有提出具体的证据来辩驳“书本”一词的语义，只是从常理出发论述说，假若北齐果有雕版印刷，“则当时刻本当已遍天下矣，何至唐时犹不多见也”？依循此理，足知“‘书本’乃写本耳。古书本无不同，而传写各异，故曰‘江南书本’，对‘河北书本’言，非对刻本言。《书证》篇或云‘江南本’、‘河北本’，或云‘江南书’〔原注：不言‘本’〕、河北本〔原注：不言‘书’〕，随便言之，皆以江南与河北对”^[84]。

向达称道俞樾上述驳论，“确当不移”^[85]，后来李书华也觉得俞樾“说得很清楚”^[86]，可是，岛田翰的论述并不是没有顾及常理，俞樾的说法更完全不符合实际情况。盖以为雕版印刷由初创其术到普遍应用，需要较长一段发展过程，绝非岛田氏一人无端生此奇想，在此之前很久，明万历时人胡应麟和清乾隆时人赵翼也曾谈到过类似见解^[87]；又检《颜氏家训》只记有“江南书本”而见不到“河北书本”的说法。正如俞氏本人所说，《颜氏家训·书证》篇中之“河北本”初未带有“书”字，而“书本”若如俞氏所说，只是简单解作“写本”，岂不恰如岛田翰所云此等“书本”适与“墨版”亦即“刻本”相对？正因为仅仅见有“江南书本”的说法而没有别的“书本”相并比，岛田翰才会把与之相对的“河北本”视作雕版印本。岛田翰在书中本来对此有详细论述，并且还具体解释过唐代尚未广

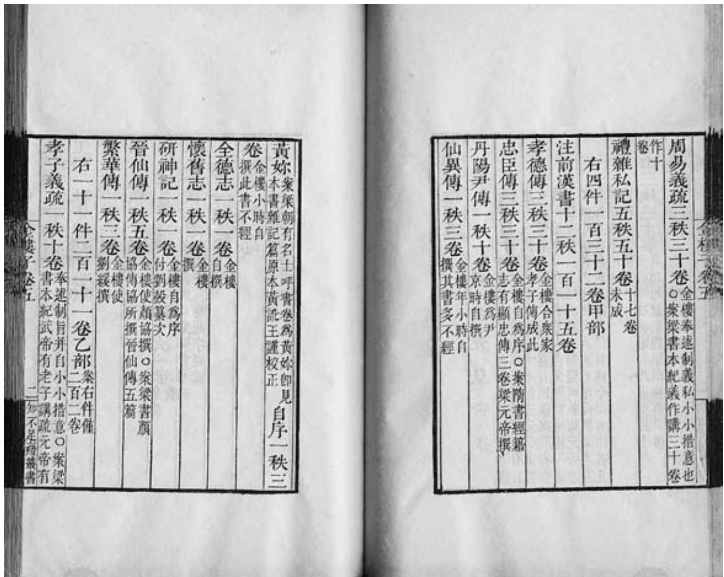
又案《颜氏家训》曰：“‘也’是语已及助句之辞，文籍备有之矣。河北经传，悉略此字。”夫经传之多语辞，古之遗也，况六朝之际，师传未全亡也，故其失在守一先生之言，而无敢是非则有之，而遽删去语辞者何也？盖六朝时，师傅多存江左，而河北之儒，多信心蔑古之陋，殆乎所谓深芜穷其枝叶者矣。是故墨版之用，河北先于江左也。而当其入梓，忧繁工多废，于是务删略语辞，以省其工耳，犹宋以后书，动辄省略注文，又删节文章首尾也。

或问曰：“果如子言，则唐时何不扩其遗制广刻诸书？《新唐志》云贞观中魏徵、虞世南、颜师古继为秘书监，请购天下书，选五品以上子孙工书者为书手，缮写藏于内库者何耶？”曰：汉魏之时，镌刻于石碑者，即独官所建耳，当时之人，岂不欲各刻其所业者乎？顾力不能也。至于六朝，师傅虽曰微而尚未至泯灭也。是非信其所闻，同异因其所习，各尊信翼戴其经师之所传，而成一家之言，故字有不同，说有乖异，各因其所传之本而已。是以南学北人不是，北学南人不信，而南北之中又自有分歧，安能得使其所刻书播布于南北如后世乎？是故唐末墨版盛行，亦实小学字书术数，何则？以其所通用也。且缮写藏于内库者，乃不过谓为遗书制副，犹清《四库全书》耳，庸詎容疑乎？至佛书则不然，其财则信者所喜舍，而其流布之广狭，又岂止及其一二子弟而已哉！则隋时佛书雕本盛行而经籍尚未至广行，亦理所当然也。……私谓是先儒末道之遗，故举以质诸博雅。[88]

岛田氏自以为此言足以揭破先儒末道之遗，近人毛春翔在论述雕版印刷术的发明年代时，则以岛田氏此说“未见人附议”为由而“不加讨论”，对其置之不理[89]。毛春翔这种做法，恐怕不是研究学术问题应有的态度。要想否定南北朝时期业已发明雕版印刷技术的说法，对岛田氏这些论述，就不容避而不谈。

岛田翰以为颜之推所说南、北两地经传书中语助虚词的繁简差异，是雕版印刷时为节约工本而省略语辞造成的结果，实则虚词使用情况在古书流传过程中的变化，相当复杂。据日本学者武内义雄研究，在魏晋

迄唐的写本时代，经传中的语助虚词往往随传抄而逐渐叠加增衍[90]，这正与清人刘恭冕所说“语涉增加，殊为非类”的观点相吻合[91]。若进一步追寻造成这一现象的深层原因，则很可能与六朝时期盛行经传义疏的宣讲具有内在关联。观《隋书·经籍志》与《南》、《北》二史《儒林传》著录之六朝义疏，每以“讲疏”为名，而《金楼子·著书篇》所记梁元帝萧绎自撰《周易义疏》、《老子义疏》[92]，《梁书·元帝纪》乃分别记作《周易讲疏》和《老子讲疏》[93]，尤可见义疏与讲论确是密不可分。当时宣讲义疏，通常需要手执经注，随文敷扬义理[94]，而听讲者同样要对看本经与两汉魏晋传笺，方能体会其旨趣[95]。武内义雄谓经传中虚词的增入和叠加，应是将对校别本旁注的异文混入正文所致[96]，而口头宣讲，较诸书写的文本，自易增多或变换语助之辞，受学者正很容易随手批注所听闻词语于经注之中。在南、北两地之间，义疏之学更隆盛于南朝，尤其是梁武帝天监年间以后，所谓怀经负笈者云会，名师讲肆，听众动辄倾朝倾野。盖所谓南人治学，约简有如牖中窥日，蠡测悬想，最易挥麈阔论；而北方学问，渊综广博，深芜穷其枝叶，重释经文且唯聚难义，升座高谈，殊非其长[97]。故江南文本较河北书写的经传多有此等“助句之辞”，本是合理现象，不必非有墨版与手抄的差别不可。



清乾隆癸卯重校印《知不足斋丛书》本《金楼子》

至于岛田翰对六朝迄至唐时未能广刻群书的解释，亦似是而非。所

谓六朝经师各因其所传之本，或可勉强解释经书的流通形式，但何以竟连史传诗赋、诸子方技也不能刊刻印刷，以广其传？况且这种说法，本身就与北朝行用雕版印刷的观点相抵触，盖北朝既已雕印经传在先，至唐初颁行《五经正义》，南北经师不能再自是其说，岂不正应统一施以墨版，以杜传写异文？对这些问题，若不能作出合乎逻辑的说明，岛田翰自矜的这一“创见”就无法令人信服。

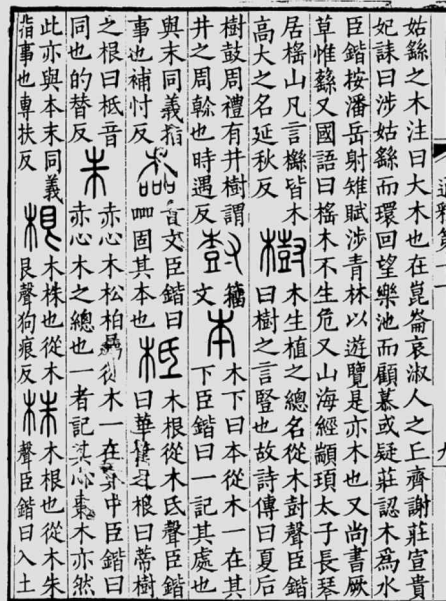
除了俞樾之外，向达、李书华、屈万里诸人还提到“叶德辉亦非其说”，且谓叶氏所作“驳论”，亦属“确当不移”之见，或誉之曰“所论甚谛”^[98]，实则叶德辉所说，非但完全不着边际，而且还有很严重的谬误。叶氏所论，出自《书林清话》，今覆案原文，知其相关论述，主要是阐释“书本”之“本”的涵义以及“书本”二字是指折叠之方册（其实溯本求源，在叶氏之前，其湖南长沙乡前辈周寿昌就谈到过类似的说法^[99]），而不宜像岛田翰氏那样“以诸书称本定为墨版之证”，或径行“谓书本为墨版之称”^[100]。近人张国淦亦尝袭用叶德辉之语，敷衍为文，就岛田氏此说诘责云：“若以诸书称本定为墨版之证，则刘向《别传》‘校讎者一人持本’，后汉章帝赐黄香《淮南子》、《孟子》各一本，亦得谓墨板之始于西汉乎？”^[101]可是，如同前文所述，岛田翰本来是把颜之推所说“书本”视作不同于雕版印刷的写本，从而才会相对于“江南书本”而将“河北本”亦即未加限定词语单用的“本”字解释为雕印的“墨版”，即没有凡书之称“本”皆属雕印的意思，更清楚表明是将“书本”视同手书之本，叶德辉等人的“驳论”可谓驴唇不对马嘴。

况且单纯就所谓“诸书称本”而言，叶德辉的解释，也很不得当。叶氏谓“今人称书之下边曰书根，乃知‘本’者，因根而计数之词”；又谓“书本由卷子折叠而成，卷不如摺本翻阅之便。其制当兴于秦汉间”。为证成此说，叶氏尚举述《战国策》为例，论之曰：“《战国策》序高诱注云：‘六国时纵横之说，一曰短长书，一曰国本。’盖以一国为一本，犹之以前策式，以一国为一策也。”^[102]今覆核《战国策》原书，知本无所谓序文，其卷首刘向校书序录，高诱亦未尝加注。寻其踪迹，此所谓高诱注者，应是录自清圣祖《御定佩文韵府》^[103]，其高诱注“国本”云者，自是纂录者误书，而刘向序录原文，只是说《战国策》“或曰《国策》，或曰《国事》，或曰《短长》”云云，初无“国本”一说^[104]。孰知

叶德辉鲁莽为文，竟依据此等类书立论，所说自然难以成立。

实则书之称本，初乃取其本末之义，亦即援用该字作为指事之辞的原义，系“木下曰本，从木，一在其下”^[105]，清人王筠云“今谓之榦者是也”^[106]，用以表述誊清校定的书籍，因可据以迳录，重写别册，旧新始末相对而言，故谓之“本”。西汉时人刘向阐释“雠校”的语义，谓“一人读书，校其上下，得谬误为校；一人持本，一人读书，若怨家相对，故曰雠”^[107]，其所持之“本”，即旧有定本；而所读之“书”，则为新近写出有待校改的书册^[108]。惟新书一经校定之后，随即便可转换为“本”，供人再行转录，故举凡成书，皆可谓之曰“本”，或与“书”字连称为“书本”。

《汉书·孔光传》载孔光奏上哀帝之谢表有句云“光智谋浅短，犬马齿戴”，唐颜师古注曰：“戴，老也，读与耄同。今书本有作截字者，俗写误也。”^[109]所举“书本”即与单称“本”字者语义相同。又《续资治通鉴长编》记载真宗大中祥符八年十二月“甲辰，命枢密使同平章事王钦若都大提举抄写校勘馆阁书籍，翰林学士陈彭年副焉，铸印给之。初，荣王宫火，燔崇文院、秘阁，所存无几，既别建外院，重写书籍，彭年请内降书本，选官详定，然后抄写。命馆阁官及择吏部常选人校勘。校毕，令判馆阁官详校，两制内选官覆点检，又命两制举服勤文学官五人覆校”云云^[110]，这种据以重写详校的“书本”，正与刘向所说持以校勘之“本”性质相同。陆德明在唐初写就《经典释文》，附注不同写本的异文，往往书作“本亦作某”或“本又作某”，所用的“本”字，同样是指写定的典籍。所谓“书之称本”，缘由不过如此，与其装帧形式是折叠成方册还是卷束为圆轴，本来略无关涉，更不是什么“因根计数之词”。



清道光十九年寿阳祁氏依景宋抄本重刊本《说文解字系传》

明此可知，《玉烛宝典》摘引《字训》提到的“皆依书本”，只是在说明其所讲述文字之异形，都有写定的成书作为依据，而非游谈晏语。在这里，“书本”与单用的“本”字完全可以作同义替换，绝不是指与“墨版”相对举的“写本”。同理，正如俞樾所指出的那样，《颜氏家训·书证》篇尚且径以“江南本”与“河北本”相提并论，复以“江南书”与“河北本”对举^[111]，相互类比可知，颜之推举述“江南书本”与“河北本”作对照，文义亦与之等同，都是在讲南北两地的文本传写各异的情况，并没有涉及雕版印刷问题。因而，岛田翰的主张缺乏可信论据，确实不能成立。

3. 张树栋说

在晚近以来的中国学者当中，张秀民在1960年冬天注意到另一条南北朝时期应用雕版印刷技术的史料，文见清朝初年人陈芳生所著《先忧

集》：

晋惠帝永宁二年，黄门侍郎刘景先表奏：“臣遇太白山隐士，传济饥辟谷仙方。臣家大小七十余口，更不食别物。请将真方镂板，广传天下。若不如斯，臣一家甘受刑戮。”后朱颂知隋州，教民用之有验，序其始末，勒石汉阳军大别山太平兴国寺。^[112]

张氏以为“要把药方雕板，广传四方，自非用纸印刷不可”，故上文“镂板”云云“指的应是雕版印刷，文字清楚明白，又有确切的年代。因此这个四世纪二百多字的药方，可说是最古的印刷品”^[113]。今张树栋等人由此引申，进一步坐实了张秀民上述看法，乃谓：

据张秀民先生考证，刘景先表奏镂版“济饥辟谷仙丹”的永宁二年，应是五胡十六国中后赵的年号。后赵永宁二年即东晋穆帝永和七年，为公元351年，而不是陈芳生《先忧集·济饥辟谷丹》中的晋惠帝永宁二年。刘景先上表的原因是当时后赵的京城被冉闵大军围困百余日，城中缺粮，希望能用此方救济灾民。……陈芳生《先忧集》中“镂版，广传天下”一语，道理讲得通，客观行得通，且距印刷术物质、技术成熟之日相去已远。应该说，六朝所处的数百年间，已有印刷术已不成问题。^[114]

这段论述，从史料到分析，都存在严重问题，实际根本不能成立。

虽然张秀民最早指出《先忧集》这段记载，从字面上看，应该是指雕版印刷，但他同时却又觉得“此事有不少可疑之处”，总的来说，并不赞同在唐太宗贞观年间以前即已应用雕版印刷技术^[115]，张树栋等人是在未作任何说明的情况下，把张秀民否定《先忧集》上述记载的看法，用作肯定此说的基本依据，这种论证方式，未免令人诧异。

受过文史研究基本训练的学者，应当很容易看到，相对于所记事项来说，《先忧集》的时代显得过于迟晚，即除非另有金石铭文传世，清初人陈芳生不大可能据有可信的直接记载，只能是录自其他时代较早的著述，而在辗转传录的过程中，难免发生讹变。因此，对这段记述，首先需要追根寻源，找到更早的出处。

就我目前所知，有关刘景先表奏上辟谷方的最早记载，见于宋人董煨的《救荒活民书》，而书中所记时间和内容，都与《先忧集》有很大不同，其相关内容全文如下：

唐刘景先进救荒仙方

唐永宁三年七月二十七日，黄门侍郎刘景先上表云：“臣过太白山，隐士传此法：‘闻京师米粮大贵，饥死人民，吾将此法令人服食，即得不饥，颜色充悦，气力加倍，可以济人之命。’臣闻之惊愕，谓是狂言。又云：‘吾服此药，五年不食矣。但依吾法，贵贱皆服，不问少长，永可不饥。’臣遂依法修制，令家中儿女大小服之，五个月不食，耳目聪明，身轻体健，气力强壮。臣家中七十余口，更不食别物，惟饮水一卮。若不如斯，臣一家甘受诛戮。具方于后：

四季用黑豆五斗。淘洗干后，蒸三遍，去皮。

火麻子三斗。浸一宿，控出，蒸三遍，令开口，去壳〔用豆五升，麻子三升，作小料亦可〕。

右先捣豆黄为细末，然后捣麻子仁极细，渐渐下豆黄，令匀作圆子，如拳头大，入甑内蒸过。从晨着火，至夜半子时住火，直至天晓出甑。至午时晒干，捣为细末服之。但以不饥为度，不得食一切别物。第一顿，七日不饥。第二顿，四十九日不饥。第三顿，得三百日不饥。第四顿，得三千四百日不饥。如更服，永不饥也。不问老少，但依服食，令人强壮而色红白，无有憔悴。渴中饮新汲井水，或研火麻子浆饮之。若要重吃物，用葵菜子碾为末，煎汤冷服，当下药如金色，但吃诸物，并无所损。”^[116]

依此，这份辟谷神方乃是出自唐代，较后赵要晚很多。

然而，唐代并没有称作“永宁”的年号。显而易见，《救荒活民书》上述记载，文字应有讹误，惟其讹误之处，究竟是朝代的称谓，抑或年号的写法，这还需要仔细推敲。在题署“宋抱一子校正”的正统《道藏》本《神仙养生秘术》一书中，亦载录此方，称之为“辟谷方”。这段纪事省略朝代名称，只是标注“永宁”年号，而文字内容，亦颇有出入：

永宁二年二月十七日，黄门侍郎刘景先表言：“臣遇太白山隐

士得此方。臣闻京师米粮大贵，宜以此济之，令人不饥，耳目聪明，颜色光泽。如有诳妄，臣一家甘受刑戮。具方于后：

四季用黑豆五升。净洗后，蒸三遍，晒干，去皮。

又用大火麻子三升。汤浸一宿，漉出晒干，胶水拌晒，去皮，淘净，蒸三遍。碓捣，次下豆黄，共为细末，用糯米粥合成圆，如拳大，入甑蒸。从夜至子，住火。至寅，取出于瓷器内盛，盖不令风干。每服三块，但饱为度。不得食一切物。第一顿，七日不饥。第二顿，七七日不饥。第三顿，三百日不饥。容貌佳胜，更不憔悴。渴即研火麻子浆饮，更滋润脏腑。若要重吃物，用葵子三合，杵碎煎汤饮，开导胃脘以待，冲和无损。”

此方勒石汉阳军别山太平兴国寺。^[117]

两相比较，可以看出，《神仙养生秘术》的内容，显然是从《救荒活民书》中转录而有所变化，其中改窜太白山隐士“闻京师米粮大贵，饥死人民”云云为刘景先语，最不合情理。盖刘景先既身为朝廷“黄门侍郎”，对“京师米粮大贵”自有切身感受，不必如隐居山中的道士一样闻诸路途传言。

汉阳军是宋代的地理设置^[118]，故《神仙养生秘术》文末“此方勒石汉阳军别山太平兴国寺”这句话，应是此书“校正”者“宋抱一子”所附加的说明（“别山”应为“大别山”之脱误）。宋代名道士号抱一子者，俗名陈显微，为宁宗嘉定至理宗宝祐间人^[119]，而《救荒活民书》的作者董煨为光宗绍熙四年进士，嘉定十年底去世，其因遭遇饥谨而向朝廷进呈此书，时在宁宗开禧三年稍前^[120]。董氏自言当其属笔撰稿之时，尚且“困处闾阎，熟识民间利病与夫州县施行之善否”，因而“口心相誓：异时获预从政，愿少摅活民之志。于是编次历代荒政，厘为三卷”^[121]，是则董煨书稿，本写成于绍熙四年考中进士之前，较陈显微行年要早出更多。由此可见，从前后时间关系上看，陈显微其人确有可能将董煨《救荒活民书》中的辟谷秘方改窜到他所“校正”的《神仙养生秘术》之中。

文献的传承演变情形，或许并不如此简单。《神仙养生秘术》这部书篇幅很短，只是载述各类仙方，内容虽然有些凌乱，但除了这篇《辟谷方》之外，其他各种方剂，都是简单罗列仙方的成分和制作、服用方法；只有这篇列在全书之末的《辟谷方》，形式特别，不仅先在开头讲

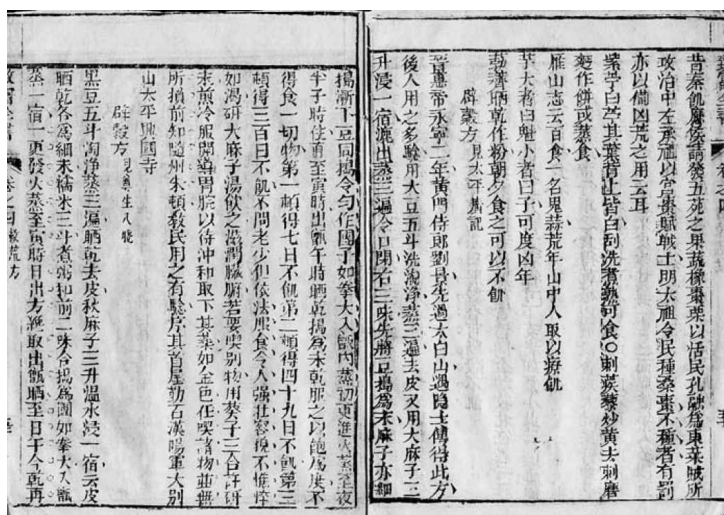
述方子的来源，又在末尾附加说明，谓此方已在汉阳上石，供人摹拓。这就提示我们，《救荒活民书》和《神仙养生秘书》中的仙方，也有可能各自独立源出于这一石刻或其拓本。不过，即使如此，二者相比，依然可以看到，早出的《救荒活民书》，文字妥帖周详，应当比较完整地保存了这件辟谷仙方及其面世缘起的原始形态，而后来经过陈显微之手“校正”的《神仙养生秘术》，不仅多有删简变易，并且还造成明显的讹误，已经严重背离其固有的文义。

刘景先《辟谷方》在《神仙养生秘术》书中的特殊位置和独特形式，使我们有理由推测，它与书中其他部分，很可能并非同时同人编次，而是出自后人添附。检《神仙养生秘术》中另有一个题作“绝粮方”的方子，系以“黑豆四升，炒，去皮。火麻子四升，煮，捣为末。每服一合水调下。日进三服，十日可断谷，冬夏不令寒热也”^[122]。就其配方成分而言，与刘景先的《辟谷方》非常相似。今本《神仙养生秘术》全书若是同出于一人之手，似乎也不大应该出现这种雷同重复的现象。

今正统《道藏》本《神仙养生秘术》，其撰著者的完整题名书作：“太白山人传、后赵黄门侍郎刘景先受、宋抱一子校正。”^[123]这样的署名，让人感觉非常怪异：即假如全部方剂都是得自刘景先所受，就不必特地在全书之末，特地标明《辟谷方》的授受经过；又篇首既然已经标明此书系刘景先领得的仙方，那么，何必在篇末的《辟谷方》下还要特别说明此方来路呢？更为令人费解的是，既然已经标明书中内容为刘景先所记，何以在此辟谷之方里还会有“黄门侍郎刘景先表言”云云这种出自第三者的叙述口吻？因此，《神仙养生秘术》绝不可能为刘景先所传录，只能是陈显微或是比他更晚的道士，在整理或编定此书时，因原书并未题署作者，从而依据篇末增附的这篇《辟谷方》，妄自拟定书中全部仙方都是刘景先自太白山隐士处领受。似此明显抵牾，今诸多道教经藏研究专家竟统统未予理会，径将刘景先题作《神仙养生秘术》的作者而不作任何说明^[124]，自难辞粗疏之咎。

《神仙养生秘术》题署的作者既然不足信据，书中《辟谷方》的来源，也就需要再作进一步的探讨。较抱一子陈显微更晚一些时候，元朝人王祯在《农书》中也记有这一仙方，称“《辟谷方》者，出于晋惠帝时，黄门侍郎刘景先遇太白山隐士所传，曾见石本，后人用之多验”；又

称“前知随州朱頔教民用之有验，序其首尾，勒石于汉阳军大别山太平兴国寺”[125]。这两句话非常重要，它向我们清楚地说明两点：一是王祯载录此方所依据的底本系石刻拓片；二是这一拓本的原石，即为《神仙养生秘方》提到的宋汉阳军太平兴国寺石碑，而这一仙方为前随州知州朱頔主持刊刻上石（案《本草纲目》等转录《农书》此文，“朱頔”书作“朱頔”，未详孰是）。



清道光庚子绿野草堂刻本《重订增补陶朱公致富全书》

通读《农书》载录的辟谷方剂，知与《救荒活民书》的文字极为接近。因此，汉阳军太平兴国寺的石刻，很可能是传世《辟谷方》共同的来源。《农书》所录仙方首云“昔晋惠帝时，永宁二年，黄门侍郎刘景先表奏”[126]，题署的朝代，与《救荒活民书》所说的唐代以及《神仙养生秘术》标注的后赵，都不相同。从表面上看，这似乎使《辟谷方》的作者和时代变得更为混乱，实际上却为我们解析这一问题，提供了重要线索。

诸家标注的撰著时代歧异如此严重，提示我们其共同依据的原始文本——在这里姑且假定为汉阳军太平兴国寺的石本，其中并没有刊刻刘景先所处的朝代。太平兴国寺的石碑，乃如同《神仙养生秘术》一般，只是镌作“永宁二年二月十七日黄门侍郎刘景先”云云字样。在这种情况下，董煨撰著《救荒活民书》，因视刘景先为唐人，便在“永宁”年号前冠加一“唐”字；陈显微和王祯，则是通过检寻相关的年号来为仙方添记

问世的朝代，结果陈氏《神仙养生秘术》将其比附为后赵新兴王石祗的“永宁”^[127]，而王祯《农书》则给它配置了西晋惠帝的“永宁”。除此之外，我们很难对上述三书各自标注为一个朝代的情况，作出合理的解释。

刘景先《辟谷方》在元代以后一直流行很广，但诸书所载，虽然文字或有节略改易，却无不出自上述三个系统。如元人张大光的《救荒活民类要》和明人屠隆的《鸿苞》，系承自董煨的《救荒活民书》^[128]；元佚名《居家必用事类全集》和明高濂《遵生八笺》、明龚贤明《寿世保元》，乃承自陈显微的《神仙养生秘术》^[129]；承用《农书》文本的著述更多，如明李时珍《本草纲目》、徐光启《农政全书》、姚可成《救荒野谱》以及明末开始流行的坊刻农书《陶朱公致富奇书》（或题作“致富全书”）^[130]，等等。

那么，在上述三个系统所标注的不同年代当中，究竟哪一个更符合历史实际呢？《神仙养生秘术》和《农书》这两个系统的“永宁”年号，虽然在历史上能够得到落实，但不论是西晋惠帝的永宁，还是后赵新兴王石祗的永宁，史籍中都找不到有关“黄门侍郎刘景先”的记载，难以密合无间。刘景先奏上这份《辟谷方》的年份，《救荒活民书》写作“永宁三年”，而《神仙养生秘术》和《农书》都记为“永宁二年”。“二”、“三”形近易讹，古语云“三占从二”，在这里不妨姑且将其定为永宁二年。在西晋惠帝永宁二年以及此前两三年内，并没有“京师米粮大贵，饥死人民”的记载^[131]，这就又阙失一项重要前提。后赵新兴王石祗的“永宁”纪年，则与这份《辟谷方》的问世情况有着更多的抵触。盖石祗称用“永宁”这一年号，时值东晋穆帝永和六年三月，此前一年，冉闵（又称“石闵”）废杀后赵末主石鉴，“诛季龙孙三十八人，尽殪石氏”，旧史称后赵至是灭国，新兴王石祗于亡国后复僭称帝号于襄国，因有此纪年。惟石祗称帝未久，就被冉闵长围孤城一百多天，翌年亦即所谓永宁二年四月，终被冉氏策动其部将刘显所杀掉。在《神仙养生秘术》所记载的后赵永宁二年二月十七日刘景先进上《辟谷方》的时候，石祗正被冉闵围困在襄国城内^[132]。时局动荡艰危若此，可谓朝不保夕，竟然还会有人从容议论辟谷疗饥的事情，未免有悖人情事理。力主刘景先为后赵时人的张秀民曾论述说，刘氏“上表的目的，是因为京城襄

国被冉闵的大军围攻百余日，城中缺粮，所以他向石祗建议，用这个方子来救济灾民”[133]。如前文所述，这一说法被张树栋等人用作重要的论证前提，但这只是张氏自以为是的猜想，并没有相关的史料记载和史事依据。仔细审度刘景先进呈辟谷仙方的经过，更丝毫没有困处危城的迹象。

假若我们姑且忽略唐代没有“永宁”年号这一问题，将《辟谷方》的问世时间，定在唐朝，则可以看到更多契合的情况。首先，史籍中确有刘景先其人，而且适出任黄门侍郎一职。《旧唐书·刘祥道传》记载祥道子齐贤，“后避章怀太子名，改名景先，永淳中累迁黄门侍郎同中书门下平章事”[134]，而《旧唐书·高宗本纪》在永淳元年十月下亦有“黄门侍郎刘景先同平章事”的记载[135]。其次是在这一时期，唐朝京师长安城所在的关中地区，正遭遇连年饥馑，如咸亨元年，“天下四十余州旱及霜虫，百姓饥乏，关中尤甚”。又如永淳元年新正元旦，即“以年饥，罢朝会”；开春后又遭“关内旱，日色如赭”；同年六月“关中初雨，麦苗涝损，后旱。京兆、岐、陇螟蝗食苗并尽，加以民多疫疠，死者枕藉于路，诏所在官司埋瘞。……京师人相食，寇盗纵横”。咸亨元年和永淳元年春这两次严重灾荒之后，都出现了高宗皇帝率文武百官行幸东都洛阳的情况[136]。联系后来唐中宗时因关中饥馑，米斗百钱，群臣多请车驾幸东都，而中宗李显怒斥“岂有逐粮天子”的情形[137]，我们有理由推测，这两次御驾东行，同样是因京师长安粮食匮乏所致。

这样我们就会看到，太白山隐士听闻“京师米粮大贵，饥死人民”，正好可以与永淳元年长安城中的情况相对应。这时刘景先也正身为黄门侍郎，而长安城去太白山不远不近，既便于山中隐士及时闻知京城的讯息，也便于朝臣刘景先入山问道。这些都完全符合辟谷仙方的传授情况。在此基础之上，我们有理由推断，诸书所记《辟谷方》中“永宁”这一年号，本来应当写作“永淳”，后因草写时“淳”、“宁”（寧、寧）二字字形有些相近的地方，故在流传过程中，讹“淳”为“宁”（寧、寧）。至于具体的年月日期，似乎也要以《神仙养生秘术》和《农书》记载的“二年二月十七日”为是，因为在这一点上，两书一同致误的可能性较小，而唐高宗永淳只行用两年，第二年十二月即下诏“改永淳二年为弘道元年”[138]，实际上并不存在永淳三年，只能正作“永淳二年”。所谓太平兴

国寺碑本，应当就是依据此等将年号错讹为“永宁”的写本上石，而后人所记晋惠帝永宁二年或后赵石祗永宁二年，不过是将错就错的比配，一概不足信据。

在此基础之上，让我们回过头来，重新审视张树栋等人的看法，可知张氏将刘景先奏上《辟谷方》事定在后赵时期，这本身就有严重疏误，而进一步深入分析，还可以看到，张秀民和张树栋所说刘景先奏请“将真方镂板，广传天下”这条史料，更存在明显舛错。这是因为在上述《辟谷方》三大系统的早期传本当中，《救荒活民书》和《神仙养生秘术》都没有“镂板”行世的内容，只有王祯《农书》对此有所记载，而所记内容，却与陈芳生《先忧集》大不相同。《农书》是在转述完毕刘景先“若不如斯，臣一家甘受刑戮”云云奏语之后，记云：“今将其方镂板广传。见下：大豆五斗，……”也就是说，要“将其方镂板广传”的人，是《农书》的作者王祯，而不是从太白山隐士那里获得《辟谷方》的刘景先，王祯实际上就是在讲他自己将此方附刻于所著《农书》之中的事情，而如前所述，在《先忧集》中，王祯这句话却被插到刘景先奏语当中，书作：“臣家大小七十余口，更不食别物。请将真方镂板，广传天下。若不如斯，臣一家甘受刑戮。”张树栋亦即由此得出了刘景先奏进《辟谷方》之时世间业已通行雕版印刷术的结论。

那么，《先忧集》的记载，是不是另有其他来源呢？陈芳生的自序，谓“《先忧集》者，辑古来荒政书为后世备荒者法也”^[139]，因知其书乃是辑录前人成说而成。具体就这条讲述《辟谷方》的“济饥辟谷丹”而言，陈氏本在文末注有出处，谓乃出自“《活民书》、《鸿苞》、《寿世保元》”。不过，检核上述三书（案《活民书》应即董煨《救荒活民书》），并没有涉及雕印传播的内容，比勘具体文字，知其基本内容显然是移易《农书》文字的前后次序重写而成。盖陈芳生辑录前人著述既多，标注偶有舛错，此亦不足为怪。更进一步审视《先忧集》文字的形成过程，还可以看到，陈氏这一段记述，还不是直接改易《农书》，而是录自徐光启的《农政全书》。近有周斌撰写《雕版印刷术始于后赵道教辟谷方说不可信》一文，相互对比后指出，《农政全书》在移录《农书》这段文字时，将王祯所说“将其方镂板广传。见下”云云，误识为“将真方镂板，广传天下”，从而可知《先忧集》中相关的文字应是改

写《农政全书》，所说甚是[\[140\]](#)。

厘清《先忧集》所说“镂板传方”一事的来龙去脉，也就可以清楚地断言，张树栋等人所持后赵时期业已通行雕版印刷技术的观点，缺乏可信的依据，完全不能成立。

4. 卫聚贤、张子谦说

早在1930年，卫聚贤在考述南朝萧梁的陵墓建置时，就指出所谓“反书文字”，是梁帝陵墓前石刻中“最可注意的”。卫氏并且简单说明其用意云：“欲宣扬祖德，石柱刻为反书文字，使易搨为贴幅。”若更进一层分析，还可以看到：“因反书文字搨之即成正文，为用木板印书的动机。”^[141]后面这句话，讲得有些含混，其本义应该是讲“反书文字若刷而印之即成正文”，从而堪称木板印书的发端。盖以捶搨（即拓印）方式复制碑刻文字，不论原刻是正是反，得到的拓片都与原石字迹的方向完全相同，只有刷墨于碑石，再覆纸印之，才会得到与原石字迹相反的印本，而像这样的刷印方式，其技术原理，与雕版印刷并无二致。

十三年后的1943年底，卫聚贤在给“印刷干训班”讲解中国印刷术的发展史时，又更具体地阐述了这一见解：

拓碑术是梁武帝时期发明的。……其拓碑发明的原因，在刷碑之后。

南京栖霞山有梁武帝父亲的坟墓，墓前有石虎（有翼）石碑石华表、（石柱）等，柱将到达顶时，有横石一块，恰如十字架，但在此横石上临有五寸见方的大字，文为“太祖文皇帝之神道”，每行二字，是反书倒读。

刻碑为什么要反书倒读呢？旧日印书的木版，均是反书倒读的，在反书倒读的板子上，刷上一层墨，纸铺在上面，用笞帚以扫，墨就印到纸上了，揭下来，印上去的文字，就变成正书顺读了。

梁武帝为什么发明此刷碑术呢？系理他父亲，送礼物的人多了，不便一一亲写谢帖，乃刻石刷成帖，分赠送礼者。

不久以刷纸在石上，石质细，水不易浸入，字画凹下去的纸被水浸湿，遇风而自然凹下去，又因用笞帚扫时，纸湿易破，乃用布包棉拓，故以后不于碑上刷墨，先将湿纸铺石上，用布包棉的软物将纸压入字画内，再将布包上沾些墨，轻轻在纸上拓，沾

石的纸凸出，拓墨则黑，凹下之纸未拓则白。这就是墨拓术的发明了。

墨拓术的发明因刷碑术而来，但墨拓术未影响到印刷上，而刷碑术就为印刷的前身了。

石质细，水不易浸入，即石上刷墨不易使墨略干，于是将石易木，即在木版雕刻文字，将墨刷在木版上，木质松，将水吸收进去，纸放在有墨的木版上，用笞帚以扫，印出来则无水渍，而边楞明显，这是由隋至清末以来，一千三百年中的印刷术。^[142]

这一论述，事关重大，不仅对雕版印刷术的起源问题，提出了颇为新奇的看法，而且还述及石刻拓印技术的渊源，理应作出更为周详和切实的论证，然而，作者的论述，却缺乏相应的史事和史料支撑，其对反书倒读石刻文字的解读，无一不是出自臆想。不过，稍显谨慎的是，作者只是将这种所谓“刷碑”，视作“印刷的前身”，而不是真正的印刷术。稍后卫氏出版《中国考古学史》，又称这种“刷碑术”为“扫拓法”，讲述说“梁时初发明扫拓法，……影响于雕刻印刷的发明，其功甚伟”^[143]，仍然没有将其与印刷术视为一事。

后来有很多人在一定程度上沿承了这一说法。譬如李书华谓这种“反书”，若是“墨印于纸上则呈正书，与印刷品相同。所以此类墓阙的反文，对雕版印刷，则是直接的启发，正面的启发”^[144]。又如张秀民在《中国印刷术的发明及其影响》一书当中，亦称像这样反书的铭文与凸起的阳文石刻、砖瓦文字，“给雕版印刷带来有力的启示”^[145]。其他如李兴才等等，承之者甚众，毋须一一枚举^[146]。

到上个世纪末，在中国那些公开撰文以极力“捍卫”印刷术发明权的人当中，又有一署名张子谦者，亦虔心尊奉此说，并将卫氏臆想的这一情况，直接当作中国古代应用印刷术的实例：

梁代（502—557）梁文帝陵前竖立着两块神道碑（德勇案：实际上应称作“墓表”，即卫聚贤所说“石柱”），碑上铭文“太祖文皇帝之神道”八个大字，左碑为正字顺读，右碑为反字倒读，用以复制碑文，作为纪念品送给前来祭祀的官员。其复制方法，正字为拓，反字为刷。此时已有以纸为承印物的印刷术当无疑义。

两相比照，在这里不妨把由卫聚贤到张子谦的说法，列为一种南朝发明、应用印刷术的学说。

今案“反书倒读”本是南朝萧梁时出现的一种独特书法形式，当时人庾元威记述说：

齐末，王融图古今杂体，有六十四书，少年崇仿，家藏纸贵。而凤、鱼、虫、鸟是七国时书，元长（德勇案：王融字元长）皆作隶书，故贻后来所诘。湘东王遣沮阳令韦仲定为九十一一种，次功曹谢善助增其九法，合成百体。……余经为正阶侯书十牒屏风，作百体，间以采墨，当时众所惊异，自尔绝笔，惟留草本而已。

其百体者，悬针书、垂露书、秦望、汲冢书、金鹄书、玉文书、鹄头书、虎爪书、倒薤书、偃波书、幡信书、飞白篆、古顽书、籀文书、奇字、缪篆、制书、列书、日书、月书、风书、云书、星隶、填隶、虫食叶书、科斗书、署书、胡书、篷书、相书、天竺书、转宿书、一笔篆、飞白书、一笔隶、飞白草、古文隶、横书、楷书、小科隶。此五十种（德勇案：以上实四十种）皆纯墨。玺文书、节文书、真文书、符文书、芝英隶、花草隶、幡信隶、钟鼓、龙虎篆、凤鱼篆、骐驎篆、仙人篆、科斗虫篆、雕虫篆、云篆、虫篆、鱼篆、鸟篆、龙篆、龟篆、虎篆、鸾篆、龙虎隶、凤鱼隶、麒麟隶、仙人隶、科斗隶、云隶、虫隶、鱼隶、鸟隶、龙隶、龟隶、鸾隶、蛇隶、龙文隶书、龟文书、□（此处原文为□）书、牛书、虎书、兔书、龙草书、蛇草书、马书、羊书、猴书、鸡书、犬书、豕书，此十二时书。已上五十种（德勇案：以上实四十九种）皆采色。

其外复有大篆、小篆、铭鼎、摹印、刻符、石经、象形、篇章、震书、到书、反左书等。

及宋中庶宗炳出九体书，所谓缣素书、简奏书、牋表书、吊记书、行狎（押？）书、檄书、藁书、半草书、全草书，此九法极真草书之次第焉。

删舍之外，所存犹一百二十体。

张芝始作一笔飞白书，此于井、册等字为妙，所以惟云一笔飞白书，则无所不通矣。反左书者，大同中东宫学士孔敬通所创，余见而达之，于是座上酬答，诸君有无识者，遂呼为“众中清闲法”，今学者稍多，解者益寡。[148]

这里讲到的“反左书”，“反”应当是指正背两面颠而倒之的反写字形，“左”则是指由左向右逐行逆读，亦即所谓“左行”，清人金武祥以及近人罗振玉都是这样看待这种书法[149]。因为古代文字的常规书写顺序是“右行”（有人说这种“反左书”是指“左手写反字”[150]，似很不合情理。盖写字用哪一只手，甚至个别人用脚、用嘴或其他可能应用的器官，仅仅是书手习惯或偏好之类的问题，与其书写哪一种字体并没有特定的联系），“左行”者属破例，故梁人有意创制这种既反写又逆行的奇特书写形式。

阅读庾元威这段记述，我们很容易理解，在当时多方追求变换新颖的字体以至“删舍之外所存犹一百二十体”的大背景下，出现这种“反左书”，是非常自然的事情，它不过是文人之间相互玩赏的诸多奇特字形中的一种而已，并没有什么独特的社会需求，与“刷碑”乃至雕版印刷更毫无关联[151]。

萧梁时期在陵墓石刻铭文中使用这种“反左书”，不止所谓梁文帝陵一处，罗振玉早已概括指出：“金陵萧氏陵墓诸刻，多反文，即所谓‘反左书’也。”[152]上个世纪30年代朱楔实地调查南京附近六朝陵墓，亦见“其阙（德勇案：实际上应称作‘墓表’）往往左（案原文误排作‘右’，兹由‘反左文’之名及下文‘左镌右行文’可知，即镌作‘右行文’之左侧，才有可能镌作正文）镌正文，右（案原文误排作‘左’）镌反文；或左镌右行文，右镌左行文”[153]。目前所知，似乎只有萧景和萧秀的墓表有些例外，在其左侧镌作“反刻顺读”，亦即在遵循“右行”这一常规的同时，没有书作“正文”，而是雕为“反文”[154]。萧梁时期这种形式的铭文，只是一种特别的形式，实际上，在大多数情况下，恐怕还是要以右行正书的铭文为常态。譬如梁文帝建陵墓表的铭文，之所以会采用这种特别的书写方式，“左为正文顺读，右为反文逆读”，乃是由于其“在陵前时左右相向，……与其他诸王侯神道石额左右皆向前者异”[155]。相向而立的两座墓表，其中一座采用特殊的“反左书”，使其一正一反，相互映衬，愈加

凸显两座墓表间神道的中轴线性性质。两侧墓表上文字的顺序，异中有同，即都是由墓园外侧推向陵墓一侧，可以向祭祀拜谒者指明神道的朝向和陵墓的位置。具体就梁文帝的墓表而言，复以其墓道朝向东方，左侧的墓表便背北向南，右侧则背南向北[156]。在这种情况下，朝阳的铭文右行正书，向阴的铭文左行反书，亦可体现阴阳两界的差异。清人金武祥称“梁代神道石阙（德勇案：实即墓表），西柱正刻，东柱反书”[157]，讲的或许是更有普遍性的正、反字方位关系，其西柱正刻者朝向太阳升起的东方（在其他一些陵墓中或取其“东”而为东北方、取其“南”为西南方），东柱反刻者朝向日落的西方（在其他一些陵墓中或取其“西”为西南方、取其“北”为东北方）[158]，体现的应该是同样的阴阳关系。——我理解，假如在指示墓道朝向的实用作用之外，再寻找更深一层涵义的话，或许这就是萧梁墓园中所谓“反书倒读”石刻铭文的用意所在[159]。

附带说明一下，金武祥曾对梁文帝陵墓表反左书的产生时间作有考证云：“《梁书·武帝纪》：大同十年三月甲午，舆驾幸兰陵，谒建宁陵。辛丑，至修陵。癸卯，诏园陵职司并锡位一阶。此碑反左，石刻必孔敬通书，为大同十年所立。”[160]梁武帝谒拜的“建宁陵”，《南史》与《建康实录》俱记作“建陵”，即梁文帝陵[161]，因庾元威谓“反左书”始创于梁大同年间，故金武祥将梁武帝此番谒陵与建陵的修造时间联系起来，作此推想。今案如上所述，卫聚贤即曾误以为梁文帝建陵建成于天监元年，金氏知帝王陵墓由下诏建陵到工程完工需要很长一段时间，自有更完备的历史知识。检嘉定《镇江志》记云：“梁文帝顺之建陵，在（丹阳）县东北二十五里，武帝父也。后张氏，谥文献，合葬。《舆地志》云：‘梁大同元年，作石麒麟，自京师由曲阿中丘至陵所，初甚难，近陵二十余步，忽如跃走，时以为瑞。帝不悦，终有侯景之乱。’”[162]因知梁文帝建陵前的石麒麟等石雕构件，应是建造于武帝大同元年前后，其最后完工的时间，或许较此还要稍晚一些时候，石刻墓表的修造，理应与之同时，这与孔敬通在大同年间创制“反左书”的说法，并不矛盾。

不过，针对庾元威所云孔敬通在大同年间始创“反左书”的说法，罗振玉在光绪末年曾有辨析，谓“蒋君伯斧处有‘普通元年’专（砖），已为

反左书，是普通时已有此体，《书苑菁华》云‘大同中孔敬通所创’者，殆未确也”[163]。实际上若以墓砖铭文而论，还有比这更早的反书文字。如张璠早在民国初年即举述过《金石索》中著录的反书砖铭，据此可知至迟从西晋以来就有这样的用法。张氏本来还指出有更早的西汉哀帝建平时期的例证，只是这一例证似乎不是十分可靠[164]，但在清人陆心源编著的《千甓亭古砖图释》里，我们还可以看到其他一些两汉时期的反书墓砖铭文[165]，其中虽然也颇有赝品，但至迟在东汉时期已经出现反书的砖铭，应当没有太大问题。在陵墓前面的石质表文当中，天监末年营建的安成康王萧秀墓前，已经见到反书的墓表[166]，可知萧梁制作的反书墓表，亦在梁武帝为其父营建陵墓之先。由此可知，孔敬通所为，或是在既有的基础上，使其更具艺术性，并稍通行于士人间的文字戏谑而已。

至于卫聚贤所说梁武帝为酬谢参加其父葬礼的宾朋而特地刻石刷帖，分赠于人，这更是他随心所欲想当然的说法，没有任何史料依据，今有遵从者竟奉之为信史，这不能不令人诧异。这种墓表纯粹是为陵墓的神道起标识性作用，姑不论像这样神圣的标识物，不会轻易施以捶拓；即便梁武帝神思异常，生发此等奇想，须知这种墓表的形制略如十字架，铭刻文字的横石，高高悬置于竖立的柱石顶部，怎么能够让人攀爬到那上面去“刷碑”？若是取下来再“刷”，如张秀民所说，其“刻字部分重数百斤，怎么能拿下来印刷呢”？再说张秀民早已指出石质既不适于刷水墨，也不适于刷油墨，本来无法用作印版[167]。如此匪夷所思的事情，是绝不可能存在的。

5. 辨所谓印刷品实物

以为南北朝时期已经应用雕版印刷技术的学者，有人还举述一些所谓当时应用的实物证据。其中较早提到相关史事的人，为1934年邓嗣禹在评述美国学者卡特《中国印刷术的发明和它的西传》一书时，提到“常熟秉衡居士《荷香馆琐言》内载山东朐县社塔中出‘后齐木版书’，考为武平四年，高桥（侨）为妻王江妃所造。板高九寸五分，宽四寸九分弱，与书页之大小相约。其字虽系墨写，然有行款。此亦应为雕本演变

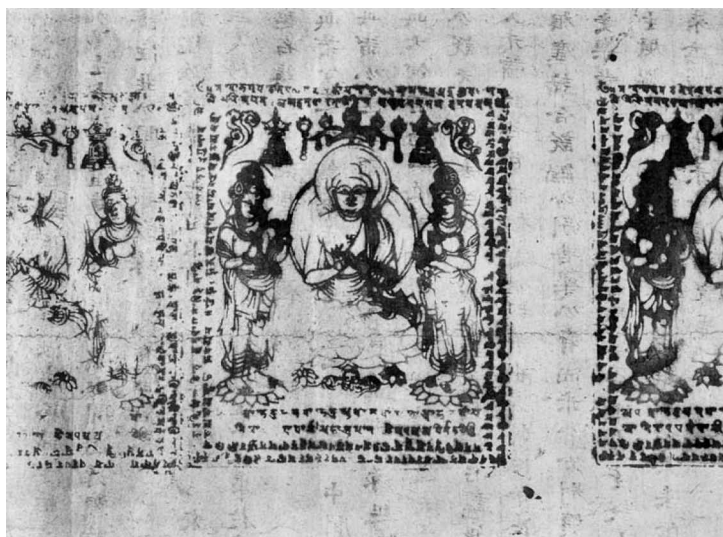
史之新一页。盖石刻工大费侈，欲稍求变而以木板为替代之物，初用墨写，后以刀刻，固亦意中事也”[168]。邓嗣禹只是将此墨书木板视作由石刻拓印到雕版印刷之间的一种过渡形态，并没有直接将其认作雕版印刷。

两年后的1936年2月，日本人中村不折乃依据清末人端方著录的情况，径行以此“木版”来论证在初唐以前即已存在雕版印刷[169]。同年9月，陈竺同发表文章，也谈到这件北齐武平四年的“木版”，谓其“厚七分半，正面八行，行二十九字至三十四字不等。背面行数不可计。字径三分，正书，……此木版墨迹，竟完整可读”，又云此版足以“证明北朝确已创制版本雕刻”，因而“中国雕刻版本，印摹书籍，是创始于南北朝的”[170]。近年有陈妙英者，虽然明白“一个王妃的木刻墓志铭没有必要去刷印”，却仍然以为它是“石刻向木刻过渡的一个重要里程碑”，这件“木刻的出现，使具备物质条件、技术条件、社会需要条件的隋朝发明雕版印刷则是水到渠成”，因而，堪称“南北朝时期雕版印刷术得以发明的技术佐证”[171]。

今案这块木版是清朝末年山东临朐县一座塔上发现的北齐文物，本见于端方《匋斋藏石记》著录，不过中村不折、陈竺同和陈妙英诸人，似乎都未尝一检原书。实则据端方所记，如同邓嗣禹所讲述的那样，在这块木版上只有普通的墨书字迹，用以载录亡人随葬衣物，而不是用于印书的阳文字版[172]，因而不仅与雕版印刷没有直接关系，而且就连所谓“南北朝时期雕版印刷术得以发明的技术佐证”，也看不到一丝一毫的踪影。

更为引人注目的所谓雕版印刷品实物，是近年国家图书馆展示的一件在南北朝时期写经纸背印制的一组捺印佛像（文书编号为BD14711V），佛像高14.5厘米，宽11.8厘米，周围环绕有梵文经咒。在2000年国家图书馆和中国敦煌吐鲁番学会共同主办的一次敦煌文献资料展览会上，展出了这件敦煌石窟存世佛经写本（文书编号为BD14711），展览主办者将其标记为《杂阿毗昙心论》卷十残卷。除了上述佛像之外，在这件佛经卷子末尾的空地和背面，还有一朱文方形“永兴郡印”（文书编号为BD14711V），方5.4厘米，背面的印章被非常随意地杂乱钤盖多次，印文七扭八歪，且有重叠，但在佛像与印章之间，

未见相互叠压的情况[173]。



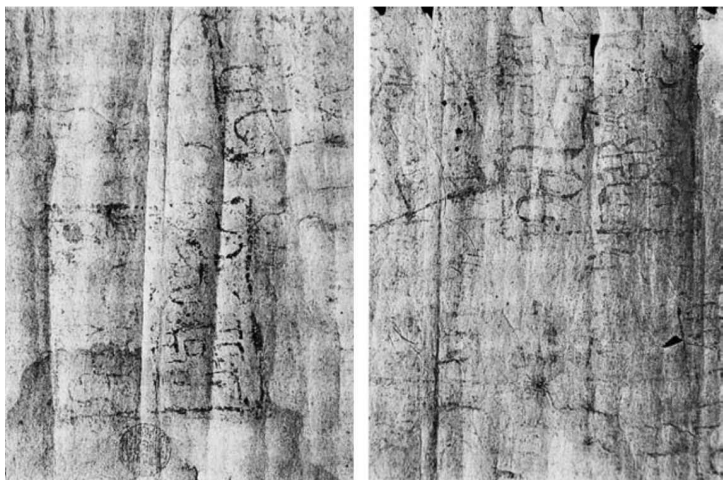
敦煌写本《杂阿毗昙心论》纸背所印佛像

国家图书馆的展品介绍，称这份写本的抄写年代为东晋（公元317—420年）[174]，但未说明具体断代依据。石云里较早注意到这件写经纸背所印佛像对印刷术起源研究的重要价值，以为国图将其公诸于世，“是近年来印刷史研究上的一个重要事件”，揣测这一佛像的出现“是否意味着中国雕版印刷术发明的年代要比唐代更早一些”？不过，石氏对国家图书馆认定的这件写经的具体年代，另有自己不同的看法。他检读史籍，以为晋代并无永兴郡这一建置，而南齐隆昌元年（公元494年）在今云南境内的宁州属下设此郡，至公元502年南齐灭亡后，该郡未见延续，故依据佛经纸背钤盖的“永兴郡印”，可以认为这篇佛经的抄写年代当在494至502年之间，因而佛经纸印制的这些佛像也应该是南齐时期的遗物[175]。几年后，方晓阳等人对此也提出了同样见解[176]。针对国家图书馆标记的抄写年代，李之檀后来又指出，南朝刘宋时期僧伽跋摩才将此经翻译成汉文，因而这件《杂阿毗昙心论》绝不可能是东晋写本[177]。

案李之檀的说法，虽然比较合理，结论也符合实际情况，但《杂阿毗昙心论》的译本远不止一种，收录于宋代以后诸一切经藏并传留于今者虽然只有李氏所说刘宋僧伽跋摩译本，释典志乘所记最早译本却是出自前秦佛子僧伽跋澄，稍后复有东晋法显与觉贤合译之本[178]，在未经

证实此国图写本确属僧伽跋摩新译之前，焉知当时所写不是前秦或者东晋旧有的译本？今以展览会图录《中国国家图书馆藏敦煌遗书精品选》载录的片断核对传世僧伽跋摩译本，知此写本确为僧伽跋摩译本之《修多罗品》，惟并不是编在该经卷十，而是卷八^[179]，不知国家图书馆标记的卷次，是不是另有什么没有公诸学术界的依据。检罗福颐《古玺印考略》所附印的该经卷结尾部分，正写有“杂心卷第十”字样^[180]，国家图书馆或许就是据此著录。惟此卷末结束之处，适值其《修多罗品》正中央，宛如拦腰横斩，而且就连具体的语句都是从中截断，结尾处句子的文义也不完整，故其所记卷次，未必是当时另有不同的编排，更有可能为写录者草率误书，或是所据底本就有严重的讹误。不过不管怎样，认定这件《杂阿毗昙心论》写录的是僧伽跋摩译本，也就意味着其抄写年代只能是在南朝刘宋以后，而绝不可能是东晋时期的写本。

卷子正面的《杂阿毗昙心论》写录于南朝刘宋以后，背面印制的佛像和卷末、纸背胡乱钤盖的“永兴郡印”图章，时代也就更晚（上面所说经卷末尾题写的卷次以及分卷情况的舛乱，也显示出卷末结尾处钤盖的“永兴郡印”，恐怕也不大可能是官府检验写本质量的印信，应同属后来加盖）。虽然在石云里、方晓阳、李之檀这些人之间，对此“永兴郡”所在的地域和年代，认识并不一致，却都一如石云里所为，用“永兴郡”的设置年月来比定这件《杂阿毗昙心论》纸背上佛像的印制时间。其中方晓阳者如前所述，一开始是和石云里一样，将其比定为南齐宁州的属郡，后来又深化认识，改而与李之檀一样，主张将此“永兴郡”定作北周时期在敦煌地区设置的永兴郡^[181]。这件《杂阿毗昙心论》残卷本来与众多写经一同藏储于敦煌石室密窟，其为当地善男信女抄写以积累功德，自毋庸赘言；而敦煌在北周武帝至隋文帝开皇三年间曾置为永兴郡，这也是略一翻检相关通行地志，即可查证的事情^[182]，在这一点上，李、方二氏的看法，自然要比石云里合理。

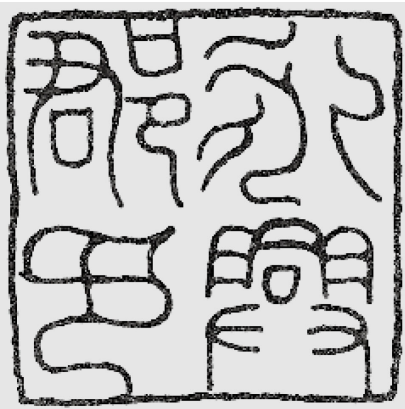


敦煌写本《杂阿毗昙心论》纸背所钤“永兴郡印”

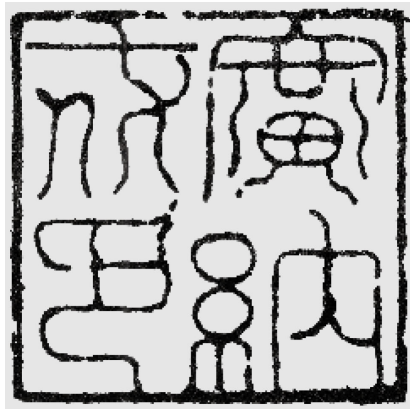
然而，李之檀和方晓阳等人据此所作进一步推论，却存在严重问题。李之檀论之曰：

公元563年北周武帝保定三年，曾改称敦煌为鸣沙县，后设永兴郡。北周时期公元574年以前，建平公于义任瓜州刺史，在敦煌开凿“一大窟”。刻“永兴郡印”的永兴郡官员应是建平公于义的下属，和建平公一样信奉佛教，他手中拥有或自己亲笔写下这卷写经，然后盖上自己的官印，并在经背捺印上佛教版画，都应是顺理成章的事。[\[183\]](#)

方晓阳等人依据同样的逻辑，也把这篇《杂阿毗昙心论》残卷纸背佛像的印制时间，推断在北周永兴郡设立之后、周武帝宇文邕灭佛之前[\[184\]](#)。与此稍有不同的是，孙机虽然也认为佛像应与“永兴郡印”同时印于此《杂阿毗昙心论》残卷之上，却没有顾及周武帝灭佛对加印佛像的影响，把佛像印制的时间推定在北周设立永兴郡至隋王朝建立之前。至于何以“不会晚于隋”，孙机并没有说明，大概是觉得开皇三年之前这几年时间太短促，可以忽略不计了[\[185\]](#)。



永兴郡印



广纳戍印

今案这枚“永兴郡印”属于北周至隋开皇初年设置在今敦煌地区的永兴郡的印信，并不等于在背面钤盖有这方印章的《杂阿毗昙心论》也一定是抄写于这一时期，亦即写经与钤印，未必是同人同时所为（假若不考虑其他因素，单纯就钤印时间而言，它可以钤盖于这份写经入藏于国家图书馆以前的各个时期，诸如王道士、李盛铎之辈，也未尝没有机会在佛经背面胡乱盖上印章）。就这件《杂阿毗昙心论》残卷而言，更具体地说，僧伽跋摩译本的问世年代，可以卡定纸面写经绝不得早于此年，而考虑到当时南北分治各自为政的情况，南朝的译本，普遍传布于西北边陲，滞后的时间，也许还要稍长一些，但完全有可能早于北周武帝在敦煌设置永兴郡的时候；至于“永兴郡印”的钤盖时间，则既有可能是在永兴郡设立之初，也可能迟至隋文帝开皇三年撤销该郡建置前夕，甚至还有可能是该郡裁撤之后，好事者用弃置的废印随意钤盖。审视纸背印文的杂乱状况，即可知清楚判明盖印者并不是将其用作衙署信用的凭据，或是胡乱玩耍，或是在正式用印前试看印面沾濡的印泥是否适宜。同理，与“永兴郡印”一样，印于纸背的佛像，也未必一定要与正面的写经同时完成于一人之手，同样没有理由一定要与钤盖的印章同时加印于经文背面。盖纸面与纸背的内容出于不同时代而且其属性往往天差地别，这是陇右佛窟故纸残页上恒有的情形，犹如古代刻本或近代某些特殊的影印本，用废弃的公文纸刷印，前脸、后背，了不相干。因此，这件《杂阿毗昙心论》残卷纸背印制的佛像，现在还很难确定其时间下限。从理论上来说，甚至可能一直持续到敦煌藏经洞封闭之时，这也就意味着目前还不能依据这一佛像印本把应用雕版印刷术的年代推定为南北朝时期，哪怕是所谓早期雏形也不足以成立。

事实上，在古玺印研究者之间，对这方“永兴郡印”的年代，就有不同看法。早在上个世纪70年代末，罗福颐就研究过这方玺印，当时他与李之檀一样，也是以南朝刘宋僧伽跋摩始译出此经为时间上限，而宁州的永兴在由晋至唐期间，只有南齐曾一度设郡，因而推定此印为南齐官印，因南齐官印，除此之外尚别无所见，罗氏便由此印章印面较为阔大且采用阳文的特点，推断“官印加大而用朱文，最早见于南齐”^[186]。据此孤证，得出这样的总体性结论，本来就颇为唐突，而如前文所述，这件经卷的出土地点远在西北边陲的敦煌，本不应该钤盖西南宁州属郡的印记，还是将此郡定为北周武帝至隋文帝开皇三年间在敦煌设置的同名之郡更为合理，因而这枚印章也只能钤盖于北周以后。

后来至八九十年代，相继在陕西发现朱文北周“卫国公印”和“天元皇太后玺”，学术界始得确认，像“永兴郡印”这样的朱文官印，实际上是源自北周、北齐而为隋唐所继承^[187]。在此基础上进一步深入研究，则还可以看到，这方“永兴郡印”的印文风格，与已经确认的隋唐官印无甚区别，张锡瑛将其与故宫博物院藏隋开皇十六年“广纳戍印”相对比后发现，二者在印文风格、印面大小、印面章法等方面都极为相似，特别是魏晋南北朝州郡县官印的印文例皆是以地名合加官名爵号（如“怀州刺史印”），徒列地名的官署印玺乃始于隋朝，而“广纳戍印”为目前所知最早的实物。因而，这方“永兴郡印”的时代，应当与“广纳戍印”接近，“可能最早不会早于隋统一全国前后”^[188]。由此推论，这一《杂阿毗昙心论》残卷纸背上的佛像，就极有可能印制于更晚的年代。若是从玺印形态的总体时代特征上看，这方“永兴郡印”更应该是隋朝建立以后才有的印章。

在此需要附带说明的是，就在石云里注意到这件《杂阿毗昙心论》背面所印佛像与印刷术起源具有密切关系的2000年，肖东发在论述中国雕版印刷术发明于隋唐之际这一看法时，提到“敦煌有一泥模捺印佛像，上有曾熙题字，其文曰‘敦煌石室经卷，予见南齐书经，其背皆印千佛像，画法亦同此卷，岂其同出一手耶？’南齐亡于6世纪初，书经之背皆印千佛像，在其后的一个世纪中，由捺印发展为佛画雕印，不仅完全可能，而且合乎事物发展规律”，这件捺印佛像“昭示了印刷术发明的时间是在隋至初唐之际”^[189]。几年后方晓阳在讨论中国早期雕版印刷技术

时，因起初曾一度将前述BD14711V号《杂阿毗昙心论》残卷视作南齐写本，并把写经背后的佛像也看作南齐的印本，又将曾熙撰写题记的这一佛像与之联系起来，相互印证，用以说明“至少在六朝南齐时期已出现了雕版印刷之雏形”^[190]。

案如前所述，方晓阳后来已经改称BD14711V号《杂阿毗昙心论》残卷及纸背所印佛像写印于北周时期。曾熙其人为清末进士，入民国后曾以书法技艺行走于江湖，惟未闻有何学识曾为世人看重。肖东发在引述这件所谓“泥模捺印佛像”以及曾熙题记时，并未按照学术规范的要求注明出处，其是否可靠，也就尤为令人滋疑。幸好肖氏随后将此文印入所著《中国图书出版史论》一书时附有照片（方晓阳文即参据此书），从中可以看到曾熙题记写于民国乙丑亦即1925年6月，而由照片可见这件佛像旁另外还附有杭州收藏家邹安（字寿祺）先于曾氏在同年2月（或3月）题写的另一段跋文，乃谓“此亦莫高窟所出佛像，初以为北宋本，细审纸张，盖亦唐本也”（所谓“泥模捺印佛像”的说法，也是承自邹安的跋文）^[191]，可见至少就其撰写题跋的这件佛像而言，曾熙乃谓其与邹氏鉴定的这件唐代印本之印版画面手法如一。今案即便曾氏所说“南齐书经”断代准确无误，其佛经背面钤印的佛像，既然与此唐本佛像“同出一手”，也只能认作唐代的印本，而不是肖东发、方晓阳所说南朝齐人制作的物品。

另外，需要稍加说明的是，日本学者长泽规矩也曾叙述说：“不管是否有实物存世，在六朝时期大概已经有了把佛像雕镌在印面上来捺印的‘印佛’，而由‘印佛’转换成为‘搨佛’亦即真正的雕版印刷是很容易的事情，其转换时间很可能就在六朝末期。”^[192]由于没有说明史料依据，不知长泽氏此语究竟是从何说起，述及雕版印刷术的其他日本学者也没有提到过相应的情况，因而也就无从置评了。

（四）隋朝说

1. 《历代三宝记》的记载与陆深的解读

隋朝已经发明、应用雕版技术印刷书籍的说法，至迟可以追溯到明世宗嘉靖九年，时人陆深在所撰《河汾燕闲录》中考述说：

隋文帝开皇十三年十二月八日，敕废像遗经，悉令雕撰。此印书之始，又在冯瀛王先矣。^[193]

此“冯瀛王”系指五代后唐主持刊刻九经的宰相冯道，后周世宗追封为瀛王。陆深在这里说隋人雕撰佛经系先于冯瀛王而印书，乃是缘于此前陆氏在《金台纪闻》中曾经谈到冯道雕印九经或可视为“刻书之始”^[194]。

今人曹之评价陆深这两种不同说法，以为其既主“隋代说”，又主“五代说”，故“所主非一，前后矛盾”^[195]。今案陆深在《金台纪闻》卷端写有小引云：“予恭登朝为史官，记载，职也。偶有所得，辄漫书之，盖自乙丑之夏迄于戊辰九月，录为二卷。”^[196]此乙丑为弘治十八年，戊辰为正德三年，而检陆氏行状，知其在正德丁卯（二年）“授国史编修，逾年，丁母忧”^[197]，正德二三年间，正在史官任上，《金台纪闻》应即撰述于正德三年。至二十二年之后的嘉靖九年，因读到新的史料，陆氏认识有所变化，从而改以隋文帝开皇十三年雕撰废像遗经事为“印书之始”。弃故从新，这本是人们认识问题过程中常常会发生的现象，并非“所主非一”，没有确定的看法。再说曹之似乎并没有阅读陆深《金台纪闻》的原文，没有看到陆氏文中继此冯道雕印九经为刻书之始句下，复移录叶梦得《石林燕语》，云此术唐人固已有之^[198]，说明他从未主张过五代一说，在改持隋代说之前，也是把印刷术的产生时间定在唐代，曹之所说并不符合实际情况。

《河汾燕闲录》这一说法，紧接着在万历年间，得到胡应麟的认同，并被其写入所著专门讲述历代典籍制度的著述《经籍会通》，以为“据斯说则印书实自隋朝始”，或谓“雕本肇自隋时”，特别是胡氏竟将陆深所述“敕废像遗经，悉令雕撰”一语以意擅改为“敕废像遗经，悉令雕板”^[199]。这“雕板”二字，对后世产生很大诱导作用。自此以后，从明末以迄今日，有很多人因承此说，把雕版印刷术的发明时间，定在隋朝。在这当中，还有很大一批外国人士，既有日本学者，也包括一大批法国、英国和美国等西方国家的学者，使之在很长一段时间内成为欧美学术界最为流行的观点，乃至达到所有欧洲文字的著作几乎无不承用此说

的程度[200]。另外，还有一些学者，如日本学者新村出等，虽然没有说明具体依据，但却认同隋代已有雕版印刷，并将其具体时间指称为公元6世纪末[201]。如前文所述，隋文帝敕令雕撰“废像遗经”事在开皇十三年，这一年为公元593年，正当6世纪末，因知这一观点所依据的具体史事，应该也是隋文帝这一诏命。在中国方面，则在北京大兴黄村有一“中国印刷博物馆”，通过展览的形式，至今仍向社会公众大力传播着这一主张，且明确宣称《历代三宝记》这条记载“是目前所知关于印刷的最早记载”[202]。

日本学者市村瓚次郎在明治三十五年亦即清光绪二十八年率先指出，陆深所说开皇十三年雕撰废像遗经之事，最早系出自隋人费长房撰著的《历代三宝记》[203]。覆案原文，应当更容易准确理解其固有涵义：

开皇十三年十二月八日，隋皇帝佛弟子姓名敬白：“十方尽虚空遍法界一切诸佛、一切诸法、一切诸大贤圣僧，仰惟如来慈悲，弘道垂教，救拔尘境，济渡含生，断邪恶之源，开仁寿之路。自朝及野，咸所依凭。属周代乱常，侮蔑圣迹，塔宇（德勇案：《大正藏》校出‘塔宇’别本作‘塔寺’）毁废，经像沦亡。无隔华夷，扫地悉尽。致使愚者无以道昏迷，智者无以寻灵圣。弟子往借三宝因缘，今膺千年昌运，作民父母，思拯黎元。重显尊容，再崇神化。颓基毁迹，更事庄严；废像遗经，悉令雕撰。虽诚心恳到，犹恐未周；故重勤求，令得显出。而沈顿积年，污毁非处，如此之事，事由弟子，今于三宝前至心发露忏悔。周室除灭之时，自上及下，或因公禁，或起私情，毁像残经，慢僧破寺，如此之人，罪实深重。今于三宝前悉为发露忏悔，敬施一切毁废经像绢十二万匹，皇后又敬施绢十二万匹，王公已下，爰至黔黎，又人敬施钱百万，愿一切诸佛、一切诸法、一切诸大贤圣僧，为作证明，受弟子忏悔。”于时台宫主将、省府官僚、诸寺僧尼、县州佐史，并京城诸老登并相劝率，再日设斋，奉庆经像，日十万人。寺别敕使，香汤浴像。[204]

案这里记述的是一篇佛教信仰者的发愿文以及发愿忏悔的时日和具体的供佛行为。其记事文中“隋皇帝佛弟子姓名”云云，是因避讳而略去了发

愿者的名字，而这位发愿者就是隋文帝杨坚，发愿文中所说“弟子往借三宝因缘”，乃是讲述他自己幼时幸得女尼智仙护持养育的经历。

通读杨坚这篇发愿文，可以看到，其发愿敬事佛法，是基于周武帝灭佛，致使“塔宇毁废，经像沦亡”；《历代三宝记》在这段文字之前亦记云：“近遭建德周武灭时，融像焚经，驱僧破塔，圣教灵迹，削地靡遗。”^[205]正因为如此，隋文帝杨坚才誓愿使“颓基毁迹，更事庄严；废像遗经，悉令雕撰”。因此，解读“雕撰”二字的涵义，一定要把废毁的佛像和散佚的佛经并列为“雕撰”的对象。

进入清代以来，就不断有学者对陆深和胡应麟等人这一主张提出批评。乾隆年间纂修《四库全书》时，四库馆臣针对胡应麟的说法有所辨正云：

（胡应麟）又云刊版当始于隋，引开皇十三年“敕废像遗经悉令雕版”为证，然史文乃“废像遗经，悉令雕造”，非“雕版”也。

^[206]

虽然《历代三宝记》与《河汾燕闲录》都是写作“雕撰”而不是“雕造”，但毕竟都与“雕版”（或书作“雕板”）性质有别，从而使隋有雕版印刷一说，失去最直接的证据。需要稍加说明的是，日本学者岛田翰在《古文旧书考》中引述《河汾燕闲录》，此“雕撰”二字也是书作“雕版”，岛田翰极力坚持不必信从《历代三宝记》之“雕撰”，而应以此书作“雕版”者为是，且谓“雕版”二字虽与通行的《历代三宝记》不符，却很可能是出自宋版藏经，强自辩解云：“陆氏在明，犹逮见旧本，而记云‘雕版’，恐宋藏中必有作‘雕版’者矣。”^[207]今案如同向达已经指出的那样，前引《大正藏》本《历代三宝记》本来已经参校过多种宋元古本藏经，并未见到书作“雕版”的异文^[208]，后来毛春翔又查核过碇砂藏和频伽藏，同样也是书作“雕撰”^[209]。因此，像这样想当然的说法，对于探究学术问题并没有多大价值。检《古文旧书考》中并未标注《河汾燕闲录》的版本和卷次，而向达经过勘比后指出，陆深家刻本《河汾燕闲录》即镌作“悉令雕撰”^[210]，故颇疑岛田氏未尝检读陆深原书，只是从胡应麟的《少室山房笔丛》转引经胡氏妄改过的文字，所以才会出现“雕版”（雕板）字样，陆深的《河汾燕闲录》，实际上并不存在镌作“雕版”的印本

其实，在纂修《四库全书》之前的康熙年间，本来曾信从陆深、胡应麟所主隋代发明雕版印刷说的王士禛，即已改而明确否定此说。审视王士禛观点的转变过程，我们可以看到，起初王氏是在《池北偶谈》中表示信从陆深一派的说法，而文中所述《河汾燕闲录》的内容，却是“遗经悉令雕版”[212]。依前文所论《河汾燕闲录》与《少室山房笔丛》的文字差异可知，王士禛当时应当还没有看到陆深《河汾燕闲录》的原文，而是转据胡应麟的《少室山房笔丛》，所以才会出现“悉令雕版”这样的文字。后来至其撰著《居易录》时[213]，乃谓“陆文裕《燕闲录》云：‘隋文帝开皇十三年十二月八日，敕废象遗经，悉令雕撰。此印书之始。’予详其文义，盖雕者乃像，撰者乃经，俨山（德勇案：陆深号俨山）连读之误耳”。[214]这显然是在读到《河汾燕闲录》原文之后，仔细斟酌“雕撰”的涵义，对这一问题又有了新的认识。昔张秀民氏因未能理清《池北偶谈》和《居易录》的成书先后关系，不知这是一个人的认识因时而变，已经有所深化，正反映出若经认真思索，“雕撰”一语在这里确实不宜解作雕版印刷，反而指斥王士禛云：“一人著述，自相矛盾。”[215]这种说法，实在很不得体。其后至乾隆初年，袁栋在《书隐丛说》中提到，“废像遗经，悉令雕撰”这两句话，“或谓雕者乃像，撰者乃经也，非雕刻之始也”[216]，其“或谓”云云，应当就是指王士禛《居易录》的说法[217]。

继四库馆臣之后，嘉道间人俞正燮亦直接辨析“雕撰”一语的确切涵义说：

雕琢谓神像，撰集谓经帙，不关印书。[218]

结合前述隋文帝责令雕撰“废像遗经”的缘起，可知王士禛、俞正燮两人所说，正合乎当日实际情况。民国时向达曾引述具体实例论证此说云：“《历代三宝记》卷十二有《象经法式》十卷，开皇十五年敕有司撰。袁氏所谓‘撰者乃经也’者，此其证也。”[219]至清朝末年，日本学者市村瓚次郎（号器堂）、朝仓龟三和中国学者俞樾、叶德辉，对此也都持有相同见解。市村、朝仓两氏并云：“雕属废像，撰属遗经。亦即雕废像、撰遗经。”[220]叶德辉以为“悉令雕撰”一语“意谓废像则重雕，遗经

则重撰耳”；叶氏并且质问说，若如岛田翰“必以雕撰为雕板，不思经可雕板，废像亦可雕板乎”^[221]？俞樾亦同有“废像岂可雕版”之诘难^[222]。王士禛、俞正燮等人这些论述，足以辨明，所谓“雕撰”云者，与雕版印刷本毫无关涉。晚近以来的中外学者，如魏理（Arthur Waley，或译作“韦利”、“魏勒”、“卫利”）、卡特、向达、中山久四郎、蒋元卿、钱穆、大内白月、张秀民、李书华、毛春翔、潘猛补、邓广铭、黄永年、屈万里、昌彼得、吉敦谕、曹之、张泽咸等许多人，对此也都持有相同或相似的看法^[223]。

不过也还有部分学者，对此持比较审慎的中立态度。譬如，原本认为雕版印刷术起源于隋代印制佛经的日本学者桑原鹭藏，在读到卡特的《中国印刷术的发明和它的西传》一书之后发表意见说，“雕撰”二字本来可以与“雕造”作同义替换，而“雕造”通常也就意味着雕刻。与其把“雕撰”解作“雕废像、撰遗经”，或许还不如将其理解为雕造废像与遗经要更稳妥一些。虽然由此判定当时已经雕造印行佛经还过于轻率，但若认定当时绝没有雕造印行佛经，恐怕也相当武断。与简单据此立论相比，更需要进一步找寻其他新的证据^[224]。在华人学者当中，邓嗣禹的看法，也与之大略相似^[225]。此外，张国淦在从隋唐间书籍制作流通的总体背景出发否定隋代普遍行用版印书籍的同时，也以为雕版印刷在当时或仅初用于释典的制作：“隋世既有雕木，唐文皇何不扩其遗制，广刻诸书？复尽选五品以上子弟，入弘文馆抄书，何耶？意隋世所雕，特浮屠经像，盖六朝崇奉释教致然。未及概雕他经也。”^[226]溯本求源，明末人方以智早已怀疑隋人之雕版技艺“或止奉崇释教”^[227]，张国淦此语应是承自方以智的旧说。

在那些至今依然固持陆深、胡应麟旧说的学者当中，潘吉星即依循桑原鹭藏提出的思路，强烈主张把“雕撰”训释为“雕造”。潘氏乃谓“‘造’指铸造佛像和刻版印造佛经（包括扉画佛像）”；换言之，《历代三宝记》中“雕撰”一语，“对佛像而言，意味着通过铸造而重显其尊容；而对佛经而言，意味着通过刻版印造而再崇神化”。^[228]这实际上是改变《历代三宝记》的行文语序，将写在前面的“雕”的作用对象，比定为语序在后的“遗经”，而将写在后面的“撰”亦即所谓“造”的作用对象，比定为语序在先的“废像”。这样一来，从词义到语序，都将变得迂曲硬涩。

过去陆深、胡应麟随意解说“雕撰”的涵义，甚至径行改书为“雕板”，本是明人为学轻薄草率使然，清人从之者类皆未尝深究，而如王士禛、俞正燮、俞樾、叶德辉等人，乃在仔细辨析之后，始清楚判断“雕者乃像，撰者乃经”，不宜将“雕撰”二字“连读”，亦即不能像桑原鹭藏那样，将其理解为语义混合为一的双音节动词（雕造）。在他们这一辈饱学之士看来，照古人的行文习惯，所谓“废像遗经”与“雕撰”的关系，只能是指雕废像、撰遗经。

我们在今天审辨《历代三宝记》这段话的语义，须知王士禛一辈都是清朝著名的文人，当时还在写着同样文体的文章，自然会比我们更宜于把握文气词义。因此，在不具备其他有力佐证的情况下，还是应该充分尊重他们对文义的判断，而不宜横生别解。

除了对词义的独特理解之外，潘吉星还对王士禛一派说法提出一项质疑，即：“如果像怀疑论者所说的那样，‘悉令雕撰’中的‘雕’，专指佛像而言，问题就出现了。因为赞宁《僧史略》卷上释寺院浴佛时，多用于铜佛像，而铜佛像皆铸造而成，岂能雕造？《历代三宝记》所说‘香汤浴佛’，同样指铜铸佛像，同样是不能雕刻而成的。‘雕者乃像’之说是错误的，因其不合原文本义，对费长房的原文不宜作整体理解，不能割裂。”^[229]今案赞宁《僧史略》记浴佛事原文如下：

浴佛者，唐义净三藏躬游西域，见印度每日禺中维那鸣钟寺庭，取铜石等像于盘内，作音乐，磨香或泥灌水，以□揩之，举两指沥水于自顶上，谓之吉祥之水，冀求胜利焉。问浴佛表何？通曰：“像佛生时龙喷香雨浴佛身也。”然彼日日灌洗，则非生日之意。疑五竺多热，僧既频浴，佛亦勤灌耳。东夏尚腊八，或二月、四月八日，乃是为佛生日也。^[230]

《僧史略》所记浴佛制度仅此，而文中所说印度僧侣所灌浴佛像，乃是铜、石并举，初无“多用于铜佛像”之说，不知潘氏何以如此率意“割裂”取舍史料。寺院殿堂或山崖佛龛供奉的大型佛身，本多石刻泥塑，家庭礼拜小像则多铜铸玉琢，华夏信众若是效法行印度僧人于盘中浴佛，应多取用此等铜、玉佛像。玉、石佛像，固然直接成形于斧凿刀雕，即使是铜铸抑或泥塑佛像，雕刻同样也是制作过程中至为关键的工序。盖

铸铜需要雕制模型^[231]，而塑像需要在堆泥成胎后，通过雕镂加工完成头面眉眼等细部特征。正因为如此，《历代三宝记》才以“雕”字来兼赅一切造像行为，所谓雕废像云者，于理并无丝毫不妥，潘吉星的质疑初不足以动摇这一合理的认识。

2. 《隋书》和《北史》的记载与王仁俊一派人的解读

桑原鹭藏提出为准确理解《历代三宝记》上述记载，应当进一步寻找新的论证材料，而在这一方面，确实有人陆续搜寻到一些所谓史料和实物证据，其中一条有可能涉及隋代发明雕版印刷的文献记载，是《隋书·艺术传》记载卢太翼事迹云：

本姓章仇氏。七岁诣学，日诵数千言，州里号曰神童。及长，……博综群书，爰及佛道，皆得其精微。尤善占候算历之术，隐于白鹿山，数年徙居林虑山茱萸涧，请业者自远而至，初无所拒。后惮其烦，逃于五台山。……皇太子勇闻而召之，太翼知太子必不为嗣，谓所亲曰：“吾拘逼而来，不知所税驾也！”及太子废，坐法当死。高祖惜其才而不害，配为官奴。久之，乃释。其后目盲，以手摸书而知其字。仁寿末，高祖将避暑仁寿宫，太翼固谏不纳，至于再三。太翼曰：“臣愚岂敢饰词，但恐是行銮舆不反。”高祖大怒，系之长安狱，期还而斩之。高祖至宫寝疾，临崩，谓皇太子曰：“章仇翼，非常人也，前后言事，未尝不中。吾来日道当不反，今果至此，尔宜释之。”及炀帝即位，汉王谅反，帝以问之。答曰：“上稽玄象，下参人事，何所能为？”未几，谅果败。……大业九年，从驾至辽东，太翼言于帝曰：“黎阳有兵气。”后数日而玄感反书闻，帝甚异之，数加赏赐。太翼所言天文之事，不可称数，关诸秘密，世莫得闻。^[232]

《北史·艺术传》记卢太翼行事大略相同，亦谓太翼目盲后“以手摸书而知其字”^[233]。早在清朝末年，王仁俊解析这一记载，即谓所谓“摸书”是指触摸印书的木版：

卢太翼善占候算历之术，其后目盲，以手摸书而知其字。案

此摸书之版耳。《河汾燕间（闲）录》谓隋开皇十三年敕废像遗经悉令雕撰，王士禎《池北偶谈》引为刊书之始。据传卢与隋炀有问答语，大业九年，从驾辽东，此时书有版甚明，故知所摸为书版，惜《池北偶谈》、《陔余丛考》不引为刊书之证。西人于盲者令摸书版教之，本此。[234]

近人燕义权亦谓当时卢太翼“所摸者当为‘书版’，可能是以前看到过雕版，目盲后乃想出利用手摸雕版辨字的方法”，由此可知“雕版在当时的应用已有推广”[235]。力主隋朝发明雕版印刷的潘吉星，也是“将其所摸之书释为书版”，用这条史料与《历代三宝记》的记载相互印证，显示出“印刷术就这样在隋朝出现于地平线上”[236]。

检读《格致古微》一书，知王仁俊值清末西学东渐之际，希图通过“表章古学，扬中抑西”，向世人阐发“格致之学，中发其端，西竟其绪”的观念[237]，来抗衡西方科学知识的影响。为具体说明“西法即出于中法”，王氏“发古书之意蕴，穷西学之根株”，“自九经二十四史，以及诸子之书、百家之集，凡有涉于西学者，博采而详论之，使人知西法之新奇可喜者，无一不在吾儒包孕之中”[238]。像这样“有为而发”的用世之书，难免牵强附会，恣意发挥；加之作者的“西学”知识，本来就肤浅，东、西类比，更容易拟于不伦。

像这里所说“西人于盲者令摸书版教之”，显然是指凸起于纸面的盲文，与雕制的印版，是风马牛不相及的两种不同物体，何以能相互为比？再说《隋书》或《北史》都只说卢太翼“以手摸书而知其字”，何以竟能将“书”字强指为“书版”？若是揆之事理，则暗中摸索书版上凸起之字，原本算不得有什么神奇，稍加练习，常人即很容易做到，凡是多少打过几圈麻将或是推过几回天九骨牌的人，对此都会有实际的体会。马令《南唐书》载钟谟“尤好古碑，奉使中原，每道旁碑碣，必驻马历览。尝见碑趺大碣，半没水中，谟欣然解衣，以手扪揣，默记其文。他日水涸，以所录本就证之无差”。这与卢太翼以盲目摸索书版，情形大致相似，而《南唐书》只是赞誉说“其爽迈如此”，丝毫没有奇异的感觉[239]。这也可以从侧面印证，卢太翼果真能靠触摸书版来辨识文字，也不会令时人诧为奇技。

实则即使当时已经确有雕版印刷，印书者也只是以版印书，而不会将书版供人“摸读”。通观《隋书》与《北史》两《艺术传》相关记载，可知卢太翼本以行为神异著称于时，既为异人，自有异能，故卢氏“以手摸书而知其字”，亦必属常人通过触摸所难以辨别字形的纸上墨迹，惟其如此，史书中才值得特地着笔记述其事。单纯就这一点而言，韩国磐撰《隋唐五代史纲》，称“这个手摸的书，很可能是印本”，倒比手摸书版的旧说要更合理一些。只是卢太翼所触摸者何以一定是雕版印本而非手笔传录之书，恐怕只能归诸韩氏的期望而从学术角度已经无从究诘了[240]。由于将此事视作触摸印版，缺乏足够依据，一些学者虽然未经充分论证，往往也会明确声明，对其不予采信[241]。

3. 《续高僧传》的相关记载与陈竺同等人的解读

上个世纪30年代，陈竺同在研究中国早期印刷术时，又指出《续高僧传》如下一段记载，应与雕版印刷有关：

释真观，字圣达，吴郡钱塘人，俗姓范氏。祖延蒸，给事黄门侍郎。父兑，通直散骑常侍。母桓氏，温良有德，尝悱愤无胤，洁斋立誓，诵《药师》、《观世音》、《金刚般若》，愿求智子，绍嗣名家。时献统所图迦毗罗王者在上定林寺，巨有灵异，躬往祈祷。刻写容影，事像若真。依《药师经》七日行法，至于三夕，觉游光照身，自尔志性非恒，言辄诣达，岂非垂天托人寄范弘释者也。及其诞育，奇相不伦，左掌仙文，右掌人字，口流津液，充润荣府，从幼至终，未尝患渴。故体肤光伟，虽老不衰。舌文交加，状如罗绮，故得含章蕴辩，开神明晤。又声韵钟铃，捷均风雨，其见闻者，莫不惊异。小有大概，五岁能蔬斋，或登衣筐，或执扇帚，戏为谈讲。八岁通《诗》、《礼》，和庾尚书《林檎》之作。十六儒道群经，柱下河上，无所遗隐。时又流涉棋琴，畅怀文集，日新月异，师友惊忻。

上文载于隋僧真观传[242]。昔陈竺同论述此事，只摘引“献统所图迦毗罗王者在上定林寺，巨有灵异，躬往祈祷。刻写容影，事像若真”云云数

句，云乃本自《续高僧传》献统本传，疑依据他书辗转引录，未尝一览《续高僧传》原文。陈氏评析上述史事，谓“这段记载，乃是盛唐学僧道宣所搜集的遗著，绝无伪造成分。那末，当时图画的雕刻印板的创制，当是事实。这图画的雕刻印板，不但可视做隋代因雕刻书板本，而开辟了另一方的新艺术，而且可视做现代木刻画的东方先导者；也是一件至光荣的史迹”^[243]。

今案此躬往上定林寺祈祷并“刻写”献统所绘迦毗罗王者为真观生母桓氏，陈竺同引录时乃易母为子，将其误识为真观和尚本人，书作“释真观躬往祈祷”，不知当时真观师父尚未投胎于桓母腹中，可见陈氏属笔仓促，一味寻章摘句，而未能通贯审度《续高僧传》原文，结论自然令人滋疑。

通读《续高僧传·真观传》的记载，可知桓母前往上定林寺礼拜献统绘制的迦毗罗王像壁画，是因这幅画像“巨有灵异”，而去为范家求取子嗣。为方便日日居家祷告，以示虔敬，这才“刻写容影”，回家供养，也就是依照原样复制了一幅迦毗罗王画像。桓母回家之后，礼敬这件复制品一如上定林寺的原作，“依《药师经》七日行法”，结果行法到第三个晚上，就显现灵异，《续高僧传》以“游光照身”喻示其有妊在怀。桓母生下的这个孩子，就是后来的真观和尚。清楚这一事实，我们就会明白，桓母仅为个人居家供奉而复制迦毗罗王画像，一幅足矣，绝没有必要耗费工时雕制木版以批量刷印，陈竺同将其解作雕版印制，显然不符合情理。

斟酌“刻写”一词的涵义，须知“写”与“画”义本相通，故画像亦谓之“写形”、“写真”，现代汉语也还存留有诸如“写生”、“写意”、“写神”、“写照”之类源自绘画语义的词汇，故“刻写”在这里当亦犹如“刻画”。“刻画”一词为汉唐间人习用之语，其狭义系指雕刻为图。如王充《论衡》谓雷罇乃“刻画云雷之形”^[244]，义即刻而画之；又如郑玄云王后夫人衣服上的雉形饰物，系“刻缁而画之，着于衣”，唐人陆德明释云：“谓刻画此雉形以为后夫人服也。”^[245]这都是本自“刻”字之“镌刻”语义。

惟《广雅》记此“刻”字又可与“图”字一样训作“画也”^[246]，用此语

义与“画”或“写”字组合，可构成同义联合的双音节复合词，“刻画”或是“刻写”则仅具“画”义而不再与镌刻发生关联。在东晋南朝时期，“刻画”一语，即已出现这样的用法。南朝萧梁时人刘之遴有一篇《丑妇赋》，讲到所谓“丑妇”化妆，曾使用“刻画”一词，语云：

恶观丑仪容，不媚似铺首。闇钝拙梳髻，刻画又更丑。妆颊如狗舐，额上独偏厚。朱唇如踏血，画眉如鼠负。傅粉堆颐下，面中不遍有。领如盐鼓囊，袖如常拭釜。履中如和泥，爪甲长有垢。脚鞞可容箸，熟视令人呕。[247]

其“妆颊如狗舐”至“面中不遍有”数句，都是在讲这位“丑妇”具体的化妆行为，并没有什么镌刻性质的做法，“刻画”在这里不过类同“画面”。前此东晋人周顗以神采雅望负海内盛名，对时人将其与西晋名宦乐广并称颇为不满，忿而指斥世人云：“何乃刻画无盐、唐突西施也。”所说无盐，为《列女传》中著名丑妇[248]，亦为刘之遴《丑妇赋》依循的原型，周顗“刻画”云者，亦当同为描画妆点之义。又张彦远《历代名画记》记南北朝至唐代四大著名画家云：

北齐曹仲达、梁朝张僧繇、唐朝吴道玄、周昉，各有损益。圣贤胖瘦，有足动人；瓔珞天衣，创意各异。至今刻画之家，列其模范，曰曹、曰张、曰吴、曰周，斯万古不易矣。[249]

文中所说“刻画之家”，也应当是指渲染丹青的画师。

具体就佛像而言，南朝萧梁僧祐撰《释迦谱》，记佛祖自言前身尝为波塞奇王，典阎浮提八万四千国，召集众画师模仿其自画之像，绘制八万四千佛像，布与诸国，使诸小国王皆得供养。僧祐谓“观波塞画像”而知“《法华》所谓‘刻画作像，皆成佛道’，斯其验矣”[250]。此固以“刻画”言所画佛像。两相类比，可知《续高僧传·真观传》所述“刻写容影”，应当与此“刻画”一样，用以表述临摹画像。退一步讲，即使道宣在《续高僧传》里是使用“刻画”一词“刻而画之”的本义，同样是指用雕刻兼施色彩的形式复制献统绘制的迦毗罗王画像，仍与雕版印刷毫无关系。

至70年代，张志哲撰著《印刷术发明于隋朝的新证》一文，复又提

出《续高僧传·慧净传》中有“缮刻”一词，应当是指雕版印刷。由于张志哲和后来参与讨论这一问题的学者，或只摘引其中个别词句展开论述，或引文断句有欠妥帖，读者难以全面准确地了解原始的记载，故尽量比较完整地移录《续高僧传》相关内容如下：

释慧净，俗姓房氏，常山真定人也。……十四出家，志业弘远。……开皇之末，来仪帝城，屡折重关，更驰名誉。……至贞观十年，本寺开讲，王公宰辅，才辩有声者，莫不毕集，时以为容望也。……由斯声唱更高，玄儒瞩目；翰林文士，推承冠绝。竞述新制，请撷瑕累。净以人之作者，差非奇挺，乃搜采近代藻锐者，撰《诗英华》一帙十卷。识者怀铅，探其冠冕。吴王咨议刘孝孙，文才翘拔，为之序曰：“释教之为义也，大矣哉！……法师式遵旧章，纂斯鸿烈。余聊因暇日，敬述芳猷。俾郢唱楚谣，同管弦而播响；春华秋实，与天地而长存。遂使七贵揖其嘉猷，五众欣其慧识。凡预能流，家藏一本。”

自尔国家盛集，必预前驱。每入王宫，频登上席。简在帝心，群宫攸敬。皇储久餐德素，乃以贞观十三年，集诸官臣及三教学士于弘文殿，延净开阐《法华》。……请为普光寺主，仍知本寺。……又令所司，建讲设斋，并请法师广开义理。净以僚寮大集，光荣一旦，非夫经力，何以致斯？乃创开《法华》，末陈大论，英达高胜，拥萃门筵。故能接诱玄素，抚承学识，传祠驰论，大响嘉猷，纵达清言，光前绝后。

太子中舍辛诩，学该文史，傲诞自矜，题章著翰，莫敢当拟。预有杀青，诩必裂之于地，谓僧中之无人也。净愤斯轻侮，乃裁论拟之，文云：“纪国寺释慧净，敬酬东宫辛中舍曰：披览高论，博究精微，旨贍文华，惊心动魄。……来论云：‘诸行无常，触类缘起。复心有待，资气涉求。然则我净受于熏修，慧定成于缮刻。’答曰：‘无常者，故吾去也；缘起者，新吾来也。故吾去矣，吾岂常乎？新吾来矣，吾岂断乎？新故相传，假熏修以成净；美恶更代，非缮刻而难功。是则生灭破于断常，因果显乎中观。郁乎宗也，谈乎妙也。斯实庄释玄同，东西理会，而吾子去彼取此，得无谬乎？’……”于是廊庙贵达，重仰高风，人藏一本，咸诸怀袖，同聚谈宴，以为言先。辛侯由兹顶戴，顿祛邪

网，帝里荣胜，望日披云，各撤金帛，树兴来福。沙门法琳，包括经史，摛掞昔闻，承破邪疑，乃致书曰：“近览所报辛中舍《析疑论》，词义包举，比喻超绝。璀璨眩离朱之目，铿锵骇师旷之耳。……言过视听之外，理出思议之表。足可杜诸见之门，开得意之路者也。……是知日月既出，无用爝火之光；时雨既降，何烦浸灌之泽。故云彼此可忘，非无此也。故吾去也，因故去而辩无常；新吾来也，借新来以谈缘起。非新非故，熏修之义莫成；无缮无剋（刻），美恶之功孰著。盖以生灭破彼断常之迷，寄因果示其中观之路。断常见息，则弱丧同归；中观理融，则真如自显。或谈业理，以明熏习；乍开报分，以释自然。意出情端，旨超文外。……体真会俗，岂不然欤？……”其所著述赋词，为诸道贤称美如此。^[251]

张志哲以为“上文中所谓‘杀青’，是指‘缮刻’，即缮写成文章，刻印出来”，由此可见，“隋末佛教徒中刻书已经很盛行”^[252]。稍后，在80年代，路工又撰文指出，上述引文谓时人赏誉慧净所编《诗英华》一书，以致“识者怀铅，探其冠冕”这句话，其“所谓‘怀铅’，就是木板印书，因此，‘还（遂）使七贵揖其嘉猷，五众欣其慧识。凡预能流，家藏一本’，他的著作印出来了，普遍流传了”^[253]。

张氏撰著此文，自以为《续高僧传》这条记载是他发现的一项新证据，实际上毛春翔在1962年出版的《古书版本常谈》一书当中，就分析过这条史料，谓其中“‘缮刻’两字，在骤然看去，像是刻书，至少当是石刻”。

不过，毛春翔当年分析这一记载之后，就已经指出“缮刻”二字，“与刻书之事无涉”^[254]。至张志哲氏此文一出，复有于为刚、张秀民等人分别撰文，提出不同看法。首先，于、张两人都指出，“杀青”只是撰著定稿的意思，在这里是指僧徒所著文章，与下文所说“缮刻”以及雕版印刷都毫无关系。其次，毛春翔和于为刚都清楚地指出，所谓“缮刻”，应是合指《庄子》讲述的“缮性”和“刻意”（德勇案：这是迫使自我向特定方向发展的两类修身处世方式），亦即“《庄子》外篇《缮性》和《刻意》两个篇名的省略”；张秀民亦云“缮刻”系与上句“熏修”相对，故“似为与熏修相关之术语，与刻书无关”。后来黄永年也指出：“‘缮刻’在传（德勇

案：指《续高僧传》）中也作‘缮克’，如所谓‘非新非故，熏修之义莫成，无缮无克，美恶之功孰著’，这‘缮克’或‘缮刻’是佛教的术语，与缮写刊刻毫无关系。”^[255]第三，于为刚和张秀民两人一致指出，依据《续高僧传》的记载，慧净与辛诩论辩的时间，是在唐太宗贞观十三年，即使所谓“缮刻”确实是指雕版印刷，也只能证明唐贞观年间曾采用雕版印刷，而不能用作隋代发明雕版印刷的证据^[256]。

于为刚、张秀民两人的论述，已经清楚阐明“缮刻”二字本来的涵义。只是于为刚以为“慧净对辛诩提出‘慧定成于缮刻’是不同意的”（曹之也有类似看法^[257]），这种说法似乎还不够准确。盖审辨慧净、辛诩两人之间的论辩，知辛氏乃因佛家所说“诸行无常，触类缘起”而指斥其系通过熏修以臻至我净、力持缮刻而达于慧定，因为按照《庄子》的看法，似此缮性、刻意以施行“熏修”者，皆所谓一曲之士，蔽蒙之民，惟有“虚无恬淡，乃合天德”^[258]。针对这一攻讦，慧净首先向辛诩阐释佛家所说“无常”与“缘起”，实际上是在不常不断、不生不灭、不来不去之中，新故相传、美恶更代，而“缮刻”与“熏修”，只不过是这一过程当中修除业种的一个运行环节而已（毛春翔称“熏修是外功，缮刻是内功”^[259]）。即慧净试图使辛诩明白佛教在所谓我净慧定之上更高层面的义理，以开悟其疑惑，如法琳所说：“日月既出，无用燭火之光；时雨既降，何烦浸灌之泽。”慧净以为若此佛家不生不灭之“中观”境界，与道家追求的虚无恬淡，在本质上未必没有相合相通之处，辛氏本不必对其横加排斥。

至于路工指认“怀铅”为“木板印书”，亦同属不可思议之事。盖西汉末年扬雄向刘歆讲述其采访编纂《方言》的经过时曾经谈到：“天下上计、孝廉及内郡卫率会者，雄常把三寸弱翰，赍油素四尺，以问其异语。归，即以铅摘次之于槧，二十七岁于今矣。”^[260]即以白色的铅粉（犹如今人所用涂改液和彩笔）批抹涂改原始记录之后，再正式移写于槧板。西晋葛洪在《西京杂记》中叙述此事，乃谓“杨子云好事，常怀铅提槧，从诸计吏访殊方绝域四方之语，以为裨补輶轩所载”^[261]。故后世往往借用此典，以“怀铅”或“怀铅提槧”来代指执笔写录世人的言行或是著书为文，从事撰述。审度上下文义，《续高僧传·慧净传》所说“识者怀铅，探其冠冕”，应当是指慧净编纂的《诗英华》受到时人赏识，这

些“识者”纷纷抄录书中精选萃集的“冠冕”之作，所以才会出现“凡预能流，家藏一本”的情况，天晓得路工怎么会从这里看出有“木板印书”意思。况且如前面引文所见，慧净纂集《诗英华》本是贞观十年以后的事情，即使“怀铅”二字确实是在讲雕版印书，那也只能用来论证印刷术在唐代的应用情况，即如张秀民所说，《续高僧传·慧净传》所说“家藏一本”的《诗英华》，“即使都是刻本，也只能是贞观刻本”^[262]，仍然无法证明隋代已经发明雕版印刷技术。

附带说明一下，路工还将《续高僧传·慧净传》上述记载进一步引申，通过《文献通考·经籍考》转引之《隋书·经籍志》中“刻天尊及诸仙之象而供养焉”这句话，称“这里所说的‘刻’，不是雕造石像，也不是雕刻木偶，是指刻板印刷图像”^[263]。案从事严肃的历史研究，本来很不应该辗转引述像《隋书·经籍志》这样最基本的文献。今检核《隋书·经籍志》，知其“刻天尊及诸仙之象而供养焉”云云前后相关记述文字如下：

后魏之世，嵩山道士寇谦之，……太武始光之初，奉其书而献之。帝使谒者，奉玉帛牲牢，祀嵩岳，迎致其余弟子，于代都东南起坛宇，给道士百二十余人，显扬其法，宣布天下。太武亲备法驾而受符箓焉。自是道业大行，每帝即位，必受符箓，以为故事，刻天尊及诸仙之象而供养焉。迁洛已后，置道场于南郊之傍，方二百步。正月、十月之十五日，并有道士哥人百六人，拜而祠焉。后齐武帝迁邺，遂罢之。文襄之世，更置馆宇，选其精志者使居焉。^[264]

可见这句话并不是讲述隋朝的事情，而是北魏太武帝时期的情况，反映的正是北魏大肆雕造道教神像的史事。况且即使是在马端临的《文献通考》当中，也是全文移录了上述内容^[265]，治学者不能如此束书不观，徒望《隋书》之名，就将其指认为隋代的雕版印刷。

弄清《续高僧传》上述文义，也就愈加清楚张志哲等人的说法纯属误解。无奈今张树栋等人依然将这条史料和前述《历代三宝记》、《隋书·艺术传》的记载并列在一起，作为他把“自汉迄隋这数百年间”划定为所谓印刷术“发明时期”的重要文献证据^[266]。何以如此懵懂其事，已不是研治学术之常人常情所易理解。

4. 前人提到的相关实物证据

除了上述文献记载之外，主张隋代已有雕版印刷的学者，还相继提出一些所谓隋代的印刷品，作为实物证据，来证明这一观点。不过核诸实际，这些所谓印刷品实物都似是而非。下面即大致依其出现先后，逐一加以说明。

（1）敦煌出土“大隋永陀罗尼本经” 民国初年，孙毓修在研究古代印刷史时，最早提到这件所谓隋代雕印的《陀罗尼经》：

《敦煌石室书录》：“《大隋永陀罗尼》，本经上面左有‘施主李和（知）顺’一行，右有‘王文沼雕板’一行。宋太平兴国五年。”翻雕隋本。[\[267\]](#)

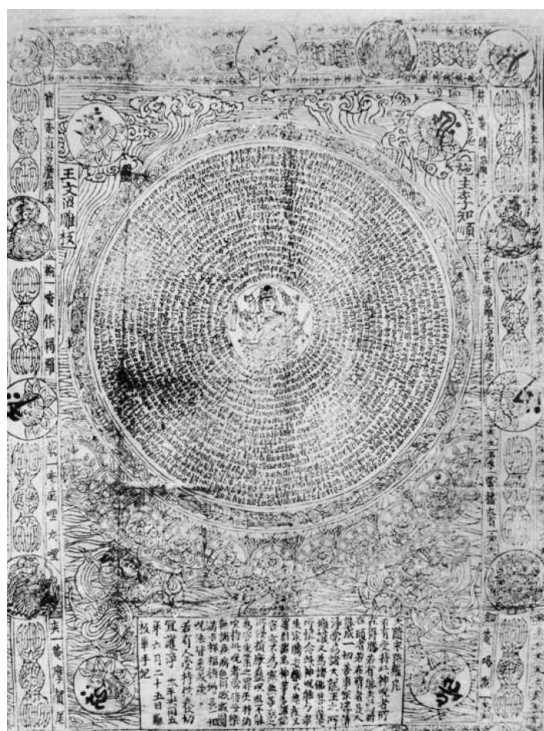
后来有王云五、刘龙光等人，皆依样承用其说，以此来证明在北宋初年曾有隋代的雕版印刷品传世[\[268\]](#)。

针对孙毓修的说法，有很多人陆续作出辩驳。日本学者市村瓊次郎最早对此表示怀疑[\[269\]](#)，而较早清楚指出了孙毓修主要谬误的人，应属日本学者藤田丰八。藤田氏论曰：

所谓“大随求”者，系梵语Mahapratisara之对译，乃陀罗尼之名，其为不空金刚所译者，亦称《大随求陀罗尼经》。然而，《源流考》作者却将其误认作“隋唐”之“隋”。《敦煌石室书录》著录的宋刻本《陀罗尼》，依据的是伯希和（Pelliot）从千佛洞所获得的一件，而我们在斯坦因（Stein）的图录里也可以看到同样的物品。[\[270\]](#)

稍后，神田喜一郎亦发表文章，反驳孙氏此说，指出所谓“大随求陀罗尼”就是“大随求即得大自在陀罗尼”。不过，与藤田丰八称此经为不空译本不同的是，神田氏以为此经是由唐人宝思惟译出，而不管是谁执笔翻译，既为唐人译出的陀罗尼，也就绝没有刊刻于隋代的道理[\[271\]](#)。后来中山久四郎在《世界印刷史》一书中差不多依样重复了神田喜一郎这一看法，只是他更为具体地叙述此经的正式名称应为《佛说随求即得大自

在陀罗尼神咒经》[272]。伯希和遗著中也有论述指出，“大隋”只是“大随”的另一种写法，而“大随求陀罗尼”（应是视“永”字为“求”字的笔误或手民误植）这一佛经在8世纪后半期才译成中文，孙毓修所说殊为荒唐[273]。后来中国学者张秀民在著述中也叙述说这一经名当中的“大隋”本为“大随”之误，“永”字亦为“求”字之误，而经文准确的正式名称为《大随求即得大自在陀罗尼》，唐代始由梵文译出汉字经本[274]；等等[275]。



宋太平兴国五年刻《大随求陀罗尼》[276]

近年崔富章又溯本求源，究明孙毓修引录的《敦煌石室书录》，乃是罗振玉发表在《东方杂志》第6卷第10期上的《敦煌石室书目及发见之原始》一文，因该文误书此经名称为“大随永陀罗尼”[277]，故其“永”字为孙氏移用，并径改“大随”为“大隋”。但罗振玉随后就又在《东方杂志》第6卷第11期和第12期上连载《莫高窟石室秘录》一文，订正经名为《大隋求陀罗尼》（惟此又误“随”为“隋”）[278]。须知这《东方杂志》就是孙毓修所供职的商务印书馆主办的期刊，这就愈加凸显孙氏著述的草率程度。难怪当年中山久四郎述及此事，竟贬抑孙毓修所说乃充斥着粗漏与想象[279]，可知这件经咒绝不会是宋人重新翻刻隋

代旧有的刻本[280]。

（2）所谓敦煌出土隋大业三年印制佛画题记与版印佛像 在1925年7月日本出版的第416号《國華》杂志上，以“雕版色摺”为题，登载有一黑白、一彩色两幅佛画的照片，宣称出自敦煌，当时收藏在东京松田氏手中。这两幅佛画画面上部，均为一大佛像，两旁各有一很小的侍者或供养人像，下部配有题记。题记中间一行，用黑白照片拍摄的一幅佛画题作“南无功德佛”，彩色照片拍摄者则题作“南无大德佛”，在佛名两侧，另各连贯记有四行文字，两幅佛画的文字完全相同，文曰：

大业三年四月，大庄严寺沙门智果，敬为敦煌守御令狐押衙敬画贰佰佛，普劝众生，供养受持。

若是按照其原来的格式移写，则分别为：

供養受持	勸眾生	畫貳佰佛普	令狐押衙敬	南无大德佛	為敦煌守禦	沙門智果敬	月大庄严寺	大業三年四
------	-----	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------

彩色照片拍摄佛画的题记

供養受持	勸眾生	畫貳佰佛普	令狐押衙敬	南无功德佛	為敦煌守禦	沙門智果敬	月大庄严寺	大業三年四
------	-----	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------

黑白照片拍摄佛画的题记

《國華》杂志附有署名“混沌生”者所撰跋文，谓此题记文字就好像是用活字印制的一样[281]。



《國華》刊载的两幅所谓隋大业三年佛像

这一情况，当即引起日本的历史、考古和美术史学界的广泛关注。桑原鹭藏看到这一说法后，当即表示虽然在尚未见到实物的情况下，难以断言其是否可信，但从照片上看，佛画下面的题记应属手书，并不能认作印刷品[282]。中山久四郎在对这一所谓木活字材料感到震惊的同时，亦深表怀疑。于是，中山氏致书于著名收藏家中村不折，咨询意见。中村不折答复要点如下：一、这幅佛画曾在他那里短暂存放过一段时间，中村氏与二三友人一道研究的结果，认为它是十足的赝品。除此之外，他还见到过写有垂拱、仪凤等年号的同类佛画，统统都是赝品。二、此前北京的江藤涛雄曾带给他看过附有垂拱题记的同类画像。中村不折起初以为这是初唐的珍品，欣喜异常，但经过数日研究之后，判定乃是近代伪造的赝品。佛画上题记的文字系用双钩填墨法制成，但笔体毫无生气，只是作伪者所用纸张尚为五代时期的古纸。此江藤涛雄在民国初年曾居中作介帮助中村不折购得许多中国文物[283]，中村对此弃而不取，自是确信其必属赝品无疑。中村不折这一鉴定意见和取舍抉择非常重要，因为他在中国古代艺术品特别是文字物品的收藏方面享有世界

性声誉，中山久四郎在五年后出版的《世界印刷史》里完全采纳了他的意见[284]。日本研究中国印刷史的学者，后来从未有人再把它看作古代印刷品遗存，神田喜一郎在70年代还明确重申过日本学术界在这一问题上的共识，神田氏同时还强调指出，迄至目前为止，还没有看到任何一件可信的隋代印刷品实物[285]。

中国学者邓嗣禹继之亦云其“字体宛如唐人写经，不类雕刻”，以为其性质存疑待考[286]。与中村不折看法相同，法国学者伯希和也说，《國華》上刊登的这种佛画，在1925年至1926年间，一度骤然大批量涌现于天津和北京，后来还流入巴黎和纽约，而这与其所见敦煌出土的此类佛画，样式完全不同。伯希和还明确指认佛画下面的题记应出自手写[287]。后来李书华也谈到与中村不折所说类似的情况，谓“此类佛画，流传于欧美者颇多，尺寸大小不一，所注年代全属隋唐，据称均来自敦煌”，李氏且云其“在纽约博物馆曾看见过数张，其中有一张与《國華》所复印佛画样式相同，亦为大业三年所绘，这张佛画下端原注，不类雕版印刷”[288]。20世纪40年代末，郑振铎编纂《域外所藏中国古画集》，也收录有一幅同样形式的画作，而郑氏作为著名版本学专家，却只是将其题作“智果佛画”，完全没有将其看作印刷的制品[289]。

张秀民在《中国印刷术的发明及其影响》一书中沿承桑原鹭藏等日本学者的看法，同样不把它看作印刷品，后来还谈到在西安发现过同样形式的所谓大业刻本佛画，经鉴定，也是手写绘制，但不知是不是由于未见《國華》原书的缘故，张氏没有弄清《國華》所说印本只是就其文字而言，误以为《國華》是将佛画也视作雕版印本，故云佛画的题记“文中称‘敬画’，则非印本可知”[290]。这与桑原鹭藏等人讨论的问题，已经有较大出入。

令人意想不到的是，至上个世纪末，有一位名为冯鹏生者，竟然依据美国纽约克里斯蒂（佳士得）拍卖行在1983年11月拍卖的一幅相同内容的所谓“敦煌隋木刻加彩佛像”（只是下部题记中间题写“南无大德佛”或“南无功德佛”处文曰“南无最胜佛”），重又提出大业年间已存在雕版印刷的问题，以为此画“显为雕版刷印”，而且“下部的题字有双勾填墨的迹象，即字体先印出墨线，而后填墨。这大抵是印刷术尚未成熟阶段的一种印刷方法”[291]。也就是说，冯氏以为这件佛画，从人物到文字题

记，都是在雕版印刷的轮廓线上填绘颜料或墨色。

此言一出，肖东发即撰写专文，为之喝彩，大胆宣称冯氏据此推断雕版印刷肇始于隋，是“为持续了上千年的争论，做了一个明确的结论”[292]。张树栋亦将其视作“有明确日期记载”的早期雕版印刷制品[293]。随后又有陈妙英撰文论述中国雕版印刷术肇始于隋代，通篇所述，都是人所尽知的旧说，惟有这件所谓雕版佛画，从表面上看，似乎算得上是一项较为新颖的证据[294]。在前面提到的那一“中国印刷博物馆”的展出介绍中，也没有清楚指称姓名地提到冯鹏生这一说法，称冯氏“确信这是目前存世最早的印刷品”，再结合《历代三宝记》“废像遗经，悉令雕撰”的记载，可见“在十多年的时间里，既有文献记载，又有印刷品实物留存，足可证明，隋朝时已有了雕版印刷”[295]。稍后张树栋等撰《简明中华印刷通史》，亦引述此画，作为其所说由汉迄隋这一漫长的印刷术“发明时期”内发生的一项重要印刷事件[296]。然而，审视相关照相图片并通贯分析前人所见所论，可知这件拍卖品上的佛画和文字题记，应同样为手工绘制，而且其文字较《國華》刊载的那两幅佛画，手写的痕迹要更为明显，绝不可能是雕版或活字印刷的产物。



美国克里斯蒂拍卖行出售的所谓隋大业三年佛像

追寻克里斯蒂拍卖行这幅佛画的来源，可以看到，按照这幅画上贴附的收藏题识所说，它原本出自敦煌附近的大庄严寺废墟，是在1927年底，由西洋收藏者伯内特（H. K. Burnet）以一千英镑的高价从日本人山中氏手中购得，由此流入西方社会^[297]，而如前所述，中山久四郎是在《國華》于1925年公布那两幅佛画之后，随即请教中村不折，得到了臆造的结论。中村不折这一鉴定结论一旦公诸于众，或是在社会上广泛流传，这批贋品就会一钱不值（案冯鹏生氏误以为克里斯蒂拍卖行出售的这幅佛画，就是过去张秀民等人讨论过的刊载在《國華》上那幅。其实，由其画面上的佛画题作“南无最胜佛”，而不是“南无大德佛”或“南无功德佛”这一点上，就可以清楚看出，它应该是这批臆造佛画当中的另外一幅，冯氏完全不了解中山久四郎讲述的情况）。受到中国古董商人蒙骗的东洋古董商山中氏——应当就是著名的山中商会，不能不赶紧脱手，赶在中山久四郎的《世界印刷史》问世（1930年）之前，把它卖给懵懂的西洋白人。

现在我们对比《國華》上刊载过的那两幅佛画和克里斯蒂拍卖行拍卖的这一幅同类佛画，可以清楚看到，这三幅佛画不仅画面迥异，绝非同时雕版印制，而且其画面下部题记的文字内容，还存在明显差异，即佛名各自不同，即使是题记中其他相同内容的文字，字形也存在很大差别，其中尤以克里斯蒂拍卖行这一幅与另外两幅之间的差异，更为显著。不管是使用活字排版刷印，还是雕制木版整版刷印，印制出题记所说“贰佰佛”，都不应该出现这样的情况。由此可以确认，这批佛画，不管是图画部分，还是文字题记部分，都是直接用笔描摹而成，而不是印刷的产物。

与此相关的是，张志哲在论述隋代应用雕版印刷时，曾经提到敦煌所出印刷品中，有一与六朝石刻佛龕相类的佛像残叶，因该像附有一署名为“隆平”者所题识语，谓“谛审之乃是木刻本，……木刻印有先于此者乎？未之见也”，张氏便以为“这应该是现存最早的一件印刷品”^[298]。对此，路工当即随声附和^[299]。今案这种普通收藏者随手写下的题识，不宜简单用作学术论证的依据。因张文不仅未附照片，而且也没有标注这张佛像的出处和收藏处所，现在还无法对此展开学术讨论。检白化文撰《敦煌汉文遗书中雕版印刷资料综述》一文，未见载录似此印刷佛像

[300]，不过从其所描述的构图形式来看，与上面讨论的所谓“大业三年”佛画却很相似，也有可能是未附题记或失去题记的同类手绘佛画，而不大可能是雕版印品。

（3）吐鲁番出土“家有恶狗，行人慎之”牌记 1949年，在伦敦出版的*Asia Major*（《泰东》）杂志新第一卷第二分册上刊出一篇文章[301]，概要介绍法国汉学家马伯乐（Henri Maspero）在第一次世界大战结束以后至1936年间对斯坦因（Marc Aurel Stein）所获中国古文书所作的考释，其中有一件吐鲁番出土的提醒行人留意家中恶狗的所谓“揭帖”残片[302]。这件文书的编号为Toy.046，Ma 365，其文作双排竖列，综合参考马伯乐的录文和晚近以来比较细致的核验，并复审文书照片，文为：

左侧一列：

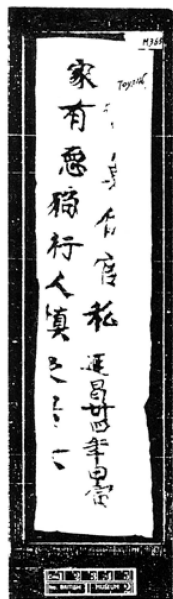
家有恶狗，行人慎 𐰽。□ 𐰽

右侧一列：

□□□ 𐰽 官私。延昌卅四年甲寅。^[3]

[3] 陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》（武汉大学出版社，1994，修订本）贰《文书录文整理》丁《吐峪沟遗址所出文书》，页439；又卷首图一《吐峪沟出土高昌延昌卅四年告白》。

案这里所说“揭帖”是承用中国学者傅乐焕的用语，李书华将其称作“告白”，马伯乐用法文写作*affiche*，相关英文叙述又写作*poster*[303]。其实这种物件唐朝人本来有专门的名称，乃称之为“牌记”[304]。毛春翔以为这几句警示性的文字“好像是门口竖的一块牌子，警告行人的”[305]，所说或差相近似。所以，还是按照当时的用法称作“牌记”要更妥当一些。“延昌”是当地所建高昌国的年号，延昌四年值公元594年，这一年为隋开皇十四年，所以马伯乐把这件牌记看作公元6世纪的印刷品，并称“这是现在所知最早印刷品之一”。



吐鲁番出土“家有恶狗，行人慎之”牌记^[306]

当时的西方学者比较普遍地对此表示赞同，只是有人认为是普通的木版印刷，另有人认为是比较特别的泥版印刷。1951年，傅乐焕撰写《一件最早的中国印刷品》一文，向国内学者介绍了上述情况，并且主张在没有有力的反证以前，不妨姑且接受西人这一判断，“认为它是五九四的印品”^[307]。翌年12月，赵万里发表《中国印本书籍发展简史》一文，对此也持比较积极的态度，以为英国学者所说“如果没有错误的话，则我国在六世纪已有雕版印刷了”^[308]。至1957年，傅振伦在论述中国活字印刷的源流时也谈到：“自从英国所派来华文化间谍匈牙利人斯坦因，由新疆省吐鲁番县吐浴沟盗掘了高昌‘延昌州四年甲寅家有恶狗行人慎之’（案过去均误作右行，实应按照左行顺序阅读）印刷揭帖，又把印刷术发明年代提早了274年，更证实了费长房《历代三宝记》、陆琛（深）《河汾燕闲录》、罗振玉《敦煌石室书录》以为隋代已经有雕板的说法的正确性。”^[309]

另一方面，周一良通过傅乐焕的介绍了解到这一情况之后，随即在同一年内撰文指出，这件物品虽然“单凭照片不易断定”，但“文句好像是门口或墙上的招贴，而且附有年月，似乎没有雕印许多份的必要。敦煌所发现的早期印本，字体都古拙凝重，毫无流利之感，而这纸片上的字却非常生动秀美，俨如手迹，比起元明时名书手写刻的书籍还有过之”。

周氏以为“即使六世纪末高昌有了印刷术，雕板的技巧一定还不能精妙到这样程度。所以不可能是雕板”[310]。稍后，在1955年由富路德重新增订出版的《中国印刷术的发明和它的西传》一书中，富路德氏谓经大英博物馆研究实验部主任普蓝特尔列斯（Harold James Plenderleith）博士重新鉴定，已经判明这件牌记确实出自手写，没有丝毫印刷品的迹象[311]。后来以张秀民、李书华为代表的大多数中国学者，都是信从普蓝特尔列斯和富路德这一说法，不再将其视作雕版印刷的实物，邓广铭且谓“如果印刷术在第六世纪末年的西域已经这样普遍应用，则在中国内地的应用当更为普遍，事实上却丝毫无此等迹象。反之，……其时的中国，印刷术断然还不曾开始应用”[312]。

早在上个世纪60年代初，毛春翔就已经指出：“《续高僧传》载释吉藏、神照、法常诸传，皆言写经造像，未见有言及雕印佛经事；又隋初搜访遗逸，得书三万余卷，炀帝命写五十副本，藏嘉则殿，如果此时已知雕印书籍，何必写如此多的副本？即此一点，已足说明隋时未有雕印书之事。”[313]后来吉敦谕也引据《隋书》和《资治通鉴》的记载，指出民间普遍应用的历书当时尚处于“散写”状态，而隋文帝令京师等大都邑处“官写一切经”、在伐陈前还曾“散写诏书三十万纸，遍谕江外”[314]，这些情况，也足以说明佛寺和朝廷在此时亦未尝应用雕版印刷技术[315]。其实，南宋时人王应麟早就通过这一途径论证雕版印刷的应用时间，说：“古未有板本，好学者患无书。桓谭《新论》谓梁子初、杨子林手写万卷，至于白首。南齐沈麟士年过八十，手写细书满数十筐。梁袁峻自写书课，日五十纸。《抱朴子》所写反覆有字。《金楼子》谓细书经史庄老离骚等六百三十四卷，在巾箱中。后魏裴汉借异书躬自录本，其勤与编蒲缉柳一也。”[316]毛春翔等人的论述，也可以说是对王应麟旧说的补充。

不过也还有个别学者，不知道是不是因为没有直接读到富路德增订本《中国印刷术的发明和它的西传》（此增订本一直没有中文译本），仍然误认为这件提醒过往行人须留意本宅恶狗的牌记是雕版印刷的制品[317]。

潘吉星在研究相关问题时，不知是自信他本人有足够的资质代表所有中国学者，或是从哪一位他所尊崇的行政首长那里获得了某种特别的

权力，竟然罔顾上述诸多史实和否定意见，大模大样地宣布说：“从现在情况看，各家主张的起源时间，在590—640年之间，就是说时间间隔为五十年，从整体来说，已接近于共识。”也就是说，他认为“各家”都赞成印刷术产生于隋文帝开皇十年至唐太宗贞观十四年之间。以他自我编造的这一“共识”为基础，潘吉星又向所有中国学者发出指令说：“在当前，中国学者只要能向世界说明印刷术在中国起源于6、7世纪之交或590—640年之间，也就够了。”^[318]对于我来说，研究历史问题，与哪一个政权组织给我做户口登记和身份认证没有任何关系，更不想为这个政权组织帮点儿什么，只是想努力揭示史事真相，只会信服合理的论证，即使是天大的权威，也不会屈从。所以，不能不继续阐释潘氏所认可的“各家”之外的认识。

虽然有人对潘吉星此说，大为赞赏，谓其“做出了出色的成绩，将雕版印刷史产生年代问题的研究向前推进了一大步”，但我并没有看到讲这种话的学者对相关问题做出自己的分析，实际上只是随声复述潘氏的说法而已^[319]。总括以上论述，可以看到，虽然经历了很多新的探索，但向达当年所说“隋以前及隋代之无刊本”这一基本结论^[320]，至今仍难以动摇。本世纪初，日本学者米山寅太郎在讲述中国印刷术的产生时间时，曾经很简略地评议说：“虽然有些议论谈到中国的印刷应当起源于隋代，甚至是在隋代以前，但这并不能得到证明，不管是根据文献记载，还是依据传世实物，都无法将其追溯到唐代之前。”^[321]这在很大程度上，似乎可以代表当代日本大多数版本学者对上述各项史事的看法。

^[1]杨绳信《雕板印刷也许起源于西汉》，刊《光明日报》1993年11月21日第6版“考古与文物”专栏。印志华的观点见2005年8月18日《扬州晚报》所刊记者桂国撰新闻稿件《雕版印刷术可能起源于西汉》。

^[2]案语见唐宋间佚名集录《古文苑》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊》初编缩本影印常熟瞿氏藏宋刊本）卷一〇扬雄《答刘歆书》，页77。

^[3]案语见宋李昉等《太平御览》（北京，中华书局，1960，影印宋本）卷六〇六《文部·简》，页2725。

[4]杨绳信《雕板印刷也许起源于西汉》，刊《光明日报》1993年11月21日第6版“考古与文物”专栏。

[5]明杨慎《升庵外集》（台北，台湾学生书局，1971，屈万里主编《杂著秘笈丛刊》影印明万历间江宁顾起元刻本）卷九一《字说》之“俗用刊字误”条，页3395—3396。

[6]唐孔颖达《春秋左传正义》（台北，艺文印书馆，2007，影印清嘉庆二十一年南昌府学刊《十三经注疏》本）卷首晋杜预《春秋序》并孔氏疏语，页11。

[7]明杨慎《升庵外集》卷九一《字说》之“俗用刊字误”条，页3395—3396。

[8]曹魏张揖《广雅·释詁》，据清王念孙《广雅疏证》（南京，江苏古籍出版社，1984，影印清嘉庆刻本）卷三上，页83。

[9]陈新《荒唐的文义误解》，刊《阅读与写作》2000年第8期，页20。刘川民《释“刊”——兼与杨绳信先生商榷》，刊《古汉语研究》1995年第2期，页20—21。

[10]见《扬州晚报》2005年8月18日刊桂国撰《雕版印刷术可能起源于西汉》。

[11]宋朱熹《资治通鉴纲目》（上海古籍出版社，2002，《朱子全书》本）卷一二，页763。

[12]清圣祖玄烨《御批资治通鉴纲目》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本）卷一二上元王幼学《集览》，页19a。

[13]明朱厚烨《勿斋集》卷一，据近人莫伯骥《五十万卷楼藏书目录初编》（北京，中国书店，2008，《海王村古籍书目题跋丛刊》影印1936年东莞莫培元等铅印本）卷二“明会通馆活字铜板校正音释春秋”条（页72）引述朱厚烨说。案朱氏《勿斋集》世鲜传本，我没有见到原书，故在此姑且依据莫氏书转引。

[14]清郑机《师竹斋读书随笔汇编》（清光绪壬寅七松堂刻本）卷一二《读书丛记·杂考·人事》，页22b。

[15]莫伯骥《五十万卷楼藏书目录初编》卷二“明会通馆活字铜板校正音释春秋”条，页72；又卷末附莫氏从子培元、培远跋文，页714。

[16]《后汉书》卷六七《党锢列传》并唐李贤注，页2188。

[17]《后汉书》卷七〇《孔融传》并唐李贤注，页2262。

[18]清邵晋涵《南江书录》（清光绪中贵池刘氏刻《聚学轩丛书》本）之“后汉书”条，页12b。

[19]宋朱熹《资治通鉴纲目》（上海古籍出版社，2002，《朱子全书》本）卷首朱氏《资治通鉴纲目序例》，页21—22；又同书卷末附宋温陵刻本《资治通鉴纲目》李方子《后序》，页3501—3503。

[20]清圣祖玄烨《御批资治通鉴纲目》卷首明陈济《集览正误序》，页40a，又卷一三汉献帝建安十三年冬十月元王幼学《集览》、明陈济《正误》，页90a—91a。

[21]屈万里、昌彼得等《图书版本学要略》（台北，中国文化大学出版部，1986，潘美月增订本）之《源流篇·刻书之始》，页22。

[22]李致忠《试谈中国雕板印刷术的发明》，原刊《北京图书馆第二次科学讨论会论文集》（1978年），后又重复发表于《学林漫录》第三集（1981年），此据作者文集《肩朴集》（北京图书馆出版社，1998）卷一，页5—9。案姜茂辉《雕版印刷东汉发明的设想与分析》一文，所持观点及其文献证据与李致忠大体相同。姜文刊《图书馆学刊》1989年第3期，页12—14。

[23]明茅元仪《暇老斋杂记》（国家图书馆藏清人李文田光绪抄本）卷一，页6b。

[24]清段玉裁《说文解字注》（上海古籍出版社，1988，影印清嘉庆段氏经韵楼原刻本）第四篇下刀部“刊”字，页180。

[25]李致忠《试谈中国雕板印刷术的发明》，据作者文集《肩朴集》卷一，页7—10。

[26]案李致忠文章刊发后，颇有一些讲述雕版印刷起源的论著，简单复述他的看法，其中比较流行的著述如戴南海著《版本学概论》（成都，巴蜀书社，1989）第三章《中国雕版印刷术的起源》（页57—60）即几乎原封不动地承用了李致忠的文字。

[27]李崇智《“刊章”考辨——兼评印刷术起源于东汉说》，刊《中国科技史料》第16卷第3期（1995年），页77—79。

[28]李致忠《试谈中国雕板印刷术的发明》，据作者文集《肩朴集》卷一，页12。

[29]李致忠《古代版印通论》（上海古籍出版社，2006）第二章第四节《雕版印书技术出现的历史年代》，页21—23。

[30]曹之《“刊章捕俭”辨》，刊《图书情报知识》1987年第4期，页45—48。曹说后又写入所著《中国印刷术的起源》（武汉大学出版社，1994）第八章第三节《“东汉说”解析》，页282—289。

[31]李东峰《“刊章捕俭”正解——从“雕版印刷术始于东汉”说起》，刊《陕西师范大学学报》2010年第6期，页97—101。

[32]曹之《“刊章捕俭”辨》，刊《图书情报知识》1987年第4期，页46—47。

[33]曹之《“刊章捕俭”辨》，刊《图书情报知识》1987年第4期，页47。

[34]黄永年《唐史史料学》（上海书店出版社，2002）之《类书类》“初学记”条，页255—257。

[35]傅增湘《藏园群书经眼录》（北京，中华书局，1983）卷一〇《子部·类书类》之“新雕初学记”条，页803—804。

[36]案检核台北艺文印书馆1976年影印此“余四十三郎宅”刊本《初

学记》，知所引《续汉书》同样镌作“刑章”（见卷一七《人部·友悌》，页12a），但该本此处便将“司马彪续汉书”刻为“司马彪续汉く书”，衍一重文符号（く），又“保纳藏舍者融也，融当坐之”一句，“者”镌作“有”，这都属于非常明显的讹误，足见此坊贾印本校勘亦殊马虎，虽然是存世《初学记》中最早的刻本，而且每有优于安氏桂坡馆刻本之处，却亦绝非精善佳刻。

[37]案曹氏所引《续汉书》佚文见唐徐坚等《初学记》（北京，中华书局，1962）卷一七《人部·友悌》，页424。

[38]《三国志》（北京，中华书局，1982）卷一二《崔琰传》刘宋裴松之注引《续汉书》，页370—371。

[39]明方以智《通雅》（清康熙丙午姚文燮校浮山此藏轩刻本）卷三一《器用·书札》，页6b。

[40]李东峰《“刊章捕佞”正解——从“雕版印刷术始于东汉”说起》，刊《陕西师范大学学报》2010年第6期，页99—101。

[41]刘盼遂《论衡集解》（北京，中华书局，1957）卷二〇《须颂篇》，页406—407。

[42]时永乐、荣国庆《雕版印刷术发明于东汉新证》，刊《图书馆工作与研究》2006年第4期，页59。张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》（桂林，广西师范大学出版社，2004）第二章第五节《发明诸说与文献文物证据》，页58。

[43]汉王充《论衡·书虚篇》，据刘盼遂《论衡集解》卷四，页79。

[44]汉王充《论衡·须颂篇》，据刘盼遂《论衡集解》卷二〇，页404。

[45]参见杨树达《中国修辞学》（上海古籍出版社，2006）第十四章《连及》，页164—166。

[46]唐贾公彦《周礼注疏》（台北，艺文印书馆，2007，影印清嘉

庆二十一年南昌府学刊《十三经注疏》本)卷四〇《冬官·考工记·筑氏》，页615。

[47]王国维《简牍检署考》(上海书店出版社，1983，重印民国石印《王国维遗书》本)，页93。

[48]胡平生、马月华《简牍检署考校注》(上海古籍出版社，2004)，页46—48。

[49]《汉书》(北京，中华书局，1962)卷四《文帝纪》并唐颜师古注引应劭语，页118。

[50]《三国志》卷一《魏书·武帝纪》刘宋裴松之注引《献帝传》，页48。

[51]唐徐坚等《初学记》卷二一《文部·文字》，页506。

[52]南唐徐锴《说文解字系传》(清道光十九年祁寯藻据影宋抄本重刻本)卷二九，页4b—5a。

[53]清王筠《说文句读》(清同治四年初刻本)卷二九，页5b。

[54]参见宋王应麟《汉制考》(上海，商务印书馆，民国影印清嘉庆刊《学津讨原》本)卷一，页4b—5a。

[55]清桂馥《札朴》(北京，中华书局，1992)卷六《览古》之“刻符”条，页219。

[56]《汉书》卷五九《张汤传》，页2639。

[57]清洪颐煊《读书丛录》(清道光二年广东富文斋刻本)卷二一“挈令”条，页4b。

[58]清段玉裁《说文解字注》第十三篇上部“織”字，页180。

[59]清叶昌炽《语石》(上海书店，1986，影印清宣统元年原刻本)卷五，页105。

[60]张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第二章第五节《发明诸说与文献文物证据》，页58。

[61]後藤末雄《支那四千年史》（東京，第一書房，1940）之《唐代の文化・美術工芸》，页198。

[62]案张秀民《中国印刷史》（上海人民出版社，1989）第一章《雕版印刷术的发明与发展》（页16—17）中引述此书时，称所据版本为“昭和三十一年”版，疑亦属转引，实际未尝读到原书。又案张秀民《中国印刷史》后来又于2006年在浙江古籍出版社出版了有韩琦参与修订的增订本，本文所论问题，二者若无歧异，还是引述初版原本，以见其观点提出的时间。下文不再注明版本者，均为此初版本。增订本的内容若与初版本有明显不同，需要引述增订本时，则随文逐一注明版本。

[63]案莫伯骥《五十万卷楼藏书目录初编》卷二“明会通馆活字铜板校正音释春秋”条（页72）尝谓清乾隆间人洪腾蛟撰《寿山丛书》，述及《北史》载杨俊之作六言淫荡之歌，“书贾梓而卖之”，而张秀民核实百衲本影印元大德刻本和清武英殿本《北史》之后，在《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》（页19—20）中指出，其“梓而卖之”这句话，《北史》本作“写而卖之”，与雕版印刷毫无关系；后来屈万里、昌彼得《图书版本学要略》之《源流篇·刻书之始》中（页22）等更指斥此说为欺人之谈，“尤为杜撰无根”。张、屈诸人所说，俱信而可从。

[64]清李元复《常谈丛录》（清道光二十八年陆建瀛序敦仁堂刻巾箱本）卷一“刊刻板印”条，页13a—13b。

[65]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》（北京，人民出版社，1958）第一章第二节《雕板的发明》，页29。

[66]向达《唐代刊书考》，原刊《中央大学国学图书馆第一年刊》，1928年11月，刊此据作者文集《唐代长安与西域文明》（北京，生活·读书·新知三联书店，1957），页117—118。

[67]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》（北京，商务印书馆，

1957，吴泽炎据1925年原版汉译本）第二编第六章《中国佛寺中雕版印刷的开始》，页47。

[68]案卡特书在其身后经富路德（Carrington Goodrich，案“富路德”为其自己取的中文姓名，中文著述中又有人书作“富路特”、“善富”等，疑误）修订，于1955年又出版增订本，书中即已删去对德拉克伯里上述观点所作评论，疑富路德已经意识到卡特原书的论述或不尽妥当。见Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward* (New York: the Ronald Press Company, 1955, 2nd Edition, Revised by L. Carrington Goodrich), pp. 44-45。

[69]Terrien de Lacouperie, *West Origin of Early Chinese Civilisation* (London: Asher & Co., 1894), p.345.

[70]《晋书》（北京，中华书局，1974）卷八二《陈寿传》，页2138。

[71]《三国志》卷四一《蜀书·向朗传》，页1010。

[72]《周书》（北京，中华书局，1971）卷四《明帝纪》，页660。

[73]Terrien de Lacouperie, *Beginning of Writing in Central and Eastern Asia, or Notes on 450 Embryo-writing and Scripts* (London: D. Nutt, 1894), p.191.

[74]宋李昉等《太平御览》卷六一八《学部·正谬误》，页2776。

[75]见《周书》卷三八《元伟传》，页688。

[76]见《晋书》卷三八《文六王传·齐献王攸》，页1135。

[77]Terrien de Lacouperie, *Beginning of Writing in Central and Eastern Asia, or Notes on 450 Embryo-writing and Scripts*, p.191.

[78]宋司马光《资治通鉴目录》（上海，商务印书馆，民国《四部备要》排印清江苏书局刻本）卷八，页8a。

[79]《晋书》卷三八《文六王传·齐王攸》，页1130—1135。案德拉克伯里稍后在*Beginning of Writing in Central and Eastern Asia, or Notes on 450 Embryo-writing and Scripts*一书中（p.191）似乎已经意识到上述失误，改谓东晋朝廷对向朗发明的印刷术乃未能稍加理会。

[80]岛田翰《古文旧书考》（北京图书馆出版社，2003，影印日本明治三十八年排印本，惟出版者竟妄自改题书名为“汉籍善本考”，恶劣殊甚）卷二《雕版渊源考》，页249—250。

[81]隋颜之推《颜氏家训·书证》，据王利器《颜氏家训集解》（北京，中华书局，1993，增补本）卷六，页466。

[82]隋杜台卿《玉烛宝典》（上海，商务印书馆，1939，《丛书集成》初编影印《古逸丛书》本）卷二，页129。

[83]宋陈振孙《直斋书录解题》（清中期苏州翻刻武英殿聚珍版本）卷六“玉烛宝典”条，页21a。

[84]岛田翰《访余录》（北京，中华书局，2006，《宋元明清书目题跋丛刊》影印民国丁卯排印《古文旧书考》附印本）之“春在堂笔谈”条记俞樾论版刻之始语，页639。

[85]向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，页119—120。

[86]李书华《中国印刷术起源》（香港，新亚研究所，1962）第三章第二节《颜氏家训中“书本”字样》，页61—62。案李书华书本章《唐以前有无雕版印刷》，曾先刊载于《大陆杂志》第十四卷第四期（1957年2月），收入此书时基本未作改动。

[87]明胡应麟《少室山房笔丛》（上海书店出版社，2001）卷四《经籍会通》四，页44—45。清赵翼《陔余丛考》（北京，商务印书馆，1957）卷三三“刻书书册”条，页695—696。案胡应麟主张隋代始行雕板印刷，赵翼亦大致认同这一说法，胡氏云：“隋世既有雕本矣，唐文皇胡不扩其遗制，广刻诸书，复尽选五品以上子弟入弘文馆抄书，何耶？余意隋世所雕特浮屠经像，盖六朝崇奉释教致然，未及概雕他籍

也。唐至中叶以后，始渐以其法雕刻诸书，至五代而行，至宋而盛，于今而极矣。”赵氏乃谓：“若隋已有雕刻，何以唐时尚未盛行，直至五代时始有之？当是隋唐时习其技者少，刻书甚艰故耳。”

[88] 岛田翰《古文旧书考》卷二《雕版渊源考》，页252—254。

[89] 毛春翔《古书版本常谈》（香港，中华书局香港分局，1985，重印1962年排印本）之《我国雕版印书始于何时？》，页13。

[90] 武内義雄《論語之研究》（東京，岩波書店，1939）附錄一《漢石經論語殘字考》之六《石經殘字と論語の異本》，页292—304。

[91] 清刘宝楠、刘恭冕《论语正义》（日本东京文求堂重印扫叶山房影印清同治原刻本）卷首《凡例》，页1a。

[92] 梁萧绎《金楼子》（清乾隆癸卯重校印《知不足斋丛书》本）卷五《著书》，页1b—2b。

[93] 《梁书》（北京，中华书局，1972）卷五《元帝纪》，页136。

[94] 《陈书》（北京，中华书局，1972）卷三三《王元规传》（页449）：“后主在东宫，引为学士，亲受《礼记》、《左传》、《丧服》等义，赏赐优厚。迁国子祭酒。新安王伯固尝因入宫适会元规将讲，乃启请执经，时论以为荣。”《魏书》（北京，中华书局，1974）卷八四《儒林传·徐遵明》（页1855）：“遵明每临讲座，必持经执疏，然后敷陈。”

[95] 《魏书》卷八四《儒林传·张吾贵》（页1851）：“曾在夏学，聚徒千数而不讲传，生徒窃云张生之于《左氏》似不能说。吾贵闻之，谓其徒曰：‘我今夏讲暂罢，后当说传，君等来日皆当持本。’……诸生后集，便为讲之，义例无穷，皆多新异。”

[96] 武内義雄《論語之研究》附錄一《漢石經論語殘字考》之六《石經殘字と論語の異本》，页292—304。

[97]《隋书》卷七五《儒林传》，页1705—1706。宋刘义庆《世说新语》（北京，中华书局，1962，影印宋绍兴八年广川董弅刻本）卷上《文学》并梁刘孝标注，页66a—66b。唐孔颖达《礼记正义》（民国丁卯仲冬南海潘氏宝礼堂覆刻宋八行本）卷首孔氏自撰《礼记正义序》，页2a—2b。

[98]向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，页120。李书华《中国印刷术起源》第三章第二节《颜氏家训中“书本”字样》，页61—62。屈万里、昌彼得等《图书版本学要略》之《源流篇·刻书之始》，页22—23。案屈万里和昌彼得等人虽然对叶德辉的论述，略有补充，但仍未能切实针对岛田翰的论证依据做出有效的辨析。

[99]周寿昌《思益堂日札》（长沙，岳麓书社，1985）卷二“书称本始于汉”条，页37。

[100]叶德辉《书林清话》（北京，中华书局，1957）卷一“书之称本”条，页13—14；又同卷“书有刻板之始”条，页19—20。

[101]张国淦《目录学讲义》（北平，辅仁大学，民国时期校内授课用本）第二章第一节《书有刻板之始》，页14a。

[102]叶德辉《书林清话》卷一“书之称本”条，页13—14。

[103]清圣祖玄烨《御定佩文韵府》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本）卷六之一“短长书”条，页56b。

[104]《战国策》（北京图书馆出版社，2002，《中华再造善本》丛书影印国家图书馆藏宋绍兴刻本）卷首汉刘向序录，页1b。

[105]南唐徐锴《说文解字系传》卷一一《说文解字通释》第十一，页9b。

[106]清王筠《说文解字句读》卷一一，页14b—15a。

[107]梁萧统《文选》卷六晋左思《魏都赋》唐李善注据《风俗通》转引汉刘向《别录》，（北京，中华书局，1977，影印清嘉庆胡克

家仿宋刻本)页106。宋李昉等《太平御览》卷六一八《学部·正谬误》引汉刘向《别传》，页2776。参据清洪颐煊《经典集林》(民国丙寅海宁陈氏慎初堂影印清嘉庆问经堂刻本)卷一二《刘向别录》，页4b。

[108]参见清王玉树《经史杂记》(清道光十年芳榭堂刻本)卷八“古人校书最精”条，页29a—29b。

[109]《汉书》卷八一《孔光传》并唐颜师古注，页3361—3362。

[110]宋李焘《续资治通鉴长编》(北京，中华书局，1985)卷八五真宗大中祥符八年，页1960。

[111]隋颜之推《颜氏家训·书证》，据王利器《颜氏家训集解》卷六，页413—414。

[112]清陈芳生《先忧集》(国家图书馆藏清雍正二年序刻本)卷五〇《辟谷方·大豆胡麻法第一》之“济饥辟谷丹”条，页1a。

[113]张秀民《清代泾县的泥活字印本》，原刊《文物》1961年第3期，此据作者文集《张秀民印刷史论文集》(北京，印刷工业出版社，1988)，页197。张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》，页18。

[114]张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第二章第五节《发明诸说与文献文物证据》，页59—60。

[115]张秀民《中国印刷史》第一章“雕版印刷术的发明与发展”，页18—19。

[116]宋董煨《救荒活民书》(上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编排印《墨海金壶》本)卷二，页43—44。

[117]题“太白山人传”，《神仙养生秘术》(北京，文物出版社，1988，影印本明正统《道藏》本)，页386—387。

[118]宋乐史《太平寰宇记》(北京，中华书局，2007)卷一三一《淮南道·汉阳军》，页2583—2584。

[119]清官修《四库全书总目》卷一四六《子部·道家类》之“周易参同契解”条（页1249），考述宋抱一子陈显微为宁宗嘉定至理宗端平间临安佑圣观道士，而清人丁丙《善本书室藏书志》（北京，中华书局，2006，《宋元明清书目题跋丛刊》影印清光绪丁丑钱塘丁氏刻本）卷二二（页664），著录明刊本《秘传关尹子言外经旨》“前有宝祐二年陈显微自序”，说明他在理宗宝祐年间仍很活跃。

[120]宋程秘《洛水集》（明崇祯二年程氏裔孙至远刻本）卷一〇《董知县墓志铭》，页1a—5a。案李裕民《四库提要订误》（北京，中华书局，2005，增订本）卷二《史部·政书类》“救荒活民书”条（页163），依据清代地方志，谓《救荒活民书》撰著于宁宗嘉定十年稍前董煨任辰溪知县期间，所说疑有疏误。盖为董煨撰写墓志铭的程秘，为其同年进士，所记生平行事的时日，理应更为准确。

[121]宋董煨《救荒活民书》卷首董氏自序，页1。

[122]题“太白山人传”，《神仙养生秘术》，页386。

[123]题“太白山人传”，《神仙养生秘术》，页381。

[124]任继愈主编《道藏提要》（北京，中国社会科学出版社，1991），页432。朱越利《道藏分类解题》（北京，华夏出版社，1996），页233。丁培仁《增注新修道藏目录》（成都，巴蜀书社，2008）六《修炼摄养类》，页398。

[125]元王祯《农书》（北京，中国农业出版社，1981）之《百谷谱集》十一《备荒论》，页170。

[126]元王祯《农书》（北京，中国农业出版社，1981）之《百谷谱集》十一《备荒论》，页170。

[127]案石祗“永宁”年号于史籍中虽然不甚显著，但若是利用诸如司马光《通鉴目录》之类的年表，还是很容易查找出来。

[128]元张大光《救荒活民类要》（国家图书馆藏元明间刻黑口本）之《唐刘景先进救荒仙方》，页161a—161b。明屠隆《鸿苞》（济

南，齐鲁书社，1995，《四库全书存目丛书》影印明万历三十八年茅元仪刻本）卷六《荒政考》附“唐刘景先救荒仙方”条，页41a—41b。

[129]元佚名《居家必用事类全集》（北京，书目文献出版社，《北京图书馆古籍珍本丛刊》影印明黑口本）壬集《救荒辟谷方》之“辟谷方”条，页379—380。明高濂《雅尚斋遵生八笺》（北京，书目文献出版社，《北京图书馆古籍珍本丛刊》影印明万历十九年自刻本）卷一三《饮馔服食笺》下“辟谷方”条，页378。明龚贤明《新刊医林状元寿世保元》（北京，人民卫生出版社，1993）癸集十卷《救荒辟谷》之“辟谷仙方”条，页777。

[130]明李时珍《本草纲目》（北京，人民卫生出版社，1982）卷二四《谷·大豆》，页1501—1502。明徐光启《农政全书》（上海古籍出版社，1979）卷四四《荒政·备荒考》并近人石声汉注文，页1307—1308，页1314。明姚可成《救荒野谱》（清嘉庆刻《借月山房汇钞》本）附《辟谷诸方》之“救荒辟谷简易方”条，页1a—1b。佚名《重订增补陶朱公致富全书》（清道光庚子绿野草堂刻本）卷四“辟谷方”条，页50b—51a。

[131]案当时西晋的京师设在洛阳，而《晋书》卷四《惠帝纪》（页94—100）并没有载录永宁二年前后这里出现过重大饥谨，相关事件，仅记载前此五年的元康七年“关中饥，米斛万钱”。

[132]《晋书》卷一〇七《石季龙载记》，页2792—2795。宋司马光《资治通鉴》（北京，中华书局，1956）卷九八晋穆帝永和六年三月，页3105—3110；又卷九九晋穆帝永和七年二月至四月，页3112—3116。

[133]张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》，页18—19。

[134]《旧唐书》卷八一《刘祥道传附子齐贤》，页2754。

[135]《旧唐书》卷五《高宗本纪》下，页110。

[136]《旧唐书》卷五《高宗本纪》下，页95、109—111。

[137]宋司马光《资治通鉴》卷二〇九唐中宗景龙三年，页6639。

[138]《旧唐书》卷五《高宗本纪》下，页111。

[139]清陈芳生《先忧集》卷首陈氏自撰《先忧集叙目》，页1a。

[140]周斌《雕版印刷术始于后赵道教辟谷方说不可信》，刊《宗教学研究》2010年第2期，页12—15。案明末人周楫纂集的小说集《西湖二集》（南京，江苏古籍出版社，1994）第三十四卷《胡少保平倭战功》（页597—598）摘录这份《辟谷方》，文字多与《农书》类同，虽然已经将“其方”讹作“真方”，“见下”却尚未易为“天下”，可证王祯《农书》原本，确是书作“见下”。又案周文已经指出所谓镂板雕印《辟谷方》事，始自王祯《农书》，惟所作论证，似乎尚欠周详明晰，且有明显疏误，读者可参看。

[141]卫聚贤《梁墓考序》，刊《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第十集第一一八期（1930年），页20。案卫氏这篇序文又见张璜《梁代陵墓考》（南京出版社，2010）卷首，页9。

[142]卫聚贤《中国印刷史》，刊《印刷通讯》第二期（1944年4月），页2。

[143]卫聚贤《中国考古学史》（上海书店，1984，重印商务印书馆1937年印本）之《东周至唐的考古学者》，页63—64。

[144]李书华《中国印刷术起源》第二章“摹搨及其对于雕板印刷发明的影响”，页39。

[145]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节“雕板的发明”，页57。

[146]李兴才《论中国雕版印刷史的几个问题》，原刊《香港印刷业商会会刊》第19卷第3期，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》（北京，印刷工业出版社，1990），页164—165。

[147]张子谦《从社会文化发展看印刷术的真正起源》，刊《新闻出版报》1997年2月20日，第三版。

[148]宋陈思《书苑菁华》（北京图书馆出版社，2003，影印国家图书馆藏宋刻本）卷一一《梁庾元威论书》，页9b—10b。案庾元威此文尚别见唐张彦远《法书要录》（北京，人民美术出版社，1986）卷二（页54—61），惟文字较《书苑菁华》此本稍逊。

[149]清金武祥《粟香随笔》（清光绪刻本）之《粟香四笔》卷五，页10a—11b。罗振玉《雪堂类稿》（沈阳，辽宁教育出版社，2003，《新世纪万有文库》本）甲《笔记汇刊》之《俑庐日札》“普通元年砖已为反左书”条，页383。

[150]朱仕贤《论“反书倒读”》，刊台湾艺术大学美术学院造形艺术研究所编《造形艺术学刊》（2002年），页278。

[151]案朱仕贤《论“反书倒读”》一文已经指出这一点，以为所谓反书倒读“与雕版印刷的发明并无直接的关系”，见台湾艺术大学美术学院造形艺术研究所编《造形艺术学刊》（2002年），页273—284。

[152]罗振玉《雪堂类稿》甲《笔记汇刊》之《俑庐日札》“普通元年砖已为反左书”条，页383。

[153]朱楔《建康兰陵六朝陵墓图考》（北京，中华书局，2006）三《六朝陵墓之特点》，页8—9。

[154]森鹿三《六朝の陵墓》，原刊日本平凡社出版《書道全集》第五卷（1957年），此据作者文集《東洋学研究·歴史地理篇》（京都，同朋舍，1970），页280。

[155]朱希祖《六朝陵墓调查报告书》（长沙，岳麓书社，2010）二《调查而有遗物可凭者》，页135—136。

[156]朱希祖《六朝陵墓调查报告书》（长沙，岳麓书社，2010）二《调查而有遗物可凭者》，页135—136。

[157]清金武祥《粟香随笔》之《栗香四笔》卷五，页10b。

[158]朱希祖《六朝陵墓调查报告书》二《调查而有遗物可凭者》，页146—160。

[159]案美国学者巫鸿，在所著《中国古代艺术与建筑中的“纪念碑性”》（上海人民出版社，2009，李清泉等汉译本）一书之第五章《透明之石：一个时代的终结》中（页326—362），专门阐释此等“反左书”的意蕴，所说玄远幽渺，皆非浅陋粗鄙如余者所知，惟巫著论萧梁君臣墓前反书倒读的石刻，在区分其左右方向时，特地说明他是以“观者的视角”来判定，而不像中国和日本很多学者通常所做的那样，是按照墓园朝向，亦即站在墓冢的位置上面向神道来区分左、右，在此前提下论述说：“令人费解的是它们的书写方式，左边石板上的文字是正常的写法，但右边的石板上的文字却是反书。”书中一些相关的论述，也都是以此为基础，然则覆案朱希祖《六朝陵墓调查报告书》二《调查而有遗物可凭者》所记调查记录（页146—160），可知巫鸿所说与这些石刻铭文的实际方位关系，恰相颠倒，此点需予以说明，以正视听。

[160]清金武祥《粟香随笔》之《栗香四笔》卷五，页10b—11a。

[161]《南史》（北京，中华书局，1975）卷七《梁本纪》下，页216—217。唐许嵩《建康实录》（北京，中华书局，1986）卷一七《梁高祖武皇帝》，页688。

[162]宋卢宪《嘉定镇江志》（北京，中华书局，1990，《宋元方志丛刊》影印清道光二十二年丹徒包氏刊本）卷一一《陵墓·陵·丹阳县》，页2398。

[163]罗振玉《雪堂类稿》甲《笔记汇刊》之《俑庐日札》“普通元年砖已为反左书”条，页383。

[164]张璜《梁代陵墓考》第七章第十一节《墓碑上之反书》，页36。

[165]清陆心源《千甍亭古砖图释》（台北，艺文印书馆，1974，影印清光绪十七年秋石印本）卷一，页1a—18b。

[166]朱希祖《六朝陵墓调查报告书》二《调查而有遗物可凭者》，页149—153。

[167]张秀民《三论雕板印书始于七世纪唐贞观说》，原刊《中国印刷》第15期（1987年2月），此据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页42—43。又张秀民《〈三论雕板印书始于七世纪唐贞观说〉补记》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页49。

[168]邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，原刊《图书评论》第二卷第十一期，1934年7月，此据作者文集《邓嗣禹先生学术论文选集》（台北，食货出版社，1980），页26—27。

[169]见1936年2月日本书道博物馆珂罗版影印本《隋刻法华经》附中村不折题识。

[170]陈竺同《冯道以前文化读物的雕刻版本》，原刊《教与学》月刊第二卷第三期，1936年9月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页256—257。

[171]陈妙英《中国雕版印刷术肇始于隋》（上），刊《印刷杂志》2000年第10期，页49。

[172]清端方《匋斋藏石记》（清宣统元年石印本）卷一三“高侨为妻王江妃造木版”条，页6a—8a。案陈竺同文并未直接引据端方原书，而是通过丁国钧著《荷香馆琐言》转述。

[173]案这件佛经写本有纸本图像收入中国国家图书馆、上海龙华古寺、《藏外佛教文献》编辑部合编的展出图录《中国国家图书馆藏敦煌遗书精品选》（北京，未标注出版单位与书号私印本，2000），页6—7。又案此书影印的图片只有经卷背面的官印和佛像，其钤盖于卷末的“永兴郡印”，见罗福颐《古玺印考略》（北京，紫禁城出版社，2010）第四《古玺印时代之考证》，页199—201。

[174]中国国家图书馆、上海龙华古寺、《藏外佛教文献》编辑部合编《中国国家图书馆藏敦煌遗书精品选》，页6。

[175]石云里《新公开的敦煌南齐写本上的捺印佛像》，刊《中国印刷》2000年第10期，页34—37。

[176]方晓阳、张秉伦《南齐时期的雕版印刷雏形技术研究》，刊《广西民族学院学报》（自然科学版）第12卷第1期（2006年2月），页29。

[177]李之檀《敦煌写经永兴郡佛印考》，刊《敦煌研究》2010年第3期，页110。

[178]隋费长房《历代三宝记》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《史傳部》印本）卷七，页72。

[179]尊者法救造、宋天竺三藏僧伽跋摩等译《杂阿毗昙心论》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《毗昙部》印本）卷八《修多罗品第八》，页933—934。

[180]罗福颐《古玺印考略》第四《古玺印时代之考证》，页201。

[181]李之檀《敦煌写经永兴郡佛印考》，刊《敦煌研究》2010年第3期，页109—110。方晓阳、吴丹彤《东晋写本〈杂阿毗昙心论〉背印佛像研究》，刊《北京印刷学院学报》第18卷第6期，2010年12月，页1—4。

[182]唐李吉甫《元和郡县图志》（北京，中华书局，1983）卷四〇《陇右道》下《瓜州》，页1027。

[183]李之檀《敦煌写经永兴郡佛印考》，刊《敦煌研究》2010年第3期，页110。

[184]方晓阳、吴丹彤《东晋写本〈杂阿毗昙心论〉背印佛像研究》，刊《北京印刷学院学报》第18卷第6期，页4—5。

[185]孙机《中国古代物质文化》之《文具、印刷与乐器》，刊《中国国家博物馆学术讲座文集（2007.6—2009.12）》（北京，国家图书馆私印本，2010），页353。

[186]罗福颐《古玺印概论》（北京，文物出版社，1981）第七章“古玺印的时代考证”（上），页71—72。又罗福颐《古玺印考略》第四“古玺印时代之考证”，页199—201。

[187]曹锦炎《古代玺印》（北京，文物出版社，2002）第七章第二节《十六国和南北朝官印》，页121—122。叶其峰《古玺印通论》（上海古籍出版社，2006）第七章第三节《南北朝官印》，页124—133。

[188]张锡瑛《中国古代玺印》（北京，地质出版社，1995）上编第五节《玺印的中衰——十六国南北朝时期》，页76—77。曹锦炎《古代玺印》第七章第二节《十六国和南北朝官印》，页121—122。案“广纳戍印”或释为“广纳府印”，此从叶其峰《古玺印通论》第十章第一节《隋唐官印》（页193—194）对广纳戍所作考说。

[189]肖东发《中国印刷图书文化的起源》（上），刊《出版科学》2000年第1期，页45。

[190]方晓阳、张秉伦《南齐时期的雕版印刷雏形技术研究》，刊《广西民族学院学报》（自然科学版）第12卷第1期，页27—29。

[191]肖东发《中国图书出版印刷史论》（北京大学出版社，2001）篇末附图6“敦煌捺印千佛像”，页360。

[192]長澤規矩也《和漢書の印刷とその歴史》（東京，吉川弘文館，1952）第一章第一節《印刷の起源に關する臆説》，页2。又長澤規矩也《書志序說》（東京，吉川弘文館，1960）第四篇第一章《初期の印刷》，页135。

[193]明陆深《俨山外集》（上海古籍出版社，1993，《四库笔记小说丛书》影印文渊阁《四库全书》本）卷三《河汾燕闲录》卷上，页22。案《河汾燕闲录》撰著于嘉靖九年，据该书卷下（页31）有“今岁庚寅”云云，此庚寅岁即嘉靖九年。案张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》（页20）谓陆深提出此说在“明弘治、正德年间”，所说有明显差误。

[194]明陆深《俨山外集》卷八《金台纪闻》卷下，页49。

[195]曹之《中国印刷术的起源》第一章第七节“五代说”，页30。

[196]明陆深《俨山外集》卷七《金台纪闻》卷上，页42。

[197]明焦竑《献征录》（上海书店，1987，影印明万历刻本）卷一八许赞《通议大夫詹事府詹事兼翰林院学士赠礼部右侍郎谥文裕陆公深墓表》，页742。

[198]明陆深《俨山外集》卷八《金台纪闻》卷下，页49。

[199]明胡应麟《少室山房笔丛》卷四《经籍会通》四，页44—45。

[200]明方以智《通雅》卷三一《器用·书札》，页10b—11a。清高士奇《天禄识余》（清康熙年间刻本）卷八，页16b。清王士禛《池北偶谈》（北京，中华书局，1982）卷一七“刊书”条，页410—411。清阮葵生《茶余客话》（扬州，江苏广陵古籍刻印社，1984，重印民国上海进步书局石印《笔记小说大观》本）卷六“刻书考”条，页365。清赵翼《陔余丛考》卷三三“刻书书册”条，页695—696。清张澍《蜀典》（清道光武威张氏安怀堂刻本）卷五《故事类》之“蜀中镂书”条，页4a—5a。清陆凤藻《小知录》（清嘉庆甲子琴雅堂刻本）卷七《文学》之“雕本”条，页16b。清魏崧《壹是纪始》（北京图书馆出版社，2003，影印清道光间刻本）卷九《文史类》之“刻书始于隋”条，页602。罗振玉《莫高窟石室秘录》，刊《东方杂志》第6卷12期（宣统元年十一月），页81。案此文另收入上海古籍出版社2010年出版的《罗振玉学术论著集》第二集，页1—32。桑原隲藏《六朝隋唐時代文化及佛教影響》，原刊《藝文》第六年第一一號（1915年11月），此据作者文集《桑原隲藏全集》第一卷（東京，岩波書店，1968），页337—338。孙毓修《中国雕板源流考》（上海古籍出版社，2008，重排民国十三年印本）之《雕板之始》，页1—2。陈彬龢、查猛济《中国书史》（上海古籍出版社，2008，重排民国《国学小丛书》本）第四章《卷轴时期到雕版时期的书册制度——秦汉隋唐五代》，页16。王云五《中国的印刷》，原刊《文化建设》第一卷第一期，1934年10月，此据上海新

四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页247。刘龙光《中国印刷术的沿革》，原刊《艺文印刷月刊》第1—2期，1937年1—2月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页115。長澤規矩也《書志学序說》第四篇第一章《初期の印刷》，页135—136。吴则虞《板本通论》第三卷第二节“雕版之始兴”，刊《四川图书馆学报》创刊号（1979年3月），页32—33。严耕望《唐代文化约论》，原刊香港《新亚生活》双周刊第八卷第九期，此据作者文集《严耕望史学论文集》（上海古籍出版社，2009），页829。岑仲勉《隋唐史》（北京，中华书局，1982）上册《隋史》第十五节《印刷术发明》，页59—61。史梅岑《中国印刷发展史》（台北，台湾商务印书馆，1966）第三章“雕版印刷的成长”下，页39—40。张厥伟《中国雕版印刷术的起源》，原刊《四川图书馆学报》1981年第4期，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页79—81。潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》（北京，中国科学技术大学出版社，2002）第三章第二节“木版印刷和铜版印刷的发明”，页112—115。案欧美学者过去比较广泛地认同此说，系首倡于法国汉学家茹莲（Stanislas Aignan Julien，又有人译作“儒莲”、“俞琰”、“儒琰”、“汝理昂”等），具体情况请参见Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, pp.44-45。向达《唐代刊书考》，据作者文集《唐代长安与西域文明》，页117；李书华《中国印刷术起源》第三章第一节“《历代三宝记》的记载”，页47—61。张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页30—33。

[201]新村出《唐宋版本雜話》，原刊《歴史と地理》第九卷第五號（1922年5月），此据作者文集《典籍叢談》（東京，岡書院，1925），页474。

[202]罗树宝主编《印刷之光——光明来自东方》（杭州，浙江人民美术出版社，2000）第二章第一节《印刷术初期的文献与文物》，页27—28。案此书系所谓《中国博物馆漫步》系列丛书之一，封面题“中国印刷博物馆”，篇末“编后记”署名“中国印刷博物馆”，因知该馆相关展出，应即本自这一书中阐述的见解。

[203]市村瓊次郎《寫本時代と板本時代とに於ける支那書籍の存亡聚散》，刊《史學雜誌》第十三編第一號（明治三十五年一月），頁40—43。案清人阮葵生《茶余客話》卷六“刻書考”條（頁365）謂此說出自《隋書》，應屬臆度之辭，並不符合實際情況。

[204]隋費長房《歷代三寶記》卷一二“眾經法式”條，頁108。

[205]隋費長房《歷代三寶記》卷一二“眾經法式”條，頁108。

[206]清官修《四庫全書總目》卷一二三《子部·雜家類》之“少室山房筆叢”條，頁1064。

[207]島田翰《古文舊書考》卷二《雕版淵源考》，頁249。

[208]向達《唐代刊書考》，見作者文集《唐代長安與西域文明》，頁119。

[209]毛春翔《古書版本常談》之《我國雕版印書始於何時？》，頁13。

[210]向達《唐代刊書考》，見作者文集《唐代長安與西域文明》，頁119。

[211]參見李書華《中國印刷術起源》第三章第一節《〈歷代三寶記〉的記載》，頁51。

[212]清王士禛《池北偶談》卷一七“刊書”條，頁411。

[213]案王士禛《居易錄》（清康熙刻本）卷首王氏《居易錄自序》（頁2a—3a）記云：“二十年來京師，每從士大夫間有所見聞，私輒掌記，芟其繁復，尚得二十六卷，目曰《池北偶談》。……康熙己巳冬杪重入京師，時冬不雪。其明年，春夏不雨，米價踊貴。……余備員卿貳，時惴惴有尸素之懼，在公之暇，結習未忘，有所見聞，時復筆記。歲月既積，得數百條，厘為三十四卷。憶顧況語‘長安米貴，居大不易’，因取以名其書。”据此，《居易錄》一書自是撰著於《池北偶談》之後。

[214]清王士禛《居易录》卷二五，页5b—6a。

[215]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页33。

[216]清袁栋《书隐丛说》（清乾隆刻本）卷一四“刻书”条，页6b—7a。

[217]案向达《唐代刊书考》（见作者文集《唐代长安与西域文明》，页119）将《书隐丛说》引述的这一“或谓”说法，视作作者袁栋（向氏称作“袁恬”，疑误，袁栋字漫恬）的观点，实则通检上下文义，知袁氏对这一问题，并无定见，他在这里不过是同时抄录陆深和王士禛两说而已。周中孚《郑堂读书记》（上海，商务印书馆，1937，《万有文库》本）卷五七《子部·杂家类》（页1152）称《书隐丛说》一书“立意未尝不善，然皆前人所已言，漫恬不过加以抄撮而参以己见，非别有所心得，即间及当代见闻，亦皆他书所已具也”，明此可知袁栋对雕版印刷起始时间缺乏独到认识，正符合其人其书之总体特性。

[218]清俞正燮《癸巳类稿》（沈阳，辽宁教育出版社，2001，《新世纪万有文库》本）卷一二“书《五代史·马缟传》后”条，页399。

[219]向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，页119。

[220]市村瓚次郎《寫本時代と板本時代とに於ける支那書籍の存亡聚散》，刊《史学雜誌》第十三編第一號，页40—43。朝倉龜三《日本古刻书史》（東京，國書刊行會，1909）之《奈良朝時代》，页1—3。

[221]叶德辉《书林清话》卷一“书有刻板之始”条，页20。

[222]岛田翰《访馀录》之“春在堂笔谈”条记俞樾论版刻之始语，页639。

[223]Arthur Waley, “Note on the Invention of Woodcuts”, *The New China Review*, Vol.I, No.4, Hong Kong, 1919, pp.412-415. Thomas

Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, p.40, pp.44-45. 向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，页118—119。中山久四郎《世界印刷史》（東京，三秀舍，1930）第二卷《支那篇·朝鮮篇》第二篇第一章“隋唐時代の雕版印刷”，页488—491。蒋元卿《中国雕版印刷术发轫考》，原刊《安大季刊》第一卷第二期，1936年4月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页59—60。钱穆《国史大纲》（上海，商务印书馆，1940）第四十一章第一节《贵族门第渐次消灭后之社会情形》，页551。大内白月《支那典籍史談》（東京，昭森社，1945）前編《周より唐まで》，页16。张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页30—33。李书华《中国印刷术起源》第三章第一节《〈历代三宝记〉的记载》，页47—61。毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页12—14。潘猛补《论佛教对雕版印刷术的影响》，原刊《法音》第6期，1982年11月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页405—406。邓广铭《隋唐五代史讲义》（石家庄，河北教育出版社，2005，《邓广铭全集》第六卷本）第六章第三节《印刷术的发明及其普遍应用》，页178。黄永年《古籍版本学》（南京，江苏教育出版社，2005）之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页49。屈万里、昌彼得等《图书版本学要略》之《源流篇·刻书之始》中，页23—24。昌彼得《历代版刻的演变》，原刊《中美月刊》第10卷第5期，1965年5月，此据作者文集《蟬菴论著全集》（台北，故宫博物院，2009），页233—234。吉敦谕《中国雕版印刷发明年代辨误》，原刊《历史教学》第4期，1979年4月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页79—81、65—66。曹之《中国印刷术的起源》第八章第五节《“隋代说”解析》，页290—295。张泽咸《唐代工商业》（北京，中国社会科学出版社，1995）上编第十四章第二节《印刷业》，页201。

[224] 桑原鷗藏《カーター氏著『支那に於ける印刷の起源』》，原刊《史林》第十一卷第一號，1926年，此据作者文集《桑原鷗藏全集》第二卷（東京，岩波書店，1968），页98—99。

[225] 邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，据作者文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页25—33。

[226] 张国淦《目录学讲义》第二章第一节《书有刻板之始》，页13b—14a。

[227] 明方以智《通雅》卷三一《器用·书札》，页10b—11a。

[228] 潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页113—114。

[229] 潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页114。

[230] 宋释赞宁《大宋僧史略》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《事彙部》印本）卷上《创造伽蓝》，页237。

[231] 案铸造佛像时雕制模型的具体做法，可参见明宋应星《天工开物》（扬州，江苏广陵古籍刻印社，1997，影印民国己巳陶湘涉园重刊本）卷中《冶铸》，页239—245。

[232] 《隋书》卷七八《艺术传·卢太翼》，页1769。

[233] 《北史》（北京，中华书局，1974）卷八九《艺术传》上《卢太翼传》，页2950—2951。

[234] 清王仁俊《格致古微》（清光绪刻本）卷二“北史”条，页14b—15a。

[235] 燕义权《铜版和套色版印刷的发明与发展》，刊李光璧、钱君晔编《中国科学技术发明和科学技术人物论集》（北京，生活·读书·新知三联书店，1955），页205、215。

[236] 潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页114—115。

[237]清王仁俊《格致古微》卷首王氏自撰《格致古微略例》，页2a。

[238]清王仁俊《格致古微》卷首俞樾《格致古微叙》，页1b—2a。

[239]宋马令《南唐书》（上海书店，1984，重印民国《四部丛刊》续编影印明刊本）卷一九《诛死传·钟谟》，页6b。

[240]韩国磐《隋唐五代史纲》（北京，人民出版社，1979）第十八章第一节《科学和发明》，页468—469。案韩国磐在书中相信在“六世纪末或隋唐之际发明雕版印刷，确是可能的事”，但却不能明确举出相应的证据，除谓卢太翼手摸之书“很可能是印本”看法还算比较明确之外，对《河汾燕闲录》“废像遗经，悉令雕撰”的记载和下文所述高昌国延昌卅四年警示行人小心恶狗的牌记，都是模棱两可，没有明确表述他到底是信为雕版印刷的证据，还是认为这两件事情与雕版印刷无关，写法令人颇为费解。在这种情况下，韩氏所持观点似乎只能视作一种热切的期望。

[241]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页35—36。曹之《中国印刷术的起源》第八章第五节《“隋代说”解析》，页295。

[242]唐释道宣《续高僧传》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《史傳部》印本）卷三〇《隋杭州灵隐山天竺寺释真观传》，页701。

[243]陈竺同《冯道以前文化读物的雕刻版本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页257—258。

[244]汉王充《论衡·儒增篇》，据刘盼遂《论衡集解》卷八，页172。

[245]《礼记》（清嘉庆丙寅张敦仁仿宋刻本）卷九《玉藻》并汉郑玄注，页8a；又卷末附唐陆德明《礼记释文》，页59a。

[246]曹魏张揖《广雅·释詁》，据王念孙《广雅疏证》（南京，江苏古籍出版社，1984，《高邮王氏四种》影印清嘉庆元年刻本）卷四下，页128。

[247]唐徐坚等《初学记》卷一九《人部·丑人》引刘思真《丑妇赋》（案刘之遴字思真），页424。

[248]《晋书》卷六九《周顗传》，页1851。宋刘义庆《世说新语》卷下《轻诋》并梁刘孝标注，页68b。

[249]唐张彦远《历代名画记》（北京，人民美术出版社，1963）卷五，页126。

[250]梁释僧祐《释迦谱》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《史傳部》印本）卷五《释迦获八万四千塔宿缘记》，页82。

[251]唐释道宣《续高僧传》卷三《唐京师纪国寺沙门释慧净传》，页441—446。

[252]张志哲《印刷术发明于隋朝的新证》，原刊《社会科学》（上海）第四期，1979年12月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页126—128。

[253]路工《我国印刷术始于隋》，文稿撰写于1980年，据作者文集《访书见闻录》（上海古籍出版社，1985），页468。

[254]毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页14。

[255]黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页41。

[256]于为刚《〈印刷术发明于隋代的新证〉析疑》，原刊《文献》第四辑，1981年2月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页130—134。张秀民《再论雕版印刷开始于七世纪

唐初贞观说》，原刊《图书馆杂志》（上海）1982年第4期，此据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页36—38。毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页14。案钱存训《中国纸和印刷文化》（桂林，广西师范大学出版社，2004）第五章第二节《雕版印刷的创始》（页134）虽然也认为“缮刻”二字不能用作隋代施行雕版印刷的证据，但却以为“刻”字可能指刻石而非刻木”，即仍将“刻”字训作雕镌，这与张志哲所说属于同样性质的谬误。

[257]曹之《中国印刷术的起源》第八章第五节《“隋代说”解析》，页295—296。

[258]《庄子》外篇之《刻意》、《缮性》，据清郭庆藩《庄子集释》（北京，中华书局，1961）卷六上，页535—560。

[259]毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页14。

[260]唐宋间佚名集录《古文苑》卷一〇扬雄《答刘歆书》，页77。

[261]晋葛洪《西京杂记》（上海，商务印书馆，民国影印清嘉庆刊《学津讨原》本）卷三，页1b。

[262]张秀民《再论雕版印刷开始于七世纪唐初贞观说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页39。

[263]路工《我国印刷术始于隋》，据作者文集《访书见闻录》，页471。

[264]《隋书》卷三五《经籍志》四，页1093—1094。

[265]宋马端临《文献通考》（北京，中华书局，1986，重印民国商务印书馆《十通》本）卷二二四《经籍考》五十一，页1801。

[266]张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第二章第五节《发明诸说与文献文物证据》，页60—63。

[267]孙毓修《中国雕板源流考》之《雕板之始》，页1。

[268]王云五《中国的印刷》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页247。刘龙光《中国印刷术的沿革》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页115。

[269]市村瓚次郎《支那に於ける印刷の起源に就いて》，刊《史学雑誌》第三十五編第四號（1924年4月），页347。

[270]藤田豐八《支那印刷の起源につきて》，见作者文集《劍峰遺草》（東京，藤田金之丞私印本，1930），页5—6。案本文为大正十四年（1925年）五月十六日作者在日本史学会大会东洋史部会上讲演草稿，讲演要点曾以《支那に於ける印刷の起源》为题，刊载于《史学雑誌》第三十六編第六號（1925年6月），页473。

[271]神田喜一郎《支那における印刷術の起源》，原刊《歴史と地理》第十六卷第四號（1925年10月），此据作者文集《神田喜一郎全集》第一卷（京都，同朋舍，1986）所收修订本，页138—141。

[272]中山久四郎《世界印刷史》第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇第一章《隋唐時代の雕版印刷》，页495。

[273]Paul Pellio, *Les Débuts de l'imprimerie en Chine. Oeuvres Posthumes* V. Paris 1953, p. 11.

[274]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页34。

[275]其他如蒋元卿《中国雕版印刷术发轫考》（据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页66）、李书华《中国印刷术起源》第三章第三节《敦煌〈大随求陀罗尼〉》（页62—63）所附胡适案语、屈万里与昌彼得合著《图书版本学要略》之《源流篇·刻书之始》（页24）等，所论均大体相类。

[276]案此图系转录自宿白《唐宋时期的雕版印刷》附《书影图版》29梵文《大随求陀罗尼经咒》，页142。

[277] 罗振玉《敦煌石室书目及发见之原始》，刊《东方杂志》第6卷10期（宣统元年九月），页45。

[278] 罗振玉《莫高窟石室秘录》，刊《东方杂志》第6卷12期，页82。

[279] 中山久四郎《世界印刷史》第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇第一章《隋唐時代の雕版印刷》，页496。

[280] 崔富章《我国雕版印刷术始于隋朝？——开卷未必有益》，刊《光明日报》2009年9月7日12版。

[281] 《國華》第四一六號（1925年7月）混沌生《燉煌出大業三年の佛畫に就て》，页203—204。

[282] 桑原鷺藏《カーター氏著『支那に於ける印刷の起源』》，据作者文集《桑原鷺藏全集》第二卷，页99。

[283] 中村不折《禹域出土墨宝书法源流考》（北京，中华书局，2003，李德范汉译本）卷首中村氏自撰《绪言》，页2—3。

[284] 中山久四郎《世界印刷史》第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇第一章《隋唐時代の雕版印刷》，页492—495。

[285] 神田喜一郎《中国における印刷術の起源について》，刊《日本学士院紀要》第三十四卷第二號（1976年），页94。案此文后来收入《神田喜一郎全集》第二卷（京都，同朋舍，1983）之《續東洋学説林》，页147—170。

[286] 邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，据作者文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页31—32。

[287] Paul Pelliot: *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*. pp.10-11.

[288] 李书华《中国印刷术起源》第三章第四节《国华复印佛画》，页63—64。

[289]郑振铎《域外所藏中国古画集》（成都，成都古籍书店，1990，影印民国珂罗版印本）之《续集》—《智果佛画》，页1。

[290]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页35。张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》，页21。

[291]冯鹏生《中国木版水印概说》（北京大学出版社，1999）第二章《雕版印刷的渊源及发明》，页5。又冯鹏生《雕版印刷的渊源及发明》，刊《出版发行研究》2000年第4期，页76—77。

[292]肖东发《振叶以寻根 观澜而索源——〈中国木版水印概说〉与印刷术的起源》，刊《中国出版》2000年第5期，页43—44。

[293]张树栋《试论有关印刷术起源的几个基本概念》，原刊《广东印刷》2000年第3期，此据中国印刷博物馆等编《中国印刷史研究文辑（2001）》（北京，中国印刷博物馆，2001，私印本），页43。

[294]陈妙英《中国雕版印刷术肇始于隋》（下），刊《印刷杂志》2000年第11期，页175—176。

[295]罗树宝主编《印刷之光——光明来自东方》第二章第一节《印刷术初期的文献与文物》，页27—28。

[296]张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第二章第五节《发明诸说与文献文物证据》，页61—63。

[297]冯鹏生《中国木版水印概说》第二章《雕版印刷的渊源及发明》，页5。又冯鹏生《雕版印刷的渊源及发明》，刊《出版发行研究》2000年第4期，页76—77。

[298]张志哲《印刷术发明于隋朝的新证》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页128—129。

[299]路工《我国印刷术始于隋》，据作者文集《访书见闻录》，页469—470。

[300]白化文《敦煌汉文遗书中雕版印刷资料综述》，原刊《大学图书馆通讯》1987年第3期，这里所依据的文本系收录于中国敦煌吐鲁番学会语言文学分会编纂之《敦煌语言文学研究》（北京大学出版社，1988），页280—299，署名题作“舒学”。

[301]案《泰东》这一中文刊名承中华书局鲁明先生相告，谨志谢忱。

[302]参见李书华《中国印刷术起源》第三章第五节《斯坦因发现的高昌告白》，页65。Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, p.41.

[303]李书华《中国印刷术起源》第三章第五节《斯坦因发现的高昌告白》，页65。Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, p.41.

[304]宋李昉等《文苑英华》（北京，中华书局，1966，集配宋明诸本影印本）卷五四七《狗伤人有牌判》，页2796。案清董诰等《全唐文》（北京，中华书局，1983，影印清嘉庆原刻本）卷六五二（6632）收录此判为元稹文。

[305]毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页14。

[306]案此图系转录自陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》卷首附图一《吐峪沟出土高昌延昌州四年告白》。

[307]傅乐焕《一件最早的中国印刷品》，刊《历史教学》1951年第4期，页17。

[308]赵万里《中国印本书籍发展简史》，原刊《文物参考资料》第4期，1952年12月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页216—217。案北京图书馆在1952年10月编印的《中国印本书籍展览目录》，附有一篇《中国印本书籍展览说明》，没有作者署名，实际上却是移用郑氏此文，仅个别文字略有调整。因而，在这篇《说明》里，又一字不差地重复了一遍“我国在六世纪已有雕版印

刷”的说法（页8）。

[309]傅振伦《中国活字印刷术的发明和发展》，刊《史学月刊》1957年第8期，页3。

[310]周一良《纸与印刷——中国对世界文明的伟大贡献》，原刊《新华月报》1951年5月号，此据李光璧、钱君晔编《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，页10。

[311]Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, pp.40-41.

[312]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页34—35。李书华《中国印刷术起源》第三章第五节《斯坦因发现的高昌告白》，页65—67。邓广铭《隋唐五代史讲义》第六章第三节《印刷术的发明及其普遍应用》，页178—179。曹之《中国印刷术的起源》第八章第五节《“隋代说”解析》，页296—297。

[313]毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页14。

[314]案此三事分别见于《隋书》卷一八《律历志》下（页460）、卷三五《经籍志》四（页1099）和司马光《资治通鉴》卷一七六长城公祯明二年三月戊寅条（页5496）。案隋文帝伐陈前“散写诏书三十万纸”事，尚别见于《南史》卷一〇《陈本纪》下，页307。又案《隋书·律历志》所述“散写”之历，为时人张胄玄私造，与官颁历书尚略有差别。

[315]吉敦谕《中国雕版印刷发明年代辨误》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页66—67。案邓广铭在《隋唐五代史讲义》第六章第三节《印刷术的发明及其普遍应用》（页178—179）中，也曾举述隋文帝伐陈前“散写诏书三十万纸”这一情况，来“确证其时尚无印刷术的发明”；又孙机《唐代的雕版印刷》亦云：“在军务倥偬之际，如有方便的办法，想必不致拒而不用。所以吉说良有可听。”说见杨泓、孙机合著《寻常的精致》（沈阳，辽宁教育出版社，1996），页206。惟魏明孔著《隋唐手工业研究》（兰州，甘肃人民出

版社，1999）第七章第二节《雕版印刷术的发明和迅速推广》（页317）竟反据隋文帝伐陈“散写诏书三十万纸”一事，来证实雕版印刷术发明于隋代。魏氏罔顾历史文献的明确记载，仅凭感觉判断云：“一次性以30万张之多的诏书散发，若非采用先进的雕版印刷术，而只是靠人工毛笔书写，也似乎是非常困难的。”这种论证方法，违背正常的思维逻辑，殊为令人费解。

[316]宋王应麟《困学纪闻》卷八，页20a。

[317]岑仲勉《隋唐史》上册《隋史》第十五节《印刷术发明》，页59。

[318]潘吉星《中国、韩国与欧洲早期印刷术的比较》（北京，科学出版社，1997）第一编第三章第四节《论印刷术起源时间》，页49—50。

[319]李斌城主编《唐代文化》（北京，中国社会科学出版社，2002）第九编第六章第三节《关于唐代雕版印刷术产生的年代》（案相关内容由邓文宽执笔撰写），页1644—1646。

[320]向达《唐代刊书考》，据作者文集《唐代长安与西域文明》，页117。

[321]米山寅太郎《図説中国印刷史》（東京，汲古書院，2005）第一章第一節《印刷の起源》，页10—11。

三 论唐贞观说之不足信据

当代治学较为严谨而且受过基本文史研究方法熏陶的学者，大多主张印刷术产生于唐代，但在具体的形成时间上，不同学者之间又有很大分歧。大致可以分为唐初贞观年间、高宗时期、武则天时期和玄宗开元时期四大派别。在这里我们首先分析贞观一说。

20世纪50年代，张秀民在——分析有关印刷术起源的各种观点之后，发挥清人郑机旧说，大力主张印刷术肇始于唐太宗贞观年间。当时，促使张氏产生这一认识的直接缘由，是他在讨论前述东汉说时提到的清朝咸同年间人郑机的《师竹斋读书随笔汇编》里面，看到如下一段论述：

《宏简录》：唐皇后长孙皇后撰《女则》十篇，帝〔太宗〕览而嘉叹，以后此书足传后代，令梓行之。可见梓行书籍，不始于冯道。^[1]

文中《宏简录》的“宏”字系避清乾隆帝弘历名讳所替改，原来书作“弘”字。《弘简录》是明嘉靖年间人邵经邦撰著的一部纪传体通史性著述，用以绍续郑樵的《通志》，由唐朝以迄宋辽金三国，郑机所说相关纪事见邵氏书中唐太宗长孙皇后的传记：

及（长孙皇后）大渐，泣与帝诀。……遂崩，年三十六。上为之恸。及宫司上其所撰《女则》十篇，采古妇人善事；论汉使外戚预政，马后不能为检抑，乃戒其车马之侈，此谓舍本恤末，不足尚也。帝览而嘉叹，以后此书足垂后代，令梓行之。又与群臣言：“我岂不通天命而溺于情乎？顾以入内不闻善言，大失良佐，哀不可已。”……葬昭陵。因九嵎山，以成美志。帝自序始末，揭陵左。^[2]

张秀民分析上述记载，以为“‘梓行’两字，即是雕板印行，意义是很清楚的。长孙皇后卒于贞观十年六月，可见此书的印行就在这年，或稍后。这可说是最早的内府刻本，……当时民间或已有印本出现，所以太宗才

想起把它出版”[3]。

张氏这一观点在1958年2月出版的《中国印刷术的发明及其影响》一书中正式刊布之后，中国国内一些比较通俗的著述和文化展览活动（譬如中国历史博物馆对所谓“四大发明”的陈列），都据以为说[4]。在海外华人学者当中，李书华于1959年5月发表《再论印刷发明的时期问题》一文，也认为《弘简录》这一记载“应该可信”[5]。通过张秀民本人的叙述我们还可以看到，其后来出版的包含这一核心创见的《中国印刷史》一书，在美国、日本等地，都深获好评，甚至尚未正式出版，仅凭校样即荣获日本友好人士在华设立的“森泽信夫印刷技术奖”[6]。

不仅张秀民本人自矜十足，始终固持此说[7]，直至今日，它在中国大陆，仍是一种具有比较普遍影响的说法。例如，有名王鹏翥者，在1981年发表一篇题为《关于我国古代印刷术的探源问题》的文章，看似学术论文，实际上只是泛泛写下一些通俗的知识，文中即谓“‘梓行’当指雕版印刷”[8]。又如韩国磐编纂的讲义式著述《隋唐五代史纲》，不仅对张氏此说尊信不疑，而且还进一步发挥说：“《弘简录》只说是‘梓行’，而不是说才开始梓行，故雕版印书的开始，还可能早一点。故将雕版印刷的开始定于六世纪末或隋唐之际，绝非凿空臆说。”[9]前述1978年即发表文章力持印刷术发明于东汉说的李致忠，在1980年又发表文章说，经张秀民大力提倡之后，这一说法就已经“确立”，或谓“唐太宗下令梓行《女则》，当是我国历史上第一个内府刻本”[10]；在1990年出版的《古籍版本学》一书中，他又讲述说：“张先生的这个发现，以及中国雕版印刷术发明（于）唐初的说法是有根据的，因此影响也是比较深广的（如前所述，在2006年出版的《古代版印通论》一书中，李致忠依然坚持东汉业已发明雕版印刷的说法。实在不知道他到底抱持哪一种观点，当然也可能是翻来覆去，随时变换看法。为了弥缝自己的矛盾说法，李致忠解释说‘唐朝不是印刷术发明的历史时代，而是印书术开始出现的历史时期’）。”[11]张厥伟撰《中国雕版印刷术的起源》一文，乃谓相关古代印刷品实物，“为证实上述历史记载的真实性（从印刷技术角度）提供了较可靠的依据”[12]。还有张绍勋著《中国印刷史话》，也是按照张秀民的说法，依据《弘简录》这一记述，将雕版印刷的发明“追溯到唐初贞观年间”[13]。较近的一个例证，是2006年还有人在分析有关印刷术发明

各种史料的专文里，坚称所谓唐太宗诏命刊刻的这部《女则》，“是我国文献资料中提到的最早的刻本”[14]。在海外，也有学者倾向于赞同此说。例如英国学者周绍明（Joseph P. McDermott）在论述中国印刷术的早期发展状况时，就积极地介绍了张秀民的看法[15]。

另外，还有一些主张印刷术发明于隋唐之际的一般性叙述，虽然没有清楚交代具体的依据，实际上也应当主要是接受了张秀民这一说法[16]。因为除此之外再没有其他任何述及唐初应用雕板印刷的直接记载，而若是认定唐太宗曾下诏梓行《女则》，按照事物发展的一般规律，这也就意味着印刷术已经在社会上行用一段时间，向前稍加追溯，也就到了隋代末年。

但在另一方面，我们可以看到，有更多比较专门的学术论著，却宛如视而不见，完全没有理会张秀民这一新颖的说法，在专业的文史研究者之间，从来也没有出现过李致忠所描绘的那样一种“此说一出，四方响应者众”的景象[17]。

海峡两岸采取这种态度的中国学者，包括毛春翔在1962年出版的《古书版本常谈》、刘国钧在同年出版的《中国古代书籍史话》、昌彼得在1965年发表的《历代版刻的演变》一文、史梅岑在1966年出版的《中国印刷发展史》、1982年由郑如斯订补重印的刘国钧著《中国书史简编》（刘国钧原书初版于1958年，与张秀民《中国印刷术的发明及其影响》同年出版，撰稿时尚未能读到张书）、魏隐儒在1984年出版的《中国古籍印刷史》、1986年由潘美月增订再版的屈万里、昌彼得著《图书版本学要略》（屈万里、昌彼得原书初版于1953年，亦在张秀民《中国印刷术的发明及其影响》面世之前）、潘吉星在2002年出版的《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》、2005年印行的王欣夫著《文献学讲义》，等等。其中最能反映古代版刻研究专业学者态度者当属赵万里在1960年为《中国版刻图录》撰写的序言，此文在1961年复单独发表，题作《中国版刻的发展历程》。赵氏此文不仅明确讲述刻版印刷术的发明是在“八世纪前后”（公元700年值武周大足元年，在唐太宗贞观年间之后五十余年），而且文中引述的最早述及雕版印刷的文献，为元稹所说时人模勒白居易和他的诗篇一事，时为唐穆宗“长庆四年冬十二月十日”[18]，值公元825年年初，上距唐太宗贞观年间，已经

将近二百年了[19]。

在比较权威的隋唐史研究和教学领域，诸如北京大学教授邓广铭著《隋唐五代史讲义》和武汉大学唐长孺的授课讲义《魏晋南北朝隋唐史》，同样对此避而不谈。在国外，如日本学者长泽规矩也在1960年出版的《書志学序説》、米山寅太郎在2005年出版的《図説中国印刷史》等，也都完全忽略了张秀民这一所谓“创见”。这种情况表明，在绝大多数专家学者眼中，张氏此说，存在比较严重的问题，至今仍然难以在较大范围内为学术界所接受。

另外还有一些学者，针对张秀民的主张，直接提出了不同看法。在这批学者当中，是由胡适率先发难。胡适在《中国印刷术的发明及其影响》出版之后的下一年，亦即1959年7月，直接针对李书华的《再论印刷发明的时期问题》这篇文章，在台北的《自由中国》杂志上发表《论初唐盛唐还没有雕板书》一文，简单评判《弘简录》中“令梓行之”的记述，“是明朝学者看惯了刻板书，无意之中说出‘梓行’的错话”，因“《唐书》五十一、《新唐书》七十六，长孙后传皆无此语。《太平御览》百四一引《唐书》正传，也无此语。故这一句十六世纪人的无心之误，绝不是七世纪的证据”[20]。鉴于当时海峡两岸在学术文化上的隔绝状态，张秀民大概没有能够看到胡适这篇文章。从1978年5月起，到1986年底，罗继祖在起初尚未看到胡适此文的情况下，又陆续发表一组文章，对张氏此说，提出不同看法。面对胡适和罗继祖的批评，张秀民先后撰写了《雕板印刷开始于唐初贞观说》、《三论雕板印书始于七世纪唐贞观说》和《〈三论雕板印书始于七世纪唐贞观说〉补记》这几篇文章，加以反驳。在这期间，陈石铭于1981年6月，亦发表有《〈弘简录〉不足据——雕板印刷起于唐贞观说质疑》一文，参与讨论，并做出了非常具体的对比分析。张秀民对胡适和罗继祖的批评，一直强词相辩，而对陈石铭的严厉诘难，却三缄其口，始终默然不置一词，其间原委，耐人吟味。继陈石铭之后，又有赵永东氏，先后在1984年和1989年发表专文，批驳张秀民的论据存在问题。

特别需要指出的是，张秀民后来在2006年出版的《中国印刷史》增订本序言中一开篇就写道：“1958年出版了拙著《中国印刷术的发明及其影响》，日本著名史学家神田喜一郎博士见之，以为这是一部‘非常诚

恳真挚的好书’，命广山秀则先生译成日文，于1960年在日本京都出版。”^[21]这很容易给读者造成神田喜一郎赞成张氏观点的错觉。主张翻译这部书籍，并不意味着译者或主张翻译的人就一定要赞成原作者的观点，至少不一定赞同其全部看法，而“诚恳真挚”的评价，恐怕也只是“尚且平实”的另一种表述形式，这并不意味着对其学术深度的认可。事实上，神田喜一郎在1976年发表的《中国における印刷術の起源について》一文中，表达对张秀民此书的总体评价是：虽然在一些细节上有比卡特的《中国印刷术的发明和它的西传》更为详细的地方，但并没有什么独特创见，对张氏所持贞观年间发明雕版印刷这种令人诧异的新奇说法，更提出了直接的批评，以为其论据极为薄弱，不足以成立^[22]。

下面即综合上述诸文所论，并适当结合后来的一些零散论述，来看一看究竟谁是谁非。

对张秀民提出的这一所谓“贞观说”，坚持与反对双方讨论最核心的问题，是胡适和罗继祖都认为“令梓行之”这句话仅见于《弘简录》而不见于两《唐书》和《资治通鉴》等唐代基本史料，缺乏较早的依据，因而不宜视为信史。胡适说见上，罗继祖乃论曰：“长孙后著《女则》，死后，太宗见而赞叹，谓可垂后。新旧两《唐书》记载略同，赞叹之后无下文，不知邵氏‘令梓行之’四字据何而来？正史既不见，疑出野史。邵为明中叶人，所见唐野史未必多于司马光，《资治通鉴》广搜野史，李唐一朝最为繁富，但《通鉴》载长孙后著《女则》，仅云上览之悲恸，以示近臣曰，皇后此书足以垂范百世，不云梓行。”^[23]张秀民对这一批评，确实很不理解，他觉得除了不见于两《唐书》、《太平御览》引《唐书》和《资治通鉴》这些唐代基本史料之外，胡适等人“说不出理由”，可是“正史不载，而见于野史笔记的史事，有的往往是可信的。如毕昇发明活字印刷，为世界印刷史头等大事，而不见于《宋史》，只载于宋沈括《梦溪笔谈》”，“我们能因此断定沈括《梦溪笔谈》的记载是杜撰的吗”？于是，张秀民又联系胡适曾对毕昇所用活字的材质究竟是泥是锡有过怀疑这一点，从总体治学方法上对胡适作出抨击，谓“胡适就是一贯欢喜这样主观武断的”^[24]。

胡适撰著此文，本来就不是直接针对张秀民的著作，后来对张氏此言，也未做任何回应。其间的道理，我想这大概是由于在胡适看来，恐

怕既没有必要也没有办法与像张秀民这样的人讨论古代文史问题。像《弘简录》这类明朝后期人的著述，在研究唐初历史问题时一般不能用作史料，对于受过并且也理解和接受了正规文史研究训练的学者来说，这是最基本的规矩，犹如几何学上的“公理”。因为一般来说，研究古代文史问题，第一手史料价值最高，转手的第二手、第三手甚至更晚的史料，往往会或有意或无意地发生增改变易。例如，前述胡应麟的《少室山房笔丛》，竟将陆深《河汾燕闲录》中的“废像遗经，悉令雕撰”随意改易为“废像遗经，悉令雕板”，而覆案隋人费长房在《历代三宝记》当中的原始记载，我们可以勘定陆深的疏误。邵经邦在“看惯了刻板书”的情况下，因见唐太宗感叹长孙皇后的《女则》足以垂留于后世，便“无意之中说出‘梓行’的错话”，其情形恰与胡应麟因误解“雕撰”为雕版而径将这两个字改书为“雕板”十分相似。前述清初人陈芳生在《先忧集》中亦将唐人刘景先的“辟谷仙方”误定在晋惠帝永宁二年，也属于同样性质的问题。

要是不知道或不承认这样的规矩，懂行的人自然就会觉得无话可说，而且通常也无须与之理论。对于一生大力强调考据史事首先必须审查证据真实性的胡适来说，这更是不能稍有含糊的立足基点。从本质上来说，这种对证据可靠性的要求，也是所有学术研究都必须恪守不渝的通则。然而，从另一方面来看，张秀民对此显然缺乏共同的认识，所以才会因不知其所以然而恼怒胡适论学“武断”。这就是胡适只对旨趣相投的“老友”李书华讲话而绝不针对张秀民发表评论的内在原因。较胡适稍后，苏莹辉也针对李书华的说法，表示异议，以为“‘令梓行之’这一句话，并无根据，只是邵经邦的杜撰而已”^[25]。果然，虽然不是古代文史科班出身，但却常年从事精深科学研究的物理学家李书华，在读到胡适等人的文章之后，马上领悟到邵经邦“以十六世纪的人，记载七世纪的事，而未指出其材料的来源，且吾今人亦未能觅得此项材料的来源，则适之认邵氏为‘无心之误’，吾人似难为邵氏辩护”^[26]！很多年后，孙机在论述唐代雕版印刷问题时，也因邵氏去唐已远，而谓其说“史源不明，不足信”^[27]。宿白同样以为“明代人没有根据地说唐初的事，是不能轻易相信的”^[28]。黄永年在评述这一问题时，乃称道胡适此语“实在是极平允的论断”^[29]。然而，张秀民对此却始终不能理解，一开始就觉得胡适的论证方式过于怪异：“邵氏为什么犯无心之误，说出这句错话，他说不出理

由，这似乎近于胡说了。”[30]后来在写《三论雕板印书始于七世纪唐贞观说》一文时，仍然很憋屈地重复了一次这两句话，怎么也想不明白其间的道理[31]。对张秀民此说赞不绝口的李致忠，同样指斥胡适和罗继祖的说法“只是主观臆想，因而显得苍白”[32]。

为给张秀民辩解，李致忠特别强调，把《弘简录》“令梓行之”的记载用作唐初发明雕版印刷的事例，乃是袭用清人郑机的成说，以示并非张氏异想天开，而是渊源有自，早有古人先获我心[33]。事实上，当初清人郑机之所以会“别具只眼”，在《师竹斋读书随笔汇编》中看重《弘简录》的记述，并据之推论雕版印行书籍的肇始年代，就与其学养不足具有直接关系。郑氏生值咸丰同治年间，尽管当时学术的时尚潮流已经由经史考据转向经世济用，但单纯就研治古代史事而言，乾嘉学者所确立的依据第一手史料从事考据的方法和原则，仍然为并世学人所普遍遵行。因此，一个具有较高素养的学者，既不大可能去研读像《弘简录》这样的书籍，更不会在读书札记中写下诸如此类的心得。检读其子嗣所撰碑记可知，郑机其人只是湖北江陵一乡间塾师，碑记上所记身份仅为“江陆（案即江陵别称）廩贡生候选训导”，教读之余，虽然迭有著述，但所见书稿，都只是诸如《学庸义疏文言审定录》、《论语义疏文言审定录》、《读杜约选集评》、《精选李义山诗》、《全唐诗选》、《范文正公集约编》这样一些货色[34]，初不足以言学术；像所谓“全唐诗选”，甚至就连书名都已堪称不通之至。有意思的是，我们在清人王又槐于乾隆年间撰著的《钱谷备要》中可以看到，各府州厅县地方官离任前清点财物进行“交代”时，在官衙公藏书籍方面，内有“学官仪物撮要”一项，其中列有“二十一史”内迄至五代的“十七史”，而接下来开列的便是这部《弘简录》[35]，适可戳破郑氏偏据此书立论的缘由，读之不禁令人莞尔。这些情况充分反映出这位郑机先生恰是一位伦气十足的三家村学究，因而并不了解乾嘉以来通行的治学方法。



清乾隆五十八年刻本《钱谷备要》

当然，假如一定非要花费笔墨具体说明这一问题的话，倒也能想办法适当予以阐释，陈石铭等人就是做了这样的工作。考虑到陈石铭的文章发表之后，张秀民随后刊布的《再论雕板印刷术开始于唐初贞观说》和《三论雕板印书始于七世纪唐贞观说》这两篇文章以及《〈三论雕板印书始于七世纪唐贞观说〉补记》，对他的批驳完全避而不谈，在这里有必要复述陈氏讲述的基本问题。

第一，陈石铭指出：“《弘简录》的作者是十六世纪的人，他写了一件前所未知未闻的发生在九个世纪以前的事，人们有充分的理由问他有何根据。”（这与张秀民谈到的沈括《梦溪笔谈》载录同时代人毕昇发明活字印刷，亦即当事人记述当时事，性质完全不同），而张秀民在《中国印刷术的发明及其影响》一书中称邵经邦“不知”是根据什么书“转载”了唐太宗下令梓行长孙皇后《女则》这件事，既然不知，就不宜视为信史。

张秀民对此却另有不同看法，反复申说“《弘简录》是一部正式的通史，邵氏花了十五年功夫，换了四次草稿才写成，可见他的谨慎不苟，当然与笔记小说等随便说说的不一样，所以还是比较可信的”^[36]。这种说法，乃是本自邵经邦本人自述，而罗继祖对此乃不屑一顾，斥之为“羌无故实之浮言”^[37]。张氏对此愈觉困惑，在反问“不知浮在何处”的同时，复谓“《弘简录》邵氏自比于宋郑樵的《通志》，又自称‘述而不

作’。所以更使人相信他是有依据的，可惜未明言述自何书耳”；或谓邵氏“要写正式史书，必须占有大量史料，岂能凭空杜撰？……今以为邵氏无稽臆断，殊难使人信服”[38]。

今案一部著述的品质优劣以及作者的著述态度是否“谨慎不苟”，不完全取决于为此所耗费的时间，更要看作者的水平 and 著述宗旨。水平要是相差太多，一辈子写一本书，或是编很多书，翻来覆去地写同一个问题，也会写得很糟糕，甚至会越写越糊涂。另一方面，不同时代的不同作者，其撰著宗旨往往会有很大差别。作为一部史学著作，出于不同的旨趣，在采摭史料的范围和处理史料的方式上，都会有所不同。具体分析《弘简录》的情况，我们看到如下两点重要特征。

首先，邵经邦撰著此书，旨在弘道，试图“自任赏罚于笔削之意”[39]，即如邵氏在本书序言中所说：“愚绍《通志》之后，起唐五代，迄宋辽金，其立例必先关治乱，……凡天下安危、生民休戚、世道盛衰、政治得失，举此攸系，不必更加褒贬。”[40]邵经邦同时还另外撰著有《弘道录》和《弘艺录》两书，与此《弘简录》合称《三弘集》，邵氏甚至自信“《三弘集》成，瞽开聋鸣”[41]。为此，对唐宋正史旧文，就不能只是删繁就简，还要有所改易。事实上，邵经邦撰著此书，虽然是上承郑樵的《通志》，但他在序言中却对《通志》的编述形式颇有訾言，谓其“仍于旧贯，不能创道统之目；……胶于旧闻，不能正稽古之词”[42]，可见，按照自己的价值标准，以意增改旧史，正是其固有的目的。正因为如此，他在写完《弘简录》之后，复又“取两汉三国并晋暨南北朝一十五史，一并芟除繁冗，订正修明，……名曰《学史会同别录》，其实又《弘简》之别名也”[43]，亦即重新纂修《通志》，使之符合邵氏追慕的《春秋》笔削之意，“依郑氏《通志》别为之纪传而加以论断”[44]。在这种情况下，因为要褒扬唐太宗对长孙皇后《女则》的态度以及长孙皇后的品德，邵经邦若是信笔加上“令梓行之”这样的话，恐怕也是很自然的事情。

其次，如上所述，邵经邦既然不满意郑樵撰《通志》的人物纪传只是“仍于旧贯”，他所标榜的“述而不作”，就不能理解为完全忠实于旧文。针对张秀民的论述，赵永东尝谓“经核对原书，并未发现邵氏说过‘述而不作’这样的话”，今检此语虽未见于《弘简录》中，但《弘艺

录》所收邵经邦自传在讲述《弘简录》的撰著原委时，确实记有此语，不过通读上下文辞，知张秀民的理解却未必完全符合邵氏本义：

其《二十一史》遍阅数过，恨其繁乱，至《唐》、《宋》、《五代》、《辽》、《金》，未有统一。不揣愚陋，窃比于宋郑樵氏，谓之《弘简录》，即《通志》之别名也，亦更十五年而成。第以删除芜秽，转移补益，述而不作，非敢冒自用自专之讥。今成二百五十四卷，较之《五史》，目录才一分耳，而上下七百余年，一人一物，有增无减，校阅几百通，非系重复，并所未安者，未尝擅削片言只字，轻弃寸善咫恶，间或世系之无考、事迹之已湮，不得已而阙之，使人快然一览，则翻阅之功少，而过目之益多矣。向若不经此番考据，则《唐书》新、旧混淆，《宋》、《辽》、《金》卤莽错乱，终当束之高阁，徒为蠹蚀渊薮而已。^[45]

上述文字表明，邵经邦撰著《弘简录》一书，主要是对《唐书》、《宋史》、《五代史》、《辽史》和《金史》这几部正史加以改编，《四库提要》亦谓此书系“删掇诸史”而成^[46]，盖如清人张之洞所说，“改窜前人史书以为著述，乃宋、明人通病”^[47]，时代风气如此。邵氏所说“转移补益”虽然可以解作于移易次序之外还增补有新的材料，而且在宋代部分，也确实有所增补，但所述唐代史事，却如赵永东所指出的那样，邵氏本人已经明确讲到过，对于《新唐书》的遗漏，虽然想要“增补其显著”者，却因“见闻无多，诚乏史书可补”^[48]。出现这种局面，正合乎唐代文献史料的流传状况，即如罗继祖所云，邵经邦所见唐野史不会多于司马光，而司马光《资治通鉴》广搜野史，以李唐一朝最为繁富，载长孙后著《女则》事，亦不云梓行，足见此事并无野史可征^[49]。黄永年对此亦有简明扼要的辨说，乃谓“邵经邦是明正德、嘉靖时人，当时又没有留下比两《唐书》、《通鉴》等更原始更可信据的有关长孙皇后的文献，他何从知道唐太宗梓行《女则》呢”^[50]？

陈石铭的文章对这一问题有更具体的论述。陈氏指出，如同张秀民本人在书中所列举的那样，与其同时代有一批关心雕版印刷史的学人，如陆深、胡应麟、焦竑、郎瑛、杨慎等，其中如杨慎和胡应麟“并为有明一代著名的‘博洽’之士，胡氏著《少室山房笔丛》，自谓对雕板印刷起

源‘遍综前论’，‘参酌诸家’，作过一番比较认真的研究；稍后杨氏也提出了对刻本书始于何时的看法，但他们都无一语及唐太宗下令雕板印行《女则》之事”，其他人也“没有一个人曾提到与邵氏说法相类似的任何文献”。较邵经邦稍晚，有李贽撰著《藏书》，性质与此《弘简录》相似，也是包含有唐宋时期在内的通代纪传体史书，书中《亲臣传》部分列有唐长孙皇后的传记，却没有述及唐太宗下令“梓行”《女则》的事情[51]。于是，陈氏总结相关状况判断说，唐太宗诏命梓行《女则》一事，为“《弘简录》作者同时代人所不知，同时代同类书所未著；也就是说，从我们现在所能得到明及明以前的各种文献来看，历史上没有这一桩记载”，故“《弘简录》所说是没有根据的”，而“作为科学研究，没有真凭实据，只能存疑”[52]。由此可见，邵经邦对这一问题，确实不大可能另有什么特殊的史料依据。

第二，唐太宗梓行《女则》一事，既然没有可信的史料依据，那么，在有文献可证的史实当中，我们又能看到怎样一种情况呢？陈石铭通过分析长孙皇后之外其他唐代帝王后妃和同一时期内王公大臣、文人学士的著作以及宫廷藏书的制作形式和流传方式，试图“由此及彼，见林见树”。分析的结果表明，直到唐玄宗开元年间，这些著述的制作形式，还都是普遍采用手写。对其流通方式的记载，虽然各有不同，如帝王后妃的著述，多是通过“赐”、“颁”的形式，令其在一定范围内写录传布；而对王公大臣、文人学士进呈的书籍，则多记作“宣付秘阁”、“藏于秘府”、“诏藏书府”、“藏之内府”，等等。陈石铭以为“这些文献可证的史实，从客观条件上说明了唐太宗下令雕板印行《女则》是不可能有的事”[53]。后来赵永东也谈到了类似的看法[54]。

第三，抓贼抓赃。张秀民说邵经邦撰著《弘简录》“谨慎不苟”，只是信服邵氏本人对写作过程的描述，而并未举述相应的例证。事实上，前人对此书内容的谨严程度，本来一直颇有微词。如清人王鸣盛即谓邵氏对旧史所做“增删窜改”多不甚妥帖，似不宜轻为此等举措[55]；同时人计大受也曾指出《弘简录》书中很多取舍编排失当的内容[56]，袁枚更径称之为“无谓”、“可笑”之书，指斥其“穿凿已甚”，或讥之曰“不伦甚矣”[57]。可见邵氏此书，若在文字上出现某些疏失，也是很正常的事情。

陈石铭在对比《旧唐书》、《新唐书》、《太平御览》引《唐书》以及《资治通鉴》的相关记载之后，知几处记载“所述史实基本相同，仅文字繁简略有异同”，包括叙事的整体结构和层次，无不类同。再以之与《弘简录》相关文字对比，知《弘简录》这段内容，“遣词用语，全是《唐书》旧文”，即主要是袭用《新唐书·后妃传》中长孙皇后传记如下一些内容：

（长孙皇后）及大渐，与帝决。……崩，年三十六。后尝采古妇人事，著《女则》十篇。又为论，斥汉之马后不能检抑外家，使与政事，乃戒其车马之侈，此谓开本源、恤末事。常诫守者：“吾以自检，故书无条理，勿令至尊见之。”及崩，宫司以闻，帝为之恻。示近臣曰：“后此书可用垂后，我岂不通天命而割情乎？顾内失吾良佐，哀不可已。”……葬昭陵。因九嵕山，以成后志。帝自著表序始末，揭陵左。^[58]

其中附加重点者，是《新唐书》中与《弘简录》有关记载直接对应的文字。相互比勘二者，可以清楚看出，《弘简录》中除了张秀民所说“不知根据什么书”增添了唐太宗“令梓行之”这句话之外，还对《新唐书》的文句，做了其他一些明显的改动，而经其改动之后，又产生许多明显的舛错，违背史实。

其中最为明显的事例，比如按照《新唐书》等书的记载，长孙皇后撰著《女则》与著论贬斥东汉马后，本来是两件不相干的事情，可在《弘简录》中却被邵经邦合并为同一件事，把长孙皇后著论贬斥马后事写成《女则》一书的重要内容，等等^[59]。除了陈石铭已经指出的诸多例证之外，还有《新唐书·后妃传》之“葬昭陵。因九嵕山，以成后志。帝自著表序始末，揭陵左”，在《弘简录》中也被改写成“葬昭陵。因九嵕山，以成美志。帝自序始末，揭陵左”。在这里，邵氏妄改“后志”为“美志”，使得唐太宗所成之“志”，变得模糊不清。盖所谓“后志”，是指长孙皇后对后世的遗嘱：“死不可以厚葬，愿因山为茔，无起坟。”^[60]唐太宗在陵旁“自著表序始末”，讲的正是这件事情的经过^[61]。邵经邦《弘简录》叙述古事既然如此随意，由于他生长于普遍行用雕版印刷的明朝，而且明朝复有成祖为徐皇后刊印《女则》等性质相近的行为，也很容易令其产生联想，所以，当他见到《新唐书》中有唐太宗谓

长孙皇后《女则》“可用垂后”的话，就想当然地将其“具体化为雕板印行”^[62]。——这就应当是《弘简录》中新增添的“令梓行之”这几个字的来源^[63]。

另一方面，从唐代后期确指雕版印刷的用语来看，当时也不应该称作“梓行”，而应该使用“板印”、“雕刻”、“雕印”之类的词汇^[64]。关于这一点，罗继祖和赵永东、曹之也有大致相似的论述^[65]。

面对胡适和罗继祖的批评，张秀民另外还有一点很不服气，这就是胡适等人只考辨“令梓行之”一语不能信作史实，而对于他所说的“贞观刻书的旁证，一字未提”^[66]。案张氏所说“贞观刻书的旁证”，首先是指他在《中国印刷术的发明及其影响》一书中谈到的玄奘以回锋纸印普贤像事^[67]。关于这一点，胡适确实没有明确发表意见，这是因为如前所述，他的文章是直接针对李书华《再论印刷发明的时期问题》一文而发，而李书华在文中，并没有谈及玄奘印普贤像事。至于罗继祖，后来在《再论印刷术创始年代》一文里对此也做了回应，即援引赵永东的论述，以为记载玄奘此举的《云仙杂记》一书是伪书，玄奘印普贤像事亦属虚构，故不足信据^[68]。今案玄奘印制普贤事应非出于编造，惟其所用方法，当属捺印，与正式的雕版印刷尚有实质性差别，不能用以论证成熟的书籍印刷技术，在此姑且置而不论，容待下文再做具体论述。另外，关于贞观时期前后捺印技术的应用，有一些学者还提到过其他的实物证据，也留待下文一并予以辨析。

除此之外，1979年张秀民在《雕板印刷开始于唐初贞观说》这篇文章里，还曾提出另外一项证据，即引述清人孟麟《泉布通志》摹刻的所谓唐高宗永徽年间印制的“大唐宝钞”，推断“高宗以前则又为贞观矣，当时新发明的印刷术，不特用来印书，又被统治阶级用来发行大量纸币”，“唐代自高宗至哀帝七帝发行的钞币数量，多至不可估计，可见唐代印刷之发达”^[69]。张文发表后，罗继祖、思达、王树伟等人随即就所谓永徽“大唐宝钞”指出如下一些严重问题：



所谓唐永徽年间印制“大唐宝钞”及宝钞上所钐盖印玺

(1) 张秀民本人在提出这件“文物”时已经谈到，伯希和认为孟麟《泉布通志》本属伪书，罗继祖又进一步证实了伯希和这一见解，故书中内容殊不足采信。

(2) 根据两《唐书》等史籍记载，唐朝从未发行过“宝钞”。南宋时金国始发行类似“宝钞”的纸币，但仍无“宝钞”其名。元世祖前至元二十四年发现的“至元通行宝钞”，是中国历史上首次以“宝钞”为名的纸币。故思达云：“如果唐代已有‘大唐宝钞’，那真成了一部宋版的《康熙字典》了。”

(3) 即使唐朝确曾发行钞币，也应由户部掌管其事，而张秀民提出的这种“大唐宝钞”，却是由吏部代庖“奉旨印选”，这根本不符合唐朝体制。

(4) 唐代尚未以银两为货币，故此永徽“大唐宝钞”票面所记“首告者给银拾贰两”，“显然不是初唐人的语汇”。

(5) “大唐永徽之印”之“大唐永徽”不知所指，不管是解作皇帝的自称，还是解作年号，唐朝都没有这样的用法。况且用九叠篆法制作官印，已是宋代以后的事情，这方印章上的九叠篆朱文，绝不可能出现在唐代。[70]

这一系列再明显不过的赃证，足以证实所谓永徽“大唐宝钞”，是地地道道的赝品，恰如孙机后来在论述此事时所云：“孟氏所藏唐钞显系赝品，伪迹昭彰，钱币学界从未承认。”^[71]

张秀民对这些批评，起初并不愿理会，在1981年发表的《南朝鲜发见的佛经为唐朝印本说》一文里，重申这种“大唐宝钞”尽管“说服力不强”，却仍然坚持“它是可信的”^[72]。直到后来张秀民在将《雕板印刷开始于唐初贞观说》一文收入文集时，似乎这才在一定程度上认识到这种东西确实不宜视作李唐文物，从而将《雕板印刷开始于唐初贞观说》和《南朝鲜发见的佛经为唐朝印本说》这两篇文章中的相关内容剔除出去。因此，单纯就这一问题本身而言，似乎已经没有必要在这里重新提起，不过由于所谓“大唐宝钞”的作伪手法十分拙劣，甚至可谓“劣迹昭彰”，清楚说明其具体情况，有助于我们更好地认识张秀民在研究中国古代印刷史时有可能出现哪些不足，以及会遇到哪些限制。特别是张秀民在论文集里虽然删掉了相关内容，但在《雕板印刷开始于唐初贞观说》文末所附“说明”中却并没有明确承认自己的错误，只是很暧昧地说：“伯希和等或以为伪作，故今删去其图与文字。”^[73]这“或以为”本身就是两可之词，意味着张氏并不愿直接肯定罗继祖等人的评判，只是对此暂且置而不论罢了。在这种情况下，张秀民本人更难以意识到的是，明知伯希和已经指出为赝造假货，他还要把这一所谓“大唐宝钞”用作新发现的重要“旁证”，这清楚显示出他在倾心专注于印刷史问题的同时，过分忽略了其他一些相关的历史知识，甚至可以说在文史基础方面存在比较严重的缺陷。然而，这种缺陷所带来的片面性和局限性，恰恰是阻滞研究者正确认识古代历史问题的一大障碍。

另外需要稍加说明的是，卡特在《中国印刷术的发明和它的西传》一书中曾经谈到：“根据《辞源》，叶子格起于唐末。如果这个说法是正确的，那么它们就是中国最早的雕版印刷之一。”^[74]大概是受此说启发，张秀民后来在《中国印刷史》一书中，为其所持“贞观说”又增列一项旁证，即谓唐太宗时已经盛行一种名为“叶子格”的纸牌，“当时士大夫宴集皆为之”。“此种玩具，不会在请客吃酒时临时自己赶制，需要量大”，故“疑当时即有印刷品”，“此亦可作为贞观有印刷之旁证”^[75]。近年张树栋等人编纂印刷史书籍，更不加任何说明地将张秀民的揣测，写

成实际发生的历史事实[76]。今案学术研究本不能这样单凭想象来判断历史事实，更不宜再把这种想象的事实作为论证印刷术行用时间的依据。

张秀民以晚近以来的“纸牌”来当唐人所说叶子格，本来就不妥当，二者绝非同一性质的博具；况且即使此叶子格类同于纸牌，也不是非雕版印刷不可。因为直至上个世纪70年代改革开放以前，中国民间南北各地玩耍的纸牌，还有很多都是手工绘制，现在恐怕仍有残留，唐朝更不必专待雕制木版刷印。

此“叶子格”原来的繁体字系书作“葉子格”。张秀民在书中没有标注史料依据，今覆案载籍，乃本自北宋时人王辟之《澠水燕谈录》的记载：

唐太宗问一行世数，禅师制葉子格进之。葉子，言“二十世李”也，当时士大夫宴集皆为之。其后有柴氏、赵氏，其格不一。蜀人以红鹤格为贵，禁中则以花虫为宗。近世职方员外郎曹谷损益旧本，撰《旧欢新格》，尤为详密。其法用匾骰子六只，犀牙狮子十事，自盆帖而下，分十五门，门各有说。凡名彩二百二十七，逸彩二百四十七，总四百七十四彩。余家有其格，而世无能为者。[77]

又检宋初人钱易所撰《南部新书》，记云唐人李郃“为贺牧，与妓人叶茂连江行，因撰骰子选，谓之叶子。咸通以来，天下尚之”[78]，是“叶子格”亦称“骰子选”，而唐人房千里有《骰子选格序》，谓“开成三年春，予自海上北徙，舟行次洞庭之阳，有风甚急，系船野浦下三日，遇二三子号进士者，以六骰〔《文粹》作‘骰’〕双双为数〔《文粹》作‘戏’〕，更投局上，以数多少为进身职官之差，数丰贵而约贱。卒局，座客有为尉掾而止者，有贵为相臣、将臣者，有连得美名而后不振者，有始甚微而歛升于上位者，大凡得失酷似前所谓不系贤不肖，但卜其偶不偶耳”[79]。上述记载，正与《澠水燕谈录》所说视骰子数目而进退运转“犀牙狮子”的玩法相当，故明人胡应麟谓其应属后世“升官图”式游戏（今名“大富翁”者即由此衍生而来），而与纸牌完全不同[80]。又欧阳脩《归田录》亦云此物乃“自唐中世以后有之。……唐世士人宴聚，盛行葉子

格，五代、国初犹然，后渐废不传”[81]。其实北宋刘攽撰《汉官仪》和传为南宋初年李清照撰著的《打马图》，所记博戏都有与之相同的盆、帖（贴）等专门用语，知所谓废而不传者只是某一种具体的“游戏规则”而已，其基本博戏形式则自李唐以迄于今日，一脉相传，似乎并没有发生过根本性变化，而诸家之间，“其格不一”的状况（刘攽的《汉官仪》特以西汉职官之陟黜为升降进退，是非常奇特的独创之格，李清照时《打马图》之最流行者尚有“关西马”、“依经马”和“宣和马”数种，“行移赏罚，互有同异”[82]），恰好说明还并不急迫需要雕版印刷同一之“格”。邓嗣禹早已撰文指出，史载叶子格制法，“皆言‘以叶子写之’，并非印刷”[83]。事实上，观僧一行特地为唐太宗“制叶子格进之”，正显示出贞观年间的“叶子格”仍是手工描摹，并不存在雕版印制的事情。

在后来论及雕版印刷起源的学者当中，有路工曾经谈到，《释氏稽古略》引述的《国清寺碑刻》文记载说，隋唐之际的国清寺僧寒山、拾得，有诗则“散题山林间，寺僧收集成卷，版行于世”，路氏以为寺僧“版行”两僧诗集“离寒山、拾得‘遁入岩穴’不会离得很远，因为时间一久，题山林间的诗会消失，所以寒山、拾得的诗集刻板印书，应在唐贞观年间”[84]。对这一史料，张秀民也曾解释说，寒山、拾得都是唐贞观年间台州的僧人，所以，“国清寺僧把他们的诗刻板印行，也当在贞观左右了”[85]。果真如此，这不仅是对张秀民所持贞观说的绝佳印证，甚至可以说是比张氏提到的《弘简录》要更为重要的文献支撑。

案《释氏稽古略》一书出自元僧觉岸之手，去唐初已远，作者引述史料标注的出典，往往粗率可笑，陈垣谓其“多不足据”[86]。今检读《释氏稽古略》原文，知路工所说“《国清寺碑刻》文”，本来书作“《国清寺记》碑刻”，而此《国清寺记》究竟出自何人之手，完全没有见到说明。单纯从字面上看，雕印寒山、拾得的诗集，完全有可能是讲很久以后的事情，未必非发生在刚写好诗时不可。若把诗句题写在山林间避风避雨的地方，自可保存较长时间。况且其“收集成卷”与“版行于世”也未必是同时进行，“版行于世”也可以是在“收集成卷”很久以后。又寒山子其人、其诗的年代，本来情况相当复杂，即使姑且如路工、张秀民所为，按照历史时期较为传统的说法，将寒山、拾得诗之初次编订成集，定在“唐贞观年间”，亦即是由贞观十六年出任台州刺史的阎丘胤指令僧人

道翘在“竹木、石壁”以及“村野人家厅壁上”辑录而来，可是在託名闾丘胤为此初编诗集撰写的序文当中，却仅云“纂集成卷”而已[87]，恰好可以证明当时并没有付梓印行。总之，这里存在太多不确定的因素。观所谓闾丘胤序和《释氏稽古略》上文，竟然都记述寒山、拾得两人“遁入岩穴”之后，“其穴自合”[88]。荒诞若此，书中所说版行两僧诗集之举，更不宜轻易信为贞观年间实际发生的事情。实际上余嘉锡早已考定寒山子主要活动应在唐玄宗至德宗时期，在大历年间前后入居天台山，近年钱学烈更进一步考证寒山子生于唐玄宗开元年间，卒于敬宗宝历至文宗太和年间，故其行年绝不可能早至贞观年间，而余嘉锡以为“辑寒山诗者，莫早于灵府”，亦即元和年间始入天台山修行的道士徐灵府是最早编辑寒山子诗集的人[89]，因而也就更不可能有国清寺僧早在贞观年间就把寒山诗“刻板印行”的事了。

路工另外还论述说：“唐贞观二十年十月曾下令：‘自今以后，工匠皆不得预造佛道形像鬻卖。’”路氏称所谓“形像”就是印刷的图像[90]。案路氏没有说明唐太宗这篇诏敕出自何处，作为学术论文来说，这是很不应该的，令人难以复核其史料依据是否可靠以及所做解读是否合理可信。兹于唐朝僧侣道宣纂录的《广弘明集》中，检得这篇敕旨，虽然编者没有标注明确的系年，仍然无法确知敕旨颁下的具体时日，但通读全文，已经足以判明唐太宗此敕的真实含义：

敕旨：佛道形像，事极尊严。伎巧之家，多有造铸；供养之人，竞来买赎。品藻工拙，揣量轻重。买者不计因果，止求贱得；卖者本希利润，唯在价高。罪累特深，福报俱尽。违犯经教，并宜禁约。自今已后，工匠皆不得预造佛道形像卖鬻。其见成之像，亦不得销除，各令分送寺观，令寺观徒众酬其价，仍仰所在州县官司检校。敕到后十日内使尽。[91]

敕书中“多有造铸”一语，已经清楚表明这些工匠“预造”的“佛道形像”，只能是立体的雕塑，而不会是印刷的纸画。要是有人因“造铸”的“造”字对此“形像”的含义仍存疑虑，那么，对比一下七十多年以后唐玄宗在开元二年七月颁布的下面这篇诏令，就会更清楚地理解，“造铸”一词在这里与今日依旧常言之“铸造”语义相当，并不具有画像或是刻印佛像的意思：

壬子诏曰：佛教者在于清静，存乎利益。今两京城内，寺宇相望，凡欲归依，足申礼敬。下人浅近，不悟精微，睹菜希金，逐焰思水。浸以流荡，颇成蠹弊。如闻坊巷之内，开铺写经，公然铸佛。口食酒肉，手漫羶腥。尊敬之道既亏，慢狎之心斯起。百姓等或缘求福，因致饥寒，言念愚蒙，深用嗟悼。殊不知佛非在外，法本居心。近取诸身，道则不远。溺于积习，实藉申明。自今已后，林（禁）坊市等不得辄更铸佛写经为业。须瞻仰尊者，任就寺礼拜；须经典读诵者，勤于寺赎取。如经本少，僧为写供。诸州寺观，并准此。[92]

可见路工对其原意的理解，存在严重偏差，这件事情也不能用作贞观年间使用雕版印刷的例证。

[1]清郑机《师竹斋读书随笔汇编》（清光绪壬寅七松堂刻本）卷一二《读书丛记杂考人事》，页22b。

[2]明邵经邦《弘简录》（清康熙刻本）卷四六《唐太宗后长孙氏传》，页3a—3b。

[3]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页59—60。

[4]参见陈石铭《〈弘简录〉不足据——雕板印刷起于唐贞观说质疑》，原刊《四川图书馆学报》专刊之三《古籍》（1981年6月），此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页139。

[5]李书华《再论印刷发明的时期问题》，刊《大陆杂志》第十八卷第十期（1959年5月），页295。

[6]见2006年浙江古籍出版社新版增订本张秀民《中国印刷史》卷首《增订版自序》，页14—15。

[7]张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》，页13—15。又张秀民在2006年新版增订本《中国印刷史》中（页9—11），依然没有改变这一看法。

[8]王鹏翥《关于我国古代印刷术的探源问题》，刊《华中师院学报》1982年第6期，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页204。

[9]韩国磐《隋唐五代史纲》第十八章第一节《科学和发明》，页469。

[10]李致忠《唐代刻书考略》，刊《宁夏图书馆通讯》1980年第1期，页29—30。

[11]李致忠《古籍版本学》（北京，书目文献出版社，1990）第四章第一节《雕板印刷术的发明与发展》，页51—52。又李致忠《古代版印通论》第二章第四节《雕版印书技术出现的历史年代》，页25。

[12]张厥伟《中国雕版印刷术的起源》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页77。

[13]张绍勋《中国印刷史话》（济南，山东教育出版社，1991）第二章第1节《雕版印刷术的发明》，页17。

[14]姬志刚、赵贵芬、王利君《中国印刷术发明和发展的史料探析》，刊《兰台世界》2006年第11期，页47。

[15]Joseph P. McDermott, *A Social History of the Chinese Book, Books and Literati Culture in Late Imperial China* (Hong Kong: The Hong Kong University Press, 2006), pp.10-11.

[16]如翦伯赞主编《中国史纲要》（北京，人民出版社，1983）第六章第四节《隋唐文化》，页523；又同书增订本（北京大学出版社，2006）第六章第四节《隋唐文化》，页357。

[17]李致忠《古代版印通论》第二章第四节《雕版印书技术出现的历史年代》，页25。

[18]唐元稹《元稹集》（北京，中华书局，1982）卷五一，页554—555。

[19]北京图书馆编《中国版刻图录》（北京，文物出版社，1961）卷首赵万里撰《中国版刻图录序》，页1。又同人《中国版刻的发展过程》，原刊《人民日报》1961年5月4日第7版，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页89—90。

[20]胡适《论初唐盛唐还没有雕板书》，原刊《自由中国》第21卷第1期（1959年7月），此据欧阳哲生编《胡适文集》（北京大学出版社，1998）第十册，页278。

[21]见2006年浙江古籍出版社新版增订本张秀民《中国印刷史》卷首《增订版自序》，页14。

[22]神田喜一郎《中国における印刷術の起源について》，刊《日本学士院紀要》第三十四卷第二號，页90。

[23]罗继祖《印刷术创始年代》，原刊《社会科学战线》创刊号（1978年5月），此据作者文集《枫窗胜语》（北京，中华书局，1984）之《文物》下，页137—138。

[24]张秀民《雕版印刷开始于唐初贞观说》，原刊《社会科学战线》1979年第3期，此据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页32—35。

[25]苏莹辉《雕板印书不始于初唐论》，刊台北《“中央图书馆”馆刊》第三卷第二期（1970年），页33—34。

[26]李书华《中国印刷术起源》第四章第一节《唐太宗后长孙氏〈女则〉的梓行》，页73。

[27]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页204。

[28]宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》，据作者文集《唐宋时期的雕版印刷》，页1。

[29]黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版

印刷的出现》，页49—50。

[30]张秀民《雕板印刷开始于唐初贞观说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页33。案“这似乎近于胡说了”一句，在收入文集时已经删去，此从《社会科学战线》1979年第3期上的原刊本（页345）补入。

[31]张秀民《三论雕板印书始于七世纪唐贞观说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页40—41。

[32]李致忠《古代版印通论》第三章第一节《唐太宗令梓行〈女则〉考辨》，页27—28。

[33]李致忠《古代版印通论》第三章第一节《唐太宗令梓行〈女则〉考辨》，页27。

[34]清郑机《师竹斋读书随笔汇编》卷末附郑机子郑世炷撰《江陆廩贡生候选训导郑公讳机字度钦号春园七府君墓碑记》，页1a—2b。

[35]清王又槐《钱谷备要》（清乾隆五十八年刻本）卷三《交代摺奏书籍》，页11b—12a。

[36]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页60—61。又张秀民《雕板印刷开始于唐初贞观说》、《〈三论雕板印书始于七世纪唐贞观说〉补记》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页33，页48。

[37]罗继祖《印刷术创始年代》，据作者文集《枫窗胜语》之《文物》下，页138。

[38]张秀民《雕板印刷开始于唐初贞观说》，又张秀民《〈三论雕板印书始于七世纪唐贞观说〉补记》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页33，页48。

[39]明邵经邦《弘简录》卷首五世孙锡荫撰《重刻弘简录后序》，页4a。

[40]明邵经邦《弘简录》卷首邵氏自撰《弘简录原序》，页3a。

[41]明邵经邦《弘艺录》（清康熙刻本）卷三二《弘斋先生自志铭》，页10a。

[42]明邵经邦《弘简录》卷首邵氏自撰《弘简录原序》，页1a—1b。

[43]明邵经邦《弘艺录》卷三二《弘斋先生自传》，页4b—5a。

[44]清黄虞稷《千顷堂书目》（上海古籍出版社，2001）卷四《史部·通史类》，页117。

[45]明邵经邦《弘艺录》卷三二《弘斋先生自传》，页3b—4a。

[46]清官修《四库全书总目》卷一七六《集部·别集类存目》之“弘艺录”条，页1578。

[47]清张之洞《书目答问》（上海古籍出版社，1983，范希曾《书目答问补正》本）卷二《史部·编年类》，页110。

[48]赵永东《关于雕版印刷始于贞观说立据的商榷》，原刊《天津日报》1984年7月30日，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页211。又赵永东《雕版印刷始于唐初贞观说的两个论据驳议》，刊《南开学报》1989年第6期，页50。案赵永东所述邵经邦语，见《弘简录》卷首邵氏自撰《弘简录原序》，页1b—2b。

[49]罗继祖《印刷术创始年代》，据作者文集《枫窗胜语》之《文物》下，页138。

[50]黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页49。案钱存训《中国纸和印刷文化》第五章第二节《雕版印刷的创始》（页134）也以为《弘简录》中“梓行”《女则》的说法，在新旧《唐书》中都没有见到记载，并且“在其他记载这件史实的文字中也不见述及，因而缺少在这一件资料中的确切旁证”。

[51]案相关记述见明李贽《藏书》（北京，中国社会科学出版社，

2000，排印《李贽文集》本）卷六三《亲臣传·后妃·唐太宗长孙氏贤明之后》，页1186—1187。

[52]陈石铭《〈弘简录〉不足据——雕板印刷起于唐贞观说质疑》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页138—141。

[53]陈石铭《〈弘简录〉不足据——雕板印刷起于唐贞观说质疑》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页141—144。

[54]赵永东《关于雕版印刷始于贞观说立据的商榷》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页212。又赵永东《雕版印刷始于唐初贞观说的两个论据驳议》，刊《南开学报》1989年第6期，页50—52。

[55]清王鸣盛《蛾术编》（北京，中华书局，2010，《嘉定王鸣盛全集》本）卷一一《说录》之“邵氏史学”条，页247—248。

[56]清计大受《史林测义》（清嘉庆十九年枫溪别墅刻本）卷一九“王通”条、卷二〇“李昭德”条等，页7a—8a，页13a—13b。

[57]清袁枚《随园随笔》（清嘉庆十三年刻本）卷三《诸史类》中卷“邵氏《宏简录》可笑”条，页14a。

[58]《新唐书》（北京，中华书局，1975）卷七六《后妃传》上，页3471—3472。

[59]陈石铭《〈弘简录〉不足据——雕板印刷起于唐贞观说质疑》，《新唐书》（北京，中华书局，1975）卷七六《后妃传》上，页145—146。

[60]《新唐书》卷七六《后妃传》上，页3471。

[61]宋司马光《资治通鉴》卷一九四唐太宗贞观十年十一月，页6122—6123。宋赵明诚《金石录》卷二三《唐昭陵刻石文》，页423—

[62]案神田喜一郎《中国における印刷術の起源について》一文，谓明成祖曾在仁孝文皇后死后刊刻其所著《内训》，邵经邦应是由此连类比附，才在《弘简录》中添加了“令梓行之”这样的词句。见《日本学士院紀要》第三十四卷第二號，页98—99。

[63]李致忠《古代版印通论》第三章第一节《唐太宗令梓行〈女则〉考辨》（页28—29），谓像《新唐书·后妃传》中“后此书可用垂后”这样的话，仅讲“可用垂后”而没有具体说明使之“垂后”的措施，行文“难以衔接”，“留下了逻辑空白”，“也许500年后的邵经邦感觉到了这一点”，于是就添加上了“令梓行之”这句话。今案审度《新唐书·后妃传》等史料原文，觉得这是非常正常的表述形式，实在看不出李氏所说难以衔接的逻辑空白。不过，在给旧史恣意增饰文句这一点上，他与邵经邦确有一样的冲动。李致忠又说邵某“恰有材料根据”，这就只能是想当然的揣测了。这种话，没有受过正规基础训练的学者说说倒也罢了，却绝不应该是北京大学古文献专业科班出身的李氏所应该讲的。

[64]陈石铭《〈弘简录〉不足据——雕板印刷起于唐贞观说质疑》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页145—148。

[65]罗继祖《再论印刷术的创始年代》，原刊《社会科学辑刊》1986年第4辑，此据作者文集《两启轩笔麈》（上海书店出版社，2000）卷四《文物》，页168—169。赵永东《关于雕版印刷始于贞观说立据的商榷》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页211—212。又赵永东《雕版印刷始于唐初贞观说的两个论据驳议》，刊《南开学报》1989年第6期，页49—50。曹之《中国印刷术的起源》第八章第六节《“令梓行之”考辨》，页298—299。

[66]张秀民《雕板印刷开始于唐初贞观说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页34。

[67]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页61—62。

[68]罗继祖《再论印刷术的创始年代》，据作者文集《两启轩笔麈》卷四《文物》，页168—169。赵永东《雕版印刷始于唐初贞观说的两个论据驳议》，刊《南开学报》1989年第6期，页52—56。

[69]张秀民在《雕板印刷开始于唐初贞观说》，案因后来收入文集时张氏已经删去这一段论述，故此据原载刊物《社会科学战线》创刊号，页345—346。

[70]罗继祖《与张秀民同志商榷》、思达《“宝钞”产生在元代不在唐代》、王树伟《“大唐宝钞”出于伪造》，以上三文被刊物编者冠以“宝钞小考”作为总题，一并刊载于《社会科学战线》1980年第2期，页346—348。

[71]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页205。

[72]张秀民《南朝鲜发见的佛经为唐朝印本说》，原刊浙江《图书馆研究与工作》1981年第4期，此据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）（北京，中国印刷博物馆私印本，1996）所收汉文译本，页1。

[73]张秀民《雕板印刷开始于唐初贞观说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页14，页35。

[74]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第三编第十九章《印刷西传中纸牌的作用》，页159。案英国学者杜希德（Denis Twitchett，案杜希德为作者所取中文名称，又有人音译其名为崔瑞德）在论述中国印刷术的起源问题时，也沿承了卡特这一说法，说见Denis Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China* (New York, 1977), p. 14。

[75]张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》，页34—35。

[76]张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第三章第一节《隋、唐、五代时的雕版印刷》，页67。

[77]宋王辟之《澠水燕谈录》（北京，中华书局，1981）卷九《杂录》，页110。

[78]宋钱易《南部新书》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编排印《学津讨原》本）卷庚，页67。

[79]宋李昉等《文苑英华》卷三七八唐房千里《骰子选格序》，页1931。

[80]明胡应麟《少室山房笔丛》卷二五《艺林学山》七“六赤打叶子”条，页246—247。

[81]宋欧阳脩《归田录》（北京，中华书局，1981）卷二，页31。

[82]宋刘放《汉官仪》（北京图书馆出版社，2002，《中华再造善本》丛书影印国家图书馆藏宋绍兴九年临安府刻本），页1a，页48b—50b。明陶宗仪《说郛》（上海古籍出版社，1988，《说郛三种》影印清顺治宛委山堂刻本）写（卷）一〇一宋李清照《打马图》卷首题李清照撰《打马图序》，页4645—4646。

[83]邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，据作者文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页44—45。

[84]路工《我国印刷术始于隋》，据作者文集《访书见闻录》，页469。

[85]张秀民《中国印刷史》第一章《雕版印刷术的发明与发展》，页20—21。

[86]陈垣《中国佛教史籍概论》（北京，中华书局，1962）卷六“释氏稽古略”条，页151—152。

[87]唐寒山子《寒山诗》（东京，1958，积翠居士石井光雄以“非卖品”自行珂罗版影印正中二年刻五山版本）卷首唐闻丘胤《寒山子诗集序》，页1a—4b。郁贤皓《唐刺史考》（南京，江苏古籍出版社，1987）第九编《江南东道·台州》，页1789—1790。

[88]唐寒山子《寒山诗》卷首唐闾丘胤《寒山子诗集序》，页3b。
元释觉岸《释氏稽古略》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新
修大藏經》之《史傳部》印本）卷三唐贞观十七年，页815。

[89]余嘉锡《四库提要辨证》（北京，中华书局，1980）卷二〇
《集部·别集类》“寒山子诗集”条，页1250—1264。钱学烈《寒山子年
代的再考证》，刊《深圳大学学报》1998年第2期，页101—107。

[90]路工《我国印刷术始于隋》，据作者文集《访书见闻录》，页
471—472。

[91]唐释道宣《广弘明集》（上海，中华书局，民国《四部备要》
简装纸皮本）卷三五《启福篇》之唐太宗李世民《断卖佛像敕》，页
295。

[92]宋王钦若等《册府元龟》卷一五九《帝王部·革弊》，页1922。

四 辨析唐高宗时期所谓雕版印刷史事

学术界在讨论雕版印刷术起源时，前后提到过三件唐高宗时期的事例，一件是所谓印刷品实物，另两件是文献记载。下面按照谈起这些问题的时间顺序，依次予以辨析。

1. 所谓永徽六年刻本《阿毗达磨大毗婆娑论》

清朝末年，罗振玉撰写《莫高窟石室秘录》，在著录唐刻本《一切如来尊胜陀罗尼》时，最早谈到唐高宗时期有一件与雕版印刷相关的经卷遗存于世：

予于日本三井听冰氏（高坚）许，见所藏永徽六年《阿毗达磨大毗婆娑论》卷一百四十四，其纸背有木刻楷书朱记，文曰“大唐苏内侍写真定本”九字，与宋藏经纸后之“金粟山藏经纸”朱记同。此为初唐刻木之确据。又以此刻证之，则隋唐有雕版之说，殆信然矣。^[1]

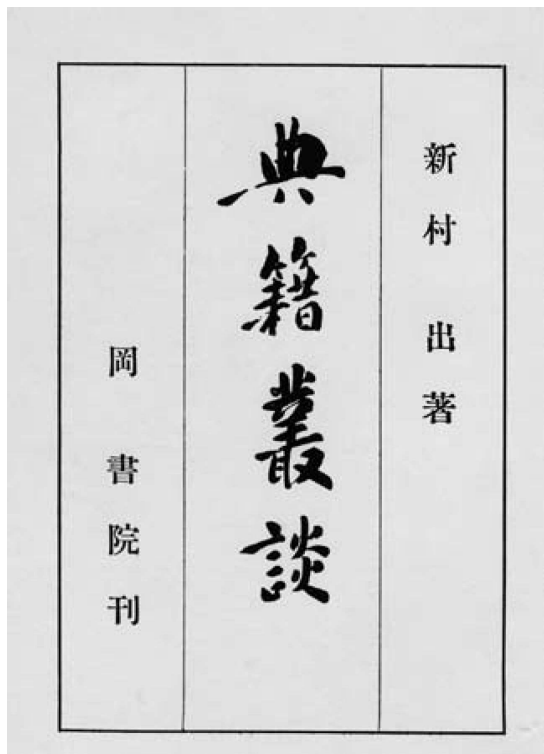
按照日本学者神田喜一郎的推测，待孙毓修撰著《中国雕板源流考》之时，即依据罗氏所说“此为初唐刻木之确据”这句话，直将此《阿毗达磨大毗婆娑论》视作“唐本之仅存者”^[2]。

然而，令人奇怪的是，这一所谓永徽刻本《阿毗达磨大毗婆娑论》残卷，在日本国内却一向无人提及。1922年5月，日本学者新村出在一篇文章里谈到，孙毓修提到的这一情况，令人难以置信，估计这很可能是西村兼文故伎重施，伪造的贗品^[3]。关于西村兼文惯于贗造中国古代刻本的事情，岛田翰在《古文旧书考》中曾略有叙述：

大阪有西村某者，尝贗作三种之书，延喜十三年本《文选》、唐天祐二年本渊明《归去来辞》〔卷尾署“大唐天祐二年秋

九月八日余杭龙兴寺沙门光远刊行”，今在神田乃武氏家〕是也，而其一则予忘之矣。明治二十一年，清傅云龙得《文选》于陈衡山所，惊喜刻入于其《纂喜庐丛书》中。钦差大臣黎纯斋制跋，兵部郎中傅云龙作序，啧啧言其可信，且以此为唐世槧本流行之证，而曾不知其出于西村某之手。纸用写经故张，字样集字写经旧字，活字摆印者也。盖虽有其巧妙足以欺人者，而其纸墨之间，犹不难判知其为伪也。况如《归去来辞》“门虽设而常关”脱“门”字，尚可谓之正善可据乎？呜呼，堂堂清国，黎氏之笃学，闻于天下，其所为尚如此。予恐后之人又为某所欺，故特记而识之。^[4]

当年孙毓修在《中国雕板源流考》里讲过所谓唐本《阿毗达磨大毗婆娑论》之后，还特地附有识语云：“世传卷子本陶渊明《归去来辞》，后署‘大唐天祐二年秋八月九日余杭龙兴寺沙门觉远刊行’（案此孙氏识语与岛田翰所述字句略有出入，未详孰是）云云，盖不足信。”^[5]进一步推究，还可以看到，西村兼文当时仅仅赝造三种古本，就情理而言，岛田翰似乎很难记不住这三部书名，一定是受西村氏蒙骗购藏这第三种书的人，是他的熟人，不便说破，岛田翰才在文中以“忘之”二字含混带过。



新村出《典籍叢談》内封面

若谓这样的推论，欠缺具体的证据，则请看毛春翔和伯希和后来所作的考辨。盖毛春翔和伯希和氏查知《阿毗达磨大毗婆娑论》二百卷系玄奘所译，而玄奘是在永徽六年的下一年亦即显庆元年始奉敕翻译此经，一年之后，亦即截至显庆二年为止，仅译出该经七十卷，至显庆四年七月方译出全经，故此《阿毗达磨大毗婆娑论》特别是书中这第一百六十四卷（案伯希和所说卷次与罗振玉之第一百四十四卷不同，未详何故），绝不可能在永徽六年刊出[6]。足见这件《阿毗达磨大毗婆娑论》确是有若唐刊本的话，乃必定出自妄人伪造，而在这一方面，有案底可查的奸犯，惟此西村兼文一人。昔苏莹辉撰著《雕板印书不始于初唐论》，也以为此《阿毗达磨大毗婆娑论》便是西村氏伪造的第三种古本书籍[7]。

这件《阿毗达磨大毗婆娑论》的复杂性，还不止于此。在这一问题上，神田喜一郎本来持有与新村出完全相同的看法。可是，由于日本方面对这件所谓唐永徽刻本从未有过著录，当神田氏试图追寻孙毓修的资料来源时，就如同前面本小节开头处所说，发现孙氏依据的应当是罗振

玉的记述。神田喜一郎仔细阅读罗振玉的记述之后，意识到假如像《阿毗达磨大毗婆娑论》这样篇幅高达百卷以上的大部头经卷确为印本，那么它本身就是唐代应用雕版印刷的绝佳事证，罗振玉要是已经认定这一点，何必还要用经卷纸背上这枚区区九个字的木记（案即罗振玉所说“初唐刻木”者）来证明唐有雕版之事呢？由此可见，孙毓修把这件《阿毗达磨大毗婆娑论》残卷视作刻本，本是出自对罗振玉这段文字的误读（德勇案，应是行文匆促，误将罗振玉文中“初唐刻木”四字看作“初唐刻本”所致）[8]。

在读到新村出或伯希和的相关论述之后，向达和李书华都明确指出这件《阿毗达磨大毗婆娑论》不会是唐代的刻本[9]。从此以后，中国学术界罕见有人再举述此本，作为唐代雕印书籍的例证。不过也有个别学者，出于种种原因，依旧遵用罗、孙旧说。如邓嗣禹在向达的文章刊发之后，仍然引述罗振玉的说法，称道发现这一经卷乃是“初唐刻本之获得”，驳难卡特所持唐玄宗时期始发明雕版印刷的说法[10]。

在这类学者当中，较有特色的人是陈竺同，他在1936年发表文章，谓《旧唐书·褚无量传》有记载云：“唐高宗即位时，内库旧书，渐致遗逸，奏请缮写刊校，以宏经籍之道。”陈氏复谓清人杭世骏撰《石经考异》，尝引证此事，视为中国版本之始。陈竺同将《旧唐书》这一记载与所谓永徽六年刊印之《阿毗达磨大毗婆娑论》相并举，意在以史籍明文记载之“刊校”二字来证实永徽年间雕版印制佛经的真实性和合理性[11]。

案杭世骏述及《旧唐书·褚无量传》事，是在引述王应麟《玉海》所记后唐长兴三年国子监校正九经“以西京石经本抄写刻板颁天下”一事之后，附加判语云：“此以石经本雕板之始也。”杭氏随后复摘录《旧唐书》上述记载以及叶梦得《石林燕语》、胡应麟《少室山房笔丛》等书有关唐代雕版印刷的史事，谓“雕本则唐固有之，若九经之有雕板，实始后唐”[12]。因此，杭世骏显然是将《旧唐书·褚无量传》这段记述，视作唐代应用雕版印刷最早的实例，陈竺同所说，准确无误。不过，杭世骏的看法，是否符合历史实际，却还是一个需要重新分析的问题。

检《旧唐书·褚无量传》，其相关记载，原文如下：

玄宗即位，迁郯王傅，兼国子祭酒。……无量以内库旧书，自高宗代即藏在宫中，渐致遗逸，奏请缮写刊校，以弘经籍之道。玄宗令于东都乾元殿前施架排次，大加搜写，广采天下异本。数年间，四部充备，仍引公卿已下入殿前，令纵观焉。开元六年驾还，又敕无量于丽正殿以续前功。皇太子及郯王嗣直等五人，年近十岁，尚未就学，无量缮写《论语》、《孝经》各五本以献。上览之曰：“吾知无量意无量（案此‘无量’二字疑为涉上衍文）。”遽令选经明笃行之士国子博士郗恒通、郭谦光、左拾遗潘元祚等，为太子及郯王已下侍读。七年，诏太子就国子监行齿胄之礼。无量登座说经，百僚集观，礼毕，赏赐甚厚。明年，无量病卒，年七十五。临终遗言，以丽正写书未毕为恨。[13]

通读上文可知，褚无量“奏请缮写刊校”内库藏书，事在玄宗开元初年，所谓“刊校”云者即使确指雕版印刷，也不能直接证实高宗永徽年间的情况。

更为重要的问题，是“刊校”这两个字，在这里到底能不能解作雕版印刷？在陈竺同发表此文二十多年以后的1959年，李书华在《再论印刷发明的时期问题》这篇文章里，重又提起《旧唐书·褚无量传》这条记载，谓“‘刊校’二字与‘缮写’对称，当亦系雕板”，“应作‘刊印出版’解”[14]。所说正与陈竺同契合。然而胡适随即发表了上一节提到的《论初唐盛唐还没有雕板书》一文，对李书华这种理解作出批驳。

胡适认为，《旧唐书·褚无量传》中褚无量“奏请缮写刊校”这句话，“完全没有雕板印刷的意思”，“只是指写本的‘刊定校正’”[15]。关于这一问题，稍微有些令人费解的是，李书华清楚注明，他是通过日本学者中山久四郎的《世界印刷史》才关注到这条史料，后来在《中国印刷术起源》一书中又一次写道：“此项记载曾于公元一九三〇年为中山久所引用。”可不管是《再论印刷发明的时期问题》文中，还是在《中国印刷术起源》书中，李氏都没有提及中山久四郎对褚无量奏语的解读与他并不相同[16]。事实上，中山久四郎不仅对《旧唐书·褚无量传》的记载有所考辨，而且他也先于陈竺同数年，注意到清人杭世骏在《石经考异》中已将此事列为唐代雕版印刷的实例。不过，中山氏乃明确指出，褚无量所说的“刊校”，不宜解作雕版印刷[17]。

不管是陈竺同，还是李书华，在文章里都只是摘引《旧唐书·褚无量传》中与“奏请缮写刊校”这句话紧密连接的很短一小部分片段（李书华摘引的文字与陈竺同大致相同），而这种引证方式，实际上未能全面准确地体现《旧唐书》本来的含义，从而容易导致错误的判读。中山久四郎在讨论这一问题时，就是依据《旧唐书·褚无量传》下文谓褚无量“缮写《论语》、《孝经》各五本以献”，而不是献上刻本，认为不能依据褚无量这段奏语来推断唐玄宗时代已经刻版印书^[18]。胡适向李书华指出，他要是能够通读《褚无量传》全文，对这一问题就会有完全不同的理解。为此，胡适具体展示并解读了上面引述的这段《旧唐书·褚无量传》，以为“读了这一大段记事，我们就可以知道褚无量在东都乾元殿做的是‘缮写校正’内库藏书的事；他在西京丽正殿做的也是‘写书’的事；‘数年间，四库充备’，这当然不是雕版印刷的四库书”。胡适同时指出，《旧唐书·元行冲传》亦谓“褚无量于丽正殿校写四部书，事未就而怀素、无量卒。诏行冲总代其事。于是行冲表请通撰古今书目，名为‘群书四录’，……岁余，书成，奏上。……寻以衰老，罢知丽正殿校写书事”。结合这一记载，“就更可以说明褚无量的‘缮写刊校’只是‘校写四部书’，并非雕板印书”^[19]。中山久四郎和胡适所作论析，合情合理，可谓褚无量奏章之正解，足已勘正清代中期自杭世骏以来的误读误判^[20]。

2. 唐太宗崩后“刊勒”《五代史志》

日本学者市村瓚次郎在明治时期，搜讨唐代可能与雕版印刷相关的各种文献记载，提到刘知几《史通》如下一段内容，从字面上看，与雕版印刷或许有一定联系，需要加以分析：

皇家贞观初，敕中书侍郎颜师古、给事中孔颖达共撰成《隋书》五十五卷，与新撰《周书》并行于时。初太宗以梁、陈及齐、周、隋氏并未有书，仍命学士分修，……仍使秘书监魏征总知其务，凡有赞论，征多预焉。始以贞观三年创造，至十八年方就，合为《五代纪传》，并目录凡二百五十二卷。书成，下于史阁。唯有十志，断为三十卷，寻拟续奏，未有其文。又诏左仆射于志宁、太史令李淳风、著作郎韦安仁、符玺郎李延寿同撰。其

先撰史人，唯令狐德棻重预其事。太宗崩后，刊勒始成。其篇第虽编入《隋书》，其实别行，俗呼为《五代史志》。[21]

文中之《五代纪传》或《五代史志》，其所谓“五代”，是合指南朝的梁、陈两代和北朝的北齐、北周、隋三个朝代，而贞观年间奉敕纂修的记述这五个王朝历史的典籍，按照其本来的计划，应当是合编为一书，名曰《五代史》，《五代纪传》和《五代史志》分别为这部书中纪传和志的内容。只是该书后来没有按照原定计划行世，其纪传部分系拆分成《梁书》、《陈书》、《北齐书》、《北周书》和《隋书》五部断代史书各自流通，志的部分则只好附入这部断代史中时代最晚的《隋书》[22]。刘知几在《史通》中称“其篇第虽编入《隋书》，其实别行，俗呼为《五代史志》”，讲的就是《五代史》中“志”这一部分内容的成书过程和流通状况。

至20世纪30年代初，中山久四郎在研究中国印刷史时，重又提到这一问题。市村瓚次郎和中山久四郎分析之后，先后得出了同样的否定性的结论，以为《史通》所说“刊勒”的“刊”字，应当解作“删削”，“勒”字应当解作“编束”，合之即为“删削编束”之义，不能将此“刊勒”二字用作雕版印刷起源的证据[23]。

然而，至三十多年以后李书华发表《再论印刷术发明的时期问题》一文以及撰著《中国印刷术起源》这部书时，却罔顾市村瓚次郎和中山久四郎已有的判断，对此做出新的释读，以为“‘刊勒’似只能作‘刻’字解”[24]。针对李书华这一看法，胡适从《史通》书中检寻出大量例证，考定“刘知几用‘勒’作‘编’字解，用‘刊’作‘删削’、‘删改’解，绝无雕版印刷的意义”，因此，《史通》“‘太宗崩后，刊勒始成’一句的‘刊勒’显然用作‘删削编纂’解，绝不关雕版印刷的事”[25]。尽管李书华并未完全认同胡适这一判断，但通观《史通》前后文义，所谓“刊勒始成”者，只能是指在太宗生前尚“未有其文”而有待“寻拟续奏”的《五代史》诸志。在这种情况下，至唐太宗去世之后始告完成并需要予以记述的工作，则只能是中山久四郎和胡适所说的“删削编束”或是“删削编纂”，与其复制流通形式是写是刻，本没有直接关联，胡适的解释显然更为合理[26]。

与此性质类似而更为匪夷所思的是，张树栋等人甚至会把上面所说

解作“编”义的“勒”字，也看作有关雕版印刷的文献记载[27]。张树栋等举述的具体例证，是《旧唐书·新罗传》记载“垂拱二年，政明遣使来朝，因上表请《唐礼》一部并杂文章，则天令所司写《吉凶要礼》，并于《文馆词林》采其词涉规诫者，勒成五十卷以赐之”。张树栋对这一解释信心十足，说“这里的‘勒’，查遍诸多辞书，其义非‘刻’莫属”[28]。古时行用简帛书籍，每一篇或一卷收卷起来之后，还要在外面系结以绳，以防散摊开来，用现在通行的大白话讲，就是“勒”上条带子[29]，故以“勒”字表示编定书稿之义，这也是中山久四郎和胡适所说“勒”字之“编束”或“编纂”之义的来由。这一语义，稍读古书可知，哪里还需要“查遍诸多辞书”？盖许敬宗奉敕编纂的《文馆词林》原书达一千卷之巨，故当新罗“上表请《唐礼》一部并杂文章”之际，武则天在敕令所司为其抄写《吉凶要礼》的同时，复命“于《文馆词林》采其词涉规诫者，勒成五十卷以赐之”，亦即从《文馆词林》内摘录一部分内容，编为五十卷，赐给新罗使臣，《旧唐书》的记述哪里有什么刻书之意？古人“率尔操觚”云者，似此著述，实足以当之。不知诸公若是读到班固称道司马迁撰著《史记》“勒成一家，大略孔明”的话[30]，会不会得出更为令人瞠目的重大发现，以为《太史公书》甫一完稿，当即付梓印行天下？荒谬若是，信已无足多事辨说。

3. 法藏所记“印法”以及与此相关的其他记述

1976年，日本学者神田喜一郎发表《中国における印刷術の起源について》一文，向学术界报告他在印刷术起源方面新的发现，即唐朝僧侣法藏在《华严五教章》（案此书又名《华严一乘教义分齐章》）中宣讲《华严经》时，写有如下一段文字：

是故依此普法（案此“法”字系神田氏参酌诸本所定，《大正藏》底本作“闻”），一切佛法，并于第二七日，一时前后说，前
后一时说。如世间印法，读之（案此“之”字系神田氏参酌诸本所定，《大正藏》底本作“文”）则句义前后，印文（案此“文”字系神田氏参酌诸本所定，《大正藏》底本作“之”）则同时显现。同时、前后，理不相违。当知此中道理亦尔，准以思之。[31]

又同人所著《华严经探玄记》中，也有类似的记述：

二摄前后者有三重。一于此二七之时，即摄八会，同时而说。若尔，何故会有前后？答：如印文，读时前后，印纸同时。

[32]

神田氏云在法藏所著《华严纲目》中也有与《华严经探玄记》大体相似的记载。神田喜一郎以为《华严五教章》和《华严经探玄记》的记述表明，在法藏看来，虽然人们在阅读印刷的文本时，是从前向后依次读之，但在印制每页文本的时候，却是同时印成，同一纸面上的文字并没有先印后印之别。需知把一块一块版片刷印出来的文本接续成册，就是所谓木版印刷。由此看来，在法藏讲解《华严经》的时候，雕版印刷在社会大众之间应当已经广为流行，所以他才会采用这种尽人皆知的事物来作譬喻。为此，神田喜一郎复进一步考察法藏这两部书的撰著年代，确认《华严五教章》大约写作于唐高宗仪凤二年（677年）前后，《华严经探玄记》的撰著时间则为唐中宗嗣圣四年（687年）至嗣圣九年（692年）之间，即有可能已经进入武周时期。这也就意味着在唐高宗在位的7世纪后半期，中国确已使用雕版印刷技术[33]。

神田喜一郎这一看法，在日本，得到了尾崎康的高度认同，将其誉之为“卓见”[34]。中国大陆专门研究印刷史的学者，在很长一段时间内，对神田喜一郎这篇文章似乎并不了解。不过至十几年后的1988年，当台北《故宫文物》月刊在这一年的第6、7两期上以《有关中国印刷术的起源》为题连续刊载了此文的中文译本之后，却引起一些学者的高度关注并被迅速采纳。例如肖东发著《中国图书出版印刷史论》、潘吉星著《唐武周时期的雕版印刷史料》、《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》和李际宁著《佛经版本》等书以及李致忠等人撰著的一些文章就都是如此（惟潘吉星《唐武周时期的雕版印刷史料》一文曾将法藏讲“印法”、“印文”事定在武周时期）[35]，孙机更着意强调说，法藏“说的印文、印纸、印法都指雕版印刷而言。用一块印版印出的文字，读起来虽有先后，却是同时印上去的。法藏的这些话含义十分明确，没有产生误解的余地”[36]。

孙机这段话，讲得斩钉截铁，以为此事没有任何余地可以做出其他

的解释，可实际情况却未必如此。盖称图章文字为“印文”，自《史记》、《汉书》以来屡见不鲜，而除了单独一个字的印章以外，阅读印面上的文字时，都要有前有后。针对神田喜一郎和孙机等人这一看法，艾俊川撰文指出，法藏讲解《华严经》，依据的是东晋陀跋陀罗的汉文译本，而这个译本当中的“印法”（mudrā）一语，在武周时期实叉难陀重新译出的汉文《华严经》中，乃是书作“字印”或“印玺”，两相对比，可知其“为印章无疑”，而实叉难陀的汉译与法藏讲疏此经，可以说是同时并行的事情。艾俊川在文中复归纳各种不同译本中《华严经》使用“印”字的语义，知“句中作为名词使用的‘印’为印章，作为动词使用的‘印’则为钤盖。印章以能复制文字图像而被说法人用作譬喻”。由此进一步深入分析，艾俊川还列举具体例证指出，像这样以“印法”作譬喻，在佛经中是一种很普遍的用法，而之所以会出现这种情况，是因为“在佛说法时的印度‘世间’，制作使用印章是婆罗门必备的几项技能之一，有点儿像中土的‘六艺之一艺’”^[37]。这一分析，合理有据。婆罗门式钤印的文字，像中国的印文或书籍上的文字一样，也是“读之则句义前后，印文则同时显现”，即在这一点上，它与雕版印刷品具有完全相同的性质，故足以消弭神田喜一郎的错误判读。在这一点上，也可以说彻底瓦解了诸如潘吉星、孙机等人在探讨印刷术起源问题时赖以立论的一项重要基础。

[1] 罗振玉《莫高窟石室秘录》，刊《东方杂志》第6卷12期，页82。

[2] 孙毓修《中国雕板源流考》之《雕板之始》，页2。神田喜一郎《支那における印刷術の起源》，据作者文集《神田喜一郎全集》第一卷所收修订本，页141—143。

[3] 新村出《唐宋版本雜話》，据作者文集《典籍叢談》，页475—476。

[4] 岛田翰《古文旧书考》卷二《雕版渊源考》，页254—255。

[5] 孙毓修《中国雕板源流考》之《雕板之始》，页2。

[6]毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页18。Paul Pelliot, *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*. pp.11-12.参据李书华《中国印刷术起源》第四章第四节《〈一切如来尊胜陀罗尼〉及〈阿毗达磨大毗婆娑论〉刊本》，页81—82。

[7]苏莹辉《雕板印书不始于初唐论》，刊台北《“中央图书馆”馆刊》第三卷第二期，页29。

[8]神田喜一郎《支那における印刷術の起源》，据作者文集《神田喜一郎全集》第一卷所收修订本，页141—143。

[9]向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，页133—134。李书华《中国印刷术起源》第四章第四节《〈一切如来尊胜陀罗尼〉及〈阿毗达磨大毗婆娑论〉刊本》，页81—82。

[10]邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，据作者文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页31。案其他如戴蕃豫《中国佛典刊刻源流》（北京，书目文献出版社，1995）第二节《唐代》（页7）等，对此也持同样看法。

[11]陈竺同《冯道以前文化读物的雕刻版本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页258。

[12]清杭世骏《石经考异》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本）卷上“唐石经”条，页16a—16b。

[13]《旧唐书》卷一〇二《褚无量传》，页3167。

[14]李书华《再论印刷发明的时期问题》，刊《大陆杂志》第十八卷第十期，页296。

[15]胡适《论初唐盛唐还没有雕板书》，据欧阳哲生编《胡适文集》第十册，页282。

[16]李书华《再论印刷发明的时期问题》，刊《大陆杂志》第十八卷第十期，页295—296。又李书华《中国印刷术起源》第四章第七节

《褚无量奏章及张说文集中〈般若心经赞〉》，页87。

[17]中山久四郎《世界印刷史》第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇第一章《隋唐時代の雕版印刷》，页498—499。

[18]中山久四郎《世界印刷史》第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇第一章《隋唐時代の雕版印刷》，页498—499。

[19]胡适《论初唐盛唐还没有雕板书》，据欧阳哲生编《胡适文集》第十册，页282—283。

[20]案苏莹辉《雕板印书不始于初唐论》一文，后来对胡适此说又有所申论，苏文刊台北《“中央图书馆”馆刊》第三卷第二期，页34。

[21]唐刘知几《史通·古今正史》，据清浦起龙《史通通释》（上海古籍出版社，1978）卷一二，页370—371。

[22]案关于这部《五代史》的具体论证，别详拙文《谈传言所说晚近存世金刻本〈旧五代史〉乃绝无其事》，原刊《中华文史论丛》2008年第3辑，后经修订，改题为《子虚乌有的金刻本〈旧五代史〉》，收入拙著《困学书城》（北京，生活·读书·新知三联书店，2009），页207—212。

[23]市村瓚次郎《寫本時代と板本時代とに於ける支那書籍の存亡聚散》，刊《史学雜誌》第十三編第一號，页43—44。中山久四郎《世界印刷史》第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇第一章《隋唐時代の雕版印刷》，页496—497。

[24]李书华《再论印刷发明的时期问题》，刊《大陆杂志》第十八卷第十期，页295—296。又李书华《中国印刷术起源》第四章第二节《太宗崩后〈隋书十志〉的刊勒》，页75—79；第四章《结语》，页97。

[25]胡适《论初唐盛唐还没有雕板书》，据欧阳哲生编《胡适文集》第十册，页278—282。

[26] 案苏莹辉《雕板印书不始于初唐论》一文，后来对胡适此说又有所申论，苏文刊台北《“中央图书馆”馆刊》第三卷第二期，页34。

[27] 张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第三章第一节《隋、唐、五代时期的雕版印刷》，页67。又张树栋《试论有关印刷术起源问题的几个基本概念》，据中国印刷博物馆等编《中国印刷史研究文辑（2001）》，页45。

[28] 《旧唐书》卷一九九上《东夷传·新罗》，页5336。

[29] 参见李零《简帛古书与学术源流》（北京，生活·读书·新知三联书店，2008，修订本）第四讲《简帛的形制与使用》，页129。

[30] 《汉书》卷一〇〇下《叙传》下，页4257。

[31] 唐释法藏《华严一乘教义分齐章》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《經疏部》印本）卷一，页482。

[32] 唐释法藏《华严经探玄记》（同上引书）卷二，页127。

[33] 神田喜一郎《中国における印刷術の起源について》，刊《日本学士院紀要》第三十四卷第二號，页100—102。

[34] 尾崎康《正史宋元版の研究》（東京，汲古書院，1989）之《序章》第一節《北宋初期における四部の書の開版》，页3。

[35] 肖东发《中国图书出版印刷史论》第二章第三节《雕版印刷的最初形式——佛像雕印》，页56—57。潘吉星《唐武周时期的雕版印刷史料》，刊《出版科学》1998年第1期，页36。又《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页116。李际宁《佛经版本》（南京，江苏古籍出版社，2002）上编《中国佛典》之《早期刻印本佛典》，页20—21。李致忠《再谈雕版印刷术的发明》，刊《文献》2007年第4期，页3—7。

[36] 孙机《中国古代物质文化》之《文具、印刷与乐器》，刊《中国国家博物馆学术讲座文集（2007.6—2009.12）》，页353。案在此

文之前，孙机于1997年出版有一本题为《印刷术：中国古代的伟大发明》的小册子，对法藏所说“印法”的论述，与此相同。由于一时未能找到这本小册子的中文原本，这里依据的是同时出版的日文本《印刷術：中国の古代の偉大な発明》（北京，新星出版社，1997）之《木版印刷術》，页13—14。

[37] 艾俊川《法藏的譬喻：因袭典故还是自出机杼？》，原刊《启真》第1辑（2012年），此据作者文集《文中象外》（杭州，浙江大学出版社，2012），页1—10。

五 论武周时期有关雕版印刷的物证、书证与想象

进入武则天直接当政时期，尤其是朝廷名称改换成为武氏大周以后，同样有一些看似雕版印刷的文献记载与所谓实物证据，下面亦逐一予以考论。

1. 所谓武周刻本《妙法莲华经》残卷

1936年2月底，日本收藏家中村不折为纪念他所创建的书道博物馆获得日本政府批准，正式登记注册为财团法人，用珂罗版复制了馆中收藏的一件古刻本《妙法莲华经》残卷等早期印刷品，中村不折亲笔题签云“隋刻法华经”。据云此《妙法莲华经》残卷原件出土于新疆吐鲁番附近，辗转得自清末新疆布政使王树枏之手。这件珂罗版复制件附有中村不折撰写的题识，考述其刊刻年代云：“在目前所知中国的古本佛经当中，有开宝七年的《十诵律》以及《佛本行经》，还有仅次于此后一年由吴越王供养的八万四千塔《陀罗尼》，除此之外，还有晚唐五代佛经的残卷。与这些古本相比较，无论是在纸张的品质方面，还是在其版式或者版刻风貌方面，这篇《妙法莲华经》都与之迥然有别，足可以看出这是一件一千三百年前的旧物，古色十足，从而可以断定，这绝对是一件较初唐时期更早的隋代的作品。”^[1]

1951年5月，禿氏祐祥出版《東洋印刷史序説》一书，书中亦述及此事，按照日本学术界的习惯，以其字形细小而称之为“细字本”。禿氏祐祥且谓此古刻本《妙法莲华经》残卷，在日本还存有另外一段断片，收藏在京都龙谷大学的图书馆里，二者属同一印本，正好前后紧密衔接，中村不折藏本在前，龙谷大学藏本居后。《東洋印刷史序説》一书中还转载有龙谷大学图书馆善本书目中的一幅书影，这也是这个残存的刻本过去在通行的著述当中比较容易见到的一幅图像。禿氏祐祥以为中村不折将其定为隋代刻本，证据薄弱，不宜信从，该经应属唐代刻本。

只是具体在唐代哪一时期刻印，秃氏没有作进一步的判断[2]。事实上，早在秃氏祐祥撰著此书之前的1936年11月，龙谷大学出版该校图书馆的善本书目，书中已经将龙谷大学收藏的那一段残卷记为“唐代刊本。敦煌本”[3]。

秃氏祐祥《東洋印刷史序説》出版一年多以后的1952年9月，长泽规矩也在所著《和漢書の印刷とその歴史》一书中，对中村不折的藏本也作了很不确定的推测，以转述世人流行通说的笔法叙述说，从此本混杂有则天武氏所创异体字这一情况来看，或属去武周时期不远的刊本。在作出这一说明之后，长泽氏复以虚拟语气讲述说，假若这样的推测符合历史实际，那么，这件《妙法莲华经》残卷似乎就可以说是现存年代最早的雕版印刷品了。

为更为清楚地说明这一问题，兹移录长泽氏原文如下：

故中村不折畫伯の妙法蓮華經分別功德品第十七、一卷、吐魯番出現と傳ふるものあり。古色の黄麻紙を用ゐ、每行十九字、印面高さ四寸三分。文字小さく、則天武氏の異體字を混用す。故に、刊記はなけれども、則天武氏の世を去る遠からざる刊本といふべし。果して然らば、之を現存最古の刊本ともいうを得ん。同じく妙法蓮華經の唐代刊本といへど、龍谷大学図書館の第十五至十六首の斷間は每行二十四字にて、異體字なく、遙に後のものと見ゆ。

请注意这段文字开头“……と傳ふるものあり”（相传如何如何）这种表述方式，与下文“果して然らば”（假若果真如此）这一虚拟语气，二者之间本是相互呼应的，即用以点明这两个句子之间所说《妙法莲华经》的版刻特征，只是一种传闻，而非作者亲身验证的确切状况[4]。类似的假设性语句，在长泽氏书中，还可以看到，如谓“吐魯番出現の妙法蓮華經は刊記なきを以て、正確には刊行年代を知る能はざれば、……”（假如我们因吐鲁番发现的《妙法莲华经》没有刻梓题记而无法准确知晓其刊印年代的话，……），再如“吐魯番出現の妙法蓮華經は恐らく法隆寺所傳の百萬塔陀羅尼より古き刊行物ならんも、……”（即使吐鲁番发现的《妙法莲华经》更有可能是比法隆寺的百万塔《陀罗尼》年代还早的

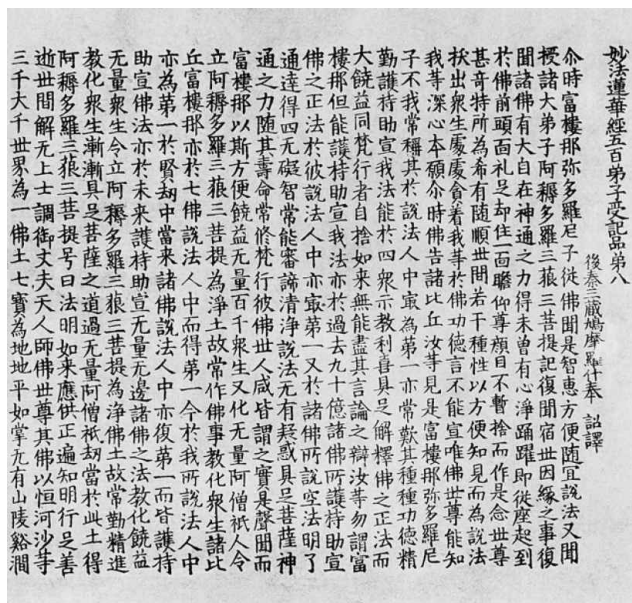
印刷品，……），又有句云：“前章に於て、明證ある唐代最古の版本として咸通九年刊行の金剛般若波羅蜜經、推定よりてそれ以前の刊行と思はるゝ妙法蓮華經を擧げたるが、……”（虽然上一章里举述咸通九年刊行的《金剛般若波羅蜜經》作为唐代最早具有确切证据的雕版印本，又根据推测，把《妙法蓮華經》列为可能较此《金剛般若波羅蜜經》更早刊行的雕版印本）[5]。相互比对，更容易理解长泽规矩也在《和漢書の印刷とその歴史》这部书中，并没有对此《妙法蓮華經》残卷的雕印年代做出明确裁断。后来，至1976年长泽规矩也出版《図解和漢印刷史》一书，更明确讲述说，羈杂有武周制字这一点并不能为这件《妙法蓮華經》提供确切的断代依据，恃此孤证，还实在难以断言这件《妙法蓮華經》是世界上现存最早的印刷品。长泽氏还更进一步指出，就现存实物而言，中国最早的印刷品仍然是敦煌发现的《金剛般若波羅蜜經》[6]。

长泽规矩也《和漢書の印刷とその歴史》一书出版之后，大多数中国研究印刷史的学者，一直从总体历史背景出发，对他这种前提尚待证实的解说持谨慎的态度，并没有人遽然信为实有之事。如张秀民的《中国印刷术的发明及其影响》即谓“未见原本，真伪难辨”[7]。据云后来启功亦曾鉴定此经属盛唐时期或盛唐以后的印本[8]。

令长泽规矩也万万没有想到的是，他基于虚拟前提随意作出的这种一般性说明，从三十多年前开始，特别是近十几年来，由于韩国庆州佛国寺释迦塔内《无垢淨光大陀罗尼經》刻本的发现，竟被许多中国学者视作确定不移的结论，并以此为重要支撑，来论证中国印刷术的发生年代至迟不得晚于武周时期。如曹之《中国印刷术的起源》、肖东发《中国图书出版印刷史论》、潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》、李致忠《古代版印通论》、张树栋等纂《简明中国印刷史》等都是如此[9]，张秀民且在《南朝鲜发见的佛经为唐朝印本说》一文里明确讲到：“余旧作《中国印刷术的发明及其影响》以为未见原本，真伪难辨。今据朝鲜的发现则此种亦应可信。”[10]

潘吉星甚至还独具慧眼，不知道是从哪里看出长泽规矩也“对中村氏藏本《妙法蓮華經》做了仔细研究”，同时又不知根据什么秘而不宣的独家史料，精确断定这部《妙法蓮華經》的刊刻年代“比庆州发现本早”，

也就是比他为韩国庆州所见《无垢净光大陀罗尼经》断定的刊刻年代武周长安二年（702年）还要早上一段时间，甚至为之框定一个非常清楚的时段，是在“武周初期至中期”的690年至699年之间，因而“是现存最早的卷子本印刷品”。神功奇技，实在令人惊诧。不过看潘吉星对长泽规矩也著述的译述，在一些关键的地方，却明显不符合长泽氏的原意。例如，“刊記はなけれども、則天武氏の世を去る遠からざる刊本といふべし”，意为“虽然没有刊刻题记，但也可以说是去武周时期不远的刊本”，潘吉星却将其读作“虽无刊记，必是远在则天武氏之世的刻本”，与这句话的本义，相差很大。与潘吉星的表述相似，肖东发也把长泽规矩也这一很不确定的推测，说成是专门的“鉴定”，而且肖氏还不知道根据什么对此作出了判断，认为其“结论是科学的，它有力证明了武周时期中国的确有了佛经印品”[11]。



苏州瑞光寺新出约北宋天禧元年前刊本《妙法莲华经》

其实如前文所述，即使一定要把长泽规矩也对此古刻本《妙法莲华经》残卷的叙述看作确定的研究结论，也只能将其刊刻年代定在去武周时期不甚遥远的一个模糊时段之内；况且如前所述，长泽规矩也文中绝没有将其定作则天武氏朝刊本的意思，只是很不确定地推测其有可能“去武周时期不远”而已。在近近年来研究相关问题的学者当中，只有赵永晖曾在论文中明确指出：“此《妙法莲华经》的刊印时间尚待进一步作出科

学鉴定，只根据制字，仅能说它不早于武则天时，具体年代难以遽断。”^[12]

审视当时和后来各项相关的情况，可知长泽规矩也这一推测，存在非常严重的问题。长泽氏将中村不折收藏的这段残卷与龙谷大学的藏品做了比较，称二者行款不一、用字有别（龙谷大学藏品未见武周制字），称龙谷大学收藏的这段古刻本《妙法莲华经》的刊刻年代，要大大晚于中村氏藏品。然而，实际比较龙谷大学图书馆善本书目刊载的古刻《妙法莲华经》照片和中村不折的复制品，可以清楚看出，二者从行款、字形到有无武周制字这些用字特征，都完全一致，而长泽规矩也所叙述的这两个古刻残卷的情况，只是对龙谷大学藏品的叙述符合实际状况，而对中村不折藏品的叙述却与实际情况完全不符。这种情况表明，长泽氏不仅没有见到中村不折的藏品，而且连珂罗版复制品也未尝经眼。李际宁已经撰写专文，对此作有细致考述。中村不折的珂罗版复制本印行之后，日本国随即进入对外侵略扩张的战争状态。李际宁推测，长泽规矩也之所以会出现上述疏误，应与战时的动荡致使世人未能注意到中村不折的复制本有关^[13]。当然，这与复制本印数寡少也应当具有很大关系。

不过，仅先于长泽规矩也《和漢書の印刷とその歴史》一年出版的秃氏祐祥著《東洋印刷史序説》，本来已经清楚讲明中村不折其人和龙谷大学两处收藏的《妙法莲华经》残卷为一体相连的同一印本，长泽规矩也同样视而不见，这在我们今天看来，显得更为怪异。因为在《和漢書の印刷とその歴史》篇末附列的“重要参考文献”当中，赫然开具着秃氏祐祥这部著作，且谓此书“有关和汉印刷的初期状况，在诸家旧说基础上增添有作者个人的见解，写入最新的研究成果”^[14]。长泽氏明明看到秃氏祐祥的正确说法却又置之不理，这大概只能用对秃氏所说缺乏信任或是对秃氏祐祥其人心存芥蒂来解释了。

总之，或受知见所宥，或对已有的论述胸怀疑忌，不愿采信，不管是出于什么原因，事实上，长泽规矩也在《和漢書の印刷とその歴史》一书中，只是依据世间传闻，对中村不折收藏的古刻本《妙法莲华经》残卷做了很一般性的叙述和说明，他本人绝没有将这种叙述和说明视作“鉴定”结论的意思。

明了上述情况，我们不难想象，只要稍予时日，看到中村不折的复制本（当然看到原件也不一定是十分困难的事情），只要平心静气地认真对待秃氏祐祥的著作，长泽规矩也就一定会放弃他在《和漢書の印刷とその歴史》一书中所做的这种说明。果然，翻检长泽规矩也后来出版的相关著作，如1960年出版的《書誌学序説》、1976年出版的《古書のはなし——書誌学入門》等，都已见不到这样的说法。在《古書のはなし——書誌学入門》这部书中，长泽规矩也甚至还明确讲述说，这件《妙法莲华经》上版刻字体的精整程度，明显优于日本天平宝字八年（764年）动工印制的百万塔陀罗尼（由于完成于宝龟元年亦即公元770年四月，亦称“宝龟本《陀罗尼经》”），这意味着它是雕版技艺较此百万塔陀罗尼时期更为发达阶段的产物^[15]。如果我们再来看一下其他日本学者，凡是论及早期雕版印刷品的著述，再未有人将其视作西周时期的印本，以及日本国宝、重要文化财这些在日本具有很高权威性的珍罕古代文物认定标志体系中，都没有列入这一古刻《妙法莲华经》残本（中村不折的书道博物馆的藏品有8件被选为重要文化财，而此《妙法莲华经》不在其列），也就不难想象，作为日本学术界的普遍看法，并不认同这件《妙法莲华经》残卷为西周时期刻本；甚至在较大范围内，恐怕就连它是唐代刻本都未能获得足够的承认。

了解相关学术背景之后，我们还可以看到，近几十年来将此《妙法莲华经》视作西周刻本并且或有意或无意地曲解长泽规矩也学术观点的中国学者，恐怕完全不了解日本学术界的研究状况。譬如，潘吉星论述相关问题，在对中村不折于1936年即已将此《妙法莲华经》影印公诸于世的事实懵然无知的情况下，竟然按照中国某些无能学者极力封锁史料的卑劣习惯，信口雌黄，肆意贬斥中村不折云：“中村氏得此中国古刻本后，视为稀世之宝，长期秘而不宣，故外间很少得知。直到它移藏于东京的日本书道博物馆后，五十年代初始由日本版本目录学家长泽规矩也博士加以研究。”^[16]

其实，只要比较一下目前所知确切无疑的唐代雕版印刷物（如咸通九年刻《金刚经》）就很容易看出，这件《妙法莲华经》残卷字体的精良美善程度，当非唐代工匠可为，其雕印年代最早也不会早于五代，更有可能出自北宋时期。令人欣幸的是，1978年，在苏州瑞光寺塔第三层

内，发现了六卷小字刻本《妙法莲华经》[17]，李际宁等人经过仔细对比，确认它与中村不折和龙谷大学收藏的那两段《妙法莲华经》残卷为同一版木所印，李氏并且综合塔内发现各项文物，考定此《妙法莲华经》的刊刻年代，应在北宋天禧元年之前不久一段时间之内[18]。这一研究，可以说从根本上清除了很长一段时间以来中国某些研究者以误传误的一大“谬种”，对准确认识印刷术的起源，具有重要作用。

2. “印纸”与武周时期的雕版印刷

前面在论述唐高宗时期的雕版印刷问题时，已经讨论过法藏讲解《华严经》时提到的“印纸”本来与雕版印刷无关。实际上将唐人说“印纸”视为雕版印刷制品，最早是由张秀民在《中国印刷术的发明及其影响》一书当中提出的看法。不过，张秀民当时提出的例证，是《旧唐书·食货志》所记德宗建中四年行用“除陌法”时使用的印纸，时代已经很晚。

检《旧唐书·食货志》，其相关文字如下：

建中四年六月，……又以军须迫蹙，常平利不时集，乃请税屋间架、算除陌钱。……除陌法：天下公私给与货易，率一贯旧算二十，益加算为五十。给与他物或两换者，约钱为率算之。市牙各给印纸，人有买卖，随自署记，翌日合算之。有自贸易不用市牙者，验其私簿；无私簿者，投状自集。其有隐钱百者没入，二千杖六十，告者赏十千，取其家资。法既行，而主人市牙得专其柄，率多隐盗。公家所入，曾不得半，而怨讟之声，嚣然满于天下。至兴元二年正月一日赦，悉停罢。[19]

张氏只是把它看作贞观年间以来印刷术应用范围不断扩展的实例，而与雕版印刷术的发明没有关系[20]。此说提出后，曾被一些泛泛叙述早期印刷史状况的人不加分析地简单复述[21]。至1990年，杨希义在未提及张秀民已有研究的情况下，亦重述此说，以为“唐代印纸，乃是唐王朝用雕版印制的、用以征收‘除陌钱’的凭证，是我国最早的商业发票”[22]。孙机随后也按原样重复了一次张秀民的说法，用以说明“一部分印刷品这时

已经进入政府文书的领域”[23]。

不过，即使像这样只是将其视作印刷术早期发展过程中的一个环节，而不涉及雕版印刷术的起源问题，学术界也有明显不同的看法。就在杨希义文章发表后的下一年，赵永东等人亦撰文考述唐代印纸的性质，直接针对张秀民和杨希义的说法，论证所谓“印纸”乃“具有这样三个基本特征：其一，印纸上面钤有印鉴，这就是它的“印”字的来历；其二，它通常是空白纸张，一旦在其上填写有具体的文字内容，它就不应再被称为印纸了；其三，它在规定场合下，可以作为某种权利凭证使用。它既不是‘印刷之纸’，也不是什么‘商业发票’”。在论证这一问题的过程之中，赵永东引述了武则天天授二年使用同类印纸的一些情况，作为否定印纸为印刷品的例证[24]。

赵永东这篇文章，本来已经很好地解决了所谓“印纸”与雕版印刷之间的关系问题，然而，事情的发展，很快却出现了不可思议的怪异逆转。1994年，曹之在《中国印刷术的起源》一书中，把武周天授二年使用的印纸，看作中国“最早的印刷品之一”，并谓“它比韩国庆州佛国寺发现的《陀罗尼经咒》要早66年”。由此引申，曹氏且谓唐宋文献频繁出现的“印纸”一词都是指印刷的簿录或是凭证[25]。曹之在叙述过程当中，没有提及赵永东的研究，不知其是否读过赵氏的文章，但“比韩国庆州佛国寺发现的《陀罗尼经咒》要早66年”这句话提示我们，曹氏论述的主旨，似乎更为侧重于在中国历史文献中找寻比韩国庆州佛国寺发现的《陀罗尼经》年代更早的雕版印刷史事，以示在此之前，中国本土早已行用雕版印刷。假如确实是这样的话，在这里就有必要指出，不管是出于什么原因，一种预设的研究结论，或是某种一定要达成的目标，往往会对客观分析史料，合理审视历史事实，造成严重损害。

2005年，牛达生发表《〈无垢〉经“辛未除月索林”考——兼论此经为唐代开元印本》一文，文中复又述及此事，简单重申曹之讲过的看法。在这里，我们确实可以看到一种非常明确的预设目的，即用以证实“印刷术是中国发明的认识”[26]。三年后牛达生又与牛志文合署，撰写《武则天·印纸·印刷术》一文，进一步申说这一观点，在这篇文章里，牛氏更把中、韩两国各自一部分学者对印刷术起源时间和地点的不同看法，简单归结为中国一方和韩国一方的争持乃至对决，认为“有关‘印

纸’的记载，为争论的我方从另一方面提供了支持”[27]。

像牛达生这样看待印刷术起源问题的学者，远不止一人。在这些学者当中，牛达生也算不上把国家意识表述得最为强烈的人。与这类学者看法不同的是，我认为哪怕是直接涉及领土疆界问题，学术研究中的不同见解，也绝不应该按照国籍划分队列，只能是各人谈各人的道理；至少我不会选择加入“我方”或是与之对立的另外某一方面。即使是国家某些部门或者某些位高权重的官员随心所欲地批给他国民的税金搞课题，除非行政部门明确授权，代表政府作“发言人”，他也未必有资格代表国家来说话，至少他不能代表这个国家的所有学者和公民。

历史研究的目的，只能是探求历史事实的真相，而不是去刻意证明某种期望。祖先有卓越的创造，我们后辈子孙固然为之骄傲，但不仅没有理由陶醉其中，更要为今天自己的无能和不肖感到羞耻。人类的文明是在相互交流中前行的，不必每一项重要的发明创造都是出自我手，充分尊重和努力学习其他民族的长处，这本身就是一大优点。像印刷术这样伟大的发明，不管是在哪里、是在什么情况下由哪一个民族率先使用，都是对人类文明的卓越贡献，我们都应该为之赞叹。对于我来说，研究印刷术的起源问题，只是想揭示这一伟大创造产生的缘由及其具体过程。在这当中，当然也包括其出现的地点和使用这一技术的民族，但是，作为学术研究的出发点，却无意理会最终研究出来的结果会把这一荣耀归之于哪一个现实的政权，更谈不上为当今哪一个政治实体或哪一个由某些人自以为是地要把别人也与他捆绑到一起的某一群体去“捍卫”什么权利的问题。

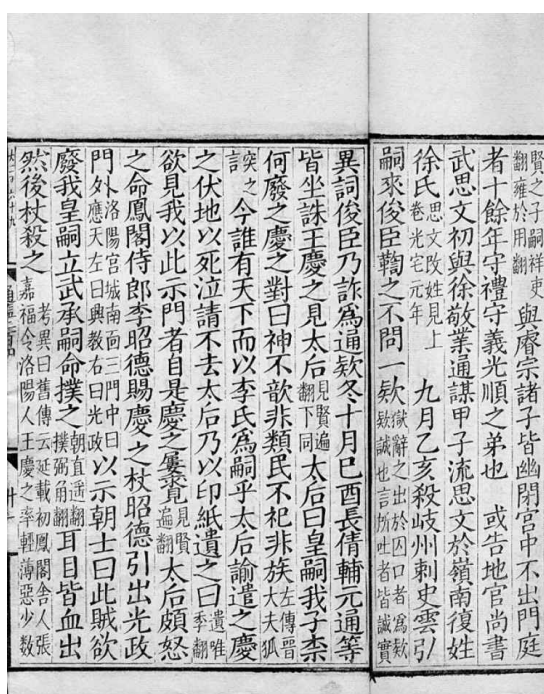
实际上，即使是在牛达生一派学者如此强烈凸显其国家意识的情况下，仍然有人从纯学术角度，对他们的说法提出质疑。2012年7月，艾俊川发表《唐宋的“印纸”与印信》一文，在赵永东研究的基础上，举述大量史料，进一步论证了印纸的性质，得出结论说：“唐宋作为名词出现的各种‘印纸’，义为‘钤印之纸’。……下至明清，与唐宋时意义相近的‘印纸’一词仍在使用。所以，雕版印刷产生的标志，并非出现‘印’或‘印纸’，而是出现雕版、刷印、书本等能够反映其本质特征的词语。从现有研究成果看，这样的记载在晚唐（公元800年后）才出现。”[28]由于曹之以下视武周时期所谓印纸为雕版印刷品的学者都没有针对赵永东的考辨做

过任何说明，下面即综合赵永东和艾俊川的论述，对这种印纸的性质，加以辨析。

有关武周时期使用印纸的直接记载，见于司马光《资治通鉴》，文曰：

王庆之见太后，太后曰：“皇嗣我子，奈何废之？”庆之对曰：“神不歆非类，民不祀非族，今谁有天下？而以李氏为嗣乎！”太后谕遣之。庆之伏地，以死泣请，不去。太后乃以印纸遗之，曰：“欲见我，以此示门者。”自是庆之屡求见，太后颇怒之，命凤阁侍郎李昭德赐庆之杖。昭德引出光政门外，以示朝士，曰：“此贼欲废我皇嗣，立武承嗣。”命扑之。耳目皆血出，然后杖杀之，其党乃败。^[29]

潘吉星不仅把这里所说“印纸”看作“以纸印成的出入宫通行证”，并且承用曹之的说法，结合前述《旧唐书·食货志》有关“印纸”的记载论述说：“在这种场合下印刷品不再是读物，而是作为官方凭证被使用的，从而扩大印刷品的应用范围。唐代刊行印纸的制度至宋代仍继续推行。宋太宗太平兴国七年五月降诏：‘京朝官出使，所给印纸，委本属以实状书，不得增减功过，阿私罔上。其关涉书考之官，悉署姓名，违者论其罪。’此处所说的印纸为户部印造的考核地方官吏政绩、用作升降职务的凭证。上面印出考核内容，由被考官据实际填写，再由朝廷考官核实后写出评语，这种表格必须统一印发，不可能是手写的。”^[30]其实，《通鉴》记述的这种出入凭证，完全有可能与前面第四章论述过的法藏所说“印纸”一样，是指将图章钤盖于纸张之上。



清嘉庆胡克家仿元兴文署刻本《资治通鉴》中有关印纸的记载

赵永东依据司马光《通鉴考异》提供的线索，推定《通鉴》这段记载出自唐人韩琬的《御史台记》，而在刘肃的《大唐新语》里，还保存着《御史台记》中比较原始的相关记载：

则天称尊号，以睿宗为皇嗣，居东宫。雒阳人王庆之希旨，率浮伪千余人诣阙，请废皇嗣而立武承嗣为太子。召见，两泪交下。则天曰：“皇嗣我子，奈何废之？”庆之曰：“神不享非类，今日谁国？而李氏为嗣耶！”则天固谕之令去，庆之终不去，面覆地，以死请。则天怒遣之，乃以内印印纸，谓之曰：“持去矣，须见我，以示门者，当闻也。”庆之持纸，去来自若，此后屡见。则天亦烦而怒之，命李昭德赐杖。昭德命左右引出光政门外，昌言曰：“此贼欲废皇嗣而立武承嗣。”命扑之，眼耳皆血出，乃榜杀之。^[31]

两相对比，可见《通鉴》所说“印纸”，乃是武则天用“内印”也就是她用大周女皇帝御玺所“印”盖之“纸”^[32]，这正符合玺印作为信用标志这一本质特征。

在此基础之上，艾俊川又对《大唐新语》所记“内印”作了考察，依据《旧唐书·姚珽传》、《册府元龟》、《新唐书·车服志》的相关记载，指出唐人所说“内印”，或为皇帝宫中之印，或为太子宫中之印，或为皇后宫中之印，总之，无一例外，都是指宫内之印，“其时代涵盖武则天前后各百余年”，故“武则天的‘内印’也不应另有别解，‘内印印纸’为用宫内印玺印于纸上，其义自明，这也符合自古以来以印取信的常理。……武则天‘印纸’的取义，不可能来自‘印刷品’”[33]。

过去曹之在未提及赵永东文章的情况下，对其排除武则天赐给王庆之的“印纸”属于“钤印之纸”的可能性，曾给出两点理由。

其中之一是说武则天厌恶“玺”字，曾改玺为“宝”，若谓印纸是钤盖武则天印章的纸张，理应称作“宝纸”而不是“印纸”[34]。针对此说，艾俊川举述具体实例批驳云，武则天固然改“玺”为宝，但却未尝改“印”为“宝”，故钤“印”之纸自可称作“印纸”。“而且作史者为后人，武则天人亡政息，史官未必按照她的好恶来遣词造句，如《旧唐书》中就有多处武则天‘降玺书’劳问大臣的记载。‘玺’字尚且如此，‘印’字就更不必说了”[35]。

曹氏给出的第二项理由，是说“如果钤印之纸可以称为‘印纸’的话，那么‘印纸’一词早在唐宋之前就应该出现了，为什么姗姗来迟，直到武则天天授二年才第一次出现？这也说明此之‘印纸’并非钤印之纸”[36]。关于这一点，赵永东本来已经指出过“古代文献中还有一些与‘印’字相连的名词，指的也是盖有某种印章的凭证，如《魏书·释老志》‘在台者赍都维那等印碟’”[37]；艾俊川也指出“《魏书》卢同传和萧宝夤传分别载有在将士考勋和官员考绩的纸质文书上钤盖官印的制度，可以看作北宋批书‘印纸’之先声”[38]。今案曹氏这一质难，殊乏理据。同一事物古今名实互异，是世间常情，一个时代有一个时代的情况，唐代以前的各个时期，没有理由也都一定要使用“印纸”这种形式的作为出入凭证或是其他用途。再说如同印刷术的产生和发展有其特定的时代一样，“印纸”也不是盘古开天辟地时带到人世上的物件，不宜以使用印章的年代来指认“印纸”的出现时间。

作为一种信用的凭据，除了在封泥上抑压，玺印也很早就被钤盖于

布帛。《周礼·载师》谓“凡宅不毛者，有里布”，东汉人郑众援依西汉人旧说注曰：“里布者，布参印书，广二寸，长二尺，以为币，贸易物。

《诗》云‘抱布贸丝’，抱此布也。”清人孙诒让疏云：“《汉书·食货志》说周布帛，以广二尺二寸、长二丈为度，此广长各取十分之一，裁制之以为币。布参印书者，盖谓书布之上而加玺印。《汉书·平帝纪》如淳注引《汉律》，传信用五寸木，封以御史大夫印章，其乘传参封之。参，三也。此不参印书，疑亦参印布书之上，以检奸伪也。”^[39]先秦有所谓“玺节”，多以两枚半方玺印组合成一完整印记，交互质证，而今存世战国玺节中，印面即有制作阳文者，正适合钤盖于布帛。考古发现，尚见有所谓三合玺节，其“参印”云者，或即钤盖此等玺印^[40]。在防范奸伪这一点上，此“布参印书”与武则天之钤印于纸，正起着相同的作用。

秦汉以来的官印，通常都是制为白地阴文，以适应压印于封泥的需要。进入南北朝时期以后，伴随着纸张在书写上的广泛应用，才开始比较普遍地钤盖玺印于纸面，赵永东和艾俊川举述的上述例证，就是这一时期钤印于纸的具体体现。除此之外，《隋书·礼仪志》还记载北齐以“都摄万机”之帝印，钤盖于“籍缝”，亦即钱粮簿籍纸页相衔接的中缝，以防有人从中作弊。按照北齐的制度，这方“都摄万机”之印，“用则左户郎中、度支尚书奏取，印迄输内”^[41]，自属一种昭示信用的“内印”。正是为适应印章钤盖材料和使用方式这一变化，从南北朝时期开始，上自帝后、下迄百官的玺印，都已开始逐渐改用朱色阳文，印面也变得更为阔展，而直到隋文帝统一全国，始全面行用较大印面的朱文官印^[42]。隋祚短暂，刚刚施行的新型印章，其用途或许尚未得到充分发挥，而且有关隋朝的历史记载，相对也不如唐朝丰富，文献对“印纸”的记载有所缺略，亦在情理之中。另一方面，如前所述，唐高宗时期，法藏即已经用“印文”、“印纸”和“印法”来做譬喻，讲解佛经，说明这种新式的用印方法已为社会大众所熟知。因而，延至武周时期始见使用“印纸”作为出入凭证的记载，是很正常的事情，并没有什么不合情理的地方，曹之将“印纸”排除于“钤印之纸”之外的理由，根本不能成立。

至于宋代普遍行用的各种“印纸”，艾俊川也举述诸多文献，对其做有精当的考辨，清楚指出：“在雕版印刷盛行的宋代，各种用途的官方‘印纸’仍以玺印得名。”亦即所谓“钤印之纸”^[43]。近年在浙江发现的所

谓“武义南宋徐谓礼文书”，其中很大一部分是徐氏在南宋宁宗嘉定十四年至理宗淳祐十二年间“录白印纸”，亦即过录的官员考绩印纸副本。

《宋会要》记载北宋徽宗崇宁元年“十一月十日吏部尚书何执中奏，委勘会官员印纸历字，依条每任出给一道，已得旨，应见任文武官，更不逐任出给，只将最后一任已给印纸批书，如纸尽于所属用印续纸”^[44]。徐谓礼印纸虽属“录白”，但其起首处书为：“行在尚书吏部承务郎徐谓礼奉敕差监临安府粮料院兼装卸纲运兼监镇城仓系监当资序右印纸付本官，有合批书事，于所在州依条式批书〔在京于所属〕。”其下逐任首尾相衔、依次接续。这一形式，正与《宋会要》的记载相符^[45]。睹此“徐谓礼文书”，自易理解，其在朝廷颁发之初，应当钤有吏部关防。按照《宋会要》的记载，在崇宁元年之前，是某一官员每出任一官，即给予此等“印纸”一道；崇宁元年改革以后，则仅在初次履任时颁发一道，以后在各个任所需要接续纸张时，便在接缝处钤盖其所在主管衙门的印鉴，作为信用凭据。出土文物与历史文献记载相结合，可以进一步印证，所谓“印纸”最重要的特征本在用印。总之，一如艾俊川所言：“从武则天到唐玄宗，再到五代两宋，数百年间凡官方‘印纸’，均取义于印玺。”并不能望文生义，把“印纸”看作雕版印刷的产品^[46]。

在此需要稍加说明的是，关于所谓武周时期雕版印刷的物证和书证，以往的研究者还提出过一些更为荒唐不经的事例。譬如有一名杨军凯者，声言要以“一个学者所应持有的实事求是的科学态度”来论证“雕版印刷起源于中国”，在所撰文章中，坚称“武周时雕版印刷水平已达到成熟的阶段”。然而其所作论述，却相当粗疏，而且混乱不堪。在举述当时雕版印刷的事证时，杨氏提到：“《佛顶尊胜陀罗尼经》是瑜伽密教早期传入中国的一部佛经，翻译于683年。目前国内发现最早的刻本是武周如意元年（692年）史延福在龙门石窟西山莲花洞刻本。”^[47]乍看此语，不能不令人惊诧，因为刻书的时间、地点和刻书主人竟是如此清晰，这是研究中国早期印刷史的学者从未有人提及的情况。然而，检寻其所依据的史料，则又令人哑然失语。杨氏注云此说出自温玉成著《中国石窟与文化艺术》，检温氏书中相关文字乃云：“莲花洞……在窟外北壁上方刻《佛顶尊胜陀罗尼经》，唐代如意元年（692年）佛弟子史延福敬刊。”杨军凯便是将此理解成了“龙门石窟西山莲花洞刻本”《佛顶尊胜陀罗尼经》，可这种《佛顶尊胜陀罗尼经》显然是一种石刻铭文。杨

氏何以会将其解作刻书，已经使人大惑不解；更何况温玉成在下文清楚介绍说这一铭文“是最早的石刻本”^[48]，在这种情况下，杨军凯还能变镌刻石壁为梓行木版，实在匪夷所思。诸如此类的论述，在这里就不再一一辩驳了。

3. 巴雷特的奇特想象

近十多年来，英国学者巴雷特（T. H. Barret）一直从事中国印刷史的研究，相继发表一系列论著^[49]，而印刷术的起源，正是他关注的核心问题。2001年1月，牛津大学沃尔森学院举办了一次以“传向世界各地的中国科技”（China's Technology Transfer to the World）为主题的学术会议，巴雷特在这次会议上，以“The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors”为主题，发表了自己的学术讲演。同年，巴雷特又以这次会议的讲演稿为基础，向他所供职的伦敦大学亚非学院提交了一份非正式出版的有关宗教问题的研究报告（SOAS Working papers in the Study of Religions），题为“The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors”。在此基础上，巴雷特又于2008年在耶鲁大学出版了一部专门论述印刷术早期应用状况的书籍，题为*The Woman Who Discovered Printing*，勉强直译过来，意即“发现印刷术的女人”。与2001年非正式出版的学术报告相比，这部书虽然增添了很多相关社会问题的细节，单纯就文本构成而言，其文字叙述显得更为丰满，但是书中的基本研究思路和实质性观点却没有任何改变，只是多数衍出一些可有可无的细节，令其趣味性有所增强，从而更适合社会大众阅读而已。因此，不知道是不是为了满足专业学术工作者的需求，巴雷特在出版*The Woman Who Discovered Printing*之后，随即同在2008年年内，又正式出版发行了此前提交给亚非学院的报告。至少在我看来，阅读这本题作The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors的专题学术报告，要比*The Woman Who Discovered Printing*一书能够更为清晰、准确地把握其实质性内容。为此，在下面的讨论中，虽然是以更为通行的*The Woman Who Discovered Printing*一书作为论述的对象，但在具体引述巴雷特的学术观点时，还是首先直接利用这部更为实在的The Rise and Spread of

Printing: A New Account of Religious Factors,但同时附注*The Woman Who Discovered Printing*一书中相对应内容的位置。

*The Woman Who Discovered Printing*这部书出版之后,欧美学者随即连篇累牍地发表评论,齐声喝彩[50]。就像改革开放以后几十年来中国学术界绝大多数人对待西洋人著述惯行的恭敬态度一样,中国国内马上也就有人快步跟进,为之拍案叫绝。2012年9月,何朝晖氏发表了一篇题为《气候变化、宗教救赎与印刷术的诞生——历史学家的想象》的文章,称誉此书云:“其学术含量是毋庸置疑的。它带给我们这样多的奇思妙语,带给我们这样多值得开拓的新的学术兴奋点。作者的结论或许你并不赞同,但是请相信我,这是一部你绝对打不了瞌睡的书,一套别出心裁的思维体操的自选动作,一席想象的盛宴。”[51]可是,实在失敬得很,这位巴雷特氏确实是太“别出心裁”了,我在看到书中的论述之后,丝毫体味不到何氏所说享用盛宴的感觉,更看不到什么“值得开拓的新的学术兴奋点”,反而还有强烈的生理反感。就巴雷特其人有关中国印刷史的研究而言,如果说“其学术含量是毋庸置疑的”,那只能是“其学术含量之低下至极是毋庸置疑的”。

由于巴雷特的论述荒唐过甚,在这里实在不值得一一予以驳斥,下面仅就其中一些最基本的问题,略加说明。仅仅就何朝晖氏在书评中列举的几大核心“观念”而言,譬如作者首先把气候变化拉进来作背景,就很不严肃,也很不专业,这太像新闻纸上的“笔者”亦即大众传媒的记者所为。因为至少就中国的气候变化而言,有许多基本问题,还很不清楚,时下外行人所知所言者,大多尚处于一种很不确定的假说状态,至于再以此为基础来讨论气候变化对人类这种比牲口的反应要高明得多同时也复杂很多的动物的社会性行为,不仅要有何朝晖所说的非凡想象力,更重要的还需要具备极大的胆量和勇气,而在学术研究领域,像这样的胆量和勇气,往往是出于无知。恕我直言,我相信居住在英伦的巴雷特,并不能切实地了解世界东方寒来暑往的变化以及这种变化所造成的影响。不过若是考虑到作者本来是以研究宗教为职事,谈天亦如谈玄,知其提出这些想法,倒也不足为怪。

抛开变幻无常的天气不谈,让我们进入巴雷特相对熟悉一些的知识领域。强调佛教对印刷术产生的作用,是何朝晖称赞巴雷特“看待印刷术

起源问题时独具只眼”的特别贡献。然而，如同我在下面第七、第八两章将要展开论述的那样，从上个世纪20年代起，中国学者向达、日本学者藤田丰八和禊氏祐祥，乃至美国学者卡特，就都已经对此做出了清楚的说明，而且论证笃实，符合严谨的学术规范，绝不像巴雷特那样随心所欲，信口开河。相比较而言，除了把前辈学者早已阐释得一清二楚的问题弄得一片狼藉之外，我实在看不出这位巴雷特教授还做出了什么属于他自己的有价值的“贡献”。

*The Woman Who Discovered Printing*一书更为特别的地方，也是作者的神来之笔，是他把武则天树立为雕版印刷术的“发现者”。何朝晖称述此书云：“作者波谲云诡的笔触，需要细读原书方能体会。”在讨论像印刷术渊源这样的技术史问题时，避谈“发明”而谓之曰“发现”，这一点确实堪称“诡谲”。那么，这件“发现品”的来路呢？是藏在羊毛袜子里的圣诞礼盒吗？还是像新大陆一样自开天辟地以来即有的存在？难道这一点不正是我们真正应该探寻的问题吗？Christian De Pee在书评中曾经为之开脱说，印刷术的发明，本来是一个渐进的过程，是诸如纸墨的使用、印章、纺织品印染、拓印等相关要素的逐渐演化，自然促成了印刷术的诞生，所以巴雷特才不言“发明”而只谈“发现”^[52]，但这同样是肆意模糊真正的雕版印刷与印刷术各构成要素的界限，绝不是一个学者所应有的科学精神和负责态度。因为若是这样，世界上任何一项技术，也就都不存在其发明时间了。事实上，巴雷特氏不过是以诡异的辞藻，来掩饰他的空虚和无能，回避对这一实质性问题的探索和解答。

退一步讲，在这里我们也不妨姑且按照巴雷特的逻辑，来看一下究竟能不能像他希望我们“相信”的那样，把武则天看作“把印刷术推向更广泛使用的主要负责人”。巴雷特自己首先承认，目前已知的早期印刷品，“没有一个是挂在武则天的名下，也没有任何证据表明她在宫殿里曾使用过比‘印纸’更为复杂的刻印方式”^[53]，那么，在这一前提之下，巴雷特又是依据哪些间接的史料来证成武则天“发现”雕版印刷这一论断呢？供职于英国剑桥大学的日本印刷史研究者P. F. Kornicki评议说，巴雷特的论述虽然在传统的史料和文物方面，都没有直接证据，但近似间接证据的“旁证”（the circumstantial evidence）非常充分^[54]。可是，遗憾得很，在*The Woman Who Discovered Printing*这部书中，实际上就连这

种“旁证”（the circumstantial evidence）也看不到，巴雷特只是提出一些莫名其妙的猜想而已。

譬如，巴雷特氏讲到：“一个九世纪的史料揭示武则天的父亲早年曾从事过木材生意，所以武则天可能很早就对木材性质有所了解。”^[55]巴雷特说的这条九世纪的史料，应该是指《太平广记》所记武曩之父武士彠事，乃谓其“微时与邑人许文宝以鬻材为事，常聚材木数万茎，一旦化为丛林森茂，因致大富”^[56]。像这样的灵异故事，其本身的可靠性就很值得怀疑；况且即使乃父曾经做过木材商人，这与其女“发现”雕版印刷术，也没有任何必然的联系。

又如，巴雷特氏还讲到：“有材料称在武则天统治时期，以及746年，刻印章的工匠短缺，这进一步说明大量相关技术的工人，可能都被吸收去刻别的东西了。”^[57]刻制图章和雕铸书版，性质、方法都有很大差别，也可以说是完全不同的两个工种乃至行业；特别是包括唐朝在内的历代铜质官印，类皆是以模范铸造，刻制模型，与铸梓木版，差别更为显著。所以，这两个行业的工匠，通常不会轻易相互流动。再说巴雷特所说，如其绝大部分论述，统统不交代史料出处，令人无以知其所据，这些史事是否可靠，颇为值得怀疑。

像武则天时期“刻印章的工匠短缺”云云，我所知晓的相关事宜，为唐人张鷟曾在《朝野僉载》中记述说：“武后时封侯者众，铸印不供，至有白版侯者焉。”这段文字，是出自南宋初年人曾慥《类说》中的节录本^[58]，后来的类书等收载此文，多是转录于此。据此，容或有个别浅学之人，会做出像“刻印章的工匠短缺”这样的错误解读，但《太平广记》引述相关全文，乃谓：“伪周革命之际，十道使人，天下选残明经、进士及下村教童蒙博士，皆被搜扬，不曾试练，并与美职。尘黷士人之品，诱悦愚夫之心。庸才者得官以为荣，有才得官以为辱。昔赵王伦之篡也，天下孝廉秀才茂异，并不简试，雷同与官。市道屠沽，亡命不轨，皆封侯略尽。太府之铜不供铸印，至有白版侯者。朝会之服，貂者大半，故谣云：‘貂不足，狗尾续。’小人多幸，君子耻之。无道之朝，一何连类也？惜哉！”^[59]两相对比可知，因封侯者数量众多而不能满足铸印的需要，以致出现“白版侯”这一称谓，本来讲的是西晋赵王伦当政时候的事情，与武则天毫无关系。《续谈助》本因为是节录，在节抄过程

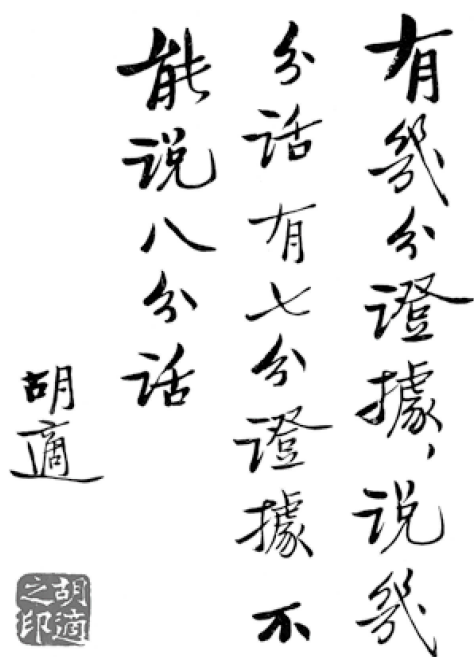
中，压缩过甚，造成了严重舛误。再说即使是西晋时期的司马伦，《朝野僉载》也清楚讲述无法满足其用印需求的原因，是“太府之铜不供铸印”，即本是铜材不足，而绝不是制印工匠匮乏。

巴雷特与此相并举述的公元746年刻印工匠短缺事，同样不知其据何而言。这一年为唐玄宗天宝五载，检《唐会要》记载“天宝五载十一月五日敕：其伪画印，宜用伪铸印、刻印之例处分，永为常式”^[60]。当代西洋学者，阅读中国古代文献往往有很大困难，阴差阳错，是很容易想象也完全可以理解的事情。因疑巴雷特是把这里所说奸人“画印”之事误解成是官府刻印工匠不足使然，从而才会有上述说法。

类似的“证据”或者是“条件”堆砌再多，也无法构成有价值的“证据链”或“必然性”，也绝对算不上是什么“间接证据”或是“旁证”。然而，巴雷特的“证据”或者“条件”恰恰无不如此。其结论的可信性，窥此一斑，即可想而知。作为一部以武则天为主人公的书籍，巴雷特对唐代基本史事的生疏，我们还可以从他对武则天其人的了解程度上来做一说明。他在叙述武则天的生平经历时，开口便说“武则天出生在四川”^[61]，这显然是采用了郭沫若的一个错误说法，对此，吴晗、黄永年等人早已做过有力的辩驳，指出还是应当遵从两《唐书》的记载，把武则天的出生地定在山西文水^[62]。只要对这些研究，尤其是黄永年的文章稍加阅读，都不会弄错这样的基本问题。

何朝晖在文章中带着非常赞赏的口吻评价巴雷特此书说：“能把学术著作写成侦探小说，可谓绝无仅有，大概是可以媲美《盗梦空间》的。”我读书很少，此书是不是绝无仅有，不敢轻下断言。我也没有看过《盗梦空间》，不知有何动人妙境。不过全人类那么多学者，要是绝大多数人都不这样写，这种写法是否合适，或许也可以稍事斟酌。何朝晖接着又从学术研究方法角度，阐释此书的价值说：“历史学除了皓首穷经的繁琐考据，也需要大胆的联想、精妙的推理，因为它是智慧的学科、思维的艺术。谁说历史学不能给人以驰骋想象的空间呢？胡适之先生说，要‘大胆的假设，小心的求证’。”假若把巴雷特这本奇特的著述排除在外，置而不论，何氏所说，大体上可谓得当。不过我们千万要注意，胡适之先生这两句治学名言，是终结于“小心求证”。纵贯胡适一生的学术成就，他所作的研究，所谓“大胆的假设”，大多只是存留于头脑中的

研究思路，只有经过艰辛“小心求证”的那一小部分假设，才是他形诸笔墨的研究成果。胡适告诫我们的研究方法，更重要的一点，恐怕还是“有几分证据，说几分话；有七分证据不能说八分话”，不宜用奇异的想象来替代实事求是的研究。



胡适论治学方法手迹

中国过去有句俗话，叫画鬼容易画人难。这是因为没有人见到过真鬼，即使你对画作不甚满意，也不能说画得不像，因画家和看画的人周围都是活人，画出人来像与不像，旁观者都一清二楚。研究宗教观念等事，是形而上的玄妙学问。虽然在我等槛内世俗人来看，即使是这种形而上学，亦应如宋代学者程颐所云：“离阴阳则无道。阴阳气也，形而下也；道太虚也，形而上也。”^[63]但在现实学术实践中，大多数这类学问，毕竟与画匠描摹人像有明显区别。所以，若是用这一行道的惯行做法来研究像雕版印刷技术这样实实在在的问题，画鬼之讥，自然在所难免。惟其如此，对巴雷特这一系列具有“国际影响”的著述，也就没有必要更多耗费笔墨，予以评说了。

巴雷特本人和一些为之叫好的评论家，都举述上个世纪中期在韩国

庆州发现的一件很古老的陀罗尼经印本，以为这是支持武则天“发现”印刷术之说的确凿证据。然而事实却并非如此，对这一问题，巴雷特和他的支持者们，同样缺乏实实在在的研究。

[1] 见1936年2月日本书道博物馆珂罗版影印本《隋刻法华经》附中村不折题识。

[2] 秃氏祐祥《東洋印刷史序説》（京都，平樂寺書店，1951）第四章《唐代の印刷術》，页30—32。

[3] 龍谷大学図書館《龍谷大学図書館善本目錄》（京都，龍谷大学出版部，1936）第二類《支那の部》，页97。

[4] 長澤規矩也《和漢書の印刷とその歴史》第一章第二節《現存初期の印刷物》，页5—6。案李际宁《中村不折藏吐鲁番出土小字刻本〈妙法莲华经〉雕版年代考》一文，已经对长泽规矩也的本意做有比较清楚的论述，惟录此原文，应便于读者更准确地理解其语义。李文刊《版本目录学研究》第一辑（北京，国家图书馆出版社，2009），页81—82。

[5] 長澤規矩也《和漢書の印刷とその歴史》第一章第二節《現存初期の印刷物》，页6、10；又第四章第一節《唐・五代の印刷》，页47。

[6] 長澤規矩也《図解和漢印刷史》（東京，汲古書院，1976）之《解説篇》—《序説》，页1—2。

[7] 张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页37。

[8] 孙机《印刷術：中国の古代の偉大な発明》之《木版印刷術》，页21。

[9] 曹之《中国印刷术的起源》第八章第二节《最早印刷品》，页270。潘吉星《韩国新发现的印本陀罗尼经与中国武周时期的雕版印刷》，刊第二届中国印刷史学术研讨会筹备委员会编《中国印刷史学术

研讨会论文集》（北京，印刷工业出版社，1996）下编《第二届印刷学术研讨会论文集》，页197。案此文后来又刊载于《出版科学》1998年第1期。又潘吉星《富路特先生〈初步报道〉译后记》，刊《出版科学》1994年第4期，页8。潘吉星《论一九六六年发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，页8。潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》第16卷第1期（1997年），页56—57；页64。潘吉星《西周时期的雕版印刷史料》，刊《出版科学》1998年第1期，页34。潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页116—117。李致忠《唐代刻书考略》，刊《宁夏图书馆通讯》1980年第1期，页31。又李致忠《中国是印刷术的发源地——〈无垢净光大陀罗尼经〉刊印考》，刊《新闻出版报》1996年12月25日第三版（原题为“中国：印刷术的发源地——〈无垢净光大陀罗尼经〉刊印考”），此据作者文集《肩朴集》，页48—49。案李致忠自言刊出此文后“觉得意犹未尽”，于是又在《文献》1997年第2期上发表《〈无垢净光大陀罗尼经〉译刻考》一文，重论此事，但此文实际上只是依样拷贝前文，并增加更多没有意义的文字而已（据云曾获1999年文化部第一届文化艺术科学优秀成果三等奖），此文后亦收入李氏文集《肩朴集》，页53—73。李致忠《古代版印通论》第二章第四节《雕版印书技术出现的历史年代》，页25。肖东发《中国图书出版印刷史论》第二章第三节《雕版印刷的最初形式——佛像雕印》，页56—57。张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第三章第一节《隋、唐、五代时的雕版印刷》，页67。张志清《佛道教印像符咒对雕版印刷术起源的影响》，刊韩琦、米盖拉编《中国和欧洲——印刷术与书籍史》（北京，商务印书馆，2008），页20。

[10]张秀民《南朝鲜发见的佛经为唐朝印本说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页53—54。

[11]潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》第16卷第1期（1997年），页56—57；页64。潘吉星《西周时期的雕版印刷史料》，刊《出版科学》1998年第1期，页34。潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版

印刷和铜版印刷的发明》，页116—117。肖东发《中国图书出版印刷史论》第二章第三节《雕版印刷的最初形式——佛像雕印》，页56—57。

[12]赵永晖《关于印刷术起源问题的管见》，刊《中国文物报》1997年2月16日，第3版。

[13]李际宁《中村不折藏传吐鲁番出土小字刻本〈妙法莲华经〉雕版年代考》，刊《版本目录学研究》第一辑（北京，国家图书馆出版社，2009）页77—92。

[14]長澤規矩也《和漢書の印刷とその歴史》篇末附《重要参考文献》，页185。

[15]長澤規矩也《古書のはなし——書誌学入門》（東京，富山房，1976）五《印刷の歴史》，页83。長澤規矩也《古書のはなし——書誌学入門》（東京，富山房，1976）五《印刷の歴史》，页83。

[16]潘吉星《论一九六六年韩国发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，页8。

[17]案苏州博物馆编著《苏州博物馆藏古籍善本》（北京，文物出版社，2012）之第13号藏品《妙法莲华经》（页44—51），影印有这一刻本的部分书影。

[18]李际宁《中村不折藏吐鲁番出土小字刻本〈妙法莲华经〉雕版年代考》，刊《版本目录学研究》第一辑，页85—92。又李际宁《中村不折藏传吐鲁番出土小字本〈妙法莲华经〉雕版年代补证》，刊樊锦诗等主编《敦煌文献·考古·艺术综合研究——纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集》（北京，中华书局，2011），页549—556。

[19]《旧唐书》卷四九《食货志》下，页2127—2128。

[20]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕板的发明》，页62。

[21]王鹏翥《关于我国古代印刷术的探源问题》，据上海新四军历

史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页204—205。李斌城主编《唐代文化》第九编第六章第三节《关于唐代雕版印刷术产生的年代》，页1644—1646。

[22]杨希义《唐代印纸考》，刊《西北大学学报》1990年第4期，页98—99。

[23]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页206。

[24]赵永东、王泉《唐代印纸并非“雕版印制”的“商业发票”》，刊《人文杂志》1991年第6期，页97—99。

[25]曹之《中国印刷术的起源》第八章第二节《最早印刷品》，页276—281。

[26]牛达生《〈无垢〉经“辛未除月索林”考——兼论此经为唐代开元印本》，刊《中国历史文物》2005年第1期，页56—57。

[27]牛达生、牛志文《武则天·印纸·印刷术》，刊《寻根》2008年第6期，页86—88。

[28]艾俊川《唐宋的“印纸”与印信》，原刊《中国典籍与文化》2008年第3期，此据作者文集《文中象外》，页11—25。

[29]宋司马光《资治通鉴》卷二〇四则天后天授二年十月，页6475。

[30]潘吉星《唐武周时期的雕版印刷史料》，刊《出版科学》1998年第1期，页35—36。

[31]唐刘肃《大唐新语》（北京，中华书局，1984）卷九《谗佞》，页142。

[32]赵永东、王泉《唐代印纸并非“雕版印制”的“商业发票”》，刊《人文杂志》1991年第6期，页98。

[33]艾俊川《唐宋的“印纸”与印信》，据作者文集《文中象外》，页14—16。案艾氏文中笔误，将《旧唐书》之《姚珽传》讹作“姚班传”。

[34]曹之《中国印刷术的起源》第八章第二节《最早印刷品》，页280。

[35]艾俊川《唐宋的“印纸”与印信》，据作者文集《文中象外》，页13。

[36]曹之《中国印刷术的起源》第八章第二节《最早印刷品》，页280—281。

[37]赵永东、王泉《唐代印纸并非“雕版印制”的“商业发票”》，刊《人文杂志》1991年第6期，页99。

[38]艾俊川《唐宋的“印纸”与印信》，据作者文集《文中象外》，页25。

[39]清孙诒让《周礼正义》（北京，中华书局，1987）卷二四《地官·载师》，页967—968。清陈澧《东塾读书记》（清同治光绪间陈氏初刻试印本）卷七《周礼》，页6b—7a。

[40]张锡瑛《中国古代玺印》上编第二节《玺印在春秋战国形成》，页11—14。

[41]《隋书》卷一一《礼仪志》六，页239。

[42]叶其峰《古玺印通论》第七章第三节《南北朝官印》，页124—133；又第十章第一节《隋唐官印》，页190—196。

[43]艾俊川《唐宋的“印纸”与印信》，据作者文集《文中象外》，页16—24。

[44]清徐松辑录《宋会要辑稿》（北京，中华书局，1957，影印原稿本）职官八之六，页2560。

[45]包伟民、郑嘉励编《武义南宋徐谓礼文书》（北京，中华书局，2012）之《前言》，页7—8；又图版，页55—181。

[46]艾俊川《唐宋的“印纸”与印信》，据作者文集《文中象外》，页11—25。

[47]杨军凯《雕版印刷起源于中国》，刊《文博》2000年第3期，页33—34。

[48]温玉成《中国石窟与文化艺术》（上海人民美术出版社，1993）第十二章第四节《莲花洞、火烧洞及皇甫度洞》，页292。

[49]T. H. Barrett, “Evidence for 7th century Taoist printing”, *Needham Research Institute Newsletter* 17 Dec. 1998. “Woodblock dyeing and printing technology in China, c.700A.D.: the innovations of Ms. Liu and other evidence.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64 (2) , 2001, pp. 240-247. *The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors* (Minnow Press, 2008) .

[50]例如：P. F. Kornicki, “The Woman who Discovered Printing. By T. H. Barrett. pp. XIV, 176. New Haven and London, Yale University Press, 2008.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)* 19.02 (2009) : 275-276. Margaret M. Smith, “The Woman who Discovered Printing. By T. H. Barrett.” *The Library* 10.1 (2009) : 74-75. Christian De Pee, “The Woman Who Discovered Printing-By T. H. Barrett.” *Historian* 72.3 (2010) : 665-666. Russell Kirkland, “The Woman Who Discovered Printing-By T. H. Barrett.” *Religious Studies Review* 34.4 (2008) : 320-320.

[51]何朝晖《气候变化、宗教救赎与印刷术的诞生——历史学家的想象》，刊《读书》2012年第9期，页46—55。

[52]Christian De Pee, “The Woman Who Discovered Printing-By TH Barrett.” *Historian* 72.3 (2010) : 665-666.

[53]T.H. Barret, *The Rise and Spread of Printing: A New Account of*

Religious Factors, p.23. 相关论述另见 *The Woman who Discovered Printing* (London: Yale University Press, 2008) , pp.84-65 , p.95.

[54]P. F. Kornicki, “The Woman who Discovered Printing. By T. H. Barrett. pp. XIV, 176. New Haven and London, Yale University Press, 2008.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* (*Third Series*) 19.02 (2009) : 275-276.

[55]T. H. Barrett, *The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors*, p.24.

[56]宋李昉等《太平广记》（北京，中华书局，1961）卷一三七《应徵》三“武士彠”条引《太原事迹》，页986。

[57]T. H. Barrett, *The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors*, p.31. 另见 *The Woman Who Discovered Printing*, p. 86。

[58]宋曾慥《类说》（北京，书目文献出版社，1988，《北京图书馆古籍珍本丛刊》影印明天启六年岳钟秀刻本）卷四〇《朝野僉载》，页680。

[59]宋李昉等《太平广记》卷一八六《铨选》二“斜封官”条引唐张鷟《朝野僉载》，页1389—1390。

[60]宋王溥《唐会要》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编排印《武英殿聚珍版书》本）卷四一《杂记》，页746。

[61]T. H. Barret, *The Rise and Spread of Printing: A New Account of Religious Factors*, p. 23.

[62]黄永年《武则天真相》，又黄永年《李商隐的〈利州江潭作〉究竟在说什么》，并见作者文集《学苑零拾》（上海，华东师范大学出版社，2001），页64—88。

[63]宋杨时、张栻编著《二程语录》（清康熙间石门吕氏宝诒堂刻

《河南程氏全书》本) 卷一, 页11b。

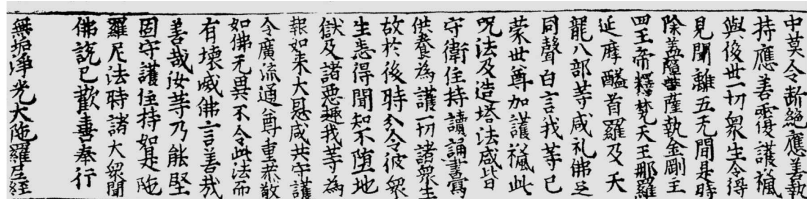
六 韩国庆州佛国寺释迦塔秘藏的《无垢净光大陀罗尼经》

1966年10月13日，在韩国庆州佛国寺释迦塔第二层上一个小型龛室（韩国人称舍利孔）内存放的“金铜制舍利函”里（在这个“金铜制舍利函”内另外还套装有一个“银制舍利函”），发现了一卷用汉文雕版印制的《无垢净光大陀罗尼经》。这里曾经是古新罗的国都城[1]。当时中国上下下正如火如荼地进行史无前例的“无产阶级文化大革命”，学术界与世隔绝，完全不了解这一情况。第二年亦即1967年12月中旬，美国哥伦比亚大学相关学者以英文向美国新闻界公布此事，该校教授富路德等人并撰写专稿，介绍这一发现[2]，引起国际学术界高度关注，中国学者对此依然一无所知。据云陈政周在《国外书讯》1978年第6期上刊登的《国外谈中国古代的伟大发明印刷术》这篇文章里，曾简略提到这一发现[3]，但文章流布不广，没有引起学术界重视。至1979年国庆节前夕，芝加哥大学远东图书馆馆长钱存训随美国国会图书馆代表团访问中国，将这一情况，告诉给中国同行。胡道静得知后，当即在《书林》杂志上撰写文章，向中国学术界介绍这一重要发现[4]，关心印刷史的中国学者，这才普遍知悉相关讯息。

据云胡道静的文章发表之后，“引起各方面的关注，都希望了解有关这一新发现的情况和怎样判断出这件印刷品刊刻年代的问题”，上海的《书林》编辑部特地请人全文翻译富路德文章，并请胡道静参考《纽约日报》、《哥伦比亚图书馆通讯》以及韩国方面的论述等，附加一些注释，在这下一年，也就是1980年的第3期上刊出[5]。此后较长一段时间内，中国学者有关这件《无垢净光大陀罗尼经》的论述，有很多都是以《书林》这篇译文和胡道静的文章为依据展开的。后来到1997年，潘吉星以为《书林》刊载的译文“汉译标题似不合作者本意，文内间有误译”，因而在《出版科学》上刊布自己新的译文，并附缀一篇“译后记”，说明相关问题[6]。不过，比较《书林》和《出版科学》上这前后两种译文，我看不出在实质性内容上有多大差别，潘吉星的附言更有相当严重的错误。若是单纯就翻译的文笔而言，前者似乎还很明显地要更好一

些。

自从胡道静的文章以及富路德文章的译本在中国发表之后，中国学者围绕着这篇《无垢净光大陀罗尼经》雕印的地点和时间，发表很多论文，加入了韩国、美国、日本等域外学者对此经卷印制原委的讨论。关于雕印地点的研究，主要探讨它是在韩国当地印刷，还是在中国印制后再带入韩国，这实质上已经涉及印刷术的起源地或早期分布地点问题，更不用说还颇有一些韩国学者强烈主张把这件经卷作为韩国发明雕版印刷术的标志；而关于其印制时间的研究，也涉及印刷术的产生时间问题。所以，从其发现之时起，迄至今日，这件经咒印本一直是海内外学术界在探讨印刷术起源问题时普遍关注的焦点。



韩国庆州佛国寺释迦塔藏《无垢净光大陀罗尼经》（局部）

（一）朝鲜半岛刊刻说

1. 富路德假说

就我目前所知，主张这件《无垢净光大陀罗尼经》为新罗当地印刷的人，主要是韩国的一些学者，不过，美国学者富路德在报道其发现情况时也曾写道，完全有可能是由中国或者朝鲜的僧侣，在新罗王朝采用中国发明的新颖技术印制了这卷佛经[7]。富路德这一表述告诉我们，不宜像有些中国学人那样（譬如前面谈到的牛达生以及下面将要讨论的潘吉星的做法），简单地用国籍来区分研究者的认识，将主张韩国印制此经的学者都归为与“中方”或“我方”对立的“韩方”（其实，对于这些使用“中方”或“我方”词语的人来说，与之相对的另一面，恐怕还应该暗含有“外方”或“敌方”的语义）。事实上，即使是在韩国籍学者之间，对这一问题的认识，也并不完全一致。各人有各人的观点，既不能将所有的

韩国学者都归并为所谓“韩方”这一派系里边，也没有理由将任何一位韩国籍学者排除于“韩方”这一概念之外。无论怎样使用这一词汇，都显得很不妥当。

假如这卷经咒的印制年代更晚一些，而不是富路德在文章中按照韩国学者的推断所假定的公元751年以前，或是更早的时间，富路德这种设想，当然应当给予充分考虑。然而，依照上文所作论述，在富路德假定的这一期间，印刷术即使已经在中国应用，也是刚刚出现未久的新颖创造，按照朝鲜半岛的社会文化状况，是否能够如此迅速地引入这一技术，则十分令人怀疑。

富路德在文章中注意到，这卷经咒在文字内容和卷子形式上，都与日本印制的所谓“百万塔陀罗尼”具有相似之处，即两地印制的是同一部《无垢净光大陀罗尼经》的内容、卷子的高度非常接近（庆州佛国寺的经卷纸面高约6.5厘米，文字部分净高约5.5厘米，每行七至八字。百万塔陀罗尼经卷纸面高约6厘米，文字部分净高为5厘米或接近5厘米）。百万塔陀罗尼印制于称德女天皇（即所谓“宝字称德孝谦皇帝”，又称孝谦天皇）天平宝字八年（764年）九月至神护景云四年（770年，是年十月光仁天皇即位，改元宝龟，故亦称宝龟元年）四月这六年之中，亦即所谓“孝谦重祚”期间，是由称德女天皇亲下诏命印制，当今所见存世实物，均出自奈良法隆寺。富路德猜测，假如庆州佛国寺发现的《无垢净光大陀罗尼经》确是在公元751年之前刊印于新罗，那么，就很有可能是由一些日本、中国或者朝鲜半岛的僧侣，在若干年后，又把这种雕版印刷技术传到了日本当时的都城奈良[8]，这也就意味着制作百万塔陀罗尼的印刷技术也有可能是通过新罗的僧人而带到奈良的。

单纯从朝鲜半岛和日本列岛上这两种印刷品出现的时间顺序以及朝鲜半岛在中日两国的文化交流过程中往往居于中介地位这一历史状况来看，这种分析，似乎有一定道理，而富路德提到的这一由中国到朝鲜半岛，再到日本列岛的传播路线，有助于进一步说明庆州佛国寺秘藏古经在当地雕印的合理性。据日本学者川濑一马介绍，1982年，他应邀在韩国参加相关论证时，当地学者纷纷向他询问日本印刷百万塔陀罗尼经是否受到朝鲜半岛佛教思想的影响，以及这种印刷行为是不是由朝鲜半岛传入这样两个问题[9]。可见韩国也有很多学者高度关注富路德这一假

说。然而，对此稍加推敲，便很容易看到，庆州佛国寺的《无垢净光大陀罗尼经》与日本的百万塔陀罗尼，实际存在很大差别。

首先是佛国寺秘藏的这部印本，是完完整整的一部《无垢净光大陀罗尼经》，全文有六千多字（全卷总长度大约在620厘米以上），而日本印制的只是《无垢净光大陀罗尼经》载录的四篇用汉字表述的梵音咒语（在汉文译述的经文之外，经卷中总共载有六篇这样的用汉字标记的梵音咒语），总共不过几百个字。即使是这样零碎不全的四篇咒语，也不是连续印制于一处，而是每篇咒语各自独立印行，再纳入不同的小塔里供养，实际上每个单篇咒语的篇幅，最长也不过二百余字而已。由此可见，庆州佛国寺发现的这卷《无垢净光大陀罗尼经》与出自奈良法隆寺的百万塔陀罗尼相比，其制作工艺难易程度的差别，非常明显，即庆州佛国寺《无垢净光大陀罗尼经》的印制难度，要大大高于百万塔陀罗尼。英国学者杜希德也曾清楚指出，日本百万塔陀罗尼的印制技术水平较此《无垢净光大陀罗尼经》尚有所不及[10]。日本人如此苟简的做法，应该有其迫不得已原因。

这种迫不得已的原因，就是日本当时还只知道捺印文字图像而尚未掌握雕版印刷技术，这也是韩国和日本这两种早期印刷品在制作工艺上更为显著的难易差别。20世纪六七十年代以来，通过高倍放大等技术手段检测，已经可以确认，百万塔陀罗尼实际上是用木记钤盖捺印而成，也就是像钤盖图章一样，从上向下，将沾好墨色的印版压印于纸面，而这与通常所说的雕版印刷，还存在着本质上的差别[11]。审视此“百万塔陀罗尼经”着墨深浅不一、差别显著且文字笔画每每粘连的情况，我认为这一研究结果应属切实可信。

秃氏祐祥在研究东洋印刷史时曾经谈到，日本学者一般认为日本国早期的印刷技术，可能是由某位入唐学问僧从中国带到日本（德勇案：例如研究日中文化交流史的学者木宫泰彦就持这一看法），他本人觉得更有可能是由鉴真法师将这一技术传入日本。虽然秃氏祐祥引述日本史籍《三国传记》的记载，谓双目失明的鉴真曾亲手开版印制三大部律，像他自己已经指出的那样，《三国传记》成书过晚（相当于中国明成祖时期的日本应永年间），可信性不是很高，但建长初年（值中国南宋理宗时期）成书的《日本高僧传要文抄》所引述的《延历僧录》，是随同

鉴真法师一同东渡的天台僧思托于日本延历七年（时为唐德宗贞元四年，公元788年）写成，其史料价值则显然不容轻视。思托此书也记述鉴真门人净三“又于所居佛堂侧花香供养，于是香烟飏迥，天花落蕊，音声供佛，佳膳施僧，并印佛，作无垢净光塔及七俱胝塔”，秃氏祐祥谓此净三“印佛”与“作无垢净光塔及七俱胝塔”诸事，年代正应在宝龟年间前后，是反映“印佛”技术传入日本的珍贵史料^[12]。联系下文所述中国雕版印刷技术的发展历程，可知这种“印佛”应当是印刷术正式产生之前所应用的捺印方法，显示出日本的雕版印刷技术，在当时还处于“前印刷”的萌芽状态，并没有能力印制像庆州佛国寺那样的长篇经卷。

这样一来，按照富路德设想的传播路径和传承次序，新罗这种能够印制长篇经卷的、比较完备的雕版印刷技术，传入日本奈良后竟蜕变成成为捺印简单小品的“前印刷”技术，其技术传播演变的进程，就有些令人费解了。富路德假想的这一印刷术传播过程，恐怕很难成立。川濑一马对此即持否定看法^[13]。反过来说，我们也就不能用日本百万塔陀罗尼与庆州佛国寺秘藏《无垢净光大陀罗尼经》在表面上的相似性，来逆推庆州佛国寺的《无垢净光大陀罗尼经》是先于百万塔陀罗尼在朝鲜半岛上雕版印制。

与此相关的是，中国学者潘吉星后来曾言之凿凿地说，他“将奈良百万塔陀罗尼本与庆州发现本对比后，发现二者经文、字体、异体字、纸色、版面形制和印刷方式等各个方面都非常一致”，从而大胆断言：“奈良刊百万塔陀罗尼本所据底本与庆州发现本实为同一版本，即中国武周长安二年原刻本。”^[14]所谓“武周二年长安刻本”不过是潘吉星自己虚拟的一个刊本，没有任何可靠的迹象能够证明它的存在，更不用说“经文、字体、异体字、纸色、版面形式和印刷方式”这些看得见的版刻特征了。即使抛开所谓“武周二年长安刻本”不谈，只是对比韩国庆州藏本《无垢净光大陀罗尼经》与日本奈良印本百万塔陀罗尼，一个是长达六千多字的整篇经文，一个只是其中四篇很短的咒语，对于版刻渊源关系鉴定来说，在这两者之间到底存在多少可比性呢？像这样不着边际的话，已经不是按照常理所易理解的了。

2. 释迦塔建成前新罗刊印说

除了富路德这一很不确定的想法之外，就我目前所知，其他一些主张这卷《无垢净光大陀罗尼经》雕印于新罗的人，都是韩国的学者。由于完全不懂韩文，我在这里只能依据个别译成汉文的论著和个别作者用日文发表的文章，以及中国学者潘吉星等人引述的情况，对此做一非常粗疏的分析。由于潘吉星在引述日文和英文文献时，有时不能忠实、准确地反映原作者的观点，所以，在这里实际上是更多依赖仅见的几种汉译韩文论著。我看到的汉译韩文著述，主要有三种，即李弘植、柳富铉的论文和金圣洙的综述性研究报告。其中金圣洙的文章，刊发于1994年底，因此，应该涵盖了1994年以前韩国学者对这一问题的各种重要看法。

主张这件《无垢净光大陀罗尼经》印制于朝鲜半岛的韩国学者比较一致地认为，其具体刊印时间是在佛国寺释迦塔建立之前。不过，后来发现的情况，却显示出这份经卷更有可能是是在寺塔建成较长一段时间之后才被放置到塔上的龛室之中，这也就意味着其刊印时间，有可能较建塔时间要晚很多。

很多韩国学者判断《无垢净光大陀罗尼经》雕印于释迦塔建成之前，是以释迦塔建成以后，直到这次在1966年10月重新发现经卷之前从未打开过存放这卷《无垢净光大陀罗尼经》的龛室作为最重要的论证前提。要是藏经的龛室（亦即所谓“舍利孔”）在佛塔建成后再未开启，特别是寺塔建成后从未有人打开过放置这卷《无垢净光大陀罗尼经》的“金铜制舍利函”，那么，这卷经咒就只能安放于佛塔建成之时。富路德在报道这一发现时就已经谈到，韩国学者认为有迹象表明，这座释迦塔是和它所在的佛国寺同时建造完工的，时为公元751年，值新罗景德王十年，恰好也是唐朝玄宗皇帝行用天宝年号的第十个年头^[15]。尽管伽蓝中其他建筑此后曾经数度再建重修，但这座释迦塔却从未留下重新修整的记录，也丝毫看不到修整过的迹象，因而人们有理由相信，这卷陀罗尼经是在释迦塔创建之时被供奉于塔内^[16]。这也就意味着这卷《无垢净光大陀罗尼经》的雕印时间不得晚于这一年份^[17]。事实上，假如藏经的龛室在佛塔建成之后确实未曾开启，那么，这卷《无垢净光大陀罗尼经》即使是在新罗以外的其他地方雕版印制，同样也不得晚于这一年份。

这样推定的刊刻年代，即使准确无误，也不能直接反映刻经的地点。有关这一问题的具体论述，数量虽然很多，论证过程中涉及的范围也很广，但大多数论述，思路似乎都不够清晰。几乎见不到有人能够干净利落地提出明确的排他性依据，证明此经必定刊刻于朝鲜半岛而不是中国或是其他地方；或者说大多数论证，是在努力说明其印制于朝鲜半岛的合理性，而不是必然性，更谈不上唯一性。另有许多反对这一说法而主张此经是在同一时间段内雕印于中国大陆的学者，所持论据，同样似是而非，不具备排他性意义，因而也不能真正驳倒这一观点[18]。

勉强归纳其稍具排他性的论据，主要有如下两个方面：（1）印经所用纸张。李弘植等人认为，雕印此《无垢净光大陀罗尼经》的纸张，为新罗所特有的楮纸（即以楮树皮为主要原料制作的纸张）[19]。（2）武则天时期颁布施行的新创字形亦即俗称武周“制字”的使用情况。金斗钟等人特别强调此《无垢净光大陀罗尼经》印本对武周制字或用或不用的情况。但根据金圣洙所介绍的情况，我理解金斗钟等人似乎更多地是把这一点用作判断这部《无垢净光大陀罗尼经》印制时代的依据，而不是直接用它来确定印制的地点；或者说是在根据其他条件假定《无垢净光大陀罗尼经》印制于朝鲜半岛的前提下，用以解释这一假说的合理性。按照这一理解，武周制字的使用情况，充其量只能算作一项很次要的辅助证据。惟潘吉星谈到，有韩国学者以为只有远离武周统治的新罗，才会出现像这样使用制字的随意现象[20]。

关于印经用纸，日本学者川濑一马在见到原卷之后认为，庆州佛国寺藏《无垢净光大陀罗尼经》的纸质，与日本的百万塔陀罗尼以及敦煌出土唐代文书所使用的纸张相比，性状没有明显差别[21]。潘吉星更举述诸多文献记载和出土实物，指出中国早在东汉时期，就已经使用楮树皮造纸，而且对比唐朝初年和新罗时期的文献记载，可以看出，新罗使用楮树造纸的技法，应该是直接由唐朝传入[22]。对此，钱存训从另一角度论述说：“楮树于六世纪移植日本，十六世纪移植欧洲，可见楮树最初并不生长在较寒冷的北部。此树是否原来生长于朝鲜半岛，未见记载，即使有之，可能也是由中国移植而来。所以此经用楮纸印刷，不能作为新罗印制的证明。”[23]韩国也有学者在论证相关问题时谈到，公元755年用新罗楮纸写成的一件“新罗白纸墨书”《大方广佛华严经》残

卷，其所用楮纸，纸质白而光滑，而此庆州佛国寺藏《无垢净光大陀罗尼经》的纸张，与之相比，却显得暗淡粗糙，二者有明显差别[24]。潘氏所说中国很早以来即已普遍使用楮纸的情况，论据充分，合理可信，可见目前还不能简单地依据其属于楮纸或是其他什么类别的纸张，来判断这卷《无垢净光大陀罗尼经》的印制地点。

不过，潘吉星在假定此经雕印于武则天时期的前提下，即因“韩国楮纸最早记载比庆州发现本年代晚出50多年”，从而断定“就印刷用纸观之，更可能说明它印于唐土”[25]，这种说法似乎也不够严谨。姑且不论潘氏拟定的雕印年代，恐怕难以成立；即使退一步讲，暂且承认这一前提，韩国楮纸始见记载的年代，与其最早生产楮纸的时间，也未必完全重合。韩国学者金圣洙解读前述“新罗白纸墨书”《大方广佛华严经》残卷有关楮纸生产方法的题记，根据其题写有“纸作人”名字这一情况，以为在创建佛国寺的公元751年前后，新罗楮纸生产已经比较普及[26]，我认为这应该是一种比较合理的判断。因此，仅仅就两地有关楮纸的文献记载来说，恐怕既不能证明其印制于新罗，也不能证明其印制于唐朝境内。

要想从这一角度来判别这卷《无垢净光大陀罗尼经》的产地，还需要通过技术手段，对纸张的性状作出具体的对比分析。只要大家都本着科学的精神来作研究，中韩两国有关方面应该积极促成这样的技术分析。从样本方面来讲，至少敦煌出土的大量唐代文书，足以为此提供对比的样本。千惠凤后来在《韩国书志学》一书中谈到，1988年9月到次年正月间修复该经的时候，曾在日本纸质实验室对印经的纸张进行过检测，结果表明这种纸张是用楮树原料制作的古老的韩纸，而韩国学者调查敦煌研究院、敦煌博物馆、甘肃省图书馆以及其他博物馆所藏敦煌唐代写经的资料显示，这些写经使用的纸张都是白麻纸或者硬黄纸。千惠凤以为由此可以判别两者之间的差异[27]。然而这种检测，似乎并不具备完善的科学意义，因为从千惠凤叙述的情况来看，日本纸质实验室只是检测了佛国寺藏《无垢净光大陀罗尼经》所用纸张的原料成分，并没有与同一时期中国纸张成分做对比分析，而且也没有见到与韩国同一时期楮纸相似程度的报告，所以，还不能依此来判别这卷《无垢净光大陀罗尼经》到底用的是韩国纸张还是中国纸张。韩国学者可能不是十分理

解，中国人在描述古书用纸时所说的“白麻纸”，只是因其洁白的纸面上可以见到较多粗长的纤维组织，犹如麻丝，故有此名，并不意味着一定是以麻皮作为主要原料，用楮树或其他树皮、藤皮为主要原料而用类似工艺制作的纸张，应该同样会显现出类似的性状。

武周制字或用或不用这一点对《无垢净光大陀罗尼经》刊印于新罗的支撑作用，实际上仅仅局限于武则天在位时期。因为神龙元年（705年）正月丙午（是月壬午朔，丙午值第二十五日）唐中宗即位，大赦天下[28]。在宣布大赦的诏书里，即已明令废止武周制字，诏命包括“天地等字，台阁官名，一事以上，并依永淳已前故事”[29]，也就是恢复到唐高宗时期的状况。至二月甲寅，又重申此命，令“天地日月”等文字的字形“皆如永淳以前故事”[30]。在这种情况下，不管是在朝鲜半岛之上，还是在唐朝境内，完全不用武周制字，或是出于惯性仅沿用部分制字而将另一些写作过去通行的字形，这都是很自然的事情。事实上，直到唐王朝灭亡之后，仍然可以看到一些沿用部分武周制字的情况[31]；甚至有些早期文献，中经唐人写录，流传于后世的版本，时或亦有个别文字被易以武周制字[32]。特别是这件《无垢净光大陀罗尼经》的汉文本，乃是在武周时期奉敕译出，最初的译本当然要采用武周制字，就更容易出现沿用原本部分制字的情况，不能因其混用武周制字与旧有字形，就把它刊印地点定在诸如新罗这样的唐朝境外地区。按照同样的道理，金圣洙等韩国学者根据《开元释教录》已不见使用武周制字的情况，推断当时已经不再使用武周制字，故这卷或用或不用武周制字的《无垢净光大陀罗尼经》应当刊印在《开元释教录》成书的开元十年亦即公元722年之前[33]，这也没有道理。

假如这卷《无垢净光大陀罗尼经》刊刻在中宗神龙元年正月丙午日之前，像这样仅使用个别一小部分武周制字，就极有可能是在新罗当地刻印。据现代学者综合文献记载和武周石刻铭文等实物所作分析，终武周一朝，从天授元年到证圣元年，分五期先后颁布了十八个新定字形[34]，而在庆州佛国寺藏《无垢净光大陀罗尼经》中，只采用了其中“证”、“地”、“授”、“初”四个字的新定制字，另有“天”、“人”、“日”、“月”等字，经文中虽然用到，却没有采用改定的字形。陈石铭统计这件《无垢净光大陀罗尼经》经卷

中“天”、“地”、“人”、“日”、“月”、“授”、“初”、“证”八个字采用武周新字的频率，结果是“新字15.4%，本字84.6%……同一个‘地’字，有九处是本字，两处是新字”，这可以更为具体地显现出武周制字的使用率实际很低[35]。虽然潘吉星和牛达生曾举述敦煌写本的实例，以为在武周政权直接统治的地区，也有混用新定制字与原来字形的情况[36]，但绝大多数武周时期的石刻铭文和写本，还是恪遵国法，使用朝廷指定的字形，如宋人撰著《宣和书谱》，即称“当时臣下章奏与天下书契咸用其字”[37]。

又清人叶昌炽“以石刻证之”，知武周制字在碑刻当中的实际使用情况是：

自武后称制，光宅、垂拱、永昌，尚未改字，至载初以后，则无不用新制字矣。……余所见武周碑不下数百通，穷乡僻壤，缙黄工匠，无不奉行维谨。尤可异者，巴里坤有《万岁通天造象》〔今归端午桥制府〕，敦煌有《柱国李公旧龕碑》在莫高窟，《廖州刺史韦敬辩智城碑》在广西龙州关外，《河东州刺史王仁求碑》在云南昆阳县，《龙龕道场铭》在广东罗定州，皆唐时边远之地，文教隔绝，乃纪元年月亦皆用新制字，点画不差累黍，虽秦汉之强，声灵远讫，何以加焉。惟圣历三年《于大猷碑》，不用新制字；《重修唐安寺记》题“大周癸巳之岁无射月”，“癸巳”为长寿二年，既不用新制字，亦不题年号，在武后时为仅见。[38]

可见在比较公开的正式场合，通常不会出现武周制字或用或不用的混杂现象，用则全用，不用则当时或有特殊原因。《无垢净光大陀罗尼》既为雕版印刷广泛流传的文本，就应当与石刻碑文性质相近而与民间私下写录佛经有所差别。所以，若其刊印于武则天称帝时期，在大周国土之内，像这种混用新定制字与原有字形的情况，还是不大容易出现，如陈石铭所云：“当武后尚在位时，很难想象如在这卷佛经中所看到的，在同一件印刷物中使用或不使用新字有这样大的随意性。”[39]因此，若是通过其他途径，能够确切证实此经刊刻于武曌称帝时期，那么，恐怕还是将其定在武周境外的新罗要更为合理一些。

问题是《开元释教录》著录沙门弥陀山在“天后末年，共沙门法藏等译《无垢净光陀罗尼经》一部，译毕进内，辞帝归邦”^[40]，即这部《无垢净光大陀罗尼经》直到武周末期的长安年间（701—704年）才译出汉文文本，按照其字面上的涵义，甚至更应该是迟至长安末年亦即长安四年（704年）。即使做最为慎重稳妥的解读，无论如何，其“天后末年”云云，意味着最早也不会早于长安元年（701年），所以它能不能如此迅速传入新罗，并在神龙元年（705年）正月下旬之前将其刻印行世，这实在令人怀疑。据金圣洙介绍，绝大多数韩国学者和他本人，是把这部《无垢净光大陀罗尼经》刊印的时间上限，定在公元706年^[41]。这一年为唐中宗神龙二年，武周制字业已废止不用。如前所说，这时候已经不能根据这一点来排除唐朝刊印此经的可能性。

虽然韩国确有个别学者，如闵泳珪，主张把刊印这部《无垢净光大陀罗尼经》的时间上限定在公元704年，亦即武周末之长安四年，但他并没有能够提供具体的依据。看他把刻印此经的时间下限定在公元751年亦即前文所说佛国寺释迦塔建成之日的情况，便很容易明白，闵泳珪实际上是将《无垢净光大陀罗尼经》的雕版印刷时间，推定在该经译出之后到供奉此经的释迦塔龛室封闭之时这一宽泛时间段内^[42]，根本没有准确断定刊刻时间的证据。

在这种情况下，尽管还不能完全排除这卷《无垢净光大陀罗尼经》印制于韩国的可能，但其可能性显然已经变得很小。若再加入其他因素来作分析，我们将会看到，这种可能性还会进一步减小。

《无垢净光大陀罗尼经》译出汉文之后，在唐朝、新罗、日本等地都迅速而广泛地得到尊奉的一个重要原因，是基于人们对其除障灭罪、延年增寿作用的崇信，而按照经文的要求，要想更好地实现这种功效，最好是大量制作此经，念诵供养。例如经文中的“根本陀罗尼咒”，需要“书写此咒满七十七本”，“或作小泥塔满足七十七，各以一本置于塔中而兴供养。如法作已，命欲尽者而更延寿，一切宿障、诸恶趣业悉皆灭尽，永离地域饿鬼畜生。所生之处，常忆宿命，一切所愿皆得满足。则为已得七十七亿诸如来而种善根，一切众病及诸烦恼咸得消除”。再如对所谓“相轮椽中陀罗尼咒”，“善男子应当如法书写此咒九十九本，于相轮椽四周安置，又写此咒及功能法，于椽中心密覆安处。如是作已，则为

建立九万九千相轮橈已，亦为安置九万九千佛舍利已。亦为己造九万九千佛舍利塔，亦为己造九万九千八大宝塔，亦为己造九万九千菩提场塔”。又“若复有人欲得满足六波罗蜜者，当……写前四种陀罗尼咒各九十九本，手作小塔满九十九，于此塔中各置一本。……若依此法而受持者，六波罗蜜悉皆成满，是则同造九十九亿百千那由他如来应正等觉”，等等，还有很多诸如此类依赖多置经卷而多获得的福报[43]。

正因为如此，我们看到，日本所谓百万塔陀罗尼，就是因为起初称德女天皇下诏计划印行一百万份《无垢净光大陀罗尼经》中的咒文，分别纳入一百万座小塔中供养（实际未必达到这一数目）；又上个世纪80年代末至90年代初期间，在辽庆州故城的一座释迦舍利塔内发现的雕版印刷“根本陀罗尼咒”，总数有一百零六卷，与紫铜（或铜捶金）板篆刻的梵文“相轮橈中陀罗尼咒”以及雕版印制的纸本“佛形象中安置法舍利记”合为一体，组成所谓“柁竿陀罗尼”，分藏在一百零六座小型“法舍利塔”内。这些做法，都是遵照经文规定的程式，以求更为充分地体现对《无垢净光大陀罗尼经》的虔敬。特别是辽庆州城发现的这些“法舍利塔”，都是安放在“相轮橈”四周，释迦舍利塔内发现的辽兴宗重熙十八年撰写上石的一通石碑，碑文称“当年七月十五日，于相肚中安置金法舍利，并四面安九十九本柁竿陀罗尼，及诸供具，莫不依法臻至严洁安置供养”[44]。这些情况，正与上文引述的《无垢净光大陀罗尼经》的要求相吻合，而且释迦塔内还发现有一块篆刻有“善男子应当如法书写此咒九十九本，于相轮橈四周安置”云云经文的银板，这更为清楚地体现出依照经文要求而同时成批供奉大量经咒的重要意义。

两相对比可知，庆州佛国寺释迦塔中供奉的这卷《无垢净光大陀罗尼经》，假若是在新罗当地批量印制的产品，那么，其仅仅安放一卷经文于塔内以供礼拜，就显得不够合乎情理了。特别需要指出的是，川濑一马目验此书后得出的印象是，此本并非初印，而是版片经一定程度使用之后的晚出后印本。川濑氏觉得为表达信奉的虔敬，纳入塔中的经文，本来应当由发愿主自己书写；若用印刷品替代，则应当使用版木雕镌始成的初印本，佛国寺释迦塔中供奉的不仅是后印本，而且还只有一部，表明发愿主对此印刷本佛经极为珍重，而这正显示出它应当是从唐朝请来的经卷[45]。

与此相关的是，同样是在韩国的庆州，另有一座新罗王室建造的皇福寺。二战期间，统治朝鲜的日本殖民当局，曾组织学者整修朝鲜半岛的古代石塔。1942年6月，在皇福寺三重塔第二层的顶盖下，发现了黄金佛像和盛放舍利的镀金青铜函等新罗时期的重要文物，令学者们更为震惊的是，在这个铜舍利函的盖上还有阴刻的文字。为防止有射利之徒知悉这一情况后会抢先到其他尚未整修的佛塔去寻找宝物，使文物遭受破坏，主持修缮的日本学者，决定暂不公布皇福寺的发现。孰知很快日本战败，退出朝鲜半岛，延宕至1950年9月，曾经直接接触过其中部分文物和照片的日本学者梅原末治发表文章，概要介绍相关情况，学术界才普遍了解这一重要发现。舍利函盖内侧的铭文，记述了造塔缘起和奉纳舍利的经过及其时间等，其主要内容如下：

夫聖人垂拱，處濁世而育蒼生；至德無為，應閭浮而
濟群有。神文大王，五戒應世，十善勸民，治定功成，』
天授三年壬辰七月二日乘天。所以 神睦太后、』
孝照大王奉為 宗，厝聖靈禪院，伽藍建立三層石』
塔。聖曆三年庚子六月一日 神睦太后遂以長辭，』
高昇淨國。大足二年壬寅七月廿七日 孝照大王』
登霞。神龍二年景午五月卅日，今主大王，佛舍利』
四、全金彌陀像六寸一軀、《無垢淨光大陀羅尼經》一』
卷，安置石塔第二層，以卜此福田。上資 神文大』
王、神睦太后、孝照大王，代代聖厝，枕涅盤之山，』
坐菩提之樹。隆基大王，壽供山河同久，位與乾坤』
等大。千子具足，七寶呈祥。王后躰類月精，命同劫』
數。內外親屬，長大玉樹，茂實寶枝。梵釋四王，威德增』
明，氣力自在，天下太平。恒轉法輪，三塗勉難，六趣受』
樂。法界含靈，俱成佛道。……[46]

文中天授、圣历、大足、神龙都是用李唐或武周的年号。神龙二年五月三十日为安置此青铜舍利函于塔中的时间，时值公元706年，也是武则天退位之后的第二年。如此郑重其事地为两位国王（神文大王与孝照大王）、一位王后（神睦太后）祈求冥福，同时也是为现任国王（隆基大王，此乃圣德大王初名）和王后祈求年寿无疆，国祚长久，却也只是孤

零零地安置一卷《无垢净光大陀罗尼经》在内（此经在发现舍利函时已经朽烂无存），这同样显示出当时在新罗境内恐怕还没有使用雕版印刷，塔中安置的即使不是写本，也应该是来自域外的印本。事实上，千惠凤、李弘植等一些韩国学者，即认为皇福寺三重塔内奉纳的这一卷《无垢净光大陀罗尼经》应当是手写的本子。其他学者如金斗钟等人，则以为其到底是写是刻，现在还无从究诂^[47]。总之，不管是从情理上，还是在史料方面，都无法证明它是新罗雕印的本子。这样一来，由此反观在这两年多以前的武周末年，在新罗国内恐怕也就更不大可能应用雕版印刷技术来印制同一佛经了。

与此同时，我们还应该看到，韩国出土的古代器物铭文表明，在唐僖宗中和（仲和）三年（新罗宪康王九年，883年）二月，新罗普门寺的玄余大德，曾“依《无垢净光经》造小塔七十七躯，写真言七十七本，安处大塔。愿言表示家家有妙宝，人人得灵珠。六道含诚，四生禀气。因此胜业，共证菩提”^[48]。其七十七本真言，仍然依赖手写，也显示出当时在新罗还没有应用雕版印刷。

经过这样的分析，这卷《无垢净光大陀罗尼经》印制于韩国的可能性自然又会大大降低，但也没有切实的证据，能够彻底排除这种可能。因为这份经卷毕竟是在韩国境内发现的，而且《无垢净光大陀罗尼经》经文中讲述的书写七十七份或九十九份的做法，讲的都只是其中的梵音咒语，而不是全部经文，二者之间还是存在一定的区别。因此，人们当然有理由揣测它是由本国人在当地印刷。

在这种情况下，从总体背景上看，中国和韩国这两个国家，当时哪里更具备使用雕版印刷的条件，就成为判断这一问题的重要参考因素。就像百万塔陀罗尼经，虽然印制于日本，但绝大多数日本学者，从不认为印制经卷的技术是在日本本土率先发明和应用，这就是基于中、日两国总体历史背景所作的合理判断。若是从这样广阔的角度来分析这一问题，其所针对的时间范围，也就不仅局限于武周末年这段短暂的时间，同时可以包括公元751年以前这一时段。

在发现这卷《无垢净光大陀罗尼经》之前，韩国学者一般认为，朝鲜半岛上现存最早的刻本，为公元1007年亦即高丽穆宗十年总持寺印行

的《宝篋印陀罗尼经》，时属辽圣宗统和二十五年、北宋真宗景德四年。在此之前，并没有使用雕版印刷的记载。而中国有关雕版印刷比较确切的最早文献记载，是《册府元龟》等书记载的唐文宗太和九年十二月东川节度使冯宿所奏“禁断历日版”事^[49]，存世最早有明确纪年的印刷品实物，为唐懿宗咸通九年雕印的《金刚经》，系斯坦因在敦煌所得，现存伦敦大英博物馆。另外，如前面第一章所述，有关学者研究表明，俄藏敦煌文献中的Дx02880号文书，是唐文宗太和七年雕版印制的大和八年甲寅岁具注历日的残片。在此之后，还有一系列晚唐五代时期有关雕版印刷的文献记载和印刷品实物。太和七年时为公元833年，太和九年时为835年，较高丽总持寺雕印《宝篋印陀罗尼经》要早一百七十多年；咸通九年为公元868年，也比总持寺印本《宝篋印陀罗尼经》早印将近一百四十年。即使是把佛国寺藏《无垢净光大陀罗尼经》的刊印时间定在释迦塔建成的公元751年，由公元1007年上溯至此时，也有长达二百五十多年的间歇，我们在朝鲜半岛上见不到任何有关雕版印刷的迹象；若是将其刊印时间定在此经刚刚译出的武周末年，这段空白期间更要长达三百年以上，这显然很不合乎情理。事实上，潘吉星等人，已经从这一角度，对韩国刊印此经的说法，作过很多辩驳。在这一点上，除却潘氏对中国发明和应用雕版印刷起始时间的论述还有待商榷之外，所说亦堪称合理可信^[50]。

赵永晖在分析唐朝和新罗两地的历史背景时，还更进一步指出，新罗的佛教文化，不仅远逊于唐朝，与朝鲜半岛北部的高句丽和西南部的百济相比，也明显落后很多。特别是佛国寺这座寺院本来就是在唐朝工匠的指导下建造的，“在这种背景下，佛国寺中之释迦塔奉纳自唐土传来的佛经自是情理中事”^[51]。

叠加上这一历史背景因素之后，这卷《无垢净光大陀罗尼经》在武周末年刊印于新罗的可能性会大幅度降低。至于武则天退位以后到公元751年佛国寺释迦塔建成这一时间段内，情况也完全相同。除了此经秘藏在新罗国都庆州这一点和尚待科学检验的纸张性状之外，在这一时期同样没有任何直接或间接的证据，能够证明其刊印于新罗。

3. 释迦塔建成之后在朝鲜半岛刊印经卷的可能性

主张在佛国寺释迦塔建成以前于韩国刊印这卷《无垢净光大陀罗尼经》的学者，大多是以公元751年作为释迦塔的建成时间，并以此作为这一经卷刊印的时间下限。然而，确定这一时间的文献依据，事实上并不十分充分，一些学者还有不同看法[52]。即使忽略这一问题，姑且认定751年为确切的建塔时间，仍然不能以此建塔时间来卡定印制这卷《无垢净光大陀罗尼经》的时间下限。因为这一时间界限作用，只有以安放经卷的龕室在寺塔建成之后再没有开启过为前提，只要打开过这个龕室，就完全有可能是后来重开时将其安置在密室之内。

早在这卷《无垢净光大陀罗尼经》发现之初，就有韩国学者论述说，在盛放经卷的金属外函上，“有僧侣进香的儒香封，此僧名为‘重大师’，这个僧号在新罗时期从来没有记载过。历史上记载的，只有到高丽时代才有这种僧称，根据现存相关遗物和文献记载，这就使人提出，释迦塔是否在高丽时期已经拆动过？现在所发现的是不是当年创建时的东西？可能是在高丽时期重建时放在里面的。那末这个陀罗尼经也不是当年的遗物”[53]。2007年3月9日，在韩国《朝鲜日报》的“中文网络版”上，刊发记者申亨浚以“《无垢陀罗尼经》可能不是世界第一个木板印刷物”为题撰写的报道说，在盛放这卷《无垢净光大陀罗尼经》的龕室中，还存放有其他一些纸质文书，总数有110多篇章（页？），通称“墨书纸片”，1966年发现藏经龕室时，这些“墨书纸片”都像泥浆一样粘连在一起，无法识读。至2005年，始有一篇题作《释迦塔重修记》的文书，被识读出来。事实上，至少在李弘植以日文发表的《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》这篇文章中，已经披露过在安放“金铜制舍利函”的龕室亦即所谓“舍利孔”的底部，附着有一团写经模样的墨书纸品[54]。



韩国庆州佛国寺释迦塔内与《无垢净光大陀罗尼经》印本同时发现的《释迦塔重修记》片段

了解到申亨浚报道的情况，再结合“重大师”这一令人滋疑的名号，我们可以看到，这篇《释迦塔重修记》对准确判断《无垢净光大陀罗尼经》的印制时间，具有非常重要的价值。因为此文撰写于辽圣宗太平四年三月，时为高丽显宗十五年，北宋仁宗天圣二年，公元1024年，这也就意味着过去大多数学者依据释迦塔的建成时间将此经印制的时间下限卡在公元751年的做法，必须加以调整。

从理论上讲，《无垢净光大陀罗尼经》印本完全有可能是在这次重修释迦塔时才被置入龕室，即应当改以公元1024年作为印制此经的时间下限，此即报道者所称“证明该经系11世纪产物的证据浮出水面”。促使我们重新思考这卷佛经刊刻时间下限的证物，还不仅仅是龕室至少在1024年曾经重又开启过一次这一事实，更为直接的证物，是根据申亨浚的报道，在《释迦塔重修记》中还提到了重修寺塔时“将卷形的《无垢净光大陀罗尼经》和另一种《无垢净光大陀罗尼经》（两种）放进了塔内”这一具体事实，清楚地显现出释迦塔内发现的印本《无垢净光大陀罗

尼经》，更有可能是在这时才奉纳于释迦塔内这一龕室的“金铜制舍利函”之中，这也就意味着其刊刻年代应该距此重修寺塔的时间更近，而不是释迦塔初成的公元751年之前。

申亨浚报道说，针对这一新的发现，尽管韩国国立中央博物馆的研究人员吴永善勉强解释说：“可能内容中包含着在高丽时代修补建塔时放进的《无垢净光大陀罗尼经》后‘重新放进塔内’的记载。”二十天后的3月29日，在韩国《朝鲜日报》的“中文网络版”上，记者申亨浚（案“申”书作“慎”，疑为笔误）又以“中央博物馆：《无垢净光大陀罗尼经》制作于统一新罗时期”为题，报道韩国国立中央博物馆召开记者会，从武周制字的使用情况、字体特征和纸张性状三个方面，重申旧说，竭力维持先前的说法，并且说“重修记中也没有发现能推翻《无垢净光大陀罗尼经》制作时间的有力证据”。然而，申亨浚初次报道此事时即提到一位不愿透露姓名的文化遗产委员对此分析说：“金铜制舍利外函、银制舍利函等可以肯定是在建立释迦塔时放进塔内的物品，在《重修记》中没有记载。因此，把《重修记》中记载的遗物看作高丽年代物品是合乎逻辑的。”两相比较，可以看出，韩国国立中央博物馆官方说明的三项因素，都具有很宽泛的相对性和模糊性，这位文化遗产委员的看法，显然更为合理。

事实上，早在这篇《释迦塔重修记》被识读出来之前，韩国学者安春根就明确指出，目前还不能用佛国寺释迦塔的建成年代来推断塔中所藏《无垢净光大陀罗尼经》的印制时间下限，他还直接否定了这份经卷为新罗时代刊行的看法，主张仍以1007年刻印的《宝篋印陀罗尼经》作为韩国最早的印刷品。据潘吉星介绍，在这卷《无垢净光大陀罗尼经》发现之初，参与调查此经的尹武柄也曾在《朝鲜日报》上发表文章，主张这一经卷为高丽时期的刻本^[55]。另外，如千凤惠虽然仍然囿于公元751年这一寺塔建成封闭的时间，主张以此作为刊印时间下限，但却根据经文字体带有明显的颜体特征，而颜真卿著名的《多宝塔碑》等代表性书法作品都出自8世纪中叶以后这一情况，尽量将其具体刊印时间向后推延，一直推延到8世纪前半的后期，实际上已经紧紧卡到建塔的前夕^[56]。在此《无垢净光大陀罗尼经》印本所用字体这一点上，李弘植的看法，与千凤惠相近，以为从字体上看，这件印本应该是8世纪前半

期写经盛行时期的产物[57]。

假如根据《释迦塔重修记》的记载，将塔中所藏《无垢净光大陀罗尼经》的刊印时间，推定在前此不久的一个时间段内，即相当于中国北宋初年这一时期，那么，前面所说其印制于朝鲜半岛的不合理性，将大幅度降低，合理性则随之大幅度提高。也就是说，从这一时间段来看，这件经卷完全有可能刊印于朝鲜半岛上的高丽王国境内。潘吉星在论述《无垢净光大陀罗尼经》的刊刻地点时曾经认为：“庆州发现本存在着唐刻和新罗刻两种可能，只有证明它不是唐刻本后，才能断定它是新罗刻本。”[58]这是一种十分荒诞的逻辑，犹如在刑事审判中只要被告无法举证自己无罪，就要断定其有罪。如果考虑到前文所说在唐代中期前后，中国和朝鲜半岛两地在印刷文化背景方面的巨大差异，基于这一差异，刊刻于唐朝的可能性会大大高于新罗，这种说法，或许也还有一定道理，但若是向下推延到高丽王朝时期，这种背景差异，显然已经大幅度缩小，而这卷经文，毕竟存在于韩国的庆州，而不是中国某地，它又何须一定要证明自己的“非中国”出身不可？不过，由前文所述塔内只供奉一部经卷而且还很可能是后印本这一点来看，它依然有很大可能是由中国请来的印本。接下来需要面对的首要问题，是对印经用纸的性状，做出更为科学的分析，以期最终确定其刊印地点。

（二）武周时期中国大陆刊刻说

与主张这份经卷刊行于新罗王国的观点相对立，另有很多学者主张其刊印于武周国内。如上所述，将这卷《无垢净光大陀罗尼经》的刊印地点拟定在朝鲜半岛，那么，从时间上来看，若是定在较早的新罗时期，其可能性很小，可以说是微乎其微，远不如定在中国大陆合理；若是定在偏晚的高丽时期，其可能性就会大幅度提高，可以说与中国大陆，不相上下，单纯从地域角度看，甚至还要更合理一些。与此情况类似，假如将此《无垢净光大陀罗尼经》的刊印地点拟定在中国大陆，也是需要区分不同的时段。从目前所掌握的情况来看，一些学者将其刊印时间定得过早，同样既不合乎情理，更缺乏可靠的依据。英国学者杜希德曾经就此《无垢净光大陀罗尼经》印本论述说：“大致可以肯定，这种

技术应是从中国传入的，但是在中国却没有雕版印刷的实物流传下来[59]。在接下来的一个世纪，我们能读到大量的文献记载中国雕版印刷的情况。”[60]仔细斟酌其话外之音，理应蕴含有这部《无垢净光大陀罗尼经》印本的印制不应过早的语义。

前面第五章中已经论述，除了这件尚待论证的经卷之外，在武周时期并没有任何文献记载和实物遗存，能够证明当时已经使用雕版印刷。因此，对这卷《无垢净光大陀罗尼经》在武周国内雕印行世的说法，理应慎重对待。

在主张武周时期中国大陆刊刻这卷佛经的学者当中，张秀民较早早在1981年撰文论述此说，“以为这卷印本佛经可能是8世纪初唐朝长安印本，而不是新罗自己刊印的”[61]。所谓“8世纪初”正是武周末年的长安年间。不过检读张文列举的证据，知与论述此经刊刻于韩国的学者一样，除了前文所说邻近时代使用雕版印刷的情况这一间接的背景之外，其他各项直接证据也都不具备排他性，不能给他的论点提供足够支撑。

从1996年5月开始，到1997年5月止，在前后大约一年左右的时间里，潘吉星在报纸和学术期刊上接二连三地发表了一大批文章，论述韩国庆州发现的这件《无垢净光大陀罗尼经》，对中国研究相关问题的学者产生很大影响。中国学者后来述及这一问题，往往径行采用或是简单复述潘氏讲过的观点[62]。潘吉星这些文章的内容，大量严重雷同，相互之间没有多少差别。以这种方式刊发学术观点，在学术界十分罕见，因明显带有过度自我拷贝的嫌疑，未免令人诧异。基于这一奇特状况，在下面的论述中，只能选择其中一部分论述较为系统或发表时间较早的论著加以讨论，而不再一一罗列其所有相关著述。

潘吉星以为“解决庆州发现本刊行地点的关键，是首先解决其刊行年代，而解决刊行年代之前，必须弄清其翻译时间”。潘氏复谓：“《无垢净光大陀罗尼经》的刊行年代和刊行地点密切相关，是一个问题的两个方面，解决其中一项，另一项也就迎刃而解。”如前文所述，依据《开元释教录》的记载，法藏和弥陀山用汉文翻译这部《无垢净光大陀罗尼经》的时间，应在武周末期的长安年间，潘氏排比弥陀山和法藏这两位汉译此经的僧侣的译述活动，列出他们二人在此前后（695—706年）从

事相关译述事务的时间表，潘氏称之为“翻译工作日程表”：

695—699年（武周证圣元年至圣历二年），实叉难陀、法藏、弥陀山、菩提流志和义净等人于洛阳佛授记寺译八十卷本《大方广佛华严经》。

700年（武周久视元年），法藏与弥陀山在颍川三阳宫译七卷本《大乘入楞伽经》。

702—703年（武周长安二年至长安三年），法藏、义净和宝思惟等于长安西明寺共译十卷本《金光明最胜王经》。

703—706年（武周长安三年至唐中宗神龙二年），法藏、菩提流志等人于长安崇福寺共译二十五会三十九卷《大宝积经》。

基于上表，潘吉星得出结论说：“法藏和弥陀山只有在译完《大乘入楞伽经》之后、开译《金光明最胜王经》之前，才有可能翻译《无垢净光大陀罗尼经》。换言之，此经于长安元年（701年）译于洛阳佛授记寺翻经院，再往后的可能性是没有的，因为从702年起法藏赴长安译别的部头大的经，而弥陀山也返回吐火罗国了。不少学者都将《开元释教录》卷九所载此经译于‘天后末年’，理解为武周最后一年即长安四年（704年），现在看来是不确切的，因为704年正是法藏等人忙于39卷本《大宝积经》的紧张翻译时期，不可能再译别的经。”潘氏复由此进一步推论：“毫无疑问，刊年不能在译出当年，因为6141字需4—5个月才能刻完，而刷墨、装订成卷都要一定时间，最快只能在702年刊出，但也不能在704年之后，因为唐中宗705年（德勇案：此处疑有笔误，当作‘唐中宗神龙元年’，其下再括注公元‘705年’）二月诏令废止武周典章、制字，恢复高宗生前李唐典章及正常文字，在武则天死后这段政治敏感时期，新出刻本不应成组地使用已废止的武周制字，否则触犯帝令，这是封建法制所要求的，自李氏皇族恢复对唐统治后，特别在玄宗之后，不可能设想唐代社会上还流行武后制字，这是于理不合的。因此该经刊行年代只能在702—704年之间。考虑到此经译出后，受则天皇后赞赏，且只有一卷，则其刊行年代最有可能为长安二年（702年）。”[63]

令人非常费解的是，如此重要的研究环节和结论，潘吉星前后多次重申其事，连篇累牍，但在文章中竟然从来没有交代过史料依据。为此，我们不得不设法梳理与上述内容相关的文献，以探明事实真相。按

照潘吉星给弥陀山和法藏编排的这份日程表，他们两人好像只能在长安元年才有时间翻译这部《无垢净光大陀罗尼经》，这是潘氏推断该经译制于武周长安元年唯一的理由。然而，当时的实际情况却并非如此。

首先，让我们来一一落实潘吉星提到的这几部佛经的翻译时间。据《开元释教录》等书著录，上述诸经的翻译时间如下：

（1）《大方广佛华严经》八十卷：“证圣元年三月十四日，于东都大内大遍空寺译，天后亲受笔削。至圣历二年十月八日，于佛授记寺功毕。”^[64]

（2）《大乘入楞伽经》七卷：“久视元年五月五日，于东都三阳宫初出，至长安四年五月五日，缮写功毕。”^[65]

（3）《金光明最胜王经》十卷：“长安三年十月四日，于西明寺译毕。沙门波仑、惠表笔受。”^[66]

（4）《大宝积经》一百二十卷：“神龙二年创首，先天二年功毕。”^[67]

上記《大方广佛华严经》和《大乘入楞伽经》的译述时间，与潘吉星所说还算大致吻合。

《大方广佛华严经》和《大乘入楞伽经》都是由于闯入唐僧人实叉难陀主译。法藏参与《大方广佛华严经》和《大乘入楞伽经》的翻译，事见《开元释教录》和新罗崔致远撰著的《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，以及《宋高僧传》、《佛祖统纪》^[68]。睹货逻僧人弥陀山参与《大乘入楞伽经》的翻译，事见《宋高僧传》本传^[69]。至于弥陀山是否如潘吉星所说参与过《大方广佛华严经》的翻译，则史无明文，恐怕不宜悬想。不知潘吉星是不是由法藏、弥陀山两人合作翻译《无垢净光大陀罗尼经》一事，推而广之，以为他们两人是一对犹如当今歌坛明星固定组合式的译场搭档，有此出场，必有彼登台。

《大乘入楞伽经》虽然迟至“长安四年五月五日”才缮写完毕，但它是由武周女皇武曌御赐序文颁行，为使其更好地达到武则天所说“了达冲微，发挥奥赜”的作用，如此庄重的经典，其主要翻译人员中至少有一部分人，似乎也应该始终其事，参与最后的清定工作。新罗崔致远撰《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》记载法藏相关行事云：“久视年中

又奉诏翻《大乘入楞伽经》七卷进内，玺书褒之曰：‘得所译《楞伽经》，补求那之阙文，剪流支之繁句。钩深致远，文要义该。唯识论宗于兹显矣。’^[70]可见法藏应该在这最后一批负责写定进呈的人员当中。至于弥陀山是不是也在最后这批誊录缮写的人员之中，目前还很难确定。不过，考虑到弥陀山的睹货逻人身份，其汉文程度不会很高，而武则天为《大乘入楞伽经》撰写的序文里，也讲到是在“久视元年，岁次庚子，……于时避暑箕峰，观风颖水，三阳宫内，重出斯经，讨三本之要诂，成七卷之了教”^[71]，因此，在久视元年初成该经译稿之后，弥陀山若是脱离后期整理缮写工作并转而从事其他佛经的翻译，这也不是不可能发生的事情。所以，不妨姑且接受潘氏为其排比的活动时间。

问题是法藏和弥陀山接下来的动向。如上文所见，《开元释教录》记述《金光明最胜王经》是在长安三年十月翻译完毕，而这部佛经的翻译是由义净主持，《宋高僧传·法宝传》记法宝在长安三年“于福先寺、京西明寺、预义净译场，宝与法藏、胜庄等证义”^[72]，可证当长安三年此经译出的时候，法藏确实还身在义净译场，这说明在“久视元年五月五日于东都三阳宫初出”《大乘入楞伽经》之后、直至“长安四年五月五日”将此经缮写完毕之前这段时间内，法藏已经离开实叉难陀，转入义净主持的译场，襄理译经之事。

《开元释教录》记述义净相关译经活动说：

久视已后，方自翻译，即以久视元年庚子，至长安三年癸卯，于东都福先寺及西京西明寺译《金光明最胜王》、《能断金刚般若》、《入定不定印》、《弥勒成佛》、《一字咒王》、《庄严王陀罗尼》、《善夜》、《流转诸有》、《色妙王因缘》、《无常》、《八无暇有暇》、《长爪梵志》等经，《根本一切有部毗奈耶》、《尼陀那目得迦》、《百一羯磨》及《律摄》等，《掌中》、《取因假设》、《六门教授》等论，及《龙树劝诫颂》。已上二十部一百一十五卷，北印度沙门阿你真那证梵文义，沙门波仑、复礼、慧表、智积等笔受证文，沙门法宝、法藏、德感、成庄、神英、仁亮、大仪、慈训等证义，成均太学助教许观监护，缮写进内。天后制《新翻圣教序》，令标经首。

据此，《金光明最胜王经》的翻译时间，是在久视元年至长安三年之间，《宋高僧传》所记略同[74]，而在其他史料中，我们也看不出潘吉星所说此经始译于长安二年的迹象。非但如此，《佛祖统纪》还明确记载，武则天在久视元年即已正式“诏义净三藏于东都译《金光明最胜王经》”[75]，故潘吉星谓长安二年始译该经，未必确有可信的史料依据。

同时，我也找不到史料，能够证明弥陀山曾经参与《金光明最胜王经》的翻译工作，潘吉星很可能同样是因将其与法藏视作固定组合而列置此经译者之中。至于宝思惟，在《开元释教录》和《宋高僧传》对其译经活动的记载中，更看不到一丝一毫与此相关的踪影：

沙门阿你真那，唐云宝思惟，北印度迦湿密罗国人，刹帝利种。……以天后长寿二年癸巳，居于洛都，敕于天宫寺安置。即以天后长寿二年癸巳，至中宗神龙二年丙午，于授记、天宫、福先等寺，译《不空羂索陀罗尼经》等七部。后至睿宗太极元年壬子四月，太子洗马张齐贤等缮写进内。至延和元年六月，敕令礼部尚书晋国公薛稷、右常侍高平侯徐彦伯等详定入目施行。三藏自神龙二年己巳，更不译经，唯精勤礼诵，修诸福业。

宝思惟在唐中宗神龙二年以前译出的七部佛经，俱载《开元释教录》中，除此《不空羂索陀罗尼经》分为三卷，篇幅略长之外，其余六部都是单卷零册的密教经咒[76]，而除此之外，他并无其他译述之事，何以又会有参与《金光明最胜王经》翻译的事呢？至少我们并不能从宝思惟的行踪找到长安二年始译《金光明最胜王经》的任何证据。

那么，潘吉星又如何会言之凿凿地把宝思惟列为《金光明最胜王经》的译者呢？依据目前我所见到的史料，能够想到的原因只有一个，这就是他错误地理解了《开元释教录》的记载。《开元释教录》的体例，是先一一开列同一主译者所译制的各种经书，然后再附以这位主译者的小传，即实际上是按照主译者的顺序排列诸经，而宝思惟恰好排在义净之先，《金光明最胜王经》又列在义净主译诸经之首，于是，就出现了在宝思惟的小传之后，继以著录《金光明最胜王经》的情况[77]。在这种情况下，很可能是由于潘吉星没有看懂《开元释教录》的体例，便误将《金光明最胜王经》视作宝思惟的译作。在此错误前提之下，潘

氏复将上引《开元释教录》和《宋高僧传》所记宝思惟在“天后长寿二年癸巳，至中宗神龙二年丙午”翻译诸经之事的“长寿二年”，与“长安三年十月四日”译毕的《金光明最胜王经》相拼合，出于强烈的先入之见的影响，或是恍惚中错把“长寿二年”看成“长安二年”，或是把“长寿二年”看作“长安二年”之讹而径行予以改写，最后再据此得出了法藏、弥陀山、宝思惟在武周长安二年至长安三年间合译《金光明最胜王经》的结论——舍此之外，再也找不到其他任何合乎正常逻辑的解释。

潘吉星所说武周长安三年至唐中宗神龙二年间法藏、菩提流志等人于长安崇福寺共译《大宝积经》的情况，与历史文献的记载，同样有明显出入。让我们还是来先看《开元释教录》著录的译经时间：

《大宝积经》一百二十卷。单重合译。神龙二年创首，先天二年功毕。

右此部经新译、旧译四十九经合成一部，于中析取二十六会三十九卷，为菩提流志新译，余二十三会八十一卷，并是旧译勘同编入。

其“神龙二年创首，先天二年功毕”云云，是不是包括“勘同编入”的二十三会八十一卷旧译所耗费翻译时间在内，仅仅从字面上似乎不易清楚判断，好在后面附载的菩提流志小传，对此有更为清晰的说明：

沙门菩提流志，本名达摩流支，唐言法希。天后改为菩提流志，唐云觉爱。南印度人，婆罗门种，姓迦叶氏。……暨天后御极，方赴帝京。以长寿三年癸巳，创达都邑，即以其年于佛授记寺译《宝雨经》。……后至和帝龙兴，神龙二年丙午，随驾归京，敕于西崇福寺安置，遂译《广大宝楼阁不空羼索神变》、

《一字佛顶》、《千手千眼姥陀罗尼》、《如意轮》、《文殊宝藏》、《金刚光焰》等经，及《大宝积》。此经都有四十九会，上代译者摘会别翻而不终部帙。往者贞观中玄奘法师往游印度将梵本还，于崇福寺译《大菩萨藏经》，即是《宝积》第十二之一会。后于玉华宫寺译《大般若》竟，诸德殷勤，请翻《宝积》，奘法师云：“译《宝积》之功，不谢于《般若》，余生涯已穷，恐不终其事。”固请不已，遂启夹译之。可得数行，乃嗟叹曰：“此

经与此土群生有缘矣，余气已衰竭，不能辨也。”因而遂辍。流志来日，复赍其梵本，和帝命志续奖余功。遂广鸠硕德，并召名儒，寻绎旧翻之经，考校新来之夹。上代译者，勘会同即附；昔来未出，按本具翻，兼复旧义拥迷，详文重译。始乎神龙二年丙午创筵，迄于睿宗先天二年癸丑毕席。于中二十六会三十九卷，流志新译。……沙门胜庄、法藏、尘外、无著、深亮、怀迪等证义。[78]

此亦记明法藏参与译经时所担任的具体工作（从中尚可知悉潘吉星所说二十五会三十九卷，应是二十六会三十九卷的笔误），唐秘书少监阎朝隐撰《大唐大荐福寺故大德康藏法师之碑》和新罗崔致远撰《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，记法藏参与译述此《大宝积经》事，俱云“神龙中又与于阗三藏于林光殿译《大宝积经》”[79]，也可以证实《开元释教录》的记载。

又《宋高僧传》菩提流志本传对上述主要内容记载略同：

中宗神龙二年，又住京兆崇福寺，译《大宝积经》。属孝和厌代，睿宗登极，敕于北苑白莲池甘露亭续其译事。翻度云毕，御序冠诸。其经旧、新凡四十九会，总一百二十卷，先天二年四月八日进内。[80]

较此更为直接也更有说服力的记载，是在睿宗皇帝御撰的序文里，也讲到同样的译述经历：

中宗孝和皇帝循机履运，配永登枢，神龙二年，令（菩提流志）住京下，于大崇福寺翻译此经。……法师寻绎故文，发挥新句，炎凉不懈，晓夕忘疲。旧翻新翻，凡有四十九会，总其部帙，一百二十卷成，以先天二年四月八日，毕功进内。[81]

宋僧志磐所撰《佛祖统纪》，虽然误记《大宝积经》进呈于先天元年，并误系“敕菩提流志于西崇福寺译《宝积经》”事于神龙三年[82]，却仍然与潘吉星所说菩提流志在武周长安三年至唐中宗神龙二年之间译述此经，相去甚远。

那么，潘吉星怎么会为菩提流志和法藏做出在长安三年至神龙二年间接翻译《大宝积经》的活动安排呢？这真是一个让人百思不得其解的难题。还是上面讲过的那句话，假如按照这个世界上绝大多数人正常的逻辑来思索的话，考虑到潘氏原文只有公元纪年而并无中国古代的年号纪年，即他在文章中是把菩提流志和法藏翻译《大宝积经》的时间写为公元703年至706年，因而我只能想到他或许是在研究过程中，马虎从事，把先天二年所值公元713年错写成了703年，而这一年正是长安三年；这个错写的703年，当然只能排在神龙二年所对应的公元706年之前。——对于大多数学者来说，这种解释或许太匪夷所思，但这是我能够想到的唯一可能。

按照上面的论证，潘吉星所述法藏和弥陀山在这一期间从事的译经事务，应修正如下：

（1）武周证圣元年三月至圣历二年十月（695—699年），法藏在东都洛阳大内大遍空寺和佛授记寺，参与实叉难陀主持的八十卷本《大方广佛华严经》翻译工作，但没有证据能够证明弥陀山也参与了同一工作。

（2）武周久视元年（700年），弥陀山和法藏在东都三阳宫参与实叉难陀主持的七卷本《大乘入楞伽经》的翻译工作。法藏在久视元年五月五日初步译完此经之后，即转入义净主持的译场，协助其翻译其他佛经，而弥陀山参与译述此经的时间，也不能排除一直持续到该经“缮写功毕”的长安四年（704年）五月五日，尽管其可能性不一定很大。不过法藏后来又一度参与了最后缮写《大乘入楞伽经》的工作，并于长安四年五月五日进呈此经入宫。

（3）在武周长安三年（703年）十月译出十卷本《金光明最胜王经》的时候，法藏在长安西明寺参与了义净主持的这项翻译工作。但没有证据能够证明宝思惟和弥陀山也参与了同一工作。义净翻译此经的具体启动时间，目前还不易清楚判断。假如一定要确定一个具体时间的话，按照现有文献记载，只能依据《佛祖统纪》，将其定在武周久视元年（700年），至少不能排除这种可能；潘吉星所说武周长安二年（702年），则未见相应的史料

依据。

(4) 菩提流志主持的《大宝积经》翻译工作，从唐中宗神龙二年(706年)开始，到睿宗先天二年(713年)结束，历史文献记载清楚，绝无舛误，协助菩提流志从事“证义”的法藏，也不会如潘吉星所说在武周长安三年至唐中宗神龙二年期间参与译述此经。

根据这一比较可靠的“翻译工作日程表”，在武周末年，法藏和弥陀山两人都能够确认的用以合作翻译《无垢净光大陀罗尼经》的空闲时间，只有长安四年(704年)五月五日以后到这一年年底之前这一小段时间，长安四年这一年绝不像潘吉星所说的那样“是法藏等人忙于39卷本《大宝积经》的紧张翻译时期”，如前文所述，《开元释教录》记载沙门弥陀山系在“天后末年，共沙门法藏等译《无垢净光大陀罗尼经》一部”，所说“天后末年”，与此长安四年最为契合。又《开元释教录》记述弥陀山将此《无垢净光大陀罗尼经》“译毕进内，辞帝归邦”，《开元释教录》复记“长安四年，实叉(德勇案：即实叉难陀)缘母年老，亲归覲省，表书再上，方蒙允许。敕御史霍嗣光送至于阗”^[83]，远出西域，行路艰难，有朝廷特使护送，会便利很多，弥陀山之辞归故国，很可能是与实叉难陀结伴同行。这也可以从侧面佐证，将法藏和弥陀山翻译《无垢净光大陀罗尼经》的时间定在长安四年五月五日之后到这一年年底之前，应该更为合理(案《无垢净光大陀罗尼经》篇幅短小，如前所述，较此篇幅要大很多的七卷本《大乘入楞伽经》，在久视元年开译，同年五月五日即译出初稿，最多也不过用五个月时间，故法藏和弥陀山两人完全可以在两三个月之内译出这部《无垢净光大陀罗尼经》)。

潘吉星曾不容置疑地阐释他对庆州佛国寺释迦塔所存《无垢净光大陀罗尼经》刊刻时间的主张说：“既然它译于701年(德勇案：即武周长安元年)，则刊行年代当在701—704年间，不应是别的时间。”^[84]潘氏甚至还煞有介事地讲述说：“则天女皇读罢此经后，认为可作护国安民之宝。迅即诏令梓行，颁布天下。因发行量很大，随即流行于全国各地，甚至流传到与中国关系密切的同属汉字文化圈的邻邦日本和新罗。”^[85]信口开河，这已经有些像说评书了，绝不是严肃的学术论文所应该出现的说法。现在《无垢净光大陀罗尼经》的翻译时间既然已经难以确定在

武周长安元年，即使完全遵用潘氏自以为是逻辑，其刊行年代也完全可以是在其所说范围之外“别的时间”。

在这里需要附带说明的是，李致忠对此《无垢净光大陀罗尼经》的刊印年代，也有类似说法云：“我们可以肯定该经之刻必在长安元年，或此后的一二年中。”或曰：“韩国庆州佛国寺石塔内发现的《无垢净光大陀罗尼经》，刻于中国武周末年，最大的可能是在长安元年或二年，即公元701至702年。”李氏列举的论据有三点：一是题为后唐冯贽撰写的《云仙散录》，提到玄奘曾以“回锋纸印普贤像”；二是唐僧义净《南海寄归内法传》记载他在印度见到过在“绢纸”上印制佛像作为“法舍利”来供养的做法，而义净在武则天证圣元年从印度回到洛阳，与《云仙散录》的记载相互印证，“可证在武周之前，中国确已有了雕印的经、像了”；三是前面第五章提到的所谓新疆发现武周刻本《妙法莲华经》，“它有力证明武周时期中国确有了佛经印刷品”^[86]。今案李致忠讲述的前两项依据，实际是指捺印佛像，而不是真正意义上“雕印的经、像”，具体论述详见下文，这种捺印与此《无垢净光大陀罗尼经》的印制方式，并不相同，二者在发生时间上是前后承续的关系，不能简单类比，以为有此即必然有彼。至于所谓武周刻本《妙法莲华经》，本是出于误判，前面已经做过详细辨析，因而李致忠的结论，同样缺乏可信的依据。

如前所述，由于雕版印刷需要花费一段时间，故潘吉星以为此《无垢净光大陀罗尼经》通常不大可能在写成汉译文本的当年就付梓刊印，故将其印制成书的时间，“最快只能在702年”；再考虑到武周制字的使用情况，“该经刊行年代只能在702—704年之间”。与潘吉星看法相似，孙机亦从武周制字角度着眼论述说，此《无垢净光大陀罗尼经》“有时用制字，有时不用。这种现象应是武后朝的制度已趋松弛，然而旧习尚未尽废之际才会出现的”^[87]，亦即只能刊刻于武周治下的土地之上；还有供职于加拿大英属哥伦比亚大学的陈金华，也同样依据武周制字，判断此《无垢净光大陀罗尼经》的刊印时间不得晚于公元705年，也就是唐中宗神龙元年二月下诏废止武周制字的时候；或者更准确地说，其雕印时间是在武则天长安四年至唐中宗神龙元年（704—705年）之间（陈金华并且认为，因前文所说“印法”事而显示出谙熟雕版印刷知识的法藏，

在雕印这部经卷的过程中发挥了领导作用) [88]。

今案关于武周制字的使用情况问题，前面已经有过论述，武周制字实际上废止于唐中宗神龙元年正月二十五日。在此之前，除非遇到极特殊情况，一般来说，在中国境内是不大可能出现随意对待武氏制字的情况，即不能随心所欲，想选用哪些制字就用哪些字、不想用哪些字就将其弃置不顾。敦煌、吐鲁番等地发现的武周时期写本表明，即使是在如此辽远的西陲边地，对朝廷典章亦皆恪守不渝。于为刚早就很好地论述过这一问题[89]。因此，韩国庆州发现的这件《无垢净光大陀罗尼经》对武周制字或用或不用的情况，恰恰说明它只能印制于唐中宗神龙元年正月以后，而绝不可能是武周时期的印刷品。前面第五节提到的所谓武周刻本《妙法莲华经》残卷，过去曹之、肖东发、潘吉星、李致忠、张树栋、张秀民等人主要就是根据文中羈杂有武则天的制字这一点来推断其印制年代，然而实际上却是北宋前期的印本，这一事实适可为此提供有力的佐证。

不过，潘吉星以为“在武则天死后这段政治敏感时期，新出刻本不应成组地使用已废止的武周制字”，这话倒是有些道理。由此推论，雕印这件《无垢净光大陀罗尼经》，应当较中宗神龙元年，还要晚上一段时间，待人们对周以代唐之事逐渐淡漠，才会出现这种部分沿用译经时所用制字、部分随手改用常规字形的版刻，因此其刊印时间，如陈石铭所云，“应为神龙元年（705年）武后新字废止以后若干年”[90]。这样一来，此《无垢净光大陀罗尼经》上版梓行的最早时间，恐怕就应该是进入开元年间以后的事情了。如前所述，庆州佛国寺释迦塔中存放《无垢净光大陀罗尼经》的龕室在释迦塔建成很久以后还曾被打开过，而陈石铭在获知这一情况之前，早就作出推测说：“如果藏此佛经的释迦塔不是751年创建时的原物，而是经过后代重修的话，那就也有可能它是晚唐或五代甚至宋初的印本。”[91]

最初李弘植在研究这卷陀罗尼经的时候，就已经注意到经咒的文字与高丽藏具有明显差别而多类同于大正藏所参用的宋、元、明本，并且指出这对考辨此一印本的版本系统具有重要意义，希望相关专家能够予以关注[92]。后来韩国学者柳富铉重又逐一比较庆州佛国寺释迦塔藏《无垢净光大陀罗尼经》印本与各个系统《大藏经》中这一经咒的文字

异同，得出结论说，此《无垢净光大陀罗尼经》的文字特征与流行于江南地区的《资福藏》系统比较一致，而与北方系统的《房山石经》、中原系统的《赵城藏》和《高丽藏》都有明显差别，从而可以推断其“底本及系统与《资福》的底本有密切的关系”[93]。李际宁以为“如果这个结论成立，出现在新罗的《无垢净光大陀罗尼经》的底本有可能是从中国江南地方传过去的”[94]。更准确地讲，或许应该说它是以流传于江南地区的文本为底本而刊刻的。这也就意味着它很可能是刊刻于远离洛阳的江南地区；相应地，刻经的时间也应该较其译出之时要有较长一个时段的迟滞。

值得注意的是，在这件《无垢净光大陀罗尼经》的卷末，隔离开经文很长一段距离，题有“辛未除日素林”六字，似属诵读供奉此经者手书。“素林”二字，或为人名，而像“辛未除日”这种用法，其“除日”二字只能是指辛未年的除夕，这本来是极为简单的事情，可是，潘吉星不知出于何种考虑，竟把它看得非常复杂，以为“辛未”是纪日而非纪年，并且说按照《麟德历》推算，书写这一题记的时间“最早是武周长安二年五月五日（702年6月4日），最晚为唐玄宗天宝六年四月二十六日（747年6月3日）”[95]，此中道理，玄妙得实在不易索解。又牛达生将“除日”识作“除月”（同时还把“素林”识作“索林”），并且说“古文献中，绝无‘除日’之说”[96]，所说亦完全不符合历史实际，如唐人韦应物有《除日》诗曰：“思怀耿如昨，季月已云暮。忽惊年复新，独恨人成故。冰池始泮绿，梅援还飘素。淑景方转延，朝朝自难度。”[97]或谓“古人以除日当死日，盖一岁尽处，犹一生尽处”[98]，此非年终岁末之“除日”而何？邓文宽随后，还作出了比潘吉星和牛达生更为复杂多样的解释[99]，舍近求远，迂曲周折，愈加不可思议。不过，牛达生也认为“辛未”应属纪年干支，甚至以为这一干支是与经文同时刻印，而不是经文印成后再手写添加上去的年款[100]。以此“辛未除日”题记来推测，这件《无垢净光大陀罗尼经》假若刊刻于唐玄宗时期，就应该是在开元十九年这一辛未年之前（假若按照牛达生的说法，将“辛未除日”几字视作刻印上去的字迹，那么，它最早就只能刊刻于开元十九年这一年，因为前一辛未年是在唐高宗咸亨二年，此《无垢净光大陀罗尼经》尚未译出）。

不过，“辛未除日”这一题记，对判断这一经卷的具体印制时间，并

没有太大意义。这卷《无垢净光大陀罗尼经》的具体雕印时间，完全有可能，或者说实际上更有可能是开元十九年之后。因为在唐肃宗至德初年安禄山、史思明盘踞幽州自号“大燕”之时，史思明在幽州悯忠寺建有两座无垢净光塔，史思明命属下张不矜撰《悯忠寺宝塔颂》，刻石立碑。然石碑刻成未久，史思明随即在至德二载十二月奉表归降于唐，肃宗授以“归义王”，史思明复命张不矜撰《唐悯忠寺无垢净光塔铭》上石，并令人磨去前碑伪燕国名、年号、官称以及所有谀颂安氏之词，改铸为与李唐朝廷相称的语句[101]。因为这两座塔就是为供奉《无垢净光大陀罗尼经》而建造，所以，在这两篇石刻文字中，都有涉及经咒制作和供奉形式的词句。如“将以经启万祀，永代作固。置咒于梵刹之中，释网于毗耶之路。……刻字金版，垂芳朔幽”[102]；又如碑文一者述造塔缘起云：“我闻西方有大圣佛，伽号曰觉，在伽毗罗城精舍阁内，能庇极四天，超证诸果，而毫照劫界之外，罔不谛听而归之。时战荼外道，昧佛威力，有善相者谄之曰：‘汝当堕无间大地狱，受旃檀罗业。若能悔过从正，悛心归真，当于劫毗罗城，三岐古塔，崩坏日久，无人修崇。能造轮柁，书陀罗尼咒于其塔内，念诵精持，减罪恒沙，受大安乐，其名曰无垢净光塔。’”继之复记此塔建成之后，“其层构削成，柁轮孤耸。金幢插汉，截虹霓以中分；宝铎连星，碍望舒而假道。……至于契□（此处原文为□）法者湛乎真寂，悟八解者得乎津梁。于是叙涅槃岸，屏瀑流河。窥其神咒，置于层刹之中；峨峨梵幢，列于毗罗之院”[103]。前后所说，都没有提及契木印经的事情，而是给人以手写经咒以供奉的印象。

张不矜在碑文中记述的“刻字金版”，与前面提到的辽庆州故城释迦舍利塔内所藏紫铜或铜捶金板篆刻经咒文字性质相同，然而张氏却未尝述及在这两座无垢净光塔中还一同供奉有雕版印制的纸本《无垢净光大陀罗尼经》，而是复述了这篇经咒中对信奉者提出的要求，需“能造轮柁，书陀罗尼咒于其塔内，念诵精持”。这显示出当时还只是写经供奉，而没有雕版刷印这一经咒。安禄山、史思明在此铤而走险举兵叛乱的特殊时刻，着意建造这两座无垢净光塔，专门用以供奉《无垢净光大陀罗尼经》，显然是由于成败生死，皆未可逆料，内心极度惶恐，才想赖此佛力，佑护平安，因此一定会严格遵用经文规定的程式，以示虔敬，而要同时纳入九十九本以组成所谓“柁竿陀罗尼”，当然最好是雕版印制，这不仅会提高效率，还能够更好地保证经咒文字的准确性和一致性。若

是在开元年间已经出现像庆州佛国寺所藏印本所体现出来的这样成熟的雕版印刷技术，并且大量印制过《无垢净光大陀罗尼经》，那么，以安禄山、史思明辈与朝廷联系的密切程度来看，他们理应熟知这一技术，从而采用雕版的形式来制作这批经咒。可是，我们在张不矜书写的碑文中，却完全看不到这样的迹象。

[1]李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯（1968年10月），页458—461。案中国相关刊物译载或引述李弘植的文章，都将其姓名书作“李弘植”，但李氏在日本发表的论文乃书作“李弘植”，据此，本文一律将“植”订正为“植”字。

[2]L. Carrington Goodrich,“Printing: Priliminary Report on a New Discovery”, *Technology and Culture*, 8.3 (1967) : 376-378.

[3]见张厥伟《中国雕版印刷术的起源》文末所附《四川图书馆学报》编者案语，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页81。

[4]钱存训《现存最早的印刷品和雕版实物》，1988年11月在台北“汉学资源国际研讨会”上报告，此据作者文集《中国古代书籍纸墨及印刷术》（北京图书馆出版社，2002），页148—149。胡道静《世界上现存最早印刷品的新发现》，刊《书林》1979年第2期，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页283—284。

[5]富路特（L. Carrington Goodrich，富路德）著、梁玉龄译《关于一件新发现的最早印刷品的初步报告》，刊《书林》1980年第3期，页42—43。

[6]富路特（富路德）《关于新发现的印刷品的初步报道》，又潘吉星《富路特先生〈初步报告〉译后记》，并刊《出版科学》1997年第4期，页6—9。

[7]L. Carrington Goodrich,“Printing: Priliminary Report on a New Discovery”, *Technology and Culture*, 8.3 (1967) : 378.

[8]L. Carrington Goodrich, “Printing: Priliminary Report on a New Discovery”, *Technology and Culture*, 8.3 (1967) : 377-378.

[9]川瀬一馬《新羅仏國寺釋迦塔出の無垢淨光大陀羅尼經について》，刊《書誌学》復刊新三十三、三十四號（1983年5月），頁1—9。

[10]Denis Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China*, p. 14.

[11]藤枝晃《文字の文化史》（東京，岩波書店，1971）第十三章之《百萬塔陀羅尼》一節，頁220—223；又藤枝晃《敦煌学とその周辺》（大阪，株式会社プレ・ンセンタ・，1999）第五回講座《敦煌・西域の仏教考古学》“百萬塔陀羅尼は印刷物かスタンプか”，頁175—178。中根勝《百万塔陀羅尼の研究》（大阪，大阪府印刷工業組合，1987）之《百万塔陀羅尼の研究》六《木版の耐刷力試験》，頁42—43。

[12]禿氏祐祥《東洋印刷史序説》第五章《百萬塔陀羅尼の印刷術》，頁57—58。木宮泰彦《日中文化交流史》（北京，商务印书馆，1980，胡锡年据1955年初版汉译本）二《隋唐篇》第四章第十一節《遣唐学生、学问僧和印刷文化》，頁198—202。

[13]川瀬一馬《新羅仏國寺釈迦塔出の無垢淨光大陀羅尼經について》，刊《書誌学》復刊新三十三、三十四號，頁1—9。

[14]潘吉星《韩国新发现的印本陀罗尼经与中国武周时期的雕版印刷》，据第二届中国印刷史学术研讨会筹备委员会编《中国印刷史学术研讨会论文集》下编《第二届印刷史学术研讨会论文集》，頁201—202。又潘吉星《论一九六六年发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，頁10。

[15]L. Carrington Goodrich, “Printing: Priliminary Report on a New Discovery”, *Technology and Culture*, 8.3 (1967) : 377.

[16]李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊

《朝鮮學報》第四十九輯，頁461—462。

[17]李弘植《慶州仏國寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，頁458—462。

[18]如張秀民《南朝鮮發見的佛經為唐朝印本說》，據作者文集《張秀民印刷史論文集》，頁51—54。李興才《論中國雕版印刷史的幾個問題》，據上海新四軍歷史研究會印刷印鈔分會編《雕版印刷源流》，頁179—180。錢存訓《現存最早的印刷品和雕版實物》，據作者文集《中國古代書籍紙墨及印刷術》，頁150—151。啟功《中朝友好文化交流歷史的新鑒證》，刊《中國印刷》1997年第2期，頁3、19。

[19]金聖洙《關於韓國木板印刷起源年代的研究》，原刊韓國《書志學研究》第10輯（1994年12月），此據中國印刷博物館編《中國印刷術起源問題研討文輯》（1）所收漢文譯本（譯者不詳），頁38—39。

[20]潘吉星《論韓國發現的印本〈無垢淨光大陀羅尼經〉》，刊《科學通報》第42卷第10期，頁1015。

[21]川瀨一馬《新羅仏國寺釈迦塔出の無垢淨光大陀羅尼經について》，刊《書誌學》復刊新三十三、三十四號，頁1—9。

[22]潘吉星《韓國新發現的印本陀羅尼經與中國武周時期的雕版印刷》，據第二屆中國印刷史學術研討會籌備委員會編《中國印刷史學術研討會論文集》下編《第二屆印刷史學術研討會論文集》，頁193—194。又潘吉星《論韓國發現的印本〈無垢淨光大陀羅尼經〉》，刊《科學通報》第42卷第10期（1997年5月），頁1017。

[23]錢存訓《現存最早的印刷品和雕版實物》，據作者文集《中國古代書籍紙墨及印刷術》，頁150。

[24]金聖洙《關於韓國木板印刷起源年代的研究》，據中國印刷博物館編《中國印刷術起源問題研討文輯》（1）所收漢文譯本，頁39。

[25]潘吉星《論韓國發現的印本〈無垢淨光大陀羅尼經〉》，刊

[26]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页38—39。

[27]천혜봉《한국서지학》（서울, 민음사, 2006），页163。案这段文字，承蒙曾在北京大学历史系就读博士学位的韩国学者李明喜帮助译出中文语义，谨致谢意。

[28]《旧唐书》卷七《中宗本纪》，页136。

[29]宋宋敏求《唐大诏令集》（北京，商务印书馆，1959）卷二《中宗即位赦》，页6。

[30]《旧唐书》卷七《中宗本纪》，页136。宋司马光《资治通鉴》卷二〇八唐中宗神龙二年二月甲寅，页6583。

[31]李静杰《关于武则天“新字”的几点认识》，刊《故宫博物院院刊》1997年第4期，页58-59。

[32]见民国商务印书馆《四部丛刊》影印元至正刊元吴师道重校本《战国策校注》卷末附宋人姚宏题识，页3b，并参见清吴曾祺《战国策补注》（上海，商务印书馆，1928）卷首《例言》，页2a。

[33]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页38—39。

[34]施安昌《从院藏拓本探讨武则天造字》，刊《故宫博物院院刊》1984年第4期，页30—38。王维坤《武则天造字的分期》，刊《文博》1998年第4期，页64—68。陆锡兴《论武则天制字的几个问题》，刊《中国文字研究》第十四辑（郑州，大象出版社，2011），页120—127。

[35]李弘植《从木版印刷看新罗文化——庆州佛国寺释迦塔发现的

陀罗尼经》，原刊《韩国社会科学院论集》第八集（1968年7月），此据上海市图书馆学会编《图书馆学研究》第6期（1989年10月），页47。陈石铭《大陀罗尼经与武后新字——关于南朝鲜发现的一卷佛经的刻印年代探讨》，刊上海图书馆编《总结·开拓·前进——建馆三十五周年纪念文集》（上海图书馆私印本，1987），页190—192。

[36]潘吉星《韩国新发现的印本陀罗尼经与中国武周时期的雕版印刷》，据第二届中国印刷史学术研讨会筹备委员会编《中国印刷史学术研讨会论文集》下编《第二届印刷史学术研讨会论文集》，页193、195。又潘吉星《论韩国发现的印本〈无垢净光大陀罗尼经〉》，刊《科学通报》第42卷第10期，页1015—1016。牛达生《〈无垢〉经“辛未除月索林”考——兼论此经为唐代开元印本》，刊《中国历史文物》2005年第1期，页55—56。

[37]宋佚名《宣和书谱》（上海书画出版社，1984）卷一“唐则天顺圣皇后武氏”条，页7。

[38]清叶昌炽《语石》卷一，页13。

[39]陈石铭《大陀罗尼经与武后新字——关于南朝鲜发现的一卷佛经的刻印年代探讨》，刊上海图书馆编《总结·开拓·前进——建馆三十五周年纪念文集》，页192。

[40]唐释智昇《开元释教录》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《目录部》印本）卷九“无垢净光大陀罗尼经”条，页566。案宋释赞宁《宋高僧传》（北京，中华书局，1987）卷二《周洛京寂友传》（页34）记同事作：“天授中，（弥陀山）与沙门法藏等译《无垢净光陀罗尼经》一卷，……译毕进内，寻辞帝归乡，天后以厚礼饯之。”所记译经时间，较《开元释教录》早十多年，但对比《宋高僧传》与《开元释教录》的文字，可知赞宁所记，显然是逐录智昇旧闻而略加点窜，故此“天授中”疑属传刻字误，其原文或书作“天后命”之类的字句。潘吉星《论一九六六年韩国发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》一文，对此也曾略有考述（潘文刊《传统文化与现代化》1996年第6期，页6）。又清胡聘之《山右石刻丛编》（太原，山西人民出版社，1988，影印清光绪二十七年刻本）卷一八著录辽圣宗开泰八年

立石的《云州天成县创建无垢净光法舍利塔记》（页35b—36b），谓此《无垢净光大陀罗尼经》译于“大唐天册金轮皇帝万岁元年”，亦即武周天册万岁元年，所说似更不可信。

[41]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页14—44。

[42]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页32、42。

[43]唐佛陀山等奉诏译《无垢净光大陀罗尼经》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《密教部》印本），页718—721。

[44]德新、张汉君、韩仁信《内蒙古巴林右旗发现辽代佛教文物》，刊《文物》1994年第12期，页4—33。

[45]川瀬一馬《新羅仏國寺釋迦塔出の無垢淨光大陀羅尼經について》，刊《書誌学》復刊新三十三、三十四號，页1—9。案潘吉星在《论韩国发现的印本〈无垢净光大陀罗尼经〉》一文中讲述说，川瀬一马在这篇文章中谈到，他认为这件经卷“可能是据唐刻本的‘あと摺’本（重印本）”，这恐怕是对川瀬氏文章的误读，“あと摺”在这里应当是指同一唐刻版片的“后印”本，而不是潘吉星所说的“重印”本（亦即依据唐刻原本翻雕的“重刻”本）。潘文见《科学通报》第42卷第10期，页1016。

[46]梅原末治《韓國慶州皇福寺發見の舍利容器金銅外函》，刊《美芸研究》第百五十六號（1950年9月），页31—38，又图版V。案“厝聖靈禪院”与“代代聖厝”两“厝”字，梅原氏文中引述薮田嘉一郎说以为系通作“措”，而“措”字与“祖”音似，在这里是以之代“祖”；梅原氏又引有福山敏男之说，谓“厝”字应正作“厖”，通作“庙”字。梅原末治以为不妨姑且两说并存，以俟后考。今案“厝”字在此，若是按照其通行的本义，释为暂时安放灵柩以待入葬山陵，本来就很通顺，似乎大可不必

如此迂曲作解。

[47]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页33—34，页36。李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页474。案李致忠《中国是印刷术的发源地——〈无垢净光大陀罗尼经〉刊印考》强指这件经卷必为刻本，而且“其刻印最晚不会晚于神龙元年（705）二月”，所说绝无合理依据，见作者文集《肩朴集》，页49—50。

[48]李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页480—481。

[49]案这条重要记载，是1924年4月由市村瓚次郎在《支那に於ける印刷の起源に就いて》（刊《史学雜誌》第三十五編第四號，页347）上首先指出，翌年，神田喜一郎又进一步论证清楚这一事实。神田氏文见《支那における印刷術の起源》，据作者文集《神田喜一郎全集》第一卷所收修订本，页145—147。至1928年，向达在《唐代刊书考》一文中（见作者文集《唐代长安与西域文明》，页122—123），对此又有新的补充。

[50]潘吉星《论一九六六年发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，页12。又潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》第16卷第1期，页57—58。潘吉星《论韩国发现的印本〈无垢净光大陀罗尼经〉》，刊《科学通报》第42卷第10期，页1018—1019。

[51]赵永晖《关于印刷术起源问题的管见》，刊《中国文物报》1997年2月16日，第3版。

[52]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页40—41。

[53]李弘植《从木版印刷看新罗文化——庆州佛国寺释迦塔发现的

陀罗尼经》，据上海市图书馆学会编《图书馆学研究》第6期，页47—48。又李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页462。

[54]李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页461。

[55]潘吉星《论韩国发现的印本〈无垢净光大陀罗尼经〉》，刊《科学通报》第42卷第10期，页1015。

[56]金圣洙《关于韩国木板印刷起源年代的研究》，据中国印刷博物馆编《中国印刷术起源问题研讨文辑》（1）所收汉文译本，页36—37。

[57]李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页475—478。

[58]潘吉星《印刷术的起源地：中国还是韩国？》，刊《中国文物报》1996年11月7日第3版。

[59]杜希德原注——有两批印刷品实物，比庆州及称德女王的陀罗尼经时限晚，一个是曾由湖北江陵一位杨姓先生收藏过的约为712—741的《开元杂报》中的七张零页，但是，其年代无法判定。这部据称是当时宫廷的“报纸”或“通知”的书，与唐代文人孙樵于841年所撰文章中曾提及的《开元杂报》相似。可是，一份官方的报纸，不可能印制得如此粗率。此件物品几乎可以肯定是赝品。参看秃氏祐祥《東洋印刷史序說》（京都，平樂寺書店，1951），页37—38；秃氏氏著《東洋印刷史研究》（東京，1981），页23。卡特著、富路德修订《中国印刷术的发明和它的西传》（纽约，1955），页62。大谷光瑞探险队1912年至1915年间于吐鲁番地区发现相关实物，相较而言，则更有说服力。他们的发现中有《妙法莲花经》印刷品的残片，大字，字体精美。这些残片很小，不足以判定它们的年代，但是，从书的样式来看，它们与在敦煌发现的9世纪印刷品类似，都留出了天头、地角。上原芳太郎（Uehara Yoshitarō）编《新西域記》（译者按，杜希德书中所书书名Shin Saiiki，书名实为Shin Saiikiki）（東京，1937）卷一，未编号插图。在

吐鲁番，还发现了两个大的残片，同样也是《妙法莲花经》的。其中一个作为善本，保存在京都的龙谷大学；另一个由日本藏书家中村不折收藏，直至他1943年去世。根据秃氏的研究，这些残片都是属于同一卷《妙法莲花经》，是经共236行，每行24字。这些印刷品，虽然字体非常精美，但是却仅有4.5英寸宽。据说中村于1936年曾复制过他的这件藏品，并声称这件藏品是隋代的印刷品（581—617）。但秃氏认为中村提供的证据不足以证明其结论。根据長澤規矩也《和漢書の印刷とその歴史》（東京，1952）一书介绍，中村所藏的残片中还使用了689年至705年施行的武周制字，故推测残片的时限大约在8世纪早期到7世纪晚期，正如之前所述庆州陀罗尼经的情况，这些制字到9世纪仍然在使用，所以制字的使用并不能说明问题。但是，这两片出自同一经书的残卷，多少与9世纪的印刷品有所不同，即是它们还没有留出天头、地角。

[60] Denis Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China*, p. 14.

[61] 张秀民《南朝鲜发见的佛经为唐朝印本说》，据作者文集《张秀民印刷史论文集》，页51—54。

[62] 如张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第三章第一节《隋、唐、五代时期的雕版印刷》，页67。

[63] 潘吉星《论韩国发现的印本〈无垢净光大陀罗尼经〉》，刊《科学通报》第42卷第10期，页1020。又潘吉星《论一九六六年韩国发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，页6—7。潘吉星《从考古发现刊印刷术的起源》，刊《光明日报》1997年3月11日第五版。潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》1997年第11期，页59。

[64] 唐释智昇《开元释教录》卷九“大方广佛华严经”条，页565。

[65] 唐释智昇《开元释教录》卷九“大乘入楞伽经”条，页565。

[66] 唐释智昇《开元释教录》卷九“金光明最胜王经”条，页567。

[67]唐释智昇《开元释教录》卷九“大宝积经”条，页569。新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《史傳部》印本），页282。

[68]唐释智昇《开元释教录》卷九“大方广佛华严经”等条下，页566。新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，页281—282。宋释赞宁《宋高僧传》卷二《唐洛京大遍空寺实叉难陀传》，页31—32。宋释志磐《佛祖统纪》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《史傳部》印本）卷三九《法运通塞志》十六，页370。

[69]宋释赞宁《宋高僧传》卷二《周洛京寂友传》，页34。

[70]新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，页282。

[71]清董诰等《全唐文》卷九七高宗武皇后《新译大乘入楞伽经序》，页1004。

[72]宋释赞宁《宋高僧传》卷四《唐京兆大慈恩寺法宝传》，页68—69。

[73]唐释智昇《开元释教录》卷九“金光明最胜王经”等条下，页568。

[74]宋释赞宁《宋高僧传》卷一《唐京兆大荐福寺义净传》，页1—2。

[75]宋释志磐《佛祖统纪》卷三九《法运通塞志》十六，页370。

[76]唐释智昇《开元释教录》卷九“不空羼索陀罗尼自在王咒经”等条下，页566—567。案宋释赞宁《宋高僧传》卷三《唐洛京天竺寺宝思惟传》（页42）所记略同。惟《开元释教录》之“授记寺”应是省称，《宋高僧传》作“佛授记寺”，则为全称。

[77]唐释智昇《开元释教录》卷九“金光明最胜王经”等条下，页

[78]唐释智昇《开元释教录》卷九“大宝积经”等条下，页569—570。

[79]唐阎朝隐《大唐大荐福寺故大德康藏法师之碑》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《史傳部》印本），页280。新罗崔致远《唐大荐福寺故寺主翻经大德法藏和尚传》，页282。

[80]宋释赞宁《宋高僧传》卷三《唐洛京长寿寺菩提流志传》，页43。

[81]清董诰等《全唐文》卷一九睿宗皇帝《大宝积经序》，页231—232。

[82]宋释志磐《佛祖统纪》卷四〇《法运通塞志》十七，页372—370。

[83]唐释智昇《开元释教录》卷九“大方广佛华严经”等条下，页566。

[84]潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》1997年第11期，页59。

[85]潘吉星《韩国新发现的印本陀罗尼经与中国武周时期的雕版印刷》，据第二届中国印刷史学术研讨会筹备委员会编《中国印刷史学术研讨会论文集》下编《第二届印刷史学术研讨会论文集》，页192。

[86]李致忠《中国是印刷术的发源地——〈无垢净光大陀罗尼经〉刊印考》，见作者文集《肩朴集》，页45—51。

[87]孙机《中国古代物质文化》之《文具、印刷与乐器》，刊《中国国家博物馆学术讲座文集（2007.6—2009.12）》，页355。

[88]Jinhua Chen（陈金华），*Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*（Leiden: Koninklijke Brill, 2007），pp. 210-213.

[89]于为刚《〈印刷术发明于隋代的新证〉析疑》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页134—137。案韩国学者李弘植也早已指出在武周时期以后仍然存在使用某些制字的情况，因而不宜依据这一点把这卷《无垢净光大陀罗尼经》的刊印时代卡在武周时期以前。李弘植说见《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页462。

[90]陈石铭《大陀罗尼经与武后新字——关于南朝鲜发现的一卷佛经的刻印年代探讨》，刊上海图书馆编《总结·开拓·前进——建馆三十五周年纪念文集》，页190—194。

[91]陈石铭《大陀罗尼经与武后新字——关于南朝鲜发现的一卷佛经的刻印年代探讨》，刊上海图书馆编《总结·开拓·前进——建馆三十五周年纪念文集》，页194。

[92]李弘植《慶州仏国寺釈迦塔発見の無垢淨光大陀羅尼經》，刊《朝鮮學報》第四十九輯，页465—471。

[93]柳富铉《〈无垢净光大陀罗尼经〉现存本原文演变考》，刊《法源》总第19期（2001年），页47—62。

[94]李际宁《佛经版本》上编《中国佛典》之《早期刻印本佛典》，页24—25。

[95]潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》1997年第11期，页60。

[96]牛达生《〈无垢〉经“辛未除月索林”考——兼论此经为唐代开元印本》，刊《中国历史文物》2005年第1期，页58。

[97]唐韦应物《韦刺史诗集》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊》影印明嘉靖刻本）卷六《感叹三十二首·除日》，页7b—8a。

[98]明释祜宏《竹窗二笔》（明末清初间刊《径山藏》收《云棲法汇》本）之“除日”条，页43a。

[99]邓文宽《〈无垢经〉题记研究拾补》，刊《中国历史文物》2005年第5期，页80—81。

[100]牛达生《〈无垢〉经“辛未除月索林”考——兼论此经为唐代开元印本》，刊《中国历史文物》2005年第1期，页58。

[101]清顾炎武《金石文字记》（清康熙潘耒原刻《亭林遗书》本）卷四“悯忠寺宝塔颂”条，页7b—9a。清朱彝尊《曝书亭集》（台北，世界书局，1989）卷四九《唐悯忠寺宝塔颂跋》，页587—588。清于敏中等《日下旧闻考》（北京古籍出版社，1983）卷六〇《城市》，页975—977。

[102]清董诰等《全唐文》卷三六三张不矜《范阳郡悯忠寺御史大夫史思明奉为大唐光天大圣文武孝感皇帝敬无垢净光宝塔颂》，页3685—3686。

[103]清董诰等《全唐文》卷三六三张不矜《唐悯忠寺无垢净光塔铭》，页3686—3687。

七 佛像、梵文陀罗尼的捺印与雕版印刷技术的印度渊源

以往有很多探讨印刷术起源的中国学者，习惯于将中国古代一些看似相关的要素，看作导致印刷术产生的技术渊源或谓之曰“先驱”。在这些要素当中，除了纸张和墨这两项印刷材料之外，人们最常谈到的技术源头，有钤盖印章和制作碑石拓片。其他如罗振玉早在民国前期就曾因考述“秦瓦量”上面的铭文而论述说：“此量山左出土，潍县陈氏所藏。文字精绝，每行二字，二行共四字，作一阳文范，合十范而印成全文，每范四周必见方郭。观此知古代刻字之术发明甚早。古经文有款识，有阳识，皆先作范而铸成之。款之隆起者用阴范识之，凹下者则用阳范，此等之范即雕板之滥觞。又如近代所出龟卜文，以刀笔刻字于上。及古金货之石范，《石鼓文》之刻石，均为三代已有雕刻之明证。且不但有阴刻，且有阳刻也。此量亦阳范，故印成阴文。近人考中国经籍雕板始于五代，不知三代时已有雕字。又谓活字板始于宋之毕昇，至元代而用益广。今此量以四字范多数排印而成全文，此实是聚珍板之原始，可见我国古代文明开化之早矣。”^[1]在这当中，最为流行的说法，是碑石传拓与印章钤盖技艺的结合，便足以促成雕版印刷（后来还有一些人甚至把印染花布也列置其中。作为考察印刷术技术的参考因素，对纺织品的印染技术适当予以关注，本来是很合理的事情，但印染花布与雕版印刷书籍，其性质可谓天差地别，现在颇有一些人竟将二者混同为一事，倡言“中国印刷术发明的时间，不是通常所说的隋末唐初，而是早在春秋战国，至迟在汉代，就已经发明了”^[2]，此等非常异议可怪之论，已非通识常理所易领悟，在这里也就不予赘述了），但上述诸项技术应用的时间都比雕版印刷要早很多，何以直到盛唐时期以后才出现雕版印刷，研究者却很少有人能够做出合乎逻辑，同时也符合历史发展规律的说明。

在这方面，时下大多数中国学者相对了解较多的比较合理的说明，当出自较早关注印章与雕版印刷起源关系的美国学者卡特。卡特在《中国印刷术的发明和它的西传》中论述中国印刷术产生的背景时指出：

从印章摹刻过渡到真正的雕板印刷，似乎曾有两种发展路线。一条路线是佛教的，结果除经咒以外，产生了大量的木刻图画和书籍。……另一条路线是道教的。关于这一方面的情形，比较模糊，发展成为和雕刻印刷极相近似的东西，时间似乎比佛教徒更早一些。……总之，无论是佛教徒的或道教徒的符篆，是印章到雕版印刷的过渡。随着印成的经咒符篆的出现，复印、大规模的复印就变成最主要的用途了。[3]

卡特一方面指明道教印制的符篆较诸普通印章更为接近雕版印刷，其应用年代也早于佛教徒印制经咒，但同时他也界定清楚，道教徒使用的这种符篆，只不过是一种“和雕刻印刷极相近似的东西”而已，其似是而非之处，显而易见：即道教的符篆只停留在向纸面上钤盖的捺印阶段，并没有直接发展成以书版仰承纸张的“刷印”[4]，即现在通常所说的印刷。至于石刻拓片的制作技术，卡特以为“石刻和墨拓的重要性，主要限于儒家，他们把它作为传布圣经贤传、避免谬种流传的方法。……一方面有佛教徒的板印，另一方面有儒家的拓印，两种方法结合起来，于是产生冯道那个时代正式雕版印刷的大规模活动”，换句话说，“石拓是促成雕版印刷广布流行的影响之一”[5]，这意味着拓印技术并不是印刷术赖以产生的基本因素，而只是促使其更为流行的一个重要因子。

基于上述对儒家经典传布、道教法术和佛教信仰行为的分析，卡特以为佛教的发展，才是促成印刷术产生最重要的推动力[6]。不过，卡特对佛教与印刷术起源的具体关系，实际上未能作出更为深入的分析，以致他尚且无法从本质上清楚分辨佛、道两教对印刷术起源的不同影响，单纯从技术的相似性出发，甚至以为“到将来材料齐全时，很有可能证明道教徒早在八世纪前便已经把他们的木章，用硃色摹印；他们的符篆，可能是世界上最早的木刻形式”[7]。日本学者桑原鹭藏曾把卡特相关论述归纳为：由自上而下地捺印佛像到以印版仰承纸墨，这就是木版印刷的发生顺序[8]，但这并不符合卡特的原意，恐怕更多地掺入了桑原鹭藏本人的理解。

事实上，对佛教与印刷术起源具体关系的研究，主要是由日本学者藤田丰八、禿氏祐祥和中国学者向达来完成的。另外还有一些中国学者，虽然没有作出像他们那样深刻精到的研究，但也根据一些事实，认

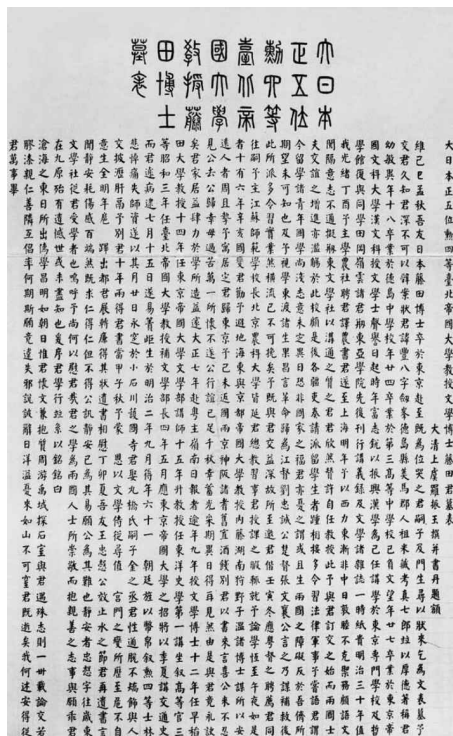
识到佛教在印刷术产生过程中的初始地位。例如，钱基博即谓“唐书版刻，始于佛典，而其渐推及儒书”^[9]；又如周一良论述印刷术的发明问题，也是首论佛像的印制，次及密宗陀罗尼的印刷^[10]，这已经非常接近正确的轨辙。

1. 藤田丰八的历史性创见

在探讨印刷术起源的时候，很早就有人提到过一项重要记载，这就是《云仙散录》（又名《云仙杂记》）所记玄奘从印度带回来的捺印佛像技术：

《僧园逸录》曰：“玄奘以回锋纸印普贤像，施于四众，每岁五驮无余。”^[11]

1925年5月，藤田丰八在《支那印刷の起源につきて》这篇讲演稿里，率先关注到这一记载，并结合其他文献，周详分析，得出了出人意料的重要结论。



羅振玉撰并書《藤田博士墓表》

藤田氏首先指出，假如《云仙散录》上述记载在某种程度上有所依据，那么，这意味着在玄奘的时代，就已经印刷普贤菩萨

（Samantabhadra-bodhisattva）像了。根据玄奘的行踪，这应该是贞观十九年（645年）他从印度归来之后至其在高宗麟德元年（664年）圆寂之前这一期间发生的事情。

继之，藤田丰八复又指出，参照斯坦因在敦煌千佛洞发现的题为“大圣毗沙门天王”的图像，以及题为“大慈大悲救苦观世音菩萨”的图像，玄奘印刷的普贤菩萨像亦大体可以想象。毋庸赘言，敦煌千佛洞发现的那些图像，都是用木版印刷而成。

藤田氏以为，玄奘印制普贤菩萨像施与信众，似乎具有很充分的理由。普贤为瑜伽派（Yogâchârya）四菩萨之一，堪称这一派的始祖，而实际上完成这一派别的是阿僧伽（Asa[~]mgha），亦即无着（著），其所著《瑜伽师地论》（Yogâchârya Bhûmi Śastra），则正是由玄奘翻译介绍给中国佛教界的。在此之后，才由不空金刚（Amogha-vajra）等人在中国确立这一支派（720年）。陀罗尼（Dhārānī，咒）虽然很早就已经

传入中国，但毋庸赘言，它的广泛信奉主要是在这一支派形成之后的事情，就该派的教义而言，这是理所当然的事情。既然普贤菩萨与玄奘之间具有这样极其密切的关联，对《云仙散录》中引述的《僧园逸录》的相关记载，我们恐怕就不宜采取完全摒弃的态度。



藤田丰八遗著《剑峰遗草》

问题的复杂性在于《云仙散录》是一部颇显怪异的书籍，书中引述的《僧园逸录》是否确实存在也有些令人滋疑，而在释惠立撰著的《大唐大慈恩寺三藏法师传》和释道宣《续高僧传》中的玄奘本传这两种切实可信的玄奘传记当中，都没有直接谈及其印制普贤菩萨像一事，因而，单纯依据《云仙散录》的记载，似乎还难以确实证明唐初已经印刷佛像。因而过去很多人对这一记载的真实性都持否定态度^[12]。不过，有意思的是，藤田丰八发现了一个与此相关的新的事实。

藤田氏想到，在中国，佛像和陀罗尼之类的印刷要先于其他文字的印刷，在当时早已得到诸多学者认可，在这一事实基础上，假如印刷佛像之类是从印度传入中国的话，那么，就不能不承认，印刷术的起源地便不会像我们过去一直所信奉的那样是在中国，而实际上是在印度。在唐朝入竺游学僧人义净撰著的《南海寄归内法传》第三十一章《灌沐尊仪》中，藤田丰八发现了如下一段记载，讲述了印度各地印制佛像的情

况：

造泥制底，及拓模泥像，或印绢纸，随处供养，或积为聚，以砖裹之，即成佛塔，或置空野，任其销散。西方法俗，莫不以此为业。^[13]

藤田氏解释说，“制底”是chaitya的音译（德勇案：或书作“支提”，通常是指伽蓝、寺塔之类佛寺建筑），这里继“拓模泥像”之后所讲的“或印绢纸”，只能是指在绢或纸上印刷佛像^[14]。桑原鹭藏以为印度自古以来就有在布上印制图案的做法，即所谓printed textiles，印制佛像的想法，或即由此萌生^[15]。《南海寄归内法传》这段记载反映出在义净西入印度的时候，用这种方法来印制佛像，似乎已经是当地僧俗通行的做法，所以义净才会写下“西方法俗，莫不以此为业”的记录。

进一步考察义净的经历，可以看到，他是在唐高宗咸亨二年（671年）于广州出发西行，咸亨四年（673年）抵达东印度海口耽摩立底（Tamaliti, Tambook），而《南海寄归内法传》则写成于则天武后时期，从而可知，《南海寄归内法传》所记印度印制佛像的习俗，在唐高宗年间即已普遍盛行。玄奘入印求法，先于义净大约三四十年，由义净的记录反观玄奘所经历的印度，当时应该已有这种印制佛像的习俗。所以，玄奘在印度的时候，应该也目睹了这一习俗，从而才在《云仙散录》（《僧园逸录》）中流传下来相关史事。令人遗憾的是，只不过长久以来很少有人能够找到更为信实的史料来直接证明这一点而已。

尽管如此，藤田丰八总结上述论述，还是对印刷术的起源问题，提出了一个非常重要的观点：

印刷术滥觞于印度印刷佛像的技术，传入中国之后，乃臻至大成，这是一个无可争议的事实。^[16]

虽然其中个别细节，还有待进一步深化，但迄至今日，这仍然是整个印刷术起源研究中最富学术眼光的见解，可惜，并没有引起学术界的普遍关注，更缺乏应有的认同。除个别人外，后来的学者，对藤田丰八这一精辟学说，或轻忽视之，置而不论（如美国学者卡特^[17]），或简单予以驳斥，绝大多数人并没有给予应有的重视。

世人对藤田丰八此说的批评意见，主要集中在两点。一是《云仙散录》这部书的可靠性存在问题。关于这一点，主要是由于清朝四库馆臣在《四库提要》中考辨此书旧题唐朝或后唐时人冯贽撰，乃出于后人依托，实为北宋人王铎所作，“实伪书也”，而且书中“所引书目，皆历代史志所未载”[18]，尤为难以取信于人。四库馆臣这一裁断，虽然有些过于绝对，其具体撰述者实际也很难确定，但总的来说，比较切合实际[19]，故神田喜一郎等人以为其书其事皆完全不可信据[20]。但藤田丰八自己本来已经注意到《云仙散录》书籍本身及其引书的真伪问题，他之所以仍然重视这一记载，如前所述，乃是基于它与义净《南海寄归内法传》相关记载之间的内在联系，是一种具有深邃通贯眼光的分析，为排除他人在这一点上的疑惑，藤田氏特地阐述说：“此书即使是伪作，也是宋人的伪作，书中所说未必尽属架空虚语。”[21]所以，在未作具体分析的情况下，恐怕不宜简单否定其史料的可信性。

二是神田喜一郎认为，藤田丰八指出义净《南海寄归内法传》记述的印度印制佛像的习俗，这固然是一件饶有兴味的事情，但义净所说乃是所谓“印佛”，也就是捺印佛像，并不能简单等同于雕版印刷[22]。这种说法，确实很有见识，道破了藤田丰八最初提出这一印刷术起源学说时存在的一个严重缺陷，但这一点正应该是引导这一研究走向深入的关键切入点，而不是终结它的理由。

不知为什么，神田喜一郎在论述这一问题时，没有注意到藤田丰八在作出《支那印刷の起源につきて》这一讲演两年多以后的1927年11月，又在《史学雑誌》上发表《佛徒の印像につきて》一文，对相关论述，有所补充。其中比较重要的增补，是在唐朝僧人道世的《法苑珠林》当中，又找到一条非常重要的资料：

《西域志》云：“王玄策至。大唐显庆五年九月二十七日菩提寺寺主名戒龙，为汉使王玄策等设大会。使人已下各赠华□十段，并食器，次申呈使献物龙珠等，具录大真珠八箱，象牙佛塔一，舍利宝塔一，佛印四。至于十月一日，寺主及余众僧钱送使人。西行五里，与使涕泣而别曰：‘会难别易，物理之然，况龙年老，此寺即诸佛成道处。为奏上于此存情，预修当来大觉之所。’言意勤勤，不能已已。”[23]

藤田氏以为文中所谓“西域志”者，似指王玄策撰《中天竺行记》十卷，该书所记“佛印”，固非佛祖印信，自然是指印制佛像于绢纸之印。唐高宗显庆五年为公元660年，假若对此“佛印”的解释不误，那么，这种“佛印”源出于印度，而将其输入中国的人就是王玄策，其输入时间，只能是在公元660年或其後一二年間（至于《云仙散录》所记玄奘印制普贤菩萨像一事，假若属实，则在玄奘时期就应该已经传入这一技术，惟对这一记载的可信性，世人仍存有疑问，下面对此还要再作进一步的论证）。这比前文所述义净抵达东印度海口耽摩立底的咸亨四年（673年）仅早十三年，故《南海寄归内法传》“或印绢纸”云云，似乎就很有可能是用此等“佛印”印成的制品。

这条材料的价值，并不仅仅局限于进一步证实印度印制佛像技术之东传中国及其具体时间，更为重要的是藤田丰八还结合西域考古发现的实物，将此印度印制佛像的技术与真正的印刷术区分开来，在文章一开篇就清楚指出：

近年在敦煌、吐鲁番以及新疆等地发现的诸多佛教徒“印像”的遗物，足以证明此等佛教徒的印像，在中国印刷发达史上贡献良多。这种佛印既有铜制者，也有木制者。毋庸赘言，从秦汉时代起，中国即已有印，佛教徒只是应用这一既有的物品。然而，中国之印，只是将其用作信用的凭证；至于佛教徒的印，其应用目的乃与之迥异，是为广泛流布所印制的佛像或记号。换句话说，中国的印同我们所说的印刷，目的完全不同，而佛教徒的“佛印”则与之相同。那么，佛教徒又是从哪里获取这种想法的？就我目前所具备的知识而言，不得不答以印度。^[24]

如前所述，把中国的传统的印章，视作印刷术产生的渊源，这是很多学者持有的看法，至今依然相当普遍^[25]，但却始终没有谁能清楚说明二者之间的具体联系，究竟是在哪里？譬如按照林梅村看法，中国至迟在西周中期即已使用印章，甚至还可以把使用印章的历史追溯至所谓“商代三玺”，正是受此启发，而“最终发明雕版印刷术”^[26]。但是这很难让人理解，为什么迟至一千多年以后的唐代中期才产生雕版印刷？对比藤田丰八以上论述，我们可以看到，他不仅明确将印度的“佛印”，视作印刷术在中国赖以发生的直接渊源，而且还把这种“佛印”的性质，与中国

传统的印章明确区分开来，辨明中国式印章与印刷术的产生，并没有直接关系，认识清晰而深刻。在印刷术产生原因的研究上，可以说是一项历史性的创见。

2. 向达和秃氏祐祥对印刷术起源研究及其早期发展状况的卓越贡献

藤田丰八发表这篇文章一年以后，向达在1928年11月出版的《中央大学图书馆第一年刊》上发表《唐代刊书考》一文，同样引述《法苑珠林》、《南海寄归内法传》和《云仙散录》中的上述记载，对印刷术的起源问题，作出了比藤田氏更为深入的分析。

玄奘《大唐西域记》中，有如下一段与使用印制佛像相关的记载：

印度之法，香末为泥，作小窠堵波，高五六寸，书写经文，以置其中，谓之法舍利也。数渐盈积，建大窠堵波，总聚于内，常修供养。^[27]

向达引述此文，以为“日本宝龟本之《陀罗尼经》分置于百万小塔中，即所谓法舍利也。王玄策所获之佛印，即《寄归内法传》所云之泥制底及拓模泥像一类之物也。始言印刷之文献，当以义净之言为最先矣”。向氏且结合相关传世实物论述说：

此种佛印流传甚广。日本大和法隆寺所藏不动明王像一纸印像三千，……当即佛印之类也。一九〇八年法人伯希和探险敦煌石室，发见用佛印印成之千体佛，俱为唐代之遗。

不仅如此，较藤田丰八对比分析普通印章更进一层，向达还对道教符印与释氏佛印的区别加以剖析说：

考诸往昔道家修炼，登山涉水，往往佩带枣木大印，印上刻字数达一百二十，然初无传播之想，不过用以辟邪而已，不得谓之印刷也。至唐代印度佛印传入中国，摺佛之风一时大盛，一纸中动辄印百千佛，一印或数百千张，而后印刷方告萌芽，遂有

由此更为清楚地指明了所谓“佛印”在印刷术起源过程中所占有的特殊地位。稍后蒋元卿也谈到这些道士的巨型大印“同印版虽然不相上下，但此种大印，仅为供佩带之用，并无传播之意，故尚不能即谓之印刷。到了释家的像印出现，始以传播为要旨，方合于印刷之本意”[28]。

通过分析上述文献和文物，向达更为明晰地阐释了印刷术的产生脉络：

中国印刷术之起源，与佛教有极其密切之关系。语其变化之概，当为由印像以进于禁咒，由禁咒进步始成为经文之刊印，而其来源则与印度不无关系也。

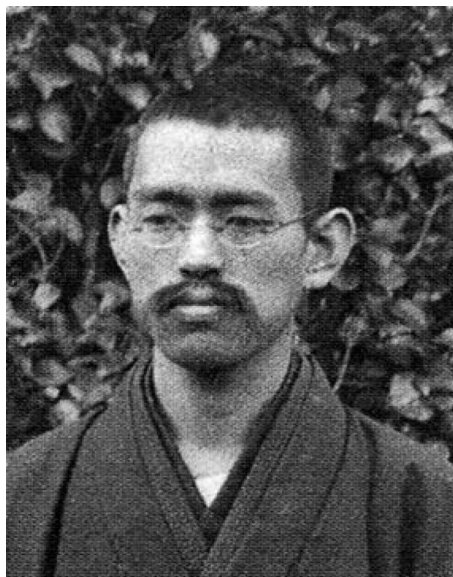
这一结论或可进一步简略概括为：

夫印度像印开印书之先路。[29]

这是一项非常重要的论断。当时，收录《支那印刷の起源につきて》这篇讲演稿的《劍峰遺草》和《佛徒の印像につきて》一文的《東西交渉史の研究》都还没有出版，刊载《佛徒の印像につきて》一文的《史学雑誌》虽然先此一年，已经印行，但向达似乎还没有读到藤田氏此文，本着同样的思路，独立得出了比藤田丰八更为完善的结论。

禿氏祐祥1951年出版的《東洋印刷史序説》一书，在没有引述藤田丰八和向达相关研究的情况下，依循与他们两人大致相同的路径，对印刷术的起源及其早期发展状况，也作出了重要论述。

其一，禿氏祐祥推测，玄奘在《大唐西域记》中谈到的“香末为泥，作小窠堵波”，至少就义净所见者而言，应是用模具制作这些小塔，经文也是以印板印刷在绢或纸上。禿氏氏以为，结合中国和日本的相关文物，不难想象，用这样的方法来制作小型的供养佛（包括各种金、铜、陶制供养佛）或供养塔，一定久已有之，由此稍加转换，就会出现用于“印佛”（多如半个明信片大小，也有与邮票大小相当者）、“印塔”的所谓“佛印”、“塔印”，将其应用范围加以扩大，就会由佛印、塔印而导致印刷术的发生。



禿氏祐祥像

其二，禿氏祐祥还列举下述重要资料，具体展示了印度使用佛印和塔印的情况：

（1）《七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》（唐地婆诃罗译本）：

复次有法，于河渚间砂潭之上，以印印砂，为塔形象，诵咒一遍，印成一塔。满六十万遍，或见观世音菩萨，或见多罗菩萨，或见金刚手菩萨，随心所求，皆得满足。[\[30\]](#)

（2）《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》（唐金刚智译本）：

或以七俱胝佛像塔印，用印香泥、沙上、纸上，随意印之多少，如念诵有功德。[\[31\]](#)

禿氏祐祥解释说，一俱胝为十万，这显然是把所谓佛印、塔印用作一种大量复制的方法。

其三，禿氏祐祥进一步指出，在义净翻译的《根本说一切有部毗奈耶杂事》里，我们还可以看到有关印度使用印章的情况：

六众便以金银、琉璃、水精、玉石而作其印，于指环上以宝装饰，……应用五种物为印，所谓鍮石、赤铜、白铜、牙、角。

六种印上，刻作男女非法像。……佛言，凡印有二种，一是大众，一是私物。若大众印，可刻作转法轮像，两边安鹿，伏跪而坐，其下应书元本造寺施主名字。若私印者，刻作骨锁像，或作髑髅形。[32]

通过上述记载，可以看出，印度的印章并不像中国的印章那样只雕有少量文字。另外，据《大智度论》记载，在印度还制作一种“蜡印”，用它来在泥上印制文字：

譬如蜡印印泥，泥中受印，印即时坏，成坏一时，亦无前后。[33]

与此相似，在印刷技术中最为简单的印制方法，是在印面上涂抹墨汁或其他颜料之后，将其置于纸上，再从上向下压印。可以推测，7世纪中叶开始在印度出现的这样的印制方法，在很大程度上，是由王玄策和义净将其传入中国的，亦即唐代兴起的雕版印刷术，实际上源出于印度。

其四，归纳上述诸点并进一步分析，印度所谓“印刷术”的发展历程，大致可以划分为三期：其第一期可以称之为“印章时代”，第二期为“印佛时代”，第三期为“印沙时代”。在第一期，如上引《根本说一切有部毗奈耶杂事》所见，钤印是用于标识物主的所有权，与中国印章不同的是，除了文字以外，印面还采用了图画。要想准确判断印度是从何时开始使用这种雕刻有复杂图案的印章，是一件很困难的事情，因为这涉及绢布和纸张的问题，同时还必须考虑它与纺织物印染图案所使用印板的关系。不过值得注意的是，有传说谓释迦牟尼佛曾经下达过有关印章的指示，而像这样的表述是戒律中的惯用手段，因此，假若把使用印章视作2世纪前后通行的风习，相信不会有太大差错。第二期以大量制作为目的而行用的佛印和塔印，文献记载显示出当时是印之于纸或者绢布，而对当时广泛用于书写的贝叶却完全没有述及。这大概是由于贝叶表面硬直，不适宜印制。在第三期，作为密教的惯常行事而采用了这一技术，将佛印和塔印印制于沙上，佛印成为一种范型。在密教文献中，可以见到很多这一类记载，《印沙佛文》就是一种反映这方面讯息的文献。

其五，由敦煌等地现存的遗物来看，可以推定，这些中国的“印

佛”应是开元年间至唐末的制品。

其六，有关中国“印佛”的具体文献记载相当稀少，只有一两个附随于净土教的事例，都发生在唐代中期以后。^[34]

秃氏祐祥论述的情况，适可进一步印证《云仙散录》所记玄奘印制普贤菩萨像一事的合理性，即如向达所说：“佛印之作，印度传播已久，玄奘当及见之，则《云仙散录》所记无可信也。”^[35]稍后，向达还明确指出，玄奘以回锋纸印普贤像事，就是此等“印佛”行为^[36]，蒋元卿也有类似的说法^[37]。另外，吴则虞还由此得出了似乎与向达相同的结论，谓“唐之刻木，盖始于佛像”。只是吴氏并没有准确认识到玄奘此举还只是一种捺印，它与真正的印刷尚有所差别；并且他还以玄奘印制普贤像这一事例，来否定印刷技术导源于印度的说法，没有意识到玄奘这一行为正是仿效印度已有的成规^[38]。至于现在某些学者，例如肖东发，根据前面第二章第三节提到有曾熙题字的所谓南齐“泥模捺印佛像”，宣称义净在印度见到捺印佛像的做法时，中国的“千佛像捺印法起码已有150年历史，雕版印刷在中国也已发明”，因而印度使用捺印技术“是由中国输入的”^[39]，这种罔顾基本史实的荒诞说法，恐怕只能归诸某种牢不可破的“信仰”使然，与学术研究已经不是同一回事了。

不过，秃氏把中国的“印佛时代”定在玄宗开元以迄唐末这段期间，时代似乎略显偏晚。其实，在唐僧慧立、彦悰撰著的《大唐大慈恩寺三藏法师传》中，本来清楚记有玄奘印造佛像之事：

（唐高宗）显庆三年……秋七月十四日，迎僧入（西明）寺。其威仪、幢盖、音乐等一如入慈恩及迎碑之则。敕遣西明寺给法师上房一口，新度沙弥海会等十人充弟子。大帝以法师先朝所重，嗣位之后，礼敬逾隆，中使朝臣，问慰无绝，□施绵帛、绫绵前后万余段，法服、纳、袈裟等数百事。法师受已，皆为国造塔及营经像，给施贫穷并外国婆罗门客等，随得随散，无所贮蓄。发愿造十俱胝像〔百万为一俱胝〕，并造成矣。……

麟德元年春正月……十七日，……法师又云：“玄奘一生已来所修福慧，准斯相貌，欲似功不唐捐，信如佛教因果并不虚也。”遂命嘉尚法师具录所翻经、论，合七十四部，总一千三百三

十八卷。又录造俱胝画像、弥勒像各一千帧。又造素像十俱胝。又抄写《能断般若》、《药师》、《六门陀罗尼》等经各一千部，供养悲、敬二田各万余人。烧百千灯，赎数万生。录讫，令嘉尚宣读，闻已合掌喜庆。[40]

在中国学者当中，吴则虞较早解释上文“发愿造十俱胝像”之记载说：“此之造像，亦必出于雕印无疑。”[41]后来潘吉星也把这一记载，看作唐高宗时期行用雕版印刷的重要证据，并谓“‘造’字在唐人用语中指印造，即印刷”[42]。针对潘氏此说，赵永晖尝谓在中国印刷技术滥觞之初，展开如此浩大规模的印刷，是一件令人难以置信的事情[43]。今案《大唐大慈恩寺三藏法师传》下文谓玄奘“又写《能断般若》、《药师》、《六门陀罗尼》等经各一千部”，就是当时尚未应用雕版印刷的明证。因为若是已经使用雕版印刷，这多达一千部的佛经，何必还要一一手抄。斟酌文义，“造十俱胝像”的“造”字，在这里只是制作之意（下文“又造素像十俱胝”乃同谓此事），如其上文即有“为国造塔”，下文复有“造俱胝画像”，这两处用法相近的“造”字，恐怕就都不宜解作“印刷”。

然而，结合上面的论述，若是将其具体理解为“印佛”，亦即捺印佛像，倒不妨谓之“印造”。《大唐大慈恩寺三藏法师传》这一记载，恰好可以印证《云仙散录》所记“玄奘以回锋纸印普贤像”的真实性，昌彼得等人在论述中国早期版刻问题时已经很具体地谈到了这一点[44]。盖捺印佛像的操作技艺，要比真正的印刷简便很多，所以当时完全可能有此大规模印制活动[45]。不过，在这里需要稍加说明的是，过去有许多学者，把《云仙散录》记载的玄奘印普贤像事，直接视作正式的雕版印刷工艺，例如潘吉星甚至还称赞说：“玄奘于长安印造百万枚《普贤菩萨像》是迄今所知最早的大规模印刷活动。”[46]这样的认识，完全混淆了两种不同阶段、不同性质的书籍复制方式，只会给认识印刷术起源问题造成妨害。

只要结合藤田丰八、向达和禿氏佑祥以上论述而再稍加斟酌，印刷术在中国产生的原因和时间，也就呼之欲出了。

[1] 罗振玉《雪堂金石文字跋尾》（上海古籍出版社，2010，《罗振玉学术论著集》本）卷二《秦瓦量跋》，页419—420。案时下仍有很

多人循此思路，并进一步加以引申，论述印刷术起源问题，其中比较有代表性的文章，有李兴才《论中国雕版印刷史的几个问题》，原刊《香港印刷业商会会刊》第19卷第3期，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页154—188。

[2]牛达生《中国古代印刷术新探》，刊《陕西历史博物馆馆刊》第九辑（西安，三秦出版社，2002），页258—263。

[3]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第一编第二章《印章的使用》，页25—26。

[4]案《南齐书》（北京，中华书局，1972）卷五三《良政传》（页919）记载裴昭明“永明三年，使虏，世祖谓之曰：‘以卿有将命之才，使还，当以一郡相赏。’还，为始安内史。郡民龚玄宣，云神人与其玉印玉板，书不须笔，吹纸便成字。自称‘龚圣人’，以此惑众。前后郡守敬事之，昭明付狱治罪。”方晓阳等人以为这里所说“玉印玉板，书不须笔，吹纸便成字”，“描述的恰是一种利用刻有图文的玉印玉板作为印版，在涂墨、覆纸后，用吹纸法将印版上的图文转印到纸上的工艺”，它比拓印、钤印“更贴近雕版印刷工艺”。这种装神弄鬼的行为，只是偶一为之，纸面的幅度必然十分有限，亦无法用同一“玉印玉板”连续大量吹印，而且还要使用特殊的墨和经过药水处理过的纸，方能在不为常人察觉的情况下，印上墨迹，所以并不会直接导致印刷术的产生。方晓阳等人说见《“玉印玉板书”与雕版印刷术发明的技术关连》，刊《中国史研究》2002年第1期，页174。

[5]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第一编第三章《石碑拓本》，页29—32。

[6]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第一编第四章《佛教的发展——促成印刷需要的推动力》，页33—35。案1949年以后，中国有很多学者，由于受政治环境影响，在论述雕版印刷术的起源时，往往将其归之为劳动人民的伟大发明，谓雕版印刷术是由庶民需求的通俗文学或日常生活实用印刷品开始，再向佛教领域扩展。如赵万里在1952年发表的《中国印本书籍发展简史》一文中，即谓：“初期的雕版印刷术，是属于人民大众的，而为人民大众利益服务的新兴技术。它是人民

大众普及文化的有效武器。凡属人民大众迫切需要的书籍，就首先刊印流通。白居易的诗歌，‘牛童马走之口无不道’，那时社会各阶层，都喜欢读他的诗。元微之在八二四年为白诗作序，便说有人拿白诗印本来换取茶酒。又日历和韵书，是人民大众尤其日历是农民们的必需品。所以八三五年（即唐太和九年）前后，四川和江东民间都曾‘以版印日历’。唐文宗曾下诏‘诸道府不得私置日历版’。可见民间刊行日历，早已相习成风。……雕版印刷术，也很早就为佛教徒们用作宣传的工具。他们有时刻些佛像，如观音和文殊菩萨之类。”（据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页217。）类似的说法，还有刘国钧《中国书的故事》（北京，中国青年出版社，1955）第五章第一节《雕版印刷的发明》，页48—52；刘国钧《中国古代书籍史话》（北京，中华书局，1962）第七篇第二节《初期的印本书籍》，页79—81；张舜徽《中国文献学》（郑州，河南人民出版社，1982）第三编第四章《刻本书的源流》，页67—68。

[7]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第一编第二章《印章的使用》，页26。案在这一点上，在卡特身后为他的著述作出修订的富路德，认识大致相同，故云“道教文献在历史时期曾经遭到很大毁坏，而且在唐朝有些时候，道教还频频受到朝廷的打击，这在很大程度上可以解释，为什么在雕版印刷的早期阶段，与佛教相比，反映道教作用的记载显得十分匮乏”。说见Thomas Francis Carter: *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward* (New York: the Ronald Press Company, 1955, 2nd Edition, Revised by L. Carrington Goodrich), p. 28。又案卡特对于印刷术技术源头的认识，在西方得到很多学者的认同，譬如，在译为汉文的著作当中，我们可以看到俄国学者捷连季耶夫-卡坦斯基的《从东方到西方》（北京，商务印书馆，2012，左少兴译本）一书，就几乎原封不动地迳录了卡特的见解（页201—213）。

[8]桑原鹭藏《カーター氏著『支那に於ける印刷の起源』》，据作者文集《桑原鹭藏全集》第二卷，页89。

[9]钱基博《版本通义》（台北，台湾商务印书馆，1985）之《原始》第一，页5。

[10]周一良《纸与印刷——中国对世界文明的伟大贡献》，据李光璧、钱君晔编《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，页11。

[11]题后唐冯贽撰《云仙散录》（北京，中华书局、北京图书馆出版社，2006，“中华再造善本”丛书影印南京图书馆藏宋开禧刻本）之“印普贤”条，页62。

[12]毛春翔《古书版本常谈》之《我国雕版印书始于何时？》，页15。孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页204—205。赵永晖《关于印刷术起源问题的管见》，刊《中国文物报》1997年2月16日，第3版。黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页41。

[13]唐释义净《南海寄归内法传》（北京，中华书局，1995，王邦维《南海寄归内法传校注》本）卷四《灌沐尊仪》章，页173。

[14]案义净所见“拓模泥像”，亦曾流传于中国，此即清代金石学者所称“善业泥像”以及藏传佛教供奉的“擦擦”，李翎《擦擦与善业泥考辨》、《擦擦与善业泥考续考》两文对此有翔实考述，据李氏研究，以这种方式来制作小型佛像，至迟在西魏时期即已传入中国，但玄奘从印度归国之后，“这种方便的、民众化的微型造像，却可能在他的感召下流行起来，所以才发现大量唐代的擦擦实物”。李文见所著《佛教与图像论稿续编》，页180—234。

[15]桑原鷗藏《カーター氏著『支那に於ける印刷の起源』》，据作者文集《桑原鷗藏全集》第二卷，页99。

[16]藤田豊八《支那印刷の起源につきて》，见作者文集《劍峰遺草》，页6—12。

[17]Thomas Francis Carter, *The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, pp. 37-45.

[18]清官修《四库全书总目》卷一四〇《子部·小说家类》之“云仙杂记”条，页1186。

[19]余嘉锡《四库提要辨证》卷一七《子部·小说家类》“云仙杂记”条，页1035—1040。

[20]神田喜一郎《中国における印刷術の起源について》，刊《日本学士院紀要》第三十四卷第二號，页99—100。黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页50。

[21]藤田豊八《支那印刷の起源につきて》，见作者文集《劍峰遺草》，页6—7。

[22]神田喜一郎《中国における印刷術の起源について》，刊《日本学士院紀要》第三十四卷第二號，页100。

[23]唐释道世《法苑珠林》（北京，中华书局，2003，周叔迦、苏晋仁《法苑珠林校注》本）卷三九《伽蓝篇·感应缘》，页1254。

[24]藤田豊八《佛徒の印像につきて》，原刊《史学雜誌》第三十八卷第一一號（1927年11月），此據池内宏編藤田氏文集《東西交渉史の研究》（東京，岡書院，1932）之《南海篇》，页695—700。案池内宏编纂的这部论文集的《南海篇》，中国在上个世纪30年代，曾出版何健民汉译本，题作《中国南海古代交通史丛考》（上海，商务印书馆，1936），本文篇题译为《佛徒印像考》（页579—582）。

[25]譬如李兴才《论中国雕版印刷史的几个问题》一文，即大力强调这一点，见上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页160—162。

[26]林梅村《印刷术源流琐谈》，刊《中国国家博物馆馆刊》1998年第1期，页101—103。案关于中国古代使用印章的起始年代，另可参见李学勤《玺印的起源》一文，谓存世实物可证“商末古玺的制作已较成熟”，见作者文集《缀古集》（上海古籍出版社，1998），页78—81。

[27]唐释玄奘《大唐西域记》（上海人民出版社，1977）卷九《摩揭陀国》下，页205。

[28]蒋元卿《中国雕版印刷术发轫考》，据上海新四军历史研究会

印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页55。案至于中国信众迅速普遍接受来自印度的捺印佛像方法，并很快发展到印制密教经咒，这与道教符箓流行的基础固然具有密切关联。事实上，中国通行的很多密教经咒，往往在译述为汉文时就被不同程度地融入了道教或民间阴阳杂术的因素。张志清《佛道教印像符咒对雕版印刷术起源的影响》一文曾就佛教密宗吸收道教法印行用方法来印制经像的做法对印刷术起源的影响有所阐述，尽管文中对一些关键问题的论述，尚有待深化，所得出的认识也不尽妥当，但指出这一问题，仍具有积极意义。张文见韩琦、米盖拉编《中国和欧洲——印刷术与书籍史》，页6—20。

[29]向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，页117、120—122。

[30]唐释地婆诃罗译《七俱胝佛母心大准提陀罗尼经》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《密教部》印本），页186。

[31]唐释金刚智译《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《密教部》印本），页178。

[32]唐释义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《律部》印本），页209。

[33]题龙树菩萨造、后秦鸠摩罗什译《大智度论》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《释经论部》印本）卷一二《檀波罗蜜法施之馀》，页149。

[34]秃氏祐祥《東洋印刷史序說》第三章《印刷術の發見》，页16—28。又秃氏祐祥《東洋印刷史研究》（武藏村山市，青裳堂書店，1981）之《百萬塔陀羅尼考證》，页171—173。案在当代日本学者述及印刷术起源问题的论著中，妹尾达彦《唐代長安東市の印刷業》一文也谈到过相似看法。妹尾达彦认为中国早期印刷品的变迁，经历了从捺印佛像到印刷版画以及在版画上附印文句这样的发展历程，在此之后才出现单独印制文字的印刷品。妹尾氏文刊日本唐代史研究會報告集《東

アジア史における国家と地域》（東京，刀水書房，1999），頁227。

[35]向达《唐代刊书考》，见作者文集《唐代长安与西域文明》，頁121—122。

[36]觉明《中国印刷术的起源》，原刊《中学生》第五号（1930年5月），此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，頁11。案“觉明”为向达之字。

[37]蒋元卿《中国雕版印刷术发轫考》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，頁55—56。

[38]吴则虞《板本通论》第三卷第三节《唐之刻书》，刊《四川图书馆学报》创刊号，頁33。案吴则虞通过敦煌等地发现的遗物，已经意识到“佛像雕版自钤印起，敦煌、吐鲁番及土耳其斯坦，所获此类佛像，无虑千万，或印于卷端，或一象遍印于长卷，现存不列颠博物院一长十七英尺之长卷，凡四百六十八尊象，盖钤印者也。……盖渐将印模放大，铺纸模上，而成镂版之始”。

[39]肖东发《中国图书出版印刷史论》第二章第二节《雕版印刷术产生的需要与可能》，頁53。

[40]唐释慧立、彦惊著《大唐大慈恩寺三藏法师传》（京都，彙文堂，1932，珂罗版影印高丽藏本）卷一〇，頁1b—2a，頁6a—7a。案上列引文中“又抄写《能断般若》、《药师》、《六门陀罗尼》等经各一千部”，“千”字高丽藏原本作“十”，又“造素像十俱胝”之“素”字，高丽藏原本作“塑”，并据此影印本卷末附宇都宫清撰《大唐大慈恩寺三藏法师傳考異》（頁104b）引奈良兴福寺藏古写本、松本文三郎博士藏日本承元四年（南宋宁宗嘉定三年）写本以及北宋崇宁二年刊本校改。

[41]吴则虞《板本通论》第三卷第三节《唐之刻书》，刊《四川图书馆学报》创刊号，頁33。

[42]潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》第16卷第1期，頁62。又潘吉星《论一九六六年发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，

页7。潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究（续）》，刊《广东印刷》2001年第1期，页64。

[43]赵永晖《关于印刷术起源问题的管见》，刊《中国文物报》1997年2月16日，第3版。

[44]昌彼得《历代版刻的演变》，据作者文集《蟬菴论著全集》（台北，故宫博物院，2009），页234—235。屈万里、昌彼得等《图书版本学要略》之《源流篇·刻书之始》，页24—25。案李书华《中国印刷术起源》第四章第三节《玄奘印施普贤像》（页79—80）亦据义净《南海寄归内法传》所记“印绢纸”事，谓“玄奘印施佛像自极可能”。

[45]案曹之、霍艳芳《玄奘“印普贤像”质疑》一文，从唐代社会中佛教普贤信仰的流行时间和玄奘本人的信仰倾向两个方面，论证玄奘在贞观年间不可能有印制普贤像的行为，这种说法有一定道理。对玄奘印制普贤像一事的信实程度，还可以进一步考察，但在当时完全有可能在一定范围内已经引入了印度捺印佛像于“绢纸”的做法，《云仙散录》记述的具体细节或有讹变之处，所捺印者或为其他佛像（如弥勒）有待深入论证。曹文刊《出版发行研究》2009年第3期，页71—73。

[46]潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》第16卷第1期，页64。

八 密教在唐朝的全面兴盛与印刷术的出现

1. 中国印刷术的萌芽：唐贞观年间出现的捺印佛像

综合藤田丰八、向达和秃氏祐祥诸人的论述，可知在印度以“佛印”印制佛像的技术，是在唐高宗显庆五年（660年）或稍晚于此一两年间，始由王玄策带入唐朝；而若按照《云仙散录》和《大唐大慈恩寺三藏法师传》的记载，则应该在贞观十九年（645年）玄奘从印度归国的时候，就已经将这种“佛印”带到唐朝，这意味着在王玄策携带佛印回来之前，在某些地区，有个别人就已经用它大量印制佛像了[1]。若是稍微含混一些来表述这种捺印技术从印度传入中国的时间，则不妨以“贞观显庆之际”称之。

如同神田喜一郎所指出的那样，这种用“佛印”印佛的方法，实际上只是捺印，还不能等同于真正的雕版印刷。然而，印度菩提寺主戒龙作为珍贵礼品特地赠送四枚佛印给唐朝使节王玄策这件事，一方面反映出用佛印捺印佛像在唐朝确实还很少见，同时也更清楚反映出唐朝还不会有雕版印刷。因为若是已经应用比这种捺印高明得多的雕版印刷，王玄策就没有必要不远千里从印度带回“佛印”了。前面第二章第三节所论在敦煌写本《杂阿毗昙心论》纸背上印制的佛像，具有明显的钤印特征，国家图书馆展出时题作“墨捺佛像”，谓其“捺印于《杂阿毗昙心论》绢十背”[2]，就应当是唐人使用这种“佛印”钤盖印制而成（惟其尺寸较秃氏祐祥所说约半张明信片大小之一般规格要大出一倍，其长宽都与一张明信片相当）。

虽然我们在敦煌遗书中还可以看到一些与此类似的唐朝捺印佛像，但与同一时期浩如烟海的写经相比，这些捺印佛像可谓微不足道。与大量写经相比，我们更很少看到手绘的佛像。这种情况向我们透露出一个重要信息，即几乎所有受过基本教育的人都可以写字，而绘画则是一种

专门的技能，大多数能够书写的人并不能同时具备绘画的本领。王玄策远自印度郑重带来“佛印”，事实上也是基于这一社会需求。因此，若是把这种“佛印”视作印刷术产生的直接渊源，那么，它在中国的应用，在很大程度上乃是出于经卷书写者的困窘和无奈。明白这一点，我们才能理解，为什么在后世看起来雕版难度明显大于文字的图画，竟会成为催生印刷术的最早萌芽。

鉴于印度在此很久以后，还没有使用印刷技术，桑原鹭藏以为中国的印刷术还不能说是直接出自印度[3]。从真正的印刷术并非产生于印度、印度输入中国的捺印佛像方法只是印刷技术的直接源头这一意义上来说，桑原氏这种说法是有一定道理的。秃氏祐祥特别指出，在印度盛行的佛印和塔印，虽然已经施印于纸张，但在当时纸张还不是印度普遍行用的书写载体，而在其广泛用于书写的贝叶上面，却不适宜捺印铃盖佛印或塔印。这一点非常重要。揣摩他的思路，应该是以此来说明导源于佛印、塔印的印刷术何以会产生于输入此物的中国，而不是它的原产地印度。

更清楚地讲，这是因为按照季羨林的研究，直到王玄策和义净入印之时，印度还都只是从域外输入纸张而没有引进造纸技术，因而无法普遍使用纸张作为书写的载体[4]，从而也就无法在印度当地引发印刷技术。事实上，我们可以看到，在南宋时人赵汝适撰著的《诸蕃志》一书当中，仍称天竺国是“以贝多树叶为纸”[5]。伯希和就曾经论述说，虽然在义净入印数百年之前印度就已经知有绢帛，但在李唐时期印度本土似乎尚无“纸”字，因而推测印度在绢或纸上印制佛像的方法，应当是由东亚（实际上也就是从中国）传入。伯希和同时还以为敦煌遗书中的捺印佛像和新疆库车发现的印像用“佛印”都是从中国向西传播而来，甚至印度释教的“佛印”也是直接承自中国道教的“符印”[6]。然而如上所述，季羨林的研究表明，印度当时虽然还没有掌握造纸技术，但却已经从中国输入纸张，其佛教信众出于表达信仰的需要而独立形成在绢或纸上捺印佛像的做法，原本是很自然的事情；从另一方面来看，如前面第四章所述，艾俊川在研究中已经指出，在佛说法时的印度，使用印章是一项婆罗门必备的技能，以致佛经中竟普遍以“印法”作譬喻，在此基础上形成并应用所谓“佛印”，同样也是顺情合理的事情，初不必远届中土借用此

法。前述印度菩提寺寺主戒龙，与“龙珠”等宝物一道，向汉使王玄策郑重呈献“佛印”四枚，更足以说明这种“佛印”确实是由印度传入中国而绝非反其道而行之者[7]。

尽管由于纸张等因素的限制，没有在印度形成雕版印刷技术，但印度佛教信众对佛印、塔印的应用状况，仍然深深地影响着中国早期印刷术的发生进程[8]。如禿氏祐祥所说，继印制于绢或纸上的普通印佛之后，在印度的密教信徒当中，进而使用佛印和塔印将佛像、佛塔大量印制于沙土之上，并将此用为表达密教独特信仰和观念的一种惯常行事，或者也可以称之为固定的“仪轨”，而重视此等“仪轨”的作用，本是密教的主要特色之一。随着密教在中国广泛、深入的传播和接受，这样的“仪轨”对中国的密教信众自然也会发生一定的影响[9]。

2. 中国最早的印刷品：唐开元年间以后出现的梵、汉文陀罗尼经印本

目前已知的唐代早期印刷品及其原始萌芽中，除了捺印的佛像，就是密教的陀罗尼经。这种陀罗尼经都是一些密教的咒语。向达称中国印刷术的发生“当为由印像以进于禁咒”，指的就是这种陀罗尼经。其与印度本土不同的是，始终不大捺印于沙土而一直着力印制于纸面，以及由印佛像、佛塔进而印制经咒，在很大程度上，都是由于中国普遍使用的纸张，为其提供了实际可能和新的发展条件。

早在1944年的时候，就在成都四川大学校园附近的唐墓里发现了唐代雕版印刷的陀罗尼经[10]，后来又陆续发现很多件同类印刷品。上个世纪末，宿白搜集分析当时所见唐墓出土早期陀罗尼经咒印本，归纳其演进序列，以图表形式，总结出如下规律性特征：

项目异同 五种《咒经》	《咒经》印文部分			《咒经》印文外围部分	
	文字	每面行数	排列形式	层数与边线	内容与制法
A (1967年西安西郊张家坡 西安造纸网厂工地收集 附近唐墓出土品)	梵文	13行	四面不衔接。 似由四块印板 捺印者	印出一重单线	墨绘花朵、法 器、手印
B (“文革”期间安徽阜阳 土坑唐墓出土品)	梵文	13行	可以环读。似 由四块印板捺 印者	同上	墨绘花朵、法器
C (1974年西安西郊柴油机 厂征集附近土坑唐墓出 土品)	梵文	13行	排列同上。可 以环读	印出三重双线	印出花朵、法 器、手印、星 座
成都印本 (1944年成都东门外晚唐 墓出土品)	梵文	18行	同上	印出一重双线	印出菩萨、手印
D (1975年西安冶金机械厂 征集附近土坑唐墓出土 品)	汉文	18行	同上	印出一重双线	印出每边手印 十二种

宿白就上表展示的历史状况分析指出：“如果可以按雕印梵文者在先，汉文在后；《咒经》文字不能连读的排列在先，可以环读的排列在后；外围单线在先，双线在后；外围内容墨绘在先，雕印在后；外围形像较多的在先，只有一项手印者在后等现象考虑，那么A→B→C→成都印本→D，在一般情况下，似乎即可视作这五种《陀罗尼咒经》的时间先后顺序。”这样排比出来的演进序列，科学合理，对我们准确认识各种陀罗尼经印品，奠定了重要基础。至于这些陀罗尼经印制的绝对时间，宿白认为，除了民国时期发现的成都印本之外，其余“四件印本《陀罗尼咒经》，只有阜阳印本伴出的遗物没有疑问。阜阳所出的白瓷器与1944年四川成都土坑唐墓出土发现同印本《陀罗尼咒经》伴出的会昌开元通宝时间接近。看来，随葬《陀罗尼咒经》印本的蔚成风气，目前推定在中晚唐较为稳妥”^[11]。孙机对此也表示了相似的看法^[12]。

这是一种非常客观合理的分析，然而，潘吉星却片面解读宿白的观点，将宿氏此说概括为：“有的作者根据唐代刊行各陀罗尼咒四周一重双线、三重双线或线间图案手绘、刻印来定其年代早晚，而将西安出土的梵文陀罗尼年代排后。”在此基础之上，潘氏以为“这些区别不代表技术

难易”[13]。今案潘吉星在这里明显抽掉了由四块板拼凑捺印到一块整版雕印这一最核心，也最能体现其时代演进特征的要素，而只要结合这一要素综合分析，就很容易看出，宿白总结的规律，完全符合工艺技术发展的正常序列。正因为如此，十几年后安家瑶等人在分析唐代陀罗尼经咒印本的演变序列时，完全沿承了宿白先生提出的这一看法[14]。由此可以看出，对于受过系统学术训练的考古学家来说，这样的认识，也可以说是一种共识。

按照宿白的分析，上述陀罗尼经中较早的印品，是用四块印板累次捺印而成，这种形式，正充分体现由最初的捺印佛像向整版印刷过渡的中间形态，而这种密教陀罗尼经咒的印制，则是基于社会公众对密教的普遍信奉。

秃氏祐祥所说密教，亦称瑜伽密教，大约在6世纪早期至8世纪早期，始在印度形成其比较完善的形式[15]，传入中国后或谓之曰佛教密宗。至于更早期的印度古密教，其东传中国，早在三国时代即已开启端绪。两晋时期以后，各种密教经咒传入尤多。与唐代中期以后兴盛一时的佛教密宗相对应，这些密教经咒通常被称作“杂密”。

一般认为，纯粹印度瑜伽密教之传入中国，是以唐玄宗开元四年（716年）印度高僧善无畏来华为标志。四年之后的开元八年，印度密教另一高僧金刚智，亦携带出身于狮子国的弟子不空，来到中国，传布密教教义教法。在他们三人亦即所谓密宗“三大士”的大力弘扬和唐玄宗的虔诚崇信之下，佛教密宗在唐朝一时蔚为风气，特别是皇室成员和达官贵人等上层社会成员对其信奉甚笃，从而对广大民众产生了十分强烈的影响，希图从中求取今生来世的福报。

在善无畏等来华传教之前，中国高僧中虽然也有人在一定程度上接触并译述过密教经典，如前述向唐朝介绍印度佛印用法的义净，就翻译过首次神化陀罗尼并将其称作“明王”（vidyārāja）的密宗经典《大孔雀咒王经》，但周一良评价说：“尽管他们的工作达到了一定程度的普及，但不能说已经确立了狂热的崇拜。”[16]这也就意味着在唐代开元年间以前，不大可能形成对密宗教义普遍而又强烈的崇信，从而也就不会在民间出现通过印制陀罗尼经咒来体现信奉心意的做法[17]。王三庆等人研

究敦煌文献，指出前面谈到的印度密教信徒将佛印和塔印印制于沙上的“印沙佛”，就是在善无畏、金刚智、不空这三大士来华译述相关的经典仪轨之后，始逐渐流行于西北地区，并成为当地的社邑活动，随之留下诸多“印沙佛文”[18]。“印沙佛”与印制密教经咒关系密切，二者需要依托相似的社会背景。因此，“印沙佛”在唐朝出现和流行的时间，可以在很大程度上印证密教经咒雕印于开元年间以后的合理性。

那么，在魏晋南北朝时期就已经比较普遍地传入中国的密教经咒，进入唐代以后，又究竟出现哪些变化呢？首先是在武则天时期，有大批新的密教“经轨”，被翻译成为汉文，有人统计为二十九部，哪怕是比较谨严的统计，至少也有十七部之多，在这当中自然也包括前面谈到的《无垢净光大陀罗尼经》。但据长部和雄研究，与开元年间胎藏、金刚两部传译之后的密教仪轨相比，武周时期译出的这些密教著述，还只是以降魔和破地狱为一般特征，总的来说，尚罕见讲说末法、念佛三昧以及极乐世界等内容[19]，然而后者正是最容易吸引大众产生强烈信奉意愿的重要观念。长部和雄同时指出，弥陀山和法藏在武则天时期译出的《无垢净光大陀罗尼经》，在执拗讲说地狱的同时，也讲述了极乐世界，像这样把地狱与极乐世界放在同一篇经文中讲说的做法，在密部经文中是十分罕见的[20]。在早期印刷品中率先出现《无垢净光大陀罗尼经》，正很好地体现了上述观念对印刷术产生的直接影响。

如前所述，宿白排比陀罗尼经咒印本的发生序列，可知其生成次序是先分块捺印梵文经咒，再整版雕印汉文陀罗尼经。其分作数块木版逐次捺印，显然是由小佛印向大木版演进的中间过渡形式；而先印梵文、后印汉文，则与前面所说率先使用佛印印制佛像具有同样的内在因缘，即对于绝大多数中国的佛教信徒而言，梵文是无法书写的外国文字，甚至比普通文士绘制图画还要困难很多。



目前推测印制年代最早的《大随求陀罗尼经》（西安造纸网厂出土）

这样看来，在开元年间伴随着密宗信仰的深入和普及，最先出现的文字印本，应该是捺印梵文陀罗尼经，而真正雕版印刷技术的发明和应用较此还要晚上一段时间。所以，它不大可能出现在唐玄宗开元年间以前。在前述宿白统计表中，印制年代最早的西安西郊张家坡西安造纸网厂工地附近唐墓出土的那一件陀罗尼经，安家瑶等人通过研究画面上人物的造型和服饰等内容，以为其绘制年代应“接近玄宗时期”，其中有些特征“暗示了该经咒的绘画年代可能在开元末年”^[21]，马世长对这件陀罗尼经的印制年代也持相似看法^[22]。由此看来，唐代最早雕印的陀罗尼经咒，怎么也不会早于唐玄宗开元年间。过去卡特、宿白、黄永年等人根据可靠的文献记载和唐代印刷品实物来推测印刷术的产生时间，最早就都是将其拟定在开元时期^[23]。

谈到这一点，有宿白提到的一条文献记载，需要加以澄清。宿白在《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》一文中曾经论述说：

王重民先生《伯希和劫经录》著录P.2184《金刚般若波罗蜜经》云：“有注，双行写。又有后序并赞三首。第三赞为范阳卢季珣撰。又有‘洛州巩县王大器重印’等语，则似依印本传写。”按《元和郡县图志》卷五河南道一记“开元元年（713年）改洛州为河南府”，题记作洛州，如不是沿用旧称，这条记录可能是已知有

关印本的最早文献了。[24]

宿氏意即“洛州王大器”的说法很可能出自开元元年以前，这也就意味着这部《金刚般若波罗蜜经》在此之前已经有过不止一个印本，所以才会出现“王大器重印”的说法。

今案王重民当年的著录和判读，实有严重舛误[25]。检核王大器这段题识，按照白化文的意见，似应读作：

其年八月庚申，菩萨戒弟子洛州巩县王大器重印可，和上
曰：“如义受持。”[26]

乃谓王大器于此庚申之日再度祈求“印可”于“和上”（和尚），得到“和上”的赞许认同，命其“如义受持”，而不是“重新印制”《金刚经》的意思，其与雕版印刷本毫无关系。唐天宝五载上石的《净藏禅师身塔铭》记此净藏禅师尝“至荆南，寻睹大师，亲承五载，能遂印可，付法传灯，指而北归”[27]，所说“印可”，亦谓得到大师认可。迄今为止，在开元年间以前，仍然没有任何有关雕版印刷的确切记载。当年检读敦煌文书殊非易事，宿白受此限制，未能核对原文，以致有此误解。

与此相似的是，孙毓修在《中国雕版源流考》一书中，曾经谈到一件开元年间印制的“开元杂报”：

近有江陵杨氏藏《开元杂报》七叶。《孙可之集》有读《开元杂报》文，当即此也。云是唐人雕本，叶十三行，每行十五字，字大如钱，有边界栏线，而无中缝，犹唐人写本款式，作蝴蝶装，墨影漫漶，不甚可辨。此与日本所藏永徽六年《阿毗达磨大毗婆娑论》刻本，均为唐本之仅存者。[28]

所谓“开元杂报”，孙毓修以后，再没有任何人见过。不过据研究新闻史的方汉奇讲，北京大学新闻专业的资料室里，曾存有一张后来根据孙毓修这篇文章描述的情况而制作的仿品[29]。

日本收藏的所谓“永徽六年《阿毗达磨大毗婆娑论》”之非唐代刻本，前文已有论述。这件“开元杂报”，更是市井无良之徒伪制的赝品。前面第六章曾经提到，杜希德等人早已将其视作伪物，过去吴光清、伯

希和、李书华等许多学者也都对此物明确表示过怀疑，以为“无法辨认其为‘开元雕本’”^[30]，屈万里、黄永年等人更揭露其作伪缘起说，此物“不知是孙氏所目睹抑出于传闻，但从所谓‘墨印漫漶，不甚可辨’等话来看，很可能是读了孙樵的《读开元杂报》这篇文章后影射伪造的”^[31]。今案从孙毓修“云是唐人雕本”这种表述形式来看，他对所谓《开元杂报》的所有叙述，都应得自传闻，本来就不是确定无疑的说法，孰知今有李致忠、张子谦、张树栋等人，竟谓孙毓修认定此《开元杂报》乃“为唐开元年间雕版的印刷品”^[32]，这与事实完全不符。

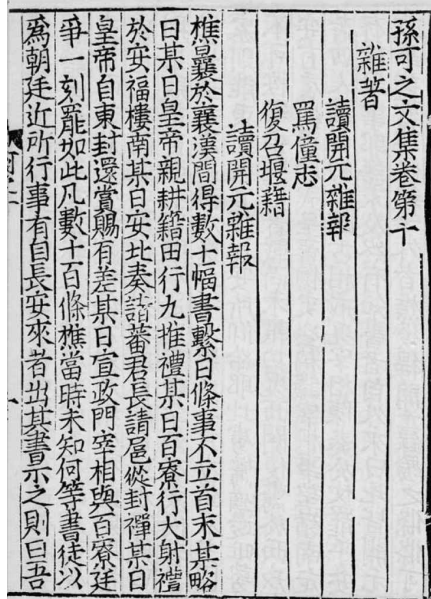
今案唐人孙樵之《读开元杂报》，其全文如下：

樵曩于襄汉间得数十幅书，系日条事，不立首末，其略曰“某日皇帝亲耕籍田，行九推礼”，“某日百寮行大射礼于安福楼南”，“某日安北奏诸蕃君长请扈从封禅”，“某日皇帝自东封还，赏赐有差”，“某日宣政门宰相与百寮廷争，一刻罢”，如此凡数十百条。樵当时未知何等书，徒以为朝廷近所行事。

有自长安来者，出其书示之，则曰：“吾居长安中，新天子嗣国，及穷虏自溃，则见行南郊礼，安有籍田事乎？况九推非天子礼耶？又尝入太学，见丛臂负土而起，若堂皇者，就视，得石刻，乃射堂旧地，则射礼废已久矣，国家安能行大射礼耶？自关已东，水不败田则旱败苗，百姓常入赋不足，至有卖子为豪家役者，吾尝背华走洛，遇西戎还兵千人，县给一食，力屈不支，国家安能东封？从官禁兵安所仰给耶？北虏惊啮，边甿势不可控，宰相驰出责战，尚未报功，况西关复惊于西戎，安有扈从事耶？武皇帝御史以窃议宰相事，望岭南走者四人，至今卿士齟舌相戒，况宰相陈奏于仗（德勇案：‘仗’疑为‘休’字之讹）罢乎？安有廷争事耶？”语未及终，有知书者自外来，曰：“此皆开元政事，盖当时条报于外者。”樵后得《开元录》，验之条条可复，然尚以为前朝廷所行，不当尽为坠典。

及来长安，日见条报朝廷事者，徒曰“今日除某官”，“明日授某官”，“今日幸于某”，“明日畋于某”，诚不类数十幅书。樵恨生不为太平男子，及睹开元中事，如奋臂出其间。因取其书帛而漫志其末。凡补缺文者十三，改讹文者十一。是岁大中五年也。

[33]



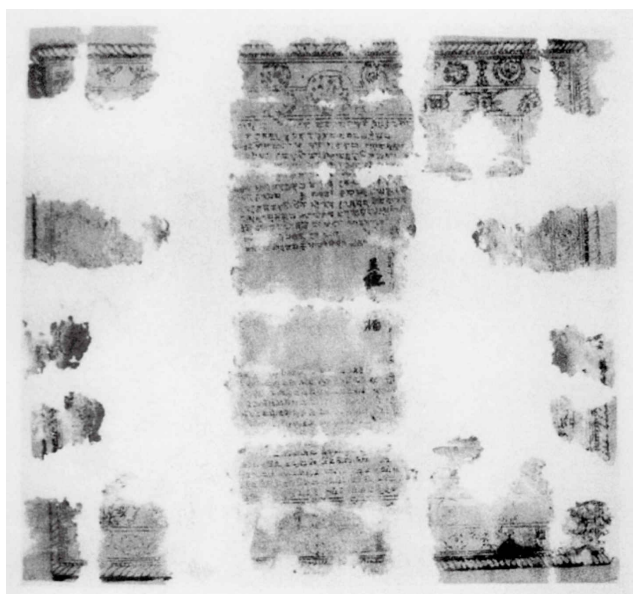
影印宋蜀刻本《孙可之文集》

读孙樵此文可知，当时并没有“开元杂报”的名称，其“杂报”云者，只是孙樵对朝廷“条报于外”之各项政事的统称。这种随时“条报朝廷事”的制度，至少延续到唐宣宗大中五年，尚未停歇，而孙氏所见实物，都是一幅一幅的“书”或“书帛”，亦即手写传抄者，并无雕印之本。因知所谓唐人雕本《开元杂报》，必属贗造无疑。正如黄永年所指出的那样：“孙樵没有说他所见的东西本名《开元杂报》，……伪造者没有仔细读孙文，竟把伪造的东西也冠以《开元杂报》之称。”^[34]这当然很容易显露作伪的马脚。

总之，除了密教经咒之外，直到开元年间，目前还没有其他任何一种见于确实可信文献记载的雕版印刷书籍，更没有确实可信的雕版印刷实物传留于今世。

3. 关于西安市西郊柴油机厂附近出土梵文陀罗尼经咒印本的印制年代问题

在宿白编制的唐墓出土早期陀罗尼经咒印品列表中，其C件印刷品，亦即1974年由西安市文管会征集到的西安市西郊柴油机厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经咒，当时具体负责征集工作的韩保全在撰文公布时，认为它的印制时间“应是初唐，大概是七世纪初叶的印刷品。……比南朝鲜佛国寺释迦塔发现的印本《无垢净光大陀罗尼经》也大约早半个多世纪。因而它应是当前世界上已知的最古的印刷品了”。随后，此物被很多人视为“唐初”的印本[35]。



西安市西郊柴油机厂出土《大随求陀罗尼经》

据云，后来在1996年11月20日，一个号称“陕西省文物鉴定委员会”的机构，组织一批“专家”对此又做了“集体鉴定”，“再次确认了这一结论”[36]。因为没有看到鉴定报告，不知这些所谓“专家”都是哪些人。在正式发表的论著中，当时除了宿白和安家瑶以外，我没有看到其他任何中国学者对这类陀罗尼经印本问题做过像样的研究（像李致忠虽然写有专文，但所作论证却不着边际，没有什么学术价值），可是宿白和安家瑶两人的看法，却与上述“集体鉴定”的结论大相径庭。据我当面请教，可知至少宿白并没有受邀参与鉴定。学术讨论，只能靠证据说话，以证据服人。“集体鉴定”这种名堂，即使确实是由具备相关研究资质的学者做出，也未必都合理可信；况且像这种在真正高水平研究者缺席情况下所得出的结论，也就更不会有权威的效力了。

韩保全氏做出这一判断，主要出自如下两点理由：

（1）印本右上方有竖行墨书“吴德□（此处原文为□）福”四字，其字体“是风行唐初的王羲之行草”。

（2）与这件梵文陀罗尼经印本同时出土有一面规矩四神镜，其纹饰属隋至唐初风格[37]。

潘吉星由此进一步发挥，在没有交代具体依据的情况下，宣称“我们认为（德勇案：实际上这应该说是潘氏自己‘认为’，至少不能强迫所有读者都和他一道‘认为’）其刻印年代为650—670年前后，因而是现存世界最早印刷品”；同时，不知道是根据什么材料，潘氏还断言，其“刻印地点为唐西京长安”[38]。也就是说，潘吉星不知根据什么理由，把这件陀罗尼经的印制年代，定在了唐高宗永徽元年（650）至咸亨元年（670）之间；后来又不知根据什么隐而不露的理由，认定“其刻印年代不迟于唐高宗在位初期至中期（650—670年）”，同时宣布它是“迄今最早的单页本印刷品”[39]。今案“不迟于”三字表明，潘吉星想要更改此前随意设定的唐高宗永徽元年至咸亨元年亦即公元650—670年之间这一时段，刻意提早其刻印时间。再到后来，潘吉星又一次向前挪日移月，同样在没有提供任何有价值证据的情况下，断然宣称“此本在长安刊行年代为太宗贞观后期至高宗显庆之间（640—660年）”[40]。

针对潘吉星这一看法，赵永晖、孙机等人作出如下分析：

（1）赵永晖以为“这上面的墨书‘吴德□（此处原文为□）福’，看起来毫无初唐书法笔意”。

（2）关于所谓隋至唐初风格的规矩四神镜，孙机以为像这样的“金属制品可以长期沿用。晚期墓葬中出土时代较早的铜器之例并不罕见。所以这面镜子也不能作为断代的充分依据”。赵永晖又进一步指出，这面四神镜“是从已破坏的墓地中事后收集到的残余物，出土情况不明，未留发掘或清理的报告，彼此之间的关系无从核对”，因而也更难用作断代的依据。[41]

尽管潘吉星后来又撰写文章，试图对此作出辩驳，并依然坚称“吴德□（此处原文为□）福”几个字属于所谓“初唐书法笔意”，但关于上述第（2）点驳难，他根本没有说明，究竟根据什么，就可以把这种与隋至

唐初间铜镜一同出土的器物，清楚判定为同属隋末唐初的物品。同时，他虽然讲了一大套振振有词的话，反复斩钉截铁地宣示“不容否定”、“不容怀疑”之类的词语，试图吓阻批评的声音，却依然没有能够证明这面铜镜与梵文陀罗尼经咒印本确实是出自同一墓穴^[42]。又前述宿白云，目前所知几件唐代雕印的陀罗尼经“只有阜阳印本伴出的遗物没有疑问”，显然也是认为这面铜镜乃至“吴德□（此处原文为□）福”这几个字的书法不足以用作断代的标准。

赵永晖在讨论西安柴油机厂附近唐墓出土梵文陀罗尼经咒的印制时间时还谈到，“从密教发展史来看，虽然自三世纪以来已出现杂密经咒，但尚未形成独立的密教宗派。只是在八世纪的开元年间，善无畏、金刚智及一行等开坛弘法，标立门庭，密宗始盛行于世。之后，在肃、代二朝，不空及其弟子广开灌顶道场，大兴法事，代宗朝的两位宰相元载和王缙都是不空的弟子，不空本人更深得帝王宠遇……从而大大提高了密宗的地位。早期流行于中原地区的密教经咒比较繁琐，……几乎一事一咒。此时则推行通用的经咒。……携佩真言经咒之风遂于中晚唐盛行。这类经咒上的文字与图像多排列成方阵，仿佛曼荼罗坛场之状，四周并环绕手印、供器图案”。赵氏并且依据携佩真言经咒之风盛行于中晚唐时期这一情况，将这件陀罗尼经咒的年代“系于自肃宗即位至会昌灭佛这一时期内”^[43]。事实上，在赵永晖撰写这篇文章之前，孙机已经从密教在中国的发展历史角度指出：“密宗在我国形成，始于玄宗时期的金刚智、善无畏和不空等‘开元三大士’，广泛佩带经咒则要到中、晚唐时才形成风气”，亦即推断此类陀罗尼经印本出现的时间，应当在代宗朝前后^[44]。

虽然这些陀罗尼印本出现的具体时间还可以进一步斟酌，但正如前文所述，结合密教的发展背景来分析雕印陀罗尼经咒的时间，应该说的是一条比较合理的路径。然而，潘吉星对唐代密教相关问题的认识，却与赵永晖等人有很大差别。潘吉星在论证这一问题时，主要阐述了如下几点看法。

（1）经梵文专家蒋忠新确认，西安柴油机厂附近出土梵文陀罗尼经咒印本使用的是“至迟从六世纪起即已习用的梵文字体”。

(2)“经咒文字围绕中央空白方框排列成方形字阵”的曼荼罗坛场形式，“至迟在唐初即已流行，并非如赵文所说从中晚唐才开始”[45]。

今案潘吉星讲的这两点，都只是确定该陀罗尼经印本时间上限的依据，却不能用它来限止其时间下限；或者换句话说来说，讲的都是其必要条件而非充分条件，因而对论证这一问题，并不能提供多少实际的帮助。

不过，潘吉星对赵永晖所说的一项必要条件确是作出了否定性的论述，即引证武周时期宝思惟译《随求即得大自在陀罗尼神咒经》所云佩带此经会得神力护持的说法，谓“携佩真言经咒之风遂于中晚唐盛行”这一点并不符合当时的实际情况，此风在“唐初即已盛行”[46]。实则武周时所译经咒有此说法，并不意味着此经甫一译出迅即风行于世，总是要有一个过程（案潘吉星试图用广元等地武周时期石窟造像中的菩萨即戴有臂钏，来证明唐初即有在臂钏中放置陀罗尼经印本的做法[47]，这并没有多大意义。因为戴臂钏和在臂钏里安放陀罗尼经并没有必然的联系）。至于其究竟开始于何时，只能证之于当时的实际情况。

分析这一问题，首先需要对所印制经咒的名称，也就是刻印的是哪一种经咒有所了解。前面提到的《随求即得大自在陀罗尼神咒经》，对信奉者尊奉此经的形式，有特别的说明，其中即包括佩带于臂钏之中：

此随求即得大自在陀罗尼神咒，能与一切众生最胜安乐，不为一切夜叉、罗刹及癡病病饿鬼、塞犍陀鬼诸鬼神等作诸恼害，亦不为寒热等病之所侵损。所在之处，恒常得胜，不为斗战怨仇之所侵害，能摧他敌。厌蛊咒诅不能为害。先业之罪悉得消灭。毒不能害，火不能烧；刀不能伤，水不能溺。不为雷电霹雳及非时恶风暴雨之所损害。若有受持此神咒者，所在得胜。若能书写带在颈者，若在臂者，是人能成一切善事，最胜清净，常为诸天龙王之所拥护。……

复次大梵若有人带此咒者，当知如来以神通力拥护是人。当知是人如来身，当知是人金刚身，当知是人如来藏身，当知是人如来眼。当知是人披金刚甲，当知是人光明身，当知是人是不坏身。当知是人能摧伏一切怨敌。当知是人所有罪障悉

皆消灭。当知是咒能除地狱一切苦难。……此咒带持在于身者，常无苦恼，利益一切恐怖悉除。[48]

目前唐代墓葬中出土的陀罗尼经咒，不管是汉文，还是梵文，也不管是雕印，还是手绘，凡原始存放情况清楚者，无一例外，都是出自死者身上佩带的铜质臂钏之中，正与上述《随求即得大自在陀罗尼神咒经》的要求相同，而这些经咒中凡是带有汉文经咒名称者，亦无一例外都是《随求即得大自在陀罗尼神咒经》，亦即前面第二章第四节提到的《大随求陀罗尼》，或称《大随求陀罗尼经》、《大随求陀罗尼咒经》[49]。由此推测，那些梵文印本经咒也最有可能是此《大随求陀罗尼经》。马世长和李翎在研究唐宋时期《大随求陀罗尼经》的流行情况时，便是将包括西安柴油机厂这件梵文陀罗尼经咒在内所有唐墓葬出土的陀罗尼经咒，都看作《大随求陀罗尼经》[50]。

通观唐代陀罗尼经咒的流行形式，可以看到，像李翎这样的认识，符合当时的常规。今日所见唐代社会上以某种形式写录或是镌刻、雕印的陀罗尼经，主要有三大类别。一是前面讨论过的《无垢净光大陀罗尼经》，根据韩国庆州佛国寺释迦塔藏本与庆州皇福寺旧藏本、日本称德女天皇下诏雕印的所谓《百万塔陀罗尼》以及辽庆州故城释迦舍利塔所藏节本“根本陀罗尼咒”、史思明在幽州悯忠寺无垢净光塔供奉的经咒等。可以推断，主要是供奉于佛塔，至少在佛塔中供奉是其主要存在形式之一。二是《佛顶尊胜陀罗尼经》，主要是镌刻于石质经幢，刘淑芬曾对此作过比较具体的统计[51]。其第三个类别，就是佩带于死者臂钏之内的《大随求陀罗尼经》。在宿白上述统计表中排在首位的西安造纸网厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经印本，安家瑶等人根据其经咒中心方框内的画面与《大随求陀罗尼经》中相关记述的高度吻合性，推测它也是这种《大随求陀罗尼经》[52]。对此，马世长也持同样看法[53]。这一情况，可以进一步增大西安柴油机厂唐墓出土梵文陀罗尼经咒印本属于《大随求陀罗尼经》的合理性和可能性。

在此前提之下，我们可以看到，《大随求陀罗尼经》最早的译本，是北印度迦湿密罗僧侣宝思惟的译本。宝思惟是这位高僧的意译华名，其本名音译作“阿你真那”。《开元释教录》著录此经系宝思惟在“长寿二年于天宫寺译”[54]，过去研究印刷史者，往往据此将宝思惟译出《大随

求陀罗尼经》的年代定为武周长寿二年（693年）^[55]，但《宋高僧传》本传记述宝思惟在华译经事云：

（阿你真那）以天后长寿二年，届于洛都，敕于天宫寺安置。即以其年创译，至中宗神龙景午，于佛授记、天宫、福先等寺，出《不空绢索陀罗尼经》等七部。睿宗大极元年四月，太子洗马张齐贤等缮写进内。其年六月，敕令礼部尚书晋国公薛稷、右常侍高平侯徐彦伯等详定入目施行。那自神龙之后，不务翻译，唯精勤礼诵，修诸福业。……寿百有余岁，以开元九年终于寺，构塔旌表焉。^[56]

传世宝思惟译本《大随求陀罗尼经》题“大唐北印度迦湿弥罗国三藏宝思惟于天宫寺译”^[57]，正与此相应。李翎据此判断，宝思惟所译诸经的译出时间，“当在长寿二年至神龙二年间，所以《大随求》也当在这十三年中译出”，而其施之于民间传诵的时间，应当是在睿宗太极元年，世间各种《大随求陀罗尼经》的印行乃至传录，自然都要在这一年之后；若是用西洋纪元来讲，可以说都在公元712年之后^[58]。今案《宋高僧传》上述记载，本来就是承用《开元释教录》旧文^[59]，两相比照，可知其“长寿二年于天宫寺译”云云只是一个泛泛的说法，并不准确，宝思惟译出此经的具体时间，现在已经很难落实，只能像李翎那样将其定在长寿二年至神龙二年这一时间带内，其流行于世的时间，亦应如李翎所论，一定是在睿宗太极元年之后。

马世长在研究西安市西郊柴油机厂附近唐墓出土梵文陀罗尼经咒的图像时亦曾明确指出：“大随求陀罗尼经的译本在武则天时期始翻出汉文译本，且该经的传播与流行也需要一定的时日，因此大随求陀罗尼的曼陀罗图像不可能在7世纪内出现。因此本图的年代最早也应在8世纪初期以后。”^[60]按照上面所说的汉译本进呈时间，其所说“8世纪初期以后”，最早也不得早于相当于公元713年的开元元年。对此更为合理的判断，应如孙机所说：“从经咒的译出到成为印本随葬，显然要经过相当长的一段时间。”^[61]马世长综合研究现在所能搜集到的海内外各种《大随求陀罗尼经》写本和印本，发现其中凡制作年代明确者，最早也都不早于开元年间^[62]，其实这也就是开始应用印刷术的时间。

对此需要再稍加说明的是，也许有人觉得唐墓中出土的梵文印本乃至写本《大随求陀罗尼经》，与其汉译时间似乎没有什么关联，实际上却是以汉译本的广泛流行为前提的。安家瑶等人已经注意到，西安附近出土的《大随求陀罗尼经》，都不是出土于贵族大墓，其实其他地区同样如此，这正反映出给死者佩带这一经咒，是当时社会大众非常普遍的行为，体现了庶民的信仰观念，而形成这样的观念，一定要以汉文译本的广泛流行为前提条件。譬如，在《佛顶尊胜陀罗尼经》的汉文译本流行很久很久以后的明清时期，仍然有人为求取佛法的福荫而随葬梵文“法被”，或是以其他形式使用梵文文本陀罗尼经（如大钟上的铭文等），这就很清楚地向我们说明，梵文经咒的使用，只是想通过这种更为接近佛祖经文原貌的形式来祈求更大的灵验，而不是在未有汉文译本之先所采取的不得已办法^[63]。又如辽朝统治区域内的石刻《佛顶尊胜陀罗尼经幢》，多为汉、梵合刻，或是径行镌作梵本，其采用梵文的原因，就是由于当时人普遍相信，若“依梵字本书于石塔幢子上，忽有睹此陀罗尼字，生信敬心，所有如上十恶等罪，悉皆消灭”^[64]。亦即梵文经本较诸汉文，会发挥更佳的效力。

关于这一观念，在唐代也有非常具体的记载：

（乾元三年）九月三日，（不空）进上功德，具以上状闻，词曰：“虎魄宝生如来像一躯，梵书《大随求陀罗尼》一本。右昔者河清启运，枢电吉祥，方属重阳之辰，遂诞千年之圣。以陛下允膺宝祚，像有宝生之名；以陛下兴念随通，明有随求之号。像能光明洞彻，如陛下光宅四维；明能威伏魔怨，如陛下威降万国。谨案《金刚顶经》，一切如来成等正觉，皆受宝生灌顶，乃至陛下玄功格天，正法理国，事与时并，若合符契。伏愿少修敬念，緘而带之。则必持明照回，广至化于东户；本尊敷佑，延圣寿于南山。无任欢庆云深，谨随状进。轻黥宸旒，伏增战越。谨进。”乾元光天文武大圣孝感皇帝批曰：“诸佛仪形，优昙希现；如来密藏，神咒难思。师大启空宗，能持秘印，以兹正法，弘护朕躬。信受奉行，深为利益也。”^[65]

唐肃宗当然不懂得念梵文，不空特地向唐肃宗进献“梵书《大随求陀罗尼》一本”，并告肃宗他若能“緘而带之”，便可“广至化于东户”，“延圣

寿于南山”，这很清楚地显现出佩带梵文文本较诸汉文，能够发挥更大的法力，而在这一点上，帝王与平民百姓怀有同样的期望。

关于西安柴油机厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经咒的名称，也就是它到底是属于哪一种陀罗尼经，潘吉星另有不同看法，在这里也需要予以辨析。在《中国古代四大发明》一书中，潘吉星未作任何具有实质性意义的说明，就断然宣布：“经我们进一步研究后查明，此经咒取自唐高祖武德年间从印度传来的《千手观音陀罗尼》中的《大身咒》梵文原文。”^[66]好在继此之下的论述，注释中列出了潘氏自著《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究》一文，寻踪觅迹，似乎也可以找到他的研究路径。

潘吉星在《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究》这篇文章里，对此作有如下说明：

（1）唐初最早传译密典、设坛弘密的是智通。

（2）智通传译的持明密教经典首先是《千手观音陀罗尼经》。（德勇案：智通译本的正式名称是《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》。）

（3）千手观音密法早在唐武德年间就从印度传入。

（4）唐贞观十二年前后，又有北印度婆罗门僧跋吒那罗延持梵本《千手观音陀罗尼经》进上，太宗敕智通与此梵僧共译，译毕进内，智通以另一译本传持流通。

（5）武周时期又有……婆罗门僧达摩战陀在洛阳佛授记寺传持千手法，其法“与前述高祖武德年梵僧所进及太宗贞观年智通所译者相同”。

（6）智通译本共上下二卷，上卷有大身咒94句。受持功法及功能，12种印咒，十肘曼荼罗坛法、画像法。下卷有13至25种印咒法及大身咒梵文原文。

（7）因此我们认为西安出土的梵文经咒，取自持明密教佛典《千手观音陀罗尼经》中的大身咒梵文原文^[67]。

这里的逻辑关系似乎很难理解。潘吉星以上论述除了最后第（7）点的结论，前面（1）至（6）点，都是摘录吕建福《中国密教史》对早期持

明密教发展状况的叙述，而吕建福的叙述，本来只是介绍相关史事，潘氏强行插入的这个结论，与之缺乏必然的联系。所谓“持明密教”，是密教发展过程中的一个阶段，兴盛于所谓“纯密”产生之前的隋至唐朝初年，但是到开元年间形成纯密之后，持明密教时期的一些经典，在一个很大的社会层面上，却依然流行，并不是简单地以后者取代前者。

譬如《佛顶尊胜陀罗尼经》，在高宗至武周间先有佛陀波利译本，其后又有义净和不空等诸多译本，其中不空的译本完成于纯密发达之后，而佛陀波利的译本出自持明密宗兴盛时期，但唐代在庶民社会中最为通行的却是佛陀波利译本。开元十八年释智昇撰著《开元释教录》时，即称“比诸众译，此最弘布”^[68]，以至有唐一代的石刻《佛顶尊胜陀罗尼经》经幢几乎全部都是采用此本^[69]。又目前所知《大随求陀罗尼经》的唐代汉译本，也都是持明密教时期译出的宝思惟本，而不是纯密时期重译的不空本，经咒所附佛像图画也往往具有明显的持明密教特征^[70]。按照同样的道理，即使如潘吉星所说，西安柴油机厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经咒确是《千手观音陀罗尼经》中的“大身咒”，我们也不能因其属于早出的持明密教佛典，就将其刊印年代定在纯密生成之前的持明密教时期。

进一步揣摩潘吉星文章的说法，隐约可以看出他很可能是因智通译本《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》下卷附有“大身咒梵文原文”，从而推测西安柴油机厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经咒就是抄录这一经咒印制而成。假若是这样的话，潘吉星恐怕根本没有查阅过智通翻译的这部《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》。因为略一翻检此《千手观音陀罗尼经》原文，便可以清楚看到，这段所谓“大身咒梵文原文”，其篇幅要远远低于西安柴油机厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经咒，甚至还不到它的一半。仅仅从这一点来看，西安柴油机厂附近唐墓出土的梵文陀罗尼经咒就绝不可能是《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》中的“大身咒”部分，潘吉星的说法，缺乏合理的依据，恐怕难以成立，霍巍即直接针对他这一看法指出：“结合佛典考察，这些经咒的内容应当属于唐代十分流行的陀罗尼经咒中的‘大随求真言’、‘大随求陀罗尼’之类”，而且其印制年代最早也不会早于中唐时期^[71]。

中国佛教信众本来就有通过抄写经文以积累功德的习惯，并且抄写愈多，功德愈厚，而与手抄相比，雕版印经，可谓多快好省；同时，基层庶民的信仰观念，本来就没有什么宗派的界域，所以，当汉文陀罗尼经咒印行一段时间之后，普通佛教信众自然都会乐于采用这种便捷的方法来体现其尊崇佛祖的心志。于是，雕版印刷的应用范围就从密教领域扩展到所有佛教信徒之间，咸通九年印行的《金刚经》，卷末题“王玠为二亲敬造普施”，就是一个很好的例证。

这种社会大众的佛教信仰行为，随之很快向基层社会生活其他方面辐射，于是就出现了诸如前面第一章所说，在唐文宗太和九年“剑南两川及淮南道皆以版印历日鬻于市，每岁司天台未奏颁下新历，其印历已满天下”的情况^[72]。至唐僖宗中和三年，柳玘在成都书肆，更见“其书多阴阳杂说、占梦相宅、九宫五纬之流，又有字书小学，率雕板印纸，浸染不可尽晓”^[73]，印刷品的范围，已经扩展到像“字书小学”这类士子受学的入门书籍。尽管柳玘称其“浸染不可尽晓”，品质尚不够精良，但雕板印刷这种全新的书籍制作技术，其走向上层经史典籍的趋势，已经初露端倪，势不可当。

【附记】本文撰写，前后酝酿准备数年，在搜集资料和阅读利用外文资料方面，先后得到很多学人的帮助。在外文资料方面，日本友人滝野邦雄、木田知生和佐佐木满实等帮助购买、复制、查阅了许多日文资料，滝野邦雄先生并帮助把握审核了部分日文著述的汉译；韩国友人李明喜赠予并帮助翻译了部分韩文著述；国内友人赵玉蕙帮助翻译了部分法文论著；其他英文、法文著述的利用，大多依赖课题组成员周雯从事搜集并翻译、核校，助力尤多。另外，友人李翎、李际宁、艾俊川、乔秀岩、史睿等，或提供、赠予其重要研究著述，或提供重要意见，或协助查找、审读相关史料，都为我最终完成此文，给予了有力的帮助。在此，谨向上述各位友人，致以诚挚的谢意。

2013年9月30日记

原刊《中国典籍与文化论丛》第16辑，凤凰出版社，2014年11月

[1]案日本学者长泽规矩也推测捺印佛像的方法或许南北朝时期已经传入中国，与前述义净、王玄策所见所为直接抵触，似不足信据。说见长泽规矩也《和漢書の印刷とその歴史》第一章第一節《印刷の起源に關する臆説》，页4—5。

[2]中国国家图书馆、上海龙华古寺、《藏外佛教文献》编辑部合编《中国国家图书馆藏敦煌遗书精品选》，页8。

[3]桑原鷺藏《カーター氏著『支那に於ける印刷の起源』》，据作者文集《桑原鷺藏全集》第二卷，页99。

[4]季羨林《中国纸和造纸法输入印度的时间和地点问题》，见作者文集《中印文化关系史论丛》（北京，人民出版社，1957），页99—129。

[5]宋赵汝适《诸蕃志》（北京，中华书局，1996）卷上《志国·天竺国》，页86。

[6]Paul Pelliot: *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*. pp.17-18.

[7]案王玄策此行，对印度文化传入中国，起到很大推动作用。王永平《王玄策使印与天竺幻术在唐朝的传播》一文指出，随着唐初王玄策数度出使印度，“开启了中印文化大交流时代的到来”，王玄策在印度亲身观赏了诸多天竺幻术，从此以后，天竺幻术就开始源源不断地大举传入唐朝，“对中国乃至整个东亚幻术都产生了很大影响”。王文刊《河北学刊》2013年第6期，页69—75。

[8]案在中国唐代以前的早期印刷品中，目前还没有发现捺印或用其他方法印染于绢上的实物，不过在山西应县木塔中，曾发现三件辽代印染的《南无释迦牟尼佛像》，纵65.8厘米，横62厘米，见国家文物局文物保护科学技术研究所、山西省古代建筑保护研究所等《山西应县佛宫寺木塔内发现辽代珍贵文物》，刊《文物》1982年第6期，页7。又案这几幅佛像是比较清晰的图像，见山西省文物局、中国历史博物馆合编《应县木塔辽代秘藏》（北京，文物出版社，1991），页555—557。画面上印有阴文榜题“南无释迦牟尼佛”。

[9]案钱穆《国史大纲》第四十一章第一节《贵族门第渐次消灭后之社会情形》（页550—551）尝谓唐代中叶雕版印刷术的发明和使用，“正与世族门第之衰落，交代迭起”，致使“书籍之传播愈易愈广”，从而使得学术文化的传播更为广泛。若就两晋南北朝至唐宋时期历史发展总体趋势泛泛而论的话，这种说法确实很有道理，但若仅仅就唐代印刷术发明前后的情况来看，此语则明显不着边际。

[10]冯汉骥《记唐印本陀罗尼经咒的发现》，原刊《文物参考资料》1957年第5期，此据作者文集《冯汉骥考古学论文集》（北京，文物出版社，1985），页73—77。

[11]宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》，见作者文集《唐宋时期的雕版印刷》，页3—4、7—9、124—127。

[12]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页208—209。

[13]潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究（续）》，刊于《广东印刷》2001年第1期，页64。

[14]安家瑶、冯孝堂《西安沣西出土的梵文唐印本陀罗尼经咒》，刊《考古》1998年第5期，页86—92，图版捌。

[15]周一良《唐代密宗》（沈阳，辽宁教育出版社，1998，《周一良集》第叁卷收载钱文忠译本）之《导论》，页1—4。

[16]周一良《唐代密宗》之《导论》，页5。

[17]案潘猛补在《论佛教对雕版印刷术的影响》一文中论述说：“唐玄宗时期，（佛教密宗）正式传入我国。雕版印刷术自诞生之日起就和佛教结下不解之缘。由于密宗盛行，社会对咒经的需要量随之增加。雕印咒经之风蔚然兴起。”（见上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页406—409）这已经准确道出雕印密教经咒的时间及其缘由，实际上这也就是雕版印刷术的产生时间和背景。可是，由于潘氏对相关问题的认识既不全面，又欠明晰，竟又推测“隋末已有佛像雕印”，并谓印度捺印佛像的技术是仿自中国，所说殊为背戾史实。

[18]王三庆、王雅仪《敦煌文献印沙佛文的整理研究》，刊《敦煌学》第二十六辑（2005年12月），页45—74。

[19]長部和雄《則天武后時代の密教》，原刊《密教文化》第111號，此据作者文集《唐宋密教史論考》（京都，永田文昌堂，1982），页1—33。

[20]長部和雄《則天武后時代の密教》，据作者文集《唐宋密教史論考》，页28。

[21]安家瑶、冯孝堂《西安沣西出土的梵文唐印本陀罗尼经咒》，刊《考古》1998年第5期，页88—90。

[22]马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》，刊荣新江主编《唐研究》第十卷（北京大学出版社，2004），页537—539。

[23]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第二编第六章《中国佛寺中雕版印刷的开始》，页44。宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》，见作者文集《唐宋时期的雕版印刷》，页3。黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页54。

[24]宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》，见作者文集《唐宋时期的雕版印刷》，页9。

[25]案王重民《伯希和劫经录》初收入商务印书馆在1962年编纂出版的《敦煌遗书总目索引》，1983年中华书局用商务旧版重印此书，“对原卷题记或本文标点失当”做了一定的修改，但此处（页258）却一仍其旧，未加改动。

[26]上海古籍出版社、法国国家图书馆合编《法藏敦煌西域文献》第8册（上海古籍出版社，1998）P.2184号文书，页161。白化文《敦煌汉文遗书中雕版印刷资料综述》，见中国敦煌吐鲁番学会语言文学分会编纂之《敦煌语言文学研究》，页299。

[27]清王昶《金石萃编》（北京，中国书店，1985，影印民国扫叶山房石印本）卷八七《净藏禅师身塔铭》，页4b。

[28]孙毓修《中国雕板源流考》之《雕板之始》，页2。

[29]方汉奇《中国最早的印刷报纸》，原刊《北京日报》1957年1月17日第3版，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页330—331。

[30]K.T. Wu, “The Development of Printing in China”, *Tien Hsia Monthly*. 1936, p. 144. Paul Pelliot: *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*. pp.12-13. 李书华《中国印刷术起源》第四章第六节《开元杂报》，页85—87。

[31]屈万里、昌彼得等《图书版本学要略》之《源流篇·刻书之始》，页28。黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页51。

[32]李致忠《唐代刻书考略》，刊《宁夏图书馆通讯》1980年第1期，页31—32。张子谦《从社会文化发展看印刷术的真正起源》，刊《新闻出版报》1997年2月20日第3版。张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第三章第一节《隋、唐、五代时期的雕版印刷》，页67。

[33]唐孙樵《孙可之文集》（上海古籍出版社，1979，影印北京图书馆藏宋蜀刻本）卷一〇《读开元杂报》，页1a—2a。

[34]黄永年《古籍版本学》之《版本史和版本鉴别》第三章《雕版印刷的出现》，页51。

[35]如李际宁《佛经版本》上编《中国佛典》之《早期刻印本佛典》，页21—22；张树栋、庞多益、郑如斯《简明中华印刷通史》第三章第一节《隋、唐、五代时期的雕版印刷》，页67；等等。

[36]潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页118。

[37]保全（案即韩保全）《世界最早的印刷品——西安唐墓出土印本陀罗尼经咒》，刊《中国考古学研究论集》编委会编《中国考古学研

究论集——纪念夏鼐先生考古五十周年》（西安，三秦出版社，1987），页404—410。

[38]潘吉星《论一九六六年发现的印本陀罗尼经的刊行年代和地点》，刊《传统文化与现代化》1996年第6期，页8、页43。

[39]潘吉星《印刷术的起源地：韩国还是中国？》，刊《自然科学史研究》第16卷第1期，页57、页64。

[40]潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页117—119。

[41]赵永晖《关于印刷术起源问题的管见》，刊《中国文物报》1997年2月16日第3版。孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页208—209。

[42]潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究》，刊《广东印刷》2000年第6期，页57—58；又《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究（续）》，刊《广东印刷》2001年第1期，页64。

[43]赵永晖《关于印刷术起源问题的管见》，刊《中国文物报》1997年2月16日第3版。

[44]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页208—209。

[45]潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究》，刊《广东印刷》2000年第6期，页57—58；又《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究（续）》，刊《广东印刷》2001年第1期，页64。

[46]潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究（续）》，同上刊，页63。

[47]潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究（续）》，同上刊，页63。又潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页

[48]唐宝思惟译《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《密教部》印本），页637、页640。

[49]案李翎《〈大随求陀罗尼咒经〉的流行与图像》一文统计的唐代《大随求陀罗尼经》实物，除了宿白统计表中已有者之外，还列有：（1）2004年国家博物馆在西安征集到的绢质汉文写本。（2）1983年西安西郊丰镐路自来水厂古墓出土绢质梵文写本，附有“焦铁头一心供养”汉文题记。另外，马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》一文，还列举有：（1）美国耶鲁大学艺术博物馆藏绢质梵文写本。（2）陕西历史博物馆征集到的西安西郊出土纸质汉文写本。（3）吐鲁番72TM188号唐墓出土纸质梵文写本。（4）吐鲁番72TM189号唐墓出土纸质梵文写本。（4）西安三桥镇出土梵文雕版印本。（5）上海博古斋拍卖梵文印本（现归北京藏书家韦力收藏）。此外，近年各地的古籍拍卖会上，还时或可以看到一些唐代陀罗尼经的印本，我偶然见到的就有2011年11月北京翰海公司拍卖的《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》（案此本与宿白统计表中列在最后的西安冶金机械厂附近唐墓出土者极为相近，似属同一版片印制）和同一公司在2012年冬天拍卖的一份梵文陀罗尼经咒。当然，所有这些文物市场上流传的印本，其真实性还都有待验证。李翎文原刊严耀中主编《唐代国家与地域社会研究——中国唐史学会第十届年会论文集》（2008年），此据作者文集《佛教与图像论稿》（北京，文物出版社，2011），页170—205。马世长文刊荣新江主编《唐研究》第十卷，页529—544。

[50]马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》，刊荣新江主编《唐研究》第十卷，页527—581。李翎《〈大随求陀罗尼咒经〉的流行与图像》，据作者文集《佛教与图像论稿》，页173—174。

[51]刘淑芬《灭罪与度亡——佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》（上海古籍出版社，2008）第二章《经幢的形制、性质和来源》，页50—121。案据罗振玉《莫高窟石室秘录》著录，唐代也曾雕版印制过不空译本《一切如来尊胜陀罗尼》，见《东方杂志》第6卷12期，页81。

[52]安家瑶、冯孝堂《西安沣西出土的梵文唐印本陀罗尼经咒》，刊《考古》1998年第5期，页87—88。

[53]马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》，刊荣新江主编《唐研究》第十卷，页537—539。

[54]唐释智昇《开元释教录》卷九“随求即得大自在陀罗尼神咒经”条，页566。

[55]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页208。

[56]宋释赞宁《宋高僧传》卷三《唐洛京天竺寺宝思惟传》，页42—43。

[57]唐宝思惟译《佛说随求即得大自在陀罗尼神咒经》，页637。

[58]李翎《〈大随求陀罗尼咒经〉的流行与图像》，据作者文集《佛教与图像论稿》，页185—187。

[59]唐释智昇《开元释教录》卷九“随求即得大自在陀罗尼神咒经”条，页566—567。

[60]马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》，刊荣新江主编《唐研究》第十卷，页535—536。

[61]孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》，页208。

[62]马世长《大随求陀罗尼曼荼罗图像的初步考察》，同上刊，页527—581。

[63]湖北省文物考古研究所编著《张懋夫妇合葬墓》（北京，科学出版社，2007）之张保胜撰《序一》，页i—vii；又第五章《明代张懋墓中出土之〈法被图〉》，页45—66；第八章《法被补释》（张保胜撰），页70—89；彩版四至七，图版二九至三〇。案清文廷式《纯常子枝语》（扬州，江苏广陵古籍刻印社，1990，影印民国癸未汪氏双照楼

刻、1979年修补印本）卷六（页104）记清制“大臣饰终典礼，以陀罗经被为重”，疑此等“陀罗经被”上的经咒皆以梵文书写。

[64] 向南编著《辽代石刻文编》（石家庄，河北教育出版社，1995）之《天祚编·沙门即空造陀罗尼经幢记》，页557。

[65] 唐释圆照《贞元新定释教目录》（東京，大正一切經刊行會，1927，《大正新修大藏經》之《目录部》印本）卷一五，页883。

[66] 潘吉星《中国古代四大发明——源流、外传及世界影响》第三章第二节《木版印刷和铜版印刷的发明》，页118—119。

[67] 潘吉星《1974年西安发现的唐初梵文陀罗尼印本研究》，刊《广东印刷》2000年第6期，页57—58。

[68] 唐释智昇《开元释教录》卷九“佛顶尊胜陀罗尼经”条，页565。

[69] 刘淑芬《灭罪与度亡——佛顶尊胜陀罗尼经幢之研究》第二章《经幢的形制、性质和来源》，页68。

[70] 李翎《〈大随求陀罗尼咒经〉的流行与图像》，据作者文集《佛教与图像论稿》，页173—187。

[71] 霍巍《唐宋墓葬出土陀罗尼经咒及其民间信仰》，刊《考古》2011年第5期，页88—89。

[72] 案翁同文著《世界史上最早的中晚唐间长安出版商》与妹尾达彦《唐代長安東市の印刷業》这两篇文章，都对唐长安城内商家刻印历日等庶民日用印刷品的情况有专门研究，可参看。翁氏文见作者文集《中国科学技术史论丛》（台北，稻香出版社，2004），页297—311。妹尾氏文见日本唐代史研究會報告集《東アジア史における国家と地域》，页200—238。

[73] 宋佚名《爱日斋丛抄》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编影印清道光刊《守山阁丛书》本）卷一引唐柳玭《柳氏家训

序》, 页5。

中篇

唐人模勒元白诗非雕版印刷说 ——兼论中国早期书籍雕版印刷技术 在世俗社会的传播扩散过程

元稹在《白氏长庆集序》中记述说，唐人曾“模勒”他和白居易的流行诗篇，用力鬻卖，明人胡震亨和清人赵翼始将其视作有关中国书籍施行雕版印刷的最早记载；这一观点，经岛田翰、叶德辉、王国维等人阐释，现在已经得到绝大多数中国学者的认同。实则所谓“模勒”，是指勾勒，亦即影摹书写，与雕版印刷本来毫无关系。由此进一步探究，还可以发现，中国早期书籍雕版印刷技术在世俗社会的传播扩散过程中，由字书、韵书等基础教育用小学书籍，到科举试赋的范本，再到儒家经书，是一条相互连贯的递进序列；社会教育，特别是科举考试，是促使印刷术由宗教及其邻接领域向世俗社会全面传播扩散之最重要的驱动力。

一 唐人“模勒”元白诗为雕版印刷说的由来

目前，在中国书籍雕版印刷史研究领域，将唐人“模勒”元白诗一事，看作有关中国实施雕版印刷的最早文献记载，已得到绝大多数中国学者的认同，成为一种普遍通行的说法。

有关这一事件的记载，见于元稹撰《白氏长庆集序》：

予始与乐天同校秘书之名，多以诗章相赠答。会予谴掾江陵，乐天犹在翰林，寄予百韵律诗及杂体，前后数十章，是后各佐江、通，复相酬寄。巴蜀江楚间洎长安中少年，递相仿效，竞作新词，自谓“元和诗”；而乐天《秦中吟》、《贺雨》讽喻等篇，时人罕能知者。然而二十年间，禁省、观寺、邮候墙壁之上无不书，王公妾妇、牛童马走之口无不道。至于缮写模勒，衒卖于市井，或持之以交酒茗者，处处皆是〔扬、越间多作书模勒乐天及予杂诗，卖于市肆之中也〕。

元稹自署此序作于“长庆四年冬十二月十日”^[1]，值公元825年年初。明朝末年人胡震亨，在《读书杂录》一书中，最早将上述“模勒”元、白诗事，视作唐朝已盛行雕版印刷的例证^[2]。不过，由于胡氏此书过去一向相对比较冷僻，除了在清乾隆年间纂修《四库全书》时，有四库馆臣曾注意到这一见解，并赞许其“语有根据”之外^[3]，似乎很少有人能够看到；而四库馆臣虽然留意到胡震亨这一考述，《四库全书》中却是列此书于存目，依然难以引起读者的注意。因此，胡震亨的这一见解，并没有对后世产生太大影响^[4]。清乾隆年间知名的史学家和诗人赵翼，在引述元稹这篇序文时，将“模勒”写作“摹勒”，这或属随意改动，或是所据版本有别，惟“模”、“摹”在此本可相互通用，不必细究二者孰是。赵氏具体阐释此“模勒”之语义，谓“即刊刻也”；并由此推论，当时或许已经行用雕版印刷^[5]。后世盛行之唐人“模勒”元、白诗为雕版印刷说，实际上就是由此引发其端绪。

赵翼在阐释“模勒”一词时，虽然对书籍雕版印刷的缘起有所论述，但他毕竟没有系统研究雕版印刷史问题，所说自然还缺乏足够的权威性影响。不过，日本学者岛田翰在明治年间撰著《古文旧书考》，已经完全承用赵翼的说法，将其引入专门的版刻研究领域^[6]。至清末叶德辉撰《书林清话》，全面论述版刻史各方面问题，踵岛田氏之后，亦举述唐人模勒元、白诗事，作为书籍雕版肇始于唐代的文献记载^[7]。稍后到民国前期，王国维撰著《五代两宋监本考》、《两浙古刊本考》诸文，开启深入、系统的版刻史研究时，复承用这一观点，谓此“模勒”，“自非镂板不可”^[8]。基于叶、王两氏在中国版刻史研究领域的奠基者地位，后世论及这一问题，遂递相遵用其说，罕有异辞^[9]。

不过，学术界对于这样的解读，也并不是完全没有不同的看法。1925年，美国学者卡特（T. F. Carter）出版《中国印刷术的发明和它的西传》一书，书中在论述有关唐代雕版印刷的文献记载时，就没有提及元稹的《白氏长庆集序》，而是说：“中国文献中第一次明白提到雕版印刷为唐中和三年（883年）柳玭在四川所看到的雕版书。”^[10]同年，日本学者神田喜一郎撰写专文，探讨中国印刷术的起源，表示对这一记载应当持审慎的态度，还要再作进一步的研究^[11]。《中国印刷术的发明和它的西传》一书甫一面世，日本学者桑原鹭藏，即在评议文章中特地指出，对于元稹提到的“模勒”元白诗篇一事，还需要进一步探究，实际上是委婉地批评卡特回避或是忽略了这一重要记载^[12]。卡特在此书出版的同一年内，即不幸逝世，没有来得及看到桑原鹭藏的文章，但是，美国学者富路德（L. C. Goodrich，一作“富路特”）在卡特身后修订增补再版此书时（1955年出版），针对桑原鹭藏这一批评，特地说明道，伯希和曾严厉斥责中日两国一些学者视“模勒”为雕版印刷的看法，认为这是对元稹序文的误解；因此，在获取考古学上的证据之前，还不宜将其理解为雕版印刷^[13]。卡特在叙述伯希和对他撰著此书的帮助时讲道：“（伯希和）曾经细心逐章读过著者的初稿，……对稿件的每一页，几乎都提出了意见和修正，经著者推敲以后接受。”^[14]据此，有理由推测，卡特在书中没有提及元稹这篇书序，绝不是无意的疏忽或有意的回避，而是他信从伯希和的看法，根本不赞同将唐人“模勒”元白诗视作雕版印刷，无奈中国学者，似乎从来没有人留意过卡特的用意。

中国学者向达，稍后也独立提出了与伯希和、卡特相同的看法，谓释“模勒”为雕版，其“文字诠释，似有未晰。故在未得第二种文献及年代清晰之实物证据以前，不得据此即谓唐代在大历时已有雕版印书也”^[15]。向达此说，虽然没有得到学术界的普遍响应，但后来也有一些人，对此持有基本相同的看法。如蒋元卿撰《中国雕版印刷术发轫考》一文，亦谓：“欲以元氏之言，定刻书之始，在理论上虽大致可能，但在未有实物及旁证之前，不无可疑也。”陈登原在1960年写定的《国史旧闻》中，谓王国维以“模勒”元、白诗为雕版印刷，“此恐不衷于是”。又钱穆在1962年也曾谈到，元稹所云“缮写”，“仅是传抄其文字”，而“模勒是依仿各处题字而模勒其字体”^[16]。另如毛春翔撰《古书版本常谈》在讲述雕版印刷肇始问题时，谓“有唐一代，据我所知，刻书掌故，最早见的，是在中唐之世，有例可举的，是冯宿《请禁印时宪书疏》”，而没有提及较此更早的元稹《白氏长庆集序》，显然，毛氏也不认同“模勒”为雕版印刷的看法。宿白《唐五代时期雕版印刷手工业的发展》一文所持态度，亦与毛氏相同^[17]。又不知是否为受到卡特著述的影响所致，在《中国印刷术的发明和它的西传》一书出版之后，日本有许多学者在述及这一问题时，大体上都采用了与卡特相同的态度^[18]；类似的情况，还有美国学者钱存训（Tsien Tsuen-Hsuei）等^[19]。

令人遗憾的是，向达等对“模勒”属雕版说持否定或怀疑态度的中国学者，大多并没有作出特别深入的论证。

伯希和对元稹《白氏长庆集序》所说“模勒”元白诗的看法，后来写入《中国印刷术的发端》一书，刊布在其身后整理出版的《伯希和遗著》第四卷中^[20]。伯希和虽然对“模勒”一词的解读，提出了至关重要的解析路径和证据，但他只是简单陈述了自己的倾向性看法，没有详细展开论述，以致如上所述，就连采用其说的富路德，也和向达一样，认为在取得考古学上的新证据之前，对“模勒”与雕版印刷的关系，还不宜作出最终的定论，这也就意味着连富路德都不能完全肯定伯希和观点之正确无误；而在20世纪60年代韩国发现《无垢净光大陀罗尼经咒》之后，富路德以为其刊印年代应在公元704年至公元751年之间^[21]，这显然已经充分具备了向达和富路德等人所要寻求的考古学上的新证据，从而也就意味着其过去所持的观点，已经失去立论的前提，需要彻底加以重新

探讨：即是不是有了这样的实物证据，视唐人“模勒”元、白诗为雕版印刷的看法，就能够成立了呢？

在秉持这一派观点的学者当中，目前所知，只有台湾学者翁同文，对“模勒”与雕版印刷的关系，作过比较深入的阐释。在20世纪80年代末至90年代初，翁氏连续发表《与印刷史夹缠之元稹笔下“模勒”一词确诂》和《从印刷史论考唐人“模勒”一词绝不指印刷》两篇论文，辨析“模勒”的语义应与雕版印刷无关^[22]。翁同文撰述这两篇文章，花费功力殊深，对于证成和推进伯希和、向达的看法，具有很大贡献，惟所作论证，大体上还是囿于孤立阐释石刻、版刻当中的语词用法，而且在这方面尚遗漏一些至关重要的例证；对元稹《白氏长庆集序》这一原始记载的剖析，则颇欠细密通达，特别是没有能够更多地着眼于早期印刷术的发生和传播领域问题，所论述的范围，实质上仍未能超逸于伯希和旧有的框架之外，因此，文章发表后并没有能够得到学术界的普遍重视。而且，与向达、富路德诸人相似，翁氏亦尝论述说：“（唐）文宗太和九年（835年）冯宿奏准禁断民间版印历日之文，明白确切可信。元稹笔下出现“模勒”一词的穆宗长庆四年（824年），相去不过十年，若据以推断当时已有小件印刷品，自有可能。”“误以模勒白居易诗为印刷，就时间言，虽可能已有印刷品，与印刷起源时代相符，但严格而论，究非事实。”^[23]同样是孤立地看待唐人“模勒”元白诗一事，没有明确区别看待不同性质印刷品的时间发生次序^[24]，因而也就未能从根本上澄清前人的错误认识。

另一方面，在中国大陆，不知是不是由于文献查阅困难所致，更根本无人提及伯希和的这一重要研究^[25]。不过，令人费解的是，对立一方的观点，其实同样缺乏深入论证，却得到了广泛的认同。这在很大程度上，应是先入为主的结果。

基于这种状况，有必要在伯希和、向达和翁同文等人论述的基础上，重新审辨相关文献，进一步探究中国印刷史上这一重要问题。

^[1]唐元稹《元稹集》（北京，中华书局，1982）卷五一，页554—555。

[2]明胡震亨《读书杂录》（济南，齐鲁书社，1996，《四库全书存目丛书》影印清康熙十八年刻本）卷上，页711（子部第109册）。

[3]清官修《四库全书总目》（北京，中华书局，1965，影印清乾隆浙江刻本）卷一二八“读书杂记”条，页1104。

[4]案在今人研究中，大陆学者似乎只有曹之注意到《四库提要》中的相关记述，说见曹氏所著《中国印刷术的起源》（武汉大学出版社，1994）第一章第五节《唐中说》，页23；海外学者当中则有翁同文，稍早于曹氏，也注意到了四库馆臣所评述的胡震亨这一说法，但翁氏坦承他本人尚且“未见”胡震亨说原文，见翁氏《与印刷史夹缠之元稹笔下“模勒”一词确诂》，原刊《东吴文史学报》第七期（1989年3月），此据作者文集《中国科学技术史论丛》（台北，稻乡出版社，2004，页2、页5—6）。不过，这些都已是迟至20世纪80年代末以后的事情了。

[5]清赵翼《陔余丛考》（上海，商务印书馆，1957）卷三三“刻书书册”条，页695。

[6]岛田翰《古文旧书考》（北京图书馆出版社，2003，影印日本明治三十七年排印本）卷二《雕版渊源考》，页251（此影印本出版者竟效法明人刻书而改换名目之恶习，妄自将书名改作“汉籍善本考”，荒唐殊甚）。案岛田翰虽然没有言明其承用赵翼的见解，但文中所称述的“先儒”说法，明显是出自赵氏的《陔余丛考》。

[7]叶德辉《书林清话》（北京，中华书局，1957）卷一“书有刻板之始”条，页20。

[8]王国维《两浙古刊本考》（上海书店，1983，影印《王国维遗书》第七册）序，页353。案此序撰写于1922年。案刘声木在清末至民国初年纂述的《苕楚斋续笔》（北京，中华书局，1998）卷九“刘墉读书法”条中（页438），用“摹勒甚精”来描述写刻本刘墉诗集，说明在这一时期已经比较普遍地使用“模勒”（摹勒）一词来表述雕版印刷，这样的用法，对叶德辉、王国维这些版本研究者也会有潜在的影响。

[9]其最有代表性的著述，如胡适《白话文学史》（台北，远流出版

事业股份有限公司，1986，《胡适作品集》本。案此书初版于1928年）上卷第二编第十六章《元稹、白居易》，页201；又胡适（HUSHIH），The Gest Oriental Library at Princeton University，原刊*The Princeton University Library Chronicle*，15.3（Spring，1954），此据《胡适全集》（合肥，安徽教育出版社，2003）第39卷，英文著作，页468；邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，原刊《图书评论》第2卷第11期，1934年7月，此据作者文集《邓嗣禹先生学术论文选集》（台北，食货出版社，1980），页30；傅斯年《北宋刊南宋补刊十行本史记集解跋》，刊《中研院历史语言研究所集刊》第十八本，1948年9月，页193；周一良《纸与印刷——中国对世界文明的伟大贡献》，此文撰写于1951年，刊载于李光璧、钱君晔编《中国科学技术发明和科学技术人物论集》（北京，生活·读书·新知三联书店，1955），页12；赵万里《中国印本书籍发展简史》，原刊《文物参考资料》第4期，1952年12月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《中国印刷史料选辑》之一《雕版印刷源流》（北京，印刷工业出版社，1990），页217；张秀民《中国印刷术的发明及其影响》（北京，人民出版社，1958）第一章第二节《雕版的发明》，页38—39；李书华《中国印刷术起源》（香港，新亚研究所，1962）第四章《印刷术发明的时期问题》九《〈白氏长庆集〉序》，页90—100。杨绳信《“模勒”与版刻考》，刊《西北大学学报》1981年第2期，页49—50。刘国钧著、郑如斯订补《中国书史简编》（北京，书目文献出版社，1982）第四章第一节《印刷术的发明》，页56；屈万里与昌彼得合著、潘美月订补《图书版本学要略》（台北，中国文化大学出版部，1986）卷二《源流篇》一《刻书之始》，页25；史梅岑《中国印刷发展史》（台北，台湾商务印书馆，1986）第三章第一节《隋唐碑书与雕刻》，页41；邓广铭《隋唐五代史讲义》（石家庄，河北教育出版社，2005，《邓广铭全集》第六卷本）第六章第三节《印刷术的发明及其普遍应用》，页179；王欣夫《文献学讲义》（上海古籍出版社，2005）第三章第一节《版本的起源和发展》，页65；黄永年《古籍版本学》（南京，江苏教育出版社，2005）第三章《雕版印刷的出现》之“雕版印刷的早期文献”，页52。

[10]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》（北京，商务印书馆，1957，吴泽炎中译本）第二编第八章《最早的雕版书——咸通九年金剛

[11]神田喜一郎《支那における印刷術の起源》，原刊《歴史と地理》第十六卷第四號（1925年10月），此据作者文集《神田喜一郎全集》第一卷（京都，同朋舍，1986）所收修订本，页144—145。

[12]桑原鷺藏《カーター氏著『支那に於ける印刷の起源』》，原刊《史林》第11卷第1號，大正十五年（1926年）1月，此据《桑原鷺藏全集》（東京，岩波書店，1968）第二卷，页99。

[13]Carter Thomas Francis, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, Revised by L.Carrington Goodrich. New York, 1955. p.65. 参据薮内清等译注日文本《中国の印刷術——その發明と西伝》（東京，平凡社，1977）第二部第八章《現存する最古の印刷書，868年の『金剛經』》，第1册，页114。

[14]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》之“序论”，页14。

[15]向达《唐代刊书考》，原刊《中央大学国学图书馆第一年刊》，1928年11月，此据作者文集《唐代长安与西域文明》（北京，生活·读书·新知三联书店，1957），页123—124。

[16]见李书华著《中国印刷术起源》卷首之《钱宾四先生序》。

[17]蒋元卿文原刊《安大季刊》第一卷第二期，1936年4月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页60。陈登原《国史旧闻》第二册（北京，中华书局，2000）卷四〇“唐人印刷”条，页539—543。毛春翔《古书版本常谈》（香港，中华书局香港分局，1985年重印本）之“我国雕版印书始于何时”一节，页16。宿白文据宿氏印刷史文集《唐宋时代的雕版印刷》（北京，文物出版社，1999），页1—11。案继向达之后，明确否定唐人“模勒”元、白诗为雕版印刷，并对此做出较大篇幅专门论述的学者，应属曹之。惟曹氏所论，角度与本文有别，似多未能切中其核心问题，恐怕尚不足以触动视“模勒”为雕印的说法。曹说见所著《中国印刷术的起源》第八章第八节《“模勒”考辨及其它》，页321—332，读者可参看。

[18]如中山久四郎《世界印刷史》（东京，三秀舍，1930）第二卷《支那篇·朝鲜篇》第二篇《支那印刷史本紀》二《唐時代の雕版印刷諸説》（页497—498），即明确阐释说“模勒”二字应当解作“模写”，不能用作雕版印刷起源的证据；1930年11月内藤虎次郎在日本“大藏书会”上讲演中国古代版本问题，谈到唐代早期印刷品时，亦回避不提时人“模勒”元白诗事（内藤氏讲演稿题为《宋元板の話》，见所著《東洋文化史研究》，东京，弘文堂書房，1958年，页113—114）；石田幹之助《長安の春》（东京，平凡社，1967，《東洋文庫》丛书本）之《唐代図書雜記》一节（页181—191），虽明确述及市肆中普遍售卖元、白诗的情况，却仍然讲述说：“当时的读物几乎全部都是写本。”显然是将当时售卖的元、白诗篇，统统视作写本（案石田氏此书初版于1941年）。又如秃氏祐祥《東洋印刷史序説》（京都，平樂寺書店，1941）第四章《唐時代の印刷術》（页28—40）、大内白月《支那典籍史談》（东京，昭森社，1944）前編《周より唐まで》一节（页15—17）、長澤規矩也《書誌学序説》（东京，吉川弘文館，1972。案此书初版于1960年）第四篇第一章《初期の印刷》之“文献による唐代の出版”（页137—138）、同人著《古書のはなし——書誌学入門》（东京，富山房，1979）第五章之“唐時代の印刷に關する各種の文獻”一节（页83—84），米山寅太郎《図説中国印刷史》（东京，汲古書院，2005）第一章第二节《唐代的印刷》（页12—21），等等，在论述中国早期雕版印刷事例时，也都刻意避而不提元稹这篇序文；長澤氏在所著《図解和汉印刷史》（东京，汲古書院，1976）一书《解説篇》的“序説”中（页2），甚至明确谈到，《册府元龟》所记唐文宗太和四年（公元835年）东川节度使冯宿请求禁止民间印行历日的奏疏，是历史文献中提到雕版印刷最早的记载。特别是妹尾达彦所著《唐代長安東市の印刷業》一文（刊唐代史研究會編著《東アジア史における国家と地域》，东京，刀水書房，1999，页200—238），文中所列《唐代印刷品一覽》表，开列了见于文献记载和发现有实际遗物的所有唐代印刷品和印刷事项，却依然没有提及唐人“模勒”元、白诗一事，而此文开篇即已经明确提到卡特与伯希和等人的相关研究论述，显然应该是遵从了卡特、伯希和等人的看法。

[19]钱说见所著*Paper and printing*，即李约瑟（Joseph Needham）

编著 *Science and Civilization in China* 之第五卷第一分册, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.146-159.

[20] Pelliot Paul, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*. (“Oeuvres Posthumes de Paul Pelliot,” IV.) Edited by Robert des Rotours, with additional notes and appendix by Paul Demiéville. Paris, 1953. pp. 31-33.

[21] 见胡道静《世界上现存最早印刷品的新发现》，原刊《书林》1979年第2期，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页283。

[22] 翁同文《与印刷史夹缠之元稹笔下“模勒”一词确诂》，又同人撰《从印刷史论考唐人“模勒”一词绝不指印刷》（初见《晚唐的社会与生活》，台北，台湾学生书局，1990年9月），据作者文集《中国科学技术史论丛》，页1—54。

[23] 翁同文《从印刷史论考唐人“模勒”一词绝不指印刷》，据作者文集《中国科学技术史论丛》，页31—32。

[24] 案翁氏对中国早期印刷术的发生与传播次序，本来提出过很好的见解，谓在元稹撰写《白氏长庆集序》的“唐穆宗长庆四年以前，唐朝境内，除长安曾间歇地有佛教徒以非常格的版式偶印佛像佛咒以外，任何地方都无印制的痕迹”（见翁氏《从印刷史论考唐人“模勒”一词绝不指印刷》，据作者文集《中国科学技术史论丛》，页44），并曾计划撰写《唐代长安僧侣印施佛像佛咒开“常格印刷”先河》一文（见翁氏文集《中国科学技术史论丛》卷首宋德熏撰《翁同文先生的生平与为学——〈中国科学技术史论丛〉出版前言》，页IX），可是，但在论述唐人“模勒”元白诗与雕版印刷的关系时，却没有从这一角度作出具体的分析。

[25] 案虽然张秀民在《中国印刷术的发明及其影响》一书附录三《参考书刊目录》当中（页208）开列有伯希和著 *Les débuts de l'imprimerie en Chine*，但张氏在本书正文当中并没有对伯希和有关“模勒”的看法作出任何说明，因而，其是否认真阅读过伯希和这一著述，似乎很值得怀疑。

二 “模勒”一词的真实语义

赵翼、叶德辉、王国维等诸家释“模勒”为雕版，大多并没有讲述其具体依据，我推想，首先应当与对这两个字字义的理解有关。“模”字的基本字义不外模型、模范和模仿、模拟两重，如前所述，作后一义时，可与“摹”字相通。显而易见，不论将“模”字解作模型或是模仿，都与雕版印刷这种复制文字作品的方式，具有一定联系。至于“勒”字，其与雕版印刷的联系，要比“模”字更为紧密，因为《礼记》中有“物勒工名，以考其诚”的说法，东汉郑玄注谓：“勒，刻也。刻工姓名于其器，以察其信。”^[1]东汉时班固为窦宪在燕然山上“刻石勒功，纪汉威德”^[2]，更是将“勒”字用作“镌刻”之义最为昭彰的例证。赵翼、叶德辉、王国维辈，自然熟知《礼记》和班固的事迹，胡适还曾引据诸多东汉以来“勒石”、“勒铭”的具体例证，来印证郑玄对“勒”字词义的解释^[3]，再加上元稹序文提到“模勒”时，是与“缮写”对举，这样，很容易就会将“模勒”与雕刻书版联系到一起。

对此，我们看到，日本学者岛田翰和依从赵翼、叶德辉、王国维诸人的邓嗣禹、张秀民，曾作有不同程度的表述，而尤以邓嗣禹所说，最为明晰^[4]。

向达则并不认同这样的推论，他明确提出质疑说：

此序（案指元稹《白氏长庆集序》）所恃以为刻书之证者，仅模勒二字及模勒与缮写二字对举而已。……指缮写为传抄，模勒为刊刻，则其曲解，与见书本即谓与墨板对举者无以异也。^[5]

这与赵翼诸人所说，直如针锋相对。不过，释“模勒”为刊刻，是曲解抑或正解，仅仅像这样各执一词，终究令人无所适从，需要核诸具体的用例，方始得以判明。

如上所述，释“模勒”为雕刻，应与“勒”字单独使用时之“镌刻”语义具有最直接的联系，而“模勒”作为一个固定组合起来的词语，其最常见的用例，则是与刻制碑帖有关，其中“模勒上石”一语，便足以清楚说明

这种关联。如宋太宗时刊刻的淳化阁帖，卷尾便有“奉圣旨模勒上石”的题记[6]；又如同在宋太宗朝的端拱元年十月，李至也曾经想要“以御书《千字文》于御制秘阁赞碑阴模勒上石”[7]。因此，正确理解“模勒”二字的涵义，首先需要将其与东汉郑玄所释单独使用的“勒”字区分开来，弄清它究竟是指碑帖刊刻过程中的哪一道工序。博学如王国维者，自然不会没有注意到“模勒”与碑帖刊刻之间的这种关联，但或许是受到赵翼、叶德辉诸人已有成说的影响所致，王氏对此并没有多加理会，只是很随意地推论说：“夫刻石亦可云摹勒，而（将元、白诗）作书鬻卖，自非镂板不可。”[8]于是，便在这个极为关键的环节上，背离事实真相，走入一条错误的认识路径。

王国维和胡适诸人显然是将元稹所说的“模勒”，等同于《礼记》“物勒工名”之“勒”，也就是镌刻；而按照后世的情况看，“作书鬻卖”者，一般是用雕版印刷，而不是刻石传拓，即邓嗣禹所说：“因其为模刻之物，故能衡卖于市井也。”[9]这样一来，所谓“模勒”元、白诗一事，便“自非镂板不可”。然而，这样来解释“模勒”一词的语义，实际很难经得住推敲。

首先，从字面上看，元稹在《白氏长庆集序》正文中虽是将“模勒”与“缮写”对举，容易给人以“模勒”与书写无关的印象，但需要注意的是，元稹在自注中的提法，却是“扬、越间多作书模勒乐天及予杂诗”。案元稹为文，往往“有述事不能详者，则自为注以解之”，欧阳脩曾专门就他这种笔法提出批评说：“为文自注，非作者之法。”[10]因此，“扬、越间多作书模勒乐天及予杂诗”这句话出自元稹本人，绝对没有什么问题。这里所谓“作书”，伯希和解作书写文字[11]，这似乎要更加允当一些，而未必如王国维所理解的那样，是制作“书本”或是“书卷”。在这里需要指出的是，张秀民等曾解释元稹所说“缮写模勒”白居易诗，是刊刻白乐天的“诗集”[12]，所说很不妥当；实则应如黄永年所指出的那样，当时市井间所流布者，只是一些流行的诗篇，“并不是整部的诗文集”[13]。徐俊对迄至唐朝的“写本时代”里诗文作品的传布形式，曾做有精辟的总结，揭示出它与宋代以来的“刻本时代”根本不同，“除了部分诗文集定本外，流传更多更广的是规模相对短小、从形式到内容均无定式的传抄本。……一般读者也总是以部分作品甚至单篇为单位来接触作家的创

作，而根本不可能像刻本时代的读者那样，可以通过‘别集’、‘全集’的形式去了解作家的作品”[14]。白居易以及元稹流行诗篇的传布形式，也不应当违逆这一时代通行特征。因而，将“作书”视同制作书籍，恐怕难以成立。这样，“作书模勒”则可以解作用书写的形式来“模勒”元稹和白居易的诗篇[15]。

下面让我们再回到碑帖当中，来看一看是否可以这样来理解“作书模勒”。针对赵翼诸人的观点，向达曾提出“模勒”二字本可以另行作出解释：“顾模可释为摹写，勒亦可诂为勾勒，从原迹摹写勾勒若今之影写本然，似亦可通。”[16]清末时叶昌炽曾搜集大量有关“模勒”的例证，归纳总结“模勒”在碑帖刊刻过程中所承负的具体工序，恰好可以证实向达的揣测：

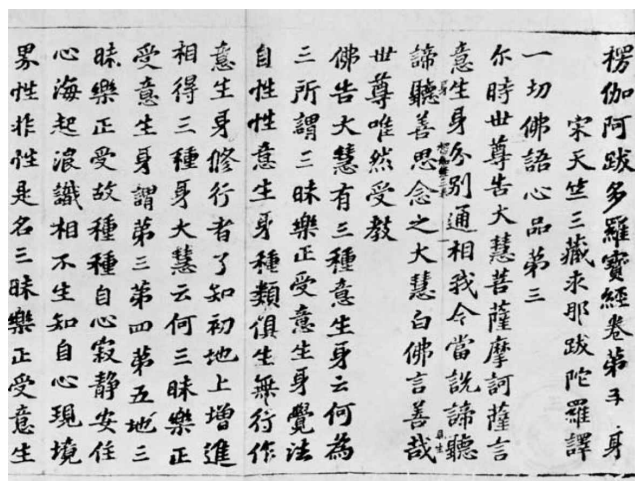
按古碑，凡书模勒，与镌刻为二事。何以证之？如唐怀仁《圣教序》，既书诸葛神力勒石矣，又曰武骑尉朱静藏镌字。《纪信碑》，既书勒碑人史缶勒矣，又曰石工张敬镌字。《青城山常道观敕》，既书观主甘遗荣勒字矣，又曰晋原吴光□（此处原文为□）刻。宋《上清太平宫记》，既书副宫杨志振模矣，又曰长安忠善居士黄德用刊。此盖勒字为一人，镌字为一人。若镌、勒出于一手者，如唐之《张延赏碑》，将作官马瞻刻字并模勒。《梁守谦功德铭》，天水强琼模勒并刻字。《澄城县令郑公碑》，姜濬模勒并刻字。《再建圆觉大师塔志》，韩师复模勒并刻。或先书刻、后书勒，或先书勒、后书刻。……盖古人刻碑，或书丹于石，或别书丹，而双钩其文以上石。模勒即勾勒，今人以勒字为刻字，失之矣。[17]

宋人欧阳脩，尝谓“唐世碑碣，颜、柳二家书最多，而笔法往往不同，虽其意趣或出于临时，而模勒镌刻，亦有工拙”[18]，欧阳氏在这里是将“模勒”与“镌刻”对举，其云因“模勒”工拙不同而致使碑碣笔法出现明显差异，讲的只能是这种“别书丹而双钩其文以上石”的做法[19]，这也是前人“模勒上石”一语的真实涵义。又宋代宫廷画院，设有待诏官六种，“模勒”亦预名其间[20]，与书丹、装背、界作诸待诏并列，显然也是职在临摹画作，与雕印书籍或是镌刻碑版都丝毫没有关联。元人陶宗仪，在《南村辍耕录》一书中，曾“取宋薛尚功所编《历代钟鼎彝器款识法帖碑

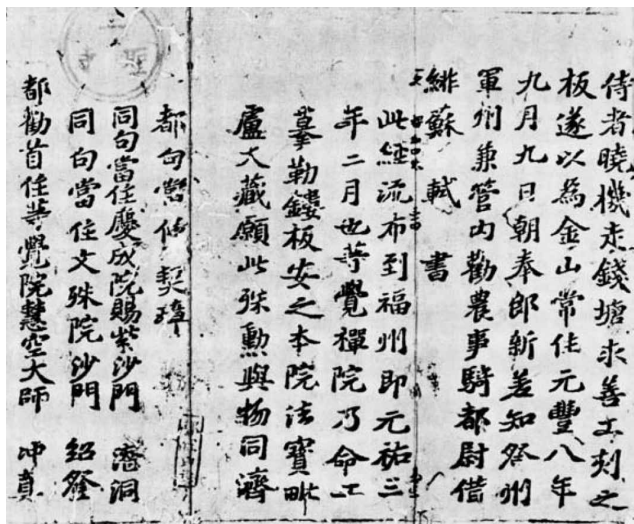
本》第十八卷内筌文，模勒于后，以备博古之一览”[21]，其所谓“模勒”，实际上就是依样描摹筌文。

由此可以确证，古人所云“模勒”，讲的就是向达所说的勾勒，既可用于临摹画作，也可用于描摹文字。在这样的社会语言环境当中，元稹若是别出心裁，用“模勒”来指称雕版印刷，必定会产生严重误解，因此，很难想象会有这样的可能。

事实上，伯希和在他的遗著当中，正是依据上述叶昌炽对“模勒”与镌字的区分，得出了“模勒”应是复制手迹而非雕版印刷的正确看法[22]。传世宋福州东禅寺版《大藏经》当中的《楞伽经》，最初本是由苏轼在元丰八年手书上版，因其书法字体独特，与当时通行的普通版刻字体有明显区别，故时人记述元祐三年在福州按照苏轼原来的字体覆刻此经的雕版技法时，乃是谓之曰“命工摹勒镂板”。案前文已经陈述，“摹勒”亦即“模勒”之异写，二者语义完全相同，而“镂板”无疑是指镌刻印版，宋人在这这里既然明确将“摹勒”与“镂板”相对举，“摹勒”亦即“模勒”一词便绝不可能是指雕版印刷，只能如同刻石一样，是指按照原样来移写苏轼的书法，此宋版《楞伽经》飘逸潇洒的苏东坡字迹，足以清楚印证这一点[23]。北宋时人在雕版印刷过程当中既然仍是以“模勒”（摹勒）表述模仿原作书写，那么，从语言的继承性角度向前逆推，唐人似乎也不应该用这一词语来指称雕版印刷。



福州东禅寺版《大藏经》中在元祐三年依苏轼字迹覆刻的《楞伽经》



福州东禅寺版《大藏经》本《楞伽经》卷末记录其依苏轼字体“摹勒镂板”的题识

虽然在制作碑帖时，往往需要先行“模勒”，再付诸镌刻，但“模勒”二字本身，并不具有雕刻碑版的语义，与雕版印刷更是毫无关系。“勒”字在这里，应是取自其作为马笼头之“络其头而引之”的本义（模勒笔迹的双钩法，状如马勒笼络于马头）^[24]，亦即得其轮廓仿佛而已。

如此一来，“模勒”的语义，也就完全等同于“模写”或是“摹写”了。傅增湘曾经指出，元稹《白氏长庆集序》自注中的“作书模勒”，宋蜀刻本正是镌印为“作书模写”，并以为应当以此宋时蜀地槧本之“模写”为是^[25]。向达、蒋元卿援依其说，作为将“模勒”释作勾勒或是影写的证据^[26]。对此，张秀民辩驳说：“（元稹《白氏长庆集序》）正文仍作‘缮写模勒’，若改为‘缮写模写’，便不成辞。”^[27]案若将“缮写模勒”改写为“缮写模写”，自然不成其辞，但元稹自注之文辞，本来就与正文有别，从修辞角度看，这正是为了避忌与正文重复，用“模写”来替换正文中刚刚用过的“模勒”，恰恰是出于文辞修饰的需要，何以竟会“不成文辞”？可见，张秀民的说法，恐怕似是而实非，元稹自注中的“模勒”，或许还是写作“模写”要更为合理一些。

若是按照上面的理解，将元稹所说“模勒”替换为“勾勒”或是“模写”（摹写），那么，唐人“作书勾勒”或是“作书模写”元、白诗，意即在书写时模仿作者笔迹，这与普通的缮写，当然有很大差别，所以，元稹

才会有将“模勒”与“缮写”对举的用法。

至于除了缮写之外，那些售卖元、白诗的人还要特地费力“模勒”的原因，则可以在元稹的《白氏长庆集》序文中找到解答。这就是当时已有人“盗窃名姓，苟求自售，杂乱间厕”，以致东邻的新罗国宰相以百金购置一篇，其间尚属有“甚伪者”，简直令人“无可奈何”[28]。元稹另外还谈到，他在会稽时曾经遇到，“有人写宫词百篇及杂诗两卷，皆云是予所撰”，而经元氏本人勘验，其中竟“无一篇是者”[29]。伪制赝作，既然已经盛行到如此程度，“模勒”作者手迹，自然可以在一定程度上起到保真的效用，从而招揽到更多的生意。

除了这一层因素之外，还要考虑到，元稹和白居易二人，虽然不是颜真卿那样的一代书法宗师，但其字迹，亦“不失书家法度”，自非寻常文士可比，宋时便被视为名家法帖收藏。文献记载云，宋人称誉元稹之正楷，“自有风流蕴藉，挟才子之气而动人眉睫”，因而便有人以石碑摹刻其真迹[30]；而白居易之行书，亦“过人数等”，“其妙处与时名流相后先”[31]，苏洵甚至以“笔势奇逸”这样的言辞，来推崇白氏的墨迹[32]。况且对于诗文声名卓著如白居易、元稹这样的人，世人看待其墨迹，已经不仅仅是单纯欣赏书法技艺的问题，正如宋人王观国在论述柳宗元虽然写字非工而唐代却颇有一些人看重其书法的原因时所云，“大抵士人文章称著，则并其书亦为世所贵重”[33]。因之，欣赏玩味诗人的手迹，也应是元、白二氏迷恋者很自然的意愿。若此，即使这类诗文已然施行雕版印刷，恐怕也不能完全替代勾勒的真迹流布，更何况是在手录传抄的时代。

不过，与普通的“缮写”相比，“模勒”字迹显然需要耗费较多工时，难以应付较大数量的需求。所以，当时市场上售卖的元、白诗篇，应当是以“缮写”者为主。根据唐代文献记载以及敦煌出土文书所见隋唐时期职业经生大量写经的情况来推测[34]，由专门的书手来成批书写复制一些单篇诗歌，用以贩卖，应当不会存在什么困难[35]。其实，元稹所述“缮写”与“模勒”并行的情况，正反映出所谓“模勒”不大可能是雕版印刷，因为后世的情况表明，雕版印刷与人工用普通形式书写的同一读物，不可能同时据有一个足够繁荣的市场，雕版印刷品一旦立足，必然斥逐普通手工抄写读物出局[36]。

“模勒”本身，虽然不是指镌刻碑帖，但由于它是刻制石碑前几乎必不可少（除非书写者直接书丹于石）的一道重要工序，高明的石工，往往能够兼具“模勒”的技艺，所以，在碑刻中，也有碑文“模勒”者与刻工为一人的情况，而这种合二而一的情况，通常是用“摹镌”或是“模刻”来表述。对此，清人叶昌炽曾总结说：“如宋《祭狄青文》，书任颢摹镌。郑仲贤《缙山诗》，书张温其模刻，约以两字。郭忠恕书《阴符经》，但书安祚勒字，而无刻工名，此即为祚所刻。宋初刻字人皆安姓，可证言勒可以镌刻也。”^[37]虽说“言勒可以镌刻”，但这是由于安氏为当时知名的刻石世家，既已著明是由其勒字，镌刻便不言而喻，至于“勒”字本身，在这里依然没有用作“镌刻”之义。

与碑刻中“摹镌”或是“模刻”的用法相似，由于在先书写（即“模勒”）后镌字这一点上，雕版印刷的工艺程序，与刻制碑帖完全相同，因而，五代以来，往往使用“模印”（或是“摹印”）一词，来指称雕版印刷。如和凝“有集百卷，自篆于板，模印数百帙，分惠于人焉”^[38]；又如宋太祖开国之初，“判大理寺事窦仪等上《重定刑统》三十卷，《编敕》四卷，诏刊板模印颁天下”；稍后，“知制诰王祐等上《重定神农本草》，二十卷，上制序，摹印以颁天下”^[39]；宋徽宗时，亦曾“以前后所降御笔手诏，模印成册，班之中外”^[40]；等等。宋人叶梦得更径称雕版印书为“模印之法”，以与唐以前之写本相对应^[41]。显然，“模印”在这里都是泛指雕版印刷，而不是某一具体的印刷工艺环节，而若寻其语源，“模”即“模勒”之约省，“印”则义为刻印，“模印”一词，显然是由石刻之“模刻”或“摹镌”蜕变而来。词语的使用，理应具有一定延续性，五代宋初，俱去唐未远，由此可以反证，唐人也不应当使用“模勒”二字来称谓雕版印刷。

[1] 《礼记·月令》并郑玄注，据《礼记郑注》（清嘉庆张敦仁影宋刻本）卷五，页22b。

[2] 《后汉书》（北京，中华书局，1965）卷二三《窦宪传》，页814—815。

[3] 李书华《中国印刷术起源》第四章《印刷术发明的时期问题》九《〈白氏长庆集〉序》引述胡适致李书华信函，页93—95。

[4] 岛田翰《古文旧书考》卷二《雕版渊源考》（页251）谓：“夫已之曰缮写，又云摸（模）勒，摸（模）勒之为刊刻，可知矣。”又张秀民在《中国印刷术的发明及其对亚洲各国的影响》一文中，说明其释“模勒”为雕版印刷的依据云：“因为勒碑、勒石，就是把文字刻在石碑上，模勒与缮写对举，可见模勒就是模刻为印本。”张文原刊《光明日报》1952年9月30日，此据《张秀民印刷史论文集》（北京，印刷工业出版社，1988），页2。邓嗣禹则在《中国印刷术之发明及其西传》一文中阐释说：“此处‘缮写’与‘模勒’对举，足证‘模勒’之议，等于‘模刻’（按勒、刻古通，例证甚多，如《礼记·月令篇》等皆是）。”说见邓氏文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页30。

[5] 向达《唐代刊书考》，据作者文集《唐代长安与西域文明》，页123—124。

[6] 宋曹士冕《法帖谱系》（北京，中国书店，1990，《海王村古籍丛刊》影印民国初年陶湘覆宋刻《百川学海》本）卷上“淳化法帖”条，页175；又“淳熙修内司本”条，页175；又“大观太清楼帖”条，页175—176。

[7] 宋孙逢吉《职官分纪》（上海古籍出版社，1992，《四库类书丛刊》影印文渊阁《四库全书》本）卷一五“秘阁校理”条，页386。

[8] 王国维《两浙古刊本考》序，页353。

[9] 邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，据邓氏文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页30。

[10] 宋欧阳脩《集古录跋尾》（北京，中国书店，1986，《欧阳脩全集》本）卷八《唐元稹修桐柏宫碑》，页1192。

[11] Pelliot Paul, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*. pp. 31-33.

[12] 张秀民《中国印刷术的发明及其对亚洲各国的影响》，据《张秀民印刷史论文集》，页2。又昌彼得《中国的印刷术》，见所著《版本目录学论丛》（一）（台北，学海出版社，1977），页141—142。程千帆等纂《校雠广义·版本篇》（济南，齐鲁书社，1991）第四章《雕

印本的品类》（页106），亦谓元稹所说“缮写模勒”之元、白诗为“诗集”。

[13]黄永年《古籍版本学》第三章《雕版印刷的出现》之“雕版印刷的早期文献”，页52。

[14]徐俊《敦煌诗集残卷辑考》（北京，中华书局，2000）之《前言》，页10。

[15]案宋官修《文苑英华》（北京，中华书局，1966，集配宋明诸本影印本）卷七〇五所录唐元稹《白氏长庆集序》（页3637），此元稹自注之“作书模勒”乃作“作碑模勒”（此集配影印本《文苑英华》本卷所据底本为明隆庆刻本）。对此，伯希和在《中国印刷术的发端》一书中曾有辨析说：“如果是‘碑’字，则所有有可能被视作雕版印刷的假象都将不复存在，即谓由一些书法好的抄手来抄写白居易和元稹的诗稿，将他们的手迹按照原样刻在碑上（模勒），人们制作碑石的拓片，到市场上去卖。自唐代以来，这一习惯已经被证明。但坦白地说，我认为‘书’是更好的版本，因为早期文献中都是‘书’字，‘碑’字是明代出于对‘模勒’一词的误解而做的改动。”（见*Les débuts de l'imprimerie en Chine*. pp. 31-33.）案元稹文中“扬越间多作书（或碑）模勒”的说法，表明“作书（或作碑）模勒”元白诗者，应当同时有很多地方，而假若一旦在某处刻制石碑传拓，一方石碑，即可以大量拓印，在很大范围内传布，似不必处处重刻碑版。又据《文苑英华》卷九三七白居易撰《相国武昌君（军）节度观察处置等使正议大夫检校户部尚书鄂州刺史兼御史大夫赐紫金鱼袋赠尚书右仆射河南元公墓志铭并序》（页4928—4929），知元白二人的流行诗篇，应是“每一章一句出”，即“无胫而走”，新诗迭出不穷，刻碑量太大，也不如书写更为及时。所以，我认为还是以“书写”的形式来“模勒”的可能性更大，应当依从伯希和的意见；不过，也不能完全排除刻碑拓印元白诗篇的可能，但这同样与雕版印刷毫无关系。徐俊在所著《敦煌诗集残卷辑考》的《前言》当中（页54—55），对此即曾明确谈到：“即使‘模勒’意即刊刻，也难以确定为刊刻书板。”

[16]向达《唐代刊书考》，据作者文集《唐代长安与西域文明》，页123—124。

[17]清叶昌炽《语石》（上海书店，1986）卷六，页121。案翁同文《与印刷史夹缠之元稹笔下“模勒”一词确诂》（见作者文集《中国科学技术史论丛》页1—27）一文，对此作有更为详细的考述。

[18]宋欧阳脩《集古录跋尾》卷九《唐郑澣阴符经序》，页1199。

[19]案双钩模勒法的具体工艺要求，可参见宋姜夔《续书谱》（北京，中国书店，1990，《海王村古籍丛刊》影印民国初年陶湘覆宋刻《百川学海》本）之“临”条（页374）：“双钩之法，须得墨晕不出字外，或郭填其内，或朱其背，正得肥瘦之本体。……或云双钩时须倒置之，则亦无容私意于其间。诚使下本明、上纸薄，倒钩何害；若下本晦、上纸厚，却须能书者为之发其笔意可也。”

[20]宋邓椿《画继》（北京，人民美术出版社，1963）卷一〇《杂说论近》，页124。

[21]元陶宗仪《南村辍耕录》（北京，中华书局，1959）卷二六“传国玺”条，页321—323。

[22]Pelliot Paul, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*. pp. 31-33.

[23]日本毎日新聞社《重要文化財》委員會事務局編集《重要文化財》（東京，毎日新聞社，1977年）21《書跡·典籍·古文書》IV之図版《版本/中国》“宋版楞伽經”，页119。

[24]东汉许慎《说文解字》（北京，中华书局，1963）革部，页61。又东汉刘熙《释名》（上海，商务印书馆，1936，《四部丛刊》初编缩本影印明嘉靖翻宋本）卷七《释车》，页31。

[25]傅增湘《藏园群书题记》（上海古籍出版社，1989）卷一二《校宋蜀本新刊元微之文集残卷跋》（1929年），页618—621。又中华书局点校本《元稹集》，点校者冀勤亦以为元稹自注“作书模勒”之“勒”，“疑当作‘写’”（页556）。

[26]向达《中国雕版史上之又一段古文献》，原刊《国立北平图书馆馆刊》第4卷第4号，1930年7月，此据上海新四军历史研究会印刷印

钞分会编《雕版印刷源流》，页282（案此文署名“明”。向达字觉明，此应为其省文）。蒋元卿《中国雕版印刷术发轫考》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页60。

[27]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕版的发明》，页39。

[28]唐元稹《元稹集》卷五一《白氏长庆集序》，页555。

[29]唐元稹《元稹集》卷二二《酬乐天余思不尽加为六韵之作》自注，页247—248。

[30]宋洪迈《容斋随笔》（上海古籍出版社，1978）之五笔卷二“元微之诗”条，页829。案宋欧阳脩《集古录跋尾》卷八（页1192—1193）载有“唐元稹修桐柏宫碑”，系“元稹撰文并书”，于此亦可见元稹的正楷在当时应确有较高水平。

[31]宋佚名《宣和书谱》（上海书画出版社，1984）卷三《正书》一“唐元稹”条，页26—27；又卷九《行书》三“唐白居易”条，页75。又宋黄伯思《东观余论》（北京，中华书局，1991，《丛书集成》初编排印《学津讨原》本）卷下“跋白傅书后”条（页53），亦有评述云：“乐天书不名世，然投笔皆契绳矩，时有佳趣。”

[32]宋苏轼《东坡后集》（上海，中华书局，民国《四部备要》排印《东坡七集》纸皮洋装本）卷四《天竺寺并引》，页301。

[33]宋王观国《学林》（北京，中华书局，1988）卷七“柳子厚书”条，页228。

[34]如唐释道世《法苑珠林》（北京，中华书局，2003，周叔迦等《法苑珠林校注》本）卷九四《酒肉篇·感应缘》引唐初人唐临撰《冥报记》佚文，页2714。案唐临《冥报记》复有记述云唐初已有人贩鬻手写的经卷，见宋官修《太平广记》（北京，中华书局，1961）卷一一六“僧义孚”条引佚文，页814。到开元年间，诸州县“坊巷之内”其以“开铺写经”为业者数量之众，甚至致使唐玄宗公然颁布诏敕加以禁止。事见宋宋敏求纂《唐大诏令集》（北京，商务印书馆，1959）卷一一三《政

事·道释》开元二年七月《断书经及铸佛像敕》，页588。

[35]英国学者杜希德（Denis Twitchett），在所著*Printing and Publishing in Medieval China*（New York, 1977）之Early Publishing and Bookselling一节中（页17），谈到唐人“缮写模勒”元、白诗在市场上鬻卖这一记载时，应是依从了伯希和的意见，认为元稹和白居易的这些诗篇，以及当时书肆上出售的其他读物，均应属于写本；杜希德氏并且由此进一步推断，这些写本的制作，很可能都是雇佣专门的书手来完成的。

[36]明胡应麟《经籍会通》（北京燕山出版社，1999）卷四（页51），记述明代书肆售卖书籍之情形云：“凡书市之中，无刻本则抄本价十倍；刻本一出，则抄本咸废不售矣。”再向前追溯到宋代，李焘《续资治通鉴长编》（北京，中华书局，1979）卷一〇二仁宗天圣二年十月辛巳日下（页2368）记载有当时书写与雕版印刷费用之差价：“王子融云：寇莱公尝议模印历书以颁四方，众不可而止。其后四方覆奏赦书字误，王沂公始用寇议，令刑部锁宿雕字人模印宣布。因之日官亦乞模印历日。旧制岁募书写费三百千，今模印止三十千。”参见翁同文《印刷术使书籍成本减低十分之九》，据作者文集《中国科学技术史论丛》，页139—150。

[37]清叶昌炽《语石》卷六，页121。

[38]《旧五代史》（北京，中华书局，1976）卷一二七《和凝传》，页1673。

[39]宋李焘《续资治通鉴长编》卷四太祖乾德元年七月己卯，页99；卷一四太祖开宝六年四月戊申，页300。

[40]《宋史》（北京，中华书局，1977）卷二〇《徽宗纪》二，页376。

[41]宋叶梦得《石林燕语》（北京，中华书局，1984）卷八，页116。

三 书籍雕版印刷技术在世俗社会的传播扩散过程与元白流行诗篇的复制方式

辨明元稹所述唐人“模勒”元、白诗一事与雕版印刷无关，将有助于准确认识雕版印刷产生的社会原因，以及中国早期书籍雕版印刷技术在不同文化领域内的传播扩散过程。若是依据早期所刊刻印刷品的性质，来追寻中国书籍雕版印刷术产生的直接原因，则不外乎道教、佛教信徒的宗教活动与世俗的科举考试这三大类需求，对此，我拟另行撰文，专门进行讨论；在这里只是想要说明，在元稹和白居易所生活的时代，社会上还没有如此强大的需求，足以促成雕版印刷其诗篇用以贩卖。

以赵万里为代表的一些学者，在论述书籍雕版印刷术的产生原因时，往往首举市民阶层传播文化的需要，唐人“模勒”元、白诗一事，则是其最为有力的证据[1]。有意思的是，在是否具备雕印元、白诗的社会条件这一点上，对“模勒”为雕版印刷说持否定看法的向达，倒是得出了与赵万里略有几分相近的认识，谓：“元氏所云，揆之刊书蜕演之迹，及日本《陀罗尼经》，理实可能。”亦即当时社会上完全有可能梓行元、白诗篇以事鬻卖，所以，向氏并没有彻底否定唐人“模勒”元、白诗为雕版印刷的说法，只是说在“未得第二种文献及年代清晰之实物证据以前，不得据此即谓唐代在大历时即已有雕版印书也”[2]。透过前文第一节所引美国学者富路德的话，可以看到，在这一点上，富路德是与向达秉持相同的态度。作为伯希和一派对以唐人“模勒”元、白诗为雕版印刷持否定意见的代表性学者，富路德的这种说法，也就意味着这一派人并没有从根本原因也就是社会条件方面完全排除“模勒”仍有可能为雕版印刷，只是需要等待考古学者发现同时代或更早的印刷品实物来证明当时雕版印刷已经确实存在而已。然而，关于这一点，认同“模勒”元白诗为雕版印刷的台湾学者李书华早已谈到，依据“日本百万塔陀罗尼的刊印”，原本即“可以推测出来”在元稹“作《白氏长庆集序》的时代，中国早已有雕版印刷术”[3]；尤其是面对后来在韩国庆州发现的《无垢净光大陀罗尼经》等早期印刷品，印刷史研究者就不能再一味回避不谈，而是必须回

答：当时社会上究竟是否已经具备雕印元、白诗篇用以贩卖的条件呢？现在看起来，答案应该是否定的。

赵万里的说法，过分强调了书籍雕版印刷产生的社会下层因素，显然带有那个特定时代扭曲的痕迹；而向达的看法，则与其截然相反，是完全没有区分不同性质读物对雕版印刷的不同需求，单纯思考社会上是否已经产生印刷技术。在中国学者的相关研究中，似乎只有孙机明确谈到“从印刷品的演变过程上看，这时还不到文人学士刊印文集的时候”^[4]，但亦语焉不详，没有清楚阐释何以“还不到文人学士刊印文集的时候”。

唐代是书籍雕版印刷技术的肇始时期，印刷技术应用的范围，从出现到扩展，应当有一个渐进的过程。就目前所知，反映唐代雕版印刷书籍最早年代比较可靠的证据，是在前面第一节中已经提到过的一卷雕版印刷的《无垢净光大陀罗尼经》。这卷佛经由唐朝传入新罗，并一直被保存在今韩国庆州佛国寺的释迦石塔中，综观目前已有的研究，大多数学者认为，其刊印年代，应当在武周长安四年（新罗圣德王三年，公元704年）至唐玄宗天宝十载（新罗景德王十年，公元751年）之间^[5]。以往的研究表明，终有唐一代，在释、老两教之外，传世文献中有确切记载和在出土文献中得以证明的世俗读物印刷品，只有历日（即历书）、常用针灸方术（敦煌所见《新集备急灸经》）、民间仪式应用程文（敦煌所见《崔氏夫人训女文》）以及韵书和字书等小学书籍。

1930年，向达在提出“模勒”并非雕版印刷说两年之后重又论述唐代雕版印刷时，对雕版印刷发明初期其应用范围的传播扩展过程，做过很好的论述，即谓“中国印刷的萌芽，自然也同各国一样，发源于寺院。至于由宗教转入世俗方面，过渡的东西如历本之类，大约就是其中的一种”^[6]。这实际上已经找到一条梳理早期书籍雕版印刷发展脉络的正确思路。可是，周一良在二十多年以后重又论述这一问题时，不知出于什么原因，居然根本没有参考向达的相关研究成果，而是依然承用赵翼以来的成说，视唐人“模勒”元、白诗为雕版印刷，并从中总结出了中国早期印刷术是“从印刷诗歌渐渐又推广到历日”的传播路径^[7]。元、白流行诗篇既然如前所述在当时未曾雕印，向、周两位学者孰是孰非，也就显而易见了。然而，令人遗憾的是，向达并没有依循他的这一思路，从中

国早期印刷术的传播扩散过程这一角度，来估价将唐人“模勒”元、白诗一事视作雕版印刷的不合理性。

历本涉及吉凶时日的选择问题（特别是今于敦煌文书中所见雕印本“历书”，实际上应属于后世“玉匣记”一类的“通书”，亦即所谓“具注历”，与朝廷颁布的普通历书性质有明显区别，更是专用于趋吉避凶[8]），确是纯属道教刊印阴阳杂术书籍的自然延伸，日常通用的针灸方术和民间婚丧礼仪仪式中的应用文字，因与世俗应用的道教方术仪轨密切相关，所以，也应同样是缘此衍生而来；而韵书与字书等小学书籍，则是世俗文化教育所必需的最基本读物，除了先行出现之佛、道两教印刷品的影响以外，传统儒家教育特别是科举考试的需求，也是其得以刊刻印行直接的动力。只是这类小学书籍，层次依然很低，并没有脱出民间日用的范畴。后来循此脉络，继续发展，才在后唐时大规模开雕《九经》[9]。

在此需要特别指出的是，有关小学书籍印本的记载，都出现在唐懿宗咸通三年（862年）之后，这已经是元稹撰写《白氏长庆集序》一文接近四十年以后的事情了。

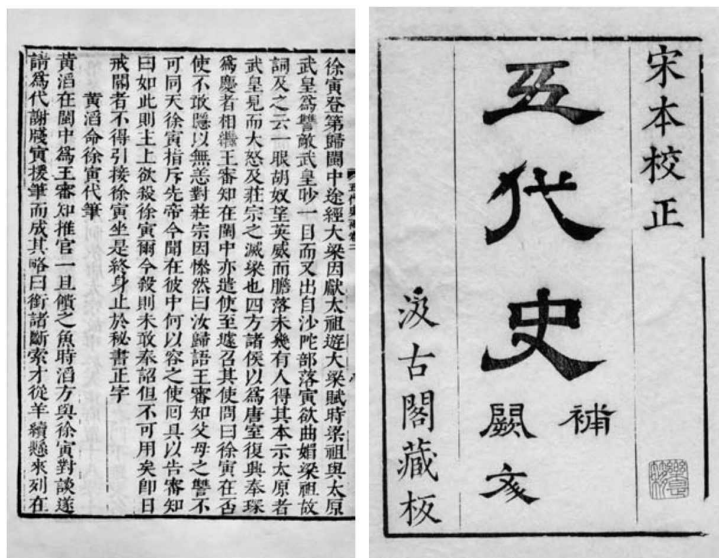
在这样的背景下，若是很早就出现雕印鬻卖元、白诗作的情况，其性质与同时期其他宗教读物差别甚大，将显得非常突兀，恐怕不够合乎情理。邓嗣禹当年虽然已经注意到需要特别关注“其内容为非宗教之诗”这一点，但却是泛泛地对此给予肯定，而没有去思考当时社会上是否已经具备雕版印制这类非宗教内容的文化环境[10]。

张秀民曾提到徐夔的《自咏十韵》一诗，作为五代刻书的事例[11]。徐夔此诗相关部分内容为：

只合沧州钓与耕，忽依萤烛愧功成。未游宦路叨卑宦，才到名场得大名。梁苑二年陪众客，温陵十载佐双旌。钱财尽是侯王惠，骨肉偕承里巷荣。拙赋偏闻镌印卖，恶诗亲见画图呈〔使宅行夔回文八体诗图两面，庚午秋使楼赴宴亲见，每一倒翻读八韵也〕。……僧俗共邻栖隐乐，妻奴同爱水云清。[12]

徐夔（案“夔”又作“寅”）为福建莆田人，唐昭宗乾宁元年（894年）进

士[13]，登第后授秘书省正字，同年途经大梁返归闽中，依王审知为宦[14]。诗中“才到名场得大名”，应是指其科举考试中第并受到赏识事。“梁苑”即梁园，为大梁自汉以来的名园[15]，故“梁苑二年陪众客”，是指徐夤归乡途中在大梁朱温处滞留的事情。唐代节度使辞阙赴任，朝廷依例“赐双旌双节”[16]；“温陵”是福建泉州别称[17]。徐夤自大梁返闽，初居王审知幕下，但未几即因王氏礼待简慢，拂衣归隐于乡间，及“王延彬刺泉州，每同游赏，及陈郟、倪曙等赋诗酣酒为乐，凡十余年，求还所居”[18]。故“温陵十载佐双旌”一句，应当是指徐夤在福建泉州从节度使王延彬游乐事。徐诗自注提到的“使宅”、“使楼”，宋人所见传本作“温陵使宅”[19]，自然是指王延彬的宅邸。徐夤《自咏十韵》诗自注谓“庚午秋使楼赴宴”亲见自己所作回文诗图，此庚午年为后梁太祖朱温开平四年（910年），由此可知徐夤自王延彬幕下退隐乡里并撰写此诗，都应在这一年之后。但不管怎样，李唐王朝都是刚刚覆灭未久，如下文所述，诗中提到的镌印鬻卖其赋的事情，更有可能是发生在唐代，所以不妨将其视作唐代雕版印刷的例证。因此，或许有人会引据此事，来印证唐人雕版印制元、白诗的合理性。



明末毛晋汲古阁刻本《五代史补》

元稹、白居易的诗，与徐夤的赋，看起来性质似乎非常相近，实际上却存在着很大的差别。

元、白二人播诸四方的“元和体”诗歌，虽然受到比较广泛的欢迎，但毕竟与功利没有直接关联，求索者只是出于一种喜好，从而也就未必过分迫切；同时，仅仅作为一种欣赏，传统的阅读习惯，也更容易阻碍其接受新生的雕印读物。观元稹《白氏长庆集序》，可见其借序白文而自相夸耀的意愿，跃然纸上[20]，所说是否会有言过其实的地方，似乎还可以悉心体会。如元稹谓白诗当时“缮写模勒，衔卖于市井，或持之以交酒茗者，处处皆是”，而在自注中说明其所谓“处处皆是”时，实际的范围却被限定为“扬、越间”这一很有限的地域之内；逮至五十多年之后，随从僖宗銮舆入蜀的柳玭，在成都贩卖流行书籍的书肆上，却不仅没有见到元、白诗，也没有见到任何一种同类读物[21]，说明这类读物的流行范围，还应当限制在一个特定的群体之内，即一部分钟爱其诗且受过良好教育的人，恐怕不会像元稹所描述的那样普遍。

陈寅恪研究指出，元、白二人在社会上广泛流行的“元和体诗”，实际包括两类诗作，一是“次韵相酬之长篇排律”，一是“杯酒光景间小碎篇章”[22]。前者历代所无，系元、白始创[23]，新奇且易于仿效，适于儒生雅士相互酬唱；后者固然本是“杯酒光景间”抒情遣怀之作[24]，为文人聚会恒所必需，亦为世俗所喜闻乐道。这些诗固然风行一时，但是它所传布的人群，似乎可以划分为两大不同类别。一类人乃如元稹所说“递相仿效，竞作新词”的“巴蜀江楚间洎长安中少年”，这些人不仅普遍需要阅读元、白的诗作，而且其中某些人还会冒名赝作，以“苟求自售”，即不但要买市场上“缮写模勒”的元、白诗，并且还要将自己的一些作品“杂乱间厕”其中以事售卖。另一类人是元稹所说“王公妾妇、牛童马走”等诸色所谓“市民阶层”人物，这类人大多应是目不识丁的文盲，只能是循声吟诵而已，根本没有能力阅读，即如众所熟知白居易本人讲到过的那位以“赋得白学士《长恨歌》”而身价大增于侪辈的长安妓女[25]，就应属于此类人物，因为假若其识得文字，念唱或是背诵一番《长恨歌》本应是很平常的事情，何以竟值得如此夸耀？这样一些人自然也不会有购置元、白诗作的需求。

明人胡震亨在论述元、白诗的行程序度时，曾经提到下面这样一条史料：

初疑元相《白集序》所载未尽实，复阅《丰年录》：“开成

中，物价至廉，村路卖鱼肉者，俗人买以胡绡半尺，士大夫买以乐天诗。”则所云交酒茗者，信有之。[26]

案胡氏所见《丰年录》，为唐人著述，后唐冯贽编纂的《云仙散录》曾收录有同样内容[27]，明彭大翼《山堂肆考》在引述同一内容时则明确标示有这部书的撰著年代[28]。这一记载清楚反映出，对于“俗人”与“士大夫”这两类完全不同的人群来说，形诸文字的元、白诗篇，其意义和价值也是完全不同的，即普通市井间人手中并不持有热卖的白居易流行诗篇，而卖鱼肉者所收下的乐天诗作，自然还只能转卖给识文断字的“士大夫”，而不会卖给绝然不通文墨的“村路俗人”。

除了那些追慕时尚的新近少年之外，在知识阶层的主体特别是入仕官员当中，元、白诗的际遇就不那么显赫了。白居易本人在元和十年写给元稹的信中，就清楚谈到，其所作讽时感事之诗，闻者往往“众口籍籍，已谓非宜”、“众面脉脉，尽不悦矣”，甚者乃至使“执政柄者扼腕”，“握军要者切齿”，真正能够领会并赏识乐天作诗旨意，“其不非我者，举世不过三两人”而已[29]；元稹亦自言其诗作中“感物寓意，可备矇瞽之风者”，因“辞直气粗，罪尤是惧，固不敢陈露于人”[30]。当时更有一些文人，将他们二人撰写的那些“纤艳不呈”之诗，视同“淫言媒语”，直欲“用法以治之”[31]；而这种厌恶嫉恨情绪已不仅仅限止在某些卫道士的私下言谈议论范围之内，事实上，白居易被贬谪为江州司马的罪状之一，便是所作“《赏花》及《新井》诗，甚伤名教”[32]。因而，对促动制作流行诗篇售卖牟利的社会需求以及由此引发的商业动力，也不宜估计过高。

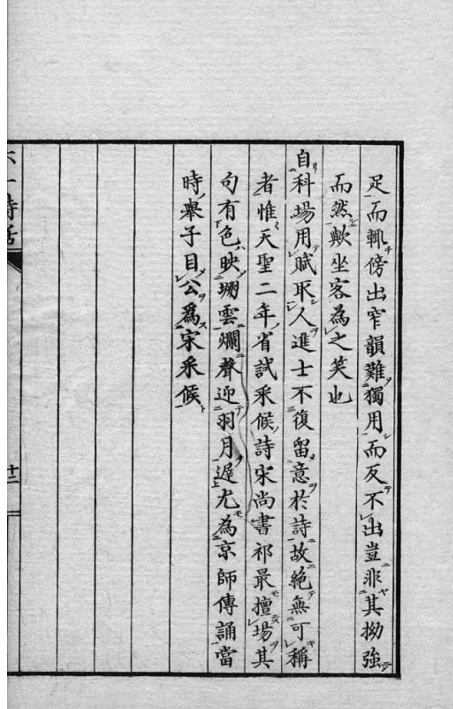
其实，仔细斟酌分析前面胡震亨引述的《丰年录》的记载，还可以看出，这些元、白诗卷既然被士大夫用作交易鱼肉酒茗的货币，就绝对不可能是成批复制的雕版印刷品；假若确是那样，雕印诗篇岂不成了印制钞票？官府又岂能听任不管？即使是以笔书写的元、白诗篇，其实际用以交易流通的数量，也不宜估计过高。正因为时人以手工所缮写者数量亦很有限，供少于求，到手后很容易变换成钱，售卖鱼肉酒茗者才会乐于收取这些诗卷。元稹辞世后，白居易为其撰写墓志，在叙述元氏生前其诗作在社会上广受欢迎并普遍流行的程度时，曾明确写到这些热门诗篇的流布方式：

（公）尤工诗，在翰林时，穆宗前后索诗数百篇，命左右讽咏，宫中呼为“元才子”；自六宫、两都、八方，至南蛮、东夷国，皆写传之，每一章一句出，无胥而走，疾于珠玉。^[33]

文中“皆写传之”四字清楚表明，元氏某些流行诗篇能够以“疾于珠玉”的速度风行世间，传布范围上自皇宫内廷，下至八方士庶，乃至周边邻国，实际完全都是依赖手写抄录，并没有采用过其他效率更高的复制方式。白诗与元诗一道相并流行，元诗如此，白诗自然也不会另有雕版刷印的传布途径。今敦煌所见唐代流行的元、白诗作俱属写本，也可以为此提供佐证^[34]。

唐代进士考试之偏重诗赋，始自玄宗天宝末年^[35]，而至德宗贞元中叶以后，试赋尤显隆盛^[36]。这一时期的试赋，不仅在形式上已经显现出后世八股制义的端倪^[37]，而且在进士考试中的重要性，也与明清时期的四书文制义差相仿佛^[38]。在这样的情形下，未第士子，自然需要着力揣摩模拟那些名进士所作的赋。在这一方面，白居易本人的经历，就是一个很典型的例证。据白居易自述，他在为考取进士而“苦节读书”之时，时间的分配，乃是“昼课赋，夜课书，间又课诗”^[39]，习练作赋，显然最为耗费神力。元稹在《白氏长庆集序》中，开篇即谓白居易在中第后，名声大噪，其所作《性习相近远》、《求玄珠》、《斩白蛇》诸赋，随即为“新进士竞相传于京师”^[40]，“为时楷式”^[41]。只是当时雕版印刷，施行未久，还没有辐射到这一世俗领域，人们只能传抄阅览^[42]。白居易撰有《赋赋》，叙唐人所试之律赋，其中有“增纸价于京师”之句^[43]，就是形容人们竞相写录名家试赋的情形。

显而易见，这种功利性需求的普遍性、强烈性和迫切性，都要大大高于闲适间吟咏元、白诗歌的喜好（唐人进士考试中的“诗”，是有特定形式和内容的应制诗，与明清时期的试帖诗相类似，而与元、白流行的“元和体”诗毫不相干），宋人欧阳脩尝谓“自科场用赋取人，进士不复留意于诗”^[44]，就很清楚地反映出当时在世俗功利面前诗与赋的轻重对比关系，而这种强烈的功利性需求，正足以逾越传统阅读习惯造成的障碍。所以，当书籍雕版印刷技术向世俗社会扩展时，除了民间日用工具性书籍，理应率先施用于印制这类读物。徐夔在诗中讲述到的他的赋被铸印贩卖这件事情，正是为此留下一份极为珍贵的记录。



文化十三年日本京都书林葛西市郎兵卫等刻《宋三家诗话》本《六一诗话》

徐夤在进士考试时，即因所试《止戈为武赋》中“破山加点”、“拟戍无人”诸句为主考者激赏而中第，成为一时“知名进士”，后“尝作《人生几何赋》，四方传写，长安纸价为高者三日”^[45]；其在大梁客居朱温幕府，亦因所献《过梁郊赋》，深得朱氏赏识，相传：“梁祖览而器重之，且曰：‘古人酬文士，有一字千金之语，军府费用多，且一字奉绢一匹。’”^[46]徐夤在闽中依从王审知时，还遇到渤海国来访的前辈，告以渤海人得其《斩蛇剑》、《御沟水》、《人生几何》诸赋，“皆以金书，列为屏障”^[47]，可见其在作赋方面声名远播的程度。对此，徐夤本人，也是自负不已。他在晚年隐居时，忆及这一风光事件，曾赋诗自我标榜云：“赋就神都振大名，《斩蛇》工与乐天争。”^[48]夤族孙师仁，亦夸耀徐夤所撰《人生几何赋》，直到南宋初年，依然“脍炙人口”^[49]。

徐氏既是这样一位作赋的名家高手，世人自然要竞相赏析揣摩其作品。这时，书籍雕版印刷技术已在佛、道两教和民间生活领域应用很长一段时间，引入儒家上层文化领域的条件，基本酝酿成熟，于是，便有商人因应时势，雕印贩卖徐夤的赋作^[50]。依据这样的缘由来推断，徐夤上述诸赋被镌印贩卖，似乎更有可能是在其乾宁元年进士及第之后未

久的時候。因為科舉考試中考官取士對文章風格的好尚隨時而嬗變，新科進士的名賦，顯然更值得應考士子模仿，前述徐夤自我夸誦“賦就神都振大名”，正是表述其中舉後所作詩賦在京師播諸人口的情形^[51]。宋人高文虎在《蓼花洲閑錄》中謂時人有著述提到，北宋大中祥符年間，科考唱名後即有印賣狀元賦者^[52]，此時趙宋王朝立國也只不过刚刚五十年上下，雕版印書，在世俗社會還遠遠沒有達到廣泛普及的程度，可見雕印販賣這類應試用賦名篇范本，確實很早就有十分迫切的社會需要，徐夤賦作之被雕印鬻賣，正是為其開啟先河的行為；同時，它也是書籍雕版印刷在世俗社會中，由韻書、字書等小學類基礎教育書籍，向《九經》這樣的儒家經典擴展過程當中的一個中間環節。在這一鏈條當中，科舉考試的功利需求，是連接各個環節的核心神髓^[53]。不過，這還只能說是書籍雕版印刷術進入世俗社會儒家上層文化的初步過渡。鑄印名家試賦，其性質與後世書坊刊刻的制義文范本基本相同，而這類制義文范本的文化層次，顯然並不很高。

依循這樣的思路，來分析書籍雕版印刷技術的傳播擴散過程，可以看到，唐末刊印販賣徐夤賦作一事，不僅不能用作唐人“模勒”元、白詩系雕版印刷的佐證，而是恰恰說明，在徐夤之前的元、白時代，還不大可能去雕版印制這類閑適讀物。退一步講，即使不考慮“模勒”元、白詩與鑄印徐夤賦的性質差異，後者較前者至少已遲晚近八十年（徐夤中第後其賦才有鬻賣的價值和市場），在這期間，雕版印刷技術若是有所傳播擴散，也自在情理之中。所以，同樣不能用來印證唐人之“模勒”元、白詩有可能為雕版印刷。

2006年5月6日初稿

2007年7月29日改定

原刊《歷史研究》2007年第6期

[1]1952年趙萬里在《中國印本書籍發展簡史》一文中，最早提出這一觀點，意識形態色彩過於濃烈，謂：“初期的雕版印刷術，是屬於人民大眾的，而為人民大眾利益服務的新興技術。它是人民大眾普及文化的有效武器。凡屬人民大眾迫切需要的書籍，就首先刊印流通。白居易的詩歌，‘牛童馬走之口無不道’，那時社會各階層，都喜欢讀他的詩。

元微之在八二四年为白诗作序，便说有人拿白诗印本来换取茶酒。”（据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页217。）稍后，在1960年出版的《中国版刻图录》的序言中，赵氏对上述说法做了调整，将“人民大众”改为“市民阶层”：“早期的刻版印刷术，是广大市民阶层传播文化的有效工具。民间需要的歌曲……就首先出版流通。唐时白居易的诗，人民大众都喜欢歌唱它，元微之为白诗作序，曾说有人拿白诗印本来换取茗酒。”见北京图书馆编《中国版刻图录》（文物出版社，1961）第一册，页1。案此文当时署名为“北京图书馆”，但翌年赵氏便署用自己的姓名，在《人民日报》（1961年5月4日第7版）上以《中国版刻的发展过程》为题，另行发表了这篇序文，披露其为序言作者的身份。又约略与赵万里同时，周一良在1951年写就的《纸与印刷——中国对世界文明的伟大贡献》一文中，也是举述唐人“模勒”元、白诗事作例证，论述说：“中国印刷术最先和人民大众关系密切，是为大众服务的技术。”说见李光璧、钱君晔编《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，页12。后来沿承此说者甚众，如张舜徽《中国文献学》（郑州，河南人民出版社，1982）第三编第四章《刻本书的源流》，页67。案在赵万里、周一良之前，有陈竺同撰《冯道以前文化读物的雕刻版本》一文（原刊《教与学》月刊第二卷第三期，1936年9月，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页254—262），称所谓雕印元、白诗，“是唐代民间的伟大产物”，所以，赵、周两氏的说法，除了当时的政治环境之外，在学术上，也可能受到过陈文的影响。

[2] 向达《唐代刊书考》，据作者文集《唐代长安与西域文明》，页124。

[3] 李书华《印刷发明的时期问题（下）》，刊台湾《大陆杂志》，第17卷第6期，1958年9月，页182。

[4] 孙机《唐代的雕版印刷》，见杨泓、孙机合著《寻常的精致》（沈阳，辽宁教育出版社，1996），页206—207。

[5] 长安四年（704年）为此《无垢净光大陀罗尼经》汉译初就之年，天宝十载（751年）是这卷佛经所存放的释迦塔落成的年份。案关

于这卷陀罗尼经的刊印年代，目前似乎还不能完全排除其印制于较此更晚时期的可能，这主要是由于这卷陀罗尼经入藏于释迦塔中的年代，好像还无法最终确定其必定是在佛国寺这座释迦塔落成之时，也有可能是在此之后；另外，其是否有可能为钤盖捺印，也还值得斟酌。不过，不管怎样，印刷宗教类读物要先于世俗读物，这一点应当不会存在多大问题。（参本书上篇）

[6] 向达《中国印刷术的起源》（署名“觉明”），原刊《中学生》第五号，1930年5月1日，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页12。向达这一看法，应当受到卡特的直接影响。卡特在《中国印刷术的发明和它的西传》第一编第四章《佛教的发展——促成印刷需要的推动力》当中（页33—35）指出：“在印刷术进步的悠久历史中，无论何种语文或在任何国家，其最初的印刷，几乎无不和神圣经典或和世界三大宗教之一的神圣艺术有关。中国最早的印刷，即为佛经和佛教图像。”卡特认为，虽然佛教、道教和儒教，都对中国的印刷技术的发展有直接影响，但在印刷术发明的初期，应首推佛教。卡特氏著作在1925年出版之后，翌年，向达即在《图书馆学季刊》上，陆续连载其译文，前后共刊出七章，而且在1928年刊布的《唐代刊书考》一文中，已经引及卡特氏此书。另外，几乎与向达同时，钱基博在1930年5月初写定的《版本通义》（台北，台湾商务印书馆，1985，《人人文库》本）一书之《原始》一节中（页5），亦同样指出：“夫唐书版刻，始于佛典，而其渐推及儒书。”案明人胡应麟本最早提出过类似的看法，谓中国雕版印刷，发端于隋朝，惟“所雕特浮屠经像，未及概雕他籍也。唐至中叶以后，始渐以其法雕刻诸书”，说见《经籍会通》卷四（页51—52）。不过胡氏据以立论的雕印史事，存在很大问题，完全不足信据，因而不能不大大减低其所提出这一见解的学术价值。

[7] 周一良《纸与印刷——中国对世界文明的伟大贡献》，刊李光壁、钱君晔编《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，页12。

[8] 参见Smith Richard. J, *Chinese Almanacs*, Oxford University Press, 1992, 此据三浦国雄监译、加藤千惠日译本《通書の世界》（东京，凯风社，1998）—《曆と通書の關係》，页28—48；又此日译本后附三浦国雄为Smith氏书所撰《解说》，页132—138。

[9]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第二编第八章《最早的雕版书——咸通九年〈金刚经〉》（页58），谓：“正是这些字书小学，为下一世纪的伟大进步——刻印五经开了先路。”案卡特所谓“五经”，即指后唐雕印《九经》。

[10]邓嗣禹《中国印刷术之发明及其西传》，据邓氏文集《邓嗣禹先生学术论文选集》，页30。

[11]张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第二节《雕版的发明》，页67。又张秀民编制之《中国印刷史大事年表》（见《张秀民印刷史论文集》，页298），系此事于后梁隆德元年（921年）以前。

[12]清官修《全唐诗》（北京，中华书局，1960）卷七一一《徐夔》四，页8186。

[13]清徐松《登科记考》（北京，中华书局，1984）卷二四乾宁元年陈乘名下引《永乐大典》所录《莆阳志》，页903。明何乔远《闽书》（济南，齐鲁书社，1996，《四库全书存目丛书》影印明崇祯二年刻本）卷一〇五《英旧志》“兴化府莆田县”一，页631（史部第206册）。又徐夔族孙师仁建炎三年为夔文集所撰序文引宋路振《九国志》佚文，谓徐夔乃“乾宁初举进士”，见清张金吾《爱日精庐藏书志》（北京，中华书局，1990，《清人书目题跋丛刊》影印清刻本）卷二九“唐秘书省正字先辈徐公钧文集”条，页522—523。参据清官修《四库全书总目》卷一五一集部别集类四“徐正字诗赋”条。案徐松《登科记考》同卷（页899），依从元人辛文房《唐才子传》的记载，定徐夔科第为景福元年，疑误。

[14]宋陶岳《五代史补》（明末毛氏汲古阁刻本）卷二“徐寅摒弃”条，页8。

[15]清官修《嘉庆重修一统志》（北京，中华书局，1986，影印清进呈写本）卷一八七《开封府》二“古迹”，页9218。

[16]《新唐书》（北京，中华书局，1975）卷四九下《百官志》四下，页1309。

[17]宋祝穆《方輿胜览》（上海古籍出版社，1986，影印宋咸淳刻本）卷一二《泉州》，页5b—6a。

[18]徐夔族孙师仁建炎三年为夔文集所撰序文引宋路振《九国志》佚文，见清张金吾《爱日精庐藏书志》卷二九“唐秘书省正字先辈徐公鈞砚文集”条，页522—523。

[19]见徐夔族孙师仁建炎三年为夔文集所撰序文，据清张金吾《爱日精庐藏书志》卷二九“唐秘书省正字先辈徐公鈞砚文集”条录文，页522—523。

[20]案：清人赵翼在所著《瓯北诗话》（北京，人民文学出版社，1981）卷四《白香山》当中（页55），曾评议白居易深切渴望诗文名望的心态说：“才人未有不爱名者，然莫有如香山之甚者。”

[21]宋佚名《爱日斋丛抄》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编影印《守山阁丛书》本）卷一引唐柳玭《柳氏家训》序，页5—6。

[22]陈寅恪《元白诗笺证稿》（上海古籍出版社，1978）附论丁《元和体诗》，页331—339。

[23]清赵翼《瓯北诗话》卷四《白香山》，页38—39。

[24]《旧唐书》（北京，中华书局，1975）卷一六六《元稹传》，页4332。

[25]宋官修《文苑英华》卷六八一唐白居易《与元九书》，页3513。

[26]明胡震亨《唐音癸籤》（上海古籍出版社，1981）卷二五《谈丛》一，页270。

[27]后唐冯贽《云仙散录》（北京，中华书局，1998）之“胡绶半尺”条，页47。

[28]明彭大翼《山堂肆考》（台北，台湾商务印书馆，1983，影印

文渊阁《四库全书》本)卷一八七《币帛》“胡绡买肉”条引“唐《丰年录》”，页977—714。案《宣和书谱》卷九(页75)载宋时“御府所藏”白居易行书法帖，有所谓“丰年帖”，未详与此《丰年录》是否亦具有某种关联。

[29]宋官修《文苑英华》卷六八一唐白居易《与元九书》，页3512。

[30]《旧唐书》卷一六六《元稹传》，页4332。

[31]唐杜牧《樊川文集》(上海古籍出版社，1978)卷九《唐故平卢军节度巡官陇西李府君墓志铭》，页137。

[32]《旧唐书》卷一六六《白居易传》，页4344。

[33]宋官修《文苑英华》卷九三七唐白居易《相国武昌君(军)节度观察处置等使正议大夫检校户部尚书鄂州刺史兼御史大夫赐紫金鱼袋赠尚书右仆射河南元公墓志铭并序》，页4928—4929。

[34]参见徐俊《敦煌诗集残卷辑考》，页21—40，页287。另外，美国威廉大学(Williams College)教授倪健(Christopher M. B. Nugent)，在所著The Circulation of Poetry in Tang Dynasty Chang'an(《唐代诗歌在长安的流传》)一文中，也论述了唐人诗篇在当时主要是以口头传诵、公共场所题写，以及手写这几种形式在社会上流传。倪健文见《“西安：历史记忆与城市文化”国际研讨会论文、提要集》(该会议系2006年10月2—3日间由美国哈佛大学、哥伦比亚大学和陕西师范大学等单位联合举办，计划正式出版会议论文集。在此引述此文，已征得作者同意)，页40—59。

[35]宋王铎《四六话》(北京，中国书店，1990，《海王村古籍丛刊》影印民国初年陶湘覆宋刻《百川学海》本)自序(页621)，谓：“唐天宝十二载，始诏举人策问外试诗赋各一首，自此，八韵律赋始盛。其后作者，如陆宣公、裴晋公、吕温、李程，犹未能极工；逮至晚唐，薛逢、宋言及吴融出于场屋，然后曲尽其妙。”清徐松《登科记考》卷二高宗永隆二年(页70)，亦谓：“(进士试)杂文之专用诗赋，当

在天宝之季。”

[36]铃木虎雄《赋史大要》（上海，正中书局，1947，殷石隴中译本）第三章《试赋隆昌时期》，页178。

[37]清李调元《赋话》（北京，中华书局，1985，重印《丛书集成》初编本）卷二（页15），谓白居易《动静交相养赋》：“通篇局阵整齐，两两相比。此调自乐天创为之，后来制义分股之法，实滥觞于此。”

[38]案宋初纂集《文苑英华》，一千卷书中，收入赋一百五十卷，且以“唐赋居十之七八”，清人李慈铭由考据家之史料价值角度出发，斥之曰：“陈陈相因，最无足观。”说见李氏《越缦堂读书记》（上海书店出版社，2000，页1183）集部总集类“文苑英华”条。实则应如中华书局影印《文苑英华》之《出版说明》所云，宋人这样编录，正是为给读书人科举考试提供参照的范本。

[39]宋官修《文苑英华》卷六八一唐白居易《与元九书》，页3512。

[40]唐元稹《元稹集》卷五一《白氏长庆集序》，页554。

[41]宋官修《太平广记》卷一七五“白居易”条录唐元稹《白氏长庆集序》，页1303。案此“为时楷式”四字，今传诸本《白氏长庆集序》并阙，或为今本所佚，或为《太平广记》纂集者所添加，惟白居易本人在写给元稹的信中（宋官修《文苑英华》卷六八一唐白居易《与元九书》，页3513）也讲到：“礼、吏部举选人，多以仆私试赋判，传为淮的。”由此可知，此“为时楷式”四字，其尤能体现当时白氏之赋得以竞相传播的实质性原因，即被用作试赋的范本。

[42]五代王定保《唐摭言》（上海古籍出版社，1978）卷三“慈恩寺题名游赏赋咏杂记”条（页43），记有白居易试赋之传抄流布事例云：“白乐天一举及第，……省试《性习相近远》赋、《玉水记方流》诗，携之谒李凉公逢吉。公时为校书郎，于时将他适，白遽造之，逢吉行携行看，初不以为意，及览赋头，曰：‘噫，下自人上，达由君成；德

以慎立，而性由习分。’逢吉大奇之，遂写二十余本，其日十七本都出。”

[43]宋官修《文苑英华》卷六三，页286。

[44]宋欧阳脩《六一诗话》（文化十三年日本京都书林葛西市郎兵卫等刻《宋三家诗话》本），页12a。

[45]《新五代史》（北京，中华书局，1974）卷六八《闽世家·王审知》，页846。明何乔远《闽书》卷一〇五《英旧志》“兴化府莆田县”一之徐夔小传，页632（《四库全书存目丛书》史部第206册）。

[46]宋张齐贤《洛阳缙绅旧闻记》（北京，中华书局，1999，影印清乾隆、嘉庆间刊《知不足斋丛书》本）卷一“梁太祖优待文士”条，页73。

[47]清官修《全唐诗》卷七〇九《徐夔》二《渤海宾贡高元固先辈闽中相访，云本国人写得夔〈斩蛇剑〉、〈御沟水〉、〈人生几何〉赋家，皆以金书，列为屏障，因而有赠》，页8162。

[48]明何乔远《闽书》卷二四《方輿志》“兴化府莆田县”下之“延寿溪”条，页452（《四库全书存目丛书》史部第204册）。

[49]见徐夔族孙师仁建炎三年为夔文集所撰序文，据清张金吾《爱日精庐藏书志》卷二九“唐秘书省正字先辈徐公钧砚文集”条录文，页522—523。

[50]宋官修《太平广记》卷四八四录唐德宗贞元年间白行简撰《李娃传》（页3990），记述李娃在长安“鬻坟典之肆”，费百金为所慕公子购置举业所需各类书籍，并陪侍此公子读书肄业，“伺其疲倦，即谕之缀诗赋”，“二岁而业大就，海内文籍，莫不该览”。这则故事反映出，习练诗赋所需读物等科举用书，本是唐代书肆上的主要商品种类。又英人杜希德推断说，前文所述白居易那些为“新进士竞相传于京师”的试赋范本，也应是售卖于长安城内的书肆之中。说见所著 *Printing and Publishing in Medieval China* 之 *Early Publishing and Bookselling* 一节，页17。

[51]当然，这只是一种可能性较大的推测，徐寅的赋被印刷贩卖的时间，也可能比这要稍晚一些，以至晚到徐氏入闽之后。不过，即使是这样，最迟也只能迟至徐寅在王延彬的宅邸见到自己所作回文诗的后梁朱温开平四年（910年）前后，上距徐氏中举的唐昭宗乾宁元年（894年），也不过十几年时间，他所作的赋在社会上依然持续发生影响，仍属情理之中的事情。因此，并不影响本文所要论述的问题；而且雕版印刷徐寅赋一事发生的时间愈晚，愈加说明在元稹和白居易所生活的时代，社会上还不大可能出现雕印其诗篇贩卖的情况。又即使此事发生在徐氏回到家乡福建之后，镌印贩卖徐寅诗赋的地点，也更有可能是在中原或是扬越地带、益州蜀地这样一些文化比较发达的地区，徐氏《自咏十韵》诗中“拙赋偏闻镌印卖”之“闻”字，即已透露出这件事未必发生在他的身边。

[52]宋高文虎《蓼花洲闲录》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编排印《古今说海》本）引《雋永录》，页3—4。

[53]黄永年在《古籍版本学》第三章《雕版印刷的出现》之“五代的刻书事业”一节中（页54—55），举述充分依据明确揭示说，后唐之刊印《九经》，“和唐代以来推行的科举制有很大关系”。另外，美国学者钱存训和Evelyn S. Rawski，在讨论中国的早期印刷问题时，也都曾经很浮泛地谈到过，科举考试的需求，应是中国古代印刷术的应用范围赖以扩展之主要动力或是重要基础之一。不过，上述这些学者的着眼点，似乎更多的是在五代后唐刊印《九经》以后，没有涉及在此之前的情况。钱说见Why Paper and Printing were Invented First in China and Used Later in Europe，刊李国豪（Li Guohao）等主编*Explorations in the History of Science and Technology in China*（《中国科技史探索》，上海，上海古籍出版社，1982），页467；Evelyn S. Rawski说见其为英人杜希德著*Printing and Publishing in Medieval China*等书所撰评议，刊*The Journal of Asian Studies*, Vol.44, No.1. (Nov., 1984), pp.187-189。

下篇

论所谓明铜活字印书于史初无征验 ——附论明代的金属活字印本

今日凡论及中国古代书籍史或古籍版本学的中外著述，几乎无一例外，都要谈到明代的铜活字本书籍。铜活字印书，在明代弘治至万历初年曾经盛极一时，其中尤以无锡华氏会通馆、兰雪堂和安氏桂坡馆最为著名，这大体上已经成为海内外学术界高度一致的共识，甚至可以说已经成为中国古代文化常识^[1]。不过，由于历史认识的困难性和复杂性，某一特定时期内社会公认的常识，有时并不一定等同于实际存在的历史事实；在我看来，所谓明代铜活字印书，在历史文献中就找不到任何可靠记载，事实上根本无法认证它的存在。

^[1]《中国大百科全书》之《新闻出版》卷（北京，中国大百科全书出版社，1990）“铜活字”条，页318。

一 明铜活字本说的由来

提出所谓明代铜活字印本书籍，看似从来即固有其事，其实，明朝的时候虽曾偶然有人谈及，但都模糊不清，似是而非，经不起认真推敲。在正式刊行于世的著述当中，直到清代中期，才在一些书目题录中见到有个别人直接针对具体书籍，隐约谈到“铜活字”一词，其中比较有代表性的一个事例，见于清代乾隆年间官修的《天禄琳琅书目》。

在《天禄琳琅书目》的卷首，载有乾隆皇帝弘历与其臣下唱和的《天禄琳琅鉴藏旧版书籍联句》，诗句多附有自注，讲述相关版刻史事，其中陆费墀有句云“聚珍井井超模范”，其下所附自注阐释云：

武英殿聚珍版，制极精良简备，如书中明无锡华氏铜活字《长庆集》亦此法，然致用较为不便。^[1]

陆氏上文“书中明无锡华氏铜活字《长庆集》”云云，系指《天禄琳琅书目》书中载录之明活字本《白氏长庆集》，这是现在公认的明铜活字印本。

《天禄琳琅书目》在此“白氏长庆集”条下，除移录原书“锡山兰雪堂华坚活字铜板”题记外，还具体论述了锡山（即无锡）华、安两家活字印书的情况及其相互关系^[2]。然而，文中只是泛泛称以“活版”，并没有论及活字的材质问题^[3]。同样，乾隆时最能体现官方权威的《四库全书总目提要》，在谈到现今所谓明五云溪馆铜活字印本《玉台新咏》时，也只是称之为“明人活字版”^[4]。类似的记述形式，尚别见于同一时期其他一些精通版刻的藏书家、校勘学家和文献考据名家的笔下。譬如黄丕烈、顾广圻、钱大昕等人，在现今普遍视作铜活字本的一些明活字本书籍上撰写的题跋识语，也都是但称“活字本”、“活字板”，或是“活字铜板”，而绝未言及其所用活字属于铜材镌制^[5]。类似的著录形式，可以再向前追溯到明代^[6]。这种情况，使我们有理由推测，当时的人一般还并不认为这些书籍是用铜活字印制而成；或者说并没有相应的记载，能够促使他们注意到印制这些书籍的活字，其材质与清代常见的木活字有什么特别明显的差别。

这样的局面，一直延续到清朝末年，似乎仍没有发生根本性改变。如咸丰年间瞿镛撰述《铁琴铜剑楼藏书目录》，虽然在《文苑英华辨证》条目下述云：“此本出锡山华氏兰雪堂，以铜字摆印，特无印记耳。”^[7]似乎给人以瞿氏已明确认同存在明铜活字本的印象，叶德辉在《书林清话》中也曾引述过这一记述^[8]，对论铜活字本者自然有一定影响，但通观《铁琴铜剑楼藏书目录》全书，凡涉及现今认作铜活字本诸书，都是只标注为“明活字本”，甚至连在这部《文苑英华辨证》书名下所标注的版本，也是如此^[9]，反映出这至多也只是一种很不确定的看法；况且今所见《铁琴铜剑楼藏书目录》，刊行于瞿镛身后，镌版过程中遭遇太平军兵燹，乱后复迭经波折，瞿氏后人，曾延请多人，襄助校雠，迟至光绪初年，尚且在对原书作“缺者补之、误者正之”的修订^[10]，故书中自应属有不少订补者的手笔，此“铜字摆印”之语，疑即在其中。另如著名藏书家缪荃孙，在光绪二十七年刊刻的《艺风藏书记》中，对于后世一些著名的所谓“铜活字本”，还是只记作“明活字本”，绝口不提“铜活字”之事^[11]。又如近代版刻史研究的开山祖师王国维，在其于民国初年为罗振玉编纂的《大云书库藏书目》中，也标注华氏印《蔡中郎文集》为“明正德乙亥兰雪堂活字本”，对这类书籍的看法，仍与缪荃孙完全相同^[12]。

至于陆费墀的说法，由于陆氏是《四库全书》的总校官，熟悉清雍正时内廷用铜活字大规模印制《古今图书集成》的情况，他在诗注中的提法，应当是受此影响，在作诗应酬时，将“锡山兰雪堂华坚活字铜板”，随意联想为“铜活字”印书，其实本不是很认真的说法，既没有做专门的考索，也没有什么可靠的证据。

美国研究中国书籍史的学者钱存训，认为系由清末叶德辉的《书林清话》，最早系统记述了明代的铜活字版本；而成书稍早于《书林清话》的叶昌炽撰《藏书纪事诗》，则亦述及不少相关史实^[13]。今案实则叶昌炽在吟诵华氏印书业绩时，虽有“范铜制出胶泥上”的诗句，但在注文中记述相关史事，却只称作“锡山华氏活字本”^[14]，而“范铜”也可以解作铸造铜板，所以，叶昌炽至少没有明确谈到过明代有铜活字印刷，甚至也可能根本没有考虑过会存在这样的事实。同样，叶德辉在《书林清话》一书当中，亦仅言“明人活字板”，叶氏本人仍然只字未提“铜活

字”印书一事^[15]，实际上叶德辉对所谓明铜活字印本还另有完全不同的看法，这一点将留待下文具体论述。

其实，虽说谈不上十分系统，但真正最早论述明代铜活字印书的人，似乎应属清代嘉庆、道光年间的学者瞿中溶。大致在道光四年前后，瞿中溶撰著《古泉山馆题跋》，在所藏“明会通馆活字铜板《校正音释春秋》”一书的题跋当中，曾就此明确阐释说：

折口板心中……下有二行云“会通馆活字铜板印”。案会通馆者，盖锡山华氏书局之名也，略见予所藏《容斋五笔》序中。……板本书籍，起于唐末，而经书则刻始于后唐长兴三年。据岳倦翁《九经三传沿革例》，载有晋天福铜板本，考石晋天福元年上距长兴三年，仅隔四年，则铜板之书，与木板实同时兴作矣。此云“活字铜板”者，盖以铜铸字，聚成一板印之，则又兼用活字法也。活字印板书籍，乃北宋庆历中毕昇所创造，其法详载沈存中《梦溪笔谈》，惟彼用火烧泥土为字，此则用铜铸之耳。此皆古今未有之奇巧，可知后人精心所寄，亦有胜于前者矣。予故录而表出之，俾世知有其人其事，庶几不没其善云。^[16]

瞿氏文中“予故录而表出之，俾世知有其人其事，庶几不没其善”云云这些话，正表明当时基本上还没有什么人关注到明代有所谓“铜活字”印制的书籍，这只不过是本人独抒己见而已，绝不能视作当时的普遍看法。瞿中溶本非藏书名家，这部《古泉山馆题跋》，所录皆明清人翻刻宋本，在当时并不受社会重视；况且其书生前本未曾刊行，至清末宣统二年，缪荃孙始将其残稿刻入《藕香零拾》丛书，而《藕香零拾》丛书延至1913年方正式印行，故《古泉山馆题跋》一书通行于世，已经迟至民国初年，在此之前，在社会上并没有产生什么实际影响^[17]。

真正对后世有关明铜活字印本的说法产生重要影响的著述，似乎应当首推著录山东聊城杨氏海源阁珍藏善本书籍的《楹书隅录》一书。杨绍和《楹书隅录初编》五卷，纂就于同治八年；两年后亦即同治十年，复纂就《楹书隅录续编》四卷，此初、续编两书都明确讲到明代的铜活字印本。《楹书隅录续编》依例但录前人题识跋语，故纂录者杨绍和只是在标举条目时使用“明铜活字本”的说法^[18]，并没有具体的论说；《楹

书隅录初编》则尚每每间有编者识语，杨绍和乃在“明铜活字本《栞城集》”条下专门讲述所谓“明铜活字本”说：

此五研楼校明铜活字本《栞城集》，首尾完善，……版印精雅，为吾乡新城王氏故物，后归阮文达公小琅环仙馆，予得诸山阳俭翁丁丈者。案明刊各书，以铜活字本为最善。昔得黄氏百宋一廛蓝印《墨子》，复翁校用黄笔；后又得义门朱校《急就章》，亦蓝印，皆绿格本也。今得此集，绿格墨印，朱墨烂然，校勘精审，古色古香，至足宝爱。是录所编，皆先公遗藏，予昔年所购善本，间附录一二，皆稀有之秘笈也。[19]

杨家为一代藏书巨擘，海源阁中菁华荟萃，杨绍和对此等所谓“明铜活字”印本却能这般青眼相看，这不能不对世人产生影响。

此后，在清末民国以来论述中国书籍史或古籍版本学的专门著述中，明确将“铜活字本”列为明代独具特征的主要书籍印制方式之一，应是始自孙毓修在1918年刊布的《中国雕版源流考》一书。孙氏在书中摘录多种相关文献，将其排比于王祯木活字等元代活字印刷史事与武英殿聚珍版等清代活字印刷史事之间，作为明代活字印本的典型事例，复缀加按语，概括此等书籍或系“明世无锡铜活字本”，或为其他地方制作的“铜活字印书”[20]。

需要注意的是，所谓明铜活字本印书，系肇始并兴盛于无锡之华、安两个家族，而孙毓修本人，正是出自江苏无锡。由于在此之前，中国书籍绝无铜活字印刷，所谓明代铜活字印书假若果真存在，将是中国印刷史上的重大创举。因此，孙氏特别强调明代“铜活字”印书在活字印刷史上的地位，恐怕在很大程度上，应是受到其表彰乡邦先贤心绪的影响。逮至20世纪30年代初，无锡人钱基博论古籍版本史，在述及活字印本时，更径谓之曰“吾邑华燧范铜为之，印书可多而耐久”[21]，自豪之情，已是跃然纸上，适可印证孙毓修提出此说时应有相同的心理因素在起作用。在大多数情况下，学术研究都需要排除个人爱憎，作纯客观的冷静思考；而情感因素的介入，则往往会导致研究者的判断产生偏差。

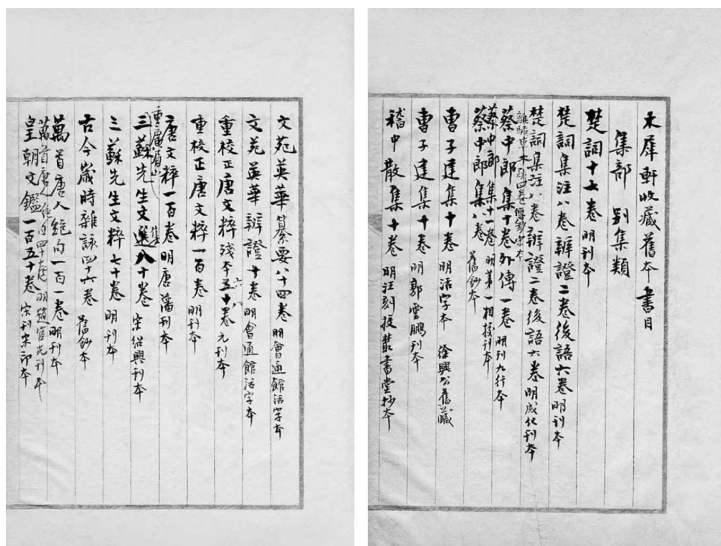
如前所述，孙毓修提出并推重明铜活字印本，当然并非完全出于他本人闭门臆造。前文所述清代中期个别人无意间提到的“明铜活字本”，

在道光时期瞿中溶的笔下，已经演变成为一种比较明确的认识；到同治时期，更有诸如杨绍和一类人，因其不同于普通木活字的所谓铜质特征，将其视作非同寻常的善本。影响所至，在清末某些人眼中，这种所谓“明铜活字”印本，更递进成为一种确定不移的事实。例如较早辑录黄丕烈藏书题跋的潘祖荫（案其书纂成于光绪八年），在各项书名条目下添注其版本时，便不作任何说明，即在有些明活字本书籍下面，径行标注有“铜活字本”字样^[22]；前述订补瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》者所记“铜字摆印”之语，亦应如是。只不过从版刻史角度看，这些人还没有形成或者说是表述为系统的看法而已。这正是导致孙氏提出上述说法的直接因缘，特别是前文所述在民国初年面世的嘉道时人瞿中溶有关明代铜活字印书的论述，以及杨绍和在同治年间的相关说法，其明确清晰的主张，更会对孙毓修造成深刻影响。

另一方面，在晚近以来国外专门研究出版印刷史的著述中，日本学者朝仓龟三在明治四十二年（清宣统元年，公元1909年）出版的《日本古刻書史》一书，已先于孙毓修氏，明确地把明代弘治年间出现的所谓“铜活字”印书，列为宋代毕昇使用泥活字以来，活字制作材质的一大进步^[23]。孙毓修撰述《中国雕版源流考》一书时，供职于商务印书馆。考虑到商务印书馆与日本的密切关系，他之所以会提出上述看法，首先应当是认同了朝仓龟三既有的看法。

孙毓修关于明代铜活字印书的观点提出未久，1925年，美国学者卡特，便在他出版的《中国印刷术的发明和它的西传》一书中，完全沿承了孙氏这一见解^[24]。不过，当时一些比较审慎的传统版本学家，在比较庄重的场合，依旧还是很谨饬地回避“明铜活字本”的提法，对这类书籍，仅概称之为“明活字本”^[25]。及至1941年，潘承弼与顾廷龙合纂《明代版刻图录》，复收录多帧所谓“明铜活字本”书影，并径称“明铜活字本以华氏兰雪堂、会通馆两者为最著”^[26]，对有关明代版本和印刷的研究，产生了更大也更为直接和具体的影响。由此发端，迅即一发而不可收拾，随后周一良撰写《纸与印刷——中国对世界文明的伟大贡献》（1951）一文，赵万里撰写《中国印本书籍发展简史》（1952）和《中国版刻图录序》（1961）诸文，燕义权撰写《铜版和套色版印刷的发明与发展》（1955）一文，周叔弢为所藏《开元天宝遗事》撰写题跋

(1957)，张秀民撰写《中国印刷术的发明及其影响》(1958)、《活字印刷史话》(1963)和《中国活字印刷简史》(1988)等著述，北京图书馆编印《中国版刻图录》(1961)，毛春翔撰著《古书版本常谈》(1962)，屈万里、昌彼得、潘美月合著《图书版本学要略》(1986)，等等，无不递相沿袭其说，延续迄至今日，绝大多数中国学者的相关著述，尚一直遵用不疑；影响所及，甚至国际上一些相关的权威性著述，也几乎无一不是承用这样的说法。譬如日本学者大内白月著《支那典籍史谈》[27]、长泽规矩也著《书志学序说》等书[28]、米山寅太郎著《图说中国印刷史》[29]、英国学者杜希德撰《中国中古时期的印刷与出版》[30]、美国学者钱存训撰《纸与印刷》等[31]。孙毓修在瞿中溶、杨绍和等人旧说基础上提出的所谓明铜活字本说，久已通行寰海内外，俨若一统天下[32]。



李盛铎手写《木犀轩收藏旧本书目》中对所谓“铜活字本”的表述形式

[1]清官修《天禄琳琅书目》(北京，中华书局，1995，《清人书目题跋丛刊》影印清光绪长沙王氏刻本)卷首《茶宴诗》，页5。

[2]锡山在明无锡县西五里，见明成化《重修毗陵志》(上海书店，1991，《天一阁藏明代方志选刊续编》影印明成化刻本)卷一七《山川》，页46。案明清时人惯以锡山代称无锡，应当是由于锡山“形势既豁，诸水环之，县城斯在，以其为县之地脉所由结，故论者谓为主山”。

说见清陈梦雷《钦定古今图书集成》（台北，鼎文书局，1976，重印1934年上海中华书局缩印清铜活字原本）之《方輿汇编·职方典》卷七〇八《常州府部汇考》二“常州府山川考”二，页6435。

[3]清官修《天禄琳琅书目》卷一〇“白氏长庆集”条，页209。

[4]清官修《四库全书总目》（北京，中华书局，1965，影印清浙江刻本）卷一九五《集部·诗文评类》“竹庄诗话”条，页1789—1790。

[5]清黄丕烈《士礼居藏书题跋记续》（上海，商务印书馆，1935年，《丛书集成初编》排印清末江标刊《灵鹫阁丛书》本）卷下“曹子建集”条，页33。又同人《菟圃藏书题识》（北京，中华书局，1993，《清人书目题跋丛刊》影印民国初年刊缪荃孙等辑本）卷五“墨子”条，页95；卷六“开元天宝遗事”条，页121—122；卷七“蔡中郎文集”条、“蔡中郎集”条、“曹子建集”条，页143—145。又同人《菟圃藏书题识续录》（北京，中华书局，1993，《清人书目题跋丛刊》影印民国王大隆辑本）卷三“蔡中郎文集”条，页314。清顾广圻《思适斋书跋》（北京，中华书局，1993，《清人书目题跋丛刊》影印民国王大隆辑本）卷四“蔡中郎集”条，页647—648。清钱大昕《竹汀先生日记钞》（沈阳，辽宁教育出版社，1998，《新世纪万有文库》本）卷一“容斋随笔”条，页25。案同一时期藏书家中类似的著录形式譬如还有孙星衍《孙氏祠堂书目》（上海，商务印书馆，1935年，《丛书集成初编》本）内编卷四“蔡中郎文集”条（页133）、马瀛《吟香馆书目》（上海，上海古籍出版社，2005）卷四“蔡中郎集”条（页45）与“玉台新咏”条（页62）等。至于嘉庆年间另一大藏书家陈揆，在所编《稽瑞楼书目》（上海，商务印书馆，1939，《丛书集成》初编本）里（见“小榭丛书”部分，页101，页138），甚至仅称华氏活字印《春秋繁露》和《蔡中郎集》为“兰雪堂本”，显然也只是将其视作普通的活字印本，殊不足特别珍重对待。

[6]如明末汲古阁主人毛晋，在所撰题跋中，即仅称所谓华珵铜活字印本《渭南文集》为“光禄华君活字印本”，说见毛晋《汲古阁书跋》（上海古籍出版社，2005）“渭南文集”条，页62。

[7]清瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》（北京，中华书局，1990，

《清人书目题跋丛刊》影印清光绪末刻本）卷二三“文苑英华辨证”条，页357。

[8]叶德辉《书林清话》（北京，中华书局，1957）卷八“明锡山华氏活字板”条，页208。

[9]清瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》卷五“春秋繁露”条，页89；又卷一六“容斋随笔”条，页237；卷一七“艺文类聚”条，页245；卷一九“蔡中郎文集”条、“曹子建集”条、“颜鲁公文集”条、“白氏长庆集”条，页269—270，页280，页288—289；卷二三“文苑英华辨证”条，页357。

[10]清瞿镛《铁琴铜剑楼藏书目录》卷末张瑛撰后序并瞿氏后人启甲识语，页383—384。

[11]缪荃孙《艺风藏书记》（北京，中华书局，1993，《清人书目题跋丛刊》影印清光绪辛丑刻本）卷五“艺文类聚”条，页206。另外，缪氏在其身后印行之《云自在龕随笔》（北京，商务印书馆，1958）卷四《书籍》篇中，叙及明无锡华、安两家活字印本，亦仅称“兰雪堂活字本”、“会通馆活字本”，或安国“活字本”等（页159）。

[12]王国维纂录《大云书库藏书目》卷下《善本书目》集部，见罗振玉《雪堂类稿》（沈阳，辽宁教育出版社，2003，《新世纪万有文库》本）戊《长物簿录》之四《藏书目录题识》所收，页1027。又王氏在此《善本书目》集部（页1027）所著录之《陈子昂集》等今所谓铜活字本《唐五十家诗集》的零种，也是只称之为“明活字本”。

[13]钱存训《论明代铜活字版问题》，原刊《庆祝蒋慰堂先生七十荣庆论文集》（台北，1969），此据作者文集《中国古代书籍纸墨及印刷》（北京，北京图书馆出版社，2002），页186—187。

[14]清叶昌炽《藏书纪事诗》（上海，上海古籍出版社，1989）卷三“安国民泰”条，页195—196；又卷七“毕昇、华燧文辉、华琨汝德、华坚”条，页730—732。

[15]叶德辉《书林清话》卷八之“宋以来活字板”、“明锡山华氏活字板”、“明华坚之世家”、“明安国之世家”诸节，页201—212。

[16]清瞿中溶《古泉山馆题跋》（北京，中华书局，1999，影印《藕香零拾》丛书本）之“明会通馆活字铜板《校正音释春秋》”条，页700。案《古泉山馆题跋》撰著于道光四年前后，据本书“会通馆活字铜板容斋五笔”条“今道光四年甲申”云云的提法（页713）。

[17]案《藕香零拾》丛书正式印行的时间，系援据中华书局影印本的《影印说明》，页1；《古泉山馆题跋》的刊印经过，见《藕香零拾》本篇末缪荃孙刊印跋语，页723。

[18]清杨绍和《楹书隅录续编》（北京，中华书局，1990，《清人书目题跋丛刊》影印1912年董康补修清海源阁刻本）卷三“校明蓝印铜活字本《墨子》”条，页607；又同卷“明铜活字本《开元天宝遗事》”条，页628。

[19]清杨绍和《楹书隅录初编》卷五“明铜活字本《栾城集》”条，页546。

[20]孙毓修《中国雕版源流考》之《活字印书法》，此书初在1918年由商务印书馆印行，后屡经再版，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《中国印刷史料选辑》之二《雕版印刷源流》，页38—43。

[21]钱基博《版本通义》（台北，台湾商务印书馆，1985，《人人文库》本）之《历史》一节，页59。

[22]清潘祖荫辑黄丕烈撰《士礼居藏书题跋记》（北京，书目文献出版社，1989）卷四“墨子十五卷（校明蓝印铜活字本）”条，页116—117；又同卷“开元天宝遗事二卷（铜活字本）”条，页147—148。案：检核著录潘祖荫所藏善本书籍的《滂喜斋藏书记》（清光绪刊民国戊辰印本），其中并没有这类所谓“铜活字”印本，所以，潘氏本人对这类印本也不一定会有很多实际观察的经验。

[23]朝倉龜三《日本古刻書史》（東京，國書刊行会，1909）之《桃山及江戸時代》，页125—126。

[24]卡特《中国印刷术的发明和它的西传》（北京，商务印书馆，1957，吴泽炎中译本）第四编第23章《朝鲜国内活字印刷的重要发

[25]反映当时一般看法的著述，如商务印书馆编《缩本四部丛刊初编书录》（上海，商务印书馆，1936）之“蔡中郎集”条、“曹子建集”条，页48；又“渭南文集”条，页89；又“玉台新咏集”条，页117。孙毓修当时虽任职于商务印书馆，是《四部丛刊》的主要编纂者之一，但参与这一工作的学者，还有很多比孙氏名望地位更高的版本学家，如叶德辉、刘承干、张元济等，特别是张元济其人，主持商务印书馆编辑事务，孙毓修为其下属，张氏晚年尝自谓“平素对版本学不愿以第二人自居”（见顾廷龙编《涉园序跋集录》之王云五跋语，台北，台湾商务印书馆，1979，页280），自然不会很看重孙毓修的意见。《四部丛刊书录》的这种提法，应是代表了孙氏之外其他大多数版本学家的看法。在民国前期的著名藏书家中，如李盛铎编纂《木犀轩收藏旧本书目》（寒斋藏李氏手书稿本）以及所著《木樨轩藏书书录》（据张玉范整理《木樨轩藏书题记及书录》，北京大学出版社，1985，页251）之集部“曹子建集”条，俱仅标注后来公认为铜活字本的《曹子建集》为“明活字本”。《木犀轩收藏旧本书目》，亦仅标注无锡华氏印《文苑英华纂要》与《文苑英华辨证》为“明会通馆活字本”；《木樨轩藏书书录》（据张玉范整理《木樨轩藏书题记及书录》页261）同样只是称无锡安氏印《颜鲁公文集》为“明活字本”，均不提其系用铜活字印制，而这两种书也是时下公认的“明铜活字本”。又张国淦在20年代末所著《目录学讲义》（北平，民国时期辅仁大学铅印本）之第二章第二十三节《活字版书》（页43b—46a），在论及明代无锡华、安两家印本时，亦仅云“活字版”而已，未尝指认其造字以铜，而在论述清代印制的《古今图书集成》活字时，始称“以铜字印行”。

[26]潘承弼、顾廷龙《明代版刻图录》（上海，开明书店，1941）卷九，页7a。案：前述辑录黄丕烈藏书题跋时按照自己的看法而径行添注“铜活字本”字样的潘祖荫，为此书主要作者潘承弼的叔祖，家学传承的影响，形迹亦清晰可寻。

[27]大内白月《支那典籍史谈》（东京，昭森社，1944）前编《明朝の隆盛》，页72—74。

[28]長澤規矩也《書誌学序説》（東京，吉川弘文館，1960）第四篇第三章《支那の刊本》之“活字印本の盛衰”，頁153；又同人著《図解和漢印刷史》（東京，汲古書院，1976）之《解説篇》七“活字版”，頁16；《古書のはなし——書誌学入門》（東京，富山房，2000）五《印刷の歴史》之“東洋式活字印刷本の歴史”，頁104—106。

[29]米山寅太郎《図説中國印刷史》（東京，汲古書院，2005）第九章第二节《明の銅活字印刷》，頁251—259。

[30]杜希德（Denis Twitchett），*Printing and Publishing in Medieval China*, New York: Frederic C. Beil, Publisher, 1983, pp80 - 81。

[31]Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Volume V:1 Paper and printing (By Tsien Tsuen-hsueh 钱存训), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp211-215.

[32]目前只有极个别的学者，如王欣夫，对此抱持既不肯定，也不否定的谨慎回避态度。王氏这一态度，可概见于所著《文献学讲义》（上海古籍出版社，2005）第三章第七节《明代版本的概述》，頁129—132；又王氏补正清叶昌炽《藏书纪事诗》（上海古籍出版社，1989），在卷三“安国民泰”条（頁195—196）和卷七“毕昇、华燧文辉、华珵汝德、华坚”条（頁730—732）下，也都刻意回避不谈两家印本所用活字的材质问题。

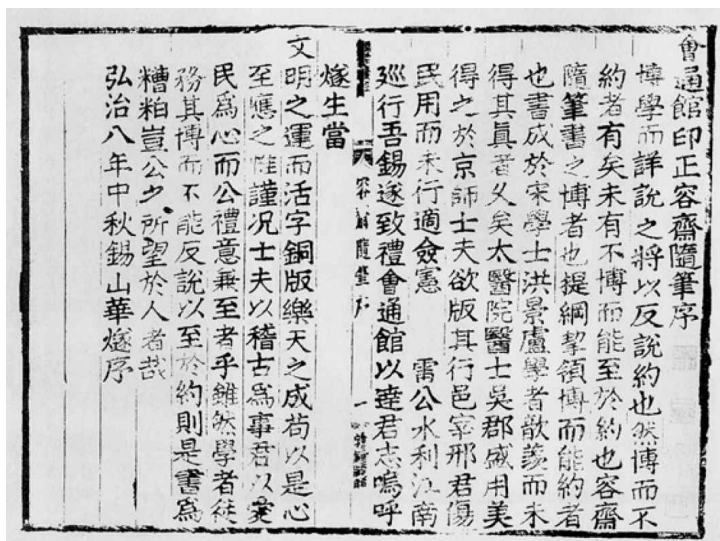
二 视“活字铜板”或“铜板活字”为铜活字印刷于理未安

学术研究，本非势头大小所能衡定其是非正误，关键在于是不是具有切实可靠的依据；而所谓明铜活字本说，虽众口一词，言之凿凿，而它立论的史料依据，正恰恰经不起认真的推敲。

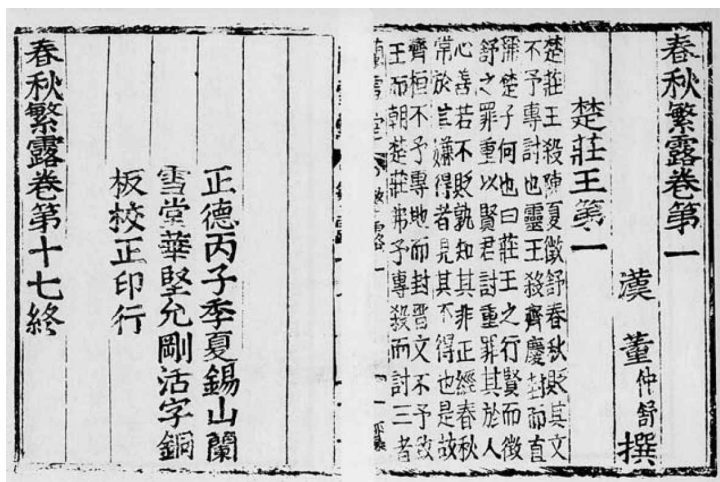
清代瞿中溶、杨绍和诸人，对所谓明铜活字印本虽言之凿凿，可是却没有做出任何论证，俨若一种无须证释的铁定事实，实际上恐怕只是想当然的说法。孙毓修以来虽屡有学者试图加以说明，然而，纵观前人有关明活字本书籍的论述，可知论者在明朝当时人的记述中，从来没有找到过用铜活字印书确实可靠的直接文献证据，其源自明代书籍印行者本人的第一手立论依据，主要有如下几项：

（1）“活字铜板”（或书作“活字铜版”）所印书。弘治三年无锡人华燧会通馆印行的《宋诸臣奏议》，是目前世所公认的最早的明铜活字印本^[1]。论者推定明代无锡华、安两家印制的活字本书籍为铜活字所印，自然都要首先谈及此《宋诸臣奏议》，而其立论的依据，据云是华燧在印书序言中尝有自述曰：“书行既久，版就湮讹，吾邑大夫荣侯忧其失传，欲重锲梓而重民费，乃俾燧会通馆，活字铜板印正，以广其传。始燧之为是板也，以私便手录之烦；今以公行天下，使山林泽藪之间，亦得披览全文，开明心目。观感而兴起，吾侯之举也。”^[2]随后，华燧在弘治八年印行之《容斋随笔》的印书序言中，也谈到了类似的说法，谓：“燧生当文明之运，而活字铜版乐天之成。”^[3]此外，正德十年无锡华氏印《艺文类聚》，正德十一年华氏印《春秋繁露》，全书卷末均印有“兰雪堂华坚允刚活字铜板校正印行”牌记式题识；嘉靖三年无锡安氏印《吴中水利通志》，全书卷末也印有“锡山安国活字铜板刊行”之牌记式题识^[4]。又华氏在正德八年印行的《白氏长庆集》和正德十年印行的《元氏长庆集》、《蔡中郎集》，目录后及每卷卷末俱印有篆文“锡山”和“兰雪堂华坚活字铜板印”墨记^[5]；华氏在弘治七年所印《锦绣万花谷》，弘治八年所印《容斋随笔》，弘治十年所印《音释书经》、《音

释诗经》和《音释春秋》，弘治十一年所印《会通馆九经韵览》，书口都有“会通馆活字铜板印”或“会通馆活字铜版印”注记[6]。



華燧會通館“活字銅版”印《容齋隨筆》



華堅蘭雪堂“活字銅板”印《春秋繁露》

欲送殘春招酒伴客中誰最有風情兩
行簾袖指麾船舫點紅旌慢牽好向湖心
去恰似菱花鏡上行

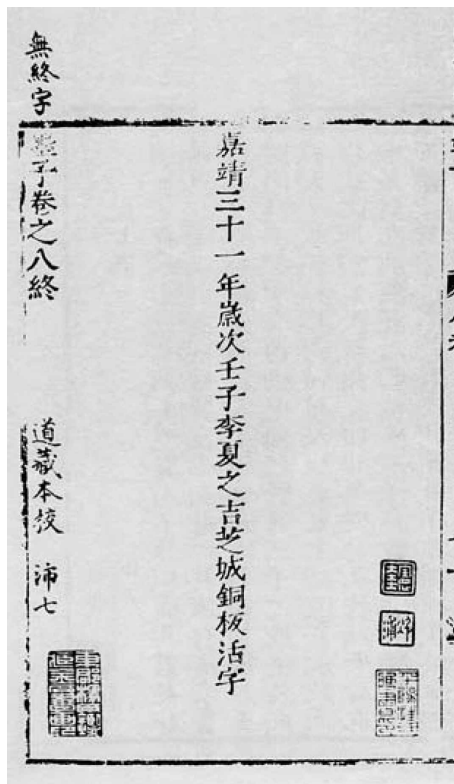
莫言魯國書生儒莫把杭州刺史欺醉客
請君開眼望綠楊風下有紅旗

同年植向仙壇上早晚移栽到楚家雖在
人間人不識與君名作紫陽花

白氏長慶集卷之二十



華堅蘭雪堂“活字銅板”印《白氏長慶集》

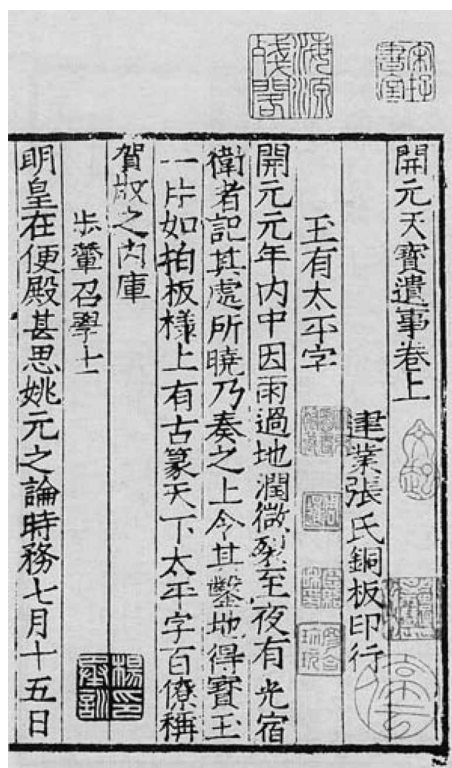


“芝城铜板活字印行”《墨子》

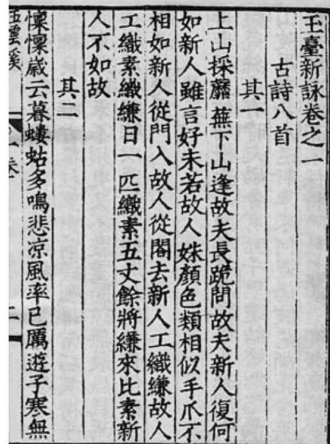
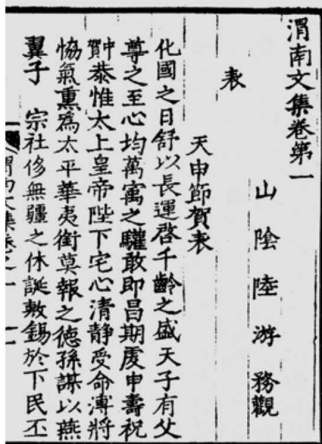
(2) “铜板活字”所印书。据当时人记载，在弘治前期，会通馆主人华燧曾以“铜板活字”印行《百川学海》^[7]；嘉靖三十年福建建宁印《通书类聚剋择大全》，在第十六卷文末印有“芝城铜板活字印行”字样；该地于嘉靖三十一年所印行的《墨子》，在第八卷文末亦印有“芝城铜板活字”字样^[8]。又万历二年印《太平御览》，版心下印有“宋板校正饶氏（或游氏）全板活字印一百余部”字样^[9]。这里所谓“全板”，自是“铜板”二字的异写。

(3) “铜板”之活字印书。一些传世明活字本印书，题有“铜板”字样。如南京张氏所印《开元天宝遗事》，题有“建业张氏铜板印行”^[10]；又如浙江庆元县学教谕韩袭芳，在正德时印《诸葛孔明心书》，韩氏谓其乃“用活套书版翻印”，而自题之为“铜板印行”^[11]。更早在弘治末年，世人在罗列书籍的各种制作方式时，就提到有“铜板”，与“旧板”“新版”“活板”“官本”“巾箱本”并列^[12]。甚至有些书籍，就像这里所罗列的“铜板”一样，尚且难以确知其是否属于活字印刷，研究者只是单单依

据“铜板”印制的记载，就将其判定为铜活字印本。如明嘉靖间人曹璠的《宝文堂书目》，著录有“常州铜板”《杜氏通典纂要》^[13]，张秀民依此将其定作铜活字印本^[14]。



“建业张氏铜板印行”《开元天宝遗事》



《四部丛刊初编》影印的明活字本《渭南文集》和《玉台新咏》

上述三点，即前人认定明铜活字本最基本同时也是最直接的史料依据。除此三点之外，经由其他途径认定的所谓“明铜活字本”，有些是依据印行者的身份和地域推断而出，有些几乎纯粹是凭着对字体的感觉揣测而来。前者如无锡安氏活字印书，其明确标注为“活字铜板”者，似乎只有《吴中水利通志》一种，其余所谓安氏铜活字印本，都是基于同一人印书理应使用同一种方法或是同一副活字的推断；又如张秀民将上述《宝文堂书目》著录的“常州铜板”《杜氏通典纂要》判定为铜活字本之后，由同一地域而牵连及之，又将同一书目中著录的“常州活字刻”《艺文类聚》一并定作铜活字印书[15]。后者如华琨印《渭南文集》，金兰馆印《石湖居士集》、《西菴集》，五川精舍印《王岐公宫词》，五云溪馆印《玉台新咏》，以及徐缙印《唐五十家诗集》等，其被视作铜活字印本，都是由言版本者望气而定之[16]，没有任何相关的文献记载依据，也没有提出什么明确的判断标准。

不管称作“活字铜板”，还是“铜板活字”，抑或是徒标以“铜板”，都不能像清代瞿中溶以下诸人那样，将其简单等同于“铜活字版”。活字印刷与雕版印刷，在技术上有一个重大差别，就是雕版印刷的每一块书版，都是一个整体，而活字印刷的书版，则是由直接接触纸张的活字“字钉”（古人称作“印”或“字印”）与承放这些字钉的“版片”（古人或称“字

盃”、“字盃”)两大部分组合而成，而这两部分的材质，既可以基本一样，如元代王祯行用的木活字印刷，以及清代的武英殿聚珍版，字钉和版片都是木质；也可能大不相同，如毕昇发明的泥活字印刷，字钉是泥质，而版片却是铁质。因此，“活字铜板”、“铜板活字”和“铜板”(或写作“铜版”)，也不一定是二者组合之后形成的书版，而有可能只是指承放字钉的版片。

那么，事实究竟是怎样呢？让我们先来看看明代以前活字印刷中的版片。南宋时人周必大，曾在绍熙四年写给友人的信札中，讲述他用活字印制所著《玉堂杂记》的情况，其中便谈到了承放活字用的版片乃是“铜板”：“近用沈存中法，以胶泥铜板，移换摹印，今日偶成《玉堂杂记》二十八事，首愿台览。尚有十数事，俟追记补缀续衲。”^[17]这是将泥活字安放在铜质版片上印书。



清康熙丙午浮山此藏轩刻本《通雅》

接下来再看明代本朝的情况。明末人方以智，在论述书籍活字印书技术的演变时，也同样谈到了这种铜质的版片：“沈存中曰：‘庆历中有

毕昇为活版，以胶泥烧成。’今则用木刻之，用铜版合之。”[18]明代以后，清康熙时人王士禛，以及稍后的孙炯，言及相关版刻史问题，全都沿承了这样的说法，谓清初之活字印刷，仍是“用木刻字，铜板合之”[19]。这是将木活字安放在铜质版片上印书。

周必大讲他用“胶泥铜板”印书，是以活字印刷技术尚处于通行泥活字的阶段为背景；而方以智、王士禛诸人谓活字印刷“用木刻之，用铜版（或作‘铜板’）合之”，则是以当时社会上普遍通行木活字为背景。明万历时人胡应麟，曾记述活字印书的状况说：“今世欲急于印行者，有活字，然自宋已兆其端。……今无以药泥为之者，惟用木称活字云。”[20]说明在此前后，木活字印书在活字印刷中占据着绝对优势的地位，而其他种类的活字，即使尚有某些存留，也已经微不足道。

通观这些泥活字“铜板”或是木活字“铜板”印刷的实例，便可以看到一个显而易见的事实，这就是像现今通行的那样，将上述活字印本中的“活字铜板”、“铜板活字”以及“铜板”（或作“铜版”）这各项注记，都等同于“铜活字”来看待，看起来完全不合乎情理。上述书籍上的“活字铜板”、“铜板活字”和“铜板”等项注记，只能表明这些活字印本在印制时采用了铜质版片来承放字钉，而根本没有涉及字钉的材质；据此推定的所谓明铜活字印本，当然完全不能成立。

其实，早在1980年的时候，潘天祯就曾经对“铜板”与“铜字”的区别，提出了至关重要的见解[21]。不过，由于潘氏的论述只是针对华燧会通馆印本而发，并没有触及所谓“铜活字印本”的总体性质，所作论述也没有提及前后不同时期其他材质活字采用“铜板”印刷的例证[22]，即论证还不够深入周详，以致那些系统研究印刷史和古籍版本学的学者，囿于成见，没有能够接受他的正确看法，学术界依旧通行自孙毓修以来所形成的固有观点。

[1]案此华氏会通馆印《宋诸臣奏议》，据米山寅太郎《図説中國印刷史》第九章第二节《明の銅活字印刷》（页252）附台北所谓“国家图书馆”藏本书影，书口上方仿佛印有“阙逢摄提格岁在弘治”字样。“阙逢摄提格”为甲寅年，若然，此书应印制于弘治七年。过去普遍认定此书排印于弘治三年，依据的是华燧在弘治三年撰写的印书序言，但在印书序

言撰写之后一定时期内始实施印制，也是古时印书常有的事情，因此，这部《宋诸臣奏议》似乎应当是印制于弘治七年。不过，我所见书影印制不甚清晰，一时又无缘观览原书，而此书复有大字本与小字本两种活字版的区别，或分属先后不同时间印制，所以，目前对此还无法作出确切的判断，姑书此志疑。又案，因所谓明铜活字本原书，各公藏单位，俱深藏秘局，查阅殊为不便，本文征引诸相关印书题识注记，只好姑且转引自他人著述，希读者谅之。

[2]据清叶昌炽《藏书纪事诗》卷七“毕昇、华燧文辉、华琯汝德、华坚”条王欣夫“补正”引文，页731。

[3]见北京图书馆编《中国版刻图录》（北京，文物出版社，1961）第七册图版600之所谓“明弘治八年会通馆铜活字印本”《容斋随笔》书影。

[4]见北京图书馆编《中国版刻图录》第七册图版610、图版611、图版623。

[5]清官修《天禄琳琅书目》卷一〇“白氏长庆集”条，页209。又参见北京图书馆编《中国版刻图录》第七册图版609。黄永年《古籍版本学》（南京，江苏教育出版社，2005）第九章之“明活字本及其鉴别”一节，页184。

[6]见北京图书馆编《中国版刻图录》第一册《目录·活字版·明》之“锦绣万花谷”、“容斋随笔”、“会通馆九经韵览”诸条，页97；第七册图版599—图版602。又黄永年《古籍版本学》第九章之“明活字本及其鉴别”一节，页183。傅增湘《藏园群书经眼录》（北京，中华书局，1983）卷一《经部·诗类》“会通馆校正音释诗经”条，页33。施廷镛《古籍珍稀版本知见录》（北京图书馆出版社，2005）四《明本》“明会通馆活字铜板《校正音释春秋》”条，页79。

[7]清初宛委山堂本《说郛》（上海古籍出版社，1988，《说郛三种》第三册影印清顺治宛委山堂刻本）前附明弘治九年上海郁文博撰编录《说郛》序，页4。

[8]据张秀民《明代的铜活字》，原刊《图书馆》1961年第4期，此见作者文集《张秀民印刷史论文集》（北京，印刷工业出版社，1988），页242—243。又据潘吉星《中国金属活字印刷技术史》（沈阳，辽宁科学技术出版社，2001）上编第三章第二节《明代的金属活字印刷》（页91—92）引述之相关内容。另参据北京图书馆编《中国版刻图录》第一册《目录·活字版·明》之“墨子”条，页101；第七册图版627、图版628。

[9]见北京图书馆编《中国版刻图录》第一册《目录·活字版·明》之“太平御览”条，页101；第七册图版629。

[10]见北京图书馆编《中国版刻图录》第一册《目录·活字版·明》之“开元天宝遗事”条，页99；第七册图版613。

[11]据张秀民《明代的铜活字》一文引述，见《张秀民印刷史论文集》，页242。

[12]明宋诒《宋氏家规部》（北京，书目文献出版社，约20世纪80年代影印明万历年间前后刻本）卷四《图籍部·书》，页53。

[13]明曹璠《曹氏宝文堂书目》（上海，古典文学出版社，1957）卷中，页90。

[14]张秀民《明代的铜活字》，据《张秀民印刷史论文集》，页241。

[15]张秀民《明代的铜活字》，据《张秀民印刷史论文集》，页241。

[16]如五云溪馆印《玉台新咏》，藏书家傅增湘在所著《藏园订补邵亭知见传本书目》（北京，中华书局，1993）卷一六上《集部·总集类》中（页9），即径称其为“铜活字印本”，而对于这样判断的理由，却没有作任何说明。又徐小蛮撰有《谈明铜活字本唐人诗集》一文（刊《中华文史论丛》1981年第2辑，页316—318），徐鹏为上海古籍出版社影印出版《唐五十家诗集》所撰“前言”（1981，页1—20），均专门论述此所谓“明铜活字本”《唐五十家诗集》问题，但仍然都只字未提系

据何以断定其书为铜活字所印。

[17]宋周必大《文忠集》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本，第1149册）卷一九八《札子》十《程元成给事（绍熙四年）》，页4。黄宽重《南宋活字印刷史料及其相关问题》，据作者文集《南宋史研究集》（台北，新文丰出版公司，1985），页233—243。案：依照黄宽重的研究，此“程元成”系“程元诚”之误，“元诚”乃程叔达字，时周必大系在潭州（今湖南长沙）用泥活字印书。

[18]明方以智《通雅》（清康熙丙午姚文燮校浮山此藏轩刻本）卷三一《器用·书札》，页10b—11a。

[19]清王士禛《居易录》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本，第869册）卷三四，页745。又清孙炯《砚山斋杂记》（上海，上海古籍出版社，1993，《四库笔记小说丛书》影印文渊阁《四库全书》本）卷一“刻书”条，页138—139。

[20]明胡应麟《经籍会通》（北京燕山出版社，1999）卷四，页52—53。

[21]潘天桢《明代无锡会通馆印书是锡活字本》，原刊《江苏图书馆工作》第1期，1980年，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页139—144。

[22]后来潘天桢又发表《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》一文（刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页65—70），谈到明代前后使用铜字板排印非铜材质字钉的情况，但仍然没有受到学术界的重视。

三 书籍活字印刷史上的铜板法

自从毕昇发明活字印刷之后，活字印刷技术历经宋元而至明代前期，一直若存若亡，不绝如缕，逮无锡会通馆主人华燧起而振之，始得盛行于世。其中缘由，除了社会对印刷业需求的发展这一基本因素之外，弘治年间复兴的活字印刷，当时在技术上是否有所革新改进，也很值得关注。

华燧诸人在所印制的活字本上，特别标榜其工艺上的“铜板”特征，这使我们有理由猜测，这种技艺在当时或许具有某种特殊的意义。

根据沈括的记述，毕昇最初发明活字印刷时，承放活字字钉的版片，是一块平展的“铁板”。同时，在这块“铁板”上还要放置一个“铁范”，才能够在“铁范”之内、“铁板”之上，摆排“字印”，也就是现在通常所说的字钉[1]。

如前所述，南宋时人周必大，在运用毕昇的胶泥活字法印书时，曾尝试着对工艺做了一定调整，即将承放字钉的版片，由“铁板”改为“铜板”。至南宋末年，活字印刷似乎又有一定发展。对此，朝鲜人金宗直，在成化二十一年时对此曾有所论说云：“活板之法，始于沈括，而盛于杨惟中。……然其字率皆烧土而为之，易以残缺而不能耐久。”[2]美国学者卡特，在《中国印刷术的发明和它的西传》一书中引述这一文献时，称杨惟中其人，行事不详，从而也未能解析金宗直这一说法的具体含义[3]。实则此杨惟中为蒙古重臣，《元史》有传[4]，而金氏此语，疑有舛误。元人姚燧曾记述蒙古时期之活字印刷史事说，大约在蒙古马乃真后统治时期前后（时值南宋理宗淳祐年间），名儒姚枢，在家乡辉县隐居，“汲汲以化民成俗为心，自版小学书《语孟或问》、《家礼》，俾杨中书版《四书》，田尚书版《诗折衷》、《易程传》、《书蔡传》、《春秋胡传》，皆脱于燕。又以小学书流布未广，教弟子杨古，为沈氏活版，与《近思录》、东莱经史说诸书，散之四方”[5]。这里所说“沈氏活版”，当然是指沈括在《梦溪笔谈》当中所记载的活字印刷方法。姚枢附从于蒙古，最初即是居于杨惟中幕下，而杨氏时任中书令一职[6]，故

姚燹文中版刻四书的杨中书，即指杨惟中而言[7]。核实验论，金宗直应是读书疏忽或是记忆有所差错，误将用“沈氏活版”印书的杨古混淆为版刻《四书》的杨惟中，所以才会讲出活字印书法“盛于杨惟中”的说法[8]。尽管如此，金氏注意到姚枢和杨古用活字法成批印制书籍，并将其视作活字印刷史上的显著发展，仍然很有学术见识。

姚枢和他的学生杨古采用的活字印刷技术，较诸沈括、周必大时期是否曾有所改进，史阙有间，不得而知[9]。不过，王祜在元皇庆二年撰著的《农书》当中，却记述了多项此前未曾见诸记载的活字印书技术，其中有些技术，应用于王氏之前，或许大量印书的姚、杨师弟二人，当时就已经采用。在这当中，新出现的锡、木材质活字字钉，很早就受到学术界的普遍关注；而对书中所记印书版片方面出现的新工艺，研治印刷史者却还一直没有能贯串前后发展来阐释其在活字印刷史上的意义。

王祜将沈括所说供安放字钉的“板”和“范”两部分，合称为“盔”或“印盔”。这显然是取自二者结合后的形状，略似“盔”这一与钵、盂器型相近的有沿容器[10]。除了毕昇应用过的铁质印盔之外，王氏还记述说，有人曾尝试过用泥制作印盔。王祜又说“近世”有人使用锡活字印书，只是没有叙述与之相应的印盔是什么材质。至于王氏本人创造的汉文木活字印刷术，印盔也与以往大不相同，乃是“造板木为印盔”，即“用平直干板一片，量书面大小四围作栏”[11]。

从传世活字印本来看，与雕版印刷相比，活字印刷方法在技术上有两个明显的弱点。一是由众多字钉拼合而成的印版，版面往往高低不一，很难做到像整块的雕版一样平整，从而导致印刷品纸面的墨色，会随着字钉的高低起伏，乍深乍浅，忽浓忽淡，字与字之间，差别悬殊。二是拼凑组合成为版面的这些活字字钉，其字行排列总不如手写的书版字迹一样整齐，往往东歪西斜，使印刷品看上去很不美观。因此，要想让读者乐于接受活字印本，或是扩展活字印刷技术的应用范围，就必须设法尽量减低这两项弱点对印刷效果的影响；而恰当选用版片的材质或合理设计版片的样式，就能够在一定程度上起到这样的作用。

宋元时期的泥活字印刷，其调平版面的方法，是在字钉下面垫衬“松脂腊和纸灰”等的调和物或者沥青，然后将印版放在火上炙考，待垫衬的

敷料稍融，“则以一平板按其面”，便可以使版面“字平如砥”^[12]。所以，毕昇和周必大使用铁板或铜板，应主要是出自便于加热的考虑，而铜板与铁板相比，导热效果更好。可以想象，这样制作的书版，版面的平整程度，应该与整板镌刻的书版非常接近；假如排版时工人能够细心摆正泥活字字钉，下垫的敷料，也足以黏合固定字钉，使之行列整齐，而这些正都是后代活字印刷中很难解决好的问题。不过，这种制版方式的缺点也很突出，这就是工艺流程比较繁复，不能充分发挥活字印刷省时省工的长处。

王祜谈到的泥印盔，与之匹配的版面拼接方式，是在泥活字下面垫加薄泥，作为敷料，其与毕昇方法的区别，是要将排好后的字版，放入窑内略加烧烤，使之密切结为一体，宛若整块雕版。这种方法其成功与适用与否，姑且置而不论，但显而易见的是这样的泥版仅仅适用于这种特殊的制版形式。

制作木活字，显然要比泥活字更为简便，但缺点也同样显而易见，即不易于将书版调平。毕昇在发明泥活字印刷的过程中，曾经用木字做过试验，结果显示，若是按照泥活字的方法来排版，木字字钉会“与药（即下垫敷料）相粘不可取。不若燔土，用讫再火，令药镕，以手拂之，其印自落，殊不粘污”。字钉若是“与药相粘不可取”，即无法重复利用。假若改换方法，不用下垫敷料，同样会有问题，这就是“木理有疏密，沾水则高下不平”^[13]。毕昇在试验中所遇到的这一问题，王祜并没有很好解决。因此，他放弃泥活字而改用木活字，应主要是着眼于提高印刷效率，为此不得不牺牲掉毕昇对版面平整的追求。

由于木字会与下垫敷料粘连，王祜在创制木活字的同时，也相应地改变了平整活字版面的方法，即不再使用下垫敷料，而是改用“小竹片”来衬垫调整那些相对“低邪”的字钉^[14]。从后代沿承王祜这一方法的活字印本书来看，其平整版面的效果，并不十分美满。不过，王祜这一改变，省掉很多工序，对于提高活字印刷效率的作用，实际上并不亚于创制木活字本身。由于在工序上省去了加热的环节，从而也就不必一定使用金属版片，于是，便改用了取材和制作都更为便捷的木板。

继王祜之后，直至明弘治三年华燧印行《宋诸臣奏议》之前，汉文

活字印刷的书籍，目前仅知有奉化知州马称德在元英宗至治二年曾镌制“活字书板印成《大学衍义》等书”^[15]，但印本久已失传，所用活字的材质和印制工艺的详细情况，俱无从考究，仅知马氏当时所用“活书板”系“镂至十万字”而已^[16]。因而，现在尚无以知晓，在这一段时期内，活字印刷所用版片是否有过改变。

在这一背景下来分析明弘治年间由无锡华氏会通馆开始施行的“活字铜板”印刷，可以看出，使用“铜板”作为版片，是王祯创制木活字以来，活字印刷工艺上的一项重要变革；铜板的作用，也可想而知，即尝试进一步完善王祯未臻美满的版面平整技术。当时他们这样做，应是基于铜板要比木板更为光洁平整，特别是不像木板容易在重复使用中变形，在这样的版片上摆排活字，自然更有利于调平印版版面。考虑到无锡以及后来通行这一技术的江浙闽诸地，都处于气候潮湿的亚热带地域，木板极易受潮变形，从而影响版面的平整，就更容易理解当时尝试采用铜板的缘由。由此着眼，我们还可以看出，华氏率先改木活字为金属活字，同样也应当是为了解决木活字涨缩变形所导致的版面高低起伏过大问题；不仅明代的华氏等人如此，王祯提到的在木活字应用之前所出现的锡活字，同样也是基于金属材质不会因着墨而引起变形。清人瞿中溶曾对比评判说，华氏会通馆以“活字铜板”印行的《容斋随笔》，“文字古雅匀正，又排列整齐，直与板本无异，远非后代木刻活字所能及也”^[17]。瞿氏的判断是否尽属允当，自可另作别论，不过，铜板和金属活字可以避免木质材料胀缩所造成的版面错落问题，应是无可置疑。

至于在金属版片当中，当时为什么采用铜板而不是铁板，则是与更为低廉易得的铁板相比，铜板的造价虽然要高很多，但铜板要比铁板更耐锈蚀，《汉书》即记载云：“铜为物之至精，不为燥湿寒暑变其节，不为风雨暴露改其形。”^[18]从而便更易于保持光洁，而活字印刷使用版片数量非常有限，稍有财力者自不难负担，无锡华、安诸家俱富甲一方，措办此等物事当然不会成为问题。华燧等印书者刻意以“铜板”相标榜，正是要显示其印制质量非寻常“木板”活字印本可比。明弘治十七年，华燧会通馆行用“活字铜板”印书尚且未久，华亭人宋诒列举印本书籍的种类，乃是将“铜板”与“活板”并列^[19]，反映出当时除了这种新兴的“铜板”之外，还有普通的“活板”，这应当就是元代王祯以来一直行用的“木

板”活字印刷。进而论之，依照常理来推断，华燧等印书主人这样突出标榜“铜板”，却绝然不提“铜字”，其真正反映出其所印书籍，仅仅采用了铜板，而并没有使用材质昂贵的铜字。

据目前所知，这种采用铜质版片的木活字印刷方法，大致延续使用至清康熙、雍正年间，不妨以康熙二十五年印制的“吹藜阁同（铜）板”《文苑英华律赋选》，作为这一方法行用末期的标志。乾隆年间，朝廷用木活字印制《武英殿聚珍版丛书》，已经不用铜板承放字钉，而是改用陈年楠木来制作“槽板”^[20]。同时，民间木活字印书，一般也不再以“铜板”相标榜，据张秀民讲，迄今为止，所见者仅有太平天国用“铜板颁行”的《太平天日》一书^[21]。在清代中期以后，确已有人称铜活字印本为“铜板”^[22]，这除了朝廷用铜活字印行《古今图书集成》的巨大影响之外，更重要的应当是康熙以后木活字印刷已基本不再使用“铜板”这一变化所导致的结果。本篇第一节所述瞿中溶、杨绍和诸人之所以会将明人“活字铜板”印书法看作“铜活字”印书，就是因为道光年间以后，距行用铜板法活字印书，其年代相去已经比较久远，世人不明“铜板”原本的涵义，妄自将其比附为清代内府等处的铜活字印刷方法所造成的谬误。至于清雍正年间以后，一些书坊雕版印行的书籍，也号称是出自“铜板”所印，这应当是在沿袭活字印刷中以铜板相标榜的惯行做法，是一种纯粹的商业招摇伎俩，实际上恐怕与“铜板”、“铜字”都毫不相干。史事乃随时而演变，治史者需要有通贯的眼光，切不可片面地固执后事以强自比拟前事。清代中期以后，文献记载所见，唯一明确使用“铜板”的活字印书，当属道光年间安徽泾县人翟金生研制的泥活字印刷。翟氏在抒发其成功试印泥字的诗篇里，有“直以铜为范”之句^[23]，今张秉伦解释说：“这里的‘直以铜为范’是说直接用铜范来密布泥活字，亦即排版。铜范就是《梦溪笔谈》中所说的铁范。以铜代铁，其用相同。绝不是指以铜浇铸字模印刷。”^[24]即谓其承用泥字的印板，系采用铜质材料，所说信而可从。

木活字印刷版材在清代又发生这样的转变，其缘由虽然因缺乏相关记载，目前尚难以确知，不过，揆诸事理，还是可以做出一个大致的推测。如前所述，采用铜质版片，主要应是着眼于解决木板的受潮变形问题，但铜板造价高于木板，而且还需要到特定的铸造处所专门请人铸

造，不像木板，大多数木工都可以随时制作，因此，只要能够解决木板的变形问题，还是采用木质版片要更为适宜。明弘治三年前开始采用铜质版片之后，经历长达二百多年的实践，在清代康熙之际，印刷工匠应当已经找到了有效防止木板受潮变形的办法。这种方法，不会只是像朝廷印制《武英殿聚珍版丛书》一样，选用诸如陈年楠木一类质地优良的高档木材，应当是通过加工处理，可以使价廉易得的常用木材版片，不再发生明显的变形，从而将铜质版片基本淘汰出木活字印刷领域。

不过，当年毕昇试用木质活字时所遇到的重大问题，即因“木理有疏密”导致其“沾水则高下不平”这一状况，至清代仍没有取得根本改观。在印制《武英殿聚珍版丛书》时，尽管其所有选材作工，俱超乎寻常，然而，“木子（案即活字字钉）虽按式制准，然经刷印之后，干湿不匀，则木性究有伸缩”，所以，在排齐字钉之后，仍要像当年王祜一样，“视其不平之处，将低字抽出，用纸折条微垫”，以“平整”版面^[25]，其间的差别，只不过是衬垫字钉的“小竹片”更换成了“纸折”而已。对排版工艺中平整版面技术的调整改进，事实上一直贯串于中国传统活字印刷的整个发展历程当中。张秀民在讲述清代木活字印书状况时，曾经提到的常州独有之“泥盘印工”^[26]，即是通过在木质版片上铺垫细土来调平版面^[27]，以进一步完善王祜所创木活字印书的排版技术。

[1] 宋沈括《梦溪笔谈》（北京，文物出版社，1975，影印元大德刊本）卷一八《技艺》，页15—17。

[2] 语出金氏为朝鲜活字本《陈简斋诗集》所撰跋语，见张秀民《中国印刷术的发明及其影响》（北京，人民出版社，1958）附录二《朝鲜金属活字史料》，页187—188。

[3] 案卡特此书初版于1925年，美国学者富路德（L. C. Goodrich，一作“富路特”）在卡特身后又大幅度修订增补其书，于1955年出版了再版本，而在这一问题上，再版本并没有提出新的见解。这里卡特初版本据吴泽炎译《中国印刷术的发明和它的西传》第四编第二二章《中国活字印刷的发明》，页189；富路德修订再版本据藪内清等译注日文本《中國の印刷術——その發明と西伝》（東京，平凡社，1977）第四部第二二章《中國における活字印刷の發明》，第2册，页177。

[4]见《元史》（北京，中华书局，1976）卷一四六，页3467—3468。

[5]元姚燧《牧庵集》（北京，中华书局，1985，重印《丛书集成》初编本）卷一五《中书左丞姚文献公神道碑》，页175。案上述引文中“田尚书版《诗折衷》”，原作“田和卿版《尚书声》、《诗折衷》”；“沈氏活版”原作“沈氏恬版”，此并据元苏天爵《元朝名臣事略》（北京，中华书局，1996）卷八之二《左丞姚文献公》（页157）校改。

[6]元姚燧《牧庵集》卷一五《中书左丞姚文献公神道碑》，页174。

[7]案钱存训因未能审知杨惟中其人的身份，至今仍将杨惟中与杨古视作同一人物，说见《中国历代活字版综述》一文，原刊台北“古籍鉴定与维护研习会”会议论文《专集》（台北，1985），此据作者文集《中国古代书籍纸墨及印刷》，页175—176。

[8]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》（北京，中国书籍出版社，1998）第一章第三节《元代活字》（页14），谓关于杨惟中盛行活字印书，未见国内记载，故“朝鲜学者所称，当另有所据”，似乎对史料尚略疏于审辨。

[9]案即如金宗直所说“其字率皆烧土而为之”，亦不可尽信。盖姚燧记姚枢、杨古师弟之活字印书，系用“沈氏活版”，金氏的说法，应是由此推断而来；而姚燧此语，只表明姚、杨二人是在施行活字印刷，至于其具体的印刷工艺，却并不一定要亦步亦趋，与沈括所记完全相同，试看周必大已明言其改换铁板为铜板，却依然号称“用沈存中法”，即是明证。

[10]梁顾野王原著、唐孙强与宋陈彭年增修《大广益会玉篇》（北京，中华书局，1987，影印清康熙张士俊刊《泽存堂五种》本）中卷一五《皿部》，页77。宋陈彭年等《大宋重修广韵》（北京，中华书局，1998，《小学名著六种》影印清康熙张士俊刊《泽存堂五种》本）卷一上平声，页23。

[11]元王祯《农书》（北京，农业出版社，1981）篇末附《杂录·造活字印书法》，页438—440。

[12]宋沈括《梦溪笔谈》卷一八《技艺》，页15—17。元王祯《农书》篇末附《杂录·造活字印书法》，页438。

[13]宋沈括《梦溪笔谈》卷一八《技艺》，页16—17。

[14]元王祯《农书》篇末附《杂录·造活字印书法》，页440。

[15]乾隆《奉化县志》（清乾隆三十八年刻本）卷一二《艺文志》元邓文原《建尊经阁增置学田记》页6—8。参据张秀民《中国印刷术的发明及其影响》第一章第三节《活字板的发明》之“元木活字”部分，页82—83。案乾隆《奉化县志》原题此文作者邓文原为宋人，然此记文末述云：“因摭事实梗概书之石，俾以告夫后世之人，至治二年立石。”故县志所冠作者年代明显有误，此人应即元代之著有《巴西集》传世者。

[16]乾隆《奉化县志》卷一二《艺文志》元李洵孙《知州马称德去思碑记》，页14b—15a。

[17]清瞿中溶《古泉山馆题跋》之“会通馆活字铜板《容斋五笔》”条，页713。

[18]《汉书》（北京，中华书局，1962）卷二一上《律历志》上，页972。

[19]明宋诒《宋氏家规部》（北京，书目文献出版社，1987，《北京图书馆古籍珍本丛刊》影印明末刻本）卷四“书”条，页53。

[20]清金简《钦定武英殿聚珍版程式》（沈阳，辽宁教育出版社，2000，《新世纪万有文库》之陶湘《书目丛刊》附影印武英殿聚珍版本），页8a，页20b。

[21]参据张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第三章第三节《铜活字》，页84—93。

[22]参见张秀民《清代的铜活字》，原刊《文物》1962年第1期，

此据《张秀民印刷史论文集》，页250—259。

[23]清翟金生《泥版试印初编》（清道光翟氏泥活字排印本）之《五言律诗》“泥版造成试印拙著喜赋十二韵”，页9a。

[24]张秉伦《关于翟氏泥活字的制造工艺问题》，刊《自然科学史研究》第5卷第1期（1986年），页64—65。

[25]清金简《钦定武英殿聚珍版程式》，页29a。

[26]清刘声木《苕楚斋续笔》（北京，中华书局，1998）卷七“安徽官书局名曲江书局”条，页390。

[27]张秀民《清代的木活字》，原刊《图书馆》1962年第2、3期，此据《张秀民印刷史论文集》，页226。

四 “铜字板”与铜活字无涉

目前得到普遍认同的所谓明铜活字印本，情况比较复杂。其中一部分确实没有见到任何相关记载，如前述金兰馆印本、五川精舍印本和五云溪馆印本等，都是这样。但另外还有一部分印本，关于其所用活字的材质，本来在文献中曾有所记载，只是当前通行的看法，似乎在很大程度上受到先入之见的影响，所作诠释，颇显抵牾窒碍，从而还需要仔细斟酌，予以客观的分析。

清代一些学者和藏书家之所以会指称华氏诸人所印活字书籍为铜活字本，应是不同程度地受到书中“活字铜板”一类题记的影响。因为除此之外，别无其他可以凭借的依据。

逮至清末叶昌炽撰述《藏书纪事诗》时，叶氏虽然没有正面述及明铜活字本之事，却在记述无锡华氏印书时，引述了下面这样一段史料：

邵文庄《会通君传》：“会通君姓华氏，讳燧，字文辉，无锡人。少于经史多涉猎，中岁好校阅同异，辄为辨证，手录成帙，遇老儒先生，即持以质焉。既而为铜字板以继之，曰：‘吾能会而通之矣！’乃名其所曰‘会通馆’。人遂以‘会通’称，或丈之，或君之，或伯仲之，皆曰‘会通’云。君有田若干顷，称本富，后以劬书，故家少落，而君漠如也。三子，塏、奎、壁。”^[1]

通读以上引文，可以看出，叶昌炽引述这一文献，只是用来说明华燧的家世及其印行书籍的缘起，并没有特别留意文中是否述及华燧所用活字字钉的材质。与此相似，叶德辉在《书林清话》中引述上述文献，也应是出于同样的考虑^[2]。然而，到民国初年孙毓修论定所谓“明世无锡铜活字本”时，却将这一记载，列为首要依据，上文“铜字板”三字，便俨然成为明代铜活字印书最直接的证据^[3]；由此递相沿承，至张秀民专门论述明代的铜活字印本，仍旧是以这一史料作为基本依据^[4]。

叶昌炽谈到的“邵文庄”名为邵宝，是华燧的无锡同乡，“文庄”是他的谥号^[5]，所撰《会通君传》今见于邵氏文集《容春堂后集》。关于这

一记载在文献学方面所存在的问题，以及学术界对它理解的差误，潘天桢曾经作过非常深入的论证，并且得出了较为科学可靠的结论。可是，印刷史和版本学界的绝大多数学者，却一直未能接受潘氏的见解[6]。由于潘天桢的论述只是针对无锡会通馆印本而发，没有触及所谓明铜活字本的总体问题，且所论似乎还略欠圆融通贯，为此，在这里还有必要再重新复述潘氏已经论证过的问题，并在此基础上进一步深入剖析相关问题[7]。

首先，在版本方面，潘天桢研究指出，前述叶昌炽所引述的邵宝撰《会通君传》文，应是出自清雍正年间华希閟据旧版重新修补印行的《容春堂后集》卷七当中；《容春堂后集》这个版本使用的旧版，是作者邵宝的外孙秦榛，大约在明嘉靖、隆庆之际或较此稍早时候也是用旧版剗改修补形成的版片，而这套版片原刊刻于明正德、嘉靖年间，书名本为《泉斋勿药集》[8]。正是秦榛其人，在印行此书时，擅将《泉斋勿药集》剗改为《容春堂后集》，至于除此之外，秦榛对原版是否还有修补，虽不得而知，但清人华希閟在重印此书时，书版在“蠹蚀之余”，已经“零落过半”，华氏不得不耗费半年时间，来“鸠工补镵”，显然应修补过许多版片。因此，这一版本中的所谓“铜字板”，也有可能出自补版时的妄改，其文字的可靠性还需要论证，不宜恃此孤证以贸然立论[9]。

潘天桢这一看法，要想得到确认，还需要逐一遍查邵氏文集各种早期版本。不过，邵宝撰写的这一华燧传记，还有其他几种相关的文本传世，正可以用来校订上述文本是否可靠，或是用来验证究竟什么才是邵氏文中“铜字板”三字的真实语义。

叶德辉在《书林清话》一书中，除了前述邵宝撰《会通君传》之外，尚引述有华氏族人华渚（案此乃其初名，明清鼎革后易名华冠）在清初所撰《勾吴华氏本书》之《华燧传》，文曰：

会通公燧，字文辉，少于经史多涉猎，中岁好校阅异同，辄为辨证，手录成帙，遇老儒先生，即持以质焉。或广坐通衢，高诵琳琅，旁若无人。既乃范铜板锡字，凡奇书难得者，悉订正以行，曰：“吾能会而通之矣！”名其读书堂曰“会通馆”。人遂以“会通”称，或丈之，或君之，或伯仲之，皆曰“会通”云。[10]

与前述邵宝撰《会通君传》相比照，二者显然出自同一渊源，这一点毋庸置疑，但文中与会通馆活字印书方法至关紧要的“铜字板”三字，却被记作“范铜板锡字”，二者差异明显。案潘天桢已经指出，上引会通君华燧传文，见于清光绪三十一年存裕堂义庄木活字印本《勾吴华氏本书》，依原题应作“会通公传”^[11]。今覆按此《勾吴华氏本书》，可知其记述同事亦作“范铜板锡字”^[12]，故叶氏引述的内容，在这一点上，并没有什么文字差误。

潘天桢为探究华氏会通馆印书所用活字的材质，花费很大精力，觅得多种相关文献，指出在明隆庆六年华察纂辑的《华氏传芳续集》卷一五当中，也收录有邵宝撰《会通君传》。除了篇目题作“会通华君传”，与《容春堂后集》略有出入外，其涉及会通馆印书使用活字的材质这一部分内容，二者之间也是有明显差别：

会通君姓华氏，讳燧，字文辉，无锡人。少于经史多涉猎，中岁好校阅同异，辄为辨证，手录成帙，遇老儒先生，即持以质焉。或广坐通衢，高诵不辍。既而为铜版锡字以继之，曰：“吾能会而通之矣！”乃名其所曰“会通馆”。人遂以“会通”称，或丈之，或君之，或伯仲之，皆曰“会通”云。

案上文较叶昌炽的引文，多出“或广坐通衢，高诵不辍”数语，应是叶氏引述时所节略，因为现在通行的《四库全书》本《容春堂后集》，同样也有这两句话。潘天桢依据邵宝《容春堂前集》书后的识语考据说，华燧卒于明正德八年，而在正德七年以后，身为户部侍郎的邵宝，因侍养尊亲辞官闲居于家乡，故邵氏《会通华君传》应即在华燧故世之后未久，撰述于无锡乡间^[13]。

具有一定身份地位的人士去世后，其子孙延请社会名流撰述其“行状”亦即传记，以褒扬死者生平事迹，是中国古代惯行的事宜，而這些“行状”一旦撰就，即往往成为记述墓主一生行事最为系统的资料，以后再有人撰述同类文章，包括请人为传主撰写墓志碑文，便常常即此敷衍点窜，这是古代普遍通行的做法^[14]。

邵宝身为华燧的同乡，熟悉其生平事迹，具备为他撰写传记的充分条件；同时，邵氏复“家食为名士，仕为名宦，要其终为名儒”，也具备

为人书碑立传的资格。友人杨一清称邵宝在正德七年以后回乡居家期间，“求请者踵接于门，碑版流播遍四方”^[15]，所以，华燧后人请邵氏来撰写传记，是很自然的事情。

按照一般惯例，邵宝为华燧撰写这份传记后，应当自留一份底稿，而另行誊录一份正本，交与华家。所谓“传芳集”者，都是族人编纂的同族人士或有关其族人的诗文汇编，华察编纂的《华氏传芳续集》也是如此，而收录在这一文集当中的邵宝撰《会通华君传》，理应出自留在华家的这一正本。所以，较诸其他由此衍生出的记述，在文字的准确性上，无疑更具有权威。

据潘天桢研究，在华燧去世四年之后，准备正式下葬时，华燧次子华奎，经邵宝写信介绍，另行谒请南京礼部尚书乔宇，为华燧撰写了《会通华处士墓表》。这篇墓表同样被华察收录在《华氏传芳续集》卷一五当中，华察当然只能是依据留存在华家的上石前底本录入。乔宇所撰《墓表》，在叙述会通馆印书时写道：

（华燧）悉意编纂，于群书旨要，必会而通之，人遂有“会通子”之称。复虑稿帙汗漫，乃范铜为版，镂锡为字，凡奇书艰得者，皆翻印以行。

华奎拜见乔宇，既然是经邵宝介绍，理应携有邵宝撰就的《会通华君传》，供乔氏属笔参考；而上述文句中“范铜为版，镂锡为字”等与邵宝《会通华君传》不同的内容，应如潘天桢所分析的那样，乃是依据华奎当面的陈述写成^[16]，即乔宇依据华奎的直接述说，更清楚地写明了“为铜版锡字”的具体做法，乃是“范铜为版，镂锡为字”。

潘天桢还找到另外一篇华燧传记，乃明末华允谊、华允诚等修《华氏传芳集》卷四所载《会通府君宗谱传》，其与华氏活字印书相关部分为：

又虑稿帙汗漫，为铜板锡字，翻印以行。^[17]

这与前述清初华渚撰《勾吴华氏本书》之《会通公传》中的叙述一样，显然都是依据华氏家传文本，参合邵宝《传》与乔宇《墓表》两文点窜

而成，潘天桢也已指出过这一点[18]。

这些出自邵宝《会通华君传》和乔宇《会通华处士墓表》的记述，可以反过来印证这两篇传记中有关会通馆印书所用方法系“铜板锡字”的可靠性。在此需要特别指出，上述几种华燧的传记，虽然都是出自华氏家乘之中，但执笔纂辑这些文献的华氏族人，都具有颇为深厚的文化素养，不宜以寻常乡间陋儒视之。如编录《华氏传芳续集》的华察，为嘉靖五年进士，以才名选庶吉士，官至侍读学士，掌南京翰林院事，曾参与校核累朝宝训、实录，“居部曹与王慎中、唐顺之辈讲习诗古文”，负一时雅望，大名士王世贞即出自其门下，除纂修其家族文献“《华氏家乘》九卷、《续传芳集》六卷”之外，所著尚有“《碧山堂》、《知退轩》、《翰苑》、《留院》、《东行纪兴》、《岩居》诸稿”，清修《明史》，列其姓名于《文苑传》内，钱谦益编选《列朝诗集》，华察诗作亦入选其中[19]。又如纂集《华氏传芳集》的华允诚，为天启二年进士，官至职方员外郎，为东林领袖人物高攀龙受业弟子，尝附从高氏讲学于邹元标、冯从吾所建首善书院，黄宗羲撰《明儒学案》，也为其列有传记，以拒不薙发为满人所害[20]。编纂《勾吴华氏本书》的华渚，系出自明末复社名士杨廷枢门下，华渚本人亦预身复社门墙之中，杨氏曾赞誉华渚说：“敦门内，谨诗礼，夸心浮气必尽，斯吾及门之最。”[21]他们这样一些人，在采录邵宝和乔宇撰述的传记时，绝不会毫无缘由地胡乱添加原稿中根本不曾存在的“锡字”这样的内容；况且以他们在家族中的声望地位，也更有条件，亲身了解华氏活字印书的具体方法。显而易见，没有任何理由，可以将这种“铜板锡字”理解为铜活字印刷，华燧会通馆“铜板锡字”印书所用铜板，仍然只是铜质版片，与版片上面所承放字钉的材质，还是毫无关联。事实上，在近代学者当中，正是率先系统论述版刻历史的叶德辉，最早明确判断说，华氏会通馆活字印本，乃是“以锡作字”[22]。

在这一基础上，再回过头来分析《容春堂后集·会通君传》中“铜字板”一语的确切含义。前文已经谈到，潘天桢怀疑《容春堂后集·会通君传》“既而为铜字板以继之”中的“铜字板”三字，有可能是由邵宝原文“既而为铜版锡字以继之”之“铜版锡字”四字剽改而来，这种看法，还有待进一步论证；因为没有见到原书，目前我很难就此作出确切的判断。不

过，至少清修《四库全书》本《容春堂后集》之《会通君传》，其文字便与潘天桢所见版本相同，写作“既而为铜字板以继之”[23]。就一般情理而言，我并不认为这“铜字板”三字是出自对“铜版锡字”四字的剗改。原因是利用旧版印书，修补书版主要是由于版片模糊或缺损，除了改换题名别有用意之外，剗改是用于改换版片上缺损的文字，原则上应该是缺损哪些字便重新修补好这些字；即使敷衍了事，至少也要尽量做到坏缺多少字便重新修补上多少字，而若改原版四字为三字，版面将失去规整匀称，多半没有理由要这样做。

潘天桢以为收录《会通君传》的《容春堂后集》，其原本《泉斋勿药集》当非邵宝本人审定[24]，所说尚值得斟酌。因为在邵宝去世后的第二年，亦即嘉靖七年，友人杨一清为其撰写神道碑，已经提到有“《容春堂》、《勿药》诸集各若干卷藏于家”[25]，据此，则《泉斋勿药集》显然应当出自邵宝手定。

古时作者本人在勒定文集时，对原稿往往会做不同程度的改订润色，邵宝为文，又本以“词简意核”而“无冗字长语”为其一大优长[26]，因而清四库馆臣誉之曰“高简有法”[27]，故结集时便更有可能着力精简旧稿的文字。如前所述，邵宝最初的定稿，本来应当与留给华家的定本亦即《华氏传芳续集》之《会通华君传》完全一致，所以，文稿在收入《容春堂后集》时，其文字内容若较原稿有所变化，便理应出自作者邵宝本人的改动。这样，即有理由推测，改“铜版锡字”为“铜字板”，也完全有可能是邵宝在编定文集时所为[28]。

潘天桢虽然否定会通馆活字印本为铜活字所印，但却同与其观点对立之孙毓修、张秀民诸人一样，以为“既而为铜字板以继之”这句话的文本假若可靠，那么，“则华燧所造活字当然就是铜活字了”[29]。其实，仔细审视邵宝文义，实际情况恐怕未必如此。活字印刷中的铜板，既然是用以承放活字字钉，自然也可以称作“字板”，这样，所谓“铜字板”便可以解作铜质之“字板”，而不是现今通常所理解的“铜字”之印版。联系华氏会通馆印书所标榜之“活字铜板”，特别强调“铜板”的做法，以及邵宝《会通华君传》的最初定稿原本写作“为铜版锡字”的情况，这样来理解《容春堂后集·会通君传》中的“铜字板”一语，应当更符合邵氏的本意。

[1]清叶昌炽《藏书纪事诗》卷三卷七“毕昇、华燧文辉、华琚汝德、华坚”条，页730。

[2]叶德辉《书林清话》卷八之“明华坚之世家”一节，页210。

[3]孙毓修《中国雕版源流考》之《活字印书法》，此据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《中国印刷史料选辑》之二《雕版印刷源流》，页40。

[4]张秀民《明代的铜活字》，此据《张秀民印刷史论文集》，页237。

[5]《明史》（北京，中华书局，1974）卷二八二《儒林传·邵宝》，页7244—7246。

[6]在时下行世较为重要的相关著述中，有程千帆和徐有富二人，在所编著《校讎广义·版本篇》（济南，齐鲁书社，1991）第六章第五节《锡活字本》部分（页440—442），虽谓“潘说言之成理”，可是，就在这前面的同一章第四节《铜活字本》中（页435—440），当述及包括华、安两家在内的所谓明代铜活字印刷时，却依旧完全是在复述自孙毓修以来通行的说法，自相矛盾若此，说明作者不仅没有真正理解并认同潘天桢的观点，而且对这一问题绝然没有丝毫自己的见解，不过是胡乱杂陈罗列诸家说法而已。

[7]由于有些史料冷僻罕觐，而潘氏供职于南京图书馆，复得同行版本学者如沈燮元诸人之襄助，得以查阅，这里姑且转据潘氏引述，希读者鉴谅。

[8]案“泉斋”是邵宝的雅号，取自邵氏世居无锡，邻近慧山之天下第二泉。见明焦竑《国朝献征录》（上海，上海书店，1987，影印明万历原刻本）卷三六所收杨一清撰《资善大夫南京礼部尚书赠太子少保谥文庄邵公宝神道碑铭》，页1491。又明李东阳《李东阳集》第三卷（长沙，岳麓书社，1985）《文后稿》卷一二《泉斋说》，页173。

[9]潘天桢《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页66—68。案潘天桢没有明确讲

到“铜字板”三字是出于剗改，但斟酌其前后文意，应当倾向于此。

[10]叶德辉《书林清话》卷八之“明华坚之世家”一节，页209。

[11]潘天祯《明代无锡会通馆印书是锡活字本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页140—141。

[12]清华渚《勾吴华氏本书》（清光绪三十一年存裕堂义庄木活字印本）卷三〇之一《三承事南湖公、会通公、东郊公传》，页8b—9a。案：我在查阅此书以及华允谊等纂《华氏传芳集》时，得到日本东京大学东洋史研究室岸本美绪教授盛情帮助，谨志谢忱。又案：有关会通馆华燧家世比较集中的史料，除了前人已经提到的之外，我所知闻者尚有清乾隆至道光年间刊《锡金华氏溯源录》与《华氏文献略表》，皆不分卷，见雷梦水《古书经眼录》（济南，齐鲁书社，1984）史部传记类，页56，惟未详何处藏有其书。

[13]潘天祯《明代无锡会通馆印书是锡活字本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页141—142。又徐忆农《活字本》（南京，江苏古籍出版社，2002，《中国版本文化丛书》本）上编《明朝至清前期——活字印刷术的发展时代》（页25）附有此明隆庆六年华察增刻本《华氏传芳集》之邵宝《会通华君传》书影。

[14]譬如邵宝座师李东阳为户部主事刘凤仪母撰写墓志铭，即先获睹邵宝所撰行状，然后“乃按邵状为叙及铭”，语见《李东阳集》第三卷《文后稿》卷二三《封太恭人刘母李氏墓志铭》，页342。

[15]明焦竑《国朝献征录》卷三六所收杨一清撰《资善大夫南京礼部尚书赠太子少保谥文庄邵公宝神道碑铭》，页1492。

[16]潘天祯《明代无锡会通馆印书是锡活字本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页141—144。又潘天祯《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页66。

[17]见《华氏家乘》所附之华允谊、华允诚、华毓琮修《华氏传芳集》（清初刊本）卷四《会通府君宗谱传》，页43a。

[18]潘天祯《明代无锡会通馆印书是锡活字本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页142。又潘天祯《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页66。

[19]明焦竑《国朝献征录》卷二三所收王世贞撰《翰林院侍读学士掌南京翰林院事奉训大夫华公察墓碑》，页966。清钱谦益《列朝诗集小传》（上海，上海古籍出版社，1983）丁集上《华读学察》，页398。《明史》卷二八七《文苑传·华察》，页7368。清乾隆《江南通志》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本，第511册）卷一四二《人物志·宦迹》四“常州府”，页154。

[20]清徐鼐《小腆纪传》（北京，中华书局，1958）卷四九《忠义传·华允诚》，页525。《明史》卷二五八《华允诚传》，页6648—6650。清黄宗羲《明儒学案》（北京，中华书局，1985）卷六一《东林学案》四《郎中华凤超先生允诚》，页1498。案：高攀龙因受阉党迫害愤而自沉，临终前曾有名言流传于后世，谓“一生学问，至此亦少得力”，此即出自其诀别华允诚之遗书，可见华氏蒙受高攀龙赏识之深。事见《明史》卷二四三《高攀龙传》，页6314。又此《华氏传芳集》由华允诚作序，疑允诚为主要编纂者。另外，与华允诚一同编纂《华氏传芳集》的华允谊，亦被时人目为“名儒”，见清陈鼎《东林列传》（台北，台湾商务印书馆，1983，影印文渊阁《四库全书》本，第458册）卷二四，页482。

[21]明陆世仪《复社纪略》（上海，神州国光社，1952，《中国历史研究资料丛书》之《东林始末》合印本）卷一，页182。清华渚《勾吴华氏本书》卷首倪长圩《勾吴华氏本书序》，页6a。

[22]见周越然《言言斋古籍丛谈》（沈阳，辽宁教育出版社，2001，《新世纪万有文库》本）之“韦苏州集”条（页235—236）抄录叶德辉为所谓北宋胶泥活字印本《韦苏州集》撰写的跋语。

[23]明邵宝《容春堂后集》（台北，台湾商务印书馆，1983，影印文渊阁《四库全书》本）卷七《会通君传》，页324。案潘吉星引述此《四库全书》本《会通君传》，关键的“既而为铜字板以继之”一句话，

不知何故竟误作“既而为铜版锡字以继之”。又案，据曹之所见，邵宝《容春堂后集》之“明秦榛本、明嘉靖十三年刘洪慎独斋刻本……，这些本子的《会通华君传》关于华氏印书的记载均为‘既而为铜字版以继之’”。曹说见所著《中国印刷术的起源》（武汉，武汉大学出版社，1994）第十一章第三节《铜活字的起源》，页485。

[24]潘天桢《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页67—68。

[25]明焦竑《国朝献征录》卷三六所收杨一清撰《资善大夫南京礼部尚书赠太子少保谥文庄邵公宝神道碑铭》，页1492。

[26]明邵宝《容春堂前集》（台北，台湾商务印书馆，1983，影印文渊阁《四库全书》本）卷首李东阳序语，页4。清官修《四库全书总目》卷八八《史部·史评类》“学史”条，页755。

[27]清官修《四库全书总目》卷一七一《集部·别集类》“容春堂前集、后集、续集、别集”条，页1494。

[28]案曹之《中国印刷术的起源》第十一章第三节《铜活字的起源》（页483—488），以为在明末华允谊、华允诚等纂《华氏传芳集》中的《会通府君宗谱传》、清初华渚纂《勾吴华氏本书》中的《会通公传》、邵宝《容春堂后集》中的《会通君传》、隆庆六年华察纂《华氏传芳续集》中收录的乔宇撰《会通华处士墓表》这四篇华燧的传记中，是“邵传在前，乔传次之，其余两传在后。……乔宇以下三传皆相承抄袭邵传成篇”，而华察《华氏传芳续集》中所收录的邵宝撰《会通华君传》，文字的准确性“是值得怀疑的”，实乃曹氏未明此等传记之撰述流传过程，且未曾考虑华察诸人的身份和学养，不足信从。

[29]潘天桢《明代无锡会通馆印书是锡活字本》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页143。

五 其他所谓明铜活字记载辨析

秉持明代曾以铜活字印书看法的学者，还举述有其他一些文献记载，对此也需要予以辨析。

华氏家族之外明代无锡活字印书之另一重要人物为安国，有关其印书事宜的记载，比华氏要稍少一些。张秀民引据安氏家族后人安璿撰述之《安氏家乘拾遗》，以为其中有安国以“铜字”印书的记载，故安氏所用活字，应属铜质；又如前所述，安氏所印活字书籍，带有“活字铜板”注记，安国以“铜字”印行的书籍，既然标作“活字铜板”，那么，连类而及，由此推论，同样带有“活字铜板”注记的无锡华氏印书，当然也应是铜活字版本^[1]。

张氏引述的《安氏家乘拾遗》，为安璿在康熙十七年所撰稿本，现藏上海图书馆，乃邑人孙毓修小绿天旧藏。潘天桢曾抄录有相关内容，文字如下：

先是，廖冢宰欲刻东光县志，知翁家有活字铜板，以书币来属翁为杀青，故契谊最深。翁闲居时，每访古书中少刻本者，悉以铜板（潘天桢注：“板”字墨笔圈去，旁书“字”字）翻印，故知名海内。今藏书家往往有胶山安氏刊行者，皆铜板（潘天桢注：“板”字墨笔圈去，旁书“字”字）所刷也。璿曾从贾人购《颜鲁公集》，乃先世故物。公歿后，六家以量分铜字，各残缺失次，无所用矣。^[2]

案文中“胶山”为明无锡县东面的山名，与慧山东西相望^[3]，“胶山之阳”有安国宅邸，为安氏家族世居之地^[4]；安国还在胶山翠屏峰南麓等地建有“西林”等三处园林，胶山主峰胶峰南侧今存有“安公洞”、“桂坡”等摩崖刻字^[5]。称“胶山安氏”，这与以锡山称谓华氏的居地一样，都是以境内的山名来替代无锡这一地名。潘天桢认为，由此稿“铜板”、“铜字”前后错出且复先书“铜板”后改“铜字”的情况来推断，恐怕安氏自己也弄不清楚“究竟是‘铜板’还是‘铜字’”，不能用这样的材料来论定安国印书使用的是铜活字^[6]；张秀民则固持旧说，以为“一个人写文章，偶有误

字，自己随笔改正，本是行文之常”，不能因其文字前后有过改动，便怀疑安氏以铜字印书的记载[7]。

今案据潘氏介绍，此《安氏家乘拾遗》篇幅单薄，仅仅八页，看起来并不像是一部完备的著述。由正德、嘉靖间安国用活字印书，到康熙十七年安璿撰述这篇《家乘拾遗》，时间过去一百五十多年，安璿其人对于当年印书的情况，已经完全隔膜，甚至连其先祖所印制的书籍，也只见有一部偶然从书贾手中购得的《颜鲁公集》，并没有见到其他直接的材料，而此《颜鲁公集》书上仅题有“锡山安氏馆”或“锡山安国刊”字样[8]，没有标记具体的活字印书方法，因此，安璿在《家乘拾遗》谈到的安国印书事宜，只能得自间接的史料，而如其原稿所记，他所看到的这些史料，显然应是记作“活字铜板”或只单称“铜板”（如张秀民据《胶山安黄氏宗谱》引述之安国同时人秦榛撰《安国墓志铭》，即谓安氏“铸活字铜板，印诸秘书，以广其传”[9]），所以他才会如此照抄沿用。

至于这段文字末尾“公歿后，六家以量分铜字”云云几句话，我认为应是出自安璿的揣度。因为后辈均分家中财产，是中国绝大多数家庭的惯例，安璿显然是想对其祖上盛行一时的活字印刷何以竟中断无传，给予一个合理的解释，于是，便很自然地想到了分家析产有可能导致这些印刷器具无所用之。由于这完全是出于安璿的猜想，而他并不了解安国印书的具体方法，正如潘天桢所指出的那样，写至六家分割活字等印书器材时，“才发觉‘铜板’不如‘铜字’容易‘量分’，所以最后写定为‘铜字’，再回头将两处‘板’字改了，而又留着‘活字铜板’未改动，因为总不好改为‘活字铜字’罢”[10]？显然，安璿这样修改原稿，且留存“活字铜板”未动，应是将“活字铜板”理解为“铜活字板”，殊不知这样一来，已使其行文前后枘凿，难以融通。因为从前述无锡华氏“活字铜板”印书的事例中可以看出，“铜板”自是铜质的版片，与字钉的材质本毫无关联；更确切地说，按照正常的逻辑，在像这样并举“活字铜板”以着意强调其“铜板”特征时，恰恰正可以说明，与此“铜板”相配比使用的活字字钉，其材质绝不会也是铜质，前述华氏“活字铜板”的实际情况，已经非常清楚地证明了这一点。

张秀民抓住安国后人“六家以量分铜字”一句话，以为“摆字印的铜板框架太少，不便分，只有铜字码起码有数万个，才可以分”，因此，安国

之活字印书，据此即“可以肯定是铜活字了”^[11]。如上所论，安璿这一说法，应出自他在属笔行文间一时的错误揣测，本不必深究；不过，张氏谓铜板数量有限即不能作为财产分割，这却是完全不了解过去分家情况想当然的说法，对于张秀民这个年龄的中国学者来说，似乎是不太应该的。旧时分家，一瓢一勺，都在数内，铜是贵金属，与同一重量的铜钱差相等值，即使不用作活字印板，同样是重要的财产。有文献记载云：“明嘉隆间，无锡安氏家巨富，甲于江左，号安百万”，有人甚至用“富几敌国”来形容^[12]，自有同等价值的其他财物与之相抵，即使只有一块铜板，也会被分摊到某一后嗣的份内。所以，张秀民的看法，并不能成立。

撰述这一《安氏家乘拾遗》的安璿，为安国曾孙，其父安希范，乃安国长子安如山之子^[13]。安希范系万历丙戌进士，曾出任南京吏部司封郎，名列所谓“东林八君子”之一，希范另有曾孙绍杰，在清乾隆年间为其编纂并正式印行有年谱，在追述安国用活字印书一事时，仍然一如当年安国自己在《吴中水利通志》一书上的标注，以及前述秦榛撰《安国墓志铭》的说法，谓乃是“铸活字铜版”^[14]；又张秀民据《胶山安黄氏宗谱》引述的安国后人安吉的记述，也是写作“镌活字铜板”^[15]，将这些安氏族人的记述，与安璿的说法交互参证，两相比较，安璿纂录的这部行文含混不清的《安氏家乘拾遗》草稿，自是殊不足以采信。

与华燧印书约略同时，松江人唐锦所著《龙江梦余录》，在论及当时刚刚兴起的活字印书之事时曾经谈到：

近时大家多镌活字铜印，颇便于用。其法盖起于庆历间，时布衣毕昇为活板法，用胶泥刻字，火烧令坚，作铁板二，密布字印，一板印刷，一板布字，更互用之，瞬息可得百本。其费比铜字又廉矣。^[16]

这里所说“近时大家”之“活字铜印”书籍，张秀民以为应当是指无锡华氏之铜活字印书^[17]。《龙江梦余录》最早刊行于弘治十七年，而唐氏撰述此书，是在此前两年亦即弘治十五年六七月间、^[18]，目前所知在此之前用活字大量印书并且有明确记载采用了铜质印刷器材的人，唯有会通馆主人华燧（另外其同乡族人华琨亦用活字零星印有《渭南文集》等

书籍），所以，张氏这一判断，切实可以信从。

仅看唐氏文中“活字铜印”四字，其含义也可能与华燧所自称的“活字铜板”一样，“铜印”只是指铜板印刷，并不一定含有铜活字的意思；不过联系文末“其费比铜字又廉矣”的说法，则可以肯定，唐锦确实是将会通馆华氏所印活字书籍，视作铜活字印刷品。不过，与前面第四节所述邵宝《会通华君传》之“铜版锡字”的确切记载相对比，唐锦的上述说法，显然只能是出自他个人对华氏“活字铜板”印书的理解和判断，并不能视作记述相关印刷史事的“实录”。唐氏自述其撰著《龙江梦余录》一书的经过，乃是在“宿痾新瘥”之际，避居乡间之“龙江别业”，回忆此前养病期间，“日与经史为偶”读书时所见所感史事，“引笔申纸，褒所忆而志之，月余积成卷帙”^[19]，因此，书中的侧重点显然是史事而非时事，具体到这一涉及活字印刷的条目上，也是重在阐述活字印刷的历史渊源，而不是记录华家的印书事业，而且其整个记述都是比较随意的，并不是特别严谨的撰著，完全可能将题有“活字铜板”的会通馆印本，随意想象成为铜活字印书。因此，并不能据此认定明铜活字印书的存在，至少仅仅依据这一孤证，是无法证成其说的。

不知是不是因为看出了这一论据过于薄弱，张秀民在后来论述这一问题时，复引据另一史料，来印证唐锦的说法，此即明人谢启元所书《杂记》：

近世大家，多镌活字铜印，颇便于用。其法盖起于宋庆历间，时布衣毕昇为活板法，用胶泥刻字，火烧令坚。……其法比铜字更廉矣。

张秀民认为，两相印证的结果，可见唐、谢两人“一致说多镌活字铜印，明白说出用铜字来印书很方便，并都说铜字是手工镌刻的”；这样一来，似乎明人行用铜活字印书，自是了无疑义可陈^[20]。

谢启元行事不详。据张秀民所言，《杂记》是一部手稿，查阅自然会有诸多不便。不过，对照一下前面引述的唐锦的记述，即便是上面列出的经张氏节略的引文，亦足以清楚表明，此文一定是录自唐锦的《松江梦余录》（改“近时”为“近世”、“其费比铜字更廉”作“其法比铜字更廉”，都是抄录时信笔为之，为古时移录他人著述恒有之事，不足为

异)。其实，谢氏这一所谓《杂记》，不过是前人对读书笔记册子的通称，并不是什么书名，在这样的笔记当中，摘录他人著述中自己感兴趣的内容，是很自然的事情。

张秀民在论述铜活字印刷时，曾先后多次依据不同版本引用过《龙江梦余录》有关明人活字印书的记载，但不知为什么，在引文中从来没有列出“时布衣毕昇为活板法”句下直至“其费比铜字更廉矣”这一段内容[21]，而却列举谢启元《杂记》中这些明显抄自《龙江梦余录》的文字，用唐锦自己书中原本所固有的内容，反过来证实其铜活字印书一说的可信性，做法殊为令人费解，当然无法证成其说。

较唐锦稍迟，在弘治、正德之际，另一位松江人陆深，在《金台纪闻》一书中评议书籍制作形式由抄写到雕版印刷的转变时，也谈到了活字印刷：

近日毗陵人用铜铅为活字，视板印尤巧便。[22]

毗陵为明代的常州在西晋和隋代所设郡名，取古地名“以施于今”，是当时文人流行的行文习惯[23]。张秀民就此阐释说，常州人在无锡人以铜板印书的同时，尝分别用铜、铅两种活字印书，并谓此乃中国创制铅活字之始，是在制造金属活字方面的卓越成就[24]，英国学者杜希德也持有基本相同的看法[25]；钱存训则以为是“铜锡或铜铅合金”[26]，潘吉星亦云是用“铜及铅的合金铸成活字排版”[27]。不论铜板还是铜字，都从来不会使用纯铜，所以，钱存训和潘吉星所说用铜铅或铜锡合金活字排版，实际上还是铜活字印刷。

今案明代无锡为常州的属县[28]，而陆深《金台纪闻》自序谓此书撰述于乙丑（明弘治十八年）夏至戊辰（正德三年）九月之间[29]，正当无锡华氏活字印书兴起未久之际，故黄永年以为其“近日毗陵人用铜铅为活字”云云，实际上讲的就是华、安两家的活字印本[30]，所说自是极为允当。前面第二节曾经述及，明人曹璘的《宝文堂书目》，著录有“常州铜板”《杜氏通典纂要》和“常州活字刻”《艺文类聚》，张秀民因其同属常州印书，即以《杜氏通典纂要》推定《艺文类聚》亦属铜活字印书，这固然很不妥当，但无锡既然是常州的属县，这部“常州活字刻”《艺文类聚》，显然应当是指正德十年时无锡“兰雪堂华坚允刚活字

铜板校正印行”的同一书籍，恰好具体印证了黄永年所做判断。因而，倒是可以反转过来，据此《艺文类聚》来推测曹璫收藏过的那部“常州铜板”《杜氏通典纂要》，也应出自锡山之华、安两家（尤其是其“铜板”之版本特征，与华、安两氏的活字印书工艺更为密切吻合）。

进一步分析可以看到，就目前所知，在陆深写就《金台纪闻》的正德三年之前，无锡华、安两家当中，印制活字书籍的人，还只有华燧、华琨两家，而华琨仅印书两部，远不及华燧十数年间即印制十五部以上书籍的声势^[31]，所以，陆深所说常州人“用铜铅为活字”以印书，首先应当是指会通馆主人华燧。前面第四节已经论述，根据邵宝的记录，华燧印书系用“铜版锡字”，而锡、铅外观形态相近，古人有时会混称二者（下文对此还要具体论述），因此，陆深所说“毗陵人用铜铅为活字”，显然只是对华燧等人的“铜版锡字”印书所做的一种含混表述，所说的“铜”，仍然只是指承放字钉的铜板。清乾隆皇帝弘历敕令编印《武英殿聚珍版丛书》，在谈到陆深这一记述时，对“用铜铅为活字”这句话中的“铜”字，竟置若罔闻，完全置而未论，径称“陆深《金台纪闻》则云毗陵人初用铅字”^[32]。其不加分析地盲目复述以“铅”为活字的说法，固然不够妥当，但弘历这样的说法，显然也是将陆深所说“用铜铅为活字”的“铜”字，理解为与字钉材质无关的“铜板”，说明当时还颇有一些人清楚知道过去活字印刷中普遍使用铜板的情况。因此，并不能据此论证明代常州曾有铜活字印书；同样也不能由此引出明人用铅活字印书的结论^[33]。

[1]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页39—40。

[2]见潘天桢《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页69。案据王赓唐《安国桂坡馆的盛衰》一文引述，无锡图书馆所藏此《安氏家乘拾遗》（题作《家乘拾遗》）抄本，已经径写作“每访古书中少刻本者，悉以铜活字翻印”，较稿本又有新的衍变，去其真相愈远。文见王氏文集《半知斋文集》（北京，学苑出版社，2001），页60—71。

[3]明官修《大明一统志》（西安，三秦出版社，1990，影印明天

顺内府原刊本)卷一〇《常州府·山川》，页172。

[4]清陈梦雷《钦定古今图书集成》之《方輿汇编·职方典》卷七〇八《常州府部汇考》二“常州府山川考”二，页6438。又清安绍杰《安我素先生年谱》（北京图书馆出版社，1999，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第55册），页467。

[5]见王赓唐《安国桂坡馆的地面遗存》，据作者文集《半知斋文集》，页140—143。

[6]潘天桢《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页69—70。

[7]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页39。

[8]见北京图书馆编《中国版刻图录》第一册《目录·活字版·明》之“颜鲁公文集”条，页100。

[9]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页39。

[10]潘天桢《再谈明代无锡会通馆印书是锡活字》，刊《北京图书馆馆刊》1993年12月第3、4期合刊，页69—70。

[11]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页39—40。其实，即使将文本的前后改动情况及其合理性姑且置而不论，《安氏家乘拾遗》“六家以量分铜字”的说法，依然不足信据。这是由于明清时子嗣分割遗产，按照定规，是将各类财产等值搭配均分后，抓阄决定归属，像铜活字这种不可分割的财物，犹如同一匹牛或马之类的牲畜一样，拆解开后价值会大大减损，甚至完全丧失，因此是不能离割瓜分均摊给各家的，只能整体划入其中的一份，再另将等的其他财物，划入其他份内。安璿说“六家以量分铜字”，致使“各残缺失次，无所用矣”，张秀民且据此讥讽说，“这与《百喻经》所说的两个人平分一件衣服、一个瓶子同样愚蠢可笑”，殊不知分割财产是家庭中何等重大的关节，有谁会做出这般“愚蠢可笑”的事情。

[12]清王应奎《柳南随笔》（北京，中华书局，1983）卷三，页52。清叶昌炽《藏书纪事诗》卷三“安国民泰”条，页195。

[13]见王赓唐《胶山桂坡馆安国的家世》，原刊《明史研究论丛》第5辑，此据作者文集《半知斋文集》，页13—23。

[14]清安绍杰《安我素先生年谱》，页467。

[15]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页39。案此《胶山安黄氏宗谱》，疑即王赓唐在研究无锡安氏家族问题时所引述的《胶山安氏黄氏家乘合抄》一书。王赓唐引述《胶山安氏黄氏家乘合抄》，涉及相关史事处作“尝铸活字铜版”，见所著《胶山桂坡馆安国的家世》一文，据作者文集《半知斋文集》，页4。

[16]明唐锦《龙江梦余录》（济南，齐鲁书社，1996，《四库全书存目丛书》影印明弘治十七年刻本，子部第1122册）卷三，页343。

[17]张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页37。

[18]明唐锦《龙江梦余录》卷首自序，页321—322。

[19]明唐锦《龙江梦余录》卷首自序，页321—322。

[20]张秀民《铜活字的发明与发展》，据《张秀民印刷史论文集》，页147。又张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页37。

[21]张秀民《铜活字的发明与发展》，原刊《光明日报》1954年3月6日第三版，此据《张秀民印刷史论文集》，页148—149。案此文系依据明清间人陶珽在顺治初年所纂《说郭续》之节本，但《说郭续》虽然只摘录《龙江梦余录》很少一些条目，对这段文字并没有删节，见陶珽《说郭续》（上海，上海古籍出版社，1988，《说郭三种》第九册影印清顺治宛委山堂刻本）一七明唐锦《梦余录》，页836。又张氏著《明代的铜活字》，据《张秀民印刷史论文集》，页241；同人《中国活字印刷简史》，原连载《中国印刷》第23、24、25、26诸期，此据

上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页34。张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页37，页41。

[22]明陆深《金台纪闻》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编排印《宝颜堂秘笈》本），页7。

[23]明于慎行《穀山笔麈》（北京，中华书局，1984）卷八《诗文》，页90。

[24]张秀民《铜活字的发明与发展》，据《张秀民印刷史论文集》，页149；又张秀民、韩琦《中国活字印刷史》第二章第二节《金属活字的盛行》，页49。案中国学者中另外还有一些人持有同样看法，例如毛春翔《古书版本常谈》（香港，中华书局香港分局，1985）之“活字本”部分，页68；又如屈万里、昌彼得、潘美月合著《图书版本学要略》（台北，中国文化大学出版部，1986）卷二《源流篇》（页65），在分析《金台纪闻》这条记载后得出结论说：“是以铅字印书，自明时即有之也。”

[25]杜希德（Denis Twitchett）*Printing and Publishing in Medieval China*, p80。

[26]钱存训《论明代铜活字版问题》，据作者文集《中国古代书籍纸墨及印刷》，页195。

[27]潘吉星《中国金属活字印刷技术史》上编第三章第二节《明代的金属活字印刷》，页89。

[28]明官修《大明一统志》卷一〇《常州府·建置沿革》，页171。

[29]明陆深《金台纪闻》卷首，页1。

[30]黄永年《古籍版本学》第九章之“明活字本及其鉴别”一节，页185。

[31]参据钱存训《论明代铜活字版问题》附录《明代铜活字本书

目》，据作者文集《中国古代书籍纸墨及印刷》，页198—203。

[32]清弘历《御制题武英殿聚珍版十韵》序，据清金简《钦定武英殿聚珍版程式》，页1a。

[33]黄永年已经指出陆深所说“毗陵人用铜铅为活字”与铅活字印书本毫无关系，说见所著《古籍版本学》第九章之“明活字本及其鉴别”一节，页185。

六 华燧之前中国亦从无铜活字印书的记载

上述《安氏家乘拾遗》、《龙江梦余录》和《金台纪闻》三种与所谓“铜活字”相关的文献，都与无锡华、安两家在弘治年间以后的活字印书有关，不论怎样看待这些史料，都不涉及在此之前所用活字的材质。除此之外，潘吉星还曾引据朝鲜《李朝实录》中如下的一条史料，来论证早在明朝初年即已施行用铜活字来印刷书籍：

（明宣德十年十二月）庚戌，圣节使通事金汉、全义等，赍事目先来，曰：“书状郑而汉，问礼部员外郎萧仪曰：‘朝廷新撰诸史书若何？’仪答曰：‘太宗皇帝命集儒臣，博采古今诸史诸书，撰述成书，名之曰《永乐大传》。假如天字，则聚古今所训天字之义；地字，则聚古今所训地字之义，莫不皆然。天下事务之理，都在《大传》。简帙浩繁，藏在御府，满十余间，时未刊行。’又问：‘《大全》刊在何处？’仪答曰：‘板在南京。’又问曰：‘字样以铜个个铸之，随书排字而印出乎？’仪答：‘不是。昔者或以铜铸之，字与板相付，制度与木版一般，功费甚巨。近来皆用木板。’又问：‘《大传》外又无新撰诸书乎？’仪曰：‘宣宗皇帝时，令儒臣上自唐、虞，下至宋季，类聚人臣事迹，某也忠而泽及后嗣，某也诈而殃及其身，撰成新书，名之曰《历代臣鉴》，此亦藏之御府，今未刊行。’”戊午，圣节使南智赍敕回自京师。敕曰：“王奏请书籍，今发去音注《资治通鉴》一部，其余书板损缺，待刊补完备颁赐，王其知之。”^[1]

之所以要这样不惮其烦，一一全文征引如上记事，是因为潘吉星在引述这一记载时，明显没有完整理解其本来的含义。潘氏即此论述说：

朝鲜遣使来北京，询问中国活字是否“以铜个个铸之，随书排字而印出乎”？得到的回答称：“不是。昔者或以铜铸之，字与板相付，制度与木版一般，〔奈〕功费甚巨。近来皆用木板云云。”此处“昔者”或昔时（案潘氏原文如此），指宋元时中国以铜

铸字印书；“近来”指明宣宗时（1426—1435），考虑到以铜活字印书费用甚巨，遂多用木板。但不能因此说，明初和宋元不曾进行过铜活字印书。^[2]

潘吉星等人固持中国铜活字印书必定先于朝鲜之说，虽多方加以论证，其实所说并不能成立，我拟另行撰文，对此予以讨论，可暂且置而不论；惟其由《李朝实录》上述记载，推及宋元明初均有铜铸活字印书，事关本文主旨，在此则不能不辨。

朝鲜派往明朝的“圣节使”应是前来庆贺明英宗的诞辰，盖明制定皇帝生辰为“万寿圣节”^[3]。这一年虽然一直行用宣宗宣德年号，但一月间宣宗即已去世，英宗即位，所以萧仪在谈话中会有“宣宗皇帝时”云云的说法。朝鲜的圣节使在出发前，曾仔细准备有一系列有关书籍的需求，以便到北京后向明朝请求有关书籍或是了解相关问题。这些事情，被一一开列在经当时的朝鲜国王世宗庄献大王审定的圣节使出使“事目”当中：

（明宣德十年八月）癸亥，遣刑曹参判南智儒京师贺圣节。仍奏请胡三省注《资治通鉴》、赵完璧《源委》，及金履祥《通鉴前编》、陈桎《历代笔记》、丞相脱脱撰进《宋史》等书。其从事官赍事目：一、太宗皇帝撰五经、四书大全等书久矣，本国初不得闻，逮庚子岁受赐，乃知朝廷所撰书史类此者应多，但未到本国耳。须详问以来，可买则买。一、理学则五经、四书、性理大全无余蕴矣；史学则后人所撰，考之赅博，故必过前人。如有本国所无、有益学者，则买之。纲目、书法、国语，亦可买来。凡买书必买两件，以备脱落。一、北京若有大全板本，则措办纸墨可私印与否，并问之。一、曩者传云已撰《永乐大传》，简帙甚多，未即刊行，今已刊行与否，及书中所该，亦并细问。一、本国铸字用蜡功颇多，后改铸字四隅平正，其铸字体制二样矣。中朝铸字，字体印出施为，备细访问。^[4]

从中可以看出，借入朝贺圣的时机，充分获取明朝新出的书籍，特别是史学书籍，并了解中国的印刷工艺，是这次贺圣使节在礼仪往还之外所拟定的核心使命。

朝鲜王国之所以会如此重视获取这些书籍和知晓中国的印刷技术，是由于朝鲜王朝此前分别在1403年（明成祖永乐元年）、1420年（永乐十八年）和1434年（明宣宗宣德九年），相继三次大规模铸造铜活字（分别称之为癸未字、庚子字、甲寅字），不断改进活字印刷技术，特别是其中最后一次铸造的甲寅字，即所谓“卫夫人字”，字体极臻优美，后来被誉为“朝鲜万世之宝”，标志着活字铸造工艺已经相当高超，而且还因新造铸字“四隅平正”，得以舍弃毕昇发明的以下垫敷料来固定活字的方法，采用竹木等材料固定字钉，使其排布更为稳固整齐，由此具备了大规模翻印中国书籍的充分条件[5]。

朝鲜庚子、甲寅两次铸造铜字，都是发生在这次遣使入明的世宗庄献大王在位期间（分别值庄献大王二年和十六年），当时，朝鲜王国君臣上下，对通过改进印刷技术而大规模印制书籍，都非常重视，将其置于国家各项举措的优先地位，期望“由是而无书不印，无人不学，文教之兴当日进，而世道之隆当益盛”，并骄傲地自我夸耀说：“视彼汉唐人主规规于财利兵革以为国家之先务者，不啻霄壤矣！实我朝鲜万世无疆之福也。”[6]所以，其求索或购买书籍，除了阅读之外，更重要的目的，应是用作翻印的底本，为此特地要求“凡买书必买两件，以备脱落”。

另一方面，由于朝鲜对活字印书技术的改进，刚刚做出新的重大探索，新铸造的“四隅平正”的字钉，与以往相比，“其铸字体制二样矣”；而这一改进，究竟是不是十分妥当，是否还有更好的铸字和印刷方法，朝鲜人并不是很有把握，所以，才会专门要求入明使节，“备细访问”明朝的活字印书方法，即其“字体印出施为”，以确定自己所用新技术的完善程度。

圣节使回国后的报告，基本上包括了出发前拟定的各项问题。虽然明朝的活字印书方法，是朝鲜使者迫切需要了解的重要内容，但在与礼部员外郎萧仪的谈话中，使团中的书状郑而汉，并没有像潘吉星所理解的那样，直接询问中国活字的铸造排印方式问题，而是首先咨询另一问题，即五经、四书大全类书籍的书板制作于何地（是否如其所期望的那样是在北京，以便刷印），当得知这些书板是在南京制作后，始询问这些书籍的书版，是否“字样以铜个个铸之，随书排字而印出”。萧仪在回答这些五经、四书大全类书籍并非活字印制的同时，又主动向这位使者

介绍说，过去中国印书，有的印书版片，曾经“以铜铸之”，但这并不是朝鲜式的铜铸活字，而是“字与板相付，制度与木版一般”，即如同雕刻之木印版一样雕刻的整块铜印板[7]。镌刻铜板，当然其材料工时都要大大高于木板，也正是由于其“功费甚巨”，所以“近来皆用木板”，即统统像五经、四书大全这类书一样，是用木板镌制。

在这次谈话中，萧仪是代表朝廷接待藩国使节；而中国的活字印书方法，则是朝鲜王国亟待知悉的重要资讯，萧仪不仅根本没有提到中国的铜活字印书，甚至完全没有谈及中国活字印书的方法问题，这只能说明在明朝初年还绝少见或是基本没有施行活字印刷，萧仪对此一无所知，不然绝不可能像这样避而不谈。

至于萧仪所说“昔者或以铜铸之，字与板相付，制度与木版一般，功费甚巨”的铜版，其具体指向，也并不难知晓，即理应是指今研治中国印刷史者所熟知的五代“晋天福铜板本”《九经》[8]，不仅与潘吉星所谓宋元铜活字本毫无关系[9]，而且还向我们表明，至少在萧仪这位礼部员外郎看来，在明朝乃至明朝之前的中国历史上，从未使用过铜活字来印制书籍，曾经使用过的铜质印版，只有这种“字与板相付，制度与木版一般”的整版。

[1]吴晗辑《朝鲜李朝实录中的中国史料》（北京，中华书局，1980）上编卷五，乙卯十七年，页389—390。

[2]潘吉星《中国金属活字印刷技术史》上编第三章第二节《明代的金属活字印刷》，页84。

[3]明官修万历《明会典》（北京，中华书局，1989，缩印民国《万有文库》本）卷四三《礼部》一“万寿圣节百官朝贺仪”条，页308。

[4]吴晗辑《朝鲜李朝实录中的中国史料》上编卷五，乙卯十七年，页388。

[5]参据卡特《中国印刷术的发明和它的西传》第四编第23章《朝鲜国内活字印刷的重要发展》，页190—201。又张秀民《中国印刷术的

[6]朝鲜卞季良撰明宣德三年朝鲜铜活字印六臣注《文选》跋，据严宝善《贩书经眼录》（杭州，浙江古籍出版社，1994）卷八《集部》三“明宣德朝鲜铜活字本文选五臣并李善注”条录文，页316。

[7]案“字与板相付”之“付”字，应是通作“附”，即雕出的字与版片仍联结在一起，而不是像活字印刷那样，字钉与承放字钉的版片系被分解开来。朝鲜人书写中国文字，遣词用字不够十分准确，本不足为怪，加之“付”、“附”两字在中国秦汉以前典籍当中自不乏相互通用的例证。参见高亨《古字通假会典》（济南，齐鲁书社，1989）侯部第十，页365。

[8]宋岳珂《相台书塾刊正九经三传沿革例》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成》初编排印《粤雅堂丛书》本）之“书本”类，页2。

[9]“晋天福铜板本”《九经》，书版应是镌刻而非铸造而成，但镌字所用铜板却应是铸造成形，所以，自然也可以称作“以铜铸之”。

七 明代之金属活字印书

既然明代活字印本上“活字铜板”、“铜板活字”、“铜板”诸项印书注记以及有关“铜字板”的记述这些实有根柢的文字记录，并不能证明这些书籍是用铜活字印制，那么，就需要寻求其他途径，来考察其究竟属于何种活字印本。随着科学的发展，目前，采用技术手段，或许已经能够通过印刷品的墨迹，对活字印刷字钉的材质，进行鉴别[1]。不过，在未经仪器检测之前，仅仅依赖肉眼，现在却还无法对活字印本所用字钉的材质，作出判断[2]。由于现今所知传世活字印本，都出于明代以后，而明清两朝的活字印刷是以木活字为主，所以，当下在研究中比较合理和稳妥的处理办法，是将所有没有明确文献记载或直接相关印证的活字印本，姑且一律视作木活字印本。

在前面的论述中可以看出，在明代，其材质有明确记载的金属活字，是无锡会通馆主人华燧所使用的锡活字。前述邵宝撰《会通华君传》和乔宇撰《会通华处士墓表》，作为有关华燧活字印书最直接的第一手资料，都确切无疑地表明，华燧活字印书，使用的是锡活字。

至于陆深含混地称华燧等人系“用铜铅为活字”，所谓“铜”自然是指印书的铜板，而“铅”只能是指锡质的活字字钉。陆深之所以会将原本的锡活字径行写成“铅”字，首先由于他在《金台纪闻》中有关毗陵人活字印书的叙述，并不像邵宝的传记和乔宇的墓表那样，是对华氏生平行事和印书业绩专门而又庄重的记述，并且对其印书的实际状况，也有非常直接和具体的了解；相比之下，陆氏记述的依据，唯有口碑传言，他自己本来就没有很清晰的了解，行文便只能以游移之词随意出之，而锡、铅形态近似，古人本来就往往会或有意或无意地将二者混称通说，不加分辨[3]。如梁顾野王释“铅”之字义，谓之曰“黑锡也”[4]，此系视铅为锡的一种；又如唐颜师古注《汉书》，云“铅者，锡之类也”[5]，乃是以为二者为同一类金属；又唐人孔颖达撰《尚书正义》，更径云：“铅，锡也。”[6]则已经是将二者等同为一事，以为铅即是锡，锡即是铅。据研究，《神农本草经》中所著录的“锡粉”，实际就应当是铅粉[7]；又《宋会要·食货》所记元丰年间二十六州军的锡矿场中，其中至少有十六个州

的矿场，实际上应是“黑锡”亦即铅矿[8]。另外，纯锡过于刚脆，不宜锻造加工，往往需要适当“入铅制柔，方充造器用”[9]，即古时用以制作的日用器物，往往都是锡铅合金，这便愈加容易将铅锡二者混淆为一事。

张秀民曾经提到，清末王锡祺以活字印行《小方壶斋丛书》（非《小方壶斋舆地丛书》）等书，各种文献均记载为铅字所印，其同乡挚友段朝端撰文称王氏“家有质库，铅、锡不出售，辄以铸板，积数年，成《小方壶斋丛书》若干卷”，即谓将典当行里无人赎取的铅、锡器融化铸字。针对这一记述，施廷镛曾写信给张秀民表述他的看法说：

清末典当所收金属器皿，大都是铜器和锡器，典当业收当锡器，恒在当票上写为铅，实质是锡，书板记称“铅铸”，盖沿旧称。[10]

将锡器写成铅器，是由于铅价大大低于锡价而锡与铅的外观复大体相近。记优作劣，以避免取赎时双方就当物的品质发生争端，是过去典当业通行的行规，在金属器具类当物中，不惟外观与铅相近的锡器会被记作铅器，而且受记锡为铅的连累，即或是形态与铅判然有别的铜，当铺也同样是书之为“铅”[11]。由于价格过于低廉，事实上典当行恐怕也很少会收取铅器[12]。施廷镛的判断，合理可信。这一事例可以很好地说明，在当时的环境下，陆深很容易会将“锡字”错记为“铅字”。

华燧使用锡活字而不是铜、铅等材质的活字，并非出自偶然。首先在印刷技术方面，目前所知中国最早采用金属活字来印刷书籍，使用的就是锡质活字，这就是元人王祜在《农书》当中所记述的锡字印书法：

近世又有铸锡作字，以铁条贯之作行，嵌于盔内界行印书。

此“近世”所指具体年代，已难得其详。不过，王祜提及此事，乃是为叙述他创制木活字的渊源背景，故至迟应在其尝试使用木活字印书之前。据王祜自述，他试制木活字启始于旌德县尹任上，两年后制成活字，试印本县县志，又两年后调任信州永丰县令[13]；而据其友人戴表元为《农书》所撰书序，王祜调任永丰，应在元成宗大德六年（1302年）[14]，由此上溯四年，则王祜创制木活字应肇始于大德二年，亦即公元1298年。因此，王祜所记中国使用锡活字印书的年代，最迟也不得晚于

这一年；而按照通常的词语使用习惯来推断，起码也要比这再早上十年左右，似乎才更为合乎“近世”云云之情理。不过，也不能将这种锡活字印书出现的时间，向前追溯过远，因为过远则王祯难以知悉其“铁条贯之作行，嵌于盔内界行印书”的具体工艺形式。所以，目前不妨将中国使用锡活字印刷书籍的起始年代，姑且含混地表述为“元朝初年”，或是“宋元之际”[15]。

王祯记元初锡活字之制作方法，系“铸锡作字”；而明代华燧之“铜版锡字”的制作方法，以乔宇撰《会通华处士墓表》记述最为明确、具体，乃是“范铜为版，镂锡为字”。范为熔铸，镂则是雕刻，单纯就字面的含义而言，元初的锡活字与华燧的锡活字这二者之间，似乎存在着铸造与镂刻的差别；从活字印刷发展的角度看，或者可以说是出现了一种新的变化。华燧会通馆印书对活字印刷的技术，是不是做出了具有实质意义的改变，这一问题，涉及整个中国古代金属活字的制作方法问题，需要在这一总体的背景上予以剖析论证。

关于中国古代金属活字通行的制作方式，由于文献记载歧异含混，学术界目前还没有得出清楚的认识，多数学者认为还有待进一步研究，但也有人发表过比较明确的看法，如潘吉星即提出鲜明主张说：“中国历代金属活字多由铸造而成。”不过，尽管潘吉星自以为他的结论，已通过“文献考证、出土实物研究和技术判断”这三个方面，做了充分的论证[16]，但实际上潘氏在所有关键环节上所做的论述，都显得含混不清；甚至在很大程度上，似乎还给人以罔顾基本历史文献记载和金属活字印本的实际情况而强立其说的感觉，所论显然缺乏足够的说服力。因此，对于这一问题，还需要进一步探究。

单看王祯《农书》“铸锡作字”的记述，宋末元初的锡活字似乎应该是铸造而成，但情况却并不这样简单。所有金属活字的字钉，事实上都需要铸造，不然只能用钢锯来锯，两相比较，后者显然远比前者困难，还是铸造要更为合理。问题是字钉上面的字，究竟是用刀刻制，还是与字钉一同铸出。前面第四节引述的华渚撰《勾吴华氏本书》之《华燧传》，谓华燧会通馆印书的工艺，系“范铜板锡字”，实际就应当是兼指铸造排字的铜板和锡质的字钉，至于字钉上的字，还应当如乔宇《会通华处士墓表》所云，系镂鏤而成。与此相似，清雍正年间内府用以印制

《古今图书集成》的铜活字，乾隆皇帝称之为“刻铜字为活板排印”^[17]，而同时人吴长元却记述说此“活字板向系铜铸”^[18]，这同样应当是一指刻字，一指铸造字钉。

或许有人以为，即使是直接铸字于字钉，同样需要先刻制字模，再用字模制作字范，然后才能浇铸出带字的字钉，上述文献所说“镂锡为字”或“刻铜字为活板”，是否也有可能是指刻制字模的工序？单纯就字面的语义而言，当然完全有这种可能，但活字假若是铸造而成，同一个字理应使用同一字模，不可能每铸一个相同的字还都再重新刻制一个字模；而用同一字模铸出的字钉，其字形必然完全相同。核诸当时的活字印本实物，则可以看到，不管是明代华燧会通馆所印每一种金属活字印本，还是清朝内府铜活字印本《古今图书集成》，或是清代道光年间以前其他各种金属活字印本（清代道光末年在广东佛山所出现的锡铸活字，应是受到西洋铸造活字影响所致，我将另行撰文，具体论述这一问题），其同一个字的字形，却都具有明显差异，这显然是逐个雕刻的结果，从而可以认定前人所说“镂”、“刻”锡或铜之活字，确实是指直接刻字于字钉，而不是刻制字模。

明代以后这些镌刻的金属活字，既然可以因其字钉为浇铸而用“范”或“铸”来表述，那么，王祜所云“铸锡作字”，就完全也有可能同样是指铸造字钉，而非镌刻字钉上的文字；参据后代的实际情况，显然前者的可能性要大于后者，所以，从中国金属活字印刷发展史上看，华燧会通馆的锡镌活字，更可能是对元初同种活字的继承，而算不上是华家的新创；华氏在活字印刷工艺上的创新，主要还应当是改用铜质字板。

潘吉星为证成其中国古代金属活字俱属铸造说，曾提出解释说，印制大部头书籍，“所用相同的字出现频率大，不可能以一个字模一次铸出，不能指望以多个字模几次铸出的同一字体结体都完全相同。朝鲜铜活字皆铸造，但每一部书中同样的字也并非个个一样，铸后修整也使笔画变异”；潘氏并且还进一步诘问说：“拉丁文字母字形简单，在欧洲早期印本中也会在同一书内看到同一字母结体上的变异。难道能因此说它们是手刻的吗？”^[19]这种说法，似是而实非。首先，在同一部书中，汉字同一个字使用数量再大，也远远达不到拉丁字母的重复频率，二者是

风马牛不相及的事情，根本不能用来类比。活字印刷，即使有几块板甚至十几块板同时排印，重复出现同一个字的数量，最多也不过数百个而已，假若用同一个字模来制作字范，连这几百个字都浇铸不了，那么，大规模铸钱时岂不是要无休无止地接连刻制字模？显然，铸造的工费和效率以及铸币的规范性，都绝不可能允许出现这样的情况。至于个别一些字，因使用率特别高或是制范时损伤字模等原因而不得不重刻字模，这种情况容或有之，但也是极个别的，不至于影响其总体情况，大多数铸字，还应当因出自同一字模而字形结体相同，而我们所看到的金属活字印本实物，却是绝大多数同一个字的字形结体都很不相同，若一定要将其定为铸字，则只能是一字一模所铸。另外，铸后修整等原因所造成的笔画差别，只是笔锋字脚等细微处的变异，不会改变同一字模所铸字的基本间架结构，同样不能证实潘吉星的说法。

如前所述，由于缺乏相关记载，在目前情况下，除了书中确有注记或是见诸文献记载者之外，古代的活字书籍，一般均应姑且视作木活字印品；不过，在这当中也有一小部分书籍，可以通过墨痕的对比，并结合相关文献记载，适当作出推断。如无锡华氏家族的华琨、兰雪堂主人华坚，以及桂坡馆主人安国所印的书籍，既同处一地，墨痕颇为相近，估计就都很有可能与华燧一样，是用锡铸活字印制。

虽然宋元之际所发明的锡活字以及明弘治年间华燧等人使用的锡质字钉，其文字都应当是镌刻而成，与铸造无关，但当时之所以会选择锡材来制作字钉，在技术上却应当与铸造货币具有密切关系。据宋应星在《天工开物》中记载，古代铸造钱币所用模型亦即所谓“母钱”，乃是“用锡雕成”^[20]。母钱上文字与活字的差别，只是正字与反字的不同，对于刻工来说，实际这没有任何区别。工匠用锡雕制母钱积累的技术经验，很容易启发雕制锡字的想法；而明代私铸钱币，正是在弘治年间以后，愈加增多，在地区上则是以苏州、松江等地，尤显猖獗^[21]，这正邻近华、安两家所在的常州无锡。

在铸造钱币过程中使用锡制母钱这一情况，向我们提示，锡在各种相近金属当中，应当具有一些比较适宜的特性：例如硬度适中，雕制成形清楚爽利而镌刻又不太困难，复不会因质地太过柔软而易于受损。假如硬度太大，自然不易雕制，对雕版的刀具和刻工技艺都将提出挑战；

若是质地太软，很容易破损，将致使字钉无法重复使用，从而也就失去了在当时采用活字印刷的便宜。这些都是制作活字在选材时必须要考虑的重要因素。此外，活字由于要反复着墨，古代印刷用墨均属水性，除了适宜的硬度之外，还必须考虑材质的耐腐蚀性问题。

铁硬度高，耐腐蚀性很差，受潮湿极易锈蚀，所以，一般不宜使用。铅的耐腐蚀性虽然不如锡，但用作字钉，一般也没有太大问题，只是质地太过柔软，极易磨损或磕碰伤坏，而古代的活字字钉与现代一次性使用的铅字不同（现代的铅字，是使用特制的铅、锑合金，亦即“硬铅”，硬度也比古代常用的铅要大很多[22]），需要重复使用，所以也不够合适。清乾隆年间在印制《武英殿聚珍版丛书》时，就指出过铅不适宜用作活字的这一严重缺陷，谓其“质柔易损”，“费日损工”[23]。铜耐腐蚀性较好，只是硬度也较高，镌刻相对比较困难[24]，虽然这一困难在一定技术条件下并不是无法克服，清代内府镌刻精致的铜活字，便足以说明这一点，但若是从来没有这样的工艺基础，或是不经过一段时间特别的研习，骤然用之，刻工似乎很难掌握。据来华耶稣会士记述，清康熙时用铜版刻印《皇舆全览图》，就是由于中国刻工只能镌刻木版而对镌刻铜板毫无办法，不得不专门从欧洲聘请来技师，教习训练中国工匠，这才得以梓行成功[25]，说明在此之前，中国并没有很好的镌刻铜版基础（五代后晋天福时虽有过刻制铜版经书的做法，但其具体工艺，尚待斟酌，并且后来传承中断；宋代以来用于印制交子、会子和用于印钞的铜版，以及个别铜质广告印版、佛教经咒等，都是单幅的版面，规模十分有限，犹如刻制印章之于镌刻成套的印书木版，其与大规模雕制铜字印书，似乎也不宜相提并论，况且这些铜版还都有可能出自铸造，而不是直接雕刻）。

更为重要的问题，是铜在中国古代一直比较匮乏，乃是用于制作货币并被用作硬通货的贵重金属，明代亦然，因此，朝廷往往会颁布禁止民间使用铜器的法令[26]；若用以刻字，造价会相当昂贵。

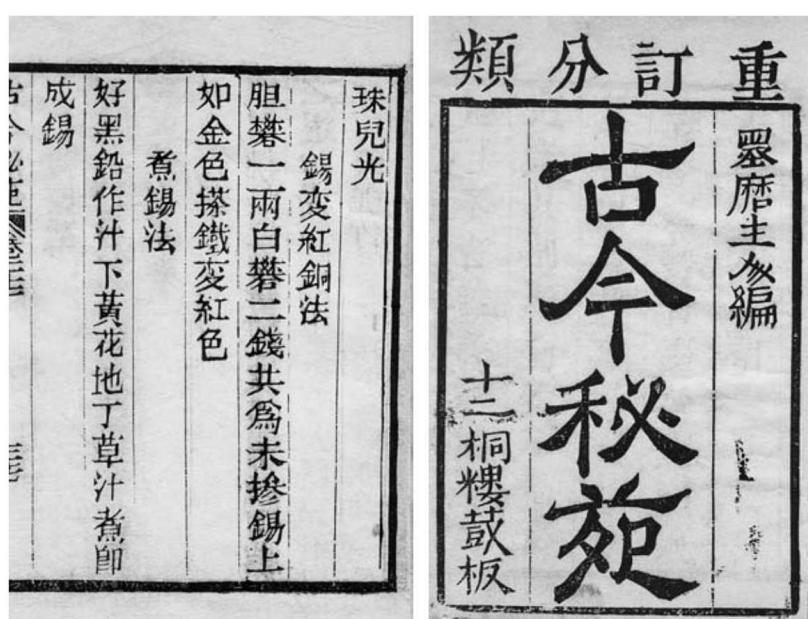
明朝初年，朱元璋本设有“止令军民铸鉴及军器”，其余“一切废铜，并听官收，毋令私藏”的法规，这一禁令，后来虽然已经相当松弛[27]，但也并不是完全放任不管，至嘉靖时仍发布有禁令云：“有销新旧钱及以铜造像制器者，罪比盗铸。”[28]虽然实际上民间可以使用一定量的铜质

器物，但在同一时期内，骤然出现这么一大批人，都纯由私人来制作一套套规模浩大的印书用的铜活字，耗铜过多，世所瞩目之下，官府绝不会完全听之任之，不予闻问。因为从洪武年间的《大明律》开始，直到万历年间仍在实际行用的法律条文当中，都有明文规定云：“其军民之家，除镜子、军器及寺观庵院钟磬铙钹外，其余应有废铜，并听赴官中卖，每斤给价铜钱一百五十文，若私相买卖，及收匿在家，不赴官中卖者，各笞四十。”^[29]这项条文，显然只是针对民间收存使用少量铜器的情况而设置，所以量刑并不很重。由此可以推测，大量使用铜质字钉从事印刷，必定要受到朝廷法规更为严厉的惩治。

明代的钱价和铜价，在万历末年以前，差不多是呈持续上涨状态，特别是弘治年间以后，法定的大明宝钞在货币经济上，已经没有什么实际意义，日常生活中所支付的货币，基本上都是白银或者铜钱，铜和铜钱的价格便愈显上扬。明初太祖洪武元年每贯合银一两的铜钱，至孝宗弘治元年，官方法定的价格已经上涨至接近1.43两，而稍后至世宗嘉靖八年时，在“官价”与此大致相同的情况下，民间市场上实际兑换的“私价”，更已高达3.33两；与此相应，铜价则由太祖洪武元年时每百斤铜值银五两，至代宗景泰元年增为每百斤铜值银六两，神宗万历五年更升至值银七两^[30]。这就是无锡华氏、安氏诸人行用活字印刷前后的钱价和铜价背景。虽说诸如无锡华、安两氏这些用金属活字印书的家族，都是一方巨富，甚至“富几敌国”，但他们的财力，毕竟不能真的与巨大无比的朝廷相提并论；而如众所熟知，清代内府的铜活字，最后是在乾隆初年，适值“京师钱贵”，有人奏请“毁铜字供铸”，因而终被销毁^[31]，从而可知，即使对于国家来说，这也是一笔不菲的开销，在还有其他更适宜方案选择的情况下，这些富家大户也一定乐于尽量减低一些制作成本。即使某些人出于个人喜好，愿意不惜工本制作铜活字印制书籍，也只能是极个别的偶然现象，而不应该像学术界所认定的那样，骤然出现一大批人都失去正常的理智。

在材料特性方面，锡的硬度足以满足制作活字的基本要求，同时又比铜要低许多，容易加工镌刻^[32]，而稳定性极佳，其耐腐蚀性在各类有色金属当中最高。考虑到中国元明时期的金属活字印刷都发生并繁盛于空气非常潮湿的长江下游地区，其耐腐蚀性高这一因素，对于活字材

质的选择便显得尤为重要。至于价格，虽然在铜、锡、铅这几种金属当中，铅最低廉[33]，锡价要高于铅价，但锡的价格却应比铜要略低一些。因为几乎历代铸钱，都有很多用掺夹锡、铅的办法来降低造价以次充好的情况，明代中期以后流通的钱币，也是“益杂铅锡”，以致其质量竟差到“薄劣无形制”的程度[34]；正德、嘉靖年间以后，甚至出现了用锡片伪充铜钱的情况[35]；在明代朝廷法令禁止流通的伪劣钱币当中，就有私铸的“锡钱”和“铅锡假钱”这样一类名目[36]。嘉靖末年查抄严嵩家产的簿录《天水冰山录》记述变卖破碎铜器，“每斤估银七分六厘”，而锡器的价格为“每斤估银六分”[37]。清初王士禛云：“五金之属，铜器最寿、最贵重。”[38]约略同时人李渔，记当时为防止寒冬冻裂盛水的花瓶，乃在瓷花瓶内安置金属瓶胆，“胆用锡，切忌用铜。铜一沾水，即发铜青，有铜青而再贮以水，较之未有铜青时，其腥十倍，故宜用锡；且锡柔易制，铜劲难为，价亦稍有低昂，其便不一而足也”[39]。这些都是铜价高于锡价的明确证据。又同时人毛奇龄论宗庙祭祀用礼器，谓“古鼎用铜，今以锡代之”[40]。祭祀是庄重的礼仪活动，使用的器物要尽量讲究，而锡器的外观远逊于铜器，改铜器为锡器，这也显然是由于使用锡器的耗费要明显低于铜器。另外，清代民间还流行有所谓“锡变红铜法”[41]。这种“红铜”为纯铜，质地柔软，不堪制作活字或用于铸造钱币等，由于工艺流程比硬度较大的青铜（铜锡合金）和黄铜（铜锌合金）要远为简单，其价格也应明显低于青铜和黄铜。这些也都说明锡价应当不如铜价昂贵。



清十二桐樓主人自刻巾箱本《古今秘苑》

华燧等人用锡来制作活字，显然是综合上述各项因素之后做出的合理选择。至于华氏这一选择以及在此之后活字印刷的骤然勃兴，其在中国印刷发展史上的意义，我将另行撰文，予以阐述。清代道光、咸丰之际佛山唐氏铸造金属活字，所用字钉也是选用锡质材料；由此再回溯前述王祯《农书》所记元初之锡活字印书，足见在中国古代的社会环境下，民间制作金属活字，锡通常是被列为首选的最佳用材，明代弘治年间出现的锡活字印书，并不是一个偶然的現象。

[1]与此相近的事例，如日本在公元760年印制的“百万塔陀罗尼经”，过去一直被普遍视作雕版印刷品，而在20世纪六七十年代，通过高倍放大等技术手段检测，证明其实际上乃是用木记铃盖捺印而成，这与通常所说的雕版印刷，还存在着本质上的差别。说见藤枝晃《文字の文化史》（東京，岩波書店，1971）第十三章之《百萬塔陀羅尼》节，页220—223；又藤枝氏著《敦煌学とその周辺》（大阪，株式會社ブレインセンター，1999）第五回講座《敦煌·西域の仏教考古学》“百萬塔陀羅尼は印刷物かスタンプか”，页175—178。案审视此“百万塔陀罗尼经”着墨深浅不一差别显著的情况，我认为这一研究结果应属切实可信。我猜测，通过同样的放大技术，似乎应该能够辨析金属活字与木活

字印本的差别，而采样分析金属活字印刷品墨迹上残留的金属微粒，则或许可以辨别出字钉金属的种类。

[2]有人宣称能够凭肉眼辨析墨色浓淡差异以区分铜活字本与木活字本，应纯属所谓英雄欺人之谈，实则如黄永年所云，“除非有文字标明其为铜活字印本，否则是铜活字抑用木活字极难区别”，故前人据此判定的这类铜活字本，在未经重新考辨之前，都不宜直接用作学术论证的依据。黄说见所著《古籍版本学》第九章之“明活字本及其鉴别”一节，页186—187。张秀民虽然也坦承用肉眼难以区分木活字印本与铜活字印本，主张“除确实注明为活字铜板”者外，一般应暂时“一律算作木活字本”为宜，但却另外提出还有“一般公认的几种”，可以视作铜活字本。今案这些“一般公认”的铜活字本，既然没有明确的文献依据，前人岂不是也只能望气而定，严谨的学术研究，又何以能够这样盲从其说？至于所谓“活字铜板”，前文已经论及，它与铜活字印刷本来毫无干涉。张说见《明代的铜活字》与《元明两代的木活字》两文，后文原刊《图书馆》1961年第1期，此并据《张秀民印刷史论文集》，页208、245；又张氏与韩琦合著《中国活字印刷史》第二章第一节《木活字的发展》，页26。

[3]据云类似的情况，在西方世界也同样存在，古罗马人即用Plumbum这同一词汇来表示铅或者锡，常将这两种金属混为一事。说见德国学者曼弗雷德·贝克尔特（Manfred Beckert）著《金属世界》（北京，科学普及出版社，1985），页10。

[4]梁顾野王撰、唐孙强与宋陈彭年等增修《大广益会玉篇》（北京，中华书局，1987）卷一八金部，页84。案明人李时珍在《本草纲目》（北京，人民卫生出版社，1982）卷八“铅”条下（页469），释铅之“黑锡”一名云：“铅易沿流，故谓之铅；锡为白锡，故此为黑锡。”

[5]《汉书》卷五三《景十三王传》唐颜师古注，页2416。

[6]唐孔颖达《尚书正义》（北京，中华书局，1980，影印阮刻《十三经注疏》本）卷六《禹贡》，页148。

[7]朱晟《我国古代关于铅的化学知识》，原刊《化学通报》1978

年第3期，此据赵匡华主编《中国古代化学史研究》（北京大学出版社，1985），页463。参见明李时珍《本草纲目》卷八“粉锡”条（页469）：“古人名铅为黑锡，故名粉锡。”

[8]夏湘蓉等《中国古代矿业开发史》（北京，地质出版社，1980）上编第三章第五节《宋、元——古代矿业的继续发展时期》，页104—195。

[9]明宋应星《天工开物》（南京，江苏广陵古籍刻印社，1997，影印民国己巳涉园陶氏印本）卷下《五金》“锡”条，页368。

[10]张秀民《中国活字印刷简史》，据上海新四军历史研究会印刷印钞分会编《雕版印刷源流》，页43、64。

[11]中国联合准备银行调查室《北京典当业之概况》（北京，中国联合准备银行调查室，1930）第二章第五节《书体》，页34—37。又宓公干《典当论》（上海，商务印书馆，1936）中篇第一章第十一节《书体》，页138—142。

[12]案：我所见资料，如区季鸾《广东之典当业》（广州，国立中山大学经济调查处，1934）第五章第一节《当物名称》（页35—36）所记民国广东典当业当物中，虽并列有“铅铜铁锡”四种金属，但据中国联合准备银行调查室《北京典当业之概况》第二章第六节《当物之种类》（页39—40）记述，民国初年北京之典当行所收当物共分五类，与铅制器皿可能相关者，为其中“铜锡”一类，在这一类物品中，只列有铜、锡两种器物，并不包含铅等其他金属。

[13]元王祜《农书》篇末附《杂录·造活字印书法》，页438、440。

[14]元戴表元《剡源集》（上海，商务印书馆，1935，《丛书集成》初编排印《宜稼堂丛书》本）卷七《王伯善农书序》，页112—113。

[15]锡活字印书具体早到什么时间，虽然无从知晓，但依照常理，完全有可能出现于南宋末年。不过，潘吉星将王祜所云“近

世”之“世”字，理解为朝代，这样一来，“近世”便成为“去论文作者王祜所处元初不远的前一个朝代”，亦即南宋，再将南宋换作公元纪年来表述，即由此得出“12—13世纪有锡活字印刷”的结论，恐怕不够妥当。若像这样用公元纪年的方式来表述，锡活字应用于书籍印刷，固然可以说始于13世纪后期，但潘氏复称“元朝时已不再用锡活字”，明确将元朝从行用锡活字印书的范围中剔除出去，故所谓“12—13世纪”云云，实际上是指包括南宋初年亦即公元1127年在内的整个南宋时期，这似乎与王祜的文义相差过远，不敢信从。其实“北宋”与“南宋”只是后世治史者所做区分，赵氏王室血统本未尝中绝更替，并不是两个不同的朝代，若用潘氏的话来说，是同属于一“世”。所以，依照潘吉星的逻辑，似乎还可以将发明并使用锡活字的时间，最大限度地横推至北宋立国之太祖建隆元年，亦即公元960年，因为这才是元朝建立之前那个朝代所存在的完整时间。俗语云“每下愈况”，由此可以更清楚地看出，潘氏这种解读方法，显然很不合理。潘说见所著《中国金属活字印刷技术史》上编第二章第二节《锡活字技术的起源》，页49—52。

[16]潘吉星《中国金属活字印刷技术史》上编第二章《金属活字印刷的发明》，第三章《金属活字印刷的发展》，第四章《中国传统金属活字铸造技术》，页38—126。

[17]清弘历《御制题武英殿聚珍版十韵》自注，据清金简《钦定武英殿聚珍版程式》，页1b。

[18]清吴长元《宸垣识略》（北京古籍出版社，1982）卷三《皇城》一“武英殿活字板处”条，页55。

[19]潘吉星《中国金属活字印刷技术史》上编第三章第三节《清代的金属活字印刷》，页95—96。

[20]明宋应星《天工开物》卷中《冶铸》“钱”条，页248。

[21]彭信威《中国货币史》（上海，上海人民出版社，1958）第七章第二节《货币的购买力》，页474—475。

[22]曼弗雷德·贝克尔特（Manfred Beckert）《金属世界》，页

[23]清弘历《御制题武英殿聚珍版十韵》序，据清金简《钦定武英殿聚珍版程式》，页1。又清官修《四库全书总目》卷八二《史部·政书类》“钦定武英殿聚珍版程式”条，页713。

[24]明弘治间人宋诩，在所著《宋氏燕闲部》（北京，书目文献出版社，1987，《北京图书馆古籍珍本丛刊》影印明末刻本）卷上“苍钢鑿等利能雕刻铜器”条中（页63），特地记述有当时“发硎能屑坚铜”的方法，可见施刃于铜，对刀具乃有特殊要求，并非普通工匠率尔可行之事。

[25]矢澤利彦编译《中國の醫學と技術——イエズス會士書簡集》（東京，平凡社，1977）第十五书简《ブノワ師の第三書簡》，页371—372；又参据编译者矢澤利彦所撰前言（はしがき），页XV。

[26]清顾炎武《日知录》（上海，上海古籍出版社，1985，影印清黄汝成《日知录集释》本）卷一一“铜”条，页894—910。

[27]明陈子龙等选辑《明经世文编》（北京，中华书局，1962，影印明末云间平露堂刻本）卷四二〇郭子章《钱法》，页4575。

[28]《明史》卷八一《食货志》五“钱钞”，页1965。

[29]明官修《大明律》之《户律·钱法》，据黄彰健《明代律例汇编》（台北，“中研院”史语所，1979）卷七，页514—515。明沈应文、萧近高等《鼎镌六科奏准御制新颁分类注释刑台法律》（北京，中国书店，影印明万历潭阳熊氏种德堂刊本）卷四《户律·钱法》，页2b—3a。

[30]彭信威《中国货币史》第七章第二节《货币的购买力》，页461—470。

[31]清弘历《御制题武英殿聚珍版十韵》自注，据清金简《钦定武英殿聚珍版程式》，页1b—2a。

[32]田长浒《中国金属技术史》(成都,四川科学技术出版社,1988)第二章第六节《中国古代有关青铜技术的论述》,页72。

[33]明宋应星《天工开物》卷下《五金》“铅”条,页370。

[34]《明史》卷八一《食货志》五“钱钞”,页1965。

[35]明顾起元《客座赘语》(北京,中华书局,1987)卷四“铸钱”条,页108—109。

[36]明王圻《续文献通考》(北京,现代出版社,1986)卷一八《钱币考》,页259—260。

[37]明佚名《天水冰山录》(北京,中华书局,1999,重印民国上海古书流通处影印原刻初印《知不足斋丛书》本)卷,页511。

[38]清王士禛《居易录》卷六,页381。

[39]清李渔《闲情偶寄》(北京,华夏出版社,2006)之《器玩部·制度》第一“炉瓶”条,页243。

[40]清毛奇龄《辨定祭礼通俗谱》(台北,台湾商务印书馆,1986,影印文渊阁《四库全书》本,第142册)卷三,页777。

[41]清十二桐楼主人《古今秘苑》(清十二桐楼自刻巾箱本)卷二二《伪造》“锡变红铜法”条,页37a。

结语

综合以上论述，可见所谓明铜活字印书，在历史文献中实际并无法得到确认，而相关历史文献记载表明，从宋末元初最初出现金属活字印书时起，迄至有明一代，中国用于书籍印刷的金属活字，只有锡字，根本没有使用过铜活字的可靠记录。除非将来采用科学手段分析出新的结果，否则必须承认，朝鲜的铜活字印书，一直长时间大大领先于中国；而且直到清朝初年，中国的铜活字印书，还一直处于空白状况^[1]。中国在上世界上领先的金属活字印书技术，应当是锡活字。这样的看法，很多中国人可能在感情上不愿意接受；科学方法的检验，也有可能对上述拙说作出一定程度的修正，乃至彻底的否定。我只是希望通过上述研究，加深对中国金属活字印刷史的认识，其中很多问题，还需要进一步深入研究，希望能够引起学术界对这些问题的关注，并得到大家的批评。

^[1]案喜欢把玩旧书的黄裳，在《关于安桂坡》一文中曾经谈论说：“朝鲜和日本，都有古铜活字印本，从技巧、风格各方面考察，无疑都是受到了我国的影响的，而时代相去也很近，这是文化交流上美好的范例。”这种想当然的话，报业笔者信口说说而已，当然不足以云学术见解。文见黄氏文集《春夜随笔》（合肥，安徽教育出版社，2006），页14。

當代學術

閻步克

从爵本位到 官本位

秦汉官僚品位结构研究



从爵本位到官本位

秦汉官僚品位结构研究：增补本

阎步克 著

新版说明

11月中旬，三联书店的孙晓林先生跟我商议《从爵本位到官本位》的再版之事。我很高兴此书有了再版的机会。随后是修订与否的问题。因三联书店计划此书在明年春季面世，若有修订，希望我在12月15日左右完成。因时间无多，我考虑只对两个地方略做加工。一是序言部分，一是讨论公府掾属比秩原因的部分。

第一部分比较简单，只是在“序言”中增加了一个段落三百多字，对何为“爵本位”、何为“官本位”，做了清晰一些的界定：“爵本位”是封闭性的、凝固性的、贵族化的，而“官本位”是功绩制的、流动性的、行政化的。

第二部分随即发现比较麻烦。这部分之所以要修订，是因为2015年青年学者张欣有一篇文章，不赞成此书对公府掾属之所以为比秩的解释。对张文曾大致浏览，觉得他的批评确有道理，自己的论点确有问题，此时便想借再版的机会调整订正。

然而甫一接触相关史料、论著，就看到了一些新现象，由此牵引出了若干新问题，涉及了正任职吏与散吏、备吏的品位安排与等级关系，值得详论。这时候就感到，若对原书原文进行修改，颇不便利。于是改变主意，打算维持原书的样子，对新的想法另行作文、另行发表。随即向孙晓林汇报了这个打算，她希望我把这篇文章附于原书之后，作为增补。我觉得这样处理也蛮合适。首先是所增补的第一节内容，是我对公府掾属比秩原因的新解释，附于新版将便于读者对照、参阅。进而所增补的其余各节内容，大部分是从掾属秩级问题衍生出来的，转而围绕若干种散吏，通过“职吏—散吏”、“无秩—比秩—正秩”、“员内—编外”几个维度，论述官署人员的“品位—编任结构”。这些讨论与原书的主题是一致的，算是同一研究的继续延伸，置于新版之中是合理的。

最初估计，增补的篇幅将在七八千字左右。实际写作中，随时都有

此前未知的各种新细节浮现，主题、结构与论点不断变化、调整，篇幅也在不断扩充。这同时还要应付课程和杂务，一个月的时间过于紧迫了。无论史料检索还是论著参阅，都只能浮光掠影，一带而过。幸好此时得到了学生们的帮助。半个月左右我拉出了一个类似长编的草稿，通过电子邮件发出，并拿到研究生讨论班上。随后叶炜、徐冲、孙正军，以及研究生熊昕童、黄承炳、杨鑫、柴芑、黄桢、单敏捷、张辞修等，从宏观论述到具体阐述，直到文字标点错讹，提出了很多宝贵意见。藉此，我向他们深致谢意。随后我继续突击，得以在一月之内如期草成。

完成的篇幅，超过最初预想的若干倍，约 4 万字，给原书增加了一章。这就是下编第七章“‘品位—编任结构’视角中的散吏与比秩”的那一部分。需提请读者注意，这一章修订了原书第五章第四节与第六章第二节观点，但第五章第四节与第六章第二节的原文并未改动。当然潜藏的各种错讹，依然在所难免——毕竟写作、思辨能力都已衰退，又是匆匆赶出的急就章，大量史料、论著未及参阅。甚至在已将交稿的前一天，又对章节安排做了大幅度调整，以使前后逻辑关系更好一点儿。此时只是期望，其对公府掾属之所以为“比秩”的新解释，尚能成为一家之言；从散吏探讨官署“品位—编任”结构的思路，尚有一定参考价值，仅此而已。

2016 年 12 月 15 日

序言

若干年前，我的研究兴趣被中国古代官阶制占用了。初步的思考结果，曾结集为《品位与职位：秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》（中华书局 2002 年版）。在此书中，我尝试运用“品位分等”和“职位分等”概念，构建了一个分析框架。把传统王朝使用的各种等级序列，如周代爵制、二十等爵、秦汉禄秩、魏晋南北朝的官品、中正品、勋品、将军号、文散官和文武散阶制等，编织到一条连贯的变迁线索之中；在此基础上，对传统官阶制度的三千年演变，提出了一个五阶段的分期模式。

此后我一度想结束官阶制研究，另觅课题，但张家山汉简《秩律》又把我拉回来了。张家山汉简的公布出版，为战国秦汉的官阶研究提供了新鲜资料。《二年律令》中的《秩律》，加上其他相关律文，透露了秦汉间秩级变迁的许多前所未知的细节。我的《品位与职位》一书，还未及利用那些材料。后来阅读《二年律令》时，很偶然地注意到了“宦皇帝者”的问题，它展示了一种特别的官员职类管理方式，具有明显的早期社会色彩。以“宦皇帝者”为线索，还可以揭示汉代“比秩”的起源，从而发掘出汉代官阶的一些微妙之处。进而《秩律》所提供的秩级结构成为一个新的参考点，把它跟先秦秩级、汉初秩级以及其后的秩级变动联系起来观察，则战国秦汉间禄秩序列不断伸展扩张，并与爵级并立的进程，就将更清晰地呈现在人们的面前。

禄秩变迁过程的清晰化，只是个细部的推进而已。怎样由此深化对秦汉帝国等级结构的认识呢？这就得扩大视野了。《品位与职位》一书出版后，朋友们提出了一些宝贵意见，我也在进一步思考传统官阶制的结构与变迁。这时候就强烈感受到，各个细部的考察，应在更系统的理论背景下展开，才有利于确定其宏观意义。像“结构”指的是什么？“变迁”应着眼于哪些线索？传统官阶制的研究对象是什么？它应

如何界定，才有利于研究的进一步深化？甚至一些基本的理论前提，都有待澄清。比如说，如何理解皇权、官僚和贵族的关系，就遇到过若干很不相同的认识。好比建一座楼，即便你只承担某一部分的修建，或只搞水暖、电气、装潢什么的，那也得在着手之前，对那座楼的样子心中有数。而在眼下，我感到了一套“话语”的缺乏，一套可资描述传统官僚等级管理制的概念的缺乏。

于是我来尝试描绘搭建。首先“官阶研究”只是一个粗泛说法，若将之具体化，则它应包括历朝各色等级和品位序列，甚至包括一切具有等级或品位意义的制度安排。相应的研究任务，可以确定为二：官员的分等与分类，及官职的分等与分类。官职的分等与分类，主要是个官制史的问题，我是在其与官员分等分类的关系上，加以考虑的。就是说，着眼点置于品位与职位之间的关系之上。进一步说，传统官阶制的一个重大特点，就是职位结构与人员结构之不对称，后者远远大于前者。许多重大问题，就是由此而生发出来的。统治者制定官阶的基本出发点有二：身份考虑与运作考虑，由此将导致不同意义的位阶安排。在结构样式上，传统官阶可称为“一元化多序列的复式官阶体制”，它由多种功能不同的位阶彼此搭配链接而成。而位阶的不同功能，可以通过其构成要素来表示。那些要素可以概括为五：权责、俸禄、资格、特权、礼遇；对“五要素”的配置方式加以解析，有助于更精细地辨析各朝代对分等和分类的不同处理。从职位分等与品位分等的关系看，传统官阶发展可以分为先秦、秦汉、魏晋南北朝、唐宋、明清五大阶段。其间具有重大政治意义的变迁有“四线索”，即，那些事涉贵贱之分、士吏之分、文武之分和胡汉之分的品位安排。官员地位处君、民之间，其官阶是在君、民之间被规划的，所以官阶的整体意义，涉及了君与臣、官与官、官与民三个层面。应从等级金字塔的三层面架构中，考察传统官阶的社会整合与调控功能。

对《秩律》进行若干具体考察、推敲作为前提的理论概念的同时，还在思考秦汉官僚品位结构的问题。所谓“品位结构”，就是官员与官职分等分类的特定样式。某王朝品位结构的特点，是与前后时代的差异中比较而言的。倘作最简单表述，我想可以用“爵—秩体制”，来概括秦汉帝国品位结构的特点；它是在与周代的“爵本位”体制和后代“官本位”体制的比较之中，显示出来的。

之所以把周代的品位结构称为“爵本位”体制，首先是由于周代的等级样式——五等爵与公卿大夫士爵，本来就是称为“爵”的。更重要的，是

周爵体制与帝制时代、官僚政治时代由品秩勋阶等构成的品位结构，存在着性质上的不同。“爵本位”与“官本位”的不同点，简略概括如下：

爵本位：封闭性的，凝固性的，贵族性的；

官本位：功绩制的，流动化的，行政性的。

周代“爵本位”体制下的爵号，面向特定集团、阶层，很少变动升降，通常世代传袭，维系着爵号拥有者的高贵身份地位，而且是“先赋性”的社会地位（ascribed status）。“官本位”下的各种品级位阶，则具有维系官僚行政体制的功能与意义，按劳依功晋升，频繁变动升降。虽然“官”也是一种显赫地位，但更多地属于那种“自致性”的身份地位（achieved status）了。

在秦汉的各种等级安排中，“爵”与“秩”是两个支柱。“爵”即封爵和二十等爵，它们主要用以安排身份，而且是用一种富有传统色彩的方式安排身份的；“秩”即“若干石”秩级构成的禄秩，它用以保障行政，而且是用一种“以事为中心”的、具有浓厚“职位分等”色彩的方式来保障行政的。当时这两个等级序列是彼此疏离的，就此而言，秦汉的等级管理手段呈现了一种“二元性”。“爵—秩体制”既体现了早期“爵本位”传统的深刻影响，又显示了秦汉间官僚政治发展的巨大动量。秦汉帝国的蓬勃政治活力，不能说与此无干。

当然，“二元性”并不是说秦汉的统治阶级分裂了，“二元性”只是就等级管理手段的新旧杂陈而言的。而且，“爵—秩二元体制”的提法只是简而言之，秦汉等级秩序还有更多松散粗疏之处。在管理高低不同、职事不同、身份不同的各色官职与人员时，各种等级安排疏离错杂，缺乏一元性、整体性和精致性。好比刚刚结合起来的一伙创业者，虽已采用了公司的职称头衔，但亲朋旧友同学战友之类关系又掺杂其中，谁大谁小、什么事谁说了算，还不是很确定的；还不像历时悠久的大公司那样，等级清晰而秩序井然。但随“帝国公司”的不断发展，随新式行政吏员的逐渐“官僚化”，并向一个“官僚阶级”演化，“爵—秩体制”的“二元性”，还有各种位阶间的散漫关系，就逐渐发生变化。以魏晋官品的出现为标志，传统官阶制初步进化为一种多序列组成的、充分一元化了的“官本位”体制。简言之，周代的“爵本位”体制，经由秦汉具有二元性的“爵—秩体制”，再逐渐进化为一元性的“官本位”体制。在这个过程中，权责、俸禄、资格、特权、礼遇的配置方式，“贵—贱”、“士—吏”、“文—武”方面的相关安排，“君

一臣”、“官—官”、“官—民”的等级关系，也发生了相应的变动。

综上所述，这份研究将包括三部分的内容：第一是由《秩律》引发的若干秩级考证，第二是对中国官阶研究框架的理论思考，第三对秦汉帝国品位结构及其变化的阐述。第一项内容相当琐屑，我想不会有很多读者关心那些繁杂的细节，为了阅读方便，我把本书分成了两大部分：后两项内容放在“上编”部分，对《秩律》的细节考证置于“下编”，由《秩律》考证所引发的较重大论题，则置于上编阐述。也就是说，有些论题将同时出现于“上编”与“下编”，如战国秦汉禄秩序列的伸展问题，“比秩”问题，“宦皇帝者”问题；但“上编”重在阐述分析，“下编”则为“上编”的阐述提供细节考证作为基础。这样，无须了解细节的读者，就可以免去阅读“下编”时的琐细之感了。最后还须说明，本书的叙述有时会有一些跳跃性。因为本书相当于《品位与职位》一书的续篇，《品位与职位》中业已阐明的论点，本书往往予以简化。由此造成的跳跃感，只要读者同时参考《品位与职位》，问题就不大了。

本书的写作拖得比较久。下编部分完成较早。曾以此申请了一个科研项目，题为“秦汉官阶制与早期帝国官僚等级结构研究”。但中间一度被冕服问题吸引，停了很长一段时间。承担项目的不好之处，是把人套住了，与学术兴趣的随时转移相冲突；好的地方是有压力，到期就得“交货”。眼看不“交货”不成了，赶紧回到原项目上，把上编完成，鸣锣收兵结项。但服饰方面的兴趣对本书也有帮助，使本书充实了一些，由此有了第四章“冠服体制”的内容。但因赶进度，近年学界在《二年律令》上的新成果，不及一一参考。视野之外，肯定有很多论著该看没看。年龄增加伴随着精力衰减，“流光容易把人抛”，体力、精力和写作能力的下降，是无可如何的事情。幸好电子资源带来了一些便利，节省了不少跑图书馆的时间。编辑孙晓林先生仔细审读书稿，纠正了我的疏误错漏，特此衷心致谢。

2007年9月10日

2016年12月15日补

目录

新版说明

序言

上编

第一章 品位结构的研究框架

- 一 品位结构：分等与分类
- 二 品秩五要素与品位性官职
- 三 品位结构变迁的四线索
- 四 品位结构的三层面

第二章 叠压与并立：从“爵—食体制”到“爵—秩体制”

- 一 周朝“爵本位”体制和“等级君主制”
- 二 战国秦汉间禄秩序列的伸展
- 三 功绩制和身份制之间：二十等爵
- 四 秦汉“爵—秩体制”及其“二元性”

第三章 分等分类三题之一：“比秩”与“宦皇帝者”

- 一 “比秩”与“宦皇帝者”问题的提出
- 二 “宦于王”溯源：周朝的士庶子体制
- 三 汉代的“宦皇帝者”与“比秩”的扩张
- 四 “宦皇帝”制度的流衍及异族政权的类似制度

第四章 分等分类三题之二：秦汉冠服体制的特点

- 一 “冠服体制”概念与冠服的分等分类
- 二 周代冠服体制：自然分类与级别分等
- 三 秦汉冠服体制：自然分类与职事分类
- 四 汉唐间冠服体制的变化趋势：场合分等和级别分等
- 五 从“由服及人”到“由人及服”
- 六 附论《旧唐志》所见隋朝冠服“四等之制”

第五章 分等分类三题之三：品位结构中的士阶层

- 一 选官与资格视角中的士人
- 二 阶层的标志：士子免役
- 三 服饰等级中的士子礼遇

第六章 从爵—秩体制到官品体制：官本位与一元化

- 一 “一元化”与“官本位”的推进
- 二 从“爵—秩体制”到“官品体制”
- 三 一元化多序列的复式品位结构

第七章 若干礼制与王朝品位结构的一元化

- 一 公卿大夫士爵与品位结构一元化
- 二 周礼九命与品位结构一元化
- 三 朝位与品位结构一元化
- 四 一元化和连续性

下编

第一章 战国秦汉间禄秩序列的变迁

- 一 战国秦汉的禄秩序列变迁
- 二 今见《秩律》的中二千石秩级阙如问题
- 三 “中二千石”秩级的形成
- 四 “真二千石”问题
- 五 丞相与御史大夫的秩级
- 六 略谈将军的秩级与位次

第二章 禄秩的伸展与“吏”群体之上升

- 一 禄秩的伸展与“吏”群体之上升
- 二 早期采用禄秩的官、吏、令试析
- 三 “以吏职为公卿大夫士”与“以秩级为公卿大夫士”

第三章 西汉郡国官的秩级相对下降

- 一 王国官的秩级下降
- 二 王国丞相的秩级下降
- 三 王国内官的秩级下降

四 列郡秩级的相对下降附论郡县秩级简繁

五 郡县诸官属和诸县的秩级下降

第四章 《二年律令》中的“宦皇帝者”

一 “宦皇帝者”所涉官职

二 论“宦皇帝者”之无秩级

三 《二年律令》中的“吏”与“宦”：两大职类

四 《津关令》所见中大夫及相关问题

第五章 若干“比秩”官职考述

一 期门郎、羽林郎

二 文学之官：博士与掌故

三 御史之比秩

四 中央官署掾属的“比秩”问题

五 国官之“比秩”

第六章 “比秩”的性格、功能与意义

一 “比秩”诸官的性格——非吏职

二 “比秩”诸官的性格——“自辟除”

三 “比秩”诸官的性格——军吏之自成系统

四 “比秩”的扩张及其与正秩的配合

第七章 “品位—编任结构”视角中的散吏与比秩

一 公府掾属的比秩原因

二 “职吏—散吏”结构与“品位—编任”视角

三 学徒吏学事、守学事、小史与散吏假佐

四 正任职吏的“预备役”：从掾位、从史位

五 曹魏的司徒从掾位、司徒史从掾、司徒吏、散属

六 两种备吏：脩行与私学

七 文学类的属吏与备吏：文学、处士、好学

八 小结：“品位—编任”结构与属吏比秩现象

[返回总目录](#)

上编

第一章

品位结构的研究框架

本书的阐述，以秦汉帝国的官僚品位结构及其变迁为对象，那么什么是“品位结构”，就应先予以阐明。虽有句话说是“细节决定成败”，但那只在特定意义上才有效吧；《孟子·告子上》则云：“先立乎其大者，则其小者不能夺也。”细节考察是在整体考虑中获得意义的，而整体考虑要以一些基本概念为前提，它们应能互相支撑、形成系统。本章的目的，就是对“品位结构”研究的那些前提性概念进行阐述，以期为本书其余各章的讨论，提供一个较具系统性的框架；让随后对秦汉官僚品位结构的性质、特点与变迁的阐述，得以在其中展开。也许有人认为，构建理论不是历史学的任务。但这问题其实不大。只须这么想：我们的目的是为了更好地了解，而不是为了符合“历史学”，就成了，不必画地为牢。也许又有人认为，使用模式是简单化，是主观剪裁历史。其实那是个思想方法的误区。理解历史与社会不止一种手段。正如彼得伯克所说：“模式的功能就是简单化，从而使真实的世界更易于理解。”¹使用模式肯定会发生简化，会忽略一些东西，但它也能提供其他手段（如叙述）所看不到的新东西。制度史的研究是一种结构功能研究，而结构性分析需要借助模式。模式以简化的方式使史实易于理解，但那并不等于说由此而来的论述和证明也是简单粗糙的。相反，可以通过努力，而使之充实、丰满和精致起来，而那就是我们的尝试方向。

一 品位结构：分等与分类

中国官阶制经历了三千年的连续发展。早在周朝，官员组织就颇具规模了，相应也出现了最初的官员等级制，如公、卿、大夫、士那样的等级。此后帝制的两千年中，王朝使用过的位阶序列，形形色色而蔚为

大观。像周代爵命，秦汉禄秩，二十等爵和封爵，魏晋以下的九品官品，九品官人法的中正品，将军号，散官，唐朝文武阶官，勋官，宋朝的寄禄官，科举功名或学历，以及各种分等授予的加官、衔号，等等。“官阶研究”的提法只是为了便利，是简化了的。禄秩、官品等可称“官阶”，而把“爵”或“勋官”之类说成是“官阶”，其实不尽妥当。“官僚等级管理制度研究”的表述，可以涵盖更多等级序列，甚至把各种具有品位意义的安排都容纳其中，例如朝班、舆服及各种礼制等级。不过“官僚等级管理制度研究”的表述也略失“技术化”了，给人一种只在管理技术层面上讨论问题的感觉，其实传统位阶品级向人们展示了更广阔的政治、社会甚至文化意义。

前所列举的各种等级序列，以往的学者已提供了大量研究，但大多是分别考察的，例如封爵研究、官品研究、阶官研究，等等。这里想尝试的则是一个综合性观照，不但分别考察各种等级序列，尤其要考察它们之间的关系，即，立足于不同位阶的特定功能，进而观察它们是如何互相组合搭配在一起的，组成了一个什么东西。那个东西，就是所谓“品位结构”。扫描历朝位阶，能看到各种序列的各种组合样式，例如周有爵命，秦汉有禄秩、二十等爵与封爵，魏晋南北朝有官品、中正品、散官、军号，唐代则是品、阶、勋、爵相互配合。这就提示人们，历朝的“品位结构”是不断变迁的。毋庸赘言，揭示这种结构及其变迁，对认识中国官僚政治与制度，是有意义的。

为什么要把官阶结构表述为“品位结构”呢？还得回到官阶研究的对象上来。面对各种位阶品级之时，我们想弄清什么？在这时候，我把官阶研究对象概括为两点：官职的分等和分类，官员的分等和分类。下面加以阐释。

也许有人认为，官阶主要是用于“分等”的。但那看法并不全面。“分等”是官阶的主要功能，但官阶也用于“分类”。“分等”和“分类”问题的产生，来自官僚组织的结构特征。官僚制是一种“科层制”，其结构特点就是分科分层。“分层”就是“分等”，“分科”就是分类。各种职位，是被配置于不同的“科”、“层”之上的。“事”必须由“人”来承担。行政事务之所以用“职位”做最小单位，是因为“职位”对应着一个人，是分配给一位官员的一份权力、责任和资源。所以等级管理的对象，除了“事”之外还有“人”。“人”的等级管理，显然构成了官僚组织的又一个子系统，如其考核、任命、薪俸、待遇、奖惩、培训等等。简言之，官僚组织除了职位结构之外，还有一个人员结构，二者

都要分等分类。

官员不仅是一个行政工具，也是一个身份主体和利益主体。他的职业动力在于寻求更高地位和更高报酬。为保障其身份与利益，有时候就要在职位的等级与类别之外，另行安排官员的等级与类别，为之制定相应的位阶，以体现其资格、地位与薪俸，保障其升降调动，并以此实施激励奖惩。那种独立于职位结构的官阶，就是“品位”。“品位”是官员的个人级别，是其待遇、资格和地位的等级，而不是职位的等级。现代文官等级制被分为两大类型，一类是“职位分类”，一类是“品位分类”。若简单说来，只给职位分等分类，不为官员个人设置级别的等级制，就是“职位分类”。在这时候，官员居于什么职位，就是什么等级，其地位依职而定。若在职位分类之外，另行为官员个人设置级别的，就是“品位分类”。这时官员的实际地位，是由职位等级和个人级别综合决定的；职位等级与个人级别未必一一对应，有较高级别任较低职位的，也有级别较低但职位较高的。“职位”必须被纳入不同的等级和职系，“品位”则是“可有可无”的，有时设置，有时候就不设置。很容易看到，两种分类，就是对职位结构与人员结构二者关系的不同处理。

发达的文官组织总会有一些基本的共性，中国传统文官制度并不例外。有学者这么说：中国传统官阶只管分等，不管分类²。其实不是那样的。古代很多官阶安排与“分类”相关。战国以下，官分文武。汉代文官与武官即有清晰区分，而且体现在官阶上了：武官都被列在“比秩”上，使用比二千石、比千石、比六百石等带“比”字的秩级。战国秦汉还有一种“宦皇帝者”，就是一种非常特别的职类概念，这个职类也用“比秩”³。唐代阶官，有文散阶与武散阶之分。宋朝的医官有专用位阶，与今天所谓“职称”无大区别。到了金朝，天文官、医官、内侍和乐师，都有了专用“职称”了，它们各分 25 阶。可见中国传统官阶并非只管分等，不管分类。然则“分等”和“分类”二者，都是传统官阶研究的基本问题。

美国经济学家曼昆引用过一句俗话：“甚至一只鸚鵡只要学会说‘供给与需求’，就可以成为一个经济学家。”⁴而官阶研究的关键词，恰好也有这么两个：品位与职位。它们就是我们建构官阶研究框架的出发点。参考现代文官体制的“职位分类”和“品位分类”概念，我们将使用“职位分等”和“品位分等”二词，指称存在或不存在官员个人级别的两种等级安排。随后的官阶考察，就将围绕职位与人员的分等和分类而展开。单纯的职位结构研究，在很大程度上与一般官制研究相重合，不

是官阶研究的特殊任务；官阶研究中的职位分等分类，是在其与官员品位的的关系之中，被观察、被讨论的。这样，该把什么事项纳入官阶研究的论域，就明确多了；诸多重大问题和线索，将由此而生发出来。

现代文官理论的基本前提之一，就是根据职位结构来考虑人员结构。即，根据行政需要把职位划分为不同等级和职类，再把适当的人员任命到相应职位上去。不妨说那是一种“填充”的视角：用“人”来填充职位，用中国古语说就是“为官择人”。在那个视角中，人员结构与职位结构在相当程度上是同构的。尤其是实行“职位分类”的政府，可以根据职位的等级和类别来实施人员管理，包括等级管理。在这时候，职位管理是“主体建筑”，人员管理属“配套设施”。

倘若中国古代也像现代政府那样，传统官阶研究就简单多了，因为那样一来，“人”的等级与类别就将等同于或近似于“职”的等级与类别，弄清某“官”属于某品、某阶、某职类，就成了。但传统中国的情况大多不是那样的。中国官阶所面临的重大问题，就是人员结构远大于职位结构。“官人”和“官职”不是一回事儿。“官人”的数量，或说拥有朝廷位阶名号者的数量，远远多于行政职位之数；而那些“官人”，都在王朝人事管理的范围之内，需要用各色位阶衔号来标识区分。

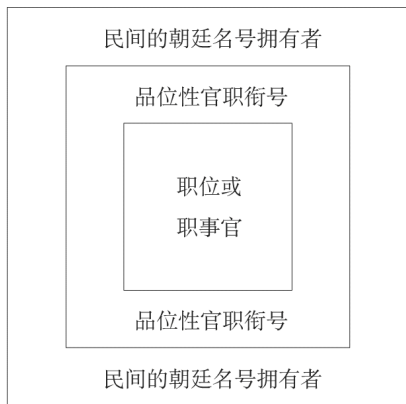
随手举几个例子。秦汉官制虽很简练，但仍有“散官”存在着。如郎官、大夫等等，他们多的时候可达数千人。而且他们不算行政吏员，或说散官不算行政职位。汉朝经常向民众赐爵，拥有爵位的男子数量极其庞大，也许上百万、上千万。那些爵号都得由有司来颁授。魏晋南北朝时，没多少甚至根本没有行政事务的府官、属吏、国官、东宫官和东西省散官，大量充斥着。魏晋还有一种叫“王官司徒吏”的官僚候选人，其等级资格主要是中正品，在曹魏西晋其数量约在两万以上，东晋初一度还达到了二十余万人⁵。北魏道武帝时，仅一次向“诸部子孙失业”者赐爵就达二千余人。北魏还曾向民间的老者版授军号和郡县长官衔，那么只要够年龄就能成为“官人”了。北齐、隋和唐初有一种“视品官”，据李锦绣先生研究，其数量在万人以上⁶，而唐初的职事官数不过两千多员。唐宋朝廷想方设法解决官人的“就业”问题，例如设置员外官、添差官等。宋明清时排队候选者是一支浩浩荡荡的队伍，很多人十数年轮不到官做。选人资格的“等”与“类”，与职门职系、与职位所需专业能力也不完全对称。

类似事例还有很多，暂不赘举。大量的类似事实告诉人们：传统王朝的人员结构、传统王朝的位阶名号的适用范围，远远大于职位结构。

简言之，中国传统政府的职位结构和人员结构，在颇大程度上是不同构的。官阶不仅要覆盖官职，还要覆盖所有“官人”。

而那就将影响到品位和等级的结构上。第一，拥有“官人”身份者，在多数情况下远远多于行政职位（通称“职事官”），那么其身份和类别都需要某种品位来确认。第二，朝廷大量颁授衔号名位，将造成大量“一人数衔”情况，从而大大增加了品位结构的复杂性。第三，特定的人员结构，往往会导致特别的职类概念。例如汉代曾用“正秩”标识行政官职，用“比秩”标识非行政官职，后者包括所谓的“宦皇帝者”，“宦皇帝者”是帝国前期散官制度的一部分。早期散官的特殊性，在于其有很强的品位意义，例如构成选官资格；但又不是全无职事，文职散官往往是随机事务的承担者，武职散官有宿卫之责。第四，人员结构还可能反作用于职位结构，从而导致“职事官的品位化”。就是说，有时优待官员和安排人员的压力是如此之大，迫使朝廷把职位用如品位，把职事官当名号用了。官员有其位而无其事，反过来令职位结构膨胀、扭曲了。魏晋南北朝时散官虚位的畸形膨胀，就十分明显。在唐宋间，“职事官的品位化”的巨大冲击，甚至令昔日的省部寺监之官大批量地转变为“寄禄官”，变成了官僚个人的资位尺度，王朝另用“差遣”寄托权责，原先作为职位架构的六部寺监整个被架空，官品近乎失效了。那是中国官阶史的一大变故，不妨说是很“骇人听闻”的。继续观察还有第五，衔号名位的拥有者往往不限于正式在任官员，王朝品位的涵盖面经常超越行政边界，而向民间和社会延伸和渗透。这包括三种情况：一是向民众中的某些分子颁授名号用作褒奖，那做法构成了调控整合社会的重要手段。二是给特殊群体提供入仕机会，如士人、学子或官僚子弟。“入仕预备队”的存在，进一步扩大了人员结构的外缘。“官僚预备役”经常变成了正式的品位安排。魏晋南北朝的“中正品”就是如此，只拥有中正品并不等于入仕，但已在朝廷人事管理范围之列了。三是官贵家属，如其父母妻子，因“子贵父荣”、“夫贵妻荣”而被给予名号。

人员结构和名号管理的范围大于王朝职位结构的情况，不妨以下图显示之：



在上图中，“职位或职事官”对应的是职位结构；“品位性官职衔号”的拥有者也是官员，然而其官职衔号溢出职位结构了。进而“民间的朝廷名号拥有者”连官员都不是，但其名位也由朝廷人事部门颁授。

中国传统官阶制和现代文官等级制的差异，开始显露出来了。现代文官等级管理的重心在于“事”、在于职位，是一种“职位管理”的手段；相形之下，中国官阶除了用于管理职位，在更大程度上还是一种“身份管理”的手段。现代人事管理采用“为官择人”原则；而传统人事管理则经常“因人设官”，即，先有了一支“官人”的队伍，再考虑如何安排他们，让他们各得其所。因而绝大多数情况下，这里的人员结构与职位结构不对称，“官”不等于“职”，“官”多于“职”；王朝统治者不仅是在管理职位，还是在管理身份。这是传统官阶区别于现代文官制的最大特点之一，从而也是传统官阶研究最引人入胜的课题之一。对这个课题，现代文官理论为我们提供的分析手段，是很不充分的，因为传统官阶面对的那些问题，在现代民主国家不成问题，所以学者也措意无多。

以色列学者艾森斯塔得曾指出：“罗马、拜占庭和中国，各自都有双重的衔号制度。一种衔号确认其拥有者具有从属于某一特定阶级的一般标志，……另一类衔号则确认其拥有者的职能和官位”，统治者为了他的个人权力，将力图“创置新的衔号与官位，对世袭性称号和职能性官位加以区分。”⁷艾森斯塔得也看到了，不同位阶具有不同的性质和功能，有用于确认身份的，也有用来配置职能的。“职位管理手段”和“身份管理手段”的区分提示我们，在统治者规划品级位阶时，他至少将有两种考虑：“运作考虑”和“身份考虑”。

“运作考虑”着眼于行政运作和政治运作，可以说是以“事”为本的，即按政务需要来安排行政层级、官署等级和职位等级，其目的可以归纳

为三：第一，标示职位的类别与统属，确认其间的指挥与协作关系；第二，标示各职位在行政或政治上的重要程度，把较重要的职位置于较高品级；第三，为人员的录用、酬报、激励和奖惩提供等级尺度。

“身份考虑”则以“人”为本，其目的也可归纳为三：第一，安排地位与身份，用官爵去适应或去调整社会等级秩序。第二，分配权势利益，在这时候，官爵是作为一种“权益”甚至“福利”而被授赐的，封官授爵是一种分配机制。如葛承雍先生的概括：“这套金字塔式的官僚等级权力结构，使得各级官吏享有与其官品相应的政治经济特权，是社会财富的合法瓜分者。”⁸第三，维持政治效忠，比如通过特定衔号等级来维系“拥戴集团”，由此强化“效忠机制”。

就“运作考虑”而言，传统中国王朝与现代文官制还是有很多相通之处的。当然在职位结构上，传统行政组织与现代行政组织的差异也昭然可见。现代法制国家的行政部门只是三权分立下的一个子系统，而传统中国政府却是一个一元化体制，司法、立法与行政不分立；现代政府的复杂程度适应了现代社会的高度分化，传统政府则相对简单得多了，而且还存在着一些较原始的、或现代社会所没有的职类，例如皇帝侍从、后宫女官等等。

从“身份考虑”看，现代政府与传统王朝的差异就更大了：中国官阶是一种安排社会身份的手段，是一种分配权势利益的手段，是一种维系政治效忠的手段。那虽然也将体现于职位结构，例如为安排人员的特殊需要而设置职位；但主要发生在人员结构方面，是通过品位安排体现出来的。中国品位体制的繁复精巧，在前现代社会中少有匹敌。

在“国家—社会”的二元对立视角中，“国家”往往被视作一个施加政治调节的功能组织；然而换一个角度，中国国家也是一个身份组织、“生活组织”，即一群人赖以谋生牟利的组织，它的内部就是一个“社会”。除行政效率的最大化之外，安排身份的尊卑贵贱，也是国家的重要组织目标。进一步说，国家的外缘是弥散的，还与社会交织纠缠在一起，这从名号向民间颁授一点上，也能看得出来。那个所谓“国家”是一个“大共同体”——古人所谓“天下”——的一部分，是其核心、主干部分；由此看过去，“社会”反而成了国家的外围、枝叶和根基了。因而“国家”的生活结构与身份结构，与外部社会构成了连续体，王朝等级管理范围的普泛化即其体现。

等级管理的“普泛化”，除了体现在管理范围之上，还体现在“品秩构

成要素”上。位阶是由“形式”与“内容”两方面构成的。“形式”就是品秩的样式，如级名、级差等等；“内容”则是品秩所规定的权责大小、资格深浅、薪俸丰薄之类。那些构成品秩“内容”的事项，我们称为“品秩的要素”。在现代法制国家中，品秩要素一般只包括权责、资格、薪俸三项。但传统中国就不是那样了。还有多种特权，如经济特权、法律特权、选官特权等等，也构成了品秩的“含金量”。甚至各种生活细节，都通过所谓“礼”而被纳入了等级管理，广及于车马、服饰、用具、住宅甚至墓地，几乎无所不包。而且还能看到，中国等级礼制广泛使用数列手段，体现为十二、九、七、五、三、一或八、六、四、二之类“礼数”。中国礼制是高度“数字化”的。从无所不包和繁密精细上说，中国无愧于一个“礼仪之邦”，并使我们不得不把“礼遇”也列于品秩要素之中。关于品秩要素，下一节还要具体阐述。这又一次告诉人们，仅从技术角度或管理角度观察中国官阶，是远远不够的。中国国家不仅是一个功能组织，还是一个“生活组织”；中国官阶不仅是一种行政制度，还是一种社会制度；中国官阶的特点，除了“管理范围的普泛化”之外，还包括“品秩要素的普泛化”。

总之，基于中国传统等级管理的基本特点，我们把研究对象“官职和官员的分等与分类”，进一步具体化为“品位结构”。“品位结构”的考察包括两点：品位自身的样式与特点，品位高下与职位等级的关系。至于单纯的职位结构，不是我们考察的重点。因为单纯的职位分等与分类，在相当程度上跟一般官制史的研究重合了，不能看成官阶史的特别任务。对王朝的职位结构，这里只考虑其所采取的官阶形式，及其与品位结构的关系。也就是说，本书所将进行的，是一种“品位视角的官制研究”。

二 品秩五要素与品位性官职

我们所面对的那些品秩位阶，是为哪些东西分等分类呢？在它们的各个级别之上，配置着不同的东西。学者在分析各种位阶时，常常要分门别类地罗列相关待遇，例如政治待遇、经济待遇、法律特权、文化特权等。“品位结构”视角强调各种位阶的分工配合样式，那就包括不同等级要素在各种位阶上的配置样式。构成品秩的要素，我们概括为五：权责、薪俸、资格、特权及礼遇。简称“品秩五要素”。

下面对“品秩五要素”略加阐释。第一是权责。权责是配置于职位之上的。品秩被用作权责的尺度，传统文官制亦然。若一个官号上配置有

权责要素，那么这官号就是一个职位。俗话说“官大一级压死人”，说的就是官阶较高，则权势较重。权责配置之基本原则是：权力较大、责任较重之职，其品秩应安排得较高；权力较小、责任较轻的职位，其品秩应安排得较低。第二是薪俸。品秩也是向官员付酬的依据，包括俸禄及其他待遇，品秩高则薪俸厚，品秩低则俸薄。在这一点上，古今官阶也无大不同。第三是资格。品秩经常用作资格的尺度。资格是从属于个人的，是个人的任官条件，它标示着某人可以升入的职级和可以进入的职类，如文资、武资，以及其他专业资格。年资也是一种基本资格。汉代的察举科目、魏晋南北朝的中正品、唐宋明清的科举学历，都构成了资格。文资与武资之别在宋以后日趋严格，文武职类间不容易流动了。第四是特权。传统品阶勋爵上总是附丽着各种特权，涉及政治、经济、法律、文教等方面的特殊待遇，如任子特权、占田特权、官当特权、入学特权。第五是礼遇，例如舆服等级之类。应承认某些礼制也有维系行政秩序的意义，如印绶等级礼制、致敬礼制等。同时礼制等级保障了官贵的特殊生活方式，是安排官场尊卑身份的重要手段。当然也可以把礼遇划入“特权”，但考虑到“礼”在中国政治文化中的特殊重要性，我们将之单列一项。传统国家具有浓厚“仪式组织”⁹意味，则等级礼制这个要素更需独立考虑了。

“品秩五要素”的概念，可以协助我们进一步解析位阶，具体观察权责、资格、薪俸、特权与礼遇诸要素，是如何配置于不同品位或职位之上的。不妨想象：某王朝使用 A、B、C 三种等级序列，在这时候，有可能 A 序列配置了权责和报酬，B 序列主要用于确定入仕迁转资格，C 序列则更多地附丽着特权与礼遇。它们各有分工，并由此链接组合起来。

秦汉的二十等爵，是不能依爵叙官的，就是说爵级不构成资格；可到了北朝隋唐，五等爵级可以叙阶了，那么资格要素转而被配置在爵级上了。由此“品秩要素”的分析，就使一个问题凸现出来了：通过资格要素在爵级上的配置变化，去探讨汉唐封爵的性质变化。

魏晋时中正品高下构成了任官资格，但不涉薪俸。官品在魏晋时诞生时只有 9 级。北朝对九品官品进行析分，先是分正从品、再分上下阶，这样官品就有了 54 阶；旋改正从上下 30 阶之制，加流外九品，共 39 级。隋唐承袭了北朝制度。明清官品，就只用正从 18 等，无上阶下阶了。就是说历代品级的疏密程度，是发生过变化的。那是为什么呢？我们可以从“五要素”的角度去观察。从行政层级说，宰相、六部

以下不过四五个层级；从官署和职位说，考虑到长官、副职和属员有别，设十多级一般也就够用了。汉代禄秩有十八九级，若不考虑“比秩”，也就十级上下。唐朝俸禄分 18 等，上下阶无别。若从薪俸要素说，官品设正从 18 等就够了；那么唐官品的 30 阶（合流外则为 39 阶）是干什么用的呢？显然是用来处理“资格”要素的。唐官品的阶之繁密，表明此期的官僚等级管理特别重“资”。明清官品只 18 等，则说明王朝对“资”的重视程度相对下降了。清朝的俸银俸米大致只依九品，除了正九品、从九品略有区别外，其余各品的俸额都不分正从，总计止 10 等而已，更为简化了。

又如南朝萧梁实行十八班制度，但九品官品不废。表面上看，十八班似乎只是九品官品的继续析分，班、品两套序列叠床架屋了。但实际不是那样。分析十八班中的官职就能看到，列在其中的主要是文武职事官与散官，却没有爵级、也没有军号，爵级和军号是另成序列的。再把十八班与九品官品加以比较，后者就把爵级和军号都涵盖在内了。这就告诉我们，十八班上配置的是资格，主要用于标示任官资格的高下。

“权责”是职位的核心构成。不含权责要素，却配置有薪俸、资格、特权及礼遇要素的官号，就是品位。成熟的品位是序列化的，有整齐的阶次。此外王朝还经常使用品位性官号。这种官号尚未序列化，或序列化程度不高。经常能看到一些官职，它们在形式上仍是职位，同时又有强烈的品位功能，例如维系身份和计算官资的功能。那类官职，我们称之为“品位性官职”。还有一些官号不大单独使用，主要用做加号，往往通过“兼”、“加”等形式授给职事官员。它们在形式上也不是职位，是为“品位性衔号”。二者合称“品位性官号”，其特殊作用，包括提供一个起家之位，一个升迁之阶，增添一分荣耀，使之享有一分俸禄，甚至只是给人一个朝廷名号，使之成为“官人”而已。

我们所说的“品位安排”，既包括“品位序列”，也包括“品位性官号”。二者的区别是相对的，品位序列成序列，品位性官职和衔号则还处于零散不成序列的状态。“品位性官号”概念的建立，将大大拓宽传统官阶的研究范围。因为它们在各王朝被普遍使用，花样繁多，极大丰富了品位管理手段，堪称“中国特色”。

品位序列与品位性官号通常变动不居，其变动会呈现出一些规律性来。我们以“职阶转化律”、“品位趋滥律”和“品位价值变化律”三律，来描述那些较具规律性的现象。首先是“职阶转化律”。中国古代的很多品位序列与衔号，本来是职事官，因统治者将之用如品位，结果

其“职事”含量下降，日益“品位化”或“阶官化”了，有时为此还要另设职事官以资弥补。秦汉二十等爵的爵称，很多来自军职，魏人刘劭即以军职来解释二十等爵称的来源。汉朝的将军是军职，而魏晋以下，将军号大批演变为军阶，军中另外形成了都督、军主、幢主、队主的军职体制¹⁰。唐朝勋官发源于西魏的府兵军职，如柱国、大将军、开府、仪同及大都督、帅都督、都督、子都督，因其越授越滥、有官号而无职事，最终演变为勋官序列，府兵系统中另用大将军、将军、鹰扬郎将、鹰扬副郎将、校尉、旅帅、队正等为军职。北宋初的“寄禄官”，使用唐代省部寺监的职事官称，那些职事官的原有职事另以“差遣”委寄。宋初的武阶，来自唐五代的内诸使职的阶官化。清朝的民世爵最初也是爵、职不分的，后来逐渐变成了世爵，然而仍经常称为“世职”。所以职事官的品位化，在中国古代是经常性现象。

其次是“品位趋滥律”。在中国古代，品位趋滥是经常性现象。品位趋滥的原因，在于品位授受的刚性：若官僚们消受某种品位的权益荣望已成习惯，要想取消它们就很困难，只能继续授下去，越授越滥。分配利益时做加法容易，做减法难。历史上的品位趋滥，有时会滥到惊人的地步。就江陵张家山汉简《奏谏书》所见，汉初的求盗、亭校长、发弩、狱史之类走卒胥吏，都拥有了大夫、大庶长的爵位。北魏后期，边外小县所领不过百户，而令长皆以将军居之。东魏北齐的尚书令史，皆加将军之号。唐中后期，战士授勋者动盈万计，论官品则与公卿齐班，论地位只在胥吏之下；州郡胥吏军班校伍，往往一命便带银青光禄大夫阶。

品位趋滥到一定程度，王朝就无力向庞大的位阶拥有者支付相应利益了。于是又有了“品位价值变化律”。它表示某一位阶的“含金量”变化。一般来说，在职事官刚刚发生品位化时，其“含金量”最高，因为职事官的全额待遇没变，但拥有者又是在品位意义上占有它的，这意味着他不必承担多少实际权责，却能消受它的全部好处。但那个官职用如品位的情况越来越多，其特殊荣耀就会因拥有者的增多而降低，“百花齐放”而非“一枝独秀”了。而且这时王朝将着手削减其待遇，使之变成虚衔空名，最后在无可再滥时将之废止。然则所谓“品位价值”，涉及了待遇厚薄、权责轻重和头衔多少（官号设置的多少和拥有者多少）等三个变量。一般说来，“品位价值”与待遇厚薄成正比，与实际职事的轻重和头衔数量成反比。汉代三公在西晋变成“八公”，则“公”的品位价值肯定是下降了。当然，品位价值还要结合多种情况具体判定。

观察历代官阶，能看到有些时代品位安排比较发达，有些时代则没那么发达。然而在做出评估之前，“发达”与“不发达”是指什么？这个要先弄清楚。这里提示如下两个评估指标：第一，品位待遇的优厚或微薄程度；第二，品位安排的复杂或简单程度。先说第一项。若某时代官员的品位待遇优厚，则可以说其时品位分等比较发达，若某时代官员的品位待遇微薄，待遇更多地附丽于职位，则可以说其时品位分等不够发达。再看第二项。一般说来，复杂的制度总比简单的制度的发展程度更高。所谓“复杂”至少包括两点：一是序列结构的复杂程度，例如位阶本身的繁密整齐，多种位阶的并存互补；二是运用规则的复杂程度，例如迁降、转改、回授等方面的复杂细密规定。

优厚的品位待遇，在政权比较粗糙原始的情况下，照样能够出现；但复杂的品位安排就不同了，它是精致化的管理手段，只能出现在高度发达的官僚体制之下。品位的结构样式与运用规则的复杂程度，也就是官僚体制的复杂程度。那在政治体制尚很粗糙原始的情况下，是不会有。在周王朝，以“世袭”和“采邑”为内容的爵级特权是非常优厚的，然而其时爵序却很简单，只是公、卿、大夫、士数级而已。构成对比的是唐宋，其时品、阶、勋、爵繁复多样，品位性官号琳琅满目。那是因为，唐宋官僚政治的发达程度远远超过周朝。当然，品位的复杂性并不总与官僚行政的发达程度成正比。明清官僚品位管理的复杂程度，比唐宋就有所下降；更不必说美国政府组织高度发达，然而却采用职位分等，没给文官提供多少品位保障了。

进而分析品位之时，还要考虑第三个指标：品位的开放与变动程度。它包括品位获得的开放或封闭程度，与品位占有的变动或稳定程度。由军功或考试获得的品位，可以认为是开放的，往往也是可变动的，即可晋升的。另一些品位则一旦拥有就不大变动了，如周朝的公侯伯子男爵，以及卿、大夫爵。其时卿大夫出自少数家族，往往世代执政。魏晋时的中正品还是有升降情况的，东晋南朝则“凡厥衣冠，莫非二品”，社会分层的凝固性，造成了中正品的封闭性与稳定性。

三 品位结构变迁的四线索

“品位—职位”的概念，为观察传统官阶提供了一个新视角。由此视角审视三千年的官阶变迁发展，可以看到变化的不止是级名、级差和待遇而已，官阶制的结构特性也有过重大变化。总的说来，我们能看到一

个“五阶段”的历史进程：

- 1.周代：公卿大夫士爵级和命数，属品位分等；
- 2.秦汉：禄秩具有从属于职位的性格，有强烈职位分等意味；
- 3.魏晋南北朝：中正品、散官、军号，显示了这是一个“品位化”的时代；
- 4.唐宋：唐朝的文武阶官和宋朝的寄禄官，属品位分等；
- 5.明清：阶官制明显淡化，各种待遇向职位靠拢，又向职位分等有所偏转。

这是我几年前提出的论断¹¹。时至今日，又可以做若干补充订正了。

较早对“官阶发展五阶段”的阐释，主要是从“官阶”入手的，所以对非官阶性质的品位序列的阐述不够充分。例如秦汉爵级和科举学历的意义，当时就未能充分发掘。现在我们不只是从官阶，而且是从“品位结构”视角看问题，就可以做两点修订了。第一，确认秦汉之“爵”在品位结构中的位置。先前因为“爵”不是官阶，所以只用“职位分等”来概括秦汉官阶的特点；但若着眼于品位结构，则“爵”不能置之度外，“职位分等”的概括显示出了一定的局限性。对汉朝品位结构，本书将提出一个“爵—秩体制”的新论断。第二，把科举时代的学历或学位，即生员、举人、进士、翰林之类，视为一种品位。学历决定官僚的任职资格，影响官员的分等分类，维系着一个作为官僚预备队的士人阶层，堪称帝制后期的主干性位阶。对历史前后期加以比较，才能充分展示秦汉品位结构的特殊性。秦汉用二十等军功爵安排身份，宋明清却用科举学历安排身份，相形之下，我们就看到了历史前后期品位结构的一个决定性变化。

进而对各阶段品位结构的变迁线索，本书也打算做出新的归纳。品位研究就是探讨官员与官职的分等分类，这问题有两个层面：技术层面和政治层面。在技术层面上，品位分等和职位分等是两种文官等级，也可以说是两种人力资源管理手段，各有专长。而在政治层面上，不同的分等分类体制还跟每一时代、每一王朝的政治形态、政治结构相关。皇帝之下存在着各种政治势力，王朝官贵也是划分不同类型的，例如

贵族、文吏、儒生、寒人、士族、宗室、外戚、宦官、军人、文人、胥吏，异族政权下还有部落贵族，等等。他们的相互关系，及其与皇权的不同关系，影响着帝国的政治结构与形态，也将影响到品位安排上来。那么，在政治层面观察官贵类型与品位结构时，哪些线索特别值得关注呢？我们认为有四：“贵—贱”，“士—吏”，“文—武”，“胡—汉”。它们可以简称为“品位结构变迁四线索”。阐释如下。

首先来看“贵—贱”。这是一条与“贵族化”相关的线索。古代某些品位序列，具有区分身份与阶层的意义。在周代，士以上爵的拥有者是一个高贵的阶层。可见周爵区分贵贱，这与贵族政治是相适应的。魏晋南北朝的九品中正制及官位“清浊”制，保障了门阀的身份特权。南朝沈约云：“周汉之道，以智役愚，台隶参差，用成等级；魏晋以来，以贵役贱，士庶之科，较然有辨。”¹²秦汉“以智役愚”，即选贤任能，品位秩序的流动性强、身份性弱；中古不相同，变成了“以贵役贱”，很多品位安排用来维护门阀士族和部落贵族的门第权势。

曾有人强调，不管品位分等还是职位分等，关键在于特权。其实那也正是我们所关注的地方，并在概念框架中给予了充分考虑。传统官阶的发展历程显示，偏重品位分等的等级秩序，与官僚的“自利取向”，即身份化、特权化、封闭化以至贵族化倾向，有较大亲和性；偏重职位分等的等级秩序，则与官僚的“服务取向”有较大亲和性，其时多半存在着强大的皇权。若作简化表述，则品位结构的变迁，是在皇权、官僚和贵族三者的关系变迁中展开的。这时要特别强调，“官僚”与“贵族”概念应理解为“连续统”的两极，有如色谱，现实中的官僚可能处于居间的色层。

品位分等是“以人为本”的，或说是以人的身份为本的。所以当官僚发生了身份化、贵族化时，就更容易出现品位化的等级安排。这不但是我们对中国官阶最基本的认识，而且通观古今中外，往往如此。有时能看到品位安排很简单，甚至阙如的情况，有时却看到了发达的品位分等。在这时候，上述论断就提示人们，这时应想到什么。即，当你看到了偏重职位分等的等级秩序，那么那里的官僚身份性可能较弱；而当你看到了较为发达的品位安排，那么那里的官僚的身份性就是比较浓厚的。

以上只是个总体性的观照，进一步的分析又显示，品位发达程度与官僚身份性的关系，还有更复杂的细节。前已设定了三个指标来描述品

位的性质：品位获得的开放或封闭程度，品位待遇的简薄或优厚程度，品位序列的简单或繁复程度。若涉及“贵—贱”的政治局面发生变化，则三项指标都会相应变化，而且会出现“错综”的情况。周朝的品位体制高度封闭，待遇优厚稳定，序列结构却相当简单。魏晋南北朝的官僚品位，其稳定优厚不如周代，其复杂繁琐则过之。唐宋品位是开放、流动的，官僚的品位待遇比魏晋南北朝的士族门阀少多了，但品位样式和品位运用的复杂繁琐则超过之。如何认识这种差异呢？品位序列的复杂程度是以官僚体制相当发达为条件的。所以繁复的品位安排可能有双重意义：既意味着官僚政治已相当发达，官僚升降频繁，故管理手段繁复；也意味着其时官僚的身份性、自主性较强，“贵族化”程度较高，“自利取向”较浓厚；其时官僚有较大讨价还价能力，从皇权那里争得品位利益。再看明清，此时随专制集权进一步强化，官僚们的讨价还价能力下降了很多，品位待遇和位阶运用也相应简化了一些，等级间的流动性提高了一些。明清“绅士”阶层的身份性，比中古文化士族淡薄多了。

再看“士—吏”问题。中国王朝的行政人员分为“官”与“吏”两大类，前者的主体是科举士大夫、文人，后者是胥吏，这使流内流外的划分具有了特别意义，不止是高级文官与低级文官之分了。以文人或士人居官，是中国王朝品位结构最富特色的地方之一，也是中国“士大夫政治”的直接体现。对“士大夫政治”，我的《士大夫政治演生史稿》一书有专门讨论，兹不详论。

周朝爵命体制中，已孕育着士、吏两分的格局了。其时卿大夫士也可以通称“士”，是一个垄断文化的阶层，拥有“六艺”、“九能”的教育，属“君子”；其下由府史胥徒承担各种细小职役，属“小人”，其分等用“稍食”之法，“稍食”就是主子发放的衣食。周朝士、吏两分的品位结构，可称“爵—食体制”。“爵”系品位分等，既是行政等级又是贵族等级；“食”适用于胥吏层次，它依事发放、依功定等，蕴含着职位分等的种子。“士”不仅是贵族，还是文化贵族、精神贵族，士、吏之别不仅是爵者与无爵者之别，也是承载文化者与不承载文化者之别。也可以说，二者不仅是分等之别，也是分类之别。

与周相比，秦汉品位结构在分类上士、吏有别——儒生、文吏是两种不同资格，仕途不尽相同；但分等方面则士、吏无别，儒生、文吏兼收并用，官资管理上明经、明法双峰并峙，并无轩轻。不过在两汉的漫长发展中，儒生逐渐赢得了优势。东汉后期的公府征辟、孝廉察举，明

显优待名士，由此阻碍了单纯职业吏员的进身之途。实际上，那就是后世流内、流外之分的最初萌芽。

魏晋时出现了九品中正制，中正任以名士，定品依德行才能，而那就意味着，中正品是一种面向士人的品位。非士人者难以获得中正品，只好屈就九品以下的吏职或军职了。“士、吏有别”之制由此强化了。北魏孝文帝把中正二品以上官留在流内，把中正三品以下的 7 个等级转化为流外官，从而形成流外七品，北齐又增为流外九品。可见流外制度，直接来自九品官人法，与士阶层的上升直接相关。魏晋士族与东汉士人一脉相承，是由士人而形成的“官族”。田余庆先生曾揭示，“由儒入玄”是形成士族的必要条件¹³。士族的形成竟与一种哲学思潮相关，其原因就在于，魏晋士族由文士构成，是文化贵族。唐宋明清的科举制下，学历成为主要官资，“士大夫政治”由此确立。学者往往把科举制与中正制对立起来，不过那做法忽略了如下情况：就品位面向文士而言，科举学历与中正品倒是一脉相承的。此外，所谓“伎术”官（如天文官、医官、画师等）往往近似于吏，对其品位王朝往往做贬抑处理，这也是传统官阶在分等分类上有异于现代文官制的一个特殊之处。

再看“文—武”问题。“文武”首先是一种职类区分，文职、军职各自使用不同位阶，现代社会也是如此。但文官和武官也是两种政治势力，政权中哪种势力占优，可能影响那个政权的形态和倾向性。李开元先生对“军功受益阶层”和“马上天下”做过讨论：“这是一个武力的政治优先的社会，武力产生了政权，政治决定着经济、身份、文化等其他方面”，这“暗示了一种极为严重的破坏性和贫乏的创造性”。¹⁴军事、军政，还有“武装夺取政权”的政权更迭方式，都是塑造王朝政治与制度的重要因素。但“破坏性”的提法略显简单了。在王朝周期性地衰落崩解之时，“马上天下”是一种通过改朝换代而再度强化专制集权的有效途径。罗素指出：“战争对于王权的加强一定起过很大的作用，因为战争显然需要统一的指挥。”¹⁵梁启超亦言：“专制权稍薄弱，则有分裂，有分裂则有力征，有力征则有兼并，兼并多一次，则专制权高一度，愈积愈进。”¹⁶军事体制与官僚体制具有重大同构性、亲和性，它们都依赖于严格的等级制、法制、功绩制、集权制，以强制命令和高度服从的关系为基础。亨廷顿看到：“在君主集权官僚体制中，军队是最现代和最有内聚力的典型。”¹⁷所以“军事化”往往有强化等级制、强化法制、强化功绩制和强化集权制之功，这一点学界有普遍共识¹⁸。作为比较，由“禅让”形式实现的改朝换代，皇权往往相对软弱。

“文—武”关系，是王朝品位规划者必须处理的重大问题。周爵不分文武，因为周代贵族“允文允武”。二十等军功爵来自军职，爵级来自军功。战国变法时，各国都通过军国主义道路，而实现了集权化、官僚制化的历史转型。军爵的主导地位就是这个转型的历史遗产。西嶋定生把这种用于奖励军功的位阶，视为汉代身份体制的主干¹⁹。这是有鲜明时代性的。南北朝的历史，可以说就是文化士族与军功贵族的竞争史。北朝军功贵族在重建法制、功绩制和复兴官僚政治上，做出了特殊贡献，南朝文化士族起的却是相反的作用，那就决定了南北两方的不同政治前景。从品位制度看，南朝官僚结衔例以文号居前，北朝则以军号居前。我曾揭示，北朝散官的阶官化得力于军号的“拉动”之功，在这背后，就是军功势力对集权官僚政治的“拉动”之功。

当然，军人的权势过大，也可能流为一种粗放的军人政治，并增加军阀割据的可能性。从历史结局看，中国官僚政治最终成为“重文轻武”的文官政治，相对于武人，士大夫占绝对优势。唐朝文阶可以换为军阶，宋朝文武阶的互换就极其困难了。余英时先生指出：汉代列侯非军功不能获致，而“宋代进士正式取代汉代侯爵的资格，这是士的政治地位上升的一个显著的象征”²⁰。帝国早期品位的军爵主导，在帝国后期变成了学历主导，它维系着“士大夫”或“绅士”阶层的强势地位。那么帝国初期与后期的政治变迁，就在主干性位阶上表现出来了。明清之时，同品的文官与武官实际地位悬殊，可见“文—武”不仅是职类之分，也是身份之分，本身就具有品位意义。但这不意味着王朝对军人品位权益完全漠视。明朝的公、侯、伯三等爵主要用于奖赏军功，文臣得者甚少。而且一旦发生战乱，军功资格就会重要起来。晚清战事频繁，“军功官僚”随即崛起²¹。

除上述三条线索，还有一条“胡—汉”的线索也须考虑。这主要发生在异族政权之下，体现在优待统治部族的品位安排之上。北魏前期的刺史官资，宗室一人、异姓二人。五等诸侯的起家资格，又以同姓、异姓、清修（汉人士族）为别。北魏的虎贲、羽林起家之途，主要就是面向鲜卑武人的。元朝承荫制度，蒙古、诸色目人比汉人优一等叙。对清朝品位制度之优待满贵，邹容的《革命军》有声泪俱下的控诉²²。官缺被分为宗室缺、满洲缺、蒙古缺、汉军缺、内务府包衣缺和汉缺等。满洲只任六品以上官，旗员不作驿丞、典史等杂职。康熙初年划一满汉官品级，汉大学士仍然班列满大学士之次。满贵还有特殊仕途，例如侍卫、笔帖式。升、转、改、调的俸历计算上，满洲、蒙古官员也较汉

官为优。形式上使用着同一品级，实际却因“胡—汉”而发生了隐性的品位之别。而且“胡—汉”问题往往又与“文—武”问题相关。清制，汉官文武殊途，但满员却可以文武互迁。“国朝旗员，不拘文武出身，皆可身致宰辅，或文武互仕”，汉大学士只用翰林，而满蒙大学士可由武职为之²³。邹容亦云：“而满人则无论出身如何，均能资兼文武，位兼将相，其中盖有深意存焉！”

钱穆先生指出：元与清以蒙古人和满洲人为其拥护者，而且“任何一个独裁者，都有拥护他独裁的一个特定的集团”²⁴。部落贵族的品位特权，特别显示了品位体制的一个重要功能：标示“拥戴群体”，构建“效忠机制”。异族政权的结构性特点之一，就是存在特殊效忠集团。部族的自身凝聚力，其尚武传统，以及异族统治下民族压迫造成的政治张力，在与汉制结合之时，都可能转化为专制集权的强化动力。中国历史上的几次异族入主，几乎都造成了类似的政治影响。在此意义上，异族入主是一种特殊类型的“马上天下”。当然，异族政权下的特殊品位有时候是隐性的，亦即，一些实际优待并不体现为正式位阶。张帆先生曾谈及这样的情况：有时候异族统治者对汉式衔号的荣耀不怎么敏感，可能听任汉官占据显赫名号，但那不意味汉官拥有实际权势。

三千年官阶史上出现过的形形色色的品级位阶，还有更多等级安排，都以不同方式卷入了上述“贵—贱”、“士—吏”、“文—武”及“胡—汉”问题。官阶制的五期发展中，上述诸线索也呈现出了清晰的阶段性变化。由此反映出的官僚分等分类变迁，可供观察各时代的政治变迁。

四 品位结构的三层面

发达的农业社会通常都存在着巨大的不平等，并且“权力、特权和荣誉的非常不平等的分配是从其政治系统的作用中产生的”²⁵。传统中国尤其如此，这里的政治系统在影响社会形态上权重特别大，它使经济变迁所引发的“社会形态变动率”相对减小了很多。历史前期与后期相比较，经济制度已大为不同了，但人们的生活感受却没那么大变动，感觉上照样生活在君、臣、民为主干的等级秩序之中。那感受不是没道理的，道理就是政治体制的连续性，造成了社会生活的较小变动率，两千年一贯制。虽然各个传统社会的森严等级大抵都来源于政治系统，但“中国特色”尤其在于，文官级别变成了社会分层尺度，行政管理体制与社会身份高度重合。“官本位”这个特点给了旁观者强烈印象。早在 19 世纪黑

格尔就曾指出：在中国，“所有的一切差别，都和行政连带发生。”²⁶至今这一点仍是“中国特色”：多项社会学研究显示，干部级别在决定当代中国的社会分层上，发挥了重大作用。而帝制中国，也以“品级、等级和阶级的更大一致性”为特点，由此而不同于其他由贵族、军人、财阀或僧侣主导的社会。

韩愈有段很著名的话：“是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。”中国传统等级体制的基本结构是君、官、民。这是个一元三层的金字塔。所谓“金字塔”是相对于多元等级结构而言的，后者的等级样式是“林立式”的，即在不同领域，例如在政治、经济、文化、社会等不同领域中，存在着不同的分等形式和声望尺度，它们“各自为政”，人们并不在其间寻求可比性、对应性与可转换性；而一元化体制是“金字塔式”的，各种等级间存在着重大的可比性、对应性、关联性和可转换性，彼此重合而相互渗透。这种关系，是用王朝品位构建出来的，而且是用行政手段管理的。也可以用“弥散型分配”和“一体化分配”两个概念，从分配角度来观察二者的区别：“所谓弥散型分配，指分配不同种类资源时实行的是不同原则。在这样的社会中，拥有某种资源较多的人或群体不一定也拥有较多其他种类的资源。而另一种社会中则可能实行一体化的原则。也就是说，各种不同的资源按照一种单一原则进行分配，其结果，往往是各种资源都集中到同一部分人的手中。按照这两种不同原则进行资源分配所产生的结果和社会影响是完全不同的。”²⁷

帝制中国的品位结构，实际包含着三个层面，即“君—臣”层面，“官—官”层面，“官—民”层面。假如只从技术角度考察官阶，那么埋头于“官—官”层面就足够了。然而官贵们并非虚悬空中，他们的实际地位，是相对于君主和民众而被确定的。帝国的品位体制，事实上也是参照“三层面”而规划的；品位样式、级差设定等很多细节，都事涉君臣关系、官民关系。若希望理解传统等级制的整体意义，全面考察其政治、社会与文化功能，就不能不把视野拓展到那权力金字塔的另外两个层面之上。

下面对上述“三层面”依次阐述。先看“君—臣”层面。帝王与官贵的身份截然不同，但也不是没有制度联系的。其间的等级关系，多方体现在爵制、礼制等等安排之上。

举几个例子。对周天子之位，古有“天子亦爵”之说²⁸，天子是高于诸侯的一级“爵”。《周礼》，王畿方千里，公国方五百里，侯国方四

百里，伯国方三百里，子国方二百里，男国方百里，这个等级数列，不就是周天子实际权势的一个折射吗？不但天子是“君”，诸侯也是“君”，甚至卿大夫在自己的领地上也是“君”。先秦礼制，往往以十二、九、七、五、三为差，或以八、六、四、二为差。那便以一种“数字化”方式，显示了君臣间的等级距离。

又，周代祭祀之礼是一种等级祭祀制度，祭祀冕服的等级安排具有一种“如王之服”的结构特征，即从天子、诸侯、卿大夫到士，地位高者可祭祀的种类多，相应可穿着的祭服种类多，地位低者可祭祀的种类少，相应可穿着的祭服种类少，但他们有共同的祭祀和祭服

29。《周礼》“五辂”的运用也遵循类似原则。而至魏晋，舆服用原则就被另行表述为“上得兼下，下不得僭上”，与“如王之服”的原则大不相同了。两晋南北朝时，皇帝的通天冠五梁，官僚的进贤冠三梁、二梁、一梁；而在唐宋，皇帝通天冠变成了二十四梁，官僚进贤冠则变为七梁到一梁。若说那梁数变化是“君尊臣卑”在礼制上的反应，应能成立吧。周朝卿大夫以上都能服冕，然经漫长发展到了明朝，冕服变成皇帝和皇族的禁脔，官僚不能问津。明清时的宗室皇族封爵，变成了单独的爵列，与文武官僚的封爵一分为二了。这都是君臣关系变化在品位安排上的反应。这类例子都告诉我们，君臣关系的变化，确实影响到了品位的结构与形式。

顺便说，皇帝之上还有天地与诸神。《左传》昭公七年：“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士……”“下”要事“上”，但“上”也要事“神”。由人类社会进入宇宙又能看到，人间秩序是被镶嵌于一个更大的天地秩序之中的。天地人等级虽然属宗教虚拟，但也关乎中国皇帝的合法性；而且天地神灵的等级，也是借助名号、礼数而精心安排的，就是说与王朝位阶相关。看一看唐制吧：“王者父天母地，兄日姊月，星辰视昆弟”，“五岳视三公，四渎视诸侯，其余山川视伯子男。”若尊君的需要抬头，天地人神的位阶关系就可能被调整。武德二年（619年）唐高祖祭祀华岳，还肯“北面再拜”；但后来皇帝就不肯拜五岳了。武后证圣元年（695年）有司议云：“谨按五岳视三公，四渎视诸侯。天子无拜诸侯之礼，臣愚以为失尊卑之序。其日月以上，请依旧仪；五岳以下，署而不拜。”皇帝随即“制可之”。30唐朝祭祀的天帝，除“昊天上帝”外还有五方帝、五人帝。起初五方帝也是称“天”的，与“昊天上帝”合称“六天”。但武则天下令，五方帝不得称“天”而改称“帝”，降了一格；唐德宗又下令，祭祀

五人帝的祝文中皇帝不再称“臣”，因为“统天御极，则朕位攸同”，皇帝与五方帝是平起平坐的³¹。那么王朝的位阶礼数还事涉诸神，具有调整天地神灵与皇帝关系的功能。

“官—官”层面发生的主要品位问题，前论“贵—贱”、“士—吏”、“文—武”及“胡—汉”诸线索，即在其中。观察皇权的形态及强弱，既要看正式制度，也要看皇帝与各种官贵势力的关系。比如，文吏政治往往对应着一个刚性的皇权，儒生参政能促成一个弹性的皇权；王朝初年的军功受益阶层，异族政权下部落的军功显贵，则往往是客观上促成皇权强化的力量；等等。而如前述，诸势力的消长，都可能在品位安排上反映出来。

官僚“自利取向”与品位分等的关系，直接涉及了皇权、贵族与官僚的关系。虽然在概念上“专制”不必然与“官僚制”相关，但典型的专制集权，一般都伴随着复杂的行政组织和一大群官僚。就此而言，官僚与皇权是一致的。但那只是问题的一个方面。官僚组织的常规行政，也会对皇权的任意行使形成一定限制。孔飞力的《叫魂》一书，就向读者展示了专制君权与官僚的“常规权力”间所存在的矛盾³²。士人官僚所承载的“道统”，也是对皇权的一种制衡与调节力量³³。中国相权有时会与皇权发生矛盾，而相权的根据，就在于他同时是官僚常规行政和士人阶层的代表。

在官僚帝国演生之初，刻意强化个人权势的统治者往往从打击贵族开始³⁴；若君主面对着一群大贵族，那君主是否还能专制，就有疑问了。然则贵族较强，则专制集权程度下降³⁵。面对着众多大贵族的周天王，显然就不能算专制集权君主。田余庆先生把东晋门阀政治的特征概括为门阀当权、皇帝垂拱³⁶；而士族门阀，就是一种具有贵族性质的身份性官僚。可见官僚若发生了“贵族化”，就可能削弱皇权。在这一意义上，官权与皇权间又存在此消彼长的关系，而并不总是“高度一致”的。若官僚家族任官特权过大、身份性过强，皇帝操纵名位、予取予夺的权力，官僚政治的选贤任能、按劳取酬的原则，就可能同时遭遇侵蚀。强悍的皇权则有能力无视官僚权益，强迫他们接受较苛刻的待遇，服从于选贤任能、能上能下，干活就给钱、不干活就不给钱，由此促成位阶品级制度的变迁，例如使用偏重职位分等的制度安排；反之亦然。谷川道雄先生曾说，中古贵族的身份依据，就是“品位”。对“自利取向”与“贵族化”我们将之理解为一个连续的色谱，就是说，官僚的特权化、身份化、封闭化、贵族化，要从“程度”角度来观察。唐宋间的品

位安排特别繁复，明清有所化简，我们认为是唐宋官僚“自利取向”强于明清的反映。

“官—民”层面考察，则可以从帝国金字塔的下端和底层提取出若干有价值的信息，用以展示中国等级社会的另一些重要特点。“官”，或说王朝的品阶勋爵，在颇大程度上决定着权力、地位、声望与资源的社会分配。秦汉二十等爵和魏晋南北朝隋唐的官品，都曾与传统农业社会最基本的生产资料——土地的占有额度相关。在整个帝国历史上，“官僚地主”都是最有权势的社会阶层。瞿同祖先生论传统中国的阶级特权，其所涉等级几乎都是王朝品爵。他还指出，那些规定无所不包，广及于各种生活的细节；特权不仅授予了在位的官贵，甚至旁及于退休者和官贵的家族³⁷。

王朝的位阶名号管理和颁授范围，是超出职业文官队伍的，这已阐述于前了。二十等爵就是如此，拥有爵号的民众数量巨大。北朝向乡里耆老授军号、授地方官号，宋朝制定了赐予道士和隐士的名号，明朝赐民爵用里士、乡士、社士之号。封赠制度，使朝廷名号旁及于官僚家属。民间的有道有德者，渴望着王朝的赠谥。王朝名号还为民间所模拟，例如宗教的神谱，起事者的名号，以及日常生活中的称谓，往往会借用官称。甚至劝善书中的“功过格”，也采取了类似官僚考课进阶的形式。

进而，传统中国是一个“四民社会”，一个“士阶层”的存在是其最有特色的地方；“士阶层”的等级位置，则被安排在官、民之间。先秦就萌生了私学免役的习惯法。汉代亦然。九品官人法之下，被认定了德才出众的士人，初次以“王官司徒吏”的形式，纳入了王朝人事管理。科举时代，学生和学历拥有者系法定身份，居官、民之间。据顾炎武、张仲礼等学者估算，明清生员约五十万余。秀才、举人的特权及礼遇等级（如顶戴等），王朝有正式规定，而且跟官员的品级形成了连续的级差。总之，把品阶勋爵置于“三层面”的架构之中，就更能看清那是一个高度行政化的社会，其特点是“品级、等级与阶级的更大一致性”。

初看上去，官阶研究只是一个很小很冷僻的领域，不大容易成为显学；但在我们通过“品位结构”概念，把各种具有品位意义的制度安排都考虑在内之后，这个领域就会变得重要一些了。至于后文的讨论，将重点围绕秦汉帝国的品位结构而展开。

- 1 彼得伯克：《历史学与社会理论》，上海人民出版社 2001 年版，第 72 页。
- 2 例如黄达强先生认为，中国古代“品秩制度”与西方公务员分类制度中的品位分类是两码事。品秩解决官员的地位和身份问题，以及由此产生的俸禄问题，但它不涉及官职的划分。用现代术语表示，中国的品秩制度只解决分等问题，不管职位的区分。西方的品位分类在功能上则二者兼有，即不但要解决公务员的地位高低与待遇问题，同时要解决公务员职位的分类管理问题。见其《各国公务员制度比较研究》，中国人民大学出版社 1990 年版，第 170 页。黄先生说中国古代品秩不等于现代的“品位分类”，是不错的；但说中国古代品秩“不涉及官职的划分”，则是对古代品秩缺乏了解了。
- 3 参看拙作：《由“比秩”论战国秦汉间禄秩序列的横向扩张》，北京大学传统文化研究中心编《国学研究》第 12 卷，2003 年 12 月；《论张家山汉简〈二年律令〉中的“宦皇帝”》，《中国史研究》2003 年第 3 期。
- 4 曼昆：《经济学原理》（第 3 版），机械工业出版社 2003 年版，上册第 94 页。曼昆说“这种说法还是相当正确的”。很多人将此说成是萨缪尔森引用的，但萨缪尔森的引法并不相同：“你无法靠教会鹦鹉说‘供给’和‘需求’就能使它成为经济学家。”参看萨缪尔森、诺德豪斯：《经济学》（第 17 版），人民邮电出版社 2004 年版，第 51 页。
- 5 拙作：《北魏北齐“职人”初探——附论魏晋的“王官司徒吏”》，《文史》第 48 辑，中华书局 1999 年版。
- 6 参看李锦绣：《唐代视品官制初探》，《中国史研究》1998 年第 3 期；《唐代制度史略论稿》，中国政法大学出版社 1998 年版，第 150 页。
- 7 艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，贵州人民出版社 1992 年版，第 136-137 页。
- 8 葛承雍：《中国古代等级社会》，陕西人民出版社 1992 年版，第 4-5 页。
- 9 任何组织都有两个性质，技术性质和仪式性质。前一性质较强的组织，其生存能力取决于技术效率；后一性质的组织，其生存能力则取决于制度本身。中国的“单位制度”，被认为是技术性最差而仪式性最强的组织。参看周翼虎、杨晓民：《中国单位制度》，中国经济出版社 1999 年版，第 81 页。传统王朝亦然，等级礼仪本身就是它的一种日常运作方式。
- 10 参看朱大渭、张文强：《两晋南北朝军事史》，军事科学出版社 1998 年版，第 264 页。
- 11 参看拙作：《品位与职位：秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，中华书局 2002 年版，第 1 章。
- 12 《通典》卷十六《选举四》，中华书局 1984 年版，第 91 页上栏。
- 13 田余庆：《东晋门阀政治》，北京大学出版社 1996 年第 3 版，第 354 页。
- 14 李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》，三联书店 2000 年版，第 256 页。
- 15 罗素：《权力论：新社会分析》，商务印书馆 1991 年版，第 53 页。
- 16 梁启超：《中国专制政治进化史论》，收入《梁启超全集》第 3 卷，北京出版社 1999 年版，第 777 页。
- 17 亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，三联书店 1989 年版，第 185 页。

- 18 可参看陈明明：《所有的子弹都有归宿：发展中国家军人政治研究》，天津人民出版社 2003 年版，第 308 页以下。
- 19 西嶋定生：《二十等爵制》，国际文化出版公司 1992 年版。
- 20 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，三联书店 2004 年版，第 201-202 页。
- 21 参看杨国强：《军功官僚的崛起和轻重之势的消长》，收入《百年嬗蜕：中国近代的士与社会》，上海三联书店 1997 年版，第 50 页以下。
- 22 邹容：《革命军》，《邹容文集》，重庆出版社 1983 年版，第 45-46 页。
- 23 福格：《听雨丛谈》卷一《满洲掌院》、《大学士》，中华书局 1984 年版，第 11、13-14 页。
- 24 钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店 2001 年版，第 150 页。
- 25 伦斯基：《权力与特权：社会分层的理论》，浙江人民出版社 1988 年版，第 235 页。
- 26 黑格尔：《历史哲学》，上海书店 2001 年版，第 125 页。
- 27 参看孙立平：《失衡：断裂社会的运作逻辑》，社会科学文献出版社 2004 年版，第 86 页。
- 28 《白虎通义·爵》：“天子，爵称也。”陈立认为，这说法来自西汉通行的易说、春秋今文说，古文周礼说、左传说则认为天子非爵。见其《白虎通疏证》，中华书局 1994 年版，第 1 页。
- 29 拙作：《君臣通用与如王之服：周礼六冕的再考察》，《国学研究》第 19 卷，北京大学出版社 2007 年版。
- 30 王溥：《唐会要》卷二二《岳渎》，中华书局 1955 年版，第 427-429 页。
- 31 参看任爽：《唐代礼制研究》，东北师范大学出版社 1999 年版，第 25 页。
- 32 孔飞力：《叫魂：1768 年中国妖术大恐慌》，上海三联书店 1999 年版。书中还引述了罗森伯格“王朝专制主义”和“官僚专制主义”两个概念。“王朝专制主义”的特点是君主个人对社会及“王家仆从”的支配，官僚“出于恐惧而屈从于权威”；而“官僚专制主义”，如后拿破仑时代的普鲁士，是由职业官僚统治的国家，君主本人则成了“最高行政长官”。第 248 页以下。
- 33 狄百瑞认为：“儒家思想一方面透过他们的道德说教，不断地给专制权力种种限制，一方面又不断地从事于政府组织的改革，这些对中国专制政治似乎有调和与软化的作用。”W.T.de Bary：《中国的专制政治与儒家理想》，《中国思想与制度论集》，台湾联经出版事业公司 1976 年版，第 215 页。
- 34 艾森斯塔得指出：君主在谋求集权之时，首先要摆脱传统的贵族、部族和显贵群体的束缚。见其《帝国的政治体系》，第 15 页以下。又如，普鲁士的绝对主义王权之所以任用官僚，就与打击贵族的意图相关。弗里德里希·威廉一世为打击抗命的地方贵族，保证中央权力的集中，曾任命一批中产阶级出身的官员担任高级职务，“因为这些人比贵族更听话”。参看徐健：《近代普鲁士官僚制度研究》，北京大学出版社 2005 年版，第 38-39 页。
- 35 有人认为，“专制”是就政府对人民的关系而言的，亦即，是相对于“民主”而言的。这看法是片面的。“专制”也是相对于贵族政治而言的，亦即，“专制”问题不仅发生于“君—民”层面，也发生于“君—臣”层面。培根说：“一个完全没有贵族的君主

国总是一个纯粹而极端的专制国：土耳其是也。因为贵族是调剂君权的，贵族把人民底眼光引开，使其多少离开皇室。但是说到民主国家，它们是不需要贵族的。”《培根论说文集》，商务印书馆 1998 年版，第 51 页。孟德斯鸠说：“在没有贵族的君主国，君主将成为暴君。”《论法的精神》，商务印书馆 1993 年版，上册第 16 页。梁启超也看到了这一点：“贵族政治，为专制一大障碍。其国苟有贵族者，则完全圆满之君主专制终不可得而行”；“贵族政治者，虽平民政治之蠹贼，然亦君主专制之悍敌也。试征诸西史，国民议会之制度殆无不由贵族起。”见其《中国专制政治进化史论》，收入《梁启超全集》第 3 卷，第 777、782 页。

36 田余庆：《东晋门阀政治》，“后记”部分。

37 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局 1981 年版，第三、四章有关部分。

第二章

叠压与并立：从“爵—食体制”到“爵—秩体制”

前面一章，阐述了我们品位研究的若干基本概念，下面就转到周秦汉的品位结构变迁上来。周朝品位结构的特点，我们表述为“爵—食体制”。“爵”即公、卿、大夫、士爵，它是贵族官员的身份尺度；“食”指无爵胥吏的报酬方式“稍食”，它是秦汉禄秩的来源之一。汉代品位结构的特点，我们表述为“爵—秩体制”。“爵”指封爵及二十等爵，“秩”就是“若干石”级差构成的禄秩。

在周代“爵—食”体制下，公卿大夫士爵与胥吏的“稍食”等级，是上下叠压关系。这个结构适应了贵族等级秩序。“稍食”是胥吏们的酬报和叙秩之法，这种等级管理办法中，蕴藏着官僚等级管理制度的萌芽。战国秦汉间，随着贵族的衰落和“吏”即新式吏员的崛起，源于“稍食”、富于“职位分等”色彩的禄秩萌生了。禄秩的管理范围沿等级体制不断向上伸展着，就是说更高的官职，逐渐也用禄秩来定等领俸了。张家山汉简《秩律》的发现，为战国到秦汉禄秩序列的伸展和扩张进程，提供了新鲜史料。它强化了我们的以往论断：“禄秩”的性质是“吏禄”，禄秩的伸展就意味着“吏”的上升。

战国发展起来的二十等爵，具有变革与传统的二重性：爵级通过军功获致，具有功绩制的性质，为平民提供了改变身份的通道，这具有变革意义；同时“爵”又不是官阶，而是一种身份体制，它保证了特权的世代承袭，富有浓厚的传统色彩。汉帝国的品位体制，用“爵”安排身份，用“秩”保障行政。周爵与稍食本来是“叠压”关系，汉爵与禄秩则变成了“并立”关系。从周到汉两大阶段的品位结构变迁主线，就是从“爵—食体制”到“爵—秩体制”。“爵—秩体制”体现了早期帝国的“二元性”，即周代贵族政治的传统影响与新兴官僚政治制度的并存两立。

一 周朝“爵本位”体制和“等级君主制”

中国早期国家的政治制度，至周而灿然大备，其时的品位结构以“爵”为中心。“爵”是中国最古老的品位等级，拥有两千数百年的历史，对后代的影响非常深远，绝大多数王朝都存在着爵制。如顾江龙君所指出：“爵位作为一种古老的位阶，其超常稳定性是任何官阶都不能比拟的。”¹直到近年，还有专家主张恢复“爵位制”以激励公民的荣誉感呢²，当然网上随即一片哗然。

周爵包含两个基本的序列，一是公侯伯子男五等爵，一是公卿大夫士爵。公卿大夫士在朝廷之内，属于“内爵称”。《白虎通义·爵》：“公、卿、大夫者，何谓也？内爵称也。”对天子而言，公侯伯子男在外，就不妨说是“外爵称”了。贾谊《新书·阶级》：“古者圣王制为列等，内有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男。”对两个爵列也是以“内”、“外”为别的。五等爵的拥有者是诸侯、君主，不算官阶；“内爵称”公、卿、大夫、士，则是中国最早的官员等级。

周王朝品位结构的基本特点，就是“爵本位”。各种礼遇都依爵而定，而不是依职位而定。这在礼制上表现得特别清晰：各种礼遇，都依天子如何如何、诸侯如何如何、大夫如何如何、士如何如何而定，而不用官职来定。孟子说“朝廷莫如爵”，却没说“朝廷莫如职”。前人对周爵的论述已有很多了，下面从“爵”的社会身份意义，从其与“等级君主制”的配合，及其与胥吏稍食的组合样式三个方面，对周爵的性质和特点做一些补充叙述。

周爵是“品位分等”的，而且是一种社会身份尺度。人类史上较早出现的官阶制，一般都是品位分等。越传统的社会越重身份，而“品位”与身份具有明显的亲和性。贵族最主要的品位待遇，是土地（及人民）的直接占有。卿大夫有采邑，士有禄田。采邑几乎就是卿大夫的世袭领地。“爵”虽由君主授予，但那更多的是对贵族既得权势的一种形式认定，不能简单认为其权势完全来自君主³。学者指出：“职事、官位、食禄与爵等的具体联系在于策命。”⁴学者把周代册命仪式与西欧中世纪的 investiture（封建册命礼）相比，且云：“盖古者有爵者必有位，有位者必有禄，有禄者必有土，故封建、命官，其实一也。”⁵不过“内爵”的产生可能较晚。段志洪先生说周初还没有大夫之称，“西周晚期出现了大夫这一等级称谓”，“周初之‘士’作为贵族称呼没有等级意义。”⁶晁福林先生认为，“爵”变成等级之称，可能是西周后期的事情⁷。那么暂不考虑

封爵，至少“内爵”卿、大夫、士的爵列形成之前，在策命的时候，职事、官位、食禄与“内爵”的爵等，尚不会有形式上的“具体联系”了。再看周代册命金文，贵族官员被册命时，所领受的往往只有官职，附有服章车马銮旗之赐，但一般不涉及卿、大夫、士的爵位高下的。如何看待这一问题呢？

职位的产生先于品位。公共管理甫产生，职位就产生了；官阶或品位则是较高级的管理手段，其出现一般比“分官设职”晚很多。但最早的官职，往往与氏族首领的身份纠缠不清。《尚书·舜典》记载，舜任命禹作司空，后稷作农官，契作司徒，皋陶作士，共工作工官，益作虞，伯夷作秩宗，夔作乐官，龙作纳言。他们既是承担专职的官员，又是某一氏族的首领。禹、契、稷的后代，还分别开创了夏、商、周朝。这种制度不妨称为“族官制”，即氏族首领在高一层的部落共同体中担任职官。有人把那些记载只看成“创造神话”⁸，恐怕未必。因为类似的事情史料中还有，比如有穷氏为帝誉和虞、夏担任射正⁹，薛国的祖先奚仲为夏后氏担任车正，滕国的祖先在周担任卜正，陈国的祖先虞阍父在周担任陶正¹⁰，等等。而那明明都是史实，并不是“创造神话”。随国家制度继续发展，“族官制”就演变为世卿制、世官制了¹¹。锺氏在楚，世为冷官；公孙黑在郑，世为行人；观氏在楚，世为卜官；董氏在晋，世为史官¹²；司马迁的祖先“世典周史”¹³，微氏从周武王到周夷王七代为史官¹⁴；以上都是“世官”的例子。“世官”往往是专业性较强的职类。

王国维先生说“天子诸侯世，而天子诸侯之卿、大夫、士皆不世”¹⁵，其说似不可从。在世卿制、世官制下，官职与家族紧密联系在一起。官职的高低既跟权责大小相关、也跟家族贵贱相关，所以也是社会性的，而不只是行政性的，即，不全是一种依其功过而即时升降的东西。家族地位是历史形成的，做什么官出自传统，君臣习以为常，即使没有正式等级——如爵级——也照样运行。礼书所记载“命服”，在西周册命金文中是有痕迹的，册命时的赐服，约略存在着公、卿、大夫、上士、中士、下士的等差¹⁶。可见被册命的官职高下，与任官者的身份地位，存在着对应关系；虽然没提到被册命者是卿、是大夫还是士，但官职与身份的对应关系是不言自明的。虽然卿、大夫、士在春秋才呈现为明确的爵列，但官职与家族传统地位的那种对应关系，就是卿、大夫、士之爵列的产生基础。总之，周爵是作为一种品位而出现的，它不仅是行政官阶，也是社会等级。爵的高低既反映官职高下，也反映官员的家族地位高下，以及官员个人在家族中之宗法地位的高下。

我们说周代品位结构是“爵本位”的。这个提法，是相对于“官本位”而言的。“官本位”用来概括集权官僚政治时代的等级秩序，它是以官僚制的等级管理为主干的。比之周朝的“爵本位”，“官本位”下的位阶名号具有更大的流动性，人员升降频繁；发展出了复杂精致的各种位阶，位阶的重心在“官”，有官方有位。周爵则形式简单、等级凝固。若用前章所揭“品位待遇的优厚或微薄程度”和“品位结构的复杂或简单程度”来衡量的话，那么周爵属于“品位待遇优厚”和“品位结构简单”的情况。

从结构样式看，“爵本位”是“一元化”的，即呈单列纵向结构。与魏晋以下的九品官品相比较，官品体制也呈现为一个纵向的框架，把其他多种位、阶、勋、爵纳入其中品级框架之中，由此各种位阶之间具有了可比性、对应性与可转换性。这种结构样式，我们称为“一元化多序列的复式体制”。周爵与官品之间，则是秦汉的“爵—秩体制”，其结构特点是“爵、秩两立”、“爵、秩疏离”，具有某种“二元性”，因而既不同于周爵，也不同于魏晋以下的王朝品位结构。对“爵—秩体制”，本章第三节将加论述。读者已看到了，结构分析，就是我们官阶研究的主要方法。

进一步观察，则对周代等级结构有两种说法。一种是天子、诸侯、卿、大夫、士，见于《左传》、《国语》、《礼记》等书。在此表述之中，天子、诸侯为君，卿大夫、士为臣。此外还有一种说法，即《周礼》“九命”。《周礼·春官·典命》：“上公九命为伯，其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪，皆以九为节。侯伯七命，其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪皆以七为节。子男五命，其国家、宫室、车旗、衣服、礼仪皆以五为节。王之三公八命，其卿六命，其大夫四命。”在这种说法中，公侯伯子男是“诸侯”，公卿大夫士是“诸臣”。前一种“天子、诸侯、卿大夫、士”的表述中，诸侯居诸臣之上；而“九命”结构与之不同，诸侯与诸臣做交错排列，而且天子诸臣与公侯伯子男国的诸臣，地位也不相同。参看下表：

	诸 侯	诸 臣			
		王廷	公国	侯伯国	子男国
九命	公				
八命		三公			
七命	侯伯				
六命		卿			
五命	子男				
四命		大夫	孤		
三命		(上士)	卿	卿	
二命		(中士)	大夫	大夫	卿
一命		(下士)	士	士	大夫
不命					士

从此表观察，“九命”发挥了一种整合作用，即把诸侯、诸臣两个序列，以及天子与列国之臣整合在一起了，已略具“一元化多序列复式体制”之意。可以认为“九命”设想有“继往开来”的意义，它预示了未来帝国等级秩序的发展趋势。

但就周朝真实制度而言，“九命”似乎就只是《周礼》作者的编排了，只是一家之言，于史无征。在《左传》中，最多只能看到三命。至于列国卿大夫地位高下有别一点，则还不全是《周礼》的构拟，而是于史有征的。《左传》成公三年：“次国之上卿当大国之中，中当其下，下当其上大夫。小国之上卿当大国之下卿，中当其上大夫，下当其下大夫。”据此可以制成下表：

大 国	次 国	小 国
上卿		
中卿	上卿	
下卿	中卿	上卿
上大夫	下卿	中卿
下大夫	上大夫	下卿
	下大夫	上大夫
		下大夫

可见大国、次国、小国的诸臣，确实高下有别，当然这种等级关系主要在外交场合发挥效力，是一种有限的“场合效力”。

周朝“爵本位”体制虽是一元性的，但与“官本位”仍不相同。周朝政治结构还不好说是“集权”的。天子有时会被认为是一级爵。《白虎通义

·爵》：“天子者，爵称也。”在孟子眼中，周天子只是一级爵，一级高于公侯的爵而已。《孟子·万章下》：“天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”那恐怕不是孟子的空想，而是有历史根据的。列国各自为政，卿大夫的采邑也像是“国中之国”，具有相对独立性。诸侯、卿、大夫，都可以称“君”。《仪礼·丧服》：“君，谓有地者也。”又郑玄注：“天子诸侯及卿大夫有地者，皆曰君。”溥天之下莫非王土，故天子为“君”；诸侯有封国，也算是“君”；卿大夫虽称“家”，然而他们有采邑，也算是“君”。顾炎武很赞赏“天子一位”之说，认为它可以令天子“不敢肆于民上以自尊”，三代以下就不是如此了¹⁷。也就是说，“天子一位”之说具有限制王权的意义。

一些学者用“等级君主制”来定义周代君权¹⁸，我们也乐于采用这个概念，来跟战国以下的“专制集权君主制”相区分。“等级君主制”下的君臣关系具有相对性：诸侯对天子是“臣”，在国内是“君”；卿大夫对天子、国君是“臣”，在自己领地上是“君”。战国的封君，孟尝君、信陵君、平原君、春申君以及商君之类，都称“君”。只要你领有一块地，管着一群人，就是“君”。战国有位龙阳君说过“今臣爵至人君”的话，汉初刘邦诏书中还有“爵或人君”之言¹⁹，这样的“君”称，其义甚古。那么称周代政体为“等级君主制”，不是空穴来风。后世“皇”与“帝”不能用做日常敬称，不能说“张皇”、“李帝”，却可以说“张君”、“李君”，那也是“等级君主制”的流风遗韵吧。

这种“等级君主制”在礼制上有很鲜明的体现。中国礼制习惯用数列安排等级，具有“一望而知”的明快性。考先秦“礼数”，有以七、五、三、一排列的，如天子七庙、诸侯五庙、卿大夫三庙、士一庙；有以八、六、四、二排列的，如万舞羽数天子八、诸侯六、大夫四、士二；有以九、七、五、三、一排列的，如天子九鼎、诸侯七鼎、大夫五鼎、元士三鼎。透过这样的“数理逻辑”，王夫之看到：“古之天子虽极尊也，而与公侯卿大夫士受秩于天者均。故车服礼秩有所增加，而无所殊异。天子之独备者，大裘、玉辂、八佾、宫县而已；其余且下而与大夫士同，昭其为一体也。”²⁰王夫之所谓“一体”，可以理解为级差的设置具有连续性，各级的礼数具有同质性。

《周礼》规划了君臣冠冕之礼，即“九服”之制，其等级结构很有特点，值得讨论。“九服”就是“六冕”与“三弁”：大裘冕、衮冕、鷩冕、毳冕、絺冕、玄冕，及韦弁、皮弁、冠弁。《周礼·春官·司服》：“公

之服，自衮冕而下，如王之服。侯伯之服，自鷩冕而下，如公之服。子男之服，自毳冕而下，如侯伯之服；孤之服，自絺冕而下，如子男之服。卿大夫之服，自玄冕而下，如孤之服.....士之服，自皮弁而下，如大夫之服。”由此可将君臣冕服等级排为下表：

天子	大裘冕	衮冕	鷩冕	毳冕	絺冕	玄冕	韦弁、皮弁、冠弁
公		衮冕	鷩冕	毳冕	絺冕	玄冕	韦弁、皮弁、冠弁
侯伯			鷩冕	毳冕	絺冕	玄冕	韦弁、皮弁、冠弁
子男				毳冕	絺冕	玄冕	韦弁、皮弁、冠弁
孤					絺冕	玄冕	韦弁、皮弁、冠弁
卿大夫						玄冕	韦弁、皮弁、冠弁
士							韦弁、皮弁、冠弁

面对此表，除了等级严明之外，我们还能看到“九服”有一种“君臣通用”性格：地位高则冕服种类多，地位低则冕服种类少，然而君臣有共通的冕服。公有八服同于天子，是所谓“如王之服”，侯伯也有七服同于天子，余类推。类似“如王之服”的“数理逻辑”，还可以在其他一些礼制中，如用鼎等级、祭祀等级中看到。

九服或六冕之制，虽然只是《周礼》作者的编排，但其编排也有某种历史根据，可以理解为“等级君主制”的一种“折射”。据《国语》、《礼记》等书记载，先秦存在着一种“等级祭祀制”。天地、山川、社稷、五祀、祖先等等祭祀，被分为若干等，天子可祭天地以下，诸侯可祭山川以下，大夫可祭五祀以下，士祭其祖先²¹。主祭者等级较高，则可以祭祀的对象较多；主祭者等级较低，则可以祭祀的对象较少。不同祭祀要穿不同的祭服。《周礼·春官·司服》：“王之吉服：祀昊天上帝，则服大裘而冕，祀五帝亦如之。享先王，则衮冕。享先公，飧、射，则鷩冕。祀四望山川，则毳冕。祭社稷、五祀，则絺冕。祭群小祀，则玄冕。”现将几种记载中的各级祭祀、各级祭服列表如下，以便比较：

	《国语》	《礼记》	《周礼》		
天子	群神百物	天地、山川、社稷、五祀、（其先）	天子	昊天上帝、五帝	大裘冕
诸侯	三辰、山川	山川、社稷、五祀、（其先）	公	先王	衮冕
			侯伯	先公，飨、射	鷩冕
			子男	四望山川	毳冕
大夫	五祀及祖	五祀、（其先）	孤	社稷、五祀	絺冕
			卿大夫	群小祀	玄冕
士	祖	其先	士		爵弁

可见《周礼》祭祀等级，与《国语》、《礼记》所记祭祀等级是同构的。由此我们猜测：《周礼》六冕等级，其实是取材于先秦等级祭祀制度，进而利用“某级祭祀用某级冕服”原则，而编排出来的。也就是说，《周礼》安排天子用大裘冕以下，是因为天子可祭昊天上帝以下；诸公用衮冕以下，是因为诸公可祭先王以下；诸侯用鷩冕以下，是因为诸侯可祭先公以下；子男用毳冕以下，是因为子男可祭四望山川以下；余类推。

结构分析表明，《周礼》六冕等级制，其实是以周代等级祭祀制为基础的。“如王之服”来自“如王之祭”。周人有言：“国之大事，在祀与戎。”²²祭祀权力和军事权力，是早期政权的两种最重要的权力。“政由宁氏，祭则寡人”²³之类说法，表明祭祀是政权的最高象征，是国君不能放弃的最后底线。所以等级祭祀制，是等级君主制的重要内容。《周礼》九服或六冕具有“如王之服”特征，天子与诸侯、诸臣有共同的祭祀和共同的祭服，那就是周代“等级君主制”的一个折射。可见王夫之“故车服礼秩有所增加，而无所殊异……昭其为一体也”的论断，独具慧眼而富有卓识。简单看上去，周爵只是一个纵向单列，但《周礼》各级爵位的祭服规划所呈现的“如王之服”特征，透露了更多微妙信息，提示我们周朝的“爵本位”体制，是以“等级君主制”为基础的。

周朝的品位安排中，还包含一个“爵—食”的结构。官吏等级分上下两大段：上段是公卿大夫士爵，其下段是胥吏的“稍食”等级。

周代胥吏的生存状况虽很暧昧，但古籍所罗列的等级中，还是有其位置的。《周礼》中称之为府、史、胥、徒。《左传》昭公七年：“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台；马有圉，牛有牧，以待百事。”在公、卿、大夫、士之下，

是阜、舆、隶、僚、仆、台、圉、牧，这些称呼应系职名，由此可以察知他们的大致职事。胥吏与庶人地位相近，是所谓“庶人在官者”²⁴。贾谊称为“官师小吏”，其《新书·阶级》：“古者圣王制为列等，内有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然后有官师小吏。”把“吏”纳入视野，周代等级制就完整了。

周代胥吏的酬报和定等方式是“稍食”。“稍食”就是发给胥吏的口粮及衣装。《周礼·天官·宫伯》中有段话，简练概括了“稍食”的特点：“月终则均秩，岁终则均叙，以时颁其衣裘，掌其诛赏。”所谓“月终则均秩”，是说在每月月终，按等级和劳绩发放口粮；所谓“岁终则均叙”，是说年终考课时，根据能力来确定其等级与职事。“掌其诛赏”则显示，月底和年底都有考课赏罚之举。《周礼·天官·小宰》：“以官府之六叙正群吏：……四曰以叙制其食。……月终，则以官府之叙受群吏之要。”孙诒让云：“此云‘以叙制其食’，当专属不命之小吏言之，以其在官前后之叙，制其稍食。”也就是说，不命无爵的群吏，根据等级和业绩来领取稍食。

“稍食”使用“均秩”、“均叙”之法，这与贵族“爵禄”大不相同。其特点，第一是考课定等，第二是以口粮为酬报，第三是按月发放。那意味着什么呢？意味着“稍食”是一种以“职”或“事”为中心的酬报和定等方式，胥吏的口粮数额，是根据职事、能力和业绩而确定的。所以我们认为，“稍食”之制含有官僚等级管理制度的萌芽。可想而知，那些胥吏的口粮数额，就是他们的等级尺度；而汉代官吏的禄秩，恰好也须考课，恰好也是月俸，恰好也用粮食数额做等级尺度。无疑，“稍食”就是秦汉禄秩的历史来源之一。

据此，周代品位结构又可以概括为“爵—食体制”，由“爵”、“食”叠压而成。“爵”的段落，是贵族政治与等级君主制的集中体现；而“食”的段落，则蕴涵着稍多官僚政治的因素，或说官僚等级管理手段的因素，从而有可能成为一个新变化的起点。

总之，周爵是贵族身份和阶层尺度，它是“等级君主制”的一个体现；进而着眼胥吏层次，“爵”、“食”在纵向上分为两大段落。

二 战国秦汉间禄秩序列的伸展

下面把视线转向战国秦汉的禄秩。我们首先将比较周爵、禄秩的不同命名原则，以此凸显禄秩的特点和性质；进而叙述作为新式官阶的禄秩，在战国秦汉间不断伸展，从而成为官阶主干的过程。

禄秩以“若干石”的俸禄额度为级名，这一点既跟官品不同，又跟周爵不同。也许有人觉得级名问题太琐细了，但我们不这么看。级别的命名方式，有时可以反映出级别的来源，进而反映出级别的性质与意义。

先来看周爵的爵名。公、侯、伯、子、男、卿、大夫、士这些爵称，古人已有阐释。《白虎通义·爵》：“公者，通也，公正无私之意也。侯者，候也，候逆顺也”，“伯者，百也。子者，孳也，孳孳无已也。男者，任也”；“公之为言公正无私也；卿之为言章，善明理也；大夫之为言大，扶进人者也”，“士者，事也，任事之称也。”然而这些说法，有的是后起之义，有的是望文生义，并不完全可信。从其最初的含义看，周爵的爵号大多采自人之尊称。

“公”之构字，可能有平分的意思²⁵，作为称谓则是老人之称。《汉书·眭弘传》注：“公，长老之号。”《方言》六：“凡尊老……周、晋、秦、陇谓之公，或谓之翁。”王献唐认为，“公”就是“翁”：“公为尊称。用于祖宗，用于长老”，后来“尊贵的人也称为公”，“一国君主是最尊贵的，也称国君为公，不论老幼。”²⁶“公”似由老人之尊称，引申为尊贵者之称，进而为君主、权贵之称的。《尔雅·释诂》：“公，君也。”《仪礼·既夕礼》注：“公，国君也。”顾炎武通过晋文公亦称文君、鲁昭公称昭君等事例，显示“君”、“公”两名通用；对周秦汉间以“公”为尊称的情况，顾炎武也提供了不少例证²⁷。用作五等爵的最高爵号和内爵称的最高爵号，只是“公”之众多用法中的两种。我们说“公”是爵号，但历史早期官、爵不分，若把它看成官号，也没问题。当然“三公”的提法就不能太拘泥了。彭林先生指出：“三公之说，在《诗》、《书》等典籍及金文中无可印证。”²⁸周成王、康王之时，一度六公并列。总的说来，如杨宽先生所说：“太保、太师、太史等西周执政大臣称‘公’。”²⁹

“伯”，郭沫若先生释为大拇指的象形字³⁰，由此引申为兄长，即伯、仲、叔、季之伯。诸侯之长称“伯”。周文王称“西伯”，即殷商间

的西方诸侯之长。

“子”是成年男子之尊称，如孔子、老子之例。甲骨卜辞中有很多“多子”、“多子族”，这里的“子”特指王子。长子是“太子”，“多子”则是由长子分派出去的族群。朱凤瀚先生还把“子”解释为族长³¹。“男”字从田从力，“田”是土田，“力”是农具耒耜之类。“男”本是从事耕作的成年男子，进而被用为爵号。甲骨卜辞中可能已有男爵了³²。甲骨卜辞有“多田于（与）多白（伯）”，胡厚宣先生认为侯与伯相近，男与田通，因此“多田”与“多伯”，实际就是侯、伯、子、男³³。

裘锡圭先生认为，商朝的爵称侯、甸、男、卫等，本来都是职官名称，它们经历了一个由职官演变为诸侯的过程³⁴。按，职官逐渐演化为位阶，在帝国时代也是普遍现象，可称为“职阶转化律”。早期权力拥有者的衔号，有来自家族之称的，也有来自职事之称的。商爵也用人称，伯、子、男即是。看来，商爵中的家族之称与职事之称，平分秋色。有的学者还认为，商爵没有等级之分，各种爵称看不出谁高谁低来³⁵。到了周代，五等爵称中除“侯”之外，公、伯、子、男四号，都属人称或人之尊称，占到了五分之四。“妇”为妇人之称，而“妇好”之“妇”，学者认为也是一个爵号³⁶。商爵来自职称的稍多一些，周朝的爵号则明显以人称居多，这跟周族更浓厚的宗法精神，应直接相关。正如学者所言：“五等爵，除侯以外，公、伯、子、男原来都是家族称谓。这样，等级起源于血缘关系亦可证明。”³⁷

除了五等爵，公、卿、大夫、士爵也是如此，多为人称。“公”兼为内爵称和外爵称，都来自长老尊称。内爵中的“卿”字，被认为是二人对食之形。卿与飧、乡（乡）同为—字，是在小篆中才分化为三形的³⁸。杨宽先生认为：“‘乡’的本义是乡人共食，所以乡人的酒会也称‘乡’了”，而“六卿”之名就来自“六乡”：“一乡的长官‘乡大夫’即是六卿之一。”“乡大夫”又作“卿大夫”，“卿”实际就是“乡老”之称谓，他们是乡饮酒礼上氏族和国君所尊礼的对象³⁹。“卿”既然是“乡老”的称谓，那么“卿”也是人称，而且是人之尊称。后世犹然，“卿”仍是人称，还有“卿卿我我”的成语。“夫”意为男子，是鱼部字，与表示成年男子的“父”、“甫”等同在一部，读音亦同。“夫”既指男子，则“大夫”的意思就是“大人”。所以“大夫”也是人称。“士”字本是斧形。在原始时代，石斧是成年男子的身份标志物，所以“士”指男子，“士女”可以并称。

那么在内外爵称中，除了“侯”有职事的意思外，其余的本来都是人称，或兼有人称之意。它们通行于家族、氏族或部落之内，用以标示

人的身份地位，后来演化为爵号了。周爵是中国最早的品位序列。品位分等的特点就是“以人中心”，用以标志人的地位、身份，从而与“以事为中心”的职位分等不同。周爵的起源是“以人为本”的，周爵的性质也是“以人为本”的，二者密切相关。《白虎通义·爵》说，“爵者，尽也，各量其职尽其才也”，那只是后世的说法而已，非周爵本意。周朝的爵号，除“侯”之外并无“量职尽才”之意，多数爵称不是来自职名。周朝政治具有浓厚的亲缘色彩。《春秋》、《左传》记事 255 年，官爵名号出现 10 年次以上的，有 30 种；而“公子”一词出现了 140 年次，“公孙”出现了 70 年次，“太子”出现了 72 年次，“天子”及“天王”出现了 66 年次，“夫人”出现了 52 年次，“王子”出现了 30 年次，“王孙”出现了 11 年次，“可见王、后、太子、王子、王孙及诸侯、夫人、公子、公孙这一贵族的大家庭系统活跃于整个春秋时代，构成周封建及宗法制度下的一大特色。”⁴⁰周朝政治，本来就是“人重于职”的。

相比之下，秦汉禄秩的级别命名，就与周爵判然不同了。禄秩以“若干石”为等级，它源于周代“稍食”的定等和酬报之法。“稍食”的特点是“以食定秩”，胥吏们的口粮之数，事实上就构成了胥吏的等级。因胥吏地位卑微，其口粮之数也比较微小，所以在禄秩序列的低端曾有过一些细小的级别，保留着禄秩脱胎于“稍食”的胎记。“斗食”一秩即是。《汉官名秩簿》云：“斗食月奉十一斛，佐史月奉八斛也。一说，斗食者，岁奉不满百石，计日而食一斗二升，故云斗食也。”⁴¹“斗食”和“佐史”是汉代秩级的最低两等。斗食月奉 11 斛，则年俸约 133 石；佐史月奉 8 斛，则年俸约 96 石。另说，斗食每日仅一斗二升，则每月不过三石六斗，年俸约 43.2 石。这数字更小了，也许是较早的情况。

顾名思义，斗食显然是“以食定秩”的，其渊源应该就是“稍食”。《史记》卷六《秦始皇本纪》记有“军归斗食以下，什推二人从军”；同书卷七九《范雎列传》记有“今自有秩以上至诸大吏”（《战国策·秦策》中作“其令邑中自斗食以上，至尉、内史及王左右”）。可见在战国与秦，“斗食”就是“秩”的起点。又《左传》昭公七年称“阜臣舆，舆臣隶”，“隶”是一种服役者。秦国有一种刑徒叫“隶臣妾”，秦简《仓律》载有其“月禾”标准，成年男性每年 24 石，成年女性 18 石⁴²。那么隶臣妾的口粮，约为“斗食”之半；反过来说，“斗食”的口粮约比隶臣妾的多一倍。秦国除了向官吏发俸钱外，还发放口粮，称“月食”。裘锡圭先

生说：“（秦）无秩的嗇夫所受的月食，当然不可能仅仅是口粮，而应该相当于汉代的斗食之俸。”⁴³裘先生的推测很有道理。低等吏员的月俸，应直接来自月食。

我们觉得，以收入多少做等级之名，是一种很轻贱的做法，是“非人化”（impersonal）的、“以事为中心”的。以收入做等级之名，意味着这是一种干得多挣得多、干得少挣得少的等级，主子没怎么把你当“人”看，你的价值是“若干石”，你只相当于一份劳务和一份报酬。什么情况下，人的等级会用他的报酬为名呢？旧上海的妓女有“长三”、“么二”两等，源于夜间收费三元和收费二元之别⁴⁴；那来自收费多少的等级之名，就透露了以出卖肉体为生的姐妹们的悲惨境遇。主家根据工作量把佣工或家奴分为大工、小工，当不在意料之外；如果廪食对应着工作量大小，那么以廪食多寡名其等差，也在情理之中。可以想象，劳工的工钱等级，就是劳工的等级⁴⁵。与此相类，以“若干石”定吏员等级，意味着“吏”不过是出卖心力换取报偿者，是一种“卖”。《韩非子·外储说右下》就是那么说的：“主卖官爵，臣卖智力。”所以对“吏”的尊严与荣誉，君主无须经心关怀，尽可漠然视之。

秦汉禄秩以“若干石”为级差，这种级别命名方式，在历代官阶中很另类；然而对其所含深意，两千年来没什么人留心措意。我们认为，从由人称构成的爵称，到由“若干石”俸额构成的秩级，其背后是一个政治转型和统治阶级大换血的进程，即官僚制取代贵族制的进程，新式吏员取代传统贵族的进程。禄秩的基本性格，可以用“吏禄”二字概括，它是针对“吏”的等级管理办法。周代胥吏本是个卑微的层次，而战国秦汉禄秩也保持了“重人不重事”的特色。随着作为新式吏员“吏”群体的崛起，禄秩应用范围的开始向上扩展，向上侵蚀贵族官员的等级段落了。

春秋以上的胥吏是个很黯淡的层次，战国之时，其面貌就清晰得多了。我们注意到，若干史料中出现了“士大夫”和“官人百吏”的两分表述，二者分别对应着“爵”与“秩”。《韩非子·和氏》：“不如使封君之子孙三世而收爵禄，绝减百吏之禄秩。”韩非所叙述的是吴起的改革措施，“封君”有爵，故收其爵禄；百吏无爵，另以禄秩为等级，故减其禄秩。又《荀子·强国》说打仗胜利之后，就会有“士大夫益爵，官人益秩”的事情。那么“士大夫”与“爵”相涉，而“官人”与“秩”相涉。孙诒让解释“官人”：“庶人在官则无爵，而受职役，其秩卑而员众，故称‘官人’以通包之。”⁴⁶《荀子·荣辱》又说：“志行修，临官治，上则能顺上，下则能保其职，是士大夫之所以取田邑也。循法则、度量、刑辟、图籍，

不知其义，谨守其数，慎不敢损益也；父子相传，以持王公，是三代虽亡，治法犹存，是官人百吏之所以取禄秩也。”“士大夫”所取为“田邑”，这是“封君”的待遇；“官人百吏”所取为“禄秩”，禄秩是针对“官人百吏”的等级管理手段。

春秋以上，胥吏是被“爵位”那座大山压在位阶最底层的，跟庶人的地位差不多；战国“官人百吏”们开始直起了腰，带着他们的身份标志“禄秩”向上伸展。战国等级管理，对“士大夫”主要用“爵”，对“官人百吏”主要用“秩”；此后随时间流逝，越来越高的官员变成了领俸官员。至汉代，禄秩向上覆盖到了官僚等级的顶端。这显示，帝国统治者已用“吏”的形象为百官定性定位，用管理“吏”的办法来管理公卿大夫了。

若干年前，张家山汉简《二年律令》出版了，其中的《秩律》向人们展示了汉初禄秩的基本面貌。这就为考察战国秦汉禄秩的序列变迁，提供了一个新的坐标点。结合其前其后禄秩序列的变动，上述禄秩序列的向上伸展过程，就更清晰地展现出来了。兹述如下。

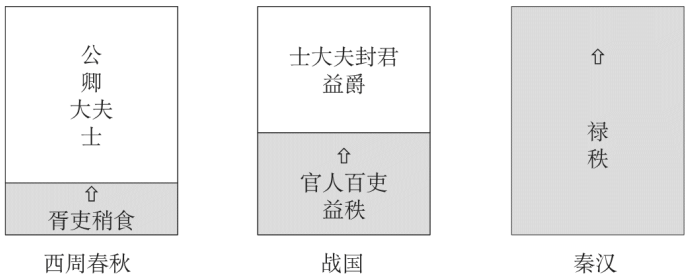
在战国史料中，我们考得了千石、八百石、七百石、六百石、五百石、三百石、二百石、百石、五十石共 9 个秩级。其中的五十石一秩，推测就是汉代“斗食”的前身。最高的是千石。《商君书》记有“千石之令”，“千石”是“令”的秩级。按，秦汉的诸署令，约在千石至六百石的层次；那么先秦使用禄秩的，主要是“令”和“令”以下的官吏。因禄秩从胥吏“稍食”发端，所以其最初针对的吏员层次，是比较偏下的。

再看《二年律令·秩律》。其中记有汉初到吕后二年为止王朝所使用的 11 个秩级：二千石、千石、八百石、六百石、五百石、四百石、三百石、二百五十石、二百石、一百六十石、一百二十石。序列上端是“二千石”。使用这个秩级的，是御史大夫、廷尉、内史、典客、中尉、车骑尉、大仆、长信詹事、少府令、备塞都尉、郡守、郡尉、卫将军、卫尉、汉中大夫令、汉郎中令、奉常。那么丞相以下的诸卿、将军，及地方长官郡守、郡尉，都使用“若干石”禄秩为官阶了。战国最高秩级还只是“千石之令”，相当“县团级干部”或“司局级干部”；到了《秩律》时代，诸卿、郡守等“省部级干部”，也用禄秩了。此前的秦朝也应如此。

再由《秩律》看汉初秩级的下端。这个段落还存在着一百二十石、一百六十石、二百五十石等带零头儿的秩级。这样的秩级，景、武之后就看不到了。可见在《秩律》时代，禄秩序列的低端比后来细密得多。

斗食、佐史等秩级过于细小，《秩律》未列，但当时肯定有。先秦还有“五十石”的秩级，就更细碎了。那些带零头儿的细小秩级，告诉了人们什么呢？我们认为，在禄秩的形成期，序列的哪一段落相对细密，这禄秩就是面向哪个官员层次的。从行政学原理说，细密的等级将耗费更多的管理精力。而其时统治者听任禄秩下端的等级细密，是因为“若千石”的官阶本来就是用于中低级吏员的。

从景、武到元、成，一个多世纪中，随帝国体制的发展完善，禄秩序列的高端和低端都发生了变化。先看高端。首先中央诸卿由二千石上升为“中二千石”了，“中”就是中都官、中央的意思，以此与地方的郡守二千石区别开来，从而形成一个新秩级。其次，这时还形成了真二千石、比二千石，加上中二千石、二千石，“二千石”一秩繁衍为 4 个秩级。第三，御史大夫超越中二千石列卿而自成一级，丞相事实上也变成了一个秩级。御史大夫、丞相的俸禄，与其下的秩级形成了成比例、有规律的级差。至此，“百官皆吏”全面实现。周秦汉禄秩序列的变化大势，不妨用下图示意：



在这时候，禄秩的高端变得更细密了。而禄秩的低端呢？低端的变化看上去与高端相反：一百二十石、一百六十石、二百五十石之类细小秩级，逐渐销声匿迹了。就是说，在高端秩级分化繁衍的同一时候，低端的秩级却在化简。级差的密度，由重心偏下即下端细密，变得上下匀称了。这期间还逐渐形成了“比秩”。“比秩”将在第三章专门讨论。到汉成帝阳朔二年（前 23 年）之前，百石以上约有 21 个秩级。

《秩律》的新鲜信息补足了一个前所未有的缺环，先秦到西汉中期的禄秩变化，有两点大为清晰了：第一是整个序列由下而向上伸展，第二是高端低端的密度趋于匀称。秩级的升降增减，在有些人看来也许不算大事，但不会是偶然的。汉代以来秩级的最剧烈变化，发生在禄秩高端。我们认为，用禄秩去安排高级官职的地位，就是此一变化的最大

动力。高级官职也用禄秩加以管理了，禄秩成了最基本的行政等级尺度，周朝的公卿大夫士体制至此全面更新。

当然，汉代依然把公、卿、大夫用作等级概念，不过这时的卿、大夫、士与周朝意义迥异。经战国秦汉，这些概念已充分地“吏职化”了。周朝世卿世禄世官制下，周爵是连接家族地位与官守权责的纽带。它不完全是行政性的，也是社会性的；不仅标志官位高下，也标志身份高下，具有个人属性。所以周爵是一种“品位”，是“人”的等级。但汉代行政概念中，公、卿、大夫、士都是“职”的等级，不具个人属性。

战国有“士大夫”与“官人百吏”的两分法。春秋以上无“士大夫”之称，只说“大夫、士”。战国的“士大夫”一词，是“士”与“大夫”的合称吗？我想不是。据《荀子·荣辱》，“士大夫”是“取田邑”的，而这与《韩非子·和氏》所云封君子孙收爵禄、百吏绝减禄秩是一致的，那么“士大夫”是有田邑的封君，不是“士”；“士”字是修饰“大夫”的，我想它与“子大夫”一词中的“子”意思相近⁴⁷，系美称。“士大夫”为他称，“子大夫”为对称而已。“士大夫”主要就“大夫”而言，“官人百吏”则对应着原先的“士”等级。昔日“士”所承担的事务，已被“吏”接任了。《战国策·燕策一》：“（燕）王因收印自三百石吏而效之子之。”“吏”是吏职，不是个人。三百石吏职，在汉代属“士”。

秦国商鞅变法后出现了千石之令、八百石之令、七百石之令、六百石之令。这个层次相当于昔日的大夫。战国称“令”之官大量涌现。“令”即命令，表示长官的指挥权力。“令”的官名都由“职事+令”的形式构成，显示了浓厚的“以事为中心”意味。称“令”、并用“若干石”定等的官职大量涌现，说明“大夫”这个官职层次，也被“吏职”取代了。

在汉初《秩律》中，御史大夫、廷尉、内史、典客、大仆、长信詹事、少府令、卫尉、中大夫令、郎中令、奉常等官，秩二千石。这些官职由于其行政重要性，在秦及汉初被置于二千石之秩，进而又被名之为“卿”。后来它们又上升到中二千石了。由《汉书·百官公卿表》可知，西汉是“以中二千石为卿”的，禄秩成了确定“卿”的标准。具体说就是由职而秩、由秩而“卿”，“以吏职为卿”，“以若干石为卿”。“以吏为卿”，是说在官僚制发展中，若干“吏职”显示了更大重要性，形成了一个新的“卿”的队伍；“以若干石为卿”，是说这批新兴的称“卿”的官职，以二千石、后来是中二千石做等级。

“公”也与之类似。周代以执政大臣为“公”，“公”由家族世袭。秦汉间丞相、太尉、御史大夫三官号称“三公”。这三公非周之旧，全是战国以来的新兴官职，以职能命名，并因其权责之重而被称为“公”的。《秩律》中御史大夫只是二千石，后来秩级为中二千石，后来又安排于“上卿”，其实不是“公”。可见“三公”只是对周爵的一种比附，与周爵并无沿袭关系。与之同理，秦与西汉所谓“九卿”，最初也只是一种比附，“卿”并不止九位，而是取决于秩级的。周朝的公卿是品位等级，秦汉的公卿却是职位等级，名同实异。

简言之，禄秩体制全面取代周爵公卿大夫体制的过程中，包含着一个“以吏职为公卿大夫士”和“以秩级定公卿大夫士”的演变。示意如下：

公				丞相 太尉 御史大夫
卿			二千石诸卿	中二千石诸卿
大夫		千石至六百石令	千石至六百石令	千石至六百石令
士	官人百吏	百石以上吏	百石以上吏	百石以上吏
稍食		斗食、佐史	斗食、佐史	斗食、佐史

“职”与“秩”，成为公卿体制变迁的支配因素。由此周代的“品位分等”的等级秩序，向汉代的“职位分等”转变了，由“以人中心”向“以事为中心”转变了。

从《汉书·百官公卿表》看，西汉末到东汉初，禄秩又变成了 16 级。比汉成帝阳朔二年之前的 21 级减少了。所减少的是五百石、比八百石、八百石、真二千石和御史大夫 5 秩。御史大夫一秩的消失，是由于此官改名为大司空，升入“三公”行列了。至于其余 4 秩之废，则属简化秩级的措施。西汉前中期的秩级变化趋势是高端趋密，然而制度发展往往会“矫枉过正”。在由汉初《秩律》11 级繁衍为汉成帝时的 21 级后，朝廷又嫌其繁密了，所以着手裁并。那么战国秦汉间禄秩变迁，经历了一个由简而繁、又由繁趋简的变化。

前述秩级的“纵向伸展”，主要发生于中央朝官，与此同时，还存在着一个郡国官秩级相对下降的变化。就是说中央官和郡国官的秩级，其变化方向是相反的，一上一下。简述如下。

《秩律》所见，郡守、郡尉二千石，跟御史大夫、诸卿平起平坐。后来诸卿升到了中二千石、御史大夫升到了“上卿”，郡守、郡尉依然故我，仍是二千石，相形失色了。再看县级长官的秩级。《秩律》中县

级长官有千石、八百石、六百石、五百石和三百石共 5 等；二百五六十个县中，六百石以上县令有 240 多个，可见汉初县级长官的等级，整体偏高。后来就不同了，五百石至三百石的县长大量设置。汉成帝把八百石、比八百石、五百石合于六百石、四百石，那么八百石县令、五百石县长的秩级又降低了。东汉的县级长官大多是六百石令、四百石及三百石长。此外，郡县与中央的同名（或同类）官职，在秩级上也拉开了差距。例如中央的掾属高者三百石，郡县掾属则通例为百石（京畿除外），同是掾属，秩级却矮了一块。

对郡县长官的秩级下降或相对下降，学者认为与人口增多、郡县普设、同级行政单位大大增加相关。但这时候，王朝本有另一选择：增设郡县，但不降其秩。王朝没那么做，非压低其整体秩级不可，那就不是没有意义的了，意义就是强化中央集权。

再看国官。汉初的王国“宫室百官同制京师”、“群卿大夫都官如汉朝”，其时与中央官同名的王国官职，其秩级也同于中央官。但景帝、武帝之后，皇帝着手削夺王国选官权、裁撤王国官额，同时压低王国官秩级。汉景帝时，王国丞相变成了中二千石，改名曰“相”，不再用金印而是改用银印了。武、宣时王国丞相秩真二千石，汉元帝时又降为二千石，而且“诸侯相位在郡守下”了。王国郎中令和仆的秩级，由二千石降到千石，王国郎中令一度还降到了六百石。中央的尚书六百石，而王国的“治书”被改置于“比秩”，即比六百石，低了一头。中央的中大夫大约比八百石，王国中大夫比六百石；中央的谒者比六百石，王国的谒者比四百石；中央的太乐令、祠祀令、太医令、卫士令、永巷令皆六百石令，而王国的礼乐长、祠祀长、医工长、卫士长、永巷长比四百石；中央的郎中比三百石，而王国郎只二百石。

西汉中央集权的强化，在中央与郡国官秩级的相对变化中，鲜明反映出来了。中央朝廷对郡国的强势政治地位，进一步得到了巩固。

三 功绩制和身份制之间：二十等爵

叙述至此，就可以把战国秦汉间的位阶体制变化线索，概括为三了：第一，周代贵族官员的身份尺度——公、卿、大夫、士爵，由于“以吏职为公卿大夫士”和“以秩级定公卿大夫士”两个变动，而在不断淡化。第二，源于“稍食”、作为“吏”之定酬定等之法的禄秩，从品位结

构下端不断向上伸展。这两点见前节所述。此外还有第三个变化，就是二十等爵向一种身份体制的变迁。

以往论述秦汉官阶时，我采用“品位—职位”视角，把秦汉禄秩的特点归结为“职位分等”，视之为传统官阶发展五大阶段的第二阶段。这个论述没有充分考虑军功爵。从“官阶”概念说，“职位分等”的判断是可以成立的，因为秦汉军功爵不是官阶。但若不仅立足官阶，而是从“秦汉帝国的品位结构”来考虑问题，则二十等爵及封爵必须纳入视野，因为“爵”是一种重要的品位。为此，我们揭举“爵—秩体制”概念。

“爵—秩体制”概念的要点是：秦汉品位的基本结构，是爵、秩两立；与周代“爵本位”和魏晋以下“官本位”比较，这个结构呈现出一种“二元性”，具有“爵、秩疏离”的特点。这些概括的论据有四。首先是基于“结构”，即两个序列在形式上的分立；其次是“功能”，即爵与秩在政治社会中的不同作用；第三是“要素配置”，即“品秩五要素”——权责、薪俸、资格、特权和礼遇——在爵、秩两方的分配；第四是“等级关联”，即爵级与秩级间对应与链接关系的紧密或松散。下文将讨论这么一些问题：首先从爵称的来源入手，阐述军功爵之功绩制性质的来源；进而探讨军功爵是如何变成一个身份性品位序列的，由此观察爵与秩的不同功能和性质。随后进入“爵—秩疏离”问题，从二十等爵上没有配置“资格”要素一点，看其非官阶的性质；从爵上所附丽的优厚待遇，看汉爵的特殊性；从爵、秩“比视”关系的多样性和散漫性，观察爵、秩相互疏离的情况。在此基础上，进而对“爵—秩体制”的历史地位与意义做出评述。

首先，从二十等爵的爵称开始讨论。如前节所论，周爵公、卿、大夫、士以人之尊称为爵名，秦汉禄秩以“若干石”的俸额为秩名，那么二十等爵呢？它们与周爵、与秦汉禄秩都不相同，二十等爵的爵称大多来自军职之名。

卫宏《汉旧仪》就是拿军职来解释军功爵号的。上造：“乘兵车也”；不更：“主一车四马”；大夫：“主一车，属三十六人”；官大夫：“领车马”；公大夫：“领行伍兵”⁴⁸。无独有偶，魏人刘劭《爵制》也这么理解爵号——公士：“步卒之有爵为公士者”；上造：“皆步卒也”；簪裹：“御驷马者”；不更：“为车右，不复与凡更卒同也”；大夫：“在车左者也”；官大夫、公大夫、公乘、五大夫：“皆军吏也”；左庶长、右庶长、左更、中更、右更、少上造、大上造、驷车庶长、大庶长：“皆军将也。所将皆庶人、更卒也，故以庶、更为名。”

49由此看来，许多爵称最初曾是军士、军吏、军将之名。

《商君书·境内篇》约在商鞅变法后不久写成，其中不但记录了早期军爵，而且还让人们看到军爵之外另有军职，那些军职有操徒、校士、卒、屯长、五百主、二五百主、百将、国尉、大将等名。《左传》、《史记》等史料又显示，商鞅变法前、甚至春秋后期，秦国就有庶长、不更之名了⁵⁰。有学者认为，商鞅变法前的那些庶长、不更，说明商鞅变法之前就有军功爵了⁵¹。不过还有另一种可能：当时的庶长、大庶长只是职名，尚非爵称。马非百先生云，庶长一爵最初似为官名，后来分化为左庶长、右庶长、驷车庶长及大庶长四爵⁵²。我想那是个更合理的解释。

若军爵是由军职发展而来的，则二者间就可能有一个职、爵不分的过渡阶段。西嶋定生说：“在某种场合，我们也看到了爵称与官职之未分离状态”，这是一种“不即不离状态”⁵³。大良造和庶长后来都是爵称，但一些器铭显示这二者曾为一人兼有。《秦右庶长鞅封邑陶券》记，秦惠文王四年“大良造、庶长游出命”⁵⁴，这位“游”就是一人而兼大良造、庶长两号的。其大良造、庶长两号，可以推想或者是两官而一人兼之，或者一个是官、一个是爵，却不可能两号同时为爵。打比方说，你不可能既是上校又是少校，或既是局级又是处级。郭子直先生把这份陶券称为《秦封宗邑瓦书》，指出，“大良造、庶长游”就是《四年相邦戟》中的“相邦繆斿”，“以‘大良造’称代‘相邦’，这是以爵号代官名；瓦书的庶长，则为官名”。《瓦书》中还有一位“司御、不更顓”，郭先生说，司御是管车辆的职名，不更则是爵名⁵⁵。这就是一人拥有一官一爵的情况了。《瓦书》中还有位右庶长鞅，“右庶长”后来也是军功爵号。

“大良造、庶长”由一人兼有的情况，还有商鞅的例子：若干兵器上出现了“大良造、庶长鞅”铭文⁵⁶。这跟《史记》的商鞅初为左庶长、后为大良造的记载不同。《史记》给人的印象，好像是两衔先后晋升；而兵器铭文显示的，却是两衔同时兼有。郭先生认为，大良造是爵，庶长是官。虽然也可以设想相反的情况，即大良造为官、庶长为爵，但仍可以认为郭先生所说较优，因为“庶长”以“长”为称，更像是官名，意思可能是众兵之长。如前所述，马非百先生也认为“庶长”最初是官名。曾有一枚战国“右庶长之玺”被发现⁵⁷，玺印是职权的象征。也许商鞅初任左庶长，后因变法有功，加爵大良造了。

后来大良造、左庶长都成了爵级，而在此前的某个阶段，军职和军爵就不大容易分清了。我认为，那就是军职向军爵演变留下的痕迹。帝

制时代的官阶也存在着“职阶转化律”，很多品位是由职位变来的，来自“职事官的品位化”。以西魏北周为例，柱国、大将军、开府、仪同等本是府兵军职，但不久就被大量颁授，用如品位了。由此就出现了这种情况：那些府兵官号，有一些仍是领兵的军职，有一些却成了赏功酬勋、提升品位的位阶了，两种用法并存。此外，在汉末魏晋的将军号的散阶化进程中，也有过类似的情况。魏晋将军号、北周府兵官号在阶官化进程中，都曾表现了双重性，亦职亦阶或亦职亦勋。由此反观秦国，在商鞅变法后，仍屡有大良造、右更、中更、左更、左庶长、庶长、五大夫领兵打仗之事。可见这时的爵号，仍有浓厚的军职意味。

二十等爵称最初是军职之名，这一点与周爵之得名，显然相当不同。周爵是标志身份的品位，除了“侯”之一号外，其爵称都来自人之尊称，有浓厚的“以人中心”色彩；而二十等爵称来自军职，则有明显的“以事为中心”的意味。二十等爵以“军功”为授爵条件，具有功绩制的性质。如杜正胜所说：“封建制度的君子小人分野取消了，万民同站在一条起跑线上，凭藉个人在战场上的表现缔造自己的身份地位”，他甚至断言“军爵塑造新社会”。⁵⁸二十等爵以其“功绩制”性质，造成了一场社会革命。

有先生认为，秦爵是从周爵蜕变而来的。因为秦爵之中，“士”、“大夫”、“侯”字样仍按贵贱次第在二十级中循序出现；秦爵二十级大体可分 4 段，即第一至第四级、第五级到第九级、第十到第十八级、第十九和二十级，4 级分别对应周制的士、大夫、卿、诸侯。“所以，秦爵是在周爵的基础上发展而来的，它的特点是同军制结合更紧。”⁵⁹这问题怎么看呢？从宏观上说，可以说二十等爵从周爵蜕变而来。因为二十等爵承袭了“爵”的形式，用作个人品位，其上辐辏着优厚权益，具有确定社会身份的功能，显示了浓厚的传统色彩和贵族气息，甚至爵名也采用了周爵所用字眼儿，并借用士、大夫、卿、侯的概念来标示几个大的层次。这些都是上承周爵的。但从具体演进历程看，我们认为军爵来自秦国的军职，就是说它另有来源，并不是由周爵直接蜕变而来的。

进一步细审二十等爵号，其中含有士、大夫、侯字样的，是公士、大夫、官大夫、公大夫、五大夫、关内侯、彻侯，共 7 号；不含这些字样的，是上造、簪褭、不更、公乘、左庶长、右庶长、左更、中更、右更、少上造、大上造、驷车庶长、大庶长，共 13 号。首先，二十等爵号中，不含士、大夫、侯字样的爵号明显居多。而公士、大夫、官

大夫、公大夫、五大夫等名目，不过是借爵名而为职名罢了。在秦国，周爵体制因军职的冲击而解体，进而围绕“军职的品位化”，另行形成了新的秦爵体制；在此之后，人们才重新拿周爵士、大夫、卿、侯与之比附。这样，才能更好地理解军功爵作为一种功绩制的变革性质，及其“塑造新社会”的革命意义。“军职”在构造新式爵列上的重大作用，显示了这是一个“军事化”的时代，显示了军事活动、军事组织和军功阶层在塑造品位结构上的重大历史作用。

二十等爵来自新兴军职，由此获得了功绩制性质；但二十等爵在秦汉又再度发展为一种身份性品位，这个事实，我们同样要给予充分重视。这说明，当时依然存在着一一种深厚的社会需要，呼唤着以“爵”这种古老的品位形式维系身份。

从具体演进说，周爵与二十等爵间存在着明显断裂；但从宏观看，周爵与秦汉二十等爵又确实存在着密切关系。周爵是一种身份体制，而在秦汉之间，二十等爵也变成了整个社会的身份尺度。日人西嶋定生论述说：“自天子以至于庶人都含摄于爵制中，所以爵制不只是形成民间秩序的原理，以皇帝为顶点的国家结构也利用爵制组成为一个秩序体。”⁶⁰爵制秩序就是国家秩序，就是“与人民的直接的支配、被支配关系”，这是一种“个别的人身支配”⁶¹。西嶋把二十等爵，视为国家权力建构身份体制的一种手段；面对爵制所体现的公权力，豪强地主也是“民”。这个阐述是很精彩的。

经常性地向吏民赐爵，是汉代政治社会生活最有特色的现象之一。“赐民爵”的做法，无疑是二十等爵之身份功能的鲜明体现，也是西嶋定生“国家结构利用爵制组成为秩序体”的论点最有力证据。秦惠王吞并巴中后，曾给了所有巴氏之民以第四等爵“不更”的待遇⁶²，也是“爵”为身份手段之一证。

二十等爵在社会生活中所发挥的身份作用，西嶋氏已多所举证。那甚至包括这类情况：几个人合伙打猎，分猎物以爵级高下为准，跟出力多少没关系。“爵”的影响力可见一斑。晋人庾峻这样评述秦爵：“时不知德，惟爵是闻。故闾阎以公乘侮其乡人，郎中以上爵傲其父兄。”⁶³秦爵如此，汉代也应有类似现象，闾阎中的高爵可以傲视低爵。《二年律令》：“其毋伤也，下爵毆上爵，罚金四两。毆同列以下，罚金二两。”⁶⁴在未造成伤害的情况下，低爵殴打高爵，要加二两罚金呢。

除了向民众赐爵，汉廷还经常向官吏赐爵。向官吏赐爵的意义是什

么呢？学者也有过很多阐述。楼劲、刘光华先生认为：“大部分爵级明确充当了奖励官僚功劳的手段，因而其虽并无行政职事，也不反映官僚的级别，却不失为当时官僚管理制度中一个引人注目的内容。”⁶⁵好並隆司还把汉惠帝一份诏书中的中郎、郎中依据服务年限而晋升爵级的规定，解释为“代替了依军功而授爵的文官的年功序列方式”⁶⁶。西嶋定生提出：“对一般高官授爵的场合，虽然如《汉书》百官公卿表所称是‘以赏功劳’，我们却可以说这是对官吏通常勤务之功劳的报酬，而不能认为这是对特别功绩的报酬。”⁶⁷学者众口一词，都认为向官吏赐爵是一种“褒功酬勤”之方。我们当然不否定这一点，但还要从“身份制”方面做更多分析。

向官吏普赐爵级的制度，可以分为两类：一类面向六百石以上官，采用“某秩级以上的官赐爵若干级”的办法；另一类面向不到六百石的吏员，其形式是“赐勤事吏爵若干级”。借用西嶋定生的用语，可以把前一类向六百石以上官赐爵称为“赐官爵”，把后一类向低级吏员赐爵称为“赐吏爵”；至于向平民赐爵，可称“赐民爵”。“赐官爵”使用五大夫以上爵，“赐吏爵”和“赐民爵”则使用公士至公乘的 8 个爵级。那么，考察向官吏赐爵之制，就是考察“赐官爵”和“赐吏爵”二者了。

“赐吏爵”时，经常采用向“勤事吏”赐爵的提法。那“勤事吏”三字很容易让人用“回报勤务”来解释。我想还是辨析“赐官爵”完毕，再回头看“赐吏爵”比较好。“赐官爵”的做法，若把丞相或三公封侯也考虑在内，那么其大致情况是这样的：

丞相（或三公）：封列侯；

御史大夫：赐爵关内侯；

中二千石、诸侯相：赐爵右庶长（或左更，可能还有中更）；

六百石以上吏：赐爵五大夫。

顾江龙君把这种固定赐以某一级高爵的做法，称为“赐满”，它的特点是：“不论你六百石之官原来是有爵还是只有低爵，一下子让你晋爵五大夫；如果你在赐爵五大夫之后又因军功等原因晋升爵级，那自按律令办理，否则，在你升任更高秩级的职位可以为朝廷做出更大的贡献之前，就别想晋爵。”他进而分析说：“这是因为直到西汉中晚期仍有许

多权益附丽于爵，王朝认为有必要让中高级管理也得以按秩级享受这些权益，故通过赐官爵的形式将这一点落实。换言之，王朝认为或预期六百石官员对朝廷的贡献可以与将校军士赐爵五大夫所需的军功相比，故赐他们五大夫之爵；以下依次类比，以至丞相封侯。”⁶⁸

顾江龙君使用了“贡献”一词，并将之与军功相比，那么他还是偏重从“褒功酬勤”角度看待“赐官爵”的意义。我过去也接受“褒功酬勤”之说，不过后来看法变了。只要做官做到了某个秩级层次，就升入某个爵级的层次，这不但跟依功授爵或考课进阶不同，跟汉代“功劳”制度不同，甚至跟后世的“泛阶”也不相同。依功授爵，其基本形式是“斩一甲首者爵一级”，即，因捕虏斩首的数量而定爵级。官品制度下的考课进阶，是通过年度考课与若干年的“大考”结果，依次进阶的，考级高则进阶高。汉代“功劳”制度对勤务有周密的计算办法，有时用“若干算”计量，干多少活（或多少天活）就记多少工作量，据此给予奖励。后代还有“泛阶”之法，每人在原有品阶上再普进若干阶。而西汉的“赐满”与之都不相同，已进入相应的爵级层次就不能再晋爵了。譬如你是位六百石官，曾因某次赐爵而获得五大夫之爵，那么这次“赐吏六百石以上吏爵五大夫”就跟你无关了，因为你已在“五大夫”层次里面了。

从相关史料看，“赐官爵”制度有一个值得注意的特点：即，“六百石以上”作为一个赐爵层次，这个层次似乎只赐五大夫；在此之上，直到中二千石才又形成一个赏赐层次。从秩级方面看，第一个层次包括比八百石、八百石、比千石、千石、比二千石、二千石诸秩，但这些秩级的高下却不影响赐爵，看上去是通赐五大夫的⁶⁹。比如说，你从六百石官又迁到了千石或二千石官，权责与贡献比从前大多了，勤务又累积了不少，然而你的爵级仍原地不动，更准确地说，不会因“赐满”而变动，除非另靠别的功劳被个别赐爵。但只要你升入了中二千石的层次，就可以“赐满”为“中二千石爵右庶长”了。

再从爵级方面说，五大夫以上、关内侯以下，有左庶长、右庶长、左更、中更、右更、少上造、大上造、驷车庶长、大庶长 9 级，它们是被通视为“卿爵”的。在依秩赐爵时，这么多的爵级，又只对应着中二千石一秩。这说明什么呢？说明这么多爵级，本不是用于赐官吏，而是用来奖赏军功的。这段爵级有 9 级之密，是为了细致区分功绩大小，如斩首俘获的数量等等，进而是赐田宅的数量。其被用于赐中二千石，属于“借用”以明身份，而“身份”体现为大的层次，没有必要也不可能那么精细。朝廷认为，中二千石的社会地位，大体与这 9 级爵的拥有者

相当，所以就从中挑出一级来赐给中二千石，如此而已。当然，这个爵级也不是随随便便挑的。据研究，至少在汉武帝时，第 15 级爵少上造仍有食邑特权⁷⁰，以后一段时间中大约依然如此。那么朝廷“赐满”时只给中二千石以第 11 级爵右庶长、第 12 级爵左更，看来是不打算让中二千石食邑的。

六百石到二千石的众多秩级只赐五大夫，左庶长到大庶长的众多“卿爵”又只对应着中二千石，这是军功爵被进而用于官吏的身份管理，而爵、秩二者本不匹配造成的。如此，二十等军爵由功绩管理制向身份管理制演变的轨迹，就看得更清楚了。那么，还能说“赐官爵”是单纯的“褒功酬勤手段”么？最简单的表现，就是丞相封侯了。人们都知道，汉代有拜相封侯之制。只要居于相位就封侯，就被认为应该拥有“侯爵”身份，不管什么功不功的。

二十等爵确实有“赏功劳”的功能，但其中的“赐满”不是。以“赐满”为特征的“赐官爵”，并不直接与文官“功劳”、“贡献”挂钩，它应从“身份”方面加以理解。顾江龙君指出了“赐满”的特别之处，但还是稍多拘泥于“贡献”了。他说到了“如果你在赐爵五大夫之后又因军功等原因晋升爵级”，而这恰好说明，若是排除了“军功”，再找不到文官依功晋爵的例行制度，除非特封特赐。先秦战争期间，会为官更加爵以为激励，犯了过错会夺爵若干级⁷¹，但那也是军事性的，而非行政性的。好並隆司把中郎、郎中依年限赐爵，说成是文官的年功序列，其实中郎、郎中并不是文官，他们属于一个称为“宦皇帝者”或“从官”的特殊职类。中郎、郎中要执戟宿卫，头戴鹖冠，而不是文官的进贤冠，他们是基于军功或军事勤务而赐爵的，与文官不同。汉代文职官吏的日常奖惩，主要使用“增秩”和“贬秩”做法。对“赐满”的更好解释是这样的：朝廷认为，某一秩级段落的官僚理应处于爵级的某一层级，那就是他在社会上的身份和在人群中的地位。质言之，“赐官爵”首先是一种社会身份的管理手段，其次才是吏员功劳或勤务的管理手段。

那么，就可以回头反观“赐吏爵”问题了。“赐吏爵”和“赐民爵”都使用公士至公乘的 8 个爵级，这说明这个段落的“吏”与“民”身份相近，说明依传统观念，这个层次的“吏”就是“庶人在官者”。兹将《汉书·帝纪》中的相关材料征引如下，以供分析：

1. 汉宣帝元康元年（前 65 年）三月：赐勤事吏中二千石以下至六百石爵，自中更至五大夫，佐史以上二级，民一级。

2.汉元帝永光元年（前 43 年）三月：赐吏六百石以上爵五大夫，勤事吏二级。

3.汉元帝永光二年（前 42 年）二月：（赐）吏六百石以上爵五大夫，勤事吏各二级。

4.汉平帝元始元年（1 年）正月：赐帝征即位前所过县邑吏二千石以下至佐史爵，各有差。

前面我们已论证了“赐官爵”的直接目的是安排身份，现在可以判定，“赐吏爵”与之类似，其直接目的也是安排身份。首先，“赐吏爵”同样不计勤务、不记功绩，而是“平白”地赐。进而第 1 条汉宣帝元康元年的“佐史以上二级，民一级”一句，还透露了一个消息：尽管“赐吏爵”和“赐民爵”都使用公士至公乘的 8 个爵级，但前者高后者一倍，赐两级而不是赐一级。而这样做的目的，应是保证“吏高于民”。打比方说，某乡有很多人都拥有第二级爵上造，其中有一人做了佐史，但这时候其爵位跟同乡分不出尊卑贵贱来。不过，没几年就赶上了皇帝赐爵，那位佐史喜从天降，由此升了两级，爵在第四级不更了；其余没做吏的上造们则只得一级，升至第三级爵簪裹而已。那么，那位佐史再跟老朋友休闲打猎，就可以多分些猎物了；打架时心里也踏实了不少：我打你只罚金二两，你打我要罚金四两！“吏高于民”，由此得到了王朝品位的保障。

我们是这样理解爵级普赐制度的：普赐民爵时，具备晋爵条件的人数巨大，但这时官吏的特殊身份显不出来，于是进而“赐吏爵”，以提高“吏”的社会身份。而这就意味着，“赐吏爵”是以“赐民爵”为基础的。相应地就还要“赐官爵”，因为低级官吏已通过“赐吏爵”而获得了更高爵级，那么中级官吏也当如法炮制，以令身份不到五大夫者，得以进入五大夫以上层次。换言之，“赐吏爵”、“赐官爵”以“赐民爵”为基础，或说是相辅相成的，其目的相同、效果相同，都是身份管理手段。

总之，皇帝认为，王朝官僚以爵级标志身份这事情，应更为制度化。三公应拥有侯爵，可以通过丞相封列侯、御史大夫封关内侯来实现；中二千石官应拥有卿爵，可以通过赐右庶长或左更之爵来实现；二千石至六百石官应拥有大夫爵，可以通过赐五大夫爵来实现。“赐满”制度就是这样出现的。王朝经常性地“赐官爵”，以使相应段落的官僚拥有相应爵级，进而获得相应的社会身份。

无疑，只有在整个社会依然弥漫着“重爵”风气的时候，“赐满”制度

才会出现。在汉初，朝廷向起义将士授爵，并依爵级授予田宅，这时的“爵”可以说是重中之重。景、武之时，“重爵”之风还没太淡薄，既然民众普遍以“爵”标志身份，则官僚也就有了必要，以更高爵级显示他们高人一等，标示出各级官僚在身份结构中所处地位。当然，“赐满”之制在景、武之时出现，并不说明此前爵位就没构成官僚的身份尺度。汉初政治掌握在军功集团手中，他们的身份尺度本来就是军爵。景、武之时，军功集团之外的吏员与日俱增，地位上升，在这时候，就有必要用“赐满”之法，来维系吏员的社会身份了。

由此，汉代二十等爵的功能复杂性，就显示出来了：既是功绩制，又是身份制。它是一种功绩制，体现军事领域中仍依军功授爵上，体现在对行政业绩的非“赐满”性的封侯赐爵做法上；但也是一种身份制，体现在“赐民爵”、“赐吏爵”和以“赐满”为特点的“赐官爵”措施之上。这三种爵级普赐之举，在汉廷看来是一个构建社会身份之举，而不止是褒功之举。其功绩制性质，体现了二十等爵突破周爵的变革方面；其身份制性质，体现了二十等爵承袭周爵的传统方面。周爵作为一种社会身份制，留下了一个以“爵”来标志社会身份的深厚传统，那就影响了军功爵制的变迁方向。军功爵来自军职，而军职通过“爵”的形式发生了品位化，本身就反映了当时的社会中存在着促使其品位化的强大驱力；进而军功爵又由一种军功管理手段变成了一套身份尺度，并在相当一段时间中发挥着超越行政意义的社会功能，同样显示了周爵的历史影响。

四 秦汉“爵—秩体制”及其“二元性”

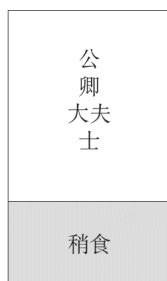
前面两节，我们讨论了禄秩和二十等爵的序列变迁和政治社会功能。在周爵公卿大夫体制被突破后，取而代之的主要就是禄秩和二十等爵。秦汉帝国的品位结构，就是以禄秩和二十等爵为主干的，是为“爵—秩体制”。

“爵”是一种古老的位阶形式，浸透了传统色彩，散发着贵族气味。对于周爵，二十等军功爵既是突破，也有承袭；既是一种推动了社会流动的功绩制，也是一种保障权益世袭的身份制。二十等爵承袭了“爵”的形式，被用作荣耀、身份和特权的尺度，采用世袭方式父子相承。汉人重封爵、重封侯。得到了封爵就好比进入了贵族行列，实现了人生理想，找到了人生归宿。那在画像石上都有反映。画像石中有一种《射雀射猴图》，“雀”、“猴”就是谐音“爵”、“侯”的⁷²。简言之，在秦汉时，周朝的贵族品位传统依然残留了强大历史影响，秦汉王朝为适应或利用那种影响，通过二十等爵，用一种“拟贵族”的方式，实施功绩激励和身份管理。

那么禄秩呢？源于胥吏“稍食”的禄秩与“爵”不同，显示了鲜明的“吏禄”性格。在禄秩这种管理手段下，吏员“居其职方有其秩，居其职则从其秩”，有职才有级别，没职就没级别；在“若干石”的禄秩之外，不存在一种位阶足以维系官僚的官资。所以汉代吏员，官可大可小，人能上能下；官员若调职或离职，原有官资随即丧失。例如，在官员因病、因丧而一度离职之后，在其再仕之时，其原曾达到的秩级，朝廷可以考虑也可以不考虑；官僚为此在官资上吃了亏，秩级变低了，王朝可以管也完全可以不管。汉代附丽于秩级的特权待遇，远较二十等爵为少，也远较后代官品为少。所以我们判断，禄秩属“职位分等”，是“以事为中心”的。禄秩以“吏”的形象为百官定性定位，从而显示了新兴官僚政治蓬勃推进的深度与力度⁷³。“爵”与“禄”，是早期帝国统治者的左右两手，禄秩发挥着科层等级功能，二十等爵发挥着功绩制和身份制功能，二者相得益彰。如《傅子·重爵禄》所云：“爵禄者，国柄之本，而富贵之所由。……夫爵者位之级，而禄者官之实也。级有等而称其位，实足利而周其官，此立爵禄之分也。”

若从结构样式看，“爵—秩体制”也颇有特殊之点。这是在其与前朝

后代的比较中显示出来的。周代品位结构我们名为“爵—食体制”，它是“爵本位”的，而且是“一元性”的，因为公卿大夫士爵与稍食上下承接，形成一个纵向单列，最低级的士与作为“庶人在官者”的“吏”身份相近，等级相邻；而秦汉“爵—秩体制”下“爵”与“秩”的结构，却是两列并立的。简示如下：



周朝爵—食体制



秦汉爵—秩体制

魏晋以下出现了九品官品。“官品体制”的性质，我们认为是“官本位”的，详见本书上编第六章。“官品体制”也是“一元性”的，因为其他各种位阶序列，都被纳入了官品架构之中，或通过与官品挂钩而获得了关联性和可比性。与“官品体制”不同，秦汉“爵—秩体制”下，二十等爵与禄秩呈疏离之势；无论从序列间的链接、搭配看，还是从品秩要素的配置看，都没形成严密的一元化整合。“爵—秩体制”由此显示了某种“二元性”。下面，就对这一点进行讨论。

上节论及：在“赐满”制度下，二十等爵并不跟所有秩级一一挂钩，而是只跟秩级的几大层次挂钩；挂钩的中介是公、卿、大夫、士概念——爵有公、卿、大夫、士几大段落，秩级也有公、卿、大夫、士几大层次。“赐满”以“层次”为单位而沟通爵、秩，意味着它主要用于处理官僚身份，官僚身份分为几大层次，礼制待遇和法律特权依此层次而定。如福井重雅所论：“汉代上级官吏所被给予的礼制上的荣誉和刑法上的特典，必须作如下的理解：他们也许并不来自于六百石的官秩，而是实际上根本存在于五大夫的爵位。”⁷⁴

若换个角度看爵、秩关系，不以“层次”为单位，而是以“级别”为单位，即从爵级和秩级是否“级别对应”来观察问题，在二者间又能看到什么呢？

首先讨论“爵、秩相比”现象。在确定薪俸、特权、待遇、资格等“品

秩构成要素”时，当局面对着爵、秩两个序列，往往有必要以这个“比”那个，从而把二者联系起来。通过那些爵、秩相“比”的“点”，就可以看清两个序列是如何链接起来的。可供分析的有四种“比”法：第一是《二年律令》传食规定中的爵、秩相比，第二是《二年律令》赏赐规定中的爵、秩相比⁷⁵，第三是汉元帝时十四等嫔妃的视若干石、比某某爵的规定⁷⁶，第四是汉成帝对出资者赐爵补吏的规定。下将四者一并列表，并列入“赐满”制度以便比较：

二十等爵	比周爵	“赐满”	《二年律令》		《汉书》外戚传、成帝纪	
			传食	赏赐	元帝嫔妃十四等	成帝赐爵补吏
诸侯王					昭仪，视丞相	
20. 彻侯	公	丞相	比千石	比二千石	婕妤，视上卿	
19. 关内侯	上卿	御史大夫			姪娥，视中二千石	
18. 大庶长	卿	中二千石		比千石		
17. 驷车庶长						
16. 大上造					俗华，视真二千石	
续表						
二十等爵	比周爵	“赐满”	《二年律令》		《汉书》外戚传、成帝纪	
			传食	赏赐	元帝嫔妃十四等	成帝赐爵补吏
15. 少上造	卿	中二千石	比千石	比千石	美人，视二千石	
14. 右更						补三百石
13. 中更					八子，视千石	
12. 左更					充依，视千石	
11. 右庶长					七子，视八百石	
10. 左庶长					良人，视八百石	
9. 五大夫	大夫	二千石至六百石	比五百石	比八百石	长使，视六百石	补郎 (比三百石)
8. 公乘	士			比六百石	少使，视四百石	
7. 公大夫				比五百石	五官，视三百石 顺常，视二百石 无涓等，视百石 上家人子，视有秩 中家人子，视斗食	
6. 官大夫						
5. 大夫			比二百石	比三百石		
4. 不更				有秩（百石）		
3. 簪裹				斗食		
2. 上造				佐史		
1. 公士						

第 1 种传食和第 2 种赏赐，都是先就“秩”做出规定，然后用“爵”去“比”的。观其“比”法，明显与“赐满”制度不符。按照“赐满”制度，“卿爵”是中二千石之爵，五大夫是六百石以上官之爵；而《二年

律令》的传食待遇却是“卿以上比千石”，“五大夫以下到官大夫比五百石”。赏赐时的以爵比秩，比传食的“比”法更细密，关内侯以上比二千石，卿比千石，五大夫比八百石，公乘比六百石，公大夫、官大夫比五百石，大夫比三百石，不更比有秩，簪裹比斗食，上造、公士比佐史。李均明先生说：“二十等爵中，‘五大夫’属划等中的临界性爵级，涉及具体权益时，大多属下，……有时亦上挂。”⁷⁷“临界”时的忽上忽下主要在以爵比秩时发生，爵级本身并没有忽上忽下。以爵比秩时的忽上忽下，表明爵、秩之间本无定“比”。

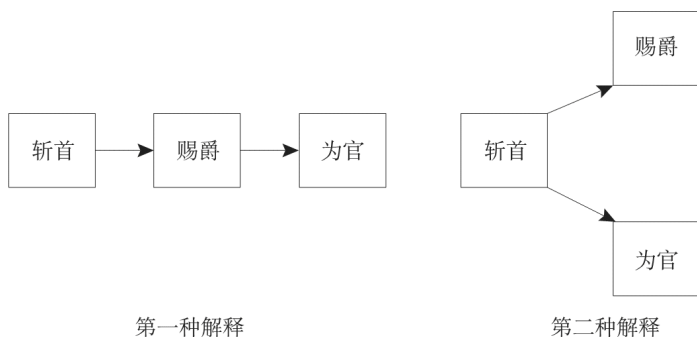
汉元帝为嫔妃确定了十四个等级，形成了第 3 种“比”法：昭仪位视丞相，爵比诸侯王；婕妤视上卿，比列侯……直到少使视四百石，比公乘；更低的五官以下的段落，就不比爵了，只“视若干石”而已。那么在“卿爵”即左庶长至关内侯的段落，最低的是“良人视八百石，比左庶长”。中二千石列卿赐爵左庶长，良人视八百石，却也“比左庶长”。那么左庶长是对应中二千石，还是对应八百石呢？显然没有固定的对应，而是依场合做个案处理的。

最后第 4 种也许不算是“比”，但可以反映在“官资”要素的配置一点上爵与秩是什么关系。对向朝廷入谷者，汉成帝加以褒奖，其办法是赐爵和补吏，赐爵右更的只补三百石吏；赐爵五大夫的补郎。那么我们来，郎官的自身秩级是比三百石。右更与五大夫差 5 级，而且一属卿爵、一属大夫爵，而三百石与比三百石却只差一秩。

在以上四个爵、秩相比的例子中，我们看到的爵、秩关系是错综不一的，这表明爵、秩间并不存在级级对应的关系，而是因时因事而变的。“爵”与“秩”之间的错综不一的状态，有什么特别的地方吗？有。它既不同于周朝品位秩序，又不同于魏晋以下的“官本位”秩序。魏晋的爵级已被列于官品里面了，爵、品间存在着明确清晰的对应关系。据《魏官品》，公、侯、伯、子、男五等爵在第一品，县侯在第三品，乡侯在第四品，亭侯在第五品，诸关内侯、名号侯在第六品⁷⁸。李唐封爵之制，王正一品，嗣王、郡王、国公从一品，郡公正二品，县公从二品，侯从三品，伯正四品上，子正五品上，男从五品上⁷⁹。这时各种礼遇都可以根据官品推算，即便对爵级的相关待遇有特殊规定，在级差上也有比例可循。

方才已涉及到了依爵补吏问题。“爵”是否构成官资，凭爵级能否做官，或说作为“品秩要素”之一的“资格”是否配置在爵列之上，是判断爵、秩是否“疏离”的重要尺度，有必要做更深入的讨论。

在军功爵创建之初，“爵”好像曾被用作官资。《韩非子·定法》云：“商君之法曰：斩一首者爵一级，欲为官者为五十石之官；斩二首者爵二级，欲为官者为百石之官。官、爵之迁，与斩首之功相称也。”一般认为，这就是有爵就可以做官的证据⁸⁰。过去我也是那么看的，但现在看法变了。细审“商君之法”的意思，是说“斩一首”或“斩二首”就能获得两个机会：第一是获得爵一级或爵二级；第二是做五十石之官或百石之官。那么“为五十石之官”或“为百石之官”，其实是与“斩首”直接挂钩的，不必理解为跟“爵一级”或“爵二级”挂钩。《定法》又云：“今有法曰：斩首者令为医匠，则屋不成而病不已。夫匠者，手巧也；而医者，齐药也；而以斩首之功为之，则不当其能。今治官者，智能也；今斩首者，勇力之所加也。以勇力之所加、而治智能之官，是以斩首之功为医匠也。”这里说的也是“治智能之官”跟“斩首”的关系，而不是“治智能之官”跟“爵”的关系。概而言之，照某些学者的解释，是“以斩首得爵、以爵级为官”；而我们的解释，则是“以斩首而得爵、以斩首而为官”。把二者图示如下：



下面，为第二种解释提供进一步论证。《商君书·去强》：“兴兵而伐，则武爵武任，必胜；按兵而农，粟爵粟任，则国富。”在这段话中，“武爵”是一事，“武任”又是一事。“武爵武任”是说凭军功授爵、凭军功授官，而不是先凭军功授爵、再凭爵级授官；“粟爵粟任”是说凭出粟授爵、凭出粟授官，而不是先凭出粟授爵、再凭爵级授官。也就是说，得爵与授官，是二中择一的“可选项”。又同书《靳令》：“民有余粮，使民以粟出官、爵。官、爵必以其力，则农不怠。四寸之管无当，必不满也。授官予爵出禄不以功，是无当也。”这“使民以粟出官、爵”，也是官、爵各自与“功”相联系。同书《境内》篇的“能得甲首一者，赏爵一级……乃得入兵官之吏”一句，也应作同样理解，把“赏

爵一级”和“入兵官之吏”视为两个“可选项”。

又《墨子·号令》：“又用其贾贵贱多少赐爵。欲为吏者许之；其不欲为吏，而欲以受赐赏、爵禄，若赎出亲戚、所知罪人者，以令许之。”在战争中曾向官府贡献了财物的居民，在战后官府将依其贡献大小投桃报李，进行赐赏、赐爵；若肯放弃赐赏、赐爵，还可以为吏；所得赐赏、爵禄，可以用来赎罪。总之，赐赏、赐爵、为吏，都直接与贡献挂钩⁸¹；不是“爵”而是贡献，构成了“为吏”的直接条件。朱绍侯先生这样解释《号令》篇中的相关文词：“按其支援的物资的多少贵贱而赐爵，愿意为吏者，按爵位的高低授予不等的吏职。”⁸²可是在《号令》原文中，并没有“按爵位的高低授予不等的吏职”的意思，朱说属于过度诠释。《号令》所云，相当于《商君书》所说的“粟爵粟任”；而《商君书》所说的“武爵武任”，也当作此理解。裘锡圭先生指出：“爵和官是两个系统，但是有功劳应受奖励的人，往往可以在受爵和为官吏这两条道路里任选一条。”⁸³裘先生辨析毫发，其“任选一条”之说堪称的论。那么《商君书》、《韩非子》、《墨子》三书，都不能证明秦国的爵级构成了官资，而是相反。

张家山汉简《二年律令·傅律》中有这样一条律文：“当士为上造以上者，以适子；毋适子，以扁妻子、孽子，皆先以长者若次其父所以，所以未傅，须其傅，各以其傅时父定爵士之。父前死者，以死时爵。当为父爵后而傅者，士之如不为后者。”⁸⁴高敏先生认为：“这条法律条文十分宝贵，……说明高爵者之子在继承其父爵位以后，有为官的权利，即秦时爵与官的合一的状况还在继续。《二年律令》止于高后二年，则至少在此年之前，仍实行官爵合一的制度。”⁸⁵若“高爵之子”真的“有为官的权利”，那么我想这是一条十分重要的律文。然而“当士为上造以上者”这句话中的“士”，以及“各以其傅时父定爵士之”、“士之如不为后者”中的“士”，含有“为官”的意思吗？朱绍侯先生就认为，从上下文分析，这个“士”只能作“继承”解⁸⁶。张荣强君也是以“继承爵位”来解释这个“士”字的⁸⁷。那么《二年律令·傅律》上述条文，还不能证明高先生“继承爵位后就有为官的权利”的判断。

由此看来，依爵补吏的制度其实相当暧昧。在二十等爵产生后的一段时间里，有爵者的做官机会可能较大，但那恐怕只是一时之事，而且所任应该主要是军吏，军爵本来就是从军职来的。张金光先生说得很公允：“一般说来，在军内，军功爵与军吏往往是比较一致的。获得一定级数军功爵者，入军中可任相应军官。……然而在政治舞台上，官、爵

关系就表现得比较疏阔。”⁸⁸无论如何，“以爵为官”的制度在秦汉并没有发展起来。秦国有爵的士兵数量大概不少，秦汉间赐爵更为猥滥，汉廷进而普赐民爵，满天下都是有爵的人，若让他们全做官的话，就剩不下多少种地当兵的人了。

汉武帝曾采用过一些措施，给了人们“依爵补吏”的感觉：

1.《史记》卷三十《平准书》：有司言：“天子曰‘……议令民得买爵及赎禁锢、免减罪’。请置赏官，命曰武功爵。级十七万，凡直三十余万金。诸买武功爵官首者试补吏，先除；千夫如五大夫；其有罪又减二等；爵得至乐卿：以显军功。”军功多用越等，大者封侯卿大夫，小者郎吏。吏道杂而多端，则官职耗废。（《索隐》：官首，武功爵第五也，位稍高，故得试为吏，先除用也。千夫，武功爵第七；五大夫，二十爵第九也。言千夫爵秩比于五大夫、二十爵第九，故杨仆以千夫为吏是也。）

2.《史记》卷三十《平准书》：法既益严，吏多废免。兵革数动，民多买复及五大夫，征发之士益鲜。于是除千夫、五大夫为吏，不欲者出马；故吏皆适令伐棘上林，作昆明池。

3.《史记》卷一二二《酷吏列传》：杨仆者，宜阳人也。以千夫为吏。河南守案举以为能，迁为御史。（《集解》：《汉书音义》曰：“千夫若五大夫。武帝军用不足，令民出钱谷为之。”）

上述史料显示，汉武帝时有“诸买武功爵官首者试补吏”、“军功多用越等，大者封侯卿大夫，小者郎吏”、“除千夫、五大夫为吏”的做法。程大昌也看到：“自秦及汉初，凡有爵者皆得除罪，然不得为吏也”，而汉武帝时“则遂得以买爵入官矣”！⁸⁹

这不就是依爵做官吗？如何认识这些做法呢？细审其事，我们仍能发现：第一，以爵入官只发生在出资出马的“买爵”场合；而这种“买爵”被认为与军功相若，民众出资被看成是对国防的贡献，国家所以要用爵级来酬报。第二，汉武帝为此另行制定了“武功爵”，专供买卖。如朱绍侯先生所说，另设武功爵“是想使军功爵制借尸还魂，以提高军队的士气。”⁹⁰西汉的二十等爵变成了一个身份系统，其褒奖军功的特定性淡多了，所以要另外专设武功爵。那也显示，“补吏”其实是与军功或与

出资、出马相关的，出资出马被认为与军功相若。第三，“于是除千夫、五大夫为吏，不欲者出马”的记载还表明，当时还有强迫“千夫及五大夫为吏”的做法，不想为吏就得出马。西汉马价有 5454 钱的，有 5380 钱的，有 5884 钱的，最贵有 15 万的⁹¹。可见“为吏”的好处未必很大。这也跟历史早期的观念有关：“为吏”虽是个跻身政坛、建功立业的机会；然而也可以看成一个差使、一种服役，甚至一份额外负担的。《傅子》云：“入粟补吏，是卖官也。”⁹²可那是后人的观念，在先秦至汉初那不被认为是“卖官”，“入钱谷”乃是对国防的贡献，与军功相若，理应酬以爵号吏职，不是卖。

类似的赐爵与补吏（或吏增秩）做法，汉代还有若干次。如：

1. 《汉书》卷十《成帝纪》永始二年（前 15 年）二月诏：关东比岁不登，吏民以义收食贫民、入谷物助县官振赡者，已赐直，其百万以上，加赐爵右更（14 级爵），欲为吏补三百石，其吏也迁二等；三十万以上，赐爵五大夫，吏亦迁二等，民补郎。

2. 《汉书》卷九九下《王莽传下》地皇元年（21 年）七月：是月，大雨六十余日。令民入米六百斛为郎，其郎吏增秩、赐爵至附城。

由此人们再次看到，赐爵、补郎、补吏、增秩，是与“入谷”、“入米”相关的。对此类贡献的奖励，第一是“赐直”，第二是“赐爵”，第三是“补郎”或“补吏”（已为吏者则“迁等”）；而这跟《墨子·号令》提到的“赐赏”、“赐爵”、“欲为吏者许之”三项，显有渊源关系，系战国秦汉以来的习惯做法。上引第 1 条永始二年的材料中，“民补郎”似与“五大夫”相关；第 2 条地皇元年的材料中，民“为郎”与郎吏“赐爵”无关⁹³。到了东汉，入钱入谷补吏赐爵逐渐被视为卖官鬻爵了⁹⁴，反映了随官僚政治的发展，观念发生了变化。无论如何，汉代依爵补吏之事，几乎都发生在卖爵的场合，这足以否定如是论断：二十等爵本身是居官的条件，爵构成了官资。

朱绍侯先生看到：“研究汉代爵级与官级的对比关系，很难找到具体的标准根据”⁹⁵；于振波君分析燧长、候长和戍卒的爵位之后，认为不存在“什么级别的官吏与哪一级爵位相配”的制度⁹⁶。西嶋定生也认为，“不可能按照爵级赐与来显示官爵的授与及其晋升。”⁹⁷。唐人杜佑已经

指出：“二汉并有秦二十等爵，然以为功劳之赏，非恒秩也。”⁹⁸清人钱大昕亦云：“爵虽高，初无职事，非有治民之责也。官有定员，而爵无定员，故云：‘爵者上之所擅，出于口而无穷。’盖假以虚名，未尝列于仕籍。”⁹⁹因爵非官资，所以爵级与秩级间在官资上并无对应关系。高敏先生也这样说：“官与爵是互不相干的两码事了。”¹⁰⁰

跟后代加以比较，情况就更清楚了。首先，在魏晋官品体制下，各级爵号置于各级官品之中，与职事官、散官、军号等同列，从而一体化了。进而，两晋以下以爵位起家之制逐渐发展起来：“晋世名家身有国封者，起家多拜员外散骑侍郎”¹⁰¹；北魏宣武帝为五等爵拥有者制订了起家“选式”¹⁰²；唐制，“凡叙阶之法，有以封爵”¹⁰³。简言之，晋以下“资格”要素被配置于爵级之上，可以依爵起家了。在这时候“资格”就作为纽带，把爵级和品级联结在一起了。反观秦汉，爵级与秩级间并无这样一条纽带，爵级与秩级是“疏离”的。这种“二元性”，我们看成是秦汉帝国品位结构的重要特征之一。

沿着“品秩要素配置”的思路，继续比较爵、秩两方的待遇配置。这时人们还能看到，秦汉辐辏在爵级上的特权与待遇，明显优于后代。首先是秦爵与汉爵的经济待遇比后代优厚，对此我以往曾有阐述¹⁰⁴。此外后代很多附丽于官品的待遇，在秦汉时是附丽于爵的。为此再略举两端。

第一，依官阶授田还是依爵级授田。西晋占田制，“其官品第一至于第九，各以贵贱占田”¹⁰⁵；唐朝均田制下，官僚占有永业田的特权依官品而定，封爵的永业田与官品不过略有参差，而且授田时爵与官不并给，只能取其多者。秦汉的授田或名田则与秩级无关，而是以爵为准的。其具体规定，可参张家山汉简《二年律令·户律》¹⁰⁶。而且，汉初第7级爵七大夫（即公大夫）以上即有食邑¹⁰⁷。汉武帝时，除列侯、关内侯食邑之外，至少第15级爵少上造以上仍可食邑¹⁰⁸。依爵级授田或占田，应视作周制的历史影响，周朝的“爵禄”是体现在土地人民的直接占有之上的。

第二，用官阶减刑还是用爵级减刑。南北朝唐宋实行“官当”制度，就是用官阶减刑。秦汉的官贵则不能用秩级赎罪，而是用爵级赎罪的。《商君书·境内》：“爵自二级以上，有刑罪则贬；爵自一级以下，有刑罪则已。”《汉旧仪》：“秦制二十爵。男子赐爵一级以上，有罪以减，年五十六免。无爵为士伍，年六十乃免者，有罪，各尽其刑。”《汉书》卷二四上《食货志上》晁错：“今募天下入粟县官，得

以拜爵，得以除罪。”《史记》卷三十《平准书》：“议令民得买爵及赎禁锢、免减罪。……千夫如五大夫，其有罪又减二等。”此外，秦爵可以用来赎出隶臣妾，见云梦睡虎地秦《军爵律》。由《二年律令·钱律》等所见，汉初也可以用军功爵减刑免罪，一级爵位可免死罪一人，或免除城旦舂、鬼薪、白粲二人，隶臣妾、收人、司空三人为庶人。朱绍侯先生因云：“一级爵位竟有这么大的作用，显示出军功爵在当时确有非凡的价值。”¹⁰⁹爵可以免赎刑徒，其实也跟周制相关，周朝“凡有爵者，与七十者，与未齿者，皆不为奴”¹¹⁰。

占田和减刑，是官僚的两种最重要的经济特权和法律特权；而在秦汉之间，它们配置在爵级而非秩级之上。各种特权待遇在爵、秩两方的配置及变化，顾江龙君也有不少考察，兹不详论。之所以配置在爵级上的特权相对较重、配置在禄秩上的特权相对较轻，也要从二者的来源上加以理解。禄秩源于胥吏“稍食”，而在周朝，有爵就有贵族特权，无爵的胥吏则是一个很卑微的层次。在那时候，占有一块土地、管着若干人，才是地位和身份的标志；而做吏、做家臣，等于是自己没地可食、没人可管，只好到别人家当差混饭，跟臣妾差不多。直到汉代，那种观念仍然残留着，所以官僚“因功封爵”没什么问题，但“以爵为吏”就不合古义了，等于让贵族去做臣妾了；所以依爵占田、依爵免罪没什么问题，但依秩占田、依秩免罪就本末倒置了，等于拿臣妾当贵族了。

至于平民拥有“公士”以上爵，其实也与周代政治传统有关。周代“士”还有另一个意思，就是军士。“士”本指成年男子，故“士女”可以并称。部族时代全民皆兵，成年男子作为“国人”都要执干戈而卫社稷，因而称“士”，当军士；非统治部族的男子则另为“野人”，只承担农耕但不能成为正式战士。《国语》中的“士乡”、“农乡”，也就是“国”、“野”之别，“士乡”之“士”就是国人、军士¹¹¹。又十六国的若干政权，以统治部族的成员为“国人”，组成国人武装，专事战射，而以其他民族成员从事农耕¹¹²，与周代国人制度也是很相似的。在国野制度下，“士”是高于野人的一个身份。而二十等爵的“公士”爵号，我们认为来自国人做军士的制度。“军士”虽非爵号，却是高于野人、高于未服军役者的正式身份，后来就在二十等爵制中化为爵号了。卫宏《汉旧仪》释“公士”：“赐一爵为公士，谓为国君列士也。”“国君列士”即军士。魏人刘劭《爵制》释公士：“步卒之有爵为公士者”；又不更：“不复与凡更卒同也”。“不更”的爵号，既是一种军士等级，也是相对于“凡

更卒”而言的。颜师古释“不更”：“言不豫更卒之事也。”¹¹³“不豫更卒之事”是说只任军士，不承担其他更卒义务了。那么秦汉赐民爵，其实也与周朝身份传统有关。汉代不计功勋的赐民爵，很像是一种赋予国人身份的做法。

总之，二十等爵的直接来源是军职，其功绩制性质是对周爵的重大突破；但军职经“品位化”而变成了“爵”，并一度成为一种确认身份的手段，又在宏观上显示了周朝“爵本位”传统的历史惯性。在战国秦汉，王朝依然习惯于用“爵”来确认社会身份，官僚吏民对把待遇配置于“爵”做法依然喜闻乐见，认为理所当然。依爵占田、依爵赎罪，把众多礼遇配置于“爵”上，以及把“爵”视为最大荣耀的社会观念，都是周爵的余绪。以“爵”安排身份，就是以一种“拟贵族”的方式安排身份。甚至在整个传统中国，“爵”的荣耀都是一种贵族式的荣耀，秦汉去周末远，那种荣耀就特别夺目。

就品位结构而言，汉帝国的等级秩序就可以分成两块儿。第一块儿是“爵”，即二十等爵和封爵发挥作用的范围。对官僚来说，无论因功封侯晋爵，或通过“赐官爵”而晋爵，都等于拿到了贵族俱乐部的会员卡，成了帝国公司的股东了，享有多种特权礼遇，拥有了比拟贵族的荣耀，祭祀时还可以戴刘家的竹皮冠¹¹⁴。而对编户来说，赐民爵则是调整身份的良机，得爵就得到了与“国人”类似的身份；因若干年一次的赐爵而提高爵位，意味着成为国人的年头越久身份就越高、可享有的权益就越多。

第二块儿则是禄秩支配的行政秩序。这个范围中以“事”为中心，贯彻“职位分等”原则。禄秩之下，官员的品位保障不但远少于先秦贵族，甚至少于后代官僚。如果无“爵”而只有“职”、只有“秩”，就只是个给皇帝打工的，皇帝以“吏”视之，用干得多吃得多、干得少吃得少的方式管理之。汉廷不为个人官资设置品位序列，官吏能上能下，官职可大可小，失去了职位就不再是官儿，无级别可言了。这种“重事不重人”的等级手段，减少了在官僚官资上耗费的行政资源，进而提高了行政效率。

与后代相比，秦汉官僚组织很简练，秦汉官僚的“服务取向”也很突出。秦汉官僚头衔相当简练，大致是一人一官，与后代官贵结衔的叠床架屋相比，是很不一样的。“公”、“卿”都由职能性官职组成，而不是品位性虚号。虽然有“任子”制度，给了官僚子弟一定优待，但秩至二千石方能任子弟一人，那比魏晋南北朝和唐宋的官贵荫叙范围，小得

多了；而且“任子”只是让子弟去做郎，郎是要服役的，承担宫廷宿卫；服役之后才能获得候选资格，并不是直接给官做。不许依爵起家，就阻断了官贵及其子弟仅凭爵位占有官职的渠道，从而保证了“选贤任能”。

爵、秩疏离，依爵不能起家，爵、秩间缺乏一体性和可比性，附丽于爵的待遇较优厚，附丽于秩的待遇较简薄——由这种种情况，我们论定“爵—秩体制”含有一种“二元性”。“二元性”并不是说统治集团分裂了，也不是就社会结构来说的，它仅就爵、秩疏离而言。两种等级面对的是同一批人，大多数官吏既有“秩”又有“爵”。爵、秩疏离，意味着帝国等级制中的身份制因素和官僚制因素，是以一种特殊的样式两存并立的。“爵—秩体制”既显示了秦汉官僚政治的强劲势头和巨大动能，它催生了一种富有“职位分等”特色的、“重事不重人”的禄秩等级手段，也显示秦汉帝国去古未远，周朝以“爵”安排社会身份的传统，依然残留在人们的脑海之中。无论人或制度都不能超越时代，制度优劣和效力只能在具体历史条件下讨论。当周爵依然拥有浓厚传统影响力的情况下，利用它“旧瓶装新酒”，让它发挥“余热”，对帝国的制度规划者来说是顺理成章的。某种意义上还可以说，那种同时融合了传统因素与变革因素的“爵—秩体制”，就是秦汉官僚制蓬勃活力的来源之一。

最后要说明的是，没有一种制度是一成不变的。汉代的禄秩、尤其是爵制，也处于变迁之中。上面“爵—秩体制”的讨论，只是就其典型形态而论的。两汉二十等爵在逐渐衰落，帝国的品位结构也在缓慢演化着，向“官本位”演化。详见上编第六章。

1 顾江龙：《汉唐间的爵位、勋官与散官：品位结构与等级特权视角的研究》，北京大学 2007 年博士论文，第 174 页。

2 互联网新闻，<http://news.sina.com.cn/c/2006-02-21/11018264644s.shtml>。

3 胡厚宣先生这样评论殷代之封建：“知殷代已有封建之制，则其土地之所有形态，即可得而言。盖殷代既有封建之制，则其土地或本为国家所有，经王之分封，乃属于封建侯白（伯）；或土地本为诸部落国族所有，经王之封而承认其为自有之土地。”见其《甲骨学商史论丛初集》，台湾大通书局 1972 年版，第 88 页。对周代封国和采邑，也不妨作如是观，即，有因君主封授而得到的，也有本来就是其所有，而由君主的封授册命正式承认的。

4 杜正胜：《编户齐民——传统政治社会结构之形成》，台湾联经出版公司 1990 年版，第 325 页。

5 齐思和：《周代锡命礼考》，收入《中国史探研》，中华书局 1981 年版，第 50 页；又河北教育出版社 2000 年版，第 99 页。

- 6 段志洪：《周代卿大夫研究》，台湾文津出版社 1994 年版，第 9-14 页。
- 7 晁福林：《先秦时期爵制的起源与发展》，《河北学刊》1997 年第 3 期。
- 8 丁山先生说：“禹为后土，弃为后稷，皋陶作士，垂作共工，伯益为虞，伯夷作秩宗，夔为典乐，这都不过说明中国文物的创造者，也就是文物制度之神，拿初年社会学和史前神话学来解剖这类创造神话，都可作合理的解释。”见其《商周史料考证》，中华书局 1988 年版，第 2 页。
- 9 《史记》卷二《夏本纪》正义引《帝王纪》。
- 10 《左传》哀公元年、隐公十一年、襄公二十五年。
- 11 对“世官”概念，学界用法不一。杜正胜先生云：“由贵族世代执政，谓之世官。”见其《周代城邦》，台湾联经出版公司 1979 年版，第 93 页。杜先生所用“世官”，跟“世卿”是一个意思。按《左传》隐公八年：“官有世功，则有官族。”《国语·楚语下》：“王公之子弟之质能言能听彻其官者，而物赐之姓，以监其官，是为百姓。”韦昭注：“能言，能言其官职也。物，事也，以功事赐之姓。官有世功，则有官族，若太史、司马之属。”可见“官”特指具体官守，如太史、司马之类，其官名还可以用为姓氏。所以世官制与世卿制应有区别，后者指世代执政的制度，前者指世代承担特定官职。铜器铭文中所常见的“司乃祖考事”，就是“世官”。
- 12 《左传》成公九年、定公五年、襄公二十九年、昭公十三年、昭公十五年。
- 13 《史记》卷一三〇《太史公自序》。
- 14 陕西西周原考古队：《西周微氏家族青铜器群研究》，文物出版社 1992 年版，第 58 页以下；杨宽：《西周史》，上海人民出版社 1999 年版，第 367 页以下。
- 15 王国维：《观堂集林》卷十《史林二·殷周制度论》，《观堂集林（外二种）》，河北教育出版社 2003 年版，第 240 页。
- 16 陈汉平：《西周册命制度研究》，学林出版社 1986 年版，第 295-304 页；黄盛璋：《西周铜器中服饰赏赐与职官及册命制度关系》，《传统文化与现代化》1997 年第 1 期。
- 17 顾炎武：《日知录》卷七《周室班爵禄》：“为民而立之君，故班爵之意，天子与公、侯、伯、子、男一也，而非绝世之贵。代耕而赋之禄，故班禄之意，君、卿、大夫、士与庶人在官一也，而非无事之食。是故知天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊；知禄以代耕之义，则不敢厚取于民以自奉。不明乎此，而侮夺人之君，常多于三代之下矣！”《日知录集释》，上海古籍出版社 1985 年版，第 572 页；花山文艺 1991 年版，第 332 页；岳麓书社 1994 年版，第 257 页。
- 18 如白刚先生主编的《中国政治制度通史》第一卷（总论卷），就采用了“等级君主制”概念。人民出版社 1996 年版，第 31 页。又张荣明先生称：“周代国家具有双重特征：一方面具有方国联盟的性质；另一方面具有贵族等级君主制色彩。”见其《商周的国家结构与国家宗教》，《社会科学战线》2000 年第 2 期；《殷周政治与宗教》，台湾五南图书出版公司 1997 年版，第 5 章。徐中舒先生称周朝为“君主等级制”，以与战国秦汉以下的“君主集权制”相区分，见其《孔子的政治思想》，收入《徐中舒历史论文选辑》，中华书局 1998 年版，下册第 1172 页。
- 19 分见《战国策·魏策》，及《汉书》卷一《高帝纪》汉高祖诏：“爵或人君，上所尊礼。”颜师古注：“爵高有国邑者，则自君其人，故云或人君也。”
- 20 王夫之：《读通鉴论》卷八《桓帝》，中华书局 1975 年版，上册第 210 页。
- 21 《国语·晋语八》：“是故天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不过其族。”《国语·

楚语下》：“天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿大夫祀其礼，士、庶人不过其祖。”《礼记·曲礼》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”《礼记·王制》：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川：五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”《礼记·祭法》：“有天下者祭百神，诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭。”《荀子·礼论》：“郊止乎天子，而社止于诸侯，禘及士大夫。”（“禘”原作“道”，据钱大昕说改，参看王先谦《荀子集解》，中华书局 1988 年版，下册第 350-351 页。）《公羊传》僖公三十一年：“天子祭天，诸侯祭土。天子有方望之事，无所不通。诸侯山川有不在其封内者，则不祭也。……三望者何？望祭也。然则曷祭？祭泰山、河、海。”

22 《左传》成公十三年。

23 《左传》襄公二十六年。

24 “庶人在官者”的概念，参看《孟子·万章下》：“下士与庶人在官者同禄”；《礼记·王制》：“上农夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人；下农夫食五人。庶人在官者，其禄以是为差也。”

25 《说文解字》：“平分也。从八从厶，八犹背也。韩非曰背厶为公。”高鸿缙认为：“按八为八，乃分之初文，口为物之通像。”以此来解释“平分”之义。参看周法高等：《金文诂林》，香港中文大学 1975 年版，第 479 页。

26 王献唐：《黄县器》，127-128 页；转引自周法高等：《金文诂林》，第 482-483 页。

27 顾炎武：《日知录》卷二十《非三公不得称公》，卷二三《称王公为君》，《日知录集释》，岳麓书社 1994 年版，第 697 页以下、第 835 页以下。

28 彭林：《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 195 页。

29 杨宽：《西周史》，上海人民出版社 1999 年版，第 339-341 页。

30 郭沫若：《金文余释释白》，收入《金文丛考》，人民出版社 1954 年版，第 194 页。

31 朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社 1990 年版，第 63 页。

32 参看董作宾：《五等爵在殷商》，收入《董作宾先生全集·甲编》，台湾艺文印书馆 1978 年版，第 901 页；杨升南：《甲骨文中的“男”为爵称说》，《中原文物》1999 年第 2 期。

33 胡厚宣：《殷代封建制度考》，收入《甲骨学商史论丛初集》，台湾大通书局 1972 年版，第 95 页。

34 裘锡圭：《甲骨卜辞中所见的“田”、“牧”、“卫”等职官的研究——兼论“侯”、“甸”、“男”、“卫”等几种诸侯的起源》，《文史》第 19 辑，中华书局 1983 年版，第 11-12 页。裘先生认为，侯的本职是为王斥候，甸的本职是为王治田，卫的本职是为王捍卫，男的本职是为王任事。“后来，这些称号好像就只有区分等级的作用了”。

35 李雪山先生说：“商王分封的诸侯爵称，尚无等级的划分。卜辞中还未发现哪一种爵称级别较高，哪一种级别较低。”见其《商代分封制度研究》，中国社会科学出版社 2004 年版，第 36 页。对周代的五等爵，潘英先生认为：“虽有尊卑之分，但无等级阶次，虽有大小之别，但无主属之分。”见其《中国上古史新探》，台湾明文

书局 1985 年版，第 325 页。

36 李雪山先生云，商代爵称有侯、伯、子、男、任、田、亚、妇 8 种，见其《商代分封制度研究》，第 36 页。

37 白寿彝总主编，徐喜辰、斯维至、杨钊主编：《中国通史》第 3 卷，上海人民出版社 1994 年版，第 837-838 页。

38 参看周法高主编：《金文诂林》，第 5608 页，第 1213 号“卿”。

39 杨宽：《西周史》，第 749-751 页。

40 潘英：《中国上古史新探》，台湾明文书局 1985 年版，第 330 页。

41 《汉书》卷十九《百官公卿表》颜师古注引。

42 《秦律十八种·仓律》，《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，第 32 页。

43 裘锡圭：《啬夫初探》，《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社 1992 年版，第 446 页。

44 平襟亚：《旧上海的娼妓》，收入《旧上海的烟赌娼》，百家出版社 1988 年版，第 160-161 页；武舟：《中国妓女文化史》，东方出版中心 2006 年版，第 320 页。

45 以报酬为级名，要跟另一种财富分等区分开来。古罗马王政时期，塞尔维·图里阿打乱贵族平民界限，按财产标准，即 10 万、7.5 万、5 万、2.5 万、1.1 万阿司以上，把罗马人分 5 等，分别组成为百人团，以此为表决单位。参看周一良、吴于廑主编：《世界通史》（上古部分），人民出版社 1962 年版，第 14 章第 4 节，及第 15 章第 3 节；于贵信：《古代罗马史》，吉林大学出版社 1988 年版，第 28 页；顾准：《希腊城邦制度》，中国社会科学出版社 1986 年版，第 121-123 页。顾准先生称之为“金权政治”。孟德斯鸠评论说：“与其说是人在选举，毋宁说是资产与财富在选举。”《论法的精神》，商务印书馆 1961 年版，第 10 页。那种财富的级称，所显示的就是富有者的社会权势了，正像“百万富翁”、“亿万富翁”的含义一样。

46 孙诒让：《籀庠述林》卷二《官人解》，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第 1164 册第 174 页上栏。

47 汉高祖十一年（前 196 年）求贤诏：“贤士大夫有肯从我游者，吾能尊显之。”汉武帝元朔三年（前 126 年）诏：“朕嘉与士大夫日新厥业，祗而不解，其赦天下。”见《汉书》卷一下《高帝纪下》及卷六《武帝纪》。语中“士大夫”为他称。汉武帝元光元年（前 134 年）策贤良制：“今子大夫褒然为举首，朕甚嘉之。子大夫其精心致思，朕垂听而问焉。”元光五年策贤良制：“子大夫修先圣之术，明君臣之义，讲论洽闻，有声乎当世。敢问子大夫：天人之道，何所本始？”见《汉书》卷五八《公孙弘传》。语中“子大夫”为对称。可见他称时用“士大夫”，对称时用“子大夫”。

48 周天游点校：《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 84 页以下。

49 《续汉书》卷二八《百官志五》注引。

50 《左传》成公十三年（前 578 年）：“晋师以诸侯之师及秦师战于麻隧。秦师败绩，获秦成差及不更女父。”《左传》襄公十一年（前 562 年）：“秦庶长鲍、庶长武帅师伐晋以救郑。”《史记》卷五《秦本纪》：（宁公十二年，前 704 年）“宁公卒，大庶长弗忌、威垒、三父废太子而立出子为君”；怀公四年（前 425 年）“庶长毚与大臣围怀公”；出子二年（前 385 年）“庶长改迎灵公之子献公于

河西而立之”；卷四三《赵世家》：献公十三年（前 372 年）“秦献公使庶长国伐魏少梁”。又同书卷十五《六国年表》：秦厉共公十年（前 467 年）“庶长将兵拔魏城”，秦厉共公二十六年（前 451 年）“左庶长城南郑”。

51 陈直先生说：“秦爵二十级……一般人认为商鞅创法，证以本文，秦当春秋初年，即有此制度。”见其《史记新证》，中华书局 2006 年版，第 11 页。朱绍侯先生说：“秦国在春秋时期已建立了军功爵制度。……从春秋直到商鞅变法前，在秦国都有实行军功爵制的记录。”见其《军功爵制研究》，上海人民出版社 1990 年版，第 11 页。高敏先生说：“这里的‘不更’与‘庶长’，都是不同于旧的封爵制的新爵名。”见其《秦的赐爵制度试探》，收入《秦汉史论集》，中州书画社 1982 年版，第 4 页。又《墨子·号令》：“封城将三十里地为关内侯，辅将如令赐上卿，丞及吏比于丞者，赐爵五大夫，官吏、豪杰与计坚守者，十人及城上吏比五官者，皆赐公乘。”高敏先生于是又说：“墨子是稍晚于孔子的春秋末期人，在他的著作中出现了不同于旧的封爵制的‘公乘’及‘五大夫’两个新爵名，而且恰恰也是后来的赐爵制的两个爵名。由此可见，春秋后期不同于旧封爵制的新爵名的出现，已成为带有普遍性的情况，不独秦国为然。”按，《墨子·号令》篇非墨子所作，而是秦惠文王以后一批活动于秦的墨家人物——所谓“秦墨”——的作品。可参钱穆：《先秦诸子系年考辨》卷三，“田鸠考”，中华书局 1985 年版，上册第 353-355 页；蒙文通：《墨学源流与儒墨汇合》，《古学甄微》，巴蜀书社 1987 年版，第 215 页；李学勤：《秦简与〈墨子〉城守各篇》，《云梦秦简研究》，中华书局 1981 年。所以，《号令》篇不足以证明春秋末年之秦爵。

52 马非百：《秦集史》，中华书局 1982 年版，第 876 页，“封爵表”序。

53 西嶋定生：《中国古代帝国的形成与结构：二十等爵制研究》，中华书局 2004 年版，第 77 页。

54 陈直：《史记新证》，天津人民出版社 1979 年版，第 14 页；或中华书局 2006 年版，第 13 页。

55 参看郭子直：《战国秦封宗邑瓦书铭文新释》，《古文字研究》第 14 辑，中华书局 1986 年版，第 177 页以下；又收入党怀兴等主编：《中国古典文献论丛》，中国社会科学出版社 2005 年版，第 39 页以下。李学勤：《战国时代的秦国铜器》，《文物参考资料》1957 年第 8 期，第 39 页以下。

56 《大良造庶长鞅造》：“□□□□造庶长鞅之造受骀驂。”见《双剑謬古器物图录》49，图一三〇，2。高明先生称“造字之前有五字不清，复原当为‘大良造庶长鞅’”。见其《中国古文字学通论》，北京大学出版社 1996 年版，第 446 页。《大良造庶长鞅》：“十六年大良造庶长鞅之造受驂驂。”见罗振玉：《三代吉金文存》，中华书局 1983 年版，第 2149 页。释文参看罗福颐：《三代吉金文存释文》，香港华风书局 1983 年版，卷二十“杂兵”部分。又见《殷周金文集成》第 11911 号，第 18 册第 283 页；释文参看中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成释文》，香港中文大学中国文化研究所 2001 年版，第 6 册第 731 页；或张亚初：《殷周金文集成引得》，中华书局 2001 年版，第 752 页。《大良造庶长鞅造受鞅》：“十九年大良造庶长鞅之造受鞅鞅。”咸阳塔儿坡 M27063 墓 1995 年出土。参看咸阳市文物考古研究所编：《塔儿坡秦墓》，三秦出版社 1998 年版，第 133-134 页。王辉先生考定为秦孝公十九年（前 343 年）商鞅监造的秦孝公仪仗器，见其《十九年大良造鞅考》，《考古与文物》1996 年第 5 期。相关图片又见张涛、王齐秀：《秦汉寻梦：咸阳出土文物精华》，《荣宝斋》2004 年第 6 期。

57 赖非主编：《山东新出土古玺印》，齐鲁书社 1998 年版，第 3 页，编号 007。这部书有可能不恰当地收录了一些伪印，参看陈根远：《山东新出土玺印献疑》，收入王人聪、游学华编：《中国古玺印学国际研讨会论文集》，香港中文大学文物

馆 2000 年，第 103 页以下。但对这枚“右庶长之玺”没见人质疑。这枚战国“右庶长之玺”若不伪，似以理解为官印而非二十等爵印为好。

58 杜正胜：《编户齐民——传统政治社会结构之形成》，第 334、358 页。按，在《商君书·境内》中，“军爵”与“公爵”是有区别的。高亨认为公爵对军爵而言，是文官或无官者的爵位。见其《商君书注译》，中华书局 1974 年版，第 147 页。安作璋、熊铁基认为军爵是军队中的爵制，包括公爵的最低几级，其下还分若干级。见其《秦汉官制史稿》，齐鲁书社 1985 年版，下册第 433 页。高敏认为军爵面向将士，属于军功赐爵；公爵面向军队以外的人，属于事功赐爵。见其《秦的赐爵制度试探》，《秦汉史论集》，中州书画社 1982 年版，第 12 页。其中安作璋、熊铁基的解释较为深入，如依其说，则《商君书》的“军爵”与二十等爵并不相同。当然，睡虎地秦简的《军爵律》的“军爵”所指，就是二十等爵。参看《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 92-93 页。

59 李学勤：《东周与秦代文明》，文物出版社 1984 年版，第 209 页。

60 西嶋定生：《中国古代统一国家的特质——皇帝统治之出现》，《中国上古史论文选集》（下），台北华世出版社 1979 年版。

61 西嶋定生：《中国古代帝国的形成与结构：二十等爵制研究》，第 447 页。

62 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》：“及秦惠王并巴中，以巴氏为蛮夷君长，世尚秦女，其民爵比不更，有罪得以爵除。”刘攽认为“其民爵比不更”句衍“民”字：“巴氏之君可有爵耳，民何故辄得之。”徐复先生认为“民”字不误：“此当在‘其民’二字处一逗，直冒下‘爵比不更’二句，不更，秦官爵名，言不豫更卒之事。”见其《后读书杂志》，上海古籍出版社 1996 年版，第 50-51 页。因有爵级，巴民就可以“不豫更卒”、可以“有罪得以爵除”了。

63 《晋书》卷五十《庾峻传》。

64 《二年律令·贼律》。张家山汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本），文物出版社 2006 年版，第 12 页。

65 楼劲、刘光华：《中国古代文官制度》，甘肃人民出版社 1992 年版，第 467-468 页。

66 好並隆司：《秦汉帝国史研究》，未来社 1978 年版，第 250 页。

67 西嶋定生：《中国古代帝国的形成与结构：二十等爵制研究》，第 89 页。

68 顾江龙：《汉唐间的爵位、勋官与散官：品位结构与等级特权视角的研究》，北京大学历史学系 2007 年博士论文，第 58 页。

69 从中二千石的赐爵看，赐右庶长的有 3 例，赐左更的有 1 例。还有 1 例，是汉宣帝元康元年“次赐勤事史中二千石以下至六百石爵，自中郎史至五大夫”，有学者推测，这“中郎史”可能是“中更”之讹，当然也可能是左更之讹。以通赐右庶长推论，其下到五大夫，只隔“左庶长”一级而已。而这就意味着，即令在“赐中二千石至六百石爵各有差”的情况下，其“各有差”的“差”，所可以使用的只有左庶长一级而已。我们推测，左庶长这个居间的“差”其实是没有的。只有中二千石才能进入“卿爵”，二千石以下到六百石通赐五大夫，所谓“差”就是这两个“差”。其例又如汉元帝初元元年（前 48 年）赐御史大夫关内侯、中二千石右庶长，同时列侯给钱 20 万，五大夫 10 万。可见就“赐官爵”而言，右庶长之下就是五大夫。二千石在汉人观念中属于“上大夫”，不是“卿”，所以不会被授予“卿爵”，“赐满”时只能是赐五大夫。

70 此处食邑问题的相关史料与探讨，可参顾江龙的引述和评议，前引文第 59 页。

71 《墨子·号令》：“而胜围，城周里以上，封城将三十里地为关内侯，辅将如令赐

上卿，丞及吏比于丞者赐爵五大夫；官吏、豪杰与计坚守者，十人及城上吏比五官者，皆赐公乘；男子有守者，爵人二级”；“城外令任，城内守任，令、丞、尉亡得入当，满十人以上，令、丞、尉夺爵各二级。”孙诒让：《墨子间诂》，第594-595、600页。

72 邢义田：《汉代画像中的“射爵射侯图”》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第71本第1分，2000年3月。

73 关于禄秩的“职位分等”性质及其意义，仍请参看拙作：《品位与职位：秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第4章。

74 福井重雅：《汉代官吏登用制度の研究》，创文社1988年版，第352页。

75 《二年律令·传食律》：“食从者，二千石毋过十人，千石到六百石毋过五人，五百石以下到二百石毋过二人，二百石以下一人。使非吏，食从者，卿以上比千石，五大夫以下到官大夫比五百石，大夫以下比二百石”；《赐律》：“赐不为吏及宦皇帝者，关内侯以上比二千石，卿比千石，五大夫比八百石，公乘比六百石，公大夫、官大夫比五百石，大夫比三百石，不更比有秩，簪裹比斗食，上造、公士比佐史。……吏官卑而爵高，以宦皇帝者爵比赐之。”参见《张家山汉墓竹简 247号墓》（释文修订本），第40、49页。

76 《汉书》卷九十七上《外戚传》：“元帝加昭仪之号，凡十四等云。昭仪位视丞相，爵比诸侯王。婕妤视上卿，比列侯。嫪娥视中二千石，比关内侯。倢伃视真二千石，比大上造。美人视二千石，比少上造。八子视千石，比中更。充依视千石，比左更。七子视八百石，比右庶长。良人视八百石，比左庶长。长使视六百石，比五大夫。少使视四百石，比公乘。五官视三百石。顺常视二百石。无涓、共和、娛灵、保林、良使、夜者皆视百石。上家人子、中家人子视有秩斗食云。”

77 李均明：《张家山汉简所反映的二十等爵制》，《中国史研究》2002年第2期。

78 《通典》卷三六《职官十八》，第205-206页。

79 《旧唐书》卷四二《职官志一》。

80 例如高敏先生说：“于此可见，商鞅之制，确系爵与官合一，每一级爵，相当于一个五十石俸禄的官职。……这样获得爵位，就等于获得职官。”见其《秦的赐爵制度试探》，收入《秦汉史论集》，第16页。柳春藩先生说：“士兵得爵即可取得在军队或政府中作官吏的资格。……反映爵与官是紧密相关的。”见其《秦汉封国食邑赐爵制度》，辽宁人民出版社1984年版，第16-17页。朱绍侯先生说：“按此原则规定，凡立有军功的人，不仅能得到爵位，而且还可以得到与爵位相适应的官职。”见其《军功爵制研究》，第181页。等等。

81 《墨子·号令》又云：“不欲受赐而欲为吏者，许之二百石之吏，守珥授之印；其不欲为吏、而欲受构赏禄，皆如前。有能入深至主国者，问之审信，赏之倍他侯；其不欲受赏、而欲为吏者，许之三百石之吏。”“其不欲为吏、而欲受构赏禄”一句，孙诒让认为“禄”前夺一“爵”字，即作“构赏、爵禄”。见其《墨子间诂》，第611页。张纯一先生赞成其说，据补“爵”字，见其《墨子集解》，成都古籍出版社1988年版，第541页。若依此说，则“为吏”与“受构赏、爵禄”，是二中取一的可选项，要了这个就不能要那个。孙波先生也认为夺一“爵”字，但他的标点是“其不欲为吏、而欲受构赏，爵禄皆如前”。见其《墨子》（全文注释本），华夏出版社2000年版，第264页。若是，则“受赐”与“为吏”二者变成了可选项，二者取一；要么“为吏”，要么“受赐”，但两种情况下都有“爵禄”，“爵禄”不在可选项中。我们认为，从《号令》前文“欲为吏者许之；其不欲为吏，而欲以受赐赏、爵禄，若戍出

亲戚、所知罪人者，以令许之”看，以“其不欲为吏，而欲以受赐赏、爵禄”，是说“不为吏”才给“赐赏、爵禄”，然则“为吏”与“赐赏、爵禄”鱼与熊掌不能兼得，选择了“为吏”就不能选择“赐赏、爵禄”。若是，则“爵不构成官资”的论点，就得以强化了。

82 朱绍侯：《军功爵制研究》，第 24 页，第 361、362 简。

83 裘锡圭：《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社 1992 年版，第 422 页。

84 张家山汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本），第 58 页。

85 高敏：《从〈二年律令〉看西汉前期的赐爵制度》，《文物》2002 年第 9 期。

86 朱绍侯：《从〈二年律令〉看汉初二十级军功爵的价值——〈二年律令〉与军功爵制研究之四》，《河南大学学报》2003 年第 2 期。

87 张荣强：《〈二年律令〉与汉代课役身份》，《中国史研究》2005 年第 2 期。

88 张金光：《秦制研究》，上海古籍出版社 2004 年版，第 769 页。

89 程大昌：《演繁露》，中华书局 1991 年版，第 93-94 页。

90 朱绍侯：《军功爵制研究》，第 81 页。

91 王仲荦：《金泥玉屑丛考》，中华书局 1998 年版，第 28 页。

92 马总：《意林》卷五引，《指海》本，第 12 页；又崇文书局丛书本，卷五第 12 页。

93 我曾在“中国古代官阶制度”课上讲过这一观点。我的学生顾江龙这样分析：“赐爵与补吏（吏迁秩）是二选一还是可以二者兼得，目前难以断定。不过，感觉这里的‘补吏三百石’、‘补郎’还是理解为直接用官作为奖励内容为妥。……与其说这条材料可以证明爵位仍有候补官吏的资格，倒不如说它是爵位与职事基本丧失联系的例证。”见其 2007 年博士论文《汉唐间的爵位、勋官与散官：品位结构与等级特权视角》，第 53 页。这是个很好的阐释，与我的意见相近。

94 《后汉书》卷五《安帝纪》：“三公以国用不足，奏令吏人入钱谷，得为关内侯、虎贲羽林郎、五大夫、官府吏、缇骑、营士各有差。”《后汉书》卷八《灵帝纪》光和元年（178 年）：“初开西邸卖官，自关内侯、虎贲、羽林，入钱各有差。私令左右卖公卿，公千万，卿五百万。”《后汉书》卷八《灵帝纪》中平四年（187 年）：“是岁，卖关内侯，假金印紫绶，传世，入钱五百万。”在这时候，“入钱谷”逐渐变成卖官卖爵了。

95 朱绍侯：《从〈奏谏书〉看汉初军功爵制的几个问题》，《简帛研究》第 2 辑，法律出版社 1996 年版，第 81 页。

96 于振波：《居延汉简中的燧长与候长》，《史学集刊》2000 年第 5 期。

97 西嶋定生：《二十等爵制》，第 89-95 页。

98 《通典》卷三六《职官十八·汉官秩差次》本注。

99 钱大昕：《廿二史考异》卷三《平准书》，《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社 1997 年版，第 2 册第 54 页。

100 高敏：《秦汉史论集》，第 40 页。

101 《宋书》卷五八《谢弘微传》。

- 102 《魏书》卷八《世宗宣武帝纪》。其具体内容是：“其同姓者出身：公正六下，侯从六上，伯从六下，子正七上，男正七下。异族出身：公从七上，侯从七下，伯正八上，子正八下，男从八上。清修出身：公从八下，侯正九上，伯正九下，子从九上，男从九下。”
- 103 《唐六典》卷二《吏部郎中员外郎》：“谓嗣王郡王，初出身从四品下叙，亲王诸子封郡王者从五品上，国公正六品上，县公从六品上，侯及伯子男，并通降一等。若两应叙者，从高叙也。”
- 104 拙作《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第 116 页。
- 105 《晋书》卷二六《食货志》。
- 106 《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本），第 52 页以下。
- 107 《汉书》卷一下《高帝纪下》高帝五年诏：“其七大夫以上，皆令食邑。”
- 108 敦煌酥油烽燧遗址出土汉简《击匈奴降者赏令》：“□者众八千人以上封列侯邑二千石赐黄金五百”（按，“石”似当作“户”）；“二百户；五百骑以上，赐爵少上造，黄金五十斤，食邑百户。百骑”；“二百户；五百骑以上，赐爵少上造，黄金五十斤，食邑五百卅八卅八”。参看敦煌县文化馆：《敦煌酥油汉代烽燧遗址出土的木简》，《汉简研究文集》，甘肃人民出版社 1984 年版，第 7、9 页以下。又，上孙家寨汉简有文“长以上食邑二百户”，朱绍侯先生认为“长”是左庶长，故左庶长享有食邑特权。但顾江龙不赞成这个说法：“其结论似不可信从。即使‘某某长’确实指爵称，也应该指 17、18 级之驷车庶长、大庶长。”见其《汉唐间的爵位、勋官与散官：品位结构与等级特权视角的研究》，第 59 页。
- 109 朱绍侯：《从〈二年律令〉看汉初二十级军功爵的价值——〈二年律令〉与军功爵研究之四》，《河南大学学报》2003 年第 2 期。
- 110 《汉书》卷二三《刑法志》。按，高敏先生因称汉代“有爵者犯罪后可以不没为奴”，见其《论两汉赐爵制度的历史演变》，收入《秦汉史论集》，第 46 页。不过那段文字不是叙述汉代的，而是“昔周之法”。
- 111 《国语·齐语》叙士农工商“四民不杂处”，有“制国以为二十乡……士乡十五”，“君有此士也三万人”等语，韦昭注：“此士，军士也。”上海古籍出版社 1978 年版，第 226 页以下。
- 112 如石勒政权，明确规定汉人称“赵人”、羯人为“国人”，羯人也称“羯士”。段部、后秦、北凉、南凉、西秦、北魏等政权也有“国人”概念。《资治通鉴》晋安帝隆安五年（401 年）南凉谕兪允曰：“不如处晋民于城郭，劝课农桑以供资储，帅国人以习战射。”同书晋安帝义熙十年（414 年）南凉尉肃曰：“殿下不若聚国人守内城，肃等率晋人拒战于外。”
- 113 《汉书》卷十九上《百官公卿表上》颜注。
- 114 《汉书》卷一《高帝纪》：“高祖为亭长，乃以竹皮为冠，令求盗之薛治，时时冠之，及贵常冠，所谓刘氏冠也。”汉高帝八年诏：“爵非公乘以上，毋得冠刘氏冠。”又名“长冠”。《续汉书·舆服志下》：长冠“祀宗庙诸祀则冠之”，“此冠高祖所造，故以为祭服，尊敬之至也。”

第三章

分等分类三题之一：“比秩”与“宦皇帝者”

我们把官阶研究的对象，确定为“官职的分等与分类”和“官员的分等与分类”两点。这个定义，对本书叙述的展开具有指导作用。随后三章，计划从三个侧面，考察秦汉品位结构的分等分类特征，它们分别是“比秩”与“宦皇帝者”问题，汉唐间的冠服体制变迁问题，以及“士阶层”的品位安排。

秦汉帝国以“若干石”的禄秩为官阶，禄秩由正秩和“比秩”交错构成。正秩即如“二千石”、“六百石”之类，“比秩”即如“比二千石”、“比六百石”之类。“比秩”不是起初就有的，就目前史料看，大约是汉景帝、汉武帝前后形成的。后代的九品官品有“正品”与“从品”之别，然而汉代“正秩”与“比秩”之间的关系，并不同于正品与从品的关系。考察显示，汉代“正秩”是用于管理吏职的，“比秩”是用于管理非吏职的。就是说“比秩”除“分等”功能外，还有区分吏与非吏的“分类”功能。那么“比秩”问题，就成了探讨汉代品位结构的一条线索。我们特别关注的是，有一种被称为“宦皇帝者”的职官被列于“比秩”，他们与“比秩”的起源密切相关。“宦皇帝者”是一个专门奉侍皇帝的侍从、近卫和内官系统。这个系统的构成、功能及其在王朝职类中的特殊地位，特别能反映汉代品位结构的特殊性，也能为观察中国传统官僚政治，提供一个特别的侧面。

舆服礼制是王朝等级制的重要部分，各色官贵都以官服标示等级和类别。所以通过冠服之分等分类，反观官职和官员之分等分类，就可能为后者提供若干新鲜认识。为此我们掲举“冠服体制”概念，以指称历朝冠服在分等分类方面的结构特征。在可资探讨的众多线索中，我们选择从等级性和一体化的问题入手，并将预设“自然差异”、“职事差异”、“场合差异”和“级别差异”四个指标，来观察秦汉与其前朝后代的冠服体制

变迁，由此展示如下变迁轨迹：周代冠服以“自然分类”和“级别分等”为主；秦汉时“自然分类”和“职事分类”变成了冠服体制的重要特点；南北朝到隋唐的冠服体制变化，则是“级别分等”和“场合分等”的不断强化。相对前朝后代而言，汉代冠服体制的特点，是其“分类”功能强于前朝后代，其“分等”功能弱于前朝后代。这就可以从一个侧面，显示秦汉帝国品位结构尚较松散、还没有充分一体化和高度等级化的情况。

中国传统官僚政治是“士大夫政治”。尤其在历史后期，官僚的主体来自士人，所以科举学历成了帝国品位结构的重要支柱，还有若干等级设置保障“士人”作为“四民之首”的特殊地位。那么在帝国前期，也就是秦汉，情况是怎样的呢？我们通过选官与资格、免役资格和服饰礼制三点，考察历代士人在政治、经济及礼制等级中的地位，由此观察秦汉帝国品位结构中“士”的安排，与历史后期有什么不同。

本章讨论“比秩”与“宦皇帝者”问题。下面分四节叙述。

一 “比秩”与“宦皇帝者”问题的提出

张家山汉简《二年律令·秩律》，提供了到吕后二年（前186年）为止的汉初禄秩原貌，从而为研讨秦汉官阶制度，提供了新鲜材料。《秩律》所见秩级有二千石、千石、八百石、六百石、五百石、四百石、三百石、二百五十石、二百石、一百六十石、一百二十石，总共只 11 级。而在汉武帝之后，即使不计丞相、御史大夫两个没有秩名的秩级，禄秩也有十八九级。据我们的了解，西汉阳朔年间的秩级应是这样的：中二千石、真二千石、二千石、比二千石、千石、比千石、八百石、比八百石、六百石、比六百石、五百石、四百石、比四百石、三百石、比三百石、二百石、比二百石、百石、比百石。

比较即知，汉初秩级还相当疏简，到西汉中期就繁密多了。由简而繁是事物发展的常情，不过问题不止如此。吕后二年以前的秩级少了什么呢？稍加浏览就能看出，《秩律》中没有“比秩”，即“比二千石”、“比千石”之类系以“比”字的秩级。而西汉阳朔年间的秩级中，“比秩”与正秩呈交错排列：有正秩二千石，就有比二千石；有正秩千石，就有比千石；有正秩六百石，就有比六百石；余类推。几乎所有正秩都有对应的“比秩”，有近半数秩级是“比秩”。然而《秩律》有 11 个秩级，却没有一个是“比秩”。这就提示我们，比秩是较晚时候才产生的，至少

在《秩律》时代，也就是吕后二年前后，“比秩”还没问世间呢。

总之《秩律》的面世，使“比秩”问题凸显出来了。也许有人认为，正秩与“比秩”的关系，就像官品正从品的关系，跟正一品与从一品、正二品与从二品的关系类似。清朝的福申就那么看¹。官品是魏晋出现的。考察列在《魏官品》和《晋官品》的官职，没发现正品、从品的官职性质有什么区别。那么从品的设置，只是为了增加级数和维持级差罢了。繁密官阶可以精细区分级别，但也使管理变复杂了。汉廷设置“比秩”，只是为了增加级数吗？我们认为不止如此，“比秩”具有区分职类的意义；除“分等”功能外，它还有“分类”功能。所以，“比秩”跟后代的正从品并不相同。

在这时候，就要提出“宦皇帝者”的问题了。在张家山汉简《二年律令》之中，多次出现一种叫作“宦皇帝者”的人，有时简称“宦”。“宦皇帝者”在汉代史籍中也能看到。而且在秦国的睡虎地秦简中，就有了“宦及知于王”的提法，而这与“宦皇帝者”应是类似概念。进一步考察显示，《二年律令》中的帝国臣民，经常被分为三大类：第一是“宦”，第二是“吏”，第三类是“徭使有事”。比如《津关令》中的“关外人宦、为吏若徭使有事关中”一句，就表明“宦”、“吏”和“徭使有事”是三分概念。睡虎地秦简《秦律十八种·仓律》中，恰好也看到了“宦者”、“都官吏”、“都官人有事”的三分概念。那么这种“三分法”，先秦已经有了。

“吏”是行政官员。“徭使有事”者是平民服役者。从《二年律令》看，“徭使有事”属“非吏”一类。汉代史籍中有“吏、徒”并称的提法，“徭使有事”相当于“吏、徒”中的“徒”。“吏”是王朝官吏，承担着帝国的行政；“徒”是服役的平民，承担着帝国的徭役。然则上述“三分法”的依据，是其职事性质的不同。那么“宦皇帝者”是些什么人，又承担什么职事呢？据我们考察，“宦皇帝者”包括宦官，但此外还包括大夫、郎官、谒者，以及皇帝与太子的各种侍从，如侍中、常侍、给事中，太子先马、太子庶子、太子舍人等。这些官职的共同特征，是直接奉侍皇帝（及皇族）。他们构成了一个侍臣、从官或说是内官系统。“宦皇帝者”是较早的称呼，从汉史看，后来他们改以“大夫、郎从官”为称了。“从官”就是皇帝的各色侍从²。

由此我们就看到了一种特殊的职类观念：担任“吏”即担任行政官吏，是为“仕”；不承担国家行政、直接奉侍皇帝，是为“宦”。后代仕、宦通用，先秦到汉初则不尽然，“宦”有时候是特指，是担任

从官，不一定特指阉人。

“宦皇帝者”的概念或“仕、宦有别”的观念，与“比秩”有什么关系呢？请看以下两点：第一，审视《二年律令·秩律》，可发现几乎所有属于“宦皇帝者”的官职，都没有列入《秩律》³。第二，从《汉书·百官公卿表》及《汉书》《汉旧仪》等材料看，西汉中期以后“宦皇帝者”诸官有秩级了，然而它们大抵都在“比秩”。例如，中大夫更名为光禄大夫，秩比二千石；谒者秩比六百石，中郎秩比六百石，侍郎秩比四百石，郎中秩比三百石或比二百石，太子洗马比六百石，太子舍人秩比二百石。

根据第一点，我们判断“宦皇帝者”最初是无秩级的，所以在《秩律》中看不见那些官职。若其有秩级，不会碰巧在《秩律》中一个也看不到吧。没列入《秩律》，我们认为就没有秩级。第二点强化了前一判断。“宦皇帝者”诸官后来恰好都在“比秩”，这同样表明它们本无秩级。它们是在较晚时候，通过“比”的方式，即将其待遇和俸禄“比”于某秩，逐渐与秩级建立起了联系；这种“比”的方式后来固定化了，从而形成了“比秩”。“宦皇帝者”的存在，《秩律》无“比秩”，“宦皇帝者”后来为“比秩”——当我们把这三个事实联系起来的时候，忽然就看到了问题的微妙之处。我们察觉到：“比秩”是后来才有的，“宦皇帝者”就是滋生“比秩”的温床之一。

汉初“吏”有秩级而“宦皇帝者”无秩级，强化了“吏与宦皇帝者是两个职官系统”这个判断。前者是国家行政官员，用秩级手段加以管理；后者不属国家行政吏员，而是君主私属，故不用秩级手段去管理。那么是否用秩级加以管理，就是行政吏员区别于非行政吏员的重要标志。简言之，在秦与汉初，秩级是“吏”的身份标志，“吏”有秩级，“非吏”没有秩级。那么两大职类的区分，就通过秩级体现出来了。这就深化了我们对秦汉秩级之等级管理功能的认识。我们认定禄秩的性质是“吏禄”，是针对新式吏员的管理手段；战国秦汉间秩级的萌生及其向上伸展，反映的是“吏”群体的政治崛起。现在这一论断被再次印证了：“吏”有秩级而“非吏”则无秩级，岂不恰好证明，禄秩就是“吏”的身份标志么？

进一步说，“比秩”的起源与功能提示人们，对战国秦汉的禄秩变迁，要从两方面比较观察。第一，要与“爵”综合比较观察。“爵”是一种具有浓厚贵族色彩的古老品位形式，爵、秩关系构成了一条变迁线索，这就是前面一章的论题。第二，要与“宦皇帝者”比较观察，即在吏、宦二者的关系中观察。“宦皇帝者”具有浓厚的“私属”意味，它之

成为一种特定的职类，有其古老的来源。详下。

二 “宦于王”溯源：周朝的士庶子体制

秦汉都有一个“宦于王”或“宦皇帝者”的侍从系统。在汉代，他们用“比秩”标志身份，仍然与“吏”有异。下游的江水是从上游来的。那种“宦、吏有别”的体制，在周朝就有先声了。

周朝君主为官职分等分类时，他至少面对着三大类人：

1. 贵族卿大夫，担任朝官及地方官；
2. 胥吏，无爵，相当于“庶人在官者”；
3. 从官、内官或中官，即君王的私属、侍从。

三者虽非截然三分，可以有若干交错重合之处，但大致上的三分应无疑问。其中的最后一类，就与此时的讨论相关。

下面为上述的“三分”之制提供证据。无论商周，其职官系统都有朝官与内廷官之别⁴。春秋依然如此。《国语·晋语四》：“胥、籍、狐、箕、栾、郤、栢、先、羊舌、董、韩，寔掌近官。诸姬之良，掌其中官。异姓之能，掌其远官。”这是鲁僖公二十四年（前 637 年）的事情，其年晋文公入晋掌权并整顿国政，那时他分别从近官、中官、远官着手；而那近官、中官、远官的分类概念，应是此前就有的。据韦昭的意见，“近官”系朝廷要职，由十一族旧姓担任；“中官”即“内官”，是内廷之官，由“诸姬之良”充任；“远官”大约是县鄙的地方官，主要由较疏远的异姓担任⁵。内廷有“中官”，外廷有“近官”及“远官”，这就显示了一个“中官”系统的存在。

有人把“中官”说成是“内务官”⁶，约略近之。“中官”是直接奉侍君主，其官名往往标有“中”、“内”字样。“中”就是中朝，“内”就是内廷。他们又包括两类人，一类有日常职事，掌管君王的起居衣食，犹如后代的宦官、太监之所任。还有一类人无职事，但承担着侍从、侍卫之责，这类人往往以被编制的卿大夫子弟担任。说到贵族卿大夫子弟的被编制，就得去考察贵族弟子的管理教育制度与出仕制度了。

《左传》宣公十二年叙晋楚邲之战，楚军分左右二广，此外还有“内

官序当其夜，以待不虞”⁷。这里的“内官”，显然是近卫士官。他们由贵族子弟组成。据《周礼》所记，尚未出仕的卿大夫子弟称“士庶子”，他们被编制起来，承担“八次八舍”的值宿之责，由“宫伯”等掌管其“版”即名籍⁸。《左传》及《国语》中的“公族”或“公族大夫”，也是掌管国君及卿大夫子弟的官。《周礼》中有一种官叫“诸子”，《礼记》中有一种官叫“庶子”⁹，战国有一种官叫“冢子”¹⁰，想来其职责都类似于“公族”。士庶子要承担各种职役，包括宿卫，战争来临时还得组军出征。《晋语四》的“诸姬之良，掌其中官”制度，就涉及了士庶子的编制制度。

为君王承担侍从、侍卫和职役，就是“宦”。《左传》宣公二年：“丽姬之乱，诅无畜群公子，自是晋无公族。及（晋）成公即位，乃宦卿之适而为之田，以为公族。又宦其余子，亦为余子；其庶子为公行。晋于是有公族、余子、公行。”这“宦卿之适”、“宦其余子”，用的都是“宦”字。“宦”是指什么？“公族”由“群公子”组成，晋成公将之推广到卿大夫之子，而且其编制复杂化了，依宗法亲疏而有了公族、余子、公行之分¹¹。编入公族、余子、公行，就是“宦”。“宦”构成了士庶子未来的出仕资格，士庶子们先“宦”而后“仕”，“宦”与“仕”是他们仕途的两个阶段。

《国语·越语上》：“卑事夫差，宦士三百人于吴，其身亲为夫差前马”；《越语下》：越王“令大夫种守于国，与范蠡入宦于吴”。这里“宦”字用得非常精确。其事又可参《韩非子·喻老》：“勾践入宦于吴，身执干戈为吴王洗马。”也就是说，勾践和范蠡二人是给吴王做了前马或洗马，而汉朝的“先马”，恰好就在“宦皇帝者”之列。“宦”就是做国君的从官。勾践卧薪尝胆、励精图治之时，还曾有这样的政策：“令孤子、寡妇、疾疹、贫病者，纳宦其子。”见《国语·越语上》。注云：“宦，仕也，仕其子而教，以廩食之也。”¹²释“宦”为“仕”，虽然易致误解；但“仕其子而教，以廩食之也”的解释，也是非常精当的。高振铎、刘乾先先生把“纳宦其子”译为“由官府养活教育”¹³，可从；邬国义先生只译为“由公家供给其子女生活费用”¹⁴，那些孩子被官府集中管教的情况，就被忽略了。勾践实际是用士庶子的待遇，来安排孤寡贫病者的子弟的。

这种士庶子制度，在战国仍有流行。“庶子”之官依然存在着，而且又发展出了郎官制度。《战国策·赵策四》：“左师公曰：老臣贱息舒祺，最少，不肖。而臣衰，窃爱怜之。愿令得补黑衣之数，以卫王宫。”¹⁵“黑衣之数”，史家释为侍卫、释为保卫王宫的卿大夫子弟，甚

至释为郎中¹⁶。左师公（即触龙）请求让儿子做郎，是想为儿子谋求一个入仕机会。除了赵国，秦国、韩国、楚国也都有郎官。楚国还有“郎尹”，应是郎官之长，与秦汉郎中令相似。荆轲刺秦王时，“诸郎中执兵，皆陈殿下”¹⁷。战国的郎中既是近卫、也是侍从。郎官身在廊门之内、侍于君王左右，所以颇能弄权¹⁸。

一些古书的旧注，把“宦”释之为“仕”。考虑到“宦”是仕途的一个起点，求宦大抵也是为了求仕，所以这么解释也是可以的。但我们也得知道，那只是广义的“宦”。要是说精确了，“宦”就只是仕途中的第一阶段了，即做中官、侍从、郎卫或做家臣的阶段。

贵族子弟想做官，就得先侍奉国君。如何看待这个制度呢？下面提供四点分析。第一，近卫士官以亲贵子弟担任，可以提高近卫军的可靠性与忠诚度。在专制与法制高度成熟时，帝王们用不着靠亲贵子弟来保障安全；所以士庶子做近卫士官的制度，在早期社会相对发达，其时政治的法理化程度不高，统治者要更多地依赖亲信，而不是依赖法制。

第二，贵族子弟被编制起来承担职役，也是早期社会充分利用人力资源的一种方式。在历史早期的小型社会中，不容许贵族子弟像后代纨绔膏粱那样无所事事，寄生虫般地消耗社会资源。贵族青年即使没出仕，也不能家里呆着闲着，有很多事情要由他们来做。商鞅变法的时候，就曾把“余子”编制起来让其服役¹⁹。那并不是商鞅心狠，按照传统，“余子”们本来就该承担职事的。《逸周书·余匡篇》中的“余子务艺”、“余子务穡”、“余子倅运”，大概都与余子的劳役相关²⁰。战国晋系玺印中有二枚“左邑余子嗇夫”印，一枚“余子嗇夫”印²¹。这种嗇夫，大约就是专管“余子”的官儿。“左邑余子嗇夫”所管，大概是魏国河东郡左邑的余子²²。那么春秋时编制“余子”的制度，战国犹存，甚至成了一种特定身份之称了。成语“邯郸学步”的主角，就是一位“寿陵余子”²³。

第三，“宦于王”的制度，构成了贵族与君王相结合的一种特殊纽带。周代政体是一种“等级君主制”，有地有民者就可以称“君”，卿大夫们在自家领地上都算是“君”，他们的实力经常足以抗衡君王。不过现在有了这样一个制度：卿大夫的子弟要离开家族和领地，而去宫廷奉侍君主。那也是一种“委质”，把儿子“委”给了国君做人质。正如学者所指出，贵族子弟给君主做侍卫，具有“质子”的意义。爱子在君王的手里捏着，想造反就得留神骨肉给君王宰了。想到自己“不朽而自私的基因”²⁴无法延续，家族血脉将戛然而止，领主们一定不寒而栗；其离心倾向由此大为削弱，君权则得到了强化。“宦于王”是贵族与君王间的一种政

治交易，交易中君王是强势的一方。

进而第四，贵族出任朝官前要先做侍卫，先行与君王建立个人依附关系。“仕于朝”之前必须“宦于王”，即令是王朝显贵，当年也可能做过君王的臣隶，是在君王的哺育下茁壮成长起来的；执虎子、掌唾壶的事没准儿都干过，遇到了事变还得效命送死。在“宦于王”时，他们必须旁置了对家族的忠诚，转而把一颗颗红心献给国君。借用曹魏嵇康的说法：“此犹禽鹿，少见训育，则服从教制；长而见羁，则狂顾顿缨。”²⁵贵族们在少年时代，就通过“宦于王”而“少见训育”了，长大后就不致于跟国君“狂顾顿缨”了吧。所以“宦于王”又构成了一种“驯化”机制，强化了贵族对君王的向心力。

“宦于王”就是给君王做臣隶。我们这么说是于史有征的。首先在历史早期，余子、庶子本身就是一种供驱使的人。《公羊传》襄公二十七年：“夫负羁縶、执鈇钺，从君东西南北，则是臣仆庶孽之事也。”何休注：“庶孽，众贱子。”裘锡圭先生因谓：“在古人眼里子弟的地位与臣仆相近”，作为子弟的庶子、余子，“实际上也是受到家长剥削的。”²⁶《左传》桓公二年：“士有隶子弟。”吴荣曾先生指出：“所谓隶子弟，即以子弟担任仆役。”而且“战国时贵族家中的庶孽子弟还承袭执贱役的传统。”²⁷在家族中庶子、余子也可能是役使对象；在其奉侍君主、“从君东西南北”时，其地位没有很大改变。不能认为他们是贵族子弟，就不会有臣仆身份。

进而，“宦”作为一种依附、私属形式，在先秦是普遍存在的。“宦”字由表示家内的“宀”和表示臣隶的“臣”构成。裘锡圭先生说：“‘宦’本是为入臣仆的意思。郎官、谒者之流本是门廊近侍，有类家臣，故以‘宦’称。”²⁸《国语·越语》中的“宦”，注谓：“若宦竖然”，“为臣隶也”²⁹。《左传》宣公三年：“宦三年矣，未知母之存否。”俞樾云：“所谓宦者，殆亦为人臣隶。”³⁰俞樾以“为人臣隶”释“宦”，我们认为是可信的。“宦皇帝者”包括谒者，谒者之官在先秦也叫“典谒”，是由庶子弟们承担的贱役³¹。从江陵凤凰山出土的木俑及竹简看，汉代官吏经常用男奴来当谒者³²。还有，君王的嫔妃也属“内官”³³，给人做妾也称为“宦”，这也能帮助理解“宦”的性质。《左传》僖公十七年：“及子圉西质，妾为宦女焉。”杜预注：“事秦为妾。”男的“宦”就是做臣隶，女的“宦”就是做婢妾。给大夫做家臣，也称“宦”。《礼记·杂记下》：“宦于大夫者之为之服也。”³⁴给老师做学生，也称“宦”。《礼记·曲礼》：“宦御事师，非礼不亲。”先秦秦汉的私学师徒，有如一个个“知识基尔特”

³⁵，学生奉侍老师有如私属臣妾，所以会有“宦御”的行为³⁶。今天的学生用不着给老师做家务、驾车了，但历史早期的师生像一家人似的³⁷，服侍老师是普遍现象。师生间也用“宦”字，再度表明“宦”就是以私属身份事人。

“宦于王”是一种很原始的制度，首先是以“依附”和“信托”为基础的，但同时也具有维系和强化王权的功能，所以颇有“发扬光大”的潜力。传统社会里面，贵族是普遍存在着的。亚里士多德、孟德斯鸠着眼于单主统治、少数人统治还是多数人统治，区分出了一种名为“贵族政治”的政体³⁸。然而不同社会的贵族政治又是有差别的。西欧中世纪的贵族属于军人阶层，以封臣制度和骑士制度为基础；而中国春秋时代，若干大贵族世卿世禄、操持国政，国君废立常出其手。前一情况中，国君与贵族相对而言是各守本分的；后一情况下，斗争却经常围绕国家政权和君权而展开。中国早期的贵族政治，蕴藏着走向专制集权的历史趋势，“宦于王”制度就是在这个趋势的支配下演化的。欧洲中世纪的骑士，在少年时代也有给领主做臣仆的经历³⁹。也正是为此，他们有了机会跟心仪的贵妇发展浪漫的“骑士之爱”⁴⁰。这种做骑士要先做臣仆的制度，不妨称为“宦于主”，“主”就是封建领主。那么“宦”的制度，还不只是中国才有。当然“宦于主”与“宦于王”还是有区别的。中国的“宦于王”制度，显然与专制集权配合得更为紧密，与选官制度也配合得更为紧密。贵族与君主的权势往往此消彼长，贵族强大了，君权就会相形见绌。“宦于王”的制度有利于王权，不利于贵族。所以在贵族政治瓦解后的战国秦汉，“宦皇帝”制度并未随贵族政治衰微而衰微下去，居然在一段时间中，继续发挥着余热。臣民对君王的人身依附，君王对臣民的人身支配，是专制政治的基础，但不是贵族政治的基础。什么是“专制”？“专制”是“一种统治者与被统治者的关系是主奴关系的统治形式”⁴¹。“宦于王”就是给君王做臣隶、做奴才。人近天子而尊，给君王做“臣隶”并非不能引以为荣的。在清朝，满官与侍卫对皇帝自称“奴才”⁴²，汉人官僚是被征服者，只能称“臣”，还没资格享受称“奴才”的光荣呢。总之，我们是在“人身依附”和“强化王权”两方面，观察中国的“宦于王”与“宦皇帝”制度的。

本章第四节还将提到北魏的侍从、虎贲、羽林，辽朝的祗候郎君，元朝的怯薛，清朝的侍卫，它们与“宦于王”制度，都有类似之处。但周代士庶子制度，与这些制度，以及与战国以下的“宦于王”制度，还是存在若干差异的。承担侍从、侍卫，只是周朝士庶子制度的一个方面，它

还与其时的文教制度紧密相关。就此而言，它比北方异族政权的类似制度，“文”的色彩浓厚得多。进一步说，战国的“宦于王”是为君主做侍从侍卫，具有强烈“私”的意味；但此前周代士庶子体制，还不是没有“公”的意义，即“公共管理”意义的。对这“文”与“公”两点，下面予以阐述。

首先看士庶子体制的“文”的方面。华夏族在很古老的时候，就有部落子弟集中教育的制度了。到了周朝，就形成了国子学制度，士庶子由国学中的学官管理教育。学校又称“辟雍”、“泮宫”，三面环水，是个半封闭场所。周代金文，能看到辟雍、学宫、射庐、小学、大池的存在⁴³。国子生要接受军事教育。刘师培云，周代国子学教干戚之舞，选拔人才用射礼，由军官司司马负责，其时学校、礼乐、选举、进士，都有浓厚的军事色彩⁴⁴；但同时国子生也接受文化教育，学习礼乐诗书，由礼官系统的大司乐、乐正、乐师等任教⁴⁵。那么周代士庶子体制，也是周朝文教体制的一部分。“周礼”作为人文遗产，灿然可观，孔子赞其“郁郁乎文哉”；而作为国家学生的士庶子，乃是礼乐文化的传承者之一。贵族们赋诗断章，彬彬有礼，其文化教养，是早年做国子生时习得的。比较而言，北魏的侍从、虎贲、羽林，辽朝的祗候郎君，元朝的怯薛，清朝的侍卫，其“武”的色彩就浓厚多了。欧洲中世纪“宦于王”的骑士，其教育内容中“武”的分量也大得多，所以骑士们认为打仗“是一种乐趣，也是要求骑士去追求的一种荣誉”，“和平时期找不到乐趣可言”⁴⁶。

再看士庶子体制的“公”的方面。对子弟实行集中管理，是很多民族的历史早期都有过的制度。例如古希腊的斯巴达人，从七八岁就开始过集体生活，接受军事教育，直到 30 岁获得公民权为止⁴⁷；雅典的教育制度虽较宽松，但学童的老师与学校仍由国家指定，个人无权选择⁴⁸。士庶子制度具有一定“公共性”，并不完全是君王私属，其管理也是多头的。下将《周礼》中涉及士庶子、国子、诸子、群子的材料，摘引若干以供参考：

《天官·宫正》：掌王宫之戒令、纠禁，以时比宫中之官府、次舍之众寡。（按，“次舍”即下文士庶子的“八次八舍”。）

《天官·宫伯》：掌王宫之士庶子，凡在版者。掌其政令，行其秩叙，作其徒役之事，授八次八舍之职事。若邦有大事，作宫众，则令之。月终则均秩，岁终则均叙。以时颁其衣裘，

掌其诛赏。

《地官·师氏》：以三德教国子；又《保氏》：而养国子以道，乃教之六艺。

《春官·大司乐》：掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉。

《春官·乐师》：掌国学之政，以教国子小舞。

《春官·大胥》：掌学士之版，以待致诸子；又《小胥》：掌学士之征令而比之。

《夏官·大司马》：大会同，则帅士庶子而掌其政令。

《夏官·掌固》：掌修城郭、沟池、树渠之固，颁其士庶子及其众庶之守，设其饰器，分其财用，均其稍食。

《夏官·司士》：掌群臣之版……周知……卿、大夫、士庶子之数。

《夏官·都司马》：掌都之士庶子及其众庶、车马、兵甲之戒令。以国法掌其政学，以听国司马。

《夏官·诸子》：掌国子之倅，掌其戒令与其教治，辨其等，正其位，国有大事，则帅国子而致于天子，惟所用之。若有兵甲之事，则授之车甲，合其卒伍，置其有司，以军法治之。司马弗正。凡国正，弗及。大祭祀，正六牲之体。凡乐事，正舞位，授舞器。大丧，正群子之服位。会同、宾客，作群子从。凡国之政事，国子存游倅，使之修德学道，春合诸学，秋合诸射，以考其艺而进退之。

我们来看，天官系统有宫伯掌“王宫士庶子”，掌其侍卫与徒役。这跟战国的“宦于王”很相似。但地官系统另有师氏和保氏掌管国子的教育，尤其是春官系统，更明确地显示了一个教育体制的存在，多种乐官承担着国子的教育及管理。夏官是个军政系统，在这部分，能看到士庶子的各种职任，如修城守城，披甲组军，参与祭祀，参与典礼等。《周礼》的春官部分，主要把他们称为“国子”，夏官部分则多称“士庶子”，但二者实是同一伙人。除了司士总管“群臣之版”、掌“卿、大夫、士庶子之数”外，王宫士庶子的“版”即名籍，由宫伯掌管；其余的士庶子，春官系统的大胥“掌学士之版，以待致诸子”，而

夏官系统的诸子“掌国子之倅”，“倅”即“卒”，是编组服役的意思⁴⁹。“司马弗正。凡国正，弗及”，“正”即“征”，即“征发”之义，国子不承担平民的兵役力役，是一个特殊人群。

《周礼》所记士庶子，即使不能完全看成史实，但必定是以历史上的类似制度为基础的。它非后人所能悬拟，其中包含众多历史真实。多头管理、多种职能的王朝士庶子体制，已有了一定的复杂性。以及一定的“公共性”，大于领主家族内部的士庶子制度，也大于宫廷内部的“宦于王”制度。因为，它也是一个贵族子弟的公共管理与公共教育制度，除了“私”的方面，还有“公”的方面；除了“武”的方面，还有“文”的方面，构成了一个文化教育和礼乐传承系统。“宦于王”制度，只是士庶子体制的一个部分，一个侧面。

战国以降，“礼崩乐坏”。在列国史料中，已看不到多少国之子弟集体受教于国学、学习礼乐的迹象，“宦于王”制度却大行其道了。换言之，士庶子体制在战国衰微，变成了“宦于王”制度，其“武”和“私”方面凸显出来了。“私”是指“私于王”，而不是“私于家”。这是其时军国主义倾向和专制集权倾向所造成的。

三 汉代的“宦皇帝者”与“比秩”的扩张

战国之时，郎官、谒者、庶子、舍人构成了一支官僚候选人队伍，同时在政治上也颇为活跃。在刘邦的创业集团中，就有大量的郎、客、中涓、舍人、卒活动其中。那些名为客、中涓、舍人、卒者，曾引起了西嶋定生的特殊关注。由此他认为，刘邦的初期集团仍有“家长的家内奴隶制”的性质，并将之上升到“国家权力的核心结构形态”⁵⁰。后来这个观点受到了批评，守屋美都雄认为，客、中涓、舍人、卒是在平等关系上与刘邦结合起来的，他们组成的是一个政治军事集团，而非生活集团。

确实，由于周朝政治传统的历史惯性，也由于“宦皇帝”制度在特定历史条件下的强化王权之功，在相当一段时间中，“宦皇帝”诸官依然作为一个特殊职类，在汉代职官体系中存在，并发挥着特殊作用。

王克奇先生把战国郎官的职能，概括为近侍左右、执兵宿卫和奉命出使三点⁵¹。不妨就此三点加以观察。首先看近侍左右。“宦皇帝者”的郎官有侍郎、黄门侍郎。顾名思义，“侍”即侍从之意。此外汉廷的侍中、给事中、常侍，也属于“宦皇帝者”，他们都是皇帝侍从。只不过

汉代的侍中、给事中、常侍既有专职的，也有外廷官僚因“加官”而居其位的。又《秩律》中有“中大夫”，后来的诸大夫都是由“中大夫”繁殖出来的。中大夫之“中”并非上大夫、中大夫、下大夫之“中”，而是“中官”之“中”、“中外”之“中”，即居于内廷的意思⁵²。汉代大夫参与议政。郎官中还有一种“议郎”，也是以皇帝侍从而非朝官的身份，参与议政的。这就意味着，“宦皇帝者”虽非朝官，但在决策与行政上却发挥着特殊作用。

第二，“宦皇帝者”承担近卫，汉代依然如此。楚汉之间，刘邦的麾下就有一支“郎中骑”，是精锐的近卫军。由尹湾汉简所见，西汉依然有“郎中骑”编制。一般郎官也要更直执戟、出充车骑。东汉郎官分化为两部分，一部分是五官中郎将、左中郎将、右中郎将所辖三署郎，这部分的郎官闲散化、文职化了；另一部分是虎贲郎、羽林郎及羽林左右骑三署，作为士官而承担着近卫职能。又，侍中、中常侍及郎官都戴武弁大冠，侍中、中常侍加金蝉貂尾，郎官则加鹖尾。戴武弁而不是戴文官的进贤冠，也说明他们近于武官，有军事职能。

第三，奉命出使。汉代的大夫、郎官经常奉命出使，承担随机或临时事务。这包括临时治狱，封爵拜官，征召名士，赏赐慰劳，使护丧事，游说招降，循行救灾，发兵监军，出使外国，等等⁵³。在帝制早期，除按部就班的例行行政外，王朝还有大量的随机或临时事务，是由散官承担的。到了历史后期，官僚行政高度制度化了，那些随机或临时事务大多都有了固定的职掌者，从而不再是随机、临时事务，也不借助“奉命出使”形式来处理了。但历史前期还不是如此，所以朝廷需要一批散官的存在，可以从中随时抽调人员，奉使处理。先秦如此，秦汉也是如此，甚至魏晋南北朝依然如此（详后）。在先秦和秦汉，随机使命的承担者，就是“宦皇帝者”。

从帝国选官的结构看，秦汉“宦皇帝者”依然是朝官的重要来源，构成了一个内侍起家之途和一个郎署起家之途。侍中、给事中、侍郎，太子的先马、舍人、庶子等，往往任用皇亲国戚、高官之子⁵⁴。郎官有一部分来自官僚子弟。任子令：“吏二千石以上视事满三年，得任同产若子一人为郎。”⁵⁵董仲舒说：“夫长吏多出于郎中、中郎，吏二千石子弟选郎吏。”⁵⁶西汉的郎署是一个选官的枢纽，后来向各色人等开放了。在东汉，士人举孝廉而为三署郎官，与三公辟而为公府掾，是并列的两大仕途，是士人、郡吏成为朝官的渠道，通向高官的坦途⁵⁷。郡吏本是行政人员，进入郎署就变成散官了，由此获得了新的迁升资格。就此

而言，郎署是一个储官之所。至于大夫之官，也是一种“储官”。行政官吏可以入为大夫，大夫可以出为行政官员。若把行政部门比做农田、把官僚比做水的话，那么“宦皇帝”系统就像一座大蓄水池。什么时候农田缺水了，就开闸放一些水出去。

我们看到，先秦的士庶子、“宦于王”制度，在帝国时期依然生气勃勃，当然那也是以自身的与时俱进、调整发展为条件的。

入汉之后，虽然官贵子弟仍是“宦皇帝者”的重要来源，但毕竟时代已变，“宦”者的来源也发生了很大变化。而且在战国变化就开始了，游士制度和养客制度发达起来，各种各样的“客”也成了“宦”者的来源，他们以个人才能争取“宦”的资格。列国有“客卿”，秦王曾发布“逐客令”。幸运的“客”仕至“客卿”，就成为朝臣，超越了“宦”的阶段了；做中大夫、列大夫，以备君王的侍从顾问，则仍有浓厚的“宦”的意味；再低一点儿的是做国君的郎官；更低的就去投奔大臣，做其客、庶子、舍人。最后一类人的存在，意味着除了“宦于王”之外，还有“宦于贵臣”的。做贵臣的舍人也有望为官，李斯就是先做了吕不韦的舍人，而后被推荐为郎的。大将军卫青家的舍人有一百多，汉武帝派人到其家去，挑中了两个舍人做郎。从秦到汉，由贵臣舍人而为君王郎官，仍是了一种常规性的仕途——当然舍人、郎官都是“宦”，严格说应是“宦途”。给太子做舍人，也有类似意义。太子先马、庶子、舍人之职，都是比于皇帝郎官的。汉朝还有若干通过上书进说和特殊技艺而被皇帝任命为郎的，也可以看成先秦之游士为郎制度的继续。

汉代“宦”者的新来源，还有“货选”。即：家资达到了一定丰厚程度，就有望“宦皇帝”，钱不充裕的不行。郎官的家资条件起初是十万钱，汉景帝开恩降到四万⁵⁸。又“谒者、常侍、侍郎，以货进”⁵⁹，“訾五百万得为常侍郎”⁶⁰。西汉张释之、司马相如、黄霸等，就是通过“货选”而做了郎官或谒者的⁶¹。汉代乐府诗：“长子饰青紫，中子任以货。”⁶²“任以货”的意思，就是凭着家里有钱，通过“货选”之途做了郎官。汉成帝一次就把五千户家资五百万的人家迁到了昌陵⁶³，则天下家资五百万的肯定在五千户以上，从理论上说，他们家的子弟都有做常侍郎的资格。不难判断，“货选”为地主子弟由“宦”而“仕”打开了大门。董仲舒说：“吏二千石子弟选郎吏，又以富訾。”⁶⁴“货选”与“任子”并称，可见“货选”也是郎官的重要来源。新兴地主阶级的财富洪流，冲破了贵族身份制的堤坝。

随着文教复兴、士人群体崛起，郎官来源又发生了新的变化。士人

除了靠个人才能而成为侍从、担任郎官之外，更制度化的途径就是太学跟察举了。汉武帝兴太学，“一岁皆辄课，能通一艺以上，补文学掌故缺；其高第可以为郎中，太常籍奏”；汉平帝时太学课试之制，是甲科取 40 人为郎中，乙科取 20 人为太子舍人⁶⁵。汉武帝又创孝廉察举之科，郡国举孝廉为郎宿卫，以此候选迁升。黄留珠先生把“富于尚武精神”视为汉代选官特点之一，其根据之一就是孝廉所拜的官儿是郎卫⁶⁶。然而士人由察举而入郎署，逐渐改变了郎署面貌，为之增添了“文”的浓郁气息。到了东汉后期，任子郎的地位已明显低于孝廉郎了⁶⁷。左右中郎将及五官中郎将所辖的三个郎署，其郎官主要来自士人；虎贲郎、羽林郎两个郎署仍以“武”为主，然其地位就比不上三署孝廉郎了。太学试郎与孝廉为郎，促成了郎署的“士人化”和“公共化”，其“武”和“私”的性质淡化了。在某种意义上，那倒可以看成是向周代士庶子体制的“文”与“公”的特点的回归。

“宦皇帝者”在两汉发生了很大变化。文景以降，“宦皇帝”那个称呼就销声匿迹了。当然那个职类还在，仍是帝国体制的重要组成部分，本身并没消失，朝廷另以“郎中官”等为称了。太子与侯王的身边，也有类似郎、从官的侍臣。对这个特殊职类，王朝有特殊的管理办法，并让其发挥特殊的品位功能。例如针对“宦皇帝者”的专门法律。贾谊云：“诸侯王所在之宫，卫织履蹲夷，以皇帝在所宫法论之。郎中、谒者受谒取告，以官皇帝之法予之。事诸侯王或不廉洁平端，以事皇帝之法罪之。”⁶⁸所谓“皇帝在所宫法”是针对卫士的，所谓“事皇帝之法”是针对官吏的，而所谓“官（宦）皇帝之法”，就是针对郎官、谒者们的。又如，汉惠帝下令“宦皇帝者”犯罪可以不戴械具⁶⁹，汉元帝废除了大夫、郎中对家属的连坐责任，还给他们家人以入宫资格⁷⁰，不拿他们当外人。“宦皇帝者”是特殊职类一点，也体现在赏赐上。在随机或定期的赏赐中，将、大夫、郎与从官（“将”即诸中郎将，郎官的长官），通常都单列为一类，而与行政官员不同，由此显示了那是一个“非吏”的特殊系统。

“比秩”是“宦皇帝”等级管理的最有特色之处，是“非吏”职类的等级标志。“宦皇帝”最初没俸禄，所以也没有秩级。他们不算朝臣的，只是“左右”⁷¹。后来“宦皇帝”制度的“公”的色彩浓厚起来了，逐渐与官僚体制建立了密切联系，成为官僚主要来源，不止是皇帝私人了。于是，皇帝让他们“比吏食俸”。“比吏食俸”做法的固定化，就形成了“比秩”。史书所见，最早的“比秩”出现在汉景帝、汉武帝时。

“比秩”与“正秩”是交错配合的。求“宦”就是为了求“仕”。在制度上也是这么安排的。“比秩”与“正秩”的交错排列，就构成了“宦”与“仕”之间、散官与职事官之间一种特别的调节手段。以郎官为例：

比三百石的郎中，外补三百石县长，恰升一阶；

比四百石的侍郎，外补比四百石县长，恰升一阶；

比六百石的中郎，外补六百石县令，恰升一阶。

比三百石之秩与三百石秩处于同一层次，比四百石之秩与四百石秩处于同一层次，比六百石之秩与六百石秩处于同一层次。而其间正、比之别，首先可以显示“非吏”、没有行政职能的郎官，比同一层次的吏略低；进而可使“比秩”的郎官在“补吏”之时，恰升一阶。又，汉代官制，“正任”与“试守”有别。官僚任职的第一年属于“试守”，或说处于试用期，其时不能拿全俸。而试守时官僚的官阶与俸禄，就是“比秩”。那么汉代选官的一个微妙之处：“比秩”既保证了由“宦”而“吏”时迁升一阶，又把“试守”与正任区分开来，从而使升迁成为一个连贯有序的仕途。此外，列在“比秩”的诸大夫及掾属们在迁任为“吏”，其官阶变化遵循同样规律，即保证其恰升一阶。

当然，列在“比秩”的不止是“宦皇帝者”。对汉代采用“比秩”的各色官职加以搜罗排比，可以发现文学之官、军官和掾属，也属“比秩”。从而进一步印证我们的论断：“比秩与职类相关”或“比秩有区分职类的功能”的论断。

文学之官指的是博士、文学、掌故等等，其所以列在“比秩”，显然也是因为他们的“非吏”性质。学者说博士制度与先秦“稷下学宫”的“列大夫”有渊源关系。而稷下“列大夫”的特点是“不治而议论”，“不治”就是不在行政系统之内。

军官之为“比秩”，在于军队组织与行政组织各成系统，军官不是行政官员，或说是“军吏”而不是“文吏”。可以借助印绶制度来观察这个问题。汉制，有职事者有印绶，无职事者无印绶。大夫、博士、谒者、郎官、文学无日常行政职事，所以没有印绶。然而军官却是有印绶的。战国以降文武分途，军官、军吏自成系统了。军官本以军职与军爵确认身份级别，但文武官之间的待遇和级别的比较，以及文武间的迁转，王

朝逐渐觉得有必要在一元化的秩级框架下加以处理，出于这种需要，王朝把军官安排于“比秩”之上。可见汉代的“比秩”确实很特别，它确有区分职类的功能，从而与后代的正品、从品不同了。既有印绶、又用“比秩”，就成了汉代军官等级管理的重要特色。请看下表：

职 类	秩 类	印 绶
行政官	正秩	有
军官	比秩	有
“宦皇帝者”文学之官	比秩	无

将印绶与“比秩”综合考虑，则汉代官吏是分成三大部分的：行政官吏用“正秩”、有印绶；军官用“比秩”、有印绶；“宦皇帝者”及文学之官用“比秩”、无印绶。

战国秦汉间行政体制之最大进步，就是官僚政治的发展和新式吏员的崛起。这在等级管理上的最突出表现，就是针对新式吏员的、作为“吏禄”的禄秩，变成了百官的等级尺度。对“比秩”的揭示，进一步强化了上述结论。我们看到，一段时间中官员是分为“吏”和“非吏”两大块的。前一块属于官僚行政的范畴，展示了“公”的明亮光彩；后一块却是“非吏”的传统巢穴，其中名为“宦皇帝”的人群保留了浓重的“私”的气味，那是个人忠诚和人身依附的空间。前一块用禄秩手段管理，后一块不用禄秩手段管理。随着秦汉政治体制发展，早先不被视为“吏”，而是君主私属的“宦皇帝者”，逐渐地“比吏食俸”了，并通过“比秩”，而被纳入了新式等级管理的范畴。“吏禄”的亮光，照进了那个私人化的领地。新式吏员的管理手段，在向“非吏”职类渗透扩张，扩张到了“宦皇帝者”，扩张到了文学之官，扩张到了军官。那么战国秦汉间禄秩的发展，除了表现在其“纵向伸展”之外，还表现在其“横向扩张”之上。禄秩的发展历程，是一个“纵向伸展”和“横向扩张”交织的历程。

汉代还有若干官署的掾属被安排于“比秩”之上，这问题就比较复杂了。有一部分“比秩”的掾属原先是长官私吏，他们采用“比秩”后，其身份正式化了。也有一部分“比秩”的掾属本来是“吏”，但又由长官“自辟除”，由此与长官建立了个人依附关系。所以掾属在“比秩”不在“正秩”，又反映了王朝对那种私属性的宽容。东汉时掾属的“私属化”更明显了，地方的掾属们以郡府、县廷为“本朝”⁷²，视长官为“君”，即令迁至他职，依然要把曾经辟除他的府主视为“故主”，向其称“故吏”。所以掾属（或部分掾属）采用“比秩”，对私吏来说具有公职化的意义，

对公职来说具有私属化的意义。

汉代哪类官是“比秩”，都有其特定的形成原因，详见下编第五、六章。王朝不一定总是严格维持正秩、比秩之别，但整体看上去，“比秩”相当集中地出现在某几个职类之中，是非常有规律的。然而这个明显的事实，古今学者一直无人寓目留神，笔者也是从《二年律令》中某些细微处，才察觉汉代“比秩”中竟然潜藏着重要线索，而且与“宦皇帝者”相关呢。属于“宦皇帝者”的大夫、郎官、谒者等等，学者已有很多研究了；但在“比秩”问题和“宦皇帝者”概念被揭示和澄清之后，我们对之的认识就更深入了。

四 “宦皇帝”制度的流行及异族政权的类似制度

“宦皇帝”或“郎从官”制度，多方显示了早期帝国品位结构的重大特征，例如先“宦皇帝”、再仕为朝官的制度，获得选官资格前先行提供勤务的制度，以散官为储才之所的制度，及其浓厚的“私”与“武”的性质。

大夫与郎官都属“品位性官职”，而且二者占据的秩级上下相接，可以构成序列。这对后世的散官、阶官之制，发生了深远影响。在南北朝，“大夫”逐渐阶官化了。唐、宋、明的阶官或散官，都以某某大夫、某某郎为称。清朝散官变成了封赠之号，仍以某某大夫、某某郎为称。大夫、郎官，在 20 多个世纪中一直发挥着品位功能，甚至影响到了民间称谓，比如医生亦称“大夫”，至今犹然；汉人以做郎为荣，受此风气影响，“郎”逐渐成了青年人的美称。又，北朝称父亲为郎，唐人称主人为郎⁷³。

汉代“从官”，还是后代更多制度的源头。侍中、常侍、给事中等在“从官”职类。“从官”是相当散漫的，凡被召而奉侍于天子左右，就算数。有人本来就是官，所获得的侍从资格就称为“加官”，即如以某官加“侍中”、加“常侍”之类。某些从官的官称逐渐固定化了，甚至有了秩级，如东汉的侍中，比二千石。从官在天子左右，常常得予政事，参与秘书机要等等事宜。这时候他们可能被称为“诸吏”，还被编制为左曹、右曹，但这个“吏”并不是外朝行政吏员。汉代所谓“郎吏”之“吏”，其实也是从官。这样的制度，在如下三点上影响到了后世：第一，魏晋间围绕“侍中”发展出了门下省机构；第二，侍中、常侍作为

加官，变成了调整官僚资望、赋予特殊荣耀的手段，但不必真的入宫奉侍于门下；第三，门下省的常侍、侍郎、给事中等，变成了一种起家迁转的阶梯。后两点，都与帝国的品位结构变迁相关。

曹魏皇帝着手提高侍从的地位，在门下设置散骑常侍、散骑侍郎等官，任以名士。魏明帝云：“天下之士，欲使皆先历散骑，然后出据州郡，是吾本意也。”⁷⁴门下的侍中、散骑常侍、散骑侍郎、黄门侍郎、给事中等，由此地位大为提高，官数膨胀。魏晋以下侍从系统的膨胀，是很有时代性的。首先是在皇权不稳、政治动荡之际，皇帝企图利用侍从制度，来强化其与官僚、士人的个人关系，以此自我维护。这从魏明帝的话中就看得出来。其次，兴起中的士族门阀阶级期望更多的品位性官位，来满足其占据位望并尸位素餐的政治需要。

作为侍从，这些官职的职责很不确定。据云它们曾有“平尚书事”的职责，但只是一时之事；又云其“掌谏诤”或“从容侍从，承答顾问”，也散漫不定的。侍中、散骑、给事中、奉朝请诸官发挥的主要是品位功能，例如被用作加官，构成入仕起点与迁转阶梯。在南北朝，这些品位性官职构成了“东省”，而另一批禁卫军校之职，由于用于加官（南朝特称为“带帖”），用作起家迁转之位，也具有了类似性质，从而组成了所谓“西省”。东西省的官要番上值班，要承担很多随机事务，例如出使，并由此获得选任资格。所以，南朝的东西二省与汉代郎署，是很相似的；就其功能及其在官制中的结构性位置而言，不妨说东省上承汉代的三署郎，西省上承汉代的羽林郎、虎贲郎。北朝也有东西省，二省都是散官充斥之所，其中的西省武职散官，已“文官化”了。除了番上值班之外，大量临时差使，会随时落在两省散官的肩上：“任官外戍，远使绝域，催督逋悬，察检州镇，皆是散官，以充剧使。”⁷⁵

曾属“宦皇帝者”的太子侍从，在魏晋南北朝也膨胀开来了。东宫士人荟萃，其官属的员额、清望，比汉朝有明显提高。太子舍人、太子庶子、洗马等多达 36 人，都任之以名胜，成为权贵子弟的起家之选。太子师傅增加到了 6 人，太子太傅、太子少傅还以诸公居之。此后士人便以“振纓承华”、“参务承华”为荣⁷⁶，即以任职东宫为荣的意思。晋代还有这样一个制度：先做东宫官属，然后迁尚书台郎⁷⁷。由此形成了以东宫师傅为重臣荣衔、以东宫官属为起家途径的惯例。唐朝的东宫官仍属“清望官”。宋明清的太子师傅如太子太师、太子太傅、太子太保、太子少师、太子少傅、太子少保之类，都是显赫的加衔。明清的太子洗马，则成了翰林官的迁转之阶，满汉各有其员。“加宫衔”不必真的奉

侍东宫，那只是一种品位、一个名号而已。

贵臣豢养舍人之制，魏晋犹然。三公、将军等都有舍人。王朝开始为高官的舍人设置定额。大将军府可置舍人 10 人，诸公及开府位从公加兵者可置舍人 4 人。一些中央机关中也设有舍人，例如中书省有中书舍人。南朝中书省的舍人颇能弄权，所谓“南朝多以寒人掌机要”，“机要”即就中书通事舍人而言。至唐，中书舍人居然变成清官要职了。郎、从官、舍人本来有浓郁的“私”的色彩，但随帝国体制的发展，这个制度部分被逐渐纳入官僚行政范畴，从而公职化了；同时其“私”的方面，也依然存在着，如大臣置舍人。

唐朝中书省官与门下省的主要官员，特称“供奉官”，被比拟为皇帝侍从。传统政治体制是有两面性的。一方面它是公共制度，皇帝是国家象征，官僚是国家官员；而另一方面，国家又是皇帝私产、官僚又是皇帝臣妾。官僚体制是个理性化机构，若其“公”的方面过于凸显，官僚认为自己只是为国家效力、为组织效力，则其对皇帝的个人性忠顺就可能淡化；所以专制皇帝又采取措施，来给朝臣涂抹上“私”的颜色，以维系其对皇帝的无条件效忠。“供奉”、“侍从”概念，就在那些措施之列。

供奉官包括侍中、中书令、左右散骑常侍、黄门侍郎、中书侍郎、谏议大夫、给事中、中书舍人、起居郎、起居舍人、通事舍人等。任其职者，朝谒时别为一班，以示身份特殊，其他百官则依品秩为班。武则天时，御史、拾遗、补阙加置“内供奉”员。宋朝有“侍从官”。曾敏行云：“盖两制两省官皆极天下之选，论思献纳，号为‘侍从’。”⁷⁸北宋前期，观文殿大学士、观文殿学士、资政殿大学士、资政殿学士、端明殿学士、龙图阁学士、龙图阁待制、龙图阁直学士、天章阁学士、天章阁待制、宝文阁学士、报恩文阁直学士、宝文阁待制，均为侍从之臣。宋神宗元丰改制后，翰林学士、给事中、六部尚书、六部侍郎亦属侍从，中书舍人、起居郎、起居舍人为“小侍从”，外任官带侍制以上职，则称“在外侍从”。

唐宋时上述“供奉”、“侍从”只是一个“概念”，那些官并非真正的内廷官，其实都是朝官。皇帝故意称其为“供奉”、“侍从”，并给予特殊礼遇，是有意显示“人近天子者则贵”；也等于向他们申明：就算你们已是朝廷大臣了，皇帝我照样可以把你们看成私属、看成仆从的。

所谓“侍臣”还有专门的冠帽，以示殊荣。唐、宋、明的高级大臣戴“笼冠”，而那“笼冠”，源于汉代侍从所戴的武冠。汉朝从官戴的

武冠，上面有金珰附蝉，加饰貂尾或鸂羽，唐、宋、明的笼冠依然如此。那种冠式还传到了日本，变成了“武礼冠”。日本的武礼冠，就是在宋明笼冠基础上稍加变化而来的⁷⁹。满清朝廷虽不用笼冠，但也用一些特殊饰物，来强化“以侍从为荣”的观念，如赐花翎、蓝翎。花翎、蓝翎本是宫中侍卫的服饰。内大臣戴花翎，三四五品的侍卫（即一二三等侍卫）可戴花翎，六品侍卫戴蓝翎⁸⁰。后来花翎、蓝翎用作军功和其他业绩的赏赐了⁸¹。到了清末，花翎又可以捐纳，有钱就能买到，成了朝廷合法集资的手段。

谈到了满清，就可以转向异族政权了。这是说，若干北方异族政权也存在着某种制度，可与华夏早期的“宦于王”、“宦皇帝”制度相比。

北魏早期设有多种侍从、侍卫，大抵都由贵族子弟担任。还有，鲜卑子弟组成了近卫军羽林、虎贲，其宿卫勤务构成了入仕资格。北魏前期还有大量“中散”存在，有的径称“中散”，也有的冠以职事之名，如秘书中散、主文中散、侍御中散、太卜中散等。郑钦仁先生认为，许多中散会被分遣到各机构服务，那与汉代郎官相似，因为汉代郎官也经常派至中央官署服务⁸²。唐代的卫官起家制度，就是源于北朝的。

辽朝皇帝的护卫，大多选自部落、族帐、宫分的贵族子弟。契丹语称贵族子弟为“舍利”，汉译“郎君”。若其被选入御帐，承担御前祇候事务，就成为“祇候郎君”；在笔砚、牌印、御盞、车舆等局服事的，被称为笔砚（祇候）郎君、牌印（祇候）郎君等。护卫、祇候郎君具有预备官身份，在服务一段时间之后，就可以选任为御帐或朝廷的重要官职了。《辽史》列传中的契丹、奚人传主，曾任护卫的计 12 人，曾任祇候郎君的计 43 人⁸³。正如西汉郎官用货选一样，辽朝郎君也有货选的⁸⁴。正如西汉郎中组成了“郎中骑”一类特种部队一样，辽朝的郎君也组成部队，称舍利军、舍利拽刺⁸⁵。

元朝有一支特殊的军队叫“怯薛”军。“怯薛”是蒙语“番直宿卫”的意思。成吉思汗时就建立了“万人怯薛”，征调千户、百户、十户那颜子弟及其随从为之，称“怯薛歹”，复数为“怯薛丹”。他们分四番入值，护卫皇帝，是为“四怯薛”。长官由四功臣博尔忽、博尔术、木华黎、赤老温的后裔世袭，称“四怯薛太官”。诸王亦各有怯薛⁸⁶。可以拿“怯薛”与秦汉郎官比较一下。怯薛要承担杂役，如天子之饮食、衣服、文书、库府、医药等（称“怯薛执事”），秦汉郎官也承担各种差使；怯薛有宿卫与散班之别，秦汉的郎官里面也有散郎；怯薛待遇优厚但无官品，而郎官恰好最初也没有秩级。怯薛可以干政⁸⁷，而战国郎官也曾以近侍身

份干政；元朝的做官资格称“根脚”，怯薛属于“好根脚出身”，四个怯薛长更是“大根脚”，而汉代郎官也是最让人羡慕的仕途。怯薛歹任官，迳由怯薛长向皇帝推荐，不经中书省奏议，叫做“别里哥选”⁸⁸。元朝权要，多出怯薛。

清朝在入关之前就存在着侍卫制度。入关定鼎后，侍卫制度进一步发展起来，并发挥了重要的强化皇权作用。“侍卫，清语曰‘辖’，分头等、二等、三等、四等及蓝翎。蓝翎无宗室，惟满洲、蒙古及觉罗充之。又有汉侍卫，系由科甲出身。”⁸⁹侍卫的主要职能当然就是侍卫了，但同时还承担着传旨、奏事、出使、任将、拘捕等多种事务⁹⁰，并且还是满洲权贵的重要仕途。“满人入官，以门阀进者，多自侍卫、拜唐阿始。故事，内外满大臣子弟，五年一次挑取侍卫、拜唐阿。以是闲散人员、勋旧世族，一经拣选，入侍宿卫，外膺简擢，不数年辄致显职者，比比也。”⁹¹顺治四年（1647年）三月规定：“在京三品以上，及在外总督、巡抚、总兵等，俱为国宣力，著有勤劳，……各准送亲子一人，入朝侍卫，以习本朝礼仪，朕将察试才能，授以任使。”⁹²这通过侍卫而“习本朝礼仪”，由此“察试才能，授以任使”的意图，又让人想到了汉代的郎官，汉代的郎官也有因宿卫而“观大臣之能”的意思。清人有时就把侍卫说成是“郎卫”⁹³。清朝侍卫的晋升，首先是内部推升。一等待卫缺，从该旗二等侍卫升用；二等侍卫缺，于三等侍卫升用；三等侍卫缺，由蓝翎侍卫等升用。而汉代郎官也有内部迁升之法⁹⁴。侍卫外转，不但可以迁军职，还可以改文职⁹⁵。侍卫是勋贵子弟飞黄腾达的康庄大道。与侍卫制度相关的，还有上文提到的“拜唐阿”。“拜唐阿”或“柏唐阿”为满语，意为“执事人”，他们无品级而在内外衙门当差管事，其与先秦士庶子也有可比之处。替康熙皇帝扑杀权臣鳌拜的，就是侍卫与拜唐阿⁹⁶。明清科举制度高度发达了，但从高级显贵的来源上说，明清有异，侍卫制度就是其“异”之一。

我们觉得，北魏的侍从、虎贲、羽林，辽朝的祗候郎君，元朝的怯薛，清朝的侍卫、拜唐阿，与汉族历史早期的“宦于王”者，在很多方面是相似的，比如：都是皇帝的侍从与侍卫，承担着各种临时使命或随机职事，并构成选官资格。萧启庆先生认为，怯薛是中世北亚游牧国家普遍存在的特殊组织，有君主私属的身份，既是家产制的遗迹，又是君权的重要支柱⁹⁷。我们很赞成这个看法，并且认为，先秦秦汉的“宦于王”、“宦皇帝者”，同样具有“君主私属”和“君权支柱”的两大特点。由此看来，“宦于王”的制度，在早期社会是比较普遍的现象，同时也发生

在部族色彩和贵族势力相对浓厚的地方；但在王权开始发展，甚至在专制皇权确立后，它仍能以某种变化了的形式保存下来。

纵观周朝以下的三千年历史，侍从侍卫制度是中国政治制度的一个不可忽视的侧面，其功能与意义超出了单纯的侍从与侍卫。它曾是早期王权与贵族的一种特殊结合方式，即贵族让其子弟做君主侍从以为政治交换；它曾是传统选官的一种特殊途径，即由宿卫与勤务换取入仕资格的途径；它曾是早期行政体制的一个特殊部分，是承担随机事务和临时使命的体制。侍从侍卫体制的变迁，处于“私”与“公”、“文”与“武”、“胡”与“汉”等因素的左右之下。在官僚的“公共性”较强、“文治”程度较高的政权中，侍从、侍卫体制的职能就比较单纯，只是侍从、侍卫而已，其扩展性的功能就会淡化，或被“公共化”，即由侍从、侍卫发展为正式职官。异族政权之下，侍从侍卫制度就可能具有特殊地位。

1 福申云：“《通典》以从品官始于宇文。按《汉志》有二千石、比二千石之文，所云比者，即从品之义。”《俚俗集》卷十六《官称·从品官》，书目文献出版社 1993 年版，第 464-465 页。

2 《汉书》卷九《元帝纪》颜师古注：“从官，亲近天子常侍从者皆是也。”

3 当然，“宦皇帝者”的管理者，即其长官，是有秩级的。例如中大夫不见于《秩律》，说明中大夫无秩级，但其长官“中大夫令”有秩级，为二千石时；郎官也不见于《秩律》，说明郎官无秩级，但其长官“郎中令”有秩级，为二千石，谒者不见于《秩律》，说明谒者无秩级，但其长官“谒者令”，乃六百石官。

4 商朝的内廷官，可参看王宇信、杨升南：《中国政治制度通史》第 2 卷先秦卷，人民出版社 1996 年版，第 234 页以下；周朝的内廷官，可参同书第 334 页以下。

5 《国语·晋语四》韦昭注：“十一族，晋之旧姓，近官，朝廷者。诸姬，同姓；中官，内官。远官，县鄙。”第 373 页。

6 郭国义等：《国语译注》，上海古籍出版社 1994 年版，第 328 页。

7 杨伯峻先生释云：“内官，左右亲近之臣。序，依次序也。白昼则有左右二广轮流驾车一位备战，入夜则有亲近之臣依次值班以为保卫。”《春秋左传注》，中华书局 1990 年版，第 732 页。竹添光鸿所释更精：“内官，若中射、郎尹之属。见《韩非》、《淮南》书。序当其夜，若后世宿直递持更也。”《左氏会笺》上册，富山房昭和五十三年版，宣公十二年 13 页。其说是。“内官”就是中射、郎尹的下属。

8 《周礼·天官·宫伯》：“掌王宫之士庶子，凡在版者。掌其政令，行其秩叙，作其徒役之事，授八次八舍之职事。”

9 《礼记·燕义》：“古者周天子之官，有庶子官。庶子官职诸侯、卿、大夫、士之庶子之卒，掌其戒令，与其教治，别其等，正其位。国有大事，则率国子而致于

天子，唯所用之。若有甲兵之事，则授之以车甲，合其卒伍，置其有司，以军法治之，司马弗正。凡国之政事，国子存游卒，使之修德学道，春合诸学，秋合诸射，以考其艺而进退之。”《周礼》“诸子”之职，与之相近，详后。

10 李家浩：《战国时代的“冢”字》，《语言学论丛》第 7 辑，商务印书馆 1981 年版；李学勤：《马王堆帛书〈刑德〉中的军吏》，《简帛研究》第 2 辑，法律出版社 1996 年版，第 156 页。

11 对“乃宦卿之适而为之田，以为公族”，杨伯峻释云：“宦，仕也，授卿之嫡子以官职。”见其《春秋左传注》，中华书局 1990 年版，第 665 页。此说过于粗疏。竹添光鸿把“宦卿之适”等都释为卫士，显然就精细得多了：“公族、余子、公行，盖后世卫士之属，其员必众。初以公族为之，其将领之者曰公族大夫。今既无公族，故以卿之嫡易之。为之田，一位公族，但与之田，以列仕籍而已，未以为大夫也。”见其《左氏会笺上》，富山房昭和五十三年版，宣公二年第 16 页。

12 《国语》，第 636 页。

13 高振铎、刘乾先：《国语选译》，巴蜀书社 1990 年版，第 272 页。

14 郭国义等：《国语译注》，上海古籍出版社 1994 年版，第 594 页。

15 《战国策》，上海古籍出版社 1985 年版，第 769 页。

16 顾炎武以“黑衣”为侍卫之服：“白衣但官府之役耳，若侍卫则不然。《史记·赵世家》：‘愿得补黑衣之缺，以卫王宫。’”《日知录集释》，岳麓书社 1994 年版，第 862 页。又惠士奇云：“战国时卫王宫，皆卿大夫之庶子”；俞正燮云：“《赵策》所云补黑衣之队，卫士无爵而有员额者”；诸祖耿云：“左师盖为少子求为郎，黑衣即侍卫之服。”见其《战国策集注会考》，江苏古籍出版社 1985 年版，第 1126 页。又缪文远释“黑衣”为“侍卫之服”，见其《战国策新校注》，巴蜀书社 1987 年版，第 771 页；何建章释为“宫廷卫士穿的衣服”，见其《战国策注释》，中华书局 1990 年版，第 803 页；王守谦等释为“当时赵国王宫卫士的制服”，见其《战国策全译》，贵州人民出版社 1992 年版，第 655 页；张清常、王延栋先生亦释“黑衣之数”为“卫士”，见其《战国策笺注》，南开大学出版社 1993 年版，第 549 页。按，汉代的“卫士”来自各郡，是平民之服役者，与郎官不同。诸祖耿释“黑衣之数”为郎官，最确。

17 《战国策·燕策三》。

18 如《战国策·赵策四》：“春平侯者，赵王之所甚爱也，而郎中甚妒之，故相与谋曰：‘春平侯入秦，秦必留之。’”同书《韩策三》：“今臣处郎中，能无议君于王，而不能令人毋议臣于君。愿君察之也。”《韩非子》一书多次提到郎中，并指出了郎中操纵权势的情况。如《有度》：“远在千里外，不敢易其辞；势在郎中，不敢蔽善饰非”；又《孤愤》：“郎中不因则不得近主，故左右为之匿”；又《三守》：“国无臣者，岂郎中虚而朝臣少哉？”又《外储说左上》：齐桓公称“恶紫之臭”，“于是日郎中莫衣紫，其明日国中莫衣紫，三日境内莫衣紫也”；《外储说右上》：“于是日也郎中尽知之，于是月也境内尽知之”；“文公曰：吾民之有丧资者，寡人亲使郎中视事”；《说疑》：“然使郎中日闻道于郎门之外，以至于境内日见法，又非其难者也”；“称道往古、使良事沮，善裨其主、以集精微，乱之以其所好，此夫郎中左右之类者也”；《八经》：“县令约其辟吏，郎中约其左右”。

19 《商君书·垦令》：“均出余子之使令，以世使之，又高其解舍，令有甬官食饩。”高亨先生解释说：“朝廷对于贵族大家无职业的子弟，平均地给以徭役，按照名册役使他们，提高解除徭役的条件，设立管理徭役的官吏，供给当役者的粮食。”《商君书注译》，中华书局 1974 年版，第 26 页。

20 黄怀信先生释“余子”为“庶子”。见其《逸周书校补注译》，西北大学出版社 1996 年版，第 38、39、41 页。相关诸家注解，参看黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注》所引，上海古籍出版社 1995 年版，第 79、82、86 页。

21 庄新兴编：《战国籀印分域编》，上海书店 2001 年版，第 247 页，编号 1391、1392；第 256 页，编号 1443；或来一石编：《古印集萃》战国卷，荣宝斋出版社 2000 年版，第 7 页。

22 裘锡圭：《菑夫初探》，收入《古代文史研究新探》，第 451 页。

23 《庄子秋水》：“且子独不闻夫寿陵余子之学行于邯郸与？未得国能，又失其故行矣，直匍匐而归耳。”这个“余子”，司马彪释为“未应丁夫”，成玄英释为“少年”，参看王先谦《庄子集解》所引，中华书局 1987 年版，第 147 页。郭庆藩释为“民之子弟”，见其《庄子集释》，中华书局 1961 年版，第 603 页。孙继民、郝良真先生认为是庶子之官，见其《先秦两汉赵文化研究》，方志出版社 2003 年版，第 21 页。

24 “不朽而自私的基因”出威尔逊：《新的综合：社会生物学》，四川人民出版社 1985 年版，第 39 页以下。

25 嵇康：《与山巨源绝交书》，《鲁迅辑录古籍丛编》，人民文学出版社 1999 年版，第 4 册第 37-38 页；戴明扬：《嵇康集校注》，人民文学出版社 1962 年版，第 118 页。

26 裘锡圭：《战国时代社会性质试探》，收入《古代文史研究新探》，第 389 页以下；或《社会科学战线》编辑部编：《中国古史论集》，吉林人民出版社 1981 年版，第 3 页以下；或复旦大学历史系编：《切问集》，复旦大学出版社 2005 年版，第 210 页以下。

27 吴荣曾：《对春秋战国家长制奴隶制残余的考察》，《北京大学学报》1987 年第 2 期，收入《先秦两汉史研究》，中华书局 1995 年版，第 75、77 页。

28 裘锡圭：《说“宦皇帝”》，《文史》第 6 辑，中华书局 1979 年版，第 64 页；收入《古代文史研究新探》，第 152 页。

29 《国语》，第 635、644 页。

30 俞樾：《茶香室经说》卷十四《左传上》，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第 177 册第 580 页。

31 《礼记曲礼下》：“问士之子：长，曰能典谒矣；幼，曰未能典谒也。”孔颖达疏：“士贱无臣，但以子自典告也。”《十三经注疏》，第 1268 页上栏。

32 江陵凤凰山有执戟谒者木俑，简文有“大奴息谒”、“大奴美谒”字样。参看金立：《江陵凤凰山八号汉墓竹简试释》，《文物》1976 年第 6 期，第 70 页；凤凰山一六七号汉墓发掘整理小组：《江陵凤凰山一六七号汉墓发掘简报》，《文物》1976 年第 10 期，第 32-33 页。

33 如《左传》昭公元年：“内官不及同姓，其生不殖。”这里“内官”指的就是能生孩子的嫔妃。杜预注：“内官，嫔御。”《春秋经传集解》，上海古籍出版社 1978 年版，第 1197 页。杨伯峻先生云：“内官谓国君之姬妾。”《春秋左传注》，第 1220 页。《国语·周语中》：“内官不过九御，外官不过九品。”“九御”就是嫔妃，“九品”即朝廷上的卿大夫。韦昭注：“九御，九嫔也”；“九品，九卿。《周礼》：‘内有九室，九嫔居之；外有九室，九卿朝焉。’”《国语》，第 54 页。按《周礼》之书按“六官”体制叙官，“六官”即“六卿”。依郑玄说，三孤加六卿为九卿。参看董增龄：《国语正义》，巴蜀书社 1985 年版，第 154-155 页。君

王的嫔妃与女官明确区分开来，始于北魏孝文帝。孝文帝“改定内官”，置“女职”以典内事，官品二品至五品（参看《北史》卷十三《后妃传序》），由此嫔妃就不算“内官”了。

34 这句话的背景如下：管仲遇盗，从盗里选了两个人做家臣，后来又把二人推荐给齐桓公做了“公臣”。管仲死时，齐桓公命二人为管仲服丧，由此就形成了一个制度：虽是“公臣”，但若曾“宦于大夫”，则仍需为故主服丧。可见“宦”是私属，与“公臣”有别。

35 侯外庐先生论汉代私学：“这种师弟关系的密切，与经学家法的笃守，乃是封建制度在中国特有的一种知识基尔特所表现出来的现象。”见其《中国思想通史》第2卷，人民出版社1957年版，第354页。

36 《礼记·曲礼》：“宦学事师，非礼不亲。”郑玄注云：“学或为御。”《十三经注疏》，第1231页中栏。“宦学事师”，别本也做“宦御事师”。我们认为，“宦”是照料老师起居，“御”是给老师驾车。依礼如此这般地奉侍老师，师生关系就亲密起来了，即“非礼不亲”。章太炎云：“宦于大夫，谓之宦御事师。”见其《检论·订孔》，收入《章太炎全集》第3册，上海人民出版社1984年版，第423页。章先生这个说法，似不可信。“宦于大夫”怎么能称“事师”呢，大夫是大夫，师是师；以大夫为师，史无其据。家臣与“大夫”之间的关系，也不能拿“亲”来描述，“亲”只发生在师生之间。郑玄注“宦学”云：“宦，仕也。”因“仕”有“事人”的意思，郑玄的解释倒也不能算错。《战国策·楚策四》：“君先仕臣为郎中。”这里的“仕”，严格说其实是“宦”。但若不知“宦”、“仕”之别，简单地释“宦”为“仕”，有可能造成误解，把“宦”理解为做官或学习做官。像熊安生注《礼记·曲礼》云：“宦谓学仕之事，学谓习学六艺。”（孔颖达疏引）王梦鸥先生据此而解释《曲礼》：“宦，练习行政事务；学，研究书本知识。”见其《礼记今注今译》，台湾商务印书馆1992年版，上册第4页。可我觉得，以“学仕”或“行政”释“宦”，跟“事师”二字是矛盾的。老师又不是官儿，读书又不是治国；原文又只说“事师”，没说“事君”。“宦御”二字，本来就是先秦秦汉的成语。《淮南子·修务》：“官御不厉，心意不精”；《论衡·命禄》：“故官御同才，其贵殊命。”这两处“官御”，吴承仕、黄晖、刘盼遂等都认为是“宦御”之讹。参看黄晖：《论衡校释》，中华书局1990年版，第21页；刘盼遂：《论衡集解》，古籍出版社1957年版，第12页；张双棣：《淮南子校释》，北京大学出版社1997年版，第2007页。其说甚是。

37 例如著名的“希波克拉底誓词”中就有这样的话：“吾将尊敬授业之师如同父母，祸福与共。视其子代如同兄弟……”波特：《剑桥医学史》，吉林人民出版社2000年版，第92页。医师的学生要拿老师当父母，拿老师的孩子当兄弟。可见历史早期师徒如父子一点，中外有类似之处。

38 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1965年版，第132页以下；孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1995年版，第8页以下。

39 欧洲中世纪的骑士教育，包括这样一个阶段：把儿子送进贵主（或著名牧师）的宫馆之中，以修得骑士教养。贵主一般是父亲的主人，即上级封主。在这时候，这位少年就成为了一名“侍者”和“随从”，而列于下级家人之列了，直到他21岁被授予骑士爵号为止。这种制度，也与君主取其臣仆之子为“质押”的做法，存在着渊源关系。参看格莱夫斯：《中世教育史》，商务印书馆1922年版，第95-98页；R.F.Butts：《西洋教育史》，台湾黎明文化事业公司1982年版，第262-263页；王天一、夏之莲等：《外国教育史》，北京师范大学出版社1984年版，第81-82页；滕大春主编：《外国教育通史》，山东教育出版社1989年版，第29页以下；李淑华：《外国教育简史》，江西高校出版社2000年版，第48-49页；阎照祥：《英国贵族史》，人民出版社2000年版，第58页以下；倪

世光：《西欧中世纪骑士的生活》，河北大学出版社 2004 年版，第 27 页以下；倪世光：《中世纪骑士制度探究》，商务印书馆 2007 年版，第 90 页以下。

40 参看赵立行、于伟：《中世纪西欧骑士的典雅爱情》，《世界历史》2001 年第 4 期；朱伟奇：《中世纪骑士精神》，陕西人民出版社 2004 年版，第 206 页以下。

41 《布莱克维尔政治学百科全书》，中国政法大学出版社 1992 年版，第 194 页。

42 参看徐珂：《清稗类钞·称谓类·奴才》，中华书局 1984 年版，第 5 册第 2171-2172 页；陈垣：《释奴才》，收入《陈垣史学论著选》，上海人民出版社 1981 年版，第 603 页以下。按，满语中的“臣”（amban）本为“大人”之意，指村中重要之人，参看江桥：《满文“君”、“臣”、“人”类词汇初释》，收入朱诚如主编：《庆贺王锺翰教授九十华诞：清史论集》，紫禁城出版社 2003 年版，第 527 页。华夏早期的“臣”本来也是“臣妾”之“臣”，与奴才相当，后来逐渐变尊贵了；满语或清朝的“臣”与华夏王朝后来的“臣”相当，而与“奴才”一词的色彩相当不同。又，欧洲中世纪的“封臣”（vassal）一词，最初指地位低下的男仆，后来作为主人的武装随从，成了一个尊贵的称呼了，“一个从奴隶制底层社会产生的名词竟逐步上升到一个荣耀的地位。”参看布洛克：《封建社会》，台湾桂冠图书公司 1995 年版，第 238 页；商务印书馆 2004 年版，上册第 245-246 页。

43 参看杨宽：《我国古代大学的特点及其起源》，收入《古史新探》，中华书局 1965 年版，第 197 页；朱启新：《从铜器铭文看西周教育》，《教育研究》1984 年第 3 期；毛礼锐、沈灌群：《中国教育通史》第 1 卷，山东教育出版社 1985 年版，第 71 页以下。

44 刘师培：《论古代人民以尚武立国》，收入《刘师培辛亥前文选》，三联书店 1998 年版，第 357 页以下。

45 参看邱明正、于文杰：《中国文化通志·教化与礼仪·美育志》，上海人民出版社 1998 年版，第 24 页以下；郭齐家：《中国古代学校》，商务印书馆 1998 年版，第 28 页以下；俞启定、施克灿：《中国教育制度通史》第 1 卷，山东教育出版社 2000 年版，第 76 页以下；黄仁贤：《中国教育管理史》，福建人民出版社 2003 年版，第 13 页以下。

46 布洛克：《封建社会》，台湾桂冠图书公司 1995 年版，第 431 页；商务印书馆 2004 年版，下册第 489 页。当然，骑士们在 13 世纪也开始学习文学与礼仪，绅士化了。参看朱孝远：《中世纪欧洲贵族》，广东人民出版社、华夏出版社 1996 年版，第 90-93 页。

47 王天一、夏之莲等：《外国教育史》，北京师范大学出版社 1984 年版，上册第 26-27 页；博伊德·金：《西方教育史》，人民教育出版社 1985 年版，第 12 页以下；滕大春主编：《外国教育通史》，山东教育出版社 1989 年版，第 1 册第 148 页以下；李淑华：《外国教育简史》，江西高校出版社 2000 年版，第 17 页。

48 库朗热：《古代城邦：古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》，华东师范大学出版社 2005 年版，第 212-213 页。正如柏拉图所说：“教育对每个母亲的儿子都是强制性的。”《柏拉图全集》，人民出版社 2002 年版，第 3 卷第 562 页。

49 《礼记·燕义》：“庶子官职诸侯、卿、大夫、士之庶子之卒，掌其戒令，与其教治，别其等，正其位。”庶子所掌“诸侯、卿、大夫、士之庶子之卒”之“卒”，应即《周礼·诸子》“掌国子之倅”之“倅”。《逸周书·采匡解》“余子倅运”句，黄怀信先生释“倅”为“副”。见其《逸周书校补注译》，西北大学出版社 1996 年版，第 41 页。所据当为孔晁、朱右曾说，参看黄怀信、张懋镠、田旭东：《逸周书汇校

集注》所引，上海古籍出版社 1995 年版，第 86 页。似非。“余子倖运”，即编制起来而承担运役。

50 西嶋定生的文章题为《中国古代帝国形成的一考察：汉高祖及其功臣》，见《历史学研究》第 141 号，1949 年。参看其《关于中国社会结构特质的问题所在》一文，收入《日本学者研究中国史论著选译》第 2 册，中华书局 1993 年版，第 18 页以下。

51 参看王克奇：《论秦汉郎官制度》，收入安作璋、熊德基《秦汉官制史稿》，齐鲁书社 1984 年版，上册第 345 页。

52 《汉书》卷六四上《严助传》：“严助……郡举贤良，对策百余人，武帝善助对，繇是独擢助为中大夫。后得朱买臣、吾丘寿王、司马相如、主父偃、徐乐、严安、东方朔、枚皋、胶仓、终军、严葱奇等，并在左右。是时……上令助等与大臣辩论，中外相应以义理之文，大臣数诎。”严助为中大夫，还有朱买臣等在皇帝左右，并在皇帝支持下与外廷大臣辩论。“中外相应以义理之文”之“中外”，就是“中大夫”之“中”与“外朝”之“外”。

53 关于大夫承担临时使命，可参廖伯源：《汉代大夫制度考论》，收入《秦汉史论丛》，台湾五南图书出版公司 2003 年版，第 218 页以下；又其《使者与官制演变：秦汉皇帝使者考论》，台湾文津出版公司 2006 年版。后书所论使者，即大夫和郎官在内。大夫与郎官是临时使命的主要承担者，也可参看拙作：《品位与职位：秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第 4 章第 5 节“散官问题”。

54 例如侍中：“贵游子弟及倖臣荣其官，至襁褓受宠位。……张辟强年十五，霍去病年十八，并为侍中。”见《初学记》卷十二，中华书局 1962 年版，第 279 页。又如太子庶子：汉代“国家故事，选公卿、列侯子孙卫太子家，为中庶子。”见《北堂书钞》卷六六引班彪笺，学苑出版社 1998 年版。又如中常侍、黄门侍郎：“汉家旧典，置侍中、中常侍各一人，省尚书事。黄门侍郎一人，传发书奏。皆用姓族。”见《后汉书》卷四三《朱穆传》。又如给事中：“给事中常侍从左右，无员，位次侍中、中常侍。或名儒，或国亲。”见《北堂书钞》卷五八。

55 《汉书》卷十一《哀帝纪》注引应劭。

56 《汉书》卷五六《董仲舒传》。

57 参看严耕望《秦汉郎吏制度考》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 23 本，1951 年；黄留珠：《秦汉仕进制度》，西北大学出版社 1985 年版。

58 见《汉书》卷五《景帝纪》后元二年（前 142 年）诏。

59 卫宏：《汉旧仪》卷上，周天游点校：《汉官六种》，第 65 页。

60 《史记》卷一〇二《张释之列传》集解引《汉仪注》。

61 汉文帝时张释之“以赀为骑郎”，见《汉书》卷五十《张释之传》。汉景帝时司马相如“以訾为郎”，见《汉书》卷五七上《司马相如传上》，颜师古云：“以家财多得拜为郎也。”此外还有一种通过纳赀，即输纳财物而为“宦”者的，但这不是“赀选”的典型形态。如黄霸“武帝末以待诏入钱为官，补侍郎、谒者。”见《汉书》卷八九《黄霸传》。

62 郭茂倩编：《乐府诗集》卷三四《相和歌辞·相逢狭路间之二》，中华书局 1979 年版，第 511 页。此诗虽题为“梁昭明太子”即萧统作，但我认为它来自汉代乐府，萧统顶多做了一些润色而已，却非其原创。参看拙作：《汉代乐府〈陌上桑〉中的官制问题》，《北京大学学报》2004 年第 2 期。

63 《汉书》卷十《成帝纪》鸿嘉二年（前 19 年）夏：“徙郡国豪杰赀五百万以上五

千户于昌陵。”

64 《汉书》卷五六《董仲舒传》。

65 《汉书》卷八八《儒林传序》。

66 黄留珠：《秦汉仕进制度》，第 234 页以下。

67 拙作：《察举制度变迁史稿》，辽宁大学出版社 1991 年版，第 23 页以下。

68 贾谊：《新书·等齐》，阎益振、钟夏：《新书校注》，中华书局 2000 年版，第 46 页。

69 《汉书》卷二《惠帝纪》惠帝诏：“爵五大夫、吏六百石以上及宦皇帝而知名者有罪当盗贼者，皆颂系。”

70 《汉书》卷九《元帝纪》初元五年（前 44 年）夏四月：“除光禄大夫以下至郎中保父母同产之令。令从官给事官司马中者，得为大父母父母兄弟通籍。”应劭云：“旧时相保，一人有过，皆当坐之。”颜师古曰：“特为郎中以上除此令者，所以优之也。同产，谓兄弟也。”于振波云：“元帝取消了这些侍卫官员因父母兄弟犯罪而从坐的法令，无疑对他们是一种优待。”见其《秦汉法律与社会》，湖南人民出版社 2000 年版，第 124 页。又“通籍”应劭注：“籍者，为二尺竹牒，记其年纪名字物色，县之宫门，案省相应，乃得入也。”做了从官近侍，连其大父母、父母、兄弟都有资格“通籍”入宫了。这制度并不奇怪。先秦有保质制度。战争期间，官吏及重要人物的家小要入居“葆宫”，有人质的意思。因战国战事频仍，“葆宫”往往长期存在。《墨子·杂守》：“吏侍守所者才（财）足，廉信，父母昆弟妻子又在葆宫中者，乃得为侍吏。诸吏必有质，乃得任事。”“守”即郡守，在郡守身边做“侍吏”，其家属要进入葆宫做人质。参看岑仲勉：《墨子城守各篇简注》，中华书局 1959 年版，第 148 页。又可参张政烺先生：《秦律保子释义》，《文史》第 9 辑，中华书局 1980 年版，第 1 页以下；收入《张政烺文史论集》，中华书局 2004 年版，第 550 页以下。曹旅宁先生也认为，秦代的“保子”与汉代郎吏制度存在着联系，见其《秦律新探》，中国社会科学出版社 2002 年版，第 38 页。郎官等于是皇帝的“侍吏”，其实也有“质子”之意，依先秦旧俗，他们是可以与家属保持联系的。

71 《韩非子·八经》：“县令约其辟吏，郎中约其左右。”语中的“郎中”当指郎中令，即郎中的长官。又同书《孤愤》：“当涂之人擅事要，则外内为之用矣。是以诸侯不因则事不应，故敌国为之讼。百官不因则业不进，故群臣为之用。郎中不因则不得近主，故左右为之匿。学士不因则养禄薄礼卑，故学士为之谈也。”其中“郎中不因则不得近主，故左右为之匿”一句中，“郎中”与“左右”为互文，正如前两句中“诸侯”与“敌国”、“百官”与“群臣”为互文一样。郎中系君王的“左右”，不在百官群臣之列。

72 顾炎武：《日知录》卷二四《上下通称》，《日知录集释》，花山文艺出版社 1991 年版，下册第 1086 页。“汉人以郡守之尊称为本朝者”。

73 顾炎武：《日知录》卷二四《郎》，下册第 1079-1080 页。

74 《三国志》卷二四《魏书·崔林传》注引《魏名臣奏》。

75 《魏书》卷二一《高阳王元雍传》。

76 按，承华门地在东宫，为东宫代称，参看周一良：《魏晋南北朝史札记》“宋书札记·承华门”，中华书局 1985 年。

77 参看拙作：《察举制度变迁史稿》，第 176-177 页。

78 曾敏行：《独醒杂志》卷二《祖宗官制同是一官而迁转凡数等》，《丛书集成新编》，新文丰出版公司 1985 年版，第 84 册第 380 页下栏。

79 孙机：《进贤冠与武弁大冠》，《中国古舆服论丛》（增订本），文物出版社 2001 年版，第 172 页以下。

80 《清史稿》卷一〇三《舆服志二》：“凡孔雀翎，翎端三眼者，贝子戴之。二眼者，镇国公、辅国公、和硕额驸戴之。一眼者，内大臣，一、二、三、四等侍卫，前锋、护军各统领、参领，前锋侍卫，诸王府长史，散骑郎，二等护卫，均得戴之。翎根并缀蓝翎。贝勒府司仪长，亲王以下二、三等护卫及前锋、亲军、护军校，均戴染蓝翎。”

81 按，据陈登原考证，赐翎制度明朝已有，见其《国史旧闻》，中华书局 2000 年版，第 3 册第 483 页，“花翎”条。

82 郑钦仁：《北魏官僚机构研究》，台湾牧童出版社 1976 年版，第 187 页。严耕望先生也指出，西汉郎官“颇多给事中都官诸署”，见其《秦汉郎史制度考》，《中研院历史语言研究所集刊》第 23 本，收入《严耕望史学论文选集》，台湾联经出版事业公司 1991 年版。“中散”之制，又参张金龙：《北魏“中散”诸职考》，《中国史研究》1993 年第 2 期；收入氏著《北魏政治与制度论稿》，甘肃教育出版社 2003 年版，第 286 页以下。

83 关树东：《辽朝御帐官考》，原刊《民族研究》1997 年第 2 期，收入中国社会科学院历史研究所编：《古史文存》隋唐宋辽金元卷，社会科学文献出版社 2004 年版，第 365 页以下；《辽朝的选官制度与社会结构》，收入《10—13 世纪中国文化的碰撞与融合》，上海人民出版社 2006 年版，第 447 页以下。

84 《辽史·国语解》：“舍利也：契丹豪民要裹头巾者，纳牛驼十头，马百匹，乃给官名曰舍利。后遂为诸帐官。以郎君系之。”

85 李桂枝：《契丹郎君考》，收入《民大史学》第 1 辑，中央民族大学 1996 年版，第 273 页以下。

86 参看箭内互：《元代蒙汉色目待遇考》，商务印书馆 1931 年版，第 66 页；《元朝怯薛及斡耳朵考》，商务印书馆 1934 年版，第 18 页以下；陈得芝、邱树森、丁国范：《元朝史》，人民出版社 1986 年版，上册第 307-309 页。

87 参看李治安：《怯薛与元代朝政》，《中国史研究》1990 年第 4 期。

88 姚燧《送李茂卿序》：“大凡今仕唯三途：一宿卫，一由儒，一由吏。由宿卫者，言出中禁，中书奉行制敕而已，十之一。由儒者，则校官及品者，提举、教授；出中书；未及者则正、录而下，出行省宣慰；则十分之一半。由吏者，省、台、院、中外庶司、郡、县，十九有半焉。”《牧庵集》卷四，《丛书集成新编》，新文丰出版公司 1985 年版，第 66 册第 628 页。

89 爱新觉罗·奕康：《佳梦轩丛著·侍卫琐言》，民国刊本，第 1 页；北京古籍出版社 1994 年版，第 62 页。

90 参看秦国经：《清代宫廷的警卫制度》，收入清代宫史研究会编：《清代宫史探微》，紫禁城出版社 1991 年版，第 310 页以下；陈金陵：《简论清代皇权与侍卫》，收入《清史论丛》，辽宁人民出版社 1993 年版，第 61 页以下。

91 《清史稿》卷一一〇《选举志》，“荫叙”。

92 《清世祖实录》卷三一顺治四年三月庚申，《清实录》，中华书局 1985 年版，第 3 册第 225-226 页。

93 《清朝文献通考》卷一八〇《兵二》：“我朝以八旗统兵，不袭古制，而自与古合。侍卫之职……而统以三旗领侍卫大臣，即所谓郎卫也。”商务印书馆 1936

年版，第 6403 页上栏。

94 汉代宿卫郎官，最初是没有服役年限的，但可以由郎中升为侍郎，由侍郎升为中郎。秦与汉初有“宦及知于王”和“宦皇帝而知名者”的概念。就是说郎官若为秦王或汉帝特别赏识，则能得到“显大夫”的身份。

95 侍卫补授相应品级的八旗、绿营官职，保送营官者俱加一等。侍卫还可以改文职。乾隆十三年（1748 年）制，一等侍卫系三品，以三品京堂用；二等侍卫系四品，以四品京堂用。三等、四等侍卫系五品，以郎中、员外郎用；蓝翎侍卫系六品，以主事用。参看常江、李理：《清宫侍卫》，辽宁大学出版社 1993 年版，第 90 页。

96 《清史稿》卷六《圣祖纪一》：“上久悉鳌拜专横乱政，特虑其多力难制，乃选侍卫、拜唐阿年少有力者为扑击之戏。是日，鳌拜入见，即令侍卫等掊而縶之。于是有善扑营之制，以近臣领之。”

97 萧启庆：《元代的宿卫制度》，收入《元代史新探》，新文丰出版公司 1983 年版，第 59 页；或《中国史学论文选集》第 1 辑，幼狮文化事业股份有限公司 1983 年版，第 544 页。

第四章

分等分类三题之二：秦汉冠服体制的特点

一 “冠服体制”概念与冠服的分等分类

本节期望通过一个侧面，探讨秦汉品位结构中的分等分类特点，这个侧面就是冠服体制。

今天人们穿戴何种服饰，主要取决于个人偏好和消费能力；而传统社会的特点之一，却是服饰的等级性。如格罗塞所云：“在较高的文明阶段里，身体装饰已经没有它那原始的意义。但另外尽了一个范围较广也较重要的职务：那就是担任区分各种不同的地位和阶级。”¹傅克斯把性别和等级视为服饰史的两大主题：“每个时代的服装总是重新决定并试图解决两性问题以及阶级隔离问题。君主专制主义也必定要考虑解决这两个问题的新路子。”²这说法有些片面，服饰的主题还可能包括职业、民族、地域等等差异区分。但无论如何，区分等级是服饰最重要功能之一。在组织之中也是如此，服饰等级可以成为组织制度，以及组织文化的一部分。凯瑟云：“当人们充当各种角色并且衍生及维持层级结构时，外观在组织生活方面便占据相当大的比重。在组织中，大部分人都能很快地领悟到可被接受的，以及能够促使个体朝向顶层阶级进军的各种服装款式。”³在传统中国的官场内外，冠服是最耀眼的身份标志。你是什么身份、处于什么地位、承担什么职事、属于什么人员，由服饰一望即知，且不准僭越。

传统中国的各个王朝，都实行等级服饰制度，各色官僚贵族用冠服来标示其官阶，即标识其等级和类别。研究官阶，就是研究如何为官职、官员分等分类；而冠服等级是配合官阶品位发挥功能的，二者携手合作、互助互补。冠服体制的背后是帝国品位结构，品位结构的变化将导致冠服体制的变化。反过来说，从王朝冠服反观王朝的品位结构，

也就成了研讨传统官阶的一个途径了。当然，服饰与官阶并不是一一对应的简单关系，因为服饰变迁还有自己的规律，还受制于时代与风俗。那么就可以说，中国的王朝冠服体制，是官阶史与服饰史的“叠加”。这一视角中的王朝冠服，与单纯的服饰史研究很不相同了。我们所提出的“冠服体制”概念，其意义如下：各王朝的各色冠服及各种服饰元素（色彩、图案、款式和质料等），在总体上呈现出的分等分类样式，及其与官阶品位的配合方式。

历代冠服等级的变迁千头万绪，都可供观察王朝品位结构的特点与变迁，如士与吏、文与武、贵与贱、胡与汉的特点和变迁。以往论著还用过“等级性的强化”之辞，来描述某一时代的冠服演进趋势。我们不可能同时从众多问题入手，只选择“等级性强化”作为论题。历朝历代冠服变迁的总趋势，确实就是“等级性的强化”。但具体说，究竟是“冠服体制”的哪些东西发生了变化？其结构与样式的排列组合，到底发生了什么变化？我们可以尝试新的解析方法，以便更系统地阐释它。

分等与分类，必定是通过概念来实现的。“冠服体制”既体现于具体的冠服及服饰元素之中，同时也必然是一套人为的概念。王朝会通过命名来把不同冠服区别开来。我们还能看到，各朝典章及《舆服志》之类文献，对冠服的叙述模式是不相同的。王朝典章对冠服的表述模式的变化，也是探讨“冠服体制”的重要着眼之点。因为叙述冠服时总要分门别类、按部就班，不可能乱炖一锅煮，而不同叙述模式也是一种分等分类。其中也有线索可循。虽有学者讨论过历代《舆服志》的特点了⁴，但尚不精细深入，开掘空间还是很大的。

在各代典章史志叙述冠服时，首先可以在两种办法间做选择。第一种是以“服”为纲。服装本身，会因色彩、图案、款式和质料的不同及用途不同，而形成不同种类，依此叙述就会有一种叙述模式。但也可用另一种办法，以“人”为主。即，不是先罗列各种服装，而是先罗列不同人员，再叙述其各自着装，由此形成另一种叙述模式。这是个以什么为“纲”、以什么为“目”的问题。若先叙服类，再叙穿着之人，是一种“纲举目张”之法；若先叙人员类别，再叙其穿着之服，也是一种“纲举目张”之法。二法虽非截然两分，而是互相渗透的，但两种模式的差异是能看出来的。例如汉朝叙冠服，采用的就是“以冠统服、由服及人”模式；而历史后期典章，则先罗列各色人等，再叙其服。可见两种模式间确实发生过变化，进一步发掘就能发现问题所在。

人员的分等分类是个行政问题，服饰分类的基础则是服饰差异，讨

论冠服的分等分类，就是讨论如何利用和制造差异。服饰差异是如何形成的，或如何被制造的呢？那就有很不相同的情况了。因生活方式和环境变迁，各种冠服会“自然”生发出来，从而呈现出特异性来。比如南方人戴斗笠，北方人戴皮帽，诸如此类。由此就形成了“自然差异”。这里所谓“自然”，是就其还没有基于等级需要而被王朝编排改造而言的。在生活与工作中，又能看到校服、军服、警服、各色工作服之别，及邮电、工商、城管等部门的制服之别，诸如此类。不止中国如此，不同职业穿着不同服装的做法，在各社会各时代是普遍存在的⁵。传统中国的特点，在于对职业服饰王朝经常用法令去规定。此种类型的人为差异，可以叫“职事差异”。你还可能拥有很多种服装，穿哪样因活动的场合与规格而异：隆重的典礼上穿高档礼服，家居场合穿休闲装。妆束打扮依活动场合、依典礼规格而异，姑称“场合差异”。还有一种情况：军人穿着同样风格的军服，但以肩章、领章等徽章区分军衔高下。在同一服装上，进一步利用服饰元素区分尊卑，可名之为“级别差异”。

服饰差异当然还有很多种，服饰社会学的研究者已有系统阐述了⁶。但我们不想照搬服饰社会学的概念。上文所揭差异，是我们量体裁衣，针对这里的特定研究对象而专门设计的。服饰研究者也曾讨论过制服的标志与象征作用，但没把“职事差异”和“级别差异”二者区分开来⁷；然而面对中国冠服时，这却是个有意义的区别。设计得当的概念是锐利的分析工具，将为阐释剖析提供重大便利。

围绕不同差异，可以形成不同的分类分等。基于“自然差异”，就会有“自然分类”；基于“职事差异”，就会有“职事分类”；寻求“场合差异”，可能形成“场合分等”；寻求级别差异，可能形成“级别分等”。当然就一般情况而言，“职事差异”也可能形成分等制度，即若某职事高于或低于某职事，则某职事的服饰高于或低于某职事的服饰。如汉初商人不得衣丝⁸，晋朝市侩一足黑履、一足白履⁹，日本的“非人”不得束发¹⁰，印度不同种姓各有不同衣饰和着装方式¹¹。而“场合差异”也可能只是“分类”而已，各场合所使用的不同服装，不被认为有尊卑高下之别。比方说，不一定婚服高于丧服。我们之所以使用“职事分类”和“场合分等”，是基于周秦汉唐冠服体制的实际发展线索的考虑。

在同一个冠服体制中，几种差异往往是同时被利用的，但其重心落在了哪种分类或分等上，却不相同。所谓“重心”，是就官僚队伍的主体而言的，这个主体就是品官。品官之外还有各种杂色人等，他们人数众多、且各有其服，但其杂服并不构成王朝冠服体制的主体。“重心”

和“主体”的概念是有意义的，因为品官冠服和杂色人员的杂服，其变迁趋势很不一样，二者应加区分。

那么本章思路是这样的：面向官僚队伍的主体，观察历代冠服主要依据或重点突出了哪些差异，用什么方式去表现那种差异，进而探讨其用意、效果和原因。这种分析方法与单纯服饰史的研究不同，打个不甚恰当的比方，可以说是“结构主义”或“形式主义”的，即，旁置了冠服的实际外观或服饰元素的物理形态，而只考虑各种冠服及元素的排列样式，以及它们被叙述的样式，由此分析冠服的分等分类及其变化。后文的讨论，将围绕周朝、汉朝和魏晋几个时段，而陆续展开。

二 周代冠服体制：自然分类与级别分等

首先来看周朝的情况。夏商周属早期国家阶段。经夏商而入周，典章大备而文物灿然，冠服体制也略具形态了。“衣冠”，成了这个“礼乐之邦”的重要标志。赵武灵王打算“胡服骑射”，随即就遭遇了“莅国者不袭奇辟之服，中国不近蛮夷之行”的抵制¹²。

古人是很重冠的，或说“以首饰为重”。“在身之物，莫大于冠”¹³。冠礼上的三次加冠，都有庄重的象征意义¹⁴。子路在卫国遇难，被击断了冠缨，说是“君子死而冠不免”，“遂结缨而死”¹⁵。

各种冠帽之中，“冕”是最重要的礼服与祭服，以致后来“冠冕”都成了仕宦的代称了。礼书说周代大夫以上戴冕，士戴爵弁。《周礼》还描述了一种复杂严整的“六冕”等级制，由大裘冕、衮冕、鷩冕、毳冕、絺冕、玄冕组成。天子服大裘冕以下，公服衮冕以下，侯伯服鷩冕以下，子男服毳冕，孤服絺冕以下，卿大夫服玄冕以下；士不服冕，而服皮弁以下。六冕等级，主要依冕旒之数 and 服章之数而定，旒章等级则遵循着十二、九、七、五、三、一的级差。这种在同一套服装上，用类似的服饰元素制造等级的做法，在我们看来就属“级别分等”。

当然，冕服的旒章等级是否真像《周礼》说得那么整齐，是可疑的¹⁶，不能全信。从《左传》“乘轩服冕”的记载看，礼书“大夫服冕”说法不是空穴来风。周代册命官员时的赐物中，往往有命服。就册命金文看，命服有“玄衮黼屯”，也有“玄衣黼屯”。“衮”是龙形纹饰，“玄衮”和“玄衣”的区别，就在于是否绣有龙纹了。是否能用“龙”为服章，看来因地位高下而异。《荀子·富国》：“礼者，贵贱有等；长幼有差，贫富

轻重皆有称者也。故天子衽褙衣冕，诸侯玄褙衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。”¹⁷“褙”即“衮”。天子、诸侯可以服衮，但大夫不能；大夫可以服冕，但士不能。《荀子》是先秦作品，他说礼服有等级，应有其据。

又，册命金文所见命服中，各种“市”和各种“黄”¹⁸呈现不同组合，等级现象是很明显的，对之学者已尝试了各种排比

¹⁹。“市”即“芾”、“鞞”或“鞞”，本来是一幅兽皮蔽膝，后来尊贵起来，成了身份标志。“黄”即“璜”、“珩”，是玉组佩中一块横玉。《诗经·小雅·采芣》：“服其命服，朱芾斯皇，有珌葱珩。”²⁰看来，“朱芾”和“葱珩”中是“命服”最夺目耀眼的地方。芾、珩等级，礼书有载。《礼记·玉藻》：“一命緼鞞幽衡，再命赤鞞幽衡，三命赤鞞葱衡。”²¹《说文解字》卷七下：“天子朱市，诸侯赤市，大夫〔赤市〕葱衡。”²²珩或璜的数量和颜色，都是有等级性的。由出土组玉佩看，一璜、三璜、五璜、六璜、七璜、八璜的都有。金文赐物中还有“朱黄”。古人很少用红颜色的玉，但古玉中却有玉器涂朱现象，“朱黄”大概就是涂朱的璜²³。作为赐璜之一种，将之涂朱，是为了制造等级差异吧。“市”的颜色，就册命金文看也有等级差异²⁴。前面所引的《荀子·富国》篇也说天子穿朱衮、诸侯穿玄衮。后代的“服色”制度，周代已有先声了。“市”、“黄”的组合与命数相应，也属于一种“级别分等”。

西周春秋的制度还比较原始，礼服等级肯定也不像帝制时代那么井然有序²⁵。战国以下的礼书作者，把礼服的纹样、色彩、质料和尺寸等等弄得过分整齐了，那未可尽信。不过首先，那种把礼服等级整齐化的努力不是空穴来风，而是渊源有自，乃是早期中华文化的等级精神孕育出来的。进而就今所知的周朝冠服而言，人们毕竟能看到，其时服饰安排主要围绕“分等”而展开，由此强化“级别差异”；其具体表现，就是在外观相似的礼服上，通过是否戴冕，以及纹章、佩玉、服色等差异，来区分等级。而“职事差异”即特定的职事群体穿着特定服饰的做法呢？这方面的人为安排，史料所记就少得多了。那并不说明西周春秋冠服不存在“职事差异”，只能说，当时仍是一个职能分化简单，而身份分等非常严明的社会。冯尔康先生观察周代社会结构，得到了一个“简单而贫乏的社会群体”的印象²⁶。那时候统治者对服饰之区分功能的关注，主要是分等。

从考古材料看，商周的冠与服，其实是形制各异、多姿多态的，其“自然差异”相当之大²⁷。但“冠服体制”不完全是自然状态，而是一套人为规划和人为概念，是统治者如何安排和阐述冠服。在面对“自然

差异”时，人们有意识地强化一些东西，同时略去了另一些东西。比如描述冠服吧，是用史学家的眼光尽力客观叙述各色冠服呢，还是站在社会生活支配者的立场来规划冠服呢？二者是不一样的。早期史料中所看到的更多是后者，考古所见繁多冠服在文献中没有充分反映出来，只看到少数有等级性的冠服。富裕的人穿得阔、饰物多，那也算一种自然差异吧；然若人为规定某等级的富人才准使用某服某物，甚至将之安排为数列形式，不准逾等僭用，那就是“冠服体制”了。若暂时排除了“自然”成分，而重点观察冠服上那些人为安排的痕迹，以及周人对冠服的阐述，那么他们最关心的东西，不是如何把不同职事及其承担者区分开来，而是如何把人的尊卑贵贱区分开来，让天子、诸侯、卿大夫、士、庶人各得其所。正如《管子》所云：“度爵而制服”；或如《周礼》所云：“其宫室、车旗、衣服、礼仪，各视其命之数。”²⁸打仗穿军服，祭祀穿祭服，朝廷穿礼服、丧礼穿丧服之类情况，当时当然有，但也不如等级差异那么引人注目。

据此我们判断，周代冠服的“自然分类”仍很浓重，同时冠服体制的重心落在了“级别分等”上，以分等为主。也就是说，可以从“自然分类”和“级别分等”两点，认识周朝冠服。究其原因，前一特点在于周朝还处历史早期，冠服的进化尚未远离“自然”状态，等级礼制还不如后代精密复杂；后一特点则在于周朝是一个贵族社会，身份凝固而等级严明。

三 秦汉冠服体制：自然分类与职事分类

周朝冠服的特点是以“自然分类”和“级别分等”为主，下面再看秦汉。秦汉冠服体制的特点，可以表述为以“自然分类”和“职事分类”为主。所谓“特点”，是比较前朝后代而言的。

战国社会发生了重大变化，新鲜的服饰在各地不断涌现，异彩纷呈，展示了一个多元化时代的蓬勃活力。“战国以来，人自为礼，家自为俗，岂知古之司服有制哉！”²⁹赵武灵王颁《胡服令》，标志着冠服运用上的“实用”精神，已冲破了贵族服饰的礼制传统。“首服中的冠突破了传统礼制的限制，出现了许多新的冠式，如獬豸冠、鸡冠、鹖冠、高山冠、远游冠、巨冠、高冠等。”³⁰众多史料显示，战国服饰的变异性，君臣民众穿衣戴帽的随意性，都是相当之大的。一些新兴群体也拥有了特殊服装。例如殷朝留下来的某种服装，变成了“儒服”。那表明“士人”已从贵族等级体制中分化出来了，“儒服”是一种社会角色的标识，但不是一个政治等级的标识。用本书概念，“儒服”具有“职事分类”的意义。

秦汉统治者着手整饬冠服，在这个过程中，新的冠服体制逐渐成形了。《续汉书·舆服志》所叙东汉冠服，就是战国秦汉服制变迁的一个结集；下将《续汉书·舆服志》相关内容摘要于次：

长冠：又称斋冠、刘氏冠，祀宗庙诸祀则冠之。据说为刘邦早年所造所服，故为祭服，尊敬之至也。

委貌冠：行大射礼于辟雍，公卿、诸侯、大夫行礼者冠委貌，衣玄端素裳。

皮弁：与委貌冠同制，以鹿皮为之。行大射礼于辟雍，执事者冠皮弁。

爵弁：一名冕。祠天地五郊明堂，云翹舞乐人服之。

通天冠：乘舆所常服。深衣，有袍，随五时色。

远游冠：制如通天冠，有展筓横之于前，无山述，诸王所服也。

高山冠：中外官、谒者、仆射及洗马所冠。

进贤冠：公侯三梁，中二千石以下至大夫、博士两梁，自

博士以下至小史、私学弟子，皆一梁。

法冠：侍御史、廷尉正监平服之，又名獬豸冠。

武冠：或称武弁大冠，诸武官冠之。侍中、中常侍则加金珰、附蝉、貂尾。刘昭云其为“鹵鹩冠”，不过鹵鹩冠系郎官之服，上插鸟尾，非貂尾³¹。

建华冠：据说来自古代的鹖冠。天地、五郊、明堂之礼，育命舞乐人服之。

方山冠：似进贤冠，祠宗朝，大予、八佾、四时、五行乐人服之，冠衣各如五行五方之色。

巧士冠：郊天时宦官黄门四人冠之，乘舆车前以备宦者四星。

却非冠：制似长冠，下促。宫殿门吏仆射冠之。负赤幡，青翅燕尾。

却敌冠：制似进贤，卫士服之。

樊哙冠：汉将樊哙造次所冠，制似冕。司马殿门大难卫士服之。

术氏冠：前圆，吴制，差池迺迺四重。赵武灵王好服之。

鹖冠：武冠加双鹖尾则为鹖冠。五官、左右、虎贲、羽林五中郎将、羽林左右监，及虎贲、武骑皆鹖冠。“羽林”即指鹖尾如林的意思。《后汉书》卷五二《崔烈传》：“（崔）钧时为虎贲中郎将，服武弁，戴鹖尾。”

汉廷冠服当然不止这些。比如，还有一种“旒头”，曾是羽林中郎将及羽林孤儿的发式³²；还有一种“小冠”，曾为县令县长所服³³。此外儒生官僚往往把官服放在一边而另穿儒服，这问题将在第五章讨论，此处不赘。不同时候，冠服式样也会有变化。

读者也许会说，《续汉志》乃晋人司马彪所作，难以反映汉人的冠服观。不过我想这问题不算很大。像汉末蔡邕《独断》一书叙述冠服的模式，就与《续汉志》类同：依照冠类，一一叙述冕、帻、通天冠、远游冠、高山冠、委貌冠、进贤冠、法冠、武冠、长冠、建华冠、方山冠、术士冠、巧士冠、却非冠、樊哙冠、却敌冠等³⁴。这与《续汉志》大同小异。此外由残留史料片段所见，应劭《汉官仪》、阮

谶《三礼图》、董巴《大汉舆服志》等书³⁵，记述冠服的笔法也差不了多少。

《续汉志》那种叙述模式的特点，可以概括为“以冠统服、由服及人”。即，以冠为纲，先述冠，再述服，再叙使用此冠此服的其人其事。那是一种很“原始”的做法。首先它体现了中国早期服饰“以首饰为尊”的传统。其它民族的服饰史上，也有过“重头”现象，能看到“琳琅满头”的盛况³⁶。《续汉志》的叙述给人一种感觉：它是在展示王朝搜罗到和拥有了多少种冠服，随后才是什么人如何使用这些冠服。而这就表明，汉代冠服体制比较地“原生态”，保留着浓厚的“自然差异”。“自然差异”源于生活。社会生活发生了巨变，新鲜的冠服大量涌现。汉代冠服体制，就是在周朝的礼服传统断裂后，由其他来源另行形成的。

在这个断裂、转折过程中，“秦始皇定冠服”的事件，具有决定意义：

《后汉纪》卷九汉明帝永平二年（59年）春正月：自三代服章皆有典礼，周衰而其制渐微。至战国时，各为靡丽之服。秦有天下，收而用之，上以供至尊，下以赐百官。

（《两汉纪》，中华书局2002年版，下册第165页）

《续汉书·舆服志上》：降及战国，奢僭益炽，削灭礼籍，盖恶有害己之语，竞修奇丽之服……及秦并天下，揽其舆服，上选以供御，其次以赐百官。

《晋书》卷二五《舆服志》：逮礼业雕讹，人情驰爽，诸侯征伐，宪度沦亡，一紫乱于齐饰，长纓混于邹翫。……若乃豪杰不经，庶人干典，影鹖冠于郑伯之门，蹀珠履于春申之第。及秦皇并国，揽其余轨，丰貂东至，獬豸南来。……除弃六冕，以衮玄为祭服。

通天冠据说是秦冠，术士冠则是“吴制”，非秦产。獬豸冠据说是楚国的王冠，有獬豸之象，秦灭楚而得之，赐给了御史戴³⁷；远游冠据说也来自楚国的王冠，秦汉统治者给太子诸王戴，改其名称为远游冠³⁸；惠文冠据说是赵国王冠，上垂貂尾，秦灭赵而得之，赐给了侍中戴³⁹；高山冠据说是齐国王冠，秦灭齐而得之，赐给了谒者戴⁴⁰。在楚汉间，一度连小吏贱民都戴那高山冠了⁴¹。赵国还有一种駘髻冠，冠上饰羽，也是王冠⁴²，秦汉时却成了侍中、郎中之冠⁴³，大概也始于秦始皇的“收

而用之”。“丰貂东至，獬豸南来”，列国之冠在新的土壤中滋生出来，冲破了周朝礼服传统，又在秦欢聚一堂了。展示罗列被“收而用之”的各国冠服，也就是在展示秦始皇混一六合、天下一家的光辉业绩。

在服饰史研究者看来，秦始皇收六国冠服而用之，表明那些冠服被沿用了，是“连续”；但从“冠服体制”，即从冠服的分等分类与帝国品位结构的配合看，则还能看到“断裂”与“创建”。秦始皇赐冠时，他重新确定了那些冠的用法，昔日的王冠，转给御史、侍中、谒者或郎中戴。列国的王冠，由此割断了其旧日用法，那就造成了“断裂”；它们变成了官员的服饰，以全新方式与王朝等级制配合起来，新的冠服体制被“创建”了。秦始皇把列国王冠戴到自己近臣的脑袋上，其时一定洋洋得意，我们则看到了“断裂”和“创建”的双重意义。还要注意，秦始皇“锡百官”做法，其“职事分类”的色彩特别浓，即，是按官职的类别赐冠的，是让某一职类官僚的戴某冠，而不是让某一等级的官僚戴某冠。

汉初礼制极为简陋：“高帝悉去秦苛仪法，为简易。群臣饮酒争功，醉或妄呼，拔剑击柱。”⁴⁴“周礼”传统荡然无存了。此后有叔孙通制礼仪。长冠系楚冠，乃刘邦早年所好，后由平民之冠变成了“尊贵之至”的宗庙礼冠；樊哙冠因樊哙而得名，而樊哙原先只是个杀狗的。长冠、樊哙冠由微而显、平步青云，显示了楚汉间确实是“天地间一大变局”，是个“布衣皇帝”、“布衣将相”的时代。诸冠多系新起，又各有来源，不难想象，它们在相当一段时间中，是保持了其原形原貌的。统治者一时还来不及按等级需要改造之，尚未对冠服细节做精心推敲，以造成后世那种繁密等级。《续汉志》的冠服叙述给人的“原生态”之感，可以拿“自然差异”做部分解释。

汉朝的文官戴进贤冠。进贤冠的来历不怎么清晰。《后汉书·舆服志》说它是“古缙布冠也，文儒者之服也”，似不可信。春秋礼帽、居冠礼“三加之一”的缙布冠是黑麻布做的⁴⁵，其形制与进贤冠并不相类。还是蔡邕《独断》“汉制”的说法比较可靠：“进贤冠……汉制，礼无文。”⁴⁶进贤冠跟缙布冠不会有沿承关系，而是新起的。学者指出，河南三门峡与河北平山出土的铜人灯座及若干秦俑所戴之冠，都可以看成是进贤冠的先型⁴⁷。一方面礼书中看不到进贤冠的痕迹，另一方面在汉朝连卑微的小吏都戴进贤冠，则其最初不可能是高贵的礼冠，也不会是“文儒者之服”，只能是普通人束发的东西。更是“庶人之在官者”，也许吏的冠形比庶人大，以示吏民有别；冠形大了，则其梁数就会多起来。汉代进贤冠确实是有小冠、大冠之别的，“小冠”在试用期间

使用。其实高山冠、远游冠、通天冠，可能都由进贤冠的冠形加大而来。“进贤冠”那名字也不会是最初就有的，应是在它成为官服之后，汉朝什么人给它新起的嘉名。从小史到丞相都用进贤冠，后来冠下加介帻，仍是“上下群臣贵贱皆服之”⁴⁸。这“贵贱皆服之”告诉我们，汉代官僚政治的身份性较弱，流动性较强。

汉朝的军人和武官戴武弁。这武弁，很容易与礼书中的“皮弁”联系起来。但用作礼帽、居冠礼“三加”之一的皮弁，是白鹿皮做的；秦汉武冠却是漆纱做的，来自实用军帽⁴⁹。王国维说汉代的武弁“疑或用周世之弁”⁵⁰，而我们觉得，武弁与礼书所记载的礼帽“皮弁”，也没有直接的源流关系。总之，进贤冠与武弁都有非常实用的来源，它们分别成为文官与武官之冠，乃是战国秦汉文武分途的直接结果，是文吏和军吏两个新兴群体由微而显、成长壮大的结果。

汉代冠服中的分等元素，主要就是进贤冠的一梁、二梁、三梁了⁵¹，由此造成了“级别分等”。一梁、二梁、三梁的“三分法”比较粗略。首先是分等粗略，明清补服分为 9 等，密度就高了 3 倍。其次用来分等的服饰元素之粗略，只有冠梁而已，而唐宋明清的冠服上，就用众多服饰元素去体现等级差别。秦汉天子服通天冠，诸王服远游冠。高山冠与通天冠、远游冠样子差不了多少，属于一个系列。天子也服高山冠⁵²，谒者、仆射、太子洗马也服高山冠，跟天子差不了多少。后来魏明帝把高山冠的样子改了，就是因为它跟通天冠相似，造成了君臣无别。又，巧士冠也很像高山冠，只不过高山冠高九寸，而巧士冠或高七寸、或高五寸而已，七寸的黄门从官服，五寸的扫除从官服⁵³。就是说皇帝身边有一群从官，他们的冠服乍看上去跟皇帝很相似。官服上的佩玉、印绶也有等级。但总的说来，在充分利用服饰元素以区分等级上，汉廷“前修未密”，远不像后代王朝“后出转精”。

秦汉冠服体现了一种“不同冠服用于不同事务或人群”的精神。如宗庙祭祀，用长冠；辟雍大射，公卿、诸侯、大夫用委貌冠，执事者冠皮弁；祠天地五郊明堂，云翹舞乐人服爵弁；天地、五郊、明堂之礼，育命舞乐人服建华冠；宗庙、大予、八佾、四时五行，乐人服方山冠；郊天，宦官黄门四人服巧士冠，等等。“职事分类”的色彩，显然是很浓重的。文官用进贤冠、服黑，武官用武冠、服赤，也是“职事分类”重要体现之一。这是战国以来官制“文武分途”的直接结果。学者有时会为某官是文是武而费神辨析，其实那时不妨看看冠服，就一目了然了。“职事分类”方面的安排，又如法官专有其服，侍御史、廷尉正监平等官员服

法冠；又如宫殿门吏仆射服却非冠，卫士服却敌冠，司马殿门大难卫士（大难即大雉）服樊哙冠；等等。秦汉的侍从及郎官属“宦皇帝者”职类，后来叫“郎从官”。侍从如侍中、中常侍，以武冠加金珰、附蝉、貂尾；五官、左右、虎贲、羽林五中郎将、羽林左右监及虎贲、武骑，皆服鹖冠；郎官服鹩冠。侍中、郎官的鹖冠、鹩冠，本属武冠服类；但武官服赤，郎从官却是服黑的⁵⁴。宿卫郎官服黑，系先秦传统，先秦的宿卫士官被称为“黑衣之数”。那么“宦皇帝者”那个职类的特殊性，在冠服上也体现出来了。

不同职事承担者使用不同冠服，也就是“因职而冠”了。《续汉书·舆服志下》：“安帝立皇太子，太子谒高祖庙、世祖庙，门大夫从，冠两梁进贤；洗马冠高山。罢庙，侍御史任方奏请非乘从时，皆冠一梁，不宜以为常服。事下有司。尚书陈忠奏：‘门大夫职如谏大夫，洗马职如谒者，故皆服其服，先帝之旧也。方言可寝。’奏可。”任方认为，“非乘从时”即非陪同太子的时候，门大夫、洗马应戴一梁冠，这是从“分等”角度立论的；而陈忠所谓“皆服其服”，却是从“分类”着眼的。从职类上说，“门大夫职如谏大夫”，所以让门大夫戴进贤两梁冠；“洗马职如谒者”，所以让洗马戴高山冠；而且不管“乘从”与否，各种场合“皆服其服”。皇帝采纳了陈忠的意见，因为依秦汉观念，冠服更多地与职类相关，应依职类而定。

杂色人等各有其服，后世也是如此，甚至更严更繁了；但杂服在冠服体制中的分量，或说冠服主体部分的重心所在，各代却不相同。在《续汉书·舆服志》中，杂色人等的冠服，首先是作为“冠”之一种而与其余诸冠并列的，然后再叙其服，再叙服其冠服之事和服其冠服之人；而那些事、那些人，有些在后世看来是较为微末的。像服却非冠的宫殿门吏仆射，服樊哙冠的司马殿门大难卫士，即是。宫殿门吏仆射、司马殿门大难卫士从地位来说微不足道，没法跟大臣比；但他们的却非冠、樊哙冠作为冠之一种，堂而皇之地跟进贤冠、獬豸冠、高山冠等比肩并列了。又如巧士冠，仅 4 个宦官在郊天时服用，但因巧士冠也是王朝的冠之一种，所以就与大臣之冠列在一块了。后代典章就不同了，先叙人的类别，再叙其冠其服的类别；杂色人等的冠服，与品官分叙。帝国前期的“以冠为纲”叙述模式，既体现了古老的“重冠”观念，又较多顺应了冠本身的差异，即“自然差异”，所以在法典与史志中，有一种冠就列上一种冠；而后代典章则是“以人为本”的，冠服体制全面服从官僚等级，杂色人等之服不与品官并列。

若与前朝后代相比，秦汉冠服体制的特点，就是相对突出的“自然分类”和“职事分类”。其所提供的分类信息，多于分等信息；其分类色彩强于周朝及后世，但分等功能弱于周朝及后世。可以从战国秦汉间贵族传统的断裂、秦汉官僚政治重事不重人、其品位结构相对松散、一体化程度不高等方面，理解这些特点。

拿“秦始皇定冠服”和汉廷的冠服安排，去跟同期儒生所构拟的冠服礼制加以比较，能看出某种差异来。以冕服等级为例。《礼记·礼器》云：“天子龙衮，诸侯黼，大夫黻，士玄衣纁裳。天子之冕，朱绿藻十有二旒，诸侯九，上大夫七，下大夫五，士三”。《周礼》“六冕”制度更复杂，所用大裘冕、衮冕、鷩冕、毳冕、絺冕、玄冕等名，也算是汇聚了古今冕名，但另按章旒十二或九、七、五、三、一重新分等了。《礼记》、《周礼》都是“度爵而制服”的，依天子、诸侯、卿大夫、士的爵级定等；都采用“级别分等”，即在同一套冕服上进而通过服饰元素章旒实现分等。

秦汉新冠服却不是“度爵而制服”的。秦始皇把列国王冠赐给近臣，系依职类而赐，不依爵级而赐；汉廷文官服进贤、武官用武弁，其余职类各有其服。就现有史料看，秦汉的新冠服体制，与二十等爵没有直接的对应关系。刘邦虽规定了“爵非公乘以上毋得冠刘氏冠”⁵⁵，但那是一个否定性指令，亦即，公乘以上可以戴刘氏冠，但不是必须戴刘氏冠；你觉得别的冠好看，但戴无妨。

秦始皇定冠服，依“职事分类”；儒生传礼制，重“级别分等”。在同一时间，帝王与儒者以不同思路规划冠服，泾渭分途。儒生是“周礼”的传承者，他们规划冠服时，把周朝贵族时代的等级礼制传承下来了。秦始皇却是贵族政治的终结者。纳六国冠服于一廷，显示“六王毕，四海一”，中央集权时代到来；依职类而不是依爵级赐王冠，暗示贵族等级制已成明日黄花。

周朝贵族与其传统服饰如冕服、玄冠、皮弁等，退出了政治舞台的中心；一大批新式冠服在战国秦汉涌现；在这背后，就是一大批新兴人员和新兴职事的拔地而起。那些职事，对统治者来说至关重要不容马虎；而对那些人员的个人荣耀与服饰尊卑，统治者一时操心不多。好比黑心矿主雇了一群劳工，随他们穿什么好了，卖力干活就成；若手头贩来了一堆旧衣服，也是随意发、随便穿。秦汉皇帝似乎没有太强的迫切感，觉得必须去精细区分官场尊卑、确保官贵的荣耀体面，对不同职位做纵向大排队，并以繁密等级服饰体现之。只要各项职事都有人

在干，皇帝就心满意足了；至于那些人的服饰各异，缺乏一元化的可比性，皇帝的脑袋里还没多想那个事情，用梁数大致把官员分为三大段落，就可以了。秦汉政治精神就是“以吏治天下”，其官阶用“职位分等”，给官僚的品位特权远不如前朝后世；汉代冠服体制之所以分类功能较强，分等功能较弱，就生发在这个历史背景之中。

帝国初期的新式吏员刚刚登上政治舞台，还没来得及发展为一个官僚阶级。但随政治演进，官僚在神州大地上逐渐扎下根，官僚等级与官场尊卑越来越严明，越来越精细，冠服体制也越来越严明，越来越精细了。明代的朝服高度“一元化”了，不论文官、武官还是法官，一律梁冠，赤罗衣、赤罗裳，然后再用九等梁冠区分高低；汉朝则是文官、武官、法官、“宦皇帝者”和各色杂职各穿各的。不同职类穿不同冠服，你穿你的、我穿我的，就不利于等级比较；让不同职类穿同一种冠服，就便于进一步用服饰细部来区分尊卑、比较高下，从而强化“级别分等”了。

四 汉唐间冠服体制的变化趋势：场合分等和级别分等

有一个现象很有意思，若拿秦汉王朝的实用冠服跟礼书所见冠服相比，则礼书中冠服的等级细密整齐，经常超过实用冠服。像《周礼》“六冕”的冕旒等级就是如此，它比周秦汉的实际冕制复杂多了。可见早期政治文化之中，就已蕴含着繁密冠服等级的发展动力了。战国秦汉间的冠服体制“断裂”，只是一时之事。魏晋以下，王朝冠服的变化趋势，是渐趋一元化，强化等级性，冠服体制的重心向“级别分等”和“场合分等”偏转，服饰上的等级元素由疏而繁。

魏明帝看到高山冠跟通天冠、远游冠样子太像了，就把高山冠“毁变”为进贤冠的样子，以令君臣有别⁵⁶。他还不准公卿在冕服上使用黼黻，以免“拟于至尊”⁵⁷。魏晋南北朝各朝虽然沿用了许多汉式的冠类，但变化也在不断发生着。北齐的五品以上命妇，“以钿数花钗多少为品秩”，一品九钿、二品七钿、三品五钿、四品三钿、五品一钿⁵⁸。可见就连官僚家属的服饰，也严格以官品为准，远比汉代细密了⁵⁹。北周利用《周礼》“六冕”实行冠服大复古，创造了一套极复杂的等级冕服。兹依《隋书》卷十一《礼仪志六》，将北周冕服制表如下：

皇帝 十二服	苍衣苍冕 青衣青冕 朱衣朱冕 黄衣黄冕 素衣素冕 玄衣玄冕								
	象衣象冕十二章								
	衮冕九章			山冕八章		鷩冕七章		韦弁	皮弁
诸公	方冕	衮冕九章	山冕八章	鷩冕七章	火冕六章	毳冕五章	韦弁	皮弁	玄冠
诸侯	方冕		山冕八章	鷩冕七章	火冕六章	毳冕五章	韦弁	皮弁	玄冠
诸伯	方冕			鷩冕七章	火冕六章	毳冕五章	韦弁	皮弁	玄冠
诸子	方冕				火冕六章	毳冕五章	韦弁	皮弁	玄冠
诸男	方冕					毳冕五章	韦弁	皮弁	玄冠
三公	衿冕	火冕六章	毳冕五章	藻冕四章	绣冕三章	爵弁	韦弁	皮弁	玄冠
三孤	衿冕		毳冕五章	藻冕四章	绣冕三章	爵弁	韦弁	皮弁	玄冠
六卿	衿冕			藻冕四章	绣冕三章	爵弁	韦弁	皮弁	玄冠
上大夫	衿冕				绣冕三章	爵弁	韦弁	皮弁	玄冠
中大夫	衿冕				绣冕三章	爵弁	韦弁		玄冠
下大夫	衿冕				绣冕三章		韦弁		玄冠
士	衿弁					爵弁			玄冠
庶士									玄冠

这个体制的森严繁密，为秦汉冠服望尘莫及。它虽系一时之制，也未必真的实行了，但毕竟反映了一个宏观趋势，即冠服等级性、一元性的强化趋势。北周的公、孤、卿、大夫、士爵称实际就是官品的翻版，它们与五等爵称组成了十多个冕服等级，远过汉朝，汉朝的进贤冠只分三大段落而已。

梁陈、北齐、北周三系制度，在隋唐合而为一，呈“百川归海”局面。学者随即看到：“隋朝开始，官职越立越多，仪礼越分越繁，以服饰区别上下的功能也就愈益显著”⁶⁰；隋朝舆服是一系列“等级鲜明的舆服”；唐朝“文武百官之服专在明等级”⁶¹。黄正建先生特别指出，由于南北朝以来“常服”日益重要了，隋唐统治者就把“常服等级化”作为“一个十分紧迫的课题”⁶²。

隋朝开皇时期的冠服承袭了南北朝冠服，也沿用了很多汉朝冠服。隋炀帝的大业服制发生了变化：“诸建华、鹵鷩、鹵冠、委貌、长冠、樊哙、却敌、巧士、术氏、却非等，前代所有，皆不采用。”⁶³吴玉贵先生评论说：“官员依品级各有等差，废除了前代行用的建华、鹵鷩、鹵冠、委貌、长冠、樊哙、却敌、巧士、术氏、却非等许多繁琐的服饰。”⁶⁴服类趋简了。来自汉朝的獬豸冠和高山冠还在，但獬豸冠只是为了标识法职的特殊性，才保留下来的；高山冠的外观已“梁依其品”，向梁冠靠近，变成进贤冠的附庸了。官员依官品而定冠服，与废除若干

繁琐冠式，二者系同一进程的两个方面。它们在冠服主体部分造成的变化，就是服类减少，“不同职官穿不同冠服”的做法淡化，“职事分类”分量下降，“级别分等”相应浓厚起来了，以官品为准而在同一套冠服上制造差异，转成冠服规划的主导思想。冠服体制的重心，逐渐由分类向分等偏转。

《新唐书·车服志》称唐朝“群臣之服二十有一”⁶⁵，服类似乎又趋繁了。不过细考其事，也不尽然。郊庙武舞之平冕、文舞郎之服委貌冠，监察司法官员之法冠，内侍省内谒者、亲王司阁、谒者的高山冠，亭长、门仆的却非冠仍被列入冠类⁶⁶，是受了汉人冠服表述方式的影响，但也只是汉制残留下来的一个小小尾巴而已。杂色人等的冠服，实际已与品官冠服区分开来。分析“趋简”或“趋繁”之时，应把主体冠服和杂服分开来看，两部分的变迁趋势并不一样。官僚主体部分的冠服变化趋势，仍是类别趋简而级别趋繁。进贤冠、高山冠、法冠等都属于“朝服”。朝服部分，谒者另用高山冠、法官另用法冠，类别稍繁；但在“常服”部分，法官、谒者就没有特殊服饰，服类简化了。汉代的法官在各种场合都用法冠，而唐代法官大事用法冠，小事另用常服，同于其他文官⁶⁷。

“级别分等”在唐朝高歌猛进，服饰上的等级元素不断繁衍，分等趋于细密高峻，服饰等级的调整范围不断扩张。南北朝的皇帝通天冠上面有五梁，官僚的进贤冠则为三梁、两梁、一梁。唐朝官僚的梁数依旧，皇帝的通天冠却变成了二十四梁了，据说那“二十四”是“天之的大数”⁶⁸。始于北周的“品色”之制，在唐大行其道。秦汉文官服黑、武官服赤，颜色用以区分职类。唐朝则用颜色区分等级，官僚的弁服、袍服、袴褶等，三品以上紫，五品以上绯，七品以上绿，九品以上青，格外醒目。服饰的各个细部都按官品做出了规定，不能乱用。如隋唐的皮弁以玉珥为饰，一品九珥、二品八珥、三品七珥、四品六珥、五品五珥；如唐朝官僚的腰带，一品二品鍔以金，六品以上鍔以犀，九品以上鍔以银，庶人鍔以铁；等等。隋唐以后冠服上的等级元素之多，是大大超过秦汉的。比如说，汉廷只规定了官贵妻子的服饰；而这时对官贵的父母、妻子、儿女的衣帽饰物，朝廷全都要管，不厌其烦地一一列举，甚至规定到了袖子的长度和衣裳的曳地尺寸之上⁶⁹。而秦汉的同类规定，就远没有那么多、那么细了。进而服饰等级的调整范围，也大大超过了秦汉。南北朝隋唐间，也不断有新兴的冠帽被纳入冠服体制，如幘头（折上巾）等，由此带来了新的“自然差异”；但繁密的服饰等级

规定，总体说是令唐帝国的礼服远离了“原生态”，大不同于汉朝那种“自然分类”了。

除了冠服的“级别分等”的强化和服类的一元化，其时还存在着另一个演进，就是“场合分等”的强化。所谓“场合分等”，就是依活动的正规程度与典礼的庄重程度，而定冠服等级。官僚品位结构趋于一元化了，冠服体制趋于一元化了，则不同官职的异质性相应减小，冠服间的差异相应减小，那么，官僚们在何种场合用何冠服的问题，即“场合分等”问题，就相对凸显了。

“场合分等”是以“场合差异”为基础的。不同场合用不同服饰，像婚礼穿婚服、丧礼穿丧服，原是生活的常情，不必定导致“分等”。然而帝国等级制的发展，也体现在政治活动的规格分等上。在与天地神灵相关、与皇帝相关、与大政相关的场合，其礼节就更隆重，其冠服规格就规定得更高。你去祭天地，你去见皇帝，你就不能是衙门里的日常打扮，你就得用最特殊最麻烦的办法穿，不得率易不准偷懒。所以，“场合分等”是帝国等级制的又一侧面。

汉代服制的“场合分等”，大概祭服比较突出一些。此外还有一种“五时朝服”，与五郊祭祀相关⁷⁰，也属祭服。其余各种场合，官僚一般穿着固定的冠服⁷¹，一成不变。《续汉书·舆服志》：“凡冠衣诸服，旒冕、长冠、委貌、皮弁、爵弁、建华、方山、巧士，衣裳文绣，赤舄，服絢履，大佩，皆为祭服，其余悉为常用朝服。”根据“其余悉为常用朝服”一句，就可以认为东汉冠服只分“祭服”、“常服”两大类。在北朝，冠服规格变繁密了，“朝服”、“公服”、“常服”等概念明晰起来。

史家追叙隋朝冠服，引人注目地采用“四等之制”概念，“四等”就是常服、公服、朝服、祭服。（对“四等之制”的考辨，详见本章第六节。）唐朝冠服的“场合分等”，大致说包括 5 个服等：祭服、朝服（具服）、公服（从省服）、“公事之服”，及燕服（常服）。祭祀大典，使用冕服；重要典礼如陪祭、朝飧、拜表等场合，文官用梁冠、绛纱单衣等组成的朝服；较低规格的典礼用公服，公服比朝服简化一些，武官则用武弁（此外朝参还用过袴褶之服）；“公事之服”则是日常办公之服，对文官是弁服，对武官是平巾帻；燕居休闲，用燕服。“场合”之分等，为冠服体制增添了一个新的维度。

朝服与公服之别，是服等形成的关键。朝服是为“具服”，以服饰具备而名之；公服是为“从省服”，比朝服省略了若干服饰。“从省”的概念

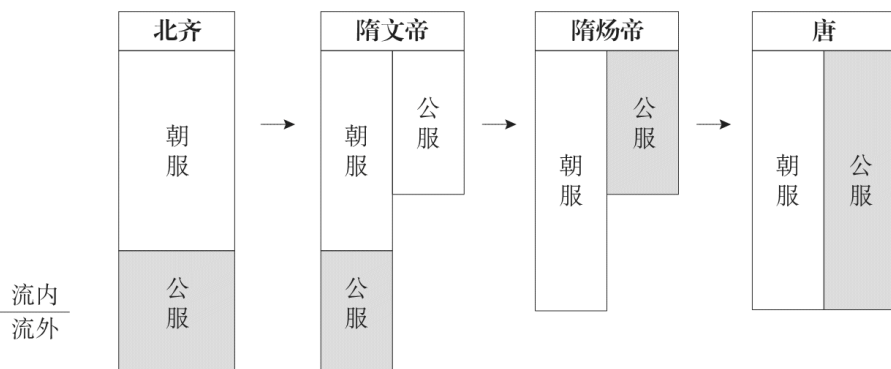
始于北齐，经隋文帝、隋炀帝而到唐大致定形。唐朝的具服由“冠、幘，簪导，绛纱单衣，白纱中单，黑领、袖，黑褱、褱、裾，白裙、襦，革带，金钩，假带，曲领方心，绛纱蔽膝，白袜，乌皮舄，剑，纷，鞶囊，双佩，双绶”构成；从省服由“冠、幘，纓，簪导，绛纱单衣，白裙、襦，革带，钩，假带，方心，袜，履，纷，鞶囊，双佩，乌皮履”构成；又因官品不同而有省减⁷²。略见下表：

朝 服			公 服	
五品以上	六七品	八九品	五品以上	六至九品
冠、幘	冠、幘	冠、幘	冠、幘、纓	冠、幘、纓
簪导	白笔	×	簪导	簪导
绛纱单衣	绛纱单衣	绛纱单衣	绛纱单衣	绛纱单衣
白纱中单	白纱中单	白纱中单	×	×
黑领、袖	黑领、袖	黑领、袖	×	×
黑褱、褱、裾	黑褱、褱、裾	黑褱、褱、裾	×	×
白裙襦	白裙襦	白裙襦	白裙襦	白裙襦
革带	革带	革带	革带	革带
金钩𧰨	金钩𧰨	金钩𧰨	钩𧰨	钩𧰨
假带	假带	假带	假带	假带
曲领方心	曲领方心	曲领方心	方心	方心
绛纱蔽膝	绛纱蔽膝	绛纱蔽膝	×	×
白袜	白袜	白袜	袜	袜
乌皮舄	乌皮舄	履	履	履
剑	×	×	×	×
续表				
朝 服			公 服	
纷	纷	纷	纷	×
鞶囊	鞶囊	鞶囊	鞶囊	×
双佩	×	×	双佩	×
双绶	×	×	×	×
			乌皮履	乌皮履

与汉相比，等级性服饰元素明显趋繁，各级官僚的衣帽上该有什么、不该有什么，王朝的考虑精细入微，进而由若干服饰的“从省”，形成了“服等”。

下面来看具服和从省服的形成过程。本来在北齐，七品以上用具服，八品至流外四品以上用从省服，就是说其时具服与从省服的区别，只基于“级别分等”的考虑，二者在结构上是纵向衔接的。隋文帝

规定，从五品以上，除在陪祭、朝飨、拜表等“大事”场合用朝服外，“自余公事，皆从公服”。这样，“场合分等”明确化了，公服成了从五品以上官的另一套冠服，用于“自余公事”的场合。“服等”初现端倪。隋炀帝时，朝服的使用范围由七品以上扩展到了九品，成了所有品官的具服；从省服依然限于五品以上；同时随朝服向整个品官队伍扩展，流外官被排除在朝服使用者之外了⁷³。这样“流内”和“流外”正式分成两大块，前一部分即品官明确表现为冠服体制的主体。到了唐代，从省服的范围也扩大到了九品官。“具服”与“从省服”两个服等，就是这样形成的。图示如下：



此图表明，具服、公服的形成过程贯穿着三个变化：第一是“级别分等”的强化，第二是“场合分等”的形成，第三是品官成为冠服体制的主体部分而流外官被排斥在外。在朝服与公服分化为二之时，王朝趁热打铁、充实服等，以弁服为“公事之服”，以休闲之服为燕服。燕服并不是随便穿的，它同样有等级区别，要遵从服色。

服等制度以“场合差异”为本，其所强调的是规格不同，而不是职类之异。当官僚的服装依职类而异时，他会有一种观感和体验；而当官僚服装依场合而异时，他又是一种观感和体验。前者强化了不同职类的异类之感，即“你我各自从事不同工作”之感、“各干一行”之感；后一做法，却把感受与注意转到了活动规格上，大家全都是王朝官僚，眼下是“同一批人共同参与同一活动”。“服等”之制，使冠服体制的重心向事务等级和活动规格偏转，那么也就疏远了职类的区分。

两《唐志》叙述群臣冠服，多少还拘泥于前史《舆服志》的“以冠统服”模式，这有时会模糊了观察者的视线；但《唐六典》就不同了。《唐六典》卷四《礼部尚书》叙述冠服之文，分为两大段落，第

一段依次叙祭服、朝服、公服、弁服与平巾帻、袴褶，这部分显以服等为纲；第二段转叙诸冠，如远游冠、进贤冠、武弁、平巾帻、法冠、高山冠、却非冠、进德冠等，那只相当于对服等的进一步说明。就是说，在“以冠统服”的模式之外，以“服等”为纲而叙群臣冠服的模式，开始萌生、滋长，并占据主导了。

宋朝的冠服体制，上承隋唐的变化趋势，继续趋于“一元化”，继续强化“级别分等”和“场合分等”。宋朝的祭服仍使用冕服，朝服仍使用梁冠、朱衣朱裳。朝服的梁冠在宋初只分五梁、三梁、两梁 3 等，宋神宗元丰二年（1079）又分为貂蝉笼巾七梁、七梁、六梁、五梁、四梁、三梁、二梁，共达 7 等，比汉代的三等之分细致得多了。

汉朝文武冠服不同，一用进贤冠、一用武弁大冠。唐朝的朝服仍有文武之分，文官戴进贤冠（即梁冠）、黑介帻，武官戴武弁、平巾帻。唐朝的进贤冠与武弁，虽在概念上继承汉朝，实际形制已非汉旧，二者的外观差异小多了。宋朝文武官索性都用梁冠，只不过武官只用四梁、三梁、二梁冠而已。

宋朝的“常服”概念与唐不同，所谓“常服”相当于唐之“公事之服”，采用幘头，曲领大袖，但也没有文武之分⁷⁴。赘言之，宋朝的朝服、常服，都没有了文武之别。（军人出征打仗穿甲冑，是另一回事。）“职事分类”进一步淡化了，等级区分却清晰而严明，公服依品级而有紫、朱、绿、青之别，各种饰物的等级区别依然细致入微。高山冠、却非冠、委貌冠基本退出了冠服体制⁷⁵。御史台、大理寺、审刑院、刑部的官员仍然戴法冠，然而那法冠也今非昔比了：“獬豸冠即进贤冠，其梁上刻木为獬豸角，碧粉涂之，梁数从本品。”⁷⁶本来在唐朝，高山冠已“梁依其品”了，成了梁冠的变体；进而在宋朝，獬豸冠也被“梁冠化”了，被纳入了进贤冠的范畴，只是在梁冠上加装一个“獬豸角”而已。那么法官、军官与文官在服饰一体化的道路上，又迈进了很大一步。

明太祖定制，冕服为皇帝、皇族禁裔，官僚不得染指。一品至九品官的祭服改用梁冠，青罗衣、赤罗裳。朝服也用梁冠，赤罗衣、赤罗裳。梁冠等级，是公冠八梁，侯伯七梁，均加笼巾貂蝉；一品七梁、二品六梁、三品五梁、四品四梁、五品三梁、六七品二梁、八九品一梁；合计 9 等。常朝之公服，则使用乌纱帽与盘领右衽袍，一品至四品官用绯色，五品至七品官用青色，八九品官用绿色。明朝无论祭服、朝服还是公服，都不分文武。所以，《明史舆服志》采用的是“文武官

朝服”、“文武官公服”、“文武官分献陪祀，则服祭服”的措辞，“文武官”一并言之了。文官与武官的冠服已无区别，只是在由乌纱帽、团领衫构成的常服上，用补服分别文武，文官用禽鸟，武官用猛兽。清承其制。此外，都御史、副都御史、给事中、监察御史、按察使的补服上绣獬豸，算是法官用特殊服饰之传统的一个残余罢了。

与此同时，冠服饰物的各种等级规定，依然细致而严明；服饰等级手段的调整范围，旁及官僚的父祖、伯叔、子弟、侄孙、母妻女以至女婿、子妇，下及庶民、工商、僧道。天底下的人穿什么、戴什么，政府都觉得有义务管、有权力管，甚至管到了异族藩邦，对“外国君臣冠服”亦以专门的条文规定之。当然，民众是否严格遵守那些规定，又另当别论了，历代“车服逾制”的现象史不绝于书。传统中国就是如此，法律繁密却不严格遵守，大量的人处于“违法”状态，朝廷只能睁一只眼、闭一只眼。服饰禁令也是如此。然而即使明知禁不过来，在制度上朝廷仍不肯放弃干预权力，对“车服逾制”照样下令禁，这事情本身就足够重要了。

五 从“由服及人”到“由人及服”

本章的基本方法之一，就是探讨《舆服志》与王朝典章的冠服叙述模式。前已指出，冠服叙述模式上，存在着一个“由服及人”到“由人及服”的变化。本节继续讨论这个问题。

明政府对各色人等的服饰施加全面管理，包括各种杂职人员。杂职人员使用特殊冠服，历史前期已然，明朝就更细密了。仍引《明史》为例：

《明史》卷六六《舆服志二》：皇帝冠服，皇后冠服，皇妃、皇嫔及内命妇冠服，九嫔冠服，内命妇冠服，宫人冠服，皇太子冠服，皇太子妃冠服，亲王冠服，亲王妃冠服，公主冠服，亲王世子冠服，世子妃冠服，郡王冠服，郡王妃冠服，郡王长子冠服，郡主冠服，郡王长子夫人冠服，镇国将军冠服，镇国将军夫人冠服，辅国将军冠服，辅国将军夫人冠服，奉国将军冠服，奉国将军淑人冠服，镇国中尉冠服，镇国中尉恭人冠服，辅国中尉冠服，辅国中尉宜人冠服，奉国中尉冠服，奉国中尉安人冠服，县主冠服，郡君冠服，县君冠服，乡君冠服。

《明史》卷六十七《舆服志三》：众臣冠服，仪宾冠服，状元及诸进士冠服，儒士、生员、监生巾服，庶人冠服，士庶妻冠服，协律郎、乐舞生冠服，朝会大乐九奏歌工巾衫，宫中小女乐冠服，教坊司冠服，王府乐工冠服，军士服，卫军士、力士服，皂隶公人冠服，外国君臣冠服，僧道服⁷⁷。

比较《续汉书·舆服志》那种叙述模式，我们觉得有两点值得阐述。

第一点，暂不考虑《明史·舆服志二》中的皇帝和皇族，先看《舆服志三》中所叙各种人员，那种对形形色色人员冠服的一一规定，是否与前文所阐释的“冠服一元化”趋向相悖呢？

这问题仍要从“主体冠服”考虑。“冠服体制”是就官僚主体和冠服体制的重心而言的。官僚主体就是品官，冠服重心就是《舆服志三》中的“众臣冠服”。官僚等级制的一般规律是：级别越高，越倾向品位

分等；级别越低，越倾向职位分等。在中国古代，对品官和流外胥吏的管理原则截然不同，前者重分等，后者重分类；进而其冠服规划的原则也不相同，前者重级别分等，后者重职事分类。唐朝及宋前期，流外官也有九品，宋以后流外连“品”也没有了，泛称“流外”而已。百杂职事各有其服，实行“职事分类”的服饰制度，反过来证明了汉代冠服的“职事分类”色彩，是与“以吏治天下”的政治精神相通的。而那种“吏治”精神及服饰安排，在历史后期还残留着，但只残留在“流外”部分，并体现于冠服之上。

冠服体制变迁的背后，是帝国品位结构的变迁。“主体冠服”与杂色人等的冠服区分，因流内流外制度的出现而强化了。汉代官阶没有流内流外，高官与小吏冠服相通。据《续汉志》，进贤冠“公侯三梁，中二千石以下至博士两梁，自博士以下至小史、私学弟子，皆一梁。”可以看到，汉朝的官吏从上到下都用进贤梁冠，从公侯直到小史、私学弟子。“小史”极其卑微，有时由十几岁的孩子担任⁷⁸，然而也能戴进贤冠；私学弟子根本不是官儿，然而也能戴进贤冠。可见进贤冠的使用上，官与吏并无隔绝。南北朝到隋唐发生了“官、吏分途”，出现了流内流外，这随即就反映在冠服体制上了。叶炜君对此有细致考察。首先从“冠”说，唐朝品官之冠“不通于下”，流内文官所用进贤冠、武官所用武冠，流外胥吏不能戴了。其次从“服”说，流内品官的朝服、公服，流外胥吏不能穿了，另穿“绛公服”、“绛襦衣”⁷⁹。主体冠服与“流外”一刀两断，品官、胥吏各服其服、两不相混，给流内外制度投下了身份性的阴影。汉代进贤冠“上下群臣贵贱皆服之”的情况，成为陈迹。

第二点，《明史·舆服志》对杂职人员的冠服叙述，也与《续汉志》不同了。《续汉志》的叙述模式是“以冠统服、由服及人”，《明史·舆服志》则“以人为纲、由人及服”。二者之异，示意如下：

某冠，某服，某人……	某人，某服，某服……
------------	------------

某冠，某服，某人……	某人，某服，某服……
------------	------------

某冠，某服，某人……	某人，某服，某服……
------------	------------

某冠，某服，某人……	某人，某服，某服……
------------	------------

汉：以冠统服、由服及人	明：以人为纲、由人及服
-------------	-------------

采用“由人及服”模式，必然造成同类冠服的重复叙述。比如皇帝、

皇太子、亲王各有冕服、皮弁、常服等等，这时立法者不避重复，一一叙于其人之下，即如：皇帝，冕服、皮弁、常服；皇太子，冕服、皮弁、常服；亲王，冕服、皮弁、常服之类。

两种叙述模式的转换，是在隋唐后逐渐发生的。两《唐书》叙冠服，仍拘泥于《续汉志》为代表的那种格式，一下子看不出变化来。但请看《开元礼》引唐令：

令云：诸流外官行署，三品以上介帻，绛公服……

其非行署者，太常寺谒者、祝史、赞引，鸿胪寺司仪，诸典书、学，内侍省典引，太子右春坊掌仪、内坊导客舍人、诸赞，王公以下舍人，公主谒者等，各准行署，依品服。

自外及任杂职掌无官品者，皆平巾帻，绯衫……

黑介帻，簪导……国子、太学、四门学生、俊士参见则服之。

律书算学士、州县学生，则黑介帻，白裙襦……

诸州县仓督、市令，县录事、佐史、里正，岳渎祝史、斋郎，并介帻，绛襦衣。

平巾帻，绯褶，大口袴，紫襦，尚食局典膳局主食、太官署监膳史，食官署掌膳服之。

平巾绿帻，青布袴褶，尚食局主膳、典膳局典食、太官署食官署供膳、良酝署奉觞服之。

五辫，青袴褶，青耳属，羊车小吏服之。

总角髻，青袴褶，漏刻生、漏童服之⁸⁰。

这段唐令叙述流外杂职之冠服，明显采用“由人及服”模式。有些文句仍用“某服，某人”句式，但那与“某人，某服”表述无实质不同，整体上仍然是“以人为纲”的。

从“由服及人”到“由人及服”，变化意义是什么呢？阅读《明史·舆服志》的“由人及服”叙述，像是阅读机关花名册，其等级结构宛然在目；而阅读蔡邕《独断》、《续汉书·舆服志》的“以冠为纲”叙述，则像阅读服装博览会的说明书，眼帘中净是形形色色的冠与服，至于穿戴

那些冠服的人在朝廷中的地位，一下子就看出来了。我们认为，“由服及人”仅仅依据于冠服的“自然差异”，是一种比较“原生态”的做法，这时候作者和读者的注意力聚焦于“冠”本身的差异；“由人及服”则把视线引向了“人”，“人”就是王朝统治者、各色官贵和各色臣隶，他们的地位、权势和职能，组成了一个等级金字塔。简言之，“人”的背后是帝国品位结构。在“由人及服”模式下，“人”的等级安排鲜明起来了。叙述模式是冠服体制的一个侧面。所以我们说，冠服等级性强化，也体现在“由服及人”到“由人及服”的叙述模式转换上。

叙述至此，可以做一总结了。本章围绕“冠服体制”概念，运用“自然分类”、“职事分类”、“场合分等”、“级别分等”各项指标，以及“以服为纲”抑或“以人为纲”的视角，考察王朝冠服在周朝、汉朝与魏晋以下的变迁轨迹，考察其分等分类功能与官僚等级制的配合。考察结果大致如下：

第一，周朝冠服体制的特点，可以概括为“自然分类”和“级别分等”的结合；汉代冠服体制的特点，则是“自然分类”和“职事分类”相对突出，其时冠服的分类功能强于前朝后世，其分等功能弱于前朝后世；魏晋以降，冠服体制的重心，就向“级别分等”和“场合分等”明显偏转了。

第二，魏晋以降，服饰元素的等级日趋繁密，等级服饰的调整范围不断扩张。就是说越到历史后期，冠服的分等功能越强大。

第三，《续汉志》简单罗列各种冠，再把“服”附之于后，再叙其穿着之人、所务之事。这是一种“以冠统服，由服及人”的叙述模式。在汉以后，冠服叙述模式逐渐向“由人及服”变迁，即先罗列人员的等级类别，再叙其服。这意味着帝国冠服体制，已全面服务于帝国等级体制了。

以往对传统冠服“等级性不断强化”的叙述，是比较笼统的；而本书利用若干概念工具，给出了一个更精细的叙述，并揭示出其间的更多曲折。秦汉冠服体制的“自然分类”和“职事分类”相对突出，服饰元素的等级性相对较弱，叙述冠服时采用“由服而人”的模式，乃是帝国体制尚处草创，其时品位结构还相对松散，其一元性、精巧性和内部整合程度，还不如后世的反映。此后二千年中，中国官僚等级日益森严，纵向的品级之别日趋细密严明，体制内部高度整合，成为一座一元化的金字塔。尽量让官僚的主体部分在同一阶梯上排成纵队，统一分出高下尊

卑来，已成为时代的需要。冠服体制的各种变迁，就顺应了那个需要。

最后要补充说明的是，冠服变迁是多重因素的“叠加”，官僚品位结构的变迁并非冠服变迁的唯一动因，还有更多因素影响服饰面貌，例如服饰习俗的自身变迁，特定的政治社会背景，等等。例如蟒龙纹样的使用在明朝限制颇严，在清朝就宽松得多了，那并不意味着清朝冠服的等级性松弛模糊了，而是另有原因，与满洲早期文化风俗有关。满族在较早时候自由使用蟒龙的风俗，叠加在清朝的冠服体制上了⁸¹。本章所用概念和所揭线索，也不能说涵盖了冠服体制的所有问题。一般说来，衣着习惯可能从社会高层滑向底层，但也可能由底层流向上层⁸²，传统中国当然也存在着这两种流动。至少我们看到，各代都有一些新起衣帽、饰物和纹样，原系平民所用，但后来被纳入了冠服体制。同时，也有宫廷妆饰普及到民间的事情。其变迁规律需另行讨论。除了协助处理官职和官僚的分等分类之外，冠服制度在标识和构建君臣关系和臣民关系上，也发挥着重大作用。各种服饰元素的文化象征意义，还有很多值得深入推敲之处。就方法论而言，在冠服外还有更多礼制，都可以采用类似“结构主义”或“形式主义”方法，从等级、品位角度加以研究。当然这要俟以来日，以及大方之家了。

六 附论《旧唐志》所见隋朝冠服“四等之制”

前文的阐述涉及了“服等”制度。这个制度前人落墨不多，仍有若干细节需要澄清。

所谓“服等”，就是按典礼与场合之庄重正式的程度，把所使用的冠服分为若干等。为什么把这个制度称为“服等”呢？是依据《旧唐书》卷四五《舆服志》。此《志》在追述隋朝冠服时，使用了“四等之制”之辞。我们就采用了那个“等”的提法。

但在采用了《旧唐志》“等”的提法之时，也要指出《旧唐志》对隋朝各服等的具体阐述，存在问题。兹将相关文字节略如下：

衣裳有常服、公服、朝服、祭服四等之制。

平巾帻，牛角簪簪，紫衫，白袍，靴，起梁带。五品已上，金玉钿饰，用犀为簪。是为常服，武官尽服之。六品已下，衫以绋。

弁冠，朱衣素裳，革带⁸³，乌皮履，是为公服。其弁通用乌漆纱为之，象牙为簪导。五品已上，亦以鹿胎为弁，犀为簪导者。加玉珥之饰，一品九珥，二品八珥，三品七珥，四品六珥。三品兼有纷、鞶囊，佩于革带之后，上加玉佩一。鞶囊，二品以上金缕，三品以上银缕，五品以上彩缕，文官寻常入内及在本司常服之。

三师三公、太子三师三少、尚书秘书二省、九寺、四监、太子三寺、诸郡县关市、亲王文学、藩王嗣王、公侯，进贤冠。三品以上三梁，五品以上两梁，犀簪导。九品以上一梁，牛角簪导。门下、内书、殿内三省，诸卫府，长秋监，太子左右庶子、内坊、诸率，宫门内坊，亲王府都尉，府镇戍九品以上，散官一品已下，武弁，幘。侍中、中书令，加貂蝉，佩紫绶。散官者，白笔。御史、司隶二台，法冠。一名獬豸冠。谒者、台大夫以下，高山冠。并绛纱单衣，白纱内单，阜领、襜褕、裾，白练裙襦，绛蔽膝，革带，金饰钩，方心曲领，绅带，玉钺金饰剑，亦通用金钺，山玄玉佩，绶，袜，乌皮屦。是为朝服。……

玄衣纁裳冕而旒者，是为祭服。

《旧唐志》“四等之制”的概括很简洁明快，直接袭用“四等”叙述隋朝服饰，对学者是很便利的。然而一般性地把常服、公服、朝服、祭服视为“四等”，是一回事；《旧唐志》对隋朝常服、公服、朝服、祭服的具体阐述，又是一回事，未必稳妥无误。有些学者迳袭其说，却弄出了混乱。比如王宇清先生论隋朝冠服，先按照《旧唐志》把弁冠称为“公服”、把平巾幘称为“武官常服”；随后叙唐朝服类，仍把皮弁称为“文官九品以上通用之公服”；可在后文王先生又这么说：具服亦名朝服，从省服亦名公服⁸⁴。那么“公服”到底指皮弁，还是指从省服呢？显然自相矛盾了。而且这个矛盾，显由《旧唐志》“四等之制”的提法引起，源于《旧唐志》中的“弁冠……是为公服”那一句话。孙机先生对《旧唐志》“四等之制”的说法有所批评，可孙先生的意见本身，也不无可议之处。

不光是隋朝服等，即便唐朝的服等概念，人们的使用也存在混乱。沈从文先生称，唐朝官贵“平居生活，公服、便服都比较简单，一律穿圆领服。”⁸⁵然而就服等概念而言，“公服”并不是圆领服，而是绛纱单衣、

白裙襦。曾慧洁先生说：唐朝“朝臣官吏的常服和朝服基本相同，只是一品至五品在佩带上用纷鞶，不用绶和剑。”⁸⁶他所说的“常服”其实是公服。许南亭、曾晓明先生说：“武德令把衣服分为祭服、朝服（也叫具服）、公服（也叫从省服）、常服（也叫燕服）。”⁸⁷然而唐朝冠服不止祭服、朝服、公服、常服四等。我们认为，弁服也曾构成一个服等。

在隋朝之前，虽已有了祭服、朝服、公服、常服概念，不过还没被明确概括为“四等”，那些概念的含义也比较散漫。例如在南朝，祭服外的官服也被叫做“常服”。相对于祭服，皇帝的通天冠是日常所用的，所以也称“常服”。如《隋书》卷十一《礼仪志六》叙陈制：“通天冠……乘輿所常服。”“常服”的这种用法，是从东汉来的。《续汉书·舆服志上》：“凡冠衣诸服，旒冕、长冠、委貌、皮弁、爵弁、建华、方山、巧士，衣裳文绣，赤舄，服絢履，大佩，皆为祭服，其余悉为常服。唯长冠，诸王国谒者以为常朝服云。”“长冠”本是祭服，但王国谒者日常也用，所以此服对王国谒者来说，是其“常朝服”。《续汉志》又说：“巧士冠……不常服，唯郊天，黄门从官四人冠之。”这“不常服”，意思是不用做朝服，只用作祭服。这个意义上的“常服”是很散漫的，泛指祭服以外的其他冠服。

北周的冠服概念又有些特殊了，“诸命秩之服，曰公服；其余常服，曰私衣”⁸⁸。王朝冠服只分公服、常服两大类。由于北周搞冠服复古，恢复了《周礼》“六冕”制度，所以其“公服”特指冕服系列，是为“诸命秩之服”；至于北周“常服”，则主要来自胡服的幘头，圆领或交领缺胯袍，及靴⁸⁹，大概也包括其他非公服的服装⁹⁰。

北齐的服等概念，是在汉晋基础上继续发展的，所以与北周明显不同。北齐有朝服，又称具服，是七品以上之服，包括进贤冠、介帻、绛纱单衣及各种饰物；又有公服，亦名从省服，是八品以下至流外四品之服。公服的构成也是进贤冠、介帻、绛单衣，但其饰物比朝服减省了若干⁹¹，所以低了一等。可见北齐的“公服”与北周“公服”不是一个概念。此外，北齐也有与北周相类的帽、袍、靴。《旧唐书·舆服志》云：“至北齐，有长帽短靴，合袴袄子，朱紫玄黄，各任所好。虽谒见君上，出入省寺，若非元正大会，一切通用。高氏诸帝，常服绯袍。”孙机先生指出：“高氏诸帝所服之袍，其式样应即上述圆领缺胯袍，它是在旧式鲜卑外衣的基础上参照西域胡服改制而成。”⁹²“长帽”就是鲜卑风帽或突骑帽，因为它的后垂部分很长，所以被叫做“长帽”⁹³。《旧唐志》是在唐朝“燕服”部分追述北齐的“长帽短靴”之类的，那

么北齐的“长帽短靴”及袍，若从唐朝概念看，属于燕服。总的看来，北齐有祭服（冕服），有朝服，有公服，有燕服，已略具“四等”之轮廓了。隋朝的冠服等级结构，就是上承北齐的⁹⁴。

前引《旧唐志》隋朝“四等之制”，可以简略表述如下：常服，平巾帻、紫衫袍（绯衫袍），武官服之；公服，弁冠、朱衣素裳，文官寻常入内及在本司常服之；朝服，文官之进贤冠，武官之武弁及帻（即平巾帻），法官之法冠，谒者、台大夫之高山冠；祭服，冕服。对《旧唐志》使用的“常服”概念，孙机先生提出了批评：“本节说平巾帻是‘武官尽服之’的‘常服’，良有语病。”因为《旧唐志》在“燕服，盖古之裘服也，今亦谓之常服”以下的文字中，叙北齐“长帽短靴”及袍，又叙述了隋朝的帽、袍、靴，所以孙先生认为隋朝“常服”应为帽、袍、靴，而不是武官所服的平巾帻、紫衫袍（绯衫袍）。孙先生还指出，“常服”有时候不是专名。如《隋书·炀帝纪》云“上常服皮弁”，孙先生认为那不过是说炀帝“经常”穿着皮弁而已。《隋书·何稠传》记何稠论弁服之语：“此古田猎之服也。今服以入朝，宜变其制。”孙先生因云：“可见这里说的弁服，实为文官入朝的朝服。《炀帝纪》以武官之平巾帻与文官之弁服并列，说明平巾帻应是武官的朝服。”⁹⁵

不过孙机先生的说法，也带来了新的疑惑。他把弁服说成是“朝服”，相应把武官的平巾帻也说成“朝服”，这跟他后文的说法矛盾了：“公服亦名‘从省服’，较朝服为简易。朝服亦名‘具服’，是七品以上官员陪祭、朝、飧、拜表等大事所服，其余公事均着公服。唐代以冠服为朝服，故以下冠服一等的弁服为公服。”⁹⁶在前面孙先生说弁服是朝服，而这地方孙先生又说弁服是公服了；其前一说法，显然也是受了《旧唐志》“四等之制”中“弁冠……是为公服”那句话的影响。可弁服若是朝服（即具服）的话，就不会是较朝服为简的公服（即从省服）了。而且，隋朝的弁服是朝服或公服吗？我认为，弁服就是弁服，自成一等，既非朝服，也不是公服。《旧唐志》“弁冠……是为公服”说法是错误的，孙先生说弁服是“文官入朝的朝服”，似不妥当。至于《旧唐志》把隋朝的平巾帻称为“常服”，孙先生认为不对，但我觉得《旧唐志》也不是无因而发，并不全误，问题在于“常服”如何定义。

对弁服和平巾帻的服等和属性的误断，可能招致对隋唐服等制度的不当理解。《旧唐志》对隋朝冠服只是简单追述，至于隋朝冠服的整体面貌，还得去看《隋书》卷一二《礼仪志七》。开皇初年隋廷规划冠服，“于是定令，采用东齐之法”。其时所确定的朝服和公服，据载

如下：

朝服，亦名具服。冠，幘，簪导，白笔，绛纱单衣，白纱内单，皂领、袖，皂褙，革带，钩，假带，曲领方心，绛纱蔽膝，袜，舄，绶，剑，佩。从五品已上，陪祭、朝飧、拜表，凡大事则服之。六品已下，从七品已上，去剑、佩、绶，余并同。

自余公事，皆从公服。亦名从省服。冠，幘，簪导，绛纱单衣，革带，钩，假带，方心，袜，履，纷，鞶囊。从五品已上服之。绛襦衣公服，襦衣即单衣之不垂胡也。袖狭，形直如襦内。余同从省。流外五品已下、九品已上服之。

那么，隋朝的朝服、公服两个概念就得以明确了：它们仍是“具”与“从省”的区别。前者服饰繁备，故称“具服”，用于陪祭、朝飧、拜表等“大事”；后者服饰较简，省略了若干饰物，故曰“从省服”，用于规格较低的场合。这种“朝服”、“公服”概念上承“东齐之法”，而与北周有异。《隋书·礼仪志七》后文又叙隋炀帝的大业服制，依然是“其朝服，亦名具服”，“其五品已上，一品已下，又有公服，亦名从省服。”可见大业年间的“朝服”、“公服”的概念，同于开皇。

朝服、从省服都用“冠，幘”。所谓“冠”，就是进贤冠；所谓“幘”，就是黑介幘。这一点也是同于北齐的。《隋书·礼仪志七》叙述隋朝的进贤冠：“进贤冠，黑介幘，文官服之。从三品已上三梁，从五品已上两梁，流内九品已上一梁。”隋朝的公服既用进贤冠、黑介幘，则《旧唐志》说隋朝“弁冠，朱衣裳素，革带，乌皮履，是为公服”的说法必误。公服既用进贤冠，皮弁就不可能是公服，更不可能是朝服。

那么隋朝的“弁冠”属于什么“服”呢？这就要从其式样及用途来分析了。《旧唐志》说隋朝“弁冠”的用途是“文官寻常入内及在本司常服之”，而唐代的冠服中，恰好就有式样与用途都与之对应的服类。《新唐书》卷二四《车服志》叙述唐朝群臣冠服，说是“群臣之服二十有一”。那 21 种冠服的前几种是祭服，其余跟此处讨论相关的几种服装，我们摘引如下，并加编号以便称引：

1.武弁者，武官朝参、殿庭武舞郎、堂下鼓人、鼓吹校工

之服也。有平巾幘，武舞緋丝布大袖，白练裆，螭蛇起梁带，豹文大口绔，乌皮靴。

2.弁服者，文官九品公事之服也。以鹿皮为之，通用乌纱，牙簪导。纓：一品九珥，二品八珥，三品七珥，四品六珥，五品五珥，犀簪导，皆朱衣素裳，革带，鞶囊，小绶，双佩，白袜，乌皮履。六品以下去珥及鞶囊、绶、佩。六品、七品绿衣，八品、九品青衣。

3.进贤冠者，文官朝参、三老五更之服也。黑介幘，青纓。纷长六尺四寸，广四寸，色如其绶。三品以上三梁，五品以上两梁，九品以上及国官一梁，六品以下私祭皆服之。侍中、中书令、左右散骑常侍有黄金珰，附蝉，貂尾。侍左者左珥，侍右者右珥。

4.平巾幘者，武官、卫官公事之服也。金饰，五品以上兼用玉，大口绔，乌皮靴，白练裙襦，起梁带。陪大仗，有襴裆、螭蛇。朝集从事、州县佐史、岳渎祝史、外州品子、庶民任掌事者服之，有緋褶、大口绔，紫附襦。文武官骑马服之，则去襴裆、螭蛇。

5.黑介幘者，国官视品、府佐谒府、国子大学四门生俊士参见之服也。簪导，白纱单衣，青襟、襌、领，革带，乌皮履。未冠者，冠则空顶黑介幘，双童髻，去革带。

6.具服者，五品以上陪祭、朝飧、拜表、大事之服也，亦曰朝服。冠，幘，簪导，绛纱单衣，白纱中单，黑领、袖，黑襌、襜、裾，白裙、襦，革带金钩，假带，曲领方心，绛纱蔽膝，白袜，乌皮舄，剑，纷，鞶囊，双佩，双绶。六品以下去剑、佩、绶，七品以上以白笔代簪，八品、九品去白笔，白纱中单，以履代舄。

7.从省服者，五品以上公事、朔望朝谒、见东宫之服也，亦曰公服。冠，幘，纓，簪导，绛纱单衣，白裙、襦，革带钩，假带，方心，袜，履，纷，鞶囊，双佩，乌皮履。六品以下去纷、鞶囊、双佩。

先看最后两种，即第6种具服和第7种从省服。两服的构成、称呼和用法，与隋无异。“冠，幘”仍是具服与从省服所共有的，它们就是第

3 种“进贤冠”及第 5 种“黑介帻”。之所以单称“冠”而不特称“进贤冠”，是因为那“冠”除进贤冠外还包括远游冠、獬豸冠、高山冠、却非冠⁹⁷，这五冠处于同一服等。情况是这样的：一般文官穿的具服或从省服，其“冠”为进贤冠；而亲王、法官、谒者或亭长门仆所穿的具服或从省服，其“冠”为远游冠、獬豸冠、高山冠或却非冠。上引第 7 条说“从省服”为“公事、朔望朝谒”之服，而第 3 条说“进贤冠”是“文官朝参”之服⁹⁸，也说明进贤冠就是从省服中的“冠”，进而也是具服之冠了。

可见在《新唐志》“群臣之服二十有一”的说法中，具服、从省服与其余的进贤冠、黑介帻等冠，并不是同等概念——进贤冠、黑介帻是具服与从省服的组成部分。它们彼此交叉重叠。王宇清先生把唐朝冠服分为 7 类，但他未能弄清具服、从省服与进贤冠的关系，结果把远游冠、进贤冠、法冠、高山冠等叙述为第 4 类，而把具服叙述为第 6 类，把从省服叙为第 7 类⁹⁹。看来王先生没弄清楚，进贤冠、法冠、高山冠等“冠”，就是具服、从省服中的“冠”。可见《新唐志》“群臣之服二十有一”的说法有误导性，因为列在最后的两种——即具服与从省服——是服等概念而非冠类概念，与前面的 19 种交叉重叠。某些学者叙唐代冠服时，未加辨析而径用“二十有一”之说，那不怎么妥当。

孙机先生说：“唐代以冠服为朝服，故以下冠服一等的弁服为公服。”可我们看到，唐朝公服并不是弁服，而是使用冠、帻的从省服，同隋。这从皇太子的冠服上也看得出来。皇太子的具服，是饰物齐备的远游三梁冠；其公服，是比具服简单一些的远游冠；再下就是乌纱帽、平巾帻和鹿皮弁服等¹⁰⁰。那么在皇太子那里，弁服也不是公服或朝服。孙先生还把武官的平巾帻说成“朝服”，可皇太子的平巾帻被列在朝服、公服之外，不好看成朝服吧。

进贤冠与黑介帻的搭配构成了文官朝服，单用的黑介帻则如前引《新唐志》第 5 条所示，是“国官视品、府佐谒府、国子大学四门生俊士参见之服”。类似的搭配还有武弁与平巾帻：武弁与平巾帻二者共用，就构成了“武官朝参”之服；单用的平巾帻，则如前引《新唐志》第 4 条所示，是“武官、卫官公事之服也”。

对“公事之服”的提法，要给予特别注意。从构成、用途和等级看，我们认为，唐朝的“公事之服”应视为一个单独服等。武官以平巾帻为“公事之服”，而文官也有其“公事之服”。请看前引《新唐志》第 2 条：“弁服者，文官九品公事之服也。”“弁”即“皮弁”，它来自古代礼书中的“皮弁”，曾为冠礼“三加”之一，是鹿皮制成的。

唐以弁服为“公事之服”，其事在隋已然。《旧唐志》：隋朝“弁冠，朱衣裳素，革带，乌皮履，是为公服。其弁通用乌漆纱为之……文官寻常入内及在本司常服之。”可见这套弁服，在隋朝是“文官寻常入内及在本司常服之”，在唐朝是“公事之服”，二者显系上承下效关系。什么是“公事”呢？“公事”包括两种场合：一、朝参之外的因事入见皇帝，即“寻常入内”；二、本司的日常办公。换言之，准以唐制，隋朝的弁服其实是“公事之服”，而不是《旧唐志》所说的“公服”。“公服”与“公事之服”是两个服等，各有各的用途，“公服”用于朝参，“公事之服”不用于朝参。

进而《旧唐志》叙隋“弁冠”，其所使用的“冠”字也有问题。若以“冠”为泛称，当然不妨说弁也是一种冠；若以狭义绳之，则唐制中弁是弁、冠是冠，“冠”特指进贤冠等五冠¹⁰¹。《旧唐志》隋朝“弁冠……是为公服”那句话的正确表述，应是“弁服……是为公事之服”。《旧唐志》作者疏忽或误会了，把“公事之服”说成了“公服”。少了“事之”二字，便可能招致误解。

顺便说，《旧唐志》所记隋朝车驾制度，也存在着问题。《旧唐志》云：“隋制，车有四等，有巨幟、通幟、轺车、轺车。”孙机先生指出：“其四等之说，全然与隋制不合，且置轺车于第四等，尤失其序……案《隋志》五通卷皆言车制，叙述甚详。本节仅节取其‘轺车’条末后数语，而以之概括隋代车制，殊爽原意。”¹⁰²这就是说，《旧唐志》既用“四等”概括隋朝冠服之制，又用“四等”概括隋朝车舆之制，但二者都不尽准确。

文官的弁服和武官的平巾帻都是“公事之服”，在唐朝冠服体制中，它们共同构成了一个单独服等。请看《唐六典》卷四《尚书礼部》对唐朝冠服的概括：

凡王公、第一品服衮冕……六品至九品服爵弁……

凡百官朝服，陪祭、朝会，大事则服之……

公服，朔望朝、谒见皇太子则服之……

弁服，〔文官〕寻常公事则服之……

平巾帻之服，武官及卫官寻常公事则服之……

袴褶之服，朔望朝会则服之……¹⁰³

《唐六典》的分等叙述，比两《唐志》清晰得多了，它昭示人们，弁服与平巾帻同系“公事之服”，“寻常公事则服之”，自为一等。

《唐六典》上文还列有一种“袴褶之服”，“朔望朝会则服之”。袴褶出现于东汉末，本来是劳动者的服装，后来变成了军服。唐朝有一段时间，百官在多种场合穿袴褶。就其用于“朔望朝会”而言，它与用于“朔望朝”的公服规格相同，大概用了袴褶就不用公服套装中的“绛纱单衣，白裙襦”了。又：

1.唐睿宗文明元年（684年）七月甲寅诏：……京文官五品已上，六品已下七品清官，每日入朝，常服袴褶。诸州县长官在公衙，亦准此。（《旧唐书》卷四五《舆服志》）

2.唐玄宗（开元）二十五年（737年）御史大夫李适之建议：“冬至、元日大礼，朝参官及六品清官服朱衣，六品以下通服袴褶。”天宝中，御史中丞吉温建议：“京官朔望朝参，衣朱袴褶，五品以上有珂伞。”（《新唐书》卷二四《车服志》）

3.唐德宗贞元十五年（799年）：膳部郎中归崇敬以百官朔望朝服袴褶非古礼，上疏云：“按三代典礼、两汉史籍，并无袴褶之制，亦未详所起之由。隋代以来，始有服者，事不师古，请罢之。”奏可。（《文献通考》卷一〇七《王礼考二》，中华书局1986年版，第1017页中栏；又见同书卷一一二《王礼考七》，第1017页上栏。）

第1条说在京五品以上及六七品清官，每日入朝，常服袴褶。这跟用于朝参的弁服是相近的；同时“诸州县长官在公衙，亦准此”穿袴褶，在公衙办公应属“寻常公事”了，而弁服也是“寻常公事之服”。第2条说冬至及元日大礼，朝参官及六品清官服朱衣，六品以下服袴褶。那么对六品以下官，袴褶又用于朝服场合了。由第3条知，唐德宗时罢袴褶，其服不用了。据此我们认为，一度被使用的袴褶，其用途类似公服，某些情况下也相当弁服与朝服。因为袴褶的使用跨越了几个服等，所以不必看成一个独立服等。

燕服则可以构成一个独立服等。燕服有时被称为常服。《旧唐书·舆服志》：“燕服，盖古之褻服也，今亦谓之常服。……隋代帝王贵臣，多服黄文绫袍，乌纱帽，九环带，乌皮六合靴。百官常服，同于匹庶，皆着黄袍，出入殿省。天子朝服亦如之，惟带加十三环以为差异，盖取于

便事。其乌纱帽渐废，贵贱通服折上巾，其制周武帝建德年所造也。晋公宇文护始命袍加下襴。……武德初，因隋旧制，天子燕服，亦名常服，唯以黄袍及衫，后渐用赤黄，遂禁士庶不得以赤黄为衣服杂饰。”天子“其常服，赤黄袍衫，折上头巾，九环带，六合靴，皆起自魏、周，便于戎事。自贞观已后，非元日冬至受朝及大祭祀，皆常服而已”；皇太子“若燕服，常服紫衫袍，与诸王同”。官僚的燕服也是折上巾、乌皮六合靴和袍衫；袍衫之色是三品以上服紫，五品以上服绯，六七品服绿，八九品服青。

皇帝、太子和官僚的服等，存在着对应关系，可以互证。《唐六典》卷四《礼部尚书》：“乘舆之服则有大裘冕、衮冕、鷩冕、毳冕、絺冕、玄冕、通天冠、武弁、弁服、黑介帻、白纱帽、平巾帻、翼善冠之服。……皇太子之服则有衮冕、具服远游冠、公服远游冠、乌纱帽、弁服、平巾帻、进德冠之服。”由此，把皇帝、太子和官僚的有关冠服简列如下：

皇帝冠服	太子冠服	官僚冠服	官僚冠服用途
冕服	衮冕	冕服	
通天冠 黑介帻	具服 远游冠 黑介帻	具服 进贤冠 黑介帻	陪祭、朝飧、拜表、大事
	公服 远游冠 黑介帻	公服 进贤冠 黑介帻	朔望朝、谒见皇太子
武弁、平巾帻		武弁、平巾帻	武官朝参
弁服	弁服	弁服	文官公事之服
平巾帻	平巾帻	平巾帻	武官公事之服
黑介帻	黑介帻	黑介帻	国官、府佐、学生之服
翼善冠	进德冠	进德冠	
燕服	燕服	燕服	
白纱帽	乌纱帽		

翼善冠、进德冠属什么服等呢？二冠为唐太宗所制，其形制与弁相近。翼善冠为唐太宗自服，进德冠赐给贵臣服，太子也服。李墓中出土了三梁进德冠，可供了解那冠的原始样子¹⁰⁴。在一段时间中，皇帝在元日、冬至、朔望视朝时服翼善冠，那么臣下相应要服进德冠；若皇帝朔望视朝仍用弁服，则臣下应亦步亦趋，弁服如故了¹⁰⁵。所以，进德冠的用途与弁服、公服、朝服重合，也不构成独立的服等。

下将唐朝服等表示如下：

	文 官	武 官
祭服	冕服	
朝服	进贤冠、黑介帻	武弁，平巾帻
公服	进贤冠、黑介帻（服饰化简）	
公事之服	弁服	平巾帻
燕服	折上巾、袍衫、靴	

也就是说，唐朝的文官服等有五，武官则是四等。马端临对唐朝冠服，是这么概括：“王公以下冠服，唐制有衮冕九旒……爵弁、朝服、公服、袴褶、弁服。宋朝省八旒、六旒冕、公服、弁服。”¹⁰⁶在其所叙唐制中，袴褶是一种服装但不构成一个服等；弁服被他单独列为一类，说明他对那种“公事之服”有正确认识。

最后再对“常服”概念略加辨析。《旧唐志》把隋朝的平巾帻、紫衫白袍、靴称为“常服”，对这一点，孙机先生提出了非议，他认为常服是燕服。我们觉得，“常服”概念比较散漫，往往只是“日常之服”的意思。在南北朝，祭服之外的冠服都可称“常服”，皇帝通天冠也可以称常服。然而有时常服又是对朝服而言的。《魏书》卷十四《元丕传》：“至于衣冕已行，朱服列位，而丕犹常服列在坐隅。晚乃稍加弁带，而不能修饰容仪。”“冕”属祭服，“朱服”属朝服，则其“常服”应在祭服、朝服之外，实为胡服；“晚乃稍加弁带”的服装，大概是弁服。《隋书》卷三《炀帝纪上》：“上常服，皮弁十有二珥；文官弁服，佩玉。”隋炀帝所“常服”的皮弁，又是相对于冕服和通天冠而言的。

唐朝“常服”可以专指燕服¹⁰⁷，但弁服似乎有时也算常服¹⁰⁸。又《新唐书》卷二四《车服志》说“太宗……常服则有袴褶与平巾帻”，那么平巾帻还真可以说成是“常服”的。但《新唐志》叙述太子之服，先说平巾帻是紫裙白袴，又云“常服则有白裙襦”，那么紫裙白袴的平巾帻又不算常服了。又如“其在京诸司文武职事，五品已上清官，并六品七品清官，并每日入朝之时，常服袴褶”¹⁰⁹，话中以袴褶为“常服”。而在“帝、后俱兴，尚宫引皇帝入东房，释冕服，御常服”¹¹⁰、“近日惟郊庙太微宫具祭服，五郊迎气日月诸祠，并祇常服行事”¹¹¹这类记述里面，“常服”明指祭服外的冠服，朝服通天冠、进贤冠都在常服之列。“常服”的各种意义，列为下表：

冕服	祭服	祭服	祭服	非常服
进贤冠、黑介帻	朝服	常服	朝服	
进贤冠、黑介帻	公服		常服	
弁服、平巾帻	公事之服			
折上巾、袍衫、靴	燕服			

那么“常服”可指祭服之外的冠服，可指祭服、朝服之外的冠服，也可以特指燕服。看来“常服”概念是比较散漫灵活的，含义不太确定。所以在讨论服等之时，对那套折上巾、袍、靴构成的服饰，我们觉得特称“燕服”为好，称之为“常服”则难免纠缠不清。反过来说，也不能见到“常服”就认定它必定是折上巾、袍、靴。称平巾帻为“常服”，未必就是错误。

唐后期服等发生了一些变化。马端临说，“宋朝省八旒、六旒冕、公服、弁服”。细考《唐六典》、《通典》与两《唐志》，四者对公服、弁服及其用途的记载，其间存在着微妙的差异。《唐六典》说“弁服，〔文官〕寻常公事则服之”；“公服，朔望朝、谒见皇太子则服之。”《通典》所述与《唐六典》相同¹¹²。按照《通典》与《唐六典》的叙述，弁服与公服各有其用，并不重合。《新唐志》的说法就不同了，先称“弁服者，文官九品公事之服也”，随后又云“从省服者，五品以上公事、朔望朝谒、见东宫之服也，亦曰公服”。这样一来，弁服用于“公事”，从省服也用于“公事”，二者的运用场合发生了交叉。《旧唐志》叙述了平巾帻，却根本没记弁服，同时又说唐朝的公服是“谒见东宫及余公事则服之”，公服的用途包括了“余公事”，似乎把“寻常公事则服之”的弁服的领地兼并了。兹将其间差异列为下表：

	朔望朝	谒见皇太子	寻常公事
《唐六典》 《通典》	公服	公服	×
	×	×	弁服
	朔望朝	谒见皇太子	寻常公事
《新唐志》	公服	公服	公服
	×	×	弁服
	朔望朝	谒见皇太子	寻常公事
《旧唐志》	×	公服	公服
	×	×	×

我们暂时推测，《唐六典》与《通典》反映的是较早情况，其时公服和弁服有明确分工，互不相扰，是两个服等。但唐后期弁服的使用场合逐渐缩小，被公服压缩了。在这时候，朝服、公服、弁服 3 个服等开始简化，开始向宋朝的朝服、常服两等演变，隆重的朝礼用朝服，日常公事用常服而已。

唐后期公服有兼并弁服之势，由此走向宋朝的常服制度。从用途和规格说，宋朝的常服与唐朝公服在服等上相近，具体所指的冠服则不相同。《宋史》卷一五二《舆服志四》：“朝服：一曰进贤冠，二曰貂蝉冠，三曰獬豸冠，皆朱衣朱裳。”朝服即进贤冠加绯罗袍、绯罗裙。至于常服，是幘头与曲领大袖衫，其服色依官品而定。同书卷一五三《舆服志五》：“凡朝服谓之具服，公服从省，今谓之常服。宋因唐制，三品以上服紫，五品以上服朱，七品以上服绿，九品以上服青。其制，曲领大袖，下施横襕，束以革带，幘头，乌皮靴。自王公至一命之士，通服之。”所谓“凡朝服谓之具服，公服从省”一句，说的是唐制而非宋制；“今谓之常服”，并不等于宋朝的常服也是朝服之“从省”。宋朝的朝服是梁冠、朱衣朱裳，常服是幘头、曲领大袖衫，服色依品级而异，二者间并无“从省”关系。

唐宋间服等变化的更多细节，有待另行详考，本文不赘。但要特别说明，我们认为“服等”主要是个规格与场合的概念，至于各服等所对应的具体服饰是什么，则是因时而异的。某种服饰跨越了两个服等的情况，时或出现；各服等的名称未必总那么严格，有时也用得比较随意。所以对服等的结构，要从“场合”、“服饰”、“名称”三方面综合考虑。

至于明朝，以梁冠、青罗衣、赤罗裳为祭服，以梁冠、赤罗衣、赤罗裳为朝服，以乌纱帽、盘领右衽袍、束带为公服，以乌纱帽、团领衫为常服，嘉靖皇帝还为官员制定了燕服。就是说，明朝冠服也有 5 个服等，与唐朝服等之数相同。

1 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆 1987 年版，第 81 页。

2 傅克斯：《欧洲风化史·风流世纪》，辽宁教育出版社 2000 年版，第 113-114 页。

3 凯瑟：《服装社会心理学》，中国纺织工业出版社 2000 年版，下册第 447 页。

4 华梅：《服饰与中国文化》，人民出版社 2001 年版，第 3 章第 3 节“历代舆

服志”，第 116 页以下。

5 例如在美国，“大部分早期的美国职业群体都有其传统的服装”。参看布鲁范德：《美国民俗学》，汕头大学出版社 1993 年版，第 253 页。法国 17 世纪的职业服装，可参看拉米西：《奇异的服装和职业》，上海书店 2001 年版。

6 可参看华梅：《服饰社会学》，第三章“社会角色的标志——一般社会角色和特定身份标志”，“标明性别差异”、“标明社会地位”、“标明社会职业”、“标明政治集团”、“标明信仰派系”、“社会活动标志”等节。

7 例如王霄兵、张铭远先生的《服饰与文化》，就只讲了制服“以一种图案或颜色，或服装的式样来固定地表示某一对象”。中国商业出版社 1992 年版，第 101-102 页。本文则把制服上的服饰元素的区分功能，分为区分职能和区分级别两点。

8 《史记》卷三十《平准书》：“天下已平，高祖乃令贾人不得衣丝乘车。”

9 《广韵》卷四《十四泰》：“《晋令》，佻卖者，皆当著巾，白帖额，言所佻卖及姓名，一足白履，一足黑履。”周祖谟编：《广韵校本附校勘记》，中华书局 1960 年版，上册第 383 页。又《初学记》卷二六《器物部·履》，中华书局 1962 年版，第 629 页。

10 “非人”，日本江户时代的贱民之一种。他们不能束发，参看竹内理三：《日本历史辞典》，天津人民出版社 1988 年版，第 127 页。

11 尚会鹏：《种姓与印度教社会》，北京大学出版社 2001 年版，第 47 页。

12 《战国策·赵策二》，第 663 页。

13 《论衡·讥日》。后文又云：“造冠无禁，裁衣有忌，是于尊者略，卑者详也。”造帽子没吉凶禁忌，裁衣服却有吉凶禁忌，在王充看来，那就是“冠”尊于“衣”的意思。上海人民出版社 1974 年版，第 367 页；又刘盼遂：《论衡集解》，古籍出版社 1957 年版，第 480 页；黄晖：《论衡校释》，中华书局 1990 年版，第 994 页。但这里还要补充指出，造冠虽无禁忌，但举行冠礼的日子，却是有禁忌的。睡虎地秦简《日书甲种》：“秀日……冠、制车、制衣裳、服带吉。”见《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，第 181 页。

14 杨宽先生说：“可知初次加冠，无非表示授予贵族‘治人’的特权；再次加皮弁，无非表示从此要参与兵役，有参与保护贵族权利的责任；三次加爵弁，无非表示从此有在宗庙中参与祭祀的权利。”见其《古史新探》，中华书局 1965 年版，第 252 页；《西周史》，上海人民出版社 1999 年版，第 786 页。

15 《史记》卷六七《仲尼弟子列传》。

16 首先，周朝的冕是否有旒，无法得到考古资料的证明。周以至夏商虽然出土了很多穿孔玉珠，但多用于项链、玉组佩及其他串饰上，并不是冕旒所用的玉珠，看不到冕旒的迹象。其次是服章。周朝冕服上有“火龙黼黻”之类纹章，可以推想等级较高则纹章较多，但严整的十二章制度是否存在，也没多少史料足资证明。

17 王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版，第 178 页。

18 郭沫若先生认为“黄”是佩玉：“黄、珩、衡为一物”（《金文丛考·金文余释·释黄》，人民出版社 1956 年版，第 163 页）；“古金文乃至甲骨文中之黄字或从黄之字所从黄字，为珩之初文，乃玉佩之象形。”（《师克盨铭考释》，《文物》1962 年第 6 期）但唐兰先生认为“黄”是系市之带，见其《毛公鼎朱黻葱衡玉环玉琿新解》，《光明日报》1961 年 5 月 9 日，收入《唐兰先生金文论集》，紫禁城出版社 1995 年版，第 88 页以下。陈梦家先生也说是衣带，见其《西周铜器断代·赏赐篇·

释黄》，《燕京学报》新 1 期，北京大学出版社 1995 年版，第 277 页以下。近年孙机先生详考其事，认为“黄为命服中的玉佩”，至此已无可置疑。见其《周代的组玉佩》，收入《中国古舆服论丛》（增订本），第 124 页以下。

19 参看杨宽：《西周史》，第 476 页以下；陈汉平：《西周册命制度研究》，学林出版社 1986 年版，第 284 页以下；汪中文：《西周册命金文所见官制研究》，台湾国立编译馆 1999 年版，第 324 页以下。

20 《十三经注疏》，第 426 页上栏。

21 《十三经注疏》，第 1481 页上栏。

22 许慎：《说文解字》卷七下，中华书局 1963 年版，第 160 页。“赤市”二字据段玉裁之说补，见其《说文解字注》，上海古籍出版社 1981 年版，第 362 页下栏。

23 孙机：《周代的组玉佩》，收入《中国古舆服论丛》，第 131 页。

24 陈梦家：《西周铜器断代·赏赐篇》，《燕京学报》新 1 期，北京大学出版社 1995 年版，第 274 页以下；陈汉平：《西周册命制度研究》，第 286 页以下。

25 许倬云先生也说：“《礼经》所谓君子庶人之别及封建阶级之间的区分，都未必是如何井然有序的。”《求古编》，联经出版事业公司 1982 年版，第 233 页。

26 冯尔康：《中国社会结构的演变》，河南人民出版社 1994 年版，第 26 页。

27 参看石璋如：《殷代头饰举例》，《中研院历史语言研究所集刊》第 28 本下，1957 年；周锡保：《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社 1984 年版，第 6 页以下；宋镇豪：《夏商社会生活史》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 385 页以下；宋镇豪：《中国风俗通史》第 2 卷夏商卷，上海文艺出版社 2001 年版，第 347 页以下；陈高华、徐吉军：《中国服饰通史》，宁波出版社 2002 年版，第 61 页以下；宋镇豪：《商代玉石人像的服饰形态》，载《中国社会科学院历史研究所学刊》第 2 集，商务印书馆 2004 年版，第 82 页以下；等等。

28 分见《管子·立政》：“度爵而制服”，赵守正：《管子注译》，广西人民出版社 1982 年版，第 29 页；及《周礼·春官·典命》，《十三经注疏》，第 781 页上栏。

29 《大明集礼》卷三九《冠服》，明嘉靖九年内府刻本。

30 戴庞海：《先秦冠礼研究》，中州古籍出版社 2006 年版，第 107 页以下。当然也有学者认为，“总的说来，‘衣服不贰，从容有常，以齐其民’、‘禁异服’、‘同衣服’，重共性而限个性发挥，求观念守常而轻款式繁化，是春秋战国时各国统治者安民导俗的通举。”参看宋镇豪：《中国春秋战国习俗史》，人民出版社 1994 年版，第 182 页。这个判断也许适合春秋，但不适合战国那个变革时代；既令统治者真的都有“禁异服”的“通举”，也没能限制住新服饰的蓬勃涌现。

31 《汉书》卷九三《佞倖传》：“故孝惠时，郎侍中皆冠鹖冠，贝带，傅脂粉。”《汉书》卷六三《武五子传·燕王刘旦传》记，汉宣帝时燕王刘旦谋反：“郎中、侍从者著貂、羽，黄金附蝉，皆号侍中。”按貂、羽似不并插，插貂者是侍中，插羽的为鹖冠、鹞冠。这句话应理解做郎中著羽，侍从著貂。

32 卫宏《汉旧仪》卷上：“中郎将一人，施旄头，属羽林。”《汉官六种》，第 34-35 页。又《汉书》卷六三《武五子传·燕王刘旦传》：“建旌旗鼓车，旄头先驱。”颜师古注：“凡此旄头先驱，皆天子之制。”

33 《汉旧仪》卷上：“选能治剧长安、三辅令，取治剧。皆试守，小冠，满岁为真，以次迁。奉引则大冠。”同书卷下：“县户口满万，置六百石令，多者千石。户口不满万，置四百石、三百石令。大县两尉，小县一尉，丞一人。三百石丞、县长

黄绶，皆大冠。亡新令长为宰，皆小冠。”均见《汉官六种》，第 68、82 页。可见“小冠”有非正式或等级稍低的意思，“大冠”则是标准的进贤冠了。《汉书》卷六八《霍光传》“更以（霍）禹为大司马，冠小冠，亡印绶。”霍禹“冠小冠，亡印绶”，都是地位稍低的意思。《续汉书·舆服志下》刘昭注引《古今注》：“建武十三年，初令令长皆小冠。”这个做法，也许可以同光武帝裁减郡县、精兵简政的措施联系起来。

34 蔡邕：《独断》卷下，上海古籍出版社 1990 年版，第 18 页以下。

35 《续汉书·舆服志》、《隋书·礼仪志》、《太平御览·服章部》等所引。应劭、阮谿是汉末人，董巴是曹魏博士。

36 戴平指出：“纵观中国少数民族之饰，有一个值得注意的现象，就是：重头轻脚。这一现象古已有之……”见其《中国民族服饰文化研究》，上海人民出版社 2000 年版，第 235 页以下。

37 《续汉书·舆服志》：“獬豸神羊，能别曲直，楚王尝获之，故以为冠。胡广说曰：《春秋左氏传》有南冠而縶者，则楚冠也。秦灭楚，以其君服赐执法近臣御史服之”。汉代的獬豸冠两角，见《续汉志》注引《异物志》：“今冠两角，非象也。”又蔡邕《独断》卷上：“今冠两角，以獬豸为名，非也。”《淮南子·主术》：“楚文王好服獬冠，楚国效之。”张双棣：《淮南子校释》，北京大学出版社 1997 年版，第 986 页。包山楚简有“桂冠”，胡雅丽先生认为就是“觥冠”，亦即獬豸冠，见其《包山楚简服饰资料研究》，收入王光镐主编《文物考古文集》，武汉大学出版社 1997 年版，第 251 页。陈荣荣先生认为，獬豸冠最初来自羌族的羊角帽，楚人来源于西羌，所以楚王好服獬豸冠。见其《论獬豸冠与“西王母”》，《青海社会科学》2004 年第 5 期。

38 《隋书》卷十二《礼仪志七》：“故《淮南子》曰：‘楚庄王冠通梁组纓。’注云：‘通梁，远游也。’”《通典》卷五七《礼十七·嘉礼二》：“远游冠，秦采楚制。楚庄王通梁组纓，似通天冠而无山述。”中华书局 1984 年版，第 328 页下栏。按今检《淮南子》，无“楚庄王冠通梁组纓”之文；仅其《齐俗》篇有“楚庄王裾衣博袍，令行乎天下，遂霸诸侯”一句。然而《太平御览》卷六八五《服章部二·远游冠》引云：“《淮南子》曰‘楚庄王通梁组纓。’高诱曰：‘通梁，远游冠。’”中华书局 1984 年版，第 3065 页下栏。又见《事类赋注》卷十二《服用部·冠》，中华书局 1989 年版，第 261 页；《玉海》卷八一《车服·远游冠》，江苏古籍出版社、上海书店 1987 年版，第 1507 页下栏等。又王念孙《广雅疏证》卷七下：“《淮南子·齐俗训》：‘楚庄王通梁组纓。’《太平御览》引高诱注云：‘通梁，远游冠也。’上海古籍出版社 1983 年版，第 899 页。王泰岳等《四库全书考证》卷二六《隋书卷十二》：“‘楚庄王通梁组纓’，刊本‘纓’讹‘缕’，据毛本及《淮南子》改。”书目文献出版社 1991 年版，第 629 页上栏。又《后汉书集解校补》，柳从辰亦云：“《淮南子》：‘楚庄王通梁组纓。’高注：‘通点，远游也。’是此冠亦楚制。”参看王先谦：《后汉书集解》，中华书局 1984 年版，第 360 页上栏。似乎王念孙、王泰岳、柳从辰都确实在《淮南子》中看到了“通梁组纓”四字。《墨子·公孟》提到了楚庄王“组纓”：“昔者，楚庄王鲜冠组纓，缝衣博袍，以治其国。”但其“鲜冠”二字不同于“通梁”。录以存疑。

39 《续汉书·舆服志下》：“武冠，一曰武弁大冠，诸武官冠之。侍中、中常侍加黄金珰，附蝉为文，貂尾为饰，谓之‘赵惠文冠’。胡广说曰：赵武灵王效胡服，以金珰饰首，前插貂尾，为贵职。秦灭赵，以其君冠赐近臣。”汉代国王仍有用惠文冠的。《汉书》卷六三《武五子传》：昌邑王刘贺“衣短衣大袴，冠惠文冠。”但孙机先生认为“惠”是稀疏的縹布，与赵惠文王无关，见其《进贤冠与武弁大冠》，收入《中国古舆服论丛》（增订本），第 169 页。按，蔡邕《独断》卷下：“法冠，楚

冠也。一曰柱后惠文。”丛书集成初编，中华书局 1985 年版，第 28 页。法冠是楚冠、非赵冠，然而也称“惠文”，可见“惠文”与赵惠文王无关，孙先生所云甚是。但那只是说“貂尾为饰”之冠与赵惠文王无关，却不能说其与赵武灵王无关。赵武灵王“胡服骑射”时，“王遂胡服”，见《战国策·赵策二》，第 655 页。此冠的特点不在纁布，而在饰貂，帽上饰貂应系胡俗。《续汉书》注引胡广曰：“意谓北方寒凉，本以貂皮暖额，附施于冠，因遂变成首饰。”从汉代画像“二桃杀三士”中的冠上貂尾形象看，是很粗的貂尾从顶部弯曲垂下的，与后世斜插在冠之侧部，似有不同。

40 《续汉书·舆服志》记高山冠，“胡广说曰：高山冠，盖齐王冠也。秦灭齐，以其君冠赐近臣谒者服之。”徐广说同。

41 《史记》卷九七《酈生陆贾列传》记，酈生见刘邦时“冠侧注”，“侧注”即高山冠。而当时酈生只是里监门吏，自称为“高阳贱民”。

42 《淮南子·主术》：“赵武灵王贝带、駘髯而朝，赵国化之。”张双棣：《淮南子校释》，第 986 页。按《续汉书》“谓之赵惠文冠”之后，刘昭注谓“又名駘髯冠”。这就把赵武灵王戴駘髯冠之事，与其在武冠上加貂尾之事，混为一谈了。

43 《说文解字》卷四上：“秦汉之初，侍中冠駘髯。”中华书局 1963 年版，第 82 页。《史记》卷一二五《佞幸传》：“故孝惠时，郎侍中皆冠駘髯、贝带。”“贝带”应作“具带”，参看王国维《观堂集林》卷二二《史林十四·胡服考》，《王国维先生全集初编》，台湾大通书局 1976 年版，第 3 册第 1069 页；河北教育出版社 2003 年版，第 529 页。

44 《史记》卷九九《叔孙通传》。

45 可参看杨宽：《冠礼新探》，收入《古史新探》，第 248 页；《西周史》，上海人民出版社 2003 年版，第 782 页。

46 蔡邕：《独断》卷下，上海古籍出版社 1990 年版，第 19 页。

47 参看孙机：《进贤冠与武弁大冠》，收入《中国古舆服论丛》（增订本），第 163 页。

48 《续汉书·舆服志下》。

49 亦参孙机：《进贤冠与武弁大冠》，第 169 页。

50 王国维：《观堂集林》卷二二《史林十四·胡服考》。

51 此外东汉天子可能使用五梁冠。《后汉书》卷三八《法雄传》：“永初三年，海贼张伯路……冠五梁冠，佩印绶。”李贤注云：“《汉官仪》曰：‘诸侯冠进贤三梁，卿大夫、尚书、二千石冠两梁，千石以下至小吏冠一梁。’无五梁制者也。”后汉官僚不用五梁冠，那么张伯路的五梁冠何所取法呢？我们推测是取法天子，因为晋南北朝天子有五梁进贤冠、五梁远游冠，见《晋书》卷二五《舆服志》、《宋书》卷十八《礼志五》、《隋书》卷十一《礼仪志六》；及《太平御览》卷六八五《服章部二》引徐广《舆服杂注》，中华书局 1984 年版，第 3056 页。晋南北朝天子所用五梁冠，可能是上承东汉的。又，朱锡禄先生曾说，武梁祠后壁画像上的梁高行、楚昭贞姜及双层楼房中的两人都戴五梁冠。见其《武氏祠汉画像石》，山东美术出版社 1986 年版，图七、图八，及 107-108 页说明。这些人都是女性，所谓“五梁”实为花钗。朱先生的《武氏祠汉画像石中的故事》（山东美术出版社 1996 年版，第 32 页）一书，已改称“梁高行头戴首饰”、楚昭贞姜“戴花冠”了。

52 阮谿：《三礼图》：“通天冠，一曰高山冠，上之所服。”《太平御览》六八五《服章部二》引，中华书局 1984 年版，第 3 册第 3056 页上栏。又《续汉书·舆服志》注引卫宏《汉旧仪》：“乘舆冠高山冠，飞月之纁，帻耳赤，丹紕里衣，带七尺斩

蛇剑，履虎尾絢履。”刘昭注：“案此则亦通于天子。”

53 《续汉书·舆服志下》：“巧士冠，[前]高七寸，要后相通，直竖。不常服，唯郊天，黄门从官四人冠之。”蔡邕《独断》卷下：“巧士冠，其冠似高山冠而小。……巧士冠高五寸，要后相通，扫除从官服之。”上海古籍出版社 1990 年版，第 18-19 页。

54 《汉书》卷八八《儒林传》：“（任）章为公车丞，亡在渭城界中，夜玄服入庙，居郎间，执戟立庙门，待上至，欲为逆。发觉，伏诛。”颜师古注：“郎皆皂衣，故章玄服以厕也。”是说郎官玄服即皂衣。同书卷九九下《王莽传下》：“其令郎、从官皆衣绛。”新莽时郎从官改服绛衣，恰好反证郎从官此前是服黑的。

55 《汉书》卷一《高帝纪》。

56 傅玄《傅子》：“高山制似通天、远游，乃毁变先形，令行人、使者服之。”《太平御览》六八五《服章部二》引，中华书局 1984 年版，第 3 册第 3057 页。又《宋书》卷十八《礼志五》：“谒者高山冠，本齐服也。一名侧注冠。秦灭齐，以其君冠赐谒者。魏明帝以其形似通天、远游，乃毁变之。”其事又见《隋书》卷十二《礼仪志七》。

57 《宋书》卷十八《礼志五》：“魏明帝以公卿衮衣黼黻之文，拟于至尊，复损略之”。其事又见《晋书》卷二五《舆服志》及傅玄《傅子》，《太平御览》卷六八五、六九〇引，中华书局 1985 年版，第 3 册第 3080 页。

58 《隋书》卷十一《礼仪志六》。

59 据沈从文先生研究，汉代妇女一般在发间斜插六花钗。然而就画像砖石所见，这种妆饰一般用于舞女或婢妾，贵族妇女头上却不多见。“贵族妇女除如史志所在流行马皇后四起大髻，此外簪、钗均少使用，而在伎乐或执行一般任务的女性婢仆头上，反而出现满头珠翠。金银六钗更明确在发髻间外露。”见其《中国古代服饰研究》，上海书店出版社 2002 年版，第 185、191-192 页。可见汉代妇女首饰，等级限制并不严格。沈先生随后又说汉代妇女钗环使用有极严格的区别，似与前文所论相左。

60 华梅：《服饰与中国文化》，第 29 页。

61 徐庭云主编：《中国社会通史》第 3 卷，山西教育出版社 1996 年版，第 305 页。

62 黄正建：《唐代衣食住行研究》，首都师范大学出版社 1998 年版，第 77 页。

63 《隋书》卷十二《礼仪志七》。

64 吴玉贵：《中国风俗通史》（隋唐五代卷），上海文艺出版社 2001 年版，第 126 页。

65 《新唐书》卷二四《车服志》。即：1.衮冕、2.鷩冕、3.毳冕、4.絺冕、5.玄冕、6.平冕、7.爵弁、8.武弁、9.弁服、10.进贤冠、11.远游冠、12.法冠、13.高山冠、14.委貌冠、15.却非冠、16.平巾帻、17.黑介帻、18.介帻、19.平巾绿帻、20.具服、21.从省服。黄能馥、陈娟娟先生说群臣之服 22 种，那是把“婚服”也加上了。见其《中国服装史》，中国旅游出版社 1995 年版，第 148 页；或《中国文化通志·服饰志》，上海人民出版社 1998 年版，第 228 页；或《中国服饰史》，上海人民出版社 2004 年版，第 230 页。朱和平也说是 22 种，见其《中国服饰史稿》，中州古籍出版社 2001 年版，第 198 页。大概是承袭黄、陈之说。但这算法未必稳妥。若婚服要算上，丧服是不是也要算进去呢。而且婚服即冕服、爵弁、公服。《唐六典》卷四《礼部郎中》：“若职事官三品已上有公爵者，嫡子婚，听假絺冕；五品

已上孙、九品已上子及五等爵婚，皆假以爵弁服；庶人婚，假以绀公服。”中华书局 1992 年版，第 117 页。那么婚服是在“群臣之服二十有一”之内的。

66 1—7 种为祭服，除平冕为郊庙武舞郎之服外，其余可以合计。平巾帻与武弁应属一类，武官、卫官以平巾帻为“公事之服”，武官在朝参时再把武弁加于平巾帻上。又黑介帻与进贤冠也应属一类，文官朝参的进贤冠也是加于黑介帻上的。隋朝已是如此。《隋书》卷十二《礼仪志七》：“承远游、进贤者，施以簪导，谓之‘介帻’；承武弁者，施以笄导，谓之‘平巾’。”唐朝黑介帻又是视品官及学生之服。流外官的介帻乃黑介帻之属，炊事人员的平巾绿帻应是平巾帻之属。

67 王溥《唐会要》卷六一《御史台中》：“大事则豸冠、朱衣纁裳、白纱中单，以弹之；小事常服而已。”中华书局 1955 年版，第 1067 页。大事、小事，是就弹劾之事项重大与否而言的。

68 黄能馥、陈娟娟先生说：“《旧唐书·舆服志》说通天冠有 12 首，唐王泾《大唐郊祀录》卷三说十二首是天之大数，大概是应 12 个月份的数字，也就是通天冠有 12 根梁。《新唐书·车服志》说通天冠有 24 梁，这大概是晚唐时的制度。”见其《中国服装史》，第 153 页；又其《中国文化通志·服饰志》，第 246 页；又其《中国服饰史》，第 248 页。朱和平也说 12 首是 12 梁，见其《中国服饰史稿》，第 203 页。大概是承裴黄、陈之说。按《大唐郊祀录》卷三所云原作“通天冠，加金博山，附蝉十二首”，可见“十二首”指的是“附蝉”。只要看看下文皇太子“具服远游三梁冠，加金附蝉九首”，就知道梁数不同于“首”数了（《大唐开元礼附大唐郊祀录》，民族出版社 2000 年版，第 752 页）。“首”犹今言“头”，“十二首”即十二头金附蝉，“九首”即九头金附蝉，与“梁”无关。

69 如《唐会要》卷三一《舆服上·杂录》唐文宗太和六年（832 年）六月礼部式：“又袍袄衫等曳地不得长二寸已上，衣袖不得广一尺三寸已上。妇人制裙不得阔五幅已上，裙条曳地不得长三寸已上，襦袖等不得广一尺五寸已上。”第 573 页。

70 《续汉书·舆服志下》：“迎气五郊，各如其色，从章服也。”说的就是“五时朝服”。又《宋书》卷十八《礼志五》：“汉制，祀事五郊，天子与执事所服各如方色；百官不执事者，自服常服以从。”那“各如方色”之服也是“五时朝服”。

71 《汉书》卷七八《萧望之传》张敞自言：“敞备皂衣二十余年。”如淳注：“虽有五时服，至朝皆著皂衣。”张敞说这话时官为京兆尹。他此前仕历：以乡有秩补太守卒史，察廉为甘泉仓长，稍迁太仆丞，擢为豫州刺史，宣帝征敞为太中大夫，与于定国并平尚书事。主兵车，复出为函谷关都尉，徙为山阳太守；拜胶东相，守京兆尹。那么他做这些官时都服皂朝服。

72 《新唐书》卷二四《车服志》。

73 《隋书》卷十二《礼仪志七》：“其朝服，亦名具服。……自一品已下，五品已上，衣服尽同，而绶依其品。陪祭朝飨拜表，凡大事皆服之。六品、七品，绶。八品、九品，去白笔、内单，而用履代舄。其五品已上，一品已下，又有公服，亦名从省服。并乌皮履，去曲领、内单、白笔、蔽膝。”叶炜君分析说：“朝服和公服都发生了变化，其中朝服的范围从‘七品已上’之服，扩大到了八、九品流内官，‘八品、九品去白笔、内单，而用履代舄’，略有简化而已。公服则成为了‘五品已上，一品已下’流内官除朝服外的另一套服装。”见其《从冠服制度看南北朝隋唐之际的官区分途》，中国中古史中日学者联谊会论文，2007 年 8 月 25 日，第 5 页。

74 参《宋史》卷一五二《舆服志四》；卷一五三《舆服志五》。

75 按，鼓吹令、丞之冠原称“袴褶冠”，宋徽宗宣和元年（1119 年）以礼制局议，“鹵簿既除袴褶，冠名不当仍旧，请依旧记如《三礼图》‘委貌冠’制。”从之。

见《宋史》卷一四八《仪卫志六》。所谓委貌冠，仅鼓吹令丞服之而已。

76 《宋史》卷一五二《舆服志四》。

77 《明会典》的叙述模式与之类同。如其卷六十《礼部十八冠服一》子目：皇帝冕服，皇后冠服，皇妃冠服，皇嫔冠服，内命妇冠服，皇太子冠服，皇太子妃冠服，亲王冠服，亲王妃冠服，公主冠服，世子冠服，世子妃冠服，郡王冠服，郡王妃冠服，长子冠服，郡主冠服，长子夫人冠服，镇国将军冠服，镇国将军妃冠服，辅国将军冠服，辅国将军夫人冠服，奉国将军冠服，奉国将军淑人冠服，镇国中尉冠服，镇国中尉恭人冠服，辅国中尉冠服，辅国中尉宜人冠服，奉国中尉冠服，奉国中尉安人冠服，县主冠服，郡君冠服，县君冠服，乡君冠服。其卷六一《冠服二》子目：文武官冠服，仪宾冠服，命妇冠服，进士巾服，状元冠服，生员巾服，吏员巾服，士庶巾服，士庶妻冠服，教坊司冠巾服。万历《明会典》，上海古籍出版社，第790册第196页以下；又万历《大明会典》，台湾文海出版社1984年版，第3册第1017页以下。《大明集礼》卷三九《冠服》分类较简，分为乘舆冠服、皇太子冠服、诸王冠服、群臣冠服、内使冠服、侍仪舍人冠服、校尉冠服、刻期冠服、士庶冠服，及皇后冠服、皇妃冠服、皇太子妃冠服、王妃冠服、内外命妇冠服、宫人冠服、士庶妻冠服而已。明嘉靖九年内府刻本，早稻田大学藏，第21册，电子扫描版。

78 《宋书》卷二一《乐志三》载《艳歌罗敷行》：“十五府小史。”《汉书》卷八四《翟方进传》：“方进年十二三，失父孤学，给事太守府为小史，号迟顿不及事，数为掾史所置辱。”“小史”年幼位卑，时遭大吏呵斥凌侮。严耕望先生称：“位次干者有小史，于吏员中最为卑末。”《中国地方行政制度史》甲部《秦汉地方行政制度》，台湾中研院历史语言研究所专刊之四十五A，1990年版，第115页。

79 参看叶炜：《从冠服体制看南北朝隋唐之际的官吏分途》；又其《论南北朝隋唐之际“流外”性质的变迁》，《中国史研究》2004年第3期。

80 《通典》卷一〇八《礼六八·开元礼纂类三·序例下》引，第570页。

81 《建州闻见录》：满洲早期“衣服则杂乱无章，虽至下贱，亦有衣龙蟒之绣者。”《建州闻见录校释》，辽宁大学历史系1978年版，第43页。女真对于龙纹，本来缺乏汉人那种高贵感受，所以清廷对官贵服饰使用蟒龙图案的限制，宽松一些了。

82 华梅：《服饰社会学》，第102页以下；罗什：《平常事情的历史：消费自传统社会中的诞生，17—19世纪》，百花文艺出版社2005年版，第246页。

83 “朱衣素裳，革带”，中华书局标点本作“朱衣裳，素革带”。孙机先生断做“朱衣、裳素、革带。”见其《两唐书舆（车）服志校释稿》，收入《中国古舆服论丛》（增订本），第348页。按“裳素”当作“素裳”，因为《旧唐志》叙皇帝和皇太子弁服，皆作“绛纱衣素裳，革带”；《新唐书》二四《车服志》叙群臣弁服，亦作“朱衣素裳，革带”。知以“朱衣素裳，革带”为是。又叶炜君告知，“素革带”那东西也是有的，《隋书》卷十一《礼仪志六》叙陈朝皇太子朝服，有“素革带”；叙诸王朝服，有“素带”。

84 王宇清：《中国服装史纲》，台湾中华大典编印会1967年版，第188-191页。

85 沈从文：《中国古代服饰研究》，第294页。

86 曾慧洁编：《中国历代服饰图典》，江苏美术出版社2002年版，第67页。

87 许南亭、曾晓明：《中国服饰史话》，轻工业出版社1989年版，第68页。

88 《隋书》卷十一《礼仪志六》。

89 《隋书·礼仪志六》叙毕北周冕服，又云：“后令文武俱着常服，冠形如魏帽，无簪有纓。”那么其常服的冠应是“帽”一类东西，其形制类似魏晋幅巾，故称“魏帽”，但实为鲜卑突骑帽、乌纱帽、幘头之类。参看孙机：《从幘头到头巾》，收入《中国古舆服论丛》（增订本）。

90 《周书》卷七《宣帝纪》：“诏天台侍卫之官，皆著五色及红紫绿衣，以杂色为缘，名曰品色衣。有大事，与公服间服之。”是公服之外还有品色衣，大概也属常服。《隋志》又云：“宣帝即位，受朝于路门，初服通天冠，绛纱袍。群臣皆服汉魏衣冠。”群臣所服之汉魏衣冠，应即进贤冠，与皇帝的通天冠用于同一场合。这套服装后来成为朝服了。

91 《隋书》卷十一《礼仪志六》。又，北齐流外五品至流外九品吏员，以绛襦衣为公服。

92 孙机：《南北朝时期我国服制的变化》，收入《中国古舆服论丛》（增订本），第 201 页。

93 《梁书》卷五四《诸夷河南王传》叙述慕容鲜卑的风俗，提到了“大头长裙帽”；《隋书·礼仪志七》有“胡帽垂裙覆带”之语。吕一飞先生认为，“裙”是风帽后垂的边沿，见其《胡族习俗与隋唐风韵》，书目文献出版社 1994 年版，第 6 页。

94 但隋朝祭服的旒章等级，却是上承北周的，不用北齐之法。参看拙作：《北魏北齐的冕旒服章：经学背景与制度源流》，《中国史研究》2007 年第 3 期。

95 孙机：《两唐书舆（车）服志校释稿》，《中国古舆服论丛》（增订本），第 343 页。

96 孙机：《两唐书舆（车）服志校释稿》，第 346 页。

97 《唐六典》卷二二《织染署令》：“臣下之冠五，一曰远游冠，二曰进贤冠，三曰獬豸冠，四曰高山冠，五曰却非冠。”中华书局 1992 年版，第 575 页。这五种冠，就是朝服、具服的“冠、幘”之“冠”。

98 按唐代的朝参，有常朝和朔望朝之别。常朝即常参官的每日朝参，后改为单日朝参。常参官包括文武五品以上职事官，及两省供奉官、监察御史、员外郎、太常博士。朔望朝则在每月的初一、十五举行，这是较隆重的，在京九品以上文武职事官都要参加。参看张国刚：《唐代官制》，三秦出版社 1987 年版，第 14 页；李斌城：《唐代上朝礼仪初探》，收入《唐文化研究论文集》，上海人民出版社 1994 年版，第 117 页以下。所谓“公事、朔望朝谒”包括“公事朝谒”即常朝和“朔望朝谒”两种朝参。

99 王宇清：《中国服饰史纲》，第 190-191 页。王先生所述缺第 5 类，第 4 类后面就是第 6 类，大概编序号时马虎了。

100 参看《旧唐书》卷四五《舆服志》。

101 《唐六典》卷二二《织染署令》云“臣下之冠五”，又云“冕五”，“弁二”、“幘三”。可见“冠”、“弁”有别。第 576 页。

102 孙机：《两唐书舆（车）服志校释稿》，收入《中国古舆服论丛》（增订本），第 342 页。

103 《唐六典》，第 117 页以下。又同书卷二二《织染署令》专门讲造冠，所以另用“天子之冠”若干、“太子之冠”若干、“臣下之冠”若干的叙述模式。第 575 页以下。

104 参看陕西历史博物馆、昭陵博物馆编：《昭陵文物精华》，陕西人民美术出版

社 1991 年版，第 12 页；介眉编著：《昭陵唐人服饰》，三秦出版社 1990 年版，第 41 页。

105 《新唐书》卷二四《车服志》：“太宗……采古制为翼善冠，自服之。又制进德冠以赐贵臣，玉珥，制如弁服，以金饰梁，花趺，三品以上加金络，五品以上附山云。自是元日、冬至、朔、望视朝，服翼善冠，衣白练裙襦……其后朔望视朝，仍用弁服。”

106 《文献通考》卷一一三《王礼考八·群臣冠冕服章》，中华书局 1986 年版，第 1019 页中栏。

107 《旧唐书》卷九六《姚崇传》记姚崇临死之言：“吾身亡后，可殓以常服，四时之衣，各一副而已。吾性甚不爱冠衣，必不得将入棺墓，紫衣玉带，足便于身，念尔等勿复违之。”这“服紫，金玉带”的常服，正是燕服。

108 《旧唐书》卷四四《职官志三》记侍御史：“大事则冠法冠，衣朱衣纁裳、白纱中单以弹之，小事常服而已。”又《唐会要》卷六一《御史台中》：“大事则豸冠、朱衣纁裳、白纱中单以弹之，小事常服而已。”“法冠，衣朱衣纁裳”与进贤冠、绛纱单衣在同一服等，那么文中“小事常服”的“常服”，就有可能是弁服了。不过《大唐开元礼》卷三叙弁服：“文官职事九品以上寻常公事服之。泥雨则通着常服。”民族出版社 2000 年版，第 30 页下栏。那么弁服又在“常服”之外了。

109 武则天：《改元光宅敕文》，《全唐文》卷九六，中华书局 1983 年版，第 994 页。

110 《新唐书》卷十八《礼乐志八》。

111 路航：《申严祀典议》，《全唐文》卷八四八，第 8913 页下栏。

112 参看《通典》卷一〇八《礼六十八·开元礼纂类三·君臣冕服制度》，中华书局 1984 年版，第 569-570 页；或中华书局 1988 年版，王文锦等点校本，第 2801 页。

第五章

分等分类三题之三：品位结构中的士阶层

中国官僚政治的典型形态是“士大夫政治”，即由士人或文人充当官僚。这是传统中国最重大的政治特点之一。秦帝国任用专业文法吏的政治形态，并没有维持很久；在汉代，文吏逐渐被士人排挤，士人占据了政坛的中心。

有人不认为儒生与文吏的区别有多大意义，儒生也好、文吏也好，都是“为封建统治阶级服务的”¹。另一方面，用非专业的士人承担官僚政治，却引起了来自不同文化传统者的重大关注。法国学者白乐日评价说：“中国士大夫……坚决反对任何形式的专门化。”²美国学者赖文逊评价说：“他们的人文修养中的职业意义，就在于它不具有任何专门化的职业意义。”³社会学家韦伯也看到中国缺少专家政治：“士大夫基本上是受过古老文学教育的一个有功名的人；但他丝毫没有受过行政训练。……拥有这样官吏的一个国家和西方国家多少有些两样的。”⁴

进而人们看到，士人政治与军人政治也大相异趣。利玛窦在中国惊讶地发现，中国是由“哲学家”们统治的，“军队的官兵都对他们十分尊敬并极为恭顺和服从”⁵。欧洲中世纪有一个骑士阶层，“于是历史被缩减为君主的荣誉与骑士的美德的展示”⁶；而这与中国的“文士”恰好形成对比，中国历史经常被缩减为皇帝仁爱和士人德才的历史，士人拥有崇高的社会地位。日本的“武士”阶层以“刀”为“武士之魂”⁷，“刀”成了民族性格的象征物，武士们 5 岁开始就学习用刀⁸；中世的武士教育内容就是习武⁹。罗素有言：“哲人是与武人大不相同的人物，由于哲人的治理而产生的社会也和武人统治下产生的社会截然不同。中国和日本就是这种对比的实例。”¹⁰雷海宗先生称秦汉以后的中国文化是“无兵的文化”¹¹，这曾引起若干学者的共鸣，把它视为“劣根性”和“积弱”的根源¹²。

春秋战国之际，社会中演生了一个士人阶层，此后他们对中国历史

产生了巨大影响，包括政治社会的等级安排。本书上编第一章第三节阐述了“品位结构变迁的四线索”，即“贵—贱”、“士—吏”、“文—武”与“胡—汉”。“士”与“吏”、“文”与“武”的问题，都直接与士人阶层相关。“贵”与“贱”、“胡”与“汉”也与士人阶层相关。第一章第四节还提出了“品位结构三层面”的概念。在这个架构中，“士”之身份资格，是同时在“官—官”和“官—民”两个层面被规定的。在“官—官”层面，他们成了“士大夫”，并与军官、胥吏等区分开来；在“官—民”层面，“士为四民之首”，在官民间占据了一个结构性位置。

在唐宋明清，通过文化考试而来的学历，成为一种正式资格，士人的社会资格和任官资格。由此，中国传统国家与社会的一个特点，即“品级、等级和阶级的更大一致性”，就显露出来了。“士”的基本特征是“学以居位”，帝国统治者因其“学”而予其“位”，士人在王朝等级和社会分层中的地位，由此而定。不过，“士大夫政治”经历过曲折发展历程。在某种意义上，周代政治形态已略有“士大夫政治”的轮廓了。但战国秦汉间发生了历史的断裂，文吏和军吏一度霸占了政治舞台。汉代士人进入政权了，并在魏晋以降，经“门阀化”而获得了特殊显贵地位。在北朝与隋唐，士族门阀开始衰落，“士人的门阀化”的趋势转变为“士族的官僚化”。

我们就是在这个背景之中，从“三层面”和“四线索”出发，通过比较前朝与后代，观察秦汉品位结构中“士”的地位的。下文将讨论三个问题：第一，选官体制和资格管理中的“士”的安排；第二，社会身份结构中“士”的免役特权；第三，王朝礼制中对“士”的特殊礼遇。

一 选官与资格视角中的士人

春秋以上“士”，可以是贵族最低等级之称，也可以是贵族之通称，包含卿大夫在内。公、卿、大夫、士都取决于家族地位和宗法身份。贵族既是行政政治的承担者，又是一个文教深厚的阶层。他们从小接受“六艺”，即诗、书、礼、乐、书、数的教育。据说做大夫得有九种能力——“九能”：“建邦能命龟，田能施命，作器能铭，使能造命，升高能赋，师旅能誓，山川能说，丧纪能诔，祭祀能语，君子能此九者，可谓有德音，可以为大夫。”¹³“士”这个称谓，由此就具有了浓厚的“文化人”意味。他们属“君子”阶层，是道德与礼乐的代表者。而“君子”那个词恰好也有双重意味：既指身份高贵的人，又指拥有道德才艺的人。

周代政治体制已孕育着士、吏两分的格局了。其时的政务承担者分两大层次：有爵的贵族卿大夫士和无爵的胥吏。有爵者以采邑、禄田的报酬方式，胥吏则以“稍食”为生。古文字中“吏”与“事”原是一个字，“吏”即任事者。所以“吏”这个称呼强调的是职位和任职能力。府、史、胥、徒承担各种细小的职役，属“庶人在官者”，属“小人”。“君子勤礼，小人尽力”¹⁴。质言之，在周代政治结构中，已蕴藏着后世士、吏两分的制度先声和观念先声了。制度先声就是“爵禄—稍食”体制，前者乃品位分等，后者则蕴含着职位分等的种子；观念先声就是士大夫被视为“君子”，胥吏等于小人。

周代贵族又是文武不分途，“允文允武”的。顾颉刚先生有言：“吾国古代之士，皆武士也。士为低级贵族，居于国中（即都城中），有统驭平民之权利，亦有执干戈以卫社稷之义务。”¹⁵不光是士，卿大夫也往往如此，像晋国六卿，就同时又是三军将帅。贵族教育“六艺”之中，射、御都是军事技能。刘师培《论古代人民以尚武立国》指出，周代“士”乃军士，国子学习干戚之舞，选拔人才用射礼，由军官司马负责¹⁶。那么学校、礼乐、选举、进士制度，都带有军事色彩。

由此看来，周朝品位结构的特点，就是贵贱不通，士吏有别，文武不分。这些特点，被战国秦汉间的剧烈社会转型打断了。贵族制度衰落后，士人分化为一个独立的社会群体；各国都通过军国主义措施来推动富国强兵；官僚政治日新月异，新式吏员崛起，文武明确分为二途；法治需要和耕战需要，造成了文法吏和军吏的特殊尊贵地位。

这时候“人”与“职”发生了分离，士、吏、文、武等概念发生了交叉。职类、位阶与群体归属不一定对应，文职与武职、文号与武号不等于文人与武人。文人可能出任武职、拥有武号，武人也可能出任文职、拥有文号。儒生也可能担任文法吏职，这时从群体归属说他是士人，但从所任职务说他也是文法吏。

较之周代的贵贱有别、士吏有别而文武不分，秦汉帝国品位结构，一度“贵贱相通”、“文武有别”、“士吏无别”。当然这是“概而言之”的，具体详下。

首先从“贵—贱”线索看，汉代官僚政治的特点是“布衣将相之局”，选官并不限定于某个特别的高贵阶层，身份性相当淡薄，小吏亦可迁至公卿，是为“贵贱相通”。官秩和爵级都是可变动、可晋升的，入仕者因官而贵、因爵而贵。用做官阶的禄秩来自周代胥吏“稍食”，甚至直接承

袭了“稍食”以“若干石”谷物额度为秩名的做法，这是一种面向吏员的管理方式。

再从“文—武”线索看，在职位设置和职类划分上文武分途，吏员有文吏、有武吏、有军吏，各有不同冠服。汉代朝位遵循“文东武西”规则，即文官和武官东西两列对立。在秩级安排上，文官用“正秩”，而武官用“比秩”。就是说汉代品位结构上“文武有别”。但也要指出，秦汉职类上文武有别，但官僚迁转上文武无别，文官可以任武将，武将也可以任文官。而且汉代的品位结构，其“尚武”的色彩比后代浓重得多：二十等军功爵变成了社会的基本身份尺度，这与历史后期科举功名构成了社会身份的情况，形成了明显对比。“大将军”、“将军”被用作辅政者的加衔¹⁷，而这与后世用“大学士”作为辅政者的加衔，也构成了明显的对比。汉代“校尉”有时被用作儒者的荣衔¹⁸。郎署是王朝选官的枢纽，郎官具有浓厚品位意义，而郎官本是执戟宿卫的士官，这种晋身之阶也是“尚武”的。“允文允武”的古老理想，依然是官僚形象的典范¹⁹。

再从“士—吏”线索看，秦帝国“焚书坑儒”，汉帝国也是“以吏治天下”的。文法吏沿行政等级向上伸展，一度弥平了周代品位结构中士大夫与胥吏的鸿沟。秦汉的文法吏没有显示出跟哪个社会阶层有特殊关系，其品位特权比后世少得多。在刚刚登上政治舞台时，文吏还没有马上发展为“官僚阶层”，只是作为“新式吏员”活动着。随汉武帝独尊儒术，“公卿大夫士吏彬彬多文学之士矣”²⁰。帝国品位结构中由此出现了新的因素。但儒生加入行政官僚队伍之后，相当一段时间中，其迁转被视之如吏，原则上要经郡县吏职、为“乡部亲民之吏”。南朝沈约、宋人刘邠及徐天麟，都敏锐注意到了汉代仕途士、吏无别、不同于后代的重大特点²¹。冷鹏飞先生的研究显示，西汉之由太学射策入仕者不过寥寥数人，而东汉 103 名太学生之可考者，无人由太学直接入仕，“这说明东汉时期太学生考试制度虽然存在，但经由考试入仕的太学生是很少的。据文献所示，许多太学生毕业后的出路是‘归为郡吏’。”²²小吏亦能由卑而显，士人亦须由吏而显，若以此两点与后世比，则秦汉官僚等级管理上的“士、吏无别”是相对突出的。

然而儒生与文吏并立朝廷，毕竟带来了最初的士、吏之别。这时候的士、吏区别，我们发现其“分类”意义大于“分等”意义。具有品位意义的相关制度安排，是辟召“四科”与察举诸科。这些科目承载着选官资格，而我们已把“资格”列于“品秩五要素”中。在历史后期，科目和学历变成了最重要的品位安排之一。那么它们在帝制初期，是什么情

况呢？

首先看“四科”。汉代选官以“四科”取士，“四科”即德行科、明经科、明法科和治剧科²³。（“剧”是难治的县，能治理这种县的人才称“治剧”。）丞相任用吏员，或三公征辟掾属，都按“四科”分类任用。丞相府的西曹掾、奏祭酒、侍中，按规定应该用德行科；议曹、谏大夫、议郎、博士及王国傅、仆射、郎中令等，按规定应该用明经科；侍御史、廷尉正监平、市长丞、符玺郎等，按规定应该用明法科；三辅令、贼曹、决曹等，按规定应该用治剧科²⁴。德行、明经两科偏重儒生，明法和治剧两科偏重文吏。“四科”资格是并列的，无尊卑优劣之别。

其次看察举诸科。汉文帝举贤良，汉武帝举孝廉，汉代察举制由此而成立²⁵。由此各种察举科目，就成了前所未有的官僚资格，从而具有了品位意义。从察举科目看，贤良、文学、方正、明经、有道、至孝之类，以德行和儒学为条件，显然是面向士人的。“明阴阳灾异”科也不妨说是面向士人的，因为汉儒与方士合流，喜欢因灾异以说治道。而如明法、治剧、勇猛知兵法、能治河者之类科目，则以政事为本，士人在这些科目面前处于劣势。秀才科主要面向在职官员，无儒、吏之分。孝廉科则同时面向儒生、文吏。东汉顺帝的孝廉考试制度，就是“诸生试家法，文吏课笺奏”²⁶，以儒生、文吏分科的，从制度上两种资格也是比肩并列的。

总观汉代“四科”和察举科目反映出的儒、吏关系，从资格分类说，儒、吏有别；就资格分等说，儒、吏无别。士人参政后，其在品位结构上最初造成的士、吏之别，主要体现在横向的资格分类上，而不是纵向的资格分等上。结构性的分析，向人们展示了汉代察举科目与唐以后科举科目的主要区别之所在。如果说唐代“明法”之科，多少还带有汉代科目体制之余绪的话，宋以下诸科向“进士”一科集中，则无论从分等还是分类看，科目已完全面向士人了。

两汉四百年中，贵、贱、文、武、士、吏各种因素在不断沉浮演变着。汉代儒生与文吏间既有疏离、冲突，二者又在缓慢融合。因朝廷崇儒，文吏开始学习经典而逐渐“儒生化”了；而儒生士人们日益熟悉了文法故事，也趋于“文吏化”了。经两汉几百年发展，士人已是一个文化雄厚、影响巨大的社会阶层了。他们成为官僚队伍的主要来源，即令未仕，也被人称为“处士”。“处士”之称明有待价而沽之意，暗示了朝廷屈尊礼贤的义务。东汉画像石中有一位乘牛车的“处士”，县功曹居然向

其跪拜²⁷。一旦在士林获得好评、赢得“士名”，则州郡察举、公府辟召纷至沓来。所以时人感叹着“序爵听无证之论，班禄采方国之谣”²⁸，“位成乎私门，名定乎横巷”²⁹。可见汉末士林的人物品题，已在相当程度上支配了朝廷选官。有个著名隐士叫黄叔度，当时的三公陈蕃有言：“叔度若在，吾不敢先佩印绶矣！”³⁰还有个民间经师郑玄，董卓时公卿们举其为赵相，袁绍征其为大司农³¹。大名士竟被视作公卿之选，可以径登公卿之位。概而言之，秦汉文吏并不来自某个特定的社会阶层，但汉末选官已明显向一个特定的阶层——士人——倾斜了；士人阶层已推动了一种社会期待，官场也出现了一种选官新例：给予名士或士人以更高起家资格，高于非士人的普通吏员的起家资格。

起家资格上的“士优于吏”，由此而始。秦汉的典型仕途，本是先做郡县小吏，然后再依“功次”逐级升迁。尹湾汉墓出土《东海郡下辖长吏名籍》所记迁、除实例约 110 多个，其中标明“以功迁”的就有 70 多例³²，占到了 65%。又据廖伯源先生统计，尹湾汉简中属吏以功次升迁为朝廷命官的，占到 45.54%， “则属吏与朝廷命官之间，并无所谓非经传统所知之仕途不得跨越之鸿沟”³³。当然廖先生这话还不全面，多少忽略了“郎署”这个选官枢纽。自汉初就有“长吏多出于郎中、中郎”³⁴的情况。东汉“孝廉察举”与“公府辟召”呈现为两大选官枢纽和渠道。郡县的吏员与士人经察举孝廉或辟召公府掾，方能获得更高资格，由此成为朝官并继续迁升。秦汉的“以功迁”制度本是个连续性的仕途，而今被“拦腰斩断”了，呈现出了阶段性和层次性³⁵。进而随士人的影响力上升，这两途逐渐被儒生名士所充斥了。孝廉越来越多地面向儒生，郎官队伍日益“士人化”。许多官职，被特别指定为“孝廉郎作”，非孝廉的郎官不得予其选。公府掾也是如此，越来越多地以名士为人选。大量名士直接由州郡察举、公府征辟入仕，非士人的单纯文吏难以晋身了，只能长居小吏干佐。这意味王朝的资格管理，在“分等”上也开始向“士阶层”倾斜了。中国官阶史上的“士、吏有别”以及“流外”制度，由此发端。

东汉王充对儒生、文吏问题曾有专论，他的看法中有两点值得注意。第一是“取儒生者，必轨德立化者也；取文吏者，必优事理乱者也”，阐述了儒生与文吏各有不同政治功能。第二，他还指出“儒生犹宾客，文吏犹子弟也”³⁶。这说法也大有深意。看不出文吏与哪个特定的社会阶层有特殊关系，朝廷就是他们的“家”，统治者拿他们当“子弟”。儒生可就不一样了，他们居官之后，其背后还有一个士人阶层。文吏是职业吏员，是忠实贯彻指令的行政工具；儒生却有自己所

奉之“道”，他们经常据“道”抗“势”，以其政治理想衡量和改造政治，跟统治者并不完全“同心同德”。“宾客”的比喻，很形象地反映了士人官僚在文化上的相对独立性。在简单化了的“阶级分析”中，“道高于势”被鄙夷为“知识分子的自恋”；但从政权类型的角度看，“士大夫政治”确实是各种政治形态中独具特色的一种，对中国史的影响至深至巨，包括等级秩序。

如果说汉末选官的“士、吏有别”还只是初具轮廓的话，魏晋以下那种区别就充分制度化了。从某种意义上说，东汉官僚发生了三个重大变化：第一是吏员的“官僚化”，职业吏员群体逐渐演化为一个“官僚阶级”了；第二是官僚的“世家化”，先秦一度中断的“世家”传统，在汉代开始再度缓慢积累起来，出现了若干世代居官的门阀；第三就是官僚的“士人化”。三个变化的“叠加”，使汉代的“士阶层”在魏晋间发展为“士族阶层”，并波及到品位体制上来了。其体现至少有四。

第一是察举制的变化。魏文帝时的孝廉察举，“儒通经术，吏达文法，到皆试用”，因袭了东汉的儒生、文吏分科；魏明帝则不同，“申敕郡国，贡士以经学为先”³⁷，这等于取消了单纯文吏的察举资格。西晋秀才科实行了对策，对策逐渐变为一种文学考试，那么秀才科变成文士的晋身之阶了。由此，孝廉和秀才两科都面向士人，成为“士”的资格标志，而把非士人的“吏”排斥在外了。唐代科举进士试诗赋、明经试经学，这种两科并立体制，由此发端。从“资格”角度观察，科目作为重要的品位性安排，开始占据主导了。

第二是魏晋以下实行的九品中正制。这个制度规定，由“中正”之官根据德才，把士人品评为“上上”至“下下”九品。中正通常要任以名士，品评标准也是“士人化”的，而这就意味着，中正品是一种偏向士人、偏向名士的品位安排。非士人者是难以获得中正品的，他们就只好去屈就九品以下的吏职，或者军职了。南朝还有明确的“二品士门”、“吏门”和“役门”概念。“役门”是编户，“吏门”就是中正品太低、只能充任低级吏职的人。“士、吏有别”之制，由此获得了充分的发展。多数学者认为，中正人选用名士、中正品评称“清议”，都是受了汉末士林品题的影响；而汉末士林品题对王朝选官的影响，其所造成的“吏”的仕途阻隔，已见前论。中正制维护了门阀选官特权，这一点已是学者共识。也就是说，九品中正制是一个具有阶层针对性的制度，那个阶层就是文化士族。

而且中正制度还以一种特殊形式，强化了对士子的身份管理，那就

是“王官司徒吏”制度。对这一点，研究中正制的人很少言及。司徒府负责中正品评，得到其品评的士子由此拥有了选举资格，就成为“司徒吏”。曹魏正始年间，“郎官及司徒领吏二万余人，虽复分布，见在京师者尚且万人”³⁸。“王官”是郎官，属散官，他们和“司徒吏”都处在候选状态，并不在任；但因他们已得到中正品评，所以就进入中央人事管理的范畴，不属地方了³⁹。司徒吏被免除了编户所负担的征役⁴⁰，但要“应给职使”，即承担某些定期职役和临时差使⁴¹。西晋拥有中正品的司徒吏，大概也在两三万人以上⁴²。可见九品中正制以“司徒吏”的方式，赋予“学以居位”的士子以特殊社会政治地位。汉末士人的居位资格还只是潜在的，或说惯例性质的，中正制则使之更为制度化了。在这个意义上说，“司徒吏”这个人群，与历史后期的举子、生员人群，具有类似的身份。

第三是选官论“清浊”的制度。朝廷的官职被分为“清官”和“浊官”，文化士族只任“清官”，或只从“清官”起家。寒庶之人不能染指“清官”，只能任“浊官”了。清浊制度，可以看成是中正品的进一步发展。“清”这个概念，本是个用以描述与士人相关的事象的用语，如士人的节操称“清节”，士人的才华称“清才”。在中古时代，“清族”、“清华”被用于特指士族门第。所谓“清官”多是文翰性官职，如秘书郎、著作郎之类，这反过来表明中古士族是文化士族，所以他们的特权性起家官偏重于文翰。

第四是南北朝时形成的“流内流外”制度。九品中正制本来有 9 个等级，中正二品以上是士族的品第，中正二品以上官是士族所做的官。而北魏孝文帝很有创意，他把中正品三至九品 7 个等级，转化为官品中的流外七品了，“流外”制度由此而生。比如，某官原先由中正三品的人担任，那么现将此官降为流外一品；某官原先由中正四品的人担任，那么现将此官降为流外二品……；至于此前二品士人所任之官，则留在官品九品之内。这样，流内九品面向士人，流外七品面向吏员的体制，就正式出现了。孝文帝说得非常清楚：“士人品第有九，九品之外，小人之官，复有七等。”⁴³流内流外之别，就是“君子”、“小人”之别。梁武帝稍后也实行官品改革，设十八班和七班，中正二品以上的人和官职置于十八班，七班是“位不登二品”的寒人寒官。北齐把流外七品增加到流外九品，其制为隋唐所沿用。可见，中国官阶史上的流内流外之制，其实是从九品官人法脱胎而来的；流内流外之间的那道鸿沟，发源于中正品二品与中正三品间的那道鸿沟，“士门”与“吏门”之间的鸿沟。

因以上四制，“士、吏之别”大为强化了。魏晋南北朝“士、吏之别”的强化动力，在于东汉以来官僚的阶层化、世家化和士人化。察举科目、中正品制度、清浊选例、流内流外四制，是贵贱（士庶）有别的，重文轻武的，重“士”轻“吏”的。

由北朝进入隋唐，官僚政治重新振兴，中古士族衰落下去了。中正制旋即被废除，科举制从察举制中破土而出。学者对科举制取代中正制的变革意义，给予了充分强调。竞争性的科举考试打破了士族门第特权，为寒门学子开拓了晋身之阶，大大强化了官僚队伍的流动性。在学历主导的资格制度下，再度出现了“贵贱相通”的情况。但另一方面，科举学历面向士人；就“面向士人”一点论，科举功名与魏晋南北朝中正品，其实又是一脉相承的。从“士”的历史发展看，汉代儒生、中古士族和唐宋文人是一脉相承。他们传承的是同一文化传统，并同样以“学以居位”为特征，只不过中古士族阶层具有更大封闭性、特权性和家族性而已。

正是由于士阶层发展的连续性，中古若干制度设置被继承下去了，当然其形态和内容也发生了变化。像“清官”这个概念，就被唐王朝承用了。“清”构成了对职位等级的一种附加评价，是对官品的微调。“清官”和“清资常参官”子孙的起家资格，还因其父祖居于“清官”而提高一品，四品者相当三品，六品者相当五品⁴⁴。礼制待遇上也有区别，例如四五品清官可以立私庙⁴⁵。什么人可以任清官也有资格限制，“凡出身非清流者，不注清资之官”⁴⁶。为什么要优待清官呢？章如愚的说法值得参考：“唐之制虽不纯于周，而其亲近儒士之意，则犹古意也。何也？有常参官、有供奉官、有清望官、有清官，皆儒士也。”⁴⁷可见“清”的概念仍与“士”密切相关。当然唐之“清官”与魏晋南朝还是不同了。魏晋南朝是“官因人而清”，士族居居之官就是清官，士族不居其官亦“清”，寒人居之亦不“清”；而唐朝则是“人因官而清”的，某些官职被确定为“清官”后，居其位则“清”，不居则不“清”。宋明清以后“清官”概念淡化，是因为科举士大夫已成为官僚主体，大家皆“清”了。

被沿用的还有流内流外制度，它依然被认为具有区分君子、小人的意义，“吏”被涂抹为一个无道德的卑劣层次。宋朝“吏人皆士大夫子弟不能自立者，忍耻为之”⁴⁸。明朝甚至把“充吏”用作对学子的惩罚⁴⁹。汉代服制，文官一律服黑，小史与丞相皆同；所别仅在于冠梁，一梁或三梁而已。隋唐以下就不同了，礼制上士、吏有别了。隋制“胥吏以青，庶人以白”⁵⁰，胥吏的服饰既有别于官僚，也有别于庶人。唐朝的流外官与庶

人同服黄白，仍不同于流内⁵¹。元代“吏”地位一度颇高，但低级吏员仍有专门服装，即檀合罗窄衫、黑角束带、舒脚幞头，儒官则用襴衫和唐巾⁵²。明初一度士子与胥吏同服，但是不久，朱元璋就觉得有必要为士子另制巾服了⁵³。

汉代的大夫、郎官和将军、校尉，经魏晋南北朝，在唐发展为文散阶和武散阶，各 29 阶。从职类管理来说，文武分途的制度更严整了。文武阶的互转尚无大碍。例如千牛备身和备身左右出身属于武资，但有文才者可以由兵部转到吏部，铨为文资⁵⁴。武阶出身者可换为文阶，文阶出身者也可以换为武阶，“出将入相”很常见。不过随“进士集团”崛起，军人地位开始下降。相应地，与“武”相关的资格与品位，往往贬值。北周府兵号称“侍官”，原系尊称，在唐朝却逐渐成了骂人话⁵⁵。用于奖酬军功的勋官，其品位待遇明显低下⁵⁶。唐后期三卫日趋猥滥，唐武宗下令终止卫官的“文简”资格⁵⁷。到了宋朝，“重文轻武”成为时风⁵⁸，文资、武资界限森严，跨越互换异常艰难。明朝同品官员，武职远比文职卑下。清末有位叫樊燮的总兵官去见抚帅，自以为是二三品官了，不肯向举人师爷左宗棠请安；左宗棠遂称“武官见我，无论大小，皆要请安”，大骂“忘八蛋，滚出去”。樊燮大受刺激，从此严课其子，功名务必超过左宗棠⁵⁹。这个历史花絮，也可反映出功名在区分文武上的品位意义。

那么，现在就可以对“士”品位安排变迁，做一概括了。若把周王朝的“士”看成贵族通称，而且是拥有文化教养者之称，则周王朝“士”居“吏”上，即士、吏有别。而且这是一种贵贱之别。不过此时并没有针对文士的特殊品位，因为历史早期贵族是允文允武的，官制上文武不分途，“文士”没有构成一个独立人群。

汉帝国的品位结构，从资格分等上说士、吏无别，“儒吏”亦吏；但从资格分类上说则士、吏有别。辟召“四科”与察举诸科中，面向士人和面向吏员的科目被明确区分开来了；博士、文学等属文化职类，被列在“比秩”，行政吏员则在“正秩”（参看本书下编第五章第二节）。与此同时，二十等爵用为身份系统，将军、校尉和宿卫郎官发挥着品位功能，这两点给汉帝国的品位结构涂上了浓厚的“尚武”色彩。东汉的情况发生了不小变化，察举、征辟逐渐向名士倾斜。士人往往直接由州郡察举、公府征辟入仕，由此，士人与单纯吏员的仕途起点出现明显区别，那也是流内外制度的最初萌芽。

魏晋以来的中正品、清浊官之制，赋予士人——主要是士族——以

特殊身份与资格；在中正品影响下，官品低端与其上段分离开来，由此演化出了流内外制度。科举制由察举制直接发展而来，上承察举科目，科举学历在宋明清进而发展为主干性品位；流外和文武分途，令胥吏和武人相形见绌。由此反观汉朝，其士、吏无别，其文、武平等，就构成了早期帝国品位结构的重要特征。

二 阶层的标志：士子免役

对传统中国的社会等级，古人有一个“士、农、工、商”的经典表述。很多学者也采用“四民社会”的说法，并把这种特别的社会分类，看成是中国社会的重要特点。“学以居位曰士”⁶⁰，以“学以居位”为特征的士人成为“四民之首”，是“四民社会”最富特色的地方。按余英时先生的看法，作为“四民”之一的士阶层在战国就初具规模了⁶¹。费孝通先生指出：“绅士是士，官僚是大夫。士大夫联成了中国传统社会结构中一个重要的层次。”⁶²张仲礼先生把“绅士”视为“阶层”，这是一个“以学衔和功名划分的集团”，其最低一级是生员，而“生员”的确切意思是“官办学校的学生”⁶³。周荣德的考察也显示，士人是一个阶层群体，有共同的生活方式，形成了一套控制个人活动和相互关系的行为规范⁶⁴。

当然也有青年社会学者，坚决反对把“四民”说成社会分层。社会学一般根据收入、权力和威望等来确定社会分层。但“阶层”、“分层”之类概念，在社会学中的定义也有分歧，而且那些定义未必充分考虑过中国的历史经验。史学的概念运用是经验性的，因而更鲜活，这时抽象概念的过度纠缠就显多余了。毕竟是中国史学家直接面对着中国史，不一定非得对社会学亦步亦趋。

那么传统中国的“士”，是否可以看成一个阶层呢？很有意思的是，当代中国社会分层的研究者，几乎形成了一个共同认识，就是中国国家的若干制度设置，在塑造社会分层上发挥了巨大作用，这一点与西方的社会分层很不相同⁶⁵，也是一种“中国特色”，而且是非常重要的“中国特色”。社会学研究者“可以把行政等级放入社会等级来研究，……中国政治和社会结构基本上是连续的”⁶⁶的意见，完全适用于传统中国。在“品位结构三层面”的概念中，我们设定了一个“官—民”层面，用以彰显王朝品级在决定社会等级上的重大作用，即“品级、等级和阶级的高度一致性”。有本于此，这里对士人阶层的关注，也集中在传统国家的制度设置之上。

在认识“士阶层”上，“免役”是个有帮助的线索。我们都知道，编户的赋役义务是“无所逃于天地之间”的，“民不出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上，则诛。”⁶⁷尤其是徭役负担，“天下黔首，不惮征赋而惮力役”⁶⁸。徭役不但重于赋税，而且是适龄人口的身份标志⁶⁹。“官绅等

级与庶民等级的差别是多方面的，是否向封建国家承担徭役则是主要标志之一。官绅有免役权，而庶民必须服役当差。”⁷⁰ 官贵们的田产大抵不能免税，但其本人甚至家庭却能免役，编户就不一样了。明朝是有田必有役，军田出军役，民田当民差，灶田当灶差，匠田当匠差；至于明清生员以上的士人，不但本人可以免役，其家庭还可以免差徭 2 人⁷¹。清顺治五年（1648 年）制，举人、监生及生员免粮 2 石、免丁 2 人⁷²。兹将洪武制度及清廷顺治五年免粮免丁制度列表如下：

	免粮	免丁
一品	30 石	30 人
二品	24 石	24 人
三品	20 石	20 人
四品	16 石	16 人
五品	14 石	14 人
六品	12 石	12 人
七品	10 石	10 人
八品	8 石	8 人
九品	6 石	6 人
教官、举人、贡生、监生、生员	2 石	2 人

这个免丁和免粮的级差，以一种“数字化”形式，显示了士人处于品官与平民之间的特殊地位⁷³。乾隆元年（1736 年）上谕：“任土作贡，国有常经。无论士民，均应输纳。至于一切杂色差徭，则绅衿例应优免。乃各省奉行不善，竟有令生员充当总甲图差之类，殊非国家优恤士子之意。嗣后举、贡、生员等，著概免杂差，俾得专心肄业。”⁷⁴嘉庆十六年（1811 年）上谕也这么说：“齐民之秀，国家培养人才，身列胶庠者，各宜修洁自爱，岂可承充官役自取侮辱？”⁷⁵那么免役特权，即可看成“士”居“四民之首”并构成阶层的证据之一。

士人拥有特殊身份及免役权利，可能在周代就萌芽了。周朝国子学中的“学士”不服役，即“不征于乡”⁷⁶。由此形成了一个古老传统：学士免役。孔子据说有三千弟子，其中很多一直追随着老师，我们没看到其课役迹象。其余诸家的学士及弟子亦然。商鞅、韩非的叙述也都显示，一旦成为学士，就可以“弃田圃”、“避农战”了⁷⁷。那在先秦似是一种“习惯法”。当然在授田制下，士人不服役，国家就不授田，不得授田就没有家业。所以做学士也是有代价的，选择了作学问，就得“弃田圃”，放弃受田。

汉武帝建太学，太学的博士弟子是免役的⁷⁸。东汉后期京师的太学

生曾达三万余人，他们都应免役。地方学官的学子是否免役，由长官自行决定⁷⁹。那么私学呢？秦禁私学，汉初朝廷大概也不许私学者脱役。但随文教兴盛、官学逐渐免役了，王朝就下令“通一经者皆复”，“复”即免役⁸⁰，这应该就包括私学弟子了。很多私学弟子长年在外出求学、“事师数十年”，不在原籍服役，朝廷也没拿他们当逃亡人口。长沙走马楼孙吴简牍中能看到很多“私学”和“私学弟子”⁸¹，他们可以免役。魏晋南北朝以下，太学或国学生⁸²，地方官学生⁸³，得到官府认可的私学生，都可免役⁸⁴。平民迁移，汉晋以来即有限制，但诸生四方游学，王朝不禁⁸⁵。顺便说，宗教徒往往也可以免役⁸⁶。我想那也跟学者免役的古老传统相关，佛教、道教被认为也是一种“学”。所以教徒免役，是学者免役古老传统的有力旁证。

唐代国子学、太学、四门学生及俊士⁸⁷等在校生，还有州县学生，本人可以免役，而且还可以免课⁸⁸。寻求科名者“名登科第，即免征役”⁸⁹；若进士及第，还可以免除一门课役⁹⁰，成为所谓“衣冠户”。韩国磐先生说：“衣冠户是科举特别是进士科出身者的专称”，他们是宋代“官户”的前身；“唐代的衣冠户和宋代官户，都是在科举制的形成、发展下而形成发展起来的。”⁹¹科举制及授予学历获得者的相关特权，使士人继续向一个特殊阶层演进。至于尚未及第的举子，唐朝也很乐意给他们特殊身份，比如让省试不第、滞留京师的士子隶名于四门学，从而拥有了免役权⁹²；甚至士人尚未省试，只要是有志举业，也可以通过隶名中央和地方官学，而获得免役权⁹³。举子往往要离乡“寄客”，王朝对这些“学宦者”不责以“浮浪”之罪⁹⁴。非官学的学子，地方长官也可能格外开恩，免其徭役⁹⁵。当然，私学的法律地位是低于官学的⁹⁶。

宋代的太学生有免役权⁹⁷，州县学生也免役。“上户多是衣冠读书赴举仕族”⁹⁸。宋徽宗崇宁年间：“凡州县学生曾经公、私试者复其身，内舍免户役，上舍仍免借借如官户法。”⁹⁹上舍生已可享受“官户”的待遇了。大观三年（1109年）据朝廷统计，全国 24 路学舍 95298 楹，学生达 167622 人¹⁰⁰。学者云，其经费之大、学舍之广，实为旷古未有¹⁰¹。

元代科举很不发达，由科举入仕者人数寥寥。但王朝特设了一种“儒户”，儒户必须送一人入学就读，除纳税粮外，可免科差。儒户不能世代承袭。北方儒户经两次考试确定，元太宗九年（1237年）取中 4030 人，元世祖至元十三年（1276年）再经考试、分拣，定为 3890 户。南方的儒户不须经考试，由地方官奏报。至元二十七年的江

南户口登记表明，儒户约为总户数的 1% 左右¹⁰²。

明代把儒户并入民籍，但户籍上注明为儒籍。士子从童子试起，即应登录为“儒籍”¹⁰³。《明进士题名碑录》中每名进士籍贯之下，都注明“儒籍”等特殊身份。据顾炎武估计，天下生员不下 50 万人，“一得为此，则免于编氓之役，不受侵于里胥”，因其优免特权，“杂泛之差乃尽归于小民”，“故生员于其邑人无秋毫之益，而有丘山之累”¹⁰⁴。宋代的地方学校生员，可达 20 万，约占总人口的 0.45%；明末的生员之数，陈宝良先生估计约在 60 万以上，占人口的 0.46%¹⁰⁵。（东汉后期的学生数量，我们推测也能接近这个比例。）

至于清代，据张仲礼先生统计，太平天国之前的生员与监生的总数为 109.4 万¹⁰⁶。这时候，这个人群依然享有法律、经济和文化上的种种特权。朝廷经常申说生员不同于平民。学宫前的卧碑上镌刻着顺治皇帝的谕旨：“朝廷建立学校，选取生员，免其丁粮，厚以廪膳，设学院学道学官以教之。各衙门官以礼相待，全要养成贤才，以供朝廷之用。”¹⁰⁷康熙九年（1670 年）上谕：“生员关系取士大典，若有司视同齐民挞责，殊非恤士之意。今后如果犯事情重，地方官先报学政。俟黜革后，治以应得之罪。若词讼小事，发学责惩。”¹⁰⁸王朝给予了学子以法律特权。雍正四年（1726 年）上谕：“士为四民之首，一方之望。凡属编氓，皆尊者奉之，以为读圣贤之书，列胶庠之选，其所言、所行，俱可以为乡人法则也。”¹⁰⁹这“士为四民之首，一方之望”之言，被官僚士大夫视为“最高指示”而不断地引述申说。

免役特权显示士人处于臣、民之间，士人把“居位”作为政治期望，而朝廷也视之为一个官僚后备队伍，一群“准官僚”，他们处于朝廷品官的下端，在等级管理上被置于一个特定层次。由此士人拥有了经济特权、法律特权，以及更高的社会地位与威望。

三 服饰等级中的士子礼遇

学校的学生穿校服或学生装，校服、学生装当然不是“阶层”的标志，但在现代社会如此，传统社会却不一样。鲁迅先生的小说《孔乙己》，区分了“长衫主顾”和“短衣主顾”两种人；“穿长衫而又站着喝酒”¹¹⁰，就是孔乙己所属阶层及其个人沦落的象征。著名油画《毛主席去安源》，把前去安源号召劳工的毛泽东画成了穿长衫的形象。毛泽

东本人对此不甚满意，他说：“我在安源不是穿长袍，是穿短衣。”¹¹¹学生与有身份的人都穿长衫，短衣是劳动者的装束。毛泽东似是强调学生出身的他，那会儿已同工人阶级打成一片了；现在画成了穿长衫，看着就像没打成一片似的。

传统社会中的服饰是职业与身份的直观标志，特定人群穿着特定服饰，一望即知，王朝往往以法规规范之。士子也是如此，他们有特殊冠服，那往往还是朝廷正式规定的。“贤贤”本是中国“礼乐”的基本精神之一，士子们就是被培训的贤者，是未来国家政治的承担者。换言之，王朝是在其与政权的关系之中，处理这个人群的身份与地位的，包括他们的礼遇。冠服属“礼”，“礼”是国家的制度安排，其基本精神就是区分尊卑贵贱，因而也是塑造“阶层”的能动力量。透过士子冠服的变化，来旁证不同时期“士”的身份变化与品位安排，就是本节下文的目的。

学人有特定服装，先秦典籍中已有若干迹象了。《诗·郑风·子衿》，据小序说是“刺学校废也，乱世则学校不修焉”。其中有句：“青青子衿，悠悠我心。”《毛传》：“青衿，青领，学子之所服。”这说法应有某种历史根据。孔颖达疏云：“《释器》云：‘衣皆谓之襟。’李巡曰：‘衣皆，衣领之襟。’孙炎曰：‘襟，交领也。’衿与襟音义同。衿是领之别名，故云‘青衿，青领也。’衿、领一物。色虽一青，而重言青青者，古人之复言也。……《深衣》云：‘具父母衣纯以青，孤子衣纯以素。’是无父母者用素。”¹¹²那么周朝的国子学生，可能穿着一一种交领的青色服装。《子衿》又云“青青子佩，悠悠我思”，那青年既有佩玉，应为贵族子弟。

战国时代，国家对“士”的服装似有专门规定。《管子·立政》：“天子服文有章，而夫人不敢以燕以飨庙，将军、大夫以朝，官吏以命，士止于带缘，散民不敢服杂采。”这里的“士”，张佩纶释为“不命之士”¹¹³。因上文云“官吏以命”，即官吏穿命服，则后文的“士”应指未命无官者，张说是。“带缘”指带子上的缘边，那是平民所不能使用的。这也显示处在官、民之间的士人，确实拥有一种法定身份，朝廷要专门安排其服饰。不要以为衣带事小。贾谊《新书·服疑》特别指出：“高下异，……则衣带异。”¹¹⁴

先秦有一种“儒服”，但它是逐渐成为“儒服”的，起初不是。《礼记·儒行》：“鲁哀公问于孔子曰：‘夫子之服，其儒服与？’孔子对曰：‘丘少居鲁，衣逢掖之衣；长居宋，冠章甫之冠。丘闻之也：君子之学也博，其服也乡；丘不知儒服。’”¹¹⁵。在春秋末，鲁哀公还弄不清什么

是“儒服”呢，按孔子之说，那只是“其服也乡”而已。《仪礼·士冠礼》：“委貌，周道也。章甫，殷道也。毋追，夏后氏之道也。”¹¹⁶胡适先生认为章甫是殷服：孔子“懂得当时所谓‘儒服’其实不过是他的民族和他的故国的服制。儒服只是殷服，所以他只承认那是他的‘乡’服，而不是什么特别的儒服”¹¹⁷。

《墨子·公孟》也记载有“儒服”：“公孟子戴章甫，搢忽，儒服，而以见子墨子”，自称“君子必古言服，然后仁”。墨子回答说：“然则不在古服与古言矣。且子法周而未法夏也，子之古非古也。”¹¹⁸冯友兰先生因而提出：“则公孟子之古言服，乃是周言周服，墨子时所谓‘古’不必即‘指被征服的殷朝’。”¹¹⁹钱穆先生干脆说孔子之服就是士服¹²⁰。不过我们看到，“章甫，搢忽，儒服”是被看成一种特殊服装的，所以公孟子才会用穿“儒服”来自我标榜，所以鲁哀公才为“夫子之服”疑窦丛生。至于墨子称其是“法周”，我想那只是就“周代”而言，却不是就“周制”而言的。墨子意谓：这章甫，在我们周朝仍有人戴，并没有消亡，不能算是“古服”。然而墨子指其不算“古服”，不等于儒者不把它看成“古服”。好比今天有人穿中式褂子，以示热爱传统文化；有人就出来说，“汉服”才是华夏正宗呢，褂子不是。冯、钱二先生的批评，不算有力。

杨宽先生认为，委貌、章甫、毋追都是玄冠的别名，而玄冠是贵族的通用礼帽。“孔子少居鲁，还未成年，因穿逢掖之衣；长居宋，已过成年，因戴章甫之冠。……也可能西周、春秋时宋人所戴礼帽，通用章甫的名称，其式样也还保存着殷人的遗风”；“后来儒家讲治周礼，沿用古服，章甫又成为儒服。”¹²¹杨先生的推测相当合理，孔子的章甫必定有些特别之处，保留着殷人遗风，跟鲁国的章甫不一样，才引发了鲁哀公的疑问，以及孔子“其服也乡”的回答。同理，公孟子拿“章甫”来显示特立独行，则其章甫式样也不同凡响。周人的通用礼服是“端委”，“端”即礼服玄端，“委”即礼帽委貌。清人江永推测说，“似章甫与委貌亦有微异”，又怀疑“当时章甫与委貌亦通行，可通称”¹²²。既“微异”而又“通称”，在于风俗名物是因时因地而变化着的。兼用“微异”与“通称”两点，我想就可以较好地解释章甫与委貌的关系。

《庄子·田子方》：“庄子曰：‘鲁少儒。’哀公曰：‘举鲁国而儒服，何谓少乎？’庄子曰：‘周闻之，儒者冠圜冠者知天时，履句履者知地形，缓佩玦者事至而断。君子有其道者，未必为其服也；为其服者，未必知其道也。’”¹²³“举鲁国而儒服”是极言鲁国儒服者之多，那套儒服包括圜冠、句履、缓佩玦等。再看《荀子·哀公》：“孔子对曰：‘生今之世，

志古之道：居今之俗，服古之服；舍此而为非者，不亦鲜乎！’哀公曰：‘然则夫章甫、綰屨，绅带而搢笏者，此贤乎？’孔子对曰：‘不必然，夫端衣、玄裳、綰而乘路者，志不在于食葷；斩衰、菅屨，杖而啜粥者，志不在于酒肉。生今之世，志古之道；居今之俗，服古之服；舍此而为非者，虽有，不亦鲜乎！’”¹²⁴可见“章甫、綰屨，绅带而搢笏”，确实就是古服、儒服；鲁国朝廷另有礼服，即“端衣、玄裳、綰（冕）”。二者是不同的。

总之，由于孔子及其门徒的原因，逢掖之衣、章甫之冠，后来真就成了儒服、儒冠了。子路早年喜欢打架，装束上“冠雄鸡，佩豶豚”，后来在孔子引诱之下，居然“儒服委质”了¹²⁵。《孔丛子·儒服》：“子高衣长裾、振袂袖、方屨纁屨，见平原君。君曰：‘吾子亦儒服乎？’”¹²⁶刘邦不好儒，来了戴儒冠的客人，“沛公辄解其冠，溲溺其中”；酈生“衣儒衣”而见刘邦，通报者云其“状貌类大儒”¹²⁷；“叔孙通儒服，汉王憎之；乃变其服，服短衣，楚制，汉王喜。”¹²⁸可见人们习惯认为，读儒之书就必须服儒之服，服儒之服者必定是读儒之书者。《淮南子·泛论》有“丰衣博带而道儒墨者”¹²⁹云云；《法言·孝至》：“假儒衣、书，服而读之，三月不归，孰曰非儒也？”¹³⁰可见战国秦汉间确有一种社会公认且样式特定的“儒服”，被认为是儒生、学子之服。它是孔夫子及其学生留下来的，不是政府规定的。顺便说，战国秦汉间有一种侧注冠，周锡保先生把它说成“儒冠”，恐非¹³¹。

秦朝的儒者大概仍穿儒服，皇帝的脑袋还没想到为学士另行制服。汉帝国尊儒兴学，当局开始根据官僚行政需要规划师生服饰了。《续汉书·舆服志》：“进贤冠，古缙布冠也，文儒者之服也。前高七寸，后高三寸，长八寸。公侯三梁，中二千石以下至博士两梁，自博士以下至小史、私学弟子，皆一梁。”进贤冠既不是来自古缙布冠的，也不是文儒者之服。这一点本书已辨之于前了。我们的看法恰与《续汉志》相反：汉初儒者另有儒服，王朝是在文吏普遍使用进贤冠后，复令儒官改服进贤冠的。“进贤”那名字给人以“礼贤下士”的感受，不过我想那名字是后起的，进贤冠其实是文吏之冠。你们儒生来我朝当官，那么就该改服易容，不能是先前的那种打扮了吧？

儒生做官即改服，是从什么时候开始的呢？叔孙通投汉之前服儒服，他在秦朝以文学征，为待诏博士。推测秦博士依然沿用先秦旧习，是儒生就服儒服。《汉仪》又记：“文帝博士七十余人，为待诏。博士朝服：玄端、章甫冠。”¹³²若这条记载可信，则汉初博士承先秦遗风

及秦制，仍穿玄端、章甫，不用吏员制服。秦博士七十多人，汉文帝博士也是七十余人，系承秦制，冠服也一脉相承。

博士最初服儒冠，说明那时候政府只把他们看作民间延请而来的顾问，不算吏员。汉武帝时情况有了变化。武帝末年有个雋不疑，“治春秋，为郡文学，进退必以礼，名闻州郡”，绣衣直指使者暴胜之约见他，“不疑冠进贤冠，带櫜具剑，佩环玦，褰衣博带，盛服至门上谒”¹³³。“褰衣博带”虽系儒服，但“进贤冠”却是官服，而非儒服。雋不疑虽然只是一位郡文学，“芝麻官”毕竟也是官儿了，换上官帽子了。文学既已如此，博士似可类推。推想汉武帝在尊儒兴学同时，给了博士、文学们戴“进贤冠”的待遇。那是皇帝的一项荣宠呢，等于给予“国家干部”身份了。不知博士摘掉了先师的章甫，换上皂色朝服和进贤冠时，是什么心情。本来，二千石以上官才可以戴两梁冠的¹³⁴，博士秩比四百石，只有二千石的 1/5，却获得了两梁殊恩。《晋书》卷二五《舆服志》：“博士两梁，崇儒也。”博士、文学的进贤冠表明，“崇儒”的同时，儒生本身也“官僚化”了。

进而我们看到，朝廷允许私学弟子也戴“进贤冠”。这显示朝廷承认学士应有特殊服装，进而认定他们是一个特殊人群，是“学以居位”者。由此，私学弟子也有了一顶进贤冠扣在脑袋上，等于有了干部待遇。那顶官帽子标志出他们的“官僚预备役”身份，应“时刻准备着”步入仕途为帝国献身。我们看汉代画像上的儒生形象，不少都戴进贤冠。像成都青杠坡《讲经图》画像砖，儒师与若干弟子戴进贤冠¹³⁵；南阳沙岗店《投壶图》画像石中的三位投壶者应系儒生，也戴进贤冠¹³⁶。这帽子的事还牵连到了孔子及其弟子，甚至老子：在汉代画像中，他们都被扣上了进贤冠¹³⁷。作画者似乎不记得孔子是“长居宋，冠章甫之冠”的，把孔子弄得跟汉朝的官儿一个样了，说其“数典忘祖”不冤枉吧。

顺便说，汉代佩玉制度：“佩双印，长寸二分，方六分。乘舆、诸侯王、公、列侯以白玉，中二千石以下至四百石皆以黑犀，二百石以至私学弟子皆以象牙。”¹³⁸“双印”即“刚卯”与“严卯”两种成双佩戴的玉印。在佩双印上，二百石以下吏员与“私学弟子”，也是被安排在同一层次的。私学弟子如此，则官学弟子可知。

概而言之，汉朝的士人冠服，其“亮点”就是给了博士及其弟子以文吏之冠，即进贤冠。士人的服装由此向王朝官僚靠近了。进而私学弟子也用官僚制服——严格说是官僚“制帽”，等于是赋予了学子以某种特殊身份，“四民之首”的特殊地位。

同时另一些史料暗示人们，儒服依然是可选项，有人穿。比如，河间王刘德“好儒学，被服造次必于儒者。山东诸儒多从之游”¹³⁹。汉昭帝元凤年间有个太史令唤作张寿王，服儒衣¹⁴⁰。宣元之时王式被征，“衣博士衣而不冠，曰：刑余之人，何宜复充礼官？”¹⁴¹东汉桓荣：“车驾幸大学，会诸博士论难于前，荣被服儒衣，温恭有蕴藉，辩明经义。”¹⁴²《盐铁论·利议》：“大夫曰：……文学褰衣博带，窃周公之服；鞠躬蹶蹶，窃仲尼之容。”¹⁴³东汉初光武崇儒，“其服儒衣，称先王，游庠序，聚横塾者，盖布之于邦域矣！”¹⁴⁴“儒衣”说明什么呢？上述居官者或在学者，可能已戴上进贤冠（河间王应是远游冠）了，但衣服还是“儒衣”，装束“半儒半吏”。西汉后期，还有“孔光、平当、马宫及当子晏咸以儒宗居宰相位，服儒衣冠”的事情¹⁴⁵。他们大约连头带身都是儒生扮相了。这些人在什么场合“服儒衣冠”呢？也许只是日常活动，而非朝堂典礼。晋宋博士服皂朝服、进贤两梁冠¹⁴⁶，其冠其服全为官僚制服，推测汉魏也是如此。在官方场合，恐不准许博士随心所欲地儒冠儒服，皇帝未必答应。总归仍有若干儒者，若有机会就弃官服着儒服。对儒服的留恋情结，是士人文化独立性的一种表现。不错，我如今身在官场了，然而我“生活在别处”，另有精神家园，在那家园中我是儒服。

魏晋以下，博士照旧皂朝服、进贤两梁冠。但学子之服有变。晋朝国子生葛巾、单衣，南朝国子生单衣、白纱角巾¹⁴⁷。汉代民间学子是用进贤冠的，晋南朝的学子却改用巾了。那是为什么呢？是受了汉末名士流行“幅巾”的影响。巾帻本是卑贱执事者的服饰。蔡邕《独断》：“帻者，古之卑贱执事不冠者之所服也。”帻是一种包头之巾。庶人的帻是黑色或青色的，耐脏。所以秦国称人民为“黔首”，韩国称人民为“苍头”。然而汉末士人偏偏以幅巾为雅，成了一道亮丽的风景线¹⁴⁸。名士的巾式，经常为士林所效法¹⁴⁹。《傅子》：“汉末王公，多委王服，以幅巾为雅，是以袁绍、崔钧之徒，虽为将帅，皆着缣巾。魏太祖以天下凶荒，资财乏匮，拟古皮弁，裁缣帛以为帻。”¹⁵⁰魏晋以下，幅巾备受青睐而大行其道。南朝出土了若干砖印画《竹林七贤图》，画中的名士所戴大抵都是巾¹⁵¹。“委王服”而“以幅巾为雅”，反映了中国士大夫“士贵耳，王者不贵”的传统理念，以及对士人文化独立性的一意寻求。又，汉末士人官僚中流行牛车，其实也有相近的意义¹⁵²。在后代文人那里，“葛巾”成了淡泊高逸、远于官场的象征。陶渊明戴葛巾，曾“取头上葛巾漉酒”¹⁵³。唐朝王维《酬贺四赠葛巾之作》有句：“野巾传惠好，兹贶重兼金。嘉此幽栖物，能齐隐吏心。”¹⁵⁴《红楼梦》中之《簪菊诗》：“短鬓冷沾三径露，葛巾香染九秋霜。”¹⁵⁵晋朝

之学子改用葛巾了，我想就是源于魏晋间的那个文化风俗的变动吧。

北朝情况则不相同。北魏北齐的国子学生是有品级的，推测其冠服就是同品官僚的品服。隋制上承北朝而有所变化。隋文帝规定：“委貌冠，未冠则双童髻，空顶黑介帻，皆深衣，青领，乌皮履。国子太学四门生服之。”¹⁵⁶那么隋朝学生，改用委貌冠和黑介帻了。查北齐服制，“进贤冠，文官二品已上，并三梁，四品已上，并两梁，五品已下，流外九品已上，皆一梁。致事者，通著委貌冠。”¹⁵⁷那么北齐在职官僚用进贤冠，退休官僚用委貌冠，委貌冠被赋予了“准官僚”的意思，既非现任，又非布衣。则隋文帝令学子用委貌冠，目的就是让他们与品官有所区别。已冠学生的委貌冠是如此，未冠的用黑介帻，也有类似意义。现任文官用进贤冠加黑介帻，学生则去掉了进贤冠，只用黑介帻，目的也是要使之区别于品官。隋炀帝废其委貌冠而不用，学生就通用黑介帻了。

总之，魏齐学子直接用品官冠服，隋文帝时学生或用致事官之冠、或用品官冠帻的一部分，隋炀帝让学子用黑介帻，这些做法的“官僚化”意味都很浓重，都是参照官僚等级而定学子冠服的。比之晋南朝国子生戴巾，用意大不相同了，戴巾所体现的是士人精神。晋南朝政权中，士人占据主导——当然是士族化了的士人。中古士阶层由于发生了“士族化”，因而获得了较大的政治文化自主性。而北朝隋唐间存在着一个强大的“官僚化”趋势。魏晋以来陷于衰败的官僚政治，在北朝明显振兴。所以北朝的学校制度与官僚政治高度整合，这一情况，随即就体现在学子冠服制度上了。

唐朝的学生服饰，上承北朝。国子、大学、四门生、俊士以“黑介帻”和“簪导，白纱单衣，青襟、襌、领，革带，乌皮履”为“参见之服”；州县学生朝参，则着乌纱帽，白裙襦，青领¹⁵⁸。按，上承汉末魏晋的崇尚幅巾之风，南朝流行纱帽，皇帝戴白纱帽，士庶戴乌纱帽¹⁵⁹。那么，唐朝州县学生所戴“乌纱帽”，是南朝传统吗？《隋书·礼仪志七》记云：“后周之时，咸著突骑帽，如今胡帽，垂裙覆带，盖索发之遗象也。又文帝项有瘤疾，不欲人见，每常著焉。相魏之时，著而谒帝，故后周一代，将为雅服，小朝公宴，咸许戴之。开皇初，高祖常著乌纱帽，自朝贵已下，至于冗吏，通著入朝。”北朝乌纱帽的来历，被说得非常清楚了，它来自鲜卑突骑帽，而不是魏晋幅巾。这种突骑帽，在北朝陶俑上历历可见¹⁶⁰，而且是隋唐“幞头”的来源¹⁶¹。可以看到，乌纱帽是非正式的服装。周隋受鲜卑文化影响，帝王将相们不怎么在意礼

制的约束，在朝廷上也戴乌纱帽，反而把它弄成了“雅服”了，算是“半正式”的服装吧。到了唐朝，因乌纱帽的“半正式”性质，就让州县学生服用它了。也就是说，唐朝州县学生用乌纱帽朝参，显示其身份在官、民之间。

唐太宗时，“士服短褐，庶人以白。中书令马周上议：礼无服衫之文，三代之制有深衣。请加襦、袖、襟、褊，为士人上服。开胯者名曰缺胯衫，庶人服之。……诏皆从之”。由此把士子与平民区分开来。其衣服虽有“青襟”之名，但与周代“青青子襟”的全黑不同，是白纱单衣加饰黑色的襟、褊、领。这是一种特殊的白纱或白麻之衣。所以唐人描述举子省试，有“麻衣如雪，纷然满于九衢”¹⁶²之言；叙及第进士，有“袍似烂银文似锦，相将百日上青天”之句¹⁶³。都是就其白衣而言的。庶人穿白衣，举子的白衣却加饰了黑色的襦、襟、褊、领，也是令士、民有别的意思。北朝魏齐的学生有品级、用官服，身份就是官人；隋唐间其服装变化表明，士子重新被定位在官、民之间了。

宋代学生服襦衫。“襦衫，以白细布为之，圆领大袖，下施横襦为裳，腰间有辟积。进士及国子生、州县生服之。”¹⁶⁴这种学生装“接近于官定服制，它同大袖常服形式相似，不过其色白且其下前后裾加缀一横幅，具有下裳制含义。”¹⁶⁵就是说宋朝襦衫，其颜色近于平民之服，其式样近于官僚之服。读书人照例是要穿儒服的，不然就显得很个别¹⁶⁶。穿“儒衣冠”并无严格法律限制，所以会有这种情况：“嘉兴富家儿冒儒衣冠，郡邑间施施无忌惮。”¹⁶⁷中举之后就可以脱掉白袍麻衣了，故宋人吟咏及第之诗，有“集英唱第麻衣脱”、“白袍来，麻衣脱”等句¹⁶⁸。“淳熙中，朱熹又定祭祀、冠婚之服，特颁行之。凡士大夫家祭祀、冠婚，则具盛服。有官者幞头、带、靴、笏，进士则幞头、襦衫、带，处士则幞头、皂衫、带，无官者通用帽子、衫、带。”¹⁶⁹朱熹的等级观念十分清晰，品官、进士、处士、无官者四等，被他弄得井然有序。

明初儒士、生员、监生戴四方平定巾，后来统治者觉得“士子巾服，无异吏胥，宜甄别之，命工部制式以进”。生员的襦衫用玉色布绢，宽袖阜缘，阜缘软巾垂带；贡举入监者，不变所服¹⁷⁰。行礼时状元冠二梁，绯罗圆领；进士巾如乌纱帽，深蓝罗袍。虽然礼毕常服如故，但也预示了他们的美好前程。胥吏另为青色盘领，吏巾。

在清朝，“顶戴”是区分官位的重要标志，进士、举人素金顶，同七品官；贡生阴文镂花金顶，同八品官；监生、生员素银顶。从顶

戴看，官、士、民三者等级分明，森然不紊：

	朝 冠	吉 服
一品	红宝石	珊瑚
二品	珊瑚	镂花珊瑚
三品	珊瑚（武蓝宝石）	蓝宝石
四品	青金石	青金石
五品	水晶	水晶
六品	砗磲	砗磲
七品	素金	素金
八品	阴文镂花金顶	阴文镂花金顶
九品	阳文镂花金顶	阳文镂花金顶
未入流	同九品	同九品
进士状元	顶金三枝九叶	素金
举人	金雀	素金
贡生	金雀	同文八品
监生	金雀	素银
生员	银雀	素银

在清朝礼制之中，“庶士”是一个身份明确的流品，有别于官亦有别于民。婚丧祭祀等各种礼仪等级，也明确以品官、庶士、庶人三等为差¹⁷¹。什么是清人概念中的“士”或“庶士”呢？“凡举、贡、生、监谓之士，其他杂项者谓之庶”¹⁷²；“庶士，贡、监、生员有顶带者”¹⁷³。这就是清人的等级观念。

由此就能看到，两千多年中的大多数时代，士子都有其特殊冠服，或者王朝对其冠服有刻意的安排。同时在各个时代，士子冠服也经历了种种变化。有时候士子的冠服比较“官僚化”，有时候就比较“士人化”。那些变化，都是当时士阶层特性的反映，是当时士阶层与王朝关系的反映。

以上我们对士人选举资格、士子免役资格和士子冠服进行了叙述。我们的目的，就是从“中国国家的制度性设置”出发，面向“官—民”层面，探讨中国社会中“士阶层”的结构性地位。中国古文明在周代就已展示了一种倾向，以拥有高度文化教养者承担政治。这在战国时代催生了一个“士阶层”。在两千年中，这个阶层与王朝政治历经磨合调适，与政治体制一体化了，在帝国品位结构中占据了一个稳定而明确的地位。

- 1 林甘泉：《中国古代知识阶层的原型及其早期历史行程》，《中国史研究》2003 年第 3 期。
- 2 参看 E.Balazs：Chinese Civilization and Bureaucracy，Translated by H.M.Wright，New Haven，1964，PartII。
- 3 参看 Joseph R.Levenson：Confucian China and Its Modern Fate：A Trilogy，University of California Press，Volume One，pp.16-19。
- 4 维贝尔（即韦伯）：《世界经济通史》，姚曾虞译，上海人民出版社 1981 年版，第 287 页。
- 5 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，中华书局 1993 年版，第 59-60 页。
- 6 赫伊津哈：《中世纪的衰落：对十四和十五世纪法兰西、尼德兰的生活方式、思想及艺术的研究》，中国美术学院出版社 1997 年版，第 62-63 页。
- 7 新渡户稻造：《武士道》，商务印书馆 1993 年版，第 76 页以下；或企业管理出版社 2003 年版，第 90 页以下。
- 8 本尼迪克特：《菊与刀》，商务印书馆 1996 年版，第 2 页。日本刀，可参看王剑、唐启佳编著：《日本传统艺术卷八·甲冑、日本刀》，重庆出版社 2002 年版，第 44 页以下。
- 9 小原国芳：《日本教育史》，商务印书馆 1935 年版，第 89 页。
- 10 罗素：《权力论：新社会分析》，商务印书馆 1991 年版，第 29 页。
- 11 雷海宗：《中国的兵》，中华书局 2005 年版，第 89 页。
- 12 参看江沛：《战国策派思潮研究》，天津人民出版社 2001 年版，第 136-137 页。
- 13 《诗·邶风·定之方中》毛传，《十三经注疏》，第 316 页中栏。
- 14 《左传》成公十三年。
- 15 顾颉刚：《史林杂识初编》，中华书局 1963 年版，第 85 页。
- 16 参看《刘师培辛亥前文选》，三联书店 1998 年版，第 357 页以下。
- 17 霍光以后领尚书事者凡 22 人次，其中有 15 人次其本官是“将军”，参看廖伯源：《试论西汉诸将军之制度及其政治地位》，《历史与制度——汉代政治制度试释》，第 176 页。又如汉昭帝时霍光、金日磾、上官桀辅政，其时“大将军”、“车骑将军”和“左将军”三衔，就分开了三人的位序高下。
- 18 东汉屯骑、越骑、步兵、长水、射声等五校尉“官显职闲”，不但“多以宗室肺腑居之”，而且经常任以名儒，以示对儒者的荣宠。参看上田早苗：《贵族官制の成立》，中国中世史研究会编《中国中世史研究》，东海大学出版会，1970 年。
- 19 参看邢义田：《允文允武：汉代官吏的一种典型》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第 75 本第 2 分，2004 年 6 月。
- 20 《汉书》卷八八《儒林传》。
- 21 沈约指出：“汉代……黉校棋布，传经授受，皆学优而仕。始自乡邑，本于小吏干佐，方至文学功曹。积以岁月，乃得察举；人才秀异，始为公府所辟。迁为牧守，入作台司……”杜佑：《通典》卷十六《选举典四》引，中华书局 1984 年版，第 91 页。刘郃指出：“夫东西汉之时，贤士长者未尝不仕郡县也。自曹操、

书史、驭吏、亭长、门干、街卒、游徼、啬夫，尽儒生学士为之。才试于事，情见于物，则贤不肖较然”，不似“今时士与吏徒异物，吏徒治文书、给廨役。”见其《送焦千之序》，《彭城集》卷三四，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，第1096册第334页；或《丛书集成新编》，台湾新文丰出版公司1985年版，第61册第459页。徐天麟指出：“东京入仕之途虽不一，然由儒科而进者，其选亦甚难。故才智之士，多由郡吏而入仕。以胡广之贤，而不免仕郡为散吏；袁安世传《易》学，而不免为县功曹；应奉读书五行并下，而为郡决曹吏；王充之始进也，刺史辟为从事；徐之初筮也，太守请补功曹。盖当时仕进之路如此，初不以为屈也。”《东汉会要》卷二七，上海古籍出版社，1978年版，第405页。

22 参看冷鹏飞：《两汉太学述论》，北京大学历史系1985年硕士论文，藏北京大学图书馆。

23 《汉旧仪》：“丞相设四科之辟，以博选异德名士，称才量能，不宜者还故官。第一科曰德行高妙，志节清白；二科曰学通行修，经中博士；三科曰明晓法令，足以决疑，能案章覆问，文中御史；四科曰刚毅多略，遭事不惑，明足以照奸，勇足以决断，才任三辅[剧]令。皆试以能，信，然后官之。第一科补西曹南阁祭酒，二科补议曹，三科补四辞八奏，四科补贼决”；“刺史举民有茂材，移名丞相，丞相考召，取明经一科，明律令一科，能治剧一科，各一人。诏选谏大夫、议郎、博士、诸侯王傅、仆射、郎中令，取明经；选廷尉正、监、平案章，取明律令；选能治剧长安三辅令，取治剧。”《汉官六种》，第37页。

24 以上参看前注，以及《续汉书·百官志三》注引《汉仪》：“侍中常伯，选旧儒高德，博学渊懿”；《初学记》卷十二：侍中“汉本用旧儒高德”；《续汉书·百官志三》注引《汉官》：“市长一人，秩四百石，丞一人，二百石，明法补”；符玺郎中“当得明法律郎”。

25 关于察举诸科的成立、标准和程式，可参黄留珠：《秦汉仕进制度》，第11—13章。

26 《后汉书》卷六一《左雄传》。关于孝廉察举同时面向儒生与文吏，参看拙作：《察举制度变迁史稿》，第6页以下。

27 参看朱锡禄编：《武氏祠汉画像石》，山东美术出版社1986年版，第15页图四，第16页图五，及第106页的说明。巫鸿先生评论说：“它也暗示了一个超越这个事件的一般性的政治思想，即皇帝应该尊敬并任用有德行的儒生。否则，这些儒生应该保持精神的独立，在政治上隐退。”巫鸿：《武梁祠：中国古代画像艺术的思想性》，三联书店2006年版，第228页。

28 徐干：《中论·谴交》，辽宁万有图书发行有限公司2001年版，第22页；或《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆1986年版，第696册第489页。

29 曹丕：《典论》，《意林》卷五引，《指海》本卷五第六页。

30 《后汉书》卷五三《黄宪传》。

31 《后汉书》卷三五《郑玄传》。

32 《东海郡下辖长吏名籍》，见《尹湾汉墓简牍》，中华书局1997年版，第85页以下。

33 廖伯源：《汉代仕进制度新考——〈尹湾汉墓简牍〉研究之三》，收入《严耕望先生纪念文集》，台北稻乡出版社1998年版，第385页。

34 《汉书》卷五六《董仲舒传》。

35 日人纸屋正和也指出：“众所周知，汉代在百石以下小吏和二三百石以上官吏之间，横有一道非经察举等不能逾越的森严关卡。”见其《前汉时期县长吏任用形态的变迁》，收入《日本中青年学者论中国史》上古秦汉卷，上海古籍出版社 1995 年版，第 512 页。这种“森严关卡”，应该说主要是东汉的情况。

36 《论衡·程材》：“朝廷之人也，幼为干吏，以朝廷为田亩，以刀笔为耒耜，以文书为农业，犹家人子弟，生长宅中，其知曲折，愈于宾客也。宾客暂至，虽孔墨之材，不能分别。儒生犹宾客，文吏犹子弟也。”

37 《三国志·魏书》卷二《文帝纪》，卷三《明帝纪》。

38 《三国志·魏书》卷一三《王肃传》注引《魏略》。

39 《通典》卷一〇一《礼六十一·周丧察举议》，有“今诸王官、司徒吏未尝在职者”的提法，又称“王官、司徒吏皆先由州郡之贡，而后升在王廷，策名委质，列为帝臣，选任唯命。”中华书局 1988 年版，第 2674 页。可见王官、司徒吏既不在职，又非“州国之吏”，而是“帝臣”，直属中央等待选任。

40 《晋书》卷九八《王敦传》：“又徐州流人辛苦经载，家计始立，（刘）隗悉驱逼，以实己府。当陛下践阼之始，投刺王官，本以非常之庆使豫蒙荣分；而更充征役，复依旧名，普取出客。”司徒吏及王官本来没有一般州郡编户的征发充役义务；所以刘隗对已成司徒吏的徐州流人“悉驱逼以实己府”，“更充征役，复依旧名，普取出客”，就构成了他的罪状。

41 《太平御览》卷五九八《文部·契券》引《晋书》：“诸王官、司徒吏应给职使者，每岁先计偕文书上道五十日，宣敕使使各手书，书定，见破券，诸送迎者所受郡别校数，写朱券为簿集上。”中华书局 1984 年版，第 2693 页。可见王官及司徒吏有“应给职使”义务，且以郡为单位来轮换番上。又《三国志·魏书》卷二四《高柔传》：“时制，吏遭大丧者，百日后皆给役。有司徒吏解弘遭父丧，后有军事，受敕当行，以疾病为辞。诏怒曰：‘汝非曾、闵，何言毁邪？’促收考竟。（高）柔见弘信甚羸劣，奏陈其事，宜加宽贷。帝乃诏曰：‘孝哉弘也，其原之。’”这反映了司徒吏须承担随机差使。

42 参看拙作：《北魏北齐“职人”初探——附论“王官司徒吏”》，《文史》第 48 辑，中华书局 1999 年版。东晋初年的司徒吏一度达到了 20 余万，以作为对投效者的褒奖。

43 《魏书》卷五九《刘昶传》。

44 如卫官起家，“凡千牛备身、备身左右及太子千牛，皆取三品已上职事官子孙、四品清官子”，见《唐六典》卷五《尚书兵部郎中》，第 154 页；又太庙斋郎起家，“取五品已上子孙、六品清资常参官子补充”，《唐会要》卷五九《太庙斋郎》代宗宝历元年（762 年）条，第 1027 页；又《新唐书》卷四五《选举志下》：“太庙以五品以上子孙及六品职事并清官子为之。”

45 如唐玄宗天宝十载（751 年）正月十日敕：“今三品以上，乃许立庙。永言广敬，载感于怀。其京官正员四品清望官，及四品五品清官，并许立私庙。”《唐会要》卷十九《百官家庙》，第 387-388 页。

46 《唐六典》卷二《吏部尚书》，第 22 页。又《全唐文》卷九五武则天《定伎术官进转制》：“有从勋官品子、流外、国官参佐视品等出身者，自今以后，不得任京清要等官。若累限应至三品，不须进阶，每一阶酬勋两转。”中华书局 1983 年版，第 983 页。

47 章如愚：《群书考索·后集》卷二一，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆

1986 年版，第 937 册第 276-277 页。当然“清官”中也有一些卫率郎将，但章如愚的话，从总体上说我想还是成立的。“清官”的特点是“清要”、“清闲”和文翰性质，南朝“清官”更重“清闲”和文翰性质，而北朝“清官”则向“清要”偏转，以台省要职为“清官”，唐朝“清官”上承北朝，若干卫官得以混迹于“清官”之中。

48 王祚：《燕翼诒谋录》卷三《有荫人不得为吏》，中华书局 1981 年版，第 28 页。

49 洪武二十七年（1394 年）制度，廪膳生、增广生在校六年或十年以上学无成效，发附近或本处充吏。《大明会典》卷七八《儒学》，文海出版社 1988 年版，第 3 册第 1248 页下栏。

50 《隋书》卷十二《礼仪志七》大业六年（610 年）诏。

51 《新唐书》卷二四《车服志》：“流外官、庶人、部曲、奴婢，则服絺绤布，色用黄白。”

52 《元典章》卷二九《礼制二》“提控都吏目公服”、“典史公服”、“儒官”等条，中国书店 1990 年版，第 451-452 页；或《大元圣政国朝典章》，中国广播电视出版社 1998 年版，第 1112-1113 页。又《通制条格》卷九《衣服·服色》：“皂隶公使人唯许服絺绤。”法律出版社 2000 年版，第 141 页；或浙江古籍出版社 1986 年版，第 136 页。又参史卫民：《元代社会生活史》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 107-108 页。

53 《明史》卷六七《舆服志三》：“儒士、生员、监生巾服。洪武三年（1370 年）令士人戴四方平定巾。二十三年定儒士、生员衣，自领至裳，去地一寸，袖长过手，复回不及肘三寸。二十四年，以士子巾服，无异吏胥，宜甄别之，命工部制式以进。太祖亲视，凡三易乃定。”又同书卷一三八《孙远传附陈逵传》：“帝以学校为国储材，而士子巾服无异胥吏，宜更易之。命逵制式以进。凡三易，其制始定。赐监生蓝衫绿各一，以为天下先。明代士子衣冠，盖创自逵云。”

54 《新唐书》卷四五《选举志下》：“凡千牛备身、备身左右，五考送兵部试，有文者送吏部。”

55 《新唐书》卷五〇《兵志》：“京师人耻之，至相骂辱必曰侍官。”按《隋书》卷二四《食货志》：周武帝“建德二年（573 年），改军士为侍官。”“侍官”乃天子侍从之称。王仲荦先生认为，北周府兵称“侍官”，是其身份提高的标志。见其《魏晋南北朝史》，上海人民出版社 2003 年版，第 580 页。唐朝的“侍官”之称已完全不同了。

56 勋官的官品是正二品到从七品上，但叙阶仅从正六品上叙起，下至从九品上。勋官子弟的做官待遇，也相对低下。《新唐书》卷四五《选举志下》：“纳课品子，岁取文武六品以下、勋官三品以下五品以上子”。文武官五品以上子就可以由门荫出仕了，六品以下官的子弟才走“纳课品子”之途；但勋官三品以下子，就得从“纳课品子”出仕勋官。而且他们不能任清要官。《唐会要》卷六七《伎术官》：“有从勋官品子、流外国官、参佐亲品等出身者，自今以后，不得任京清要著望等官。”中册 1183 页。

57 唐朝门荫本来只看父祖官品，而不区分其父祖官阶之文武。以门资入仕者，多从卫官如亲卫、勋卫、翊卫起家。在服役期满进入仕途时，才有了文武之分：或从“文简”，即从吏部出仕；或从“武简”，即从兵部出仕。但唐后期因三卫猥滥，唐武宗便下令：“入仕之门，此途最弊。自今以后，但令武简，其文简并停。”唐武宗：《加尊号后郊天赦文》，《全唐文》卷七八，第 819 页上栏。

58 宁可：《宋代重文轻武风气的形成》，《学林漫录》第 3 辑，中华书局 1981

年版，第 59 页以下。

59 刘禹生：《世载堂杂忆·左宗棠与樊云门》，中华书局 1960 年版，第 44 页。

60 《汉书》卷二四上《食货志》。

61 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 2003 年版，第 13 页以下。

62 吴晗、费孝通等：《皇权与绅权》，上海观察社 1948 年版，第 9 页；又天津人民出版社 1988 年版，第 9 页。

63 张仲礼：《中国绅士：关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，上海社会科学院出版社 1991 年版，第 1 页。

64 周荣德：《中国社会的阶层与流动：一个社区中士绅身份的研究》，学林出版社 2000 年版，第 112-113 页。

65 那些设置，包括干部等级制度、单位制度、户口制度、行业制度等等。李强先生指出：“干部分层是中国社会分层的本位体系，其他的社会分层是依据干部的垂直分层而划分的”，见其《当代中国社会分层与流动》，中国经济出版社 1993 年版，第 392 页。又参北京大学社会分化课题组：《现阶段我国社会结构的分化与整合》，《中国社会科学》1990 年第 4 期；李路路、王奋宇：《当代中国现代化进程中的社会结构及其变迁》，浙江人民出版社 1992 年版；李培林主编：《中国新时期阶级阶层报告》，辽宁人民出版社 1995 年版；周翼虎、杨晓民：《中国单位制度》，中国经济出版社 2000 年版，第 85-86 页；许欣欣：《当代中国社会结构变迁与流动》，社会科学文献出版社 2000 年版，第 107、131 页；陆学艺等：《当代中国社会阶层研究报告》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 8 页；张静：《阶级政治和单位政治》，收入周晓虹主编：《中国社会与中国研究》，社会科学文献出版社 2004 年版，第 311 页；李毅：《中国社会分层的结构与演变》，美国大学出版社 2005 年版，中译本电子版，第 3 章第 10 页；李春玲：《当代中国社会的声望分层：职业声望与经济地位测量》，《社会学研究》2005 年第 2 期；等等。

66 翟学伟：《中国社会中的日常权威：关系与权力的历史社会学研究》，社会科学文献出版社 2004 年版，第 107 页。

67 韩愈：《原道》，《韩昌黎文集校注》，古典文学出版社 1957 年版，第 9 页。

68 杨夔：《复宫阙后上执政书》，《文苑英华》卷六六九，中华书局 1966 年版，第 3242 页上栏；《全唐文》卷八六六，第 9075 页上栏。

69 王毓铨先生指出：“以人身为本的徭役和贡纳重于以土地为本的田租（赋、粮）。不仅重，而且重得多”，“官与民之不同处很多，其主要之点是看他是否向皇帝当差。”见其《中国历史上农民的身份》，收入《莱芜集》，中华书局 1983 年版，第 368、365 页。

70 张显清：《明代官绅优免和庶民“中户”的徭役负担》，《历史研究》1986 年第 2 期。

71 《大明会典》卷七八《学校》，文海出版社 1988 年版，第 3 册第 1239 页上栏。按明朝官宦生员免役，只免杂役，不免里甲正役。参看唐文基：《明代赋役制度史》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 109 页。

72 “在京官员，一品免粮三十石，人三十丁；二品粮二十四石，人二十四丁；三品粮二十石，人二十丁；四品粮十六石，人十六丁；五品粮十四石，人十四丁；六品粮十二石，人十二丁；七品粮十石，人十丁；八品粮八石，人八丁；九品粮六石，人六丁。在外官员，各减一半。教官、举、贡、监生、生员，各免粮二石，人

二丁。……以礼致仕者，免十分之七；闲住，免一半。犯赃革职者，不在优免例。”《清世祖实录》卷三七，《清实录》，第3册第303页上栏。

73 清廷后来实行“摊丁入亩”，但某些地方仍有丁税，那些地方的绅士依然拥有免役特权。特权扩大到绅士的家族成员，例如贵州黎平府学的一块碑文记“凡生员之家，一应大小差徭概行永免”；某些地方还扩大到童生，例如吴嘉炎治下的广东普宁和儋州，儋州“旧例，儒户悉免徭役，故俗以应试为荣，童卷至数千”。参看张仲礼：《中国绅士——关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，上海社会科学出版社1991年版，第38页以下。

74 《学政全书》卷二五《优恤士子》，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第828册第656页下栏。

75 《大清会典事例》卷七二〇，嘉庆十六年（1811年）上谕，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第808册第941页。

76 《礼记·王制》：“升于学者，不征于司徒，曰造士。”郑玄注：“不征，不给其繇役。”《十三经注疏》，上册第1342页上栏。照这种说法，周代进入国学的青年人——他们当然都是贵族子弟——并不承担平民的徭役。就《周礼》等书看，国子生另有职役，如值宿、当差和从征等，但那与井田农民的兵役、徭役并不相同。

77 《商君书·农战》把士人列在“舍农游食”者之列：“故其境内之民，皆化而好辩乐学，事商贾，为技艺，避农战，如此则不远矣。……夫人聚党与说议于国，纷纷焉小民乐之，大人说之。故其民农者寡，而游食者众；众则农者怠，农者怠则土地荒。学者成俗，则民舍农，从事于谈说，高言伪议，舍农游食，而以言相高也”；“农战之民千人，而有诗书辩慧者一人焉，千人者皆怠于农战矣！”《韩非子·外储说左上》：“名外于法而誉加焉，则士劝名而不畜之于君。故中章、胥己仕，而中牟之民弃田圃而随文学者，邑之半。”（“不畜”或作“上畜”，见王先慎《韩非子集解》，中华书局1988年版，第263页）。也是说一旦“随文学”，就可以“不畜于君”了。

78 《汉书》卷八八《儒林传序》：“为博士官置弟子五十人，复其身。”

79 文翁在蜀郡建立学官，“招下县子弟以为学官弟子，为除更繇。”又《后汉书》卷七六《任延传》记，任延担任武威太守时，“造立校官，自掾史子孙，皆令诣学受业，复其徭役。”

80 《汉书》卷八八《儒林传序》：“元帝好儒，能通一经者皆复。数年，以用度不足，更为设员千人。”俞启定、施克灿先生将之解释为“即都可以享有太学生待遇而免除徭役，不再有名额限制。但这样一来，显然会给政府开支造成负面影响。‘数年，以用度不足，更为设员千人’。比宣帝时还是扩大了5倍”，见其《中国教育制度通史》（李国钧、王炳照总主编）第一卷，山东教育出版社2000年版，第328页。按，太学设员与民间通经者免役，是不相干的两件事情。汉元帝初年，太学生超过了千人，太学的待遇和设施都是要花钱的，所以设员千人，限制人数。汉成帝“增弟子员三千人。岁余，复如故”，其“复如故”指太学设员又减至千人，而“能通一经者皆复”的法律未变。民间通经者免役的做法虽然减少了服役者，但对帝国数千万人口来说，只是九牛一毛。汉元帝之后，“能通一经者皆复”作为惯例维持下去了，它是私学的经师及弟子可以免役的根据。

81 王素先生认为，“私学”和“私学弟子”源于地方豪强没人逃亡户口，但需履行正式手续，见其《长沙走马楼三国孙吴简牍三文书新探》，《文物》1999年第9期，第43-50页；《“私学”与“私学弟子”均由逃亡户口产生：长沙走马楼简牍研究辨误之二》，《光明日报》2000年7月21日。胡平生先生认为吴简中的“私学”乃私学生，与没入逃亡者无关，见其《长沙走马楼三国孙吴简牍三文书

考证》，《文物》1999年第5期，第45-52页。侯旭东认为，“私学弟子”的本义是官学中的非正式学徒，见其《长沙三国吴简所见“私学”考——兼论孙吴的占募与领客制》，《简帛研究》2001年下册，广西师范大学出版社2001年版，下册第514页以下。于振波先生认为，“私学弟子”是与官学相对的，指官学中的非正式成员及私学学生，见其《走马楼吴简初探》，天津出版有限公司2004年版，第211页以下。王子今、张荣强认为，“私学”是民间儒学的受教育者，其身份须经一定手续确认，方可登录入籍，见其《走马楼吴简“私学”考议》，收入《吴简研究》第2辑，崇文书局2006年版。

82 《三国志》卷十三《王肃传》注引《魏略》：“至太和、青龙中，中外多事，人怀避就。虽性非解学，多求诣太学。太学诸生有千数，而诸博士率皆粗疏，无以教弟子。弟子本亦避役，竟无能习学，冬来春去，岁岁如是。”同书卷十五《刘馥传附刘靖传》载刘靖上疏，也提到了太学“诸生避役”而无心向学的问题。《宋书》卷十四《礼志一》晋孝武帝太元九年（384年）谢石上疏：“自学建弥年，而功无可名。惮业避役，就存者无几，或假托亲疾，真伪难知，声实浑乱，莫此之甚。”“学建弥年”之“学”，指的是晋孝武帝所兴国子学。那么东晋国学弟子照例免役。不过在北齐，郡学生多是贫寒学子，他们反而“多被州郡官人驱使”，见《北齐书》卷四四《儒林传序》。

83 东晋穆帝时庾亮在武昌兴学，又听临川、临贺二郡并建学官。其教令云：“若非束脩之流，礼教所不及，而欲阶缘免役者，不得为生。明为条例，令法清而人贵。”《宋书》卷十四《礼志一》。

84 《三国志》卷十一《魏书·王修传》注引王隐《晋书》记载了经师王褒的学生被安丘令所役之事。其时王褒有言“卿学不足以庇身，吾德薄不足以荫卿”。按司马懿做安东将军时，王褒之父王仪为其司马，且为其所杀，王褒为之终身不仕西晋。地方官肯定知道王褒是罪人之后，也知道他对当局拒不合作的政治态度，故其私学未得县廷认可，或说没给予免役资格。这就是王褒“德薄不足以荫卿”的真意所在。反过来说，若这是个普通私学，不涉政治纠葛，其师长便足以“荫”其门人，许其弟子免役，使其弟子得以“学以庇身”了。当然，王褒颇有德名于时，所以他变着法儿抗争了一下，安丘县令随即妥协，“放遣诸生”了。若没有私学弟子免役的旧例，那位县令敢随便任人脱役么？这再度显示，私学是否能得到官方承认、其学生是否可以免役，权在长官。

85 例如十六国的后秦就是如此。《晋书》卷一〇七《姚兴载记上》：“凉州胡辩，苻坚之末，东徙洛阳，讲授弟子千有余人，关中后进多赴之请业。兴敕关尉曰：‘诸生谘访道艺，修己厉身，往来出入，勿拘期限。’”其时洛阳虽毗邻北魏，但仍在后秦境内。

86 《抱朴子·内篇·道意》：“后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈，于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百。……于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人。”王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局1985年版，第174页。

87 唐制：国子学收纳三品官以上子弟，太学收纳五品官以上子弟；四门学的学生则分两部分：一是七品官以上子弟500人，称四门生；二是八品官以下及庶人子800人，称“俊士生”或“俊士”。参看《新唐书》卷四四《选举志上》。侯力先生认为，俊士既是四门学中的一种学生，又是一个科举科目，俊士科是面向俊士生的。见其《唐代俊士科考论》，《中国史研究》1999年第1期。

88 《新唐书》卷五一《食货志一》记载，国子、太学、四门学生、俊士，免课役。按唐代租庸调称“课”，力役称“役”。州县学生也免课、免役。李锦绣先生指出州学生属于不课口，“成丁的学生不但免杂徭，还免除了租庸调成为不课口，这样减少了国

家财政收入。”她推测当时庶人学生约有 70876 人，推测因学生不课而减少的国家收入总数可达 12.4 万贯，参看其《唐代财政史稿》上卷，北京大学出版社 1995 年版，第 3 分册第 1107 页。南北朝以前士人之复除，能确认的大抵只是免役，至唐则课、役全免，比前代更优厚了。

89 如唐敬宗宝历元年（825 年）《南郊赦》：“名登科第，即免征役。”《唐大诏令集》卷七十，商务印书馆 1959 年版，第 393 页；学林出版社 1992 年版，第 359 页。

90 如唐僖宗乾符二年（875 年）《南郊赦》：“准会昌中敕，家有进士及第，方免差役，其余只庇一身。”《唐大诏令集》卷七二，商务印书馆 1959 年版，第 402 页；学林出版社 1992 年版，第 366 页。又杨夔《复官阙后上执政书》：“且敕有进士及第，许免一门差徭，其余杂科，止免于一身而已。”《文苑英华》卷六六九，中华书局 1966 年版，第 3242 页上栏；《全唐文》卷八六六，第 9075 页上栏。

91 参看韩国磐：《科举制和衣冠户》，《厦门大学学报》1965 年第 2 期，收入《隋唐五代史论集》，三联书店 1979 年版，第 292 页。对唐代衣冠户，又可参看张泽咸：《唐代的衣冠户和形势户》，《中华文史论丛》1980 年第 3 辑，上海古籍出版社 1980 年版。

92 唐玄宗开元二十一年（733 年）五月敕：“即诸州人省试不第，情愿入（四门）学者听。”见《唐会要》卷三五《学校》，第 634 页。《新唐书》卷四四《选举志上》作开元七年（719 年），当以《唐会要》为准。

93 唐武宗会昌五年（845 年）《加尊号后郊天赦文》：“应公卿百僚子弟及京畿内士人寄客修明经进士业者，并隶名太学。……其外寄居及士著人修进士明经业者，并隶名所在官学。”《全唐文》卷七八，第 818 页。其制又见《唐会要》卷三五《学校》，第 635 页；《唐摭言》卷一《会昌五年举格节文》，姜汉椿：《唐摭言校注》，上海社会科学院出版社 2003 年版，第 3 页。《加尊号后郊天赦文》又云：“非前进士及登科有名闻者，纵因官罢职，居别州寄住，亦不称衣冠户。其差科色役，并同当处百姓流例处分。”则“前进士及登科有名闻者”，“其差科色役”，是不必“并同当处百姓流例处分”的（《全唐文》第 820 页）。韩国磐先生指出：“国子监、太学、四门学的学生以及俊士都免课役，投考进士、明经等科的士子呢？……既隶名于官学为学生，当然也有免役特权。”见其《科举制与衣冠户》，《厦门大学学报》1965 年第 2 期；收入《隋唐五代史论集》，三联书店 1979 年版，第 287 页。

94 《唐律疏议》卷二八《捕亡律》：“诸非亡而浮浪他所者，十日笞十，二十日加一等，罪止杖一百；即有官事在他所，事了留住不还者，亦如之。若营求资财及学宦者，各勿论。阙赋役者，各依亡法。”《疏议》：“‘及学宦者’，或负笈从师，或弃繻求仕，各遂其业。”中华书局 1983 年版，第 536 页。“浮浪他所”有笞杖之罪，若阙赋役则属逃亡，罪至徒三年；但有两种人不在其例：商人与“学宦者”。这两种人的羁旅生涯不算“浮浪”，古已如此。

95 如没仪人白履忠，曾自云“往契丹入寇，家取排门夫，吾以读书，县为免”，见《新唐书》卷一九六《隐逸白履忠传》，事在开元十年（722 年）。《旧唐书》卷一九二《白履忠传》作“特以少读书籍，县司放免”。

96 《唐律》中事涉“服膺儒业”的条文均不含私学在内。例如《唐律疏议》卷一《名例律》：“九曰不义。谓杀本属府主、刺史、县令、见受业师，吏、卒杀本部五品以上官长”，《疏议》：“‘见受业师’，谓伏膺儒业，而非私学者。”卷二三《斗讼律》：“即殴伤见受业师，加凡人二等。死者，各斩。谓伏膺儒业，而非私

学者。”《疏议》：“儒业，谓经业。非私学者，谓弘文、国子、州县等学。私学者，即《礼》云‘家有塾，遂有序’之类。如有相犯，并同凡人。”分见中华书局 1983 年版，第 15、420 页。杀官学业师属“十恶”中的“不义”，殴伤官学业师加凡人二等；而对私学业师的同样侵害，其惩罚同于侵害凡人。

97 参看李伟国：《略论北宋末太学生的免役特权》，《学术月刊》1981 年第 9 期。南宋太学生一度可能有差役，不过可以募人代役。参看朱瑞熙：《鵲城集》，华东师范大学出版社 2001 年版，第 118-119 页。

98 《开庆四明志》卷七《行移始末》，台湾大化书局 1980 年版，第 2-3 页。曾琼碧：《宋代的下户》，收入《宋史论集》，中州书画社 1983 年版，第 64 页。

99 《宋史》卷一五七《选举志三》。又《文献通考》卷四六《学校考七》政和七年（1117 年）：“给事中毛友言：‘比守郡，见诉役者言：富家子弟初不知书，第捐数百缗钱求人试补入学，遂免身役。比其岁升不中，更数年而始除籍，则其幸免已多矣。请初试补入县学人，并帘试以别伪冒。’从之。”中华书局 1986 年版，第 433 页下栏。其事亦略见《宋史选举志三》。表明县学学生在学期间是可以免除本人差役的。

100 葛胜仲：《丹阳集》卷一《乞以学书上御府并藏辟雍札子》，《丛书集成续编》，台湾新文丰出版公司 1989 年版，第 126 册第 417 页下栏。

101 乔卫平：《中国教育制度通史》第三卷，山东教育出版社 2000 年版，第 85 页。

102 萧启庆：《元代的儒户：儒士地位演进史上的一章》，《元代史新探》，新文丰出版公司 1983 年版，第 1 页以下。

103 “明制设科之法，士自起家应童子试必有籍，籍有儒、官、民、军、医、匠之属，分别流品。以试于郡，即不得就他郡试。”许承尧：《歙事闲谭》卷二九《吴宪》，黄山书社 2001 年版，第 1041 页。

104 顾炎武：《生员论》，《亭林文集》卷一，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第 1402 册第 77 页。

105 陈宝良：《明代地方儒学生员数蠹测》，收入《顾诚先生纪念暨明清史研究文集》，中州古籍出版社 2005 年版，第 130 页。又其《明代儒学生员与地方社会》，中国社会科学出版社 2005 年版，第 195 页以下。

106 张仲礼：《中国绅士：关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，上海社会科学院出版社 1991 年版，第 122 页。

107 《学政全书》卷二《学校规条》，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第 828 册第 552 页下栏。

108 《学政全书》卷二五《优恤士子》，《续修四库全书》，第 828 册第 656 页上栏。

109 《大清十朝圣训》，北京燕山出版社 1998 年版，第 873 页。

110 鲁迅：《孔乙己》，《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社 2005 年版，第 457 页。

111 黄式国、黄爱国：《〈毛主席去安源〉的幕后风波与历史真实》，《南方周末》2006 年 4 月 20 日。

112 《十三经注疏》，第 345 页上栏。

113 参看郭沫若、闻一多、许维遹：《管子集校》，科学出版社 1956 年版，第 61 页；收入《郭沫若全集·历史编》，人民出版社 1984 年版，第 5 册第 126 页以下。这段文字中可能有脱讹，诸家有不同解说，引文断句，依赵守正《管子注译》，广西人民出版社 1982 年版，第 29 页；赵守正：《管子通解》，北京经济学院出版社 1989 年版，第 43 页；钟肇鹏：《管子简释》，齐鲁书社 1997 年版，第 45-46 页；周瀚光、朱幼文、戴洪才：《管子直解》，复旦大学出版社 2000 年版，第 66 页；黎翔凤：《管子校注》，中华书局 2004 年版，第 76 页。

114 阎益振、钟夏：《新书校注》，第 53 页。

115 《十三经注疏》，第 1668 页下栏。

116 《十三经注疏》，第 958 页下栏。

117 胡适：《说儒》，《胡适文集》第 5 集，北京大学出版社 1998 年版，第 8 页。

118 孙诒让：《墨子间诂》，第 451-542 页；吴毓江：《墨子校注》，中华书局 1993 年版，第 703 页。

119 冯友兰：《原儒墨》，收入《三松堂学术文集》，北京大学 1984 年版，第 308 页。

120 钱穆：《驳胡适之说儒》，收入《中国学术思想史论丛》，东大图书有限公司 1976 年版，第 2 册第 377 页以下。

121 杨宽：《古史新探》，第 248-249 页；《西周史》，第 783 页。

122 江永：《乡党图考》卷五《冠考》，《清经解》卷二六五，上海书店 1988 年版，第 2 册第 309 页中栏。

123 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1961 年版，第 717-718 页；王先谦：《庄子集解》，中华书局 1987 年版，第 180 页。“缓”或释为穿玉玦以饰佩之“绶”，或释为“轻裘缓带”之“缓”，近于“褒衣博带”之“博”。

124 王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版，第 538 页。对“章甫、綀屨，绅带而搢笏者”，杨倞即以孔子“逢掖之衣”、“章甫之冠”释之，见董治安、郑杰文：《荀子汇校汇注》，齐鲁书社 1997 年版，第 970 页。这段史料又见《大戴礼记·哀公问五义》，见王聘珍：《大戴礼记解诂》，中华书局 1983 年版，第 8-9 页。对端衣、玄裳、冕，孔广森、王先谦、王聘珍等释为斋服和祭服，参看黄怀信：《大戴礼记汇校集注》，三秦出版社 2004 年版，上册第 50-51 页。又见《孔子家语·五仪解》，上海古籍出版社 2000 年版，第 13 页。《盐铁论·刺议》：“文学曰：……衣儒衣，冠儒冠，而不能行其道，非其儒也。”王利器：《盐铁论校注》，中华书局 1992 年版，第 317 页。即用其意。

125 《史记》卷六七《仲尼弟子列传》。

126 《孔丛子》，上海古籍出版社 1990 年版，第 39 页。

127 《史记》卷九七《酈生陆贾列传》。

128 《史记》卷九九《刘敬叔孙通列传》。

129 张双棣：《淮南子校释》，第 1381 页。

130 汪荣宝：《法言义疏》，中华书局 1987 年版，第 530 页；韩敬：《法言注》，中华书局 1992 年版，第 337 页。

131 周锡保先生云：“酈食其以儒衣而冠侧注见高帝，注解云：‘儒冠，侧注也。’故

亦为儒者所服。”《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社 1984 年版，第 83 页。但周先生没给“注解”的出处。按《史记》卷九七《郿生列传》：“状貌类大儒，衣儒衣，冠侧注。”《集解》引徐广：“侧注冠一名高山冠，齐王所服，以赐谒者。”没说是儒冠。《汉书》卷二七《五行志》提到：“昭帝时，昌邑王贺遣中大夫之长安，多治仄注冠，以赐大臣，又以冠奴。刘向以为近服妖也。”“仄注冠”即“侧注冠”，也没说是儒冠。查谢肇淛：《五杂俎》卷十二《物部四》：“儒冠，侧注也。”中华书局 1959 年版，第 357 页。但谢氏所云，恐系臆说。

132 《唐六典》卷二一《国子监》引，第 559 页（标点略有变动）。又见《太平御览》卷二二六《职官部·博士》引《汉旧仪》，原文“玄端”误作“立端”。第 2 册第 1118 页。

133 《汉书》卷七一《隽不疑传》。

134 《后汉书》卷二《孝明帝纪》注引《汉官仪》曰：“三公、诸侯冠进贤三梁，卿、大夫、尚书、二千石、博士冠两梁，千石已下至小吏冠一梁。”又蔡邕《独断》卷下：“进贤冠，公、王三梁，卿、大夫、尚书、博士、二千石冠两梁，千石六百石以下至小吏冠一梁。”上海古籍出版社 1990 年版，第 18 页。

135 参重庆市博物馆编：《重庆博物馆藏四川汉画像砖选集》，文物出版社 1957 年版，第 21 页；或龚廷万、龚玉等编：《巴蜀汉代画像集》，文物出版社 1998 年版，图 61-62。但图中下方背面二人之冠，被说成是“委貌冠”。又刘志远等先生云经师所服为“高冠长服”，见其《四川汉代画家砖与汉代社会》，文物出版社 1983 年版，第 100 页。按经师所戴，实即进贤冠。

136 可参看王建中、闪修山编：《南阳两汉画像石》，文物出版社 1990 年版，图 34；或闪修山、陈继海、王儒林编：《南阳汉代画像石刻》，上海人民美术出版社 1981 年版，图 12。

137 以武氏祠画像石为例，所见孔子戴的就是进贤冠，孔子弟子大多也是进贤冠。可参看朱锡禄：《武氏祠汉画像石》，山东美术出版社 1986 年版，第 19 页孔门弟子，第 69 页孔子见老子（老子亦戴进贤冠），第 71 页孔子和何馈。一说孔子所戴为高山冠，高山冠与进贤冠形制相近，画像中不好区分。汉人尊孔子为“素王”，给他戴上高山冠也是有可能的。

138 《续汉书·舆服志下》。

139 《史记》卷五九《五宗世家》。《索隐述赞》：“河间儒服。”

140 《汉书》卷二一上《律历志上》：“劾寿王吏八百石，古之大夫，服儒衣，诵不详之辞。”

141 《汉书》卷八八《儒林王式传》。瞿兑之先生因云：“博士服盖有特制，而史不详。”见其《汉代风俗制度史》，上海文艺出版社 1991 年版，第 285 页。但我们认为，这“博士服”就是传统的儒服，并非另有特制。

142 《后汉书》卷三七《桓荣传》。

143 王利器：《盐铁论校注》，中华书局 1992 年版，第 323 页。

144 《后汉书》卷七九下《儒林传序》。

145 《汉书》卷八一《匡张孔马传赞》。孟康注：“方领逢掖之衣。”

146 《唐六典》卷二一《国子博士》：“晋官品第六，介帻、两梁冠，服、佩同祭酒。宋、齐无所改作。”国子博士“服、佩同祭酒”，那么国子祭酒之服是什么呢？同书同卷《国子监祭酒》引《晋百官志》：“祭酒，皂朝服，介帻、进贤两梁冠，佩

水苍玉。”第 557、559 页。又《宋书》卷十八《礼志五》：“诸博士，给皂朝服，进贤两梁冠。佩水苍玉。”

147 《太平御览》卷二三六引《齐职仪》：“《晋令》：博士祭酒，掌国子学，而国子生师事祭酒，执经，葛巾，单衣，终身致敬。”第 1116 页下栏。《后汉书》卷六八《郭林宗传》注引周迁《舆服杂事》曰：“巾以葛为之，形如帻，……本居士野人所服。魏武造帻，其巾乃废。今国子学生服焉。以白纱为之。”《隋书》卷十一《礼仪志六》：“巾，国子生服，白纱为之。晋太元中，国子生见祭酒博士，单衣，角巾，执经一卷，以代手版。宋末，阙其制。齐立学，太尉王俭更造。今形如之。”

148 《后汉书》卷三五《郑玄传》：“玄不受朝服，而以幅巾见。”卷六八《符融传》：“融幅巾奋袖，谈辞如云。”卷八三《逸民法真传》：“性恬静寡欲，不交人间事。太守请见之，真乃幅巾诣太守。”

149 《后汉书》卷六八《郭林宗传》：“尝于陈梁间行，遇雨，巾一角垫，时人乃故折巾一角，以为‘林宗巾’。”《宋书》卷十八《礼志五》：“徐爱曰：俗说帻本末有歧。荀文若巾之，行触树枝成歧，谓之为善，因而弗改。”

150 《三国志》卷一《武帝纪》注引。

151 南京西善桥南朝墓《竹林七贤图》，参看南京博物院：《南京西善桥南朝墓及其砖刻壁画》，《文物》1960 年第 8、9 期合刊。随后多处墓葬中发现的《竹林七贤图》，可参看罗宗真：《六朝考古》，南京大学出版社 1994 年版，第 129 页以下。

152 牛车本是拉货的，或卑贱者之所乘。但在汉末，牛车却在士人和官僚中流行开来了。刘增贵先生指出，牛车流行的原因之一，在于士人对“清”的崇尚：“名誉以‘清’为最高标准，‘羸车败马’本是其特征”，“士人在入仕之后，仍保留了清俭之风，其标榜民间常乘之柴车苇毂（大多是牛车）是很自然的，车驾的变化因此而生”，“牛车的发展，是民间原以普遍使用的交通工具，以汉末清流士风为媒介，而逐渐普及于上层社会。汉末清流是魏晋士族的前身，牛车之进入车驾制度，与士族的发展恰相一致。”参看其《汉隋之间的车驾制度》，收入《台湾学者中国史研究论丛·生活与文化卷》，中国大百科全书出版社 2005 年版，第 214-216 页。车与服的问题是相关的。《三国志》卷三二《魏书·和洽传》：“今朝廷之议，更有著新衣、乘好车者，谓之不清……形容不饰，衣裘敝坏者，谓之廉洁。至令士大夫故污辱其衣，藏其舆服。”又同书卷《徐邈传》：“往者毛孝先、崔季珪等用事，贵清素之士，于时皆变易车服以求名高。”

153 《宋书》卷九三《陶潜传》。

154 赵殿成：《王右丞集笺注》卷七，上海古籍出版社 1992 年版，第 93 页。

155 曹雪芹：《红楼梦》，人民文学出版社 2005 年版，第 511 页。

156 《隋书》卷十二《礼仪志七》。

157 《隋书》卷十一《礼仪志六》。

158 《新唐书》卷二四《车服志》。

159 《隋书》卷十二《礼仪志七》：“案宋、齐之间，天子宴私，著白高帽，士庶以乌。”皇帝戴白纱帽之事，还可参看周一良：《魏晋南北朝史札记》“白纱帽”条，第 181 页。南朝《竹林七贤图》中的名士所戴幅巾或纱帽，因是砖印画，颜色难以判断。唐朝画家孙位的作品《高逸图》，来自《竹林七贤图》；而今残《高逸图》中的四位主角，三人的幅巾或纱帽是黑色的。参看徐邦达编：《中国绘画史图录》，上海人民美术出版社 1981 年版，第 48-50 页；韩清华、邱科平编：《中

国名画全集》，光明日报出版社 2002 年版，第 46-49 页；樊文龙主编：《中国美术全集·绘画卷》，光明日报出版社 2003 年版，第 6 页；《中国传世人物画》（晋·元卷），北京出版社 2004 年版，第 24-25 页；等等。

160 可参看赵学峰主编：《北朝墓群皇陵陶俑》，重庆出版社 2004 年版，第 13 页（I 式）及第 15 页（II 式）。

161 参看孙机：《从幞头到头巾》，《中国古舆服论丛》（增订本），第 205 页以下。

162 牛希济：《荐士论》，《全唐文》卷八四六，中华书局 1983 年版，第 8890 页。

163 王定保：《唐摭言》卷七《好放孤寒》，《丛书集成新编》，新文丰出版公司 1985 年版，第 83 册第 313 页下栏。

164 《宋史》卷一五三《舆服志五》。

165 周锡保：《中国古代服饰史》，第 263 页。

166 宋朝陈岩夫“幼喜读书，为进士，力学，甚有志，然亦未尝儒其衣冠以谒县门，出入闾閻必乡其服。乡人莫知其所为也。”见欧阳修：《陈氏荣乡亭记》，《欧阳修全集》，中国书店 1986 年版，上册第 451 页。陶晋生先生因云：“换言之，读书应举的士人应当换穿儒服。”《北宋士族：家族·婚姻·生活》，台湾乐学书局 2001 年版，第 25 页。

167 赵鼎臣：《竹隐畸士集》卷一八，第 1-2 页，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 1124 册。

168 分见梅尧臣《杂言送王无咎及第后》、赵抃《次前人越州鹿鸣宴》，《全宋诗》卷二五八、卷三四二，北京大学出版社 1991 年版，第 3237、4302 页。

169 《宋史》卷一五三《舆服志五》。

170 《明史》卷六七《舆服志三》；《明太祖实录》卷二一三洪武二十四年（1391 年）十月庚申，中研院历史语言研究所 1962 年校印本，第 3147 页。明朝儒巾有垂带，是上承元代风俗的。“元式唐巾与唐宋巾的不同处是后垂二带，向外分张。”见沈从文：《中国古代服饰研究》，第 371-372 页。

171 如婚丧之礼 3 等，品官即七品及七品以上官，庶士即八品以下官及生员、监生。祭祀之礼 3 等，品官为一等，即官员，进士、举人（礼同七品官），拔贡、岁贡、副贡生（礼同八品官）；庶士，即例贡生、监生、生员；余为庶人。参看《大清通礼》卷十七、卷二六、卷五二，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 655 册；吴荣光：《吾学录初编》“凡例”，《续修四库全书》，第 815 册第 6 页以下，及卷十四至卷十九。又家庙，品官立庙于居室之东，一品至三品 5 间，四品至七品 3 间，八九品庙亦 3 间但较狭；其下为庶士，家祭于寝室之北，以龕为板别为四室，奉高曾祖祢，如品官之仪；庶人设龕正寝北，比照庶士而简化。见《清朝通典》卷五十《大清通礼·家庙》，商务印书馆 1936 年版，第 2335 页以下；《清史稿》卷八七《礼志六》“品官士庶家祭”。

172 徐珂：《清稗类抄·服饰类·士庶服饰》，第 13 册第 6136 页。

173 《清朝通典》卷五十《大清通礼·家庙》，商务印书馆 1936 年版，第 2335 页下栏。

第六章

从爵—秩体制到官品体制：官本位与一元化

秦汉官阶用禄秩，魏晋以下用官品。九品官品是在曹魏末年出现的。在中国官阶史上，九品官品的出现，意味着什么？从秦汉禄秩到魏晋官品，是否只是级差级名发生了变化，以前分十八九级，现在分九品；以前叫“若干石”，现在叫“第几品”，如此而已呢？

以往学者对魏晋官品做过不少探讨，探讨涉及了官品的诞生时间，各种官职的具体品级，官品与九品中正制的关系，等等；至于九品官品的结构性和功能性的意义，则还有很大的考量推敲余地。本章将从“品位结构”视角，即各个序列的结构与功能，它们之间的组合、链接与搭配的样式，来考察九品官品的意义，以此显示秦汉品位结构的变迁方向和演化归宿，就是“官本位”和“一元化”。

更多好书分享关注公众号：sanqiujun

一 “一元化”与“官本位”的推进

我们认为，九品官品体制的最大意义，就在于它是一种“一元化”的、“官本位”的官僚等级秩序。这是相对于秦汉“爵—秩”二元体制而言的；再往前说，也是相对于周代的“爵本位”而言的。

所谓“一元化”，是说九品官品表现为一个整体性框架和综合性尺度，把各种品位笼括其中，可称为“一元化多序列的复式品位体制”。秦汉等级秩序在一段时间里，各种位阶堆砌错杂，还没那么一个充分一元化了的综合性尺度，或说其发展并不充分。

所谓“官本位”，就是以行政级别为本位。进一步说，就是权势、地位和声望的获得，以官位占有和职能履行为准。你有官儿、有事儿、为朝廷干活，才有名位俸禄。官大、权责大、贡献大，就位重禄厚；官小、权责小、贡献小，就位卑禄薄；而若无官守、无权责，朝廷一般不白养你。周朝的“爵本位”就不是如此，贵族的权势，来自对土地人民的直接占有、来自家族传统和世卿传统，不是行政性的。“爵”就是这种权势的一种“外化”形式。

从“爵—秩体制”到官品体制，帝国品位结构发生了若干显著进化。这种进化，体现在哪些具体方面呢？首先体现在对各职类的等级管理手段的“行政化”上，进而体现在品秩要素配置的“行政化”上。各职类等级管理上的“行政化”，是指那些行政化水平较低的职类，例如具有依附、私属性质的“宦皇帝”职类，逐渐也用行政级别的手段加以管理了；若干非行政性职类，在管理上与吏职一体化了，例如军职。品秩要素配置的“行政化”，是指特权、礼遇等等品秩要素，逐渐向行政级别转移，更多地被配置在行政级别之上，而不是身份等级之上，例如爵级之上。

制度变迁是个“长时段”的问题。我们先从回顾周王朝的品位结构开始。周代官员品位结构的特点是“爵本位”，其主干是公、卿、大夫、士爵列，它以贵族官员的身份地位为本。贵族之下还有一个无爵的胥吏层次，他们以“稍食”为生，承担各种事务杂役，宛如主建筑之下的基石。那么周代品位结构，可以进一步表述为“爵—食体制”。这个体制是“一元性”的，因为“爵—食体制”的结构是一个纵向单列，“爵”叠压在“食”上。与爵级相关的等级礼制虽很繁琐，爵级本身却很简单，它是贵族时代社会分层的体现。

战国秦汉间的品位结构变迁，其要点可以概括为三：第一，周代贵族官员的身份尺度——公、卿、大夫、士的爵列在不断衰微、变质；第二，源于稍食、作为“吏”之定酬定等之法的禄秩，在不断伸展扩张，变成了官职的级别；第三，功绩制性质的二十等军功爵，变成了官员身份以至社会身份的主要尺度。这三个变迁催生了“爵—秩体制”，其主体结构，就是禄秩与军爵两个序列的双峰并峙。在一段时间里，各种品位安排都搭置于这两根支柱之上。这个体制呈现了某种“二元性”，其特征就是“爵、秩疏离”，进而是各种品位间的“疏离”。对这种“疏离”，可从“要素配置”、“等级关联”等方面加以观察。

“品秩五要素”即权责、资格、薪俸、特权和礼遇。“爵”上没有配置“权责”要素，历代大抵如斯；但“爵”上是否配置了“资格”要素，历代

就不相同了。汉代的二十等爵上没有配置“资格”要素，不能凭爵级起家，这样一点，就既与周爵不同，也跟南北朝隋唐不同。南北朝隋唐时各级爵位的起家资格，有明确规定。与前后时代相比，汉爵不能凭之起家居官、进而占有政治权势，这就显示了此期品位结构的特殊性。军爵用于军中褒功，列侯与关内侯爵也用来褒赏官僚功绩，但官僚的例行赐爵，却引人注目地采用了“赐满”的形式。而这就意味着，二十等爵在更大程度上被用作身份尺度，官员达到某秩级以上就被认为属于某个身份层次。配置于二十等爵上的经济待遇、特权和礼遇，其优厚程度明显高于后世。再从“等级关联”方面看，爵与秩之间的“比视”比较杂乱，也说明二者还没有精巧地整合在一起。

总之，汉代的爵级与秩级间显示了某种“疏离”；这种“疏离”与周王朝“爵—食体制”的历史影响相关。汉“秩”源于周“食”，而周代的“食”居周爵之下，是卑微胥吏的酬报定等方式。秦汉“以吏治天下”造成了“秩”的伸展和扩张，但爵级和秩级间的紧密整合与对应，却是需要一段时间来调适的。“爵”与“秩”疏离，意味着帝国等级制中身份制因素和官僚制因素，是以一种特殊的样式两存并立的。

进而与魏晋以下相比，汉王朝各种品位安排间的关系，也显杂乱松散，很有点儿“各行其是”的意思，尤其在汉朝前期。比如“宦皇帝者”职类，其赏赐、晋升和管理自成一系；比如“将军”、“校尉”等军职已有了一定的品位意义，但还没演化为军阶，并与秩级形成级级对应的关系；比如秩级只到中二千石为止，中二千石之上另用“上公”、“公”来区分地位；上公、公、上卿、卿、大夫、士既是礼制等级概念，同时又以职位和秩级定公、卿，二法并不完全相互吻合。汉朝的禄秩中有“比秩”，“比秩”的区分职类功能，也可以看成那种松散性的表现。“比秩”表明：文学之职、军吏和“宦皇帝者”最初无俸无秩，其等级管理各是各，与吏员不同；在有了“比秩”之后，这些职类也属“另类”。秦汉品位结构相对松散，是因为刚刚经历了社会政治结构的剧变。剧变中新兴阶层、新兴人群、新兴官职、新兴名号大批崛起，相当一段时间里，新旧阶层、新旧群体、新旧官职、新旧名号之间，呈现出了位置不定、参互错杂的情况。

“吏”是一个新兴群体，来自周代的府史胥徒层次。由于他们富有专业性、又容易驾驭，所以得到了统治者青睐，带着他们的身份标志“禄秩”，在战国逐渐崛起。但府史胥徒本是个无爵的卑微阶层，被压在有爵的贵族的大山下面，“爵”是传统的高贵身份标志。在传统观念

之中，若以“爵”为吏，等于是让贵族去当厮役。汉代“爵、秩疏离”，爵级上不配置资格要素，不实行依爵起家的制度，就是很好理解的了。

文学之士盛于战国而衰于秦。在统治者一意寻求富国强兵时，“文学”一度被认为可有可无，是外在于富国强兵的东西。当然统治者也有爱好文学、奖崇学术的，也需要博古知书的顾问。齐有稷下学宫，学人在其中可得到“比大夫”的待遇。士人还可以去做大夫、郎官，或做大臣的舍人、门客，但它们既非吏职，也不是专门的文学之位。秦朝的博士和博士弟子体制，专门化程度高了一些。汉朝的博士、掌故、文学、诸生，已是专门的文学之职了。然而王朝又以侍从之位安排士人。总之，士人之被帝国接纳是一个曲折的过程；帝国体制中文学之官的职类、等级和资格安排，当然也是需要若干时间，才能严密、精致起来的。

“宦皇帝者”有其古老的来源，源于周朝的士庶子体制。战国秦汉间“宦”、“仕”有别的积习还很浓厚，所以“宦皇帝者”一度跟新兴吏职分成两系。“宦皇帝者”的等级相当散漫：自身级别既不清晰，与吏员的级别对应也不清晰。战国郎官的官称是很简单的，通称“郎中”而已，看不出“花色品种”来。秦汉郎官之名就复杂化了，有了车郎、户郎、骑郎、陛楯郎、执戟郎、中郎、郎中、外郎等名目。细审其命名，其法有二：车郎、户郎、骑郎、陛楯、执戟等，是以职事为别的；中郎（或侍郎）、郎中、外郎，则是以服役地点来区别的。中郎大概服役于内省，“中郎”之“中”显示其与皇帝更为亲近，郎中稍远，外郎大约不在禁中。学者认为中郎、郎中、外郎是 3 个级别¹，其实最初不过是与君主的亲近程度之别，有如内寝中的贴身丫头与外堂杂活丫头之别，既不是升迁阶梯，也不好看成行政级别。先秦到汉初郎官无秩，其时中郎、郎中、外郎之别，与后来中郎比六百石、侍郎比四百石、郎中比三百石，严格以秩级为别、而且构成晋升阶梯的情况，很不相同。汉初的郎名显示他们当时偏重职事分类，级别分等尚不发达。侍从们依靠传统的供养方式为生：没有固定俸禄，以廩食和赏赐为生。因无秩级，所以他们进入行政体制的渠道和层次也不确定。“宦皇帝者”若得到帝赏识，就可能被认定为“宦皇帝而知名者”，给他们与爵级五大夫、秩级六百石相近的待遇。但可想而知，得此待遇的随意性是很大的，不过是看皇帝脸子罢了。总之，“宦皇帝者”之所以在品位结构中地位模糊，在于他们作为侍从的“私人性”。

战国文武分途，由此军队、军官、军人自成系统。将校、军吏的等

级管理，使用军职与军爵。秦国军功爵制之下，“动作者归之于功，为勇者尽之于军”，“使天下之民，所以要利于上者，非斗无由也。”²授爵基本以“军功”为依据。“从军当以劳论及赐，未拜而死”、“隶臣斩首为公士”、“工隶臣斩首及人为斩首以免者”之类秦律律条³，都显示了军爵与“从军”、与“斩首”密切相关。是为“武爵武任”。所以一段时间里，军爵，主要是军人或从军立功者的品位，而非王朝吏员的品位。看到某吏员有爵，若无其他特殊情况，则以推测那位吏员曾经从军立功更好一些，就是说其爵位与其吏职无大关涉。

战国秦汉间的历史剧变中，新旧阶层、群体、官职、位号波荡起伏。用汉人的话说：“古今异制，汉自天下之号下至佐史，皆不同于古。”⁴帝国大厦的骨架业已经筑就，但局部修建和内部“精装修”还没完成。云其松散粗疏，并不意味着先入为主、预设标准，而是在历史比较中看到的。通观两千年的等级制度进化，只能说是“前修未密、后出转精”。好比一伙人刚凑在一块儿共同创业，虽采用了什么经理、部长、主任之类职衔，但亲朋旧友、同学战友关系又掺杂其中，谁大谁小、谁该拿多少钱、什么事谁说了算，往往因人因时而异，尚不确定；不能像历史悠久的大公司那样，等级清晰而秩序井然。

但随“帝国公司”不断发展完善，“爵—秩二元体制”及各种位阶间的散漫关系，就一点点地得到了调整改进。在汉代官僚政治发展中，我们看到了王朝人员的同质化和等级管理的一体化，以及二十等爵的边缘化与禄秩的中心化。

先说王朝人员的一体化与等级秩序的一体化。“宦皇帝者”最初无秩，在等级管理上跟“吏”是分成两块。后来“宦皇帝者”采用了“比秩”，这就是把他们纳入行政等级管理体制的努力。“比秩”有如纽带，将之与吏职联系起来了；在级别、薪俸、地位、资格上，“宦皇帝者”与吏职有了明确可比性。这个变化，是以“宦”与“吏”的界限淡化，大夫、郎官与“吏”的异质性下降为条件的。

汉初郎官是没有秩级的，郎官的命名主要以职事为别。但后来情况变了，郎官不但通过“比”而拥有了秩级，而且还分成比六百石的中郎、比四百石的侍郎、比三百石及比二百石的郎中。这时的中郎、侍郎、郎中，已是郎官的等级之称了。“中郎”本来相对于“外郎”而言，是郎官的一类，后来则是郎官的一级了。本书上编第四章曾指出，汉朝冠服体制的特点是“自然分类”与“职事分类”两点，其分类功能强于前朝后世，分等功能弱于前朝后世；但后来，冠服的“级别分等”的分量就逐渐加

重了。而这与汉代郎官的分等分类变化相映成趣：汉初郎官恰好以“职事分类”为主，后来“级别分等”的分量重起来了。

文武分途造成了军职、吏职间的一度疏离，但因“比秩”的使用，文武职类间的常规性迁转，变得便利了。文学之官也是如此。如掌故有比二百石、比百石两种，文学为比百石之官，他们可以迁为二百石、百石卒史，由文学而吏职，其迁转层次一目了然。西汉中期规定“博士选三科”：“高为尚书，次为刺史，其不通政事，以久次补诸侯太傅。”⁵这就为博士开拓了由经师而吏职的通道，由此博士之官不再是行政体制的“外在”部分了，这时“比秩”就为之搭建了秩级的桥梁：博士比六百石，而尚书六百石，刺史六百石，诸侯太傅二千石。汉武帝兴儒学，贤良、明经、秀才、孝廉等科目，发展为面向士人的品位。而这个变化，又是以“儒”与“吏”的融合或趋同为前提的。

由此，这样一个进程就呈现在人们的视野中了：转型期波荡不定的各种人群和官职，通过各种分等和分类措施，在相关职类和级别上逐渐各得其所，彼此的对应、链接与配合关系日益精致起来了。供职于王朝的各色人物，其一体化和同质性提高了，他们都作为王朝吏员而活动着。《汉书·百官公卿表》云：“吏员自佐史至丞相，十二万二百八十五人。”这“十二万二百八十五人”都是“吏员”，同样用行政手段管理，同样以秩级确定其级别待遇，按同样的规则在不同职类间对流和升降。

再来看二十等爵的边缘化和禄秩的中心化。在秦与汉初一段时间中，爵、秩比肩并立。那时还能看到“爵重于官”的情况，臣吏若有几种头衔，习惯上先列爵位、后列官职。周朝“爵本位”依然显示着强大影响：“爵”是人在社会上的立身之本，“秩”只是给君主当差时领的工钱。不过随光阴流逝，爵级、禄秩就不再比肩并立了，二十等爵逐渐变成旁枝，“秩”成了等级秩序的主干。

究其原因，第一个是政治性的：在新兴帝国之中，官吏才是大政承担者和权势操持者，行政级别逐渐主导了社会身份，与权责、资格无干的“爵”不可能抗衡“官本位”。封侯者还算位望较高，一般的有爵无官者虽比平头百姓尊贵，但其权势就没法儿跟在职官吏比了。第二个是社会性的。周朝“爵本位”的基础是身份的凝固不变，战国秦汉却是一个流动的社会，财富、权势全都变动不居，对官僚实行选贤任能，奖黜分明。汉初依爵而授田宅，爵位较高则占有的土地额度较大；但在土地频繁转移与爵位频繁升降的情况下，依爵占田之制必将成为一纸空文。二十等爵同时用于维系身份和行政激励，可这二者又是矛盾的：袭爵制度造成

了特权的凝滞，而与官职、秩级相关的特权却是频繁转移的。二十等爵维持身份体系的能力，在官僚制时代是打了折扣的。

“爵”越来越轻、“官”越来越重，经常性的赐爵卖爵使爵级越来越滥，除列侯、关内侯保持了较大含金量外，十八级以下爵级一天天缩水贬值。从“品秩要素”看，虽然特权从“爵”转移到“秩”的情况在汉代似不明显，但“任子”权依秩级而定，“先请”权依秩级而定，二者不依爵级；先秦车舆依爵级⁶，汉代车舆等级依秩级⁷，服饰也依秩级而定。到东汉末就落到了这个境地：“爵事废矣，民不知爵者何也。夺之民亦不惧，赐之民亦不喜。”⁸禄秩越长越高、越长越粗，成了帝国等级制的粗壮主干；“爵”相形见绌，看上去只是主干上的旁枝了。

两汉几百年中，各职类的整合程度不断提高，其等级关系日益精致化了；帝国各色人员日益同质化，共同构成了一个官僚阶级。“爵、秩两立”的状况也将发生变化，以新的方式整合起来。于是，一个新事物——九品官品呱呱堕地，在魏晋间问世了。

二 从“爵—秩体制”到“官品体制”

制度的变迁是有节奏的。秦始皇、汉武帝及王莽之时，都出现过创制的高峰；东汉一朝制度则明显稳定下来了，君臣不肯轻易言变。汉末魏晋政治动荡，制度变迁又骤然加速。九品官品便是这时候出现的。

九品官品的产生意义，就在于它上承汉代等级管理的发展趋势，把“一元化”和“官本位”提高到一个全新的水准。从结构上看，综合性与一元性是九品官品的最大特色之一。它把职事官、散官、将军号、封爵等等全都容纳在内，爵级与行政级别的整合程度也大大提高，结束了此前二者之间的“二元性”和疏离状态。官品与禄秩至少在这一点上相当不同：禄秩在诞生之初只面向下层吏员，而官品自初就是一个无所不包的架构。

今见《魏官品》、《晋官品》，收录于《通典》之中⁹。九品官品诞生于曹魏之末，没两年就改朝换代进入西晋了。《魏官品》属初创，《晋官品》有所调整，此后大约一直使用到南齐而无大变化。下以《晋官品》为例，把官品制度的结构性特征，表示如下。《晋官品》中职事官、散官、将军号、封爵，我们将之分栏排列：

	职事官	散官	将军号	封爵
一品	公	诸位从公		开国郡公县公
二品	诸持节都督	特进	骠骑车骑卫将军 诸大将军	开国县侯伯子男
三品	侍中 中常侍 尚书令 仆射 尚书 中书监令 秘书监 诸卿尹……	散骑常侍 光禄大夫	诸征镇安平将军 镇军抚军将军 前后左右将军 征虏辅国龙骧将军	县侯
四品	武卫等将军 五营校尉 城门校尉 护军监军 州刺史领兵者……		宁朔建威等将军 东西南北中郎将	乡侯
五品	中书侍郎 谒者仆射 虎贲中郎将 冗从仆射 羽林监……	给事中 散骑侍郎 黄门侍郎 太子中庶子 太子庶子	鹰扬折冲等将军	亭侯
六品	尚书左右丞 尚书郎 治书侍御史……	太子中舍人		关内侯 名号侯
七品	殿中监 诸卿尹丞 符节御史……	太子洗马 太中大夫 中散大夫 谏议大夫 议郎		关外侯
八品	门下中书通事主事 散骑等省令史……	中郎 郎中		
九品	兰台谒者 都水黄沙令史……	舍人		

由此就可以看到，文武职事官、散官、将军号、五等爵与封爵，全都森然不紊地罗列于九品架构之内，它们都有了品级，由此一体化了。这就是九品官品的最突出特征之一。当然也有个别例外。如州郡县中正等构成的中正系统，因其职能与性质的特殊性，即，作为朝官之兼职、代表社会与民间“清论”，朝廷没有将之列入官品。

魏晋散官的渊源是汉代的侍从、郎官与大夫，那么也可以说是来自“宦皇帝者”。魏晋以下是个官阶“品位化”的时代，散官队伍大为扩张了。散骑常侍、散骑侍郎各有正员、通直、员外三种，合计“六散骑”。太子侍从中的庶子、洗马、舍人，在汉朝是被比拟于皇帝的郎官的，但秩级稍低；到了魏晋，其品级反居于中郎、郎中之上了，成了重要的起家之官。无论如何，这些散官都有明确的品级，迁转吏职时是升是降一目了然。

汉代的将军有两种。一种是临时性的杂号将军，打仗时随机命将、

并给予军号，事讫则罢，打完仗就不再是“将军”了。还有一种是常设将军，即大将军、骠骑将军、车骑将军、卫将军和前后左右将军，共八号。这八号将军组成了一个名号序列，经常用作辅政者的加衔，所以它们还发挥着品位功能。将军号的级别，约略在中二千石、二千石之上¹⁰。就是说汉代将军的序列，尚不在秩级管理范围之内。魏晋时代杂号将军变成常设的了，而且充分品位化、序列化了，由军职演变为军阶，分布在官品的一品至五品之上，在官品中占据了明确的地位。将军号自成序列，沿自身的排序升迁，但同时也受官品支配。在涉及待遇、礼制时，有“二品将军”、“三品将军”、“四品将军”、“五品将军”提法¹¹，就是明证。

还有，汉代的太傅、三公无秩名，而在魏晋官品中，诸公与诸位从公都高居一品，其品级与其下诸官形成了连续的序列。

秦汉帝国品位结构的特点是“爵、秩疏离”，二十等爵始终没跟秩级形成严格的等级对应关系。而魏晋官品，引人注目地把封爵纳入其中。魏末西晋爵制复古，恢复了五等爵的封授，但汉爵不废。在《晋官品》中，五等爵与汉爵两种爵号分布在一至七品：公爵在第一品，侯伯子男爵在第二品，县侯第三品，乡侯第四品，亭侯第五品，关内名号侯第六品，关外侯在第七品，严谨有序。其后列朝，爵都在官品之内。唐朝王爵及五等爵，整齐有致地分布在一品至五品。下面再把曹魏、晋、陈及北魏、北齐和唐的封爵在官品上的分布变化，简示如下：

	曹魏	晋	陈	北魏	北齐	唐
一品	国王 公侯伯子男	开国郡公 县公	郡王	王、郡公 开国县公 散公	王 开国郡公	王 国公
二品		开国县侯伯 子男	开国郡公 开国县公	开国县侯 散侯	散郡公 开国县公 散县公 开国县侯	开国郡公 开国县公
三品	县侯	县侯	开国县侯	开国县伯 散伯	散县侯 开国县伯 散县伯	开国侯
四品	乡侯	乡侯	开国县伯	开国县子 散子	开国县子 散县子	开国伯
五品	亭侯	亭侯	开国县子	开国县男 散男	开国县男 开国乡男 散县男	开国子 开国男
六品	关内侯 名号侯	关内侯 名号侯	开国县男			
七品		关外侯	沐食侯			
八品			乡侯 亭侯			
九品			关中侯 关外侯			

五等爵逐渐取代汉爵的过程，较然可见。魏晋南北朝的爵列，大致是五等爵与汉爵的组合，具有过渡色彩；北朝则弃汉爵不用，唯用王爵与五等爵了。北朝爵制，下启隋唐。这些变化，都是在官品框架之内发生的。

再从品秩要素“特权”与“资格”二者的配置观察，可以看到“特权”向官品转移，以及爵级开始承载“资格”的明显变化。

特权倾向于围绕官品配置，这里举“官当”和“占田”两点为例。秦汉二十等爵可以抵罪，秩级却不能抵罪。可见这个法律特权，重在保障身份而非优待吏员。魏晋以下逐渐出现了“官当”制度，即用官品抵罪当刑的制度。唐制：“诸犯私罪，以官当徒者，五品以上，一官当徒二年；九品以上，一官当徒一年。若犯公罪者，各加一年当。”¹²官当所用官，为职事、散官、卫官及勋官四官，计算官阶时职事、散官、卫官为一官，勋官为一官。若系执行公务而犯罪，则“五品以上，一官当徒三年；九品以上，一官当徒二年”。可见“官当”之制，倾向于向有官守、有权责者提

供更多法律保障。重官而不重爵，这一点从请减权利也看得出来。唐律又规定：“诸七品以上之官及官爵得请者之祖父母、父母、兄弟、姊妹、妻、子孙，犯流罪已下，各从减一等之例。”疏议：“七品以上，谓六品、七品文武职事、散官、卫官、勋官等身；官爵得请者，谓五品以上官爵，荫及祖父母、父母、兄弟、姊妹、妻、子孙，犯流罪以下，各得减一等。”¹³封爵的请减特权，是按其官品来衡量的。

秦汉根据二十等爵授田宅，而晋朝根据官品确定占田额度。西晋占田制下，“其官品第一至于第九，各以贵贱占田”。进而荫庇佃客和衣食客，也依官品¹⁴。唐朝均田制下，官僚占有永业田的特权都依官品而定，封爵的永业田与其所对应的官品不过略有参差，参看下表¹⁵：

官品	永业田	封爵	永业田
正一品	60	亲王	100
从一品	50	郡王、国公	50、40
正二品	40	郡公	35
从二品	35	县公	25
正三品	25		
从三品	20	侯	14
正四品	14	伯	10
从四品	10		
正五品	8	子	8
从五品	5	男	5

大致说，亲王百顷属超品；国公至侯伯之永业田低于其官品，子男之永业田同于其官品。所以说“略有参差”。而且“兼有官、爵及勋俱应给者，唯从多，不并给”，授田时爵与官不并给，只能取其多者，二者其实是一元化的。汉代依爵而享有的若干权益，逐渐向行政级别转移，或依官品也能享有了。

秦汉爵级不构成资格，魏晋南北朝则出现了“依爵起家”的制度。两相疏离的“爵”与“秩”的因素，通过官品体制一体化了；而且以“资格”为纽带，“爵”与行政级别更密切地整合起来了。

依爵起家在晋朝还是比较简单的，只采取了“晋世名家身有国封者，起家多拜员外散骑侍郎”¹⁶的形式。顾江龙君指出：两晋南朝因爵起家的制度不发达，“爵位对于士族在官界的活动影响较小，其重要意义大概主要局限‘衣食租税’”；但“食封者分割国家租调，对王朝的财政是巨大

负担”¹⁷。就是说两晋南朝之爵，禄养较丰，但依爵起家之制较简，这与汉爵是比较相似的。而北朝的依爵叙阶之制，则发达周密起来了。北魏宣武帝制定了《五等诸侯选式》，公爵由正六品下起家，侯爵由从六品上起家，伯爵由从六品下起家，子爵由正七品上起家，男爵由正七品下起家¹⁸。同时北朝封爵在日益虚散化，大量“虚封”。唐朝据爵叙阶¹⁹，其制度更为整齐了。由“爵”而“阶”，由“阶”而“官”，“阶”构成了爵级与官职的中介。封爵有实封、虚封之别，获得实封的人很少；唐德宗以后，封爵的经济利益又由“衣食租税”向俸给形式转变。虚封之爵，除依功绩获得外，还可以通过“泛爵”获得。唐太宗即位，令五品以上官进爵一级。高宗以后泛爵，通常是三品以上进爵一级、二级。在这时候，“我们可以说，封爵官僚化在唐代已然基本宣告完成”²⁰。

当然必须说明，我们认为魏晋以下的依爵起家之制强化了爵、品合一，促进了品位结构的一元化；但这时又要强调，不能反过来说，只要不能依爵起家，就意味着那种一元化程度下降了。从宋以后的趋势看，依爵起家的制度，后来又淡化、低落下去了。那么就有必要，对爵列与资格的关系，做进一步的讨论。

依爵起家的做法，既推动了品位结构的一元化，但看上去似乎又向周朝传统回归了。日人越智重明认为，魏晋以来“封爵是保证政治特权的第一位因素”²¹。这说法有些过分。研究显示，士族的门第权势，主要还是通过世代居官来实现的，袭爵是次要因素。尤其是清官起家制度。如由王国常侍还是由著作佐郎起家之类，就关系到士族是否“始免寒士”²²。但越智重明之言也不是全无道理。依爵起家的制度保障了身份世袭，确与中古官僚的“贵族化”现象相关，与门阀阶层的权势相关。游彪先生在分析宋朝荫补与爵级的关系之时，曾回顾说：“唐官员荫补除爵位、官品而外，甚至散官、勋官亦可依据其品级荫补子弟为官，这些大概也与魏晋隋唐以来的门阀制度紧密相关。”²³我们也相信，南北朝隋唐的依爵起家，即令不能全用士族门阀——以及北朝的部落贵族——来解释，至少是密切相关的。西晋初的“五等之封，皆录旧勋”²⁴，封授对象都是开国功臣或其子孙后嗣，公侯伯子男五百余国构成了一个庞大而封闭的既得利益集团²⁵。正如范文澜先生所说：大封国王和五等爵的目的，是造成一个皇族势力和一个士族势力“合力来拥戴帝室”²⁶。

宋代官贵子弟的荫补，就不再依照爵级了。宋真宗时孙何、杨亿曾向朝廷呼吁，给五等爵拥有者的子弟以荫补资格²⁷，但宋真宗并不采纳，仍依照官员所任职、差遣等来决定其子孙的荫补²⁸。明朝官贵荫

叙主要依据官品，爵级主要用来封授将领之有功者，文臣是很难得到封爵的。因功而封公、侯、伯的将领，有望充任京营总督、五军都督府掌印书、南京守备或镇守总兵官，年幼嗣爵者可以入国子监读书，如此而已²⁹。清朝乾隆制度，公、侯、伯依一品，子依二品，男依三品予荫，所谓“予荫”是许其入国子监为荫生、监生，再经考试而试用³⁰。爵级要比照品级予荫，也反映了爵级与官品是一体化了的。清朝封爵不滥，获得爵号也不容易。而且，明清的宗室封爵与官僚封爵，已分化为两个不同序列了³¹。这个趋势其实从唐朝就开始了，唐朝宗室诸王、公主食实封的人数和户数，远远多于功臣封爵者³²。而对官僚来说，这就进一步淡化了“爵”的身份意义，使之在更大程度上表现为一种激励手段了。总的说来，宋明清不存在官贵子弟大量由爵而荫的情况。

那么从“资格”的配置看，从“爵—秩体制”到一元化的“官本位”体制，其实也经历过一个从“爵、秩疏离”到“爵、资相关”，又从“爵、资相关”到“爵、资疏离”的曲折进程。具体说，“爵”与“资”的关系经历了如下四个阶段的变化：

- 1.周王朝：“爵本位”，以爵为身份之本，“爵”是任官的凭据；
- 2.秦及汉前期：“爵—秩体制”，爵、秩疏离，爵级不构成资格，不能依爵入仕；
- 3.魏晋南北朝隋唐：“官本位”，爵级被整合于官品框架中，实行依爵入仕；
- 4.宋明清时，授爵范围日益狭窄，依爵荫补也被限制在很小范围之中。

这样一个历程，看上去很有些“否定之否定”的意味。如何认识上述第3期与第4期的变迁呢？魏晋以下官僚等级制的发展，同时承受两个影响。第一个，是官僚体制固有的由粗而精的进化趋势，即等级秩序的一元化趋势；第二个，则是官僚阶级的一度“贵族化”趋势，表现为士族门阀政治和北朝的部落贵族政治。这两个趋势，一条是一道上升的直线，另一条却是一段曲线，二者发生了“叠加”，同时“叠加”于中古品位结构的变迁之上了。

毕竟，“爵”是一种富有贵族色彩的制度：在“以爵入仕”制度下，官

贵子弟通过袭爵而分享、延续了父祖身份，降低了政治流动，增加了身份的凝滞性。当“官本位”发展到更高程度，尤其是科举制繁荣之后，官僚流动性进一步增大，“依爵荫补”就衰落下去了。这时候的“爵”，与其说是一种安排社会身份的手段，不如说是一种官僚激励手段了。

宗室封爵不论，官僚的封爵主要是一种激励手段，“爵”是“官本位”秩序的从属物，却不足以安排社会身份，所以与“官”无关的赐民爵制度，东汉以后就逐渐低落、消沉了。赐民爵的做法，至唐宋偶尔仍有其事，明初朱元璋也一度赐民爵。这些民爵主要面向耆老乡贤，当然也含有调节社会身份、提高乡里耆老地位的作用。不过此时民爵价值微末，社会影响很小，若干史家都不知其事了，与秦汉平民大量拥有爵级，以至有人怀疑“民尽赐爵……几无百姓矣”的情况相比，还是很不相同的。唐朝赐民爵，称之为“古爵”；宋朝赐民爵，通用“公士”一级³³；朱元璋赐民爵，索性弃古爵不用，而是另创里士、社士、乡士之号³⁴；清廷优待耆老不用爵号，改赐七八九品的官服顶戴了³⁵，也算是向“官本位”倾斜的又一个表征吧。

三 一元化多序列的复式品位结构

回到汉晋间的官阶变迁上来。无论如何，九品官品对各种位阶的整合，可以看做一个里程碑式的事件。“依爵起家”固然增加了“爵”的分量，但也使“爵”与“官”更紧密地整合在一起了。从“涵盖度”看，汉代禄秩最初只用于“吏”，对“宦”未能覆盖，跟爵级也只达到了“比”的关系。而九品官品，自初就是一个总体性的架构，它把各种官职、名位、衔号都收容在内了。秦汉“爵—秩体制”由此告终，其品位结构的“二元性”由此消失。唐朝九品十八级三十阶下，职事官、文阶官、武阶官、勋官、封爵森罗其中而井然不紊。“一元化多序列的复式品位结构”，历代沿用不废。

所谓“复式结构”，是就官品的总括性而言的。它构成了各色位阶的公共尺度。官品与禄秩在性质上是很不相同的，后者主要是官职的等级；官品也不同于现代的——如美国的——共同职等。美国的共同职等 GS18 级跨越了几百个职类，把各个系列的各种职级涵盖其中，但它依然只是单纯的职位等级，不含品位意义。而九品官品既是职位的尺度，也是品位的尺度，把品位、职位都涵盖在内了。所以，很难说九品官品只是品位等级或只是职位等级，二者都是。

对这一点，近现代之交的论者已有强烈感受。1914年5月袁世凯颁布的《厘定新官制纲要》云：

官之有职，所以别职掌之崇卑、定权限之大小。至于官吏升转由卑而崇、由小而大，俸给额数亦为是为差，固易明也。然有处同一之职，而年资有久暂，则俸给亦有多寡，是非别立官等，不足以明之。查官以等分，实为周制；礼失求野，今乃于日本官制见之。我国不然，以品为等，设正从九品之制，而以一切之职配之。凡设一职，必定其品于是。品、职合并，混而不明。

夫品也者，所以别个人之身份与其待遇者也。冠珠补服之异，车帷坐褥之异，甚至上封三代，旁及尊亲，皆视其本身之品以为标准，则其性质，乃国家对于个人之荣施，其理至浅而无可疑。若其不然，子孙任何官职，即以何种官职封其先人，有是理乎？以此言之，则所谓以品为等者，非真以品为等也，乃无官等之名，不得已借品以明等耳³⁶。

其实唐宋有阶官制度，实即“官等”。资格、特权与礼遇用阶官来维系，阶官尊卑与职位高下可以不一致。明清阶官制度大大衰落了，九品官品既用作官职等级、又用作官僚个人的资格、特权与礼遇等级，发挥着《纲要》所谓“官等”的功能。官僚要先行获得官职，然后再依此官职的品级，确定其相应的资格和待遇。这样，较之唐宋，各种待遇相对向官职倾斜了。所以明清构成了中国官阶史的又一个阶段。此时职等与官等看上去混淆了，故《纲要》作者觉得有辨析必要，对官品不仅是职等，同时也是官等一点，后文还提供了很充分的说明，文繁不备录。然而作者忘记了，中国历史上有过“官等”，唐宋阶官即是。

无论如何我们看到，近现代之交国门打开、视野扩展，与世界各国的行政制度——例如日本官等之制³⁷——的比较，给了观察官品的人们以更深入的眼光。而其所论，反过来印证了我们的论断：九品官品是一个“复式结构”，它把各种位阶，包括职等和官等，以及各种显性和隐性的位阶，都涵盖在内了。所以它不但与美国“职位分类”的文官等级不同，甚至与若干西方国家曾使用过的“品位分等”也不相同，因为它是一个兼容了品位、职位的更大框架；在有些时候（如明清）还有“品、职合并，混而不明”、“借品以明等”的现象，“官等”并不总是一目了然的。

为了理解九品官品是一个“复式结构”，还须从“间架”的角度来观察。唐代的品、阶、勋、爵的间架，“品”就是官品，“阶”就是本阶，“勋”就是勋官，“爵”就是封爵。它们不是简单的级级对应关系，而是以一种复杂的方式组合在一起的。

首先，勋官和封爵被纳入了官品，各有其所比品阶³⁸；进而依照王朝叙阶之法，“有以勋庸”，即“谓上柱国，正六品上叙；柱国已下，每降一等，至骑都尉，从七品下；骁骑尉、飞骑尉，正九品上；云骑尉、武骑尉，从九品上”。此外唐朝叙阶又“有以封爵”：“嗣王、郡王初出身，从四品下叙；亲王诸子封郡王者，从五品上，国公，正六品上；郡公，正六品下；县公，从六品上；侯及伯、子、男并递降一等。若两应叙者，从高叙也。”³⁹列表如下。

勋官比官品		散阶 29 级		封爵比官品	
				亲王	
上柱国		从一品		嗣王 郡王 国公	
柱国		正二品		开国郡公	
上护军		从二品		开国县公	
护军		正三品			
上轻车都尉		从三品		开国侯	
		正四品上		开国伯	
轻车都尉		正四品下			
		从四品上	封爵叙阶		
		从四品下	嗣王 郡王		
上骑都尉		正五品上		开国子	
		正五品下			
骑都尉		从五品上	亲王子封郡王者	开国男	
	勋官叙阶	从五品下			
骁骑尉	上柱国	正六品上	国公		
	柱国	正六品下	开国郡公		
飞骑尉	上护军	从六品上	开国县公		
	护军	从六品下	开国侯		
云骑尉	上轻车都尉	正七品上	开国伯		
	轻车都尉	正七品下	开国子		
武骑尉	上骑都尉	从七品上	开国男		
	骑都尉	从七品下			
	骁骑尉	正九品上			
	飞骑尉	正九品上			
	云骑尉	从九品上			
	武骑尉	从九品上			

能够看到，勋官各官号、封爵各爵号本身有所比的官品。但在叙阶时，它们与官品的关系另有一种安排。勋官从上柱国到武骑尉共十二转，比于正二品至从七品上；但叙阶时，却只从正六品上叙起，下至从九品上。就是说勋官与官品有“比官品”与“叙阶”两种关联方式，后者在官品的纵轴上是大大降低了的。若有位武人立了军功，荣获一转“武骑尉”，则官场中拿他当从七品的官看待；但若那位“武骑尉”到吏部谋求职事官，就只能按从九品上叙阶了，就是说他个人的任职资格只有从九品上，只能做很低的官。封爵还要复杂一点。封爵 9 级，比正一品至从五品上。嗣王、郡王和国公同居从一品，所以比官品只有 8 级，正一品至从五品上；而叙阶却是从四品下到从七品上，也低下了一个段落。可见，官品体制确实是一个“复式”结构，其内部间架也是复杂化了的。除了资格一点，若把其他特权、礼遇如授田、朝位等等都考虑在内，还能排列出更复杂的关联间架。

由叙阶即资格问题我们看到，“复式”的意义，还可以从“品秩五要素”来观察。前引袁世凯《厘定新官制纲要》指出：“夫品也者，所以别个人之身份与其待遇者也。冠珠补服之异，车帷坐褥之异，甚至上封三代，旁及尊亲。”由此反映了九品体制的复杂性。现代文官等级是很简洁的，附丽在品级之上的要素，一般只有权责、资格与薪俸；中国传统官阶就不同了。首先其“资格”的结构就非常复杂，还有浓厚的身份意义；进而附丽在品级上的要素还有繁多特权与礼遇，那也大大增加了品位的复杂性。

官品体制的很多特点，由于历史的惯性，一直影响到现代中国。1956 年 6 月 16 日，国务院通过《关于工资改革的决定》，并颁布了公务人员 30 级“职务等级工资制”。这是一个典型的“品位分类”制度。这个制度在 1985 年终结，此年实行了结构工资制的改革，改革方向是向“职位分类”转型，因而工资也大幅度向职位倾斜了⁴⁰。但因 1993 年 8 月 14 日颁布《国家公务员暂行条例》，公务员等级制再度变化，恢复了级别设置，在职务工资 12 级之外，另设级别工资 15 级⁴¹。品位的因素，由此再度强化⁴²。但即令如此，级别的力度被认为依然不够，“公务员依然热衷于对领导职务的追求，几乎感觉不到级别的作用”。在新《公务员法》公布前后，有关方面曾打算继续强化级别因素，以期“为 500 余万公务员另辟职级晋升之途”⁴³。可见建国至今的行政等级管理体制的变化，在相当程度上也是围绕“品位”与“职位”的关系而展开的。

然而问题还有另一方面。“品位—职位”间的几次摇摆动荡，在若干

公务员看来，不过是工资计算方法的花样翻新而已，对实际待遇影响不大。笔者就听到过这类说法。为什么会有这种感受呢？其原因有二。第一，各地公务员工资另有地方性或部门性的津贴，且其额度颇高；第二，所变动的只是“品秩五要素”中的“薪俸”一项而已，其他要素未变。从“资格”要素说，“公务员”依然保持着身份刚性，“干部队伍”几乎只进不出。至于相当于传统官阶之“特权”、“礼遇”要素的那些制度安排，总体上并无大变，亦即，“官本位”依然未变，现行等级管理体制本质上仍是品位性的、身份性的。所谓“从身份管理到岗位管理”的改革收效甚微。甚至职务等级也表现出了浓厚的品位色彩，如“部级”、“局级”、“处级”之类概念在生活中的效用所显示的那样。中国现行等级管理，也是“一元化多序列的复式结构”。那么，在那个由众多品秩要素以复杂方式构成的“复式结构”中，仅仅“薪俸”一个要素在品位、职位之间摇摆，自然就不会引起其在另一些体制下可能引发的那么大的变动了。

一般认为，中国干部级别制度源于苏联。李毅先生则特别强调，现代中国分层与传统中国相近，二者构成了一个连续性的发展；上世纪 50 年代初建立的干部级别制度显示，“尽管此时苏联对中国的影响不能忽略，中国的社会分层并没有采用苏联模式。很明显，新中国的社会分层模式更接近清朝和中华民国模式。”⁴⁴无论如何，下游的水是由上游流下来的，两千年官僚等级管理制度的巨大历史惯性不能忽略。反过来说，现实观察又给了人们认识历史的灵感。

1 陈勇：《郎中骑考》，《文史》2005 年第 3 辑，总第 72 辑，中华书局。

2 《韩非子·五蠹》，《荀子·议兵》。

3 秦律《军爵律》，见《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，第 55 页。

4 《汉书》卷八三《朱博传》。

5 《汉书》卷八一《孔光传》。

6 《韩非子·外储说左下》：“故晋国之法，上大夫二舆二乘，中大夫二舆一乘，下大夫专乘，此明等级也。”从《二年律令·秩律》看，百六十石以上吏即有乘车。但没有关于二十等爵乘车等级的规定。无秩而有爵者，大概只是在履行公务时可以使用传车、享受传食而已。

7 如《续汉书·舆服志上》所记：“中二千石、二千石皆皂盖，朱两轡。其千石、六百石，朱左轡。……中二千石以上右骍，三百石以上皂布盖，千石以上皂缁覆盖，二百石以下白布盖，皆有四维杠衣。”等等。

- 8 《艺文类聚》卷五一《封爵部》，上海古籍出版社 1965 年版，第 916 页。
- 9 两份官品，分见《通典》卷三六《职官十八》及卷三七《职官十九》，第 205-210 页。
- 10 《续汉书》卷二四《百官志一》注引蔡质《汉仪》：“汉兴，置大将军、骠骑，位次丞相；车骑、卫将军、左右前后（将军），皆金紫，位次上卿。”又居延汉简西汉永始三年（前 14 年）诏书：“七月庚午丞相方进下小府、卫将军、将军、（中）二千石、二千石、部刺史、郡太守、诸。”见薛英群等：《居延新简释粹》，兰州大学出版社 1988 年版，第 103 页，简号 74.E.J.F16：1。将军之位，在“上卿”即御史大夫之下，中二千石、二千石之前。
- 11 如《晋书》卷二四《职官志》：“加兵之制，诸所供给依三品将军。其余自如旧制”；“四征镇安平加大将军不开府、持节都督者，品秩第二，置参佐吏卒、幕府兵骑如常都督制，唯朝会禄赐从二品将军之例”；“三品将军秩中二千石者，著武冠，平上黑帻，五时朝服，佩水苍玉。”同书卷二五《舆服志》：“轺车……三品将军以上、尚书令轺车黑耳有后户，仆射但有后户无耳，并皂轮；尚书及四品将军则无后户，漆轂轮。”同书卷五八《周处附周玕传》：“陈敏反于扬州，以玕为安丰太守，加四品将军。”同书卷七三《庾翼传》：“将兵都尉钱顾陈事合旨，翼拔为五品将军。”同书卷八一《桓宣传》：“平雅遣军主簿随宣诣丞相府受节度，帝皆加四品将军。”同书卷九八《王敦传》：“南康人何钦所居险固，聚党数千人，敦就加四品将军。”
- 12 《唐律疏议》卷二《名例》，中华书局 1983 年版，第 44 页。
- 13 《唐律疏议》卷二《名例》，第 34 页。
- 14 《晋书》卷二六《食货志》。
- 15 《通典》卷二《食货典二》，第 15 页下栏。
- 16 《宋书》卷五八《谢弘微传》。
- 17 顾江龙：《汉唐间的爵位、勋官与散官——品位结构与等级特权视角的研究》，北京大学 2007 年博士论文，第 96-97 页。
- 18 《魏书》卷八《世宗宣武帝纪》永平二年（509 年）：“五等诸侯，比无选式。其同姓者出身：公正六下，侯从六上，伯从六下，子正七上，男正七下；异族出身：公从七上，侯从七下，伯正八上，子正八下，男从八上。清修出身：公从八下，侯正九上，伯正九下，子从九上，男从九下。可依此叙之。”
- 19 《唐六典》卷二《吏部郎中员外郎》：“凡叙阶之法，有以封爵。”第 31 页。
- 20 顾江龙：《汉唐间的爵位、勋官与散官——品位结构与等级特权视角的研究》，北京大学 2007 年博士论文，第 134-135 页。
- 21 越智重明：《晋爵与宋爵》，《史渊》第 85 期。
- 22 《南史》卷二三《王奂传》：“奂诸兄出身诸王国常侍，而奂起家著作佐郎。琅邪颜延之与（王）球情款稍异，常抚奂背曰：‘阿奴始免寒士。’”
- 23 亦见游彪：《宋代荫补制度研究》，中国社会科学出版社 2001 年版，第 23 页。
- 24 《晋书》卷三《武帝纪》泰始二年（266 年）二月诏。
- 25 可参看杨光辉：《汉唐封爵制度》，学苑出版社 1999 年版，有关部分。
- 26 范文澜、蔡美彪：《中国通史》第 2 册，人民出版社 1994 年版，第 366 页。

27 孙何奏云：“冀子貽孙，亦足征于旧典。臣欲乞内外官封至伯子男者，许荫子，至公侯者许荫孙，别封国公者许嫡子嫡孙一人袭封，并令有司考求前制，所冀国朝无虚授之宠，臣下知延赏之恩。”见黄淮、杨士奇编：《历代名臣奏议》卷一五九《建官》，上海古籍出版社 1989 年版，第 3 册第 2082 页。又杨亿的《次对奏状》中，也有类似的呼声，见其《武夷新集》卷十六；《全宋文》卷二八八杨亿七，巴蜀书社 1988 年版，第 7 册第 618 页，或上海辞书出版社、安徽教育出版社 2006 年版，第 14 册第 268 页。

28 参看游彪：《宋代荫补制度研究》，第 23 页。

29 《明史》卷七六《职官五》。

30 《清史稿》卷一一〇《选举五》“荫叙之制”。

31 明朝宗室之封，使用王、将军、中尉之号；异姓之封，使用公、侯、伯三号。清朝宗室之封，使用王、贝勒、贝子、国公、将军等号；民爵之封，使用五等爵及都尉、骑尉之号。

32 参看马俊民：《唐朝的“实封家”与“封户”》，《天津师范大学学报》1986 年第 4 期。

33 唐宋赐民爵，方以智有论，可参看《通雅》二二，第 11 页，清光绪刻本。

34 朱元璋洪武十九年（1386 年）诏：“应天、凤阳二府富民，年八十以上赐爵社士，九十以上赐爵乡士，天下富民年八十以上赐爵里士，九十以上赐爵社士。咸许冠带，与县官平礼，免杂泛差徭。”田艺蘅：《留青日札》卷十五《养老》，上海古籍出版社 1985 年版，第 516 页。又见《明史》卷三《太祖本纪三》。

35 清朝优遇“耆老”之法，是八十岁以上的布衣老人，赐九品官服顶戴；九十岁以上，赐八品官服顶戴；一百岁以上，赐七品官服顶戴。嘉庆二年（1797 年）受赐者为 8479 人，道光五年（1825 年）受赐为 37345 人。参看张仲礼：《中国绅士》，上海社会科学院出版社 1991 年版，第 16-18 页；常建华：《社会生活的历史学：中国社会史研究新探》，北京师范大学出版社 2004 年版，第 346 页。

36 陈瑞芳、王会娟编辑：《北洋军阀史料袁世凯》第 2 卷，天津古籍出版社 1996 年版，第 216-217 页。

37 所谓“官等”即位阶制。日本明治二年的位阶官名表，可参看秦郁彦：《日本官僚制研究》，三联书店 1991 年版，第 91 页，表 3-1。这套位阶，政府后来感到过于繁琐，加以简化，如奏任官三阶（从四位、正五位、从五位）统一为书记官，判任官（正六位到从八位）统一为属官。日本战后进行文官制度改革，制定了“职位分类”的职阶制。《职阶制法》第六条规定：“官职分类的基础，自始至终是官职的职务和责任，而不是职员应有的资格成绩及能力。”引自佐藤达夫：《国家公务员制度》，中国人事出版社 1992 年版，第 24 页。当然，日本的职阶制是否被充分执行了，有不同看法。参看傅肃良：《各国人事制度》，台湾三民书局 1988 年版，第 282 页以下。

38 《旧唐书》卷四二《职官志一》。

39 《唐六典》卷二《吏部尚书》。

40 1985 年的结构工资表，可参看陈少平：《国家机关和事业单位工资制度变革》，中国人事出版社 1992 年版，第 139 页。

41 1999 年与 2001 年的职级工资表，参看刘俊生：《公共人事制度》，河南人民出版社 2003 年版，第 186-187 页。

42 《国家公务员暂行条例》第三章“职位分类”。参看人事部组织编写、徐颂陶主编：《国家公务员暂行条例释义》，人民出版社 1993 年版，第 279 页。《条例》的制订者完全清楚级别工资的设置强化了品位因素。“本条例所规定的分级制度，既考虑了公务员的自身条件，又考虑了公务员所在职位的情况，同时也参考了我国历史上实行过的行政级别制度和军队实行的衔级制度。”前书，第 57 页。又王武岭先生认为，它实际“是在国家干部等级制度基础上，吸取了职位分类和品位分类的部分内容而构筑的一种过渡性模式”。见其《国家公务员制度概论》，中国人民公安大学出版社 2000 年版，第 87 页。又李如海先生认为：“我国多年的干部人事管理，带有浓厚的品位分类色彩。……如不考虑人的因素是不现实的。因此，要兼顾人的因素，就是在进行职位评价的同时，就职位上的任职人员的品位因素也进行评价。”见其主编：《中国公务员管理概论》，中共中央党校出版社 2001 年版，第 33-34 页。又李和中先生认为，这是一个“以职位分类原理为基础、兼顾品位分类因素的职位分类制度”，“我国是一个品位等级制度历史悠久的国家，直到今天，人事管理中仍以品位分类占主导地位，品位观念在人们头脑中根深蒂固。……我们必须结合这些实际情况，……实行公务员职位分类必须兼顾品位因素。”见其《21 世纪国家公务员制度》，武汉大学出版社 2006 年版，第 216 页以下。

43 参看报道：《干部人事制度酝酿改革职务不升也有望提高待遇》，新浪网，<http://news.sina.com.cn/c/2004-12-04/20344433843s.shtml>；及报道《我国干部人事制度改革撬动官本位沉重积习》，新浪网，<http://news.sina.com.cn/c/2004-12-05/17155130860.shtml>。有关专家宣称，强化职级因素可以“撬动官本位”。但这种说法似是而非，改云“撬动职本位”更好一些。

44 李毅：《中国社会分层的结构与演变》，美国大学出版社 2005 年版，中译本电子版，第 3 章第 10 页。

第七章

若干礼制与王朝品位结构的一元化

中国制度与文化的发展是富有连续性的，一脉相承的情况非常明显。官阶制也是如此。先秦的五等爵号，在清朝仍被使用着。“大夫”、“将军”之名，也被沿用二十多个世纪，尽管它们有时是爵，有时是官，有时是阶。

战国秦汉的“天地变局”造成了巨大历史断裂，但制度文化的连续性，在其间依然存在着。“连续性”体现在两个方面，一部分是周代真实政治制度的继续变异，另一部分是战国秦汉儒者的“托古”建构。这二者也不是截然两分的。前者要依靠文献记述而流传下去，记述时难免发生润饰损益；后者“托古”也利用了真实的历史素材，在此基础上踵事增华。那么中国史的制度连续性问题，在相当程度上也是个“文化”问题。在连续演化着的文化系统中，不但保留着古老的制度信息，而且还以“化腐朽为神奇”的方式“深加工”那些信息，再反馈于现实政治。作为“典范”影响后世的周朝政治传统，一定程度上又是战国秦汉儒生“建构”出来的。

两千多年来，士人在维系中国文化制度的连续性上，居功至伟。战国秦汉间虽“礼崩乐坏”，仍有士人在其间继往开来，传承“古礼”。随这个阶层在汉朝再度崛起，中国制度史上，逐渐出现了一场“古礼复兴运动”¹，并在新莽时形成了一个高潮。魏晋间的制度动荡，再度引发了人们对“周礼”的向往，据说是源于“周礼”的三年丧、五等爵、国子学之类制度得以出台。南北朝“复礼”之事不断升温，对“古礼”、“古制”的热情延续到了唐代中期。汉唐间行政等级与礼制等级的不少变动，跟那场“古礼复兴运动”相关。

周代品位结构的特点就是“一元化”，繁复的古礼既是其体现者和承载者，也是在“一元化”观念下被编排出来的。早期中华文明对社会等级

秩序的基本想象，就蕴含在古礼之中。秦汉帝国等级制的缓慢“一元化”进程，虽是专制官僚体制自身发展的结果，但儒家礼制的推动之功也不能忽视。包括了繁多生活细节的古礼等级，充分体现了“品级、等级和阶级的高度一致性”，在结构上是“立体”的或“复式”的，并且是以“数字化”的形式表现出来的，即充分运用数列手段，是为“礼数”。打比方说，如果说帝国的行政等级是骨架的话，那么等级礼制就使之有血有肉、羽翼丰满了。

来自周代的等级礼制，或说由儒家踵事增华而整齐化了的等级礼制，在“周礼”的名义下，参与了官阶制的进化历程。本章打算讨论的公卿大夫士爵、周礼九命和朝位三者，即是。这几种位阶以往我们已曾论及²；今补充若干史料，继续申说，以此显示古代礼制对“品位结构一元化”的推动作用。

一 公卿大夫士爵与品位结构一元化

公、卿、大夫、士那些渊源久远的古老爵号，在帝制时代，还没有因为时过境迁而完全变成制度史的化石。至少它们把官贵大致分为 4 个层次，这一点仍有很大利用价值，并因其源远流长而为人“喜闻乐见”。战国以后，公、卿、大夫、士概念，主要在两方面被人利用着。

第一，二十等爵制参用了卿、大夫、士概念，把爵级分为 4 个段落，一是列侯与关内侯之“侯爵”，二是大庶长至左庶长之“卿爵”，三是五大夫之“大夫爵”，四是公乘以下的“士爵”。

《续汉书·百官志五》注引刘劭《爵制》：“自一爵以上至不更四等，皆士也。大夫以上至五大夫五等，比大夫也。九等，依九命之义也。自左庶长以上至大庶长，九卿之义也。关内侯者，依古圻内子男之义也。秦都山西，以关内为王畿，故曰关内侯也。列侯者，依古列国诸侯之义也。”张金光先生把二十等爵划分为侯、卿、大夫、比大夫、士、徒六大等级，是一种更细致的处理³。李均明先生根据《二年律令·户律》，又做出了一种推定，即以五大夫、公乘为“大夫”，以公大夫以下属“士”⁴。参看下表：

	附籍年龄	受田	受宅	刘劭	李均明
20 彻侯	廿四岁		105 宅	诸侯	侯
19 关内侯		95 顷	95 宅	圻内子男	
18 大庶长		90 顷	90 宅	卿	卿
17 驷车庶长		88 顷	88 宅		
16 大上造		86 顷	86 宅		
15 少上造		84 顷	84 宅		
14 右更		82 顷	82 宅		
13 中更		80 顷	80 宅		
12 左更		78 顷	78 宅		
11 右庶长		76 顷	76 宅		
10 左庶长		74 顷	74 宅		
9 五大夫	廿二岁	25 顷	25 宅	大夫	大夫
8 公乘		20 顷	20 宅		
7 公大夫		9 顷	9 宅		士
6 官大夫		7 顷	7 宅		
5 大夫		5 顷	5 宅		
4 不更	廿岁	4 顷	4 宅	士	士
3 簪裹		3 顷	3 宅		
2 上造		2 顷	2 宅		
1 公士		1.5 顷	1.5 宅		

刘、李两种划分各有所得。若从爵名看，大夫、官大夫、公大夫、五大夫等爵，都以大夫为称，在形成爵级的初期，它们显然是被视为大夫的。“五大夫”之所以名之为“五”，最初可能也是“第五级大夫”之意。所以刘劭之说应有根据。《二年律令·傅律》中的附籍年龄，不更以下子年廿岁，大夫以上至五大夫子廿二岁，卿以上子廿四岁，这里“大夫以上至五大夫子”就共同构成了一个段落，当是较早时候“大夫爵”概念的残留。同样根据《二年律令》，朱绍侯先生就认为刘劭的五等大夫之说可信⁵。但授田宅的数量，则成为李均明先生的有力证据：卿以上为一段落，五大夫与公乘为一段落，公大夫以下为又一段落。

问题在于，汉以来存在着一个“大夫”界限上移的变化，而这变化在不同事项上表现不一。汉高帝五年诏有“不满大夫者，皆赐爵为大夫，故大夫以上赐爵各一级”，这“大夫”应是第五级爵；“其七大夫以上皆令食邑，七大夫以下皆复其身及户，勿事”，这“七大夫以下”包括七大夫（即公大夫）、官大夫、大夫，但不含不更以下⁶。看来“事”与“勿事”曾以“七大夫”为界，后来移到了五大夫以上。“公乘”一级逐渐下滑，平民赐爵和士兵得爵以“公乘”为限。在这时候，“公乘”大约就不被看成“大夫”之爵了。

第二，是官职系统中以公、卿、大夫、士指称秩级层次。西汉俗称丞相、太尉、御史大夫为“三公”。丞相、太尉地地道道地属“公”，御史大夫秩级只是中二千石，其实只位于“上卿”。中二千石称“卿”或称“九卿”，虽然其官不止九位。中二千石以下职官，也与周爵“大夫”、“士”比附。六百石以上吏员，属于“大夫”段落，拥有“有罪先请”的特权⁷。六百石秩级的官，被视为“下大夫”⁸，二千石官则被视为“上大夫”⁹。“士”的概念，也以某种方式被使用着。比四百石至百石的掾属，被比之于“元士”。《续汉书·百官志一》：“《汉旧注》东西曹掾比四百石，余掾比三百石，属比二百石，故曰公府掾，比古元士三命者也。或曰，汉初掾史辟，皆上言之，故有秩比命士。”

在中国官制史上，古官名的承袭、改造和利用，是很常见的现象。公卿大夫士爵，在双峰鼎峙的爵级和秩级之间，无可否认地会起到一定的沟通整合作用，它使侯爵与“公”，即丞相、太尉、御史大夫对应起来，“卿爵”与中二千石的对应起来，五大夫与六百石的对应起来，公乘以下与六百石以下官吏对应起来了。上公、公、上卿、卿的概念，确实也为高级官僚的管理提供了便利。因为“若干石”的禄秩至中二千石而止，中二千石之上的重臣，主要就是靠上公、公、上卿、卿的概念区分资位的。西汉以御史大夫为“上卿”，由此御史大夫高于列卿；东汉以太傅为“上公”，由此太傅高于三公。传统的制度元素，还是很有旧物利用价值，可以被纳入现行体制的。

西汉后期“古礼复兴运动”开始高涨，因“奉天法古”思潮的影响，“三公九卿”概念开始影响现实官制了。在儒生的复古呼吁下，朝廷开始考虑依古礼而落实“三公九卿”的问题。“三公”变成了大司马、大司徒、大司空。大司马一度被视为“上公”¹⁰，但不过是大司马居大司徒、大司空之上的意思。西汉末年，又把太师、太保、太傅列为“上公”。这个做法糅合了今古文经的经说。因为古文家以太师、太保、太傅为三公，今文家以司马、司徒、司空为三公。中二千石诸官比于“九卿”。但西汉之“卿”不止 9 位，因为最初的做法是把进入中二千石之官都视之为卿，即“以中二千石为卿”。西汉末开始比附“九卿”古义，才有了“中二千石九卿”的正式提法¹¹。

新莽改制，正式实行“九卿”制，“九卿”被确定为大司马司允、大司徒司直、大司空司若、纳言、作士、秩宗、典乐、共工、予虞¹²。这个九卿制，又是与古文经《周官》中的“六卿”糅在一块堆儿的。“九卿”是今文经典《王制》的说法¹³。西汉后期公卿制度的变迁，显然深受儒家

经学影响，而且与今文经、古文经的分歧搅在一起了。

东汉初“古礼”余波不息，建武之初依然采用“九卿”制度¹⁴。《续汉书·舆服志下》注引《东观书》曰：“建武元年（25年），复设诸侯王金玺綬，公、侯金印紫綬。九卿、执金吾、河南尹秩皆中二千石。”请注意“九卿、执金吾”这个提法把“执金吾”排除在“九卿”之外了，以使“九卿”之数正好为“九”。汉初的“九卿”是泛称，《汉书·百官公卿表》的提法是“自太常至执金吾，秩皆中二千石”，以秩级为准而不以“九”为限；新莽与东汉的“九卿”则就是九位，《续汉书·百官志》叙中二千石诸卿的提法是“卿一人，中二千石”，唯至执金吾例外，只记为“执金吾一人，中二千石”，没有“卿一人”三字了。可见建武元年上承新莽，确定了新的九卿制。卜宪群说：“九卿制度在东汉全面形成。但东汉之九卿是否是王莽所确定的九卿就不得而知了。”¹⁵其实王莽九卿与东汉九卿具见史书，其上承下效斑斑可考。东汉还有“三公部九卿”的花样¹⁶。那“三公部九卿”并不是严格意义上的分工统辖，事涉“天人感应”，迹近比附¹⁷。上述“三公九卿”主要是职位概念，是就三个宰相之职和九个大臣之职而言的，并非位阶概念。二者不该混淆。

此外，东汉的郡县长官经常被比于古诸侯，进而其丞、尉便被视为诸侯之“卿”、“大夫”。东汉乐府诗《陌上桑》的女主角罗敷，有段机智幽默的“夸夫”之辞，有云“十五府小史，二十朝大夫”，那“朝大夫”就是郡府大吏的一种尊称¹⁸。《续汉书·百官志五》注引应劭《汉官》：“大县丞、左右尉，所谓命卿三人。小县一尉一丞，命卿二人。”县丞、县尉被认为是县官的“命卿”，“丞”被称为“丞卿”，“尉”被称为“尉卿”。山东苍山元嘉元年画像石题记：“右柱□□请丞卿”¹⁹；山东嘉祥县武氏祠前石室画像石第三幅第三层：“此丞卿□（车）”²⁰；前石室第六石榜题：“尉卿车”²¹；嘉祥县武氏祠保管所藏甸子村画像石第三层：“尉卿车马”²²；山东东平县后魏雪画像石：“□尉卿”²³。对“尉卿”这个称谓，李发林先生认为仅仅是“爱称”²⁴，似未达一间。劳榘先生推测“则此尉卿当即执金吾”，而叶又新、蒋英炬先生指出“丞卿”和“尉卿”“当是次于县令下的县丞和县尉。”²⁵叶、蒋先生所说是。称县丞、县尉为“卿”，是受了周爵的传统影响，把郡县长官比于古之诸侯了。这种“大夫”和“卿”，仍属于职位的别称。

吴荣曾先生认为，所谓郡县“命卿三人”的“三卿说必定来自王莽”²⁶。王莽时诸县设有“马丞”、“徒丞”和“空丞”。王朝有大司马、大司徒、大司空三公以分主天、地、人，则县里面也要设置类似三官。这

三官，大概就是“命卿三人”。而王莽制度，多出于西汉儒生一贯呼吁。吕思勉言：“新莽之所行，盖先秦以来志士仁人之公意”²⁷；蒙文通亦谓：“自儒者不得竟其用于汉，而王莽依之以改革，凡莽政之可言者，皆今文家之师说也。”²⁸比如汉初公羊学大师董仲舒，在其《春秋繁露·爵国》中，就提出了诸侯国“三卿”的设想，而且还把其秩级都列出来了。

《春秋繁露·爵国》筹划天子及诸侯国的官制，不惮其烦。天子除了三公、九卿、二十七大夫、八十一元士、二百四十三下士外，还另配上了七上卿、二十一下卿、六十三元士、百二十九下士，是为“通佐”²⁹；而且连天子和国君的老婆该有多少，跟孩子（“世子”）和保姆（“母”）的问题，都精心考虑到了。我们只把其中跟秩级相关的部分列出：

天 子	公 侯	伯	子 男	附 庸
三公				
九卿				
二十七大夫				
八十一元士	三卿， 上卿比天子元士， 今八百石； 下卿六百石	三卿， 上卿比大国下卿， 今六百石		
二百四十三 下士	九大夫			
	二十七上士， 四百石	下卿四百石	三卿， 上卿比次国下卿， 今四百石	
	八十一下士， 三百石	上士三百石	下卿三百石	宰， 视子男下卿， 今三百石
		下士二百石	上士二百石	
			下士百石	世子宰， 二百石， 百石

董仲舒规划的美好蓝图，把周朝的公卿大夫士爵、公侯伯子男爵，跟汉朝的现行官阶禄秩糅在一起了。他的高谈阔论，汉初君臣可能觉得虚无缥缈、不屑一顾。然而他把现行秩级与周爵糅在一块儿的意思，后来居然就被王莽兑现了。

除了用以指称官爵层次和指称特定职位之外，级别或位阶意义的公卿大夫士概念，在新莽变法时出现了：

更名秩百石曰庶士，三百石曰下士，四百石曰中士，五百石曰命士，六百石曰元士，千石曰下大夫，比二千石曰中大夫，二千石曰上大夫，中二千石曰卿。车服黻冕，各有差品³⁰。

这做法，把秩级整体地转换为周爵，卿、大夫、士爵，与秩级完全合一了。可见古礼对现实政治的影响，有时还真不可低估。在董仲舒的规划中，天子元士被比定为八百石，这是很高的，高于当时朝廷以六百石官为大夫的做法。西汉后期八百石秩被并入了六百石秩，王莽复古时便以六百石秩为元士。董氏还为公侯、伯、子男安排有“三卿”，而新莽诸县恰好也有“三卿”，是否也与董氏的规划有些关系呢。

疏勒河汉简中有名唤作王参的，简文记其官儿是“有秩候长”，同时“秩庶士”³¹。“有秩”通指百石之官，而依新莽制度，百石之官的爵级正是“庶士”³²。今见新莽玺印之中，还有若干称“大夫”的、称“士”的，例如“尚书大夫章”、“纳言右命士中”（“中”为人名）、“奋武中士印”、“偏将军中士印”等。其中“尚书大夫”可能是官名，后三例中的命士、中士，则分别为纳言、奋武、偏将军的属官³³。命士、中士，分别表示他们是五百石吏员、四百石吏员。那么这种改革在形式上复了古，实际却不过是以爵名代秩名。王莽很多措施都是如此，其所追求的形式意义大于实用意义。

然而比附周爵还不是全没有实用意义。“车服黻冕，各有差品”八字提示人们，周爵爵称的使用与礼遇相关，例如“车服黻冕”。随西汉儒学复苏，众多的儒生们尝试用古礼去影响、甚至改造现实官制。王朝的“制礼作乐”工作当然包括等级礼制了，而儒家礼书中的等级礼制，是以公侯伯子男及公卿大夫士为尺度的。所以在复古定礼制时，得先把现行秩级转换为周朝爵级，再到礼书中查找这个爵级的相应礼遇。这时候的周爵，就成了把现行秩级与古礼等级联系起来的中介了。如果说，此前汉王朝使用的公、卿、大夫、士概念主要是一种“借用”，即借以指称二十等爵和官秩的不同层次，那么随帝国礼制由粗趋密，这些概念开始具有新的意义了，即礼制意义。就“品秩诸要素”而言，周爵在配置“礼遇”这个要素上，开始发挥较大功能了。

首先看一个贄见礼的例子。《续汉书·礼仪志中》：“及贄，公、侯璧，中二千石、二千石羔，千石、六百石雁，四百石以下雉。”查《周礼·夏官·射人》：“三公执璧，孤执皮帛，卿执羔，大夫雁”；《仪礼·士相见礼》：“下大夫相见以雁，……上大夫相见以羔。”两相比照，则东汉二千石、二千石用卿、上大夫之礼，千石、六百石用大夫礼，四百石以下用士礼。经书上的等级礼遇，就如此这般地转移到秩级上来了。

当然在比附古礼时，也必须根据现行等级和政治需要加以调整。例如先秦大夫以上都可以服冕，但汉朝皇帝不想让太多官僚分享冕服的荣华，只准公侯、九卿服冕。不过博士是一个例外。东汉安帝建光年间（121年）尚书陈忠有言：“又博士秩卑，以其传先王之训，故尊而异令，令服大夫之冕”³⁴。博士秩比六百石，顶多只能算是“下大夫”。陈忠说皇帝让博士服冕，遵循的是周朝“大夫服冕”的古礼；其实东汉冕制，只有王侯及三公九卿才能服冕，连比拟“上大夫”的二千石官都不能服冕。

进贤冠乃古礼所无，但也有人用周爵及命数阐释之。阮谡《三礼图》叙进贤冠：“一梁，下大夫一命所服；两梁，再命大夫二千石所服；三梁，三命上大夫、公侯之服。”³⁵阮谡称“大夫”分3等，“下大夫”大概是六百石官，二千石为“再命大夫”，进而“上大夫”自是指九卿了。然而上大夫三梁这个说法是有问题的。如前所述，汉朝是以二千石为上大夫的。《续汉书·舆服志》所叙与阮谡不同：“公侯三梁，中二千石以下至博士两梁，自博士以下至小史私学弟子，皆一梁。”又《汉官仪》：“三公、诸侯冠进贤三梁，卿、大夫、尚书、二千石、博士冠两梁，千石已下至小吏冠一梁。”³⁶蔡邕《独断》卷下略同：“公侯三梁，卿、大夫、博士、尚书两梁，千石、六百石以下一梁。”则中二千石九卿所服，不是阮谡说的三梁冠，而是两梁冠。直到南朝，诸卿仍是进贤两梁冠³⁷。则阮谡所言，只是其一己私见罢了。三梁冠的资格，限于公侯以上。

“卿、大夫、尚书、二千石、博士冠两梁”的规定，与秩级并不全合。六百石博士用两梁冠应系特许，乃尊儒之意，参看前述博士服冕事。曹魏博士高堂隆有言：“博士儒官，历代礼服从大夫。”³⁸至于六百石的尚书能用两梁冠，也应释为皇帝特许。尚书地近天子，位卑权重，所以要用两梁冠提高其地位。散官“大夫”也是两梁冠。这类大夫在东汉有中散大夫、谏议大夫，六百石；太中大夫，千石；光禄大夫，比二千石。前三种大夫都在千石、六百石段落，他们得以用两梁冠，我

推测仍出特许，出自对“大夫”这个职类的特殊性质的考虑。《续汉书·百官志二》引胡广曰：“此四等于古皆为天子之下大夫，视列国之上卿。”下将阮谡、《续汉志》所记进贤冠制，胡广所称“下大夫”及东汉赞礼等级列为下表：

秩级	东汉瑞赞礼	进贤冠礼		阮谡	胡广
公侯	执璧	三梁		公侯、上大夫 三梁	
中二千石	卿执羔	两梁			
二千石	上大夫执羔			再命大夫两梁	
千石	大夫执雁	一梁	大夫 尚书 博士	一命大夫一梁	诸大夫为 下大夫
六百石					
四百石	士执雉				

阮谡上大夫用三梁冠的看法，看来只是其一己私见，其余诸说则有相当一致性，即中二千石、二千石官用卿、上大夫礼，千石至六百石用下大夫礼。唯低于二千石的大夫及博士、尚书为例外。看来帝国安排等级礼制之时，不仅仅以秩级为准，而且还考虑职类。光禄大夫虽然比二千石，但仍被视为“下大夫”，是其散官性质所决定的；中散大夫、谏议大夫和太中大夫在六百石、千石，诸署令和县令也在六百石、千石，从秩级说都是“下大夫”，然而前者两梁冠，后者一梁冠，也是“大夫”的特殊性质所决定的。

从汉代总体情况看，来自周爵的公卿大夫士概念，在整合位阶上所发挥的作用还是比较有限的。王朝更多考虑的是实用需要，例如上述大夫、尚书和博士的礼遇，就超出了爵号与秩级的对应关系。各色位阶之间的松弛散漫，仍是秦汉品位结构的重要特点。但是，公卿大夫士爵在促成帝国品位结构一体化上，毕竟是发挥了整合之功的，首先是令二十等爵与秩级在层次上可以约略相比；其次是在中二千石秩级之上，用“上公”、“公”、“上卿”、“卿”等概念来区分地位高低；进而在礼制安排上，得以把各色人员——或更准确地说，是各种官职名号的拥有者，如拥有王侯之号者、拥有秩级者以至无秩级者，整合在同一礼制等级之中。最后一点尤其重要，礼制是一种总体化的安排。高级权贵可以没有秩级，但礼遇上不能把他们漏了。

这样一点，在魏晋之间就更清楚了。此期的礼制讨论对“九命”的利用，更清晰地体现了品位结构一体化的趋势。详下。

二 周礼九命与品位结构一元化

汉人重《礼记》、重《王制》，魏晋以下重《周礼》³⁹。从魏晋直到盛唐，“周礼”一直是王朝改制的参照物。《周礼》“九命”的一个重要特点，就是诸侯与诸臣做交错排列。即：把公、侯伯、子男的命数确定为奇数，为九命、七命、五命；把公、卿、大夫的命数确定为偶数，为八命、六命、四命。而《礼记》中的等级礼制，对诸侯、诸臣通常是这样排列的：天子、诸侯、卿大夫、士。就是说，《礼记》令诸侯整体居诸臣之上，二者不交错。这么做当然也有理由，毕竟诸侯是一国君主，卿大夫只是臣僚。但进入帝制时代，诸侯其实也是“臣”，不能算“君主”了。随专制集权强化，封爵拥有者的“君主”身份不久就丧失殆尽。在这时候，《周礼》九命之诸侯与诸臣做交错排列的等级结构，就更接近帝制时代的政治现实。

魏晋间官僚等级制发生重大调整，这时人们看到了古礼古制中的等级元素的利用价值。有人用公卿大夫士爵推算官员等级礼遇，也有人用九命来推算官员等级礼遇。这里以曹魏博士高堂隆的《瑞贄议》为例，来看这个问题。

瑞与贄，是朝会上诸侯、诸臣奉献给天子的礼物。礼书从“天地”的高度阐述君臣贄礼的重要性：“天先乎地，君先乎臣，其义一也。执摯相见，敬章别也。”⁴⁰据《周礼·春官·大宗伯》，瑞、贄各有六等：“以玉作六瑞，以等邦国：王执镇圭，公执桓圭，侯执信圭，伯执躬圭，子执谷璧，男执蒲璧。以禽作六摯，以等诸臣：孤执皮帛，卿执羔，大夫执雁，士执雉，庶人执鹩，工商执鸡。”又《夏官·射人》：“三公执璧。”高堂隆规划臣子瑞贄，便以此为理论根据，进一步运用《周礼》九命，对王朝品位结构提出了总体构想。请看下文（文中有订补）：

魏明帝青龙二年（234年）诏下司空：征南将军见金紫督使，位高任重。近者正朝，乃与卿、校同执羔，非也。自今以后，从特进应奉璧者，如故事。

博士高堂隆议曰：按《周礼》“公执桓圭”。公谓上公九命，分陕而理，及二王后也。今大司马公、大将军实分征东西，可谓上公矣。山阳公、卫国公，则二王后也。“侯执信圭”谓地方四百里，“伯执躬圭”谓地方三百里，皆七命也。今郡王户数，多者可如侯，少者可如伯。“子执谷璧”，谓地方二

百里，“男执蒲璧”谓地方百里，皆五命也。今县主（王）户数⁴¹，多者可如子，少者可如男。上公，礼，其率诸侯以朝则执桓珪；自非朝宗（正），则如八命之公，与王论道，有事而进，则执璧。今二王后、诸王，若入朝觐，二公率以进退，则执桓珪；其〔非〕朝王（正），则与群公执璧。按《周礼》，王官唯公执璧。汉大将军、骠骑、车骑、卫将军，开府辟召掾属，与公同仪，则执璧可也。

“孤皮帛，卿羔”，“孤”谓天子七（六）命之孤，及大国四命之孤。〔天子六命之孤〕副公与王论道，尊于六卿，其执贄，以虎皮表束帛。今九卿之列，太常、光禄勋、卫尉，尊于六卿，其执贄如孤也。其朝王（正），执皮帛可也。三府长史，亦公之副，虽有似于孤，实卑于卿，中大夫之礼可也。公之孤，纁聘于天子及见于其君，其贄以豹皮表束帛。今未有其官，意谓山阳公之上卿，可以当之。“卿”谓六官六命之卿，及诸侯三命再命之卿也。今六卿及永寿、永安、长秋、城门五校（原注：左校、右校、前校、后校、中校），皆执羔可也。诸侯之卿，自于其君亦如之。天子卿大夫饰羔雁以绩，诸侯卿大夫饰羔雁以布。州牧、郡守以功德赐劳，秩比中二千石者，其入朝觐，宜依卿执羔。金紫将军秩中二千石，与卿同。

“大夫执雁”，谓天子中下大夫四命，及诸侯再命一命之大夫也，其位卑于卿。今三府长史，及五命二千石之著者也，博士儒官，历代礼服从大夫；如前执雁可也。州牧、郡守未赐劳者，宜依大夫执雁，皆饰以绩。诸县千石、六百石，今古〔下〕大夫，若或会觐，宜执雁，饰以布。

“士执雉”，谓天子三命之士，及诸侯一命再命之士也。府史以下至于比长，庶人在官，亦谓之士。诸县四百石、三百石长，从士礼执雉可也。（《通典》卷七五《礼三五》，中华书局 1984 年版，第 409 页。篇题从严可均《全三国文》卷三一，见《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1958 年版，第 1229 页。）

贄礼是官僚地位的表征之一，所以对征南将军的贄礼，魏明帝要计较一下。汉代也有利用贄礼调整官职位望的类似事情。《献帝起居注》：“旧典，市长执雁，建安八年始令执雉。”⁴²“执雁”是用大

夫礼，“执雉”就是改用士礼了，那么市长的地位降一个层次。但魏明帝本来只关心某位征南将军的礼遇，高堂隆却举一反三，就整个王朝品位结构大加发挥了。他那么做是有道理的。

据《决疑要注》：“古者朝会皆执贄，侯、伯执圭，子、男执璧，孤执皮帛，卿执羔，大夫执雁，士执雉。汉、魏粗依其制，正旦大会，诸侯执玉璧，荐以鹿皮，公卿已下所执如古礼。”⁴³这个说法跟《周礼》比较相近。汉魏对《周礼》只是“粗依其制”：汉朝没有孤，没有伯，也没有子男；侯之所执为璧，非圭；具体规定是公侯执璧，中二千石、二千石执羔，千石、六百石执雁，四百石以下执雉。汉代贄礼，其实更接近《礼记》。《礼记·曲礼下》：“凡挚，天子鬯，诸侯圭，卿羔，大夫雁，士雉。”诸侯只一等，无皮帛；只不过汉礼以璧、羔、雁、雉为差，而《礼记》以圭、羔、雁、雉为差而已。

曹魏初年仍用汉礼，而高堂隆则希望改弦更张用《周礼》。《周礼》的瑞贄礼比《礼记》复杂多了。征南将军是“执羔”还是“奉璧”，要跟其他官爵取得平衡；而相关的官爵或系新出、此前未有；或系旧制，但其位望已发生变化。像大司马、大将军，他们在汉朝位“公”而非“上公”；但曹魏的大司马、大将军，分别承担防备东吴西蜀的“分陕”之责⁴⁴，位在太尉、司徒、司空之上，理应加以崇隆。又如山阳公、卫国公的问题是汉朝没遇到的，在行政级别中没他们的位置，但作为“二王后”⁴⁵，在礼制上他们应有一席之地。

高堂隆《瑞贄议》的细节，今不详考以免繁秽，下面只把它的整体结构简列如下：

	五等爵	公卿大夫士爵	比拟曹魏官爵
九命	上公九命 公执桓圭		大司马、大将军，朝正，执桓圭 山阳公、卫国公，朝正，执桓圭
八命		三公八命，执璧	大司马、大将军，非朝正，执璧 山阳公、卫国公，非朝正，执璧 群公、骠骑、车骑、卫将军，执璧
七命	侯伯七命 侯执信圭 伯执躬圭		郡王，执信圭、躬圭

	五等爵	公卿大夫士爵	比拟曹魏官爵
六命		孤执皮帛 卿六命，执羔	太常、光禄勋、卫尉三卿，虎皮表束帛六卿，执羔 永寿、永安、长秋、城门五校，执羔 中二千石之州牧、郡守，执羔 中二千石金紫将军，执羔
五命	子男五命 子执谷璧 男执蒲璧		县王，执谷璧、执蒲璧
四命		中下大夫四命，执雁 公之孤四命，执皮帛	三府长史、博士，执雁，饰以绩 二千石之州牧、郡守，执雁，饰以绩 千石、六百县令，执雁，饰以布 山阳公之上卿，豹皮表束帛
三命 二命 一命		士执雉 小国之卿三命 小国之大夫再命 子男之卿再命 子男之大夫一命	四百石、三百石县长，执雉

能够看到，高堂隆在瑞贄礼、九命和现行官制之间，做了很精心的排比。一番推演之余，金印紫绶的征南将军还得照旧执羔，而没按魏明帝的意思执璧，因为这样才能保证诸官间的礼节平衡。当然山阳公之上卿，作为“公之孤”仅四命，却得以执皮帛，跟六命之孤相近，是不怎么协调的，但那是政治需要；而且其皮帛是“豹皮表束帛”，毕竟与皇帝三卿的“虎皮表束帛”有所不同，谁都知道豹的体形比虎小，其毛皮在礼制上也低一等。又如二千石州牧、郡守是地方官，经常被比做古诸侯，所以被高堂隆拟为五命；但在现实政治体制下他们是王官，所以又让他们按四命的中大夫之礼，执雁。

尤其值得关注的是，封爵、将军、职官、禄秩等，被高堂隆错落有致地安排在“九命”框架之中了，从而令各种位阶呈现出了“一元化”之态。那虽然只是高堂隆一己私议，但也是时代的要求与趋势。

再举一个魏明帝和高堂隆讨论礼制的例子，事涉人死了怎么说：

魏明帝诏亭侯以上称薨：“夫爵命等级，贵贱之序，非徒偏制，盖礼关存亡。故诸侯、大夫既终之称，以薨、卒为别。今县乡亭侯不幸称卒，非也。礼，大夫虽食采，不加爵。即县亭侯既受符策茅土，名曰列侯，非徒食采之比也，于通存亡

之制，岂得同称卒耶？其亭侯以上，当改卒称薨。”

三府上事博士张敷等追议：诸王公、大将军、县亭侯以上有爵土者，依诸侯礼皆称薨。关外侯无土、铜印，当古称卒。千石、六百石下至二百石，皆诣台受拜，与古士受命同，依礼称不禄。

高堂崇（隆）议：诸侯曰薨，亦取陨坠之声也。礼，王者之后、公及王之上公九命为二伯者，侯伯皆执珪，子男及王之公皆执璧，其卒皆曰薨。今可使二王后、公及诸国王执珪、大将军、县〔乡〕亭侯有爵土者，车骑、卫将军辟召掾属与三公俱执璧者，卒皆称薨。礼，大夫曰卒者，言陈力展志，功成事卒，无遗恨也。今太中大夫秩千石，谏议、中散大夫秩皆六百石，此正天子之大夫也；而使下与二百石同列称不禄，生为大夫，死贬从士，殆非先圣制礼之意也。云士不禄者，言士业未卒，不终其禄也。（《通典》卷八三《礼四三·丧制一》，第447页）

依礼，诸侯死应称“薨”，大夫死称“卒”，士称“不禄”。但当时所沿用的汉代礼制，是王公死了才称“薨”，列侯死了只称“卒”而不称“薨”的。魏明帝尊礼慕古，觉得这法子不合古礼，诏改，臣子得以各抒己见。博士张敷给三府上书，认为千石、六百石到二百石官，都应该称“不禄”。高堂隆支持魏明帝的意见，并将其具体化了；由他的话我们还知道，县侯、乡侯、亭侯也是执璧的，可以补入上表。他反对张敷意见，认为太中大夫及谏议、中散大夫从秩级说应算大夫，不能用士礼称“不禄”。由此我们又知道高堂隆也是尊礼慕古的，他论述太中大夫及谏议、中散大夫应从“大夫”之礼，不是从秩级出发，而是从“大夫”之名出发；大夫之外的千石、六百石之官是否用大夫礼，就不管了。

这时候人们再次看到，五等爵、公卿大夫士爵、现行爵制、命数、秩级与古礼等级，又是被君臣综合考虑的。类似的礼制讨论，在当时还有若干。就在这类讨论中，一种一元化的品位秩序呼之欲出。九品官品不久就问世了，有如十月怀胎，一朝分娩；人们随即就拿公卿大夫士爵去比官品，例如《通典》卷四八《礼八》所载贺循之议：

晋贺循云：古者六卿，天子上大夫也，今之九卿、光禄大夫、诸秩中二千石者当之。古之大夫亚于六卿，今之五营

校尉、郡守、诸秩二千石者当之。上士亚于大夫，今之尚书丞郎、御史及秩千石、县令在官六品者当之。古之中士亚于上士，今之东宫洗马、舍人、六百石、县令在官七品者当之。古之下士亚于中士，今之诸县长丞尉在官八品九品者当之。（第 276 页中栏）

南北朝时，在宇文氏的北周，再度出现了周礼复古之举，满朝文武官职被改头换面，整个塞进了“六官”、“九命”框架，与新莽改制相映生辉。北周官阶，诸侯部分是诸公九命，诸侯八命，诸伯七命，诸子六命，诸男五命；诸臣部分是三公九命，三孤八命，六卿七命，上大夫六命，中大夫五命，下大夫四命，上士三命，中士再命，下士一命。官贵们的车服礼数，都依此排序；能用多少种冠，能用多少种车，都以命数为准。下以冕服为例，列表如下：

命数	诸侯冠冕之数	诸臣冠冕之数
九命	诸公服九	三公服九
八命	诸侯服八	三孤服八
七命	诸伯服七	六卿服七
六命	诸子服六	上大夫服六
五命	诸男服五	中大夫服五
四命		下大夫服四
三命		士之服三
二命		
一命		
		庶士服一

北周九命，其实不过是官品的变体。在其中官品、爵级、命数和礼数是一体化了的，毋庸赘言。

三 朝位与品位结构一元化

社会分层中的地位既是抽象的，也是具象的，体现在有形有象的礼物、礼数和礼节之中，甚至还包括空间上的占位。在最后一
点上，“朝位”就是一个体现。我们觉得，朝位之礼与九品官品的产生，有相当密切的联系。

先秦已形成“朝位”古礼了。古人席地而坐。所谓“朝位”，就是各种

官贵，包括诸侯与诸臣在朝堂上的席位。又称“朝班”、“班位”等等。《周礼·秋官·朝士》：“三槐，三公位焉”；“左九棘：孤、卿、大夫位焉，群士在其后；右九棘：公侯伯子男位焉，群吏在其后。”所谓“三槐”、“九棘”，都相当于朝位。从“三槐”、“九棘”的安排可以看到，朝位可以直接反映当朝官贵的分等分类。

一般性的地位等级由此抽象而来，也被称为“位”了。《左传》成公三年称晋国的中行伯“其位第三”，这是说他作为执政大臣的位序，在中军帅及中军佐之后。同书成公十六年又谓，郤至“位在七人之下”。当时郤至是新军之佐，所以其位序，就只能列在上中下三军将佐及新军将等七人之下。同书襄公二十六年，子产自称“臣之位有四”。其时子展为郑国上卿，次为子西，次为良霄，再次就是子产了，位居第四。又同书襄公三十一年说，郑国的大夫公孙挥，以善辨列国大夫之“族姓、班位、贵贱、能否”而知名。看来列国大夫的“班位”，还是外交家的专门知识呢。进而推知，列国大夫都有“班位”。看来朝位被用作等级手段，其渊源是很古老的。

对九品官品的来源，学者有不同说法。一种认为它来自九品官人法，还有一种认为来自朝位。两种说法虽各有所得，后一说法我们认为更具解释力。

为什么不把中正品看成官品的来源呢？因为二者在性质上有很大不同。对此可以从“要素”和“结构”两方面予以说明。首先，九品官品上配置着权责、薪俸、资格、特权和礼遇多种要素；而九品官人法的中正品，只承载着“资格”一项，不涉权责、薪俸，相关的特权、礼遇也是有限的（所谓“二品清官”有一定特权和礼遇优待）。

再从结构看，九品官品自初就是把职事官、散官、军号、封爵整合在内的，但中正品显然不是那样，它只是一个资格等级。对此，还不妨再看一看南朝萧梁的十八班。萧梁新创十八班，但九品官品不废。表面上看，班、品二者叠床架屋了，十八班看上去只是九品官品的一分为二。但实际不是这样。细审列在十八班的官号，可以看到三点：第一、爵级、军号不见于十八班，但却列在官品之中；此外州郡县的长官另有其班：二十三州各有高下，郡守及丞各为十班，县制七班，也不在十八班中。第二、班、品并不一致。例如十二卿⁴⁶都在第三品，但其班数各异，最高的是太常卿，十四班；最低的是鸿胪卿、大舟卿，只有九班⁴⁷。第三、十八班之下还有七班，属于“位不登二品”者，被确定为“是寒微士人为之”的官位⁴⁸。可见十八班深受中正品的影响，其实是

中正二品以上官之官资的进一步细化，流外七班则用于中正三品以下官的官资。这就再次提示我们，十八班主要是用来确定官资的。

再回到中正品与官品的关系上来。中正品最初只是士人德才的高下等级，所以它不是官品的来源。有人是这样推理的，中正二品意味着这人的德才适合做二品官，中正三品就意味着这人的德才适合做三品官；为了配合“人品”的等级，就把相关的官职也分出“品”来，从而形成了官品。但这说法，不能解释官品中为什么列有多种位阶与职类，例如列有爵级、军号，还列有宦官，也不能解释官品上所配置的薪俸、特权和礼遇。当然，“九品”的名目倒可能成为一种启发，被官品借用了。官品与中正品都采用“九品”形式，仅此而已。

安作璋、熊铁基先生认为，官品来自朝班，两汉以后的官品之制，即由朝位制度发展而来⁴⁹。我们认为，这是一个值得深化的重要思路，因为这对理解九品官品的“综合性”、“总体性”，具有重大帮助。在朝位被用作等级手段时，它具有综合性和一元化的特征：朝会时形形色色的人员“欢聚一堂”了，即令此前他们各有各的位阶，在同一个朝堂上总得排出尊卑贵贱来，不能随便就坐。正因为朝堂的座次就是王朝各色人员尊卑贵贱的综合体现，所以朝位才会对官品有催生之功，好比作物的化肥或动物的激素。

汉朝的皇帝已把朝位用作等级手段了。刘邦和吕后都曾着手排定功臣位序，由此有 140 多位诸侯被确定了朝位，像“梁山泊英雄排座次”一样。叔孙通为刘邦定朝仪，其时朝位，功臣、列侯、诸将军、军吏列在西侧，丞相以下的文官列在东侧。东列的丞相以下，是以禄秩为官阶的“吏”；而西列的列侯、将军、军吏，则不以禄秩为官阶。无秩者身在朝堂，便有朝位；因朝位互异，其尊卑高下便有了可比性。东列的列侯、诸将军与西列文官，在“位次”的意义上是统一排序的。东汉诸侯中具有“特进”身份的，位在三公、车骑将军之下；具有“朝侯”身份的，位在九卿、五校尉之下；还有一种“侍祠侯”，位在大夫之下。由此可见，文官、将军、列侯的朝位虽然东西有别，但又有统一排序。太傅、三公、将军在中二千石之上，不能用“若干石”定其尊卑；但在他们与百官同朝共席之时，其间高下一目了然。

总之，“朝位”以“各色官贵欢聚一堂”为基础，其涵盖度大于禄秩，容纳了各种位阶的拥有者。朝位既是具体席位，但因其特殊等级功能，也被抽象运用了。地方官平时肯定不在京师呆着，没机会参与朝会；可在典章之中，刺史、郡守、国相也规定有位次。汉元帝定制：诸侯相位

在郡守下。郡守、国相都是二千石官，从禄秩看他们平起平坐，谁也不比谁矮一截儿，从位次看则高下立判。位次如何确定呢？首先当然要看秩级高下了，但也有各种微调。东汉有段时间里，博士在朝会时被安排在洛阳市长后面。市长是管市场的官儿。李郃为此上书邓太后，说这么做对儒者不够尊重，邓太后就把博士之位调整到公府长史之前了。我们的结构分析显示，汉朝的品位结构还存在很多错杂疏离之处，吏员、封爵、散官、军官等的位阶彼此整合不够；而这时候，“朝位”却展示了“一体化”的功能。

魏晋官品的主要来源之一，就是汉代朝位。作为等级手段的“朝位”有两大特点：“涵盖性”和“大排队”。所谓“涵盖性”，是说其容纳了齐聚朝堂的各色人等，进而也就等于容纳了各种位阶；所谓“大排队”，就是说在朝位这种礼制之下，各色官爵不但要排出高下，而且要排成一个纵向单列，某官位在某官上、某官位在某官下，有如雁行鱼贯，有条不紊。再来看魏晋官品吧，恰好就显示了这两个特点。从“涵盖性”看，官品把文官、武官、散官、军号、爵级都熔铸一炉；从“大排队”看，在一品之内，官品继续以“居前”、“居后”来排比官职位次。例如诸公和“诸位从公”同在第一品，然而诸公在前，“诸位从公”在后，则前者高于后者。又如三省长官都在第三品，然而门下省的长官侍中在前，次为尚书令，次为中书监令，这就表明了它们位次有异。这种同品官职以位次定高下的做法，显然从朝位而来，却是禄秩所不具备，同秩的官职并无高下之分。所以我们认为，九品官品的诞生，与朝位有密切关系。九品官品通过“涵盖”与“排队”，令事实上已形成的、在朝位中体现出来的一元化等级秩序，正式化和制度化了。

当然，说魏晋官品提升了品位结构的一元化程度，也只是相对而言的。在官品初生期，列于其中的各种位阶仍存在着若干疏离参差。比如，魏晋南北朝的禄秩与官品并行，但禄秩与官品并没有完全一致化，存在着品高秩低、秩高品低，以及同一品级列有不同秩级的情况。又如军号，它与官品在一定程度上整合起来了，出现了“某品将军”概念；但一定程度上军号仍是自成序列的，有自己的迁升次序；某些品级上军号寥寥，某些品级上却堆砌着众多军号。又如，散官有一定的起家迁升规则，但其在品级上的分布却不匀称。有很多散官是“清官”，而“清浊”高下与官品也不完全一致。直到南朝，还存在着“多更互迁官，未必即进班秩。其官唯论清浊，从浊官得微清，则胜于转”的情况⁵⁰，就是说，会有某些清官品阶低而清望高，某些浊官品阶高而清望低。前述梁十八班

与官品的不对应，也是官资与官品不完全一致造成的。

虽然如此，“一元化”毕竟是位阶制的发展趋势。魏晋南北朝的官品与其他位阶的疏离参差，在北朝明显改进了：北朝放弃禄秩而专用官品，军号、散官逐渐依品级而做整齐排列；所谓“清浊”也明显向官品靠拢，“清官”看上去成了官品的一种微调，即：某些官职因其“清要”，可以享受稍高级别的礼遇。也就是说，帝国品位结构的“一体化”程度，在北朝又上了一个台阶。

到了隋唐，我们就看到朝位与官品展示的高度一致性。据《唐六典》卷二《吏部郎中》：

凡文武百僚之班序，官同者先爵，爵同者先齿。谓文武朝参行立：二王后位在诸王侯上，余各以官品为序。致仕官各居本色之上。若职事与散官、勋官合班，则文散官在当阶职事者之下，武散次之，勋官又次之。官同者，异姓为后。若以爵为班者，亦准此。其男已上任文、武官者，从文、武班。若亲王、嗣王任卑官职事者，仍依王品。郡王任三品已下职事者，在同阶品上。自外无文、武官者，嗣王在太子太保下，郡王次之，国公在正三品下，郡公在从三品下，县公在正四品下，侯在从四品下，伯在正五品下，子在从五品上，男在从五品下。（中华书局 1992 年版，第 33 页）

其“二王后位在诸王侯上，余各以官品为序”一句，唐《公式令》说得更清楚一些：“二王后位在诸王侯上，余各依职事官品为叙。”⁵¹“职事官”是权力、事务和责任之所系，乃是帝国命脉之所在，因而“职事官品”被规定为朝位的最基本依据。文散官、武散官、勋官，均列在同品阶的职事官之下。

“官同者先爵”，意味着“官”高于“爵”。“其男已上任文、武官者，从文、武班”，封爵者若有官，则不依爵而依官定朝位；在职务相同的时候，再以爵排序。只有亲王、嗣王例外，“若亲王、嗣王任卑官职事者，仍依王品”。“郡王任三品已下职事者，在同阶品上”，也算是一种优待。若无职事官，又该怎么办呢？那就按“嗣王在太子太保下，郡王次之，国公在正三品下，郡公在从三品下，县公在正四品下……”的规定，来确定其朝位；而这时其朝位，就明显低于爵号的自身品级了。例如，国公自身是从一品，但其朝位在正三品下；郡公自身是正二品，

但其朝位在从三品下。

我们把封爵、朝位及其授田额度、叙阶待遇综合起来，列出下表：

	封爵	封爵之朝位	封爵之授田	封爵之叙阶	对比： 品官之子叙阶
正一品	亲王				
从一品	嗣王郡王 国公	嗣王郡王 在太子太保下	郡王同从一品		
正二品	开国郡公		国公同正二品		
从二品	开国县公		郡公同从二品		
正三品		国公在正三品下			
从三品	开国侯	郡公在从三品下	县公同正三品		
正四品	开国伯	县公在正四品下	侯同正四品		
续表					
	封爵	封爵之朝位	封爵之授田	封爵之叙阶	对比： 品官之子叙阶
从四品		侯在从四品下	伯同从四品	嗣王郡王 从四品下	
正五品	开国子	伯在正五品下	子同正五品		
从五品	开国男	子在从五品上 男在从五品下	男同从五品		
正六品				国公正六品上 郡公正六品下	
从六品				县公从六品上 侯从六品下	
正七品				伯正七品上 子正七品下	一品子正七品上 二品子正七品下
从七品				男从七品上	三品子从七品上 从三品子从七品下
正八品					正四品子正八品上 从四品子正八品下
从八品				国公子从八品下	正五品子从八品上 从五品子从八品下

那么就从“一元化”和“官本位”角度，来解读此表。爵级纳入了官品框架，是为“一元化”；朝会时爵号的分量比职事官小，又显示了“爵”从属于“官”（暂不考虑宗室，只论官僚封爵者），这是“官本位”的。再从品秩要素中的资格和特权两点观察。从授田额度看，高爵略低于其品级，低爵略高于其品级，参看上表。从“资格”要素看，有爵者本人叙阶时待遇不低，一品国公本人由正六品上叙，二品郡公本人从正六品下

叙阶。但有爵者的儿子就不能同品官的儿子比了，“国公子，亦从八品下”⁵²，一品国公的未袭爵的儿子，叙阶只与从五品官的儿子相当，参看上表相关部分。在延续身份和传承特权上，“爵”不如“官”了，再次表明“官”重于“爵”。

总之，唐代朝位，同样把文武职事官、文武散官、勋官、爵级涵盖在内；其结构及其与职、散、勋、爵的关系，几乎等同于官品与职、散、勋、爵的关系。可见朝位具有很大的涵盖力，相当敏感地反映了帝国品位结构的特性及变迁，所以它能够成为官品的温床；甚至在官品诞生之后，它仍以某种方式发挥着等级尺度功能。这一点，在北宋看就更清楚了。这是就宋朝的“合班”、“杂压”而言的。

唐后期到北宋初，中国官阶史上发生了一场大波荡。因职事官被大量滥用为品位，职事官所承担的职事另由使职差遣承担，造成了行政级别的重大混乱，官品失效。至北宋前期，索性直用省、部、寺、监的职事官做“寄禄官”，让它们发挥“本官”（即阶官）功能；而那些职事官的昔日职能，转用“差遣”承载。马端临概括说：“至于官人授受之别，则有官、有职、有差遣。官以寓禄秩、叙位著，职以待文学之选，而差遣以治内外之事。其次又有阶、有勋、有爵。”⁵³司马光把这现象视为大弊：“今之所谓官者，古之爵也；所谓差遣者，古之官也。官所以任能，爵所以酬功。今官爵混淆，品秩紊乱，名实不副”，建议“于旧官九品之外，别分职任差遣，为十二等之制，以进退群臣。”⁵⁴司马光之所以建议“别为十二等”，是因为其时官品的效力大大低落，其所承载的品秩要素几乎只剩服色，与本官的官序和差遣的资序无大关系了。这场大波荡的发生，是唐后期“职事官的品位化”造成的。其原因本文不拟深论，而只就论题所及，观察其时的官品与朝位的动向：在官品效力大降，已不能反映各种官号的实际地位时，王朝曾转而乞灵于朝位，让朝位发挥更大的等级功能，具体的表现就是实行“杂压”、“合班”之法。

利用朝位或班位来安排官号位望，称“杂压”或“合班”。所谓“杂”或“合”，就是不论文官、武官、内侍官、宗室官，亦不分职事官、寄禄官、职名、伎术官，都按照位之高下混同排定先后次序；所谓“压”，就是某官“压”在某官之上的意思，如“宰相压亲王、亲王压使相”之类。没列入杂压的官名、职名等，不能进入班位序列。朝廷经常下令某官入杂压、某官不入杂压，某官杂压在某官上或某官下，以为调整。宋太祖建隆三年（962年）有司进呈《合班仪》，其班序从太师、太傅一直排到司天五官正；而宋太祖认为，应提高尚书中台、节

度使、检校师傅三公者的班序，“给事、谏议、舍人宜降于六曹侍郎之下，补阙次郎中，拾遗、监察次员外郎，节度使升于六曹侍郎之上、中书侍郎之下”⁵⁵。与“杂压”、“合班”相关的法令，有建隆三年《合班仪》⁵⁶，景祐五年《合班杂压仪》，《元丰以后合班之制》、《庆元杂压》等。

龚延明先生认为：“定杂压仪制，其意义在于，确定各色官品秩之高下、排定朝班列位之次序。”⁵⁷薛梅卿、赵晓耕先生说：“宋朝将各种官职……都大体按照品级高低排定上朝时的班序，称为官品杂压，也称合班。这种品位分类制度，是宋朝独有的职官制度，是将唐朝散官、勋官、爵位制度与宋朝差遣制度糅合而成。”⁵⁸“杂压”或“合班”，首先表现为一种“上朝的班序”，即朝位。进而“杂压”的最大特点，仍是前述朝位的两大特点：“涵盖性”与“大排队”。从“涵盖性”说，它把文官、武官、内侍官、宗室官，把寄禄官、职名，把技术官、环卫官，把散官、勋官、爵位，甚至把贴职、检校等因素，都包含在内了。从“大排队”说，它依然采用某官压某官的单向纵列；调整“杂压”，也就是调整诸官地位。

把“杂压”用作等级尺度，只是“宋朝独有的职官制度”吗？不全是。汉帝国的各种品位缺乏一体性，那时就如此那般地利用过朝位了，即利用“位”给官职排队。魏晋南北朝各种位阶的一体化仍不够高，其时“位比”、“位视”概念，仍用作调节官职资望的重要手段。北朝的“位比”、“位视”作法大大减少。因为北朝及唐官品的一体化程度大大提高了，朝位与品级充分一体化了，“位”的意义就黯淡下去了。用“比”、“视”安排诸官位次的做法，在魏晋南北朝特别突出，而那做法在北宋又再度“时尚”起来了⁵⁹，难道是偶然的么？当然不是。

北宋一度官品效力大减，于是朝位的等级功能再度凸显，我们将之视为官品失效的一种弥缝之方。官品之黯淡与朝位之凸显，正反映了官品与朝位具有同构性和功能对等性，也就是“涵盖性”和“一元化”的性质。而且宋廷“大体按照品级高低排定上朝时的班序”的说法，恐怕只适合元丰新官制以后的情况，这时候职、散、勋、爵恢复了唐式的样子，官品复活。而在此之前，很多职名或差遣连品级也没有，遑论“按照品级高低排定上朝时的班序”呢。

“杂压”的排序原则，是先论“职事”后论其余，以差遣在阶官之前⁶⁰。也许有人会说，“杂压”既以差遣在前，那就是“以职事为重”的。但我们不那么看。那种观察方法并不正确。古往今来，任何政权安排

等级，都不可能把“职事”置之度外；所相区别的，只在于除“职位”之外，是否还兼顾、以及在多大程度上兼顾“品位”问题。“杂压”排序把“职事”放在第一，并不能证明它“以职事为重”。因为还要考虑，此时职事之外的品位性安排有多大分量。君臣不惮其烦地推敲每一个官职的位序，其时是把职事、贴职、服色、资序、封爵、勋官、转官、出身、年齿等，把差遣和本官等，综合考虑在内的。所以我们认为，“杂压”的基本精神并不是“以职事为重”，而是“以地位为重”，它所要处理的是各色人等的相对地位，或说是职、阶、勋、爵等位阶衔号的相对地位。打比方说，今天若把全国处以上或厅局以上职务做一个纵向单列大排队，行政上肯定毫无必要，而且人们会觉得是笑话，但宋朝真就是那么做的。

明清时朝位制度再度简化，或说淡化了。这是就其等级功能下降而言的。洪武二十四年（1391年）定侍班官，百官侍朝之位与所属职类和机构有关，但最基本的排序规则则是官品：“令礼部置百官朝牌，大书品级，列丹墀左右木栅上，依序立。”⁶¹据《奉天殿丹墀班位图》，文官以西属上，武官以东属上，各由正一品到从九品东西两行对立。又据《奉天殿常朝侍立图》，御座之前首先是诸王；诸王之下，文官武官分东西两行，分别依官品排成队列⁶²。由清史相关记载及《朝贺图》⁶³之类，可以知道清制与明类同。明清朝位大体上依官品分班，既不具备超越官品的特殊涵盖性，也不是百官资望的纵向单列大排队，只是以官品为本的一种等级礼制而已。所以我们认为，比起宋朝的“杂压”、“合班”之制，明清的朝位制度简化或淡化了。

那么回过头来，再看魏晋官品与朝位的关系问题，就清晰得多了。因魏晋南朝官品的涵盖度和一体化程度还不够高，“位”就显出了特殊意义；赵宋官品效力下降之时，朝位就挺身而出承当“替补”，发挥综汇各种位阶，确定百官资望的功能；唐与明清的官品能正常发挥作用，朝位就退居为一种等级礼制了。这些情况有力说明，官品与朝位间存在密切的关系，二者密切配合，特定意义上二者还会“此消彼长”。

九品官品是一个“一元化”和“官本位”的体制，而“朝位”是九品官品的温床，这很发人深思。秦汉禄秩发源于“职”，而官品发源于“位”，二者的来源相当不同。禄秩来源于职事的报酬，也就等于来源于职事，体现的是官职的权责大小与贡献大小。而官品的来源是朝位，是王朝之上各色官贵的综合地位，哪怕你没职事，但只要有爵号、有位阶，你就有“位”，就能在朝堂上占据一席之地。朝位是最重要的等级礼制之一，

而中国等级礼制的基本精神，就是依身份、名位——而不是依职能，来安排人的尊卑贵贱，而那也正是中国官僚组织的基本特点。如此，我们对禄秩到官品的转变，就会有更深入的认识。

四 一元化和连续性

中国号称“礼乐之邦”，“礼乐”成了中华文明的象征。从文化角度看，“礼乐”寄托着先民的生活方式、文化心理，其中蕴藏着他们数千年来精神追求。同时中国的文化与政治，从古至今都不是截然两分的。而从政治角度看，那些繁密入微的等级礼制，意味着什么呢？如《白虎通义·礼乐》所说：“所以尊天地，俎鬼神，序上下，正人道也”，“朝廷之礼，贵不让贱，所以有尊卑也；乡党之礼，长不让幼，所以明有年也；宗庙之礼，亲不让疏，所以有亲也。此三者行，然后王道得。”⁶⁴“礼”是社会性的，对各种尊卑贵贱关系予以综合安排，是一种总体性的、一元化的等级秩序。正是为此，“礼”成了中国文化的独特概念。柳诒徵谓：“故中国古代所谓‘礼’者，实无所不包，而未易以一语说明其定义也。”⁶⁵也正是由于其“无所不包”的性质，帝制时代的“古礼复兴运动”，得以在品秩位阶的一元化上，做出了历史性的重大贡献。

人们看到，先秦礼制遍及生活的各个细节。甚至连吃瓜都有等级之礼。《礼记·曲礼》：“为天子削瓜者副之，巾以絺。为国君者华之，巾以绌。为大夫累之，士氎之，庶人龔之。”⁶⁶贾谊《新书·服疑》：“奇服文章，以等上下而差贵贱。是以高下异，则名号异，则权力异，则事势异，则旗章异，则符瑞异，则礼宠异，则秩禄异，则冠履异，则衣带异，则环佩异，则车马异，则妻妾异，则泽厚异，则宫室异，则床席异，则器皿异，则饮食异，则祭祀异，则死丧异。”使用什么交通工具，穿着什么服饰，在现代社会只是个人偏好和消费能力问题；但在传统中国古代，某种样式的车马、服饰只能为某等级所用。《管子·立政》：“虽有贤身贵体，毋其爵，不敢服其服。虽有富家多资，毋其禄，不敢用其财。”

某些社会的结构是“林立式”的，各个领域中立着各种等级，其间缺少制度化的高低贵贱之别；一个领域的地位和成就的尺度，并不用作另一领域的尺度。而中国传统社会则是“金字塔式”的，政治等级一家独大，行政管理的级别，或说王朝官爵决定社会分层。而王朝官爵，被儒生认为是更大的社会秩序的主干；那个更大的社会秩序的理想状态，

就是“礼”。传统中国礼制中蕴含着中国社会的一个最基本特性，那就是“品级、等级、阶级的高度一致性”。周朝的礼制与后世相比，其实还是比较粗略的，但已显示出那种倾向了，显示出以国家行政品级塑造社会、通过王朝制礼来安排生活的强烈意图。

从某个角度看，战国秦汉之际是一个“断裂”的时代，但二者间又存在着相当的“连续”。周朝的某些制度元素、某些结构性特征，在帝国时代延续下去了。这种延续，一方面来自制度本身一环扣一环的进化，同时儒生所传承的“古礼”反作用于现行政治制度，也是一种承载连续性的因素。古代礼制的“一元化”特征和“数字化”特征，被传递到了帝国品位结构之中。这个“塑身”作用就体现了传统的力量。在一段时间里面，古礼传统与帝国体制也曾彼此疏离，呈现出了“二元性”；但经汉唐间的“古礼复兴运动”，礼制文化与帝国体制再度完美整合。

说到了“连续性”，因已是本编的最后部分，可以把话题扯远一点儿了。中国文明的连续性，很早给了外部观察者以强烈印象。18 世纪的欧洲人阅读中国历史，其感觉就是“中国的历史本身没有什么发展，因此我们不必再与闻该历史的各个细节方面”了。亚当·斯密、黑格尔都有“中国停滞”的看法。“停滞论”在 20 世纪衰落了，原因之一是其西方中心论色彩太浓厚了；但更重要的，则因为 20 世纪的中国史研究主导是“传统—现代”视角，服务于进化与变革的时代需要。这时人们把最多努力，投入到最能体现进化与变革的“阶段论”、“分期论”上了。各种分期模式异彩纷呈。宫崎市定有言，对历史最好的理解，往往产生于历史分期问题讨论的开始和终结⁶⁷。这一番话，可谓对 20 世纪“分期论”、“变革论”的一个精彩评价。

不过“中国停滞论”虽含曲解，但不全是平地生风。中国王朝在崩溃与重建中仍能维持着某些基本特点。那也被表述为“循环”。美国教科书就通行着一种对中国史基本认识：即大一统的连贯性和周而复始性⁶⁸。费正清观察中国现代史，以“王朝循环”为出发点⁶⁹。当然西方学者的“循环”概念，还不意味着没有进化。伊佩霞的《剑桥插图中国史》宣称：“试图着重勾画一两个有关中国的最紧要的问题：它的巨大和历史连续性。……在其他文化注意非连续性的地方注意连续性的趋势。”⁷⁰“连续性”的提法不含贬义，还可以容纳“进化”而不同于“停滞论”，所以被人们广泛使用着。作为一般史观而言的“中国历史文化连续性”的提法，恐怕是大多数人所认同的。张光直先生曾把从野蛮到文明的演进，划分为西方“突破性的”和非西方的“连续性的”两种类型，后者的

代表者是中国⁷¹。余英时先生指出：“中国文化的延续性是很高的。我们可从商周，下溯至明清，以至今日，在中国的土地上，一直存在着一个独特的政治传统。这个传统在秦以后便表现为大一统的政府。”余先生赞同“传统之内的变迁”的提法，除了秦与近代，中国历史上缺乏里程碑式的事件。为此他还忠告：“我希望大家多研究中国的政治史，不要存一种现代的偏见，以为经济史或思想史更为重要。”⁷²

在今天，关注“连续性”有什么意义呢？历史学的主题，往往根植于时代主题之中。随“中国的崛起”，“中国特色”问题逐渐成了新的时代主题。拥有世界 1/5 人口、巨幅幅员和数千年文明的中国，其在近代的“历史断裂”，多大程度上是一般现代化进程的一部分，多大程度上又将依其自身的历史逻辑前行呢？尽管经历了巨大“断裂”，但数千年的独特政治传统，是否仍不动声色地发挥着同样巨大的历史惯性呢？其发展的结果，将在多大程度上以西式的现代法治国家为归宿，又将在多大程度上维持着“中国特色”呢？世界在看，中国似乎也没全想好。

社会的进程也如人生。少年人的视野中充满了自由与机会，沧桑岁月则将不断消去生活的可选项，让人习惯于“路径依赖”。回顾 20 世纪初的中国，曾面对着那么多的可能性，而今远不是那样的了。罗素有句名言：“但是中国总是一切规律的例外。”⁷³真会如此吗？我们不能确知。但占世界 1/5 的中国人，今天仍然生活在一种与众不同的体制之下，这是事实；至少在可以预见的未来若干年中，它看上去不会有根本性改变，将在保持着其鲜明“特色”的情况下强大起来。余英时先生说：“史学虽不能预言，但史学家却无法不时时刻刻以未来为念。多一分对过去的了解，终可以使我们在判断将来的发展方面，多一分根据。”⁷⁴而我们是反过来看这个问题的：多一分对现实和未来的关怀，可以使我们在反观历史发展之时，多一些观察与思考之点。无论如何，在“中国特色”论题前面，“传统—现代”模式已暴露出了某种局限性。

田余庆先生的《东晋门阀政治》有一个基本论点，就是把中古门阀政治视为“皇权政治的变态”，它只存在于东晋一朝；它来自皇权政治，也必将回归于皇权政治。这个“变态”与“回归”的思路，我认为在方法论上具有重大价值，可以引申出一种与“六朝贵族论”、“魏晋封建论”等不尽相同的中古史解释，并将之扩大到制度与文化层面⁷⁵。中古时期的贵族政治、玄学思潮、宗教异端、异族政权和分裂局面等使人看到，中国历史本来是存在着其他可能性的；然而它们最终被消解，“回归”了。在“分期论”努力凸显“时代特殊性”的地方，“变态—回归”模式在衡

量“变态”幅度和寻找“回归”动力。比如，在玄学思潮、宗教异端和儒学衰落构成了“特殊性”的地方，可以看到在君主诏书、臣工奏议中依然通行着“选贤任能”论调，它维系着秦汉以来的政治传统；比如，在士族凭藉门第而赢得了选官特权的时候，又可以看到考试制度、考课制度等依旧在缓慢进化。“变态—回归”可以包容时代特殊性，不过是用不同视角观察它们的。即，在汉唐间，是什么力量导致了那些“变态”或时代特殊性，又是什么力量促使其回到历史的轴线上来的呢？

“连续性”是就一个变迁主体而言的。中国历史的主体是什么？在我看来，除了种族发展与生存空间的连续性外，就是它的独特制度和独特文化了。在某种意义上可以说，中国的历史，就是秦始皇和孔夫子的历史：秦始皇奠定了帝国体制的基石，孔夫子奠定了中国文化的主调。经过秦汉，中国的制度与文化高度整合了，形成一个综合性的“政治文化体制”；在我们的视角中，它就是中国历史连续性的主体。生产工具在变，经济关系在变，哲学思想在变，社会阶层在变，民族成分在变，风俗习惯在变，但诸变动都只有在与那个体制的关系中，才能得到完整理解。它们都承受那个体制的强大制约，被以某种方式纳入体制；当其发展具有了反体制的性质之时，就会遇到限制与抑制。数千年来连续发展着的，就是中国独特的政治文化体制。所谓“政治文化”研究，因而就有了特殊意义⁷⁶。有人会觉得“常态”、“变态”的提法是非历史的、先验的，预定了一个“常态”就据以衡量历史。不过我们的看法相反。“常态”、“变态”视角恰好是“历史的”，是在对数千年的历史观察中得到的。确实，像统一王朝、皇帝专制、中央集权、官僚政治、儒学正统、士大夫政治和“官本位”等级制，都表现了重大连续性。

所谓“政治文化体制”是“制度”，是“结构”。王朝可以更替，政权可能垮台，但“制度”本身依然存在着。一个王朝垮台了，另一王朝又以相似的样式建立起来；构成它的“部件”可能发生更新，但其整体结构却可以保持着基本特征。好比翻新一座古建筑，改用新式建筑材料了，但它仍是原先的风貌。也就是说，“常态”的提法不否定两千年的帝制中国有进化、有阶段；但不认为其间曾发生过“转型”或“变革”，因为其“部件”的更新没有导致结构的改变，而是同一结构的精致化。进一步说，所谓的“政治文化体制”是一块“模板”，或者说是长时段的起伏摇摆所趋向的“轴线”，而不一定就是某个王朝的具体制度。在帝国前期，制度与文化的起伏幅度更大一些，然而人们仍能看到一种“向心力”。各个时期都经常演化出若干游离于体制之外的、甚至反体制的因素，反体制因素也

会由外而来，从而导致了或大或小的各种“变态”；但它们的结局，是被逐渐体制化了，被“常态”吸收了，或者停留在对体制无害的状态下而不能扩张。

除了“变态”，中国历史也发生过“断裂”。这样的“断裂”，可以认定为三次：夏朝进入王国时代，战国进入帝国时代，以及近代废除帝制。在这时候，确实就存在着“变革”或“转型”了。但“连续性”论点在此依然有效。因为它有如同一个人的长大成人，或软件的升级换代。“升级”，就表明它是同一产品的连续发展。如果把夏商周看成中国国家的1.0版，帝制中国就是它的2.0版。再以建筑打个比方，从商周的早期宗庙到秦朝的咸阳宫、阿房宫，可以说发生了“质变”或“飞跃”了，其规模、结构和复杂性远非昔比，然其样式和风格上仍有一脉相承之处，我们不会把它与古希腊、古埃及、古印度或其他什么地方的建筑混淆起来。

“变态—回归”容纳了“变态”和“进化”，它立足一个“中轴线”，而把中国史理解为一个“螺旋形上升”的历程，从而既不同于“分期论”，又不同于“停滞论”。20世纪与“连续性”相关的研究，远不如“分期论”研究的成就之大。因为只讲某些特点的一以贯之，那么这“连续性”简单了一些。但若把“变态”与“断裂”纳入思考，则“连续性”的研究，就可能寻找到新的可耕地，并大大增加了可操作性。

回到本章论题上来，从“爵本位”到“爵—秩体制”、再到“官本位”的演进，就是被我们处理为一个“断裂—升级”进程的。我们在“品位结构”这个层面，通过若干线索，具体勾勒出了断裂的表现及原因，进而是断裂的弥合、新体制的完善，还有那些促成“升级”、维系“连续”的因素和机制。刚刚讨论过的等级古礼，正是这个话题的一部分。在这里，我们既看到了古礼传统的“断裂”，也看到了它的“连续”，还看到了它与王朝官阶制是怎么逐渐整合起来的。它由“古礼”变成了帝国礼制，升级换代了。

1 我对“古礼复兴运动”的认识，参看拙作：《宗经、复古与尊君、实用：中古〈周礼〉六冕制度的兴衰变异》，《北京大学学报》2005年第6期，2006年第1、2期连载。

2 参看拙作：《品位与职位：秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第5章第2、3节。

3 张金光：《秦制研究》，上海人民出版社2004年版，第750页以下。

- 4 李均明：《张家山汉简所反映的二十等爵制》，《中国史研究》2002 年第 2 期。
- 5 朱绍侯：《西汉初年军功爵制的等级划分——〈二年律令〉与军功爵制研究之一》，《河南大学学报》2002 年第 5 期。
- 6 “七大夫以下皆复其身及户”原作“非七大夫以下皆复其身及户”，“非”字据刘敏先生说删。见刘敏：《重释“高帝五年诏”中的爵制问题》，《史学月刊》2005 年第 11 期。
- 7 《汉书》卷八《宣帝纪》黄龙元年（前 49 年）夏四月诏：“举廉吏，诚欲得其真也。吏六百石位大夫，有罪先请，秩禄上通，足以效其贤材，自今以来毋得举。”按，有些法制史的著作，据此而称黄龙元年开始实行吏六百石有罪先请制度。如程树德：《九朝律考》，中华书局 1963 年版，第 96 页。其实，汉宣帝诏中所云“有罪先请”，是追述成制。《宣帝纪》注引韦昭曰：“吏六百石者不得复举为廉吏也。”诏书的意思，是说吏六百石既已位在大夫，且有罪先请，就不必再举廉吏了。可见“吏六百石有罪先请”的制度，此前已有。
- 8 《汉书》卷六二《司马迁传》：“仆亦尝厕下大夫之列，陪外廷末议。”韦昭注：“《周官》太史位下大夫也。”臣瓚注：“汉太史令千石，故比下大夫。”按东汉太史令秩六百石，西汉太史令的秩级不详。《汉书》卷八三《朱博传》：“刺史位下大夫，而临二千石。”
- 9 《史记》卷一三〇《太史公自序》有“上大夫壶遂曰”一句，司马贞《索隐》释云：“遂为詹事，秩二千石，故为上大夫也。”又如《史记》卷十四《十二诸侯年表》有“上大夫董仲舒”云云，这应该是就董仲舒曾为江都相而言的，国相秩二千石。
- 10 《汉书》卷二七下之上《五行志下之上》：“侍中董贤年二十二为大司马，居上公之位。”
- 11 敦煌汉简 1108A：“元始五年（公元 5 年）十二月辛酉朔戊寅大司徒晏、大司空少薄（傅）丰下小府，大师、大保、票骑将军、少傅、轻车将军、步兵□□、宗伯、监御史，使主兵主帅主客护酒都尉、中二千石九卿、□□□□州牧关二郡大守、诸侯、相关都尉。”甘肃文物考古研究所：《敦煌汉简》，中华书局 1981 年版，第 261 页；吴初骧、李永良、马建华释校：《敦煌汉简释文》，甘肃人民出版社 1991 年版，第 114 页。
- 12 《汉书》卷九九中《王莽传中》。
- 13 参看拙作：《王莽保灾令所见十二卿及州、部关系辨疑》，《中国史研究》2004 年第 4 期。杨天宇先生称，新莽的三公九卿之制来自《礼记·王制》，所用为今文经说。见其《论王莽与今古文经学》，《文史》第 53 期，中华书局 2000 年版。其实新莽九卿又可以分为三孤卿和六卿，兼顾了《王制》、《周礼》，也有古文经的影响。
- 14 《续汉书·舆服志下》注引《东观书》：“建武元年，复设诸侯王金玺綬绶，公、侯金印紫绶。九卿、执金吾、河南尹，秩皆中二千石。”执金吾原名中尉，系汉武帝所改。其官在中二千石，本来属于列卿，但两汉间为凑合“九卿”之数，将其排除在“九卿”之外，单列一官了。
- 15 卜宪群：《秦汉官僚制度》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 127 页。
- 16 《续汉书·百官志二》注引《汉官目录》，称太常、光禄勋、卫尉“右三卿，太尉所部”，太仆、廷尉、大鸿胪“右三官，司徒所部”，宗正、大司农、少府“右三卿，司空所部”。

17 《通典》卷二十《职官二》：“太尉分主天，部太常、卫尉、光禄勋；司徒主人，部太仆、大鸿胪、廷尉；司空主地，部宗正、少府、司农。”中华书局 1984 年版，第 113 页下栏。太尉、司徒、司空分主天、地、人，明有“天人感应”、“官制象天”的色彩。类似说法又见于《韩诗外传》的“司马主天，司空主土，司徒主人”，《白虎通义》的“司马主兵，司徒主人，司空主地”，以及《尚书大传》的天公、地公、人公之说（《论衡》引），此不具述。

18 参看拙作：《汉代乐府〈陌上桑〉中的官制问题》，《北京大学学报》2004 年第 2 期。

19 山东省博物馆等：《山东苍山元嘉元年画像石墓》，《考古》1975 年 2 期；方鹏钧、张勋燎：《山东苍山元嘉元年画像石题记的时代和有关问题的讨论》，《考古》1980 年 3 期；山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，齐鲁书社 1982 年版，第 42 页；永田英正编：《汉代石刻集成》图版、释文篇，同朋舍 1994 年版，第 111 页；赵超：《中国古代石刻概论》，文物出版社 1997 年版，第 61 页；赵超：《古代石刻》，文物出版社 2003 年版，第 184 页，图版二〇。

20 蒋英炬、吴文祺：《汉代武氏墓群石刻研究》，山东美术出版社 1995 年版，第 63 页。朱锡禄《武氏祠汉画像石》误作“此丞相车”，山东美术出版社 1986 年版，第 109 页。

21 朱锡禄：《武氏祠汉画像石》，第 110 页。

22 朱锡禄：《嘉祥汉画像石》，山东美术出版社 1992 年版，第 132 页。

23 山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，齐鲁书社 1982 年版，第 48-49 页。

24 李发林：《山东汉画像石研究》，齐鲁书社 1982 年版，第 99 页。

25 叶又新、蒋英炬：《武氏祠“水陆攻战”图新释》，《文史哲》1986 年第 3 期。

26 吴荣曾：《新莽郡县官印考略》，《北京大学学报》1987 年第 2 期；收入《先秦两汉史研究》，第 322 页以下。

27 吕思勉：《秦汉史》，上海古籍出版社 1983 年版，第 197 页。

28 蒙文通：《论经学三篇·乙篇》，《中国文化》，三联书店 1991 年第 4 期，第 60 页。

29 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局 1992 年版，第 238 页。“通佐”之制，他书所无。

30 《汉书》卷九九中《王莽传中》。

31 疏勒河流域出土汉简 317：“敦德步广尉曲平望塞有秩候长敦德亭间田东武里五士王参秩庶士新始建国地皇上戊元年十月乙未……”见林梅村、李均明编：《疏勒河流域出土汉简》，文物出版社 1984 年版，第 51 页。

32 参看王国维：《观堂集林》卷十九《史林·敦煌汉简跋九》，河北教育出版社 2003 年版，第 421-422 页；或《王国维先生全集初编》，台湾大通书局 1976 年版，第 3 辑第 848 页。

33 参看王人聪：《古玺印与古文字论集》，香港中文大学出版社 2000 年版，第 149 页以下。

34 《续汉书·舆服志下》注引荀綽《晋百官表注》。

35 《太平御览》卷六八五《服章二》，中华书局 1984 年版，第 3 册第 3056 页上栏。

36 《后汉书》卷二《明帝纪》李贤注引。

37 参看《宋书》卷十八《礼志五》及《隋书》卷十一《礼仪志六》。

38 《通典》卷七五《礼三五》，第 409 页。

39 皮锡瑞等学者指出，汉儒重《仪礼》而魏晋以下重《周礼》。近年梁满仓先生的研究，又推进深化了这一认识，见其《论魏晋南北朝时期五礼制度化》，《中国史研究》2001 年第 4 期。这是就整个礼学来说的。如果专论政治制度，则汉儒重《礼记》主要是重《王制》。魏晋以下，《周礼》的政治影响大大升温了。当然，新莽兼用《王制》、《周官》，是一个例外。

40 《礼记·郊特牲》，《十三经注疏》，第 1456 页。

41 “县主”当作“县王”。魏晋及萧梁有县王，参看杨光辉：《汉唐封爵制度》，学苑出版社 2002 年版，第 22、24 页。

42 《通典》卷七十《礼三十》引，第 386 页中栏。

43 《续汉书·礼仪志中》注引《决疑要注》。

44 大司马，曹魏黄初二年（221 年）始置，位在三司上；大将军，建安二十五年（220 年）魏国初置，位为上公。洪飴孙谓：“案魏制，大司马或屯合肥，见《曹仁传》；或屯皖，见《明纪》，以备吴。曹植《求自试表》：‘若东属大司马，统偏师之任。’即指此”；“曹魏制度，大将军每屯长安以备蜀。曹植《求自试表》所谓‘西属大将军’是也。”《三国职官表》，中华书局 1984 年版，第 1289、1293 页。曹植《求自试表》见《三国志》卷十九《魏书·陈思王曹植传》：“若使陛下出不世之诏，效臣锥刀之用，使得西属大将军，当一校之队，若东属大司马，统偏舟之任，必乘危蹈险，骋舟奋骊，突刃触锋，为士卒先，虽未能禽权贼亮，庶将虏其雄率，歼其丑类！”也反映了当时的大将军和大司马，是设以备蜀备吴的。曹仁于黄初二年由车骑将军迁大将军，屯临颖，是年转大司马；曹真在黄初七年由中军大将军迁大将军，假节钺，太和四年转大司马。可见曹魏大司马在大将军之上，是防吴之任重于防蜀也。

45 “二王后”就是山阳公和卫国公。山阳公即汉献帝刘协，是汉朝之后。卫国公被用作周朝之后，其人应即姬署，或其父祖。《宋书》卷六十《荀伯子传》：“晋泰始元年（265 年），诏赐山阳公刘康子弟一人爵关内侯，卫公姬署、宋侯孔绍子一人骠马都尉。又泰始三年，太常上博士刘蕙等议，称卫公署于大晋在三恪之数，应降称侯。”此“卫公姬署”，即高堂隆《瑞贽议》所云“卫国公”。姬署死于西晋泰始七年，见《通典》卷七四《礼三四》，第 405 页下栏。

46 梁武帝把汉代的九卿增加到了十二卿，即太常卿、宗正卿、太府卿、卫尉卿、司农卿、少府卿、廷尉卿、光禄卿、大匠卿、太仆卿、鸿胪卿、大舟卿。

47 而且，梁朝的宗正卿“位视列曹尚书”，司农卿“位视散骑常侍”，太府卿“位视宗正”，少府卿“位视尚书左丞”，太仆卿“位视黄门侍郎”，卫尉卿“位视侍中”，大匠卿“位视太仆”，光禄卿“位视太子中庶子”，鸿胪卿“位视尚书左丞”，太舟卿“位视中书郎”。诸官的“位视”并不相同，同样反映了它们品级相同但官资不同，所以“班”也

48 以上所叙梁制，参看《隋书》卷二六《百官志上》及《通典》卷二七《职官十九》。

49 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，齐鲁书社 1985 年版，下册第 462 页。

- 50 见《隋书》卷二六《百官志上》所叙陈制。
- 51 《通典》卷七五《礼三五》引，第 408 页中栏。
- 52 《唐六典》卷二《吏部郎中》，第 32 页。《新唐书》卷四五《选举志下》。
- 53 马端临：《文献通考》卷四七《职官考一》，中华书局 1986 年版，第 438 页上栏。
- 54 《司马光奏议》，山西大学出版社 1986 年版，第 34 页。
- 55 《宋史》卷一一八《礼志二一》，卷一六八《职官志八》。
- 56 按，《宋史》卷一六八《职官志八》所列“建隆以后合班之制”，龚延明先生认为“实为仁宗庆历以后之制”，见其《宋史职官志补正》，浙江古籍出版社 1991 年版，第 494 页。
- 57 可参看龚延明：《宋代官制辞典》，中华书局 1997 年版，第 618 页。
- 58 薛梅卿、赵晓耕：《两宋法制通论》，法律出版社 2002 年版，第 71 页。
- 59 如《宋史》卷一六八《职官志八》所叙：“内客省使视七寺大卿，景福殿使、客省使视将作监，引进使视庶子。宣庆使、四方馆使视少卿，宣政、昭宣、阁门使视少监。客省等副使视员外郎。皇城使以下诸司使视郎中，副使视太常博士。内殿承制视殿中丞，崇班及阁门祗候视赞善大夫，供奉官视诸卫率，侍禁视副率。殿直视著作佐郎……”
- 60 《庆元条法事类》卷四《职制门一·官品杂压》：“诸序位以职事杂压，从高；同者，异姓为后（谓非国者）。次以贴职，贴职同，以服色；服色同，以资序；资序同，以封爵；封爵同，以勋；勋同，以转官；先后转官同，以出身；出身同，以齿。……诸杂压高下相妨者，先以差遣；差遣同或高者，序官。”《续修四库全书》，第 861 册第 86-87 页。
- 61 《明史》卷五三《礼志七》。
- 62 申时行：《万历大明会典》卷四四《礼部二·朝仪》；徐一夔：《明集礼》卷十七，《文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 649 册。
- 63 可参看《光绪大清会典图典》卷二六。
- 64 陈立：《白虎通疏证》，中华书局 1994 年版，第 95、126 页。
- 65 柳诒徵：《中国文化史》，中国大百科全书出版社 1988 年版，第 173 页。
- 66 据郑玄注和孔颖达疏，其大意是天子吃的瓜要削皮，四析再横断，形成八块，再蒙上一块细葛巾；诸侯的瓜只切成两半再横断，形成四块，蒙上一块粗葛巾；大夫的瓜也切成四块，但不蒙巾；士吃的瓜只切掉瓜蒂，再横断，形成两块；庶人吃的瓜，只削掉瓜蒂而已。《十三经注疏》，第 1243 页下栏。
- 67 转引自胡志宏：《西方中国古代史研究导论》，大象出版社 2002 年版，第 77 页。又宫崎市定《古代帝国的成立·总论》：“即使说历史的理解是始于时代区分且终于时代区分也并不过分。……参考欧洲史的研究方法，我们想把东亚史的时代区分为第一期古代帝国的成立、第二期贵族社会、第三期独裁政治时代、第四期东亚近代化进行时代这样 4 期进行考察。”《京大东洋史 1》，创元社 1952 年版；《宫崎市定全集》第 17 卷，岩波书店 1993 年版，第 11 页。转引自礪波護：《中国历史研究入门》，名古屋大学出版会，2006 年版，第 18 页。
- 68 李毅：《美国教科书里的中国》，广东教育出版社 2006 年版，第 37 页。

69 麦克法夸尔、费正清：《剑桥中华人民共和国史》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 10 页。这个论点遭到了若干大陆学者批评，他们认为，新中国“宣告了‘王朝循环论’的历史终结，开创了中国历史的新篇章。”金春明主编：《评剑桥中华人民共和国史》，湖北人民出版社 2001 年版，第 10 页。

70 伊佩霞：《剑桥插图中国史》，山东画报出版社 2001 年版，中文版序言。

71 张光直：《考古学专题六讲》，文物出版社 1986 年版，第 17-18 页。虽然法国的沙义德不同意这一说法，说是欧洲历史也有连续性（引自李零：《传统为什么这样红——20 年目睹之怪现状》，互联网，http://www.tianyablog.com/blogger/post_show.asp?BlogID=660634&PostID=9581630）。但西方历史的连续性，终究不能跟中国相比。

72 余英时：《关于中国历史特质的一些看法》，收入《文史传统与文化重建》，三联书店 2004 年版，第 139 页，第 146-147 页。

73 罗素：《权力论：新社会分析》，商务印书馆 1991 年版，第 129 页。

74 余英时：《十字路口的中国史学》，上海古籍出版社 2004 年版，第 91 页。

75 参看拙作：《中国古代官僚政治制度研究》（吴宗国主编）第三章《变态与融合》，北京大学出版社 2004 年版。

76 西方人的“政治文化”概念指政治态度、信仰和情感。我所使用的“政治文化”，则指中国古代处于政治与文化交界面上的各种事项。“士大夫政治”则被定义为一种政治文化体制和模式，它同时体现在政治、制度和文化方面。参看拙作：《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社 1996 年版，第 2、23 页。

下编

《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕》¹一书出版伊始，就引起了广泛注意。竹简所见各种文书，大约形成于汉高祖五年（前 202 年）至汉吕后二年（前 186 年）；而墓主大约是位低级官吏，去世在汉吕后二年或其后不久。其中的《二年律令》里面，包括二十七八种“律”²和一种“令”。这些法律文献，为研讨汉初制度提供了宝贵材料，给了学者“美不胜收”之感。秦汉传世文献的数量跟研究者的数量不成正比，所以每当有地下文献新出，人们总是应声而至、接踵而来。

《二年律令》中有一种《秩律》。书写《秩律》的竹简约有 34 枚，录文约 1700 多字，残缺不算太多；内容是中央王朝对各种官吏秩级的法律规定，从而展示了汉初官员的禄秩序列原貌。《秩律》看上去未免单调乏味，不过是些官名和秩级的排列而已，通篇都由“某官，某官……若干石”这样的语句构成。这 1700 多字能够告诉人们什么呢？

首先，《秩律》提供了汉初禄秩的基本结构，显示了禄秩序列是由哪些秩级构成的。本来先秦的秩级记载就很稀少，汉初的秩级情况非常暧昧；而《秩律》补上了汉初秩级这一缺环，并显示这时的秩级比后来为简，并由此可以推知早期禄秩的重心，相对于官职等级架构来说是比较偏下的。那么由先秦秩级进化到汉初秩级，再进化到西汉中后期和东汉秩级，禄秩在结构上的由简而繁、其重心上升的变迁历程，就更清晰

一些地呈现出来了。

其次，观察《秩律》可以看到，汉初的某些官职没有列在其中。例如，在《二年律令》中多次提到一种“宦皇帝者”，他们大致就是后世的“郎、从官”，这类官职就没列在《秩律》之中。没被列在《秩律》之中的官职，我们认为没有秩级。还有文学之官，也不在《秩律》之中，由此我们推测，这类官职当时也无秩级。而这就告诉人们，当时采用禄秩手段所管理的职类是有限的，并不是所有职类都用禄秩做官阶，最初主要是“吏”，即行政人员职类使用禄秩。而这就有力强化了我以往的禄秩是“吏禄”的论点。

进一步考察还能看到，因不载于《秩律》而被我们判断为无秩的那些官职，后来逐渐有秩级了，但大抵分布在“比秩”之中。所谓“比秩”，就是冠以“比”字的秩级，如“比二千石”、“比千石”、“比六百石”之类。根据种种迹象我们判断，“比秩”是由原先无秩的官职，通过“比”于某个秩级，而形成的。这主要发生在“宦皇帝者”职类，以及“文学”职类。此外，军职在后来也列于“比秩”。那么禄秩序列的发展，还经历了一个“横向扩张”，即向更多职类扩张的过程。更多职类被纳入禄秩，就意味着更多职类被用针对“吏”的方式管理了。那是汉代官僚等级管理的重要进化。

汉代禄秩的秩级中有“比秩”，这是一个非常显眼的结构性特征；然而两千年来，几乎无人对“比秩”问个究竟。秦汉官制被梳理了两千年，没被研讨过的制度寥若晨星，而“比秩”就是其中的一个。不过现在，我们可以对它提出一个初步解释了。看似单调枯燥的《二年律令·秩律》中，其实潜藏着若干有价值的信息，可以丰富人们对秦汉官僚品位结构的认识。

1 文物出版社 2001 年版。

2 根据原书为 27 种“律”。李均明先生认为，现《二年律令》中的《具律》应分出《囚律》。见其《〈二年律令·具律〉中应分出〈囚律〉条款》，《郑州大学学报》2002 年第 3 期。若是加上《囚律》，那么今见《二年律令》中，就应该包含 28 种“律”了。

第一章

战国秦汉间禄秩序列的变迁

对汉代禄秩在序列结构上的变迁，以往学者有所讨论。但因汉代前期的相关材料过于暧昧零碎，所以讨论大多限于禄秩的成熟期，主要是西汉中期以后。《二年律令·秩律》的问世，提供了西汉初年到吕后二年为止的禄秩原貌，这就构成了一个新的坐标点，由此把前后各点连成一条线，勾勒一条更完整的禄秩发展轨迹，就有了可能。下面我们来尝试这个工作。

本章打算先做一个总叙，在第一节中，把禄秩变迁各个阶段的秩级罗列出来，细节的相关考辨则置于其后各节。这样的话，第一节将是“战国秦汉的禄秩序列变迁”，随后将讨论今见《秩律》“中二千石”秩级的阙如问题，中二千石如何形成的问题，真二千石的问题，以及丞相和御史大夫的秩级问题，最后附论将军的秩级与位次。

一 战国秦汉的禄秩序列变迁

《二年律令·秩律》提供了汉初到吕后二年为止的官名及禄秩，由此可以得到一个序列，它包括如下秩级：二千石、千石、八百石、六百石、五百石、四百石、三百石、二百五十石、二百石、一百六十石、一百二十石。这个情况是前所未有的。谢桂华先生最先对此做出了评述：“关于汉代的秩等，据《汉书·百官公卿表》师古注，分为万石、中二千石、二千石、比二千石、千石、比千石、六百石、比六百石、四百石、比四百石、三百石、比三百石、二百石、比二百石、一百石，计15等。……而据现存《秩律》有明确秩禄石数记载者，则……共11等，显然与前者有较大的差别。”¹就是说，《秩律》中的秩级结构与《汉书·百官公卿表》及颜师古注所见不同，《汉表》所见秩级是后

出的，不能反映汉初。以往还有用《汉表》所见秩级论述秦官的²，现在看就更不可取了。

《秩律》中的禄秩是 11 等，《汉书百官表》则是 15 等。这是为什么呢？观察更多史料还能看到，《秩律》到《汉表》之间，禄秩还有过多次变化；还须将《秩律》之前的先秦禄秩也纳入视野，然后把几次变化综合起来考虑，《秩律》这个新坐标点的意义，才能充分显示出来。下面就可资利用的材料，对《秩律》前后各时期的禄秩序列情况，予以辨析。

清代学者王鸣盛认为《汉表》颜师古注所记 15 等，并不足以反映西汉禄秩。他说：颜注“直取《续汉志》以注《百官表》，以后汉制当前汉制也”。³在王鸣盛看来，《汉百官表》颜注所列禄秩，其实是东汉禄秩。学者大都接受这个看法。当然不同意见也有，杨天宇先生就力辨颜注所列禄秩“就是西汉的官俸制度”⁴。这个意见不是没有道理，不过西汉长达两个世纪，就算颜注所列禄秩是西汉官俸，它是西汉哪个时期的官俸，还是要弄清楚一些才好。《秩律》所见秩级，就不是颜注中的那个样子。《汉表》明记：“成帝阳朔二年（前 23 年）除八百石、五百石秩。”那么在这一年之前，还存在着八百石、比八百石、五百石三秩呢。颜注所列禄秩中既然看不到这 3 个秩级，那么它最早也只能是汉成帝阳朔二年之后的制度。这样汉成帝阳朔二年，可视为禄秩变迁的又一座标点。

而且颜注云：“汉制，三公号称万石，其俸月各三百五十斛谷。”既云三公俸 350 斛，那就只能是实行了三公制度后的事情。西汉把丞相制度改为三公制度，在汉成帝绥和元年（前 8 年），那一年“夏四月，以大司马票骑将军为大司马，罢将军官。御史大夫为大司空，封为列侯。益大司马、大司空奉如丞相”⁵。那么颜注所记俸禄，至少又在汉成帝绥和元年之后了。

西汉丞相的月钱是 60000 钱，御史大夫 40000 钱，列卿约为 24000 钱。看上去是成比例的。按这个比例，东汉三公的月谷应为 450 斛，才能与西汉丞相持平。但西汉后期实行三公制时御史大夫被废罢，三公与诸卿间减少了一级，东汉诸卿的俸额是 180 斛。那么从诸卿的 180 斛直接跳到三公的 450 斛，差距过大了。所以在实行三公制后，王朝适当下调了三公的俸禄，将之调到 350 斛，跟诸卿月俸 180 斛的差距减小，以维持级差的合理性。详见本章第 4 节。所以在实行三公制后，禄秩序列的上端又有变化。

但西汉后期的三公制，在汉成帝和汉哀帝时曾有反复。三公的俸禄这个俸额不知何时所定，可能在汉成帝、在汉哀帝时，也可能在东汉之初。最早的可能则是汉成帝绥和元年。这样说来，我们觉得颜注所记俸禄，多少可以反映西汉后期禄秩，杨天宇先生所说是道理的。西汉实行三公制后的禄秩，很可能已是颜注所记的那个样子，或相当接近了。但这不等于说颜注直抄西汉法令，也可以推想颜注所记仍是东汉禄秩，不过可以“折射”出西汉后期禄秩。就是说，西汉末的禄秩序列已近于东汉了，若不考虑新莽禄秩改革的话。新莽对官秩有较大改动，暂不论。

还有，对“万石”之秩，《汉书百官表》颜注的提法是“三公号称万石”；既云“号称”，就无法认定“万石”确为法定秩名⁶。当然，就算三公——及西汉丞相——不以“若干石”为秩名，三公的级别和俸额，仍然可以看成是一个特殊秩级。因为从西汉丞相的俸额看，它跟中二千石以下各级的俸额，是连续的、成比例的，而秩级本来就是从俸额来的。当然若把丞相看成一个秩级，那么就得一视同仁，把位在“上卿”、居于中二千石之上的御史大夫，也看成一个秩级才好。

在西汉中后期，还存在着“真二千石”一秩，它是由二千石一秩的分化而来的。汉初《秩律》中的二千石只是一秩，但后来由之分化出了中二千石、真二千石、二千石、比二千石四秩。然而最终，真二千石又合并于二千石了。何时合并的难以确定，姑且推定在汉成帝左右。所以后面的列表中，在成帝阳朔二年列入了真二千石，在绥和二年则不列。这样做也有理由：绥和年间废除了真二千石的大郡、万骑太守，郡国守相都是二千石了，那么“真二千石”一秩至少是大为淡化了，很可能自此就没了。

又，《汉书》卷八八《儒林传序》记有公孙弘的一份上奏，其中有“比百石以下补郡太守卒史”一句，官蔚蓝、何德章先生因云，西汉秩级中还有“比百石”一秩的存在⁷。复查《续汉书·百官志三》：“中黄门，比百石。”⁸直到东汉，“比百石”之秩仍没有销声匿迹，虽然相关史料所见极少。那么对西汉秩级，还得加上真二千石和比百石二秩。

又，在汉成帝阳朔二年前的秩级中，各级正秩都有相应的比秩，只有五百石一级没有，看不到“比五百石”。聂崇岐先生说：“没有比五百石的记载，但就二千石下至二百石之间都有‘比’秩来推测，恐怕会有这一秩的。”⁹聂先生的推测有很大可能，但毕竟无直接材料，暂时存疑。

在百石的秩级之下，还有斗食、佐史两级。《汉书·百官公卿表》：“百石以下有斗食、佐史之秩，是为少吏。”颜师古注曰：“《汉官名秩簿》云斗食月奉十一斛，佐史月奉八斛也。一说，斗食者，岁奉不满百石，计日而食一斗二升，故云斗食也。”又《二年律令》也显示有低于百石之秩的斗食、佐史的存在，例如：

赐不为吏及宦皇帝者……不更比有秩，簪裹比斗食，上造、公士比佐史。（《张家山汉墓竹简》，《赐律》，第 31 页第 292 简，第 173 页释文）

赐吏酒食，率秩百石而肉十二斤、酒一斗；斗食令史肉十斤，佐史八斤，酒七升。（《赐律》，第 31 页第 297 简，第 174 页释文¹⁰）

可见汉初在百石以下，也存在着斗食、佐史两个级别。百石之下的斗食、佐史两秩，与同样在百石之下的“比百石”一秩有多大区别呢？目前不容易说清楚。但我们对“比秩”有一个新认识：它不光区分俸额，也区分职类。所以“比百石”与斗食、佐史，可能在职类上有区别，比如，斗食、佐史属“吏”，是吏职之秩，而“比百石”不属于“吏”。又《战国策·秦策三》有“其令邑中自斗食以上至尉、内史及王左右”之文，《睡虎地秦墓竹简·秦律杂抄》有“县司空、司空佐史、士吏将者弗得”之文，可见汉代的“斗食”、“佐史”秩级，先秦都已存在了。由于斗食、佐史在各期变化不大，为简化叙述，在排比秩级时，我们将只限于以“若干石”为称者，而把斗食、佐史两级略去不谈。

那么就可以总结一下汉代的秩等了。若把斗食、佐史二秩暂时旁置，到汉成帝阳朔二年之前的西汉禄秩，应是：中二千石、真二千石、二千石、比二千石、千石、比千石、八百石、比八百石、六百石、比六百石、五百石、四百石、比四百石、三百石、比三百石、二百石、比二百石、百石、比百石，共 19 个秩等。再把丞相和御史大夫看成两个无秩名的秩级，合计就是 21 等了。汉成帝阳朔二年裁并了八百石、比八百石、五百石三秩，变为 18 等。汉成帝绥和年间御史大夫改大司空，此后真二千石逐渐不存。再减去御史大夫和真二千石两秩，计有 16 等。

那么《秩律》之前的情况呢？制度发展一般是由疏而密的，秦朝禄秩的密度，不会超越《秩律》而发展到《汉表》那个样子。“若干石”的

秩级在战国就已出现了，到秦统一之前史料所见秩级，情况大略如下：

千石之令，短兵百人；八百之令，短兵八十人；七百之令，短兵七十人；六百之令，短兵六十人。（《商君书·境内》）

商君之法曰：斩一首者爵一级，欲为官者为五十石之官；斩二首者爵二级，欲为官者为百石之官。（《韩非子·定法》）

（燕）王因收印自三百石吏而效之子之。（《战国策·燕策一》。又见《史记》卷三四《燕世家》及《韩非子·外储说右下》）

不欲受赐而欲为吏者，许之二百石之吏。……其不欲受赏，而欲为吏者，许之三百石之吏。（《墨子·号令》）

宦及知于王，及六百石吏以上，皆为显大夫。（《睡虎地秦墓竹简·法律答问》，文物出版社 1978 年版，第 233-234 页。）

（秦王嬴政十二年，前 235 年）文信侯（吕）不韦死，窃葬。其舍人临者，晋人也，逐出之。秦人，六百石以上夺爵，迁；五百石以下不临，迁，勿夺爵。（《史记》卷六《秦始皇本纪》）

这些史料，表明了先秦有千石、八百石、七百石、六百石、五百石、三百石、二百石、百石、五十石共 9 个秩级的存在。先秦是否只有这 9 个秩级呢？当然不能那么说。完全可能还有其他秩级，而史料未见。《秩律》有二百五十石、一百六十石、一百二十石那样带零头儿的细小秩级，在后来就看不到了；从情理推测，先秦秩级大概也是很细碎的。如上引《韩非子》所见，秦秩还有“五十石”那么低下的。先秦秩级如果多于 9 个，大概也是在禄秩低端多出来的，而非高端。眼下暂把先秦的秩级计为 9 级，不至于影响后面的分析。

上面对各时期的禄秩变化做了一番初步考察，那么来总结一下：在西汉之末、新莽之前，禄秩变化的坐标点目前可以确定五个，它们是：一、先秦秩级，可知者 9 秩；二、《秩律》所见 11 等；三、汉成帝阳朔二年之前的 21 等；四、汉成帝阳朔二年之后的 18 等；五、汉成帝绥和年间的 16 等。列表显示：

先秦之秦、燕 9 级	《二年律令·秩律》 11 级	汉阳朔二年前 21 级	汉阳朔二年后 18 级	汉绥和二年后 16 级
		丞相	丞相	三公
		御史大夫	御史大夫	
		中二千石	中二千石	中二千石
	二千石	真二千石	真二千石	二千石
		二千石	二千石	
		比二千石	比二千石	比二千石
千石	千石	千石	千石	千石
		比千石	比千石	比千石
八百石	八百石	八百石	六百石	六百石
		比八百石		
七百石	六百石	六百石	比六百石	比六百石
六百石		比六百石		
五百石	五百石	五百石	四百石	四百石
		(比五百石?)		
三百石	四百石	四百石	比四百石	比四百石
		比四百石		
	三百石	三百石	三百石	三百石
		比三百石	比三百石	比三百石

续表

先秦之秦、燕 9 级	《二年律令·秩律》 11 级	汉阳朔二年前 21 级	汉阳朔二年后 18 级	汉绥和二年后 16 级
二百石	二百五十石	二百石	二百石	二百石
	二百石	比二百石	比二百石	比二百石
百石	一百六十石	百石	百石	百石
	一百廿石	比百石	比百石	比百石
五十石				

分析这份表格，首先可以得到如下认识：

- 第一，战国秦汉间禄秩变化的大趋势，首先体现于高端秩级的陆续增加之上。例如先秦所见最高为千石，在《秩律》中最高秩已是二千石了，后来又出现了中二千石，丞相、御史大夫也变成了没有秩名的秩级。
- 第二，禄秩的早期结构明显上疏下密，下端存在着不少细小的秩级，如五十石、比百石、一百廿石、一百六十石、二百五十石等；但在后来其结构变得上下均匀了，那些带零头儿的秩级逐渐被淘汰。
- 第三，汉成帝阳朔二年之前禄秩是由简而繁，发展到了 21 级；在此之后是由繁而简，变成 18 级，继而是 16 级。

第四，在《秩律》之后的禄秩由简而繁，“比秩”的出现，即比二千石、比千石、比八百石之类秩级的出现，是一个重要原因。而在《秩律》之中，人们还看不到“比秩”呢。

这样几个认识，展示了新的研讨线索。从第一点、第二点中看到的秩级增加、高端延伸，就可以提出这样一个论题：“战国秦汉间禄秩序列的纵向伸展”。第三点所示汉成帝阳朔二年之后的秩级趋减，应属发现秩级过繁之后的再度调整。最后第四点涉及了“比秩”问题。“比秩”与正秩的交错配合，是汉代禄秩的一个重要的结构性特点；而在揭示“比秩”的起源之时，还可以提出另一论题：“战国秦汉间禄秩序列的横向扩张”，即禄秩从最初只面向于“吏”之职类，进而向更多职类不断扩展。

这些论题，将在此后各章陆续讨论；本章的随后诸节，用于澄清战国秦汉秩级变迁的若干具体疑点。因为上文只是对战国秩级变化的一般概括，其间还留下了若干问题，需要提供具体的辨析论证。

二 今见《秩律》的中二千石秩级阙如问题

《二年律令·秩律》中所见秩级共 11 等，其最高一秩是二千石，列在篇首。原文如下：

御史大夫，廷尉，内史，典客，中尉，车骑尉，大仆，长信詹事，少府令，备塞都尉，郡守、尉，卫将军，卫尉，汉中大夫令，汉郎中【令】、奉常，秩各二千石。（第 43 页第 440、441 简，第 192 页释文）

从二千石一秩所罗列的 17 种官职中，能看到什么呢？首先，丞相一官不见于《秩律》，而在后来丞相、以至三公一直没有秩名，这是前后一致的。其次，汉朝大多数时候诸卿都是中二千石，然而在《秩律》中止二千石而已，同于郡守、郡尉；诸卿中的“中大夫令”和“郎中令”二官之前还特标“汉”字，也显得有点儿特别。第三、《秩律》中的御史大夫与诸卿都是二千石，比肩同列；而御史大夫后来位在“上卿”，在中二千石诸卿之上。第四、汉代后来形成了八号常设将军，没有“若干石”的秩级；而《秩律》只能看见“卫将军”一号，秩二千石，跟后来将军无秩名的情况也不一样。

这些问题，在本章以及随后各章陆续讨论。下面先看“中二千石”问题。

对《二年律令·秩律》看不到“中二千石”一点，应如何认识呢？在上一节的列表中，我们认定“二千石”就是《秩律》的最高一级。然而也有同人提出了这样的看法：《秩律》的开篇处存在着缺简，所缺少的就是“中二千石”诸官；《秩律》现在所能看见的二千石诸卿，其实都是王国官员；只有“汉中大夫令”和“汉郎中令”这两个明标“汉”字的官职，才是中央王朝之卿。也就是说，为什么中大夫令和郎中令二官要特标“汉”字呢？是因为其余诸卿都是王国之卿，非汉官。

这个说法的优点，是它能同时消解两个疑难：第一、御史大夫和诸卿只被记作二千石；第二、中大夫令和郎中令特标“汉”字。沿这个思路推测，到吕后二年（前 186 年）为止的西汉禄秩，其序列高端应是如下样子：

1.朝官：御史大夫、廷尉、内史、典客、中尉、大仆、少府令、卫尉、奉常，秩中二千石；

2.王国官：御史大夫、廷尉、内史、典客、中尉、大仆、少府令、卫尉、奉常，秩二千石；

3.朝官：汉中大夫令、汉郎中令，秩二千石。

第 1 条的内容，被认为在《秩律》的缺简之中；第 2、3 条，则见于现存《秩律》。若是这样的话，汉初诸卿的秩级就并不平等：汉中大夫令、汉郎中令在二千石，低于其余的中二千石诸卿；同时王国诸卿二千石，也低于中央朝廷的中二千石诸卿。

在史料不怎么充分的时候，问题就可能变成一个不定方程，存在不止一组答案。就目前情况斟酌推敲，我还是倾向于“二千石就是《秩律》的最高秩级”这个看法，而不拟采用上述“缺简”之说。《秩律》开篇并无缺简，之所以不见“中二千石”，是因为当时并无“中二千石”一秩。详下。

史料显示，直到《秩律》的时代，也就是吕后初年，王国官的秩级同于中央官，当时不存在“王国诸卿低朝廷诸卿一级”的情况。请看：

汉兴之初……而藩国大者夸州兼郡，连城数十，宫室百官

同制京师，可谓挤枉过其正矣。（《汉书》卷十四《诸侯王表》）

诸侯王，高帝初置，金玺螭绶，掌治其国。有太傅辅王，内史治国民，中尉掌武职，丞相统众官，群卿大夫都官如汉朝。（《汉书》卷十九《百官公卿表》）

汉初立诸王……又其官职，傅为太傅，相为丞相；又有御史大夫及诸卿，皆秩二千石；百官皆如朝廷。（《续汉书·百官志五》）

汉文帝以后，中央朝廷面对王国的潜在威胁，萌生了“削藩”意图；此后在与王国的角力中，中央赢得了决定性优势。其间汉景帝曾裁撤王国之官，汉武帝又压低了王国官秩级。但文、景之前，王国官地位还没遭裁抑，存在着《汉表》所云王国“宫室百官同制京师”、“群卿大夫都官如汉朝”的情况。《续汉志》说得更清楚，“百官皆如朝廷”不光指王国百官皆备，还包括“御史大夫及诸卿，皆秩二千石”，即王国官的官秩同于中央同名官职。按，御史大夫的秩级，至少在汉景帝时已变成了中二千石；再往后御史大夫又变成“上卿”，超越了中二千石诸卿，月钱也高出列卿一大截。那么《续汉志》所云“御史大夫及诸卿，皆秩二千石”，恰与《秩律》的记载一致；在成为“上卿”之后，就不会再有御史大夫与诸卿“皆秩若干石”的情况了。

《续汉志》说汉初“诸卿皆秩二千石”，不是单文孤证，请看贾谊《新书·等齐》：

天子之相，号为丞相，黄金之印；诸侯之相，号为丞相，黄金之印，而尊无异等，秩加二千石之上。天子诸卿秩二千石，诸侯诸卿秩二千石，则臣已同矣。人主登臣而尊，今臣既同，则法恶得不齐？天子卫御，号为大仆，银印，秩二千石；诸侯之御，号曰大仆，银印，秩二千石，则御已齐矣。御既已齐，则车饰具恶得不齐？

王国维先生云：考之封泥，“始知贾生‘等齐’之篇，孟坚‘同制’之说，信而有征。”¹¹王国维认为《新书》对汉初官制的叙述信而有征。由《新书·等齐》推知：第一、丞相“秩加二千石之上”，其下就是诸卿；诸卿——如大仆——秩二千石，其间并无“中二千石”一级，而这恰

与《秩律》相合；第二、贾谊明指“天子诸卿秩二千石，诸侯诸卿秩二千石”，反复强调王国与中央“尊无异等”、“恶得不齐”，正反映了当时王国官和中央官比肩同列，并无轩轻。贾谊死于汉文帝十二年（前168年），他这番话是打算说给汉文帝听的，其所论“天子诸卿秩二千石”，应是文帝初年的情况；稍前的《秩律》时代，诸卿秩级也应如此。

再来看《汉书》卷二《惠帝纪》汉惠帝诏（前195年）：

赐给丧事者，二千石钱二万，六百石以上万，五百石、二百石以下至佐史五千。视作斥上者，将军四十金，二千石二十金，六百石以上六金，五百石以下至佐史二金。

……又曰：吏所以治民也，能尽其治则民赖之，故重其禄，所以为民也。今吏六百石以上父母妻子与同居，及故吏尝佩将军都尉印将兵及佩二千石官印者，家唯给军赋，他无有所与。

这份诏书，距离吕后二年（前186年）不过九年而已。在第一段诏文中出现了二千石、六百石、五百石、二百石诸秩，二千石就是诸秩中的最高一秩，在二千石之上看不到“中二千石”。第二段诏文在向“故吏”授予“家唯给军赋”的待遇时，最高的受惠者是“佩二千石官印者”。若存在更高秩级的“佩中二千石官印者”，汉惠帝怎么会漏掉呢？顺便说，《秩律》二千石诸官中所列车骑尉、备塞都尉、郡尉和卫将军，应即惠帝诏中“尝佩将军、都尉印将兵”的那些将军、都尉。可见惠帝诏中的官制细节也与《秩律》相合。

汉惠帝只向二千石赐钱，不及中二千石。后来的赐爵赐金之事就不同了，明标“中二千石”。举例如下：

汉武帝元狩元年（前122年）：立皇太子，赐中二千石爵右庶长，民为父后者一级。（《汉书》卷六《武帝纪》）

汉昭帝始元四年（前83年）：赐长公主、丞相、将军、列侯、中二千石以下及郎吏、宗室钱帛各有差。（《汉书》卷七《昭帝纪》）

汉昭帝始元五年：赐中二千石以下至吏民爵各有差。

（《汉书》卷七《昭帝纪》）

汉昭帝元凤四年（前 77 年）：赐中二千石以下及天下民爵。（《汉书》卷七《昭帝纪》）

在出现“中二千石”这个秩级后，行赏赐爵时便都以“中二千石”为始了，漏了谁也不能漏了他们。反过来说，汉惠帝不赐中二千石，因为那时候还没这个秩级呢。

《秩律》还没有“中二千石”，这一点还可以通过长官的副手“丞”来判断。紧接着二千石诸官之后，《秩律》随后有如下内容：

（二千石诸官，略）御史、丞相、相国长史，秩各千石。

□君，长信□卿，□傅，长信谒者令，□大仆，秩各千石。

栌阳、长安、频阳、临晋、成都、□雒、雒阳、酆、云中、□□□□、新丰、槐里、睢、好畤、沛、合阳，郎中司马，卫尉司马，秩各千石，丞四百石。丞相长史、正、监，卫将军长史，秩各八百石。二千石□丞六百石。（第 43-44 页第 443—444 简，第 193 页释文）

上面的引述，主要是为了“二千石□丞六百石”一句；但把御史长史以下也列在上面，是为了显示《秩律》的秩级排列大致由高而降，同时兼顾官职类别。《汉书·百官公卿表》：“自太常至执金吾，秩皆中二千石，丞皆千石。”而《秩律》中最高的“丞”就是六百石，却看不到“中二千石丞若干石”的记载。由于《秩律》中“二千石□丞六百石”一句的位置并不紧接其二千石长官之后，那么，若《秩律》有中二千石长官，则其丞秩级也不会紧接其后。按《秩律》排列规律，它应出现在二千石诸官之后、“二千石□丞六百石”之前；然而那一部分看不到中二千石之丞，整个《秩律》都看不到中二千石之丞，这只因为当时还没中二千石呢，遑论其丞了。

还有，《秩律》所列诸卿中没有“宗正”一官，这也值得注意。汉高祖七年二月“置宗正以序九族”，诸侯国也有宗正¹²。又查《汉书·百官公卿表》：“景帝中五年令诸侯王不得复治国，天子为置吏，改丞相曰相，省御史大夫、廷尉、少府、宗正、博士官。”可见汉景帝中元五年（前 145 年）罢宗正前，王国是有宗正的。可《秩律》中看不到宗正，那么

要把今见《秩律》的二千石诸卿视为王国官的话，就会遇到这样的困难：怎么当时众多王国全没宗正呢？太凑巧了吧？而依我见，把《秩律》二千石诸卿视为朝官的话，那现象就比较好解释了，比如当时朝廷的宗正有职无人，所以《秩律》不列；甚至可以猜测，那是吕后的刻意压抑宗室之举。这样说来，《秩律》二千石一级所列诸卿，反倒只能是朝官了；王国的官职设置比于中央，《秩律》中并不另列。（而且王国设官比之中央，并不包括所有官职，例如《秩律》所见车骑尉、备塞都尉、卫将军，就是王国所没有的。）

进而，就是为什么中大夫令、郎中令要特标“汉”字的问题了。前面我们已经判定，《秩律》所列诸卿都是朝官而非王国官，然而这跟两个“汉”字似有牴牾。不过这现象我们能解释。下面看《二年律令·津关令》中的 4 条令文，前两条涉及了中央的中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟和郎骑的买马问题，后两条涉及了鲁国的中大夫、谒者、郎中的买马问题：

相国上中大夫书，请中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟家在关外者，得私买马关中。有县官致上中大夫、郎中，中大夫、郎中为书告津关，来，复传，出，它如律令……（第 49 页第 504、508 简，第 207-208 页释文。按，以 508 简接 504 简，采用的是陈伟先生意见¹³）

相国、御史请郎骑家在关外，骑马即死，得买马关中，人一匹以补。郎中为致告买所县道，县道官听，为致告居县，受数而籍书马识物、齿、高，上郎中……（第 49 页第 513、514、515 简，第 208-209 页释文）

丞相上鲁御史书，请鲁中大夫、谒者得私买马关中，鲁御史为书告津关，它如令。丞相、御史以闻。制曰：可。（第 50 页第 521 简，第 210 页释文）

丞相上鲁御史书，请鲁郎中自给马骑，得买马关中，鲁御史为传，它如令。丞相、御史以闻。制曰：可。（第 50 页第 522 简，第 210 页释文）

彭浩先生认为，这些条文是汉惠帝时形成的，最晚也晚不过高后元年（前 187 年）¹⁴。

《津关令》这些令文，跟眼下的讨论有什么关系呢？请注意其中有个容易被忽略、却很有意思的地方。中央的中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟买马，由中大夫令上书；中央的郎骑买马，虽由“相国、御史请”，但郎中令也有责任——“郎中为致告买所县道”、“上郎中”、“郎中为传出津关”、“自言郎中，郎中案视”的“郎中”，都是郎中令。但鲁国就不同了，中大夫、谒者和郎中买马，都是“丞相上鲁御史书”，即由御史大夫出头奏请。那么，鲁国的中大夫令和郎中令哪儿去了？他们怎么就不管一管下属买马的事呢？就跟鲁国没有中大夫令和郎中令似的。由此我认为，当时王国中大夫令和郎中令的设置，存在着某种未知隐情。

《秩律》对中大夫令和郎中令二卿特别标“汉”字，记作“汉中大大夫令，汉郎中[令]”；而其他卿，以至其他官，却没那种情况。难道是偶然的巧合么？汉初的王国百官同于朝廷，也设中大夫令、郎中令。但我猜王国与朝廷还是有所区别的：王国的中大夫令和郎中令可能没秩级，或其秩级因国而异，不作统一规定。不管怎样，其他各卿秩级，王国同于朝廷，只有属于“内官”或“从官”的中大夫令和郎中令是例外。对《津关令》的令文，除了猜测鲁国没设中大夫令和郎中令外，还可以猜测他们秩级较低，没资格上奏。

在《二年律令》中，王国和中央的制度不全一样。如《置吏律》所记内官妃嫔之制：“诸侯王得置姬八子、孺子、良人”；“彻侯得置孺子、良人”；“诸侯王女毋得称公主。”（第25页第211—233简，第163页释文）由这些规定，皇帝的妃嫔和公主地位，就高于诸侯王和彻侯的妻妾和女儿了，但汉初还不是如此。嫔妃属“内官”，中大夫、郎中也属“内官”（参看本书上编第三章相关部分）。刘邦死于高帝十二年，此后软弱的汉惠帝大概没胆子贬抑诸侯王的内官，那也许是吕后之所为。若吕后曾贬抑诸侯王的“内官”妃嫔，那么她也可能同时降低了王国“内官”中大夫令、郎中令的秩级。《二年律令·秩律》出自吕后，其中吕后的长信詹事居然与诸卿并列，就是明证。然则《秩律》中的“汉中大大夫令、汉郎中”的两个“汉”字，只能反映王国中大夫令、郎中令的禄秩另有隐情，却不足以证明《秩律》其余诸卿是王国官，当然也就不足以证明朝廷诸卿秩在中二千石了。

综上所述，今见《秩律》的二千石之前没有缺简，尽可以心安理得地把二千石，视作当时官阶的最高一秩。

三 “中二千石”秩级的形成

陈梦家先生认为：“二千石秩，后来增中、真、比为四等。”¹⁵据此论断，中二千石、真二千石和比二千石三秩，都是后来的事情，在禄秩进化的初期还不是如此。现从《秩律》看，陈先生的论断是正确的，因为《秩律》中确实只有二千石一秩，诸卿全是二千石；中、真、比二千石，是从“二千石”一秩衍生出来的。

先看中二千石。最早一例“中二千石”，见于汉景帝元年（前156年）诏。这诏书先叙孝文帝功德，随即下令：“其与丞相、列侯、中二千石、礼官具为礼仪奏。”¹⁶直到汉景帝时，史料中才出现“中二千石”，就是说“中二千石”的形成晚于《秩律》。

那么“中二千石”的“中”是什么意思呢？一种说法是释“中”为“满”。《汉书》卷八《宣帝纪》神爵四年（前58年）注：

如淳：太守虽号二千石，有千石、八百石居者，有功德茂异乃得满秩，（黄）霸得中二千石，九卿秩也。

颜师古云：汉秩二千石者，一岁得一千四百四十石，实不满二千石也。其云中二千石者，一岁得二千一百六十石，举成数言之，故曰中二千石，中者满也。

以“满秩”释“中”之说，为若干学者所采用。

然而劳榘先生不那么看。他认为颜师古所引月谷之数已是东汉之事，所以释“中”为“满”之说难以尽信；“鄙意中二千石之中，亦如中尉之中，犹言京师。京师之二千石乃对郡国之二千石而言。秦时九卿而外，于京师更无其他二千石，故居中之二千石皆九卿，九卿在皇帝之左右，故亦略尊于郡守。此当为中二千石之秩高于二千石之秩之由来也。汉世以后，在京师别置比卿之官，而其秩减于中二千石，于是京师原有中二千石以外又有二千石，于是论者不得其说，而辄以满二千石释中二千石。”¹⁷

释“中”为京师，“中”相对于“郡国”而言，我觉得这个意见很对。若逢中央与郡国的同级官职同名，则中央特加“中”字，其例甚多。例如同是二千石之“尉”，中央的尉称为“中尉”，列郡的尉称“郡尉”。中尉跟郡尉职掌相近，而以“中”、“郡”别之。请看如下史料：

1.郡尉，秦官，掌佐守典武职甲卒。（《汉书·百官公

卿表》)

2.中尉，秦官，掌徼循京师，有两丞、候、司马、千人。武帝太初元年更名执金吾。属官有中垒、寺互、武库、都船四令丞。都船、武库有三丞，中垒两尉。又式道左右中候、候丞及左右京辅都尉、尉丞兵卒皆属焉。（《汉书·百官公卿表》）

3.诸侯王，高帝初置，金玺螭绶，掌治其国。有太傅辅王，内史治国民，中尉掌武职，丞相统众官，群卿大夫都官如汉朝。（《汉书·百官公卿表》）

4.汉文帝时薄昭与淮南厉王书：今诸侯子为吏者，御史主；为军吏者，中尉主。（《汉书》卷四四《淮南王刘长传》）

先看第 1 条，它说明郡尉的职掌是“典武职”和“典甲卒”。“典武职”可能跟军吏选任有关。第 2 条只叙述了朝廷的中尉的属官兵卒，没说它“典武职”；但那可由第 3、4 条王国的情况间接推知：第 3 条记王国中尉“掌武职”，第 4 条记王国中尉主“军吏”；而西汉前期“群卿大夫都官如汉朝”，若王国中尉掌武职、主军吏，汉朝中尉应同。那么郡尉、中尉职掌相似，区别只是一“郡”一“中”而已，“中”指京师。

同类官职有“中”、“郡”之别的类似例子，又见《秩律》。如：

1.中发弩、枸指发弩，中司空、轻车，郡发弩、司空、轻车，秩各八百石。

2.中候，郡候，骑千人，卫将军候，卫尉候，秩各六百石。（第 44 页第 445、446 简，第 194 页释文）

同居八百石之秩，在朝则有中发弩、中枸指发弩、中司空、中轻车；在列郡则有郡发弩、郡司空、郡轻车。同为六百石之“候”，因朝、郡之别，也有中候、郡候之别。根据《汉表》，中尉的属官有候，“式道左右中候”就是隶属于中尉的，此外还有“北军中候”。这些中候，大概都由《秩律》中的中候分化而来，所以其“中”也是对“郡”而言的。

此外，《二年律令·置吏律》中也能看到同样的“中”、“郡”之别：

郡守二千石官、县道官言边变事急者，及吏迁徙、新为官、属尉、佐以上毋乘马者，皆得为驾传。县道官之计，各关属所二千石官。其受恒秩饩禀，及求财用年输，郡关其守，中关内史。（第 24 页第 213、214 简，第 161 页释文）

“郡关其守，中关内史”一句话中，“郡”、“中”仍为对称。县道官在会计时应该“各关属所二千石官”，而这些二千石约有两类：“郡关其守”的“守”是郡守二千石，“中关内史”的“内史”是汉初的京师长官，“中”也指京师，内史后来是中二千石。

所以应如劳榦先生所论，“中二千石乃对郡国之二千石而言”。当然劳榦说“中二千石”形成于秦，现在看不准确了，因为《二年律令·秩律》中还没有“中二千石”呢。《史记》孝景帝元年“其与丞相、列侯、中二千石、礼官具为礼仪奏”的“中二千石”，也可能只是“中央的二千石”的意思，还不等于“中二千石”已是一个秩级。但据《汉表》，汉景帝中五年（前 145 年）“令诸侯王不得复治国，天子为置吏，改丞相曰相，省御史大夫、廷尉、少府、宗正、博士官，大夫、谒者、郎、诸官长丞皆损其员”。联系到那些裁抑王国官之举，则如下推测不在情理之外：其时汉景帝曾调高中央二千石俸额，或压低王国二千石俸额，从而使“中二千石”变成一个新秩。

《汉书》卷四四《淮南衡山济北王传》叙述汉武帝元狩初年（前 122 年—）淮南王刘安谋反及失败，其时刘安“令官奴入宫中，作皇帝玺，丞相、御史大夫、将军、吏中二千石、都官令丞印，及旁近郡太守、都尉印，汉使节法冠”。文中“丞相、御史大夫、将军、吏中二千石、都官令丞”，都是淮南王刘安按朝官规格僭设的，其“吏中二千石”一定是秩级。同《传》还提到了淮南王国的相、二千石，比如“恐相、二千石不听”、“相、二千石救火”、“与太子谋召相、二千石，欲杀而发兵。召相，相至；内史以出为解。中尉曰：‘臣受诏使，不得见王。’”这里秩在二千石的内史、中尉等官，就是王国原先的官儿了。那么汉武帝元狩初年，中央诸卿已是“中二千石”了，王国诸卿依然留在二千石的秩级之上。

总之，《秩律》中的二千石官，御史大夫、廷尉、内史、典客、中尉、车骑尉、大仆、长信詹事、少府令、卫将军、卫尉、汉中大大夫令、汉郎中令、奉常，应属“京师二千石”；而备塞都尉、郡守、郡尉，是为“郡二千石”。它们本来都是二千石，但随中央集权强化，君

主提高了中央官的地位，有意压低地方、尤其是诸侯王官的秩级，于是朝廷令诸卿在王国诸卿之上，俸钱亦高于郡国二千石。在这过程中，“中二千石”逐渐变成了一个秩级。这是汉景帝时发生的变化。

《汉书·百官公卿表》叙毕“秩皆中二千石”的官职，又叙“皆秩二千石”官，它们是太子太傅、太子少傅、将作少府、詹事、长信詹事、将行、典属国、水衡都尉、内史、主爵中尉等。当诸卿升为“中二千石”后，另一些官职便依次递升，可以被安排在“二千石”秩级上了。当然也有些官儿原即二千石，此时秩级没动。如内史，此官掌京师，被视同郡国守相。长信詹事在《秩律》中已是二千石了，此时也没跟着水涨船高。看来吕氏失势之后，王朝不打算给此官特殊地位了。

四 “真二千石”问题

陈梦家先生认为“二千石秩，后来增中、真、比为四等”，聂崇岐先生也把中、真、比与二千石看成并列的四等¹⁸。周国林先生则有不同看法，认为“真二千石就是二千石”，二千石诸秩只有中二千石、二千石、比二千石三级¹⁹。“四等说”与“三等说”各有其据，都可以与部分史实相印证，同时也跟另一些史实牴牾，只用“四等”或“三等”来概括，可能简单化了。

材料不足，就只能期望一个矛盾较小的答案。根据种种迹象，我觉得在某一时期，“真二千石”确曾用作一个单独秩级，但其他时候不是。随后逐次讨论如下几点：首先从月俸的排比，显示真二千石确曾是一个独立秩级；其次对若干矛盾的材料予以辨析；再次，讨论真二千石一秩的形成时间，及其与二千石逐渐合一的问题。

首先排比相关月俸数据，以显示真二千石确为独立秩级。周国林先生为“真二千石就是二千石”所举例子，其一是太子詹事及州牧二官，史料有称其“二千石”的，又有称其“真二千石”的；其二是《续汉书·百官志五》注引荀绰《晋百官表注》记“真二千石月钱六千五百，米三十六斛”，若依粟一斗得米六升、粟一斛平价百钱计算，这数字与东汉二千石的月谷 120 斛“数额是极为相近的”。

由俸额来推算二千石所涉诸秩，我们也觉得其法可行。请看：

1. 诸侯王相在郡守上，秩真二千石。律，真二千石俸月

二万，二千石月万六千。（《史记》卷一百二十《汲黯列传》“令黯以诸侯相秩居淮阳”句《史记集解》引如淳曰）

2. 诸侯王相在郡守上，秩真二千石。律，真二千石月得百五十斛，岁凡得千八百石耳。二千石月得百二十斛，岁凡得一千四百四十石耳。（《汉书》卷五十《汲黯传》“令黯以诸侯相秩居淮阳”句颜师古注引如淳曰）

汲黯担任淮阳守，大约在汉武帝元狩（前 122—前 117 年）、元鼎（前 116—前 111 年）年间。因为汲黯曾“为主爵都尉，列于九卿”，资历很高，汉武帝不想委屈了他，便给了他“诸侯相秩”即真二千石待遇。《史记集解》所引、如淳所云“真二千石俸月二万，二千石月万六千”，应是西汉俸例，因为学者公认西汉俸禄发的是月钱；《汉书》颜师古注所引、如淳所云“真二千石月得百五十斛，二千石月得百二十斛”以粟为俸，符合东汉月谷之制。月俸也好，月谷也好，两种记载都应出自汉律。

根据《续汉书·百官志》和《后汉书·光武帝纪》李贤注所载“百官受俸例”，大将军、三公月谷 350 斛，中二千石 180 斛，二千石 120 斛、比二千石 100 斛。那么如淳所云“二千石月得百二十斛”，与“百官受俸例”相合；而“真二千石月得百五十斛”，则是“百官受俸例”所没有的。那么应如何看待“真二千石月得百五十斛”这个记载呢？

周国林先生回避了真二千石月谷 150 斛记载，只就西汉“真二千石俸月二万”进行推导：“西汉月俸为二万钱的是中二千石。《汉旧仪》云：‘建始三年，益三河及大郡太守秩’，即增至中二千石；又云：‘元朔三年，以上郡、西河为万骑太守，月俸二万。’故如淳这段话中的‘真二千石’，实应为‘中二千石。’”这说法得到了何德章先生的响应：“二千石之上应为中二千石，真二千石的月俸钱疑即中二千石的月俸钱。”²⁰

不过问题在于，《汉旧仪》只说建始三年（前 30 年）益大郡太守秩、万骑太守月俸二万，可并没说大郡太守、万骑太守是“中二千石”，这二者间存在着一个空档。万骑太守的月俸二万，依我看是真二千石的俸钱，而不是中二千石的俸钱。与本题相涉的西汉月钱，还有如下史料：

律，丞相、大司马大将军奉钱月六万，御史大夫奉月四

万也。（《汉书》卷十《成帝纪》绥和元年颜师古注引如淳）

臣禹……拜为谏大夫，秩八百石，奉钱月九千二百。……
又拜为光禄大夫，秩二千石，奉钱月万二千。（《汉书》卷七
二《贡禹传》）

贡禹所拜的谏大夫，实是比八百石秩；所拜光禄大夫，实是比二千石秩。综合各个记载，遂知西汉丞相、大司马大将军月钱 60000 钱，御史大夫 40000 钱，真二千石 20000 钱，二千石 16000 钱，比二千石 12000 钱，比八百石 9200 钱。这些都是汉成帝绥和元年（前 8 年）之前的俸额，此年御史大夫改大司空，其官不存了。

细审汉代的月钱级差和月谷级差，我觉得其比例是有规律可循的。若把二千石俸确定为指数“1”，则二千石以上及比二千石诸秩，其月钱指数呈 3.75、2.5、1.25、1、0.75 排列，井然有序。再看东汉月谷。东汉建武俸例，大将军、三公月谷 350 斛，中二千石 180 斛，二千石 120 斛、比二千石 100 斛，其中没有真二千石。但如前所述，《汉书·汲黯传》注引如淳另记“律，真二千石月得百五十斛”，那么再把真二千石 150 斛纳入其中，则月谷指数呈 2.9、1.5、1.25、1 排列。为明快起见，列出下表：

月 钱			月 谷		
丞相	60000 钱	3. 75		(450 斛)	(3. 75)
大司马大将军			大将军、三公	350 斛	2. 9
御史大夫	40000 钱	2. 5		(300 斛)	(2. 5)
中二千石	(24000 钱)	(1. 5)	中二千石	180 斛	1. 5
真二千石	20000 钱	1. 25	真二千石	150 斛	1. 25
二千石	16000 钱	1	二千石	120 斛	1
光禄大夫比二千石	12000 钱	0. 75	比二千石	100 斛	0. 83
千石			千石	90 斛	
八百石			比千石	80 斛	
谏大夫比八百石	9200 钱	0. 575	六百石	70 斛	

注：括号中的数字为笔者所推定

汉代俸额级差的规律性，由此显露出来了。二千石俸额，在月钱和月谷两方面都是指数 1，真二千石都是 1.25；若综合两汉，就可得到这样一个级差：3.75：2.5：1.5：1.25：1：0.75。由此我们认为，两汉二千石以上诸秩级差，遵循同一规律。表中有几个数字被置于括号之中，

它们出自我的推算。下面加以阐释：

第一，月钱部分的中二千石一级。若以中二千石月谷指数 1.5 的反推，西汉中二千石的月钱应是 24000 钱。

第二，西汉御史大夫若依指数 2.5，在东汉应折算为月谷 300 斛；同时西汉丞相（及大司马大将军）依指数 3.75，在东汉应折算为三公（及大将军）的月谷 450 斛。那么，为什么东汉大将军和三公月谷实为 350 斛，处 300 斛和 450 斛之间呢？因为汉成帝改御史大夫为大司空，其官不存了，这一级出现了空缺。若三公仍为 450 斛，则跟中二千石的 180 斛差距过大。（而且丞相一人之事现由三公分担，也不好照拿丞相俸禄吧。）所以，朝廷将三公俸额降到 350 斛。东汉三公的俸额指数，由此变成了 2.9。位比三公的大将军，与三公相同。

第三，东汉建武俸例以下，无真二千石之秩。但月谷之制中却曾有过真二千石之俸，即月谷 150 斛。那么二千石诸秩曾有 180 斛、150 斛、120 斛、100 斛 4 等，似无可怀疑。真二千石的月谷 150 斛，正与西汉真二千石月钱 20000 钱一级对应。同理，用月谷 180 斛反推，西汉中二千石的月钱应为 24000。那么在月钱之制下，二千石诸秩也是 4 等。

第四，西汉后期废除了八百石、比八百石及五百石秩，朝廷须重新安排比二千石以下诸秩俸额，以使级差保持匀称。东汉比二千石一秩的指数变成了 0.83，而非西汉的 0.75，应该就是这个原因。

下面继续辨析存在疑问的相关史料。首先是《汉书》卷九七上《外戚传》：

而元帝加昭仪之号，凡十四等云。昭仪位视丞相，爵比诸侯王。婕妤视上卿，比列侯。嫪娥视中二千石，比关内侯。倢伃视真二千石，比大上造。美人视二千石，比少上造。八子视千石，比中更。充依视千石，比左更。七子视八百石，比右庶长。良人视八百石，比左庶长。长使视六百石，比五大夫。少使视四百石，比公乘。五官视三百石。顺常视二百石。无涓、共和、娭灵、保林、良使、夜者皆视百石。上家人子、中家人子视有秩斗食云。

在这段史料中，中二千石、真二千石、二千石各为一秩。周国林先

生认为其中“美人视二千石”一句，脱漏了一个“比”字，应作“美人视比二千石”，证据是《三国志》卷五《魏志·后妃传》有“婕妤视中二千石，容华视真二千石，美人视比二千石，良人视千石”之语。但那证据不算强硬，因为曹魏、西汉相去已远。而且还不能否定另一种可能性：反倒是《魏志》“美人视比二千石”一句误衍“比”字。必须指出，上引《汉书·外戚传》中并无“比秩”。之所以不惮其烦征引全文，正是为了显示其中没一个“比秩”；妃嫔们所“视”所“比”的，全是正秩。“视”、“比”同义。“视”、“比”于正秩的做法，还是“比秩”形成的途径，详见本书下编第六章。考虑到这一点，《汉书·外戚传》中的“美人视二千石”一语中，不可能有“比”字。那么“姁娥视中二千石，比关内侯。容华视真二千石，比大上造。美人视二千石”的记载，就可以证明中二千石、二千石之间，确实有过“真二千石”一秩。

真二千石一秩是什么时候出现的呢？请看：

1.汉武帝时，郑当时：至九卿为右内史，以武安、魏其时议，贬秩为詹事。（《汉书》卷五十《郑当时传》）

2.《茂陵中书》：詹事秩真二千石。（《汉书·百官公卿表》注引臣瓚）

第1条材料显示，郑当时由右内史左迁为詹事，是为“贬秩”。按，右内史居三辅，秩中二千石，号称九卿；而詹事秩真二千石，参第2条《茂陵中书》。那么由中二千石而真二千石，便是“贬秩”的意思。詹事属皇后、太子宫官，视之如卿，可以认为此官高于郡守二千石；郑当时贬秩在汉武帝之时，“茂陵”也是汉武帝的陵号；可见汉武帝时，中二千石、真二千石二秩，都已从二千石中分化出来了。

当然我们也注意到，“真二千石”一秩在汉武帝到汉成帝时比较显眼；而在此后，特别是在东汉，真二千石与二千石的区别，就暧昧黯淡了。下面讨论这个问题。

《后汉书·光武帝纪》李贤注、《续汉志》及《汉书·百官公卿表》颜注所列禄秩，只见中二千石、二千石、比二千石；荀绰《晋百官表注》、《三国志·魏书·后妃传》只列中二千石、真二千石、比二千石。真二千石与二千石的区分开始淡化了。这是什么原因呢？我想这跟西汉后期的秩级化简趋势有关。如下事件透露了一些迹象：

1.汉元帝初元三年（前 46 年）春：令诸侯相位在郡守下。（《汉书》卷九《元帝纪》）

2.汉成帝阳朔二年（前 23 年）：除八百石、五百石秩。（《汉书》卷十九《百官公卿表》）

3.汉成帝绥和元年（前 8 年）：省大郡、万骑员秩，以二千石居。（《汉旧仪》）

4.汉成帝绥和元年：以大司马票骑将军为大司马，罢将军官。御史大夫为大司空，封为列侯。益大司马、大司空奉如丞相。（《汉书》卷十《成帝纪》）

先看第 1 条。本来“诸侯王相在郡守上，秩真二千石”，汉元帝让诸侯相位在郡守之下，则其秩级也应降到了二千石，由此真二千石的官儿就少了一大批。第 2 条云，汉成帝阳朔二年除八百石、五百石秩，表明当时朝廷有简化秩级的意向。进而看第 3 条，据我们所考，大郡、万骑太守秩真二千石；而汉成帝绥和元年对大郡、万骑太守减其员、降其秩，则地方郡国不存在“真二千石”了。随诸侯相、大郡太守、万骑太守变成了二千石，那么秩在“真二千石”的官儿大为减少，寥寥可数了。由汉成帝“除八百石、五百石秩”，我们知道当时的禄秩规划转了方向，改以“简化”为原则了。那么顺此趋势，在此后的什么时候，真二千石一秩就合并于二千石了。京师三辅仍为中二千石，余郡通为二千石。由此月俸 16000 钱或月谷 120 斛，就成了二千石的正秩。

周国林先生利用《续汉书·百官志五》注引荀绰《晋百官表注》的半钱半谷材料，来论证东汉殇帝延平中（106 年）的真二千石月俸，很近于建武“百官受俸例”中的 120 斛，即二千石之俸。下面讨论这个问题。按《晋百官表注》原文如下：

汉延平中，中二千石奉钱九千，米七十二斛；

真二千石月钱六千五百，米三十六斛；

比二千石月钱五千，米三十四斛；

一千石月钱四千，米三十斛；

六百石月钱三千五百，米二十一斛；

四百石月钱二千五百，米十五斛；

三百石月钱二千，米十二斛；

二百石月钱一千，米九斛；

百石月钱八百，米四斛八斗。

陈梦家先生认为，《晋百官表注》之俸例，“实为建武俸例的具体说明”。它展示了半钱半谷俸制的原始面貌，不过又存在很多错讹，劳榦先生做过一些推订²¹，但并没使问题更加清晰。

《晋百官表注》中的“二百石月钱一千”，陈梦家先生认为应是“二百石月钱千五百”。但即使如此，也只有六百石以下诸秩，经“半钱半谷”的折算后可以合于建武俸例，其他则往往不合。依粟一斗得米六升、粟一斛平价百钱的比例，中二千石月米 72 斛折粟 120 斛，而依建武俸例之“半谷”应为 90 斛；真二千石月钱 6500 钱，而依建武俸例之“半钱”应为 6000 钱；比二千石 34 斛折米 56.7 斛，而依建武俸例之“半谷”应为 50 斛；千石月钱 4000 钱，而依建武俸例之“半钱”应为 4500 钱²²。那么，中二千石、真二千石、比二千石和千石 4 级，都没法由“半钱半谷”的推算办法来印证建武俸例。然而真二千石的月米为 36 斛，这个数字可以折算为粟谷 60 斛；那么对真二千石“月钱六千五百”一句，可以认为那“五百”二字是错讹，弄窜了；由此把真二千石的月钱认作 6000 钱，按每斛 100 钱的谷价折算，恰好是 60 斛；加上“半谷”部分的 60 斛，正是二千石的俸禄 120 斛。这就合于周国林先生的判断了，就是说，这里真二千石一秩月谷 120 斛，其实就是先前二千石秩的月谷之数。

由此我们看到，真二千石的月谷之数，原为 150 斛，后来变成了 120 斛。杨天宇先生说《汉表》颜师古注所叙禄秩是西汉禄秩，那看法确有可取之处。东汉建武俸例可能不全是新创，而是由汉成帝绥和以后的俸例损益而来的。真二千石与二千石一秩的合一，就发生在汉成帝到东汉建武之间。在真二千石跟二千石合一，“四级说”就不再适用了，进入周国林先生“三级说”的有效期了。三公、中二千石、二千石的级差分别是 350 斛、180 斛、120 斛，化为指数则为 2.9 : 1.5 : 1，看上去还算匀称。

以上是我们对“真二千石”的理解。面对史料的凌乱歧异，这理解也许是矛盾较少的一种。按我们看法，在西汉秩级最繁密时，有过“真二千石”一秩。

五 丞相与御史大夫的秩级

这一节把目光投至官僚等级的最高端，观察丞相与御史大夫的秩级。

陈梦家先生认为：“汉初最高秩为二千石，此上三公、大将军和御史大夫没有秩名。”²³陈先生所云，是后来的情况，因为汉初《秩律》中无丞相，御史大夫只是二千石，有秩名，与后来“无秩名”的情况不同。在丞相（或三公）、御史大夫已无秩名时，如何看待其等级呢？我们觉得，不妨认为二官构成了两个特殊秩级。

周国林先生对三公无秩提出两个解释：一是居其职者人数少，二是三公俸额离万石相差太远²⁴。此外我想还有一些历史原因。汉初丞相无秩级，秦、战国也应如此。苏轼论历代仕进，称“战国至秦出于客”²⁵。秦国的丞相就经常任用客，学人因有“秦用他国人”、“喜用别国人”、“秦固以客兴”之说²⁶。自秦惠文王以张仪为相始，直到秦始皇时，秦国的22位为相者，至少有18位有“客”的身份²⁷。“相”的流动性颇大，与后世的丞相来自依次迁转，相当不同。晁福林先生又认为，“强国能派重臣到其他国家为相，弱国为了某种原因也能派臣到强国为相”，这种“相”“实际上是一些高级别的外交官”²⁸。张创新先生亦云：秦国“最初的‘相’并不是‘百官之长’，而是负责外交事务的职官”，有时还要带兵打仗，官属也很有限²⁹。可想而知，“相”的待遇应是因时因人而定的，并无定准；估计主要以爵定，无固定秩级。秦统一后情况一时没变，故丞相无秩。

随时间推移，相国、丞相的权责日益稳定，“文官化”了：不再来自列国游士，而是来自正常迁任；不再权责不定，而是最高行政首长了。《汉书·百官公卿表》：“吏员自佐史至丞相，十二万二千八百八十五人。”丞相也在“吏员”之列，跟秦时观念不相同了。当丞相在俸禄与迁转上，跟其下官职形成连续阶次时，丞相之位就具有了秩级意义，虽然囿于旧例仍无秩名³⁰。

《秩律》中御史大夫列在二千石诸官之首，那是秦国重法精神的鲜明体现。御史大夫有秩一点，意味着其身份是“吏”。不过此官是较晚才获得“副丞相”的特殊地位的。在秦国的称“史”之官中，本来内史重于御史³¹。《战国策·秦策三》云：“其令邑中自斗食以上至尉、内史及王左右，有非相国之人者乎？”这话的背景约在秦昭襄王三十六年（前

271 年），当时排在相国之下的是廷尉、内史，还没御史大夫呢。嬴政二十六年（前 221 年）“秦王初并天下，令丞相、御史曰……”，以及随后“丞相绾、御史大夫劫、廷尉斯等”之类记载³²，则显示秦统一前后设有御史大夫，其官“副丞相”了。

陈梦家先生说御史大夫无秩名，又有工具书说御史大夫“西汉沿置，仍为丞相副贰，秩中二千石”³³。按，御史大夫的秩级曾多次变化。首先《秩律》中御史大夫秩二千石，并非“没有秩名”。这是第一阶段。第二阶段约为汉景帝到汉武帝时，中央诸卿由二千石上升为中二千石，御史大夫仍在诸卿之首，应系中二千石。证以《汉书·百官公卿表》注引臣瓚曰：“《茂陵书》，御史大夫中二千石。”“茂陵”是汉武帝的陵号。随后这个机要监察之职继续上升，超越九卿而自成一级，进入第三阶段。《汉表》：“御史大夫，秦官，位上卿，银印青绶。”《汉书·外戚传》：“昭仪位视丞相，爵比诸侯王。婕妤视上卿，比列侯。姁娥视中二千石，比关内侯。”昭仪、婕妤、姁娥三者所“视”各为一级，知“上卿”自成一级，在丞相、中二千石之间。

还可以通过御史大夫与中二千石的不同赐爵，证明前者高于后者：

汉宣帝地节三年（前 67 年）：立皇太子，大赦天下。赐御史大夫爵关内侯，中二千石爵右庶长，天下当为父后者爵一级。（《汉书》卷八《宣帝纪》）

汉元帝初元二年（前 47 年）：立皇太子。赐御史大夫爵关内侯，中二千石右庶长，天下当为父后者爵一级。（《汉书》卷九《元帝纪》）

御史大夫所赐关内侯，是十九级爵；中二千石所赐右庶长，是十一级爵。二者相差达八级之多，则御史大夫与列卿已不再比肩同列，进入了陈梦家先生所说的“御史大夫无秩名”阶段了。

进而，俸额与迁转是否跟百官形成连续的阶次，也是判断丞相和御史大夫是否构成秩级的依据。先说俸额。据本章第四节，西汉丞相、御史大夫的俸钱，与其下各秩已成比例。再看迁转。西汉通例，郡国守相迁九卿、九卿迁御史大夫、御史大夫迁丞相。朱博云：“故事，选郡国守相高第为中二千石，选中二千石为御史大夫，任职者为丞相，位次有序，所以尊圣德，重国相也。今中二千石未更御史大夫而为丞相，权轻，非所以重国政也。”³⁴可见丞相和御史大夫作为迁转阶梯的最高

两级，已“位次有序”了。

还有若干礼制也表明丞相、御史大夫各成一级，如君臣相见礼、拜官授印礼和后妃相见礼：

1.皇帝见丞相起，谒者赞称曰：“皇帝为丞相起。”立乃坐。太常赞称：“敬谢行礼。”宴见，侍中、常侍赞。御史大夫见皇帝称“谨谢”，将军见皇帝称“谢”，中二千石见皇帝称“谢”，二千石见皇帝称“制曰可”，太守见皇帝称“谢”。

2.拜御史大夫为丞相，左、右、前、后将军赞，五官中郎将授印绶；拜左右前后将军为御史大夫，中二千石赞，左右中郎将授印绶；拜中二千石，中郎将赞，御史中丞授印绶；拜千石、六百石，御史中丞赞，侍御史授印绶³⁵。

3.婕妤见，大长秋称“皇后为婕妤下舆”，坐称“起”，礼比丞相。姪娥见，女御长称“谢”，礼比将军、御史大夫。昭仪见，称“谢”，比中二千石。贵人见（按贵人当做美人），称“皇后诏曰可”，礼比二千石。（卫宏《汉旧仪》卷上）

4.元帝加昭仪之号，凡十四等云。昭仪位视丞相，爵比诸侯王。婕妤视上卿，比列侯。姪娥视中二千石，比关内侯。俗华视真二千石，比大上造。美人视二千石，比少上造……

（《汉书》卷九七上《外戚传》）

前 3 条约是汉武帝到汉元帝时的礼制。其中丞相、左右前后将军、御史大夫、中二千石各有其礼，有条不紊。第 4 条为汉元帝之制，其中“上卿”即御史大夫。

《汉旧仪》			《汉书·外戚传》
朝见礼	拜官礼	内官见皇后礼	内官比视
丞相见皇帝	拜丞相	婕妤礼比丞相	昭仪视丞相
将军见皇帝	拜将军	姪娥礼比将军、御史大夫	婕妤视上卿
御史大夫见皇帝	拜御史大夫		
中二千石见皇帝	拜中二千石	昭仪礼比中二千石	姪娥视中二千石
			容华视真二千石
二千石见皇帝	(缺)	美人礼比二千石	美人视二千石
	拜千石六百石		八子视千石 充依视千石 七子视八百石 良人视八百石 长使视六百石

丞相、御史大夫与中二千石、二千石、千石、六百石依序而降的情况，再度一目了然。丞相和“上卿”御史大夫之秩的形成，标志着禄秩不断向上伸展过程的最后完成。丞相最终被纳入了“吏”的队伍。

六 略谈将军的秩级与位次

前节讨论丞相和御史大夫的秩次，在列表中涉及了将军，所以这里附带对将军的秩级和位次，再做一些推测。在《二年律令·秩律》中，二千石一秩列有“卫将军”，其排序比较靠后。可知这时卫将军的地位，在诸卿中约居中等，低于郡守、郡尉。但无论如何，卫将军是有秩次的。以往我曾有“汉代将军无秩”的说法³⁶，认为汉代将军不以“若干石”为秩级。但这一论点，现与《秩律》中卫将军有秩的情况相矛盾，需要做修订了。

我所说的“汉代将军无秩”的将军，指“常设将军”，即如下八号：大将军、骠骑将军、车骑将军、卫将军、前后左右将军。这些军号不仅用于出征的将领，也用来确定“内朝”辅政者的身份。八号将军不必人选齐备，但名号本身已成序列。卫将军在八号之中，《秩律》记其秩二千石，那么“将军”并不是在所有时候全没有秩级的。

然而《秩律》时代的卫将军，似有特殊性质；西汉将军制度，是发生过变化的。日人大庭修把西汉的将军发展，划分为景帝以前、武帝时代和昭帝以后三个阶段。景帝之前将军号很少³⁷。汉武帝时军号纷杂出，除大将军、车骑将军和卫将军外，骠骑及前后左右将军也出

现了。但“将军”的形态依然摇摆不定。可以在命将出征之际即时授予军号，也可能把某军号比较固定地授给某人，诸将军的高下统属关系往往相机而定。第3阶段即汉昭帝或宣、元以后，八号常设将军的制度清晰起来了。

汉初能看到另一些将军，它们不在《秩律》之中。例如：汉高祖五年（前200年），使灌婴出击臧荼，为车骑将军；汉高祖七年击匈奴，使灌婴为车骑将军；汉高祖十一年为陈豨叛乱，置郭蒙、柴武等将军；为平英布叛乱，命灌婴为车骑将军；汉惠帝六年，樊噲任上将军；吕后七年，赵王吕禄任上将军，刘泽任大将军；八年吕后崩，吕氏任灌婴为大将军；等等。车骑将军和大将军，后来在八号将军之列；上将军则否。它们都不见于《秩律》，应无秩级。汉高帝六年诏：“诸王、通侯、将军、群卿、大夫已尊朕为皇帝……”³⁸这份诏书中的将军列在通侯之后、群卿大夫之前，地位相当崇高。汉高帝七年叔孙通制朝仪：“功臣、列侯、诸将军、军吏以次陈西方，东乡；文官丞相以下陈东方，西乡。”³⁹既称“诸将军”，则不止一人或不止一号。

《秩律》所见卫将军，与上述驰骋疆场的大将军、上将军、车骑将军等，看来并不相同。它冠以“卫”字，似是常设卫戍之职。汉文帝甫即位，就把心腹宋昌任命为卫将军，领南北军。其时的卫将军职能与中尉、卫尉等类似，所以有确定的秩级；其余诸将军不见秩律，应无秩级。那么汉初将军实有两种，一是诸将军，位在群卿之前，无秩级，也就是高帝六年诏中“通侯、将军、群卿”中的将军；一是卫将军，秩级二千石，与列卿相当。我甚至猜想：这时的卫将军，没准儿就是一个“卿”。

景、武之间，诸卿秩级升至中二千石，卫将军如果继续比卿，秩级应水涨船高。随后八号将军的体制逐渐成形：

1.前后左右将军，皆周末官，秦因之。位上卿，金印紫绶。汉不常置，或有前后，或有左右，皆掌兵及四夷。有长史，秩千石。（《汉书》卷十九《百官公卿表》）

2.前后左右将军，宣、元以后，虽不出征，犹有其官，位在诸卿上。（《北堂书钞》六四注引《汉官解诂》）

3.汉兴，置大将军、骠骑，位次丞相；车骑、卫将军、左右前后，皆金紫，位次上卿。典京师兵卫，四夷屯警。

（《续汉书·百官志一》注引蔡质《汉仪》）

4.比公者四：第一大将军，次骠骑将军，次车骑将军，次卫将军。又有前后左右将军。（《续汉书·百官志一》）

前后左右将军在汉武帝时才齐备，但将军本身在汉初就是“位上卿”，在卿大夫之上的。第 1、2 条材料说明前后左右将军四号将军仍在卿上，第 3 条进一步反映八号将军分两等，大将军及骠骑将军两号位在丞相之下，其余六号将军位在御史大夫之下。再往后，常设将军仍分两等，但改为四四分组，而不是二六分组了：由第 4 条可知，原与前后左右将军同属“上卿”的车骑将军、卫将军，也进入了“比公”行列。

按汉武帝元狩四年（前 119 年），大将军卫青、骠骑将军霍去病同加“大司马”之号，确定了这两号将军的“位次丞相”地位。武帝临终前，又让霍光做了大司马大将军。宣、元之际，又出现了车骑将军、卫将军加“大司马”的情况⁴⁰。我猜想将军四四分组的、前四号“比公”的制度，就形成于这一时期，而且跟它们加号“大司马”有关。

顺便说，大将军若加“大司马”，则位同丞相。上节叙及：西汉丞相、大司马大将军都是月钱六万。《续汉书·百官志一》：“初，武帝以卫青数征伐有功，以为大将军，欲尊宠之。以古尊官唯有三公，皆将军始自秦、晋，以为卿号，故置大司马官号以冠之。其后霍光、王凤等皆然。”（“皆将军”当作“诸将军”）。按，春秋晋国六卿，都是三军统帅⁴¹。《续汉志》认为，依秦晋传统，将军就是卿。而给大将军加“大司马”，目的是令其“比公”，进一步获得三公之尊。

西汉末年实行三公制，御史大夫改大司空，“上卿”不存了。《续汉书·百官志一》叙毕四号比公的将军后，又叙前后左右将军，但没说他们“位上卿”，因为东汉已无“上卿”位次。前后左右将军，大致在“比公”的将军之下，如此而已。

《秩律》中的卫将军与列将军不同，是专职卫戍之官，甚至可能是卿，有秩级；但在西汉中后期其性质逐渐变了，变成八号常设将军之一，无秩级了。当然卫将军曾是卫戍之官的特殊性，在汉成帝时似乎还有残余影响。居延汉简所见汉成帝永始三年（前 14 年）诏：“七月庚午丞相方进下小府、卫将军、将军、（中）二千石、二千石、部刺史、郡太守、诸。”⁴²这里“卫将军”与“将军”分列，似乎就是其反映。

总之，将军的位次变迁有四：第一，汉初卫将军与二千石诸卿

同列，秩级为二千石，其他将军在群卿上；第二，约景、武之交，诸卿上升为中二千石，卫将军似应同时上升，其他将军仍在群卿上；第三，八号常设将军体制逐渐成形，前两号比公，后六号比上卿；第四，车骑将军和卫将军上升为“比公”，前后左右将军低其一等。列表如下：

将军相对地位	一	二	三	四
次丞相或比公			大将军 骠骑将军	大将军 骠骑将军 车骑将军 卫将军
比上卿， 次御史大夫	诸将军 在群卿上	诸将军 在群卿上	车骑将军 卫将军 前将军 后将军 左将军 右将军	前将军 后将军 左将军 右将军
比中二千石诸卿		卫将军		
同二千石诸卿（汉初）	卫将军			

将军有无秩级的问题，应以八号常设将军为界而分两段。前一段，卫将军有秩级，诸将军无秩级；后一段八号将军自成序列，并通过“公”、“上卿”概念，维系其与丞相、御史大夫的地位关系。在迁升上，将军并不与诸卿以下的官职构成迁升阶梯，倒经常出现以诸卿兼将军、由此赋予其内朝辅政资格的做法——将军辅政也算是于古有据的⁴³。所以八号将军自成一系，其特殊功能与中枢权力结构的变迁相关。皇帝以将军为“爪牙官”，任以外戚或重臣，参与最高决策，所谓“先帝建列将之官，近戚主内，异姓距外”⁴⁴。

1 谢桂华：《二年律令所见汉初政治制度》，《郑州大学学报》2002 年第 3 期。

2 例如马非百先生谓，秦议郎、中郎秩比六百石，侍郎比四百石，郎中比三百石，中郎将比千石，廷尉正、监千石，卫率千石，郡尉比二千石，等等。参其《秦集史》，中华书局 1982 年版，下册“职官志”。

3 王鸣盛：《十七史商榷》卷三四《官奉》，台湾大化书局 1984 年版，第 292 页。

4 杨天宇：《汉代官俸考略》，《河南大学学报》1994 年第 1 期。

5 《汉书》卷十《成帝纪》。

6 参看周国林：《汉史杂考》，《华中师范大学学报》1995 年第 1 期，“三公不宜

称万石”。

7 参看官蔚蓝：《西汉的俸禄制度及其政治》，《中央日报》1946年8月3日；何德章：《中国俸禄制度史》（黄惠贤、陈锋主编）第二章，武汉大学出版社 1996年版，第29页。

8 《续汉书·百官志四》还有“诸侯、公主家丞，秩皆比百石”的记载，但这个“比百石”应作“三百石”，“比”应系“三”字之讹。

9 聂崇岐：《汉代官俸质疑》，《宋史丛考》，中华书局 1979 年版，上册第236页。

10 “斗食令史”，即秩级不到百石的令史，“斗食”是秩级。参看日本三国时代出土文字资料研究班：《江陵张家山汉墓出土二年律令》，《东方学报》第 78 册，2004年 3 月；转引自彭浩、陈伟、王藤元男主编《二年律令与奏谳书》，上海古籍出版社 2007 年版，第 213 页。《二年律令·户律》：“恒以八月令乡部嗇夫、吏、令史相杂案户籍，副藏其廷。”（第 32 页第 328 简，第 177 页释文）这里“吏”是跟“令史”分开叙述的。《户律》又记：“即有当治为者，令史、吏主者完封奏令若丞印，嗇夫发，即杂治为。”（第 32 页第 332 简，第 178 页释文）那么前文中“吏、令史相杂案户籍”的“吏”，实指“吏主者”，即事务的负责人，令史则是事务的具体承担者。

11 王国维：《观堂集林》卷十八《齐鲁封泥集存序》，收入《王国维遗书》，上海古籍出版社 1983 年版，第 3 册。

12 参看沈刚：《汉代宗正考述》，《社会科学战线》2002 年第 1 期。

13 陈伟：《张家山汉简〈津关令〉涉马诸令研究》，《考古学报》2003 年第 1 期。

14 彭浩：《〈津关令〉的颁行年代与文书格式》，《郑州大学学报》2002 年第 3 期。

15 陈梦家：《汉简所见奉例》，《文物》1963 年第 5 期。

16 《史记》卷十《孝文本纪》。

17 劳榦：《秦汉九卿考》，《劳榦学术论文集》甲编上册，艺文印书馆 1976 年版，第 866 页。

18 聂崇岐：《汉代官俸质疑》，收入《宋史丛考》，中华书局 1980 年版，上册第236页。

19 周国林：《汉史杂考》，《华中师范大学学报》1995 年第 1 期，“一、真二千石与诸二千石差次”。后同。

20 何德章：《中国俸禄制度史》（黄惠贤、陈锋主编）先秦两汉魏晋南北朝部分，武汉大学出版社 1996 年版，第 42 页，又参 29 页。

21 劳榦：《关于汉代官俸的几个推测》，收入《劳榦学术论文集》甲编下册，台湾艺文印书馆 1976 年版，第 1037 页以下。

22 兹据《晋百官表注》列出下表，以供参考：

秩级	建武受俸例	东汉延平中俸例			
		月钱		月米	
			折粟		折粟
中二千石	180 斛	9000 钱	90 斛	72 斛	120 斛
真二千石	120 斛	6500 钱	65 斛	36 斛	60 斛
比二千石	100 斛	5000 钱	50 斛	34 斛	56.7 斛
一千石	90 斛	4000 钱	40 斛	30 斛	50 斛
六百石	80 斛	3500 钱	35 斛	21 斛	35 斛
四百石	70 斛	2500 钱	25 斛	15 斛	25 斛
三百石	40 斛	2000 钱	20 斛	12 斛	20 斛
二百石	30 斛	1000 钱 (1500 钱?)	10 斛 (15 斛?)	9 斛	15 斛
百石	16 斛	800 钱	8 斛	4.8 斛	8 斛

23 陈梦家：《汉简所见奉例》，《文物》1963 年第 5 期。

24 周国林：《汉史杂考》，“三公不宜称万石”。

25 《东坡续集》卷八《论养士》，《苏东坡全集》，北京市中国书店 1986 年版，下册第 250 页。

26 分见洪迈：《容斋随笔》卷二《秦用他国人》，上海古籍出版社 1978 年版，上册第 23 页；洪亮吉：《更生斋文甲集》卷二《春秋十论·春秋惟秦不用同姓而喜用别国人论》，《续修四库全书》，上海古籍出版社，第 1468 册第 16 页上栏；罗大经：《鹤林玉露》甲编卷三《齐秦客》，中华书局 1983 年版，第 43 页。

27 黄留珠：《秦汉仕进制度》，第 40-43 页。

28 晁福林：《论战国相权》，《中国社会科学》1998 年第 5 期。

29 张创新：《秦汉时期独相制论纲》，《吉林大学社会科学学报》1997 年第 2 期。

30 附带说，丞相秩级还可以跟太尉综合考虑，二官都在“公”位，但都不见于《秩律》。秦实无太尉，汉初虽有太尉但时设时废，并不稳定。可参安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，第 74 页以下。

31 参看拙作：《史官主书主法之责与官僚政治之演生》，收入《乐师与史官》，三联书店 2001 年版。

32 《史记》卷六《秦始皇本纪》。

33 吕宗力主编：《中国历代官制大辞典》，北京出版社 1994 年版，第 795 页。

34 《汉书》卷八三《朱博传》。

35 纪昀等辑：《汉官旧仪》，引自周天游校注：《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 35 页。孙星衍辑《汉旧仪》无“拜千石、六百石，御史中丞赞，侍御史授印绶”一句，参看同书第 66 页。

36 阎步克：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第 243 页。

37 大庭修：《秦汉法制史研究》，上海人民出版社 1991 年版，第 308 页。

38 《汉书》卷一《高帝纪》。

39 《汉书》卷四三《叔孙通传》。

40 如汉宣帝地节三年（前 67 年），张安世为大司马车骑将军，旋为大司马卫将军；神爵元年（前 61 年），韩增为大司马车骑将军；五凤二年（前 56 年），许延寿为大司马车骑将军；黄龙元年（前 49 年），史高为大司马车骑将军；汉元帝永光元年（前 43 年），王接为大司马车骑将军；永光三年，许嘉为大司马车骑将军；汉成帝阳朔三年（前 22 年），王音为大司马车骑将军；永始二年（前 15 年），王商为大司马卫将军；汉哀帝建平二年（前 5 年），阳安侯丁明为大司马卫将军；元寿元年（前 2 年），傅晏为大司马卫将军；元寿二年，韦赏为大司马车骑将军，董贤为大司马卫将军。均见《汉书》卷十九下《百官公卿表下》。

41 春秋之时，晋国的三军将佐位在“六卿”；晋成公三年作“六军”，更有十二位将军之卿。参看童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社 1980 年版，第 175 页。

42 薛英群等：《居延新简释粹》，第 103 页，简号 74.E.J.F16:1。

43 战国后期的魏国将军仍有行政职能。湖北云梦睡虎地秦简所见魏安厘王二十五年（前 252 年）《户律》：“廿五年闰再十二月丙午朔辛亥，告相邦。”又《奔命律》：“廿五年闰再十二月丙午朔辛亥，告将军。”按，《户律》涉及经商、旅店、入赘等几种人立户籍、授田宅的条文，由相邦执行；《奔命律》涉及经商、旅店、入赘等几种人从军的条文，由将军执行。可见魏国的相邦掌民政而将军掌军政。

44 《汉书》卷六九《辛庆忌传》。

第二章

禄秩的伸展与“吏”群体之上升

上一章第一节提供了一幅战国秦汉禄秩序列“纵向伸展”的图景，它对认识此期的政治行政演进，有何意义呢？本章对此提供进一步的阐述。

禄秩序列的高端不断向上延展，其背景就是战国秦汉间“吏”群体的扶摇直上。前人叙述战国官僚制发展，往往只把“士”看成新式官僚的来源；而我们则特别强调，此期作为新兴专业吏员的“吏”的崛起，具有同等的重要意义。禄秩的性质可以确定为“吏禄”，也就是说，它是面向“吏”的，是针对专业吏员的等级管理手段。

具体说，禄秩的纵向伸展，包括着一个高端由简而繁、低端由繁而简的变迁趋势，这样禄秩序列的重心，就由此上移了。禄秩序列的重心上移，意味着禄秩管理手段所针对的官员层次在向上伸展。论定禄秩是“吏禄”，又在于禄秩所针对的是“吏职”。早期采用禄秩的官职是哪些呢？虽在史料中只能看到“官”、“吏”、“令”等等泛称，但分析可以显示，那些官职大抵都属“吏职”。（在一段时间中，大量非“吏职”的官职不用禄秩。这个现象，将置于本编第四章以后专门叙述。）在这里，战国秦汉间“卿”概念的变迁，可以提供某种启示。秦汉诸卿，不少是由较低的吏职上升为“卿”的；而且它们是先升至二千石之秩，然后才有“卿”之名。这种“以若干石为卿”的做法，意味着职能重要性是“卿”的标准，从而与周爵公卿大夫士中的“卿”，意义大不相同了。

一 禄秩的伸展与“吏”群体之上升

由第一章第一节所提供“禄秩序列变迁表”可以看到，从战国到

汉初，较细密的段落是禄秩序列的低端。在这个段落中，除了后世仍在沿用的以“百”为差的秩级，如二百石、三百石、四百石、五百石、六百石等等之外，还存在过五十石、一百廿石、一百六十石、二百五十石那样带零头儿的秩级。这些细碎的秩级，后来销声匿迹了，序列的低端遂由繁而简。

战国秦汉禄秩序列的变化，在汉成帝前是由简而繁、秩级越来越多，而且主要体现在高端秩级的增加之上，如二千石一秩繁衍为四秩，御史大夫、丞相变成了独立的秩级。当然，秩级增加还有一个重要因素：“比秩”出现了，它使秩级翻番。但在目前，我们可以把“比秩”暂时排出视野，请比较《秩律》和汉成帝时的禄秩序列：

汉初吕后时期《秩律》所见秩级：二千石、千石、八百石、六百石、五百石、四百石、三百石、二百五十石、一百六十石、一百二十石。

西汉成帝阳朔二年之前，21个秩级中的非比秩的秩级：中二千石、真二千石、二千石、千石、八百石、六百石、五百石、四百石、三百石、二百石、一百石。

《秩律》有11个秩级，而西汉中期的禄秩序列，若排除比秩，也是11级。可见经历了高端趋繁和低端趋简之后，秩级没多没少，所增所减互相抵消了。

如何解释这一现象呢？在禄秩发展早期，其高端的秩级阙如或较简，而低端相对细密，这就使序列密度呈“重心偏下”之势。在先秦我们只找到9个由“若干石”构成的秩级，最高秩是千石。尽管事实上可能存在更多秩级而史料未见，但《商君书》中的“千石之令”，在商鞅变法后的一段时间中，大概就是最高秩级了。可见在这时秩级的序列更短、重心更低。由此可以推断，先秦禄秩主要面向中下级官吏，在管理高级官职上作用有限。

一般说来，级别越高、薪俸的级差就越大，这是官阶安排之通例。这里有人力资源管理法则：级别越高、则官职数量越少，升迁可能性也就越小，所以就得拉大薪俸的级差以构成激励，不然断了升迁的指望又多挣不了钱，就会影响士气¹。九品官品的一二三品只有“正、从”而无“上、下”，四至九品的段落则既有“正、从”又有“上、下”，后六品的密度是前三品的一倍，也呈上疏下密之势。那么，禄秩萌生期其低端

较密，是否可以用这个规律来解释呢？我的看法是：有一定关系，但不那么简单。因为仅此解释不了此后禄秩的高端趋繁，低端趋简，所以还得继续找原因。我们提供这样一个认识：在禄秩萌生期，其序列的哪一段落相对细密，就说明禄秩主要是针对哪个官吏层次的。

秦汉禄秩以“若干石”的俸额定等，这跟周爵、跟九品官品都不一样。这因为禄秩源于周代的胥吏“稍食”。“稍食”以食定等，是一种干得多吃得多、干得少吃得少的等级。战国来临后，世道变了，官僚制化运动在迅猛推进，“吏”的地位开始上升，其时的等级管理体制，显示了新旧过渡的性质。《荀子·荣辱》中有一段阐述，先论“士大夫之所以取田邑”，又论“官人百吏之所以取禄秩”；《荀子·强国》又云：“士大夫益爵，官人益秩。”简言之：等级高端是“士大夫之所以取田邑”，是“士大夫益爵”；等级低端是“官人百吏之所以取禄秩”，是“官人益秩”。上端以“爵”，保留了更多周代等级传统；下端以“秩”，则是新兴吏员的等级段落。由此就能知道为什么战国禄秩的序列偏低了，那是因为“爵”依然压在它的上头。低级吏员的等级管理早就“官僚化”了，高官的等级管理则还保留着贵族色彩。

五十石、一百廿石、一百六十石、二百五十石那些带零头儿的秩级，仍保留了禄秩成长历程中的早年风貌，反映了靠“秩”为生的“吏”们，尚属报酬微薄的低收入群体。睡虎地秦简中还能看到隶臣妾的“月禾”或“月禀”额度，不妨拿来做个参照。隶臣月禾 2 石，年廩 24 石；隶妾月禾一石半，年廩 18 石。隶臣若去耕田，则在二至九月的农忙季节每月加半石，年廩 28 石。此外小城旦、小隶臣作者、小隶臣未能作者、小妾、小春作者、小春未能作者及婴儿等，各有相应月禾额度²，由此能看到 28 石、24 石、18 石、15 石、12 石、6 石这样的年度廩食的级差。这样的细碎数额，跟后来的二千石、中二千石相比，若隔云泥。与相参照，低级吏员之五十石、一百廿石、一百六十石、二百五十石秩级，也是因其微薄，所以秩级细碎。

小吏俸钱微薄而级差细碎的事情，一直都有。学者的考察显示，西汉后期，百石之吏俸钱 720 钱，斗食、佐史 600 钱，其下还有 570 钱、500 钱、480 钱、360 钱、300 钱、200 钱、100 钱的细小等级³。但在汉代，那些细微差异既不构成官阶、也不用为秩名。那又是为什么呢？是因为禄秩序列不断向上伸展，已由重心偏下、面向中下级吏员，逐渐变成了整个官吏队伍的等级尺度。这时候最剧烈的秩级繁衍，发生在高端。商鞅变法时最高秩不过千石，约在秦统一前后出现

了二千石之秩；汉景帝、汉武帝时二千石分化为中二千石、真二千石、二千石、比二千石四秩，御史大夫、丞相也逐渐变成了独立的秩级。可见这段时间中，用禄秩来精细区分高官地位，是官阶规划者最主要的考虑；高官的地位安排，就是高端秩级繁衍的最大推动力。

较细密的官阶将增加管理的复杂程度，从而耗费更多行政成本。而王朝宁愿把禄秩某一段落安排得比较细密，是因为把那一段落看成禄秩的重心所在。高端的秩级繁衍、序列的重心上升、上下段的密度趋于匀称，说明禄秩已面向整个官僚队伍，这时其下端的零碎秩级便显得过分细密了，已无必要。“吏”中的很多人成了高收入官员，王朝给他们发钱时，不用带零头了。若我们对“吏禄”的定性尚属可取，那么禄秩的向上伸展，其高端趋繁和低端趋简，就意味着更高等级的官僚，也被朝廷以“吏”的形象定性定位了。

从《汉书·百官公卿表》看来，西汉末到东汉初禄秩又变成了16级，比汉成帝阳朔二年之前的21级又有减少。所减少的是五百石、比八百石、八百石、真二千石和御史大夫5秩。御史大夫一秩的消失，是由于丞相制向三公制演变造成的。那其余4秩呢？制度的发展会有“矫枉过正”的情况。战国秦汉的一个时期中，王朝的倾向是增加秩级，以细致区分高官资位。这做法的“惯性”，使汉初《秩律》11级一直繁衍到21级，其中还包括“比秩”造成的秩级倍增。然而随后，朝廷又觉得21级过密过繁了，与当时的官僚体制并不匹配，便转而着手删减裁并。如此而已。

二 早期采用禄秩的官、吏、令试析

战国秦汉间禄秩序列的纵向伸展的背后，是新式官僚——“吏”的崛起，这里所说的“崛起”，并不是说政府中一批卑微者对一批权贵来了个大换班；“崛起”也意味着对较高地位者采取新式管理，令其身份发生转变。这些手段，包括强化职位管理——依能录用，依功晋升，按劳付酬，按酬定等，以及采用“职位分等”的禄秩做官阶，等等。制度塑造人。对同一批人，用“吏”的手段来管理，他们就是“吏”了。所以对“吏阶层的崛起”我们还有另一表述：王朝用“吏”的形象为百官定性定位。这“定性定位”是从“人”的角度说的，但也可以另从“职”的角度看。禄秩也是一种新式的职位管理手段，其“吏禄”的性质可以从“吏职”方面得到印证。

在战国秦汉时，并不是所有拥有国家禄位名号者都可以视之为“吏”，也不是说国家所有的禄位名号都属“吏职”的。比如，第四章以下就将揭示一个“宦皇帝者”职类的存在，《二年律令》的很多材料显示，这个职类与“吏”有别，在较早时候这些官职不以禄秩定等级。而且曾经不以禄秩为官阶的职类，还不止“宦皇帝者”呢。什么是“吏”或“吏职”呢？就是直接承担行政职能的官员或官职。“吏禄”的提法，包含着“吏禄针对吏职”的意义。那么我们来对早期用禄秩定等的那些官职，再做一些观察，看看它们是否具有“吏职”的性格。

如前所述，先秦能看到 9 个秩级。这 9 个秩级应用于哪些官职呢？史料没说具体职称。但就相关史料看，它们大致可分三类：

- 1.称“吏”者：二百石之吏、三百石之吏、六百石之吏；
- 2.称“官”者：五十石之官、百石之官；
- 3.称“令”者：千石之令、八百之令、七百之令、六百之令。

先看第一类，即“若干石之吏”的提法。汉史中“若干石吏”的提法屡见不鲜，战国燕、秦，率先出现这种表述。这显示“若干石”与“吏”有内在联系。我们认定禄秩的性质是“吏禄”，战国“若干石吏”的提法，强化了这一论断。

尤可注意，《战国策·燕策一》有“（燕）王因收印自三百石吏而效之子之”一句。汉制，有行政职掌的官职有印，散官大夫、谒者、郎官，文学之官博士，均无印绶。所以“有无印绶，乃是否治事之官的一个重要标志”⁴。（封爵及军官有印，兹不论。）战国也应如此。“收印自三百石吏”，就暗示那些“三百石”是有印的任事之吏。汉制，二百石以下吏也有印，用“铜印黄绶”；甚至乡三老、官啬夫也有印。战国也已如此了。战国的官名玺中，有很多都邑司寇、司空、司马、啬夫、丞的官名印章；同时战国的官署玺中，也有很多只称某地、某门、某关等低级官署的印章⁵。比照《秩律》，官名玺中应有不少秩级在三百石以下的官。因为在《秩律》中，司空有百六十石的、二百石的、二百五十石的，司马有百六十石的，丞有二百石的⁶。至于官署玺，叶其峰先生已指出：在战国，“它仅使用于低级地方建制机构及中央、地方的职能部门。”⁷所以燕国“收印自三百石吏”，三百石以下吏用不着把印“效之子之”，只因为他们秩级低而已，却不是无印可效。

第二类“某石之官”为称，出韩非之口，他没说是哪些官职。在先秦“官”是什么意思呢？是不是有禄位者就可称“官”呢？我觉得不是。只拥有封君称号，或卿大夫位号、二十等爵号，那么还不是“官”。“官”是治事者。《韩非子·难一》：“一人不兼官，一官不兼事”；《难三》：“治不逾官，虽知不言。”可见有“官”则有“事”、有所“治”。“官”可以言“治”，“爵”不能“治”，因为“官”是职事，“爵”是品位。《商君书·去强》：“农、商、官三者，国之常官也。”农、商、官各有所职，所以都可以称“官”。“五十石之官”、“百石之官”有“官”可治，都有职事，与第一类“若干石之吏”义同。

第三类以“令”为称者，据学者看法应是县令⁸。商鞅变法时，“并诸小乡聚，集为大县，县一令”，“集小都乡邑聚为县，置令、丞”⁹。按《商君书·境内》所述，千石之令、八百石之令、七百石之令、六百石之令，分别统辖着短兵百人、八十人、七十人、六十人。高亨先生云：“令，行政长官的通称，如县长古称县令……秦国制度，行政官吏也参加战争。”¹⁰战国称“令”之官中，“县令”特别显眼。在韩国、赵国、魏国、齐国、楚国和卫国，都有很多县令。战国地方行政管理的中央集权化，县制的推广是决定性的，有学者还把县制视为“中国官僚政治的开端”¹¹。由此君主通过一批行政官吏，而不是贵族或封君，控制了帝国疆域和千万民众。统治者率先以千石、八百石、七百石、六百石的禄秩为县令分级定等，是禄秩之为“吏禄”的又一佐证。

县令之外，还有很多其他称“令”之官。秦王政九年（前 238 年）有中大大夫令，赵高做过中车府令，秦二世时还有郎中令、卫令¹²；赵国有宦者令，韩国有车令¹³。这些称“令”者比县令的出现要晚；也许长官称“令”，是从地方官开始的。汉朝诸卿之下有大量的其长官称“令”（秩级稍低者称“长”）的官署；那些官署之名，在秦朝的印章封泥中也很常见。有的印省略了“令”字，有的只见到其“丞”之印，但“丞”是“令”的副手，有其丞则有其令。下面选择若干秦封泥所见令丞，以供了解称“令”（或称“长”）之官的职掌与特征：

祝印 泰医丞印 都水丞印 左乐 外乐 谒者之印

公车司马 卫士丞印 中车府丞 骑马丞印 宫司空印

泰仓 泰内丞印 铁市丞 干廆都丞 少府工丞 少府工

尚书 大官丞印 乐府 佐弋丞印 居室丞印 左司空丞
右司空丞 御府丞印 永巷 永巷丞印 内者 左织纆丞
宦者丞印 郡左邸印 郡右邸印 内官丞印 乐府钟官
御羞丞印 中羞丞印 上林丞印 寺工之印 寺从丞印
寺车丞印 武库丞印 私府丞印 中府丞印 中官丞印
私官丞印 祠祀 食官丞印 属邦工室 属邦工丞
诸廄 泰廄丞印 章廄 宫廄丞印 中廄丞印 左廄丞印
右廄丞印 小廄丞印 御廄丞印 官廄丞印 下廄丞印
家马 下家马丞 驹丞 走士丞¹⁴

上述这些“令”，或由“丞”而反映出的“令”，从《秩律》及《汉表》中的类似官职看，其秩级在五百石、六百石、八百石、千石之间。他们全部都是职能性官职。其数量如此众多，一定有一个发展过程，西周春秋的职官中还看不到多少“令”呢。“令，发号也。”¹⁵“令”是发号施令的权力。还有人说“令”是以“口”命“众”的意思¹⁶。甲骨文有“王大令众人曰协田”，金文中“令”又通“命”，例如“册命”。君主在册命礼上向官员赋予职责，后者由此“受命”。“令”不是品位，而是职名，其职名结构就是“职事+令”。这种命名方式是“以事为中心”的，简直就是对“若干石之吏”、对“若干石之官”的具体诠释。

中央的诸署令是诸卿属官，诸卿各管若干“令”，相当更高一级的“令”，而且有的就叫“令”，如郎中令、少府令、中大夫令、大行令。这是一个“大令管小令”的格局，一个由“令”来维系统属关系和职责分配的体制。皇帝则是最大的“令”——秦始皇定制“命为制，令为诏”，制、诏就是皇帝的“命”与“令”。一大批称“令”之官的崛起，或者以前不称“令”者逐渐被冠以“令”名，这是权力集中化、职责规范化和等级科层化进程的一个侧面。就是这些官职，再加上他们的属吏，构成了战国秦汉“吏”的主体，并以“若干石”禄秩为其等级尺度。

三 “以吏职为公卿大夫士”与“以秩级为公卿大夫士”

《秩律》中的二千石诸官，相当一部分是诸卿。我们说，禄秩的伸展意味着“更高级的官僚也用‘吏’的形象定性定位了”，那么就含有这一

意思：此前同一层次的权要地位还不是以“禄秩”来认定的。后来诸卿变成了二千石。那么秦汉诸卿是如何成为“卿”的？这个旧日爵称是怎么跟“二千石”挂钩的？对这个问题，我们掲举“以吏职为卿”与“以秩级为卿”之义。“以吏职为卿”，是说各种官职的沉浮之中“吏职”不断上升，由此涌现出一支新的“卿”的队伍；“以秩级为卿”，是说这个新兴的“卿”的队伍，是以二千石、后来是中二千石来确认的。

周制，王廷有“卿士”，系执政大臣之称。有学者说“卿士”是一种爵位¹⁷。但晁福林先生认为，“卿之执事者成为卿士，反过来也可以说卿士是卿之有官职者”；周朝“不使卿位与官位相结合，在许多情况下它只是级别、荣誉的标志，既无固定职守，也没有俸禄。”¹⁸“卿士”之名，由表示爵级的“卿”和表示职事的“士”合成。“士者事也”。如此说来，任事者称“卿士”，有位而不任事的单称“卿”。但这种区分不一定很严格，而且“卿士”之名不反映分工与职掌，也只是类称而已。彭林先生又指出：“从文献看，王室卿士的日常事务有代王锡命，与盟、聘诸侯、赠襚、会葬、迎聘、征讨等，彼此之间并无严格分工，他们不专一职，随机而出。”¹⁹在分工严格和职掌明确一点上，“卿士”还不能跟秦汉列卿同日而语。总之，周廷有一批显贵，其位为“卿”，可能任事也可能不任事；“卿”称是品位性的，它是官、是爵还是位，不大能说清楚，兼而有之吧。与秦汉丞相、御史大夫、廷尉、内史……那样的专职卿相比，还相去甚远。越传统的社会，其官阶越“重人”而不是“重事”。重“人”就是重身份，贵族们即便没有职事，也需要用卿、大夫之类爵号使之“不失旧位”。

春秋列国的执政大臣亦称“卿”²⁰。晋有六卿，然而是三军将佐之称，不是按兵刑钱谷来分工任职的。鲁国的三卿倒是分任“三司”的，即司徒、司马、司空；郑国六卿既有分工、又有位次之别，依当国、为政、司马、司空、司徒、少正为序；宋国六卿，则是右师、左师、司马、司徒、司城、司寇²¹。则郑、宋的六卿，行政首长（当国、为政或右师、左师）之下，若干卿各有所司，存在着职能分工。这时的卿是“世卿”，鲁之三桓，郑之七穆，宋之三族之类，是先有了卿大夫的家族权势，进而在瓜分事权时各领一司的²²。梁启超云：“世卿之俗，必分人为数等，……故其等永不相乱，而其事权永不相越。……不过如鲁之三桓，晋之六卿，郑之七穆，楚之屈、景，故其权恒不在君而在得政之人。”²³“权在得政之人”即是“世卿”之义，官职的占有其实是“以人”为本的。无论三卿也好、六卿也好，这“卿”仍不纯粹，有贵族品位和行

政职位的双重色彩，不同秦汉。

战国卿、大夫、士等爵号，仍在发挥品位功能。“战国时代三晋、齐燕的爵秩等级，大别为卿和大夫两级”²⁴；“战国时各国的爵制大致有卿、大夫两个级别”，“卿有上卿、亚卿、客卿之别，皆为一国的高爵”²⁵。孟子曾是齐国的三卿之一，蔺相如、虞卿曾为赵国之上卿，燕昭王曾以苏代为上卿，以乐毅为亚卿。秦国也有上卿、卿、客卿，上卿如姚贾、甘罗，客卿如“客卿胡阳”、“客卿灶”、“客卿通”。战国“大夫”，有上大夫、中大夫、国大夫、五大夫、长大夫、大夫等等名目，比春秋复杂多了，反映了卿、大夫体制正处在蜕变之中。所谓“卿”、“大夫”，有的执政任事，有的却是闲人。荆轲不过是一介刺客，燕太子丹想利用他，给予上卿之位，先养起来。据说齐威王让淳于髡做了上卿，又说他做的官是“诸侯主客”²⁶，推测他共有二衔，一爵一职。稷下学宫把学士七十余人安排为“列大夫”，“不治而论议”；三晋设有“中大夫”，用以安置贤人²⁷。“某某令”之类职能性官称，一眼就能看出那人干什么；而“卿”、“大夫”只表示那人已在“人才队伍”或“干部队伍”之中了，表示他是高干还是中级干部；至于他们具体干什么，官号上看不出来，实际也完全可能有位无职。这种“卿”、“大夫”，显然是品位概念。

等级变革的规律之一，就是越往等级上端变革越慢，传统色彩越浓。战国等级体制的下端已广泛使用“若干石”秩级了，“若干石”取代了传统的上士、中士、下士等爵称，清晰标出了与权责相称的报酬高下，从而表明这个段落的人员是“吏”；等级的上端则依然保留着“卿”、“大夫”爵号的浓厚影响。然而变革毕竟在不断推进。位阶管理上越来越重“事”，各官职的地位随政治发展而起伏波荡着，其间那些显示了行政重要性的官职不断脱颖而出，并因权责大小和统属关系，“自然而然地”形成了新的等级关系。所谓“自然而然”，意思是在政治实践中自然形成的，而不是用非行政性的品位“外加”的。汉初《二年律令·秩律》中列在二千石的诸卿，其中有一些在较早时候不是显官，并不拥有“卿”的荣耀，它们是“自然而然”地升上来的。

《秩律》之中，中大夫令和郎中令是二千石，但劳榦先生推测，这两官既然以“令”为称，那么它们在秦应是千石之官：“又秦官凡九卿之职，皆不称‘令’，而‘令’、‘长’之职，乃九卿及二千石之属官，其中大夫令及郎中令之称令，亦故为千石以下官，非九卿；亦犹尚书令故属少府，自汉以后其名未改、其职渐尊，寢假而驾乎九卿之上，成为

辅相，然故为少府属官，犹斑斑可考也。”²⁸。劳榘通过称“令”一点，论证秦之中大夫令和郎中令，原先不在“九卿”之列，秩级也在千石以下，这看法发人深思。“令”是战国的新兴官职，在较早时候，称“令”之官确实地位不高。

劳榘先生云“尚书令故属少府”。今查《秩律》，“少府”记作“少府令”，那么少府本身也曾称“令”，汉初亦然。汉朝少府下属的称“令”之官多达 16 个，这个机构也是大令管小令的。依劳先生思路，较早时候少府也应是千石之官，跟中大夫令、郎中令一样，并没有“卿”之尊位。又据《百官公卿表》，典客在汉景帝中元六年（前 144 年）更名大行令，那么此前典客的职称，是否可以理解为“典客令”呢？多少暗示了那官职是近乎于“令”的。

《秩律》所见诸卿还有以“尉”为称的，如廷尉、中尉、车骑尉、卫尉等等。“尉，从上案下也。”²⁹“尉”的意思是“安”³⁰，“安”不妨理解为让人各得其所、各安其位、各从其令、各用其命，即管理、统辖。称“尉”之官在春秋就出现了。晋国中、上、下三军以将佐为首长，将、佐属卿，卿之下有军尉，可见“尉”在卿下。此外晋国还有舆尉³¹。《左传》襄公十九年：“公享晋六卿于蒲圃，赐以三命之服，军尉、司马、司空、舆尉、候奄皆受一命之服。”相对于三命之卿，军尉、舆尉只是一命之官，低两等。“军尉”似为中级军官，相当“大夫”；“舆尉”只排在“候奄”之前，就更低下了。

战国的“尉”就更多了。三晋有不少“尉”：赵有中尉、国尉、都尉；魏有都尉、持节尉。秦制近于三晋，有国尉、廷尉、都尉、中尉、军尉、卫尉等，此外各郡设有郡尉，各县设有县尉³²。杨宽先生根据白起的仕历，判断秦昭王时的国尉在大良造之下³³。大良造即大上造，是第 16 级爵；在白起担任国尉之前，他爵为左更，是第 12 级爵。安作璋、熊铁基先生说：“若从《商君书·境内篇》看，秦国尉的地位可以说是中级军官。”³⁴传世有“邦尉”之印，或说就是战国的国尉³⁵。又缪文远先生云：“秦中级军官有都尉、郡尉。”³⁶然而在汉初《秩律》中，昔日的中级军官都尉、郡尉，都升至二千石了。推测《秩律》中的廷尉、中尉、车骑尉、卫尉，在早先也都是中级军职，在秦汉间才跻身于“卿”。学者还认为，“国尉”可能是太尉的前身，而汉初太尉已进入“公”的层次了。

奉常一官，一般认为来自《周礼》六卿中的大宗伯。从传统说，此官倒是高居“卿”位的。然而《秩律》中奉常却很可怜，列在诸卿之末。

在战国这个“霸政”时代，礼仪之官有些潦倒，汉初也没马上显赫起来。

内史一官，在秦国主管财政、法制，兼主京师，地位颇高。而在《周礼》之中，内史中大夫一人、下大夫二人，只是大夫而不是卿。赵国也有内史，可见秦国与三晋官制相类。春秋时晋国的六卿行列中无内史，内史是后升上来的。

太仆在《周礼》中为“下大夫”，似是诸仆之长。《吕氏春秋·季秋纪》：“天子乃命仆及七驂咸驾，载旂旒，輿受车以级整设于屏外。”此“仆”当即太仆。

御史大夫也是如此，本非显职。在《周礼》五史即大史、小史、内史、外史、御史之中，御史的爵级只是“中士”而已，所以学者说战国的御史只是微官末僚³⁷。秦统一前后设“御史大夫”。既名为“大夫”，那么就不是“卿”。

叙毕列卿的沉浮，再看一眼丞相。汉代丞相居“三公”之首。在周朝官制中，“公”却是元老重臣之号。从西周金文看，“公”被用作执政大臣太保、太师、太史的爵称；成康之际，公、卿的官爵制度当已确立了³⁸。这太保、太师、太傅之类，看似有职事之别，其实是同类的荣号。“保”、“傅”、“师”三字义近，并无实际意义的分工差别。“相”也不是从“保”、“傅”、“师”直接发源的。战国“相”之职掌的不确定性，前文已讨论过了。有学者认为，战国的“相邦”（即汉以后的相国），来自三晋卿大夫的家臣“相室”。在三家分晋、卿大夫化家为国后，“相室”摇身一变，成了国君之“相邦”了，出于习惯，有时仍以“相室”称之³⁹。看来，家臣“相室”也是“相邦”的一个来源。家臣制的演进，是战国官僚制的来源之一⁴⁰。从宏观上说，丞相来自周朝的执政大臣之制，但官僚政治下的丞相制度，不完全是周朝的执政大臣线性发展的结果，其另一来源——家臣制，赋予丞相以更纯粹的官僚色彩与“百吏之长”的性质。秦汉三公丞相、太尉、御史大夫，都是新兴吏职。汉人就是这么看的。像“吏员自佐史至丞相十二万二千八百八十五人”、“张汤、杜周并起文墨小吏，致位三公，列于酷吏”、“吏中二千石以下”等提法，都意味着公卿皆“吏”。

秦始皇二十八年（前 219 年）《琅邪刻石》所列大臣具衔，先列侯，次伦侯，次丞相，次卿，次五大夫⁴¹。此处列在丞相与五大夫之间的“卿”，学者认为是爵而不是官。汉高帝六年（前 201 年）诏：“诸王、通侯、将军、群卿、大夫已尊朕为皇帝……”⁴²这

里的“卿”和“大夫”，必指二千石诸卿及诸署令，而非卿爵与五大夫爵了。汉高帝七年叔孙通制朝仪：“功臣、列侯、诸将军、军吏以次陈西方，东乡；文官丞相以下陈东方，西乡。”⁴³“文臣丞相”以下，应即“群卿、大夫”⁴⁴。汉文帝以降的君主诏书、臣工言议中，经常出现“三公九卿朝士大夫”、“诸侯王、三公、九卿及主郡吏”的提法。史料显示，主爵都尉、执金吾、郎中令、太仆、大司农、廷尉、少府、京兆尹及三辅、大鸿胪，在西汉明确称为“九卿”⁴⁵，拥有正式的“卿”位。

战国时秦律规定：“宦及知于王，及六百石吏以上，皆为显大夫”⁴⁶，可知当时的“六百石”秩级，就是认定“大夫”的标准之一。这是一个前所未有的标准。即以“六百石”来定“大夫”。“大夫”之上为“卿”。劳榦先生认为：“秦之三公为丞相、太尉、御史大夫，而九卿则为中二千石”；“是在西汉时，凡‘中二千石’皆卿也。”⁴⁷我很赞成劳先生的意见。有人反对“凡中二千石皆卿”之说，但其说不足据⁴⁸。西汉“三公”、“九卿”中的“三”、“九”只是泛称。御史大夫位“上卿”，但也列于“三公”；“九卿”也不限于“九”，而指二千石，后来是中二千石的中央官⁴⁹。

周爵留下的公、卿、大夫、士概念，在汉代仍被使用着。但汉廷不是以公、卿、大夫、士的概念为架构，来确定官职等级的。“六百石”就是“大夫”的尺度，“中二千石”则是“卿”的尺度，是秩级左右了“大夫”、“卿”的认定，而不是相反。从品位结构角度看，这是一个非常深刻的变动。它意味着周朝的公卿大夫士这种品位性官阶，被新兴的禄秩官阶全面取代了；在其之间，新兴吏职的崛起，是决定性的变迁动力。

上文对诸卿与丞相的考察显示，它们都是新兴吏职，早先的地位并不很高。战国官职体系开始发生整体性更新，涌现出了大量新兴吏职。统治者随时根据政治行政需要，依其权责大小、统属关系为其定俸禄、定秩级。权责轻、统属于他官者，其俸额就较小，其秩级就定得较低；其权责重、统辖他官者，其俸额就较厚，其秩级就定得较高。由此，官职就自然呈现出几个大的层次，中级官吏如诸署令、诸县令，其秩级如五百石、六百石、八百石、千石；高级长官秩级定为二千石，后来是中二千石。然后，再用传统的公、卿、大夫、士概念，去指称那几个层次。二千石、后来是中二千石的中央官为“卿”，低一层次千石、六百石的诸署令则称“大夫”。公、卿、大夫、士在周是贵族品位概念，在秦汉却不是。此“卿”已非彼“卿”，此“大夫”已非彼“大夫”。它们

由“人”而“职”，变成了官职层次概念了。

总之，战国秦汉间存在着一个“以吏职为公卿大夫士”和“以秩级为公卿大夫士”的转变过程。周爵公卿大夫士体制，由此被彻底突破。秦汉不是按公卿大夫士体制来安排新兴等级秩序的，那些品位概念本身，并没有构建新兴等级秩序的能力。那只是一种“借用”，借用为秩级层次的“标签”，名同实异。从逻辑关系上说，首先出现的是新兴吏职的科层架构，然后是管理新兴吏职的秩级架构，随后才是对公、卿、大夫、士概念的借用，或说“贴标签”。

在借用公、卿、大夫、士概念来“贴标签”时，汉廷的态度也相当实用主义。按，所谓卿、大夫、士，先秦列国各行其是，礼书也莫衷一是。例如在一些国家，上大夫在卿之下，二者非一事⁵⁰。而在《周官》中，“上大夫”就是卿，另有中大夫、下大夫。《孟子·万章》中卿与大夫只两级，《礼记·王制》说天子有三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，诸侯有上卿、中卿、下卿、上大夫、下大夫⁵¹。那汉代呢？西汉把千石、六百石视为“下大夫”，把二千石官视为“上大夫”。卿、大夫共三级，但没用《周官》概念；“上大夫”、“下大夫”之名称同于《王制》，但《王制》所云乃诸侯之制，没说天子之大夫也分上、下。那么西汉之“上大夫”概念，既非《周官》，也非《王制》。可见汉廷是从实际出发运用卿、上大夫、下大夫概念的，并不寻求与经书的一致性。

有人把公卿大夫士体制，说成汉代等级秩序的主干。我们不那么看。什么是品位结构的主干？配置了最多“品秩要素”的位阶，就是主干。“品秩要素”即权责、资格、报酬、特权和礼遇。权责、资格、报酬是配置于秩级上的，而非配置于公、卿、大夫、士上。特权也有很多配置于秩级之上。六百石以上吏的先请权，二千石以上吏的任子权，还有舆服等级，都依秩级而定。二十等爵分侯爵、卿爵、大夫爵、士爵四大段落，也是政治等级和社会分层决定的，不是由卿、大夫、士概念创造出来的。颁授田宅的额度因爵级而定，其他多种特权也因爵级而定。在这个角度中，来自周朝的公卿大夫士名号，其分量和价值远不能跟秩级、爵级相比。

爵级与秩级才是帝国等级秩序的主干，“以吏职为公卿大夫士”和“以秩级为公卿大夫士”，宣告了周朝公卿大夫士体制的终结。

- 1 参看张维迎：《产权·激励与公司治理》，经济科学出版社 2005 年版，第 305 页。
- 2 拙作：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第 90 页注、第 144 页注。
- 3 陈梦家：《汉简所见奉例》，《文物》1963 年第 5 期；陈直：《居延汉简研究》，天津古籍出版社 1986 年版，第 20 页以下，“四、俸钱与口粮”。
- 4 参看安作璋：《秦汉官制史稿》，下册第 467 页。
- 5 吴幼潜编：《封泥汇编》，上海古籍出版社 1964 年版，古玺部分；罗福颐编：《古玺汇编》，文物出版社 1981 年版，官印部分；罗福颐编：《故宫博物院藏古玺印选》，文物出版社 1982 年版，战国古玺部分；来一石编：《古印集萃》战国卷，荣宝斋出版社 2000 年版，有关部分；庄新兴编：《战国鈐印分域编》上海书店 2001 年版，各国玺印官名部分；戴山青编：《古玺汉印集萃》，广西美术出版社 2001 年版，古玺部分。
- 6 《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本），文物出版社 2006 年版，第 72、74、79、80 页。
- 7 叶其峰：《战国官署玺——兼谈古玺印的定义》，收入《中国古玺印学国际研讨会论文集》，香港中文大学文物馆 2000 年，第 22 页。
- 8 如朱师辙引《汉书·百官公卿表》“县令长皆秦官，掌治万户以上为令，秩千石至六百石”以注“若干石之令”。蒋礼鸿：《商君书锥指》卷五，中华书局 1986 年版，第 115 页。
- 9 《史记》卷五《秦本纪》；卷六八《商君列传》。
- 10 高亨：《商君书注译》，中华书局 1974 年版，第 147-148 页。
- 11 H.G.Creel：“The Beginning of Bureaucracy in China：The Origin of Hsien”，*Journal of Asian Studies*，XXXII，1964.
- 12 《史记》卷六《秦始皇本纪》。
- 13 《史记》卷八一《廉颇蔺相如列传》：“蔺相如者，赵人也，为赵宦者令缪贤舍人。”《吕氏春秋·处方》：“（韩）昭厘侯至，诘车令。”又《史记》卷六三《老子韩非列传》有“关令尹喜”，学者或说其官为“关令”。《汉书》卷三十《艺文志》则称“关吏”。在疑似之间。又《史记》卷一九《循吏列传》记楚庄王时事，有“市令言之相曰……”按楚无相，称相应属比附。吴永章《楚官考》认为春秋无“市令”，这个“市令”是司马迁用战国制度比附的。引自《七国考订补》，上海古籍出版社 1987 年版，第 84 页。
- 14 据周晓陆、路东之：《秦封泥集》，三秦出版社 2000 年版，第 110-198 页。
- 15 许慎：《说文解字》卷九上，中华书局 1963 年版，第 187 页。
- 16 王慎行：《古文字与殷周文明》，陕西人民教育出版社 1992 年版，第 69 页以下。
- 17 王玉哲先生说：“我们认为‘卿士’的性质属于后来的爵位，某贵族有这种爵位品级，才有权做某种官吏。”见其《中华远古史》，上海人民出版社 2000 年版，第 598 页。
- 18 晁福林：《先秦社会形态研究》，北京师范大学出版社 2003 年版，第 189、199 页。

19 彭林：《〈周礼〉主体思想与成书年代研究》，中国社会科学出版社 1991 年版，第 207 页。

20 列国似乎也有“卿士”之称。《左传》哀公十六年：“楚王与二卿士皆五百人当之。”“二卿士”指楚令尹子西、司马子期，都是执政大臣；又《史记》卷三五《管蔡世家》：“周公闻之，而举胡以为鲁卿士，鲁国治。”

21 参看顾栋高：《春秋列国官制表》，见《春秋大事表》，中华书局 1993 年版，第 2 册第 1033 页以下；又顾德融、朱顺龙：《春秋史》，上海人民出版社 2001 年版，第 291 页以下。

22 如鲁国以“三卿”任三官。《左传》昭公四年：“使三官书之。吾子为司徒，实书名；夫子（叔孙氏）为司马，与工正书服；孟孙为司空以书勋。”可见季孙氏为司徒，叔孙氏为司马，孟孙氏司空。三家卿大夫各领一司。《左传》襄公二年：“子罕当国，子驷为政，子国为司马”；又二十六年：“叔向曰：郑七穆，罕氏其后亡者也，子展俭而壹。”“七穆”中的子良、子罕、子驷、子西、子展、子皮、子产等都曾当政。（“七穆”，可参路宾基《郑之“七穆”考》，《文献》第 21 辑，第 40 页以下。）又《左传》哀公二十六年：“皇缓为右师，皇非我为大司马，皇怀为司徒，灵不缓为左师，乐伐为司城，乐朱鉏为大司寇，六卿三族降听政，因大尹以达。”六卿分属戴氏的乐、皇两族，及文公后裔灵族。

23 梁启超：《与严幼陵先生书》，《饮冰室合集》，中华书局 1989，第 1 册第 109 页；又《饮冰室文集》，云南教育出版社 2001 年版，第 1 册第 178 页。

24 杨宽：《战国史》，上海人民出版社 1980 年版，第 234 页；1998 年版，第 252 页。

25 王宇信、杨升南：《中国政治制度通史》（白刚主编）第 2 册，人民出版社 1996 年版，第 599 页。

26 《说苑·复恩》：“齐王患之，使人召淳于髡……赐之千金，革车百乘，立为上卿。”《史记》卷一二六《滑稽列传》，齐威王使淳于髡为“诸侯主客”。

27 《韩非子·外储说左上》：“王登为中牟令，上言于襄主曰：‘中牟有士曰中章、胥己者，其身甚修，其学甚博，君何不举之？’主曰：‘子见之，我将为中大夫。’……王登一日而见二中大夫，予之田宅……”秦及汉初都有中大夫令，其制看来是上承三晋的。还可参看下册第四章第四节。

28 劳榘：《秦汉九卿考》，《劳榘学术论文集》甲编，上册第 865 页。

29 《说文解字》卷十上，第 208 页。

30 《汉书》卷五二《韩安国传》：“以尉士大夫心。”颜师古曰：“古尉安之字正如此，其后流俗乃加心耳。”

31 《左传》成公十八年（前 574 年）：“使魏相、士鲋、魏颉、赵武为卿。……卿无共御，立军尉以摄之。祁奚为中军尉，羊舌职佐之；魏绛为司马，张老为候奄。铎遏寇为上军尉，籍偃为之司马，使训卒乘，亲以听命。”

32 参看董说《七国考》卷一，缪文远《七国考订补》卷一，上海古籍出版社 1987 年版；缪文远：《战国制度通考》卷一《职官考》，巴蜀书社 1998 年版。

33 杨宽：《战国史》，上海人民出版社 1980 年版，第 206 页。

34 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，上册第 73 页。

35 陈直：《读金日札》，西北大学出版社 2000 年版，第 278 页，“邦尉印”条。

36 繆文远：《战国制度通考》卷一《职官考》，巴蜀书社 1998 年版，第 8 页。

37 安作璋说：“战国时的御史属于末僚这话也是不错的，他们不过是国君身边记事和掌文书的人，甚至是受大臣召唤的人，……可见在王左右的御史还管接受文书，地位不会很高。”《秦汉官制史稿》，上册第 48 页。

38 杨宽：《西周史》，第 338 页以下。

39 李玉福：《秦汉制度史论》，山东大学出版社 2002 年版，第 102-103 页。作为家臣的相室，如《韩非子·外储说左上》中的“相室谏曰”，《战国策·秦策三》中的“其相室曰”。称相室而实指相邦之例，如《管子·地图》：“论功劳，行赏罚，不敢蔽贤有私行，用货财供给军之求索，使百吏肃敬，不敢解怠行邪，以待君之令，相室之任也”；《韩非子·孤愤》：“故主失势而臣得国，主更称蕃臣，而相室剖符”；同书《内储说下》：“国君好内则太子危，好外则相室危。”均见李书所引。

40 王宇信、杨升南：《中国政治制度通史》第一卷（先秦卷），第 436-437 页。“……家臣就成为国家官吏，家臣与主人间的这种主从关系，就成了新国家官制制度的基础。这样，旧的等级制、世官制，就为一种新的、适合中央集权的官制所替代。”

41 《史记》卷六《秦始皇本纪》。《索隐》：伦侯“爵卑于列侯，无封邑者。伦，类也，亦列侯之类”。

42 《汉书》卷一《高帝纪》。

43 《汉书》卷四三《叔孙通传》。

44 《汉书·百官公卿表》叙王国官制：“丞相统众官，群卿、大夫都官如汉朝。”丞相、群卿、大夫构成了文职系统。

45 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，第 80 页以下；陈仲安、王素：《汉唐职官制度研究》，中华书局 1993 年版，第 11 页以下。

46 《法律答问》，《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 235 页。

47 劳榘：《秦汉九卿考》，《劳榘学术论文集》甲编，上册第 861、864 页。高敏：《从〈二年律令〉看西汉前期的赐爵制度》，《文物》2002 年第 9 期。

48 卜宪群说：“很多人认为中二千石官皆是九卿，或者九卿都是中二千石，不确。应当说九卿秩为中二千石是王莽和东汉的制度，西汉未必如此。”见其《秦汉官僚制度》，第 128 页以下。他举证说，被刘熙称为卿的将作大匠，在《汉表》中就是二千石。然而刘熙《释名》中的十二卿之说，只是一家之言，非王朝制度。《秩律》中的中央二千石官，就是卿。卜氏又云太守黄霸以治行尤异而秩中二千石，王延世、张汤为光禄大夫秩中二千石，这些官都不是九卿。然而那都属“增秩”之例，不能与官职的定秩混为一谈。

49 后汉有个别二千石官仍视为卿的。《续汉书·百官志四》：“太长秋一人，二千石。”张晏曰：“皇后卿。”皇后的宫官被视为卿，属特例，也属泛称。

50 俞正燮指出：“《左传·成三年》臧宣伯语，则上大夫在卿之外。郑子产数游楚曰，驷黑上大夫。及驷黑与六卿盟，称七子，则曰于君之位。是上大夫非卿，而下大夫中又有上大夫也。”见其《癸巳存稿》，辽宁教育出版社 2003 年版，第 29-30 页。

51 《礼记·王制》云“诸侯之上大夫卿，下大夫，上士中士下士，凡五等”，似乎上大夫就是卿了；但接着又说“次国之上卿，位当大国之中，中当其下，下当其大夫”。

小国之上卿，位当大国之下卿，中当其上下大夫，下当其下大夫”，这里是有“上大夫”的；随后《王制》又云：“天子：三公，九卿，二十七大夫，八十一元士。大国：三卿；皆命于天子；下大夫五人，上士二十七人。次国：三卿；二卿命于天子，一卿命于其君；下大夫五人，上士二十七人。小国：二卿；皆命于其君；下大夫五人，上士二十七人。”这里头又没有“上大夫”，小国变成了“二卿”而不是三卿。编写《王制》的儒生似乎头脑冬烘，转眼就忘记自己前头说什么了。这就给注家添了麻烦。郑玄云：“小国亦三卿，一卿命于天子，二卿命于其君。此文似误脱耳，或者欲见畿内之国二卿与？”孔颖达疏云：“按郑注言‘小国亦三卿’，差次而言，应一卿命于天子，二卿命于其君。此惟言二卿，则似误也。郑何以得知应三卿？按前云小国又有上中下三卿，位当大国之下大夫，若无三卿，何上中下之有乎？故知有三卿也。”参看《十三经注疏》，第 1325 页下栏。

第三章

西汉郡国官的秩级相对下降

《二年律令·秩律》提供了新的坐标点，使我们得以更清晰地描述战国秦汉间的禄秩伸展过程。这个“伸展”主要是就中央朝官而言的。与此同时，还能看到另一个平行现象：与中央朝官的秩级上升相比，郡国官的秩级却相形下降了。于是，又一条变迁线索浮现出来，我们又有事情可做了。

秦始皇废分封、立郡县，开创了大一统官僚帝国。不过中央集权不会一蹴而就，它在秦汉间经历了一个曲折历程。项籍封十八王，汉初封异姓王、封同姓王，都是那曲折性的表现。藩国与中央的矛盾一度尖锐化，并发展到了对抗的程度。最终中央政府平定了“七国之乱”，显示了中央集权仍是中国历史的“常态”。汉景帝和汉武帝的“削藩”努力中，都包含着削减王国官额、降低王国官秩的举措，就是说，波及到了品位安排之上。

除王国之外，在郡县等级方面，也存在着中央官地位提升，而郡县相对下降的情况。结果之一，就是若干同类或同名官职，在中央的就秩级较高，在郡县的就秩级较低。这种中央官级别较高的“重内轻外”做法，现代中国也是如此。1956年实行的30级行政级别制度中，中央政府的科员为17—21级，县属科员则是20—24级；中央政府的办事员是22—25级，县属办事员则是24—27级¹。统一前秦国领土较小，郡县地位也相对较高；统一后帝国疆域大大拓展了，经济发展、人口增殖推动了郡县的增设，这时郡县官吏的地位相对下降，其秩级出现调整，也在情理之中。但从根本上说，中央同一层次的官职高于地方，所体现的是中央集权原则。

品位秩序中存在着一个“比例效力”规则，即，拥有同类级别或名号的人增多，则其价值相对下降。打比方说，一个万人大学，过去有100

名教授，现增至 300 名教授，则不妨认为“教授”在这个校园里相对贬值。在改变官职相对地位时，一般有“升”、“降”两种选择：或提升某些官职的秩次，以令另一些官职实际地位下降，这时地位实际下降的官职，表面上其秩级和位遇依然故我，所以这是一种借助“增量”的温和做法；而若直接降低某类官职的秩级，就属强硬措施了，要有强大的中央集权才做得到。

《秩律》新提供的秩级参考点，还可供比较王国与郡县的官秩变化。下面先讨论王国秩级问题，再讨论郡县秩级问题。

一 王国官的秩级下降

汉初的王国官制既略如朝廷，秩级也应如此。《续汉书·百官志五》：“汉初立诸王……又其官职，傅为太傅，相为丞相。又有御史大夫及诸卿，皆秩二千石；百官皆如朝廷。”这“御史大夫及诸卿，皆秩二千石”的说法，可由张家山汉简《秩律》予以证明。中央诸卿上升到中二千石、御史大夫上升为“上卿”，都是后来的事情；在《秩律》时代，朝廷御史大夫及诸卿与王国御史大夫及诸卿，在当时都只“二千石”而已，是所谓“百官皆如朝廷”。中央之官有中尉、中候，其官职在诸郡是称郡尉、郡候的，而王国仍称中尉、中候。王国中尉见《汉书·百官公卿表》，又徐州狮子山西汉楚王陵出土了“楚中尉印”封泥和“楚中候印”铜印²。王国不但“百官皆如朝廷”，礼制亦如朝廷。例如天子驾六，王国亦可驾六³。王国还可以使用九鼎⁴。

但汉文帝开始着手“众建诸侯而少其力”，齐分为六而淮南为三。汉景帝继踵而来实行“削藩策”，平定了爆发的“七国之乱”，随后就开始削弱王国官的建制。汉武帝继续打击王国，“作左官之律，设附益之法”。其间压抑王国官的努力，一浪接着一浪，直到汉成帝时：

1. 汉景帝中三年（前 147 年）冬：罢诸侯御史中丞；中五年六月：更命诸侯丞相曰相。（《史记》卷十一《孝景本纪》）

2. 汉景帝中三年冬十一月：罢诸侯御史大夫官；景帝中五年秋八月：更名诸侯丞相为相。（《汉书》卷五《景帝纪》）

3. 汉景帝中五年：令诸侯王不得复治国，天子为置吏，改

丞相曰相，省御史大夫、廷尉、少府、宗正、博士官，大夫、谒者、郎、诸官长丞皆损其员。武帝改汉内史为京兆尹，中尉为执金吾，郎中令为光禄勋，故王国如故。损其郎中令，秩千石；改太仆曰仆，秩亦千石。成帝绥和元年省内史，更令相治民，如郡太守，中尉如郡都尉。（《汉书》卷十九上《百官公卿表》）

由此可见，汉景帝削夺王国选官权，又把丞相改名为“相”以贬抑之，并大幅度裁撤了王国官额。汉武帝进而压低王国官秩级，把王国的郎中令和仆（原名太仆）由二千石降到了千石。中央的内史、中尉、郎中令改了新名儿，王国的同名官职却不给改，也等于把王国官打入另册了。

降低王国郎中令秩级的做法，还不止《汉表》所纪录的汉武帝那一次：

帝子为王。王国置太傅、相、中尉各一人，秩二千石，以辅王。仆一人，秩千石。郎中令，秩六百石，置官如汉官官吏。郎、大夫、四百石以下自调除。国中汉置内史一人，秩二千石，……成帝时，大司空何武奏罢内史，相如太守，中尉如都尉，参职。（《汉旧仪》《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 48 页）

从“郎中令，秩六百石”看，王国郎中令被汉武帝降到千石后，又一度降到六百石，连千石之官都不是了⁵，到了东汉才恢复为千石⁶。上文又云“内史一人，秩二千石”，那么这事应在汉成帝绥和元年（前 8 年）之前，因为这一年“省内史，更令相治民”了⁷。

这期间，何武还奏请王国“内史如都尉”，事见《汉书》卷八六《何武传》：

及为御史大夫、司空，与丞相方进共奏言：“往者诸侯王断狱治政，内史典狱事，相总纲纪辅王，中尉备盗贼。今王不断狱与政，中尉官罢，职并内史，郡国守相委任，所以壹统信，安百姓也。今内史位卑而权重，威职相踰，不统尊者，难以治。臣请相如太守，内史如都尉，以顺尊卑之序，平轻重

之权。”制曰：“可。”以内史为中尉。

何武因王国内史位卑，希望给此官类似郡都尉的职权。郡都尉比二千石。严耕望先生因云：“据此，则绥和改制以前，中尉之职已省，内史专总军民之权，为一国之真正统治者。至此始罢内史，移其职权于国相；复置中尉官，佐国相典武职甲卒，如郡都尉之佐郡太守者。”⁸王国中尉在绥和元年前曾被废罢，职并内史；绥和元年恢复王国中尉，内史又不存在了。此时的王国中尉既然“如都尉”，则秩级应是比二千石。东汉就是如此。《续汉书·百官志五》：“（王国）中尉一人，比二千石。”

我还怀疑，在中尉取代内史之前，内史已非二千石，已被降为比二千石了，低于二千石的国相。所以何武才会有“位卑而权重，威职相踰，不统尊者，难以为治”之言，意思是说，比二千石内史的秩级低于二千石国相，可职权却凌驾其上。据《续汉书·舆服志下》注引《东观书》：“建武元年（25年）……校尉、中郎将、诸郡都尉、诸国行相、中尉、内史、中护军、司直，秩皆二千石。”文中“秩皆二千石”应作“秩皆比二千石”。内史已被汉成帝废罢，建武元年重设其官，但只允许个别王国特置内史。详见下编第六章第三节。建武元年内史比二千石，是上承西汉之旧。

我们推测在何武上奏前，王国中尉和内史都是比二千石；何武的意思只是让中尉职权如郡尉而已，而不是秩级如郡尉。综上所述，王国中尉与内史经历了如下秩级变迁：最初与中央诸卿同列二千石；此后，中央诸卿升至中二千石，而王国中尉、内史如故，仍是二千石，从而相形失色；再后，王国中尉、内史又降到了比二千石，连二千石也没保住。

这段时间中，秩级曾遭贬抑的，还有其他官职。《续汉书·百官志五》记王国官制，在叙毕汉武帝对郎中令和仆“又皆减其秩”后，又记：

治书，比六百石。本注曰：治书本尚书更名。

大夫，比六百石。本注曰：无员。掌奉王使至京都，奉璧贺正月，及使诸国。本皆持节，后去节。

谒者，比四百石。本注曰：掌冠长冠。本员十六人，后减。

礼乐长。本注曰：主乐人。

卫士长。本注曰：主卫士。

医工长。本注曰：主医药。

永巷长。本注曰：宦者，主宫中婢使。

祠祀长。本注曰：主祠祀。皆比四百石。

郎中，二百石。本注曰：无员。

首先来看治书，此官原即尚书，后更其名。《续汉书·百官志三》：“尚书六人，六百石。”中央的尚书六百石，而王国另称治书，比六百石，低下一等。

再来看中大夫。上引《续汉志》中的“大夫”应脱“中”字，其官职全名应为“中大夫”⁹。汉初的中大夫秩级不明。《秩律》只记中大夫令为二千石，不记中大夫。《汉书·百官公卿表》云：“太初元年更名中大夫为光禄大夫，秩比二千石。”也没说此前中大夫的禄秩，但又记同年“太中大夫秩比千石如故”。“太中大夫”既冠以“太”字，就应高于中大夫。汉初陆贾为中大夫，因出使南越、降服尉佗之功，返朝后加“太”，做了“太中大夫”。那么中大夫应低于“比千石”。附带说，萧亢达先生认为，太初元年之前，中大夫“地位低于太中大夫而高于谏大夫，也就是介于比千石和比八百石之间。”¹⁰比千石以下、比八百石以上是正秩八百石，那么照萧先生的推断，中大夫只能是正秩八百石。我却认为，大夫之官都是“比秩”，而非正秩。中央的中大夫，应高于王国中大夫的比六百石。那么比千石以下、比六百石以上的比八百石，就是中央中大夫的最初比秩。我们推测，在汉景帝形成“比秩”时，中央和王国的中大夫都是比八百石。汉武帝改中大夫为光禄大夫，升至比二千石；王国中大夫官名依旧，且其秩级在这时或此后什么时候，由比八百石降到比六百石了。

其次再看谒者。《汉书·百官公卿表》：“谒者掌宾赞受事，员七十人，秩比六百石。”中央的谒者比六百石，而王国谒者比四百石，低下两等。

再看礼乐长、卫士长、医工长、永巷长、祠祀长，他们都是比四百石。查《汉表》：太常之下有太乐令、祠祀令、太医令，卫尉之下有卫士令，少府之下有永巷令。据《续汉志》，它们都是六百石。又《秩律》，大祝令、长信祠祀令、长信永巷令，秩各六百石。那么同

类官职，置于中央者称令、秩六百石，置于王国者称长、秩比四百石，也是高下有别的。赵平安先生的研究进而显示，西汉王国群卿属官只称长，不称令，如长水祝长、御府长、靖园长、菑川廐长、齐宦者长、齐祠祀长、齐工长印、齐哀庙长、信都食官长等等。这

与《史记》、《汉书》所见王国诸署官称“长”的情况是一致的

11。《汉表》说汉景帝中元五年裁抑王国官制时，“诸官长丞皆损其员”，称“长丞”而不称“令丞”，那么汉景帝已把王国的诸署令改为诸署长了。

最后是郎中。中央的三署郎中秩比三百石，王国郎二百石，也矮一头。

二 王国丞相的秩级下降

本节专门讨论王国丞相的地位变化。

汉高帝时的王国丞相，也有称“相国”的，曹参就是齐王刘肥的相国。但“孝惠帝元年（前 194 年）除诸侯相国法，更以参为齐丞相”12。称“相国”比称“丞相”高一等，这从掾史等级上也反映出来了。《汉旧仪》：“汉初置相国史，秩五百石。后罢，并为丞相史”；“丞相、太尉、大将军史，秩四百石。”相国之史五百石，而丞相之史四百石，恰低一级。吕后之时的《二年律令·津关令》中，既有“相国上内史书”、“相国上中大夫书”等语，又有“相国上长沙丞相书”之辞，反映了中央设“相国”，而长沙国的相只称“丞相”而已。王国不得称“相国”，这对王国官之地位，是个稍予降抑之举。

《二年律令·秩律》并无丞相，因为其时丞相无秩。史书既称汉初王国“百官皆如朝廷”，那么王国丞相也应无秩。丞相无秩名，也可以表示此官尊贵，在一人之下、万人之上，不用秩级。那么，王国丞相在什么时候纡尊降贵，跟百官一样有了“若干石”秩级呢？汉景帝中元五年（前 145 年）六月“更命诸侯丞相曰相”，我想那时其秩级就有了变化。首先从所佩印章看：

太史公曰：高祖时诸侯皆赋，得自除内史以下，汉独为置丞相，黄金印。诸侯自除御史、廷尉正、博士，拟于天子。自吴楚反后，五宗王世，汉为置二千石，去“丞相”

曰“相”，银印。（《史记》卷五九《五宗世家》）

查《汉书·百官公卿表》：“凡吏秩比二千石以上，皆银印青绶。”使用银印的官职中，最高的是御史大夫。御史大夫在汉初为二千石，汉景帝时大约已是中二千石了。王国相由黄金印改用银印时，我猜其秩级大概是中二千石。

由官吏赐爵时的同等待遇，也可以得出类似结论。有一段时间，中二千石的赐爵与诸侯相的赐爵相同。《史记》卷十一《孝景本纪》后元元年（前 143 年）：“赦天下，赐爵一级，中二千石、诸侯相爵右庶长。”这时中二千石和诸侯相同赐“右庶长”之爵，我想就是二者地位相当，诸侯相秩中二千石之证。此后汉武帝元狩元年（前 122 年）曾赐中二千石爵右庶长，汉宣帝地节三年（前 67 年）、汉元帝初元二年（前 47 年）曾赐御史大夫爵关内侯、中二千石爵右庶长。遂知中二千石赐爵右庶长，乃是通例。换言之，汉景帝在把王国丞相改名为“相”时，还将其秩级定为中二千石。由此，王国相不再跟天子之相“尊无异等”了，而是降到了诸卿的同列¹³，不是升，而是降了。

史料又显示，汉武帝、汉宣帝时诸侯王的丞相降至秩真二千石，汉元帝时又再度下降：

1.汲黯：居数年，会更五铢钱，民多盗铸钱，楚地尤甚。上（汉武帝）以为淮阳楚地之郊，乃召拜（汲）黯为淮阳太守……令黯以诸侯相秩居淮阳。七岁而卒。（《史记》卷一百二十《汲郑列传》）

2.《史记集解》如淳曰：诸侯王相在郡守上，秩真二千石。律，真二千石俸月二万，二千石月万六千。（《汲郑列传》引）

3.汉武帝论征匈奴之功：唯西河太守常惠、云中太守遂成受赏，遂成秩诸侯相，赐食邑二百户，黄金百斤，惠爵关内侯。（《汉书》卷五五《霍去病传》）

4.孔霸：宣帝时为太中大夫，以选授皇太子经，迁詹事，高密相。是时，诸侯王相在郡守上。（《汉书》卷八一《孔光传》）

5.汉元帝初元三年（前 46 年）春：令诸侯相位在郡

守下。（《汉书》卷九《元帝纪》）

先看第 1 条。汲黯任淮阳太守约在汉武帝元狩、元鼎（前 122—前 111 年）年间，因为“罢半两钱，行五铢钱”是元狩五年的事情¹⁴。由于汲黯曾“为主爵都尉，列于九卿”，所以任命他做太守时，汉武帝不想委屈了昔日的爱卿，给了他“诸侯相秩”待遇。如第 2 条如淳之言：“诸侯王相在郡守上，秩真二千石。”真二千石高于普通郡守二千石，但比中二千石低一级。汉宣帝五凤（前 57—前 54 年）年间，张敞对丞相黄霸重提汲黯之事：“后汤诛败，上闻黯与息语，乃抵息罪而秩黯诸侯相，取其思竭忠也。”¹⁵可见以诸侯相的秩级居郡守之位是一种荣耀。第 3 条记，汉武帝让云中太守遂成“秩诸侯相”以为褒奖，也说明“诸侯相”的秩级高于郡守。再从第 4 条看，汉宣帝时诸侯王相仍“在郡守上”。但随王国势力由盛而衰，国相的地位继续下滑，在第 5 条中，汉元帝令“诸侯相位在郡守下”，诸侯相不但降为二千石，还被排在了郡守的后面。

这样说来，诸侯王相的秩级，就经历了如下若干变化：最初，天子之相与诸侯之相都可称“相国”；惠帝之时，就只有天子之相能叫“相国”了，诸侯国只称丞相，当然王国丞相仍与天子丞相“尊无异等”，且均无秩级；进而约在汉景帝时，诸侯相下降到九卿之列，秩中二千石；进而汉武帝一朝，诸侯相降为真二千石；进而元帝一朝，诸侯相降至二千石、与郡守同秩，位在郡守之后。

综合前面两节所述，从汉初到汉成帝为止，王朝官和王国官的秩级相对变迁，可以列如下表：

《秩律》时代		汉景帝		汉武帝、汉宣帝		汉元帝 初元三年	汉成帝 绥和元年
朝廷	王国	朝廷	王国	朝廷	王国	王国	王国
相国	丞相 丞相 无秩	丞相		丞相			
		诸卿 中二千石	相 中二千石	诸卿 中二千石			
诸卿 二千石	诸卿 二千石		诸卿 二千石		相 真二千石		
						傅、相 二千石	傅、相 二千石
						内史、中尉 比二千石	中尉 比二千石
					郎中令、仆 千石		仆 千石
		中大夫 比八百石	中大夫 比八百石				
诸署令 六百石		诸署令 尚书 六百石	诸署令 尚书 六百石				郎中令 六百石 (东汉复千石)
		谒者 比六百石	谒者 比六百石				中大夫 治书 比六百石
							谒者 诸署长 比四百石
		郎中 比三百石	郎中 比三百石				郎中 二百石

注：王国官的具体降秩时间有些难以详考、只能大致定于某个时段，最右一列表示最终结果

三 王国内官的秩级下降

这里的“内官”指诸侯王的妃嫔与公主的等级。中央“削藩”殃及池鱼，王国内官也曾遭到中央的贬抑。下据《二年律令》，结合有关文献，略加考述。

首先请看：

1.高帝十二年（前 195 年）诏：其有功者上致之王，次为列侯，下乃食邑。而重臣之亲，或为列侯，皆令自置吏，得

赋敛，女子公主。（《汉书》卷一下《高帝纪下》）

2.诸侯王女毋得称公主。（《二年律令·置吏律》，第 25 页第 233 简，第 163 页释文）

3.帝姊妹曰长公主，诸王女曰翁主。（《汉书·高帝纪下》注引如淳）

4.赐公主比二千石。（《二年律令·赐律》，第 31 页第 295 简，第 173 页释文）

第 1 条高帝诏书中，他对自己称王称帝十二年来“于天下贤士功臣，可谓亡负”的恩惠做了回顾。从中能够看到，直到高帝十二年为止，列侯都是“女子公主”的，那么比列侯高一等的诸侯王之女，当然更有资格称“公主”。然据第 2 条，到了《置吏律》这一条文问世时就不同了，“诸侯王女毋得称公主”，可以推知彻侯之女也不能称公主了。不称“公主”称什么呢？据第 3 条，诸王之女称“翁主”。汉惠帝之初曾下令诸侯王的相国不得再叫相国，而《置吏律》关于公主的规定，也许就是同时颁布的。汉代文物中有一件《丙长翁主壶》¹⁶，那只能是惠帝、吕后之后的壶了。第 4 条《赐律》规定“赐公主比二千石”，而“翁主”受赐当比公主低下一等，大概是“比千石”吧。由此，皇帝的公主与王侯公主的地位之差，就在所比秩级上反映出来了。

《置吏律》中还能看到王侯内官姬妾之制：

诸侯王得置姬八子、孺子、良人。

彻侯得置孺子、良人。（第 25 页第 211、222 简，第 163 页释文）

王侯内官与皇帝有什么不同呢？“汉兴，因秦之称号，帝母称皇太后，祖母称太皇太后，嫡称皇后，妾皆称夫人。又有美人、良人、八子、七子、长使、少使之号焉。”¹⁷草莽英雄刘邦当了皇帝后，就有了一大堆妃嫔，其名号异彩纷呈；他的起义战友封了王，想来是有福同享的，其姬妾也能用夫人、美人等号。但是不久，诸侯王就只能置八子、孺子、良人，不能置夫人、美人什么的，不能与皇帝比肩了。女人还是那些，改变的只是名号；可古人看重的就是“名”，名不正则言不顺，名器不可假人。《置吏律》中的“诸侯王得置姬八子、孺子、良人”、“彻侯得置孺子、良人”之条文，推测也出自惠帝、吕后。

夫人、美人等号，诸侯王已不能用了，但其可用的八子、孺子、良人，与皇帝的八子、孺子、良人所比拟的秩级，一段时间中大概仍然相同的。不过，这一点后来也变了。请看：

1.汉宣帝五凤（前 57—前 54 年）中：青州刺史奏终古使所爱奴与八子及诸御婢奸……事下丞相、御史，奏：终古位诸侯王，以《令》置八子，秩比六百石，所以广嗣重祖也。而终古禽兽行，乱君臣夫妇之别，悖逆人伦，请逮捕。

（《汉书》卷三八《高五王传》）

2.《汉秩禄令》及《茂陵书》，姬，内官也，秩比二千石，位次婕妤下，在七子、八子之上。（《史记》卷九《吕太后本纪》注引臣瓚，又见《汉书》卷四《文帝纪》注引）

3.元帝加昭仪之号，凡十四等云。……八子视千石，比中更。充依视千石，比左更。七子视八百石，比右庶长。良人视八百石，比左庶长……（《汉书》卷九七上《外戚传上》）

从第 1 条看，齐思王刘终古之“八子”是“以《令》置”的，这个《令》应是第 2 条臣瓚所云《秩禄令》。可见对内官所比秩级，王朝是用《秩禄令》来规定的。那么《二年律令》的整理者，把诸王姬妾公主诸简放在《置吏律》部分，不知是否妥当¹⁸。进而根据第 3 条，皇帝的八子“视千石”，而诸侯王刘终古的八子“秩比六百石”：名号同是“八子”，王国比皇帝低好几级。

四 列郡秩级的相对下降附论郡县秩级简繁

叙毕王国，我们再看郡县。同名或同类官职，在中央的就级别较高，在地方的就级别较低，这做法在中国源远流长。据《左传》、《周礼》的记载，周朝大国、次国、小国的上卿、中卿、下卿和大夫、士，就是官名相同而地位各异的。汉帝国的中央官秩级上升，同时造成了郡县官秩级的相对下降。

首先来看郡守。在秦统一前后，郡守已是二千石了。《二年律令·秩律》中，郡守高居第一级二千石。如钱穆先生所云：“汉代郡长官叫太守，地位和九卿平等，也是二千石。不过九卿称为中二千石，郡太守是地方上的二千石。郡太守调到中央可以做九卿，再进一级就可当

三公，九卿放出来也做郡太守。……九卿放出来当太守，并不是降级。地方二千石来做中二千石，也不是升级，名义上还是差不多。当时全国一百多个郡，太守的名位，都和九卿相去不远。”¹⁹这论断尤其适合秦与汉初。在《秩律》中，郡守、郡尉皆二千石，与御史大夫和诸卿平起平坐。

随后则因禄秩上端不断伸展，王朝官的阶次拾级而上。在诸卿升到了中二千石、御史大夫进居“上卿”之时，郡守、郡尉就相形失色了。当然这是从总体上说的，具体说则还有曲折，也有一些大郡曾一度被王朝调高秩级。

《汉书》卷八《宣帝纪》神爵四年（前 58 年）注引如淳：“太守虽号二千石，有千石、八百石居者，有功德茂异乃得满秩，（黄）霸得中二千石，九卿秩也。”黄霸在汉宣帝时任颍川太守，秩比二千石；治为天下第一，征守京兆尹，秩二千石；因罪过连贬秩，诏归颍川太守官，以八百石居；郡中愈治，赐爵关内侯，黄金百斤，秩中二千石²⁰。杨鸿年先生指出：“所谓郡守秩二千石乃是原则，实际上因为功过增贬以及任职者资格深浅不同，以致太守官秩差别颇大，上自中二千石，下至八百石，凡有六级之别。”²¹所谓“六级之别”，其实还应加上“真二千石”，是为七级之别。郡守秩位的七级之别，有增秩贬秩造成的，也有郡本身的分等造成的。郡守黄霸的中二千石和八百石属前者，那不是郡本身的秩级，而是其个人级别。而如淳“太守虽号二千石，有千石、八百石居者”的说法呢？可能首先是就个人资格而言的，即资深任大郡、资浅任小郡；不过真是那样的话，也等于郡本身有等级了。

关于郡本身的分等情况，我们来看几条材料：

1. 汉元帝建昭二年（前 37 年）：益三河大郡太守秩。户十二万为大郡。（《汉书》卷九《元帝纪》）

2. 汉元帝建昭二年：益三河郡太守秩中二千石。
（《汉纪》元帝纪下，中华书局 2002 年版，上册第 398 页）

3. （汉元帝）建昭二年，益三河及大郡太守秩。本注曰：十二万户以上为大郡太守，小郡守迁补大郡。（汉武帝）元朔三年（前 126 年），以上郡、西河为万骑太守，月奉二万。（汉成帝）绥和元年（前 8 年），省大郡、万骑员秩，以二千石居。（纪昀等辑：《汉旧仪》卷下，《汉官六种》，

4. 诸侯王相在郡守上，秩真二千石。（《史记》卷一百二十《汲郑列传》“令黯以诸侯相秩居淮阳”《集解》引如淳）

由第 1、2、3 条可知，西汉有大郡、小郡概念，大小郡的等级是有区别。元帝以“十二万户”为条件，达标的为中二千石。这样，大郡就得以保持与列卿同等的地位。此外还有一种“万骑”郡，也高于常郡，其秩级未见记载，只知道其月俸是二万。

严耕望、谢桂华先生对这些材料有考述。严先生认为，汉元帝建昭二年诏应作“益三河大郡太守秩中二千石”，谢先生赞成这个看法²²。然而周天游先生所整理的《汉官旧仪》中“益三河及大郡太守秩”多一“及”字，文意更为清晰，表明不止是三河郡一郡，而是有一批 12 万户以上的郡，都被确定为“大郡”，秩中二千石了。又严、谢先生未论“万骑”郡的秩级。按，由本书下编第一章第四节所考，西汉中二千石月俸 24000 钱，真二千石 20000 钱，二千石 16000 钱，比二千石 12000 钱。就是说，大郡太守略高于万骑太守，薪俸相差 4000 钱；那么万骑太守的秩级，应推定为“真二千石”。再看上引第 4 条材料，诸侯王相也是真二千石，其俸钱也应是月俸 20000 钱。可见地方守相确实用过“真二千石”秩级。

尹湾汉墓简牍所见《东海郡吏员簿》，东海郡尉被明记为“一人，秩真二千石”²³。证明西汉后期确实存在“真二千石”一秩。但东海郡太守秩级不明。谢桂华先生云：“故推测太守的秩次不会低于二千石。”²⁴“不会低于二千石”的判断是很谨慎的。杨际平先生则云：“都尉秩‘真二千石’，太守秩亦应为真二千石，或更高的中二千石。凡此都与《汉书·百官公卿表》所记不同，说明元延前后太守与都尉的秩次有所提高。”²⁵东海郡有户 26 万之多，无疑属于大郡；依例太守应略高于郡尉，那么东海太守很可能是中二千石。大郡太守的秩级提高在汉元帝时，而不是汉成帝元延之年（前 12—前 9 年）。

至于小郡的级别，必在真二千石之下。不妨推测常郡为二千石，小郡可能还要低一些。因为从东汉看，大小郡户口相差可达 10 倍以上，大郡有达 120 万人的，小郡有不到 10 万人的²⁶。此种大郡、小郡人口相差悬殊的情况，西汉肯定也存在着。对此现象，两汉处理有异。西汉中期对列郡的等级管理，是用秩级把大小郡区分开来，东汉则一律二千石。那么如淳“太守虽号二千石，有千石、八百石居者”的话，可能意

味着西汉确有长官为千石、八百石的小郡存在。且如《汉旧仪》所言，“小郡守迁补大郡”。

总之，在西汉中后期，一度出现了用秩级区分大小郡的做法。汉武帝时对外战争等一度令海内虚耗、户口减半，“昭宣中兴”则带来了复苏与繁荣。在汉元帝时，“减半”的户口已经恢复²⁷。这过程中，王朝对户口非常在意。面临那些户口充实的郡，汉元帝大概就萌生了提高其秩级的念头，同时对户口少的郡降秩，以收激励之效：人丁兴旺的大郡长官增加了自豪感，小郡的郡守也被触动了，赶紧增殖户口以提高本郡资位。不过这制度实行了一段时间，造成某种新的不便，即地方官等级的复杂化；故如《汉旧仪》所记，汉成帝绥和元年“省大郡、万骑员秩，以二千石居”。郡守秩级再度简化。

那么元、成之际郡守秩级一度复杂化，若干郡守升至中二千石、真二千石，乃是另有原因，并不妨碍“郡国秩级相对下降”的论点。而且那只是一时之制。在此之后，郡守秩级通为二千石，“真二千石”也跟“二千石”合一了。千石、八百石的小郡虽然由此而提高了地位，但总体趋势，仍是“郡国秩级相对下降”。从俸额级差可知，比起中二千石诸卿来，二千石郡守表面上只低一级，实际上低两级。因为在中二千石月钱 24000 钱（或月谷 180 斛）和二千石月钱 16000 钱（或月谷 120 斛）之间，还隔着真二千石的月钱 20000 钱（或月谷 150 斛）一级呢。兹将上述中央官与列郡秩级变动列表如下：

《秩律》时代		汉成帝—汉元帝		汉成帝之后
朝廷	列郡	朝廷	列郡	列郡
相国、丞相 无秩	郡守 二千石	丞相		
		御史大夫		
御史大夫 诸卿 二千石		诸卿、三辅郡 中二千石	大郡 中二千石	东汉河南尹 中二千石
			万骑太守 真二千石	
			常郡 二千石	常郡、三辅郡 二千石
			小郡 千石 八百石	

西汉列郡之中，三辅郡高出一头，秩在中二千石。这因为京畿是个

特殊地区²⁸。《续汉书·百官志四》：“京兆尹、左冯翊、右扶风三人，汉初都长安，皆秩中二千石，谓之三辅。”又《汉书》卷七六《王尊传》如淳注：“三辅皆秩中二千石，号为卿也。”京兆尹、左冯翊来自左右内史。汉武帝太初元年（前 104 年），右内史改京兆尹，左内史改左冯翊，又令主爵中尉改右扶风。《秩律》中内史是二千石，汉景帝时出现了“中二千石”概念，三辅长官应在这时候，跟着列卿一块儿变成中二千石了。

京畿的特殊地位，反而强化了“中央同类官职高于地方官”的政治意图。正如严耕望先生所云：“大抵畿辅长官，兼有地方行政长官与朝官两重身份，故得参议朝政；而《张敞传》且称之为‘诸卿’也。《王尊传》，尊为京兆尹，‘御史大夫中奏尊暴虐不改，不宜备位九卿，尊坐免。’则直称为九卿矣。”²⁹三辅长官是被视为中央官的，地位与诸卿相仿，甚至就被说成“九卿”。例如汉武帝时郑当时做了右内史，此官是京兆尹的前身，史书就说他“至九卿，为右内史”³⁰。三辅称九卿的例子还有一些，学者已有很多讨论，不备举。

元、成之间王朝一度设“大郡”、“万骑”，此后又取消了。那么三辅郡的秩级，是否也发生了变化了呢？下面的记载中略有矛盾。请看：

1. 中二千石（月百八十斛）：太常，光禄勋，卫尉，太仆，廷尉，大鸿胪，宗正，大司农，少府，执金吾（注云比二千石），太子太傅，河南尹，京兆尹，左冯翊，右扶风。（《通典》卷三六《职官十八·后汉官秩差次》）

2. 河南尹一人，主京都，特奉朝请。其京兆尹、左冯翊、右扶风三人，汉初都长安，皆秩中二千石，谓之三辅。中兴都雒阳，更以河南郡为尹；以三辅陵庙所在，不改其号，但减其秩。（《续汉书·百官志四》）

3. 凡州所监都为京都，置尹一人，二千石，丞一人。每郡置太守一人，二千石，丞一人。郡当边戍者，丞为长史。（《续汉书·百官志五》）

4. 建武元年，复设诸侯王金玺绶，公、侯金印紫绶。九卿、执金吾、河南尹秩皆中二千石。（《续汉书·舆服志下》注引《东观书》）

5. 自太子太傅至右扶风，皆秩二千石，丞六百石。

先看第 1 条。杜佑编定的《后汉官秩差次》认为，东汉河南尹及三辅，仍是中二千石。然而看第 2 条《续汉志》，疑惑就发生了。因为《续汉志》言之凿凿，京兆、左冯翊、右扶风三郡只因“陵庙所在”才保住了“三辅”旧名，但东汉朝廷还是“减其秩”了。既然减了秩，则非中二千石。

再看第 3 条的“凡州所监都为京都，置尹一人”，杨鸿年先生讨论郡守秩级时引用了这条材料，但未加辨析而径用之³¹。然据钱大昕意见，原文应是“凡州所监曰部。京都置尹一人，二千石”³²。那么东汉河南尹也只是二千石了，跟三辅一块减秩了。但这与第 4 条《东观书》不合，这一条明记河南尹为中二千石，却没提三辅，想来其时三辅刚被减秩。那么第 3 条《续汉志·百官志五》中，还有个钱大昕没看出来的错讹：“二千石”前面丢了一个“中”字，正确的记述应是“置尹一人，中二千石”。

第 5 条《汉表》的材料最麻烦，它说从太子太傅到右扶风，都是二千石。而西汉三辅是中二千石，直到东汉初才发生了变化，所以《汉表》所叙，不大像是西汉中后期的制度。那么是东汉初的制度吗？那么看也有问题，因为太子太傅在东汉是中二千石，而非二千石，见《续汉书·百官志四》。

无论如何，东汉初河南尹秩中二千石，三辅秩二千石，应无大误。三辅只因为已非京畿，就丧失了“中二千石”的地位，同于列郡了。

从《二年律令》看，秦与汉初，县因大小而有不同秩级，而郡只二千石一秩。汉元帝前后，大小郡一度秩级有异，诸郡的等级管理一度趋繁。到了东汉，除了河南尹外，诸郡再次统一为二千石，简化了。当然这不等于东汉列郡就没高下之别了。曹魏“明帝即位，下诏书使郡县条为剧、中、平者”³³，则曹魏郡、县各有剧、中、平三等，我想那三等之法上承东汉，东汉在选任州郡县长官时，使用“剧”的概念；进而西汉郡县，已有剧、平之别了³⁴。就是说，西汉列郡既有秩级之别，又有剧、平之别。而东汉诸郡秩级无别，但仍有剧、平之别。据严耕望先生研究，《后汉书》列传所见东汉 137 名守相，迁河南尹者 5 人，此外守相换迁者 49 人³⁵。所谓“换迁”，即如苏章以冀州刺史“换为并州刺史”，第五种以高密侯相“以能换为卫相”之类³⁶。东汉守相的换迁频繁，大约以剧、中、平为依据的。即，

以“平”迁“中”，以“中”迁“剧”。

一般来说，各郡县的户口、幅员、地理位置及经济条件，都有很大差异，所以地方官的等级管理，比中央官要复杂一些。对这问题，历代王朝的处理不一。梁武帝在十八班外另行制定郡守十班、县七班，而州有六等，是一种做法。北齐刺史、太守、县令都各有上上到天下九等，其俸禄、白直及所配置的属官，均有细密的规定³⁷。参看下表：

北齐州郡县等级			
品级	州刺史及其岁秩	郡太守及其岁秩	县令及其岁秩
从二品	司州牧，800 匹		
正三品	上上州刺史，800 匹 上中州刺史，750 匹 上下州刺史，700 匹	清都尹，550 匹	
从三品	中上州刺史，600 匹 中中州刺史，550 匹 中下州刺史，500 匹	上上郡太守，500 匹 上中郡太守，450 匹 上下郡太守，400 匹	
正四品下	下上州刺史，400 匹 下中州刺史，350 匹 下下州刺史，300 匹		
从四品上		中上郡太守，460 匹 中中郡太守，430 匹 中下郡太守，400 匹	
从五品下		下上郡太守，360 匹 下中郡太守，340 匹 下下郡太守，320 匹	邺、临漳、成安 三县令，150 匹
正六品下			上上县县令，150 匹 上中县县令，140 匹 上下县县令，130 匹
正七品下			中上县县令，100 匹 中中县县令，95 匹 中下县县令，90 匹
正八品下			下上县县令，70 匹 下中县县令，60 匹 下下县县令，50 匹

明朝府县的品级安排，同于汉郡而不同于汉县。即，在官品上府县长官无别，但府县本身有等级。府设知府 1 员，正四品；同知 1 员，正五品，通判 1 员，正六品；同时府有三等：上府税粮额在 20 万石以上，中府税粮额在 10—20 万石之间，下府税粮额在 10 万石以下。县与此类似，知县 1 人，正七品；然而县有上中下之分，上县税粮额在

6—10 万石之间，中县税粮额在 3—6 万石之间，下县税粮额在 3 万石以下³⁸。清朝的府州县，以“冲、繁、疲、难”⁴ 项标准区分简繁，进而将之分为最要缺、要缺、中缺、简缺 4 等。新选知县一般只授“简缺”或“中缺”，然后再转“要缺”和“最要缺”³⁹。清朝的省事实上也有简繁之别，比方有可能山东为“繁”，安徽为“简”。《官场现形记》第四十八回：“原来此时做安徽巡抚的，姓蒋，号愚斋，本贯四川人氏。先做过一任山东巡抚，上年春天才调过来的。由山东调安徽，乃是以繁调简，蒋中丞心上本来不甚高兴……”

汉元帝时过于复杂的诸郡分等之法，汉成帝之后就逐渐废止了，应是出自简化等级的原因。那样可以使大郡守、小郡守在报酬、特权、礼遇上享受同等待遇。而汉县始终有秩级之别，也可能造成待遇上的不平衡。例如汉代六百石官员犯罪有“先请”制度，这被认为是一项法律特权。但同为县级长官，六百石以上的县令、国相有此特权，四百石、三百石的县长、国相就没有，似乎就有一定的不平衡。所以后来光武帝诏：“吏不满六百石，下至墨绶长、相，有罪先请。”⁴⁰特别给予四百石、三百石长、相以“先请”权，好让县令与县长的法律待遇平衡一些。这已超出了本章论题，兹不详论。总之，汉元帝时大郡守地位一度上升，在总体上不影响“列郡秩级相对下降”的判断。

五 郡县诸官属和诸县的秩级下降

郡县其他官职和县级长官，也经历过上述变化，即在级别上与中央同类官职的差距，由较小到拉大。详下。

《二年律令·秩律》中，郡守与御史大夫、诸卿同秩二千石，那么这时列郡的官属与中央同类官职的秩级，大概相去不远。《秩律》：

1.都官之稗官及马苑有乘车者，秩各百六十石，有秩毋乘车者，各百廿石。县、道传马、候、厩有乘车者，秩各百六十石；毋乘车者，及仓、库、少内、校长、鬻长、发弩、卫将军、卫尉士吏，都市亭厨有秩及毋乘车之乡部，秩各百廿石。

2.中发弩、枸指发弩，中司空、轻车，郡发弩、司空、轻车，秩各八百石。

3.中候，郡侯，骑千人，卫将军候，卫尉侯，秩各六百石。（《张家山汉墓竹简二四七号墓》，第 202-203 页，第 470、472 简）

第 1 条中的“都官之稗官”指什么，骤难详知⁴¹；但这里的“都官”既对“县道”而言，则应包含中央和地方的区别。那么，都官和县道配了专车的官都是百六十石，没配专车的官都是百廿石；京师、都官、县道同类吏员的秩级略无大异。同样的情况又见于第 2、第 3 条：中发弩、中司空、中轻车，与郡发弩、郡司空、郡轻车，同秩八百石；中候与郡侯，同秩六百石。“中”指中央官，对“郡”而言。由上述情况我们推测，中央与地方的同类官吏，在汉初一度等级区别不大，至少不如后来之大。

不过此后，“中”、“郡”的距离开始拉大了。首先来看郡尉。郡尉与朝廷的中尉、卫尉，都以“尉”名官，职事相类，所以在《秩律》中郡尉秩在二千石，不但同于郡守，而且同于中尉、卫尉。后来呢？《汉书·百官公卿表》：“郡尉，秦官。掌佐守典武职甲卒，秩比二千石。有丞，秩皆六百石。景帝中二年更名都尉。”汉景帝时中尉、卫尉弹冠相庆，升至中二千石；地方的郡都尉却坐叹云霓，在什么时候降到比二千石了。《汉表》的“秩比二千石”并非“秦官”之秩，也不是汉景帝中二年的事情。郡尉降秩，最迟不会晚于汉元帝。汉元帝建昭三年（前 36 年）：“令三辅都尉、大郡都尉秩皆二千石。”⁴²除了三辅和大郡，这时的郡都尉显然已是比二千石了。尹湾汉简《东海郡吏员簿》：“都尉一人，秩真二千石。”⁴³但东海郡是大郡，前面说过了。元帝时列郡等级较繁，都尉可能有真二千石的，有二千石的，也有比二千石的。

再看郡丞。《秩律》规定“二千石□丞，六百石”，并未区分中外。只要是秩二千石的长官，其“丞”都是六百石，并无轩輊，御史大夫、诸卿、郡守皆然。郡丞秩六百石，此后一直没变；中央长官的丞，秩级却变了。《汉书·百官公卿表》：御史大夫“有两丞，秩千石”，“太常至执金吾，秩皆中二千石，丞皆千石。”不用问，在某个时候，比如说景、武之时，王朝把御史大夫和诸卿之丞，由六百石提高到千石了。

前面说，在《秩律》中，都官和县道的乘车吏都是百六十石，无乘车吏都是百廿石，略无大异。但随时光流移，这个层次的吏员，也发生了中、外之别，呈现出了中高外低。例如“卒史”，郡县的卒史是百石之吏，中央的卒史却是二百石⁴⁴。还有“掾属”。《续汉书·百官志一》

引《汉旧注》：“汉初掾史辟，皆上言之，故有秩比命士。其所不言，则为百石属。其后皆自辟除，故通为百石云。”“通为百石”只是就郡县掾属而言的。郡县的“掾”是百石，“属”也是百石左右⁴⁵。中央则不然了。《汉旧注》叙述西汉丞相掾属：“东西曹掾比四百石，余掾比三百石，属比二百石。”丞相掾属的秩级比郡县高出一大块。御史大夫寺的属吏结构与丞相府略同，大将军也与丞相府略同，都比郡县高。中二千石列卿，有比二百石的“属”⁴⁶。总之，中央高官的掾属有比四百石、比三百石的、比二百石的和百石左右的，总体地位无疑高于郡县掾属。

京畿是一个特殊地区，属吏级别较高。如淳有言：“三辅郡得仕用它郡人，而卒史独二百石，所谓尤异者也。”⁴⁷左右内史的卒史秩二百石，而左右内史是三辅前身。东汉洛阳令的掾属，有秩四百石的；河南尹的掾属，可能也有四百石的⁴⁸。

下面再看县级长官，他们的秩级在西汉也呈下降之势。秦县似无大县小县之分，陈乃华先生认为汉县的分级制度来自齐国⁴⁹。李昭君结合《二年律令·秩律》与文献，对秦汉令长及其秩级做了细密考察⁵⁰，这里利用其结论做一阐述。《秩律》之中，令、长分千石、八百石、六百石、五百石和三百石 5 等。不过《秩律》所见中央直辖地的二百五六十个县级长官中，六百石、八百石和千石之令有 244 个之多，五百石长只有阴平道等 4 道，三百石者只有一个广乡长（和一个万年邑长）。李昭君认为，当时道、乡、邑有长而县无长。可见《秩律》时代，至少中央直辖地的县级长官，全部为令，全部在六百石以上。

而这以后，五百石以下县长就频繁出现了。《汉书·百官公卿表》：“成帝阳朔二年（前 23 年）除八百石、五百石秩。”八百石、五百石被合并于六百石、四百石，则八百石县令、五百石县长，又遭遇了一次秩级下降。合并后的令长，为千石令、六百石令、四百石长、三百石长。据李昭君统计，东汉县级长官中“令”约 500 个左右，约占县、邑、道数 1180 个的 42%。千石令大概很少。东汉的洛阳令也不过千石。西汉长安令大概也是千石。“令”的绝大部分应是六百石，其余为“长”。总的说来，《秩律》时代，县级长官全部处在千石至六百石段落；而至东汉，半数以上的县级长官在四百石以下。那么县级长官的平均秩级逐步下降的趋势，是确实存在的。

汉代郡县长官秩级下降或相对下降，当然也跟国土拓展、经济繁荣、人口增殖造成的郡县普设、同级行政单位大大增加有关；不过王朝本来也有另一种选择，即增设郡县而不降其秩。但王朝没那么做，非

压低其秩级不可，那就不是没有意义的了。

总之，我们看到了这样一个变化线索：中央官秩级扶摇直上，王国郡县同类官职的秩级却相形失色，二者成反比。史载：“孝文时……其二千石长吏亦安官乐职，然后上下相望，莫有苟且之意。其后稍稍变易，公卿以下传相促急，又数改更政事，司隶、部刺史察过悉劾，发扬阴私，吏或居官数月而退，送故迎新，交错道路。中材苟容求全，下材怀危内顾，壹切营私者多。二千石益轻贱，吏民慢易之。或持其微过，增加成罪，言于刺史、司隶，或至上书章下；众庶知其易危，小失意则有离畔之心。”⁵¹随司隶校尉和十三州部刺史的设置，中央对郡守二千石控御与监管的大为强化，二千石长官“益轻贱”，战战兢兢，临渊履薄。王国官也逐渐沦为“左官”，员额惨遭削减、秩级不断下降。由此，中央朝廷对地方的政治强势，全面确立。

1 中国社会科学院、中央档案馆编：《中华人民共和国经济档案资料选编·劳动工资和职工保险福利卷（1953—1957）》，中国物价出版社 1998 年版，第 488 页以下。

2 韦正等：《江苏徐州狮子山西汉墓的发掘与收获》，《考古》1998 年第 8 期。

3 长沙马王堆三号汉墓出土遣策，记有安车一乘、大车一乘、辎车二乘、轺车二乘，是“驾六马”的，见何介钧主编：《长沙马王堆二三号汉墓》第一卷《田野考古发掘报告》，文物出版社 2004 年版，第 51-52 页。

4 马王堆一号汉墓遣策，记有“酎羹九鼎”一套，参看俞伟超先生的讨论，《马王堆一号汉墓用鼎制度考》，收入湖南省博物馆编：《马王堆汉墓研究》，湖南人民出版社 1981 年版，第 365 页。

5 按陈直先生怀疑王国“郎中令秩六百石”的记载，认为“郎中令秩二千石，在王国则秩千石，不应为六百石，故知原文有脱落”。见其《汉书新证》，天津人民出版社 1979 年版，第 126 页。我想郎中令的秩级不妨有变，若无确证，还是不能断为脱落的。

6 《续汉书·百官志五》：“郎中令一人，仆一人，皆千石。”则东汉郎中令复为千石了。

7 《汉书》卷十九上《百官公卿表》。

8 严耕望：《中国地方行政制度史——秦汉地方行政制度》，中研院历史语言研究所专刊之四十五 A，1997 年版，第 100 页。

9 《后汉书》卷五《安帝纪》注引《续汉书》、卷十四《宗室四王三侯传》注引《续汉志》等，均称中大夫秩比六百石。又《后汉书》卷五五《章帝八王传》注引《续汉志》作“中大夫，秩六百石”，不脱“中”字而脱“比”字。

10 萧亢达：《从南越国“景巷令印”、“南越中大夫”印考释蠡测南越国的官僚政体》，《广东社会科学》1994 年第 5 期。

- 11 赵平安：《秦西汉官印论要》，《考古与文物》2001 年第 3 期。
- 12 《史记》卷五四《曹相国世家》。勾承益先生认为此事在惠帝元年之后。见其《西汉前期刘氏诸侯王的“相”》，《四川师范大学学报》2002 年第 5 期。
- 13 当然也要看到，王国“丞相”虽降为王国“相”，实权反倒增大了。马雍先生指出：“自从景帝改‘丞相’为‘相’以后，诸侯王的直接统治权完全被剥夺，王国朝廷的高级官吏统统由中央任命，似乎级位稍降，而权力却大为提高，实际上已成为王国最高的统治者。”见其《轲侯和长沙国相国——谈长沙马王堆一号汉墓主人身份和墓葬年代的有关问题》，收入湖南省博物馆：《马王堆汉墓研究》，湖南人民出版社 1981 年版，第 14 页。改名“相”、给其秩级，是为了强化中央集权；增大王国相的实权，也是为了强化中央集权。两个措施的目的是一致的。
- 14 参看《汉书》卷六《武帝纪》。
- 15 《汉书》卷八九《循吏黄霸传》。
- 16 孙慰祖、徐谷富编：《秦汉金文汇编》，上海书店出版社 1997 年版，第 162 页。
- 17 《汉书》卷九七上《外戚传上》。
- 18 文物出版社 2006 年版的《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本），仍把这些条文放在《置吏律》部分。第 38-39 页。
- 19 钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店 2001 年版，第 10-11 页。
- 20 《汉书》卷八《宣帝纪》、卷八九《循吏黄霸传》。
- 21 杨鸿年：《汉魏制度丛考》，武汉大学出版社 1985 年版，《郡太守不尽二千石》条及《郡有美恶守有高低》条，第 281 页以下。
- 22 参看严耕望：《秦汉地方行政制度》，第 39 页；谢桂华：《尹湾汉墓所见东海郡行政文书考述（上）》，收入连云港市博物馆、中国文物研究所编：《尹湾汉墓简牍综论》，科学出版社 1999 年版，第 31 页。
- 23 连云港市博物馆等：《尹湾汉墓简牍》，中华书局 1997 年版，第 79 页。
- 24 谢桂华：《尹湾汉墓所见东海郡行政文书考述（上）》，《尹湾汉墓简牍综论》，第 31 页。
- 25 杨际平：《汉代内郡的吏员构成和乡亭里关系》，《厦门大学学报》1998 年第 4 期。
- 26 《后汉书》卷三七《丁鸿传》：“时大郡口五六十万举孝廉二人，小郡口二十万并有蛮夷者亦举二人，帝以为不均，下公卿会议。鸿与司空刘方上言：‘凡口率之科，宜有阶品，蛮夷错杂，不得为数。自今郡国率二十万口岁举孝廉一人，四十万二人，六十万三人，八十万四人，百万五人，百二十万六人。不满二十万二岁一人，不满十万三岁一人。’”
- 27 据葛剑雄先生研究，汉武帝时人口负增长的年份居多，其人口的最低点是 3200 万。按正常的年平均增长率计，汉武帝时期损失人口 1558 万。当然人口不等于户口。汉昭帝初年核定户口，可能只有 2000 多万。是所谓“户口减半”。汉宣帝地节元年（前 69 年），户口上限已达约 4700 万左右。见其《中国人口史》第 1 卷，复旦大学出版社 2002 年版，第 375 页以下。
- 28 可参看崔在容：《西汉京畿制度的特征》，《历史研究》1996 年第 4 期。但此文没有涉及京畿官职的秩级问题。

29 严耕望：《中国地方行政制度史》甲部，中研院历史语言研究所专刊之四十五A，1990年版，第98页。

30 《汉书》卷五十《郑当时传》。

31 杨鸿年：《汉魏制度丛考》，第329页。

32 王先谦：《后汉书集解》志二八引，中华书局1984年版，第1334页下栏。

33 《三国志》卷二四《王观传》。

34 《续汉书·百官志一》注引应劭《汉官仪》录世祖光武帝诏：“丞相故事，四科取士……四曰刚毅多略，遭事不惑，明足以决，才任三辅令。”这“四科取士”中的“才任三辅令”，就是西汉的“治剧”。卫宏《汉旧仪》记西汉制度：“刺史举民有茂材，移名丞相，丞相考召，取明经一科，明律令一科，能治剧一科，各一人。……选能治剧长安三辅令，取治剧。”又《后汉书》卷三一《王堂传》：“初举光禄茂才，迁谷城令……三府举堂治剧，拜巴郡太守。”王堂举“治剧”而任巴郡太守，则巴郡时为“剧郡”。又《续汉书·百官志二》注引蔡质《汉仪》：“（侍御史）公府掾属高第补之。初称守，满岁拜真，出治剧为刺史、二千石，平迁补令。”是州郡县都用“治剧”，那么州郡县都有剧、平之别。

35 严耕望：《秦汉地方行政制度》，第327页以下。

36 《后汉书》卷三一《苏章传》、卷四一《第五伦传》。

37 《隋书》卷二七《百官志中》。属官之差，如“上上州府，州属官佐史，合三百九十三人。上中州减上上州十人。上下州减上中州十人。中上州减上下州五十一人。中中州减中上州十人。中下州减中中州十人。下上州减中下州五十人。下中州减下上州十人。下下州减下中州十人”。

38 杜婉言、方志远：《中国政治制度通史》第9卷（明代卷），人民出版社1996年版，第216页。《明史》卷七一《选举三》：“其繁简之例，在外府以田粮十五万石以上，州以七万石以上，县以三万石以上，或亲临王府都、布政、按察三司，并有军马守御，路当驿道，边方冲要供给处，俱为事繁。府粮不及十五万石，州不及七万石，县不及三万石，及僻静处，俱为事简。在京诸司，俱从繁例。”等级与前书所述有异，这是不同时期制度变化造成的。

39 《清世宗实录》卷一一三，雍正九年（1731年）十二月戊申，中华书局1985年版，第510页下栏。

40 《后汉书》卷一《光武帝纪》建武三年（27年）七月庚辰诏。这个制度其实来自新莽。《汉旧仪》卷下：“哀帝时长相皆黑绶。亡新吏黑绶，有罪先请，与廉吏同。”《汉官六种》，中华书局1990年版，第82页。

41 《汉书》卷三十《艺文志》：“小说家者流，盖出于稗官。”颜师古注云：“稗官，小官。《汉名臣奏》唐林请省置吏，公卿大夫至都官稗官各减什三，是也。”而潘建国先生认为，“稗官”相当于《周官》中的土训、诵训、训方氏，在汉代则是待诏、侍郎之类。见其《“稗官”说》，《文学评论》1999年第2期。按睡虎地秦简《秦律十八种·金布律》：“官啬夫免，效其官而有以备者，令与其稗官分，如其事。”《注释》谓：“稗官，属下的的小官。”《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社1978年版，第63页。又云梦龙岗秦简第一〇号简：“取传书乡部稗官。”《云梦龙岗秦简》，中华书局2001年版，第74页。刘信芳、梁柱等取《汉书·百官公卿表》“乡有三老、有秩、啬夫、游徼”以释之，见其编著：《云梦龙岗秦简》，科学出版社1997年版，第28页。结合睡虎地简、龙岗简，加之《秩律》所见“稗官”，潘先生的说法恐难成立，颜师古所云应是正确的。

42 《汉书》卷九《元帝纪》。

43 《尹湾汉墓简牍》，第 79 页。东海郡的郡尉秩真二千石，朱绍侯先生认为是战争时期的特殊安排，见其《〈尹湾汉墓简牍〉是东海郡非常时期的档案材料》，《史学月刊》1999 年第 3 期；谢桂华先生则以东海郡是“大郡”释之，见其《尹湾汉墓所见东海郡行政文书考述》，第 31 页。

44 《汉书》卷八八《儒林传》：“以治礼掌故以文学礼义为官，迁留滞，请选择其秩比二百石以上及吏百石通一艺以上补左右内史、大行卒史，比百石以下补郡太守卒史，皆各二人，边郡一人。先用诵多者。”可知左右内史、大行的卒史是二百石卒史，郡卒史是百石。另参本书下编第五章第二节。

45 严耕望先生说：“掾史秩一百石，则守属书佐盖斗食之奉矣”；“功曹虽秩仅百石，然于守相自辟之属史中地位最高，且职统诸曹，故特为守相所任委。”见其《中国地方行政制度史》甲部，第 116 页、第 119 页。又尹湾汉简有“属”，《集簿》记东海郡太守府有“卒史九人，属五人，书佐十人，嗇夫一人”，都尉府有“卒史二人，属三人，书佐五人”；《东海郡吏员簿》谓太守府有“卒史九人，属五人，书佐九人，用算佐一人，小府嗇夫一人”，都尉府有“卒史二人，属三人，书佐四人，用算佐一人”。见《尹湾汉墓简牍》，第 77、79 页。这所反映的是汉成帝前期的情况。谢桂华先生说，汉初所见郡属吏主要是卒史和书佐，“属”乃后来新增之一级：“在卒史和书佐这两个等级之间，增设了属这个等级。”见其《尹湾汉墓所见东海郡行政文书考述》，第 26 页。杨际平先生则认为，“属”亦百石吏，与卒史同级，见其《汉代内郡的吏员构成与乡、亭、里关系——东海郡尹湾汉简研究》，《厦门大学学报》1998 年第 4 期。

46 《汉书》卷八八《儒林传》又云：“不足，择掌故以补中二千石属，文学掌故补郡属。”这句话的意思是，若官阙不足，则以比二百石治礼掌故，补中二千石之比二百石属；以比百石文学掌故，补百石（或比百石）的郡属。

47 《汉书》卷八九《循吏黄霸传》注引。

48 《续汉书·百官志五》注引《汉官》：“洛阳令秩千石……员吏七百九十六人，十三人四百石。”又云：“河南尹员吏九百二十七人，十二人百石。”严耕望参照洛阳令的例子，指出河南尹府中“十二人百石”的“百石”前应有一数字。《中国地方行政制度史》甲部，第 111 页。邹水杰君认为“十二人百石”的“百石”前夺一“四”字。又《续汉志》“百官奉”条注引《古今注》曰：“永和三年，初与河南尹及洛阳员吏四百二十七人奉，月四十五斛。”臣昭曰：“此言岂其妄乎？若人人奉四十五斛，则四百石秩为太优而无品，若共进奉者人不过一斗，亦非义理。”邹水杰君认为，“四百二十七人奉”一句中夺一“石”字，当为“四百石二十七人奉”，因为比四百石俸月四十五斛，正好说通。“由此可见，京师之制，与常制异。”见其《简牍所见秦汉县属吏设置及演变》，《中国史研究》2007 年第 3 期。其说可取。

49 陈乃华：《论齐国法制对汉制的影响》，《中国史研究》1997 年第 2 期。

50 李昭君：《两汉县令、县长制度探微》，《中国史研究》2004 年第 1 期。

51 《汉书》卷八六《王嘉传》。

第四章

《二年律令》中的“宦皇帝者”

《汉书·惠帝纪》记录了汉惠帝即位后的一份诏书，其中提到了一种“宦皇帝而知名者”。那“宦皇帝”是指什么，旧说各异。后来在睡虎地秦简中，也发现了“宦及知于王”的提法。张家山汉简《二年律令》发表后，学者看到所谓“宦皇帝”多次出现在律文之中，便引发了进一步研讨的兴趣。《二年律令》的新材料，使“宦皇帝”的谜底有望揭开。我们认为，“宦皇帝者”包括中大夫、中郎、外郎、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御骖乘、太子舍人等等，他们构成了一个从官系统，从而与行政吏员即“吏”区分开来了；他们与“吏”相区别的一个重要特点，就是在一段时间里，“吏”有秩级而“宦皇帝者”无秩级。

这个与“吏”有别的“宦皇帝者”系统，以特殊形式存在于王朝官制之中。它造成了“宦”、“吏”两分的格局，并体现了一种特别的职位分类观念，即把从官和侍臣视为一个特殊职类，而且不用秩级手段加以管理。然则对“宦皇帝者”的考察，可以给战国秦汉的官僚品位制度研究，提供前所未有的新鲜线索。例如汉代禄秩中存在着“比秩”，即如“比六百石”、“比二千石”之类，可那“比秩”是怎么来的，两千年来无人问津置喙。而如今，就可以通过考察“宦皇帝”，揭开其中隐情了。

一 “宦皇帝者”所涉官职

人们最初是从汉惠帝即位后的一份诏令中，看到“宦皇帝”字样的，那么我们就从这份诏书开始吧。《汉书》卷二《惠帝纪》：

太子即皇帝位，尊皇后曰皇太后。赐民爵一级。中郎、郎中满六岁爵三级，四岁二级。外郎满六岁二级。中郎不满一岁

一级。外郎不满二岁赐钱万。宦官尚食比郎中。谒者、执楯、执戟、武士、骑比外郎。太子御骖乘赐爵五大夫，舍人满五岁二级。赐给丧事者，二千石钱二万，六百石以上万，五百石、二百石以下至佐史五千。视作斥上者，将军四十金，二千石二十金，六百石以上六金，五百石以下至佐史二金。减田租，复十五税一。爵五大夫、吏六百石以上及宦皇帝而知名者有罪当盗械者，皆颂系。

对诏令“爵五大夫、吏六百石以上及宦皇帝而知名者有罪当盗械者，皆颂系”一句中的“宦皇帝而知名者”，《汉书》注里可以看到四种解释：

1.文颖曰：言皇帝者，以别仕诸王国也。

2.张晏曰：时诸侯治民，新承六国之后，咸慕乡邑，或贪逸豫，乐仕诸侯，今特为京师作优裕法也。

3.如淳曰：知名，谓宦人教帝书学，亦可表异者也。

4.师古曰：诸家之说皆非也。宦皇帝而知名者，谓虽非五大夫爵、六百石吏，而早事惠帝，特为所知，故亦优之，所以云及耳，非谓凡在京师异于诸王国，亦不必在于宦人教书学也。左官之律起自武帝，此时未有。礼记曰“宦学事师”，谓凡仕宦，非阉寺也。

在文颖和张晏看来，“宦皇帝者”是跟“仕王国”或“仕诸侯”相对而言的；在如淳看来，“宦”是宦官的意思。文颖、张晏、如淳都是汉魏间人，连他们都各执一词，则“宦皇帝”的本义必定湮没已久。颜师古只把“宦皇帝”看成汉惠帝的旧人，他作为唐人来解释七八百年前的事，更是难免臆测了。

贾谊《新书》也曾提到“官皇帝”。《新书·等齐》：“诸侯王所在之宫卫，织履蹲夷，以皇帝在所宫法论之。郎中、谒者受谒取告，以官皇帝之法予之。事诸侯王或不廉洁平端，以事皇帝之法罪之。曰一用汉法，事诸侯王乃事皇帝也。”¹裘锡圭先生在一篇几百字的札记中，对《新书》的“官皇帝”加以辨析，认为其为“宦皇帝”之讹，指的就是上文的“郎官、谒者”。“宦”本是为人臣仆的意思。郎官、谒者之流本是门廊近侍，有类家臣，故以‘宦’称。”²

睡虎地秦简有个与“宦皇帝而知名者”类似的概念，即“宦及知于王”。《法律答问》：“何谓‘宦者显大夫’？宦及知于王，及六百石吏以上，皆为‘显大夫’。”注释小组引述了《汉书·惠帝纪》有关文字，指出“宦及知于王”与“宦皇帝而知名者”义近，但只把它解释为“做官达到为王所知”³而已。

对张家山汉简中出现的宦皇帝，整理者最初提供的是一个很简单的注释。《二年律令·杂律》：“吏六百石以上及宦皇帝，而敢贷钱财者，免之。”这是一条惩办官员非法牟取高额利息的条文。整理小组的《注释》云：“宦皇帝，在朝中为官。”⁴但这解释显然过于粗放了。“在朝中为官”的人太多了，其中既有六百石以上的，也有六百石以下的；但从原文看，这些“宦皇帝者”是与“六百石吏”并列的，它们之间应有区别。

王子今先生指出了“所谓‘吏六百石以上及宦皇帝’，当时是程序化文字”，与《汉书·惠帝纪》中的“宦皇帝而知名者”可以对照理解；明人邱濬《大学衍义补》卷一〇七释“宦皇帝而知名者”，谓“仕宦而皇帝知其名”，由张家山汉简《二年律令》只说“宦皇帝”而未言“而知名者”，可知邱说不确⁵。王先生没有明言“宦皇帝者”为何人等。邢义田先生在解读《二年律令》时开始向文颖和张晏回归，突出“宦皇帝”有别于“宦诸侯”一点；虽然也参考了裘先生的意见，推测这两种人分别是皇帝或诸侯王的近侍，但却没有明指其为郎官、谒者，等于是从裘先生的论断向后倒退了；并且把“宦”、“知于王”和“吏六百石”看成是三种人，也属不妥⁶。

下面就来谈谈个人看法。我以为，裘锡圭先生把“宦皇帝者”推断为郎官、谒者，是一个非常敏锐的判断，尽管那是仅就《新书·等齐》而做出的。若进一步把文献跟新出《二年律令》等资料结合起来，还可以找到更多的“宦皇帝者”，由此更清晰地勾画出他们的面貌。

以往学者在论“宦皇帝者”时，对前引《汉书·惠帝纪》的那份诏书，大抵只引用其最后一句，却没把它跟前文的爵赏内容联系起来。然而我想，揭开“宦皇帝者”谜底的线索，其实就隐藏在这段文字之中。

汉惠帝诏中的爵赏部分，“赐民爵一级”可置不论，其余内容则涉及三点：一、中郎等官的晋爵和赏钱；二、“给丧事者”的赏钱；三、“视作斥土者”的赏钱。后两项针对的是葬礼上承担了不同任务的同一类人，虽有赐钱、赐金之别，实不妨等量齐观。从本文角度，这三项恩遇实际只

面向两类人：一、中郎、郎中、外郎、宦官尚食、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御骖乘、太子舍人；二、二千石至佐史等官吏，及将军。

我以为，第一类人中的中郎、郎中、外郎、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御骖乘、太子舍人，再加上中大夫和郎骑，就是所谓的“宦皇帝者”。其共同特点，就在于他们都是皇帝个人的从官、侍从，并由此而与文官、与军官区分开来了。

下面把他们的爵赏等级列表显示：

	满六岁	满五岁	满四岁	满二岁	满一岁	不满一岁
中郎	爵三级	爵二级				爵一级
郎中 宦官尚食	爵三级	爵二级				
外郎、谒者、执楯、 执戟、武士、驺	爵二级				赐钱万	
太子御骖乘	五大夫（第九级爵）					
太子舍人		爵二级				

这表格中存在着若干空缺，表明《汉书·惠帝纪》所录诏令，已非完璧，只是节略而已。

郎中和谒者属于“宦皇帝者”，裘锡圭先生有论在先。“中大夫”之为“宦皇帝者”，将在本章第五节集中讨论。至于执楯、执戟、武士与驺，在汉惠帝诏中他们明明是“比外郎”的。若郎官是“宦皇帝者”，那么他们也是。《续汉书·百官志二》：“凡郎官皆主更直执戟。”执戟也是皇帝左右的卫官⁷，与郎官身份相近，其实就是郎官。韩信有言：“臣事项王，官不过郎中，位不过执戟”；东方朔有言：“官不过侍郎，位不过执戟。”⁸“执戟”看上去简直就是郎官的一个“位”。“执楯”亦然。此官大约是秦官，而为汉朝所承袭⁹。在秦始皇的陛前就有一些“陛楯者”，他们又叫“陛楯郎”¹⁰。按，“执戟”又可称“陛戟”¹¹，“陛楯”与“执楯”也是一回事。“陛楯者”可称“陛楯郎”，可见其身份与郎官相似，所以可以“比外郎”。至于谒者，他们与郎官的身份很接近，职事稍异罢了。谒者在先秦也称“典谒”，是由庶子来承担的贱役。江陵凤凰山出土的汉代谒者木俑，就是执戟的。《墨子·号令》：“守必谨微察视谒者、执盾、中涓及妇人侍前者。”岑仲勉先生云：“谒者、执盾、中涓，均侍从名称。”¹²

岑先生把谒者、执盾定性为“侍从”，是非常准确的。汉印文和盘铭中都出现过“宦谒”¹³，此官应是谒者的长官，是否已由宦官担任，情况不明。总之，所谓“宦皇帝者”，其实就是一个侍从系统。

再看武士和驺。《汉书·惠帝纪》注引应劭曰：“武士，力士也，高祖使武士缚韩信是也。驺，驺骑也。”春秋有“六驺”，战国有“七驺”，他们的职责都是驾车¹⁴。睡虎地秦简《秦律杂抄》：“驾驺除四岁，不能驾馭，赏教者一盾。”¹⁵不过颜师古说得好：“驺，本厩之御驺也，后人以为骑，谓之驺骑。”¹⁶就是说“驺”有“驾驺”、“驺骑”两种，前者是驾车的，后者是骑马的。汉惠帝诏书中的“驺”应系驺骑，驾车的人另称为“御”。汉晋皇帝都有驺骑¹⁷。《汉书·百官公卿表》“郎中令”条提到了驺：“仆射，秦官，自侍中、尚书、博士、郎皆有。古者重武官，有主射以督课之，军屯吏、驺、宰、永巷宫人皆有，取其领事之号。”那么驺骑属郎中令系统，其顶头上司称驺仆射¹⁸。武士和驺并不是卑微的兵卒，而是天子仪仗中的侍从者，所以在汉惠帝开恩行赏时，把他们比于外郎。

颜师古注曰：“武士、驺以上，皆旧侍从天子之人也。舍人以上，太子之官属。”汉惠帝这次赏赐，包含着两种侍从：天子的侍从和太子的侍从。太子的侍从，汉惠帝诏书中能看到的是太子御骖乘和太子舍人。他们替皇帝奉侍儿子，广义上说也算“宦皇帝者”。

“太子御骖乘”包含了“太子御”和“太子骖乘”两种官职，分别是驾车的和陪乘的¹⁹。太子的御、骖乘“赐爵五大夫”，五大夫是第 9 级爵。这种直赐某级之爵的做法，与其他“爵三级”、“爵二级”、“爵一级”的依次晋爵之例相比，稍有区别。从后来汉代赐爵通例看，五大夫以上一般特赐某爵，如赐五大夫、赐右庶长、赐关内侯等；公乘以下爵，则采用“赐爵若干级”的办法。汉武帝元狩六年（前 117 年）：“冬十月，赐丞相以下至吏二千石金，千石以下至乘从者帛，蛮夷锦各有差。”²⁰对文中“乘从者”，晋灼曰：“乘骑诸从者也。”又《二年律令·置吏律》中，有条律文提到了“吏及宦皇帝者中从骑”，“中从骑”属于内官，他们得到了假日多于其他内官的特殊待遇。这“中从骑”，也是“驺”、“御”、“骖乘”、“乘从者”之类。

在前引惠帝诏中，太子舍人“满五岁二级”。“舍人”是个古老的官名，具有私人侍从性质。汉武帝时的《柏梁台诗》中郭舍人有句：“啗妃女唇甘如饴。”²¹因舍人奉侍宫中，所以才能钻空子跟妃女亲昵。除太子外，大臣也畜养着众多舍人。秦与汉初简牍告诉我们，基层令长往往

拥有很多舍人，他们相当于长官的私吏，但也协助长官处理公务²²。战国秦汉间，王朝有时就从舍人中选拔郎官。将军幕府中也有随军的舍人，学者把这种舍人比作“入幕之宾”²³。汉代的太子舍人职比郎中，往往与郎中并称²⁴。大夫、郎中要承担各种临时差使，而舍人也是如此²⁵。魏晋以下，国家还为王公、将军们设定了舍人的员额。比如，诸王府、大将军府可置舍人 10 人，诸公及开府位从公加兵者可置舍人 4 人²⁶。至如中书省的中书舍人之类，已是国家正式吏员了。到了唐朝，中书舍人居然变成清官要职了。而在先秦与汉初，舍人只是私属，正如郎官是君主的私属一样。日本的大和国也有“舍人”、“大舍人”、“左右舍人”，是大王和贵族的亲近，这个官名是从中国学去的²⁷。

太子宫官系统中，还有太子先马、太子庶子，他们也应属于“宦皇帝者”。《国语·越语下》：“越王令大夫种守于国，与范蠡入宦于吴。”韦昭注：“宦，为臣隶也。”《韩非子·喻老》：“勾践入宦于吴，身执干戈为吴王洗马。”这两个“宦”字都系先秦古义，属于这个字的典型用法。勾践、文种和范蠡，不是到吴国当官，而是到吴国当臣隶，侍候人去了。那么“洗马”属“宦”。“洗马”即“先马”，即在车驾前护卫开路，又称“前马”、“马洗”²⁸。汉朝太子官属中有“先马”。《续汉书·百官志四》：“太子洗马，比六百石。本注曰：《旧注》云员十六人，职如谒者。太子出，则当直者在前导威仪。”

“庶子”之名的起源也很悠久，来自周代的士庶子。他们是贵族子弟，被编制起来，为君主承担近卫、侍从及其他差使，管理他们的有宫伯、公族、余子、公行等官。战国仍有这种官，秦国的中庶子蒙嘉，就是秦王的宠臣。刘向《新序》提到齐王的一位中庶子，“尚衣冠御郎十三年矣”²⁹。“郎”读为“廊”，这位中庶子在廊内掌衣冠，可见此官是左右侍臣，与郎中之官相近。而且大臣也养活庶子。如卫鞅给公叔座做庶子，甘罗给吕不韦做庶子。吴师道云：“中庶子者，侍御左右之臣，而当时家臣亦有此名，非复周制矣。”³⁰周朝大概也是如此，“非复周制矣”的判断恐怕不确。

以上我们认定，汉惠帝诏书中所列的中郎、郎中、外郎、宦官尚食、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御骖乘、太子舍人、太子先马、太子庶子等，都属于“宦皇帝者”。这些官职，人们原先就知道；但当时他们被划归同一职类，一个以“宦”为称的特殊职类，这事实是刚刚鲜明起来的。

依文颖、张晏，“宦皇帝者”相对“宦王国者”而言；然而我们

强调，“宦皇帝者”还有另外一义，是相对于“吏”而言的。在《新书·等齐》中可以看到，“宦皇帝者”与“事皇帝者”构成对称。吏者事也，吏、事原为一字，“事皇帝者”指的是“吏”，也就是惠帝诏中的二千石、六百石、五百石、二百石下至佐史那一批人，他们承担国家行政，其身份具有“公”的性质。而“宦皇帝”之“宦”是臣仆之义，作为皇帝近侍而显示了浓厚的“私”的色彩。在汉惠帝诏令中，“有罪当盗械者，皆颂系”特权，除五大夫以上爵的拥有者外，仅仅授给了“吏”中的六百石以上者和“宦皇帝”中的“知名者”，但那不能掩盖“吏”、“宦”分为两大职类的事实。

进而，还可以通过一个等级管理上的差异，把两类人区分开来，这就是“宦皇帝者”不以禄秩为官阶，或说没有秩级；“吏”却以禄秩作为等级，秩级构成了“吏”的身份标志。这就是下节将要讨论的内容。

二 论“宦皇帝者”之无秩级

上一节中提出一个推断：“吏”有秩级而“宦皇帝者”无秩级。下面就来论证这个推断。

讨论之前还得说明两点。首先，汉惠帝诏所见“宦皇帝者”中有“宦官尚食”一官。诚如裘锡圭先生所说，“宦”是为人臣仆的意思，“宦者”又可以是宦官之称。然而汉初有“五尚”或“六尚”³¹，汉惠帝的赏赐却独独给予尚食者而不及其余，这是基于一个古老传统，就是在历史早期掌饮食者与君主特别亲近的传统³²。因而向“宦官尚食”赐钱乃是特例，不在我们考虑之内。再者宦官也有职事，算是一种特殊的“吏”吧，因而他们是有禄秩的。《二年律令·秩律》中列有宦官，也是证明。所以下面对宦官旁置不论。其次汉惠帝诏的赏赐对象还有“将军”。《二年律令·秩律》所见将军只有一号“卫将军”，秩二千石。但军官、军吏的问题比较特殊。将军的位号与秩级，参看本书下编第一章第六节，及第五章第七节。兹亦不论。

禄秩是面向于“吏”的，“吏”是行政事务的承担者；“宦皇帝者”是近臣侍从，所承担的不是国家行政，所以就没有禄秩。必须说明，“没有禄秩”不等于说没有禄廪。这里所说的“禄秩”是指官阶，它以“若干石”的俸禄额度为级差，但这和禄廪俸养并不是同一个概念。读者对“宦皇帝者无秩级”的论断，大概已滋生了很大疑惑了，那么下文提供八点论证。

第一个证据，就是在《二年律令·秩律》里，上述被确定为“宦皇帝者”的诸官，都没有列身其中。没列在《秩律》里的官职，我认为就没有禄秩。虽《秩律》略有残缺，可那些官职若有禄秩，不至于一个也看不到吧。我就是因为发现了《秩律》中竟无“宦皇帝者”诸官，才决意揭举“宦皇帝者无秩级”这个论题的。

当然，对“谒者”一官可能引发疑问，因为《二年律令·秩律》中能看到中谒者、长秋中谒者、长信谒者，在六百石之列：

大行走士，未央走士，大卜，大史，大祝，宦者，中谒者，大官，寺工，右工室，都水，武库，御府，御府监，私府监，诏事，长信掌衣，长安市，云梦，长信詹事丞，家马，长信祠祀，长信仓，大匠官司空，长秋中谒者，长信尚浴，长信谒者，祠祀，大宰，居室，西织，东织，长信私官，内者，长信永巷，永巷詹事丞，詹事将行，长秋谒者令，右廄，灵州，乐府，寺，车府，内官，圉阴，东园主章，上林骑，秩各六百石。有丞、尉者半之。（第 45 页第 460—464 简，第 197 页释文）

不过对“中谒者”一官，《注释》已说明其实那是中谒者令，是中谒者的长官而不是作为其部属的中谒者。连类而及，长秋中谒者与长信谒者，也应该是长秋中谒者的长官与长信谒者的长官。上列诸官大多数是“令”级长官，例如大卜其实是大卜令，都水其实是都水令，长信祠祀其实是长信祠祀令。后文的“有丞、尉者半之”一句，也反映了它们是可以配备丞、尉的长官。只有“令”才有丞有尉呢。秦汉印章中，官称省略“令”字的有两种情况，一种是只出地名不出官名，这主要是县令的官署印，往往只有县名而无“令”字；另一种，就是在不至造成混淆和发生疑问时，遂省“令”字。《秩律》上文的省略“令”字，就是后一情况。

当然这会遇到一个矛盾：《秩律》的千石一级中还能看到一个“长信谒者令”（第 442 简）了，那么认定六百石的“长信谒者”也是长信谒者的长官，岂不就弄出两个长官了吗？然而发生官名重叠现象的，还不止于这一官。《秩律》上文所列六百石官中，还有“长信祠祀”、“长信私官”，但第 467 简又另见“长信詹事、私官长，詹事祠祀长，詹事廄长”。因其简残缺，它们禄秩不明。准以下文“詹事祠祀长，詹事廄长”，前文“长信詹事、私官长”似乎应作“长信詹事私官长”。查《汉书·

百官公卿表》：“长信詹事掌皇太后宫。”长信詹事は长信宫的总管。由此我们看到，同名官署存在两个长官的情况，还不止长信谒者呢。第464 简还有一条“詹事、私府长，秩各五百石。”若把这里的“詹事”看成是跟私府长并列之官的话，这位詹事只有五百石；同时《秩律》二千石中所列的长信詹事，却是与诸卿比肩的官职。《秩律》六百石中还有“宦者”和“长信永巷”，同时第 466 简中又有“未央宦者，宦者监仆射，未央永巷，永巷监；长信宦者中监，长信永巷”。这里再度出现了“宦者”和“长信永巷”。由于此简下文阙如，也弄不清其禄秩为何。下面我们吧长信诸官的官名重叠情况，列如下表：

440 简 二千石	442 简 千石	461—463 简 六百石	第 464 简 五百石	第 466 简 禄秩不明	第 467 简 禄秩不明
长信詹事			詹事		
		宦者		未央宦者 长信宦者中监	
		长信祠祀			长信詹事祠祀长
	长信谒者令	长信谒者			
		长信私官			长信詹事私官长
		长信永巷		长信永巷	

在上表中，若同一行出现了两个官名，就表示官名重叠。由于《秩律》的有关部分恰好存在残缺，暂时无法弄清全部真相。但有一点却很明显：官名重叠的矛盾在长信宫诸官中特别突出，这不会是偶然的吧？《秩律》肯定抄录于吕后当政之时，长信诸官叠床架屋，应与吕后的特殊权势有关，属特例。

由于存在着称“令”者秩六百石，称“长”者秩五百石、三百石的通例，我们认定六百石的“长信祠祀”、“长信私官”是“令”；第 467 简又有长信詹事私官长、长信詹事祠祀长，就该是五百石官了。那么人们就看到了同名官职令、长并置的情况。“长信永巷”在《秩律》中出现了两次，大概也是令、长有别、一令一长的缘故。类似现象，又如《秩律》中六百石有“太祝”，同时三百石的部分又有“祝长”。此外“监”和“长”也是有区别的。在《秩律》中，六百石有“私府监”，同时“詹事、私府长，秩各五百石。”可见“监”高于“长”，私府监是六百石官，私府长是五百石官。

由此我推测，六百石的“长信谒者”是长信谒者长，千石的“长信谒者”是长信谒者令。一般情况是称“令”者六百石，称“长”者五百、三

百石，但由于长信系统的特殊地位，长信宫的令、长比一般的令、长秩级高一头。总之，《秩律》中虽有同名官职，但它们秩级不同，应系一令一长，或一监一长。无论如何，《秩律》中六百石的中谒者、长秋中谒者，长信谒者，都是谒者的长官，长官有秩而其部属谒者无秩，正如中大夫令、郎中令有秩，而中大夫、郎中无秩一样。

认为“宦皇帝者”没有禄秩的第二个证据，是其爵赏的样式。对参与刘邦丧事的“吏”，汉惠帝按禄秩高下给赏钱；而对“宦皇帝者”，则是晋爵加赐钱。这个差别不能忽略了。为什么对后者要采用晋爵方式呢？是因为这些人没禄秩，“爵”是其身份标尺，晋爵是其提高位阶的方式。好並隆司曾把惠帝诏中的中郎、郎中依据服务年限而晋升爵级的规定，理解为“代替了依军功而授爵的文官的年功序列方式”³³。这说法并不妥当：这些人并不属于文职官吏序列，或说并不是“吏”，而是“宦皇帝者”。

随后是第三个证据，就是睡虎地秦简《法律答问》：“宦及知于王，及六百石吏以上，皆为显大夫。”有先生认为这一条文“指涉‘宦’、‘知于王’和‘六百石吏以上’三类人。‘宦’之原意如裘先生指出乃臣仆之属；‘知于王者’虽不排除外官，似以与王较接近的近臣较有机会。‘六百石吏以上’则应是指‘宦’和‘知于王’之外，也就是内廷之外，其他六百石以上的官吏了。”³⁴在这解释之中，“宦”与“知于王”是两回事。但这个意见，与《汉书·惠帝纪》的“吏六百石以上及宦皇帝而知名者”的提法不兼容；《惠帝纪》“宦皇帝而知名者”一语，是很难断为“宦者”和“皇帝知名者”两项的。我想，“宦及知于王”或“宦皇帝而知名”，就是做侍从赢得了帝王欢心、从而给予“显大夫”待遇的意思。明人邱濬把它释为“仕宦而皇帝知其名”³⁵。邱濬这话，若把“仕”字去掉则其言无误。也就是说，对《法律答问》与汉惠帝诏所涉爵、吏、宦三种身份的高下，我们是这样理解的：

爵	吏	宦
五大夫以上爵	六百石以上吏	宦皇帝而知名者
五大夫以下爵	六百石以下吏	宦皇帝而尚未知名者

而这说明什么呢？不就说明“宦皇帝”最初无秩级吗？若其有秩级，就该像“吏”那样，使用“若干石以上（或以下）宦皇帝者”来区分高下了；但他们是君主私属，没有秩级，其与王或皇帝的关系是很个人

化的，所以另用王或皇帝是否“知其名”来区分高下。

认为“宦皇帝者无秩”的第四个证据，涉及了“比秩”问题。《二年律令·秩律》中没有带“比”字的秩级，这一点引起了我的高度关注。我认为，这就意味着“比秩”是较晚时候，即《秩律》之后才形成的，此前还没“比秩”呢。汉代的官阶为什么有“比秩”，这事一直没人留意。现在转机来了，“宦皇帝”的考察，令“比秩”问题凸显出来。请注意这一重要事实：属于“宦皇帝者”的中大夫、中郎、郎中、谒者、舍人等官，在后来都是“比秩”。请看：

中大夫：更名光禄大夫后，秩比二千石；

谒者：秩比六百石；

中郎：秩比六百石；

侍郎：秩比四百石；

郎中：秩比三百石³⁶、比二百石³⁷；

太子洗马：比六百石；

太子庶子：比四百石；

太子舍人：秩比二百石³⁸。

大夫、郎官、洗马、舍人等官既不见于《二年律令·秩律》，后来恰好又都被安排在“比秩”，这难道是偶然的吗？我想不是，这两个事实之间必有内在联系，交互印证了“宦皇帝者”曾经无秩的事实。

中郎、侍郎、郎中三郎并列，是较后的制度。汉初的“三郎”不是中郎、侍郎、郎中，而是中郎、郎中和外郎，秦代的“三郎”大约也是这三郎³⁹。尽管“三郎”所指前后有变，但它们毕竟一脉相承，中郎、侍郎、郎中在后来都是“比秩”⁴⁰，仍可以用来证明中郎、郎中和外郎最初无秩。与之同理，中大夫、太子舍人后来是“比秩”，我们推测其最初没有秩级。执楯、执戟、武士与驂，因其身份与郎相近，也应在无秩之列。按，郎官通过宿卫皇帝而出仕，这个制度的来源相当古老，源于周代贵族子弟“士庶子”宿卫制度，这是他们做官的必经环节。宿卫的士庶子们并不是官儿，君主只为他们提供“稍食”形式的廩食⁴¹。基于这个传统我们推测，战国、秦和汉初的君主没给宿卫者俸禄，他们当然就不能用“禄秩”标志等级了。

“宦皇帝者无秩说”的第五个证据，仍与“比秩”相关。上述那些官员后来变成了“比秩”，其间可能经历了一个“比吏食俸”的环节。东汉残存着一种卫官“比吏食俸”的做法。《续汉书·百官志四》执金吾条：“缇骑二百人。本注曰：无秩，比吏食奉。”这种“无秩，比吏食俸”的官，在较早时候应该普遍得多，秦汉间的“宦皇帝者”应即如此，他们也是“无秩，比吏食俸”的。《续汉志》执金吾条注引《汉官》又言：“执金吾缇骑二百人，持戟五百二十人，舆服导从，光满道路，群僚之中，斯最壮矣。”“执戟”既跟缇骑的身份相似，则待遇也应相似；缇骑既然“无秩，比吏食俸”，那么“执戟”也该“无秩，比吏食俸”了。汉初“宦皇帝者”中恰有一种“执戟”。虽然后来“执戟”变为执金吾下的卫官之称了，然而草蛇灰线，千里犹见。这就意味着，“宦皇帝者”最初“无秩”，后来逐渐通过“比吏食俸”，即与吏的某个秩级相比，从而形成了“比秩”。即如：由“比三百石吏食俸”，形成“比三百石”；由“比四百石吏食俸”，形成“比四百石”；余类推。这样，揭开“比秩”面纱、弄清其真面目的机遇降临了。

“宦皇帝者无秩说”的第六个证据，是汉武帝时的一个实例。此例显示：其时“宦皇帝者”的俸钱数额，就是拿来与此后的“比秩”相比，也不相称。在前引汉惠帝的赏赐诏中，赏赐对象有“驺”。请看汉武帝时东方朔的一个历史小花絮：

朔给驺朱儒，曰：“上以若曹无益于县官……今欲尽杀若曹。”……上知朔多端，召问朔：“何恐朱儒为？”对曰：“臣朔生亦言，死亦言。朱儒长三尺余，奉一囊粟，钱二百四十。臣朔长九尺余，亦奉一囊粟，钱二百四十。朱儒饱欲死，臣朔饥欲死……”（《汉书》卷六五《东方朔传》）

“驺朱儒”那官名很怪，后人想编也编不出来，所以那故事一定是真的。“驺朱儒”是干什么的呢？文颖：“朱儒之为驺者也。”师古：“朱儒，矮人也。驺本厖之御驺也，后人以为骑，谓之驺骑。”“驺朱儒”应是驺骑的一种，由矮人侏儒任之，以诙谐的形体和动作来愉悦帝王耳目。陶俑中也能看到这类形象。汉武帝给“驺朱儒”的待遇是“奉一囊粟，钱二百四十”，这已让他们“饱欲死”了；而东方朔抱怨钱粮微薄，让“长九尺余”的汉子“饥欲死”。我想当局规定的钱粮自有合理性，不会微薄到点燃饥火的程度；东方朔啧有烦言，那只是因为他“长九尺余”，身高、饭量同时超标。他说的就是这个：当局没因为他身材高就给他

加钱，照旧“奉一囊粟，钱二百四十”。所以我推测，高个子的驺骑跟小矮人“驺侏儒”一视同仁，也是“奉一囊粟，钱二百四十”。当时东方朔的身份约是郎官⁴²，则“奉一囊粟，钱二百四十”，就可以看成郎官的禄养。也有人认为东方朔逗弄“驺侏儒”之时是“待诏”，不是郎官⁴³。那可能性是有的。不过汉惠帝的行赏诏书有“驺比外郎”规定。赏赐上“驺比外郎”，禄养上也应“驺比外郎”吧，至少不会差太远。“外郎”禄养仍应与驺相近，在“奉一囊粟，钱二百四十”左右。

对东方朔这段逸事，陈梦家先生说：“是汉武帝时之郎，月奉钱240；粟一囊为常人所食的廩食，当为大石二石。”⁴⁴但若把“二百四十钱”视为“月奉”，问题就来了。“律，百石奉月六百。”⁴⁵又据陈先生自己对汉俸的勾稽，在汉武帝至汉宣帝神爵三年（前 59 年）之前，相关吏员的月俸略如下表：

比六百石	3000 钱	
二百石	2000 钱	
百石吏	720 钱	
百石吏	700 钱	
斗食、佐史	600 钱	
属令史	500 钱	
令史	480 钱	
书佐	360 钱	
	300 钱	
	200 钱	驺、郎中 (比三百石) 240 钱
	100 钱	

驺、郎的俸钱，怎么那么低呢？郎中是比三百石，可每月才给240 钱，连百石吏都不如（700 钱或 720 钱），甚至还不如书佐（360 钱）⁴⁶。我想俸钱奇低，并不说明郎官地位低。郎官后来的比秩达到了比三百石，只略低于县长，郎官外补也是当令长。又，汉惠帝那份爵赏诏书中，官吏们的赏格是“六百石以上万”；同时“外郎不满二岁赐钱万”，“谒者、执楯、执戟、武士、驺比外郎”。外郎及谒者、执楯、执戟、武士、驺因侍从皇帝，其赏钱竟然可与六百石吏相比，达到了万钱之多，可见他们并不卑贱。地位不低而俸钱低，该怎么解释呢？解释只有一个：“宦皇帝者”是特殊职类，无俸禄，无秩级。朝廷不给他们俸钱，“奉一囊粟，钱二百四十”是另一种禄养，而非官吏月俸。

前面说过了，汉代郎官制度源于周代的士庶子制度。士庶子宿卫只

吃稍食，秦汉郎官也用廩食供养着，再发一点零花钱，如此而已。《国语·越语上》记载勾践谋求复国时有这样一个措施：“令孤子、寡妇、疾疹、贫病者，纳宦其子。”注云：“宦，仕也，仕其子而教，以廩食之也。”这是用士庶子的待遇来优待孤寡贫病者的子弟，士庶子就是用廩食来养活的。附带说，《礼记·月令》有言：“季秋之月……收禄秩之不当，供养之不宜者。”对后一句话，古注往往不得其正⁴⁷；而我认为，这正反映了拿禄秩的是一批人，靠廩食供养的又是一批人。总之，“比吏食俸”是较晚才产生的。

就“禄养无多”一点，就可以补充第七个证据了，这就是做“宦皇帝者”的个人花费和“货选”制度。

就史料看，做郎官花费很大。首先他们上任时，得自备很多昂贵的东东，如鞍马、绛衣、玉具剑什么的，所以阮囊羞涩者是不该问津的⁴⁸。其次当了郎官后，还得掏钱供给官府文书等费用：“郎官故事，令郎出钱市财用、给文书，名曰山郎。”⁴⁹又，汉初选拔郎官有“货选”一法。如董仲舒所说：“夫长吏多出於郎中、中郎，吏二千石子弟选郎吏，又以富货，未必贤也。”⁵⁰又卫宏《汉旧仪》卷上：“谒者、常侍、侍郎，以货进。”起初郎吏的“富货”条件是家资十万，汉景帝开恩降为四万。《汉仪注》：“货五百万得为常侍郎。”⁵¹五百万更不是个小数目。家资不足者，做郎是久难为继的。张释之做骑郎，就是靠哥哥的家产支持着，结果生生把哥哥弄穷了⁵²。“宦皇帝”得家资雄厚才成，这很耐人寻味，我想那也说明“宦皇帝”无禄吧。“山郎”是要“出钱市财用、给文书”的，想象一下吧，若“山郎”有俸，则郎官得向官署交钱，官署又得向郎官发钱，双方你来我往地交换着钱，岂不是个很费解的事情么？那么只能认为，当时郎官无俸，进而就是无秩。

《续汉书·舆服志下》注引《东观书》，用很长一篇文字记载了东汉建武元年（25年）的百官禄秩，我们推测它出自《禄秩令》一类文件。与《二年律令·秩律》比较，我们不避冗赘征引如下：

建武元年，复设诸侯王金玺綬绶，公侯金印紫绶。九卿、执金吾、河南尹秩皆中二千石。大长秋、将作大匠、度辽诸将军、郡太守、国傅相皆秩二千石。校尉、中郎将、诸郡都尉、诸国行相、中尉、内史、中护军、司直秩皆〔按此处脱一“比”字，详见下编第六章第三节〕二千石，以上皆银印青绶。中外官尚书令、御史中丞、治书侍御史、公将军长史、

中二千石丞、正、平、诸司马、中宫王家仆、雒阳令秩皆千石。尚书、中谒者、谒者、黄门冗从、四仆射、诸都监、中外诸都官令、都候、司农部丞、郡国长史、丞、候、司马、千人秩皆六百石，家令、侍、仆秩皆六百石，雒阳市长秩四百石，主家长秩皆四百石，以上皆铜印黑绶。诸署长楫棹丞，秩三百石。诸秩千石者，其丞、尉皆秩四百石；秩六百石者，丞、尉秩三百石；四百石者，其丞、尉秩二百石。县国丞、尉亦如之。县、国三百石长相，丞、尉亦二百石。明堂、灵台丞、诸陵校长秩二百石。丞、尉、校长以上皆铜印黄绶。县国守宫令、相或千石或六百石，长相或四百石或三百石，长相皆以铜印黄绶。

而有秩者侍中、中常侍、光禄大夫秩皆二千石，太中大夫秩皆比二千石，尚书、谏议大夫、侍御史、博士皆六百石，议郎、中谒者秩皆比六百石，小黄门、黄门侍郎、中黄门秩皆比四百石，郎中秩皆比三百石，太子舍人秩二百石。

上文第一大段，其格式与《二年律令·秩律》非常相似，应系律令性质的文件。我们暂时推断为建武《禄秩令》⁵³。这一段所记的主要是王侯、文官与军吏的秩级。第二段更引人注目。“而有秩者侍中、中常侍、光禄大夫皆二千石……”一句以下所列的官职，显然是被王朝看作王侯、文官与军吏之外的特殊职类的。而这些职类，恰好不见于《二年律令·秩律》。这些职类大多是“比秩”，即令在《东观书》中已非“比秩”了，往往也能找到其他证据，证明其曾为“比秩”，详见本编第五、六章的考证。尤其是段首有“而有秩者”四字，那提法很不寻常。为什么要特标“而有秩者”呢？我认为，那就反映了它们曾经无秩、是在后来才获得秩级的。其最初所获之秩，应即“比秩”。在《二年律令·秩律》中恰好就没有这部分官职，就是证据；在吕后二年之时，上述职类还没有秩级呢。也许有人又会猜想，是否《二年律令·秩律》中也有类似一段，但出土竹简中未见呢？当然不能绝对排除这个可能性，不过若结合前面七个证据综合评断，那种可能性就非常之小。

以上八个理由若单举其一，或许还难以服人；但当那八点构成了一个证据链，具有了刑侦学所谓的“证据的连锁性”、全都指向同一目标的时候，我们便可锁定如下事实：中郎、郎中、外郎、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御、太子骖乘、太子舍人及中大夫、郎骑等，最初都无禄秩。后来在某个时候，他们开始“比吏食俸”；再后，这“比”的

方法逐渐凝固为秩级，变成“比秩”了。由此看来，“宦皇帝者”就是滋生“比秩”的温床。

三 《二年律令》中的“吏”与“宦”：两大职类

我们判断，“宦皇帝者”就是中大夫、郎官、舍人等侍从之官，他们构成了一个特殊职类，并因此而与作为“事皇帝者”的“吏”两分；并以八个证据，论证了“宦皇帝者”与“吏”的一个重要区分，就是“吏”有禄秩而“宦皇帝者”无禄秩。下面围绕《二年律令》，继续论证秦汉的这种特殊职类管理制度，即“宦、吏两分”制度的存在。

《秩律》中虽没有“比秩”，但其他律文中，却能看到出于某种必要而与禄秩相比的办法。比方说《赐律》：

赐不为吏及宦皇帝者，关内侯以上比二千石，卿比千石，五大夫比八百石，公乘比六百石，公大夫、官大夫比五百石，大夫比三百石，不更比有秩，簪袅比斗食，上造、公士比佐史。（第 31 页第 291、292、293 简，第 173 页释文）

赏赐等级是按禄秩级差确定的，那么赏赐无秩者怎么办呢？用“比”的办法。在上文中，“不为吏及宦皇帝者”的赏赐以爵为比。“不为吏者”无秩，让他们以爵为比是很好理解的；而“宦皇帝者”也是官儿，为什么也依爵不依秩呢？这就回到前边的论点上去：了：“宦皇帝者”无秩，照例应依他们的爵位高低行赏。赏赐时“宦皇帝者”跟“不为吏”者同案处理，可见“宦皇帝者”被认为跟“不为吏”相近，不被朝廷视之为“吏”。

《赐律》还有这么一条：

吏官卑而爵高，以宦皇帝者爵比赐之。（第 31 页第 294 简，第 173 页释文）

这条材料上文不明，弄不清楚是赐什么的规定；但总归能够看到，在“吏官卑而爵高”的情况下，朝廷允许“吏”以己之爵，比于“宦皇帝者”之爵，却不是比于“宦皇帝者”之秩。这再度说明“宦皇帝者”有爵无秩，所以想比其秩也没法儿比。我想这是一种“秩—爵—秩”的绕弯子“比”法：先由“吏”之爵比于“宦皇帝者”之爵；再用爵、秩

相比，“比”于某级之秩。比方说有一位三百石之“吏”，他拥有五大夫之爵，那么在确定其受赐数量时，应先比于“宦皇帝者”的五大夫，再遵循《赐律》“赐不为吏及宦皇帝者……五大夫比八百石”的条文，按八百石受赐——又“比”回到“秩”这边儿来了。这样，这位三百石吏就可以得到相当于八百石吏的赏赐了。这是就高不就低的意思，免得高爵吃亏。

以上是“比秩赏赐”的例子。此外又如《二年律令·传食律》中的“比秩传食”：

食从者，二千石毋过十人，千石到六百石毋过五人，五百石以下到二百石毋过二人，二百石以下一人。使非吏，食从者，卿以上比千石，五大夫以下到官大夫比五百石，大夫以下比二百石；吏皆以实从者食之。诸吏乘车以上及宦皇帝者，归休若罢官而有传者，县舍食人马如令。（第 26 页第 235、236、237 简，第 164-165 页释文）

这律文涉及两项传食规定，第一是针对承担公务的使者的；第二是针对休假者和罢官者的。第一种即使者的传食，吏依其秩，非吏者用他的爵位比于秩级。可见“吏”与“非吏”两分，待遇有异。第二种即归休或罢官的情况下，“诸吏乘车以上及宦皇帝者”的提法，又表明“诸吏”与“宦皇帝者”两分，身份有异。两相比较，“宦皇帝者”其实就在“非吏”范畴之内。后一种情况所谓“如令”，自然也是吏依其秩、而宦皇帝者以爵比秩的。

《二年律令·户律》：

欲益买宅，不比其宅者，勿许。为吏及宦皇帝，得买舍室。（第 33 页第 320 简，第 177 页释文）

买宅时只能买邻宅，否则法律不答应；但“为吏”者和“宦皇帝者”不受限制。这时“吏”和“宦皇帝”又成了同类，而与“不为吏”区别开来了。这道理却也简单：“宦皇帝”有名位、有勤务，这一点跟“吏”一样，跟平民就不同了。

再看《二年律令·置吏律》这条律文：

吏及宦皇帝者、中从骑，岁予告六十日；它内官，日；吏

官去家二千里以上者，二岁一归，予告八十日。（第 25 页第 217 简，第 162 页释文）

《注释》云：“中从骑，疑指骑郎。《汉书·百官公卿表》：‘郎，掌守门户，出充车骑’；‘内官，宫中职官。’这解释虽不无可取，但仍相当含糊。所以有的学者感到：在这段文字里，吏、宦皇帝者、中从骑和其他内官四者并列，到底是为什么呢？“吏”是什么人？中从骑为何被特别提出来？都十分难解⁵⁴。

因为以往对“宦皇帝者”众说纷纭，这里又跟吏、中从骑、内官搅在一块了，故一时难以索解。不过本文讨论至此，这难题已不再困难。关键在于，上文中的“吏”、“宦皇帝者”、“中从骑”和“它内官”四者，并不是并立关系。正确的解读，应先把它分为“吏”与“宦皇帝者”两类；进而再把“宦皇帝者”分为两类，即分为“中从骑”及“它内官”。即如下表：

吏	吏官去家二千里以上	二岁一归，予告八十日
	吏官非去家二千里以上者	？
宦皇帝者	中从骑	一岁一归，予告六十日
	它内官	一岁一归，予告四十日

“内官”之“内”意思是“中”，中郎、郎中的“中”也是这个意思。郎官就是“内官”。照上表那样理解，原文一清如水。原录文在“宦皇帝者”后点断，作“吏及宦皇帝者、中从骑”，结果弄成了并列关系；其实删掉顿号更好一些——“宦皇帝者”就是“内官”，包括“中从骑”在内；正确的标点应为“吏及宦皇帝者中从骑”。

《二年律令》在以禄秩定待遇时，在“若干石”的前后往往特加“吏”字。如《赐律》：

二千石吏不起病者，赐衣襦、棺及官衣常（裳）。郡尉，赐衣、棺及官常。千石至六百石吏死官者，居县赐棺及官衣。五百石以下至丞、尉死官者，居县赐棺。（第 30 页第 283、284 简，第 172 页释文）

赐吏酒食，率秩百石而肉十二斤、酒一斗；斗食、令史肉十斤，佐史八斤，酒七升。（第 31 页第 297 简，第 174 页释文）

二千石吏食、粢、糯各一盛，醯、酱各二升，介一升。千石吏至六百石，食二盛，醯、酱各一升。五百石以下，食一盛，酱半升。食一盛用米九升。（第 31-32 页第 298-301 简，第 174 页释文）

赐吏六百石以上以上尊，五百石以下以下尊，毋爵以和酒。（第 32 页第 302 简，第 174 页释文）

这些条文为什么特标“吏”字呢？是因为在“吏”之外，还另有“宦皇帝”者呢。《史记》、《汉书》中也经常出现“吏若干石”的提法，例如高帝十二年“赐其吏六百石以上爵一级”、“吏二千石徙之长安”⁵⁵之类。这“吏”字大概不像以前想得那么简单，只是通指官员；现在看来，特标“吏”字是因为还有一种“非吏”的“宦”存在着。

若仔细辨析，则《二年律令》中很多“宦”字都是特指。如《置吏律》：

有任人以为吏，其所任不廉、不胜任以免，亦免任者。其非吏及宦也，罚金四两，戍边二岁。（第 24 页第 210 简，第 161 页释文）

“非吏及宦”四字，原书无注。不过这“宦”字显系“宦皇帝者”省称。这条律文说，对任人“不廉不胜任”、即所保荐者贪污或不称职时，除本人罢免外，其“任者”即保荐人也要免官；那保荐人如果“非吏”，或者是“宦皇帝者”，则其惩罚还得加上罚金和戍边两项。“非吏”无官，其惩罚只有罚金、戍边；“宦皇帝者”有官，其惩罚将有免任、罚金、戍边三项。那么这里所涉及的保任者，就有“吏”、“非吏”和“宦”3 种，相关的惩罚也有 3 等。即如：

吏	免任		
宦皇帝者	免任	罚金	戍边
非吏		罚金	戍边

从表格中能看到，在任人不善时，对“宦”者的惩罚比“吏”多了两项，不仅免官，还得罚金和戍边。那道理很简单：人们之所以肯去“宦皇帝”，只是为了由此获得做官资格；至于做郎官本身就不好说了：执戟

宿卫、出充车骑的辛苦不谈，其待遇不过“奉一囊粟，钱二百四十”而已，能否赶上皇帝赏钱加爵、能否获得“知名”的宠遇，都是没准儿的事。这样看来，对任人不善的“宦皇帝者”若只罢免，反倒免除了他们勤务的辛苦，太便宜他们了；一定得加上罚金和戍边二岁，让他们进一步破财受累，才能构成与“吏”之“免任”同等力度的惩罚呢。

在任人不善的惩处上，“宦”的待遇近于“非吏”；但“宦”在“吏”与“非吏”之间，其待遇也有近于“吏”的时候。《二年律令·徭律》：

发传送，县官车牛不足，令大夫以下有訾（货）者，以货共出车牛及益，令其毋訾（货）者与共出牛食、约、载具。吏及宦皇帝者不与给传送。（第 41 页第 411、412 简，第 188 页释文）

官家运输“车牛不足”时，爵在大夫以下的有钱人要出车出牛，没钱的要出牛饲料和用具。但“吏及宦皇帝者”却不在其例。我推测，《徭律》下文涉及的各种徭戍，如“事委输”、“载粟”、“补缮邑□，除道桥，穿陂池，治沟渠，堑奴苑”、“春秋射”等等，“吏及宦皇帝者”都可以“不与”，因为二者另有公务。

这样，“吏”、“宦”和“非吏”就呈“三足鼎立”之势。再看：

1. 相国、御史请关外人宦为吏若徭使，有事关中，[不][幸][死]，县道若属所官谨视收敛，毋禁物，以令若丞印封棨，以印章告关，关完封出，勿索。（《二年律令·津关令》，第 48 页第 500、501 简，第 207 页释文）

2. 宦者、都官吏、都官人有事上为将，令县贷之，辄移其稟县，稟县以减其稟。已稟者，移居县责。（《秦律十八种·仓律》，《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，第 30 页）

第 1 条材料的原文标点可商，“宦”字之后应加顿号，“徭使”后的逗号应移置于“有事关中”之后，即作：“相国、御史请关外人宦、为吏若徭使有事关中，不幸死……”这样，“关外人宦于关中”、“关外人为吏关中”和“关外人有事徭使关中”，就各为一事了，而不必把“宦为吏”作一读了

56。第 2 条简文，可以证明这个意见正确无误：秦朝恰好也有“宦者”、“都官吏”、“都官人有事”者的三分法⁵⁷。这跟《津关令》中的“关外人宦、为吏若徭使有事关中”，是非常相似的，仅“都官”与“关外”有异而已。此外秦简中还有“吏、徒”并称的情况，“徒”就是“徭使”⁵⁸。

那么秦律《仓律》中的“宦者”，是否如原书所注只是阉人，恐怕还要再行考虑——很可能它跟《津关令》中“宦、为吏若徭使”的“宦”，以及跟《置吏律》中“非吏及宦也”的“宦”，是同一个意思。又《秦律十八种·传食律》中：“不更以下到谋人，糲米一斗，酱半升，菜羹，𩚑羹各半石。宦奄如不更。”⁵⁹文中的“宦奄”是否连读呢？若是，则特指阉人。不过以《二年律令》律之，“宦皇帝者”不止是阉人。若“汉承秦制”，则秦简《传食律》中的“宦、奄”应予点断，令“宦皇帝者”和“阉官”为二事；或“宦皇帝者”包括、但不等于阉人，“宦奄”虽为一辞，但兼二者而言。又云梦龙岗秦简第 199 简：“宦者其有言迁及有罪者”。又第 258 简：“□宦者。”⁶⁰原书注释：“宦者，太监。……一说指为官者。”但现在就要考虑了，这“宦者”也许不同于后世“太监”，也不是“为官者”的通称。

进而汉代文献、尤其是汉初文献所见“宦”字，人们也得留神，先弄清楚它指的是“宦皇帝者”，还是阉人为好。《史记》卷一一八《淮南衡山列传》，汉武帝治淮南王之狱，胶西王议云：“而论国吏二百石以上及比者，宗室近幸臣不在法中者，不能相教，当皆免官削爵为士伍，毋得宦为吏；其非吏，他赎死金二斤八两。”这“毋得宦为吏”，我认为应作“毋得宦、为吏”。“国吏二百石以上”，是“吏”；“及比者”的“比者”应是“比秩”之官，包括“宦皇帝者”；“其非吏，他赎死金二斤八两”的“非吏”，则构成了第三种人。就是说胶西王之议，事涉吏、宦、非吏三种人的处置办法。又《汉书》卷八《宣帝纪》本始元年（前 73 年）诏：“赐吏二千石、诸侯相、下至中都官、宦吏、六百石爵，各有差，自左更至五大夫。”标点从中华书局本。朱绍侯先生释云：“这也是一次以赐高级官吏及宦官为重点对象的赐爵令。”⁶¹原文标点和朱先生的解释有无问题呢？“赐……中都官、宦吏、六百石爵”一句，我认为应改作“赐……中都官宦、吏六百石爵”。即向“中都官”中“宦皇帝者”与“吏六百石”两种人赐爵，并没有向宦官赐爵。

四 《津关令》所见中大夫及相关问题

本章第一节曾提出，中大夫应该属于“宦皇帝者”，第二节又提供了中大夫是“比秩”的情况，算是理由之一。那么在本章最后，我们再对中大夫与“宦皇帝”的问题，做一补充讨论，因为现在有新证据了。《二年律令·津关令》：

1.相国上中大夫书，请中大夫谒者、郎中、执盾、执戟家在关外者，得私买马关中。有县官致上中大夫、郎中，中大夫、郎中为书告津关，来，复传，出，它如律令。御史以闻，请许，及诸乘私马出，马当复入而死亡，自言在县官，县官诊及狱讯审死亡，皆津关，制曰：可。（第 49 页第 504、508 简，第 207-208 页释文。按，以 508 简接 504 简，采用陈伟先生意见⁶²。）

2.相国、御史请郎骑家在关外，骑马即死，得买马关中，人一匹以补。郎中为致告买所县道，县道官听，为致告居县，受数而籍书马识物、齿、高，上郎中。即归休、徭使，郎中为传出津关，马死，死所县道官诊上。其诈贸易马及伪诊，皆以诈伪出马令论。其不得□及马老病不可用，自言郎中，郎中案视，为致告关中县道官，卖更买。制曰：可。（第 49 页第 513、514、515 简，第 208-209 页释文）

这两条律文，对中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟以及“郎骑”的买马问题，做出了规定。其中的“谒者、郎中、执盾、执戟”，恰好也是《汉书·惠帝纪》里晋爵赏钱的同一批官儿。“郎骑”，《注释》说是“充任军骑的郎”。而“中大夫”与谒者、郎中、执盾、执戟”并列，就证明了此官也是“宦皇帝者”。中大夫是皇帝的侍从散官，与“吏”相远而与谒者、郎中相近。《汉书·百官公卿表》“郎中令”条：“武帝太初元年（前 104 年）更名光禄勋。属官有大夫、郎、谒者”；“大夫掌论议，有太中大夫、中大夫、谏大夫，皆无员，多至数十人。武帝元狩五年（前 118 年）初置谏大夫，秩比八百石，太初元年更名中大夫为光禄大夫，秩比二千石，太中大夫秩比千石如故。”大夫与谒者、郎官等后来同属郎中令了，也说明它们性质相类。

秦朝有中大夫，又有中大夫令。春秋末年的赵简子誓辞有“上大夫受县，下大夫受郡，士田十万”⁶³之语，没提“中大夫”。但《韩非子》显示赵国有中大夫，而且“中大夫，晋重列也”，这还被说成是“晋国之章”或“晋国之故”⁶⁴。又《韩非子》记“晋国之法”：“上大夫二舆二乘，中大

夫二與一乘，下大夫专乘”。若以“卿”视上大夫，则中大夫确属“重列”，是因为它仅次于上大夫卿⁶⁵。

但由此也能看到，晋国的“中大夫”，乃是就上大夫、下大夫而言的。米田健志说秦汉中大夫之“中”，同于中郎、郎中之“中”，而有异于上大夫、中大夫、下大夫之“中”⁶⁶。我想应该采纳这个意见。虽然秦制往往来自三晋，但“中大夫”则否。第一、就《二年律令》看，秦及汉初唯中大夫有“令”，而上大夫、下大夫无“令”，那么秦汉“中大夫”之“中”，应非上中下之“中”。第二、汉有“太中大夫”，高于中大夫一等。若中大夫之“中”是上中下之“中”，那么中大夫之上就该是上大夫，而非太中大夫了。“中”即宫中、省中、中朝。大夫“掌论议”，这一点可与稷下学士相比。《史记》谓稷下学士“为上大夫，不治而议论”，又云其“皆命曰列大夫”。但秦汉的中大夫居“中”，专门在省中侍从皇帝，属高级散官，既为皇帝担任顾问、提供咨询，也算是暂无职务的高级人材的安置储备之位。所以，尽管大夫是散官，但官僚队伍和人事管理上还真少不了那一块。汉朝大夫种类繁多，有太中大夫、谏大夫、光禄大夫、中散大夫等，他们都由秦官中大夫衍生而来。

金少英先生云，秦代已有太中大夫及谏议大夫了⁶⁷。其说似非。最早的一位太中大夫，大概是汉初的陆贾。《史记》卷九七《陆贾列传》说得很具体：“陆生卒拜尉他为南越王，令称臣奉汉约。归报，高祖大悦，拜贾为太中大夫。”这太中大夫是陆贾出使返国后才拜的。不妨推断陆贾原为中大夫，因降服尉他之功而加“太”，“太中大夫”遂为中大夫资深位高者之称了。又《史记》卷十八《高祖功臣侯者年表》吕后元年（前 187 年）五月：“封（吕）则弟大中大夫吕禄。”吕后当权，吕家的人当然得另眼相看，给予“太中大夫”以示尊崇了。汉武帝太初元年改中大夫为光禄大夫，又升其秩，大概就是考虑到中大夫原先的重要地位。

上引《二年律令·津关令》第一条史料中的“相国上中大夫书，请中大夫谒者、郎中、执盾、执戟家在关外者”一句，原书标点和注释存在一些可酌之处。首先，“相国上中大夫书”一句中的“中大夫”，原书无注，但陈伟先生已指出这一“中大夫”应该是“中大夫令”，其说甚是。其次，《注释》云“中大夫谒者、郎中、执盾、执戟，均属郎中令”，这“均属郎中令”的说法也有问题。《二年律令·秩律》二千石一秩列有“汉中大夫令、汉郎中【令】”。可见当时中大夫有一令、郎中有一令，中大夫们与郎中们各有各的长官。《汉书·百官公卿表》：“景帝

初更名中大夫令，后元年（前 143 年）复为卫尉。”⁶⁸此事源委不明。“更名中大夫令”，似是把卫尉和中大夫令两官合并为一；在“复为卫尉”即恢复“卫尉”之名后，“中大夫令”一官就不见了，大概从这时起，中大夫才归于郎中令——后来是光禄勋管了。

其三，《津关令》原文中的“中大夫谒者”一句，应在“中大夫”和“谒者”之间加顿号，以示其为二官。中大夫是中大夫，谒者是谒者，二者是并列关系，各为一职。请看《津关令》的另一条文：

丞相上鲁御史书，请鲁中大夫、谒者得私买马关中，鲁御史为书告津关，它如令。丞相、御史以闻。制曰：可。（第 50 页第 521 简，第 210 页释文）

丞相上鲁御史书，请鲁郎中自给马骑，得买马关中，鲁御史为传，它如令。丞相、御史以闻。制曰：可。（第 50 页第 522 简，第 210 页释文）

据彭浩先生意见，这些条文的形成时间约在惠帝，至迟不过高后元年（前 187 年）⁶⁹。对“鲁中大夫、谒者”，《注释》将之断为二官，这就合情合理了。中大夫侍从皇帝，难免有“骑从”的时候，谒者也是如此，所以他们都可能有买马的需要⁷⁰。

对《注释》“中大夫谒者、郎中、执盾、执戟，均属郎中令”的说法，陈伟先生也表示了反对：“据令文的表述，中大夫谒者当属中大夫令。”不过这意见我只能部分赞同，因为“谒者”应该另为一官，不当上连“中大夫”三字，谒者也不属中大夫令。对《津关令》中的“鲁中大夫、谒者”一句，陈先生也取消了其间顿号，引为“中大夫谒者”。

我没采取陈伟先生的看法。因为首先，在各种史料中都看不到汉代有“中大夫谒者”这一提法，也没有史料反映谒者属于中大夫令。谒者是属于谒者仆射的。《汉书·百官公卿表》：“谒者掌宾赞受事，员七十人，秩比六百石，有仆射，秩比千石。”汉初的谒者也应属于谒者令。《秩律》有不少谒者令，千石之官中有长信谒者令，六百石之官中有长秋谒者令，此外六百石还有中谒者、长秋中谒者、长信谒者，它们都是谒者的长官。对中谒者，《注释》谓：“即中谒者令。少府令属官。《汉书·高后纪》注引如淳曰‘灌婴为中谒者，后常以阉人为之。诸官加中者，多阉人也。’”“后常以阉人为之”和“多阉人也”，也反映了中谒者并不完全是阉人，也任用没阉的人。

又，《津关令》原标点“相国上中大夫书，请中大夫谒者、郎中、执盾、执戟家在关外者……”陈伟先生对其“郎中、执盾、执戟”一项，也提出了新的意见。他认为应该删掉“郎中”之后的顿号，作“郎中执盾、执戟”，“‘中大夫’和‘郎中’显然是前述‘中大夫谒者、郎中执盾、执戟’的上司……对照前后文，显然‘中大夫谒者’为中大夫令部属，‘执盾’、‘执戟’为郎中令部属。”那么照陈先生理解，“中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟”五官，成了谒者、执戟、执盾三官了。

我觉得原先的顿号还是保留为好，以使“中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟”成为并列五官。查前引《汉书·惠帝纪》：“中郎、郎中满六岁爵三级，四岁二级。外郎满六岁二级。中郎不满一岁一级。外郎不满二岁赐钱万。宦官尚食比郎中。谒者、执楯、执戟、武士、驺比外郎。”可见在汉惠帝的时候，执楯、执戟明明是与中郎、郎中、外郎并列的不同官称，正合于《津关令》“郎中、执盾、执戟”的并列情况。我们还可以举出一个旁证。《续汉书·百官志四》：

太子庶子，四百石。本注曰：无员，如三署中郎。

太子舍人，二百石。本注曰：无员，更直宿卫，如三署郎中。

太子洗马，比六百石。本注曰：《旧注》云员十六人，职如谒者。

太子中盾一人，四百石。本注曰：主周卫徼循。

众所周知，太子的庶子、舍人和洗马，都是比于天子郎卫的。太子洗马比谒者，太子庶子比中郎，太子舍人比郎中；至于“太子中盾”之所比，原文无说，照我看来就是比于“执盾、执戟”的。当然，太子之官的员额秩级上都须减于父皇，父皇执盾、执戟两职齐备，太子就只设中盾一职了。虽然《续汉志》所述为东汉制度，但这制度本身是上承西汉的。卫宏的《汉旧仪》是“以载西京旧事”的，其中记述庶子、舍人、洗马、中盾的文字，也与《续汉书·百官志四》相类，而且还补述了太子舍人“亡新改名为翼子”、太子庶子“亡新改为中翼子”的情况⁷¹，可见王莽之前就是如此了。既然中盾与太子庶子、太子舍人是并列的官职，这就暗示着执盾、执戟与郎中也曾是并列的官职。所以《津关令》对“郎中、执盾、执戟”的标点无可挑剔，陈伟先生的改动不妨再作斟酌。连类相及，“郎中”既然不便冠于“执盾、执戟”之前，“中大夫”也

不便冠于“谒者”之前。“中大夫、谒者、郎中、执盾、执戟”仍为五职，而非三官。

附带说，劳榦先生曾认为，汉无中大夫令，而秦时的中大夫令及郎中令既然以“令”为称，那么就应是千石以下官，并且都是卫尉属官⁷²。日人米田健志对中大夫令改名卫尉一事有考，他同时承袭了劳榦的中大夫令及郎中令曾是卫尉属官的说法⁷³。可现在看来，这说法至少不合于《二年律令·秩律》。《秩律》里的中大夫令、郎中令和卫尉三官，都是二千石，并无轩輊。也许秦史上的某个时候，中大夫令、郎中令这些称“令”之官曾是千石以下官，却无证据显示中大夫令、郎中令曾是卫尉属官。

上海博物馆藏有一枚“南越中大夫”印，有人认为，它可能是汉朝出使南越国的使臣之印⁷⁴，也有人视为南越国的中大夫之印⁷⁵，或说那印系汉朝所赐⁷⁶。但《汉书·百官公卿表》明明说大夫无印：“凡吏秩比二千石以上，皆银印青绶，光禄大夫无。秩比六百石以上，皆铜印黑绶。大夫、博士、御史、谒者、郎无。”南越国官制既与汉朝相近⁷⁷，则其大夫应该无印。参照《秩律》中“中大夫”实为“中大夫令”的情况，我怀疑它实际是南越国的中大夫长官之印，即中大夫令印。此外，上海博物馆另外藏有一枚“中大夫丞”封泥⁷⁸。有丞必有其令，有中大夫丞必有中大夫令。“中大夫令”可以省称为“中大夫”，即只出官署之名；但“中大夫丞”则不能省称⁷⁹。此丞之秩应是六百石。《秩律》：“二千石□丞，六百石。”

对“宦皇帝者”考察至此，我们感到，只依《新书·等齐》的记载，裘锡圭先生就判断其为谒者、郎中，并揭示“仕”、“宦”有异，其眼光可称锐利独到。如今再结合《二年律令》和更多文献，就可以更清晰地描述“宦皇帝者”的面貌了。“宦皇帝者”特指侍臣内官，包括中大夫、中郎、郎中、外郎、郎骑、谒者、执楯、执戟、武士、驺、太子御、太子骖乘、太子舍人等。这些官职主要有四类：中大夫、郎官、谒者和太子舍人等，其长官则分别是中大夫令、郎中令、谒者令，及太子詹事或率更令。他们职能各异，“大夫掌论议”，“郎掌守门户，出充车骑”，“谒者掌宾赞受事”⁸⁰；太子宫中的洗马、庶子、舍人、中盾等，则分别比谒者，比郎官，比执戟、执盾。这些官职此前大家都知道，但它们被称为“宦皇帝”，最初没有禄秩、后来列在“比秩”，构成了一个特殊职类，用特殊等级手段来管理，从而与“吏”有异，这些情况，我们此前所知无多。而且由“宦皇帝者”的“比秩”问题，还可以连类而及，进而去观察

其他列在“比秩”的官职。“比秩”是汉代禄秩的重大结构性特点，在探讨秦汉官僚品位结构之时，对“比秩”做进一步发掘，势在必行。让我们转入下章。

1 贾谊：《新书》，上海古籍出版社 1989 年版，第 13-14 页；阎益振、钟夏《新书校注》，第 46-47 页。

2 裘锡圭：《说“宦皇帝”》，《文史》第 6 辑，1979 年；收入《古代文史研究新探》，第 152 页。

3 《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 233-234 页。

4 《张家山汉墓竹简》，文物出版社 2001 年版，第 22 页第 184 简，第 157-158 页释文及注释。在《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本）中，这个解释没有变化。文物出版社 2006 年版，第 33 页。

5 王子今：《汉初查处官员非法收入的制度——张家山汉简〈二年律令〉研读札记》，《政法论坛》2002 年第 5 期。

6 参看邢义田：《张家山汉简〈二年律令〉读记》，《燕京学报》新 15 期，2003 年。“可见‘宦皇帝者’是当时一个有特定意义的常用辞。在概念上，既有所谓的宦皇帝者，也就可能有宦其他者。在汉初，较可能和‘宦皇帝’相对应的，似乎只可能有‘宦诸侯’……宦皇帝者与宦诸侯者相对乃笼统言之，细绎则非指全体为皇帝或诸侯服务的内外官吏，而似特指在皇帝或诸侯王身旁工作的近侍。”

7 对这一点，还可以参看《史记》卷九《吕太后本纪》：“东牟侯兴居曰：‘诛吕氏吾无功，请得除宫。’乃与太仆汝阴侯滕公入宫，前谓少帝曰：‘足下非刘氏，不当立。’乃顾麾左右执戟者扞兵罢去。”可见执戟在皇帝左右。

8 《史记》卷九二《淮阴侯列传》、卷一二六《滑稽列传》。

9 如蓼侯孔聚“以执盾前元年从起碭”，故市侯閼泽赤“以执盾初起，入汉为河上守”，祁侯繆贺“以执盾汉王三年初起从晋阳”，棘丘侯襄“以执盾队史前元年从起碭”，均见《史记》卷十八《高祖功臣侯者年表》。

10 《史记》卷一二六《滑稽列传》：“秦始皇时，置酒而天雨，陛楯者皆沾寒。优旃见而哀之，谓之曰：‘汝欲休乎？’陛楯者皆曰：‘幸甚。’优旃曰：‘我即呼汝，汝疾应曰诺。’居有顷，殿上上寿呼万岁。优旃临槛大呼曰：‘陛楯郎！’郎曰：‘诺！’”

11 《后汉书》卷四十上《班彪传》：“陛戟百重，各有攸司。”注：“陛戟，执戟于陛也。”

12 岑仲勉：《墨子城守各篇简注》，中华书局 1959 年版，第 105 页。

13 “广陵宦谒”印，见安徽省文物考古研究所、天长县文物管理所：《安徽天长县三角圩战国西汉墓出土文物》，《文物》1993 年第 9 期；“菑川宦谒右般北宫豆”铭文，见潍坊市博物馆、昌乐县文管所：《山东昌乐县东圈汉墓》，《考古》1993 年第 6 期。

14 《左传》成公十八年：“程郑为乘马御，六驂属焉，使训群驂知礼。”疏：“驂，为主驾之官，驾车以共御者。”《吕氏春秋·季秋纪》：天子“乃命仆及七驂咸驾，载旂旐，舆受车以级整设于屏外。”

- 15 《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 128 页。
- 16 《汉书》卷五六《东方朔传》“朔给驂朱儒”句颜注。
- 17 《后汉书》卷六六《陈蕃传》提到了“黄门从官驂”，《晋书》卷二五《舆服志》提到了“大使车……驂骑导从”。
- 18 秦汉封泥都有“驂令之印”、“驂丞之印”及“驂之右尉”，然而这个“驂”也可能指山东驂县。参看周晓陆、路东之编：《秦封泥集》，三秦出版社 2000 年版，第 198 页。
- 19 参看西嶋定生对“太子御驂乘”的解释。《二十等爵制》，第 71 页。
- 20 《汉书》卷六《武帝纪》。
- 21 《古文苑》卷八《诗柏梁诗》，墨海金壶本。又《艺文类聚》卷五六《杂文部·诗》，上海古籍出版社 1965 年版，第 1003 页。
- 22 邹水杰：《简牍所见秦汉县属吏设置及演变》，《中国史研究》2007 年第 3 期，“三、县公私僚属的并存及演变”。
- 23 石云涛：《古代幕府制度溯源》，收入《民族史研究》第 4 辑，民族出版社 2003 年版，第 49 页以下。
- 24 《续汉书·百官志四》太子舍人条：“无员，更直宿卫，如三署郎中。”《后汉书》卷五《安帝纪》：“以公、卿、校尉、尚书子弟一人为郎、舍人。”同书卷六《顺帝纪》：“除郡国耆儒九十人补郎、舍人”，“除京师耆儒年六十以上四十八人补郎、舍人及诸王国郎。”
- 25 例如《上林宣曲宫鼎铭》：“上林宣曲宫初元二年（前 47 年），受东郡白马宣房观鼎，容五斗，重十九斤六两。神爵三年（前 59）卒史、舍人、工光造，第十五、第五百一十一。”孙慰祖、徐谷富编：《秦汉金文汇编》，上海书店出版社 1997 年版，第 50 页。可见有“舍人”承担了监管器物铸造的事务。
- 26 《晋书》卷二四《职官志》。舍人之有员额，东汉已然，梁冀为大将军时，舍人增至 10 人。《续汉书·百官志一》注引《梁冀别传》：“元嘉二年（152 年），又加（梁）冀礼仪。大将军朝，到端门若龙门，谒者将引。增掾属、舍人、令史、官骑、鼓吹各十人。”
- 27 参看王金林：《汉唐文化与古代日本文化》，天津人民出版社 1996 年版，第 167-168 页。但王先生追述周制时个别说法有问题：“中国早在周代时就有舍人官职。据《周礼·地官》载：‘舍人，掌平宫中之政，分其财，守以法，掌其出入。’”查《周礼·地官·舍人》：“掌平宫中之政，分其财守，以法掌其出入。凡祭祀，共簠簋，实之，陈之。宾客，亦如之，共其礼：车米、笱米、刍米。丧纪，共饭米、熬谷。以岁时县稷黍之种，以共王后之春献种。掌米粟之出入，辨其物。岁终，则会计其政。”《周礼》中的舍人是管仓库的官儿，职事非常具体确定，与战国以下王公大臣豢养的侍从舍人，并非一事。
- 28 “前马”见《庄子·徐无鬼》：“黄帝将见大隗乎具茨之山，方明为御，昌寓驂乘，张若、朋前马。”郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1961 年版，第 830 页。“马洗”见《六韬·龙韬·将威》：“赏及牛豎、马洗、廐养之徒，是赏下通也。”中华书局 1991 年版，第 16 页。徐培根先生释“马洗”为“洗马”，见其《太公六韬今注今译》，台湾商务印书馆 1976 年版，第 121 页。
- 29 石光瑛：《新序校释》，中华书局 2001 年版，第 275 页。
- 30 引自诸祖耿：《战国策集注会考》，江苏古籍出版社 1985 年版，第 1434 页。

31 《汉书·惠帝纪》：“宦官尚食”应劭曰：“旧有五尚，尚冠、尚帐、尚衣、尚席亦是。”又《宋书》卷三九《百官志上》：“汉初有尚冠、尚衣、尚食、尚浴、尚席、尚书，谓之六尚。”陈直先生谓：“尚食疑即尚席之初名。”见其《汉书新证》，第14页。从《宋书》看，尚食、尚席各为一官，陈直先生所言非是。按，《二年律令·秩律》中有“长信掌衣”（掌通尚）、“长信尚浴”，秩六百石。又陕西茂陵无名冢出土的一件铜温酒樽有铭“阳信尚卧尚从”（“阳信”即汉武帝姊阳信长公主），一件熏炉有铭“内者未央尚卧”。见《陕西茂陵一号无名冢一号丛葬坑的发掘》，《文物》1982年第9期。是汉初以“尚”为称的宦官，种类颇多，还有尚卧、尚从等等。也许“五尚”、“六尚”，是专就皇帝而言的。

32 例如商初的伊尹，“身执鼎俎为庖宰，昵近习亲，而汤乃仅知其贤而用之。”（《韩非子·难言》）周代膳夫也拥有特殊地位。《诗经·小雅·节南山》：“皇父卿士，番维司徒，家伯维宰，仲允膳夫。”这位膳夫不但得以弄权，而且齿列于诸卿士、司徒等高官之后。西周有四位膳夫，即克、梁其、此、山，作为诸多青铜器主而在铭文中留下了名字，如著名的《克鼎》、《梁其簋》、《此簋》、《善夫山鼎》等。从列鼎制度推断，克使用着大牢七鼎，此使用着大牢九鼎，其显赫可见一斑。参看俞伟超：《周代用鼎制度研究》，《先秦两汉考古学论文集》，文物出版社 1985 年，第 86-87 页。春秋齐桓公时有位“以调味事公”的易牙（《管子·小称》），把儿子蒸了给齐桓公吃，或云其就是《左传》中的雍巫；裘锡圭先生云“雍通饔”（《杀首子解》，《中国文化》第九期），饔人也就是膳夫了。或谓“雍巫即食医之类，乃官名”。这位易牙也是以“尚食”身份兴风作浪的。《墨子·号令》：“三老、守闾令属饔夫为答。”（“属”原作“厉”，用岑仲勉说改。）岑仲勉解释说，三老、守闾各有职守，不宜召出，故欲见之者可由三老等属托膳夫代答。膳夫是他们家中的守者，这是氏族社会的习俗。据《南齐书》卷五七《魏虏传》，北魏鲜卑族称“贵人、作食人为附真”。又《元史》卷九九《兵志》云，怯薛中“亲烹饪以奉上饮食者，曰博尔赤”，“博尔赤”即厨夫，圣旨颁下必须经过他们的署名。白鸟库吉谓拓跋之附真即蒙古之博尔赤。可见膳夫实氏族社会之要官。见其《墨子城守各篇简注》，中华书局 1959 年版，第 117 页。汉代皇后的食官又称“私官”（参看朱德熙、裘锡圭：《战国铜器铭文中的食官》，《文物》1973 年第 12 期，收入《朱德熙古文字论集》，中华书局 1995 年版，第 83 页以下），也显示了掌膳者与主人有私亲，存在着特殊的“昵近习亲”关系。《史记》卷一百二《张释之传》：“文帝曰：吾居位时，吾尚食监高祛数为我言赵将李齐之贤，战于钜鹿下。今吾每饭，意未尝不在钜鹿也。父知之乎？”代国尚食监高祛跟汉文帝边吃边聊，昵态可掬。秦汉太官“掌御饮食”。《续汉书·舆服志下》引荀绰《晋百官表注》：提到有“令史质堪上言，太官宜著两梁”，而尚书孟布认为“太官职在鼎俎，不列陞位，堪欲令比大夫两梁冠，不宜许”。陈忠于安帝建光年间上言：“太官令以供养言之，为最亲近，以职事言之，为最烦多，令又高选，又执法比太医令，科同服等，而冠二人殊，名实不副。”主张太官令应该给予两梁冠的服饰。陈忠说太官“为最亲近”，犹存古官之义。

33 好並隆司：《秦汉帝国史研究》，未来社 1978 年版，第 250 页。

34 邢义田：《张家山汉简〈二年律令〉读记》，《燕京学报》新 15 期，2003 年。

35 邱濬：《大学衍义补》卷一〇七，《摘藻堂四库全书荟要》，台湾世界书局 1990 年版，第 67 册第 313 页；又京华出版社 1999 年版，第 916-917 页。

36 以上见《汉书》卷十九上《百官公卿表上》。

37 《史记·儒林传》索隐引如淳：“《汉仪》弟子射策，甲科百人补郎中，乙科二百人补太子舍人，皆秩比二百石”。又尹湾汉简中有郎中盛咸“以功迁”为二百石建陵丞的实例。由此可以推断郎中后来有比二百石者。参看李解民：《〈东海郡下辖长吏

名籍》研究》，《尹湾汉墓简牍综述》，科学出版社 1999 年版，第 68 页；拙作：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第 198 页。

38 《续汉书·百官志四》记载，太子庶子四百石，如三署中郎；太子舍人二百石，如三署郎中。这都是后汉制度。至于西汉时的太子庶子与太子舍人禄秩，应取卫宏《汉旧仪》：“庶子舍人，四百人，如郎中，秩比二百石，无员，多至四百人，亡新改名为翼子”；“庶子，秩比四百石，如中郎，无员，亡新改为中翼子。”见周天游点校：《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 78 页。不过《汉旧仪》“庶子舍人”一条，文有舛误，其“庶子舍人”4 字或者作“太子舍人”，或应删去“庶子”二字仅作“舍人”。前一个“四百人”，疑为“四百石”之讹，乃庶子的“比四百石”之文误入者；后一个“四百人”，前人已提出质疑，指出《续汉志》引《汉官》作“十三人”，而非四百人。质言之，“庶子舍人”这一条，应据“庶子”条校作“（太子）舍人，如郎中，秩比二百石，无员，亡新改为翼子”为妥。

39 《史记》卷六《秦始皇本纪》：“二世曰：‘善。’乃行诛大臣及诸公子，以罪过连逮少近官三郎。”《索隐》：“三郎谓中郎、外郎、散郎。”按《索隐》之说，不确。《史记会注考证》引中井积德说：“沈家本曰：‘《汉书·惠帝纪》，中郎、郎中，满六岁爵三级，四岁二级；外郎，满六岁二级。’苏林云：‘外郎，散郎也。’然则三郎者，中郎、郎中、外郎。旧注皆非。”台湾文史哲出版社 1997 年版，第 123 页。

40 李孔怀先生谓“武帝时增设‘比郎’，秩比千石”，他还把“比郎”算成郎官之一。见其《汉代郎官述论》，收入中国秦汉史学会编《秦汉史论丛》（第二辑），陕西人民出版社 1983 年版，第 165 页。不过李先生误解了史料。《汉书·百官公卿表》说的是期门军士比郎，期门仆射比千石。

41 参看拙作：《从稍食到月俸——战国秦汉俸禄等级制新探》，《学术界》2000 年第 2 期。

42 据《史记》卷一二六《滑稽列传》，东方朔上书求仕，随后“诏拜以为郎”；《传》又记载，东方朔自称“官不过侍郎，位不过执戟”。《汉书·东方朔传》叙述东方朔做过“常侍郎”，还曾做过“太中大夫给事中”以及“中郎”，曾“陛戟殿下”。太中大夫、给事中也许禄廩较高，东方朔装模作样地吓唬“驺朱儒”之事，应是他初做郎中时的事情吧。正如陈直先生所说：“侍郎、郎中，为古代武士之通称，并无严格限制。”《汉书新证》，第 89 页。当时的侍郎、中郎，其实就是郎中之中的有幸“侍中”者。

43 这个意见，是秦汉史博士生邹水杰同学，在我的“中国古代官僚等级制度研究”课上提出来的。特此致谢。

44 陈梦家：《汉简所见奉例》，《文物》1963 年第 5 期。

45 《汉书》卷八《宣帝纪》如淳注。

46 陈直先生利用居延汉简考察汉代官俸，亦云：“各属吏身份中以书佐为最低。”《居延汉简研究》，天津古籍出版社 1986 年版，第 22 页。

47 例如郑玄注谓：“禄秩之不当，恩所增加也；供养之不宜，欲所贪奢熊膳之属，非常食。”王梦鸥先生的解释是：“禄秩不当，是不依靠薪级的开支；供养不宜，是无功而受的俸禄。”见其《礼记今注今译》，台湾商务印书馆 1992 年版，第 232 页。按，供养不是俸禄，王说不确。杨天宇先生释云：“对于不当加给的禄位，以及不当提供的给养，都要收回。”《礼记译注》，上海古籍出版社 2004 年版，上册第 206 页。杨先生把禄秩、供养区分开来，可以说相当精慎。又，《周礼·天官·外饔》“飧士庶子亦如之。”郑玄注：“士庶子，卫王宫者。若今时之飧卫士矣。”《十

三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 66 页下栏。郑玄以“卫士”释“士庶子”，不如以郎官释之为好。

48 《史记》卷一百四《田叔列传》：“其后有诏募择卫将军舍人以为郎，将军取舍人中富给者，令具鞍马、绛衣、玉具剑，欲入奏之。……于是赵禹悉召卫将军舍人百余人，以次问之，得田仁、任安，曰：‘独此两人可耳，余无可使用者。’卫将军见此两人贫，意不平。赵禹去，谓两人曰：‘各自具鞍马新绛衣。’两人对曰：‘家贫无用具也。’将军怒曰：‘今两君家自为贫，何为出此言？鞅鞅如有移德于我者，何也？’”卫青在择其舍人为郎时只考虑有钱的，是因为做郎官得自备鞍马、绛衣、玉具剑，而汉代马匹价在万钱以上，刀剑亦值数千钱，囊中如洗者就只好靠后了。卫青对田仁、任安恼怒不已，也是嫌他们既然没钱还瞎凑什么热闹。

49 《汉书》卷六六《杨惲传》。

50 《汉书》卷五六《董仲舒传》。

51 《史记》卷一〇二《张释之列传》集解引如淳。

52 《史记》卷一百二《张释之列传》：“有兄仲同居。以訾为骑郎，事孝文帝，十岁不得调，无所知名。释之曰：‘久宦减仲之产，不遂。’欲自免归。”货选，还可参看安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，上册第 352 页以下。

53 西汉有《禄秩令》，见《史记》卷九《吕太后本纪》注引臣瓚。《汉书》卷四《文帝纪》注引臣瓚作《秩禄令》。程树德《九朝律考》据此在汉令中列入了《禄秩令》，中华书局 1963 年版，第 24 页。

54 邢义田：《张家山汉简〈二年律令〉读记》，《燕京学报》新 15 期，2003 年。

55 《汉书》卷一下《高帝纪》。

56 文物出版社 2006 年版的《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本）中，没有订正这个错误，见第 85 页。

57 原注释者把“宦者”释为“阉人”，把“宦者、都官吏、都官人有事上”解释为“宦者、都官的吏或都官的一般人员为朝廷办事”，把“为将”的“将”释为“督送”。见《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 46 页。据汉简《二年律令·捕律》，“将”应是统领的意思。《二年律令·捕律》：“与盗贼遇而去北，及力足以追捕之而官□□□□逗留畏夷弗敢就，夺其将爵一级，免之，毋爵者戍边二岁；而罚其所将吏、徒以卒戍边各一岁。”（第 142、143 简）律文中“夺其将爵一级”的“将”，应指统领之人；“而罚其所将吏徒”的“将”，则是所统领者。又如云梦龙岗秦简第一六简：“皇帝过，将者令徒。”见《云梦龙岗秦简》，中华书局 2001 年版，第 77 页。这里的“将者”也是统领者。按《汉书》卷五《景帝纪》：“吏及诸有秩受其官属所监、所治、所行、所将，其与饮食计偿费，勿论。”监、治、行、将，是 4 种不同的统属关系。

58 如龙岗秦简第 196、197 简：“黔首不幸死，未葬者棺葬具，吏及徒去办。”《云梦龙岗秦简》，中华书局 2001 年版，第 130 页。

59 《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，第 60 页。

60 《云梦龙岗秦简》，第 132、140 页。

61 朱绍侯：《军功爵制研究》，上海人民出版社 1990 年版，第 212 页。

62 陈伟：《张家山汉简〈津关令〉涉马诸令研究》，《考古学报》2003 年第 1 期。

63 《左传》哀公二年。

64 《韩非子·外储说左上》：“王登为中牟令，上言于襄主曰：‘中牟有士曰中章、胥己者，其身甚修，其学甚博，君何不举之？’主曰：‘子见之，我将为中大夫。’相室谏曰：‘中大夫，晋重列也，今无功而受，非晋臣之意。君其耳而未之目邪？’襄主曰：‘我取登既耳而目之矣，登之所取又耳而目之，是耳目人绝无已也。’王登一日而见二中大夫，予之田宅，中牟之人弃其田耘、卖宅圃，而随文学者，邑之半。”王先慎注：“卢文弨曰：吕作‘非晋国之故’。顾广圻曰：‘臣’当作‘国’，‘意’当作‘章’。”见《韩非子集解》，中华书局 1998 年版，第 280 页。

65 《韩非子·外储说左下》：“晋孟献伯拜上卿，叔向往贺，门有御，马不食禾，向曰：‘子无二马二舆何也？’献伯曰：‘吾观国人尚有饥色，是以不秣马。班白者多徒行，故不二舆。’向曰：‘吾始贺子之拜卿，今贺子之俭也。’向出，语苗贲皇曰：‘助吾贺献伯之俭也。’苗子曰：‘何贺焉！夫爵祿旂章，所以异功伐别贤不肖也。故晋国之法，上大夫二舆二乘，中大夫二舆一乘，下大夫专乘，此明等级也。且夫卿必有军事，是故循车马，比卒乘，以备戎事。’……”孟献伯所拜为“卿”，叔向便奇怪他为什么不备二马二舆，那么“卿”应备二马二舆的，而下文又称“上大夫二舆二乘”，是上大夫即卿。

66 米田健志：《汉代的光禄勋——特に大夫を中心として》，《东洋史研究》第 57 卷第 2 号。

67 金氏所据，乃是《通典》及《文献通考》。参看其《秦官考》，《秦会要订补》，中华书局 1959 年版，第 477 页。此文多以千百年后之文献论说秦制，这一点殊不可取。

68 其事又见《史记》卷十一《孝景本纪》：“后元元年（前 143 年）冬，更名中大夫令为卫尉”；《汉书》卷十九下《百官公卿表下》景帝中元六年（前 144 年）：“中大夫令直不疑更为卫尉。”对直不疑仕历，夏燮《校汉书八表》有考，《二十五史补编》，中华书局 1955 年版，第 193-194 页，可参看。夏燮所说“盖郎及中大夫皆郎中令之属”，不适合汉初的情况。

69 彭浩：《〈津关令〉的颁行年代与文书格式》，《郑州大学学报》2002 年第 3 期。

70 《汉书·百官公卿表》：“侍中、左右曹、诸吏、散骑、中常侍，皆加官，所加或列侯、将军、卿、大夫、将、都尉、尚书、太医、太官令至郎中，亡员，多至数十人。……散骑骑并乘舆车。”“大夫”可加“散骑”之号，可以推断大夫也有“骑并乘舆车”的资格或机会。谒者也是要随从车驾的。《汉书》卷八四《翟方进传》师古注引《汉旧仪》：“皇帝在道，丞相迎谒，谒者赞称曰‘皇帝为丞相下舆’。立乃升车。”可见谒者是跟随皇帝车驾的，这时候他不会两条腿走路吧。

71 周天游点校：《汉官六种》，第 78-79 页。

72 见其《秦汉九卿考》，《劳榘学术论文集》甲编上册，第 865 页。

73 米田健志的《汉代的光禄勋——特に大夫を中心として》，《东洋史研究》第 57 卷第 2 号。

74 罗福颐：《秦汉南北朝官印征存》，文物出版社 1987 年版，第 34 页，编号 186。按罗先生云：“此为出使南越国之使臣印，或南越国之官印。”不过我觉得前一可能性并不大。汉朝大夫通常无印，出使则以节为信，汉中大夫不当称“南越中大夫”。所以断为南越国官印为好。

75 萧光达：《从南越国“景巷令印”、“南越大夫”印考释蠡测南越国的官僚政体》，《广东社会科学》1994 年第 5 期。

76 王人聪：《西汉越族官印试释》，《东南文化》1991 年第 1 期。

77 张荣芳先生指出，“南越国官制与汉廷一样”，见其《略论汉初的“南越国”》，收入中国秦汉史研究会编《秦汉史研究》第 1 辑，陕西人民出版社 1981 年版，第 163 页。那么南越国官制应有中大夫令，同于汉廷。又见张荣芳、黄森章：《南越国史》，广东人民出版社 1995 年版，第 116-117 页。

78 孙慰祖：《古封泥集成》，上海书店出版社 1994 年版，第 13 页，编号 61。

79 官名省称问题，可参赵平安：《秦西汉官印论要》，《考古与文物》2001 年第 3 期；萧亢达：《从汉代文物考古资料所见“宫官”集释谈〈汉书·百官公卿表〉中的一处句读问题》，《考古与文物》1996 年第 4 期；李学勤：《〈奏谏书〉与秦汉铭文中的职官省称》，收入《重写学术史》，河北教育出版社 2002 年版，第 297 页以下。

80 《汉书》卷十九上《百官公卿表上》。

第五章

若干“比秩”官职考述

正秩之外，还存在着由“比若干石”构成的“比秩”，这是汉代官阶的基本结构特点。一正一“比”，分外显眼。秦汉官制被人推敲了两千年，几乎没什么细节没被研究过了；但“比秩”是例外之一，几乎无人问津。《秩律》之中无“比秩”，而“宦皇帝”诸官曾列在“比秩”，我们把两个现象综合分析，问题就浮现出来了。我们得到了一个机会，可以顺藤摸瓜，全面发掘“比秩”的真相，及其在帝国等级管理上的特殊意义了。

这“顺藤摸瓜”的工作至少要包括两部分。第一步是把“瓜”挖出来。除“宦皇帝者”外，还有更多的“瓜”，即，还能看到更多官职列在“比秩”。那些“瓜”都是什么样子？显有必要一一考察。第二步，就是在此基础之上，对“瓜”的形态和特点进行综合分析了。

前一章第二节中，引证了《续汉书·舆服志下》注引《东观书》所载建武元年秩级，那些内容我们认为出自建武《禄秩令》。其末段云：“而有秩者侍中、中常侍、光禄大夫秩皆二千石，太中大夫秩皆比二千石，尚书、谏议大夫、侍御史、博士皆六百石，议郎、中谒者秩皆比六百石，小黄门、黄门、侍郎、中黄门秩皆比四百石，郎中秩皆比三百石，太子舍人秩二百石。”这段文字中所记官职，我们认为大抵都有最初无秩、后来才变成“比秩”的嫌疑，尽管有些在建武时又变成正秩了。通过检索还能进一步看到，除“宦皇帝者”外，汉代的“比秩”官职有期林、羽林诸官，博士与掌故、御史、掾属、国官、军吏，等等。总的说来，“比秩”诸官面貌各异，职能、职类各自不同，秩级往往因时而异；史料中它们的秩级记载，也常常有牴牾含糊之处，有本来是“比秩”但却省去了“比”字的简化记法。还有这种情况：某官最初无秩，其后是“比秩”，再后又变成正秩了；以及这种情况：曾是正秩，

但后来被置于“比秩”。我们只能尽力而为，将之梳理得尽量清楚一些。

下面，就对期门羽林郎、博士掌故、御史、中央官署中的掾属及国官的“比秩”情况进行考察，再用第六章通盘分析之。关于军吏的“比秩”问题，为行文方便，置于第六章第三节，本章不论。

一 期门郎、羽林郎

期门和羽林，是皇帝的两支禁军。期门军中有期门郎，羽林军中有羽林郎。《汉书·百官公卿表》：“期门掌执兵送从，武帝建元三年（前138年）初置，比郎，无员，多至千人。……平帝元始元年（公元1年）更名虎贲郎。……羽林掌送从，次期门，武帝太初元年（前104年）初置，名曰建章营骑，后更名羽林骑。”期门郎“比郎”，而羽林郎“次期门”，那么二者都跟郎官相去不远。

从某种意义上说，这两支禁军是从郎官衍生出来的。从事宿卫的郎官，本来也是一支武力，曾组成为一支专门的“郎中骑”。刘邦麾下的郎中骑战斗力极强，是汉军主力¹。刘项相争而项氏惨败，获得了项羽尸首的人有五：“王翳取其头”，“郎中骑杨喜，骑司马吕马童，郎中吕胜、杨武各得其一”²。五人中一位是郎中骑，两位是郎中，占了五分之三。可见郎官的战力不容小觑，抢尸首胜人一筹。入汉以来“郎选益杂”，郎官来源多样化了，来自士人者与日俱增；其“禁军”的性质开始淡化，“文官预备役”的色彩浓厚起来。这也是需要另创期门、羽林的原因之一，王朝以此来维持一支既有士官身份，又具有武装性质的“郎”军的继续存在³。

期门郎后来改称虎贲郎。《续汉书·百官志二》：“虎贲中郎比六百石，虎贲侍郎比四百石，虎贲郎中比三百石，节从虎贲比二百石”；“羽林郎，比三百石。”可见虎贲郎、羽林郎跟郎官一样，都是“比秩”。而且东汉虎贲郎，有比六百石、比四百石、比三百石、比二百石4等，那么在等级结构上，虎贲诸郎也与三署诸郎同构。

东汉的虎贲郎、羽林郎仍保持了强烈的“武”性质，承担宿卫、逮捕、出征等事。对已不胜军事的虎贲郎、羽林郎，朝廷有时只发半俸，不发服装⁴。同时三署郎却已“文”起来了，成了文职官员的主要来源，其资位也高于虎贲郎、羽林郎，尽管两类郎官秩级相同。这一点还可以从赏赐制度看出来。东汉腊赐制度：“郎官、兰台令史三千；中

黄门、羽林、虎贲士二人共三千。”⁵三署郎官每人赏三千钱，羽林郎、虎贲郎每人只赏一千五，差一半。“二人共三千”的表述也很奇怪，为什么不直说“人一千五百”呢？好像故意让俩人分钱、或一起花钱似的。猜想那也许跟羽林、虎贲的编制方式有关。

但虎贲郎、羽林郎还不只是单纯的禁军士官而已，在东汉，他们似乎也有选举资格。东汉的虎贲郎、羽林郎是可以买卖的：

1.汉安帝永初三年（109年）：三公以国用不足，奏令吏人入钱谷，得为关内侯、虎贲羽林郎、五大夫、官府吏、缇骑、营士各有差。（《后汉书》卷五《安帝纪》）

2.汉桓帝延熹四年（161年）：减公卿以下奉，赏王侯半租。占卖关内侯、虎贲、羽林、缇骑营士、五大夫钱各有差。（《后汉书》卷七《桓帝纪》）

3.汉灵帝光和元年（178年）：初开西邸卖官，自关内侯、虎贲、羽林，入钱各有差。（《后汉书》卷八《灵帝纪》）

那么，从汉安帝、汉桓帝卖官，直到汉灵帝著名的西园卖官，虎贲郎、羽林郎都在商品目录之中，有卖有买。而且，虎贲郎、羽林郎还被列在五大夫前面，似其售价比五大夫更贵一些。人们花钱买虎贲郎、羽林郎，消费目的是什么呢？首先可能是为了它们的优厚待遇，但更可能的，是为了由此获得选举资格。请看：

1.羽林郎出补三百石丞、尉，自占。丞、尉小县三百石，其次四百石，比秩为真，皆所以优之。（《后汉书》卷四《和帝纪》注引《汉官仪》）

2.期门骑者，陇西工射猎人及能用五兵材力三百人，行出会期门下，从射猎，无员，秩比郎从官，名曰期门骑。……王莽更名虎贲郎。迁补吏署。（卫宏：《汉旧仪》卷上，《汉官六种》，中华书局1990年版，第34页）

由第1条知，羽林郎有补任县丞、县尉的资格。“比秩为真”，即依其比三百石、比四百石之秩级，分别真除为三百石丞、尉和四百石丞、尉，但不给正秩。由第2条知，期门郎或虎贲郎同样“迁补

吏署”。正因为虎贲郎、羽林郎都有升迁资格，所以很有市场前景，想当官的肯买。三署郎不卖而虎贲郎、羽林郎卖，则可能是因为前者大多来自孝廉，资望高而升迁优，朝廷一时不想败坏了三署郎选，就先从对干部整体素质影响较小的虎贲郎、羽林郎卖起。

期门郎、羽林郎与郎官同属于光禄勋，光禄勋就是汉初的郎中令。这个系统，“宦皇帝者”构成了其基本阵容。就连其中的各种长官，也有很多被安排在“比秩”之上。据《汉书·百官公卿表》：五官中郎将、左中郎将、右中郎将三将，秩比二千石；郎中车将、郎中户将、郎中骑将，秩比千石；谒者仆射，比千石；期门仆射，比千石；虎贲中郎将、羽林监，秩比二千石。又据《续汉书·百官志二》：东汉五官中郎将、左中郎将、右中郎将、虎贲中郎将、羽林中郎将，皆比二千石。属于这一系统的军职还有奉车都尉、驸马都尉和骑都尉，它们也都是比二千石。他们之为“比秩”的原因，应与“宦皇帝者”系统的地位一并考虑。光禄勋系统——原先的“宦皇帝者”系统——之中，堆积着大量“比秩”官职，相当显眼。

总之我们认为，期门郎、羽林郎或虎贲郎、羽林郎之所以被安排在“比秩”，是从郎官制度中衍生出来的，他们也属“从官”，可与三署郎同样看待。

二 文学之官：博士与掌故

第二类要讨论的“比秩”官职，是博士和掌故。

《续汉书·百官志二》：“博士祭酒一人，六百石。本仆射，中兴转为祭酒。博士十四人，比六百石。本注曰：……本四百石，宣帝增秩。”汉宣帝黄龙元年（前49年）把五经博士增为12人，“增秩”大约就在这个时候。我以为博士“本四百石”乃是笼统而言的。史书记秩级，对“比若干石”经常省略“比”字，其到底是正秩还是“比秩”，往往要进一步辨析。参照后来博士祭酒六百石、博士比六百石的情况，推测汉宣帝以前，应是博士仆射四百石、博士比四百石。即，汉宣帝以前的博士，也属“比秩”。

秦朝已有博士之官了，叔孙通就是秦博士。后来叔孙通又当了汉博士，而且号曰“稷嗣君”。“稷嗣君”之号，是标榜继承战国稷下学宫的，而稷下列大夫“不治而议论”，既无行政职事，当无秩级。秦与汉

初有博士，《二年律令·秩律》中却看不到博士。凡此种种，都说明博士汉初无秩，后来的“四百石”之秩，应系“比秩”。

此外还有一个旁证，可以强化对博士曾为“比秩”的判断。这就是《续汉书·舆服志》注引《东观书》所载东汉建武《禄秩令》，其最后一段、即“而有秩者……”以下的一段中所列官职，我们认为，大抵都属曾经无秩、后来成为“比秩”的官职，再后又有的被调至正秩的。而“博士”一官，恰好就列在建武《禄秩令》的这一部分，秩六百石。那么我们推测，博士最初无秩，随后比四百石，再后六百石。参看下表：

时间	秩级	材料
秦、汉初	无秩	《二年律令·秩律》无
约汉武帝建太学时	比四百石	《续汉书·百官志》
东汉建武元年	六百石	《东观书》所见建武《禄秩令》
建武之后	比六百石	《续汉书·百官志》

若从建武《禄秩令》看，东汉初博士似乎一度是正秩六百石。那么《续汉书·百官志三》“博士十四人，比六百石”的“比六百石”，应是建武之后的博士秩级。“博士十四人”即今文十四博士体制，王国维认为始于东汉之初⁶，也有人认为始于西汉成帝之时⁷。这问题无关宏旨，就不多纠缠了。

下面再来看掌故。博士、掌故都是文学之官，都为君主提供“通古今、备顾问”的服务。文学掌故有从博士弟子中任用的，也有因文学射策而任用的。掌故之官也不见于《秩律》，由此可以判断此官最初无秩。至于掌故在后来的秩级，据应劭的说法，“掌故，六百石吏，主故事”⁸。这说法肯定错了，掌故不可能是六百石。王先谦认为“六字衍”，亦未得其真⁹。“六”应作“比”，即作“掌故，比百石吏”。详下。

《汉书》卷八八《儒林传序》所载公孙弘《兴学奏》中，有让博士弟子补掌故的建议：

一岁皆辄课，能通一艺以上，补文学掌故缺；其高第可以为郎中，……以治礼掌故以文学礼义为官，迁留滞，请选择其秩比二百石以上及吏百石通一艺以上补左右内史、大行卒史，比百石以下补郡太守卒史，皆各二人，边郡一人。先用诵多者。不足，择掌故以补中二千石属，文学掌故补郡属。

上文所叙“掌故”，有比二百石和比百石两种，却无六百石者。由此可证“掌故，六百石吏”的说法必误。

但是，上文有“掌故”、“治礼掌故”和“文学掌故”三种提法，三者间的关系并不大清楚。《汉书》“以治礼掌故以文学礼义为官”一句¹⁰，《史记》作“治礼次治掌故，以文学礼义为官”，《集解》引徐广曰：“一云‘次治礼学掌故’。”《汉书》、《史记》和徐广三说有异，注家历来都认为其间必有讹误，须先澄清。

李慈铭云：“此段文字，晦窒难详。‘以治礼掌故以文学礼义为官迁留滞’十五字，尤不可解。”他一番考察的结果，是把治礼、掌故、文学视为三官，把原文复原为“臣以治礼、掌故、文学，以礼义为官，迁留滞”，“三官者，诸卿掾属之名”¹¹。泷川龟太郎也深感《史记》“治礼以下十六字，文义晦窒”，并提出己见。对《史记》所言“治礼掌故”，他认为“治礼”是一种官，比如有位叫平当的，就做过大行治礼丞；“掌故”又是一种官，兒宽担任的掌故即是¹²。泷川这个见解，还是很敏锐的。这里帮他补充一些“治礼”的例子：萧望之做过“大行治礼丞”，公宾就做过“大行治礼”¹³。照他的意思，相关文字就应理解为“以治礼、掌故以文学礼义为官”。

李慈铭和泷川的意见各有所得，但也各有弱点。首先，从总体上审视公孙弘奏，它包括两个部分：第一，先对博士弟子的出路加以规划，让考试及格的补文学掌故，成绩高的补郎中；第二，再对掌故的出路加以规划，让他们补卒史，但补卒史后还剩下一些掌故没官做，那么再让他们补掾属；“迁留滞”是说对迁徙太慢、处于留滞状态的掌故，应为其打通仕途。

第二、“治礼掌故”应为一官，而非“治礼、掌故”两官。《急就篇》：“治礼掌故砥砺身，智能通达多见闻。”¹⁴但徐广所见本作“次治礼学掌故”，多了一个“学”字，我想那“学”字也不是凭空冒出来的，应予充分重视。那“学”应与“文学掌故”有瓜葛，我判断就是“文学”二字之残。若把“文学”二字补入《史记》“治礼次治掌故”一句，那话就将变成“治礼次、治文学掌故”，包括治礼次掌故、治文学掌故两种官了。《史记》那句话若作“以治礼次、治文学掌故以文学、礼义为官”，则两官正好一个“以文学为官”，一个“以礼义为官”。后来在传写中，“治礼次、治文学掌故”那句话残讹了。在徐广所见本中，“文”不见了，“治礼次”的“次”被抄到“治”之前，变成了“次治礼学掌故”。在另一种《史记》抄本中，则讹为“治礼次治掌故”，“次”字没错儿，

但“文学”两字阙如，“治掌故”三字遂莫名其妙、无从索解。再到《汉书》，就只剩下了“治礼掌故”四字了。

第三、我们来看掌故的分等与秩级。从“请选择其秩比二百石以上……比百石以下”与“择掌故以补中二千石属，文学掌故补郡属”两句看来，掌故是分为两等的，一等秩比二百石，一等秩比百石。同时其所补官也有两种，一是卒史，一是属。下面把我的一己之见列为下表：

掌故	卒史	属
比二百石掌故	补左右内史、大行卒史 (二百石)	择掌故以补中二千石属 (二百石，比二百石)
比百石掌故	补郡太守卒史 (百石)	文学掌故补郡属 (百石，比百石)

就是说，我们认为治礼、掌故、文学都是一事。李慈铭将之分为三官，以及泷川把治礼、掌故分为二官，皆非。文学掌故是比百石，所以博士弟子首先要“补文学掌故缺”，从秩级低的“补”起。《史记》卷一二一《儒林列传》：“学官弟子行虽不备，而至于大夫、郎中、掌故以百数。”那“掌故”就是文学掌故。

第四、再从“择掌故以补中二千石属，文学掌故补郡属”一句看，比百石的“文学掌故”之上是“掌故”，其秩应为比二百石，我们推测就是“治礼次掌故”。为什么只称“掌故”，不冠类别呢？我想，是因为比二百石掌故大多数分布在中二千石官署中，又往往以官署为名。如前面谈到的大行治礼掌故。太常之下有“太常掌故”，晁错、匡衡曾为其官¹⁵。太史令下有太史掌故，房凤曾为其官¹⁶。在“以治礼次、治文学掌故以文学礼义为官”那句话中，为了与前文“文学、礼仪”二词呼应，所以特揭治礼次掌故、治文学掌故，就是说出自修辞需要。但在具体规划其升迁时，不便对各种比二百石掌故一一罗列，奏文为求行文简捷，就只说“择掌故以补中二千石属”了。中二千石属的秩级，是二百石及比二百石；能补中二千石属的掌故，只能是比二百石掌故，不会是比百石掌故。这一点当时的君臣都知道，不会弄错的。西汉掾属任用，遵循“皆从同秩补”的原则（详见下节）。以比二百石的治礼掌故补二百石属，也算符合“从同秩补”的原则；若补比二百石属，从秩级上看虽是平迁，但已从文学职类转入行政职类，升迁的可能性大得多了。

反过来再看李慈铭的意见。李慈铭把文学视为一官、掌故视为

一官，所以“择掌故以补中二千石属，文学掌故补郡属”这句话，在他看来是“择掌故以补中二千石属，文学、掌故补郡属”。可前半句已说了掌故，后半句又说掌故，不怎么合理吧。即便照他的意思，原文也应作“择掌故以补中二千石属、郡属，文学补郡属”才对。

又，汉廷另有一种官叫“文学卒史”，它不应与“文学掌故”混为一谈。掌故在比秩，卒史在正秩。有位叫兒宽的：“以郡国选诣博士，受业孔安国。……以射策为掌故，功次补廷尉文学卒史。”¹⁷兒宽的经历恰好合乎“掌故补卒史”制度，而且反映了“文学卒史”与“文学掌故”是两种官。不光廷尉有文学卒史，郡国也有。如西汉匡衡“射策甲科，以不应令除为太常掌故，调补平原文学。”¹⁸这“平原文学”，就是平原郡的文学卒史。还有，东汉诸卿的官署中也设有“文学”一官，如卫尉有“文学三人百石”，太仆有“文学八人百石”，廷尉有“文学十六人百石”，大鸿胪有“文学六人百石”，等等¹⁹。这些“文学”，都相当于西汉的文学卒史。就此而言，公孙弘奏中“文学掌故”，也不可以按李慈铭的看法点断为二的，因为单言“文学”，文学掌故就跟文学卒史分不开了。读者不信可以试试：若把公孙弘奏文中的“文学”单看成一官、理解为“文学卒史”的话，整个升迁安排就一塌糊涂了。而依本书之解，则次序井然。汉廷考试制度，有“丙科补文学掌故”规定²⁰，也说明“文学掌故”是一种官，不是“文学”与“掌故”两种官。

综合以上分析，《史》《汉》原文文意应当如下：

以治礼次、治文学掌故以文学礼义为官，迁留滞，

请选择其比二百石以上（礼次掌故）及吏百石通一艺者，
补左右内史、大行二百石卒史；

比百石以下（文学掌故），补郡太守百石卒史；

（若官缺）不足，择（比二百石礼次）掌故以补中二千石（之二百石或比二百石）属，

（比百石以下）文学掌故补百石郡属。

总之，西汉前期的掌故有两等，一种秩比百石，一种秩比二百石，都是比秩。两种掌故都低于比三百石的郎官，所以东方朔有言：“曾不得掌故，安敢望常侍郎乎！”²¹

三 御史之比秩

《东观书》所载东汉建武元年《禄秩令》，其最后一段，即“而有秩者……”以下一段，其中所列官职大抵都曾无秩、后来成为“比秩”；而这些官职中有“侍御史”，秩六百石，由此我们推断，这六百石的侍御史，曾经无秩而后为“比秩”。

《二年律令》为了解西汉初期的御史秩级，提供了清晰的线索。请看：

1.御史比六百石，相（下残）。（《赐律》，第 31 页第 296 简，第 174 页释文）

2.御史、丞相、相国长史，秩各千石。（《秩律》，第 43 页第 441 简，第 192 页释文）

由第 1 条《赐律》所见，在行赏的时候“御史比六百石”。这就是《二年律令》时代，六百石左右的御史没有秩级的强证。

然而再看第 2 条《秩律》，似乎是说“御史……秩千石”，这与第 1 条是否矛盾呢？有的学者认为它们是矛盾的：《赐律》既云“御史比六百石”，则御史不就可能是千石了；学者进一步猜测，《秩律》“御史、丞相、相国长史，秩各千石”一句中，“丞相”的“丞”字可能脱落了一个重文符号，“丞”应有两个，“御史”应作“御史丞”²²。

不过我认为，两条材料并不矛盾，第 2 条的“丞”字也没脱落什么重文符号。比六百石的御史其实是“御史少史”，而千石者是御史长史。“御史、丞相、相国长史，秩各千石”中的“御史”二字，指御史大夫或御史寺，它跟“丞相、相国”，共同构成后面“长史”二字的定语，即应理解为“御史长史、丞相长史、相国长史，秩各千石”。

能够找到材料证明这一点。西汉确实有过千石的御史长史。首先，据《汉书·百官公卿表》，西汉哀帝元寿二年（前 1 年）时，千石的御史中丞一度改名“御史长史”，那么千石御史长史的存在，确有其事。

其次在景帝、武帝之时，御史寺中确实设有“少史”之官，其秩比六百石。请看《汉旧仪》卷上：

御史少史行事如御史。少史有所为，即少史属得守御

史（指御史少史），行事如少史。少史秩比六百石。御史少史物故，以功次征丞相史守御史少史。（《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 40、72 页）

上文至少涉及了御史机构中的 3 种吏员：御史，御史少史，御属。相对于“少史”，“如御史”的“御史”就是“长史”吧。而“少史秩比六百石”一句，与《二年律令·赐律》的“御史比六百石”一句，可谓合若符契。《赐律》中那个比六百石御史，就是《汉旧仪》里比六百石的御史少史。由此可以论定，西汉前期的御史少史，秩比六百石。那么《秩律》时代有两种御史：一种有秩级，千石，是作为“众史之长”的长史；另一种无秩级，但赏赐时比六百石，那就是御史少史。御史少史后来的秩级，就是“比六百石”。

于是我们推测，御史长史有秩，千石；而六百石左右的御史最初无秩，后来秩比六百石，再后又变成了正秩六百石。其秩级的变化，反映了御史之官最初是被看成君主私属的，身份近乎侍从，后来才逐渐“公职化”了。

与侍御史相近的还有尚书。在《东观书》所载建武《禄秩令》中，尚书也在“而有秩者……”那一段中，六百石。而《二年律令·秩律》中，又恰好没有尚书一官。《汉书·百官公卿表》也没记尚书秩级。《续汉书·百官志三》：“尚书六人，六百石。”与建武《禄秩令》一致。按，尚书本是秦官，属少府，最初只是宫中为君王传发书奏的小吏，有“刀笔”之责²³。若以阍宦任其事则称“中书”，可见尚书与“宦者”比较接近，所以赵翼说“尚书与中书职事多相连”²⁴。我们推测，尚书本来也无秩级，是在尚书发展为机要秘书机构之后，此官才逐渐获得了秩级的；那么在某个时候，尚书之官可能也是“比秩”。

四 中央官署掾属的“比秩”问题

掾属普置于各种官署。丞相、将军和诸卿的官署有掾属，地方郡府、县府也有掾属。这些掾属承担着各种行政事务，没他们的工作，长官就成了光杆司令了。掾属既然承担行政事务，其身份就应是“吏”了；然而我们又看到，即便不是全体，至少在某些时间中，某一部分官府掾属，是“比秩”。

先把视线投向丞相府和三公府。东汉的公府组织：

1.（太尉）长史一人，千石。掾史、属二十四人。本注曰：《汉旧注》东西曹掾比四百石，余掾比三百石，属比二百石。（《续汉书·百官志一》太尉条）

2.东西曹掾比四百石，余掾比三百石。（《后汉书》卷二十《铄期传》注引《汉官仪》）

3.三公东西曹掾四百石，余掾比二百石。（《后汉书》卷三七《桓荣传》注引《续汉书》）

4.太尉、司徒、司空长史，秩比千石，号为毗佐三台，助和鼎味。（《太平御览》卷二〇九《职官部·三公府掾属》引应劭《汉官仪》。）

综合 4 条材料，东汉三公府的长史千石，掾属则有比四百石、比三百石和比二百石 3 等。但在第 3 条材料中，东西曹掾是四百石，而非比四百石。这有两种可能。

第一种可能，此文省略或误夺“比”字。记述秩级时省略“比”字的情况，在史书中是经常出现的。误衍“比”字的概率，从情理上说，总比省略“比”字的概率小得多；所以对同一官职，若某材料叙为正秩、另一材料叙为比秩，我总觉得“比秩”的可能性大得多。但还有第二种可能：同级的掾属本身有两种，一种比秩、一种正秩。仅就这一组材料看，前一种可能性很大，因为第 1 条《汉旧注》叙掾属“比秩”时连出三“比”，误衍的可能性基本为零。然而在后面还会遇到类似情况，即某种掾属有时记作“比秩”、有时记作正秩的情况，在这时候，是否都能绝对排除第二种可能性呢？真不好说了。

又第 4 条应劭《汉官仪》说三公长史“比千石”，而不是《续汉志》所说的千石。那么我们再度遭遇麻烦，即同一官职的同一秩级，有的无“比”字，有的有“比”字。查《北堂书钞》引《汉旧仪》，又作“太尉、司徒长史，秩比二千石，号为毗佐三台，助鼎和味，其迁也多据卿校。”²⁵“秩比二千石”就很高了，但也不是不可信。汉武帝时，丞相长史一度有加至二千石者²⁶。东汉窦宪做大将军时，其长史高达中二千石，可以与皇帝的九卿相比了²⁷。那么对丞相或三公长史的秩级，就有了比千石、千石、比二千石、二千石、中二千石 5 种说法。看来长史的

秩级，是因人（因府主）而异、因时而异的。

无论如何，东汉三公掾属有比四百石、比三百石和比二百石 3 等，这样一点，大致是可以确认的。比较麻烦的，是西汉的掾属。

西汉丞相府中，有东西曹掾、掾史、少史、属等吏员。请看其秩级的情况：

1.丞相初置，吏员十五人，皆六百石，分为东西曹。东曹九人，出督州为刺史。西曹六人，其五人往来白事东厢为侍中，一人留府曰西曹，领百官奏事。

2.丞相、太尉、大将军史，秩四百石。

3.丞相司置谏大夫，秩六百石。丞相少史，秩四百石，次三百石、百石。……武帝元狩六年（前 117 年），丞相吏员三百八十二人（应作三百六十二人）：史二十人，秩四百石；少史八十人，秩三百石；属百人，秩二百石；属史百六十二人，秩百石。皆从同秩补。（以上见卫宏《汉旧仪》卷上，《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 36-37 页）

4.丞相、太尉、大将军史秩四百石。武帝又置丞相少史，秩四百石。（《汉书》卷七《昭帝纪》如淳注引《汉仪注》）

从第 1 条看，丞相府有六百石吏 15 人。第 2 条，六百石之下有四百石史。在第 3 条中，又看到了少史三百石、属二百石、属史百石²⁸。第 4 条《汉仪注》印证了四百石史的存在。这一来矛盾就降临了：东汉三公府的各级掾属，通记为“比秩”；但西汉丞相府及太尉、大将军府的各级掾属，却通记为正秩。解释这个现象，是一个很大的麻烦。

再把视线转向更早时候。汉初《二年律令·秩律》记有两种长史：

1.御史、丞相、相国长史，秩各千石。（《秩律》，第 43 页第 441 简，第 192 页释文）

2.丞相长史正、监，卫将军长史，秩各八百石。
（《秩律》，第 44 页第 444 简，第 193 页释文）

综合第 1、2 条，吕后时存在着两种长史，一种秩千石，一种秩八百石。但第 2 条中的“丞相长史正、监”，官名看着很是奇怪。原书注释

[18]谓：“丞相长史正、监，丞相长史的下属。”²⁹不过各种史料中都看不到丞相府有“正、监”，廷尉寺中倒有正、监。《汉书·百官公卿表》：“廷尉，秦官，掌刑辟，有正、左右监，秩皆千石。”又《史记》卷五九《五宗世家》：“高祖时诸侯皆赋，得自除内史以下，汉独为置丞相，黄金印。诸侯自除御史、廷尉正、博士，拟于天子。”遂知汉初王国也有廷尉正。“正、监”既是廷尉下属，而非丞相长史的下属，那么原文应如是标点：“丞相长史，（廷尉）正、监，卫将军长史，秩各八百石。”若然，则丞相府中还有一种八百石长史。

丞相府中既有秩千石的长史，又有八百石长史，可能吗？我说是可能的。首先丞相长史不止一个。《汉书·百官公卿表》：“相国、丞相，……有两长史，秩千石。”汉武帝时一度还有三长史，出现过“丞相患之，三长史皆害（张）汤”的事件³⁰。再看《汉旧仪》卷上：“丞相门无塾……署曰丞相府。东门、西门长史物故，廷尉正、监守。”³¹丞相府东门、西门各由一位长史负责，或说有两位这样的长史，一位由东门命名，一位由西门命名；若这两位长史死了，就调用廷尉寺的正、监来“守”，“守”就是代摄其事的意思。那东门、西门不会是“东曹、西曹”之讹，因为前文说的就是丞相府的门如何如何。我们看到，廷尉正、监，跟丞相府的长史还真有密切关系呢。

西汉中央官的官属若出员缺，习惯采用“皆从同秩补”的办法，即从其他官署的同秩官员中调人去“守”，参后。根据《秩律》，正、监为八百石，则死去的东门长史和西门长史也应八百石，才称得上是“同秩”呢。然则某个时候丞相府有三名长史，一名千石的；两名八百石的，即东门长史与西门长史。汉武帝时，丞相长史一度加至二千石，参前。《汉表》所记丞相“两长史”，只是西汉后期的制度。

上一节讨论御史秩级，曾引证《二年律令·赐律》：“御史比六百石，相（下残）。”简文的“御史比六百石”之后，还残留着一个“相”字。这“相”是什么官名的残缺呢？《秩律》中有“御史，丞相、相国长史，秩各千石”一句。那么《赐律》的这个“相”，应是相国、丞相吧。前称御史在赏赐时比六百石，那么后文是否是说，相国、丞相的什么“史”，在赏赐时比若干石呢？若然，则随后所叙相国、丞相之史，应与比六百石的御史相去不远，其所比秩级应在六百石左右。简言之，我认为在《秩律》时代，相国、丞相之下有一种史，比六百石。考诸文献，这推断不是一丁点根据都没有。

上一节讨论御史秩级，已看到《汉旧仪》卷上有“少史秩比六百石”

的明确记载，则御史少史比六百石已无可质疑；而《汉旧仪》卷上又谓：“少史有所为，即少史属得守御史（少史），行事如少史”，“御史少史物故，以功次征丞相史守御史少史。”那么当时有这样的制度：如果御史少史另有公务，则由少史下面的“属”暂摄其事；如果御史少史死了，就要从丞相府中选一位丞相史来“守御史少史”，即暂摄其事。根据“皆从同秩补”的制度，暂摄御史之事的那位丞相史，应为比六百石之史。

现在对“皆从同秩补”的制度，已必须做一阐述了。《汉旧仪》有“武帝元狩六年，丞相吏员三百八十二人……皆从同秩补”一句。所涉及的丞相府吏员的这种迁调制度，《汉旧仪》中还有更多的相关记载：

1.元封元年（前 110 年），御史止不复监。后御史职与丞相参增吏员，凡三百四十一人，分为吏（？）、少史、属，亦从同秩补，率取文法吏。

2.丞相史物故，调御史少史守丞相史。若御史少史监祠寝园庙，调御史少史属守，不足，丞相少史属为倅，事已罢。（以上见《汉官六种》，第 40、72 页。第 2 条对原书标点有修正。）

3.御史少史……所代到官视事，得留罢中二千石、詹事、水衡都尉。（《汉官六种》，第 40、72 页，标点有修正）

4.（丞相）书令史斗食缺，试中二十书佐高第补，因为骑史。

5.选中二十书佐试补令史，令史皆斗食，迁补御史令史。其欲以秩留者，许之。（以上见《汉官六种》，第 37-38、68-69 页）

在第 1 条中，御史府和丞相府的“吏（史？）、少史、属”，都“从同秩补”。再看第 2 条，若丞相少史死了，也可以调用御史少史去“守”丞相史的。那么“皆从同秩补”的所谓“补”，当指“互补”，即御史可补丞相史，而丞相史也可以补御史。第 2 条还说，御史少史们临时去“监祠寝园庙”，则其职事由少史属暂摄；若少史属人数不足、“守”不过来，就可以把丞相少史属弄过来帮忙，协助御史少史属。

这种“从同秩补”的做法，还通用于御史府与中二千石的官属之间。

第 3 条告诉我们，御史少史到中二千石及詹事、水衡都尉的官署去摄事，事毕可以留任。那么御史府与中二千石的吏员，同样互通有无。

这种从其他官署调人的做法，还适用于斗食、佐史级的小吏，参看第 4、5 条。这两条中的两处“中二十书佐”不可解，而周天游先生标点的《汉官六种》于此无校。我想这两个“中二十”，都应作“中二千石”。就第 4 条看，丞相府中书令史缺了，就从“中二千石书佐”中选拔高第者为之。书令史是斗食秩级的，书佐是佐史秩级的³²。选举时凡言“高第”，则升级任用；若非高第，则属“同秩补”。第 5 条显示，“中二千石书佐”可以迁至斗食级的御史令史。“其欲以秩留者，许之”的“留”有两种可能：“留”在原单位，或“留”在新单位。前者是说这书佐接到调令但不想去御史台，则允许他以斗食之秩留在原单位；后者是说那书佐去了御史台后乐不思蜀了，那么就尊重他的意愿，允许他以斗食之秩留在御史台。参考御史少史“得留罢中二千石、詹事、水衡都尉”的令文，应以后者为是。可见吏员愿在哪个部门工作，是有一定选择余地的。第 4、5 条所叙斗食、佐史级吏员的转任，属于“迁补”，因秩级有升迁，就不是“同秩补”了。又，《汉旧仪》叙毕丞相吏员“皆从同秩补”，又云：“官事至重，古法虽圣犹试，故令丞相设四科之辟，以博选异德名士，称才量能，不宜者还故官。”那么“宜”者就不必“还故官”，而是“以秩留”了。

中央官署在人力资源上互通有无，实行“皆从同秩补”制度，应以各官署的吏员结构和吏员秩级相近为前提；进而，我们就可以通过“同秩补”来推断各官署的掾属秩级了。例如，前文判定汉初御史少史秩比六百石，则可以由此推断，被委派去“守”御史少史之职的丞相少史，应与御史少史“同秩”，也是比六百石。《秩律》中只有千石、八百石之史，而没有六百石以下的少史、属。御史机构的吏员分史、少史、属 3 级，千石御史有秩，御史少史、御史属无秩。若各官署的吏员结构和秩级差不多，则丞相、太尉及中二千石的吏员应与之相类，存在着相同的秩级安排。赘言之，《秩律》中看不到六百石以下的少史、属，说明当时少史、属无秩。御史少史比六百石，“皆从同秩补”的丞相少史也应该是比六百石。

那么，《汉旧仪》所叙汉武帝时丞相府的六百石东西曹掾、四百石掾史、三百石少史、二百石属、百石属史，其实都是“比秩”，而《汉旧仪》省略了“比”字吗？

同一官职的秩级，有时记为“比秩”、有时记为正秩的情况，是很常

见的。下面举几个例子。如《汉书》卷七二《贡禹传》：“臣禹……拜为谏大夫，秩八百石，奉钱月九千二百。……又拜为光禄大夫，秩二千石，奉钱月万二千。”照贡禹原话，谏大夫八百石，光禄大夫二千石，都是正秩。然而《汉书·百官公卿表》说得明明白白：“武帝元狩五年（前 118 年）初置谏大夫，秩比八百石；太初元年（前 104 年）更名中大夫为光禄大夫，秩比二千石。”可见贡禹的话中省略了“比”字。在汉人看来，“比秩”是从属于正秩的，省略“比”字并无大碍。

又如东汉九卿寺中的丞，《续汉书·百官志》通记为“丞一人，比千石”，但大司农另有一丞，记为“丞一人，比千石。部丞一人，六百石。本注曰：部丞主帑藏”。梁人刘昭注：“《古今注》曰‘建初七年（82 年）七月，为大司农置丞一人，秩千石，别主帑藏’，则部丞应是而秩不同（此句疑有误）。应劭《汉官秩》亦云二千石。”主帑藏的部丞，《续汉志》说是六百石，崔豹《古今注》说是千石，都是正秩。但一丞为正秩，一丞为“比秩”，很不好理解。“应劭《汉官秩》亦云二千石”一句，我怀疑“二”为“比”字之讹，应作“应劭《汉官秩》亦云比千石”。就是说，大司农部丞的秩级一度是比千石，跟大司农丞是一样的，《续汉志》所记应是较晚的情况，后来这个部丞降到六百石（或比六百石了）。

又如《后汉书》卷四《孝和帝纪》注引《十三州志》：“博士，秦官。博通古今，秩皆六百石。……议郎、郎官，皆秦官也。冗无所掌，秩六百石或四百石。”博士、议郎、郎官都是比秩，但《十三州志》都省略了“比”字。

《汉旧仪》所记西汉丞相府掾属秩级，是否有省略“比”字的可能性呢？有可能的。请看前引《汉旧仪》中的这一段：“丞相司置谏大夫，秩六百石。丞相少史，秩四百石，次三百石、百石。”周天游先生注云：“按《汉书·百官公卿表》曰：‘武帝元狩五年初置谏大夫，秩比八百石。’至东汉改称谏议大夫，秩为六百石，事见《续汉志》。胡广注曰：‘武帝元狩五年置谏大夫，为光禄大夫。世祖中兴，以为谏议大夫。’《汉旧仪》既言西京旧制，而曰秩六百石，误也。”³³前文也已指出，西汉的谏大夫实际是“比八百石”。无论是六百石还是八百石，总之谏大夫本为“比秩”，《汉旧仪》却把“比”字省略了。而叙谏大夫省略了“比”字，紧接其后的“丞相少史，秩四百石，次三百石、百石”一句，为什么就不能推断它们省略了“比”字呢？

就目前而言，在《二年律令·秩律》中只能看到千石、八百石

的“史”，看不到六百石以下的“史”，我认为这说明八百石以上的长史比较“公职化”了，由皇帝任命的；但地位在六百石以下、没见于《秩律》的掾史，当在“自辟除”之列。到了汉武帝时，若干六百石左右的“史”也“公职化”了，源于丞相史的“刺史”就是六百石，在正秩；但四百石史、三百石少史、二百石属、百石属史，其中由丞相“自辟除”的部分，有可能在“比秩”之中。毕竟，此前的《秩律》中看不见六百石以下掾史，它们应当无秩；此后东汉的三公掾属，明明都是“比秩”。当然，我们还没武断到如下程度：完全否定汉武帝时存在正秩的掾、史、属；因史料所限，只能推测掾、史、属中“自辟除”的那部分，有可能是“比秩”。这个问题，第六章第二节还要继续讨论。

五 国官之“比秩”

在王国、侯国官中也存在着较多的“比秩”之官。

《汉书》卷三五《荆燕吴传》汉景帝三年（前 154 年）二月诏：“斩首捕虏比三百石以上皆杀，无有所置。”这是针对作乱的吴王刘濞之国的，由此可见王国官有比三百石者。《汉书》卷四四《淮南衡山济北王传》记淮南王案件中的胶西王之议，也提到了“国吏二百石以上及比者”。颜师古曰：“谓真二百石及秩比二百石以上。”汉初王国官职的设置同于中央，所以与正秩相“比”的那些王国官职，大概也跟中央相近。

在尹湾汉简中，能看到“侯家丞”一官，其秩比三百石，从而填补了西汉史籍中此官秩级的记载空白。史云贵谓侯家丞“西汉中后期秩降为比三百石”³⁴，他用了“降”字，似乎认为西汉前期此官在三百石之上。其所举证据尚不充分，因为《后汉书》卷四三《朱晖传》注引《续汉志》所记“诸侯家丞秩三百石”，是东汉制度。然而从《二年律令》间接推测，汉初家丞为正秩三百石，倒是有可能的³⁵。

侯家丞是有印的，长沙马王堆一号汉墓发现了数十块“软侯家丞”封泥³⁶。有印则有日常职事，那么侯家丞为什么又是“比秩”呢？此官虽系朝廷命官，但又是列侯的大管家，管理着一群家臣。《续汉书·百官志五》：“每国……其家臣，置家丞、庶子各一人。本注曰：主侍侯，使理家事。列侯旧有行人、洗马、门大夫，凡五官。”汤其领先生认为，王子侯国的吏员大致可分两类，一为行政系统，一为家政系统；后者由侯

家丞、右仆、行人、门大夫、先马、中庶子构成，侯家丞不分国之大小，都是比三百石³⁷。廖伯源先生分析说：“又据《东海郡吏员簿》之体例，凡二百石以上之朝廷命官皆书其秩，百石以下之属吏则不书其秩。仆、行人、门大夫、先马、中庶子不书秩，盖属吏，乃侯国相所辟，派到侯家给事，为侯家臣。如霍中孺以县吏给事侯家。”还可提到廖先生对尹湾汉简所见 16 位侯家丞籍贯的考察，那考察显示：“本郡人得在本郡为侯家丞，此为地方长吏籍贯限制之例外。……侯家丞之职掌既无关地方行政，可不必有籍贯之限制。”³⁸“长吏”必须回避本籍，侯家丞却不必，那么此官是不被算做“长吏”的。这对我们理解侯家丞之为“比秩”，很有帮助。侯家丞所统领的是家臣，本身也有家臣意味，跟“宦皇帝者”类似。

此外还有一些官职，在中央为正秩，在王国却是比秩。据《续汉志》所示，中央的中尉中二千石，而王国中尉比二千石；中央的尚书秩六百石，王国的治书（原称尚书，后改）比六百石；中央的太乐令、卫士令、太医令、永巷令、太祝令六百石，而王国的礼乐长、卫士长、医工长、永巷长、祠祀长秩比四百石。

还有一种情况，某些官在中央和王国都是比秩，但王国秩级较低。比如，中央的谒者比六百石，而王国谒者比四百石；又如，中央的中尉、内史在正秩，而西汉后期，王国的中尉和内史秩比二千石。

总之，王国及侯国中的那些“比秩”官职，应与国官的“左官”地位有关。汉廷基于传统的“削藩”政策，有意压低国官秩级，并将国官中的同类职务置于“比秩”之上，以强化其“另类”形象。

附带说，“国吏二百石以上及比者”的提法，还向我们提示了这样一点：“吏”与“宦”在概念上存在着参互性。因为在这句话里，“比者”也是“吏”。这一点并不奇怪。因场合而发生的语义参互错综，是生活中的常见现象。在马王堆汉墓遣策第 42 简所记的“男子明童”³⁹中，有“其十五人吏，九人宦者”。此处的“吏”、“宦”概念，就得从“国吏”的特殊性来理解了。所谓“十五人吏”，即第 2、3、4 简所记“家丞一人，家吏十人，谒者四人”；所谓“九人宦者”，即第 5、6 简所记“宦者九人，其四人服牛车”，“牛车，宦者四人服”⁴⁰。这里的“宦者”应是仆役，傅举有先生释之为家奴⁴¹；家丞、家吏、谒者称“吏”，应是因为他们是职官、有职事。从汉王朝的整个职类体制看，侯国的家丞、家吏、谒者都有家臣性质，都近于“宦”，所以他们使用“比秩”；然而在侯国内部他们又可称“吏”，与无职事的侍从、与低级仆役不同。

正像“仕”、“宦”二字有时可以参互活用一样，“吏”与“宦”有时也可以参互活用。再举一个例子。睡虎地秦简《封诊式》中，能看到“甲，尉某私吏”；“某里五大夫乙家吏甲”⁴²。那位尉的“私吏”、那位五大夫的“家吏”，由于在家中任事，所以称“吏”；然而对官府来说，他们不是国家在编吏员，只是“宦”而不是“吏”。这也很像今天的“干部”一词，其含义也会随场合而发生变动。学校里有“学生干部”、“班干部”，乡村中有“村干部”。可谁都知道，按国家人事制度，学生并不是国家干部；村主任、村会计什么的，也不在国家干部编制之中。总之，马王堆汉墓遣策中的“其十五人吏，九人宦者”，不足以否定秦汉官制中的“宦”特指从官。

1 参看陈苏镇：《汉代政治与春秋学》，中国广播电视出版社 2001 年版，第 52-55 页。

2 《史记》卷七《项羽本纪》。又《汉书》卷三一《项籍传》。

3 黄今言先生先有类似看法了：秦至汉初，郎卫及谒者、大夫等“基本上还属文官性质，并未成为真正意义上的警卫部队。……为改变这种现状，……在光禄勋属下增设期门、羽林军。”《汉代期门羽林考释》，《历史研究》1996 年第 2 期。李玉福先生也指出，由于“军功为郎者毕竟数量很少，更多的是书生为郎”，所以文帝、景帝开始设置期门、羽林。《秦汉制度史论》，山东大学出版社 2002 年版，第 274 页以下。

4 《后汉书》卷七《桓帝纪》延熹五年（162 年）：“诏减虎贲、羽林住寺不任事者半奉，勿与冬衣。”李贤注：“《东观记》曰以京师水旱疫病，帑藏空虚，虎贲、羽林不任事者住寺，减半奉。”

5 《续汉书·礼仪志中》注引《汉官名秩》。

6 王国维：《观堂集林》卷四《汉魏博士考》，河北教育出版社 2003 年版，第 90 页。张汉东先生说同，见其《论秦汉博士制度》，收入安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》齐鲁书社 1984 年版，上册第 418 页。

7 如黄开国主编：《经学辞典》，四川人民出版社 1993 年版，第 5 页。

8 《汉书》卷四九《晁错传》“以文学为太常掌故”句注引。

9 王先谦：《汉书补注》，中华书局 1983 年版，第 1072 页上栏。

10 《汉书》“以治礼掌故以文学礼义为官”一句，刘敞以为下一个“以”字衍，而王先谦以为上一个“以”衍。参看《汉书补注》，中华书局 1983 年版，下册第 1515 页。其实二“以”可以并存无妨。详下。

11 李慈铭：《越缦堂读书记》，上海书店 2000 年版，第 214 页。

12 泷川龟太郎：《史记会注考证》，台湾文史哲出版社 1997 年版，第 1255 页。

13 分见《汉书》卷七八《萧望之传》、卷九九下《王莽传下》。

14 《急就篇》，岳麓书社 1989 年版，第 23 页。

15 《史记》一〇一《晁错列传》：“与雒阳宋孟及刘礼同师，以文学为太常掌故”；《汉书》卷八一《匡衡传》：“衡射策甲科，以不应令除为太常掌故。”

16 《史记》卷一一七《司马相如列传》集解引《汉书音义》：“掌故，太史官属，主故事也。”《汉书》卷八八《儒林传》：“房凤……以射策乙科为太史掌故。”《续汉书·礼仪志下》：“太史令自车南，北面读策，掌故在后。”《太平御览》卷二三五《职官部·太史令》引应劭：“太史令秩六百石，望郎三十人，掌故三十人。”中华书局 1984 年版，第 2 册第 1114 页上栏。

17 《汉书》卷五八《兒宽传》。

18 《汉书》卷八一《匡衡传》。

19 《续汉书·百官志二》注引《汉官》。

20 汉平帝制度：“岁课甲科四十人为郎中，乙科二十人为太子舍人，丙科四十人补文学掌故云。”参看《汉书》卷八八《儒林传序》。按郎中比三百石，太子舍人比二百石，那么顺次而降，文学掌故应是比百石。

21 《汉书》卷六五《东方朔传》。

22 彭浩、陈伟、工藤元男主编：《二年律令与奏谏书——张家山二四七号汉墓出土法律文献释读》，第 258-259 页。

23 《战国策·秦策五》记，司空马在秦“为尚书，习秦事”，“少为秦刀笔”。第 286 页。

24 赵翼：《陔余丛考》卷二六《尚书》，商务印书馆 1957 年版，第 535 页；河北人民出版社 1990 年版，第 442 页。

25 《北堂书钞》卷六八《设官部·长史》引，学苑出版社 1998 年版。

26 按，《史记》卷一〇四《田叔附田仁传》，汉武帝时田仁“为二千石丞相长史”，当是一时之事。祝总斌先生云：“则长史原来秩二千石，似乎与万石之丞相的主要辅佐身份更相当，比稍后设立秩比二千石的司直地位略高，也较合适，不知后来因为什么缘故降为千石。”见其《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 41 页。又安作璋先生根据《汉旧仪》“汉初置相国史，秩五百石”记载，判断说：“开始丞相或相国只有史，而没有长史……这‘秩千石’是文帝以后的事。”《秦汉官制史稿》，齐鲁书社 1984 年版，上册第 35 页。今由《秩律》，知吕后时丞相、相国已有长史，而且已有千石长史。二先生之说可以稍作修订了。

27 《后汉书》卷二三《窦宪传》：“旧大将军位在三公下，置官属依太尉。（窦）宪威权震朝廷，公卿希旨，奏宪位次太傅下，三公上；长史、司马秩中二千石，从事中郎二人六百石，自下各有增。”

28 据《汉旧仪》卷上，汉初一度还有五百石的相国史：“汉初置相国史，秩五百石。后罢，并为丞相史。”《汉官六种》，第 36、67 页。这是一时之事。

29 在《张家山汉墓竹简 247 号墓》（释文修订本）中，这段释文没有修改。彭浩、陈伟、工藤元男主编的《二年律令与奏谏书——张家山二四七号汉墓出土法律文献释读》，沿用了这个解释。第 260 页。

30 参看《史记》卷一二二《酷吏列传》；《汉书》卷五九《张汤传》。颜师古曰：“《百官表》丞相有两长史，今此云三者，盖以守者，非正员也。”但这过于拘泥了，不同时期长史员数有变，是完全可能的。《宋书》卷三九《百官志上》云：“丞相置三长史。……魏武为丞相以来，置左右二长史而已。”按《宋志》

叙制度往往综述汉晋，所云“丞相置三长史”，也符合西汉某些时候的情况。

31 《汉官六种》，第 36 页。

32 谢桂华先生认为，郡府书佐“秩与佐史同”。见其《尹湾汉墓简牍和西汉地方行政制度》，《文物》1997 年第 1 期。严耕望先生则认为书佐“盖斗食之奉”，《秦汉地方行政制度史》，中研院历史语言研究所专刊之四十五 A，1990 年版，第 116 页、第 119 页。廖伯源先生认为斗食的啬夫被排在书佐之后，所以书佐最少应为斗食。见其《简牍与制度——尹湾汉墓简牍官文书考证》，台湾文津出版社 1998 年版，第 24 页注 [33]。

33 《汉官六种》，第 43 页。

34 史云贵：《西汉侯国官制考述》，《中国矿业大学学报》2002 年第 1 期。

35 按，《续汉书·百官志四》又云：“诸侯、公主家丞，秩皆比百石。”与上引不同。不过《续汉书·百官志三》：“诸公主，每主家令一人，六百石。丞一人，三百石。”若诸侯家丞和公主家丞秩级相等的话，那么公主家丞既三百石，诸侯家丞也应三百石。若此，《百官志四》“诸侯、公主家丞，秩皆比百石”的“比”字，有可能是“三”字之讹。《二年律令·秩律》：“李公主、申徒公主、荣公主、傅公〔主〕家丞，秩各三百石。”《张家山汉墓竹简》，第 46 页 472 简，第 203 页释文。

36 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所、文物编辑委员会：《长沙马王堆一号汉墓发掘简报》，文物出版社 1972 年版，第 10 页。

37 汤其领：《〈尹湾汉墓简牍〉中有关郡县侯国吏制的几个问题》，《史学月刊》2005 年第 11 期。

38 廖伯源：《简牍与制度——尹湾汉墓简牍官文书考证》，第 107、108、111 页。

39 “明童”通释为俑，郑曙斌先生释为参加葬仪的家童，见其《马王堆三号汉墓遣策之明童问题研究》，《考古与文物》2005 年第 1 期。

40 何介钧主编：《长沙马王堆二三号汉墓》第一卷《田野考古发掘报告》，文物出版社 2004 年版，第 48、50 页，及书末图版。“牛车”，王贵元先生释“羊车”，见其《马王堆三号汉墓竹简字词考释》，《中国语文》2007 年第 3 期。

41 傅举有：《汉代列侯的家吏——兼谈马王堆三号墓墓主》，《文物》1999 年第 1 期。

42 《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，释文第 153、155 页。

第六章

“比秩”的性格、功能与意义

经上章考述，“宦皇帝者”之外的更多“比秩”官职，又摆到了我们面前。从“分等分类”角度观察它们，能看到什么呢？能看到那些在“分等”上被置于“比秩”的官职，在“分类”上确实存在特殊性。它们的某些特点与“宦皇帝者”相类，但也不尽相同；它们之所以被置于“比秩”，还有其他原因和考虑。反过来说，“宦皇帝者”虽是滋生“比秩”的温床，但“比秩”并不仅仅用于“宦皇帝者”，其管理范围大于“宦皇帝者”。

相关官职为什么被置于“比秩”，王朝运用“比秩”手段要达到什么目的，就是本章的讨论内容。首先有几类“比秩”之官具有一个共性：它们不是行政吏员。如“宦皇帝者”和儒学之官，按汉朝的官职分类概念就不属“吏职”。但也有一些“比秩”之官是承担行政事务的，例如掾属，他们就不能说“非吏职”了；相反，他们恰好就是吏职。掾属之所以列在“比秩”，推测是因为他们由长官自辟。国官之多在“比秩”，多少也有这个原因。那么，“比秩”又跟任命方式有关了。再就是“军吏”之为“比秩”了。军吏与文职双峰并峙，是王朝又一个不可或缺的职官系统；军职之在“比秩”，有可能是为了表示其自成系统，并通过“由比秩而正秩”的等级变化关系，来安排其与文官的职类转换。阐明以上几种情况之后，人们就能看到，汉代的“比秩”，是一种具有特殊分等分类功能的等级手段。兹分节详述之。

一 “比秩”诸官的性格——非吏职

对“宦皇帝者”的考察显示，这是一个行政吏员之外的职类，由于历史的原因而最初无秩、后来在“比秩”，所以“比秩”是“非吏职”的标志。

“宦皇帝者”是一个从官或侍臣系统。而且还不只是“侍从”，还有军事功能。它是一支武装力量，除了宿卫之外也经常投入战争。还有政治功能。环侍于皇帝身边，就有可能由此参与国政。而以“侍从”身份参政，表明当时政治仍有较大的个人性、随意性和非程序性。还有行政功能。“宦皇帝者”经常被委派各种随机事务¹。以吏职承担日常行政，以散官承担随机事务，这是早期帝国行政的一个重要特点，魏晋南北朝犹然，唐朝的散官番上服役也是它的残留。还有选官功能。“郎从官”又是行政官员的重要来源，“夫长吏多出于郎中、中郎”²。“由宦而仕”、“先宦后仕”的制度，把“比秩”与正秩联系起来了，把“非吏”与“吏”联系起来了。西汉中期以后，郎官的选拔日益制度化了，郎署成了汉廷选官的枢纽。东汉的三署郎官和公府掾属两大仕途，构成了帝国选官的最重要渠道。同时散官大夫与职事官的互迁，也更为正规了。

“宦皇帝者”是历史早期管理吏员的一种方式，安排军政的一种方式，君臣结合的一种方式。它曾带有浓厚的君主“私属”性质，其管理不如“吏”那么严密，选拔、晋升和等级都比较粗糙。

“宦皇帝者”的选拔，曾有任子、赏选，以及从大臣的舍人之中选拔等方式。还有其他很多途径，如以上书、进言而为之，以特殊技能而为之，等等。这方面学者的考察颇多，不赘述。“宦皇帝者”在本系统内的晋升，在早期也比较粗糙简单。晋爵是其提升品位的一种方式。这时候爵级与年资、功绩有一定关系，但就目前所知，那并不是充分制度化了的，比如，是不定期的。

还可注意的是，汉初郎官有车郎、户郎、骑郎、陞楯郎、执戟郎、中郎、外郎等众多名目。细审其命名之规律，主要以职事为别。比起后来的中郎、侍郎、郎中的分级制和晋升制，最初郎官显然重分类而不重分等，重职位而不重品位。那就是当时“宦皇帝者”尚未充分等级化的一个表现，是组织发展早期的常见现象。那一点也体现在“宦皇帝而知名者”制度上。宦皇帝者是否能成为“显大夫”，只取决于帝王的欢心；而帝王的欢心如何赢得，“知名”的身份如何确定，我们不得而知，推测也是以意为之，大有“说你行你就行，不行也行；说你不行你就不行，行也不行”的味道。有个叫张释之的给孝文皇帝当了十年骑郎，“不得调，无所知名”。后来中郎将袁盎替他说话，才迁了一个谒者³。这算一个好例子吧。“吏”的选拔升迁则有规矩绳墨了，而“宦皇帝而知名”那个提法，本身就给人散漫之感。

然而作为皇帝侍从，“宦皇帝者”又有特殊荣耀、特殊待遇。汲黯做

过九卿、郡守，老病之时又申请去当中郎⁴，希望能在皇帝身边呆着。东汉邓禹家族“自中兴后，累世宠贵，凡侯者二十九人，公二人，大将军以下十三人，中二千石十四人，列校二十二人，州牧、郡守四十八人，其余侍中、将、大夫、郎、谒者不可胜数，东京莫与为比”⁵。家族中有多少人曾经“宦皇帝”、当过大夫、郎、谒者，在罗列官爵时被特别揭举，是门第显赫的标志之一。

“宦皇帝者”有若干法律特权。高帝七年（前 200 年）诏：“令郎中有罪耐以上，请之。”⁶而“吏”至六百石以上，方有“先请”特权；公与列侯的嗣子，犯耐以上罪方有“先请特权”⁷。可见皇帝对“宦皇帝者”很优惠。在汉惠帝诏书中还能看到，“宦皇帝”中的“知名者”在逮捕羁押时可以不“颂系”，即不加械具。

在管理“宦皇帝者”上，汉初能看到专门的法令。贾谊《新书·等齐》：“诸侯王所在之宫卫，织履蹲夷，以‘皇帝在所宫法’论之。郎中、谒者受谒取告，以‘宦皇帝之法’予之。事诸侯王或不廉洁平端，以‘事皇帝之法’罪之。”这里提到了三种“法”，第一种“皇帝在所宫法”，涉及宫卫，大概是针对卫士的⁸；第二种“宦皇帝之法”，就是专门针对“宦者”的⁹；第三种“事皇帝之法”，针对“吏”。

“宦皇帝”后来逐渐被称为“郎从官”了，但依然自成系统。请看汉朝行赏的若干材料：

1. 汉昭帝元凤二年（前 79 年）夏四月：上自建章宫徙未央宫，大置酒。赐郎、从官帛，及宗室子钱，人二十万。（《汉书》卷七《昭帝纪》）

2. 汉宣帝本始四年（前 70 年）三月乙卯：立皇后霍氏。赐丞相以下至郎吏、从官金钱帛各有差；

3. 汉宣帝元康二年（前 64 年）二月乙丑：立皇后王氏。赐丞相以下至郎、从官钱帛各有差；

4. 汉宣帝元康三年春：以神爵数集泰山，赐诸侯王、丞相、将军、列侯、二千石金，郎、从官帛，各有差。（《汉书》卷八《宣帝纪》）

5. 汉成帝元延二年（前 11 年）冬：行幸长杨宫，从胡客大校猎，宿萑阳宫，赐从官。（《汉书》卷十《成帝纪》）

6.汉明帝永平十五年（72年）三月：赐……郎从官〔视事〕二十岁已上帛百匹，十岁已上二十匹，十岁已下十匹，官府吏五匹，书佐、小史三匹。

7.汉明帝永平十七年：郎从官视事十岁以上者，帛十匹；中二千石、二千石下至黄绶，贬秩奉赎，在去年以来皆还赎。（《后汉书》卷二《明帝纪》）

8.汉和帝永元三年（91年）正月：皇帝加元服，赐诸侯王、公、将军、特进、中二千石、列侯、宗室子孙在京师奉朝请者黄金，将、大夫、郎吏、从官帛。（《后汉书》卷四《和帝纪》）

9.汉桓帝（建和）二年（148年）春正月：皇帝加元服……赐河间、勃海二王黄金各百斤，彭城诸国王各五十斤；公主、大将军、三公、特进侯，中二千石、二千石、将、大夫、郎吏、从官、四姓及梁邓小侯、诸夫人以下帛，各有差。（《后汉书》卷七《桓帝纪》）

“郎”其实也是“从官”，但因其身份的特殊重要性，所以特标“郎”字，变成了“郎从官”。若点断为“郎、从官”，也无伤大雅。上引文字中还有“郎吏”的提法，这个“郎吏”之“吏”，其意义比较特别，指的不是行政吏员，而是承担了某种职事的从官，即如“诸吏”之类¹⁰。在这些事例中，有时只赏赐郎从官（或将、大夫、郎从官），有时百官与郎从官同赐，但都反映了二者各成系统。

东汉有定期的春赐和腊赐，其腊赐标准见下：

1.腊赐大将军、三公钱各二十万，牛肉二百斤，粳米二百斛，特进侯十五万，卿十万，校尉五万，尚书三万，侍中、将、大夫各二万，千石、六百石各七千，虎贲、羽林郎二人共三千，以为祀门户直。（《后汉书》卷四三《何敞传》注引《汉官仪》）

2.大将军、三公，腊赐钱各三十万，牛肉二百斤，粳米二百斛；特侯十五万；卿十万；校尉五万；尚书丞郎各万五千；千石、六百石各七千；侍御史、谒者、议郎、尚书令各五千；郎官、兰台令史三千；中黄门、羽林、虎贲士二人共三千；以为当祠门户直，各随多少受也。（《续汉书·礼仪志中》注

引《汉官名秩》）

3.尚书丞昧死以闻。制曰：可。赐校尉钱人五万，校尉丞、司马、千人候，人三万；校尉史、司马、候丞人二万；书佐、令史人万。（胡平生、张德芳：《敦煌悬泉汉简释粹》，上海古籍出版社 2001 年版，第 1 页，简号 87-89C：1。）

前两段材料互有详略，可互相补充。由第 2 条《汉官名秩》的“尚书丞郎各万五千”以及后文“郎官、兰台令史三千”可以判断，后文“侍御史、谒者、议郎、尚书令各五千”中的“尚书令”，“令”字后面必定缺少了一个“史”字，原文当作“尚书令史”；连类及之，第 1 条《汉官仪》中的“尚书三万”，当作“尚书令仆、尚书三万”。中黄门、虎贲郎、羽林郎“二人共三千”，或与某种两两成组的编制方式有关。第 3 条见于敦煌汉简，虽不能肯定那赏赐之钱就是腊赐之钱，但“校尉五万”却与腊赐全合。此外，第 2 条的“特侯十五万”一句当作“特进侯十五万”，参第 1 条。由此可以列出下表：

	将军列侯	行政系统	机要系统	郎从官系统
200000 (300000)	大将军	三公		
150000	特进侯			
100000		卿 (中二千石)		
50000	校尉 (比二千石)			
30000	校尉丞 司马 千人候 (比六百石)		尚书令 (千石) 仆射 (六百石) 尚书 (六百石)	
20000	校尉史 司马、候丞			侍中、郎将 (比二千石) 大夫 (比二千石至六百石)
15000			尚书丞郎 (四百石)	
10000	书佐、令史			
7000		千石、六百石官		
5000		侍御史 (六百石)	尚书令史 (二百石)	谒者、议郎 (比六百石)
3000		兰台令史 (百石 ^[1])		郎官 (比三百石)
1500				中黄门 (比三百石) 虎贲郎 (比三百石) 羽林郎 (比三百石)

11

首先能看到军官待遇颇优，校尉比二千石，但腊赐达 5 万钱，体现了“武官倍于文官”¹²的原则。还能看到尚书诸官的待遇也不错，比同级普通官吏高好几等。最后，也是这里最关注的，就是大夫、将、郎、从官的赏赐额度总体偏低，显示他们自成系统。自成系统的原因很简单：他们“非吏”。

前章第一二节论述了期门、羽林郎及博士、掌故，他们都 在“比秩”。期门郎、羽林郎属“郎从官”，不用多费笔墨了；博士、掌故呢？他们与“宦皇帝者”们有可比之处吗？

博士与大夫就很有可比之处：“武帝以中大夫为光禄大夫，与博士俱以儒雅之选，异官通职，《周官》所谓‘联’者也。”¹³在朝贺时，博士跟三署中郎将、大夫处于同一队列¹⁴。受命议政时，博士经常列在大夫、议郎之间¹⁵。博士还往往跟大夫一块儿受命任事¹⁶，或加上大夫之衔奉

命出使¹⁷。博士与议郎秩级相同、排序相近，又往往与谒者一同受命出使¹⁸，议郎、谒者都属“宦皇帝者”。

西汉博士叔孙通号“稷嗣君”，自比稷下先生。钱穆先生谓“盖博士即稷下之先生也”，又云：“游稷下者，既得优游禄养，而无政事之劳。”¹⁹《史记》卷七四《孟子荀卿列传》说稷下学士“皆命曰列大夫”。余英时先生把“列大夫”解释为“比爵大夫”的意思，“稷下先生‘不治’、‘不任职’，即不在官僚系统之中。”²⁰其说可从。“不在官僚系统之中”，也就是我们所说的“非吏”。稷下学士号称“不宦”、“不仕”²¹，因为他们有供养却无朝廷正式名位。若博士制度与稷下学士制度有关，则稷下学士的“不宦”、“不仕”特征，颇有助于理解秦与汉初的博士身份，及《秩律》不列博士，博士后为“比秩”的情况。

叔孙通的百余弟子曾跟刘邦的“左右为学者”一块制定朝礼。所谓“左右为学者”，颜师古解释说：“左右，谓近臣也。为学，谓素有学术。”那百余弟子后被任命为郎官，而郎官也属“左右近臣”。看来，把“素有学术”者安排为“左右近臣”，在皇帝看来顺理成章；在其眼里，博士之类“为学者”，与“内官”大夫、郎官、舍人差不多就是一类人。当然博士又属太常，除“御用文人”身份外，“国家教育官员”色彩也逐渐浓厚起来，不全是“左右近臣”了；不过“比秩”的安排，毕竟暗示了他们作为君主顾问，所曾有过的“宦皇帝者”身份。质言之，博士起初无秩、后为“比秩”，就在于其官“非吏”。

作为学人之选的掌故，也经常与大夫、郎官相提并论²²。汉平帝时的太学课试制度是这样的：“岁课甲科四十人为郎中，乙科二十人为太子舍人，丙科四十人补文学掌故云。”²³这3种官都是博士弟子之所任，显有共性。这样看来，在“宦皇帝者”和“吏”两类人中，博士、掌故更近于“宦皇帝者”。

在前章第三节，我们还考证了汉初御史在“比秩”。御史在“比秩”，也因为御史不是朝吏，而是“近臣”。《续汉书·舆服志下》法冠条：“秦灭楚，以其君服赐执法近臣御史服之。”可见御史系近臣。又《史记》卷八七《李斯列传》：“赵高使其客十余辈诈为御史、谒者、侍中，更往覆讯斯。”也反映了御史与谒者、侍中等近臣相近。学者指出御史有“家臣”性质，“御史是由先秦时期国王的亲信发展起来的”²⁴。丞相府在宫外，御史大夫寺却在宫中²⁵。

“吏”有秩级而“宦皇帝者”无秩级，也如“吏”有印而“宦皇帝者”无印

一样。凡吏秩比二千石以上，皆银印青绶；秩比六百石以上，皆铜印黑绶；大夫、博士、御史、谒者、郎官，则无印绶²⁶。印章是“吏”行使权力的凭证。治事、有官属，就有印，哪怕那印绶卑微到了“五两之纶，半通之铜”的程度；不治事而无官属，就无印。大夫、博士、谒者、郎官、舍人无印，是因为他们“非吏”，不治事；御史无印，是因为御史属近臣。传世有“吴郎中印”、“齐郎中印”封泥，但那是郎中令印，非郎中印²⁷。同理，秦之“谒者之印”、“中谒者”封泥，也应是谒者长官之印而非谒者之印²⁸。当然，若是郎官承担了随机差使，有责有权了，那就可能有印了，以便履行公务。秦朝有一枚“郎中左田”封泥，那也许是某郎中在承担“左田”事务时的权责凭证²⁹。

二 “比秩”诸官的性格——“自辟除”

上节阐述了“比秩”在分等分类上的一个主要功能：区分“吏”、“宦”，标示“非吏”职类。但那只是“比秩”的等级功能之一，而非全部，因为还有一些“比秩”官职，不能简单地云其“非吏”，例如掾属和军吏。这就提醒我们，对“比秩”的功能还要做更多探索。下面讨论掾属的“比秩”问题。

上一章第三节对中央各官署的掾属秩级做了考述。东汉三公府掾属，史料明确记载其为“比秩”，没什么疑问；汉武帝时丞相府的各级掾属，《汉旧仪》均记为正秩而非比秩；从张家山汉简《秩律》透露的某些迹象看，汉初存在着六百石以下的无秩掾史。无论如何，现在至少可以推测，汉代掾属在某些时候是“比秩”，或某一部分的掾史是“比秩”的。我们认定禄秩是“吏”的身份标志，尤其是在汉初，“宦”与“非吏”两种人无秩。《秩律》所见秩级，有百六十石的，有百廿石的，还有百石有秩，可见很低级吏员都有秩级，更不必说斗食、佐史了。高级掾史近于六百石，自身却没秩级。那是为什么呢？掾属必有什么特殊之处，才会被列在“比秩”。这时我们的视线落在了掾属的一个重要特点上：他们由长官“自辟除”。由于“自辟除”，他们逐渐被视为长官的私人幕友了，还与长官建立了“君臣之谊”。

东汉掾属是“自辟除”的，这并无疑问，但若说秦汉间掾属也有“自辟除”的，这里横卧着一块大石头。先看《续汉书·百官志一》太尉条：

掾、史、属二十四人。本注曰：《汉旧注》东西曹掾比四

百石，余掾比三百石，属比二百石。故曰：公府掾比古元士三命者也。或曰：汉初掾史辟，皆上言之，故有秩比命士；其所不言，则为百石属。其后皆自辟除，故通为百石云。

东汉三公掾属有比四百石、比三百石、比二百石 3 等，其为“比秩”，还有《汉官仪》可以印证³⁰。他们都是三公自辟。那么，引文中的“本注曰”和“或曰”在讨论什么呢？“本注曰”拿公府掾比附古代元士，但只着眼于秩级，比四百石、比三百石的称“掾”者算命士，比二百石以下的称“属”者不算。“或曰”也认为二者可比，但又考虑到了“上言”与“自辟除”的区别。“命士”之“命”本指受命于朝，则经“上言”即上报朝廷批准，才算命士；长官“自辟除”的未经报批，就不能算朝廷命士。这道理“或曰”也懂，他预料会有人以公府掾“自辟除”为由，质疑“公府掾比命士”之说，便补充了一个情节：汉初百石以上掾史的任命都“上言”，非“自辟除”，所以既“有秩”、又可以“比命士”；百石属史不用“上言”，那就不能“比命士”了。

问题的关键，就在于“汉初掾史辟”是否“皆上言”、皆“有秩”了。本书下编第五章第三节表明：据《二年律令·赐律》，御史少史在受赐时“比六百石”，而只有在御史少史无秩的情况下，才需要“比”。进而《秩律》无六百石以下掾属，暗示这个层次的掾属无秩；“皆从同秩补”时丞相少史与御史少史照例互补，暗示二者地位身份相近，进而丞相少史也无秩。那么“汉初掾史辟，皆上言之”的说法，未必全是史实。

先秦秦汉间的丞相有自辟除的权力吗？我们认为有。请看以下材料：

1. 范雎谓秦昭王：其令邑中自斗食以上，至尉、内史及王左右，有非相国之人者乎？（《战国策·秦策三》）

2. 曹参为相：择郡国吏木诎于文辞，重厚长者，即召除为丞相史。吏之言文刻深，欲务声名者，辄斥去之。（《史记》卷五四《曹相国世家》）

3. 丞相府……掾史有过，君侯取录，推其录，三日白病去。（卫宏《汉旧仪》卷上，《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 39、71 页）

4. 官事至重，古法虽圣犹试，故令丞相设四科之辟，以博

选异德名士，称才量能，不宜者还故官。（卫宏《汉旧仪》卷上，《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 37、69 页）

第 1 条显示秦昭王时的相国权力很大，连“尉、内史”都是“相国之人”，推测不会“掾史辟，皆上言之”，应是相国自己说了算，用不着秦王一一点头。再看第 2 条，相府掾史或除或罢，曹参一言九鼎，其时掾史应是曹参“自辟除”的，即由丞相自行任免。再看第 3 条，“君侯”是丞相代称，这条也说掾史有过免职由丞相决定，当然形式上是先由丞相取录、推录，再让掾史托病自免，以保全其面子。至于第 4 条，明言“丞相设四科之辟”，“辟”就是“自辟除”。

当然不同意见还是有的。廖伯源先生说：“汉初县廷各职部门之主管官吏，乃至乡、亭之主吏，皆朝廷任命。传统以为县属吏为郡县长吏自行辟除，此实西汉中叶以后形成之制度。”³¹黄留珠先生也否定了“秦之公卿守令亦自辟除其掾属”之说：“现从云梦秦简《秦律十八种·置吏律》有关规定来看，秦官员调任，原佐、吏一律不许带至新任官府，因之，其自辟掾属，更是不可能的事。”³²

这个问题该怎么看呢？不妨从审读《置吏律》开始：

1.除吏、尉，已除之，乃令视事及遣之；所不当除而敢先见事，及相听以遣之，以律论之。嗇夫之送见它官者，不得除其故官佐、吏以之新官。

2.县、都官、十二郡免除吏及佐、群官属，以十二月朔日免除，尽三月而止之。其有死亡及故有缺者，为补之，毋须时。（《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 94-95 页）

第 1 条材料，所叙为吏、尉的派任及职权问题³³。“尉”被释为“县尉”，那么“吏”约是县丞。汉代的丞、尉是由中央任命的。《置吏律》出自秦始皇五年（前 242 年）之前，其时丞、尉的任命者不像是秦王，因为秦律总不会规定秦王该怎么做、做错了就要“以律论之”。不妨推断丞、尉由丞相任命。

第 1 条的末句，注释者的译文是：“嗇夫被调任其他官府，不准把原任官府的佐、吏任用至新任官府。”这规定很合情理，若嗇夫调任时把下属也带走了，就会影响原官府的公务了。但律文说的只是“不得除其故

官佐、吏”，却不是“不得除其佐、吏”，也就是说，只是不能辟其“故官佐、吏”而已，但可以辟除他人。辟除权力豷夫还是有的。要是他压根儿无权自辟，律文岂不无的放矢了么？所以《置吏律》反倒证明了豷夫有权自辟佐、吏。“豷夫”可能是县令³⁴，那么县令可以自辟掾属。

第 2 条律文规定，诸县、都官及十二郡任免官属的时间，照例在十二月初一到三月底；若逢死亡或临时出缺，则可即时任命。若县令有权自行辟除，则都官及十二郡的长官也都有权任免官属。

这样说来，秦朝长官“自辟掾属”，还不是“不可能”的。当时人都了解长官可以自辟佐吏，所以不经意就会透露出有关消息。《韩非子·八经》：“下约以侵其上，相室约其廷臣，廷臣约其官属，兵士约其军吏³⁵，遣使约其行介，县令约其辟吏³⁶，郎中约其左右，后姬约其宫媛。”韩非精心规划了各有针对性的层层约束之法。其中“县令约其辟吏”，我们最感兴趣。什么是“辟吏”呢？学者释为“由县令直接任命的小官吏”³⁷，释“辟”为“辟除”³⁸。

若秦朝长官可以自行任命佐吏，汉初亦然，二者间不该横插一个“皆上言之”阶段。“汉初掾史辟，皆上言之，故有秩比命士”之说简单化了，其本意似乎不是说汉初所有掾史任命都需“上言”，只是说若经“上言”则“有秩”而已。

邹水杰君对秦汉郡县的员吏、私吏，进行了深入考察，此处值得引述。他指出，秦与汉初简牍显示，基层令长往往拥有很多舍人，他们相当于长官的私吏，但也协助长官处理公务。又，尹湾汉简木牍五显示，在西汉中期，东海郡府正式员吏只 27 人，实际掾史却达 103 人之多。多出来的不是正式员吏，而是太守自行招聘的宾客或私吏。海西县员吏只 22 人，县吏若以 60 人计，则县令自辟的达 40 人左右，几乎是员吏的两倍。于是邹水杰判断：“当时县廷中存在两部分人，一部分是按制度辟署的主吏掾或令史、尉史等属吏，另一部分是县令长自行招聘的宾客私吏，如客、舍人等由令长私府供养的人。”³⁹

邹君的阐述，对眼下的讨论颇有帮助。由此我们首先知道，非员吏的数量大大超过员吏；进而因任用方式之异，属吏有不同身份。对任用方式，邹水杰君只用两分法，分成“按制度辟署”和长官“私人招聘”两种。但实际掾史的任命方式及其身份、秩级，也许更为多样。有的有员额，有的无员额；有的有秩级，有的无秩级；有的由公款支付薪俸，有的由长官自行供养。既令“按制度辟署”的，有的要“上言”，有的就不

须上言，由太守自己作主；“上言”的也可能有多种情况，既可能是由上峰选任“空降”，长官被动接受；也可能由长官自行选任，然后报批或备案。若是“报批”，依然是权在上峰；若只是“备案”，则权在长官了。

尹湾木牒五：“今掾史见九十三人，其廿五人员，十五（？）人君卿门下，十三人以故事置，廿九人请治所置，吏嬴员廿一人。”⁴⁰仅这段文字，就包含了四种情况。第一是“员”，即基本编制；第二是“君卿门下”，门下近吏 15 人，应全由郡守自辟除；第三是“以故事置”，大概属于邹水杰君所说的“按习惯自设的岗位”；第四是“请治所置”，其 29 个掾史岗位，系因行政需要上请而“置”，设岗虽须朝廷批准，人选可能仍由太守自辟，其实是又一种“员”。

又据周长山君研究，战国到汉初，很多大臣都有“舍人”、“门下”，他们作为私属而承担职役，并有望被主人推荐做官。“诸曹出现以后，秦末汉初的宾客或舍人渐趋消失。他们与诸曹掾史合为一体了呢？还是以另外一种身份存在下来了呢？答案看来是后者。……诸曹出现以后，宾客或舍人以门下吏的形式留存下来，并高居诸曹之上，继续发挥着他们的作用，‘入则腹心，出则爪牙’。”⁴¹门下掾属的私属色彩最浓厚，他们源于先秦宾客、舍人或私吏，其身份变迁一脉相承，并没中断。在观察“自辟除”和“比秩”问题时，这一情况也必须考虑在内。

汉武帝时丞相就是有宾客的，那些宾客由丞相供养，参与谋议⁴²。汉武帝没认为宾客参政非法。相府中有没有非“员吏”的掾史呢？不是没有可能。《汉旧仪》：“丞相车黑两轡，骑者衣绉；掾史见礼如师弟子，白录不拜朝，示不臣也”，“掾有事当见者，主簿至曹请，不传召”⁴³。既云“丞相车黑两轡”，则其事在汉景帝之后⁴⁴。“不臣”、“见礼如师弟子”等记载引起了安作璋先生的注意，他指出，那显示掾属是“丞相幕僚”，与丞相的关系“很特殊”⁴⁵。其看法值得重视。“不臣”是说掾属与丞相并不只是“公对公”的关系，而是有如“师弟子”的，散发出了“私”的味道。

东汉后期，那“私”的味道更浓了。王充云：“儒生、文吏，俱以长吏为主人者。”⁴⁶无论儒生、文吏，做掾吏就得把长官看成主子，视府为朝，自居于“臣”，双方有类“君臣”；双方有私人从属关系，调迁后仍向故主称“故吏”，甚至还得为故主服三年丧⁴⁷。赵翼有见于此，云：“盖自汉制，三公得自置吏，刺史得置从事，二千石得辟功曹，掾史不由尚书选授，为所辟置者，即同家臣，故有君臣之谊。”⁴⁸从西汉掾属对府主的“不臣”中，滋生了东汉掾属与府主的形同“君臣”。又祝总斌先生指出：“掾属之辟除，黜免，其权皆在诸公及开府府主，二者且有‘君臣’

关系”，所以三公与掾属关系，不同于尚书令仆与尚书丞郎的关系，尚书诸官都是皇帝任命的⁴⁹。所论虽为晋制，也不妨用以观察汉朝。

汉元帝外戚史高做了大司马、车骑将军，杨兴对他“所举不过私门宾客，乳母子弟”提出劝告，史高以为然，于是辟名人匡衡为议曹史，向士人示好⁵⁰。可见将军自辟掾属时，可任意举用“私门宾客，乳母子弟”。朱博就任琅邪太守，“新视事，右曹掾史皆移病卧。博问其故，对言‘惶恐！故事二千石新到，辄遣吏存问致意，乃敢起就职。’”⁵¹因掾史是府主“自辟除”的，所以新官上任时掾史依例装病，给新官一个任免机会；朱博则应“遣吏存问致意”，示以恩义，令掾史对他再次“委质”。其时他对掾史也可以有所选择，或用或留。

又，丞相征事也在“比秩”。《汉旧仪》本注：“征事，比六百石，皆故吏二千石不以赃罪免，降秩为征事。”⁵²《汉书》卷七《昭帝纪》文颖注：“征事，丞相官属；位差尊，掾属也。”征事是一些做过二千石官的退职人员，被丞相请到府中帮忙，很像今天的“返聘”。不同的是返聘者无级别，钱多钱少单位看着给；征事则有秩级，当然只是“比秩”，原因则如文颖所说——“掾属也”，是掾属就“位差尊”，低一等，而且只用“比秩”不用正秩，正如征事只穿绛衣，不能穿文官的制式皂服一样。

总之，掾属承担行政，从这点看来他们是“吏”，但从“自辟除”看，他们又有长官私人性质。我们认为，这就是掾属、或部分掾属被安排在“比秩”的原因。由上述掾属、“比秩”、“自辟除”三者关系看，“汉初掾史辟，皆上言之，故有秩比命士”的说法，是太简单了。从目前情况看，汉初掾史无秩和东汉三公掾属“比秩”，其原因都在于“自辟除”。不太好办的是《汉旧仪》的记载，其中汉武帝时丞相府之四百石、三百石、二百石、百石掾属，都是正秩，而非“比秩”。对此我们目前的解释是，从战国到秦汉，掾史身份其实是多种多样的，有“员吏”，也有非“员吏”。《汉旧仪》所记的是正秩“员吏”，但在“员吏”之外，似不能否认另有很多“自辟除”的掾史。“自辟除”的掾史无秩，其待遇通过与正秩相比来确定，亦即，用“比秩”之法确定。简言之，“自辟除”的掾属使用“比秩”。

三 “比秩”诸官的性格——军吏之自成系统

至此我们已讨论了“比秩”的两个功能，标示“非吏”之官，标示“自

辟除”之官。但这两点概括，又将在另一个重要职类前碰钉子，这就是军吏。“非吏”与“自辟除”这两点，不适合解释军吏之“比秩”。

所谓“军吏”，指将军以下的各种军职。黎虎先生对秦汉“军吏”的定义，是将军之下、士卒之上的中下层军官⁵³。除汉初的卫将军外，汉代将军无秩，将军以下有大量军职使用“比秩”，这一点相当引人注目。顾名思义，“军吏”名之为“吏”，便是“吏”之一种，不能说是“非吏”；他们也不是“自辟除”的，而是皇帝与上级将领正式任命的。但军政毕竟是一个特殊系统，与行政系统有别，“军吏”之为“比秩”具有特殊意义。本来，我们该在第五章考述“军吏”的，但为行文与结构的便利，移至本章了。

关于“军吏”概念，先看几条材料。

1.除吏、尉，已除之，乃令视事及遣之；所不当除而敢先见事，及相听以遣之，以律论之。（《秦律十八种·置吏律》，《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1978 年版，第 94-95 页）

2.凡以风占军吏之事，子午刑德将军，丑未丰隆司空，寅申风伯候，卯酉大音尉，辰戌雷公司马，己亥雨师冢子，各当其日以□。（马王堆帛书《刑德》乙种，《马王堆汉墓文物》，湖南出版社 1992 年版。转引自陈松长：《帛书〈刑德〉略说》，《简帛研究》第 1 辑，法律出版社 1993 年版，第 97 页；李学勤：《马王堆帛书〈刑德〉中的军吏》，《简帛研究》第 2 辑，法律出版社 1996 年版，第 156 页）

3.功臣、列侯、诸将军、军吏以次陈西方，东乡；文官丞相以下陈东方，西乡。（《史记》卷九《叔孙通传》）

4.公卿、侍中、尚书衣皂而朝者，曰朝臣；诸军校尉、将、大夫以下，不为朝臣。（《续汉书·舆服志下》注引蔡邕《独断》）

在第 1 条“除吏、尉”的提法中，“尉”显然在“吏”之外。第 2 条《刑德》乙种大约写于吕后初年，所列“军吏”有将军、司空、候、尉、司马和冢子，这虽不能认作现实制度，但能看到，广义

上“将军”也不妨说是“军吏”。第 3 条是叔孙通所定朝仪，军吏的朝位朝堂之西、将军之后，与东侧丞相为首的文官对面站立。

第 4 条又显示，公、卿、侍中、尚书才算“朝臣”，诸营校尉、将（即诸中郎将）不算“朝臣”。不过这条材料史有异文。四库全书本蔡邕《独断》卷上：“朝臣曰‘稽首顿首’，非朝臣曰‘稽首再拜’。公卿、侍中、尚书衣帛而朝，曰‘朝臣’；诸营校尉、将、大夫以下，亦为‘朝臣’。”⁵⁴“亦为朝臣”跟“不为朝臣”的意思是相反的，“亦”、“不”必有一误。哪一个对呢？卢文弨取前者，认为“不”字为“亦”字之讹⁵⁵；汪桂海君取后者，认定诸营校尉、将、大夫以下“非朝臣”⁵⁶。我以为汪说可取。“诸营校尉、将”是军吏，按服制他们服赤；而《独断》明言“衣皂而朝者”才算“朝臣”，这话的限定性非常之强，那么服赤的不能算“朝臣”吧。除大夫之外，“大夫以下”的各种郎官属于“内官”，就“内官”性质而言，可以认为他们不算“朝臣”⁵⁷。

“大夫”属光禄勋。大夫和大夫以下的谒者、郎官、舍人等，都是“比秩”。那诸营校尉和“将”呢？也全是“比秩”。首先来看“将”即光禄勋以下的诸中郎将，及“将”以下的若干军官。据《汉书·百官公卿表上》：

五官中郎将、左右中郎将：比二千石；
虎贲中郎将、羽林左右监：比二千石；
奉车都尉、驸马都尉和骑都尉：比二千石；
郎中车将、郎中户将、郎中骑将：比千石；
期门仆射：比千石。

再看“诸营校尉”等官。《续汉书·百官志一》：

大将军营五部，部校尉一人，比二千石；
军司马一人，比千石。
部下有曲，曲有军候一人，比六百石；
曲下有屯，屯长一人，比二百石。

将军无秩，诸营校尉以下直到屯长的 4 级军官，又全是“比秩”。除

了军司马比千石外，还有宫掖门每门司马一人，也都是比千石，见《续汉书·百官志二》。

居延汉简中有一支简，文曰“右比二千石百一十一人”⁵⁸。陈直先生谓：“此为比二千石人数之统计，最为可贵资料。”⁵⁹虽不知道这 111 位比二千石都是什么官，但考虑到居延乃国防前线，其中应有大量军校。据《汉表》，汉元帝设置戊己校尉，其下有候五人，比六百石；居延简文中有一句“右鄯候一人秩比六百石”⁶⁰，都能跟《续汉志》所记军候比六百石印证。陈梦家先生认为，边塞的“候长”相当于屯长，秩比二百石，“士吏”也是比二百石⁶¹。若然，则军吏职类又多了两个“比秩”的实例：候长与士吏⁶²。

《汉表》中的“比秩”军官，还有西域副校尉，比二千石；郡都尉，比二千石。郡尉在《二年律令·秩律》跟二千石郡守平起平坐，后来降到了比秩。又，《汉表》说护军都尉“比司直”，司直秩比二千石，那么护军都尉也应是比二千石。

然而《汉表》又云：“司隶至虎贲校尉，秩皆二千石。”这句话是对十种校尉的总述，即司隶校尉、城门校尉及“八校尉”——中垒校尉、屯骑校尉、步兵校尉、越骑校尉、长水校尉、胡骑校尉、射声校尉、虎贲校尉。这些校尉为什么就是正秩而非“比秩”呢？我认为是《汉表》出了错，原文应作“司隶至虎贲校尉，秩皆比二千石”，原文脱一“比”字。王先谦对这问题有含蓄提示⁶³，日人大庭脩明确指出，这里的“二千石”应为“比二千石”⁶⁴。我觉得大庭脩的论断可以成立，并进一步论证如次。

第一，《汉表》把司隶校尉列在“秩皆二千石”的官职之首，又说司隶校尉“比司直”。查《汉书》卷八四《翟方进传》：“故事，司隶校尉位在司直下。”“比司直”，是说与丞相司直的级别职类相近；“位在司直下”，是说其朝位比丞相司直低。而司直秩比二千石，那么，司隶校尉怎么可能是二千石，反在司直之上呢？还是定为比二千石好一点⁶⁵。司隶校尉是持节官，有“使命之官”性质，这跟它置于“比秩”也相一致⁶⁶。

第二，《百官公卿表》总述诸官禄秩的格式，是这样的：

自太常至执金吾，秩皆中二千石……

自太子太傅至右扶风，皆秩二千石……

自司隶至虎贲校尉，秩皆二千石。

可见《汉表》对二千石官概括了两次。最后一句若作“司隶至虎贲校尉，秩皆比二千石”，则呈中二千石、二千石、比二千石依次而降之势，更显合理。

第三，据《续汉志》，东汉司隶校尉、城门校尉及屯骑校尉、越骑校尉、步兵校尉、长水校尉、射声校尉等五校尉都是比二千石，则西汉司隶校尉、城门校尉与八校尉也应比二千石，因为这些校尉两汉相承。王先谦对此已有暗示。两汉通例，称中郎将、校尉、都尉之官，大抵都是“比秩”。如西汉的郡尉、西域副校尉、护军都尉，东汉的各种中郎将、校尉（如使匈奴中郎将、护乌桓校尉、护羌校尉、属国都尉等），皆为“比秩”。

再来看《续汉书·舆服志下》注引《东观书》，有一段记录建武元年禄秩的文字，与《二年律令·秩律》相类似，应即《秩律》或《禄秩令》之类文献。其文有：

建武元年（公元 25 年）……九卿、执金吾、河南尹秩皆中二千石；

大长秋、将作大匠、度辽诸将军、郡太守、国傅相皆秩二千石；

校尉、中郎将、诸郡都尉、诸国行相、中尉、内史、中护军、司直秩皆二千石；

（以下叙千石、六百石、四百石、三百石、二百石诸官，从略）

可以断定，第三行句末的“秩皆二千石”一语，也脱一“比”字。原文第一句叙中二千石，第二句叙二千石，则第三句“校尉、中郎将……”之末的“秩皆二千石”，必为“秩皆比二千石”。

按，建武元年十月光武帝甫定都洛阳，庶事草创。《东观书》所记官秩，除河南尹、洛阳令及内史⁶⁷系东汉新增，其余官职及秩级，最大可能是承用西汉旧制。而西汉中郎将、郡都尉、王国中尉、丞相司直等，都是比二千石，建武制度应承其旧。查《续汉志》，东汉的校尉、中郎将、诸郡都尉、王国中尉确实也是比二千石。“诸国行相”，吴树平先生说“即暂时摄代之相，秩当略低于相，应为比二千石”。吴先生说：“上述诸官有明确记载者，皆云秩比二千石，‘皆’字下当增

补“比”字。聚珍本有“比”字，甚是；姚本亦脱“比”字。”⁶⁸吴先生所言有武英殿聚珍本为证，乃不易之论。以此反推《汉表》之“司隶至虎贲校尉，秩皆二千石”，末句也应是“秩皆比二千石”。

由此，《汉表》、《东观书》两处“秩皆二千石”，就被同时订正为“秩皆比二千石”了。两处皆补“比”字，看起来是“铤而走险”，但我们有充分的信心与证据。若干被记在正秩的军官，从此复原为“比秩”，“军职用比秩”的论点大为强化了。

将、校、尉等等职名，战国秦汉间频见于史书⁶⁹。把《二年律令·秩律》看成一个参考点，则当时军职的等级管理有两块。一块是“宦皇帝者”系统的郎将。汉初统辖车郎的车将、统辖户郎的户将、统辖骑郎的骑将，都不见于《秩律》，应无秩级。此外还有一块，在《秩律》中有秩级记录，如卫将军在二千石，卫将军长史八百石，卫将军候六百石，卫将军士吏一百廿十石；又如车骑尉、备塞都尉、郡尉在二千石，郎中司马、卫尉司马在千石。

可是后来情况变了，变动的方向是两块合一。一个变动，是各种郎将有秩级了，而不是“比秩”。如五官中郎将、左右中郎将、虎贲中郎将、羽林中郎将等，都在“比秩”。另一个变动，是军职失去了原先所拥有的秩级，但所失去的只是正秩，现在他们也用“比秩”了。即如：军尉变成了比二千石，军司马变成了比千石，军候变成了比六百石，士吏变成了比二百石。《秩律》时代无秩的军官和有秩的军官，其秩级变化方向相反的，最终结果却“殊途同归”，都归于“比秩”了。

由此我们看到，“比秩”官职有两种相反的来源，一部分最初无秩，后来成为“比秩”，它们是“比秩”发展的真正动力，是“筚路蓝缕者”；另一部分最初在正秩，是较晚时候才变成“比秩”的，对“比秩”的发展它们是“坐享其成者”。若干军吏即属后者。

部分军吏初为正秩而后为“比秩”，“反其道而行之”，这意味着其为“比秩”，乃是一种刻意的安排。把军吏置于“比秩”的目的，在于显示军队组织与行政组织各成系统。郡县的军吏由郡尉主掌⁷⁰，王国的军吏由中尉主掌⁷¹，在中央则有太尉“掌武事”。若太尉不置，军吏管理者大概是主爵中尉⁷²。无论中央还是地方，军吏、文吏都不在同一系统，不是一个职类。甚至还可以考虑钱穆先生的如下论点：“军人本为王室私属，今已由军人政府转变为士人政府，故军职不为外朝之丞相而为内朝之辅政”⁷³。再参考上文对“不为朝臣”的讨论，在此意义上，也不妨说

军吏具有“非吏”性质，但此“吏”特指文吏。把军吏置于“比秩”，也可说是战国秦汉间“文武分途”的进一步发展，它通过一种特殊的等级管理手段或官阶样式，凸显了文武两分的官制结构。

总之，与“宦皇帝者”的“比秩”、与掾属的“比秩”相比，军吏的“比秩”具有不同意义。而且我还觉得，那与其说是为了凸显“军吏”之为特定职类，不如说更是为了凸显“文吏”之为特定职类。王朝制度规划者很可能有这样一个意图：尽量把行政吏员，特别是其长官置于正秩，而把其他官职——如“宦皇帝者”、掾属、国官、军吏等置于“比秩”。传统中国政府的典型形态是文官政府。日常行政，以及承担行政的文职吏员，一直是帝国大厦的主干。

四 “比秩”的扩张及其与正秩的配合

对汉朝的各种“比秩”官职，现已可做如下小结了：

一、“宦皇帝”诸官、文学之官之列在“比秩”，主要因其“非吏”性质；

二、掾属之列在比秩，主要因其任用上“自辟除”；

三、军吏之列于“比秩”，是由于军吏之自成系统，以与文官系统区分开来；

四、国官之多在“比秩”，用以强化国官的“另类”色彩，与朝官拉开距离。

这一点就更明白了：汉代官阶中的“比秩”，远不像最初让人感觉的那样简单，它有若干鲜为人知的特殊意义，即特殊的分等分类功能。

《二年律令·秩律》提供的新线索，使我们得以在分等分类两方面，同时勾勒出战国秦汉禄秩的变迁轨迹。在“分等”方面，展示了禄秩覆盖面是如何扩大到等级结构的上端的，可以说是“禄秩的纵向伸展”；而最近两章对“比秩”官职的讨论，则从“分类”方面，又展示了一个“禄秩的横向扩张”过程。

所谓“禄秩的横向扩张”，也就是禄秩被用来管理更多职类的过程。禄秩是“吏”即行政官员的身份标志，“非吏”职类大多最初无秩。随官僚

政治发展，作为新式官阶的禄秩，通过比吏食俸、比吏赏赐、比吏传食、以爵比秩等形式，不断扩张其管理范围：扩张到“宦皇帝者”职类，扩张到文学职类，扩张到掾属职类，扩张到国官职类，扩张到军事职类。那些无秩的职类获得了“比秩”，也就被纳入了禄秩手段的管理范畴，其“公”的色彩变浓厚了，向“吏”靠近了。汉帝国的政治精神就是“以吏治天下”，而“禄秩的横向扩张”给更多职类赋予了秩级，也是那种政治精神的不断贯彻。秦汉官阶的发展趋势是“官本位”和“一元化”。无秩职类用禄秩管理之后，官阶制的一元化程度也提高了。

“禄秩横向扩张”的途径，是“比”，即令无秩者比于某秩。《二年律令》中已能看到若干“比”的办法了。如《赐律》：“赐公主比二千石”，“御史比六百石”。使无秩者的某项待遇同于某秩，本身虽没构成官阶形式，但显然就是“比秩”的前身。“比吏食俸”、“比吏赏赐”、“比吏传食”、“以爵比秩”那类做法越来越多，就推动了“比秩”向正式官阶演化。

“比秩”正式成为官阶，是在什么时候呢？孝景帝前三年（前154年）诏：“击反虏者，深入多杀为功，斩首捕虏比三百石以上皆杀，无有所置。敢有议诏及不如诏者，皆要斩。”⁷⁴这是最早的一例“比秩”。汉景帝口气很凶恶，抓到比三百石以上的俘虏一律杀死，非议诏书或不执行命令要腰斩。既然“比三百石以上”是一个砍脑袋的界限，人命关天，那一定也是一条清晰的法定界限，足以判断该砍不该砍。就是说，“比三百石”是可以清晰判定的。汉武帝元朔五年（前124年）兴学，公孙弘为太学生规划出路时，提到了比二百石掌故和比百石掌故；太初元年（前104年）更名中大夫为光禄大夫，秩比二千石。那么汉武帝前期，就是“比秩”形成的下限。“比秩”是在景、武之间形成的。

“比秩”形成后，“比”或“视”的做法，仍被使用着，而且用于多种场合。例如汉朝敬老政策，七十岁以上老人“比六百石”⁷⁵。又县、乡设有“三老”之职。《史记》卷三十《平准书》：“非吏比者三老、北边骑士。”《集解》引如淳曰：“非吏而得与吏比者，官谓三老、北边骑士也。”三老不是吏，但某些待遇可以“比吏”。尹湾汉墓简牘《集簿》，有“县三老三十八人，乡三老百七十人”⁷⁶。皇帝的妃嫔们也用“比视”定等级。如婕妤、姪娥、昭仪、美人见皇后，其礼节分别“比”于丞相、将军与御史大夫、中二千石列卿、二千石见皇帝之礼⁷⁷。这只是一个具体的见面礼，也有一般性的“比”。例如汉元帝定嫔妃十四等，依次“位视”

丞相、上卿、中二千石、真二千石、二千石、千石、八百石、六百石、四百石、三百石、二百石⁷⁸。“比”之用于长老、妃嫔，是禄秩运用的一种特殊延伸。

“比秩”问世后的一段时间里，“比”这种级别有“另类”意味。请看：

1.汉武帝治淮南王之狱，胶西王之议：而论国吏二百石以上及比者，宗室近幸臣不在法中者，不能相教，当皆免官削爵为士伍，毋得宦、为吏。其非吏，他赎死金二斤八两。

（《史记》卷一一八《淮南衡山列传》）

2.自言功劳者与计偕。吏千石以下及比者，自。（魏坚主编：《额济纳汉简》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 253 页，2000ES9SF4：23A）

3.诸吏、宦官及比者同秩，而敢置之殿宫廷中，至其上秩，若以县官事殴置五大夫以上或一岁吏、比者，有将辨治。（胡平生、张德芳编撰：《敦煌悬泉汉简释粹》，上海古籍出版社 2001 年版，第 12 页，II0215：76）

第 1 条“国吏二百石以上”与“比者”的并列，“比者”自成一类；第 2 条“吏千石以下”与“比者”并列，“比者”不在“吏”中。第 3 条“诸吏、宦官及比者同秩”三者并列，随后又以“一岁吏、比者”两分。“宦官”或是“宦皇帝者”，但他们只是“比者”的一部分，“比者”还包括更多职类，甚至三老、北边骑士和年七十岁比六百石的老人。总之，“比”的提法有特别意义、有具体对象。

因为“比秩”的形成途径是比于正秩，所以当时观念中，“比秩”是属于正秩的。这从俸禄额度的安排上，也看得出来。请看下表：

	《汉表》颜师古注	《续汉书》	《光武帝纪》李贤注
三公	350	350	350
中二千石	180	180	180
二千石	120	120	120
比二千石	100	100	100
千石	90	80	90
比千石	80		80
六百石	70	70	70
比六百石	60	50	55
四百石	50	45	50
比四百石	45	40	45
三百石	40	40	40
比三百石	37	37	37
二百石	30	30	30
比二百石	27	27	27
百石	16	16	16

东汉俸禄主要见于 3 种记载：《汉书·百官公卿表》颜师古注，《续汉书·百官志五》，《后汉书·光武帝纪下》李贤注。三种记载略有差异，何德章先生认为“《光武帝纪》李贤注最为准确”⁷⁹。但我认为最准确的是《汉表》颜注。问题的关键是“比六百石”一秩，此秩《光武帝纪》李贤笔记为 55 斛，《汉表》颜笔记为 60 斛。何先生云：“考虑到六百石上下为官与吏的分野，当以差额大的李贤注为是。”而我认为，《汉表》颜注“70、60、50”的级差更匀称。还有，从三百石到比二百石 4 级，秩级一正一比，级差呈“40、37、30、27”排列。很容易就能看出来，“比秩”37 斛、27 斛，是从属于正秩 40 斛、30 斛的。那么比六百石到六百石的差距，也不会相去太远，比六百石应为 60 斛。那么讨论东汉禄秩，当以《汉表》颜注为准；“比秩从属于正秩”的情况，也就昭然若揭了。

“比秩从属于正秩”一点，还可以从印绶制度得到证明。据《汉表》，比二千石以上皆银印青绶，比六百石以上皆铜印黑绶，比二百石以上皆铜印黄绶。则印绶等级的划线，比二千石与二千石以上属同一段落，比六百石与六百石以上属同一段落，比二百石与二百石以上属同一段落。为此我们不采纳李解民先生的这一看法：“比某石分别档次时，应归并于下一级而不应归并于上一级。”⁸⁰

“比秩”应归入其上一级，即归入其正秩，这还涉及了汉代官员任用制度的又一个微妙之处。把郎官、掾属、军吏等置于“比秩”，还能给选

官带来一个特殊便利。

下面以东汉三署郎官、三公掾属为例，来说明这一问题。他们是地方令长丞尉的候选者。东汉令长秩级，是千石、六百石、四百石、三百石 4 级；丞尉最低二百石。那么请看，三署郎的比二百石、比三百石、比四百石、比六百石，三府掾属的比二百石、比三百石、比四百石，与二百石丞尉、三百石、四百石长相，六百石县令相比，恰低一级。请看下表：

三署郎官	三公掾属	迁补长吏	
		试守之秩	即真之秩
比六百石中郎		比六百石	六百石县令
比四百石侍郎	比四百石东西曹掾	比四百石	四百石县长
比三百石郎中	比三百石掾	比三百石	三百石县长
比二百石郎中	比二百石属	比二百石	二百石丞尉

此表涉及了“试守”和“即真”问题，这问题事关“比秩”的一个特别功能。汉代任官，普遍实行“试守”制度⁸¹。“守”有两类。第一类属“代理”或“摄行”性质⁸²，与此处讨论关系不大。第二类的“守”是“试守”，即任命后试用一年，期满才能“即真”，正式任职⁸³。“试守一岁乃为真，食其全俸”⁸⁴。在一年的试用期中，不能食全俸。

那么在三署郎、公府属外补地方官时，“比秩”起什么作用呢？“比秩”保证了如下一点：外补时若非超迁，就任者在不食全俸的“试守”期，其秩其俸恰低正官一等；满岁即真后变成正秩，又正好官升一级。举例说，比三百石郎中任三百石县长时，在“试守”期他仍用比三百石秩；满岁即真，正式升为三百石。比四百石侍郎任四百石县长时，在试守期他仍用比四百石秩；满岁即真，正式升为四百石。比二百石郎中、比六百石中郎与之同理。换言之，“比秩”被用作郎官补吏试守期的“守秩”。

行政吏职都在正秩，所以在补吏时，守秩与正秩的上述关系，存在于郎官与各种行政职务之间。又如，郎官还经常被选任为尚书郎、谒者。“尚书郎初从三署诣台试，初上台称守尚书郎，中岁满称尚书郎，三年称侍郎。”⁸⁵可以推知：三署郎最初所任，是比三百石的“守尚

书郎”；满岁“即真”，升为三百石的尚书郎中；满三岁，升为四百石的尚书侍郎。那么“比三百石”，就是郎中初任尚书郎时的“守秩”。谒者分两种：“其给事谒者四百石，其灌谒者比三百石。……初为灌谒者，满岁为给事谒者。”⁸⁶《汉官仪》说得更清楚：“谒者三十五人，以郎中秩，满岁称给事，未满岁称灌谒者。”⁸⁷谒者从郎中里选拔。“灌谒者”实际就是试守期的谒者，其时“以郎中秩”，即比三百石。那么，灌谒者也以郎中的比三百石为守秩。

郎官有孝廉郎，来自孝廉察举，待遇最高。三署中还有一批“诏除郎”，大多是二千石子弟靠“任子”制度特诏除拜的，也有其父为国家死难，而被特诏除拜的。“诏除郎”低于孝廉郎，在其外补丞尉时，即令试守期满而成为正官，也必须在“比秩”上呆下去，不能升为正秩，是所谓“比秩为真”。羽林郎补吏也是如此，即令即真也只能“比秩为真”⁸⁸。孝廉郎来自士人，而诏除郎靠父祖特权，羽林郎是武人；三郎待遇不一，盖因朝廷优待士人。在这时候，“比”标明了诏除郎、羽林郎的“另类”。

掾属也用“比秩”，其补吏时的守秩，以此类推。尹湾汉简行政文书提供了若干中央属吏的迁转实例。据陈勇先生的统计，其中有丞相属 2 人，分迁容丘相（四百石）、厚丘长（四百石）；将军史 1 人，补建乡长（三百石）；太常属 1 人，迁盐官丞（二百石）；大司农属 1 人，迁厚丘右尉（二百石）；廷尉史 1 人，除费丞（二百石）；卫尉属 1 人，迁昌虑丞（二百石）⁸⁹。这些相、长、丞、尉的前官秩级，最大可能是丞相属比四百石，将军史比三百石，九卿属比二百石。相、长、丞、尉的试守期中，用掾属的“比秩”做其守秩。

郎官、掾属是低中级长吏的来源，“大夫”则是中高级行政官员的来源。在大夫被任命为吏职的时候，其“比秩”发挥着类似的守秩功能。又，军史中本来有很多正秩之官，后来却都被置于“比秩”了。为什么朝廷要把军吏全部置于“比秩”呢？我想，利用“比秩”调节文武职类的迁转，也是其目的之一。当人员由军吏系统向文史系统迁转时，“比秩”发挥着同样功能：在试守期，低正官一等；即真时，官升一级而食全俸。

本书上编第一章讨论过“真二千石”的问题，这问题也与“守秩”相关。周国林先生提出：“二千石之所以称为‘真二千石’，可能是与‘比二千石’相对而言时所用（犹如今日正职干部，与副职并列时则加‘正’字，单言时则不用），亦可能其中的‘真’字是与试署性质的‘守’相

对而言（《汉书》中，不少太守都是试署一年，‘满岁为真’）。⁹⁰又刘文瑞先生认为“真二千石月俸二万，二千石月俸万六千，实属试守不食全俸与真除食全俸的差额”⁹¹。

总之，“比秩”和正秩的交错配合，构成了安排职类转换，调节其间秩级变动的一种手段，带来了特殊的管理便利。依汉代官制，郎官、大夫、掾属、军吏等，与文吏系统中的官职互为迁转；其时“比秩”就以一种精巧的方式，把各个职类链接起来了。

当然，“比秩”也是处于变化之中的。它是从最初无秩的职类中演生的，一旦形成，就成了更精细地区分级别的手段。王朝也可能仅仅为分等使用“比秩”，而不顾职类。《东观书》所载东汉建武禄秩令，光禄大夫秩二千石，尚书、谏议大夫、侍御史、博士秩六百石。这些官过去是“比秩”，但此时不是了。尚书、侍御史、博士变成正秩，也意味着它们的“公职化”；光禄大夫、谏议大夫之为正秩，似仅仅出自分等需要，以使诸大夫的级差较为匀称，与“分类”无关了。这样，“比秩”与职类的对应关系，就不是严明整齐而无例外的。用“比秩”区分职类，有特定的历史原因。从长时段看，它并不是官阶制的发展方向。此后九品官阶的“从品”，就只用于分等，再不承担分类功能了。那么东汉光禄大夫、谏议大夫变成正秩，又暗示了“比秩”在未来的衰退。

无论如何，汉代“比秩”是一种很特别的官阶，它不但有“分等”功能，还有“分类”功能。然而二千年来人们对此茫无所知，或说视而不见。《二年律令》的发现与公布提供了契机，我们在若干片断史料中——主要是在“宦皇帝者”的史料中，察知了问题的存在，由此得以把汉代品位结构的这个重要侧面，揭示如上。

1 参看拙作：《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第199页以下。

2 《汉书》卷五六《董仲舒传》。

3 《史记》卷一百二《张释之列传》：“以訾为骑郎，事孝文帝，十岁不得调，无所知名……欲自免归。中郎将袁盎知其贤，惜其去，乃请徙释之补谒者。”

4 《汉书》卷五十《汲黯传》。

5 《后汉书》卷十六《邓禹传》。

6 《汉书》卷一下《高帝纪下》。

7 《汉书》卷十二《平帝纪》：“公、列侯嗣子有罪，耐以上先请。”

8 “皇帝在所官法”所针对的是“宫卫”，“宫卫”应指卫尉所辖卫士系统。据《汉书·百官公卿表》，卫尉掌“宫门卫屯兵”，属官有公车司马、卫士、旅賁三令丞，诸屯卫候、司马等。卫尉所辖兵士，是来自全国各郡国的服役番上者，即所谓“一岁为卫士”。东汉的情况见《续汉书·百官志二》：卫尉“掌宫门卫士，宫中徼循事”，下辖公车司马令、南北宫卫士令、左右都候及诸宫门司马等。

9 《汉书》卷六六《杨恽传》：“恽为中郎将，罢山郎，移长度大司农，以给财用。其疾病休谒洗沐，皆以法令从事。郎、谒者有罪过，辄奏免，荐举其高弟有行能者，至郡守九卿。郎官化之，莫不自厉。”文中“其疾病休谒洗沐，皆以法令从事”的“法令”，应即《新书》所云“郎中、谒者受谒取告”的“宦皇帝之法”。先秦已有“谒告而归”的休假制度，参看杨鸿年：《汉魏制度丛考》，武汉大学出版社 1985 年版，第 203 页“休假制度先秦已有”条。汉代郎官休假，可参廖伯源：《汉官休假杂考》，收入《秦汉史论丛》，台湾五南图书出版公司 2003 年版，第 312 页。“有罪过辄奏免，荐举其高弟有行能者”的奖惩拔擢制度，也应属于“宦皇帝之法”。《汉书》卷九《元帝纪》永光元年二月：“诏丞相、御史举质朴敦厚逊让有行者，光禄岁以此科第郎、从官。”师古曰：“始令丞相、御史举此四科人以擢用之。而见在郎及从官，又令光禄每岁依此科考校，定其第高下，用知其人贤否也。”以“四行”考校郎从官的制度，亦在“宦皇帝之法”之范畴。

10 “诸吏”问题，可参看严耕望：《秦汉郎吏制度考》，《中研院历史语言研究所集刊》第 23 本，收入《严耕望史学论文选集》，台湾联经出版事业公司 1991 年版。

11 按，兰台令史或云六百石，或云百石。吕宗力主编《中国历代官制大辞典》（北京出版社 1994 年版，第 295 页）、安作璋主编《中国历史大辞典·秦汉史卷》（上海辞书出版社 1990 年版）、牛润珍《汉至唐初史官制度的演变》（河北教育出版社 1999 年版，第 49 页）等均取“六百石”之说。汪桂海君则以百石为是，见其《汉印制度杂考》，《历史研究》1997 年第 3 期。应以汪说为是。《后汉书》卷八十上《文苑傅毅传》：“建初中，肃宗博召文学之士，以（傅）毅为兰台令史，拜郎中。”傅毅由兰台令史而迁比三百石郎中，也可以证明兰台令史不可能是六百石官。

12 《续汉书·礼仪志中》注引《汉官名秩》记春赐：“赐太尉、将军各六十匹，执金吾、诸校尉各三十匹，武官倍于文官。”

13 《艺文类聚》卷四九《职官部·光禄大夫》注引《汉官解诂》，上海古籍出版社 1965 年版，第 888 页。

14 《艺文类聚》卷四六《职官二·博士》引《李邕别传》记李邕上书邓太后事：“博士着两梁冠，朝会随将、大夫例。时贱经学，博士乃在市长下。”第 831 页。“博士乃在市长下”，不是正常情况。又《太平御览》卷二三六《博士》注引《汉旧仪》：“武帝初置博士，取学通行修、博识多艺，晓古文、《尔雅》能属文章者为之。朝贺，位次中都官。”中华书局 1960 年版，第 2 册第 1117 页。“位次中都官”，似乎反映了当时博士在中央各色官吏之外另行成列，或另有其席。按，秦与汉初，博士被看成一种从民间礼聘而来的学者，与官吏有所区别，而且另服儒服（参看本书上编第五章第三节）。大概因朝廷崇儒，便又令其“朝会随将、大夫例”，改置于从官系统之中了。

15 例如《汉书》卷十《成帝纪》：“公卿大夫、博士、议郎其各悉心，惟思变意，明以经对，无有所讳。”卷二五《郊祀志》王莽奏：“臣谨与太师孔光、长乐少府平晏、大司农左咸、中垒校尉刘歆、太中大夫朱阳、博士薛顺、议郎国由等六十七人议。”卷六八《霍光传》：“（霍光）遂召丞相、御史、将军、列侯、中二千石、大夫、博士会议未央宫。”同卷《金日磾传》：“（王）莽白太后，下四辅、公卿、

大夫、博士、议郎。”卷七三《韦贤传》：“其与将军、列侯、中二千石、二千石、诸大夫、博士、议郎议。”

16 《汉书》卷六七《梅福传》：“至元帝时，尊周子南君为周承休侯，位次诸侯王。使诸大夫、博士求殷后。”

17 《汉书》卷九《元帝纪》建昭四年（前 35 年）四月：“临遣谏大夫博士赏等二十一人循行天下，存问耆老鳏寡孤独乏困失职之人，举茂材特立之士。”《汉书》卷十《成帝纪》河平四年（前 26 年）三月诏：“遣光禄大夫博士嘉等十一人行举濒河之郡水所毁伤困乏不能自存者，财振贷。”阳朔二年（前 23 年）五月诏：“秋，关东大水，流民欲入函谷、天井、壶口、五阮关者，勿苛留。遣谏大夫博士分行视。”

18 葛志毅、张惟明：《汉代的博士与议郎》、《汉代博士奉使制度》，收入《先秦两汉的制度与文化》，黑龙江教育出版社 1998 年版。

19 钱穆：《先秦诸子系年》，商务印书馆 2001 年版，第 270 页。

20 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版，第 58 页。又刘蔚华、苗润田把稷下学士的“上大夫”、“列大夫”视为“称号”，见其《稷下学史》，中国广播电视出版社 1992 年版，第 8 页。白奚云其“爵位与大夫并列，这标示他们的政治地位和政治待遇，但毕竟又不同于有具体官职的大夫”，见其《稷下学研究：中国古代的思想自由与百家争鸣》，三联书店 1998 年版，第 56 页。于孔宝云其“享受上大夫或大夫的政治地位和政治待遇，并领取相当于上大夫的俸禄”，见其《稷下学宫与百家争鸣》，山东文艺出版社 2001 年版，第 24 页。

21 《战国策·齐策四》记田骈“设为不宦”，《史记·孟子荀卿列传》说淳于髡“终身不仕”。二人均为稷下学士。

22 《汉书》卷八八《儒林申公传》：“其学官弟子行虽不备，而至于大夫、郎、掌故以百数。”

23 《汉书》卷八八《儒林传序》。

24 王勇华：《秦汉御史大夫的职能》，《首都师范大学学报》1995 年第 1 期。

25 祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 36 页。

26 参看安作璋：《秦汉官制史稿》，下册第 467 页。

27 陈直先生说：“郎中虽无定员而有印章”，“其他如中郎、议郎、侍郎等，同为无定员，亦可能有印。”《汉书新证》，天津人民出版社 1959 年版，第 89 页。其说不确。

28 《秦封泥集》，三秦出版社 2000 年版，第 35 页列表及第 115、222、223 页图版。又汉代“齐中谒者”封泥（《齐鲁封泥集存》、《再续封泥考略》）、“中宫谒者”封泥（《封泥考略》），及《二年律令·秩律》中六百石的“中谒者”、“长秋中谒者”，“长信谒者”，其实都应是谒者的长官或谒者官署之印。

29 周晓陆、路东之编著：《秦封泥集》，第 115 页图版。此印倒可能真是郎中之印，因为他承担了“左田”事宜，“左田”被推测为公田。刘瑞先生推测“郎中左田”是郎中令下的田猎之官，见其《“左田”新释》，收入西北大学周秦汉唐研究中心编：《周秦汉唐研究》第 1 辑，三秦出版社 1998 年版。若然，“田猎”也是职事。按秦印中还能看到南田、都田等官称，如“小厩南田”（《尊古斋印存》）、“都田之印”（《齐鲁封泥集存》），那些以“田”名官者应综合考虑，可能都是管田的。无论如何，郎中有职掌才有印。

30 《后汉书》卷二十《铄期传》注引《汉官仪》：“东西曹掾比四百石，余掾比三百石。”

31 廖伯源：《汉初县吏之秩阶及其任命——张家山汉简研究之一》，《社会科学战线》2003年第3期。

32 黄留珠：《秦仕进制度考述》，收入《秦汉历史文化论稿》，三秦出版社2002年版，第17页。

33 注释者的译文是：“任用吏或尉，在已正式任命以后，才能令他行使职权和派往就任；如有不应任用而敢先行使职权，以及私相谋划而派往就任的，依法论处。”

34 裘锡圭：《匱夫初探》，《云梦秦简研究》，中华书局1981年版。

35 松皋圆认为“兵士”与“军吏”4字应该互易，是。陈奇猷也赞成松皋圆的看法：“上下文皆为上约下，不得此句独为下约其上可证。”参看陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版，第1026页。

36 “令”本或作“吏”。卢文弨云：“令，张本作吏，非。”引自王先慎：《韩非子集解》，中华书局1998年版，第437页。其说是。

37 《韩非子》校注组：《韩非子校注》1982年版，第652页。

38 陈启天先生云：“辟吏，主官自行委任之属员；辟，辟除。”见其《增订韩非子校释》，台湾商务印书馆1969年版，第168页。又张富祥先生云：“辟吏：征辟之吏，即属吏。”见其《韩非子解读》，泰山出版社2003年版，第687页。

39 邹水杰：《简牍所见秦汉县属吏设置及演变》，《中国史研究》2007年第3期。

40 连云港市博物馆等编：《尹湾汉墓简牍》，中华书局1997年版，第100页。

41 周长安：《汉代地方政治史论——对郡县制度若干问题的考察》，中国社会科学出版社2006年版，第127页以下。

42 《汉书》卷五八《公孙弘传》：“于是起客馆，开东阁以延贤人，与参谋议。弘身食一肉，脱粟饭，故人宾客仰衣食，奉禄皆以给之，家无所余。”同书卷六四上《严助传》：“公孙弘起徒步，数年至丞相。开东阁，延贤人，与谋议。”“东阁”就是公孙弘安置宾客之处，传说它包括“钦贤馆”、“翘材馆”和“接士馆”三馆。《西京杂记》卷四：“平津侯自以布衣为宰相，乃开东阁，营客馆，以招天下之士。其一曰钦贤馆，以待大贤。次曰翘材馆，以待大才。次曰接士馆，以待国士。其有德任毗赞、佐理阴阳者，处钦贤之馆；其有才堪九列、将军、二千石者，居翘材之馆；其有一介之善、一方之艺，居接士之馆。而躬自菲薄，所得俸禄以奉待之。”（历代小史本。文渊阁四库全书本同。又，多种版本中“九列”作“九烈”，误；又有多种标点本以“九烈将军二千石”作一读，亦误。）三馆之说虽未可尽信，但“俸禄以奉待之”，与《汉书》“故人宾客仰衣食，奉禄皆以给之”是一致的。据《盐铁论·救匮》：“而葛绎、彭侯之等，隳坏其绪，乱其纪，毁其客馆、议堂以为马廐宫舍。”这个客馆中还有议堂，后来都被政敌毁掉。

43 《汉官六种》，第36、39页。

44 《汉书》卷五《景帝纪》中元六年（前144年）诏：“令长吏二千石车朱两轡，千石至六百石朱左轡。”这里没说丞相车轡，但丞相车轡应定于此时。《续汉书·舆服志上》云公、列侯黑轡，卿朱两轡。“轡”即“车耳”，车轮上方的挡泥板。参看孙机：《汉代物质文化资料图说》，文物出版社1991年版，第93页。

45 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，上册第38页。

46 《论衡·量知》，上海人民出版社 1974 年版，第 192 页。

47 东汉故吏现象，可参看张鹤泉：《东汉故吏问题试探》，《吉林大学社会科学学报》1995 年第 5 期。高凯：《略论两汉时期“门生故吏”制的形成》，收入中国秦汉史学会编：《秦汉史论丛》（第六辑），江西教育出版社 1994 年版。

48 赵翼：《廿二史札记》卷三《长官丧服》，中华书局 1984 年版，第 70 页。

49 祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，第 182 页。

50 《汉书》卷八一《匡衡传》。

51 《汉书》卷八三《朱博传》。

52 《汉官六种》，第 38、69 页。

53 黎虎：《汉唐时期的“军吏”》，《阴山学刊》2006 年第 6 期。

54 蔡邕：《独断》，上海古籍出版社 1990 年版，影四库全书，第 4-5 页。又查四部丛刊三编本、汉魏丛书本、左氏百川学海本、古今逸史本《独断》卷上等，皆同于四库本，作“亦为朝臣”。

55 卢文弨辑抱经堂丛书《独断》卷上，于“衣皂而朝”句中的“皂”字下注云“帛讹”，于“不为朝臣”句中的“不”字下注云“亦讹”，北京直隶书局 1923 年版。按“皂”字不误，因为公卿、侍中、尚书确实是穿皂服的，而“帛”为白色。段玉裁云：“《彡部》曰：‘缁，帛也。’《聘礼》、《大宗伯》注皆云：‘帛，今之璧色缁也。’”见其《说文解字注》，上海古籍出版社 1981 年版，第 363 页。张舜徽先生云：“帛之言白也。谓其色洁白也。缁以白者为本色，因谓之帛耳。璧本白色，故汉人取之以喻缁之洁白。帛乃素缁之专名，引申为凡缁之通名，故缁、帛互训。”见其《说文解字约注》卷十四，中州书画社 1983 年版，中册第 74 页。汉人不以白色为官服之色，卢文弨误，“衣皂而朝”不误。

56 汪桂海：《汉代官文书制度》，广西教育出版社 1999 年版，第 93 页。汪文没有辨析《独断》的异文。

57 但《独断》所谓“朝臣曰‘稽首顿首’，非朝臣曰‘稽首再拜’”一点，还无法得到其他史料的印证。东汉蔡邕的《被收时上书自陈》起首即云：“议郎龚士臣邕顿首再拜上书皇帝陛下。”见严可均辑《全后汉文》卷七二，《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1958 年版，第 866 页上栏。议郎在大夫以下，当然不是朝臣。但东汉建宁四年尚书上书：“尚书令臣器、仆射臣鼎、尚书臣旭、臣乘、臣滂、臣谟、臣诣稽首言：……臣器、臣鼎、臣旭、臣乘、臣滂、臣谟、臣诣愚闇不达大义，诚惶诚恐，顿首死罪，稽首再拜以闻。”照《独断》之说，尚书省官员在“朝臣”之列，但我们看到他们也使用“稽首再拜”。见《续汉书·礼仪志中》注引蔡质《立宋皇后仪》。检索《全后汉文》中“稽首”、“顿首”、“再拜”的各种用法，没有看出蔡邕所说的那种区别。也许那只是一时之制。

58 谢桂华、李均明、朱国照编：《居延汉简释文合校》，文物出版社 1987 年版，上册第 94 页，简号 53·20。

59 陈直：《汉书新证》，天津人民出版社 1979 年版，第 91 页。

60 谢桂华、李均明、朱国照编：《居延汉简释文合校》，上册第 429 页，简号 259·2。

61 陈梦家：《汉简所见奉例》，《文物》1963 年第 5 期。

62 朱国照先生认为，西汉前期军制应另行依据《通典》卷一四八《兵一》：“二队为官（百人，立长），二官为曲（二百人，立候），二曲为部（四百人，立

司马），二部为校（八百人，立尉），二校为裨（千六百人，立将军），二裨为军（三千二百人，有将军、副将军也）。”朱先生认为此制与上孙家寨汉简相近。见其《上孙家寨汉简初探》，《文物》1981年第2期。但大庭脩也指出：“这里所见到的校尉、候、司马等军官，从战国时代起就已经存在了。”见其《秦汉法制史研究》，第382页。又徐州狮子山西汉楚王陵出土印章及封泥中，有司马、营司马、候、骑千人等，中司空、营司空等等军职。参看韦正等：《江苏徐州狮子山西汉墓的发掘与收获》，《考古》1998年第8期；宋治民：《狮子山西汉楚王陵的两个问题》，《考古与文物》2000年第1期。

63 王先谦指出：“《续志》后汉自司隶校尉至各校尉，皆比二千石。”以此暗示此处的“二千石”可能有问题。《汉书补注》，中华书局1983年版，第305页下栏。施之勉先生的《汉书集释》（三民书局2003年版，第3册第1246页以下），反而于此无说。

64 日人大庭脩指出“上述诸校尉的秩从西汉时期起就可能是比二千石”，其说甚是。不过他是从字形讹误上论证的，先指《百官表》郡丞“秩皆六百石”的“皆”字应是“比”字，进而判断“司隶至虎贲校尉，秩皆二千石”的“皆”字也是“比”字。见其《秦汉法制史研究》，上海人民出版社1991年版，第385页。

65 按，西汉司隶校尉还可能一度秩比六百石。《汉书》卷七七《盖宽饶传》：“家贫，奉钱月数千，半以给吏民为耳目言事者。身为司隶，子常步行自戍北边。”事在汉宣帝。王鸣盛谓：“宽饶为司隶校尉，奉钱月数千，司隶校尉秩二千石，而云月数千，则又与《贡禹传》所言不同，存疑备考。”《十七史商榷》，台湾大化书局1984年版，第293页。陈梦家先生云：“而《百官表》司隶校尉秩二千石，奉当为万二千，是升司隶校尉为二千石当在宣帝以后。”见其《汉简所见奉例》，《文物》1963年第5期。这推测是有道理的。《汉书》卷二《惠帝纪》惠帝诏：“今吏六百石以上父母妻子与同居，及故吏尝佩将军都尉印将兵及佩二千石官印者，家唯给军赋，他无有所与。”按此诏推测，吏六百石及故吏二千石以下，其家除军赋之外，是要承担戍边之徭的。盖宽饶所任司隶校尉，可能秩比六百石，所以其子要承担徭戍。西汉比八百石的谏大夫月俸9200钱，比六百石、六百石月俸约3000—6000钱，说司隶校尉秩比六百石，也符合盖宽饶“奉钱月数千”的情况。刘文瑞先生根据盖宽饶由比千石的太中大夫迁司隶校尉一点，判断其时司隶校尉千石。见其《西汉官俸杂考》，收入《陈直先生纪念文集》，西北大学出版社1992年版，第203页。但这与其子徭戍不合，与其俸额不合。汉代官僚能上能下，秩级可高可低（参拙作《品位与职位——秦汉魏晋南北朝官阶制度研究》，第4章），所以从仕历判断秩级不一定可靠。朱绍侯先生说西汉司隶校尉比二千石，汉哀帝绥和二年间变成二千石，但未能提供可信证据。见其《西汉司隶校尉职务及地位的变化》，《史学月刊》1994年第4期。许树安先生径断司隶校尉二千石，也嫌粗略。见其《汉代司隶校尉考》，收入《揖芬集——张政娘先生九十华诞纪念文集》，社会科学文献出版社2002年版。

66 朱绍侯先生认为司隶校尉来自绣衣直指使者，见其《浅议司隶校尉设置之谜》，收入中国秦汉史研究会编：《秦汉史研究》第6辑，江西教育出版社1994年版，第178页。司隶校尉称“奉使”。见《汉书》卷八四《翟方进传》。从汉武帝征和四年（前89年）设官到元帝初元四年（前45年）“去节”，司隶校尉一直是“持节”之官。参看廖伯源：《使者与官制演变——秦汉皇帝使者考论》，台湾文津出版社2006年版，第276页以下。“持节”的意义，参看大庭脩：《秦汉法制史研究》，上海人民出版社1991年版，第352页以下。

67 西汉王国内史，在汉成帝绥和元年（前8年）废罢，事见《汉表》。安作璋、熊德基先生因云：“成帝时罢内史官，以后不见复置。”《秦汉官制史稿》，下册第252页。吴树平先生看到《东观书》上文有内史，推测“可能东汉初年一度恢复，亦

未可知。”《东观汉记校注》，中州古籍出版社 1987 年版，第 151 页。然东汉有内史，不止于东汉初年。邓太后曾为清河王国特置内史，事见《后汉书》卷五十五《章帝八王传》。《续汉书·百官志五》叙王国官不及内史，但刘昭注云：“《东观书》曰：其绍封削绌者，中尉、内史官属亦以率减。”又《续汉书·礼仪志下》记诸侯王薨，“诸侯王傅、相、中尉、内史典丧事，大鸿胪奏谥”。可见东汉仍有内史，但系特置。

68 吴树平：《东观汉记校注》，第 150-151 页。

69 对秦楚之际形形色色的将、校、尉，可参陈直：《汉书新证》，第 147-148 页，《附录二·秦楚之际官名》。

70 《汉书·百官公卿表》：“郡尉，秦官，掌佐守典武职甲卒。”

71 《汉书》卷十九上《百官公卿表》：王国“内史治国民，中尉掌武职，丞相统众官”；同书卷四四《淮南王刘长传》薄昭与淮南厉王书：“今诸侯子为吏者，御史主；为军吏者，中尉主。”徐州狮子山西汉楚王陵曾发现了 7 枚“中尉”封泥，是为中尉的职权凭证。见韦正等：《江苏徐州狮子山西汉墓的发掘与收获》，《考古》1998 年第 8 期。

72 《汉书》卷十九上《百官公卿表上》谓“主爵中尉，秦官，掌列侯”，“掌列侯”似应包括各级军爵。

73 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆 1994 年版，上册第 161 页。

74 《汉书》卷三五《吴王刘濞传》。

75 武威磨咀子 18 号汉墓出土的“王杖十简”：“制诏御史曰：年七十受王杖者，比六百石。”参看《武威磨咀子汉墓出土王杖十简释文》，《考古》1960 年第 9 期。从尹湾汉简看，似不是所有七十以上老人都能受杖。参看李均明：《读〈尹湾汉墓简牍〉杂记》，《简牍研究二〇〇一》，广西师范大学出版社 2001 年版，上册第 393 页以下。

76 《尹湾汉墓简牍》，中华书局 1997 年版，第 77 页。当时东海郡有“县邑侯国卅八”，是一县一三老；“乡百七十”，是一乡一三老。

77 卫宏《汉旧仪》，《汉官六种》，第 44、76 页。“美人”原作“贵人”，误。

78 《汉书》卷九七《外戚传》。

79 何德章：《中国俸禄制度史》，武汉大学出版社 1996 年版，第 36 页。

80 李解民：《〈东海郡下辖长吏名籍〉研究》，收入《尹湾汉墓简牍综论》，科学出版社 1999 年版，第 71 页。

81 参看安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，下册第 362-363 页。

82 地方令长丞尉，常有以“守”居者。参看杨鸿年：《汉魏制度丛考》，第 362 页“守令、守长”条，第 377 页“县丞尉有真有守”条。里耶秦简中能看到不少“守丞”，参看《湖南龙山里耶战国——秦代古城一号井发掘简报》，《文物》2003 年第 1 期；《湘西里耶秦代简牍选释》，《中国历史文物》2003 年第 1 期。汉初《二年律令·具律》中有真令、真长、真丞，又有守令、守长、守丞，有对各种守丞职权的具体规定。《张家山汉墓竹简》，文物出版社 2001 年版，第 91 页第 102-106 简，第 148 页释文。大庭脩认为，“守”是以卑官之秩守高官。《秦汉法制史研究》，第 434 页。

83 陶天翼先生有《前汉的试守制度（公元前 206 年至公元 8 年）》，收入《劳贞一先生八秩荣庆论文集》，台湾商务印书馆 1986 年版；高敏先生对“假守、假官”的

讨论，见其《从云梦秦简看秦的若干制度》，收入《云梦秦简初探》（增订本），河南人民出版社 1981 年版，第 193 页以下。二文对两种“守”的区别不算清晰。

84 《后汉书》卷二四《马援列传》注引《前书音义》。有时皇帝会让试守期的官员食全俸，作为一种优待。《汉书·平帝纪》元始元年（公元 1 年）诏：“吏在位二百石以上，一切满秩如真。”注引如淳曰：“诸官初除，皆试守一岁乃为真，食全俸。”

85 《续汉书·百官志三》注引蔡质《汉仪》。按，《初学记》卷十一引《汉官》，作“初入台称郎中，满岁称侍郎”，中华书局 1962 年版，第 269 页；又《北堂书钞》卷六〇引《汉官仪》，作“初上称郎中，满岁称侍郎”，又云“满岁为侍郎，五岁迁太尉”，学苑出版社 1998 年版。二书所引皆误，都不可为据。《太平御览》卷二一五引《汉官仪》，亦作“三年称侍郎”，第 1026 页上栏。是。

86 《续汉书·百官志二》。按“其灌谒者比三百石”原作“其灌谒者郎中比三百石”。然而“灌谒者”本身已成完整官名，“郎中”二字疑为夹注，而且原文应是“郎中补”三字，后来“补”字脱落，“郎中”二字便被误入正文了。证以《汉旧仪》：“谒者缺，选郎中美须眉、大音者以补之。”《汉官六种》，第 90 页。

87 《后汉书》卷八一《独行雷义传》注引。

88 《后汉书》卷四《和帝纪》永元元年（89 年）：“初令郎官诏除者得占丞尉，以比秩为真。”注引《汉官仪》：“羽林郎出补三百石丞尉，自占。丞尉，小县三百石，其次四百石。比秩为真，皆所以优之。”“皆所以优之”是说那对羽林郎已算优待了。

89 陈勇：《尹湾汉墓简牍与西汉地方官吏任迁》，收入《尹湾汉墓简牍综论》，第 81-82 页。

90 周国林：《汉史杂考》，《华中师范大学学报》1995 年第 1 期，“一、真二千石与诸二千石差次”。后同。

91 刘文瑞：《西汉官俸杂考》，收入《陈直先生纪念文集》，第 202 页。

第七章

“品位—编任结构”视角中的散吏与比秩

一 公府掾属的比秩原因

在我的《从爵本位到官本位：秦汉官僚品位结构研究》（三联书店，2009年版）一书中，很多篇幅被用于汉代“比秩”问题的考察。在书中，我对比秩的官职进行了初步分类，进而分别探讨其比秩的形成原因，以及这种等级安排的功能、意义。汉代官署中存在着不少比秩的掾属，构成了一个类别，对其之所以为比秩的原因，书中也提出了初步解释。

近年青年学者张欣有文，对我的相关论点进行商榷，其不同意见，主要集中在“公府掾史”上。首先，他在史料诠释方面提出了不少异议。例如，我从没有被列入《二年律令·秩律》来推测汉初丞相掾史无秩，而张欣认为未列入《秩律》并不是判断掾史秩级的唯一依据与充分条件；我推测西汉前期有比六百石的御史少史、丞相少史，张欣认为这个秩级的少史并不存在，等等。进而，张欣对我的公府掾史之“比秩”与“自辟除”相关之论点，不表赞同：“公府部分掾史之比秩，当亦与其由公府自辟除产生没有必然关联”¹。

前修未密、后出转精，乃学术发展的一般趋势。阅读张欣的举证与判断，感到他的批评确有道理，我原先对公府掾史之比秩原因的解释，确有不惬人意处。是否列入《秩律》可以用为分析秩级的参考，但尚不是判定有无秩级的唯一依据；比六百石的御史少史是否存在，目前看仍有模糊之处²。当初写作时我感觉掾属的比秩原因在于其正式化程度低、私人性浓厚，最终把它归结为“长官自辟除”，现在看来，那并不恰当。

原书中我曾说明：“我们还没武断到如下程度：完全否定汉武帝时存

在正秩的掾、史、属；因史料所限，只能推测掾、史、属中‘自辟除’的那部分，有可能是‘比秩’。”（第 429 页）现在我想强调，秦汉的丞相府与列卿诸署系全国政务中枢，在中外各种官署中，相府、卿寺及诸署的科层化、正式化与规范化的程度，可以认为是最高的。进而四百石、三百石、二百石、百石的正秩吏员，在汉武帝之前就是公卿机构的重心所在了。那么问题就在于正秩掾史之外，为何又出现了“比秩”的掾史？其原因若不是“长官自辟除”的话，又是什么？

“比秩”是在汉武帝前后形成的。在汉武帝时，至少列卿官署之中出现了“比秩”的属吏，如比二百石的“治礼次掌故”，比百石的“文学掌故”。又廷尉府有“从史”。结合倪宽的事例，及文书中从史位与曹史、从掾位与曹掾的迁转关系（详见本文第四节），可以判断廷尉府的“从史”比二百石。此后三公掾属的比秩有明确记载：东西曹掾比四百石，余掾比三百石，属比二百石。这个制度，张欣认为始于西汉中晚期，“其原因直接显示应是官制调整、改革的结果，而更深层当为西汉中后期社会制度变革所致”。在此我打算增补一个新解释。

在原书第六章第四节“‘比秩’的扩张及其与正秩的配合”一节中，我指出，比秩与正秩间存在着交错互补关系。“宦皇帝者”如大夫、郎官等是一种品位性官职，具有储才、候选性质，他们是正任职事官吏的候补者。把郎官安排为比秩，就能保证其除补职事官后，在“试守”而不领全俸期间低于正秩，在“即真”之后官升一秩、成为正任。具体说来：郎官比二百石、比三百石、比四百石、比六百石，其出路是各县丞、尉、长、令与中央的尚书郎、谒者等，这些官职是二百石、三百石、四百石、六百石的正秩之官。郎官在迁任之初的试守期，仍使用原官的比秩；在满岁即真之后，就变成二百石、三百石、四百石、六百石的正秩正任了。由此，比秩与正秩间就建立一种精巧的交错互补关系。与之同理，比秩的大夫、军职跟正秩行政官员之间，也形成了类似的交错互补关系。

由此再来看公府掾属。众所周知：三署郎官与公府掾属，逐渐形成了两大并行仕途。那么公府掾属的比二百石、比三百石、比四百石的等级安排，同样符合这一交错互补原理。在原书中，我曾在尹湾简牍考得若干这一类事例：东海郡的一些相、长、丞、尉，其前官被记录为中央朝官的掾属，于是我判断，“这些相、长、丞、尉的前官秩级，最大可能是丞相属比四百石，将军史比三百石，九卿属比二百石”（原书第 467 页）。这些属、史在担任了地方相、长、丞、尉之时，就由比秩变

成了正秩。具体说来，其试守期间仍沿用前官之比秩，即真之后，遂为正秩。

这意味着什么呢？意味着公府掾史的秩级，被“宦皇帝者”郎官、大夫之比秩“同化”了。公府掾史之为比秩，应如张欣所说“始于西汉中晚期”，但其原因，既不能用我此前所说的“自辟除”来解释，也不能用张欣所说的“西汉中后期社会制度变革”来解释。其原因出自行政等级制自身：战国秦汉“吏”、“宦”两分的品位结构，就是公府掾属之比秩根源。当然“根源”还不等于直接的来源，而是由其“派生”出来的。这个“吏—宦体制”的与时俱进、不断变化，首先引发了“宦皇帝者”起初无秩、随后比秩这一变化，孕育出了一种比秩、正秩交错互补的等级安排，用以协调候补人员与职事官之间的级别变动。而这个安排，随后就波及到公府掾属的秩级安排上来了。所以说，郎官、大夫之比秩是“原生”的，公府掾属之比秩是“派生”的。

三署郎、诸大夫的存在及其储才与仕途功能，若在宏观上一环一环地向前追溯，可以追溯到周代政治体制那里去，追溯到周代的散大夫和士庶子那里去。周代存在着大量无职的散大夫。如康有为所言：“凡有公卿、大夫、士之爵位者，不必其尽得职事也，故春秋列国大夫无数，而任职者无几人。”³这个时候，也存在着众多的无职之士或士庶子。士庶子如欲出仕，须先给天子、国君当侍从侍卫，这时他们的身份是“宦于王”者，而不是“吏”，不是国家的正式行政官吏。这就成了战国郎官、散大夫的起源。郎官、散大夫是行政官吏的候选者、预备役。与此同时，随官僚体制的强劲发展，作为职业文官的“吏”群体迅速崛起，他们以“禄秩”为其身份标志。战国秦汉间的制度建构，展现了浓厚的功绩制、功利主义精神，只给正任吏员秩级，“宦皇帝者”或散官无秩无俸。随后人事管理上无秩、比秩、正秩的各种变化，都是由这种“吏—宦体制”衍生、派生出来的。

二 “职吏—散吏”结构与“品位—编任”视角

当然，对公府掾史之比秩做出新解，还不是这里所要讨论的问题的全部。在原书第五章第四节和第六章第二节，我主要讨论了公卿掾属之比秩问题。然而公府、列卿掾属只是掾属的一种，中外官署中还有其他各种各样的属吏，其级别安排形形色色。

中央的丞相、三公、列卿、诸署等机构，其科层化程度最高、公共性最强，由此与宫省中的“宦皇帝者”、散官双峰对峙，泾渭两分。郡县官署的科层化、公共性，恐怕就不如中央的丞相、三公、列卿、诸署了，既有正任职吏构成官署主干，也有不少人员，其身份的正式化程度低于正任职吏。

朝廷上的“吏-宦”分立格局、“职官-散官”分立格局，在郡县官署中也存在着，或说以变化了的形式存在着。门下吏系统即其一端，学者通常认为，与诸曹职吏比较，门下吏的私人性是比较浓厚的，在较早时候甚至就是长官私吏。严耕望把门下吏视为地方官署中的一个特殊类别。陈直把这个结构比于内廷、外廷：“门下等于吏属中之内廷，诸曹等于吏属中之外廷。”⁴周长山指出，汉初长官曾大量使用宾客、舍人等为私吏，用“私养钱”供养他们，“诸曹出现以后，宾客或舍人以门下吏的形式留存下来，并高居于诸曹之上”⁵。邹水杰虽认为，不存在把门下吏定为亲近吏的惯例，但也强调，汉初县廷中存在着两部分人，一部分是按制度辟署的属吏，另一部分是县令长自行招聘的宾客、私吏，由长官供养⁶。

可见私吏、门下吏与诸曹职吏的关系及变化，颇类似于朝廷上的“吏-宦”之间的关系及变化，也就是私人性和公共性的关系及变化。朝廷上的“吏-宦体制”就是无秩、比秩、正秩问题的根源，“宦皇帝者”最初无秩无俸，后来通过“比吏食俸”而变成了比秩。参考学者意见，郡县门下吏也经历了一个从无俸到有俸的变化，其正式化程度提高了。不过“门下吏”是否直接推动了比秩的滋生呢？我们推测，行政级别变化的最大动力通常来自朝廷，而非郡县。

同时，“宦皇帝者”这个职类有如下特点：1.相对朝廷上的职事官，他们相对比较闲散，尤其是其中的大夫、散郎。故后人称之为“散官”。2.他们也承担了侍从侍卫、顾问咨询等任务，往往还被委派以临时差使。朝廷上有很多随机事宜，由散官承担。3.散官是储备人才之所，是正任行政官吏的后备队、候选人。若以这种眼光观察郡县，那么就能看到官署中还存在很多人员，他们具备了以上三个特点，或者具备了其中的一个、两个特点。相对于正任职吏而言，这部分人可以总名为“散吏”。在西晋法令中，“散吏”与“职吏”已明确分为两类人员了，各有法定员限。

郡县“诸曹-门下”结构之外，视角变换之后，我们又看到一个“职吏-散吏”的结构。它跟朝廷上的“职官-散官”体制亦具可比性。进而，“职

官—散官”体制造成的无秩、比秩、正秩之别，就可能以类似或变化了的形式，发生在职吏与非职吏之间。对职吏与各种非职吏间的等级关系，史料尚能提供不少有用的信息，可资研讨。

尽管“比秩”是在职事官与宫省“宦皇帝者”的分立关系中产生的，但各种掾属包括郡县属吏中的“职—散”结构，仍有探讨价值。上承“比秩”这个话题，本章后面的各节，就将用于职吏与非职吏人员的等级关系辨析。此时我们的分析方法，可以表达为“品位—编任”视角。这个提法，是由“品位性官职”和“编任资格”两个概念综合而来的。

“品位性官职”的概念，在《从爵本位到官本位》原书中已有初步阐述；我随后出版的《中国古代官阶制度引论》（北京大学出版社2010年版）一书，又提供了更系统的论述。“品位性官职”居于“品位”、“职位”之间，它看上去是职位，也保留了一定的职位性质，可能承担着侍从侍卫、随机差使等，然而同时发挥着重要的品位功能：用作起家之位、晋升之阶，用以储才尊贤、候选待调，用作职事官的兼职或加号，等等。秦汉“宦皇帝者”大夫、侍中、郎官、舍人等，即是。此后历代王朝，都存在着这类官衔名号。“品位性官职”概念，可供揭示传统官僚组织的一个重要侧面。

“编任资格”概念，是我在《中国古代官阶制度引论》中初次提出的。它用于分析跟编制、员额、待遇及任职的正式化程度相关的身份等级。机构里的员工，存在着正式员工与合同工、临时工、见习生等区别；大学中的正任教师之外，也有代课教师之类。从职能结构看，非正任的人员所承担的也是组织事务；而从品位结构看就不同了，其身份、地位、待遇、权利往往有很大差别，由此呈现出了一个鲜明的身份梯度。这个身份梯度，就是“编任资格”之异。

从“编任资格”看传统人事制度，相关的现象也颇丰富。比如清朝的幕友与长随都帮着长官处理公务，其身份却处于编制之外。隋唐以来发生了官、吏分途，胥吏“既不是政府官员，但又办理政府的事务”⁷。唐以后的品官与流外吏之别无疑也是一种编任资格之别。此外如宋之“添差官”、唐之“员外官”与正员官之别，皆是。北齐隋唐初还有“比视官”、“视品官”，用以安排正式化程度较低的官职，跟秦汉“比秩”功能神似。我的博士生廖基添在考察汉唐舍人之职时，就使用了“编任资格”概念⁸。这是最早的一篇使用这个概念的史学论文。

在“品位—编任”的光束照耀下，各种属吏将呈现出不同的身份

梯度，编任资格各异。诸曹职吏构成了官署的主干，其周围又存在着“师而不臣”的礼贤之位，存在着候选备用之位，存在着见习吏、学徒吏。在官署组织的外缘，甚至还存在着一些“非吏非民”的白衣候选人。当然，秦汉政治精神是不养闲人、少养闲人，职吏之外的人员并非坐享天禄，他们中有不少也得承担辅助性工作，以及各种杂务、差遣。在这种身份梯度中，非职吏人员的级别、待遇及其编制安排，往往不同于职吏，多半是低于职吏。那么类似于比秩与正秩的那种关系等级，就会浮现出来。郎官的比秩是从“吏—宦结构”之中“原生”的，公府掾史的比秩是“派生”的，而地方官署掾属间的类似于比秩的等级安排，多半是“原生性”的，直接来自“职—散结构”。

安作璋、熊铁基把“散吏”定义为没有具体职事之吏，并列举了从史、从掾、祭酒、议曹、议生、议史、奏曹等等散吏⁹。郭俊然就碑刻所见，又列举了东阁祭酒、立义行事、门下议史、从掾位、从史位、议掾等等散吏¹⁰。至少在其中的从掾位、从史位与正秩掾、史之间，就能看到类似于比秩、正秩的等级关系。

议曹在形式上属于诸曹职吏，“议”即其职能，学者为什么视之为“散吏”呢？因为此职往往用来优礼名儒、名士，没有日常事务，行政性淡薄。文学掾史的行政性也不太强，然而他们若有教学任务，径称为散吏就不甚妥当。文化性官职的秩级有时会低于职吏，其身份梯度时有差异。文学掌故就在比秩。东汉的“文学守助掾”可能也是如此。

见习吏或学徒吏，东汉的“学事”、“守学事”即是其中的两种。他们的编任资格很低，其秩级、俸钱不会同于正编职吏，从而也构成了“品位—编任”结构的一个梯度。然而他们参与日常行政，尽管是辅助、见习性质的工作。若要严格区分，学徒吏或见习吏又可以划为一类。

官署的外缘还有一些民间官吏候选人，其身份非民非吏。李迎春使用了一个“备吏”概念，指涉“有资格做吏的预备人员”，使之与“散吏”区别开来。西汉的“脩行”就是其中一种。又东汉碑铭题名中称“处士”、称“好学”的人，还有吴简中称“私学”或“私学弟子”者，其身份跟西汉脩行相去不远，也可以划归“备吏”。这就是身份梯度的最低一等了。

“职吏—散吏”的两分法，只是一个简化提法。为了便利，这里用“散吏”来总括职吏之外的各种人员。然而同时，散吏、文学吏、学徒吏、备吏等又各有所指，彼此又是交叉重叠的。本文的“散吏”有二义，有时是一个总括性的广义措辞，有时又是一个跟文学吏、学

徒吏、备吏等相区别的概念。其间自可灵活把握，不至刻舟求剑。

在分析这些属吏的编任资格与等级安排时，必须牢牢抓住这样一点：秦汉的政治精神是“以吏治天下”，制度规划的宗旨是实用主义、功利主义的，故其基本等级原则之一，就是充分保障职吏的地位待遇，尽力使之成为组织重心、官署主干。其散吏的设置，也在较大程度上服务于行政需要。这跟魏晋南北朝以来的品位性官职泛滥成灾，虚衔散号千姿百态，以保障文化士族、部落贵族的政治特权，相当不同。

郡县属吏中，卒史、曹掾秩百石，令史、狱史等秩斗食，尉史、候史、书佐等秩佐史，三级而已。更低微的吏员无秩，当然无秩还不等于无俸。从俸钱看，实际等级就复杂得多了。各级各类岗位有轻重简繁之别，各按其劳取酬，月俸也有

720 钱、700 钱、600 钱、570 钱、480 钱、400 钱、360 钱、200 钱、100 钱之别¹¹。而且时代、地区不同，俸钱也可能发生变化。一个结论是令史月俸 900 钱，尉史、候史月俸 600 钱。然而也有百石月俸 720 钱或 600 钱的例子。再加上钱、谷、帛并用等原因，已知俸钱对探讨散吏与职吏的身份关系，用处不大。

形形色色的俸钱只能提示人们，底层吏员的身份层次也很繁复，仅此而已。判断属吏间的等级关系，若无秩级记载，主要方法就是看排序、看迁转。如能确认一批官名是依高下排序的，则可据以推测其中散吏的大致地位；若看到某种散吏晋升为同层次的某种职吏了，或者某种职吏降为同层次的某种散吏了，那么不妨认为这种散吏的级别类似于比秩。在这时候，本文会采用“秩比斗食”、“秩比佐史”之类提法，不是说真有那样的秩名，那只是一种表达方式而已。

总之，塑造“品位—编任”结构的，是“职吏—散吏”、“正秩—比秩—无秩”、“员吏—编外”几个变量。方法、目的和意义业已阐明，随后进入对“散吏”的具体讨论。

三 学徒吏学事、守学事、小史与散吏假佐

我们从观察列卿官署开始，以便由此引发问题、一步步展开。根据《续汉书·百官志二》及《百官志三》注引《汉官》，东汉列卿官属的属吏结构略如下表：

官署	员吏	四科	二百石	文学百石	百石	斗食	佐	假佐	狱史	骑吏	官医	法家	学事	守学事
太常	85	12			13		15	5		15			9	16
光禄勋	44	10			3	1	2			6	1		8	13
卫尉	41	9	2	3		12	2				1		12	
太仆	70	7	1	8		6	7	3		6	1		31	
廷尉	140	11	16	16			27	30	13	26	1			
大鸿胪	55	6	2	6		1	14			6	5		15	
宗正	41	6	1		4		3			6	1	2	18	
大司农	164	18	16	20		9	25				1		75	
少府	34	1	1		5	4	3		6		1		13	

“员吏”栏的数字是此后各种吏员之和，那么表中所列都是编内员吏。这一点是有意义的，直接涉及了“编任资格”问题。随后要面对的一个现象，就是一些散吏，包括上表中的若干吏职，曾经处于编制之外，不属员吏；在其纳入员吏之后，其正式化程度提高了，其管理强度上升了。

当然，“员数”与“员限”二者还要略作区分。长官可能个人供养着一批私人宾客协理公务，这种私吏无员无俸，朝廷不管。这是一种情况。如果这种人有了一个较正式的职名了，长官需将现有人数上报、由上司备案，但设多少员由长官自决，这时官簿上有其人数记载，但朝廷尚未规定其员额，这时只有“员数”而无“员限”。“员限”就是法定编制了，原则上不能超编。而且法定员吏通常由公帑付俸，所以对员吏的岗位设置，朝廷有严格的申报审批制度。

上表之中，由左侧向右看，“四科”应是一种拥有辟召资格的吏员，他们可以按“皆从同秩补”的原则，选拔为丞相或三公属吏¹²。随后二百石、百石、斗食、佐构成了四个秩级。二百石、百石者称“掾”。斗食秩级的称“属”，诸曹史就处在这一秩级。列卿有二百石掾，一般郡国就只有百石掾了。“佐”是职名，其秩级是最低一级的佐史。

随后的假佐、狱史、骑吏、官医、法家、学事、守学事是几个职名。再从右栏向左栏看，眼下就已出现了几个可供讨论的问题：

1.学事、守学事，是几种学徒、见习吏。他们构成了身份梯度的一

个等级。

2.“假佐”属于散吏，此佐跟“佐”是什么关系，同“职吏—散吏”的论题直接相关。

3.“文学百石”与“百石”在表格中是互补关系，这个卿有那个卿就没有，故二者实为一事。列卿的诸曹掾二百石而文学掾百石，文学掾低一等。那么文学类的属吏是否会有特殊等级安排，跟行政的职吏不同，也是可以讨论的。

首先来看学事、守学事。“学事史”之名在西汉就出现了¹³。张金光把学事视为一种学徒吏。还指出秦代“学室”中的“史子”，汉初由太史考课的“学僮”，都是这类学徒吏¹⁴。还有“小史”，也有学徒吏的性质。

汉代官署中往往能看到“小史”的身影。王尊“能史书。年十三，求为狱小吏”；翟方进“年十二三，失父孤学，给事太守府为小史。号迟顿不及事，数为掾史所置辱”，杨终“年十三，为郡小吏”¹⁵，可见“小史”往往是年幼任职的，且地位低微。望都汉墓壁画中有“门下小史”¹⁶。又乐府诗《陌上桑》：“十五府小史，二十朝大夫。”¹⁷小史是少年学徒吏，“朝大夫”指郡府大吏¹⁸。小史未来可望补为郡府大吏、右职。碑铭、简牍中也能看到小史。《北海相景君碑》碑阴题名，6 名“故干”之后即是两名“故小史”。小史列在干的后面，是最低微的吏员。

小史有机会学习律令文书，学成后有望升为掾史。如路温舒，“求为狱小吏，因学律令，转为狱史”；尹翁归，“为狱小吏，晓习文法”，后任市吏；王尊，“求为狱小吏。数岁，给事太守府，问诏书行事，尊无不对。太守奇之，除补书佐”，皆是其例。西汉狱史秩斗食，书佐秩佐史，所以，位在斗食、佐史之下的“小史”必为小史。又“王欣，家在齐。本小吏、佐史，稍迁至右辅都尉”。此“小史”也是佐史之下的小史。谷永“少为长安小史，后博学经书。建昭中，御史大夫繁延寿，闻其有茂材，除补属”¹⁹，御史大夫的属史二百石，这个晋升跨度就比较大了。其间若无中间环节，即属超擢。

小史低于佐史，在秦与西汉尚不属“吏员”。秦简中有一种《迁陵吏志》，记有“吏员百三人”，包括令史 28 名，官啬夫 10 名，校长 6 名，官佐 53 名，牢监 1 名，长吏 3 名²⁰。表明小史不在“吏员”之中，佐史以上才能进入“吏员”范畴。汉律有这么一条：“律，郡卒史、书佐各十人也。”²¹这是西汉中期以前的律文，表明其时卒史、书佐皆有法定员限。汉《甲渠候官竟宁元年（前 33）吏员簿》，吏员百余人，其

中包括佐史 56 人，书佐 5 人，亭长 24 人²²。均在佐史以上，而不及小史。尹湾木牍《集簿》、《东海郡吏员簿》相同，所述职名、员数，也在佐史以上²³。拿尹湾文书同《二年律令》相比较，推测在西汉中期，主要是汉武帝前后，低级吏员的秩级发生过较大变化。但以佐史以上为员吏的制度，似乎未变，此后又沿用了很长时间。

东汉的小史就有了员限，纳入正编了。据《续汉书·百官志五》注引《汉官》，在河南尹的员吏中，列有“干、小史二百三十一人”；在洛阳令的员吏中，列有“干、小史二百五十人”。小史与东汉列卿的学事、守学事相去不远，很可能是同职异名，于郡国称小史、于列卿称学事而已。据列卿官属列表，学事、守学事都有员限，都属员吏。西汉皇帝赏赐，通常以佐史为下限。汉初《二年律令·赐律》：“赐吏酒食，率秩百石而肉十二斤、酒一斗；斗食令史肉十斤，佐史八斤，酒七升。”²⁴小史不在“吏”（即员吏）的范围之内，就算有赐，大约也是跟着徒隶而不是跟“吏”一同赐的。而东汉皇帝赏赐，有时就会惠及小史。汉明帝因封皇子而大赐天下：“官府吏五匹，书佐、小史三匹。”²⁵此时小史已在“吏”之内，编任资格上升了。

南朝沈约回顾汉代选官：“且黉校棋布，传经授业，学优而仕。始自乡邑，本于小吏干佐，方至文学功曹。积以岁月，乃得察举；人才秀异，始为公府所辟。迁为牧守，入作台司。汉之得人，于斯为盛！”²⁶沈约对汉代仕途的这个概括，颇为精当。其所说的“小吏”与干佐并列，显应理解为郡县小史，也应包括列卿的学事、守学事之类在内。由小史起步，升为佐史、令史、狱史，进而担任曹掾，随后迎接察举、辟召，就是很多官吏的早期仕历。两汉有不少名人，都是从最底层的小史、小吏起家的。丞相子孙也难免如此。《汉书》卷四六《石奋传》：石庆“为丞相时，诸子孙为小吏至二千石者十三人。”万石君石奋就是小史起家：“奋年十五，为小吏。”从年龄推测，此小吏应即小史。

秦又有“小佐”。推测小佐与小史相似，称“小”则系少年学徒吏。秦制“除佐必当壮以上”²⁷。壮即 20 岁²⁸。小佐的入职年龄应比佐低，或许 17 岁“新傅”即可任职。汉初太史试学僮，依《尉律》是“学僮十七已上始试”，依《史律》是“年十七学”，学期三年²⁹。这个制度或承秦而来。17 岁是学吏之始，学徒吏大约在 17 岁入职。西汉中期以后有了变化，很多人十三五岁就开始了学吏生涯。岳麓秦简《置吏律》：“县除小佐毋秩者，各除其县中。”³⁰是秦之小佐无秩。汉代十三五岁的少年小史，就算能领到些许俸钱，也不可能有秩级。

总之，在“品位—编任”结构中，见习吏或学徒吏如学事、守学事、小史等，在东汉构成了一个有员但无秩的身份梯度。下面再看“假佐”。

一般说来，暂代之官称“假”，试守而尚未即真之官称“假”，假佐却是常设之职，假佐之“假”不是暂任之意。暂代、试守所涉及的，仅仅是某一个人与某一个具体官职，假佐却是成批常设的，还有员额：太常设假佐 5 员，太仆设假佐 3 员，廷尉最多，设有 30 个假佐的岗位。除了列卿之外，司隶校尉、刺史之下也有假佐。据《续汉书·百官志四》，司隶校尉有假佐 25 人；同书《百官志五》：刺史“皆有从事史、假佐。”本注曰刺史“员职略与司隶同”。那么刺史的假佐也是 25 人左右。又据《百官志五》注引《汉官》，洛阳令的员吏中有“斗食令史、嗇夫、假五十人”。这个“假”我们推定为假佐。居延简牘：“凡入假佐十六人。”（《居延汉简释文合校》，290.1）这份“吏出入簿”一类的文书³¹，表明其时有假佐 16 人一次性集体入职。

东汉的假佐已属员吏，并不是某一正任佐的暂代、试守者。假佐与正任佐是什么关系呢？向前追溯，能看到秦国之佐也有两种：佐与冗佐。秦之佐与冗佐的关系，在此也许能提供启发。

睡虎地秦简《金布律》：“都官有秩吏及离官嗇夫，养各一人，其佐、史与共养。……都官之佐、史冗者，十人，养一人。”³²秦之佐、史都分两种。一种是有秩吏、嗇夫的助手，他们与有秩吏、嗇夫“共养”、一块吃饭，当然也作为那位有秩吏、嗇夫的助手，一起工作了³³。另一种是冗佐、冗史，他们自成一类，十人一“养”，单独就餐。岳麓秦简中，既有令佐、亭佐、内佐、尉佐等，又多次出现“冗佐史”。在里耶秦简中，也能看到两种佐的同时存在：既有乡佐、里佐、仓佐、库佐、厩佐、狱佐、田佐、司空佐、少内佐之类，也有“冗佐”。冗佐、假佐与小佐不同。小佐是少年学徒吏，冗佐、假佐是散吏，从年龄上看也大多了。比如居延简：“□□□□置假佐宜旦里孙良年廿八。”（《居延汉简释文合校》，171.7）里耶秦简有一位冗佐王援，已卅七岁了，相当老了。

我们来看这位王援的情况：“冗佐上造临汉都里曰援。为无阳众阳乡佐三月十二日。凡为官佐三月十二日。”（《里耶秦简牍校释（一）》，8-1555）冗佐王援，在众阳任乡佐三个月零十二天，功劳进入记录。这个乡佐之职，属于“官佐”。简文显示王援还曾有个职名“冗佐库佐”，这应理解为以冗佐身份暂任库佐之事³⁴。冗佐王援或任乡佐、或任库佐，可见冗佐被随机调任、变动不居，并不是某一职务的常任者。又“迁陵有

以令除冗佐日备者为□（任？）谒为史”（前书，8-2106）。“日备”即工作时日业已满额达标。这条简文被解释为“因日备而职务得到升迁，由冗佐而升为史”³⁵。冗佐会被派任各种临时差使，包括做正任“官佐”的替补暂代者，事毕回归备用状态，也可能由此获得升迁机会。

由秦之官佐与冗佐之分，再来看汉代列卿的佐与假佐之分。佐是正任职吏，我们认为相当于秦之官佐。他们给主事掾属做助手，一同工作。汉代官文书的署衔签名，通为三吏，即如“掾某、属某、书佐某”，或“掾某、卒史某、书佐某”，或“掾某、令史某、佐某”。这里的书佐，就是跟着掾属工作的正任曹佐。至于假佐，我们推测类似于秦之“冗佐”。

杨振红对“冗”有一个很好的考察：“冗”是官府中的长期服役者；《史晨后碑》“国县员、冗吏无大小”一语，“明确将‘员冗’并举。冗、更即适用相对于‘吏员’的广义的‘冗’的群体，其中也包括各种散官、散吏。”³⁶冗官、冗吏又称散官、散吏。贾公彦《周礼·藁人》疏：“冗，散也。外内朝上直诸吏谓之冗吏，亦曰散吏，以上直不归家食，藁人供之，因名冗食者。”³⁷大夫、郎官属散官。阚骃：“议郎、郎官，皆秦官也，冗无所掌。”³⁸“冗”的本义是“众多”。那些“冗无所掌”的散官散吏单独管理，共同活动，成群结队地共同就餐（“冗食”），显得人数众多，故以“冗”为名。“有所掌”的官吏各归其曹，就不显得“冗”了。好比院系各有本科生、博士生数十人，博士生跟各自导师活动，很难见到，就不显得“冗”；本科生有很多集体活动，就显得很“冗”。

宫省中的郎官侍从侍卫，皇帝管饭、集体就餐，所以既是冗官，也是散官。而冗佐或假佐也是如此。郎官会被委派各种临时差使，而冗佐或假佐与之类似，应当从事辅助、勤杂性质的工作。一旦某种正任佐有阙，可以由其替补暂代，甚至可能升任正任曹佐。但假佐本身是常设之职，不是暂代者，暂代只是假佐的一种临时差使。曹佐、假佐都以“佐”名官，则假佐应与曹佐处于同一层次，当然又是低于曹佐的。假佐的地位应是比视曹佐而定的。不妨说假佐的秩级是“比佐史”——这种比视关系不妨视同于“比秩”。

透过正任曹佐与散吏假佐，我们初步看到了一种类似于大夫、郎官与职事官之间的那种关系。外朝官与宫省官之间，形成了一种“职官—散官”体制，在列卿及郡县的官属之中，存在着一个“职吏—散吏”体制。二者在分等分类上具有类似性，则其间的秩级安排也应具有类似性。随

后对从掾位、从史位的考察，将继续强化这样一点。这就是下一节的内容。至于前揭文学类属吏的身份安排问题，我们放在第七节讨论。

四 正任职吏的“预备役”：从掾位、从史位

把“从掾位”、“从史位”视为散吏、备吏，沈钦韩已然。《后汉书》卷四四《胡广传》：“随辈入郡为散吏。”沈钦韩曰：“《晋书·职官志》：郡国万户以上，职吏六十九人，散吏三十九人。按《隶续》碑阴所谓‘从掾位’、‘从史位’者是也。”³⁹《三国志》卷五二《吴书·步骘传》：“窃闻诸县并有备吏，吏多民烦。”沈钦韩曰：“所谓散吏也。《隶续》南阳郡吏题名，‘从掾位’者南乡王皓等五十六人（按，应作 57 人）；‘从史位顺阳五肃’等十人（按，应作 9 人）。《容斋随笔·晋南乡太守司马整碑阴》，‘从掾位’者九十六人，即《隶续》所载，有不全耳。《隶释·酸枣令刘熊碑阴》故吏题名，‘从掾位李奉’等十五人。《费凤碑》、《溧阳校官碑》皆有之。则县有‘备吏’久矣。”⁴⁰

欧阳修在《集古录·南乡太守碑阴》跋文中，叙其所见南乡太守将吏 350 人，其中“有从掾位，有从史位”⁴¹。《隶续》卷二一载有一份残碑⁴²，清人已判定它就是泰始四年（468）南乡太守司马整碑。这份残碑中所见吏员题名已经不全，大致可分掾、从掾位、从史位、文学史及军官等 5 个层次，掾之层次 43 名，从掾位 57 名，从史位 9 名，待事掾及文学史 10 名。又，宋人洪迈也曾见到司马整碑原文，并传述了其中的更多内容⁴³。据其所传述，题名所见官吏共 351 人，比欧阳修所计多一人；其中从掾位 96 人、从史位 31 人，合计 127 人，大大超过《隶续》残碑所录。在题名者 351 人中，若除去部曲督将等军职 36 人，余 315 人，127 名从掾位、从史位，占文职属吏的 43.1%。

在汉碑、汉晋简牍中，从掾位、从史位屡屡出现。从掾位见于《学师宋恩等题名碑》、《繁长张禅等题名碑》、《巴郡太守张纳碑》、《酸枣令刘熊碑》、《堂邑令费凤碑》、《溧阳长潘乾校官碑》、《仓颉庙碑》等；从史位见于《汉武都太守李翕天井道碑》、《析里桥郝阁颂》等。楼兰尼雅文书、居延汉简、敦煌汉简、走马楼吴简等出土文献中，也能看到不少的从掾位、从史位。

学者又认为，文献及简牍所见“从掾”、“从史”，就是从掾位、从史位。里耶秦简中已能看到从史了⁴⁴。张家山汉简《奏谏书》中有一位“从史石”帮着醴阳县令盗官米⁴⁵，大概是随身亲信，才成了县令违法

牟利的帮手吧。长沙东牌楼东汉简中有一枚名刺“长沙太守从掾文显、门下功曹史邵弘”⁴⁶，暗示着这名从掾是门下吏。西汉袁盎为吴相，其“从史盗私盎侍儿”，这位从史似乎活动于长官的左右，才有这样的机会⁴⁷。从史还替长官干私活儿。丞相匡衡派从史前往其封地收田租千余石，河南太守陈遵派从史前往长安送私信数百封⁴⁸。

汉简有一条“遣从史宪归取迎衣用居延”（《肩水金关汉简》，73EJT6:91）。另一位丞从史造昌与之类似，也被长官派去取衣用：“遣丞从史造昌归陇西取衣□□用与从，河津关毋苛留止如律令，敢言之”（前书，73EJT10:15）。“居延司马从史饒得□益昌里冯昌年卅一，轺车一乘马二匹駟”（前书，73EJT8:54），这位从史冯昌应该在外出差，故有车驾之文。“以食御从史”（前书，73EJT10:322）一简所显示的，是驿站为出公差的御从史提供了饭食。从史的差使看来很冗杂，不少是长官的私事。崔寔《政论》说，县官须用月俸来雇佣“从者”：“从者取庸，庸客一月千。”⁴⁹这种“从者”是私吏，要由县官自己掏腰包儿付酬，“从史”的衣饭则应出自公帑。

从掾、从史低于正秩职吏，这在西汉倪宽的例子中有迹象：

以射策为掌故，功次，补廷尉文学卒史。……时张汤为廷尉，廷尉府尽用文史法律之吏，而宽以儒生在其间，见谓不习事，不署曹，除为从史，之北地视畜数年。还至府……汤大惊，召宽与语，乃奇其材，以为掾。……汤由是乡学，以宽为奏谏掾，以古法义决疑狱，甚重之。（《汉书》卷五八《倪宽传》）

倪宽以射策为掌故，这个掌故，应是比较百石的文学掌故。随后，倪宽又被除补为百石的文学卒史，秩升一级。对再后的“不署曹，除为从史”一句，我们是这样理解的：依其功次，倪宽又得到了新的晋升资格，可以升为二百石掾史了；然而张汤认为他“不习事”，只把他任命为“从史”。什么是“从史”呢？张晏曰：“不署为列曹也。”颜师古曰：“从史者，但只随官僚，不主文书。”没有列曹、不主文书，当然就没有日常行政事务了，而这正是散吏的特点。散吏会被委以各种随机的差遣，倪宽便被派到北地“视畜”去了。汉简有一条“遣从史信成视田牧”（《居延汉简释文合校》，11:20），这位信成跟倪宽一样，不主文书而“视田牧”。后来张汤居然发现了倪宽的才干，任其为掾。因列卿掾秩二

百石，推测在比百石、百石、比二百石、二百石 4 个秩级中，倪宽所任从史在比二百石一秩。若然，倪宽由从史而为正秩掾，秩升一级。

从史颇有随从、私史的意味，及辅助、勤杂人员的意味。如果一定要对从史与从史位、从掾位加以区分的话，那么似乎可以说，从史往往是为某长官私人服务的，从史位、从掾位则已被认定为正任掾、史的候补者了；他们的差使较具行政性，看上去比从史的杂务重要一些；而且是成批设置的。

楼兰尼雅文书：“从史位宋政谨条督武诃物谷食与胡牛贾绌采匹数”（《楼兰尼雅出土文书》，57）；“出敦煌短绌采十匹给吏宋政余谷”“泰始五年十一月从掾位马厉主者王贞从掾位赵辨付从史位宋政”（前书，291）；“从掾位赵辨谨按文书城南牧宿（苜蓿）以去六月十八日得水天适盛”（前书，329）。在这些简文中，从掾位、从史位都忙于行政事务。走马楼吴简中多次出现“嘉禾六年正月十九日从掾位烝循白”（《长沙走马楼三国吴简·竹简四》，1402、1410、1415、3837），事涉粮食入仓事宜。还有一个“从掾位刘钦叩头死罪白”（前书，3904），所“白”之事为“二年税米禾给贷民为三年种粮”。从周基的事例看，从史位还被给予了举私学的资格（前书，4850）。这些从掾位、从史位之所为，都不是长官个人私务、杂务。

一些事例表明，从史位可以除补正任史。《流沙坠简考释》收有这样三简：“泰始五年十二月廿八日……从史位车成岱”；“泰始六年五月七日……兵曹史车成岱”；“四月十一日……兵曹史车成岱”⁵⁰。这位车成岱，便是由从史位晋升为正任兵曹史的。而如失职出错儿，正任掾又可能被降到从掾位。胡平生指出，楼兰文书显示，泰始五年一位监藏掾赵辨因弓箭未具，被降为从掾位了，直到泰始七年才官复原职⁵¹。

居延汉简中有这样两条：“尉史富盖邑调为尉从史”（《居延汉简甲乙编》，206-20）；“尉史王并二月甲辰调尉从史”（同前，254:3）。陈梦家因云：“尉史可升任尉从史。”⁵²把“调为尉从史”视为“升任”，这同我们“从史地位低于职吏”的论点相左。然而“调，选也”⁵³，“调”只是变动职务之意，不一定是晋升吧。在我们的理解中，富盖邑、王并二人由正任职吏调任散吏之后，其地位下降了。学者谓“尉史的首要职责即是‘给官曹治簿书’”⁵⁴。比照倪宽之为廷尉从史、故“不主文书”之例，富盖邑、王并二人在调任散吏之后，就不再“给官曹治簿书”了。

由尉史转任尉从史被称为“调”，这一现象，还给了我们一个新

启示：尉史与尉从史处于同一层级。推而广之，前面所讨论的车成岱由从史位升任兵曹史、赵辨由监藏掾降至从掾位，也属于同一层级之内的“调”。若然，则从史位与正任曹史处在同一层级，从掾位与正任曹掾处在同一层级。

前一节已曾叙及，假佐与正任曹佐也属于同一层级，其间存在着“比视”关系，前者我们拟定为“比佐史秩”。在本书第六章第四节我已提出，由于比秩来自对正秩的“比视”，所以在汉人观念之中，比秩是从属于正秩的。即如，比六百石从属于六百石，比二千石从属于二千石之类。而这里所说的从掾位、从史位与正任掾、史“处在同一层级”，也是说两方存在“比视”关系。进而，正任曹掾秩百石，那么从掾位的秩级约为比百石；正任曹史秩斗食，那么从史位的秩级约为比斗食一否则，上述的升降职就没有意义了。反过来再看倪宽所任之从史，我们推定其为比二百石吏，便非向壁凿空。倪宽应晋升为二百石掾，张汤只给他比二百石的从史，这时候倪宽抱怨的余地并不太大：比二百石与二百石、从史与正掾处于同一层级，张汤名正言顺，符合制度。

“从某位”这个官号相当奇特，其中心词是“位”，强调的是身份、地位，而非职能。“从”应理解为“从品”之“从”，或“位从公”之“从”。官品的“从品”，乃是比视某一品级但又低于某一品级之意；“位从公”，乃是比视诸公之位但又低于诸公之意。王国维：“从掾位，谓品秩之视掾者，犹唐之‘员外’置。汉魏碑阴题名署‘从掾位’者极多，而《隶续》卷二二（按，应为卷二一）所载残碑有从掾位三十九人（按，应为 57 人），从史位九人，皆谓其位或视掾、或视史也。”⁵⁵王氏所谓“谓其位或视掾、或视史”，一语破的。“从掾位”、“从史位”，就是比视正秩掾史之位但又低于其位的意思。设置这种“位”，目的是给同一层次的正任掾史安排替补者，也被用作了调整名位的手段，比如，可以让失职犯错的正任职吏退居从掾位、从史位，以示惩处。

汉碑所见之从史位，似比从掾位少。不过我怀疑有一些从史位另有其名。《巴郡太守张纳碑》碑阴列有 5 名从掾位，并无从史位；但在各种掾、史之后，又有 8 名“守属”居于题名之末。“守属”是什么吏呢？我们怀疑它就是从史位，或从史位的别名。对“守属”的考察，可以进一步强化对从掾位、从史位之职能、层级的上述判断。

《流沙坠简》有一简“掾安、守属贺、书佐通成”（第 109 页）。《樊榭复华下民租口算碑》有“掾臣条、属臣准、书佐臣谋”。《汉书》卷七六《王尊传》：“太守奇之，除补书佐，署守属

监狱。”据此严耕望谓：“皆守属位低于掾史而高于书佐之明证。《续百官志》注引《汉书音义》曰：‘正曰掾，副曰属。’虽有以掾括史之病，而其说属，固近真矣。”⁵⁶

严氏“以掾括史之病”这个批评，略有可议。《汉书音义》似未“以掾括史”——郡国之“史”就是“属”。按，汉武帝时的丞相府属吏，有四百石史、三百石少史、二百石属、百石属史之分。此后三公掾属，又有比四百石东西曹掾、比三百石掾，比二百石属之分。丞相、三公的掾属秩级高、级别多；郡县掾属身份低、级差少，只分掾、史而已，郡县之“史”对应着丞相府的属、属史两等。若视“史”为“属”，则“正曰掾，副曰属”之说并无不妥。进而掾、史、守属之分，也就是掾、属、守属之别。

近年讨论尹湾简牍中的吏员等级之时，仍有人断言“实际上属是曹史之下，书佐之上这一层次的小吏”。其说非。苏林：“属亦曹史，今县令文书解言属某甲也。”⁵⁷其说是。尹湾简牍叙吏员，通用“卒史若干人，属若干人，书佐若干人”的表述，如“卒史九人，属五人，书佐十人”、“卒史二人，属三人，书佐四人”之类⁵⁸。卒史系曹掾一级，“属”即曹史一级。掾、属、书佐，分别在百石、斗食、佐史三秩。汉代官文书后面的三位署衔签名者，便依秩级如此排列：“掾某、属某、书佐某”，“掾某、卒史某、书佐某”，或“掾某、令史某、佐某”。

“守属”也时不时地出现在官文书的署衔签名之中。兹举数例：

掾阳、守属禹、书佐岑。（《居延新简》，E.P.T17:1D）

掾盛、守属业、书佐宫。（前书，E.P.T20:4B）

掾宣、守属长、书佐并。（前书，E.P.T59:548B）

掾阳、守属恭、书佐况。（前书，E.P.F22:68）

掾阳、守属恭、书佐丰。（前书，E.P.F22:71A）

掾安、守属贺、书佐通成。（《敦煌汉简》，2055）

掾猛□、守属安乐、书佐宗。（《肩水金关汉简》，73EJT9:167）

很容易看到，这是一些属或曹史暂无其人，而由“守属”替补代劳的例子。“守属”低于掾、高于书佐，其所替补的是属或曹史，可见“守属”

与属处于同一层次，又低于属。尹湾 5 号木牍：“凡嬴员廿一人。胡君门下十人，曹史一人，守属九人。”⁵⁹“守属”居曹史之下，也就是居“属”之下。这同前述从史位与正任曹史处于同一层次、从掾位与正任曹掾处于同一层次的情况，非常类似。

与“守卒史”、“守令史”、“守少史”、“守尉史”不同，“守属”之“属”指的可以是一个层次，而不一定是一个具体吏职。不妨说“守”有二义：一是某史有阙，空出来一个职位，其暂摄或试守者称“守某史”，这时“守”的是一个具体的“职”；二是为一批后备人员专设了一种“位”，他们“守”的是“位”而不是“职”。“守属”应即这种常设之位，用以安置一群“预备役”。若某史有阙、空出来一个吏职，便可以从“守属”中选拔试守，甚至补为正任。《张纳碑》先列某曹掾，再列某曹史，他们皆有曹名；题名最末的 8 名“守属”却自成一格，均无曹名，显系正任曹掾、正任曹史之外的又一种吏，常设的无曹散吏。又尹湾 5 号木牍“胡君门下十人，曹史一人，守属九人”一句，也显示了“守属”是成批常设的，常居门下，不在诸曹，并不是临时职务。

由简牍所见，众多守属，包括“御史守属”、“太守守属”之类，承担着各种杂务；若正任曹史有阙，他们还会受任暂代其事，承担官文书的收发签署。不难推断，“守属”就是从史位之异名，或其前身、渊薮。《张纳碑》列有 5 名从掾位，却没有从史位，其实并非没有：题名之末的 8 名“守属”，就等于是从史位了。进而“守属”与“属”处于同一层次、是成批设置的常设之位、是正任之替补者这些特征，也就是从史位的特征，进而也是从掾位的特征了。还有，也是冗佐、假佐的特征。

这样一来，百石、斗食、佐史三级正任吏员，就各有其“从位”了：从掾位、从史位、假佐。他们分别比视于又低于同一层次的正秩吏员。而“宦皇帝者”大夫、郎官的比秩，恰好就是这么来的——来自对同一层次的职事官的秩级比视。在这一意义上，“从位”几乎就可以看成一种“比秩”。即如下表所示：

职名	秩级	“从位”	推定的秩级
曹掾	百石	从掾位	比百石
曹属（史）	斗食	守属、从史位	比斗食
书佐	佐史	假佐	比佐史

五 曹魏的司徒从掾位、司徒史从掾、司徒吏、散属

曹魏之时，中央的司徒府中也出现了“从掾位”的身影。山东东阿县曹植墓太和七年（233年）砖铭，上面有“司徒从掾位张顺”字样。顾铁符认为：东汉司徒掾属有31员，这位张顺“不是正式的司徒掾，而是准司徒员”⁶⁰。

晋城曹魏正始五年（244年）的摩崖题记《石门铭》中的“司徒从掾位下曲阳吴放”⁶¹，近年又引起了不少关注。赵杰、赵瑞民认为司徒从掾位是司徒府中的诸曹属员。《三国志》卷一三《魏书·王肃传》注引《魏略》：“正始中，有诏议圜丘，普延学士。是时郎官及司徒领吏二万余人，虽复分布，见在京师者尚且万人。”据此，赵杰、赵瑞民遂谓“可见隶属于司徒府的吏员众多，且分布在京师以外者有半数以上”⁶²，把司徒从掾位视同“司徒领吏”。郭洪义重申了司徒从掾位是准司徒员的认识，云其“大抵相当于候补人选”⁶³，而非诸曹正员。

周鼎又有了新的发现。他在《通典》卷三六《职官一八》所载《魏官品》中，看到第九品列有“司徒史从掾”，于是就把张顺、吴放这两例司徒从掾位，与之联系起来了。他提出“从掾”就是“从掾位”的省称，正如“从史”就是“从史位”的省称一样，由此判断《魏官品》的“司徒史从掾”，原文应是“司徒从史、从掾”。进而跟赵杰、赵瑞民一样，周鼎也认为，司徒从掾位就是《魏略》中的“司徒领吏”。周鼎论述说：“及至魏晋，诸公府逐渐脱离日常政务，其掾属职掌愈加闲散，所谓‘公府掾属，了无一事’，出于笼络人心的需要，‘司徒从掾位’等常规掾属外的公府散吏成批涌现，而在职衔形式上可能是受到了此前地方政府中常见的从掾位、从史位等的影响。”⁶⁴

周鼎的发现颇有意义，其分析有理有据，深化了对“司徒从掾位”的认识。不过我曾提出，“司徒吏”是得到了中正品第而隶名司徒府的候选士人⁶⁵，周鼎则看法不同，他认为“司徒吏”就是“司徒从掾位”，系公府散吏，“与九品中正制并无关系”。周鼎的这一论点，还是有讨论余地的。

这样一点很关键：在所谓“公府散吏成批涌现”之时，为什么仅仅司徒府增设了从掾位，其他诸公府却没有增设从掾位呢？固然《魏官品》第八品还列有“司马史从掾”，然而我已提出相关文字为衍文，周鼎也赞成这个意见，认为“司马史从掾”系从“司徒史从掾”衍、讹所致。对此这

里再补充一点：《魏官品》是魏末咸熙年间的一份官制设想，其第一品除“诸国王公侯伯子男爵”之外，只列“黄钺大将军”、“三公”、“大丞相”三官。三公即太尉、司徒、司空。所以《魏官品》中并无大司马一公，当然也不可能存在“司马史从掾”了（就算设了大司马一公，这个官也不能省略“大”字而简称“司马”）。

汉晋公府不止一个。东汉不仅三公太尉、司徒、司空有辟召掾属之权，太傅、大将军亦然，所以才有“四府并命”、“四府并辟”、“五府连辟”、“五府俱辟”之说。“四府，太尉、司徒、司空、大将军府也”，“五府谓太傅、太尉、司徒、司空、大将军也”。曹魏陆续设置司徒、司空、大将军、大司马、太傅、太保、太尉，七公并置。西晋又增太宰，“八公同辰，攀云附翼者也”。如依周鼎所论，司徒从掾位、司徒史来自公府掾属的闲散化，那为什么就没有“太尉从掾位”、“太尉史”，“司空从掾位”、“司空史”的存在，以及其他诸公的从掾位、“某公史”存在呢？

砖铭石铭中只有“司徒从掾位”，《魏官品》中只有“司徒史从掾”，史籍中只有“司徒史”，不涉其他公府。司徒府想必有什么鹤立鸡群之处吧。这个鹤立鸡群之处，早就被揭示出来了：司徒掌选举，组织中从事士人品评⁶⁶。虽说魏晋时诸公府日趋闲散，可司徒府不尽相同。《宋书》卷三九上《百官志上》：“司徒若无公，唯省舍人，其府常置，其职僚异于余府。有左右长史、左西曹掾、属各一人，余则同矣。余府有公则置，无则省。”祝总斌先生因云：“余府僚属，仅为尊崇府公而设，实际政务不多，故无公即可撤；而司徒府有日常政务，其僚属有府公固需请示，无府公仍得自行处理”；而司徒府所承担的政务，“最主要的便是按照九品中正制度，评定全国人才优劣”⁶⁷。

当然，如胡宝国所指出：“史料中从未发现曹魏时司徒府参预品评工作”，主持品评的司徒左长史也是晋初才设置的；曹魏之中正由各部推举、吏部任命，品评工作原由吏部主持⁶⁸。张旭华支持这个看法，并把西晋司徒府主持中正品评的这个变化，归因为“中正组织的不断发展扩大”⁶⁹。可一个疑问依然遗留着：中正组织不断扩大之时，晋廷为什么让司徒公独任其事，却不劳其他诸公呢？

我们生发了一个新猜想。虽然自曹魏初年，由吏部任命中正、吏部主持组织品评，然而在大量士人获得中正品之后，还必须对这两万多人加以管理，管理其簿册名籍，安排其当差番上等。这些事务若仍由吏部承担，吏部的负担就太沉重了。朝廷打算另觅其官，其视线落在了诸公

身上。公府掾属一直是选官之枢纽、仕途中转站，由诸公管理官僚候选人，顺理成章。而当时意见，不打算让诸公分任，而是认为由某一公专任其事，更为简捷高效，不至政出多门。

由哪一公来承担呢？当时选定了司徒，余公被置之度外了。其原因推测如下：1.太傅、太保位在上公，荣衔的意味浓厚。而且黄初七年始置太傅，景元四年始置太保，魏初尚无其职。2.大将军、大司马是军职，西晋属“武官公”。大将军主征伐，汉末魏初的夏侯惇、曹仁、曹真等，都是由将军迁至其职的；大司马或屯合肥、或屯皖，专以备吴。这二公不适合管理文士。3.太尉虽居三公之首，但其所主管的也是军政，西晋也属“武官公”。鱼豢曰：“太尉掌武事，古者兵狱官皆以尉为称。”⁷⁰也不适合管理文士。4.司空系黄初元年由御史大夫所改，居三公之末，比司徒位阶低；按照传统，司空是负责“营城起邑、浚沟洫、修坟防”的，也不如司徒合适。

司徒虽居太尉之次，但此官向主民政，“四方民事功课，岁尽则奏其殿最而行赏罚”；汉代还曾有个“司徒主人”的说法⁷¹。而且司徒一官，原系西汉末年由丞相所改，曹魏初年之司徒也上承汉丞相或魏相国而来，位尊望重。曹操为丞相时，以丞相府东曹典选。东曹掾何夔建议“自今所用，必先核之乡闾”，曹操称善；东曹掾毛玠“其所举用，皆清正之士”，曹操叹曰“用人如此，使下人自治，吾复何为哉”⁷²。不妨说，司徒府典选，正与此前的丞相府典选一脉相承。这样看来，管理那些中正品的拥有者，司徒乃不二之选。正始年间的“司徒领吏二万余人”，即由此而来。所以，曹魏司徒府虽未参预中正品评，却已参预了中正事务，管理着中正品获得者的簿册、番役了。西晋索性把中正品评也移交给了司徒府，可以说是顺水推舟。

认定“司徒吏”即获得了中正品而隶名司徒府者，还有另一证据：曹魏的司徒吏跟西晋的获得中正品第者，在数量上极具可比性，都以万数。对此我曾有讨论，这里再做一番分析。西晋刘毅曾说“一国之士，多者千数，……而中正知与不知，其当品状”。唐长孺云：“那么在西晋时中正所品的只是千人上下的一国之士。”不过唐先生把刘毅的话引作“今一国之士，多者千余”，而不是“多者千数”⁷³。“千数”可以是千余人，还可以是“数以千计”的意思⁷⁴，若是后者，人数更多。“一国之士”的“国”指的是州。曹魏有州十三，司徒吏 2 万余，每州平均 1500 多人。正始年间在籍口数姑以 400 万计，司徒吏约占 0.5%。西晋州有二十，若依曹魏的每州约 1500 人推算，那么西晋司徒吏约 3 万人，在

太康年间 1616 万口数中，占 0.2%。若依曹魏占总口数 0.5%的比例推算，则西晋司徒吏达 8 万余人，每州约 4000 人左右，看来是过高了。然如与东晋初年赐司徒吏 20 余万人相比，倒也不高。无论如何，西晋的中正品获得者数以万计。

把司徒吏释为获得中正品第者，足以化解两个疑点：1.为什么只存在着司徒从掾位、司徒史从掾、司徒吏，其余公府却没有类似掾、吏；2.汉晋一公之掾属通例只有数十人，就算膨胀 10 倍，也只几百人而已，可曹魏的司徒吏竟达 2 万之多，而且这恰与西晋的中正品第获得者，处于同一数量级。假如一定要说数万司徒吏之外，还另外存在着数万中正品的获得者，那就太迂曲牵强了。

把司徒吏与中正品的获得者视同一事，眼下仍是较好解释，这个认识我们暂不放弃。然而司徒从掾位跟“司徒吏”又是什么关系呢？这一点还得继续讨论。周鼎认为二者即是一事，理由是他们都是候选待用人员，都承担差遣杂务。然因史料并不充分，便也存在着其他的可能性。

“王官司徒吏”在魏晋每每合称，二者都是候选人员。《魏官品》第九品列有“王官、舍人”，“王官”是天子的郎官，“舍人”是府主的私属，“司徒吏”哪里去了呢？同样列在第九品，但在较后位置的“司徒史从掾”，大概就是吧？周鼎给“司徒史从掾”添加了一个字，推测其原文是“司徒从史、从掾”。这个推测有一个白璧微瑕：从掾高于从史，故“史”字应在“从掾”之后而非其前，即作“从掾、从史”才对。这就降低了“司徒从史、从掾”的可能性。而自甲文金文始，史、吏二字就屡屡相混，于是我们又猜想这个“史”字原作“吏”字，原文是“司徒吏从掾”五字。若作“司徒吏从掾”呢，这是一职；若断作“司徒吏、从掾”呢，就是两职了。

那么至少存在 3 种可能：1.或如周鼎所说，王朝比照诸郡从掾位，给了所有司徒吏以从掾位的身份，司徒吏与从掾为一事；2.或在司徒吏中，仅有一部分人是从掾位；3.或司徒吏为一事，司徒从掾位为另一事。因史料极少，莫知孰是。眼下我倾向于第三个推测：司徒吏、司徒从掾各为一事，同在曹魏官品第九。之所以这么选取，是因为还存在着另一个间接的旁证——“散属”。

魏末司马昭为相国时，府中设有掾属 33 人，其外还另有“散属九人”，合计 42 人。事见《宋书》卷三九《百官志上》。赵一清认

为“骑士曹属”就在相国府的“散属”之列⁷⁵，其说非。我们猜想这“散属九人”跟司徒从掾有瓜葛：1.官名相似。“从”与“散”、“掾”与“属”字义相近，“从掾”与“散属”应是性质类似的官儿。2.品秩相近。仍据《宋志》，魏晋公府中的东西曹掾四百石，他掾三百石，属二百石。以此推算，“散属”的秩级当为百石。百石之秩约当官品第九，而司徒从掾恰在官品第九。3.司徒、相国二官相关。曹魏司徒一官原先就来自汉末丞相。甘露三年（255）司马昭进位相国，其府中的“散属”，应比照司徒府的从掾而设置的。查《宋书·百官志》，魏末晋初其余的公府及从公府都未见“散属”，当然也都未见从掾。目前看来，曹魏只有司徒一府设从掾，同时又只有相国一府设“散属”，故二者应有关联。据此我们认为，“散属”是比照司徒从掾设置的，与司徒从掾异府同官，或同官异名。汉代的郡国“守属”是从史位的别名，曹魏的相府“散属”则是从掾的别名。

若是，则司徒从掾跟“司徒吏”，就应各为一事。在《魏官品》中，司徒从掾在第九品，约当汉秩百石。而正任的公府掾属在第七品。这再次反映了散吏比职吏品秩低下。在《魏官品》中，司徒吏一度也被给予了官品九品的待遇。（附带说，明清给予生员的礼制、舆服待遇，也是九品待遇。北魏国子生第六品下，算生第八品下，相当之高，历代莫比。）《晋官品》就看不到“司徒史从掾”了，看来晋廷改主意了，不打算把司徒吏列入官品了——他们毕竟是未仕无官的士子；对司徒从掾的品级及称呼，也有了新考虑。

六 两种备吏：脩行与私学

在汉代郡县官署组织的外缘，往往还存在着一些“非吏非民”的人员，其身份仍是白衣、民户，但已被确定为吏员候选人了。他们算是“品位—编任”结构的最低梯度。其身份也会发生变化——有的起初是处于吏员队伍之外，后来则被纳入了编制之内。然而又会有新的“非吏非民”人员继踵而来，填补了留下的空缺。

首先来看“脩行”。据《续汉书·百官志五》注引《汉官》，河南尹和洛阳令属吏之中，都有一种“脩行”存在：

河南尹员吏九百二十七人，十二人百石⁷⁶。诸县有秩三十五人，官属掾史五人，四部督邮、吏部掾二十六人，案狱仁恕

三人，监津渠漕水掾二十五人，百石卒吏二百五十人，文学守助掾六十人，书佐五十人，脩行二百三十人，干、小史二百三十一人。

雒阳令秩千石，丞三人四百石，孝廉左尉四百石，孝廉右尉四百石。员吏七百九十六人，十三人四百石。乡有秩、狱史五十六人，佐史、乡佐七十七人，斗食、令史、啬夫、假五十人，官掾史、干、小史二百五十人，书佐九十人，脩行二百六十人。

文中两处“脩行”，其原文都是“循行”。“脩行”系中华书局本依惠栋之说改订。汉晋史书中通作“循行”，而同期碑铭中通作“脩行”。循、脩孰是，前人颇有聚讼⁷⁷。裘锡圭辨析汉简字形，断定“循行”为非、“脩行”为是，还指出汉代在讲品行时，一般不用“循”字而用“脩”字，通作“脩行”⁷⁸。由此“脩行”遂成定讞。

刘飞飞有一个简要论述：“脩行，指有品德修养的人，同时也作为任命官员品行考察的专门术语。……常可除为燧长、尉史之类低级官吏。”⁷⁹李迎春的考辨更为细致。他征诸各种史料，指出汉初以来，“脩行”就是一个用人标准的习用语；由简文中的“除”字可知，这些“脩行”是由白衣而任吏员的；其所任之职，都是尉史、燧长等佐史秩级的吏员；在西汉中后期，“脩行”尚未纳入正式员吏，只是一种“备吏”，即有资格做吏的预备人员。进入东汉情况有变。由《续汉志》注引《汉官》所见，东汉的“脩行”已有了编制、定员，成为“员吏”了⁸⁰。凌文超就走马楼吴简所见，推论脩行低于书佐，而高于从掾位、从史位、小史等⁸¹。

依《续汉志》注引《汉官》计算可知，河南尹的员吏 927 人、洛阳令的员吏 796 人，分别是后列各类吏员数目的总和。则其脩行都属员吏，都在编制之内。二者之脩行 230 人、260 人，分别占到了员吏总数的 25.1%、32.6%，数量颇大。

与东汉相似，晋代郡县员吏中也有“脩行”。《晋书》卷二四《职官志》：

郡皆置太守。……又置主簿、主记室、门下贼曹、议生、门下史、记室史、录事史、书佐、脩行、干、小史、五官掾、功曹史、功曹书佐、脩行小史、五官掾等员。……

县大者置令，小者置长。有主簿、录事史、主记室史、门下书佐、干、游徼、议生、脩行功曹史、小史、廷掾、功曹史、小史书佐干、户曹掾史干、法曹门干、金仓贼曹掾史、兵曹史、吏曹史、狱小史、狱门亭长、都亭长、贼捕掾等员。

文中“脩行”原作“循行”，本文迳改。文中标点，暂从中华书局点校本。两段叙述之末都有“等员”字样，暗示所列吏名都在员限之内。

欧阳修的《南乡太守碑阴》跋文，叙其所见南乡太守将吏，其中涉及“脩行”的一句作：“又有祭酒，有史，有书佐，有脩行，有从掾位，有从史位，有史，有小史等。”洪迈所述较为具体：“诸曹掾、史、书佐、循行、干百三十人。”然而脩行一职具体有多少名，惜未单独列出。不过线索居然还能找到。宋人娄机《汉隶字源》：

1.司马整碑阴，有“诸曹脩行”二十四人。汉隶“循”、“脩”二字相近，疑是借用。（卷二“十八淳”，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 225 册第 857 页上栏。）

2.司马整碑阴，“诸曹脩行”二十四人，“诸曹干”十三人。在书佐、小史之间。盖是以“脩”为“循”。（卷五“二十八翰”，同上第 943 页上栏。）

娄机自然也看到了司马整碑阴的题名原文，其“诸曹脩行”、“诸曹干”的提法，必有其据。这 24 名“诸曹脩行”，在 315 人的南乡文职郡吏中约占 7.6%。又议曹祭酒也被认为是散吏。碑阴所见议曹祭酒 11 名，再加上 127 名从掾位、从史位及 24 名诸曹脩行，合计 162 人。散吏在文职郡吏的占比达 51.4%，超过半数。看来“并有备吏，吏多民烦”的景象，不仅见于“诸县”，郡府亦然。

《晋书·职官志》所述郡吏中，同时出现了“脩行”和“脩行小史”。按汉晋郡县的属吏，可分为“门下吏”与“诸曹吏”两个系统，这一点已成学者共识。《晋志》“主簿、主记室、门下贼曹、议生、门下史、记室史、录事史、书佐、脩行、干、小史”这部分吏员，都属门下近吏。又据《三国志》，汉魏郡府确有“门下脩行”一职：汉末孙策领会稽太守，胡综“年十四，为门下循行”；黄初中，司马芝为河南尹，“门下循行尝疑门干盗簪”⁸²。据此，安作璋、熊铁基把循行——实为脩行——归入门下属吏

83。苏杰据惠栋及中华书局本《后汉书》校勘记，把《三国志》这两处“门下循行”都订正为“门下脩行”⁸⁴。曹魏河南尹的门下脩行，当然来自东汉河南尹了。

再来看《晋志》所叙郡吏中的第二处脩行，即“脩行小史”。《晋志》“五官掾、功曹史、功曹书佐、脩行小史、五官掾等员”这段文字所叙，显然已是诸曹职吏了。其中“五官掾”两见，或有一误。严耕望推测后者为“五曹掾”之讹⁸⁵。“脩行小史”是一个完整官名呢，还是应点断为二呢？中华书局本的标点者一时拿不准，没有贸然点断。而现在，前一脩行既已被推定为门下脩行，姜机又提供了司马整碑中“诸曹脩行”的存在，那么处于职吏部分的这一脩行，便可认定为诸曹脩行。进而，“脩行小史”就应断作“脩行、小史”两官。严耕望把《晋志》的最后一循行一实为脩行一列入了“分曹诸职”，算是合理的判断。

随后，《晋志》中县令长的“脩行功曹史”，中华书局本未予点断，现在把它断为“脩行、功曹史”两官，已无疑问。功曹史由此也变成两个了。严耕望把这个循行视为门下循行一实为脩行，判断此处的“功曹史”为衍文⁸⁶。

又《北海相景君碑阴》中，也能看到脩行，共 19 名⁸⁷。而且非常有趣：这 19 名“脩行”并不是集中在一起，而是分两处排列的。其大致次序是：

故 小 史 2 人	故 干 6 人	故 脩 行 6 人	故 书 佐 4 人	故 脩 行 13 人	故 书 佐 11 人 及 行 义 1 人	故 吏 5 人	故 门 下 吏 及 骑 吏 5 人	中 部 督 邮 1 人
-----------------------	------------------	-----------------------	-----------------------	------------------------	---	------------------	---	----------------------------

（两处“故脩行”加着重号）

《景君碑》碑阴中书佐、脩行的分两组重复出现，跟前引《晋志》中的书佐、脩行的重复出现，应无二致，一组当为门下书佐、门下脩行，另一组当为诸曹书佐、诸曹脩行的。这样一来，几种记载连环

印证，“脩行分两种”的认识再度强化了。至于司马整碑阴中的脩行，想来也以类似方式分组排列着，所以娄机才敢于判断其中一组是诸曹脩行，就是说此碑之中可能也有门下脩行的存在。

《景君碑》碑阴题名中的书佐、脩行、干、小史的排列次序，跟《晋志》、司马整碑及《汉官》河南尹员吏的相关排序，完全一致。而《汉官》洛阳令的“干、小史二百五十人，书佐九十人，脩行二百六十人”，排序与此相反，似应订正为“书佐九十人，脩行二百六十人，干、小史二百六十人”。从脩行的年龄看，最年轻的 14 岁，还能看到 18、21、28、34 岁等情况，最老一位 38 岁。就年龄而言，脩行颇不同于少年小史。

依据李迎春，西汉的脩行尚不在员吏之内，仅是平民中的后备吏员而已。则西汉脩行应当无秩无俸。西汉脩行之除补吏员的情况，可参如下简文：

脩行孤山里公乘范弘，年廿一。今除为甲渠尉史，代王辅
(《居延汉简释文合校》，285:3)

■以脩行除■(前书，485:43)

脩行……□□年十八，今除补甲沟终古燧燧长，代张簿
(《居延新简》，EPT2:11)

……里大夫苏谊，以脩行除为□□佐三日神爵三年三月以□
书佐为酒泉大守书佐一岁八月廿六日其十二月(前书，
EPT50:155)

脩行居延西道里公乘史承禄，年卅四今除为甲渠尉史，代
杨寿(前书，EPT53:109AS)

脩行居延平明里公乘徐强，年廿三，今除为甲渠
■(前书，EPT56:284)

脩行平里李韭，今甲渠晨南燧长，代成黄头(前书，
EPT58:18)

以脩行除为玉门丞■(《敦煌汉简》，861)

以上 8 条，裘锡圭引及 2 例，李迎春引及 7 例；刘飞飞引及 3 例，其中新增敦煌汉简 1 例⁸⁸。看来，西汉脩行所除之官，主要是

尉史、燧长、书佐等佐史秩级的吏员。敦煌汉简“脩行除为玉门丞■”一条，玉门都尉丞秩六百石，脩行当然不可能迁任其官，“丞”字之后有阙文，这位脩行之所任，似是玉门丞下的某种佐史之职。又王充《论衡·程材》感叹当时的长官偏爱“巧习无害”的文吏，冷落了“文少德高”的儒生：“然而郡不召佐史、州不取脩行者，巧习无害，文少德高也。”那么东汉脩行也是州吏的来源。

东汉脩行进入了编制，又分门下脩行、诸曹脩行两类，则其身份出现了质的变化：变成公职人员了，应已承担起辅助、勤杂工作了。他们人数众多，则其总工作量已为官署不可或缺。其地位高于干、小史，但低于书佐，则最高也只能比佐史之秩。作为员吏的脩行地位，推测与假佐相似。据《三国志》，汉末胡综 14 岁任会稽郡门下脩行，建安五年（200）领会稽太守孙权擢其为金曹从事。由脩行迁百石曹掾，晋升幅度很大，这是胡综与孙权之特殊关系所致。

走马楼三国吴简中，存在着很多“私学”或“私学弟子”，他们引起了众多学者的浓厚兴趣。凌文超概括说：“私学是为国家所承认的，在服役的同时，跟随私人学习知识技能，将来可能被选任为吏的人。”⁸⁹参照学者对“私学”特点的揭示，他们与西汉时作为平民候选人的脩行，有可比之处。

一种簿书记录了临湘侯国选举“私学”的过程。“私学”的初始身份，被记录为“白衣”。其年龄大的有四十多岁的，年轻的十七八岁。“私学”的来源之一是吏员推荐，推荐还要采用书面形式。不同的官吏可以推荐的“私学”之数，有正式规定。推荐书上有“任吏”字样，是其足以任事服役之意。简文中还有“给私学”之文，“给”有供役之意，“私学”须在官府中给事供役。“私学”要交纳“限米”，但被免除了普通民户的官役，有入仕为吏的机会。“私学”周基、宗贤后来升至“从史位”，“私学”谢达则出任了县吏。

孙吴“私学”的这些特点，看上去跟西汉脩行就有了类似之处，即：身份仍是白衣、处于编制之外，但已被官府认定为吏员候选人了。是否可以这么看呢：西汉还处于编外的脩行在东汉成为员吏了，在此之后，民户中又滋生出了一些新的编外白衣候选人，孙吴“私学”即其一种。在“品位—编任”结构中，“私学”填补了东汉脩行留下的空缺，占据了西汉脩行的昔日位置。

七 文学类的属吏与备吏：文学、处士、好学

在本文第三节，我们从《汉官》所述东汉列卿属吏中引出了一个问题：文学类属吏与行政性职吏的相对地位。在二百石曹掾之外，列卿的文学掾低下一等，秩百石。

在《续汉书·百官志》注引《汉官》中，东汉河南尹的员吏共 927 人，其中有“文学守助掾六十人”。按，“守”可指“试守”，官员在“即真”之前的试守期不能享受正秩全俸。“守”也指兼任、摄事。简牍中往往而见的守卒史、守令史、守少史、守尉史之类，若非暂摄，则可能处于试守期，非正任吏。汉桓帝元嘉三年（153），一位“守文学掾鲁孔龢”得补孔庙百石卒史，掌主礼器⁹⁰，此职略同于郡国百石文学掾；此前孔龢所任之“守文学掾”，应低于正掾。文学守助掾多达 60 人，应是常设之位，而非试守、暂摄者。直接用“守”、“助”做官名，显然比较特殊，不像是正秩掾，应是文学散吏。《汉官》把文学守助掾叙于“百石卒史二百五十人”之后、“书佐五十人”之前，其秩级应低于百石卒史；然而作为“掾”又不宜低于百石，可以推定在比百石秩，跟汉武帝时比百石的文学掌故相似。汉武帝时，公孙弘规划的文学掌故、治礼次掌故的迁转制度如下：

治礼次、治〔文学〕掌故，以文学、礼义为官，迁留滞。
请选择其秩比二百石以上，及吏百石通一艺以上，补左右
内史、大行卒史；比百石已下，补郡太守卒史。皆各二人，边
郡一人。先用诵多者。若不足，乃择〔治礼次〕掌故补中二千
石属，〔治〕文学掌故补郡属，备员。（《史记》卷一二
一《儒林列传》）

这段文字原文有讹误，我的相关订正，参看本书下编第五章第二节。其时掌故有两等：比二百石的治礼次掌故，比百石的文学掌故。公孙弘建议，前者选补为二百石的内史卒史和大行卒史，后者选补为郡卒史；若官缺有限，则分别选补为二百石的中二千石属，及百石郡属⁹¹。

那么汉武帝时的中外官署中，至少已明确出现了两种“比秩”属吏，皆文学之职。又博士之官秩比六百石。博士的来源之一，被认为战国齐国的稷下学士，国君给了他们“比大夫”的待遇。秦与汉初的博士，仅仅

是政府聘请的文化顾问而已，未必就是官儿，至少不是行政官员，虽然被皇帝供养着，但很可能无秩无俸。战国封君、地方官与大臣所罗致、供养的文学之士，想来相去不远。也就是说，君主身边或各个官署中的文学之士，其身份非“吏”，最初就不同于行政官吏。汉武帝时，掌故、博士因比视于职事官而获得比秩，这个比秩，就体现了文学之士的特殊性。

依照汉代太学课试制度，文学掌故一直是太学生的初仕之官。如：

1.汉武帝：能通一艺以上，补文学掌故缺；其高第可以为郎中者。

2.汉平帝：试为甲、乙、丙科分别补为郎中、太子舍人、文学掌故。

3.汉桓帝：通二经补文学掌故，通三经为太子舍人，通四经为郎中，通五经补吏。

4.汉灵帝：试太学生除郎中、太子舍人、王家郎、郡国文学吏。⁹²

由第 1-3 条看，整个两汉，太学生都以“文学掌故”为入仕起点。汉桓帝时通五经“补吏”，此“吏”特指行政官吏；反过来说，文学掌故、太子舍人、郎中均不属“吏”。掌故、舍人、郎官皆在比秩，而正秩与比秩之别，也就是“吏”与“非吏”之别。汉武帝之后，“文学史”的官名又频频出现。我们推测，此后在中央官署的仍称“文学掌故”，郡国的文学掌故则参照诸曹史，改称“文学史”了。由第 4 条所见任官“郡国文学史”，不但特标了“郡国”二字，“吏”字还可能是“史”之讹，原作“郡国文学史”。

欧阳修《集古录·南乡太守碑阴》记有“文学掾”，叙在“劝农、五官掾”与“营军掾、军谋掾”之间。而被认为是南乡太守碑的《隶续》卷二一残碑题名，未见文学掾，倒有 8 名文学史，列在从掾位、从史位、待事掾三种散吏之后。综合判断，此碑题名之中文学掾、文学史并存。文学掾来自文学卒史，秩百石；文学史当为斗食之秩。河南尹地位特殊，其“文学守助掾”应高于郡国文学史，但因其又以“守助”为名，故可推测在比百石一秩。

据上述课试之法，不妨认为，两汉史传中凡遇到诸生初任“郡文学”的，都可视为斗食文学史。文学掾、文学史若执教官学，迳指为散

吏自然不妥。不过未必所有文学掾都有教学任务吧，这个官职也可能被用来安置儒生名士，备顾问、候咨询而已。《后汉书》卷二二《马武传》：“（光武）帝后与功臣诸侯燕语，从容言曰：‘诸卿不遭际会，自度爵禄何所至乎？’高密侯邓禹先对曰：‘臣少尝学问，可郡文学、博士。’帝曰：‘何言之谦乎？卿邓氏子，志行修整，何不为掾、功曹？’”邓禹自幼受业长安，预期自己未来不过“郡文学、博士”而已；而光武帝认为，邓禹的才干足以胜任诸曹掾、功曹，并由此飞黄腾达，何至屈居文学掾史、终老博士呢。东汉前期一度有高文法而轻儒生之风，所以在时人眼中，文学掾史的地位、前途低于诸曹职吏。

又，议曹掾往往被视为散吏，因为议曹往往用来安置儒生名士，只承担顾问咨询而已。《汉书》卷八三《朱博传》：“尤不爱诸生，所至郡辄罢去议曹，曰：‘岂可复置谋曹邪！’文学儒吏时有奏记称说云云，博见谓曰：‘如太守汉吏，奉三尺律令以从事耳，亡奈生所言圣人道何也！且持此道归，尧舜君出，为陈说之。’”朱博持法家立场，所以视议曹为赘疣。秦汉政治精神与等级原则，就是把正任职吏用作官署架构的主干，优先保障其权益、身份。“宦”无秩而“吏”有秩，文学掌故、治礼次掌故、博士为比秩，都是这个意思。文学类属吏应有特殊性：若某长官好儒乐贤，他们就可能得到优礼厚待；若否，在官署中就只是配角。

《酸枣令刘熊碑》题名之中，列有一大批“处士”、“好学”和“德行”⁹³。“处士”计 55 人；“好学”计 45 人；“好学”末段还杂有 1 名“德行仓子盈□”。因文有阙讹，计数未必准确，仅就这 98 人而言，在题名者 180 人中占 54.4%。这样一批人，顾名思义，亦属文学之士。

洪适：“‘处士’之后有‘好学’四十余人，必泮宫之后进，以处士为丈人行者。其间有‘德行’一人，必是当贡孝察廉者。”“‘处士’若属‘丈人行’，即长辈学人，则‘好学’就是‘弟子行’，也就是青年学子了。以年辈区分‘处士’、‘好学’，似能成立。查东汉刘宽为南阳太守：‘每行县，止息亭传，辄引学官祭酒及处士、诸生执经对讲。’”⁹⁴在这段叙述中，也存在着处士、诸生的两分法。《论衡·程材》：“东海相宗叔庠广召幽隐，春秋会飨，设置三科，以第补吏，一府员吏，儒生什九。”宗叔庠即宗均。我们不知道他设置的是哪“三科”，总之是“以第补吏”的。而《刘熊碑》中的处士、好学、德行，恰好也是三科。刘熊“帅厉后学，致之雍泮”，“式序在位，量能授官”之举，看上去跟宗均也颇相似。

诸生系学官中的学子，“处士”便应是毕业生及民间学人了。也就是说，“处士”并不是“不想做官的士人”。洪适又云：“非吏非民则曰

处士。”⁹⁵其说法可称妥帖。“处士”、“好学”，应系郡县吏员候选人，且身份已得官府确认。刘敏认为，处士、好学“应该也是当地有头有脸有影响的人物，虽然当时没有为吏，但却是可以为吏之人。”⁹⁶其说可从。汉碑中“处士”并不罕见。《郑季宣碑阴》能看到“处士”10名；《娄寿碑阴》能看到“处士”29名⁹⁷。汉碑中甚至还有“处士功曹”这样的名号，徐冲把它解释为被长官辟为功曹但未接受的士人⁹⁸。那么“处士功曹”这个名号，就跟“征士”、“征博士”之类有了可比之处。

《后汉书》卷一八《黄香传》：“乡人称其至孝。年十二，太守刘护闻而召之，署门下孝子，甚见爱敬。”“孝子”而称“署”，且居长官门下，那么就应是一种特定身份了。《宋书·百官志下》叙郡府属吏：“诸郡各有旧俗，诸曹名号，往往不同”；又叙县廷属吏：“其余众职，或此县有而彼县无，各有旧俗，无定制也。”对预备吏员如何定名、确认，称“处士”、“好学”，称“德行”、“孝子”还是称“行义”等等，长官既可遵循惯例，也可自行酌定，“无定制也”。

即便不是所有，但可能有很大一批“处士”、“好学”，同西汉脩行相近，都是编外的员吏候选人。时至东汉，脩行被纳入了编制，这时“处士”、“好学”等应声而起，填补了编外候选人员的空缺。本文第二节已提及，孙吴“私学”、“私学弟子”在西汉脩行之后，填补了编外候选人的空缺。现在就可补充一点了：“私学”只是填补空缺的“第二梯队”；在其之前，还有一个“第一梯队”呢：东汉的“处士”、“好学”。“私学”之名，跟“第一梯队”的“好学”，似乎也有关系。学者指出，在形式上，私学被认定为学习知识技艺的人。那么，这就跟东汉的“好学”相去不远了。孙吴“私学”可以免役，由此反推，东汉的处士、好学既经官府认定，就可能也得到了免役待遇。若然，处士、好学就不止是一种文化称号，也是一种法定身份了。

学士免役，战国已然。孔孟弟子及百家学者的弟子们，我们没看到他们服役的迹象。一旦成为学士，就可以“弃田圃”、“避农战”，这在当时是一种“习惯法”。当然鱼与熊掌不能兼得，你既已免役，国家就不再向你授田，选择做学士是有代价的。汉代的太学、郡学及私学弟子都可免役。文翁兴学，学官弟子除更徭。汉元帝定制，“通一经者皆复”。东汉私学遍天下，大量学子离乡求学、“事师数十年”。他们长期不在原籍，也不服役，朝廷没拿他们当逃亡人口，没给予什么处罚。关于历代学子免役问题，我在本书下编第五章第二节有专述，可参看。

八 小结：“品位—编任”结构与属吏比秩现象

在第三节至七节，我们利用学者成果与相关史料，通过若干散吏、文学吏、备吏、见习吏，对汉晋官署“品位—编任结构”，进行了初步讨论，用以展示其时官僚政治体制的一个侧面：各色人员的身份梯度，职吏与非职吏间的秩级安排。

正任诸曹职吏是整个官署的行政重心，文学类属吏的身份不定、随长官尊儒术或重文法而异。从掾位、从史位（及守属）、假佐等，与正职掾、正任属、正任佐应存在“比视”关系，这种“比视”关系可以视为一种比秩。备吏、学徒吏处于书佐之下，属于无秩层次；还有一些身份“非吏非民”备吏，处在编制之外，属于员外层次，构成了相关身份梯度的最低一级。由“职吏—散吏”、“正秩—比秩—无秩”、“员吏—编外”几个变量所塑造的“品位—编任”梯度，略如下表所示：

正秩	郡县曹掾（百石）	议曹等（百石） 文学掾（百石） 文学掌故（比百石） 文学守助掾（比百石）	从掾位（比百石）	比秩
	郡县曹属（斗食）	门下议史（斗食） 郡国文学史（斗食）	从史位（比斗食）	
	书佐等（佐史）		假佐（比佐史）	
员内	员内备吏：脩行（东汉魏晋）			无秩
	员内学徒吏：学事、守学事（东汉）、小史（东汉魏晋）			
员外	员外学徒吏：小史（西汉） 员外备吏：脩行（西汉） 处士、好学（东汉）、私学弟子（孙吴） 司徒吏（魏晋）			

散吏的占比，前面提供了若干数字。魏晋郡县属吏，职吏、散吏各有法定员限。据《晋书》卷二四《职官志》，职吏、散吏之比例，略如下表⁹⁹：

	户数	职吏	散吏	总数	散吏比例
郡国	万户以上	69	39	108	36.1%
	户五千以上	63	21	84	25.0%
	户不满五千	50	13	63	20.6%
县	三千户以上	88	26	114	22.8%
	千五百户以上	68	18	86	20.9%
	千户以上	53	12	65	18.5%
	五百户以上	40	8	48	16.7%
	三百户以上	28	6	34	17.6%
	不满三百户	18	4	22	18.2%

在郡县员吏总数中，散吏约占 1/5 到 1/3。

与行政性职吏相比，一些文学类属吏处于比秩。即便是正秩文学掾，其地位往往因政治文化氛围而异，弹性也是比较大的。散吏、备吏、见习吏呈现了如下特点：1.是候补、备用人员；2.从事辅助工作或临时差使，不是诸曹行政事务；3.编任资格低，与职吏有明确的等级身份区分。由此而形成的“职吏—散吏”体制，与朝廷宫省之间的“职官—散官”体制，便呈现出了不小的类似性。

中央宫省之中的“宦皇帝者”乃是滋生“比秩”的温床，这个制度来自先秦的“宦于王”之制。郎中、先马、舍人（及中大夫之类），本是国君的侍从侍卫。他们是“宦”不是“吏”，是君主的私人，也是官吏候选人，但不是国家正式行政官吏。所以他们最初无俸无秩，定等之法往往散漫无定，取决于是否“知于王”。至汉帝国走向全盛，制度进化的节奏加快。“宦皇帝者”通过比视而获得了“比秩”，这样一来，其编任资格上升了，其公共性、正式性、规范性提高了。当然“比秩”仍不同于正秩，它作为一个“另类”的标签，把品位性官职和职能性官职区分开来了。

现在看来，汉晋掾属的“比秩”的发生背景和变化规律，与“宦皇帝者”的秩级变化规律及原因，是有一些相近之处的。在生死存亡、弱肉强食的战国时代，等级管理制度的功利主义、功绩制色彩相当强烈：干事儿的、在兵刑钱谷上负最大责任的官吏就有秩有俸，冗散人员便尽量让他们无秩无俸。所以在“若干石”的秩级初生之时，皆为正秩。然而又因去古未远，早期政治传统仍很浓厚，官员大量使用宾客协助行政。国君有侍从、郎官，而官员有宾客、舍人。简牍显示，秦与汉初基层的

县令，往往以舍人为私吏，协助公务。张家山汉简《奏谳书》中，醴阳令恢有舍人土伍兴、义、石，“土伍”显示这几名舍人系平民；新郢令信有舍人余、及故舍人苍¹⁰⁰。“舍人，亲近左右之通称也，后遂以为私属官号”¹⁰¹。吕不韦、嫪毐等都拥有大量舍人。李斯初为秦相吕不韦舍人，任以为郎；田仁为卫将军卫青舍人，任以为郎。先“宦于主”再“宦皇帝”，还形成了一条前后相承的晋身通道。云中太守魏尚以“私养钱”五日一饷宾客、军吏、舍人；丞相公孙弘养宾客、故人，俸禄皆以给之，家无所余。私吏既由长官个人供养，当然就没有秩级了。

周长山指出，从战国到汉初，很多大臣都有“舍人”、“门下”，他们作为私属而承担职役，有望被主人推荐做官。汉初郡太守属下有卒史等正任吏职，然而在这个阶段，“他们远不如舍人、门下活跃，史书中关于西汉前期卒史、书佐的记载，未见一例”。汉武帝以来诸曹发展起来，此后“宾客或舍人以门下吏的形式留存下来，并高居诸曹之上，继续发挥着他们的作用，‘入则腹心，出则爪牙’”。¹⁰²汉初的舍人、门下一度比正员职吏更活跃，这一点非常有趣。

“门下吏”是战国宾客的一个去向，除此之外，学者认为散吏也是宾客、舍人等的一个去向。安作璋、熊铁基：散吏“大约是从战国养士、养客的风气发展而来的，郡守除了选拔郡内一些人才担任各种职吏、分曹理事之外，对于郡内另一些人，或德行高妙，或志节清白，或才能出众，而又不愿意任具体职吏者，则以散吏的名义养在郡府之中，待以师友之礼”。¹⁰³邹水杰：“当时县廷中存在两部分人，一部分是按制度辟署的主吏掾或令史、尉史等属吏，另一部分是县令长自行招聘的宾客私吏，如客、舍人等由令长私府供养的人。”¹⁰⁴王俊梅：“散吏的存在是春秋战国时期养士之风的遗存。如前所述，长官门下客并没有随着汉武帝的养士禁令而消失，而是以各种名目继续存在下来。这些辟而不署的散吏实际处在官僚体制之外，是长官的私吏。”¹⁰⁵

门下吏虽不等于散吏，但二者之间也有很大的交集：很多散吏居于门下，如门下议史、门下小史、门下脩行、门下孝子这类官名所显示的那样。尹湾简牘“胡君门下十人，曹史一人，守属九人”，显示“守属”处于门下。从掾位、从史位在碑铭中的各种排位中，其中有靠前和靠后两种情况。靠后的情况，就是排在各种职吏之后。靠前则是因为被排在了门下吏部分，而门下吏排在职吏之前。不过在后一情况，从掾位、从史位依然排在门下部分的职吏之后。无论如何，至少有一部分从掾位、从史位，是被安排于门下的。

汉代的散吏，一部分是文化人、士人，为长官所尊礼，甚至“师而不臣”，另一部分人最初只是长官的私吏、门客而已。不妨说前者源于战国养士之制，后者源于战国养客之制。“宦皇帝者”由无秩逐渐变成了“比秩”，而各官署的冗散人员也经历了类似变化，尽管其变化迟于“宦皇帝者”。李迎春指出，东汉朝廷“放松了对郡县属吏员额、设置的限制，郡县属吏尤其是低级属吏出现了大幅增长”。他把这个变化称为“吏化”，“其中以‘脩行’、‘学事’等‘备吏’的‘吏化’最为显著”。确实如此。又如干、小史等，在东汉有了员限；又如从掾位、从史位，在西晋也有了员限——西晋散吏应包括从掾位、从史位在内；又如大臣的私吏——舍人，很多也有了员限。

由此便能稍好一点儿地解释一个现象：东汉官吏之数似乎多于西汉。请看：

1. 吏员自佐史至丞相，十二万二百八十五人。

（《汉书》卷十九上《百官公卿表上》。《通典》卷三六《职官一八》作“十三万二百八十五人”。王文锦等点校本《通典》，中华书局 1988 年版，第 986 页）

2. 东汉：右内外文武官七千五百六十七人（一千五十五人内，六千五百一十二人外）。内外诸色职掌人一十四万五千四百一十九人（一万四千二百二十五人内职掌：令史、御属、从事、书佐、员吏、待诏、卒骑、治礼郎、假佐、官骑及鼓吹、宰者、屠者、士卫、缇骑、导从、领土、乌桓骑等。一十三万一千一百九十四人外职掌：员吏、书佐、假佐、亭长、乡有秩、三老、游徼、家什等）。都计内外官及职掌人十五万二千九百八十六人。其乡有里魁，里数及命数未详。

（《通典》卷三六《职官一八》。“诸色职掌人”原作“诸司职掌人”，王文锦等依北宋本改“色”。中华书局 1988 年版，第 1001 页注六五。）

第 1 条《汉表》所谓“吏员”意为吏之员数。第 2 条《通典》所述颇详，看来于汉代文献确有所据——上面对这段文字予以详引，也是要展示这样一点——尽管“诸色职掌人”、“内职掌”、“外职掌”等措辞近乎唐朝概念。西汉末年县道国邑 1587 个。光武帝精兵简政，“吏职减损，十置其一”，裁并了县邑侯国四百余。汉顺帝时县国邑道 1180 个，比西汉减少了 1/3。光武帝末年，口数不过二千多万，桓帝时 5648 万，仍没达

到西汉末 5959 万之高。户口下降、县数大减，吏员似应大幅度下降，实际不降反增：西汉员吏十二万余，东汉膨胀到了十四五万。

问题在于，《汉表》中的西汉“员吏”与东汉的“内外官及职掌人”，并不是同等概念。前者之“员吏”限于佐史以上。东汉不同了。据前引《通典》所载东汉官数，是连“官骑及鼓吹、宰者、屠者、士卫、缇骑、导从、领土、乌桓骑等”及“三老、游徼、家什等”也统计在内的。他们的员数都被登录在案，所以才可供统计。作为备吏或散吏的小史、干、学事、守学事、脩行等，不但有员数可稽，而且有了法定员限，由此成为“员吏”了。备吏或散吏的正式化——李迎春把它称之为“吏化”——对东汉官数之增加，做出了直接贡献。反过来说，西汉公务人员未必就比东汉少，只是没把无秩吏及增编、超编和编外人员统计在内而已。

由尹湾简牍看，西汉中期的编任结构相当多样化。尹湾 5 号木牍：“今掾史见九十三人，其廿五人员，十五人君卿门下，十三人以故事置，廿九人请治所置，吏赢员廿一人。”¹⁰⁶这里面包含着 5 种“员”。一是正编的“员”，即基本编制 25 人；二是“君卿门下”，门下近吏 15 人，这些人应由郡守自行设员辟除；三是“以故事置”，即按旧例自设的职位；四是“请治所置”，是向上级请准而设置的职位；五是“赢员”，廖伯源说是“超出之吏员”¹⁰⁷。东海郡吏的正编员吏仅 25 人，而实际的人员多达 93 人。谢桂华因谓“太守府实际所用属吏数远远超过定员数”¹⁰⁸。正员之外，还有增编、超编、编外等员。这符合我们的推测：西汉吏员总数不会少于东汉。门下吏是否有员限，不得而知，但员数是必须登录上报的。“以故事置”者显然由来已久，虽非法定正员，估计已在历年上计中上报过了，朝廷并无异议，等于认可其存在。“请置”者既已上报获批，就变成了另一种定员了。“赢员”又成一类，似属超编、员外，很可能就是散吏或备吏，一旦职吏有阙，便由其替补。

正编员吏有法定员限，如“律，郡卒史、书佐各十人也”之类记载所显示的那样。正员的增设相当复杂。据《孔庙置守庙百石孔龢碑》，鲁国孔庙要增设一个百石卒史，先由鲁相上书，再由司徒、司空请奏皇帝；皇帝“制曰可”，随后司徒、司空下发诏书于鲁相；鲁相经“杂试”而确定人选之后，再向司空上报任命的过程与结果。可见正式编制的控制力度之大。居延简文：“相、二千石以下从史毋过品，刺史禁督，且察毋状□，如律令。”（《居延汉简释文合校》，40-6）郡国守相的从史若

超过员限——“过品”了，刺史就必须依法纠矫。

尹湾简牍所见属吏的编任结构，可以视为一个特定阶段；而此前此后的各种变化，似可初步概括如下：

1.战国秦及汉初，在朝廷认定的职吏之外，还有数量不等的宾客、门下协助长官处理政务，他们无需朝廷认可，无员无秩，纯是长官私人。

2.西汉的“员吏”范围被确定于佐史一秩以上。由尹湾汉简所见，当时郡县属吏既有法定正员，也有增编、超编之员，也有散吏之员。

3.东汉以至魏晋，干、小史一级的小吏被纳入“员吏”队伍，多种私吏、散吏、备吏被纳入“员吏”队伍，有了法定员限。当然他们仍被定义为散吏，与职吏两分，双峰并峙。

4.晋唐之间，若干散吏的编任资格继续提高，变成了正任职吏了。例如员外郎成了六部诸司的职吏，中书舍人成了中书省的职吏。

在这个发展之中，王朝的编制控制范围，沿科层金字塔不断下延，越来越多的低级人员有了员数、有了员限，甚至被纳入了正员。其编任资格上升，其正式化程度提高，管理的力度不断强化。

当然必须指出，正式化、规范化只是发展趋势之一。魏晋以来又出现了另一趋势，一个“品位化”的浪潮。此时新兴的品位性官职如雨后春笋，朝廷上出现了一大批以大夫、郎官、常侍、侍郎、奉朝请、给事中等为名的散官；还有大量掾属、僚佐、侍从与冗散已无大异，充斥于公府、州府、郡府、县廷、勋府及东宫、王国。“司徒吏”虽然仅其一端，但数量最大。这个发展，就成了塑造“品位—编任”结构的又一力量。这个“品位化”的浪潮，跟魏晋南北朝的士族政治、部落贵族政治，息息相关。

秦汉之间尚不相同，其时的政治精神是“以吏治天下”，也就是用对待“吏”的方式来管理百官，百官皆吏。所以“若干石”秩级的“职位分等”性质相当浓厚，原则上“居其职则有其秩，居其职则从其秩”。因故一度离任的官员在再度做官时，王朝完全可以不考虑其故秩，完全可以将之任命到较低职位上去。皇帝倾向于少养闲人，能为政权效力、承担兵刑钱谷者就有秩有俸，事权重、贡献大的就高秩厚俸，散官、散吏则否。散官、散吏的分等分类，总体上遵循着这种政治精神¹⁰⁹。而且散官也要承担职能，如“宦皇帝者”要侍从侍卫，承担临时差遣；私吏、散吏当然

也要承担各种差使、杂务。

“宦皇帝者”大夫、郎官、先马、舍人等位于中央，其编任资格的提高、管理的规范化，显然走在了前面，最先由无秩变成了“比秩”。随后，在这个趋势带动之下，由长官个人供养的门下、宾客之流，其编任资格也在逐渐提高，其管理也逐渐正式化、规范化了。中央“宦皇帝者”的比秩发挥着什么功能、具有什么意义，散职属吏的“比秩”就发挥着类似功能、具有类似意义。根据秦汉政治精神，散吏的秩级、俸禄不会同于正任职吏。故假佐、从史位、从掾位的秩级，分别低于正任佐、正任曹史、正任曹掾。在这种安排中，尽管散吏数量相当之大，但他们并不像魏晋南北朝的散官虚位那样，散发出浓浓的优游闲散、坐享天禄的气息。

赘言之，朝廷的“职官—散官”体制，是“宦皇帝者”的比秩来源；郡县的“职吏—散吏”体制，则是散吏之比秩的来源。在最初写作《从爵本位到官本位》一书时，我说掾属之所以为比秩，与其私人性较强、正式化程度较低相关，这有失简单化了。就散吏有一个宾客、舍人、私吏的来源而言，散吏的比秩确实曾与“私人性”相关；不过在其进入了员吏行列、编任资格上升之后，这“私人性”是下降了，而不是上升了。至于把掾属之比秩归结为“自辟除”，并不恰当，改由“品位—编任”视角探讨这一现象，似是一个稍好的处理。期望“职吏—散吏”体制的讨论，能够丰富对秦汉官僚体制的“品位—编任”结构的理论认识。

2016年11月15日—12月15日草成

1 张欣：《汉代公府掾史秩级问题考辨》，《中国史研究》2015年第1期。

2 在2016年12月3日的一封邮件中，徐冲也向我指出，根据《宋书·百官志》，对《汉书·百官公卿表》的一条材料可以作不同解释，用这条材料证明“御史长史”的存在，遂有问题。

3 康有为：《官制议》卷十三《改官为差以官为位》。《康有为全集》，中国人民大学出版社2000年版，第7册第323页。

4 陈直：《望都汉墓壁画题字》，收入《文史考古论丛》，天津古籍出版社1988年版，第465页。

5 周长山：《汉代地方政治史论—对郡县制度若干问题的考察》，中国社会科学出版社2006年版，第138页。

6 邹水杰：《简牍所见秦汉县属吏设置及演变》，《中国史研究》2003年第3期。

7 李洵：《论明代的官和吏》，收入《下学集》，中国社会科学出版社1995年版，

8 廖基添：《论汉唐间“舍人”的公职化——“编任资格”视角下的考察》，《中国史研究》2012 年第 3 期。

9 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，齐鲁书社 2007 年版，第 633 页以下。按奏曹主奏议，应非散吏，视为职吏较好。

10 郭俊然：《汉官丛考——以实物资料为中心》，华中师范大学历史文化学院 2013 年博士论文，第 158—159 页；《出土资料所见的汉代散吏考》，《克拉玛依学刊》2014 年第 4 期。

11 陈梦家：《汉简所见奉例》，《文物》1963 年第 5 期；李天虹：《居延汉简簿籍分类研究》，科学出版社 2003 年版，第 26 页。

12 《汉旧仪》：“故令丞相设四科之辟，以博选异德名士，称才量能，不宜者还故官。”四科即德行科、明经科、明法科、治剧科。《汉官六种》，中华书局 1990 年版，第 69 页。

13 《汉书》卷九七下《外戚传下》：“皆曰宫即晓子女，前属中宫，为学事史，通《诗》，授皇后。”

14 张金光：《论秦汉的学史制度》，《文史哲》1984 年第 1 期。

15 分见《汉书》卷七六《王尊传》、卷八四《翟方进传》、《后汉书》卷四八《杨终传》。

16 北京历史博物馆、河北省文物管理委员会：《望都汉墓壁画》，中国古典艺术出版社 1955 年版，图版一五。

17 《宋书》卷二一《乐志三》。

18 阎步克：《汉代乐府〈陌上桑〉中的官制问题》，《北京大学学报》，2004 年第 2 期。

19 《汉书》卷五一《路温舒传》，卷七六《尹翁归传》、《王尊传》，卷八五《谷永传》；《史记》卷二〇《建元以来侯者年表》。

20 里耶秦简牍校释小组：《新见里耶秦简牍资料选校（一）》，收入武汉大学简帛研究中心编：《简帛》第 10 辑，上海古籍出版社 2015 年版，第 178 页。

21 《史记》卷五三《萧相国世家》司马贞索隐注引如淳。

22 李天虹：《居延汉简簿籍分类研究》，第 22 页。

23 例如《集簿》：“令七人，长十五人，相十八人，丞卅四人，尉卅三人，有秩卅人，斗食五百一人，佐使、亭长千一百八十二人，凡千八百卅人。”连云港市博物馆等编：《尹湾汉墓简牍》，中华书局 1997 年版，第 77、79 页。

24 张家山汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简 247 号墓释文（修订本）》，文物出版社 2006 年版，第 50 页。

25 《后汉书》卷二《明帝纪》。

26 杜佑等：《通典》卷一六《选举四》，中华书局 1988 年版，第 388 页。

27 《秦律十八种·内史杂》。睡虎地秦墓竹简整理小组：《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社 1990 年版，第 62 页。

28 周海锋：《秦律令研究》，湖南大学岳麓书院 2016 年博士论文，第 128 页。

29 分见许慎：《说文解字》，中华书局 1963 年版，第 315 页上栏；《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕（释文修订本）》，第 80 页。

30 陈松长主编：《岳麓书院藏秦简（四）》，上海辞书出版社 2015 年版，第 137 页，1396。

31 李天虹：《居延汉简簿籍分类研究》，第 24 页。

32 《睡虎地秦墓竹简》，第 37 页。

33 如《秦律十八种·效律》：“籍之曰：‘其廩禾若干石，仓啬夫某、佐某、史某、禀人某。’是县入之，县啬夫若丞及仓、乡相杂以封印之，而遗仓啬夫及离邑仓佐主禀者各一户，以饬人。”文中的“佐某”、“仓佐”，就是跟着仓啬夫工作的正任之佐。《睡虎地秦墓竹简》，第 73 页。

34 沈刚认为王援的身份是“库佐之冗”。见其《里耶秦简（壹）中的冗吏》，《湖南省博物馆馆刊》2012 年第 9 辑。我们猜想库佐是冗佐的临时差使。

35 朱红林：《读里耶秦简札记（二）》，《中原文化研究》2014 年第 5 期。

36 杨振红：《秦汉简中的“冗”、“更”与供役方式：从〈二年律令·史律〉谈起》，《简帛研究 2006》，广西师范大学出版社 2008 年版，第 81 页以下。此文揭示：“冗”是相对于轮流番上的“更”而言的。

37 阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局 1980 年版，第 750 页中栏。

38 《后汉书》卷四《孝和帝纪》注引阚骃《十三州志》。

39 沈钦韩：《后汉书疏证》卷四，《续修四库全书》，上海古籍出版社 2002 年版，第 271 册第 87 页下栏。

40 沈钦韩：《三国志补注》训诂二之四，《二十四史订补》，书目文献出版社 1996 年版，第 5 册第 622 页下栏。

41 欧阳修：《集古录》卷四《南乡太守碑阴》，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 681 册第 57 页下栏。

42 洪适：《隶续》卷二一，中华书局 1986 年版，第 449 页以下。

43 洪迈：《容斋随笔》，上海古籍出版社 1978 年版，第 145 页。

44 何有祖、鲁家亮、凡国栋：《里耶秦简牍校释》，武汉大学出版社 2012 年版，第 364、444 页，8-1575、8-2196。

45 《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕（释文修订本）》，第 98 页。

46 长沙市文物考古研究所、中国文物研究所：《长沙东牌楼东汉简牍》，文物出版社 2006 年版，第 111 页。

47 《汉书》卷四九《袁盎传》。

48 《汉书》卷八一《匡衡传》：“遣从史之儻，收取所还田租谷千余石入衡家”；同书卷九二《陈遵传》：“为河南太守。既至官，当遣从史西，召善书吏十人于前，治私书谢京师故人。遵冯几，口占书吏，且省官事，书数百封，亲疏各有意。”

49 崔寔：《政论》。《政论注释》，上海人民出版社 1976 年版，第 41 页。

50 罗振玉、王国维：《流沙坠简》，屯戍丛残杂事类第 65、66、73 简，中华书局 1993 年版，第 205、206 页。

51 胡平生：《楼兰木简残纸文书杂考》，《新疆社会科学》1990 年版

3 期；《魏末晋初楼兰文书编年系联（下）》，《西北民族研究》1991 年第 12 期。

52 陈梦家：《汉简缀述》，中华书局 1980 年版，第 52 页。

53 《后汉书》卷五《安帝纪》李贤注。

54 李迎春：《汉代的尉史》，简帛网，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1085。

55 罗振玉、王国维：《流沙坠简》，第 115 页。

56 严耕望：《秦汉地方行政制度》，中研院历史语言研究所专刊 1990 年版，第 114 页。

57 《汉书》卷八八《儒林传》引。

58 《尹湾汉墓简牍》，第 77、79 页。

59 《尹湾汉墓简牍》，第 102 页。

60 东阿文化馆、顾铁符：《山东东阿县鱼山曹植墓发现一铭文砖》，《文物》1979 年第 5 期。

61 杨焕成、周到主编：《河南文物名胜史迹》，中原农民出版社 1994 年版，第 452-453 页。

62 赵杰、赵瑞民：《晋城〈栓驴泉石门铭〉的勘查与研究》，《文物》2015 年第 2 期。

63 郭洪义：《三国曹魏〈栓驴泉石门铭〉考补》，《文物》2016 年第 6 期。

64 周鼎：《曹魏正始五年〈石门铭〉所见职官释证》，《中国国家博物馆馆刊》2016 年第 4 期。

65 阎步克：《北魏北齐“职人”初探——附论魏晋的“王官司徒吏”》，《文史》第 48 辑，中华书局 1999 年版。附带说，周鼎指出，我的这篇文章对《太平御览》一条史料的标点有错误。其说是，我应改正。

66 综合学者所述：司徒主持中正品评，“兼执九品，铨十六州论议”；中正由司徒选任；中正定品后需经司徒审核确认；若有铨第不当及定品违法行为，由司徒加以纠劾；中正定品的簿册用黄纸誊写，藏于司徒府中；司徒府中的左长史、左西曹掾具体负责定品，号称“执天下清议，宰割百国”；司徒左长史及司徒掾属，甚至直接兼任中正；等等。

67 祝总斌：《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 174 页。

68 胡宝国：《魏西晋时代的九品中正制》，《北京大学学报》1987 年第 1 期。

69 张旭华：《略论两晋时期的司徒府典选》，收入《九品中正制论稿》，中州古籍出版社 2004 年版，第 125 页以下。

70 徐坚：《初学记》卷一一《太尉司徒司空》，中华书局 1962 年版，第 254 页。

71 《续汉书·百官志一》及注引《韩诗外传》。《韩诗外传》：“司马主天，司空主土，司徒主人。”

72 《三国志》卷一二《魏书·毛玠传》、《何夔传》。

73 唐长孺：《九品中正制度试释》，收入《魏晋南北朝史论丛》，中华书局 2011

74 例如，《三国志》卷十三《魏书·王肃传》注引《魏略》：“至太和、青龙中，……太学诸生有千数。”而《晋书》卷四九《嵇康传》记：“康将刑东市，太学生三千人请以为师。”是“千数”可以是“数千”。西晋太学有七千人，参看《宋书》卷一四《礼志一》。反证曹魏太学生“千数”及“三千人”，是可以取信的。

75 《三国志》卷四《魏书·三少帝纪·陈留王奂》咸熙元年（264）八月癸巳：“相国左司马夏侯和、骑士曹属朱抚时使在成都。”赵一清《三国志注补》卷四：“骑士曹属亦相国府官，《宋书·百官志》所谓‘散属九人’也。”《续修四库全书》，上海古籍出版社 2003 年版，第 274 册第 80 页下栏。查《宋书·百官志》：司马师为大将军，府中有骑兵曹；司马昭为相国，府中也有骑兵曹，掾二人，属一人；晋元帝初镇江东，其丞相府骑兵曹、骑士曹并存。洪怡孙《三国职官表》，即在相国府骑兵掾属的任职者中，列入朱抚。《后汉书三国志补表三十种》，中华书局 1984 年版，第 1283 页。无论是骑士曹还是骑兵曹，都非“散属”。

76 按，严耕望指出“百石”前应脱一数字，疑其为“四”，同于洛阳令的“十三人四百石”。见其《秦汉地方行政制度》，第 111 页。邹水杰也认为所脱为“四”字，见其《简牍所见秦汉县属吏设置及演变》。

77 赵明诚：“豈循、脩字画相类，遂致讹谬耶？”（《金石录》卷一四《汉北海相景君碑阴跋》，中华书局 1991 年版，第 334 页）洪适：“循、脩二字，隶法只争一画，书碑者好奇，所以从省。”（《隶续》卷一六《北海相景君碑阴》，中华书局 1986 年版，第 428 页下栏）二人似以“循”为是。明人都穆意见相反：“予谓《景君碑》刻于汉，而《后汉书》旧皆出传录。则以‘脩’为‘循’者，特传录之误耳。赵氏不信碑本而信《汉书》，且复引《晋书》为证，殊不知《晋书》修于唐，其亦曰‘循行’，盖仍《汉书》之误而云然也。”（《金薤琳琅》卷四《北海相景君碑阴》，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆 1986 年版，第 683 册第 251 页上栏）惠栋提供了新的论证：“王充《论衡》曰：‘一县佐史之材，任郡掾史；一郡脩行之能，堪州从事。然而郡不召佐史、州不取脩行者，巧习无害、文少德高也。’此则‘循行’当作‘脩行’无疑矣。”（《后汉书补注》卷二四，《二十五史三编》，岳麓书社 1994 年版，第 345 页下栏）钱大昕附议惠氏：“则‘循行’当为‘脩行’之讹。”（《三史拾遗》，商务印书馆 1958 年版，第 121 页）

78 裘锡圭：《考古发现的秦汉文字资料对于校读古籍的重要性》，《中国社会科学》1980 年第 5 期。收入《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社 1992 年版，第 27 页以下。

79 刘飞飞：《敦煌汉简 1-1217 选释》，西南大学 2010 年硕士论文，第 90 页。

80 李迎春：《秦汉郡县属吏制度演变考》，北京师范大学 2009 年博士论文，“汉代的备吏”部分；《汉代后备吏制度初探：以对故吏、修行、学事等称谓的考察为中心》，《石家庄学院学报》2011 年第 3 期。

81 凌文超：《走马楼吴简举私学簿整理与研究——兼论孙吴的占募》，《文史》2014 年第 2 期。

82 《三国志》卷六二《吴书·胡综传》、卷一二《魏书·司马芝传》。

83 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，第 610 页。

84 苏杰：《〈三国志〉校诂拾零》，《古籍整理研究学刊》2001 年第 5 期。

85 严耕望：《魏晋南北朝地方行政制度》，上海古籍出版社 2007 年版，第 280 页。

86 严耕望：《魏晋南北朝地方行政制度》，第 340 页。

87 洪适：《隶续》卷一六，第 427 页下栏。

88 此外还有若干简文，能看到脩行但未见除官。如“脩行富里公乘霍利亲，年卅八”（《居延汉简释文合校》，174.5）、“脩行居延阳里王汉光□□”（《居延新简》，EPT52:599）、“脩行利上里公乘马盖宗，年二十八□”（《居延新简》，EPT53:15）、“脩行吴赞”（《长沙走马楼三国吴简（四）》，2907、3393、4261）等。

89 凌文超：《走马楼吴简举私学簿整理与研究——兼论孙吴的占募》。此前胡平生、王素、侯旭东、王子今、张荣强、于振波、李迎春、邓玮光等学者对“私学”的讨论，参看凌文超此文的概述。

90 洪适：《隶释》卷一《孔庙置守庙百石孔龢碑》，第 18 页。

91 泂川资言云：“备员，蒙上‘不足’之文，谓如有不足者，当以文学掌故充之，毋使缺额耳。中二千石属，即谓内史、大行卒史；郡属，即谓郡卒史。泂川资言、水泽利忠：《史记会注考证附校补》，上海古籍出版社 1986 年版，第 1949 页上栏。其说误。这里的中二千石属，应是内史、大行卒史之外的中二千石属；这里的郡属，应是郡卒史之外的郡属。顺便说，由此可以看到，当时由博士弟子策试而成为文学掌故的人，数量颇多，以至内史、大行和各郡卒史的官缺，都有可能安排不下，要为之另找出路。熊铁基认为，汉武帝“为博士官置弟子五十人”，不是总共 50 人，而是为每位博士都设置了弟子 50 人，其时五经博士约 7 人，博士弟子共计 350 人。见其《秦汉文化志》，上海人民出版社 1998 年版，第 98 页。从公孙弘的掌故任用计划来看，此说很有道理。正因为博士弟子多达 350 人，才需要在各列卿官寺中和七八十个郡中为之广觅官缺。还有一点：50 名弟子也无法平分给 7 位博士。

92 分见《史记》卷一二一《儒林列传》、《汉书》卷八八《儒林传》、《通典》卷十三《选举一》、《后汉书》卷八《灵帝纪》。

93 洪适：《隶释》卷五《酸枣令刘熊碑阴》，第 66-67 页。

94 《后汉书》卷二五《刘宽传》。

95 洪适：《隶释》卷七《泰山都尉孔宙碑》，第 83 页下栏。

96 刘敏：《秦汉时期“吏民”的一体性和等级特点》，《中国史研究》2008 年第 3 期。

97 洪适：《隶释》卷九《娄寿碑阴》，《隶续》卷一九《郑季宣碑阴》，第 104、440 页。

98 徐冲：《东汉后期的“处士”与“故吏”再论——以〈隶释·繁阳令杨君碑〉所载“处士功曹”题名为线索》，收入《中国中古史研究》（中国中古史青年学者联谊会会刊）第 2 卷，中华书局 2011 年版。

99 据《晋书》卷二四《职官志》。

100 《张家山汉墓竹简〔二四七号墓〕（释文修订本）》，第 98-99 页。

101 《汉书》卷一《高帝纪》注。

102 周长山：《汉代地方政治史论——对郡县制度若干问题的考察》，第 127 页以下。

103 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》，第 633 页。

- 104 邹水杰：《简牍所见秦汉县属吏设置及演变》。
- 105 王俊梅：《秦汉郡县属吏研究》，中国人民大学 2008 年博士论文，第 37 页。
- 106 《尹湾汉墓简牍》，第 100 页。
- 107 廖伯源：《简牍与制度——尹湾汉墓简牍官文书考证（增订版）》，广西师范大学出版社 2005 年版，第 50 页。
- 108 谢桂华：《尹湾汉墓简牍和西汉地方行政制度》，《文物》1997 年第 1 期。
- 109 必须说明，若历代相比，秦汉的这种政治精神虽然特别浓厚，但也不能绝对化。古人安排等级还有另一原则：人近天子则贵。宫省侍从侍卫属天子近臣、私人，皇帝对他们的宠遇，有时也会高于国家行政官吏。例如汉明帝立皇子，赐“从官视事二十岁以上帛百匹，十岁以上二十匹，官府吏五匹，书佐、小史三匹”，见《后汉书》卷二《明帝纪》。汉代的赏赐，形式上属皇帝私恩。此次因立皇子而赏赐，“从官”之所得，就比“官府吏”高得多。



李猛 著

自然社会

自然法与现代
道德世界的形成

生活·读书·新知 三联书店



自然社会

自然法与现代
道德世界的形成

李猛 著

生活·读书·新知 三联书店

一个几乎上千年毫无危险的道德学说，为什么会在十八世纪突然点燃了革命的引线，摧毁了旧制度，建立了“世界新秩序”？为了回答这一问题，本书考察了现代自然法学派如何从自然状态概念出发，阐述以社会性为核心的人性学说，从而为自由平等的现代个体建构人为的政治制度开创了一个道德空间。

李猛，1971年出生，辽宁本溪人，北京大学哲学系副教授。

目录

导 论 鲁滨逊的世界

上篇 自然状态

第一章 从政治到社会

- 1 “人是政治的动物”：亚里士多德论自然政治性
- 2 霍布斯对自然政治性学说的批判：社会性与政治性
- 3 格老秀斯论自然社会性：自爱与社会

第二章 霍布斯的自然状态学说

- 4 “自然状态”概念的史前史
- 5 霍布斯的自然状态概念
- 6 自然状态为什么是战争状态？
- 7 自然状态与共同体的解体
- 8 被抛者的世界：世界的取消与自然状态的最终解体
- 9 自然状态的生活

第三章 社会的构成

- 10 自然状态的类型学
- 11 在虚构与真实之间：自然状态的历史化
- 12 非社会的社会性

中篇 自然法权

第四章 自然法权的分裂

- 13 何为法权？格老秀斯的三个回答
- 14 古典法权与现代法权
- 15 托马斯论自然法：实践理性与自然倾向
- 16 自然法成为严格意义上的法：苏亚雷斯的综合
- 17 “哪怕上帝不存在”：格老秀斯的理性自然法

第五章 现代自然法的危机

- 18 霍布斯：假设的自然法
- 19 普芬多夫：自然法作为道德科学
- 20 天赋观念与自然法：洛克的怀疑
- 21 自然法的执行权

下篇 政治社会

第六章 人为国家

22 原初契约

23 制度权力

24 代表与政治社会的统一性

25 绝对权力：自然权利还是共同权力？

26 统一契约与臣服契约

27 正常国家与国际社会

第七章 革命政治

28 对政府的疑惧

29 财产、信托与人民权力

30 回到自然状态？

参考文献

[返回总目录](#)

导 论

鲁滨逊的世界

1 孤独者的恐惧

鲁滨逊·克鲁索，在荒岛上居住的第十五年，一天中午在沙滩上极度惊讶地发现了一个脚印：

我呆站在那里，像被雷劈了，又像是活见了鬼；我竖起耳朵听，我四处看，可是什么也听不见，也看不见；我跑上一个高地，向远处张望，又在岸边来回跑了几趟，但仍然一无所获，除了那个脚印，见不到别的脚印，我又走到那脚印边上，看看有没有别的脚印，查看一下到底是不是我的幻觉；但没有怀疑的余地，因为这不折不扣是一只脚的脚印，脚趾、脚跟，脚的各个部分都在。它怎么跑到这儿？那我就知道了，也完全无从想象。我心慌意乱，神不守舍，心里七上八下地胡乱想了一阵之后，连忙赶回我的堡垒，也不清楚自己走的什么路，真是害怕到了极点，走不到两三步就回头瞧瞧，树丛，甚至远处的树桩，我都误当成一个人；一路上，我受惊了的想象使我看到许多奇形怪状的东西，我的幻觉里出现了许多不着边际的怪念头，而我头脑里的怪念头有多离奇，简直说也说不清。（I.170）^[1]

这不是鲁滨逊在荒岛上第一次感到恐惧。刚刚逃难登岛，没有衣服、食

物、淡水和武器，鲁滨逊像疯子一样焦虑；入夜，他害怕被野兽吞吃，不敢躺在地上过夜；在暴雨中，他突然担忧起雷电引爆火药的危险；从未经历过的地震更是让他惊恐万分。事实上，从鲁滨逊离家出海的那一天起，《鲁滨逊历险记》就是一本危险之书、恐惧之书。随便哪一页，我们都可能撞见鲁滨逊惊恐的脸。恐惧难道天生不就是历险的一部分吗？

在鲁滨逊的“惊奇历险”（*Strange Surprising Adventures*）中，最常见的是自然的恐惧。自然的恐惧是瞬间的惊吓，在那一刻，人几乎丧失了思考和行动的能力。鲁滨逊第一次出海就遇上了船只失事，听到船进了水，他感到——“我的心脏好像死在了我里面”。第一次在岛上经历地震，鲁滨逊就像“死了一样，呆住了”。最强的恐惧是在危险的瞬间经历的死亡，人的生活的突然中断。但即使地震，这种“就其自然而然而言最可怕的事情”，也只是开始让人大吃一惊，最初的惊吓过去之后，它造成的印象也就随之消失了（I.66, 116, 123）。人重新活了过来。

在自然恐惧中，人面对的是人完全“没有手段和力量来对抗的敌人”（I.89），这是惊吓的原因。然而在自然力量瞬间带来的惊吓过后，人可以运用理性来完善自己的“手段和力量”。随着自身力量的增强，自然这个敌人的危险性就逐渐降低了。鲁滨逊在荒岛上的经历，就是用理性的“手段和力量”来驯服自然的危险，逐渐减少自然恐惧，将这个“可怕的地方”转变为自己可以舒适生活的地方。自然恐惧的克服，不仅意味着人的生活恢复了正常，而且意味着生活的改善。

但沙滩上人的脚印带来的恐惧，却不是风浪、野兽和地震带来的自然恐惧。这种恐惧，更持久，更难以摆脱——“离我受惊的时刻越远，我的疑惧越大，这不同于一般担惊受怕的自然情况，同一切处于恐惧中的动物通常的表现更是大不相同”（I.171）。所有动物遭遇自然危险的那一刻，都会感到惊吓，但只有人才会产生这种“心灵的惊恐”。在“心灵的惊恐”中，敌人并没有出现，危险却滞留在头脑中，经久不散。这种对潜在敌人的恐惧，在想象与幻觉的滋养下，变得漫无边际。敌人带来的，不像自然的意外带来的是瞬间的惊恐，而是无休止的威胁。危险和恐惧成为一种状态，而不是一次事件。正是面对头脑中看不见的敌人，鲁滨逊才更加害怕：“同显现在我们眼前的危险本身相比，对危险的恐惧更使

人惊恐万倍；我们也发现，我们常焦虑会遭遇坏事，而这种焦虑给我们带来的重负，要比坏事本身大得多；而且最糟糕的是，我以前常采取听天由命的态度，但在这次麻烦中，却不能凭这种态度获得我所希望的解脱。”（I.174）后来，当鲁滨逊再次出海到亚洲时，曾一度因担心自己被误当作海盗而惴惴不安。根据他所有的生活经历，鲁滨逊发现，“人们最悲惨的处境莫过于时时刻刻生活在恐惧之中”，这样的生活“虽生犹死”（life of Death）。在这种持久的恐惧中，“心智完全被恐惧所压制，没有片刻的解脱”，通常在人遭受苦难时支撑人们的那些自然的勇气，特别是在面对最紧急的情形时爆发出来的自然勇气，此时却消失得无影无踪。幻觉放大了危险，想象编造出“千百种也许根本就不会发生的可怕事情”。正是这种浸泡在幻想中的恐惧，才被鲁滨逊斥为“盲目的无用激情”（II.165）。心灵的惊恐造就的可怕世界，远远超出了自然的危险和恐惧。

然而，在想象中煎熬的恐惧，并非全然无用。面对看不见的敌人，一旦漫无边际的幻想退去，这种经久不散的恐惧往往成了思考的动力：“思前想后、担惊受怕、反复琢磨”（Cogitations, Apprehensions, and Reflections）。在恐惧的推动下，人思考自己的处境，判断敌人的危险。从鲁滨逊在沙滩上看到脚印起的八年时间（第十五年至第二十二年）里，他的全部工作就在为防范这些从未见过面的敌人做准备。恐惧，面对看不见的危险，逼迫人动用人的明智能够想出的所有措施来保存自身。恐惧是明智之母。人是一种能在想象中担忧看不见的危险，并为此做准备的动物（I.173, 176, 186）。沙滩上的脚印不仅带来了恐惧，也激发了人的智慧。只不过与自然恐惧带来的生活改善不同，这种对想象中的敌人的恐惧，逼迫人保卫的是活着本身。人在从瞬间的惊恐中活过来时，并没有找到什么手段或技术化减危险，而是在危险中活下来。想象筑起了一道道保卫生活的堡垒，但同时，想象也在每一个角落发现威胁这些堡垒的敌人。在这种持久的恐惧中，想象使安全与危险成为人活着的共生处境。危险和恐惧不再是生活的中断，而是一种生活。

可是，在荒岛上待了十几年，鲁滨逊从来就没看见一个人影，以至于他一直认为这是一个无人踏足的孤岛。而一旦发现一只脚印后，八年的时间里，他几乎都在不安中度过（I.175-7, 186-7, cf.I.193）。对于一

个孤独者来说，为什么人的脚印会成为危险的迹象呢？

鲁滨逊刚到岛上的时候，每每想到要在荒无人烟的地方孤苦凄凉地度过一生，就常常泪流满面，这种想法像风暴一样扰乱他本来平静的心情，使他万分痛苦，无法工作。当鲁滨逊试着在生活的成本收益表上计算自己处境的幸（Good）与不幸（Evil）时，除了没有衣物蔽体，缺乏防卫的手段，他面对的几项最重要的不幸都与他的孤独处境有关：“老天单单把我挑了出来，让我与整个世界隔绝，接受苦难”；“远离人类，孤独地被放逐在人类社会之外”；“没有人能说话，或者来解救我”。孤独，使这座荒岛对鲁滨逊来说，就是一座“绝望之岛”（Island of despair）。^[2]而且在鲁滨逊看来，他陷入的孤独，似乎注定无人能够解救，这座他可以随意行动的岛屿反而成了囚禁他的监狱，而且是“世界上最糟的监狱”（I.103, 140-1, 106, 109, 128）。

鲁滨逊在这座“监狱”中的“历险”，使他逐渐摆脱了最初生活的世界，独立生活在自己的世界中。他靠自己的劳动，制造工具，添置了许多缺的东西，让自己可以在独自一人的荒岛上，像在人的世界中一样，“正常”地生活。不过，物质生活的改善，并不是孤岛变成一个可以生活的地方的主要原因。鲁滨逊的最大“不幸”仍然是无法解救的孤独。鲁滨逊最缺的是“伙伴”，墨水、猫和狗可以陪伴鲁滨逊，但却无法和他交流（I.105）。一个能说话的伙伴，这是无论多么勤劳的双手都无法制造的“东西”。

一个人双手不能制造的，就必须从灵魂和思想中摒除，这就是孤岛的生活。而代替伙伴和孤独的鲁滨逊说话的，是“神意的呼声”（the voice of Providence）。疟疾发作时鲁滨逊在死亡边缘的思考，让他第一次听到这一声音，重新思考“解救”的意义。从这一刻起，鲁滨逊告诉自己，“孤独的生活，其实算不上什么”（I.124-9）。在鲁滨逊“纪念”流落荒岛两年年的时候，虽然得救的希望同两年前没什么差别，但他现在却认为，“即使我能享受社会的自由，或者世界的所有快乐，恐怕也比不上我在这孤独处境中的幸福。”荒岛上的孤独状态，虽然仍有种种不足，需要上帝持久的在场来弥补，但如果要在世人的遗弃和上帝的遗弃之间做出选择，鲁滨逊宁愿选择前者。鲁滨逊甚至因此得出结论，“在这种被遗弃的孤独状态中，比起在这个世界中的任何其他状态里”，他有可能更加

幸福 (I.140-1)。

到了第四年，当鲁滨逊日益接受神意的安排，他感觉自己的生活也变得更加“舒适”。在他看来，这样的生活比起社会交往的生活 (sociable) 更好：“我这种同自己的思想的相互交谈——我简直想说，这是我以自己的呼告在同上帝交流——同享有世上人类社会最好的交往相比，不是更好吗？”(I.157) 在此时的鲁滨逊眼中，“世界，已经是一个遥远的东西，同我没有任何关系，我对它既没有任何期望，实际上也没有任何欲求；一句话，我同它毫无关联，看来以后也永远不会有；所以，我觉得它在我心目中的位置，也许同我们去世后对它的看法相似，也就是说，把它当作一个我一度生活过的地方，但已经脱离了它；我也满可以像希伯来的始祖亚伯拉罕向财主那样说一句，‘你我之间，有一道鸿沟’。”(I.152) 虽然始终没有放弃逃离孤岛的幻想，也从未摆脱对同伴的渴望，但这座孤独的监狱不再是无法生活的绝望。^[3] 如果无法从孤独中解救出来，那么就必须在孤独中生活。而世界，对于学会了孤独的鲁滨逊来说，不仅仅隔着浩渺的海洋，还隔着精神的深渊 (《路加福音》16: 26)。从前的社会生活，在鲁滨逊的反思中，仿佛富人奢华享乐的生活，是“可憎可恨的邪恶生活”，而现在荒岛上的孤独生活，倒是在亚伯拉罕怀里得到了安慰的拉撒路的生活 (I.140, 155)。和孤独自己或上帝的交流，或许好过“和世人的社会交往得到的最大享受” (I.157)。对于人生的舒适和幸福而言，社会交往本身似乎并没有多大的意义 (I.155, 163)。

去世界化的“历险”最终对鲁滨逊的教诲是：“生活，总的来说，就是，或者应该就是，一种普遍的孤独行为” (one Universal act of Solitude)；“世界对我们来说毫无意义”。不仅在荒岛上，即使在喧嚣的人群之中，人严格来说也是孤身一人。尽管偶尔同情也可以触及他人的苦与乐，但“所有靠得住的反思都针对我们自己。我们的沉思是完全孤独的；我们的激情都是在脱离他人时发挥作用的；我的爱、恨、渴望和享受，全都是私下孤独时的。所有那些我们与他人进行的交流，不过是为了协助追求我们的欲望；目的是在自己这里；享受和沉思，全都是脱离人群的孤独；是我们自己，我们才享受快乐，也是为了我们自己，我们才承受痛苦” (III.57-8)。离开荒岛后，鲁滨逊颇长一段时间里惋惜

自己丧失了荒岛上享有的孤独时光。然而，在孤岛上学会了孤独的鲁滨逊慢慢发现，真正的孤独，恰恰不需要大海中的荒岛，或者高山之巅的隐修密室，而只需要让自己的灵魂和心智超拔在世界之上，严格地引导自身，与整个人类社会分隔开，即使在伦敦的街头，也能让自己达致真正的孤独（“我此刻在伦敦，世界上最密集的人群中，比起前二十八年囚禁在荒岛上，享有多得多的孤独”）。不同生活状态的优越与否，取决于摆脱罪过的可能。不被外物牵累，不受无常的激情左右的孤独生活，使人可以远离罪过，对于基督徒来说，是最好的生活（III.57-66）。

鲁滨逊在孤岛上度过二十多年，慢慢学会的正是这样一种孤独的人生（I.189）。孤独不再是人在世界上迫不得已的处境，而是一种需要特定能力、技艺甚至德性的生活方式。无论在荒岛上，还是在世界中，只有学会孤独的人，才能面对世界中各种看不见的危险，在恐惧中生存下去。正是基于这样的理由，鲁滨逊认识到，仅仅脱离人类社会的孤独，不过是自欺而已。人需要的是理解孤独的真正涵义，能够与自己在一起，才能独自面对上帝。在鲁滨逊看来，一个人如果不能在世界中享有完全的孤独，就不仅需要脱离世界，甚至要离开人世，才能得到真正的孤独。因此，荒岛的处境让鲁滨逊接受了孤独的人类处境和孤独的生活方式，但这种孤独，却并不仅限于荒岛。人并不需要到荒岛上才能摆脱世界的拖累。“在人生的种种境况中，真正的问题并不是缺乏孤独的机会，而是没有成为孤独的能力”（Capacity of being solitary）。在“反思”中，鲁滨逊甚至提到一个靠体力劳动为生的穷苦人，几乎淹死在自己工作的湖塘里，但他却能完全享有孤独，因为他没有家庭可以牵累情感，生活地位低下，不受他人注意，他周围没有一个健全的人，更不用说好人了，而他自己却可以让心思远离世上的邪恶，全身心都在自己的劳动中（III.63-5）。这就是孤独者的生活。

如果孤独并不只是荒岛的自然处境，而是人的生活方式，那么当孤独者回到了同伴中，找到了可以说话的人，孤独的生活方式意味着什么呢？在鲁滨逊远离世界的孤独历险中，孤独的学习从来没有完全泯灭他对社会的渴望。独自在荒岛上生活的鲁滨逊，在接受孤独的平静下面，始终暗藏着一股潜流，热切地渴望有一个同伴，一个同类的伙伴可以交流。这种对与同类交往的强烈愿望，在第二十四年鲁滨逊看到一艘失事

的船时强烈地表现了出来：“哦，哪怕只有一个！哦，哪怕只有一个人。”这句话，鲁滨逊几乎重复了上千遍，两只手不由自主地紧紧捏在了一起，可是船上没有一个人获救，没有人听到鲁滨逊内心深处的呼唤，鲁滨逊抓不住哪怕任何一个人的影子（I.195）。即使在鲁滨逊倾听到神意的呼声，感谢上帝的恩典，面对了自己的孤独，但他仍然祈祷上帝能解救他，他仍然想尽各种办法逃离这座孤岛：“哪怕再努力地要自己满足这种处境，你也宁愿衷心祈祷上帝救你出去。”（I.141， 149）去世界化，脱离社会的孤独，与这种渴求同伴，努力逃离荒岛、回归社会的欲望，并不是笛福的敌意批评者在鲁滨逊的历险中找到的矛盾，而恰恰是鲁滨逊最终希望找到的孤独者的生活方式。孤独者并不生活在万里之外的孤岛上，孤独者生活在我们的中间。孤独者渴望他的社会，渴望在社会中享有他的孤独。^[4]

这个孤独者的社会，这个即使在荒岛中也无法摆脱的，甚至孤独者内心热切渴望的社会，才是孤独者恐惧最深的根源。孤独者的恐惧正来自于孤独者想象的社会。孤独者的敌人出没在他想象的社会中，来自那些他想象中无限渴望，但又无限恐惧的同类，一个个像他一样的人。孤独者的敌人是他自己的影子。只有理解了鲁滨逊的孤独，以及这种孤独背后的社会，我们才能体会一个孤独者奇怪的恐惧：“以前我觉得，我最大的痛苦就是被排除在人类社会之外，孤身一人，被无边的大海包围着，与人类隔绝，上天罚我过一种哑口无言的生活，仿佛我不配与活人为伍，不配出现在他的造物身边；我以为，能见到一个我的同类，对我来说，就是起死回生，是上天给我的莫大福分，仅次于让我获得拯救的最大恩典。可是现在，光是疑心看到一个人，我就会全身发抖，看到有个人上岛模模糊糊的影子，或无声的痕迹，就恨不得钻到地底下。”（I.172）

2 劳动与祈祷

在沙滩上发现人的脚印的那一天，将鲁滨逊二十八年的孤岛生活分成了两个部分：在前十五年，鲁滨逊试图通过自己双手的劳动来重建文

明；而在后十三年，火枪和战争取代工具和劳动，成为鲁滨逊生活的主题。

鲁滨逊在荒岛上的劳动生活，是笛福这部小说最受关注的部分。但鲁滨逊究竟是现代资本主义社会“制造人”（homo faber）或“经济人”（homo economicus）的代表（马克思），还是现代社会无可挽回地丧失的原始自然生活的象征（卢梭）呢？

仔细考察，鲁滨逊在孤岛上的劳动并不像卢梭所说的——“没有任何工具和技艺的帮助”，完全摆脱了所谓“工业技艺”，仅凭一个孤独者的“自然技艺”（arts naturels），就能维持自己的生计，实现自我保存，甚至过得很好。^[5]鲁滨逊落难孤岛后的第一件事情，就是将失事船只上所有有用的东西，全都运到了岸上。鲁滨逊第一批制作的东西中，主要是用来对这些“文明的遗产”进行储存和分类的方盒和木架。当后来鲁滨逊感谢神意对自己的眷顾时，还特别提到，要是没有这些从船上找到的东西，他就“没有干活的工具，防卫的武器，以及获取食物的枪支弹药”：

我常常一连几小时，也许是整天想着，脑海中出现一幅幅生动的画面：要是我从船上得不到任何东西，我会怎么办。要是我没弄到那些食物，那么能给我果腹的只有鱼和海龟了，可是这些都是我很久以后才发现的，那时我早就饿死了。就算没有饿死，让我活了下来，我也只不过像个野人罢了（a meer Savage）。哪怕我千方百计，打死一只野羊或飞禽，我也没法把他们开膛剖肚，剥掉毛皮或毛羽，掏空内脏，切剁成块，只能像野兽似的用牙齿撕咬，用我的爪子硬扯。（I.153，cf. I.104）

鲁滨逊并没有（也不想）成为卢梭所说的“野蛮人”或自然人^[6]，而这与其说是上帝的恩典，不如说是文明的“遗赠”（I.115）。^[7]

不过，卢梭打算让爱弥儿从鲁滨逊那里学习的，恐怕更多是鲁滨逊孤独的生活方式——摆脱了对社会关系的依赖，完全从自然的必然性出发，理解什么才是对自己有用的，什么毫无用处。孤独的人，可以一个

人获得快乐的生活。他不再贪求多余的东西，满足于享受那些他能够真正使用的东西。他种的庄稼只要够自己吃的就行了，再多了也没有用处：“只有那些我能使用的东西，才对我有价值。我吃的也够了，用的也有了，其他的一切对我还有什么用？”排除了贪求，鲁滨逊不再有那么多欲望，他的身心可以更加平易地面对流落孤岛的生活处境。相比而言，他从失事船只带回的一包金币和银币，只是“一堆糟糕、肮脏、毫无用处的废物”。金币的价值还不如一把普普通通的刀子（I.152-3, 99, cf.II.9, II.57）。^[8]这无疑卢梭希望爱弥儿牢记的教诲。

然而，当鲁滨逊开始制造各种必需品和工具时，他首先制造的是桌子和椅子。因为没有桌椅，他觉得他就不能享有他在世上仅剩下的一点“舒适”了，写字、吃饭，以及做其他一些事情，没有桌子，都没有快乐可言。鲁滨逊在荒岛上的制造，并不是从自然必需品开始的，而是从生活舒适和快乐开始。^[9]这固然因为他从失事船只抢运下来的食物还足以维持他的生存，也同样因为，对于鲁滨逊这样一个来自文明社会的人来说，首先的“必需品”其实是使自己尽可能像在文明社会中生活，这才是舒适和快乐的来源（I.107）。他从船上弄回来的纸笔和墨水，对他也很有用，使他能够让自己的思想有所发泄，保持自己的理性（I.105-6）。^[10]鲁滨逊的劳动，不仅借助了文明的工具，更依靠了文化的种种装备。鲁滨逊的“使用”远远不只是“野蛮人”的自然使用，他的需要也同样大大超出了自然需要。

支持孤身面对自然的鲁滨逊的，不仅仅是他从遇难船只上抢回的工具、武器、种子和各种各样的“有用的东西”，更重要的，还有在鲁滨逊记忆中保存的那些来自文明社会各项技艺的知识。这些技艺的知识深刻地影响了他制作的工具。鲁滨逊最初制作的工具，一把木头铲子，“就连那个柄也同我们英国人用的一模一样”（I.111）。而对于筐的制作，“我小时候的一段经历对我大有用处”（I.136）。最突出地体现了这一点的是面包的制作——“得靠一大堆奇迹才能实现”（I.155）。在麦子还没有获得足够的收获之前，鲁滨逊已经开始准备制作各种有关面包的工具了——陶罐、石臼、筛子、烘焙的炉子等等。面包正是鲁滨逊如何凭借文明的记忆——而不仅仅是孤独者的劳动——驯化荒岛的象征，而不是文明返回自然的标志。

鲁滨逊自己说，只要足够理性，任何人都能掌握各种手艺（I.107）。不过，鲁滨逊并不是“自然造就的手艺人”（II.87），他并没有一个人探索“自然的技艺”，而是在劳动中“回忆”文明。^[11]在失事船只遗留的干粮吃完后，鲁滨逊种下了庄稼，在火药耗尽前，他驯化了山羊。在鲁滨逊看来，这一切首先不是自然必然性的力量，而是“理性”的周到考虑：“从一开始，我就考虑到万一发生意外事故怎么办，考虑弹药用完之后怎么办，甚至也考虑到有朝一日我的健康和体力都衰退了后怎么办。”（I.104）鲁滨逊担忧遥远未来的恐惧，是他在荒岛上幸存下来的重要动力，也是他通过劳动改善生活的心理前提。这种恐惧，其根源正是在荒岛万里之外的社会。这恐怕是卢梭在教育这个年龄的爱弥儿时——尚未从自然存在转变为社会存在，因而只关心眼前的事物——有意忽视的。^[12]

不过，卢梭希望通过鲁滨逊的故事探究的，正是文明最终的自然根基。鲁滨逊毕竟是用自己双手的劳动和发明，在荒岛上，完全不需要他人，就为自己恢复了一个文明的世界。鲁滨逊在荒岛上最值得重视的，与其说是所谓“自然技艺”，不如说是孤独一个人“持之以恒的艰苦劳动”（I.136）。然而，恢复文明世界的这一劳动，恰恰是这一文明最重要的成果。鲁滨逊与高贵然而“懒散”的野蛮人最大的差别或许就在这里。^[13]他既没有靠天吃饭的懒散，也没有流落荒岛的沮丧。鲁滨逊的劳动方式，不是自发性的自然劳动，而是极度理性化的劳动。他耐心、勤劳，从一开始就非常规律地将一天的时间做了细致的安排，并且努力摸索气候的规律，根据天气的变化与工作的紧迫程度来调整自己的计划（I.110, 141-4）。在这方面，马克思对《鲁滨逊历险记》的评论极为敏锐^[14]——鲁滨逊几乎从来没有懒散（I was very seldom idle），而是竭尽全力去做那些让他生活得更加舒适所必需的事情（I.143, I.169）。

鲁滨逊劳动与生活的理性化的另一个突出标志是节俭。在船上运回的干粮即将耗尽时，鲁滨逊就有计划地减少了每天食物的定量。而在第一年种下麦子后，直到第四年他才允许自己吃点谷物，而且吃得很节制。即使在暴雨和地震带来的巨大恐慌中喝酒压惊时，他仍然忘不了，“同平时一样，喝得很节省”，因为他始终记得，“这些酒喝完以后就没有了”（I.115-8）。

器物和工具的整理和归类，劳动时间的精心分配，劳动次序的安排，劳动成果的节俭使用和长远规划，这些和鲁滨逊的日记一样，构成了这部所谓“历险”小说令人惊异的理性化的另一面。而在荒岛上的鲁滨逊，没有监工，也没有惩罚，要成为一个守纪律的理性劳动者，他从哪里获得这种理性化的力量呢？

鲁滨逊的理性化劳动面临的障碍，是流落孤岛后的绝望和沮丧。孤独作为一种生活方式，最大的困难其实不是生活缺乏工具和帮手，而是生活本身没有希望和前景，最终陷入空虚与绝望。孤独之所以没有压垮荒岛上的鲁滨逊，他求助的不仅是自然的技艺或劳动，还有超自然的救助。在重病和死亡的威胁中，当疟疾的高烧耗尽了自然的力量，鲁滨逊“沉睡已久的良心开始苏醒了”。鲁滨逊本来承认，流落荒岛是因为当初没有听从父亲明智的劝告，但现在这一“背叛”被赋予了精神的涵义，他拒斥的是“神意的呼声”。^[15]得救不再仅仅意味着逃离艰苦的荒岛，而且是脱离自身的“罪孽”。比摆脱生活的困难更迫切的是解脱“沉重的负罪感”，否则生活就不可能真正“舒适”（I.123-9）。

和治疗疟疾的烟草一起发现的圣经，作为失事船只的精神遗产，使鲁滨逊从神意中获得了对抗孤独的力量，或者更准确地说，赋予孤独以意义甚至幸福的力量。凭靠这种“新的思想”，被抛弃的孤独监狱被改造成了可以让鲁滨逊“更幸福”的状态（I.140-1）。从失事船只上无意抢救出来的这一最重要的“工具”，成了鲁滨逊在孤岛上二十八年理性劳动的精神支柱，使他能够抛弃眼泪、哀愁和沮丧，一心过日子（I.155）。在祈祷的帮助下，鲁滨逊的生活虽然依旧不幸（no less miserable），但却安心多了（much easier, I.129）。

鲁滨逊在患病期间第一次严肃意义上的祈祷，是他接受荒岛的孤独生活的决定性时刻。祈祷并不像叫唤“可怜的鲁滨逊”的那只鹦鹉一样只是“消遣”而已。^[16]祈祷为理性劳动者提供了一种内心的巨大舒适（Comfort within, I.129，比较I.189）。对鲁滨逊来说，荒岛生活之所以称得上舒适，并不仅仅因为他放弃浮华的社会欲望，回到朴素的自然需要，从而将生活还原到最简单的自然基础，还因为在孤独中鲁滨逊不得不为满足自然需要的理性劳动建立一个超自然的生活方向和存在基础，他必须“顺从上帝旨意，将自己的一切都交付给神意来处

置”(I.157, 163)。

但如果“倾听神意的呼声”意味着，“要在生活的每种境况、每次事件中，探究神意的意义；学会在发生的每一件事中理解神意的目的，神意的规划，也就是理解在每件事中神意有关我们自己有什么规划，在这个特定的场合我们应该做的义务是什么”(III.184)，那么可以说，鲁滨逊即使在良心觉醒之后，仍然经常漠视神意。虽然鲁滨逊的宗教支撑着他的理性生活，但要“在生活的每种境况、每次事件”中都能准确地发现“神意的意义”，仅仅靠留意神意所谓“隐秘的暗示”(secret hint)，恐怕并不够。因为，对于人应该做什么的义务来说，神意的规划并不像自然的必然性那么清楚明白。鲁滨逊说，如果一艘船即将沉没，船上的人都快要淹死了，而神意让另一艘船靠近，这时遇难的人如果不发出求救的信号，就不必抱怨神意让他毁灭了(III.184)。然而从鲁滨逊自己的经历看，人生的绝大多数境况，神意的暗示都不那么直截了当。鲁滨逊自己遇难后才发现，在船只遇上狂风巨浪时，如果他们没有马上离开大船登上救生艇，所有人都会平安地抵达岸上，但当时大家的直觉都以为失去了帆的船已经毫无指望了(I.92)。后来，对于“神意”让他在荒岛上岸的地点究竟是好，还是糟糕，鲁滨逊的想法也可以说是摇摆不定(I.131, 137-8)。当然最好的例子仍然是意外长出的麦子，这究竟是机缘(Chance)，还是神意或奇迹，鲁滨逊自己也拿不准(I.115)。鲁滨逊自己的反省是，当他自己第一次出海遇险时，就应该听从父亲的告诫，回到陆地上，就可以避免他不幸人生的无数灾祸(III.194, I.124)。然而没有他的这番不幸和灾祸，他根本就不会转而倾听“神意的呼声”，将自己从罪的生活中唤醒。鲁滨逊自己不是也说，虽然他身上这种闯荡世界的冲动就是对他自己的惩罚，“但神力这样让我们被自己的欲望急流裹挟而下时，自有其秘不示人的目的，这种目的只有能倾听神意呼声的人才能听懂”(II.126)。

鲁滨逊对自己生活的宗教反思，具有相当含混的意涵。对这一点，笛福的同时代人就已经敏锐地觉察到了。一部诋毁这部小说的小册子，就犀利地讽刺笛福试图用所谓神意“隐秘的暗示”来模仿苏格拉底守护神的声音，其实是一种“迷信性的盲目恐惧，有常识、信宗教的人士都不屑一顾”。^[17]我们这里并不关心鲁滨逊的宗教思想究竟属于正统的异见立

场，包含了对天主教的同情，还是最终流于无神论的自由思想，而是宗教在鲁滨逊建立的生活方式中所扮演的角色。严格地说，鲁滨逊的宗教信仰并没有对他在荒岛上的劳动生活产生直接的影响，他的工作大部分是由自然需要的理性安排所决定的。^[18]但如果确实，“即使一根头发落地，也有神意”（III.186），那么，倾听“神意的呼声”至少会让鲁滨逊警醒地对待自己的生活细节，每一刻都不放松，没有任何时候懒散。更重要的是，在没有人的荒岛上，鲁滨逊通过倾听神意的呼声，不断“比较”自身的生活处境：“哪怕一个人的处境已经极其不幸，上帝的神意仍然很容易使他的处境变得更惨……由此可见，对于我们处境的真实状态，除非有截然相反的环境将其衬托出来，我们永远都看不清”（I.160, 153-5, 128-9）。这种“比较”，赋予了孤独生活以真正的意义。如果说，鲁滨逊在荒岛上的自我教育，关键在于学会孤独对于人生的意义，那么倾听神意无疑帮助他完成了这一教育。劳动是这一孤独生活的结果，而不是原因。

不过，对于鲁滨逊来说，倾听神意的呼声之所以重要，首先却是因为人的生活中充满了灾祸，遍布着看不见的危险。我们其实并不知道，日常生活每时每刻的平安，都是无意之中从这些我们根本都没有觉察到的危险中逃脱出来的幸运（II.201）。在这样的人生中，活着并不自然，而是奇迹；正是沙滩上的脚印提醒了鲁滨逊，哪怕最平凡的人生，最简单的幸存，也似乎体现了神意的佑护。在人生的危险和恐惧中，比起在平静的劳动中，“神意的呼声”才具有更为重要的意义：

事情也真是神奇，我们常在不知不觉中得救了。有时当我们怀疑或犹豫（人们称为“踌躇”）的时候，不知该走这条路，还是那条路，经常内心有一种隐秘的暗示，要我们走其中的一条，而我们本来想走的却是另一条路；不仅如此，有时我们的感觉、愿望，甚至也许我们要做的事情都叫我们走一条路，但心里不知从哪升起一种说不清道不明的印象，偏偏让我们走另一条路，我们都不知道它的力量从何而来；而后来事实表明，如果我们当初走了那条我们应该走的路，或者我们想象中以为我们应该走的路，我们就会彻底完蛋。想到这些，再加上许多类似的反思，我后来就给自己定下一条规矩：凡是我心里出现这些隐秘的暗示，或心头一动，要我做这件事，不做那件事，要我走这条路，不走那条路

时，我一定服从这神秘的指令；尽管我不知道为什么要这样，但只要我心头一动，出现这样的暗示，这就够了；我这一生，有许多这样成功的例子，特别是住在这不幸的荒岛上的后期，就更多了。（I.186）

祈祷之所以能在一片自然的荒芜中帮助鲁滨逊建立劳动的纪律和生活的意义，多少有些悖谬的是，恰恰是在于它能够将鲁滨逊的眼光从眼前的孤岛提升到更高。当鲁滨逊的目光脱离了自然的当下处境，更高的恐惧和忧虑反而建立了孤独个体理性生活的方向。“神意的呼声”对鲁滨逊孤独生活的存在支撑，并不在于提供摆脱一切危险和不确定性的安全。这种不确定性本身，恰恰造就了孤独者自身生活方式的核心因素，孤独个体被迫的自由处境。鲁滨逊的“皈依”与其说是全心全意地服从上帝的感召，不如说是建立了让孤独的自己承担生活，甚至主宰生活的自我结构。^[19]鲁滨逊在荒岛上的所谓“精神幸存”，既不是自然需要与抽象劳动之外无关紧要的“消遣”，但同样也不是一个超脱生活自然处境的“灵性的见证”，而是一个孤独者和自己在一起生活的方式。但孤独者的生活，面对的不仅是劳动和经济，还有战争和安全。在无人踏足的荒岛上孤独生活的鲁滨逊发现了脚印之后，政治，而非经济，就成了生活的主题。

3 战争与安全

卢梭想让爱弥儿把自己当成鲁滨逊，“穿一身兽皮，戴一顶大帽子，佩一把大刀，奇奇怪怪的装备样样都带在身上，除了那把伞，他可不需要这个东西”。卢梭大概有意遗漏的是鲁滨逊从来没有忘记携带的火枪、子弹和火药——真正“高贵的野蛮人”礼拜五恐惧甚至崇拜的“可以源源不断地制造死亡和毁灭的神物”（I.215）。在卢梭影响深远的鲁滨逊形象中，笛福故事中占据关键角色的恐惧、战争和安全的问题，似乎被有意排除在外了。^[20]而第十五年中鲁滨逊在沙滩上遭遇的陌生脚印，打破了这个孤独劳动者的舒适生活。

脚印带来的持久恐惧彻底地改变了鲁滨逊的生活。此前，他只要努

力掌握生活所必需的各项技艺，就可以生活得舒适，甚至幸福。但看见了脚印之后，鲁滨逊的生活开始充满了“焦虑、恐惧和操心”（I.201），“不安”（uneasiness）夺走了他的幸福（I.177）。现在，他的头脑中成天设想的，不再是劳动和工具，而是安全和战争。他的“发明”完全转向了另一个方向，脚印出现之后，鲁滨逊再也没有在他的文明重建工作中增加任何新的东西，他永远也没有完成酿制啤酒的设想（I.182）。鲁滨逊的历险从孤独的劳动转向了针对看得见和看不见的敌人展开的一场自我保存的战争。

准确地说，安全并不是从第十五年开始成为鲁滨逊历险的焦点。遇难荒岛后，搬运完失事船只上有用的东西，鲁滨逊的第一个心思就是安全：“如果冒出来野人，或者这岛上有野兽，我该如何确保自我的安全。”于是，鲁滨逊不仅挖了地穴，搭建了帐篷，并在这些住处外修建了两排结实的木桩篱笆，又在两排木桩之间堆放了从船上截下来的缆索，直到木桩顶部，还在围栅里打下斜桩来支撑这些篱笆；鲁滨逊修的这两排篱笆都没有门，进出都是用短梯。只有待在这样一个严密设防的堡垒（fortress）中，“同整个世界完全隔绝开”，鲁滨逊才第一晚睡上了一个安稳觉（I.100-1）。后来还是担心“有人袭击”，他又花了三个多月的时间加固了篱笆，使其成为被草泥遮蔽的围墙，这片篱笆围墙后来长成了一片丛林：“即使有人在那儿上了岸，也决计看不出来这是个住人的地方。”（I.113-4, cf. I.116）

鲁滨逊自己回顾说：“不过后来看来，我为了怕敌人造成的危险而搞的这些防范措施，其实都无必要。”（I.101）鲁滨逊在荒无人烟的海岛上修建的这座戒备森严的堡垒，十五年没有起什么作用。然而在沙滩上看到脚印的第一刻，鲁滨逊立即逃回了自己的堡垒，心里充满了恐惧。左思右想，担惊受怕，三天三夜没敢出门。然后，鲁滨逊决定进一步加固他的防范措施。他担心自己挖的洞穴出口太大，被人发现，就在洞外已经栽种的两排树篱中又打了木桩，使它成了第二道堡垒。有了两重树墙，鲁滨逊还嫌不够，又用木桩、缆索，各种他能想到的东西加固了外围的树墙，在上面留了七个刚够手臂穿过的小洞，架上了他从船上带来的七支火枪。这样苦干了几个月，鲁滨逊仍嫌不足，又在墙外种了两万多株树苗，两年后长成密实的树丛，过了五六年，就是无人能通过的幽

深浓密的树林了。用鲁滨逊的话说，“就这样，我用尽了人类明智所能想得出的一切措施来保存我自己”（I.176）。在一个渺无人烟的荒岛上，仅仅面对想象中看不见的敌人，就进行了如此深思熟虑和精心准备的防卫（I.185），这难道就是孤独的鲁滨逊生活的世界？

鲁滨逊发现海滩上吃剩下的人骨后，更是朝思暮想，酝酿各种方案，四处寻找埋伏地点，试图袭击这些“吃人肉的恶魔”（I.181）。^[21]虽然他后来放弃了这一打算，但焦虑、危险和关切终止了他为了未来生活舒适所做的努力：现在动手做事，关心的是安全，而不是食物。他不敢敲钉、砍柴，甚至放枪、生火（I.186）。而枪支和火药也从猎食的工具转变为战争的装备。鲁滨逊的主要工作不再是孤独的劳动，而是等候敌人，一开始是埋伏野蛮人，后来是想抓一个俘虏，帮助自己逃离荒岛。最终，鲁滨逊如愿以偿地得到了礼拜五，并在他的帮助下，经过两场小型的“战争”，凭自己之手得到了离岛的船只。鲁滨逊在荒岛上生活的后半段，几乎都笼罩在战争的阴影下。事实上，如果考虑到鲁滨逊前十五年的劳动也是在保证安全的前提下进行的，我们可以毫不夸张地说，安全才是鲁滨逊荒岛“历险”的焦点。后来，当遭遇哗变的落难船长参观鲁滨逊的世界时，他最为赞赏的，就是其中的安全措施，而不是劳动和发明（I.248）。对于一个刚刚因叛乱失去自己船只的人来说，他当然知道，在大海这个危险的世界中最重要的东西是什么。

在鲁滨逊离开荒岛后，留下的人分裂成了两帮，安全与劳动的张力表现得更加突出。两个正派的英格兰人和西班牙良民以劳动为生，用劳动的生活来改善自身处境（II.35, 49），而另外三个英格兰恶棍（“禽兽”）不仅懒惰成性，不愿干活，无法自给自足，而且性好争斗，不断侵扰其他人，根本无法和平地生活，对整个社会构成了威胁（II.37, 39, 47-50）。虽然对外战争的残酷情景，使这三个不安分的英格兰人暂时老实了起来，参加到大家的工作中（II.44）；但随后他们又不顾劝阻，跑到野蛮人的大陆去掳掠，带回一大批奴隶来，更增加了这座岛屿复杂的政治局面。虽然这三个“恶棍”成家后，“文明了不少，也缺少以前的机会，已不是那样喜好争斗”，却仍然改不了他们的懒惰，他们的家园与另外两个正派人的勤勉和成功形成了鲜明的对照（II.57）。

如果说之前鲁滨逊以及岛上白人与周围的野蛮人的冲突只是零星的

摩擦的话，《鲁滨逊历险记》第二部中岛上居民与二百五十多个全副武装的野蛮人之间的较量可以称得上是名符其实的战争了。鲁滨逊将这一公开的战争状态与自己孤独劳动的和平状态明确做了对比：

自从我发现了不多几粒大麦和稻谷，开始种粮食，驯服牲畜后，我任何时候的处境都要比他们现在的好；因为现在他们可以说是有一百条狼在这岛上，这些狼见啥吃啥，但是要打倒他们却并不容易。

为了终止这一战争状态，保存自身，岛上的居民“只好”努力消灭所有“来犯者”，毁掉他们的船，不让任何野蛮人回去（II.71）。在最初的遭遇战胜利后，岛上的居民开始围猎幸存的敌人，每天杀死杀伤几个，不少人最终饿死。这场小规模战争的结束是颇具象征意义的。最后残存的三十七个野蛮人，士气低弱，接受了白人提出的条件，老老实实地住在岛屿的一角，信守承诺，从不越界侵犯或伤害别人，完全服从白人的统治。

因此，这场白人殖民者与野蛮人敌人的战争，最终达成了一个政治的安排：“以后，这片殖民地就与野蛮人太平无事。”而且，这是具有文明意义的政治安排，尽管岛上的白人禁止野蛮人到他们居住的家园，但却使这些印第安野蛮人“开化了”（civilized）——“教他们种地、做面包、驯养羊群和挤羊奶；他们什么都不缺，就是缺老婆，要不然，他们不久就会形成部落了”（II.72-3）。

这样，战争不仅在岛上确立白人与野蛮人之间的政治安排，而且面对共同敌人，使原来的“正派人”和“恶棍”学会了彼此友好相处，建立了利益的共同体和牢固的友谊，而这几个不安分的人向来到岛上的鲁滨逊保证，“他们彼此之间永远不会有利益上的分歧”（II.79-80）。只不过，即使兴高采烈地描述他们和解的鲁滨逊也明显察觉到他们之间仍然有着不和的种子，而不愿意把原本给他们建造的多帆单桅船以及铜炮留给他们，以防这座荒岛从“冷静而虔诚的基督徒的庄园”沦为强盗窝（II.119）。

4 财产与国家

鲁滨逊在描述自己的孤岛生活时，他的口吻更像一位君主，而不是个经济人或是企业家（I.158）。当他第一次踏勘这座荒岛时，居然“暗暗喜悦”，因为他想到，“这全都是我的，我是这地方无可争辩的国王和主人，对它拥有占有的权利，而如果可以传承的话，我可以把它像英格兰的任何领地的领主一样，作为遗产传给子孙”（I.131）。当鲁滨逊在自己的孤独生活中学会摆脱世界时，他发现在没有世界的孤独中，他已经摆脱了“肉的欲求，眼的欲求和今生的骄傲”，而他的理由恰恰是他已经成了“整个领地的主人，如果我愿意，我可以称自己是我占有的整个地方的国王或者皇帝，没有竞争者，我没有一个对手。我拥有的主权或命令（Sovereignty or Command），没有谁对此持有异议”。鲁滨逊一提起他的“绝望之岛”，就强调这座孤岛荒无人烟、无人曾经踏足，而他的种种举动，大概是上帝创造世界以来这里的头一遭。在这座荒岛上拥有的无可争议的主权，在鲁滨逊看来，无疑来自一种先占先得的自然权利，来自他对整个岛屿的所有权和使用权（I.152）。但这个基于先到先得的占有权建立起来的小国家，其实只有鲁滨逊一个人。^[22]在岛上住了十几年后，鲁滨逊以半带嘲弄的口吻描述了自己的“小家庭”一起用餐的场景：“我坐在桌前，俨然是这个岛的君主陛下和主宰；我属下臣民的生死存亡，完全由我说了算。我可以把它们吊死，开膛剖肚，可以给它们自由，也可以剥夺它们的自由，而且我的所有臣民没有一个谋反的。”（I.166）在这个由鹦鹉、老狗、归顺的野猫以及驯化的山羊组成的家庭中，鲁滨逊是掌握所有成员生杀大权的绝对君主。

然而，沙滩上的脚印表明，这座岛屿虽然荒凉，却绝非无人踏足。即使在这座荒岛上，鲁滨逊的孤独生活，也并不意味着他无须面对他人。鲁滨逊必须决定这些人是敌是友，他应该如何对待他们。鲁滨逊的行动不再仅仅是劳动和自我防卫。“国家”第一次对于鲁滨逊来说具有了实质的意涵。

第一个真正加入鲁滨逊国家的是礼拜五。鲁滨逊和礼拜五的关系，并非偶然的意外，而是鲁滨逊长达一年半的梦想的实现。在发现野蛮人

踏足他的领地后，鲁滨逊就设想，只有当他俘虏一个野蛮人，他才可能逃离这座孤岛（I.203-4）：“现在是个时机收个仆人，说不定这人还能给我做个伴儿，或当个帮手。”（I.207）那么在鲁滨逊的世界中，礼拜五究竟是“仆人”、“帮手”，还是“伴儿”呢？

鲁滨逊救了礼拜五的命，礼拜五实际上是鲁滨逊的“战俘”，并因此发誓终身做他的奴隶（I.207）。^[23] 礼拜五不止一次用各种“古怪可笑”的姿势明确表示他对鲁滨逊的臣服（signs of subjection, servitude, and submission）。鲁滨逊也毫不客气以主人的身份直接给这个刚刚臣服的“野人”起名为礼拜五，而从来没问过他原来的名字是什么。鲁滨逊教给礼拜五的第一个英文词就是“主人”（Master），然后是回答命令用的“是”和“否”。如果礼拜五违背了他的命令，他可以杀了他。鲁滨逊在他住的“堡垒”之外为礼拜五安排的住处，也清楚地表明了他在鲁滨逊生活中的地位（I.209-11）。

鲁滨逊称，世上没有一个仆人像礼拜五这样对主人忠实、爱戴和诚挚，性情温和开朗，不要花招，对他唯命是从，全心全意。礼拜五对他的感情，犹如儿子对父亲一样——当然不是像鲁滨逊对自己父亲那样，而更像礼拜五对自己父亲那样（I.211，II.28，比较I.232-4）。^[24] 礼拜五纯真忠诚，毫无机心的温和形象，虽然与他最初暴烈的吃人形象（I.210）似乎多少有些不太一致，但却符合一个理想仆人的形象。鲁滨逊教会了礼拜五许多事情，是为了让他有用、顺手、帮忙（useful, handy, and helpful），能够包揽他自己之前做的所有活（I.212-4），最终，这个“可怜野人”，是鲁滨逊逃离荒岛的“手段”（I.217）。

但礼拜五是否是鲁滨逊真正的“同伴”呢？在有人向鲁滨逊索要礼拜五的时候，这一次他没有像遗弃苏里那样绝情，而是十分不舍，因为“他一向是我旅行中的伙伴；他不仅忠诚，而且对我怀有十分真挚的感情”（II.92）。鲁滨逊称礼拜五为“知恩图报的朋友”，对他的感情牢不可破。甚至称和礼拜五在一起的谈话使得他在荒岛上度过的最后三年，达到了人所能享有的“完满的幸福”，是他最快乐的时光（I.215，223-4，220，226）。但两个人很难称得上是真正平等的伙伴或朋友。在两个人的交往中，鲁滨逊始终居于强势的主导地位，将说话、干活、穿衣、吃盐乃至信上帝方方面面的“文明”习俗教导给礼拜五。两个人的关系在他

们之间的语言交流上表现得最突出。鲁滨逊虽然教会了礼拜五说话，和他的交流却一直主要是各种活计：“礼拜五说话说得很溜，我要是需要什么东西，要他去拿，或是派他去什么地方，那些物件和地方的名称，他几乎全都听得懂。”后来虽然鲁滨逊和礼拜五的交流从劳动扩展到各自的习俗和宗教（“我……执行了上天的旨意，拯救了一个可怜生番的性命，还正在尽己所能地拯救他的灵魂。”I.220），但直至礼拜五死的时候，他的英语仍然说得和开始一样“破绽百出”（I.212, 215, 221）。[25]

鲁滨逊与礼拜五的情感与他对其他欧洲人的感情似乎有很大的不同。对在荒岛上遇上的欧洲人，鲁滨逊虽然一开始也非常警惕，但往往很快就信任他们，和他们进行相当深入的交流（I.236-7, 248）。然而，鲁滨逊却始终无法避免对礼拜五的猜忌：最初安排住处时，担心他会袭击自己，设计了不少防范措施（“一方面我不想亏待他，另一方面也要让我自己完全放心”）；后来虽然发现礼拜五的正派是单纯、不矫饰的，喜好他胜过一切，却仍想方设法试探他是否依旧眷恋故土，有可能重新成为自己的敌人。直到鲁滨逊将礼拜五从一个野蛮人转变为一个虔诚的基督徒之后，他才教他如何开枪射击（I.211, 215, 221-4）。[26]事实上，最能反映两个人地位关系的是，当遇上危险时，鲁滨逊问礼拜五是否愿意和他一起战斗、相互保护时，礼拜五的回答是，“主人，你叫我死，我死”（I.227）。考虑到笛福将自我保存视为支配人行为的最基本的自然法，这一表达无疑具有非常重要的意义。[27]

不过，无论鲁滨逊和礼拜五的关系如何，两个人在一起，更像是一对主仆组成的家庭，与鲁滨逊先前和他的宠物们组成的“共同体”，在性质上没有根本的不同。当鲁滨逊和礼拜五解救了两个西班牙人和礼拜五的父亲后，岛上人口增加了，但政治结构却似乎没有发生什么变化。鲁滨逊仍把自己视为是一个掌管生杀大权的国王，提到新加入的人时直截了当地称为他的“臣民”，理由就是这座事实证明并非无人踏足的荒岛属于他的财产：“首先，整个国土都只是我的财产，所以我对其拥有无可置疑的支配权（Dominion）；其次，我的人民完全臣服于我，我是他们绝对的主人（Lord）和立法者；他们的生命都是我救的，万一有必要，他们都会毫不犹豫地为我献出生命。”只不过这是个实行了宗教多元和良心自由的绝对主义国家罢了（I.235）。

只是当鲁滨逊试图借助其他十几个西班牙人的力量一起逃离荒岛的时候，荒岛上的政治关系才发生了真正的变化。鲁滨逊的荒岛，从他对自已宠物家庭和征服奴隶的绝对统治，终于转变为基于契约和同意的政治关系。[28]

鲁滨逊虽然希望得到这些天主教徒的帮助逃离荒岛，但却明确表达了自己对这些西班牙人的担忧：“我最怕的就是一旦把自己的性命交托在他们手里，他们说说不定会恩将仇报，因为感恩并不是人性固有的美德，而且人们的行为，并不总是按照他们受到的恩惠，更多时候倒是同他们指望得到的利益一致。”为了避免自己的好意被这些他邀请来的客人利用，把他交给天主教会的异端裁判所，鲁滨逊和他们合作的条件是“要他们庄严地起誓，保证绝对服从我的领导，把我当作他们的长官或船长，还要他们凭圣礼和福音书发誓，对我忠实”。这个西班牙人不仅担保要其他人会为此写好“契约”，而且他自己就率先发誓，服从鲁滨逊的命令，如果他的同胞背信弃义，他站在鲁滨逊这一边，直到流尽最后一滴血（I.237-8, 240）。不久之后，当鲁滨逊遇上一艘哗变的英国船，意外地停在他的岛屿旁，他在答应帮助船长夺回他的船时提出了类似的条件：除了船长要把鲁滨逊免费带回英国外，他们还要保证，在岛上的时候，不能觊觎鲁滨逊的权威，要服从他的命令，不得损害鲁滨逊和他的东西。而这位落难的船长则想方设法做出各种保证，让鲁滨逊信任他（I.246-7）。

在夺回哗变船只的战斗中，鲁滨逊新的政治身份变得更加明确了。作为岛上的长官，鲁滨逊现在成了“总督”（Governour）。无论在和他的英国同胞，还是西班牙的天主教徒打交道，鲁滨逊实际上都放弃了他在自己的孤岛小国中自封的国王身份，而是把这座远在加勒比海的荒岛看作是欧洲政治制度的延伸。他凭借遥远母国的政治权威来威慑敌人，援引英国的法律来评判同胞的行为是否合法，应该如何处罚（I.249, 255-6, 259, 262）。

但在荒岛上，并没有真正的惩罚权力和政治机构来执行遥远的英国法律，熟悉内情的同胞也知道鲁滨逊并非英国真正委任的官员，他甚至连统治这座岛屿的特许状都没有。事实上，鲁滨逊和这些同样来自欧洲的陌生人之间所有可能的联盟和合作，都是借助誓言等宗教保证的契约

关系（cf.II.48）。[29]那么，鲁滨逊究竟有什么理由要求所有到岛上的人，无论是西班牙人，还是英国人，都服从他的命令呢？这就是鲁滨逊对荒岛的所有权：这个岛是鲁滨逊的，所有其他人要么是鲁滨逊征服或解救的战俘，要么是他邀请的客人，他们只要在岛上，就要完全服从鲁滨逊的命令。所有来到岛上的欧洲同胞，哪怕是其中那些无法无天的恶棍，都承认鲁滨逊对岛屿的占有权。无论是作为他的宠物和礼拜五的绝对君主，还是要求天主教徒和英国船员完全服从的长官或总督，鲁滨逊的权力在根本上仍然来自他对于荒岛的财产所有权。在鲁滨逊的世界中，政治关系的建立与发展，处于孤独者的占有、征服和劳动之后，并不是偶然的。鲁滨逊权力的“财产”性质，甚至在他离开之后，仍然决定着岛上的状况。[30]

鲁滨逊在离开荒岛时，将岛屿留给了五个因参与哗变而不敢返回英国的船员，并要求他们和他邀请的十六个西班牙人，共同分享这座岛屿（I.263）。但鲁滨逊离开时，实际上希望将岛及岛上的物品先交给这些西班牙人，由他们来统治五个无法无天的英国人，可惜这些西班牙人到得晚些（II.29）。正是这一所有权“信托”过程的含糊，为日后岛上的政治纷争提供了借口。三个英国恶棍，在欺压和骚扰其他人时，理由就是鲁滨逊这位总督将岛的所有权交给了他们，所有其他人没有任何权利生活在岛上。以这种所有权的转让为根据，他们甚至要求这帮西班牙人做他们的仆人（II.33-5）。鲁滨逊离开荒岛后岛上居民的纷争，当然并不仅仅是所有权造成的，但财产及劳动成果的分配无疑起了重要的作用。所以，当鲁滨逊重回岛上试图建立一个稳定和秩序的秩序时（“我为这些人做的几件大事”），除了提供生计方面的工具、给养甚至手艺人，确立宗教秩序和家庭秩序，一个关键的步骤就是在保留自己的所有权的同时，将岛上的土地分配给了大家（I.284, II.92）。

虽然后来回顾自己的荒岛时，鲁滨逊仍称之为是自己的王国，把自己描绘成一个君主或伟大的征服者，但无论鲁滨逊还是他的听众，都知道这不过是一个殖民地而已（II.9-11, 30, 39）。但鲁滨逊对这座殖民地的统治究竟在什么意义上比世上大多数君主同僚的统治更幸福（with more Felicity）呢？鲁滨逊的解释是：

我非常乐意做这些人的主公（Patron），将他们安顿在岛上，像一位年老的家长制君主（an old Patriarchal Monarch），以一种高贵的君王方式为他们做一切；又像是这个大家庭和种植园的家长，为他们供应一切；但是我从来没有以任何政府或国家（Government or Nation）的名义在那儿垦拓，从来没有承认这里属于任何君主，也没有让我的人民臣属任何国家；不仅如此，我甚至从来没有为那个地方命名，而是让它像我初到时一样，不属于任何人，而那里的人也不受任何人的统治和管束，只听我的，而我尽管对他们有着父亲和恩人般的影响，却没有任意行事和指手画脚的权威或权力，除非是他们出于自愿，同意服从我的命令。（II.125-6）

鲁滨逊的政治反思，揭示了他在荒岛上建立的政治秩序最终的性质。虽然就这一政治秩序的起源来看，鲁滨逊可以称作岛上所有人的“父亲和恩人”（Father and Benefactor），可以像一个家长制的君主一样，要求他们完全的服从，而鲁滨逊的这一权威又因为他几乎一手“救活”甚至“养活”了岛上所有的人，而显得更加无可置疑。然而，鲁滨逊却非常小心地使用这种基于自我保存和感恩的父爱权威，他始终在人民的自愿同意（voluntary Consent）的范围内进行“统治和管束”，而从不恣意妄为。^[31]这样一个基于所有权，借助自然法，在荒岛上建立的政治乌托邦，最终并不属于任何政府和国家，而却似乎胜过任何现实中的政治秩序。如果“人的才智不可能发明一种没有政府的生活方式”^[32]，即使在荒岛的海滩上，他们也势必要建立政治关系，那么鲁滨逊的“政府”无疑是最接近的例子。^[33]只不过这个理想的政治统治，即使在鲁滨逊的火枪和上帝的誓言的保卫下，仍然不能完全避免纷争，甚至其暂时的和平，也要靠面对野蛮人的战争和威胁，有限地维持下去。鲁滨逊与三个英格兰恶棍的差别，不在于他摆脱了绝对权力的野心，而在于他借助所有权和感恩的自然法，明智地实现了这一统治。^[34]

5 家与大海：现代的历险者

在《鲁滨逊历险记》的开头，鲁滨逊的父亲，一位明智庄重的人，凭借他漫长的人生经验，告诫他不安分的儿子：社会的“中间状态”（the middle state），或者说，“下层生活的上层”（the upper Station of Low Life），是世界上最好的状态，既免遭下层人的艰辛困苦，又不为上等人的骄奢、野心和妒忌所累，最能使人获得幸福。这种“中间状态”的幸福，在鲁滨逊明智庄重的父亲看来，就在于避免危险与灾祸，而社会的两极，往往受制于命运的无常，身心难得安宁。^[35]鲁滨逊只要安心待在家里，就能置一份不错的产业，过上安闲愉快的生活。只有那些穷得铤而走险，或者资产雄厚野心勃勃的人，才会脱离常轨，投身海外的冒险事业（I.57-8）。

然而鲁滨逊“生来就是自己的毁灭者”。父亲清醒明智的想法并不能压制儿子骚动不安的性情。鲁滨逊一心只想“出海”。这种对漫游（wandering）的顽固渴望，一种“不理性、不顺从”的性情气质，似乎是鲁滨逊与生俱来的自然倾向（I.57, 66-7, 84）。出海遭遇的种种危险、灾祸和不幸，虽然会不断让鲁滨逊感到懊悔，唤起他的冷静的理性和“尚未泯灭的良知”，让他叹服父亲先知般的远见，但他仍然在这种不安分的性情的驱使下一步步走向他的“不幸”。

这种性情——一种“闯荡的天性”（II.5），初看上去，似乎是一种“顽固的发财妄想”，或者说“一种不节制的鲁莽欲望，渴望情理之外的发迹”，只想以“超出事情本性所容许的速度更快地蹿升”（I.67, 85）。毕竟鲁滨逊只是家中的老三，又没有受过任何职业的训练，现在再去投身法律或商业，为时已晚（I.57, 59）。^[36]他前往几内亚的第一次海外历险也让他赚了不少钱。然而推动这种发财妄想的却并不只是“经济人”的逐利欲望或者理性计算的功利倾向，而是一种根深蒂固的不安分的性情。当鲁滨逊在几千里之外的巴西发了家，他仍然不安心，再次受到诱惑出海。鲁滨逊自己也承认，对于一个在巴西拥有大量投资、前景良好的种植园，并在远洋贸易上收入颇丰的人来说，这时出海无疑是一个非常“乖戾”（preposterous）的选择（I.86, cf.II.7）。然而种植园平静的富足生活，与鲁滨逊的性情格格不入，根本就不是他喜欢的生活。在鲁滨逊六十一岁时，经历了中产阶级的各种生活状态，过上了他父亲所谓最适于人的幸福生活，“一般去海外冒险的那种动机已经不复存在，因

为我不必发财，也没什么东西可以追求：就算我再挣一万镑，也不会比现在更富有。”但这样的生活，对于鲁滨逊来说，却仍是“没有生活的乐趣，没有快乐的时刻，没有惬意的消遣”，他的全部心思依旧寄托在他经历了无数危险的海洋和荒岛上。虽然妻子的深情让他暂时收敛了漫游和冒险的妄想，但妻子一去世，就立即故态复萌（II.5-10）。这种天生的漫游精神（wandering spirit），虽然是鲁滨逊追逐经济利益与政治权力的一个重要动力，但最终却超出这些利益的视野：“生意不是我的本性，但闯荡却是。”这是一种漫游世界的不安分欲望，而不是攫取世界的贪婪欲望（a restless Desire to see the world than a Covetous Desire of getting it），其实质是一种人内在的不安（II.144-5, II.125）。鲁滨逊准确地指出了他犯的这种“慢性病”的真正病因：人对上帝或自然给予他的处境总是感到不满。这不仅是鲁滨逊自己的“原罪”（Original Sin），也是现代人的原罪（I.200）。^[37]

在西方思想传统中，漫游者并非一个新形象，奥德修斯可以说是鲁滨逊精神上的始祖。^[38]只不过，在鲁滨逊的奥德赛中，渗透着一种奥古斯丁式的不安。虽然“自然和神意”一并向他展现了追求生活幸福前景最简单明快的方式，但鲁滨逊却清楚，他渴望冒险的不安分的性情，根本就与这种生活道路寻求的清晰图景截然相对（I.84-5）。在鲁滨逊的反省中，他经常提到，是自己有意造成了自己的不幸（the wilful Agent of all my own Miseries, I.84）。这并非言不由衷的懊悔，而是敏锐地察觉到，这种不安分的倾向，在骨子里是和一切安宁的幸福不相容的，是一种让自己不幸福的自然倾向。渴望闯荡外在的世界，获取财富与权力，在鲁滨逊的这种激情背后是一种内心的不安和骚动。^[39]鲁滨逊在世界中的历险，伴随着他在精神中遗弃世界、深入孤独的历险。

不过，《鲁滨逊历险记》不是鲁滨逊的《忏悔录》，也不单单是鲁滨逊的精神自传。鲁滨逊并没有为孤独抛弃他的世界。正是鲁滨逊身上的这种不安分的力量，推动鲁滨逊始终不畏艰苦地耐心去做各种使自己生活舒适的事情，将这种奥古斯丁式的“不安分”转变为一种现代世界的动力机制。用鲁滨逊的话说，这或许不是获得幸福的能力和性情，却是鲁滨逊在孤独的荒岛上建立舒适生活的内在激情。“我的一生向来是积极行动的一生，我最厌恶的就是无所事事的状态……懒惰的状态是生活的

糟粕”(II.10)。对于鲁滨逊这个现代漫游者来说，最大的不道德是无所事事。

因此，鲁滨逊一方面喜爱闯荡，热爱冒险，渴望漫游世界，不肯安于稳定的生活秩序；但另一方面却又极端小心翼翼，想方设法保证自己的安全，对各种危险谨慎地加以防范。到了荒岛一年多才肯外出踏看全岛；驾独木舟环岛航行时遇上湾流，在凑巧搞清楚水流的情况前，再也没敢出海。无论和自然打交道，还是面对自己的同胞或野蛮人，只要一有机会，鲁滨逊总是先从自己的安全出发，满怀戒心地设想各种可能的危险，渴望建立令他安心的秩序，对生活进行尽可能有规律的安排。鲁滨逊的历险，往往始于“不安定”的漫游和闯荡，而终于理性的设计和秩序。鲁滨逊令人惊奇地将一种非常理性化的算计与一种极端冲动的历险精神结合在了一起，并赋予这种结合以一种精神救赎的意涵。^[40]正是这样一种精神化地结合理性与历险的生活方式，才使鲁滨逊的世界成为了我们的世界。^[41]

无论是命运，还是性格，鲁滨逊在理性和冒险之间的悖谬结合，揭示了整个现代精神气质在构成上的深刻矛盾。只有从这一悖谬关系出发，才能进一步理解，为什么这样一种精神气质，能够成为整个现代社会的生活方式，为什么鲁滨逊的奇异历险可以成为现代社会的“神话”。^[42]

初看上去，鲁滨逊的性情，似乎与任何一种稳定的社会制度都不相容，而这一点尤其体现在他与家的紧张关系上。从第一次出海遇险后，他就面临着回家还是出海之间的选择。最终，他没有征得父母的同意就出海了，甚至“连个口信也没带给他们（他们能不能听到我的消息，就看运气了）”。在鲁滨逊出海的三十多年的时间（1651.9.1—1687.6.11）里，从来没有和他的父母联系（I.83）。当他回到英格兰的时候，只是轻描淡写地描述了自己的父母都已去世，没有给自己留下任何遗产（I.67, 60, 264）。相比来说，鲁滨逊对他妻子的感情要深挚得多，他称她是自己“工作中的支柱，事业上的重心”。他妻子的审慎，“胜过母亲的眼泪，父亲的教诲，友人的规劝，甚至也胜过了（鲁滨逊）自己理智的力量所能做的一切”，引导鲁滨逊渴望闯荡的激情，成功地让他安定下来，放弃那些异想天开的出海计划。然而当妻子去世后，尽管他的三个

孩子还小，但鲁滨逊却像刚从荒岛上回到英国一样，觉得在世界上完全是个陌生人（II.9-11，比较I.264），立即决定再次出海（1695.1.8—1705.1.10），只不过这回不是作为儿子离开了父母，而是作为父亲抛下了自己的孩子。家并不是鲁滨逊漫游折返的目标，对家的眷恋也从来没能压制他漫游的渴望。

尽管鲁滨逊面对大海，选择离开了自己的家，然而当他流落到荒岛上，却千辛万苦地为自己营造一个“家”。在岛上第二年，鲁滨逊出外踏看了全岛，在岛的另一边，他发现那里的环境比起他最初选择的那个居住地点要好得多，但鲁滨逊却一点不想搬家，“因为我既然已经住在那儿，对那里的一切也就习惯成自然了。而现在我人虽然在这儿，总觉得自己是出外游历，不是在家里（Home）。”鲁滨逊这个喜欢浪迹天涯的人，居然在荒岛上“外出”了一个月后，回到自己的“老窝”就觉得心满意足，“这次短短的漫游（wandring Journey）因为居无定所，就让我很不快乐，同那情况相比，这个被我称为住所（my own House）的地方就是我十足的定居地了。”鲁滨逊的这个家，其实不过是他戒备森严的帐篷和洞穴。但早在几个月前，他就把这个简陋的住所称为自己的“家”，因为至少在这里他可以睡个安稳觉（I.139，131）。鲁滨逊在荒岛上的家不仅仅意味着一座安全舒适的住所，而且还是一个家庭，只不过他在岛上组成的这个“新家庭”，是由猫、羊和鹦鹉组成的（I.133，165）。鲁滨逊抛弃了生养自己的家庭出海漫游，却在荒无人烟的孤岛上组建了一个由宠物与家畜构成的家庭。

因此，在鲁滨逊的世界中绝不是没有“家”的位置。^[43]鲁滨逊甚至很乐意用家庭关系来描述荒岛上人与人的关系，称这是一个他的大家庭（II.92），把自己称为他们的家长或者父亲。而且，当他再次回到这座人丁兴盛的孤岛，为了给这座殖民地建立一个稳定的秩序，他非常强调稳定牢固的婚姻家庭秩序在其中扮演的重要角色，他不忘提醒我们，三个英国恶棍，在安了家以后，文明了不少。（II.87，57）

不过，当我们把十几个西班牙人、英国人甚至“文明人”从来不能真心信赖的野蛮人都称作家庭时，家人、邻人与陌生人的差别几乎完全消失了。鲁滨逊在讲完自己的第一次历险时说，“我过惯了漫游的生活，没有家庭，也没有几个亲属，虽说有钱，却也没交多少朋友”（I.283）。

事实上，在鲁滨逊讲述的历险故事中，他与生身父母和亲生孩子的关系，远远没有与那些陌生人的关系更重要。当鲁滨逊从他的历险中归来，回想起他的漫游经历给他带来的富裕生活时，他发现，这一切都取决于“正派（Honesty）的原则”（III.67）。在鲁滨逊的世界中，最重要的德性就是这种陌生人的德性：诚实正派（I.68, 82）。葡萄牙的老船长，英国船长的遗孀，巴西种植园的合伙人这些生意的伙伴，都是诚实正派的人。他们在与鲁滨逊打交道时，从来没有试图欺诈，而是信守契约，忠于承诺，虽然他们有机会侵吞鲁滨逊的财富和产业，但即使当他们生活陷入困境时，也从来没有试图染指鲁滨逊的钱。正派是鲁滨逊给予一个人的最高赞赏，是他漫游世界的历险最终以幸福生活告终的伦理前提（III.67-71）。

在鲁滨逊看来，“正派”这种德性指的是人心灵要诚实，在所有事情上，对所有人，无论是否有能力做到，都要采取公正、正派的做事态度。听起来，“正派”就像这个词在西塞罗笔下一样，可以指所有的德性。鲁滨逊在提到慷慨的葡萄牙老船长和那位英国老太太时，他们所做的也并不只是单纯的交易正义：“诚实正派，不仅促使我们清偿我们应欠我们邻人的每一笔债务，每一项信托，而且一个诚实正派的人，承认自己就是整个人类的债务人，只要神意给他这样的机会，他应该对所有人，无论他们的灵魂，还是身体，尽可能做好事。”欠人多少还多少，在鲁滨逊看来，只是正派的普通法，而对所有人行善事，是正派的衡平法。后者，而不是前者，才是正派的灵魂。在鲁滨逊看来，一个“贪婪、狭隘、吝啬，只关心自己的人”，不可能成为一个诚实正派的人（III.74ff., 68-71）。

鲁滨逊对人性能否凭借自身力量达到这样的高度颇为怀疑。他相信，野心、骄傲和贪婪使富人成为恶棍，而贫困和必然性，使穷人成为恶棍。在极端的情况下，在必然性的逼迫下，靠人的自然力量，没有人能仍旧是正派的。在其历险经历中遇上过这种情况的鲁滨逊问道，假如有几个人乘船出海，给养断绝，他们难道最终能够避免人吃人的结果吗（参见II.23-25：“饥饿不认识什么亲戚朋友，不知道正义和权利，所以它是残酷无情的，容不得同情”）？一个自诩正派的人，不过是还没有遭受最严峻的人生考验罢了。正派并非来自人的自然力量，而不过是神意

的结果。因此，鲁滨逊才说“所有人生来都是恶棍、流氓、小偷和杀人犯，只不过是神意的拘束力量才使我们所有人没有在所有时候都表现成这样”。

如果正派要求对全人类的义务和慈善，而人性为恶的倾向却如此根深蒂固，我们也就不难理解鲁滨逊何以在骨子里如此孤独和恐惧。而正是因为这种深刻的孤独和恐惧，才使得正派的原则如此重要。唯有正派，才能使人相互信任。因此，鲁滨逊认为，衡量正派最一般的规则，不过是“己所不欲，勿施于人”（*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*），霍布斯为所有自然法找到的通约公式。过于严苛的伦理要求会使人成为德性的暴君，这是残酷，不是正派。真正的诚实正派（*true honest Honesty*）并不需要多少特殊的能力，最重要的是“单纯，诚实，真诚”。即使一个人做不到，他的良心也清楚地知道。在这一点上，正派是和狡诈（*Cunning*）针锋相对的（III.67-101）。正是这一正派，才使陌生人之间的社会成为可能。鲁滨逊在他的历险生活中遭遇的无论是慷慨，还是感恩，都是这种正派的范例。鲁滨逊认为，不要把正派仅限于商人之间，以为只有借钱还钱，才有诚实正派的问题，人在家庭中，同样有“债”，必须偿付。最终，在鲁滨逊的世界中，家庭是按照陌生人的德性原则来理解的，而不是相反。

任何漫游，都离不开家。^[44]漫游与其说是离开家，不如说是返回家。漫游者在离开家之后，又要重新踏上返乡的路。不能返乡的漫游，不是漫游，是没有目的地的流浪，是终身的放逐，最终是抹去一切踪迹的毁灭。然而，鲁滨逊的奇异旅程，并没有在经历了未知的危险，学会了身心的孤独之后，回到自己出生和成长的家中。鲁滨逊的家，建立在自己的漫游世界中。鲁滨逊在自己的历险中为自己营造了一个孤独者的家，安全，但有些荒凉。

当鲁滨逊离家出海，流落到远离英格兰的巴西时，他曾慨叹，他在这里，最终过的仍旧是父亲当年劝告他的中间状态的生活，但却在五千里之外，没有亲戚朋友，置身于陌生人之中，就像是被遗弃在一个人的荒岛上（I.82-3）。而当三十年后，鲁滨逊真的从一个人的荒岛上回到了伦敦，他发现，伦敦比他的荒岛更加荒凉，他完全成了一个陌生人（I.264，II.9）。鲁滨逊的历险，最终并没有离开他父亲为他制定的中

间状态，只不过他是作为陌生人，通过危险与漫游，最后回到了这样的生活中，并把他在漫游中学到的孤独的生活方式带回了家。

鲁滨逊在荒岛上发现自己下降到了“纯粹的自然状态”（a meer state of nature, I.144）。不过，究竟荒岛是自然状态，还是他回到的英格兰，即将在光荣革命后奠立的现代政治和社会呢？鲁滨逊，这个在自然状态中孤独的陌生人，当他反省自己一生的生活时，想起了一句谚语，“每一个孤独的人，要么是天使，要么是魔鬼”（III.60）。这句古老的谚语，源于古希腊哲学家亚里士多德对人性的观察，而鲁滨逊的生活改写了这句话的意涵。鲁滨逊坚信，自己的故事，既是事实，也包含寓意（the Story, though Allegorical, is also Historical, III.51, II.3）。我们的研究就是想要知道，鲁滨逊的故事是如何从一个人的“历史”成为了普遍人性的寓言。

[1] 笛福的作品均依据W. R. Owens和P. N. Furbank主编的笛福作品集（London: Pickering & Chatto）。《鲁滨逊历险记》三部曲为：I. *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* (1719), ed. W. R. Owens, 2008; II. *The Further Adventures of Robinson Crusoe* (1719), ed. W. R. Owens, 2008; III. *Serious Reflections during the Life and Surprising Adventures of Robinson Crusoe* (1720), ed. G. A. Starr, 2008。引用时注明卷号和页码，中文译文主要依据以下两个译本：《鲁滨逊漂流记》，方原（徐霞村）译，北京：人民文学出版社，1959年；《鲁滨孙历险记》，黄杲圻译，上海：上海译文出版社，2001年（这一译本包含了鲁滨逊三部曲的第一部和第二部）。虽然笛福自己在第三部的序言中指出，第三部与其说是前两部的产物，不如反过来，把前两部的故事看作是第三部“反思”的产物，因为“说寓言（Fable）是为了讲教训（Moral），而不是相反”（III.51），但这一部以“鲁滨逊”的口吻进行的反思，与前两部的关系相当松散，我们并不打算系统地分析第三部“反思”的思想逻辑，而主要借助这些所谓“教训”来印证前两部的“寓言”。鲁滨逊的故事世界仍是我们关注的焦点。

[2] 在此时的鲁滨逊看来，孤独的绝望与极度惊恐一样，使人处于“内心死亡”的处境（比较I.140和I.66）。

[3] 鲁滨逊从来没有完全建立起来这个孤独的道德世界，或者说，他从来没有全心全意地成为这个孤独世界的成员，这既不是鲁滨逊的虚伪（hypocrite, I.141），也不是笛福的不一致或者缺乏技巧，这一小说事实恰恰表明了鲁滨逊的世界本身面对人性力量所暴露的弱点。这一人性力量在其世界中的挣扎，正是《鲁滨逊历险记》第一部比起后面两部更能抓住人心的地方。cf. Christopher Hill, “Robinson Crusoe”, *History Workshop*, Vol.10, no.1 (1980), p.8.

[4] 虽然卢梭并没有读过鲁滨逊的“反思”，但当他说到，“让-雅克在巴黎中比鲁滨逊在荒岛上更孤单”时，无疑准确地理解了笛福作品的意图。卢梭对《鲁滨逊》的喜爱，至少部分来自于他对现代生活根本的孤独处境的理解：“让-雅克并不总躲着人，但他总是喜爱孤独。与他认为自己拥有的朋友在一起，他很高兴，但他更高兴自己独自在一起……他爱读《鲁滨逊》，我就此判断，他不会以为自己像困在荒岛上的鲁滨逊那样不幸。对于一个敏感的人，没有野心和虚荣，与独自一个人生活在荒岛上相比，孤单地生活在同类中要残酷得多，困难得多。”Rousseau, *Dialogues* (《卢梭评判让-雅克：对话录》)，II, OC.I.812.

[5] Rousseau, *Émile*, Vol. III (OC. IV.455-8). 卢梭在《爱弥儿》中对“鲁滨逊”形象的著名解读，奠定了《鲁滨逊》作为“启蒙主要教科书”的地位 (Martin Green, *The Robinson Crusoe Story*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1990, p.33)。卢梭对鲁滨逊的解读，在爱弥儿的教育过程中，具有重要的意义。但我们这里关心的不是卢梭的解读本身是否恰当，而是通过与这一著名解读的印证来理解鲁滨逊的世界。

[6] 笛福有本小册子，讨论当时受到广泛关注的汉诺威野孩子彼得。在这本小册子中，笛福指出：“人，不是按照野蛮人塑造的，他没有武器来捍卫自己，也没有牙齿或爪牙来撕咬和吞食……一个人不适于做野兽，正如一个野兽不适于做人一样。”在笛福眼中，“这个可怜的动物（指野孩子彼得。——引者按）……虽然是野的，但也是被动、脆弱、愚蠢的”，完全缺乏防卫以及应付敌人和困难的能力。笛福甚至认为，他根本不可能凭己力幸存，并因此怀疑报道有不够确实之处。但即使这个报道是真的，笛福认为，这样一个十四五岁的野孩子，作为“纯粹自然”的代表，就像“一具没有灵魂的身体”，或者虽然有灵魂，但却几乎没有什么作用。笛福形象地指出，他是赤裸的，不是指他已经穿上了衣服的身体，而是指他肤浅的灵魂，他不过是理性造物的一个幻影或幽灵。他固然不能产生野心、贪婪、嫉妒、恶意和报复，因此“比起他那些精通此道的人形禽兽要无比幸福”，但在纯粹的自然状态中，没有这种“野心”和“恶意”，恰恰毫无好处。笛福与卢梭最根本的差别在于，他并不相信自然的善，而是相反，始终坚持基督教原罪说强调的人的自然在根本上的败坏 (Original Depravity)。Mere Nature Delineated (1726), in *Writings on Travel, Discovery and History by Daniel Defoe*, Vol.V, ed. by Andrew Wear, London: Pickering & Chatto, 2002, pp.158-171, 180；有关野人彼得引发的广泛讨论，参见 Maximillian E. Novak, “The Wild Man Comes to Tea”, in Edward Dudley and Maximillian Novak ed., *The Wild Man Within & An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972, pp.183-221.

[7] 鲁滨逊自己对此非常清楚，他在和流落到邻近野人部落的西班牙人谈及他们的处境时，特别强调了自己的这一有利处境 (II.76)。

[8] 尽管如此，鲁滨逊“转念一想”，还是用帆布包好了这堆钱，非常艰难地游上了岸

(I.99-100)。而且事后，鲁滨逊也清楚地记得钱的数目，鲁滨逊第二次在失事船上发现钱时，他虽然觉得这些钱对自己根本一无用处，无异于脚下的泥土，但还是把钱搬回了家，收藏起来，并为不能染指失事船只的另外一半上面的钱而感到非常遗憾(I.199)。这无疑是柯勒律治激赏的“笛福的反讽”的一个绝佳例证。

[9] 桌子和椅子作为超出自然生活的开端，有一个遥远的经典佐证。在《理想国》中，格劳孔之所以对苏格拉底与阿德曼托斯建立的“健康的城邦”不满，一个重要的借口是里面没有桌椅（另一个理由是没有肉），不够舒服。桌椅是城邦“发烧”的开始(Plato, *Resp.* 372d8-e3)。

[10] 墨水对于鲁滨逊故事的重要意义，不仅在于他得以通过日记完成了与自己的对话，从而真正构成了孤独的生活方式，还在于日后“墨水”书写的契约被视为鲁滨逊与他人建立政治关系的基础(I.240)。可以说，小小的墨水以出乎意料的方式将鲁滨逊的孤独和社会联系在了一起。而鲁滨逊自己在荒岛上从来没有能力调制出墨水来，这无疑是一个极具象征意义的事件。

[11] 这一点在鲁滨逊赞美野人的编条屋时特别明显：鲁滨逊离开荒岛后，留在岛上的白人，俘虏了一些土著，这些土著跟着白人学会了编柳条后，很快超过了他们的师傅，后来借助鲁滨逊带来的各种工具，像编篮子一样编织自己的住所。在鲁滨逊看来，土著人这种令人惊叹的“手艺”，即使不谈现代工具的辅助，也不是自然的，而是“开化了”(civilized)的(II.74)。

[12] Rousseau, *Discours*, I.6-14 (OC. IV.136-142)，特别是野蛮人面对恐惧的问题。克服恐惧，不受外物的影响，始终是爱弥儿早期教育关注的焦点。

[13] Rousseau, *Discours*, I.13 (OC. IV.140)。

[14] “既然政治经济学喜欢鲁滨逊的故事，那么就先来看看孤岛上的鲁滨逊吧。不管他生来怎样简朴，他终究要满足各种需要，因而要从事各种有用劳动，如做工具，制家具，养羊驼，捕鱼，打猎等等。关于祈祷一类事情我们在这里就不谈了，因为我们的鲁滨逊从中得到快乐，他把这类活动当作休息。尽管他的生产职能是不同的，但是他知道，这只是同一个鲁滨逊的不同的活动形式，因而只是人类劳动的不同方式。需要本身迫使他精确地分配自己执行各种职能的时间。在他的全部活动中，这种或那种职能所占比重的大小，取决于他为取得预期效果所要克服的困难的大小。经验告诉他这些，而我们这位从破船上抢救出表、账簿、墨水和笔的鲁滨逊，马上就作为一个道地的英国人开始记起账来。他的账本记载着他所有的各种使用物品，生产这些物品所必需的各种活动，最后还记载着他制造这种种一定量的产品平均耗费的劳动时间。”马克思随即就将鲁滨逊“明朗的孤岛”与“欧洲昏暗的中世纪”做了对比，“在这里，我们看到的，不再是一个独立的人了，人都是互相依赖的……无论我们怎样判断中世纪人们在相互关系中所扮演的角色，人们在劳动中的社会关系始终表现为他们本身之间的个人的关系，而没有披上物之间即劳动产品之间的社会关系的外衣”(《资本论》〔《马克思恩格斯文集》第5卷，中央编译局

译，北京：人民出版社，2009年）第一章“商品”，第四节，“商品拜物教及其秘密”，第94页）。只不过，从生活方式的角度看，马克思在“鲁滨逊明朗的孤岛”上发现的“人类劳动的不同方式”，不过是将物背后的人与人之间的“社会”关系通过对物的孤独制作体现在一个人的劳动上。在这个意义上，时间不仅用来计量劳动的抽象价值，更是建立人的抽象社会关系的尺度。严格按照时间来理性地安排个体的生活，正是孤独者构成社会的前提。

[15] 当然，对于笛福的同时代人来说，背弃父亲的浪荡子，本身就是一个具有丰富宗教寓意的形象。Cf. G. A. Starr, *Defoe and Spiritual Autobiography*, New York: Gordian Press, 1971, pp.79ff..

[16] 饶有意味的是，马克思将鲁滨逊的“祈祷”看作“消遣”（Vergnügen）或休息（Erholung），多少有一个来自文本的支持，根据鲁滨逊的时间安排，祈祷恰恰属于“消遣的时间”（比较I.110和I.141-2对时间安排的不同描述，cf. I.189）。

[17] Charles Gildon, *The Life and Strange Surprising Adventures of Mr. D. Defoe of London*, London, 1719, pp.25-6.

[18] 瓦特在“鲁滨逊”对劳动的尊重上发现了韦伯式的“新教伦理”的痕迹，“经济个人主义”的背后是清教个人主义的影响。《小说的兴起》，高原等译，三联书店，1992年，第76页以下。最支持瓦特的“新教伦理”命题的事实是，鲁滨逊在荒岛上的生活与流落在附近海域的西班牙人的处境的对比，虽然后者人数更多，条件更好些，但却不够努力和用心，完全被凄惨的命运压倒了，陷入到绝望的忧伤中（II.75-6）。然而在对比了班扬和笛福之后，瓦特也不得不承认，支持鲁滨逊的“清教遗产明显地太微薄了，以至无法为主人公的经历提供一种持久性的、主导性的方式。例如，如果我们想要得到克鲁索的宗教思想对他的行为的实际影响，那么我们会很奇怪地发现，这种影响几乎并不存在”（《小说的兴起》，第83页）。

[19] Cf. John Ricetti, “The Self as Master”, in Michael Shinagel ed. *Daniel Defoe: Robinson Crusoe* (A Norton Critical Edition), New York: W. W. Norton, 1994, pp.362-3.

[20] Rousseau, *Émile*, Vol. III (OC. IV.456)。卢梭只希望爱弥儿读《鲁滨逊历险记》的荒岛部分（“这本小说，除去它杂七杂八的论述以外，从鲁滨逊在一个荒岛附近遇难开始，到来了一只船把他带离这座荒岛为止”）。卢梭对《鲁滨逊历险记》一书重心的这一强调，很大程度上决定了后来对这部书的“去政治化”理解（比较鲁滨逊对自己形象的描述，I.167，在发现食人的野蛮人后，鲁滨逊的装束变得更加“吓人”，I.180）。cf. Denise Schaeffer, “The Utility of Ink: Rousseau and Robinson Crusoe”, *The Review of Politics*, Vol. 64, no. 1 (2002), pp.130-1.

[21] 对比他在劳动中绞尽脑汁的过程：“哪怕是政治家在制订政策的关键，法官在决定一个人的生死时，情况也不过如此。”（I.118）

[22] 只有一个人的王国，究竟是统治，还是囚禁，其实并没有多大的分别（I.158）。对此，卢梭理解得很清楚：“无论如何，无法否认亚当曾是世界的主权者，正如鲁滨逊，只要是他的荒岛的唯一居民，便是荒岛的主权者一样。”（*Contrat social*, I.ii; OC.III.354）但正如我们马上看到的，鲁滨逊的绝对君主形象，并没有像卢梭理解的那样，仅仅适用于他孤身一人的情形。

[23] 鲁滨逊一开始想找的其实是个奴隶，这是他所谓“仆人”（servant）的涵义。当然，正如编者指出的，Master在这里有比较宽泛的涵义，指任何掌握权威的人，比如家长，仆人或学徒的雇主，并不必然指主人与奴隶的关系（I.315note）。但值得注意的是，鲁滨逊和礼拜五在理解他们之间的关系时，并不是雇佣式的主仆关系，Master在《鲁滨逊历险记》中的用法，另一个值得注意的例子是将作为战俘的鲁滨逊当作奴隶的摩尔海盗，鲁滨逊也称之为“我的主人”（Patron or Master, I.70; Patron的用法参见II.125n.194）。而鲁滨逊与礼拜五的关系，与他之前和苏里（Xury）的关系一样：后者发誓对他忠诚，称鲁滨逊为“Master”，就像对他之前的摩尔主人一样。鲁滨逊以六十比索的价格把他和船、兽皮一起，卖给了搭救他们的葡萄牙船长（I.73, 80-81）。他后来在巴西的种植园中，还懊悔这桩买卖，因为庄园里缺少“帮手”，而这正是鲁滨逊再次出海，贩卖黑奴，为种植园增添劳动力的缘由（I.82, I.85）。鲁滨逊独自在岛上，缺少帮手，无法逃离荒岛时，曾再次怀念起苏里（I.149）。把战俘作为奴隶（servants/slaves），也是鲁滨逊走后岛上白人对待野人的做法，只不过不像鲁滨逊那样，没有救命之恩，也没有教会这些奴仆理性的生活原则和宗教观念，从而不能将他们文明化，也无法与他们建立礼拜五对鲁滨逊那种“骨肉相依”的感情，只不过给他们食物，让他们干些苦活累活罢了（II.44）。

[24] 这一父亲的形象无疑具有政治的意涵，严格来说，这是将征服获得的权力转变为一种“父权”。参见笛福在其政治著作中对家长制的父权作为君主权力的最初“模式”及其限度的讨论：*Jure Divino*, ed. by P. N. Furbank, in *Satire, Fantasy and Wirings on the Supernatural by Daniel Defoe*, Vol. II, London: Pickering & Chatto, 2002, Book II, 1-55, V.1-18; esp.II.129ff.论征服与父权。笛福明确指出，家庭里的父权虽然是政府的起源，但一旦人口增加，人们就会发现它存在许多缺陷，完全不适于大的共同体了（II.389n.）。

[25] Gildon早就注意到了礼拜五在语言表达上进步甚微，只不过是充当鲁滨逊和野蛮人交流的“代言人”。*The life and Strange Surprising Adventures of Mr. D. Defoe of London*, p.ix。值得注意的是，鲁滨逊虽然和礼拜五一起生活了三年，但对他们的方言到最后也一无所知，而他做摩尔人奴隶的两年时间，却学会了当地的方言。

[26] Carol Kay, *Political Construction: Defoe, Richardson, and Sterne in relation to Hobbes, Hume, and Burke*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, pp.81-2.

[27] “The Laws of God, as I can understand, /Do never Laws of Nature

countermand;/Nature Commands, and 'tis Prescrib'd to Sense, /For all Men to adhere to *Self-defence* : /*Self-Preservation* is the only Law, /That does *involuntary* Duty Draw;/ It Serves for Reason and Authority, /And they'll defend themselves, *that knows not why*"(*Jure Divino*, III.239-246).笛福甚至明确指出,任何自然纽带或者血缘纽带,乃至父权的名目,都不能取消自我保存的权利(*Jure Divino*, II.31-35)。

[28] Maximillian E. Novak, "Crusoe the King and the Political Evolution of His Island", *Studies in English Literature, 1500-1900*, Vol. 2, No. 3, *Restoration and Eighteenth Century* (Summer, 1962), pp.337-350.尽管与Novak对于其他白人出现在荒岛后的具体政治关系有不同的理解,但我完全同意他的洞见,《鲁滨逊历险记》勾画了从自然状态开始的政治“演进”过程。但在这一政治演进中,有两点颇为值得注意,荒岛上的政治关系始于鲁滨逊对荒岛孤独的劳动和征服;鲁滨逊的劳动和他的政治活动,都潜在地依赖他的母国在历史上形成的文明遗产。无论作为孤独者的劳动,还是契约关系的政治,鲁滨逊的世界都不是从石头缝里蹦出来的,而是寄生在传统上的文明。

[29] 鲁滨逊对“誓言”与契约的反复强调,一个重要原因恰恰在于,在这个荒岛上,除了“神法”和“自然法”之外,鲁滨逊没有办法保证另一方真正遵守他订立的这些条件。一旦他将武器交到了对方手中,对方是否对他感恩,实际上取决于对方自己的意愿。这只不过再次表明,祈祷并不是鲁滨逊世界中的消遣而已。誓言和契约的频繁出现,也说明在一个陌生人构成的世界中,信任成为一个突出的问题。早在鲁滨逊从摩尔海盗那里逃跑时,当他试图和同行的摩尔孩子苏里建立稳定关系时,就面临了这一困难:“苏里,如果你忠心跟随我,我就会让你成为一个了不起的人;但如果你不捋着你的胡子起誓,也就是,你不愿凭穆罕默德或者他爸爸的胡子起誓,保证不背叛我,那么我就一定把你丢进海里。”(I.73)在加勒比海的荒岛上,鲁滨逊对礼拜五的宗教教育不仅是为了对他加以“开化”,也是在荒岛上建立更稳定的政治关系的一部分。

[30] 笛福不仅强调政府的权利来自财产的“同意”,而且认为财产所有权本身就包含了“命令”的意涵(“But from Possession take away Command; /'Twou'd turn his Providence to Ridicule, /To give the Property without the Rule: If the Command's withheld, Possession die”; “If any single Man possess this Land, /And had the Right, he must have the Command;/ If once he was but *Landlord of the Isle*, He must be King, because he own'd the Soil.”),财产权拥有最正当的命令权(*Jure Divino*, II.401-404, V.46-73)。

[31] 政府基于人民的自由同意,被笛福称为“政府的第一大法”(*Jure Divino*, 488-9)。

[32] Defoe, *Jure Divino*, II. 211-2.

[33] “假如有二十个人，生下来两眼一抹黑，对人或事情一无所知，落在一座荒岛的海滩上，在那里，他们没有任何人可以仿效，除了活下去，没有别的可做；而他们根据自然之光，在食物之后的第一件事情，就是在他们之间设立政府。”转引自 Maximillian E. Novak, *Defoe and the Nature of Man*, London: Oxford University Press, 1963, p.15。

[34] 这正是笛福在《神法》开篇明确申明的政治理论原则：“Nature has left this Tincture in the Blood/ That all Men would be Tyrants if they cou’d/ If they forbear their Neighbours to devour/ ’Tis not for want of Will, but Want of Power /The General Plague Infects the very Race/ Pride in his Heart, and Tyrant in his Face/ The Characters are legible and plain/ And perfectly describe the Monster, Man/ Nor can be otherwise be understood/ We’d all be Emperors, ’tis in our Blood”(Jure Divino, Introduction, 1-10)。不过，在《鲁滨逊历险记》中，鲁滨逊在描述他离开之后的荒岛政治处境时，善恶的对立似乎掩盖了他在《神法》中更加阴暗的政治描述，“社会的唯一安全，/ 就在于我们的邻人像我一样骄傲，/ 具有同样的意志和愿望，同样的图谋，/ 而他的嫉恨毁了我的，我的毁了他的”(Jure Divino, Introduction, 15-18)。但在与鲁滨逊重逢时，岛上的西班牙人“总督”向鲁滨逊承认，“受必然性所迫，为了自我保存”，他们不得不解除了三个英国恶棍的武装，让他们“成了我们的臣民，因为这些人即使平平常常地做了我们的主人（moderately being our Masters）也不知足，非得要了我们的命才肯罢休”（II.29）。

[35] 此书著名的中译者林纾的序言，试图采用中国传统的“中庸”概念来解释鲁滨逊生活方式的伦理精神，恰恰揭示了这一精神与整个传统社会之间的根本张力：“吾国圣人，以中庸立人之极。于是训者，以中为不偏，以庸为不易。不偏云者，凡过中失正，皆偏也。不易云者，夷犹巧避，皆易也。据义而争，当义而发，抱义而死，中也，亦庸也。若夫洞洞属属，自恤其命，无所可否，日对妻子娱乐，处人未尝有过，是云中庸，特中人之中，庸人之庸耳。英国鲁滨孙者，惟不为中人之中，庸人之庸，故单舸猝出，侮狎风涛，濒绝地而处，独行独坐，兼羲、轩、巢、燧诸氏之所为而为之，独居二十七年始返，其事盖亘古所不经见者也。然其父之诏之也，则固愿其为中人之中，庸人之庸。而鲁滨孙乃大悖其旨，而成此奇诡之事业，因之天下探险之夫，几以性命与鲨鳄狎，则皆鲁滨孙有以启之耳。然吾观鲁滨孙氏之宗旨，初亦无他，特好为浪游。迨从死中得生，岛居萧寥，与人境隔，乃稍稍入宗教思想，忽大悟天意有属，因之历历作学人语。然鲁滨孙氏初非有学，亦阅历所得，稍近于学者也。余读之，益悟制寂与御穷之道矣。制寂以心，御穷以力，人初以身犯寂，必焦蹶恼恐，凄然无所投附，非寂之能生此状也，后望无冀，前望无助，长日悸动，患与死濒，若囚之初待决然者。顾死囚知决日之必至，则转坦易，而泽其容；正以无冀无助，内宁其心，安死而心转得此须斯之宅，气机发充，故容泽耳。鲁滨孙之困于死岸，初亦劳扰不可终日，既知助穷援绝，极其劳扰，亦无成功，乃敛其畏死之心，附丽于宗教。心既宅矣，遂大出其力，以自治其生。须知生人之心，有所寄则浸忘其忧。鲁滨孙日寓心于锹锄斧斤之间，夜复寓心于宗教，节节磨

治，久且便帖，故发言多平恕。此诤有学问匡迪，使之平恕耶？严寂之中，无可自慰，遂择其不如我者，以自尊其我。天下人人无不有好高之心，抑人以自高，则高者慰矣。自外闻之，似喜其能降抑以为平恕，实则非平恕也，无聊反本之言也。二十七年后，鲁滨孙归英，散财发粟，赈赡亲故，未尝靳惜，部署家政，动合天理，较其父当日命彼为中庸者，若大进焉。盖其父之言，望子之保有其产，犹吾国宦途之秘诀，所谓不求有功，但求无过者也。鲁滨孙功既成矣，又所闻所历，极人世不堪之遇，因之益知人情之不可处于不堪之遇中，故每事称情而施，则真得其中与庸矣……”

[36] 严格来说，出海也没有给鲁滨逊提供一项“天职”（Calling，特别参见他在第一次出海遇难后与船长的对话，I.66-7）。鲁滨逊这个所谓“经济人”与瓦特在《鲁滨逊历险记》中发现的韦伯命题的最大不同或许在于，他虽然有理性的劳动，却没有真正的“天职”。

[37] 黑格尔以最形象的方式表述了这种现代制度背后的人的不安与不满：“家庭生活的原则是以土地——固定的地基和土壤——为条件。同样，对于工业来说，激励它向外发展的自然因素是海洋。追求利润要通过冒险，于是工业在追求利润的同时也提高自身而超出于营利之上。它不再固定在泥块上和有限范围的市民生活上，也不再贪图这种生活的享受和欲望，用以代替这些的是流动性、危险和毁灭等因素。此外，追求利润又使工业通过作为联系的最巨大媒介物而与遥远的国家进行交易，这是一种采用契约制度的法律体系；同时这种交易又是文化联络的最强大手段，商业也通过它而获得了世界史的意义。”黑格尔，《法哲学原理》，范杨、张企泰译，北京：商务印书馆，1982年，第247节。Robert Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: on the Dissatisfactions of European High Culture*, Malden: Blackwell, 1994, ch.1-3；布洛赫，《希望的原理》（第一卷），梦海译，上海：上海译文出版社，2012年。

[38] 对于作为漫游者的奥德修斯来说，家难以拘束漫游的渴望，漫游者总是要重新上路。这是但丁塑造的奥德修斯的形象（《神曲·地狱篇》第二十六歌）。W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1968, pp.175-210.

[39] 根据鲁滨逊自己对这种漫游的激情或闯荡的欲望的分析，这种支配我们心灵的性情，通过一种并非自愿的力量，让我们直接服从我们的激情，使我们做了许多我们自己没有主动提出，我们的理智也并不首肯的事情。换句话说，这种漫游精神，是人欲望中不受理智控制的一种直接激情（III.129）。

[40] 鲁滨逊的宗教信仰，教导他要安静地对待自己所处的困境。但这种让人心安的祈祷并没有彻底消除鲁滨逊头脑中的“奇异的不安”（strange uneasiness, I.167）。

[41] 柯勒律治注意到，鲁滨逊代表一般的人性，无论他的智力还是道德都没有超出人性的中等状态，他身上唯一特殊的就是这种“结合了事业与漫游的精神”（the

spirit of enterprise and wandering) , 这是一种在现代才变得非常普通的性情。
Samuel Taylor Coleridge, *Coleridge's Miscellaneous Criticism*, ed. by T. M. Raysor,
London: The Folcroft Press, 1936, p.194.

[42] Ian Watt, *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

[43] 比较瓦特:《小说的兴起》,第66—73页。鲁滨逊对于婚姻家庭秩序的重视,
参见Novak, *Defoe and the Nature of Man*, Chap.IV。

[44] 家对于漫游主题的重要意义,参见Michael Seidel, "Crusoe in Exile", *PMLA*,
vol. 96, no. 3 (1981), pp.363-4。

上篇 自然状态

第一章

从政治到社会

人是政治的动物。亚里士多德这句著名的论断，一直被看作是西方思想对人性最重要的规定之一。^[1]但随着现代社会对“政治”概念的不同理解^[2]，人性的这一古典规定，其真正意涵却变得日益模糊。

现代政治哲学家，通常将亚里士多德的这一论断，视为是对人的自然社会性的肯定。格老秀斯在《战争与和平的法权》中讨论自然法权的基础时，将人的“社会欲”（*appetitus societatis*）理解为人超出其他动物的特性，根据这种自然倾向，人与其同类以和平的方式共同生活，并组成共同体。^[3]巴贝拉克在他对此书产生广泛影响的注释中断言，格老秀斯的“社会欲”学说是所有时代的才学之士普遍承认的一条原则，即“人具有与其同类在社会中生活的自然倾向”（*l'inclination naturelle de l'Homme à vivre en Société avec ses semblables*）。主张这一观点的“才学之士”，被列在首位的就是亚里士多德。亚里士多德在其有关道德和政治的著作中提出，“人是一个社会的动物（*animal sociable*）”；“因此，有一种社会（*Société*），以及某种正义的东西，位于整个政治社会（*Société civile*）之外。”^[4]虽然伊壁鸠鲁否定自然社会性的存在，但巴贝拉克引述的塞涅卡、西塞罗和爱比克泰德等斯多亚派哲学家都反对伊壁鸠鲁的主张，支持亚里士多德的立场。巴贝拉克还将格老秀斯等人与霍布斯有关人的社会性问题的分歧，看作是这场斯多亚派与伊壁鸠鲁纷争在现代的继续。

从巴贝拉克旁征博引的注释可以看出，将亚里士多德有关“人是政治的动物”理解为人的自然社会倾向，这一做法早在罗马时代就已经出现了，而且成为斯多亚派与伊壁鸠鲁派有关人性及政治社会起源争论的焦点。^[5]进入基督教时代，拉丁教父通常并不认为使人服从他人的政治共同体属于自然秩序的一部分，而是看作是罪的结果或神为此安排的救济，但受到西塞罗等罗马作家的影响，他们仍然赋予政治共同体一定的存在意义，只不过，任何对于自然平等的人的统治都不可避免涉及到支配欲（libido dominandi），根源是“人心中不可容忍的骄傲”。而人的自然社会性，在他们看来，最多意味着在进入强制性的政治秩序之前，自然地生活在某种原始形态的社会关系中；而在政治社会中，人作为“社会和生活在一起的动物”，“根据自然的秩序，或者说人类社会本身的秩序”，应该关心自己的妻子儿女，仆人以及其他“邻人”，但最终，“哲学家”对人的社会性的主张不能改变一点，人在地上之城的社会生活根本无法摆脱恶与不幸，在偶尔的和平之中充满了“伤害、猜忌、敌意和战争”。^[6]在十三世纪后期，随着亚里士多德《政治学》的翻译和评注，基督教政治思想的精神与古典政治自然性思想相互冲击和融合，逐渐形成了一种标准的解释倾向，即将人的自然政治性，理解为人天生具有的共同生活、相互交往的自然欲求，理解为一种人的自然社会性。^[7]而在现代政治哲学中，特别是在霍布斯和格老秀斯两派的交锋中，这一问题转变为人是否生来具有这种喜爱交往的天性的所谓“自然社会性”的问题。

那么，将政治性理解为规定人性的主要方式，把人看作“政治的动物”，究竟在亚里士多德那里意味着什么呢？澄清“政治性”与“社会性”的区别是理解古今政治哲学与道德观念不同的关键。

1 “人是政治的动物”：亚里士多德论自然政治性

亚里士多德对人作为政治动物的规定，始于对人作为动物的生活方式的考察。^[8]

在《动物志》的开篇，亚里士多德从生活方式、行为、习性和身体构造几个不同的角度对动物的生活特征进行了描述，而动物的生活方式（βίος）是建立每种动物存在的统一体，理解动物之间差异的关键。^[9]从生活方式和行为的角度看，亚里士多德认为，动物，无论是有足、有翼，还是水生的，都可以分为群居和独居两种。在群居和独居的动物中^[10]，都有两种不同的生活方式，一种被称为是“政治的”（πολιτικὴν），而另外一种则被称为是“分散的”（σποραδικὴν）。^[11]“政治”作为动物的一种生活方式主要指，这些动物要一起完成共同的活动（ἔργον）。共同活动意义上的“政治性”并非所有群居动物的共同特征，只是其中某些动物具有这样的生活方式。人、蜜蜂、胡蜂、蚂蚁和鹤，在亚里士多德看来，属于能够进行共同活动的政治性动物。不过，人的政治性却并不只限于共同居住与共同活动。亚里士多德还进一步考虑了这些“政治性动物”内部的差别，有些政治动物是通过服从统治者来完成共同的活动，而另外一些则不能形成这样的统治关系。鹤或某些蜜蜂属于前者，而蚂蚁等动物似乎就没有建立这种统治关系。^[12]统治关系成为动物在生活方式和行为模式上政治性的最高表现。

亚里士多德在《动物志》中对动物的生活方式及行为的描述，建立了一个政治性的自然阶梯：从共同居住到共同活动，直至通过统治关系来完成这一共同活动。政治性的自然阶梯的根源在于人作为动物，乃至最终作为生物的生活方式。亚里士多德将人理解为政治性动物，并非将动物性（甚至野兽性）与政治性武断地联结在一起，将人性理解为两个互相独立的特性的偶然组合^[13]，而是将根植在人的生命本性中的政治一面作为人性的根本规定。在这个意义上，至少在亚里士多德这里，并

不存在与政治伦理生活完全割裂开的“活着本身”（bare life）^[14]，人的政治伦理生活正是人的生命本性的成全。亚里士多德在“政治作品”中对人的自然政治性的讨论，正是对政治作为人活着的基本形态的进一步分析。

因此，当亚里士多德在《政治学》第一卷中断定，“人就自然而言是政治的动物”时，这并不仅仅意味着人是群居的动物，能够共同完成活动，毕竟“人是一种比所有蜜蜂和任何群居动物都更具政治性的动物”。^[15]考虑到亚里士多德认为，蜜蜂等群居动物也具有统治关系，这是其政治性的特征，那么一个重要的问题就是，人在政治性的自然阶梯上比所有其他政治性动物多出的“政治性”究竟体现在哪里呢？在《动物志》中描述的政治性动物的诸多生活特征中，人在共同生活、共同活动和统治关系诸方面在何种意义上体现了更为完备的政治性呢？亚里士多德的政治学和伦理学的著述，在很大程度上是对这一问题的系统回答。而他在《政治学》第一卷对城邦的自然政治特性的分析提供了理解古典政治哲学的自然政治性的基本线索。

城邦不是人生活的唯一共同体，家户与村庄同样被视为人自然构成的共同体。亚里士多德将从家户和村庄到城邦的共同体进程视为自然的成长。^[16]家户作为共同体，至少包含了人的两种结合关系：一种是人出于繁衍的自然力量所组成的夫妻结合，这是两个人最初结合在一起的关系，没有这种关系，夫妻个人都不能靠自己的能力存在，这种结合的纽带是自然必然性的力量，这种自然力量据说在植物中都存在，亚里士多德因此称这一共同体是“必然”意义的；而另一种构成家户共同体的结合是自然的主奴关系（即在自然主人与自然奴隶之间的结合），其目的是安全。家户作为一个“为日常需要而自然构成的共同体”，多少已经包含了我们在动物的自然政治阶梯中看到的三种不同层次的政治性，即共同居住、共同活动和统治关系。而亚里士多德在其中特别关注的是人类各种结合方式在统治关系方面的不同性质，夫妻关系和主奴关系虽然都是自然构成的人类结合方式，但二者的统治性质并不一样。野蛮人混淆二者的性质，将男女结合沦为男女奴隶的结合，被亚里士多德视为是后者因为缺乏自然意义上的统治者，从而不能建立真正统治关系的结果。在亚里士多德看来，希腊政治生活的根本优越性，首先就在于自然统治

者的存在为统治关系的建立提供了自然的基础。统治关系本身的性质，将希腊人与野蛮人区分开。前者在更充分的意义上成全了人的政治性。[\[17\]](#)

人出于非日常需要的目的组成的第一个共同体是村庄。村庄作为家户的自然延伸，扩大了共同生活的意涵，使生活和行动不再局限于“日常生计”的范围。但村庄的共同生活和家户一样，仍然围绕着人的自然必然性展开，只不过这种需要的非日常性已经指向了人更高的生活可能性。在这里，亚里士多德虽然没有直接探讨生活方式拓展对统治关系造成的影响，但他对王治起源的分析暗示了政治形式在共同体自然成长时发生的变化。正是因为城邦源于家户及其自然形成的村庄，所以希腊的城邦才最初是由大王统治。但其他民族仍然由这一方式统治的事实恰恰表明，这一在家户、村庄直到城邦早期都一直存在的统治形式，并非最完善的政治形式。荷马史诗中提到的“散居的”独眼巨人就仍旧采用这样的统治方式，表明这种统治方式与早期人类受自然必然性逼迫的生活方式有关，因此并没有体现人的自然政治性的最高形态。[\[18\]](#)

城邦作为由村庄组成的“完满的”共同体，意味着人的政治性的成全。城邦的“完满”首先体现在它最终达到了完全自足的边界。在《尼各马可伦理学》的著名段落中，亚里士多德曾指出，完满的善就体现在自足上，而所谓“自足”并不是指独自一人对自己就足够了，自足并不意味着一种孤独的生活（βίος μονώτης），而是“对一个人的父母、孩子、妻子以及所有那些亲人和城邦同伴而言是足够的，毕竟人在自然是政治的”。[\[19\]](#)人作为政治的动物，意味着人需要与亲人朋友共同生活在一起，才可能进一步完满地实现一个人自身人性的内在目的。而生活是否自足，与一个人能否借助善的目的为自己的生活建立整体的视野有关，这也是为什么奴隶哪怕聚集在一起，他们的生活因为没有自身的目的，完全听命于他人，无论如何丰足，都称不上是“自足”的，因此也配不上城邦的名字。[\[20\]](#)

从“自足”的角度看，只有在城邦中的生活，才能使人达致自足的生活状态。在亚里士多德看来，这种自足性就体现在城邦的生成虽然出于“活着”的目的，但城邦存在的理由却是“活得好”。虽然亚里士多德承认，除非生活极端艰难，大众往往会不辞辛苦地努力活着，因此活着本

身似乎有某种自然的甜蜜，让人觉得活着就是福气。考虑这一点，仅仅活着本身也包含了某种“美好”（καλός）的成分，从而在一定意义上成为城邦的目的。^[21]但活着包含的这种甜蜜的“美好”^[22]，以及在此基础上对人的生活选择的影响，从来不是亚里士多德考察人的政治性的基本出发点。亚里士多德始终否认仅仅为了所谓活着本身，可以构成一个真正意义上的城邦，“否则将奴隶和其他动物放在一起，也能组成一个城邦，但因为奴隶和动物不能分有幸福生活，或者说分有选择所过的生活，这样的集合算不上一个城邦”。^[23]政治共同体的存在，让人能够在其中凭借自身的选择，过上幸福的生活。“活得好”意味着城邦存在的真正理由是人们通过选择得以达致幸福的生活方式。没有对生活方式的选择和安排，动物的群居，甚至一般在协同或合作意义上的共同活动，尽管有助于个体或者物种的幸存，但却并非完满意义上的“政治性”，不过是自然政治性阶梯中较低的形态罢了。亚里士多德很少从群体生活对于人的幸存的意义来分析人的自然政治性。相反，亚里士多德倒是强调，即使那些不指望从他人那里获得帮助来生活的人，也“想要生活在一起”。这种“生活在一起”的欲望，真正渴求的好处，在于想要分享生活在一起的美好。事实上，在亚里士多德看来，仅仅活着的欲望恰恰是无限的，只有关心好的生活，人的生活才能因此具有内在的尺度。^[24]

因此，虽然家户和村庄也可以说是自然意义上的共同体，但将城邦视为“自然的”，有更充分的理由。因为家户和村庄的自然性，更多体现在人的生活中自然必然性和自然需要的作用，而城邦的自然性，则体现在比仅仅“活着”多出的这个“好”。单从自然必然性的角度考虑的话，“人比起政治的动物，更是一种交合的动物”。但在亚里士多德看来，比起自然必然性，“目的”更有理由称为“自然”。正因为“自然”首先意味着自然的目的，而非自然的必然性，所以城邦才会在“自然上先于”家户和我们每个人。^[25]亚里士多德在《政治学》第一卷对人的自然政治性的分析，特别强调政治活动与家政活动之间的差异，区分政治的统治关系与其他人类支配关系的不同，这些都是为了突出人的政治性相对于其他人类共同活动而言的优先地位。自然奴隶在自然必然性方面的工具作用，反衬出其在选择政治的生活方式这一目的性上的根本缺陷。而家政只不过是隶属政治这一主导性技艺的辅助技艺，因为构成家政的获取的技艺（以及在一定程度上，致富的技艺），关注的是人的必然性生活，而不

能规定人的根本生活方式。混淆政治生活与经济生活，是对人的自然政治性的降格。[26]

亚里士多德在《政治学》开篇描述的城邦的自然进程，始于必然性的生成，而终于目的意义上的存在。[27]人作为政治的动物，意味着人的生活最终得以超出在自然必然性的限制和逼迫下不得不如此的生活，能够在一种具有内在目的性的共同生活中求取自身本性的成全，而人的自然政治性就意味着，人的政治共同体最终能够为这一作为整体的生活方式建立真正的目的或尺度。如果所有的共同体都是出于某种共同活动指向的善或“好”的话，那么城邦作为最终的、完满的、具有目的性的共同体，就不仅仅意味着人们能够在一起共同生活，甚至不仅指人们能够合作从事具有共同目标的活动。人比蜜蜂这些“政治”动物更高的政治性，就体现在人通过城邦这一政治共同体建立的“政治关系”能够在目的意义上规定人的生活方式，为可能“无限”地“活着”确定“自足”的尺度，使幸福对于有限的人生来说成为可能。[28]

在亚里士多德的政治哲学中，政治共同体的统治关系对于规定人的生活方式的重要作用，及这一规定对于人的政治生活的根本意义，是自然政治性的核心意涵。这一点突出地体现在亚里士多德对“何为城邦”的讨论中。

在亚里士多德看来，一群人仅仅共同居住在一个地方，并不能自动地使他们构成一个城邦，“城邦的统一性不在于城墙”。巴比伦统治的诸多部族就不能容纳在一个围墙之内，而将相邻的迈加拉和科林斯这两个城邦围在一个城墙里，也并不能使它们结成一个城邦。虽然公民之间的通婚是城邦的另一个重要特征，但即使这两个城邦之间建立了通婚的安排，仍然不能形成真正统一的城邦。因此，人与人之间宽泛意义上的交往和活动，并不足以使他们构成一个城邦。[29]

亚里士多德特别强调，人们之间的贸易或商业往来，甚至因此订立的贸易协定，防止欺诈的协议，乃至共同防卫的条约，都不足以使两个不同的城邦成为一个城邦。单纯的贸易往来之所以不能构成一个城邦，有两个缘由：一个是双方并没有任命共同的官员来执行这些协议，而是各自任命自己的官员来负责有关事务，因此，贸易协议并没有以统一的

方式在这两个城邦中建立人与人之间的统治关系；另一个缘由则更为重要，在贸易关系及其协议安排中，双方只关心如何避免彼此之间的侵害，而实际上并不关心另一方应该成为什么样的人，也并不试图借助协议或条约来防止另一方不正义，或者矫正其恶劣的生活习性。贸易关系或共同防卫，在统治关系和共同伦理生活方面的欠缺使其不能成为理解人的政治性的适当视角。在亚里士多德看来，城邦不仅仅是一个军事或者防卫的联盟（*συνμαχία*），城邦的法律也不同于贸易协议（*συνθήκη*），而是需要通过建立统治关系，在共同生活中培养公民的善与正义。这是城邦能够成全人的政治性的关键。因此，城邦作为完备的共同体，其中包含了相邻居住、彼此通婚、贸易往来和集体防卫这样一些共同生活必不可少的因素，但构成城邦的自然政治性的关键却是如何通过这些方式使人们能够活得好，活得幸福。城邦作为共同体，并不意味着人幸存的可能性，甚至不仅为了让人们能够共同生活（*συζῆν*），而是使人的幸福生活成为可能，这是城邦作为完备共同体的真正意涵。虽然共同体的构成似乎总是包含了某种契约式的安排，但契约论的政治概念是对人的政治生活和政治关系不充分甚至肤浅的理解。[30]

从亚里士多德对城邦的规定可以看出，人比其他政治性动物多出的政治性，在于人不仅能够借助统治关系来完成共同活动，而且能够依托统治关系的建立，形成一个政治共同体特有的生活方式，规定“什么是好的生活”。政治共同体关心的并不是当下的好处，而是着眼于整个生活。而所谓政体，作为对城邦居民的某种安排，其基础就是城邦的生活方式。古典政治哲学关心的最佳政体问题，其实就是城邦对生活方式的选择，即城邦赖以成全人的自然政治性的生活究竟应该采取何种统治方式的根本抉择。而之所以在不同的地方存在不同的政体，其根源在于不同的人选择以不同的方式规定幸福生活的尺度，建立共同生活的形态，并依据这一生活方式最终确立统治与服从的具体安排。在亚里士多德看来，“政治共同体的考察”就是要着眼于“人在什么样的政治形式中能够过上自己祈望的最好生活”。政治哲学的核心问题，是在不同生活方式之间所进行的根本选择。人的政治选择，归根结底是生活方式的选择——“要考察最佳政体，必须首先规定什么生活是最值得选择的生活”。[31]

因此，对于人这种政治性动物来说，统治关系，不仅有助于他们协同完成一般意义上的活动（比如婚姻的缔结、共同的防卫或者贸易的往来），更重要的是，规定了人的幸福生活的基本形式和主要道路。古代政治通过统治关系的安排来规定人的生活形式，关注的焦点是每个人成为什么样的公民，什么样的人，也就是共同体成员的德性问题。真正的城邦，如果不仅仅是名义上的城邦，必定会关注这一城邦的德性基础。生活方式的政治抉择，体现在每个公民在城邦共同体中成就德性的道路上。古典的德性伦理充分显示了共同的伦理生活对于构成城邦政治性的重要意义。[32]

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对人的德性和幸福的著名考察，作为基本出发点的问题是，人是否生来具有一项特有的活动（*ἔργον*）。[33]而人生活的善或“好”就在于这样一种活动的完善。在亚里士多德看来，对于任何活动或者做事来说，所谓“好”就在于这项活动之中。如果眼睛或身体的任何一个部分都拥有一项特有的活动（正是这一活动，使身体的这一部分成为灵魂的“工具”），那么，作为整体的人是否也拥有一项不同于这些具体活动的“活动”呢？这一人所特有的活动，显然不是仅仅活着而已，因为植物也同样具有这种意义的生命活动；而牛马这些动物都具有的感觉活动，也不会是人特有的活动，因此也就不可能将感官快乐的活动作为人生活的幸福和德性的主要依据。在亚里士多德看来，人特有的活动只可能在于“人的灵魂中具有道理的那个部分体现在做事中的生命”（*πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*），尤其体现在灵魂遵循道理或包含道理的作为（*ἐνέργεια*）之中。[34]将人特有的活动落实在人能够按照道理生活，依据道理行事，在实事中践行灵魂对道理的理解，甚至将道理成全为一种人的作为，这一对人性的规定，无疑将人的政治性对生活方式的评判和选择与人的理性生活紧密地关联在一起。

亚里士多德在论述人的自然政治性时特别强调，人作为政治动物与人是讲道理的动物分不开。在动物中，只有人可以用语言来表达利害，进而指示正义。人特有的这一能力使人得以建立具有正义和善的内涵的伦理生活，从而实现超出动物式的共同行动的政治性形态。没有语言的其他政治性动物，他们的共同生活和共同活动，只能借助声音作为传达

苦乐的记号，从而实现某种本能的协同，但只有人的统治关系和共同伦理生活是建立在道理之上的。在人的生活中，做事会考虑道理，即使情感和本能，快乐和痛苦，也通过与道理的联系，具有伦理的色彩。人的行事与生活，与其他动物的生活方式和行为方式的关键不同，在于人对善与正义的感知，使人的生活方式能够依据道理的尺度建立生活的整体目的性。但道理的尺度对人的生活方式的影响却并不仅仅通过个人的灵魂，人对正义的“感知”之所以是自然政治性的重要意涵，就在于正义感揭示了道理通过政治影响每个人灵魂的方式。[35]

人通过统治关系构成分享幸福生活的共同体时，正义的安排是一个枢纽性的环节。虽然对于每个人的幸福生活来说，关键是“灵魂在道理方面（κατὰ λόγον）的作为”。一个好人，无论是其德性，还是幸福，都取决于他灵魂的善。而人世生活的其他好事，作为外在的善，都被看作是帮助人达致这一幸福的“装备”或“工具”。因此，对于政治共同体来说，要建立成员得以共享的生活方式，要么通过教育培养人的灵魂，要么则通过对外在善的奖惩安排来间接地影响人内在的善。亚里士多德承认，教育和德性是培养好的生活最重要的途径。但对于构成政治共同体主体的大多数成年人来说，共同生活方式中道理所发挥的作用，只能通过法律的奖惩，借助强制来改变人的情感和习惯，因此正义就成为城邦为其所有成员建立可以分享的生活方式的主要途径，甚至也成为教育的关键手段。所以，亚里士多德才反复强调，对于构成城邦来说最必不可少的，就是在公民彼此之间安排有关他们利害和正义的东西。统治关系对于生活方式的规定，很大程度上就体现在正义通过安排人的外在善对于生活方式的构成性作用。[36]

外在善的安排在城邦伦理生活中的重要意义，体现了所谓共享生活影响人的幸福的方式。城邦作为幸福生活的共同体，并不意味着所有人过着一样的幸福生活。个人的幸福并不等于他人的幸福。个人的善也作为政治共同体成员的公民的善不同。但政治共同体通过所谓“外在的善”的分配，即正义，将每个人通过德性达致幸福的生活道路关联起来。在每个人通往幸福的生活道路上，正义是这一道路必经的交叉路口。所谓正义作为与他人相关的品质，强调的正是正义的德性对于处于同一政治共同体中他人生活造成的影响。正义的安排，是政治共同体最基本的

政治选择，从古至今，都是划分政治制度与政治集团的主要标准。财富和自由之所以是亚里士多德评判政体形式的重要根据，正在于二者是决定一个政治体建立政治秩序、安排生活方式的基本标准。不同政体借助不同的分配原则，造就了不同的“平等”方式。通过这种方式造就人们之间自足意义上的共同生活，这是正义的政治作用。[37]亚里士多德之所以主张，在大多数情况下，城邦应通过法律而不是人来统治，是因为法律不是调节一时的贸易和利害，而是通过生活方式的安排和统治方式的建立，为人与人之间的交往提供平等的尺度，但法律的这种“统治”，并不能代替人与人之间统治关系的建立，而且，亚里士多德始终强调，政治的正义同时意味着统治者的荣誉与尊严，正义的尺度并非脱离公民德性的外在制度。在现实的城邦中，支持财富或者自由作为城邦生活方式基础的不同主张，体现了对正义的不同理解，也通过安排外在善的不同方式来影响每个城邦公民的生活道路，从而成为城邦生活方式的关键。由此可以看出，对于所有政治共同体来说，确认分配外在善的正义原则，正是对整个共同体伦理生活的方向性规定，而不是单纯利益上的分配。亚里士多德的这一主张，其基础正是伦理学中分析的德性的内在善与各种外在善的关系。只有神才不需要外在善，而只靠自己，就可以达到自足的生活。[38]

除了通过分配外在善的正义原则来建立生活方式，城邦构成共同伦理生活的另一个重要的方面是友爱。“在所有共同体中，似乎都有某种正义，也有友爱。”友爱作为所谓“生活最必需的东西”，不仅可以为活着提供各种帮助，而且最好地体现了共同生活的核心意涵。共同生活不仅需要彼此的善意、共同的活动，而且还需要彼此喜欢在一起，一同过日子，成为朋友，甚至借助德性的契合，建立共同的伦理生活。这种共同生活，是通过语言和思想的交流，建立起人与人对彼此存在的关切和感受。[39]无论是为了获得好处的友爱，还是快乐和德性的友爱，都必然包含了这种共同生活的形式。友爱是城邦共同生活的纽带，亚里士多德甚至指出，立法者应该关注友爱甚至胜过正义[40]，因为单凭正义无法产生城邦共同生活的团结（ὁμόνοια），使公民对他们的共同利益有共同的认识，并能选择同样的东西，做他们共同认可的事情。[41]政治共同体的共同行动，不是出于动物式的本能，而是建立在友爱培养的共同伦理生活，以及这种生活在城邦公民之间建立的团结和一致，从而使人

超出其他政治性动物单凭激情和本能的一致完成共同行动的自然生活方式。因此，在不同的政体中，基于不同的生活方式，将共同体成员结合在一起的友爱也具有不同的形态。^[42]

无论就正义，还是友爱来看，人的自然政治性所建立的共同生活，都不只是形式上的结合，或者仅仅为了幸存，甚至实现共同行动而建立的工具性互助，而是以情感相通和感觉相连为特征，具有丰富的实质内容的共同伦理生活。当然，在借助统治关系建立的共同伦理生活中，存在着统治关系的名位之分与生活的“共同”性之间的潜在张力。共同生活总是包含了某种意义上的平等，即使不是根据公民之间的平等和相似的原则建立的政体，其生活方式中也势必包含了某种平等。亚里士多德对城邦共同生活的分析，经常将友爱和正义一并谈论，视为涉及共同生活同样范围的事物，很大程度上与共同生活需要建立某种平等和分享的尺度有关。只不过二者的逻辑多少有些不同。正义强调几何平等的原则，按照个人应得的品质来分配外在的善，其核心意图是在共同生活中确保每个人拥有达致个人幸福的手段和条件，因此，正义的平等只是对于平等的人来说是平等，对于本来不平等的人来说，不平等才是正义要求的平等；而友爱所着眼的是算术平等建立的人与人之间生活的团结，特别是共同生活的基础，即使在不平等的人之间的友爱，也通过某种平等来缩小人与人之间的差距，否则就不存在真正的友爱。^[43]在亚里士多德这里，平等并不是政治共同体共同生活的开端，也不是人的自然属性，而更应该看作是借助统治关系建立的共同生活的基本尺度和结合纽带。但这样一来，平等作为统治关系的结果和共同生活的尺度，与政治共同体的德性基础和统治关系所必然涉及的不平等关系，就存在不可解消的张力。

共同生活在统治关系与平等尺度之间的张力，也体现在具体实现统治关系的官职安排上。在某种意义上，“政体”就意味着统治者，政体的形式与统治者的构成直接相关。尽管在不同的政体中，基于财富或自由这些标准对生活方式的不同选择，会建立不同的统治者构成机制，但在亚里士多德看来，真正的公民总是能够分享决策和审判方面的统治^[44]，能够同时以高贵的方式统治和被统治，特别是生活在统治关系中，通过被统治来学习统治，而且在最佳政体中，这一统治和被统治的

能力能够始终遵循德性生活的尺度。[45]如何在考虑统治者必需的德性和智慧的同时，尽可能容纳真正的公民参与到统治关系之中[46]，单纯靠轮流统治并不能完全解决这一问题，这是人的自然政治性通过统治关系建立共同伦理生活所面临的内在困难，而人性这一不可摆脱的困难，正是政治哲学开始的地方。[47]

不过，在亚里士多德看来，人性的独特之处就在于，作为动物，人兼具“群居”与“独居”这两种生活方式。[48]虽然对于人来说，自然政治性建立的共同生活是其最主要的生活形态，在缺乏共同生活的意义上，孤独的人很难称为是“幸福”的。然而，孤独始终是人的一个生活选择，甚至是政治和伦理必须严肃对待的一种生活方式。在本性上没有城邦的人，可能是不值一提的人，但也可能比人更强大，更好。当一个人，其卓越的德性无与伦比，但他本身又不足以构成一个完满的城邦的时候，他生活在城邦，就像神在人之中一样，而他的统治也就完全凌驾在法律之上。他不受法律的统治，也无须法律来统治，因为他自身就是自己的法律，他一个人就可以成为生活方式的尺度。[49]这样神一样的存在，可以说在一人身上体现了城邦生活方式的样板与统治关系的顶点。但在某种意义上，这样名符其实的一人统治已经不再是政治性的统治关系了，也很难说，他还与城邦中的其他人有真正意义上的共同生活，因为当差距大到像人与神那么远，就不可能再存在彼此的友爱了。如果说，像神一样的生活，是人最大的幸福，但在某种意义上，这也是“比人的生活更好的生活”。因此，孤独作为人的一种可能的生活方式，严格来说，恰恰是自然政治性中统治关系与共同生活之间张力最极端的体现。在这种极端情况下，作为统治关系基础的自然不平等，达到如此巨大的程度，以至于人与人之间的共同生活已经不再存在，而这也使得统治关系本身的意义发生了根本的变化。[50]如果人不是要下降到比政治性动物更低的独居或分散的生活方式的话，孤独，作为真正的生活方式，就只能人群中罕见的绝对不平等者在直观自然秩序时偶尔享有的幸福。把孤独转变为一种平等者普遍的生活方式，是现代政治的最大成果。

2 霍布斯对自然政治性学说的批判：社会性与政治性

以往大多数讨论公共事务的人或者假定、或者要求、或者立为公设：人是天生适合社会的动物，用希腊语来说，就是ζῷον πολιτικόν。他们在此基础上建筑了政治学说的大厦，好像除了人们同意某些协议和条件（他们然后就称之为“法律”）外，就没有别的什么是维持和平和整个人类的秩序所必需的了。这条公理，尽管为多数人所接受，却是假的，其错误在于它出自对人的本性过于浅薄的理解。^[51]

现代道德哲学和政治哲学的兴起，始于对亚里士多德传统的人性学说和政治理论的系统批判。^[52]身处十七世纪的霍布斯抱怨，当时整个欧洲的大学都听命于亚里士多德的权威，其中传授的与其说是哲学，不如说是亚学（Aristotelity）。^[53]在霍布斯看来，没有什么比亚里士多德在《政治学》中表达的学说与政府的真正性质更抵触的了，也没有什么学说比亚里士多德的《尼各马可伦理学》的大部分内容更无知的了。^[54]而在亚里士多德的这些荒谬学说中，认为人是政治的动物，是其中最可笑的内容。霍布斯断定，亚里士多德的这一学说根本不是对人性的真实描述，而是出于对人性“过于浅薄的理解”。

何以在以往政治伦理思想中被视为“公设”的政治性动物的学说会遭到如此严厉的批评呢？在系统分析霍布斯如何通过自然状态学说彻底改造古典政治哲学的人性基础之前，审视霍布斯对亚里士多德这一学说的直接批判，可以从中找到一些线索，有助于我们进一步考察现代政治哲学是如何重新理解人性与政治生活之间的关系。

在霍布斯看来，亚里士多德这一学说的核心主张是“人是天生适合社会的动物”（*hominem esse animal aptum natum ad Societatem*）。也就是说，人“在自然本性上”——或者说“生来”（*esse natum*）——就具有适应社会的倾向（*aptum ad Societatem*）。而霍布斯之所以认定这一

学说对人性的理解“过于浅薄”，就在于它只看到人类聚集在一起，喜欢相互交往，却没有深究背后的真实原因。但只要人们反躬自省，“认识你自己”^[55]，就会发现，“这种状况的出现不是因为人天性如此，别无其他可能，而是出于偶然。”换句话说，在霍布斯看来，人之所以进入社会，彼此交往，并非出于人的自然本性，人的社会性不过是加诸人的自然天性之上的偶性。要理解人的真正本性，必须首先通过思想实验排除这一外在偶然因素的作用，才能把握人性的本来倾向。然而，什么是霍布斯试图通过自然状态学说与人的自然本性分开的“社会”呢？在何种意义上，这一“社会”可以看作是入本性之外的偶然因素呢？

霍布斯认为，要判断人是否是政治性的动物，关键是要找到他们“聚集在一起”（*congregantur*），或“相互交往”（*societate mutua*）的真正原因，只有这样才能看出人组成社会是否出于人生来就具有的自然倾向。霍布斯的世故观察给出的回答完全是否定性的。人们社会交往的真正原因，如果是出于彼此的友爱或者说社会交往的自然倾向，那么就很难解释：“为什么同样是人，人对人的爱却是不同的；也无法解释为什么人人都愿意寻求与那些能带来荣誉和效用的人交往，而不是别人。”人们相互交往的这种差异，只能表明，“我们天性上不是在寻求社会同伴（*socios*），而是从中追求荣誉或益处。”^[56]人们之间相互交往（*societas mutua*）的真实动机，其实是为了获取个人的荣誉和好处。社会交往本身并非人的自然需要，更不是人的自然倾向，而是人们为了满足自身真正需要（荣誉或效用）的附带结果。人天生的自然倾向，指向的是自身，而不是社会，社会本身不是人们相互来往的目的，自己才是。霍布斯毫不留情地指出，人们聚在一起，无论是从事经济、政治，还是娱乐，他们都会形成许多小的集团（*factio*），但这些所谓“社会活动”，并不是出于友善（*amor*或*benevolentia*），而要么是为了谋求更多的利益，要么是为了证明自己比别人高明而进行的社会比较和竞争。霍布斯甚至相当刻薄地提醒他的读者，社会真正令人愉快的地方，就是提供了让人利用各种方式攻击别人从而证明自己更加优秀的场合。

然而，社会并不是可有可无的。霍布斯与亚里士多德的真正分歧并不在于是否承认“社会交往”（*societas*）的存在。霍布斯不仅承认，“事实上已经组成了社会，没有人生活在社会之外”，而且在分析入社会交

往的“动机”时，霍布斯最津津乐道的并不是人与人相互需要导致的社会交往的“效用”，而更多的是人与人之间通过比较和竞争猎取的荣誉或声望。霍布斯虽然坚持，人与人之间的交往，不是出于友爱，而是出于自爱（*sui, non sociorum, amor*），但霍布斯眼中的所谓“自爱”恰恰是在他人眼中，通过和他人潜在比较，胜过他人的自爱。霍布斯对社会交往原因的考察，真正的“发现”其实是，只有在社会中我们才能满足我们的自爱，才能获得超出他人的愉悦。因此，当霍布斯断言，“我们为这些愉悦所吸引是出于天性，也即出于每一种动物固有的激情”时，他未免言过其实，走到自己观点的反面了，因为这种只能在社会中获得的超出他人的愉悦，就是霍布斯发现的人不是政治性动物的真正原因：人独特的社会性。

从《法的原理》开始，霍布斯在他的主要著作中始终都反对亚里士多德将人与其他动物在政治性上相提并论的做法。^[57]对于蚂蚁和蜜蜂这些亚里士多德分析的所谓“政治性动物”（*animalia politica*）来说，霍布斯提醒我们，它们虽然不具有理性和语言，但却可以无需外在的强迫，始终生活在和平的秩序中，免于内乱和彼此的战争。这些动物之所以能够做到这一点，在霍布斯看来，凭借的是自然的“协同一致”（*consentiendo*或*consensio*），也就是说，动物在自然本能上“想要同样的东西，躲避同样的东西”。靠这种欲望或激情的和谐，这些“政治性动物”能够引导它们的行动指向相同的目标，达到共同的好处，而不受内乱的纷扰。因此，如果以和平秩序和共同活动作为政治性的标准，与亚里士多德理解的自然政治性的阶梯刚好相反，霍布斯不仅不会同意亚里士多德所谓“人是一种比所有蜜蜂和任何群居动物都更具政治性的动物”，这些所谓“政治性动物”可以说反而具有更程度的“政治性”。

然而，霍布斯明确指出，这些动物的聚集（*coetus*）并没有形成政治共同体（*civitas*），所以这些动物也不应该叫做“政治性”的，因为它们的“生活形态”（*regimen*）作为一种“协同一致”（*consensio*），只是许多不同的意志朝向同一个目标，而没有统一成一个意志。但对于这些只凭感觉和欲望生活的动物来说，它们在情绪上的一致（*consensio animorum*）如此持久，只需要借助自然欲望来维持它们的和平生活形态就够了，根本不需要格外的“功夫”（*opus*）。而人的情形就不同了。

霍布斯列举了六条理由，描述人与这些所谓“政治性动物”的情形为什么不同：

（1）动物之间不存在谁在同类中更优秀的问题，而人却始终不断地争夺荣誉和尊位，并因此产生怨恨和嫉妒，这是内乱和战争的根源，而动物中就不存在这一问题；

（2）动物的自然欲望是一致的，因此可以和平地分享食物等共有的东西，当每个动物依据自然倾向追求自己的好处的时候，它们也同时获得了“公共的善”，因此在动物这里没有私善（private good）与公善（common good）的分歧。然而就人的自然而言，却并不存在这种日后苏格兰学派反复强调的个人利益与公共利益的意外结合，人的乐趣在于与他人比较后获得的超出他人的卓越或杰出的支配地位，这必然带来人与人之间的纷争。

（3）动物没有理性，因此也不会看到它们的共同行为中有任何缺陷，而在具有理性的人中，有许多人自认为他们比别人更有智慧，比其他更适合从事公共事务，这些人往往想要变革政治，解决政府统治的缺失，但不同的人对如何变革又看法不一，这种想要变革的倾向以及如何变革的分歧，往往会导致内乱，而这是没有思想和观念的动物不会发生的情况。

（4）动物没有语言，只会有时使用声音来传达欲望或其他激情，而人却可以凭借语言彼此表达对好坏的看法，可以用“言辞的技艺”使显得好的变得更加好，甚至可以说出看起来坏的东西背后好的一面，这使得对于人来说，好坏不仅限于对每个人显现出来的形态和程度。

（5）动物因为没有理性，不会区别道德或法律上不义的伤害（injury）与单纯物理意义上的损伤（damage），因此只要自己好，就不会指责同伴，但人却不同，因为每个人自己都能对正当与伤害做出判断，当他处于闲暇无事时，反而会带来更大的麻烦，因为恰恰这时他乐于评判甚至控制国家的统治者。对于人来说，无事的时候反而是其威胁最大的时候。

（6）最后，霍布斯强调，与动物的自然一致不同，人只能通过人

为的信约才能建立足以威慑个人的公共权力，从而实现持久稳定的一致。

霍布斯列举的理由清楚地表明，人之所以无法凭借自然一致建立“政治性动物”的和平生活形态，恰恰在于人具有与动物不同的激情或欲望，追求超出他人的荣誉，以求赢得对他人的支配。正是因为对支配的追求成为导致纷争和内乱的根源，在亚里士多德笔下作为人超出其他政治性动物的“政治性”，特别是与理性和思想联系在一起的人性因素，反而在霍布斯这里被看作是人与人之间建立和平生活秩序的障碍或麻烦。霍布斯的结论非常明确，人与人之间不可能凭借自然的方式，而必须以人为的契约，实现意志的统一，建立具有威慑力的公共权力，才有可能在人的生活中实现和平。

所以，人之所以未能像蜜蜂和蚂蚁这样的“政治性动物”一样实现自然的和平生活，不在于人具有和动物一样的自我保存的欲望，也并非出于超过他人从而愉悦这样的所谓“动物固有的激情”，而是来自人独有的社会性自爱。这种社会性的自爱，促使人相互交往，却无法建立免于内乱和纷争的和平或安全。

从卢梭到滕尼斯，霍布斯的评论者往往倾向于认为，霍布斯的这一观点，与其说是霍布斯的发现，不如说是霍布斯理论的自相矛盾或概念上的含糊不清：

霍布斯非常清楚地看出了自然权利的全部现代定义中的缺陷：但他从自己定义中得出的结论却表明他对此的理解同样错误。但如果根据霍布斯建立的原则来推想，他应该说，既然自然状态是我们对保存的关切最少危及他人保存的状态，那么，这一状态就是最有助于和平，也是最适于人类的状态。但他的说法恰恰相反，因为霍布斯在野蛮人对保存的关切中不恰当地加入了要满足许多激情的需要，而这些激情都是社会的产物，从而使法律成为必不可少的。^[58]

在卢梭看来，自然人的需要非常简单，并没有必然导致彼此竞争的欲望，更谈不上超过别人的野心；而且即使承认人心中存在这一不可控制

的占有一切的欲望，这种贪婪也与毁灭所有同伴的欲望不相容，毕竟最终杀死所有对手的胜利者，孤零零地一个人在世界上，即使拥有一切，也不能享有任何东西。而霍布斯之所以会得出这一荒谬的结论，正如卢梭不惮冗赘反复强调的，是将自然状态与社会状态混为一谈的结果。

而且，霍布斯将自然状态视为战争状态的学说更难以成立，因为战争并不是偶尔的争吵，甚至突发性的暴力冲突。真正的战争意味着一个人以他人生命为代价来保存自己的生命，而这一战争如果不仅仅是偶发性的事件，而要成为一种永久状态，就要假定在自然状态下人与人之间存在持久稳定的关系，但根据霍布斯及整个现代自然法学派对人的自然政治性前提的颠覆，这种人与人之间稳定持久的关系在没有人为制度支持或约束的自然状态下，恰恰是非常罕见的。和平胆怯的自然人成为霍布斯笔下彼此抱有永久敌意的战争人，并非出自自然之手，而只可能是习惯和经验的社会产物。^[59]从战争的社会性根源来看，自然状态作为战争状态的学说，同样是霍布斯在理论上混淆自然状态和社会状态的结果，这也是为什么卢梭认为，以霍布斯为代表的现代自然法学派，虽然主张从自然状态出发考察政治社会的基础和目的，但却没有人真正到达“纯粹的自然状态”（le pur état de Nature）。^[60]

而卢梭著名的“自尊”（amour-propre）概念，可以说正是为了针对霍布斯对自然状态中社会性自爱与真正动物式自我保存的混淆而提出的：“自尊——与自爱这样一种自然情感不同——只是一种在社会中产生的，相对的，人为的情感，它使每个个人都把自己看得比任何别人更重要，驱使人相互作恶，这是荣誉的真正根源。”^[61]从霍布斯自己的表述看，似乎也能印证卢梭对霍布斯自相矛盾的指责。霍布斯一方面承认没有人生活在社会之外，另一方面又将“自然状态”理解为“政治社会之外的状态”（status extra Societatem civilem），难道霍布斯，乃至整个现代政治哲学，不将国家看作是一种“社会”吗？霍布斯对亚里士多德人的政治性的批评是否在根本上出于“社会”概念的混淆或定义的失败呢？^[62]

事实上，霍布斯已经意识到了这个表面上的矛盾——既然“人事实上已经组成了社会”，那么否定人的自然政治性，主张“人并不是天生适合社会”，岂不是“在政治学说的入门处就为读者设置了一块绊脚石”？为了

踢开这块绊脚石，霍布斯在修订《论公民》第二版时专门添加了一个长注。在这个长注中，霍布斯指出，如果就人的自然而言，让人始终处于孤独状态，确实很糟糕（molestum）。^[63]无论刚生下来的婴儿，还是成人，都需要他人的帮助才能生活。因此，霍布斯承认，“我们在自然的强迫下去寻求彼此的陪伴（congressus）”。然而霍布斯明确指出，这种人与人的“陪伴”或者“聚集”并不等同于“政治社会”（societates civiles），“政治社会”意味着在信任和信约的基础上人与人之间的“联合”（foedera）。这里，霍布斯明确将人们之间的社会比较、社会交往或相聚意义上的“社会”（societas）与“政治社会”区分开。因此，当霍布斯说“婴儿”、“未受教育者”或“那些没有经历社会不存在导致的种种不幸的人”，全然不知道社会联合的力量，也不知道社会是什么，或者因为“不知道社会能带来什么的益处”，从而“不关心社会”，霍布斯这里提及的“社会”，并非社会交往意义上的“社会”（societas），而只可能是作为政治联合意义上“政治社会”的力量、用处和定义。

霍布斯在评论亚里士多德的“政治性动物”学说时特别强调，荣誉这样一种社会性的自爱不可能充当“大规模的或持久的社会”（societas neque multorum hominum neque multi temporis）的基础。霍布斯承认，借助个人自然禀赋上的优势，人与人可以在小范围内结合在一起（joining together, conspiratio），但这种结合在霍布斯笔下至多只能算是“团伙”（factio）^[64]，而并非真正政治性的“联合”。二者差别的关键不在于这种结合的组成人数或持续时间，而在于结合的方式。在霍布斯看来，团伙的实质不过是个人凭借卓越建立的支配关系，这一支配关系的动力就是每个人追求超出他人的荣耀。荣耀的比较性，使其注定不可能为支配关系的各方所共有；荣耀是排斥性的——“如果人人都有了它，它就会什么都不是了”；支配关系无法使被支配者接受统治的权威，因而这一关系也就无法建立对被支配者的道德约束，而同时被支配者出于平等的期待，会动用暴力或欺诈等一切手段来改变支配关系。而且从心理动机看，仅以社会性自爱为基础的支配无法建立普遍为人接受的稳定持久的“社会”关系。因为“与其他人的社会关系（societas）^[65].....不会增加此人自豪的理由”。霍布斯这里提到的“社会”，显然不是充满比较和竞争的“相互交往”（societate mutua），而是指人在平等意义上的社会性联合，这才是“大规模的或持久的社会”——政治社会——的实质。^[66]

换句话说，在亚里士多德那里，以个人的德性卓越为基础实现的统治关系的建立，之所以在霍布斯这里不再能完成从自然本性到政治生活的过渡，其根源在于统治关系与共同生活之间的矛盾，从而使个人进入支配性社会关系的“自爱”——无论作为心理动力，还是道德约束——无法自然地构成人与人之间普遍而稳定的政治联合。作为古典政治共同生活基础的自然统治关系，及其德性伦理学的政教形态，与平等的自由人之间的“共同”生活存在内在的张力甚至抵触。霍布斯列举的人无法像“政治性动物”一样实现和平生活的诸多理由都揭示了，在人这里可以构成支配关系基础的所有因素，尤其是人对于超出他人的德性的追求，其实都是破坏人与人的和平生活，导致纷争和内乱的“自爱”。政治社会，必须在人自爱的自然本性之外，另外寻求一条路径，能让每一个人都能共同进入一个统一体。

然而，如果霍布斯确实在普遍持久的政治社会与往往出于自爱或效用的社会交往之间进行了区分，那么有什么理由将二者都视为“社会”呢？仅仅是语用习惯上不幸的历史传承导致的概念不严谨，还是有更深的理由，使我们必须充分重视这一用法在现代政治（社会）与古典政治性（共同体）之间打入的一个楔子：现代政治的建立，必须基于人与人之间的社会性结合，无论是克服，还是保障这一社会性的形态，现代政治生活及其统治权威，都必须以“社会性”为出发点，构成一个“政治性的社会”，而不仅仅是古典意义上的“政治共同体”。正是这一“社会”，才使自然与政治的古典联系面临决定性的困难。

从这一问题出发，我们可以更好地理解霍布斯与现代自然法学派的另一位奠基人格老秀斯之间的分歧。

3 格老秀斯论自然社会性：自爱与社会

霍布斯对是否天生适合社会的分析，至少从字面上看，直接的靶子似乎是格老秀斯著名的“自然社会性”学说。霍布斯在《论公民》第二版长注中讨论的“天生适合社会”（*aptum natum ad societatem*）的表述几乎可以视为是后来所谓的“社会性”（*sociabilitas/socialitas*）的标准定义。^[67]

在《战争与和平的法权》的“绪论”中，格老秀斯提到，古代怀疑派的著名代表卡尼亚德斯（*Carneades*）的主张对这部书的主题——正义和法权——构成了严峻的挑战。卡尼亚德斯试图只从对人的效用（*utilitas*）出发理解正义和法权的性质，这样，自然法权（*ius naturale*）根本不存在，自然只是引导人们，像所有其他动物一样，去追求自身的效用，行动要是考虑他人的好处，就是最大的愚蠢，这意味着完全没有什么正义可言。正是为了对抗卡尼亚德斯的这一观点，格老秀斯诉诸“自然社会性”的主张，明确将人的“社会欲”（*appetitus societatis*）、“社会情感”（*affectus sociales*）或“社会关切”（*societatis custodia*）作为法权概念的基础。格老秀斯认为，在婴儿那里，就可以发现这种欲望或者说倾向（*propensio*），甚至在某些动物那里，都可以看见这种自然力量的作用。^[68]因此，与卡尼亚德斯的看法相反，人性本身，特别是对于相互交往（*societas mutua*）的欲望，而不是效用，才是正义和法权的真正来源，格老秀斯称之为“自然法权之母”（*naturalis iuris mater*）。

无论从措辞，还是实质观点上，反对卡尼亚德斯的格老秀斯，经常都被看作是霍布斯的对立面，亚里士多德的现代传人，而这正是自然法的伟大注释者巴贝拉克在他为格老秀斯和普芬多夫的自然法著述撰写的大量注释中竭力树立的形象，也成了他为道德哲学历史勾画的现代谱系的重要线索，对后来的现代道德哲学和政治思想的自我理解产生了持久的影响。^[69]

初看上去，格老秀斯提出的“社会欲”概念似乎验证了巴贝拉克的结论。格老秀斯强调，法权与正义的真正基础，自然社会性，是一种在理性安排的共同体中与同类和平相处的倾向；这种倾向，和自发的同情心一起，在婴儿那里，早在受到纪律的教育（disciplina）之前，就已经开始发挥作用了。^[70]然而，许多读者发现，在《战争与和平的法权》的主体论述中很少援引“社会情感”或“社会关切”这些“自然社会性”概念，而作为“自然社会性”代表的“社会欲”这一表达，在书中也只不过出现了两三次而已，而且主要都在“绪论”中，并没有在有关财产、战争和国际关系的实质论述中发挥多少直接的作用。总的来说，这一被认为标志格老秀斯与霍布斯根本区别的学说，在格老秀斯的思想中似乎只是个“边缘性”的角色。^[71]

但如果我们简略地考察一下格老秀斯用来阐述这一“自然社会性”思想的斯多亚派概念οικείωσις，我们会发现格老秀斯的“自然社会性”思想不仅是我們穿越《战争与和平的法权》这部经常陷入博学的引文和离题的讨论的人文主义迷宫的指导性线索，而且是格老秀斯在现代道德哲学产生的持久回响（尽管相当一部分是间接通过普芬多夫和洛克的“变奏”实现的）的主导动机。

格老秀斯明确地将自己用来表达“自然社会性”思想的“社会欲”的说法，与斯多亚派的οικείωσις概念联系在了一起，把前者视为后者的拉丁对应概念。^[72]尽管格老秀斯有关οικείωσις的大部分讨论，都是在《战争与和平的法权》的第二版（1631）之后陆续添加的，在1625年发表的首版中并不存在。^[73]但这一概念多层次的意涵，特别是与格老秀斯有关战争和财产的论述的内在关联，却意外地点明了整部书的总体思路。

οικείωσις是斯多亚派伦理政治思想中一个涵义非常丰富的重要概念，在某种意义上可以视为斯多亚伦理学的出发点。^[74]这一复杂的概念的基本意涵是“属己”。^[75]“属己”意味着自然使动物觉得一切感受和行动最基本的出发点（πρῶτον οἰκεῖον）^[76]是其自身，自然最初在所有动物那里建立对自身的感受和关切，动物不可能和自身“疏远”，这是一种原初的冲动。^[77]借助“属己”的概念，斯多亚学派力图从所有动物都具有的自我保存的原初冲动（ὁρμή）出发考察伦理生活的自然基础，并把

这一对自我的原初性体认和感受（一种切己亲身的感受），与斯多亚强调的，更为成熟和理性的“按自然生活”的道德理想联系在一起。[78]

而在现存有关斯多亚伦理思想的重要文献——西塞罗的《论至善与至恶》（*De Finibus*）中，斯多亚派代言人小加图（Marcus Cato）在第三卷出场时，使用这一概念来反驳伊壁鸠鲁派将人最初的自然冲动的对象等同于快乐（*voluptas*）的做法。“小加图”指出，“动物刚生下来，最初感到的是对自己的体认，保存自己的冲动，喜爱自己的状态[79]和那些有助于保存自己状态的情感，却疏离毁弃，以及那些看起来会导致自身毁弃的东西”[80]这种“自我感”（*sensus sui*），或者说对自我的爱，是在幼儿接触快乐和痛苦之前就出现的，因此，自爱才是行动的本原，“自然的本原”（*principium naturae*），或“自然的原初要素”（*prima elementa naturae*）。[81]

但οἰκεῖωσις并不止于自爱。随着人的成熟，“属己”的范围发生了变化，他的“自然”开始不只意味着自己身体的构成状态，而是包含了更多的内容。“小加图”指出，“人最初的关切（*prima conciliatio*）是根据自然的，但一旦他获得了理智或者说概念……见到了事物的秩序及其所谓和谐，他就会赋予这些更高的价值，胜过他最初所爱的。”[82]“小加图”这里提及的过程其实包含了两个方面。一方面，人爱和关切的東西，会逐渐从自身，延伸到他的孩子，其他亲人，乃至人类；而另一方面，理性会使其赋予的价值超出单纯情感的喜爱。前者涉及的是人的生活与情感的圈子的扩大。按照二世纪的斯多亚哲人希耶罗克里斯

（Hierocles）在已经佚失的《伦理学要义》中的著名描述，人的生活被包含在许多大小不等的“圈子”中，而人对每个圈子都有不同的情感。最初、最核心的圈子是自己的身体以及有关的事情，其次就是包含了这一圈子的“父母、兄弟姐妹，妻子儿女”，渐次推及其他较远的亲属和熟人、同乡、部族同伴，乃至一国的公民，最外面的、最大的圈子则是整个人类。[83]所有这些“圈子”围绕自身这个圆心构成了一个分层的同心圆结构。希耶罗克里斯承认，随着圈子向外，血缘的疏远也导致了感情的衰减，有德之人不是使不同圈子的情感泯然无异，而是要努力让感情趋近、相似（ἐξομοίωσις）：“在恰当地处理每一个圈子时，使这些圈子都能多少趋向中心，并一直努力将靠外的圈子带到靠里的圈子。”[84]因

此，“属己”的情感，随着人的成熟，会逐渐从针对自己的自爱扩展到他人。自我是人生活的同心圆结构在自然上的原初基准点，而从内向外的生活圈子，代表了“属己”发展的不同阶段。“属己”本能从自我开始的扩充，首先体现在自然在每个人那里造就的对自己子女的爱，人们会把这些子女自然地当成自己的延伸。《论至善》中的“小加图”甚至认为，父母的这种情感可以说是“人类共同社会交往随之产生的根源”（*a quo initio profectam commune humani generis societatem persequimur*），从中萌生了人与人之间的“自然共同体的社会感”（*communis hominum inter homines naturalis... commendatio*）。[85]从这种来自自然属己感的“社会感”，“小加图”重新解释了亚里士多德的“政治性动物”的学说：政治性动物之间的共同生活和共同行动，同样源于这种情感，将同伴或同类的活动看作在自然上切身的、属己的，而不是疏远的、异他的（*tamquam sibi nata*）。[86]而人与其他动物的差异在于，人在这方面的联系更紧密，“更适于组成同盟、会议或城邦”。[87]

“属己”感从己身扩及他人的过程，伴随的是理性的成长。理性认识到，应该选择那些依据自然的标准具有价值的行动。对合宜行动（*καθῆκον*）的判断，也从自我保存开始，逐渐延伸到其他义务上，西塞罗在《论至善》中几乎把源于“属于”的“合宜”完全等同于伦理的“职责”（*officium*）。所有人的职责或者德性行为，都被追溯至人的这种原初的自然冲动。[88]最终，知识和理性会促使人将自己的至善置于和谐之中，把自然作为一个整体，而自身是其中一部分，这就是有智慧的人所谓“按照自然生活”，也是“属己”自然发展的“目的”（*τέλος*）。[89]而理性尤其对于人的“属己”从自爱扩充到他人具有重要意义，因为理性使人能够超越动物为感觉所围限的“现在”，分辨事物继替的先后原因，结合过去与未来把握生活的整体进程，为维持这一生活准备一切。“自然依靠理性的这一力量，使人们相互关切，形成了语言和社会的生活（*ad orationis et ad vitae societatem*）。”[90]“按自然生活”，借助理性的力量，成为一种社会的生活。

在斯多亚派看来，“属己”虽然是一种原初性的自然冲动，但并非随便哪种生活方式都适合“属己”。“属己”要求的是某种特定的生活方式

(quanda forma vivendi)，最终指向的就是斯多亚派反复强调的“与自然和谐的方式生活”(congruenternaturae convenienterque vivere)。理性，作为“冲动的匠人”(τεχνίτης τῆς ὁρμῆς)，以一种更为完善的安排方式，使人们依据理性的生活成为一种所谓自然生活。在“小加图”看来，无论是上智因为幸福而放弃生命，还是下愚对生命的固执，其实都源于自然的这种原初冲动。^[91]而上智与下愚的区别在于，能否借助理性将自然最初培植的自爱冲动扩充到对同伴乃至同类的社会感。^[92]而这一自然动力也说明了为什么斯多亚的哲人(有智慧的人)在按自然生活时，不仅想要统治和管理公共事务，而且娶妻生子。^[93]

就斯多亚派的οἰκείωσις概念而言，无论是区分个人的属己与所谓“社会”的属己，还是将二者视为人的同一基本冲动的不同面向，或理解为“属己”的两个阶段，即从非理性的自我关切阶段到理性的关注他人的阶段^[94]，关键问题都在于一个人如何能够完成“属己”的扩充，把一种自然的自爱冲动转变为一种包含“理性”、关涉他人的情感^[95]，从而能将他人视为对自我有用的，切身属己的，作为个体自然的一部分，是“按自然生活”的生活方式不可或缺的。但这里却不无理论上的困难。在一份纸草保留下来的柏拉图《泰阿泰德》的匿名注疏残篇(大约写于公元二世纪)中，对斯多亚派的“属己”理论的批评就明确指出了斯多亚派在这里面临的两难困境：

我们与同类之间有属己的关系。但一个人与自己城邦的公民同伴的关系更属己，因为属己的强度是不同的。所以，斯多亚派从属己推出正义，但如果它们说一个人与他自己的属己关系，与他和最遥远的色雷斯密西亚人的关系相等，他们确实挽救了正义，但没有人会同意他们的观点，认为这两种属己关系程度相等。这有悖现实，也不合我们的感受。因为一个人对自己的属己关系是自然的，非理性的，而他与邻人的属己关系，虽然也是自然的，但却不能不涉及理性……所以，与自身的属己关系不可能与和其他人的属己关系相等……如果斯多亚派要说，属己可以延伸，我们姑且同意存在慈善的情况，但海难水手会用亲身经历驳斥他们，一旦两个人在那时只有一个能幸存。^[96]

事实上，正是在面对斯多亚“属己”问题的这个根本困难上，我们可以把

格老秀斯有关自然法或万民法的研究，视为回答斯多亚伦理政治思想面临的这一困境的现代尝试。格老秀斯不仅仅是在利用οἰκείωσις概念支持自己的主张，而且是用新的社会性概念回答了οἰκείωσις概念的困难。

研究现代自然权利的著名学者塔克在许多著述中都将格老秀斯视为开创现代“新道德科学”的关键人物。塔克认为，在1605年完成的《论战利品法》中^[97]，与《战争与和平的法权》“绪论”留下的印象不同，格老秀斯的正义理论在很大程度上是以自我保存原则为基础的。^[98]这一点突出体现在《论战利品法》确立自然法权基本“规则和法律”的第二章中。在讨论“自然法权”时，格老秀斯指出，既然自然的每个个别部分都是神的造物，神也就赋予它们以自然属性，以保存其自身存在，趋向自身的善：

由此，古老的诗人和哲学家们正确地设定，爱的首要力量和首要行动都指回自身（*prima vis primaque actio reciproca est in se ipsum*），这种爱是整个自然秩序的第一原理……正如西塞罗在许多地方都强调的，所有事物，就自然而言，都喜爱自身，想要自身安全、幸福，这一点不仅在人类中可以看到，而且可以在野兽中看到，甚至在无生命物中都有。这是一种真正的神圣的自爱（*virus et divinus sui amor*），无论出现在哪里都是值得赞美的……普鲁塔克认为……对于正义的人来说，最关切的就是自身（*justo... summam sui esse curam*）。其他人，虽然对术语区分得更加精细，主张这种关切与其说是正义的活动，不如说是爱的活动，而自然促使我们都去爱自身。不过，这些人也承认，在人事方面，人的职责的首要原则是针对自身（*in rebus humanis primam esse hominis adversus se ipsum officii rationem*）。^[99]

但如果我们就此认定，格老秀斯在回应怀疑派卡尼亚德斯的挑战时完全采取了卡尼亚德斯本人的主张，只不过将这一主张改造成为正义的原则，就忽视了这里真正关键的问题在于自我保存式的自爱如何能够最终成为建立社会性的基本前提。^[100]

事实上，格老秀斯在强调人的首要职责总是指回自身之后，就试图

从中推出自然法两条最基本的规定：“允许保卫自己生命，抵抗伤害”（*Vitam tueri et declinare nocitura liceat*）；“允许自己取得并保留那些对活着有用的东西”（*Adjungere sibi quae ad vivendi sunt utilia eaque retinere liceat*）。自卫和获取的许可性法（*permissive law*）成为自然法的首要规定^[101]，就在于它们与自然根植在每个人，甚至每个动物那里的趋善避恶（*fuga/appetitus*）的自我保存的倾向是一致的。格老秀斯认为，在这一点上，斯多亚派、伊壁鸠鲁派和亚里士多德传统的漫步学派看法完全一致。^[102]

在格老秀斯的分析中，特别强调人自我保存的自然倾向与自然物体（*corpus*）损益的关系。自卫这一第一自然法被理解为人为保全自己身体（*corpus*）对另一个物体的排斥；而第二自然法则是将外在的物体与我们自身的身体连结在一起（*applicatio*）。这种身体的排斥与连结，无论体现在我们对自身身体构成状态的依恋，还是对有用的外物的获取和占有，在格老秀斯看来，都是来自上帝的馈赠。但上帝认为，仅凭外物的连结，并不足以实现其造物的自我保全，因此，他在每个人这里不仅建立了对自我的关切，而且还培植了对他人好处的关切，这一切“就仿佛所有人同意彼此之间就像有一个永久的联合一样”（*ut cuncta inter se velut aeterno foedere consentirent*）。借助这种将自我的存活与他人的存活连结在一起的“关切”，格老秀斯得以跨越自我保存，在人与人之间建立一种相互关切的社会关系。这种自爱与社会性的关联，被格老秀斯称为“爱的双重性”（*duplex...amor*），这样，每个个体自爱的欲望就与他对他人的友爱，归为同一根源。“我们对他人福利的关切，是人所特有的”，被格老秀斯称为人们普遍同意的准则，乃至严格意义上的正义的出发点。格老秀斯援引塞涅卡的《论仁慈》（*De Clementia*）的段落强调，人生来是为了交往，所以，只有通过组成社会的个体的爱与关切，社会才能保持安全（*...ad coetum geniti sumus. Salva autem societas, nisi amore et custodia partium non potest*）。正是从人的自爱出发，人与人之间产生了相互的关切，甚至某种兄弟之情（*cognatio*），这是整个社会安全的自然基础。^[103]

格老秀斯对自然法的进一步规定具体体现了这一“爱的双重性”。从第一和第二自然法产生了另外两条禁止意义上的自然法，即“禁止伤害他

人”(Ne quis alterum laedat)和“禁止占有他人的占有物”(Ne quis occupet alteri occupata)。前者被称为是“非伤害法”(lex innocentiae)，确保了他人生命的安全；后者是“非侵占法”(lex abstinentiae)，与“你我之分”(Meum/Tuum)一起建立了所有权(dominium)的区分，从而确保了他人业已占有的那些对生命有用的东西。格老秀斯尤其强调，第四条法隐含的原则，通过规定人与人之间所有物的财产关系，建立了人与人之间的信任(fiducia)，是人类社会的开端(initia... hominum societas)。

第三和第四自然法，作为与他人善(bonum alienum)有关的自然法，不仅在顺序上排列在有关自身善(bonum suum)的第一和第二自然法之后，而且从来源看，直接源于后者。^[104]这一逻辑次序还进一步延伸到有关补偿性正义，作为惩罚基础的第五、第六自然法(有关“构成共同体的个人分别考虑的善”)，以及有关政治社会的第七和第八条法律(共同体作为整体考虑的善)。此后的法律(第九到第十三条)，根据“规则IV”，基本属于实定法的范围，规定了政治社会中正当的法律程序，官员与公民的法律关系，以及司法程序等。^[105]这些法律与前面直接适用于“自然建立的社会”(societas quae a natura instituta est)的法律，在法律来源和基本形态上都有所不同。但最终，无论是政治联盟中的实定法，还是不同政治单位之间的万民法，最终都取决于如何从第一、第二两条有关自身善的“许可性自然法”推及到第三、第四这两条有关他人善的“禁止性自然法”，并在此基础上，最终通过第五、六条自然法到第七、八条法律，分别建立人与人的社会关系和政治联盟。个人的善(Lex I/II)优先于他人的善，他人的善，首先体现在确保个体生命与财产上(Lex III/IV)，然后通过惩罚确保组成社会的所有个体的福利(Lex V/VI)，最终，通过建立政治单位，考虑作为整体的公共善(Lex VII/VIII)。^[106]自我保存要求社会性，自爱会延伸成为社会感情，这是贯穿格老秀斯的“自然社会”的各项法律和规则的主导线索，只不过在《论战利品法》中，格老秀斯尚没有直接诉诸斯多亚派的οἰκείωσις概念来论证自爱与社会性的关联，不过，“属己”的自然出发点和基本思路都已经具备了，这实际上是没有οἰκείωσις概念的“属己”学说。

我们前面已经看到，在《战争与和平的法权》的“绪论”中，格老秀斯明确援引斯多亚派的属己概念支持自己从“社会欲”出发为正义和法权奠基的做法。但“社会欲”的真正意涵，必须回到格老秀斯有关法权的实质论述中加以考察。在书中论证战争正当性的关键章节中，格老秀斯从属己概念的角度，并系统借用了上述《论至善》第三卷中“小加图”的有关论述，建立自爱与社会性之间的关联，从而揭示了“绪论”中“社会欲”或“社会关切”这些社会性概念的实质意涵。^[107]

在《战争与和平的法权》第一卷第二章开篇，格老秀斯就指出，战争是否正义，或者说是否允许发动战争，取决于基本的自然法权（*ius naturae primum*）。随后，格老秀斯就直接引用西塞罗的论述断定，每个动物都有的自我保存倾向是“自然的原初倾向”（*prima naturae*）：“保全自己，始终做符合自然的事情，绝不做违背自然的事情，这是每一个在自然状态下（*in naturae statu*）的人的首要义务。”^[108]然后，这一自然本能推动人采纳正当理性（*recta ratio*），后者逐渐成为自然为人规定的更重要的向导。正当理性确定的最基本的正派（*honestum*）原则，就是判定战争正义与否的自然法权。而根据这一原则，格老秀斯得出结论，使用暴力丝毫不与自然的原初倾向相悖，无论是出于保全生命，还是为了持有或获取对生命有用的那些东西，发动战争都合乎自然。^[109]

虽然格老秀斯在其后具体讨论自爱与理性的社会关切之间的关系时，省略了《论至善》第三卷中的大量实质论述，但他从自我保存开始论证战争的自然法权基础，并非采纳自爱的伊壁鸠鲁立场改变属己概念的基本思想架构。^[110]格老秀斯的思路与他在《论战利品法》中的论述没什么两样，仍然努力从自爱中推导出社会性的基本原则，并进而断定，正当理性使正派的德性行为，对我们（具有理性的人）来说比自然冲动更“亲切”（*carior*）。格老秀斯在讨论自然法权时，基本的设想就是先看是否符合自然的原初冲动，然后再看是否与其后出现的，但更尊贵的自然原则（正派的德性原则）一致。^[111]而“自然法权”，正是格老秀斯在具体分析战争正义问题时用来代替中世纪“正义战争”理论传统的新途径，而其主要意涵，正如《论战利品法》的“法律和规则”架构一样，就是建立将原初的自然冲动与理性的关切他人联系起来的“社会

性”概念。这一点特别体现在格老秀斯在《战争与和平的法权》“绪论”中赋予“对社会的关切”的具体意涵：“不侵占他人之物；而归还我们占有的他人之物，以及由此获取的利得；有义务履行承诺；对自己的过错带来的伤害给予补偿；人与人按照应付的给予惩罚。”从这一思路出发，格老秀斯批评亚里士多德的德性作为中道的学说无法对正义做出真正的界定。正义的关键不在于情感的中道，而在于不去侵害他人的东西；任何不正义都是对他人权利的冒犯，无论是出于贪婪、欲望、愤怒，还是不节制的同情或野心；而“正义就是要保持人的社会不受冒犯”（*ne societas humana violetur, hoc vero iustitiae proprium est*）。在格老秀斯对正义的这一反亚里士多德的定义中，社会的概念几乎完全等同于他人的权利。^[112]由此可见，作为格老秀斯自然法权的这些基本原理，其主体内容、基本次序与人性根源，都与《论战利品法》的尝试一致。人的“社会欲望”或者“社会本能”（*vim socialem*），关键在于对他人权利的尊重，而这才是格老秀斯所谓的“社会的自然性质”（*natura societatis*）。只要不违背这一点，只要是为了捍卫严格属于自己的东西（*propria cuique essent*），自己的生命、肢体和自由，即使使用暴力，也是符合自然正义和法权的。在格老秀斯看来，“社会”就是为了能够借助共同的活动和集体来享有每个人自己的（*Societas eo tendit ut suum cuique salvum sit communi ope ac conspiratione*）。社会（*societas*）的最终目的，在格老秀斯这里，正是保障“每个人自己的”（*suum cuique*）。^[113]这里的论述，仍然是以自爱为基础，借助财产或所有权，建立社会概念，从而将自我保存与社会的继续联系在一起，这不过是《论战利品法》中爱的双重性的翻版。^[114]

不过，格老秀斯在自爱与社会性关切之间建立关联的方式，与斯多亚派的属己概念在思路虽然有许多相似之处，但在关键环节上仍然存在重要的差异。这些差异在《论战利品法》中已经出现了，但在《战争与和平的法权》中的实质论述中变得更加突出。这就是格老秀斯更多是借助物的中介作用，通过自然法权（及正当理性）的概念，建立自我保存与社会关切之间的联系，而不像斯多亚的属己概念一样，强调父母对子女的自然情感，以及理性对自然和谐秩序中人与他人乃至宇宙内在关联的发现，来跨越从自我到他人的鸿沟。^[115]正是这一差异凸显了现代社会性的根本特征。

位于新的社会性概念核心的“每个人自己的”，是自爱与社会的隐秘关联，也是格老秀斯自然法权学说的要害所在。正是凭借自爱与社会性的这一关联，格老秀斯才能够借助“社会欲”的概念解决卡尼亚德斯的辩才为正义和法权制造的困难。^[116]在格老秀斯看来，一方面，“属己”从人的自爱扩展到人的社会欲，使人的自然本性会趋向于相互交往，而另一方面，效用本身会加强自然法权的作用（*naturali iuri utilitas accredit*），自然的造物主使个体的脆弱需要社会才能过上好的生活。这两个方面，其实不过是同一个社会性的两面，一面表现为对社会的关切，另一面则是个人的功利，而在二者共同作用下的社会性，才是自然法权的源泉。^[117]这与格老秀斯在《论战利品法》中批评“学院派”的说法如出一辙：“这些无知的大师在反驳正义时主张，来自自然的正义只导向自己的效用，而政治的正义则不出自自然，而只出自意见，他们忽视了中间的正义（*media iustitia*），这是人类所特有的”。^[118]这种人所特有的“中间正义”就是格老秀斯发现的来自自爱的社会性。

因此，格老秀斯的思想，从1605年的《论战利品法》到1625年的《战争与和平的法权》，并没有从自爱向社会性的转变。同样在《战争与和平的法权》的不同版本中，尽管后期的修订明确地诉诸斯多亚派的“属己”概念，并援引了更多的古典文本作为支持性的论据，但从自爱出发，依靠自然法权建立以尊重他人权利和财产来确保“每个人自己的”这一社会关切，始终是格老秀斯自然社会性概念的核心。修订只是多少改变了人文主义的修辞，明确强化了与斯多亚传统的关联，并没有改变学说的基本路径和实质意涵。^[119]当然，在表面上，格老秀斯由此实现了他所谓的斯多亚派、伊壁鸠鲁派与亚里士多德传统的一致，但实际上，他不仅与亚里士多德的古典政治性概念分道扬镳^[120]，而且他借助斯多亚派的“属己”概念所阐述的“薄的社会性”概念，也超出了伊壁鸠鲁派的视野，指向了现代道德主体的新世界。^[121]

因此，霍布斯与格老秀斯的真正分歧，不在于是否接受古典的政治性概念，而在于如何阐明新的社会性概念。格老秀斯借助斯多亚派的“属己”概念，阐述了以自爱为基础，凭借自然权利和财产概念，直接建立的社会性关系。尽管同样看到单纯依赖自然法权的“自然社会”与仍需国家主权和实定法律的政治社会的不同，但因为格老秀斯的视野集中在国际

社会中国家与个体具有同样法权地位的战争问题上，国家这种“政治社会”的构成关系，及其与现代社会性的内在关联，并不是格老秀斯关注的焦点。相反，霍布斯在“批判”亚里士多德自然政治性学说时反复强调，“所有人生下来时都是不适合社会的”，唯有借助纪律，或者说一种足以威慑众人的新力量带来的恐惧，才能使人适应社会。在这个意义上，新的社会性要彻底完成，不能仅靠人的自然冲动或自然欲求，而必须借助政治社会的人为外在力量，将人造就成为适合社会生活的存在（*Ad societatem ergo homo aptus, non natura sed disciplina factus est*）。在这个意义上，人的社会性，就不是“自然”的，而一定需要人为机器或人为装置的作用。因为在霍布斯看来，“即使人是在一种渴望社会的条件下（*ut societatem appetere*）出生的，这也并不意味着，他生下来就足以适合进入社会。欲望是一回事，能力又是另一回事。”即使骄傲的人，不肯接受“社会之所以成为社会的平等条件”，因此始终威胁着平等人的社会性联合，他们同样也有“社会欲”，也不缺乏对他人的关注，但在压倒他们骄傲的“利维坦”被制造出来之前，他们无法被制造成适合社会生活的人。^[122]对他们来说，“社会欲”不是答案，而是问题。在人这个“政治性动物”的自然政治性解体之后，人的孤独碎片无法靠自由运动，直接构成一个新的社会性形态，而必须首先制造出一个外在的人为装置，靠它的巨大力量及心理后果，才能为新的社会性提供持久稳定的安全。因此，对霍布斯来说，决定“人对人是上帝，人对人是狼”（*homo homini Deus, homo homini lupus*）这一人性天平的是政治社会中国家的力量，而对于格老秀斯来说，则是财产所有权在自然社会中直接建立的社会信任关系。^[123]

霍布斯与格老秀斯的这一分歧，共同的出发点是新的社会性概念。尽管在阐发社会性概念的过程中，他们都同样继承了亚里士多德传统的某些思想因素^[124]，但在根本的出发点和整体的思想线索上，他们都同样背离了古典政治性借助德性教育，通过统治关系，建立人的共同生活的核心思想。^[125]

不过，只靠批判甚至嘲笑旧的政治性概念，并不足以奠立新的社会性概念。区分了自然社会与政治社会，将社会性与政治性分离，孤立或抽象出一个无须政治性奠基的“社会”，这只是现代自然法学派的第一

步。在此之后，自我保存的绝对化，自然法权概念的重构，特别是自然法与自然权利概念的澄清，以及借助新的自然法理论建构家庭、财产、国家乃至国际社会的关系，都是现代自然法学派尚待完成的任务。即使对于阐述自然社会性概念来说，格老秀斯的工作也并没有彻底完成，有待于霍布斯自然状态理论从意想不到的方向将其推进到令现代人惊讶，但又无法回避的极端立场。塔克在《论战利品法》的著作中发现了格老秀斯的原创性，在格老秀斯创造的新道德语言中，“在道德上讲，自然个体像一个微型的主权国家（a miniature sovereign state）”。^[126]格老秀斯对现代道德世界的这一决定性洞察力，在霍布斯的自然状态学说中，获得了系统和严格的阐述。

[1] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol.I. *la volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, ch.5; 海德格尔：“关于人道主义的书信”，熊伟译，收入孙周兴选编《海德格尔选集》，上海：上海三联书店，1996年，第364—375页；Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, pp.7, 25-49.

[2] Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, SS.12-39. Meier在书中广泛使用的“社会”概念多少损害了他颇具洞察力的分析。

[3] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.6.

[4] Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Leiden, 1759. Richard Tuck主编的《战争与和平的法权》英译本收入了Jean Barbeyrac注释的英译文。

[5] 阿伦特指出，托马斯·阿奎那承袭塞涅卡的做法，将亚里士多德所谓“人是政治的动物”翻译为“人是社会的动物”。阿伦特认为，源于罗马的societas这一拉丁概念，歪曲了亚里士多德的本意，丧失了希腊原初对政治的理解。《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第15页。

[6] Augustine, *De Doctr. Christ.* I.23; *De civ. dei*, xix, 14, 12, 5. R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Edinburgh: William Blackwood & Sons, 1950, Vol. I, pp.125-31. Gaines Post, “The Naturalness of Society and the State”, in his *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton: Princeton University Press, pp.499-502；吴飞：《心灵秩序与世界历史：奥古斯丁对西方古典文明的终结》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第七、十一章。

- [7] 中世纪对亚里士多德“人是政治的动物”的理解，参见伯恩斯坦编《剑桥中世纪政治思想史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009年，第710—733页，特别是第721页，撰写此章的Jeannine Quillet明确用“社会性”（socialitas, sociability——中文译为“交往性”）来概括中世纪思想家的理解。对亚里士多德“人是政治的动物”进行社会性的理解，在今天仍然是学界的普遍做法。在标准的牛津版《亚里士多德全集》英译本（Princeton: Princeton University Press, 1984）中，Jonathan Barnes就将《尼各马可伦理学》W.D.Ross的英译本改为“man is sociable by nature”(1097b11)。cf. Richard Kraut, “Nature in Aristotle’s Ethics and Politics”, in David Keyt and Fred D. Miller ed. *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.200-2.
- [8] Wolfgang Kullmann, “Man as a Political Animal in Aristotle”, in David Keyt and Fred D. Miller ed., *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford: Blackwell, 1991, pp.94-117; R. G. Mulgan, “Aristotle’s Doctrine that Man is a Political Animal”, *Hermes*, Vol. 102 (1974), pp.438-445.这两位学者的开创研究提醒我们注意到亚里士多德“自然政治性”学说的自然基础。
- [9] Aristotle, *Hist. an.* 487b3ff; cf. James Lennox, “ΒΙΟΞ, ΠΡΑΞΙΣ and the Unity of Life”, in Sabine Föllinger Hrsg. *Was ist “Leben”? Aristotels’ Anschauungen zur Entstehung und Funktionsweise von Leben*, Stuttgart: Franz Steiner, 2010, SS.239-59.
- [10] 这里我们没有采取J. G. Schneider (Leipzig, 1811) 和A. L. Peck (Cambridge Mass., 1965) 等编者对488a2处文本的修正（文本批评细节见D. M. Balme ed., *Aristotle: Historia Animalium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002），尽管大多数学者认为政治性与分散生活的划分只针对“群居动物”，因此主张删去所有手稿中都存在的“和独居动物”（John Cooper, “Political Animal and Civic Friendship”, in his *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp.358-60n.5, cf. Kullmann, “Man as a Political Animal in Aristotle”），但我们同意David Depew的看法，在没有任何文本支持的情况下，这样的编辑做法是过于鲁莽了（“Humans and Other Political Animals in Aristotle’s ‘History of Animals’”, *Phronesis*, Vol.40, 1995, pp.157-8）。而且我们最后会看到，这一段文本的复杂性，与人性潜在的双重生活方式有关（*Hist. an.* 488a7）。
- [11] 《政治学》中的划分有所不同，分为“群居”和“散居”两种（*Pol.* 1256a23）。参见Cooper, “Political Animal and Civic Friendship”; Depew, “Humans and Other Political Animals in Aristotle’s ‘History of Animals’”。
- [12] 在《动物志》对动物习性的描述中，亚里士多德始终非常关心不同动物如何确立其“统治者”（e.g. *Hist. an.* 573b24, 575b1, 577a16, 597b15, 614a11）。

- [13] Foucault, *Histoire de la sexualité. I. la volonté de savoir*, p.188.
- [14] Comp. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereignty and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998, “Introduction”（在bios与zoē之间所做的区分），cf. Part III. Agamben的分析无疑受到福柯对“生命政治”（biopolitics）分析的影响。这一富于历史洞察力的分析，之所以在讨论有关“生命政治”的古典对照物方面存在严重的缺陷，在很大程度上受到了本书另一条分析主线（即Hobbes-Schmitt-Benjamin对现代国家主权的理解）的限制。这里的关键问题在于，现代国家及其形态，在何种意义上是以“活着本身”为基础的，对这一问题的准确回答，需要我们系统地考察现代自然法学派的自然状态学说。
- [15] Aristotle, *Pol.* 1253a7.
- [16] Aristotle, *Pol.* 1252a24-26. 这一自然的成长，在亚里士多德的笔下，并不是一种具有历史意义的“发展”，而应理解为从其基本要素逐渐构成城邦这一自然合成物的“整体”的自然形成过程（1253a20-1, 1253b1-2）。亚里士多德在《政治学》中明确将城邦看作是由各种必要部分组成的自然合成物（1328a21-25）。
- [17] Aristotle, *Pol.* 1252a24-b15.
- [18] Aristotle, *Pol.* 1252b16-28, cf. 1285a16-23.
- [19] Aristotle, *Eth. Nic.* 1097b7-11.
- [20] Aristotle, *Pol.* 1291a8-12.
- [21] Aristotle, *Pol.* 1252b30-1, 1278b23-31.
- [22] 活着本身的“甜蜜”和“美好”其实来自生命自然的善，这种善，来自活着或者生命的规定性（*Eth. Nic.* 1170a19-b5）。而且即使这种对存在本身美好的感受，在亚里士多德看来，对于人这种政治性动物来说，在很大程度上也要依赖共同生活才能实现。换句话说，人对活着本身的感受，不是对自我保存的孤立感觉，而是一种在共同生活中的“共同感受”（*Eth. Nic.* 1170b8-12）。
- [23] Aristotle, *Pol.* 1280a32-4.
- [24] Aristotle, *Pol.* 1278b21-23, 1257b38-58a4.
- [25] Aristotle, *Eth. Nic.* 1162a17-18; *Pol.* 1252b28-1253a2, 1253a19-20. 根据亚里士多德的《物理学》，作为目的因的形式，是规定自然的关键（*Ph.* 198b10-199a34; *Metaph.* 1015a14-19）。因此，如何通过城邦建立人生活的形式，是人确定自然政治性的要害。
- [26] Cf. Marguerite Deslauriers, “The Argument of Aristotle’s Politics I”, *Phoenix*,

- [27] Aristotle, *Pol.* 1252a26, 1252b22-3. 自然目的性与自然必然性之间的关系，是亚里士多德自然学说的重要主题。简言之，根据亚里士多德针对动物构造及其生活方式之间关系的重要分析（esp. see *Ph.* II.9和*Part. an.* I.1），自然必然性的基本需要从属于自然目的性的生活方式，正如家政活动从属于政治活动一样。参见John Cooper对亚里士多德“假设必然性”（hypothetical necessity）概念的讨论：*Knowledge, Nature and The Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 2004, chap.5-6.
- [28] Cf. Cooper, *Knowledge, Nature and The Good*, chap.11, “Plato and Aristotle on ‘Finality’ and ‘(Self-) Sufficiency’”.
- [29] Aristotle, *Pol.* 1276a20-25, 1280b13-17.
- [30] Aristotle, *Pol.*1280a34-b12, 1280b32-81a9, cf.1328a21-25; *Eth. Nic.*1161b15.
- [31] Aristotle, *Eth. Nic.*1160a23-4; *Pol.*1279b38-40, 1295b1-2, 1260b27-29,1323a14-16.
- [32] Aristotle, *Pol.*1280b7-9; *Eth. Nic.*1080b5. 这也是“伦理学”与“政治学”一同构成亚里士多德广义的“政治科学”或“政治技艺”的意涵（*Eth. Nic.*1094a27-b11）。参见Richard Bodéüs, *The Political Dimension of Aristotle's Ethics*, Albany: SUNY Press, 1993.
- [33] 参见Plato, *Resp.* 352d以下的有关讨论。活动（ἐργον）对于规定人的德性的重要意义，以及“活动”的意涵，特别参见Aristotle, *Eth.Eud.*1218b33-19a38。
- [34] Aristotle, *Eth. Nic.*1097b22-98a20, cf.1102a22ff.
- [35] Aristotle, *Pol.*1253a10-19; *Eth. Nic.*1103b31, 1104b5-10,1106b15-16, 1093b14ff; cf.Kullmann, “Man as a Political Animal in Aristotle”, p.112.
- [36] Aristotle, *Eth. Nic.*1098a7-8, 15, 1099a29-b1, 1179b2-29; *Pol.*1283a25, 1328b13-15.
- [37] Aristotle, *Pol.*1324a5ff, 1278b1, 1130a3-4, 1280a6-7, 1134a25.
- [38] Aristotle, *Pol.* 1287a20-23,1280a8, 1323a25, 1323b25-6; *Eth. Nic.*1134a35-b8.
- [39] Aristotle, *Eth. Nic.*1159b26-7, 1157b18, 1158a8-9, 1156a27, 1170b8-14.
- [40] 虽然在亚里士多德看来，友爱和正义几乎涉及生活中同样范围的事物，但正因为对于建立政治共同体的生活方式来说，正义只是间接通过外在善的安排实现的，

友爱似乎才更为重要。

[41] Aristotle, *Eth. Nic.*1155a23-32, 1167a26-28.

[42] Aristotle, *Eth. Nic.*1160a30-61b10.值得注意的是，尽管亚里士多德明确提出，“政治性友爱”（πολιτικὴ φιλία）在政治共同体的团结中发挥了重要作用，甚至城邦的团结就意味着“政治性的友爱”（*Eth. Nic.*167b2），但以平等和好处为焦点的“政治性友爱”并非建立城邦纽带的唯一方式。对于促进城邦共同生活来说，不平等的人之间的友爱，特别是统治者与被统治者之间的友爱关系同样重要。事实上，以平等的政治性友爱为主要纽带是民主制这种特定政体的生活方式的标志。而根据亚里士多德的主张，无论何种政体，在统治者和被统治者之间都存在着友爱关系（*Eth. Nic.*1161a10-1）。

[43] Aristotle, *Pol.*1280a11-14; *Eth. Nic.*1158b27-59a11.

[44] Aristotle, *Pol.*1275a22-24, b19-22, 76a4. 亚里士多德承认，这一对公民的规定，更适用于民主政体（1275b6）。

[45] Aristotle, *Pol.*1277a26-7, b10, 1284a2-4.

[46] 亚里士多德指出，大多数人无法分享政治荣誉，必然使城邦充满敌人（*Pol.*1281b30-31）。

[47] Aristotle, *Pol.*1282b23.

[48] Aristotle, *Hist. an.*488a7. 亚里士多德所谓“兼具”，并不意味着两种生活方式对于人是同等自然的，事实上，其中一边总是更合乎人性的。这一“划分”方式在亚里士多德的作品中是相当常见的，cf. D. M. Balme, “Aristotle’s Use of Division and Differentiae”, in Allan Gotthelf and James G. Lennox, ed., *Philosophical Issues in Aristotle’s Biology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.69-89; Comp. Cooper, “Political Animal and Civic Friendship”, pp.358-60n.5.

[49] Aristotle, *Eth. Nic.*1097b9, 1099b4, 1169b16ff.; *Pol.*1253a3-5, 1284a3-16; *Eth. Nic.*1128a31-2.

[50] Aristotle, *Eth. Nic.*1159a4-5, 1177a13-78a7; cf. *Pol.*1286b14.

[51] Hobbes, *De Cive*, I.2.

[52] 亚里士多德传统之所以成为批判的主要靶子，一个关键的原因是亚里士多德传统自十三世纪中叶之后在欧洲大学体系中的广泛影响，特别是在欧洲中世纪伦理政治思想中的主导角色，这一点特别随着《政治学》一书的翻译而日趋突出。Walter Ullmann的著名说法是：“自十三世纪下半叶起，亚里士多德的影响在思想上带来的变革，相当于一场概念革命。”（*A History of Political Thought: The Middle Age*,

Harmondsworth: Penguin Books, 1965, p.159) 即使我们不接受Ullmann以“自下而上模式”(the ascending model)代替“自上而下模式”(the descending model)来概括中世纪政治思想因此发生的变化,也不赞同他有关亚里士多德预见现代政治思想的“人民政治”(populism)倾向的判断,但他有关亚里士多德传统对于中世纪中后期政治思想具有决定性意义的判断,仍然值得重视(参考Cary J. Nederman的研究:“The Meaning of ‘Aristotelianism’ in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.57, 1996, pp.563-85; idem, “Aristotelianism and the Origin of ‘Political Science’”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.52, 1991, 179-94. 作者的大部分有关研究收入*Medieval Aristotelianism and Its limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Aldershot: Variorum, 1997; 同时参见J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Part I, Princeton: Princeton University Press, 1975)。有关亚里士多德传统的历史地位,麦金泰尔认为,这一传统自十二世纪起就支配了中世纪欧洲的道德思想,“现代道德的大部分仅仅作为一系列来自这一传统的残篇断章才是可以理解的”,而且以尼采为代表的现代道德对亚里士多德传统的攻击在整体上都是失败的(《追寻美德:道德理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社,2008年,第59、291页,以及第9章“尼采抑或亚里士多德?”)。但在考虑亚里士多德传统持久而重要的影响的同时,有必要指出,就我们这里关心的所谓“自然政治性”学说而言,在中世纪政治思想中的意涵与在亚里士多德本人那里有重要的不同(Cary Nederman, *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington: The Catholic University of America Press, 2009, pp.146-50; Francis Oakley, *The Emergence of Western Political Thought in the Latin Middle Ages*, Vol. II: *The Mortgage of the Past: Reshaping the Ancient Political Inheritance 1050-1300*, New Heaven: Yale University Press, 2012, chap.5),而这一点正是对亚里士多德的现代批判赖以发动的出发点。

[53] 不过霍布斯同时也认为,尽管以“亚学”为代表的古典政治思想(特别是古希腊罗马的共和思想)似乎在研究道德和政治事务的学者中占有几乎一统天下的地位,但这似乎并不妨碍他们彼此相互争辩,莫衷一是。道德哲学或政治思想方面的广泛争议,恰恰表明“亚学”并没能将道德哲学或所谓“公民科学”(scientia civilis)建立成为一门像几何学一样具有牢固基础的精确科学(*Elements*, xiii.3, *De Cive*, ep. ded., praef.)。

[54] Hobbes, *Leviathan*, xlii.13, 11.

[55] Hobbes, *Leviathan*, “Introduction”, 3.

[56] Hobbes, *De Cive*, i.2.

[57] Hobbes, *Elements*, XIX.5; *De Cive*, v.5; *Leviathan*, xvii.6-12.

- [58] Rousseau, *Discours* I.35, OC.III.p.153.
- [59] Rousseau, “Que l’état de guerre naît de l’état social”, OC. III. pp.610, 602-3, 611-2, 601.
- [60] Rousseau, *Discours*, “exorde”, OC. III.p.132.
- [61] Rousseau, *Discours*, I.Note XV; OC. III. p.219.
- [62] “我们注意到，霍布斯这样一位如此推崇定义的哲学家，竟然在这里未能对他所谓社会是什么下一个定义。”Ferdinand Toennies, “Hobbes and the Zoon Politikon”, in his *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, p.51.
- [63] 按照霍布斯在《利维坦》（vi.8）中的界定，molestum, unpleasant, troublesome意味着一种效果或者目标意义上的“坏”（evil in effect and end），与 jucundum, delightful这种效果或目标意义上的“好”正好相对。因此，当霍布斯在《论公民》第一章中指出，社会交往中通过相互比较产生的愉悦，才是我们真正的天性时，他确实将人的“社会性”看作某种人的自然天性，看作对人而言是好的、值得追求的欲望或激情的目标，而将“永久孤独”（solitudo perpetua）看作是人规避的“坏”。
- [64] Hobbes, *Leviathan*, xvii.3; *De Cive*. i.2.
- [65] Richard Tuck和Michael Silverthorne选择将这里的societas翻译为association（*On the Citizen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.24n.3），而非1651年（Charles Cotton？）英译本的society，无疑准确地把握了此处的分别。
- [66] Hobbes, *De Cive*. i.2. 在罗马历史和法律传统中，“联合”或“结盟”（foedus），是指借助“信任”（fides）在不同部族之间结成盟约，从而结成更广泛的共同体（我们已经看到，亚里士多德认为，这样并不能构成一个城邦的“政治”共同体）。参见 A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1973, pp.21-32, 119-133. 卢梭在《社会契约论》的卷首题辞，引用了维吉尔《埃涅阿斯纪》中的有关段落（foederis aequas Dicamus leges, XI.321），准确地概括了这一思想，也提示了这一概念对于了解现代政治哲学中人与人社会性关系的重要意涵。
- [67] 考虑到霍布斯很少提及那些对他思想有影响的人，他从来没有在著作中直接提到格老秀斯，并不能表明他对后者的思想一无所知。虽然我们不能赞同塔克在一系列文章中的主张，认定霍布斯从哲学方法到政治思想实质都深受格老秀斯的影响（Richard Tuck, “Grotius, Carneades and Hobbes”, *Grotiana*, Vol.4, 1983, pp.43-62; “The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, in *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by Anthony Pagden, Cambridge: Cambridge

University Press, 1983, pp.99-108 ; Perez Zagorin对塔克命题的批评, “Hobbes without Grotius”, *History of Political Thought*, Vol.21, 2000, pp.16-40) , 但霍布斯无疑会通过培根和塞尔登等人的著作了解格老秀斯的基本主张 (Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.125-9) 。而且, 霍布斯很可能直接接触过《战争与和平的法权》(Ioannis D. Evrigenis, *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p.1n.2) 。霍布斯与格老秀斯在思想上的分歧, 大概可以从格老秀斯对霍布斯《论公民》的反应中看出。格老秀斯虽然承认此书想法新颖大胆, 但明确表明, “其中有些观点我是不会主张的”。具体来说, 格老秀斯虽然同情霍布斯的保皇思想 (事实上, 这一点并非霍布斯政治思想的关键) , 但却不赞同其立论的基础, 尤其是霍布斯所有人自然为敌的主张, 尤其和格老秀斯的基本立场不相容 (“Putat inter homines omnes a natura esse bellum & alia quaedam habet nostris non congruentia”) 。但我们这里关心的是, 在霍布斯和格老秀斯对人的社会关系的不同字面描述背后是否蕴涵了某种共同的世界图景。见Noel Malcolm, “Hobbes and the European Republic of Letters”, in his *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 2002, pp.472-3; Perez Zagorin, *Hobbes and the Law of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 2009, ch.1.

[68] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.5-8, 14, 16.

[69] Jean Barbeyrac, *An Historical and Critical Account of the Science of Morality*, London, 1749, Sec. XXIX, pp.79-80 . 巴贝拉克此书对现代道德哲学历史叙述的影响, 见Tuck, “The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, pp.99-108.

[70] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 6-7.

[71] Martin Harvey, “Grotius and Hobbes”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol.14 (2006), pp.32-3.

[72] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.6.当然, 正如学者指出的, 这一表述本身, 很可能是格老秀斯从西塞罗或塞涅卡的著作中借鉴而来, 而非自出机杼的创造。见Laurens Winkel, “Les origines antiques de l'*appetitus societatis* de Grotius”, *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, Vol. 68 (2000), pp.399-401.

[73] Winkel, “Les origines antiques de l'*appetitus societatis* de Grotius”, p.395.

[74] E. G. Pembroke, “Oikeiōsis”, in A. A. Long ed. , *Problems in Stoicism*, London: The Athlone Press, 1971, pp.114-49; T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiōsis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus: Aarhus University Press, 1990; Gisela Striker, “The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics”, in her *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge

- [75] 考虑到οἰκειώσις概念的复杂性，找到一个简明统一的现代语言译法并不容易。正是出于这一原因，大部分学者采取保留希腊原文的做法。Striker的说明相对比较准确简明：“recognition and appreciation of something as belonging to one”(“The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics”, p.281.这基本是普鲁塔克经典定义的翻译：Plutarch, *De Stoicorum repugnantiis*, 12, 1038c)。因此，Long和Sedley采用“appropriation”作为这一概念的标准译法，是相当贴切的（A. A. Long and D. N. Sedley, ed., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, Vol. 1, p.351；A. A. Long较早曾采用“self-endearment”的译法，“The Logical Basis of Stoic Ethics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.71, 1970/71, p.88；斯多亚研究的大家Max Pohlenz将之译为“Zueignung”, *The Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, Vol.I, SS.57, 84, 113)。Julia Annas倾向于译作“familiarization”（*The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p.262），则能更好地体现这一概念在词源上与“家”的隐含关联。但这两个译法多少都缺失了这一概念对自我的情感或欲望的强调（l’attachement à soi-même, Mary-Anne Zagdoun, “Problèmes concernant l’oikeiōsis stoïcienne”, in *Les stoïciens*, ed.G. Romeyer Dherbey & J. Gourinat, Paris: Vrin, 2005, p.322）。但Gisela Striker的“natural concern”更像是对这一概念的解释，而不是翻译（“Following Nature”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. by Julia Annas, Vol.IX, 1991, p.6）。这一概念自然的汉语翻译是“亲”字（兼有“亲身”、“亲属”和“同人”之义），与之相对的倾向则是“疏（远/离）”（ἀλλοτριώσις, 让渡/异化）。不过中西思想往往在表面上最接近的地方，隐藏着最根本的分歧，为了避免与汉语观念未经检讨的鲁莽混同，我们还是采取了现有稍嫌笨拙的译法。
- [76] 斯多亚派所谓“原初”（πρῶτον, prima）首先是作为全部关切的出发点和基准点，而不仅仅意味着时间上的开始。参见Brad Inwood的讨论，*Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press, 1985, Appendix 1。
- [77] A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London: Duckworth, 1986, pp.184-7.
- [78] Diogenes Laertius, VII.85-6 (Chrysippus), in Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 57A.有关这一重要段落的讨论及其与斯多亚“按自然生活”的关系，见Long, “The Logical Basis of Stoic Ethics”, pp.96-101。
- [79] 从Chrysippus的希腊文对应表述（συστασις）看，所谓“状态”更多指的是身体的自然构成状态。
- [80] “...simul atque natum sit animal...ipsum sibi conciliari et comendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status,

diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videatur adferre”. Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, III.16.

[81] Cicero, *De Finibus*, III.17-9.

[82] Cicero, *De Finibus*, III.21.

[83] 属己的情感是否能达到全人类，甚至全人类是否能“世界大同”（cosmopolis），是斯多亚思想中具有持久吸引力，但也颇富争议的内容。这一问题与我们这里关注的主题有着根本的关系：一旦人与人的根本关系是社会性的，那么全球性的国际社会就成为可能，而封闭性的政治共同体与这一“国际社会”的关系，早在围绕斯多亚的“世界大同”问题的古代争论中就已经初现端倪了。从 Schofield 等学者的研究看，“属己”概念的扩充，并不意味着所有人都属于这样一个“世界大同”的城邦，因为无论从情感的扩充，还是理性的智慧来看，都注定具有这一世界大同的视野只限于少数的圣贤。Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999; P. Vander Waerdt, “Zeno's Republic and the Origin of Natural Law”, in *The Socratic Movement*, ed. by P. Vander Waerdt, Ithaca: Cornell University Press, 1994, pp.281-9; contra. K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp.73, 88.

[84] Hierocles (Stobaeus IV, 671-673), in Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 57G. 对这一段文本的批判性讨论，见 Annas, *The Morality of Happiness*, pp.267-70.

[85] Cicero, *De Finibus*, III.62 (cf. Cicero, *De Officiis*, I.12). 现有的文献广泛印证了，父母子女的自然亲情，在斯多亚派的“属己”思想中，居于从自爱到关切他人的枢纽位置。但值得注意的是，格老秀斯对斯多亚派有关思想的“重述”却相当忽视这一点（Christopher Brooke, “Grotius, Stoicism and ‘Oikeiosis’”, *Grotiana*, vol. 29, 2008, pp.42-3），其位置在很大程度上为“财产”所取代。这一细节的重要意义，在我们后面第17节分析格老秀斯的自然法权学说时会变得更加清楚。

[86] 因此，根据斯多亚派的新解释，之所以蚂蚁、蜜蜂等动物是“政治性动物”，是因为这些动物不像某些大的野兽一样生来只为自己活着（这些野兽更像眼睛或耳朵这样的感觉器官），而更像身体四肢这样的工具性器官，是为了别的一部分活着。政治性动物的“社会性”在这里恰恰是通过自然的功能性“有用”来论证的（Cicero, *De Finibus*, III.63）。但考虑到古典哲学传统对工具性器官和感觉器官的等级划分，这一理解多少意味着“政治性功能”的降格为工具性的作用，这无疑与亚里士多德在《政治学》第一卷对政治生活的目的性与经济生活的工具性的理解存在决定性的分歧。

[87] “Multo haec coniunctius homines. Itaque natura sumus apti ad coetus,

concordia, civitates”. Cicero, *De Finibus*, III.63.

[88] Cicero, *De Finibus*, III.20-5.

[89] Diogenes Laertius, VII.87 (Zeno). Striker, “The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics”, pp.286-93.

[90] Cicero, *De Officiis*, I.12. Benjamin Straumann, “Oikeiosis and appetitus societatis: Hugo Grotius' Ciceronian Argument for Natural Law and Just War”, *Grotiana*, Vol.24/5 (2003/2004), pp.52-3.

[91] Cicero, *De Finibus*, III.23-6, 31. Diogenes Laertius, VII.86 (Zeno).

[92] Annas, *The Morality of Happiness*, p.266.

[93] Cicero, *De Finibus*, III.68.

[94] Striker, “The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics”; Annas, *The Morality of Happiness*; Jon Miller, “Stoics, Grotius and Spinoza on Moral Deliberation”, in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Miller and B. Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.137n.28; Straumann, “Oikeiosis and appetitus societatis”.

[95] 这种理性情感，虽然关切他人，但不一定像Julia Annas认为的那样，一定是无偏的。正如学者指出的，将“属己”理解为无偏的理性情感，实际上是将斯多亚的概念彻底康德化。“属己”与其说是无偏的情感，不如说是得以普遍化的有偏情感（universalized partiality）。即使在最极端的情况下，“属己”也只是意味着“四海之内皆兄弟”，而不是将所有人都作为陌生人来看待。事实上，如果不能恰当地理解“属己”概念在自我关切与他人关切之间建立的关系，就难免会将这一概念视为“边沁与康德的奇怪混合”。Annas, *The Morality of Happiness*, p.265; Keimpe Algra, “The Mechanism of Social Appropriation and Its Role in Hellenistic Ethics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXV (2003), pp.289-291; Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City*, pp.104-5; Long, “The Logical Basis of Stoic Ethics”, p.95.

[96] Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 57H. 这一批评无疑与亚里士多德对共同体中友爱与正义随亲疏远近有所不同的观点是一致的（*Eth. Nic.* 1159b25-1160a8）。

[97] 此书直到1864年才为世人所知，因此并没有对现代自然法思想后来的发展直接发挥影响。不过其中的第十二章，曾以《自由的大海》（*Mare Liberum*）为名在1609年单独刊行过。

[98] Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge: Cambridge

University Press, 1991, pp.154, 173-4; Idem, *The Rights of War and Peace*, pp.84-93.

[99] Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Ius naturae”.

[100] 在较早的论述中，塔克认为格老秀斯在《论战利品法》中其实是以人的“天赋社会性”（innate sociability）为基础建立其正义理论的（Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.59），塔克对οἰκείωσις概念不以为然的怀疑态度（特别参见*The Rights of War and Peace*, p.37n.54），无疑妨碍他澄清自己前后不同立场之间真正的理论关联。参见Brooke, “Grotius, Stoicism and ‘Oikeiosis’”, pp.27-9中的讨论。

[101] 有关“许可性自然法”的概念的发展，参见蒂尔尼晚近的系统研究：Brian Tierney, *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2014, esp. pp.215ff on Grotius.

[102] Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Lex I/II”.

[103] Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Possessio/dominium-Regula II”.

[104] Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Lex III/IV”, cf. “Lex V/VI”及“Lex VII/VIII”对这些法律之间次序的讨论。

[105] Grotius, *De Jure Praedae*, II.

[106] Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Lex VII/VIII”.

[107] Brooke, “Grotius, Stoicism and ‘Oikeiosis’”, pp.39-44.

[108] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.1. 许多学者忽略了，将自我保存视为自然状态的首要义务，并不是格老秀斯自己的发明，这一观点几乎是在逐字引用西塞罗笔下“小加图”的原话（*De Finibus*, III.20），在1625年的首版中，注解中就包含了《论至善》的有关段落（Brooke, “Grotius, Stoicism and ‘Oikeiosis’”, pp.40-1）。

[109] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.2-4.

[110] Straumann, “Oikeiosis and appetitus societatis”, pp.53-7. Contra Tuck, *The Rights of War and Peace*, pp.97-102.

[111] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.2.

[112] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 8, 42-4.

[113] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.5.

- [114] 对“社会”的“欲望”，恰恰是把“友爱”转化为一种自爱式的欲求，这是格老秀斯社会性概念的要害。参见Straumann, “Oikeiosis and appetitus societatis”, p.43.
- [115] Gretchen Reydam-Schils, “Human Bonding and οἰκείωσις in Roman Stoicism”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXII (2002), pp.221-53; Straumann, “Oikeiosis and appetitus societatis”, pp.53ff.
- [116] 格老秀斯与卡尼亚德斯的分歧，关键问题并不在于所谓“认识论”或“方法论”，而是有关人性和政治的性质的实质分歧（Miller, “Stoics, Grotius and Spinoza on Moral Deliberation”, p.121）。塔克将格老秀斯笔下的卡尼亚德斯等同于蒙田或沙朗（Pierre Charron），这一做法容易忽视，作为雅典使团成员前往罗马的卡尼亚德斯，在罗马元老院展示的正义修辞术，至少就保留这一事件的西塞罗版本（*De Republica*）来说，实质问题其实是罗马帝国或者说“罗马式和平”的正义问题（有关这场争论在西塞罗和维吉尔作品中的呈现，见James E. Zetzel, “Natural Law and Poetical Justice: A Carneadean Debate in Cicero and Virgil”, *Classical Philology*, Vol.91, 1996, pp.297-319）。这也同样是格老秀斯在撰写《论战利品法》和《战争与和平的法权》时关心的问题（Straumann, “Oikeiosis and appetitus societatis”）。现代社会性概念的形成，既是现代主体重构现代政治社会秩序的过程，也同时是现代国家通过威斯特伐利亚协议建立新的国际社会秩序的过程（参见本书第27节的简要讨论）。
- [117] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.16.
- [118] Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Regula II”.
- [119] 对比Tuck, *The Rights of War and Peace*, pp.97-102。有关格老秀斯理解上的自爱倾向（Richard Tuck）与社会性倾向（Brian Tierney）之间的对立，在很大程度上是巴贝拉克的注释对格老秀斯“社会性”的片面强调所致。
- [120] 如果我们把οἰκείωσις概念看作斯多亚派试图解决亚里士多德传统有关幸福、德性与至善问题的一个重要尝试（Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*；有关οἰκείωσις与亚里士多德传统的关系，参见C. O. Brink, “Οἰκείωσις and Οἰκειότης: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory”, *Phronesis*, Vol. 1, 1956, pp.123-145），那么，格老秀斯借助自然权利概念对οἰκείωσις思想的发展，无疑进一步割裂了个体自爱与共同体的亚里士多德目的论关系，为独立平等个体建立的“政治性社会”开辟了新的概念空间。
- [121] 塔克无疑准确地看到了这一点，只不过因为未能把握“政治性”与“社会性”的关键不同，从而无法澄清格老秀斯的这一社会性概念与现代政治哲学（比如霍布斯）对“政治社会”理解的之间真正的理论关系：“格老秀斯声称，在某种意义上，人们之间的普遍关系像一个政治社会（civil society），因为交换正义可以直接适用他们在自然状态中的交易往来；但是这些关系像一个非常薄的人类社会（a very thin

version of human society），因为它们排除了对分配正义的关注。对亚里士多德学派社会生活概念的这种破坏处于格老秀斯事业的中心，并成为他的许多追随者的特征。因此，当在《论印度》（引者按，即《论战利品法》）一书中谈到人类社会性的时候，格老秀斯并不是指，自然人是亚里士多德传统认为的意义上具有社会性。取而代之的是，我们可以说，一种伊壁鸠鲁学派意义上的社会性……一种薄的人类社会性概念。”（Tuck, *The Rights of War and Peace*, p.89. 译文据中文译本，罗炯等译，南京：译林出版社，2009年，第107-108页，译文有改动。）

[122] Hobbes, *De Cive*, i.2.

[123] 霍布斯：“其实，这两个讲法同样正确：人对人是上帝，人对人是狼。如果我们说的是公民彼此之间，前一个讲法就是对的；而如果我们说的是国家彼此之间，后一个讲法就是对的。在正义和仁爱这些和平的德性方面，公民跟上帝有些相似。但在国家之间，坏人的邪恶使好人为了保护自已，不得不诉诸暴力和欺诈这些战争的德性，即诉诸野兽掠夺的天性。”（Hobbes, *De Cive*, ep. ded.）对比格老秀斯在引用了昆体良有关财产所有权的论述之后的说法：“这一信任是人类社会的开端。……这种契约式纽带或往来（ $\tau\acute{\alpha}\xi\upsilon\mu\beta\acute{o}\lambda\alpha\iota\alpha$ ），是相互的行动和感受的来源，也是善恶的来源，特别是自身与他人的善恶混杂的来源，这就是为什么人们说，人对人是上帝，人对人是狼。”（Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Lex IV”）普芬多夫指出，这一说法出自罗马作家普劳图斯（Plautus, *Asinaria*）：Lupus est Homo homini, non homo, quem qualis sit non novit（Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.8；普芬多夫的理解，参见我们在第19节的讨论）。值得注意的是，霍布斯其实反转了普劳图斯的原话。普劳图斯认为，人在不了解一个人的时候会把他作为狼，而霍布斯恰恰认为，人对人越了解，越会如此。

[124] 格老秀斯身上的人文主义思想更强，因此这一传统留下的印记更多。不过，在霍布斯那里，也有类似的遗存，特别是在其早期人文思想的影响保留更多的时候，与亚里士多德传统的挣扎构成了其思想的一个重要部分。参见施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，南京：译林出版社，2001年，第三章；Karl Schuhmann, “Hobbes and the Political Thought of Plato and Aristotle”, in his *Selected Papers on Renaissance Philosophy and on Thomas Hobbes*, Dordrecht: Kluwer, 2004, pp.191-218.

[125] “他并不是在维护亚里士多德的观点，即社会生活是我们实现自己的本性所必须达到的本质目标或目的。甚至在社会之外，我们也可以是完全人性的（We can be completely human even outside society）。社会生活只是我们所有人都想要的某种东西。”《自律的发明：近代道德哲学史》，张志平译，上海：上海三联书店，2012年，第86页（J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.71-2）。

[126] Tuck, *The Rights of War and Peace*, p.84. 塔克在此处论证这一发现引用的

《论战利品法》的段落很有代表性，个体的这一“主权”地位与“财产”概念有着密切关系（“上帝造人自治，即自由，服从自身法律，所以每个人的行为及对其物品的使用，不受他人选择支配，这一点所有民族一致赞同。自然自由这个著名说法，不就是指个人根据自身意志行动的能力吗？而行动的自由就等于对物的支配〔libertas in actionibus idem est dominium in rebus〕”）。不过第十二条自然法或许更能说明问题：“未经司法程序，任何国家或任何公民都不得有悖其他国家或公民来推行自身权利（ius suum）。”作为权利主体，国家与公民没有区别（特别对比“规则三”对个人意志构成自身法权与“规则四”国家意志构成自身法律〔ius〕的讨论）。Grotius, *De Jure Praedae*, II. “Libertas et Dominium”, “Regula III/IV”, “Lex XII”.

第二章

霍布斯的自然状态学说

从马基雅维利（1469—1527）、博丹（1530—1596）、蒙田（1533—1592）、利普修斯（Justus Lipsius, 1547—1606），直到阿尔图修斯（Johannes Althusius, 1563—1638）和格老秀斯（1583—1648），许多人都被视为现代政治哲学或道德思想的开创者。但在霍布斯（1588—1679）之前，这些现代思想的“先知”绝大多数仍然在使用传统的人性概念作为政治和道德思想的基础，无论这一概念来自柏拉图—亚里士多德的古典哲学传统，斯多亚—伊壁鸠鲁这样的古代晚期遗产，还是经院哲学及中世纪晚期的反动，甚至修昔底德—塔西佗—李维的古代历史著述（特别是塔西佗主义）对人性的基本理解，但在霍布斯之后，几乎所有重要的政治哲学家和道德哲学家，斯宾诺莎（1632—1677）、普芬多夫（1632—1694）、洛克（1632—1704）和卢梭（1712—1778），甚至在某种意义上直到康德（1724—1804）和苏格兰启蒙运动的学者，都以“自然状态”作为分析政治和道德的基本出发点。可以说，“自然状态”成为支配十七至十八世纪西欧政治和道德思想的核心概念。要理解现代道德世界的新语言，必须系统地考察霍布斯的自然状态学说。

4 “自然状态”概念的史前史

对现代自然法学派的自然状态学说，至今仍然缺乏系统深入的研究。这一缺陷的一个重要原因在于，大部分学者认为，“自然状态”根本算不上是一个全新的想法。将政治社会追溯至某个原初的状态，这一做法无论在古典文献，还是在基督教思想传统中，都广泛存在，并不始于现代自然状态学说。^[1]

建构一个与人类现实生活不同的状态，作为理解、批判乃至改造道德与政治的出发点，这种做法，无论在改良人士，保守派还是激进分子那里，都不乏热中和响应者。当然，人的世界，从不仅限于眼前。但构想一种完全不同的生活状态，却不只是要将人的生活世界向过去和未来延伸，而是建立一个自身几乎注定无缘生活在其中的世界，一个超出生活的世界，甚至一个无法生活的世界。建立一个“另外的世界”，这种心理倾向和思想动机，有着深刻的人性根源：作为理性的存在，对于每件事，我们要求的道理总是多于事情本身，甚至多于这个世界的可能；而作为政治的动物，我们还要为多余的道理创造一个世界，充当立法者为它们建立生活的安排，甚至创造一个自然秩序的宏大背景，哪怕只是在想象中。

但直到历史哲学找到一系列系统的方法将“另外的世界”纳入人的存在视野、生活世界与社会秩序之前，用这种方式探索人的生活可能性，与人所在的现实世界并没有直接的关系。无论将“另外的世界”设置在遥远的过去、未知的未来、彼岸甚至天上，它都是名副其实的“乌托邦”（utopia），在人的生活中并没有它的位置。“另外的世界”，并不是建立我们这个世界的生活方式的直接出发点或者基础，相反，在很大程度上它被用来说明，为什么我们并没有那样生活。无论其中的生活多么理想，或者不幸，它都被某种自然或者神意的力量决定性地分隔在另外一个我们无法到达的世界。在这个意义上，现代自然法学派最初构建的“自然状态”，恰恰不是“另外的世界”。在霍布斯笔下，“自然状态”不

是神话，但尚未成为历史，它是现代道德科学和政治哲学试图突破传统，彻底更新我们生活的理性起点。

（一）黄金时代的神话

将现代自然法学派的自然状态学说理解为某种“原始主义”（primitivism），从而将古典传统思考人类自然本性的描述理解为类似的原始主义，是混淆和滥用“自然状态”概念的主要症状。^[2]但无论是纪年意义上的原始主义（chronological primitivism），还是所谓“文化原始主义”（cultural primitivism），古典传统中的“原始主义”通常都将人类生活的某个原初或先前的状况与现有的状况进行对比，用以凸显人类生活现有状况的缺陷或优越（这取决于这种“原始主义”是从进步还是退步，甚至衰弱的角度，来理解当前时代的性质）。但人类生活的原初状况，在古典神话、历史和哲学的叙述中，更多是作为虚拟的对照物出现，而并非人类当前生活的现实出发点。人类的生活，恰恰是在无可挽回地丧失了其“原始”形态后，才呈现出当前的政治和道德特征。当人不再与神接近，神话不再可能，属人的生活才开始。

“原始主义”叙述的这一特点，突出地体现在具有深远影响的“黄金时代”的神话中。^[3]根据赫西俄德在《劳作与时日》中有关人的起源的神话描述，在克洛诺斯（Cronos）统治下的黄金种族的人类，像神一样生活在和平与丰裕中，一切好的东西都不缺，没有辛劳和烦恼。但在这个时代的人类，与后面四个时代的人类，并不是同一种人。每个时代的人都是神重新制造的，青铜种族的人类，甚至是不同的神（宙斯）用不同的材质（用来制作长矛或标枪的櫟木）造的。现在的黑铁种族，生活与黄金种族的人类完全相反，受困于辛苦、悲哀与各种恶行，也是宙斯造的。和生铁的同类生活在一起的诗人，对更好生活的渴望，就是盼望生活在神之前或之后造的不同种族中。^[4]

尽管与《神谱》中的叙述相比，《劳作与时日》主要是从生活在地面上的人类的视角出发讲述宇宙的故事^[5]，但在赫西俄德的描述中，最初的黄金种族，与其后的白银、青铜、英雄和黑铁种族，其生活的根本差异，似乎要归于克洛诺斯和他儿子宙斯的不同统治。人的最终命运，

正如之前的普罗米修斯—潘多拉神话得出的“教训”一样，“不可能逃脱神的旨意”。^[6]与黄金种族的和平生活相比，后世生活的不幸和道德败坏，最突出的标志就是狂妄（ὕβρις）。狂妄与正义的对立，即使不能解释从黄金时代开始的全部神话，仍然是黄金时代之后人类生活的核心主题。^[7]从白银种族开始的狂妄，大概是宙斯统治下的世界中人的生活无法摆脱辛劳、疾病和死亡的根源。这也是种族神话最后的告诫：“听命正义，不要增长狂妄。”^[8]

人的正义与狂妄，将决定尚在黑铁时代善恶混杂的阶段生活的人类的未来命运。一旦没有正义，人将丧失阻碍恶的力量，恶将完全统治黑铁种族的人类，而那很可能就是宙斯毁灭这一种族的一天。^[9]但赫西俄德通过神话对政治家进行的这一道德告诫，却在很大程度上受限于整个神话的途径。仅从人的角度来看，先后继替的不同种族可以看作同一个社会的不同社会等级^[10]，但在赫西俄德的描述下，他们和潘多拉一样，不过都是神尝试的不同造物。而我们并不知道神这些不够完善的“实验”背后的意图究竟是什么。^[11]赫西俄德并没有告诉我们，何以黄金种族最初神一样的生活会终止，也没有指明神先后制造不同种族的理由。在不同种族的生活方式之间，似乎也没有多少连续性。人生活的不同状态并非人力所及，甚至不是人可以理喻的。赫西俄德的种族神话并不是人类堕落的线性历史。

因此，在赫西俄德的神话中，真正的行动者似乎更多是神，而不是人。在奥维德对这一神话更加道德化的重述中，赫西俄德叙述中复杂的谱系被多少简化了，使得最初的黄金时代与排在最后的冷硬的黑铁时代的对立更加突出——在黄金时代中的人们，无需法律、士兵、劳作，生活在永恒之春中，而在黑铁的时代，欺诈、贪婪与暴力伴随着航海、金钱与贸易，亲情沦丧，战争与掠夺盛行。但赫西俄德有关不同种族或不同时代的神话中两个核心的要素，不同种族的继替乃至不同神的统治，都被保留了下来。这似乎意味着，尽管人的生活可能存在不同的可能，但进入这个“另外的世界”，需要另外的世代或者另外的种族，这当然不可能取决于人自身，不仅不取决于当前的人们，甚至不取决于人这个种族。人的正义或道德，只不过是让人在这样一个神的戏剧中维持现有生活方式、避免自身彻底毁灭的“虔敬”。^[12]

（二）属人的政治

直至自然和习俗的古典对立与这一“原始主义”的神话描述结合起来之前，希腊思想对人类古老生活状态的描述，并没有与检讨当代政治生活的性质明确联系在一起。它具有强烈的道德和宗教色彩，但却缺乏直接的政治反思性质。因此，神话中的“另外的世界”，也不会成为讨论当前政治生活的出发点，更不是我们这里关心的“自然状态”。尽管在《会饮》中，阿里斯托芬讲述的爱神故事，将人强大而狂妄的圆球时代（颇为类似赫西俄德描绘的白银种族的生活或者巨人提坦的神话形象）与被神惩罚后切成两半的悲惨状态做了对比，并将前者看作人“原初的自然”，但人的两种生活状况之间戏剧性的断裂，使前者无法作为后者的出发点，相反倒更多体现了喜剧诗人对现实政治生活与人性关系的某种悲剧性理解。^[13]

在柏拉图的对话中，尝试通过神话描述人另外的生活状态，借以揭示政治的根本性质，是一个广泛采用的手段，这无疑与柏拉图自己在《理想国》中推荐的政治教育方式相吻合。^[14]在《政治家》中，在神直接统治的幸福时代（克洛诺斯的时代），人没有国家，甚至没有家庭，都是从土地中复生出来的；与之相对，在宙斯统治的当下，人失去了神的照看，不得不自己管理自己的生活，生活充满了贫穷和困难，这正是政治和人的技艺一同起作用的时代。^[15]《政治家》中这一神话的目的是为了界定“王者的技艺和政治的技艺”，或者说澄清政治的真正意涵。从神直接统治的时代，转向人自治的时代，根源是命运或宇宙的自然反转，这一过程不是人所控制的。而从政治神话的宇宙背景看，克洛诺斯的时代，似乎是一个与我们时代在自然上完全相反的时代，人生活的根本差异，源于自然的对立。^[16]这一无疑带有赫西俄德色彩的神话，被柏拉图赋予了几乎完全相反的意涵。^[17]正义作为人的政治技艺，恰恰是要面对人的自我统治问题，尽管它仍然力图去模仿自然本身的秩序（真正的政治仍然是“符合自然的知识”）。正是在这个意义上，政治家才不是人的“牧者”。^[18]普罗泰戈拉在同名对话中讲述的神话，尽管具体内容不同，但对政治的性质有类似的描述。^[19]人的自然天赋的欠缺，无疑是人必须倚助技艺，特别是政治技艺的前提。因此，如果政治是真正符合自然的技艺或知识，它并非简单接受人的生性，而是要找

到基于人的自然，但却与其家畜般自发的生活不同的生活方式。“根据自然建立的城邦”，并非就是“真的城邦”，一种依据自然需要的生活。[20]

《政治家》中的神话无疑对于我们理解古典时代如何借助某种人生活的原初状况来阐明人当前的生活有所帮助。和《劳作与时日》中对克洛诺斯时代的描述一样，柏拉图笔下的神话同样勾勒了完全断裂的两个时代。人的政治时代，与神照看的时代之间的自然断裂，无论是出于难以测度的神意、命运或是自然的运动，在两个时代建立了几乎完全不同的自然条件。人“现在”（νῦν）[21]的政治生活，或者说人所特有的政治生活，因为注定无法到达前者的自然条件，才不得不借助政治的技艺来安排人的生活，面对人自身的困惑。这一神话在某种意义上，焦点在于人如何从“现在”的自然条件出发，模仿自然秩序，使用政治技艺安排人的生活，而并不关心不同时代的过渡问题（或者说，这一问题根本就不是人所应该关心的）。这一点无疑决定性地为赫西俄德和柏拉图的原初状态与现代自然法学派的自然状态概念区分开来。

（三）自然运动中的人类文明

与柏拉图神话营造的“梦”（dream）不同[22]，卢克莱修在《物性论》第五卷中对“人类”早期生活的著名描述，被普遍视为霍布斯在古代世界的知音。[23]霍布斯的许多读者都将他的作品与伊壁鸠鲁派联系在一起。[24]《物性论》的十七世纪英译者（Thomas Creech）甚至在他的译者序中径直指出，“霍布斯先生的仰慕者可以轻而易举地发现，他的政治学不过是卢克莱修的放大版，他的自然状态已经为我们的诗人吟唱过了：法律的兴起，社会的起源，正义与不义的标准完全相同，以及人的伊壁鸠鲁起源的自然后果，没什么新花样。”[25]

伊壁鸠鲁传统对古典自然政治性学说的反对，以及对正义的某种契约式理解[26]，自然容易让人联想到现代自然权利和社会契约的主张。特别是这一传统，上承希腊原子论传统对黄金时代和人类理想过去的反弹，转向人类起源的某种新叙事，更引起了现代学者的浓厚兴趣。[27]但伊壁鸠鲁派与现代自然法学派的自然状态概念——无论是霍布斯的，还是卢梭的——之间的根本差异，经常为急于比附的学者所忽视。[28]

卢克莱修在《物性论》第五卷中勾画了人类自然发展的三个阶段：

（1）最初的原始阶段，露天居住，没有婚姻和法律（925—1010）；

（2）房屋、火、男女结合及子女的降生，使人类趋于温和，开始出现邻里的联合，友爱与同情，乃至部分的和谐与结盟（1011—1104）；

（3）体力与心智的强健，使人进一步改变生活方式，国王建立城市，分配土地和荣誉（1105—1112）；但容颜和体力的荣誉，很快让位于财富，由此导致了对权力的竞逐，野心、嫉妒、内斗破坏了和平的生活，推翻了国王的统治，每个人渴求自己的支配和统治（1113—1142）；然后，人类厌倦了暴力和欺诈，接受教导，设立了行政长官，制定了法律，借助惩罚的恐惧，让人服从法律，建立共同和平的纽带（1143—1160）。[29]

与我们在赫西俄德和奥维德那里发现的神话图景相比，卢克莱修的描述中最引人注目的是神的退位。[30]在人的生活形态的变化中，神的角色为自然所取代：“摆脱了骄傲的主人，自然是自由的；她能靠自身自发地做一切事情，不用神的干预（*ipsasua per se sponte omnia dis agere expers*）。”

伊壁鸠鲁在描述语言的生成时曾将人的生活状态划分为自然直接接受事实本身教导的阶段与理性增进、扩充人的发明的阶段。[31]卢克莱修对人早期生活的描述，发展了伊壁鸠鲁的基本想法。在自然靠事实本身教导的阶段，人的命运完全取决于人与自然环境之间的关系。[32]比如火这一促使人的生活变得温和的决定性力量，不是来自神或精灵的馈赠，而完全是雷电无意之间带给必死者的自然教导。[33]而人的各项技艺，种种进展，也并不倚助神的恩赐，而是靠尝试与心智的经验（*usus et...experientia mentis*），才将这一切逐渐带入了人的生活中。[34]在卢克莱修看来，世界秩序的变化，都是自然在时间中缓慢积累的结果（“时日和自然一点一滴给事物添加了什么，使它有条不紊地增长”）：

时间改变整个世界的自然，
万物都必须从一种状态渐变成另一种状态，
没有任何东西能保持同一个样子；万物都在迁转；
自然改变万物，自然迫使万物转变。 [35]

在无限的宇宙空间中，人并没有什么特殊的位置，和其他生物种类没什么两样，都是“自然造就的”，也就是“物的种子随机、自发的碰撞”的结果。 [36]人最初的诞生，在诗人笔下，不过是从地里长出来，就像野草一样。 [37]而且，在《物性论》第五卷描述的大地之春这个崭新的世界（novitas mundi）中，丰沛的土地生出了千奇百怪的物种，其中甚至包含了许多怪物，人不过是这些必死的物种中的一个，但神话中描述的种种神奇的动物却并不存在，人和所有动物、植物一样，“每一种都按照各自被制定的方式生长，按确定的自然约定保持自己的特性。” [38]

在专门讨论人的自然发展时，卢克莱修特别指出，与大地之春时期食物自发生长（sponte sua）的温和生活不同，能够生殖的“强硬”的人，面对这个世界，却觉得非常艰苦或者说“硬”（multo...durius, tellus dura）。火和各种技术改变了人的生活处境，人使其自然世界重新变得温和。 [39]但技术的发展，同样也带来了暴力与战争。 [40]而权力、财富、战争和宗教的出现，使人更加忽视自然设定的界限。 [41]在卢克莱修眼中，无论人是否脱离了自然朴素的生活，前进到理性的阶段，人的文明的发展仍然遵循自然确定的理性和秩序。 [42]在这一自然的视野中，文明的自然发展究竟意味着进步还是败坏，似乎并不是卢克莱修关心的焦点。 [43]原始状态下的俭朴与和平，也伴随着艰难、危险与恐惧，而“航海、耕作的农田、城墙、法律、武器、道路、衣着以及其他之类的东西”，作为技术，带给人类生活的“奖赏”（praemia），也同样为惩罚的恐惧所玷污。 [44]金银铜铁的价值，随着人在不同时代的欲望此消彼长，而万物带给人的自然感觉，却始终一样。 [45]

在某种意义上，从原子运动的自然角度来看人的生活，要比人的文明生活展现的种种错觉、贪恋和迷信，更加自然。人的生活原初状态，之所以更自然，并不是因为它具有卢梭式的高贵或纯朴，只是因为它更接近“自然的视野” [46]，而不是因为它在历史或道德的意义上更优

先。卢克莱修的长诗，很少提及人与人的关系，即使提及，也多半意味着敌意和恐惧。^[47]在《物性论》第五卷对战争的长篇描述中，人的行为几乎难以和动物区分开。^[48]这一观察，并不像在现代自然状态学说中用以揭示人与人的社会关系中潜在的冲突和矛盾，而只是在这里用来证明，即使所谓文明人，他的行为仍然不过是自然运动的一部分。总的来说，卢克莱修对人类文明起源的研究，是其自然研究的一部分，以整个自然秩序为前提。

或许最能揭示卢克莱修的“自然”与现代“自然状态”和“社会契约”概念之间差异的，是他的“自然约定”（*foedus naturae*）的概念。如果说“约定”或者说“联合”体现了现代自然法学派的社会性概念的话，那么卢克莱修笔下的“自然约定”则是恒常的原子运动在自然世界建立的稳定秩序。它首先体现在万物习惯的生成和成长的方式，进一步体现在自然作为存在物（原子）和虚空的总体，始终保持着总体的稳定。^[49]而“自然约定”也规定了“每一物能做什么，不能做什么”，从而确立了不同种类的物体成长和持有生命的自然限度，甚至人的“自然、习俗、生计和运动”之所以会类似父母，也受同一“自然约定”的规定。^[50]“神意也不能取消命运的界限，也无法对抗自然的约定。”^[51]在卢克莱修看来，他的长诗不过是追随伊壁鸠鲁的教导，将自然创造的“约定”为万物的变化建立的“法律”呈现出来。人的文明或技艺的所谓“发展”，同万物的变化一样，都遵循这一“自然的形态和物理”（*naturae species ratioque*），是自然自发的效果，而不是任何人力费劲心机的安排。^[52]只有了解了这一点，人才能克服他们孩子气的恐惧。^[53]

卢克莱修对人类文明生活背后自然力量的强调，最突出体现在他对语言起源的长篇分析中。事实上，比起对人类不同文明阶段的道德和政治讨论，卢克莱修似乎对语言的发展更感兴趣些。追随伊壁鸠鲁的观点，卢克莱修将语言看作是一种自然现象（“自然推动人发出了语言多变的的声音”），而明确反对将语言看作人为约定的习俗产物。^[54]这一将人类语言与动物声音趋同的论述，无疑与霍布斯等现代自然法哲学家对人类生活约定性质的强调形成了鲜明的对照。^[55]

由此可见，尽管卢克莱修作品中的某些主题（比如对怕死的恐惧，对宗教迷信的批判，乃至对自然的微粒论理解），在“现象学”的意义

上，与霍布斯的思想颇为相似；而他对人类原初状态的描述，比起黄金时代的图景，也更符合现代自然法学派的口味。但卢克莱修描述的人类文明发展的状态，无论就基本的哲学前提，还是在其整个学说中的思想功能，都与现代自然法的“自然状态”学说有根本的分歧，甚至尖锐的对立，根本不可能在整体上作为后者精神上的始祖。

（四）纯真与堕落

不过，对于霍布斯的同时代人来说，“自然状态”的概念更多与圣经《创世记》中亚当和夏娃的堕落故事联系在一起。圣经的堕落故事决定性地影响了西方思想对人原初状态的理解。^[56]那些热衷于挖掘霍布斯自然状态学说在思想史中的先例的学者，举出的最常见的事例，大多与基督教神学家讨论亚当和夏娃的堕落有关。

根据托马斯，人在恩典前的自然人性可以从两种方式考虑，一种是纯真的自然，即人类始祖在堕落前的状态，一种是败坏的自然，是堕落后的状态；前者被称为“纯洁的自然状态”（*status integritatis naturae seu naturae integrae*），而后者则被称为“败坏的自然状态”（*status naturae corruptae*，或*status naturae lapsae*）。在前一种状态中，人尚可以凭借自然禀赋获得与其自然本性相称的德性和善，而在堕落后的败坏状态中，没有恩典的救助，人仅凭其自然能力，无法成全其自然本性。^[57]从托马斯的用法明显可以看出，之所以人性的两种状态都被称为“自然状态”，主要是与人的恩典状态相对。^[58]

在波纳文图拉^[59]、司各特^[60]和奥康^[61]的著作中，我们都很容易找到类似的用法，有时甚至出现在他们讨论与现代自然法学派“自然状态”学说关系重大的问题时，比如在使徒贫困的著名争论中有关财产和所有权的问题。^[62]

尽管在表述和用法上有诸多相似之处，但基督教神学伦理学对人的原初状态的描述，与其说是现代自然状态学说的先声，不如说是与现代自然状态学说相互竞争、尖锐对立的一种人性理论。在基督教神学伦理学出现的自然状态，更多是一种随着人的堕落而丧失的“纯真状态”。

因此，与原罪的思想有着内在的关联。^[63]二者之间的不相容，可以从同时代人对霍布斯著作的反应看出来。批评者们不仅断定，霍布斯的著作的人性理论与基督教基本原则存在根本的分歧，是一种邪恶的无神论原则^[64]，而且尤其对自然状态学说与圣经描述的字面冲突非常敏感，他们大多认为霍布斯的自然状态描述与圣经描述水火难容。^[65]

来自神学界对现代自然法学派的这一持久敌意，直到普芬多夫的著述问世时仍然没有衰减。普芬多夫不仅反复强调，他所谓的“自然状态”与神学家所说的“自然”完全不是一个意思^[66]，而且还竭尽全力在自己的自然法体系中调和二者的直接对立。可以说，如何消除现代自然法学派的自然状态学说与圣经传统的人类起源描述之间的冲突，是摆在普芬多夫这位自然法体系的建筑师面前的一个主要障碍。

因此，无论是否接受普芬多夫等学者在新兴的自然状态概念与各种古老的人类起源或原初状态学说之间所做的妥协或调和，我们首先要了解现代自然状态概念的准确意涵，把握其中阐述的人性理论与古典政治性学说的人性论之间的真正差异。要实现这一点，我们必须从历史先例和脉络的考古学转向现代政治根本原则的哲学探究，系统考察霍布斯自然状态学说的形式结构与实质意涵。

5 霍布斯的自然状态概念

让我们从神话和诗的世界回到现代自然法的哲学论述吧。正如我们前面的考察揭示的，虽然严格来说，霍布斯并不是第一个使用“自然状态”这一说法的人，但就将这一概念作为政治社会的人性基础或出发点，霍布斯可以说是现代自然状态学说第一个严格的阐述者。

那么什么是自然状态呢？

根据霍布斯最早阐述自然状态学说的《法的原理》中的说法，所谓“自然状态”（the estate of nature），是指“我们的自然将我们置于”的状态，或“人在仅仅考虑其自然”（men considered in mere nature）所处的状态。^[67]霍布斯在描述这个“纯粹自然”的状态时，既从正面规定了其基本特征，也明确指出了自然状态中不存在的人类生活方式，这两方面的规定一同构成了霍布斯对人性的自然状况的整体理解。

（一）“自然”是什么：自然能力与经验

在霍布斯看来，人单纯从自然角度考虑的本性不过是指人在身体和心智方面全部自然能力和力量的总和（the sum of his natural faculties and powers）；而且，大家都将这些“力量”（powers）视为是“自然的”，并普遍将这些力量作为人的定义所包括的基本内容（比如我们会将人定义为“理性的”“动物”）。^[68]

霍布斯最初列举的“自然能力和力量”似乎在很大程度上遵循了亚里士多德传统的经典规定，从营养、运动、生殖到感觉和理性的自然能力来理解人的基本规定性。^[69]但实质上，霍布斯不仅彻底排除了亚里士多德在将灵魂界定为“人的自然身体的成全和形式”时对人的自然生活所建立的目的论规定^[70]，还将亚里士多德所说的大部分灵魂能力——营养、生殖和运动等——都理解为身体的力量，只将知识或理性视为心智

的力量。换句话说，在霍布斯对人性的规定中，并没有“灵魂”这一“活着的形式”的位置，而只有分属身体和心智的力量。霍布斯从这两种能力或力量出发，重新连接了人的传统定义中的“动物”（animal）和“理性”（rational）的意涵。^[71]

不过，自然的天赋能力，并不是霍布斯规定人性的全部。霍布斯非常重视经验对于规定自然状态下的人性的作用。霍布斯在分析构成人的自然状态的“自然能力”时认为，所有这些“身体和心智的自然能力”都可以归纳为四种，即“体力、经验、理性和激情”（strength of body, experience, reason and passion）。^[72]这一看来简单的重述，却是对亚里士多德人性的“灵魂”规定的进一步改造。这里尤其值得注意的是“经验”——人的自然状态并不排除“经验”的存在。当然，从定义上看，经验不过是一种心智的历程（discourse of the mind），是对前后相继——特别是前项伴随后项——的事物或想法的记忆。^[73]但霍布斯对自然状态的分析表明，经验在构成自然状态时所扮演的角色，并不仅仅是一种受人的欲望所推动的“回忆”或一种心智关联想法的能力。自然状态中的人性也远不仅仅是白板一般的自然能力而已。

自《法的原理》开始，霍布斯在分析人性时就始终将理性推理与经验看作是理解人性的两种方式。他通过推理建立的“人性为何的知识”（the knowledge of what is human nature），不过是“让人们想起他们凭他们自己的经验已经或可能知道的东西”。^[74]寻求读者自身的经验，作为对有关理性论证及其原则的印证，在《法的原理》中屡见不鲜。^[75]在《利维坦》的“导言”中，霍布斯更明确地诉诸“个人自省”的经验（Read thy self），作为论证无法替代的基础。这是一种在科学方法之外的“明智”或“经验”的途径。^[76]我们在前面已经看到，霍布斯对亚里士多德自然政治性学说的批判正是从这一经验的途径入手的：

对任何只要稍微专注地考察人事的人来说，经验显然表明，人与人每一次自发的相聚，不是相互需要的结果，就是追求荣耀的结果。因此，当人们相遇时，他们所渴求的不是对自己的益处，就是所谓的 ἐνδοκμεῖν，即在同伴中的声望和荣誉。理性从对意志、善、荣誉和效用这些概念的定义中也可得出同样的结论。^[77]

自然会如此解体，使人适于相互侵犯，并互相毁灭，这在一个没有好好考虑这些事情的人看来是很奇怪。因此，他也许并不相信从激情出发进行的推论，也许希望凭经验来印证结论是否如此。那么我们不妨让他考虑一下自己的情形——当他外出旅行时，他会武装自己，并设法结伴而行；就寝时，他会要把门闩上；即使在他自己的家里，他也把箱子锁上。他做这一切时，分明知道有法律和武装的公共官员来惩办一切他所遭到的损害——那么，他带上武器出行时对自己的国人是什么看法？把门闩上时对自己的同胞们是什么看法？把箱子锁上时对自己的孩子和仆人是什么看法？^[78]

在霍布斯看来，自然状态是战争状态这一结论，既可以通过概念的理性分析，或从激情本性出发进行的理性推论得出，也同样可以从每个人的生活经验中获得充分的印证。在这两个著名的段落中，霍布斯举的例子都是人们在“社会生活”中的“经验”，不仅是人们自发的社交聚会这种“社会交往”（*societas mutua*），甚至在“分明知道有法律和武装的公共官员来惩办一切他所遭到的损害”时的权衡和行为。这些经验不只针对完全的陌生人，而且包括朋友、同伴、国人、同胞，甚至是家人。而霍布斯学者在考察其自然状态学说时，多少忽视的是，生活在自然状态下的人，其权衡与决定采取行动的基础，正是同一经验。

霍布斯明确指出，人在自然状态下的“理性”并不是白板一样的“能力”，而是真实的推理行为，这一行为依据的原则就是我们在经验上建立的原则。^[79]因此，在霍布斯的自然状态学说中，无论是自然人性中理性与激情的交互作用，还是自然权利导致“一切人对一切东西的权利”的矛盾，其论证前提都是人的“经验”奠定的人性原则。这一点尤其体现在他对人的权衡与行动的分析中。

在霍布斯看来，人的权衡（*deliberation*），不过是人的激情中的欲望、趋避、希望和恐惧在人心中针对未来事物的倾向或努力（*endeavour*）彼此之间的相互作用和交替影响。这些倾向或努力是由人对所要权衡的事物“好坏后果及其序列的预见”（*foresight of the good and evil consequences and sequels of the action whereof we*

deliberate) 所引发的。对于整个事件漫长的后果链条, 普通人很难一眼看到头, 他只能依据经验估量出大体的好坏。对于绝大多数人, 这种对未来的“预见”, 基础就是他对以往发生的事情的回忆、经验和在此基础上形成的明智, 实质上就是从过去的经验出发对未来的猜测。这种猜测所带来的不确定性, 正是因为它“仅仅基于经验”(grounded only upon experience)。而这些基于经验对未来的猜测, 归根结底, 是对能在未来造成某种效果的“力量”(power) 的估价, 而最终取决于对一方能够超出另一方的“力量”的判断。“经验”之所以是自然状态下人性构成的枢纽, 能够成为人有关未来的预见和行动的基础, 正是因为它实际上不仅涉及对自身力量的估价, 更是对自身与其他有关各方的“能力”或“力量”的潜在比较(乃至最终对彼此力量的“承认”)。[80]

因此, 霍布斯的“经验”概念不仅包含了一个人对自身过去生活事件的孤立记忆, 而且包含了一个人过去曾经遭遇的其他事物, 尤其是其他人的力量对自身的作用, 以及在此基础上对他人的希望和恐惧。通过“力量”(power) 的概念, 经验将他人纳入到自然状态下人的权衡、判断和决定中, 从而使自然状态中构成人性的所谓“自然能力和力量”不仅限于个体自身的力量事实, 也包含了对他人力量的估价和信念, 而且最终每个人自己的“自然能力和力量”, 能否在未来产生相应的效果, 也要取决于与他人的力量的不断比较。自然状态下的人, 正是在凭借其社会生活的经验, 预见彼此行为, 从而为确保自身安全进行权衡和采取行动。自然状态成为战争状态的关键环节, 先发制人的理性(so reasonable as anticipation), 只有从这种着眼于他人的“力量”与权衡的比较出发, 最终从人的“经验”出发, 才不是荒谬的。[81]霍布斯的自然状态没有“无知之幕”。[82]

(二) “自然”不是什么: 自然力量与人为权力

自然状态概念通过“经验”概念纳入人与人之间在力量上的比较关系, 也有助于我们澄清自然状态概念的否定意涵。大部分解释者在理解霍布斯的“自然状态”概念时喜欢强调其否定意涵, 似乎这一概念意味着全部社会生活的“缺失”或排除。令这些学者经常感到困惑的是, 霍布斯在描述自然状态时, 似乎并不讳言人的许多社会活动。[83]然而, 这一

困惑或“意外”可能恰恰来自对霍布斯有关自然状态否定意涵的误解。

霍布斯本人对自然状态的对立面有准确的表述。在《论公民》中，自然状态被称为是“人在政治社会之外的状态”（*status hominum extra societatem civilem*）。在《利维坦》中，自然状态则被更加明确地描述为“没有共同权力威慑所有人”（*without a common power to keep them all in awe*）的状况。^[84]这一表述清楚地规定了政治社会与自然状态的根本区别，前者具有通过契约人为建立的可见的“共同权力”或者说“公共权力”，而后者只存在私人的权力和力量，即所谓“自然能力或力量”。在这种状态下，即使出现私人力量的某种有限“联合”，这种“联合”欠缺通过人为契约才能建立的服从义务，因此，仍然是某种自然力量，而不是人为性的“共同权力”。因此，所谓自然状态在政治社会之外，意味着自然状态中没有政治社会才能建立的人为制度和公共权力。所有被霍布斯从自然状态中排除的东西，都与这一人为的共同权力的缺乏有关。没有这一权力，也就无法建立与动物靠倾向或本能实现的自然和谐截然不同的意志统一。^[85]因此，在自然状态下就不可能构成人为性的“政治人格”（*civil person*）^[86]，更谈不上通过代表者承担抽象人格所实现的对自然群众的人为统一。^[87]总而言之，自然状态，正如其字面所暗示的，缺乏霍布斯借助契约实现的意志统一，以及在此基础上人为建立的“政治体”（*body politic*）。如果说，霍布斯的自然状态中的“自然”有一个明确的对立物的话，那么这个对立物不是“习俗”（*nomos*），也不是“技艺”（*art*），而是人为（*artifice*）。^[88]

因为自然状态缺乏人为的权力与制度，自然状态下不仅没有政治社会建立的法律（*civil laws*），也无法确保自然法的理性条款将在内心法庭上的义务约束力延伸到外在的行为中，从而为道德秩序和政治权威提供真正的基础。^[89]同样因为没有惩罚的强制力，自然状态也就没有真正的“共同裁判者或法官”（*common arbitrator and judge*）来仲裁各方的纷争。^[90]最终，所有那些必须依赖政治体强制性的共同权力才能建立的生活方式和道德秩序，都被排除在人的自然状态之外，比如正义与不正义（没有法律就没有正义）、区分“你的”和“我的”的财产等。^[91]

当然，对于那些无须依靠这种共同权力而进行的人的活动，哪怕涉及人与人之间的交往与关系，霍布斯无意在自然状态中完全排除其存

在。霍布斯甚至认为，许多必须在原则上依靠共同权力或人为“政治体”的法律才能建立起来的人与人之间的关系或社会交往，有时也会借助暂时性的支配关系，或依靠仁慈、慷慨甚至骄傲等激情的力量，出现在自然状态中。^[92]霍布斯唯一否定的是，这些行为可以在自然状态下成为人们稳定的生活方式，甚至成为确保人们在自然状态下避免战争的和平路径。

将霍布斯有关自然状态的两个方面的论述结合起来看，自然状态指的是在没有人为建立的共同权力——因此排除与“政治体”有关的人为秩序与生活方式——的条件下自然人性的基本状况。霍布斯试图使用这一概念来把握在排除人为权力的条件下人性的自然面目。^[93]因此，我们不仅不能将霍布斯的“自然状态”理解为人类历史发展的原始阶段^[94]，也同样不能仅仅将它视为一个用来论证绝对权力必要性的思想实验或单纯形式性的逻辑虚构^[95]，而只能将其看作是统摄霍布斯对人性的实质理解的总体性概念。自然状态学说就是现代政治哲学的人性论。

因此，当卢梭批评霍布斯将自然状态中的人与“我们眼前的人”混为一谈，将人在生活中的激情带入到自然人中^[96]，他的批评并没有错，但这并非因为霍布斯出于疏忽将二者混淆在一起，而是因为在很大程度上，自然状态中人的生活凭借的正是“我们眼前的人”的“经验”。而经验之所以对自然状态具有构成意义，源于霍布斯的“分析方法”——借助这种方法，霍布斯从社会生活中移去了人为的共同权力，但却保留了所有人在这样的权力之下共同生活的经验。^[97]每一件霍布斯的钟表零件，在从表上拆下之后，之所以没有散落一地，“相忘于江湖”^[98]，却充满敌意地相互对峙，并因此建立独特的社会性关系，是因为它们身上还都带着对这部人造机器幽灵般的记忆。正是这种对人造秩序的经验，才使这些表面上看起来毫无关系的部件，在自然状态中，构成了战争状态的人性关系。但如果自然状态的人性，既没有完全成为经验性的历史事实（虽然它借助经验构建了基本的人性视野），也并非仅仅是形式性的理性假设，那么究竟应该如何把握自然状态的意涵呢？

（三）自然平等的出发点

霍布斯自然状态学说针对亚里士多德的人性规定进行的重要修正，始于用“体力、经验、理性和激情”代替亚里士多德传统从灵魂能力的等级出发界定生命体及其生活方式的做法。霍布斯指名批评亚里士多德在这一点上犯了严重的错误：所有的不平等，都只能在政府及其治安的状态（in the estate of government and policy）下才存在，而亚里士多德却误把不平等视为“自然问题”；亚里士多德基于人的自然能力的差别区分了哪些人在自然上配统治，哪些人应该服从，以此原则作为整个政治学的根基，这种做法，在霍布斯看来，不仅削弱了亚里士多德的整个政治框架，而且也因为拒绝承认自然平等，干扰和削弱了人与人之间的和平。换句话说，与霍布斯对天主教政治的批评一样，亚里士多德的政治也是骄傲的政治，而这正是导致自然状态成为战争状态的一个重要因素。[99]

霍布斯用“体力、经验、理性与激情”对自然人性的重新规定，更加凸显了人的自然平等——“在成年人之间力量或知识之间很少有差距”。[100]在这方面，“经验”的量化性质无疑强化了人在理性能力上的平等。因为人在知识上的差别，不外乎来自经验或明证，前者是明智（prudence），而后者是真正科学的基础。而从明智的角度看，同样的时间大体会留下同样的经验，不会造成太大的差别，甚至可以说，在心智能力方面，人与人之间比体力“更平等”。[101]虽然就科学而言，霍布斯承认，具有明证（evidence）基础、可以免除争议之罪的科学真理掌握在少数人手中，并不属于大众。但以数学为代表的明证科学，完全可以通过教导实现知识占有的平等，只要人的心智能像一张白纸一样摆脱偏见的干扰。[102]而且，或许对于政治社会的构成更为重要的是，科学知识在生产上的不平等，并不能延伸到“人的能力、激情和习俗”，也就是所谓“道德哲学、治安、政府和法律”的领域。在这些领域，从亚里士多德以降的所谓“知识”不过是来自“教育”、“权威”或“习俗”的大杂烩，因而无法摆脱怀疑和纷争。[103]然而，虽然在才智上存在巨大的分歧（我们将看到，这是自然状态成为战争状态的一个重要原因），但霍布斯不无讽刺地指出，每个人都认为自己与别人一样有智慧，满意自己拥有的才智，这恰恰证明在才智的分配上人是平等的。[104]

不过，霍布斯在其著作中论证的人的自然能力平等，其实只是自然

状态学说的一个准备。自然状态作为战争状态这一学说依据的自然平等概念，并不是人的自然能力在一般意义上的平等，而是人面临死亡的“自然平等”：即使人在身体的力量或智力上，真的存在强弱之分，但因为人的生命面对暴力和诡诈手段十分脆弱（“不需要多少力量就可以夺走一个人的生命”），所以，强者仅凭自身的自然能力或力量并不足以确保自己始终处于安全状态。人性的自然平等，使我们很难避免彼此之间的暴力带来的危险。恰恰因为自然平等，使自然本性无法处于“安全状态”（estate of security）。^[105]

这一面对死亡的自然平等，作为霍布斯自然状态学说的出发点，透露了自然状态的根本性质。我们知道，霍布斯否定了古典哲学借助至善这一最终目的为人生规定的目标和限度，这一丧失了规定性的人生，就成了一场没有目标、没有桂冠的赛跑，不断试图超过下一个前面的人，成为领头者。在这场永无止境的赛跑中，所谓幸福（felicity），不过就是持续的快乐，不在于已经达到的成功（having prospered），而在于要不断取得成功（prospering）。^[106]

但既然人生没有目的，只在运动本身，能让人不断努力追求的欲望就成了人生的关键，幸福其实就是“欲望的不断推进”（a continual progress of the desire）。人所关心的，不是享受一次眼前的欲望成果，而在于确保自己永久处于通向未来欲望的道路上。霍布斯在考察人共同生活的方式（manners）时^[107]始终将焦点放在指向未来的欲望，无疑根源于他从“努力”出发理解人的行动方式的人性论原则。^[108]霍布斯围绕欲望建构的人的自然激情世界，其焦点正是未来尚不存在的东西。^[109]自然基于未来构成的状态，具有不可消除的不确定性。^[110]这一不确定性，是自然状态中强烈的不安、恐惧与猜疑的自然根源。

而人性对此的反应，无疑加剧了自然状态的不确定性。面对人生的这一处境，霍布斯发现，人性的普遍倾向（a general inclination of all mankind）就在于“对一项又一项权力永无宁日、至死方休的欲望”（a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death）。自然状态的不确定性，使平等的人彼此之间围绕权力展开了无休止的纷争与冲突。而死于他人之手，将是这一冲突中最终的失败。死亡作为霍布斯描述的这场人生赛跑的唯一终点^[111]，暴死不仅意

意味着一个人最屈辱的失败，对自身价值和权力无可挽回的贬低，更重要的是，死亡还终止了人的自然自由，否定了人的自我保存，这是对人自然存在的根本否定（“自然的可怕敌人，使我们丧失了所有的权力，而且在丧失时身体遭受了最大的痛苦”）。^[112]

表面上看，作为事实的死亡似乎否定了自然状态的基本前提：死亡的事实决定性地区分了人的强弱。^[113]然而，死亡的事实本身从来不曾规定人的生活，成为人的生活方式。真正决定人的生活的是对这一死亡的恐惧，以及由此产生的欲望。死亡不是人的经验，怕死才是。人作为自然存在，像所有其他自然物体一样，会遭受外力的作用甚至伤害，但只有人才会预见到这一力量的作用，并因此权衡决定自己的行为。人在面对死亡时的自然平等表明，个人权力的任何自然积累和追求，都无法让人免除这样的恐惧。死亡面前的自然平等，暴露了人在自然上根本的不自足。除非将个人权力（single power）组装成共同权力（common power），人性就将死亡这一“可怕的自然敌人”，在人心变成每个人对每个人的敌人。

霍布斯对死亡面前的自然平等的论述，将一种自然必然性，转变为人与人的世界构造。面对死亡的自然平等，集中体现了自然平等为人性带来的焦虑与不安，以及在此基础上形成的人与人的关系。从霍布斯对自然状态下自然平等的论述可以看出，霍布斯的自我保存概念，与斯宾诺莎的不同，在根本上是一种预见（the foresight of their own preservation），更多强调了其心智构建的一面，而非自然必然性的一面。^[114]而自然状态正是借助死亡取消人的整个世界的威胁而构建的“空间”，一个只在指向未来的想象中才存在的“空间”，这正是现代主体的生存空间和道德空间。而人对暴死的恐惧，不仅揭示了自然状态建构的这一指向未来的“空间”中内在的不安全，而且通过这一不安对自然人欲望与权衡的影响，使自然人自我保存中对权力的无休止追求具有了更强的他人取向。使人在自我保存中的自然冲动，发展成为与他人比较、力图超过他人的激情。这正是面对死亡的自然平等，以及自我保存的预见所引发的根本的人性冲突。

6 自然状态为什么是战争状态？

要理解霍布斯的自然状态学说，关键是要理解为什么霍布斯坚持主张自然状态是战争状态。如果自然状态是指人的自然能力面对死亡建立的平等世界、现代主体在想象中的生存空间，那么，这一空间何以必定是战争的空间，而不是和平的空间？对这一问题的回答，规定了现代自然法学派构建的自由人之间社会性关系的基本途径，也奠定了现代政治社会的基调。从霍布斯最早试图表述其政治思想的《法的原理》

（1640），中经拉丁文两版的《论公民》（1642，1647），直至英文版（1651）和拉丁文版的《利维坦》（1668），霍布斯对自然状态何以必然是战争状态，多次进行了系统的论证。^[115]细致考察这些文本，我们会发现，霍布斯对于自然状态何以是战争状态，提供了两个具有内在关联，但性质完全不同的论证。通过这两个论证建构的人性理论，奠定了霍布斯政治哲学，乃至整个现代自然法学派的道德和政治思想的基本出发点。

（一）自然激情论证：自然平等的人性冲突

总的来说，无论在《法的原理》和《论公民》，还是在《利维坦》中，霍布斯都是以人的自然平等作为基本出发点，论证自然状态必然是战争状态。从自然平等的出发点理解人性，人性面临极其深刻的冲突，这种内在的冲突，最终使人性的“自然毁灭自身”。^[116]自然状态作为战争状态的人性冲突表明，单纯从自然的角度看，平等的人，在没有强制性的共同权力的威慑下，仅凭私人性的自然权力，无法共同生活在一起。但在霍布斯的不同著作中，自然激情论证对自然平等面临的根本冲突的具体性质和机制在理解上有细微的变化。

	1	2	3
《法的原理》(causes of offensiveness)	Vain glory (general diffidence in mankind)	comparison	appetite
《论公民》(causae voluntatis mutua laedendi)	inanis gloria; necessitas defendendi	certamen/contentio ingeniorum	Multi simul eandem rem appetant (frequentissima causa)
《利维坦》(three principal causes of quarrel)	competition	diffidence	glory

自然状态作为战争状态的原因：霍布斯主要著作的不同回答

在《法的原理》中，霍布斯是从人在自然性情上的基本差异出发，从人的自然平等与比较之间的根本张力入手，论证自然状态必然导致战争状态的结论。霍布斯认为，人在自然性情上的根本差异，来自对自然平等的不同态度。虽然从理性的角度看，人“应该 (ought to) 承认”这种自然平等，而不应要求比平等更多的。^[117]但只有“适度” (moderate) 的人才承认这种自然平等。有些人拒绝承认人的自然平等，他们不仅在力量平等 (equal in power) 时，甚至在自己处于弱势时，也希望获得超过同伴的优越地位 (precedency and superiority above their fellows)，这些人被称为虚荣 (vainly glorious) 的人。这样看来，虚荣的人，或者说人性中的虚荣激情，就成了破坏自然平等，导致战争状态的主要原因。

然而，在《法的原理》的其他章节中，霍布斯至少从两个不同的角度证明了，人追求超过他人的努力，在很大程度并不仅限于少数虚荣的人，而是人性在自然平等状况下追求权力几乎必然的结果。

正如我们已经看到的，预见性的平等面临的一个根本困难在于人的幸福取决于是否能够超过他人。霍布斯对人的激情进行的系统分析，几乎完全围绕每个人在想象或概念中对自身力量与他人力量的比较，以及在这一比较中获得的对自身力量优越的承认 (honour)。由于在霍布斯的世界中整个人生都是这一比较构成的现实或想象的赛跑，人对荣誉的这一渴望几乎是不可避免。^[118]适度的人可以说是违背人性的人。

而平等与荣誉之间在想象中的矛盾，根源则是“力量”的机械论特性。在霍布斯看来，一个人的“力量”会对抗和妨碍另一个人的“力量”的效果。因此，力量或权力不过是一方力量相对于另一方力量的“超

过”(excess)。平等的力量只会彼此敌对取消。这也是为什么任何对力量的承认，都是对一个人超过另一个人的荣誉的承认。在一个物体和运动的世界中，只有超出平等的力量，才能发挥作用，产生效果。^[119]机械论的力量(potentia)概念其实是反平等的。^[120]

无论从人心无休止的欲望出发，还是最终从人的力量的机械论性质来看，那些满足于平等的“适度”的人，都会成为他人力量试图臣服的对象。基于经验和预见，从理性的角度看，接受平等，采取适度的态度，并不能导致和平，使一个人免于他人的暴力伤害，乃至支配的危险。因此，尽管引发敌意的最初原因或许是人群中存在某些虚荣的人，但这不足以导致普遍的战争状态。对人的力量和激情的系统分析使霍布斯得出的结论是，人在激情上的差异“必然”会导致“人类的普遍分歧与彼此的相互恐惧”(a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another)。^[121]因此，自然状态作为战争状态，与其说是因为人的自然激情中存在虚荣，毋宁说是，虚荣彰显了人性在自然平等与超过他人方面存在着不可克服的冲突。^[122]

霍布斯还在人性中找到另外两个因素，导致自然平等与比较之间的进一步冲突。霍布斯指出，人的自然激情中有许多做法会彼此冒犯，特别是语言和其他导致轻视或仇恨的符号。因为每个人都倾向于高估自己，而对他人行动、举止、表情和语言这些符号的认识，很大程度与对他人力量的承认有关，这些语言或符号因此很容易被视为彼此力量较量的一部分，从而在根本上成为力量比较的符号。而人的经验所积累的“明智”不过就是对这些符号进行猜测，从而分辨自我与他人之间在力量上的差异。在人凭借暴力最终决定谁占了上风之前，人的任何语言举止，都不可避免地成为比较的符号，使人与人之间无法摆脱轻视与仇恨的猜疑。^[123]

霍布斯发现的另一个激化冲突的因素是人的欲望往往趋于同一个目标，而这个目标并不能所有人分享，也不能分给每个人，结果必然是强者独占。不同人对同一目标的欲望之间存在的竞争，只能通过战斗来决定谁是强者。

因此，《法的原理》对自然状态的论证，从面对死亡的自然平等出

发，出于虚荣、比较和竞争，因为无法确定谁的力量更突出，导致大多数人，本来会满足于平等（otherwise would be contented with equality），最终却陷入了战争状态。这一论证将人的自然激情的差异放在首位，因此，虚荣的激情成为引发自然平等与比较之间冲突的直接原因，而大多数人本来可以接受自然平等的处境，只是始于虚荣者的威胁或挑衅，经过误会与猜疑，才会导致战争状态。^[124]然而正如我们看到的，无论是对人的激情的整体分析，还是对力量的机械论前提，似乎都暗示，虚荣者的行为并非毫无用处的“虚妄”（vain），而是具有深刻的人性基础。^[125]

《论公民》对《法的原理》激情论证的修正，在很大程度上，澄清了这一点。在《论公民》中，霍布斯明确指出，人与人“彼此之间的恐惧，原因部分在于人的自然平等，部分在于他们相互伤害的意志”。自然平等与相互伤害的意志共同作用，使人在自然状态下无法确保自己的安全。这一论述更加明确地指出，自然状态作为战争状态的原因，不仅在于人们彼此相互加害的意志，同样基于人的自然平等。《论公民》对人的自然平等的讨论，更加突出了人体结构^[126]在面对他人伤害时的脆弱性，这种脆弱性导致人无法确保自己的安全：“无论你对自己的力量有多大的信心，你都无法设想，自然会使你自己超过他人。那些拥有平等的能力，能够相应对抗他人的（qui aequalia contra se invicem possunt），是平等的；而那些拥有最大能力（qui maxima possunt），即杀人能力的人，其能力也是平等的（aequalia possunt）。”这段听起来多少有些悖谬的话，清楚地表明了霍布斯的立场：平等在于人的能力平等（possunt aequalia），这一能力就是人彼此相互对抗的力量；而人能够拥有的最大能力，不过是终止他人自我保存的杀人的力量，在这一力量上，人恰恰是最平等的，即使最弱的个人也可以杀死比他强的人。人的力量（vis）确实有强弱之别，但作为确保自身安全，防范他人威胁的能力而言，却是平等的。对自身力量的信心，无论多大，都不足以克服杀人能力的平等所导致的疑惧。这正是为什么自然平等会成为自然状态下人们彼此之间恐惧的原因。^[127]

但《论公民》明确指出，自然平等只是引发人们之间恐惧的部分原因，必须结合“相互伤害的意志”（voluntas mutua laedendi），才能最

终得出自然状态是战争状态的结论。《论公民》列举了三条原因，导致人与人之间产生相互伤害的意志——虚荣、才智上的分歧以及许多人想要同一东西的欲望。这三条原因与《法的原理》的主张并没有根本的不同，但霍布斯对这三条原因在具体论述上的修正，更好地说明了他理解自然状态概念的整体思路。

第三条原因在字面上的变动最小，霍布斯几乎用拉丁语翻译了《法的原理》中的相关段落，但值得注意的是，霍布斯现在将排在最后的第三个原因视为产生加害意志“最常见的原因”（*frequentissima causa*）。但《论公民》对自然状态的激情论证，似乎并不能表明为什么排在加害意志最后的这条原因反而成了“最常见的原因”。^[128]

第二条原因的论述在表面上的变化最大。霍布斯大幅扩写了有关的内容，将论证的重点从符号层面转向了思想层面。现在引发分歧的根本原因是才智上的对抗或纷争（*certamen/contentio ingeniorum*），这一点特别体现在宗教信条和政治学说上的冲突。霍布斯指出，这会导致最大的不合（*maxima discordia*）。不过，这种思想上的不一致其实往往并不是人们彼此之间产生加害意志的直接原因。在霍布斯看来，一方拒绝同意另一方的观点，暗示了后者在有关问题上想错了，而在许多地方与后者有分歧等于把后者当作傻子。最终，思想的分歧仍然是仇恨与轻蔑的符号，新加的“嘲笑”更加凸显了思想的分歧通过潜在的比较产生的加害意志。因此，文字上的大幅变动并不意味着霍布斯思路有任何根本的变化。^[129]

对于自然状态作为战争状态的论证来说，最有助于澄清霍布斯思路的，反而是对第一条原因的细微修改。在《法的原理》中，将人的自然性情划分为虚荣与适度，并将后者视为理性上接受自然平等前提的人，似乎将虚荣的自然性情视为破坏自然平等，从而导致战争状态的直接原因。但在《法的原理》其他地方有关荣誉和权力的论述中，我们又发现，霍布斯同时主张，人追求超过他人的努力，是人性根深蒂固的特点，甚至人性的理性决定，而并不仅仅局限在某些人的气质差异上。在《论公民》中，霍布斯虽然仍然对人的性情进行相应的区分，但现在却明确指出，导致战争状态的加害意志同时来自人群的这两个部分：

在自然状态中，所有人都有加害人的意志，但它们并不是出于同样的原因，也不该同样受责备。有的人根据自然的平等，所有那些他给自己的，也允许他人有（这表明他是适度的人，正确地估价了自己的力量）。而有的人估价自己超过别人，总想要一切都只属于他自己，要求自己得到比别人更多的荣誉（这是一种好斗的天性）。对后者而言，他加害的意志来自虚荣和对自己力量的错误估价。而对于前者来说，他加害的意志出于他反对后者而保卫其财物和自由的必然性。[130]

无论是虚荣的人，还是适度的人，虽然后者接受平等，前者出于错误的估价（*falsa aestimatio*），要求超出平等的荣誉，但二者都会产生加害他人的意志。虚荣的人促使适度的人也不得不出于必然性（*ex necessitate*）来加害他人。事实上，预见到适度的人的这种“出于必然性”的加害意志，其他的人，不论他本人是否是个虚荣的人，都会完全理性地具有加害意志。如果说虚荣的人最初的加害意志是出于错误的估价的话，那么其后的反应却与适度的人一样完全理性——用霍布斯的话说，“出于必然”——不该受到责备。因此，只要人群中不能彻底根除虚荣的激情，或者不能根除大家对虚荣者的猜忌，那么由此产生的加害意志，无论对于适度的人，还是对于虚荣者，就都出于理性的必然，而不是出于错误的估价或虚妄的激情。霍布斯在《论公民》中对自然平等与相互加害意志的讨论清楚地表明，激情、理性与经验是如何共同作用，将自然状态构成成为一个战争状态。

从《法的原理》和《论公民》的讨论，我们可以清晰地看到，霍布斯对自然状态导致战争状态的人性分析，集中在人性中面对死亡威胁的平等，与人性中追求幸福、超过别人的欲望之间的巨大悖论。无论思想的分歧，还是财物的竞争，都是通过平等与比较的悖谬才导致战争的结果。而霍布斯的分析，则日益将自然平等与力量比较的冲突从人在性情上的自然差异，构造成为理性在激情的引导下对未来状态的“出于必然”的预见。但这一对激情论证的理性与必然性的强调，在《利维坦》的论证中才最终完成。

《利维坦》对自然状态的激情论证，最引人注目的一点是颠倒了《法的原理》与《论公民》中提到的自然状态下导致人与人敌意的那些

主要原因的顺序。霍布斯将《法的原理》中排在最后、视为补充性的原因“对同一事物的欲望”，改为导致战争状态的第一原因。这一变动，伴随《利维坦》对自然平等前提在论述上的深化，系统性地改变了霍布斯对战争状态的人性论证的整体结构。现在，人在自然状态下对自身权力的理性竞争成为战争状态名副其实的“最常见原因”，而出于虚荣的错误估价引发的猜忌退入幕后，成为激发敌意的补充性原因。

《利维坦》除了重复人的自然本性在面对死亡时的脆弱性之外，试图更加系统地从人在一般意义上的能力平等推导出自然状态的理性猜忌。根据霍布斯的论述，排除技艺和科学这些既非天生，亦非获得的能力，人无论在体力，还是智力上，都具有巨大的平等。而从这一能力的平等，产生了“实现我们目标的希望的平等”（equality of hope in the attaining of our ends）。^[131]因此，如果不同的人对同一个东西产生了欲望，自然能力的平等意味着他们都有获取这一目标的希望，而一旦他们无法共享这一目标，他们会将彼此视为敌人。《利维坦》比霍布斯所有之前的著述，更加直接将自然状态的普遍敌意归因于人的自然平等。在没有共同权力的前提下，任何平等的人，仅就自然而言，必然将对方视为敌人（hostis），视为是对自己的生命或自由的威胁。从人与人之间这一必然的纷争和恐惧^[132]，任何人要保障自身安全，都会采取先发制人的合理手段，尽可能使用武力或诡计来支配其他人，直到无人能有力量威胁他为止。除非在自然状态中出现能够有效威慑所有人的绝对不平等的力量，自然平等（能力平等和希望平等）必然导致所有人陷入不可消除的持久战争状态。^[133]

因为人往往将其欲望对象视为自我保存的手段（尽管有时也是出于个人愉悦），因此他会力图摧毁或压服对方，来确保自身的安全。竞争是平等者在自然状态下幸存的必然结果：每个人都必定试图使用暴力来支配他人的人身、妻儿和财物，确保自己在希望平等导致的纷争中处于相对便利的位置。因此，《利维坦》对自然平等前提的丰富和补充，与自然状态下人与人之间产生争吵的第一个原因，在论证上直接联系在了一起。现在我们终于可以理解，为什么欲望的冲突与竞争，是在自然状态下产生相互加害意志的“最常见的原因”。

这一改动的一个间接结果，是将人性中的性情差异（虚荣与适度的

区分)当作导致普遍敌意的补充原因,而自然能力的平等产生的希望平等,以及作为其必然结果的欲望竞争,在霍布斯笔下,成为战争状态的主要而直接的原因。不过,欲望竞争之所以会引发纷争和敌意,在霍布斯这里,并不像在后来的康德那里^[134],源于资源的有限性或稀缺导致个体在主观选择上的不相容,这种利益竞争从来不是霍布斯关心的焦点。在《利维坦》中,希望平等导致的欲望竞争,根本的目的仍然指向对人的支配(to master the persons of all men he can),这种对人的支配的增长(such augmentation of dominion)被看作是自然状态中自我保存的必然结果。因此,在这个意义上,欲望的竞争其实仍然是人与人之间在权力或力量上的比较和对抗。而从权力的角度看,自然平等与力量比较之间的固有冲突,除非出现一个在绝对力量上超过所有人,打破面对死亡的自然平等,从而在人的权衡中,让政治权力的人为威慑代替死亡的自然威胁,政治性的人为敌人取代自然平等者的普遍敌人,构建一个面对未来的义务空间,否则不可能以和平的方式来消除或抑制。

从《法的原理》到《利维坦》,霍布斯对自然状态下人的自然激情何以会导致战争状态的论证进行了反复的修订。在这些修订中,霍布斯得以更加精确地阐明了他对人性的总体理解。自然状态之所以是战争状态,并非因为性情上的人性自然差异。欧洲政治史传统在渴望支配与希望平等(或不希望被支配)的贵族性情和平民性情之间做的划分^[135],被霍布斯日益转变为平等的人在理性和激情的共同作用都会面对的普遍困境,一种人类共同生活必须要克服的根源于自然人性的内在冲突。而《利维坦》对激情论证结构的修订,将自然平等导致的内在冲突更加明确地纳入到激情的构成机制中,并由此逐步推导出战争状态的结论。通过这一修订,人性在自然能力上的平等,转变为自然激情在平等下的理性矛盾,而不再仅仅是不同人群在统治与服从方面的气质差异。

卢梭后来在检讨霍布斯的战争状态学说时认为,霍布斯之所以得出这样荒谬的结论,一个主要的原因是未能澄清自然状态到社会状态中人性的“自然前进”(la marche de la nature),从而不能勾画出人的激情从“自爱”这种自然单纯的情感演变成“自尊”这种复杂的社会激情所经历的“人的情感的自然阶梯”(la gradation naturelle de ses sentimens)。^[136]然而,我们的分析表明,霍布斯的自然状态从一开始就不是一个简

单激情的世界。^[137]从霍布斯对自然状态的出发点——自然平等——的论述就可以看出，人的自然能力或力量，借助死亡危险的夷平效果，构成了一个面向未来的自然状态。自然状态这个平等的“空间”，从一开始就是不断与他人的力量进行比较的想象空间。自然状态得以构成的人性基础，是始终涉及他人力量和意见的复杂激情。人性在自然能力方面的基本要素，在霍布斯的笔下，都成为复杂激情构成的环节——体力面对死亡的脆弱，经验将人与人的彼此估价纳入自身权衡带来的不确定性，激情从简单激情迈向复杂激情的内在逻辑，与理性的权衡、疑虑和猜忌。也正是在这个意义上，霍布斯才经常将自然状态成为战争状态的人性心理学根源，归结为激情。这一激情，不是野蛮单纯的简单激情，而是理性和经验共同作用下构成的复杂激情，一种理性化和社会化的激情。^[138]霍布斯列举的自然状态成为战争状态的三个主要原因，实质上就是复杂激情导致人性内在冲突的关系架构。卢梭所要寻找的“人的情感的自然阶梯”，在霍布斯这里，不是铺设在从原始的自然状态通向政治社会的自然道路上，而是矗立在每个人从自然能力或力量出发建构自身激情世界的理性权衡与猜忌中。敌人不是政治社会中人为制度和组织的有形对立面，而是平等者在自然状态的想象空间中“自我认识”（Read thyself）的镜像，最终，就是理性化的激情本身在这一空间中的折射。而在人为的共同权力出现前，这一始终无法摆脱敌人阴影的理性化激情只会因其自身固有的冲突，导致自然人性的自我毁灭。这就是霍布斯自然状态人性论的真正教诲。

（二）自然权利论证：无限自由的法权矛盾

从《法的原理》、《论公民》到《利维坦》，霍布斯对自然状态作为战争状态的激情论证日趋强调这一论证在理性上的普遍性和必然性。自然状态导致战争状态，并非人的自然性情上的偶然差异，而是在经验的基础上，人的自然激情的理性化后果。霍布斯对于激情论证的这一修正，使人性在自然平等条件下的内在冲突与在自由方面面临的根本矛盾建立了更加直接的关联，而后者正是霍布斯自然状态作为战争状态的另一个论证——自然权利论证——的核心。

早在《法的原理》中，除了可为普通人经验印证的激情论证外，霍

布斯就为自然状态何以成为战争状态构建了一个不那么直观的自然权利论证。这一论证的基本思路，在《法的原理》和《论公民》中是颇为一致的，论证的出发点都是自我保存的自然必然性，而终点是一切人对一切东西的权利。^[139]

根据《论公民》第二版的注释，证明在纯粹自然状态中存在“一切人对一切东西的权利”的基本思路是：

（1）每个人都有自我保存的权利（*Unicuique jus est se conervandi*）；

（2）因此，他也相应地使用为实现这一目的所必需的所有手段的权利（*Eidem ergo jus est omnibus uti mediis ad eum finem necessariis*）；

（3）而哪些手段是必需的，完全由每个人自己来判断（*Media autem necessaria sunt, quae ipse talis esse judicabit*）；

（4）因此，只要他个人判断对于自我保存是必需的，每个人都有权利去做，或占据相应的东西（*Eidem ergo jus est omnia facere et possidere, quae ipse ad sui conservationem necessaria esse judicabit*）。^[140]

因此，对*jus in omnia*的证明，从自我保存成为权利的第一步开始，经过使用手段权（为了自我保存的目的）和私人判断权的证成这两个关键步骤，最后达到了自然状态中所谓“对一切东西的权利”，这一权利暴露了，自然状态实际上是一个自相矛盾的状态。

自然权利论证的开端是将自我保存从一种自然性质或者说自然必然性转变为法权。霍布斯强调，每个人追求自身善的意志和欲望都是“不违背理性的”，人趋利避害，尤其是竭尽全力避免死亡，保存自己的肢体，这一点具有和石头下落一样的“自然必然性”。他的自我保存，因此“既不荒谬，也无可指摘，更与正当理性（*recta ratio*）不相悖”，所有人都说这么做是“正当的且合乎法权的”（*juste et jure*）。正是在这个意义上，霍布斯称自我保存为一项“权利”，是每个人使用自身自然权能无可指摘

的自由。自然权利论证的第一步，之所以能够从自然必然性意义的自我保存推导出自由权意义上的自我保存，似乎在于霍布斯多少有些出乎意料地仍然使用“正当理性”和“正当”这些传统客观权利的概念来论证具有主体权利意涵的自然权利。^[141]

自我保存的正当权利，之所以会成为“对一切东西的权利”，是因为这一权利，包含了使用手段不受限制的“使用手段权”（*omnibus uti mediis... necessariis*）和由每个人自己判断必须该做什么、拥有什么的“私人判断权”（*omnia facere et possidere, quae ...necessaria esse judicabit*）。霍布斯指出，二者都不违背正当理性，因此都在“正当”的意义上，构成了自我保存权利的附属性权利。

表面上看，无论是作为起点的“自我保存权”，还是扩张这一权利成为“对一切东西的权利”的“使用手段权”和“私人判断权”，如果都是通过“正当理性”这一标准的衡量才成为权利，那么“正当理性”多少会对人的自由权利进行限制，从而不会产生完全无限制的“对一切东西的权利”。^[142]或许正是针对这一可能产生的误解，霍布斯在《论公民》的第二版中针对“正当理性”专门加了一个解释性的注释。霍布斯指出，“正当理性”在这里并不是指自然能力中不可犯错的理性能力，而是人们真实的“推理行为”（*rationandi actus*），也就是说，是每个人自己对他的哪些行动有利自己、有损他人的真实推理（*propria et vera...ratio*）。霍布斯强调，在自然状态下，这一推理是他“自己的”，因为在没有公共权力管治判断权之前，无论是自己的行动，还是他人的行动，每个人都只能根据自己的理性来加以评判，在这个意义上，每个人自己的理性是所有行为的尺度（*mensura*）。而霍布斯所谓“真实推理”，就是指以人性的自然激情论证的全部思路为原则进行的推理。^[143]尽管根据霍布斯的人性理论，自然状态下的自然权利推理，应该基于经验无可置疑的原则（*indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided*）。^[144]然而从这些原则之所以能够得出不受限制的自然权利，则是因为在自然状态下，这一“真实推理”本身缺乏共同尺度，只能依靠私人经验。从自我保存的权利到“对一切东西的权利”的自然权利论证，关键的一步其实是私人判断权，尤其是私人判断权中涉及的私人尺度的问题。^[145]《论公民》第二版的这一表

述，澄清了霍布斯使用“正当理性”概念的真实用意，表面上他虽然保留了所谓客观自然法权的传统说法，但在实质上已经完全放弃了这一说法的基本前提。事实上，早在当时尚未发表的《法的原理》中，霍布斯已经透露了自己对自然状态下所谓“正当理性”的真实看法：

在自然状态中，每个人都是他自己的法官，对事物的名字和称呼都各不相同，从这种不同产生了争吵，以及对和平的破坏；因此，对所有可能陷入争论的东西，必须有一个公共的尺度（common measure）……有人说，这种公共尺度就是正当理性（right reason），如果在事物的自然本性（rerum natura）中真的能找到或知道这样的东西，我当然会赞成。但一般来说，那些要求用正当理性来决定任何纷争的，指的就是他们自己的理性。而既然正当理性不存在，某个人或某些人的理性，就肯定会取而代之。 [146]

因此，“正当理性”其实就是私人判断权使用的私人尺度，而不是事物自然本性提供的公共尺度。

在霍布斯笔下，私人判断权的普遍存在，始终是自然状态持续的一个主要标志。在霍布斯看来，除非出现拥有公共判断权的仲裁者，免除人与人之间的争端，人不可能避免彼此敌意的状态。有关公共仲裁的自然法，无疑是退出自然状态进入政治社会的自然法路径的一个关键环节。而在没有道德约束力的义务（obligation）以及由此产生的信任（trust）的前提下，这种公共判断权根本不可能建立起来。 [147]正如我们下面将要看到的，私人判断权与其说是一种具有道德正当性的权利，不如说是一种自相矛盾的自由，因为在自然状态中，个体无法走出自身的理性权衡困境，与其他平等者建立具有约束力的道德关系，和平地共同生活。

理解私人判断权对于自然状态作为战争状态的重要性，一个重要线索就是霍布斯著作中一个引起广泛争议的主张，即在建立了具有绝对主权的“利维坦”之后，臣民仍然保留了许多没有，也不能通过建国契约放弃的“自然自由”，比如，当主权者命令臣民去杀害、残害自己时，他有不服从的自由。 [148]但霍布斯却始终认为，主权者拥有的惩罚权利并不

会因臣民保留自卫权而受到影响。而且在霍布斯这里，臣民保留的这种自我保存的自然权利，也不会像在洛克那里，发展成为一种集体性的革命权。霍布斯解决这一危险的关键一步在于强调，在人为国家中，主权者拥有决定全体臣民和平与安全的必要手段的公共判断权：

因为人为建立的国家其目的是为了全体的和平和防卫，任何一方具有对目的的权利，也就具有对手段的权利；所有具有主权的任何个人或集体，就有权判断实现和平与防卫的手段，也有权判断哪些事情是妨碍和扰乱和平与防卫的事情，并因此有权去做任何他认为必须要做的事情.....[149]

在霍布斯的人为国家中，主权者不受限制的绝对权利，几乎与自然状态下不受限制的自然权利一样，都是从自我保存权利开始，经由手段权和判断权建立的。只不过，在国家的主权者这里，开端是全体臣民的集体保存，而判断权则是由主权者承担的公共判断权。[150]正是从这一公共判断权出发，霍布斯才进一步赋予利维坦的主权者以判断公共学说的权利，以及立法和司法的权利。[151]

因此，在国家建立之后，尽管个人仍然保有那些与自我保存有关的不可剥夺的自然权利，但却不再有“对一切东西的权利”，使用手段权和私人判断权中的大部分内容是他加入建国契约时放弃的自由。[152]自我保存的手段，除非在例外情况，现在严格地限于和平手段（大部分自然法及其转化的国家法），而主权者成为公共裁判者，判断在宗教和世俗事务中的基本争端。尤为重要的是（这正是霍布斯与洛克的决定性不同），霍布斯强调，个人在进入政治社会后虽然仍然保留了自卫权，但却无权协助他人抵抗国家的暴力。[153]公共判断（裁判）权的维护是确保主权权威和臣民服从义务的关键。[154]

从手段权和私人判断权与自我保存权的可分离，甚至可放弃这一点可以看出，“对一切东西的权利”证成的关键，其实是何为“我的”（propria）在自然状态下没有真正的界限，而完全由私人尺度决定。[155]每个人都拥有一个完全由自我充当绝对君主的一个无限王国。而一旦进入政治社会后，即使自我保存的自然权利仍然存在，但何为“自

我”却已经由公共权威划定了明确的界限。只剩下主权者一个绝对君主。^[156]因此，霍布斯认为，要确保国家的惩罚发挥作用，构成有效的威慑，并不需要每个人放弃自卫权，而只需要没有人协助他人对抗国家，从而挫败国家的主权就够了。^[157]这表明每个人自我保存的自然权利在手段权和私人判断权的扩展已经在政治社会中受到了有效的限制：“所有完整的国家，就是指，公民无权（*ius*）根据自己判断（*suo arbitrio*）使用自己的力量去保存自己。在这一完整的国家中都存在着主权，比任何必死者自身所能具有的权力都要大。”^[158]因此，在人为的共同权力存在后，即使当个体采取暴力反抗公共权威时，严格来说，他也没有完全退回到自然权利不受限制的自然状态中。

正是从这一点出发，我们可以更好地理解霍布斯对战争状态的自然权利论证的结论：“自然将一切东西给了一切人（*Natura dedit omnia omnibus*）。”霍布斯的这一著名论断，并不是要在自然状态中建立某种“原始共有关系”，更不是指某种不受财产权利限制的物品自由使用的状态^[159]，整个自然权利论证的实质，是将从自然激情论证中发现的自然平等与力量比较之间的根本冲突，从绝对自由的角度出发，转变为一种法权意义上的矛盾。因此，在《法的原理》和《论公民》的论述中，证成自然权利的所谓“正当理性”，始终是以之前阐述的人性心理学角度的激情论证为理性原则。^[160]而“对一切东西的权利”其实是将自然状态下的人性冲突浓缩在一个从绝对自由出发的自相矛盾的法权概念中。

霍布斯在自然状态下建立的这种对一切东西的自然权利意味着，在自然状态下人的行为不受任何道德义务的约束或限制，因为正如霍布斯反复强调的，任何义务，都来自于某种权利的放弃或赠与，“自由终止的地方才有义务”，而无限权利恰恰排除了这样的可能性和必要性。^[161]正是在这个意义上，霍布斯说，“自然状态即绝对自由（*libertas absoluta*）的状态。”^[162]然而颇为悖谬的是，这样一种道德或法律意义上的“放任”状态，或者说，义务完全缺乏的状态，却被霍布斯刻意描述为某种具有正当性的权利状态。^[163]因此，一方面霍布斯反复强调，在自然状态下因为没有实定法律和惩罚权力，无法达成有效的信约，也就没有“你的”和“我的”之分，因此也没有正义和不正义之分^[164]；但另一方面，正如我们已经看到的，自然状态下每个人有权使用一切手段自我

保存，这一没有限制的自然权利被霍布斯视为是“正当的”，“与正当理性不相悖的”，而“对一切东西的权利”意味着，个人为了自我保存而做的一切事情都是“出于正当”（rightly）做的。在绝对自由的自然状态下，没有因权利的放弃或让渡而产生的义务约束力，也就不存在对任何人行使其绝对自由的道德或法律限制，同样也没有任何对他人自由权的所谓“尊重”，这正是自然状态没有不正义（sine jure）的意涵。^[165]在这个意义上，自然状态既是一个没有道德规范的“放任状态”，却又是一个将“放任”的自由转化为具有正当性的“权利”状态，或者说，一个任何行为都可以称得上正当，或至少不是不正当的权利状态。^[166]

自我保存的自然权利，在没有人为的公共权力的条件下，最终成为“一切人对一切东西的权利”。而这无限制的权力，实质上却等于权利本身的取消：“一切人对一切东西的权利，在效果上不比没有人对任何东西有权利好多少”；“这种权利在效果上几乎相当于根本上不存在权利（as if there were no right at all）”。^[167]这就是为什么从自然权利的角度看自然状态是自相矛盾的原因。在绝对自由的自然状态中，没有人人为的共同权力，自我保存的自然权利完全正当当地成为了对一切东西的无限权利，从而在根本上排除了对自由任何外在的限制，反而导致了毫无权利或正当可言的“效果”（effectus）。正是在无限的自然权利等于没有权利的这一悖谬效果上，霍布斯称自然状态作为“（所有人对所有东西的）自由和权利的状态”是自相矛盾的。“一切人对一切东西的权利”蕴涵的内在矛盾，直接导致了一切人对一切人的战争。^[168]

对于霍布斯论述的无限制的自然权利构成的这一矛盾状态，许多学者感到非常困惑，甚至视为霍布斯政治哲学的主要弱点。^[169]他们要么从个体对自我保存手段的理性判断入手，要么从自然法的神圣约束力入手，试图为自然状态下的自然权利找到一个前政治或前人为的限制。^[170]然而援引“自然法”，或借助“正当理性”来约束和限制自然状态，虽然能使霍布斯的“自然权利”，特别是“一切人对一切东西的权利”，显得不那么“悖谬”，但这样做，在消除自然权利概念的内在矛盾的同时，也等于否认了自然状态从法权角度看是自相矛盾的状态这一霍布斯的核心主张，也消除了退出自然状态、进入政治社会的理论必然性，更不用说瓦解了霍布斯强调只能依靠公共权力才能克服自然状态根本困难的国家

学说。这是洛克的“自然状态”——一个完全自由的状态，但却能够凭借自然法的统治来约束每一个人，避免成为“放任状态”（a State of Licence）^[171]——但却不是霍布斯的“自然状态”。这些试图使霍布斯避免自然权利概念中的“混淆”、“悖谬”或“矛盾”的学者恰恰忽视了，这正是这一概念在自然权利论证中的真正理论意义。康德独具慧眼地指出，霍布斯正是借助了这一概念的悖谬将自然状态构成一个自相矛盾的“法权状态”：

霍布斯的命题：人的自然状态是一切人反对一切人的战争，除了应当说成是战争状态之外，没有任何别的错误。因为尽管人们不承认，在不受外在的公法统治的人们之间，任何时候都是现实的敌对在支配。然而，人们的这一状态，作为法权状态（status iuridicus），是一种人们在其中，并通过它来获得和维持权利的关系，在这种关系中，每一个人自己都成为他相对于别人而拥有权利的那种东西的法官。然而对于这一权利，他却无法从他人那里获得安全感，而他也不给予别人以安全，而是每一方只能依靠他自己的力量。这是一种战争状态。在它里面，每一个人都必须对每一个人一刻也不停地做好战备。霍布斯的第二个命题：必须退出自然状态，是从前一个命题得出的结论。这是因为，这种状态是对所有其他人的权利的不断损害，因为他妄想在自己的事情上当法官，而在别人的事情上又不给他们安全感，而只让每个人自己的任意选择（Willkür）来决定。^[172]

康德准确地指出，霍布斯描述的自然状态，是理性理念的内容，而绝不是一个经验的事实。^[173]因此，自然状态作为战争状态，最终不仅仅是自然平等导致的人性冲突，而成为一种法权意义上的理性矛盾。^[174]而要解决这一矛盾，就必须采纳自然法指明的和平路径，退出自然状态，订立信约，放弃部分自然权利，建立人为的共同权力，进入政治社会。霍布斯在《利维坦》中对自然权利论证的修改，更为清晰地揭示了自然权利概念在论证自然状态的内在矛盾与指示退出自然状态、进入政治社会的路径方面起的双重作用。

《利维坦》有关自然状态的讨论，与霍布斯之前著作的最大差异，就是将整个自然权利论证从自然状态的章节转移到了讨论自然法的章节

的开始。这一讨论不再具有《论公民》中清晰的论证结构，而是被压缩为一个自然权利的定义。这一定义完全排除了“正当理性”的概念，强调“自然权利”就是“每个人根据自身的意志，为了保存自己的自然，也就是自己的生命，使用其自身权力的自由（the liberty each man hath to use his own power）”；在自然权利的定义中，从使用自身权力进行自我保存的自由，进一步推出（consequently）根据自己的判断和理性（“私人判断权”）采取他自己认为最适合这一目的的手段（“使用手段权”），从而做所有这些事情的结论。在接下来阐明第一自然法时，霍布斯又明确从“自然权利”的定义中的“使用手段权”和“私人判断权”得出在自然状态下每个人对每个东西都具有权利（omnium in omnia Jus）的结论（it followeth）。^[175]因此，《利维坦》中自然权利的定义，包含了《法的原理》与《论公民》中自然权利论证的实质内容。只不过，在《利维坦》的自然权利定义中，更明确地将自我保存的权利，视为是使用自身所有权力的“自由”，而不再试图借助“正当理性”的传统表述来论证其为“权利”。

《利维坦》对自然权利的定义，不仅在内容上再现了霍布斯之前著作中自然权利论证的基本思路，而且在论证逻辑上也仍然扮演着揭示自然状态内在矛盾的这一角色。在《利维坦》中，自然权利概念得出的无限权利（omnium in omnia Jus）结论，被用来阐明自然状态的实质；只要每个人对一切东西的自然权利仍然存在，任何人都不会获得安全，从而安度他的自然生命。正是借助早在《法的原理》中就已确立的这一自然权利论证的基本力量，霍布斯得出了（consequently）第一自然法，或者所谓“根本自然法”（the Fundamental Law of Nature）的“理性的规定或一般规则”。^[176]

霍布斯有关自然状态的自然法权论证，是自然激情论证的继续和发展。通过将自然人性在自然平等下面临的根本冲突，转化为绝对自由在法权意义上的自相矛盾，霍布斯也进一步从政治社会的出发点——自然状态——中排除了从善或恶的角度来理解自然人性的传统做法——“自然权利并不把任何出于自我保存这种必然性的行为当作邪恶”。^[177]

康德准确地把握了霍布斯有关自然状态的两个命题（自然状态是战争状态；必须退出自然状态）之间通过“权利”概念建立的关联——正是

通过自然权利论证将自然状态构建成为一个独特的“法权状态”（或许我们可以称之为没有义务约束，但也同样没有不正义的法权状态），霍布斯得以进一步重构自然法的理性规定，将它重新奠基在自然权利的概念上。^[178]下一步的问题是能否从这一自然权利出发，找到摆脱自然状态困境的路径。不过，在我们有机会考察这一问题之前，我们要先停下来看看，霍布斯自然状态学说的实质意涵。

7 自然状态与共同体的解体

霍布斯为自然状态作为战争状态提供的自然人性论证与自然权利论证，从形式角度为现代道德哲学建构了自由平等的人性论基础。但如果只考虑自然状态的形式意涵，就会将霍布斯的“自然状态”概念仅仅视为一种理性的虚构或逻辑的抽象。要充分理解现代人性论的这一基础，还要把握霍布斯通过自然状态学说阐述的人性论的实质意涵。我们所谓的“实质意涵”，并不仅限于霍布斯政治思想的“历史脉络”或者“意识形态背景”^[179]，而首先是指这一学说在政治哲学意义上的实质意涵，即霍布斯的自然状态学说中的人性论是以何种生活方式和世界图景为基础的。

（一）分析作为“解体”的方法

在《论公民》的前言中，霍布斯申明了自己研究政治哲学打算采取的方法：

我要从构成国家的质料入手，然后逐步考察国家的生成，它所采取的形式，以及正义的最初起源。因为对事物的理解，莫过于知道其成分。对于钟表或其他自动机器，除非将它拆开，分别研究其部件的材料、形状和运动，不然就无从知晓每个部件和齿轮的作用。同样，在研究国家的权利和公民的责任时，虽然实际上不能将国家拆散，但也要分散地考察它的成分，也就是说，要正确地理解人性是什么样子的，它的哪些特点适合、哪些特点不适合建立国家，以及谋求共同发展的人必须怎样结合在一起。^[180]

根据霍布斯对其政治哲学方法的这一说明，要理解国家的性质，也就是它的形式，首先要研究国家是如何生成的，而要考察国家的生成，必须从“构成国家的质料”入手。这一做法至少在表面上是遵循霍布斯一贯倡

导的所谓“分解（或分析）—综合”的方法。[181]

但如何考察“构成国家的质料”或者说国家的成分呢？霍布斯的回答是一个典型机械论的类比，“除非将它拆开”（*nisi dissolvatur*），否则无从把握各个成分的材料、形状和运动。因此在分析国家时，“虽然实际上不能将国家拆散（*non quidem ut dissovatur civitas*）”，但在考察其成分时，却可以仿佛这些成分是被“拆散”了一样（*ut tanquam dissoluta*），从而理解构成国家质料的自然属性，以及“哪些特点适合、哪些特点不适合建立国家”，最终找到这些成分结合的方式，才能进一步研究所谓“国家的权利和公民的责任”。霍布斯的这一“拆散”的方法，无疑指的就是建立人为国家之前的自然状态学说。而自然状态的“拆散”是了解构成国家的“质料”的基本方式。正是为了理解建立国家的人性质料，霍布斯才明确将自然状态视为自然所经历的一种离散的状态（*nature should thus dissociate*）。[182]但这一方法论的构想，并非理性单纯形式性的虚构或抽象，而是为了建立国家对人性在实质意义上的“拆解”。撇开自然状态学说对于现代人性理论的实质意义上的奠基或重构，将无法理解现代国家表面上的形式性特征。[183]

霍布斯试图通过理性的拆解来建立未来政治社会的基础，一个基本的理论前提是，政治社会并不改变人性。在自然状态下与在政治社会中人的自然激情和理性都没有根本的变化，否则将后者分解成前者，根本无从理解建构后者的机制。为了进入政治社会，人性并不需要“一步一步向上走”，让灵魂的新树再生了新叶。甚至成为一个德性上卓越的“贵族”，都不仅无济于事，而且可能危及政治社会的建构。[184]

更进一步地说，在人性不因政治生活或政治关系而改变的理论前提下，在理性上通过“离散”或者“分拆”的方式构成自然状态，意味着自然状态就不仅是政治社会的缺失状态，而且还进一步是一种解体状态。[185]在《利维坦》中，霍布斯举了四个例子，用以增强自然状态学说的说服力：美洲许多地方的野蛮民族；内战；国家与国家之间；圣经中该隐杀害亚伯。从解体的角度看，内战其实是理解自然状态最基本的形态。在内战中，政府的解体意味着人从政治社会直接退入（*degenerate*）到了自然状态（*the dissolution of government, to the condition of mere nature*）。[186]在这个意义上，自然状态并不能单纯

理解为理性的起点或初始状态，而是一种通过与（理性的建构意义上的）“生成”（generation）相反的方式，解体或者“退化”而成的一种状态。这样一种通常被视为“异常”或者“退化”状态的解体状态，反而成为我们理解人性的出发点，是现代政治哲学和道德哲学值得深切关注的问题。

如果“内战”是自然状态的范例，那么自然状态作为一种解体而成的状态，就与霍布斯关心的“国家解体”（the dissolution of a Commonwealth）的问题有着直接的关系。^[187]霍布斯在讨论国家解体时，将内在的无序（intestine disorder）导致的人类共同生活的解体，看作不是出于质料的缺陷，而是出于人作为质料的“制作者和安排者”（makers and orderers）的弱点。而这一弱点的根源是无法建立维持国家的和平与防卫所必需的权力。^[188]因此，无论内战，还是解体，政治共同体瓦解的根源并不像柏拉图或亚里士多德这些古典政治哲学家认为的那样，来自构成这一共同体的成员在灵魂和性情上的欠缺，或友爱与信任的薄弱，从而无法建立自足的共同生活方式，真正的原因只有一个，就是权力的不足。

将权力不足视为政治社会解体的根本原因，意味着分析政治社会的基础应该首先关心人作为政治社会权力构成部件的性质。因此，建立国家的理性分解—综合的思路凸显了政治制度的重要性。对于霍布斯式的国家而言，要害不是个体的德性，更不用说个体对政治生活的参与，而在于自主政治制度的建立与运转。在人为建立国家前需要进行理性的解体，潜在预设了原有的国家机器运转不良。拆散原有的机器，可以帮助人造国家的制作者设计一个理性的图纸，建立运转更好的机器。政治的核心问题不是政治生活，而是如何“建立”一部安全可靠的国家机器。甚至对于社会性道德的培养来说，重要的也不是个人心性意义上的养成，而是有赖于政治制度本身对人的塑造，特别是具有威慑性的惩罚权力对人的外在行为造成的约束效果（以及对人内心法庭中的义务约束力的保障）。因此，在政治的理性分析—综合中，不仅政治制度成为核心问题，更重要的是，这一分析隔断了政治制度与生活方式的关联，而集中在政治制度的技术制造上。形式与质料的分离，权力与善的彼此独立，成为政治理性化的前提。现代国家正是这一政治理性化的最高产物。

但对权力和政治制度的关注，并不意味着从自然状态学说出发的政治哲学将政治完全理解为公共权力的生成问题。虽然表面上，自然状态的政治学说试图将古典政治通过政体的共同生活方式为质料赋予形式的伦理政治关系排除在政治的范围之外，似乎意味着现代国家放弃了古典政治哲学赋予城邦的教化功能。安全国家取代了教育城邦，成为政治生活和政治思想的主题。但这一对现代政治的理解多少忽视了，即使撇开霍布斯的国家在宗教等方面建立公共善恶标准方面潜在的教育意涵，理性的拆解和人为建构，本身就具有重要的“教育”意义。但这一意义，不再体现在古典政治哲学较为关注的个人德性中^[189]，而更为关键的问题在于，组成共同体的人是否能够成为“适合社会”的人。对于“社会性”的教育或者说训练（disciplina），恰恰是霍布斯政治哲学中常为人所忽视的地方，因为人不是生来就适应社会，而是“被造就为”（factus est）适应社会。^[190]在霍布斯的政治哲学中，人不具有自然社会性，但却具有理性社会性。通过纪律训练人的社会性，使人们具有进入社会的能力，是霍布斯自然法学说的重要意涵。^[191]霍布斯人为的政治构建和其先理性的拆解，具有共同的教育功能，这一教育或纪律，着眼的“德性”，不是个人与他人相比的卓越，而是如何与平等个体和平生活的社会性道德，是齿轮与齿轮之间如何更好磨合运转的“适配”特征。

不过，之所以无论政治制度的理性建构，还是社会性道德的理性纪律，都要以解体为前提，主要因为传统政治形态中包含了阻碍理性政治运转的障碍。多少有些悖谬的是，这一障碍既表现为抵制绝对权力的障碍，也表现为对自主个体的限制。无论基于怀旧的情绪，还是乌托邦的理想，将这一障碍描述为古已有之的自由或者有机团结的样板，都无法回避现代自然法学派通过自然状态学说对这一障碍施加的无麻醉的切除手术。只有当人斩断传统政治形态将人与人结合在一起的错综复杂的共同体纽带，成为像蘑菇一样从地里长出的人，才能成为适合新机器的零件。摆脱传统的伦理纽带，成为独立自由的个体，是平等个体组成人造国家的存在论前提，也是进一步将自由个体的自主能力建构成为绝对性的共同权力的理性出发点。正是从这一点出发，我们才能理解，为什么拆散成了进一步重构的基础，而“革命”是“制度”的前提。

如果自然状态是通过对政治社会的理性拆解完成的，那么要将人拆

解成为构成政治社会的成分，就不仅需要排除政治共同体的作用，而且还要将人通过其他方式形成的种种团体形态及其纽带逐一加以“拆解”，才能最终达致自然状态中的“仿佛被拆散一样”的结果。契约论建立的人为国家，恰恰是以这一理性解体过程为前提的。

（二）家庭关系的重构

无论在亚里士多德的古典政治哲学传统中，还是在霍布斯之前的博丹式的绝对主义主权理论中，自然形成的，具有内部权威结构的家庭，都被视为构成政治共同体的基本单位。^[192]家庭是具有自然根基的人类原初共同体，其中包含的人伦关系与权威结构，是政治社会建立统治关系的基础。

但对于现代国家的主权权威来说，父权制政治理论面临内在的困境。正如一位学者一针见血地指出的，“如果国王是父亲，父亲就不可能是家长（patriarchs）。而如果父亲在家里是家长，国王就不可能在其王位上是家长。家长制国王与家长制父亲在术语上就自相矛盾。”^[193]自然状态的理性解体面临的第一个困难，是家庭这一自然共同体。对于霍布斯来说，“自然状态”就是要假定人与人之间彼此完全没有义务上的关系。^[194]父母与子女的“自然”关系成了首先必须予以“拆散”的基本关系。但这给自然状态学说带来了相当大的困难。

1656年11月，霍布斯的一位法国仰慕者，François Peleau，给霍布斯写了一封信讨论有关“自然状态”面临的问题：

许多人用三段论的力量纠缠我，他们想向我证明，在你的政治学中展示的纯粹意义上的自然状态在世界上从未存在。我向他们说，在世界上存在市镇、城市和国家之前，甚至在人与人之间有信约或协议之前，这种状态确实存在，但对他们毫无用处。我还断定，在美洲人那里，这种状态依旧存在，野蛮人彼此之间发动所有人反对所有人的战争；而且在挪亚死后，他的儿子闪、含和雅弗如果想的话，他们也能发动这样的战争；因此，这种自然状态是可能的。但他们坚持认为，世界上一直存在家庭，而既然家庭是小王国，就排除了自然状态；而且，一旦家庭的

父亲不在了，最大的孩子，就凭借长子继承权，或抽签的先占权，被视为他父亲财产的主人，他们认为这就否定了所有人对所有东西的权利。请帮助我澄清这些问题，好让我叫这些固执己见的人回到理性。[195]

显然，在霍布斯的信徒Peleau周围，许多人并不接受霍布斯提出的自然状态学说。Peleau认为在人类共同体出现之前确实存在自然状态，他还以当今的美洲野蛮人和圣经历史的可能情形作为例子，来证明自然状态的可能性和现实性。但Peleau的解释并未能说服自然状态学说的反对者，他们的主要理由是，“世界上一直存在家庭”，既然家庭也是“小王国”（*petit Royaume*），家庭中的支配关系和财产继承原则就与霍布斯对自然状态的论述相矛盾。

霍布斯如何向Peleau进一步解释他的自然状态学说，我们不得而知。但家庭的存在给自然状态学说带来的困难，却是现代自然法学派将自然法学说重新奠基在自然状态和自然权利的概念后面面临的一个严重挑战。霍布斯的同时代批评家布兰霍尔和费尔默，都将家庭的存在视为否定霍布斯自然状态学说的主要根据。[196]

考虑到从霍布斯到卢梭的现代自然法学派都将自然状态看作考察政治社会起源及其性质的出发点，自然状态中是否存在家庭，实际上意味着政治社会或政治共同体究竟像亚里士多德认为的那样是由像家庭和村庄这样一些前政治的自然共同体构成的呢，还是由独立于这些共同体存在的个体构成的。因此，自然状态中是否存在家庭，是理解现代政治联合体性质的关键问题。

在拒绝接受霍布斯自然状态学说的人看来，霍布斯有关家庭的论述，至少在两点上与自然状态学说有潜在的张力或矛盾。首先，自然状态存在家庭，意味着自然状态中人并非完全孤立的个体；而且，家庭作为“小王国”，能够建立支配关系和财产分配的原则，这与自然状态下的绝对自由和自然权利的学说有矛盾。

从霍布斯对自然状态的原则性描述来看，似乎自然状态不该存在家庭。自然状态中的人，仿佛“以蘑菇的方式从地里刚刚突然冒出来”，长大以后彼此完全没有任何义务关系。在自然状态中的所有成年人都是平

等的。这些人都是自己生活和行为的“法官”，都拥有对所有东西的权利。从霍布斯对自然状态下人与人关系的这些描述来看，通常理解的家庭（家庭关系、家庭结构和家庭纽带）在自然状态下似乎并没有现身的可能：自然状态应该是一个孤独状态。^[197]

然而，在其著作的许多地方，霍布斯都提到，在自然状态下存在家庭。《利维坦》列举用以说服读者接受自然状态现实性的第一个例子是美洲的印第安部落。霍布斯指出，这些野蛮人直至今日都没有政府，生活在他所描述的“野兽般的”（*brutish*）状况，但在这些部落中，仍然存在“小家族的统治”（*the government of small families*）。在自然状态的争斗中，人们力图成为他人“人身、妻子、孩子或牲畜”的主人。^[198]这些论述都承认了自然状态下家庭关系的存在。那么，在什么意义上，在自然状态下家庭的存在，并不像霍布斯的反对者以为的那样，否定了自然状态这一学说的理论前提？

在《论公民》第二版中回应人们对自然状态概念的批评时，霍布斯就已经触及了如何理解自然状态中的家庭关系的问题。根据霍布斯的理论，在自然状态下不存在不义，有人质疑，在自然状态下，如果儿子杀了他的父亲，难道他的做法也没有任何不义可言吗？霍布斯对此的回答耐人寻味：“自然状态下的儿子不能理解为，一生下来就处于那个维持其自我保存的人（他的母亲或父亲或任何维持其生计的人）的权力和权威（*imperium*）之下。”^[199]霍布斯进一步指出，他在《论公民》第九章有关父母对子女权利的论述，证明的就是这一点。

这一注释提示我们，霍布斯有关自然国家的著名讨论，目的就在于确定通常所谓的“家庭关系”在自然状态下的形态。而《论公民》（以及《利维坦》）中对自然国家的分析，出发点就是“我们必须退回到自然状态”（*Redeundum est ad statum naturalem*）。^[200]

霍布斯从“自然状态”出发对“自然国家”的分析，主旨是将家庭关系去自然化。“家庭”关系是由父母—子女关系，夫妻关系，兄弟姐妹关系与主奴关系等一系列人际关系构成的人伦安排。^[201]在西方思想中，主要基于罗马法传统和圣经（以及教会法）传统，对家庭关系的理解涉及了自然繁衍、法律收养、教养、财产分配与继承以及长幼尊卑等一系列

的人际关系与道德原则。在霍布斯对自然国家的分析中，家庭关系的这一复杂的经验图景与思想渊源被大大简化了。“家庭”中所有的自然关系和法律关系都依据“自然状态”的自然权利原则被重构了。霍布斯从自然状态的理论前提出发对家庭的重构，始于父母—子女之间的支配关系，终于家长对于人为国家的建立，大体上包含了三个阶段或步骤，但其中表达的实质意涵却是在描述“自然国家”的原初母子关系中，展现得最为清楚。

首先，在霍布斯对自然国家的分析中，令人惊讶的是，自然的血缘关系对于构成父母和子女之间的关系并没有多大意义。父母与子女的关系虽然是所谓通过生殖（generation）建立的支配关系，但却“并不是来自生殖，仿佛父母对孩子的支配关系是因为他们生了这个孩子”。^[202]因为，霍布斯认为，从自然生殖的角度看，父母对孩子都平等地拥有支配权，但孩子不可能同时服从两个主人。而家庭的支配权，像国家主权一样，不容分割^[203]，因此，不能简单从生殖这个看起来自明的自然前提确立家长支配的性质。^[204]家庭关系的实质是权力或支配关系。家庭作为所谓“自然国家”，不是人的自然情感关系或天伦纽带，而是一种在自然状态下通过征服建立的权力关系：在家庭中，“凭借自然权利，胜利者是被征服者的主人，因此，凭借自然权利，对婴儿的支配属于那个首先将婴儿置于其权力之下的人。”^[205]

其次，在霍布斯对自然国家的分析中，基本不考虑法律关系对家庭构成所起的作用。霍布斯对“自然国家”的分析以自然状态为出发点，在这一状态中，没有婚姻法，也没有教育子女的法律，只受自然法以及男女两性彼此之间（以及对孩子）的自然倾向的规定。通过排除国家制定的婚姻法在自然国家中的构成作用，霍布斯在界定父母与子女的原初“家庭”关系时，超越了以罗马法的父权概念为样板的家庭权威模式，赋予母亲在支配孩子方面的优先地位。虽然霍布斯将家庭的自然王国称为 paternal dominion，但母亲才是那个“首先将婴儿置于其权力之下的人”。母亲在支配权上的优先地位，不是因为她生了这个婴儿，而是因为她有机会率先支配后者。根据霍布斯的论述，母亲这一优先地位的获得，既不同于罗马法中家父长通过市民法获得的宗亲法律地位，也不是来自万民法或自然法中通过自然血缘建立的血亲关系^[206]，而是完全基

于自然权利。[207]在自然状态下，所有人没有义务关系。母子的义务关系，来自于母亲对婴儿的保存：“母亲可以养育它，也可以抛弃它，如果她养育它，婴儿的生命便来自（oweth its life to）母亲，并因此有义务服从她，而不是别人，而由此建立的对婴儿的支配权就属于母亲。”如果母亲丢弃了婴儿，任何养育这个婴儿的人，便建立了对它的支配权。[208]

值得注意的是，虽然霍布斯认为，在自然状态下，决定家庭关系的只有自然法和男女两性彼此之间（以及对孩子）的自然倾向。但在分析作为自然国家的家庭时，他既没有诉诸自然法，也很少考虑自然倾向在家庭关系构成中的作用。无论在霍布斯之前的罗马法的传统和古典自然法传统，还是在霍布斯同时代的自然法学者（比如坎伯兰和普芬多夫）那里，都包含了大量直接从自然法角度分析家庭关系的内容，然而，在霍布斯的自然法清单中却并没有直接针对家庭的自然法规定。霍布斯虽然明确承认，“敬重父母”（honouring parents）是自然法，但严格来说，根据霍布斯对“敬重”的理解，这其实不过是通过外在标志对征服者所具有的不平等权力的承认，而不仅仅出于自然的感恩。[209]事实上，霍布斯所谓家庭关系构成受自然法的规定，不过是说，在家庭关系确立的过程中，父母、子女、主奴之间的关系，和人为国家一样，是遵循信约—同意这一放弃自然权利的路径，从自然状态建立起来的。孩子对父母的感恩、父母对自己孩子的自然偏爱或自然溺爱只是在自然权利构成的家庭中用以巩固或支持父母和子女建立的支配关系的自然倾向，而没有独立发挥作用。[210]

最后，在自然状态下，家庭关系的构成，和其他基于征服的国家一样，都假定了被征服者（也就是婴儿）的同意和信约。许多人把这一点视为霍布斯自然国家理论最严重的矛盾之一。但考虑到霍布斯的理性构建方法，“假定”婴儿的同意并不比洛克或罗尔斯类似的理论更荒谬。[211]关键在于霍布斯为什么赋予“同意”在家庭关系的构成中以关键的角色。同意在构成原初家庭关系中的作用，揭示了霍布斯笔下“家庭”关系的自然状态前提。在通过母亲对孩子的征服构成原初家庭关系的过程中，“同意”恰恰暴露了家庭关系潜在的敌意基础：

如果她养育他，她就被看成是在以下条件下才这样做的：他长大后不会成为她的敌人（要知道，自然状态是战争状态），即条件是他会服从她。因为从自然的必然性而言，我们都欲求对我们来说好的东西。所以，无法想象任何一个什么人给了某人生命，而这个人长大后却可能有力量并有权利成为他的敌人。现在人人相互为敌，即谁也不听从谁，谁也无法命令谁。[212]

在这段论述中，孩子明确被看作是与母亲处于自然状态中，然后通过征服被纳入到后者的支配关系中，因此，孩子不仅与母亲在潜在意义上处于自然平等和自然自由的关系（二者就像两株没有关系的蘑菇），甚至是母亲潜在的敌人。[213]正是在对潜在敌人的征服的意义上，霍布斯认定，每个生育了孩子的妇女，都同时是母亲，也是“女主人”（domina）。因此，孩子假定的同意，就和奴隶许诺的服从一样，将二者从平等者之间潜在的敌人关系转变为具有义务的家庭关系。这一家庭关系，在母亲一边是通过抚养（或者说保存）婴儿构成的，而在婴儿这里，则是通过假定的服从建立的：“因为生命的保存是一个人臣服另一个人的目的，对于其权力可以挽救或毁灭他的人，每个人都应该允诺服从。”任何人与人之间建立的超出自然状态的关系，其根本目的都是自我保存，孩子与母亲也不例外，孩子假定的同意以及在此基础上孩子对作为女主人的母亲的服从，揭示了家庭关系的构成逻辑：家庭关系和人造国家的主权服从的义务一样，其实质都是保护与服从的相互关系。因此，霍布斯才断定，任何一个理性足以统治自己私人家庭的人，都足以理解建立国家主权的基本原则。[214]

从霍布斯对自然国家的分析可以看出，一个人让孩子服从自己，受自己统治的管辖，凭借的所谓“自然力量”，不是通常理解家庭作为自然共同体和自然血亲关系的“自然”关系，也不是父母生育子女中体现的自然“生成”过程，而是在自然状态中依据自然权利和自然自由建立的支配关系：“就是能够在孩子拒绝时，他就可以毁灭他们”[215]，一种可以致人死地的自然暴力。在这一点上，家庭的建立逻辑与征服建立的主奴关系没有差别（“或者用战争使其敌人臣服于他的意志，在此条件下赦免他们的生命”）。现在，我们可以明确地得出结论，在霍布斯的政治哲学中，不仅在自然状态中存在家庭，而且家庭关系就是根据自然状态的基

本原则构建的，其核心要素从传统的自然血缘、亲属网络、法律拟制（特别是收养）和共同生活转变为征服、保存与同意基础上的服从，生殖提供了“率先征服”的机会，父母的养育和子女的敬重则被理解为征服一方的保存或保护与被征服一方许诺的服从之间的相互关系。家庭成员之间的关系是潜在平等和自由的陌生人之间建立的人为关系，建立家庭不过是将陌生人在自然状态下潜在的敌对关系通过征服和保存转化为一种家庭“义务”（obligation）。从自然状态出发重建的家庭关系，骨子里是一种“人为关系”。^[216]因此，自然状态下存在家庭，不仅不是对自然状态学说的否定，而且，霍布斯重构的家庭关系甚至可以用来证明自然状态学说的合理性：对于那些不相信根据人的激情得出的自然状态描述，霍布斯建议他考察一下自己家庭的经验——“就在屋子里，也要把箱子锁上……试问他把箱子锁起来时对自己的孩子和仆人是什么看法。”^[217]

只有在从霍布斯对家庭关系的去自然重构的基础上，我们才能理解他的作品中广泛存在的所谓父权制或封建社会家庭纽带的“残余”。^[218]霍布斯明确指出，父亲的权利来自母亲的原初征服获取的支配权利的让渡或进一步征服，是“衍生的权利”（ius deriuatum）。^[219]在自然状态下，甚至父亲本身都是由母亲指认的。^[220]但通过父亲对母亲的征服，母子的支配关系才变成了以父权为核心的家庭。^[221]这一表面上带有浓厚父权色彩的家庭，基础不是婚姻（因为霍布斯认为，在自然状态下没有婚姻法），而是父亲作为绝对君主对孩子、妻子和仆人的一元性支配：父家长、孩子和奴仆，凭借父权结合在一个公共人格（persona civilis）中，就是家庭。^[222]而且，严格来说，在重构家庭的第二步，无论是通过进一步的征服，还是彼此之间的契约安排，将夫妻关系纳入“自然王国”中，父亲都并不必然能战胜母亲。霍布斯指出，认为支配权只属于男性的想法忽略了，“男女两性之间在力量和明智方面的差异，并非一直这么大，以至于这种支配权，无需战争就可以确定下来。”^[223]既然家庭关系的支配权只能通过战争确定的不平等来构成，那么家庭关系重构的第二步，男女之间（或者说夫妻之间）的关系，就如同父母和儿女之间的关系一样，仍然处于自然状态中，由自然平等和自然自由的逻辑来决定。

但在男女自然平等的前提下，“父亲”是如何通过对母亲的第二次征服建立一个父权制的家庭的？或者说，最能体现自然状态前提的母子支配关系如何转变为一种围绕家父权建立的具有传统色彩的父家长制的王国（Patrimonial Kingdom）的？在霍布斯的著作中，对这些问题并没有明确的回答。^[224]但与许多女性主义者的解读不同，家庭虽然是通过“父亲”对母亲的第二次征服建立起来的，但与原初征服的逻辑是一样的，如果说霍布斯的家庭定义是围绕父权的焦点来理解家庭关系的话（家庭成员通过父权统一在一个公共人格中），那么这一父权的人为性质与支配形态，在根本上，不过是母亲对婴儿的第一次（原初）征服的延伸或者加强。^[225]

不过，无论是母亲基于征服的原初支配权利，还是父亲衍生的支配权利，一旦建立了家庭，其权利的性质就与人为国家的主权性质一样。这个“家”，如果不是别的国家的一部分，本身就成为一个“小王国”，而父亲或主人就成为“小王国”的主权者。虽然其力量较之于一般主权国家仍不足以保全自身，但主权权利的性质却没什么两样。^[226]自然状态下的家庭被理解为“小王国”并不是对父权制理论的肯定，反而是从人为国家的理论逻辑重构家庭的结果。在这一点上，霍布斯与费尔默的理论逻辑刚好相反，后者虽然受到绝对主义主权思想的影响，但大体上仍然从财产支配权和父家长权的结合角度来理解国家主权者。这种从家到国的保皇党思路，依旧是传统社会形态的逻辑，而霍布斯以人为国家为模式的“家庭”重构思想，表面上相当保守，却蕴涵了“革命”性的后果。^[227]

最能体现霍布斯重构家庭的自然状态逻辑与其传统社会语境之间的历史关系的，就是霍布斯如何理解自然状态下的家庭与构成国家的基本单位。一方面，霍布斯在理论上建立人为国家时假设国家的基本单位是具有自然权利的个体（每个人与每个人），但另一方面，霍布斯与博丹等人一样，也认为从历史的角度看，家庭是国家的开端^[228]，国家是由家长建立的。或者更确切地说，是由拥有自然国家绝对权力的父亲或家长放弃权利、建立主权权威实现的。当家庭被纳入国家之中，它就像国家内的其他私人团体一样，虽然在其内部家长可以统治整个团体，充当家庭成员的代表，但家庭成员对他的义务不能超出国家法律允许的范围。^[229]家庭关系在历史次序上的优先性，是以人为国家在理论上的优

先性为前提的。

至此，霍布斯从自然状态出发对家庭的重构才算完成，这一重构有三个步骤，第一个步骤建立了母亲的原初支配，从而解体了家庭的自然基础和历史传统；第二步是借助契约让渡或进一步的征服，将母亲的原初支配转变为以父亲为权威代表的父家长“家庭”形态；最后则是通过“小王国”家长绝对权利的让渡，将这一父权王国纳入到人为国家之中。在霍布斯重构家庭关系的前两步中，“家庭”仍笼罩在自然状态的基本逻辑之下，不仅作为“小利维坦”之间仍然处于自然状态，而且在没有足够威慑力的公共权力的情况下，父母子女内部的自然支配关系，并不足以借助孩子假定的同意或信约，保证这一关系免受自然状态下潜在敌意的威胁。因此，严格来说，只有在家长们建立政治社会，并订立婚姻家庭的法律，将自然法有关的规定转变为依靠国家的惩罚保证的实定法，家庭才彻底走出自然状态。家庭关系的建立，就其本身而言，并没有提供一条脱离自然状态的路径，而只不过是建立支配权力的某种方式。因此，霍布斯对家庭的重构仍然以其对现代人为国家的契约论阐述为归宿。而其作品中的父权制色彩与其说是历史语境的限制或历史传统的残余，不如说是自然状态下的平等个体得以建立支配关系的一个中间环节。

（三）教会的解体

在霍布斯经自然状态的拆散后理性重构的一元国家中，最大的困难是宗教。宗教在人性中有其自然的种子。^[230]霍布斯无意根除宗教的自然根源，这也不是自然状态的理性“解体”活动的目的。自然状态的“拆解”并不是要无中生有地创造人性质料，而是在人性中摸索任何可能发展成为私人支配关系的“棱角”，防止其成为共同权力的障碍。人性出于无知对不可见事物力量的永久恐惧，固然是迷信与狂热的根源，从而成为国家世俗权力的重大威胁，但同样也可以成为促进和平与服从的手段。^[231]

霍布斯因此特别强调宗教的自然根源与人为培育（cultus）之间的不同。^[232]但无论是异教政治，还是基督教政治，宗教“培育”或敬拜的重要问题是通过宗教构成的人与人之间的权威关系。霍布斯对教权的分

析，勾画了这一权力如何从教导性的关系逐渐演变成政治性的关系，而自然状态学说则通过“解开”教会政治权力的“结”，让其重新退回到自然状态下的意见和说服的关系。在这一拆散教会的过程中，霍布斯将现在的教会与未来的上帝之国分开，从而在原则上解构了教会独立的政治权力。然后才在这一教权的“自然状态”中，通过人为国家的建立，确立教会的公共人格，通过教会的国家化，将教会从信众的独立集会，转变为法律化和政治化的教权。霍布斯对教会权力的历史拆解与理性重构，完好地体现了“自然状态”在现代政治哲学建立理性政治秩序的过程中的枢纽角色。

霍布斯对基督教会的历史分析表明，教会作为信众的集会，在独立于国家权力的情况下，逐渐从意见教导的关系发展成为一种权力的支配关系。基督的职司本是教师，通过奇迹，说服人们相信，而不涉及政治权力，其建立的各种圣礼，主要是“纪念性”的（类似摩西与上帝订约时设立的割礼），并不具有法律的意涵。因此，耶稣留给使徒的“教权”也只是协助性的权力，这种权力，在于通过说服使人相信，与“强迫和命令完全没有关系，而只取决于来自理性或者某种人们已经相信的东西的论证得出的确定性或概然性”。在使徒的职司中，并不包含任何对于信众集会的权威。除籍，作为将某些信众排除出集会的权力，在没有政治权力支持的情况下，被霍布斯严格限制为“不予其交往”的私人性质的权力，只属于聚会场所的所有人，因此，严格来说是一种财产所有权。这种权力只针对信众的外在行动的方式，而不可能触及其内在的意见。[233]

霍布斯承认，使徒集会，特别是其后教父们召开的公会议，力图在信条和行为方式的教导方面达成一致，但因为这种会议并不具有立法权力，因此本身并不能产生具有约束力的结论，让其他基督徒服从。因此，公会议的决议，只是建议，而不是法律。霍布斯始终坚持的宗教政治原则是，在教会的各项规定通过主权者的命令成为法律之前，都只具有教导的意义。只有主权者，才能将教导性的建议转变为约束性的法律。[234]

但从教会的历史发展看，耶稣及其使徒在会众中的教导性权力，经过后来教会的“培植”，逐渐演变成了一种政治权力。使徒虽然具有“智慧、谦卑、诚实和其他美德”，但信众对他们的服从却只是出于敬意，而

不是出于义务，因此，这时信众的良心仍然是自由的，从政治权力的角度来看，他们的言论和行动都只服从世俗权威。此后，随着信众的增加，教会长老在确定他们教导时要遵循的教义内容时，他们组成的公会议虽然没有真正的立法权力，但却能促使信众相信他们有义务

（obliged）遵从这些教义，并采取除籍的办法施加威胁，教会中服从义务的建立被霍布斯称为限制信众自由的第一个结。进一步，随着教会长老的增加，主要城市或行省的长老就建立了管辖地方长老的权威，并取得了“主教”的封号。主教权威的建立是限制基督徒自由的第二个结。最终，当罗马主教（作为帝国首都的主教）获得了支配帝国所有其他主教的权威时，就建立了教皇体制，这是教权的最后一个结，从而完成了教权的整体“综合—构建”。^[235]

“人们造的东西是怎样编织的，也会怎样解开；途径一样，只不过次序颠倒过来。”霍布斯指出，在英格兰历史中出现的“分析—分解”（analysis-resolution）教权的步骤，正好经历了与上述教权建立的“综合—构建”（synthesis-construction）步骤次序相反但途径完全一致的过程。伊丽莎白女王完全瓦解了（dissolved）教皇的权力，由此解开了教权的第一个结；其后，英格兰的教会长老推翻了主教的权威，拆开了第二个结；而几乎与此同时，长老的权力也被剥夺了。这样束缚或限制基督徒自由的各种权力或权威就都被拆解了。英格兰的信众重新回到了“原始基督徒的独立状态”，人们不再依据别人的理性在良心和信仰的事务上做决定。在这个意义上，在信仰问题上，英格兰教会的“拆解”使人们回到了宗教的自然状态。^[236]

霍布斯对教权的“综合—构建”与“分析—分解”过程的对照分析，清楚地揭示了自然状态的形式性方法所隐含的权力重构的实质意涵。只有使教会在历史上逐渐形成的法团性权力解体，才能使进入政治社会的公民回到宗教的自然状态，并在这一类似原始基督教自由状态中，建立基于契约国家的理性权威，让世俗主权者统揽宗教事务，建立对世俗政治和宗教活动的一元性支配。霍布斯对教会的解体与重构，是在人心恐惧与焦虑的深处，斩断历史与传统培育的教权纽带，清除理性建构的政治制度可能面临的“精神”障碍，以便人能从“精神”的自然状态出发，建立与新的政治和道德世界相应的信仰或礼拜秩序。

（四）法人团体的重组

现代人为国家的绝对权力在权威上面临的一个重要挑战来自在历史和传统中形成的各种法人团体。如果说教会是满足宗教的自然需要的人为法团的话，那么满足各种公私需要的世俗性法人团体，无疑是现代社会的重要组成部分。在博丹的绝对主义政治图景中，国家就是由这些法团构成的。^[237]在霍布斯笔下，这些团体同样是“人造人”的组成部分。事实上，无论是家庭，还是宗教团体，霍布斯都看作是在国家之下的某种“团体”。^[238]

霍布斯将法团——无论公私——划分为正规与非正规、合法与非法几种。非正规（irregular）的团体虽然也是人群的集合，但这些人群之间却没有形成代表结构，因此不能通过人与人彼此之间的义务关系建立意志的统一性，而只不过是意志或倾向的外在相似，所以只是联盟关系（leagues, foedera），而非正规的法团关系。^[239]事实上，霍布斯认为，在一个国家内，臣民之间组成的“联盟”大部分是不必要的，包含了非法的图谋。

正规的法团关系，和国家一样，都在法团成员与公共人格之间通过契约、同意和授权建立了代表关系。但之所以在正规的法团中，又存在合法与非法的区分，就在于法团并不能脱离国家的权威独立构成自身的代表关系。除了国家以外，所有其他法团的代表关系都是有限的代表，只是对法团成员的生活在某些方面进行代表，因此，被称为是国家之下的“从属团体”。如果在生活的所有意向和目的上都对成员进行代表，这样的法人团体，就和国家分庭抗礼，成为有碍和平与防卫的独立支配关系。从霍布斯对教会的分析可以看出，法人团体一旦试图具有独立于国家权威，从而规定其成员生活的整体性权力，就危及了国家的一元性统治权力，必须借助自然状态的理性解体，解开约束社会成员的权力的结，从而让社会成员回到自由而平等的自然状态中，在此基础上，将这一法人团体重构为一种有限团体。而从霍布斯对教会的考察也可以理解“合法”团体与“非法”团体这一区分的关键所在。在国家与法团之间，关键的分别是谁有权力制定善恶的公共规则。除了国家对人为团体的成员的绝对代表，任何其他团体的有限代表都受到国家法律的限制，自身

不能通过其“私有法律”直接建立特权。

但霍布斯敏锐地指出，非正规的团体其实大部分都是“非法”的团体，这两个区分在实质上具有一致性。非正规的团体在通过信约将人群联系在一起时，如果没有赋予代表这一法团的人或大会以某种权力，迫使参加这一团体的人履行相应的义务，在自然状态下，这样的团体就无法克服正当猜忌的出现。在自然状态下，正如其他借助信约构建的人与人之间的义务关系一样，法团也需要建立威慑性的权力，来实现这一团体的目的。而这一权力就不仅是为了支持法团的具体目的，而总是会具有维持安全和防卫的一般目的。法团的建立，就其需要权力来维持团体的统一，达成团体的目的而言，总是趋于超出有限的代表目的，这正是霍布斯担心法团沦为非法的“党派”（faction）或阴谋集团的原因：“所有私人的权力联合，如果是为了坏的意图，就是不正义的，而如果处于未知的意图，对于公众就是危险的，因此不正义地隐藏了其目的。”^[240]因此，法团必须严格依附于国家的权威，受制于国家的法律，不能成为独立的权力。

霍布斯对法团关系的理解，与他对家庭和教会的处理一样，一方面，他将家庭、教会和法人团体依据从自然状态下人的自然权利的放弃和征服的同一逻辑来加以理解，这样，家庭、教会和法团，都是不同程度与意义上的“人为国家”，通过同意或信约建立人与人之间的人为义务关系，并具有相应的权力来保障这一义务关系；但另一方面，恰恰因为这些团体都极端类似国家，才都构成了对国家的潜在威胁。霍布斯对它们的分析，最终都强调了其权力被国家的共同权力所吸收和限制的方式。

（五）自然状态与人民

不过，在政治哲学上，霍布斯面临的最大的“法人团体”的挑战来自人民的主权地位。在这方面，霍布斯自己思想的变化提供了一个非常好的例子，揭示了自然状态学说的解体意涵。

在霍布斯通过理性解体构成的自然状态与理性构建的人为国家之间

的联系环节是契约。但政治契约并非现代国家的独特因素。在中世纪政治传统中，契约观念始终是构成统治关系的核心要素。甚至在霍布斯的同时代，无论是共和派，还是保皇派，都一致强调契约在规定统治关系中的重要性。但这一国王与人民的契约，与霍布斯阐发的契约论根本不同。霍布斯的契约是一种所谓“社会契约”或者说统一体的建立契约，而非统治者与臣民之间的统治契约或臣服契约。[241]

这一契约理论的根本变化，源于人民从法团性质的独立团体转变为一种通过政治方式人为构成的“统一体”。在霍布斯的早期著作《法的原理》中，“人民”仍然作为一种由原始民主制构成的独立的“集体力量”。虽然霍布斯强调，“人民”（*populus*）与“群众”（*multitudo*）不同，是拥有单一意志的单一实体。但霍布斯此时认为，只要“自愿集合在一起的一群人……受到了多数人同意的约束”，就可以从彼此毫无关联的群众（*multitudo dissoluta*）中识别出“人民”来。因此，在前期的国家理论中，霍布斯把通过契约建立国家的路径看作是一种原始民主制，将民主制视为政治社会的开端，贵族制和君主制都是处于民主制中的人民通过多数人决定进一步让渡或转移主权的結果。[242]虽然霍布斯坚持，建国契约的性质否定了人民通过多数人的决定废黜君主的可能，但这一理论仍然给否定主权者的绝对权力留下了理论上的可乘之机[243]，也未能彻底摆脱与统治契约思想传统联系在一起的（人民和统治者的）双重主权学说的困难。[244]

在《利维坦》中，霍布斯的代表和授权的理论，明确否定了脱离主权者的公共权力的建立独立构成人民的可能。根据新的代表理论，建国契约建立了主权者对于所有臣民的绝对代表，从而承担了国家的公共人格。霍布斯明确地指出，“国家的统一在于主权者的单一人格”。[245]是主权者作为代表者的单一人格，而非被代表者自身的统一性，确保了整个国家成为一个“统一体”：

一群人经本群中每一个人个别的同意，由一个人代表时，就成了单一人格；因为这人格之所以成为单一，是由于代表者的统一性，而不是被代表者的统一性。[246]

依赖代表者的统一性来建立政治统一体的统一意志，意味着霍布斯放弃了自己早先在《论公民》中通过“人民”概念理解国家的主权和公共性的方式，也不再简单地把政治共同体的统一性等同于原始民主制的多数决定逻辑，而是更加明确地将这一统一性与主权者的统一人格联系在一起，人民与多数决定原则被贬低为一种决定谁来承担国家公共人格的途径，从而彻底排除了人民与统治者同时拥有主权或承担主权的双重主权学说。^[247]

在人民概念的重新界定过程中，自然状态与政治统治之间不再存在一个人民形成、统治者尚未得到授权的模糊地带，而是只有建国契约一个关键性的临界点。在这个临界点之前，因为没有足以代表所有人，因此将所有人意志统一在一个意志中的主权者，人民就只是“解体的群众”；而在这个临界点之后，主权者成为将所有人组装在统一国家机器中的那个“灵魂”。在霍布斯成熟的政治统一体学说中，自然状态下解体的群众，并不能单纯通过集会或者聚集，构成人民。人民只能通过政治共同体的构成而一并构成，脱离了主权者的人民，并不能独立地存在。事实上，在《利维坦》中伴随着代表理论的提出，人民作为一个政治概念，几乎完全消失了。^[248]

从霍布斯“拆解”家庭、教会、法人团体，乃至人民的方式，我们可以看出，借助自然状态的概念，霍布斯将这些社会纽带及其中的支配关系都转变为自由平等的人之间通过同意、契约或授权建立的人为关系，然后根据国家对每个独立的社会成员的绝对代表建立了高居在所有社会关系和中间团体之上的“主权”。在这个意义上，没有自然状态的理性拆解，也就不可能重新组装一部具有绝对主权的国家机器。自然状态中人与人之间的无义务、无纽带之间的孤立关系，是霍布斯构建人造的“利维坦”的基本前提。而霍布斯对于妨碍现代人为国家建构的种种人与人之间的支配关系和法团结合的解构，就成了其通过自然状态学说分析建国质料的主要内容。

从历史的角度看，霍布斯的自然状态概念实现的“理性解体”首先针对的就是法团国家。现代民族国家的发展正是从各种法团构成的复合王朝国家开始的。^[249]在博丹阐述的主权理论中，“绝对主义”国家中仍然

遍布着家庭、教会以及各种公私法团。主权者的绝对权力，并不意味着对于每个个体社会成员直接而平等的统治，政治秩序仍然要借助各种局部的、有限的支配关系来实现，主权者超出这些支配关系的“完满权力”仍然是对于支配关系的权力。霍布斯的自然状态所解体的正是这样的政治世界。^[250]不经过这样的解体，从地位到契约的变化是难以想象的。^[251]

法团国家的解体，并不仅仅意味着经济上生产关系的发展或所谓社会结构的变化。从政治哲学角度看，法团国家的解体，第一次赋予革命在政治哲学中以构成性的角色。作为英国政治思想的敏锐观察者，休谟曾经指出，自然状态，不过是在这个具有最高程度自由的国度中，以自由为原则出发的政治暴力：“在一个人类最文明的社会中不断更新这种狂野的自然状态。”自然状态意味着一种不受惩罚的暴力和无序，从根源上看，这一学说与“原初契约”的学说一样，都是误将一种革命体制（the establishment at the Revolution）当作政府的起源。^[252]休谟的这一深刻观察，触及了自然状态学说的实质意涵。现代自然法学派的自然状态学说，以及在此基础上阐述的自然权利和自然法的理论，实际上为现代政治勾画了一个从革命到宪政的路线图。自然状态的“解体”是新政治的起点。只不过，休谟的评论尚未完全揭示出，在现代政治的这个开端处，究竟隐含了什么样的生活理想。

8 被抛者的世界：世界的取消与自然状态的最终解体

在《论公民》中，霍布斯使用了一个多少突兀的比喻来描述通过“解体”消除了所有共同体纽带的，从而完全没有义务约束的“自然状态”：

我们假设再次回到自然状态，将人看成像蘑菇一样刚从地下冒出来，彼此不受约束地成长起来的。^[253]

霍布斯最敏锐的批评家费尔默指出，除非他头脑里想象所有人一开始就以这样一种蘑菇式的方式，一起被创造出来，彼此毫无依赖，否则现代自然法学派主张的所谓自然权利就是完全不可理喻的。^[254]霍布斯的“像蘑菇一样”（fungorum more）成了现代自然法学派对自然状态中的人性处境的奇异描述。然而，霍布斯的这一比喻本身却并非像蘑菇一样凭空出现的。接受霍布斯有关人性基本原则的普芬多夫承认，这一自然状态的形象与圣经对人类始祖的描述大相径庭，但他却发现，在更早的异教作家那里，也有类似的想法：“据说像某些异教作家所言，全部人类在一开始就像青蛙一样从地下蹦出来，或者像在卡德摩斯的故事中一样，播下了种子，就作为兄弟从地下冒出来。”^[255]

普芬多夫的评论，向我们提示了霍布斯这一著名比喻背后的思想线索。霍布斯的自然状态学说，在颠覆亚里士多德的“政治性动物”以及相应的从家庭到城邦的自然成长过程时，隐蔽地呼应了古典政治哲学传统中事关政治与自然之间关系的重大问题，这一问题在柏拉图的《理想国》中曾经以相当有争议的方式出现在所谓“高贵的谎言”中。

在《理想国》中，为了理解正义的性质及其对灵魂的影响，苏格拉底和他的同伴建立了一系列道理的城邦，试图通过考察城邦中的正义来帮助我们看清灵魂中的正义。因为格劳孔感到，他们建立的第一个简朴

的城邦只是一个“猪的城邦”，缺乏生活的“滋味”，苏格拉底为了满足格劳孔对生活中更丰富，也是更高贵东西的要求，为城邦添加了许多让生活舒适、增加生活光彩的东西。但当生活从只关心必需的“健康的城邦”转变为“发烧的城邦”，就出现了恶与战争，因此这个城邦就需要专门的战士和统治者，这就是《理想国》中所谓“护卫者”的出现。这样，这些在言语中建立城邦的立法者们，就不得不面对色拉叙马库斯在《理想国》第一卷提出的挑战，如何避免掌握城邦公共权力的这些统治者转而为自已谋取私利呢？苏格拉底提出两个办法来回应这一挑战，一个是在护卫者中建立最低限度的私人所有，另一个就是对护卫者的信念教育，特别是通过“高贵的谎言”来说服他们或城邦的其他人。

苏格拉底犹犹豫豫地讲出的故事，就是类似卡德摩斯播种的腓尼基故事。《理想国》中这一“高贵的谎言”，人们津津乐道的是将城邦居民划分为金银铜铁四个等级的部分，然而这一故事却是从一个城邦所有成员皆为兄弟的故事开始的：

我们给他们（指护卫者，引者按）的培养和教育，所有他们经历的事情，发生在他们身上的一切，看起来就像是一场梦。而真相是，他们自己当时是在大地之下就已经被塑造和培养了，他们的武器和其他装备也已经被造好了；而当他们一切都成了，土地作为他们的母亲，就把他们送上了地面到世界上来；而如今，他们一定要把土地看作母亲和哺育者，想着她，如果有人攻击，保卫她，并将其他公民当成同一土地母亲所生的兄弟。[\[256\]](#)

这部分故事，与讲述城邦公民具有不同金属品质的另一半，用意相同，都是为了让护卫者更加关心城邦和彼此，而不是他们自己。只有想办法让护卫者相信这一故事，他们才能像“哲学家—狗”一样，对敌人像狼，却对被自己统治的公民同伴温和友善[\[257\]](#)，从而避免洛克日后在霍布斯的“利维坦”那里发现的问题，当自然状态下所有的狼都解除了武装，唯一剩下的就成了狮子。[\[258\]](#)

苏格拉底的“高贵的谎言”中护卫者无父无母的土生（autochthony）神话，并不是柏拉图的发明，而是在希腊广泛存在的

政治共同体起源神话，尤其在雅典政治生活中扮演了非常重要的角色。

[259]苏格拉底在《美涅克塞努》中背诵了自称出于阿斯帕西娅——据说是伯利克里的演说导师——之手的阵亡将士演说，开头就描述了雅典公民祖先的“土生”神话：

有关他们高贵的出身，首先就在于他们的祖先不是外来的移民，也不是归化的异邦人的后代，而是土生的人，他们真正居住和生活在自己的父母之邦，不是像其他民族一样被继母收养，而是为他们所居住的大地母亲所抚养的，现在他们死后，又躺在他们熟悉的地方，生养他们的土地又再次接纳了他们。因此，最恰当的做法就是首先赞美母亲本身，这样也就同时赞美了所有这些人高贵的出身。[260]

雅典阵亡战士的祖先，没有自己的父母，而是大地母亲“土生”（ἀυτόχθονας）的，这就是他们高贵的出身，而现今体现在他们为父母之邦献出自己生命的牺牲中。在土生神话的背景下，今天的战士，通过阵亡，与他们高贵的祖先联系在了一起。他们不再属于自己的家庭，不再考虑他们自己的父母或子女，他们重新回到了真正的“大地母亲”的怀抱。

在《美涅克塞努》的阵亡将士演说中通过赞美战士的祖先及其母亲建立的政治图景，正是《理想国》中的苏格拉底希望借助“高贵的谎言”在护卫者，进而在整个城邦中培养的政治信念。这一信念与他试图解决统治者困境的另一个方案——护卫者的财产共有和家庭的取消——一样，都是要试探政治可以在多大程度上通过重新塑造一个人对自己，对自己所亲所爱的信念，限制不正义对人心的影响。从《理想国》后面的讨论可以看出，在家庭生活中对私人财物欲望的关切和助长，是苏格拉底与其对话同伴建立的城邦最终败坏的主要根源。因此，为了预防城邦败坏的这一顽症，“高贵的谎言”才从根本上强调，生育和塑造一个人的，不是他的自然父母，而是所有公民共同栖居的城邦土地。

只不过在雅典城邦的“土生”神话中，“土生”的殊荣只属于城邦的奠基一代。[261]城邦今天的战士，即使付出了生命，也只是在比喻的意义上回到了生养他们的土地。而在苏格拉底的故事中，每一代的护卫者，

都要被大地母亲从养育好他们的地下送上来，他们一出现在城邦中，就已经是完全的成人（“当他们一切都成了”）。这样，在《美涅克塞努》的阵亡将士演说中用来建立雅典城邦光荣传统的“土生”神话，就被苏格拉底赋予了一种颠覆传统的“革命”色彩。要消除城邦统治者追求私利的危险，每一代护卫者都必须像雅典城邦的奠基人一样，没有父母家庭，甚至也没有传统，他们是作为全副武装的成人突然出现在城邦之中，无论出生、养育，还是他们使用的武器或其他物品，都与这个他们要守护的城邦共同体中的其他人没有任何关系。在这个意义上，他们比归化的外邦人在出身和生活方式上与这个城邦有着更根本的隔膜，他们是来自地下另外世界的人。

《理想国》“高贵的谎言”的这一反传统的色彩，使它与我们前面提到的《政治家》中的神话建立了有趣的关联。^[262]在《政治家》中，在神直接照看人的克洛诺斯时代，从地里直接长出的人，从老年逆向长回童年，在人的生活中就没有妇女、生育和家庭的位置，因为“所有人都是从地下复生出来，完全没有对过去的记忆”。^[263]而在这样的时代，尽管靠地里自发长出的食物，人类衣食无忧，但我们知道，这些神牧养的人们，并没有真正属于人的政治。在克洛诺斯时代的神话中，家庭和记忆负载的传统一起消失在土地自发生长的循环中，而只有在我们现在所处的人自治的时代，才有了家庭、祖先和传统。家庭恰恰与属人的政治是一同出现的。^[264]这样看来，苏格拉底在《理想国》中针对第二个城邦中护卫者的信念教育提出的新神话，不免让读者对这一政体的“政治性”打上了问号^[265]，但在历史上，却为霍布斯的自然状态学说颠倒《政治家》中对属人政治的理解，提供了一个精神上的先导。

苏格拉底的“高贵的谎言”，不仅在排除家庭和传统的革命色彩上与霍布斯的自然状态学说的“解体”意涵一脉相承，更重要的实质关联或者说对照，是“土生”神话暗含的“平等”意涵。这一点当然有些出乎意料，因为“高贵的谎言”的重要部分，似乎就是教导黄金般的统治者与其他出于劣等金属的社会等级在生性上的根本差异。但在《美涅克塞努》的演说中，苏格拉底就已经提到，“土生”神话作为雅典民主制度的奠基神话，意在以出生的平等建立人与人之间政治平等的自然基础，而与斯巴达等城邦的不平等统治形成了鲜明的对照：

我们的这一政体（引者按：不根据出身，而根据才智和德性选择统治者）的原因就在于出生的平等。所有其他的城邦都是由形形色色不相等的人构成的，所以他们的政体也是不相等的统治，僭主制或寡头制，居民把有些人当成奴隶，把另外一些人当成主人。而我们和我们这群人，都是出自一个母亲的兄弟，彼此既不视为主人，也不当作奴隶，相反，我们在自然上的出身平等（ισογονία... κατὰ φύσιν），迫使我们追求法律上的政治平等（ισονομία... κατὰ νόμον）。[266]

苏格拉底本人对这一神话的态度，无疑可以通过前面对阵亡将士演说的嘲讽评论中猜测出来。[267]但仅就以自然平等为基础来重建政治平等这一点，《美涅克塞努》的阵亡将士演说，主张让“看起来有智慧的人或好人”来统治和主宰，与《理想国》中苏格拉底的“高贵的谎言”其实并没有那么大的差别。事实上，消除家庭，就是为了便于在没有个人偏私的前提下在所有公民中根据生性差异来选择统治者。排除了家庭生养与传统继承，阵亡将士演讲中的平等理想，在苏格拉底的建城方略中，克服了世袭或习俗的贵族统治，得以确立一种自然的贵族统治。[268]这正是费尔默这位父权制的政治理论家在霍布斯的“蘑菇一样”从地里长出的自然状态形象中察觉的激进危险。

因此，虽然霍布斯对古典政治哲学中的政治“幻梦”持有强烈的批判态度，但他的自然状态学说实质上对传统共同体纽带的解体意涵，却与柏拉图对政治正义的反思有着直接的思想关系。[269]在这个意义上，霍布斯，虽然通常被视为柏拉图的现代敌人，却比柏拉图的许多继承人，对柏拉图的“梦”更加“当真”。这或许有助于我们理解现代自然法学派最初貌似保守的学说隐含的革命性后果。当然，霍布斯讲给即将组建政治社会的现代人听的，并不是苏格拉底的“高贵的谎言”，而毋宁说是一种“卑贱的谎言”。自然状态学说建立的自然平等与绝对自由的政治原则，将“高贵的谎言”颠倒过来，作为现代政治的出发点，寄希望于黑铁质料的平等能更好地实现原本试图通过黄金德性的统治实现的东西，为现代自由民主的政治社会奠定更为稳固或确定的基础。

霍布斯自然状态中“蘑菇一样”突然从地里冒出来的人，与苏格拉底在“高贵的谎言”中描述的土生的护卫者，在生活方式上真正的共同点，

在于其自身的成长，完全与这个世界无关。这个世界只是他们业已完成的人性相互遭遇和碰撞的“场合”（*occasio*）。用普芬多夫的话说，我们必须想象，自然状态中的人都是被“抛入这个世界”的（*homo undecunque in huncce mundum projectus*）。[270]

人被抛入这个世界，意味着即使自然状态最终会通过自然法权在自由平等的社会成员之间建构一个社会性的道德空间，但这一道德空间却无法具备一种存养人性，使之日生日成的生活方式。尽管无论霍布斯，还是普芬多夫和洛克都承认，人需要纪律和教育，才能被造就为适于社会生活的人。但孤独的主体与这个他被抛入的世界，却是各自独立完成的成品。在人与他的世界之间，隔着自然状态这一稀释甚至解体任何生活方式的“重启装置”。人在全副武装地带着自己的自然权利进入这一似乎充满无限可能性的空间时，却注定无法在这一空间中找到可以安居的生活。因此，人必须退出自然状态，进入政治社会。然而经历自然状态“解体”的洗礼，拆解了编织人的生活方式的各种共同体纽带，哪怕所有自由平等的公民，像在洛克那里，都成了这个人造的政治体的“护卫者”，他们的生活仍然只能在自家的篱笆墙后面度过。这一政治体，是集结权力的联合体，而不是共同生活的世界。

通过自然状态建立的道德空间，在根本上缺乏生活方式所具有的人与人之间“世界性”的关联。因此，要把握自然状态的人性，就可以排除整个世界，看看丧失了世界的人会处于何种状态，从而达到对人性的真正理解。霍布斯的自然状态学说通过形式分析方法实现的实质“解体”，最极端但也最根本的方式就是“世界的取消”（*annihilatio mundi*）。

严格来说，霍布斯提出这一学说，主要针对的是自然物体的自然性质。当学者试图借用它来理解霍布斯自然状态学说时，他们更多将之看作是一种类似笛卡儿倡导的彻底怀疑的方法。由此导致的人被抛入世界的处境，只是“一种笛卡儿式怀疑的道德翻版”。[271]但实际上，这一自然秩序的危机，却是现代主体得以通过解体建立道德空间的形而上学前提。[272]从严格的哲学角度看，“自然状态”之所以被称为“状态”或“状况”，而不是“物体”、“事件”或“行为”[273]，正在于霍布斯通过“还原方法”，借助“死亡”概念建立了一个类似在第一哲学中通过“世界的取消”构建的想象“空间”。[274]只有在这一空间中，人才能真正摆脱历史 and 传统

的纽带，成为自由和平等的个体。

被抛入自然状态的现代主体，无论是通过形式性的契约建立共同权力之下的人为安全，还是在此在的生存努力中重新为人“被造成”的在世状态（Faktizität）寻求一个时间性甚至历史性的生存视野，都仍然无法改变这一自然状态本身造成的人与世界的根本隔膜。^[275]人被抛入的世界，是一个“没有世界性的世界”。在这样一个“世界”中，即使此在试图从其自身的绽出中重新开启生活甚至传统的可能性，这一努力仍然是以此在被抛状态（Geworfenheit）的自成性（Faktizität）为前提，人仍然是“赤裸裸”，孤零零地存在着（das Sein des Daseins als nacktes » Daß es ist und zu sein hat «）。人在这样一个世界中的跌宕起伏，仍然是由人的被抛处境所规定的。而且在根本上，“被抛”的自然状态是此在替代人的自然本性的现象学特征。“抛”就是此在的存在方式。^[276]现代主体的这一存在方式意味着，在一个被抛者们遭遇的世界中，伦理学几乎是不可能的，那个与伦理关系息息相关的政治生活，转变为以权力安排为焦点的政治制度。^[277]而这一政治制度，既然是被抛者的人为制作，就有它的出厂日期和使用年限，政治最终从自然的土壤被移放在社会采购的历史货架上。

因此，根据自然状态学说的重构，人得以世界化的自然降生和养育不再具有实质性的政治意涵，而人的“自成”生活的关键，是面对自身死亡的孤独决断，一种面向无限未来的孤独焦虑。现代主体在这一被抛处境中挣扎的政治建构或历史努力，在根源处，都是现代自然法学派的自然状态学说。无论这一主体的行动，是政治性的、历史性的，还是生存性的，都是以这样一个非世界性的自然状态为开端的。霍布斯通过“世界的取消”建立的自然状态，和笛卡儿的“我思”一同，为这个没有世界性的世界，奠定了基调，一种在生活内在肌理中的世界解体。这是霍布斯的子孙们必须面对的现代命运。

9 自然状态的生活

如果说，在这样一个“解体”的状态中人几乎不再具有生活方式的规定性，那么这是否意味着生活本身的完全不可能呢？霍布斯对此的回答是，如果自然状态是战争状态，每个人都是每个人的敌人，那么，在自然状态下，“人的生活，孤独、贫困、卑污、野蛮、短促。”^[278]

霍布斯的这一描述，大概是他的自然状态学说最为人熟知的段落了。但仔细推敲，这一论述却与霍布斯有关自然状态的核心论述存在某些龃龉之处。我们从前面对霍布斯自然状态学说的系统考察已经可以看出，自然状态是“自然毁灭自身”的状态，一方面自然平等的假定引发了人性内部不可克服的内在冲突，另一方面绝对自由在转化为自然法权后构成了不可解消的理性矛盾。^[279]因此，霍布斯才断言，自然状态是人无法在其中共同生活的状态，这也是为什么自然状态在某种意义上从未在世界上真正存在过。但现在，在霍布斯笔下，自然状态下居然有人的生活，无论这一生活多么悲惨。自然状态似乎从一种理性构想出来的前政治的不可能状态，转变为一种前文化的原始状态。

在进一步分析霍布斯自然状态这一影响深远的“转变”之前，我们要停下来，仔细审查一下霍布斯对自然状态下的人的生活的描述。

（一）孤独

自然状态的首要生活特征是孤独。霍布斯在论证自然状态下的人性并不包含正义与不正义之分时指出，“正义和不正义既不是身体的能力，也不是心智的能力。如果它们是自然能力的话，就像人的感觉和激情一样，会出现在独自在世界中的人身上。正义和不正义这些性质与社会中的人相关，而不是孤独中的人。”^[280]自然状态下的人，是“独自在世界中的人”（alone in the world = in mundo solitarius et unicus）。独自在世界中的人，是完全由自然能力构成的人，排除了所有来源于政治社

会及其法律，伴随公民的德性（如正义和不正义）。从这一点看，自然状态作为孤独状态，如果存在任何生活的话，这一生活只能凭借人的自然能力。在这个意义上，自然状态也可以视为“自然必然性”（natural necessity）的状态，因为在人与人的纷争中决定谁占上风的似乎只是“身体的力量和暴力”。^[281]

不过，作为战争状态，自然状态中不乏暴力和欺诈这些战争“德性”或者说自然德性的用武之地，因此，尽管没有作为公民的德性，但却仍然存在与他人的社会关系，这正是欺诈的前提。霍布斯在论述疯狂与人的不正常激情时曾经不无恶毒地指出：“即使最清醒的人，在悠闲自在、无忧无虑地独自散步时，也不会愿意让人公开看到他们思想的虚荣和狂放。”疯狂不过是激情面对公众的过度显现而已，是人对自己孤独激情未加提防的展示（passions unguided）。^[282]因此，当一个人“独自在世界中”时，他的激情无须防范，可以完全显现出来，政治社会不再以法律的方式构成对人的激情的公共约束。这才是霍布斯经常将自然状态描述为一种激情状态的真实原因。自然状态作为孤独状态意味着，在自然状态下的人，即使遭遇到他人，也无须将对方视为“公共”的力量，从而约束自身。

正是这一点，才会进一步引发战争的敌意和危险。他人并没有从自然状态的孤独中完全消失，而只是被解除了任何与“我”的关联，“我”被孤零零地抛在无数与我毫无关系的他者之中，我被抛入的是一个有无数被抛者构成的世界。因此，自然状态解除他人对我的自然激情和欲望的公众限制，并没有实现一种完全自由的自我显示（一种社会意义上的“疯狂”），反而带来了巨大的恐惧。处于自然状态下的人，孤身生活在无数潜在的敌人当中。霍布斯在讨论宗教时，将孤独等同于一种黑暗、易生恐惧的状态，经常与鬼和坟墓联系在一起，因此极易产生幻觉和迷信。^[283]这一论述恰恰揭示了孤独状态催生的持久恐惧和对未来无休止的焦虑。一个在世界中完全依靠自己自然能力的人，在孤独的思想中建构了一个庞大的想象世界。^[284]孤独者的世界是无限的。

因此，如果说孤独是自然状态下生活方式的根本规定性的话，它不仅意味着解除或丧失了政治社会对人从法律惩罚和道德义务上施加的约束，而且意味着个体激情和思想相应不受限制的扩张。在孤独者这一接

近疯狂的无限“世界”中，任何有限共同体建立的生活方式都会被“虚荣和狂放”的激情所颠覆。孤独确实是一种生活，甚至在内心成为一种无限的生活，但却注定不能为任何一种形式所束缚。在这个意义上，自然状态的孤独生活无法为政治秩序提供任何生活方式意义上的基础或支持，它是任何生活方式的敌人。

（二）贫困

霍布斯将贫困列为自然状态生活的第二个特征，是为了凸显自然状态缺乏安全的可悲后果：

在人人相互为敌的战争时，人们只能依靠自己的体力和发明来维持生活，二者的后果是一样的。在这种状况下，勤劳没有位置，因为其成果不确定。结果，土地的培育、航海、使用海外进口的商品、舒适的建筑、移动与拆卸非常费力的物体的工具、地貌的知识、计算时间、各项技艺、文学、社会等都将不存在。^[285]

因为自然状态是每个人只能凭借自身自然能力生活的孤独状态，所以，所有和个人勤劳联系在一起的文明后果，都被排除在外。将贫困作为自然状态生活的特征，是将前政治的自然状态扩展为前文明的自然状态的关键一步。霍布斯指出，所有的文明成果，其根源都在于政治社会能够保障人的勤劳会在未来收获自身的成果。但考虑到在自然状态中不存在财产的所有权，“没有你的我的之分，每个人能得到手的东西，在他能保住的时候就是他的”^[286]，但一旦离手，就无法确保归属。在霍布斯看来，“这既非财产所有，也非共有，只是不确定”（neither propriety, nor community, but uncertainty）。^[287]所有人的劳作，都无法在预期的世界中成为自己的。孤独者围绕未来想象的世界越大，这一不确定性就越大。严格来说，自然状态作为贫困状态，首先是出现在孤独者的自我想象中，是未来不确定性的直接心理“后果”（consequent）。

但这一心理预期上的不确定性，会产生直接的实际后果。人的生活所需的物质材料，既有自然或上帝馈赠的，也有劳动获得的。但即使是

那些“上帝慷慨地放在我们面前的地面上或近地面之处”的东西，仍然需要劳动或勤劳来收取它们。因此霍布斯强调，人的生活需要的物质，其数量，除了上帝的恩惠外，“只取决于人的劳动和勤劳”（merely on the labour and industry of men）。而在没有政治社会的前提下，无论是一个地区自身土生土长的劳动成果，还是来自通过贸易等方式获取海外的劳动成果，都不再可能。这就使人们维持生活的基本物质难以保证充足的数量。因此，将自然状态描述为贫困或匮乏（indiga）的状态，意味着在这个被霍布斯称为未来国家“营养”的方面，自然状态下的人类生活注定“营养不足”或“营养不良”，每个人都无法凭借“合法的勤劳”（lawful industry）获得各种生活的便利。因此，自然状态下的生活非常不便，甚至可以说是难以维生的。^[288]而这一营养不良的“匮乏”生活也会反过来加剧人们之间的纷争。“贫困、倔强的人对他们的现状不满”，而追求安逸的人则会让人服从一个共同的权力。因此，在霍布斯这里，贫困不仅仅是生活材料的短缺，还意味着某种缺乏秩序、反对和平的生活方式。^[289]

不过，自然状态生活中没有“勤劳”或“劳动”的位置，不仅仅意味着人的生活物质材料和生活便利的缺乏，甚至还进一步意味着人在经验和能力上的贫乏。霍布斯认为，人之为人，除了感觉等自然能力外，“看来是人类所专有的其他能力，都是通过学习和勤劳（study and industry）后天获得和增益的，而在绝大多数人身上，这些都是通过教导和训练（instruction and discipline）习得的。”没有这些，人就无法达到超出其他生物的高度。人的理性和语言，并非天生的，而是通过“勤劳”达到的后天状态。没有勤劳，根据霍布斯对人性的剖析，自然状态下的生活最终也丧失了条理和方法。^[290]自然状态的生活是没有方法和纪律的生活。

如果说将自然状态理解为贫困状态，是霍布斯的“自然状态”从前政治状态拓展、延伸，甚至“变形”为前文明状态的关键，那么在自然状态的生活中没有“勤劳”的位置，无疑是这一“变形”的决定性原因。只不过与格老秀斯和洛克相比，在霍布斯这里，“勤劳”或劳动的意义，既是文明性的，也是政治性的：

正如美洲的野蛮人认为盖一幢不到材料坏时不致坍塌的房屋是没有根据的，或违反理性原理一样，原因是他们还没见到过任何建筑得那样好的房屋。时间和勤劳每一天都在生产新的知识。而正如良好的建筑术是从理性的原理中得来的，而这些原理则是勤劳的人们在人类开始笨拙地（poorly）进行建筑以后很久，才从长期研究材料的性质以及形状和比例的各种效果的过程中观察到的。同样的情形，在人类开始建立不完善和容易回到无序状态的国家以后很久，才可能通过勤劳的思考发现出使国家的结构（撇开外来暴力的作用）持久的理性原理。^[291]

政治社会的理性秩序，也是勤劳这一生活方式逐渐积累的知识结果。没有勤劳、政治教导和训练，也无法使人建立脱离自然状态的共同权力。至少在霍布斯这里，自然状态作为贫困状态，勤劳或劳动的排除，既意味着文明成果和生活便利的匮乏，也意味着政治社会基础的缺失。自然状态的前文明色彩与前政治特征仍然不可分离地纠缠在一起。

（三）卑污

在《利维坦》的拉丁文版中，霍布斯在描述自然状态下的生活时并没有提及“卑污”这一特征。这一描述强化了自然状态作为贫困状态缺乏生活的舒适和便利的修辞效果，当然，“卑污”也凸显了自然状态缺乏秩序导致的肮脏和无序。在《论公民》中，与“贫穷”连在一起的foedus，除了意味着“卑污”，还包含了“可怕”的意涵。因此，尽管“卑污”这一表述对于霍布斯的自然状态生活描述来说，不是规定性的特征，但仍然体现了霍布斯“自然状态”学说的政治视角与文明视角之间的关联。

（四）野蛮

自然状态的生活是野蛮的，这当然意味着，在自然状态下，人仅凭自然能力生活，与野兽（brute beasts）没什么两样。^[292]但霍布斯提及的“野兽般”的状态，还意味着人的无政府生活，是一种缺乏文明的状态：

美洲有许多地方的野蛮（savage）民族（除了小家族的统治没有政府，而小家族中的协调则取决于自然欲望），他们至今仍然居住在我所说的那种野蛮状态（brutish manner）中。[293]

我们现今的世纪可以美洲印第安人为这方面的例子。我们还可以看到，许多如今文明（civiles）繁荣的民族，过去却是人口稀少、粗野、短命、贫穷而卑污（paucos, feros, brevis aevi, pauperes, foedos），他们缺乏和平和社会所提供的所有那些让生活舒适和美化的东西。[294]

无论是从对今天野蛮（savage）民族的经验，还是记录我们祖先、日耳曼古老居民以及其他那些当今文明国家（now civil countries）的祖先的历史，我们都发现人们人口稀少而短命，而且缺乏和平和社会通常发明和获取的那些让生活舒适和美化的东西。[295]

缺乏人为建立的政府，使无文明的部落，生活在类似动物的状态。当把美洲“野蛮”部落的这一“野兽般”的生活状况和“我们祖先”，乃至“其他那些当今文明国家的祖先”相提并论时，自然状态的前政治“野蛮”状态获得了一种鲜明的“前文明”色彩。在上文讨论“贫困”的引文中，霍布斯在类比“美洲的野蛮人”因缺乏勤勉的积累而无缘见识良好建筑的技艺的论述中，已经触及了自然状态的这一意涵。根据霍布斯对自然状态的分析，贫困自然导致了野蛮，因为缺乏合法劳动的文明积累，人类不得不停留在与其他动物一样凭借自然能力为生的“自然必然性”的生活中。但在美洲印第安人和日耳曼古老民族的例子中，“前政治”的自然状态与“前文明”的自然状态，借助Civil的两个涵义，更加直接地关联起来。前文明生活的“经验”或“历史”被用来佐证“前政治”或“缺乏政治社会”（extra societatem civilem）状态的“自相矛盾”或“不可生活”。

将野蛮放在贫困和卑污之后，作为描述自然状态生活的特征，无疑是想通过揭示自然状态因为政治秩序的缺失而对人类生活带来的可悲影响，从而进一步增加自然状态学说在修辞上的说服力。但在《法的原理》和《论公民》描述自然状态下生活的段落中，霍布斯提到的“人口稀少”、“粗野”、“缺乏和平和社会通常发明和获取的那些让生活舒适和美

化的东西”这些特征，与“贫困”、“卑污”和“短促”放在一起，比后来《利维坦》中的著名描述，更加突出了“自然状态”的“前文明”色彩。“文明”生活的缺乏似乎成了自然状态下生活最鲜明的特征。

然而，一旦将自然状态视为文明缺失的野蛮状态，而不只是自然必然性支配的野兽状态，自然状态，就从“在政治社会之外”的状态转变为“在一切人类制度和发明之前”的状态。前文明的涵义就将压倒前政治的涵义，甚至成为理解后者的前提。在《利维坦》中，霍布斯举了四个例子，用以增强自然状态学说的说服力：美洲许多地方的野蛮民族；内战；国家与国家之间；圣经中该隐杀害亚伯。但值得注意的是，除了在拉丁版《利维坦》中出现的圣经历史的例子外，霍布斯的另外三个例子都是用来表明“在许多地方，人们现在确实生活在自然状态中”，而并没有把自然状态看作是一个原始状态。即使野蛮民族也是“此时”（at this day）生活在自然状态中；而主权国家之间的自然状态则是永远如此（in all times）；内战更是从“先前”（formerly）生活的和平政府的状态退入到（degenerate）自然状态。从霍布斯的表述看，自然状态与政治社会之间并不具有时间上的先后次序，当然自然状态也并非卢梭心目中的“原始状态”，不是文明社会之前的某个历史发展阶段，而是始终伴随人在政治社会中的和平生活的一种潜在威胁。

但这些用来增强自然状态说服力的人类学或历史的例子，很容易促使后来的学者将“当今文明国家”与其过去的祖先（或现今的野蛮部落）看作一种准历史性的关系，这无疑是自然状态概念转化为文明状态概念，从而将人类“政治社会”定位为一个历史阶段的先声。只不过，在霍布斯这里，这一历史性描述，还只是用来支持其自然法理性论述的一个经验性的验证，修辞的意义远远大于理论的建构意义。

（五）短促

自然状态下人的生活是短促的，这是霍布斯描述自然状态生活特征的最终结论。如果说孤独是自然状态下的人的心理状态，而贫困和野蛮，是自然状态排除勤劳的文明后果，那么自然状态的生活，即使可以在充满未知的恐惧，极端缺乏物质材料和生活便利，无缘人类文明的

理性积累下艰难地维持下去，那么这一生活也注定是短促的。生活的短促意味着，死亡，这一生活的大敌，在自然状态下，可以轻而易举地赢得对于生命的胜利。自然状态下的生活，很难在死亡的恐惧下获得一丝喘息之机。自然状态，没有可以躲避死亡阴影的政治保护或是文明庇佑。在这一可悲的人类处境中，生活和死亡，只有一线之隔，没有任何制度或力量，能在二者之间划出清楚分明的界限。

不过，采用“短促”而不是“不可能”或“自然毁灭自身”来描述自然状态下的生活，体现了自然状态概念中的前文明理解带来的影响。一方面，自然状态下生活的短促，仍能在修辞上用来证明自然状态是一种人类无法生活的矛盾状态，但另一方面，不幸的生活仍然是生活，野蛮的原始社会也是一种社会状态，短促的生活，似乎成了人类通过勤劳积累文明成果，逐渐摸索建立更为成熟的文明共同体或政治社会的开端。自然状态的生活虽然不幸、不便，但却不再是完全不可能。

霍布斯对自然状态生活的描述，虽然简短，但却具有重要的理论意义和深远的历史影响。从“独自在世界中”的孤独心理开始，通过强调勤劳的缺失带来的贫困和野蛮的生活状况，霍布斯的描述，为我们提供了“自然状态”如何从前政治的不可能状态或矛盾状态逐渐转变为一种前文明的原始生活状态的思想线索。尽管在霍布斯这里，任何前文明的自然状态，都无法脱离前政治的意涵而独立存在，自然状态前文明的描述，更多是用来佐证前政治状态的理论结论，增强后者的修辞说服力。但在霍布斯之后，二者的分离已经不可逆转。特别是在批评霍布斯的浪潮中，受到格老秀斯自然社会性传统的影响，许多自然法学者考虑自然状态独立于政治社会建立和平生活的可能性，特别是强调财产和劳动在自然社会中的作用，这直接推动了人们从文明发展的视角来理解自然状态的概念。^[296]现代自然法学派要阐述系统的自然法学说，首先要面临的一个任务就是如何调和与自然状态理解的政治和文明视角，开辟自然法得以发挥作用的道德空间。

然而，无论作为政治之外的状态，还是作为前文明的阶段，霍布斯对自然状态的描述，都令人惊讶地缺乏任何生活方式的规定性特征，所有的特征都是否定性的。即使在自然状态中人能够克服暴力和死亡活下

来，这种生活，也在根本上无法获得任何超出自然能力的形式规定，建立某种秩序和方法。这当然是为了强调自然状态下生活的不幸，但却具有意想不到的思想后果。在某种意义上，霍布斯对自然状态的生活描述，是将自然状态的“不可能性”翻译成为一种独特的生活方式，一种没有内容的生活方式。问题只不过是能否从这样一种最低限度的生活方式开始，建立起财产和国家的人类生活形态。

[1] Ralph Cudworth的观点非常有代表性。他指出，虽然霍布斯自己声称，自然状态的假设是一个新发明，不早于《论公民》这本书。但实际上，早在柏拉图之前，这就是无神论政治家和哲学家广泛持有的观点。然后他提到了《理想国》第二卷中格劳孔要求苏格拉底证明正义本身是好时对正义的挑战（*Resp.* 358e-359b）。Cudworth还指出，在柏拉图之后，这一有关正义的假设，也是伊壁鸠鲁坚持的观点。在Cudworth看来，霍布斯的这一学说不过是无神论者诋毁人性（the villanizing of human nature）的故技（*The True Intellectual System of the Universe*, Bristol: Thoemmes Press, rep. of London: Thomas Tegg., 1845, Vol.III, pp.496-9）。现代学者虽然已经不大接受这些攻击霍布斯“邪恶原则”的批评者们的宗教或政治立场，但仍多少受到这些理解的误导，将学说某些观点的相似误当做根本原则的一致，忽视了对霍布斯自然状态学说真正原则的把握。比如，至少从《论公民》开始，霍布斯就明确强调，他在自然状态中对人性的描述，并不能得出人性本恶的结论（*De Cive*, Praef.）。现代学者挖掘霍布斯自然状态概念或学说先例的努力，最有影响的是斯金纳的工作。他认为，反宗教改革的托马斯主义者已经“实际上从一个想象的‘自然状态’推出政治社会的必要性以及其相应的一般特征”，他虽然承认，这些作家“极少使用这个国家形成的社会契约论分析的标准用语”，但却坚持认为，“毫无疑问，哪怕这些作家没有使用自然状态一词，但却掌握了这一概念。”Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, II.155-7（《现代政治思想的基础》，段胜武等译，北京：求实出版社，1989年，第428—435页）；cf. D. E. Luscombe, “The State of Nature and the Origin of the State”, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Norman Kretzmann, Anthony Kenny, and Jan Pinborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp.757-70; Richard Ashcraft, “Hobbes’s Natural Man: A Study in Ideology Formation”, *The Journal of Politics*, Vol. 33(1971), pp.1082-5; Johann Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, London: Macmillan, 1992, pp.37-38; François Tricaud, “Hobbes’ Conception of the State of Nature from 1640 to 1651”, in G. Rogers and A. Ryan ed., *Perspectives on Hobbes*, Oxford: Clarendon, 1988, pp.107-123.

[2] 在Arthur O. Lovejoy与George Boas对所谓“原始主义”的经典研究中，所有对人类原初状况的描述，无论是神话性的，还是哲学和历史性的，都被称为是“自然状

态”。根据“自然状态”的不同内容，作者在书中还进一步区分了七种意涵的“自然状态”：（1）时间意义上的自然状态（时间上的原始起点）；（2）技术意义上的自然状态（尚无技艺的侵入）；（3）经济的自然状态（没有私人财产，特别是没有土地私有）；（4）婚姻家庭的自然状态（妻儿共有，甚至原始的乱交）；（5）饮食的自然状态（素食）；（6）司法和政治的自然状态（除家庭和部族外没有有组织的政府）；（7）伦理的自然状态（人类生活由自然冲动控制，不受明确自觉的道德规则的约束）。 *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1935, pp.14-6. 现代自然法学派描述的“自然状态”在许多地方，与这些古典描述相似，而且事实上，许多描述有直接的古典渊源。但我们不能因此忽略二者在概念前提和思想功能上的根本差异，简单将古典描述视为现代自然状态概念的前身。而且，使用来自十八世纪英国文学的“原始主义”说法来概括古典传统对人类其他生活状态的诸多叙述，同样并不准确，在某种意义上体现了现代浪漫主义对作者的影响（尽管“浪漫主义”这个词同样被作者多少滥用了。参见Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp.18-20）。不过，我们在下文的讨论仍然在许多地方受惠于Lovejoy和Boas研究系统搜集的文献。

- [3] 从《劳作与时日》的表述看，“黄金时代”的想法并不始于赫西俄德，很可能有更久远的渊源，不过这不是我们这里关心的问题。H. C. Baldry, “Who Invented the Golden Age?”, *The Classical Quarterly*, Vol.2 (1952), pp.83-92.
- [4] Hesiod, *Op.* 10,109-201; Lovejoy and Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, pp.25-32.
- [5] Jenny Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.80, *passim*.
- [6] Hesiod, *Op.* 105.
- [7] 维尔南，“赫西俄德种族神话：一种结构分析”，《希腊人的神话与思想——历史心理分析研究》，黄艳红译，北京：中国人民大学出版社，2007年，第18—21页。参见Clay的批评，*Hesiod's Cosmos*, pp.81-5。
- [8] Hesiod, *Op.* 213. 维尔南，“赫西俄德种族神话：一种结构分析”，第13—14页。
- [9] Hesiod, *Op.* 178-201.
- [10] 甚至如果我们从社会学或神话学的结构视角来看这一神话的话，它似乎更多展现了杜梅齐尔（G. Dumézil）探讨过的印欧社会不同等级的生活特征，而非历史或逻辑意义上的原始状态。维尔南，“赫西俄德种族神话：一种结构分析”，第39页，以及“赫西俄德种族神话：商榷之商榷”对相关问题的讨论，《希腊人的神话与思想》，第44—84页。Lovejoy的文本分析得出了类似的结论，*Primitivism and*

- [11] Clay, *Hesiod's Cosmos*, pp.85-95.
- [12] Ovid, *Met.* 1.76-215 (Lovejoy and Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, pp.43-9).在某些赫西俄德的改编版本中，不同的种族被看作共同始祖的后代，而非神重新制造的结果，但人的不同生活状态之间的变化，仍然不是政治或道德架构的结果 (Ibid., pp.34-6)。
- [13] Plato, *Symp.* 189c-193e.
- [14] Luc Brisson, *Plato the Mythmaker*, Chicago: the University of Chicago Press, 1998, chap.11, esp. pp.118-20.不过，我们并不同意Lovejoy等将《理想国》中苏格拉底建立的“健康的城邦”视为柏拉图有关俭朴的自然状态的神话。这是这一研究概念不严格的另一个表现 (Lovejoy and Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, pp.155-6)。
- [15] 晚近提出的三阶段的新解释似乎并没有足够的文本支持，也并未解决文本的政治意涵与宇宙论背景之间的所谓张力 (Luc Brisson, “Interprétation du mythe du Politique”, in *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. by Christopher Rowe, Sank Augustin, 1995, pp.349-63)，因此，这里仍然采取所谓“传统解释”。
- [16] 普罗提诺称《政治家》描述的克洛诺斯统治下的宇宙为“原初的自然状况” (ἡ πᾶσι ποτὲ φύσις)，抛开他对这一“自然”的形而上学解读，准确地把握了这一神话的根本特征 (*Enn.* I.8, 7,6)。总的来说，古代“新柏拉图主义”对《政治家》神话的寓意解释普遍强调神意或命运作为宇宙自然原则的作用，相对忽视了神话的政治意涵。John Dillon, “The Neoplatonic Exegesis of the Statesman Myth”, in *Reading the Statesman*, pp.364-74.
- [17] Pierre Vidal-Naquet, “Plato's Myth of the Statesman: the Ambiguities of the Golden Age and of History”, *the Journal of Hellenic Studies*, Vol.98 (1978), pp.132-141. 有关柏拉图对赫西俄德“黄金时代”神话的改造，参见Dimitri El Murr, “Hesiod, Plato and the Golden Age: Hesiodic Motifs in the Myth of the Politicus”, in *Plato and Hesiod*, ed. by G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp.276-297. 这里尤为值得注意的是，像神一样生活的黄金种族，被描绘为被神直接牧养的“动物”。
- [18] Plato, *Plt.* 274e-276d, 308d1.
- [19] Plato, *Plt.* 271d-275e; *Prt.* 320c-323a.撇开《蒂迈欧篇》和《克里提亚篇》中的片段，只有《法律篇》第四卷 (*Leg.* 713c-714a) 提供了一个相对简单的政治起源神话，不过，与《政治家》相比，它更像是一个用来描述政治起源的寓言故事。柏拉

图著作中的这些政治神话或故事相互之间的关系，是一个引起广泛争论的问题。但就我们这里关心的问题而言，无论《理想国》与《蒂迈欧篇》/《克里提亚篇》的关系为何，也不谈《政治家》与《法律篇》是否一致，从而构成了对《理想国》（或《克里提亚篇》）的“自我批评”（有关的争论参见C. Gill, “Plato and Politics: the *Critias* and the *Politicus*”, *Phronesis*, Vol.24, 1979, pp.148-67），在柏拉图的这些著述中，神话中的世界，或“道理中的城邦”，都并非现实政治的蓝图，或者政治制度设计的出发点，因此自然也谈不上哪一论述“更加务实”、“更加保守”或“更加理想”。正是对这一点的决定性误解，才引发了许多对柏拉图论述不着边际的批评。

[20] Plato, *Resp.* 428e, comp. 372e. Monique Dixsaut, “Une politique vraiment conforme à la nature”, in *Reading the Statesman*, pp.253-73. Dixsaut敏锐地指出了在这一点上，《政治家》与现代自然法学派（霍布斯和卢梭）的根本分歧（p.253）。

[21] Plato, *Plt.* 271d2-3, 272b1-4, cf. 272d6-7比较“现在”与“先前”。

[22] Hobbes, *Leviathan*, xlv.11.

[23] Lucretius, *De Natura Rerum*, V. 925ff. cf. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.2.

[24] 维科将伊壁鸠鲁、马基雅维利、霍布斯、斯宾诺莎和贝尔都看作是否定自然法权（*ius esse in natura*）的“怀疑派”，他本人则像格老秀斯一样，反对这一“卡尼亚德斯”式的主张（Giambattista Vico, *Universal Right*, Amsterdam: Rodopi, 2000, Prol. 21, I.46, II.18）。在《新科学》中，维科更是始终将霍布斯的哲学原则与伊壁鸠鲁的联系在一起，将之视为现代伊壁鸠鲁派的代表（*The New Science of Giambattista Vico*, Ithaca: Cornell University Press, 1948, pp.56, 63, 89, 382; cf. Robert Miner, *Vico: Genealogist of Modernity*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, pp.36-9, 126-36）。Cf. David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, app.II. “On Self-love”, Oxford: Oxford University Press, 1998, p.165；我们这里姑且忽略卢克莱修与早期伊壁鸠鲁派，特别是伊壁鸠鲁本人思想之间的复杂关系。

[25] 转引自Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford: Clarendon Press, 2008, p.180，参见Bernd Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998。

[26] Long, *Hellenistic Philosophy*, pp.69-71.

[27] Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, West Reserve University Press, 1967.

[28] A. A. Long, “Pleasure and Social Utility”, in *From Epicurus to Epictetus: Studies*

in *Hellenic and Roman Philosophy*, 2006, pp.182-3. 参见尼古拉斯,《伊壁鸠鲁主义的政治哲学》对卢克莱修与霍布斯思想的比较,北京:华夏出版社,2004年,第115—123页。

[29] Daniel Blickman, “Lucretius, Epicurus, and Prehistory”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.92 (1989), pp.157-9. 有的学者受到莫米利亚诺在“二战”期间对伊壁鸠鲁派“共和”倾向的强调,将第三个阶段的三个环节进一步划分为三个阶段,从文本看,似乎并没有足够充分的根据。D. P. Fowler, “Lucretius and Politics”, in *Lucretius*, ed. by Monica Gale, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.422-3; Arnaldo Momigliano, “Epicureans in Revolt”, *The Journal of Roman Studies*, Vol.31 (1941), p.157.

[30] Lucretius, *De Natura Rerum*, II.1090-2.

[31] Epicurus, *Ep. ad Hrt.* = Diogenes Laetius X.75, in Long and Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 19A. 德国学者 Bernd Manuwald 认为,卢克莱修在《物性论》第五卷描述的前两个阶段(925—1104)大体对应伊壁鸠鲁所谓人的自然本性直接接受事实本身教导的阶段,而第三个阶段(1105—1457)则对应人自己使用理性的阶段(*Der Aufbau Lukrezischen Kulturentstehungslehre*, Mainz, 1980. 转引自 Blickman, “Lucretius, Epicurus, and Prehistory”, p.159, 参见该文对所谓“Manuwald 命题”的讨论。对这一命题最好的印证是《物性论》第五卷的结语)。对卢克莱修文本的这一简化,无论是否忽视了第五卷最后两百多行的复杂意涵,但仍然很好地揭示出,其“自然”阶段与现代自然法学派的“自然状态”的根本不同。

[32] David Furley, “Lucretius the Epicurean: On the History of Man”, in *Lucretius*, ed. by Monica Gale, Oxford: Oxford University Press, 2007, p.166.

[33] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1015-6, 1091-1104, 1244-6.

[34] Lucretius, *De Natura Rerum*, V. 1452-3.

[35] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.828-831, cf. V.56-8. 有关的讨论见 Gisela Berns, “Time and Nature in Lucretius’ *De Rerum Natura*”, *Hermes*, Vol.104 (1976), pp.477-492.

[36] Lucretius, *De Natura Rerum*, II.1048-1066, II.69-89.

[37] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.791; 最初,各种生命都来自大地母亲(V.783-792)。学者指出,《物性论》第五卷分别在两个不同的地方触及人类的起源。在最初的描述中,人与其他生物并无任何差别。Joseph Farrell, “The Structure of Lucretius’ ‘Anthropology’”, *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici*, No.33 (1994), p.88.

- [38] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.783-924 at 923-4. Leo Strauss, "Notes on Lucretius", *Liberalism Ancient and Modern*, Ithaca: Cornell University Press, 1968, pp.125-6.
- [39] Farrell, "The Structure of Lucretius" "Anthropology", pp.81-95.
- [40] 卢克莱修在前面强调了火对人类生活温和化的效果，但后面却揭示了与火相连的暴力（Lucretius, *De Natura Rerum*, V. 1244-6），同样的情形也出现在其他工具或技艺上（比如铁制武器带来了战争暴力，但铁的织机也推动了家庭的和平生活）。这种手法在《物性论》第五卷的人类文明描述中屡见不鲜（Blickman, "Lucretius, Epicurus, and Prehistory", pp.164-6）。我们最好不要轻易地根据《物性论》中的某一段来评判卢克莱修的“原始主义”或“进步”倾向。
- [41] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1430-9, II.1-61。卢克莱修在第五卷之前，就在诗中反复强调，这样的文明生活，沉浸在“心灵的恐怖和阴暗”（*terrorem animi tenebrasque*）中，“只不过是黑暗中永无止境的劳碌”。这里，我们会发现霍布斯与卢克莱修在人性心理学上有些出乎意料的对立：恐惧，特别是对死亡乃至惩罚的恐惧，不是自然的理性，而不过是孩子气的幻觉；不能带来和平，反而会给生活带来创伤（II.53-61, III.59-93）。
- [42] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1436-9, 1454-7.
- [43] Lovejoy and Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p.234; Margaret Taylor, "Progress and Primitivism in Lucretius", *The American Journal of Philology*, Vol.68 (1947), pp.180-194; Furley, "Lucretius the Epicurean", pp.165, 171.
- [44] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1448-50, comp. 1151.
- [45] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1275-80, comp. 1412-35（这是卢克莱修对如何评判人类不同文明阶段的最终反省）。
- [46] 这一点突出体现在卢克莱修反复强调的一个事实，在人类生活的早期阶段，虽然存在恐惧，但更多是自然的恐惧，而较少惩罚和宗教这样的所谓“非理性恐惧”。Blickman, "Lucretius, Epicurus, and Prehistory", pp.173-8.
- [47] Charles Rowan Beye, "Lucretius and Progress", *The Classical Journal*, Vol.58 (1963), p.164.
- [48] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1297-1340.
- [49] Lucretius, *De Natura Rerum*, II.297-312, I.419-29, II.62-79.
- [50] Lucretius, *De Natura Rerum*, I.584-598. Elizabeth Asmis, "Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature", *The Classical Quarterly*, New Series,

- [51] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.309-10.
- [52] “当然，万物的元素并不靠深思熟虑或聪慧的心智将自己安排得井然有序，它们也没有签订契约，规定各自应当如何运动。”Lucretius, *De Natura Rerum*, I.1021-3 = V.419-21.
- [53] Lucretius, *De Natura Rerum*, I.136-148, II.53-61, III.87-93, V.87-90, VI.34-41, 64-6, Furley, “Lucretius the Epicurean”, pp.164-5.
- [54] Lucretius, *De Natura Rerum*, V.1030-90, cf. Epicurus, *Ep. ad Hrt.* = Diogenes Laetius X.75-6. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, pp.60-9.
- [55] 霍布斯对语言的讨论，见 *Leviathan* iv.1-2.
- [56] George Boas, *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997, pp.1-67.
- [57] Thomas, *ST Ia IIae*. q.109 art. 2;c; q.114 art.2. c.; 4 *Sent.* d. 1 q. 1 a. 2 qc. 1 s.c. 2.
- [58] Thomas, *De Veritate*, q. 28 a. 2 arg. 5.
- [59] “omnia esse communia, dictat secundum statum naturae institutae; aliquid esse proprium, dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites”. Bonaventure, 2 *Sent.* d.44, a.2. q.2 ad.4; “Aliter tamen convenit homini in statu naturae institutae, et naturae lapsae. Quia in statu primo cognoscebat Deum per Creaturam tanquam per speculum claram, sed post lapsum cognovit tanquam per speculum et aenigma”. Bonaventure, 1 *Sent.* d.3, q.d. Virpi Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven: Peters, 2001, pp.84-6.
- [60] “quia modo per voluntatem non possumus sensualitatem abstrahere a suo delectabili sine poena, multo fortius in statu naturae purae (cum inclinatio tunc sensus ad suum obiectum delectabile erat maior, non poterat sine poena retrahi sine dono superaddito)”. Duns Scotus, *Lectura*, II. d.29.
- [61] “propter diversitatem inter statum innocentiae et statum naturae lapsae, non semper illud regimen est melius in statu naturae lapsae quod magis assimilatur illi regimini quod fuisset in statu innocentiae, sicut nec regimen illud est melius in statu naturae lapsae quod magis assimilatur regimini quod erit in statu gloriae, quia tunc melius esset quod quilibet regeret seipsum et quod nullus regimen super

alios seu praelationem haberet, quia regimen seu praelatio non erit in statu gloriae”. Ockham, *Dialogus*, III. ii.1.11.

- [62] 见上引波纳文图拉的段落。有关的问题，见我们在第14节中的讨论。
- [63] 当然，在古典作家中，也存在类似的思想。从人的朴质被社会习俗和文明败坏的角度理解自然与习俗的对立，这一思想在希腊喜剧和智者学派中就已初现端倪，在罗马政治思想中则表现得更为突出。参见卡莱尔兄弟对塞涅卡类似思想的讨论：R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol. I, pp.23-6.
- [64] Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Vol.III, pp.499-516. Jon Parkin, *Taming the Leviathan: the Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, *passim*.
- [65] John Eachard, *Mr Hobb's State of Nature Considered: in a Dialogue between Philautus and Timothy*, London 1673 (Thoemmes rep. 1996) . Helen Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester: University of Rochester Press, 2005 . 有关霍布斯思想与同时代圣经批评的关系，见Henning Graf Reventlow, *The Authority of Bible and the Rise of the Modern World*, London: Fortress Press, 1985, pp.194-222.
- [66] Pufendorf, *Specimen controversarium*, III.3.
- [67] Hobbes, *Elements*, xiv.2.
- [68] Hobbes, *Elements*, i.4.
- [69] Aristotle, *De An.* 413a22-25, 414a30-415a14; cf. Michael Frede, “On Aristotle's Conception of the Soul”, in Martha Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty ed., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon, 1997, pp.93-108.
- [70] 霍布斯在原则上明确反对目的论，基本从效力因的角度来理解物体之间的因果关系。（Tom Sorrell称之为“Hobbes's Thesis”，in *Hobbes*, London: Routledge, 1986, p.60; but see Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, 1928, pp.266-8.)
- [71] Hobbes, *Elements*, i.4-7, viii.4; *De Homine*, I, xiii.1; *De Cive*, i.1（特别参见1642年版的表述）；*Leviathan*, xiii.1.
- [72] Hobbes, *Elements*, xiv.1; *De Cive*, i.1.
- [73] Hobbes, *Elements*, iv.5-6.

- [74] Hobbes, *Elements*, i.1-2, cf.xiii.2, *Leviathan*. ii.4.
- [75] Hobbes, *Elements*, i.8, ii.5,ii.8, iii.5, v.1, ix.1, ix.5, x.2, 有关自然状态, esp.xiv.12, xx.13.
- [76] Hobbes, *Leviathan*, “Introduction”, 3-4, comp.v.17 (cf. *Elements*, v.14). 有关的分析参见Marshall Missner, “Hobbes’s Method in *Leviathan*”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.38, no.4 (1977), pp.607-21.
- [77] Hobbes, *De Cive*, i.2 (强调为引者所加)。
- [78] Hobbes, *Leviathan*, xiii.10 (强调为引者所加)。
- [79] Hobbes, *De Cive*,ii.1; *Elements*, v.12.
- [80] Hobbes, *Leviathan*, vi.49-53, 57, 12-16, iii.7-10; *Elements*, ix.2-11, viii.3-5, ix.1, xvii.14, xii.2.
- [81] Hobbes, *Leviathan*, xiii.4.
- [82] 虽然罗尔斯的“原初立场”(original position, 中文经常译作“原初状态”, 但original position只是一个逻辑虚构的“原初起点”, 而非真正的平等“状态”) 在概念上有意继承霍布斯的“自然状态”(“在公平的正义中, 平等的原初状态相应于传统的社会契约论中的自然状态。这种原初状态当然不可能是一种实际的历史状态, 更非文明之初的那种真实的原始状况, 它应被理解为一种用来达到某种确定的正义观的纯粹假设的状态”), 但二者的根本差别在于, 作为一个反思性概念, 罗尔斯的“原初立场”彻底排除了霍布斯通过“经验”概念纳入人性的相互比较。在罗尔斯看来, 虽然处于“无知之幕后”的人, 确实知道有关人类社会的一般事实, 比如基本的政治原则和心理学法则, 但他们并不知道自己的社会地位和阶级出身, 也不知道他在先天的资质、能力、智力、体力等方面的运气, “这可以保证任何人在选择正义原则时都不会因自然机遇或社会环境中的偶然因素得益或受害”。对“自然状态”概念进行的这一康德式修正, 无疑是罗尔斯的“原初立场”避免陷入霍布斯式的战争状态的主要原因(《正义论》, 何怀宏等译, 北京: 中国社会科学出版社, 2009年, 第10页)。而在霍布斯这里, 人和人之间, 正是通过“经验”对于所谓自然运气或社会的偶然因素的“比较”, 才共同构成了他们的“自然状态”。
- [83] Tricaud, “Hobbes’ Conception of the State of Nature from 1640 to 1651”, pp.108-110. 这一现象并不像Tricaud设想的, 表明《法的原理》中对“自然状态”概念的理解仍然不够彻底(特别针对《法的原理》中有关人的贸易往来的自然法, *Elements*, xvi.12)。在《利维坦》承继之前著作列举的自然法规定中, 第四至第七条自然法表明了自然状态下人与人之间存在广泛的“社会”交往(*Leviathan*, xv.16-19; *Elements*, xvi.6-10; *De Cive*, iii.8-12)。沃林准确地将这一点视为理解霍布斯自然状态不是原始状态, 也并非单纯的逻辑虚构的一个重要例证(《政治与构想》, 上海

人民出版社，2009年，第301页注66）。在霍布斯的自然状态中，人并不像卢梭的“野蛮人”，生活在彼此隔绝意义上的生存孤独之中，而毋宁说是生活在无法相互信任的社会性“孤独”中。

[84] Hobbes, *Leviathan*, xiii.8. 拉丁文版此处强调，没有“强制性权力”（*potentia coerciva*），cf. *Leviathan*, xviii.20。

[85] Hobbes, *Leviathan*, xvii.13; *De Cive*, v.6; *Elements*, xix.6-8.

[86] Hobbes, *Elements*, xix.8-10, xx.1-2; *De Cive*, v.9; *Leviathan*, xvii.1.

[87] Hobbes, *Leviathan*, xvi.1-4, 13.

[88] Cf. Oakeshott, “introduction to *Leviathan*”, in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Funds, 1991, pp.227-8; comp. Jean Mathiot, “The Philosophical Implications of Hobbes’s State of Nature”, in C.Walton and P. J. Johnson ed., *Hobbes’s ‘Science of Natural Justice’*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, pp.23ff.

[89] Hobbes, *Elements*, xvii.10; *De Cive*, xiv.7; *Leviathan*, xv.36.

[90] Hobbes, *Elements*, xvii.6-7; *Leviathan*, v.3, cf. xv.29-32.

[91] Hobbes, *Leviathan*, xiii.13.

[92] 正像我们在第2节已经看到的，霍布斯并不否认，在自然状态中，人与人之间有交往，甚至会产生支配关系，并可以构成一定人数的联盟或集团（*Leviathan*, xiii.4, xvii.3, xx.4, 10; *De Cive*, v.3-4），他唯一否认的是，这种支配关系甚至集团可以建立稳定的和平秩序。

[93] 这一点清楚地体现在《法的原理》的基本架构中。在该书论述政治体的第二部分的开始，霍布斯指出，“本书已经结束的第一部分，全在考虑人的自然能力以及自然状态”（the natural power, and the natural estate of man）。后来此书在出版时曾分为两册，霍布斯为有关“人的自然能力以及自然状态”的第一册起的题目就是《论人性》（*Human Nature*）。

[94] 参见我们在第11节的讨论。

[95] J. W.N. Watkins, *Hobbes’s System of Ideas*, New York: Barnes and Noble, 1968, pp.71-75.

[96] “霍布斯非常清楚地看出了自然权利的全部现代定义中的缺陷：但他从自己定义中得出的结论却表明他对此的理解同样错误。但如果根据霍布斯建立的原则来推想，他应该说，既然自然状态是我们对保存的关切最少危及他人保存的状态，那

么，这一状态就是最有助于和平，也是最适于人类的状态。但他的说法恰恰相反，因为霍布斯在野蛮人对保存的关切中不恰当地加入了要满足许多激情的需要，而这些激情都是社会的产物，从而使法律成为必不可少的。”Rousseau, *Discours sur l'origine*, I.35, OC.III.153.值得注意的是，认为霍布斯将政治社会中的激情带入到自然状态中从而导致其学说的根本缺陷，并非卢梭独到的发现，而是巴贝拉克早已指出的问题。参见OC.III.1530全集版编者对此段的注。

[97] 霍布斯在《利维坦》中回答自然状态的这种战争状况是否从未存在时指出，人们要想知道这种自然状态的生活方式，只需考虑人们以前生活在和平政府之下的生活方式，然后变成内战状况，就明白了（it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common power to fear, by the manner of life which men that have formerly lived under a peaceful government use to degenerate into, in a civil war. xiii.11）。霍布斯有关自然状态的大部分例子具有这一特点，尤其是他在一封现已遗失的信中，将在不同地方服役或者为不同的建筑师服务的泥瓦匠作为自然状态的范例（尽管他们没有确定的道德义务，但无疑仍然对社会生活有充分的知识）。*The Correspondence of Thomas Hobbes*, Letter 110, pp.422-3. 参见我们在第7节对霍布斯自然状态学说的实质意涵的分析。

[98] Oakeshott, “introduction to *Leviathan*”, p.294.

[99] Hobbes, *Elements*, xvii.1, xiv.2.

[100] Hobbes, *Elements*, xiv.2. 严格来说，人在自然能力上当然存在差距。在《法的原理》中，霍布斯甚至用一整章的篇幅来详细分析这一点（x）。但“自然平等”理论正是试图指出，在何种意义上，这些为古典政治哲学家重视的自然差异，在决定人的生活方式和政治制度方面无关紧要。

[101] Hobbes, *Elements*, iv.10; *Leviathan*, viii.11, xiii.2.

[102] Hobbes, *Elements*, x.8, passim; comp. *Leviathan*, viii.11-14.

[103] Hobbes, *Elements*, xiii.1-4.

[104] Hobbes, *Elements*, xiii.2.

[105] Hobbes, *Elements*, xiv.2.

[106] Hobbes, *Elements*, vii.6-8, ix.21; *Leviathan*, vi.58, xi.1.

[107] 霍布斯明确指出，他对manners的考察，并不关注一般的那些道德风俗，也不是举止的正派，而是“事关人类能否共同和平生活的那些品性”（those qualities of mankind that concern their living together in peace and unity. *Leviathan*, xi.1）。

[108] Hobbes, *Leviathan*, xi.1, vi.1-2.

[109] Hobbes, *Leviathan*, vi.1-7. cf. Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris: Vrin, 1987, pp.255ff..

[110] 这里再次表明“经验”概念对于自然状态的重要性：一方面，所谓“经验”正是借助对过去发生的事件的记忆生产尚不存在的未来的能力。只有现在才在“自然中存在”，而过去只存在在记忆中，未来根本在自然中没有存在，只是“心智的一个虚构”，是“经验”凭借记忆制造出来的（*Leviathan*, iii.7）。在这个意义上，自然状态其实在自然上恰恰并不存在，不是自然发生的“事件”，而是人的“经验”指向未来的心智“虚构”。另一方面，“经验”对于未来的制造，即使再明智，仍然不过是猜测，得不出任何具有普遍性的东西，也无法获得真正的确定性。而且，对未来好坏后果的预见链条越远，这种不确定性越大（*Leviathan*, iii.7-10, v.22, vi.57; *Elements*, iv.7-11）。因此，自然状态作为经验的制造，具有根本的不确定性。

[111] Hobbes, *Leviathan*, xi.ii; *Elements*, ix.21.

[112] Hobbes, *Elements*, xii.2, xiv.6.

[113] 在自然状态上，霍布斯认为，颇为悖谬的是，只有当战争发生时，自然状态才不再处于导致“战争状态”的自然平等中（*Leviathan*, xiv.31, comp.xvii.3）。

[114] Hobbes, *Leviathan*, xvii.1.

[115] 下面的讨论，受惠于Daniel Eggers对霍布斯自然状态学说文本文演变的全面研究，虽然我的具体分析和结论与作者有所不同：Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes, Berlin: Walter de Gruyter, 2008。

[116] Hobbes, *Elements*, xiv.12; *De Cive*, I.13.

[117] Hobbes, *Elements*, xiv.2.

[118] Hobbes, *Elements*, ix.1, 21.

[119] Hobbes, *De Corpore*, ix.1,3, x.1.

[120] Hobbes, *Elements*, viii.4.

[121] Hobbes, *Elements*, xiv.3, comp. viii.5.

[122] 因此，并非死亡或暴死的威胁教育了虚荣的人，使他们因为恐惧而接受了和平（施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，第二章）。根据霍布斯的分析，在没有共同权力的惩罚和威慑下，死亡的预见，以及虚荣与恐惧的相互关系，恰恰增加了彼此的疑虑和不信任，激情的教育，没有公共权力的支持，并不足以使自然状态下的人变得更加适合社会。因此，真正的教导是主权者的职分（*Leviathan*, xxiii.6）。

[123] Hobbes, *Elements*, xiv.4, comp. iv.10, viii.5.

- [124] Hobbes, *Elements*, xiv.5. 《法的原理》虽然强调在自然状态下人出于永久的纷争（perpetual diffidence），但并没有将这一战争状态理解为“一切人对一切人的战争”，或许出于同样的理由（cf. xiv.11-14）。
- [125] Hobbes, *Elements*, vii.6.
- [126] 而人体又是人性包含的全部自然能力的基础——没有了它，人的全部力量、强壮和智慧也都随之而去了。
- [127] Hobbes, *De Cive*, I.3.
- [128] Hobbes, *De Cive*, I.6. Eggers, *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes*, SS.83-4.
- [129] Hobbes, *De Cive*, I.4（拉丁文的页边段落提示准确地把握了霍布斯的思路：discordia a comparatione ingeniorum）。
- [130] Hobbes, *De Cive*, I.3.
- [131] 拉丁文版称这种“能力的平等”为“自然的平等”（*aequalitas naturae*），即“自然的平等导致每个人都有希望获得他想要的东西”，这一表述可以更好地看出《利维坦》新加的这一段落与《法的原理》和《论公民》列为第三个原因的欲望竞争之间的内在关系。而且，《法的原理》中有的段落已经预示了《利维坦》的这一改动的基本思路（*Elements*, xix.1）。
- [132] Hobbes, *Leviathan*, xiii.4 (L).
- [133] Hobbes, *Leviathan*, xiii.4, cf. xx.4, 10.
- [134] 康德：《道德形而上学》，张荣、李秋零译，《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社，2007年，第13节（原始土地共同体的自然条件），第16—17节（论自然意志在选择上的自然对立）；参见第2节（实践理性的法权共设）与第6节对非经验性的占有概念的“演绎”。因此，所谓“外在法权”“完全出自人们的相互外在关系中的自由概念”（“论俗语，这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”，《康德著作全集》第8卷，李秋零译，中国人民大学出版社，2008年，第292页以下）。对比黑格尔：《法哲学原理》，范杨、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第17—22、41—46、57、62节等（参见康德，“关于一种世界公民观点的普遍历史的理念”，命题四，《康德著作全集》第8卷，第27—29页）。
- [135] 例如马基雅维利：《论李维》，《马基雅维利全集》第1卷，薛军译，吉林出版集团，2011年，I.5。
- [136] Rousseau, “Que l' état de guerre naît de l' état social”, *OC*. III. p. 612.

- [137] 简单激情与复杂激情的区分，及其在现代政治哲学，特别是在霍布斯人性论中的重要意义，见Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris: Minuit, 1969, pp.83ff.; Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, pp.255ff..
- [138] 在有些地方，霍布斯的论述似乎让人认为，自然状态之所以成为战争状态，是“人的自然激情的必然后果”（*Leviathan*, xvii.1）；通过和平途径进入政治社会是理性的结果，而陷入战争状态则是由欲望或激情作用的结果（*De Cive*, iii.31）。但事实上，无论是自然状态成为战争状态，还是通过自然法或理性指明的和平路径进入政治社会，都离不开理性构成的复杂激情（*Leviathan*, xiii.14, xv.39-41）。而简单激情构成复杂激情的过程，也同样是激情本身理性化的过程。只不过霍布斯坚持认为，在没有人人为的“共同权力”的自然状态，理性化的复杂激情恰恰是人与人普遍敌意的根源。
- [139] Hobbes, *Elements*, xiv.6-10, *De Cive*, i.7-10.
- [140] Hobbes, *De Cive*, i.10, annotatio.
- [141] Noel Malcolm, “Hobbes and Spinoza”, in his *Aspects of Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 2002, pp.32-4. 有关的问题参见下文第14节的分析。
- [142] 这其实正是后来普芬多夫修正霍布斯思想的思路：Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.7-9.
- [143] Hobbes, *De Cive*, ii.1, annotatio, “ratio recta”.
- [144] Hobbes, *Elements*, v.12.
- [145] 强调私人判断权对于从自我保存的权利到“对一切东西的权利”这一自然权利论证的关键作用，并不意味着将霍布斯的“自然权利”完全等于“判断权”，更不是在此基础上的所谓“自决权”，这将会严重误解自然权利论证（D. J. C. Carmichael, “The Right of Nature in *Leviathan*”, *Canadian Journal of Philosophy*, 1988, Vol. 18, pp.261-5）。事实上，如果每个人都拥有“私人判断权”，这一权利本身就是自相矛盾的（“where every man is his own judge, there properly is no judge at all; and where every man carveth out his own right, it has the same effect, as if there were no right at all; and where is no judge, there is no end of controversy, and therefore the right of hostility remaineth”, *Elements*, xvii.6）。这也是为什么霍布斯明确要在自然法的条款中排除这一权利（*Leviathan*, xv.30-2），非此不能脱离自然状态。
- [146] Hobbes, *Elements*, xxix.8.
- [147] Hobbes, *Elements*, xv.10, xvii.6-7.

[148] Hobbes, *Leviathan*, xxi.11-17, cf. xiv.29. 我们将在本书的第三部分第25节进一步分析这一问题。这里的讨论只是用来说明私人判断权的性质。

[149] Hobbes, *Leviathan*, xviii.8.

[150] 在某种意义上，这种对应并非偶然，霍布斯论证公共权威的惩罚权，一个重要的思路是从主权者对一切东西的权利入手（*Leviathan*, xxviii.2）。

[151] Hobbes, *Leviathan*, xviii.9-11.

[152] 当然，并非所有的手段权，甚至私人判断权都能放弃，臣民的自卫权之所以还包括反抗伤害、枷锁和监禁的自由，就在于他从私人判断出发，这些暴力行为有可能意在他本人的死亡（*Leviathan*, xiv.4）。霍布斯对政教问题的讨论表明，他并不相信国家的公共判断能够完全取代个人的私人判断，而关键在于建立能够共同生活的公共尺度（*Leviathan*, xxi.6-7）。这一尺度的建立就是下文引用的《论公民》段落中所谓“完整的国家”（*civitas perfecta*）的意涵。

[153] Hobbes, *Leviathan*, xxi.17, xxviii.1.

[154] Hobbes, *Leviathan*, xxvii.38, 28, xxi.20-1; cf. *De Cive*, vi.13.

[155] “the condition of man...is a condition of war of everyone against everyone..., it followeth that in such a condition every man has a right to everything, **even to one another’s body**”. *Leviathan*, xiv.4（强调为引者加）。

[156] 从这一点可以更好地理解“自卫权”的某种扩张。虽然在政治社会中，臣民的自卫权不仅限于个人的生命与肢体，还在某种意义上延伸到与家庭成员的关系上（*De Cive*, vi.1），但绝不像在自然状态下那样，是没有任何边界的“自我”保存。因此，自卫权的某种延伸，并不像某些学者认为的那样，表明霍布斯支持臣民拥有更加广泛的反抗权（contra. Susanne Speedhar, *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, esp.chap.2）。

[157] Hobbes, *De Cive*, ii.18, comp. *Elements*, xx.7.

[158] Hobbes, *De Cive*, vi, 13.

[159] 卢梭有时试图从这一角度重新解释霍布斯的这一原则，将“一切东西”理解为“一切对我有用而且我能占据的东西”（tout ce qui m’est utile et don’t je puis m’emparer. OC. III.329）。但总的来说，卢梭清楚，霍布斯指的其实是“无限权利”。Rousseau, *Contrat social*, I.viii (OC. III.364: un droit illimité à tout ce qui le tente et qu’il peut atteindre)；对比康德：《道德形而上学》，第13节。卢梭的提议无疑来自普芬多夫的启发，但普芬多夫的修正清楚地表明，这样理解霍布斯的这一主张，自然状态就不可能成为战争状态（Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*,

- [160] Hobbes, *De Cive*, ii.1, annotatio.
- [161] Hobbes, *Elements*, xv.2-7; *De Cive*, ii.1-8. 自然状态中，当然可能会有某些人通过订立契约，放弃权利，产生义务（Brian Barry, “Warrender and His Critics”, in Richard Peters ed., *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Anchor Books, 1972, pp.50ff.），但这一偶然的做法并不能成为自然状态下人们进行理性权衡的基础，参见我们在第18节的进一步分析。
- [162] Hobbes, *De Cive*, xv.1; *Leviathan*, xix.3, xxi.8, 23.
- [163] 对霍布斯有关概念悖谬的讨论，参见Bernd Ludwig, *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998, SS.261ff.。
- [164] Hobbes, *De Cive*, iii.3-4 (esp. annotatio on injuria); cf. *Leviathan*, xiii.13.
- [165] Hobbes, *Leviathan*, xiii.13, esp. xiv.7, xv.2-4.
- [166] 霍布斯“自然权利”概念作为“道德概念”的悖谬，参见David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1969, pp.29-35, 48-52, cf. pp.62ff.。
- [167] Hobbes, *Elements*, xv.10, xvii.6; *De Cive*, i.11.
- [168] Hobbes, *De Cive*, i.12.
- [169] Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press, 1957, pp.20-1.
- [170] 这方面最有影响的研究仍然是Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp.58ff., passim (cf. Eggers对围绕“the Warrender Thesis”展开的争论的评述, *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes*, SS.121-31)；从理性判断角度考虑的限制，M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, New York: Columbia University Press, 1966, p.88; Tuck, *Natural Rights Theories*, pp.125-32.
- [171] Locke, *Two Treatises*, II.6.
- [172] 康德：《纯然理性界限内的宗教》，李秋零译，《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社，2007年，第三篇第一章，第97页注。
- [173] “使我们得知人的暴力行为的准则及其在一种外在的权威立法出现之前彼此为敌的恶意的，绝不是经验，因而绝不是一个必然造成公共法权强制的事实，而是不管人们被随意设想得多么温顺与守法，毕竟先天地存在于这样一种（非法权的）状态的理性理念中的是，在达到一个公共的法律状态之前，个别的人、民族和国家永远不可能在彼此之间的暴力行为面前是安全的，确切地说，是根据每个人自己的法

权做他觉得正当和好的事，而在这方面并不受他人意见的左右；因此，如果他不放弃所有的法权概念，那么，他必须决定的第一件事就是如下原理：人们必须走出每个人都按自己的想法行事的自然状态……”《道德形而上学》第44节，《康德著作全集》第6卷，第322页。

[174] 霍布斯经常将违反信约的伤害（injury）或不义（injustice）比作经院逻辑中的“矛盾”（contradiction），认为这种在激情作用下的不义实际上从理性角度看恰恰是违背了自身坚持的前提，从而导致了荒谬的结论（absurdity）。“伤害就是交往中的荒谬，而荒谬就是一种论辩中的不义”（*Elements*, xvi.2, v.2, vi.5; cf. *Leviathan*, xiv.7）。霍布斯称自然状态为“自相矛盾”的状态，虽然与不义的“矛盾”情形不同，但在前提和结论的理性“荒谬”关系上，却有异曲同工之妙。

[175] Hobbes, *Leviathan*, xiv.4(L).

[176] Hobbes, *Leviathan*, xiv.4.

[177] Hobbes, *De Cive*, Epistola Dedicatoria.

[178] “...the first effort to defeat Natural Law on its own ground and with its own weapons was made by Hobbes. He reduced the pre-political ‘right of nature’ to a ‘jus inutile’, which contains not even the germ of a true Right”(Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, New York: Norton, 1939, p.319); “The fundamental change from an orientation by natural duties to an orientation by natural rights finds its clearest and most telling expression in the teaching of Hobbes, who squarely made an unconditional natural right the basis of all natural duties, the duties being therefore only conditional”(Strauss, *Natural Right and History*, p.182).

[179] Quentin Skinner, “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought,”*The Historical Journal*, Vol.9 (1996), pp.286-317（以及作者的许多其他相关研究，大都收入*Visions of Politics*, Vol. III: *Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002）；Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*; Jefferey C. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford: Oxford University Press, 2005; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

[180] Hobbes, *De Cive*, Praef.

[181] Hobbes, *De Corpore* vi.5, *De Homine* x.5; cf. Watkins, *Hobbes’s System of Ideas*.

[182] Hobbes, *Leviathan*, xiii.10.

[183] 因此，像J. Watkins一样，将自然状态看作是为了凸显秩序的重要性而进行的

假设性的思想实验，虽然认识到自然状态与社会解体的关系，但却忽略了其中人性的实质意涵。Hobbes's *System of Ideas*, pp.71-75.

[184] Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995, ch.II.

[185] Hobbes, *Leviathan*, xvii.5, xviii.19, xix.11, 14, xxvii.2.

[186] Hobbes, *Leviathan*, xxiv. 8.

[187] Onofrio Nicastro, “Le vocabulaire de la dissolution de l’Etat”, in Yves Charles Zarka, ed., *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992, pp.261ff..

[188] Hobbes, *Leviathan*, xxix.3.

[189] 在霍布斯有关德性的讨论中，传统的德性往往被看作是对政治共同体的统一和安全构成潜在危险的个人自负或虚荣的表现。参见施特劳斯对这一点的深入分析，《霍布斯的政治哲学》，第四章。

[190] Hobbes, *De Cive*, i.2, annotatio.

[191] 参见我们在第18节的讨论。

[192] Aristotle, *Pol.* I.ii-v; Jean Bodin, *The Six Bookes of A Commonweale*, Cambridge: Harvard University Press, 1962, I.ii（博丹甚至批评亚里士多德区分家庭与国家，是将身体与肢体分离开）。正是因为古典政治共同体是由家庭构成的，所以，自然状态通过家庭的“解体”，排除家庭及其支配关系和情感纽带建立的形式，才能将更平等、更自由的质料提供给现代国家。现代国家借助法理形式建立的人为制度，只有在先行拆除了古典家庭中的支配结构、情感纽带甚至法权关系，才是可能的。

[193] R. W. K. Hinton, “Husbands, Fathers, and Conquerors I”, *Political Studies*, Vol. XV, No. 3 (1967), p.294.

[194] Hobbes, *De Cive*, viii.1, annotatio.

[195] *The Correspondence of Thomas Hobbes*, Letter 95, pp.329-32.

[196] John Bramhall, *A Vindication of True Liberty*, in *The Works of John Bramhall*, Oxford: John Henry Parker, Vol.IV, 1844, pp.94-5; Robert Filmer, *Observations concerning the Original of Government upon Mr Hobbs Leviathan et al, Patriarcha and Other Writings*, ed. by Johann Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.185, 187, 191-2. cf. Gordon Schochet, *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th Century England: Patriarchalism in Political Thought*,

- [197] Hobbes, *De Cive*, viii.1, ix.2, i.9-10; *Leviathan*, xiii.9.
- [198] 霍布斯描述的美洲部落的情形，与他描述日耳曼的古老习俗类似：“无数的小领主或族长（little lords or masters of families）割据，彼此征战不已。”*Leviathan*, xiii.7, 11, x.50.
- [199] Hobbes, *De Cive*, i.10, annotatio.
- [200] Hobbes, *De Cive*, ix.2; *Leviathan*, xx.4.
- [201] 博丹的立场，在这方面很有代表性：一个家庭，除家长外，还需要有孩子、奴仆和妻子，因此至少要五个人才能构成一个“完整的家庭”。Bodin, *The Six Bookes of A Commonweale*, I.ii, p.9.
- [202] Hobbes, *Leviathan*, xx.4. 在早期的《法的原理》中，生殖的自然关联仍然在某种意义上是霍布斯理解家庭关系的一个基础：“每个人依据自然权利都拥有对其自身身体的权利或所有权，所以，孩子应该是母亲的所有，而非父亲的所有，因为直到与母亲身体分离前，它都是母亲身体的一部分。”但即使在《法的原理》中，霍布斯也明确指出，支配关系不是来自生殖本身，而是来自保存。 *Elements*, xxiii.1, 3.
- [203] 比较洛克对费尔默的著名批评：“即使承认父母创造了他们的儿女，给了他们以生命和存在，因此，就有了绝对的权力；这也只能给父母以与母亲共同支配儿女的权力。”Locke, *Treatises*, I. 55.
- [204] Hobbes, *Elements*, xxiii.2; *De Cive*, ix.1; *Leviathan*, xx.4. 格老秀斯认为，父母对于孩子的人身权力，来自于生殖（Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.v.1）。和通常一样，巴贝拉克的注释代表了主流的观点：“当然……教育是父权以及父子之间相互义务关系的直接基础。但我们不能排除生殖。实话说，生殖是和父亲的所有关系，以及父亲相应权力的首要基础。”（Jean Barbeyrac as Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VI.ii.4的注释）普芬多夫遵循霍布斯的做法，认为自然的生殖只是提供了建立父母权力的“机缘”（*occasio*），本身不足以作为权威（*imperium*）的基础（*De Jure Naturae et Gentium*, VI.ii.4）。
- [205] Hobbes, *De Cive*, ix.2.
- [206] Sommerville援引塞尔登（John Selden）的论述，证明罗马法根据自然法的要求，可以允许母亲支配孩子，因此霍布斯的学说并无惊世骇俗之处。但他似乎忽视了，罗马法的有关规定是基于母子的血亲关系，而不是征服。Thomas Hobbes: *Political Ideas in Historical Context*, p.72n32.
- [207] Hobbes, *De Cive*, ix.3.

- [208] Hobbes, *Leviathan*, xx.5.
- [209] Hobbes, *De Cive*, ix.8, *Leviathan*, x.17, 20.霍布斯承认“敬重父母”是一条自然法的规定，但正如霍布斯指出的，因为在自然状态下没有婚姻法的规定，哪些人是“父母”，何种方式算是“敬重”，其实完全基于私人的善恶判断（*De Cive*, vi.16, xiv.9），因此，霍布斯在讨论家庭问题时，很少援引这一自然法作为家庭关系构成的原则。即使在明确提及这一自然法的时候，霍布斯也同时提出，这一“敬重”基于父权（就像奴隶对主人的敬重，基于后者的支配权一样），一旦父权失去这一权力，“真正内在的敬重”也随之减少（*De Cive*, ix.8）。另外，就感恩而言，只要对比霍布斯与洛克的学说，就可以看出，感恩虽然是霍布斯的第四自然法，但其主要作用是用来指示通过先行让渡权利的信约来实现和平会有感恩的回报，在家庭的情形中也就是保证母亲对孩子先行养育可能获得的回报，而并不是通常理解的自然感恩（*Leviathan*, xv.16, comp.xxx.11）。正如学者指出的，“霍布斯将感恩简化为离契约只有一步之遥的交换模式”，使感恩关系极度接近契约关系，而不是自然情感关系（P. Abbott, “The Three Families of Thomas Hobbes”, *Review of Politics*, Vol.43, No.2, 1981, pp.245-6）。因此，无论是敬重，还是感恩，在霍布斯这里都不是作为自然情感，与自然法的理性规定，一同规范家庭关系。
- [210] Hobbes, *De Cive*, ix.8; *Leviathan*, xix.22; *Elements*, xxiii.10.
- [211] 霍布斯明确承认，婴儿，甚至小孩，如果不能使用语言，也没有理性，就不可能进行权利让渡，订立信约，表达同意的行为（*Leviathan*, v.18, xvi.10, cf.xiv.22）。霍布斯这里“假定”的同意，不过是指孩子在和父母构成支配关系时，必须把他看作是一个具有自然权利的成年人一样，可以自愿地放弃他的权利。这一假定无疑与家庭关系的本性是完全矛盾的。一个理性、自由和平等的成人恰恰是家庭关系的结果，而非前提。这一矛盾是霍布斯试图通过自然权利概念重构家庭关系的直接结果。
- [212] Hobbes, *De Cive*, ix.3, cf. *Elements*, xxiii.3.
- [213] 费尔默尖刻地指出，霍布斯对自然状态下父子关系的描述意味着，自然状态实际上是一种骨肉相食的状态，比食人族的处境还糟。 *Observations concerning the Origin of Government*, p.188.
- [214] Hobbes, *Leviathan*, “Review and Conclusion”, 13.
- [215] Hobbes, *Leviathan*, xvii.15.
- [216] Richard Chapman, “Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family”, *American Political Science Review*, Vol. 69, no. 1 (Mar., 1975), p. 78.
- [217] Hobbes, *Leviathan*, xiii.10.

[218] Cf. Curley ed. *Leviathan* xx.4n. Keith Thomas认为霍布斯有关父权制的论述并没能成功地完全将父权奠基在契约论的基础上，而这一失败反映了“17世纪家庭纽带的强韧性”，体现了霍布斯作品中的“封建社会的残余”。“The Social Origins of Hobbes's Political Thought”, in K. C. Brown ed., *Hobbes Studies*, Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp.188-9.

[219] Hobbes, *De Cive*, ix.4-7; *Leviathan*, xx.6; *Elements*, xxiii.4-7.

[220] Hobbes, *De Cive*, ix.3; *Leviathan*, xx.5.

[221] 从霍布斯在《法的原理》中的论述看，这并不是唯一的选择，只是“绝大部分”人类社会如此，有时政府和对孩子的处置权也属于妻子（特别考虑到英国女王的情况），这表明，霍布斯描述的“父权制”家庭只是一个习惯意义上的人为安排，与母子基于自然状态前提建立的支配关系，在政治哲学上具有不同的意义。

[222] Hobbes, *De Cive*, ix.10; cf. *Leviathan*, xx.15; *Elements*, xxiii.10.霍布斯建立的“家庭”在形态上有几个特点非常接近罗马的父权制家庭：父家长对于家庭成员的绝对支配（*Leviathan*, xx. 14; *De Cive*, ix.7）；父家长在统一权力下统治孩子、奴仆和妻子（*Leviathan*, xx.15; *De Cive*, ix.10; *Elements*, xxiii.10）；父家长的权力还延伸到奴仆或孩子的孩子（*Leviathan*, xx. 8; *Elements*, xxiii.4）；家庭成员，无论孩子，还是奴隶，只有通过“解放”（*emancipatio*）才能脱离这一支配关系（*De Cive*, ix.7）。罗马法的父家长权的基本特征，参见H. F. Jolowicz and Barry Nicholas, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, Third Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp.118-120.

[223] Hobbes, *Leviathan*, xx.4.

[224] Carole Pateman做了一个大胆的猜想，男人可以征服女人，建立父权制家庭，是因为母亲建立的对孩子的支配关系，反而拖累了母亲，导致原本与男人处于自然平等的女人，在防卫中陷入不利的处境（“‘God Hath Ordained to Man a Helper’: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right”, *British Journal of Political Science*, Vol. 19, no. 4, 1989, p.457）。不仅霍布斯的作品中找不到任何文本证据支持这种女性主义的猜测，而且，更重要的是，如果严格遵照霍布斯的理论逻辑，一旦孩子的存在会威胁母亲在自然状态下的生存，母亲应该为了自身保存抛弃孩子。cf. Abbot, “The Three Families of Thomas Hobbes,” pp.242-258.

[225] Hobbes, *Leviathan*, xx.15; *De Cive*, ix.10. 对比Pateman *op. cit.* pp.455ff.，并进一步参考帕特曼：《性契约》，李朝晖译，北京：社会科学文献出版社，2004年，第二章。女性主义者似乎忽视了，霍布斯的第二次征服建立的不过是衍生性的权利。

[226] Hobbes, *Leviathan*, xx.2, 15.

- [227] Chapman, “Leviathan Writ Small: Thomas Hobbes on the Family”, pp.77-8.
- [228] 针对柯克大法官的普通法历史理性，霍布斯指出，如果“就我们能够溯及的历史而言”，在“古代”，“人与人之间所有支配的开端是在家庭中。在家庭中，家庭的父亲，根据自然法，是他的妻子和孩子的绝对主人（Lord）。”霍布斯接着列举了这位在家庭中具有绝对支配权的“父亲”，如果和他有关人为国家主权者的论述加以比较，我们会发现，父亲就是家这个小利维坦中的绝对君主。A *Dialogues Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, pp.134-5.
- [229] Hobbes, *Leviathan*, xxx.11, cf. xx.4; xxii.26.
- [230] 对自然宗教的考察，作为《利维坦》第十二章，是在论述“自然状态”的著名章节之前，这并非偶然，体现了霍布斯对宗教自然根源的理解。
- [231] Hobbes, *Leviathan*, xii.6, 20-2, xxxi.1.
- [232] Hobbes, *Leviathan*, xii.11-12.
- [233] Hobbes, *Leviathan*, xxxix.1-4, xli.4-5, 8, xlii.4, 9, 15, 20-2, 31.
- [234] Hobbes, *Leviathan*, xlii.37-8.
- [235] Hobbes, *Leviathan*, xlvii. 19.
- [236] Hobbes, *Leviathan*, xlvii. 19-20, xii.23-4, comp.xiii.7.
- [237] Bodin, *The Six Bookes of A Commonweale*, pp.334ff..
- [238] Hobbes, *Leviathan*, xii.1,xxii.26.
- [239] Hobbes, *Leviathan*, xxii.4, 28.
- [240] Hobbes, *Leviathan*, xxii.29-34.
- [241] 有关霍布斯及现代自然法学派的契约国家论，特别是代表的问题，参见我们在本书第22—24节的分析。
- [242] Hobbes, *Elements*, xxi.11, 1, 6; *De Cive*, vii.5, 8, 11.
- [243] Hobbes, *De Cive*, vi.20, vii.5, xii.8. cf.*Elements*, xxi.11.
- [244] Cf. Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, Boston: Beacon Press, 1957, pp.44-61.
- [245] Hobbes, *Leviathan*, xviii.12L.
- [246] Hobbes, *Leviathan*, xvi.13.

- [247] Hobbes, *Leviathan*, xix. 4, xviii.1, 18, xxix.16.
- [248] 在Curley版的*Leviathan*的索引中，并没有people，相反却有multitude。对比Tuck新译的*De Cive*的索引表，people是比multitude (crowd) 更为重要的概念。
- [249] Istvan Hont, “The Permanent Crisis of a Divided Mankind: ‘Contemporary Crisis of the Nation State’ in Historical Perspective”, *Political Studies*, Vol. 42, No.2 (1994), pp.179-80.
- [250] Cf. Preston King对博丹与霍布斯思想的比较，作者特别注意到二者政治理论中各种不同共同体的构成及其与主权的相对关系：*The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London: Frank Cass, 1974.
- [251] 梅因，《古代法》，沈景一译，北京：商务印书馆，1959年，第四、五章。
- [252] David Hume, “Of the Original Contract”, in his *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis: Liberty Fund, 1985, pp.375-6, 472.
- [253] “Consideremusque homines tanquam si essent iamiam subito e terra (fungorum more) exorti et adulti, sine omni unius ad alterum obligatione”. Hobbes, *De Cive*, viii.1.
- [254] Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, p.187.
- [255] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.4. 发现这一隐秘关联的不只普芬多夫一个人。边沁在比较费尔默和洛克有关政府起源的不同学说时曾经指出，费尔默的父权制学说到处都有经验的实例，而洛克的学说却从没有人见过实例。接着边沁一针见血地指出：“根据洛克设计的政府，在人们聚集在一起制造出一个政府前，根本对政府一无所知。洛克的思辨如此之深，推理得如此巧妙，以至于浑然忘记了，他进入世界时并未成年。根据他设计的政府，人进入世界都已完全长成，全副武装，就像卡德摩斯在他的黄瓜地角落播下的龙牙结出的果实一样。受到龙牙子孙命运的警示，洛克的孩子，在降生之前就在心中默记了奥维德的《变形记》，在坐下来吃他们的主显节糕饼前，就得选好了国王和王后。”边沁的手稿，“Locke, Rousseau, and Filmer’s Systems”，转引自Elie Halévy, *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Paris, F. Alcan, 1901-4, Vol.I, appendice, III. “Bentham et la Theorie du Contrat originel”, pp.418-9；比较Hobbes: “Considering men therefore again in the state of nature, without covenants or subjection one to another, as if they werebut even now all at once created male and female”. *Elements*, XXII.2.
- [256] Plato, *Resp.* 414d-e.
- [257] Plato, *Resp.* 375e-376b, 416a.

- [258] Locke, *Treatises*, II.93.
- [259] 以下的讨论主要受惠于Nicole Loraux对有关主题的精湛研究：*The Invention of Athens: the Funeral Oration in the Classical City*, New York：Zone Books, 2006; *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*, Princeton: Princeton University Press, 1993; *Born of the Earth, Myth and Politics in Athens*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- [260] Plato, *Menex.* 237b-c.
- [261] Loraux, *The Invention of Athens*, pp.209-11.
- [262] 参见本书第4节的讨论。
- [263] Plato, *Plt.* 271e-272a.
- [264] G. R. F. Ferrari, “Myth and Conservatism in Plato’s *Statesman*”, in *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. by Christopher Rowe, Sank Augustin, 1995, pp.393-4.
- [265] 亚里士多德正是从家庭缺失导致的城邦友爱的稀释出发断定，苏格拉底建立的这一城邦远离政治的真实性质。Aristotle, *Pol.*II.i.8-18.
- [266] Plato, *Menex.* 238e-239a.
- [267] Plato, *Menex.* 234c-235c.
- [268] Loraux, *Born of the Earth*, pp.21-3.
- [269] Doyne Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- [270] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.2.
- [271] Leonard Krieger, *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago: The University of Chicago Press, p.91.
- [272] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985，特别见第二部分论世界丧失的问题。
- [273] Hobbes, *Leviathan*, xiv.31L; *De Corpore*, viii.1; x.2.
- [274] Hobbes, *De Corpore*, vii.1-2，有关“世界的毁灭”的哲学意涵及其对霍布斯整个人性论的重要意义，参见Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, pp.36-58；有关这一学说的神学背景及其对霍布斯的空间概念的影响，见Cees Leijenhorst,

“Jesuit Concepts of Spatium Imaginarium and Thomas Hobbes’s Doctrine of Space”, *Early Science and Medicine*, Vol.1, no.2 (1996), pp.355-80.

[275] 海德格尔在1929—1930年的课程（GA 30）中指出，石头是没有世界的（weltlos），动物的世界是贫乏的（weltarmut），而只有人才能够建构世界（weltbildend），对世界问题的考察必须从人的这一根本规定性入手（Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 1995, Part II）。但或许对人的生活方式的“世界性”考察，不能忽视政治对于世界性的构成意义，否则，就仍然未能脱离现代自然法学派建立的“世界性”形态，参见吴增定：“现象学与‘对世界的信任’——以胡塞尔和海德格尔为例”，《复旦大学学报：社会科学版》2013年第4期，第44—52页。

[276] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1979, SS.134, 374, 348, 384-5, 179.

[277] 海德格尔：“关于人道主义的书信”；Leo Strauss, “An Introduction to Heideggerian Existentialism”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p.36；韩潮：《海德格尔与伦理学问题》，上海：同济大学出版社，2007年。

[278] Hobbes, *Leviathan*, xiii.9.

[279] Hobbes, *Elements*, xiv.12; *De Cive*, I.13.

[280] Hobbes, *Leviathan*, xiii.13.拉丁文版的表述印证了我们的一贯主张，霍布斯这里所谓的社会指的是政治社会——“正义和不正义这些性质与作为公民的人有关，而不是作为人的人有关”（non...quatenus Homnis, sed quatenus Civis）。

[281] Hobbes, *Elements*, xiv. 4-6, 12.

[282] Hobbes, *Leviathan*, viii.23.

[283] Hobbes, *Leviathan*, xlv.16; xlvii.24; ii.7.我们经常忽视，《利维坦》中，通过对自然宗教的分析放在“自然状态”前最后一章，霍布斯突出了宗教与自然状态在概念上的紧密关系。这不仅意味着在霍布斯看来，宗教改革和三十年战争以来欧洲的宗教纷争已经成为政治社会和平秩序的最大威胁（*Behemoth*, passim），而且意味着，宗教的自然根源直接展示了人性的自然状态。

[284] 比较Hobbes, *Leviathan*, ii.7, xii.4-11。

[285] Hobbes, *Leviathan*, xiii.9.

[286] Hobbes, *Leviathan*, xiii.13.

- [287] Hobbes, *Leviathan*, xxiv.5.
- [288] Hobbes, *Leviathan*, xxiv.3-4, xxx.1.
- [289] Hobbes, *Leviathan*, xi.11 , 对比xiii.14论勤劳与舒适生活的欲望。
- [290] Hobbes, *Leviathan*, iii.11, v.17 . 有人会说, 在自然状态的生活中因为排除勤劳而排除了理性的作用, 与我们前面对霍布斯自然状态的理性规定有所矛盾。我们说, 这一表面的矛盾, 来自于霍布斯自然状态概念从前政治的法权状态转向一种前文明的生活状态产生的, 其关节点正在于自然状态作为贫困状态对人性的规定。
- [291] Hobbes, *Leviathan*, xxx.5.
- [292] Hobbes, *Leviathan*, viii.2.
- [293] Hobbes, *Leviathan*, xiii.11.
- [294] Hobbes, *De Cive*, i.13.
- [295] Hobbes, *Elements*, xiv.12.
- [296] Cf. Ashcraft, "Hobbes's Natural Man", pp.1089-98, 1104-11.

第三章

社会的构成

如果说自然状态学说是现代自然法学说的人性论基础，那么如何通过新的社会性概念阐明现代政治和道德世界的人性前提，特别是现代个体在解脱了家庭、宗教、社团等传统的共同体纽带后，相互之间构成的社会性关系，从而为个体借助契约进入政治社会建立出发点，这无疑是摆在现代自然法学派面前的主要课题。霍布斯的自然状态学说，为现代自然法学派提供了思考有关问题最基本的方向。它不仅通过形式性的论证构建了人与人之间自由和平等的法权状态（无论这一状态如何欠缺伦理生活的实质可能性），而且这一形式性的分析路径为悬搁人的共同体纽带，思考人在这一抽象法权状态中彼此之间的社会性关系，提供了重要的思路。然而，霍布斯的自然状态学说，虽然以前所未有的系统和深刻的方式阐述了人的社会性关系的特征及其面临的根本困境，但自然状态作为战争状态的基本结论也给社会性学说的人性论蒙上了一层阴暗的悲观色彩^[1]，由此得出的对政治权威、家庭和财产关系，乃至宗教问题的看法，都引起了广泛的争议。^[2]而格老秀斯与霍布斯不同的社会性观念，此时对于愿意接受新的社会性概念，但却拒绝采取霍布斯那样极端立场的自然法哲学家来说，具有很大的吸引力。当然，撇开修辞上的考虑，格老秀斯社会性概念对于财产关系的重视，无疑也是这一传统具有持久生命力的一个重要原因。因此，在格老秀斯和霍布斯之后，系统综合二者对社会性的不同关注，或者说力图通过吸纳格老秀斯的社会性概念，中和霍布斯的极端色彩，使自然状态和自然权利的学说呈现温和的面貌，这成为17世纪后半期自然法学说的重要特征，在这方面，最重要

的努力是普芬多夫的学说。在他手中，自然状态概念被有效地纳入到自然法的学科架构中，成为自然法科学的人性出发点，并在此基础上建构了自然法的道德科学大厦。同时，颇为悖谬的是，正是通过普芬多夫这样的努力，霍布斯自然状态学说的人性前提才得以广泛深入地影响了整个现代政治哲学和道德思想的世界。

更多好书分享关注公众号：sanqiuju

10 自然状态的类型学

比起喜欢展示博学的格老秀斯，或从不讳言，甚至有时乐于夸大自己极端立场的霍布斯，普芬多夫不是一个非常有吸引力的人物，他似乎因为缺少原创性而很难被认真对待。莱布尼茨在评论《论人和公民的自然法职责》时曾指出，此书存在严重弱点，许多论述自相矛盾，其中大部分观点都是从其他优秀作者那里借取而来的。即使对于那些只想对自然法基本思想有些浮光掠影的了解的人，也应该指望更加完善的指导，比如明辨博学的格老秀斯或深刻的霍布斯。在莱布尼茨看来，普芬多夫既乏法学家的才华，更无哲学家的能力（Vir parum jurisconsultus, minime philosophus）。^[3]

但洛克对于这位海德堡大学的自然法教授却青眼有加。在向青年绅士推荐的政治哲学著作中，在英国之外只推荐了普芬多夫的《论人和公民的自然法职责》和《自然法与万民法》，并称后者是同类著作中最好的一本。^[4]洛克的欣赏显然不乏知音。在巴贝拉克有关现代道德哲学的历史中，在格老秀斯和霍布斯之后，普芬多夫占据了一个关键的位置，巴贝拉克对普芬多夫不吝赞美之词，称颂他突破了格老秀斯的注释浪潮中经院化的枷锁，借助笛卡儿以降的新哲学完善了格老秀斯的方法，因此获得了不朽的声名。

巴贝拉克还详细描述了普芬多夫思想形成的经过。在丹麦和瑞典的战争期间，普芬多夫一度被扣押作为战俘。因为在狱中无事可做，普芬多夫只好靠回想他读过的格老秀斯和霍布斯的著作消磨时光。他将自己对这两位现代自然法的开创者的记忆和反思汇集在一起，初步建立了自然法学说的体系。^[5]出狱两年后，普芬多夫在这一反思基础上出版了《普遍法理学原理》。在这本书的序言中，普芬多夫明确承认，自己的思想主要受惠于两个人的著作，即格老秀斯的《战争与和平的法权》和霍布斯的《论公民》。他受到这两本书的影响之大，以至于不可能在这本书中像其他文献一样在观点渊源上一一具体列出，只能在序言中表达

全面的敬意。^[6]普芬多夫后来撰写的系统著作《自然法与万民法》，同样在序言中强调了格老秀斯和霍布斯对他研究自然法这一学科的深刻影响。尽管他同时指出，格老秀斯忽视了许多重要问题，霍布斯的思想不无偏差，而两个人在宗教方面的论述都不能令人满意。但普芬多夫仍然强调，格老秀斯是第一个促使现代学者关注自然法研究的开创者，后来的自然法学者可以说都是格老秀斯的“儿子”；而霍布斯有关政治科学的论著具有最高价值，对有关问题进行了前所未有的全面深入的分析。^[7]直到晚年，普芬多夫对自然法学科的历史描述，仍然以格老秀斯和霍布斯这两个人为焦点，并将自己的工作看作是对他们思想的发展。^[8]

巴贝拉克对普芬多夫的重视，不只为现代学者的研究所印证^[9]；普芬多夫对洛克、卢梭乃至亚当·斯密和康德的广泛影响^[10]，都足以表明他在自然法思想进程中承前启后的位置。然而，无论是莱布尼茨的批评或巴贝拉克的赞美，还是现代学者描绘的历史谱系，虽然都将普芬多夫的思想根源上溯至格老秀斯和霍布斯，把普芬多夫的自然法体系看作对二者的综合，但并没能指出这一“综合”的准确意涵：所谓普芬多夫的“综合”究竟以何种方式将这两位多少有些对立的现代自然法的奠基者的思想构成一个严密系统的自然法体系呢？如果这一“综合”不是简单的拼凑，它所依据的基本原则是什么呢？普芬多夫对现代自然法学派自然状态概念的澄清，为我们回答这一问题提供了基本的线索。

（一）人性作为“状态”

普芬多夫对“自然状态”问题的兴趣，几乎贯穿了他有关自然法的所有著述。^[11]根据他对这一问题的系统阐述（dissertatio）《论人的自然状态》中的表述，“自然状态”的学说在政治这门道德科学中居于原则性的位置：

那些致力于探究自然物体构造的人们认为，仅仅关注自然物体在第一眼看就立即闯入视线的外在面貌是不够的；相形之下，他们更主要的工作是花在更为深入地研究那些物体，并将它们分解为组成这一物体的各个部分。事实上，他们认定，直到最终将物体还原为某种可以脱离任

何特定形式（*ab omnius particularibus formis abstracta*）来考虑的原初质料，才能了解物体是什么，这项研究到此为止，不可能超出这一点。那些尽心竭力地检视最尊贵的道德实体（即国家）的性质的人们，也采取了同一条路径：他们认为仅仅发现国家外表的管理方式、各种行政官员，以及占据这些职位的人们的名号和等级也是不够的；他们也要研究国家的内在构造（*intrinseca...dispositio*）——这种构造来源于统治者的权力和权利（*ex postate et jure imperantium*）以及国家中公民的义务；他们也对这个庞大物体的组成部分进行了精细区分。事实上，他们认为：超越任何社会（*omnes societates velut transscendere*），并在社会之外，去掉人类所有的技艺和制度（*ab omnibus artibus et institutis humanis vacuus*）来思考和理解人类的处境和状态，会明显有助于这一学科的完善。因为只有从这一状态出发，才能清晰地辨识出组建政治社会的必要性和理由（*necessitas ac ratio*）是什么、从政治社会的本性推出的权威与义务是什么，以及最终，政治社会带来了什么样的好处，在人与人之间产生了什么样的具体状况。因此，这种学说有充分理由在框架性的政治科学（*politica architectonica*）中充当原则，而一点儿都不触及这一内容的政治学著作必定被认为存在重大缺陷。[12]

在这段有关自然状态概念的纲领性论述中，普芬多夫明确地指出了为什么自然状态学说应该在政治的框架性科学（*politica architectonica*）[13]中充当原则。因为正如对自然物体的研究要通过分析还原到“某种可以脱离任何特定形式来考虑”的原初质料一样，对“道德存在”的研究也要采取同样的方式。也就是说，像物理学不能只关心物体的外表一样，道德科学，也要深入道德和政治现象的“深处”，了解其“内在构造”。这一内在构造的关键就是“超越任何社会”的“自然状态”，即“在社会之外，去掉人类所有的技艺和制度来思考和理解人类的处境和状态”。能否揭示人的这一状态，是决定道德科学或政治的框架研究能否从研究“国家外表”的那些所谓行政管理、职官体系和荣誉名目深入到国家的所谓“内在构造”的关键，后者决定了统治者的权威与公民的义务。普芬多夫的这一论述，援引新科学的分析方法，论证了从自然状态出发分析“组建政治社会的必要性和理由”这一现代道德科学的基本路径。

普芬多夫的这一论证，无论就分析方法的形式特征（将政治体视为

由个体组成的，可以拆分的“复合体”），还是将社会形态及其包含的各种文明要素（“人类所有的技艺和制度”或“人类所有的发明和制度”^[14]）在实质意义上予以解体性地悬搁，显然都深受霍布斯的影响。但这一类比自然物体的论证实实际上掩盖了自然状态学说的根本困难。物体虽然可以说是由不具有任何形式规定性的原初质料构成，但在何种意义上，“政治社会”或者说国家（*civitas*）这个“庞大的物体”是由“自然状态”构成的呢？^[15]除非这意味着，自然状态实际上是一种更为实质意义上的个体性构建，在从人性中排除“任何社会”，并抽象掉人的所有技艺、文化、教育和制度的还原过程，也是将人性构成为彼此独立自足的个体的过程，这是自然状态作为自由状态和平等状态的基础。^[16]

不过，从道德科学的角度看，普芬多夫将政治社会称为“物体”这一霍布斯式的做法，牺牲了理论上的严格，最多这只是一个不太准确的类比。无论政治社会，还是自然状态，都属于普芬多夫所谓的“道德存在”（*ens morale*或*entia moralia*）。道德存在是为了引导和约束人的意志性行为的各项自由而添加到自然物之上的“样态”（*modus*）。换句话说，“道德存在”并不像自然实体一样独立存在，而只存在于自然实体及其运动中。不过在考察道德事物时，经常需要把它们视为以某些基本的道德存在为直接基础，在这种情形下，就像物理学会在自然实体下面设定某种空间来考虑自然物的存在和运动一样，道德科学也会同样考虑设定某种“状态”，这种状态就是道德科学的“空间”，尽管与物理空间相比，道德空间本身并不具有独立的存在。^[17]

如果说道德存在及其道德空间都不具有自然物体一样的实体性存在，那么道德存在的种种属性，也就并不来自事物的内在自然本性，而只能是某种外在力量叠加到“已经存在而且自然上完备的事物上”（*rebus iam existentibus et physice perfectis*），出于理智存在物自由选择（*superaddita ex arbitrio entium intelligentium*）的赋予（*impositio*）。普芬多夫对道德属性这一具有鲜明意志论色彩的定性，意味着人的道德行为本身并无善恶可言。^[18]普芬多夫的这一主张后来成为他的著作引发争议的一个焦点。^[19]普芬多夫的批评者不无道理地怀疑，这一主张不过是披着道德科学外衣的霍布斯主义。^[20]

不过，对于普芬多夫来说，道德存在源于“赋予”，这一点首先意味

着法律对于规定道德存在的各种性质的决定性意义。因为，要考察道德存在的稳定性或者变动，都必须回到“赋予”自然事物以道德品质的“法律”中寻找，无论这一法律是神赋予的自然法，还是凭借人的意志制定的实定法。在这些法律的赋予之前，没有好坏、正派或丑恶这样一些道德品质的区分。这些道德品质，关键在于是否符合法律，而最终都取决于相应法律的立法者的意志。因此，如果排除了一切神法和人法的话，人的一切运动或者行动，都将成为在善恶中无差别的中性（indifferentes）。之所以有些行为会被人认为是自然上正派或丑恶的，正是因为上帝自由赋予的“自然状况”（*conditio naturae*），就是最大程度趋善避恶的状况。人以为善恶来自于事物“自然”的错觉，其实根源于人的这一自然状态对人潜在的法律支配，这就是自然法支配的自然状态。^[21]在普芬多夫看来，决定人的道德性质的，并非任何自然品质，而是人的法权状况。^[22]

为了进一步明晰道德品质被最初赋予的这一人类状况，普芬多夫逐步地划分了人的状态的道德空间，从而确立作为人性最基本规定性的自然状态的基本性质。把“状态”作为道德空间看待的话，包含位置和时间两个方面。普芬多夫对自然状态的分析主要集中在所谓“位置”关系上，时间方面的长幼关系和成熟阶段等问题，一般都是通过结合人的道德状态的位置关系来考虑的，并没有提供一个独立的分析视角。^[23]

普芬多夫界定自然状态概念的关键步骤是将道德状态的位置关系，分为无规定性和有规定性两种方式，前者只考虑道德性质在空间中导致的效果，而后者还要考虑道德比较产生的影响。这么简单的描述，大概无法确定这一重要划分对于自然状态概念的实质意涵。不过，被普芬多夫视为道德空间规定性的主要是人在道德空间中享有的不同程度的尊崇和荣誉。这些荣誉在很大程度上伴随各种权利和义务而产生的，因此，要理解道德空间的规定性关系，仍然必须回到在无规定性的位置关系中产生的义务和权利。^[24]

由此可见，对考察道德个体所在的道德空间，无论是时间方面的关系，还是位置中的规定性关系，都被普芬多夫最终还原为最基本的无规定方式的位置关系上。而普芬多夫界定自然状态的出发点，就是从“状态”这一道德空间无规定性方式的位置关系来看，将人的状态划分为“自

然”(*naturalis*) 和“外来”(*adventius*) 两种状态。普芬多夫强调，人的这一自然状态，并不排除上帝意志给人本质建立的基本自然禀赋，而只是排除了任何出于人的选择(*ex arbitrio humanum*) 带来的影响。而所有外来状态都涉及了人力的作用。^[25]这一最基本意义的“自然状态”就是“人性”：

人的自然状态，因为缺乏专门的术语，我们暂且就称之为人性(*humanitas*) 或人的生活(*vita humana*) ，这就是无论什么人仅仅作为人而构成的状况。^[26]

自然状态就是道德科学的人性论，这一人性或“人的生活”，不再是浸润在政治共同体及其权威关系和统治结构中的亚里士多德式人性，而是剥离了一切生活方式的规定，只考虑人的自然禀赋或能力的，所谓“仅仅作为人而构成的状况”。

虽然普芬多夫强调，自然状态的人性规定来自神的馈赠，但他却明确指出，这并不意味着，自然状态考虑的是“自然最终倾向于让人所处的状态，最适合人的最完善状态”(*illam conditionem, quam velut perfectissimam... quam maxim congruentem natura ultimo intendit*) ，而完全是由人的“出生”这一点决定的状态。换句话说，自然状态的人性规定，完全是从人的“起点”出发，而不是“目的”。

为了明确排除道德比较(德性与荣誉) 对位置关系的规定，也为了排除时间关系对人的影响(长幼与成熟) ，普芬多夫有意识地强调，考察自然状态的开端，是指“人在仅考虑其出生本身所构成的状态”(*in qua homo per ipsam nativitatem constitutus concipitur*) 。甚至建议读者想象，这个人“在一出生就完全被人遗弃，只剩下他自己(*sibi soli plane relicum*) ，没有人的协助，也没有任何人类的发明物，满足他的基本需要，或者使他生活得更加舒适”。^[27]人在出生时所处的这一状态，是只剩下自己一个人(*sibi soli plane relicum*) 的孤独状态，完全是由人的自然能力决定的。正是在这个意义上，普芬多夫经常把绝对对自然状态与人和上帝的关系联系在一起，原因就在于这一状态是考虑人出于上帝之手的状态(“但没有受到神意的任何特殊关切”) 。在很大程

度，普芬多夫也从这一“自然状态”概念出发回应来自神学阵营对他的自然状态学说的批评。

通过绝对自然状态概念对规定性位置关系和时间关系的排除，普芬多夫得以清晰地将自然状态与人在身心各方面通过教育培养的德性状态，或通过政治共同体实现的完善状态区分开。新的道德科学是以这样一种自然状态，而不是德性伦理学或完善目的论为特征的人性论为基础和出发点的。这一点虽然与霍布斯殊途同归，但其出发点却有所不同。

问题只不过是，这一去目的论的人性理论，要移除的究竟是什么？

（二）文明还是政治？

我们在讨论霍布斯的自然状态学说时已经发现，为了强调自然状态的生活因缺乏政治秩序而陷入极端不幸的处境，霍布斯对自然状态的描述展现了一幅文明极度匮乏、人类生活贫困而卑污的野蛮图景。这一描述在增强自然状态学说修辞效果的同时，也导致了“自然状态”概念的混淆。自然状态作为“人类处境和状况”，究竟是指“处于政治社会之外”，还是“去掉人类所有的技艺和制度”呢？无论我们认为无政府必然导致文明匮乏的野蛮状态，还是主张政治社会也是人的某项“制度”，因此一起与其他文明一同被排除在外，对自然状态的这两个描述，仍然关注的是截然不同的人类问题，不能直接画上等号。普芬多夫的解决方法就是对自然状态概念做进一步的划分，以厘清缺乏文明的自然状态与缺乏政治秩序的自然状态之间的关系。自然状态的分类学实际上是普芬多夫“综合”尝试的关键步骤，通过对自然状态多重涵义的澄清，普芬多夫揭示了现代自然法学派在为现代政治制度和道德世界奠定基础时面临的根本选择。

普芬多夫在晚年回应批评的论辩著作中，提醒他的批评者，“自然（*naturae et naturalis*）这个词极其含糊”，因此要使用这个概念就要明确我们是在何种意义上使用它。不同的学科理解的“自然状态”往往不同。对于自然哲学家来说，自然状态是与不正常、扭曲、不合自然常态的状态相对，因此自然状态就是自然的常规状态；而对于医生来说，是

与病态相对；而对于罗马法学者来说，则将人的状态划分为“根据自然状态”（*secundum statum naturalem*）和“根据市民状态”（*secundum statum civilem*）；而神学家就会将自然状态理解为“纯真状态”，与人的堕落或败坏的状态相对。^[28]由此可见，所有使用自然状态概念的人，其实都是从人要退出或离开状态，也就是从自然状态的否定意涵来理解这一概念，这也正是普芬多夫分辨自然状态不同涵义的主要方式。

从这一角度看，普芬多夫指出，在“自然法的学科”中，可以从三种方式来考虑人的自然状态。第一种方式是“野兽状态”相对，即人凭借上帝赐予的禀赋“超出其他动物的状态”，也就是我们前面谈到的“自然状态”最基本的“人性”意涵。人的这一状态之所以被称为“自然”，是因为这一状态的生活方式并非出于人自己的自由选择，而是根据对上帝的义务（*obligatio a Creatore*），是在人出生的时候来自造物主的命令，是对人的普遍义务。自然法学科考虑的第二种自然状态，与文明状态（*status culturae*）相对，因此在自然状态中，但凡“来自他人的协助、勤劳与发明，无论是凭借自身的思考和工作，还是靠神圣援助产生的”，都被排除在外。显然，没有了文明，这种“贫乏、无知而弱小”的自然状态，与后来人类通过“勤劳”（*industria*）添加的各种生活便利相比，是极端悲惨的状态。第二种自然状态的用法，凸显了自然状态作为生活状态的不幸。普芬多夫之所以把第二种方式的人类生活状态称为“自然”，是因为在一般人的用法中，通常将人出生时所处的状态，与后来因他人或自己的所作所为造成的状态相比时，称之为是“自然的”（*naturalia*）。自然法学科考虑的第三种自然状态是与政治状态相对，在政治状态中，人群服从同一个最高的政治权威。而之所以把政治状态的对立面称为是“自然”的，因为“自然”通常与“出自人为信约”的状态（*ex facto et pacto humano*）相对。^[29]

自然状态	普芬多夫的表述	对立面	核心意涵	职责
第一种	absolute (ad deum)	野兽状态	人性	对上帝的职责
第二种	in se	文明状态	原始 / 生性	对自己的职责
第三种	In ordine ad alios homines	政治状态	无政府	对他人的职责

对自然状态概念的这一三分法，与普芬多夫早先在《论人和公民的自然法职责》中的纲要性讨论如出一辙：

仅仅遵循理性之光的指示，自然状态可以从三种方式来考虑，要么是就人与上帝造物主的关系（*ad Deum Creatorem*），要么是就每个人与其自身的关系（*in ordine singulorum hominu ad seipsos*），要么是就人与他人的关系（*in ordine ad alios homines*）。^[31]

在《论职责》第二卷建立的这一自然状态分类体系，显然是以第一卷阐述的人对上帝的职责、人对自身的职责以及人对他人的职责这一自然法学说为基础建立的。^[32]但这一围绕自然法的义务逻辑构造的自然状态三分法，并没能清晰地呈现三种自然状态之间的概念关系，特别是前政治的无政府状态与前文明的野蛮或原始状态之间的概念关系。事实上，在作为《论职责》基础的《自然法与万民法》中，在第一卷最初引入自然状态概念时，普芬多夫心目中的划分逻辑多少有些不同：

我们习惯于考虑人的自然状态要么是绝对的（*absolute*），要么是与他人相关的（*in ordine ad alios homines*）。前一种方式，在我们找到适合的词汇之前，我们称之为人性，这种状况可以理解为，当造物主想要将人确立为超出其他动物的存在时人所构成的状态……这一状态是与野兽的生活和状况相对的……就与他人相关来考虑，人的自然状态可以理解为人由自然相似性导致的那种单纯的普遍亲缘关系（*nuda illa et universale cognatio*）在彼此之间建立的状态，它先于任何使人与人之间具体产生义务关系（*peculiariter uns alteri redditus...obnoxius*）的人的行为或信约。此外，还要加上第三种考虑自然状态的方式，即把自然状态理解为抽去使人的生活变得美好舒适的人的所有发明和制度，哪怕是神向人启示的。^[33]

从普芬多夫的论述可以看出，自然状态的原初划分是在“绝对自然状态”和所谓“与他人相关”的自然状态之间做出的（*vel...vel*），前者明确与野兽状态相对，而后者则先于人建立彼此关系的法权行为或信约，因此是与政治社会相对。这两种考虑自然状态的基本方式构成了普芬多夫

自然状态学说的核心问题。而第三种考虑自然状态的方式（即前面列表中的“第二种”），则明显是额外添加到这个二元划分中的（quo etiam accedit...）。^[34]因此，最初推动普芬多夫思考自然状态问题的，是人性与政治社会的关系，而自然状态的概念则是理解前政治条件下人性的基本状况。

然而，在人性与政治的二元对立上又“添加”了一个“前文明的自然状态”，却并非出于偶然。普芬多夫之所以在修订《自然法与万民法》时增加了第三种自然状态，就是意识到“前文明的自然状态”对于思考人性与政治的现代政治哲学核心问题提供了新的路径。事实上，“前政治”还是“前文明”的自然状态，面对的是现代自然法学派在创立伊始就面临的一个两难选择：理解人性的出发点应该是霍布斯的自然状态，还是格老秀斯的社会生活。现代思想的“社会性”概念，正是来自普芬多夫对这两个表面上尖锐对立的传统的综合。普芬多夫对此的“综合”主要体现在两方面的努力。一方面，普芬多夫巧妙地借助了霍布斯为了增强自然状态学说的说服力，强调前政治状态的不幸生活的论述，将自然状态的“野蛮”生活方式，改造为一种格老秀斯式的前文明的自然状态，为自然状态的和平化建构了一个道德空间；而另一方面，更为重要的是，无论是霍布斯式前政治的自然状态，还是格老秀斯式的前文明的自然状态，都有着共同的人性出发点，这就是所谓“绝对自然状态”，而这一绝对状态并不是霍布斯的绝对自由状态，而是受自然法义务约束的有限自由状态。借助自然法来驯服自然状态，使自然状态受到自然法与正当理性的义务约束，从而使自然状态具有实质性的道德意涵，最终为和平化的自然状态提供道德根基，这就是普芬多夫完成的对霍布斯和格老秀斯的综合。

在《自然法与万民法》具体讨论“人的自然状态”时，普芬多夫就清楚地交代了这一综合的两个方面之间的关系：

所谓人的自然状态，我们这里所理解的不是自然最终倾向于让人所处的状态，最适合人的最完善状态，而是人在仅考虑其出生本身所构成的状态，这样理解的自然状态，从中抽去了所有发明和制度（无论是人的发明，还是神向人提议的），加上这些，就会给人的生活带来不同的面目。而被抽去的不仅包含各种技艺、人类生活的普遍文化，还尤其抽

去了政治社会，随着政治社会的兴起，人类生活才建立了有所依循的秩序。

因此，要对这个状态有分明的认识，我们首先要考虑的是就其自身而言（*in se*）的自然状态，尤其是其中伴随的不便和法权（*iura*）；这也就是每个人类个体，如果没有技艺，撇开人的文化和发明，也没有引入国家，会处于什么样的状况。其次要考虑就与他人关系而言（*in ordine ad alios homines*）的自然状态，是否这样的自然状态具有战争还是和平的面目，也就是说，人是否相互生活在自然自由的状态，是否彼此没有臣属关系，也没有一个共同的主人（*dominus*），会彼此视为敌人，还是朋友。

而且，自然状态要么是纯粹的，也就是绝对的（*merus absolutus*），要么是有限（*limitatus et restrictus*），前者涉及同等所有人，而后者只考虑人类的某一部分。事实上，可以有两种方式来考虑人类，要么考虑所有人中每一个都生活在自然自由中，要么理解为与他人结合成社会，但与其他没有共同关系的人只有人性的纽带相连。

[35]

从这段导论性的分析可以看出，普芬多夫研究人的自然状态的开端是所谓“绝对自然状态”。与普芬多夫对自然状态的原初界定一样，这就是考虑人之为人的所谓“人性”时所处的状态。人性的自然状态理解，强调的是作为个体的人一开始就具备的义务和权利，既不考虑他与其他人的社会纽带和权威关系（“状态”规定性的位置关系），也不考虑年龄增长给人带来的完善（“状态”的时间关系）。这是自然状态概念的原初起点。人之为人，就是处于绝对自然状态时具备的义务和权利。

虽然绝对自然状态可以看作是普芬多夫自然状态学说的出发点，但为了理解这一状态，从中抽去或者说排除的人类生活的各项文明和便利，究竟焦点是“文明”，还是“政治”呢？这一点并不难判断。普芬多夫明确指出，自然状态从人类生活抽去的东西中，“最重要的”（*potissimum*）就是“政治社会”。普芬多夫引入“自然状态”概念的主旨也仍然是霍布斯式的：“我本人判断，对于那些抱怨国家的负担和不便的大众来说，除了在他们眼前再现自然状态的不便，没有更有效的解决

办法。”因此，“就自身而言的自然状态”，虽然是前文明的自然状态，目的也是为了凸显自然状态的不便，远远超过引入国家带来的负担和不便，这其实是对霍布斯修辞技巧的系统发展。[36]

但如果前政治的自然状态是自然状态概念的关键，何以后来添加的、修辞性的前文明自然状态，在普芬多夫的主要著作中，会作为“就其自身而言的自然状态”，楔入作为人性出发点的“绝对自然状态”和“就与他人关系而言的自然状态”呢？[37]事实上，普芬多夫在借用霍布斯的策略，强调自然状态缺乏生活的各项便利，论证自然状态相对于国家的“不便”时，拥有霍布斯不具有的概念优势。普芬多夫并不像霍布斯那样认为，自然状态由于人性的冲突和法权的矛盾，从而是无法生活的状态。因为，普芬多夫的绝对自然状态，并不像在霍布斯那里那样，是绝对的自由状态。

在普芬多夫看来，虽然在绝对自然状态中，个体因为尚未具备对自己以及行为的知识，也不能按照某种规范来管控自己的行动，因此许多职责的执行并不完备，但普芬多夫并不认为，在绝对自然状态下只存在对上帝的职责，相反，普芬多夫明确指出，因为这一状态已经预设了理性的存在（人超出其他动物的主要自然能力），因此，牵涉到与他人的义务关系的权利（*iura quae in aliis...obligationem...inferunt*），已经在这—状态中存在，并具有效力了。比如不受他人伤害就被视为这样的义务，因此对所有人都有效。普芬多夫让大家设想一个尚在子宫中的胎儿，如果受到他人的伤害（比如在伤害母亲时也伤害了胎儿），那么这个孩子生下来长大后，也可以要求别人对他进行补偿。但如果胎儿在具有人形前遭遇破坏，甚至流产，至少就这块胚胎来说，谈不上伤害的问题。[38]这样看来，在绝对自然状态中，《论职责》中分析的三种自然法职责，其实都已经存在。[39]因此，普芬多夫始终强调，人在自然状态下并没有霍布斯坚持的那种无限的自由，在自然状态下，人受到来自自然法和正当理性建立的各种义务的道德约束。[40]事实上，在普芬多夫这里，自然状态下的权利，已经包含了义务和职责的约束。[41]在这个意义上，即使没有政治社会，自然状态仍然可以构成一个名副其实的道德空间。这也是为什么在《论职责》中，普芬多夫可以从职责的基本分类出发构建自然状态的类型学。[42]

普芬多夫对绝对自然状态的论述可以清楚地看出格老秀斯社会欲望概念的影响。在某种意义上重现了格老秀斯在论证自然社会性时借助的斯多亚传统中的自我“属己”观念与他人关切的阶段，前者是完全只考虑个人的状态，而后者则考虑的是人与人之间的“单纯的普遍亲缘关系”。这种“单纯普遍的亲缘关系”，作为社会性的基本形态，在普芬多夫这里，无须像在霍布斯那里，必须通过特定的政治社会的建立才能训练和培养出来，而是每个人彼此之间都应具备的一种和平友善的相互义务。^[43]不过，无论格老秀斯，还是普芬多夫，都并不认为，这样一个前政治的道德空间，仅仅是概念的形式虚构，而是一种在政治社会建立之前围绕财产和所有权问题营造的实质生活形态。在这个意义上，前文明的自然状态与前政治的自然状态，在概念上的分离，不仅为自然状态的历史化提供了可能，也为一个与“政治社会”不同的“文明社会”或“市民社会”（civil society）概念的出现开辟了空间。

因此，从概念上看，直接来自“绝对自然状态”的“就其自身而言的自然状态”，作为自然状态和平化的道德空间，成了人类得以在无须政治社会保护下凭借勤劳积累文明的空间。现代自然法哲学的自然状态学说，不仅将人性本身与政治社会断成两截，还进一步在人性本身与政治社会之间打入了一个楔子，凭空建构出一个具有道德义务和自然法权的社会性空间，这可以说是普芬多夫综合霍布斯与格老秀斯的一个意外后果，它几乎规定了18世纪以后从苏格兰到普鲁士的欧洲政治与社会思想的一些最重要的发展。格老秀斯的社会性以意想不到的方式，经过一番漂泊，最终在霍布斯的自然状态中找到了落脚的土地，大概普芬多夫也想不到，它未来会拓殖出一个多么广阔的新世界。

11 在虚构与真实之间：自然状态的历史化

在进一步考察普芬多夫对霍布斯自然状态学说的格老秀斯改造之前，我们有必要先停下来，看看热中分类的普芬多夫对自然状态概念的另一组分类，这一组分类不仅是他的自然法学说综合前政治自然状态与前文明自然状态的关键步骤，而且也为日后“自然状态”在概念上从逻辑虚构发展成为原始状态的文明阶段的重要环节。

在原则上，普芬多夫始终强调，“人类总体（universum genus humanum）从未，也根本不可能在一种纯粹的自然状态中生活过。”^[44]普芬多夫坚持这一主张，一个主要的考虑是，无论前政治的自然状态，还是前文明的自然状态，如果就自然状态是一种人类生活的悲惨状况而言，都与圣经历史存在明显的冲突：“为了彻底理解自然状态，让我们悬搁从《圣经》中所获取的关于人类起源的知识，把对自然状态的探究限定在单纯理性的限度以内。”^[45]

但普芬多夫在论述自然状态时却做不到像霍布斯一样几乎对圣经传统完全置之不理。^[46]无论就前政治的自然状态，还是前文明的自然状态，普芬多夫都在“悬搁”（abstrahamus）了圣经传统对人类起源的描述后，又试图为后者在他的自然状态学说安顿一个理性的位置。然而在这两种情况下，这一努力的意涵还是多少有些不同。

在论述前政治的自然状态时，普芬多夫指出，这一状态既可以理解是“概念上的虚构”（per fictionem concipitur），也可以看作是“真实存在”（revera existit）。霍布斯笔下通过社会解体形成的个体“被抛”状态，被普芬多夫看作是虚构，或者称为是完全或纯粹的自然状态。在这一理性的概念虚构中，人摆脱了所有权威，人与人之间除了作为同类尚存的某种人性联系外，没有任何纽带。然而，普芬多夫马上承认，这种状态“从未真实存在，将来也不会存在”。因为根据圣经的明文记载，亚

当和夏娃这对人类始祖之间就通过婚姻的纽带紧密地结合在了一起，而且上帝还命令妻子要服从丈夫的权威，他们的子女要服从父亲的权威。这种所谓“特殊纽带”（*peculiariora vincula*），与仅仅出于人类的自然相似性的普遍纽带不同。因为人类通过交配代代繁衍，“特殊纽带”也就从未从人类中消失。要在基于圣经原则的人类起源故事中为“自然状态”找个真实存在的位置，显然面临几乎不可克服的困难：人类始祖通过婚姻纽带建立了社会伴侣关系（*societas*），而其后代，则通过共同的祖先建立了某种亲缘纽带，而且伴随这些纽带，还有人与人之间的权威关系，因此根本不可能出现霍布斯笔下没有上位者的自然状态。^[47]

面对纯粹自然状态的“虚构”与圣经历史的这一明文冲突，普芬多夫不得不申明，真实存在的前政治状态，“并非事情的开端（*initio rerum*），而是随着人类的繁衍，分散组成了许多彼此相分离的家庭时才出现的。从那时起，那些在同一家庭内部生活的人，他们的关系是为夫妇、父子以及主奴这些特殊纽带所维系，而那些仍然生活在家庭之外的人则置身在自然状态之中。”这种人的自然状态与非自然状态的权威并存的现象，在国家出现后，也出现在国家内外关系的反差中。这样，普芬多夫将霍布斯用来佐证自然状态学说的经验实例，转变为一种所谓“真实存在”的“自然状态”。“真实存在”的“自然状态”，实际上是霍布斯自然状态学说的原则与圣经历史中的自然权威原则的某种折中产物。但正如费尔默当年就指出的，如果承认圣经历史对人类始祖生活的描述，承认人类生活的基本单位是自然繁衍的家庭生活，那么现代自然法学派的自然状态学说根本就没有立足之地。^[48]因此，“真实存在的自然状态”，只能是自然状态在理性虚构出来的纯粹形态的某种“变形”或者“片段”（*temperatus et velut partialis*）。普芬多夫指出，随着人类繁衍增多，分裂的社会集团越多，就越接近纯粹意义上的自然状态。因此，生活在自然状态中的并不是第一代人，反而是其后代：“事实上这一状态在人类的开端并不存在，然而随着时间的流逝，当共同祖先的记忆消失了，或由此产生的亲近感湮灭了，这种状态就随之浮现出来了。”^[49]正是从理性虚构“变形”为真实存在的过程中，“自然状态”开始成为一种历史阶段。

不过如果说普芬多夫为了在圣经历史的框架中容纳前政治的自然状

态，将之“变形”为人类始祖故事终结或被遗忘后某个“随之浮现”的状态，那么他对前文明的自然状态的论述，更具体地展现了普芬多夫采用历史化方式处理“自然状态”学说与圣经原则之间的直接矛盾。

虽然普芬多夫强调，为了充分理解前文明的自然状态，必须悬搁来自圣经对人类起源的故事。单纯从理性的角度出发，人类起源无论是什么形式（“无论我们想象最初的人类是一对男女，或是在那个时刻，许多人类存在者竟然同时出现了”），如果排除了人类一切发明和制度，其自然状态必然都是非常悲惨的。但这种霍布斯式的修辞，无疑与圣经对乐园状态的描述有冲突。因此，前文明的自然状态，只可能定位在人类始祖被逐出伊甸乐园之后：

当那对最初的人类存在者犯下罪过并因此从伊甸园的至福状态被驱逐出去以后，他们看起来亦处在某种程度的自然状态之中；只不过因为至善的上帝对于他们的悲惨境遇提供了特殊帮助，由此他们的处境就并非我们讨论的那种自然状态的极端情形。^[50]

普芬多夫对圣经理史的重新解释，一方面强调，我们对于人类始祖的乐园生活其实所知甚少，因此无法知道他们如何获得了对各种技艺的知识（毕竟乐园中的生活无须考虑衣食，也没有劳作的辛苦），而另一方面则突出了人类始祖因为上帝的特殊眷顾，才克服了“自然状态的极端情形”所遭受的不幸。但无论如何，在单纯理性设想的前文明状态中，“最初的人类存在者就会过着悲惨得甚至几乎与野兽无异的生活——直到他们凭借自身的经验和聪颖，或者凭借着对不同动物生存技能的偶然察知，使自己的生活逐步发展到一定水平并且借助反思能力，在实践的过程中，发展出了各式各样的技艺。”考虑到技艺发明的极度困难，异教作家猜想的人类早期生活，与圣经中的伊甸乐园多少有些相似，否则祛除了所有人类文明成果的自然状态，“很难想象任何人类存在者能够在这些状况中幸存下来”。^[51]因此，前文明的自然状态如果在现实中是可能的，那么一定不会像理性设想的那么纯粹或绝对。即使像鲁滨逊一样，因遭遇海难而流落无人踏足的荒岛，“在那里赤裸身体、贫苦不堪，甚至被剥夺了所有的工具”，普芬多夫敏锐地指出，这样的人“也只是在某种程度上处于自然状态中。因为毕竟他还保持着对于人类文明生活的记

忆，也有关于各种技艺的知识”。所以，只有当一个婴儿，被父母遗弃在荒无人烟的地方，从小到大无人帮助，这种终生的孤独状态，才算是“自然状态的完美样板”。^[52]

然而之所以人类整体从来没有处于这样一种极端缺乏文明的自然状态，根据普芬多夫对圣经历史的重写，那是因为人的始祖在被逐出乐园之后，并没有像孤独的婴儿一样毫无援助，来自上帝的救助，使人得以迅速完成了人类文明的发展过程，从而就摆脱了纯粹的前文明状态的悲惨处境：

人类的祖先在被逐出伊甸园以后，在上帝的特殊恩典和教导下，特别是由于他们从上帝那里习得了满足人们日常生活所需的最重要器物的使用方法，他们很快就摆脱了堕落状态下的悲惨。因为人类的祖先们堕落后，就立刻用无花果树叶子给自己织就了最初的围裙。但是，因为这种材质做成的衣服，顶多用来遮羞，却不能有效地帮助人们抵御恶劣天气的侵袭，因此上帝就为人类提供了一种能够更适于这两种用处的材质——兽皮。如果不是上帝的教导，我们实在看不出最初的人类存在者怎么能用那么短的时间就穿上了兽皮制成的衣服，毕竟那时他们既没有铁制的工具，也还不习惯宰杀动物。^[53]

这一对人类始祖堕落故事的文明史解释，与其说是在强调上帝的道德教诲，不如说是凸显了技艺的发明对于整个文明生活的重要意义。依靠技艺的发明，人类的生活得以逐渐摆脱了纯粹自然状态下的悲惨和不幸。通过对人类始祖堕落后生活经历的新解释，普芬多夫将圣经历史纳入到现代自然法学派的自然状态学说中。作为这一调和的结果，真实存在的前文明状态，就成了普芬多夫所谓的“人的原始状态”（*primaevum hominum statu*）。而普芬多夫对这一原始状态的描述，不得不勉力在霍布斯修辞的逻辑和圣经传统的原则之间保持平衡：一方面，在这一状态下，原始人在神的协助下迅速掌握了铁、火和农作这样一些对于生活而言必需的工具和技艺，人在前文明的现实状态中能够幸存，必须要感谢神的恩典；但另一方面，即使原始人学会了这些技艺，但在没有政治社会的情况下，这一生活状况仍然是“不幸而卑污的”。

因此，“人的原始状态”，作为前文明的自然状态在现实中的形态，似乎是位于绝对自然状态的人性开端与政治社会建立之间的中间状态。但严格来说，它不仅是一个中间状态，在普芬多夫笔下，这个前文明的自然状态，开始被看作是文明演进中的一环，不再依赖乐园中自然自发提供的果实，而是凭借勤劳和技艺的发明来改善人的生活（*per industriam ac varias artes inventas cultura vitae allata*）。[54]前文明的自然状态与前政治的自然状态，在普芬多夫自然状态系统中的历史化合流，意味着政治社会不再像在古典政治性的学说中那样意味着人性自然的成全，而是人类文明的积累和进步。但这也最终意味着，政治既然有其出现的历史起源，也势必会有消失的末日。[55]政治不再是人的命运，而只不过是人类生活经历的一段插曲，无论这段插曲听起来像悲剧，还是喜剧。

不过，普芬多夫指出，在原始状态下，为了脱离悲惨状态进行的文明积累，不仅包括工具和技术的发明，也意味着人与人之间社会关系（*societas inter homines*）的发展。“社会”的发展，正是为了分享发明，将个人的勤劳惠及众人，并将前代人的发明传承给后代。“协同工作、商业往来、结伴聚居、定期聚会”都是社会关系发展的重要组成部分，而无须以政治社会的建立为前提。[56]社会性与“生活的培育”（*cultus vitae*）紧密地结合在了一起，为日后“文明社会”学说的发展，乃至整个现代的“文化”概念的形成，奠定了最基本的思想架构。[57]由此可见，自然状态的历史化，为现代道德哲学开辟了人性在政治社会之外培育自身的空间。只不过，这一培养灵魂（*cultus animi*）的空间，不是人整体人性的成全，而是一种新的社会性形态的培育和演化，其焦点不是人与自然的关系，而是如何在自由个体之间构成社会性的关系。人的政治秩序，进一步被看作是在这一社会关系中，并依据社会性的原则建立起来的人为制度。社会性的道德空间，及其对政治社会的奠基性关系，就成为现代政治和道德思想的总体格局中，普芬多夫综合格老秀斯和霍布斯的思想留下的最大遗产。

12 非社会的社会性

1784年，在《哥达学报》上，康德的一位同事声称，康德认为“人类的终极目的是要实现最完善的政治制度”，而且康德还希望具有哲学眼光的历史学家能够撰写一部历史，表明“人类在不同时代是如何接近这一终极目的的，或者距离它还有多远，以及为了实现这一目标还需要做些什么”。为了澄清和充实这个说法，康德在同年的《柏林月刊》上发表了“关于一种世界公民观点的普遍历史的观念”（*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*）一文，这篇包含九个命题的短文，系统地综合了现代自然法学派及其后继者在政治和道德问题上的洞察力，为康德发展自己的国家和历史学说奠定了基础。^[58]

在尝试给自然目的论赋予新的涵义之后^[59]，康德在“世界公民”一文的“命题四”就试图从这一自然目的论入手论证社会性的发展，这段浓缩了现代自然法学派的社会性概念的论述颇值得我们仔细研读与分析：

自然用来实现其所有禀赋之发展的手段，就是这些禀赋在社会中的对抗，只要这种对抗毕竟最终成为社会合乎法则的秩序的原因。在这里，我把这种对抗理解为人的非社会的社会性，也就是说，人们进入社会的倾向，但这种倾向却与不断威胁要分裂这个社会的一种普遍的阻抗结合在一起。这一对抗显然蕴涵在人性之中。人有一种使自己社会化的偏好，因为他在这样一种状态中更感到自己是人，也就是说，感到自己自然禀赋的发展。但是，他也有一种使自己个别化（孤立化）的强烈倾向，因为他在自身中也发现了非社会的属性，想仅仅按照自己的心意处置一切，并且因此而到处遇到阻抗，就像他从自身得知，他在自己这方面喜欢阻抗别人一样。正是这种阻抗，唤醒人的一切力量，促使他克服自己的懒惰倾向，并且在名誉欲、支配欲和占有欲的推动下，在他的那些他无法忍受，但也不能离开的同伴中为自己赢得一席之地。这就迈出了从野蛮到文化的真正的第一步，而文化真正说来就在于人的社会价

值；于是，人的一切才能都逐渐得到了发展，趣味得以形成，甚至通过不断的启蒙而开始建立一种思维方式，这种思维方式能够将粗糙的道德辨别的自然禀赋逐渐转变成确定的实践原则，并且就这样使形成一个社会的那种基于自然激情的被迫协调，最终转变成一个道德的整体。[60]

如果说“命题四”是康德对霍布斯的自然状态学说（或者更准确地说，是卢梭对霍布斯学说的批评）迟来的评判的话，那么，这段话清楚地表明，康德利用前三个命题建立的自然目的论赋予了霍布斯的自然状态作为战争状态的学说以世界历史的意义。从普遍历史这一“自然的隐秘计划”来看，卢梭笔下田园牧歌式的自然状态因为妨碍人的自然禀赋的目的性发展，使人不能超越家畜式的存在，而人在自然目的论中得以实现其自然禀赋的“文化”，完全来自“非社会性和普遍阻抗的源泉”（die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes）推动的工作与勤劳，这正是康德断言“文化真正说来就在于人的社会价值”的意涵。体现在文化中的人的社会价值，不只是“社会化倾向”的实现，而是“非社会的社会性”的构成。在文化完成人的自然目的论历史使命的意义上，霍布斯通过自然状态学说为现代道德哲学和政治哲学奠立的原则，在康德的启蒙论述中，得到了或许最意想不到的强有力辩护。“不和刺激懒惰者劳作……对必死者是好的。”赫西俄德的古老告诫，在康德这里，找到了现代的知音。[61]

然而，康德所谓的“人的非社会的社会性”（die ungesellige Geselligkeit der Menschen）并不仅仅是社会化的倾向（eine Neigung sich zu vergesellschaften）与“个别化的倾向”（eine...Hang sich zu vereinzeln）或“非社会的属性”（die ungesellige Eigenschaft）在心理上的简单结合，或在历史中的共同作用，而在于康德最终赋予二者的道德结合意涵，即正是借助这一对抗，社会从自然激情的被迫协调转变为“一个道德的整体”（ein moralisches Ganze）。可以说，康德在“非社会性的社会性”中找到了现代道德世界形成、持久发展，直至实现其最终目的的真正动力。康德对“非社会性”与“社会性”的道德综合，虽然可以看作是现代道德哲学思想“社会性”概念整体发展的自然结果[62]，但对于康德阐述的“非社会性的社会性”的道德原则来说，最重要的环节正是普芬多夫在其自然状态体系建构中完成的“霍布斯—格老秀斯”综合。

我们已经看到，普芬多夫通过对自然状态的分类，区分了前文明和前政治两种方式的自然状态，对现代自然法学派的有关学说进行了系统综合，并为了克服“自然状态”概念与圣经原则的冲突，将自然状态的纯粹形式与其在现实中的变形区分开，从而使自然状态成为从“人的原始状态”开始，通过技艺的发明和社会关系的发展实现文明积累的进程。但要能够在变形的自然状态中描述出这一准历史化的过程，需要克服的首要困难，仍然是霍布斯的自然状态作为战争状态的学说。

普芬多夫首先承认，霍布斯的主张，作为假设，“似乎在某种意义上是可以容忍的”。也就是说，只要把霍布斯描述的“自然状态”当作理性虚构的纯粹或完全的自然状态来看待，他有关自然状态作为战争状态的论述就还可以接受。但一旦我们考虑的是“真实存在”的，而不是“抽象概念”中的自然状态，就不能忽视圣经权威建立的原则，即人的自然状态是和平，而不是战争；而人类彼此之间最初是友而非敌，只要人类仍然还记得其起源的话，也更多会把彼此看作朋友，而不是敌人，但普芬多夫从“真实存在”的自然状态出发对霍布斯最重要的批评，却是来自自然状态的前文明立场，这清楚地表明了“自然状态”历史化赋予这一概念的文明意涵：

事实上，最初在人类中引入社会，不是为了退出自然状态，而是因为人类非此就不能增长和保全。而从这里产生一种自然状态，是因为人类的繁衍使他们不能再容纳在一个社会中。^[63]

自然状态与社会状态并不矛盾，而且“将自然状态与社会生活对立起来是不恰当的，因为即使那些生活在自然状态中的人也能够，并应当，而且惯于经常过一种相互的社会生活”。^[64]普芬多夫对自然状态社会性的强调是对霍布斯思想的重要推进。

在本书第一章讨论现代社会性概念时我们就已经指出，霍布斯并不否定人在自然状态下的社会交往，但在自然状态作为战争状态的形式理性论证中，特别是法权建构的论证中，在原则上，霍布斯的“自然状态”是一种自相矛盾的状态，也是人不可能在其中生活的状态。人的社会性就是自然状态冲突和矛盾的焦点：一方面，社会性是理性建立自然状

态中人性冲突和法权矛盾的基本前提，没有这一社会性，人性根本不会导致这样的冲突，而不过像卢梭笔下的“自然人”一样“相忘于江湖”，即使相互伤害，也不会将他人构成自身生活的尺度；但另一方面，自然状态又要通过所有共同体纽带的解体抽象出人的原初孤立状态，将整个社会性浓缩在人完全孤独的原子化形象中，无论人性在激情和理性的心理世界中如何无数次地想象他人的在场，让自己的权衡充斥着他人的思想和欲望，这一“过度社会化”的个体却无法在彼此之间组成真正的社会，自然状态的全部社会性停留在每个人的猜疑和恐惧中，却无法构成一种真正的生活方式。霍布斯思想中“社会性”概念面临的这一根本困难，最终在普芬多夫的自然状态分类学中获得了一个或许意想不到的“解决”。当霍布斯的理性“自然状态”变形为“真实存在”的自然状态时，“那些生活在自然状态中的人”，就开始建立一种使这一“真实存在”的自然状态可以生活的“社会”，因此在人类生活中引入“社会”，不是为了退出自然状态，恰恰是让人们可以在自然状态中生活（“社会生活”），并且“增长和保全”。

普芬多夫对霍布斯论证战争状态的人性论证逐一予以回应。普芬多夫认为，空间分割会自然使人无法直接伤害他人或侵夺其财产，因此彼此远离的人因为缺乏伤害意愿，不能被认为是敌人，而且，霍布斯强调的人与人之间的力量平等，使人不会轻易发动与平等者的冲突，给自己生命带来威胁，因此更可能限制而不是加强加害意愿。总之，我们在霍布斯的人性冲突论证中看到的平等面临的人性困境，在普芬多夫看来，只是导致个别人之间相互加害的特殊原因，而“不足以在人类中必然引发所有人对所有人的战争”。^[65]

不过，在普芬多夫的自然法体系中，对霍布斯学说最重要的反驳来自对于其法权论证的理论前提——绝对自由——的坚决拒斥。《自然法与万民法》第二卷在详细考察自然状态之前，首先探讨的一个问题是，人是否在其自然状态下具有不受法律约束的完全自由。考虑到在第一卷中普芬多夫探讨的是道德科学的方法问题，这一章实际上是普芬多夫整个自然法体系的真正开始。^[66]

普芬多夫明确表示，不受限制的自由对于人的自然本性来说是无用，甚至是毁灭性的。无限制的自由只适用于神，或以某种低级的形式

存在于尚无理性思维的动物那里，而上帝并没有赐予人这种“无法无天的放任”（*exlex licentia*）。考虑到人野蛮多变的情感（*in...humanorum affectuum ferocia et varietate*），人的自由必须受到法律的限制。^[67]否则，人与人的生活势必变成霍布斯描述的自然状态：

你会看到一群狼、狮子或狗彼此吞噬的混乱场面。事实上，每个人对于他人都将是一头狮子，一匹狼，一条狗，而且比所有这些野兽都更有害；因为没有什么动物，在能力和意志上，比人对人造成更大的伤害。^[68]

然而，这一霍布斯式的论证，在普芬多夫这里发挥了完全相反的理论功能。在霍布斯那里，人相对于政治性动物的自然本性，使人的自然状态必然是战争状态，只能通过人为的手段才能退出这一处境；而对于普芬多夫来说，人性的这一点恰恰表明，人在自然状态下不具有霍布斯描述的绝对自由（所谓“无法无天的放任”），而是受到了自然法和健全理性的约束。而霍布斯较少针对与政治社会对立的自然状态提及的文明理由（人在无文明状态下的脆弱），更被普芬多夫用来支持他的主张。^[69]

如果承认普芬多夫的这一修正，那么霍布斯得出自然状态作为战争状态的论证立即就瓦解了：

如果认识到霍布斯所描述的处于此种状态中的人仍然受到自然法和健全理性的规范的话，那么无论这些论述（指霍布斯在《论公民》i.7中的论证，引者按）初看起来如何悖谬，也绝不应推出一个人容许做任何自己想做的事情的这种放任。但既然这样一种放任是无用的，而且不能被任何健全的人视为人的持久保存的充分手段，那么就必须声明，自然从未以任何方式容许这样的放任。而即使有任何人贸然使用了它，他也会不幸地发现这对他自己是非常有害的。因此，霍布斯的意思其实是这样的，在人类能够通过信约在彼此之间分割那些有助于自我保存的东西之前，自然将其置于所有人中间；而没有上位者的人，能够根据自身的健全理性来行动，做那些有助于自己持久保存的事情。如果霍布斯的观点就像他的表述初看上去那样粗暴，完全排斥我们这里对它进行的善意

解释，那就让他自己看看用什么方式反驳他应受的责难吧。 [70]

普芬多夫对霍布斯论证的所谓“善意解释”，其实就是在用“财产”或物的社会关系，来重新规定前政治社会的自然状态中人的绝对自由，我们知道，这正是格老秀斯社会性概念的核心。由此可见，自然状态下限制或约束人的霍布斯自由的自然法和健全理性，在相当程度上，来自格老秀斯传统的社会性。这一自然法培养或教导了人在自然状态下生活的各项义务，使人能够与他人“和平”地共同生活。因此，“和平”就是“自然本身在排斥人的作为的情况下设置和保证的状态”，完全基于自然法的义务（*obligatio legis naturalis*）。 [71]

最终，有关自然状态是否是战争状态，普芬多夫得出了一个不稳定的折中立场，而这正是普芬多夫综合霍布斯和格老秀斯的真正意涵：

检视了所有这些主题，显然，我们得在这里提出一些折中的办法。由自然相似性所产生的人际间的纽带、人类的彼此需要，以及自然法关于和平的指令，基于这些理由，那种认定自然状态为战争状态的观点是不合适的。然而，人类的邪恶、他们的欲望，以及那种足够与正当理性对抗的人类激情，所有这些也决定了自然状态下的和平是不稳定的，也是不可靠的。因此，我们应该把每个人预先当成自己的朋友，我们也应该乐于承担对别人和平和仁慈的义务：如果对方愿意接受善意的话。然而，与此同时，我们又必须时刻关注自身的安全，绝不能掉以轻心，就好像所有那些与别人建立的友谊都是靠不住的——千万不要轻信他人的正直与单纯，千万不要丧失了防人之心。 [72]

普芬多夫认为，自然状态成为受到自然法与正当理性支配的状态，因此，不会变成彻底的战争状态。

不过，没有政治社会，格老秀斯借助物的关系建立的社会性仍然并不足以稳定地克服自然状态中的“猜忌、分歧、试图削弱他人力量的努力、超过他人的欲望，或毁灭他人而增强自己力量的欲望”这些霍布斯式的情感。 [73] 因此，建立国家的主要原因，不再是自然状态不可能生活的理性矛盾，而是人类激情状态的不稳定和危险。 [74] 在这个意义上，

普芬多夫，乃至之后的洛克，对霍布斯有关“人对人是狼”的著名格言，进行了弱化的心理解释：即这是人对人的信任的缺失，但健全的人并不会从这种猜忌和分歧就进入战争状态。^[75]

虽然我们并不同意，普芬多夫在根本原则上完全追随霍布斯，不过是在霍布斯的原则之上文饰了格老秀斯的措辞，或者用霍布斯的原则彻底改造了格老秀斯^[76]，而是主张，通过这一综合，普芬多夫将现代自然法对自然状态与社会性的洞察力更紧密地结合在一起，将原本在格老秀斯思想中就已经存在的自爱与社会性的内在关系，系统地纳入了霍布斯式的自然状态学说中，为现代主体的新道德世界提供了可能。但普芬多夫通过综合霍布斯与格老秀斯建立的这一“自然契约的和平”（*pax naturalis pactis*），一个“脆弱的，不可信的状态”能否持久呢？对这一问题的回答，要求我们必须深入探讨现代政治哲学的自然法学说。

[1] 霍布斯人性论的阴暗色彩，真正令人敬而远之的，不是所谓人性恶的悲观结论（基督教的原罪观念，在这方面与霍布斯相比并不逊色，而且霍布斯自己也并不认为他的学说在指斥人性的恶。*De Cive*, epi. ded.; *Leviathan*, xiii.10, comp. xxvii.1），而是因为其中暴露了现代人性论始终面临一种无法解消的悲剧性冲突。这种人性的根本困境，似乎是人即使凭借理性也无法克服的命运（或者根据霍布斯的洞察，恰恰是因为人运用了自身的理性，才陷入到这样的困境之中）。霍布斯的批评者、继承人，甚至解释者，真正不能面对、竭力回避的，正是现代人的这一悲剧性处境。人为的政治制度或权力，只能通过外在的威慑或内在的纪律，延迟或缓解了这一困境，而并不能真正改变人性，消除这一困境。

[2] 特别是在《利维坦》问世后，很快掀起了一股对霍布斯的学说进行批判的风潮，有关的考察参见S. Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969; Jon Parkin, *Taming Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

[3] Leibniz, “Opinions on the Principles of Pufendorf”, in Patrick Riley ed., *Leibniz: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.65-6.

[4] John Locke, “Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman”, in *Political Essays*, p.352; cf. idem, *Some Thoughts concerning Education and of the Conduct of the Understanding*, §186, p.139.

- [5] Barbeyrac, *An Historical and Critical Account of the Science of Morality*, XXX.
- [6] Pufendorf, *Elementa, praef.*事实上，这本书几乎只称引了这两位作者的著作。
- [7] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium, praef.*这一次，普芬多夫还提到了塞尔登（John Selden）的名字，不过从他的论述看，塞尔登无论对于自然法学科的发展，还是对他个人的思想影响，都无法与格老秀斯和霍布斯相比。不过在晚年的论争中，普芬多夫更加强调格老秀斯与塞尔登争论对于自然法学科起源的重要意义（Pufendorf, *Specimen controversarium*, I.1）。
- [8] Pufendorf, *Specimen controversarium*, I.1-2, 6. 普芬多夫自己明确表示了对“折中派”哲学立场的欣赏。致Thomasius的信（1688年6月19日），in *Gesammelte Werke*, Band 1, *Briefwechsel*, S.194.
- [9] Tuck, “The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, pp.102ff.; J. B. Schneewind, “Pufendorf’s Place in the History of Ethics”, *Syntheses*, Vol.72 (1987), pp.123-55.
- [10] Krieger, *The Politics of Discretion: Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, p.2; cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris: Vrin, 1980, pp.78-82.
- [11] Seidler, “Introductory Essay”, pp.25-36; Fiammetta Palladini, “Pufendorf Disciple of Hobbes: the Nature of Man and the State of Nature: the Doctrine of *socialitas*”, *History of European Ideas*, Vol. 34 (2008), pp.31-49.
- [12] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 1.
- [13] Palladini指出，虽然这一概念直接继承了亚里士多德在《尼各马可伦理学》中的著名说法（1094a26-8），但在普芬多夫这里，它更多的是指政治“建筑”意义上的框架因素，即“构成国家的那些结构性因素”。Palladini, “Pufendorf Disciple of Hobbes”, p.43n.26.
- [14] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.1.
- [15] 比较Hobbes, *De Cive, praef*（其中最重要的段落我们在本书第7节中讨论过），*De Corpore*, vi.5; *De Homine*, x.5. 格老秀斯虽然提及了“自然状态”的说法，但在他有关自然法权的分析中并没有发挥关键性的理论作用。准确地说，至少其中一次是在引用西塞罗的提法（Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.1，见我们在第3节的讨论），另一次比较重要的是在讨论王位继承的问题，格老秀斯认为，王位继承不属于王位的权力，而是在没有司法管辖权的自然状态（in statu naturali, quo nulla erat iurisdictio）下由人民决定的，这无疑预示了后来在洛克笔下成为自然法学说主题的革命政治的问题（*De Jure Belli ac Pacis*, II.vii.xxvii）。

- [16] 当然，严格地遵循普芬多夫的道德科学术语，个体属于所谓“道德人”（*persona moralis*. *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.1）。但如果考虑到普芬多夫在状态和能力之间建立的某种概念联系，人性论意义的“自然状态”完全是个体主义视角（这一点尤其体现在绝对自然状态中）。自然状态的道德空间，借用普芬多夫最尖刻的批评家莱布尼茨的说法，完全是单子性的。
- [17] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.3,6. *Elementa*, I. def.3.1. 普芬多夫认为物理空间是某种不动的广延实体。有关的概念问题，参见我们在第19节的讨论。
- [18] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.4.
- [19] Pufendorf, *Apologia*, 14; Tuck, “The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, p.102.
- [20] 事实上，霍布斯自己的主张远为激进和露骨，自然状态作为无善恶的状态是其学说最具争议的部分之一（Thornton, *State of Nature or Eden?* chap. I）。在《自然法与万民法》中，普芬多夫多少借助了坎伯兰的学说，批评霍布斯这一原则的某些具体原则，从而减缓其主张的激烈色彩（*De Jure Naturae et Gentium*, I.ii.4, I.iv.4, comp. Cumberland, *De Legibus Naturae*, III.ii.1）。
- [21] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.23, I.ii.4,6.
- [22] Schneewind, “Pufendorf’s Place in the History of Ethics”, pp.124-5.
- [23] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.10.
- [24] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.9.
- [25] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.7.
- [26] Pufendorf, *Elementa*, I. def.3.2; *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.7.
- [27] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.1; *De Statu Hominum Naturali*, 2, 4. 我们认为，Palladini精湛而富有洞察力的分析，虽然非常有说服力地揭示了不同划分之间的不同，但似乎并没能在理论上澄清这些划分的内在关联（“Pufendorf Disciple of Hobbes”, pp.34-7）。特别是他忽视了，不同的划分都是以原初的自然状态概念为共同起点（否则很难解释为什么普芬多夫自己会忽视了不同区分之间的差异），问题只是究竟是按照自然法的义务逻辑建立自然状态位置性的序列关系，还是从个体到他人在不同自然状态概念之间建立某种准时间性的关系，但无论是前者还是后者，如何处理格老秀斯与霍布斯对社会性理解的分歧，都是普芬多夫综合工作始终关注的焦点。
- [28] Pufendorf, *Specimen controversarium*, III.3.
- [29] Pufendorf, *Specimen controversarium*, III.3.

[30] Seidler, “Introductory Essay”, p.32, but see Palladini, “Pufendorf Disciple of Hobbes”, p.35.

[31] Pufendorf, *De Officio*, II.i.2.

[32] 普芬多夫对自然状态的三分法不只限于《论职责》一书中，也同样出现在《自然法与万民法》第二卷第二章对自然状态的讨论中。但在后者的结构安排中，自然状态学说先于自然法的学说，因此不像《论职责》中逻辑那样明晰。

[33] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.7.

[34] 在《自然法与万民法》第一版中并没有这一段，是1684年第二版添加的（我们的引文省略的一段，也是第二版添加的内容，讨论做一个人的义务始于何时）。Palladini, “Pufendorf Disciple of Hobbes”, p.36.

[35] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.1.

[36] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.2. 特别值得注意的是对霍布斯《论公民》第10章段落的引用（比较*De Officio*, II.i.11）。

[37] Pufendorf, *Specimen controversarium*, III.3; *De Statu Hominum Naturali*, 4. 即使在《自然法与万民法》中，在具体分析自然状态的第2卷第2章，也是先分析前文明的自然状态，然后再讨论前政治的自然状态（*De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.1）。这一安排，正如我们下面马上看到的，无疑制造了一种历史化的假象。

[38] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.7.

[39] 普芬多夫理解的所谓“职责”（*officium*）是指“出于义务（*obligatio*）的理由，人的行为与法律规定保持一致”（Pufendorf, *De Officio*, I.i.1）。因此，职责作为道德概念，是以“义务”概念为基础和核心的。事实上，在《论职责》一书中，普芬多夫有时几乎将*officium*与*obligatio*混用（e.g. I.v.1），现有的翻译选择考虑了这两个用法的历史语义背景，也为了我们比较便利地区分普芬多夫使用的这两个术语。仅从中文的涵义看，“义务”的翻译完全可以用于这两个词。参见我们在第19节对普芬多夫自然法学说中“义务”概念的进一步分析。

[40] 更进一步来说，在普芬多夫看来，自然状态下的权利本身就已经包含了义务的约束。

[41] 这样看，在《论职责》一书中，对自然法以及人的各种职责的讨论位于自然状态概念之前，就不是一个标新立异的安排，而是更好地揭示了普芬多夫与霍布斯思路的重要分歧。Cf. Tuck, *Natural Right Theories*, pp.158-62.

[42] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i; *De Officio*, I.iii-vi.

- [43] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.15.
- [44] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.4; *De Officio*, II.i.7; *De Statu Hominum Naturali*, 4.
- [45] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 3-4, 6; *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.2, 4.
- [46] 甚至在霍布斯那里，也通过该隐和亚伯的例子，间接地触及了自然状态学说与圣经历史的关系（Hobbes, *Leviathan*, xiii.11L），但几乎完全排除了人类始祖的乐园生活对于考虑人的生活的规范意义。
- [47] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 7; *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.7.
- [48] Filmer, *Observations concerning the Original of Government upon Mr Hobbs Leviathan et al, Patriarcha and Other Writings*, passim, esp. pp.187-8.
- [49] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 7; *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.7.
- [50] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 5.
- [51] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 4.
- [52] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 5.
- [53] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 5.
- [54] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.11.
- [55] “国家并不是从来就有的。曾经有过不需要国家、而且根本不知道国家和国家权力的社会……随着阶级的消失，国家也不可避免地要消失。在生产者自由平等的联合体的基础上按新方式来组织生产的社会，将把全部国家机器放在它应该去的地方，即放在古物陈列馆去，同纺车和青铜斧陈列在一起。”恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，北京：人民出版社，1999年，第180页。
- [56] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 6.
- [57] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, IV.iv.6, 8, 11. Joseph Niedermann, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze, Bibliopolis, 1941, SS.139-74.
- [58] Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, New Haven: Yale University Press, 1981, pp.223-4; cf. Amélie O. Rorty and James Schmidt, “Introduction: history as philosophy”, in idem ed., *Kant's Idea for A Universal History with a Cosmopolitan Aim: a Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp.1-4.康

德：“关于一种世界公民观点的普遍历史的观念”，李秋零译，收入李秋零编：《康德著作全集》第8卷《1781年之后的论文》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第23—38页。

[59] “世界公民”的第一个命题就是造物自然禀赋的合目的性。这一自然目的性，是就“类”，而不是个体而言的（命题二），这与日后在《判断力批判》中阐述的自然整体的目的论有着内在的关联。而且，人作为自然整体的终极目的，考虑的不是人这个物种的幸福，而是文化。就前者而言，人只是自然目的链条上的一个环节，不过是在自然机械作用中维持合目的性的一个手段而已；而只有文化才能是“人们有理由就人类而言归之于自然的最终目的”，这就是人的形式性的主观条件——在自然中为自己设定目的，并且以不依赖自然的方式，把自然当作手段来使用的（《判断力批判》第82—83节，李秋零译，《康德著作全集》第5卷）。康德的合目的性论将文化作为自然的目的，可以说是我们在上一节讨论的普芬多夫对“自然状态”概念历史化的哲学结晶，或者更确切地说，是哲学“升华”。在康德这里，世界大同的人类政治目标，其普遍法权意义的实现，必须从理念超出自然感性领域的价值层面予以考虑。

[60] 康德：“关于一种世界公民观点的普遍历史的观念”，“命题四”，第27—28页。

[61] Hesiod, *Op.* 11-46 at 20, 24；对比康德：“战争是使文化继续进展的一种不可或缺的手段；而且唯有在一种文化完成（谁知道什么时候）之后，一种持久的和平才会对我们有益”，康德在这里还不忘提醒读者，“看看中国”。因此，人应该克服那种对鲁滨逊式的懒散生活的空洞渴望，而是回到当下的勤劳状态中，这才是“自然为其预先规定的发展其向善的禀赋的进程”。“人类历史揣测的开端”，李秋零译，收入李秋零编：《康德著作全集》第8卷《1781年之后的论文》，第123—125页。

[62] J. B. Schneewind, “Good out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability”, in Rorty and Schmidt ed., *Kant's Idea for A Universal History with a Cosmopolitan Aim: a Critical Guide*, pp.94-111.

[63] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.7.

[64] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.5．值得指出的是，这两段强调自然状态与社会生活的相容性的引文，都是普芬多夫在1684年修订版中增加的段落，明显带有回应批评的痕迹。

[65] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.8.

[66] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.1.

[67] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.3-8.

[68] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.6.

- [69] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.8.
- [70] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.3.
- [71] Pufendorf, *Elementa*, I. def.3.5.
- [72] Pufendorf, *De Statu Hominum Naturali*, 18.
- [73] Pufendorf, *De Officio*, II.i.11.
- [74] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.i.
- [75] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.8.
- [76] Palladini, “Pufendorf Disciple of Hobbes”, *passim*. 相比而言，Istvan Hont的整体思路无疑更加重视格老秀斯通过物建立的社会性概念，但似乎对于普芬多夫的学说如何具体地综合二者建立“非社会的社会性”，在现有的分析看，仍然并不充分。
Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective, Cambridge: Harvard University Press, 2005, “Introduction”.

中篇 自然法权

第四章

自然法权的分裂

在事实上并非只有一个自然法的传统，而是有许多个传统。中世纪的自然法概念，与现代的自然法概念，是不同的两个学说；其间的连续性仅是字眼上的事……如果现代的自然法学说在内涵及其深远影响上都已证明与旧的自然法学说如此不同，其理由便在于一个有关人与宇宙的新概念，把几世纪以来一个无害的正统学说转变成了进步与革命的一项强有力工具，这工具使得历史转向一个全新的方向，对这方向，我们至今还可以感受到它的影响。^[1]

登特列夫的这一著名论断，近些年来受到了很大冲击。主张连续论的学者认为，现代自然法学派不过是远溯希腊的西方自然法思想的一个现代继续。我们能在柏拉图、亚里士多德，特别是斯多亚派这些古代哲学的传统中轻而易举地找到自然法的思想。^[2]有的学者甚至认为，普遍自然法思想直接基于柏拉图的伦理政治学说，经斯多亚派和中世纪托马斯传统的重新阐述，在现代体现在胡克（Richard Hooker）和格老秀斯的著作中，而霍布斯和洛克不过是这一贯穿古今的自然法思想传统的某种偏离。^[3]连续论除了强调古今自然法学派在术语和学说上的承继关系，还面对一个重大的问题，就是现代自然法学派倾向于强调自然权利概念对于自然法学说的重要意义。早在法国大革命的启蒙运动时代，个人权利就被视为区分“古代人的自由”与“现代人的自由”的关键所在。^[4]主张古今之争的政治哲学家认为，倡导自然权利的现代自然法学派，不仅颠

覆了关注自然正当的古典政治哲学，而且与托马斯等阐述的基督教自然法学说也旨趣大异，必须被看作是从中世纪晚期开始出现的理解人类生活和政治基础的全新学说。^[5]但在不遗余力地倡导连续论的著名中世纪政治思想史学者蒂尔尼看来，现代自然权利的概念同样有漫长的历史，渊源可以上溯至教会法悠久丰富的传统，不能算作现代特有的思想现象。^[6]

不过，撇开思想史研究中经常遭遇的“断裂还是连续”的方法论问题^[7]，政治哲学在这里面临的实质问题是，现代自然法学派在使用具有多重背景和复杂渊源的自然法权概念时，真正关切的问题是什么？究竟是什么思想动力推动其不断发展并改造具有悠久历史的自然法权学说？只有初步把握了这一根本问题，我们才能解开登特列夫当年认为决定我们对自然法理解的“布赖斯之谜”：

任何人今天都可以看出，（自然法的）这一革命性一直隐含在其学说中。独特的地方在于，不像绝大多数革命观念，这一思想将其爆炸性因素隐藏得这么久。近两千年来一向无害的准则，几乎称得上是道德的老生常谈，在十八世纪末变成了一堆炸药，粉碎了一个古老的君主政体，震撼了欧洲大陆。^[8]

13 何为法权？格老秀斯的三个回答

顾名思义，自然状态就是自然法权（*ius naturale*或*lex naturalis*）作用的空间。然而，在自然状态下，面对共同体纽带解体后的个体，与国家实定法不同的自然法权是如何发挥作用的呢？现代政治哲学通过自然法为道德世界与政治生活奠基面临的一个首要困难，就是要阐明自然法权独特的作用方式。但在考虑自然法权作用的方式之前，首先要面对的问题是，在自然状态中，是否有真正意义上的法权呢？

有种说法已经是老生常谈，在战争中法律是不做声的（*inter arma silere leges*）。如果针对的是行为而非思想……如果这里所说的战争是每个人对每个人的战争的话，那么，这句话不仅适用于国家法，而且也适用于自然法。^[9]

格老秀斯在《战争与和平的法权》的“绪论”中针对卡尼亚德斯的挑战，从自爱的社会性出发建立了正义和法权的基础。然而对正义新的奠基，首先要回应的就是霍布斯提及的这一老生常谈的挑战：“在战争中法律是不做声的”。如果像这句古老的罗马俗语所主张的，在战争中所有的法权都中止了（*in bello omnia iura cessare*），根本也就不存在所谓“战争法权”的问题了。然而，格老秀斯却要努力证明，“战争的进行不仅应当在结果上有助于法权，而且发动战争就应该依据法权和诚信的方式。”因此，在战争中沉默的只是国家制定的法律，以及那些司法程序及平时的做法，但这些并没有涵盖所有的法权，特别是那些“适用于所有时间的永恒的法律”。用格老秀斯引用的古代演说家的话说，在战争中，那些“未成文的法律，无论是自然指令的，还是通过各民族的一致同意（*gentium consensus*）而设立的”，都没有失效。正如罗马史家李维所言，不仅有和平的法权，还有战争的法权。如果存在所谓的“正义的战争”，那么就必须找到什么是判定战争是否正当的“法权”。^[10]要用法权来规范战争，首先必须找到能在武器的喧哗中发出自己的声音，并且用

声音指挥暴力的法权。格老秀斯与霍布斯围绕战争与法权关系的根本分歧，实质上事关自然状态中是否存在一种具有道德约束力的力量，能将自然状态构成一种严格的道德空间的重要问题。因此，要理解现代道德世界的性质，我们必须首先考察这一试图在武器的丛林中发声的法权。

在《战争与和平的法权》正文的第一章，格老秀斯就明确提出了全书的首要任务，既然是要考察“战争的法权”，那么就先要回答什么是我们要研究的战争，什么是我们要研究的法权？对于“何为法权”这个问题，格老秀斯给出了三个不同的回答：

（一）正当

既然我们将本书命名为“战争的法权”，那么正如我刚刚说过的，我们首先就要搞清楚，战争是否是某种正当的东西，然后就是在战争中什么是正当的？因为这里的*ius*指的不过是何为正当，它更多表达的是一种否定的意思，而非肯定的意思。所以，（战争的）法权就是其中没有不正当的。而所谓不正当，就是与使用理性的人组成的自然社会相悖。

[11]

（二）人身属性

*ius*一词还有一个与上述涵义不同，但来自前者的涵义，指与人身有关的：在这个意义上，*ius*指的是人身的道德属性，具有这种道德属性，使人可以正当地拥有某个东西，或做某件事。这一法权是与人身相连，尽管有时也伴随着物，如土地方面的权益，被称为“物权”，就与单纯的人身权不同，这不是因为物权不与任何人身相关，而是因为它们仅与拥有某个物的人相连。[12]

（三）法

*ius*一词还有第三个涵义，与“法”的涵义完全相同。如果就“法”这个

词最广泛的涵义来说，指的是约束我们去做正直的道德行为的规范。我们要求“约束”，因为建议以及其他规定，哪怕多少正派，只要不约束我们，就不属于法或法权的名目之下。而允许，严格来说，并不是法律行为，而是对法律行为的否定，除非指的是约束每个人不得对法律允许任何人做的事情设置障碍。而且我们说，法约束我们做正直的行为，而不仅是正当的行为。因为这里所谓的*ius*，不仅涉及我们前面说的正义的问题，而且还与其他德性的问题有关。虽然，符合何为正直的这一法权，也在宽泛意义上可以称之为正当。^[13]

格老秀斯对“何为法权”问题的三重回答，清晰地展示了现代自然法学派面临的复杂的法权概念遗产。

14 古典法权与现代法权

（一）正当

格老秀斯的第一个回答，指示了“法权”的古典意涵。将法权理解为“正当的东西”（*aliquid iustum*），既是“法权”（*ius*）在概念上自然的关联，也是自然法传统渊源已久的做法。

阿奎那在《神学大全》中讨论正义这一德性时就指出：“*ius*或*iustum*是根据某种平等的方式与他人达成平等的某种活动。”而“自然正当”（*ius naturale*）就是出于“事物的自然本性”（*ipsa natura rei*）产生的“与他人达成平等”（*adaequantur = iustari*）的活动，与通过私人协议和实定法建立平等的方式不同。^[14]

“自然正当”建立人与人之间平等的根源是“事物的自然本性”，这与*ius*的原初涵义紧密相关，因为*ius*本身就是“事物”的一部分：

*ius*这个词首先是用来指正当的事物本身（*ipsa res iusta*），其后才被转用来指我们借以知道正当的技艺，而后又进一步指管理正义的地方……^[15]

在托马斯看来，*ius*的“正当”意涵，首先是事物自然秩序的一部分。^[16]其次才成为人理解这一秩序的技艺或德性，而司法秩序及其判决则属于其进一步引申的意涵。*ius*的原初意涵，是物与物之间的平等关系，比如干多少活付多少钱，或者一个人得到多少就同样应该付出多少。这一原初意义上的“正当”，是“正义”这种德性的对象（*obiectum, quod vocatur iustum*），由此产生了正义本身所谓的“正”（*rectitudinem iustitiae = iustum*）。

“正当”是根据事物的自然平等秩序，调整人与人之间的关系使之平

等的活动。正当 (ius sive iustum) 活动的前提是自然平等 (naturalis aequalitas)。 [17] 基于事物自然的平等关系，我们进一步确定了一个人应得的东西。我们亏欠另一个人的 (debitae) [18]，是另一个人基于自然平等而应得的东西 (ius suum)。托马斯强调，正义这一德性，与其他德性的不同之处就在于它涉及的总是他人应得的东西，这就是所谓“与他人的相等” (commensuratio ad alterum)，而正当的活动就是实现这一他人应得的平等。在这个意义上，正当或正义就不仅指两个物之间的自然平等关系，而进一步指能够行动的存在者，出于行动的原则 (理性、意气或欲望)，按照自然平等关系进行的活动。正是基于这一意涵，自然正当 (ius naturale) 与自然法 (lex naturalis) 在托马斯这里建立了根本的关联。 [19]

为了实现这一以自然秩序为基础的人与他人之间的平等，托马斯区分了两种达成自然正当的方式。一种被称为是绝对意义上的自然正当，即从事物的自然就可以绝对确定其自然上应当的平等，托马斯的例子是男女的生育与父母对孩子的哺养；而另一种自然正当则不是直接来自事物的自然，而是就事物本性的某种结果而言，财产占有就是如此，虽然就土地的自然本性而言，没有任何道理使其必然排他性地属于某个人，但如果考虑到土地适于耕种与和平使用的自然特性，那么，某块土地就应当属于某个人所有，而不是另一个人。从托马斯的讨论可以看出，无论生育，还是财产，人与人关系中的“正当”都被看作是基于事物自然本性建立的“应当”。托马斯发展了盖尤斯和乌尔比安等罗马法学家区分 ius naturale 与 ius gentium 的思路 [20]，认为这种绝对意义上的“应当”不仅属于人，也属于其他动物；而需要通过事物本性的后果或效用来考虑的正当，则需要使用理性，因此，只适用于具有自然理性的人。 [21] 但这两种“自然正当”的力量都来自“自然”本身，无须政治权威和实定法律来建立。 [22]

不过，正当作为正义的对象，虽以自然为基础，但要考虑到人性的变化，在与他人达成自然平等的调整活动中，对人而言的自然正当，并不是一成不变的 [23]，需要通过实践智慧的正当理性 (recta ratio prudentiae) 来把握。 [24] 在人的心智中，实践智慧认识何为正当，并规定特定的正当活动的规则 (regula prudentiae)，就是法 (lex)。 [25]

在这里，自然正当的问题，就不仅涉及亚里士多德式的德性问题，同样也需要自然法的“规矩和尺度”。^[26]这或许是托马斯经常将*ius naturale*和*lex naturalis*混用的理论原因^[27]，虽然严格来说，二者在概念上并不能简单等同起来，自然法可以说是理性行动者实践行动的“规范”（*praecepta*），而自然正当则是这一规范力图建立的人与人之间的关系。^[28]

托马斯晚年在为亚里士多德的《尼各马可伦理学》撰写的注释中，在讨论亚里士多德的“自然正当”概念时，分别考虑了从效果（或德性）与原因这两个角度体现的自然正当，而后者并不出于人的意见或城邦法律，而是出于自然，为了说明这一点，托马斯将这种自然正当与思辨理性的自明原理做了著名的类比：

就像在思辨的领域，存在某些自然上可知的东西，比如不可证明的原理，以及与它们相近的原理，也有些东西则是靠人的辛苦思考发现的；同样在人的活动领域，也存在一些自然可知的、几乎不可证明的原理，以及与它们相近的原理，比如必须避免恶、不可以不正当地伤害任何人、不可偷盗等类似的；另一些则是通过人的勤劳想出来的，它们被称为是法律意义上的正当。^[29]

托马斯提到“自然正当”不可证明，也无须证明的原理的例子，正是自然法（*lex naturalis*）的主要规范。自然法的首要规范，“应当行善，追求善，避免恶”（*quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*），作为实践理性的原则，正像理智理性的矛盾律一样是不证自明的（*indemonstrabilia, per se nota*），而所有其他的规范都以这一规范为基础。^[30]托马斯的自然正当，最终将我们引向了他的自然法学说。不过，在讨论这一问题之前，我们先回过头看看这一“自然正当”概念的身后事，理解格老秀斯理解法权的第二个涵义是如何出现的。

（二）人身能力

虽然学者们对如何理解托马斯有关自然正当和自然法的复杂论述学

说仍然存在分歧，但他们一般都同意，在托马斯和格老秀斯之间存在着一个巨大的分野^[31]，这个分野就是将*ius*理解为人身“能力”的学说，这一所谓“主体权利”概念^[32]被普遍视为是现代权利思想的关键特征。^[33]虽然围绕这一现代权利语言的历史渊源，学者们仍有广泛的争论，但大都认为，在中世纪的教会法和神学著作的共同作用下，权利的语言从罗马法中的“物”转变为现代权利理论关注的人身“能力”或“权力”。

研究古代法的历史学家梅因当年在讨论法律分类时，针对罗马法将法律依据人、物和讼加以划分的做法就曾指出，十七世纪以降的立法者革命，已经使英国和欧陆的法律学者一致贬低罗马法对法律的分类：

我的看法是，现在对罗马法分类的普遍贬低，看法没错，只不过有些错位。大多数现代思想家针对这些主题提出的法律分类是对法律权利（legal rights）进行分类，所有这些分类系统的核心和关键都是法律权利，但也许对于那些不熟悉这一点的人也许看起来奇怪，罗马人并未理解，或没有充分理解那些对我们来说基本的权利概念。根据罗马法学家的一般用法，*ius*指的不是权利，而是法，通常是法的特定分支。无疑，罗马法中*ius*的有些意思，接近，甚至相当接近权利的概念，但整体而言，我们必须承认，罗马人在建构他们令人难忘的法律体系时，并没有借助法律权利的概念。^[34]

梅因提到的，罗马人尚未理解的，但对于我们来说却是基本（elementary）的权利概念，正是我们在格老秀斯那里看到的人身能力意义上的主体法权概念，这是十七世纪现代自然法学说的核心思想。

现代自然权利概念的主要特征是将法权不再像古典观念一样，理解为客观的自然秩序，而是理解为主体拥有的，可以自由支配的某种“品质”、“能力”或“权力”。无论这种主体意义上的法权，究竟发轫于奥康的“唯名论革命”，还是肇始于更早的十二世纪复兴中方济各修会对个人权利具有浓厚法理色彩的关注，或者《学说汇纂》的注释者们创立罗马法科学的努力^[35]，对于我们这里关注的问题来说，这些历史研究表明，现代自然法学派的一些重要思想要素可以在学者们苦心挖掘出来的主体权利的发明者那里看到，而主体权利的概念从这里逐渐开始挣脱了

客观法权的自然秩序框架。

法国学者维莱在近半个世纪的时间里对所谓“主体法权”概念进行了广泛的研究。他指出，无论在亚里士多德和托马斯那里，还是在罗马法的传统法律思想中，“法权”在根本上都是指蕴含在事物秩序之中有待法学家、哲学家和立法者发现的某种客观性质。现代学者经常主张，现代个人权利的概念可以上溯至罗马法的法律思想。但维莱最初正是从对罗马法的深入研究入手发现了罗马法与现代法权思想的根本不同。维莱提醒我们注意，现代人在解释罗马法时通常使用的主体法权概念，是将现代人的权利语言投射到了罗马法那里，掩盖了罗马法基于自然正当在人与人之间建立的解决纠纷的方式。维莱指出，在乌尔比安那里，正像我们在托马斯那里看到的，“法权”首先是指一种“正当的东西”（*id quod iustum est*），而法学家的任务就是要去发现*ius*这一客观的正当关系。[36]现代人在解释罗马法的时候，经常将本属于物的客观“法权”属性，或者人在一个有形物中分享的特定价值，理解为人的主体权利（例如*ius utendi*, *ius eundi*或*ius fruendi*）；特别是乌尔比安有关法权的基本原则（*suum ius cuique tribuere*），就更是如此了。[37]这些所谓“法权”，在罗马法那里，原本更多指示的是物的属性。[38]而在罗马法的世界中，这些“法权”作为人与人之间的“正当关系”，指的也不是抽象的个体属性或“权力”，而是人与人之间存在的各种权威关系。而后来成为主体法权重要意涵的所有权（*dominium*）概念，在罗马法中并不属于*ius*的范畴，而是彼此相对独立、各有统属的概念。[39]无论罗马法中是否包含了一些可以比拟现代主体权利的用法或概念，但就整体而言，罗马法的世界并不是围绕个体权利的概念建立的。[40]这一点也同样适用于亚里士多德和托马斯的著作。[41]

十二世纪，格拉西整理教会法的文献，编成《教会法汇要》（*Decretum*）一书。在该书开篇澄清法权（*ius*）概念时，他既主张自然法权（*ius naturale*）应包含在法律（*lex*）和福音之中，同时又引入了伊西多尔对法权的概念分析，严格区分了法权（*ius*）、习俗（*mos*）和法律（*lex*）。[42]这一概念上的混乱，给注释者带来了很大的麻烦。这时已经开始出现一批学者，将*ius naturale*理解为人灵魂中的某种内在的力量。[43]

不过，决定性的突破仍然大致发生在十四世纪。在方济各会与多明我会等各方围绕“使徒贫困”展开的著名争论中，有关法权的概念分析和理论讨论成了焦点。^[44]在这里，帕多瓦的马西留，一个在法权概念史上经常受到忽视的人物，为了论证使用权可以与所有权分离，对法权（*ius*）概念进行了细致的区分^[45]：

I. “法律”（*lex*）。在法律之下，马西留不仅列举了强制性的命令或会导致惩罚的禁止性法律，还包括了“许可性法律”（*lex permissa*）^[46]，这种法律并不通过惩罚约束人做或不做某种行为，比如慷慨的行为。^[47]

II. “权利”：法权（*ius*）的第二个涵义是指“人符合第一种涵义的*ius*的所有受到规定的行为、能力或获得性习惯，无论是内在还是外在的，既可以是内在的，也同样可以是及于某种外物，或者对某种物，比如物的使用或用益、获取、持有或保存或交换等其他类似的情形”。马西留指出，当我们打算依I来处置某种东西，就是在第二种意涵的“法权”上，我们说，“这是某人的权利”（*hoc ius alicuius esse*）。^[48]

III. “判决”：法官依据I所做的判决。^[49]

IV. “正当”：狭义正义的行为或习惯。^[50]

对法权概念的这一澄清不难让我们看出，“与托马斯相比，马西留仿佛生活在一个不同的世界里。”^[51]在托马斯那里被看法权首要涵义的亚里士多德式的“正当”概念，现在被放在了最后。马西留的整个法权概念是围绕体现立法者意志的实定法组织起来的，自然法在这一分类架构中完全是多余的，不过是制定法的某种比喻性的说法。^[52]但法权的两个首要涵义，却正如学者指出的，几乎“对应所谓‘客观’法权与‘主体’法权之分，即管控人类行为的规范与人们按照这一规范所具有的权力之分……马西留在两种意义上使用*ius*概念，就像后来的奥康一样，而托马斯几乎完全在客观意义上使用*ius*”。^[53]而且在后面进一步分析“所有权”（*dominium*）概念时，马西留更加明确地将这种特殊的“权利”（*ius*）理解为一个人根据法律正当获取的某物提出主张的“主要权力”（*potestas principalis*），并由此可以称为是某人对某物的权利，正是这一对正当获取物的意志（*actuale aut habituale velle sic habendi*

rem iure quesitam），使得未经所有者的同意别人不得处置该物。在这一讨论中，主体权利将个人意志及其权力与物权结合在一起的基本思想，已经获得了充分展现。

不过，与马西留尚主要依据客观的实定法律来讨论*ius*不同，马西留的同时代人，被维莱视为“主体权利之父”的奥康，在有关“使徒贫困”的著名争论中，针对约翰二十二世的教皇敕令（*Quia vir reprobus*）中凡使用（*usus*）必涉及财产所有权（*dominium*）的主张，系统地区分了“事实使用”（*usus facti*）、“合法使用”（*usus iuris*）、“使用权”（*ius utendi*）、“使用中可消耗的物”（*res usu consumptibles*）、“所有权”（*dominium*）和“财产”（*proprietas*）这一系列概念。^[54]维莱认为，奥康在这一争论中表达的立场是主体权利第一次清晰而系统的阐述。在分析的过程中，奥康虽然被迫使用约翰二十二世在教皇敕令中的许多法权概念，但他坚持，使徒使用外物的行为，不是作为“自己的”来使用，因此并不预设了财产权的概念。使徒作为贫者，与拥有所有权的主人（*dominus*）是不同的。“事实使用”是脱离财产权的中性行为。^[55]奥康抓住教皇敕令中对*fas*和*ius*的区分指出，通过他人占有的田地是允许的，这里并不涉及权利（是*fas*，而不涉及*ius*），那么同理，使用行为本身也可以是许可性的，无须预设使用权。^[56]

维莱指出，奥康奠立主体性权利概念的关键在于采用“许可权力”（*potestas licita*）的概念来界定各种权利，所有的权利都是许可性的“权力”，与外在行为中单纯的“许可”不同。^[57]借助亚里士多德有关“行为—潜能”（*actus-potentia*）的著名学说，奥康指出，“事实使用”只是外在的使用行为，并不一定与行动者的个人属性直接相关，它可以在道德上完全中性。而“权利”则不同，权利不是行为，涉及的是人在使用时的“能力”。与“事实使用”相对，奥康定义所有权利概念都使用了“许可权力”（*potestas licita*）的表述^[58]：

使用权：“使用权是一种使用外物的许可权力，这一权力不应在违背本人意志的情况下，在本人无过错，亦无正当理由的前提下被剥夺，而如果这一权力被剥夺，被剥夺者可以前往法庭提起诉讼。”^[59]

所有权：“对某物在法庭上提出主张，并许可以任何不为自然法禁止

的方式使用它的主要权力。”[60]

因此，主体性的权利（*ius*）概念，取代了仍带有支配物色彩的“所有”（*dominium*）概念，成为奥康分析使用的法权问题的关键。而这一“权利”，被理解为主体行动的某种潜能或能力（*potentia*），一种许可性的权力，而不是正当意义的权力（*potestas iusta*）。[61]尽管从今天的眼光看，奥康反驳约翰二十二世的论证本身可能确实“希望渺茫、欠缺说服力”[62]，但奥康在讨论这一问题时采取的分析策略仍然决定性地影响了从主体能力出发理解法权的基本思路。

到了稍晚的公会议运动的重要理论家热尔松那里，从主体权利规定*ius*概念的做法已经完全成形了：

*Ius*是根据正当理性的指令，适于某个人的直接能力或权力……定义之所以包含了“能力或权力”，是因为许多符合正当理性的指令的事情，对于经历它们的人来说，并非其权利（*iura*），比如天谴者的惩罚或迷失者的惩戒；我们也不说任何人有权伤害他自己……定义之所以包含了“直接”，是因为有许多事情能够让某人根据正当理性行事，比如现处于罪中的有死者具有能力或权力获得永生，但这不是一种直接能力，或者按我们习惯的说法，他的永生不是根据现世的正义……因此我们说，这样一般界定的权利，就包含了那些构成其存在实体，并因此构成其善的所有那些实定性质。因此，天有权降雨，太阳有权光照，火有权加热，燕子有权筑巢，而当然每一种造物都有能力做自然上对其好的事情。其中的理由很明显：所有这些事情都与这些遵循神圣正当理性的指令的存在相适应，否则它们都不能持存。同样，人虽然是有罪者，但也对许多事情有权利，就像其他造物按其自然本性具有权利一样。[63]

热尔松不仅明确将法权视为个体的“直接能力或权力”，并在这个意义上构成了这一个体的存在实体，而且还特别强调，个体按自然本性具有的权利，作为一种“自然所有”（*naturale dominium*），来自上帝的馈赠，是一种自由权。[64]

在直接影响格老秀斯的西班牙经院哲学家苏亚雷斯那里，法权的这

—“主体”定义已经无可争辩地树立了权威的地位。苏亚雷斯指出，*ius*可能出于两个不同的词源，一个是“命令”（*iubere*），一个是“正义”（*iustitia*）。苏亚雷斯首先讨论了与正义有关的*ius*概念。与亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对正义的经典区分^[65]相应，*ius*也具有两个主要的涵义，一个是指“任何符合理性的相等的东西”（*quidquod est aequum et consentaneum rationi*），这种“正当意义上的相等”，是一般意义上的德性的对象，另一个则是指“根据正义每个人应得的相等”，也就是给予每个人他自己的东西（*tribuere alteri quod suum est*），这是*ius*的严格涵义，也是通常的理解。苏亚雷斯按照他固有的做法，强调他对*ius*的理解完全遵循了托马斯在《神学大全》中对*ius*的讨论，然后他就进一步明确地界定了法权的这一狭义涵义：

法权的严格意义，也是通常狭义的法权，是指每个人都拥有的某种道德能力，这种道德能力或者针对自己的物，或者针对别人欠他的物；因此，物的主人被称为具有对物的权利，而工人被称为有权得到薪水，理由是他被称为值得雇佣。^[66]

苏亚雷斯还特别援引圣经和罗马法（特别是《学说汇纂》中乌尔比安的著名表述），表明这一法权定义有充分的权威支持。而这一法权，作为一个人的所有权，可以直接就此提出主张（*actio*）。

但如果从另一个词源“命令”来看，*ius*指的就是“法律”（*lex*），即书面法律和政治制度建立的政治平等。但这样一来，正如苏亚雷斯意识到的，*ius*的这一意涵就不适用于“自然法”（*lex naturalis*）了，而根据乌尔比安的说法和查士丁尼的《法学阶梯》中的表述，*ius*又明显包含自然法。^[67]为了克服这一困难，在讨论*ius naturale*问题时，苏亚雷斯再次重申了*ius*的两个涵义：“*ius*有时指的是法律（*lex*），有时指的是一个人对物的所有权或准所有权，也就是对物的使用的主张。”^[68]在对上述法权定义的这一重述中，苏亚雷斯几乎完全将*ius*的主体权利等同于所有权（*dominium*）的概念，并且针对自然法，从这一全新的主体权利角度解释了托马斯在《神学大全》中对法律（*lex*）与“正当”（*ius*）的“区分”：

因此，托马斯对自然法所建立的普遍接受的区分，应该理解为是与规范性自然法有关，而涉及这里讨论的主题。就这一意义而言，显然财产分割并不违背自然法，因为自然法并未绝对而明确地禁止这一分割。奴役以及其他类似的问题也如此。但如果我们说的是所有意义上的自然权利，那么确实自由与自然权利有关，而且关系到肯定意义，而不是否定意义上的自然权利，因为自然本身赋予每个人对其自由的真实所有。而物的共有也在某种方式上与人出于自然权利的力量具有的所有权有关，因为如果没有发生对物的事实分割，人就具有实定的肯定意义上的权利，对使用共有物有权利提出主张。^[69]

苏亚雷斯在这里不仅完全用主体权利的语汇重新阐述了托马斯对法权的正当定义，而且使用与“规范性自然法”（*ius naturale praeceptivum*）相对的所谓“所有意义上的自然权利”（*ius naturale dominativum*），将主体权利概念对于法权概念的支配进一步延伸到了所谓“自然法权”（*ius naturale*）的问题上。这样，所谓的“自然正当”已经被转化为“自然本身赋予每个人”的“对自身自由的真实所有”。这一对自由的所有权性质的主宰，成了现代思想对自然法权的标准理解。这一变动对于现代自然法学说的重要意义将随着后面讨论的展开而逐渐呈现出来。

从十四世纪的马西留、奥康和热尔松到十七世纪初叶的苏亚雷斯，学者们勾画了主体权利在中世纪道德和政治思想中逐渐浮现的历史线索。从这一初步的描述已经可以看出，与所谓“客观法权”的古典自然正当观念相比，现代权利语言强调的是构成法权的一些不同的要素。在主体法权的概念中，法权被视为个人拥有的某种品质和能力，这种能力是与人的自然本性联系在一起的某种中立性权力，或者说“许可权力”，个人可以根据其意志自由地支配；而且，这一个人可以自由主宰的法权，日益与对物的所有权（*dominium*）合流，共同构成了具有浓厚法理色彩的现代权利概念，使这一概念逐渐脱离古典德性学说的畛域，而日益具有实定法的底色。^[70]然而直到现代自然法学派系统地阐明了自然权利的意涵，这一主体权利仍然在很大程度上受制于传统的自然正当概念，其自由的范围受到正当理性的规定，服从自然法的指令，而在主体权利上体现的主权性自我，也大多不能脱离正义或权利的道德神学背景，对其道德世界进行完全自主的立法和统治。而这一点，正是现代自

然法学派试图在自然状态中为现代人拓殖的独立的道德王国。

（三）格老秀斯

让我们回到格老秀斯的法权世界，重新理解他对“何为法权”问题的三个回答。

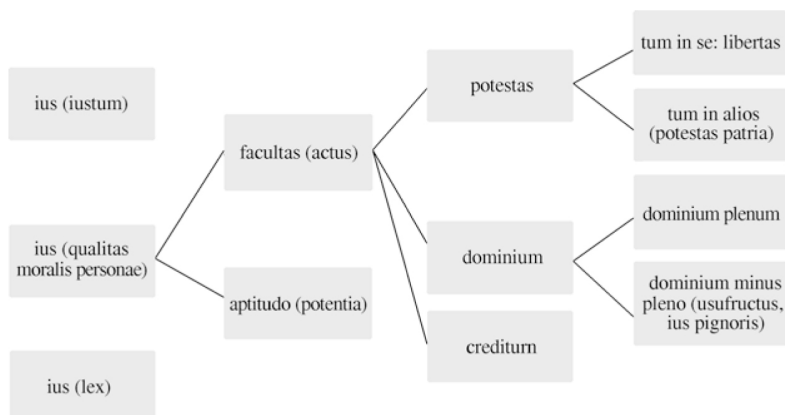
格老秀斯虽然在《战争与和平的法权》开篇第一章中将客观法权的“正当的东西”作为法权的第一个涵义，但随后他就立即针对战争法权的论证，做了一个重要的修正，这一“正当之物”，“更多表达的是一种否定的意思，而非肯定的意思。”在第二章对发动战争是否“正当”（*iustum*）的考察中，格老秀斯正是贯彻这一否定性的“正当”概念，力图证明，无论从自然法、圣经中的神法还是万民法出发，都并不否定所有形式的战争。^[71]格老秀斯在这里，并不像中世纪的正义战争理论一样，努力要证明发动战争合乎正义的要求。^[72]用格老秀斯的话说，“我们对自然法权的探究，就是要探究，是否做某件事可以不是不正义，而所谓不正义指的就是与理性的和社会的自然本性必然相悖。”^[73]

然而，格老秀斯对战争法权的论述并不只限于否定性的许可，而是进一步讨论了“理性和社会的自然本性”对于战争法权的正面要求。事实上，法权的第二个涵义正是在规定战争这方面的正当理由上具有决定意义。“正当理性和社会的本性”这一格老秀斯最关心的问题，并不禁止一切暴力行为，而只是禁止与社会相悖的暴力行为，这就是“剥夺他人权利”（*quae ius alium tollit*）的暴力行为。^[74]这里所谓的他人权利，正是格老秀斯赋予法权的第二个涵义。

事实上，从格老秀斯在第一章中的讨论就可以看出，他最关心的就是作为人身道德属性的“主体法权”定义。他对这一“权利”进行了详细的划分。

格老秀斯首先将道德属性划分为完备和不完备的，前者称为“能力”（*facultas*），后者称为“倾向”（*aptitudo*）。而这一“能力”的概念，正像我们前面在描述主体法权概念时看到的，被格老秀斯视为“法权严格精确的意涵”（*ius proprie aut stricte dictum*），这里面包含了格老秀斯

在《战争与和平的法权》中最关心的所有问题：“我们对我们自己拥有的权力（potestas）”（即自由），我们对他人拥有的权力（比如父亲对孩子，主人对奴隶的权力）；所有权（dominium），其中既有完备的所有权，又有不充分的所有权，如用益权和抵押权；最后，还有债权或者说“对人权”（ius in personam sive creditum）。



格老秀斯对法权的划分^[75]

从上述分类可以看出，法权的主体涵义的核心是对人的权威（potestas）与对物的所有（dominium），二者都是人身现实具有的能力。就这一人身能力，格老秀斯还进一步区分了为了个别利益（usus particularis causa）的大众权力（vulgaris）与相对于大众权力的高位权力（eminens）。这样，公权就成为居于高位者出于公共善的目的（boni communis causa）对共同体成员的人与物的支配。王室权力（regia potestas）相对于家父与主人的权力而言就是高位权力。^[76]

格老秀斯的新权利语言，立即遭到了严厉的批评。批评者指责他模仿经院作家的不当做法，不该从正当的否定涵义入手理解战争是否正当，而应该首先考虑发动战争是否是正当的。不过更严厉的“谴责”直接针对格老秀斯的第二个法权定义，因为这一定义完全脱离了与客观正当的关系（作者提议界定为“针对他人行为，借以保持正当的能力”），而且批评家尖锐地指出，“没有人会想当然地将自由称为针对自身的法权（ius in se），所有权（dominium）也似乎不能严格地称为对物权（ius in re），父亲对孩子、主人对奴隶，也不能严格地称为是具有法

权。”在批评者看来，这种做法与亚里士多德和罗马法学家的做法都格格不入。^[77]

格老秀斯之所以要诉诸主体权利这样缺乏古典依据，主要由中世纪教会法和民法学者引入的新权利语言^[78]，目的就在于从个人权利及其建构的社会性出发，为战争的法权化提供基础。在格老秀斯看来，严格意义上的“法权”，即主体权利意义上的法权，也就是通常法学家所谓“自己”（suum）。巴贝拉克在注释中恪尽职守地指出，格老秀斯这里想到的正是他在构建其“自爱的社会性”中借重的乌尔比安的法权规范：Suum cuique tribuendum est（给予每个人他自己的东西）。^[79]如果比较我们分析过的《战利品法》第二章的基本结构，这一点就更加清楚了。

在《战利品法》第二章“绪论”中，格老秀斯打算首先要建立为战争法权辩护的基本框架，他提及的前三条主要规则（regula），规定了何为法权：

- I: Quod Deus se velle significarit, id ius est.
- II: Quod consensus homninum velle cunctos significarit, id ius est.
- III: Quod se quisque velle significarit, id in eum ius est.^[80]

从这一架构可以清楚地看出，在《战利品法》中，法权的首要概念仍然基于神学意志论。自然法的基本概念，自然法两条最基本的“规定”，自卫和获取的许可性法律，占有（possessio）与所有（dominium）的概念，都是以上帝意志的第一条规则为基础的。而从万民法的第二条规则，则推出了人在社会交往时凭借的基本交易正义规则，以及作为所有权理解的“自然自由”概念。而最后从个人意志对自身的法权，考虑了政治社会的建立。从规则四之后，就是政治社会的实定法及其司法程序方面的各项规定与概念。

法权规则（ius）	自然法的法律规定 （lex）	基本概念

I. 上帝意志即为法权	I. 自卫的许可法	ius naturae
	II. 获取的许可法	possessio et dominium
II. 人的共同意志即为法权	III. 非侵占法	ius gentium
	IV. 非伤害法	libertas et dominium
	V-VI. 补偿性正义（奖惩）	
III. 自己意志即为对自身的法权	VII. 共同体成员的个体善	pacta, respublica et cives
	VIII. 共同体的整体善	lex proprie dicta

《战利品法》第二章“绪论”的法权结构

《战利品法》的法权结构显然与《战争与和平的法权》有所不同[81]，在其中上帝意志与万民法的合意，占据了更加突出的位置。然而稍微仔细考察就会发现，《战利品法》的法权结构虽然像学者指出的，尚未摆脱客观法权概念的主导[82]，但其实质分析脉络却多少突破了这一架构。事实上，贯穿整个分析的，是基于上帝意志的“财产”，特别是两次出现的“所有权”概念。在“规则一”的论述中，格老秀斯强调，来自上帝馈赠的“物”，虽然最初属于人类，但其后则要经过个体的占有、使用，才能成为所有权（*possessio, usus, dominium*）。和这一所有权概念联系在一起的正是格老秀斯社会性概念的核心——上帝在人这里建立的“爱的双重性”。而在讨论“规则二”通过交易正义建立的社会关系时，格老秀斯再次回到了这个问题，强调人作为上帝的造物，是完全自主的，因此每个人的行动及对自己东西的使用，并不受他人选择的左右。这就是“自然自由”的概念：“每个人按照自己意愿行动的能力”（*id quod cuique libitum est faciendi facultas*）。在格老秀斯看来，人的这种行动自由就等于对物的所有权（*libertas in actionibus idem est dominium in rebus*）。因此，作为格老秀斯社会性学说核心的“自然自由”，在概念上，其实就是对物的所有权。只不过，《战利品法》中缺乏阐明“自由”与“所有”之间思想关联的法权概念框架。而《战争与和平的法权》中系统阐述的主体法权概念，则有效地将对己的“自由”和对物的“所有”都视为人的道德能力，作为严格意义上的法权纳入统一的概念体系中。

然而，在现代自然法学派中，自然法权是否仅仅只是一种人们可以

自由使用的道德能力，而并不对我们的行为施加任何道德的约束力呢？如果自然法权只是格老秀斯所谓的第二种意义上的“法权”涵义，而不能从第三种意义上的“法权”来理解，那么格老秀斯的自然法权也就仍然无法真正发出正义的呼声，更不可能在武器的丛林中建立和平的秩序。要理解格老秀斯在这一关键问题上的主张，乃至现代自然法学派有关问题的根源，我们就不能满足于仅仅把握主体法权的概念，还需要深入探讨在现代法权学说中与权利概念息息相关的义务及其约束力的问题。

15 托马斯论自然法：实践理性与自然倾向

虽然学者们在柏拉图、亚里士多德和斯多亚派等古典哲学中找到自然法思想的一些痕迹^[83]，但就整体而言，自然法思想在古代道德哲学和政治哲学中都并不占据核心的地位，更多像是“一种社会学意义上的比喻”。^[84]综合古典道德学说、罗马法学传统与基督教的自然法观念，将各种复杂的自然法思潮综合在一起，明确地阐述一套系统的自然法学说，这一自然法的奠基工作仍然要在托马斯笔下才最终得以完成。^[85]

我们在讨论法权问题时已经指出，托马斯阐述的自然法学说与其自然正当概念有着紧密的关联。就整体而言，《神学大全》中的《法律论》是托马斯探讨实践理性与人类行动的重要篇章。^[86]在托马斯的“圣教义学”为道德神学奠基的辉煌架构中^[87]，人，作为“上帝的像”（*imago Dei*），被理解为“具有自由意志与自身能动的理智存在”（*intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*）。因此，《神学大全》整个第二部分对人的行动的考察，关注的就是人作为其自身活动的本原（*suorum operum principium*），也就是“具有自由意志和进行活动的力量”（*quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*）^[88]，并描述了人在这一力量的推动下，离开并回返上帝的历程（*exitus-reditus*）。^[89]在这一历程中，不能脱离善，来理解人的行动，因为善始终是人的行动的目的^[90]：

显然所有行动，都来自某种力，但都是根据其对象的道理由这种力所发动的。而意志的对象就是目的和善，因此，所有人类行动都是为了目的。^[91]

善作为人的欲望的目的，是人类行为的本原，并因此支配了推动人行动的力量。^[92]托马斯实践科学的这一根本倾向也主宰了他对法的讨论。

托马斯将“法”（lex）理解为引导人的行动的“某种规则和尺度”。^[93]这一“规则和尺度”，作为实践事务的第一原理，必然针对人类行动的最终目的，也就是人在完备共同体（*communitas perfecta*）中的共同善；而任何与共同善有关的秩序，就必须由构成共同体的全体成员或者其代理来制定；而他所制定的法又必须通过“公示”（*promulgatio*），才适用到所有那些能够为规则和尺度约束的理性存在身上。考虑到上述这些因素，托马斯明确给出了“法”的正式定义：

法是针对共同善的，由负责照看共同体的那位制定并公示的某种理性指令。^[94]

托马斯特别强调，法要获得其特有的约束力（*virtus obligandi*），就必须通过公示，公示对于法律的力量来说是必不可少的。但值得注意的是，在法的正式定义中，并未包含施加惩罚的强制力（*vis coactiva*）。在对《尼各马可伦理学》注释时，针对亚里士多德的主张“法是来自实践智慧和理智的道理，具有强制的力量”^[95]，托马斯指出，对于拥有德性，能够引导自己生活向善的人来说，只需要道理，他就会出于自身意志来服从，然而对于败坏的人来说，就需要借助强制力（*coactiva potentia*）施加的惩罚手段来强迫其不愿服从的意志。因此，强制力对于政治共同体负责制定法律的人来说是必不可少的。^[96]但托马斯接下来的讨论多少用自己的“法”的概念改造了亚里士多德阐述有关政治与伦理关系的学说。托马斯指出，“法所具有的强制力，就取决于它为国王或君主所公示的程度。”^[97]“公示”产生的约束力，包含了在亚里士多德那里的施加肉体惩罚的强制力概念，成为一个更加宽泛的法律要素。而这样做的一个重要原因，就在于自然法，作为法的一种，并不像国王或君主制定的实定法，借助任何外在的惩罚手段来施加约束，而是通过“公示”确立约束力，即上帝赋予了人的心智自然理解自然法基本原则的能力。^[98]这意味着，自然法的规范是道德规范，其约束力来自理性的指令本身，即自然理性规定某些东西应当做或应当避免。从概念上看，这就是托马斯理解的任何道德规范的“命令”（*imperium*）意涵。^[99]自然法的规范，其约束力的力量就是实践理性的“应当与否”（*ratio debiti vel indebiti*）。而仪轨和司法的规范则不同，其约束力来自神或人的制度。

在托马斯的实践理性学说中，自然法占据着本源性的地位：“自然法的规范对于实践理性来说，就相当于思辨理性证明的第一原理”；相应地，“其他的道德规范，就像结论一样，是从自然法的普遍原理演绎而成。”^[101]自然法的自明（*per se nota*）原理，和思辨理性的第一原理一样，都是自然可知的（*naturaliter nota*），甚至比起后者来说，托马斯认为，实践理性的规范，与人的自然本性更加相合（*magis connaturalia nomini*），可以更加直接地为人所知。^[102]自然法的基本规范，通过这一自然可知性，直接建立了对人这一理性造物的约束力。

自然法基本规范的这一特点突出体现在其第一原理中。我们已经看到，自然法最普遍的规范（*communissima praecepta legis naturae*）就是“应当行善，追求善，避免恶”。这一规范的自明性就在于“善是指导活动的实践理性首先理解的东西”（*bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus*）。“善”的定义就是“所有东西趋向的东西”（*bonum est quod omnia appetunt*），因此，实践理性自然地理解为是人的善或恶的东西，也就被自然法规定为人应该趋避的对象。^[103]

自然法的普遍规范的奠基性意义，与人的自然倾向有直接的关系。善作为人的行动的目的意味着，“所有那些人的自然倾向指向的东西，也会被理性自然理解为是善的，因而成为追求的目标。”因此，“自然法的规范秩序”实际上“依据的是自然倾向的秩序”。^[104]自然法的规范并不单纯是外在于人的自然本性的命令，而是根植于人性自然向善的倾向。^[105]托马斯还进一步详细列举了人作为存在的自我保存倾向，作为动物的男女交合与教育孩子的倾向，以及作为理性存在，认识有关上帝的真理以及社会生活的倾向。^[106]

事实上，托马斯在最初将“法”理解为“规则和尺度”时就明确指出，“规则和尺度”可以有两个意涵，既可以指在理性中作为规则和尺度的东西，也可以指自然倾向中“由规矩和尺度引导的”，前者是严格意义上的法，而后者则是自然倾向分有的法。^[107]这也是为什么来自人的欲望和意气的自然倾向，在理性规范之下，也都属于自然法，并可以最终

还原到趋善避恶的第一原理上。^[108]因此，在托马斯的自然法理论中，自然理性对基本规范的直接认知，与自然倾向对善的内在追求，紧密地交织在了一起。只不过，自然倾向并不等于自然法，它们不过是“德性的种子”（*semina virtutum*），是德性的“发端”（*virtutum inchoationes*），只有在理性的引导下，通过意志的内在行为才能最终被纳入理性的善（*bonum rationis*）中。^[109]

根据托马斯的看法，自然法的基本规范之所以能够为人自然地知道，从而直接获得对人的道德约束力，关键在于“良知”（*synderesis*）这一实践理性的习惯。^[110]借助这一来源至今仍然存在广泛争议的概念，托马斯强调人的自然理性对自然法的直接把握：

人的灵魂中有某种借以认识思辨科学原理的自然秉性，我们称之为原理理智，同样，在灵魂中具有一种针对活动的原理——也就是自然法的普遍原理——的自然秉性，这是一种与良知有关的秉性。这种秉性就存在于理性，而非其他能力之中……^[111]

在托马斯看来，虽然人的自然本性特有的方式应该是经由探究和推理（*inquisitione et discursu*）来认识真理，但人的灵魂，凭借其与更高自然的关系，也可以无须探究一下子（*subito et sine inquisitione*）就获得某种知识。这种知识恰恰就是思辨科学和实践科学中最确定和最稳定的原理。托马斯认为，这种对原理的不虑而知，是人“自然上固有的”（*homini naturaliter inesse*），像“苗床”一样是所有其他知识的发源地。在托马斯的自然法学说中，实践理性的双重认知方式——“自然可知”的理智（*intellectus*）与“通过探究而知”的推理理性（*ratio*）——一同构成了自然法在实践理性上的认知结构，从而才能在具体的道德行动中发现自然法“该如何做的正当理性”（*recta ratio agibilium*）。^[112]

由于所有其他知识都来自对原理的知识，那么人的这一知识，就必须随时备用，因此托马斯认为能够直接把握“自然法的普遍原理”是灵魂的“秉性”，而不仅仅是能力^[113]，托马斯甚至称之为是“原理的秉性”（*habitus principiorum*）。作为人自然固有的东西，“良知”与实践智慧的习得性德性不同，比后者更高。^[114]

当然，良知把握的自然法的普遍原理，只是实践三段论的大前提，并不能直接引导人的行动，后者要求的是将良知的秉性知识（*cognitio habitualis*）应用到具体的事情上（*applicatio scientiae ad aliquid*），托马斯称这一实践判断为“良知之用”（*conscientia*）。在将普遍原理应用到实践事务的具体情境中，托马斯始终强调，“良知之用”的全部力量（*tota vis conscientiae*）都来自于“本然的良知”（*synderesis*）的普遍判断。本然意义上的良知绝不会犯错，只有作为后者结论的“良知之用”才可能失灵。^[115]

针对这一“良知之用”，托马斯提了一个非常重要的问题，即良知的应用是否约束人（*utrum conscientia liget*）？托马斯指出，所谓约束就是施加必然性（*necessitatis impositio*），有两种不同的施加必然性的方式，强迫的绝对必然性只适用于自然物，而不适用于意志；只有有条件的必然性，才适用于意志，比如要趋善避恶就需要选择某个手段，就是这种能够推动意志的有条件的必然性。而应用良知的约束，最终来自于其所应用的道德规范对人的约束力，后者，正如我们已经看到的，则源于人对道德规范的自然知识。因此，根据托马斯的分析，应用良知的约束力其实就是人获知道德规范的力量。^[116]所以，整个自然法在实践理性中的约束作用，最终都来自于人对自然法的自然知识，这正是自然法通过“公示”获取的约束力。^[117]

托马斯对于“良知”问题的探讨主要集中在其早期作品中，而在《神学大全》的《法律论》中，托马斯除了提到“良知”是对道德德性的目的的知识，并重申良知是包含了自然法规范的秉性，并没有再对这一问题详加讨论。^[118]无论托马斯是因为不愿继续采用这一具有新柏拉图主义色彩的概念来分析实践理性的具体运作方式，还是因为经过对亚里士多德的《尼各马可伦理学》的深入研究，托马斯发现在实践智慧和实践理性的概念之外，并不额外需要借助本然良知和良知之用的区分来分析人的道德行动，但反映在“良知”概念中的托马斯自然法学说中的两个核心要素，人的实践理性对自然法普遍规范的直接性知识，以及自然法的自然认识与人趋善避恶的自然倾向的内在关联，仍然是《神学大全》的《法律论》中结合实践理性与自然倾向的主要做法。恰恰在这些地方，现代自然法学派将发起最猛烈的攻击。

总的来说，托马斯对自然法的讨论，印证了他对法的一般性规定。自然法，作为人的实践理性特有的“规矩和尺度”，其约束力直接来自人的自然本性中对这一原理性知识的“不虑而知”的认识，这正是自然法“公示”与人的理性本性的独特方式。根据托马斯，所有的造物都分有上帝统治宇宙的永恒法（*lex aeterna*），而每一种造物分有这一“规矩和尺度”，或者说被这一规矩和尺度统治的方式，取决于永恒法在其自然本性上留下的印记，即其自然本性追求自身目的的自然倾向（*ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines*）。对于理性的造物来说，这就是自然法。人的所有实践行为，都在理性上基于自然可知的自然法规范，而在意志上又来自对最终目的的自然欲求。所以，人的生活，其行为从最初的引导到最终的目的，都是借助这一自然法完成的。[\[119\]](#)

16 自然法成为严格意义上的法：苏亚雷斯的综合

现代自然法学派对主体权利（*ius naturale*）的重视，在很大程度上根源于规范性自然法（*lex naturalis*）在约束力方面面临的根本理论困难。这一困难其实是苏亚雷斯在自然法学说中整合托马斯路线与所谓“现代路线”的遗产。

苏亚雷斯，巴洛克时代的伟大经院哲学家，所谓“第二期经院哲学”（*Second Scholastics*）的代表人物，在1612年出版的《论法律与上帝作为立法者》（*De Legibus ac Deo Legislatore*）中，试图通过对托马斯《神学大全》中《法律论》的注疏，系统阐述一套能够回应新的法权思想的自然法学说。他因此实现的对自然法学说理性传统和意志论传统的复杂综合，对整个现代自然法学派有着持久和深刻的影响。苏亚雷斯的自然法学说的“综合”性质首先可以从他对托马斯有关“法”的定义的修正看出来。

在苏亚雷斯看来，托马斯将“法”定义为“规则与尺度”未免“太过宽泛了”，这会导致一系列问题。首先，托马斯的定义意味着，“法”不仅适用于人或理性动物，还适用于其他造物，因为它们同样具有自己活动的规则和尺度（事实上，这正是托马斯的主张）；这样，法不仅涉及道德事务，还会涉及各种与技艺制作有关的问题，因为技艺能够有操作的规则和尺度；最后，更为致命的问题是，这会将“法”与建议或劝告（*consilium*）混为一谈。^[120]

因此，苏亚雷斯的工作就是要通过“限制”托马斯对法的描述来建立一个更加严格的法的定义。^[121]首先，与托马斯的宽泛描述相比，苏亚雷斯认为，严格意义上的法应该只适用于理性和自由的造物，因为法意味着与行为方式有关的道德秩序（*moralis ordo ad agendi*）^[122]，不具备理性和意志的造物，不可能进入这种道德秩序。也即，只有理性造物

才能服从法，才能为法所管治（capax ordinationis），而其他造物受制于上帝的“法”，其实只是通过自然必然性或自然倾向。其次，严格和绝对意义上的法，只涉及道德（mos），在这个意义上，法是道德行为的某种尺度，即服从法的道德行为就具有道德的正当性（rectitudo moralis），而与之不一致，则是道德的偏离。^[123]不过，最关键的“限制”，则针对托马斯定义可能导致的法与建议的“混淆”。严格意义上的“法”，作为一种约束性的规范，必须强加某种义务或者说约束（obligatio）。相比之下，“建议并不能通过施加活动的道德必然性（moralis necessitas operandi）来有效地引导人的活动”，而只有施加义务的法才能做到这一点。能够产生某种内在义务被视为是法的内在理由。^[124]显然，苏亚雷斯最后的限制是认为托马斯单凭实践理性对意志的规则和尺度建立的约束并不够。实践理性的判断，“可以作为规则和尺度来显明（illuminare）真理”，但却并非真能强迫人的“命令”（imperium）。^[125]

经过苏亚雷斯的“限制”，只有理性和自由的存在，在规定行动方式的道德秩序方面，才能受到严格意义上的法的统治或管治。而从立法者的角度出发，这种狭义的法，也必须具备管治理性的人的力量，其约束力必定出自某个能够强加某种必然性来约束理性存在者的上位者：

我们已经指出，法律最强有力的效果就在于义务约束力，法律的所有其他效果都出自这一根源。而义务约束力在本质上是与赋予这一义务的一方有关。^[126]

因此，严格意义上的“法”，总是指向了能够赋予或强加这一义务的某种上位者与下位者的命令或支配关系。^[127]因此，虽然法既出于立法者的理智，也出于其意志的行为，但归根结底来自上位者的意志。在这个意义上，苏亚雷斯才断定，对于法的性质来说，“理解更恰当，也更易于辩护”的立场是把法看作立法者的“心法”：

在立法者本身那里的心法，就是正义且正当的意志之行为，凭借这一意志，上位者得以在意志上想要约束下位者去做某件事……虽然这一

意志不可能立即具有效果，除非它充分地向下位者指示出来，但这一指示本身，只是提供了产生义务约束力的缘由，而不是义务约束特有的原因或理据。[128]

所以，在苏亚雷斯看来，“严格意义上的法，就是上位者通过直接的命令对下位者的管治。”而所有其他对法的理解，都不过是这一涵义通过比喻或其他方式的延伸。[129]对法律义务的强调，以及对这一义务约束特有理据的意志论理解，正是苏亚雷斯所谓严格意义上的法的主要特征。[130]

苏亚雷斯这里强调的法的特征，已经与托马斯讨论法所关注的焦点有很大不同。苏亚雷斯很少像托马斯对法的讨论那样注重实践理性与自然秩序之间的内在关联，而是具有强烈的法理兴趣，关注法的效力，特别是约束人的行动时的道德效力。这一倾向无疑受到了司各特以降的意志论倾向的强烈影响。[131]不过，苏亚雷斯自己的理论意图是希望在托马斯的立场和后起的意志论立场之间找到一个平衡点。

针对法律究竟是理智的行为，还是意志的行为这一问题，苏亚雷斯指出，普遍存在两种立场，一种以托马斯及其追随者为代表，主张法是理智行为或实践理性的规范，而另一种则强调法源于上帝或任何立法者的意志行为，单独的实践判断并不具备有效的约束力，亨利（Henry of Ghent）、司各特和奥康是其代表，而波纳文图拉也持有类似的观点。对约束力（vis obligandi）的关注显然是第二种立场的主要特征。[132]苏亚雷斯本人则试图在这两种对法的看法之间寻找一种中间路线（via media），同时重视法在依靠意志行为的约束力和凭借理智行为的自然知识这两个方面的性质：

因此，法有两个方面的要求：推动与引导、善与真，也就是有关如何做的正确判断，以及推动人去这样做的有效意志，因此，法既包含意志的行为，也包含理智的行为。[133]

在苏亚雷斯看来，“充分完备意义上的法”一方面就其推动和约束道德行为的约束力（vis movendi...quod movet et obligat ad agendum）而

言，是意志的行为；但就其引导人趋向善与必需的事情（vis dirigendi ad id quod bonum et necessarium est）时，法与理智有关。^[134]虽然，苏亚雷斯有关法的最终定义似乎与托马斯的定义差别不大：“法是正当、稳定，并得到充分公示的共同规范”（lex est commune praeceptum, iustum, ac stabile sufficienter promulgatum）。^[135]但正如我们已经看到的，苏亚雷斯强调要对这一定义加以严格理解，避免因比喻性的宽泛用法带来的混淆或误解，其实就是要强调法的“规范”所具有的义务约束特性。

不过，苏亚雷斯自己也承认，这一试图结合理智论和意志论两大传统的途径^[136]，在处理自然法的问题时，似乎面临很大困难，因为在许多自然法学者看来，自然法“没有发布规定者的意志（行为），也就没有严格意义上的规定色彩的法……自然法并不依赖任何规定者的意志”，如果自然法确实如此的话，按照苏亚雷斯对法的限制性定义，自然法就根本算不上是严格意义上的法。^[137]

在苏亚雷斯看来，对自然法面临的这一困难，有两种立场。一种是某些自然法学者将自然法仅仅理解为“正当理性”（rectio recta）或“理性自然本身”（ipsa natura rationalis），也就是说，他们主张，理性自然本身没有任何矛盾，可以根据是否与此吻合，来判断人类行动正派或丑恶的标准。这一主张的隐含理由，在苏亚雷斯看来，就是认为“道德行动具有自身内在的自然本性与不变本质，不取决于任何外在的原因或意志，只需要事物本身不涉及任何矛盾”。苏亚雷斯并不反对道德行动本身具有内在的正派或败坏，但他反对的是，这种内在的善本身就足以成为“法”，因为理性自然本身既不提出规定，也不显明正派与败坏本身，无论从引导，还是约束方面，都不能产生法特有的效果。^[138]而且，这一主张也会在神学上导致相当危险甚至荒谬的结论，比如对于上帝来说，他自己的自然法也对他具有约束力，他必须服从自然法，这样自然法就不是神圣法（lex divina），其规定先于上帝的神圣意志和判断，出于自然固有或必然的善。^[139]但另有一些自然法学者虽然主张自然法出自上帝的教导，是自然法的效力因（effector et quasi doctor），但却不是自然法的立法者，只是指示何为善恶，但却并不发布命令。这样，自然法并非出自上帝作为上位者的立法者意志。^[140]

与此相对，一些追随奥康和威廉的自然法学者则主张，“自然法”完全在于神圣命令或禁止，出自上帝作为自然的造作者和管理者的意志。根据这一派的主张，所有与自然法有关的事物中，善恶的根据都取决于上帝的意志，即使在上帝自己那里，也不是基于理性的判断，更不取决于这一法律所针对的事物本身。^[141]这一主张的基础其实是，道德行动的善恶之分，只有一个源泉，就是上帝作为立法者的命令或禁止。而上帝之所以命令或禁止某个行动，不是因为这一行动本身的善恶，而是因为他的意志决定了这一行动是否如此。不过，对于这一立场，苏亚雷斯也认为不太令人满意。因为这样理解的自然法，实际上最后成了神圣实定法。^[142]

苏亚雷斯在这两派之间找到的“中间路线”就是要兼顾自然法的指示性和规范性。苏亚雷斯认为，在他之前许多自然法学者已经指出，法有两个面向，一面是指示性的，告诉人们什么应当做，什么不应当做（*lex indicans*）；而另一面则是规范性的，指示立法者的命令或禁止带来的义务或约束力（*lex praeceptua*）。^[143]但持有理智论立场的许多学者主张，自然法只是“指示性法”，而算不上“规范性法”。经常被苏亚雷斯列举作为理智论极端立场靶子的瓦斯奎兹甚至断定，对于自然法来说，*lex*这个词并不适用，因为“自然法既未付诸文字，又非经由任何选择在意志上（哪怕是神圣意志的选择）构成的，而是靠其自身的自然必然地存在。因此，更适称称之为*ius*，因为他是正当或不正当的尺度”。^[144]但苏亚雷斯坚持认为，如果“自然法权是真正的法权，自然法是真正的法”^[145]，那么自然法就不仅作为“自然理性的指令”，指示行动本来的善恶，而且也要表明对恶的具体禁止和对善的具体规定：“在人这里存在的自然法，不仅指示事物自身的状态，而且也指示这一事物作为被一个上位者所禁止或规定的地位。”只有这样，这一自然法才会具有上帝命令赋予的力量（*vis divini mandati*）。^[146]也正是因为自然法的规范，有关什么应当做，什么不应当做，针对人的意志加以命令或禁止，这才使自然法具有了法的力量，从而使自然法成为真正的法。^[147]

尽管苏亚雷斯援引了保罗、奥古斯丁和托马斯的论述来支持他对自然法的规范性的强调，但这一自然法概念背后的神学前提却清楚地指向了意志论的立场。^[148]苏亚雷斯的主张意味着，上帝不仅通过自然理性

揭示了对于理性自然而言什么是善，什么是恶，而且还在行动本来自然的善恶之上添加了神圣命令的约束力，使其成为道德义务：“所有自然法指令为恶的东西，都是上帝通过专门的规范和意志来约束我们，凭借他的权威的力量，让我们服从这些指令。因此，自然法才是严格意义上的规范性法，自然法中蕴含了严格的规范。”^[149]这样，任何违犯自然法的人，就不仅背离了正当理性，而且触犯了上帝的神圣意志。正是后者给予了自然法“真正的义务”（vera obligatio）。^[150]单纯的自然理性，尽管分有了上帝的神圣理性，却并不能因此获得严格意义上的法所需要的“专门的约束力”。^[151]

苏亚雷斯所谓“专门的规范和意志”显然背离了托马斯将自然法分参永恒法的立场。正如我们在前面清楚看到的，对于托马斯来说，自然法确实不只是“指示性的”，而且也是“规范性的”，但其作为规范的约束力，就来自于实践理性指明的道德行动中什么“应当”做，什么“不应当”做。然而，对于苏亚雷斯来说，决定自然法是否是严格意义上的法的“约束”，却不仅仅是这种正当理性意义上的“应当”，而且是一个上位者凭借自身的权力对道德行动者的意志施加的命令和力量。没有这种超出应当的道德义务的“约束力”，自然法就仍然只是“指示性法”，而不是“规范性法”。^[152]

当然，苏亚雷斯并不会像意志论那样，将道德行动的善恶完全奠基在神圣意志的命令上。苏亚雷斯承认，体现在规范或禁令中的神圣意志，并不是自然法规定的善与恶的“全部理由”（tota ratio），甚至不是其“首要理由”（prima ratio），自然法针对的行为具有内在的正派与丑恶。只不过苏亚雷斯坚持，要使事物内在的善恶成为自然法，就必须加上“上帝给法的专门约束力”（specialis legis divina obligatio）。^[153]

从上述讨论可以看出，苏亚雷斯的自然法学说在理智论和意志论之间的中间路线，实际上是对前者的所谓“指示性法”与后者的“规范性法”的一个微妙的综合。但从苏亚雷斯自己的论述逻辑看，自然法的约束力所建立的道德义务，无疑是他关注的焦点。苏亚雷斯的“综合”在很大程度上是在回应强调法理特征的意志论日益广泛的影响。^[154]相形之下，在托马斯的自然法学说中居于核心地位的实践理性概念在苏亚雷斯的学说中只处于比较边缘的位置，有关良知及其在实践理性中的应用

——对于托马斯的自然法规范性来说至关重要的问题——的讨论，更是微不足道。^[155]苏亚雷斯的焦点始终放在如何从神圣意志中找到自然法约束力的源泉，从而使自然法成为真正意义上的法。这一问题，不仅是苏亚雷斯自然法学说的关键，在他建立的整个法律神哲学系统中，都占据了枢纽性的地位。它不仅是自然法的本质要求，而且是所有其他法律约束力的前提。作为宣示给人，从而在人的此世生活中具有约束力的法，自然法建立了上帝的永恒法与人这种造物在时间中的道德关系。^[156]

但多少有些悖谬的是，在苏亚雷斯的综合中，自然法的义务约束力恰恰有赖于人的自然理性对于其道德行动受到神圣意志的约束这一点的把握。自然法的道德判断除了要指示行动本来的善恶，还要“再现”这一善恶的“额外”道德约束力的权威来源：

由此我们的最终结论是，自然法，就其存在在我们这里而言，不仅指示恶，而且约束一个人不去作恶，因此自然法不仅展现这样恶的行为或对象，与理性自然在自然上的不和谐，而且也是神圣意志禁止这一行为或对象的一个标志。^[157]

苏亚雷斯强调自然法命令性或规定性的一面，反而赋予了其指示性一面更高的要求，自然法必须被充分地显示给人。而自然法的充分宣示不仅对于自然法，而且对于所有其他法律的约束力，都具有至关重要的意义。^[158]

因此，苏亚雷斯的“中间路线”对理智论与意志论建立的综合，并不简单意味着用意志论取代了托马斯的理智论传统^[159]，而恰恰通过这一“综合”在将意志论法理倾向对法的约束力的强调纳入理智论的自然理性框架的过程中，更加凸显了法在自然理性上面临的双重任务，既要通过道德判断再现事物自然秩序中本然的善恶（“指示性法”），还要进一步“再现”自然法从上帝立法者的命令和禁止那里获得的“专门的约束力”（“规范性法”）。正是苏亚雷斯综合，在强调自然法的义务约束力带来的这一理性困境，而非单纯的意志论困境，为自然法通过公示实现的可知性提出了更强的要求。

自然法在这方面面临的悖谬困境，在现代自然法学派的开创者格老秀斯那里，以出人意料的方式更为尖锐地表现了出来，并成为现代自然法学派面临的根本问题。

17 “哪怕上帝不存在”：格老秀斯的理性自然法

苏亚雷斯在分析法同时具有指示性与规范性两方面特征时提到，关注指示性法的理智论立场主张，自然法并不来自作为立法者的上帝，因为这一派的学者认为，在自然法中，上帝并不作为上位者凭借其意志施加规范或禁令。甚至有学者认为：

哪怕上帝不存在，或他不运用理性，或他对事物没有正确地做出判断，不过，只要在人这里仍然存在同样的正当理性的指令，指令给人，比如偷窃是恶，这些指令就仍然具有这些法现在具有的同一法的根据，因为显示了对象中内在的恶，它就是法。^[160]

格里高利（Gregory of Rimini）的这一主张很难不让我们想到格老秀斯在《战争与和平的法权》的“绪论”中的著名段落：

哪怕我们假定（这种假定无疑是恶贯满盈的做法），上帝不存在，也不关心人的事务，我们以上（有关法权）的论述仍然成立。^[161]

普芬多夫率先将格老秀斯的这一论述称为“不虔敬的荒谬假设”（*impia... absurda hypothesis*）。^[162]针对普芬多夫的指责，巴贝拉克为格老秀斯辩护，称其只是未能以哲学上严格的方式表达自己的观点，“哪怕上帝不存在”这一说法更多是修辞性的。但巴贝拉克的注释其实响应了普芬多夫对这一说法的理解。在他的辩护和反思中，格老秀斯在这里的主张，与苏亚雷斯描述的格里高利的立场很相似，即自然法的准则奠基于人性的自然构成，必然有助于每个人的利益与社会的继续，即使一个无神论者也会赞同这一准则。因此，巴贝拉克断定，格老秀斯的看法不过是在说，“宗教不是社会的唯一基础”，正派与丑恶这些自然法的道德原则，

即使不考虑最高立法者的意志，在异教徒的无神论社会中同样也可以发挥作用。[163]

自从普芬多夫和巴贝拉克从“无神论”的立场来理解格老秀斯的这一假设，现代学者就将这段论述看作格老秀斯冲破中世纪神学与形而上学的束缚，通过将基督教自然法“世俗化”，开辟自然法与国际法的新时代的标志。[164]格老秀斯之所以被视为现代自然法学派的开创者，在很大程度上是因为这一著名假设展现的所谓“世俗化”形象。但晚近许多学者的深入研究，挑战了这一过于简单化的理解。学者们广泛地挖掘了格老秀斯这一表述的中世纪先例，这些研究不仅揭示了格老秀斯这一假定的经院背景，而且有助于我们从格老秀斯著作的整体入手来研究这一假定的真正意涵。[165]

事实上，如果读者不是仅仅通过教科书的只言片语来了解格老秀斯，大概都会注意到，格老秀斯作为神学家，撰写了大量基督教著作，其中既包括护教作品，也有涉及教会与国家关系的政治论著。[166]而且即使在其纯粹的法学著作中，格老秀斯虽然对古典人文传统和罗马法的思想有所偏爱，但并未刻意排除与道德神学和圣经传统有关的主题。正如格老秀斯自己所言，“我爱与哲学结婚的法学，但尤其爱与基督教哲学结婚的法学。”[167]而在格老秀斯关注的与“基督教哲学”结婚的法学问题中，自然法权与上帝意志的关系无疑占据了关键位置。

正如我们前面已经看到的，在较早完成的《战利品法》中，格老秀斯在第二章“绪论”建立的法权框架中，几乎完全是以上帝意志为基础的。第一条法权规则就明确规定，“上帝意志即为法权”（Quod Deus sevelle significarit, id ius est），并在这一最基本的规则基础上，建立了自然法权。表面上看，格老秀斯将自然法权建立在上帝意志上，是意志论的典型做法，而且他还明确赞赏了普鲁塔克的《亚历山大生平》中提及的阿纳楚斯（Anarchus）的主张，“某个东西是正当的，是因为上帝意志想要其如此，而不是因为它是正当的，上帝意志才如此想要。”这无疑是意志论的代表性观点。[168]但具体就上帝意志建立的自然法权而言，格老秀斯事实上主张，上帝主要依靠的是个体来自上帝的趋向于善的自然性质，这就是作为自然法权基础的个体自爱，也就是个体的主体权利。因此，正如我们已经分析过的，在《战利品法》的架构中，自然

法权的真正基础是个体的自然权利。

既然上帝将世间的事物造成如此这般的样子，并想要其存在，上帝就赐予每个个体某些自然的性质，借此可以保存其存在，引导其趋向自身依据出生的原初法规定的善。由此，古老的诗人和哲学家们正确地设定，爱的首要力量和首要行动都指回自身，这种爱是整个自然秩序的第一原理。^[169]

只不过，《战利品法》的法权架构强调，围绕个体自爱建立的自然法权，就其根源而言，是上帝的意志。整个自然法权的秩序以及在此基础上建立的社会秩序，都是上帝的意志以自然方式在每个人那里建立的自爱与对自我的义务。相对而言，《战争与和平的法权》对自然法权与上帝意志的关系的理解要复杂得多，而所谓“不虔敬的假设”恰恰出现在格老秀斯探讨自然法权性质的地方。

我们已经指出，格老秀斯在《战争与和平的法权》的“绪论”中面临的主要任务，是要将人的自爱与社会性结合起来，建立自然法权的基础。面对卡尼亚德斯的挑战，格老秀斯明确指出，“符合人类理智的社会关切”是“严格意义上的法权的源泉”。但格老秀斯还进一步指出，从严格意义上的法权还衍生了“另一个宽泛意义”的法权概念。这一宽泛意义上的法权意味着，人不仅具有一种超出其他动物的自然社会性的本能，而且能够对当前以及未来给人带来愉悦或者有所伤害的东西进行判断。在人的行为中遵循这些依据理智做出的良好判断，不受恐惧、贪欲等自然激情的袭扰，是符合人的自然本性的做法。与这种正当判断相悖，也就与自然法权或者说人性相悖。^[170]如果说狭义的法权是以自爱的社会性为基础的主体权利的话，那么这一宽泛意义上的法权，主要针对“分配正义”问题，确立人性的正当判断具有的自然法权意涵。这两种法权概念基本对应古今对法权的不同理解，前人将针对分配正义的宽泛法权视为法权主要的内容，而现代人则认为严格意义上的“法权”是指“容许他人拥有他们自己的东西，履行要求”。^[171]

正是在明确阐述了狭义法权与宽泛法权的基本意涵及其古今分歧之后，格老秀斯提到，“哪怕……上帝不存在，也不关心人的事务”，他有

关法权的这些论述也仍然成立。这一“假定”当然也涉及遵循自然理智判断的宽泛法权，但主要针对的却是格老秀斯基于人的自爱社会性建构的狭义法权。从“绪论”接下来对神圣意志法（*ius voluntarium divinum*）的讨论可以看出，格老秀斯之所以提出这一假设，其主要理论意义在于建立一个能够区分直接出于上帝自由意志（*ex libera Dei volutate*）的法权与自然法权的基本标准。^[172]这与《战利品法》中将自然法权直接奠基于上帝意志的做法似乎截然不同，然而格老秀斯却仿佛为了纠正我们的这一看法，立即指出：

不过，我们刚刚讨论的那个自然法权，无论是社会意义上的，还是所谓宽泛意义上的，就其出于人内在的原则的意义，也可以理所当然地归于上帝，因为正是根据上帝的意志，这样的原则才存在在我们这里.....^[173]

对比《战利品法》中的有关论述，我们会发现，就法权的渊源而言，在《战争与和平的法权》中，格老秀斯并未改变基本立场。自然法权，与神圣意志法一样，都源于上帝意志。在上一段提出“哪怕上帝不存在”的假定之后，格老秀斯马上就指出，这一“假定”并非事实^[174]，无论是“我们的理性”，还是“持久的传统”都证明相反的情形：

因此，我们是什么，我们的一切，都应该归于上帝，我们应该毫无例外地在所有事情上服从作为创造者的上帝，尤其是他以许多方式向我们启示了，他是至善，最有权力，能够给予那些服从他的人以最高的奖赏，甚至是永恒的奖赏，因为他自身就是永恒的；而我们应当相信，他的意志想要如此，特别如果他明言承诺如此.....^[175]

由此可见，格老秀斯区分自然法权与神圣意志法或神圣实定法，并不是将前者视为与上帝意志无关的自然理性的产物。在格老秀斯看来，无论整个自然秩序，还是个体的自然性质及其现实存在，都要归于上帝。只不过，作为自然法权基础的上帝，不像在神圣意志法中是作为立法者的上帝，而只是作为我们自然本性的创造者的上帝。至少在这一点上，格老秀斯的立场确实颇为接近苏亚雷斯提到的格里高利或瓦斯奎兹

（Vasquez）^[176]，而不是强调自然法约束力的苏亚雷斯。这一点明确体现在格老秀斯对“自然法权”的定义中：

自然法权是正当理性的指令，根据任何行为是否符合理性自然来指示其中的道德丑恶或道德必然性，并因此，这一行为被自然造作者上帝禁止或规定。^[177]

值得注意的是，格老秀斯在这里同时提及了自然法权的指示性与规定性，格老秀斯并不否认，自然法既是“指示性法”，也是“规范性法”，它同样有明确的义务。但与苏亚雷斯不同，格老秀斯认为，上帝对道德行为的规定性（aut vetari aut praecipere）是自然法正当理性的直接结果（consequenter）。自然法权的指令本身就建立了“应当性”的义务（debiti aut illiciti per se），人们从这一内在的道德丑恶或必然性得出结论（ideo），这一行为是上帝“必然”规定或禁止的。因此，自然法权的义务，并不直接取决于上帝的自由意志，而是根据道德行为是否符合理性自然而产生的内在的“道德丑恶或道德必然性”。^[178]这种基于“道德必然性”的自然法权，甚至上帝本身也不能改变：

自然法权是不可变的，甚至连上帝也不能改变它。因此虽然上帝的权力是广大的，但我们说，上帝的权力并不能达到有些事情，因为这些事情说出来不可能具有任何意义，而都是自相矛盾。因此，正如上帝自己也不能导致二加二不等于四，所以他也不可能导致那些根据内在道理是恶的东西不是恶。^[179]

正是出于对自然法权的这一新的认识，格老秀斯在撰写《战争与和平的法权》时认为，《战利品法》中曾赞赏过的阿纳楚斯的意志论观点“说得有些太过宽泛，不够清楚”（nimium indistincte）：只有对于神圣意志法，上帝意志才直接决定了法权正当性及其约束力。^[180]而神圣意志法，要约束所有人，前提就是上帝明确启示，让所有人都充分获得相应的知识。^[181]而上帝只赐予一个民族的那些法律（比如由摩西制定，颁布给犹太人的法律），就对我们没有直接义务：

我们可以由此得出结论，希伯来法律的任何部分，就作为严格意义上的法律而言，并不约束我们，因为超出自然法权的约束力必须来自法律制定者的意志。而没有人能找到这样的表示，上帝的意志想要这一法律也约束以色列人以外的民族。^[182]

超出自然法权的任何实定法律，其约束力必须来自能够清晰指示立法者意志的某种公示。而自然法权则不同，并不需要自然本性之外的知识来指示上帝意志。正是在这个意义上，“自然法权并不基于上帝的某项特殊命令（*in peculiari aliquo mandato divino*），而是基于普遍的衡平。”^[183]至此，我们可以明确地得出结论，格老秀斯提出的“哪怕上帝不存在”的假设，正是为了以一种反事实的虚拟方式强调，自然法权的指示性内容及其规范约束力，都无须显示上帝意志的特殊命令，而只基于人的自然本性，特别是自然理智对于道德行为内在的善恶的把握，因此不像苏亚雷斯那里，需要在人性之外找到某种额外的道德约束力的来源。

巴贝拉克对《战争与和平的法权》有关段落的注释，有助于我们理解格老秀斯与苏亚雷斯的这一决定性的不同。巴贝拉克指出，当时许多学者，在其他方面很有见识，也不受经院哲学的束缚，但却顽固地主张，“自然法与道德的规则，可以在独立于上帝意志的情况下，本身就能强加一种让人遵守规则的不可缺少的必然性。”格老秀斯的观点正是这样一种不太恰当的观点。巴贝拉克的理由值得我们仔细读一下：

这里的问题并不是，完全不考虑一位理智存在者的意志，我们能否发现一些观念和关系，从中可以推导出自然法和道德的规则。有派学者持有的观点我们这里虽然要反对，但我们也必须同意他们的看法，这些规则确实基于事物的自然本身；这些规则符合宇宙的美所必然要求的秩序；在绝大多数行动及其对象之间存在某种相称或不相称，适当或不适当，前者就是美的，而后者就是丑的。但仅从这一点并不能推出，我们有义务去做或不做这样的事情（*obligé à faire ou ne pas faire*）。适当或不适当，可以称为是行动的自然道德（*moralité naturelle*），确实是使人行动或不行动的一个理由，但却并非能施加一种责无旁贷的必然性（*une nécessité indispensable*）的理由，而这种必然性正是义务

（obligation）观念所蕴含的。这种必然性只能出自一个上位者，也就是说，出自在我们之外的某个理智存在者，他有权力约束我们的自由，为我们的行为规定规则。[184]

我们后面会看到，巴贝拉克的具体主张其实源于普芬多夫的学说，但即使我们对普芬多夫的思想一无所知，从巴贝拉克对行动本身善恶理由的“自然道德”与施加必然性的“义务”所做的区分，我们仍然可以清楚地觉察到苏亚雷斯遗产的影响。在自然法的理性与义务的关系问题上，巴贝拉克的思路明确地追随了苏亚雷斯“综合”开辟的方向：虽然在我们的观念中确实可以依据行动与对象之间在自然上是否适当或相称，建立某种自然正当的关系，但无论事物的自然本性，还是我们自身的理性，都只能向我们显示这一自然关系的存在，但要迫使我们的行动和生活符合这一关系，“就必需别的东西”。因为，我们的激情会对抗理性依据自然正当关系发现的准则，借助快乐或者满足的力量来使我们偏离所谓“自然道德”。也就是说，之所以自然正当的客观法权概念，以及与此相应的事物的自然“尺度和规则”，并不足以约束人的意志，产生相应的道德义务，根源是人的自然激情，也就是巴贝拉克所谓“心的倾向”（le penchant de notre Coeur），比起自然理性的准则，具有远为强大的力量（beaucoup plus de force）。即使利益，因为处于未来，比起眼前确定无疑的满足，也会显得遥不可及。自然法之所以要成为严格意义上的“法”，是因为必须找到“别的东西”，才能约束人性中自然理性无力控制或对抗的激情或欲望。用巴贝拉克的话说，后者和前者都是人的自然，如果没有外在的原则约束我们，建立某种“责无旁贷的必然性”，我们为什么会服从理智，而不追随激情呢？而我们的理性，如果撇开那个赋予我们这一理性的创造者的话，“归根结底不过是我们自身”，而没有人能对自身施加按某种特定方式行动的“责无旁贷的必然性”，这一必然性概念与人的自由是对立的，因此如果施加义务的人与受到义务约束的人是同一个人，他可以随心所欲地取消义务对自己的约束，这就取消了真正义务的概念。最终，巴贝拉克的结论就是：

无论理性的准则如何符合事物的自然本性，符合我们自身的构造，但它们绝不是义务性的，除非同一理性还发现，作为事物存在和本性的

创造者，上帝的意志赋予这些理性的准则以一种法律的力量（force de Loi），并对我们施加了一种服从这些准则的责无旁贷的必然性，按照他判断适当的方式，凭借他的权利来约束我们的自由，并对我们从他那里获得的能力规定了他觉得好的界限。^[185]

撇开作为上位者或者说立法者的上帝的意志，仅凭事物之间的自然正当关系，无法建立对于自然法而言必不可少的道德义务的约束力（“责无旁贷的必然性”），只有上帝凭借他的“权利”，作为外在的原则，才能对人的自由施加真正义务意义上的限制，才能真正建立自然法和道德的准则。在巴贝拉克看来，格老秀斯的错误就是误以为人性自身的构造足以在自然正当的法权关系（客观法权）之外，通过主体权利的自由就能够在武器的纷争中建立和平的秩序。

但究竟在何种意义上，格老秀斯认为人的自然本性能够建立自然法的道德约束力呢？要回答这个问题，我们就必须回到我们发现的自爱社会性这一基本概念。从中，我们或许可以找到格老秀斯处理苏亚雷斯问题的某些线索。而这一线索，是现代自然法学派试图从主体性权利出发推演自然法的重要考虑。

从格老秀斯对自然法权的定义可以看出，格老秀斯并不认为自然法权仅仅是指示性的，自然法必定同时是规范性的。而这一指示性与规范性的双重特性，尤其体现在严格意义上的自然法权上。因此，在格老秀斯的法权概念架构中，严格意义上的自然法权，不仅在第一种和第二种意义上构成“法权”（自然法权是正当的，自然法权源于人的主体权利），也同样应该符合法权的第三个意涵，是严格意义的法律规范，具有建议或其他规定所不具有的义务约束力。^[186]也就是说，在格老秀斯这里，并没有像在托马斯或瓦斯奎兹那里，仅仅借助自然正当关系来建立“宽泛意义上的法权”^[187]，而是力图将主体权利意义上的法权，经自爱社会性概念的阐明，发展成为一种严格意义上的自然法。这种严格意义上的法权，格老秀斯强调，虽然与古代的“法权”表面上说法一样，但却“具有不同的性质”（diversa natura）。而格老秀斯随即接下来表述的“哪怕上帝不存在”的假定，关注的焦点正是这种与亚里士多德—托马斯传统关注的客观正当不同的主体法权而言的。^[188]因此，格老秀斯所

谓“哪怕上帝不存在”的假定，并不是像瓦斯奎兹一样面对意志论法理倾向的压力重申托马斯传统对自然正当关系的理性强调，而是试图为现代自然权利提供成为真正法律规范的约束力。

正如我们在讨论格老秀斯的自爱社会性概念时曾经指出，自爱作为原初自然本能（*prima naturae*）是自然状态下每个人的首要职责，相比之下，人的正当理性是其后出现的。但格老秀斯引述西塞罗的著作指出，虽然正当理性是人在“属己”的原初自然欲望引导下才开始发挥作用的，但正当理性本身对于人来说却“应当比自然欲望更亲近”。在正当理性的正派（*honestum*）原则中，有非常严格，不容许稍许偏离的，也有的比较宽泛，做会受到称赞，但不这样做并不会导致罪过。在格老秀斯看来，前一种正派原则，包含了严格意义上的道德义务。如果发动战争与这一自然法（*ius naturae*）规定有冲突，则是不正当的。而自然法在这里严格禁止的，正是与社会抵触，特别是冒犯他人权利的行为。^[189]

格老秀斯对父母抚养子女的分析，提供了理解严格自然法义务的重要线索。针对法学家们对父母是否应当（*debeantur*）向孩子提供食物的争论，格老秀斯指出，要区分两种“应当”（*debiti*）：严格意义上的“应当”是“充分法权”（*ius expletorium*）^[190]建立的“义务”（*obligatio*）；而宽泛意义上的“应当”，只有通过实定法的规定，才能施加严格的义务。格老秀斯认为，父母抚养子女的义务，就属于后面这种宽泛意义上的“应当”。事实上，不同的法律对于父母应该抚养哪些子女，抚养到什么程度，都确定了相对不同的义务。^[191]仔细考察格老秀斯的逻辑可以看出，自然法本身的义务，只能来自严格意义上的主体权利。当在与他人的社会交往中涉及各自主体权利时出现的这种“充分法权”，可以直接从社会性的要求产生严格意义上的义务，即一个人的“完全法权”对应另一个应尽的义务。这种所谓权利与义务的“关联性”，是格老秀斯解决苏亚雷斯问题的方式。^[192]因此，在社会性关系中，自然法不再需要额外的道德力量来提供义务的约束力，而只需借助社会性的力量，从可能遭受侵犯的个体的主体权利中就可以找到义务约束的源泉。在这个意义上，社会不过是个体的主体性自然权利与他人相应的义务编织起来的一个关联网。

因此，对于格老秀斯来说，某种自然法权（*ius naturale*）是否能够

转变为严格意义上的法（*lex naturae*），关键在于能否构成严格意义上的法权，特别是从“所有权的本性和力量”（*ex ipsa domini natura ac vi*）推出的自然法（*lex naturae*）。[193]在没有法庭可以诉诸的自然状态，之所以“私战”是被允许的，具有正当的理由，正是因为这是在诉诸自然法（*ius naturale / lex naturalis*）来“矫正”不义，恢复我们在法庭设立之前就拥有的自然权利。[194]

我们在格老秀斯的自爱社会性论证中看到的“社会关切”，作为“法权的源泉”，其基本规定，正是“充分法权”的义务范围：“不侵占他人之物；而归还我们占有的他人之物，以及由此获取的利得；有义务履行承诺；对自己过错带来的伤害给予补偿；人与人按照应付的给予惩罚。”[195]这些自然法权，都具有严格意义上的义务，在自然状态下可以由权利主体直接诉诸暴力获得无法通过法律手段获得的救济：“司法诉讼有多少种来源，战争就有多少种原因。”[196]“充分法权”的五条规定，反映在战争中，就是防卫、恢复所有和报复性惩罚这三种“正当理由”（*causa iusta*）”。相对来说，自卫是一项自然权利，直接来自每个人自然属己的对自我保存的关切，而无须来自侵犯者的不义，因此对于自卫权来说，只要个人没有义务遭受另一方意图施加的伤害就够了。[197]但战争的其他正当理由，根源则是由自然权利产生的义务。从我们对物的所有权，对那些动用我们所有物的人“自然产生了义务”；承诺，作为一种权利让渡，只要权利拥有者的意志明确做了决定（*determinatio*），表明其让渡，而且还另外以明确的标志显示将自身权利让渡他人的意志，这样就将一种不完备的权利转变成完备的权利，从而就产生了相应的充分义务，另一方也就可以依据自然法“迫使”（*cogi*）允诺方履行允诺；契约基于同样的原理，产生了双边义务；从侵害“自然地产生了”赔偿的义务；而出于自身意志的罪行都可以看作是一个自愿接受惩罚的契约，因此惩罚也是罪行自然产生的结果，是自然法根据充分正义建立的义务。[198]

因此，格老秀斯对“私战”正当性的论证，在某种意义上正是对严格意义上的自然法的规范性及其道德义务的论证。[199]只有基于严格的主体权利的自然法权，才能相应产生充分的自然法义务，并被自然法赋予获取相应救济的自然权利。这种具有义务约束力的严格意义上的自然

法，就是在战争中仍然能够发声，一种真正意义的“战争法权”（*iura belli*）。[200]或许正是因为这种法权与每个人严格意义上的自然权利有关，格老秀斯才将它直接与人的自然本性画上了等号。[201]基于这一自然本性的法权化，在自然状态下，“每个人自己成为其法权的执行者”[202]，这类似一种自然法的执行权，只不过每个人只有权执行自身的严格法权，而无法执行他人的法权。

由此可见，虽然格老秀斯在阐明这一所谓“不虔敬的假设”时肯定借助了经院哲学的先例，而且考虑到格老秀斯曾经读过苏亚雷斯的著作，这一假设很可能直接借鉴了苏亚雷斯理解自然法问题的思路。[203]但他使用这一经院表述，却是要完成一个苏亚雷斯从未想过的目的，即用来论证社会性可以替代上帝的意志，使严格意义上的自然权利成为自然法，用人与人水平意义上的社会性关联代替由上而下建立的义务秩序。在这样的条件下，彼此具有自然权利的个体或主权单位，完全可以在不考虑宗教信仰的前提下，建立社会关系。格老秀斯在表述类似思想时还曾引用保罗在《罗马书》中的著名段落来支持自己的做法：

没有律法的外邦人若顺着他们的本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非。[204]

格老秀斯认为保罗这里所谓“顺着他们的本性”（*φύσει*, *Natura suapte*）就是指，对于外邦人来说，虽然没有犹太人的律法，但却可以遵循来自原初本源（*ex primaevo fonte*）的“法”。格老秀斯在这里的自注援引了教父作家的说法以为佐证，“来自原初本源的法”，就是人的良知，或自然可知的未成文法。巴贝拉克在注释中指出，这一解释将理性的自然之光发现的道德规范与摩西律法中通过启示建立的道德规范形成了直接的对比。而这种铭刻在人心之中的法正是保罗所谓“自然”的意涵。[205]所以，在格老秀斯看来，不受摩西律法约束的“外邦人”，仍然受自然法权的约束，而这就意味着“自己是自己的律法”。如果说，在亚里士多德那里，具有卓越德性的人，就是自己的法律（*νόμος ὧν ἐαυτῷ*）[206]，那么在援引保罗的格老秀斯这里，自然权利通过自然理

性，可以直接成为自身的律法，只有从这个意义上，或许我们才能说，在格老秀斯这里，自然法建立了真正世俗的王国。[207]

巴贝拉克曾经指出，一个人自己不能对自己建立真正义务的约束，就像一个债务人继承了债权人的财物和权利，债务自然也就消失了。[208]现代道德哲学对义务的重建是否成功，在很大程度上，仍然是如何回答巴贝拉克的疑虑，如果自主的现代个体，继承了上帝作为立法者的意志，自己成为自己的立法者，在何种意义上道德义务仍然是可能的呢？从霍布斯到普芬多夫对自然法和自然权利的讨论，在康德的回答出现之前，是现代道德哲学回应这一问题最重要的尝试。

[1] 登特列夫：《自然法：法律哲学导论》，李日章等译，北京：新星出版社，2008年，第7—8页。

[2] Joseph G. DeFillip and Phillip T. Mitsit, “Socrates and Stoic Natural Law”, in *The Socratic Movement*, ed. by Paul A. Vander Waerdt, Ithaca: Cornell University Press, 1994, pp.252-71; Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

[3] John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, pp.103ff. . 参见Ernest L. Fortin对这类思想的批评，作者认为，自然法在古典时代并没有多大影响，作为“后亚里士多德”的思想现象，只有在神圣启示的框架中才充分展现了其思想意义：“Augustine, Thomas Aquinas, and the Problem of Natural Law”, in *Classical Christianity and The Political Order: Reflections on the Theological-Political Problem*, ed. by J. Brian Benstad, Lanham: Rowman & Littlefield, 1996, pp.199-222.

[4] “正如孔多塞所言，古代人没有个人自由的概念。可以这样说，人仅仅是机器，它的齿轮与传动装置由法律来规制。同样的服从情形亦可见于罗马共和国的黄金时期。那里，个人以某种方式被国家所吞没，公民被城市所吞没……我们已经不再欣赏古代人的自由了，那种自由表现为积极而持续地参与集体权力。我们的自由必须是由和平的享受与私人的独立构成的……我们是现代人，我们希望每个人享有自己的权利，每个人在不伤害他人的前提下按照自己最喜欢的方式发展其才智。”贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，“古代人的自由与现代人的自由之比较”，李强译，北京：商务印书馆，1999年，第28页以下。在权利的所谓“古今之争”中捍卫贡斯当的现代原则的努力，见Luc Ferry, *Political Philosophy*, Vol. I: *Rights-The New Quarrel between the Ancients and the Moderns*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990. 参见麦金泰尔：《追寻美德》，宋继杰译，南京：译林出版社，2008年，第78页以下。

- [5] Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1965; Michael Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, Part I, Chap.7; Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris: PUF, 2003; cf. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1993; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press, 1962, pp.69-70.
- [6] Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Atlanta: Scholars Press, 1997; Idem, “Natural law and Natural rights: Old Problems and Recent Approaches”, *Review of Politics*, Vol.64 (2002), pp.389-406; Francis Oakley, *Natural law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, New York: Continuum, 2005; 参见马里旦：《自然法》，鞠成伟译，北京：中国法制出版社，2009年，第三章；Frederick Pollock, “The History of Law of Nature: a Preliminary Study”, *Journal of Society of Comparative Legislation*, Vol.2 (1900), pp.418-33. Cf. Philip Mistis, “The Stoic Origin of Natural Rights”, in K. Ierodiakonou ed., *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1999, pp.153-77.
- [7] 参见Nederman从这一角度就有关重要研究（Ullmann, Finnis, 斯金纳和登特列夫）的评论：*Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, esp. Part I.
- [8] James Bryce, “The Law of Nature”, in his *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press, 1901, Vol.II, p.599; 登特列夫：《自然法》，第6页。当代学者也不乏类似的困惑，何以在格老秀斯和霍布斯那里保守的政治思想，竟然在洛克和卢梭那里转变成一种革命学说。Tuck, *Natural Rights Theories*, p.3; Knud Haakonsen, “The Moral Conservatism of Natural Rights”, in *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Power and State Authority in Early Modern Political Thought*, ed. by I. Hunter and D. Saunders, New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp.27-42.
- [9] Hobbes, *De Cive*, v.2.
- [10] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 25-6.
- [11] “De iure belli cum inscribimus hanc tractationem, primum hoc ipsum intelligimus, quod dictum iam est, sitne bellum aliquid iustum, et deinde quid in bello iustum sit? Nam ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat: idque negante magis sensu, quam aiente, ut ius sit quod iniustum non est. Est autem iniustum, quod naturae societatis ratione utentium repugnant”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.iii.1.

- [12] “Ab hac iuris significatione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu ius est, Qualitasmoralis personae, competens ad aliquid iuste habendum vel agendum. Personae competit hoc ius, etiamsi rem interdum sequatur, ut servitutes praediotrum quae iura realia dicuntur comparatione facta ad alia mere personalia: non quia non ipsa quoque personae competent, sed quia non alii competent quam qui rem certam habeat”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.iv.
- [13] “Est et tertia iuris significatio quae idem valet quod lex. Quoties vox legis largissime sumitur, ut sit Regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est. Obligationem requirimus: nam consilia et si qua sunt alia praescripta, honesta quidem sed non obliganta, legis aut iuria nomine non veniunt. Permissio autem proprie non actio est legis, sed actionis negatio, nisi quatenus alium ab eo cui permittitur obligat ne impedimentum ponat. Diximus autem, ad rectum obligans, non simpliciter ad iustum, quia ius hac notione, non ad solius iustitiae, qualem exposuimus, sed et aliarum virtutum materiam pertinet. Attamen ab hoc iure, quod rectum est, laxius iustum dicitur”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.ix.
- [14] “...ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum...Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale”. Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.57, a.2 c.
- [15] “...hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum”. Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.57, a.1, ad.1.
- [16] 蒂尔尼指出,“对于阿奎那,正像对亚里士多德、盖尤斯和乌尔比安一样,ius仍旧主要是某种物,某种在外在自然中存在的东西”(Tierney, *The Idea of Natural Rights*, p.23)。虽然蒂尔尼对维莱有很多批评,但在对托马斯的ius概念的理解上,他基本接受了维莱的看法,认为托马斯学说中并没有使用主体权利的概念,而不同意John Finnis的看法(见下文注),晚近Pennington的历史梳理,佐证了他们的基本主张:Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, pp.149-65; Kenneth Pennington, “LEX NATURALE and IUS NATURALE”, *The Jurist*, Vol.8, pp.578-85; Brian Tierney, “Natural Law and Natural Right: Old Problems and Recent Approaches”, *The Review of Politics*, Vol.64 (2002), pp.391-5.
- [17] Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.57, a.1, ad.1.

- [18] Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.57, a.1 c. Elmer Gelinas, “Ius and lex in Thomas Aquinas”, *The American Journal of Jurisprudence*, Vol.15 (1970), pp.155-6.
- [19] Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.58, a.1 c; q.57, a.4 ad.1; esp. q.58, a.2 c. cf. John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp.132-4; comp. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, pp.205ff..
- [20] Gaius, *Digest*, I.i.9, cf. Ulpian, *Digest*, I.i.1 (ed. by Allan Watson, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985) . 这当然不是罗马法理解*ius gentium*的主要思路，作为私法的重要部分，*ius gentium*更多是老式的*ius proprium* (*ius civile*) 在罗马世界的“对外贸易”过程中逐渐实现的普遍化。乔维茨和尼古拉斯著：《罗马法研究历史导论》，薛军译，北京：商务印书馆，2013年，第六章。Rudolf Sohm, *The Institutes*, Third Edition, Oxford: Clarendon Press, 1907, pp.64-73.
- [21] “...*ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium”. Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.57, a.3c (cf. *ST. II.a II.ae*, q.10, a.12 c).*
- [22] Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.61, a.5 c.
- [23] Thomas, *ST. II.a II.ae*, q.57, a.2, ad.1.
- [24] Thomas, *ST. I.a II.ae*, q.58, a.4 c.

[25] “...sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris”. Thomas, *ST. II.2 II.2ae*, q.57, a.1, ad.2.

[26] Oscar Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas: an Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, pp.165-77; contra. Vernon Bourke, “Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist?” *Monist*, Vol.58 (1974), passim, esp. pp.62-3. 颇有代表性的是Bourke在文章中引用的托马斯早年对《章句集》的注释 (p.60), 从中明显可以看出, 通过理性的统治, 建立在心智中的法律, 与*ius naturale*有直接的关系, 虽然这里的表述没有后来那么严格, 但并不存在支持Bourke立场的*ius/lex*的严格分别 (同样的情况可以从我们下一节对《神学大全》中的《法律论》的讨论看出)。真正的问题在于Bourke和许多学者一样, 受到苏亚雷斯综合的影响, 对托马斯的自然法学说采取了过度“法理”(juristic)倾向的解读。而且值得注意的是, 这段引文之前是对自然事物“没有偏差的总是”(semper)、“有例外的常见”(frequenter)和“罕见”(raro)的三分, 托马斯参照亚里士多德的这一形而上学模式 (ita) 对引导人类活动的法律进行了探讨, 显然, *ius naturale*标识出了与自然“总是”如此的情形相应的自然法 (同样没有偏差)。而且我们如果继续读完这段文字, 这一点会更加突出: “Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum, et haec nullo modo deficient, sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et haec leges *ius naturale* dicuntur. Quaedam vero leges sunt quae secundum id quod sunt, habent rationem ut observari debeant, quamvis aliquibus concurrentibus earum observatio impediatur; sicut quod depositum reddatur deponenti, impeditur quando gladius furioso deponenti reddendus esset; et hae leges simulantur his quae frequenter in natura accidunt; et ideo directe et immediate ad *ius naturale* reducuntur”. Thomas, *III Sent.*d.37, q.3, a.3.

[27] Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, pp.168ff.; cf. Finnis, *Aquinas*, pp.134-5.

[28] Ralph McInerney, *Thomas on Human Action: a Theory of Practice*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1992, pp.215-6. 虽然在实际措辞上, 托马斯受教会法学家格兰西用法的影响, 基本将*ius naturale*的意涵吸纳在*lex naturalis*的讨论中, 参见Pennington, “LEX NATURALE and IUS NATURALE”, p.578.

[29] “Et primo manifestat iustum naturale dupliciter. Uno modo secundum

effectum vel virtutem, dicens quod iustum naturale est quod habet ubique eandem potentiam, id est virtutem, ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quae est causa huius iusti, eadem est ubique apud omnes, iustum vero quod est ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis. Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit in videri vel non videri, id est non oritur ex aliqua opinione humana, sed ex natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventata, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia, alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia”. Thomas, *In Ethic.* V. lect.12.

[30] Thomas, ST. I.a II.ae, q.94, a.2 c.

[31] Finnis指出，ius概念的这一分水岭，同时也是正义类型、权威与义务这些概念的分水岭：*Natural Law and Natural Rights*, p.206.

[32] 多少有些悖谬的是，主体法权与客观法权的划分，主要是十九世纪德国的罗马法编纂学派建构的概念。根据萨维尼的界定，如果我们考虑在现实生活中的各种法权状态（Rechtszustand），“那么我们在此之中首先可以看到的就是个体人身（Person）所享有的权力（Macht）：一个他的意志所支配——并且经由我们的同意而支配——的领域。我们称这种权力为该人身的权利（Recht），它与‘权能’（Befugniss——此即格老秀斯所谓potestas？引者按）意义相同：许多人称之为‘主体意义上的法权’（das Recht imsubjectiven Sinn）”；而另一方面，“只有通过将特定事实与支配个别权利的一般规则联系起来，才有可能对个别权利做出判决。我们将此种规则称为法（Recht）或者一般法（das allgemeine Recht）：许多人称之为‘客观意义上的法权’（das Recht im objectiven Sinn）。”萨维尼将“主体意义上的法权”称为“法权关系”（Rechtsverhältniss），而将“客观意义上的法权”称为“法权制度”（Rechtsinstitut），二者都属于他对“法权渊源”的研究（《当代罗马法体系》第一卷，朱虎译，北京：中国法制出版社，2010年，第9页以下）。我们可以看到，法国学者维莱正是根据萨维尼的定义使用“主体权利”的概念，并尤其强调“主体意义上的法权”是由“个人意志支配的权力”（Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, p.242）。德国民法大家冯·图尔（Andreas von Tuhr）指出，“主体法权是私法的核心概念……罗马法学家对这一问题并不感兴趣”（quoted in Helmut Coing, “Zur Geschichte des Begriffs ‘Subjektives Recht’”, *Gesammelte Aufsätze zu Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie und Zivilrecht, 1947-1975*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, Bd. 1, S.243）。在现代对罗马法概念的重构中，客观法权被

看作是规定行为规范的 *norma agendi*，而主体法权则是与个人人身联系在一起的 *facultas agendi* (Ferdinand Mackeldey, *The Handbook of Roman Law*, tr. F. M. Dropsie, T. & J. W. Johnson, 1883, p.1)。而法律秩序与个人权利在理论和历史上何者优先的问题，一直是欧洲法学界争论的一个重要话题（从马克思主义的视角对这一区分的检讨和批判，见 Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.209-28）。在耶林著名的“为权利而斗争”（*Der Kampf ums Recht*）一文中，他曾经概括地提到德国法学界对此的一般看法：“众所周知，*Recht*这个词是在双重意义上被使用的，即客观意义和主体意义。客观意义的法是由国家执行的法律规则的总和，即生活的制定法秩序，主体意义的权利是抽象规则具体化为个人的具体权利”（《为权利而斗争》，郑永流译，北京：法律出版社，2007年，第87页）。有关的批评性讨论，也参见凯尔森：《法与国家的一般理论》，沈宗灵译，北京：中国大百科全书出版社，1996年，第88—89页；《纯粹法理论》，张书友译，北京：中国法制出版社，2008年，第66页以下。有必要指出的是，本书讨论中所谓客观意义的法权，更多是指法权概念的自然秩序基础，而不是指与个人的主体性权利相对的“法权制度”或法律秩序，因为根据现代自然法学派的主张，后者在原则上都来自前者，并不构成真正意义上的客观法权。

[33] 严格来说，只有将 *ius* 看作是主体的能力，霍菲尔德著名的权利分析才大体上成立。事实上，霍菲尔德区分的四对概念，在结构上相当类似下文要讨论的格老秀斯对法权第二个涵义的细化。其根源就是在特定情势下，根据人类自由的某种分配状态，主权自我可以在一定范围内根据自己的选择来规定他人的行事。哈特恰当地称这种自然权利为道德权利（*moral right*）。霍菲尔德：《基本法律概念》，张书友译，北京：中国法制出版社，2009年，第26页以下，第81页以下；H. L. A. Hart, “Are there any Natural Rights”, *Philosophical Review*, Vol.62, no.2 (1955), pp.175-91; cf. Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.2; comp. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, pp.199-205.

[34] Henry Simmer Maine, *Dissertations on Early Law and Custom*, London: John Murray, 1883, pp.365-6. 哈特从完全不同的角度得出了类似的看法，他在柏拉图和亚里士多德那里，找不到他称为“所有人都自由的平等权利”（*the equal right of all men to be free*）这一自然权利的希腊对应物，原因也很清楚：“除非承认个体自由的道德价值，否则不可能有道德权利的位置”（Hart, “Are There Any Natural Rights?”, pp.166-7 n.4）。伯林在广为流传的“两种自由概念”一文中，引用维莱的研究指出，“在古代世界，似乎很少有人把个人自由当作一种自觉的政治理想（与自由的现实存在相对）来讨论。孔多塞就曾经评论说，罗马人和希腊人的法律概念中，没有个人权利的观念；就犹太、中国以及其他所有目前已知的古代文明也同样如此”（Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, p.129）。有人甚至进而认为，既然基于维莱的研究，古代缺乏主体性权利及相应的人权概念，批判现代性的海德格尔和施特劳斯学派在政治上就可能导致相应

的反民主危险 (Ferry, *Political Philosophy*, Vol. I: *Rights-The New Quarrel between the Ancients and the Moderns*, pp.21-2)。而亨廷顿则明确指出,文明冲突的一个重要根源在于是否认可这样一种个人权利的概念,并将这一概念视为世界各国沿文明线划分为敌对阵营的关键问题。《文明的冲突与秩序的重建》,周琪译,北京:新华出版社,2010年,第八章,特别是第211页以下。当然,人类学家、比较法学家和历史学家往往会使用现代人习惯的个体权利概念来描述其他生活世界,但这样做究竟是证明这一概念的普遍适用性,还是证明这些研究本身的政治哲学前提需要更加严格的反思和检讨,仍然是有待深入探讨的问题,参见Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, passim, esp. pp.62-72 (他对现代个人主义以主体权利为基础的判断,主要依据了维莱和基尔克的研究),比较Alan Gewirth的不同看法,特别针对以维莱为代表的研究: *Reason and Morality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, pp.98-102; 对Gewirth思路的批评,见Richard Dagger, “Rights”, in *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. by T. Ball, J. Farr and R. Hanson, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp.296-8。

[35] Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, pp.220ff.; Michel Villey, “Les origines de la notion de droit subjectif”, in *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1962, pp.221-50; Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Chap. II, and Part Two; Tuck, *Natural Right Theories*, pp.13ff..

[36] “Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque ingiusti scientia”(Ulpian). *Digest*, I.1.10.

[37] 一个显著的例子就是格老秀斯: Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 8. Dagger曾经比较简明地对比了这两种看待法权的方式: “Where we say ‘I have a right to this book’, for instance, they (i.e. Romans) usually said, ‘It is right that I have this book’”. “Rights”, p.298.

[38] 这一点突出体现在盖尤斯创设的“无体物”(res incorporale)概念。盖尤斯在《法学阶梯》中,在考虑现代权利语言关注的“权利”,比如各项用益权和债权时,都放在人、物、讼三分的“物”的部分,作为“物”的各种法律属性(iura)来处理的。而从现代“主体法权”的视角来看,这一安排是非常混乱的(cf. Reinhard Zimmernann, *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1996, pp.25-6; 特别提及了Fritz Schulz对盖尤斯《法学阶梯》中与物有关的法权部分的安排的看法:“无疑是将不同的东西安排在一起的大杂烩。”而这一“大杂烩”显然不能仅仅从文体和整理方式这些形式因素来解释。*History of Roman Legal Science*, Oxford: Clarendon Press, 1946, pp.160-6)。正如学者指出的,“如果盖尤斯的时代已经存在权利的概念,他恐怕就不用创造无体物这个概念了……实际上,盖尤斯引入无体物概念的真正目的是为了把与物紧密相关但又不是物本身的,我们现代人称之为他物权的用益物权、地益权,以及继承权

和通过合同产生的债权纳入物法的讨论范围。因为在没有成熟的权利理论的前提下，如果没有无体物的概念，盖尤斯将无法合乎逻辑地说明在‘物’这一卷中讨论上述问题的理由。而且无体物的概念恰好说明了罗马人是从物的归属，而不是从权利的角度来思考问题”（方新军：“盖尤斯无体物概念的建构与分解”，《法学研究》2006年第4期，第88—101页，引文见第90页；Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, p.247）。而萨维尼界定现代主体权利的“法权关系”概念，最初正是古斯塔夫·雨果（Gustav Hugo）对这一“无体物”概念中包含的所谓“物权”思想的现代表述（见杨代雄：《古典私权一般理论及其对民法体系构造的影响》，北京：北京大学出版社，2009年，第83页以下）。波洛克和梅特兰在巨著《英国法律史》中曾不无讽刺地指出，“中世纪法律的王国充斥着无体物。任何具有可让渡性质的永久性权利，但凡具有我们称之为领土范围的，都被视为是与一块土地非常类似的物。而且正是因为它是物，才是可让渡的。这并不是思辨法学家发明的拟制（fiction），对于大众的头脑来说，这些东西就是物。而法律人的工作不是把他们变成物，而是指出他们是无体的（incorporeal）。”在波洛克和梅特兰基于布莱克斯通的清单对英国法的“无体物”进行的丰富讨论中，涉及了教堂圣俸、租佃契约、租金，乃至自由以及婚姻关系这些不同的法律关系，而他们的共同特征就是“物一样的权利”（thinglike rights），而他们作为所谓“权利”的真正本质就是“像物一样”（thinglikeess），最终甚至更为具体，“像土地一样”（landlikeness）。这些无疑为我们勾画了一个与现代主体权利相当不同的法权世界。Frederick Pollock and Frederic William Maitland, *The History of English Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1899, II.iv.6, esp.pp.124-5, 148.

[39] Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, pp.242-8; cf. Robert Feenstra, “Dominium and ius in re aliena: The Origins of a Civil Law Distinction”, in Peter Birks ed., *New Perspectives in the Roman Law of Property: Essays for Barry Nicholas*, Oxford: Clarendon Press, 1989, pp.111-22.

[40] Villey, esp. *philosophie du droit*, t.1, pp.87-96; Tuck, *Natural Right Theories*, pp.7-13. Cf. Michael Zuckert, “‘Bringing Philosophy down from the Heavens’: Natural Right in the Roman Law”, *The Review of Politics*, Vol.51 (1989), pp.70-85. Michael Bertram Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, Hague: Martinus Nijhoff, 1977, pp.36-46。维莱的学说甫一问世，就遭到了布里埃塞（Giovanni Pugliese）等罗马法学者的批评，这些学者主张，在罗马法中也不难发现主体权利的用法，蒂尔尼在教会法，特别是格兰西《教会法会要》的注释者那里发现的表述同样也可以在罗马法注释家那里找到，或者至少在从盖尤斯到查士丁尼的罗马法体系化过程中，这种将ius看作与个人联系在一起的权利的用法日益普遍。但这些学者仍一般承认，这一用法并不像在现代自然权利学说中这样占据支配地位（Charles Donahue, “Ius in the Subjective Sense in Roman Law: Reflection on Villey and Tierney”, in *A Ennio Cortese I*, Rome: Il Cigno, 2001, pp.506-35; Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.17-9; Peter Stein, “The Fate of the Institutional System”, in

his *The Character and Influence of the Roman Civil Law: Historical Essays*, London: The Hambledon Press, pp.74-5; comp. Michel Villey, “Les institutes de Gaius et l’idée du droit subjectif”, in *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, pp.167-88; but see Max Kaser, *Das Römische Privatrecht*, München: C. H. Beck’sche, 1971, B.I, SS.24-41)。事实上，罗马法在现代主体权利学说的建构中发挥的作用，在很大程度上始于热衷援引古典文献的格老秀斯使用现代权利概念对罗马法学说的系统改造，这可以在很大程度上解释晚近学者在格老秀斯著作中发现的所谓现代权利的罗马法渊源（Benjamin Straumann在一系列文章中强调格老秀斯借助了罗马法的概念，发展了他的主体权利理论：“Natural Right and Roman Law in Hugo Grotius’s Theses LVI, *De iure praedae* and *Defensio capitis quinti maris liberi*”, *Grotiana*, Vol.26-8, 2005-7, 341-65; Idem, “Is Modern liberty ancient? Roman Remedies and Natural Rights in Hugo Grotius’s Early Works on Natural Law”, *Law and History Review*, Vol.27, 2009, pp.55-85）。

[41] Michel Villey, “Abrégé du droit naturel classique”, in *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, pp.65（英译本见Michel Villey, “Epitome of Natural Law”, *Griffith Law Review*, Vol. 9, no.1, 2000, pp.76-97, and Vol.10, no.1, 2001, pp.155-78. Fred D. Miller从natural rights出发系统地分析了亚里士多德的《政治学》，但与许多人望文生义的理解相反，他其实区分两种natural rights，一种是以人的自然本性为基础的自然正义，而另一种则是自然状态下人所拥有的不可让渡的权利，而认为亚里士多德只持有前一种观点，并不主张后一种观点：*Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*, Oxford: Oxford University Press, 1995, esp. pp.87-8.

[42] Gratian, *Decretum*, D.I,d.a.c.1 (Gratian, *The Treatise on Law*, tr. by Augustine Thompson, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1993 . 该英译本包含了标准版的评注glossa ordinaria)。以下对有关问题的讨论，基于Pennington, “LEX NATURALE and IUS NATURALE”, pp.569-78; Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.58-69。

[43] Rufinus: “vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium; Simon of Bisignano: vis mentis...superior pars anime”。转引自Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.62-3；塔克认为，在十二—十三世纪，注释者发展的ius概念（特别是有关ius in re和dominium的论述）尚未建立比较完备的主体权利概念，而更多是一种消极权利的学说。Tuck, *Natural Right Theories*, p.15; comp. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, p.218 n.32.

[44] 蒂尔尼指出，推进主体权利概念的不仅限于方济各会一方，也包含了多明我会的学者，特别参见他对Hervaeus Natalis的讨论：Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.104-8。

- [45] 下面的讨论基于Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.108-18.
- [46] 重视许可性法的学者（比如上面引述的教会法专家Rufinus）通常也在自然权利的概念史中扮演重要角色，恐怕并非偶然。Cf. Tierney, *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, pp.23-5.
- [47] Marsilius, *Defensor Pacis*, II.xii.3-4.
- [48] “Dicitur autem ius secundo modo de omni humano actu, potestate vel habito acquisito, imperator, interior vel exterior, tam immanente quam transeunte in rem aliquam exteriorem, aut in rei aliquid, puta usum aut usufructum, adquisicionem, detencionem, seu conservacionem aut commutacionem, et reliqua similia conformiter iuri dicto secundm priorem significacionme”. Marsilius, *Defensor Pacis*, II.xii.9.
- [49] Marsilius, *Defensor Pacis*, II.xii.11.
- [50] Marsilius, *Defensor Pacis*, II.xii.12.
- [51] Leo Strauss, “Marsilius of Padua”, in *History of Political Philosophy*, ed. by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p.276.
- [52] Marsilius, *Defensor Pacis*, II.xii.7. Alan Gewirth, *Marsiliu of Padua: The Defender of Peace*, Vol.I, *Marsiliu of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1951, pp.147-52; Strauss, “Marsilius of Padua”, pp.292-4.
- [53] Alan Gewirth, *Marsiliu of Padua: The Defender of Peace*, Vol.I, “Introduction”, p.lxxxv.
- [54] 强调奥康在主体性权利思想发展中的位置，始于George de Lagarde篇秩浩繁的《世俗思想的诞生与中世纪的衰弱》（*La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Vol.VI. Ockham: *La morale et le droit*, Paris: Béatrice, 1946），后因为蒂尔尼对教会法中有关思想的挖掘，以及其他学者对早期方济各会文献类似用法的考察，使奥康的这一开创者地位受到了学界的普遍怀疑。近来Arthur McGrade等人的修正主义研究，则促使我们注意奥康的主体性权利概念与其依旧持有的客观法权概念，特别是正当理性学说之间的关系（Brett, *Liberty, Right and Nature*, esp.pp.50-68; Arthur Stephen McGrade, “Ockham and the birth of individual rights”, in *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, ed. by Peter Lindhan and Brian Tierney, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp.149-60）。我们无法深入讨论中世纪晚期政治思想中所谓古今路线之争是否成立的问题，但就这里关心的

问题有必要指出的是，奥康对于主体性权利思想的发展和流传起了重要的作用，但直到现代自然法学派的兴起，主体性权利的思想并没能脱离中世纪的自然秩序及其形而上学架构，独立构成一个我们在上篇中已经粗略看到的世界图景。政治话语渊源的历史研究代替不了政治哲学的系统分析。

- [55] 有关“使徒贫困”争论的历史背景，见Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Oxford: Manchester University Press, 1967, Vol.1, part 1。我们在这里的讨论主要基于Villey, Tierney和Brett等人的研究。
- [56] “actus utendi esse licitus sine ius utendi”. Quoted in Tierney, *Liberty and Law*, p.100.
- [57] “ius differt a licentia qua quis dat alicui licentiam utendi veste sua cum potestate revocandi quandoque placuerit”. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, pp.256ff..
- [58] Ockham, *Opus Nonaginta Dierum*, ch.II, XXVI, in William Ockham, *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, ed. by A. S. McGrade and John Kilcullen, Cambridge: Cambridge University Press, pp.19-37.
- [59] “...Ius utendi est potestas licita utendi re extrinseca, qua quis sine culpa sua, et absque causa rationabili privari non debet invitus: et si privatus fuerit, privantem poterit in iudicio convenire”. Ockham, *Opus Nonaginta Dierum*, ch.II.
- [60] “Dominium est potestas humana principalis rem aliquam temporalem in iudicio vendicandi, et omni modo, quod non est a iure naturali prohibitus, pertractandi”. Ockham, *Opus Nonaginta Dierum*, ch.II.这一定义与马西留的定义非常相似，有学者认为奥康很可能是直接采用了后者的定义（Brett, *Liberty, Right and Nature*, p.63n.43）。
- [61] Brett, *Liberty, Right and Nature*, pp.63-4.
- [62] Tuck, *Natural Right Theories*, p.23；蒂尔尼则试图从另一角度削弱维莱对奥康重要性的强调，这两个批评似乎都有些矫枉过正，未能充分理解维莱的思路。Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.118-30; cf. Arthur Stephen McGrade, “Right(s) in Ockham: A Reasonable Vision of Politics”, in *Transformation in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, ed. by Virpi Mäkinen and Petter Korkman, Dordrecht: Springer, 2006, pp.63-94.
- [63] “Ius est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis...Ponitur ‘facultas seu potestas’ , quoniam conveniunt secundum dictatam rectae rationis aliquibus quae non dicuntur iura eorum, ut poena damnatorum, et punitiones viatorum; non enim dicimus aliquem ius habere ad

eius nocumentum...Ponitur ‘propinqua’ quoniam multa possunt alicui competere secundum dictamen rectae rationis...ut existens actualiter in peccato mortali habet potestatem seu facultatem merendi vitam aeternam, non tamen propinquam vel, ut dici solet, on secundum praesentem iustitiam...Dicamus ergo quod omne ens positivum quantum habet de entitate et ex consequenti de bonitate, tantumdem habet de iure sic generaliter definite. In hunc modum coelum ius habet ad influendum, sol ad illuminandum, ignis ad calefaciendum, hirundo ad nidificandum, immo et quaelibet creatura in omni eo quod bene agere naturali potest facultate. Cuius ratio perspicua est: quoniam omnia talia conveniunt eis secundum dictamen rectae rationis divinae, alioquin nunquam persisterent. Sic homo etiam peccator ius habet ad multa sicut et aliae creaturae naturis suis derelictae”. Jean Gerson, *De Vita Spirituali Animae*, 转引自Tuck, *Natural Right Theories*, pp.25-6。维莱喜欢举的一个客观法权的例子就是，在罗马法中将人所受到的惩罚通常称为*ius*。

[64] “Ius est facultas seu potestas competens alicui secundum dictamen rectae rationis. Libertas est facultas rationis, et voluntatis ad utrumlibet oppositorum”. Jean Gerson, *Definitiones Terminorum Theologiae Moralis*, quoted in Tuck, *Natural Right Theories*, pp.26-7.

[65] Aristotle, *Eth. Nic.*1129b26-30b29.

[66] “...strictam iuris significationem solet proprie ius vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habere ius in re et operarius dicitur habere ius ad stipendium ratione cuius dicitur dignus mercede sua”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.ii.4-5 . 苏亚雷斯的这一定义引起了学者们的广泛注意：Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, pp.355-7; Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, pp.206-7; Tuck, *Natural Right Theories*, pp.54-7; Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp.303-4.

[67] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.ii.6.

[68] “Diximus enim ius aliquando significare legem; aliquando vero significare dominium vel quasi dominium alicuius rei, seu actionem ad utendum illa; nunc ergo dicimus de iure naturali”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.xiv.16.

[69] “Atque ita distinctio D. Thomae et communis intelligitur de iure naturali praeceptivo et in ordine ad materiam, de qua sermo est. Quo sensu manifestum est, divisionem rerum non esse contra ius naturale, quod illam prohibeat absolute, et simpliciter. Et idem est de servitute, et aliis similibus. At vero sic loquamur de iure naturali dominativo sic veram est libertatem esse de iure naturali positive, et

non tantum negative, quia ipsa natura verum dominium contulit homini suae libertatis. Communitas etiam rerum aliquo modo pertineret ad dominium hominum ex vi iuris naturae, si nulla esset facta rerum divisio, quia homines haberent positivum ius, et actionem ad usum rerum communium”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.xiv.16 . 托马斯的区分, 见Thomas, *ST. I.a II.ae*, q.57.

[70] 权利概念也因此逐渐取代了德性概念, 成为道德哲学的核心问题。J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.76-8.

[71] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i-iv.

[72] 作为西方正义战争理论的重要奠基人, 奥古斯丁在西塞罗的正义战争理论的基础上, 强调战争必须由合法权威发动的报复不义的行为, 而他对正义战争 (特别是有关 ius ad bellum) 的讨论主要集中在战争的正义理由上 (c. *Faust.* XXII.74-5, *qu. Hept.* VI.10, cf. *Civ.Dei* III.10), 而且特别强调暴力行为要完全摆脱与个人利益之间的联系, 战争中真正的罪恶是个人对伤害的欲望, 最终是对权力的欲求 (libido dominandi)。相比而言, 作为现代战争法权的奠基人, 格老秀斯当然受到古典和中世纪正义战争理论的广泛影响, 但他用来建立战争法权的“法权”架构却是新的现代主体权利概念, 因此与战争正当理由的所谓“质料因”相比, 他甚至更加重视发动者的“效力因”。Cf. Peter Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris: Presses universitaires de France, 1983; idem, “Droits subjectifs et système juridique chez Grotius”, pp.84ff..

[73] “Supra autem diximus, de iure naturae cum quaeritur, hoc quaeri, an fieri aliquid possit non iniuste: iniustum autem id demum intelligi quod necessarium cum natura rationali ac sociali habet repugnantiam”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.3.

[74] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.5.

[75] 引自Tanaka Tadashi, “Grotius’s Concept of Law”, in *A Normative Approach to War: Peace, War, and Justice in Hugo Grotius*, ed. by Onuma Yasuaki, Oxford: Clarendon Press, 1993, p.34 (略有改动)。普芬多夫后来从对象角度划分的权利体系与此颇为类似, 即分为1a. 对个人自己行动的力 (potestas): 自由 (libertas); 1b. 对他人行动的力: 权威 (imperium); 2a. 对自己物的力: 所有 (dominium); 2b. 对他人物体的力: 服役 (servitus)。Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.19.

[76] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.vi.

- [77] Johannes Felden, *Annotata in Hug. Grotium. De Iure Belli et Pacis*, Amsterdam, 1653, pp.6-9; Tuck, *Natural Right Theories*, p.75.
- [78] Huber对格老秀斯的批评, cf. Villey, “Les origins de la notion de droit subjectif,” in *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, p.224.
- [79] Ulpian, *Digest*, I.i.10: “Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere”.
- [80] Grotius, *De Jure Praedae*, II.
- [81] Laurens Winkel, “Problems of Legal Systematization from *De iure praedae* to *De iure belli ac pacis*”, *Grotiana*, Vol.26-8(2005-7), pp.69-78.
- [82] Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, p.462.
- [83] “自然法”在《高尔吉亚》中出现时的奇特表述 (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, Grg.483e), 清楚地表明柏拉图并不打算将它视为一个概念 (参见E. R. Dodds对有关段落的注释, Plato: *Gorgias*, Oxford: Clarendon Press, 1959, p.268), 而更多用来展现大众政治观念中蕴含的深刻悖谬 (比较《理想国》中格劳孔对色拉叙马霍斯主张的重述, *Resp.* 358e-359a)。而《蒂迈欧》中类似的表述 (Ti. 83e) 则更多是一个自然概念, 而不是道德概念, 不过与《高尔吉亚》中卡利克勒斯的说法一样, 柏拉图也希望通过这一表达, 针对自然与习俗的对立, 传达某种悖谬的意涵 (A. E. Taylor对有关段落的注释: *A Commentary on Plato’s Timaeus*, Oxford: Oxford University Press, 1962, p.596; cf. Robert Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam: North Holland Pub. Co, 1952, p. 20)。事实上, 苏亚雷斯认为, 柏拉图的这两个说法, 指的是与他所讨论的“自然法”不同的“自然秩序或自然倾向的法” (lex ordinis seu propensionis naturae), 这种法的概念充其量只是“比喻性的” (Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.i.2)。亚里士多德并没有在《尼各马可伦理学》和《政治学》中讨论过所谓“自然法”, 这一说法只出现在《修辞学》对《安提戈涅》著名段落以及一些相似文本的分析中 (*Rh.* I.13.1373b1-17)。对于希腊的语言和思想来说, “自然”与“法”这两个概念如此对立, 似乎只有在比喻甚至讽刺的意义, 才能合在一起 (“智者、柏拉图和亚里士多德都会认为, 像‘自然法’这样的东西是荒谬的。”H. Koester, “NOMOS ΦΥΣΕΩΣ: The Concept of Natural Law in Greek Thought”, in *Religions in Antiquity*, ed. by J. Neusner, Leiden: E. J. Brill, 1970, pp.521-41 at p.526)。即使在斯多亚派这里, 尽管许多学者认为该派提出了托马斯之前最重要的自然法学说, 但这一概念在早期斯多亚学派那里根本就无迹可寻, 芝诺在已经佚失的《理想国》中所谓的“共同法”也只是圣贤的正当理性 (Koester, “NOMOSΦΥΣΕΩΣ”, pp.529ff.; Paul A. Vander Waerdt, “Zeno’s *Republic* and the Origins of Natural Law”, in *The Socratic Movement*, ed. by Paul A. Vander Waerdt, Ithaca: Cornell University Press, 1994, pp.272-308), 而有关“自然法”的许多讨论

来自西塞罗，一个柏拉图传统的学园怀疑派，而非正统的斯多亚派。在西塞罗论及自然法最为集中的《共和国》第三卷中，倡导自然法的也是法学家Laelius，而并非该对话中最重要的对话者西庇阿（Strauss, *Natural Right and History*, pp.154-6; Fortin, “Augustine, Thomas Aquinas, and the Problem of Natural Law”, pp.201-5）。但即使这些通常被归为斯多亚派的所谓“自然法”学说，在很大程度上也并未超出“按自然生活”的德性学说，而成为一种真正的法的学说（Striker, “Following Nature”, pp.35-50）。虽然，“按自然生活”的道德理想已多少意味着斯多亚派的帝国视野（尤其在晚期的罗马斯多亚派那里），试图克服人的自然政治性界限，从而实现了“自然”与“法”的某种奇异结合（Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, p.31）。但总的来说，“自然法”更多被用作对斯多亚派学派道德学说的某种宽泛的概括，而并没有发展成为一种系统的理论（Gerard Watson, “The Natural Law and Stoicism”, in *Problems in Stoicism*, pp.216-38）。偶尔我们在其保留下来的文本中发现这一概念的明确使用，也像在希腊思想那里一样，并没有完全超出比喻或类推的涵义。恰当地把握自然法的概念，要尽可能避免将这一主要在拉丁传统中发展成熟的思想与古典的自然正当概念混淆起来，二者实际上是在罗马法与教会法的编纂和系统化的过程中逐渐合流在一起的（Pennington, “LEX NATURALE and IUS NATURALE”, pp.569-78）。值得注意的是，真正进入拉丁自然法（lex naturalis）传统的希腊观念，与其说是“自然的法”这个悖谬的希腊表达，不如说是“自然之理”这一概念（Koester, “NOMOS ΦΥΣΕΩΣ”, p.529）。

[84] Wolfgang Kullmann, *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa*, Stuttgart: Franz Steiner, 2010, S.11. 他引用的斯宾诺莎的话虽然并不完全适用这一表述在古代的用法，但确实指出了“自然法”这一用法的怪异之处：“法这个名字以转义的方式用到了自然物上”（nomen legis per translationem ad res naturales applicatum）。Spinoza, *Tractatus Theologicopoliticus*, ch.4.

[85] Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, p.136; Fortin, “Augustine, Thomas Aquinas, and the Problem of Natural Law”, p.210.

[86] Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.90-97. Cf. John Finnis, *Aquinas*, pp.79-80; Clifford Kossel, “Natural Law and Human Law,” in Stephen Pope ed., *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2002, pp.169-70; esp. see Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason: a Thomist View of Moral Autonomy*, New York: Fordham University Press, 2000.

[87] 以下讨论主要基于Jean-Pierre Torrell, *Aquinas’ Summa: Background, Structure & Reception*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005; cf. Idem, *Saint Thomas Aquinas*, Vol. I, *The Person and His Work*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996, pp.145-56.

[88] Thomas, *ST. Ia II. ae*, Prol.

- [89] Marie-Dominique Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, Chicago: H. Regnery Co., 1964.
- [90] McInerny, *Aquinas on Human Action*, pp.103-32.
- [91] “Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint”. Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.1, a.1c.
- [92] Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.1 a.3, 6; q.10, a.1.
- [93] “...lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum...” Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.90, a.1c.
- [94] “...quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”. Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.90, a.4c.
- [95] Aristotle, *Eth. Nic.*1180a21-2.
- [96] Thomas, *In Ethic. X.*, lect.14; cf. *ST. Ia II.ae*, q.90, art.3 ad.2-3; q.92 art.2.ad.3.
- [97] “...lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe”. Thomas, *In Ethic. X.* lect.14.
- [98] Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.90, a.4, ad.1.
- [99] “imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum”. Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.17, a.5c.
- [100] “...praeceptorum cuiuscumque legis quaedam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri vel vitari. Et huiusmodi praecepta dicuntur moralia, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero praecepta sunt quae non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana”. Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.104, a.1 c; cf. *ST. Ia II.ae*, q.99, a.4 c.
- [101] Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.94, a.2 c; q.99, a.2 ad.2.
- [102] Thomas, *ST. Ia II.ae*, q.94, a.2 c; *Ia II.ae*, q.47, a.6 c; a.15 c. Denis J. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in*

- [103] Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.94, a.2 c.
- [104] “...omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae”. Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.94, a.2 c.
- [105] Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, pp.30ff.; Leo Elders, *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Frankfurt: Peter Lang, 2005, pp.211-2; cf. G. Grisez, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum*, Vol. X (1965), pp.1868-96.
- [106] Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.94, a.2 c.
- [107] “Ad primum ergo dicendum quod, cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege, ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative.” Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.90, a.1 ad.1.
- [108] Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.94, a.2 ad.2.
- [109] Thomas, *ST. Ia II. ae*, q.94, a.3c. cf. Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, pp.85-7.
- [110] 探讨“良知”问题的基础，仍然是Otto Lottin对这一学说的经典研究：*Psychologie et morale aux XXIIe et XXIIIe siècles*, Louvain, 1948, Vol.II, Part I, pp.101-349; cf. Mark McGovern, “Synderesis: A Key to Understanding Natural Law in Aquinas,” in Curtis Hancock and Anthony Simon ed., *Freedom, Virtue, and the Common Good*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, pp.104-24; Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, pp.123-140. 有关这一概念对于约束性自然法的重要性，以及与古典自然正当学说的根本分歧，见Strauss, *Natural Right and History*, pp.157-64; cf. Douglas Kries, “On Leo Strauss’s Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas”, *Thomist*, Vol.57 (1993), pp.215-32.
- [111] “Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium,

quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio”. Thomas, *De Veritate*, q.16, a.1 c.

[112] Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason*, pp.257-306.

[113] 托马斯将对自然法原理的知识看作是灵魂的秉性，无疑与现代自然法学派从“能力”入手理解有关问题存在根本的分歧。托马斯有关的概念架构（*potentia-habitus-actus*），基本是以亚里士多德潜能—成全的形而上学概念、形式自然的概念，以及范马学说为基础进行的综合。在这一综合中，托马斯特别强调，自然概念相对于“能力”（*potentia*）概念的优先性。而“秉性”和“状态”（*dispositio*）一起构成了与事物本性有关的性质。而“秉性”尤其与人的灵魂中行动的能力有关。Thomas, *ST. I.a II.ae*, q.49,a.2 c, ad.2; a.1 c; q.50 a.2c; q.51 a.1c; cf. Thomas, *De Veritate*, q.16, a.1 ad.4.

[114] Thomas, *ST. I.a II.ae*, q.63 a.2 ad.3.

[115] Thomas, *De Veritate*, q.17, a.1c et ad.1; a.2c.

[116] “...ita in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. ...ita etiam eadem vis est qua praeceptum ligat et qua scientia ligat: cum scientia non liget nisi per virtutem praecepti, nec praeceptum nisi per scientiam. Unde, cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum, constat quod conscientia ligare dicitur in vi praecepti divini”. Thomas, *De Veritate*, q.17, a.3c.

[117] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.i.1, cf. I.xii.3-4.

[118] Thomas, *ST. I.a II.ae*, q.94, a.1 ad.2; *II.a II.ae*, q.47, a.6 ad. 1 et ad.3. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, pp.138-41.

[119] Thomas, *ST. I.a II.ae*, q.91, a.1c, a.2 c et ad.2; q.94, a.4 ad.1.

[120] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.i.1.

[121] 当然，苏亚雷斯对托马斯“法”的概念的修正，背后有着更为深刻复杂的形而上学理由：Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi: études suarésiennes*, Paris: Vrin, 1999, pp.92-3.

[122] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.i.2-4, I.iv.2.

[123] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.i.5-6.

[124] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.i.7, I.iii.8, I.ix.17 . 托马斯本人也认为，法作为规范，其特有的行为（*proprius actus legis*）是“命令”，而不是“建

议”(ST, Ia IIae. q.92 a.2, ad.2.) , 但托马斯非常重视法的实践理性特征, 法的“命令”正是因为法作为理性的指令能够引导意志的行为(cf. ST, Ia IIae. q.17, a.5c: “Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis, sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit”), 而“建议”, 作为探究(inquisitio), 则联系了自然法普遍规范与具体的道德判断, 是自然法发挥作用的一个环节(ST, Ia IIae. q.91 a. 4, ad.2). 在苏亚雷斯更具法理色彩的自然法理论中, 并没有为建议留有这样重要的位置。

[125] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.v.5.

[126] “Diximus, poissimum effecum legis in obligation postium esse, omnesque alios in hoc uno radicari; obligatio atuem essentialiter respicit aliquem, cui imponatur...”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.xviii.1.

[127] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.iv.2, I.xii.4, II.iv.6, II.ii.9.

[128] “...legem mentalm (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum voluntatis iuste et recte, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc, vel illud faciendum... Nam licet haec voluntas non possit habere effectum in subdito, nis ei sufficienter proponatur, haec autem propositio se habet, ut applicatio causae obligantis, non ut propria causa, et ratio obligationis”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.v.24.

[129] “Denique lex, si proprie sumatur, est ordinatio superiroris circa inferiorem per proprium imperium...”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.ii.9, cf. I.iv.9, I.v.16-17.

[130] “对于苏亚雷斯来说, 法不再作为原理, 成为事物秩序的规则, 而是由义务约束来界定的。”这一表述虽然有些忽视了苏亚雷斯继承托马斯思想的一面, 但无疑恰当地强调了苏亚雷斯对法的约束力问题的关注。Pierre-François Moreau, “Loi naturelle et ordre des choses chez Suaréz,”*Archives de Philosophie* Vol.42 (1979), p.232; cf. Terence H. Irwin, “Obligation, Rightness, and Natural Law: Suárez and Some Critics”, in *Interpreting Suárez: Critical Essays*, ed. by Daniel Schwartz, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp.142-62.

[131] Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne: La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990, II-III.

[132] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.v, esp. I.v.15.

[133] “Sic ergo lex duo requirit: motionem et directionem, bonitatem (ut sic dicam) et veritatem, id est iudicium rectum de agendis et voluntatem efficacem movendi ad illa, et ideo ex actu voluntatis et intellectus constare potest”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.v, 20.

- [134] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.v, 21.
- [135] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.xii.5.
- [136] 将理智论和意志论作为理解法的性质的两大主要路径，是苏亚雷斯综合对法律思想史的一大影响（对这两种路径的讨论，见T. E. Davitt, *The Nature of Law*, London: Herder Books, 1954；参Anton-Hermann Chroust, “Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition”, *The New Scholasticism*, Vol.XVII, 1943, pp.101-112；晚近的许多研究，都已经开始质疑这一思路是否能充分恰当地理解托马斯、司各特，乃至奥康本人的思想，不过这一点多少超出了我们这里关心的问题）。这一影响，也直接渗透到了所谓现代道德哲学的历史考察中。围绕自然法义务性质的争论，自休谟以来，就被视为现代道德哲学的关键问题，所谓“自然主义”或“实在论”与“意志论”对这一义务性质的不同回答构成了现代道德哲学的主要篇章（Terence Irwin在《伦理学的发展》第二卷中对现代自然法学派的讨论主要围绕所谓“自然主义”和意志论的对立展开的：*The Development of Ethics: a Historical and Critical Study*, Vol. II: *From Suarez to Rousseau*, Oxford: Oxford University Press, 2008; cf. Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995）。
- [137] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.1; I.iv.9, I.v.22.
- [138] “...natura ipsa rationalis precise spectata, ut talis essentia est, nec praecipit, nec ostendit honestatem, aut malitiam, nec dirigit, aut illuminat, nec alium prorum effectum legis habet. Ergo non potest dici lex nisi limus valde aequivoce et metaphoricae nomine legis uti, quod evertit totam disputationem”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.v.5, II.v.2.
- [139] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.v.7-8.
- [140] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.3.
- [141] “...totam rationem boni et mali in rebus ad legem naturalem pertinentibus positam esse in voluntate Dei, et non in iudicio rationis etiam ipsius Dei, neque in rebus ipsis, quae per talem legem vertantur aut praecipuntur”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.4.
- [142] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.4.
- [143] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.3.
- [144] Vasquez, *Disp.* 150 c.3, Quoted in Irwin, *The Development of Ethics*, Vol.II, p.13.

- [145] “...ius naturale esse verum ius, et legem naturalem esse veram legem”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.v.5.
- [146] “Ergo lex naturalis, prout in homine est non solum indicat rem ipsam in se, sed etiam ut prohibitam vel praecipitam ab aliquo superiore”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.7.
- [147] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.5, II.v.6, 8-10, II.vi.11. 从我们上面对托马斯的讨论可以看出, 托马斯并非对法的约束力漠不关心, 而只是认为这一约束直接来自实践理性对于自然法规范的把握, 而并不特别关注自然法规范在法源上来自上位者的权力和命令。因此, 理解苏亚雷斯对自然法约束力的强调, 关键并不在于这一义务是一种引导或推动的“力”(force), 而不是一种给出理由的特征(feature), 而在于“义务约束力”的来源性质, 以及对于义务与实践行动关系的约束性理解, 毕竟前者也是托马斯的立场。对比Thomas Pink, “Reason and Obligation in Suárez”, in *The Philosophy of Francisco Suárez*, ed. by Benjamin Hill and Henrik Lagerlund, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp.177-203; 参见Irwin的批评, “Obligation, Rightness, and Natural Law: Suárez and Some Critics”。
- [148] “自然法是真正的、严格意义上的神法, 其立法者是上帝”(legem naturalem esse veram ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus)。这是苏亚雷斯有关自然法的最终结论。Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.13.
- [149] “...omnia quem lex naturalis dictat esse mala, prohibentur a Deo speciali praecepto et voluntate, qua vult nos teneri et obligari in vi auctoritatis eius ad illa servanda; ergo lex naturalis est proprie lex praeceptiva, seu insinuativa proprii praecepti”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.8.
- [150] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.10.
- [151] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.22.
- [152] 对苏亚雷斯笔下的强意义上的“约束”与其他人那里弱的意义上的“应当”之间的区分, 参见Irwin的讨论: “Obligation, Rightness, and Natural Law”, pp.156-62.
- [153] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.11.
- [154] 根据西班牙学者的研究, 苏亚雷斯早年教书持有比较明显的反意志论立场, 直到1612年《论法》最终版本时才阐述了这一微妙的综合(Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, p.220)。对道德行动的义务性质的关注, 实际上与主体性权利概念的兴起有着内在的关系, 霍菲尔德权利分析中权利与义务(或职责)这对概念, 自苏亚雷斯综合以后, 就成为现代道德哲学研究的标志性特征(cf. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan, 1913, I.i.2)。

[155] 因此，苏亚雷斯强调，构成自然法的诸多规范，必须对于所有地方的所有人都是统一的整体，而不像托马斯主张的，这一整体性只来自于能被人的自然知识直接把握到的自然法最普遍的规范。苏亚雷斯主张，所有人都会承认自然法的各项结论，而不只是其普遍规范的前提，原因正是因为良知对于所有人来说都一样，这无疑与托马斯对“良知”的复杂分析有很大的差异。Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.viii.2, 5; cf. II.v.10, 13-5. James Gordley, “Suárez and Natural Law”, in *The Philosophy of Francisco Suárez*, pp.209-29; cf. Pauline C. Westerman, *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, Leiden: E. J. Brill, 1998, pp.97-100.

[156] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, I.iv.4-5, 9-10.

[157] “Unde tandem fit legem naturalem, prout in nobis est non tantum esse indicantem malum; sed etiam obligantem ad cavendum ac subinde non solum repraesentare naturalem disconvenientiam talis actus, vel obiecti cum rationali natura, sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.13, cf. II.vi.5-7.

[158] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.i.1, 9-11, II.iii.2, III.xviii.21.

[159] Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, p.353.

[160] “...licet Deus non esset, vel non uteretur ratione, vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis, v.g. malum esse mentiri, illud habiturum eamdem rationem legis, quae nunc habet, quia esset lex ostensiva malitiae, quae in obiecto ab intrinseco existit”. Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.vi.3.

[161] “Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 11.

[162] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.19.

[163] 巴贝拉克还特别援引贝尔在著名的论战作品《彗星丛谈》中对无神论与迷信者在道德行为等诸方面的比较来佐证这一点，因此，至少就巴贝拉克的理解，格老秀斯的这一表述确实是在摆脱自然法的道德神学基础（cf. Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, Albany: State University of New York Press, 2000）。

[164] “It was a definite epoch in the history of thought when Grotius proceeded to elaborate a purely secular philosophy of law which embraced the whole of the life of the state, external as well as internal.”Gierke, *Natural Law and the Theory of*

Society, p.36. cf. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, pp.527ff.; Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp.66ff..

[165] A. H. Chroust, “Hugo Grotius and the Natural Law Tradition”, *The New Scholasticism*, Vol. XVII (1943), pp.101-33; James St. Leger, *The ‘Etiamsi daremus’ of Hugo Grotius: a Study in the Origins of International Law*, Rome, 1962, pp.45ff.; Javier Hervada, “The Old and the New in the Hypothesis ‘Etiamsi daremus’ of Grotius”, *Grotiana*, n.s. IV (1983), pp.3-20; Leonard Besselink, “The Impious Hypothesis Revisited”, *Grotiana*, Vol. 9 (1988), pp.54-62. 但登特列夫仍然认为, 格老秀斯是因为其“方法”, 而非内容, 成为现代世俗自然法的奠立者, 特别体现了其理性主义的特征(《自然法》第四章, 尤其是第54—62页)。塔克晚近的研究可以说是对登特列夫这一观点的某种印证和发展(Tuck, “Grotius, Carneades and Hobbes”)。有必要指出的是, 强调格老秀斯自然法“世俗性”意义的基尔克当然熟知格老秀斯这一表述的经院先例, 但他认为, 恰恰是这些经院哲学家的说法帮助格老秀斯将自然法从宗教观念中解放出来, 加以理性化, 从而成为政治秩序的新基础: Otto Gierke, *The Development of Political Theory*, New York: W. W. Norton & Company, 1939, p.77, 90n.45。

[166] 护教著作的代表是《论基督宗教的真理》: J. P. Herring, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion: a Study of His Work De Veritate Religionis Christianae* (1640), Leiden: E. J. Brill, 2004, Chap. Four. 但更能揭示格老秀斯有关道德和政治立场的神学论述是他处理教会与国家关系的著作, 《论宗教事务的最高权威》, 该书在格老秀斯死后出版于1647年。Chroust认为, 普芬多夫完全有机会充分了解这部作品, 因此他对格老秀斯有关思想的解释很可能是有意的误读(“Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition”, p.118): *De Imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, ed. by Harm-Jan Van Dam, Leiden: Brill, 2001; cf. Christoph Stumpf, *The Grotian Theology of International Law: Hugo Grotius and the Moral Foundation of International Relations*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

[167] “...amo enim Jurisprudentiam conjunctam cum Philosophia, maxime vero cum Philosophia Christiana”. 1644年12月11日致Joannes Corvinus的信, 转引自 Leonard Besselink, “The Impious Hypothesis Revisited”, *Grotiana*, Vol. 9 (1988), p.5.

[168] Grotius, *De Jure Praedae*, II. Regula I.

[169] “Cum igitur res conditas Deus esse fecerit et esse voluerit, proprietates quasdam naturales singulis indidit, quibus ipsum illud esse conservaretur et quibus ad bonum suum unumquodque, velut ex prima originis lege, duceretur. Unde principium totius naturalis ordinis recte poetae et philosophi veteres *amorem*

statuerunt, cuius prima vis primaque actio reciproca est in se ipsum”. Grotius, *De Jure Praedae*, II.Regula II.

[170] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.9-10.

[171] “...quae iam sunt alterius alteri permittantur, aut impleantur”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.10.“履行要求”的表述相当含糊，但巴贝拉克的注把握得相当准确，此处涉及的是自爱社会性的核心主张，而“履行要求”就是信守承诺这样的交易正义要求。

[172] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.12, cf. I.i.xiii, xv.

[173] “Sed et illud ipsum de quo egimus naturalis ius,sive ilud sociale, sive quod laxius ita dicitur, quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen asscribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit...”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.12.

[174] 当然，表述这一假设的拉丁语法已经足以清楚地表明这是一个反事实的条件句。

[175] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.11.

[176] Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, II.v.2. St. Leger, *The ‘Etiam si daremus’ of Hugo Grotius*, pp.129-42.

[177] “Ius naturale est dictatum rectae rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenietia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab autore naturae Deo talem actum aut vetari aut praeipi”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.x.1.

[178] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.x.2.

[179] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.x.5.

[180] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.xv.1.

[181] “Tria haec iura haud dubie omnes homines obligant, ex quo, quantum satis et ad eorum notitiam pervenerunt”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.xv.2.

[182] “Hinc colligimus nulla parte legis Hebraeae, qua lex est proprie, nos obligari, quia obligatio extra ius naturae venit ex voluntate legem ferentis. Deum autem voluisse, ut alii quam Israelitae ista lege tenerentur, nullo indicio potest deprehendi”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.xvi.7.

[183] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.iii.ii.1.

[184] Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, “actus debiti, aut illiciti per se”, pp.48-9.

[185] Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, “actus debiti, aut illiciti per se”, pp.49-50.

[186] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.ix.

[187] “宽泛意义的法权”无疑面对巴贝拉克强调的“正当理性”的判断与自然激情之间的冲突，但“社会意义的法权”则是严格意义上的法，只有后者才能在战争的丛林中建立具有约束力的秩序（Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.9-10）。

[188] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 10.

[189] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.1-3, 5.

[190] 格老秀斯在讨论正义问题时，将“充分正义”（*iustitia Expletrix*）视为“严格说法的正义”（*proprie aut stricte iustitiae nomen*），而将“分配正义”（*iustitia Attributrix*）看作宽泛意义上的定义，二者大体上对应亚里士多德对“交易正义”（*συναλλακτική*）和“分配正义”（*διανεμητική*）的区分。不过，格老秀斯认为“交易正义”的表述并不能穷尽“充分正义”的范围，而亚里士多德所谓的“矫正正义”（*ἐπανορθωτική*）是更全面的说法。这里的“充分法权”就是在“充分正义”范围内的法权形式。Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.viii.1.

[191] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.vii.iv.1-4. Leonard Besselink, “Cynicism, Scepticism and Stoicism: a Stoic Distinction in Grotius’ Concept of Law”, *Grotiana*, Vol. 22-23 (2001-2), pp.178-81.

[192] 这种权利与义务的“霍菲尔德式关联”，被塔克视为是普芬多夫突破格老秀斯思想的原创之处，而实际上很可能更适于描述格老秀斯本人的立场，毕竟普芬多夫在原则上将自然法的义务奠基在上帝作为自然法的立法者之上（严格来说，正如 Mautner 澄清的，塔克在普芬多夫那里发现的其实是权利可以还原为义务的还原论立场）。Tuck, *Natural Rights Theories*, pp.159-60; Thomas Mautner, “Pufendorf and the Correlativity Theory of Rights”, in *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, ed. by Knud Haakonssen, Dartmouth: Ashgate, 1999, pp.159-81; Stephen Darwall, “Pufendorf on Morality, Sociability, and Moral Powers”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol.50, no.2 (2012), pp.214-6.

[193] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.vii.ii.1.

[194] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.iii.ii.2, II.vii.ii.2.

[195] “...alieni abstinentia, et si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus

restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, et poenae inter homines meritum”. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol. 8.

- [196] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.i.ii.1 . 正如学者指出的, 这些自然法权的严格义务, 都是适用罗马私法基本原则的结果。Kaser, *Das Römische Privatrecht*, pp.3ff.. Christoph A. Stumpf, *The Grotian Theology of International Law: Hugo Grotius and the Moral Foundations of International Relations*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, pp.44-6.
- [197] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.i.iii.
- [198] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.x.I.1; II.xi.iii-iv; II.xii.ii; II.xvii.i; II.xx.
- [199] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.iii.
- [200] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.26.
- [201] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.9 , 16.
- [202] “Naturaliter...iuris quisque sui exsecutor est”. Grotius, *De Jure Praedae*, VII.
- [203] St.Leger, *The “Etiam si daremus” of Hugo Grotius*, pp.97-103. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, pp.225-6.
- [204] 和合本《圣经·罗马书》II.14-15。格老秀斯接下来还引用了第二章第26节的经文：“那未受割礼的，若遵守律法的条例，他虽然未受割礼，岂不算是有割礼吗？”
- [205] Frederic Godet在注释保罗这段经文时，提到了索福克勒斯笔下拒绝撒谎的涅俄普托勒摩斯（Neoptolemus），对抗城邦法律的安提戈涅，和不肯逃离监狱的苏格拉底，并明确和希腊的“永恒法”概念联系在一起：*Commentary on Romans*, Grand Rapids: Kregel, 1977, pp.123-5.
- [206] Aristotle, *Eth. Nic.*1128a31-2. C. E. B. Cranfield, *Romans 1-8*, London: T & T. Clark, 1975, p.157.
- [207] 或者说，是通过自然理性，使每个人成为自身的律法。Courtine, *Nature et empire de la loi*, p.113.
- [208] Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, “actus debiti, aut illiciti per se”, p.49.

第五章

现代自然法的危机

现代政治哲学使用自然法学说为道德世界和政治秩序奠定基础，但自然法这个基础本身却面临着根本的困难。从自然状态出发对古典政治的伦理关系和德性秩序加以拆解后，现代自然法学派不再遵奉古典自然正当秩序的“规矩和尺度”，转而以处于自然状态中的个人拥有的主体性自然权利作为出发点，试图在这一基础上重建自然法的法权秩序。但同时，现代自然法学派，与关注人的“良知”和实践理性的经典自然法学说相比，更重视自然法的义务约束力。为了拘束具有强大力量、经常反抗理性的自然欲望和激情，自然法必须像实定法一样具备可见的约束力。自从苏亚雷斯综合托马斯的理智论传统与唯名论对法律约束力的意志论强调以来，这一问题就一直困扰着自然法学者。“苏亚雷斯综合”的问题框架强有力地支配着现代自然法学派的发展脉络。苏亚雷斯用法的严格概念取代了托马斯的宽泛概念，迫使自然法学者不得不努力说明自然法在何种意义上是真正的“法”。如何从个体的自然权利这一所谓“现实”但却薄弱的基础出发，建立严格意义上的自然法，是现代自然法学派亟须解决的关键问题。我们在格老秀斯那里，已经看到这一努力在“战争法权”中的体现；霍布斯和普芬多夫则分别从不同的方向，将这一努力发展成为系统的自然法学说。而深受二者影响的洛克，通过其对人类理解能力的分析，从根本上质疑了这一努力的可能性。

18 霍布斯：假设的自然法

我们已经看到，霍布斯的自然状态学说建立了现代政治哲学和道德思想理解人的自然本性及其生活方式的出发点，而自然状态作为战争状态的结论则直接揭示了人性在没有人制度设立的共同权力的前提下所面临的根本困境。面对自然状态作为战争状态的人性困境，霍布斯明确提出，“自然法”是理性发现的“便利的和平条款”（convenient articles of peace）。^[1]那么理性指出的自然法路径能否使人脱离自然状态的困境呢？

（一）霍布斯自然法的基本结构

霍布斯在其主要政治哲学著作中，都构想了一个比较相似的自然法路线图，通过自然法的具体条款，描述了处于自然状态下的个体如何从“一切人对一切东西的权利”（*jus omnium in omnia*）导致的战争状态在理性上一步步走向和平的共同生活。^[2]

对于构成和平路径的这些自然法条款，霍布斯通常划分为所谓“根本自然法”和“其他自然法”两个部分，并分别安排在两个不同的章节中加以讨论。所谓“根本自然法”或直接来自根本自然法的条款，规定了个人应该通过放弃自然权利、制定契约的方式实现和平。所以，霍布斯也称之为“围绕契约的自然法”（*lex naturae circa contractus*）。^[3]这部分自然法条款是霍布斯的政治哲学从自然权利转向自然法的关键环节，也是全部自然法学说的基础。而“其他自然法”则进一步描述了在根本自然法规定的契约关系基础上实现的人与人之间共同社会生活的基本面目。

在《利维坦》中，“根本自然法”包含两条基本的自然法条款（第一和第二自然法），而“其他自然法”则列举了另外十七条条款。列入“其他自然法”的这些条款，从具体内容看，大体可以进一步划分为遵守社会性基本要求，保持人与人平等，从共有开始对占有物进行平等分配，以及

接受第三方仲裁来排解纠纷这四类条款。这些条款构成了理性设想的人退出自然状态、建立社会性的“路线图”。霍布斯阐述的自然法学说，作为理性社会性的路线图，其基本结构大致如下^[4]：

A：根本自然法（契约自然法）

I．寻求和平

II．放弃权利

B：其他自然法

III．正义

（Ba）社会性自然法

IV．感恩

V．顺应

VI．宽恕（或仁慈）

VII．反对报复（或残忍）

（Bb）平等自然法

VIII．反对轻视

IX．承认平等

X．权利平等（反对多得）

XI．衡平

（Bc）占有自然法

XII．共有与平等分配

XIII . 抽签

XIV . 先占

(Bd) 仲裁自然法

XV . 使团安全

XVI . 交付仲裁

XVII . 涉事方不担任法官

XVIII . 中立方仲裁

XIX . 第三方证人

这一社会性路线的结构图可以让我们一目了然地看出，霍布斯的自然法学说针对的正是使自然状态沦为战争状态的主要因素：平等自然法旨在抑制虚荣，占有自然法努力减少竞争的范围，而仲裁自然法则试图建立解决人与人之间纷争的机制，社会性自然法则在整体上减少与自我保存无关的敌意。因此可以说，霍布斯的各项专门自然法（*lex naturae specialis*）就是要从人的自然权利的运用中系统减少，甚至排除导致普遍敌意的因素，从而使平等的人能够和平地生活在一起。

霍布斯在《法的原理》中将自然法的诸多条款总结为最简便的“设身处地”的规定，把人能够置身于他人的处境，改变自己权衡的尺度，看作是全部自然法的“简易规则”：

一个人看到自然法设立了这么多条款，推演中包含了这么多内容，这么多规定，不免会认为，要在每个突发场合，当一个人只有不多的时间来考虑，要辨识出上述自然法，并能按照规定去做，有些太困难，太复杂了。而且，如果我们考虑人的绝大多数激情，比如愤怒、野心、贪婪和虚荣等类似的，都倾向于排斥自然平等——确实如此；但不用考虑这些激情，有一个简便的规则可以马上让我们知道要做的行动是否违背了自然法，这一规则就是：一个人想象自己处在与自己打交道的另一方

的位置，并相应想象他处在自己的位置；这一规则实际上不过是改变权衡的尺度。因为每个人的激情在他自己的尺度上都很有分量，但在邻人的尺度上却没什么分量。而有个古老的格言，清楚地理解和表述了这一规则：己所不欲，勿施于人（*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*）。^[5]

将自然法的规定简化为“己所不欲，勿施于人”的基本要求，虽然出于解决自然法“宣示”问题的考虑^[6]，但同时也揭示了霍布斯通过自然法建立的人与人之间“彼此相处的习俗和交往”（*men's manners and conversation one towards another*）^[7]——也就是共同生活——的社会性实质。不过，考虑到人排斥自然平等、渴望超过他人的自然激情，想要造就“设身处地”的社会性倾向，仅凭这一简单的规则显然并不够。霍布斯在反对自然社会性学说时曾明确指出，“人是可以变得适合社会的，但不是通过自然，而是通过纪律（*non natura sed disciplina*）。”^[8]霍布斯不厌其烦地罗列的自然法具体条款正是向人教导社会性的理性纪律。^[9]这一点在《论公民》讨论第五条自然法——顺应自然法——时讲得非常清楚：

当人进入社会时，他们就因情感的不同，而产生了不同的品性。就像用来一同建筑的石头之间的差别一样，这些差别来自它们在质料和形状上的差别。凹凸不平、形状不规则的石头安放下去，要比别的石头占据更多的空间。因为它的质料如此坚硬；它不可能被轻易地压缩或削平，而它又阻碍了建筑整体的构造，结果就会被当作不适用的东西给扔掉。一个人如果因为品性粗暴，从他人那里拿走必需的东西，却给自己留下多余的东西，且性情傲慢，难以矫正，他就和不规则的石头一样，就会经常被人当成不能顺应他人，只会给人带来麻烦的人。^[10]

自然法就是磨平人的“凹凸不平，不规则”的形状的纪律。自然状态下桀骜不驯的激情，不受公共理性限制的私人判断的无限自由及其普遍猜忌，都会在自然法的基本路径下，逐渐变得平整、规矩，相互适应，最后成为至少外表方正的石头，一同码在人为制度的墙上，不再因质料的格格不入而留下难以填补的缝隙。

然而，“己所不欲，勿施于人”的社会性纪律，要驯服桀骜不驯的自然激情，只有一个办法，就是自愿放弃权利。^[11]要拔去豪猪身上的刺，让它们能够挤在一起取暖，现代自然法学派唯一可依靠的手段就是豪猪自己的刺。

（二）契约自然法及其困难

在霍布斯的自然法学说中，“其他自然法”描绘的社会性图景，其出发点是“根本自然法”以及从中衍生出来的契约自然法的基本路径，具体而言，就是《利维坦》的前三条自然法：寻求和平、放弃权利和履行信约。但自然法如何依据这三个条款从自然权利中产生约束人的义务呢？

根据霍布斯在《利维坦》中的表述，理性的一般规则是“每个人都应该努力寻求和平，只要他有获得和平的希望，而当他不能获得平时，他可以寻求或使用战争的协助和利益”。这一理性的规则或规定包含了两个部分，前半部分是根本的自然法条款，或者说第一自然法，即“寻求和平，追求和平”，被霍布斯看作是所有自然法的总括^[12]；而后半部分则是自然权利的总括，“每个人都有权利尽一切力量和方式来保卫自身”。^[13]在早期的《法的原理》中，霍布斯并没有试图将这一自然法性质的规则确立为自然法的条款，甚至在《论公民》中，虽然他将这一自然法的根本规定称为第一自然法，但他随后列举自然法的具体条款时其实还是从放弃权利的条款开始。^[14]霍布斯的这一犹豫表明，这条理性规则，其实是对自然法一般性质的描述，而并非具体的自然法规定。换句话说，根本自然法并没有对人的行为规定真正限制或约束，因此，这一规则的前半部分的“应当”或者说“命令”受制于一个条件，“只要他有获得和平的希望”（或“只要有和平的可能”）。在自然状态下，对这一希望或可能性的判定，完全基于私人判断权的个人尺度。根据霍布斯自然状态学说的基本逻辑，理性规则前半部分的“命令”并不能排除后半部分的“疑虑”：只要一个人不能确保所有其他人都做出前半部分的判断，他就无法放弃后半部分的可能性完全遵照前半部分的“命令”行事。简单地说，这条理性规则将根本自然法与自然权利的核心主张放在同一规则中，并未断定后者能自动转变为前者，而不过是将自然状态的法权困境，重申为从自然权利中产生自然法的问题。

霍布斯解决自然权利向自然法转变的具体方式是第二自然法。霍布斯一贯主张，寻求和平的命令，必定要求人放弃对一切东西的自然权利。“对一切东西的权利”，作为自然状态在法权意义上构成战争状态的关键，直接抵触了制造和平的根本自然法。不过在《利维坦》中，霍布斯明确指出，放弃权利，作为自然法脱离自然状态的和平路径的真正开端，仍然是条件性的：

一个人愿意，在别人也愿意如此的条件下，只要他自己认为对和平与自卫是必要的，就放弃这种对一切东西的权利；而他会满足自己拥有相对于他人的自由，其程度如同他容许他人会拥有相对于他自己的自由。^[15]

这一被称为契约自然法的放弃权利条款，比起《法的原理》和《论公民》中的原则性论述，规定了更具体的条件：一个人自愿放弃与自然法的和平目标抵触的“对一切东西的权利”，有两个前提：首先是在他放弃的同时，他人也自愿放弃这一自然权利；其次，放弃的是他根据私人判断认为是为了实现和平与自卫来说必要的程度。只有在这两个条件下个人才会自愿放弃他在自然状态下的无限自由，而满足于与他人共同享有彼此程度相当，但能共同生活的有限自由；否则放弃权利只会使一个人在战争状态中沦为他人的战利品，而不会导致彼此的和平。《利维坦》对放弃权利条款的条件性表述，虽然在之前的著作中没有出现过，但就其实质意涵而言，却并非全新的主张。^[16]放弃权利的条件表述，不过重申了理性的一般规则的两个部分之间的优先关系，而且更加明确地表明，从自然权利通向自然法的道路，不仅出发点是自然状态下的自然权利（或者更准确地说，是一切人对一切东西的权利），而且这一权利的放弃方式，也同样必须依据自然状态下人们运用自然权利的基本逻辑，只有出于自愿才能剥夺一个人的权利，而理性地放弃权利必须以他人同时放弃相应权利从而能够确保自己的安全为前提，而这两点都是在没有理性的公共尺度的情况下个人自己的判断。霍布斯对放弃权利的契约自然法的论述表明，在建立自然法的过程中，自然权利不仅是唯一的出发点，也是建立自然法各项义务的唯一原则，无须额外诉诸自然正当秩序或神意的约束力量，为自然法提供指引或保障。

但是如何从自然权利的出发点，通过自愿方式产生对这一自由的限制，从而根据主体性自然权利的逻辑放弃与这一权利自相矛盾的无限性呢？霍布斯对于自然法学说最重要的努力或贡献，就是力图通过契约自然法的分析，勾画了从自然权利的放弃产生自然法的义务的具体方式及其面临的决定性困难。

在霍布斯看来，任何义务，就其根源，都始于自然权利的让渡：

当一个人无论以哪一种方式让渡或者给出他的权利，他就因此有义务（OBLIGED）或者受约束（BOUND）不得妨碍那些接受其赠予或放弃的权利的人从中受益；而他应当不使自己出于自愿的行为归于无效，这是他的责任（DUTY），因为权利事先已经被放弃或让渡，所以这种妨碍，由于缺乏权利（sine jure），就是不义或损害。^[17]

从《利维坦》的这一著名段落可以看出，在霍布斯的自然法学说中，“义务”、“约束”、“责任”，乃至“不义”的概念，都来自个人主体权利的赠予或放弃。因为在霍布斯这里，每个人在自然状态下的自然权利是对一切东西的权利，所以严格来说，产生义务的权利赠予或让渡并不需要一个人给予另一个人任何权利，而只需一个人放弃自己的权利，在别人利用该项权利产生收益时不造成任何正当的麻烦（sine justa molestia），或者说不再容许他可以正当地阻碍后者行使该项权利。^[18]而所谓“放弃”权利，就意味着这个人“丧失了自己曾经一度拥有的妨碍他人对同一事物享有权益的自由”。^[19]从这一点可以看出，霍布斯之所以坚持“放弃”权利是限制自由，从而摆脱自然状态的法权困境的唯一路径，恰恰是因为无限的自然权利本身在霍布斯自然法学说中的奠基地位。

只不过，单纯的放弃并不产生有针对性的义务。在所谓“让渡权利”的情形中，让渡权利的一方，明确针对被让渡方中止了自己行使有关权利的自由，不去阻碍后者行使自己的原初权利（original right）。相对于被让渡方，放弃权利的一方就受到了约束，不应当妨碍后者的行动，这就是他通过让渡权利产生的相对于后者的义务或责任。因此，在霍布斯的分析中，任何具有道德意涵的义务及其约束力^[20]，在根源上，都来自一个人对自身在自然状态下的绝对自由自愿施加的限制，从

而使自己不再阻碍或反抗他人行使其自身的权利。义务严格地始于主体性自然权利的自由决定。

但霍布斯对让渡权利的具体分析，清楚地揭示了契约自然法依赖自然权利原则带来的根本困难。事实上，霍布斯的整个自然法学说正是重申，自然状态学说中的法权逻辑带来的根本困境，无法仅靠自然法获得解决。

根据霍布斯的分析，在通过让渡权利产生义务时，让渡权利的一方，必须借助充分的标志来宣示自己的意志。如果这一标志仅仅是语言的话，那么它指的只能是现在或过去，如果指的是未来，就没有让渡任何东西（“我明天给你……”，就表明他今天还未给予，他仍然保有他的权利）。^[21]因此，一旦涉及未来的权利让渡，语言就不是宣示意图的充分标志，也不足以产生义务，这时订约方就必须借助别的力量。

但从霍布斯对契约自然法的条件性规定可以看出，每个人自愿放弃权利的条件是他人同样想要这样做，那么，契约自然法指明的权利放弃的方式就并非即时交割的契约，而是延时交割的“期约”（pact）或“信约”（covenant）。所谓“信约”，顾名思义，就是其中包含了信任或承诺因素的契约。而契约自然法指明放弃自然权利的契约，不仅是信约，而且是一个包含了双方信任因素的契约形态（covenants of mutual trust），自然状态的每个人在放弃自己的自然权利时必须“信任”他人同样将要放弃自然权利。^[22]霍布斯有关契约自然法的理论，一方面强调，这种契约形态是从自然权利中产生义务的唯一理性路径，但另一方面却揭示了在自然状态下自愿放弃权利的做法面临着不可克服的人性障碍。

首先，在期约或信约中，无论一方是通过现在式的语言转让未来的权利，还是借助将来式的语言，加上别的表示现在意志的标志，在未来进行权利的转让，都意味着契约中权利的放弃实际上是在未来才履行的。^[23]因此，契约的一方在率先履约后，需要透过语言以及其他标志来判断另一方的意志，或者确保在订约和履约这一段时间内，另一方转让权利的意志不会发生变化。先行履约的一方，应得（merit）另一方的履约，后者是他的应得物（due），这一契约在他这一方才被称为是“信

约”，而对于另一方来说，通过契约对权利的放弃或转让已经完成。^[24]伴随转让权利的信约产生的道德义务，在霍布斯这里，实际上就是信约方所具有的“应得物”，但如何保证契约另一方在已经获得利益后，在未来交割这一“应得物”，就成了自然状态下人们猜疑和恐惧的焦点。

根据霍布斯对自然状态下人性的看法，信约中一方的“承诺”并不是一个可靠的保障：“语言的约束过于软弱无力，如果没有对某种强制力量的恐惧，就不足以束缚人的野心、贪婪、愤怒和其他激情。”霍布斯也不认为誓言（oath）可以增加信约中承诺的约束力。^[25]如果语言的力量软弱得不足以约束人们履行信约，霍布斯在人性中只找到两种可以强化语言力量的助力：恐惧或骄傲的激情，但因为后者“极其罕见而不能作为依据”。所以，真正靠得住的情感是“恐惧”：契约“之所以能够构成约束人的义务，契约的束缚之所以是有力量的，不是因为其自身的性质（因为没有比人们的言辞更容易破坏的了），而是来自对毁约的有害后果的恐惧”。^[26]但在平等的自然状态下，因为不存在明确超出所有人力量的公共权力，在私人判断对毁约与履约的权衡中，对“毁约的有害后果的恐惧”并不足以构成有效的威慑。

因为在自然状态下，人性中没有可资信赖的对契约的保障，任何信约都会面临履约的困难，理性对这一前景的预见妨碍了信约本身的建立，从而使人不可能通过自愿放弃自然权利直接产生自然法的道德义务。

如果自然状态下任何理性的人，都需要以他人自愿放弃权利作为自身放弃权利的条件，那么从主体性自然权利中产生约束性的自然法义务的关键就在于能否在没有惩罚权力的威慑下，建立包含双方信任因素的契约形态。从霍布斯的分析看，在这种双边信任的契约中，订约双方都没有立即履约，而是彼此信任，等待将来履约。任何信约都涉及对未来的权衡。而直至个人根据自己的私人判断决定采取行动前，尚未履约的一方始终保留了行动的自由。契约中信约或信任的出现，意味着在不可能彻底了解另一方意志的条件下，更不用说考虑到种种未来发生的事情是否会阻碍其现在意志最终转变为履约行动的情况下，在无法保证另一方放弃权利的条件下，契约一方在权衡中自愿终止了自己的自由，率先放弃了权利，成为信约方，但在自然状态下却没有任何外在的手段确保

另一方会放弃自己的自由，后者的意志此时仍然处于悬搁状态，他仍然可以在权衡中选择不去履约。因此，契约中出现信约方，在精神上直接违背了契约自然法的条件条款。

在双方都依靠信任的契约中，“未来”对意志的决定具有多重涵义。契约的任何一方在权衡中，不仅要考虑自己先行履约后，另一方面是否会履约的问题，而且会在考虑履约困难时，进一步将另一方同样的权衡作为自身权衡的一个因素。我们可以把前者称为对已经达成的信约的履行问题，把后者称为率先履约、形成信约的问题（因为根据信约的定义，没有一方率先履约，也就无法形成真正的信约及其义务）。在自然状态这个理性面向未来构建的法权空间中，就包含双方信任的契约而言，人性的自然力量在权衡中无法导致意志的决断，促使一方放弃权利，率先履约，成为信约方。也就是说，在自然状态下，涉及双方信任的契约中，因为对履约困难的顾虑，只有对信约的权衡，而没能建立任何信约。契约本身，并不能通过意志的统一，克服自然状态下人性的困境。霍布斯契约论的真正困难，不是履约问题，而是信约订立（the making of covenants）的问题。^[27]这一困难意味着，依据自然权利的原则，无法通过放弃自然权利来实现自然权利向自然法义务的转化。

正是基于这一洞察，霍布斯明确指出，在自然状态下，所谓“双重信任的契约”中的信约其实是无效的：

如果所订立的信约，现在双方都没有履约，而是信任另一方，在单纯自然的状态下……基于任何合理猜疑，这一信约是无效的；但如果在双方之上，有一个共同的权力，它具有足以强迫人们履行信约的权利和力量时，这信约便不是无效的。^[28]

霍布斯这里指出的“合理猜疑”（reasonable suspicion）^[29]，针对的不是信约在履行时面临的困难，而是这种履约困难在订约前对人的权衡产生的影响。在猜疑和恐惧的影响下，人与人之间根本无法建立信约，形成约束性的义务，因此在规范的意义上，而非事实的意义上，这种包含了双方信任的契约是“无效的”。在自然状态下，“必须履行信约”是合乎理性的行为，是理性的一般规则，但在没有足以强制人们守约的政治权

力时，对对方失约的恐惧或猜疑同样是理性的。^[30]只有消除这一恐惧的原因，才能建立“有效的”信约，真正通过契约完成权利让渡，形成义务。因此，只要有一方先行履约，形成了信约，那么人就可以通过理性和规范的方式走出自然状态，但“合理猜疑”导致了所谓“先行履约人”（the first performer）的问题^[31]，使“双方信任的契约”无法建立有效的信约，自然法也就无法约束人的行为，产生真正的道德义务。霍布斯的“合理猜疑”的学说，为通过自然法的和平之路走出自然状态提出了严峻的挑战。

没有国家存在的地方就没有不义的事情存在。由此看来，正义的性质在于遵守有效的信约，而信约的有效性则要在足以强制人们履约的政治权力建立之后才会开始。^[32]

霍布斯对契约自然法的分析表明，在没有国家权力的自然状态，不可能从自然权利的自愿放弃中，产生独立的道德义务。从自然权利的出发点，仅凭理性的力量，是无法从一般规定中消除第二部分的疑虑，建立根本自然法的和平路径。也就是说，在自然状态下，契约自然法描述的义务和约束，只是理性指示给人的权衡的一种可能性，并不能真正建立限制人的自由的道德约束。因此，虽然第三自然法明确规定“必须履行信约”，违反这一规定即是不义^[33]；但在自然状态下，在出现某种人为的强制性力量消除人的“理性猜疑”或者说“正当恐惧”之前，其实根本不存在“正义”与“不正义”之分。^[34]第三条自然法作为联系根本自然法与各类具体的社会性自然法的枢纽，在自然状态下并没有发挥效力，仍然停留在理性的蓝图上。在霍布斯这里，是人为建立的国家，而不是自然法，才真正终止了自然状态。

（三）自由与义务

要进一步理解从自然权利出发建立自然法的困难，有必要考察霍布斯对自然权利与自然法之间关系的明确论述。霍布斯对这两个概念的处理表明，之所以仅凭自然法无力走出自然状态的法权困境，实际上与从苏亚雷斯到格老秀斯的自然法重建给现代自然法学派遗留的根本问题有

关[35]：

著作家们一般称之为自然权利（the right of nature, jus naturale）的，就是每一个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的自然天性——也就是保全自己的生命——的自由，因此，这种自由就是去做任何事情的自由，只要根据自己的判断和理性认定是最适合自我保存的手段。

.....

自然法（law of nature, lex naturalis）是理性发现的规定或一般规则，借助这一规定或一般规则，一个人被禁止去做损毁自己生命，或剥夺保持自己生命的手段的事情，并禁止人们忽略自己认为或许最有利于生命保全的事情。虽然谈论这一问题的人经常将权利（jus, right）和法律（lex, law）混为一谈，但却应当加以区别。因为权利在于做或者不做的自由，而法律则决定或禁止人们做或不做。所以法律和权利的区别就像义务（obligation）与自由的区别一样，在同一事情上二者是不一致的。[36]

霍布斯的定义明确地区分自然权利和自然法。自然权利被定义为是一种“自由”，而自然法则是一种禁止性的规定或规则，尽管最基本的自然权利和自然法都是为了人的自我保存，但前者是使用自己力量自我保存的自由，而后者则是禁止做有损自我保存的事情的禁令。对于霍布斯来说，严格区分自然权利与自然法的关键在于，前者是人可以依据自身意愿来选择的自由，而后者则是限制或约束这一自由的义务。

从自由与义务对立，或者说自由与对自由的限制入手区分“权利”与“法”，是霍布斯一贯的主张。[37]在批评普通法的捍卫者柯克大法官的学说时，霍布斯就指责后者未能区分“法律”与“权利”：

法律约束我去做或禁止做某件事，因此它对我施加了一种义务；而我的权利则是法律留给我的自由，我可以去做任何法律不禁止我做的事情，或不去做任何法律不命令我去做的事情。[38]

如果说法律的本性就是对人的自然权利，也就是自然自由的减缩和限制，由此建立和平^[39]，那么，自然法究竟在何种意义上对人的自由施加了限制，从而构成了约束人自由的义务呢？对这一问题的准确回答必须从霍布斯对自由的重新定义开始说起。

从《法的原理》未发表的手稿到他第一次公开表达政治哲学立场的《论公民》，霍布斯思想的一个显著变化就是对自由概念的重新界定。^[40]我们前面已经看到，无论在《法的原理》，还是在《论公民》中，霍布斯都将自然状态建构为法权状态，揭示了自由人之间的社会性关系在没有公共权力的威慑下面临的根本矛盾。自然状态的法权论证的出发点，就是自我保存的自然权利，“每个人可以凭借他所具有的所有权力来保存他自己的生命和肢体”，这是他“使用自己的自然权力和能力”的“权利”（RIGHT or jus），也是“无可指摘的自由”（blameless liberty）。自然状态被严格描述为一种“自然自由”（natural liberty）的状态，而且正是这一自由最终导致了普遍的战争状态：一切人对一切东西的权利或自由，是自相矛盾的生活状态。^[41]

但在《法的原理》中，构成自然权利概念核心的“自由”究竟意味着什么，霍布斯仍然有些犹疑，他似乎在自由的两个传统形象之间摇摆不定。有时他认为自由不过是指人的理性“计算”仍处于权衡状态，尚未达到意志的决断，这样，自然状态的自然自由实际上意味着自然状态指向未来的权衡具有完全的开放性，也因此具有根本的不确定性和不安全感^[42]；但另一方面，霍布斯又认为，自然状态下赋予人的自由，就是“按照自身意志和权力来统治自身”（governing himself by his own will and power），在这个意义上，自然自由实际上就意味着自然状态下的私人判断权。^[43]但强调意志自治的“自主”自由与强调未来不确定性的“权衡”自由，在霍布斯的道德心理学中，却刚好是两个不相容的概念：一件事只要还在我们的权衡之中，它就仍在我的权力之内，我就拥有去做还是不做自由；而意志却是权衡最后达到的状态，无论是最后的欲望，还是恐惧，这时“我们自身的自由已经被消除了”。^[44]

《论公民》对自然状态中的自由的分析，并未改变《法的原理》中从自由角度来理解自然权利这一现代主体权利的标准做法，但霍布斯却明确在这本书中抛弃了自由概念的意志心理学定义^[45]：

就我所知，没有哪位著作家讲清楚自由和奴役是什么。自由通常被看成是可以按自己意愿选择不受惩罚地做任何事情。不能这样做就被看成是奴役。但在一个国家中，或者说与人类和平的共同生活中，不可能是这样的。因为没有主权和强迫的权利，国家就不可能存在。自由（按定义来说）不过是缺乏对运动的阻碍。就像水在容器里是不自由的，因为容器是它流动的阻碍，而打破了这个容器，它就自由了。所有人都或多或少有自由，因为他或多或少有可以在其中活动的空间。甚至一个被关在大监狱中的人也比被囚禁在小牢房中的人的自由要多点。一个人也许在一个方向上是自由的，而在另一个方向则不然，就像旅行者被栅栏和围墙阻止去践踏路边的葡萄园和作物一样。这种阻碍是外在的和绝对的。从这个意义上说，所有奴隶和臣民都是自由的，他们并没有被戴上镣铐或投入监牢。其他阻碍则是意愿选择性的，它们并不是绝对地阻碍运动，而只是出于偶然，即出于我们自己的选择阻碍运动。就像不会有人阻止船上的人自己跳进海中，如果他自己想这么做的话。也就是说，一个人能够进行运动的方式越多，他所有的自由就越多。而这就是公民的自由之所在。^[46]

在《论公民》中，“可以按自己意愿选择不受惩罚地做任何事情”（*omnia nostro arbitrato face, atque id impune*）这一自主性概念，虽然仍是自然状态下自然权利的主要内容，但在对自由的定义中，却被霍布斯贬为“大众看法”（*vulgo*），批评其未能澄清自由的概念。霍布斯相应提出的自由的机械论新定义简单明了：自由就是“缺乏对运动的阻碍”（*absentia impedimentorum motus*）。这样，不仅臣民是自由的，奴隶是自由的，甚至水和石头，只要没有障碍，同样也可以说是自由的。

霍布斯这里对自由的重新界定，主要是为了说明在他建立的国家之中臣民是否仍然拥有自由。他新提出的“公民自由”（*libertas civilis*）的概念明确地回答了这一问题。但从物体运动及其障碍的角度来考虑自由，该如何理解限制自由的“义务”呢？霍布斯在这里将自由面临的障碍划分为两类，一种是绝对的外在障碍（*externa et absoluta*），一种是意愿选择性的障碍（*arbitraria*），后者“并不是绝对地阻碍运动，而只是出于偶然，即出于我们自己的选择阻碍运动”。采用“偶然”这一亚里士多

德哲学传统的概念，霍布斯似乎是为了强调，出于我们选择的阻碍与自由的概念并没有内在的“自然”关联^[47]，因此，传统的意志心理学从意志选择的角度来分析人的自由，完全是错置了自由概念的分析领域。然而，霍布斯对自然自由与政治状态下的公民自由的比较，却仍然主要是从意愿选择的角度来进行的：

首先让我们从总的方面来比较一下国家的利弊，以防有人会认为每个人按照自己意愿选择生活比一起组成一个国家更好。在政治状态之外，每个人的确有最完整的自由，但这自由对他没有任何用处。其原因是，因为自己具有自由，他可以按照自己的意愿选择去做一切事情，也因为别人有自由，他在一切事情上都遭受别人意愿的选择。一旦组成一个国家，每个公民都既保持了足以让他过得安宁、过得好所需的自由，又剥夺了别人的某些自由，使他足以摆脱对别人的恐惧。^[48]

在霍布斯对自由和法律的对立理解中，自然自由是不受任何法律限制的所谓“完整”的自由，现在的关键问题是，什么可以构成对自然状态下这一“最完整”，但却“没有任何用处”的自由的限制呢？无论是自然法、神法，还是国家法，这些法律对自然自由的限制，究竟是绝对的外在限制，还是意愿选择性的偶然限制呢？从霍布斯对公民自由的论述来看，国家法律的惩罚显然是一种针对意愿选择的偶然限制：受到惩罚的威胁，意味着人们被阻止去做他想要做的事情（*omnia quae vult*），但无论是公民或臣民，还是孩子和奴隶，“没有人会因为面临国家或父亲或主人要惩罚他的威胁（无论这种威胁有多严重）的阻碍，而不去尽其所能、竭尽全力去做一切（*omnia facere, et ad omnia se convertere possit*）对保护他的生命和健康所必需的事情。”^[49]惩罚的威胁并不能绝对地“阻碍”或者“防止”一个人的活动，他仍然可以“做一切事情”：

惩罚的目的并不是强迫人的意志，而是要塑造它，使它成为规定惩罚的人所想要达到的样子。而权衡不过是衡量我们要做的事情（它就像悬挂在一架天平上）的利弊，在天平上较重的考虑必然按照它自身的倾向而产生作用。如果立法者加在某种罪行上的惩罚太轻了，无法使恐惧的分量压过贪欲的分量，那么，立法者即主权者就要为贪欲压过对这种

惩罚的恐惧而负责，因为贪欲压过恐惧可说是这桩犯罪的起因。^[50]

因此，惩罚的威胁只是构成了一个人权衡未来的砝码，一旦比起个人的生命或其他收益更大的砝码，它就不再发挥作用，无法构成障碍。但在政治社会中，通常惩罚仍然足以“塑造”人的意志，“使它成为规定惩罚的人所想要达到的样子”。正是因为拥有这样一种可以决定意志的惩罚权力，政治社会才使人们退出自然状态，与此相比，自然法的义务则相当不同，似乎并不能从利弊权衡的过程决定性地走向意志的塑造。因此，单纯从对自由的障碍或限制，并不能解释二者的差别。霍布斯其实对道德义务意义上的“应当”与惩罚的威慑导致的阻碍或限制之间的不同，有相当清楚的认识：

有些人认为，负有义务（obligari）和被迫信守义务（obligatum teneri）是一回事，两者的差别不过是字面上而非实质上的。因此这里我要澄清二者的区别。一个人被一个信约的义务所约束（pacto obligari），这就是说，他因为做了承诺而应该（debere）履约。但若是法律迫使他去信守义务，那就是说，他是因为害怕法律所设立的惩罚而被迫履约的（cogi）。^[51]

义务是一种道德意义上的“应当”，来自于信约，而惩罚的威慑则束缚或者强迫人去履行义务这一“应当”。义务的约束与迫使人信守义务的外在力量，是两个不同的概念。如果苏亚雷斯综合是强调理性的自然法规定之外，还需要来自上位者意志的义务约束力的话，霍布斯则从自身的人性心理学出发断定，真正能够迫使人信守义务约束的只能是某种强制性的力量。就这样，霍布斯将苏亚雷斯综合中对义务约束力的强调，又进一步具体化为权力的概念。不过，这并不意味着霍布斯将义务转变为一种自然暴力。霍布斯对主奴关系性质的分析有助于我们把握霍布斯这一经常为人误解的区分。

根据霍布斯的定义，奴仆是从自然状态的战争法权直接产生的——战争的胜利者或征服者具有对失败者或被征服者的绝对支配权，后者向前者承诺服从所有的命令，从而得以求生，因此，奴仆就是“在知道那些

命令是什么之前就有义务服从某人命令的人，他完全不受限制地受缚于这个人的所有命令”（*qui mandats cuiusquam obedire, ante obligatur, quam quid imperaturus sit sciat, tenetur ad omnia mandata simpliciter et sine restrictione*）。[52]所以，仍然带着锁链或被囚禁在牢房中的奴隶，与和主人签订了信约，并获得了主人信任的奴仆相比，仍然处于战争关系，而没有建立和平的主奴关系。[53]真正的主奴关系必须是基于义务关系的服从，而不是外在锁链的绝对限制。霍布斯指出，成为奴仆，并对主人负有义务（*obligatio*），并不是因为主人饶恕了奴仆的生命，而是因为主人没有用锁链或囚房的自然锁链“束缚”（*teneat*）他，而是用信约产生的信任或义务的“人为锁链”（或“言语的锁链”）来约束后者。奴隶获得了主人的信任，因此被保留了自然自由（身体的自由），“如果不是因为有他们之间的信约所产生的义务和约束（*obligatio et vincula pactitia*）的话，奴仆不仅可以逃跑，甚至还可以杀掉主人”；而那些仍然“被囚在牢中、工棚或镣铐中的奴隶”，他们的服从则完全是出于自然锁链的束缚（*vinculis ligare*），锁链作为标志表明，“那个束缚他的人已假设了，任何其他义务（*obligatio*）是不足以约束他的”，因此，奴隶“根本没有义务，可以打破枷锁或牢房，杀死或俘获他们的主人，而这样做是正当的”。[54]从霍布斯的分析可以看出，义务对于自由的限制，不是外在的绝对限制，而恰恰是用一种保留身体自由的方式施加的限制，这种限制虽然“将奴仆的自由置于主人的权力之下”，但事实上，奴仆并没有像被缚的奴隶一样被绝对剥夺了运动的自由，而只是其自由完全受制于主人的命令。在霍布斯看来，二者之间和平和安全的关系的建立，是通过义务性而不是绝对或自然地限制一方自由的结果。这种限制只可能来自一方自愿放弃权利，另一方因此给予的信任。在这一关系中双方的义务，既限制了自由，又给各方未来行动留有判断和权衡的空间（*deliberation, discretion*）。[55]

至此我们才初步厘清了霍布斯相当复杂的自由和义务的概念关系。单纯的自然力量是对人的自由的物理性限制，这是一种绝对的障碍。而任何法律关系的建立，都意味着在保留了人的某种物理自由的同时，用一种义务性的限制或者所谓“人为锁链”替代了“自然锁链”。根据霍布斯的学说，所有义务关系，都来自自然权利的自愿放弃，因此，只要通过义务的方式来加以限制，就不仅给受限制方留有权衡的自由，而且预设

了他有某种自由来选择臣服^[56]，而这就意味着他能根据自己的主体性自然权利来进行权衡。只不过，有些法律，比如政治社会建立后的国家法，可以借助惩罚的力量，“束缚”或者说“迫使”人们去信守义务，从而有效地规定人的意志。^[57]

因此，被有形锁链束缚的奴隶，是一个在战争中被自然力量打败的人，他完全没有自身的意志；而只受单纯的义务关系约束的人，也没有办法迫使他信守义务，因为言语的锁链其实是软弱无力的^[58]；只有在政治社会中，惩罚的外在力量，才会使臣民与主权者的义务性关系，在确保和平和自我保存的前提下，从一根软弱的链条转变成真正的服从关系^[59]，能够在惩罚力量的威慑下对臣民的意志进行有效的纪律或引导。^[60]而在此之前，因为缺乏迫使人信守义务的力量，正如我们在分析信约困境时指出的，没人会突破和平还是自我保存的条件性处境，将自然权利转变为自然法，从而建立真正的义务性关系。^[61]之所以在这方面，征服提供了单方面转变自然权利的例子，就在于征服者已经成功地建立了迫使被征服者服从的不平等权力。对信守义务的力量与义务关系形成的这一分析表明，在霍布斯这里，真正的道德关系，只有伴随公共权力的人为制造（即建国信约的制定），才有可能真正出现。因此，霍布斯并不是否定国家及政治关系的规范性质，只不过，他断定，在没有建立共同权力的前提下，这种规范性质根本就不存在。换句话说，构成人为国家规范性的各种义务，不可能在国家建立前预先准备，而只可能与国家的共同权力一起诞生。国家不是奠立在先的道德基础上，国家奠立她自己的道德基础。

从概念上看，自然法规定对人施加的义务限制，既不同于自然锁链的物理束缚，也不同于惩罚威慑迫使人履行义务的效力。前者的区分意味着自然法的义务是施加在人的权衡上的某种制约；而霍布斯对后者的强调，实际上暗示了自然法对权衡本身的影响缺乏直接决定意志的力量。因此，这两个区分在哲学原则上是统一的，即自然法的道德义务，只能对人的意志活动施加“偶然”的影响。

由此可见，在霍布斯看来，自然法和其他法律一样，都会对人的自由施加一种限制，但这种限制主要体现在人的“权衡”中，而且，这一限制更多影响的是衡量利弊的“砝码”，而不是天平的材质和构架。人在权

衡时的出发点和基本逻辑仍然是我们在霍布斯的自然状态学说中看到的根源于人性的主体性自然权利。霍布斯在建立自然法根本规定时设立的条件性条款，实际上为自然法奠立了一个取决于自然权利的权衡逻辑的基础。而自然法的理性规定则被理解为是可能改变这一权衡过程中利弊倾向的新砝码。因此，霍布斯的“义务”概念以及在此基础上建立的自然法规定虽然具有教导社会性的道德性质，但却与通常意义上的道德规则有很大差别。霍布斯试图从主体性自然权利的“权衡”推演出自然法的思路，使整个自然法的义务始终受到自然状态下假言性条件的限制，不可能转变为无条件的道德义务。^[62]事实上，许多学者之所以认为霍布斯的道德哲学是功利主义、自私性质的，甚至怀疑霍布斯根本就没有道德学说，而完全是一种博弈论式的算计，在很大程度上是霍布斯从主体性自然权利出发建立自然法的思路给人带来的错觉。

不过，至少在霍布斯自己的自然法学说中，他始终强调，自然权利的自由与自然法的义务限制是不同的，而正是因为这一不同，确定了后者作为道德法的基本性质。^[63]但自然法的道德性，又在原则上受制于作为其基础的自然权利的“权衡”逻辑，在没有共同权力限制私人判断权，并构成对个人权力的决定性优势之前，无法转变成约束力的义务。因此，在自然状态下，自然法的约束性质就受到了严重的限制，这一点就突出地体现在霍布斯对自然法在“内心法庭”和“外在法庭”中不同的义务约束的著名区分中。

自然法在内心的法庭中（in foro interno）是有义务约束的，也就是说，自然法会约束一种欲望，自然法应当起作用；但在外在的法庭上（in foro externo），也就是对于人将自然法付诸行动，却并不总具有约束力。因为一个人如果是适度、温顺，会履行所有的承诺，哪怕此时此地其他人都不这么做，但这样他就成了他人的战利品，导致自身的毁灭，这与所有倾向于自然保存的自然法的根基是相悖的。不过，当一个人有充分的保证，其他人会对他遵守这些自然法，而自己却不遵守这些法律，他所寻求的就不是和平，而是战争，而结果就是用暴力毁灭了自己的自然本性。^[64]

在霍布斯看来，自然法的义务约束只是在人的良知这一“内心的法庭”中

起作用。但自然法义务的这一作用方式究竟是什么样子的，霍布斯的“晦涩”表述似乎容易引起误解。^[65]“在内心的法庭中”，自然法具有义务约束，意味着在人心中产生了一种“自然法应当起作用”的欲望。也就是说，“要求努力和平，并准备遵守自然法的欲望和持久的意图”（the desire and constant intention to endeavour and be ready to observe them）。^[66]这样的人，就是霍布斯“适度、温顺”（modest and tractable）的人，也就是经过自然法纪律的教化，适合社会或顺应他人的人。然而，根据霍布斯的自然状态理论，“面对追求当前舒适的不守规矩的欲望”（prae iniquo praesentis commodi），绝大多数人，即使知道自然法，也不愿意遵守它（minime apti）。因为在不是所有人都“适度”的情况下，在行为中遵守自然法的人就会成为那些不遵守自然法的人的战利品。^[67]

因此，霍布斯对自然法的“内心法庭”与“外在法庭”的区分，实际上仍然不过是在重申自然法义务的条件性特征，即自然法的义务虽然构成了权衡中一种“努力和平”或者“准备服从自然法”的心智倾向，但却并不能充分限制权衡的自由，压倒相反的人性力量，完成对意志的决定。^[68]实际上，“要求努力和平，并准备遵守自然法的欲望和持久的意图”这一自然法的良知要求，同样伴以条件性的说明，即“除非在他人在对待我们的时候拒绝服从自然法会导致相反的倾向”（unless there be cause to the contrary in other men's refusal to observe them towards us）。^[69]因此，自然法建立的“义务”，归根结底就是作为理性一般规则第一部分的“努力和平”，而这一规定在自然状态下从未完全摆脱第二部分中保留的自然权利的条件性条款，成为在任何情况下都要追求和平的无条件的道德义务。正是因为自然法始终只是条件性的理性假设，所以，它在内心法庭中只不过是一种“自然法应当起作用”的欲望，和恐惧或其他激情一样，在理性的权衡中争夺对意志的最终决定。^[70]《论公民》中在论述国家建立的时候对自然法学说的重述准确地指明了霍布斯自然法学说的条件性意涵：

下面这一点是自明的：人的行动出于他们的意志，而他们的意志出于他们的希望和恐惧。因此，当遵守法律比不遵守法律似乎给他们自己带来更大好处或更小坏处时，他们才会愿意去遵守。因此，每个人对自

身安全和自我保存的希望都在于公开或密谋用他的力量和技艺去胜过他的同伴一筹。我们从这里可以看到，当自然法为人所知时，并不能保障它们立即就会被遵从。因此，任何一个人，只要还没有得到免于被攻击的安全保障，他原初的权利就会继续存在，无论他愿意和能够用什么样的方式去保护自己。这种权利也即对所有东西的权利，或战争的权利。一个人只要是在和平可求的时候在心里准备接受和平，那就足以履行了自然法的要求。^[71]

自然法的“公示”只是向人指示了他在权衡时需要考虑的一个理性可能，但每个人仍然是在依据“他原初的权利”来决定选择何种行为，自然法，并不能终止自然状态下一切人对一切东西的权利。人仍生活在战争的丛林中。

或许为了更好地协调自然法义务限制自由的这种特殊方式与自由概念之间的关系，霍布斯在《利维坦》中进一步修订了他对自由的定义。

在《论公民》出版之后，霍布斯与德比主教布兰霍尔针对自由问题展开了一番激烈的辩论，这一辩论促使霍布斯进一步澄清了自己对于自由问题的立场。布兰霍尔认为，人的自由行动并不完全由外在的先行原因所规定。人具有自由意志，这意味着人拥有不受外在必然性作用支配自己行为的能力，这种自由使人的道德行为与自然运动区分开。在布兰霍尔看来，霍布斯对人的自由的机械论定义等于说“有理性的人与一个网球没什么两样，被各种继发因（secondary causes）的球拍打来打去，完全被动，仿佛没有任何推动自己的能力”。^[72]

霍布斯在回应中坚持对自由问题的机械论理解，即人的所有行动都是由原因必然决定的，人的道德判断不过是必然性因果链条的最后一环，在这方面，人的自由确实与水或石头的“自由”没任何两样，唯一妨碍其自由的就是“外在的障碍”：

我认为自由的正确定义应该是这样的：自由就是行动者在行动时，除在自身本性或内在性质中，没有任何障碍。例如，我们说水是自由向下流，或拥有借助河道向下流的自由，因为流动中没有障碍，但没有越

出河道的自由，因为河岸构成了障碍。而且，虽然水不能向上流，但人们不会说它缺乏向上的自由，而只是缺乏能力或力量，因为这一障碍位于水的本性之中，是内在的障碍。同样我们说，一个被绑住的人，缺乏走的自由，因为障碍不在他自己之中，而是在他手上；而我们不会说一个病人或一个瘸腿的人没有走的自由，因为障碍在他自己之中。[73]

在讨论自然法与自然权利的区分时，《利维坦》采纳的正是这一定义自由的“正确方式”。[74]根据这一自由定义，对于任何行动来说，在“自身本性或内在本质”中的任何障碍，不是缺乏自由，而是“缺乏能力或力量”。这样，构成现代主体性自然权利概念的自由与能力这两个主要意涵就被霍布斯严格区分开了。对能力本身的限制作为“内在的障碍”，并没有限制自由，不再被视为对自由的真正障碍。

当然，更重要的是，在霍布斯新的自由定义中，恐惧对人的意愿选择施加的影响不再被视为是对自由的障碍。恐惧和其他激情一样，都是引发“意愿性运动”（voluntary motion）的“内在开端”（internal beginning），因此，恐惧也是一种“努力”（endeavor），是影响人权衡的因素。[75]而所有激情引发的行动，根据霍布斯的定义，最终都算是出于人的意志，作为意愿性的行动，也都是自由的。[76]因此，恐惧不再是自由的障碍，哪怕是偶然意义上的障碍：

恐惧与自由是相容的，正如一个人因为害怕船只沉没而将货物抛到海中时，他是非常愿意这样做的；如果他愿意，也可以不这样做。因此，这就是一个自由人的行动。同样，人们有时仅仅是因为害怕入狱而还债（因为没有人妨碍他不还债），这是一个自由人的行动。一般说来，人们在国家之内由于恐惧法律而做的一切行动都是行为者有自由不做的行动。[77]

这不仅意味着恐惧作为激情引发的行动是自由的行动，更重要的是，这意味着所有那些基于恐惧达成的信约，同样是自由地放弃了权利，从而具有义务约束力：

在纯粹的自然状态中，出于恐惧而订立的信约是具有义务约束力的。例如，当我和敌人订立信约，向他支付赎金或劳务以换取生命时，我就受到这一信约的约束。因为这是一个契约，其中一方得到的好处是生命，而另一方是为此支付的赎金或劳务。因此，没有其他法律（比如在纯粹自然状态中）禁止履行信约时，信约就是有效的。因此，如果战俘受人信赖，支付赎金，就有义务偿付。如果一个弱国的君主由于恐惧与强国的君主签订了对自己不利的和约，他就受到约束要遵守和约，除非像前面所说的，又出现了引发恐惧的新的正当理由而重新开战。甚至在国家中，如果我受到强制，承诺付钱，才从强盗那里赎身出来，在国家法没有为我解除这一承诺之前，我就受约束要偿付。因为我没有义务时可以合法做的事情，也可以出于恐惧而合法地订立信约去做；而合法订约要做的事情，违反就不合法了（For whatsoever I may lawfully do without obligation, the same I may lawfully covenant to do through fear: and what I lawfully covenant, I cannot lawfully break）。^[78]

无论在自然状态，还是政治社会中，不管另一方是否采取非法手段，订立信约放弃自然权利，始终都被霍布斯看作是一种建立义务约束力的“合法”途径，原因就在于无论出于何种激情，意志最终决定的行为，都可以被看作是自由行动。但一个人一旦与他人订立了信约，人的这一自由就被主动自愿地置于某种义务的约束之下，这被看作是自然权利转化为自然法的决定性环节。现在，因为霍布斯不再将意愿选择方面施加的义务性限制看作是障碍，所以，在自然法的规定下所做的决定，仍然和纯粹自然状态下的所有决定一样是自由的。这个自由只有在国家建立后才最终丧失。^[79]

但霍布斯的这一修正，却不免让人产生了更多疑虑——新的自由定义是否破坏了自由与义务的排他性关系，抵触了“自由终止之处，就是义务产生之处”的原则，并最终危及了自然权利与自然法的根本区别呢？^[80]而且更为实质的问题是，建立政治社会最重要的目标，就是建立恐惧的威慑，与自然状态下的征服或政治社会中强盗的胁迫，在法权上是否并没有真正的区别。无论如何回答这一关键性的问题^[81]，我们都可以看出，霍布斯对自由概念的修订，实际上是将他在自然状态学说中发展的自然权利逻辑，更彻底地纳入自由概念之中。自然权利的逻辑不仅

支配自然状态下的自然人性，而且还进一步通过自然法义务约束的构成方式支配了整个自然法的建立，甚至最终延伸到了政治社会中人的自由权衡。^[82]在这个意义上，即使依据自然法的理性和平路径，通过信约建立契约国家，作为自然权利核心要素的私人判断权，甚至，“一切人对一切东西的权利”，都仍然以某种变形的方式发挥作用，最终转化为革命政治中潜藏不去的阴影。

（四）自然法不是严格意义上的“法”

在霍布斯政治哲学中，自然法相对于自然权利的条件性依赖地位，可以帮助我们理解霍布斯对自然法的规定与他对法的定义之间的潜在矛盾。^[83]在霍布斯的笔下，自然法首先是正当理性的规定、规则：“自然法是正当理性的指令，它为了尽其可能持久地保存生命及其肢体，规定了什么是应该做的，什么是不该做的”^[84]；作为理性的规定，自然法被视为是永恒、不可变更的，“它们所禁止的绝不可能成为合法的；它们所规定的绝不可能成为非法的。”^[85]

但根据霍布斯对法的明确定义，法并不是建议，而是上位者对下位者的命令。^[86]法作为命令，意味着法是命令者意志的宣示，这一宣示对受法律管辖的人的意志产生了约束。在这个意义上，法律作为宣示意志的命令，是命令者的意志对服从者意志的直接作用，而不仅像建议，是条件性的权衡。用霍布斯的话说，“建议给的是它所建议的行动的理性”（“因为这样做好，所以应当做”），而“一旦建议本身成了行动的理由，建议就不再是建议，而成了法律”（“因为我有权强迫你这样做，所以应当做”，或“因为我说做，所以应当做”）。^[87]而且，在霍布斯看来，法律之所以会对一群人的意志具有约束力，是因为在发布法律之前，就已经先行建立了这群人对于发布法律的立法者的服从义务^[88]，但在世俗国家建立前，根本不存在这样的主权者。因此，根据法的严格定义，自然法并不是真正的“法”，而只不过是“使人们倾向于和平和服从的品质”^[89]：

这些理性的规定人们一向称之为法，但这是不严格的，因为它们不

过是有关哪些事物有助于人们的自我保存和自我防卫的结论或定理罢了。严格来说，所谓法律是有人发布命令的人所说的话。不过如果我们把同一些定理视为是由有权命令一切的上帝之言所发布的，那么它们也可以称为是严格意义上的法。^[90]

从霍布斯的讨论看，将自然法的理性规定称为“法”，并不是一个严格的用法（improperly），但如果能把这些理性的定义看作是上帝的命令的话，那么就能将自然法转化为真正的“法”。

但从霍布斯对神法的具体讨论看，他并没有试图利用上帝对人的直接统治来消除自然法的条件性，直接建立自然法义务对人的意志的决定。^[91]相反，他始终清楚地区分自然法与上帝凭借自然权利直接统治人的神圣实定法。^[92]霍布斯有关自然法作为神法的讨论，重点并不在自然法的义务约束力的问题，而是主张自然法在内容上与神法或耶稣基督的教诲没有任何冲突。^[93]也就是说，霍布斯不过是在强调，寻求和平的根本自然法规定，“也是神法的总则”。^[94]在这个意义上，可以说，这仍然不过是从正当理性的角度来理解自然法作为神法：“自然法是上帝通过他内在于所有人的永恒之言，也即自然理性，而启示给人们的法。”^[95]事实上，即使是圣经《旧约》中的法律，如果仅仅视为自然法，也只具有和其他理性规定一样的权威，并不能像上帝的制定法一样直接构成对人的义务约束。^[96]而一旦将自然法等同于上帝基于命令和服从的特殊关系制定的法律，那么自然法就不再是上帝通过自然理性发布的法律，而是通过专门启示的方式向特定人群宣示的神圣实定法了，它就必须与其他严格意义上的法律一样基于上帝与服从者之间先在的契约关系。^[97]自然理性只能发现上帝作为万物的第一因，或自然的创造者，但并不能由此得出上帝同样是人事的立法者和统治者。^[98]试图从神法角度消除自然法的条件性，使其成为严格意义上的法，并没有恰当地理解霍布斯将自然法等同于神法的主张的真正意涵，也没有坚持自然法与神圣实定法的重要区分。^[99]在霍布斯的政治哲学中，不仅在事实上没有诉诸神法来为他的自然法奠定基础，而且从他对政教关系的分析看，将自然法认定为上帝的命令，在原则上反而是以主权者的命令为前提的。^[100]

自然法的条件性，使其并非严格意义上的法律，这一点也可以说明霍布斯政治哲学中与自然法有关的两个主张。在探讨实定法与自然法的关系时，霍布斯并没有将二者看作日后德国实践哲学的“应用”关系（自然法也不是相对于实定法而言的高位法），而是看作在同等范围内相互包含的关系。因为在自然状态下，缺乏惩罚的有效威慑，难以消除自然法的条件性，从而自愿放弃权利建立真正的义务。而国家人为公共权力的建立，主权者的出现，恰恰改变了这一状况，使自然法摆脱了条件性的限制，建立真正的义务约束力：“一旦国家建立了，自然法就实际作为国家的命令，也就是国家法，从而成为了法，而不是之前，因为是主权权利约束人们去服从这些法律。”^[101]因此，在霍布斯的政治哲学中，国家并不是以自然法为基础建立的，相反，倒是自然法在国家或政治社会的状态下凭借主权才真正成为具有义务约束力的法律。^[102]只有当其成为国家或主权者的命令时，才能作为真正的法发挥作用。^[103]因此，除非直接亵渎上帝，“国家法不可能与自然法抵触”。自然法并非评判主权者制定法律是否正义的外在道德标准。^[104]

上述这一点也有助于我们理解霍布斯的另一个观点，即从自然法角度对主权者施加的限制。霍布斯反复强调主权者虽然具有绝对权利，但其行为却受到自然法的限制。^[105]这一限制不可能在国家解体时存在。事实上，不仅对主权者行为的限制来自自然法，同样，禁止臣民叛乱，要求臣民对主权者权利进行服从的义务也来自自然法。^[106]在霍布斯看来，这只不过证明，在政治社会的状况下，自然法的义务约束力不再仅仅是权衡性的，只在良知的内在法庭中起作用，而同样也能在外在的法庭中起作用，因为在业已建立共同权力后，无论主权者，还是臣民，都没有理由再怀疑他们履行自然法的安全保障问题。

正是因为自然状态下，自然法在义务约束力上不具有严格意义的法的命令或强制特征，不构成对意志的直接决定，霍布斯才经常将自然法、“道德法”与“道德德性”混为一谈。^[107]从霍布斯的自然状态学说出发，这意味着，尽管在自然状态下出于私人的判断尺度，不同人对于善恶的看法注定难以达成一致，但至少他们在理性上都应该承认和平这一公共善。霍布斯将自然法视为是教导这一公共善的习俗或习惯的手段。在这个意义上，自然法也等同于“适度、公正、守信、善良和怜悯”等社

会性德性。^[108]然而即使就自然法作为社会性德性的要求而言，自然法也不能完全摆脱自然权利的条件性限制：

德性的总则就是与那些愿意社会交往的人保持社会交往，而对那些不愿社会交往的人让他们畏服。而自然法的总则也是如此；作为社会性的，自然法通过和平和社会起作用；而让人畏服，就是在战争中的自然法，在这种情形中，让人害怕就是人靠自己权力获得的保护。正如前者在于衡平与正义的行动，而后者则在于荣誉的行动。而衡平、正义和荣誉就涵盖了所有德性。^[109]

虽然霍布斯很少将战争中仍然发声的规则称为自然法^[110]，但这一不太常见的用法，主张的观点却是我们一再强调的自然法的条件性。考虑到在《法的原理》中，德性的涵义有时与“力量”相当近似^[111]，霍布斯笔下人固有的力量意义上的“德性”与按理性自然法规定的方式保存自我的“德性”，就不过是同一种自然权利在不同条件或不同状态下的运用罢了。在这个意义上，自然法被理解为准备和平的道德品质或者性情倾向，不过凸显了自然法无力束缚或约束，更不用说决定人的意志及其行动的条件性特征。^[112]

19 普芬多夫：自然法作为道德科学

在霍布斯看来，整个道德科学的关键就是自然法学说。自然权利与自然法的知识对于人类的和平生活而言，具有非常重要的意义，因为是自然法建立了人类社会生活中善恶的理性标准，指明了走出自然状态的理性路径，为建立国家权力、规定主权者的职责和臣民的义务提出了理性的支持。因此，自然法的科学是唯一真正的道德哲学。^[113]但在他之前的自然法学说，都不过是空中楼阁，缺乏真正的基础。正确的方法应该从激情不会彻底排斥的理性基础开始，也就是说，从主体性的自然权利出发，才能建立真正可靠的自然法学说。^[114]

然而，霍布斯将自然法奠基在主体性自然权利的做法意味着，在自然法的道德科学中，自然法的全部理性规定始终取决于自然权利主体的自由权衡。在自然状态中，霍布斯描述的自然法权困境，并不会因为理性指明了社会性的基本条件，就从人性中立即消失，“正当恐惧”与“正当理性”发现的和平生活规则一同起作用，在人最终决定如何行动前左右着人的权衡。霍布斯的自然法，就其只能在人的权衡中“偶然地”限制人的自然权利而言，始终无法消除理性一般规定中的条件性条款，成为无条件性的道德规定。

普芬多夫的自然法科学，就其基本宗旨而言，正是为了解决霍布斯自然法学说面临的这一困难。我们已经看到，在对自然状态的理解上，普芬多夫基本接受了霍布斯的人性图景，并将格老秀斯对自爱与社会性之间关系的理解融入其中，通过自然状态概念的系统分疏和重构，将自然状态学说整合为其道德科学的基本出发点。而普芬多夫下一步的工作就是，如何在自然状态的系统框架上重建一座更为坚实的自然法大厦。

从普芬多夫的自然法学说体系看，这一工作至少包含了三个重要的步骤：摆脱自然秩序对道德世界的限制，建立去自然化的道德科学；从自爱与社会性的关系出发确定自然法的根本原则；将自然法义务奠基在

上帝对我们的主权关系上。普芬多夫对自然法学说的这些修正，为十八世纪以后道德哲学、法哲学，乃至德国所谓“精神科学”（Geistswissenschaften）的重要发展，提供了关键性的理论准备。
[115]

（一）去自然化的道德科学：自然状态的道德化

霍布斯之所以自诩能将此前完全建立在虚无缥缈中的道德哲学转变为一门真正的科学，理由不外乎两个，一个是通过自然状态学说，以解体—重构的方法将古典政治思想的政治共同体拆解为彼此独立的自由个体；另一个则是在自由个体的主体性自然权利的基础上逐级建立理性的自然法。如果一门科学是否是证明性的，取决于我们是否有能力把握其对象的构成原因，那么只有当我们能够制作该科学要研究的对象时，我们才可能拥有真正的证明性知识。^[116]在这个意义上，政治科学类似几何学一样是证明性的科学。^[117]但从霍布斯实质建立的哲学体系看，自然状态学说，并不像几何学一样能彻底还原到抽象构造的几何对象，从而完全摆脱对人性的“经验性”理解。事实上，霍布斯对自然状态的法权构建，其内核仍然是人性在自然状态下的根本冲突。而这一人性冲突似乎根源于人的自然本性，或者说是人从自然物体的机械论基础出发经想象和语言，以及进一步借助理性和复杂激情建构的人性图景。从这一路径看，作为政治哲学建构出发点的自然状态，势必不可避免地掺杂了来自自然哲学等各种非证明性科学的知识。而霍布斯将自然哲学的机械论概念应用到人的意愿性行动之中，试图用来阐述道德活动的性质，特别是自由和义务的关系，也引发了更多难以克服的困难。^[118]总的来说，通过自然状态解体实现的所谓“先天”证明方法^[119]，与自然状态内涵中基于人性的经验性构成，本身就存在不小的紧张^[120]，而试图将描述机械运动的自然概念延伸到活力运动，甚至运用到想象和语言发挥决定性作用的意愿运动，则进一步加剧了霍布斯道德科学的困难。因此，霍布斯著作中对人性的深刻洞察，虽然增加了其学说的说服力，但却与其倡导所谓严格的道德科学或政治哲学的主张不无龃龉之处。^[121]

普芬多夫看到了霍布斯自然法哲学中自然人性对于建立道德科学在形式和实质上的障碍，尝试探索一条不同的路径，将自然法转变为一门

确定性的道德科学。

普芬多夫指出，许多学者认定道德科学缺乏数学的确定性，因为在道德科学中，不像在数学中一样，有证明的位置。亚里士多德有关道德科学缺乏几何学精确性的著名论断，无疑对这一看法的盛行产生了很大影响。^[122]但这一看法实际上将通过法律秩序建立人类生活正当性的道德科学与管理个人和他人行动的实践智慧（*prudencia*）混为一谈了。在普芬多夫看来，自然法科学针对的是前者，是要在确定的基础上确定人类行动何为正直、何为卑劣的证明性科学。^[123]道德现象具有的一些重要特点，通常被用来否定道德科学的确定性，比如道德事物广泛存在的多样性、不确定性，或者环境的复杂多变，乃至人的行为并非出于必然，而是自由的选择，所以才被称为是道德。但这些方面在普芬多夫看来，都并不影响道德科学成为确定性的证明科学，倒是在某种意义上可以成为自然法科学确定性的来源。^[124]

普芬多夫论证道德科学确定性的关键是有关自然状态的实质主张，这就是，“无法无天的生活是不合人性的”（*hominis naturae non congruere ut vivat exlex*），因此，自然状态一定是受自然法支配的状态。而支配自然状态的自然法正是道德科学确定性的基础。

普芬多夫将“自由”定义为一种“根据一个人自己的判断做或不做的内在能力”。^[125]无生命的事物或缺乏感觉能力的生物就不具有这种自由，而野兽，虽不如人，也在某种程度上享有这一自由，只不过“野兽的自由不存在任何内在或道德的约束”。^[126]我们在前面讨论普芬多夫对霍布斯自然状态学说的批评时已经提到，普芬多夫认为，造物主并没有给予人类一种“无法无天的放任”（*licentia exlex*），让人可以“随心所欲，不受任何法权、规则和必然性的限制而听任狂野不安的冲动的带动而做任何事情”（*ut omnia pro nudo lubitu, aut ex vago quoda impeu ageret, nulli juri, regulae, aut necessitati obnoxius*）。^[127]普芬多夫提了四条理由，用来解释为什么造物主将人置于一种受法律支配的自然状态中。

第一条理由是人超出动物的“尊贵或卓越”，这要求人的行为遵循某种规范，没有这些规范，人类就不可能知道“秩序、优雅和美”。普芬多夫强调，野兽并不具备一种能够理解法权的心智，所以，尽管动物可以

发生肉体的交合，也不无同一族类的善意，甚至产生婚姻的萌芽，但却无法发展忠贞的关系，而更多是欲望的满足；野兽虽然对后代有强烈的爱护之情，但一旦后代独立之后，彼此就很少再相互往来，更不用说情感的维继了；肉食动物会毫无顾忌地吞噬合乎它们口味的东西，不少因此而相互毁灭；野兽也从不知道所有权的法律，一旦迫于饥饿，就常常为了它们中间的东西而残酷争斗。总之，在野兽之间，“没有评判，没有荣誉，没有命令，没有规定，不存在任何可以不归于力量优势的东西。”在普芬多夫看来，如果仅仅为了保存身体而服务，人的灵魂根本就无须具备这么精微的能力，这些能力更多与“敬拜神，以及社会和政治生活”（cultum Numinis, vitamque socialem ac civilem）有关。人的灵魂因此具备了从已知到未知，判断何者适合，从个别事物中进行抽象，形成普遍观念，使用符号，理解数字、记忆和推理等一系列能力，而这些能力在“没有法律、野蛮的、非社会性的生活”中根本毫无用处。^[128]

普芬多夫列举的第二条理由则转而强调人与野兽相比的败坏（pravitas）。比起野兽的自然欲望来说，人的欲望杂多，而且也更加难以满足：

人类充斥着大量野兽所不知的情感和欲望，对奢侈物的占有欲、野心、荣耀以及超过他人的欲望、嫉妒、羡慕、才智的纷争、迷信、对未来事物的焦虑、好奇，所有这些都困扰着人，而动物却对这些一无所知……因此，在如此猛烈、多变的情感的影响下，如果没有法权的约束，人的生活将会是什么样子？你会看到一群狼、狮子或狗彼此吞噬的混乱场面。事实上，每个人对于他人都将是一头狮子，一匹狼，一条狗，而且比所有这些野兽都更有害；因为没有什么动物，在能力和意志上，比人对人造成更大的伤害。而既然法律和惩罚都存在时，人如今相互还导致了这么多恶，一旦人做任何事情都不受惩罚，他的欲望没有任何内在的约束，那么将会变成什么样？^[129]

普芬多夫对人的败坏的描述与对人的尊贵的赞美形成了鲜明的对照。但事实上，我们会发现，人对他人来说，之所以比“狼”更有害，正是因为人拥有大量野兽所不知的情感和欲望。在普芬多夫的清单中，包含了许多源自人尊贵的灵魂的能力。人所拥有的能力，特别是超出动物的认识

能力，固然赋予了“教化和法律”（*culturae et legibus*）以用武之地，使人能够认识法律^[130]，但似乎也像霍布斯指出的，构成了人与人纷争的根源。这一点进一步体现在普芬多夫在人性发现的第三个与“无法无天的放纵”相抵触的地方。

在动物那里，一般同一类型的动物都具有比较相似的性情倾向，但唯独在人类这里，人与人之间，不仅想法千差万别（*varietas*），而且都认为自己的想法或做法最漂亮。人在欲望、观点、习性和风俗上都具有多样性，甚至一个人自己的想法和做法都会随时随地发生变化。普芬多夫并不简单将人的这一多样性或多变视为人性的恶，而是指出，这一多样性也会给人带来完全相似的东西难以产生的优雅秩序，但前提是这一差别和多样性要受到法律的引导和约束。^[131]

最后，人类与野兽相比是非常脆弱的（*imbecillitas*），人无法像动物那样很快就能获得自我保存的基本能力。人相对于野兽而言的这一弱点意味着，一个人如果不被他人抚养，不掌握知识，经过许多训练，独自一人没有他人的帮助和社会的交往，他的生活会比任何动物都要凄惨。“对人来说，没有什么比永久孤独更悲惨的了。”^[132]因此，普芬多夫认为，“要不想使人成为所有动物中最野蛮、最悲惨的，让人在没有法律的状况下生活就绝不适当。”因此，普芬多夫认为，所谓“人的自由”，如果不是抽象地去理解的话，“总是应当理解为受到来自健全理性和自然法的某种束缚”。^[133]

人的多样性与脆弱，虽然不像人的尊贵和败坏那样构成了鲜明的对立，但普芬多夫对人性的这些描述，都强调了人被造的自然在“生活方式”上具有的广泛可能性。人的生活具有的这种多样的可能性，之所以会成为自然状态下的生活需要法律的理由，很大程度上是与人的自然平等有关。如果说，普芬多夫反对“无法无天的放纵”是对霍布斯自然状态学说中的绝对自由概念的修正的话，他对人自然平等的论述就是对同一学说中自然平等概念的修正。普芬多夫同意霍布斯有关人自然平等的基本主张，但他认为，霍布斯有关人在心智能力方面较之体力有更大平等的论述“似乎并不够清楚”，霍布斯完全低估了在这方面人存在的真实差距，而且这一差距绝不只是出于人在彼此比较时高估自己的倾向。在普芬多夫看来，霍布斯混淆了自然（物理）意义上的平等与法权（道德）

意义上的平等（*aequalitas iuris*）。虽然前者确实能阻止人贸然侵犯他人，但后者则是一种完全不同的平等：

事实上，这里就像在其他情形中一样，自然显示了她的巧妙。虽然她并不以同样的尺度将身体和心智的善分给所有人，但在这种多样性中，我们这里关注的这种平等，使其保持了一种正当的和谐。因此，就像在一个政制良好的国家中，公民会在名位和财富上超过别人，但他们都同样拥有自由，同理，无论一个人在心智或身体的自然禀赋上多么出众，他出于自然法对待他人的职责（*ius naturalis officia*）丝毫不少，他也会同样期待他人如此对他。他的禀赋并没有因此给他更多伤害他人的放任（*licentia*）。^[134]

在人因自然禀赋所产生的生活多样性中，法权意义上的平等意味着，人在自然状态下拥有一种平等意义上的自由（*aequalis libertas*），这种自由使更明智的人也无权在未经他人同意的情况下统治后者。这正是人的被造自然使自然状态成为道德空间的重要原因。^[135]

从自然平等到法权平等的转变清楚地展示了普芬多夫对霍布斯自然状态的去自然努力与道德化之间的关系。普芬多夫认为，人因其自然本性具有生活可能性只有在自然法的束缚下才能通过教化转变成好的生活，“没有法律的自由”或“无法无天的放纵”则使人的生活沦为“最野蛮、最悲惨”的状态。这一判断表明，在普芬多夫看来，人超出动物的灵魂能力，并非自然向善的能力，而是具有相当的中立性。这一点不仅体现在人的理性能力上，更体现在人的意志上，正是灵魂的这一能力才使人的自然状态成为一种受法律约束的道德状态，使他的道德行动具有不同于“放任”的自由：

因为最有智慧的造物主，根据他的意志，想要将人创造为受法律统治的动物，因此，他在人的灵魂中植入了这样一种内在引导其行动的意志，这种意志使人在对象被提出和认识之后，能够出于一种与任何物理必然性无关的内在原则来推动自身，如果对象看起来对他是合适的，就接近对象并选择它，而如果对象看起来不适合，就远离对象，避开

它。[136]

根据普芬多夫的描述，正是因为上帝赋予人以意志，才使人成为“受法律统治的动物”。意志，是一种引导人的行动的内在原则，能够摆脱“任何物理必然性”来推动人的行动。因此，意志的概念，是理解普芬多夫的道德科学中道德存在与自然实体这一著名区别的枢纽。人的意志能力，使普芬多夫阐述的道德科学得以超越自然必然性的束缚，通过自然法的赋予建立道德义务，从而使普芬多夫的自然状态成为与霍布斯笔下不同的道德世界。

普芬多夫认为，道德科学的研究对象并非自然事物，而是所谓“道德存在”（*entia moralia*）。[137]这种所谓“道德存在”不是独立实存的实体，而是被理解为“物理存在”（*entia physica*）的某种样态。大体上，普芬多夫参照自然物体的存在方式，将道德存在划分为“状态”（*status*，类似空间）、道德人（*personae morales*，类似实体）、道德品质（*qualitates morales*或*attributa moralia*，类似样态或属性）和道德量（*quantitates morales*，类似数量）。[138]所有这些“道德存在”都不是“出自事物实体的内在固有原则”（*ex principiis intrinsicis substantiae rerum*），而是出于理智存在者的赋予（*impositio*）。[139]具体而言，就是造物主赋予人以意志的能力。意志的作用效力，“不是在事物中凭借自身的内在效能产生任何物理运动，或者在其他事物中直接产生任何物理变动，而是有时通过向人显明他们应该用什么方式规范自身的行动自由，有时则使人特别处于一定的倾向来接受某种利弊，或使其对他人的某些行动产生特定的效果。”[140]意志，作为上帝赋予人超出野兽和无生命物的能力，使人能够以某种不同于物理存在的机械运动方式来行动，从而使人的行为具有善恶的道德属性。普芬多夫认为，道德科学考察的就是这些性质：

我们现在要考察的是，某种属性，是怎样叠加在事物及其自然运动之上，从而能够引导意志的行为，从中产生了人类行动的某种合宜性，并为人的生活装点了显著的优雅与秩序。这些属性就被称为是道德存在，因为人的习俗和行动根据这些属性来评判，而且受到它们的约束，从而具有了一种与野兽粗野的单纯不同的习性和面貌。[141]

因此，普芬多夫发现的人与野兽的不同，归根结底都是道德存在的结果。人的行动，不仅超出无生命物体单纯受机械动力因产生的物理变动，而且也不仅仅像动物那样仅仅受自然本能的推动。人的行动具有道德性，是因为人的行动具有“可归责性”（*imputabilitas*），这是道德行动的所谓“形式”特征。人出于意志的行动，可以归责给人的道德身份（*personae morales*），而不仅仅是其物理存在。可归责的道德行动，必定是在人的“权力或能力”之内，也就是说，人的道德身份可以作为原因，引发相应的道德效果。在普芬多夫看来，“任何行动，只有能够受到道德规范的引导，一个人有权做与不做，才能归责给他。”这被普芬多夫称为是道德科学的首要公理。出于物理必然性或者纯粹自然原因的效果，无法归因到道德原因上，因此不是道德科学研究的对象。^[142]普芬多夫对道德行动“可归责性”的强调，确立了主体能力与道德规范（法律）在道德科学中的紧密关联，从而将道德行动与自然事件明确区分开来。这一做法不仅强化了自苏亚雷斯综合以降的自然法学说的“司法化”特征，而且将主体性的自然权利（道德人的道德能力）与具有明确义务色彩的自然法融汇在“归责”这一道德科学的核心概念中。^[143]

道德行动的归责取决于人的意志作为道德原因的能力。意志引发的人类行动，一种是自发的，是由某种内在的因素诱发的，或是由外在因素命令的；而另一种则是自由的，这种自由的特点就是，在人的行为的自发性上添加了某种“中性”因素（*indifferentia*），从而在满足行动的“局势”（*occasio*）要求的前提下，使意志在行动的具体运用方面可以在许多对象中进行选择。这意味着，意志在选择和拒绝时，其是否想要（*velle et nolle*）并非必然规定好的。哪怕一个人对某个对象是否应该趋避的看法，不取决于自身的意志，而在于对象本身的客观状况（即它对选择者来说显得是好还是坏），但欲望追随对象表象的事实，并不能因此彻底取消意志在决定自身对于该对象的外在行动时所具有的自由。这样，意志就获得了一种超出外在强迫和内在冲动的某种“自由规定性”（*libera determinatio*）。^[144]

普芬多夫阐述的自由意志学说，显然是为了反驳霍布斯的意志学说，甚至在某种意义上，我们不妨将之看作是霍布斯与布兰霍尔争论的继续。霍布斯认为，意志对象将会导致愉悦或不快的先在观念，会以自

然必然性的方式决定意志。而在普芬多夫看来，人类行动的“中性”因素不可能为任何外在的自然因素所完全排除，意志的基本情状（*primaria voluntatis affectio*），似乎直接来自意志自身的性质，不会固定在某种一成不变的行动模式上。而一旦消除了意志自由选择的这种中立性，人类行动的道德性也就没有了。^[145]正是意志的这一特点，使普芬多夫得以明确区分两种不同意义上的“自然”。宇宙秩序都是由上帝所安排的各种造物的本质和特征所决定的，这些特征最终都可以还原为其实体的性状、倾向和习性，我们通常称这种为“自然”，即全部被造物的总和（*ipsa rerum creatarum universitas*），以及相应的样态和行为。所有被造物，那些没有感觉，或直接受本能推动，只有很少反思意识的行为，并不借助任何自己发现的标准来约束或管控自己的行为。^[146]但普芬多夫论述的人的“自然状态”，却并不是这样一种完全出于人的本质的物理原则（*ex physicis principiis essentiae humanae*）的状态，而是“来自神意的赋予”，实际上是一种道德状态。因此，“自然状态”的所谓“自然”，并不是人的自然品质或机械论意义上的物理属性，而是与人被赋予的某种道德品质有关：“做一个人就意味着处于一种状态，能带来某些义务，同样也能伴随某些法权。”^[147]

虽然普芬多夫在区分自然状态的不同类型时列举了“自然”概念的几种不同涵义。但对于他的自然状态学说来说，最重要的区分，仍然是在物理存在意义上的“自然”与道德归责意义上的“自然”之间的区分。正是因为自然状态是一个道德概念，所以考察自然状态，关键是要分析与自然状态的道德性质有关的义务和法权，而不是“自然善恶本身”（*ipsa bonitas et malitia naturalis*），这种自然善恶绝不可能直接构成人的道德行动。像格老秀斯，甚至更早的托马斯那样，主张自然法或永恒法的对象是自然秩序本身的善恶，在普芬多夫看来，这无疑忽略了在法律规定行动的道德性质之前，通奸、盗窃甚至谋杀和乱伦这些“罪行”其实在道德上都是“中性的”（*indifferentia*）：

从所有这些行为中去掉与法律有关的考虑，以及这些行动中的道德因素，物理行为本身没有包含任何矛盾，使我们可以无须考虑法律，而应当将这些行为必然地理解为是丑恶的。因为，是否你同一个与你在自然血缘上接近的人交合，或者是否你作为一个完全与之没有特殊法权关

系的人与这样一个人交合；你是否夺走了与你同类的人的生命；你是否拿走了另一个人留下备用的东西，而法律没有给这个人排他性的权利——在这种样态下，这些都是中性的。^[148]

人因为从小就被灌输对这些行为的憎恨，才看不到这些行为在自然上是中性的，只是出于对上帝赋予的“自然法”^[149]的违背，才在道德上成为丑恶的。道德行为的善恶意味着，合乎法律的为善，而与法律不一致的为恶。^[150]

普芬多夫创造性地改造了霍布斯有关自然状态没有善恶之分的学说，将之转变为斩断自然状态与自然秩序关联的理论手段。而自然状态一旦彻底排除了自然秩序提供的正当尺度，如果不受自然法的规定，就将成为一个完全中立性的道德真空，从而不可能成为人生活的道德空间。普芬多夫将自然状态彻底去自然化的做法，是将自然状态完全置于自然法之下的前提，也是人的实践行动能够进行道德“归责”，从而将自然状态造就为一个道德世界的前提。

（二）社会性作为根本自然法

既然根据人性的状况，人不可能在生活中没有法律，完全由动荡的自然冲动来决定自己的行动，那么作为理性动物，人就需要规范其行动“最共同的尺度”，这就是自然法权。^[151]当然在普芬多夫这里，分析自然状态中的义务和法权，焦点就是自然法，因为自然状态中的义务是“服从自然法中对自己和对他人，以社会方式和他们共同生活的义务”（*obligatio servandi legem naturae tum adversus seipsum, tum adversus alios homines, atque cum illis socialiter vivendi*），而自然状态下的权利则包括“享有从任何人那里根据自然法权（*ex iure naturae*）应当履行的职责，以及使用人类生活普遍伴随的其他特权”。^[152]

贯彻其道德科学去自然化的基本思想，普芬多夫批评了对自然法的自然主义理解。道德科学家不该像经典自然法学说那样，将自然法理解为自然正当的规矩和尺度，是“造物主在万物内部植入的秩序”（*ordo ille a Creatore omnibus rebus insitum*）。普芬多夫还特别批评了罗马

法中将自然法视为“自然对一切动物的教导”的经典讲法。在普芬多夫看来，野兽的行为只是源于“单纯的自然倾向”（*ex simplici naturae inclinatione*），而“我们寻找的是能引导理性动物的自然法权”。而引导或约束理性动物的行为则是出于野兽所不具有的义务（*obligatio*）感。^[153]所以，自然法与其他法律一样，都是通过某种上位者的命令，才能成为法律，并对人产生义务的约束，而不是因为行为本身自然就具有道德上的必然性。

但仅仅从唯意志论或唯名论的立场来理解普芬多夫将自然法与自然秩序脱钩的做法，却未能道破其中的要害。普芬多夫始终强调，自然状态之所以是受自然法支配和管辖的状态，是因为上帝将人造成理性和社会的动物。“至善权能的造物主出于其善与智慧分配给人的状况，就要求设立许多道德存在。”^[154]人的种种弱点，乃至多变不稳定的自然倾向，以及人性蕴含的多样性和可能性——霍布斯的自然状态学说不厌其烦强调的社会生活的这些障碍，现在都在普芬多夫的笔下转变为上帝出于善和智慧的安排。^[155]因为人的“自然状态”实际是上帝赋予的某种道德事实，而不是具有绝对必然性的自然秩序。正是从上帝赋予的自然状态出发，才可以从所谓人性中，建立自然法的某种“必然性”基础。神虽然是万能的，但一旦将人创造成“理性和社会的动物”，自然法就不可能不与人被造的自然相符。普芬多夫指出，二者之间的合宜关系，是一种与绝对必然性不同的“假设的必然性”。^[156]

正是基于人性与自然法在被造意义上的这种同构，普芬多夫才坚持认为，要研究自然法权，最恰当直接的方式是从“人的自然、状况和倾向”开始。^[157]对于理解自然法的基础来说，普芬多夫在人的被造自然中发现的最重要特征，就是人既自爱，又极端脆弱这一悖谬的处境。

自爱似乎并不是人性的独特之处——“人类与所有那些能够意识到自身的动物一样，都爱自身到最大程度，千方百计想要保存自身，努力获取那些对自己显得是好的东西，躲避坏的东西。”普芬多夫认为这种对自爱的人性强调，不是一种唯我的自私观点，即要将个人的好处与他人分开，只关注自己，而是因为“人在自然上首先感受到自爱，先于关心他人，原因在于人自然上先意识到他自身的存在，其后才是他人的存在”；其次，比起关心别人来说，关心自己，就是属于自己的任务，即使考虑

到人类保存这样的公共善，我作为人类的成员，对类的关心也是首先落在我自身上。与其说普芬多夫是在强调，自爱是人性的自然属性，不如说，在上帝对人的赋予中，自爱成为一种道德性质。[158]

与人的自爱相伴随的却是人本身的脆弱。值得注意的是，普芬多夫在论述人与野兽之别时，通过人能力上的尊贵、败坏与多样性，强调了人在生活上巨大的可能性。但在论证自然法基础时，普芬多夫却特别强调其中的最后一个特点，即人相对于动物而言的极度脆弱。这一脆弱实际上是一种“自然的贫乏”（*summa imbecillitas, atque naturalis indigentia*）：

因此，如果我们设想人是排除了所有来自他人的帮助，被遗弃在这个世界上，给予他的生命可能就像是一个惩罚。显然，除了神意，他能得到的最大救助就是来自他人。[159]

如果没有他人的帮助，人生更像是一个惩罚。人性必须通过教化和纪律才能得以实现的诸多可能性，现在汇聚为一点，就是用与他人的社会性关系来弥补自然的贫乏。人虽然具有远远超出野兽的尊贵能力，但人却不像动物那样，具备生来就可利用的自我保存手段，人的理性和意志，不仅需要漫长的教育培养，而且需要法律的约束和引导。人的自然处境之所以最终被概括为“自然的贫乏”，其实意味着被赋予人性的各种自然能力，在没有自然法引导的社会性生活中，如果不能通过政治方式与他人的能力实现某种结合，最终势必像霍布斯预见的那样沦为自相冲突的野蛮力量。

从自爱和脆弱出发，普芬多夫建立了他的自然法科学的真正基础——根本自然法：

显然，人作为热切渴望自我保存的动物，但自身又如此匮乏，离开自己同类的协助就不适于保存自身，非常适于相互促进彼此的好处；人虽然经常恶意、放纵、易怒、打算加害而且能够加害。这样一种动物，要实现安全，享有那些在现世状况下降临到他头上的好处，就必须要有社会性（*necessarium est, ut sit sociabile*）。也就是说，他必须意志

上想要与那些和他相似的人联合起来。 [160]

自然法学说的“根本自然法”（*fundamentalis lex naturae*）要求：

对于每个人来说，就其所能，应当培养并保持一种对待他人的和平社会性，这与人类总体的天赋与目标是一致的。 [161]

根据普芬多夫的定义，所谓“根本自然法”，是自然法的“原则”（*principia*），即“其真理和必然性直接出于人性的状况本身的自然法”（*quorum veritas et necessitas immediate ex ipsa naturae humanae conditione resultat*）。因此，“根本自然法”就是人性在自然法上的直接体现。考虑到普芬多夫在最基本的自然状态与人性概念之间建立的关联，可以说，根本自然法实际上是人性的自然状态转变成“自然法”的理性法权形态。在普芬多夫的根本自然法这里，现代政治哲学的三个基础概念——人性、自然状态与自然法——合而为一。经过对这三个“自然”概念的去自然化处理，无论人的被造本性、所处的自然状态，还是约束其本性的自然法，都是道德意义上的存在。在这一被造的道德世界中，人要建立自己生活的理性形式。

在普芬多夫的自然法道德科学中，将人性、自然状态与自然法统一在一起的实质内容就是自爱与社会性的结合。人性既以自爱为目标，却在天赋上极端脆弱。根本自然法的社会性要求其实是对个人无法凭借自身软弱的力量完成自然保存这一目标的道德“救助”：“社会从一开始就被引入人类生活中，不是为了避免自然状态的出现，而是因为人类非此就无法繁衍和保存。” [162] 在《普遍法学原理》一书中，普芬多夫甚至指出，所有其他的自然法都来自两条根本自然法：一条是“任何人都应当尽其所能保护自己的生命和肢体，并保存自身及其所有”（*quilibet vitam et membra sua quantum potest tueatur, seque ac sua conservet*）；另一条是“不应做任何扰乱人的社会的事情”，或“不应做任何使人的社会和平受损的事情”（*ne perturbet societatem humanitatem, seu, ne faciat aliquid, quo minus tranquilla inter homines societas esse queat*）。而这两条分别要求自我保存和维护社会性的自然法“应该相互交织，融

汇”成一条根本自然法，即“每个人都应该这样努力保存自我，即不扰乱人与人之间的社会”。^[163]如果说现代自然法学说的人性学说就体现在自爱与社会性之间表面的对立与内在的相互构成关系，那么《自然法与万民法》中要求社会性的根本自然法，就是这一辩证关系在自然法学说中的直接显现。这正是普芬多夫综合格老秀斯与霍布斯思想的具体结果。这一综合，将社会性规定为自我保存的道德方式，从而为全部自然法奠定了与单纯自然权利不同的基础。所有的自然法，从定义上，就与社会性画上了等号：

因此，这些社会性的法律，或者说，教导一个人应该如何行事，才能成为人类社会合用的成员，就称为自然法。^[164]

在普芬多夫的自然法学说中，根本自然法对社会性的要求，对自然状态下从主体性自然权利的自由出发的自我保存施加了直接的限制。我们在前面已经看到，普芬多夫明确将霍布斯臭名昭著的“自然赋予一切人对一切东西的权利”学说重新解释为，在没有人世权威的自然状态中，在人类通过信约建立封闭的政治社会之前，自然使每个人可以获得对其自我保存有用的一切东西，而他可以依据自己健全理性的指令来使用它们。这一着眼于财产权的格老秀斯式的解释，将自然状态置于“自然法和健全理性的管治”之下。^[165]值得注意的是，虽然普芬多夫认为自然或上帝使人同时具有自爱与寻求社会的双重倾向，但如果没有培养社会的自然法义务的约束，自然状态仍将沦为霍布斯描述的悲惨状态。不仅社会性是自然法要求的义务，自我保存也是正当理性提出的要求。

在社会性自然法的架构下，普芬多夫将自我保存重新规定为从根本自然法出发的一般法：“任何人都不应当做那些有损理性运用，或有害或毁伤身体的事情。”既然存在自我保存的本能和自然倾向，是否还需要自我保存的自然法以义务的方式提出要求呢？

自爱深植于人心深处，使其关切自身，千方百计获取有利于己的东西。考虑到这一点，要为此构想某种义务似乎有些多余。但从另一方面看，确实应当迫使人信守对自己的义务，因为人不只是为自己而生，造

物主赐予他的如此卓越的禀赋，是为了让他荣耀上帝，并成为人类社会合适的成员。他受到约束，要不忽视对自身的培养，尽其能力所及有助于人类社会。[166]

普芬多夫对这一问题的回答，社会性自然法赋予人新的道德身份：“确实，似乎根本不需要这样的法律，如果自然不是想要确定人去培养社会生活，完全可以留由每个人的本能来关切自身。”人对自己的自然法义务，是因为“从另一方面看”，人不仅仅为自己而生，人还是社会的成员。当个人从自然人成为道德人，其中涉及的已经不再只是自我保存，而是从“社会保存”（*conservatio societatis*）的角度看的“自我培养”——“构成社会的成员要保存自身，从而不成为自身或社会的负担。”自我保存的自然法实际上将自爱转变成了一种社会性的义务，而自然本能提供的自爱反而被看作是协助或鼓励人对抗人生的痛苦，满足正当理性提出的自我保存要求的手段。因此，从这条有关自我保存的“一般法”产生了一系列具体的自然法规定：“平静感情，让感情接受理性的命令”；“避免酗酒”[167]；“避免不正常的性关系”；以及最终，“在自然和义务没有要求的情况下，不应残损肢体，不应抛弃生命。”[168]通过这些规定，自爱与社会性结合在了自然法对自我保存的理性要求中，使自我保存不再仅仅是一种个体的自然本能，甚至不仅仅是一种主体性的自然权利，而成为社会意涵的道德要求。就这样，普芬多夫将霍布斯笔下的自我保存与格老秀斯关注的社会性，都从自然倾向或者欲望，转变为自然法要求的道德义务。

表面上看，要求社会性的“根本自然法”表明，普芬多夫整个道德科学，并不像霍布斯那样，试图从主体性自然权利推演出整个自然法的条件性架构，而是从一开始就否定人的绝对自由状态，将自然法作为自然状态最基本的准绳，从而把人的自然状态建构为受自然法约束的道德空间，以避免霍布斯得出的战争状态的结论。根据普芬多夫自然法学说中要求社会性的根本自然法，即使对于那些出于特定社会之外的人，也应该就其可能培养普遍和平的社会关系。因此，将社会的建立和保持视为相对于自爱或者人的自然权利而言的次要性规定，只是出于偶然才被迫采取的做法，在普芬多夫看来并不恰当。[169]

但普芬多夫从社会性的根本自然法出发，对霍布斯试图从自然权利推出自然法做法的批评，并非单纯的否定。普芬多夫认为，一般对霍布斯学说的“险恶”（sinistre）理解并没有透过其悖谬的文字表面洞察其中真正的意图——“自爱与社会性根本不应当相互对立，而是，自爱的倾向应当为社会性所克制，不至于使社会性为自爱所扰乱和颠覆。”^[170]不受限制的自由在打破社会性的约束的时候，就会导致各种混乱，从而危及每个人的安全。因此在普芬多夫看来，霍布斯的自然法路径似乎在方向上并没有错：

为了避免这样一种事态，对自身安全的关切，就要求应当遵守社会性的法律（*ipsa salutis propriae cura jubet socialitatis leges observari*），因为离开这一法律，前者就无法获得稳定的保障。而霍布斯从对自身安全的关切本身推导出自然法的敏锐做法，我们首先应当指出，这样一种证明，确实清楚地表明，人按照理性的这些指令来一同生活，对人的安全最为有利。但不能由此就直接得出结论，人有权采用（*jus est homini*）这些指令作为自我保存的手段，而他也因此被促使（*tenetur*）就像出于某种法律一样服从这些指令。所以，这些理性的指令要获得法的力量，就必须从完全不同的原则推导出来。^[171]

普芬多夫对霍布斯自然法学说基本结构的这一讨论，清楚地表明了二者在这一关键问题上的思想关系。一方面，从理解自然法的实质内容看，普芬多夫从人的自爱和脆弱推出自然法的社会性要求，与霍布斯从自然权利出发建立自然法的做法，并没有什么不同，社会性恰恰是实现自爱最有效或者最理性的手段；但普芬多夫认为，在形式上，霍布斯的这一“敏锐做法”无法将这些理性的指令从“建议”转变为法，让它获得真正的约束力，促使人服从这些理性的结论，从而真正使社会性成为个人安全的保障。^[172]为了解决霍布斯自然法学说的这一根本困难，普芬多才试图最终“从完全不同的原则”出发建立整个自然法的基础。

（三）自然法的义务基础

如果说在普芬多夫的自然法学说中，自然状态是人的自由受到自然

法约束，从而免除了“无法无天的放任”的状态，那么自然法支配的主要方式就是针对人的这一“自由”建立了义务的约束，义务是自然法将普芬多夫的自然状态建构成为道德空间的关键。

根据普芬多夫的道德科学对处于道德空间（“状态”）中的道德人（“实体”）的框架性理解，要把握人类道德行动，关键在于道德人所具有的各种“实践道德品质”（*operativae qualitates morales*）中属于行动方面的性质，其中最重要的是权力（*potestas*）、法权（*ius*）和义务（*obligatio*）。[173]而在考察人类道德行动的原则时，首先要考虑的就是“义务”，法（*lex*）是以义务概念为前提的。[174]甚至现代自然法学派最关注的主体性权利概念，也在某种程度上受到义务概念的限制。[175]

所谓“义务”，根据普芬多夫的界定，不过是“某种法权的锁链，凭借它以必然性来约束我们去做某件事”。因此，“义务”就是对人的行动自由施加的某种“道德的缰轡”（*morale fraenum*）。[176]在普芬多夫看来，义务与其他影响意志的因素不同：

……有许多其他因素影响意志，导致它偏向其中的一边而不是另一边，但义务相对于这些因素有其特殊的优势：其他因素压迫意志时类似某种自然重物，而一旦祛除这种因素，意志就会恢复其先前的中性无差异状态；而义务却是以道德的方式影响意志，赋予意志本身某种特殊的内在感（*peculiari quasi sensu ... intrinsece*），它会迫使意志审查自己的行动，如果没有遵照规范的规定，就判断为本身应为恶的。[177]

与其他影响人类行动的心理因素通过自然方式影响意志不同，义务的道德作用方式，可以在不危及意志自由的前提下影响意志，使意志能够以出于自身的方式判断行动的善恶。[178]普芬多夫对义务概念的这一重要澄清，否定了霍布斯从自然权衡角度理解自然法义务的做法，从而从义务的内在性，而不是主体性自然权利的自然自由出发，为人的道德自主奠定基础。

那么义务是凭借何种约束力（*vis obligationum*）对人的行动自由施加限制的呢？对于国家实定法的义务来说，约束力没有什么争议，其有

效性在于国家主权者拥有的强迫能力，凭借惩罚的强制力，主权者对臣民的行为施加了必然性。比如，绝大多数协议，虽然它们本身具有来自自然法权的义务约束力（vis obligandi），但在国家中，其实是由实定法确保其效力：一旦有人背离对自然法应予的尊重，违反协议，官员就有力量和威权强迫其守约。^[179]然而真正有争议的问题是，如果信约仅靠自然法权建立，义务的力量来自何处呢？

普芬多夫对这一问题的回答，总的来说，针对的是霍布斯提出的“先行履约人”问题。霍布斯认为，在自然状态下，在通过信约放弃权利、建立道德义务的过程中，因为先行履约的一方，也就是信约方，需要信任另一方在未来放弃权利，但在没有公共权力的威慑下，人们无法确保对方履约，而这一理性猜疑，导致任何一方都不愿意率先放弃权利，成为信约方，结果也就不可能通过自愿放弃权利，完成自然权利向自然法的理性转变。普芬多夫认为，他的自然法学说摆脱了这一根本困难，因为他从一开始就设定了（initio supponatur）：“人被自然所构造的，就是要在彼此之间培养社会，任何人都不应当给他人提供任何会导致不和与战争的理由。”^[180]而要培养或保存“社会”，只能依靠双边协议（conventiones mutuas）。因此，“显然，根据自然法权，人完全有义务履行信约”，而违反这一规定，就是“罪”（peccare）。普芬多夫认为，不仅向信约方违约属于信约方不满的正当理由，而且双方都未履约的情况，同样是违犯自然法权的罪。以恐惧为理由，不能免除人通过制定信约，建立社会关系的义务。如果听任恐惧在权衡中压倒信任，就不可能结合或维持任何“政治社会”。

但自然法权的这一社会性规定只是在原则上要求组成社会的人要相互信任，并未彻底否认霍布斯的“正当恐惧”的理由：“如果在信约已经订立后，出现了新的恐惧理由，比如在我履约后，另一方明确表示不想要履行他应尽的义务，那么，我也不应就这样不加防范地鲁莽履约。”普芬多夫认为，在双边信约中，如果一方缺乏信任，那么这就是另一方被免除义务的充分理由。只不过，普芬多夫更多认为，这种防范和恐惧，是出于订约之后，而并不像霍布斯那样强调，会作为理性猜疑，妨碍信约的订立，从而危及通过放弃权利建立义务的自然法和平路径。因此，在某种意义上，普芬多夫将在霍布斯那里导致自然状态成为战争状态的“正

当恐惧”的理性权衡问题，转变为一个订约之后产生的审慎问题，而且严格限制了其作用范围。[181]

虽然普芬多夫尽可能限制了霍布斯的理性猜疑学说对于自然法义务基础的冲击，强调基于根本自然法的社会性要求，可以确立订立信约的道德义务，但仅凭荣誉感、羞耻心或者人的谦逊这样一些人的特定性情倾向，尽管会对人忽视义务的行为产生不小的影响，却似乎都“没有足够的效力”（*haud satis efficaciae*）保证人遵守根本自然法的义务。[182]也就是说，“自然法本身不足以保持人与人之间的和平”。[183]

既然义务能够直接在意志中产生内在的自主力量，那么义务中显然包含了一种足以改变意志的动力（*momentum*），而只有一个上位者——不仅有力量向那些反对者显示未来的恶，威慑他们[184]；而且还具有正当的理由，可以要求人们将意志的自由听命于他的选择——才能在人心中引入这种义务。但因为在自然状态下，人与人都是平等的，这一上位者只可能是上帝。因此，在普芬多夫看来，要使这些理性的指令具有法律约束力，就必须预设，“上帝存在，并凭借神意统治一切，特别是人类的事务。”这就是普芬多夫奠立自然法的所谓“更高贵的原则”（*sublimior principium*）。[185]

受到苏亚雷斯综合的影响，普芬多夫认为，严格意义上的法律约束一个人行动，与只是基于事理的建议不同，靠的是立法者拥有的权力（*potestas*）。[186]建议不会对人施加义务的约束，只有当提出规定的立法者凭借其权力，才能约束受制于法律的人。而在自然状态下，只有上帝才具有足以约束每个人自由的权力：

而事实上，仅靠人的主权（*imperium*）似乎也不能赋予这些理性的指令以义务约束力（*vis obligandi*）。因为如果没有信约的中介，就不会产生人的主权，而信约的力量却是借自法律。除非理性的指令能在信约之前获得法律的力量，否则不清楚人的主权能以何种方式产生，并能赋予义务约束力。[187]

政治社会中人的主权源于信约，信约的约束力基于自然法，而自然法的

义务则只能来自上帝——“人类的造物主和最高管制者”，出于上帝的主权（imperium）：

虽然（自然法的）这些规定显然有用，但它们要获得法律的力量（vis legis），必须预设上帝存在，凭借其神意统治万物，而且他命令人类要把这些他已经通过天赋之光的力量（vis congeniti luminis）向他们宣示的理性指令作为法律来服从。^[188]

如果是这样，人对上帝的职责，就应该成为所有其他职责的前提。^[189]人作为上帝的造物，服从自然法的这些理性指令。而普芬多夫支持这一主张的，除了人的自然天性与自然法的社会性义务之间的一致性，还进一步诉诸了“自然宗教”或对神的恐惧，以及良知的作用。宗教成为人类社会最终和最牢固的纽带。^[190]

表面上看，普芬多夫诉诸神意的支持，借助“更高的原则”奠定了自然法义务约束力的基础，从而为信约以及由此实现的政治社会的联合提供了道德前提；而同时，他又能借助自然法的义务约束力，为自然状态下无法无天的自然权利套上“道德的缰轡”，从而避免自然状态沦为战争状态。普芬多夫终于让自然法摆脱了自然权利的困扰，为现代政治和道德建立了牢固的科学基础。

不过仔细考察普芬多夫的自然法科学大厦，我们却会发现其中隐藏了几个重大的困难。从苏亚雷斯到霍布斯给现代自然法学说提出的挑战，并没有被彻底消除。

首先，从自然法哲学的理论来说，普芬多夫通过自然法的约束力，将自然状态改造为道德空间，为政治社会的建立提供了道德基础，但这一做法在实质上却带来不小的理论困惑。因为自然状态的道德化，恰恰排除了建立政治社会的道德必然性。面对这个困难，普芬多夫只能回到霍布斯的思路，强调“自然法并不足以维持人的社会生活”。在论证必须建立国家的理由时，普芬多夫不得不承认：

尽管自然法已经充分警告人们，侵犯他人的人难逃惩罚。但无论是

对神意的恐惧，还是良心的困扰，都不被看作有效的力量（*valida vis*）足以强迫人远离邪恶。因为有许多人由于教育和习惯的欠缺，无视理性的力量……而神的责罚降临得太慢……[191]

所以，要压制人身上的邪恶和贪欲，唯一有效的救济还是由“国家”提供的。来自上帝的义务似乎仍然缺乏有效的约束力。普芬多夫在这里提出的理由，与霍布斯论证自然法无法靠对上帝的恐惧或良知来有效地约束自然状态下的人们的理由，没有什么两样。[192]

事实上，普芬多夫的自然法学说，尽管在论证上将自然法的义务基础最终落实在上帝作为立法者的意志上，但从一开始就试图严格区分自然法与道德神学（*theologia moralis*）的界限：

最重要的区别在于，自然法的范围仅限于此世生活的范围（*ambitu huius vitae*），所以它只就人应该与他在社会中生活这一点来塑造人。而道德神学对基督教的塑造，不仅要基督徒以正派的方式度过此世的生活，而且基督徒还要期望此世生活的虔诚能在来世获得喜乐，从而成为天国的子民，而他在这里不过是一个旅人或过客。[193]

普芬多夫的这一立场，遭到了莱布尼茨严厉的批评。莱布尼茨断定，撇开来世和神意的惩罚，将自然法局限在此世生活和人外在的行为、脱离道德神学只能导致“低劣的自然法”。[194]无论我们是否赞同莱布尼茨的批评，但如果严格依照普芬多夫的原则，那么，自然法将全部义务置于上帝存在及其对世界的神意统治之上，就面临相当大的困难。

而且更进一步说，普芬多夫接受霍布斯的学说认为，法与契约不同，后者作为承诺，在义务产生之前，先要决定做什么；而法先建立义务关系，其后才规定做什么。“我们之所以受到法律的义务约束，是因为我们应当对立法者有先在的服从。”[195]也就是说，自然法的理性规定及其义务，都是以人与上帝的义务关系为前提，预设了对法的作者上帝的服从。[196]可以说，正是这一区别，才使普芬多夫摆脱了霍布斯的假设自然法概念。但问题在于，人以何种方式建立了对上帝的服从呢？作为所有自然法义务的基础，上帝对人的这一统治关系，除了借助上帝创造

的道德学说外，是否能够凭借自然法学说的自然理性加以理解和说明呢？[\[197\]](#)

如果自然状态的道德化，乃至整个自然法先于自然权利的确立，作为自然法这门道德科学的关键，都取决于自然法的义务，那么要建立人的道德世界的基础，就必须寻找一个道德神学的替代物。洛克对人类认识的分析，正是现代自然法学派解决这一困难的一次决定性的尝试。不过，所谓“认识论”，或者更准确地说，“人类知识最初开端的历史”[\[198\]](#)，能否将现代自然法从这一根本的危机中解救出来呢？

20 天赋观念与自然法：洛克的怀疑

无论霍布斯与普芬多夫对自然法义务的约束力来源有何分歧，两个人都毫不怀疑，在理性上，即使普通人的才智也足以了解自然法的理性规定。这是道德科学确定性的基础。^[199]用霍布斯的话说，自然法作为理性的规定，尽管不一定能在外在的法庭上克服权衡中的其他自然倾向决定人的行为，但至少在内心的法庭上是有义务约束的。^[200]普芬多夫也认为，人的理智在对道德行动进行判断时，具有能够认识法律的“良知”，稍经训练和模仿，就可以理解自然法的理性规定。^[201]

人性是否具有对自然法基本原则的理性认识能力，对于自然法的义务约束力至关重要。苏亚雷斯在力图综合理智论和意志论两大传统，将自然法改造为更加严格意义上的法的过程中，同时强调了自然法的指示性和规范性，即自然法既是正当理性的指令，也从一个上位者的立法权力中获得法的力量，从而成为真正的法。但这一综合实际上给自然法的“指示性”提出了更高的要求。只有当自然法充分宣示给人，自然法对人的道德行动才可能施加有效的义务约束。而且这一宣示不仅要宣示自然法的理性规定，而且要宣示上帝作为自然法的立法者的意志。在这个意义上，人是否能够认识自然法的根本原则及其义务的神圣源泉，就不仅仅是一个实践理性的问题，而且是攸关自然法对道德行动的义务约束力的问题。

1671年，当洛克和几个老朋友在老沙夫茨伯里伯爵（Anthony Ashley Cooper）家聚会讨论“道德和宗教的原则”问题时，困扰他们的或许正是苏亚雷斯的综合给现代政治哲学和道德哲学遗留的这一根本难题。其中有人提出，“自然之光就是上帝最初在创世造人时置于人的灵魂中的理性”，然而接下来的讨论马上就陷入了困境。自然法的可知性问题，第一次明确成为了触及哲学根本基础的问题。洛克就是在这时起草了名为“理解力”的《人类理解论》的初稿。在很大程度上，《人类理解论》是为了解决苏亚雷斯综合的困难，尝试将笛卡儿的所谓“新哲学”方

法应用到“自然法作为道德的基础及其与自然宗教和启示宗教的关系”这一问题上。^[202]洛克从所谓“认识论”角度对自然法根本原则可知性的研究，对现代自然法学派的理性基础产生了致命的影响。不过，洛克的主张其实在他早年有关自然法的手稿中就已经初露端倪了。^[203]

（一）《自然法问答》：自然法的理性基础与义务约束力

作为牛津大学道德哲学领域的学监（censor），洛克在1660年代早期进行了一系列有关自然法的讲座，最迟在1664年完成了有关自然法问题的文稿，这批文稿一直没有发表，直到上个世纪中期才为人所知。

《自然法问答》，洛克的自然法手稿，是现代自然法学派解决苏亚雷斯综合遗留问题的一次重要尝试。在讲稿中，无论洛克对自然法的界定，还是他分析自然法整体框架，都可以看出“苏亚雷斯综合”的深刻影响。^[204]整个手稿在结构上基本围绕“苏亚雷斯综合”所建立的自然法的双重性来考察自然法问题，即在初步界定自然法，并确定其存在（“问题一”）之后，分别考察自然法的所谓“质料”问题（即自然法在内容上的可知性问题，“问题二至七”）和形式问题（也就是自然法的约束力问题，“问题八至九”）。将自然法的双重性分别看作自然法的“质料”（或内容）和“形式”，这本身就是苏亚雷斯的典型做法。

《自然法问答》开篇对自然法的界定，就带有苏亚雷斯影响的明显痕迹：

因此，自然法（*lex naturae*）可以这样描述，即它是神的意志的指令，对于自然之光是可知的，它指示了什么与理性自然是和谐的，什么是不和谐的，并且仅仅借助这一点命令或禁止。在我看来，有些人称自然法是理性的指令，这不够正确，因为与其说理性是奠立并指定了这一自然法，不如说理性发现和探索了由上位者权力规定并植入我们内心的法律。^[205]

洛克明确指出，自然法具备所有法律的基本要素：自然法“宣示了上位者

的意志”，这一点被称为是自然法的形式规定（ratio formalis）；自然法规定了什么该做，什么不该做；自然法对人具有约束力。^[206]而根据洛克的定义，自然法既包含“指示性”的一面，即根据道德行动是否与理性自然一致来指示道德行动本身的善恶；也包含了命令性的一面，即自然法是体现上帝意志的指令。自然法虽然是理性法，但是理性本身并不能奠立或者指定法律（“理性……不能给我们法律”），而只不过是“发现和探索”自然法源于上位者权力这一法律源泉。义务的有效约束，就其形式规定而言，取决于上位者的意志，对这一意志的宣示，就是所谓法律。相对而言，“理性不是法律的制作者，而只是法律的解释者。”^[207]

在洛克的手稿中，像在苏亚雷斯的著作中一样，自然法的指示性和命令性是紧密联系的，自然法的命令性恰恰建立在自然法的指示性上，也就是说，自然法的约束力取决于自然法对于自然理性而言的“可知性”（“仅仅借助这一点命令或禁止”）。在洛克看来，之所以自然法能够满足“任何法律义务”的必需条件，不仅因为上帝的意志想要自然法成为“我们习俗与生活的尺度”，而且还因为上帝“充分宣示了”（sufficienter promulgavit）这一点，从而使每个人，只要他肯费些费力去认识它，就都可能知道上帝的这一意志。^[208]“因为，只有一个立法者以某种方式使我们知晓，或者宣示出来的东西，我们才受其约束”^[209]，而自然法的约束力是与上帝这一上位者的意志联系在一起的，那么，上帝意志的可知性或者“充分宣示”就成了自然法约束力的基本前提。而在洛克这里，自然法与神圣实定法的唯一差别就在于在自然法这里，上帝是通过所谓“自然之光”，而不是借助启示，向人宣示其意志的。^[210]因此，作为自然法“充分宣示”基础的“可知性”问题就是洛克处理“苏亚雷斯综合”的自然法双重性的关键，但正是这一点，成了自然法手稿最薄弱的环节。洛克有关自然法的早期手稿留下了他受到笛卡儿的“新哲学”影响的痕迹。^[211]不过，洛克很快意识到，“新哲学”在根本原则上与整个自然法学说的基本前提有着内在的冲突。

在《自然法问答》第一讲讨论自然法的涵义时，洛克就注意到，前辈学者经常将自然法等同于正当理性（recta ratio），但他们往往未能清楚区分“理智能力”和“某些确定的实践原则”^[212]，这直接导致了他们将人的理性能力等同于自然法，从而犯了“天赋论”的错误。而在洛克眼

中，理性不过是一种“灵魂从已知到未知的推理能力”，理性本身并不能为自然法奠定基础，甚至根本算不上认识自然法的手段，而是有赖于感觉为推理提供原初质料。从感觉出发，人的理性能力才能够逐渐建立普遍自然法。感觉，而非传统或者天生的实践原则，才是自然法可知性的真正本原。[213]

因此，洛克所谓可以知道自然法的“自然之光”，就并不是像从托马斯直至格老秀斯的自然法哲学家以为的“由自然植入人的某种内在光明，它始终可以告诫人们，什么是他的道德职责，带他走上不会偏离的正道”。[214]洛克对天赋论的批评使他得出了与自然法传统相当抵触的结论：在我们心灵中，并没有铭刻着自然法的实践原则。我们的心灵在降生时，不过是能够接受各种印象的白板（*rasa tabula*）。[215]所谓“对于自然之光是可知的”，不过是指，一个人如果正确地运用自然提供给他理性能力，他就无须他人帮助自己可以获得自然法的知识。洛克也绝不像托马斯那样寄希望于人的自然倾向。虽然洛克的手稿对这个问题没有做深入探究，但从书稿的其他地方不难看出洛克的态度：“那些除了自然本身别无向导的人，特别是其中那些自然的指令受到有关道德的实定规范败坏最少的人，他们的生活完全不知晓任何法律，就仿佛他们无须拥有正当和正派的理据似的。”[216]洛克的“白板”，在出于造物主之手时，并没有写好使用的说明。当然，洛克的“白板”并非完全的缺省状态。事实上，洛克虽然认为人的自然本性不足以直接把握自然法的理性规定，也不认为人的自然倾向具有契合道德规范的“德性的种子”，而且根据洛克对历史和风俗的观察，“几乎没有任何邪恶，任何对自然法的冒犯和任何道德丑恶……不是既曾在私下里容许，甚至还被公共权威和习惯所赞成”[217]，但在人的自然本能中确实存在堪称“自然法”的倾向：

但如果有一条自然法，可以称得上是在人之中最神圣的法律，整个人类似乎都受到某种自然本能和其自身的好处的驱使来服从这条法律，这就是自我保存。[218]

当然，在洛克看来，即使这样一条最像自然法的自然倾向（被某些人确立为“首要和基本的自然法”），也无法获得人类普遍一致的赞同，从自爱和自我保存中也无法轻而易举地找到自然法的基础和开端。[219]在

《自然法问答》中，面对苏亚雷斯的问题，洛克似乎表明，格老秀斯的社会性方案和霍布斯的自爱或自然权利方案，都不足以成为真正自然法的基础，特别是无法说明自然法义务的真正源泉。

《自然法问答》对天赋论和自然倾向或本能论这样“非常舒服便宜的认识方法”（*percommoda cognoscendi methodus*）的批判，意味着整个自然法学说的认识基础需要经受严格的批评性考察。而经过洛克本人的批判，自然法传统借助天赋道德原则在自然法和人的自然理性之间建立的自然关联根本就站不住脚。那些通常被当作自然法规定的道德原则，其实并非来自自然，而不过是由父母老师等其他社会成员灌输的：“人不是由自然教导的，而是由人教导的。”^[220]

因此，洛克的自然法学说能否成立，至少就其早期手稿的形态而言，取决于理性与感觉的合作能否从“感官对象”出发逐渐导出整个自然法的道德原则，最终取决于这一合作能否证明上帝的存在，从而满足自然法形式定义的根本要求。^[221]但如果“大部分人都没有自然法的知识”^[222]，那么这一自然法是否算得上真正“充分宣示”了呢？^[223]而如果自然法的约束力，最终取决于自然法的这种充分宣示、而自然法的“可知性”又无法普遍得到保证的话，我们又怎么能说，“世界各地的所有人都受这种法律的约束”呢？^[224]

（二）《人类理解论》：反对天赋观念

洛克在《人类理解论》中对“新哲学”的系统发展和改造，对传统形而上学的“解构”，在某种意义上，加剧和深化了洛克在《自然法问答》中就已经探查到的自然法学说的根本困难。天赋论是自然法传统表述的重要基石^[225]，而洛克在《人类理解论》第一卷中对这一学说的彻底批判，无疑意味着对自然法的可知性基础的重新界定。因此，《人类理解论》中有关人类知识基础的考察，继续和发展了洛克在《自然法问答》中解决“苏亚雷斯综合”遗留问题的尝试。

在《人类理解论》的第一卷，洛克展开了对天赋思辨原则和天赋实践原则的犀利批判，而且，与思辨原则相比，“道德的原则更不配称是天

贼的”：

要问到事实上究竟有没有所有人都一致同意的道德原则，则我可以
说，人们只要稍为了解人类的历史并且他们的视线越出自家烟囱冒的烟
之外，他们一定会解决这个问题。如果有天赋的实践真理，则它一定会
毫无疑问地普遍为人所接受，可是这个真理究竟在哪里呢？正义和履行
契约似乎是大多数人一致同意的。人们以为这条原则甚至在贼窝和元凶
大恶的同伙中也起作用；那些几乎要灭绝人性的人，在他们相互之间也
要守信，维持正义的规则。我承认，这些违法之徒也做这些事情；不过
他们并不接受这些规则是天赋的自然法（the innate Laws of
Nature）。他们虽然在他们的共同体中，会将这些规则作为权宜之计
（the rule of convenience）来施行。不过一个人如果一边公平地对待其
匪徒同伙，一边同时却又抢劫杀戮他随后遇上的正派人，则我们万不能
想象他是在把正义当作实践原则。正义和诚信是维系社会的共同纽带，
因此，违法之徒和盗贼虽然与整个世界格格不入，但他们自身也要守
信，维持正义的规则，否则他们便不能结成同伙。不过你能说，那些以
欺骗和抢劫来度日的人们，具有诚信和正义的天赋原则，是他们所承认
和同意的？[\[226\]](#)

既然正义和诚信这些公认的实践原则都并非天赋原则，既无法获得人类
普遍一致的认可，也不能对人的良知产生义务的约束，人们遵行这些规
则多半出于利害的考虑，那么自然法的天赋说就很难站得住脚。洛克运
用丰富的“人类学”文献证明，不仅个别人经常不知道道德的实践原则，
而且许多时候，整个民族都对此一无所知。[\[227\]](#)正如在《自然法问答》
中对“铭刻说”的批评一样，洛克在《人类理解论》中指出，“乳母的迷
信，老妇人的权威，可能是因为年深日久的缘故，邻里的同意，就在宗
教和道德中升格，获得了原则的尊贵地位。”这些在儿童心灵的“白纸”或
者“白板”上书写的字迹，就在其成长的过程中，成为“他们建立他们的宗
教和习俗的基础和根基，并因此逐渐获得了不可质疑、自明，甚至天赋
真理的名誉”。[\[228\]](#)因此，传统所谓的“自然法”，经常不过是“意见法”或
者“名誉法”而已。只是因为它们在许多地方与自然法这种真正不变的道
德准则一致，人们就把毁誉荣辱这种社会中“隐秘的同意”（a secret and

tacit consent) 也当成了自然法。[229]这种法律其实只是“私人评判”(Private Censure),或是“私人的同意”(the Consent of private Men),就其根本性质而言,与霍布斯在自然状态中发现的私人判断权没有什么两样,只不过是某种社会力量,建立了广泛的一致,成为了一时的“风尚法”(the Law of Fashion)。这些“法律”在根本上缺乏足以创制法律的真正权威,特别是缺乏对于任何法律而言必不可少的本质条件:执行这一“法律”的权力。[230]

不过,洛克认为,他对天赋论的批判并不意味着要否定自然法。自然法不是“原初烙印在人的心智上的”天赋法,而是我们开始无知,但通过恰当地使用我们的自然能力所逐渐获得的道德知识。[231]在这个意义上,自然法不过是理性法。[232]但在《人类理解论》中,真正的自然法被洛克归入所谓“神法”,不过这是上帝凭借“自然之光”,而非神圣启示,宣示给人的法律。[233]洛克的这一做法,实际上是整个《人类理解论》为道德建立新基础的方式。在原定作为《人类理解论》最终篇章的“伦理学”手稿中,洛克明确地表明了意图:

要将道德建立在恰当的基础上,而且这一基础还具有与之相应的义务,我们必须首先证明存在一种法律,而法律总是预设了立法者:具有上位权威,有权发布命令,而且具有根据他所建立的法律的调子来奖惩的权力(one that has a superiority and right to ordain, and also a power to reward and punish according to the tenor of the law established by him)。这一对人的行动建立规则和约束的主权立法者就是上帝,他们的造物主。我们已经证明了他的存在,下一步就是要表明,有些规则,有些指令,是出于他的意志,而所有人在行动上都应当遵守的,而他的这一意志已经充分宣示了,让整个类都已经获知这一点。[234]

由此可见,作为道德恰当基础的自然法及其义务,都是以有权奖惩的上帝为前提的。自然法义务的关键在于上帝在来世施加具有无限长度和强度的奖惩,从而强制执行了这一法律,使自然法满足了作为法的本质条件。但问题是,洛克似乎并不比霍布斯更能确证上帝这种永罚权的有效性:“破坏了上帝的法律,虽然会遭到惩罚,可是多数人,或者绝大多数

人，很少认真反省这回事；至于在那些能反省的人中，还有许多在破坏法律时，总想着将来可以和解，可以补偿这种违法行为。”^[235]虽然洛克承认，“上帝的意志和法律”是“道德的真正根基”，但他却清醒地认识到，“此世的自利和好处使许多人，只是外表承认和赞同这些道德原则，但他们的行动却足以证明，他们很不在意规定这些原则的立法者，更不在乎他为惩罚这些犯法者所指定的那个地狱。”^[236]

洛克对天赋实践原则的批判，否认了“道德法则”可以通过“天赋”、“烙印”或“铭刻”这样的方式植入人心，“充分宣示”给所有人。但对天赋论的批判也危及了自然法的可知性，进而危及了整个道德的义务基础。驳斥天赋论的理由，似乎同样可以用来驳斥作为神法的自然法，使自然法难以建立真正的法律约束力：

设立道德的法律是要约束和限制人泛滥的欲望，要做到这一点，这些法律必须以奖赏和惩罚来胜过人们在违反法律时自己设想会得到的满足。因此，人的心智中如果真的烙印上某种像法律的东西，那么所有人必定具有一种确定而不可避免的知识，都会知道，一旦违反法律一定会导致确定、不可避免的惩罚……因此，一种天赋的法律，一定伴随了一种自明的、不可质疑的知识，知道有不可避免的惩罚，足以使任何违法成为不值得选择的行为。^[237]

《人类理解论》中彻底的反天赋论，对自然法的“认识论”基础提出了相当严峻的挑战。在《自然法问答》中，洛克就已经表达了类似的思想，只不过在《人类理解论》中借助新的“观念”途径（the new way of ideas），洛克对这一问题进行了更加系统的阐述。道德知识，作为复杂观念，往往需要“冗长而并非总能成功的严格推理的劳动”，需要对有关的各种观念建立关联，进行组合，加以比较。^[238]而对于自然法的理性知识来说，最重要的是上帝观念这一极为复杂的问题。

虽然洛克声称人类对于上帝的知识是“人类理性最自然的发现”，“可以从我们知识的任何部分自然地推演出来”，这样看来，似乎“上帝的存在在各方面来说都很明显，而我们对上帝的服从与理性之光如此契合，从而大部分人类都能见证自然法”。^[239]而且正如我们在上面引述的段落

中看到的，洛克宣称自己已经成功地证明了上帝的存在。但既然上帝观念并不是“天赋”的，上帝存在的证明就不像洛克宣称的那么容易。

上帝观念是一个复杂观念，是我们借助无限观念“放大”一些“有胜于无的性质和能力”的结果。洛克承认，所谓“有限”、“无限”实际上都是量的样态，原本只适用于那些可以分割成各个部分的事物。^[240]上帝是“不可把握的无限”（incomprehensibly infinite）。也就是说，将无限观念用于上帝及其属性，更多是“在比喻意义上”（figuratively）。其实上帝的能力、智慧、善或其他属性都是“无尽和不可把握的”。而且，通过重复、扩大和增加等理性手段所形成的无限观念，即使在时间和空间这样的量上，也是“非常模糊混淆的”（very obscure, and confused）。^[241]因此，尽管洛克声称，我们关于上帝存在的知识，“是理性所发现的最明显的真理”，和数学确定性一样自明^[242]，但其实他有关上帝存在的证明在很大程度上是依靠这些“非常模糊混淆”的观念，这也就难怪莱布尼茨认为这一证明存在致命的漏洞。^[243]事实上，洛克很可能非常清楚自己有关上帝存在的证明并不完善。在《教育漫话》中，洛克建议要早早在孩子心智中印上“上帝的真正想法”，但只需要有助道德的想法就够了，不必过多探究。他特别告诫不要“不恰当地教他去理解无限存在不可把握的本质”。这一点不仅对孩子适用，也同样适用于成人：“而且我认为倘若人们通常就止步于这样一个关于上帝的观念，对于这一大家都承认不可把握的存在者，不要想得太好奇，也就最好不过了。”^[244]但既然上帝作为神法的立法者是全部道德的基础，那么，上帝观念就是所有与道德关系有关的复杂观念的核心组成部分。与上帝联系在一起的奖惩概念，既是全部道德义务的前提，也是整个自然法学说的基础。^[245]没有对上帝的充分知识，自然法就根本算不上获得了充分的公示。在这个意义上，如果不能最终在认识论上有效地证明上帝的存在及其奖惩权力与我们道德行动的关系^[246]，自然法的可知性恐怕就仍然隐藏在自然的深处，难以成为有效约束所有人的道德的基础。^[247]因此，上帝观念的问题不仅是洛克自然法学说面临的巨大困难，也暴露了整个现代道德哲学的根本弱点。^[248]

（三）《政府论》与《人类理解论》：自然法的

凯旋或失败？

在《政府论》下篇一开始，洛克就明确指出，在上篇批驳了费尔默的绝对主义君权理论之后，他必须“寻求另外一种关于政府的产生，关于政府权力的起源，以及关于用来安排和知道谁享有相应权力的方法的说法”。洛克政府理论的起点就是对处于“自然法范围内”的自然状态的考察。^[249]洛克始终强调，作为政府权力起点的自然状态，其中的自然自由与自然平等始终是在“自然法的范围内”：

自然状态中存在一种自然法来统治它，这种自然法约束所有人；而理性，就是这一自然法，教导着有意请教理性的全人类：人们既然都是平等和独立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或占有物。^[250]

与普芬多夫的自然状态学说一样，洛克笔下的自然状态完全受自然法的“统治”，自然法对自然状态下的每个人都有约束力。在《政府论》中，不仅对于政府权力的起源和性质是基于对自然法统治下的自然状态的分析，而且进入政治社会后，其义务也不会终止，还会借助人类法律的惩罚以为助力，成为所有人，包括立法者的永久规则。无论是立法权力的基础，还是最终人民革命权利的证成，自然法都发挥了至关重要的作用。^[251]

然而与自然法在《政府论》中扮演的这一至关重要的角色相比，洛克在书中对自然法问题，除了两四处地方，鲜有系统的分析和讨论。^[252]在这方面他不仅无法与格老秀斯、霍布斯和普芬多夫这些现代自然法学派的前辈相比，甚至在这部系统论述政府起源与性质问题的政治哲学著作中，都找不到与其早年手稿类似的对自然法问题的专门分析。从《政府论》现有的文本看，这一巨大的反差不可能来自手稿的遗失或其他偶然的史实因素，只可能来自作者有意的回避。^[253]如果考虑到，《政府论》有关自然法的一些论述还与《人类理解论》的主张有许多扞格难通之处^[254]，我们或许可以说，《政府论》对自然法概念的广泛利用，或许并不能证明洛克已经克服了苏亚雷斯综合遗留的各种困

难，为自然法学说建立了无懈可击的基础，反而直观地表明了自然法哲学在现代政治思想中面临的尴尬处境。^[255]一方面，经过格老秀斯、霍布斯和普芬多夫的努力，自然法学说为建立现代政治社会与道德世界提供了基本的语汇；但另一方面，自苏亚雷斯综合以来，特别是伴随主体性权利与严格的义务概念的兴起，自然法和自然权利的学说在哲学基础方面的困难，虽经霍布斯和普芬多夫的努力，始终未能得到令人满意的解决。在这方面，洛克的哲学工作可以说是全面借助笛卡儿的“新哲学”来彻底重建道德和宗教的“认识论”基础。《人类理解论》对天赋论以及实体形而上学的批判，力图杜绝人类理性的懒惰、无知、虚荣和狂热，从而为自由政治社会培养具备自由理性精神的公民提供哲学上的向导。自由社会的理性公民必须通过理性的自由“劳动”，才能建立这一政治的道德基础。^[256]只不过，洛克的这一自由精神的新哲学不仅没能消除自然法在哲学基础上的困难，而且在根本上质疑了这一基础本身。如何把自然法的认识论前提，奠立在人类心智劳动形成的观念之上，直到休谟，始终困扰着现代道德哲学家们。

不过，从《政府论》对现代政治思想的巨大影响来看，在现代哲学有机会判定自然法的哲学原则是成功或失败之前，自然法已经在政治上提前庆祝了她的“凯旋”。

21 自然法的执行权

不过，在《政府论》对自然法问题的有限阐述中，自然法的执行权力（the executive power of the law of Nature）却是一个引人注目的学说，它似乎可以拯救洛克的自然法学说免于失败：

为了约束所有的人不侵犯他人的权利，也不互相伤害，使大家都遵守旨在全人类的和平和保存的自然法，自然法便在那种状态下交给每一个人去执行，使每人都有权利惩罚违反自然法的人，以制止违反自然法为度。自然法和世界上与人有关的一切其他法律一样，如果在自然状态中没有人拥有执行自然法的权力，以保护无辜和约束侵犯者，那么自然法就毫无用处了。而如果有人在自然状态中可以惩罚他人所犯的任何罪恶，那么人人就都可以这样做。因为，在那种完全平等的状态中，根据自然，没有人享有高于别人的地位或对于别人享有管辖权，所以任何人在执行自然法的时候可以做的事情，人人都必须有权利去做。^[257]

从洛克自信的口吻看，在自然状态中，交到每个人手中的自然法执行权，似乎足以确保自然法发挥作用，为自然状态中人的和平与安全提供有效的道德基础。难道洛克的自然法执行权不是继承格老秀斯开辟的方向，成功地实现了通过社会性自爱解决苏亚雷斯难题的设想吗？在回答这个问题之前，有必要仔细研究一下洛克的这一学说。

首先，在自然状态中，这一执行权的目的是双重的。顾名思义，自然法执行权，当然是为自然法找到了一个类似所有法律的惩罚权力，借此“使大家都遵守自然法”。但事实上，洛克为这一执行权首先列举的目的却是维护自然权利，“约束所有人不侵犯他人的权利，也不互相伤害。”从《政府论》的论述中，自然法执行权要保护的权力，就是一个人的“生命、健康、自由或财产”，这些就是在自然状态下人生来就与他人平等拥有的“完全自由的权力”，或者说，他的“财产”。^[258]从洛克的论

述看，二者并无冲突。在洛克的笔下，“侵犯他人权利”也就意味着冒犯自然法，这种侵犯或冒犯的行为，表明这个人没有遵照上帝为人的行动设立的“理性和共同衡平”的规则。因此，对个人权利的侵犯，或对个人的伤害，都意味着“对人类的危险”。^[259]洛克的分析清楚地表明，自然法执行权之所以具有双重目的，是因为洛克能够将在自然状态下个人的自然权利与“旨在全人类的和平和保存”的自然法联系在一起，这一做法大体上与普芬多夫将自然状态道德化的方式是一样的。因此，自然法执行权针对的罪行其实是双重的：既违反了自然法的理性规则，又冒犯了个人的权利。

构成罪行的，是违法和偏离理性的正当规则，一个人如此堕落，并宣布自己抛弃了人性的原则，已经成了一个有害的东西，此外，通常还有对某个人施加的侵害，以及另一个人由于他违法而受到损害。在这种情况下，受到任何损害的人，除与他人共同享有的惩罚权外，还享有要犯罪人赔偿损失的特殊权利。^[260]

因此，自然状态下的每个人在执行自然法赋予的惩罚权力时，就既是在捍卫自然法，也在保护受到侵害的个体的自然权利。在洛克的自然状态下，在格老秀斯那里建立的主体性自然权利与他人对这一权利的相应义务之间的社会性关联^[261]，通过自然法执行权的方式，转变为了个人主体权利与自然法义务之间的关系。这似乎一步就同时完成了格老秀斯和霍布斯都没有做到的事情。

自然法执行权的双重性还进一步体现在这一被界定为合法伤害（lawfully do harm）的权力，是一种“自然权力”（natural power）^[262]，但也同时被视为是自然状态中所有人都具有的“权利”（right）。从区分赔偿损失的“特殊权利”与和他人共有的惩罚权来看，自然法执行权本身并不能简单等同于一般的自然权利。^[263]只不过，因为在自然状态中，除上帝外，没有人具有凌驾于他人的上位权力，也没有人享有对他人的管辖权，所有人都因此平等地拥有了这项“自由”。洛克的自然法执行权，是否是一种真正的“自然权利”，这取决于我们如何理解洛克著作中的自然权利问题。从定义看，没有任何道理将其排除在自然权利之外，毕竟自然法的执行权，只是一项许可性的权利或自由，只要是人都

有权拥有，而并非责成每个人必须履行的义务。在进入政治社会的时候，个人也是自愿放弃这一权利，而在革命时，又会重拾这一权利。

[264]由此可见，自然法执行权，本身就是一项自然权利。

不过，根据洛克的自然法学说，自然法执行权，却并非一种霍布斯式的自然权利。因为这一权利的行使，是以自然法为尺度，“根据冷静的理性和良知的指示”（as calm reason and conscience dictate）来进行惩罚，所以并非像在霍布斯那里是一种“绝对或任意的权力”（Absolute or Arbitrary Power）。[265]

然而自然法的执行权，仍然是自然状态下一种“超出他人的权力”（a power over another）[266]，而且完全是由个人作为法官来判断如何合理行使[267]，甚至为了在自然状态下威慑其他人不至于犯下无法补偿的侵害，自然法执行权可以以死刑来处罚罪犯。[268]自然法执行权描绘的这一图景似乎并不能完全消除霍布斯笔下战争状态的阴影。[269]唯一能使自然法执行权这项自然权利不至于导致一切人对一切人的审判和战争的，只有自然法自身的理性规定，而自然法的尺度在多大程度上可以约束人的偏私和残酷，其实取决于自然法本身对每个人的义务能否让“冷静的理性和良知的指示”[270]控制或约束“冲动的热情或自身意志的张狂”（the passionate heat, or boundless extravagancy of his own will）。[271]而这一点，最终仍然要依靠“每个人都是自然法……的裁判者、解释者和执行者”[272]，自然状态下的自然法，似乎难以摆脱这一恶性循环的悖论，因此，自然法执行权并不能解消自然法义务基础面临的困难，而这一在运用上“既不正常，又不确定”（irregular and uncertain）的权力[273]，在自然法和自然权利之间的暧昧角色，反而凸显了洛克自然法学说中自然法与自然权利之间的模糊关系。[274]

或许正是出于这一原因，洛克自己承认，自然法执行权的学说可谓“非常异议可怪之论”（a very strange Doctrine）。[275]如果我们把这一学说放在现代自然法学派对这一问题的整体讨论背景中，与霍布斯、格老秀斯和普芬多夫这些现代自然法哲学家的有关学说略作对比，或许会从中发现这一学说的“奇怪之处”。

根据霍布斯的自然状态学说，自然状态“没有可见的权力使人敬

服”，因此无法借助惩罚的恐惧来迫使人们履行信约或自然法。惩罚的权力属于主权者。霍布斯描述的人类在自然状态下的不幸处境，根源正在于没有强制性权力防止自然状态成为战争状态。自然状态下的自然平等，使一个人不可能让另一个人拥有对他的暴力权利。当然，霍布斯承认，在自然状态下，为了自我保存，一个人有权做任何事情，而且有时霍布斯也认为，这种自然权利就是国家惩罚权利的“根基”。^[276]但霍布斯仿佛是针对洛克的自然法执行权学说明确指出，这种在自然状态下施加暴力的权利，其意旨只是为了自保，并无意于使另一方服从法律（哪怕是自然法），因此，它不是惩罚，而只是一种敌意行为，是自然状态作为战争状态的标志。从洛克的角度看，否定自然法的执行权，正是霍布斯将自然状态与战争状态混为一谈的真正根源。^[277]

与霍布斯不同，格老秀斯为了证成“战争具有和和平一样的法权”，力图将适用于个别公民的自然权利，延伸到国家与国家的关系，权利和法并不只限于平时时期，永久性的法权同样支配战争。^[278]作为这种自然法权基础的正当理性和社会性，都并不禁止或排除一切暴力；在不冒犯他人权利的情况下，为了防止不义而使用暴力，没有什么不正义的。^[279]与我们这里的问题相关的是，格老秀斯认为，即使在法庭设立之后，这种防止不义或伤害的自然权利仍然存在，在无法诉诸司法保护的条件下，一个人仍然可以正当地杀死一个入户行窃的盗贼。这种格老秀斯称为“私人战争”的权利与自然权利并不抵触。^[280]但格老秀斯笔下这种正当的“私人战争”，其实是一种“自卫权”（*ius defensionis*），直接来自自然所指示的自我保存的权利，而非针对他人的不义或罪过本身，因此，并非严格意义上的惩罚。^[281]因为严格来说：“（惩罚的）权利属于谁，并不是自然本身决定的，因为理性虽然指示可以惩罚作恶者，但却没有指示谁应该去惩罚。”^[282]

针对格老秀斯有关惩罚权的含糊回答，普芬多夫追随霍布斯明确指出，既然在自然状态下人和人之间没有臣属关系，那么也就不存在惩罚，惩罚权是主权的一部分。普芬多夫甚至据此批评霍布斯在这一问题上有些自相矛盾——霍布斯把自然状态下的自然保存权利视为国家惩罚权利的基础，根本就是混淆了性质完全不同的两种东西。在自然自由的状态下，以战争方式对违法侵害进行补偿，或者提防未来侵害，这些都

不过是从潜在或实际受害者本人的自我保存权利发展而来的自卫，因此外人绝对无权涉入。[283]

虽然霍布斯、格老秀斯和普芬多夫对自然状态下的战争和惩罚的理解，存在广泛的分歧，特别是对自然状态下人的理性和社会性能否建立和平状态，持有针锋相对的观点，但他们几乎都从战争与自卫的角度来理解自然状态下暴力的运用问题。无论是违法侵害的一方，还是自卫防范的一方，暴力都是自我保存的手段，是一种“战争”行为，而非和平状态下执行法律惩罚罪犯的行为。因此，在某种意义上，暴力既属于自然权利的延伸，也暴露了这种自然权利的运用在自然平等的状况下可能引发的冲突和恐惧。

在承认自然状态下的自然平等和自然自由方面，洛克与现代自然法学派的这些代表人物没有根本分歧。但洛克却坚持，在这样的自然状态下，不仅每一个人必须保存自己，而且每个人还负责执行自然法。这样，在洛克的自然状态下，每个人不仅可以运用暴力反抗侵害其权利的人，而且更进一步，甚至“有权惩罚违反自然法的人”。因此，与他的自然法前辈们不同，我们已经看到，在洛克的学说中明确区分了两种不同的权利：一种明确基于主体性自然权利的自卫和对自己遭受的伤害谋求补偿的权利，而另一种则是自然法的惩罚权。而政治社会中的惩罚权力，严格来说，来自于后者，而不是前者。[284]因此，洛克所谓的“自然法的执行权”似乎赋予了自然状态下的人们一种自然法学者通常只愿意留给政治社会中实定法执行的惩罚权力，否则按照洛克自己的讲法，“自然法就毫无用处了”（in vain）。

也就是说，在洛克看来，如果在自然状态中，没有这种“自然法的执行权”，从而使每个人都能平等地充当自然法的执行者，自然法就失去了效力，根本不可能具有约束任何人的义务。洛克在这里再次回到了现代自然法学派自苏亚雷斯综合以来的一个共同困难：如果自然法不能找到执行这一法律的权力的话，自然法就成了虚设的东西（in vain）。自然法执行权本身与其说是解决了这一困难，不如说让这个困难以更加尖锐的方式暴露出来。现代自然法的危机并没有结束。

[1] Hobbes, *Leviathan*, xiii.14.

- [2] Hobbes, *Elements*, xv-xvii; *De Cive*, ii-iii; *Leviathan*, xiv-xv.
- [3] Hobbes, *De Cive*, ii.
- [4] 这一清晰结构是从《法的原理》和《论公民》的论述中逐渐发展浮现出来的。在《法的原理》中，仲裁自然法的部分条款插在平等自然法与占有自然法之间，破坏了二者之间紧密的关联，其中一些万民法性质的条款在后来的著作中要么被删除，要么被弱化了，但后来的著作也删除了《法的原理》中社会性自然法的一些补充条款（比如“不向他人强加建议”和“设身处地”）。《论公民》的自然法结构与《利维坦》基本相同（但因为没有将“根本自然法”编入自然法的序号，所有的自然法条款刚好错一位，但这一排列倒是更清楚地揭示了“根本自然法”与所有其他“衍生自然法”在理论地位上的不同），与《法的原理》相比，增加了占有自然法的条款，明确将后者与平等自然法联系在一起。不过，这两本书之间也有一点显著的差别，《论公民》最后一条醉酒自然法针对的不节制行为，在《利维坦》中作为自然法应予禁止但无须提及的内容（或许更重要的原因是，醉酒现在被视为只涉及个人本性，而不再与退出自然状态的理性路径有直接的相关性），从自然法清单中消失了（*Leviathan*, xv.34, esp.34L）。
- [5] Hobbes, *Elements*, xvii.9, cf. *De Cive*, iii.26; *Leviathan*, xv.35.
- [6] 在《利维坦》中，霍布斯多次将“己所不欲，勿施于人”视为自然法的“简易规则”（*Leviathan*, xv.5, 35, xxvi.13, xxvii.4），一句话就包含了自然法的理性建议（一个表达方式是：“Do not that to another which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself”. *Leviathan*, xxvi.13），其主要效果是使那些忙碌或无知的人，无须理解复杂的推导，也无须自然法本身系统的公示，即能有效地建立自然法对所有人的道德义务。这一“简易”的涵义，我们在后面第20节讨论洛克对自然法认识基础的批判中还会再触及。因此，并不能将这一表述看作全部自然法的基础（在《利维坦》中它实际上被用来解释第二自然法的具体意涵）。它不可能代替根本自然法的表述，也无法消除霍布斯通过这两个根本性条款建立的自然法相对于自然权利的“条件性”。S. A. Lloyd, “Hobbes’s Self-Effacing Natural Law Theory”, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, no.3-4 (2001), pp.290-5.
- [7] Hobbes, *Elements*, xviii.1.
- [8] Hobbes, *De Cive*, i.2. ann. “Aptum natum”.
- [9] Hobbes, *Leviathan*, xviii.9, xxvi.8, xxx.4.
- [10] Hobbes, *De Cive*, iii.9. cf. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, III.ii.4.
- [11] Hobbes, *Leviathan*, xv.5.
- [12] Hobbes, *Elements*, xv.2.

- [13] Hobbes, *Leviathan*, xiv.4.我们这里对这一规则的自然权利表述采用的是拉丁文版的说法 (*Omnibus viis et modis seipsum defendendi ius unicuique esse*)。
- [14] 《论公民》指出，根本自然法“排在首位 (*prima est*)，因为别的法则都是由此推出的，它们规定了寻求和平或自卫的路径” (*De Cive*, ii.2)。
- [15] Hobbes, *Leviathan*, xiv.5.
- [16] 值得注意的是，在《利维坦》的拉丁文版中，霍布斯退回到比较简明的表述，将放弃权利的条件限定在相对比较“客观”的表述“当能确保和平与自卫时” (*quoties Paci et defensionis propriae provisum erit*. 参见Curley对此处的注释)。
- [17] Hobbes, *Leviathan*, xiv.7.
- [18] Hobbes, *Elements*, xv.3; *De Cive*, ii.4.
- [19] Hobbes, *Leviathan*, xiv.6.
- [20] 当然，有许多学者否定霍布斯的这些语汇具有道德意涵，而是视为单纯的功利主义权衡。对这一点，需要请读者参看霍布斯在《利维坦》中对不相信正义存在的“愚人” (*fool*) 的批评，并参见Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p.22; Pasquale Pasquino, “Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes’ Two Leviathans and the Fool”, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 82, no.3-4 (2001), pp.406-419.
- [21] *Leviathan*, xiv.15-16; *De Cive*, ii.6-8; *Elements*, xv.5-7.
- [22] Hobbes, *Leviathan*, xiv.11; *Elements*, xv, 9-10.
- [23] Hobbes, *Leviathan*, xiv.15-6.
- [24] Hobbes, *Leviathan*, xiv.17, 11.学者指出，研究者经常混淆霍布斯契约论中的契约与信约，从而导致了对其政治哲学中规范义务性质的许多严重误解 (M. T. Dalgarno, “Analysing Hobbes’s Contract”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76, 1975-1976, pp.210-2)。不过，霍布斯在《论公民》，甚至在《利维坦》中，有时也以相当宽泛的方式使用“信约”这一表述，特别是在包含了信任或信约因素的契约时。因此，这一“混淆”的始作俑者恐怕正是霍布斯自己。
- [25] Hobbes, *Leviathan*, xiv.18, 33.
- [26] “...the same are the bonds, by which men are bound and obliged: bonds that have their strength, not from their own nature (for nothing is more easily broken than a man’s word), but from fear of some evil consequence upon the rupture”. Hobbes, *Leviathan*, xiv. 7, 31.
- [27] Hobbes, *Leviathan*, xiv.24; vi.49, 52; xv.3.

- [28] Hobbes, *Leviathan*, xiv.18.
- [29] 霍布斯也称之为“正当恐惧”（metus justus. *De Cive*, ii.11）。
- [30] Hobbes, *Leviathan*, xv.3, 5, 7; xiv.18-9, xv.3.
- [31] K. R. Minogue, “Hobbes and the Just Man”, in Maurice Cranston and Richard Peters ed., *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Anchor Books, 1972, pp.66-84.
- [32] Hobbes, *Leviathan*, xv.3.
- [33] Hobbes, *Leviathan*, xv.11L.
- [34] Hobbes, *Leviathan*, xv.3, xiii.10.
- [35] 尽管霍布斯本人提及苏亚雷斯的经院哲学作品时，将之作为滥用无意义的词语、试图靠晦涩来骗人的“疯狂”的代表（*Leviathan*, viii.27），但早有学者注意到霍布斯处理自然权利和自然法概念的做法与苏亚雷斯的关联（Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, pp.206-8），有关霍布斯自然法思想的渊源，参见Zagorin的推测：*Hobbes and the Law of Nature*, pp.14-5.
- [36] Hobbes, *Leviathan*, xiv.1, 3.
- [37] Hobbes, *Elements*, xxix, 5; *De Cive*, xiv.3.
- [38] “for Law obligeth me to do, o forbear the doing of something; and therefore it lies upon me an Obligation; but my Right is a Liberty left me by the Law to do any thing which the Law forbids me not, and to leave undone any thing which the Law commands me not”. Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, p.35.
- [39] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.8.
- [40] 斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，管可秣译，上海：上海三联书店，2011年，特别是第83页以下。
- [41] “...he therefore that desireth to live insuch an estate, as is the estate of liberty and right of all toall, contradicteth himself”. Hobbes, *Elements*, xiv.6, 11-12, xv.10.
- [42] Hobbes, *Elements*, xii.1-2.
- [43] Hobbes, *Elements*, xv.13.
- [44] Hobbes, *Elements*, xii.1-2.

- [45] 但霍布斯并没有完全放弃“权衡”自由的概念（*De Cive*, ii.10），因为唯有借助这一概念，霍布斯才能准确地描述自然权利通过信约产生义务的过程，及其在自然状态下面临的根本困难。这一概念事实上构成了霍布斯自然法学说的一个重要环节。
- [46] Hobbes, *De Cive*, ix.9.
- [47] “绝对”与“偶然”的区分，实际上源于亚里士多德《物理学》中自然目的论框架下的原因理论和“自然”概念（*Ph.* 195b31-8a13. cf. John Dudley, *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity and Determinism*, Albany: The State University of New York Press, 2012）。考虑到霍布斯在其运动理论中几乎完全放弃了亚里士多德自然哲学的这些基本前提，霍布斯被迫诉诸这一在经院哲学中被广泛使用的区分，就尤其值得注意。这种将意愿选择的限制看作与自由之间只有偶然关系，已经预示了后来霍布斯在《利维坦》中从自由定义中更彻底地排除意愿选择的做法。
- [48] Hobbes, *De Cive*, x.1.
- [49] Hobbes, *De Cive*, ix.9.
- [50] Hobbes, *De Cive*, xiii.16.
- [51] Hobbes, *De Cive*, xiv.2, ann. “Pacto obligamur”. cf. *Leviathan*, xiv.7.
- [52] Hobbes, *De Cive*, viii.1-2; *Elements*, xxii.2; *Leviathan*, xx.10.
- [53] 霍布斯称前者为slave，后者为servant，但在罗马人那里都称为servus。
Elements, xxii.3; *Leviathan*, xx.10; cf. *De Cive*, viii.2.
- [54] Hobbes, *De Cive*, viii.3-4; *Leviathan*, xx.10.
- [55] Hobbes, *Leviathan*, xx. 11-12 (L).
- [56] “a man hath the liberty to submit”. Hobbes, *Leviathan*, “Review”, 6.
- [57] “言辞本身是软弱无力的。只有在主权被制定，并武装起来以后，只有在这时，借助这一如此巨大的权力的力量，言语才变成了锁链。”（Hobbes, *Leviathan*, xviii.4L）权力使义务成为有约束力的“锁链”，因此，在没有权力支撑的情况下，无力的言语根本不能构成约束性的义务。
- [58] “For the laws of nature, as justice, equity, modesty, mercy, and, in sum, doing to others as we would be done to, of themselves, without the terror of some power to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like. And covenants, without the sword, are but words and of no strength to secure a man at all. Therefore, notwithstanding the

laws of nature (which every one hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely), if there be no power erected, or not great enough for our security, every man will and may lawfully rely on his own strength and art for caution against all other men". Hobbes, *Leviathan*, xvii.2.

[59] "But as men, for the attaining of peace and conservation of themselves thereby, have made an artificial man, which we call a Commonwealth; so also have they made artificial chains, called civil laws, which they themselves, by mutual covenants, have fastened at one end to the lips of that man, or assembly, to whom they have given the sovereign power, and at the other to their own ears. These bonds, in their own nature but weak, may nevertheless be made to hold, by the danger, though not by the difficulty of breaking them". Hobbes, *Leviathan*, xxi.5.有关这一形象的经典渊源及其具体意涵, 参见Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.388-90.

[60] 只有从这个角度, 才能更好地理解霍布斯对法律的非限制性的论述: “法律, 作为得到授权的规则, 其用处不在于束缚人民不做任何出于自身意愿的行动, 而只是引导他们, 约束他们, 使他们的运动不至于因为自己的冲动欲望、草率, 或不谨慎而伤害自身。正如篱笆, 不是为了阻挡行人, 而只是为了使他们往路上走一样。”(Hobbes, *Leviathan*, xxx.21, 拉丁文版更明确地说, “法律的目的不是为了阻碍人民无害的自由。”) 霍布斯在这里明确否定, 法律是某种“障碍”(impedimento)。对比Quentin Skinner的分析, 他称之为是“法律与自由相容的传统观点”: “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty”, *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, Vol.40 (1990), pp.133-5.

[61] “The way by which a man either simply renounceth or transferreth his right is a declaration, or signification, by some voluntary and sufficient sign, or signs, that he doth so renounce or transfer, or hath so renounced or transferred the same, to him that accepteth it. And these signs are either words only, or actions only; or, as it happeneth most often, both words and actions. And the same are the bonds, by which men are bound and obliged: bonds that have their strength, not from their own nature (for nothing is more easily broken than a man's word), but from fear of some evil consequence upon the rupture". Hobbes, *Leviathan*, xiv.7.

[62] Contra. A. E.Taylor, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophy*, Vol.XIII (1938), pp.406-24; comp. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp.82-99.虽然我们同样反对所谓“Taylor-Warrender命题”, 但与Watkins的用法不同, 我们这里强调的霍布斯自然法的“条件性”, 不能等同于康德所谓的“假言”性质。事实上, 我们甚至不能像Watkins那样用所谓“实然性假言命令”来描述霍布斯的自然法规定, 因为严格来说, 任何假言命令仍然是对意志产生必然作用的“命令”(für einen Willen notigend

est），是所谓“实践善”以“应当”的形式对意志的客观规定（eine Nötigung），与仅仅通过感情对意志产生的纯粹主观的影响不同（康德：《道德形而上学的基础》，IV.413-5）。而霍布斯明确将全部自然法规定视为“建议”，而非“命令”。事实上，在霍布斯看来，这只是理性发现的通向和平的“便利条款”，也就是说，就其基础——即根本自然法——而言，始终无法摆脱私人判断权对其是否“合宜”（Angenehm）的主观决定。

[63] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.8, 22, 37, 41, xxxi.7.

[64] Hobbes, *Leviathan*, xv.36; *Elements*, xvii.10; *De Cive*, iii.27. Comp. Jean-Jaques Burlamaqui, *The Principle of Natural and Political Law*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006, I.ix.12（论内在义务与外在义务的区别）。

[65] Warrender称之为“霍布斯最晦涩的表述之一”。*The Political Philosophy of Hobbes*, p.53.

[66] Hobbes, *Elements*, xvii.10.

[67] Hobbes, *De Cive*, iii.27.

[68] Hobbes, *De Cive*, v.1.

[69] Hobbes, *Elements*, xvii.10.

[70] Warrender提出至少三条关键性的文本证据，论证霍布斯的“内心法庭”说主张的是“努力和平”的一般性义务，或者说，霍布斯的自然法要求每个人有义务要“努力和平”，只不过在外在行动上，这一义务缺乏有效性条件使其“总具有约束力”，但即使在外在行动中，只要获得了安全保障，自然法也事实上具有约束力（*The Political Philosophy of Hobbes*, pp.54-8）：即霍布斯在《论公民》中有关醉酒自然法的论述（“自然法完全就是正确理性的指令。除非一个人努力恰当地维持他理智思考的能力，他是不能服从这些自然法的。因此显然，任何人如果在明知如此的情况下愿意去做会对他的理性能力产生削弱或毁灭性影响的事，那他就是在明知的情况下愿意去违背自然法。”*De Cive*, iii.25）；霍布斯在《论公民》中主张，自然法的遵守非常容易，它所要求的只是“努力”而已，但这意味着一个人要清楚地表明他内心具有履行所有自然法的意图（*De Cive*, iii.30）；《利维坦》中强调，对自然法的遵守，在内心法庭中不仅要求事实上的遵守，而且要求在意图上的遵守（*Leviathan*, xv.37）。在我们看来，霍布斯对自然法义务在内心“努力”或“意图”上的强调，并不像后来的康德一样是为了说明道德命令的绝对性质，而是为了强调自然法义务其实是在理性“权衡”层面起作用，而并不能最终完全决定意志和行动。而“醉酒自然法”的规定，与其他自然法具体条款一样，只不过是在描述一个自然状态的个体如果要经过纪律达到人为的社会性需要满足的条件。而《利维坦》中删去这一条款的理由就是，这一条款描述了“自然法所禁止的导致个别人毁灭的事情”，因为与政治社

会的建立没有直接关系，与许多其他条款一样不必列入自然法的清单。由此可见，这一条款不过是像其他道德性的行为标准一样，并不具有Warrender所说的一般性道德义务的特点。而“内心法庭”与“外在法庭”的区分更不是指前者是无条件的“法律精神”，而后者是指根据能否获得安全进行具体权衡的法律细节或外在条文（*The Political Philosophy of Hobbes*, p.69）。

[71] Hobbes, *De Cive*, v.1.

[72] John Bramhall, *A Defence of True Liberty*, VII, XXIX-XX, XXXII, *The Works of John Bramhall*, Vol. IV, Oxford: John Henry Parker, 1844, pp.42ff., 166-75.

[73] Hobbes, “Of Liberty and Necessity”, in *English Works*, Vol. IV, pp.273-4.

[74] Hobbes, *Leviathan*, xiv.2, cf. xxi.1.斯金纳：《霍布斯与共和主义的自由》，第5章。

[75] Hobbes, *Leviathan*, vi.1, 16, 49.

[76] Hobbes, *Leviathan*, vi.1, xxvi.4.将所有的意愿性行动（或运动）都视为是自由的，是霍布斯在与布兰霍尔的争论中一直坚持的立场：“Of Liberty and Necessity”, *English Works*, Vol.IV, pp.261, 265; “The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance”, in *English Works*, Vol.V, pp.228, 361-8.

[77] Hobbes, *Leviathan*, xxi.3.

[78] Hobbes, *Leviathan*, xiv.27.

[79] “civil law is an obligation, and takes from us the liberty which the law of nature gave us. Nature gave a right to every man to secure himself by his own strength, and to invade a suspected neighbour by way of prevention: but the civil law takes away that liberty, in all cases where the protection of the law may be safely stayed for. In so much as lex and jus are as different as obligation and liberty”. Hobbes, *Leviathan*, xxvi.44. 在这一段里，自然法几乎被等同于自然权利，属于“自由”，而只有国家法才是真正限制自由的义务。

[80] 当然，这些问题的出现，一个重要的原因在于，根据霍布斯的“机械论”自由定义，自由只要不是用在“物体”上，其实就是在滥用自由的概念（Hobbes, *Leviathan*, xxi.2）。

[81] 参见我们在下篇第25节中对有关问题的讨论。

[82] “The obligation of subjects to the sovereign is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth by which he is able to protect them. For the right men have by nature to protect themselves, when none else can protect them,

can by no covenant berelinquished. The sovereignty is the soul of the Commonwealth; which, once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own or in another's sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passions of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord". Hobbes, *Leviathan*, xxi.21.霍布斯臭名昭著的“保护与服从的相互关系”(the mutual relation between protection and obedience), 实质上意味着, 即使在国家建立之后, 自然权利仍然像一个无法驯服的幽灵, 最终使伴随国家建立的政治服从义务也无法脱离其条件性的命运。

[83] Julie Saada, *Hobbes et le sujet de droit: Contractualisme et Consentement*, Paris: CNRS Éditions, 2010, pp.6ff..

[84] Hobbes, *De Cive*, ii.1, cf. III.25; *Elements*, xv.1; *Leviathan*, xiv.3.

[85] Hobbes, *De Cive*, iii.29; *Leviathan*, xv.38, cf. xxvii.3 (但这是邪恶意义上的 sin , 不是犯罪意义上的sin , comp.xv.36L) .

[86] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.2; cf. *De Cive*, xiv.1; “An Answer to Bramhall's Book”, in *English Works*, Vol. IV, p.285; *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, pp.29-31; cf. *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, pp.12-3.参见Karl Schuhmann, “La notion de loi chez Hobbes”, in his *Selected Paper on Renaissance Philosophy and on Thomas Hobbes*, pp.173-5.

[87] Hobbes, *Elements*, xxix.1-4; *De Cive*, viii.1.

[88] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.2.

[89] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.8.

[90] Hobbes, *Leviathan*, xv.41 (对这一段最后一句话的解释, 我们认为David Gauthier的论述最为恰切: “Hobbes: the Laws of Nature”, *Pacific Philosophical Quarterly*, vol.82, 2001, pp.271-2) ; cf. *De Cive*, iii.33.

[91] 布兰霍尔正是在这一点上猛烈地抨击霍布斯在描述自然法时完全忘记了“上帝”, 也忘记了最主要的自然法就是人对上帝的义务, 列举了二十条自然法, 竟无一语提及宗教或人与上帝的关系, “人仿佛不过是荒野之中一头野驴的崽子, 没有所有者, 也没有义务。”如果我们将霍布斯对自然法的讨论, 与胡克、坎伯兰或普芬多夫的分析放在一起, 就能充分理解布兰霍尔的这一批评: Richard Hooker, *Of the Laws*

of Ecclesiastical Polity, I.2.1-3.5, 5.1-10.15; Cumberland, De Legibus Naturae; Pufendorf见第20节的讨论; cf. Burlamaqui, The Principle of Natural and Political Law, I.vi.9-13, I.ix.12, II.i.

[92] Hobbes, *Leviathan*, xxi.4L, xxxi.1, 5-7, xxxiii.21-4, xlii.38-41.

[93] Hobbes, *De Cive*, iv; *Elements*, xviii.值得注意的是, 这部分内容在《利维坦》中几乎完全消失了, 或者说, 是被有关上帝的自然王国的讨论所取代了。而且考虑到霍布斯的有关讨论(xxxi.3-4, 7, xxxiii.22), 以及有关先知和奇迹的论述, 我们可以说, 霍布斯并没有试图将自然法的义务约束力直接奠基在上帝的命令上。Cf. Oakeshott, “The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes”, pp.324-332; Gauthier, “Hobbes: the Laws of Nature”, pp.258-284.

[94] Hobbes, *De Cive*, iv.3; *Elements*, xviii.1.

[95] Hobbes, *De Cive*, xiv.4.

[96] Hobbes, *Leviathan*, xxxiii.22-4.

[97] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.38-41, xxxv.5, 11.

[98] Hobbes, *Leviathan*, xii.6, xxx.30, comp.xxxi.2 (只有信上帝存在的人才属于上帝王国的臣民, 否则是其敌人), xxxv.2-3; cf. Gauthier, “Hobbes: the Laws of Nature”, pp.279-81.

[99] Warrender, The Political Philosophy of Hobbes, Part III; A. P. Martinich, The Two Gods of Leviathan, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, ch.3-4.

[100] Hobbes, *Leviathan*, xl.1-4.

[101] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.8.

[102] Hobbes, *Leviathan*, xvii.2.

[103] “除非通过已经存在的公民法以及强制权力, 自然法不可能被遵守”, 因此霍布斯是在《论公民》, 而不是在《论人》中讨论“自然法”(*De Homine*, xv.4)。 *Leviathan*, xxvi.8, 22, 37, 41; xvii.3.

[104] Hobbes, *De Cive*, xiv.10.

[105] Hobbes, *Leviathan*, xxx.1,15, xxviii. 20, 22; *De Cive*, xiii.2, 4, 5, 8, 10, 13, 15, 17, vii.14.比较而言, 《论公民》讨论主权者职责的内容主要是围绕自然法展开的, 而在《利维坦》的相关讨论中, 自然法的色彩淡化了很多, 在拉丁文版中, 许多提及自然法的地方都被径直删去了。从历史传统看, 通过自然法约束不受实定法限制的君主(*Princeps legibus solutus*)是中世纪政治思想就广泛采取的做法(Kenneth

Pennighton, *The Prince and the Law, 1200-1600*, Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition, Bekerley: Uniersity of California Press, 1993, ch.4) , 但霍布斯的用意多少有些不同, 他与其说是要限制君主的绝对权力, 从而保护臣民相应的权利, 不如说是为君主的绝对权力赋予了更强的规范色彩。

[106] “And the grounds of these rights have the rather need drafter need to be diligently and truly taught, because they cannot be maintained by any civil law or terror of legal punishment. For a civil law that shall forbid rebellion (and such is all resistance to the essential rights of sovereignty) is not, as a civil law, any obligation but by virtue only of the law of nature that forbiddeth the violation of faith; which natural obligation, if men know not, they cannot know the right of any law the sovereign maketh”. Hobbes, *Leviathan*, xxx.4.

[107] Hobbes, *Leviathan*, xv.40, xxvi.8, 22, 37, 41, xxvii.3.

[108] Hobbes, *De Cive*, iii.31-2.

[109] “The sum of virtue is to be sociable with them that will be sociable, and formidable to them that will not. And the same is the sum of the law of nature; for in being sociable, the law of nature taketh place by the way of peace and society; and to be formidable, is the law of nature in war, where to be feared is a protection a man hath from his own power; and as the former consisteth in actions of equity and justice, the latter consisteth in actions of honour. And equity, justice, and honour, contain all virtues whatsoever”. Hobbes, *Elements*, xvii.15, cf. xvii.14.值得注意的是, 霍布斯认为自然法取代荣誉法发挥作用, 正是和平取代战争的逻辑。比较《论公民》致辞中区分的“和平的德性(正义和仁爱)”与“战争的德性(暴力与欺诈)”(*De Cive*, ep. ded.)。

[110] “在战争中法是不做声的……这句话不仅适用于国家法, 而且也适用于自然法。”Hobbes, *De Cive*, v.2.

[111] 虽然德性的正式定义被作为自然法学说的一部分引入(*Elements*, xvii.14-5), 但在此之前, 已经广泛地在自然力量的意涵上使用了德性的概念(e.g. v.5), 而在讨论自然法学说时, 又进一步将德性的自然力量赋予了自然权利的意涵(xvii.1)。正是在这一过程中, “德性”在霍布斯笔下经历了从马基雅维利式的人文主义古典概念向现代法权学说的附属概念的转变。

[112] Hobbes, *De Cive*, v.1.

[113] Hobbes, *De Cive*, epist. ded.; *Leviathan*, xv.40.

[114] “From the two principal parts of our nature, Reason and Passion, have proceeded two kinds of learning, mathematical and dogmatical. The former is free

from controversies and dispute, because it consisteth in comparing figures and motion only; in which things truth and the interest of men, oppose not each other. But in the later there is nothing not disputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason. And from hence it comes, that they who have written of justice and policy in general do all invade each other, and themselves, with contradiction. To reduce this doctrine to the rules and infallibility of reason, there is no way, but first, to put such principles down for a foundation, as passion not mistrusting may not seek to displace: And afterward to build thereon the truth of cases in the law of nature (which hitherto have been built in the air) by degrees, till the whole be inexpugnable.”Hobbes, *Elements*, “Epistle Dedicatory”.

[115] Horst Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf: Eine geistes-und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der Praktischen Philosophie*, München: Beck, 1972.

[116] 基于这一所谓“唯有制作者才有确定性知识”(maker's Knowledge)的主张,霍布斯判定,人并不像造物主一样拥有关于自然世界的科学知识。Hobbes, *De Corpore*, xxv.1.

[117] “Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction of the subject whereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation. The reason whereof is this, that the science of every subject is derived from a precognition of the causes, generation, and construction of the same; and consequently where the causes are known, there is place for demonstration, but not where the causes are to seek for. Geometry therefore is demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves. But because of natural bodies we know not the construction, but seek it from the effects, there lies no demonstration of what the causes be we seek for, but only of what they may be”. Thomas Hobbes, *Six Lessons to the Professor of Mathematics*, in *English Works*, Vol. VII, pp.183-4.

[118] 这一点尤其体现在霍布斯的“自由”概念上。在《利维坦》彻底使用机械论自由概念作为自由的正式定义的同时,霍布斯就不得不承认,将这一自由概念应用到任何自然物体之外的现象,其实都属于“滥用”(Leviathan, xxi.2)。

[119] 霍布斯认为,物理学的证明,是从效果到可能的原因,属于所谓“后天证明”,而政治性和伦理学,“因为我们自己制作了本原——即作为正义原因的法律和信约,所以,像几何学一样属于先天证明”(Hobbes, *De Homine*, X.5)。格老秀斯对自然

法学说的先天性质的理解很不同，他认为这是指，自然法是源于事物本性的必然合宜（Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.i.xii）。普芬多夫多次明确批评格老秀斯的这一主张，他对道德科学确定性的理解，显然与霍布斯有更多共同之处。

[120] 参见我们在第5节的讨论。

[121] 有关霍布斯的科学方法，特别是政治哲学与自然哲学的关系，是晚近争论的焦点，参见Tom Sorell, *Hobbes*, London: Routledge, 1991, ch.1-2; William Sacksteder, “Three Diverse Sciences in Hobbes: First Philosophy, Geometry, and Physics”, *The Review of Metaphysics*, Vol.45, no.4 (1992), pp.739-72; David Gauthier, “Hobbes on Demonstration and Construction”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol.35, no.4 (1997), pp.509-21; Gayne Nerney, “Hobbes: The Twofold Grounding of Civil Philosophy”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol.2, no.4 (1985), pp.395-409.

[122] Aristotle, *Eth. Nic.*1094b11-27.

[123] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.1-4.

[124] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.ii.5.

[125] “libertatem in genere concipi per facultatem intrinseam agendi aut omittendi, quod quis ipse judicaverit”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.2.

[126] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.3-4.

[127] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.5,1.

[128] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.4-5.

[129] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.6.

[130] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.iii.1-4.

[131] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.7.

[132] Pufendorf, *Elementa*, II.Obs. III.2.

[133] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.i.8.

[134] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, III.ii.2.

[135] 普芬多夫这里对霍布斯的批评，不只是因为霍布斯未能像他一样区分物理实体与道德存在，而且更重要的是，霍布斯未能发现在人的自然禀赋差异带来的生活多

样性背后隐含的道德意涵，这正是我们在第12节讨论的“非社会的社会性”的重要因素。Cf. Kari Saastamoinen, “Pufendorf on Natural Equality, Human Dignity and Self-Esteem”, *Journal of the History of Ideas*, Vol.71, no.1(2010), pp.42-6.

[136] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.iv.1.

[137] Schneewind认为，这一区分是普芬多夫思想中意义最重大的区分，虽然这一思想可能源于其导师Erhard Weigel，但主要是通过普芬多夫的著作，对欧洲道德思想产生了广泛影响。“Pufendorf's Place in the History of Ethics”, pp.125-6.

[138] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.6, 12-22.

[139] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.2-4.

[140] “Unde vis operandi quae illis inest, non in hoc consistit, ut intrinseca sua efficacia motum aliquem physicum, aut mutationem in re aliqua immediate producant; sed tum in eo, ut pateat hominibus, qua ratione libertas actionum ipsis sit moderanda; tum ut peculiariter reddantur habiles ad commodum vel incommodum aliquod recipiendum, vel etiam ad certas actiones adversus alium cum peculiari effectu exercendas”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.4.

[141] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.2.

[142] Pufendorf, *De Officio*, I.i.17; Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.v.3-6; *Elementa*, II. Ax. I.2. Darwall, “Pufendorf on Morality, Sociability, and Moral Powers”, pp.218-21.

[143] H. J. van Eikema Hommes, *Major Trends in the History of Legal Philosophy*, Amsterdam: North-Holland, 1979, pp.109-10.

[144] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.iv.1-2. Hobbes, *De Homine*, XI.2.

[145] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.iv.3. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, SS.74-82.

[146] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.2.

[147] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.2, 6-7.

[148] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.ii.6.

[149] 自然法是上帝赋予的，这样自然法就不再像在托马斯那里那样，与永恒法有密切的关系。事实上，自然法的真理并不是真正永恒的，“它的永恒性不超出神的赋予，或者说人类的起源这一范围”，只是在与可变的实定法相对时，自然法的所谓“永恒”才有意义。Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.ii.6, II.iii.1.

- [150] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.vii.3.
- [151] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.1. 尽管普芬多夫以类似霍布斯的方式区分了作为主体自由权利的*ius*与以义务约束自由的*lex* (*De Jure Naturae et Gentium*, I.vi.3)，但在实际讨论中，并没有始终严格地区分二者，特别是讨论自然状态下的法权时。
- [152] Pufendorf, *Elementa*, I. Def.III.2.
- [153] Pufendorf, *Elementa*, I. Def.XIII.14; *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.2.
- [154] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.ii.5.
- [155] 这一思路可以上溯至古典作家和早期教父著作中将人的弱点与神意的隐秘安排联系在一起的某种目的论论证。塞尔苏斯质疑说，考虑到人的自然状况，与野兽相比，显然在神的创造中并没有受到特殊的关照。奥里根的回应就是，人在自然上的匮乏，恰恰是神意的安排，迫使他们去发明各项技艺，养活自己，保护自己 (Origen, *Contra Celsum*, IV.76. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, p.51n.12)。这正是康德赋予自然状态学说的普遍历史意义 (参见我们在第12节中的分析)，也是普芬多夫自然法学说的关键。哈钦森敏锐地指出，普芬多夫的这一学说，其实不过是从自爱的伊壁鸠鲁原则出发来证成社会性罢了。Francis Hutcheson, “On the Natural Sociability of Mankind”, in his *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006, p.202.
- [156] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.ii.5-6, II.iii.4.
- [157] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.14.
- [158] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.14.
- [159] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.14.
- [160] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.15.
- [161] “cuilibet homini, quantum in se, colendam et conservandam esse pacificam adversum alios socialitatem, indoli et scopo generis humani in universum congruentem”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.15.
- [162] “Neque vero ab initio ideo societates in genus humanum introductae, ne status naturalis existeret; sed quia genus humanum aliter propagari et servari nequibat”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.7.
- [163] Pufendorf, *Elementa*, II.Obs. III.4.

[164] “Huius ergo socialitatis leges, seu quae docent, quomodo quis sese debeat gerere, ut commodum societatis humanae membrum existat, vocantur *leges naturals*”. Pufendorf, *De Officio*, I.iii.8.

[165] “in isthoc statu hominem utique legum naturalium, et sanae rationis regimini subicere”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.ii.3.

[166] Pufendorf, *De Officio*, I.v.1.

[167] 在霍布斯那里，我们已经看到，醉酒等不节制行为，作为有害集体保存的行为，应予禁止。但这条在《论公民》（*De Cive*, iii.25）中出现的自然法，在《利维坦》中被看作“不必提及”的规定，从自然法的清单中删除了（*Leviathan*, xv.34）。这表明，霍布斯的自然法学说中同样包含了试图将自我保存转变为自然法的尝试。只不过，霍布斯将自我保存“道德化”或“规范化”的努力仍然受限于在自然状态下主体性自然权利的无限自由。对于霍布斯来说，理论上意义更重大的步骤是将自我保存从本能建构为“法权”（参见我们在第6节的分析）。

[168] Pufendorf, *Elementa*, II.Obs. IV.8-9.

[169] Pufendorf, *Elementa*, II.Obs. III.5.

[170] “amorem proprium et socialitatem hautquidquam sibi invicem opponi debere; sed potius ita temperandas eas inclinationes, ut ne per illum haec erturbetur ut evertatur”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.16.

[171] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.16.

[172] 普芬多夫采取了与霍布斯不同的形式路径处理自我保存问题，可以参见普芬多夫对在何种情形下人“容许”通过剥夺他人生命来保存自身的迂曲讨论：Pufendorf, *Elementa*, II.Obs. IV.6; cf. II. Obs.III.1论在自爱面前，其他一切倾向都要让步。

[173] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.19.

[174] Pufendorf, *Elementa*, I. Def.XIII.

[175] 在《普遍法学原理》中，权利的概念在定义上优先于义务的概念（*Elementa*, I. Def.VIII, X）。但在《自然法与万民法》中反驳霍布斯“一切人对一切东西的权利”这一学说时，普芬多夫认为，要理解他的批评关键在于，“必须知道，并不是随便哪一种自然能力，或做某件事的能力，严格来说都是权利（*ius*）。严格意义上的权利只限于那些涉及对他人（他们与我具有同样的自然）的道德效果的能力。因此，就像寓言中所说的，马具有在草地上吃草的自然能力，鹿也一样，但因为二者的能力都对另一方没有产生什么效果，二者都没有权利。所以当一个人将无感觉物或野兽付诸己用，他运用的只是一种纯粹的自然能力，至少当我们只考虑他所使用的物或动

物，而不涉及他人时。而当这种能力以下述方式在其他那里产生了道德效果，他人不应当妨碍他，或者同意不在违背他的意愿情况下僭用同一事物，只有在这时，这种能力才具备了严格意义上的法权的性质”（Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, III.v.3）。换句话说，只有当能够产生相应义务的道德效果时，才会有严格意义上的主体性权利。在严格意义的权利（或格老秀斯所谓“充分法权”）中，个人的主体权利与他人的相应义务是严格对应的。这一对应关系更加凸显了义务问题在现代道德哲学中的重要性。塔克认为这段文本对于理解普芬多夫学说“至关重要”。Tuck, *Natural Rights Theories*, pp.159-60; comp. Mautner, “Pufendorf and the Correlativity Theory of Rights”, pp.159-81.

[176] “...vinculum iuris, quo necessitate adstringimur alicuius rei praestandae”. Pufendorf, *Elementa*, I. Def.XII.1.

[177] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.vi.5.

[178] 普芬多夫对义务的这一了解，还特别体现在义务与强迫的区分上，虽然二者都最终指示了某种恐惧，但强迫仍然只是通过外在力量来动摇意志，让其感受到即将到来的恶，而迫使他做出相应的选择，而义务“却额外迫使人认识到，他的行动因为偏离了业已提出的规矩，因此，这一恶应得地降临在他头上”。Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.vi.5.

[179] Pufendorf, *Elementa*, I. Def.XII.14.

[180] “homines a natura conditos esse, ut societatem inter se colant; nec quempiam alteri quid debere inferre, quod discordiis ac bellis praebere causam queat”. Pufendorf, *Elementa*, I. Def.XII.15.

[181] “正当恐惧的理由应当是新出现的，而且是在订立信约之后。”Pufendorf, *Elementa*, I. Def. XII.15.

[182] 瓦伦德从义务及其有效条件（the validating condition of sufficient security）的角度来理解霍布斯自然法哲学的著名做法，或许用在普芬多夫的体系中会更合适。Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chap.V.

[183] Pufendorf, *Elementa*, I.Def.XII.16; II. Obs. V.1.

[184] 普芬多夫指出，任何产生义务的权力，其有效性最终都在于“施加惩罚的力量或能力”。Pufendorf, *Elementa*, II. Ax. II.2.

[185] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.19-20.

[186] 根据普芬多夫的权力定义（*Elementa*, I.Def.VII.3, cf. *De Jure Naturae et Gentium*, I.i.19），针对自己和他人的“人身与物”，可以分别包括自由（对自己的人

身)、支配(对自己的物)和主权(对他人的身,并由此及于他人的物)。由此可见,通过自然法约束人的自由,必定基于某种具有主权意义,但又不是经人为建立的统治关系。这只可能是上帝的统治。

[187] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.iii.20.

[188] Pufendorf, *De Officio*, I.iii.10.

[189] Pufendorf, *De Officio*, I.

[190] Pufendorf, *De Officio*, I.iv.9.

[191] Pufendorf, *De Officio*, II.v.9.

[192] Hobbes, *Leviathan*, xiv.31, xv.36, xxvii.3.

[193] Pufendorf, *De Officio*, Praef.3.

[194] Leibniz, "Opinions on the Principles of Pufendorf", pp.66-8. Cf. David Saunders, "'Within the Orbit of This Life': Samuel Pufendorf and the Autonomy of Law", *Cardozo Law Review*, Vol.23, no.6 (2002), pp.2173-98.

[195] "...lege autem obligamur, quia antea eiusdem auctori obsequium debebamus". Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.vi.2.普芬多夫随后请我们参看霍布斯在《论公民》中的类似观点。事实上,正是在这里,霍布斯明确区分了“义务”和“迫使我们信守义务的力量”,而后者就是法律可以依靠的惩罚的强制力(Hobbes, *De Cive*, xiv.2; 参见我们在第18节的讨论)。

[196] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.vi.2.

[197] 参见Darwall的深入探讨,尽管在这一点上他也未能从普芬多夫的著作中得出有价值的结论:"Pufendorf on Morality, Sociability, and Moral Powers", pp.226-33.

[198] "...a short...true History of the first beginnings of Human Knowledge". Locke, *Essay*, II.xi.15.

[199] 霍布斯认为,普通人无须理解他从自然权利出发建构自然法的复杂推导,只需理解自然法的简易规则,“己所不欲,勿施于人”即可(Hobbes, *Leviathan*, xv.5, 35, xxvi.13, xxvii.4)。普芬多夫则指出,“任何一个拥有理性的成年人,都不会迟钝到不足以理解至少自然法权的一般规定,特别是那些在共同生活中最常使用,也足以察觉这些规定与人的理性本性和社会本性是合宜的.....(对此)并不需要出类拔萃的智力或与众不同的敏锐理性,而只需要某种天赋理性之光就够了。”不过,普芬多夫认为,霍布斯提出的自然法简易规则,虽然为耶稣、亚里士多德和孔子所普遍赞

同，但却并不是自然法的基本公理，只是可以依据“我们要平等对待其他人”的基本原则得到先验地证明（Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.iii.3, II.iii.13）。洛克不无讽刺地指出，这条“伟大的道德规则”赞美的人多，践行的人少。违反这条规则，人不以为是大恶，但要是有人教导，“这不是道德规则，没有义务的约束力”，人们准会把他当成疯子，认定这种主张与他们自己违反这一规则希求的利益背道而驰。Locke, *Essay*, I.iii.7.

[200] Hobbes, *Leviathan*, xv.36; *Elements*, xvii.10; *De Cive*, iii.27.

[201] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, I.iii.4, II.iii.13.

[202] W. von Leyden, “Introduction”, to John Locke’s *Essays on the Law of Nature*, Oxford: Clarendon Press, 1954, pp.60ff.; Peter Laslett, “Locke and the First Earl of Shaftesbury”, *Mind*, New Series, Vol.61, no.241 (1952), pp.89-92.洛克的朋友 James Tyrrell 对《人类理解论》的写作契机做了类似的描述，而洛克自己在《人类理解论》的“致读者信”中也印证了这一点（*Essay*, “The Epistle to the Reader”）。cf. R. Woolhouse, *Locke: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.98.

[203] 这是Lovelace手稿最重要的部分，有关情况的介绍参见von Leyden, “Introduction”, pp.1-14。

[204] 《自然法问答》两个版本的编者们都细心地指出了洛克手稿中苏亚雷斯影响的痕迹，事实上，结构上的影响可能更大些。

[205] “...ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit, indicans eoque ipso jubens aut prohibens”. Locke, *Questions*, Q.I.f.11-2.

[206] Locke, *Questions*, Q.I.f.12.

[207] Locke, *Questions*, QVIII. f.87, Q.I.f.12.

[208] Locke, *Questions*, Q.VIII.f.88, cf.Q.V.f.52-6.

[209] Locke, *Questions*, Q.VIII.f.87.

[210] Locke, “Second Tract on Government”, *Political Essays*, p.63.《自然法问答》明确将“超自然的神圣启示”排除在考察范围之外（*Questions*, Q.II.f.22）。

[211] Locke, *Questions*, Q.IV.f.49, cf. Q.IV.f.38.

[212] Locke, *Questions*, Q. I. f.11, cf. Q.II.f.23, Q.V.f.49-50.

[213] Locke, *Questions*, Q.V.f.50, Q.II.f.23,f.31.

- [214] Locke, *Questions*, Q.II.f.22-3.
- [215] Locke, *Questions*, Q. IV.37-8.
- [216] Locke, *Questions*, Q.IV. f.42.
- [217] Locke, *Questions*, Q.VII.f.68.
- [218] Locke, *Questions*, Q.VII.f.74.Cf.Q.VI.f.61.
- [219] Locke, *Questions*, Q.VIII.f.82.
- [220] Locke, *Questions*, Q.II.f.23, IV. f.37-8, f.42.
- [221] Locke, *Questions*, Q.V.f.47-56.
- [222] Locke, *Questions*, Q.II.f.33.
- [223] “一个人不能受不是对他宣示的法律的约束，而这一法律既然仅仅借助理性来宣示，或者仅仅通过理性才成为可知的，那么如果他还不能运用理性，就不能说是受这个法律的约束”（*Treatises*, II.57），cf. Michael Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton：Princeton University Press, 1994, p.195.
- [224] Locke, *Questions*, Q.X.f.99-100.
- [225] John Yolton, *Locke and the Way of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1968, pp.31-33; John Colman, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, 1983, Ch.3; cf. Merio Scattola, “Before and After Natural Law,”in *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, ed. T. J. Hochstrasser and P. Schroder, Dordrecht: Kluwer, 2003, pp.3-4.
- [226] Locke, *Essay*, I.iii.2.
- [227] Locke, *Essay*, I.iii.11-12.
- [228] Locke, *Essay*, I.iii.22.
- [229] Locke, *Essay*, II.xxviii.10, II.xxviii.11.
- [230] Locke, *Essay*, II.xxviii.13, II.xxviii.12.
- [231] Locke, *Essay*, I.iii.13.
- [232] W. von Leyden, “John Locke and Natural Law”, *Philosophy*, Vol.31, no.116 (1956), pp.26-7; cf. Idem, “Introduction”to *Essays on the Law of Nature*, p.59.施特劳斯的批评尽管针对的是von Leyden就《自然法问答》的论述，但也同样适用于

《人类理解论》中理性法与上帝问题的关系：Leo Strauss, “Locke’s Doctrine of Natural Law”, in his *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, pp.100-1; Comp. Locke, *Treatises*, I.101, II.10, 16, 30, 56-8, 96.

[233] Locke, *Essay*, II.xxviii.7-8.

[234] Locke, “Of Ethics in General”, in *Political Essays*, p.304. 《人类理解论》的正文有类似的段落：“道德的善恶只不过是我们的自愿行动是否符合某种法律，而这种法律，来自立法者的意志和权力，能在我们这里导致好坏，也就是说，根据立法者的指令，如果遵守法律，就好，就快乐，而违反法律，就坏，就痛苦，这就是所谓的奖赏和惩罚。”（Locke, *Essay*, II.xxviii.5, cf.IV.iii.18）

[235] Locke, *Essay*, II.xxviii.12.

[236] Locke, *Essay*, I.iii.6.

[237] Locke, *Essay*, I.iii.13.

[238] Locke, *Essay*, IV.xix.5, II.xxii.1, 4, II.xxviii.4, IV.xvii.14-17, III.xi.15-17.

[239] Locke, *Essay*, I.iv.17, 9, I.iii.6.

[240] “样态”的问题本身就相当复杂。在《人类理解论》中，洛克将所有道德观念都理解为是“混合样态”（mixed modes），在独立于自然原型的情况下出于人心的随意构造（*Essay*, III. v.4-6），这一主张与自然法学说的潜在张力，参见Steven Forde, “‘Mixed Modes’ in Locke’s Moral and Political Philosophy”, *The Review of Politics*, Vol.73 (2011), pp.581-608.

[241] Locke, *Essay*, II.xxiii.33-4, II.xvii.1, II.xvii.6-8.

[242] Locke, *Essay*, IV.x.1.

[243] 莱布尼茨：《人类理解新论》，陈修斋译，北京：商务印书馆，1996年，第511—512页。

[244] *Some Thoughts concerning Education*, pp.102-3；《教育片论》，第206页。“对于当前这个可见的世界，我们尚且知之甚少，而对于那个理智的世界，我们更是一无所知……上帝和我们的救主就他的国有着怎样的商定，我们根本无从知晓。……从自然理性迄今完成的一点点工作来看，单凭理性自身，它实在难堪重任，以清晰而令人信服的理性之光，将道德完全建立在真正的基础上。”Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Ch.XIV, pp.141-2, 148. Steven Forde, “What Does Locke Expect Us to Know?” *The Review of Politics*, Vol. 68, no.2 (2006), pp.232-58.

[245] “可是哪里去彻底知道并认可它们（引者按：指‘是非的正义尺度’，those just measures of Right and Wrong）的约束，并把它们当作法律的指令呢？甚至是作为最高的法律，自然法？不清楚地知道并承认立法者及其对服从者的巨大奖赏，对不服从者的巨大惩罚，这就不可能。”Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Ch.XIV, p.154.

[246] 事实上，要证成自然法，不仅需要上帝的观念，而且还需要建立上帝的意志与人的行动之间的关系，甚至具体而言，要确定上帝惩罚与人的道德行动的关联，这无疑加剧了洛克自然法学说的认识论负担。cf. Strauss, “Locke’s Doctrine of Natural Law”, pp.206-12；不同的看法参见John Yolton, “Locke on the Law of Nature”, *Philosophical Review*, Vol.57, no.4 (1958), pp.477-98.

[247] 在这个意义上Zuckert称洛克的自然法是“完全超验的自然法”（entirely transcendent natural law. *Natural Rights and the New Republicanism*, pp.207-22; cf. Strauss, “Locke’s Doctrine of Natural Law”, p.213）。考虑到洛克对人类知识性质和认识能力的哲学学说，自然法的这一定位无疑有些讽刺色彩。

[248] William T. Bluhm, Neil Wintfeld and Stuart H. Geger, “Locke’s Idea of God: Rational Truth or Political Truth”, *The Journal of Politics*, Vol.42, no.2 (1980), pp.414-38; cf. Andrew Norris, “Locke Reading the Law of Nature: Lockean Hermeneutics and Political Judgment”, *1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era*, Vol.5 (2000), pp.37-62；对比凯尔森：“科学法庭上的自然法学说”，收入《纯粹法理论》，张书友译，北京：中国法制出版社，2008年，第273页。

[249] Locke, *Treatises*, II.1, 4.

[250] Locke, *Treatises*, II.6.

[251] Locke, *Treatises*, II.135.

[252] 这些显著的例外都值得研究自然法的学者注意。一点是我们在下一节将要讨论的“自然法执行权”的问题，另一处受到广泛讨论的是洛克用上帝作为人的创造者对人拥有的财产权来论证自然法的义务基础（Locke, *Treatises*, II.6）。这两个步骤，分别推进格老秀斯和普芬多夫对有关问题的思考，但从整体而言，对这两个问题的分析无法改变一个基本的事实：洛克的自然法学说，并没能对受自然法统治的自然状态的道德性质提供系统的阐述，而且洛克对这两个问题的重要分析，与《人类理解论》中自然法的认识论基础问题，仍然存在一些无法克服的潜在张力。

[253] “在这里讨论自然法的细节，或其惩罚的尺度，有些偏离我当前写作的目的；但可以确定的是，自然法存在，而且对于一个有理性的造物和自然法的研究者来说，它就如同国家的实定法一样可以理解，一样明显，甚至可能还要更明显

些”(*Treatises*, II.12)。《政府论》的编者拉斯莱特一针见血地指出,“对于洛克来说,证明自然法的存在和内容似乎总是‘偏离他当前写作的目的’”(Peter Laslett, “Introduction” to *Two Treatises of Government*, p.82)。对洛克政治哲学这方面缺陷的抱怨不仅限于专门研究洛克或现代自然法学说的学者:“洛克的整个政治理论都有赖于对自然法……确切含义的解释。他至少有义不容辞的责任阐明自然法即使在不存在实施或执行机构的情况下仍具有约束力的原因。实际上,他根本没有对自然法做过任何认真的分析。”萨拜因:《政治哲学史》,邓正来译,上海人民出版社,2010年,下卷,第212页。

[254] 这被看作是洛克思想缺乏内在一贯性的一个重要的证据。Laslett, “Introduction”, pp.79-92.

[255] 邓恩指出,之所以洛克始终未能满足他的读者的要求,为其政治思想的自然法基础提供一个令人满意的证明,原因就在于,“这样一个证明在原则上是不可能的,而随着他思想的发展,他日益明确地意识到这一努力的困难。”John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p.187.

[256] Locke, *Essay*, I.iii.1, cf.IV.iv.5, III.xi.15-17.

[257] Locke, *Treatises*, II.7.

[258] Locke, *Treatises*, II.6, 87.

[259] Locke, *Treatises*, II.7-8.

[260] Locke, *Treatises*, II.10 (强调为引者加) .

[261] 参见我们在第17节的讨论。

[262] Locke, *Treatises*, II.87, 130. (这在很大程度上意味着自然法的执行权只能借助个体的自然力量。)

[263] Locke, *Treatises*, II.10-11.

[264] Locke, *Treatises*, II.74, 87-89, 130-1.

[265] Locke, *Treatises*, II.8.

[266] Locke, *Treatises*, II.8, 74. (父亲在家庭中的统治权就是“只容许父亲一人在他的家庭里行使每个自由人自然享有的自然法执行权”,而这种容许,洛克指出,就赋予了父亲在家庭内“一种君主的权力”。)

[267] 洛克并未反对从这一点对自然法执行权的批评(*Treatises*, II.13), 而且在讨论政治社会的建立时承认,在自然状态下,人们拥有的自然法执行权“可以就他认为

其他人罪有应得的违法行为加以裁判（judge）和惩罚”，而在政治社会中，“每一个别成员的一切私人判决都被排除，社会成了仲裁人。”这里的“每一个别成员的一切私人判决”（all private judgement of every particular Member）无疑指的就是自然法制定权的“裁判”（*Treatises*, II.87）。

[268] Locke, *Treatises*, II.11.

[269] 在《自然法问答》中，洛克在唯一一次明确提及自然状态的地方指出，“有人主张，在自然状态下，战争是普遍的，人与人之间存在持久而致死的仇恨”（in statu naturae commune sit bellum, et hominibus inter ipsos perpetuum et internecinum odium. *Questions*, Q.VI.f.63）。

[270] 考虑到《自然法问答》和《人类理解论》对自然法良知论的批判，这一担忧其实有更深的“认识论”基础。

[271] “在自然状态中的每个人都是自然法的裁判者和执行者，而人们又是偏袒自己的，因此情感和报复之心很容易使他们超越范围。”Locke, *Treatises*, II.125,8.

[272] Locke, *Treatises*, II.136.

[273] Locke, *Treatises*, II.127.

[274] 这一问题显然与洛克《政府论》中的“财产”学说，特别是神作为人的制作者和所有者的学说有关。Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, pp.219ff.; cf. S. Adam Segrave, *The Foundations of Natural Morality: On the Compatibility of Natural Rights and the Natural Law*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

[275] Locke, *Treatises*, II.9,13.许多学者往往倾向于认为，洛克的这一说法未免言过其实（Laslett, “Introduction”, p.97；斯金纳：《现代政治思想的基础》，第392页）；有学者指出，相对于托马斯主义的自然法传统来说，这一点确实是洛克的“创新之处”，因为托马斯认为，只有负责整个共同体福祉、具有公共权威的人才有权杀人。托马斯还进一步指出，虽然私人在没有伤害他人的情况下可以做任何有助于公共福利的事情，但如果会因此伤害他人，除非有公共权威的判决，否则就不应当做（Thomas, *ST.*, IIa Iiae, q.64, a.3）。苏亚雷斯持有相同的立场，他还进一步指出，这一权力只有在人们结成一个政治共同体时才体现在人性中，是政治体这一“奥体”（corpus mysticum）的属性，而不属于任何分离的个体（Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, III.iii.5-6；有关“奥体”概念在中世纪政治思想中的意涵，参见Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton University Press, 1957, pp.15ff., 194-206, 308ff.）。倒是胡克的一些论述预示了洛克的用法。Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, pp.221-30.

[276] 参见我们在第25节的讨论。

[277] Hobbes, *Leviathan*, xvii.1,xiii.4,8,13, xvii.14, xx.3, xxvi.39, xxviii; comp. Locke, *Treatises*, II.2.

[278] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, prol.16, 21, 25, 26.

[279] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.ii.i.5-6, I.iii.i.2.

[280] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I.iii.ii.1-2.

[281] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.i.iii; comp. II.xx.i.3 : 惩罚是对罪的惩罚；惩罚权来自于过失（cf. xx.ii.3）。但在《论战利品法》中，格老秀斯指出，“有时甚至许可私人执行对罪犯的惩罚”，比如遭遇通奸或盗匪的情况。Grotius, *De Jure Praedae*, VII.

[282] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.xx.iii.1.格老秀斯接着说，似乎只有“上位者”（superior）才适合去惩罚。在格老秀斯这里，所谓“上位者”仍然在很大程度上指的是古典意义上的适合统治的有德者（*De Jure Belli ac Pacis*, II.xx.iii.2, xx.vii.1），而在普芬多夫那里，“上位者”即主权者（Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VIII.iii.1）。格老秀斯还坚持主张，出于自然平等的人之手的惩罚，必须要基于某种惩罚之外的目的（*De Jure Belli ac Pacis*, II.xx.iv.3, II.xx.vi.2）：改造作恶者（II.xx.vii）、防止未来的再次伤害（II.xx.viii），或共同体的善（II.xx.viii）。对于自然上平等的人来说，“仅仅为了惩罚而惩罚是不正当的”（II.xx.v.4）；没有道德意义上必需的目的，对违法者并不要求实施惩罚（II.xx.xxii.1）。格老秀斯并没有赋予每个人绝对的、没有任何限制的惩罚权利。特别是在讨论从受害者角度出发，针对未来再次伤害的自卫性惩罚时，格老秀斯尤其慎重，施加了许多限制，以防止我们在“惩罚”时受到感情的败坏或怒气的支配（Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.xx.vii.4, esp.6; cf. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, pp.230-1）。

[283] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VIII.iii.7, VIII.iii.1.

[284] Locke, *Treatises*, II.11.

下篇

政治社会

第六章 人为国家

如果要建立这样一种能抵御外来侵略和制止相互侵害的共同权力，以便保障大家能通过自己的勤劳和土地的果实养育自己，并且满意地生活，只有这样一条道路：所有人把他自己的权力和力量都授予一个人，或者一个能通过多数意见把所有人的意志还原为一个人意志的多人大会。这就等于是说，让一个人或一个由多人组成的大会来承担他们每个人的人格，而在那些有关公共和平或安全方面的事务上，承担他们人格的这个人无论做了什么，或导致他人对它做了什么，每个人都承认这些行动算是自己做出的，因此都将自己的意志服从于他的意志，让自己的判断服从他的判断。这就不只是合意或协同了，而是全体真正统一于一个人格之中；这一人格是每个人和每个人相互订立信约而形成的，其方式就好像是每一个人都向每一个其他的人说：我授权这个人或这个大会，并放弃我统治自己的权利，把它授予这个人或这个集体，但条件是你也把自己的权利拿出来授予他，并以同样的方式承认他的一切行为。这一点办到之后，像这样统一在一个人格之中的一群人就称为 Commonwealth，在拉丁文中称为 civitas。这就是大利维坦的诞生。^[1]

霍布斯对处于自然状态中的个体通过契约建立政治权力的这一著名描述，几乎被公认为是现代政治契约论或社会契约论的样板，标志着人为意志论的政治哲学传统的开端。^[2]契约国家论，虽然自从问世就遭遇了强烈的反对和严厉的批评^[3]，但它的核心思想却影响着从洛克、卢梭直至

康德和罗尔斯有关现代国家的理论。契约国家论及其建立的政治社会，即使不是现代自然法学派对于现代政治哲学最重要的贡献，也是其影响最大的学说了。

然而，我们已经看到，现代自然法学派建构的自然状态，作为一个道德空间，虽然能够利用现代主体的自然权利，解体传统社会的共同体纽带和生活方式，但却无法在这一空荡荡的“世界”中建立自然法的有效支配。无论霍布斯从自然权利推演自然法的路径，还是普芬多夫尝试建立的自然法的道德科学，都无法仅凭自然法的理性指令或道德义务，就将自然状态转变为人可以长期和平生活的状态。尽管对于自然状态是否是战争状态，霍布斯之后的自然法哲学家很少有人肯于明确接受他的极端立场，但在自然状态的“世界”中，无论理性自然法能否将人的自爱改造成社会性的道德，但仅凭人性的自然理性和激情，仍然无法在其中长期安定地生活。必须退出自然状态，进入人为的政治社会，是现代自然法学派几乎一致的结论。

因此，现代政治哲学发明的契约国家并不仅仅是一种新的政治形式，而是当人的自然不足以为人安排安全的生活时，人不得不自己发明制作出来的一种“生活”。如果依据人性的“自然状态”，人本应不存在，或人就不值得活着，要在这一不可能性中开辟一种生活的形态，就要像普罗米修斯一样，盗取火，让人心生出盲目的希望，来弥补人性命定的不足，忘记人绝望的命运。政治就是使不可能成为可能的技艺，这一技艺能从缺乏存在理由的道德空间中制作出存在的事实。政治给人以希望[4]，但契约建立的人为国家，对于人的生活究竟意味着什么呢？对现代自然法学派的契约国家论的分析，必须充分把握其规范性质，从而揭示出人为生活方式的真正意涵。

22 原初契约

在概念上，自然状态就是排除了政治的人性状态，因此，现代政治哲学思考政治社会的性质，就势必要从政治社会建立的开端，即建立国家的契约重新开始，政治社会被看作是人与人之间的契约的人为产物。这意味着，对于现代自然法学派来说，一方面在原则上要以自然状态学说作为政治社会的人性论的前提，但另一方面，又不得不在规范性的生活方式上将人的所谓“自然状态”与政治社会打成两截。现代政治哲学的这一“二本”方式赋予了建立国家的理性契约以某种奠基性的规范意义。

霍布斯提出的自然状态作为战争状态的学说表明，仅凭人性的自然力量，人与人无法和平地生活在一起。人与人之间要建立稳定安全的生活秩序，必须首先建立某种强制性的共同权力，借助惩罚的恐惧，才能迫使大家信守和平。在霍布斯看来，人与人之间和平生活的基础不是行动上的一致。许多人的意志在行动上达成的一致只是霍布斯所谓的“合意”（consent），但“合意”仍然不是“许多人具有一个意志”，每个人依旧具有他自己独立的意志，只不过不同的意志趋向一致（concurrence或concourse），产生了同一效果。^[5]但自由平等的个体之间的联合，不能依靠人的欲望或者行动的自然一致，而只能靠人为建立一个共同权力，借助共同权力这种政治统一体，形成统一的意志。^[6]契约国家论，作为霍布斯对如何建立人为意志统一体这一问题的回答，被称为是“建立这样一个共同权力的唯一路径”。因此，从霍布斯政治哲学的主旨来看，不仅动物性欲望或激情的自然协同，或者个体特殊意志之间的某种“联系”（conspiratio plurium voluntatum）^[7]不足以确保人类政治社会的和平秩序，单纯凭借自然暴力，比如征服，同样也不能建立政治权威的统一意志。政治社会，作为统一意志的人为建构，是人运用人性的质料制造的“人造人”（an artificial man）。^[8]现代自然法学派建立的政治秩序的理性基础和道德基础，都与这一秩序如何将自然秩序中的人性制造为政治秩序的“人造人”有关。

那么，自然状态中的个体创立具有统一意志的政治联合体，凭借的是何种契约呢？

在霍布斯的契约论中，建立国家这一公民联合体是“一切人与一切人的契约”，这一契约并不像传统契约那样是统治者或主权者与臣民之间的契约。在霍布斯看来，在通过契约建立国家前，主权者尚未出现，当然不可能通过每个人与“君主”或主权者的契约来建立国家。主权者作为公民联合体统一意志的体现，是“契约”的一个结果，而不是订约方。换句话说，建立政治联合体的契约，就是要创造出“主权者”，无论这一主权者由一个或多个自然人以某种方式来承担，但主权者本身和这个政治联合体一样，都在某种意义上是这一契约制作出来的产品，而不是制作者或材料。当然，在霍布斯本人看来，将主权者排除在外还意味着，主权者的权利并非来自他与臣民之间的契约，这样，在主权者这边就不存在违反契约的问题，因此，臣民便不能以主权者违背契约为理由解除对他的服从。^[9]无论在民主制，还是君主制下，霍布斯都明确否认存在臣民与君主之间的契约，或个体与人民之间的契约，更不存在因此约束主权者的义务。^[10]主权者并非订约的一方，从而不受建立国家的契约产生的各种义务的约束，是主权成为不受限制的绝对权力的前提。

霍布斯对建立国家的契约的这一理解，是与前现代社会的政治契约传统的一次决裂。强调政治权威基于统治者与被统治者的契约，可以说是一个在中世纪具有悠久历史的政治哲学概念。^[11]这一较为传统的契约概念直至十七世纪末，还在英国的政治生活中有很大的影响，英国光荣革命后的议会就指责失去王位的詹姆斯二世违反了“国王与人民的原初契约”。^[12]但霍布斯设想的契约是一种全新的形式，其主要目的不是限制一方的权力，规定其义务，从而保护另一方相应的权利，而是要建立一种在人的自然状态中根本不存在的所谓“共同权力”，从而为拥有自然权利的各方之间通过自愿交易建立可能的法律和政治关系提供一个前提。也就是说，霍布斯在建立国家时关注的契约问题不是在既定的法律框架下能够为交易各方建立法律关系的普通契约，而是要创造一个克服自然状态下的义务困境，从而使所有通过契约放弃权利，形成道德或法律义务的行为成为可能的原初契约。正是在这个意义上，霍布斯将建立国家的原初契约或信约比作上帝创世的指令，“让我们造人吧”。^[13]

但将主权者排除在原初契约的订约环节之外，也会带来一个严重的问题，臣民何以会对主权者具有服从的义务呢？^[14]在一段被广为引用的文字中，霍布斯指出：

如果人不知道他们的义务，有什么东西能迫使他们服从法律呢？你会说，军队。但什么会强迫军队服从呢？军队不就是受过训练的民兵团吗？前不久在君士坦丁堡的宫殿中杀死奥斯曼的不就是他的禁卫军吗，这不也是军队吗？^[15]

如果建立利维坦是为了压制比希莫特（Behemoth）这只内乱的怪兽，那么臣民服从的义务就是政治权威不可缺少的基础。霍布斯始终强调，通过契约建立的人为政治权力，并不只靠自然暴力进行统治，而是依赖臣民服从的义务。绝对权力不只意味着不受限制的权力，也意味着绝对地服从。^[16]利维坦的绝对权力表明，国家超越了自然状态中自然的暴力或欺诈，是一种具有法权基础的统治权威。

在霍布斯看来，“使一切国家法（leges civiles）得以生效的，我们对政治服从的义务……先于所有的国家法。”^[17]臣民服从政治权威的义务，是国家的实定法能够有效发挥作用的规范前提。而这一义务，既然是国家实定法的道德基础，那么就不可能来自实定法本身，而只能来自建立国家的所谓原初契约。也就是说，在霍布斯的契约国家论中，国家才是决定人能否退出自然状态的决定性力量，因为只有国家才能终止自然状态下的法权困境，建立真正的道德义务，从而使所有法律在此规范基础上生效。在这个意义上，我们可以说，霍布斯的契约国家既是政治社会的开端，也是道德世界的枢纽。因此，能否通过原初契约，建立臣民服从主权者的道德义务，就成为决定人能否脱离自然状态，建立和平生活的关键。

霍布斯为了确保主权者的绝对权力不受契约的约束，但同时又在臣民和主权者之间建立基于契约的服从义务，设计了一个复杂的契约结构。简言之，在建立国家时，“每个人与每个人”订立的契约并非一次性的权利行为，而是通过两个个体之间的契约完成订约双方各自的自由赠予的一组权利行为。也就是说，虽然在形式上，建国契约是每个人与每

个人订立的双边契约，但在实质内容上，每一个双边契约都包含了订约双方针对第三方的“自由赠予”。^[18]

我们知道，根据霍布斯的自然法学说，任何义务都只能来自一个人自愿放弃自己的自然权利。这种产生义务的权利让渡有两种具体的方式，一种是相互让渡权利，这就是“契约”（contract），而另一种则是单方面让渡权利，霍布斯称之为“自由赠予”（free gift）。建立国家的原初契约同时结合了这两种方式。

在建立国家时，每个人与每个人订立的是所谓相互让渡权利的契约，但契约的内容却是放弃统治自己的权利，并将它授予未来的主权者。这种“授予”就属于霍布斯的“自由赠予”。^[19]建立国家的这种单方面的权利赠予，无论是出于给予者自身的善意，还是对未来主权者的尊荣，从而希望借此获得后者的服务，都建立了赠予者对于被赠予者而言的“义务”。^[20]因此，虽然在霍布斯的契约论中，主权者没有，也不可能参与契约的订立，但未来臣民的权利赠予却仍然是他相对于订约方的“应得物”（due）^[21]，他借此获得了未来臣民对其服从的义务。但臣民对未来主权者因赠予形成的单边义务，是以臣民彼此之间让渡权利的契约建立的双边义务为形式前提的，因此最终，臣民服从主权者的义务来自彼此订立契约、让渡权利产生的义务。这样看来，霍布斯通过契约建立的臣民对主权者的服从，是一种双重的义务：

虽然主权是由个体与个体之间的信约制定的，但这并不是主权的权利所依赖的唯一义务。主权所依赖的还有人们对持有权力的人的义务……靠这种个体之间达成的信约，个体彼此之间建立了义务的约束；靠这种权利的赠予，他们负有尊重主权者的义务；主权是通过公民而言的双重义务而得到保卫的。一方面的义务是对其他公民的，另一方面的义务是对主权者的。因此，无论多少公民都不能合法地剥夺主权者的权力，除非主权者自己同意如此。^[22]

霍布斯设计的包含自由赠予的契约结构，保证了通过契约建立的人为国家，其权力，不是一种事实性的恣意权力^[23]，而是一种基于臣民对于主权者义务的规范性权力。

霍布斯为建立国家的原初契约设计的复杂结构，不仅是为了在不妨碍主权者绝对权力的情况下建立国家的道德义务基础，更重要的一个目的是为了克服自然状态下“合理猜疑”导致的自然法困境，从而能够让同样人性的人能从自然状态中理性地制造出人为国家。

我们在讨论霍布斯的自然法学说时曾经指出，合理猜疑的存在，使霍布斯无法完成从自然权利到自然法的过渡，彻底消除自然法规定的“假设”前提，在自然状态中建立约束人外在行为的自然法。因此，单凭自然法的理性，无法使人退出自然状态。退出自然状态的唯一方式是建立国家。但在现代政治哲学中，国家并不是人与生俱来，甚至先于每个个体存在的生活方式共同体，而是源于主体性自然权利的人为产物，那么，同样作为自然权利的自由产物，国家作为一种具有道德义务的规范性权力，如何能够逃脱和自然法其他理性规定相类似的命运呢？要理解霍布斯对这一关键问题的回答，我们先要明了困难的性质。

在自然状态下，之所以通过自然权利的让渡难以产生义务，是因为合理猜疑的存在，无法建立有效的信约，特别是在涉及双边信任的契约中。而建立国家的原初契约正属于这样的情况。具体而言，个体彼此之间建立国家的契约，并非即时交割的契约，而是延时交割的“信约”。^[24]在建立国家的原初契约中，针对主权者的权利让渡，在每个人与每个人的双边契约生效时，使用的是表达现在意志的语言，因此可以通过现在的自由赠予直接产生义务，不会产生任何规范性的困难。也就是说，只要组成政治社会的人能够订立有效的契约，主权者就会立即通过未来臣民的赠予，建立后者服从的义务，从而奠定自身权力的规范基础。但这一契约虽然在内容上是针对现在的自由赠予，但在形式上却是针对未来的双边权利让渡，即包含双重信任的契约。在自然状态下的人，要彼此之间能够订立原初契约，使自由赠予得以完成，就必须克服“双重信任的契约”会因合理猜疑归于无效的霍布斯难题。

我们知道，原初契约实际上是在自然状态的“道德空间”中建立的，在悬搁或解体了所有共同体纽带和规范秩序的这一空间中，原初契约如何能够幸免于人性的不幸处境，建立使人脱离自然状态处境的共同权力呢？霍布斯的自然状态学说反复强调的一点就是，任何契约面临的困难都在于缺乏共同权力的威慑，无法解决自然状态下的契约履行问题，从

而难以克服合理猜疑，使在包含双方信任的契约中，始终不能突破自然权衡的意志悬隔状态，实现双方意志的一致，最终达成有效的信约。而在政治社会中，当存在强制权力来约束违约方时，对另一方不履约的恐惧就不再是合理的，信约的有效性也能够合乎理性地建立起来。^[25]但这一对政治社会和自然状态的比较，在凸显国家权力对和平生活意义的同时，不也否定了建立政治社会的可能性吗？因为，对于建立国家的原初契约来说，其目的恰恰是为了建立这一强制性的共同权力，因此似乎也就不可能利用共同权力使自身免除自然状态中的“合理猜疑”：

正义的性质在于遵守有效的信约，而信约的有效性则要在足以强制人们履约的政治权力建立之后才会开始。^[26]

霍布斯的“合理猜疑”学说，使在没有共同权力的自然状态下，通过放弃权利、产生义务的信约方式来建立这一权力，似乎面临不可克服的理性困难。

面对这一困难，自然法帮不上什么忙。我们已经指出，霍布斯的自然法是从主体性的自然权利出发建立的，因此，在自然状态下，始终无法摆脱其“假设性”的前提，成为真正意义上的法。霍布斯明确指出，自然法只在“内心的法庭”或“良心的法庭”中具有约束的义务，而在“外在的法庭”上，并不能始终发挥效力：“人们不能假定，在自然法不被他人执行的情况下，人在自然——也就是理性——的约束下，要去遵守所有自然法。”霍布斯始终认为，“自然法的施行对于维持和平是必不可少的，而安全则对于自然法的施行来说是必不可少的。”^[27]在“外在的法庭”中，只有在遵守自然法能够确保安全的情况下，自然法才导致约束性的义务。^[28]因此，在霍布斯的政治哲学中，无法从自然法那里借取额外的义务约束力，来解决原初契约在订立有效信约、形成义务方面的困难。事实上，霍布斯自然法学说的困难，乃至整个现代自然法学派的危机，根源就在于自然状态中的这一人性困境及其法权形态。而自然法本身并不能在独立于政治权力的构成下解决这一道德问题，这是政治社会的建立必须倚重原初契约的根源，但也由此产生了原初契约本身的道德基础或法权基础的问题。

要理解霍布斯建立的人为国家的性质，首先要把握原初契约为这一国家建立规范性的真正方式。试图将人造国家的规范基础奠定在人性的某种自然品质，无论是激情（驯服人性中骄傲倾向的对暴死的恐惧[29]，或是相反，人性中罕有的大度或尊贵[30]）还是理性[31]，都低估了自然状态中的人性冲突和法权困境对以自然方式构成政治社会规范性的根本制约，这样做等于否定了整个现代自然法学派人性学说的前提。而试图赋予自然法作为神法的约束力，借助隐含的神学政治假设为现代国家涂油加冕，则不得不将现代政治看作是某种遗存或新造的道德神学的派生物，这无异于是世俗化命题的翻版，不仅与霍布斯的政治哲学原则有所龃龉，而且也不符合霍布斯的宗教政治主张。[32]最终，忽视现代国家的规范性，将对主权的义务基础直接等同于自我保存的权利，从而将臣民服从的义务归为个体基于明智考虑的利己行为，等于完全取消了自然状态与政治社会的分别，也无法解释现代国家的道德生活形态。[33]事实上，这些解释努力都与现代政治哲学的根本原则有所抵触。如果我们在自然状态下能够找到建国契约的义务前提，就等于承认人与人可以在没有强制权力的威慑下，建立道德义务、正义原则乃至和平的秩序，那么，霍布斯念念不忘的利维坦的绝对权力就不再是人类共同生活必不可少的保证。而如果反之，将霍布斯的契约国家论等同于事实服从论，或者认为“大利维坦”政治权力的基础，完全基于国家的实定法，乃至主权者拥有的不可抗拒的自然暴力，不仅与霍布斯对“主权的权利”以及臣民相应的服从义务的强调相冲突，也在根本上否定了自然法提示的契约论的和平路径，将契约国家与自然征服在理论上混为一谈。[34]

或许，我们可以注意到一个颇具启发意义的事实，霍布斯在讨论自然状态和自然法时，当他力图证明人性无法通过自然力量建立和平的秩序，也无法单纯依靠自然法的理性规定通过信约形成规范性义务时，似乎从未认为这些论述本身会危及契约国家论本身，妨碍人通过契约建立主权的义务基础。霍布斯在他的著作中从未企图为创立国家这一“人造人”的契约行为提供一个具有普遍意义的道德基础。在霍布斯笔下，试图退出自然状态、进入政治社会的人，虽然想要模仿上帝造人，但他们说的只是“让我们造人吧”，却忘了上帝造人要“照着我们的形象，按着我们的样式”。在霍布斯笔下，契约国家的制造者，并不是神匠（δημιουργός），手头没有样式的图纸。[35]对于霍布斯来说，国家的

规范性并不来自任何先天的道德基础或自然的正当秩序，它的唯一根据和基础就是契约行为的“Fiat”。在这个意义上，我们可以说，现代道德生活的“造成状态”（Faktizität）就始于人为国家的原初契约这一决定性的时刻。在这一刻，借助自然状态已经解体了传统纽带的“自然人”，可以彻底摆脱人性的自然力量，以及各种先在的道德假设，为人的生活方式提供一个全新的开端。原初契约是现代道德生活的原点，甚至是让一切道德原则暂时失效的奇点，想要为它提供道德前提的任何努力都将被它所具有的开端力量所粉碎。

霍布斯为建立国家精心设计的契约结构，正是在自然状态下，排除合理猜疑，解决“先行履约人”问题的一个人为装置。建立国家时，每个人与每个人订立的契约，在形式上，也是一个包含双重信任的契约，似乎难以逃脱合理猜疑的困境。然而，建国契约具有独特的内容，即双方通过这一契约形式完成的是向未来主权者的自由赠予。对于建立国家的自由赠予而言，恰恰不存在一般信约面临的履约危险。在一般的信约中，先行履约的一方，在放弃自己的权利后，无法保证尚未履约的另一方在未来会放弃自己的权利，因而在与另一方的可能冲突中就会因这一不确定性处于不利的处境，这与自我保存的自然理性相悖。但在建立国家的原初契约中，虽然一方放弃权利时是以另一方放弃同样的权利为前提，但订约的双方并没有针对彼此放弃任何权利，而是同时针对尚未存在的国家或未来的主权者放弃了一切可以放弃的权利，不再抗拒后者的行动，但他们彼此之间并没有这样的承诺。在这种情况下，如果一方先行履约，而另一方却拒绝履约，那么就并没有建立起统一双方意志的公共人格，这样，先行履约方也就没有放弃统治自己的权利^[36]，双方其实就仍然处于自然状态之中，一旦发生冲突，他仍然可以动用一切手段来对抗尚未履约的一方。因此，在面对未来国家的“双重信任的契约”中，“先行履约方”较之尚未履约的一方在原则上就不会处于不利的处境。因此，原初契约其实并不会面临先行履约问题带来的合理猜疑。这一看起来有些出乎意料的事实，揭示了原初契约的真正规范性质。原初契约实质是一次制造使自身的规范性成为可能的权力的法权行为。原初契约的规范性既不先于自身（原初契约并不依赖自然法的义务约束力），也不在建国行为之后（原初契约不能求助于尚未存在的实定法及其惩罚），而是与共同权力一同诞生。

在原初契约中，改变自然状态下一般信约的义务困境的，正是有待人为建立的国家及其共同权力。在通常的权利让渡中，契约的订约方是自然人，他们之间的关系，在自然状态下，受人性的影响，引发了理性的猜疑，从而无法形成信约义务。但在建国契约中，权利让渡涉及的是国家这一尚未存在的人造物，它本身并不会带来正当的疑惧。换句话说，霍布斯的契约国家论，借助有待制造的人为第三方，基于自然人性难以和平相处的个体，得以针对未来建立了信任和义务。

但在建国契约中，人为第三方的制造，不仅是一个形成义务的理性构建，同时也是一个从人的自然力量出发对共同权力的构建。这一点对于理解霍布斯的契约国家论乃至整个政治哲学思想具有重要意义。所有其他的契约或信约，乃至自然法的理性规定，其规范性义务，都要靠独立于权利让渡行为之外的强制性权力来提供保障。然而，建国契约与此不同，对这一权利让渡行为产生的义务，其真正保障恰恰是这一权利行为的结果，即通过这一契约人为建立的共同权力。无论试图在契约订立之前的自然法—神法或自然人性中，还是在契约订立之后的实定法中，为建立国家的原初契约谋求义务保障，都未能准确地把握现代政治哲学建立的人为国家的关键所在。

我们在分析霍布斯的自然法学说时已经指出，霍布斯在讨论自然法和契约产生的义务时反复强调，在自然状态下，因为缺乏强制权力，自然法的施行欠缺必不可少的安全保障，由此产生的合理猜疑，不仅使包含双方信任的契约无效，也使自然法的理性规定难以有力地约束人。

[37]自然状态下义务的困境，根源就在于没有权力能够保证将道德规范转变为能够有效约束个人的义务。霍布斯指出：

那些以为自己是受到信约义务约束的人，似乎是因为这一点受骗了，即他们未能区分那些经由言辞造成的义务（obligationes）与那些由锁链造成的约束（ligationes）；而他们也没有想到，言辞本身是软弱无力的。只有在主权被制定，并武装起来以后，只有在这时，借助这一如此巨大的权力（potestas）的力量，言语才变成了锁链。[38]

是主权的“权力”约束人们去服从自然法，履行信约。[39]霍布斯并不否

认，自然法和信约可能会产生道德义务，但无论直接出于权利的放弃，还是来自自然法，任何义务的概念都包含了两个环节，一个是理性和道德意义上的“义务”（obligatio），另一个环节则是强迫人服从这一义务的约束力。^[40]要使义务能够约束具有自然人性的人，这两个环节缺一不可。人走出自然状态的政治之路，就是通过建立权力，形成真正的义务约束，用人造的锁链束缚人们在自然状态下的绝对自由。

在霍布斯的政治哲学中，建立国家的原初契约的意义就在于，将制造权力与形成义务结合在同一组（终止自然权利的）权利让渡行为中，同时构成国家与其道德基础。在与“愚人”有关正义的争辩中，霍布斯并不像“愚人”一样否定正义的存在，但是他坚持，正义的出现，无法脱离共同权力的建立。^[41]在霍布斯看来，在没有建立政治权力时，包含双重信任的契约，并不足以构成正义，因为这一契约中的承诺并没能真正成为信约。而要产生正义，“要么一方率先履约，要么有权力使他们履约”，否则就与理性相悖。^[42]只有建立国家的契约，才同时做到了这两点。一方面，通过人为第三方作为订约双方自由赠予的接受方，避免了合理猜疑对信约权衡的影响，使努力寻求和平的人率先履约，从而形成契约的义务基础；另一方面，更重要的是，针对这个人为第三方进行的自由赠予或“授予”行为，同时也用以建立保障这一权利让渡产生的义务的共同权力。在霍布斯的国家学说中，臣民的双重服从义务，最终仍然要靠契约人为建立的国家权力来保障或维持其约束。所以，霍布斯才指出，“与主权者拥有的绝对权利联系在一起的是公民的服从，统治国家必须要求多少服从，公民就服从到什么程度……提供这种服从的义务并不直接来自我们将所有权利都转让给国家的那一信约，而是间接地来自这一事实，即如果没有服从的话，统治的权利就失去了意义，因此根本就不会形成国家。”^[43]建立国家的契约，通过建立共同权力，才能最终建立服从这一权力的义务。建立国家的契约，同时产生规范义务与约束性的权力。霍布斯笔下的政治社会，在其道德基础和权力构成两个方面，都是通过契约人为建立的。正是在这个意义上，建国契约是奠基性的原初契约。这一契约不仅为国家主权奠定了双重的服从义务，同时也建立了保证这一义务有效施行的共同权力。只有这一契约，作为建立共同权力的权利让渡行为，才能有效地克服合理猜疑，脱离自然状态下人性自身在理性和激情的共同作用下导致的权衡困境，实现了意志的人为统

一。建国契约作为原初契约，标志着以人为意志论的方式终止了自然人的困境，从而完成了从自然状态向人为政治社会的跨越。而人为意志的契约建构之所以能够解决自然状态下的义务困境，在于建国契约不仅形成了对人为权威的服从义务，而且更重要的是，建立了这一权威的共同权力基础。试图脱离共同权力的建立理解建国契约，忽视建国契约作为主权建立的奠基性特征，将会误解霍布斯契约国家论乃至整个现代政治哲学的关键环节和思想脉络。

23 制度权力

在契约国家中，政治共同体的规范性与共同权力的制造同时产生这一法权事实，凸显了权力对于现代国家的重要性。但这一权力究竟对现代国家的政治性意味着什么呢？

霍布斯无论在其自然状态理论中，还是自然法学说中，都反复强调，在前政治社会中人类难以通过自然方式建立和平生活的症结，就在于缺乏强制性的共同权力。而契约路径如何能够从自然状态平等的个人能力出发，“建立”（*instituo*）或“制定”（*constituo*）一个足以威慑所有人的“共同权力”，对于霍布斯契约国家论的重要性来说，丝毫不亚于主权权利或者臣民服从义务的形成这一规范性问题。

自然状态是一个权力世界，每个人都无休止地追求权力，从而确保能在未来生活得好。自然能力的平等，也意味着希望和恐惧的平等。自然状态下，平等者对权力的追求，本来是要在这一未来的权力世界中确保自己的安全，但却因此造成了彼此之间的猜忌和敌意。^[44]自然状态下平等与权力的悖论，是自然状态成为战争状态的人性根源。表面上看，霍布斯通过契约路径建立的强制性的共同权力，并不会改变人无休止追求权力的自然本性，只不过在自然平等的处境中，增加一个能够有效威慑所有人的绝对不平等力量，通过这一权力带来的恐惧，为人与人的共同生活提供人性自身无法提供的和平秩序。而通过契约建立国家，关键就是要建立一个打破平等者之间权力困境的绝对权力，这一绝对权力作为自然平等的夷平者，是平等者之间和平生活的有效保障。但如何从自然平等的自然状态中建立或生成一种超出其他自然力量的绝对权力呢？

颇为悖谬的是，在霍布斯的自然状态学说中，唯一提到的打破平等与权力的悖论，确立“权力不平等”的自然方式，就是“发生战争”（*nisi per eventum belli*）。^[45]只有在现实的战争中，平等者对自身权力的希

望或幻觉，才被直接克服，或者更准确地说，暂时中止了。战争的事实，暂时搁置了相互猜忌和不信任的战争状态。那么，在霍布斯描述的脱离自然状态的和平之路（自然法与信约）与战争之间，到底存在一种什么样的关系呢？

对这一问题的回答，将我们带向了霍布斯国家理论中相对受到忽视的论述。虽然霍布斯针对亚里士多德的自然政治性学说，主张建立共同权力的唯一道路（the only way to erect such a common power）是契约的人为建构，但在霍布斯的政治著作中却提到了两种获致这种共同权力的方式，即按约建立（*institutio*）和以力获取（*acquisitio*）。按约建立的方式，是根据自然法的建议人为地“制定”共同权力（*a consilio et constitutione*）；而“以力获取”则是一种自然力量的生成方式，即通过自然权力和力量构成的国家。霍布斯将前一种方式构成的国家称为“政治性国家”（*civitas politicus*），而将源于自然权力的国家，称为“自然国家”（*civitas naturalis*）。^[46]该如何理解霍布斯国家学说中国家权力形成的这两种方式与建立共同权力的唯一路径之间的字面矛盾呢？

按照霍布斯自己的论述，这两种不同方式建立的国家，唯一的差别在于二者的心理学基础不同，在按约建立的国家中，人们出于彼此之间的恐惧选择他们的主权者，而在自然国家中，他们则是臣服于他们恐惧的人，除此之外，两种国家在主权的权利和后果上完全相同。^[47]但霍布斯的这一论述掩盖了这两种国家更为根本的分歧。

与“以力获取”的自然方式不同，在按约建立的人为方式中，在建立前并不存在足以威慑未来臣民，从而带来恐惧的权力。因此，“自然国家”与所谓“政治性国家”的关键不同在于，自然国家是在自然状态下凭借自然权力或者自然力量产生的支配关系。

事实上，尽管强调自然平等，但霍布斯从不否认，在自然状态下，仍然存在着在权力差异的基础上建立的人与人之间的支配关系。家庭、团伙和主奴关系都是这种自然状态下类似占有性质的支配关系（*dominion/ dominium*）的例证。只不过，在自然状态下，这些支配关系不稳定，不足以建立长久的和平秩序。这种自然权力关系的不稳定在于这些将不同人联合在一起（*conspiratio*）的支配关系，人数之少，

力量之小，不足以在自然状态的战斗中能够始终获得确定的胜利。但严格来说，这个理由算不上决定性的，因为即便构成“国家”，国家与国家之间仍然处于无法确保胜利或安全的自然状态中。真正的理由其实在于这种支配关系内部的权力性质。[48]

尽管自然支配关系源于生殖或征服，但单凭自然力量虽然可以获得权力，却不足以建立真正的支配关系。正如我们已经看到的，母亲对孩子的支配，不是直接来自生殖，而是来自孩子所谓的同意。孩子有义务服从母亲，也首先是因为后者的养育，而不是自然的生殖。这种养育的前提是孩子假定接受了母亲的支配关系，以自己的服从来换取这种养育，并承诺在长大后不会成为父母的敌人。换句话说，在母亲对孩子的支配关系中，母亲不仅具有与孩子不平等的自然权力，而且这种权力保存或保护了受到支配的孩子，而孩子则通过同意服从被纳入到这一保护关系中。[49]

霍布斯有关主奴关系的论述更加清楚地表明了，在支配关系中，需要将自然暴力转变为一种包含义务的服从关系。霍布斯指出，单纯战斗中的胜利并不能建立相对于被征服者的支配权，这种权利的真正获取，是通过被征服者为了避免当前的死亡，而订立信约，在保有自己的生命和身体自由的情况下，服从征服者的命令，成为后者的奴隶。关在监狱里，或者束缚在有形的锁链中的俘虏，并没有通过义务的约束服从主人，他们逃跑或杀死俘虏他们的人，都是正义的。但俘虏一旦为了生存和人身自由，订立信约，成为忠实的奴隶，再这样做，就是冒犯信约，从而是不正义。因此，霍布斯强调，“主人的权利，不是来自胜利本身，而是来自被征服者的信约。他服从的义务，不是因为他被俘，而是因为他自愿地臣服于俘获他的胜利者。”通过臣服契约，征服结束了战争，开启了和平。[50]

霍布斯对臣服契约的分析有助于我们理解服从的义务与权力不平等的关系。在自然状态下，战争的发生虽然可以分辨权力的不平等，但战争的事实却意味着人的自我保存与绝对自由是彼此无法相容的。在这个意义上，战争无法成为人们可以共同生活的状态，战争的事实本身无法克服平等者的生存困境。自然国家通过臣服契约将战争的事实转变为和平的可能世界。被征服者在承认超出平等的权力的同时，获得了生存与

自由。臣服契约用法律的“人为的锁链”（artificial chains）代替了自然的直接暴力和强迫，建立了一种虽然限制被征服者的自然自由，但却与其自由相容的生活秩序。这一人为锁链就是所谓的“义务”，其本身虽然软弱，但却能依靠被承认为不平等的权力的威慑，约束自然状态下的平等者。政治社会的秩序，能够用义务的人为锁链代替了自然暴力的前提，就是一种不平等的最高权力（所谓“主权”）的出现。但无论在政治性国家，还是所谓自然国家中，这种不平等的权力，并非单纯的自然力量，而是具有规范性的权力。即使是在战争中脱颖而出的征服从权力，一旦作为能够保护服从者的权力，也会和契约人为建立的共同权力一样，都不是单纯的自然暴力，而是结合了义务关系的权力。

但在将自然力量（生殖或征服）通过同意或信约转变为服从的义务方面，霍布斯的自然国家的契约之路仍然与“政治性国家”的契约之路存在一点决定性的不同，前者只有支配者和被支配者的臣服契约，而在后者则是一种结合了臣民彼此关系与其同未来主权者的关系的统一契约。因此，前者始终未能彻底摆脱支配关系的人身性质，而建立真正去自然化的政治服从义务。在建国契约上的这一关键差异才是霍布斯在自然国家和政治性国家之间发现的恐惧心理差异背后的规范意涵。

从国家权力的义务基础看，自然支配关系的臣服契约存在严重的缺陷。自然支配关系的征服契约，恰恰是霍布斯在人为建立国家时排斥的契约形态，即支配者与被支配者之间直接订立的契约。尽管霍布斯坚持，在这种契约中，征服一方并没有因为被征服者一方的承诺，而使自己受到义务的约束来宽恕后者的生命，他留给奴隶的生命和身体自由，完全出于自身的自由裁量，除非他自己明确地在奴隶臣服前承诺这一点，否则他就不受约束。用契约论的术语来说，将征服转变为主奴关系的是主人单方面的信约。但在这种主奴之间的契约形态中，当奴隶承诺不逃跑或不攻击主人，主人用义务的无形约束代替了锁链的有形拘束时，主人仍然需要信任奴隶。^[51]只不过，主人并不完全依靠奴隶言语上的承诺，而是借助自己的权力所带来的恐惧，确保后者的服从。但通过臣服契约将战争中的力量对比转变为对被征服者的人身权利，关键在于二者建立了基于承诺（promise）的保护与服从的关系。但这种保护与服从的关系所依靠的，在很大程度上，是主权者自身的自然权力，而

不是双方的共同权力，更不是主权者与其全部臣民的共同权力。臣服建立的自然支配关系，只是扩大了主权者可以有效使用的手段，似乎并没能真正改变他使用的权力的性质。这一权力，尽管通过义务转变为一种权利，但似乎没能完全摆脱个人自然权利的色彩。^[52]在这一点上，我们可以说，自然国家并没能有效地建立新的权力。在自然国家中，主权仍然是一种在自然状态下确定而不可抗拒的权力（*potentia certa et irresistibilis*），这一权力在经过契约和同意的法权化后，本身赋予了统治者以相对于不能抗拒这一权力的人以统治和命令的权威。^[53]自然国家的权力在政治化的程度上不及政治性国家。

自然国家在权力建立上的弱点，源于臣服契约另一个更为严重的缺陷。在这种支配关系中，因为缺乏被支配者彼此之间通过契约形成的权利—义务关系，统治完全建立在支配者与被支配者的人身关系之上，支配关系的服从义务也完全基于在臣服契约中建立的被支配者对于支配者个人的人身义务。这意味着，自然力量获得的政治体，其实缺乏霍布斯在人为建立国家中谋求的“统一体”，而更像是一束人身支配义务关系的集合，只有每个臣民对于同一个征服者意志的臣服，欠缺意志的真正统一。

在这种从人身支配关系自然形成的国家中，国家权力类似个人的财产权。^[54]而这种充当国家权力的财产支配权（*dominium*），在很大程度上只是自然状态下对所有东西的自然权利的一个延伸。^[55]从财产支配权的角度看，通过自然暴力获取的主权仍然只是主人为了自身自我保存可以动用的所有必要手段的一部分。自然支配关系的建立只是便利了主人对被征服者的生命及其一切所有物的自由使用，但因为征服者在自然状态下就已经拥有了这些权利，所以，这一支配关系的建立并没有真正扩大主人的权利。把自然国家的支配关系仅仅理解为这样一种自然权利的话，被支配者就只不过是主人占有的某种可以随意处置的物品。自然国家虽然建立了强制性的权力，并通过臣服契约赋予了这一权力以义务基础，但这一权力的“共同性”，却始终有所欠缺。^[56]因此，虽然霍布斯反复强调，主权者的权力与主人的权力一样，都是绝对权力^[57]，但通过征服或生殖的自然方式，其实仍然无法构成人为国家的主权所要求的绝对权力。与人为国家的主权相比，孩子的母亲，或者奴隶的主人，

虽然具有裁决生死的专断权力，却似乎仍然不够“绝对”。而要准确地说明现代人为国家的权力性质及其困难，必须从自然征服式的意志臣服走向代表的意志统一，这是霍布斯契约国家论的一个重大“发明”。

24 代表与政治社会的统一性

虽然霍布斯政治哲学的许多主要思想，从《法的原理》，到《论公民》和《利维坦》，几乎一直保持不变，但学者们早就指出，一个重要的例外就是“代表”的概念。《利维坦》英文版中最早系统表述的代表理论是此前著作中几乎没有提及的。^[58]虽然霍布斯并非在政治哲学中最早引入“代表”概念的人^[59]，但他的代表理论无疑构成了现代政治哲学以代表方式解决人为政治权力的统一性这一问题最重要的开端。

我们在前面已经看到，自由平等的个体之间通过联合在一起建立和平的生活秩序，不能依靠人在行动上的一致或个别意志的吻合，而必须通过契约建立一个统一体。在《法的原理》中，霍布斯将这一政治的统一体（union）描述为是“为了人们共同的和平、防卫和利益，借助共同权力，而统一成为仿佛一个人（united as one person by a common power）。这个高居在所有个别的人（particular persons）之上的具有共同权力的统一体，只能通过成员将其个人的“权力和力量”让渡给主权者来构成。不过，因为在霍布斯这里，“任何人都不可能真的将自己的权力和力量让渡给别人，别人也不可能接收权力和力量”，这一权利让渡不过是成员放弃自己反抗主权者的权利。虽然这一论述已经具备了《利维坦》中契约国家论的雏形，但对于“一群自然人（persons natural）如何借助契约统一成为一个政治人或政治体（one person civil or body politic）”，霍布斯却语焉不详；他虽然试图从法律人格（one person in law）的角度来理解国家，但并没有明确界定“自然人”（natural person）与“政治人”（civil person或person politic）的区分。霍布斯仍然经常从自然人的角度来使用person这个词，这表明person尚没有成为一个概念，所谓“政治人”不过是在“比喻”意义上延伸自然人的一个说法，人为建立国家需要的仍然是对自然人人性和目的的知识。而霍布斯关注的政治共同体的意志统一，只能被描述为是许多人的意志被包含或容纳在一个意志中（many wills are involved or included in the will of one or more consenting）。^[60]

在《论公民》中，霍布斯更明确地论述了国家作为政治人格的特征。在霍布斯看来，国家之所以与具有自身权利和财产的个别的自然人（*homines particulares*）不同，是一个“政治人格”（*persona civilis*），就在于组成国家这一统一体的所有人都具有一个意志。^[61]但对于这一与自然人不同的“政治人格”的构成方式与规定性特征，霍布斯并没有深入讨论，也并没有将契约的思想与这一政治人格的构成系统地联系在一起。事实上，虽然《论公民》也是将通过契约建立国家描述为每个人将权利让渡或者说赠予主权者，但在论述中并没有过多探讨这一契约的具体方式和形态。^[62]在分析国家生成时，他更多是将政治统一体的构成理解为“每个人将其意志臣服于另一方的意志”。^[63]这与他在《法的原理》中对政治共同体意志统一形式的理解是一脉相承的。我们可以说，直到《论公民》时，政治性国家与自然国家的理论区分，并没有严格地建立起来。

虽然在《利维坦》之前的这些著作中，霍布斯尚没有发展出系统的代表理论，但已经开始有意识地发展公共人格的概念，用来描述契约人为建立的政治统一体的性质，特别是用来表达这种统一体在意志上的统一。但在考察政治统一体的形成时，霍布斯论述的焦点，仍然是作为自然人的个体，其特殊意志如何能够达成一致。在这一思路中，不仅将意志的臣服作为意志统一问题的主要答案，而且在设想这一意志的臣服时主要是从个体聚集在一起的多数人决定的角度来理解。^[64]这一点最突出地体现在霍布斯的人民概念中。“人民”（*populus*）与“群众”（*multitudo*）不同，是拥有单一意志的单一实体，成为国家的公共人格，或者说，所谓“政治人”，其中包含了每个特殊个体的意志。^[65]但霍布斯认为，只要“自愿集合一起的一群人……受到了多数人同意的约束”，就可以从彼此毫无关联的群众（*multitudo dissoluta*）中识别出“人民”来。因此，在前期的国家理论中，霍布斯把通过契约建立国家的路径看作是一种原始民主制，将民主制视为政治社会的开端，贵族制和君主制都是处于民主制中的人民通过多数人决定进一步让渡或转移主权的结果。^[66]虽然霍布斯强调，建立国家的原初契约的性质否定了人民通过多数人的决定废黜君主的可能，但这一理论仍然给否定主权者的绝对权力留下了理论上的可乘之机。^[67]

霍布斯前期国家理论的这一“弱点”，究其根源，仍然是未能充分阐明建国契约的人为性以及相应的奠基性质。《利维坦》中的“代表”概念，就是要进一步完善“公共人格”的概念^[68]，充分解决国家权力的意志统一问题，从而最终澄清通过契约建立的国家所具有的人为特征。

《利维坦》中通过契约建立国家的论述，实际上包含了三种不同的权力建立方式：

（1）“所有人把他自己的权力和力量都授予一个人”或“放弃我统治自己的权利，把它授予这个人或这个集体”；

（2）“每个人都将自己的意志服从于他的意志，让自己的判断服从他的判断”；

（3）“让一个人或一个由多人组成的大会来承担他们每个人的人格，而在那些有关公共和平或安全方面的事务上，承担他们人格的这个人无论做了什么，或导致他人对它做了什么，每个人都承认这些行动算是自己做出的。”

这三种方式都是要实现建立政治共同体的个体之间的意志统一。

第一种方式是通过放弃权利进行的“授予”或赠予。我们知道，所谓“赠予”，并不能真的将“权力和力量”转移给共同权力，而只不过意味着所有人都针对未来的主权者放弃了反抗其行为的权利，即不再构成主权者权力运用的外在阻碍。在这个意义上，未来的主权者成为政治社会中唯一仍然具有完备自然权利，并在行使时，除危及臣民自我保存的极端情形外，不会遭遇外在障碍的人^[69]，但主权者相对于原来所在的自然状态而言，并没有因此增加自己的权力。只不过，在霍布斯看来，主权者在自然状态原本就“有权”使用所有人的权力和力量，他似乎根本无须增加自己的权力，只需要不受个体通过权利放弃的“权力和力量”（*potentia et virius*）的外在阻碍和限制，就可以在国家中成为绝对权力。

第二种方式将意志统一体的建立描述为一种直接的人身服从关系。由此建立的权力，是一种有效针对每个人的支配关系。这其实是霍布斯

在《法的原理》和《论公民》的国家论述中通过臣服建立统一体的主要思路。但这种方式，与自然国家的臣服契约，并没有根本的不同。这种方式，虽然能够将臣民的意志“包含或容纳”在主权者的意志中，但仍然无法克服自然国家权力缺乏“共同性”的弱点。

如果说授予和臣服这两种方式，仍是霍布斯前期国家理论的继续，那么第三种方式则超出了上述两种方式，通过人格的代表建立了政治共同体意志统一的新形态。

霍布斯所描述的“代表”关系是通过所谓的“授权”建立的。在《利维坦》中，建国契约，不只意味着权利的让渡或赠予，还进一步通过权利让渡在订约双方与未来主权者之间建立了授权的关系：“我授权（authorise）这个人或这个大会”。也就是说，在建国契约中，每个人向未来主权者赠予或授予了自我统治的权利，也同时“授权”这一人为建立的主权者作为自己的“代表”。

在《利维坦》中，霍布斯将考虑言语和行动的责任归属时^[70]的人格（person），明确划分为“自然人格”（natural person）和“人造人格”（artificial person），前者的言辞或行动是属于他自己的，而后者则“代表另一个人（或者任何可以以实际或虚拟的方式将言行归于它的其他东西）的言辞和行动”。对于“人造人格”来说，霍布斯指出，“有的人格，其言辞和行动为那些他们所代表（represent）的人承认为自己的。在这种情况下，代表他们的人格（person）就是代行者（actor），而被代表的，承认代表者言辞和行动的就是原作者（author），代行者是凭借原作者的权威（authority）行事的。”^[71]建国契约中的“授权”内容，明确建立了每个订约人与未来主权者之间的代表关系——每个未来臣民是“原作者”或“授权者”（author），而主权者则是凭借“授权者”的“权威”（authority）行事的“代行者”（actor）或者说“代表人格”（representing person）。通过建国契约，主权者成为每个臣民的代表（主权者是以臣民的名义行事），而臣民则要为主权者的每个行为负责（臣民把主权者的每个行为都当作是自己的）。在这一意义上，臣民对主权者的服从，不再仅仅是征服意义上的臣服，而是为自己的行为负责。而且，代表关系将人为国家权威的服从基础，从契约订立时的个体之间的相互义务以及对主权者的赠予义务，又进一步延伸到每个人对自

身的理性责任上。就这样，代表者比征服者更有效地将臣民的意志“包含或容纳”在主权者的意志中。

建国契约通过“授权”所建立的主权者与臣民的代表关系，确定了政治统一体的意志统一。根据霍布斯的团体人格理论，任何一群人，只有具备代表（representative），才算是一个正规的团体（regular system）。没有代表的人群，只是所谓人群的聚集（比如汇流到市场中的人群），成员之间不具有彼此的义务，其行动来自意志或倾向的相似性，而没有实现意志的真正统一。这样，从代表的概念出发，霍布斯得以澄清了政治体（bodies politique）的性质。任何一个具有法律人格（Persons in Law）或公共人格的政治团体，都具有可以以团体的人格（the person of the Body）名义行事的共同代表，代表的公共活动，组成团体的每个人都都要为此负责。但国家与一般政治团体有一点重要的不同，其他政治团体只是在某些方面针对特定的目的建立的统一体（union to any particular design），因此这些团体的代表只是对组成成员的“有限代表”，而国家的主权者则是每个臣民的“绝对代表”。在国家这一政治体中，主权者作为绝对代表，意味着在和平生活的所有方面，基于建国契约的授权行为，“他”都可以代表组成政治社会的每个人行动。主权者作为绝对代表的人格特征，是建国契约中每个人授权的直接结果。在通过契约建立国家的过程中，当每个人都通过契约进行授权，并成功地与同一个人格（无论是一个人，还是一个具有统一意志的大会）都建立了代表关系时，建国契约也就“将全体真正统一在唯一人格之中”（in personam unam vera omnium unio）。^[72]“统一的人格”就是国家这个政治共同体统一的标志。但没有在每个人与每个人订立的建国契约中，通过授权构成主权者对每个人的绝对代表，也就无法将全体统一在国家的人格中。因此，霍布斯通过契约路径人为建立的统一国家，其出发点是体现在每个人与每个人的契约关系中的双边形式性联合（societas），而终点则是体现在绝对性的共同代表身上的，以实现和平和安全这一集体保存目的的实质统一体（universitas）。原初契约的形式性和代表的统一，共同规定了现代政治社会的基本特征。^[73]

但建国契约通过人格代表关系建立的政治统一性，在公共人格与代表人格之间存在着微妙的张力，体现了霍布斯人为建立的国家中无法清

除的自然困境，也成为理解主权的绝对权力性质上不可克服的困难。

一方面，通过契约中的授权，将所有人统一在一起的“唯一人格”，就是霍布斯在之前作品中提到的“政治人格”，也就是国家——“统一在一个人格之中的一群人”（*multitudo illa una persona est*）。通过利维坦的公共人格的建立，这一群在自然状态下彼此存在猜忌和敌意的“群众”，被整合成为一个真正的统一体。国家的这个人格可以说是“所有公民一体的人格”（*civium cunctorum persona*）。这一统一性在“大利维坦”诞生前并不存在。国家的统一性，有赖于公共人格的建立。代表的概念完善了霍布斯对公共人格概念的界定。主权者就是那个“承担国家的人格”的人，主权被相应理解为他履行这一任务所需要的权力。[74]

但另一方面，霍布斯又始终强调，只有通过订立建国契约的每个人对主权者的“授权”，确立主权者对他们每一个人的代表（“承担了他们人格的这个人”[75]），才能实现政治共同体的统一性。在这个意义上，政治社会的统一性体现在主权者自身的单一人格上。用霍布斯的话说，在出于安全和保护的目建立的政治共同体中，保卫人民的权力在于他们的军队；而一支军队的力量，“在于国家的统一，而国家的统一在于主权者的单一人格”（*civitatis unitas ab unica summam habentis potestatem persona*）。[76]因此，在霍布斯这里，是主权者作为代表者的单一人格，而非被代表者自身的统一性，确保了整个国家成为一个“统一体”：

一群人经本群中每一个人个别的同意，由一个人代表时，就成了单一人格；因为这人格之所以成为单一，是由于代表者的统一性，而不是被代表者的统一性。[77]

霍布斯依赖代表者的统一性来建立政治统一体的统一意志，不仅与当时支持议会的共和派作家的言论[78]以及其后洛克和卢梭通过人民整体（*the body of the people*）建立国家统一体基础的做法针锋相对，也意味着他放弃了自己早先在《论公民》中通过“人民”概念理解国家的主权和公共性的方式，不再简单地把政治共同体的统一性等同于原始民主制的多数决定逻辑，而是更加明确地将这一统一性与主权者的统一人格联

系在一起，人民与多数决定原则被降格为一种决定谁来承担国家公共人格的程序性手段。[79]

从霍布斯构思契约国家论的主旨和结构来看，借助代表关系和人格概念建立的具有统一人格的政治共同体，无疑是建立国家的原初契约最重要的“产物”，它解决了自然状态下平等的人之间相互联合的意志统一问题。但在霍布斯的人为国家中，政治共同体的这种人格统一性，所谓“国家的人格”，却在很大程度上是通过主权者自身人格的统一性实现的。公共人格似乎只有在“承担国家的人格”的主权者现身的情况下，才能出现，才能有所作为。[80]霍布斯强调，“除非通过其人格（即主权者），国家既不能说话，也不能行动。”[81]因此，在霍布斯的政治哲学中，对主权者权利的讨论，就是对国家公共权力的分析。在许多地方，主权者甚至被等同为国家的人格。大臣和将军代表国家的人格行动，但听命的是主权者的意志，服从他的政治人格；法官代表的是主权者的人格，他凭借主权权威的行为，都被视为是“国家的行为”；而由公共权威派遣的外交人员，在国外代表的也是主权者的人格。许多时候，当霍布斯提到“国家的人格”时，他指的其实就是“国家的代表人格”。最终，君主自身甚至就成了“国家的人格”（the Sovereign，which is the person of the commonwealth）。[82]

这样，在政治社会的公共舞台上，君主人格就从代表或承担国家人格，逐渐成为了国家人格本身。在《利维坦》（特别是英文版）中[83]，这一主权者自身人格相对于公共人格的“现象学”优先性，甚至最终对后者在行动上的彻底替代，都意味着，在霍布斯这里，“利维坦”的公共性，并不像在卢梭或康德那里能通过某种总体或普遍的意志来实现，而必须让大家的意志服从“他的意志”，也就是承担公共人格的主权者的意志。因此，霍布斯虽然承认，法律秩序作为政治共同体和平生活的保障，其权威和力量都来自于所谓的“国家的意志”，但在霍布斯这里，这个国家的意志只能是代表者——也就是主权者——的意志。[84]因此，在霍布斯的人为国家中，是主权者的意志，而非任何抽象的总体意志或理性意志，使利维坦超出了个人意志的自然协同。撇开主权者的人格及其意志，国家没有意志，也就无法行动。

但如果在霍布斯的人为国家中，脱离了主权者这个灵魂，人造的国

家机器就无法运转^[85]，那么，主权者自身的自然属性，是否会妨碍这部机器的正常工作呢？主权者并不是公共人格，而只是“承担这一人格者”。任何承担公共人格的代表者，都因此同时代表了两个人格，即一方面代表其自身的自然人格^[86]，另一方面代表公共人格或者说政治人格。^[87]霍布斯承认，由于主权者同时承担了公共人格和其自身的自然人格，因此不可避免地面临公共利益和私人利益的冲突。霍布斯的政治哲学对不同政体的比较，并不像传统政体分析一样关心不同政体在生活方式上的抉择和相应构成的统治集团，而主要考察的却是不同政体会面临的所谓“不便”。^[88]霍布斯所谓的“不便”，其实就是人性给国家的制度权力带来的不便，具体而言，就是统治者同时承担的自然人格对于公共人格带来的干扰和影响，最终也就是自然人性给人为的政治秩序带来的不便。毕竟，“人的状态从来不能避免这样或那样的不便”。^[89]而君主制与其他政体形式的优劣，不在于政治权力的性质，只在于其代表公共人格时面临的自然人格方面的优势和劣势。君主制因为能将公私利益结合得最紧密，因此对公共利益的推进就最大；但在自然继承方面的困难，又是这一人造机器获得“人为永生”（artificial eternity）的最大困难。^[90]

因此，即使就人为建立的契约国家来看，通过授权和代表关系建立的政治统一体，虽然超越了单纯通过权利放弃或赠予建立的意志臣服关系，但这一国家的人格统一性，始终无法在人为性和公共性的建立和行使中，完全摆脱自然人格的作用。主权者及其自然人格和意志，并不只是利维坦这部人造机器中的幽灵，而在某种意义上，成为其统一性的形式和灵魂。霍布斯的人为政治秩序，在其根源，似乎仍然透露了自然人性不可消除的身影。不过，自然人性对人为国家最致命的影响，体现在利维坦的绝对权力的性质上，正是在这里，现代政治哲学建立的新政治秩序面临着来自自身原则最大的困难。

25 绝对权力：自然权利还是共同权力？

在《利维坦》的开头，霍布斯就向我们展现了国家作为人造机器的恢弘图景。而这一机器最大的特点在于，“它的质料和制造者都是人”。^[91]契约国家在公共人格和自然人格关系上体现的人为性与自然性的双重特征，其实不过是霍布斯的人造国家“人为理性制造”与“人性作为质料”这一双重特征的反映。而霍布斯通过契约建立的这一国家的主要特征，强制性的共同权力，从根本原则看，始终未能摆脱这一双重性遗留的困难。

我们已经指出，如果仅从权利赠予的角度理解契约建立的人为国家，其权力不可能超出主权者自身的原初权利。在这个意义上，主权作为绝对权力，只是意味着，在主权者与臣民的关系中，在不涉及臣民自我保存的情况下，前者的行为排除了后者在自然状态下对其可能施加的抵抗或阻碍。这等于说，当所有人通过契约进入政治社会后，只有主权者一个人仍然是身处自然状态下的自然人。洛克对绝对权力的批评敏锐地指出了这一点：

这仿佛是当人们退出自然状态进入社会时，他们同意，除一人在外，大家都应当受法律的约束，但他一个人仍然可以保留自然状态中的全部自由，而这种自由由于他掌握权力而有所扩大，并因免于受罚而变得肆无忌惮。这就是认为人们竟如此愚蠢，他们注意不受狸猫或狐狸的可能搅扰，却甘愿被狮子所吞食，并且还认为这是安全的。^[92]

不过，洛克的批评已经触及到这一对主权的“自然”理解的缺陷：在何种意义上，具有绝对权力的主权者，其在政治社会中的自然自由，会“由于他掌握权力而有所扩大”（increased with power）呢？

从霍布斯在《利维坦》中对权威的含混用法可以清楚看出他所面临的困境。一方面，无论根据权利放弃或赠予的逻辑，还是遵循授权和代表的逻辑，主权者以国家名义进行的任何行动，都源于个体臣民作为“原作者”或“授权者”的“权威”，其根源是这些授权者或赠予者自身的自然权利或自然自由。^[93]然而另一方面，霍布斯却同时指出，国家本身具有一种不可分割的“大权威”，这就是“主权”。主权并不是个别权利的简单汇集，也不是个体权力的无限延伸。主权不可分割，意味着主权是一种新产生的权威，它具有与自然权利的自我保存不同的集体保存的理性目的。霍布斯甚至进而主张，主权者既然承担了国家人格，所以他作为行为人所做的一切，都可以把国家看作原作者。事实上，只有从人为国家创立的自主权威，而非订约个体的原始权威角度，才能理解《利维坦》中广泛提及的国家和主权者的权威，无论是规定臣民自由、限制各种政治团体的国家权威，还是国家官员赖以执行公务的公共权威。^[94]

要理解国家的自主权威，就必须回到霍布斯的主权学说。霍布斯对主权权利的分析表明，在将绝对权力理解为通过契约人为建立的共同权力时，似乎并不能仅将其看作一种与自我保存联系在一起的自然权利。

霍布斯对人为国家的主权权利的分析分为两个部分。第一部分讨论的并非具体的权利，而是在建国契约中建立的主权者与臣民的关系，这是主权者所有具体权利的基础原则（第一项至第五项权利）。主权的基础原则是围绕建国契约建立的代表关系：建国契约是臣民之间的奠基性契约，主权因此不受任何其他形态的统治契约的限制或规定；从臣民对主权者的授权出发，主权者成为臣民的代表，使主权者的任何行为都可以视为是臣民所为，从而排除了臣民对主权者行为的限制或障碍；主权者对臣民不可能施加任何不正义或侵害，后者也不可能惩罚前者，无论从道德或法权上，主权者具有对臣民不受限制的行为自由。从霍布斯对主权的基础原则的阐述可以看出，主权作为绝对权力，首先意味着从否定的角度看，是一种不受其他契约形态限制的权利，也不可能受到不正义的指控和惩罚的权利。从权力运用的法权角度看，来自建国契约的主权是奠基性的，在政治共同体中不存在可以限制其行为的更高权力。但能够发挥这一奠基性作用的主权，必须通过授权和代表的关系，得以通过自身意志统一地使用所有人的力量。绝对权力的这一特征，充分体现

在霍布斯描述的主权的各项具体权利中。[95]

主权的各项具体权利，实际上就是主权者为了维护所有人的和平与防卫所采取的必要手段，这些权利构成了霍布斯主权论述的第二部分（第六项至第十二项）。主权的基础原则强调主权作为绝对权力的不受限制，这种否定意义上的绝对权力，体现了奠基性契约建立的主权者在赠予或授权中获得的不受干扰的自由，与之相比，主权的具体权利直接描述了维系政治共同体的和平秩序所需的各种权力。但主权者为所有人提供的保护，或者说“所有人的和平与防卫”，并不是自然状态下任何人的目的，因此所需要的手段也不属于自然人的自然自由。因此，霍布斯指出，这些权利都是“增添”（annexed to）到主权上的。其中包括管制公共学说、制定法律、设立审判权力、决定和战、选任官员，乃至奖惩和分配荣誉等权力，几乎包括了主权最核心的内容。这些权力，严格来说，都不是自然状态下的自然权利，而是与自然法建立理性的和平生活秩序的各项规定相对应，将来自个体的力量转变为实现社会性秩序的制度权力。主权者作为国家人格的承担者，才得以拥有了这些制度权力，并因为他同时承担的自然人格有可能去滥用这些权力。而缺乏这些权力及相应制度权力的统治者，很难说是具有了最高权威的主权者，更不用说是拥有绝对权力了。这些具体权利，虽然是“增添”到主权上的，但却已经与主权构成了一个不可分割的整体。这些权利充分体现了主权作为共同权力的意涵。[96]但主权作为共同权力在霍布斯的契约国家论中的根据何在呢？

在主权者为了理性的集体保存而承担国家人格所增添的这些权利中，最能体现霍布斯国家双重性的，莫过于惩罚权利了。霍布斯建立国家的根本目的，就是使用惩罚威慑自然人性，从而将人从自然状态带入和平社会。但在霍布斯的国家学说中，主权者拥有的惩罚权的性质，及其与臣民的自卫权之间潜在的冲突，一直是一个难以解决的理论困难。[97]

《利维坦》在讨论惩罚问题时，明确将主权者的惩罚权理解为一种自然权利：虽然臣民没有将自卫权让渡或赠予给主权者，但因为在自然状态下，每一个人都拥有对一切东西的权利，因此，根本无须臣民给予主权者这一权利，而只需主权者自己一人留有自然给予他的权利，这样

在臣民放弃自己权利的情况下，“主权者得到的权利，就是可以不受限制地使用自己的自然权利。”这样，主权者在惩罚罪犯时具有完全的自然权利，“就如同他还处于纯粹的自然状态中，处于每个人与其邻人的战争的状态中。”^[98]但考虑到霍布斯并不像格老秀斯和洛克一样承认存在自然法的执行权，人的自然权利中并不包含惩罚的权利，因此似乎难以从自然权利在政治社会中的存留来理解主权者的惩罚权利。而且将惩罚权利等于自然权利，意味着构成政治统治秩序基础的每一次惩罚行为，都将统治者与臣民重新带回到自然状态中，这无疑与霍布斯在惩罚理论中始终强调的惩罚和敌意行为（act of hostility）的区分不大一致。^[99]

但《利维坦》在讨论主权的基础原则时，也曾尝试从代表的角度，而不是权利赠予的角度，来理解主权者的惩罚权与臣民的自卫权之间的矛盾。基于建国契约建立的授权关系，作为臣民所有行为的“代表”，当主权者惩罚罪犯时，罪犯自己也是自身惩罚的“原作者”或“授权者”，因此，惩罚可以看作是对自身不义行为的处罚。^[100]从这一角度看，主权者对臣民的惩罚权利体现了在政治社会中行为的人为“代表”与“授权者”的自然人格之间的理性冲突，并最终体现为可以借助授权使用集体权力的主权者与运用个人能力自卫和反抗的臣民之间的暴力冲突。但根据霍布斯的自我保存学说，个人不可能对自己施加恶，个人也就不可能惩罚自己。因此在霍布斯的理论中，对惩罚的这一代表式理解，尽管揭示了人为国家构成后自然人格与公共权威在惩罚上的潜在张力，但却很难用来在理论上论证惩罚权利的基础。这一论证更像是为了证明反叛的不正义性，而不是证明惩罚本身的正义。

从惩罚权利的困难可以看出，通过授权和代表的概念建立的公共人格，并不能完全摆脱构成人为国家的自然质料。这一公共人格具有的强制性共同权力，仍然要么是“代行”参与订立原初契约的臣民原本具有的自然权利，要么是主权者个人的自然自由在政治社会中的存留。这两种基于自我保存和自然权利对惩罚权利的解释，事实上都将惩罚权利还原为自然状态下的战争和征服的自然力量，无法说明惩罚权利作为共同权力的真正性质。毕竟，“惩罚”不是为了主权者个人的自我保存，而是为了“他们所有人的保存”。^[101]具体而言，“施加惩罚”的目的只是为了“矫正犯罪者，或引导其他人”。也就是说，惩罚着眼的是未来的善，而不是

过去的恶。这里蕴含了惩罚与报复的关键差别。在霍布斯看来，仅仅为了报复而施加伤害，是与理性相悖的虚荣行为，这一出于虚荣施加的伤害，实际上是将人与人之间的关系重新带入了战争状态，违反了和平的自然法。^[102]因此，作为惩罚权利基础的主权，不是主权者个人在自然状态下生存或征服的自然能力，而是其维持和平的政治能力或者共同权力。^[103]

实际上，在《利维坦》中，还隐含了另一个有关惩罚权利的论证，为理解主权的权利提供了一个不同的思路，也为思考霍布斯契约国家论的义务和权力的困境提供了新的线索。我们在前面已经指出，建立国家的原初契约，作为奠基性的契约，其义务与保障这一义务的约束力，虽然在概念上不同，但却不可分割，是在建国契约中通过同一组权利行为构成的。因此，霍布斯在论述主权者权利的重要段落中特别指出：

有人认为，任何君主的权力都来自信约，也就是有条件的。产生这种意见，是因为没有理解这样一条简单的真理：信约，如果没有约束、遏制、限制或保护任何人的力量，就不过是空洞的言辞；信约的力量只能来自公共之剑，也就是来自具有主权的人或人的大会手脚不受束缚这一点；主权者的行动得到全体的保证，并以全体统一在主权者身上的力量来执行。^[104]

这段重要的论述提示我们，主权者的绝对权力，作为“全体统一在主权者身上的力量”，是建立国家这一契约的规范性义务的真正保障。没有主权者不受束缚的力量，“公共之剑”无法确保建国契约的义务真正具有约束力，从而也就无法建立和平秩序的义务基础。在这个意义上，行使惩罚权利的强制权力，是主权的绝对权威“万无一失的标志”，主权者只有借助这一权力，才能得以“规范和统治臣民的行动”。^[105]因此，主权者所拥有的这种“约束、遏制、限制或保护任何人的力量”，作为一种不受束缚的绝对权力，就并不是自然状态下平等者不受限制的自然权利，而是通过建国契约人为构成的“共同权力”。惩罚权利，和主权的其他权利一样，都是为了维护建国契约建立的主权者与臣民的法权关系和服从义务从而“增添”到主权者的权利。惩罚权利和所有其他主权权利一样，是主权者保护臣民的权利，属于通过契约人为建立的制度权力的一部分。

[106]没有这一权利，也就没有保护和服从的相互关系。因此，在霍布斯的惩罚定义中，惩罚明确规定为是由“公共权威”施加的恶，而其目的是借助“恐惧”（terror）促使公民的意志服从法律。从政治共同体意志统一的角度看，只有借助这一惩罚的权力，主权者的意志才能指引国家机体各个部分及肢体的运动，履行其服从的义务。所以，霍布斯才将惩罚视为国家这部机器的人造“神经”，因为只有通过惩罚的神经作用，主权者的意志才能够有效地成为构成政治统一体的各个部分的意志。而对于人为建立的政治统一体来说，“惩罚的目的”，首先不在于强迫个人的意志，而是“形塑（formare），乃至造就（facere）人的意志”。这才是《利维坦》的第七自然法规定的惩罚针对未来善的和平目的，与自然状态下的虚荣和残酷不同，不是仅仅对“自身权力和能力”的想象。[107]在主权权利中，惩罚权利与政治共同体的意志统一有着最为密切的联系。契约创立的人造人，维持意志统一需要一条足以威慑和引导肢体的人造神经，才能推动构成统一体每个部分的“努力”。

对惩罚权利的这一理解，与霍布斯论述臣民自由时的限制性条件是一致的。在霍布斯通过契约建立的利维坦中，臣民不仅没有义务放弃自卫权，也不会控告自己，甚至拒绝当兵杀敌都并非不义。不过，虽然霍布斯留给了绝对主权者的臣民这些自由，但他强调，臣民行使这些自由的前提是不能危及主权建立的目的，否则他无权行使他的自然自由。

[108]这一条件是否能有效地捍卫霍布斯的人造国家不受个体自然自由的威胁，仍有待讨论，但霍布斯施加的限制条件无疑确定了，通过契约建立的人造国家，一旦建立后，就拥有超越个人自我保存和自然自由的权威和权利。在这个意义上，主权是和平的人造力量，而不是战争的自然力量。从建国契约作为原初契约的义务和约束力之间的共生关系出发，才能理解主权者具有的一种超出赠予、授权甚至代表的共同权力，而丧失这一权力，将意味着信约的破坏和国家的瓦解。[109]或许从制度权力的人为创立的意义上，而不仅仅在授权和代表的意义上，我们才能充分理解霍布斯的主张，主权者全部的权威（potestas）和权利（iura）都来自建立国家的形式。[110]

从建国契约形成义务的角度来理解，主权者的权力，就不仅仅是主权者对自然人格的自我保存所需要的手段的总和，而进一步包括为保护

所有臣民，实现所谓人群的和平保存所必需的各种手段，这些正是主权者具有的维持和平秩序的一系列权利的真正基础^[111]，它们最早是由自然法在理性和良知上揭示出来的，然后在建立国家的“制作”过程中具备相应的义务约束力。而且从保护臣民双边信约的义务出发，主权者的绝对权力超越了自然国家的征服权力，而与人为国家中所有人彼此之间通过建国契约建立的权利关系联系在了一起。

因此，惩罚权利的真正性质，必须从霍布斯有关人为国家建立法律，从而保障和平生活秩序的一般理论中来理解。主权者为了公共和平与安全，才制定了法律，确立了你的和我的之分的财产权，并用公共意义上的善恶取代了由个体的私人判断权决定的善恶，而惩罚就是维持这一秩序、形塑人的意志的威慑力量。这些规定之所以能够成为法律，因为主权者作为代表，以国家人格的名义发布命令，只有国家才能制定法律，而我们的服从就是针对国家的。^[112]法律建立的公共善恶的规定，从概念上不可能来自承担这一公共人格的主权者的自我保存和自然权利，而只能来自国家的公共人格与国家的和平目的（人群的保存，而非自然个体的自我保存）。从实定法与自然法的关系来看，国家的法律规定不过是借助人建立的共同权力，实现自然法的理性发现的和平生活秩序。惩罚权利作为法律秩序的基本要素，只有从这一角度出发才能获得充分的论证。^[113]但问题在于，如果说霍布斯的惩罚理论清楚地表明，人为国家的绝对权力，如果确实是足以威慑个体的共同权力，使人能够在权衡中退出自然状态，遵循自然法进入社会性的和平生活，就必须是超出自然权利的制度权力，然而在霍布斯的理论架构中，除了授权、臣服和代表的方式外，并没有其他建立权力的方式。严格来说，这些方式都将共同权力看作是主体性自然权利的某种不受限制的延伸，这正是洛克的革命政治理论对霍布斯的绝对主权理论表达猜忌和疑惧的地方，因为从原则上说，这不过是自然状态下“合理猜疑”在政治社会中的继续。这一学说及其后续在现代政治思想中的发展，清楚地表明了从自然权利出发似乎始终难以彻底退出自然状态。自然状态的阴影，化身成绝对主义的雾霾，在意识形态上或许会引发不同的反应，但其根源却是现代人为国家难以彻底证成的合法性问题。

不过，对于霍布斯的政治哲学来说，直接的困难体现在契约国家的

人为性与自然人性之间的张力。就共同权力的性质来看，与集体保存的理性目的联系在一起的主权者，应该不再仅仅是一个自然人，而是能从自身中理解整个人类的人：“要统治整个国家的人，从自己的内心中了解的，就必须不是这个或那个特殊的人，而是人类。”^[114]然而在霍布斯这里，与政治人格或者说公共人格联系在一起的理性，始终没有与自然人格联系在一起的激情强烈（“人的激情一般比他们的理性更有力”）。我们已经看到，无论在君主制，还是在其他政体中，自然人性都不仅在贪婪、腐败和虚荣方面制约公共人格的作用，而且在继承等问题上直接威胁政治共同体的存亡。这些自然人性带来的“不便”，还只是在建立人造国家的质料（matter）方面的困难。更关键的问题在于，对于霍布斯的人造国家而言，由于自然人性的无知与激情，从建立伊始就埋藏在这部机器中的“自然死亡的诸多种子”，在根源上不仅限于质料上的缺陷，而且涉及人作为这部机器的制作者或者引导者，从而使国家绝对权力在“建立”方面存在不稳定和欠缺。^[115]

就霍布斯的人为国家建立的和平秩序而言，这一根本缺陷恰恰来自于法律秩序的基础——作为立法者的主权者。我们已经看到，在霍布斯的人造国家中，政治共同体的意志统一，是通过人格代表实现的，但在人造国家的舞台上，国家的人格无法脱离主权者自身的人格单独现身，因此，国家的人为性与公共性，也最终无法彻底摆脱人的自然性。政治社会凭借实定法律终止了自然状态下的战争状态，而国家的实定法能够命令臣民，要求后者的服从，是因为它是以国家人格的名义发布的。然而，在霍布斯的契约国家中，通过法律建立和平的生活秩序，其最终基础仍然是具有个人意志的主权者：“国家并不是行为人（person），除非通过代表（即主权者），没有能力做任何事情；因此，主权者才是唯一的立法者。”但承担公共人格制定法律的主权者，同时也承担着自身的自然人格。他的自然人格并不受制于他通过法律建立的和平秩序：“他具有权力来制定和废除法律，他也可以，在他乐意时，通过废除带给他麻烦的法律，或者制定新的法律，让自己不受服从法律的限制，因此，他与之前一样自由。”^[116]最终，在霍布斯的国家中，即使是从理性的和平生活着眼，人为建立的主权者，仍然像自然国家中的征服者，具有和自然状态下的自然人一样的自由。人造国家这部机器中的自然灵魂，而不是这部机器的自然质料，或许才是这部机器必死的真正病因。

26 统一契约与臣服契约

虽然在霍布斯之前，格老秀斯已经模糊地暗示了通过契约建立政治社会的基本思想^[117]，但契约国家论的核心思想仍然是霍布斯系统阐述的。现代自然法学派在这方面都是霍布斯的孩子。只不过，正如很少有人坚持自然状态作为战争状态的极端学说一样，大多数自然法哲学家并不认为只有建立国家才能形成人与人的道德义务与社会关系，格老秀斯、坎伯兰、普芬多夫和洛克等都认为，人在自然状态中可以在没有国家权力的情况下，形成婚姻和家庭的义务，建立财产所有制。但他们也都承认，即使在自然状态下可以形成这样一些范围、强度和稳定性不一的社会性关系，但国家或政治社会对于长期稳定的社会生活来说，仍然是不可替代的。^[118]

对于建立国家这一“大型社会”（*magna societas*）或者“最完备的社会”（*perfectissima societas*）的方式^[119]，以及这一人为国家的内部结构，尽管现代自然法哲学家在基本原则上都追随霍布斯开创的基本方向^[120]，但许多人试图通过修正建立人为国家的契约环节，有意对霍布斯建立的绝对权力多少施加某种限制。普芬多夫在这方面做了非常重要的尝试。他的学说对苏格兰自然法学者、卢梭和德国法哲学都有不小的影响。^[121]考察普芬多夫对建立国家的契约形态的澄清，有助于我们更好把握契约国家论与传统政治共同体理论的根本不同。

遵循霍布斯的精神，普芬多夫认为，要建立国家以防卫来自他人的恶，关键在于意志和力量的统一（*unio voluntatum et virium*）。意志的统一，方式不是“将所有人的意志以自然的方式混合在一起；或者让一个人的意志有意愿的时候，所有其他人都停止意愿；抑或以某种方式完全消除意志的自然差异和不同倾向”，而是要让“每个人的意志都臣服一个人或一个会议的意志，从而后者在意志上决定作为共同安全所必需的事情，会被作为所有每一个人意志的决定”。^[122]同样，要构成足以威慑所有人的权力，并不能仅靠“将每个人的力量自然地混合在一起”，唯一

能让一个人拥有所有人力量的方式是，“所有人都有义务约束自身，使其力量按照一个人的意志想要的方式来运用它们。”^[123]从普芬多夫的描述可以清楚地看出，国家建立的“意志和力量的统一”，是一种具有规范意义的统一，而不是自然的结合。也就是说，只有当物理意义上的人（*personae physicae*）结合成为一个“道德人格”（*una persona moralis*），他们才从“个体”转变为“统一体”。否则这些个体都依旧依照自己的意志和判断来行动，他们的行为和义务都是自己做出的，他们在一起只不过是“群众”（*multitudo*），并不能产生与个体行动不同的统一行动。而要将自然平等的个体，他们的意志和力量统一在一起，使统一体具有独立于个体的权利和行动，只能通过他们之间达成的契约。^[124]

但在建立国家要达成的契约的数目和种类方面，普芬多夫和霍布斯产生了分歧。普芬多夫认为，从个体到最终建立完全的国家形式需要两次契约和一条法令：

第一个契约：“如果我们在头脑里设想，享有自然自由和平等的一群人要建立一个国家，所有这些未来的公民必须首先作为个体，每个人与每个人达成契约，表达他们想要结合成一个持久的集体（*in unum et perpetuum coetum coire velint*），根据共同的建议和领导来管理他们的福利和安全。”

政体形式的法令：“在这个集体通过上述契约，创立一个国家初步的轮廓（*rudimenta et primordia civitatis*）必须另外产生一条法令，有关引入何种形式的政体。在政体形式不能构成之前，任何有关共同福利的事情都不能以常规稳定的方式处置。”

第二个契约：“在有关政体形式的法令之后，需要一个新的契约，由此构成一个个体或集体承担这一集体的政府。通过这一契约，统治者约束自己照看共同的安全和福利，而其他人们则约束自己要服从，这就构成了意志的臣服和统一，由此，国家可以被理解为是一个人（*una persona*）。经过这一契约，产生了完备的国家（*perfecta civitas*）。”^[125]

根据普芬多夫的这一描述，从自然状态到国家政府的完全建立，经历了两个阶段。在第一个阶段，是通过第一个契约构成政治社会的统一

体，完成从物理个体到道德人格的转变；在第二个阶段，借助引入政府形式的法令和第二个契约，为新国家设置政府形式，在统治者和被统治者之间建立统治与服从的义务关系。第一个契约通常被称为“统一契约”（*pactum unionis*），也就是后来常说的“社会契约”；而第二个契约则因为建立了公民对统治者的意志臣服关系，通常被称为“臣服契约”（*pactum subjectionis*）。[126]

普芬多夫描述的双重契约加一条法令的建国路径显然与我们系统分析过的霍布斯的学说有许多不同。

首先，在普芬多夫这里，因为自然状态并非无法无天的绝对自由状态，所以，建立政治社会的“统一契约”或“社会契约”也并不像在霍布斯那里具有绝对开端的意义。普芬多夫刻意强调了这一契约除了惩罚和外在强制的恐惧外，“还要加上来自神意指令，以及誓言宗教神圣性的巨大力量”，普芬多夫认定，其中蕴含了改变人心的主要效力。不过，在具体分析上，普芬多夫似乎也只是将这一效力的影响视为是“权衡性的”，它与人心中邪恶的理由互较短长。事实上，意志的联合还是要借助力量联合造成的强弱态势，而后者很大程度上是因为统治者能够利用好公民的服从来引导和强迫坏的，毕竟大部分公民仍然比较在意上帝的指令、他们承诺的信任和誓言。仔细考察普芬多夫的理由会发现，事实上他赋予社会契约的规范基础并没有超出霍布斯在论证自然法的假设性给出的权衡理解。二者在契约的规范基础上的分歧，更多是修辞性的，而非原则性的。[127]

真正的分歧其实在于区分两次契约的理论意涵。将霍布斯契约国家论中的一次契约分为两次，并在其中增加了引入政府形式的法令，表面的意图是要在理论上更加严格地区分建立政治社会基本轮廓的社会契约（从个体到道德人格）与这一政治社会采取的具体政府形式及其统治者。但事实上，根据普芬多夫的主张，在个体进入统一契约时，就有两种方式：既可以“无条件地”（*absolute*）进入，即个体在进入集体时，无论集体根据多数原则选择何种政府形式，他都将留在集体中；也可以“有条件地”（*conditione*）进入，即个体在进入集体时指定了他赞同的政府形式作为加入集体的条件。也就是说，政府形式本身可以作为统一契约的某种条件性条款。在面对随后发布的政府形式法令时，选择无

条件进入统一契约的个体，将服从多数人的意志，即使自己偏好不同的政体形式；而选择有条件进入的，则因此不会成为未来国家的成员，也不受多数人达成的政府形式协议的义务约束。^[128]从这里我们可以看出，统一契约在普芬多夫这里，并没有将所有人一次性地带入政治社会，对于政府形式的不同态度，至少使某些个体保留了退出这一“政治社会的雏形”，继续享有其自然自由的权利。

而且，在普芬多夫这里，要完成国家的建立，这些选择进入政治社会的人就要再签订一个臣服契约，从而建立主权者与臣民之间的相互承诺。在契约国家中，臣服契约的存在，是与霍布斯政治哲学的基本原则相悖的。普芬多夫非常清楚这一点。但普芬多夫认为，霍布斯担忧君主和臣民之间的契约，会限制君主的权力，从而为反叛和内乱提供借口，有些过虑了。在普芬多夫的申辩中，臣服契约似乎不过是采用契约的形式规定了霍布斯在《利维坦》终篇描述的“保护与服从的相互关系”（the mutual relation between protection and obedience）罢了。^[129]虽然所有契约建立的义务关系都对订约方施加了某种道德必然性，但臣服契约，就像主人对奴隶，或父亲对儿子的权利一样，并不会免除后者服从前者的必然性，因为臣服契约的独特性就在于，在这一契约中，臣服者应该如何行事是由统治者规定的。普芬多夫这里似乎在提醒霍布斯，臣服契约不过是承认了，任何现实存在的国家都包含了“自然国家”的因素，而霍布斯自己也承认，后者是获致共同权力的一种方式。普芬多夫因此宽慰霍布斯的信徒们，臣服契约并没有危及主权者的统治权力和稳固地位：

除非主权者放弃了对国家的所有关切，在内心将自己视为臣民的公敌，或者明显偏离了统治的常规，不能指控主权者冒犯了契约。而主权者只要满足了这一条件，公民就要承诺服从。而上述这些情况都是主权者在其长期统治期间轻而易举就可以避免的……^[130]

从经验的角度看，这一主张相当合理。普芬多夫也相信自己建立国家的方法更自然，甚至更贴近历史的现实。普芬多夫甚至承认，对于君主制来说，有可能只凭单一契约，就可以完成国家的建立。^[131]但普芬多夫与霍布斯的真正分歧，并不是民主制和君主制的政体形式问题，在政治

上持有保守立场的普芬多夫同样欣赏君主制。更重要的问题是两个契约的区分给人为国家论带来的意想不到的理论后果。

普芬多夫在分析社会契约建立的政治统一体时承认，在民主制的情况下，因为签订契约的双方相同（尽管是作为不同的道德身份），臣服契约并不容易识别，只有在政府形式是贵族制和君主制时，臣服契约才清晰可辨。但事实上，更根本的原因在于，普芬多夫在两个契约之间建立的政治社会的雏形，是一种根据多数原则运行的原始民主制，这或许就是为什么普芬多夫认为民主制是最古老的政府形式。^[132]普芬多夫的这一思路非常类似霍布斯在《法的原理》中的基本构想。^[133]在普芬多夫的两阶段国家建立模式中，统一契约完成了政治统一体的构成，但在引入政府形式的法令之前，这个通过统一契约构成的“集体”却没有确定的政府形式，也没有明确的主权者，但正是这样一个“集体”可以根据多数原则确定未来国家的政府管治形式，并在此基础上决定主权者。这意味着，政治社会可以在没有政府形式以及主权者的情况下，通过统一契约形成一个社会性的共同体，这个通常被称为“人民”的集体具有某种先于主权者的权力，在此基础上确立政府形式和主权者。^[134]在普芬多夫的两个契约的缝隙之间现身的这个“集体”，由此具有了一种相对于主权者的治权而言更为基本的“制宪”权力，完全可能成为未来对抗现行政府权力的理论基点。霍布斯后来之所以采取代表理论解决政治统一体问题，就是预见到了这一致命的危险，力图在人为国家诞生之前，就堵住可能导致这一国家解体的缺口。霍布斯的担忧最终在洛克那里成了现实。

27 正常国家与国际社会

现代自然法学派的契约国家论决定性地规定了政治体的正当形态。既然从主体性权利出发经个体之间的契约和同意才是唯一建立国家的路径，而国际社会就是由这些“正常国家”组成的“社会”，所有其他形态的政治体，都成为其中面目模糊、身份可疑的待定“成员”，特别是那些无法再被理性重构为契约国家的传统帝国。国家体系的去帝国化，在1648年正式确立的威斯特伐利亚和约体系之后，更是与1555年《奥格斯堡宗教和约》中建立的“教随国定”（*cuius regio, eius religio*）的政教原则一同构成了现代国家体系和国际关系的基础原则。^[135]

因此，普芬多夫对日耳曼帝国处境的评价，“日耳曼是某种非常规的政治体，就像一个怪物”^[136]，就不仅关系到神圣罗马帝国的“国家性”（*Staatlichkeit*）这一历史问题^[137]，还触及到了现代国际社会的构成性原则。也就是说，霍布斯率先表述的契约国家的主权原则能否作为判定进入国际社会的政治共同体的基本标准。^[138]

之前许多讨论神圣罗马帝国的公法学家都是从亚里士多德的政体理论出发来判断国家的正确形态和偏离形态。博丹虽然承认日耳曼帝国比威尼斯的政体更加“混杂”，但仍将之看作是一个“纯粹的贵族制”。^[139]而普芬多夫则跳出了亚里士多德的框架，从现代自然法学派的思路重新解释帝国的政府形式问题。他断定，日耳曼的政府、国家或帝国，包含了非常规的因素，无法像一般的政治学学者那样将其归入任何单纯或正常的政府形式之下。^[140]

在理论上，普芬多夫认为，所谓国家的“正常”或“常规”（*regularitascivitatis*）在于：

其中每一个人都似乎是由一个灵魂所统治的，或者说，主权没有分割，没有反对，在整个国家的各个部分及各项事务，都由同一意志所运

用。[141]

虽然根据承担主权的主体是一个人，一个由少数人构成的会议，或全体公民构成的会议，普芬多夫依旧可以将所谓“正常国家”纳入传统的政体类型学的框架中。但正常国家却与古典最佳政体学说中的“正确政体”根本不同。[142]正如我们在本书第1节就已经看到的，在亚里士多德那里，政体的“正确”与否，与一个政治共同体选择的共同生活方式有关。而在普芬多夫这里，国家的“正常”与否取决于其主权的形态。只有当国家主权符合霍布斯为人为国家设立的统一原则（“主权没有分割，没有反对，在整个国家的各个部分及各项事务，都由同一意志所运用”），国家才是正当的。“任何事情如果不是出于同一灵魂或意志，或者共同体中任何一个人似乎不是由主权所统治”，普芬多夫都视为是“不正常的”或“非常规的”（irregularium）。[143]对于当时试图为“帝国”辩护的混合政体理论，普芬多夫认为，它们并未能真正说明主权的性质。

混合政体理论接受的政府形式中，有两种形态，一种是主权的各个部分被分割，由不同人和同一国家的不同团体独立行使，在他们各自分管的部分，都根据自己的判断来独立行使这一权利，进行相应的管理，但在主权的其他部分，则服从他人的意志；而另一种则是主权并没有分散在多人之手，但在主权决定上，多数不能不考虑哪怕极少数人的意志而采取最终行动，或者运用某部分主权。在普芬多夫看来，这些混合形态，都在主权的各个部分之间缺乏有效的联结。而“一个完备而正当的国家要求，在这个国家中存在一个统一体，使所有事情的运转都仿佛出于一个灵魂”。第一种混合形态，国家只有契约统一，却无单一主权的纽带，因此，属于“不正常的国家”，脆弱，而且极易发生内乱。第二种形态的混合，虽然情况稍好，但也仍然无法摆脱“不正常”的色彩。[144]在普芬多夫看来，虽然人为国家的主权是通过契约建立的，但在人为国家中，将不同的人的意志统一在一起的纽带主要有两个，一个是契约（pactum），一个是主权（imperium），而后者对人的约束更有力。人如果只受契约约束，实际上就是靠自然法来保证他们的协议，而一旦有人违反自然法，退出契约，其他人即使要维护契约，除非通过暴力战争，并没有有效手段来制裁违约方。因此，契约本身并非足够强有力的约束。正是基于这一霍布斯式的原则，普芬多夫指出：

由上所述，很显然，最高主权的所有各个部分之间都应该联结在一起，以至于从中夺取任何一个部分，都会破坏国家的正常形式（*regularis forma civitatis*），从而使国家成为一个仅由不算稳固的契约联合起来的非常规团体（*irregulare corpus*）。[145]

值得注意的是，不仅普芬多夫判定正常国家的主权原则来自霍布斯，甚至这一概念本身也出自霍布斯的著作。霍布斯将国家中的法团（*systems*）划分为“正规”（*regular*）和“非正规”（*irregular*）两种，只有当组成法团的成员与法团的公共人格之间通过契约、同意和授权建立了代表关系，实现了意志的统一，一个法团才是正规的法团。[146]而普芬多夫则将霍布斯根据契约国家原则对法团性质的重新界定，又运用到了国家的各种形态中，进而区分了正常国家与非正常国家，乃至“国家法团”（*systemata civitatum, systems of states*）。[147]

因此，普芬多夫指出，虽然组成日耳曼帝国的各个邦，都可以毫无困难直接确定其君主制的政府形式，但日耳曼帝国本身，由于皇帝的懒惰和疏忽，各邦王侯的野心，以及教士的骚动，加之各种内部的派系，却从一个正常的王国蜕变成一个不正常的国家，现在它连一个有限王权的王国都根本算不上，而只不过是一个“国家法团”，摇摆于联盟的整体性和各邦的自由之间。[148]日耳曼帝国宪政上的“非常规性”，是“一种无法根除，也不可治愈的疾病”，使其充满了纷争和内乱。皇帝的种种努力，就是想让它变成一个正常的帝国、王国或君主制，而各邦却努力争取获得更加充分的自由。而据普芬多夫的判断，因为败坏较之重建更为容易，除非有巨大的变动，日耳曼帝国“不可能被改良或转变为一个正当或正常王国的法律”，而会日趋类似一个邦联系统，构成国家法团的各个部分越来越独立，甚至连国家法团的形态都无法维持。[149]

普芬多夫建立的国家正常的标准，对于我们理解人为国家共同权力的性质，有很大的启发意义。普芬多夫在比较日耳曼帝国与法国的力量与弱点时指出，虽然就人与物的力量而言，日耳曼帝国在土地、人口等诸多方面都远胜当时最繁荣的法国，但法国的力量在于它是一个正常的国家，而日耳曼的弱点则在于它不过是许多独立邦国的联合，根本无法将这些力量统一在一起。[150]虽然当时欧洲的其他大国，比如不列颠，

像莱布尼茨后来强调的那样，也在某种程度上具有日耳曼国家结构的非常规之处，但不列颠的国王或女王是英格兰议会和苏格兰议会都承认的主权者，而日耳曼的皇帝在这方面也自愧不如。因此，比起不列颠和联合省的情况，日耳曼要建立一个有限的正常国家都面临似乎难以克服的巨大困难。^[151]

撇开普芬多夫为日耳曼帝国提出的国家正常化的具体建议，普芬多夫在对正常国家的讨论中，关注的主要不是现代国家在领土、民族和宗教方面的组织原则和制度形式^[152]，而是人为国家通过契约建立的主权形式。值得注意的是，普芬多夫并不认为，单纯的契约足以保证强有力的主权统一，这固然与他划分统一契约与臣服契约的做法有关，但也暴露了现代人为国家的制度权力在其法权来源（契约）与权力形态（主权结构）之间的潜在张力。

不过，或许最为重要的是，普芬多夫的“正常国家”论从现代自然法学派的基本原则阐述了威斯特伐利亚和约实际建立的国际体系。在这个新的国际体系中，正常国家，而不是传统帝国，以及各种法团国家或“国家法团”，成为国际社会的主角。无论这一“社会”的支配原则是霍布斯式的，还是格老秀斯—洛克式，甚至是康德式的，国家与国家的关系，都在根本上基于现代自然法学派阐述的“社会性”原则。^[153]现代国际公法，在原则上，是以具有权利和义务的正常国家作为法律主体，考虑它们之间在没有主权性国际权威的情况下，依靠私法意义上的万民法（*ius gentium*）的“同意”建立的各种基于自爱基础上的社会性关系。^[154]

虽然霍布斯很早就将国际社会看作是自然状态的一个范例，洛克也有类似的看法，但简单地将国际社会等同于自然状态，其实是自然状态概念的“滥用”，忽视了作为国际社会的成员，国家业已通过人为契约和共同权力建立了权利主体之间具有一定封闭性的社会性关系。如果国际社会以这样的正常国家作为其社会成员的基本标准，那么国际社会是如何在此基础上进一步形成双层的社会关系；在国际社会中，国家之间的社会性关系与原初的权利个体之间的社会性关系之间的潜在张力，是否能在今天仅仅通过霍布斯与格老秀斯对社会性的不同理解就加以说明呢；在现代国际社会中，人类生活不可消除的政治性与社会性的关系如何？对现代社会国际秩序的系统考察和新的规定需要进一步深入探讨“国

际社会”概念及其背后的自然法哲学前提，特别是表面上的现实主义冲突背后隐含的对生活理想和生活方式的选择和决定。[155]

[1] Hobbes, *Leviathan*, xvii.13.

[2] Oakeshott, “Introduction to *Leviathan*”, p.227.

[3] Parkin, *Taming the Leviathan*, passim.

[4] Plato, *Prot.*320c-322d, cf. *Resp.* 514b-515a. Aeschylus, *Prometheus Vincitus*, 106-10, 233-8, 250-3, 436-506; 布鲁门伯格：《神话研究》（下），胡继华译，上海：上海人民出版社，2014年，第三部第一章。

[5] Hobbes, *Elements*, xii.7.

[6] Hobbes, *Leviathan*, xvii.13; *De Cive*, v.6; *Elements*, xix.6.

[7] Hobbes, *De Cive*, v.6.

[8] Hobbes, *Elements*, Intro.1.

[9] 《利维坦》的拉丁文本更详尽地反驳了臣民与主权者之间订立契约的可能性：“被授予主权（*potestas summa*）的一方，没有同任何一个授予者订立信约；因此，也不可能对他们中的任何人造成侵害（*injuria*），使后者以此为理由剥夺其权力（*potestas*）。因为，要么主权者是是整个这群人一起订约的，就仿佛他们是一个人格，但在主权者被选出之前这不可能完成，因为这一群人尚不是一个人格；要么主权者是每个个体单独订约的，这意味着，一旦主权者被选出，每个人都因此成为他所指控的主权者不良统治的授权者（*author*）。因此每个人都在指控他自己。因此，想要借助信约建立约束主权者的义务，就是想要约束国家本身。”Hobbes, *Leviathan*, xviii.4L.

[10] Hobbes, *De Cive*, vii.7, 12.

[11] 参见吉尔克的著名研究：Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, pp.39-40, comp. Harro Höpfl and Martyn Thompson, “The History of Contract as a Motif in Political Thought”, *The American Review*, Vol.84, no.1 (1979), pp.919-44. 晚近的重要研究，见Kenneth Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp.125-9, 205-9. 有的学者甚至将之上溯至希腊和罗马的古代世界，但无论古代世界是否存在这样的契约论思想，都与霍布斯设想的契约形态，有很大的不同。Gough, *The Social Contract*, ch.II.

[12] 1689年1月22日下院决议。J. P. Kenyon, *Revolution Principles: The Politics of*

Party 1689-1720, Cambridge: Cambridge University Press, 1977。这一“原初契约”的说法来自中世纪的政治传统，参见伯恩斯编：《剑桥中世纪政治思想史》，第十六章，“政府”，第701-708页；cf. Carlyle and Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Vol. III, pp.160-169.

- [13] “...the pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that *fiat*, or the *let us make man*, pronounced by God in the creation”. Hobbes, *Leviathan*, Intro. 1.
- [14] Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, pp.125-140.
- [15] Hobbes, *Behemoth*, first dialogue, p.183.
- [16] Hobbes, *Leviathan*, xviii.5-7; *De Cive*, vi.12.
- [17] Hobbes, *De Cive*, xiv.21.
- [18] Cf. Dalgarno, “Analysing Hobbes’s Contract”, pp.209-226.
- [19] Hobbes, *Leviathan*, xxviii. 2, xviii.17.
- [20] Hobbes, *Leviathan*, xiv.12, x.2, xiv.17.
- [21] Hobbes, *Leviathan*, xiv.15, 17.
- [22] Hobbes, *De Cive*, vi.20.
- [23] 近年来，斯金纳等学者借助历史语境的研究，重申了滕尼斯当年的主张，认为《利维坦》标志了霍布斯思想的所谓“事实”转向，即霍布斯在此书中，特别是在“Review and Conclusion”中，主张对主权者的事实（*de facto*）服从，而非法权（*de jure*）服从。这一理论不仅忽视了霍布斯立场与“事实”服从理论家之间的根本分歧（cf. Kinch Hoekstra, “The *de facto* Turn in Hobbes’s Political Philosophy”, in Tom Sorell and Luc Foisneau ed., *Leviathan after 350 Years*, Clarendon: Oxford University Press, 2004, pp.33-73），也在根本上误解了霍布斯政治哲学中现代人为国家的道德性质。
- [24] Hobbes, *Leviathan*, xiv.11.
- [25] Hobbes, *Leviathan*, xiv.19.
- [26] Hobbes, *Leviathan*, xv.3.
- [27] Hobbes, *De Cive*, v.3, vi.1.
- [28] Hobbes, *De Cive*, iii.27; *Leviathan*, xv.36.参见我们在第18节的讨论。

- [29] 施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，第二章。
- [30] “generosity too rarely found to be presumed on, especially in the pursuers of wealth, command, or sensual pleasure, which are the greatest part of mankind”. Hobbes, *Leviathan*, xiv.31. Oakeshott, “The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes”, pp.342-4.
- [31] Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1986 (cf. Gauthier, *The Logic of Leviathan*)。参见Pasquale Pasquino对博弈论学者试图在霍布斯的自然状态下直接从契约和交易中找到规范性起源的努力的批评：“Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes’ Two Leviathans and the Fool”, pp.406-419.
- [32] A. E. Taylor, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophy*, Vol. 13, no. 52 (1938), pp.406-424; Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*; Gauthier, *The Logic of Leviathan*.对现代社会世俗化命题的批判，见Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*.
- [33] 参见Oakeshott对施特劳斯立场的批评，“The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes”，pp.312-4；施特劳斯后来对此观点有所修正。在《自然权利与历史》中，施特劳斯虽然仍然认为，霍布斯是在马基雅维利的“现实主义”层面上复兴或移植了自然法学说，但他同时指出，霍布斯主权学说的要害，“不是基于权宜理由赋予统治权威以充分权力（plenitude of power），而是这一充分权力作为充分的权利属于统治权威。至高权力被赋予主权的权威，不是基于实定法或一般的习俗，而是基于自然法。”尽管霍布斯的契约国家论是否以自然公法为基础，仍有待进一步讨论，但施特劳斯在《自然权利与历史》中确实更充分地考虑了霍布斯主权学说的复杂面向。Strauss, *Natural Right and History*, pp.177-190.
- [34] 对比马基雅维利《君主》第一章论君主国“获取”的方式，与霍布斯论获致共同权力的方式（Hobbes, *Leviathan*, xvii.17），参见我们在本节第二部分的讨论。
- [35] Plato, *Ti.* 28a-30d.
- [36] 任何权利赠予，都需要受赠方的接受（Hobbes, *De Cive*, ii.6），而在没有受赠人的情况下，赠予自然也就无法完成。
- [37] Hobbes, *De Cive*, v.1-3.
- [38] Hobbes, *Leviathan*, xviii.4L.
- [39] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.8.

[40] 在《论公民》中讨论法与信约的区分时，霍布斯曾指出，“在制定主权（这一主权能够强迫人，保障每个人能够防范否则就不会遵守信约的其他人）前，双边信约并没有义务约束（obligant）。”霍布斯还强调，二者的区别在于，“我们是通过信约建立义务约束的，但却是通过法律信守这一约束的”（Pacta obligamur; lege obligati tenemur）。在《论公民》第二版中，霍布斯还进一步解释了这段话的意思，“某些人似乎认为，形成义务（obligari）和受到约束（obligatum teneri）是一回事，二者只是字面有所不同，但实际上却没有差别。所以我这里说得更清楚些：人因为信约建立了义务，也就是说，因为他的承诺，他应该遵守信约（Pactum obligari hominem, id est, propter promissionem praestare debere）。而人事实上是因为法律信守义务的约束，也就是说，他因为恐惧法律中制定的惩罚而被迫遵守义务（Lege vero obligatum teneri, id est, metu poenae quae in lege constituitur ad praestationem cogi）”（*De Cive*, xiv.2）。霍布斯在这里将“义务”与“信守义务的约束”的区分理解为“应当”（debere）和“事实”之别。霍布斯并没有在他后来的著作中系统地坚持这一区分（例如*Leviathan*, xxvi.1L），这或许表明这一做法并不能令人满意地澄清义务概念中道德规范与强制权力之间的关系。但将《论公民》的段落与上文引用的《利维坦》拉丁文版的有关段落（xviii.4L）放在一起，我们仍然有理由说，霍布斯始终认为，义务要能够有效地构成约束，无法摆脱强制性权力的威慑。

[41] 霍布斯认为在自然状态下，没有所谓不正义的事情（*Leviathan*, xiii.13）。只有在强制性的共同权力建立后，违背信约义务的不正义才真正建立起来（*Leviathan*, xxvi.4，比较xiv.7与xxvi.8）。因此，不正义是违背实定法的，在国家建立之前不存在（*Leviathan*, xviii.6L）。

[42] Hobbes, *Leviathan*, xv.5.《利维坦》此段的拉丁文本更准确地表达了霍布斯的意图：“当存在强迫的权力，并且另一方率先履行了承诺，这时问题就是未能履约的一方是否行动符合理性，并且与其自身的善相符。而我的回答是他的做法事实上违背理性，而且不明智”（拉丁文的et 取代了英文文本中含糊的or）。Pasquino, “Hobbes, Religion and Rational Choice: Hobbes’ Two Leviathans and the Fool”, pp.408-11.

[43] Hobbes, *De Cive*, vi.13.

[44] Hobbes, *Leviathan*, xi.2, x.1, xiii.1-4.

[45] Hobbes, *Leviathan*, xiv.31.

[46] Hobbes, *Elements*, xx.1; *De Cive*, v.12, viii.1; *Leviathan*, xvii.15.

[47] Hobbes, *Leviathan*, xx.2-3.

[48] Hobbes, *Leviathan*, xiii.4, xvii.3.

[49] Hobbes, *Leviathan*, xx.4-5; *Elements*, xxiii.3; *De Cive*, ix.4.

- [50] Hobbes, *Leviathan*, xx.10-11, “Review and Conclusions”, 7.
- [51] 对臣服契约中这一信任因素的强调，在《法的原理》（*Elements*, xxii.3）和《论公民》（*De Cive*, viii.2-4）中都非常突出，在《利维坦》英文版（*Leviathan*, xx.10-12）中仍然保留，但在《利维坦》拉丁文版中就几乎消失了（xx.12L: quando corpus suum sibi creditur）。
- [52] 在这方面，最极端的例子，其实是上帝凭借自然力量建立的王国（the Kingdom of God by nature）。在这个国家中，上帝统治人的主权完全基于自然权利，即上帝不可抗拒的权力。Hobbes, *Leviathan*, xxxi.4-6.
- [53] Hobbes, *De Cive*, i.14.
- [54] Hobbes, *Elements*, xxii.1.
- [55] 在自然状态下，每个人拥有的这种对所有东西的自然权利，也可以看作是对所有其他人的统治权（right every one to reign over all rest），只不过因为每个人都具有这种权利，在自然平等的状况下，它其实无法真正确立稳定的支配关系（xxx.5）。
- [56] 值得注意的是，在将自然支配关系转化为奴隶或孩子的服从关系时，征服者的这一权力不仅用于自身的自我保存，也同时用于对被征服者的保存。母亲养育或保存了孩子，主人不仅让奴隶活下去，而且给了他人身自由。事实上，只有在这个意义上，自然支配关系才真正成为“国家”，无论是多么小的“利维坦”。但正如我们将要看到的，这一超出自我保存的对服从者的保存，以及相应的保护与服从的关系，在霍布斯的国家主权学说中一直缺乏令人满意的解释，甚至代表理论都未能实现这一点。这无疑是将国家权力奠定在自然权利基础上的一个重要后果。
- [57] Hobbes, *Leviathan*, xx.13-14.
- [58] 较早注意到这一点的Pitkin称之为霍布斯在《利维坦》（英文版）中的一个“发现”。Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley: The University of California Press, 1972, p.15; cf. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, p.120.有的学者猜测，在1640年代，霍布斯就已经开始将代表的概念纳入其思想架构中了。Quentin Skinner, “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol.7, no.1 (1999), pp.4-5.
- [59] Quentin Skinner, “Hobbes on Representation”, *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, no.2 (2005), pp.155-184.
- [60] Hobbes, *Elements*, xix.6-10, xx.1-2, xii.8.
- [61] Hobbes, *De Cive*, v.9.霍布斯这时也将公民称为persona civilis subordinata

(v.11)。

[62] 有关的讨论推迟到论述主权者权利的第六章的末尾 (*De Cive*, vi.20, cf.vii.7) , 而没有出现在讨论“国家的原因与生成”的一章。《法的原理》中甚至缺乏对这一内容的明确讨论 (cf. *Elements*, xix. 7, 10; xx.5) 。

[63] Hobbes, *De Cive*, v.6-8.

[64] 根据《法的原理》的表述, 一旦做到这一点 (即同意多数人决定的原则) , 要组成政治共同体的人们就完成了联合, 成为一个政治体了 (*Elements*, xx.2) 。

[65] Hobbes, *Elements*, xxi.11; *De Cive*, vii.7.

[66] Hobbes, *Elements*, xxi.1, 6; *De Cive*, vii.5, 8, 11.

[67] Hobbes, *De Cive*, vi.20, vii.5, xii.8. cf. *Elements*, xxi.11.

[68] 有关霍布斯的“人格”概念的发展, 参见Franck Lessay在François Tricaud有关研究基础上的讨论, “Le vocabulaire de la personne”, in Yves Charles Zarka ed., *Hobbes et son vocabulaire*, Paris: Vrin, 1992, pp.155-186.

[69] Hobbes, *Leviathan*, xxviii.2.

[70] 这一“归属”是通过consider或attribute这样的法律术语来表示的。Mónoca Brito Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law and Theology in the Construction of Hobbes' Theory of the State*, Leiden: E. J. Brill, 2009, p.147.

[71] Hobbes, *Leviathan*, xvi.2-4.“原作者”在《利维坦》英文版中被称为是own代行者的言行 (xvi.4, 拉丁版只称之为dominus) 。因此, “原作者”和“代表者”之间的关系被描述为言行的“所有者”和“行使者”之间的关系 (cf. Pitkin, *The Concept of Representation*, p.19) 。但这一占有关系同时也意味着一种责任的归属, 即行动归属 (own up) 原作者 (Vieira, *The Elements of Representation in Hobbes*, p.151) 。因此, 霍布斯说, 代表的行为对原作者构成了约束, 当他按照契约规定违反自然法时, 是原作者而不是他这个代行者要为此负责 (*Leviathan*, xvi.5-6) 。

[72] Hobbes, *Leviathan*, xxii.4-5,9, 11, 18, 28.

[73] 在这一点上, 不能将霍布斯建立的人为国家简单地视为是一种形式性的“社会联合” (societas) 。有关的讨论参见Michael Oakeshott, “On the Character of the Modern European State”, in his *On Human Conduct*, Oxford: Oxford University Press, 1975, pp.185-326, esp. pp.232-3, 251-2; Lessay, “Le vocabulaire de la personne”, pp.167-179; Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, chap.2. Otto Gierke在这方面的经典

研究仍然富有启发意义（*Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, Boston: Beacon Press, 1957, pp.44ff.）。从现代政治理论试图用形式性的societas关系阐明中世纪法团（特别是各种corpus、communitas和universitas）传统的角度来看，霍布斯的代表理论恰恰是借助这一实质统一体的概念来弥补个体通过形式契约建立共同体方面遭遇的困难。但借助“代表”概念实现的意志统一体在多大程度上可以使个体建立的“政治社会”（societas civilis）超越单纯个体的聚集，仍然是霍布斯的契约国家论乃至整个现代人为意志论的政治哲学传统面临的根本问题。

[74] Hobbes, *Leviathan*, xxii.5L, xvii.14L.

[75] 拉丁文版没有歧义，这里指的是“他们每个个人的人格”（persona uniuscuiusque hominis. *Leviathan*, xvii.13）。这类表述在《利维坦》的英文版（“承担他们所有人的人格”，*Leviathan*, xviii.5）和拉丁文版（“承担所有公民的人格”，*Leviathan*, xxii.5L）都相当常见。

[76] Hobbes, *Leviathan*, xviii.12L.

[77] Hobbes, *Leviathan*, xvi.13.

[78] Skinner, “Hobbes on Representation”, pp.155-165.

[79] Hobbes, *Leviathan*, xix. 4, xviii.1, xxix.16.

[80] 用Runciman的话说，国家的公共人格在霍布斯的政治哲学中“像一个鬼魂”。
Pluralism and the Personality of the State, pp.18-9.

[81] “Civitas autem nisi per Personam suam (nempe eum qui Summam habet Potestatem) neque Loqui neque Agere potest”. Hobbes, *Leviathan*, xviii.16L.

[82] Hobbes, *Leviathan*, xviii.17-18L, xxiii.2, 5L, 7, 10-12, xxv.11, x.36, xxvi.11.

[83] Lessay, “Le vocabulaire de la personne”, pp.159-160.

[84] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.10.

[85] 在《利维坦》“导言”有关人造国家的著名比喻中，霍布斯称“衡平”和“法律”是这部人造机器的“理性”和“意志”，然而根据霍布斯的学说，国家的法律归根结底取决于主权者的意志。而且在这一重要的比喻中，国家的灵魂是“主权者”（英文版的含混说法是国家的灵魂是“主权”，但在拉丁文版中，霍布斯始终称国家的灵魂是“主权者”。*Leviathan*, xxi.21L, cf. xxix.15-6, 23），而意志最终在灵魂那里。在根本原则上，这两种讲法或许并不矛盾，国家机器的意志，在霍布斯这里，仍然无法获得超出统治者人格性，完全抽象自主的存在形式。普芬多夫敏锐地注意到，霍布斯的讲法与伊索克拉底（Isocrates）的古典讲法不同，后者是将政体的形式看作其灵魂（Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.13）。

- [86] 在霍布斯的主权理论中，个人和“大会”都是可以承担公共人格的主权者。但“大会”（assembly）作为主权者，必须通过多数决定原则，建立某种代表机制，从而将“所有人的意志还原为一个人的意志”。这意味着，自然人格与公共人格的关系，在贵族制和民主制下，变得更加复杂，在霍布斯看来，也更加“不便”。
- [87] Hobbes, *Leviathan*, xxiii.2, xix.4.
- [88] Hobbes, *Elements*, xxiv, “The Incommodities of Several Sorts of Government Compared”; *De Cive*, vii; *Leviathan*, xix.
- [89] Hobbes, *Leviathan*, xix.6, xviii.20.
- [90] Hobbes, *Leviathan*, xix.4, cf. xviii.20, xxviii.25, xix.14, 18.从霍布斯的代表理论的角度来看，传统的政体形式的真正区别不过就是承担公共人格的代表中的自然人格性质的差别，在其权力构成方式上毫无区别（*Leviathan*, xiv.4）。霍布斯的这一努力在整体上继承了现代政治哲学的思想趋势，即以主权问题取代政体问题作为理论关注的焦点，并将后者逐渐转变为所谓“政府形式”的从属问题（cf. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, p.236n.40）。
- [91] Hobbes, *Leviathan*, “Introduction”, 2.
- [92] Locke, *Treatises*, II.93.
- [93] Hobbes, *Leviathan*, xvi.4, xvii.13. Gauthier认为，在授权和代表的关系中，授权者仍然保留了代行者或代表者的所有权利，被授权的人只是获得这一权利的使用权（*The Logic of Leviathan*, pp.124, 128）。这一点无疑强化了从“所有权”（dominium）角度思考国家权力的倾向（Hobbes, *Leviathan*, xvi.4; cf. *De Homine*, xv.2），进一步模糊了主权的共同权力色彩，使人为国家与自然国家的界限变得更加含糊不清。但从权威的概念看，Gauthier的说法只是触及了霍布斯“授权”理论的一个侧面。在霍布斯的笔下，主权者的绝对代表使国家和主权者的权威逐渐获得了某种相对于“授权者”的自主权威。这一国家权威独立于国家的个人自然权利起源的权威自主性，正是国家作为共同权力的真正体现，虽然在霍布斯的政治哲学中，这一权威的根源和性质都难以获得完全自圆其说的解释，但这一困难恰恰揭示了霍布斯思想的真正动机和内在张力。而Gauthier的解释思路，最终必然进一步放弃了霍布斯哲学的基本原则，从授权到“有限授权”，最终将国家主权理解为洛克式的信托权力（*The Logic of Leviathan*, pp.170-7, esp. p.173，对比我们在第七章第29节的讨论）。
- [94] Hobbes, *Leviathan*, xviii.16-18, xviii.4L, xxi.13, xxii.3, 24-5, xxiii.2, 6, 10.
- [95] Hobbes, *Leviathan*, xviii.3-7.
- [96] Hobbes, *Leviathan*, xviii.8-16.

- [97] 参见Yves-Charles Zarka的敏锐分析,“Hobbes and the Right to Punish”, in Quentin Skinner ed., *Hobbes-the Amsterdam Debate*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2001, pp.71-87.
- [98] Hobbes, *Leviathan*, xxviii.2L, 2.有关这一理论的困难,参见Gauthier, *The Logic of Leviathan*, pp.138, 146-9; Zarka, “Hobbes and the Right to Punish”, pp.76-84. 普芬多夫就已经指出霍布斯惩罚理论的这一困难(*De Jure Naturae et Gentium*, VIII.iii.1-4), cf. Diete Hüning, “Hobbes on the Right to Punish”, in Patricia Springborg ed., *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp.229-232.
- [99] Hobbes, *Leviathan*, xxviii.3-12.事实上,只有在大逆不道的叛国罪中,主权者作为惩罚者,才与反叛者重新回到了自然状态的敌对关系中。但在这种情形中,主权者进行的已经不再是惩罚,而是战争了,而叛国者违反的也不是公民法,而是自然法。在这种情况下,叛国者不是罪犯,而是国家的公敌(*civitatis hostes*),只有在这个时候,惩罚的力量才来自自然权利,或者说战争的法权(*Leviathan*, xxviii.13; cf. *De Cive*, xiv.20-22)。考虑到每一种犯罪,都意味着对主权者的轻蔑和对建国契约确立的服从义务的违背,因此都在某种意义上有“叛国”的因素,但显然对普通犯罪的日常惩罚,并不能从这一点入手,否则讨论量刑的轻重,就没有多大意义了。
- [100] Hobbes, *Leviathan*, xviii.3.
- [101] Hobbes, *Leviathan*, xxviii.2.
- [102] Hobbes, *Leviathan*, xv.19 (cf. xv.18), *De Cive*, iii.11. cf. Mario Cattaneo, “Hobbes's Theory of Punishment”, in K. C. Brown ed., *Hobbes Studies*, Cambridge: Harvard University Press, 1965, p.279.
- [103] Hobbes, *Leviathan*, xxiii.2.
- [104] Hobbes, *Leviathan*, xviii.4; cf. *Elements*, xx.6-7.
- [105] Hobbes, *Elements*, xx.19.
- [106] Cf. Hüning, “Hobbes on the Right to Punish”, p.231.虽然我们不同意作者的看法,认为这一“新”权利无法通过“授权”建立。
- [107] Hobbes, *Elements*, xxviii.1; *Leviathan*, “introduction”, 1, xxix.15, xxviii. 26, cf. xxiii.3; *De Cive*, xiii.16; *Leviathan*, xv.19 (比较与自然状态下的情况, *Leviathan*, vi.38, 41, 47).
- [108] Hobbes, *Leviathan*, xxi.13-17.
- [109] Hobbes, *Leviathan*, xxix.3.

- [110] Hobbes, *Leviathan*, xviii.2L.
- [111] Hobbes, *Leviathan*, xviii.16.
- [112] Hobbes, *Leviathan*, xviii.8, 10, 14, xxvi.2.
- [113] 在我们看来，这正是普芬多夫在批评霍布斯的惩罚理论时所采取的立场：“在这里，我们必须承认，正如将单纯实体混合和调和在一起的时候，这样导致的自然合成物具有一些无法在混合物的成分中发现的性质。同样，由多人构成的道德团体（*corpus moralia*），能具有一些来自这一联合（*conjunctio*）的权利，在形式上并不存在于组成它的个体之中，而是来自这一结合（*coalitio*），而这一权利是由这一道德团体的统治者来运用。”Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VIII.iii.1.
- [114] Hobbes, *Leviathan*, “Introduction”, 4; cf. Yves Charles Zarka, “The Political Subject”, in Tom Sorrell and Luc Foisneau ed., *Leviathan After 350 Years*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp.167ff..
- [115] Hobbes, *Leviathan*, xix.4, xix.14, xxi.21, xxix.1-2.
- [116] Hobbes, *Leviathan*, xxvi.2-6.
- [117] “因为履行信约符合自然法权（因为，在人与人之间必然存在某种方式建立他们对自身的义务约束，而除了履行信约，我们不能找出其他与自然相合的方式），国家法就来自这一源泉。对于那些要聚集成某个集体，或服从某个人或一群的人来说，要么明确承诺，要么根据事务的自然本性，应该被视为是以默许的方式承诺，他们会服从集体多数，或者承担权威的一方命令的任何事情。”Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prol.15.
- [118] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.1.7-11; *De Officio*, II.v.1.
- [119] Pufendorf, *De Officio*, II.v.1; *De Jure Naturae et Gentium*, VII.1.1.
- [120] 普芬多夫尤其突出，他在《论自然法和万民法》中讨论国家建立问题的基本思路（国家作为人求助人来对抗来自人的伤害，小规模的社会联合无法保障安全，人与人在行动上的合意，即使加上一般意义上的信约，也无法提供我们寻找的保障，因此需要意志的统一），几乎与霍布斯一模一样。Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.1-5; contra Cumberland, *De Legibus Naturae*, II.xxii.
- [121] M.T. Dalgarno, “Taking Upon Oneself a Character: Reid on Political Obligation”, in *The Philosophy of Thomas Reid*, ed. by M.T. Dalgarno, E. Matthews, Dordrecht ; Boston: Kluwer, 1989, pp.369-70; Derath, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp.209-13; Friedrich Julius Stahl, *The Doctrine of State and the Principles of State Law*, Wordbridge Pub, 2009, p.108.

[122] “...si unusquisque voluntatem suam voluntati unius hominis, aut unius concilii subiciat, ut pro volunta omnium et singulorum habendum sit, quicquid de rebus ad securitatem communem necessariis ille voluerit”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.5.

[123] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.5.

[124] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.6.

[125] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.7-8.

[126] Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, pp.107-8; Gough, *The Social Contract*, pp.121-5.

[127] 这一点可以从他对主权来源的看法上得到印证。普芬多夫承认，国家乃至主权都来自上帝作为自然法的作者，但这并不排除人的契约作为建立主权的直接原因，因此不能将上帝视为主权的唯一原因。Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.iii.2-4.

[128] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.7.

[129] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.9, comp. Hobbes, *Leviathan*, “Review and Conclusion”, 17.

[130] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.10.

[131] 参见普芬多夫对罗马建国的讨论，Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.ii.8.

[132] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.v.5.

[133] 德国十九世纪公法学家斯达尔认为，霍布斯才是提出双重契约模式的第一人（他引用的是*De Cive*, vi.20, vii.11. Stahl, *The Doctrine of State and the Principles of State Law*, p.108）。这当然是对霍布斯思想意图的误解。但我们确实可以说，这种两阶段的建国模式，要比霍布斯在《利维坦》中阐述的单一原初契约的思路更接近传统的统治契约思想，在某种意义上，也更容易为大家理解和接受。但在现代政治的演进中，正是将自然权利的原初契约与看似传统的统治—臣服契约结合在一起“妥协”，才制造了意想不到的革命政治后果。英国“光荣革命”的政治史见证了现代自然法学派的保守学说与所谓传统历史思想结合后迸发出来的激进潜力。这或许正是研究政治思想的现实效应的学者必须再三留意的“历史的狡黠”。

[134] “普芬多夫有意安排了，在统治者上场之前，具有法团性的人民（the corporate people）作为能够订立政府契约的一方，已经等着他了。”Gough, *The Social Contract*, p.122; cf. Horst Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel*

- [135] 当然如何理解威斯特伐利亚体系与现代自然法学派之间的“亲和”关系，仍然是现代政治思想有待深入研究的关键问题。不过，根据我们这里的分析，威斯特伐利亚体系并非单纯强调主权国家相对于自主个体的公法优先性。这里关键的问题在于，将世界理解为由“正常国家”构成的国际社会，实际上就是从主权个体的自然权利出发通过契约或同意建立了主权国家的合法基础。有关问题的讨论参见David Boucher, “Resurrecting Pufendorf and Capturing the Westphalian Moment”, *Review of International Studies*, Vol.27, no.4 (2001), pp.557-77.
- [136] “Nihil ergo aliud restat, quam ut dicamus Germaniam esse irregulare aliquod corpus et monstro simile”. 这一表述最早出现在普芬多夫在1667年化名 Severinus de Monzambano发表的《论日耳曼帝国的状态》(*De Statu Imperii Germanici*, vi.9)。值得注意的是，在此书再版时，普芬多夫删去了引发巨大争议的“怪物”的说法。尽管普芬多夫自己认为，“怪物”并无冒犯之意，只是“不正常”或“非常规”的同义语 (Micheal J. Seidler, “Introduction”to *The Present State of Germany* by Samuel Pufendorf, Indianapolis: Liberty Fund, 2007, pp.xviii-xix ; Peter Schröder, “The Constitution of the Holy Roman Empire After 1648: Samuel Pufendorf’s Assessment in His Monzambano”, *Historical Journal*, Vol.42, no. 4, 1999, p. 966)。但这一概念自古代起，就包含“有悖自然”之意，而在近代更成为科学广泛关注的异常对象，因此，这一表达很难不引起争议。Cf. Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*, New York: Zone Books, 1998, pp.173ff.; 有关德语世界对这一概念的用法，参见夏伯嘉的研究，R. Po-chia Hsia, “A Time for Monsters: Monstrous Brths, Propaganda, and the German Reformation”, in *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, ed. by Laura L. Knoppers and Joan B. Lande, Ithaca: Cornell University Press, 2004, pp.67-92.
- [137] Cf. Peter Wilson, “Still a Monstrosity? Some Reflections on Early Modern German Statehood.”*The Historical Journal*, Vol.49, no. 2 (2006): 565-76.
- [138] 莱布尼茨正是在这一点对普芬多夫“怪物论”背后的霍布斯原则发起了严厉的批评。莱布尼茨指出，从经验上看，波兰、荷兰和日耳曼的许多情形，在霍布斯看来都是“无政府”的。但如果因此像普芬多夫一样断定日耳曼是国家中的怪物，那么荷兰、波兰、不列颠，甚至西班牙和法国，都是怪物。他断定，“霍布斯式的帝国无论在文明民族中，还是在蛮族里，都没出现过，而且它既乏可行性，也不值得作为目标，除非掌握最高主权的人具有天使般的德性。”Leibniz, *Caesarius Fürstnerius (De Suprematu Principum Germaniae)*, in *Leibniz: Political Writings*, pp.119-20.
- [139] Bodin, *The Six Bookes of A Commonweale*, II.i.
- [140] Pufendorf, *De Statu Imperii Germanici*, vi.1, 3-4.

- [141] “...omnes et singuli ab una velut anima videantur regi, seu ut summum imperium indivisum, et inviolatum ab una voluntate per omnes civitatis partes, atque negotia exerceatur”. Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.v.2.
- [142] Aristotle, *Pol.* IV.ii, VII.1.
- [143] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.v.14.
- [144] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.v.13.
- [145] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.iv.11.
- [146] Hobbes, *Leviathan*, xxii.1, 4, 28.
- [147] Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, VII.v.16-8; cf. Schröder, “The Constitution of the Holy Roman Empire After 1648: Samuel Pufendorf’s Assessment in His *Monzambano*”, p. 964; Hont, “The Permanent Crisis of a Divided Mankind: ‘Contemporary Crisis of the Nation State’ in Historical Perspective”, pp.179-80n.20. Martin Wright, *Systems of States*, Edited by Hedley Bull. Leicester: Leicester University Press, 1977, p.1. (Wright在他的著名文章中只是提了一下普芬多夫，他使用这一概念的意涵与霍布斯—普芬多夫有所不同。)
- [148] 比较后来麦迪逊对日耳曼帝国宪政原则的描述：“帝国是一个由若干主权组成的社会；议会是各个主权的代表；立法只针对各个主权；弄得帝国成为一个没有神经的躯壳；没有能力规范自己的成员；没有抵御外患的安全保障；内部总是动荡不安。”《联邦论》，尹宣译，南京：译林出版社，2010年，“第十九篇”，第124页。参见汉密尔顿在费城制宪会议上的发言，他批评日耳曼人的邦联，地方主权蚕食邦联权力，“最后把帝国的主权贬低到只剩一块门面”（1787年6月18日，《辩论：美国制宪会议实录》，麦迪逊著，尹宣译，南京：译林出版社，2014年，第128页）。联邦党人的看法在很大程度上受到普芬多夫的影响，cf. Helmut Neuhaus, “The Federal Principle and the Holy Roman Empire”, in *German and American Constitutional Thought: Contexts, Interaction, and Historical Realities*, ed. by Hermann Wellenruther et al, New York: Berg, 1990, pp.27-49.
- [149] Pufendorf, *De Statu Imperii Germanici*, vi.9, vii.8.
- [150] Pufendorf, *De Statu Imperii Germanici*, vii.5.
- [151] Cf. James Moore and Michael Silverthorne, “Protestant Theologies, Limited Sovereignities: Natural Law and the Conditions of Union in the German Empire, the Netherlands and Great Britain.”In *A Union for Empire. Political Thought and the British Union of 1707*, ed. by John Robertson, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp.179-80; John Robertson, “Empire and Union: Two Concepts of the

Early Modern European Political Order”, in *Theories of Empire, 1450-1800*, ed. by David Armitage, Burlington: Ashgate, 1998, pp.11-44.

- [152] 普芬多夫对天主教神权政治的攻击，在很大程度上也是出于他对后者在日耳曼帝国不同邦国之间引发的离心趋势的担忧。Cf. *De Statu Imperii Germanici*, viii, passim.
- [153] 在Hedley Bull的著作中，这些原则，虽然彼此不无张力，却能在分析中有效地结合成为讨论现代国际社会的基本理论原则：*The Anarchical Society: a Study of Order in World Politics*, Third Ed. Houndmills: Palgrave, 2002, pp.24-6; idem, “The Place of Grotius in the Study of International Relations”（讨论格老秀斯式的国际社会的主要特征，及其与威斯特伐利亚体系的关系），in *Grotius and International Relations*, ed. by Hedley Bull, Benedict Kingsbury, and Adam Roberts, Oxford: Clarendon Press, 1990, pp.65-93; cf. idem, “The Grotian Conception of International Society”, “Hobbes and International Anarchy”, among others in *Hedley Bull on International Society*, ed. by Kai Alderson and Andrew Hurrell, New York: St. Martin, 2000, pp.95-124, 188-205. Cf. Alexander Wundt, *Social Theories of International Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, Ch.6, “Three Cultures of Anarchy”.
- [154] Christoph Stumpf, *The Grotian Theology of International Law: Hugo Grotius and the Moral Foundation of International Relations*, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p.1. cf. Peter Hagenmacher, “Genèse et signification du concept du ‘ius gentium’ chez Grotius”, *Grotiana*, Vol.2 (1981), pp.44-102.
- [155] Hedley Bull, “Hobbes and International Anarchy”, *Social Research*, Vol.48, no.4 (1981), pp.717-38; Mark Heller, “The Use & Abuse of Hobbes: The State of Nature in International Relations”, *Polity*, Vol. 13, no. 1 (1980), pp.21-32; David Boucher, “Inter-Community & International Relations in the Political Philosophy of Hobbes”, *Polity*, Vol. 23, no.2 (1990), pp.207-232; Richard Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford: Clarendon Press, 1960.

第七章 革命政治

尽管政治权威的颠覆和政治共同体的瓦解是政治哲学家们始终关注的重大问题，但通过暴力变更政府形式的“革命”却是一个相当新颖的现代概念。^[1]这个概念并不同于古代希腊哲学家和历史学家分析的“政体变动”甚至“内乱”^[2]，马基雅维利津津乐道的“阴谋”，甚至法国学者发明的“政变”（coup d'état）这些概念。在现代政治的话语中，这个词缓慢地从一个用来表达民众骚乱的意大利地方俗语（rivoluzione）转变为西方政治思想的关键概念，代替政体问题，成为现代政治的核心问题。^[3]从文艺复兴到十七世纪，这个词在从意大利向英法扩散流传的过程中，rivoluzione在政治上的新涵义逐渐与revolutio在天文学或自然哲学中“转动”、“轮替”或“往复”的涵义结合在了一起。^[4]随后在十七世纪英国“清教革命”期间，这个词被赋予了越来越多的基督教神学色彩，体现了神意对地上事物的支配，从而从一种没有方向的自然循环变动，变成了一种具有超政治意涵的政治行动。^[5]在这一概念演变的过程中，拉丁语的自然哲学因素和神学因素的加入，逐渐使这个出身卑微的佛罗伦萨土语（造反）在现代政治哲学中开始扮演日益重要的角色。

然而，构成现代“革命”概念的这三个因素之间，却包含了难以克服的紧张关系。无论是“内乱”、“动荡”，还是“造反”或“阴谋”，古典政治哲学家和历史学家，尽管非常关心这些问题，但他们的关心却始终和政体的保全联系在一起。“革命”是“最佳政体”在时间上不可避免的败坏，或者是为了返回开端，改变政体形式的一种势不得已的强制手段，因

此，仍然从属于最佳政体的问题。^[6]但以“清教革命”为代表的现代激进政治思想的出现，赋予了这种民众骚乱或者政府的危机以新的意涵，使它们成为实现神意的某种政治工具。然而，即使有“神意”的指引，地上仍然需要自身的秩序。这一秩序的建立和维持只能依赖人性，而不是神意的佑护或者天使的智慧。那么，在这一“自然”的基础上，革命的动荡，如何能够成为回复秩序的起点呢？现代自然法学派为现代政治的这一棘手问题提供了自己的答案。

初看上去，现代自然法学派似乎与现代政治的“革命”问题，并没有直接的关系。尽管在自然状态学说、主体性自然权利概念，甚至契约国家理论中，我们都可以找到许多激进思想的萌芽，但严格来说，现代自然法学派的主要倡导者，格老秀斯、霍布斯和普芬多夫，都算不上政治实践方面的激进人士。但正是在洛克的《政府论》中，现代自然法学派第一次展现了其潜在的革命意涵。

在洛克的《政府论》之前，欧洲政治思想中不乏各种形式的反抗理论。^[7]但这些反抗理论，尽管一般将反抗权利追溯至国王权力来自人民的中世纪政治观念，但却很少愿意把反抗的权利直接赋予人民，更多是把废黜暴君的权利交给代议机构或行政官员。这种谨慎的原因不外乎是人民直接反抗容易导致内战或其他比暴政更大的危险。^[8]这种反抗是宪政架构内政治的自我矫正，无论是通过行政手段，还是借助代议机构。人民虽然在中世纪就早已在理论上成为政治权力的来源，但却并非革命的直接行动者。这是反抗，但仍然不是真正意义上的“革命”。而《政府论》的结论却是：个人在参加社会时交给社会的权力，在某种特殊条件下，从议会重新回到社会，而最终，“人民有权利，作为最高者来行动，由他们自己继续掌管立法机构，或者建立一种新的形式，或者在旧的形式下把立法机构交到他们认为好的新人手中。”^[9]也就是说，人民具有革命的权利。这一主张，不仅是《政府论》第十一章“论政府的解体”的结论，而且可以看作是整部《政府论》的核心问题和最终结论。^[10]可是，现代自然法学派是如何从自然状态和自然权利出发得出了革命政治的结论呢？

28 对政府的疑惧

在洛克看来，革命的条件就是所谓“政府的解体”（the Dissolution of Government）。在《政府论》的最后一章中，洛克考察了政府解体的种种情形。与外来的征服相比^[11]，洛克更关心政府从内部的解体。这种解体，根据洛克的考察，主要可以从两条“途径”入手分析：一条是所谓“立法权的变更”，另外一条则是立法者或君主与人民之间的信托关系。^[12]洛克的这两条途径，实际上以相互关联的方式，提供了理解革命在现代政治中的重要理论角色的入手点。革命不再只是政体败坏或政府失灵的标志，也是国家和社会最高权力构成的关键。

（一）两种政府最高权力

洛克明确将立法权力界定为国家的最高权力。立法权作为国家的灵魂，赋予后者以“形式、生命和统一性”。建立立法权力，是社会的“首要和根本的行为”；当社会将立法权置于某些人手中之后，它就是神圣、不可变更的。因此，变更社会设立的立法权，就是改变国家的“形式、生命和统一性”，自然会导致政府的解体。^[13]

立法权作为国家的最高权力，首先体现在通过制定具有永久义务的稳定规则，支配社会生活，从而使社会成员能够“在和平和安全中享受他们各自的财产”，而立法权实现这一目的的“伟大工具和手段”就是“向人民公布的，人人皆知的，持久有效的法律”，而不是各种临时的命令。人们在社会生活中，可以依靠这种支配所有社会成员的持久有效的法律，也使自身和统治者都受到法律的约束，这就是人“在政府之下的自由”（Freedom of Men under Government）的主要意涵：“一方面使人民可以知道他们的义务并在法律范围内得到安全和保障，另一方面，也使统治者被限制在他们的适当范围内。”洛克对具有持久效力的公布法律的强调，特别是将它与各种临时的，不受限制的命令之间的对立，突出

了立法权作为政府最高权力建立的自由宪政秩序的稳定性。 [14]

不过，立法机关及其持久有效的法律，之所以能够构成人们安享财产的保障，是因为其中包含了对社会成员之间违法行为加以惩罚的规定。没有这一点，立法权也就算不上是“生杀予夺”的大权了（the legislative power of life and death）。制定法律，正如洛克指出的，实际上是“设置人世间的裁判者（a judge on earth），他有权判定一切争端，并救济国家的任何成员可能遭受的损害”。既然“人世间的裁判者”不可能在没有惩罚的条件下完成法律，执行权的运用对于立法权持久有效地发挥作用，就是必不可少的了。没有执行权支持的立法权，根本无法成为财产和自由的保障。 [15]而执行权并不像后来的法哲学认为的，仅仅是适用立法机关所制定的法律。 [16]

正像我们已经看到的，立法权在宪政体制中的至高地位，体现在保障自由与财产的关键作用上，而这一作用取决于具备持久效力的法律，而不是立法者。可是，尽管立法权是最高权力，但“必须经常加以执行，且具有持久效力的法律可以在短期内制定”，因此，立法机构“既无经常存在的必要，经常存在也并不方便”，“立法机关经常频繁集会，没有必要长时间持续的集会，对于人民不能不说是一个负担，有时还必定会引起更危险的不利情况”；而与之相对，为了保障这些法律的持久效力，负责惩罚的执行机构却需要始终存在。这样，常设的执行权力，和非常设的立法权，形成了鲜明的对照。 [17]立法权力发挥作用的关键在于法律的“持久有效”，但这一要求恰恰决定了立法权力和执行权力的不同性质，即行使立法权力的机构是奠基性的，它在短期内制定了长期有效的法律，但却不必也不应该“长时间持续的集会”，而相应负责惩罚的执行权力，却需要通过常设机关来保证立法机关制定的法律长期有效地发挥作用。因此，虽然立法权是国家的“灵魂”与“形式”，但执行权却在很大程度上是保持国家政府运转、构成人民整体的实际力量：

法律不是为了法律自身而被制定的，而是通过法律的执行成为社会的约束，使国家的各部分各得其所，各尽其应尽的职能，但这完全停止的时候，政府也就以可见的方式停止了，人民就变成了没有秩序或联系的杂乱群众。 [18]

在政治的实际运转中，执行权是政府的可见形式，没有执行权的有效运作，甚至人民都不再是有效的集体了。立法权和执行权这两种权力，对政府形式的不同意义，构成了洛克理解英格兰混合体制的基础。洛克对“立法权变更”的讨论虽然旨在揭示政府解体的一般原则，并不限于任何特定的政府形式，但从具体分析看，洛克主要针对的却是一种特殊的政体形态，即由君主、上院和下院共同掌管立法权的混合体制：“立法权同时掌握在三种不同的人格（persons）手中。”这种体制，除了一个由有任期的民选代表组成的议会（下院）和一个由世袭贵族组成的议会（上院）以外，还包含了“一个世袭的个人，他拥有经常性的最高执行权，以及与之相伴随的，在一定期间内召集和解散其他二者的权力”。这个“世袭的个人”——君主——既拥有持续发挥作用的最高执行权，又有权召集或解散分享立法权的其他两个部分，因此，他在某种意义上是这一“复合或混合的政府形式”运转的轴心。^[19]

洛克指出，一旦常设的执行权力，系于一人之手，而这个人同时又分享立法权，那么这个人，也可以在宽泛的意义上，被称为“最高权力者”。只不过，他的这个最高权力，不是出于立法意义上的最高权力，而是因为他拥有“最高执行权”。臣民对他的效忠，也不是因为他是最高立法者，而是作为法律的最高执行者。虽然君主是在“执行权”方面被称为“最高权力者”，但如果他仅仅拥有执行权，他就显然隶属立法者，并应该向立法者负责，立法者可以任意改变或调换他：“因此，免于隶属关系的不是最高的执行权力，而只有当最高执行权系于一个分享立法权的人才是这样，这个人既然分享立法权，则除了他自己参加并同意的立法机构外，他并不隶属于其他更高的立法机关，也没有这样的机关需要他为之负责。”^[20]

从洛克对君主作为“最高权力者”的分析可以看出，洛克并不支持议会主权一派的宪政立场^[21]，而是赋予君主在立法权方面非常重要的角色。但君主在这一宪政体制中的真正位置究竟是什么呢？君主的最高权力是最高执行权，但他之所以被称为是最高权力者，不隶属于其他权力，却不仅因为他掌握了常设的执行权，而且还因为他分享了立法权。如果君主仅仅具有最高执行权，仍然隶属立法权，是不能称为“最高权力者”的。君主对立法权的分享，经常被认为是和否决权联系在一起的。但

洛克的实际讨论却多少超出了这一范围。洛克此处关心的问题并不仅仅是英格兰混合宪政体制在立法权方面的问题，而毋宁说是现代国家的执行权实质具有的宪政意涵。^[22]更进一步说，涉及传统君主体制权力安排的人身性质与现代执行权力的法治性质之间的复杂关系。

（二）专权

专权是英格兰国王或者王位权力的核心部分，在英格兰政治体制中始终扮演着关键的角色。根据布莱克斯通的著名定义，“专权这个词指的是国王依据其君王的尊位，可以凌驾于众人之上，并且超出普通法的日常规定的，某种特殊的优先权。”^[23]英国的现代国家理论，在很大程度上，是通过澄清王位专权的法律性质（特别是其自然人身与抽象人格之间的关系），厘定王位权力与普通法之间的关系逐渐发展起来的。^[24]专权揭示了君主在制定法之外，依据自然法直接行事的非常规能力。^[25]洛克对专权的讨论，秉承了同样的原则。

考虑到“人事的变化无常”，洛克指出，“立法者不能预见并以法律规定一切对共同体有利的事情”，因此，拥有执行权的法律执行者，就有权在国家制定的法律没有做出规定的场合，“根据共同的自然法，享有利用自然法为社会谋福利的权利。”这种权力就是执行权在法律规定之外，甚至有时违背成文法律而依照自由裁量进行行动的“专权”。只有借助这种权力，政府才能对那些不可预见的，但却与公众有关的“偶然事故和紧急事态”做出反应。在这个意义上，可以说“专权”才真正贯彻了“人民的福利就是最高法律”的基本原则。^[26]专权的必然性，恰恰表明了立法机关用来奠定政治秩序的“持久有效的法律”无法以一劳永逸的方式扎紧保障财产和自由的篱笆。现代政治多变的“命运”需要另外的力量来面对。

值得注意的是，这种属于执行权的“专权”，和自然法支配下的自然状态中的自然执行权一样，都是自由裁量权^[27]；虽然一般来说，洛克始终强调立法权力对于执行权力的统属，但这种“专权”，就其定义而言，却恰恰不是对立法机构负责，而是对人民直接负责。^[28]因此，当具有专权的执行权力与立法机构发生冲突时，在政府体制内就找不到具有超然地位的裁判者（作为最高权力的立法权并不能裁判拥有专权的执

行权力)，只有人民作为“裁判者”才能决定君主的专权是否使用得当，最终甚至只能由人民通过“诉诸老天”（appeal to Heaven）来决定，也就是取决于所谓的“革命权利”。

这样看来，洛克之所以称君主为“最高权力者”，背后真正的考虑很可能是因为君主的执行权力（特别是“专权”）直接依据自然法，在性质上类似自然法执行权，因此包含了某种与立法机构制定的法律具有同等效力，在某种意义上更接近政治权力来源的因素。而现代政治中这一不可或缺的权力，也恰恰是最危险的权力。如何在宪政体制中容纳但又约束现代国家的行政权力这种独特的作用方式，无疑是洛克政治哲学中最富远见的部分。^[29]

（三）绝对权力及其疑惧

正是因为洛克敏锐地觉察到所谓“执行权力”对于现代国家的关键意义，他才特别关注这一权力蕴藏的巨大危险。根据洛克的分析，政府解体的最大危险，并不在于拥有最高国家权力的议会，而在于拥有最高执行权的君主。^[30]不过，在洛克看来，作为革命前提的政府解体，并非来自君主侵占本属他人权力的“篡夺”（usurpation）。甚至古典作家普遍担忧的“僭权”（tyranny），即“越权运用权力”（the exercise of power beyond Right），也不会所有时候都导致革命。在人民看来，许多这样的损害可以诉诸法律手段，也就是诉诸政府权力本身，来获得救济。^[31]而且，正如我们已经看到，洛克也明确承认，君主有在法律之外，甚至违背法律行事的“专权”。那么，专权甚至僭权和政府解体之间的关键差别是什么呢？

如果这些非法行为已使人民的大多数受到损害，或者在有些情况中，尽管只是少数人受到危险和压迫，但先例和后果使所有人都受到了威胁，他们相信他们的良心、他们的法律，从而他们的产业、自由和生命，也许还包括他们的宗教，都处于危险之中，那我就不知道该怎样阻止他们反抗运用到他们头上的非法暴力了。^[32]

尽管“僭权”或者所谓“非法暴力”损害的范围是一个重要的影响因素，但却不是唯一的决定因素，洛克注意到，不仅“管治稍有疏失”并不会导致政府的解体，甚至“对于统治一方的重大失误，许多错误和不适当的法律，乃至人的弱点所造成的一切过失，人民都会加以容忍，不致反抗或口出怨言”，只要“人民整体并不以为事情与他们有关，一个或少数被压迫者就不可能动摇政府”。但在另外一些情形下，哪怕只有少数人受到侵害，但当所有人都“相信”或“以为”他们受到了威胁，他们就可能起身反抗。洛克断定，当人民“普遍疑惧”政府的时候，政府就陷入到最危险的状态中。[33]

但何以未受到侵害的人们会产生疑惧呢？或者更进一步说，为什么那些受到侵害的人会最终转而诉诸自然状态下的原初自由和权利，而不再信赖他们所建立的政府可能提供的“政治”救济和补偿呢？洛克提醒我们，人民的疑惧，其根源与君主执掌的权力的独特性质有着直接的关联。

君主的执行权力，特别是君主的“专权”，本身就具有专断的色彩（an Arbitrary Power），只不过就原则而言，它并不一定是一种绝对的专断权力。但这种“专断”权力在行使时所具有的自由裁量性质，使君主的意志并不像在明文法律中表现的共同体意志那样明确清楚。正如洛克指出的，与君主的权力相比，“立法机关的其他部分或人民，他们却不能自行企图变更立法机关，除非是发动很容易引起注意的公开的和显而易见的叛乱。”也就是说，国家内的任何其他权力，如果要改变政府形式，其行动往往是“公开的和显而易见的”；而对于君主所行使的权力来说，其真正企图或图谋，是否“是为了造福人民而不是祸害人民”，人民往往无法确知。正是怀疑君主试图发展“绝对权力”的图谋（design），才使那些具体的私人侵害事件，本来可以为人们所容忍，现在却在人民那里激起了普遍的疑惧。这种疑惧使人民把君主“僭权”视为“政府的解体”或者说是君主的叛乱，从而导致了革命。因此，绝对权力的图谋，是人民普遍疑惧的关键[34]：“如果一连串的滥用权力、渎职行为和阴谋诡计都殊途同归，使其图谋为人民所见”（make the design visible to the people）[35]，那么人民就会起身反抗。

因此，人民所疑惧的，不是个别统治者单纯的私利、贪权或僭权，

而是君主试图将其掌握的最高权力，一种具有专断色彩的执行权隐蔽地发展成为“绝对、恣意、无限也不可受限制的权力”（an Absolute, Arbitrary, Unlimited, and Unlimitable Power）。^[36]

然而，在执行权发挥重大作用的现代政府形式下，这种绝对权力的“图谋”，很容易被人民看作是君主作为“最高权力者”的自然倾向。正如我们已经看到的，洛克承认，君主在某种意义上是“最高权力者”，但这种“最高”权力，实际上是由最高执行权和君主分享的立法权共同构成的。现代君主在宪政体制中这一模糊定位和多重角色，是“疑惧”的一个潜在原因。一旦人们认为，君主不仅已经拥有了这两种权力，还试图“一身独揽立法权和行政权”，那么他就从分享立法权力的“最高权力者”摇身一变，成了“绝对君主”。^[37]鉴于在现代政治哲学中，君主的人性与普通人没什么两样，他会像所有人一样喜爱“他自己的权力、利益或强大”，那么，当他进一步拥有绝对权力时，他并不会表现出更多的“对人类和社会真正的爱”。绝对权力不仅不会“纯洁人的气质，矫正人性的卑劣”，相反，还会因为这种权力“会找出学说和宗教来为他加于他的臣民的一切行为辩解，而刀剑可以立刻使一切敢于质疑他的权力的人们保持缄默”，也就是说，绝对君主会变成一个拥有完备的武力，但却因为“学说和宗教”的“逢迎”（flattery）而品德更加败坏的人。而这样一个人带来的“所有不幸和不便”，在绝对权力的情形下，不可能另有“裁判者”可以求助。甚至连问起如何“防止这一绝对统治者的暴力和压迫”，都会被视为“谋反和叛变的呼声”，从而“死有余辜”。^[38]从人性的基本假定出发，证诸人类学或历史的实际观察，在执行权日益膨胀的现代政治中，人们自然很容易产生对绝对君主的疑惧。

人民对君主的“普遍疑惧”针对的是君主将自己掌管的权力从分享立法权的最高执行权发展成为“绝对权力”的“图谋”或“企图”。而对于人民来说，确定这一图谋的关键就是君主对财产的侵犯——君主或立法机关试图“成为人民的生命、自由或财富的主人或任意处分者”。人们加入政治社会，是为了保护财产，这使其非常警惕危及这一权利的权力的扩张：“所以，谁握有国家的立法权或最高权力，谁就应该以既定的、向全国人民公布周知的、持久有效的法律，而不是以临时的命令来进行统治”^[39]，君主的专权在性质上就与人们为了保护财产建立政治社会的这

种基本预期相冲突。但之所以现代政治难以摆脱专权这种执行权力，根本原因是财产的自由享用作为规定人世生活的基本方式促进了生活方式的多样性，人自由而平等地使用自己财产作为现代生活方式的根本前提，使现代生活方式，宛如苏格拉底描述的民主政体一样，“异彩斑斓、五光十色”。^[40]生活方式的丰富多样和动荡多变，使现代政治无法将人的生活一劳永逸地完全纳入长期有效的法律规则之中，这正是“人事变化无常”的真正根源。因此，无论专权的必要性，与专权的潜在危险一样，都与保护财产作为政府目的之间有着内在的关联。但既然财产是“人们联合成为国家，置身于政府之下的重大的和主要的目的”，那么，人民一旦“发现”君主建立绝对权力的“图谋”，就会猜疑君主正在试图悄悄地改变政府的目的和形式。^[41]

基于上述分析，洛克辩护说，真正试图颠覆政府的，并不是察觉到这一意图而公开革命的人民，而是引发人民疑惧的君主：

因为叛乱不是反对个人，而是反对唯以政府的宪法和法律为根据的权威；不论什么人，只要以强力破坏法律并以强力为他们的违法行为辩护，就真正是地道的叛乱者（*truly and properly Rebel*）。因为，人民由于参加社会和组成公民政府已经排除了强力，并采用法律来保护他们的财产、和平和他们之间的统一，这时凡是违反法律重新使用强力的人，就是实行造反（*Rebellare*）——即重新恢复战争状态——而成为真正的叛乱者。^[42]

无论立法机关，还是君主，只要“用强力侵犯并试图废除”人民的权利和财产，就是真正的“叛乱者”。^[43]在洛克对“叛乱”的新定义中，真正的叛乱者不是人民，而是君主或立法机关。这一理论上的“造反”是洛克证成革命权利的关键一步。

但人们不免疑虑，洛克在革命和政府理论方面的“颠覆”，难道不是本身就将巨大的“疑惧”因素带入到现代政治之中吗？传统对“革命”和“造反”的理解，是与针对君主个人的“阴谋”（*conspiracy*）联系在一起^[44]；而与此相对，君主治国却不能完全依靠公开的手段（*arcana imperii*）。^[45]通过洛克对“叛乱”的重新界定，革命将“治国秘术”与造

反或颠覆的“阴谋”颠倒过来，合二为一，成为困扰现代政治的根本“疑惧”。

而如果说对“绝对权力”的“图谋”的疑惧，是政府解体、人民革命的主要原因，那么其根源正体现在君主身上的现代国家最高执行权力的悖谬特点：君主的最高执行权力，特别是超出普通法律——即立法机关“向人民公布的，人人皆知的，持久有效的法律”——日常规定的“专权”，既是面对现代社会中“人事的变化无常”，从而有效确保人民福祉的便宜手段，却又同时是蚕食和威胁人民财产的最大危险。君主的执行权注定无法像公开的法律一样“显而易见”。对君主推行执行权，尤其是“专权”的“图谋”、“企图”或“计划”，人民只能加以猜测。而且根据洛克的革命理论，革命与战争权利一样，遵循先发制人的逻辑^[46]，人民不能等待这种“图谋”真正实行，绝对暴政已经建立之后，才着手反抗，而是要在“对他们的危害尚未实施之前就加以防止”^[47]：

人类并不处于这样悲惨的状况，以致非到时机已过（too late）而无法寻求任何办法时才能采用这一补救方法。当旧的立法机关由于受到压迫、阴谋诡计或被交给外国权力而消失以后，才告诉人民说，他们可以为自己打算，建立一个新的立法机关。这不啻是在病入膏肓（too late）已来不及救治的时候才对他们说可以希望药到病除。事实上，这等于叫他们先成为奴隶，然后再争取自由；在他们戴上枷锁以后，才告诉他们，他们可以像自由人那样行动。如果真就是这样，这是愚弄，而不是救济。如果人们在完全处于暴政（tyranny）之下以前没有逃避暴政的任何方法，他们就不能免遭暴政的迫害。因此他们不但享有摆脱暴政的权利，还享有防止暴政的权利。^[48]

因此，面对君主隐秘的叛乱（“压迫、阴谋诡计”），革命就不仅是人民“摆脱暴政的权利”，更是人民“防止暴政的权利”，是“防范叛乱的最好保障和阻止叛乱的最可靠手段”。^[49]革命之所以不再只意味着政治的危机或者社会的骚动，而是具有宪政意义的“防范”机制，正因为革命是“先发制人”的暴力。^[50]革命的这一性质，要求革命在“病入膏肓”之前，能够见微知著，洞察绝对权力的“图谋”或“企图”，用革命的暴力防止最终无药可救的危机或政治和社会的彻底崩溃。作为宪政机制的革命权利的

证成，也意味着政治生活中猜忌与敌意的正当性。现代君主权力的根本性质，使其注定无法摆脱这一根深蒂固的“疑惧”。^[51]

洛克在《政府论》中以革命的方式重新界定“叛乱”的努力，带来了一个对现代政治而言相当悖谬的结果：君主有效推行最高执行权的努力，在根本上是和这种权力潜在的普遍疑惧联系在一起的。针对这一悖谬，洛克主张，是绝对主义的权力理论，而不是他的革命理论，将加剧现代政治的“疑惧”，从而带来政府的解体和人民的革命。这一点特别体现在洛克对费尔默的批评中。

（四）政治的理性时代

在《政府论》上篇，针对费尔默主张的神授绝对君父权论，洛克竭力证明，根据《圣经》中的记载，亚当所谓的“绝对支配”（absolute Dominion），无论是对其他生物、妻子（夏娃），还是孩子，都是有限的权力，他并不能侵夺他人的财产，更不用说生命与自由了，因此亚当作为家长并不具有绝对君主式的权力，而且，也无法找到法律的理由或者历史文献的根据能将这一不存在的“绝对权力”从亚当推及到现在在位的君主。^[52]

从历史的角度看，洛克承认，国家最初一般都是在“一个人的统治和管理之下”，“政府始于父亲”。在从家庭向政治社会过渡的过程中，无论从被统治者者的信任，还是自身的能力，父亲都最适宜充任统治者。但父权远非绝对权力。作为这个“小国家”（a little Common-Wealth）中的“绝对君主”，家长拥有的不过是“一种非常短暂分散的权力”（a very shattered and short Power），在时间和范围上都是有限的。而且，虽然从家庭向国家的转变中，父亲是自然意义上的统治者，但这种自然史意义上的家—国关联，在洛克这里仍然受制于自然法意义上的同意：父亲在政治意义上的统治基于子女明确或隐含的同意；父亲充当统治者，仍然基于被统治者的信任，与洛克对政府的理解在原则上并无冲突：“父亲的慈爱使他们的财产和利益在他的照料下得到保障”；而且，政治自然史中常见的早期君主国，越接近源头，一般来说都是选举性质的。^[53]

但洛克对家长制的绝对君权理论提出的批评，并不只限于对父权原则的澄清，而是在勾画从家庭向政治社会过渡的自然史过程中，找到了对绝对君权理论更深入的批判：即其导致革命的可能危险。这也是为什么洛克反复强调，费尔默倡导的这种“神圣权利建立和佑护的绝对君主制”其实是一种创新性的理论。这种“绝对权力”的新说不仅自相矛盾，实际上还是一种真正危险的学说。^[54]

在洛克看来，之所以人们自然会选择一人支配的君主制作为政府形式，不仅因为儿时的习惯，还因为这种君主制反而是“最简单明显”的（simple, and most obvious to Men）。君主制的“便利和安全”（easie and safe），是因为：

经验既没有教导他们政府的种种形式，统治的野心和横暴也没有教训他们提防专权的侵占和绝对权力的不端（the Encroachments of Prerogative, or the Inconveniences of Absolute Power），而这些权力，恰恰是其后君主制惯于主张，并施加到他们头上的。所以，当他们将权威赋予一些人来统治他们时，他们当时并没有费力去想出种种办法，来限制这些统治者的胡作非为，并将政府权力的各个部分分别由不同人执掌来制衡政府的权力，这是毫不奇怪的。他们既没有经历过暴君支配的压迫，而当时的状况，以及它们占有的东西或生计方式，都很少能成为贪婪或野心的目标，使他们没有任何理由来担忧或防范这种压迫：因此，难怪他们就置身于这种政府形式中，这种形式不仅像我说过的那样，最明显简单，而且也最适合他们当时的处境和状况。^[55]

因此，虽然在政府自然史的开端，政治集权于一人之手，但这种“君主制”却仍然“便利和安全”，原因就在于，这种君主制并没有由这种一人的自由裁量权力发展成为系统的专权，更不用说绝对权力了。在“一种简单而贫乏的生活方式下的平等”中，人的欲望有限，纠纷很少，侵害行为和犯罪者也不多，所以无需太多法律来加以裁决，也不需要相应的司法机构和官吏。在这样的占有关系和财产方式下，自然不需要同时建立长期稳定的立法秩序和有效灵活的执行权力，以及为了平衡这两方面的政治要求所设计的复杂政治安排。简单君主制之外的其他政府形式也还没有进入人的“经验”视野，而政治支配中常见的野心和横暴也尚非人们熟知

的事例。政治中最大的恐惧仍然是“外敌的入侵和伤害”，而不是对国内统治者的猜疑和防范。当政治从对外和战的决断转向了对内权力的制衡，“国家”也从其需要“保姆式的父亲”的襁褓阶段走向了成熟。在洛克笔下，这一成熟阶段也意味着“黄金时代”——一个“贫乏但有德性的时代”（poor but virtuous Age）——的纯真、诚实和信赖^[56]让位于恐惧与猜疑：政治的前理性阶段“有较好的统治者和不甚恶劣的臣民”（better Governours, as well as less vicious Subjects）；前者的标志在于并不试图伸张专权来压迫人民，而后的标志则在于并不挑战特权以削减或限制行政长官的权力。因此，在这一政治的前理性阶段中，“统治者和人民之间没有关于统治者或政府问题的争斗”。而正是统治者的野心和臣民的猜疑，或者用洛克本人的说法——“较糟的统治者和更恶劣的臣民”——结束了这一天真时代：

可是到了后世，统治者在野心和奢侈的怂恿下，想要保持和增长权力，却不去做这一权力赋予他们时所指定的事务，加之逢迎使君主认为自己具有与他们的人民截然不同的利益，于是人们发觉有必要更加小心地考察政府的起源和权利，找出一些办法来限制胡作非为，并防止滥用权力。^[57]

“逢迎”在败坏政治黄金时代中统治者与臣民的“信赖”关系方面发挥了双重作用：既助长了君主的野心，又激发了人民的猜疑。“逢迎”可以说是暴君与刁民的催化剂：使前者沦为“较糟的统治者”，让后者成为“更恶劣的臣民”。我们前面看到，革命的根源在于人民对君主图谋绝对权力的普遍猜疑，而这一猜疑的根源其实是现代政治中“专权”的必然性。在政治的前理性时代，并非没有这种“专权”。实情恰恰相反。在“政府的襁褓阶段”，“政府差不多全是专权”（the Government was almost all Prerogative），当时只有少数的制定法律，大部分政治事务交由“统治者的裁量和审慎”来处理。明文法律对君主使用“专权”的限制，恰恰是因为后者在“逢迎”下出于私人目的而非公共福祉来运用这种权力。这样的君主在洛克看来，是“暗弱之君”（weak princes）。而英格兰的历史告诉我们，对于那些“最贤明善良的君主”，当人民观察到他们的行动具有公众福祉的倾向，反而会容许他们享有最大程度的专权。这种“神一般的

君主”（God-like princes），从未采纳绝对权力的理论，但人民却有理由认为“应该欢迎这些君主在没有法律规定或与法律的字面规定相抵触的场合有所作为，默认君主的所作所为，并且没有丝毫怨言地让他们随意扩大他们的专权”。^[58]

但在绝对主义的“逢迎”作用下，“简单明显”的君主制，反而成了最引人猜疑的政体。专权的运用，从君主品德和明智的象征，变为野心的工具。其实在洛克看来，即使“神一样的君主”也不能完全摆脱这样的猜疑，因为虽然他们本人具有“上帝的智慧和善良品德”，也不能保证他们的后继者具有同样的智慧和品德，而这些不那么贤良的君主一旦援引“神一样的君主”的专权作为先例，就会导致最大的危险。因此，在洛克看来，用实定法来限制专权，并非人民对专权的蚕食，而不过是标志着统治者和臣民相互信赖的政治的纯真时代的结束，人民需要理性地考察政府的起源、权利和种种形式，重新规定那些“他们曾不加限定地交给君主或其祖先手中的权力”。^[59]

政治的理性阶段是与对政府的猜疑联系在一起的，《政府论》对政府的起源、权力和种种形态的小心考察，本身就是政治超越了纯真和信赖的结果或标志。“逢迎”当然不是引发这种猜疑的唯一原因，甚至不是主要的原因。真正的根源仍然在于生活方式的改变。财产和生计方式的改变，特别是货币的引入，自然会催生“邪恶的占有欲”（*amor sceleratus habendi*），而人的自然虚荣和野心也会伴随权力的增长而增长，从而最终瓦解黄金时代的纯真和诚实。^[60]但在洛克看来，绝对主义的君权理论，用“绝对”带来的光辉和诱惑来装点权力，刺激了人性本来就很强烈的自然野心，“使人们更加热衷于争权夺势，从而为无休止的纷争和动乱埋下了永久的祸根。”即使臣民遭受“暴政和压迫的最大不幸”，也同样“动摇了君主们的称号，并震撼了君主们的宝座”。^[61]

因此，这种绝对主义学说本身在“教导君主，使他们认为具有与人们截然不同的利益”，而人们会更加努力“限制专横，防止权力的滥用”。君主手中拥有的权威和暴力，加上周围人的“逢迎”，使人们倾向于认为君主“最可能”成为叛乱者。绝对君权的学说反而“为无休止的争斗和混乱埋下了永久的祸根”。所以在洛克看来，主张君主绝对权力的学说，就是引诱或者败坏君主，同时引发人们猜忌，从而激发叛乱的学说，而

相反，坚持人民有权革命，从而以新的立法机关来重新为自己谋安全的学说，反而成了“防范叛乱的最好保障和阻止叛乱的最可靠手段”。[\[62\]](#)

29 财产、信托与人民权力

洛克分析政府解体的另一个重要入手点是统治者与人民的信托关系。根据洛克对政府解体的分析，无论立法者，还是君主，行事有悖于人民对他们的信托（Trust）之时，就是政府解体之时。^[63]

借助普通法中“信托”这一法律手段，来理解君主的政治地位，是英格兰宪政史中广泛采用的一种方式。只不过，保皇党认为，国王是受上帝的委托为了人民的福祉来执行统治，而激进派则主张委托人和受益人都是人民，人民对君主有条件的效忠，正是基于人民对君主的这种信托关系。^[64]洛克的哲学将这一信托概念与自然法的社会契约理论和同意理论结合在一起，用来解释政府权力的性质和来源。正如基尔克指出的，在实质上，这等于用私法的信托关系改造了普芬多夫所谓的“臣服契约”。但与从契约关系入手理解政府权力有一点根本的不同，在信托关系中，受托方并没有直接建立与委托方的契约关系，它对后者承担的是单边义务，保证维护受益方的权利不受任何他人的侵犯，在信托关系中，并不强调受托方自身的权利。因此，严格来说，如果将整个政治权力视为组成政治社会的个体财产或自然权利的信托的话，不仅不存在主权者与人民的契约，而且即使没有完全取消主权概念，主权概念也必须重新加以定义。^[65]洛克虽然在《政府论》中并没有走得这么远，但从信托角度理解政府权力，仍然是洛克思想中颇为激进的一面。

根据这一信托理论，任何政治权力，就其根源，都来自更为基础的权力，来自这种权力的所有者“明确或默许的委托”，因此，其目的必定是为了后者的福利。政治权力不是根本的奠基性权力，而是某种派生性的权力。思考政治权力的路径，必须从财产的构成出发。洛克的这一信托理论不仅明确了财产是设置政府首要甚至唯一的目的（“政府除了保护财产之外，没有其他目的”），而且还进一步将处置财产的私法模式延伸到政府的设立中。^[66]从“信托关系”的模式界定政府权力的性质无疑准确地勾画了洛克式“政府”在私法和公法之间的含混地位。^[67]

财产作为政治社会的基础以及各项权力的焦点，并不仅仅意味着对政治权力的限制，而是以更为根本的方式重新厘定了政治权力在规定共同体生活方式方面的意义。洛克仍然承认，立法权和执行权作为政府权力，是通过制定和执行法律来引导人们的生活，人们根据这些稳定的规则来生活。^[68]然而政治权力对人的生活方式的规定这一古典观念，在洛克这里从属于财产的基本原则。因为法律对人们的指导，在原则上就是“指导一个自由而理智的人去追求他自己的利益”（*the direction of a free and intelligent Agent to his proper Interest*），或者说“和平安全地享用他们的各种财产”。立法权和执行权这样的政府权力借助法律来指导共同体或者说国家的力量，但这种力量本身取决于人自由处置其财产的生活。无论对于人的生活，还是共同体的力量，财产都是真正起决定作用的概念。^[69]

财产权在洛克式的政治社会中扮演的关键角色，多少可以从他对费尔默相关论点的批评中看出。费尔默主张所谓“父权和财产权共同构成了主权的源泉”（*Fatherhood and Property considered together as Fountains of Sovereign*）。在洛克对费尔默学说自相矛盾和概念含糊的修辞攻击背后，真正的问题是财产权与政治权力的分别。洛克反复强调，财产权和父权都不是政治性支配权（*political dominion*）。当费尔默试图从亚当的“财产和私人支配”（*this Property and Private Dominion of Adam*）中推出“君权”（*Monarchy*）、“王室权威”（*Royal Authority*）、“绝对支配”（*Absolute Dominion*），甚至“决定生死的绝对权力”（*absolute Power of Life and Death*）时，洛克断然指出，费尔默这里犯了双重错误，上帝赐予亚当的，只不过是相对于低等造物的某种“支配”^[70]，它在根本上并非王权（绝非一个人对另一个人的支配），而只不过指向了某种财产权；而且，这种财产权意义上的“支配”是所有人类共享的，并非私人性的。在洛克看来，费尔默显然未能澄清亚当的权威或者“支配”究竟是财产性质的，还是政治性质的，也根本不理解亚当对其他造物的“支配”，与他对夏娃及二人所生子女的“支配”，以及与政治支配之间到底有什么区别。因此，当费尔默说，“政府的根据和原则必定要依赖财产权的起源”时，他并没说错，只不过因为他既没有搞清楚“政府的根据和原则”与“财产”的真正不同，也对“财产”的性质缺乏准确的理解^[71]，因此，他也不可能明白二者之间的这种“依

赖”关系究竟是什么性质。 [72]

自从十四世纪多明我会和方济各会关于使徒贫困的著名争论以来，财产的社会性质就成为至关重要的政治神学问题，和现代主体性权利概念的形成有着密切的关系。 [73] 人的自然生活，是否涉及财产和权利，或者更准确地说，人的权利乃至财产，究竟是社会生活及其法律规定的产物，还是前政治性的，属于人的自然禀赋甚至超自然的恩典，就成了考察政治共同体根源或目的的关键问题。从这一脉络出发，我们可以发现，《政府论》上篇洛克与费尔默那些表面琐碎的文字争论，与洛克在下篇探讨的核心问题有着深刻的关联。

在洛克的自然状态中，财产首先是上帝赐予的，这种费尔默错误地当成了亚当的“私人财产”的东西实际上是人类共有的。对于这种共有意义上的“财产”，所有人都可以“为了生活和便利的最大好处而加以利用”。在这个意义上，共有财产是与人的自我保存权利联系在一起的。自我保存权利相对于共有意义的财产而言，是更基本的权利，因为严格来说，“所有人对所有东西的财产权”并不能延伸到人自己：“土地和一切低等造物为一切人所共有，但是每个人对他自己的人身享有一种财产权，除他以外任何人都没有这种权利”（every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself）。人对于自身的这种自我所有权，而非费尔默以为的人对于土地和低等造物的“支配”，才是“财产权的伟大基础”。事实上，对所谓“所有东西”的共有，正是来自于人是自己的主人，对自己拥有无可争辩的所有权这一点：“凡是自己的主人，能够主宰自己生活的人，也对保存这一生命的手段享有权利。”与这种自我所有权联系在一起的自我保存，既建立了自我保存手段的共有，又进一步要求人们在“利用”这些共有的财产过程中构成私有的财产。 [74]

私有财产的构成，关键在于劳动。从自我所有权出发，人通过自己的劳动，将所有物从自然的共有状态“变成自己的”（appropriated）。 [75] 这种占有，是通过个人的劳动实现的，不是政治性的，因此并不像在格老秀斯那里，需要人们“明确或默许的协议”（pactum...aut expressum...aut tacitum）。 [76] 洛克认为，它甚至不大可能产生社会性的争执。与政治权力下人们凭借法律的指导来生活不同，劳动的生活是

自由的，是个人——作为“自己的主人，自身和自身行动或劳动的所有者”（Master of himself, and Proprietor of his own Person, and the Actions or Labour of it）——将自然的共有物转变为具有道德或社会色彩的私人“权利”的过程。因此，当费尔默在亚当夏娃被逐出伊甸园中看到了“政府的原初授予”时，洛克看到的却是，上帝命令人做“终生的劳动者”。^[77]

劳动作为人最基础的活动，将自然转变成人的世界。但这一世界，首先是自由人“自己的”，是其对自身的人身和自由的所有权的延伸。^[78]如果人的生活基本是围绕财产的享用和处置进行的话，那么这种生活，就其自然状态而言，并不需要凭借人的权威或实定法律这样的生活规则来建立其准则和秩序，而是来源于自由的个人，面对上帝的赐予或者自然自发的生产，在前政治意义上的“自由生活”及其劳动。虽然契约和同意是洛克政治哲学的核心概念，但私人财产的构成，却无须任何人的同意，也无须“全体共有者之间的明确协议”。^[79]相对而言，政治社会的权力却是从每个个人尊重彼此的财产这一点出发形成的，政治社会汇集的集体力量，最终只是为了建立充分安全有效的规则，能够让“每个人都可以知道什么是属于他自己的”。^[80]

人的社会性，并不是对这种财产形态的自由生活的否定，而恰恰是其理性实现。人从自然状态进入社会，固然放弃了“平等、自由和执行权”，但这并不意味着他会从财产规定的生活方式立即转变为由政治权力（特别是持久有效的法律）规定的生活方式。政府权力对这些信托或移交的权力的处置，仍然只是“出于每个人更好地为自己保存其自由和财产的动机”，这就是洛克所谓的“社会的善”（the good of the Society）或所谓“共善”（the common Good）。对于人的生活来说，“篱笆”（fence）终究不过是篱笆，而土地或艰苦的劳动，才是洛克式个体的自由生活真正所在。^[81]

洛克的财产概念的政治哲学意涵，不过是推进了我们在格老秀斯那里看到的自爱与社会性的结合。但他用劳动的概念丰富了财产概念，为主体性自然权利赋予了生活方式的意涵，这一努力与普芬多夫对前文明的自然状态的发现，以及对“文化”（cultus）意义的强调，一同发展了社会性的现代概念。

财产的基础权利与政治权力的关系，就是洛克所谓的“信托”。从信托的角度来看，政府解体的实质就是受托人违背了人民的“信托”。具体来说，要么是受托人逾越了委托的权限，从而越权使用人民委托的权力，这就是所谓的“僭权”（tyranny），要么是受托人利用委托的权力，转而谋求自身的利益，甚至损害委托人的利益。正如我们前面指出，在洛克看来，后者是决定革命的真正原因。甚至，严格来说，只有当越权使用人民委托的权力，不是“指向人民财产的保全”，而是旨在追求与人民利益不同的私人利益时，这种越权才真正构成了“僭权”。^[82]

从信托关系的角度来理解人民与统治者之间的关系，明确了统治者运用人民授予的权力需要服务的所谓“公共的善”的真正性质：这种所谓公共的善，不过是在相互保证的条件下稳定、安全地享用财产。^[83]这种“公共的善”本质上的私人性，并没有因为财产意涵的扩大而有所改变。洛克笔下的财产，包含了“生命、自由和地产”（Lives, Liberties and Estates），甚至一个人的一切，而这不过是确保了社会中的每个成员都具有财产。绝对权力的政治理论，必然要假定一个与这些私人财产享用不同的利益，从而在根本上威胁了洛克式政府的社会基础。^[84]

在洛克看来，立法机构是在人们的同意下建立的，它受人民的委托来制定法律，从而借助立法机构正式公布的法律来确保人民能够享有和保障他们的财产。而这种信托关系，也同样存在于执行者与人民之间，特别是君主与人民之间。因此，作为“最高权力者”的君主，就和人民建立了一种“双重信托”关系（double trust）。^[85]

从信托关系的角度看，立法权力和执行权力都来自人民：人民将最高权力授予立法机关；但同时又授予执行权力召集立法机关依照正当形式进行选举和集会的权力；甚至在立法机关的组织办法因为世事的变动而不再适用时，变更立法机关构成的方式。但无论是执行权力召集议会和安排选举的权力，还是其调整立法机关代表比例的权力，都并没有使执行权力成为凌驾于立法权力之上的“最高权力”。原因就在于，二者仍然都是人民的委托权力。^[86]根据洛克的原初契约—信托—政府解体的理论，真正的最高权力，既不是作为最高执行者的君主，也不是受委托制定法律的最高立法机关，而是人民：

在一个建立在自己的基础上并根据自己本性——即为了保全共同体——而行动的国家中，虽然只能有一种最高权力，即立法权，其余一切权力都是而且必须处于隶属地位，但既然立法权只是一种为了某些目的而行使的受信托的权力（a fiduciary power to act for certain ends），那么在人民那里，就仍然存在一种最高权力，当人民发现立法行为违背他们交给立法者的信托时，可以用来废除或变更立法者。因为所有为达到某种目的通过信托而给予的权力，受限于这一目的，一旦这一目的明显被忽视或反对，这一信托关系就必然被取消，而权力就回到当初授权的人们手中，他们可以重新把它授予他们认为最有益于他们安全和保障的人。因此共同体始终保留了一种最高权力，以保卫自己不受任何人或机构（甚至他们的立法者）的企图或图谋。[87]

因此，在洛克的政府分析中，在最高的立法权，以及君主通过掌握最高执行权并分享立法权而拥有的“最高权力”之外，还有第三种最高权力，这就是人民的最高权力。考虑到立法机关的最高权力和君主的最高执行权，都来自于人民的委托或授权，那么人民的最高权力，是本原意义上的最高权力，是一种根本权力。

但人民的这种最高权力，在性质上却与另外两种最高权力不同。无论是非常设的立法权力，还是分享立法权力、执掌专权的最高执行权，都是政府运作的权力，是政治社会建立后，在契约—同意—信托关系的基础上人为设置的权力。这两种最高权力，都是被“建立”的国家（Constituted Commonwealth）的一部分。而人民的根本权力则不同，它直接源于自然状态中人们的原初权力，就其根源而言，人民的这种根本权力是先于“政治”的。但就其性质而言，这种权力却并非自然状态下的个体权力，而是某种先于政府的共同体权力，因此，仍然是一种政治权力。所以，洛克才在我们刚刚引用的这段话结尾指出：“共同体在这方面总是最高的权力，但不是就共同体处于任何形式的政府之下，因为这种人民的权力只有当政府解体时才发生作用。”而在社会构成政府后，只要政府存在，严格来说，人民的这一权力就无法得以行使。[88]

在政治社会建立后，仍然隐藏了这样一种似乎很少现身的最高权力，对于人的生活而言究竟有什么意义呢？

洛克政治哲学的意图是要建立人民的革命权利，而这种人民似乎很少有机会行使的最高权力正是革命权利的基础。在洛克看来，人民的共同体始终保有这一权力。无论是立法机关还是君主，背弃信托关系，图谋绝对权力，这种权力就成了人民所拥有的最重要的救济方式：

立法机关一旦侵犯了社会的这个基本规则，并因野心、恐惧、愚蠢或腐败，力图使自己握有或给予任何其他人以一种绝对的权力，来支配人民的生命、权力和地产时，他们就由于这种背弃委托的行为而丧失了人民出于相反目的曾给予他们的权力。这一权力便归属人民，人民享有恢复他们原初自由的权利（Right to resume their original Liberty），并通过建立他们认为合适的新立法机关以谋求他们的安全和保障，而这些正是他们所以加入社会的目的。我在这里有关立法机关的一般论述也适用于最高的执行者.....^[89]

人民“恢复他们原初自由的权利”，就是重新行使其前政府的最高权力的权利。洛克指出，无论在执掌专权的执行权与执行权召集的立法机关之间，还是在立法机关或实施专权的执行权与人民之间，一旦出现权力运用是否得当的争端，就不再能够根据国家设置的政府权力统属关系来指定裁判者，在这种情况下，在地上没有中立的裁判者可以诉诸时，按照“社会的宪政安排”（the Constitution of that Society），人民虽然并不拥有做出有效判决的更高权力，但却“凭借一种先于人类一切实定法，并凌驾其上的法律，为自己保留了属于一切人类的最终决定权：决定他们是否有正当理由可以诉诸老天”。^[90]也就是说，人民所具有的“最终决定权”，是一种源于自然法的前宪法意义的权力。但是这样一种更类似自然状态下的权力，而非政府权力的权力，何以在政治社会建立之后仍然能够继续存留在“共同体”中呢？

为了解决这一革命理论的关键问题，洛克明确将政府的解体和社会的解体区分开来。外国武力入侵和征服，摧毁的是政治社会的整体，终止了人们脱离涣散的自然状态（the loose state of Nature）结合而成的整体，在征服者的刀剑之下，不仅政府被连根拔除，而且社会被打碎，人民离散成为个体或群众，仿佛飓风或地震之后的一堆瓦砾；而“立法权变更”和“违背信托关系”导致的，却并非社会的解体，而只是政府的解

体，就像房屋骨架的变动一样。[91]

值得注意的是，恰恰在政府解体的情况下，社会中人民共同体的形态才展现出来。[92]当政府瓦解时，权力并没有回到孤立的个体那里（“每个人在参加社会时交给社会的权力，只要社会继续存在，就决不能重归于个人”），而是“始终留在社会中”。在危机时刻，由人民整体来行使社会的“最高权力”，这一事实证明了非政府的共同体的存在。这一社会性的共同体就是洛克所谓的“人民的整体”（the Body of the People）。[93]在政治社会中，政府架构的瓦解并不必然摧毁了社会的基础结构。[94]这种能够在政府解体的情况下仍然存在，并动用个体移交给社会的自然法执行权来反抗绝对权力的“人民共同体”是革命的基础。正是以这一政府解体不能摧毁的人民共同体为基础，洛克重新界定了革命的性质：革命并非许多暴民孤立、混乱行动的集合效果，也不是少数社会精英的阴谋或政变，而是共同体力量的整体行动方式，因此是政治社会展现其根本原则和最终目的的极端方式。这一革命权利尽管先于社会的宪政安排，从而最接近自然状态，但革命的基础却仍然不是个人的自然权力，而是共同体力量的集体运用。[95]

洛克对人民共同体的论述突破了在早期现代思想中广泛存在的对人民与群众或暴民的区分。在十七世纪的英国，即使洛克同时的辉格党激进派思想家也往往通过将人民与暴民（mob）、大众（the vulgar）与群众（multitude）区分开来，倡导一种“贵族式”的人民定义。[96]洛克本人在早年就持有这样的立场[97]：

“人民的声音就是上帝的声音。”我们从非常不幸的经历中得知，这一规则是多么不确定，多么骗人，凭借多么强烈的党派热情和多么残酷的设想，这一不祥的箴言能够在大众（in vulgus）那里带来多少邪恶。因此，如果我们愿意倾听这一声音，仿佛它通报了神法一般，我们最终大概就根本不会相信神的存在了。实际上，还有什么比没有理智的群众的同意或者更准确说，阴谋（*multitudinis insanientis consensus sive potius conjuratio*）所提倡的东西，更穷凶极恶，更不虔敬，更与一切人法和神法相悖吗？[98]

在这段文字中，洛克笔下的“大众”或“群众”与在霍布斯或斯宾诺莎那里没什么不同：人民无知、乖戾、贪得无厌，易受激情和迷信的左右，像大海一样，狂风暴雨，洪水泛滥，难以控制；因为“人民的气质”（the temper of the people）仿佛未经驯服的野兽，所以必须在人民顽固的头项上套上政府权力的轡头。政府对宗教事务的管治就是约束民众的“篱笆”。^[99]

然而在《政府论》中，当有人以类似的口吻来质疑洛克将革命权利赋予人民的做法时，洛克却指出，人民的气质并不像这些人想象的那么易变、放肆，反而毋宁说是“保守”的，对君主的专权统治并不苛求细节、斤斤计较，能容忍政府因为人性的弱点而导致的“管治疏失”。“人民”尽管不见得有洞见几微的智慧，但却“具有理性造物的感觉，能就他们所见所感的事情进行思考”。^[100]当人民由不羁的野兽变成了理性的造物，洛克在政治社会中发现了更加危险的野兽的踪迹，而面对这样凶猛的野兽，革命而非政府权力，倒成了“防范叛乱最好的篱笆”。人民的这一变形是如何实现的呢？

我们已经看到，洛克对革命政治的论述包含两个主要的观点。首先，洛克赋予人民以本原性的最高权力，从而使立法机关的最高权力和君主的最高执行权都成为基于人民共同体的信托关系的衍生性权力，正是从这一权力结构出发，统治者对绝对权力的图谋，而不是人民的造反，才成为革命的真正原因。所以，在洛克的革命理论中，真正叛乱的不是人民，而是统治者。其次，洛克强调人民能够在政府借助实定法引导生活的这种共同体形态之外独立地构成一种社会性共同体，“人民的整体”，从而为革命提供了政治行动的基础。

现代自然法学派从契约的角度理解人为国家的建立时，有两种不同的看法。霍布斯坚持认为，主权和政府是一同建立起来的，政治共同体的统一只能依赖承担国家公共人格的主权者；但普芬多夫将建立国家的契约划分为统治契约和臣服契约两个阶段，这样在两个阶段之间，在尚无政府和明确的主权者的情况下，可以形成一个具有法团色彩的人民共同体，而这本来是霍布斯在自然状态的解体过程中竭力想要消除的隐患。而洛克的做法，恰恰是利用了普芬多夫的双重契约安排提供的空间，为行使革命权利的人民找到了立足之地：

当任何数目的人，基于每个个人的同意造就一个共同体时，他们因此把这个共同体造就为一个整体（Body），它具有作为一个整体行动的权力，而这只有借助大多数的意志和决定才能做到。如果它的每个个人都同意它作为共同体行动，那作为整体它就必须以一种方式运动，这就必须使整体运动的方式朝向更大力量带动的方向，这一更大的力量就是大多数人的同意；否则，它就不可能作为一个整体，一个共同体而行动或继续存在。而根据结合成这一共同体的每个个人的同意，大家协议，认定它应该是这样的整体；所以每一个人都根据这一同意受到大多数人达成决议的约束。因此，我们看到，在由实定法授权的那些议会中，实定法并未规定需要多少人数，大多数人的行动才被授权，算作全体（the whole）的行动，在这种场合，是根据自然法和理性法的规定，大多数人的行动算作全体的行动，并当然规定了全体的权力。^[101]

洛克的这一著名段落，和霍布斯的契约国家论一样，描述了个体如何脱离自然状态，构成“共同体”，并最终组建政府的过程。但与霍布斯的分析不同，洛克对建立政治社会的描述包含了两个阶段。^[102]在政治社会建立的第一阶段，是以每个个人的同意为基础的协议建立共同体，伴随这一同意，每个个人单独放弃了他们在自然状态下享有的平等、自由和执行权，把它们交给了社会。^[103]但这一阶段只是终止了自然状态的“不确定性”，却并没有建立共同体行动的方式。个人在放弃自己的自然法执行权的契约中，就已经等于同意要建立一个能够像一个个体（Body）一样行事的共同体。因此，在政治社会建立的第二个阶段，这一共同体可以根据“大多数人的意志和决定”来运用共同体的全部力量，组成共同体的每个人都要受到根据大多数原则达成的决议的约束，基于这一原则，才有可能进一步通过制定长久有效的法律，建立政府权力对人的生活的统治。在政治社会建立的第一个阶段，彼此订立契约的同意是每个人单独做出的，来自个人的自然权力；而在第二步中，同意依据的是多数原则，是集体决定的，这是社会的最高权力。^[104]洛克建立政治社会的这两个步骤，可以分别称为契约阶段和社会阶段，这两个阶段各自的基础是两种不同的同意，前者是加入契约的个体同意（“生来处于政府之下的自由人的同意使他们成为国家的成员，而这种同意是个人在达到成年时各自分别表示的，而不是大家一起表示的”）^[105]，而后者则是体现在

大多数原则中的共同体同意或者说社会同意，是由人民这个整体建立和行使的。这两个阶段在时间上恐怕并没有严格的先后之分，只不过是逻辑上的区分。

正是通过区分政治社会建立的这两个阶段，洛克确定了人民的性质。政府起源的契约阶段和社会阶段运用的是两种性质不同的同意，而行使这两种同意的主体也不同，前者是个体，而后者是社会性的共同体，也就是洛克所谓的“人民整体”。人民这个概念，恰好出现在政治社会建立这两个阶段的细微夹缝之中。在建立政治社会的契约订立之前，无论人们之间是否存在其他形式的结合关系，但人们之间的权力关系仍然是个体性的，没有引导人的生活的集体性力量，因此，在原则上，只是拥有自然权利的孤立个体，每个人都拥有的涵义模糊的自然法执行权，尽管能使个人使用自然力量来协助社会捍卫自然法，但以私人判断权为基础的这一权力本身就可能是纷争的根源；而在政府形式确立之后，人民就转变为受立法机关及其实定法支配的臣民了。人民的革命权利，是社会创立后的共同体行为。人民共同体是由构成共同体的所有成员全体同意结合而成，但和其他共同体一样，人民共同体存在的标志却是其自身的行动不再需要全部个体的分别同意，而只需要多数决定的力量，就可以以整体的方式行动。^[106]这正是人民的最高权力行使的方式，也是革命的真正性质。政府创立和革命成为人民共同体运用集体权力的两种方式，只不过根据前者的常规方式，人民成为安全享有财产的臣民，委托政府来行使政治权力；而根据后者的非常方式，人民成为直接运用集体暴力的革命者，成为政治舞台上真正的行动者。

30 回到自然状态？

……政治社会的目的原是为了避免并补救自然状态的种种不便，而这些不便是由于人人是自己案件的裁判者而必然产生的，于是设置一个众所周知的权威，当这社会的每一成员受到任何损害或发生任何争执的时候，可以向它申诉，而这社会的每一成员也必须对它服从。当人们没有这样的权威可以向其申诉并决定他们之间的争论时，这些人仍处在自然状态中。因此每一个绝对君主就在其支配下的人们而言，也是处在自然状态中。^[107]

革命的潜在前提是在政治社会中统治者和人民重新回到了自然状态。根据洛克的革命理论，革命的原因是统治者违背与人民的信托关系，侵犯民众的生命和财产，谋求绝对权力。这种图谋不仅伤害了个别臣民，而且被视为是发动与人民整体的战争。^[108]因此，革命不仅使政治社会中的人们回到了自然状态，而且是作为战争状态的自然状态。

统治者违背信托关系、侵犯财产的行为为什么会将处于社会的和平生活中的人带入战争状态呢？洛克的回答非常清楚：违反法律重新使用强迫手段（set up force again in opposition to the Laws）造成了战争状态。洛克从不否认，政府或统治者需要采取强迫和暴力手段来确保臣民遵守法律。从我们对君主专权的讨论可以看出，洛克甚至认为统治者有在法律条文之外动用暴力的权利。但导致战争状态的暴力强迫手段，与这些暴力不同，是一种针对人民的“没有权威的暴力”（Force upon the People without Authority）。^[109]

洛克承认，政治社会广泛采用各种暴力手段来确保法律的实施，促进公共福祉，而这些合法暴力的使用，都与政府和法律作为共同体成员之间纷争的裁判权力有关，最终的目的是为了保护共同体成员更好地享用自身的权利和财产。政治社会作为和平状态，正是倚助这些合法的暴力，解决社会成员的争执，才将战争状态排除在政治社会之外。^[110]而

将政治社会重新带入战争状态的关键，就在于解决纷争的裁判权力，或者因为统治者的野心和滥权，或者因为民众的疑惧，丧失了仲裁纷争的权威，使受到伤害的人认定，他不再能够诉诸法律获得救济，而不得不求助于法律之外的暴力手段。因此，只有在法律及其执行权力失效的情形下，所谓“没有权威的强力”才打破了政治社会的和平，引发了同样不基于实定法的暴力，从而使人们重新暴露在战争状态的威胁之下：“当受害者可以得到救济，他的损害可以通过诉诸法律而得到赔偿的时候，就没有诉诸强力的理由，强力只应该在一个人受到阻碍无法诉诸法律时才被运用。只有那种使诉诸法律的救济成为不可能的强力，才可以被认为是含有敌意的强力。也只是这种强力才使一个运用它的人进入战争状态，才使对它的反抗成为合法。”^[111]革命就是以暴易暴。

如果说，在洛克的政治哲学中，革命是现代政治的宪政基础，那么对于理解现代政治而言，就必须进一步澄清，革命，作为集体暴力的运用，其中蕴含的敌意和毁灭，何以能够成为奠立政治秩序的关键环节。对革命的认可与对法治的依赖——现代政治的这两个突出特征——如何能够统一在同一种生活方式和政治秩序中呢？

与霍布斯的自然状态学说不同，洛克主张，自然状态“显然”不同于战争状态：在自然状态下，人们按照理性共同生活，尽管没有裁判他们纠纷的人间权威，他们的生活仍然是“和平、善意、互助和保存”的生活；而在战争状态下，则是“敌对、恶意、暴力和相互毁灭”的生活。^[112]在这样一种和平的自然状态中，尽管没有人间裁判者，但人们却能按照理性生活，通过自己的劳动将上帝赐予的共有物转变为自己的私有财产。洛克认为，“勤劳和有理性的人”（the Industrious and Rational）可以在没有政治权力的状态下，独自通过其自由的劳动，建立你的和我的区分，从而建立财产权。因此，在洛克的政治哲学中，财产权处于比政治权力更优先的地位。

而战争状态从自然状态剥夺的，最重要的就是人的自由劳动及其财产。在洛克的笔下，战争并非自然权利的自然后果或社会后果，而是财产及其自由享用的对立面。就根本而言，战争和财产是人动用其自身力量的两种截然不同的方式。在围绕财产构成的生活方式中，人们通过自由地将其力量赋予外物，使世界成为自己的，并借助这种所有权建立人

和人之间的社会关系。而在战争中，人的力量指向敌意的对方，指向另一个人或共同体，指向与自己同处于一个世界，但却因为没有上级权力，从而无法使彼此各自的生活和平共处在一个世界中的“敌人”。^[113]可以说，正是因为财产的生活方式中，人通过“物”或者说“财产”才间接建立了彼此之间的社会性关联，从而将社会性关系中隐藏的自爱所带来的敌意转入了物的流通和竞争之中，这才使财产的生活方式，较之战争这种人与人之间更加直接的关系，更加和平，尽管不无劳苦。

因此，根据洛克的分析，人类的社会生活有两种最基本的关系形态^[114]：一种是和平，在这种相互关系中，自由、理性的人通过劳动建立财产，并进一步通过同意建立政治社会，明确财产的所有权，保障财产的安全享用；而另一种则是战争，是敌意、暴力、征服与毁灭的关系。洛克坚持认为，后面这种人类关系从来不是政治社会的真正起源。^[115]即使对于正义战争的征服者来说，他也无法将其使用暴力的权利转变为一种财产的生活方式，从而建立真正的人类生活共同体。尽管对被征服的一方，他拥有一种可以称为“完全主宰”的权力（purely Despotical），但他的权力只限于那些赞同用不义的武力攻击他的人；而即使他对这些人的生命具有绝对权力，他仍然无权侵夺他们的财产，更无法将这种绝对权力延伸到他们的妻子儿女。最终，征服者仍然必须通过被征服者的同意，才能有效地将暴力的事实转变为真正的政治生活。^[116]

因此，尽管洛克对战争状态的描述与霍布斯很类似，是指一个人对另一个生命的“图谋”，也就是霍布斯所谓“暴死”（violent death）的威胁或者说敌意^[117]，但实际上，洛克战争状态的关键并不指向生命，而是自由和财产。在回答绝对权力侵夺财产和自由的企图或图谋，何以意味着威胁生命的战争时，洛克指出：

谁企图将另一个人置于自己的绝对权力之下，谁就将自己置于同那人的战争状态中，这应被理解为是对后者生命的图谋。因为，我有理由得出结论，凡是不经我同意将我置于其权力之下的人，在他已经将我置于那一处境之后，可以任意使用我，甚至随意毁灭我。^[118]

在洛克看来，当权力通过侵犯财产、危及自由，从而图谋成为绝对恣意的权力时，它也就剥夺了个体自我保存的唯一保障。一个人之所以可以合法杀死一个盗贼，就是因为“尽管盗贼一点也没伤害他，也没有对他的生命表示任何企图，而只是使用强力把他置于他的权力之下”，但这种“没有权利，却使用强力，将他人置于其权力之下”的做法，在拿走自由的同时，可能夺去一个人的“任何其他东西”^[119]。这就是绝对权力的危险，这种权力之所以与政治社会不相容，正在于在这种情形下，人们在面临财产纠纷的时候，既没有了自然状态下依据私人判断，动用自然法执行权保卫自己或他人权利的方式，又实际上丧失了诉诸政府的公共裁判来维护自己的自由和财产的可能。绝对权力在将共同体成员转变为“奴隶”的过程中，在根本上破坏了财产生活方式的保障。而绝对权力建立的完全的奴役状态，在洛克这里，不只是战争状态的继续，更是战争状态的终极结果。^[120]因此，战争状态的真正根源，是通过剥夺一个人的自由，将他非法或不义地置于自己的权力之下，从而可以随意“使用”他，这是用暴力建立一个人对另一个人的所有权。征服只不过是这种逻辑在共同体层面的体现。正是在根本威胁和颠覆财产这种生活方式的意义上，战争状态才在洛克这里成为了敌对和毁灭的状态。^[121]

战争对财产的生活方式构成了根本的威胁，这不仅因为它夺走了自由这一和平生活的“篱笆”，还因为，战争对暴力的运用本身就意味着对财产权根本基础的背离。因为，战争暴力所针对的人的生命，恰恰是上帝的财产。而人作为上帝的制作产品（Workmanship），上帝对人的所有权是人从自我所有权出发通过自由劳动建立财产权的基础。绝对而恣意的权力（Absolute, Arbitrary Power）之所以是“不自然的”，就在于这种指向“奴役”的权力是一种人对于自己生命也不具有的“恣意权力”。而在绝对权力导致的战争中，率先进入战争状态的“侵犯者”实际上是放弃了自己的生命权和结合成人类社会的理性，从而将自己降格为野兽。^[122]

因此，绝对权力的“图谋”将人们从理性的和平生活带回到野蛮的战争状态中。这种非理性的行为使战争的发动者不仅是“我个人自我保存的敌人”，而且是“社会和人类的公敌”，“人类的害虫”，一种“危险和有害的造物”。这不是一切人针对一切人的战争，而是“狼”或狮子对人的和平生活的暴力侵扰。战争最终意味着社会从人的生活方式堕落到野兽的状

态。^[123]没有自由保障的绝对君主的臣民，仿佛费尔默笔下上帝赐予亚当支配的“牲畜、野兽和爬虫”一般；与此同时，绝对君主自身却因为率先动用“战争的强力来达到他对另一个人不义的目的，叛离人类而沦为野兽，用野兽的强力作为自己的权利准则”。^[124]如果说，革命作为战争状态，其根源是绝对君主的图谋而非人民的造反，那么这一造反首先就体现在君主对人类的理性生活方式的“造反”（revolting from his own kind to that of Beasts），其次体现在人民为了恢复和平的财产生活方式而同样动用暴力：“在一切状态或情况下，对于没有权威的强力的真正救济，就是用强力对抗强力。没有权威使用强力，常使使用强力的人处于战争状态而成为侵略者，因而必须把他作为侵略者来对待。”^[125]在这个意义上，革命作为战争状态是在不能享有财产这一生活方式的“野兽”之间的暴力对抗。

洛克将革命视为战争状态的学说，在某种意义上，说明了革命最终的“反革命”目标。革命的爆发是因为绝对权力的“图谋”导致了人从理性、自由、和平地享用财产的生活方式跌入了暴力毁灭的战争状态中；而革命的真正目的，并不是延续这一敌对和毁灭的状态（奴役才是这一状态的持续），而是终止这一状态。革命作为暴力，是为了结束暴力而运用的暴力。革命作为战争是为了结束战争，恢复和平。革命的最终目的的一定是“光复”已有的生活秩序，而不是指向无休止的革命。而人民之所以本性保守，是因为财产才是人民这一社会性共同体的生活方式，他们起身革命，动用暴力，就是为了恢复和平享用财产的生活方式。人民只是在自然法统治的自然状态与政府统治的政治社会之间的缝隙中偶现峥嵘的社会性共同体，它的统一性稍纵即逝，而它真正生活的世界并不在它展现最大力量、发挥最大作用的革命时刻。

革命并不是自然状态的简单重现^[126]，它只是将自然状态中隐含的解体力量以暴烈的方式释放出来。现代自然法哲学希望，借助这一方式，自然状态的理性虚构，得以在现实中打破传统的羁绊，完成对道德秩序和政治制度的彻底重构。无论革命的发生出于思想的自我启蒙，还是历史情势的被迫，或是兼而有之，革命留下的如果不只是文明的废墟，就势必需要为其中的人们重新找到共同生活的可能。每一个鲁滨逊都想要回家，哪怕是为了能再次出发。只是当自然法已经不再能充当“我

们的星与罗盘”时，谁能在荒凉的大海中看见我们日渐远离的陆地？

- [1] 见Ilan Rachum对“革命”的概念史研究：“*Revolution: The Entrance of a New Word Into Western Political Discourse*, Lanham: University Press of America, 1999。历史学家芬利认为，在古代希腊、罗马的历史中，很难找到“革命”这一概念的位置。M. I. Finley, “Revolution in Antiquity”, in R. Porter and M. Teich ed., *Revolution in History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp.47-60。
- [2] 在《政治学》第五卷对类似问题的著名讨论中，亚里士多德使用的概念是政体的变动（μεταβολή）、毁灭（φθορά）或内乱（στάσις），在根本上，亚里士多德将之看作是一种“运动”（κίνησις，例如1301b18, 1302a35），最终具有自然意义上的原因。
- [3] Rachum, “Revolution”, p.49.现代政治哲学家一般把“政体”问题看作一个从属于政治社会的起源和目的的次要问题，而“革命”与政治社会的起源有着极为密切的关系。
- [4] Felix Gilbert, “Revolution”, *Dictionary of the History of Ideas*, ed. by P. Wiener, New York: Charles Scribner’s Sons, 1973, Vol. IV, pp.152-154.这一概念在十七世纪初叶的辞典中，已经同时意味着“命运的轮回”（révolution de fortune），“星辰的旋转”（révolution des astres），以及“国家的变革”（révolution d’état，拉丁语为publicae rei commutatio。Rachum, “Revolution”, p.59, cf. p.68）。在拉丁世界里，revolutio的“政治”意涵，不可避免地 and 这个词的“天象”或自然现象的意涵之间发生关联：Vernon Snow, “The Concept of Revolution in Seventeenth-Century England”, *The Historical Journal*, Vol.5, no.2 (1962), pp 167-169。
- [5] 参见克伦威尔在议会中的演讲（1655年1月22日）：“And I say this, not only to this assembly, but to the World, that that man liveth not, that can come tome, and charge me that I have in these great Revolutions made necessities. I challenge even all that fear God. And as God has said, ‘My glory I will not give unto another,’ Let men take heed, and be twice advised, how they call his Revolutions, the things of God, and his working of things from one Period to another, how I say, they call them necessities of men’s creation, for by so doing, they do vilify and lessen works of God, ... And God knows what he will do with men when they shall call His Revolutions humane Designs, and so detract from his Glory, when they have not been forecast, but sudden Providences in things”.转引自Rachum, “Revolution”, p.91。有关“清教革命”对这一概念变化的影响，特别参见Christopher Hill, “The Word ‘Revolution’”, in his *A Nation of Change and Novelty: Politics, Religion and Literature in Seventeenth Century England*, London: Routledge, 1990, pp.83-83, 92。

- [6] Aristotle, *Pol*, 1301a19-25.
- [7] 参看斯金纳对早期现代反抗理论从路德宗到加尔文宗直至洛克的著名研究,《现代政治思想的基础》,段胜武等译,求实出版社,1989年,第三部分(cf. Martin van Gelderen “‘So Meerly Humane’: Theories of Resistance in Early-modern Europe”, in Annabel Brett and James Tully with Holly Hamilton-Bleakley ed., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.149-70); 参见Robert Kingdon和J. H. M. Salmon分别综述新教和天主教反抗理论的文章,收入Tim Burns ed., *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.193-218, 219-53。洛克当然也受到这些理论的影响,参见Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p.295 n.42。
- [8] Julian Franklin, “introduction”, to *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises*, New York: Pegasus, 1969, pp.25-6, 36, 41, esp.p.35.其中一篇反抗文献对这一点的论述尤其值得引用:“但一个统治者,即使被其人民认定为可能滥用了其管治权,却仍然对私人意义上的臣民保有权威,因为服从他的义务是借助共同同意而以公共方式订约的,不能由一个私人任意取缔或废除。否则,会带来比暴政本身还要糟糕得多的无穷动乱,而借口清除一个暴君,会冒出千百个暴君来。”(p.109)
- [9] Locke, *Treatises*, II.243.
- [10] 邓恩指出:《政府论》是在理论上宣示“革命的最终权利”,在这个意义上,它关心的不是“告诉人们怎么做的政治实践智慧”(political prudence),而是由自然法知识规定的政治权利的界限。在邓恩看来,《政府论》“这部著作无关如何构建政府或者何时有必要去反抗,而是为什么在某些情况下,人们具有反抗的权利”(Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp.48, 50)。这一观察无疑相当敏锐,不过邓恩忽视了,在洛克看来,如何构建政府的问题恰恰最终无法摆脱“革命的最终权利”,如何在根本上考虑革命的可能性的前提下树立政府的原则,是困扰现代政治哲学的根本问题。因此,毫不奇怪,邓恩并不认为洛克的政治思想在“革命”的现代概念史具有重要的意义:John Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, Princeton: Princeton University Press, 1990, ch.6, “Revolution”, p.88。波考克也强调洛克著作的革命性,但同样缺乏深入的分析:洛克的《政府论》“与其说是立宪的宣言,不如说是革命的宣言”。J. G. A. Pocock, “The History of British Political Thought: The Creation of a Center”, *The Journal of British Studies*, Vol. 24, no. 3 (1985), p.301.
- [11] 借助“战争状态”的概念,洛克将外来的征服视为和内在的解体在性质上相同的“叛乱”。Locke, *Treatises*, II.176, 217, comp.197.

- [12] Locke, *Treatises*, II.212, 221.
- [13] Locke, *Treatises*, II.131-2,212,134.
- [14] Locke, *Treatises*, II.65, 134, 131, 136, 137, 22.
- [15] Locke, *Treatises*, II. 86, 89.
- [16] Pasquale Pasquino, “Locke on King’s Prerogative”, *Political Theory*, Vol. 26, no. 2 (1998), pp. 198-9.这一点突出体现在Pasquino引用的康德受孔多塞学说影响的观点：“执行权”对应的是实践三段论中的小前提，也就是作为大前提的（体现主权者意志的）普遍法则的应用，这就是依法行事的命令。《道德形而上学》第一部“法权论”，第45节，《康德著作全集》第6卷，第323—324页。
- [17] Locke, *Treatises*, II.143-144, 153, 156, 138.
- [18] Locke, *Treatises*, II.219.
- [19] Locke, *Treatises*, II.213, 132.
- [20] Locke, *Treatises*, II.151-2.
- [21] Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, p.91.
- [22] 有关洛克在“执行权力宪政化”（constitutionalizing the executive）过程（也就是确定执行权力在宪政中的角色）中的枢纽性位置，参见曼斯菲尔德：《驯化君主》，冯克利译，译林出版社，2005年，第7章。不过，洛克的这一观点是否最终意味着“将僭权的必然性宪政化”（第216页），却仍需要细致的分疏。曼斯菲尔德敏锐地察觉到洛克在这里陷入的两难：“洛克在他的分权学说中接受了现实中的君主政体及其专权的假设，同时也接受了立法权至上的国家学说。”因此他认为洛克似乎摇摆于对英国当时政治事务的权宜考量和抽象的理论思考之间（第22页）。这一理解多少低估了洛克面临困难的性质。洛克思想上的张力其实体现了立宪君主制处理君主与法律关系始终面临的理论困难。
- [23] “By the word prerogative we usually understand that special pre-eminence, which the king hath, over and above all other persons, and out of the ordinary course of the common law, in right of his regal dignity”.《英国法释义》，游洞庭、缪苗译，上海人民出版社，2006年，第267页。主张议会主权的戴雪，在其名著《英宪精义》中，大力批评布莱克斯通完全误解了王室专权在当时（布莱克斯通撰作《释义》以来）英国政治中的位置，断定“专权”之恣意与英宪“法治”原则存在根本冲突，而所谓专权不过是“自由裁量权威或专断权威的残余”罢了。但戴雪也不得不承认，布莱克斯通对“专权”的理解算不上错，只不过搞错了时代。从诺曼征服直至光荣革命，恰恰是这种“专权”体现了王位所具有的“主权”性质（《英宪精

义》，雷宾南译，北京：中国法制出版社，2001年，第426-427、90-91、232、244、138页）。专权在英格兰政治体制中的作用，cf. G. R. Elton, *The Tudor Constitution: Documents and Commentary*, London: Cambridge University Press, 1982, pp.17-26, esp. pp.19-20, Thomas Smith on the King's Prerogatives in his famous *De Republica Anglorum* II.3, but comp.I.8.

[24] 例如St. German有关*ius regale*和*ius regale politicum*的区别就已经和这一问题直接相关，参见Alan Cromartie, *The Constitutionalist Revolution: An Essay on the History of England, 1450-1642*, Cambridge, 2006, pp.55-8; W. S. Holdsworth, "The Prerogative in the Sixteenth Century", *Columbia Law Review*, Vol.21, no.6, 1921, pp.554-571，以及Ernst Kantorowicz的经典研究：*The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton University Press, 1957。

[25] 这方面，培根对“专权”的著名立场很有代表性。他强调，国王的专权并不间接来自法律，而是直接来自上帝。而在国王的专权中包含了双重权力（double power），他委派日常法官来执行的是在法律下的常规权力，但他自身（in his own person）始终保有另一种权力，能够以公共善的理由直接行事（Francis Bacon, "A View of the Differences in question betwixt the King's Bench and the Council in the Marches," in James Spedding ed., *The Letters and Life of Francis Bacon*, London: Longman, Green, Longman & Roberts, 1861-72, Vol.III, 368-82，参见戴雪《英宪精义》，第390-391页）。从培根对“专权”的这一理解可以看出，“专权”的关键在于国王是否具有与法律的“日常规定”不同的非常规权力，一种超出法律限制的自由裁量权（C. C. Weston and J. R. Greenberg, *Subjects and Sovereigns: the Grand Controversy over Legal Sovereignty in Stuart England*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, chap.1, esp. pp.11-8）。詹姆斯一世在位时的首席法官Thomas Fleming一段被广泛引用的说法很好地揭示了专权的这一涵义：“国王的权力是双重的，日常的和非日常的（ordinary and absolute），它们具有不同的法律和目的。日常权力的目的是为了个别臣民的好处，通过民事法律的执行，确保每个人所有的财产，这是由日常法庭中的衡平和司法来完成的……而国王的非常权力则和私人事务无关，其行使也不是为了个别臣民的好处，而只针对人民的一般好处，涉及的是人民的福利（*salus populi*），就像君主是人民这个身体的头颅。”（in J. R. Tanner, *Constitutional Documents of the Reign of James I 1603-1625*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960, pp.340-1.）

[26] Locke, *Treatises*, II.156, 158-160, 164.

[27] 比较《政府论》下篇第2章和第14章的论述。专权与自然法执行权的类似，还特别体现在洛克指出的一个重要的政治事实：执行权与对外权这两种权力“几乎总是联合在一起的”。不过具体而言，对外权“比起执行权来，远不能为早先固定的、经常有效的实定法所指导，所以有必要由掌握这种权力的人们凭他们的智慧和明智，为了公众福利来行使这种权力”（Locke, *Treatises*, II.147）。对外权力在这方面与“专

权”的类似之处就在于，“对于外国人应该怎样做”，在很大程度上没有固定的法律可以指导，而不得不依赖人们在法律之外把握“人事的变化无常”的“明智”（prudence）。在洛克思想中，明智与执行权的关联（Locke, *Treatises*, II.154, 156），参见Pasquino, “Locke on King’s Prerogative”, pp.201-2。

[28] 尽管也可以运用明文法律在一定程度上对这种“专权”加以限制，但正如洛克指出的，人民会倾向于给予贤明善良的君主以最大程度的“专权”，而不愿意用明文法律来限制他（Locke, *Treatises*, II.164-5），但悖谬的是，这种对专权的信任，同样也是人民疑惧的根源。

[29] 英国“光荣革命”后建立的1689年体制在很大程度上是通过制宪会议的《权利宣言》，并最终通过《权利法案》对君主专权进行系统性限制的结果。《权利宣言》各项条款关注的焦点就是专权（参见Lois Schworer, *The Declaration of Rights*, 1689, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1981, pp.59-64）。

[30] Locke, *Treatises*, II.166.

[31] Locke, *Treatises*, II.199, cf. II.197II.ch.18, cf. II.214.

[32] Locke, *Treatises*, II.209, 207.

[33] Locke, *Treatises*, II.208, 225, 209.

[34] Locke, *Treatises*, II.210, 135, 218, 222, 225, 230.

[35] “祸害已带有普遍性，统治者的恶意图谋已经变得可见，或他们的企图已经被大部分人所发觉”（Locke, *Treatises*, II.230, cf.228）。在洛克对政府解体的整个分析中，“图谋”或“企图”是否“可见”都是决定祸害是否普遍从而引起人民“疑惧”的关键。参见Nathan Tarcov, “Locke’s Second Treatise and ‘The Best Fence Against Rebellion’”, *The Review of Politics*, Vol. 43, no. 2 (1981), pp.210-3.

[36] Locke, *Treatises*, I.9.

[37] Locke, *Treatises*, II.91.

[38] Locke, *Treatises*, II.91-3.

[39] Locke, *Treatises*, II.131.

[40] Plato, *Resp.* 557c.

[41] Locke, *Treatises*, II.221-2, 124.

[42] Locke, *Treatises*, II.226.

- [43] Locke, *Treatises*, II.227, cf.138.
- [44] 马基雅维利：《论李维》，第一卷第2章，第三卷第6章，《马基雅维利著作全集》，第一卷，第150、453—476页。
- [45] Peter Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [46] 或许有些意想不到的，正是在这个地方，比起自然状态学说或建立政府的契约理论，洛克与霍布斯的精神最为贴近。参见塔克在《战争与和平的权利》中对“先发制人”的讨论（第一章），以及霍布斯论“恐惧作为战争基础”（第四章）。但塔克在书中对洛克本人思想的分析，却更多集中在殖民问题上，而忽视了在洛克的政治哲学中，“战争状态”的首要意义其实在于“革命”问题。Tuck, *The Rights of War and Peace*, ch.1, 4, 6.
- [47] Locke, *Treatises*, II.239.
- [48] Locke, *Treatises*, II.220.
- [49] Locke, *Treatises*, II.226.
- [50] Tarcov, “Locke’s Second Treatise and ‘The Best Fence Against Rebellion’”, p.209.
- [51] 使行政权力彻底摆脱君主，摆脱人身统治的束缚，无疑是从“光荣革命”到法国革命的重要历史线索。但砍掉行政权力庞大身躯的头颅，或许并未捕获现代政治的“利维坦”，反而将利维坦变成了许德拉（Hydra）。无论现代君主的“头颅”变成什么样子，对现代行政权力的疑惧，并没有因为砍掉君主的头颅而消失，相反，却因为“头颅”的消失，从政治的疑惧转变为生活方式的根本疑惧，这是任何一个读过卡夫卡小说的现代人都无法忘怀的。
- [52] Locke, *Treatises*, I.39, 9, 41, 49, 51, 63-4, I.124, 106ff..
- [53] Locke, *Treatises*, II.105-6, 74-76, 65, 170, 110.
- [54] Locke, *Treatises*, I.3, II.239, I.69-71.
- [55] Locke, *Treatises*, II.107.
- [56] 洛克并非卢梭，他承认，初民社会的这种“纯真”很大程度是一种“漫不经心和缺乏预见的纯真”。换言之，这是一种类似尚被父母管治的孩童的“纯真”，缺乏理性的成熟。在洛克的讨论中，个人成长与国家形成在这一点上存在明显的类似之处。Locke, *Treatises*, II.94, 57-9, 101, 110.
- [57] Locke, *Treatises*, II.107, 110-1.

- [58] Locke, *Treatises*, II.162, 165-6.
- [59] Locke, *Treatises*, II.166, 162-3.
- [60] Locke, *Treatises*, I.10, II.35-8, 45, 48-9, 111 ; 参见Richard Ashcraft对洛克有关论述的细致梳理, “Locke’s State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction”, *American Political Science Review*, Vol.62, no.3 (1968), pp.910ff..
- [61] Locke, *Treatises*, I.2,3, 6, 10, II.91, esp.I.106.
- [62] Locke, *Treatises*, I.106, II.131, 226, 239.
- [63] Locke, *Treatises*, II.221.
- [64] Howard Nenner, “Loyalty and the Law: The Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England”, *The Journal of British Studies*, Vol. 48, no. 4 (2009), pp.859-870.
- [65] Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, pp.299-300 n.68.
- [66] Locke, *Treatises*, II.111, 171, 94, cf.II.123, 138.
- [67] Nenner认为采用“信托”概念是将私法中的法律概念通过类推的方式应用到政治领域。“Loyalty and the Law: The Meaning of Trust and the Right of Resistance in Seventeenth-Century England”, p.866 ; 参见梅特兰:《国家、信托与法人》, 樊安译, 北京大学出版社, 2008年, 第97页。
- [68] Locke, *Treatises*, II.57, 22.
- [69] Locke, *Treatises*, II.57, 134, 143.
- [70] 考虑到dominium概念, 及其与ius概念的分辨在现代自然权利理论发展中的重要性, 洛克的这一做法本身就揭示了他在自然权利理论方面的立场 (Tuck, *Natural Rights Theories*)。值得注意的是, 无论费尔默, 还是洛克, 他们所谓的dominion, 都不能简单地理解为“统治权”。Dominion既和 possession, right或property一样, 是法权的某种形态 (“所有权”), 也可以是某种rule, 或者更含糊的superiority。我们这里权且将dominion译为“支配”, 但正如洛克反复强调的, 这种“支配”并不一定是政治性的。
- [71] 有关洛克和费尔默对财产的不同理解, 见James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp.60-2, 96-100.
- [72] Locke, *Treatises*, I.73-5, 21-43 (I.23, 87, 尤其是I.39对“支配”概念的澄清), I.14-15, 41, 49, 63-5, 67, 73.

- [73] 参见我们在第14节的讨论。
- [74] Locke, *Treatises*, I.25-6, 56,86-8, 92, II.6, 25, 27, 44, 172-3; cf. Tully, *A Discourse on Property*, ch.3-5.
- [75] Locke, *Treatises*, II.27-9.
- [76] Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.ii.2.5.值得注意的是，洛克本人早年就持有类似的立场，“Morality”（1677-8），in Locke, *Political Essays*, p.268. 费尔默对此的有力批评，见 *Observations upon H.Grotius De Jure Belli & Pacis*, in Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, pp.208, 234. 有关的讨论参见Tully, *A Discourse on Property*, pp.64-94. Tully特别指出了洛克的财产学说是为了回应费尔默对格老秀斯的批评（p.64）。不同的看法，参见Karl Olivecrona, “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, *Journal of the History of Idea*, Vol.35, no.2 (1974), pp.220-1.
- [77] Locke, *Treatises*, II.39, 44, I.44-5.
- [78] 劳动本身就是财产，而且显然是私人意义上的财产：“劳动者无可争议的财产”（the unquestionable Property of the Labourer）。Locke, *Treatises*, II.27.
- [79] 契约或协议的基本意义在于确定“由劳动和勤劳所开创的财产”。不过，一旦人们借助“同意”创立了政治社会，特别是政府，那么法律就开始“管治”（regulate）社会成员的财产（*Treatises*, II.45, 120）。财产及其生活方式对于洛克式社会的意义，首先在于其奠定了这一政治社会的基础和目的，但洛克从不认为在此基础上建立的政府没有对私人财产的管辖权，否则很难理解洛克对同意与财产继承权的复杂分析（*Treatises*, II.116-122），参见John Dunn, “Consent in the Political Theory of John Locke”, *Historical Journal*, Vol.10, no.2 (1967), pp.162-5; Olivecrona, “Appropriation in the State of Nature”, pp.211-7, 222ff.。
- [80] Locke, *Treatises*, II.25, 28, 11, 95, 136, 77.
- [81] Locke, *Treatises*, II.131, 17, 136, 222.
- [82] Locke, *Treatises*, II.199-201.
- [83] Locke, *Treatises*, I.92-3, II.135, esp.II.123.
- [84] Locke, *Treatises*, II.123, 138.
- [85] Locke, *Treatises*, II.21, 134, 136, 139, 141, 142, 149; II.155-156, 161, 164, 167; II.222.
- [86] Locke, *Treatises*, II.153-8.

- [87] Locke, *Treatises*, II.149.
- [88] Locke, *Treatises*, II.243, 149,157.
- [89] Locke, *Treatises*, II.222.
- [90] Locke, *Treatises*, II.168.
- [91] Locke, *Treatises*, II.211.
- [92] 在讨论“谁是和谁不是共同处于一个政治社会中”时，洛克的标准仍然是成文法律和有权执行法律的司法机关。在这种常规情况下，结合在一个共同体中的人民，诉诸的是政府，而不是老天（*Treatises*, II.87）。
- [93] Locke, *Treatises*, II.168, 205, 208, 211, 233, 242, 89, cf.II.14.
- [94] 唯一一处但非常重要的文本例外是II.219：“当法律完全停止的时候，政府显然停止了，人民也变成了没有秩序或联系的混乱群众”（the People become a confused Multitude, without Order or Connection）。拉斯莱特在剑桥版的注释中指出，这一段明显与洛克在别处区分政府解体与社会解体的做法矛盾，因此很可能是针对当时历史情势的政治宣传。不过，正如拉斯莱特承认的，II.220和II.219两段很可能是同时写成的，而II.220对政府解体和人民革命的论述，并未排除人民在革命时仍然构成“社会”的做法（“社会从未丧失其保存自身的天然的原初权利”）。真正的问题在于革命的人民共同体在丧失了政治体的政府架构后，靠什么矗立在那里，而不成为一堆废墟呢？革命究竟是政治社会的完全终止、自然状态的重现（II.87, 94），还是政治社会中的某种共同体力量在极端状态下的非常运用，洛克的犹疑暴露了这一革命理论在自然法学说方面的根本困难。对这一段的解释，学者存在广泛的分歧，Laslett, “Introduction”, pp.128-9; Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p.181n.2; Strauss, *Natural Right and History*, p.232n.100; Tarcov, “Locke’s Second Treatise and ‘The Best Fence Against Rebellion’”, p.206.
- [95] Locke, *Treatises*, II.87.
- [96] Judith Richards, Lotte Mulligan, John K. Graham, “‘Property’ and ‘People’: Political Usages of Locke and Some Contemporaries”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, no. 1 (1981), pp. 40ff..特别参见Kenyon对Tyrrell和Sidney人民观念的讨论，*Revolution Principles*, pp.47ff., pp.57-9.费尔默当年就曾批评激进派的思想中“人民”的意涵模糊不清（Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, pp.202-3）。
- [97] Cf. John Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp.24-7.
- [98] Locke, *Questions*, Q. VII.f.62.值得注意的是，在“理解行为”这一本来计划收入

《人类理解论》的篇章中，洛克在反对各种偏见时仍然坚持类似的立场，他批评许多人只关注大家的意见，满足于追随民众（the crowd），奉行他们的看法。“虽然‘人民的声音就是上帝的声音’作为准则盛行，但我不记得何地上帝曾通过群众（the multitude）发布神谕，或者自然曾经借助群氓（the herd）宣示真理。”随后洛克用“多头怪兽”的著名比喻来评判群众的能力，而与哲学家独辟蹊径探寻真理的做法相比（“Of the Conduct of the Understanding”, pp.197-8）。虽然这一讨论关注的焦点是科学研究中应该避免的各种“偏见”（partiality），但它多少表明，洛克并没有完全放弃他在《自然法问答》中对“群众”的疑虑。

[99] Locke, “Two Tracts on Government”(1660-1662), in *Political Essays*, pp.55, 53, 39, 31.

[100] Locke, *Treatises*, II. 223, 230, 161.

[101] Locke, *Treatises*, II.96.

[102] 不过，严格地说，洛克这里谈到的多数同意并非就是霍布斯在《法的原理》中曾经采纳过的“原始民主制”，这一误解会混淆了自然法的“多数同意”原则与政体形式中的“民主制”。多数人决定作为一个政治规则，显然是将民主制的权力运作逻辑向前延伸到了人民共同体，但与“纯粹的民主制”（perfect Democracy）不同，这种人民共同体的多数决定并没有直接制定法律，也没有委派官员建立正式的执行权力，从而设立所谓的“人间裁判者”。人民共同体没有立法权力和执行权力，因此，尚不具备真正完备的政治形式。但这一共同体仍然应该具有一种整体行事的权力（Act as one Body），多数决定的“同意”原则正是为了保证这一点（*Treatises*, II.89, 96）。但显然，民主制与社会性共同体有天然的亲合关系。

[103] Locke, *Treatises*, II.127, 131.

[104] Locke, *Treatises*, II.117, 145, cf. I.131.

[105] Locke, *Treatises*, II.117.

[106] Locke, *Treatises*, II.96.

[107] Locke, *Treatises*, II.90.

[108] Locke, *Treatises*, II.155, 222.

[109] Locke, *Treatises*, II.3, 66, 131, 135, 143, 155, 226-227.

[110] Locke, *Treatises*, II.212.

[111] Locke, *Treatises*, II.155.

[112] Locke, *Treatises*, II.19.

- [113] Locke, *Treatises*, I.131.
- [114] Locke, *Treatises*, II.34.
- [115] Locke, *Treatises*, II.175, comp. II.1,16.
- [116] Locke, *Treatises*, II. 178-83, 189.
- [117] Locke, *Treatises*, II.16, comp.Hobbes, *Leviathan*, xiii.9.
- [118] Locke, *Treatises*, II.17.
- [119] Locke, *Treatises*, II.17-18.因此，虽然霍布斯和洛克在理解导致战争的“含有敌意的强力”（Hostile Force）时，都强调“敌意”的作用，都认为战争状态并非始于暴力，而是对这种敌意或者图谋的认定，但二人的侧重点并不相同。在洛克对敌意“图谋”的关注中，正如他对绝对权力的分析一样，涉及财产的自由生活方式本身的脆弱性。围绕财产所有权建立的生活方式，始终需要小心提防侵犯的危险，最终迫切需要正义这种提防性的道德。
- [120] Locke, *Treatises*, II.90-1, 24, 175-6, 180.
- [121] Locke, *Treatises*, II.176, 16, 21.
- [122] Locke, *Treatises*, I.53,II.6,11, 17, 23, 27, 56, 181.
- [123] Locke, *Treatises*, II.11, 16-7, 93, 230.
- [124] Locke, *Treatises*, II.91, 172.
- [125] Locke, *Treatises*, II.155, cf.II.230, 235.
- [126] 一个关键性的区别在于，自然状态中发生的“战争”发生在个体之间，而革命的战争状态，则是以人民的政治共同体为一方，以图谋破坏共同体的“统治者”为另一方，双方动用的不是个人的权力，而是像政治社会彼此之间的战争一样，动用的是“社会的暴力”或“共同体的暴力”（the force of the society，the force of the commonwealth或the force of the community）。革命的双方，无论是试图非法动用暴力侵夺财产的统治者，还是试图通过革命来捍卫自己权利、恢复自由生活方式的人民，双方使用的都是“共同体化的力量”，或者说组织化的力量。在这个意义上，革命更类似国家之间的战争。与自然状态中的争斗相比，革命才是真正名副其实的战争。

参考文献

一 原始文献

主要文本

托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas)

《神学大全》： *ST. Summa Theologiae*, 引用依传统方式列部分、问题、文章。拉丁原文依据 *Corpus Thomisticum text of the Fundación Tomás de Aquino* ；参考英译本： *Summa Theologica*, 5 volumes, Westminster: Christian Classics, 1946。其他著作仿此，并参考了现行的英译本

苏亚雷斯 (Francisco Suarez)

《论法和上帝作为立法者》： *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612), with English translation in *Selections from Three Works of Francisco Suarez*, tr. by Gwladys Williams et. al., 2 Vols, Oxford: Clarendon Press, 1944

马基雅维利 (Niccolò Machiavelli)

《君主论》（潘汉典译）和《论李维》（薛军译），《马基雅维利著作全集》第一卷，吉林出版集团，2013年

博丹（Jean Bodin）

《共和六书》：*The Six Bookes of A Commonweale*, ed. by Kenneth Douglas McRae, Cambridge: Harvard University Press, 1962

格老秀斯（Hugo Grotius）

《战争与和平的法权》：*De Jure Belli ac Pacis*, ed. by P. C. Molhuysen, Leiden: A.W. Sijthoff, 1919；英译本：*The Rights of War and Peace*, ed. by Richard Tuck, Indianapolis: Liberty Fund, 2005. Tuck使用的Jean Barbeyrac注释版（*Le droit de la guerre et de la paix*, Leiden, 1759）的章节号与1919年拉丁文版多有不同，引文章节号悉以拉丁文版为准（中译本《战争与和平法》，何勤华译，上海：上海人民出版社，2005年）

《战利品法》：*De Jure Praedae Commentaries*, Hague: Martinus Nijhoff, 1868；英译本，*Commentary on the Law of Prize and Booty*, ed. Martine Julia van Ittersum, Indianapolis: Liberty Fund, 2005（中译本《捕获法》，张乃根等译，上海：上海人民出版社，2006年）

霍布斯（Thomas Hobbes）

《法的原理》：*Elements of Law Natural and Politic*, ed. J. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1994

《论公民》：*De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford: Clarendon Press, 1983（中译本《论公民》，应星等译，贵州人民出版社，2004年；此中译本据英译本译出：*On the Citizen*, ed. and tr. by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press, 1998）；cf. *De Cive: The English Version*, ed. by Howard Warrender, Oxford: Clarendon Press, 1983

《利维坦》：*Leviathan*, ed. by Edwin Curley, Hackett, 1994（文本引用注明的章节号据Curley版，《利维坦》的拉丁文本，依据*Leviathan*, ed. Noel Malcolm, Oxford: Clarendon Press, 2012，如引用拉丁文本，则在章节号码后加注L；中译本《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1995年）

《论物体》：*De Corpore, Opera Latina Philosophica Omnia*, Vol.I, 1673/1999, Thoemmes Press重刊本（英译本：*Elements of Philosophy, The First Section, Concerning Body*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 1839/1966, ed. by William Molesworth, Vol.I. Scientia Verlag Aalen重刊本）

《论人》：*De Homine, Opera Latina Philosophica Omnia*, Vol.II, 1673/1999, Thoemmes Press重刊本（第十至十五章英译本，*On Man*, in *Man and Citizen*, ed. by Bernard Gert, Indianapolis: Hackett, 1993）

《比希莫特》：*Behemoth or The Long Parliament*, ed. by Paul Seaward, Oxford: Clarendon Press, 2010

《一位哲学家与英格兰普通法学者的对话》：*A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, ed. by Alan Cromartie, Oxford: Clarendon Press, 2008

通信集：*The Correspondence of Thomas Hobbes*, ed. by Noel Malcolm, Oxford: Clarendon Press, 1994其余作品均出自*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by William Molesworth, Germany: Scientia Verlag Aalen, rep. of London: John Bohn, 1839，共11卷

普芬多夫（Samuel Pufendorf）（著作原文除《论日耳曼帝国的现状》均据*Gesammelte Werke*, Hrsg. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Berlin: Akademie Verlag, 1996-；以下仅列参考的英译本和中译本）

《普遍法理学原理》（*Elementa*）：tr. by William Abbott Oldfather,

Oxford: Clarendon Press, 1931

《自然法与万民法》(*De Jure Naturae et Gentium*) : tr. by C. H. Oldfather and W. A. Oldfather, Oxford: Clarendon Press, 1934 (中译本《自然法与国际法》第一、二卷, 罗国强、刘瑛译, 北京: 北京大学出版社, 2012年)

《论人和公民的自然法职责》(*De Officio*) : *On the Duty of Man and Citizen*, ed. by James Tully, Cambridge : Cambridge University Press, 1991; *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, ed. by Ian Hunter and David Saunders, Indianapolis: Liberty Fund, 2003 (中译本《人和公民的自然法义务》, 鞠成伟译, 北京: 商务印书馆, 2010年)

《论日耳曼帝国的现状》(*De Statu Imperii Germanici*): *The Present State of Germany* by Samuel Pufendorf, Indianapolis: Liberty Fund, 2007

《论人的自然状态》(*De Statu Hominum Naturali*) : *Samuel Pufendorf's On the Natural State of Men: The 1678 Latin Edition and English Translation*, ed. by Michael Seidler, Lewiston: Mellen Press, 1990 (中译文参考刘海川博士未刊译稿)

The Political Writings of Samuel Pufendorf, ed. by Craig L. Carr, Oxford: Oxford University Press, 1994

洛克 (John Locke)

《自然法问答》: 同时参考两个版本 (引用以Horwitz版为准) : W. von Leyden ed., *Essays on the Law of Nature*, Oxford: Clarendon, 1954; R. Horwitz, Jenny Strauss Clay, and Diskin Clay ed., *Questions Concerning the Law of Nature*, Ithaca: Cornell University Press, 1990 (中译本《自然法论文集》, 刘时工译, 上海: 上海三联书店, 2012年, 据von Leyden版译出)

《人类理解论》: *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by

Peter Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975 (中译本《人类理解论》，关文运译，北京：商务印书馆，1997年)，引用时注明卷、章和节的序号

《政府论》：*Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988 (中译本《政府论》，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1964年)，引用时注明篇目和节的序号

《基督教的合理性》：*The Reasonableness of Christianity*, ed. by John Higgins-Biddle, Oxford: Clarendon Press, 1999 (中译本《基督教的合理性》，王爱菊译，武汉：武汉大学出版社，2006年)

《教育漫话》及“理解行为”(“Of the Conduct of the Understanding”)：*Some Thoughts concerning Education and of the Conduct of the Understanding*, ed. by Ruth Grant and Nathan Tarcov, Indianapolis: Hackett, 1996 (中译本《教育片论》，熊春文译，上海：上海人民出版社，2005年)

Political Essays, ed. by Mark Goldie, Cambridge: Cambridge University Press, 1997

卢梭 (Jean-Jacques Rousseau)

《社会契约论》、《论人类不平等的起源》、《爱弥儿》和《卢梭评判让-雅克：对话录》以及有关文章，法文原文依据Gallimard出版社的五卷本《卢梭全集》(*Oeuvres complètes*, ed. by B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Pléiade, 1959-1995)，引用注明的章节号参考了Victor Gourevitch的英译本：*Rousseau : The Discourses and Other Early Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997；*Rousseau: The Social Contract and Other Later Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997。中译本则参考《卢梭全集》，李平沅译，北京：商务印书馆，2012年

康德 (Immanuel Kant)

《道德形而上学的奠基》，李秋零译，《康德著作全集》第4卷，北京：中国人民大学出版社，2005年

《道德形而上学》，张荣、李秋零译，《康德著作全集》第6卷，北京：中国人民大学出版社，2007年

《纯然理性界限内的宗教》，李秋零译，《康德著作全集》第6卷，北京：中国人民大学出版社，2007年

“关于一种世界公民观点的普遍历史的理念”、“论俗语，这在理论上可能是正确的，但不适用于实践”，李秋零译，《康德著作全集》第8卷，北京：中国人民大学出版社，2008年

古典作家（古典作家的作品如未注明，原文均依据牛津古典文本〔Oxford Classical Texts〕系列，翻译参考了通行的英译本和中译本，并参考了下列注本）

Hesiod, *Works and Days*, ed. by M.L. West, Oxford: Clarendon Press, 1978

—— *Theogony*, ed. by M.L. West, Oxford: Clarendon Press, 1966

Plato, *The Republic of Plato*, ed. by James Adam, Cambridge: Cambridge University Press, 1902

Aristotle, *The Politics of Aristotle*, ed. by W. L. Newman, Oxford: Clarendon, 1887

—— *The Ethics of Aristotle*, ed. by John Burnet, London: Methuen, 1900

—— *Historia Animalium*, ed. by D. M. Balme and Allan Gotthelf, Cambridge: Cambridge University Press, 2011

A. A. Long and D. N. Sedley ed., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987

- Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, ed. by Johan Nicolai Madvig, Cambridge: Cambridge University Press, 2010
- Lucretius, *De Rerum Natura*, ed. by William E. Leonard and Stanley B. Smith, Madison: The University of Wisconsin Press, 1942
- Gratian, *The Treatise on Law*, tr. by Augustine Thompson, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1993
- Marsilins of Padua, *Defensor Pacis*, tr. by Alan Gewirth, Toronto: University of Toronto Press, 1980

二 主要参考文献

- Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993
- Jean Barbeyrac, *An Historical and Critical Account of the Science of Morality*, London, 1749
- Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985
- Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Jean-Jaques Burlamaqui, *The Principle of Natural and Political Law*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006
- Oscar J. Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*, Toronto: PIMS, 1981
- R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, Edinburgh: William Blackwood & Sons, 1950

Michael Bertram **Crowe**, *The Changing Profile of the Natural Law*, Hague: Martinus Nijhoff, 1977

Richard **Cumberland**, *A Treatise of the Laws of Nature (De Legibus Naturae)*, ed. by Jon Parkin, Indianapolis: Liberty Fund, 2005

M. T. **Dalgarno**, “Analysing Hobbes’s Contract”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 76(1975-1976), pp.209-226

Stephen **Darwall**, *The British Moralists and the Internal“Ought”:
1640-1740*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995

登特列夫 (Alexander Passerin **d’Entrèves**) , 《自然法：法律哲学导论》, 李日章等译, 北京：新星出版社, 2008年

John **Dunn**, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the ‘Two Treatises of Government’*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969

Robert **Filmer**, *Patriarcha and Other Writings*, ed. by Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

John **Finnis**, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980

David **Gauthier**, *The Logic of Leviathan: the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1969

Otto **Gierke**, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge: Beacon Press, 1958

—— *The Development of Political Theory*, New York: W. W. Norton & Company, 1939

—— *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, Boston: Beacon Press, 1957

J. W. **Gough**, *The Social Contract*, Oxford: Clarendon Press, 1957

Kund **Haakonseen**, *Natural Law and Moral Philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

——ed., *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*, Dartmouth: Ashgate, 1999

黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich **Hegel**) , 《法哲学原理》 , 范杨、张企泰译 , 北京 : 商务印书馆 , 1982年

David **Hume**, *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis: Liberty Fund, 1985

Ian **Hunter** and D. **Sauders** ed., *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Power and State Authority in Early Modern Political Thought*, New York: Palgrave Macmillan, 2002

Francis **Hutcheson**, “On the Natural Sociability of Mankind”, in his *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, Indianapolis: Liberty Fund, 2006, pp.191-216

Wolfgang **Kullmann**, “Man as a Political Animal in Aristotle”, in David Keyt and Fred D. Miller ed. *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford: Blackwell, 1991, pp.94-117

Gottfried Wilhelm **Leibniz**, *Leibniz: Political Writings*, ed. Patrick Riley
Cambridge: Cambridge University Press, 1988

Arthur O. **Lovejoy** and George **Boas**, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1935

C. B. **Macpherson**, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1962

Alexandre **Matheron**, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris:

Minuit, 1969

Christian **Meier**, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980

Michael **Oakeshott**, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund, 1991

——“On the Character of the Modern European State”, in his *On Human Conduct*, Oxford: Oxford University Press, 1975, pp.185-326

Fiammetta **Palladini**, “Pufendorf Disciple of Hobbes: the Nature of Man and the State of Nature: The Doctrine of *socialitas*”, *History of European Ideas*, Vol. 34 (2008) , pp.26-60

Hanna **Pitkin**, *The Concept of Representation*, Berkeley: The University of California Press, 1972

Heinrich A. **Rommen**, *The Natural Law: a Study in Legal and Social History and Philosophy*, Indianapolis: Liberty Fund, 1998

Carl **Schmitt**, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum*, tr. G. L.Ulmen, New York: Telos Press, 2006

J. B. **Schneewind**, *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998

斯金纳 (Quentin **Skinner**) , 《现代政治思想的基础》 , 段胜武等译 , 北京 : 求实出版社 , 1989年

——《霍布斯与共和主义自由》 , 管可秣译 , 上海 : 上海三联书店 , 2011年

斯宾诺莎 (Benedict de **Spinoza**) , 《神学政治论》 (*Tractatus Theologico-politicus*) , 温锡增译 , 北京 : 商务印书馆 , 1997年

施特劳斯 (Leo **Strauss**) , 《霍布斯的政治哲学》 , 申彤译 , 南京 : 译

林出版社，2001年

Leo **Strauss**, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1965 (中译本《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年第二次印本)

——“On Natural Law”, in his *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983

Nathan **Tarcov**, “Locke’s Second Treatise and ‘The Best Fence Against Rebellion’”, *The Review of Politics*, Vol. 43, no. 2 (1981), pp.198-217

Brian **Tierney**, *The Idea of Natural Rights*, Atlanta: Scholars Press, 1997

——*Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100-1800*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2014

Ferdinand **Tönnies**, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963

Richard **Tuck**, *Natural Rights Theories: Their Origin and development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979

——“The ‘Modern’ Theory of Natural Law”, in *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by Anthony Pagden, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp.99-108

——“Grotius, Carneades and Hobbes”, *Grotiana*, Vol.4 (1983), pp.43-62

——*Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

——*The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1999

James **Tully**, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*,

Cambridge: Cambridge University Press, 1980

Michel **Villey**, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1962

———*La formation de la pensée juridique moderne*, Paris: PUF, 2003

Howard **Warrender**, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon, 1957

韦伯 (Max **Weber**) , 《新教伦理与资本主义精神》 , 于晓、陈维纲等译 , 北京 : 生活·读书·新知三联书店 , 1987年

Pauline C. **Westerman**, *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, Leiden: E. J. Brill, 1998

吴增定 , 《利维坦的道德困境 : 早期现代政治哲学的问题与脉络》 , 北京 : 生活·读书·新知三联书店 , 2012年

Onuma **Yasuaki** (大沼保昭) ed., *A Normative Approach to War: Peace, War, and Justice in Hugo Grotius*, Oxford: Clarendon Press, 1993

Yves Charles **Zarka**, *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris: Vrin, 1987

Michael **Zuckert**, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton: Princeton University Press, 1994

萧
驰
著

詩與它的山河

中古山水美感的生长

七年时间，十次实地考察，觅迹古典文学吟咏之地，探寻中古诗歌书写的山水之美

十五位书写自然山水的著名诗人：谢灵运、鲍照、谢朓、江淹、何逊、阴铿、孟浩然、王维、李白、杜甫、韦应物、元结、柳宗元、韩愈、白居易

结合作者考察拍摄的实景照片，发掘深植于中华大地山河的审美话语与观念

蕭馳 著

詩與它的山河

中古山水美感的生長

何家力 題

萧驰 中国人民大学古代文论硕士，美国华盛顿大学（St. Louis）比较文学博士，曾执教于新加坡国立大学中文系。出版有《中国抒情传统》（允辰，1999），The Chinese Garden as Lyric Enclave: A Generic Study of The Story of Stone（《作为抒情诗飞地的中国园林：石头记的一种文类研究》，美国密歇根大学，2001），《抒情传统与中国思想——王夫之诗学发微》（上海古籍，2003），《中国思想与抒情传统》三卷：《玄智与诗兴》（联经，2011）、《佛法与诗境》（联经，2012）、《圣道与诗心》（联经，2012）等。与柯庆明合编有关“中国抒情传统”学术思潮的论文选集：《中国抒情传统的再发现——一个现代学术思潮的论文选集》（上、下册，台大出版中心，2009）。

目录

导论

第一章 大谢“山水”探秘

一、引言

二、实地山水：谢灵运诗的地理考辨

三、话语山水：谢灵运的美感世界

四、余论

附录一 山水化情与情化山水

第二章 后谢灵运时代的“风景”

一、引言

二、天地行旅中的渺漭风景

三、衙署轩窗中的“芊绵蒨丽”风景

四、结论

第三章 南朝诗的空间内化

一、引言

二、江淹的平生“二奇”

三、何逊：世俗画意之“景”的营造

四、阴铿：山水作为“讖象”

五、结论

第四章 问津“桃源”与栖居“桃源”

一、引言

二、游子孟浩然的山水世界：出游与归守的生命历程

三、隐者王维的山水世界：无“入”无“出”的生命幽谷

四、结语与余论

附录二 设景与借景——从祁彪佳寓山园的题名说起

第五章 生气充盈的李白山水世界

一、引言：山水与李白的生命世界

二、人境之侧的清丽山水

三、云山之间的奇幻山水

四、愤激之际的狰狞山水

五、结语

第六章 杜甫夔州诗中的“山河”与“山水”

一、引言

二、从“山水”到“山河”

三、秋峡与“哀壑”

四、转“情”为“美”的“山水”

五、结论

第七章 不平常的平常风物

一、引言

二、韦应物的仕隐中道与闲居

三、逸出“历史的时间”

四、方域模糊的空间

五、结论

第八章 “山水”可惧，“水石”可居

一、引言

二、元结的“可家”水石世界

三、柳宗元的万山獠牢与泉石相知

四、“择恶而取美”的清流奇石世界

五、结论

第九章 生犴的天地图景

一、引言

二、人生路上风景：从山石萃确到蛮俗生梗

三、祛魅时代的自然神话

四、峰顶的诗情磅礴

五、结论

第十章 水国之再呈现

一、引言

二、历史上的江南城市与以往诗中的江南城市

三、呈现水国：白居易等对江南城市的书写

四、水国之再呈现：白居易的履道坊园

五、结论

全书结论

引用书目

主题词索引

后记

[返回总目录](#)

导论

—

本书这一研究的念头，萌起于二十几年前在美国留学期间一次旅行。当我随当地人经过一片空旷干燥、岩石裸露的群山时，美国游人对此的美感兴奋令我惊讶，它与我由中国诗、画陶冶出来的对山水之美的预期如此不同：那应当是高岑岨，云烟缭绕，屹立于大河之畔，或悬淌着瀑布湍流的山。这次经验令我思考：诚然，自然环境与人类情感之间的联系，是一个神秘深邃而不宜简单作答的问题。所有民族皆对山野林泉有某种神往之情，这里心灵中对远古祖先生活环境出自本能的思恋。然而，在许多更为具体的趣味和习俗上，却可能迥异。这其中各自生存环境地貌不同的因素。而各种地貌和各自语言语义系统中累世形成的美感经验，又主要借文学、绘画和园林作品得以积淀和传承。这一积淀和传承又成为贡布里希（E. H. Gombrich）反复论证的后人观赏中的“期待界域”（horizon of expectation）、“精神趋向”（mental set）和“形式语汇”（vocabulary of forms），以致鉴赏和创作率皆“依赖期待与观察之交互作用”，有技巧与无技巧的艺术家乃由“对这些语汇而非对事物的了解而辨分”。^①据此，常被视为本然的山水美感，其实是一种值得悉心研究的文化。而据存世的文学、绘画和园林作品，后人可以观察一个民族景观期待界域、精神趋向、形式语汇等在美感话语树上的生长。

本书宗旨即由中国中古诗歌文本做这样一种观察。笔者试图考察中国诗人在持续正面书写山水自然的头四百多年之中，美感话语树的生长。所谓书写，一定包含了经验和对环境的情感反应。所谓正面书写，是指自然山水不再如钱锺书先生论《诗》三百篇所说，“有‘物色’而无景色，涉笔所及，止乎一草、一木、一水、一石，即侔色揣称，亦无以过”，而如其论楚辞所说，“解以数物合布局面，类画家所谓结构、位置者，更上一关，由状物进而写景”。^②然而，楚辞的山水景色书写却未真正形成传统。所以，在本书划出的时限中，笔者要特别强调“持续正面书写”现象的出现，它使得吾人得以将晋宋以后发生的文学现象，与宋玉

《高唐赋》、曹操《步出夏门行》等零星出现的作品区分开来。因为自晋宋以后，自然山水才逐渐在诗中确立为一种主题或具派典意义的因素。

本书选择使用“诗人山水书写”而非“山水诗”作为主题词，因为后者或涵盖范围过于狭窄，或不免指涉含混。古人诗作如谢灵运的《石壁精舍还湖中作》、《于南山往北山经湖中瞻眺》、《从斤竹涧越岭溪行》，鲍照的《登庐山二首》、《登庐山望石门》、《从登香炉峰》，谢朓的《游山》、《游敬亭山》、《晚登三山还望京邑》，王维的《终南山》、李白的《望庐山瀑布二首》、韩愈的《南山诗》等，的确可称为“山水诗”。但倘比照在山水画中内容幅度，这样直接以描写自然山水为主的诗篇其实数量有限。举例来说，鲍照和谢朓是目下任何“山水诗史”叙述都不会忽视的“重要山水诗人”。然而，这两人作品中真如以上所举那样主要写山水者实在寥寥。⁽³⁾其原创的山水美感话语甚至不在这些作品。有人提出以内容的比重来衡量。然中国古典诗，特别是律诗和绝句，篇幅有限，很难仅从篇幅上去界定。被目为“山水诗人”的何逊，不少作品其实只有一联涉及山水。又有人提出以诗人身体是否进入山水自然为考量，但那样就会把李白的《梦游天姥吟留别》、《蜀道难》这样的名作也排斥在外。⁽⁴⁾以同样的标准，中国山水画史所涵括的大半作品恐怕都有问题了。因为后期中国山水画的大量作品属于高居翰所谓“艺术史的艺术”，即非出于经验与写生，而具王国维所谓“古雅”性质。⁽⁵⁾但它们仍然是今日治艺术史者研究山水画的重要对象。

“山水诗”这个语词，最早见于白居易《读谢灵运诗》中“谢公才廓落……泄为山水诗”⁽⁶⁾一段。然翻检一下古人重要的论诗著作，很难找到“山水诗”这样一种题材或文类的归类，这与古人画论中屡屡以“山水”为类为题的情形很不相同。⁽⁷⁾故而，所谓“山水诗”这一范畴，在很大程度上是现代学术根据画史中山水终成大宗而做的推演。然而，诗、画之于“山水”，虽藉题画诗、诗意图等相互关联，却也有根本之不同。诗人书写山水的作品，多免不了某种“自传”的成分，即书写其在山水中即刻的身体经验。传统诗论强调的“即目”、“直寻”、“现量”，“情感须臾，不因追忆”，“从旁追忆，非言情之章也”云云，都将诗视为诗人某种片段性的自传，山水在诗中因而多为具体历史时空之中的“山水”。⁽⁸⁾这是宇

文所安 (Stephen Owen) 之所以将中国诗的多数作品界定为“非虚构” (nonfictional) 的原因。而山水画家则基本上不受这种“自传性”时空的束缚，中国画家笔下的“山水”，即便在更注重经验和写生的早期，也是饱游饫看，搜尽名山，久而化之后的“山水”。以明清之际弘仁的诗句说：“倾来墨沈堪持赠，恍惚难名是某峰。”⁽⁹⁾高居翰讨论中国绘画时曾写道：

多个世纪以来，中国的山水画家即曾创作表达某种与他们自身境况近乎无关的社会价值的绘画。……要提防在中国绘画研究中持续存在的一种倾向：将作品看作简单表达了画家真实处境和心声，并以这样的方式来解读它们。……若能设定它们展现的是一种虚构出来的作家或画家的人格面貌，代表的是与作家日常生活只存在有疑问联系的理想观念，那么或许便能够做得更好一些。⁽¹⁰⁾

高居翰议论中的“作家”可能捎带上了诗人，那就不免忽略了二者的不同。如果诗也如此，今人就不应当以诗作去编写诗人的年谱了。钱锺书先生曾指出传统文艺批评对诗与画持不同标准：“论画时重视王世贞所谓‘虚’以及相联系的风格，而论诗时却重视所谓‘实’以及相联系的风格。”⁽¹¹⁾中国诗人和画家笔下山水的不同，应当是批评中形成这种不同标准的重要原因。中国诗人在书写山水时，多是其某个生命活动当下如离别、送别、登临、游宦、蛰居中的山水，是将山水置于这些活动中并作为其中一个段落的语境来展现，且尽可能缩短创作与这些活动的距离，令人感到是做即刻的吟咏，像王维《终南山》那样的全幅山水书写毕竟较少。而山水画家则不同，他们更经常在历史时空之外去展示主要是想象中的山水。朱利安 (François Jullien) 曾借苏轼《净因院画记》以“常形”/“常理”区分“人、禽、宫室、器用”和“山石竹木、水波烟云”两类题材的态度论中国画里山水的性质：画幅中的山水不建立于“存有的识别上”，画家在此展示的是“兼可能性”或“形之基源” (fonds de formes)。⁽¹²⁾换言之，画家不必，一般亦不曾真正置身于其所画的山水之中。文人画家的笔墨更有抗拒写实山水的倾向。人物因而在山水中也比西方风景画中的点景人物 (staffage) 体量更小，且未必是令山水具活力的决定因素。画幅也因此不必被赋予人的尺度，以避免人视野之外的极度宽广全景。⁽¹³⁾甚至不妨设想：那是画家在画山水时添上一笔在山水

中观看着山水的诗人。这些诗人，如果是在本书所讨论的时代里，尚不具备苏轼有关山水可不具“常形”而仅具“常理”的意识。

即便如此，自然风景在中国诗中依然特别重要，且中国山水艺术许多话语和观念都率先在诗中出现，而后方衍至绘画。然而，探讨古代中国自然山水美感话语树的生长，不应局限于所谓“山水诗”的发展，而应看到：“山水”之美在为晋宋诗人再发现之后，逐渐渗入了游览、送别、去离、衙署闲情、行旅、登临、怀古、思亲、游仙和边塞等诸类题材。故而王船山说：“不能作景语，又何能作情语邪？”⁽¹⁴⁾“诗人书写山水”恰恰涵摄了这一切主题下山水美感的表达。

本书内容自第一章开始的时间上限，是谢灵运被贬至永嘉的永初三年（422），是年秋，谢氏去离建康而赴永嘉，途中即开始正面书写山水。此后两年诗歌史即进入了元嘉时代（424—453），其时他已在始宁的祖业隐居逾年。元嘉是沈增植所谓五七言诗“三关”⁽¹⁵⁾中的第三关，自时序而言则是第一关，以此诗坛开启了新的主题和派典。刘勰以所谓“宋初文咏，体有因革，庄老告退，而山水方滋……情必极貌以写物，辞必穷力而追新，此近世之所竞也”，以及“自近代以来，文贵形似。窥情风景之上，钻貌草木之中……体物为妙，功在密附”，⁽¹⁶⁾标显了这个中国诗的新境。

本书的时段下限是白居易于洛阳谢世的会昌六年（846），跨越了唐代元和（806—820）至会昌（841—846）时期。此一期间五七言诗历经了元嘉之后的“元和诗变”，这是“三关”说之第二关。本书视域即涵摄这两关之间书写山水自然最重要的十五位诗人。就书写山水自然而言，这应当是中国诗人最具创造力的时期。“三关”说顺时序而言，第三关是宋之元祐。然宋诗纵然汗牛充栋，却如日本研究中国诗的大家吉川幸次郎所说，“宋诗是对于人之世界具有浓厚兴趣的诗。或许正因为如此，宋诗对于吟咏自然，显得既不热心，又乏善可陈”，以致在他眼中，咏叹自然之美的“山水诗人”，“已不存在了”。⁽¹⁷⁾而山水主题却在宋以后绘画中成为大宗，即便对艺术家身体经验的强调嗣后逐渐式微。中国诗、画面对山水的诸多悬隔，实由上文所论诗人画家之于“山水”的不同关联而生发。

与迄今业已出版的多种“中国山水诗史”之类的著作不同，本书不是另一种编年的历史叙述，其宗旨亦非追溯某一传统的酝酿、生成和发展。在本书的研究计划开始之前，笔者曾以十二年时间完成和出版了一部《中国思想与抒情传统》。这部三卷之书措意的即是传统，即经由科林伍德（R. G. Collingwood）所谓“批评冲动”和“建造性想象”，在中国诗歌作品中发现一系列线性展开的超越性、总体性诗学主题的演绎——譬如朝向情景交融的完成，譬如境的生成，譬如情感与形式的完美谐调，譬如抒情传统的开启与展开，等等。这样的研究往往是以预设的观念彰显文学发展中的连续性，往往展现了历史研究中最诱人的秩序感。纵然有其胜处，易于从浩瀚的文学史料中发现或抓住一条线索，以使其不致沦为散金碎玉。然而，在近乎目的论的描述中，文学发展中的许多沟壑、歧异、细小的分岔，其实被掩盖和过滤掉了，书写出来的文学发展呈现的是太过熟稔的景观。本书的写作自一开始，即希图建立一个新的研究起点，运作于以往研究进路的相反方向。首先，是从“思想的天空”下落到产生中国诗的山河大地。故而，在导论之后，除非非常必要，本书在个案研究中不再措意于诗人书写自然山水的思想语境。其次，本书不再关注一个观念、一种模式、一个传统持续不辍的肇始、演绎和展开，而是转而关注其中“琐碎的”部分，即中国古典文学山水美感话语形构中的纷杂和繁复状态。所谓“话语”（discourse），可以与语词相关，如本书着意讨论的“山水”、“风景”，标题化的“景”、“山河”、“水石”等，但也可能是未形诸语词，却运作于大自然鉴赏和书写的实践方式。笔者关注的对象是体现在中国中古诗歌文本中的山水美感话语形构和意义系统。

毋庸讳言，“话语形构”（discursive formation）和描述“话语陈述的派生树”（a tree of enunciative derivation）⁽¹⁸⁾生长这样的表述，已标示了笔者在藉用法国思想家福柯（Michel Foucault）“知识考掘学”的概念语汇，虽然本书所谓“话语”并不是福柯所说的现代科学形态的话语。以此，本书须将中古诗人书写山水自然的历史，置于一扰攘纷乱的空间之中。以此，作者并不措意归纳其中一个渐进出现的结构模式。描述话语的派生当然免不了涉及时间顺序，然如福柯所说，这已不是那种“一形

成就似乎要垂诸永久的“共时”状态”，而是“陈述的时期”，即其“根据观念的时间、理论的时段、形成的步骤及语言发展而得表明，但却不能与这些观念相混淆”，因为“话语永远在分化，重新开始，永远与自己分裂，由性质不同的部分所组合”，难以收摄或化约在“时代精神”的概念之下，而必须在渊源或派生的趋向上加以测量。⁽¹⁹⁾因此，本书并不对十五位诗人山水书写各做全面描述，而只关注其为这株大树增添了哪些新的枝杈。

然而，笔者在进行山水美感话语的“考掘”之时，却与福柯的理论话语本身有所龃龉，此不仅在于本研究仍然不排除诗人主体，而且，因为对象乃是诗歌文本，也就不可能回避文字和物的交集。⁽²⁰⁾为凸显山水书写为一话语事实，作者引入了另一个方法，即现地研究。这一方法由日本汉学界首先做起，岛根大学户崎哲彦教授在二十世纪九十年代曾在考察了湖南永州及道县的柳宗元和元结所书写的山水之后，出版过一种九百多页的皇皇巨著《柳宗元山水游记考》。⁽²¹⁾高雄中山大学简锦松教授则在上世纪末在奉节考察之后出版了《杜甫夔州诗现地研究》一书，⁽²²⁾继而又在陕西和山西等地的考察之后出版了《唐诗现地研究》。⁽²³⁾依简氏之说，此研究是“从传统中国文学研究的资料观，转向现地主义中国文学研究的资料观”⁽²⁴⁾。由此，研究者得以“借用法律界‘完全模拟实际情况’之研究方式，回到诗文作者所叙述之现场，考察当地之实际情况，再据以对照诗文之内容，借此寻获真实之答案”。⁽²⁵⁾以此新方法，简氏纠正了历代学者单纯依赖古籍文献而出现的一些注解错误，解决了杜诗研究中关于山川地势、地理方位的一些疑难。

户崎哲彦、简锦松以及本人的现地考辨，皆基于一个信念，即我们以谢里曼（Heinrich Schliemann, 1822—1890）考掘荷马史诗中特洛伊城“遗址”一般的勇气去发寻中国诗人的踪迹，却绝不致重蹈其失误。谢里曼之所以将毁于地震或火灾的特洛伊，认作毁于兵火的特洛伊，在于他昧于这样一个事实：西方所谓“史诗”（epic）其实是自两类对立的叙事样式——经验的（the empirical）和虚构的（the fictional）的合题中发生的。⁽²⁶⁾而与山水诗的发生大致同步，⁽²⁷⁾中国诗即开始具宇文所安所说的“非虚构性”特征。⁽²⁸⁾传统学术依据诗人作品编写年谱的前提即在此。吾人的考辨又反过来再次证实了这一前提。而且，考辨的对象既

是山川地貌，便不会如衣冠人物的歌笑喧哗一样化入衰草斜阳，纵历经千年水文气象变化和人间沧桑，山峦的地质面貌尚大致留存。⁽²⁹⁾但问题却在：吾人究竟该在实地山水中寻访些什么呢？

简锦松方法的基本概念在“现地景观与诗句比对调查”。⁽³⁰⁾此一比对又旨在确认二者的一致之处。本书在吸收简氏某些方法的基础上，却指向不同目标。谓中国山水诗为“非虚构的”，常被一些论者误作为“客观的”。“客观的描写”甚或成为对大谢山水诗的界定。而本书却要强调避免“读解世界，是为了证明自己的书本”。⁽³¹⁾所谓“非虚构”不过是指一首山水诗乃取材于诗人作为历史人物的一次经验，且由此而存在一个外在参指框架（external referential framework）。而虚构作品却仅仅依赖一个文本的内在参指框架。但山水诗却不同于山水，它是一种话语运作。这一运作须经诗人的知觉和想象。知觉是艺术家以风格拥有世界的时刻。梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）说：“风格出现在画家与世界的接触点上，出现在画家知觉的凹陷部分（hollow）中，并作为一种迫切需求（exigency）从这一知觉中产生出来。”⁽³²⁾这里所谓“凹陷部分”包括了画家的敏感、错觉和盲点。这就是说，本书的研究不仅在追寻实地山水与话语山水间的重叠，而尤在发现其间的不合和断裂。简锦松研究停止的地方，或许是本人的研究开始之处。故而，现地考察在本书只是一种辅助方法和内容。在各章中根据需要比重亦不同，讨论韦应物一章甚至完全未涉及任何现地考察。

然而，要比对古人所面对的实地山水和话语山水，在确定了地理方位之后，最大的问题是如何透过多年的地貌变迁去大致重构当年的山水环境。在此，本人必须亦只能依赖现代历史地理学者的成果。所幸在中国诗人的风景概念中，最重要的因素是山与水，而非欧洲风景观中的植物。在地貌变化中，除非发生过地质灾害和人为改造，植被之下山体的变化一般较小（第二章中的砺山是本研究中的孤例），而水体的改变则相当普遍，其中包括江河入海口的变化，如本书第二章、第四章涉及长江入海口的古今变化造成今日在镇、扬和横江一带所见与古人所见已极不同；又如大量湖泊的消失，本书第一章涉及的大、小巫湖，第四章涉及的云梦泽、欽湖皆已化为农田、聚落和草滩；还有由河道摆动所牵涉的整体地貌的改变，如第二章涉及的蒜山和第四章涉及的岷山原为兀立

水畔的江矶，而今却成为地面上的土坡，几无景致可言，而第三章涉及的江中五洲由于长江河道南移，已成为北岸一个村落。如此等等。本人需以文献和现地咨询去反复查证，在此基础之上，才可能去重构当初诗人身处的实地山水。

本书在方法学上能将福柯的“知识考掘”与其所抵触的现象学中的梅洛-庞蒂连接，乃与本研究不排除诗人主体的态度一致。连接的基础端在二者皆注重描述历史现象的原初性，虽然一在话语，一在知觉。正如福柯反对将知识化约为一个观念、一种模式、一个传统一样，在梅洛-庞蒂目中，没有任何一种绝对知识系统可以成为“这个变化多端世界的永恒纲目”，因为“历史从未被视为一单一的意义流”。⁽³³⁾正如福柯重视话语的运作而非语言的符号功能，梅洛-庞蒂的语言学植根于知觉而研究话语，将索绪尔的语言符号还原为象征。⁽³⁴⁾从福柯和梅洛-庞蒂的连接中，本书重点关注体现于文字之中（包括声音和静默）的审美知觉话语的形构。

以上述综合的方法论，本书不拟从十五位擅长风物书写诗人的作品中推绎出贯穿全书的一个论题，由于不断分化的“话语”为本研究之所措意，本书拟藉这些诗人去观察中古诗歌中山水美感话语树的生长。在本书的视野里，中国景观文化的根脉——“一元双极”的“山水”清晰出现在山水诗的开山人物谢灵运的诗作中。有此根脉，这株出土的树苗在鲍照诗中首先长出的枝杈是“天-地”，它涵摄了谢灵运常常忽略的“云霞烟霭岚光风雨雪雾”。以此，“风景”作为表达氛围的语词在鲍照和谢朓的作品中出现了。吊诡的是，作为氛围的“风景”在居停之望中形构，又成为切割大自然而“取景”的开端。一个日后成为诗、山水绘画和园林核心美感话语的“景”已经于此萌生。继而，在江淹和何逊那里，时间出现在空间中的意象——“时象”——不仅成为了景观主题，而且“风”与“景”中形成的光韵或氛围亦成为景观的美学同构型因素。“取景”已成为实践，只是尚未形诸语词。由江淹开始，与基于身体存有的视域方向相反，另一枝杈在生长，即“视通万里”之“神思”。这是“天-地”框架的展开，是接连宇宙之气的虚灵主体——“神”之“游”。阴铿一些作品不仅对非在一地的景物剪裁重组，而且，也已不再追求美学上同质的氛围。相反，他在创造类似音乐“对位”效果的张力和异质性。

本研究将“桃花源”故事作为隐逸者空间现象学的一个寓言。以此，盛唐“山水田园诗”代表作家孟浩然和王维分别体现了“桃花源”中“渔人”和“桃源中人”不同的空间视野。由于身体和视域在不断位移之中，吟游的孟浩然选取与谢朓全然不同的剪裁山水的方式，他不再采用类似画家的空间框构，而是将不同时刻切割的景致镶嵌于流动的诗之格律形式中，似乎空廓而无边际。此一诗的山水世界还有一特别的向度：依附特定地点而由文学和历史寓涵伸展的时间深度或“内部风景”。与孟浩然力图表现的空廓无边相反，在王维的《辋川集》中，诗人依身体存有句读的每个瞬间世界皆是具足和独立的，仿佛只孤悬于当下的直接经验。此处此刻最能体现由存在自内打开的空间知觉本质。前述“景”的枝干生长了，它可以被计数了，但却与五代以后以四言标题出现的“景”不同，因为它是一次性而无从再被体验的。孟浩然和王维的诗境似分别代表了风景的两种基型。

李白书写了三类不同的山水世界，这株话语树上的新枝干在不同方向同时生长。首先，在人间之侧，李白不仅仅在觑目一片山水风景，他是被“风土”所环绕，以身心与山水共织出氛围和情调。而且，与彰显色彩的江淹判然不同，李白诗彰显的“清”，是一种人与感性事物“共存的场”，诗人与水、空气此刻皆无以拥有本质，皆虚位以待和相互流通。当走入一片他已自文本“阅读”了的山水，李白的生命可与历史上一位诗人的生命叠合，“外在山水”亦与“内部风景”叠合。山峰和云天交接之处是李白进入仙境的门户。藉由仙道，李白大大拓展了始自江淹的任意游目于天地之间，而不拘于经验空间的意识，以致在广袤万里的山水之上，吾人隐隐感到有秉气浮空、俯眄岳阿的诗人。李白的寓意之作中出现了令人起“恐怖性喜悦”的凶险山水，诗人据此开拓出崇高之境。隐逸诗人向以“魏阙”为反衬，彰显山水体现的生命价值，杜甫夔州诗中，江湖的寥落苍白反倒是为托起长安“梦华”的堂皇富丽。部分夔州诗作的“抒情史诗”意味又令山水成为“山河”的转喻，诗人借此地山水系念着板荡中的华夏山河。而杜甫只陶醉于此地一时山水之美时，又接续了中国文学一个隐秘谱系，开启了一片“内部风景”。作为神女化身的巫山山水唤起的美感，是他安宁的生命原型。

与杜甫借夔州山水转喻华夏“山河”的意念相反，韦应物欲借山水使

身心完全融入大自然的节律之中。为此，他需要一个历史时间之外、事事皆漫不经心的世界，以享受悠然疏散。其所实践的“吏隐”又使其空间书写对方域进行了种种虚化。在元结和柳宗元的山水书写里，向往“不鹜远，不陵危”，可居“可家”的，空间上更小的人间山水的新倾向，显然与谢灵运、孟浩然、李白等崇尚游历、追求新异的趣味相违。柳宗元对蛮荒阔大的山水甚至有一种异化感，在其中纵然“暂得一笑，已复不乐”，难能长久持有一份愉悦。由此，近观可昵的“泉石”或“水石”替代了“须远而观之”的“大物山水”。“水石”却又是文人园林世界的“山水”。元、柳的水石世界可说是自王维开始的“庇护所”意象的延伸。韩愈在李白的凶险山水和柳宗元的阴森“囚山”之后，以一个丑恶、生狞乃至厉怖的世界替代了天人之间的诗意和谐。此中不仅有因流逐而生的“风土的乡愁”，又不乏其基于时代文化危机的异化感。即便在对山水正面欣赏的时刻，韩愈所持已非逐势而下的横向“顺取”，而是纵向的逆势而为；其美感也已自似水的平淡，腾跃至如火迸发的震撼。此处见不到柳宗元对“暂得”的负面态度。本书对白居易的研究乃专注于一个题材面，以观察白氏如何突破对世界做整体化对待的观念。南朝以降诗人取居高俯瞰的模式，从种种纷繁之外某一点去观看和书写江南山水中的城市。而白居易则令身体进入、参与、牵绕于此一地方场域之中，从深度上以各类感觉去捕捉水国的色彩、光泽、声响和生命。此一美感话语延至白氏在洛阳的园林修造。此园之美不在由某一点展示的面，而是由线串连的（景）点。园景分看是册页，连起来则是从容展开的手卷。这里有“景”那根枝干的另一展开。

从以上的简略勾画中，读者已不难感受其中的众声喧哗，中国诗人山水美感的话语树真真是枝杈横斜、绿叶纷披、花萼蔼郁。诗人之间对于“山/水”、“天-地”、“风景”、“景”、“内部风景”、“庇护所”诸话语当然不免接续和回应，但更多的是分化和不停地生发。倘若研究者执意将此一纷纭现象化约为一个观念、一种论题、一个传统，将会牺牲掉它的如万花筒般的绮丽多彩，而本书的话语研究正是为了彰显这一种绮丽多彩。虽然如此，本书中仍有若干“情节”在各章中时断时续地展开，譬如由“山水”开始的诸二元因素的对立互补，譬如从“山水”到“风景”、“景”、“山河”、“水石”代表性新话语的出现和替换，譬如以“云气”、“水气”展开的“物质想象”，譬如兴会时超越身体视域的“神界之

游”，譬如泛自然神论中诞生的“神女”之生与死……中国景观正是在这些情节中形成特色，故而为作者在统稿全书时所措意，亦望读者多予留心。

那么，这样一种研究，其意义又在哪里？本人以为可以概括为如下几方面。

首先，本书是以全新观察角度和理论进路，藉案头研究与户外考察结合的方法，对中国中古诗歌文本所做的一次大胆探索。这一探索令作者发现了诸多诗人作品未曾豁显的特色。这就如同进入一片森林，避开了已被路人踩得平坦的路径，选择自己从荆棘中去蹚道，固然辛苦，却能看到平常看不到的一道道风景线，看到各个诗人作品竟如此异彩纷呈。

其次，本书的讨论是于世界文学或比较文学颇具意义的议题。人类与大自然的关系，人对大自然的关怀是重要的文化主题，而认识自然山水之审美价值并进行正面书写是中国文学传统可以引为骄傲的一项成就。法国学者幽兰（Yolaine Escande）曾借引地理学者贝尔凯（Augustin Berque）的一段话，说明中国山水画与西方风景画比较研究的意义。贝尔凯依据四项条件——一个或多个指涉“景观”的词汇，“景观”的文学表现，“景观”的绘画表现，“景观”的造园表现——认为历史上只有两种文明创造出“景观”文化，即中国南北朝时代及欧洲文艺复兴时代。⁽³⁵⁾而这两个跨越不同大陆的时代之间，已经相隔了何止千年。西方研究中国山水画的学者苏立文（Michael Sullivan）也说：谢灵运比仅仅为了欣赏景色而最早攀登阿尔卑斯山的彼得拉克（1304—1374）早了近千年。⁽³⁶⁾这样的表述或许易使人忘记自然主题在西方文艺中的一段历史。远在文艺复兴之前，甚至也在以曹魏建国算起的魏晋南北朝之前，在欧洲罗马共和国和帝国之交的动荡时代，文学中已经出现了正面书写大自然的重要文本。维吉尔（Publius Vergilius Maro，公元前70—前19）的长诗《农事》（*Georgics*）曾被誉为“在所有文学中，第一首以描写大自然作为主要存在理由和愉悦来源的诗作”，以致倘若欲归为一个文类的话，应被称为“描写诗”⁽³⁷⁾。作为中国学者，吾人会对冠维吉尔的《农事》为“第一首”之说难以苟同，因为宋玉的《高唐赋》、《风赋》，乃至司马相如的《子虚赋》、《上林赋》，皆作于维吉尔《农

事》之前，且皆以描写大自然作为“主要存在理由和愉悦来源”。但罗马时代文学，特别是维吉尔的《农事》，确为西方文艺这一主题之渊薮。(38)老普林尼 (Gaius Plinius Secundus, 23—79) 的著作《自然史》还提到过罗马时代有一位描绘树林、山丘、鱼塘、矮树丛、海峡、河流和湖岸的画家斯图丢斯 (Studios)。 (39)罗马时代的人也曾到西西里去攀登埃特纳火山。(40)虽然罗马文化总体来说乃彰显人类强加给自然的秩序，比之北欧凯尔特文化，更缺乏梦想和蛮荒自然中的冥想，但由于拉丁文本的广泛流传，在文艺复兴之后的诗歌与绘画中，人们一再听到的却是罗马文化的回响。然而，与本书所欲展开的多数篇章内容相比，维吉尔的长诗《农事》并非真正基于个人身体经验的创作，此诗所概括的是罗马广袤的“农神之土” (land of Saturn) 上，大地、天空和海洋中的四季风云和农事生活，并没有具体所指的时间地点。长诗中出现的自然神如傅恩 (Faun)、雅德 (Dryad)、潘 (Pan)、泽菲尔 (Zephyr)、瑟梯丝 (Thetis) 等，也都是罗马所有土地上的森林之神、树精、牧神、西风之神和海中女神。而由谢灵运开创的山水书写传统能与汉赋辨分，一个不同即在其主要基于个人的身体经验。而且，按照上文的标准，自罗马共和国末期文学开始的对大自然的正面书写，并未真正持续下去。随着基督教文化进入欧洲，在中世纪的大部分时间里，欧洲文化转向天界和内心，漠视被视为撒旦之土的此一世界。直到文艺复兴后的十六、十七世纪，正面书写大自然的作品才重新出现和得以持续。故而，倘若沿循贝尔凯两大文明传统的说法，应是中华文学与欧洲文学分别于公元前三世纪和公元前一世纪即开始了对大自然的正面书写，然皆因文化思想语境的改变而一度失去活力。而中国文学却在早于欧洲一千余年的东晋刘宋时代，发展出书写大自然的持续不辍之新传统。因而，探讨人类与大自然的关系，人对大自然的关怀，本书讨论的内容，恰恰是欧洲古典时代和文艺复兴时代之间，人类文学这一主题之最重要发展，是研究人类对大自然的审美感性和风景美学不可能绕过的一段历史。

复次，幽兰援引贝尔凯提出的“景观传统”提示吾人：在古代中国的诗文、绘画、园林、题画以及各自的论著中，尽管艺术介质和形式有所差异，但仍广泛存在景观学意义上的互文，涉及以欣赏的态度观看、呈现大自然时采用共通的价值取向和美感话语。山水是中国绘画的大宗。

追溯其源头，有以为东晋者，有以为刘宋者，又有以为李唐者。⁽⁴¹⁾以为起于唐的根据，主要在唐人张彦远《历代名画记》论画山水树石一节有所谓“山水之变，始于吴，成于二李”⁽⁴²⁾之说。然张彦远在此书中，却不仅在论画六法一节中引顾恺之语谓“画人最难，次山水”，⁽⁴³⁾且于评戴逵时有“其画古人、山水极妙”，评戴逵之子戴勃又征引孙畅之语“山水胜吴”，⁽⁴⁴⁾这就很难令人相信画中山水是起于李唐了。而且，东晋顾恺之的《画云台山记》和刘宋时代的两篇画论——宗炳的《画山水序》和王微的《叙画》，以及隋代画家展子虔的传世真迹《游春图》都令吾人相信：山水主题在中国绘画中初步萌芽的时代，应与同一派典在中国诗歌中确立的时代相去不远，而且是由相似的思潮所推动。然而，吾人今日所能亲睹的五代以前山水画作品已是凤毛麟爪，更不必说早期的造园遗迹了。以此，自文学文本特别是诗去考掘古人的山水美感话语，恰为探讨山水画和园林中某些景观美感形成，提供了一座待掘的宝山。而这也是本书各章在论证时着意发挥的。

最后，作者希望借这一研究，呼吁提倡另一种环保意识，即注意保护中国传统的历史文化环境。这一种呼吁已经含蕴在本书的书名之中。本书以讨论诗人的山水美感为题旨，却着意以“山河”作书名。其中意蕴，可由讨论李、杜的五、六两章读出。第六章特别辨分了“山河”和“山水”两个词语：二者差之一字，义涵却极殊异。“山水”主要用于一地景物之游赏，而“山河”之“河”如黄河、长江，却流经千里，贯烁古今，直指国族的广袤生存空间和悠久历史，比一姓社稷的“江山”意义更为宏广。然而，正如本书第五章对李白的讨论所指明的，一方山水一经吟咏，即如典籍一样具有了传承斯文的意义，后代即可借这一处“山水”与前人“今古相接”。在古代著名诗人谢灵运、李白、王维等生活或流连的浙中剡水、皖南泾川和关中辋川，至今民间仍流传着关于他们的传说。某些村庄、河流和山岩，甚至由此而命名，如嵊州嵛浦的钓鱼潭、谢岩的康乐弹石，马家田的康乐石门，蓝田辋川的望亲坡，贵池里山江祖石的李白钓台，等等。在李白留下大量踪迹的皖南，凡被诗人吟咏之处——即便只一联或一句，当地都曾筑亭造楼而祀。这一处处“山水”已经与承载华夏悠久历史的“山河”无从剥离了。这样的“山水”，已经是所存不多的古代宫殿、城郭、庙宇之外，能让后人真正触摸中国传统文化的主要物质遗存了。

然而，毋庸讳言，即便如此宝贵的遗存，近年已不当地遭到严重破坏。对六朝文学有兴趣的人，会知道流贯浙江新昌、嵊州和上虞的一条河流“剡溪”（下游称曹娥江），它汇集了山中许多清冽的溪流。

这是王子猷雪夜访戴时舟行所经的河流，是李白的梦土，是中国乃至世界山水艺文的真正摇篮。王子猷雪夜欲访的戴逵，可能即寓于剡水支流的逵溪。戴逵画有《吴中溪山邑居图》和《剡山图卷》，其子戴勃画有《九州名山图》。这些都应当是早期的山水画了。此外，山水诗的开山人物谢灵运的南北五处庄园皆在剡水东岸，其作于始宁时期的书写山水之诗，主要即吟咏这条河流周边的山水。其美当如顾恺之所言：“千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云蒸霞蔚。”⁽⁴⁵⁾三界与仙岩之间一段被嵒、嵒苍崖夹峙的缥碧峡谷，尤为难得之天然画图【图一至四】。由于水质清澈，河道比降低缓，两岸青山静静映入水中，人行山水间直如王羲之所言：“如在镜中游。”据说二十年前，此水依然清可见鱼，碧水青山之间，在在“清晖”游漾。然而这样一段承载无数文化记忆的美丽山水，却因两岸的国道和高速公路的修建者不舍得绕开而被破坏。而且，在我前去考察的2010年和2011年，都曾亲眼见到不知多少挖沙机还在不分昼夜地蹂躏剡水流经的河道，这也是许多具文化历史意义的河流包括泾水和辋水的遭遇。蓝田辋川谷是另一个令人痛心的例子。这是昔日王维别业所在山谷，是王维读者神往的地方。《辋川集》不仅影响了中国诗、画和园林，甚至影响了日本的诗和造园艺术。当地人告诉我，当初日本唐诗代表团到蓝田参访时，连年事已高且腿有残疾的一位老人都坚持登上箕山，为的是登高一览这被王维歌咏过的河谷。我上世纪九十年代到西安开有关王维的会议，曾由会议主办方组织去辋川。当时陕西省政府一位干部说，省委计划以辋川谷作为恢复秦岭生态的样板。但如今一条高速公路大桥已纵贯辋川谷，令人很难再去想象王维的诗境了。

所幸华夏山河仍然不乏守护者。为写作本书，笔者在南北方进行过前后九次考察。在考察前后的资料准备和考察过程中，我常常接触到活跃在各地为搜集保护乡土文化而奔走的人们。笔者在此可以举出上虞的丁加达，嵊州的金午江、金向银、李彭卫，温州的余力、马叙、王学钊，永嘉的高远，襄阳的叶植、白昀、陈家驹，蓝田的李海燕、曾宏

根、樊维岳，奉节的赵贵林、魏靖宇……他们其中有干部，有教师，也有当地的农民。如带我考察大罗山和帆游山的王学钊即是当地的农民，却出版了关于大罗山史的著作。他们不仅为我的考察提供了重要信息，且以其热忱激励着我。我永远难以忘记2011年4月2日晚见到时年82岁的丁加达老人的情景。他下放上虞农村期间，凭借《山居赋》与剡水周边各处地貌的对照，独立地发现了谢灵运《山居赋》所称“北山”庄园的真正位置。我见到他时，他刚做完癌症手术，且患有严重的肺气肿，双眼视力已很差，只能靠呼吸机与我交谈。他以颤颤巍巍的手为我在纸上写下各种地名，并说很遗憾，他已不可能引我去考察了。然在翌日的考察中，他一再打电话给我指点。此后不久，老人就去世了。我想借此书出版的机会，向他以及所有这些华夏文化故土的守护者们表达敬意！



图一 剡水：招士湾以南



图二 剡水：章镇附近



图三 剡水：清风岭附近



图四 剡水：三界附近

三

在本书所涵的时间上限之前，正面的山水书写在中国诗中并非全然无迹可寻。为上探山水书写在中国文学中发生之谜，笔者以为有必要在此对前谢灵运的山水书写和思想背景做一概述，并藉此说明山水书写在谢灵运后成为中国文学派典的各种思想文化渊源。

为什么在公元五世纪初的刘宋时代，基于个人身体经验的大自然书写会忽然在中国诗中大量出现？人类对大自然于远古时代建立的亲情是如何在经历了漫长的文明时代之后又被唤醒？这是一个与十六至十七世纪风景在欧洲绘画中出现不同的故事，却同样是一个吸引人的故事。首先，我以为在一个以抒情诗为主要文类的文学传统中，这是迟早要发生的事。因为在抒情诗人的冥思里，环绕孤独诗人身体的大自然，最易成为聆听或倾诉的对象。所以在西方文学中，一旦到了抒情诗成为主要文类的浪漫主义时代，大自然也同样成为最经常的题材。然而，《诗经》尚未出现对自然山水之美的专门歌咏，篇中出现的零散景物或者是人世生活的部分背景，或者作为联想、比喻的引发之物。楚辞作家宋玉却有一篇以其主要篇幅洋洋五百言专事描写大自然的作品——《高唐赋》。宋玉与西方自然诗之宗塞奥克瑞图斯同生活于公元前三世纪。然而，在后者所作的牧歌中，大自然只是两个虚拟牧人之间小小戏剧的背景而已。读者是从牧人的对话里“听”到树木、泉水、溪流、大海和牛羊。而

《高唐赋》则反复以“望”、“观”、“见”、“视”等字，令读者正面体验山水、鸟、兽、水生物和林木花草。这样重要的文本在讨论古代山水诗文的著作中长期相对地被忽略，可能是因为它的出现太孤立，与公元五世纪初兴起的山水主题相距太远。本书此处有必要为它多花费一些笔墨。

《高唐赋》在楚文学中出现，绝非偶然。楚之半姓虽出自北方，却在云梦、江汉融合了越、濮、巴、蜀这些更原始的部族而成荆楚。《周南·汉广》当为楚人之歌，⁽⁴⁶⁾其中有“翘翘错薪，言刈其楚”⁽⁴⁷⁾，楚人既不避以水泽林藪中之恶木自称，本身即透露其文化在丛林蛮荒中的渊源。与中原相比，荆楚文化浸淫着萨满之风。在这一方面，人们容易想到《九歌》、《招魂》，却较少想到《高唐赋》。宋玉此赋与七个世纪后出现的中国诗歌山水书写的关联，至少有以下四个方面非常值得关注。

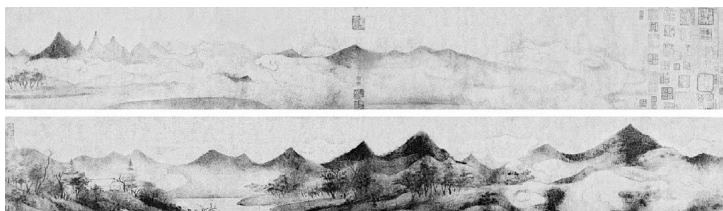
首先，此赋的序引部分，襄王询问宋玉“巫山之女”的化身朝云“状若何也”，继而在风止雨霁、云无处所之时又再问玉“方今可以游乎”。而在《神女赋》中，襄王在游过之后，如怀王一样，又与神女在梦中相遇。以此，巫山和高唐不仅是神女护持的山川，甚至是行云和行雨之外，神女之另一化身。或者说，神女是梦中的巫山山水，巫山山水则是白昼风止雨霁、云无处所之时的神女。这里吾人见识了与一神教的泛神论（pantheism）区别的楚地多神信仰的泛自然神论（pandeism），它哺育着长于水泽荆丛的楚地先民对大自然的情感。然有一“泛”字，却切不可将巫山神女误为宁芙（nymph）、雅德、赛特（satyr）、傅恩、潘之类，即在任何一处泉流、森林、草地、牧场皆会出没的仙女、树精和牧神那样的各类自然神之泛称。所谓“妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下”⁽⁴⁸⁾即明示：其如屈原《九歌》中的地祇湘妃、湘夫人一样，永远只钟情于一片特别的山水，在此曾发生了她与人间某人的一段恋情，其后的洛水宓妃、汉滨游女亦莫不如此，以致后世诗人们只可在走近这片山水时方去吟咏她们。楚辞的这一泛自然神论在大谢以后诗人的山水书写中时隐时现，成为一支隐秘的谱系。本书第六章会特别讨论这一谱系。如伊利亚德（Mircea Eliade）所说，古代神话不会从人类的心理中全然消失，它只会以乔装的面目出现，在世俗形式下重现古代神圣世界的某些价值。⁽⁴⁹⁾这一位女性地祇（严格说

是“水祇”）亦未在中国中古诗人书写的山水中消失。然与欧洲风景油画和法式花园雕塑、喷泉中神态毕现的海神、河神、潘神、宁芙等不同，这一位神女的形影却惚兮恍兮，时隐时现，甚而只能自诗中山水所呈现的温柔妩媚中识认。

其次是此赋所透显的萨满文化及其中的泛自然神论观念的影响。宋玉以五百余言赋写巫山景物之缘起，是襄王望高唐观之上的天空，“其上独有云气，崑兮直上。忽兮改容，须臾之间，变化无穷”。⁽⁵⁰⁾宋玉告诉他，这是曾与先王共枕席，“旦为朝云，暮为行雨”的巫山之女。此处“望气”本为萨满或巫祝的天文之术。⁽⁵¹⁾而神女在云、雨之间变换，更是萨满变形观念和气化自然观在文人笔下的显现。它没有庄子所赋予“气”之“化”的本体宇宙论意味，而更接近萨满的原始变形想象。⁽⁵²⁾其所凭依，则是大自然“须臾之间，变化无穷”的烟云。“旦为朝云，暮为行雨”是云塞雾横的山水之中“气”与“水”的自在转化。汉语中云水、烟波、烟水诸词皆体现了气与水间的互摄。由于神女为巫山山水，亦为烟云烟雨，这“烟云”之气遂成为了中国艺术家面对山水而生发出的基本“物质想象”⁽⁵³⁾【图五、图六】，天空则是无穷想象的渊藪。后世论山水画者谓：“每每朝看云气变幻，绝近画中山”⁽⁵⁴⁾；“画家之妙，全在烟云变灭中”⁽⁵⁵⁾；“笔致缥缈，全在烟云，乃联贯树石合为一处者，画之精神在焉”⁽⁵⁶⁾。“烟云”是山水画的诗意，令中国画家笔下的山水迷离扑朔而有无穷变化。烟云即是笔墨，毛笔、水墨、宣纸最宜写烟云，清人盛大士谓：“古人以烟云二字称山水，原以一钩一点中自有烟云，非笔墨之外别有烟云也。”⁽⁵⁷⁾经笔墨，“烟云”贯通了画家的身心之气，连接起画家与山水世界。其实在诗赋的山水书写中，烟云之气甚至更早就催化着奇幻的“物质想象”，令诗人身心进入山水自然。本书在谢灵运、鲍照、谢朓、江淹、杜甫、韦应物、柳宗元，特别是李白的个案讨论中，会一再展示这一想象。

复次，与巫山神女是一位特定地祇相关，《高唐赋》以洋洋五百言铺陈山水景物，并非如维吉尔的《农事》那样，只是对罗马大地四季农事和景物的概括，而是包含了某种特定的经验。文本中以“巫山”和冬日“天雨新霁”确认了相对具体的地点和时间，这一点，恰恰与谢灵运开创的山水书写的主流模式颇为相通。虽然这个“巫山”，很可能不在长江

三峡内。(58)姜亮夫先生论说屈赋之重官能感受，曾举其二十五篇所用观视类词，多达二十五种，“凡目之一切动状为大视、审视、小视、斜视、直视、略视、详视、偏视、俊视、忽视、再三视、怒目金刚之视、含情脉脉之视、闪闪而视、朦胧而视、反复而视，文中皆详书”。(59)以此观《高唐赋》，亦可见宋玉之重官能中之视经验。此赋中“望”字凡七见，“观”字凡二见，“见”字凡二见，“视”字凡二见。晋宋诗人对山水的书写，亦频频出现了“眇目”、“目散”、“目玩”、“寓目”、“运目”、“肆目”、“仰盼”、“睨”、“眺”、“望”这些表现主动观看的词语，以显示诗人的“窥情风景”。(60)这一风气，实启自楚文学。



图五 宋米友仁潇湘奇观图故宫博物院藏



图六 近代林散之山水

最后，是山/水作为书写自然景物的一元二极骨架。文本中虽然尚未有“山水”这个语词，但诗人宋玉在楚襄王面前赋高唐之“大体”，是自登山望水而开始的：“登嶮岩而下望兮，临大坻之穠水。”然后以大段文字描写了水的种种姿态：

遇天雨之新霁兮，观百谷之俱集。
淖汹汹其无声兮，渍淡淡而并入。
滂洋洋而四施兮，蓊湛湛而弗止。
长风至而波起兮，若丽山之孤亩。
势薄岸而相击兮，隘交引而却会。
崕中怒而特高兮，若浮海而望碣石。
砾礧礧而相摩兮，震天之礧礧。
巨石溺溺之瀼瀼兮，沫潼潼而高厉。
水澹澹而盘纡兮，洪波淫淫之溶裔。
奔扬踊而相击兮，云兴声之霈霈。(61)

以下接“猛兽惊而跳骇……雕鹗鹰鹯，飞扬伏窜……水虫尽暴，乘渚之阳。鱣鲟交积，纵横振鳞”——所有陆上、天上、水中的动物世界，皆因水势而展开各自的活动。继而藉水中生物的“中阪遥望”，铺写沿岸之林木花草。再落到水与山交际的“盘岸岨”。这一段以“山”、“石”、“阜”为偏旁的字凡二十见。然后是立于半山仰观山巅和俯视倾岸之水，望见了无数走兽、飞禽和各种草木。显然，所有生命在此皆附着、活跃于山与水之间。这种对大自然景物的观照和想象是中国文化特有的结构，终于在东晋时代铸成了汉语中“山水”这个语词。(62)

宋玉之赋在汉代演化为辞赋。然汉赋继承的是宋玉作品以虚拟人物对话的散体起问、以韵文答问和以散体作结的三段形式结构，发扬蹈厉了其闳侈巨衍的文字铺排，却全然弃置了宋玉由楚文化泛自然神论生出的对大自然的衷情以及书写中的经验成分。(63)汉赋写君王的都城、宫殿，亦写园囿和外泽，当然也少不了山泽林木动植的铺陈。然而，这却是楚辞的去灵光化。汉赋旨在从时空上囊括一完全的世界，绝不可能基于真正的个人身体经验。清人刘熙载《赋概》谓：“赋从贝，欲其言有物也；从武，欲其言有序也。”(64)“有序”是汉赋“包括宇宙，总揽人物”(65)的主要手段。汉赋铺陈中的“序”是充分成规化的，从时间上是从古至今，从平面方位上是顺时针地从东至南、西、北，或从阳到阴，从垂直方向上是从上到下，从体积上是从大到小。这显然不是人们在经验世界中的观察方式。另一种“序”是物类之序。这是一种百科全书分类学意义上的“序”。故扬雄界定赋时说：“必推类而言，极靡丽之辞，闳侈巨衍，

竞于使人不能加也。”⁽⁶⁶⁾皇甫士安《三都赋序》论赋套用《易·系辞上》的话曰：“引而伸之，触类而长之。”与物类之序并行的是《尔雅》、《说文解字》、《释名》那样的字书编纂目录的事类或义类之序。汉赋大家几乎就是小学家：司马相如作《凡将篇》，扬雄（公元前53—前18）作《训纂篇》绍续《苍颉》，班固（32—92）又复续扬雄，张衡则有《周官训诂》……因同类事物名词意符的相同产生的“联边”或“半字同文”，使汉赋犹如“字林”、“字窟”。

“竞于使人不能加也”，以及刘熙载论赋所谓“吐无不畅，畅无或竭”，“欲人不能加”，“前后左右广言之”，“须当有者尽有，更须难有者能有”⁽⁶⁷⁾云云，说明赋作者有一力求“全知”的企图，其断不可能依赖个人当下身体感来实现。赋家这种欲“包括宇宙，总揽人物”的用心，乃与汉代思想中一再出现的兼摄天人、总揽古今的宇宙图式对应，后者旨在由“人与天地参”的观念出发，从宇宙去论证大帝国神圣伦常秩序的“天经”、“地义”和“永永无疆”。这一由时间主导的宇宙系统具有机械论或固定模式循环论的性质，呈现为一气象恢宏、编织繁密而包括万有的图像符号系统，以祥瑞和灾异昭示天之目的和意志。⁽⁶⁸⁾自然和人的生命世界在此皆是充分前定的必然。

魏晋以降基于个人身体经验的山水书写之发生，除却人们熟知的社会隐逸思潮及背后的种种政治和社会语境而外，从本质上说，又是自摆脱上述窒息精神自由的必然律世界的思潮中发生的，正如隐逸是从人身摆脱一个被礼法纲常、名号尊卑窒息了生命自由的思潮中产生的一样。这一思潮不是回归楚辞的文化语境，而是有赖新一代玄学思想者的耕耘。玄学是自此一世界之中去发现新的生命空间，一个更本源的、更广阔的、不受制于必然律的“任自然，无为无造”⁽⁶⁹⁾的“天地”。王弼（226—249）的老学、易学即在祈响着这个“天地”，他要自汉儒万全众形的宇宙返归无形无名的“天地”，以冲虚无迹本体“无”从“空间上”拆解窒塞人心的万有宇宙图式。

典午之后，玄学思潮以嵇康（223—262）和郭象（252—312）为标志转向庄学，由探讨无为政治转向关注个体自由。其中嵇康，不仅借论“养生”呼唤着这一片“天地”：“顺天和以自然，以道德为师友，玩阴阳之变化，得长生之永久，任自然以托身，并天地而不朽”⁽⁷⁰⁾；复籍叙采

梧制琴祈慕着这一片“天地”：“指苍梧之迢递，临回江之威夷，悟时俗之多累，仰箕山之余辉。羨斯岳之弘敞，心慷慨以忘归”(71)；更以其书写“泱泱白云”、“渊渊绿水”的恬和渊淡的四言诗境呈现出这片“天地”。“逍遥游”的精神境界被从“藐姑射之山”移到了仙境之外、大地之上的“广莫之野”、“逍遥之虚”和“遥荡恣睢转徙之涂”。嵇康的养生论、乐论和四言诗的情调在在强调：只有超越哀乐的“虚灵主体”方能摄受这一片“天地”。日后山水书写在诗中兴起，正是驯此人生情调之归趋。在此，嵇康以及其后的郭象，皆自庄子接承了“无情说”。(72)

嵇康玄思开发的自然生命的原发精神亦直接萌发了诗中的山水书写。汉儒设定的由时间主导之天地秩序，以规范人间伦理为其目的，可以说皆欲使人“察于有度而后行”，“议于善而后正”和“论于是而后为”，道德行为因而具有以“后”标示的后发性。而嵇康却由基于庄学“心斋”的“虚而待物”和“唯道集虚”的“无”之智慧，开发出“心无所矜而情无所系、体清神正”的虚静心，即令人心脱离得失、是非、吉凶的筹措忖度，而回归心灵的自然。其《释私论》曰：“君子之行贤也，不察于有度而后行也；任心无邪，不议于善而后正也；显情无措，不论于是而后为也。是故傲然忘贤，而贤与度会；忽然任心，而心与善遇；傥然无措，而事与是俱也。”(73)嵇康以自然生命原发精神颠覆了汉儒的后发性。以此，嵇康去质疑基于天人感应所构建的“五情”和物象对应的引譬连类相关系统。当“偏固”的象征意味和“比德”功能被淡化，世界方被释出无尽的意义空间——玄学无状无象无主的空间。所谓“感物无常，心志以所俟为主，应感而发……焉得染太和于欢戚，缀虚名于哀乐哉？”(74)云云，于诗歌创作而言，则因释出了自然意象的多义性而令诗从狭隘的“写物以附意”(75)的“比”，转向“兴寄无端”的“兴”。

完全跳出汉儒天人图式的藩篱，高扬自然生命原发精神的思想者，是注《庄》的郭象。(76)他比任何人都更无所保留地将一个本然无主的天地万物还给了世人。他指出：庄子《齐物论》中借罔两问景的原因论追问——“罔两待景，景待形，形待造物者”——本身只能因“寻责无极”而推论出“无待而独化之理”，因而即便世人眼中三变的被造物罔两，其实也是自造无待的。在“自造”、“自尔”、“自生”的宇宙里，焉有汉儒孜孜以求的“天地之理”、“天次之序”和天行之“消息盈虚”？王弼已令苞括万

全众形的宇宙图式从“空间上”归于“无”，郭象更解构了汉儒宇宙图式时间系统的连贯和规则。其以“忽然”、“块然”、“欻然”、“掘然”、“诱然”等副词强调：万物的“自生”是一无根的偶然发生，并无时间上的规则可言，宇宙也只是一无预设模式的变化流行。人之因应之道只能是：“游于变化之途，放于日新之流”。⁽⁷⁷⁾对过往从而不可“执”、“留”，对未来亦不可“逆计”、“推明”，而只宜“冥于当下”。“冥”的另一表述是“无迹”。“迹”是行走后留下的脚印，在时间上是第二义的，暗示出一种连续，是回顾、追步过往的意象。与此相对的是表示当下行走的“足”、“履”和“所以迹”。此处“履”与“迹”分别指原发的行为与后发的评价和模仿。郭氏认为圣人之为圣人，即其“所以迹”者，乃在其当初的“冥”和“无迹”。然则后世祸乱何以发生？恰在后世之人失却当下生生在场的原发精神，不知“以自然为履”，不知“捐迹反一”。相反，却“守迹”、“逐迹”、“执成迹”和“尚无为之迹”，即昧于“天地万物无时而不移”的道理。郭象的“冥”和“无迹”高扬了人在一次性的偶然际遇中遭逢外物的“直接性”。它与后世论诗推崇的“即目”、“过雨采苹”、“心目不相睽离”、“现量”等，灵犀相通。显然，催生山水诗发生的即地即时而兴、寓目辄书的风气，乃生发于与郭象玄学相似的思想文化脉络之中。

魏晋玄学的高潮之后，东晋以降，一连串有关书写山水的事件发生了，标志着诗坛在酝酿着形成书写自然山水的派典。解读这些事件，可进一步了解诗人书写山水兴起的文化语境。

咸康年间（335—342），范文澜目中最早的“山水诗人”庾阐，⁽⁷⁸⁾首先根据身体经验书写山水，留下了《三月三日诗》、《衡山诗》、《江都遇风》、《观石鼓》、《登楚山》等最早的“山水诗”⁽⁷⁹⁾：

三月三日诗

心结湘川渚，目散冲霄外。
清泉吐翠流，绿醺漂素濑。
悠想盼长川，轻澜渺如带。

观石鼓

命驾观奇逸，径鹜造灵山。……

妙化非不有，莫知神自然。
翔霄拂翠岭，绿涧漱岩间。
手澡春泉洁，目翫阳葩鲜。

登楚山

拂驾升西岭，寓目临浚波。……
回首盼宇宙，一无济邦家。

衡山诗

北眺衡山首，南睨五岭末。
寂坐挹虚恬，运目情四豁。
翔虬凌九霄，陆鳞困漂沫。
未体江湖悠，安识南溟阔。(80)

请注意诗中反复出现的表明身体接触山水经验的“盼”、“目散”、“观”、“目翫”、“眺”、“睨”和“运目”。庾阐登山的动机很可能与采药求仙有关。其诗今存二十首（其中有十首是游仙），竟处处可见“采药灵山”、“疏炼石髓”、“云英玉蕊”、“芳谷丹芝”、“咀嚼六气”一类语汇。小尾郊一曾引《抱朴子·金丹》中“若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成”(81)一段话说明：采仙药必入正神名山的观念推动了游览山水的风气。(82)庾阐的诗正是循郭璞《游仙诗》神仙道教思路，以山中美景为仙境灵山而极尽了视觉的美享受。

永和九年（353）三月上巳日的兰亭雅集，是前述自然生命的原发精神一次盛大“演出”(83)。四十二位诗人在一天朗气清之日，惠风和畅之时，到此崇山峻岭之下、清流激湍之畔聚会吟咏，其中包括了主要玄言诗人如孙绰、许珣、谢安、王羲之等。(84)坐石临流、流觞曲水、一觞一咏，本即彰显“即目”、“直寻”的原发精神，而王、孙二人的序，更强调此一当下光景的“不可执而留矣”：

向之所欣，俯仰之间，已为陈迹。(85)
往复推移，新故相换。今日之迹，明复陈矣。(86)

尤有进者，在王羲之的兰亭诗中，竟直接流出郭子玄思：

三春启群品，寄畅在所因。
仰望碧天际，俯磐绿水滨。
寥朗无厓观，寓目理自陈。
大矣造化功，万殊莫不均。
群籁虽参差，适我无非新。(87)

诗人面对寥朗无厓、万象纷呈的世界，体味到的“理感”只内在于此“寓目”的当下如如。此“理”，与“物情”对峙。郭象谓：“达乎斯理者，必能遣过分之知，遗益生之情。”(88)此大化里自造的千差万殊又“均”于何处？只“均”于各因其性分而独异。能令诗人快适的，也正是目前、耳中参差万殊的世界——一个“新”字写尽了诗人的“游于变化”。此外，兰亭诗中谢安的“万殊混一理”(89)、王涣之的“超迹修独往，真契齐古今”(90)等，亦皆透出郭子玄意。然而，这些诗毕竟又不脱玄言诗风，它祖述子玄，却又违于子玄，因祖述本身即为“逐迹”。而真正体现子玄之学的原发生命精神的，却是持觞间一瞥当下风景时的吟咏：

肆眺崇阿，寓目高林。
青萝翳岫，修竹冠岑。
谷流清响，条鼓鸣音。
玄嶠吐润，霏雾成阴。(91)
流风拂枉渚，停云荫九皋。
莺语吟修竹，游鳞戏澜涛。(92)
回沼激中逵，疏竹间修桐。
因流转轻觞，冷风飘落松。
时禽吟长涧，万籁吹连峰。(93)

此处见证了刘勰“庄老告退，而山水方滋”(94)一语背后的吊诡：诗入王、郭玄学而为“玄言诗”，又自玄学出而为山水诗。这第二个“玄学”，却须是时序上更晚、倡导捐迹返真的郭象玄学。在上述兰亭诗中最让人感受到原发精神的，是在谷流清响、玄嶠吐润、流风拂渚、冷风飘松中对宇宙动感的冥悟。此处的“自然”，不仅具体为天地山川，而且是光景日新的两间“风 - 景”。此为中国思想文化在摒落汉儒兼摄天人、总揽古今的宇宙图式之后、文学视界里新的“天人之际”。

德国学者鲍尔（Wolfgang Bauer）以为：晋以降中国“乐土地理学”（geography of paradise）的转变——《剡县赤城》、《韶舞》、《穴中人世》等志怪故事中的山中“仙窟”替代东海、昆仑仙境——乃以其时旅行活动大量增加为背景。(95)吾人可再由晋宋时代游记、地记——法显《佛国记》、王隐《晋书地道记》、郭璞《山海经注》、郭璞（桑钦三卷）《水经注》，孔晔《会稽记》、袁山松《宜都山川记》、罗含《湘中山水记》、盛弘之《荆州记》、刘澄之《江州记》《扬州记》《鄱阳记》等著作——的一时涌现进而去推断：此刻有一地理甚至地质探索的热潮。由喀斯特溶洞的发现，人们有了对世界新的想象：那须是一个“多孔的，如同海绵般的构造，自各个方向以裂罅、门户、竖坑和通道与诸界相联”。(96)道教的“真洞仙馆”、“洞天福地”应运而生。孙绰（314—371）的《游天台山赋》即不妨视为此地理发现风气在抒情文学中的表现。其所赋之天台山，恰为“仙窟”故事中最著名的两篇《剡县赤城》和《刘晨阮肇》的故事发生地。此赋之序，表达出作者对探访一神秘未知世界之强烈兴趣：

天台者，盖山岳之神秀者也。……穷山海之瑰富，尽人神之壮丽矣。所以不列于五岳，阙载于常典者，岂不以所立冥奥，其路幽迥，或倒景于重溟，或匿峰于千岭。始经魑魅之途，卒践无人之境。举世罕能登陟，王者莫由禋祀。故事绝于长篇，名标于奇纪。然图像之兴，岂虚也哉！（97）

如吉凌所论：“孙公赋与前人作品最明显的区别在于标题中的‘游’字”，孙公以之“开辟出全新的人与山水相处方式”(98)。这段文字之后，孙兴公有“余所以驰神运思，昼咏宵兴，俛仰之间，若已再升者也”，一个“再”字，透露出兴公可能是在身“游”是山多年之后，藉神思而重游。赋文乃藉文字重温游山的身体经验：(99)

被毛褐之森森，振金策之铃铃。披荒榛之蒙茏，陟峭崿之峥嵘。济樾溪而直进，落五界而迅征。跨穹隆之悬磴，临万丈之绝冥。践莓苔之滑石，搏壁立之翠屏。揽樛木之长萝，援葛藟之飞茎。……既克隄于九折，路威夷而修通。恣心目之寥朗，任缓步之从容。藉萋萋之纤草，荫落落之长松。觐翔鸾之裔裔，听鸣凤之啾啾。过灵溪而一濯，疏烦想于心胸。(100)

文中以众多单音节动词

如“被”、“披”、“陟”、“济”、“跨”、“临”、“践”、“搏”、“揽”、“援”、“觐”、“叩

生动表现身体与天台山水相互缠绕的经验。单音节动词在汉语中是动作性更强的动词，是汉语述宾结构的主要承担者。⁽¹⁰¹⁾正是借助这些动作性最强的单音节动词，孙绰展开了自己在天台山水中的存在。赋文中“双阙云竦以夹路”以下一段文字集中描写景色，然兴公只择取琼台双阙一带景观【图七】，且“将时间点果断地截取在秋天的清晨……透露出旭日初升，朝露未晞的短暂时刻”⁽¹⁰²⁾。此中意义非比寻常。如吉凌所论：在此，作者“只是针对该次游览经历作赋，而不是针对全部天台山作赋，故不必对天台山的全部信息负责”。⁽¹⁰³⁾同是作赋，参加了兰亭雅集这一自然生命原发精神盛大“演出”的孙绰，在书写大自然时表现出了与汉赋作者迥然不同的态度——他追求的已不再是“欲人不能加”，“前后左右广言之”，而是其在山水中具体而有限的身体经验。



图七 天台山琼台摘自戴军斌《天台山》

隆安四年（400）仲春，继浙中天台之后，又一座南方山岳在中国人发现自然山水之美中扮演了重要角色，那就是“江阳之名岳”的匡庐。如兰亭雅集后留下了《兰亭诗》一样，“庐山诸道人”自是山北麓石门涧攀登庐山之后，应该也有一个诗集。然诗集不存，徒留诗序。如该《庐山诸道人游石门诗序》所示，此次随法师杖锡而游的“交徒同趣，三十余人”，当是庐山慧远僧团和白莲社的成员。慧远（334—416）被后世推为中国净土宗初祖。其在太和二年（367）居止庐山后，曾亲撰《庐山记》极力渲染庐山的佛教气氛：

其山大岭，凡有七重，圆基周回，垂五百里。……七岭同会于东，共成峰嶠。其岩穷绝，莫有升之者。昔野夫见人着沙弥服，凌云直上，既至，则踞其峰，良久，乃与云气俱灭，此似得道者。……所背之山，左有龙形，而右塔基焉。……南对高峰，上有奇木，独绝于林表数十丈，其下似一层浮图，白鸥之所翔，玄云之所入也。东南有香炉山，孤峰独秀，起游气笼其上，则氤氲若香烟；白云映其外，则炳然与众峰殊别。将雨，则其下水气涌出如马车盖……(104)

慧远在此极力渲染庐山的佛教世界气氛：不仅有沙弥在此山得道，有山似浮图，有山似香炉且游气氤氲若香烟，且措意此山“凡有七重，圆基周回”，这未免令笔者想到：他是否以庐山方拟咸海、铁围山内亦为七重如烛盘一般的山岭所环绕的须弥山呢？倘若如此，登临庐山之顶则是从须弥山半腹的欲界第六天升陟须弥山顶之忉利天，而弥勒净土的兜率天则正在此上的焰摩天之上了。在此，神仙信仰中作为仙都神境的山上美景，可能恍然之间成为佛教欲界的净土。其实，其弟子刘程之、王乔之、张野为奉和乃师所作的庐山诗，甚至已以“彻彼虚明域”，“事属天人界，常闻清吹空”和“揭来越重垠，一举拔尘染”(105)一类诗句，表示欲由此山峰顶而超步佛教净土。

以此，隆安四年仲春的石门之游该是一次提高生命层阶的活动，是去离人境而趣近神明之区的向上攀援。此与永和九年暮春郊野园林兰亭的雅集全然不同。故而《诗序》开篇即彰显游所在人境之外：“将由悬瀨险峻，人兽迹绝，迳回曲阜，路阻行难，故罕经焉。”(106)叙述了攀援经过之后，复以美辞描写蕴七岭之奇的石门景色道：

双阙对峙其前，重岩映带其后；峦阜周回以为嶂，崇岩四营而开宇。其中则有石台石池，宫馆之象，触类之形，致可乐也。清泉分流而合注，淥渊镜净于天池。文石发彩，焕若披面；桧松芳草，蔚然光目。其为神丽，亦已备矣。(107)

明人徐弘祖万历四十六年（1618）循石门涧石隙攀陟庐山，见有双石兀立的“石门”两道。写这段话的作者，应在过了“喷雪奔雷”的瀑布群和第二道“石门”之后，下瞰鹰嘴岩与天池峰“双阙对峙”的雄奇景象。所谓“宫馆之象”即徐霞客所谓“结层楼危阙”(108)，乃是对石门涧一带层岩在下滑过程中产生的断层和滑脱褶皱质感的描写【图八】。这段话值得注意的是“神丽”一词。何以此文作者要将石门景色之美概括以“神丽”呢？“神丽”见于班固的《东都赋》和张衡的《西京赋》：“是以皇城之内，宫室光明，阙庭神丽”(109)；“惟帝王之神丽，惧尊卑之不殊”(110)。班、张是以“神丽”极力渲染帝王宫宇非同凡俗的华贵，移之以写庐山的“宫馆之象”，当与在虚空和想象中出现的严饰奇妙超诸人天的净土世界相关。后世净土宗著作描写净土屡屡出现“若宫殿林沼光明神丽”(111)一类语词可为旁证。慧远对佛的身相异常关注，曾就此向鸠摩罗什反复求解。(112)“神丽”的意义又因“神”字与“法身有色”或佛的身相示现于“既有之场”这些观念的关系而确立。慧远《万佛影铭》其一有“体神入化，落影离形”，《万佛影铭》其四有“仿佛镜神仪，依稀若真遇”(113)，《襄阳丈六金像颂》有“肃肃灵仪，峨峨神步”(114)，《庐山东林杂诗》有“幽岫栖神迹”(115)。庐山之景因“神”而丽，即因接近佛的净土而丽，亦因化身示现而丽，因色身（自受用身）遍满而丽，是谓“神丽”。《庐山诸道人游石门诗序》提供了山水艺术兴起与大乘佛教关系最为显豁的证据，是魏晋以降自此一世界之中去发现新的“天地”活动的特别表现。



图八 庐山石门

有以上的事件出现，以永初三年为起点，中国诗坛对山水正面书写一事之发生，真真是水到渠成。而发轫者是谢灵运（385—433），更不为异。灵运几乎与上述东晋后种种事件皆有瓜葛。他的两位曾叔祖谢安、谢万，参加了永和九年的兰亭雅集。他本人是上述地理探索热潮中一活跃人物，甚至可以说是一位杰出旅行家，五世纪初的徐霞客。《宋书》本传谓其“寻山陟岭，必造幽峻，岩嶂千重，莫不备尽”⁽¹¹⁶⁾。其所著《游名山志》纵为残本，仍可见证其遍访名山之游踪。他曾于义熙七年（411）入庐山拜谒慧远。七世纪净土宗年代史学者迦才甚至将他与慧远并称为“金期西境，终是独善一身”的早期净土思想代表。⁽¹¹⁷⁾灵运的密友昙隆亦曾“投景庐岳”。谢氏与此人“茹芝术而共饵，披法言而同卷”⁽¹¹⁸⁾，且“常共游嵯峨”⁽¹¹⁹⁾。因深受佛教浸淫，灵运以为“仙学者”“未阶于至道”⁽¹²⁰⁾，然其所作《王子晋赞》和《罗浮山赋》却显示其与道教洞天说亦难脱干系。因诸多文化思潮汇集于谢灵运生命脉络之中，山水在中国诗中书写的派典终得以形成。现在序幕撤去，主幕拉开，该进入谢灵运的世界。

(1) 见E. H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (Princeton: Princeton University Press, 1969), p.60, p.293.

(2) 钱锺书,《管锥编》(北京:中华书局,1979),第2册,页613。

(3) 有人曾以《文选》中“游览”和“行旅”去概括和划分六朝“山水诗”。在游览之外,“行旅”可再为二位“重要山水诗人”的“山水诗”目录中增添诸如鲍照《从拜陵登京岷》、《还都道中》、《登翻车岷》、《行京口至竹里》、《还都至三山望石头城》和谢朓《之宣城郡出新林浦向板桥》、《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》等作品,却仍无从涵摄鲍照的许多送别去离之作以及小谢写于中书省和宣城官廨衙署的作品。见王文进,《谢灵运诗中“游览”与“行旅”之区分》,《南朝山水与长城想象》(台北:里仁书局,2008),页1—35。

(4) 近年出版的四大册《中国山水田园诗集成》(丁成泉编,湖北教育出版社出版,1985),李白的名作《蜀道难》、《梦游天姥吟留别》即不在编。以编者的定义,这些诗恐怕不属于“歌咏山川景物之美的诗”,即所写并非经验中的山水。

(5) 王国维,《古雅之在美学上之位置》,见周锡山编,《王国维集》(北京:中国社会科学出版社,2008),第1册,页184—187。

(6) 白居易著,朱金城笺校,《白居易集笺校》(上海:上海古籍出版社,2012),卷七,第1册,页369。

(7) 如南朝宗炳有《画山水序》,梁元帝有《山水松石格》,唐王维有《山水诀》、《山水论》,五代荆浩有《山水诀》,宋李成有《山水诀》,郭熙《林泉高致》中有《山水训》,郭思《画论》中有《论三家山水》,韩纯全《山水纯全集》中有《论山》、《论水》、《论林木》等,元黄公望有《论山水树石》,明杨慎《画品》中有《山水》一节,徐沁《明画录》画类八门中有“山水”一门,石涛《苦瓜和尚画语录》有《山川章》,等等。而论诗特别提到“山水”的仅有清代王士禛、沈德潜、朱庭珍等寥寥几人。

(8) 在这一点上,中国诗人与欧洲画家颇有相似之处。现今人们在巴黎北郊奥威尔镇(Auvers-sur-Oise)这个凡·高度过其生命最后七十天的地方,仍可找到其二十六幅画作中的原景,包括出现在画幅背景中的城堡,以及作为主景的教堂、麦田和花园等。然而,如果要为中国传统画家寻找这些原景,就有些不可思议了。相反,现今成都杜甫草堂附近浣花溪及考古发掘所发现的草堂南、北邻民宅,水井等遗址,以及遗址上发现的唐代器皿,却在在复现着杜诗所描绘的草堂附近生活。

(9) 弘仁,《画偈》,见陈传席编著《中国名画家全集·弘仁》第四章“论艺摘选”(石家庄:河北教育出版社,2004),页158。诗句录自汪世清、汪聪编《浙江资料集》。

(10) 高居翰,《画家生涯》(*The Painter's Practice: How Artists Lived and Worked in Traditional China*),杨贤宗、马琳、邓伟权译(北京:三联书店,2012),页50。

(11) 钱锺书,《中国诗与中国画》,《七缀集》(上海:上海古籍出版社,1985),页22。

(12) 见朱利安,《山水之间:生活与理性的未思》,卓立译。本书此处所概括的是中译打印本的页32—34的一些内容,该书将由华东师范大学出版社出版。感谢朱利安教授和卓立博士在该书中译本问世前让我阅读了未刊稿。朱利安谈的是山水画,而

本书此处着重在论画与诗的不同。

(13) 此处作者的议论旨在对比欧洲早期的风景画。如斯梯周 (Wolfgang Stechow) 所说: 在十七世纪荷兰风景画中, “人并未在自然中失去自己。对自然的礼赞或神化并未试图超越人的眼界和控制。伴着牛群的牧人, 追逐野兔的猎人, 向徒步者谈话的马背上的旅人, 水上扬帆或划桨的水手——人物令十七世纪成熟期的典型的荷兰风景具有活力……但这种活力却提供了人类的尺度, 它防止了越出人类所能及的界域和理解力的至为宽广的全景, 最高的林木和最宽广的海面。”见 Wolfgang Stechow, *Dutch Landscape Painting of the Seventeenth Century* (Oxford: Phaidon, 1981), p.8.

(14) 王夫之, 评张治《秋郭小寺》, 《明诗评选》卷五, 《船山全书》(长沙: 岳麓书社, 1996), 第14册, 页1411。

(15) 见沈增植, 《与金潜庐太守论诗书》, 《澎湖遗老集》, 民国十七年家刻本首页。

(16) 见《文心雕龙·明诗》和《文心雕龙·物色》, 引自刘勰著, 詹锓义证, 《文心雕龙义证》(上海: 上海古籍出版社, 1999), 上册, 页208; 下册, 页1747。

(17) 吉川幸次郎, 《宋诗概说》, 郑清茂译 (台北: 联经出版事业公司, 2012), 页58。

(18) 见《知识的考掘》, 王德威译 (台北: 麦田出版, 1993), 页274。本文对此专用短语的翻译, 则借用了谢强、马月所译的福柯同一著作, 译名为《知识考古学》(北京: 三联书店, 2007), 页162。

(19) 《知识的考掘》, 页276, 162, 303。

(20) 福柯曾说: 在他所从事的那类分析中, “文字就像外界物体一样的巧妙消失了。任何对字汇的描述就像任何呈现经验体的指涉一样的付诸阙如。……‘话语’不是像我们盼望的那样仅是文字和事物的交集。”同上书, 页130—131。

(21) 户崎哲彦, 《柳宗元山水游记考》(东京: 中文出版社, 1996)。

(22) 简锦松, 《杜甫夔州诗现地研究》(台北: 学生书局, 1999)。

(23) 简锦松, 《唐诗现地研究》(高雄: 中山大学出版社, 2006)。

(24) 《杜甫夔州诗现地研究》, 页7。

(25) 同上书, 页371。

(26) 见 Robert Scholes & Robert Kellogg, *The Nature of Narrative* (London: Oxford University Press, 1968), p.13.

(27) “非虚构”这一特征, 亦非一种“源始”, 即事即目的传统并非本始自有, 而是与山水诗的酝酿、发生大致同步的新现象: “初期山水诗中之能超越玄言诗‘普遍化’、‘概括性’, 而向具体感性发展的趋向, 亦为有日记条目意味的诗题所标显。最早大量以类似日记条目的文字为诗题者, 适为山水诗不祧之祖谢灵运。”见拙文, 《郭象玄学与山水诗之发生》, 《玄智与诗兴》(台北: 联经出版有限公司, 2011), 页236。

(28) Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), pp.13-14.

(29) 如简氏考察杜诗中的楚宫阳台后所说，诗人“是以现场目击的写实方法来作诗，真切的地形地貌，充分的现地参与感，随处都可以发现”。《杜甫夔州诗现地研究》，页45。

(30) 同上书，页371。

(31) 福柯，《词与物：人文科学考古学》，莫伟民译（上海：上海三联书店，2012），页63。

(32) 见其《世界的散文》，杨大春译（北京：商务印书馆，2005），页65。笔者引用这段文字时参照英译本做了一些修改，并根据英译在括号中增加了英文单词。见 *The Prose of the World*, trans. John O' Neill (Northwestern University, 1973), p.59.

(33) 德穆·莫伦 (Dermot Moran), 《现象学导论》，蔡铮云译（台北：编译馆和桂冠图书股份有限公司，2005），页518。

(34) 参见詹姆斯·施密特 (James Schmidt), 《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》，尚新建、杜丽燕译（台北：桂冠图书股份有限公司，1992），页155—194。

(35) 见幽兰，《景观：中国山水画与西方风景画的比较研究》，《二十一世纪月刊》2003年8月号，页79。

(36) *Symbols of Eternity: the Art of Landscape Painting in China* (Stanford: Stanford University Press, 1979), pp.26-27.

(37) Chris Fitter, *Poetry, Space, Landscape: Toward A New Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp.42-43.

(38) 在比维吉尔更早的希腊化时代 (Hellenistic period)，曾产生了西方文学中最早的牧歌作品——塞奥柯瑞图斯 (Theocritus) 的 *The Idylls*。然而大自然在这部作品中只是两个牧人之间小小对话戏剧的背景而已。读者是从牧人的对话里“听”到树木、泉水、溪流和一些动物，而非“看”到它们。

(39) E.H. Gombrich, “The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape,” *Norm and Form: Studies in the Art of the Renaissance* (London: Phaidon Press), p.113.

(40) 详见 J.P.V.D. Balsdon, *Life and Leisure in Ancient Rome* (London: Phoenix, 1999), p.232.埃特纳火山出现在同期许多文本中，包括维吉尔的《农事》和朗吉弩斯的《论崇高》。

(41) 详见傅抱石，《中国古代山水画史的研究》，《傅抱石美术文集》（南京：江苏文艺出版社，1986），页400—412。

(42) 张彦远，《历代名画记》（北京：人民美术出版社，2005），卷一，页16。

(43) 同上书，卷一，页14。

(44) 同上书，卷五，页123，125。

(45) 余嘉锡撰，周祖谟、余淑宜整理，《世说新语笺疏》（北京：中华书局，1983），上卷上，页143。

(46) 见蔡靖泉，《楚辞先声——楚地民歌叙说》，中国屈原学会编，《楚辞研究》（济南：齐鲁书社，1988），页23—24。

(47) 高亨注，《诗经今注》（上海：上海古籍出版社，1980），页11。

(48) 《高唐赋》，《文选》（北京：中华书局，1977）卷一九，上册，页265。

(49) Mircea Eliade, *Myth, Dream, and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, trans. Philip Mairet (New York: Harper Torchbooks, 1975), pp.27—28.

(50) 《高唐赋》，《文选》卷一九，上册，页264—265。

(51) 坂出祥伸，《中国古代の気または雲気によゝ占い——汉代以后によけゝ望氣術の発達》，载于《关西大学中国文学会纪要》10号（1989），本书转自杨儒宾，《庄子与东方海滨的巫文化》，《中国文化》第24期春季号（2007年4月），页53。

(52) 张亨，《庄子哲学与神话思想》一文提出庄子“化”的观念与变形神话的关系问题，见《思文之际论集：儒道思想的现代诠释》（北京：新星出版社，2006），页87—91。杨儒宾则进一步提出二者的差异：“庄子变形思想与初民的差异……应当是庄子对于此一现象有明确而且极富思辨意味的解释，其中最关键性的语汇即为‘气’。”见其《升天变形与不惧水火——论庄子思想中与原始宗教相关的三个主题》，《汉学研究》第7卷第1期（1989年6月），页246。

(53) “物质想象”是巴什拉（Gaston Bachelard）在其“认识论障碍理论”基础上提出的“想象的形上学”和诗学的中心概念。他把想象分为形式想象和物质想象，后者纵然是认识论障碍或迷信，却是来自人与物质直接接触，欲在存在中找到的原初和永恒的东西。巴什拉将西方原始信仰中地、水、火、气四元素构成的宇宙论视为“物质想象”的基本元素。“物质想象”以动态的方式将想象主体投入物质世界，使主体进入宇宙自然，揭示了想象主体与世界相关的意义生命。以上对巴什拉的这些理解，颇有得于黄冠闵，《在想象的界域上——巴修拉诗学曼衍》（台北：台大出版中心，2014），页19、31、68。巴什拉以四元素作为基本的物质想象方式令笔者自然联想到古代中国文化中以五行为基础的相关系统论，它既是关于存有界的哲学，也是医学、情感、音乐，乃至仪礼的理论。作为一种古代认识论障碍，却是研究中国艺术不应忽略的“物质想象”。

(54) 董其昌，《画禅室随笔》，见沈子丞编，《历代论画名著汇编》（北京：文物出版社，1982），页255。

(55) 莫是龙，《画说》，见上书，页213。

(56) 孔衍栻，《画诀》，见上书，页272。

(57) 盛大士，《溪山卧游录》卷二，见虞君质选辑，《美术丛刊》第二辑（台北：编译馆，1986），页450。

(58) 详见本书第六章《杜甫夔州诗中的“山河”与“山水”》第三节。

(59) 姜亮夫，《屈子思想简述》，《楚辞学论文集》（上海：上海古籍出版社，

1984），页243—245。

(60) 详见拙著，《玄智与诗兴》，页75。

(61) 《文选》卷一九，上册，页265。

(62) 详见本书第一章《大谢“山水”探秘》。

(63) 本书导论以下部分，借用和压缩了本人过去的多篇研究论文，包括《王弼易学与中国古典诗歌律化之观念背景》，《玄智与诗兴》，页79—114；《郭象玄学与山水诗之发生》，同上书，页225—270；《“书写的声音”：〈古诗十九首〉诗学质性与诗史地位的再探讨》，同上书，页1—78；《嵇康与庄学超越境界在抒情传统中之开启》结论部分，同上书，页183—224；《大乘佛教的受容与晋宋山水诗学》，《佛法与诗境》（台北：联经出版事业公司，2012），页15—86。

(64) 刘熙载，《赋概》，见其《艺概》（上海：上海古籍出版社，1978），卷三，页101。

(65) 司马相如，《答盛览问作赋》，见《全汉文》卷二二，收录于严可均辑，《全上古三代秦汉三国六朝文》（北京：中华书局，1991），第1册，页246。

(66) 班固撰，颜师古注，《汉书·扬雄传》（北京：中华书局，1983），卷八七，页3575。

(67) 《艺概》卷三，页86—87，99。

(68) 详见拙文，《郭象玄学与山水诗之发生》，《玄智与诗兴》，页238—239。

(69) 王弼，《老子道德经注》，见楼宇烈校释，《王弼集校释》（北京：中华书局，1980），上册，页13。

(70) 嵇康，《答难养生论》，见戴明扬校注，《嵇康集校注》（北京：人民文学出版社，1962），页191。

(71) 嵇康，《琴赋》，见上书，页88—89。

(72) 参见吴冠宏，《走向嵇康——从情之有无到气通内外》（台北：台大出版中心，2015）第二、四章，页83—126，179—214。

(73) 嵇康，《释私论》，见《嵇康集校注》，页235。

(74) 嵇康，《声无哀乐论》，见上书，页217。

(75) 刘勰，《文心雕龙·比兴》，见《文心雕龙义证》，下册，页1350。

(76) 本书以下对郭象思想的讨论，颇受益于Brook Ziporyn, *The Penumbra Unbound: the Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany: State University of New York Press, 2003) 一书的论点。

(77) 见《庄子集释·大宗师》郭象注，《诸子集成》（上海：上海书店出版社，1987），第3册，页111。

(78) 见范文澜，《文心雕龙注》（北京：人民文学出版社，1978），上册，页92，注34。

(79) 这些诗应作于咸康年间。《晋书》本传载阉守零陵，入湘川在平苏峻后，其

吊贾谊文记述“中兴二十三载，余忝守衡南，鼓棹三江，路次巴陵，望君山而过洞庭，涉湘江而观汨水”，其诗《观石鼓》、《登楚山》、《衡山诗》、《江都遇风》等当作于中兴二十三载即咸康六年以后。见房玄龄等撰，《晋书》（北京：中华书局，1987），第8册，卷九二，页2385。

(80) 逯钦立辑校，《先秦汉魏晋南北朝诗》（北京：中华书局，1983），中册，页873—874。

(81) 葛洪，《抱朴子》，《诸子集成》，第8册，页20—21。

(82) 小尾郊一，《中国文学中所表现的自然与自然观》，邵毅平译（上海：上海古籍出版社，1989），页157—158。

(83) 此处“演出”二字乃袭用张淑香《抒情传统的本体意识——从理论的“演出”解读〈兰亭集序〉》一文的精彩用语。见柯庆明、萧驰编，《中国抒情传统的再发现——一个现代学术思潮的论文选集》（台北：台大出版中心，2009），下册，页709—724。

(84) 此据《太平御览》卷一九四引王隐《晋书》，见《文渊阁四库全书》（台北：商务印书馆，1983），册894，页823。

(85) 《全晋文》卷二六，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第2册，页1609。

(86) 孙绰，《三月三日兰亭诗序》，《全晋文》卷六一，同上书，页1808。

(87) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页895。

(88) 见《庄子集释·秋水》郭象注，《诸子集成》，第3册，页259。

(89) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页906。

(90) 同上书，页914。

(91) 谢万，《兰亭诗》其一，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页906。

(92) 孙绰，《兰亭诗》其二，同上书，页901。

(93) 孙统，《兰亭诗》其二，同上书，页907。

(94) 《文心雕龙·明诗》，《文心雕龙义证》，上册，页208。

(95) 见其*China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, trans. Michael Shaw (New York: Seabury Press, 1976), pp.189—195.

(96) 同上书，p.195.

(97) 孙绰，《游天台山赋》，《文选》卷一一，上册，页163。

(98) 引自我的博士生吉凌的博士论文，《经验与呈现——以天台山为例的中国山水美感话语研究》，新加坡国立大学中文系博士论文，2015年，页36。

(99) 《游天台山赋》，《文选》卷一一，上册，页163。

(100) 《游天台山赋》，《文选》卷一一，上册，页165。

(101) 沈家煊，《名动词的反思：问题 and 对策》，载《世界汉语教学》第26卷

(102) 见吉凌，《经验与呈现——以天台山为例的中国山水美感话语研究》，页47。

(103) 同上文，页46。

(104) 《全晋文》卷一六二，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第3册，页2388—2399。

(105) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页937，938。

(106) 《庐山诸道人游石门诗序》，《全晋文》卷一六七，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第3册，页2437。

(107) 同上书，页2437。

(108) 徐霞客，《游庐山日记》，《徐霞客游记》（北京：中华书局，2009），页17。

(109) 班固，《东都赋》，《文选》卷一，上册，页32。

(110) 张衡，《西京赋》，同上书，卷二，上册，页40。

(111) 见《龙舒增广净土文》卷五，《乐邦文类》卷三，《大正新修大藏经》（台北：新文丰出版公司，1983），第47册，页269，191。

(112) 见《鸠摩罗什法师大义》卷上，《大正新修大藏经》，第45册，页122—134。

(113) 《全晋文》卷一六二，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第3册，页2403。

(114) 同上书，页2402。

(115) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1085。

(116) 沈约，《谢灵运传》，《宋书》（北京：中华书局，1983），卷六七，第6册，页1775。

(117) 迦才，《净土论序》，《大正新修大藏经》，第47册，页83。转引自外因斯坦（Stanley Weinstein），《唐代佛教——王法与佛法》，释依法译（台北：佛光文化有限公司，1999），页116。

(118) 《昙隆法师谏并序》，顾绍柏校注，《谢灵运集校注》（郑州：中州古籍出版社，1987），页350—351。

(119) 释慧皎撰，汤用彤校注，《高僧传》（北京：中华书局，1997），卷七，页293。

(120) 《山居赋》，《谢灵运集校注》，页328。

第一章 大谢“山水”探秘⁽¹⁾

一、引言

读者进入谢灵运的山水美感世界，是以一字字、一句句、一联联地阅读文本来进行的，而这却不是诗人进入其美感世界的方式。

谢灵运对山水的感受和书写，是永初三年旧历七月后，以身体与一条条河流和山岭厮勾而开始。他自建康东南的方山登舟，很可能是从长江沿海岸线到达钱唐，寻即枉道回到剡水、嵎山、嵎山之间的故乡始宁，又返棹至今萧山渔浦潭，溯钱塘江而上，经桐庐、七里瀨、建德，然后舍舟登龙门山陆行，再于处州乘舟顺瓯江而下至永嘉。在永嘉，他曾登上过郡西北的绿嶂山，到过郡东北一座小山东山望海，游览过郡南的赤石和帆海山，登上过瓯江中的孤屿岛，又曾乘舟到今瑞安的仙岩山……一年之后，他回到了故乡始宁，又在剡水和嵎、嵎之间开始了不倦的游览。他是凭借攀援和舟楫一步步、一程程地打开山水这一部大书，以肢体的移动探索着此一世界的深度。然而，在书写之时，他却必须将以汉语语义系统铸就的美感经验世界建构于五言和隔行押韵、对仗的诗体之中，必须在语言内部重新构造他的语言即话语。⁽²⁾无论如何，在实地景观与诗人话语之间都会有一道无可逾越的沟壑，比实景与画家的线条、笔触、色彩之间的沟壑更深的沟壑。

在本章中，本人请求读者暂且摒弃以往阅读谢灵运的方式，与我一起先打开另一部大书——诗人足履和舟楫经历的实地山岭和江流。近一千六百年以来，这个世界已经有了很多改变，湖泊变成了农田，山岭中的巨木砍伐殆尽，帆樯消失了，人类修建了更多的房屋、桥梁和高速公路……但是，山和主要河流尚在，吾人仍可藉山、河流以及文献和想象重建诗人的实地山水。在实地山水和话语山水之间，吾人就可观察到诗人的敏感与盲点，就可判断诗人知觉的选择，就可把握到其话语的特质和框架。

本章据上述题旨分作两部分：第一部分即本章第二节以考察重建引

发诗人山水美感的实地山水。这一考察亦旨在最终确认诗人谢灵运的山水书写是一种非虚构意义上的“地方之诗”（poetry of place）；第二部分即本章第三节将对照实地山水和话语山水来建构谢诗山水美感话语的框架。

二、实地山水：谢灵运诗的地理考辨

今人能如本章引言所述那样，知详诗人谢灵运的游踪，主要乃凭借其诗作。这就给吾人提出这样一种论点以可能，即所谓“山水诗”，乃是一种“地方之诗”。作为人文地理学核心概念的“地方”不同于“空间”，后者诉诸普遍均一而缺乏意义，而前者则经命名被赋予意义，为人之在世存有所依附，⁽³⁾而不是笼统地歌咏大自然在四季中变化的诗。不仅如此，它还是基于诗人作为历史人物，在特定地点、时间的历史经验。这一切，乃伴随诗史中一新现象——以长题标明诗兴本事而发生。⁽⁴⁾吴承学指出，长诗题最早出现在陆云的《大安二年夏四月，大将军出祖，王、羊二公于城南堂皇被命作此诗》和颜延年的《始安郡还都，与张湘州登巴陵城楼作》。⁽⁵⁾诗题的变化令读者“知其为此事而作”，也使中国诗有可能成为宇文所安所谓“一种特殊的日记条目”。⁽⁶⁾初期山水诗能超越玄言诗，亦为有日记意味之诗题所标显。诗人中最早大量以此为诗题之人，适为山水诗不祧之祖谢灵运。⁽⁷⁾可见即事即目之作乃与“山水诗”之酝酿、发生大致同步。

指出这一点，对理解谢灵运开创之派典异常重要。然而，是否仅凭诗题即足以确认以上判断呢？显然不行，因为诗题本身亦可能是一虚构。吾人尚需文本外的某种实证。正如西方学者确认塞奥克瑞图斯的牧歌是欧洲文学最早的“地方之诗”，乃因其第七首牧歌所写八公里内主要地标皆得到了准确验证，⁽⁸⁾对谢灵运诗之性质的上述判断，除却其传记资料外，也需要一地理验证。

所幸的是，在诗作之外，诗人谢灵运尚留给后人一篇专门描述其始宁居止周边环境的《山居赋》。如《游名山志》，亦为其时地理探索热潮之产物，纵有缺残，尚不失为现地考察之文献依据。根据流行的顾绍柏《谢灵运集校注》一书统计，谢灵运诗今存九十七篇（存目四）。⁽⁹⁾其中涵盖山水书写者计三十八篇，涉及景观所在约三十三处。此三十余处的地理方位，有确认而不存争议者，如富春渚、桐庐口、江中孤屿、

瑞安仙岩、楠溪石室山、永嘉绿嶂山等；亦有尚未辨认、多存争议或被错认而须重辨者，如上戍石鼓山、白岸亭、斤竹涧、石壁精舍、石门、归濑等。作为严格的学术研究，为确认谢氏山水诗的“非虚构性”这一判断，必须辨认这后一类景观的存在和方位。为此，二〇一〇年四月二十五日至五月二十六日，二〇一一年四月和二〇一六年七月，笔者曾前后三次对谢灵运在中国浙江省内吟咏所及的地点进行了现地考察。⁽¹⁰⁾本节内容不仅是对若干有争议地点的辨认，且有助于吾人了解诗人行止、诗中内容，并彰显实地山水与话语山水的连接和分野。现将考察结果分列如下：

1. 上戍石鼓山

此为《登上戍石鼓山》一诗所涉地名。顾绍柏《谢灵运集校注》先引《光绪永嘉县志》卷二：“上戍浦，城西七十里。”并自注：“石鼓山，在今温州市西。”继引《嘉靖温州府志》卷二：“石鼓山，去城西四十里，有石，叩之则响。”顾笺所引两书虽皆以石鼓山在今温州城西，然去城的距离却不同。⁽¹¹⁾李运富编注《谢灵运集》显然取嘉靖《温州府志》的说法，谓：“石鼓山：在永嘉西约四十里，山上有石，扣之则响，故名石鼓山。”⁽¹²⁾李注未标出处，亦未说明何以取《嘉靖温州府志》的说法。由以上的含混，今温州市藤桥镇已将镇辖一处“石鼓山”认作谢诗所写之石鼓山，并修造石阶、亭阁、石坊，标为谢客所游之处。然此处不在上戍，且距城已五十余里。温州市退休中学教师余力先生九十年代曾于《温州日报》撰文，力辨谢客所登之石鼓山应为今上戍石钟山。

二〇一〇年五月下旬，我在余力先生和温州大学孙良好教授陪同下，考察了今藤桥石鼓山。发现今所谓“石鼓山”山势平平，登顶所见，四围逼仄，唯见远处细窄的上戍溪流而已。又在余力先生陪同下，两次考察登临了上戍乡石钟山。石钟山的具体方位在上戍乡渔渡的下岸。古时驿道自一侧的矮山间穿过，两边的驿站分别为岭下和上戍。此山在自东向西流淌的瓯江折往北方转弯处的江南岸。山自江中耸起，江水涨时，岩脚应浸于江中。自瓯江北岸的梅岙一带隔江眺望，此山宛若屏障，颇为雄伟，江边绵延着其大小五座山峰。【图一】岩体为绛紫色火

成岩，岩缝和岩上薄土层生长着小树和杂草。如果此山上真有石扣之有声，或许是球状空心的火成岩。此山最西一座小山峰，似为一整块巨石，且山顶较平，以鼓名此山，又或许是望之若鼓形。过江沿石阶登上此峰，见向北折转的瓯江在山下留下宽阔水面，稍北处则是弯曲的上戍溪流入瓯江的入口。在江水北转的西向是大片的上戍平原，更远才是铜宫山。而在东面，瓯江的更上游的对岸则是括苍山脉的绵延。眼前所见一一符应《登上戍石鼓山》一诗所写“极目睐左阔，回顾眺右狭”⁽¹³⁾两句。在瓯江折转的北方，是层层山岭。即便很迷蒙的天气，亦可分辨六层浓淡不同的山色，亦与谢诗中“日未润增波，云生岭逾叠”⁽¹⁴⁾的描写契合。



图一 温州上戍乡石钟山

嘉靖《永嘉县志》卷一《城西诸山》条谓谢诗“石鼓山”“在江南岸，属泰清乡”⁽¹⁵⁾。光绪《永嘉县志》卷三谓：“上戍铺在泰清乡二十四都，去城四十里。”⁽¹⁶⁾而今藤桥“石鼓山”则在二十五都。⁽¹⁷⁾永嘉县泰清乡二十四都（上戍乡）确有“石鼓山”地名。但在此志的县境总图中，石鼓山的位置却不在瓯江边的岸下。《永嘉县志》图的错误却非止一处。在此书卷二“石鼓山”条下有“其旁有棠塘岭”。又引乾隆《温州府志》：“棠奥在二十四都上戍通处州大路。”⁽¹⁸⁾棠塘岭即官岭，棠奥即上文所说驿道上的岭下。如此，其旁有棠塘岭，位于上戍通往处州（今丽水）驿道的棠奥（岭下）处的“石鼓山”，即现今之“石钟山”。

2. 斤竹涧

此为《从斤竹涧越岭溪行》一诗所涉地名。顾注谓：“元刘履以为斤竹岭在会稽（今浙江绍兴市），《嘉庆一统志》卷三〇四以为灵运所写斤竹涧在温州乐清县东七十五里（南朝时属永嘉郡）。刘说可从。”⁽¹⁹⁾由认定斤竹涧在会稽，此诗的作年遂被定在元嘉二年。诗中“想见山阿人”以下六句，更被解作怀念被杀的庐陵王。⁽²⁰⁾李注则谓：“今浙江绍兴县东南有斤竹岭，离浦阳江约十里。题中之岭即此斤竹岭，而溪涧或在此岭山下。”⁽²¹⁾李注未标出处，但显然与顾注一样，系出黄节先生《谢康乐诗注》征引的元人刘履《选诗补注》此诗题下的一条注解：

斤竹涧见《游名山志》。今会稽县东南有斤竹岭，去浦阳江十
里许，即其地也。⁽²²⁾

李注将元代的“会稽县东南”改为现今“绍兴县东南”，最大的问题是：浦阳江乃在今绍兴西北汇入富春江，去浦阳江十里，应在今绍兴县西或诸暨东北。笔者遍查宋《会稽志》、明万历《绍兴府志》以及清康熙《会稽县志》山川志的山、岭、溪、涧名，并无类似斤竹涧、斤竹岭一类的地名。当然不排除小地名未能稽入方志的可能。笔者向今绍兴各界人士咨询，亦未发现与“斤竹（或金竹）”有关，或与《游名山志》中“去斤竹涧数里”的“七里山”、“神子溪”有关的地名。这至少说明：即便会稽有斤竹岭，亦绝非一可游之胜处。那么，“性奢豪”的谢客又何苦要徒步经过此处？顾注以《宋书》本传中“灵运去永嘉还始宁时，方明为会稽郡。灵运尝自始宁至会稽造方明”⁽²³⁾作为理由，但谢氏所居的始宁南北两处庄园附近皆有船埠，会稽一带又水网密布，以谢客一贯的旅行方式，造访其叔父为何不乘舟船前往而要舍易就难呢？

有以上的怀疑，就有必要在古会稽县境外去发现谢客的“斤竹涧”。在此次考察中，我遍访古时会稽（含今绍兴、上虞和嵊州⁽²⁴⁾）和永嘉，于今上虞和乐清（刘宋时永嘉郡）发现了两处与“斤竹”有关的地方，谢氏徒步游此，亦各具其理由。现分述如下。

第一处是今上虞上浦山东象田村处的斤（金）竹岙。二〇一〇年五月中旬在冯浦村原村支书冯春和、石塘村原村长陈苗松和象田村民

任国才的协助下，我寻访到斤竹岙：在两座坡度不大的山坡形成的山口可以看到更高更远的一座山。我们一行所在的象田村在此山的西北侧，山的东南侧则是史家村和大岙。我们一行又来到斤竹岙东南侧，下管溪下游的史家村。由村后登斤竹岙约四华里，途经坟山、任家湾、野猪岩和倒插岗等几座山岭。由斤竹岙至象田又有四华里。从山上流下的水即是下管溪。

这是一个再平凡不过的所在，绝无风景可言。谢灵运徒步至此，究竟为何？唯一的理由恐怕是省耕和考察其庄园的地理。当地村民传说，谢灵运在斤竹岙的两侧有万亩田园，范围在四山两溪——即梅山、薑山、湖墩山和六鼎山，下管溪和青山溪——之间，康乐宅据说在今谢岙一带，至今仍为谢姓所居。但斤竹岙的问题在于：“岙”是山中曲折隐蔽之处，不必有水，不同于“山夹水”的“涧”。《从斤竹涧越岭溪行》一诗所写亦是山与水交互于其中的世界。“从斤竹涧越岭溪行”之“从”字，应为《说文》所训“随行”⁽²⁵⁾之义，即顺遂溪谷而行。然自象田至史家，要翻四五座山，而下管溪流出史家村，即不再有山了。

如此就必须考虑今乐清县雁荡山风景区内的筋竹涧了。此为明永乐《乐清县志》和《大明一统志》⁽²⁶⁾所辨康乐诗纪游之处。永乐《乐清县志》中有：

筋竹涧去县东七十五里，在山门乡。宋谢灵运渡江而上筋竹涧，过白箬岭溪行。（下引《从斤竹涧越岭溪行》）。⁽²⁷⁾

自地名而言，此处最接近康乐诗题中的“斤竹涧”。须知有“筋竹”却无“斤竹”这种植物，故“斤竹”当为“筋竹”的讹误。《说文》训“筋”为“竹物之多筋者”⁽²⁸⁾。明《温州府志》、永乐《乐清县志》和万历《会稽县志·物产》卷均列有“筋竹”。《会稽县志》“筋竹”条下有注曰：

性韧可作箴。亦名金竹，堪织簟。《西京杂志》：会稽贡竹簟，号流黄簟。《酉阳杂俎》：筋竹笋未成时，堪为弩弦。⁽²⁹⁾

至于“神子溪”，据道光《乐清县志》：“靖址山，在十九都扑头岭西北，岩岬盘纤，中结村落。有靖址溪，即谢灵运所称神子溪也。”⁽³⁰⁾当地文教界亦有人以神子溪为“靖底施”者。但“神子溪”更可能是于今已湮没无

闻的地名。要确认“斤竹涧”为今芙蓉的筋竹涧，须说明：谢客因何来此？一个站得住的解释是专意为山水景致而来。《乐清县志》引《雁山记》谓：“荡水南出为大龙湫，东南会于天柱飞泉，南经筋竹入于海。”⁽³¹⁾筋竹涧溪流的上游，今能仁寺以北即锦溪，其源头即今雁荡山第一胜处——落差达197米的大龙湫瀑布。谢客《白石岩下径行田》、《行田登海口盘屿山》二诗说明：其曾行田至乐清。由《游赤石进帆海》中“扬帆采石华，挂席拾海月”⁽³²⁾说明其有海上扬帆的经历，《游名山志》有“地肺山”⁽³³⁾条，说明其曾到过玉环岛上的地肺山。然则，其或抵盘屿海口后，续扬帆沿海岸线北上而抵清江一带。史载雁荡山于宋太平兴国二年（977）之后方有人居，⁽³⁴⁾然大龙湫这一胜景其时或由樵夫、采药人口中传出，为素爱山水的谢客获知而生游兴。此符应《宋书》本传中“郡有各山水，灵运素所爱好，出守既不得志，遂肆意游遨，遍历诸县，动逾旬朔”⁽³⁵⁾的记载。

二〇一〇年五月下旬，我与孙良好教授、乐清作家马叙先生等一行五人驱车至乐清芙蓉镇之筋竹村，然后溯水而上，徒步考察了自筋竹溪至筋竹涧，再至连环潭一段溪谷。四天之后，我又自能仁寺出发，顺水而行，只身徒步体验了自能仁寺至连环潭一段溪涧。所谓筋竹涧是指今雁荡山锦溪南端的能仁寺和筋竹溪北端之间约六、七华里的一段自北向东南流向的溪谷，与下游两岸多为平展田畴的筋竹溪不同，此一段两山逼仄夹水，确乎为“涧”也。【图二】由于涧谷地形的多变，道路时在右岸，时在左岸。故从涧而行，须多次涉水（现今有几处有桥和蹠步），栈道亦常在山壁上伸延，此颇符应《从斤竹涧越岭溪行》中“过涧既厉急，登栈亦陵缅”两句的描写。而且，道路时在水畔，时入林中，却无时不在涧水声之中，无处不依山壁之曲折。这种山水交互的环境被诗人表现为山、水意象在诗中交错：



图二 乐清筋竹涧

逶迤傍隈隩，苕递陟陁岵。
过涧既厉急，登栈亦陵缅。
川渚屡径复，乘流玩回转。……⁽³⁶⁾

这是一段景致变化多端的溪谷：有激流，有浅滩，有深潭，有悬瀑，时而急湍如雪，时而静潭澄碧。不唯不令人厌倦，且光景在在常新。诗人以“乘流玩回转”、“企石挹飞泉”、“攀林摘叶卷”写出了自己溪行一路欢欣几至调皮的心情。“飞泉”偶或于山壁一见，“叶卷”更是触手可得。筋竹涧可谓无处不合谢客所咏之“斤竹涧”！

谢客在距今一千五百九十多前夏日的某清晨，大约自今筋竹村一带出发，“上筋竹涧，过白箬岭溪行”，来寻访深藏在重重山岭后面的大瀑布奇景。他究竟行至何处？已不得而知。但大约在接近今能仁寺前就因无路而折返，因为这一段至今都没有一段像样的路。他大概无缘亲睹大龙湫瀑布。但可以肯定，仅此一筋竹涧已足以入诗了。不唯灵运，唐诗僧贯休亦有诗，是为筋竹涧中“经行峡”一名之由来。

3．白岸亭

此《过白岸亭》一诗所涉地名。黄节以后各家注本，悉据《太平寰宇记》卷九十九以下文字来指认白岸亭的方位：

白岸亭在楠溪西南，去州八十七里，因岸沙白为名。谢公游之。⁽³⁷⁾

今日所谓“楠溪”水发源于北接仙居的溪下，南北流贯今永嘉县境。另一称为“楠溪”者乃其支流小源溪。“在楠溪西南”是颇难确定的位置。徐逸龙引明人王瓚《惠日寺记》、清张卓人《衙斋碑记》和杨昌浚文证明“楠溪”亦为乡名，范围在以枫林为中心，岩头、金山头间的瓯水（今楠溪江）中游平原。⁽³⁸⁾以此，白岸亭的位置遂被缩小至今永嘉枫林镇西南的范围。谢灵运诗文中有关白岸亭还有一条资料，即作于景平元年（423）秋挂冠离郡时的《归途赋》中以下两句：“发青田之枉渚，逗白岸之空亭。”⁽³⁹⁾此处透露出白岸亭在诗人去永嘉归始宁旅途上青田或邻近青田的江边。谢客的归乡路线是溯江过青田而抵处州后，始舍舟登冯公岭，出永康、东阳，如其《初去郡》一诗所写：“溯溪终水涉，登岭始山行。野旷沙岸净，天高秋月明。”⁽⁴⁰⁾综合以上三点——今枫林镇西南，去州治八十七里，溯江至青田的江岸，我倾向认同永嘉县地方志办公室高先生的说法：白岸亭当在今永嘉县桥头镇白沙村一带瓯江北岸处。

二〇一〇年五月下旬，由永嘉县地方志办公室人员指引，孙良好教授驱车带我到桥头镇白沙村的江边，此处乃永嘉与青田的交界地带，且有一渡口，古时故有在此设亭的理由。谢客于此“缓步入蓬屋”很可能是等待渡船。但谢诗中“沙垣”，即岸边白沙堤（“白岸”之由来）已不复见。据当地年长村民讲：江岸原有大段白沙。五八年后先改沙为田，后又造屋，至江岸面目全非，但见两岸青山依旧枕着流去的瓯江。这大概即是谢客“近涧涓密石，远山映疏木”⁽⁴¹⁾一联吟咏的近涧和远山吧。

4．始宁墅、南山、北山

此三处系《过始宁墅》、《于南山往北山经湖中瞻眺》、《石壁精舍还湖中作》等诗所涉地名。但确定谢氏家族居住的地理位置，其意义

远不止于理解这三首诗，尚关乎吾人对谢氏在剡水一带生活环境的了解。东汉顺帝永建四年周嘉上书分浙江以西为吴郡，以东为会稽郡。后者领十县，包括山阴、上虞和剡。又分上虞南乡而立始宁县。⁽⁴²⁾由此可知：所谓始宁县辖境大部分在剡水中游的东岸，小部分在西岸，东晋以后县治在今三界镇的对岸。始宁正好收摄了剡水最秀丽的一段风景。谢灵运《山居赋》谓“南北两居，水通陆阻”。⁽⁴³⁾北山因有历来方志及谢安墓冢和近年国庆院发现的“棋墅”碑为据，向被认作是今上虞市上浦镇的东山及附近的西庄（方弄村）。至于南山，则因酈道元《水经注》（详见下文）而被认为在今嵊州的嵛、嵛一带，具体位置，历来不甚了了。如宋《会稽志》所说，谢氏《山居赋》写其始宁园“其绵亘邐迤，包络上下，可谓广矣。而今所可识，惟东山尔”。⁽⁴⁴⁾自谢衡起，谢氏豪族在剡水东岸经营已历六世，居所当有多处。然则，灵运撰写《山居赋》，究竟是以何处作为中心来叙述远近东南西北的地理呢？《山居赋》谓：“其居也，左湖右江，往渚还汀。面山背阜，东阻西倾。抱含吸吐，款跨纡萦。绵联邪亘，侧直齐平。”⁽⁴⁵⁾“东阻西倾”对上虞东山和嵛山对岸车骑山、太康湖一带所有居所而言，皆无问题。问题在于其下对远近东南西北环境的描写。如此赋写其近北曰“二巫结湖”就不可能出现在上虞东山之北。金午江、金向银以清末地理学家丁谦《宋谢灵运山居赋地理补注》对《山居赋》“近南”条及自注的解释中以“小江”为嵛溪而非小舜江一说为基础；⁽⁴⁶⁾又以黄泽江为太平江，将黄泽江上游的山岭认作赋中的漫石和唐岷，以满足“远南”条中“嵛、嵛与分界，去山八十里，故曰远南”的说法，⁽⁴⁷⁾从而将中心确定在嵊州剡水东岸的车骑山附近。这样的判断在文献上似颇有根据。史载谢灵运曾叔祖谢安盘桓上虞东山，而谢安之兄、灵运的曾祖谢奕则曾为剡令。⁽⁴⁸⁾太康湖一带的开发，或自谢奕始。据《水经注》记载，嵊州剡水东岸的车骑山附近，为谢奕之子、灵运祖父谢玄所归之处。顾绍柏《谢灵运集校注》一书虽屡称始宁墅为其亲往的东山，却在注解《过始宁墅》一诗时写道：

笔者曾访上虞县上浦公社（乡）群众，几乎众口一词，谓此山确系谢安所居，至于卜居开创之人谢玄以及生于此、隐于此的灵运，他们则全无所知。⁽⁴⁹⁾

然而，倘若顾氏也到了今嵊州三界镇一带，辄会遇到相反的情况，即当

地民众会知道谢玄和谢灵运，却不知有谢安。谢灵运之后，最早标出此一居止的是酈道元的《水经注》：

浦阳江又东北径始宁县嵎（嶧）山之成功峤。峤壁立临江，敬路峻狭，不得併行。……峤北有嵎浦，浦口有庙……北则嵎山，与嵎山接，二山虽曰异县，而峰岭相连。其间倾涧怀烟，泉溪引雾，吹畦风馨，触岫延赏。是以王元琳谓之神明境，事备谢康乐《山居记》。浦阳江自嵎山东北径太康湖，车骑将军谢玄田居所在。右滨长江，左傍连山，平陵修通，澄湖远镜。于江曲起楼，楼侧悉是铜梓，森耸可爱，居民号为桐亭楼。楼两面临江，尽升眺之趣。芦人渔子，泛滥满焉。湖中筑路，东出趋山，路甚平直。山中有三精舍，高甍凌虚，垂檐带空，俯眺平林，烟杳在下，水陆宁晏，足为避地之乡矣。(50)

这是灵运被害后百年内有关谢氏“南山”的资料，其中吸收了灵运的《山居赋》的内容，为后世撰方志者所本。这段文字中最重要的地理信息，是指出了谢玄田居所在为嵎山北与嵎山隔水峰岭相连、浦阳江（此处应即刻水）自嵎山东北径入太康湖这片号称“神明境”的区域。后人因谢玄被追赠车骑大将军，在这片区域中增加了一个地名——“车骑山”。宋《剡录》在叙述了舜皇山后，曰：

又北曰嵎山，两岸峻壁乘高临水，深林茂竹，表里辉映。其间倾涧怀烟，泉溪引雾，吹畦风馨，触岫延赏。又北有石床，谢灵运所垂钓也。其下为剡溪口，水深而清曰嵎浦。又东北曰车骑山，谢元（玄）之所居也。右滨长江，左傍连山，平陵修通，澄湖远镜。于江曲起楼，楼侧悉是铜梓，森耸可爱，号桐亭楼。(51)

车骑山地名尚存，山高311米，在剡水东岸今李岙村南。谢玄田居之所在，由此可划定为嵎浦以东、车骑山以西这片区域。谢灵运本人在《山居赋》中对这里几处居所的环境有所描写。第一处是对赋文中“南术”的自注：

南术是其临江旧宅，门前对江，三转曾山，路穷四江，对岸西面常石。此二山之间，西南角岸孤山，此二山皆是狭处，故曰生矾。(52)

这一带剡江“三转曾山”（即车骑山）之处立刻令人想到江过嵛浦之后的马岙，在此建宅，确乎是“门前对江”且“路穷四江”。所谓“对岸西面常石”即今谢公亭所在石矶【图三】。所谓“二山之间，西南角岸孤山”在嵛浦西岸，常石矶与清风岩之间（此处似有脱句）。二山皆在江之“狭处”。于石矶对岸处起楼，则真真是“两面临江，尽升眺之趣”，这就是桐亭楼。在“南术”一段自注后，该赋进一步描绘了旧居：



图三 自马岙村隔水眺谢公亭石矶

尔其旧居，曩宅今园，粉槿尚援，基井具存。曲术周乎前后，直陌矗其东西。岂伊临溪而傍沼，乃抱阜而带山。考封域之灵异，实兹境之最然。葺骈梁于岩麓，栖孤栋于江源。敞南户以对远岭，辟东窗以瞩近田。田连冈而盈畴，岭枕水而通阡。自注：葺室在宅里山之东麓，东窗瞩田，兼见江山之美。三间故谓之骈梁。门前一栋，枕矶上，存江之岭，南对江上远岭。此二馆属望，殆无优劣也。(53)

此处明言有“二馆”，即丁谦所谓“此节由旧宅而及新居”(54)。第一处三间即今马岙偏东的桐亭楼。“岩麓”、“江源”正是这一带的地形，谢氏的屋舍如果沿回江的冲积层附近构筑，这段伸入洲岛中央而被冲积层滩地环绕的平顶山岗，确可以“宅里（□）山”称呼【图四】。第二处其自注谓“门前一栋，枕矶上，存江之岭，南对江上远岭”。既曰门前，当距桐

亭楼不至于太远，然亦不会太近，否则不必言“二馆”。清人丁谦提供了如下信息：



图四 嵎浦、马岙村、宅里山和对岸谢公亭石矶（录自金午江、金向银《谢灵运山居赋诗文考释》）

江楼即桐亭楼，以傍得名。其下有石，名钓鱼台，俗名钓鱼潭，至今犹存，在马岙村东北二里。⁽⁵⁵⁾

二〇一〇年四月下旬至五月初，我在嵎州三界镇李岙村民李彭卫（即该村中“古桐亭”石匾的发现人）和货运司机嵎州卢春祥的引领下，来到剡水东岸钓鱼潭村。村靠江一处恰有一岩矶枕水，其下今为小渡口。岩矶东侧，现为公路，当初则相当平敞。据当地传说，此处即谢客所谓“系统临江楼”⁽⁵⁶⁾（而非桐亭楼）所在。由马岙村东北行至此恰为一、二里。此处的发现，同时打开了进入“开创卜居之处”的“南山”入口。《山居赋》关于南山的描述后面有一段颇长的自注：

南山是开创卜居之处也。从江楼步路，跨越山岭，绵亘田野，或升或降，当三里许。途路所经见也，则乔木茂竹，缘岵弥阜，横波疏石，侧道飞流，以为寓目之美观，及至所居之处。自西山开道，迄于东山，二里有余。南悉连岭叠鄣，青翠相接，云烟宵路，殆无倪际。从径入谷，凡有三口。方壁西南石门世〔称〕南〔有〕池东南，皆别载其事。缘路初入，行于竹径，半路阔，以竹渠润。既入东南傍山渠，展转幽奇，异处同美。路北东西路，因山为鄣。正北狭处，践湖为池。南山相对，皆有崖岩。东北枕壑，下则清川如镜，倾柯盘石，被隩映渚。西岩带林，去潭可二十丈许，葺基构宇，在岩林之中，水卫石阶，开窗对山，仰眺曾峰，俯镜浚壑。去

岩半岭，复有一楼。迴望周眺，既得远趣，还顾西馆，望对窗户。缘崖下者，密竹蒙径，从北直南，悉是竹园。东西百丈，南北百五十五丈。北倚近峰，南眺远岭，四山周回，溪涧交过，水石林竹之美，岩岫隈曲之好，备尽之矣。刊翦开筑，此焉居处，细趣密玩，非可具记，故较言大势耳。(57)

这段文字凡三层内容。第一段迄至“及至所居之处”，叙述从江楼步路至卜居之处的路程和沿途所见。“自西山开道，迄于东山”以下叙述自桐亭楼至此所居之地、而并非从铜亭楼至临江楼的几条路径及沿途景致。(58) 第三段自“南山相对，皆有崖岩”，描述卜居之处四围环境。对笔者的考察而言，重要的是第一和第三段文字。

李彭卫告诉我：“临江楼”遗址附近有一条俗称“官大路”的古道，循此古道可登上一座名为“敕书岭”的山岭，沿山岭走三华里多，即可抵当地传说中谢灵运住过的地方。“敕书岭”一名令人玩味。敕书是皇帝诫朝臣公卿的手令，谢玄、谢灵运都可能是敕书下达的对象。我在李彭卫引领下走上“官大路”，路系卵石铺就，非常精致，由于已少有人行走，渐被草木掩盖，以致不再能循此路登上敕书岭。我们一行遂由一条大致与此路平行的小路上岭，于此又找到了“官大路”古道，此路在岭上较平缓，亦较开阔，路旁悉为竹树。向南偏东方向行三里余，则有一个叫大水坑的岭上村落。首先看到一处大约只有三、四户人家的聚落。其东南一侧有一小丘，其后可见车骑山顶；其西南一侧则是大水坑的另一处聚落，坐落于一岩崖台地之上【图五】。崖下是为两面山岭所抱的田畴，直伸展至江边。据李彭卫讲，这片田畴叫“湖田”，过去曾是小湖。《山居赋》中“因以小湖，邻于其隈。众流所凑，万泉所回”(59)当指这个弯曲隐蔽处的小湖。《游名山志》谓“从临江楼步路南上二里余，左望湖中，右傍长江”(60)，亦指此地。我几天后又自江边“湖田”北侧的小路东行远眺了小崖上大水坑的这片聚落【图六】。



图五 嵊州大水坑村



笔者亲历考察的地形地貌多合于上引《山居赋》自注中那段文字。自江楼附近“官大路”经“敕书岭”至大水坑，正是三里许，且沿途景色亦与谢氏所写大体一致。由铜亭楼至大水坑即“自西山开道，迄于东山”，亦约三里，与“二里有余”的说法相近。大水坑之南面的连山叠嶂与大水坑所在的山崖，皆可称“皆有崖岩”。大水坑东北可见向西逶迤垂降的一道连山的山脊。其前后侧现为大片田畴，当初则是动石溪和太康湖，正是所谓“东北枕壑，下则清川如镜”。至于“西岩带林，去潭可二十丈许，葺基构宇，在岩林之中，水卫石阶，开窗对山。仰眺曾峰，俯镜浚壑”一段文字，则是描述大水坑以西的铜亭楼，以其处“岩麓”、“江源”的位置，确乎有“水卫石阶”、“俯镜浚壑”的可能。此处“潭”为江潭，是江流在转弯处触到石岩而形成的流水中之渟回，恰与今谢公亭所在石矶下的水势符应。显然，这段文字的中心，即是大水坑山崖的居所，它应当就是郦道元所说的“山中三精舍”，其盛时乃“高甍凌虚，垂檐带空，俯眺平林，烟杳在下”。此处与“桐亭楼”之间真真是“倾涧怀烟，泉溪引雾，吹畦风馨，触岫延赏”。并临江楼一起，构成“周岭三苑”⁽⁶¹⁾、绵延“共五里余”⁽⁶²⁾的南山别墅群。【图七】其主要建筑皆选址于依山临水的形胜之处。谢灵运《还旧园作，见颜范二中书》、《昙隆法师诔并序》的序文皆述及“东山”，《山居赋》叙与昙隆、法流的交往亦两度提到“东山”⁽⁶³⁾。但此处的东山，可能即是以上引文中的“东山”，甚至泛指谢氏在剡水东岸的居止，而非特指上虞上浦附近的东山。奇怪的是，在这一段论南北通阻的文字中，只说到南山“夹渠二田，周岭三苑”。而且，在全赋有关居宅的描写中，只有关于南山，特别是位于大水坑的“开创卜居之地”最为详尽。这令人想到：此居的监造者可能即为谢奕，故此地堪称“卜居开创”。



图七 南山诸苑位置卫星图

那么,《山居赋》中提到的“北山”又在何处?《谢灵运山居赋诗文考释》对谢诗地理考辨甚勤,然最大失误即在以剡水东岸铜亭楼等三处居所为“北居”,而以仙岩镇谢岩一带为“南居”所在。⁽⁶⁴⁾首先,《山居赋》既已明确以“南术”、“南山”指称车骑山附近三居止,就不可能在同赋和诗篇中再改称其为“北山”。其次,即便石壁精舍在谢岩村的说法能被确认,⁽⁶⁵⁾也根本没有证据说该地亦有谢氏“三苑”。此赋自注有“两居谓南北两处,各有居止。峰嵒阻绝,水道通耳”⁽⁶⁶⁾,即便自剡水舟行二十里可至强口,从强口要再陆行八里而至谢岩,亦难以“水通陆阻”来描述。故而,所谓“北山”当在嵒浦以东和车骑山以西这片区域北面能以舟船抵达之处。

我由此想到考察中在章镇一带听说的四山两溪之间的谢氏庄园。其实,清末嵒州地学家丁谦已提出“综徼全赋”其居之地在南、北之间的说法,只不过是将其考辨在“上虞县东南乡谢公岭下距下管市不远”⁽⁶⁷⁾处。然其对《山居赋》“近南”节关于“双流”、“小江”、“三洲”的一段补注成为金午江、金向银论点的基础:

剡江即嵒县江,此小江指嵒溪,故与剡江会合于山南也。……

三洲在二水之口,今已并合为一,即花山迤北之大沙滩也。⁽⁶⁸⁾

然而,金氏或许忽略了此赋正文中叙完南山之后,有一段描写南北间水路文字:

求归其路，乃界北山。栈道倾亏，蹬阁连卷。复有水径，缭绕回圆。平湖，泓泓澄渊。孤岸竦秀，长洲芊绵。既瞻既眺，旷矣悠然。及其二川合流，异源同口。赴隘入险，俱会山首。濑排沙以积丘，峰倚渚以起阜。(69)

此处有“求归”二字，明示灵运《山居赋》描述者的大中心其实是“北山”。叙写通北山之路时，谓“栈道倾亏，蹬阁连卷，复有水径”则与“水通陆阻”的说法一致。文中也出现了“二川合流”和“积沙成丘”，但因在南山居止以北，绝不会是嵯溪与剡水汇流处的三洲。如果上述“双流”与此“二川”系一处，则此赋据以叙述东南西北的中心和大、小巫湖的位置辄须上移。今日虽无法确知刘宋时代大小巫湖之所覆盖，但在昔日始宁县所在的版图内，剡水溪谷之间有可能形成大片湖泊的区域，乃在今三界镇以北、上浦以南。溪谷间最为开阔、并有二川合流和多处洲岛的地方，即三界—章镇盆地的中心今章镇四周。丁谦对《山居赋》“近北”一节的补注曰：

巫湖名称今已无闻，惟剡江东滨六鼎山南有一水泽，横约五里，纵则里许，西窄而东宽，俗名渚湖。湖之北相距五、六里，别有一渚湖村。其处今虽无水，疑古时亦为湖地。与注言大小巫湖中隔一山情形亦合。(70)

六鼎山在章镇北五里许，其南的“渚湖”被指为巫湖残迹。依丁说，则《山居赋》中“近北”节自注中“外𪔐”为今隐潭溪，“里𪔐”为今张溪，均曾于章镇河头村附近入下管江，且通鲍岙湖，此即所谓“两𪔐通沼”。(71)六鼎山南的鲍岙水库当为丁谦所说的“渚湖”的最后残余。为我带路去斤竹岙的冯春和也提到过章镇谢岙，说明于上浦东山说之外，当地民间尚隐然有一谢氏“北山”的另一版本——章镇说。上虞丁加达先生进而系统提出谢灵运北山二园在上虞章镇河头村一带和薑山一侧谢岙村的说法。其中河头村与北山的关联非常值得注意。其论证是将河头村的历史地理与《山居赋》以下的描述对照：

其居也，左湖右江，往渚还汀。面山背阜，东阻西倾。抱含吸吐，款跨纒縈。绵联邪亘，侧直齐平。(以下自注)枚乘曰：“左江右湖，其乐无有。”此吴客说楚公子之词。当谓江都之野，彼虽有江

湖而乏山岩，此忆江湖左右与之同。……往渚还汀，谓四面有水；面山背阜，亦谓东西有山，便是四水之里也。抱含吸吐，谓中央复有川。款跨纒縈，谓边背相连带。(72)

根据这段文字，丁加达将北山二园中一处确定在今章镇河头村。其根据在此村的位置与周边地貌，完全符合《山居赋》以上一段的描述。此村坐落于“下管溪下游的北岸，鲍岙湖南岸，中央山西坡”(73)。鲍岙水库即丁谦所说的小巫湖残迹的“瀟湖”之最后形态。以中央山、六鼎山和巫湖为坐标，所谓“面山背阜，东阻西倾”和“东西有山”即可落实。丁谦和丁加达皆以六鼎山南至曹娥江东岸这一带所谓“大田畈”或“大浸畈”为昔日巫湖的区域，丁加达甚至在浦口村《王氏宗谱》中发现此为王导后人所居，从而证明此处即《山居赋》描述近北“二巫结湖”所说的王穆之居大巫湖的经始处所。(74)以此，薑山两侧的巫湖和剡水（今曹娥江）即坐实了文中的“左湖右江”。最难得的是注文中“四水之地”和“中央复有川”居然也被丁加达自地貌上找到了依据：

河头村前后有大、小巫湖、朱山湖、下管江、荫（隐）潭江、张溪江环绕。……张溪江（浮山溪）在近前汇入下管江，荫潭江也南来与下管江会合于浮山西北方，然后再西去与曹娥江会合，这就是“四水之地”也。……这“四水之地”的地形特点，在整个始宁境内是绝无仅有的，更有奇者是“抱含吸吐，谓中央复有川”。河头村中央，果然有一条河。这条河原来是通村后的“大、小巫湖”，直到新中国成立后1956年大修水利，才筑堤断流，成为村内一条断头河，如今形迹俱在。(75)

本人二〇一一年四月在拜访了丁加达先生后第三天，即来到丁先生所说的河头村【图八】、鲍岙湖一带，找到了其指称的谢灵运的准确居止园岙【图九】。在该村北面的六鼎山、下管溪和曹娥江之间，自东至西确有大约三公里的开阔田畴，即丁谦在清代尚能见到的剡江东滨、六鼎山南“横约五里，纵则里许，西窄而东宽，俗名瀟湖”的“水泽”所在区域，亦即丁谦和丁加达所指认的昔日巫湖的位置，如今仅存有一片称鲍岙水库的水泽【图十】。自河头村后和下管溪入曹娥江口之间，我来回走过两次，却找不到谢灵运《山居赋》叙述“近北则二巫结湖”一段后自注中的“大小巫湖，中隔一山”(76)。丁谦的《补注》亦言及此山，丁加达谓此

为“湖墩”。无奈之下，我以电话向丁加达先生求教。他告诉我此山即是鲍岙村边一个两、三层楼高的土坡，如今遍是房屋【图十一】，居民皆为谢姓。此山远望如同大山山脚，原来就在我的正面。我驱车近前才发现：它与其后的山岭其实相隔近百米。当初，应当是湖中近岸的一个小岛。



图八 上虞章镇河头村



图九 河头村园岙



图十 河头村后的鲍歪水库：小巫湖的最后残迹



图十一 当年分割大小巫湖的湖墩山

如果将《山居赋》关于北山居止的上述细节一一列出，作为发现其地理位置的条件，这些条件不可谓不苛刻。但河头村及其周边地貌居然全然契合【图十二】。本人以为丁加达穷尽半生精力的论证可以成立，而且是谢灵运研究的重要发现。但本人难以认同其复以此处地形讨论《山居赋》自注中“南朮是其临江旧宅”以下和正文中讨论南山旧居的文字。⁽⁷⁷⁾丁加达最后也放弃了仅以上虞章镇地区考辨始宁南北居止的做法，而将南山居止的搜索转向嵊县车骑山一带。从《山居赋》的结构看，自“其居也，左湖右江，往渚还汀……”一节，至以下对近东、南、

西、北，远东、南、西、北环境的叙述，应是以章镇薑山一侧谢岙或六鼎山南河头一带为中心。而自“徒观其南术”以下，却转向对南山居住环境的叙述。然后自“阡陌纵横，塍埒交经”一节起，又以数节总述南、北二地的湖山之美和物产之富，并说明此昭旷山野乃佛教之得道之所也。以下则再论南北两居之通阻，其中“南山是开创卜居之处也”一段颇长的自注，则为对南山另一居止的补叙。



图十二 薑山、巫湖旧址与河头村一带卫星地图

综上所述，灵运在始宁的寓所应有嵎浦潭一带和今章镇巫湖附近南北两处。《于南山往北山经湖中瞻眺》一诗谓：“朝旦发阳崖，景落憩阴峰。”⁽⁷⁸⁾如果灵运是自嵎浦潭一带上船，扬帆北行，然后由江入湖，抵达今河头园岙一带，计入水道弯曲以及剡水在改道之前的曲折，全程约四十多华里。木船时速因风和水方向及速度、水道宽窄、船型、船吃水深度而易。即便是顺水，剡水流速却很慢。且灵运不会单船出行而是舳舻相连。更如诗所透露，于途中山水胜处他会“舍舟”而流连忘返。故而，常人四个小时的路程（设若每小时走十里），他竟走了一天。从嵎浦潭之巫湖，沿途景色确是“泅泅平湖，泓泓澄渊。孤岸竦秀，长洲芊绵”。该赋似乎透露了归隐后期诗人主要生活已移至北山河头村一带。

5. 石壁精舍

此乃《石壁精舍还湖中作》、《石壁立招提精舍》等诗所涉地名。除诗而外，谢灵运《游名山志·会稽郡·石壁山》、《山居赋》以及《答范光禄书》中皆透露了有关石壁精舍方位的信息。有如此多线索，石壁精舍却是谢诗所涉所有地名中最难考索的一处。金午江、金向银以为在嵊州剡水西的谢岩。⁽⁷⁹⁾本人在二〇一〇年曾考察了几处被认为可能是石壁精舍的地方：距上虞上浦东山约七华里的梅树湾的梅花庵旧址、上虞东山“指石”上山岩、嵊州石舍村玄武岩地貌的“狮子尾”、嵊州张岙附近的“石壁潭”和嵊州谢岩村的“金水〔精舍〕石壁”。上述地点经考察识别皆无法与上述文献资料契合。

所有上述地点皆限于上虞上浦东山和嵊州车骑山附近地域。然而，一旦确认了灵运写《山居赋》乃以章镇河头村的北园为中心，石壁精舍的大致位置其实不难确定。丁加达最后提出在章镇今新江村下张岙的“岭下汪”为石壁精舍之所在。⁽⁸⁰⁾为验证丁氏判断，本人于2016年7月25日在李昕、于长军二位传统艺术同好的陪同下，来到上虞章镇。经考察，本人以为石壁精舍应在章镇新江村张岙庙所在的山谷中，此山谷的上半属下张岙，下半属中张岙，本书统称为“张岙庙谷”。本人询问当地村委会，他们不知有“岭下汪”，大概是丁加达老先生从更年长一辈口中获知的地名，如今已被遗忘。村委会所在地即为下张岙，由一个豁口可以直达张岙庙谷。结合文献和现地考察，本人以为谢灵运为僧人所建的“经台”、“讲堂”、“禅室”和“僧房”，即所谓“石壁精舍”，即在这一山谷上端接近水源的地方，理由如下。

有关石壁精舍方位最重要的文献信息是《游名山志·会稽郡·石壁山》中以下文字：

湖三面悉高山，枕水渚。山溪涧凡有五处。南第一谷，今在所谓石壁精舍。⁽⁸¹⁾

“湖”乃指巫湖，三面高山指河头村的东北、正北、西北的中央、六鼎等山和南面当初与河头村隔湖相望的薑山。从上下文看，“山溪涧凡有五处”应指以上所有山（而非仅仅薑山）中的“溪涧”，即有水自山上流泻而下，形成两山夹水地貌的溪谷，而非山中的小溪而已，因为在谢灵运的时代，这一大片山岭中绝不可能只有五处山溪。问题在于“南第一

谷”该如何点算。首先须明确，点算应围绕巫湖诸山进行。由于环绕巫湖的中央山、六鼎山等距离河头村更近，故应沿巫湖从东北向西北再向南逆时针方向点算，张岙庙所在的山谷恰恰是这一点算中环湖三面山的“南第一谷”，虽然它处在薑山北第一谷的位置上。这个山谷有一定坡度，也颇宽阔，两侧山丘逶迤而下，南侧薑山主脉，更高一些【图十三】。谷中现有多处水塘，在谢灵运的时代应是一水流湍急的溪涧【图十四】。顺溪谷下坡，经过中张岙村，绕过一个狭长的小丘再向西行，即当年的巫湖。谢诗《石壁精舍还湖中作》谓“出谷日尚早，入舟阳已微”，如果他在石壁山和“经台”、“讲堂”、“禅室”、“僧房”等处的向晚“清晖”中盘桓而“檐忘归”，这个绵延数百米的山谷和出谷西行至湖畔泊舟处的小路足以使他消费掉夕阳落入西山的一小段时光。更重要的是，这一山谷完全契合《山居赋》以下文字叙述选址并涉及石壁精舍山水环境的描述：



图十三 张岙庙谷上端（昔石壁精舍所在“南第一谷” 丁冯玲/摄）



图十四 张岙庙谷下端 (N29°49.528'/E120°52.895')

爰初经略，杖策孤征。入涧水涉，登岭山行。陵顶不息，穷泉不停。栉风沐雨，犯露乘星。研其浅思，罄其短规。非龟非筮，择良选奇。翦榛开径，寻石觅崖。四山周回，双流逶迤。面南岭，建经台；倚北阜，筑讲堂。傍危峰，立禅室；临浚流，列僧房。对百年之高木，纳万代之芬芳。抱终古之泉源，美膏液之清长。谢丽塔于郊郭，殊世间于城傍。……⁽⁸²⁾

文中的“面南岭”和“倚北阜”正符合南北两侧有山的地形。薑山主体与其下延伸的两侧山势的逶迤萦回，又的确给人“四山周回”的感觉。谷中有溪流，薑山一侧有下管溪，亦可谓“双流逶迤”。三面有山，在谷北一侧山建经台，筑讲堂，则是“面南岭”、“倚北阜”；在薑山东侧溪水流下的某处如今日张岙庙处建禅室，则是“傍危峰”；在溪谷两侧造僧房，则是“临浚流”。灵运《答范光禄书》中一段文字“即时经始招提，在所住山南，南檐临涧，北户背岩”⁽⁸³⁾则是从河头村一带居住的角度描述“讲堂”、“经台”所居之形势。而无论讲堂、禅室，抑或僧房，皆可能有“绝溜飞庭前”和“高林映窗里”（见《石壁立招提精舍》）的景象。总之，这个溪谷可以满足关于石壁精舍文献信息所有的细节要求。

根据这样的地貌环境，再来想象谢灵运《石壁精舍还湖中作》一诗所描述其在湖山之中享受的那个夏日傍晚的一段时间：

昏旦变气候，山水含清晖。清晖能娱人，游子憺忘归。出谷日尚早，入舟阳已微。林壑敛暝色，云霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗

相因依。披拂趋南径，愉悦偃东扉。……⁽⁸⁴⁾

夕阳已然西下，诗人却在溪水奔流、竹木葱茏、处处飞溜的山谷的“清晖”中沉醉了，乃至他漫行至泊在湖边的木船时，太阳已大半沉入西边山岭。竹木茂密的山壑顿时黯淡下来，天上紫霞亦渐渐转青。一个暖色调的世界逸去了，湖面上但见变得愈加深蔚的芰荷。船从石壁山谷口到河头北园走了大约半小时，晚风中相互依偎的蒲稗移到眼前。诗人走下船，已经看不太清芦茅的颜色，他拨开茅草向庄园走去……此刻湖山已化为一派水墨，吾人甚至感受到了从湖面吹来风里的潮湿。

6. 归濂三瀑布

此系《发归濂三瀑布望两溪》一诗所涉地名。顾绍柏《谢灵运集校注》注此诗将题中的“归濂”作为地名。⁽⁸⁵⁾但近年亦有将“发归”二字作为并列式动词，以“濂三”作为瀑布三泄名字的说法。⁽⁸⁶⁾我不谙越语，但感到这种说法比较奇怪，因为除非在陈述中作为谓语，数词才能置于名词之后。而在此诗题中已有“两溪”，“三瀑布”应如两溪一样，是名词短语。黄节先生《谢康乐诗注》以谢氏《山居赋》中言及昙隆、法流二法师一段自注文字而辨此诗“或与二师别后诗”。⁽⁸⁷⁾但从此诗的描写来看，“归濂三瀑布”当非石门瀑布。灵运往观此瀑如其探访石室“飞泉”和仙岩“梅潭”，亦藉舟船，故诗以“我行乘日垂，放舟候月圆。沫江免风涛，涉清弄漪涟”⁽⁸⁸⁾开篇。从永嘉、始宁二地看，能借舟船而至的“三瀑布”，仙岩之外最有可能的当属昔日可自长乐江上游珠溪和西溪溯水而至的今嵊州贵门山中的三悬潭（或称天兴潭）。同治《嵊县志》卷一地理志有“三悬潭”：

在贵门山，石壁如削，丹翠万状，瀑布垂空，三潭瀦焉。二潭在岩屋中，有石棱相界。缘壁而入，如另辟天地。寒气逼人，六月如秋。俯视潭水，忽起忽平，恍有龙神出没。外汇一大潭。潭口一石，曰拜龙石。明太守白玉祷雨于此。又下二里有石狮潭。岩石五色，或如人，或如花鸟。瀑悬二十丈，望若帘垂，谓之水帘。照以斜日，幻成虹影。有数石类狮，错蹲岩上，因以名焉。三悬潭高似

民国《嵊县志》贵门山条下引《名胜志》，亦涉三悬潭：

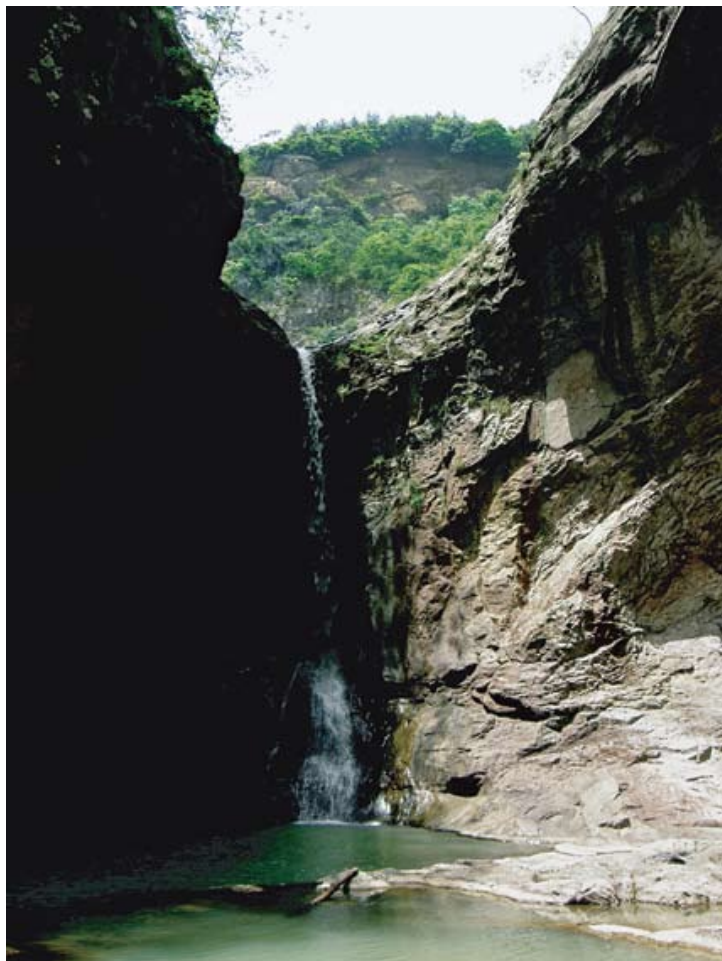
贵门山壁立万仞，一峰尤卓立，曰天门岭。佳木老树，阴翳森挺。下有仙人洞，可受数人。石穴有三泉进出，曰三悬潭。潭口有石方整，名拜龙石。明白太守玉尝祷雨礼拜于此。(90)

所有这些文字皆未将“三悬潭”与谢灵运的纪游诗联系。关于“三悬潭”最早的吟咏是元末锺绩（1341—1367）的《三悬潭》：

欲识三潭险，相将踏蹬台。青天咫尺近，丹壁万寻开。沫喷千秋雪，晴喧五月雷。寻幽不到此，空负剡中来。(91)

其后，明人慎斋、王三台，清人袁尚衷、周师濂、钱豫丰、郭凤枢等皆有吟咏，但从未以此为谢客所访之“归瀨三瀑布”。换言之，灵运身后九百多年中，此一胜处一直未被诗人问津。这是否可能？由于再找不到其他文献证据，现地寻访就更为重要了。

二〇一〇年四月下旬，我自嵊州长乐镇乘车经南山水库来到三悬潭所在的冰川火山谷。途经的南山水库已经永远淹没了昔日西溪上游的河床，三悬潭也因上游东阳修了水库而水流很小了。整个旅游景区因此已关闭很久，原铺在栈道上的木板多已腐朽失落。所谓三悬潭是自三面由悬崖围就、半封闭的井状悬壶顶端落下的一片瀑布，叠为三泄，注为三潭。而在此井状悬壶两侧的两峰之外，壶外又有一呈扇状的山峰【图十五】。我蓦然会意到：岂不正是灵运此诗中所写的“飞泉倒三山”？(92)那么此联的上句“积石竦两溪”又落在何处？“两溪”有论者以为指黄沙潭来与厚仁坂来的双溪交汇的大溪口。(93)但我以为溪口距三悬潭太远。谢诗素以身体的移动展现景观，“两溪”句可能即描写三悬潭前之九龙滩。瀑布水自深潭溢出骤遇此火山岩而分为两支下流的溪水。这堆花岗岩系格子状节理，一眼望去恍如堆积而成【图十六】，不就是“积石竦两溪”么？(94)当年谢客借舟船来此，舍舟之后仍不免山林登攀之苦。故而此诗有“亦既穷登陟，荒蕨横目前。窥岩不睹景，披林岂见天。阳鸟尚倾翰，幽篁未为遄。退寻平常时，安知巢穴难。”(95)“归瀨三瀑布”幽闭于这样的所在，难怪千年之后方有诗人再来光顾了。



图十五 嵊州长乐镇三悬潭：“飞泉倒三山”



7. 石门、石门山

此系《石门新营所住，四面高山，回溪石濑，修竹茂林》、《登石门最高顶》、《石门岩上宿》三诗所涉地名。石门是颇常见的地名，历来辩说石门，仅与灵运行止有关者即有永嘉雁荡之石门、青田之石门、庐山之石门，近又传出有今永嘉县陡门乡之石门。《全唐诗》中有郭密之《永嘉经谢公石门作》⁽⁹⁶⁾一诗，亦认为石门在永嘉。元代上虞人刘履首辨康乐之石门乃在嵊县。⁽⁹⁷⁾宋《剡录》有“石门山”条，下注曰：

县西山有龙潭，下有沸水，在溪穴间，周二、三尺，如汤沸滚滚，四时不休。然水流浑浑，不足尚也。⁽⁹⁸⁾

此段文字未涉及谢诗。《大明一统志》绍兴府卷有“石门山”：

在嵊县北五十里，宋谢灵运“跻险筑幽居，披云卧石门”。⁽⁹⁹⁾

清同治《嵊县志》卷一则有：

石门山，一名天竺山，在县西北二十五里崇仁乡。中峰为石门最高顶，南为九华峰，北为石门峡。山有石门，萝薜引罩，中有石床、石枕，前有石岩，傍有龙湫，下有沸水，在溪穴间周二三尺，如汤沸，四时不休。又县西北九十里亦有石门山两石峭立如门。⁽¹⁰⁰⁾

此段虽未述及灵运，然“中峰为石门最高顶”已明指为谢诗之石门。对于谢诗所涉石门，我有一个基本判断，即它不应在灵运出守的永嘉郡，因为其在该地为官一年，尽管“肆意游遨，遍历诸县，动辄旬朔”，却不可能在郡治外的深山之中再去经营一个住所山居。故而，谢诗所涉的石门、石门山应在嵊州或上虞。二〇一〇年四月下旬我到今嵊州市崇仁镇北的石门村。村民指村后长满竹树的高山为石门山，却并不知有石门涧，流过村边的溪流细窄，亦难称石门涧。但石门村这条溪流的下游却白石壁立，真可谓之涧了。在距石门村大约四华里马家田村公路的左侧陡坡下，走过荆棘丛，则见两面石壁夹峙，中间流淌着澄碧的溪水，再

上溯则见两高丈五的石岩夹水俨然如门状【图十七】。上有瀑布，下有深潭。灵运著文曰：



图十七 嵊县崇仁镇马家田石门

石门山，两岩间微有门形，故以为称。瀑布飞泻，丹翠交曜。
(101)

此段文字李善注《文选》所收之《登石门最高顶》、《石门新营所住，回溪石濑，修竹茂林》二诗时未曾征引，亦不见于清严可均《全宋文》所辑谢灵运《游名山志》。唐欧阳询《艺文类聚》引为谢灵运《名山志》。

《隋书·经籍志》有谢灵运《游名山志》、《居名山志》各一卷著录。李善注并未参阅《居名山志》，疑此段即出自《居名山志》一书。李善所征引《游名山志》一书却有：

石门涧，六处石门。溯水上，入两山口。左边石壁，右边石岩，下临涧水。(102)

近读《谢灵运山居赋诗文考释》获知：在这段约两公里的山涧中，竟共有六座“石门”(103)，正与《游名山志》中“六处石门”的说法相合。本人所见则是其中太白、放翁所记之“康乐石门”。或有人以为石门涧与石门山为两处不相干的所在，但从本人的现地考察的结果判断，石门山、石门村虽涉及远较石门、石门涧更大的空间范围，然其称名之由来，却应自此“两岩间微有门形”的石门以及其所处的石门涧而来。附近亦有“石床”、“石门坎”和“石门瀑”。由于如今公路的修建，这一切胜迹和昔日行路的艰难皆沉没于坡下的荆棘丛中。顺石门涧而下是温泉，即《剡录》中所谓“溪穴间”之“沸水”。至于石门山，则是由涧水北侧而上绵亘十余公里的一条山脊。石门所处的山谷的确是“四面高山，回溪石濑，修竹茂林”，我以为灵运的“新营所住”即在马家田村这个小山谷，而不在石门村那个更大的山谷内，更不与谢岩今所谓“石壁精舍”阶基回互。(104)因为“石门”是石门山南侧的地名，而且今所谓“石壁精舍”附近的地貌与“跻险筑幽居，披云卧石门”的诗句不合。而“回溪石濑”却适于描写马家田附近的溪流。所谓“新营所住”应在石门一侧的山上。在此结庐而居，真真是“跻险筑幽居，披云卧石门。苔滑谁能步。葛弱岂可扪。……俯濯石下潭，仰看条上猿。早闻夕飙急，晚见朝日暾。崖倾光难留，林深响易奔……”。(105)

然灵运由何而至此地山居？其《山居赋》的自注透露了如下消息：

二公（昙隆、法流二法师）辞恩爱，弃妻子，轻举入山，外缘都绝，鱼肉不入口，粪扫必在体，物见之绝叹，而法师处之夷然。诗人西发不胜造道者，其亦如此。往石门瀑布中路高栖之游，昔告离之始，期生东山，没存西方。相遇之欣，实以一日为千载，犹慨恨不早。(106)

诗人谢灵运倘自剡水东岸的南山庄园来此石门，确为“西发”。由“不胜造道者，其亦如此”一句可知：诗人来此原有效法二法师的“辞恩爱，弃妻子，轻举入山，外缘都绝，鱼肉不入口，粪扫必在体”的苦行意味。而民间有关谢灵运的传说以及“游谢”、“宿处”、“谢岩”、“康乐弹石”、“登云

馆”、“梯云桥”等地名，亦主要集中在剡水西岸今仙岩镇的强口村、谢岩村和塘丘村一带，强口附近还建有谢仙君祠。这一切并非苟然，因为灵运自南山庄园至石门高栖，这是一条最可能的路线。《宋书》本传谓其“尝自始宁南山伐木开径，直至临海，从者数百人”⁽¹⁰⁷⁾，其《登临海峤初发强中作，与从弟惠连，见羊何共和之》诗亦有“杪秋寻远山，山远行不近……攒念攻别心，旦发清溪阴。暝投剡中宿，明登天姥岑”⁽¹⁰⁸⁾，这些皆透露其时诗人游踪之远。据当地世代传说，谢岩是诗人往来盘桓的所在，是一个向南、向西游历皆可作中转的地方。塘丘村中“登云馆”、“梯云桥”这些地名则似乎暗示诗人是自今塘丘村附近登上石门山脊。二〇一〇年四月底，我自塘丘村一侧的后门山登上石门岭中一座山峰。从后门山处可看到自东北向西南垂降伸延、绵亘十余公里长的石门山脊，其中耸立着大小五、六座山峰【图十八】，最高的一座叫大风门岗，高691米，应当即是“石门最高顶”了。在山脊的最西南处，甚至可以隐约看到沸水水库。诗人谢灵运应当即由此越过山岭，在石门山另一侧的西南发现了石门，并筑幽居而高栖的。



图十八 石门岭

三、话语山水：谢灵运的美感世界

以上考辨证明：灵运在永嘉、始宁书写的山水景观皆可寻获一外在的地理参指方位，确为一种“非虚构”的地方之诗。这与绘画特别是明清绘画中仅具“常理”而不具“存有的识别”意义的山水迥然不同。这一点深刻影响了谢灵运所开创的山水书写的主流模式。

但这些实际地方的风物是如何被组织成为诗作的？学界已确认了这样一个事实：中国古典诗的重要形式对仗，与山水书写几乎同时在诗坛出现，以致对仗即被认作“山水诗最适合的形式”⁽¹⁰⁹⁾。所谓“山水诗”开山建幢的人物谢灵运也恰恰就是最早在诗中大量使用对仗形式的诗人。以此，笔者统计了谢灵运所有描写自然风景的对句，凡七十联，其中山与水或山与水中景物的对联竟占了其中四十二联，如：

远岩映兰薄，白日丽江皋。（《从游京口北固应诏》）

山行穷登顿，水涉尽洄沿。
岩峭岭稠叠，洲萦渚连绵。
白云抱幽石，绿筱媚清涟。（《过始宁墅》）

石浅水潺湲，日落山照曜。（《七里濂》）

乱流趋正绝，孤屿媚中川。（《登江中孤屿》）

澹澹结寒姿，团团润霜质。
涧委水屡迷，林迴岩逾密。（《登永嘉绿嶂山》）

白花綈阳林，紫蘼畔春流。（《郡东山望海》）

莓莓兰渚急，藐藐苔岭高。
石室冠林隈，飞泉发山椒。（《石室山》）

日末涧增波，云生岭逾叠。（《登上戍石鼓山》）

近涧涓密石，远山映疏木。（《过白岸亭》）

秋泉鸣北涧，哀猿响南峦。（《登临海峤初发强中作，与从弟惠连，见羊何共和之》）

憩石挹飞泉，攀林攀落英。（《初去郡》）

俯濯石下潭，仰看条上猿。（《石门新营所住，四面高山，回溪石濑，茂林修竹》）

侧径既窈窕，环洲亦玲珑。

俛视乔木杪，仰聆大壑瀄。

石横水分流，林密蹊绝踪。……

初篁苞绿箨，新蒲含紫茸。（《于南山往北山经湖中瞻眺》）⁽¹¹⁰⁾

此外，这种山与水之间的相对并列有时还可以在上、下联的对比中呈现，如：

萍泛沉深，菰蒲冒清浅。

企石挹飞泉，攀林摘叶卷。（《从斤竹涧越岭溪行》）

林壑敛暝色，云霞收夕霏。

菱荷迭映蔚，蒲稗相因依。（《石壁精舍还湖中作》）⁽¹¹¹⁾

这种山与水之间的并列和对比令本人非常好奇：这是否即诗人组织其山水经验的话语框架以体现其美感之所钟呢？为此，吾人须仔细观察其审美触角之所指向。首先，其对江南山水之间由山峦和陆滩延至水中的汀渚沚湄之曲线美颇有领略。如《过始宁墅》：

山行穷登顿，水涉尽洄沿。

岩峭岭稠叠，洲萦渚连绵。

白云抱幽石，绿筱媚清涟。

在“山行”一联写身体于山水间移动后，是远景山与水空间形态中的“稠叠”和“连绵”的变化。再下一联是近景，更贴近山与水的形态多样与变化。对仗手法本身即凸显变化，而身体移动则令对仗灵动而不呆板。而此处变化之美更在剡水畔萦回的曲岸洲渚，以及由此而有绿筱时在清涟

之上屈伸。这是一首眷恋故土的诗，水之湄柔和的曲线摹拟着诗人心中依依之情。其与从弟惠连等惜别的诗中亦有“中流袂就判，欲去情不忍。顾望脰未悁，汀曲舟已隐。隐汀望绝舟，惊棹逐惊流”(112)。日后何逊的“送别临曲渚”(113)和阴铿的“依然临送渚，长望倚河津”(114)亦皆以汀渚之望写情之依依。由江之汜、水之湄暗示柔情，或许可追溯到《秦风·蒹葭》中“溯洄从之，道阻且右”和楚辞《九歌·湘君》中“搴汀洲兮杜若，将以遗兮远者”这样的表现，然二者皆未能正视汀渚洲湄之曲线美。恐怕直到陆机的《塘上行》中“江蓠生幽渚”(115)和庾阐《三月三日诗》中的“心结湘川渚”才略出此意。而在谢诗中，这样的美感却一再被书写。如：

川渚屡径复，乘流玩回转。(116)

舍舟眺回渚，停策倚茂松。

侧径既窈窕，环洲亦玲珑。(117)

洲岛骤回合，圻岸屡崩奔。……

春晚绿野秀，岩高白云屯。(118)

前两诗中“玩”和“眺”透显诗人是以玩赏的态度对待在曲线中伸展的汀渚洲湄。第三例的情绪更复杂，放在下文讨论。其中绿野和高岩是水畔在垂直度上的变化。

笔者在剡水和瓯江、楠溪【图十九】一带考察，发现汀渚于水中错落参差而有韵律的曲线，洵为江南山水美之所在。后世诗人孟浩然之诗句“江畔洲如月”(119)，画家王维之《长江积雪图》、董源之《寒林重汀图》、《潇湘图》【图二十】、《夏景山口待渡图》、赵孟之《水村图》、黄公望之《富春山居图》、仇英之《秋江待渡》等，率皆于此颇能会意。山水画论亦以“泉源至曲，雾破山明”(120)，“山要回抱，水要萦回”(121)，“远水萦纤而来，还用云烟以断其脉”(122)和“之字水”肯认了这一美感。柳宗元论永州东池戴氏营造水榭，亦因其在“岸之突出者，水萦之若玦焉”，而成“池之胜于是为最”(123)。后世造园叠石作驳岸，亦措意岸线之曲折：“开土堆山，沿池驳岸，曲曲一湾柳月”(124)，“水石……要须回环峭拔”(125)，水“得潏带之情”而山“领回接之势”(126)。以致将中国造园概念引入欧洲的英国建筑师钱伯斯（William Chambers 1723—

1796)，要以“湖岸与河岸总模仿自然的形状而变化多端”来说明中国造园家以“模仿自然全部的不规则性”为目的。⁽¹²⁷⁾在文艺史上，灵运却是具此美感之第一人。



图十九 楠溪



图二十 董源《潇湘图》

自山之高处奔泻而下的瀑布，为灵运山水审美触角所向之又一端。谢诗中六篇——《石室山》、《从斤竹涧越岭溪行》、《初去郡》、《还旧园作，见颜范二中书》、《发归濑三瀑布望两溪》、《舟向仙岩寻三皇井仙迹》——皆写到瀑布。除最后一篇未直指外，瀑布均指称为“飞泉”。而灵运的《山居赋》中“瀑布”二见，《游名山志》残本“瀑布”则一见。倘若吾人将《发归濑三瀑布望两溪》的诗题也视为文的一种形式看待，辄发现：灵运只将“飞泉”作诗的语言使用，而“瀑布”则作为称谓。从文学传统而言，“飞泉”更古老，可以追溯至楚辞。而“瀑布”则比较晚近。按《搜神后记》，应出自刻地方言。⁽¹²⁸⁾在灵运之前，孙绰的《游天台山赋》已出现“瀑布”。灵运居地近剡，却不在诗中使用“瀑布”，这或许说明他更执着于书写传统。“瀑布”本身有“广狭如匹布”的隐

喻意味。灵运未在诗中用“瀑布”一词，或许可以解释他何以未能由此发展出“如舒一幅练”⁽¹²⁹⁾、“望之若幅练在山矣”⁽¹³⁰⁾那样的想象，而这却是唐大历以后对瀑布最普遍的喻写手法。⁽¹³¹⁾但灵运既在六篇诗作中写到瀑布，而且，如现地考察所推测，其溯水而走筋竹涧，原先的动机很可能是为一睹大龙湫瀑布，瀑布应早已进入其审美知觉。那么，他的美感又表现于何处？从诗作看，灵运竟在三篇中写到“挹飞泉”：

企石挹飞泉，攀林摘叶卷。（《从斤竹涧越岭溪行》）托身青云上，栖岩挹飞泉。（《还旧园作，见颜范二中书》）

憩石挹飞泉，攀林攀落英。（《初去郡》）⁽¹³²⁾

郭璞更早在《游仙十九首》其三中已写到“挹飞泉”，那是作为隐遁山林“冥寂士”的生命姿势。⁽¹³³⁾谢诗中以上三例亦皆是写自我身体在山水中的运动和姿势。灵运一向热衷反身描写自我身体在山水中的运动以表现深度感。所以，“飞泉”在此是作为人身体活动的背景。灵运还有两首诗是自高山来写瀑布，皆只一句：《石室山》的“飞泉发山椒”和《发归漈三瀑布望两溪》的“飞泉倒三山”。这当然远比诗人手挹的“飞泉”要有气势。但一旦置诸全诗山水图景之中，即便与笔者千六百年后见到的大箬岩附近十二峰处的飞瀑和三悬潭瀑布实景相比，亦觉气势不足。请看瀑布如何出现在二诗的图景中：

莓莓兰渚急，藐藐苔岭高。

石室冠林陬，飞泉发山椒。

沫江免风涛，涉清弄漪涟。

积石竦两溪，飞泉倒三山。⁽¹³⁴⁾

置“飞泉”置于山林溪流的远景中，其气势难被凸显。而唐诗中瀑布常以浩瀚天宇来映衬，如：

欻如飞电来，隐若白虹起。

初惊河汉落，半洒云天里。

仰观势转雄，壮哉造化功！

海风吹不断，江月照还空。……

飞珠散轻霞，流沫沸穹石。

日照香炉生紫烟，遥看瀑布挂前川。

飞流直下三千尺，疑是银河落九天。（李白《望庐山瀑布水二首》）

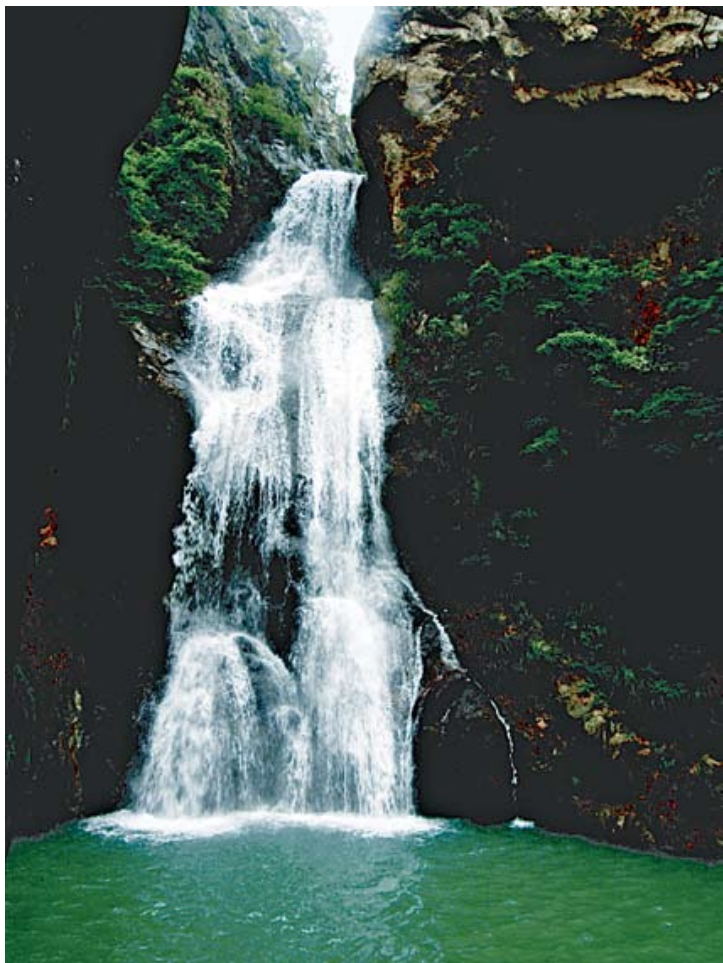
谢公岩上冲云去，织女星边落地迟。（方干《题仙岩瀑布呈陈明府》）

庐山瀑布三千仞，画破清霄始落斜。（曹松《送僧入庐山》）⁽¹³⁵⁾

以上这些瀑布之咏，皆以瀑布凸显在无穷天汉的雄浑背景中而极尽夸张。而天空却常常在灵运的山水诗中缺席。故而，灵运虽有四诗——《登永嘉绿嶂山》、《登上戍石鼓山》、《登石门最高顶》、《登庐山绝顶望诸峤》——写登山攀顶，却没有写天空。谢灵运在山顶看到的仍然只是山——“岩”、“岭”和“峦陇”。也许只有《入华子冈是麻源第三谷》是例外。此诗中有“遂登群峰首，邈若升云烟”。但以下的“羽人绝仿佛，丹丘徒空筌”⁽¹³⁶⁾似乎又将对云天的向往摆落了。没有视觉中云天和“幅练”，灵运对瀑布最深的知觉竟是“寒”：

蹑屐梅潭上，冰雪冷心悬。（《舟向仙岩寻三皇井仙迹》）⁽¹³⁷⁾

此处之“冷”是一种通感，它包含了从触觉、温度觉、听觉到心理的感受。吾人今日游瑞安仙岩的梅雨潭【图二十一】，看到从山岩罅隙奔泻落入碧潭的瀑布，仍然觉得这个半封闭的空间里寒意弥漫。唐人写瀑布有“瀑水交飞雨气寒”，“瀑布寒吹梦”，“嵯涿满山响，坐觉炎氛变”，“瀑布千寻喷冷烟”⁽¹³⁸⁾等，大约皆绍续于此。



图二十一 仙岩梅雨潭瀑布

灵运山水美感关注的另一处是“涧”。“涧”是两山夹水的地貌。历来写到“涧”或“溪”，多自山与水的对比着眼。如“俯涉绿水涧，仰过九层山”⁽¹³⁹⁾，“翔霄拂翠岭，绿涧漱岩间。手澡春泉洁，目翫阳葩鲜”⁽¹⁴⁰⁾，“松竹挺岩崖，幽涧激清流”⁽¹⁴¹⁾等，皆是。灵运写“涧”，不只指两山间的溪流，而且似乎亦指两山夹峙的江河，如《过白岸亭》和《登上戍石鼓山》中所涉之“涧”，则已是瓯江了。《田南树园激流植援》中的“激涧代汲井”一句中的“涧”，分明指前句的“南江”。以此为“涧”，则谢氏在今嵊州马岙的居所亦为“涧”也。但灵运亦以山间溪流为“涧”，最著者为“石门涧”和“斤竹涧”。灵运写“涧”，自然也注重其中山与水的对照，如《石门新营所住，四面高山，回溪石濑，修竹茂林》一诗中有“俯濯石下潭，仰看条上猿”⁽¹⁴²⁾，《登临海峤初发强中作，与

从弟惠连，见羊何共和之》一诗有“秋泉鸣北涧，哀猿响南峦”⁽¹⁴³⁾。灵运对“涧”最好的描写当属《从斤竹涧越岭溪行》，不仅前人不能比，后人亦鲜见其匹：

猿鸣诚知曙，谷幽光未显。
岩下云方合，花上露犹泫。
逶迤傍隈隩，苒递陟陁岨。
过涧既厉急，登栈亦陵缅。
川渚屡径复，乘流玩回转。
蘋萍泛沉深，菰蒲冒清浅。
企石挹飞泉，攀林摘叶卷。
想见山阿人，薜萝若在眼。
握兰勤徒结，折麻心莫展。
情用赏为美，事昧竟谁辨？
观此遗物虑，一悟得所遣。⁽¹⁴⁴⁾

此诗写斤竹涧，紧扣第二句的“幽”字。以“幽”写涧，已见前人，⁽¹⁴⁵⁾然未能真入幽境。此诗起写天光欲开未开之时际，此是幽暗；岩下云合与花上露泫上下两个欲开又合的空间，大小极不对称，却茕茕然相对，此是幽美，且是心境极幽之人方能领会的幽美。诗人于此幽静之时际，入一半开半合幽美之境。以下“逶迤”、“隈隩”、“苒递”、“陁岨”、“过涧”、“登栈”、“屡径复”、“玩回转”、“沉深”、“清浅”诸句乃极赋山、水之幽深和诗人之盘桓不已，其中的大量联边字（“逶迤”、“隈隩”、“陁岨”、“萍”、“菰蒲”、“沉深”、“清浅”）和双声叠韵（“逶迤”、“厉急”、“萍”、“菰蒲”、“沉深”、“清浅”）颇具“质感”地摹写溪谷的山重水复。诗人于此完全不在乎目的地了：“企石挹飞泉，攀林摘叶卷”。终于飘飘恍惚、似有似无之间，出现了“幽人”。以笔者对“筋竹涧”的考察，此涧中有激流，有浅滩，有深潭，有悬瀑，有在山水交互中蜿蜒变换的路径，而⁽¹⁴⁶⁾一切的景致变化，悉被灵运以对仗形式中展开的身体活动，表现得淋漓尽致。而对联之间的回环特征，更符应着溪谷中的山重水复和诗人的盘桓不已。本章考察部分辨证斤竹涧在永嘉，此诗则应作于景平元年夏，“山阿人”遂不可能如刘履和顾绍柏所说，隐指景平二年被杀的庐陵王刘义真。“想见”以下隐括楚辞《山鬼》，写一顾盼有情的

丽人。她与阮籍《清思赋》中那个丽人的不同在于：她的出现不在感官活动消散之际，而恍然一现于山水声色之中。灵运《石室山》一诗结尾亦有：

灵域久韬隐，如与赏心交。

合欢不待言，摘芳弄寒条。(147)

这两次游赏中，诗人都见到了“灵域”之化身。但这一次美人形影飘忽，令诗人如阮籍那样因不得守持而惆怅。此愁此情却在山水的品赏中化为了美感。(148)此诗允为灵运山水诗之杰作。

灵运对景物的观赏，明显有偏爱澄净山水的意识。他写道：

江山共开旷，云日相照媚。

景夕群物清，对玩咸可喜。（《初往新安至桐庐口》）

昏旦变气候，山水含清晖。

清晖能娱人，游子憺忘归。（《石壁精舍还湖中作》）(149)

这种晨昏澄净山水中的“清”美，特别令诗人欣愉。这使吾人想到唐人诗论中以下文字：

旦，日出初，河山林嶂涯壁间，宿雾及气霭，皆随日色照着处便开。触物皆发光色者，因雾气湿着处，被日照水光发。至日午，气霭虽尽，阳气正甚，万物蒙蔽，却不堪用。至晓间，气霭未起，阳气稍歇，万物澄净，遥目此乃堪用。至于一物，皆成光色，此时乃堪用思。(150)

灵运书写山水多是这类万物澄净的风景。由此在色彩选择上凸显对比：“原隰萸绿柳，墟囿散红桃”，“连嶂叠嶠，青翠杳深沉；晓霜枫叶丹，夕曛岚气阴”，“残红被径隧，初绿杂浅深”，“遨游碧沙渚，游衍丹山峰”，“陵隰繁绿杞，墟囿粲红桃”，“铜陵映碧涧，石磴泻红泉”是互补色的对比；“白花缟阳林，紫蘼晔春流”，“白云抱幽石，绿筱媚清涟”，“白芷竞新苔，绿齐初叶”，“春晚绿野秀，岩高白云屯”是纯度的对比；“山桃发红萼，野蕨渐紫苞”则是冷暖色的对比。(151)同理，他完全

不屑顾及雨和雾中的山水，甚至可说相对漠视风景中的气象因素。

倘对上述审美触角诸向进行概括，吾人不难发现：谢氏山水美感之所钟的山峦和陆滩延至水中的汀渚沚湄、自山之处奔泻而下的瀑布、两山夹水的涧，以及江流中的小山“屿”（见其《登江中孤屿》）——莫不是山与水交合之处。山、水交错，是为“文”也。而灵运偏爱澄净山水而漠视烟水迷离的景色，其诗凸显晴朗空气中景物色彩的对比，等等，这一切皆可由一个山/水构架而得以解释。而这恰恰就是谢诗山水书写以山与水对仗形式所建构的话语世界。

上节所考辨的灵运所写景观——石鼓山、白岸亭、斤竹涧、石门涧、归漈、石壁精舍，以及方位明确、无须实地考察的景观瓠江孤屿、富春渚、桐庐口、瑞安仙岩、楠溪石室山等，无论实地和文本，亦皆兼具山与水。本章考辨的谢氏在始宁几处居止的地貌特点，亦皆如其《山居赋》等文字所描述，是山、水交集的所在：今马岙一带居所是“葺基构宇，在岩林之中，水卫石阶，开窗对山。仰眺曾峰，俯镜浚壑”；临江楼则“临溪而傍沼，乃抱阜而带山”；位于今大水坑的“南山卜居之地”坐落一崖岩之上，且“因以小湖，邻于其隈。众流所凑，万泉所回”；今章镇河头村附近居止亦为“左湖右江，往渚还汀。面山背阜，东阻西倾。抱含吸吐，款跨纡萦。绵联邪亘，侧直齐平”；石壁精舍的建造选址则“四山周回，双流逶迤”，“南檐临涧，北户背岩”；即便是“石门新营所住”亦是“四面高山，回溪石漈，修竹茂林”。这一切在在说明：对此山水诗的不祧之祖而言，形胜之处必兼有山与水，此为景观美之所在。

然而，这并不意味着谢诗给了读者一个全然“客观的”世界。诗人显然亦同时漠视了同一片实际山水中的诸多要素。譬如，谢灵运面对的长江以南的大自然，晋宋时代应尚有大片深暗茂密的处女林。《山居赋》罗列物产的部分也以“干合抱以隐岑，杪千仞而排虚。凌冈上而乔竦，荫涧下而扶疏。沿长谷以倾柯，攒积石以插衢”⁽¹⁵²⁾描述了其庄园地区的林木遍布。从纪其游踪的《游名山志》残本中，吾人可见诸如“楼石山多章枕，皆为三、四、五围”，“吹台有高桐，皆百围”，“天姥山上有枫千余丈”，“华子冈上杉千仞”⁽¹⁵³⁾的记述，这是今日须从台湾阿里山神木去想象的巨木世界。《宋书》本传谓其“尝自始宁南山伐木开径，直至临海，从者数百人”⁽¹⁵⁴⁾，可见其游山会不时面对幽深神秘的原始森林。考察中

嵊州金庭山的村民向我证实：甚至在五八年大炼钢铁之前，山上尚遍生着几人抱不拢的古木。灵运诗作中当然也出现了“荒林”、“密林”、“长林”、“疏木”、“群木”、“乔木”、“林迥”、“林深”、“林壑”等意象。然而，森林的书写远未取得山与水在话语中的凸显位置，其或附丽于山、水形势的书写，如“涧委水屡迷，林迥岩逾密”⁽¹⁵⁵⁾，“窥岩不睹景，披林岂见天”⁽¹⁵⁶⁾；或为映衬山、水之姿，如“近涧涓密石，远山映疏木”⁽¹⁵⁷⁾，“密林含余清，远山隐半规”⁽¹⁵⁸⁾。《于南山往北山经湖中瞻眺》有“舍舟眺回渚，停策倚茂松”，是立于森林外缘向水岸眺望，他并未去观察森林内部四季和晨昏中树叶和苔地上光影的摇曳变化。有森林即会有一个动物世界。谢诗中较多出现的只有禽鸟，多为思归恋家的意象，如“羁雌恋旧侣，迷鸟怀故林”⁽¹⁵⁹⁾，“哀禽相叫啸”⁽¹⁶⁰⁾。此外就是猿，“哀猿响南恋”⁽¹⁶¹⁾、“乘月听哀狖”⁽¹⁶²⁾与禽鸟一样有悲凄的意味。显然，鸟兽亦非为其美感之所钟。灵运永嘉之诗有三篇写到其出海航行的经历，但大海显然亦对他未有太多触动。如上文业已指出，天空常常在其山水书写中缺席，而天空的雨雾虹霓云霞，本可以在天穹，在水波，在山林中创造最迷人的色彩。而灵运则偏爱澄净山水，漠视烟水迷离的景色，其诗凸显晴朗空气中景物色彩的对比。然而，笔者在剡水、甌江、楠溪一带寻访，却发现雨雾是江南溪湖地区经常的天气，在“万壑争流”的晋宋会稽郡、“缅邈水区”的剡水巫湖之畔，尤应如此。而被淡烟疏雨晕染了的山水，则是后世诗人、画家笔下的美景，且最宜渲染黯黯情思。中国诗中淡墨轻岚世界的开启，尚有俟诗中董源——谢朓的到来。

这一迟早到来的变化是山水书写的一种归趋。傅抱石先生曾提出：伴随中国画自“画体”上以人物为主转向山水为主，“画学”上亦由注重格体笔法的写实向写意发展，而在“画法”上则由“线”，经过“色”而向“水墨”发展。⁽¹⁶³⁾一个随题材转变而发生的描写上的类似转变，在诗中亦存在，而且到来更早，其在灵运诗中亦并非全然无迹可寻。实际上，灵运的《登江中孤屿》中于江上眺望，亦写出了“云日相辉映，空水共澄鲜”这样光照下的水气迷离之色。其下接“表灵物莫赏，蕴真谁为传？想象昆山姿，缅邈区中缘。始信安期术，得尽养生年”⁽¹⁶⁴⁾就已经是自水气烟云展开的，与主体存有意义相关的奇幻“物质想象”了。虽然这只在水天之际，而非山水之间。而且，灵运对山与水的描写，也有一个值得注

意的现象：即他常以形容词替代名词。如《富春渚》中“溯流触惊急，临圻阻参错”以“惊急”和“参错”替代江流和错落的悬崖；《七里濂》中“徒旅苦奔峭”和“荒林纷沃若”以“奔峭”和“沃若”替代险崖和落叶；《晚出西射堂》中“青翠杳深沉”以“青翠”替代青山；《登永嘉绿嶂山》中“澹潏结寒姿，团栾润霜质”以“澹潏”和“团栾”替代水波和竹子；《登池上楼》中“举目眺岖嵚”以“岖嵚”替代高山；《读书斋》中“残红被径隧，初绿杂浅深”⁽¹⁶⁵⁾以“残红”和“初绿”替代落花和新叶；《从斤竹涧越岭溪行》中“逶迤傍隈隩，苒递陟陁岨”以“逶迤”和“苒递”替代山中路径……这样非实名化的语词，类似用“染”而不用“勾”。此外，《石室山》中“藐藐苔岭高”中的“苔”字，显然并非指山壁上的苔藓，而是今日于大箬岩自山下远望依然可见的十二凌空奇峰壁上点缀的灌木【图二十二】。“苔”字如画笔的“点苔”，不注重实体却富质感。灵运诗中还一再出现“岚气”、“空翠”、“余清”、“暝色”、“夕霏”、“荒蔼”这类如幻如炎的氤氲之气。景物在此也已具非实体的现象意味，借其对庐山佛影的描绘，颇有些“匪质匪空，莫测莫领”⁽¹⁶⁶⁾了。



图二十二 永嘉大箬岩十二峰

由上文谢诗与实地对比所观察到的所有现象——谢诗以对仗建构的山/水并列对比的世界、谢诗所体现的其美感触角之所向、诗人的游赏去处和居住环境、实地中被谢诗话语所忽略的林林总总，皆向一个似乎平常、却值得深究的问题上聚拢：何以古代中国人最早要将种种自然风景以“山水”——而不是以其他，如稍后出现的“风景”⁽¹⁶⁷⁾——来概括和指称？有论者以西晋左思的《招隐诗》中“何必丝与竹，山水有清音”为这一表达的滥觞。⁽¹⁶⁸⁾此非无可商榷。汉语本质上以单音为根，两个单音词“山”与“水”构结为一新词“山水”有两种可能情形。第一种是由叙述句演变而来的偏正式，意指山上流下的水，即泉水或洪水。如《管子·度地》有“下雨降，山水出”⁽¹⁶⁹⁾和“雨雹，山水暴出”⁽¹⁷⁰⁾，这个偏正词中山与水的关系，类似“山上有水”⁽¹⁷¹⁾，“山崩地裂，水泉涌出”⁽¹⁷²⁾，以

及史书地理志中“滄山，滄水所出。……泚山，泚水所出”(173)一类的表达。这显然不是与山水诗有关的山水。而左思《招隐诗》中的“山水有清音”一句中“山水”自上一联“石泉漱琤瑶，纤鳞或浮沉”(174)判断，亦当指山中之水。另一种由单音词“山”与“水”构为复音词的方式是并列式。并列构词有三种可能：同义（如江河）、相对（包括反义如男女、天地）和相关。作为自然风景的“山水”出现以前，汉语中已先有“山”与“水”相对并列的表达：

知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。(175)

慷慨兮若在远行，登山临水送将归。(176)

山锐则不高，水径则不深。(177)

伯牙鼓琴，志在登高山，钟子期曰：善哉！巍巍兮若泰山；志在流水，钟子期曰：善哉！洋洋兮若江河。(178)

山崩及徙，川塞溪壑；水澹地长，泽竭见象。(179)

山致其高，云雨起焉；水致其深，蛟龙生焉。(180)

高山巍巍，河水泱泱。(181)

吴之玩水若鱼鳖，蜀之便山若禽兽。(182)

悦山乐水，家于阳城。(183)

吴、蜀各保一州，阻山依水。(184)

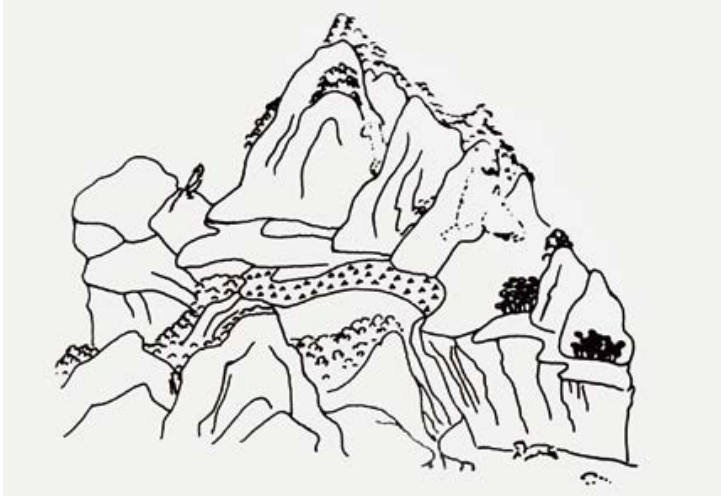
入山则使猛兽不犯，涉水则令蛟龙不害。(185)

以上例句中单音词“山”与“水”显然属于相对关系，汉语最终由“山”与“水”的这种相对关系而铸就了一个复音新词“山水”，两个音节一平一仄，且平在前，仄在后，十分标准。从现今的材料看，该词最早出现于西晋陈寿的《三国志》，虽然非指风景。《三国志》中“吴、蜀虽蕞尔小国，依阻山水”(186)或“凭阻山水”(187)，意思与前引同书中“阻山依水”并无不同，证明“山水”确由“山”与“水”的并列表达而生成。这样一个新词，不仅与前偏后正的“山水”意义不同，亦与前正后偏的“山川”意义不同。

如果“山水”作为自然风景并非最早在左思的《招隐诗》中出现，它又究竟于何时出现呢？本人以为，它恰恰就出现在庾阐书写山水，兰亭山水雅集，孙绰游、赋天台等重要事件发生的东晋时期。不仅永和九年孙绰的《三月三日兰亭诗序》中有“屡借山水，以化其郁结”，兰亭雅集

诸人的诗中亦频频出现“寄畅山水阴”（王羲之）、“地主观山水”（孙统）、“散怀山水”（王徽之）⁽¹⁸⁸⁾。东晋简文帝咸安二年三月《诏百官书》亦出现“独足山水，栖迟丘壑”⁽¹⁸⁹⁾。孙绰《太尉庾亮碑》有“以玄对山水”⁽¹⁹⁰⁾，《世说新语》记言，载孙氏指卫君长“此子神情不关山水，而能作文”⁽¹⁹¹⁾。《庐山诸道人游石门诗序》亦有“因咏山水”和“其为神趣，岂山水而已哉”⁽¹⁹²⁾。谢灵运诗有“山水含清晖”；其《山居赋》中有“别有山水，路邈缅归”；其《游名山志序》有“夫衣食，生之所资；山水，性之所适”；《与庐陵王义真笺》有“会境既丰山水，是以江左嘉遁，并多居之”。⁽¹⁹³⁾《晋书》为名士作传，屡屡出现“登临山水，经日忘归”、“会稽有佳山水，名士多居之”、“出则渔弋山水”、“与东土人士尽山水之游”、“少爱山水”。当然，《晋书》为唐人所撰，但应当是在多方捃拾晋人文献的基础上写成。故东晋史家王隐的《晋书》残本中即有“王羲之初渡江，会稽有佳山水，与孙绰、许询、谢尚、支遁等，宴集于山阴之兰亭”⁽¹⁹⁴⁾。晋宋间史家何法盛的《晋中兴书》残本中亦有“羲之既去官，与东土人士尽山水之游”和“（谢）安元居会稽，与支道林、王羲之、许询共游处，出则渔弋山水”。⁽¹⁹⁵⁾作为自然风景的“山水”一词既与山水诗出现于同一时期，它应当就是其时士人游赏和写作山水的产物。而此意义上的“山水”既为意义相对单字的并列式构词，本身即暗示了一种“一元双极”（bipolarity within oneness）之“完形”。

“一元双极”之“完形”乃古代中国人宇宙观的基础。《周易·系辞》谓“一阴一阳之谓道”，“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”⁽¹⁹⁶⁾。在古人心目中，对仗本身即是宇宙“一元双极”的体现，⁽¹⁹⁷⁾故而成为了“山水诗最适合的形式”。“山水”在东晋作为自然风景的指称，并不苟然，它具现了古代中国人的宇宙观，本身乃由观赏和描写自然风景的风气所铸就，是“山水”一词以转喻形式实现的词义扩大。而此一自然风景的知觉话语至少在初期仍以词义扩大前山与水的相对并列为其基本构架。可以援为旁证的一个事实是：这恰恰也是早期山水画的基本构架。庄申先生曾以东晋大画家顾恺之《女史箴图》一段画面【图二十三】去说明早期山水画的构图：



图二十三 顾恺之《女史箴图》之一部分结构（录自庄申《根源之美》）

这一段画面的中央，是一条小溪。溪水清澈见底。……小溪的对岸是几座小丘。而溪的此岸，则在一片小树林的前面，画有几块大石。无论是小丘还是大石，都以若干三角形，重叠互置。在小丘的顶上，一丛丛的小树，连绵不断。在小溪消失之处，山丘形成一片绝壁。像一堆鲜草菇样的小树，群立在壁顶的路旁。而在壁底的山路上，有两只野兔，追逐跃戏。小溪的位置既经表出于山丘与大石之间，自然形成全图的中心所在。此图最重要的结构要素，既为溪流与山石，野兽与树木的存在与否，显然是次要的。可见从第四世纪以来，中国画家对于风景的表达，就是山与水。(198)

庄氏的论析可被顾恺之《画云台山记》证实。现代大画家傅抱石先生以为：顾恺之不惟是伟大人物画家，亦为山水画画学、画体的前驱。(199)其所作《画云台山记》被傅氏认作早期山水画作的构图解说，此图构架为山势蜿蜒如龙，峭峰下有丹崖临涧，下涧为石濑，沦没于渊。(200)这样以山/水为基本构架的观念一直延伸至隋代山水画家——现存最早山水画真迹《游春图》【图二十四】的作者展子虔。庄申这样评价这件真迹：



图二十四 展子虔《游春图》

如以《游春图》的构图原则与顾恺之的山水画的构图原则互相比较，这两幅画的分别可说并不显著。至少第四世纪的顾恺之和第六世纪的展子虔，在他们的山水画里，都把水安排在两山之间。也许这种构图，正是发展到第七世纪为止的，中国山水画的典型吧。
(201)

以庄申的话验之于敦煌壁画中的自然景物和近年在唐韩休墓中发现之壁画《山水图》【图二十五】，会得到同样的结论。这证明“山水”在其时作为自然风景的话语绝非偶然，它标示着古代中国人对于自然风景的观照，若与欧洲中世纪末艺术中以果园、树木表现的自然比较，一开始即倾向以“大物”山/水为主要构成因素。



图二十五 韩休墓壁画《山水图》

四、余论

本章以田野考察结合古代文献征引的方式，考辨了谢诗若干有争议地名的地理方位，证明谢灵运山水诗乃基于一以诗人历史经验建立的外在参指框架。然谢诗此一“非虚构的”山水不应等同于“客观的”山水。本章基于此而初步爬梳了凝结于谢诗文本中种种山水美感，结合考察对实地山水的还原，本章提出谢灵运对山水美感的书写乃基于山/水一词隐含的一元双极构架。确认这一构架，是理解传统中国景观学的基础。

作为最早大量写作自然风景题材的诗人，谢灵运的山水话语中很多属于“话语陈述的派生树”的根脉部分。基元性的山/水构架即其主脉，后世纵有增益，却终难全然取代。并且，诗与绘画、园林的景观意识于此一脉相通。明清之际伟大画家石涛论画即谓：“非山之任，不足以见天下之广；非水之任，不足以见天下之大。非山之任水，不足以见乎周流；非水之任山，不足以见乎环抱。山水之任不著，则周流环抱无由。周流环抱不着，则蒙养生活无方。”⁽²⁰²⁾明嘉靖名园弇山园园主王世贞在垒石疏池之余，为此园作记，记之八总结前七记，开篇即谓“山以水袭，大奇也；水得山，复大奇”⁽²⁰³⁾万历后邹迪光造愚公谷，自撰园记十一，亦谓：“园林之胜，惟是山与水二物。无论二者俱无，与有山无水，有水无山，俱不足称胜，即山旷率而不能收水之情，水径直而不能受山之趣，要无当于奇；虽有奇葩绣树、雕甍峻宇，何以称焉。”⁽²⁰⁴⁾古人即便是在缺乏水源处造园，亦要做一“盆池”，以接如拳之石：“沾濡才及于寸土，盈缩不过乎瓢水。……沉蛛丝为羡鱼之网，深抵百寻；浮芥叶为解缆之舟，远同千里。”⁽²⁰⁵⁾这与欧洲园林以喷泉、花圃和雕塑为基本要素而未必涉及山丘的传统何其不同！山/水这一基元性的构架其实已深埋进中国文化记忆之中。

英国学者沙玛（Simon Schama）在那本激情挥洒的巨著《风景与记忆》中说：每一种文化皆有能体现自己隐秘想象和核心记忆的风景，如体现立陶宛民族勇武精神的野牛栖息地森林、体现以罗宾汉为代表的自由和快乐精神的英格兰绿林，⁽²⁰⁶⁾以及体现美国这一年轻民族蛮野活力的凯茨克尔大山的胡德森谷（Hudson Valley）等。如果要为中国古

代文化发现一种风景，或许正是汉语传统垂直书写形式里的“山水”，即山下有水的一幅图像：那是自高山之下逶迤流过的江河，或者屹立于大河岸边的高山——如括苍立于楠溪之畔，石鼓、铜宫立于瓯江之畔，嵎、嵎立于剡水之畔，华山立于黄河、渭水之畔，匡庐立于长江之畔，嵩山立于黄河之畔，鹿门立于汉水之畔，巫山立于峡江之中……在这典型的中国风景里，山哺育了水，水映衬着山。而诗人往往是自舟船、楼阁或江矶上眺望遐想，最辉煌的景观往往是山与水并置：“江流天地外，山色有无中”，“白日依山尽，黄河入海流”，“地与山根尽，江从月窟来”，“巨灵咆哮擘两山，洪波喷流射东海”，“峡坼云霾龙虎睡，江清日抱鼉鼉游”……山与水的并置最生动地体现着“一阴一阳之谓道”。如果一定要在欧洲艺术中发现一个对应，差可比拟的或许是在文学和风景绘画中经常出现的“森林边缘”（the edge of the wood）这样一种将开阔明朗的原野与浓密阴暗的森林同时呈现的构图。沉寂而神秘的森林——包括森林入口、林中空地、被林木环绕的水塘、狩猎人的森林、宁芙的森林等——本身即是欧洲关于风景的诗、画，甚至音乐⁽²⁰⁷⁾的重要题材。阿佩利顿（Jay Appleton）从原始生命在狩猎、逃生等行为中形成的两类对立又互补的环境功能基型“眺望”（prospect）与“庇护”（refuge），去追溯风景美感的渊源。按照他的说法，“森林边缘”的构图实现了“眺望与庇护象征的恰当混合，它是一个中和的场域，在此人能同时获得好的视野与有效的隐匿”⁽²⁰⁸⁾。然而，“森林边缘”无论如何也无法体现阳刚与阴柔、挺拔与低回、沉静与灵动、庄重与飘逸、仁厚与智慧等由山水并置所传达的对立又互补的丰富意蕴。如朱利安所说，中国景观艺术旨在“展示其中种种两极元素之间的变化无穷”⁽²⁰⁹⁾。这一题旨首先即由“山水”这个语词传达出来。其与同时在诗坛出现的“丽（骊）句与深采并流，偶意共逸韵俱发”⁽²¹⁰⁾的对仗风气相得益彰。在诗的山水书写中创造出天与地、阳与阴、动与静、浓与淡、稠与疏、青与白、红与绿、一与万、荣与枯、山城与古渡、汀烟与竹日、鱼鸟与芰荷、山簇簇与水茫茫、松间明月与石上清泉……等等无穷无尽的对立而互补的“一元双极”，延伸而为山水画和园林中开阖呼应的空间韵律。

山水并置又其实契合着哺育这一文化的大地貌，是古老中国大地上生长出的观念。人文地理学家段义孚（Yi-Fu Tuan）曾以如下文字比较欧洲与中国的地貌：

西欧、北欧的农地总是一种起伏的地形。轻微的波状起伏合于不同的冰河期积淀，高凸地带合于岩床的悬崖。由此，宽阔谷地的富饶农地消没于被草甸覆盖的低地草原，而高土区则有茂密的落叶林。与之对照，中国则缺乏起伏的地形。中国的广大人口生活在一片展现强烈对比的土地之上：一方面是河流冲积平原，另一方面则是陡峭的山岭，由于山麓缺乏山脚的小丘，山岭显得比实际更为高峻和陡峭，冲积层于是一直蔓延到大山一侧。(211)

倘若自西至东横穿法国至法、瑞、意交界的阿尔卑斯山，驱车至半途会看到原野上的向日葵园和葡萄园慢慢转变为河谷缓坡和丘陵上的牧场，坡度相当平缓。再往东一、二百公里，才会望见天际的蔚蓝色远山。继续前行才会有岩石裸露的高山。而巍峨的阿尔卑斯雪山则矗立在更远的东方。这显然与能在江河附近直接看到高山的中国“山水”全然不同。段义孚以为：欧洲早期风景画家笔下的山、河谷和森林，其实体现了对西欧与北欧地形的敏感。(212)而古代中国人称谓自然风景的词汇“山水”恰好是中国山水画的垂直与水平双轴，乃是中国地形的特质，特别是山水艺术发祥的长江中下游和闽浙山地丘陵地区的地形特质——陡峭山岭与河流冲积平原的并置中抽绎而出。(213)本书以下各章即将讨论的为诗人歌咏的江矾、江潭、峡江，也只有在山、水并置的地貌环境中才能出现。而由本章的结论，吾人可以说，早在山水主题在绘画中确立的五、六百年前，中国诗人即以诗作体现了中国地形之上述特质，展开了此一文化核心想象的风光。谢诗话语作为根脉，对吾人观察这株日后枝多叶茂参天巨木的分叉和生长，意义自不待言。

附录一 山水化情与情化山水(214)

东晋以降，诗人游赏和书写山水的初衷，是藉山水化解情累，即玄学家所谓“化其郁结”(215)。谢诗中一再地表达这一意识，如《述祖德》写到谢玄“拂衣五湖”的隐逸追求是“遗情舍尘物，贞观丘壑美”(216)；《石门新营所住，四面高山，回溪石濑，修竹茂林》写在自身于石门幽居中的精神进阶是“感往虑有复，理来情无存”(217)；《从斤竹涧越岭溪行》写山水中恍遇佳人无从交接而“心莫展”，解脱之道须是“情用赏为美”(218)；《维摩经中十譬赞》其八更结以“忘情长之福”(219)……(220)山水故而如杨儒宾所说：“不向‘阴气有欲者也’的情意主体开放”，而专为“恬然玄漠的心灵”所摄受。(221)谢灵运作为此玄学风气中人，自然会心于此。其最成熟的几篇山水诗《登永嘉绿嶂山》、《登江中孤屿》、《从斤竹涧越岭溪行》、《石壁精舍还湖中作》、《石门新营所住，四面高山，回溪石濑，修竹茂林》都在结尾处透显玄同外内的冲漠。如《石壁精舍还湖中作》一诗：

昏旦变气候，山水含清晖。
清晖能娱人，游子憺忘归。
出谷日尚早，入舟阳已微。
林壑敛暝色，云霞收夕霏。
芰荷迭映蔚，蒲稗相因依。
披拂趋南径，愉悦偃东扉。
虑淡物自轻，意惬理无违。
寄言摄生客，试用此道推。(222)

此诗写傍晚自今甌山新江中张岙石壁下，泛舟巫湖而归的湖山景色，凸显一“憺”字。如前章所论，灵运本偏爱向晚山水之“清”。自建康至永嘉的水路上所作《初往新安至桐庐口》一诗中即有“景夕群物清，对玩咸可喜”。此诗中所谓“清晖”，是白日强光褪去之后，溪湖地区向晚的水色岚光叶簇诸色弱化为一种间色，一种轻凉的氤氲在空气中流荡，它不是视距外的对象，而是环绕浸润着诗人的氛围。三、四句套用楚辞“羌声色兮娱人，观者憺兮忘归”(223)，谓沐受山水“清晖”而“憺”，恰似聆观乐舞

而“愴”。这“清晖”正如音乐一样不受距离限制，它无处不在。“愴”由“清晖”往来“娱人”而致，恰如音乐在不经意中就陶醉了人。“林壑”以下两联具体分写山与水。“林壑敛暝色”即暝色敛林壑，“云霞收夕霏”是夕霏收云霞。诗人倒装主词与宾词，遂以词的顺序演示了其视知觉中明亮（林壑、云霞）转至昏昧（暝色、夕霏）的变化。此一“不隔”的知觉书写又具现了心境不经意的“愴”。芰荷于清晖中“迭映蔚”，蒲稗于晚风里“相因依”，是一幅万物皆透蛇其迹、彼我相因的图景，亦符应诗人心中此刻的恬淡和闲适。诗人正是在这样的观赏中才有了“虑淡物自轻，意惬理无违”的了悟。

然而，倘若吾人不欲以偏概全，辄须注意“借山水，以化其郁结”也有难以奏效的时刻，虽然这多发生在其较早的诗篇中。然又颇难纯以王文进“游览诗”/“行旅诗”二元划分归类。(224)这显然是山水诗话语中的齟齬，却是做“美感话语考掘”时尤当注意之点。这些作品对以后的发展，意义不可低估。作于永嘉的《郡东山望海》明白地说明情累是山水无法化除的：

开春献初岁，白日出悠悠。
荡志将偷乐，瞰海庶忘忧。
策马步兰皋，继控息椒丘。
采蕙遵大薄，攀若履长洲。
白花缟阳林，紫葩晔春流。
非徒不弭忘，览物情弥遒。
萱苏始无慰，寂寞终可求。(225)

此诗当作于景平元年（423），灵运被外放永嘉郡第二年的早春。诗人策马到郡治附近高仅三十余米的小山。这里在千六百年前也看不到海，也许能看到瓯江入海方向的海天空阔的远景。诗人明示来此的初衷是“荡志将偷乐，瞰海庶忘忧”，这与玄学散怀于山水的意旨并无二致。但诗人没有写远景，只“偷乐”于近身景物。如灵运其他作品一样，此诗也以“策马”、“继控”、“采蕙”、“攀若”描写诗人置身山水世界里身体的移动，然后以一联色彩鲜明的山、水景物的对照，写尽“开春”和“白日”中的丽景。至此诗人笔势陡然逆转，观览眼前明丽的春景不惟不令他“忘忧”，反而是“览物情弥遒”，令他更为惆怅。上接“采蕙”和“攀若”，由忘忧的

萱草采获的也只是“无慰”而已。真正的寂寞无为，只能于归隐中探求了。

此诗所叙讲的诗人在山水中的经验，与其本人和玄学家的期冀正好相反。它的意义在提示吾人：山水诗的美学发展还有另一种方向，是与当初玄学的诉求背道而驰的。请再读灵运永初三年秋两首诗《富春渚》和《七里瀨》。此二诗皆作于外放途中，诗人去离建康，枉道回始宁，又续由水路赴永嘉。被放逐的屈辱和离乡的惆怅此时在心中交织，加之逆水行舟，遂有：

溯流触惊急，临圻阻参错。

亮乏伯昏分，险过吕梁壑。(226)

“惊急”和“参错”皆是上文所论谢诗中出现的以形容词指代名词（江流和崖岸）以强调知觉的手法。今富阳富春渚一带的确有山，但并不陡峭，北岸也有一处伸入江中的山岩，或许可以称为“圻”。前章论及，灵运能欣赏江南水畔汀渚错落的变化之美，如《过始宁墅》的“洲萦渚连绵”以水之湄柔和的曲线摹拟心中依依之情，亦可视为一种内化或情化的山水。然而，此刻在左迁途中，诗人只能以“触惊急”、“阻参错”表达内心的挫折感。并感叹此处之险有过于孔子所游“悬水三十仞，流沫四十里”的吕梁，自己却无伯昏无人“登高山，履危石，临百仞之渊，背馭巡”的胆量。现地目睹富春渚一带的山水地貌，这显然是夸张了。但这正是诗人情感化了的山水。桐庐七里瀨是富春江的胜景，不仅因严光曾隐于此，且有山水的奇美。灵运以此为题的诗曰：

羈心积秋晨，晨积展游眺。

孤客伤逝湍，徒旅苦奔峭。

石浅水潺湲，日落山照曜。

荒林纷沃若，哀禽相叫啸。

遭物悼迁斥，存期得要妙。

既秉上皇心，岂屑末代诮！

目睹严子瀨，想属任公钓。

谁谓古今殊，异世可同调。(227)

如《郡东山望海》说要以“瞰海”忘忧一样，此诗前两句也寄望以“游

眺”而一展积郁。以下是由远而近的“游眺”：“孤客”一联是诗人一路舟行中对山、水感受的对比：溯水而上，橹下的“逝湍”，时时令他伤感时光徒然流去；而两岸迎面排闥而来的断崖，又在在令他以家园渐远而惆怅。“石浅”一联也是山与水，是此地（石浅）和此时（日落）的山水，渲染着旅途艰难与人生迟暮之感。“荒林”一联上句是几无声息的景象：落叶在荒烟弥漫的二维空间里自上飘下；下句是不见形迹的声音世界：三两禽鸟断续地在深度世界里以哀叫往还。“荒林”和“哀禽”将诗人整个地笼罩其中了。在迁客眼里，橹边一掠而过的岚翠只是“奔峭”和“荒林”而已。诗以“遭物悼迁斥”说明此被情感化的山水描写。在此，能宽慰诗人的是严光归隐和任公垂钓这样的历史和文学典故，而非被“游眺”的山水。

这种在真实山水经验中的情感内化更显豁的例子是《登上戍石鼓山》一诗，此诗亦如《郡东山望海》，应作于景平元年春，且是同一心境下的作品：

旅人心长久，忧忧自相接。
故乡路遥远，川陆不可涉。
汨汨莫与娱，发春托登蹻。
欢愿既无并，戚虑庶有协。
极目睐左阔，回顾眺右狭。
日末涧增波，云生岭愈叠。
白芷竞新苔，绿齐初叶。
摘芳芳靡谖，愉乐乐不燮。
佳期缅无像，骋望谁云惬！（228）

诗人称自己为“旅人”，明示其忧郁出自去京去家的乡愁，登山的初衷是力求从中解脱，如玄学家所倡言：“借山水，以化其郁结。”“极目”以下诗人实写自石鼓山上骋望之山水。如現地考察所示，“极目睐左阔，回顾眺右狭”两句是对此地地貌的概括。“日没”一句写夕照里风吹皱了江水，于此仿佛摹拟着心绪波澜。石鼓山下横亘着瓯江，其于此北折而留下宽阔的水面；在瓯江转折的北方则是层叠的山岭，诗人所怀念的建康、始宁皆在重山之后。“云生岭逾叠”一句顿将“故乡路遥远，川陆不可涉”的忧伤，化作眼前山水阻隔的实景。“白芷”一联亦应是近处所见青春之

景，却在提示诗人：季节已从去岁的中秋到了新一年的春日。时间的长度深化了由空间阻隔而起的乡愁。以山水化解心中郁结的愿望再次落空，故而诗人说：“摘芳芳靡谖，愉乐乐不燮。佳期缅无像，骋望谁云愜！”原先寄希望能化解忧伤的山水却成为了忧伤的象征。

在这些诗中，灵运发现了舟行时山和水间迎面擦掠而过的峻峭断崖，在错觉里具胁迫感：“徒旅苦奔峭”，“临圻阻参错”，“圻岸屡崩奔”(229)等直为江淹“万壑共驰骛，百谷争往来。……崩壁迭枕卧，崩石屡盘回”(230)，何逊“悬崖抱奇崛，绝壁架峻嶒。磴磴上争险，岵嶬下相崩”(231)等句前引。他亦循传统将流水视作时间象征，如“孤客伤逝湍”。于此之外，他更在“日末涧增波”一句中以水波涟漪摹拟出内心的波澜。然而，更为重要的是，以上几首诗皆演示了诗人如何转化亲临的山水为“心象”。灵运非虚构的山水书写显然是一种（自我）体验而非（公共）表达，(232)即专以书写“自我”如何体验此时此地。然而，它又显然并非阮籍《咏怀》那种直面内心的“自省”，而是启动了一种“外在的内在化”(233)。诗人于此表达的情感是忧伤，却与汉末以来的感物传统不同。因为在感物的传统里，时间通常是黄昏或夜晚，在这样的时间人类倚赖动觉、触觉和想象去继续生命活动。感物诗遂以听觉中的鸟鸣、蝉鸣、蟋蟀鸣、风声、落叶声，以及温度觉的寒凉这些程式化的意象去抒写感伤。(234)而谢诗却以白日触目的山水景物作为心象。在《郡东山望海》和《登上戍石鼓山》二诗中，诗人甚至并未无视眼前如“白花缟阳林，紫蘼晔春流”和“白芷竞新苔，绿蘋齐初叶”那样的明丽之景，即如王船山所论“当吾之悲，有未尝不可愉者焉……故吾以知不穷于情者之言矣：其悲也，不失物之可愉者焉，虽然，不失悲也。”(235)。然而，明丽之景在此或成为“以乐景写哀”的反衬，以“一倍增其哀乐”，(236)或化为凸显季节和时间流逝的意象。此即是“兴”。即如船山所说“有识之心而推诸物者焉”，却未如黄侃所说“必令心境相得，见相交融”(237)。

然而，在书写忧愤峥嵘之气的意义上，灵运笔下的此类山水又衔接着建安所标举的感物传统。或者说，这是一个新的感物模式，诗人于此“既随物以宛转”，“亦与心而徘徊”(238)。日后李太白的《西岳云台歌》、《庐山谣》，杜子美的《旅夜抒怀》、《白帝城最高楼》、《秋兴》其一、《登高》，柳子厚的《南涧中题》、《登柳州城楼寄漳汀封

连四州》、《与浩初上人同看山寄京华亲故》，贾浪仙的《雪晴晚望》、《暮过山村》等山水名作中的情感表现，皆可以追溯到由此开始的新表现。无此，日后之情景交融诗学辄无从谈起。当然，后世作品写景或有“以心求境”的主观表现，如柳子厚《登柳州城楼寄漳汀封连四州》一诗中间两联：

惊风乱飐芙蓉水，密雨斜侵薜荔墙。
岭树重遮千里目，江流曲似九回肠。(239)

再如其《与浩初上人同看山寄京华亲故》一诗：

海畔尖山似剑芒，秋来处处割愁肠。
若为化得身千亿，散上峰头望故乡。(240)

同样是写左迁之人的乡愁，此处却不必如谢客那样先去叨念“荡志将偷乐，瞰海庶忘忧”一类的话了，而直接将情感投射给景物，使之化为更具悲情的意象。借用王船山的说法，此已是“敛天物之荣雕，以益己之悲愉”(241)；而在王国维看来，则为“物皆着我之色彩”的“有我之境”了。(242)然无可否认，这也是景物内化的一种发展。

(1) 本章原载台北《中国文哲研究集刊》第37辑（2010年9月），收入本书时作了大幅修改和增补。

(2) 梅洛-庞蒂，《世界的散文》，《间接语言》一章，页51—130。

(3) 详见Tim Cresswell, *Place: A Short Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2004)，中译本《地方：记忆、想象与认同》，王志弘、徐苔玲译（台北：群学出版有限公司，2006），页40。

(4) 详见拙文《郭象玄学与山水诗之发生》，《玄智与诗兴》，页235—238。

(5) 《诗义固说》卷下，引自吴承学，《论古诗制题制序史》，《文学遗产》1996年第5期，页12。胡大雷论玄言诗破解其自身“普遍化”、“概括性”而向山水诗过渡时，亦提出诗题变化的表征意义，见其《玄言诗研究》（北京：中华书局，2007），页161—162。

(6) Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, pp.13—14.

(7) 翻检康乐诗集，见其所谓“山水诗”者如《永初三年七月十六日之郡初发都》、《邻里相送至方山》、《游赤石进帆海》、《登江中孤屿》、《登永嘉绿嶂山》、《郡东山望溟海》、《登上戍石鼓山》、《行田登海口盘屿山》、《石壁精舍还湖中作》、《登石门最高顶》、《石门新营所住，四面高山，回溪石濑，茂林修竹》、《于南山往北山经湖中瞻眺》、《从斤竹涧越岭溪行》、《过白岸亭》、《夜宿石门》、《入华子冈是麻源第三谷》、《发归渚山瀑布望两溪》、《登庐山绝顶望诸峤》等，率以长诗题标明本事。先于大谢的“山水诗”作者庾阐的诗题如《三月三日临曲水诗》、《登楚山诗》、《江都遇风诗》，湛方生的诗题如《帆入南湖诗》、《还都帆诗》、《天晴诗》，以及吴文所引的颜延年的《始安郡还都，与张湘州登巴陵城楼作》亦皆具即事即目、类似日记条目的性质。

(8) 见Chris Fitter, *Poetry, Space, Landscape: Toward A New Theory*, p.41.

(9) 顾绍柏《谢灵运集校注》前言，页38。

(10) 笔者在做首次考察时并不知有嵊州地方志办公室金午江、金向银所著《谢灵运山居赋诗文考释》（北京：中国文史出版社，2009）一书。及至本文提交审读后，方自一篇审读报告而知此书。如早获此书，我的考察会省却很多时间。在此笔者向提供此书信息的审读人和为本人扫描全书并电邮给我的《中国文哲研究集刊》编辑王福祯先生，诚致谢忱。此书许多发现如车骑山三处居止的方位，与笔者考察结果相似，虽然本文不无补充之处，且对《山居赋》有关文句的解释亦未必相同。对此书中的考辨笔者亦有难以苟同之处，如斤竹涧、石壁精舍、石室、华子冈和南山位置的确认问题。和永嘉、上虞所出的类似著作一样，此书也将几乎所有谢氏诗文所涉地点归为作者所在的地区，本章以下论证将一一做出回应。

(11) 《谢灵运集校注》，页69。

(12) 李运富，《谢灵运集》（长沙：岳麓书社，1999），页47。

(13) 《谢灵运集校注》，页68。

(14) 同上注。

(15) 王叔杲、王应辰纂，《永嘉县志》卷一，页九，《稀见中国地方志汇刊》（北京：中国科学院图书馆，1992），第18册，页551。

(16) 王棻、孙诒让等纂，张宝珍修，《永嘉县志》，页五四，《续修四库全书》（上海：上海古籍出版社，1996），第708册，页85。

(17) 同上书，页二〇，《续修四库全书》，第708册，页68。

(18) 《永嘉县志》，页一七，《续修四库全书》，第708册，页36。

(19) 《谢灵运集校注》，页122。

(20) 同上书，页121。

(21) 《谢灵运集》，页77。

(22) 明刻本刘履《选诗补注》卷六，页一七。

(23) 《宋书》卷六七，页1774—1775。

(24) 《谢灵运山居赋诗文考释》以为斤竹涧在嵊州东岸谢氏居所附近。但给出的

证据却只是《山居赋》自注中有“缘路初入，行于竹径，半路，以阔竹渠涧。”并谓：“剖竹取水，故名斤竹涧。庄园南界嵎山，水名嵎溪，边有嵎溪村，剡人嵎与神同音，（神子溪）或许是流经嵎溪村的这条小支流。”又以“七里山”或为宅里山之误。见该书，页157—158。这显然有附会之嫌。

(25) 许慎，《说文解字》（北京：中华书局影印，1978），页169。

(26) 李贤等奉敕撰，《大明一统志》（台北：文海出版社据中央图书馆珍藏善本影印，1965年），卷四五《绍兴府》，第6册，页3142。

(27) 不著修纂人姓名，永乐《乐清县志》卷二，页三五，《天一阁藏明代方志选刊》第7册（台北：新文丰出版公司），页267。

(28) 《说文解字》，页91。

(29) 杨维新、张元忭纂修，《会稽县志》卷三，物产之五，页八一，《天一阁藏明代方志选刊续编》，第28册。

(30) 此条材料由徐逸龙发现，见其《谢灵运（瓯）江北游踪考述》，载黄世中编选，《谢灵运在永嘉》（桂林：广西师范大学出版社，2001），页23。

(31) 《乐清县志》卷二，页八，《天一阁藏明代方志选刊》，第7册，页253。

(32) 《谢灵运集校注》，页78。

(33) 同上书，页275。

(34) 见永乐《乐清县志》卷二，页七，《天一阁藏明代方志选刊》，第7册，页253。

(35) 《宋书》卷六五，页1753。

(36) 《谢灵运集校注》，页121。

(37) 乐史撰，王文楚等点校，《太平寰宇记》（北京：中华书局，2007），卷九，页1977。

(38) 《谢灵运（瓯）江北游踪考述》，页5。徐文引王瓚《惠日寺记》：“枫林惠日寺，在永嘉楠溪乡。”张卓人《衡斋碑记》：“永嘉县治东北百余里，乡名楠溪，旧制县丞分驻于此。”杨昌浚文：“岩头、金山头与枫林相距十里许，另有附近村落不一，总名楠溪。”均见《谢灵运在永嘉》，页5。

(39) 《谢灵运集校注》，页304。

(40) 同上书，页98。

(41) 同上书，页74—75。

(42) 见《宋书》卷三五，志第二十五《州郡一》：“始宁令，何承天《志》，汉末分上虞立。贺《续会稽记》云：‘顺帝永建四年，分上虞南乡立。’《续汉志》无。《晋太康三年地志》有。”第4册，页1031。清毕沅所稽《晋太康三年地志》残本已无此文字。

(43) 《谢灵运集校注》，页329。

(44) 《会稽志》卷一三，《文渊阁四库全书》（台北：商务印书馆，1983），第

(45) 《谢灵运集校注》，页321。

(46) 《谢灵运山居赋诗文考释》，见此书前言，页3。

(47) 同上书，页139—140。

(48) 《晋书》，第7册，卷七九，页2080。

(49) 《谢灵运集校注》，页43注11。

(50) 酈道元撰，陈桥驿校证，《水经注校证》（北京：中华书局，2008），卷四〇，页945—946。

(51) 高似孙，《剡录》，宋嘉定八年刊本，清同治九年重印，卷二，页五～六，台北成文出版社影印本，页68—69。

(52) 《谢灵运集校注》，页323。

(53) 同上书，页323—324。

(54) 引自民国三十三年牛荫麀等修，《嵊县志》卷二四，页二〇。台北成文出版社影印本，第6册，页1719。

(55) 同上书，页1734。

(56) 《登临海峤初发强中作，与从弟惠连，见羊何共和之》，《谢灵运集校注》，页166。

(57) 《谢灵运集校注》，页330。

(58) 本章此处纠正了《谢灵运山居赋诗文考释》的说法，见该书页108。

(59) 《谢灵运集校注》，页330。

(60) 《登临海峤初发强中作，与从弟惠连，见羊何共和之》，《文选》，卷二五，中册，页365。

(61) 《山居赋》，《谢灵运集校注》，页329。

(62) 《宋谢灵运山居赋地理补注》，引自《嵊县志》卷二四，第6册，页1734。

(63) 《谢灵运集校注》，页124，350，328。

(64) 《谢灵运山居赋诗文考释》，页126。

(65) 笔者在考察中亦曾亲临谢岩观察了在该村一山根下的所谓石壁精舍旧址，金氏的说法笔者难以苟同。

(66) 《谢灵运集校注》，页329。

(67) 《宋谢灵运山居赋地理补注》，引自《嵊县志》，第6册，页1704。

(68) 同上书，页1707—1708。

(69) 《谢灵运集校注》，页330。

(70) 《宋谢灵运山居赋地理补注》，页1710。

(71) 丁加达,《谢灵运山居考辨》,《杭州师范大学学报》1990年第5期,页89。

(72) 《谢灵运集校注》,页321。

(73) 丁加达,《风流东山》(杭州:西泠印社出版社,2011),页140。

(74) 《山居赋》,《谢灵运集校注》,页322。

(75) 《风流东山》,页140。

(76) 《谢灵运集校注》,页322。

(77) 见《谢灵运山居考辨》,页89—90。丁氏在其引文中不当地删减了此节自注中“门前对江”以下一段文字,又删减了以下赋文“尔其旧居”以下几句话,将自注与正文混同。而被删减的这些文字在本文以上对南山旧居的讨论中非常重要。

(78) 《谢灵运集校注》,页118。

(79) 《谢灵运山居赋诗文考释》,页131—136。

(80) 《风流东山》,页148—149。

(81) 《谢灵运集校注》,页276。

(82) 同上书,页328。

(83) 同上书,页312。

(84) 同上书,页112。

(85) 同上书,页182。

(86) 徐国兆编注,《历代咏剡诗选》(杭州:浙江古籍出版社,2008),页9。
又见《谢灵运山居赋诗文考释》,页189。

(87) 《谢康乐诗注·鲍参军诗注》(北京:中华书局,2008),页146。

(88) 《谢灵运集校注》,页181。

(89) 严思忠修,蔡以瑞纂,同治《嵊县志》(台北:成文出版社1974年版中国方志丛书华中第188),第1册,卷一,页26a(总页145)。

(90) 民国《嵊县志》卷一,第1册,页59—60。

(91) 转引自同治《嵊县志》,第7册,卷二四,页82a(总页2435)。

(92) 《谢灵运集校注》,页181。

(93) 《历代咏剡诗选》,页9。

(94) 据《谢灵运山居赋诗文考释》,三悬潭下游的溪水名即是双溪,见该书,页189。

(95) 《谢灵运集校注》,页181。

(96) 《全唐诗》卷一八七,第25册,页10031。

(97) 明刻本刘履《选诗补注》卷六,页一三。

(98) 《剡录》卷二，页五，成文出版社影印本，页66。

(99) 《大明一统志》卷四五，第6册，页3001。

(100) 同治《嵊县志》卷一，页19b（总页131）。

(101) 欧阳询《艺文类聚》卷八所引谢灵运《名山志》，《艺文类聚》（上海：上海古籍出版社，1999），上册，页144。

(102) 《文选》卷二二，页315。

(103) 《谢灵运山居赋诗文考释》，页134—135。

(104) 此是《谢灵运山居赋诗文考释》一书的说法，见该书，页182。

(105) 《谢灵运集校注》，页174。

(106) 同上书，页328。

(107) 《宋书》，卷六七，页1775。

(108) 《谢灵运集校注》，页166。

(109) 林文月，《中国山水诗的特质》，《山水与古典》（台北：纯文学出版社，1984），页41。

(110) 《谢灵运集校注》，页157—158，41，51，84，56，66，72，68，74—75，166，98，174，118。

(111) 同上书，页121，112。

(112) 谢灵运，《登临海峤初发强中作，与从弟惠连，见羊何共和之》，同上书，页166。

(113) 何逊，《送韦司马别》，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1687。

(114) 阴铿，《江津送刘光禄不及》，同上书，下册，页2452。

(115) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，上册，页658。

(116) 谢灵运，《从斤竹涧越岭溪行》，《谢灵运集校注》，页121。

(117) 谢灵运，《于南山往北山湖中瞻眺》，《谢灵运集校注》，页118。“舍舟”句之“回”字取自宋本《三谢诗》、焦本《谢康乐集》等版本。

(118) 谢灵运，《入彭蠡湖口》，同上书，页191。

(119) 孟浩然，《秋登万山寄张五》，佟培基笺注，《孟浩然诗集笺注》（上海：上海古籍出版社，2000），卷上，页135。

(120) 萧绛，《山水松石格》，俞剑华编，《中国画论类编》（香港：中华书局，1973），页578。

(121) 荆浩，《山水赋》，同上书，页600。

(122) 李成，《山水诀》，同上书，页616。

(123) 柳宗元，《潭州杨中丞作东池戴氏堂记》，《柳宗元集》（北京：中华书局，1979），卷二十七，第3册，页723。

(124) 计成，《园冶》，陈植注释，《园冶注释》（北京：中国建筑工业出版社，1988），页71。

(125) 文震亨，《长物志》卷三《水石》，引自陈植校注，《长物志校注》（南京：江苏科学技术出版社，1984），页102。

(126) 郑元勋，《园冶题词》，《园冶注释》，页37。

(127) William Chambers, *Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines and Utensils* (reprint; New York: Benjamin Blom, Inc., 1968), pp.15-16.

(128) 《搜神后记》卷一《剡县赤城》：“崖正赤，壁立，名曰赤城。上有水流下，广狭如匹布，剡人谓之瀑布。”据扫叶山房一九一九年石印本影印《百子全书》（浙江：浙江人民出版社，1984）第7册，页529。此外，孔灵符《会稽记》曰：“赤城山土色皆赤，岩岫连沓，状似云霞，悬溜千仞，谓之瀑布。”《太平御览》（北京：中华书局，1960），第1册，卷四一，页194。

(129) 徐坚《初学记》卷五所引盛弘之《荆州记》，《初学记》（北京：京华出版社，2000），上册，页155。

(130) 《水经注校证》，卷三八，页894。

(131) 如李贺《昌谷诗》有“瀑悬楚练帔”（《全唐诗》，第6册，页4422），徐凝《庐山瀑布》有“今古长如白练飞，一条界破青山色”（《全唐诗》第7册，页5377），施肩吾《瀑布》有“如裁一条素，白日悬秋天”（《全唐诗》第8册，页5590）。白居易《缭绫》写织品则以瀑布作譬：“应似天台山上月明前，四十五尺瀑布泉。”（《全唐诗》第7册，页4704）

(132) 《谢灵运集校注》，页121，124，98。

(133) 见郭璞《游仙诗》其三：“绿萝结高林，蒙笼盖一山。中有冥寂士，静啸抚清弦。放情凌霄外，嚼蕊挹飞泉。”《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页865。

(134) 《谢灵运集校注》，页72，181。

(135) 李白《望庐山瀑布水二首》（《全唐诗》第3册，页1837）；方干《题仙岩瀑布呈陈明府》（《全唐诗》第10册，页7490）；曹松《送僧入庐山》（《全唐诗》第11册，页8238）。

(136) 《谢灵运集校注》，页196。

(137) 同上书，页80。

(138) 见苏味道《嵩山石淙侍宴应制》（《全唐诗》第2册，页755）；齐己《寄华山司空图》（《全唐诗》第12册，页9482）；丘丹《奉使过石门瀑布》（《全唐诗》第12册，页9979）；贯休《寄大愿和尚》（《全唐诗》第12册，页9326）。

(139) 杨方，《合欢诗》其四，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页860。

(140) 庾阐，《观石鼓》，同上书，页874。

(141) 王玄之，《兰亭诗》，同上书，页911。

(142) 《谢灵运集校注》，页174。

(143) 同上书，页166。

(144) 同上书，页121。

(145) 见王玄之，《兰亭诗》“幽涧激清流”，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页911。

(146) 两次游赏中，诗人都见到了“灵域”之化身。但这一次美人形影飘忽，令诗人如阮籍那样因不得守持而惆怅。此愁此情却在山水的品赏

(147) 《谢灵运集校注》，页72。

(148) 本章对“握兰勤徒结，折麻心莫展。情用赏为美，事味竟谁辨”几句的解说依据佐竹保子，《谢灵运诗文中的“赏”和“情”——以“情用赏为美”句的解释为线索》，见蔡瑜编，《回向自然的诗学》（台北：台大出版中心，2012），页167—195。

(149) 《谢灵运集校注》，页47—48，112。

(150) （日）遍照金刚编著，周维德校点，《文镜秘府论》（北京：人民文学出版社，1980），页138。

(151) 《谢灵运集校注》，页158，54，76，88，161，196，66，41，68，191，170。

(152) 同上书，页325。

(153) 同上书，页273，274，278。

(154) 《宋书》，第6册，页1775。

(155) 《登永嘉绿嶂山》，《谢灵运集校注》，页56。

(156) 《发归濂三瀑布望两溪》，同上书，页181。

(157) 《过白岸亭》，同上书，页74—75。

(158) 《游南亭》，同上书，页82。

(159) 《晚出西射堂》，同上书，页54。

(160) 《七里濂》，同上书，页51。

(161) 《登临海嶠初发强中作，与从弟惠连，见羊何共和之》，同上书，页166。

(162) 《入彭蠡湖口》，同上书，页191。

(163) 《中国绘画“山水”、“写意”、“水墨”之史的考察》，《傅抱石美术文集》，页241。

(164) 《谢灵运集校注》，页84。

(165) 见《谢灵运集校注》，页45，51，54，56，64，76，121。

(166) 《佛影铭》，《谢灵运集校注》，页248。

(167) 据日本学者小川环树的说法，“风景”一词最早出现于鲍照《绍古辞》其七，以及刘宋孝武帝《登鲁山》、王罔《奉和往虎窟山寺》。此外，《文心雕龙·物色》中

亦有“窥情风景之上”。见小川环树《风景的意义》，陈志诚译，谭汝谦编，《论中国诗》（香港：中文大学出版社，1986），页5—7。据小川的说法，“风景”意指光和空气（light and atmosphere），下文将说明：这显然尚非大谢山水诗中自然风景的基元构成。

(168) 王文进，《南朝“山水诗”中“游览”与“行旅”的区分》，《南朝山水与长城想象》，页20。

(169) 《管子》，《诸子集成》，第5册，页305。

(170) 范晔撰，唐李贤等注，《后汉书》（香港：中华书局，1971），卷八，页333。

(171) 《周易正义》卷四《蹇》，《十三经注疏》（北京：中华书局影印，1979），上册，页51。

(172) 《汉书》，卷九，页281。

(173) 同上书，卷二八上，页1566。

(174) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，上册，页734。

(175) 《论语·雍也》，《十三经注疏》，下册，页2479。

(176) 宋玉，《九辩》，见朱熹集注，《楚辞集注》（上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001），页116。

(177) 《韩诗外传》卷一，程荣辑纂，《汉魏丛书》（长春：吉林大学出版社，1992），页33。

(178) 《列子·汤问》，《诸子集成》，第3册，页61。

(179) 司马迁，《史记》（北京：中华书局，1959），卷二七，页1339。

(180) 刘向，《说苑》，《汉魏丛书》，卷五，页404。

(181) 汉诗《怨旷思惟歌》，《先秦汉魏晋南北朝诗》，上册，页316。

(182) 桓谭，《桓子新论中》，《全后汉文》卷一四，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第1册，页544。

(183) 荀爽，《贻李膺书》，《全后汉文》卷六七，同上书，第1册，页841。

(184) 陈寿，《三国志》（北京：中华书局，1982），卷一四，页447。

(185) 《抱朴子》卷六，《诸子集成》，第8册，页27。

(186) 《三国志》，卷十，页331。

(187) 同上书，卷一二，页385。

(188) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页896，907，914。

(189) 《全晋文》卷一一，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第2册，页1523。

(190) 孙绰，《太尉庾亮碑》，同上书，页1814。

(191) 《世说新语·赏誉》，引自余嘉锡笺疏，《世说新语笺疏》，页478。

(192) 引自郁沅、张明高编选，《魏晋南北朝文论选》（北京：人民文学出版社，1996），页226—227。

(193) 《谢灵运集校注》，页112，330，272，307。

(194) 王隐撰，《晋书》卷七《王羲之传》，引自汤球，《九家旧晋书辑本》（济南：齐鲁书社，1998），页313。

(195) 何法盛，《晋中兴书》卷七，《九家旧晋书辑本》，页427—428，471。

(196) 《周易正义》，《十三经注疏》上册，页78，89。

(197) 梁代刘彦和论诗赋之对仗以“造化赋形，支体必双……夫心生文辞，运裁百虑，高下相须，自然成对。……易之文系，圣人之妙思也乾坤易简，则宛转相承；日月往来，则隔行悬合”（《文心雕龙·丽辞》，《文心雕龙义证》，中册，页1294—1296）。

(198) 《游春图——中国最早的山水画》，庄申，《根源之美》（台北：东大图书股份有限公司，1992），页254—255。

(199) 傅抱石，《中国古代山水画史的研究》，《傅抱石美术文集》，页448。

(200) 见《画云台山记》，《历代论画名著汇编》，页9—10。

(201) 《游春图——中国最早的山水画》，页257—258。

(202) 《苦瓜和尚画语录》，引自于安澜编，《画论丛刊》（台北：华正书局，1984），上册，页157。

(203) 《弇山园记》，《弇州山人四部续稿》卷五九，引自沈云龙主编，《明代文集丛刊》第1期第22册（台北：文海出版社，1970），页2996。

(204) 《愚公谷乘》，引自陈从周、蒋启霆编，《园综》（上海：同济大学出版社，2006），页179。

(205) 浩虚舟，《盆池赋》，引自《全唐文》卷六二四（北京：中华书局，1996），第7册，页6296。

(206) Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: A.A. Knopf, 1995). 中译本《风景与记忆》，胡淑陈、冯樾译（南京：译林出版社，2013）。

(207) 请读者联想出现在绘画、音乐和诗歌（包括贝多芬、施特劳斯和瓦尔德姆勒）中的维也纳森林、德国巴登-符腾堡州的黑森林和巴黎南郊的枫丹白露森林。

(208) Jay Appleton, *The Experience of Landscape* (London: John Wiley & Sons, 1975), pp.214—217.

(209) 见其《山水之神》，卓立译，吴欣编，《山水之境：中国文化中的风景园林》（北京：三联书店，2015），页16。

(210) 《文心雕龙·丽辞》，《文心雕龙义证》，中册，页1301。

(211) Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974), p.126.

(212) 同上，p.123，p.127。

(213) 郑毓瑜曾论证在《诗经》中出现凡七篇次的“山有（某植物），隰有（某植物）”套语句式与风土环境的关联。但她也从此前王靖献的论著注意到：有这一套语句式的诗篇是出自国风诸诗中邶、郑、唐、秦、桧五国，在北起河北山西，南至河南，西达陕西甘肃一带，由此指出：“这山与隰的植被分布状态，并不适用于全中国地区，而特别是指黄土区内，尤其这是作为农业起源区。……也因此我们要讨论的不是一般文学书写中作为抒情背景或情感烘托的山水草木，而特别是在黄土区的风土条件下的山隰草木。”因为该环境中水分的珍贵，在此一地域，“那些存在山与隰的树林景观就会显得更高大而容易聚集目光，成为一种被期待的标的物”。见《重复短语与风土譬喻》，《引譬连类：文学研究的关键词》（台北：联经出版公司，2012），页155—165。然而，孕育中国文学真正山水书写（《高唐赋》和晋宋以降南朝诗歌）的却不是上述黄土区，而是水分充足的长江中下游和闽浙山地丘陵地域。在这一地域，由水泽丰润而发生的林木并非被期待的标的物。这也从另一方面证明中国诗山水书写的源头在楚辞而非《诗经》。

(214) 此附录内容曾于2010年12月在香港浸会大学一次国际会议上宣读。

(215) 《三月三日兰亭诗序》，《全晋文》卷六一，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第2册，页1808。或如兰亭诗人所宣说：“散怀一丘”、“酣畅豁滞忧”、“豁尔畅心神”、“寄散山林间”。此一情调的开创者是嵇康。（参见拙文，《嵇康与庄学超越境界在抒情传统中之开启》，《玄智与诗兴》，页183—224。

(216) 《谢灵运集校注》，页105。

(217) 同上书，页174。

(218) 同上书，页121。

(219) 同上书，页316。

(220) 佐竹保子对谢诗的这一观念有详细的讨论，见其《谢灵运诗文中“赏”和“情”——以“情用赏为美”句的解释为线索》，《回向自然的诗学》，页167—195。

(221) 《“山水”是怎样发现的——“玄化山水”析论》，《台大中文学报》第30期（2009年6月），页27—34。

(222) 《谢灵运集校注》，页112。

(223) 《九歌·东君》，引自朱熹《楚辞集注》，页42。

(224) 王氏辨“行旅的‘行’是被动的，生命时空均受制于外在的支使……山水是目不暇接地劈面而来”（见《谢灵运诗中“游览”与“行旅”之区分》，页14）。这样的分辨自然有其意义，它或许适合论以下《富春渚》一诗，却不合《郡东山望海》、《登上戍石鼓山》，甚至也不甚合《七里瀨》。因为这些诗中诗人均有主动观赏山水的意味。本文以下的分析显示《郡东山望海》和《登上戍石鼓山》何其接近，而王氏却将二者分别归为“游览”和“行旅”（同上文，页10）。此外，王氏以诗中（主要是题目中）屡屡出现“赴”、“发”、“去”、“还”来说明“行旅诗”亦无从解释谢诗中《发归瀨三瀑布望两溪》这样的“游览诗”。

(225) 《谢灵运集校注》，页66。

(226) 《富春渚》，同上书，页45。

(227) 《谢灵运集校注》，页51。

(228) 《谢灵运集校注》，页68。

(229) 谢灵运，《入彭蠡湖口》，《谢灵运集校注》，页192。

(230) 江淹，《渡泉峤出诸山之顶》，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1559。

(231) 何逊，《渡连圻》其一，同上书，中册，页1689。

(232) 高友工先生曾在诗的创作中做此分辨。详见Yu-Kung Kao, "The Nineteen Old Poems and Aesthetics of Self-Reflection," *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, eds. Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Ying-shih Yü. (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994), p.90.

(233) 同上，p.101.

(234) 详见拙文，《“书写的声音”：〈古诗十九首〉的诗学质性与诗史地位的再探讨》，《玄智与诗兴》，页25—78。

(235) 王夫之，《诗广传》卷三，《船山全书》，第3册，页392。

(236) 《诗译》，引自《董斋诗话笺注》，页10。

(237) 黄侃，《文心雕龙札记》（上海：华东师范大学出版社，1996），页119。

(238) 《文心雕龙·物色》，《文心雕龙义证》，下册，页1733。

(239) 引自王国安笺释，《柳宗元诗笺释》（上海：上海古籍出版社，1998），页313。

(240) 同上书，页357。

(241) 《诗广传》卷三，《船山全书》，第3册，页392。

(242) 王国维，《人间词话》，见唐圭璋编，《词话丛编》（北京：中华书局，1990），第5册，页4239。

第二章 “后谢灵运时代”的“风景”(1)

一、引言

本章的讨论转向中国最大的河流长江。观察刘宋和萧齐之间自然风景美感话语树的生长，须关注两位诗人鲍照（415—470）和谢朓（464—499）。这两位诗人的山水视野已自谢灵运诗主要触及的永嘉、始宁所在的闽浙山地丘陵地区，移往荆州、浔阳、广陵、海虞（今常熟）、秣陵、建康、南徐州（今镇江）和宣城等所在的长江中下游平原。谢灵运外放永嘉，舟行所藉的河流是富春江和瓯江，赴临川任时应是先借助长江舟船而入鄱阳湖，为此他写有《入彭蠡湖口》一诗。但是诗中提及的石镜、松门皆在鄱阳湖范围，诗人不甚关注长江。而长于建康的鲍照和谢朓则不同，须时时藉长江游宦，身在异地则以长江一系故园之心。其次，就身份而言，谢灵运即便左迁永嘉郡，仍是一方封疆大吏，故能“肆意游遨，遍历诸县，动辄旬朔”⁽²⁾。归隐始宁后，凭借丰厚祖业地域广阔的庄园，亦能时时尽山水之游。而鲍照和谢朓在游宦他乡之时，则多为诸王的佐吏和僚属。作为主政官，鲍照只做到县令，谢朓则出任过一年多的宣城太守，这也是其最浸淫山水风物的时期。在更多的时候，二人均未能如谢灵运那样主动地尽情游赏山水。复次，鲍照和谢朓皆在首先提出“风景”这个新语词的诗人之列。⁽³⁾鲍照《绍古辞》其七中有“怨咽对风景”，谢朓《新治北窗和何从事》有“开帘候风景”，《高松赋》中亦有“陵高邱以致思，御风景而逍遥”⁽⁴⁾。上述不同的生活地域和身份，造就了鲍照和谢朓山水书写的不同视野、不同深度体验和不同美感话语系统。“风景”恰恰概括了这种种“不同”。本章关注的恰恰是与大谢诗相对照的古代山水美感话语树中这些新枝杈的生长。

如前一章一样，本章写作的依据亦包括了现地考察所获资料。此次考察于二〇一〇年十二月八日自江苏南京开始，途经安徽宣城、浙江湖州、江苏镇江，于十二月二十日再回到南京结束。由于项目经费拮据，考察不得不匆匆进行。而且，考察未开始本人即已罹患感冒，又恰遇长

江下游罕见的寒冬，况整个地区多为阴霾和雨雪笼罩。所以，就考察的精细程度以及所摄照片的质量而言，远无法与简锦松君相比。所幸考察对本章论题而言，只是相对辅助的手段。

由于鲍明远和谢玄晖诗所涉地点需考辨者不多，本章以下不对现地考察结果作分节叙述，而使之融贯于论证之中。本章论证既以谢灵运为对照，有必要先对前章提出的大谢诗山水美感话语做一扼要概括。依前章，此系统应以表达山和水的并列和相对关系的“山水”一词来标识，即以山/水为一元二极构架支撑诗人观赏和书写自然风景，以舟行和攀登中肢体移动而景物变化为其表现深度空间的主要手段。山/水这一基元构架在书写中凸显了山与水分明交合的曲汀枉渚、瀑布和两山夹水之“涧”，更在色彩选择上凸显种种对比，同时却相对忽略了对云空、雨雾以及迷蒙山水的感知。考察中国诗人自然风景美感话语形构中的纷杂和繁复，本章措意于鲍照、谢朓美感与上述系统的相异之处，并以此去爬梳出其新的话语系统。

以下分两节分别讨论鲍照和谢朓。首先，本章将指出：鲍照以更宽广的天-地超越了感知自然的山/水这一基元构架。鲍诗的新框架不仅使其艺术世界特别涵摄了天象和气象因素，还改变了诗人在风景中的角色和诗中景与情感关系的构成。第三节讨论谢朓自然风景美感话语体系，自其观赏自然“山水”的新空间——官廨衙署轩窗中的“风景”开始。这一新的空间意识不仅凸显了不同于大谢经历深度的方式，还创造了全新的取景和情感表达方式。本章结论将南朝宋、齐年间这两位所谓“重要山水诗人”的种种发明归结在新的语词“风景”之下，以思索中国山水美感话语树的成长。

二、天地行旅中的渺漭风景

鲍照小谢灵运三十岁，元嘉中为刘义庆知赏，仕为国侍郎，同僚之中有一位何长瑜，曾于会稽郡教灵运从弟惠连读书，被灵运目为“当今仲宣”而载往始宁以“共为山泽之游”⁽⁵⁾。其时谢灵运甫遇害，鲍照当自这位同僚口中亲闻灵运之事。鲍照向被认作谢灵运之后刘宋时代最重要的“山水诗人”。然而，倘若吾人以大谢游览而写作山水的标准衡量，其现存两百余首诗作中堪称“山水诗”者，或许只有《登庐山二首》、《登庐山望石门》、《从登香炉峰》和《从庾中郎游园山石室》等寥寥数首而已。这些诗作明显祖于大谢“山水诗”，如《登庐山》其一：

悬装乱水区，薄旅次山楹。
千岩盛阻积，万壑势回萦。
巖崿高昔貌，纷乱袭前名。
洞涧窥地脉，耸树隐天经。
松磴上迷密，云窦下纵横。
阴冰实夏结，炎树信冬荣。⁽⁶⁾

此诗以纪行起笔，继以对仗铺陈山/水，物事密集，景象雄深，令人想到大谢。再如《登庐山望石门》：

访世失隐沦，从山异灵士。
明发振云冠，升峤远栖趾。
高岑隔半天，长崖断千里。
氛雾承星辰，潭壑洞江汜。
崭绝类虎牙，巉岈象熊耳。
埋冰或百年，韬树必千祀。
鸡鸣清涧中，猿啸白云里。
瑶波逐穴开，霞石触风起。
回互非一形，参差悉相似。
倾听凤管宾，缅望钓龙子。
松桂盈膝前，如何秽城市。⁽⁷⁾

此诗亦自叙动机和纪游起笔，继以山之入星云极赋是山之高，以断崖千里、潭壑通江，极赋是山之广，以埋冰百年、稻树千祀极赋是山之深，又以虎牙熊耳和众峰之回互参差赋是山形态之奇。最后由是山之高、深、奇，引出瑶波开穴、霞石风起和仙子吹笙之幻境。就描写的丰富而言，已非大谢可比。但纪游-写景-感叹的结构、铺陈的手法，以及景物雄深等特点，仍与大谢一脉相承。尽管如此，表现在这些诗作中的美感话语，与大谢相比，已有了一些不同。首先，诗人虽然在描写庐山时如大谢一样逐层铺陈，其展开的线索已显然不是因肢体移动而由远及近。而且，与此相关，不再如大谢那样因山/水的一元二极构架而忽略云空、气象。鲍照在描写庐山时似乎有意将山景置于一个更为广阔的天-地的大构架之中，如：

洞涧窥地脉，耸树隐天经。

松磴上迷密，云窦下纵横。（《登庐山》其一）

氛雾承星辰，潭壑洞江汜。……

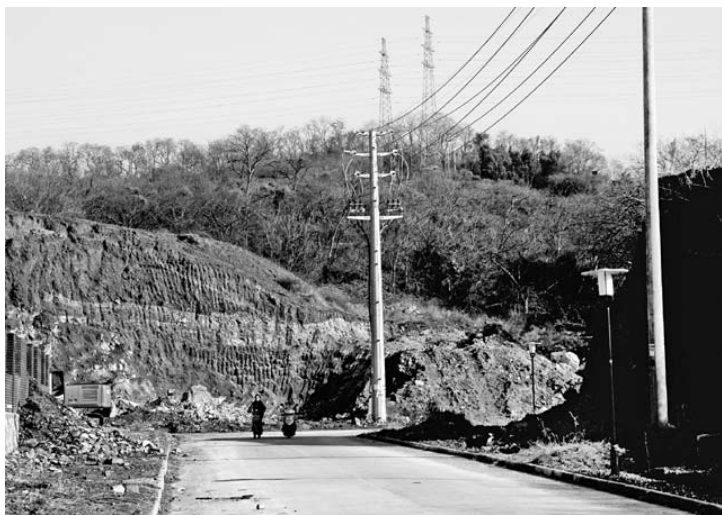
瑶波逐穴开，霞石触风起。（《登庐山望石门》）

青冥摇烟树，穹跨负天石。……

旋渊抱星汉，乳窦通海碧。（《从登香炉峰》）⁽⁸⁾

庐山毕竟是有海拔一千数百米高峰（牯岭海拔1100米，汉阳峰1474米）的大山，且自大江边拔地耸起，有仙人之庐的美誉。故以天经、地脉、瑶波、星汉诸意象形容之，不应以为异。然而，倘若天-地框架被置于相对地面仅数十米高的土丘时，吾人就不得不去留心了。这样的情况绝非孤例，而是在鲍诗中反复出现。先请一读《从拜陵登京岷》一诗。此诗据黄节注，为元嘉十七年明远随文帝于丹徒葬元皇后、谒武帝陵礼毕后作。《方輿胜览》和《大清一统志》中镇江府志皆谓京岷山在“府治东”⁽⁹⁾丹徒县东五里。此山即秦始皇所凿之“长岗”。最高处海拔六十米。依笔者的现地考察，此山山体因近年城市开发，小部已被破坏，但规模尚在。这一被称为“山”的地理环境，其实是今镇江市南部一道蜿蜒数里、确乎“盘行似龙”（梁武帝语）、距地不足35米的陇丘【图一、图二】。此山在六、七百万年中一直在受侵蚀风化，却未曾发生过大的地

质变动。据此推测，一千五百多年前鲍照所登之京岷山之相对高度应不会超过五十米。(10)明远对登此陇丘的描写竟是：



图一 镇江京岷山 (N32°12'08.56 " /E119°28'57.01 ")



图二 卫星地图上的京岷山 (N32°11'54.51/E119°29'03.44 ")

晨登岷山首，霜雪凝未通。
息鞍循陇上，支剑望云峰。
表里观地险，升降究天容。
东岳覆如砺，瀛海安足穷。.....(11)

攀上如此一个小丘，诗人居然可以“观地险”，在升降之间“究天容”。在陇丘之首，又竟然可遥望泰山和神州之外的瀛海。诗人在此当然不囿于目前之实景，而极尽夸张之能事。这一夸张却透露出诗人在描写山川风

物时心中有一天-地或天-海的话语框架。而“天”一旦在中国文学中出现，由天空中游移的烟云雨雾，就会撩起神话和信仰的蕴含。此诗中即有对神话世界“瀛海”的想象。再如《蒜山被始兴王命作》一诗，此诗当为明远以侍郎身份随始兴王刘浚镇京口时作。据刘桢《京口记》：“蒜山无峰岭，北悬临江中。”⁽¹²⁾《元和郡县志》谓“蒜山在（丹徒）县西九里，山临江绝壁。……山多泽蒜因以为名。”⁽¹³⁾此山之下曾有蒜山渡或蒜山津，古时乃一北悬临江之石矶。现今镇江市有蒜山小公园，位置紧邻西津渡旧址。本人在距江二百多米马路内侧，见到“蒜山”。由于镇江地势很低，此山海拔和距地面皆不足十米【图三】。清人沈德潜《游蒜山记》对此质疑并提出有另一座蒜山：



图三 今称“蒜山”的江滨石碛（N32°13′02.49″/E119°25′26.60″）

戊戌秋，访诸土人。土人指江滨石碛，应高三、四丈，广蕳之，石芒峭立，不可攀登。余疑焉。退考润州志，所载亦云然，余亦不之信也。按延之侍车驾从宴游，决非石芒峭立之处。又晋史记海寇孙恩驱十万众据蒜山，刘裕击之，坠崖下，以长刀斫贼，破敌于此。以情事度之，必无驱十万众据一石碛者。而苏子瞻诗亦云：“蒜山大有闲田地，招此无家一房客。”就今所见，安得云有闲田地也。己亥春与余子文圻游银山，及山之半，藉草而坐，俯瞰城郭，面临大江，浩浩千里，奔赴履舄。窃意是山形势与金焦北固相埒，而其名不见于古，心颇疑之。询之余子，余曰：“此古所云蒜山

也。古有蒜山无银山，地与金山相望，土人易以今名。复以旁一山为玉山，而蒜山之名移之江滨石碛矣。今众人所称，盖两失之也。”余闻之悦然，遂相与造其巅，相度高下，旁广中平，丰土少石，与刘桢《京口记》所云山无峰岭者吻合。由是蒜山之名，始有定所。(14)

沈德潜据史实及刘桢《京口记》的描述质疑的“江滨石碛”，即今在蒜山公园内所见之“蒜山”，很难相信它就是鲍照、颜延之侍驾的蒜山。而沈氏文中的“银山”，乃今毗邻蒜山公园的云台山，又名银台山，由讹读而为“云台山”。此山海拔约66米，北麓的西津渡，六朝时即称蒜山渡【图四】。此山确与清代初年尚在江中的金山隔水“相望”，其势亦与海拔43.7米的金山、71米的焦山以及52米的北固“相埒”。考虑泥沙堆积的因素，比照西津渡遗址复原的原渡口码头距今地表的深度，古时蒜山距其时江岸可能比今所见更高出三至五米，但无论如何应在百米之下。此诗在记述了出游季节、缘由之后，如此描写登临是山的体验：



图四 云台山 (google map N 32°12'47.67 " /E119°25'25.91 " 树俊华摄)

升峤望日，临迥望沧州。
云生玉堂里，风靡银台陬。
陂石类星悬，屿木似烟浮。……(15)

如果不是亲临其地，很难想象被诗人夸张为高到可以于此一望日御、一眺海上仙山和王母玉堂的“蒜山”，居然是一座高数十米的小山。是山虽

不高，当日东北向却曾面对镇、扬之间为喇叭形、有涌潮出现的海湾。
(16)因视野开阔而能“因迥为高”，将广度和深度错觉为高度。但更为重要的是，诗人在此“登峤”仰望云空，遂有了“日”的超自然想象，在风云变幻中似见到仙人世界的“玉堂”和“银台”。烟云之中对岸“陂石”似悬于天际，江上屿木似真亦幻……此诗再次凸显了诗人感应自然风景时的天-地或海-天框架，它令诗人在描写时绝不受限于蒜山和长江的山/水，而具圆览宇宙视野，正如晋人成公绥的《天地赋》所言：

河汉委蛇而带天，虹霓偃蹇于昊苍。望舒弥节于九道，羲和正轡于中黄。……

尔乃旁观四极，俯察地理。川渚浩汗而分流，山岳磊落而罗峙。沧海沆漭而四周，悬圃隆崇而特起，昆吾嘉于南极，烛龙曜于北址，扶桑高于万仞，寻木长于千里。昆仑镇于阴隅，赤县据于辰巳。(17)

这就无怪乎诗人可由这样的山丘而观想到“日”、“东岳”和“瀛海”了。据笔者统计，在明远诗文中，仅天、地对举的句子即有十二处之多，如：

仰尽兮天经，俯穷兮地络。（《游思赋》）

窥地门之绝景，望天际之孤云。（《登大雷岸与妹书》）

带天有匝，横地无穷。（《登大雷岸与妹书》）

沦天测际，亘海穷阴。（《石帆铭》）

下濂地轴，上猎星罗。（《石帆铭》）

四睨天官，穷曜星络。东窥海门，候景落日。（《瓜步山揭文》）

仰望穹垂，俯视地域。（《瓜步山揭文》）

洞洞窥地脉，耸树隐天经。（《登庐山》）

表里观地险，升降究天容。（《从拜陵登京岷》）

幽隅秉昼烛，地牖窥朝日。（《从庾中郎游园山石室》）

升雰浹地维，倾润泻天潢。（《喜雨》）

曛雾蔽穷天，夕阴晦寒地。（《冬日》）(18)

明远有这样的视野，除却夸张手法而外，其在京岷山、蒜山以及下文要论及的“砺山”的体验，令吾人不得不去思考古人心中“山”之义涵。“山”其实可以只是“有石而高”(19)、“积土”(20)、“土之聚也”(21)。但

恰如一位西方学者所说：对中国行游作者而言，登山却“提供了被作者描写为涵摄世界一切象征的景观全貌。而更接近地面的旅行则被描写为只留下指示人类环境有限性的局部透视。人们普遍相信山峰是与苍天相接的所在”(22)。

这正是古人关于登山的现象学，任何高于地面的“积土”皆可为人与苍天接近的处所。古代帝王之建“台”，“欲登浮云，窥天文”(23)以候仙人乃是出自同样的心思。这位西方学者举范仲淹的《岳阳楼记》和张居正的《游衡岳记》为例证。但远在范、张之前，明远即以登临这类小丘而提出具现天地大观的意识。(24)《蒜山被始兴王命作》一诗对本论题之意义，又在于它与颜延之《车驾幸京口侍游蒜山作》、谢庄《侍宴蒜山诗》，以及明远所作《登黄鹤矶》，皆是中国文人署名诗作中最早有关江矶登眺的作品。(25)其后谢朓有《晚登三山还望京邑》，何逊有《慈姥矶》，后世又有关于登临黄鹤矶、三山矶、白马矶、牛渚（采石）矶、襄阳万山、岷首山(26)、燕子矶【图五】这些江河名矶的诗篇。矶比起大山，并不高大，但由于据于江天之间，视野空旷浩瀚，最宜天地知觉框架的铺展。开启此一视野者，虽非止明远，因与明远一同侍驾蒜山的颜延之（385—456）亦有“园县极方望，邑社总地灵。宅道炳星纬，诞曜应辰明”(27)，然明远于此确有一颇为自觉的意识，其写面江而立之石帆山的《石帆铭》有云：



图五 长江燕子矶

应风剖流，息石横波。

下溲地轴，上猎星罗。
吐湘引汉，歛蠡吞沱。
西历岷冢，北泻淮河。
眇森宏蔼，积广连深。
沦天测际，亘海穷阴。……(28)

其名文《瓜步山揭文》借六合东南一座临水小山而发论，抨击门阀制度。其中论山势云：

瓜步山者，亦江中渺小山也。徒以因迴为高，据绝作雄，而凌清瞰远，擅奇含秀，是亦居势使之然也。……仰望穹垂，俯视地域，涕洟江河，疣赘丘岳。(29)

此二文中的“下溲地轴，上猎星罗”，“仰望穹垂，俯视地域”即是其诗中一再出现的天-地构架。江矾是前章提出的山水“一元双极”之一特殊形式，它是山崖和陆地为江水隔断的尽处，至此既不能继续攀登亦不能即刻舟行。大谢那样进入山水的肢体运动在此遂被止住了，诗人的深度经验故而只能藉助远望之眼了。江矾的独特地势令游者“因迴为高，据绝作雄，而凌清瞰远，擅奇含秀”，因而“沦天测际，亘海穷阴”。

在中国景观传统中，云气涌动的天空几乎是高度、广度和深度之外一个特别的维度。鲍照超越了谢灵运的山/水框架，打开了“天”这一维度，不仅开启了超自然的想象，也必将谢灵运所相对忽略的天象和气象学因素囊括进来，且是将自己置身于“光和空气”的氛围（aura）里，这些都增加了大自然书写的浩瀚与迷幻。以上引证的诗文中不难发现“氛雾”、“星辰”、“青冥”、“星汉”这些意象。《登庐山望石门》中“瑶波逐穴开，霞石触风起”和《从登香炉峰》中“含啸对雾岑，延萝倚峰壁。青冥摇烟树，穹跨负天石”全在真幻之际。闻人倓谓后者“言摇烟之树葱然者，因望穷而晦；负天之石穹然者，若远跨而来。四句烟景”。(30)此种“烟景”在鲍诗描写江景时更是触目皆见，如“乱流漾大壑，长雾帟高林”(31)，“凉埃晦平皋，飞潮隐修樾”(32)，“振风摇地局，封雪满空枝。江渠合为陆，天野浩无涯”(33)等。王壬秋论鲍照《登黄鹤楼》的四个字“苍茫宏敞”(34)，可用以概括鲍诗的云山烟水世界，其最著者如：

烂漫潭洞波，合沓嵒嶂云。

涨岛远不测，岗涧近难分。……（《自砺山东望震泽》）⁽³⁵⁾

此诗所写砺山，据《浙江通志》卷十二《乌程县外山川》部所述，为该县西北九里处仁王山“其南一小山”⁽³⁶⁾。今已被炸平。二〇一〇年冬现地考察，找到与仁王山隔水相望处原砺山所在的方位【图六】。砺山不存，我请当地人与其侧的蜡山比较，后者距地约十五米，而砺山则比蜡山更矮。砺山虽不高，亦是水边之矶。诗人自砺山东望，恰恰可以自对面西侧仁王山山体下落的空当望到数公里外的太湖。借用后人论绘画透视的说法，正是所谓“深远”者。此诗第一句写太湖，竟用了四个水边字，极赋震泽之烟波浩淼；第二句写西望连山，用了两个山边字，极赋山之连绵不绝。但此联最要在两句句尾的“波”和“云”，是湖水和天象的粘连，而不再局限为山与水。“涨岛”句和“岗涧”句写出湖上、山间细节模糊，鲍照在四句中以汉字特有的“形义场”渲染出一幅烟水迷离的图景。再如《还都道中》其三：



图六 湖州砺山原址（右侧）

霨^霨对冥隅岫，蒙昧江上雾。
时凉籁争吹，流沄浪奔趣。……
茫然荒野中，举目皆凜素。⁽³⁷⁾

“霨”是露深之貌，“霨”是云飞之状，二者的交相作用里，山岭渐渐失却轮廓和层次，江面只见迷蒙雾气。两句之中竟出现三个表现湿气象

的“雨”头字。在以上两首诗中，这种体现中国传统思想中“气”运行的云、雾，成为了视野中的主体。“气”即是“虚”，它令人想到程抱一论中国山水画时说过的一段话：

在一幅画中，得以表现山、水相互形成是引入冲虚的概念。它打破双方之间静态的对立，并通过它所孕育的气息，激起内在的转化。冲虚的形式是云和雾。……山水之间有云在时会造成相互吸引的感觉：水气化为云而成为山，山液化为云而成为水。(38)

本书导论已说明：这种对云气变化的感受是中国艺术的“物质想象”，可以追溯到远古的变形神话。云气使得山水仿佛变成一个可抻拉、可挤压、可不断塑形的世界。由云气又有“行云”与“行雨”，烟雾与烟波之间经光照而相互转化。谢灵运描写自然风景的山/水一元二极框架因“光和空气”的氛围因素而趋向消融了。书写自然风景，鲍照开始特别关注“气”与“水”交融的渺濛景色，其诗文名词中大量出现了如“霫”、“氛”、“雾”、“烟”、“霜”、“云”、“雪”、“霁”、“霖”、“潦”、“霏”、“霰”这些表达湿气象的词汇，在动词中则频频使用“积”、“帀”、“眇”、“冥”、“迷”、“浮”、“伏”、“合”、“屯”、“淫”、“蔽”、“晦”这些表达遮蔽或包笼含义的词汇，形容词中则反复出现“昏昏”、“苍苍”、“亡端”、“靡际”、“浩汗”、“漫漫”、“烂漫”、“合沓”、“渺渺”、“蒙蒙”、“广”、“昏”、“密”这些渲染迷蒙不清意味的词汇，所有这些词汇的使用都起到了弱化大谢山水诗中的山水轮廓和色彩对比关系的作用，而更彰显出景物间的明暗关系。这是南宋论画提出的“烟雾暝漠，野水隔而仿佛不见”的“迷远”⁽³⁹⁾。明远书写“迷远”山水，与南宋画家一样，时常面对着长江及其支流。⁽⁴⁰⁾

比之山/水这个一元二极框架，中华文化中的天-地框架自然地将“人”涵容其中。《庄子》有“人生天地之间，若白驹过隙，忽然而已”(41)；《尸子》中有老莱子谓“人生天地之间，寄也。寄者固归也。其生也存，其死也亡，人生也亦少矣，而岁往之亦速矣。”(42)；《古诗十九首》中亦有“人生天地间，忽如远行客”(43)；徐幹《室思诗》有“人生天地间，忽若暮春草”；曹丕《大墙上蒿行》有“人生居天壤间，忽如飞鸟栖枯枝”；曹植《薤露行》亦有“天地无穷极，阴阳转相因。人居一世间，忽若风吹尘”(44)……人在天地之间，其生命时间与宇宙时间对照而

具悲剧意味。鲍照乐府诗有名作《拟行路难》十八首。《乐府古题要解》谓行路难“备言世路艰难，及离别悲伤之意”⁽⁴⁵⁾，行路之途在此本身即被转喻为人生，人生被隐喻为天地间之羁旅。鲍照《拟行路难》其十四开篇即有：

君不见少壮从军去，白首流离不得还。故乡窅窅日夜隔，音尘断绝阻河关。朔风萧条白云飞，胡笳哀急边气寒。听此愁人兮奈何，登山远望得留颜。将死胡马迹，能见妻子难。男儿生世轲欲何道，绵忧摧抑起长叹。⁽⁴⁶⁾

这是一首拟代作品，但诗人肯定在征夫的哀叹中融进了自我的声音。据行路哀叹人生艰难的思路，可观察明远另一类描写自然风景的诗作，据曹道衡的说法，“在这里出现的景物和谢（灵运）诗是另一种风味，从意境上说主要是艰险和萧瑟的景象，而且出现在诗里的作者也是一位风尘仆仆、饥渴劳顿，饱含着苦辛的旅人。这种情调，和谢灵运的山水诗迥然不同。”⁽⁴⁷⁾曹文是在分析鲍诗《行京口至竹里》时说出以上的话，但这类诗作在传统上更应被视作“行旅诗”，绍续曹操《苦寒行》，王粲《从军诗》，曹植《赠白马王彪》，夏侯湛《山路吟》，陆机《从军行》、《苦寒行》、《赴洛道中作》以及谢灵运《富春渚》、《七里濑》一类作品。《行京口至竹里》是写陆行，另一首《登翻车岨》也写陆行，而且是同一段山路，不妨同录于此：

行京口至竹里

高柯危且竦，锋石横复仄。
复涧隐松声，重崖伏云色。
冰闭寒方壮，风动鸟倾翼。
折志逢凋严，孤游值曛逼。
兼途无憩鞍，半菽不遑食。
君子树令名，细人效命力。
不见长河水，清浊俱不息。

登翻车岨

高山绝云霓，深谷断无光。

昼夜沦雾雨，冬夏结寒霜。
淖坂既马岭，磧路又羊肠。
畏途疑旅人，忌辙覆行箱。
升岑望原陆，四眺极川梁。
游子思故居，离客迟新乡。
知新有客慰，追故游子伤。(48)

据《江乘地记》：“城东四十五里竹里山，王途所经，甚倾险，行者号为翻车岨。”(49)乾隆《句容县志》谓“竹里山在县北六十里仁信乡，山间有长涧，高下深阻，山途崎险，号曰翻车岨。”(50)竹里山和翻车岨当在自东南向西北延伸的宁镇丘陵中，丘陵的平均海拔高度在300米—400米之间。在长江北移之前，为自京口陆行至建康的必经之路，而现今312国道所经区域可能是水田或湖泊。但竹里山和翻车岨的具体位置至今已难寻觅。就宁镇丘陵的地形地貌而言，很像是实写，亦与方志所述一致。《行京口至竹里》一诗是写过涧，以“高柯”、“锋石”写过涧路途之艰险，以“复涧”、“重崖”写所经之阴森，以“冰闭”、“风动”写气候之恶劣。诗的说话人是一位“折志”的孤游者，他在寒冬季节、黄昏时候仍须兼程而行，且所食不佳。诗的最后四句是天地之间一孤游者对人生而非仅对旅途的感叹：如此为令名而奔走，与细人效命有何区别呢？殊不知生命如流水，无论清浊，皆在流泻不止啊！正是其《拟行路难》所唱：“君不见少壮从军去，白首流离不得还。……男儿生世辄欲何道，绵忧摧抑起长叹！”

《登翻车岨》一诗是写登越这一带的高山。“高山”、“深谷”二句写山谷天穹之昏暗，“雾雨”、“寒霜”二句极赋天气之凄苦，“淖坂”、“磧路”极赋行路之艰难，“升岑望原陆，四眺极川梁”之中有游子立于天地之间所感到的凄惶，正是“故乡窅窅日夜隔，音尘断绝阻河关……登山远望得留颜”。淖坂、冰雪、长峦、重涧、寒鸟、哀风等意象亦见于以往行旅之作。较之以往，鲍照二诗所增益的又是气象、天象的描写。所有这些自然风景，全是自天地间凄惶游子的目中所望、所感，直写所经的艰险、阴森、萧瑟、苦寒，令天地风物种种皆为游子之心象。而不复如谢灵运《郡东山望海》、《七里瀨》、《登上戍石鼓山》等诗，先以“瞰海庶忘忧”、“晨积展游眺”和“发春托登蹕”表达冀望山水可化其心中郁结，

再将山水化为忧伤的象征。

鲍照云水宦游去离主题之最大开掘，是发现了褪去任何色彩关系的云水苍茫图景本身的表现性。换言之，这些自然现象的结构或基调，与其情感的结构或基调类似，⁽⁵¹⁾且在在缠绕着诗人。如上文所论，鲍照对自然风景的描写，恰恰一向特别关注渺漭的景象和江天景物间的明暗关系。“江上凄海戾，汉曲惊朔霏”⁽⁵²⁾，“川梁日已广，怀人邈渺漫”⁽⁵³⁾……在宦游和去离心境中遇到江上时而升起的烟霏气象，会自然地添加着迷茫、郁闷和惆怅。这一云水苍茫的图景更多与长江相关，明远涉长江的一系列去离之作——《发后渚》、《还都口号》、《送别王宣城》、《还都道中》其三、《日落望江赠荀丞》——一再以江天迷离的烟景写离人的心境：

萧条背乡心，凄怆清渚发。
凉埃晦平皋，飞潮隐修樾。
孤光独徘徊，空烟视升灭。
途随前峰远，意逐后云结。（《发后渚》）

阴沉烟塞合，萧瑟凉海空。
驰霜急节归，幽云惨天容。（《还都口号》）

久宦迷远川，川广每多惧。
薄止间边亭，关历险程路。
霏霏冥隅岫，蒙昧江上雾。
时凉籁争吹，流沄浪奔趣。
恻焉增愁起，搔首东南顾。
茫然荒野中，举目皆凜素。（《还都道中》其三）⁽⁵⁴⁾

“凉埃”、“飞潮”、“空烟”、“幽云”、“霏”、“霏”和“雾”这些江天之间的湿气象不仅弱化了景物的轮廓和色彩对比关系，而且直接成为漂泊旅人迷茫、阴沉的氛围，成为了与存有意义相关的“物质想象”。日后谢朓、何逊等诗人继续这一话语。鲍照标示了中国诗人最初面对天地雄浑之景时，感到的迷失和凄惶。

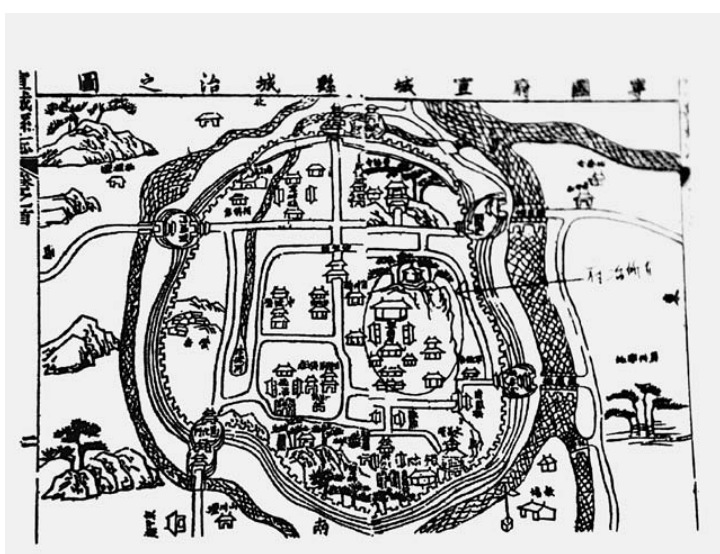
三、衙署轩窗中的“芊绵蒨丽”风景

谢朓乃谢灵运族侄，叔侄之间却相差了将近八十岁。他当然会熟知向以文名彪炳史册的家族中这位大诗人的作品。其诗追摹灵运风气最著者为《游山》、《将游湘水寻句溪》和《游敬亭山》这样的“游览”之作，铺排纷纭，万象罗列。特别是《游山》一诗，自游山之由来、动机起笔，大致依山/水而作对，结以“寄言赏心客，得性良为善”⁽⁵⁵⁾这种谢客式的理悟。然而，作为萧齐一代“山水诗”的代表，谢朓的成就却主要在谢灵运和鲍照之后，开拓了自然风景感知的新空间和内化的新进路，这也正是笔者美感话语形构的研究所当关注的方面。

如鲍照之立于江矾，谢朓诗作亦有一特别望眼中的“风景”。其新异之处首在“山水”、“风景”乃与都邑、城阙毗连。这样的书写偶发于跟随随王镇荆州时，延续于建武元年、二年居中书省时，最终形成于莅宣之后。在宣城又经常与郡斋内一个居高临下的位置相关，这从诗题和诗句中的“登望”、“迥望”、“高斋”、“高轩”、“旷望”可以见出。为此，有必要弄清其方位。

据康熙《宣城县志》疆域形势卷：该县“县城以陵阳山作镇，郡治在焉。山之最高巅是为叠嶂，叠嶂之山，高出城，俯临闾阖，古北楼也”。此当为谢朓所谓“高斋”所在，亦李白“谁念北楼上，临风怀谢公”之“北楼”所在。⁽⁵⁶⁾该志又谓此山、此楼“右据山而左临水，宛、句二溪襟带震艮”⁽⁵⁷⁾。该志山川卷又有“城内陵阳山一郡之镇，北自敬亭陂陀而南，隐起三峰，东一峰建设府治。晋内史桓彝营建，唐刺史林仁肇改拓城制，宋郭祥正诗：‘陵阳三峰压千里，百尺危楼势相倚’，危楼即叠嶂也。”⁽⁵⁸⁾

【图七】



图七 清康熙宣城地图

“陵阳山”、“叠嶂峰”、“一郡之镇”以及“压千里”这些表述，会令人顿起巍峨之想。然自二〇一〇年十二月的现地考察，笔者了解到：所谓陵阳山叠嶂峰虽自景德寺一侧看去稍高，距地面高度其实也仅十四米多，在此筑楼，距地面亦不过近二十米【图八】。周围（即今所谓府山广场）平敞开阔，长二百余米，宽则一百余米。如今冬日于此抚栏，仍可见到景德寺后的敬亭山（最高峰317米），及屋瓦与远山之间的一片平芜，颜色在灰、绿之间，正是所谓“平楚正苍然”。在没有高楼的古代，此处确为“一郡之镇”，因为小小宣城再找不到另一处可建造官廨衙署以俯瞰全城的了。这个位置的选择本身已体现了其时远眺山水的风气。



图八 陵阳山叠嶂峰 (N30°57.086'/E118°45.366')

已有学者提出：郭熙所谓绘画中的“平远”透视乃由小谢首先以诗开启。(59)本章以上已证明：鲍照已有非常明确的“瞰远”意识。不论鲍照还是谢朓，其“瞰远”意识乃拜平川中不甚高的眺望点所赐。由于瞰远的位置不高，坐在衙署之内眺望平陆四野，既非俯瞰，更非仰观，暖暖漠漠的远景正是后世所谓“平远”，故宋长白谓“宣城则平远闲旷，南宗之流也”(60)。既首创了“平远”透视，小谢诗的意义也就更非同一般了。

如鲍照写到的石帆山、瓜步山、蒜山、砺山和京岷山一样，(61)陵阳山叠嶂峰亦不过长江中下游平原上一小丘，其价值不在“被望”(seen)而在“望”(seeing)，即为人提供一个“凌清瞰远”的“居势”。而在玄晖的望眼之中，会一再出现如“飞甍”、“井干”、“云甍”、“复殿影”、“青阁”、“累榭”、“彤闱”、“洞幌”、“轻幔”等建物或室内织物意象，(62)见证明人钟惺所谓“玄晖以山水为都邑诗”(63)。而此都邑山水，又是诗人透过官廨衙署的轩窗眺望的。诗人反复直接书写此一体验：

对窗斜日过，洞幌鲜飙入。

浮云去欲穷，暮鸟飞相及。(《夏始和刘孺陵》)

辟馆临秋风，敞户望寒旭。(《治宅》)

高轩瞰四野，临牖眺襟带。(《后斋迴望》)

结构何迢递，旷望极乔深。

窗中列远岫，庭际俯乔林。

日出众鸟散，山暝孤猿吟。（《郡内高斋闲望答吕法曹》）

案牍时闲暇，偶坐观卉木。

飒飒满池荷，脩脩荫窗竹。

檐隙自周流，房栊闲且肃。

苍翠望寒山，峥嵘瞰平陆。（《冬日晚郡事隙》）

辟牖期清旷，开帘候风景。（《新治北窗和何从事》）⁽⁶⁴⁾

“结构何迢递，旷望极高深”——轩窗的框构本身是二维平面，却容纳具深度的风景。欧洲近代绘画史上基于焦点透视法的独立风景画，正是由窗口望去的风景视野开启的。⁽⁶⁵⁾户牖可以如同希腊戏剧的舞台木制框架一样，成为西方艺术中远近透视的契机。引人好奇的是，它能否也能在中国艺文中唤起类似的空间意识？不妨看看诗人谢朓通过轩窗的框架看到了怎样一个世界：

望山白云里，望水平原外。（《后斋迥望》）

云端楚山见，林表吴岫微。（《休沐重还丹阳道中》）

日华川上动，风光草际浮。（《和徐都曹出新亭渚》）

池北树如浮，竹外山犹影。（《新治北窗和何从事》）

白水田外明，孤顶松上出。（《还途临渚》）

紫萸窗外舒，青荷池上出。（《闲坐》）⁽⁶⁶⁾

在承继大谢诗辟牖框景（framing）之时，小谢显然格外留心被轩窗框架所结构的景物间的方位关系。“里”、“外”、“端”、“表”、“上”、“际”这些再平凡不过的语词，凸显了这种关系，“里”/“外”的对比似乎尤具深度感。然而细忖之下，这些方位词所表示的究竟不是西洋焦点透视的几何化空间，不是远景在地平线上成比例地缩短和缩小。若依梅洛-庞蒂的说法，在此“深度涉及的不是我可以从飞机上看到的在这些近处树木与那些远景之间的毫无神秘的间距，也不是一幅透视画生动地向我表现的事物的彼此遮掩：这两种视点都太过明晰。……”

那构成谜的东西乃是事物间的关联，是处在它们之间的东西。”⁽⁶⁷⁾玄晖诗中上述“里”、“外”、“端”、“表”、“上”、“际”这些方位词，正表现了物理世界之外“构成谜”的“事物间的关联”。这是一种绝非客观，绝非几何透视，而纯粹以直觉（包括错觉）捕捉到的现象：“楚山”不是从地面，而是从“云端”崛起，林木“浮”于水池之北，远山化为“竹外”一抹阴影，孤峰从松树上蹿起，“日华”在河川上闪动，“风”之“光”在草尖上漂浮。“吴岫”与树林，“楚山”与“吴岫”，“池”与“树”，“孤顶”与“松”之间的距离皆被压缩了。后世诗人“山桥树杪行”、“山翠万重当槛出”皆取法于此。这里频频出现诸如“白云”、“云端”、“日华”、“风光”、“影”、“白水”这种变动不居的意象。除却方位词，玄晖还以一些动词具动感地表现出景物之间的神秘关联，如：

威纤距遥甸，巉岩带远天。（《宣城郡内登望》）

平原周远近，连汀见纤直。（《望三湖》）

旧埭新塍分，青苗白水映。

遥树匝清阴，连山周远净。（《赋贫民田》）

高馆临荒途，清川带长陌。（《送江水曹还远馆》）⁽⁶⁸⁾

巉岩与远天、清川与长陌之间相近以至似有粘连，以一“带”⁽⁶⁹⁾字写出；溪水逶迤流向“遥甸”，以一“距”（通往）字写出；天际有平原和连山延展，以一“周”字写出；远树落满“清阴”，以一“匝”字写出。所有这些动词皆极具笔意，以仿佛由笔墨挥洒所生的动势体现大自然中的气脉通联。小谢诗对景物之间关系的这种诠释，似乎预示了方闻所概括的北宋皇祐年间到南宋淳祐年间的山水画构图：

在一个统一的空间延续中集聚山水形象：这些形象大量地运用墨染，将概念化的画面柔化以揭示气氛，连绵不绝的形象由前至后形成一个不间断的序列。有所进步的空间关系仍然没有描述真实的地面。山形仍然是正面和孤立的：它们以平行的垂直面在空中张开，好似一副纸牌。互不相干的山形轮廓线巧妙地消失在环绕它们山脚周围的烟云之中，给人以统一视象的印象。⁽⁷⁰⁾（重点号是本书作者所加）

谢朓上述诗中也以“里”、“外”、“端”、“表”、“上”、“际”这些方位词

将景物与景物之间“真实的地面”囿住了。绘画中环绕景物间的“墨染”、“烟云”在小谢诗中即是诸如“白云”、“日华”、“风光”、“影”这类变动不居的意象和动词所体现的气脉。景物纵深仅仅被表现为如画面里垂直向上张开的层次，一切都落在了被渲染“风”与“景”的氛围之中，而“风”与“景”却无从屈从于任何几何图形，只浮沉游动于景物之中。正如我在大谢诗中发现大量山与水对举的诗联一样，蔡瑜最近的研究发现：小谢诗中有大量“风”（空气）与“景”（光）对举的诗联。她举出的例证首先集中在以轩窗为框架的观照中：

辟馆临秋风，敞户望寒旭。

清风动帘夜，孤月照窗时。(71)

北窗轻幔垂，西户月光入。(72)

对窗斜日过，洞幌鲜飙入。(73)

再如《奉和随王殿下》十六首中竟有过半的诗篇见到风与景的对写模式：

婵娟影池竹，疏芜散风林。（其二）

累榭疏远风，广庭丽朝日。（其五）

规荷承日沚，影鳞与风泳。（其八）

严气集高轩，稠阴结寒树。（其三）

轻云雾广甸，微风散清漪。（十一）

风入芳帷散，华兰殿明。（十四）

清房洞已静，闲风伊夜来。

云生树阴远，轩广月容开。（其七）

蔡瑜在小谢诗中共举出这种光影与风姿的对写二十八例，这就非常令人信服地证明：“并陈风与景的视角，已成为谢朓掌握自然的重要间架。……诗人以风与景为参照的间架，能够撷取到幽微的物物关系与灵动的间隙变化，风与景是不断流动的能量，也是回荡在诗人与世界之间的韵律。”(74)换言之，在书写自然景致之时，谢朓的想象是以“气”（“风”和潮湿的“云气”）和行迹更幽微的“光”作为基本物质要素的，他从而特别关注空气流动与日光闪动中的氛围，这种氛围是流动的，也是无处不在的，本不在一个平面中，亦无从成为诗人眼前被特定距离隔开的画

面。“风”与“景”既然皆游动于天地之间，诗人也就被笼罩其中了。

然而吊诡的却是，这里确乎能体会出某种画意，因为轩窗的框架本身即具框景入画的意义，后世造园中绘画手法如“漏窗”、“便面窗”、“无心画”即是这一功能的妙用。自诗而言，兼擅诗画的王维入画的诗句如“江流天地外”(75)，“独卧临关门，黄河向天外”(76)，“郢路云端迥，秦川雨外晴”(77)，“竹外峰偏曙”(78)，“白水明田外，碧峰出山后”(79)亦汲其遗脉而巧用了方位词。王维入画名联“行到水穷处，坐看云起时”(80)，将表示时间状语的词置于句尾，以名词语将时间空间化。此一句法亦自小谢“清风动帘夜，孤月照窗时”(81)两句而出。(82)

但是，无论小谢抑或王维诗中的画意，如前引方闻先生论山水画构图所揭示，皆非西洋近代透视学创造的画意，而是中国山水画家的位置经营。依蔡瑜之见，谢朓对山水的“布构”与谢赫提出“经营位置”(83)同出于南齐，应不苟然。(84)由此，氛围和画意构图之间这一吊诡居然找到了某种平衡。如宗白华先生所论，这样一种画境已“不止于世界的平面化，而是移远就近”，即听任“深广无穷的宇宙来亲近我，扶持我，无庸我去争取那无穷的空间”，即“饮吸无穷空时于自我，网罗山川大地于户”(85)。在宗先生以“移”、“饮吸”等动词展开的论述里，这样一种“画境”是体现动态的。在谢朓诗中时常出现的“檐”、“栊”、“窗”、“轩”、“庭际”以及缠绕户牖的帘、幔以及案等，是将远距离的风景与诗人触手可及的事物联系起来，凸显风景拥入了户牖之内的世界，令诗人的整个身体经验同时进入到画意风景之中。后世题画诗以“蓬壶来轩窗，瀛海入几案”(86)，“白波吹粉壁，青嶂插雕梁”(87)所创造的幻觉，是将此发挥到极致。在框限山水景物的同时，诗人其实亦浸沉于“风”与“景”的流动氛围之中。如：

案牋时闲暇，偶坐观卉木。

飒飒满池荷，悠悠荫窗竹。

檐隙自周流，房栊闲且肃。

苍翠望寒山，峥嵘瞰平陆。……（《冬日晚郡事隙》）(88)

诗人以目光置身于门前池、窗外竹而又游向远山平陆。寒山和平陆又仿佛凑到了诗人触手可及的“檐隙”和“房栊”之下。再如：

高轩瞰四野，临牖眺襟带。

望山白云里，望水平原外。

夏木转成帷，秋荷渐如盖。……（《后斋迴望》）⁽⁸⁹⁾

诗人在视觉场中游动，自轩牖而至广阔四野中的山水，复又移向近景中的夏木秋荷，视野在此又是收缩的，仿佛在移远就近。这样的游目视野亦见于登三山那篇名作。三山是建康重要地标。明人陈沂《金陵古今图考》一书列历朝地图，皆有三山。《大明一统志》谓“三山在（应天）府西南五十七里，下临大江，三峰排列，故名。”⁽⁹⁰⁾二〇一〇年冬笔者考察，于此位置——即今板桥河入江口附近、板桥汽车渡口西南南岸江边见到“三山”。此三山连绵，不难辨识，因江岸附近再无其他可称为山的地貌，且有朱偁抗战前所摄影像⁽⁹¹⁾资证。被李白写为“半落青天外”的三山，最高处海拔其实不过二十九米，距地面高仅二十七米，绵延近三百米（《太平寰宇记》谓“周回四里”⁽⁹²⁾）【图九】。考虑江岸泥沙的堆积因素，它在古时距地面可能会高至三十多米。三山不高，却如明远所登的蒜山一样，是一处“据绝作雄，而凌清瞰远”的江矶。建康南门自刘宋即在秦淮河南五里。所以，无论鲍明远《还都至三山望石头城》所写的“攒楼贯白日，摘堞隐丹霞”⁽⁹³⁾，抑或玄晖今所谓“白日丽飞甍，参差皆可见”，在古时空气条件下，皆为实景。诗中“春洲”、“芳甸”亦为实景。其诗曰：



图九 板桥河入江口江上远眺三山（N31°55'14.72″/E118°36'12.77″）

灞浹望长安，河阳视京县。
白日丽飞甍，参差皆可见。
余霞散成绮，澄江静如练。
喧鸟覆春洲，杂英满芳甸。……(94)

这绝非自某一定点、某个特定距离外所做的观察。诗人以游目置身于江天之间：“白日”二句是远眺，“余霞”二句则先仰看天空中色彩的变化，再俯视大江水面的明暗。最后目光收缩在近处沙洲上的花鸟。在此，“丽飞甍”和“散成绮”是自吸收、映射光的宫宇屋脊与江波来写对光照的知觉，而“澄江”句则自江流的迟缓来写对气流的知觉。无质的“风”与“景”，被在有质物事上留下的痕迹表现了出来。以下两诗则在两联中以不同笔墨分别安排“极人目之旷望”和“足人目之近寻”：

远山翠百重，回流映千丈。
花枝聚如雪，芜丝散犹网。……（《与江水曹至滨干戏》）(95)

远树暖仟仟，生烟纷漠漠。
鱼戏新荷动，鸟散余花落。……（《游东田》）(96)

这又是一个收缩型的视野，兼顾着“钩连缥缈而去，不厌其远，所以极人目之旷望”和“铺设其景而来，不厌其详，所以足人目之近寻”(97)。写“旷望”之“百重”、“千丈”、“仟仟”、“漠漠”景致用“染”，写“近寻”之“花枝”、“芜丝”、“鱼戏”、“鸟散”景致则用“勾”。这种在磅礴阔大之象中别又勾出小物事的前提，依然是对“风”（空气感）和“景”（光感）的认知。在“勾”、“染”之中，并无设“灭点”的透视意识，一切乃基于不同距离里的“风”和“景”。而且，如许多传统山水画一样，中景被跳跃过去了。远景之“染”的极致，可以是一片浑涵，一片在抽象和具象之间的窈冥恍惚，如：

风碎池中荷，霜翦江南蓼。……（《治宅》）(98)

上句“风碎池中荷”是近景、小景，十分具体。然下句却是一片画笔不能及的浑涵，它绝非具体的物象，而是滉漾在目的广大空间中朦胧的色彩氛围，正是“如蓝田日暖，良玉生烟，可望而不可即于眉睫之前”(99)。此是李日华论画所说的“意到笔不到，为神气所吞处”的“极迥色”、“极略

色”(100)。“风碎池中荷”一句以此被置于一深远无尽的背景之中。小谢诗如“云景暖含芳”(101)“眇眇青烟移”(102)、“余春满芳甸”(103)皆有“空者善涵”(104)的意味。试问唐人杜牧“千里莺啼绿映红”一句中有多丰富的景深！永明诗多有此类造语：沈约有“午寒散峤木，萦蔚夕飙卷”(105)、“夜月琉璃水”(106)；王融有“浩露零中宵”(107)、“秋风下庭绿”(108)。永明诗是律化的重要里程碑。吴淇谓“齐固古诗与唐诗中间一大关键也”(109)。焦循亦谓“齐梁者，枢纽于古律之间者也”(110)。谢朓和永明诗人所造之景，已令后世论诗者视作“渐有唐风”(111)、“唐调之始”(112)，以至“盛唐之嚆矢”(113)。

谢灵运的山水诗在结构上往往维持一种三段论，即起叙进入山水的行程或动机，继以铺陈景物，最后进入理悟，由此说明自己由游览而获超脱。概括起来，这样的结构展现了诗人在游览山水之后心境变化的过程。当然，谢灵运也有如《郡东山望海》、《登上戍石鼓山》等个别作品，表现游览山水无法实现诗人化解忧郁的初衷，反令山水成为了心中忧郁的象征。鲍照行旅诗中的风景描写，如上文所说，不妨看作是承续了谢灵运后一类诗作的写法，却又不必再去如大谢那样叙写一展积郁的初衷了。小谢的一些作品，则对望中风景与情感的关系进行了全新开拓。在此，诗人不可能再去关注以肢体移动而依次展开山水的过程，而只能叙写眼前同一空间之中（通常是在轩窗之中）、却不恒定的天地间一霎风一霎雨的动态气象变化，此变化撩起了他敏感心灵的微澜。此中再无游览和理辩的区隔，因为心境的变化亦几乎与风景同步。如直中书省所作《观朝雨》：

朔风吹飞雨，萧条江上来。
既洒百常观，复集九成台。
空濛如薄雾，散漫似轻埃。
平明振衣坐，重门犹未开。
耳目暂无扰，怀古信悠哉。
戢翼希骧首，乘流畏曝腮。
动息无兼逐，歧路多徘徊。
方同战胜者，去翦北窗莱。(114)

此诗起得突兀，江上一阵飞雨，由远而近，落入宫阙楼台之上，诗人在

重门未开的平明，耳目俱清。面对雨雾空蒙，却有了一番动息出处的内在论辩，最后致仕而翦北窗之莱的想法，胜于俄顷之间。究竟前六句的风雨，与以下诗人动息出处的争辩有何关联？在此要做单线的逻辑连接是不可能的。读者却可自忖：或许是江上远来的风雨，撩起他心中一阵风雨？或许这只有风雨而无人声的时刻，最宜思辨？或许是这突来的风雨令他想到政争中无常的变化？或许是这阵风雨令他无端生出一段凄惶之情？……所有的设想皆有可能，却又皆不能确定，这就是“诗兴”。古人所谓“入兴贵闲”⁽¹¹⁵⁾，“兴隐而比显，兴婉而比直，兴广而比狭”⁽¹¹⁶⁾，云云，即在说明“诗兴”中这种心在有意、无意之间，起“兴”之象意义不可界定的特点。可以肯定的只是：诗人这一阵心灵的波动，是由这一阵拥向他的风雨撩动而起的。再如《和宋记室省中》：

落日飞鸟还，忧来不可极。
行树澄远阴，云霞成异色。
怀归欲乘电，瞻言思解翼。
清扬婉禁居，秘此文墨职。
无叹阻琴樽，相从伊水侧。⁽¹¹⁷⁾

落日时分飞鸟突然拥入诗人视野，忧伤随之而来。究竟鸟还与忧来有何关联？难道是飞鸟有巢可归，而予不可归？抑或飞鸟闯入打破了天地和心境中的平静？抑或飞鸟掠过的茫茫长空如忧愁渺无边际？抑或这一景象令他想起另一个有落日飞鸟日子里的心境？景与情之间，如王船山所说：“合离之际，妙不可言。要此景在日、鸟之外，亦在日、鸟之间。”⁽¹¹⁸⁾吾人但知这落日、飞鸟、行树、云霞乃诗人视野中物，诗人欲假飞鸟之翼，与道士相偕遁世。再如作于宣城的《高斋视事》：

余雪映青山，寒雾开白日。
暖暖江村见，离离海树出。
披衣就清盥，凭轩方秉笔。
列俎归单味，连驾止容膝。
空为大国忧，纷诡谅非一。
安得扫蓬径，销吾愁与疾！⁽¹¹⁹⁾

此诗亦自景物起笔，移远而就近。首联的“映”与“开”字，一静一动，已

悄然拉开“风景”的变化。第二联的“暧暧”与“离离”，一状蒙昧，一状分明，二句中有一徐徐的展开。上接“寒雾”中透出“白日”一句，已然是雾气缓缓散去，江村海树渐渐显露风景的一段时光。这是诗人的视野：“隐然一含情远眺之人，呼之欲出。”⁽¹²⁰⁾然后瞩目于此的这位太守的一天开始了：“披衣就清盥，凭轩方秉笔”，他在清盥与秉笔之时感到案牍之事可厌而生归隐之念。此处读者再次遇到景与情的连接问题：自高斋望见的雪霏雾散之景究竟与以下一段情绪泛起有何关联？或许是诗人思想中的迷障亦如寒雾于此缓缓散开？或许是这眼前的恬然清景令他对照了官场的纷诡？或许是海树江村令他想到了归隐的去处？这一切依然不可能有答案。可以确定的只是：诗人心中这一段小小的戏剧，是由徐徐散开的“寒雾”拉开帷幕，而诗人的语调和笔墨，亦如“寒雾”散开一般纾缓。

自一霎风雨、一群飞鸟、一团悄然散尽的雾气而顿起心中波澜是敏感，因草木、山色的些微季候变化而伤感又何尝不是敏感？玄晖以下的诗兴即起于天地之间此类变换之中：

高轩瞰四野，临牖眺襟带。
望山白云里，望水平原外。
夏木转成帷，秋荷渐如盖。
巩洛常睠然，摇心似悬旆。（《后斋迴望》）⁽¹²¹⁾

还未到叶落和霜雪天气，初秋季节山水树木的变化是悄然进行的。然而此中空气、水流量、草木的色彩和稠密程度的转换，已足以摇动诗人心旌。五、六两句中“转成”、“渐如”，写转换的徐徐之态，却又透露出语调笔致的摇曳与从容。在此，轻愁薄怅是被如此淡淡的笔墨带出的。古人论小谢以“着笔甚轻”⁽¹²²⁾，“以淡远取致，笔情轻秀”⁽¹²³⁾，“得康乐之灵秀，而变以轻清”⁽¹²⁴⁾，所谓“轻”，正指语调和笔致间这种儒缓从容。再如《落日怅望》：

昧旦多纷喧，日晏未遑舍。
落日余清阴，高枕东窗下。
寒槐渐如束，秋菊行当把。
借问此何时？凉风怀朔马。
慕归客，复思离居者。

情嗜幸非多，案牍偏为寡。

既乏琅邪政，方憩洛阳社。(125)

这又是一首思归之作，思归之情又是由草木的些微变化引起。五、六句中的“渐如”、“行当”着笔轻缓；“借问”一句，发语从容；以下诗句中“已”、“复”、“幸”、“既”、“方”这些虚字的使用亦令语致落落，绵绵低回。这种儒缓的语调不仅符应所写初秋景物间的悄然变换，亦符应诗人抒写着的一缕清愁。类似的例子尚有“重树日芬葢，芳洲转如积”(126)，“青皋向还色，春润视生波”(127)。

这种景物、心绪和语调间的微妙符应是小谢如即兴曲般诗的魅力所在。除却不无揣测、商略意味的“渐如”、“行当”、“转成”、“转如”等温婉语词外，叠字连绵是小谢这一轻缓语调的另一表现。小谢写景句中如“飒飒满池荷，脩脩荫窗竹”，“远树暖仟仟，生烟纷漠漠”，“漠漠轻云晚，飒飒高树秋”(128)，“泄云已漫漫，夕雨亦凄凄”(129)，“连连绝雁举，眇眇青烟移”(130)，“泱泱日照溪，团团云去岭”(131)，“暖暖江村见，离离海树出”，“轻上靡靡，杂石下离离”(132)，“杳杳云窦深，渊渊石溜浅”(133)，“夜条风淅淅，晚叶露凄凄”(134)等，均以叠字连绵令语调纾缓婉转。此种连绵字造成的语调儒缓，恰如画家的轻笔晕染。所谓“淡墨轻岚”，这就是“淡墨”了。而“轻岚”则是小谢所写山川风物之如“宣、歙诸山，清远绵渺”(135)。小谢笔下常常逸出的天象“风景”是“薄雾”、“轻埃”、“寒烟”、“轻霞”、“白露”、“余雪”、“寒旭”、“清阴”、“朝日”、“清风”、“朝霞”、“云霞”、“日华”、“白日”、“云景”；常常写出的山水是“青山”、“远山”、“清川”、“莓渚”、“春水”、“清漪”、“白水”、“芳洲”、“青皋”、“苍波”、“石溜”、“芳甸”、“遥甸”、“春洲”、“烟蘅”、“芝涧”；常常出现的草木是“青苗”、“遥树”、“轻”、“寒草”、“汀葭”、“弱荇”、“新竹”、“新荷”、“红莲”、“重树”、“江树”、“疏芜”、“弱草”、“白”、“缃荷”、“青莎”、“杜若”；常常飞出之禽鸟有“远雁”、“鸥鳬”、“独鹤”、“田鹄”、“沙鸨”、“巢燕”……这一切皆为烟水江南中“芊绵蒨丽”（方东树语）之物。“芊绵蒨丽”蕴含了相对雄壮的柔弱，相对陈熟的鲜嫩，相对密集的疏落，相对浓重的平淡。如以水墨渲染和轻擦模糊了轮廓线的董源山水。小谢诗故而如古人所说：“如花之初放，月之初盈”(136)，“如秋山清晓，霏蓝翥黛之中，时有爽气”(137)。倘以谢朓诗句

为其诗境写照，则“远树暖芊芊，生烟纷漠漠”，“泱泱日照溪，团团云去岭”，“暧暧江村见，离离海树出”一类最为恰切。和明远一样，玄晖也关注长江中下游平原丘陵在湿气象中的风景，但玄晖非如明远那样，以厚重的烟霾写其迷茫凄惶的心境，而是以“清远绵渺”、“芊绵蒨丽”的景物，表达其不失优美情调的轻愁薄怅。或许可以说，吾人在小谢诗中的山川风物、笔致语调和轻愁薄怅里体验最多的是烟水江南迷蒙中的绿色。迷蒙是忧郁的灰色，但绿色，如康定斯基所说，则“最后把自己扬弃到幽静里，不要求什么，不呼唤什么”(138)。

四、结论

由以上讨论可知：“后谢灵运时代”两位诗人鲍照和谢朓书写大自然的全新美感话语，是在偶有中、低山地丘陵的长江中下游平原的经验中产生的。二人登游山岭的作品则继承了大谢“游览”闽浙山地丘陵的风格。

郭熙曰：“山水，大物也。人之看者，须远而观之，方见得一障山川之形势气象。”⁽¹³⁹⁾山水对中国诗、画而言，本质上是眺望中的“远景”，这一点与欧洲文艺复兴后形成的“地景”（landscape）概念并无不同。⁽¹⁴⁰⁾鲍、谢二人在长江中下游的江矶或数十米的矮丘之上，取代大谢的肢体移动，以望眼揽取更具深度的远景。于是，据山而“望”不再如以往诗人那样，仅为一种生命姿态和超越经验视野的展示，⁽¹⁴¹⁾而是让视知觉为光所引领，更自由地“游览”世界。这样的美感体验，需要概括为一个新的语词。“风景”一词并不苟然地在此时出现了。

“风景”是“空气和日光”以转喻方式实现的词义扩大，因其指向种种气象，确能概括明远和玄晖为中古山水美感话语树新添的枝杈。它精致化了“山水”的书写，因为自然山水映现于望眼之中的样貌，皆取决于当下气象中的光照和空气的纯净度。从“山水”到“风景”，恰如宋人韩纯全论画山水，首论山，次论水，再次论林木与石，复又论“云霞烟霭岚光风雨雪雾”，以为“夫通山川之气，以云为总也”⁽¹⁴²⁾。从“山水”复有“云霞烟霭岚光风雨雪雾”，这也是画史本身的逻辑体现：大量以烟霭处理山水，乃是山水被确立为绘画中心主题两个世纪以后的事。在此，诗人的认知和表现显然走在了画家之前。为彰显日光、气流的“风景”，明远将眼前山水风物置于天-地之中，以更广阔的构架书写山水。诗人在谢灵运的“山水”中增添了“氛雾”、“星辰”、“青冥”、“星汉”这些天象，并且关注长江中下游湿气象中的渺漭景色。大谢基元构架下的山/水与色彩的对比被景物间的明暗关系和通贯所替代。

鲍照诗赋中的天-地框架，绍复了宋玉铺写巫山的云气变幻的天空的传统。其意义超越了文学，成为中国艺术家景观意识的根本。程抱一

说：中国画家是负载于地，而将其灵魂转向天。(143)其实比之画家，中国诗人并非只是单纯地去望天，而是更习惯自天而俯瞰大地山川。(144)与西方风景画设置“地平线”以强调画家“从主体的立场出发所观察到的大地之极限”(145)，彰显有限与无限的界限的意识(146)不同，中国诗、画的天-地框架消泯了有限与无限的界限。无论从词源和意义考虑，通常译为“风景”的西方语文中的landscape或paysage，都应译为“地景”(147)才更妥当，因为landscape本是画家身处地上某一点的经验视野。而中国诗、画中的山水则是一种“天-地之景”。“天-地”令有限与无限交融于“风”和“景”之中，烟云雨雾皆由“天地相合”以出。(148)如此的“天-地之景”不再可能仅仅是一个静态的视觉对象，人一旦“仰尽兮天经，俯穷兮地络”，就不再坚持距离感，而落在了无处不在的动态“风景”之中。于此甚至可能藉接连宇宙之气以作“神”之“游”。(149)一位研究中国山水画的俄国学者说：“天和地自如地奏出了（中国）绘画的‘主旋律’。”(150)宋人郭熙论画谓：“凡经营下笔，必合天地。何谓天地？谓如一尺半幅之上，上留天之位，下留地之位，中间方立意定景。”(151)明人石涛曰：“山川，天地之形势也。……正踞千里，邪睨万重，统归于天之权、地之衡也。天有是权，能变山川之精灵；地有是衡，能运山川之气脉；我有是一画，能贯山川之形神。”(152)天与地这一阳一阴之间，“天”更具创生而“地”更具呈法的意味，由此展开了中国诗画以潏潏之“气”——云、雾、雨、露——为基本要素的物质想象，灏灏之气令山水缥缈幽邃，如梦如幻【图十、十一】。诗人在开启云空这一特别维度的同时，也因之往往展开超自然的想象。



图十 三清山云海



图十一 李士达《山亭坐望图》

不无吊诡的是，居停以望“风景”又是切割大自然而“取景”的开端。有学者根据《释名》中诠“景”为“境也，明所照处有境限也”引申

出“景”为一“边缘化了的光亮”的义涵。⁽¹⁵³⁾户牖本为取光之用，且具框限的功能。当谢朓透过轩窗眺望之时，他关注的已不仅是哪处山水，而是变化于光照、温度与气流中的这一刻这一视角中的山水，已藉轩窗自其身体此刻的在世存有对存有界的湍流进行了切割和镶嵌，已从空间和时间上片段化了流而不滞的水色山光、云影天风。这不妨看作是“景”观念的萌起，因为“景”即意味着以画意为追求的切割和片段化。⁽¹⁵⁴⁾这种切割令诗对风景的书写前所未有地出现颇具中国传统绘画画意的平远构图，令诗人藉由方位词、动词的巧用以凸显景物之间迷幻的空间关系，以及浑涵和清晰的穿插变换。然而，“风景”又同时意味着一切皆笼罩于天地之中，意味着诗人处身于“风景”的氛围之中。故而，所谓画意构图，绝不意味着诗人面对着隔绝在主体之外的对象，而是“身即山川而取之”⁽¹⁵⁵⁾，即诗人自由地与山水风景往还，游目于其中；山水风景亦同时拥入诗人的视野。

对诗歌而言，明远、玄晖对风景与情感之间新关系的开拓更为重要。谢灵运的山水诗多依诗人的“游览”过程而展开，铺陈山水美之余，必须不无生硬地解说经此而发的理悟或感叹。情与景、心与物故而由外在的逻辑所连贯。鲍照对景与情关系的开拓，主要见于其宦游和去离题材的作品。诗人于自然现象的结构或基调之中发现了与其情感类似的结构或基调，其中江天湿气象的淼茫景象特别成为漂泊旅人迷茫、阴沉心境的象征。在此，鲍照开拓的新情景关系藉用和符应着其铺写风景的天地框架。

玄晖对情与景关系的开拓亦自其以轩牖吸纳两间景物的框架中生发。由此，诗人当然不会再叙写其肢体进入山水的过程，而只敏感于眼前比山水更广阔亦更不恒定的“风景”氛围中或乍然倏尔之间、或悄然浸润之中的动态变化，而其心灵的微澜则因之油然而起。此处再无游览和理辩的区隔和逻辑联系，因为心境的变化亦几乎与“风景”同步。后人所谓“入兴贵闲”、“兴隐而比显，兴婉而比直，兴广而比狭”云云，当以此类诗作的经验为基础。而且，玄晖写此种种荒忽变化之笔致，竟如此轻灵摇曳；发此种种情意之语调，竟如此从容儒缓，在在符应眼前“清远绵渺”之风景，和心中缕缕之清愁。玄晖亦如明远，着笔于江南湿气象中的山水，然与明远不同，玄晖情景交融的世界仍不乏优美之致。谢朓故而

(1) 本章原载台北《汉学研究》第30卷第2期（2012年6月），收入本书时做了增补和大幅修改。

(2) 《宋书》卷六七，第6册，页1753—1754。

(3) 如日本学者小川环树所观察，《世说新语·言语》已有“风景”出现：“过江诸人，每至美日，辄相乡邀新亭，藉卉饮宴。周侯中坐而叹，曰：‘风景不殊，正自有山河之异！’皆相视流泪。”诗中最早的例子则是鲍照《绍古辞》其七，以及刘宋孝武帝《登鲁山》、王罔《奉和往虎窟山寺》。“风景”在中唐以后转变为“景致”（view）。而“风景”——意指光和空气（light and atmosphere）系六朝时期用法。见《风景的意义》，陈志诚译，谭汝谦编，《论中国诗》，页1—32。宋孝武帝刘骏（430—464）的《登鲁山》应写于鲍照诗后，而陶渊明诗《和郭主簿二首》中“天高风景澈”异文作“天高肃景澈”。

(4) 曹融南校注，《谢宣城集校注》（上海：上海古籍出版社，2001），页29。

(5) 《宋书》卷六七，《谢灵运传》，页1775。

(6) 钱振伦注，黄节补注并集说，钱仲联增补集说并校，《鲍参军集注》（上海古典文学出版社，1958），页122。

(7) 同上书，页123—124。

(8) 《鲍参军集注》，页120—121。

(9) 祝穆，《方舆胜览》卷三，《文渊阁四库全书》，第471册，页599。穆彰阿、潘锡恩，《大清一统志》卷九〇，《续修四库全书》，第614册，页477。

(10) 据今镇江市政府市志办公室《镇江市志》对此一带地形的描绘，此残丘带“因地壳运动褶皱隆起而成，多形成于六、七百万年以前，以后又经新构造运动，褶皱断裂和长期外力风化、侵蚀作用，使山体不断遭到破坏，绝对高度和相对高度逐渐变小，构造形态越来越模糊，出现了很多侵蚀地形，如山前侵蚀平地、次生谷地等。这条东北—西南走向的侵蚀山丘带中，由西南向东北方向，断断续续分布着五洲山、十里长山、马鞍山、九华山、岷山、黄鹤山、观音山、汝山、焦山等孤立的山体”。（见 <http://szb.zhenjiang.gov.cn>）由这段话可知，这一带并不曾出现突发的地质大变动。

(11) 《鲍参军集注》，页121。

(12) 引自欧阳询，《艺文类聚》卷八，上册，页142。

(13) 李吉甫，《元和郡县志》（北京：中华书局，1984）卷二五，下册，页591。

(14) 《游蒜山记》，《小方壶斋舆地丛钞》（上海：著易堂印行，1877—

1897)，第四帙，第5册，页2571。

(15) 《鲍参军集注》，页122。

(16) 参见张修桂，《中国历史地貌与古地图研究》（北京：社会科学文献出版社，2006），页111。

(17) 陈元龙编纂，《历代赋汇》（南京、上海：江苏古籍出版社、上海书店，1987），卷一，页1。

(18) 均见《鲍参军集注》，页1，37，54，57，58，122，121，126，187，193。

(19) 《说文解字》，页190。

(20) 《荀子·积土》，《诸子集成》，第2册，页4。

(21) 《国语》卷三《周语下》，《文渊阁四库全书》，第406册，页31。

(22) Richard E. Strassberg (trans. with annotations and an introduction)，*Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1994)，p.21。

(23) 陆贾，《新语》，引自欧阳询，《艺文类聚》卷六二，下册，页1128。

(24) 当然，更早的例子是曹操《步出夏门行·观沧海》一诗，诗人于碣石面对海与天，但无论就题材还是动机而言，此诗都是一个暂时无后继者的孤明先发之作。

(25) 此外，谢灵运《登上戍石鼓山》是其诗中唯一一篇写登高望江的作品，虽然其所登石鼓山比一般江矶要高许多。晋代歌谣《欢闻变歌》其六、《懊侬歌》其九中已有“牛渚矶”（即采石矶），《湖就姑曲》中亦出现“赤山矶”，但均非登矶眺望的作品。而西曲歌之《三洲歌》中有“送欢板桥湾，相待三山头。遥见千幅帆，知是逐风流”则已是矶上眺望的作品了。见逯钦立辑校，《先秦汉魏晋南北朝诗》，页1051、1057、1059、1061。

(26) 万山是襄阳汉水之矶，孟浩然《秋登万山寄张五》等咏此。岷首山或岷山之咏起于羊祜的登临堕泪，在汉水改道前亦为江矶。孟浩然有多首诗咏此，如《与诸子登岷山》、《岷山作》、《岷山送张去非游巴东》、《岷亭饯房璋崔宗之》、《登岷亭寄晋陵张少府》等。

(27) 颜延之，《车驾幸京口侍游蒜山作诗》，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1231。

(28) 《石帆铭》，《鲍参军集注》，页54。

(29) 《瓜步山揭文》，《鲍参军集注》，页57—58。

(30) 王士禛选、闻人倓笺，《古诗笺》（上海：上海古籍出版社，1980），页236。

(31) 《日落望江赠荀丞》，《鲍参军集注》，页134。

(32) 《发后渚》，同上书，页150。

(33) 《发长松遇雪》，同上书，页152。

(34) 王简编辑，《湘绮楼说诗》卷六（台北：文海出版社，1974），页89。

(35) 《鲍参军集注》，页129。

(36) 嵇会筠等监修、沈翼机等编纂，《浙江通志》卷十二，《文渊阁四库全书》第519册，页379。

(37) 《鲍参军集注》，页145。

(38) 《中国诗画语言研究》（南京：江苏人民出版社，2006），页353—354。

(39) 韩拙，《山水纯全集》，《历代论画名著汇编》，页135。

(40) 韩拙新三远论与南宋画家生活环境的关联见方闻，Image of the Mind，中译本《心印：中国书画风格与结构分析研究》，李维琨译（西安：陕西人民美术出版社，2006），页58。

(41) 《庄子集释·知北游》，《诸子集成》，第3册，页325。

(42) 《尸子》卷下，《续修四库全书》，第1121册，页303。

(43) 《文选》卷二九，中册，页409。

(44) 均见《先秦汉魏晋南北朝诗》，上册，页376，396，422。

(45) 吴兢，《乐府古题要解》卷下，丁福保辑，《历代诗话续编》（北京：中华书局，1983），上册，页52—53。

(46) 《鲍参军集注》，页112。

(47) 曹道衡，《论鲍照诗歌的几个问题》，《中古文学史论文集》（北京：中华书局，1986），页239。

(48) 《鲍参军集注》，页149，127。

(49) 引自李昉，《太平御览》卷五六地部二一，《文渊阁四库全书》第893册，页602。

(50) 曹衮先，乾隆《句容县志》卷三，《中国地方志集成》之《江苏府县志辑34》（上海：上海书店据民国七年刻本影印），页526。

(51) 阿恩海姆（Rudolf Arnheim）说：“造成表现性的基础是一种力的结构……像上升和下降、统治和服从、软弱和坚强、和谐与混乱、前进和退让等基调，实际上乃是一切存在物的基本存在形式。不论是在我们自己的心灵中，还是在人与人的关系中；不论是在人类社会中，还是在自然现象中，都存在着这样一些基调。”见《艺术与视知觉》，滕守尧、朱疆源译（北京：中国社会科学出版社，1984），页625。

(52) 《秋夕》，《鲍参军集注》，页190。

(53) 《苦雨》，同上书，页188。

(54) 《鲍参军集注》，页150，149，145。

(55) 《谢宣城集校注》，页233。

(56) 鲁铨、钟英修，洪亮吉、施晋纂，嘉庆《宁国府志》卷一二直谓“高斋”即为“北楼”、“叠嶂楼”、“谢公楼”，《续修四库全书》第710册，页43。

(57) 陈受培修、张焘纂，《宣城县志》卷二，嘉庆刻本，《稀见中国地方志汇刊》，第24册，页31。

(58) 《宣城县志》，页38。

(59) 见魏耕原，《谢朓诗论》（北京：中国社会科学出版社，2004），页218。法国学者胡若诗（Florence Hu-Sterk）虽以为影响郭熙“三远”说的主要是中唐以后诗歌，但也接受了魏耕原的说法，不否认“‘远’的理念”乃昉自谢朓。见万雪梅译，《唐代山水诗和郭熙的‘三远’》，钱林森编，《法国汉学家论中国文学·古典诗词》（北京：外语教学与研究出版社，2007），页348。

(60) 宋长白撰，《柳亭诗话》卷二八，《续修四库全书》第1700册，页382。

(61) 笔者以为与宣城之中的陵阳山更可比的是可俯瞰长沙城的伏龙山天心阁。

(62) 这一现象或许可追溯到张载《登成都白菟楼》中的“重城结曲阿，飞宇起层楼”（见《先秦汉魏晋南北朝诗》，上册，页739—740）和鲍照《还都至三山望石头城》中的“攒楼贯白日，摛堞隐丹霞”（见《鲍参军集校注》，页147）。

(63) 《古诗归》卷一三，《续修四库全书》，第1589册，页491。盛唐王维《早入茱阳界》、《渡河到清河作》、《晓行巴峡》和《汉江临眺》中山水间闾井万家风景应承此而来。

(64) 见《谢宣城集校注》，页344，268，230，282，228，359。

(65) Malcolm Andrew, *Landscape and Western Art* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp.107-116.

(66) 《谢宣城集校注》，页229—230，254—255，323，359—360，411，413。

(67) 梅洛-庞蒂，《眼与心》，杨大春译（北京：商务印书馆，2007），页71。

(68) 《谢宣城集校注》，页225，232，243，246。

(69) 阴铿“带天澄迥碧”，王维“橈带城乌去，江连暮雨愁”皆取资小谢，见《渡青草湖》，刘畅、刘国珺注，《何逊集注·阴铿集注》（天津：天津古籍出版社，1988），页216；《送贺遂员外外甥》，陈铁民校注，《王维集校注》（北京：中华书局，1997），第2册，页348。

(70) 方闻，《心印：中国书画风格与结构分析研究》，页22—23。

(71) 《怀故人》，《谢宣城集校注》，页272。

(72) 《秋夜》，同上书，页265。

(73) 《夏始和刘孱陵》，同上书，页344。

(74) 《中国风景诗的形塑——以南朝谢朓诗为核心的探讨》，载《林文月先生学术成就与薪传国际学术研讨会论文集》（台北：台大中文系，2014），页531。蔡氏的论文在拙文于《汉学研究》上刊出后发表，多有创获，值得读者参读。由她馈赠大文，本人得藉以修补本章，特在此致谢。

(75) 《汉江临眺》，《王维集校注》，第2册，页442。

(76) 《送魏郡李太守赴任》，同上书，第2册，页314。

(77) 《游感化寺》，同上书，第2册，页439。

(78) 《过福禅师兰若》，同上书，第2册，页593。

(79) 《新晴野望》，同上书，第2册，页570。

(80) 《终南别业》，同上书，第1册，页191。

(81) 《怀故人》，《谢宣城集校注》，页272。

(82) 王维此二句逗引出大历诗人许多类似表达，蒋寅举卢纶《至德中赠内兄刘赞》“听琴泉落处，步履雪深时”，于鹄《春山居》“水流山暗处，风起月明时”，李端《单推官厅前双桐咏》“叶重凝烟后，条寒过雨时”，杨凝《别谪者》“八月三湘道，问猿冒雨时”和韩翃《题苏许公林亭》“万叶秋声里，千家落照时”为例，说明王维两句诗对大历诗人的影响。见其《大历诗风》（上海：上海古籍出版社，1992），页196—197。但这一表达最早应追溯至谢朓。此处尚可补充的例证有韦应物的“楚江微雨里，建业暮钟时”（《赋得暮雨送李胄》）。

(83) 见虞君质选辑，《美术丛刊》第1辑（台北：编译馆，1986），页1。

(84) 蔡瑜，《中国风景诗的形塑——以南朝谢朓诗为核心的探讨》，页523。

(85) 宗白华，《中国诗画中所表现的空间意识》，《美学散步》（上海：上海人民出版社，1981），页86。

(86) 李白，《莹禅师房观山海图》，《全唐诗》卷一八三，第5册，页1870—1871。

(87) 杜甫，《奉观严郑公厅事岷山沱江画图》，《全唐诗》卷二二八，第7册，页2485。

(88) 《谢宣城集校注》，页228。

(89) 同上书，页230。

(90) 李贤等，《大明一统志》卷六，页159。

(91) 《金陵古迹名胜影集》（北京：中华书局重版1936年商务印书馆版，2006），页236。

(92) 《太平寰宇记》卷九〇，页1176。

(93) 明远此诗是写江上舟行望三山矶，而非如玄晖登矶远眺。

(94) 《晚登三山还望京邑》，《谢宣城集校注》，页278。

(95) 《谢宣城集校注》，页245。

(96) 同上书，页260。

(97) 郭熙，《林泉高致》，《历代论画名著汇编》，页71。

(98) 《谢宣城集校注》，页268。

(99) 司空图，《与极浦书》，见郭绍虞、王文生编，《中国历代文论选》（上海：上海古籍出版社，1979），第2册，页201。

(100) 《竹懒论画》，《中国画论类编》，页131。

(101) 《奉和随王殿下》其六，《谢宣城集校注》，页371。

(102) 《奉和随王殿下》十一，同上书，页377。

(103) 《别王僧孺》，同上书，页420。《古文苑》卷九，题王融作。

(104) 王夫之评谢朓《怀故人》，《古诗评选》卷五，《船山全书》，第14册，页768。

(105) 沈约，《循役朱方道路诗》，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1636。

(106) 沈约，《登北固楼诗》，同上书，页1640。

(107) 王融，《清楚引》，同上书，页1387。

(108) 王融，《同沈右率诸公赋鼓吹曲二首》其一《巫山高》，同上书，页1388—1389。

(109) 吴淇撰，《六朝选诗定论》卷一五，《四库全书存目丛书补编》（济南：齐鲁书社，2001），第11册，页332。

(110) 焦循撰，《易余钥录》卷一五，《丛书集成续编》（上海：上海书店，1994），第91册，页463。

(111) 唐庚，《唐子西文录》，引自魏庆之《诗人玉屑》（上海：上海古籍出版社，1978）卷一三，上册，页279。

(112) 胡应麟，《诗薮》（上海：上海古籍出版社，1979），外编卷二，页152。

(113) 成书，《多岁堂古诗存》，转引自《谢宣城集校注》，页440。

(114) 《谢宣城集校注》，页215。

(115) 《文心雕龙义证·物色》，下册，页1755。

(116) 陈启源撰，《毛诗稽古编》卷二五，《文渊阁四库全书》第85册，页697。

(117) 《谢宣城集校注》，页346。

(118) 《古诗评选》卷五，《船山全书》第14册，页772。

(119) 《谢宣城集校注》，页280。

(120) 评《之宣城郡出新林浦向板桥》，《古诗评选》卷五，《船山全书》第14册，页769。

(121) 《谢宣城集校注》，页230。

(122) 方东树，《昭昧詹言》（北京：人民文学出版社，1984）卷七，页190。

(123) 何焯，转引自《谢宣城校注》，页262。

(124) 邵长蘅，转引自《谢宣城集校注》，页283。

(125) 《谢宣城集校注》，页230—231。

(126) 《和别沈右率诸君》，同上书，页312。

(127) 《和王长史卧病》，同上书，页315。

(128) 《侍筵西堂落日望乡》，同上书，页414。

(129) 《游敬亭山》，同上书，页240。

(130) 《奉和随王殿下》十一，同上书，页377。

(131) 《新治北窗和何从事》，同上书，页359—360。

(132) 《将游湘水寻句溪》，同上书，页250。

(133) 《游山》，同上书，页233。

(134) 《失题》，同上书，页423。

(135) 洪亮吉，《北江诗话》卷四，光绪三年授经堂本页十一，《续修四库全书》，第1705册，页30。

(136) 方东树，《昭昧詹言》卷七，页186。

(137) 田雯，《古欢堂集杂著》卷三，《清诗话续编》（上海：上海古籍出版社，1983），第2册，页697。

(138) 见瓦尔特·赫斯（Walter Hess）编，《欧洲现代画派画论选》，宗白华译（北京：人民美术出版社，1980），页137。

(139) 《林泉高致》，《历代论画名著汇编》，页65。

(140) Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay* (London: Phaidon Press, 1944), p.179.

(141) 如阮籍《咏怀诗》中其十三的“登高临四野，北望青山阿。松柏翳冈岑，飞鸟鸣相过。感慨怀辛酸，怨毒常苦多。李公悲东门，苏子狭三河”，其二十六的“朝登洪坡颠，日夕望西山……鸾鹭时栖宿，性命有自然。建木谁能近，射干复婵娟”，其二十一的“于心怀寸阴，羲阳将欲冥。挥袂抚长剑，仰观浮云征”，其五十四的“西北登不周，东南望邓林。旷野弥九州，崇山抗高岑。一餐度万世，千岁再浮沉”等，皆主要是一种抒发深重感慨的方式。见《阮籍集校注》页260、295、285、351—352。又如王乔之《奉和慧远游庐山诗》中“遐丽既悠然，余盼觐九江。事属天人界，常闻清吹空”，张野问题诗中“靦岭混太象，望崖莫由检。……揭来越重垠，一举拔尘染”，孙嗣《兰亭诗》中“望岩怀逸许”，庾阐《衡山诗》中“寂坐挹虚恬，运目情四豁。翔虬凌九霄，陆鳞困濡沫”，均有超越经验的描写。见《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页938、908、874。

(142) 《山水纯全集》，《历代论画名著汇编》，页139。

(143) 《神游——中国绘画一千年》，引自《外国学者论中国画》，高名路译、李玉兰校（长沙：湖南美术出版社，1986），页76—77。

(144) 如李零所说：古人地理的认识背景是天文，“东西靠昼观日影，南北靠夜观极星，他们是在‘天’的背景底下讲‘地’。”“‘天下’这个词，看似平常，却暗示着一种视觉效果，一种在想象中居高俯瞰大地一览无余的效果。”见《思想地图：中国地理的大视野》（北京：三联书店，2016），页8，页107。古人以云汉星宿对应地上山川也是在坚持这个天-地框架。

(145) 朱利安，《山水之间》，中译打印稿，页91。

(146) 在此笔者愿读者分享我与朱利安教授晤谈时他所说的一段话，其大意是：“地平线在希腊文化中即为分割可见与不可见。宇宙对希腊人而言是完成的作品，地平线因此是为关闭。希腊人喜欢界定的事物，中国人则无惧不可界定（indefini）的世界。Logos是在始与终之间思考，中国山水画却在追求看不到的‘远’。”当然，中国人所无惧的“不可界定”，应当是寓无限于有限之中的“虚”。

(147) 一般以为，用于美术的英语词汇landscape和landskip均来自荷兰语的landschap，但其实就词根而论，荷兰语的landschap其实是自德语词landschaft演化而来，这个德语词的原义是指地域、农业管辖权或农村空间体系。见Isis Brook, “Aesthetic Appreciation of Landscape,” in *The Routledge Companion to Landscape Studies*, eds. Peter Howard, Ian Thompson & Emma Waterton (New York: Routledge, 2013), p.108.

(148) 《老子道德经》，第三十二章，《诸子集成》，第3册，页19。

(149) 详见本书第三章。

(150) 扎瓦茨卡娅，《中国绘画的天和地》，《外国学者论中国画》，页15。

(151) 《林泉高致》，《历代论画名著汇编》，页73。

(152) 《苦瓜和尚画语录·山川章第八》，《历代论画名著汇编》，页368—369。

(153) 见Hui Zou, “The Jing of a Perspective Garden,” *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes* 22, 2002.4, pp.293—298.

(154) 然此处尚有对时间和个人体验关闭的“八景”传统和由开放时间以令原初体验保持开启的借景传统的分别，详见本书附录《设景与借景》。

(155) 郭熙，《林泉高致》，《历代论画名著汇编》，页67。

第三章 南朝诗的空间内化⁽¹⁾

一、引言

本章拟讨论的三位诗人——江淹（444—505）、何逊（466—519）和阴铿（511—563）——其行踪和视野，似乎同时涵盖了前两章的山水世界。江淹对山水风景的关注，非限于长江中下游平原这一地域，而是回到了大谢所描写的闽浙山地丘陵这二列与海岸平行的山岭构成的地形骨架。谢灵运左迁的永嘉和归隐的始宁，属自西南而东北较低的第二列，由博平岭、戴云山、洞宫山、括苍山、天台山向东渐次过渡到沿海丘陵台地。而江淹左迁的建安吴兴却临近更西的一列，其以武夷山为主干，向东北与仙霞岭、会稽山相连，地势更高。而何逊和阴铿则如谢朓和鲍照，主要活动于长江中下游地区。

江淹长谢朓二十岁，南齐永明五年（487）当与谢朓在建康鸡笼山西邸盛会朝夕相处。但今日所见江淹诗作，悉作于永明之前。谢朓于建武二年（495）出任宣城太守，守宣之时是其以诗书写山水的丰硕之日。江淹于建武三年（496）继谢朓之任，出为宣城太守。⁽²⁾然而，这却已经是江郎才尽之时了。江淹夜梦郭景纯索讨所授五色笔和张景阳索要匹锦的逸事，即在罢官宣城郡后。⁽³⁾江淹一生虽历宋、齐、梁三朝，其以山水草木著诗作赋自娱的时期，却主要在刘宋末年，特别是其左迁为建安吴兴令的三年（474—477）。故从王通开始，江淹又与鲍照并称，⁽⁴⁾《文镜秘府论》有“攀琅玕于江鲍之树”⁽⁵⁾之语。江淹与鲍照一样，是谢灵运之后第一代描写山水的诗人，故而，就年齿而言，江淹应排在谢朓之前；就创作旺盛期而言，应与鲍照相近。然而，正如宇文所安在叙写盛唐诗发展时所说：诗的世代未必是历史的实体而是关系的实体，故不能纯粹以编年方式界定。⁽⁶⁾况且，话语研究更不同于文学史研究，因为它面对的不是由时代精神概念涵摄的历史时间，而是永远在分化和重新开始的时间。

与鲍照及后来的何逊、阴铿不同的是，江淹在谢灵运之后，以郭璞的五色之笔，描绘了璀璨绚丽的丹霞地貌景致。更为重要的是，他的观

赏和描写，已分别为后辈何逊和阴铿诗的山水呈现开启了新方向。本章以画意化和超经验化分别标示这两个方向，二者同属中国诗趋向近体化过程中山水描写“从外向内”的转变。高友工先生曾粗线条地勾画了这一转变。依其说法，经此转变，“诗人的审美意念充溢且流贯于其心中的想象的空间”，且最终“结束于象征化”以令“诗的真实只属于内在化的世界”(7)。何、阴诗中山水所彰显的内在诗意空间，于齐梁以降出现绝非偶然。中国诗正是在萧齐永明以后开始趣向近体，而何、阴乃此过程中的重要角色。胡应麟谓“六朝绝句近唐，无若仲言者”(8)。沈德潜谓仲言“渐入近体”(9)。至于子坚，更是近体初成的标志，胡应麟谓“近体之合，实阴兆端”(10)，“近体之有阴生，犹五言之始苏、李”。其《新成安乐宫》一诗，更被胡氏视为“气象庄严，格调鸿整，平头上尾，八病咸除，切响浮声，五音并协”的“百代近体之祖”(11)。本章第四节所重点论析的《晚泊五洲》和《登武昌岸望》二诗，亦皆为四联八句，押平声韵，中二联对仗亦极工整，只是平仄尚未全然协律。桑塔耶那（George Santayana）说：“凡被观赏的风景都是被创构（composed）的。”杂乱的风景（promiscuous natural landscape）是无从被欣赏为美的，因为“它不具有真正的统一性，并因而要求由想象提供这样或那样的形式”(12)。律诗为中国诗人提供了空前严格的形式，正是在中国诗歌律诗化的过程里，山水被赋予画意的整一性。然而，空前严格的形式本身又意味着支解和重组偶然性的世界，以至将它在某种程度上抽象化。故而，这是一个山水呈现突破经验，藉内化而为真正诗之空间的过程。这一过程中山水美感话语的两个重要现象皆始见于江淹，继而分别在何逊、阴铿的作品中趋于显明。故本章以江淹诗赋为起点，然后分述画意之“景”和超经验化空间在嗣后何、阴诗中的展开。除古代文献外，本章还将依据二〇一一年四月在中国大陆南方数省现地考察的结获，以揭呈出两类新话语在诗中的形构。

二、江淹的平生“二奇”

刘宋元徽二年（474）秋，江淹黜为建安吴兴（今福建浦城）令。翌年孟夏，他在吴兴城南南浦溪的九石有一段不期而然的惊艳。为此，他作有《赤虹赋》，此赋有序曰：

东南峤外，爰有九石之山，乃红壁千里，青萼百仞，苔滑临水，石险带溪。自非巫咸采药，群帝上下者，皆敛意焉。于时夏莲始舒，春荇未歇，肃舸波渚，缓曳汀潭。正逢岩崖相炤，雨云烂色，俄而雄虹赫然，晕光耀水，偃蹇山顶，舄奔江湄。仆追而察之，实雨日阴阳之气，信可观也。又忆昔登炉峰上，手接白云。今行九石下，亲弄绛霓，二奇难并。(13)

令江淹惊艳的并非仅仅是山水，而是山水中一特别时刻——雄虹偶然见于此特别的山水之间：此山乃“红壁十里，青萼百仞”；此水乃依山，故“石险带溪”、“岩崖相炤，雨云烂色”。诗人于此“夏莲始舒，春荇未歇”之时，“肃舸波渚，缓曳汀潭”，突然于此丹山碧水之间见到“晕光耀水，偃蹇山顶，舄奔江湄”的彩虹。残阳在水气中创造的瞬间光学景象在琼岸红壁之间成就了一片奇幻：

俄而赤霓电出，蚺虬神骧。曖昧以变，依稀不常。非虚非实，乍阴乍光。赭赫山顶，炤燎水阳。……想番禺之广野，意丹山之乔峰；骑传说之一星，乘夏后之两龙。彼灵物之詎几，象火灭而出红。余形可览，残色未去。耀萋萋而在草，映青葱而结树。错青苔于丹渚，暖朱草于石路。霞晃朗而下飞，日通笼而上度。俯形命之窘局，哀时俗之不固。定赤舄之易遗，乃鼎湖之可慕。既以为朱髻白毳之驾，方瞳一角之人；帝台北荒之际，弇山西海之滨；流沙之野，析木之津。云或怪彩，烟或异鳞；必杂虹霓之气，阴阳之神焉。(14)

如题所示，赤虹无疑是此赋描绘的视觉世界的中心或主题，以认知诗学的术语说，是凸显于背景（ground）中的“元象”（figure，我译为元象），(15)其主色为红：“绛气下汉”、“赤霓电出”、“赭赫山顶”、“象火

灭而出红”、“定赤舄之易遗”(16)云云，句句在渲染这一主色；这赤红的虹霓，又被赋中九石的“红壁”、“丹山”、“丹渚”、“朱草”所烘托。赤虹形影迷离摇曳，恍如仙人之来去；此迷离形影更被此处山水间的神秘气氛和山岩质地的明暗凹凸和水色变幻所渲染。在“鰐鰕虎豹兮，玉虺腾轩”，“视鱣鮪之吐翕，看鼉梁之交积”，“错龟鳞之嶙嶙，绕蛟色之漫漫”(17)这些文字中，吾人不难觉察在绘画的皴法被发明之前，文通已有了后世画家对山石质地的敏感。(18)

这是中国诗赋最早对虹霓如此专注的描绘。更为重要的是，作者在此有了明确的构景意识。此景的元象或主题元素是虹。虹霓明明是七色，江淹却彰显其红，以与“红壁”、“丹山”等相交映。虹霓的出现与消逝本为常事，江淹却着意于其如“灵物”般与九石山水的神奇符应。虹是一种特别的光学现象，正如光在十五世纪的欧洲绘画中出现，标了崭新的空间统一因素，(19)江淹极力亦藉虹光，以统一的色调、形态和气氛来贯串其对风物的描绘。

然虹及其“红”的效应在此又并非一视觉对象，而是弥漫于山水与诗人之间一阵氤氲氤氲，或可以气氛美学术语称之为一种“光韵”(aura)。它既无边际亦无定质：“暧昧以变，依稀不常。非虚非实，乍阴乍光”。江淹以身体联觉，以呼吸去感受它。江淹意识主体之“心”、非意识主体之“气”与虹光笼罩之南浦九石，皆交融于此光韵之中。他的身体已藉想象进入此“雨日阴阳之气”的绛霓之中，故有了身游于“番禺之广野”、“丹山之乔峰”，化身为骑星箕尾的传说和坐乘两龙的夏启的幻觉。虹光旋即消退，留在草木上的虹彩应该就是安期生留下的赤玉舄了。那天际流动的一抹霓彩，又定然是骑着朱髻、白髯而远去的方瞳独角仙人了，但见他忽而在“帝台北荒之际”，忽而又在“弇山西海之滨”……这应是楚辞之后最绚丽的升天和变形世界。文中的“想”、“意”、“定”、“既以为”，皆表现其居于心与气、意识与无意识之间。在此，“云”、“烟”、“虹霓之气”又成为种种变形想象之所凭依的“阴阳之神也”。这又是诗人以“雨日阴阳之气”为基本要素的一段“物质想象”。

已有学者指出了江淹描写建安吴兴的山水诗赋与丹霞地貌的关系，并称江淹为中国文学史上吟咏丹霞山水的最早作家。(20)江淹作于吴兴的

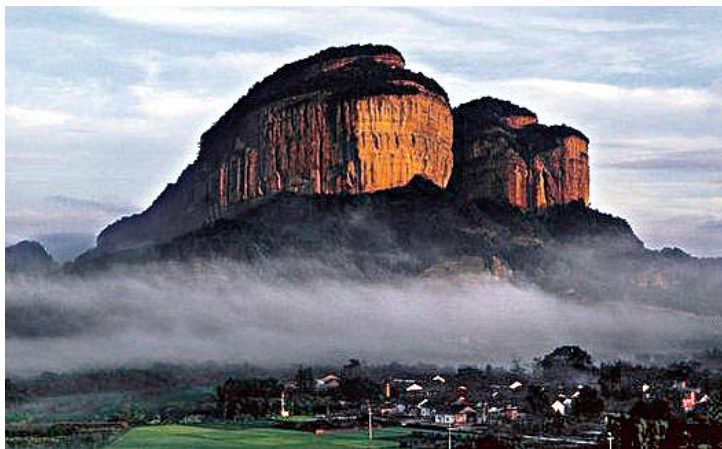
诗赋对“色如渥丹，灿若朝霞”的丹霞山色，对石壁、石柱、危峰、平顶和巷谷频现的丹霞山体皆多有描写。《赤虹赋》中的“丹山”、“丹渚”、“危峰”、“崩石”而外，《水上神女赋》有“石五采而横峰，云千色而承萼”，“石琤文而翕艳，山龙鳞而炤烂”⁽²¹⁾；《学梁王兔园赋》有“朝日晨霞兮赭红壁，仰望沏寥兮数千尺。……紫芜丹驳，苔点绮縠，若断若续”，有“崩石梧岸，崩劣藏阴；逮至山顶，丹壁四平”⁽²²⁾；《杂三言五首》有“石红青兮百叠，山浓淡兮万重……月出兮铜峰”，“南江兮赭石，赭峰兮若虹”⁽²³⁾；《空青赋》写空青之所出为“峻嶒层石，龟穴龙壁，素岸成云，赭砂如积”⁽²⁴⁾。此外，其诗《迁阳亭》有“瑶涧夔嶄峩，铜山郁纵横。方水埋金腹，圆岸伏丹琼”⁽²⁵⁾；《游黄檗山》则有“金峰各亏日，铜石共临天。阳岫照鸾采，阴溪喷龙泉……禽鸣丹壁上，猿啸青崖间”⁽²⁶⁾……这些洵皆符应丹霞山之特征。

笔者在二〇一一年四月的现地考察中，来到地处闽、浙、赣交界处的福建浦城，寻访了境内张忍顺文中提到的水北镇九石渡以及县北、仙霞岭南麓盘亭溪上游刘田村的朝天烛、半边月、上山鸡、下山羊、羊角峰、七岩峰和均溪村的神仙墙、老佛岩这些红砂岩体。其中当以九石的丹霞地貌最为显著。我由九石旅游开发公司老板徐建中先生引领，从观前村对面南浦溪西岸乘小船自水路游览了九石渡十八罗汉岩一带的夹水“红壁”、“丹渚”【图一】。九石是九座并列的霞色石峰，呈现为水面上的十八罗汉岩。江赋所谓“青萼百仞”显系夸张，此处山不甚高，最高处距地表约50米；亦不甚红，绛紫而已。舟人指出了水边的“石钟”、“卧牛饮水”、“老鼠岩”和众多以兽类取名的山岩，岩壁临水的一面纹理错落交积，文通赋中“鱣鮓”、“鼃梁”、“错龟鳞之嶙嶙”云云，洵非虚语。这样丹霞特征的地貌绝不限于浦城一县。浦城西南的福建武夷山【图二】，毗邻浦城的江西广丰的百花岩、九仙湖【图三】丹霞地貌特征更为典型。笔者自广丰再乘车向西南行至鹰潭，自车窗可以看到沿途的上饶、铅山、弋阳、贵溪时时出现丹霞地质特征的山岭，当然最为典型的当属地处鹰潭的龙虎山【图四】。此外，文通当年乃自今浙江省的龙泉、遂昌经苏州岭海溪关隘的泉山古道入闽（见其诗《渡泉桥出诸山之顶》），在遂昌西北的今江山市亦有荣列联合国自然遗产名录的江郎山三爿三百多米高的丹霞孤峰【图五】。此峰具备典型的老年期丹霞地貌特征，呈古铜色或褐色，若以“铜山”、“金峰”称之，可谓恰当。这些

山峰都有可能为文通游踪所及，其诗赋对丹霞山水的描写可能融贯了种种的体验。



图一 浦城九石溪罗汉岩



图二 武夷山之丹霞地貌 谢锦树 / 摄



图三 广丰九仙湖



图四 鹰潭龙虎山



图五 江山市江郎山

然而，江淹却并非文学史上最早吟咏丹霞山水的作家。早在江淹赋九石的丹山碧水四十二年前，就有一位诗人攀登和吟咏了武夷山丹霞地貌向西伸延、龙虎山西南的一处丹霞山华子冈，此人即是“山水诗”的开山人物谢灵运。谢灵运《游名山志》“临川郡：华子冈”条谓：“华子冈，麻山第三谷。故老相传：华子期者，禄里弟子，翔集此顶，故华子为称也。”⁽²⁷⁾《方輿胜览》、《元和郡县图志》、《读史方輿纪要》、《太平寰宇记》等书皆谓谢诗《入华子冈是麻源第三谷》所涉华子冈和麻源第三谷在江西南城，与《游名山志》所标临川郡相符。谢灵运作有《初发入南城》。此外，《太平寰宇记》卷一一〇有《题落峭石》一诗佚文：“朝发飞猿峤，暮宿落峭石”⁽²⁸⁾。《读史方輿纪要》谓落峭石、飞猿馆皆在南城。笔者亲往南城考察，经该县旅游局长何华明先生证实：落

峭石今已淹没于县东南的洪门水库之中。但这却是谢灵运在临川内史任上曾到访南城的证据。二〇一一年四月十九日我乘车来到距县城不足十公里的麻源第三谷，接近山谷时即观察到明显的丹霞地貌。站在今麻源水库的大坝上，不太宽的水面右手一侧即华子冈，最高处距水库水面135米（海拔300米，N27°34'20.75" / E116°34'08.86"）从麓脚到山顶的三分之二悉为紫红砂岩，近顶部才看到植被【图六】。山体浑圆而近乎光滑，向东北延伸至水库而形成洲岛。据村民讲：从麻源到此谷口有五里多路，曾有五个自然村，谷内原有一条小河，自麻源流向山谷之外。谢灵运当年大概是自谷口登上迤迤的紫砂岩岭而渐入云峰的。但他显然对神仙一事颇有怀疑，诗中说：



图六 南城麻源华子冈

遂登群峰首，邈若升云烟。
羽人绝仿佛，丹丘徒空筌。
图牒复磨灭，碑版谁闻传？
莫辨百世后，安知千载前？
且申独往意，乘月弄潺湲。
恒充俄顷用，岂为古今然！（29）

但华子冈却比九石更具“色如渥丹，灿若朝霞”的丹霞特征，诗人的描写并未完全忽略这一特征，此诗第二联有：

铜陵映碧涧，石蹬泻红泉。（30）

然而此处却见不到江淹那样对丹红色彩和神奇气氛的渲染，或者说诗人的描写并未真正构造出一处有统一色调的景致。个中原因何在？本人以

为：江淹之所以那样写，除了其惊艳于此，还涉及其远比谢灵运深厚的仙道信仰背景。⁽³¹⁾以此，江淹遂在《杂体三十首》的《谢临川游山》一诗中将自己浓厚的仙道意识强加给了灵运，其诗曰：“灵境信淹留，赏心非徒设。……乳窦既滴沥，丹井复寥泝……赤玉隐瑶溪，云锦被沙纳”⁽³²⁾。江淹作有《丹砂可学赋》、《赠炼丹法和殷长史》。其诗《渡西塞望江上诸山》思远岳采药，成海外长生之学。《云山赞四首》咏王子乔、阴长生、琴高及萧史、弄玉诸仙人。江淹自叙其在建安吴兴时“爱有碧水丹山，珍木灵草，皆淹平生所至爱，不觉行路之远矣。山中无事，与道书为偶，乃悠然独往，或日夕忘归。放浪之际，颇著文章自娱。”⁽³³⁾作于建安吴兴末期的《杂三言五首》序亦谓“待罪三载，究识烟霞之状，既对道书，官又无职，笔墨之势，聊为后文”⁽³⁴⁾，其中《访道经》一篇则有“怀此书兮坐空山”⁽³⁵⁾。其《丽色赋》更假托宋玉所召“巫史”之口吻以出，可见其居吴兴期间游赏碧水丹山与著文是不离道书的，所作“出入屈宋”，绝非只在“着景命词”⁽³⁶⁾，而是承继了楚辞的萨满或“古道教”⁽³⁷⁾遗风。《赤虹赋》中的“赤舄”、“鼎湖”、“帝台”、“弇山”以及“朱□白霓之驾，方瞳一角之人”亦皆出自神仙道书。时时见于文通诗赋丹赤的山水，应与神仙道教之书有关。巫书《山海经》之《南山经》中有“丹穴之山”多金玉、且有“丹水”出焉，其处有五彩凤凰，见则天下安宁；⁽³⁸⁾《山海经·西山经》有玉膏所灌之“丹木”⁽³⁹⁾；张华《博物志》有“饮之不老”的“赤泉”⁽⁴⁰⁾；郭璞《山海经图赞》更有“玉光争焕，彩艳火龙”的“丹柯”⁽⁴¹⁾。此外，“丹台”、“丹窍”、“丹室”、“丹溪”亦皆神仙洞府。传说中授文通“五色笔”的郭景纯游仙诗中亦有“丹溪”、“丹溜”、“丹泉”⁽⁴²⁾。丹砂本为炼丹材质，葛洪欲为句漏令，“非欲为荣，以有丹耳。”⁽⁴³⁾。文通亦谓“信名山及石室，验青瀨与丹砂。五难之重滞，揽九仙之轻华”⁽⁴⁴⁾。故而这一地区的许多丹霞山如武夷山、龙虎山、齐云山【图七】、华子冈亦皆是道教名山。《搜神后记》中剡人袁相、根硕遇仙女之处“崖正赤，壁立，名曰赤城”⁽⁴⁵⁾，赤城山亦为丹霞之山和日后道教洞天【图八】。道籍中伴随仙人的描写频频出现“丹霞”、“丹霄”：《抱朴子》谓得玄道者“华于云端，嘴六气于丹霞”⁽⁴⁶⁾；青灵阳安君一旦化形为老公，则“头戴飞龙，口衔月，身衣羽衣，手持紫绶，在丹霞之中，照明玉清”⁽⁴⁷⁾。盖因霞者，日之精也，餐霞乃仙界饮馔。不夸张地说，璀璨的丹霞就是道教崇尚的风景，正如黯淡的黄昏是日本禅的风景一样。⁽⁴⁸⁾江淹笔下的赤虹丹山实有渲染神仙道教气氛的意味，是仙

道给了他奇幻的想象，使灵视超越了视知觉。又是因道书影响，令他感受并在描写中彰显了九石红壁和水上雄虹光色和气氛之间境界意义上的同质空间（homogeneous space）——画意的空间或画意之景，虽然中国文学直到中唐以后才创造出“景”这一语汇。



图七 齐云山



图八 赤城山，录自戴军斌《天台山》

需要说明的是，本章所谓“画意”（literary pictorialism）与浅见洋二所论唐以后为绘画所“引导”的对“如画”自然风景的欣赏不同，⁽⁴⁹⁾亦与英国十八世纪后期诗与绘画中所谓“如画”（picturesque）意义完全不同。后者是“艺术进入风景”。即诗人、画家和旅行者在发现和描绘本土

风景时，以十七世纪几位意大利风景画家及罗马时代牧歌作为模式，其趣味是洛兰风景画的废墟意象的延伸，彰显时间印迹的粗糙、破旧、不对称甚至不免荒寒的种种乡野景象。⁽⁵⁰⁾本章所谓“画意”与上述“如画”倘有相通处，恐怕只在强调“视觉性”⁽⁵¹⁾这一点，然而却非以观察绘画的经验而观山水，或令笔下山水与某一特别的绘画或某一流派的绘画相似。⁽⁵²⁾因为江淹的时代尚非山水画的年代，江淹山水书写中的“画意”乃指其视觉空间中有一元象兼空间氛围中具有审美意义上的同质性。

然而，这一同质空间的风景其时却是以“前后左右广言之”⁽⁵³⁾的赋体文创造出来的。江淹居吴兴期间所写的诗作《迁阳亭》、《游黄檗山》虽也写到丹霞山甚至虹霓，却难有上述效果：

瑶涧躋嶄崱，铜山郁纵横。
方水埋金腹，圆岸伏丹琼。
下视雄虹照，俯看彩霞明。……（《迁阳亭》）

金峰各亏日，铜石共临天。
阳岫照鸾彩，阴溪喷龙泉。
残帆千代木，麤岑万古烟。
禽鸣丹壁上，猿啸青崖间。……（《游黄檗山》）

二诗都在对联中并置、堆垛了许多彰显色彩的意象。对联以“事异义同”之正对为劣，以合掌为忌。“瑶涧”句与“铜山”句、“禽鸣”句与“猿啸”句即为正对；“雄虹”句与“彩霞”句、“金峰”句与“铜石”句则为合掌。此处既看不到日后律诗对仗中由“隔行悬合”所创造出的色彩、明暗、体积大小等空间组织中的节奏变化，也体味不出有统一色调、形态和气氛的同质空间，更缺乏一元象。若借用潘若夫斯基（Erwin Panofsky）对希腊、罗马绘画的描述，则是：这里的空间既缺乏连续性亦缺乏无限性，它是一种集成，既有限又不具有同质的体系。⁽⁵⁴⁾

江淹自称“昔登炉峰上，手接白云”与“今行九石下，亲弄绛霓”为平生“二奇”。其泰始五年（469）曾有《从冠军行建平王登庐山香炉峰》一诗，所记却非止“手接白云”一事：

广成爱神鼎，淮南好丹经。

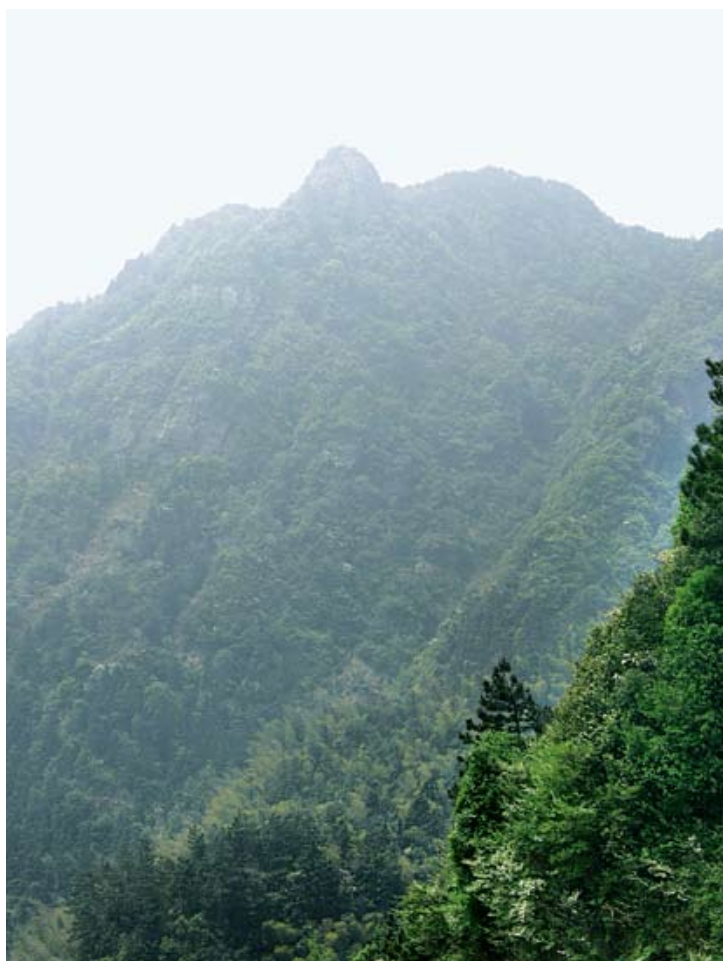
此山具鸾鹤，往来尽仙灵。
瑶草正翕艳，玉树信葱青。
绛气下萦薄，白云上杳冥。
中坐瞰蜿蜒，俯伏视流星。
不寻遐怪极，则知耳目惊。
日落长沙渚，曾阴万里生。
藉兰素多意，临风默含情。……(55)

庐山是最早被诗人不断攀登而被之吟咏的名山。江淹之前，已有湛方生、释慧远、庐山诸道人、刘程之、王乔之、张野、谢灵运、鲍照先后咏过此山。却以湛方生的《庐山神仙诗》与江淹此诗最具仙气，而湛诗毕竟止四言四句。比之《迁阳亭》、《游黄檗山》二诗，此诗的意象世界——“鸾鹤”、“仙灵”、“瑶草”、“玉树”、“绛气”、“白云”、“蜿蜒”、“流星”被诗人的仙道意识赋予了一种“连续性”，然意象世界整体上尚无视觉意义上的元象。此诗尤值得注意的是“日落长沙渚，曾阴万里生”二句。在对庐山草木云霓描写之后，诗人转换视角：时建平王将赴湘州刺史任，诗人从长沙王傅贾谊《鸟赋》中“庚子日斜兮，集予舍”一句，想象异日长沙日落湘水，亦被巍峨香炉峰阴覆盖，而曾在其幕下的诗人却不得同见了。清人王渔洋评此诗曰：

香炉峰在东林寺东南，下即白乐天草堂故址；峰不甚高，而江文通《从冠军建平王登香炉峰》诗云：“日落长沙渚，层阴万里生。”长沙去庐山二千里，香炉何缘见之？孟浩然《下赣石》诗：“暝帆何处泊？遥指落星湾。”落星湾在南康府，去赣亦千余里，顺风乘风，即非一日可达。古人诗只取兴会超妙，不似后人章句，但作记里鼓也。(56)

渔洋在此犯了几个错误。孟浩然的“赣石”乃南康府之赣石（见《陈书》卷一《高祖本纪上》），而非《方輿胜览》卷二十所述信丰、宁都“上下三百里赣石”。其所说东林寺东南的香炉峰，乃北香炉。而鲍照和江淹所登香炉峰，应为南香炉，在主峰汉阳峰和双剑峰下【图九】，一侧是双剑峰与鸣鹤峰之间的瀑布。自南香炉可一瞥鄱阳湖的烟波浩渺，日后孟浩然《彭蠡湖中望庐山》和李白《望庐山瀑布》即自湖上舟中望见直壁上的瀑布。而鲍照诗中所谓“乳窦通海碧”(57)和江淹所谓“日落长沙渚”可

能皆由山下一片烟水而生发联想。文通能“影中取影”，亦是情之所至，景由情生，从而突破了经验世界。正是所谓“笼天地于形内，挫万物于笔端”⁽⁵⁸⁾。谢灵运《入彭蠡湖口》写自长江入鄱阳湖，于洲岛、圻岸、绿野、白云的实景之中，亦虚写“攀崖照石镜，牵叶入松门”⁽⁵⁹⁾。但石镜、松门毕竟去湖不甚远，诗人不妨藉此表达来日一游的愿望。鲍照《从登香炉峰》亦有“旋渊抱星汉，乳窦通海碧”，将庐山置于天地框架之中。且其登蒜山、京岷山、石帆山诗，亦有置自我于天地之间的张皇视野。⁽⁶⁰⁾但鲍照毕竟是立足于大地某一具体山巅之上，而有此伸向无限却不具体的夸张。而江淹，则最早在诗歌中首创了神游于天地之间的具体想象视野。



图九 庐山南香炉峰

渔洋对所举诗句的解释纵然有误，但他藉江淹此诗及王维《从崔侍御》一诗而发议论，谓古人好诗“只取兴会超妙”不作记里鼓，谓“古人诗画，只取兴会神到，若刻舟缘木求之，失其旨也”⁽⁶¹⁾，道理却不错。吾人可再举出王维《终南山》中“太乙近天都，连山到海隅”⁽⁶²⁾，举出孟浩然《登望楚山最高顶》中“云梦掌中小，武陵花处迷”⁽⁶³⁾，举出王之涣《登鹳雀楼》中“白日依山尽，黄河入海流”⁽⁶⁴⁾，举出杜甫《望岳》中“岱宗夫如何，齐鲁青未了。造化钟神秀，阴阳割昏晓”⁽⁶⁵⁾及其《同诸公登慈恩寺塔》中“秦山忽破碎，泾渭不可求”⁽⁶⁶⁾，举出李白的《西岳台歌》中“巨灵咆哮擘两山，洪波喷流射东海”⁽⁶⁷⁾，举出许浑《凌歊台》中“湘潭云尽暮山出，巴蜀雪消春水来”⁽⁶⁸⁾，等等，来支持他这一说法。至于山水画，姚最的《续画品》即谓梁代画家萧贲“尝画团扇，上为山川，咫尺之内，而瞻万里之遥；方寸之中，乃辩千寻之峻”⁽⁶⁹⁾。后世更有如王希孟《千里江山图》、赵芾《江山万里图》那样的长卷。

中国诗人画家所谓“兴会神到”是在做“神思之游”。最早论画山水的宗炳曰：“神本亡端，栖形感类，理入影迹”⁽⁷⁰⁾。“神”是栖于身体的想象力，却能进入肉眼不直接可视的世界。所谓“只取兴会神到”，即“入影迹”，亦即刘勰所谓“神思”之“视通万里”⁽⁷¹⁾。在这一点上，诗人不仅比画家更早而且走得更远。除长卷外，如余光中所说，“中国山水画多是隐士对云山的瞻仰，有高不可攀之感；可是中国的山水诗却每每摆脱地心引力，飘然出尘，洋洋乎及造物者游。”⁽⁷²⁾李白的不少诗作中都有此飘然出尘的视野。

刘勰以“神”之游“通万里”的根据，在庄子“虚灵主体连着气化流通的精神之游”⁽⁷³⁾。刘勰论神思的开篇之语“形在江海之上，心存魏阙之下”⁽⁷⁴⁾出自《庄子·让王》⁽⁷⁵⁾。刘勰藉此说“神思”超越基于形体所在的视域，可能与庄子语境不同。然刘勰的“神与物游”之“游”却分明来自庄子，其论“神思”前的冥契工夫——“陶钧文思，贵在虚静；疏五藏，澡雪精神”⁽⁷⁶⁾——更与庄子学说脱不了干系。如庄子至人之“游”能超越时间“以游无端”、超越空间“以游无极之野”一样，刘勰以文思亦能“接千载”和“通万里”，二者皆是萨满教之灵魂离体和升天远游之被哲学化后向内的发。展。⁽⁷⁷⁾在颢顼“绝地天通”之后，只有藉巫术方能从大地升入天空了。江淹《丹砂可学赋》所写凝神空居和服食丹砂后的游仙，似乎直接

演释了其渊源：“乘河汉之光气，骑列星之彩色……浮恍惚而无涯，泛灵怪而未极……左昆吾之炎景，右崦嵫之卿云……乘彩霞于西海，驰行雨于丹渊……”(78)。这是接连着宇宙之气虚灵主体超越三维空间的“神”之“游”。

藉“神”之助，诗的广大无边方如巴什拉所说：是“一种内心维度”，而并非只是静观宏伟景象形成的笼统性。(79)诗人才突破基于身体之视域，不以地平线为视域边界，而自太虚而俯瞰。江淹之作正是这一表现在五七言诗中早期的例子。这是与九石观虹不同的取景，其要不在自经验世界体味色调、气氛的同质空间，而是在虚化经验世界而开启寥阔浩瀚的空间。下文将说明：江淹山水书写的这两类发明如何在中国诗近体化的过程中展开。

三、何逊：世俗画意之“景”的营造

由亲炙于丹山壁水，且“出入屈宋”，江淹在诗赋中创造出鲍照、谢朓笔下未曾有的绚丽山水。而活跃于梁天监年间的藩王幕僚何逊，则为山水书写带来恰可与江淹比衬的清冷和寥远。这不仅与诗人沿长江（建康、江州、鄂州）的游宦生涯有关，亦因自其所承之谢朓诗风。自风格论，江、何二人可谓判若泾渭，然就上文展开的论题而言，却有相通之处。

学界业已注意到仲言擅长写水景和送别主题。然而，早在仲言之前，鲍照即已自长江舟行游宦的经历中开掘出这一主题。二人在情调上却又如此迥异。鲍照主要是以江天之间愁云惨雾为迷茫、郁闷和惆怅的心境写照，而何逊却能于忧郁惆怅外，尚有一份从容与余裕。或者说，他的吟咏有超越游子“现实反应”⁽⁸⁰⁾的一面，对过眼的江上风景仍持有一种美感，如其在诗中所宣说：

日夕聊望远，山川空信美。

归飞天际没，云雾江边起。……（《入东经诸暨县下浙江作》）⁽⁸¹⁾

这本是不遇知赏而倦意于仕途者的牢骚，中间插入四句对山川风物的感受。“空信美”出自王粲《登楼赋》“虽信美而非吾土兮，曾何足以少留”。这四句置于倦于仕宦的议论之后，既是一份感慨，又不失为一份解脱。“空信美”有船山所谓“以乐景写哀，一倍增其哀【乐】”⁽⁸²⁾意思在，却也有美感和情绪的分割。再如以下漂泊中寄友人诗的结尾：

旅客长憔悴，春物自芳菲。

岸花临水发，江燕绕樯飞。

无由下征帆，独与暮潮归。（《赠诸游旧》）⁽⁸³⁾

这是一篇感叹倦于官场岁月搅扰却无以归隐的诗篇的结尾。清人张玉穀以为“春物”以下是“想象归乡一路水程之景”⁽⁸⁴⁾，当为误读。倘是归乡，诗人本应欢快不禁，又何必只令春物自芳菲？此处仍然是“以乐景写哀”。然在伤感之外，岸花和江燕仍有其自在的美丽和欢悦。读了下一首

更会了然：

振衣喜初霁，褰裳对晚晴。

落花犹未卷，时鸟故余声。

春芳空悦目，游客反伤情。

乡园不可见，江水独自清。

愿得同携手，归望对都城。（《春暮喜晴酬袁户曹苦雨》）⁽⁸⁵⁾

此诗是对某人苦雨诗的回应。雨后的景象并不狼藉，诗人故而振衣而喜：花落却余艳犹在，春鸟为空气清新而欢唱。纵然春景“悦目”，江水清湛，于身在异地的诗人心绪，却徒然无补。“空”和“独自”透露出美感和情绪不妨做某种分割，即如王船山所说：“善用其情者，不敛天物之荣凋、以益己之悲愉而已矣。”⁽⁸⁶⁾“不敛天物之荣凋”亦见其怀古之作。以往怀古追摹鲍照《芜城赋》，写丘墟一定是“风噪雨啸，昏见晨趋”，“白杨早落，塞草前衰”⁽⁸⁷⁾，一派凄风苦雨，如谢朓《和伏武昌登孙权故城》有“寂寞市朝变，舞馆识余基……故林衰木平，荒池秋草遍”⁽⁸⁸⁾；庾肩吾《经陈思王墓》有“采樵枯树尽，犁田荒隧平。……雁与云俱阵，沙将蓬共惊”⁽⁸⁹⁾。仲言《行经孙氏陵》却在“揭来已永久，年代暖微微。苔石疑文字，荆坟失是非”后，接以“山莺空曙响，陇月自秋晖”⁽⁹⁰⁾，以大自然的生机依旧反衬人世沧桑。伤感之余，却又体验着死亡与生命相互孕育，庄子所谓“生也死之徒。死也生之始”⁽⁹¹⁾。此不啻为怀古主题之一开拓。⁽⁹²⁾

这样对待风物的表白在仲言诗中反复流露。《入西塞示南府同僚》这首写景名作在起始八句西塞月下景色描写之后，谓：“伊余本羁客，重睽复心赏。……情游乃落魄，得性随怡养。”⁽⁹³⁾羁旅和落魄并不妨碍诗人此刻面对江天风景而取一欣赏态度，故如陈祚明所言：“写境旷远，言情亦复浩荡。”⁽⁹⁴⁾再如《晓发》一诗有“且望沿溯剧，暂有江山趣”⁽⁹⁵⁾，《慈姥矶》一诗有“一同心赏夕，暂解去乡忧”⁽⁹⁶⁾，诗人总能于愁闷之中抽出一份陶冶于山水风景的心情。对照谢灵运的《郡东山望海》、《七里瀨》、《登上戍石鼓山》和鲍照的《发后渚》、《还都口号》、《送别王宣城》、《还都道中》其三、《日落望江赠荀丞》、《行京口至竹里》、《登翻车岨》诸诗，吾人会发现：中国诗歌中山水风景书写至何逊，已经趋向成熟。诗人在面对山光水色之时，已经能令其个人心绪与

风景之间保持一种距离，这种距离令诗人暇豫不迫，令其藉山水书写的一种审美的表现，而不仅仅是纯粹个人哀伤。明人陆时雍谓其诗“探景每入幽微，语气悠柔，读之殊不尽缠绵之致”⁽⁹⁷⁾，当以此为前提。这种审美态度的成熟，推动了下文要讨论的美感话语的发展。

巴什拉说过：“我们时而误认是在时间中认识自己，而我们所知的一切其实不过是稳定存在空间中一系列定影而已，这一存在不愿流逝而去，而当他出发去追寻过去的事物，他其实是在过去时光的飞驰中‘悬置’它们。在无数的巢房里空间包容着时间。这就是空间。”⁽⁹⁸⁾但是在空间中也有一物不能代表稳定存在空间中的定影，因为它本身即时时在驰走，而且它在每一段空间中都太一般而不具特性，这就是逝者如斯的河川。何逊在江河中舟行和落帆而泊，倘若不是遇到可以辨识的洲岛和江矾如五洲、西塞山、慈姥矾、南洲浦等，除却天象、气象的变化，触目便只是在一般的江流。这一方面使诗人更注意天象、气象的描写（这本身即颇不易特殊化）；另一方面，由于何诗本身即有一种优游而裕于哀乐的性质，其吟咏舟行和江岸送别的诗，就被赋予了“能言人同有之情”、“人人读之皆若伤我心者”⁽⁹⁹⁾的共性。如《相送》一诗：

客心已百念，孤游重千里。

江暗雨欲来，浪白风初起。⁽¹⁰⁰⁾

陈祚明谓“此景何堪”⁽¹⁰¹⁾，不堪即在“百念”、“孤游”、“千里”、“江暗”、“雨来”、“浪白”、“风起”种种，然读者不知亦无须知晓念在何处，游向何方，何处江暗浪白，何时雨来风起。一切具体的历史参指性均被充分地压缩了，景物的形、色也尽量被简化了。然唯其如此，它才更具有自个人此番经验去感悟世人普遍情感的抒情本体意识，因为所有孤舟远游的离别者都很容易将自己置于此诗说话者的位置上。此即船山所谓“能俾人随触而皆可”⁽¹⁰²⁾而“各以其情遇”⁽¹⁰³⁾之诗。可与此诗合读的是《送司马□入五城》：

随风飘岸叶，行雨暗江流。

居人会应返，空欲送行舟。⁽¹⁰⁴⁾

与《相送》一诗不同的是，这不是行人、而是送行人的歌。在送行人这边，首先是视野中在落叶、行雨中逐渐淡出的风帆。“飘岸叶”写出友人

离去后的空旷感受，“暗江流”透露送行人伫目已久。这同样是一种压缩了一切历史参指、融事于情的表现。明人胡应麟所谓“六朝绝句近唐，无若仲言者”⁽¹⁰⁵⁾一语，不应只解为“声调酷类”而已，《相送》一诗甚至还在押仄声韵。仲言此二诗之近唐人绝句，更因其脱离了具体的历史背景。借用宇文所安的话说，它们已是“文本”（text）而不仅仅是“事件”（event）。以他的观察，“应景诗”（occasional poem）首先是某一瞬间的行为并为某一瞬间而作，其本质上是一个人对另一个人在讲话。只有乐府方能脱离具体情境场合，方为可重复的文学经验。而绝句却是应景诗转向乐府诗的一般参指的重要方式：

这样的应景诗可能就有了普遍的因而可重复的维度；诗人开始将自己向现在和未来的所有人们以及站在其面前之人讲话。诗人们能够期待后人从诗中不仅发现这个历史的诗人，而且也找到合其自身经验的普遍适用性。⁽¹⁰⁶⁾

宇文氏是在其成名作《盛唐诗》中讨论王昌龄时提出这一看法的，然而将这一观点移之论王昌龄之前两百多年的何逊，不是也很恰当吗？

中国诗的山水描写，自谢灵运开始即以“寓目辄书”为特点，对表现现象构成的主观性、在知觉中的“被给予性”有特殊兴趣。⁽¹⁰⁷⁾但在何逊之前，尚未有人将形态的描摹降至如此之低，并如赋赤虹的江淹一样，如此重视景物间的光影关系。何诗偏爱非实体的水中倒影，如“叶倒涟漪文，水漾檀栾影”⁽¹⁰⁸⁾，“水影漾长桥”⁽¹⁰⁹⁾，“清池映疏木”⁽¹¹⁰⁾；何诗注重表现景物之间的光色变化，如“轻烟淡柳色，重霞映日余”⁽¹¹¹⁾，“澄江照远火，夕霞隐连樯”⁽¹¹²⁾，“繁霜白晓岸，苦雾黑晨流”⁽¹¹³⁾；这种光色变化有时表现为通感，如“风光蕊上轻，日色花中乱”⁽¹¹⁴⁾，“的的与沙静，滟滟逐波轻”⁽¹¹⁵⁾；这种感受时而表现为有无之间的错觉，如以“水底见行云”⁽¹¹⁶⁾写倒影，以“凝阶夜似月，拂树晓疑春”⁽¹¹⁷⁾写雪，以“开帘觉水动，映竹见床空；浦口望斜月，洲外闻长风”⁽¹¹⁸⁾写月影中的环境。画者石涛有曰：“受与识，先受而后识也。识然后受，非受也。……夫受，画者必尊而守之，强而用之，无间于外，无息于内。”⁽¹¹⁹⁾仲言强调光影、通感、错觉，即是尊“受”，强调景物与身体无从分离的光韵和氛围。伯梅（G. Böhme）这样界定光韵或氛围：

氛围是一种空间，就是通过物、人或各种环境组合的在场（及其外射作用）所熏染（tingiert）的空间。氛围本身是某物的在场领域，即气氛在空间里的实存。……气氛是从物、人或两者的各种组合生发开来而形成的。(120)

何逊诗作的这一特色，连同上文所讨论的其“能言人同有之情”和裕于个人忧乐的性质，使他能为中国诗歌山水美感做出一项重要开拓。

这项开拓与“景”和原型之“景”的初始发生有关。小川环树认为中文中“景”完全失掉了原先“光明”的含义而仅成为英文view或scenery（景致、景象）的同义，是在韩愈晚一辈诗人张籍、贾岛以后。他举出的例子包括郑谷一首诗之题：“予尝有雪景一绝，为人所讽吟，段赞善小笔精微，忽为图画，以诗谢之。”(121)“景”由是变成了“可以细数列举的东西了”(122)。此诗第三句“江上晚来堪画处”，果然成为留存至今的段赞善诗意图《雪渔图》的张本。(123)以这种“景”的观念，五代之后出现了黄荃、宋迪以“潇湘八景”为题的绘画，并经过不同的“在地化”(124)，“八景”、“十景”成为后代诗、画以及风景鉴赏的主题。

小川研究之所措意完全在语词。然而，吾人尚若不囿于语词，而是更深入地追溯一种审美、鉴赏心理的渊源，就会将目光投向更远的年代。首先，对景物的“细数列举”可以推至卢鸿一的《嵩山十志》、王维的《辋川集》和托名李白的《姑熟十咏》。内山精也甚至注意到八咏这一类型在理念上恐怕是以六朝沈约登玄畅楼所赋《八咏诗》为范型。(125)此处所谓“范型”除却八首一组的形式而外，更应当关注何为“景”。内山氏总结后世八景的四字标题的构结方式为“前半两个字主要规定场所和地点，后半两个字主要规定季节与时间”。(126)即在多数情况下，“美景”须配伍“良辰”，“山水”须搭伴“风景”。或者索性说，又是“地”与“天”交合的“地-天之景”。本人以为：此中主要涉及“天”的是时间。这是“景”与日光相关的原始义的引申。《墨子》中“景迎日，说在抟……景之小、大，说在地正、远近”(127)以及《周礼·冬官考工记》中的“置槷以县，视以景”(128)云云，皆与日之运行有关，皆体现一种时间意味。谢灵运《登江中孤屿》一诗中“寻异景不延”(129)则是将日光作为时间的替代了。中国古代的时间并不抽象，它总是“暗示具体的环境、具体的责任和机会”(130)。这种种“具体”展现为时间与特定生命活动的关

联，即对生命中各类时机即“时间之点”（spot of time）的把握。《周易》是关于时机的智慧，中医包含丰富的“时间医学”思想，山水美感中取景的意识也蕴蓄着一种“时机美学”。后世八景或十景放在后两字的“（断桥）残雪”“（琼岛）春阴”“（卢沟）晓月”“（山市）晴岚”皆是有具体事件的时间。不妨说，时间之点在此是一种被空间化了的“时象”，即与四季或晨昏日月相关的意象，此处显然渗入了“景”原始义中与日月相关的意义。依汉语句尾重心或信息重心偏后的规律，在四字标题中“时象”是一“景”的重心所在，是画意空间的中心或元象（在诗和某些郊邑之景中元象可以是听觉的，最常见者是钟声，如南屏晚钟或东瀛推崇的秋冬之夜寒山寺的钟声），并与前半的规定场所构成一种情调或氛围，这正是“景”比法文称谓风景的paysage或英文的landscape（landskipe）所暗示的观看地景的意义更丰富之处。⁽¹³¹⁾“看山雨后，霁色一新，便觉青山倍秀”。⁽¹³²⁾雨后青山恰如月下美人，是其最具风致之时。

然比之前两字指示的处所，后两字所指称的“时象”显然更不恒定（如“晓月”、“残雪”），更难把捉（如“雁落”、“叠翠”），甚或更加希微恍惚（如“春阴”、“晚钟”）。然唯其如此，它才代表了比面对单纯处所更加微妙的品赏，因为“景”于此已不仅仅是特定处所那样一种对象，而含蕴了身体与物交融的氛围或光韵的意味。“景”的发现，即在识辨这种氛围和其中情调。无论是九石与赤虹，江天与明月，明月与积雪，还是下文要讨论的梅花与雪，无不有某种审美意义上的“同质性”。“景”可说是以特定处所接合具相似性或同质性的时象。对比东晋时期的为表示自然风景所创的“山水”一词，观赏的中心已从地理环境移向了时象。

如果只以这样的标准观察沈约题于玄畅楼的八咏诗，则只有前两首《登台望秋月》和《会圃临春风》的题目差可谓前半规定处所和地点，后半规定季节与时间。而《岁暮愍衰草》和《霜来悲落桐》两首的题目如果做某种颠倒，成《衰草岁暮》和《落桐霜来》，也算勉强满足了要求。但问题却不在题目而在内容。《登台望秋月》是人在月下，《会圃临春风》是从春风过渡到春风中人，《岁暮愍衰草》则从咏草过渡到兼写送归和嘉客，《霜来悲落桐》和《夕行闻夜鹤》则完全咏落桐与鹤。而且，每首诗所吟咏的地点皆不在一处：《登台望秋月》出现三爵台、

九华殿、上林、雁门、胡殿和汉宫，人物则出现飞燕、班姬、文姬和昭君；《会圃临春风》则出现天渊池、梧台、淇川、高唐和碣石。⁽¹³³⁾所以，这些诗即便题目上与后世的八景诗有近似之处，其实却并非是对一时一地之“景”的吟咏，而是借一个意象如秋月、春风、衰草去贯串许多历史情境，是典型齐梁咏物诗和“前后左右广言之”的咏物赋的写法。其不能形成“景”，端在不能创造出一个美学上同质的画意空间。

现在吾人就要追问：这样意义的诗中之“景”——一种以一定处所为背景的具体“时象”，经诗人辨识氛围而创造的、具美学意义上同质的画意山水空间——究竟何时在中国抒情文学中出现？应当说，抒情诗“非连续”场景中，已经潜伏了这一可能。故而，一旦山水诗中出现了佳句、佳联，“景”的意识旋即萌生了。故王世贞谓谢灵运“明月照积雪”一句“是佳境，非佳语”⁽¹³⁴⁾。然而，以一处所为背景的具体时象尚非谢灵运的主要关注，因为其山水世界是随其肢体运动而不断伸延的，且较少注意“时象”中的气象和天空。鲍照也没有这样的意识，因为他的山水描写或者继承大谢纪游写景的方式，或者多以愁云惨雾为迷茫和惆怅写照，而不太赏玩风景的画意和美感。谢朓诗常以轩窗取景框景，并注意到景物之间的方位关系，且其“湿润的”山水描写中亦常常“蕴含着某种气氛”⁽¹³⁵⁾，以融入作者的轻愁薄怨。然而其诗中却很难分辨出元象与其环境因素，由于不是有一中心的构结（focused composition），就很难构成小川环树所谓“可以细数列举的东西”。这样排举下来，文学中最早单篇构景的作品也许是江淹的《赤虹赋》。以上述前两字规定地点。后两字规定时间的四字标题即隋唐以后成熟的复合韵律四言成语方式，此景堪称“九石观虹”。且称炉峰接云和九石观虹为“二奇”亦分明为“细数列举”。然在一固定地点出现彩虹毕竟太偶然，“九石观虹”几乎再难一见，而此景又是以宗教意识赋予空间氛围美学意义上的同质性，在形式上则是倚仗辞赋的铺陈渲染。以诗书写山水，江淹则有堆垛之嫌。那么，最早在诗中创造出具中心时象的画意空间之“景”的诗人，则非何逊莫属。

笔者首先想到了在仲言诗中屡屡出现的舟中游子眼中的江天之月，如《望新月示同羁》：

初宿长淮上，破镜出云明。
今夕千余里，双蛾映水生。

的的与沙静，滟滟逐波轻。

望乡皆下泪，非我独伤情。(136)

无论是就诗题还是诗本身而言，新月都是此诗的元象，它本身提示着一种特别的生命时间，因为只有游子才会在深夜的寂寞中注视江天的月亮，也只有能在落寞惆怅之余，尚有一份从容与余裕的人，才能于此时对月景仍葆有美感。这就是上文讨论的诗人何逊，他此刻想到远方的家人会同时见到天上和水中两弯成双的新月，却恨离人此刻不得成双。“的的”、“滟滟”两句分写环境因素中的沙岸和水波，“静”和“轻”两字下得微妙，以通感（听觉和触觉）传达出诗人对光色的独特诠释，这不只是以视觉，而是以整个身体经验在感应和沉思。月之清、沙之静和水波上光色之轻，为江天熏染上一层淡淡忧郁的光韵或氛围，经由联觉从美学上构造出了真正的同质空间。若套用林庚论细雨西湖的说法，则是：月光把一切独立的事物都变得谐和，“收拾了零乱的世界而成为一个完整的世界。”(137)何逊的诗写在梁代，令人想到他受到盛行其时的咏物诗的影响，何氏诗集中也有至少八首咏物之作。此诗也颇具咏物诗的特征，即如辞赋一样，围绕一个中心“前后左右广言之”。然而，却与前引沈约《登台望秋月》不同，此诗没有涉及不同时地的情景和诸多历史人物，而是集中于诗人当下一时一地，可谓咏物与去离诗即景山水的结合。故而，以往诗人纵然也写月，然或如谢惠连《泛湖归出楼望月诗》，未能以月为中心；或如鲍照《翫月城西门廨中》，堕入咏物陈套，摄入异时异地情景，皆未兼得行旅和咏物之胜处。何逊另一首写江月的名作是《与胡兴安夜别》：

居人行转轼，客子暂维舟。

念此一筵笑，分为两地愁。

露湿寒塘草，月映清淮流。

方抱新离恨，独守故园秋。(138)

前二句分写送行人和游子的依依之情。送行人的言说在第二联后中断，插入四联中唯一一联景语：“湿”和“映”皆是无声无息的身体经验，莹莹露水与清淮月色同为幽暗中的光亮，营造出一种幽怨情调或氛围，是“一筵笑”后寂寞“两地愁”的写照。两句又分别呼应首联的居人和客子，却是自居人眼中望去，由近及远，从伫立者脚下静静的野草、露水，直投向

随离舟远去的秦淮水中流去的月色，这是送行者目光的方向，隐含着一位含情远眺而思绪不尽之人。由汉语句尾重心或信息重心偏后的规律，落韵句所写的月是此清江夜景的中心。如果将第三联的两句颠倒，即使不考虑押韵的问题，亦索然无味，难称名联了。再读其《入西塞示南府同僚》前八句的写景：

露清晓风冷，天曙江晃爽。

薄云岩际出，初月波中上。

黯黯连嶂阴，骚骚急沫响。

回楂急碍浪，群飞争戏广。……(139)

《梁书》中《何逊传》谓逊随中卫建安王迁江州，任掌书记，还为安西安成王参军事，兼尚书水部郎。(140)《梁书·安成王秀传》谓逊于安成王萧秀天监十三年（514）出为安西将军、都督郢司霍三州诸军事、郢州刺史。(141)此诗应为仲言随萧秀赴郢州途中经黄石西塞时，写给建康尚书省同僚的诗作。西塞山临水的江矶距江面116.5米【图十】，长长地伸入长江，对岸是一片平川，故显得相当雄伟，顶部则相对平缓。此诗用四联写景，“露清”、“天曙”、“连嶂”、“急沫”诸句都是空阔江天远景中无焦点事物的环境因素，所谓“连嶂”坐落在更北相对隔绝的远处。“回楂”、“群飞”则是伫立舟船诗人眼前的一时纷乱。画面的中心落在第三联江景中突出的高高岩矶和波中明月，该联日后为杜甫《江边小阁》“薄云岩际宿，孤月浪中翻”一联所模仿。根据汉语信息偏后的规律，此联的中心又在第二句的江波月影上。虽然未如前两首显豁。这江天之间的月亮伴他宦游异地，亦在“望乡”和“怀归”中一系两地之心。



何逊在《宿南洲浦》、《夜梦故人》、《敬酬王明府》、《赠韦记室黯别》、《赠江长史别》、《日夕望江山赠鱼司马》等去离诗作中也一再写到江上的明月。⁽¹⁴²⁾可以说，直到何逊出现，江上明月才成为了宦游客子、离人之“景”。与江淹的九石观虹和五代以后的八景、十景不同，何逊江上观月并非于一特定的地点，如上文所论，逝者如斯的河川本身即缺乏特性，而何逊本有自个人经验去感悟世人普遍情感的抒情本体意识，故而他创造的并非一游赏之景观，而是绘画中“由时而现”之景。由于“能言人同有之情”，其游子眼中的江天月景成为了中国抒情诗的一种“原型”（archetype），一种被代代诗人反复经验、体味、书写的“景”，或者说，后代诗人自江天明月的自然风景去一再体认由诗歌艺术创造的画意之景（landskip）。何逊之后，仅在梁代，即有鲍泉作《江上望月》，诗曰：“客行钩始悬，此夜月将弦。川澄光自动，流驶影难圆。苍苍随远色，漾漾逐漪涟……”⁽¹⁴³⁾萧绎作《望江中月影》，诗曰：“风来如可泛，流急不成圆。……裂纨依岸草，斜桂逐行船……”⁽¹⁴⁴⁾朱超作有《舟中望月》，诗曰：“大江阔千里，孤舟无四邻。唯余故楼月，远近必随人……”⁽¹⁴⁵⁾这些诗在构思、取景上皆有取资何逊的痕迹。唐代张若虚的《春江花月夜》是古今咏月的名篇，其中不仅清廓江天映衬明月乃汲仲言遗脉，且有“滟滟随波千万里”一句直袭仲言《望新月示同羁》中“滟滟逐波轻”。在张若虚写下“谁家今夜扁舟子”时，他一定首先想到了何逊。“人生代代无穷已，江月年年只相似”——何逊是春江月下一代代人生中的第一位“扁舟子”。

仲言所开启“景”之原型尚不止于游子所观江天之月。另一值得提出的是雪地梅开。元人方虚谷《瀛奎律髓》卷二十专列梅花类。虚谷于该卷卷首谓：“梅花见于五言诗，自晋始也。大概梅花诗五、七言至梁、陈而大盛。……沿唐及宋，则梅花诗殆不止千首，而一联一句之佳者无数矣。”⁽¹⁴⁶⁾他所举出的最早的梅花诗是陆凯的《赠范晔》，但此诗并不涉及映衬梅花最主要的环境因素雪。至于虚谷所举的梁简文帝萧纲（503—551）、梁元帝萧绎（508—554）、庾肩吾（487—553）、阴铿等其实皆在何逊之后。雪地访梅诗得“至梁、陈而大盛”，仍然是起于被虚谷称为“全篇清雅”的何逊《扬州法曹梅花盛开》：

兔园标物序，惊时最是梅。
衔霜当路发，映雪拟寒开。
枝横却月观，花绕凌风台。
朝洒长门泣，夕驻临邛杯。
应知早飘落，故逐上春来。(147)

《望新月示同羈》是自咏物诗化来，而此诗则全然是咏物之作了。但却是何逊天监七年（508）孟春在建业建安王府（东晋、宋、齐、梁、陈皆以建业为扬州）任水曹行参军时，于芳林苑雪后睹梅应景而作。(148)梅花衔霜当路、映雪拟寒的乍然绽放，洵为“惊时”。而“枝横”、“花绕”两句更写出其枝条挺拔之姿、花萼纷蔼之貌。雪无疑是梅花最美的配衬。故而，诗人多年后在写《咏春雪寄族人治书思澄》一诗时从雪想到了梅花：

可怜江上雪，回风起复灭。
本欲映梅花，翻悲似玉屑。……(149)

遇不到梅花的雪似乎是悲伤的。从此有了“梅将雪共春”(150)的话语传统，有了元杂剧中孟浩然踏雪寻梅的逸事，有了明人高濂《四时幽赏录》中的“雪霁策蹇寻梅”的节目。原型在此预设出诗人的审美期待，甚至导演了文人的生活，令生活模仿艺术。

大谢诗有“中流袂就判，欲去情不忍。顾望脰未悁，汀曲舟已隐。隐汀望绝舟，鹜棹逐惊流……”(151)，图志学意义上的曲渚送离舟无疑是由谢灵运开启的。此处的“时象”是帆檣之下宦游人的生命存在。仲言未首创此景，却进一步凸显其画意，如《送韦司马别》：

送别临曲渚，征人慕前侣。
离言虽欲繁，离思终无绪。
惘惘分手毕，萧萧行帆举。
举帆越中流，望别上高楼。
予起南枝怨，子结北风愁。
迢迢山蔽日，汹汹浪隐舟。
舟隐邈已远，徘徊落日晚。……(152)

此诗用了《西洲曲》一类民歌连附接萼的蝉联转韵手法，以写离情之绵绵不尽。从曲渚、行帆、征人和送行人分手，到举帆中流和望帆高楼，最后离舟隐入落日中的汹汹波浪和迢迢群山，是一段送行者眼中完整的离舟远去过程。曲渚令送行人面对着最为迷离的江面，伫目于最接近离舟的陆岸，仿佛将依依之情延伸入载走离人的江水，其不尽之情如缠绕枉渚的曲线，是山水之中添加的一笔人文风土景象。曲渚向晚目送离舟乃入画之景，董源的《潇湘图卷》即写此，美国研究中国画史的名家高居翰更以“江渚送别”（parting at river shore）作其一书之题。仲言丰富了曲渚送别中江天的风物景象。

何逊似乎标志着中国诗山水风景的书写注重画意（pictorial）的变化。清人叶燮曰：“六朝之诗，始知烘染设色，微分浓淡；而远近层次，尚在形似意想间”⁽¹⁵³⁾，此话固是以画为诗作譬，评价何诗，亦不妨当作实事看。值得注意的是，依浅见洋二的观察，中国诗中最早的“面对自然风景采用‘如画’这种表达方式”的三个诗例，也出现在与何逊相近的梁代诗人作品中。⁽¹⁵⁴⁾

四、阴铿：山水作为“讖象”

本章最后要讨论的诗人阴铿，经历了梁代末年侯景之乱、萧梁皇室内裹挟西魏、北齐势力的内乱这一段极其血腥、动荡的时期。建康的昔日繁华在战火中荡然无存，诗人西奔江陵，也由此告别了宫体诗风，又在江陵陷后最终仕陈。这样的经历均在其山水美感话语中留下痕迹，但本章的关注仍集中于其山水书写中艺术空间这一问题。

《南史》称：“及侯景之乱，铿尝为贼禽，或救之乃免。”⁽¹⁵⁵⁾这一段可能惊心动魄的故事，吾人已无缘详悉。但阴铿获救之后能够投奔的地方，应该即征调其父右卫将军阴子春的江陵，⁽¹⁵⁶⁾逃亡的路线当为长江水路。赵以武据此将其集中《晚出新亭》、《晚泊五洲》、《五洲夜发》三诗创作的时间，确定在太清三年（549）出建康逃往江陵的舟行途中。⁽¹⁵⁷⁾《晚泊五洲》曰：

客行逢日暮，结缆晚洲中。

戍楼因嵒险，村路入江穷。

水随云度黑，山带日归红。

遥怜一柱观，欲轻千里风。⁽¹⁵⁸⁾

五洲是“江中有五洲相接”，早见于《水经注》。⁽¹⁵⁹⁾元人胡三省注《资治通鉴》谓“其地当在今黄州江州之间”⁽¹⁶⁰⁾。《大清一统志》称“五洲在蕲水县西四十里，兰溪西大江中”⁽¹⁶¹⁾。根据张修桂的研究，六朝以后由于右汊扩展，五洲同时靠向北岸，成为长江北岸边滩的今五洲村。目前江中所见戴家洲等三洲则形成于清中叶后期。⁽¹⁶²⁾笔者在二〇一一年四月二十五日在考察中曾沿南岸江堤上一条凹凸不平的小公路，在昔日五洲对岸一带驱车盘桓了一个下午。江两面大部为平川，靠兰溪镇方向远处有些山，却不临江，且难称为“嵒”和“险”。几个洲岛两侧的长江沿岸也偶或有几座圆形的小山。“戍楼因嵒险”一句写的显然不是结缆一时一地所见。《水经注》卷三十五《江水》在水经“鄂城北”条下注“江中有五洲相接”，然后叙述江水东下的形势：“大江右岸有厌里口、安乐浦，从此至武昌（按：今鄂城）……江水又东径南阳山南，又曰芍矶，亦曰南

阳矾。……江水又东历孟家渚，江之右岸有黄石山，水径其北，即黄石矾也。……山连延江侧，东山偏高，谓之西塞，东对黄公九矾，所谓九圻者也。”⁽¹⁶³⁾酈道元的叙述依江流的方向自西而东，但阴铿逃亡的路线却是自东而西。“戍楼因嵒”的所在，应当就在南阳矾、西塞山和黄公九矾这些堪称为“嵒”的江矾之上，最可能就在距五洲二、三十公里的西塞，江淹曾以“临江上之断山”⁽¹⁶⁴⁾赋之。此处吾人须重温王渔洋为江文通《从冠军行建平王登庐山香炉峰》诗中“日落长沙渚，层阴万里生”和王维《同崔傅答贤弟》一诗所下的评语：

大抵古人诗画，只取兴会神到，若刻舟缘木求之，失其旨也。⁽¹⁶⁵⁾

但诗人为什么要这样写呢？诗人晚泊五洲的处境倘如赵以武所说，即“任约所部将至郢州，五洲一带估计已为任约军据有。阴铿闯过这里，就到了安全地带，可以放心地往江陵进发了。所以对阴铿来讲，此行舟行往江陵，逃出建康是一关，闯过五洲是又一关。他的这三首诗作写的就是他在这两地担惊受怕的处境”⁽¹⁶⁶⁾。诗人急于到达江陵的心情，可由此诗最后两句获知。那么，他这一种“担惊受怕”的心思，又表现在哪里？本人以为“担惊受怕”是诗人刚刚经历的过程，此刻能泊舟于此，应该是惊魂甫定。当然，也许夜间又有了情况，所以不得不有《五洲夜发》。这种“担惊受怕”和“惊魂甫定”都表现在三、四联的景语里。西塞戍楼之下恐是阴铿刚刚逃离的地方。此处着一“险”字，不仅是矾崖地势之险，更是性命之险。“村路入江穷”是实写舟船泊处之景，是历经险旅之后的喘息稍定。从空间向度言，“戍楼因嵒险”是自水平向高处的崛起，而“村路入江穷”则是纵深度上的由远及近，在水平方向的平缓伸延。这已是完全是“理殊趣合”⁽¹⁶⁷⁾的近体诗的对仗，凸显一立体的、具有无穷想象的空间。“水随云度黑”是实写，却又喻示舟行中险象频生的动景；“山带日归红”是泊舟时的静景，却又映现历险后的心境。陈祚明谓此二句“极鲜浓”⁽¹⁶⁸⁾。“极鲜浓”乃因黑与红是中国画的二原色，⁽¹⁶⁹⁾鲍照最早在《游思赋》，继而江淹在《赤亭渚》中写向晚江天景色时都曾有红与黑的对比。⁽¹⁷⁰⁾这两种原色出现在对仗两句中产生张力，⁽¹⁷¹⁾撑起一片超出文字表象的空间，⁽¹⁷²⁾成为戍楼与村路、黑云与红日的景外之景。这也是顺读中所体验的诗人逆流而上从惊险到喘息的一段时间。诗人在生与死、缱绻和逃亡、惊恐和喘息中经验的世界，被重组为

涵摄时间的真正四维内在空间。然而，由于对仗中对句同时是一种返顾出句而形成回环的运动，两句在画面上其实并非展开同一平面中的“和声”，而是在横读（或侧读、旁读）(173)中成为一种“复调”意义上的“对位”。“复调”本指音乐中两个或两个以上独立旋律同时展开而形成繁复的艺术效果。本章藉此语说明诗人以对联在内视里叠印诗人历险和脱险两种情境，这令他撕扯于二者的张力之间，即有一种来自聚集的多义，其本身是不可道说的。(174)戍楼因岨、村路入江、云度水黑和日落山红，是诗人实历的山光水色，却又在在为超越描述层面的“谿景”。笔者欣赏宇文所安以英文词omen来讨论中国诗歌，如他在《中国传统诗歌与诗学》一书之首章《世界之谿：中国抒情诗中的意义》所说：

世界在此是一个广阔的，闪烁不定的谿景（omenscape），而且诗人是世界谿景的阅读者。正如异兆对于主政者揭示出社会的情势一样，世界的谿景是被诗人感受到的当下的真实现象。这些谿景不是预兆，它们是当下这个结构的潜在标示。(175)

宇文氏在这一章的讨论是以杜诗作为根据。但早在阴铿诗中，被诗人感受的“当下的真实现象”，即在“潜在标示”着什么。再如《登武昌岸望》：

游人试历览，旧迹已丘墟。
巴水萦非字，楚山断类书。
荒城高仞落，古柳细条疏。
烟芜遂若此，当不为能居。(176)

此诗依赵以武的考证，作于诗人永定三年（559）自岭南北上前往建康途经武昌的路上。诗人北上的路线是经始兴度岭，北至丰城，西北折向巴陵，然后顺江流东下舟行。(177)陈时武昌郡在今湖北鄂城。史载：大宝元年（550）九月，任约进寇西阳、武昌，萧绎遣徐文盛、阴子春等“下武昌拒约”；十二月又遣萧勃、尹悦等“帅众下武昌，助徐文盛”；大宝二年（551）四月，侯景遣宋子仙、任约等袭郢州，“徐文盛、阴子春等奔归”(178)。可知，此处的武昌城曾是梁军与侯景乱军多番争夺、数次易手的地方。此诗第二句的“丘墟”和第五句的“荒城”，应指此历数劫后的烟芜之所。此诗第二联的“巴水”应指自巴中而来的长江，梁简文帝

即有“巫山七百里，巴水三回曲”(179)。“楚山”又指何处？二〇一一年四月二十五日笔者来到鄂城，从市地方志办公室了解到：三国吴都城的南城壕在今市文体局外以绿化带为标志的东西走向的街区，原城壕长约1100米。而城池之北端则下临长江。南北之间约500米。我们一行驱车顺沿江大道直至西山。发现在鄂城所在的长江南岸西侧虽然有昔日吴王筑行宫的西山，最高处（N30°24'43.21" / E114°51'48.37"）距地面123米（海拔153米）左右，形势却非断山。此山东南方向10公里左右有一片丘陵称天平山，距地180米左右，更非断山。

诗人来到其父亲历战事的所在，面对吴王旧迹已成丘墟的景象，取景于一路所见诸如周郎赤壁那样的断山。古时站在西山上（而不只是诗题中的“武昌岸”）他或许能约莫看到25公里外华容北长江那一段弯转，但更可能是取自巴陵一路舟行的长江印象。此处吾人又遇到了王渔洋所谓“只取兴会神到”的情形，诗人神思游于天地之间，诗景已非有一处聚焦的画面，而是如王希孟《千里江山图》那样不妨徐徐展开的巨幅手卷，其中当然不乏视觉意义上的节奏。然“萦非字”和“断类书”一联，绝非只是对水的曲线与山的质地纹理的描写而已，亦绝非只是风景纵深度和垂直度的对比而已，它已是一种谿景，寄寓着诗人极其深沉的感慨。

“字”和“书”皆关乎书写。在中国文化中，被书写的首先是“史”——“史”之一字，吴大澄训为“象手执简形”(180)；《说文》训为“记事者也，从又持中”(181)，此“中”按章太炎即“以笔引书”(182)。紧接“旧迹已丘墟”一句，这一联有诗人历经由梁入陈一段沧桑后难以书写的五味杂陈：萧正德引侯景采石渡江、被立为帝和旋即被缢杀，梁武帝饿死台城，萧纲之被立为帝、被废和被弑，萧绎称臣西魏以求擒杀萧纶，萧绎向西魏请兵生获萧纪，萧绎溺死逃出侯景幽禁的萧栋兄弟，萧警助西魏夺取江陵……这已是人伦不存、斯文已矣的世界，史官何堪秉笔？天又何曾佑罚？然这却又是蚀刻于残破江山之上无法抹除的记忆！这一份充满无穷吊诡的悲凉，就呈现于诗人巴水、楚山的观照中。“荒城”一联转向近景，是人事繁华的骤然倾圮与大自然生命缓慢衰萎的对照，此处有何逊《行经孙氏陵》中以大自然反衬人世沧桑主题的继续。在此，山水再一次呈现为环绕诗人的“广阔的，闪烁不定的谿景”。

阴铿诗歌中另有一点值得注意的是，相比其前辈，其诗中写景句子

的比例高出很多，而议论、交代和所谓情语的比例则相应减少。与何逊相比，写景句与总句数的比例已从百分之二十七上升到百分之五十三，⁽¹⁸³⁾如其《晚出新亭》四联中两联景语，《新成安乐宫》五联中三联景语，《广陵岸送北使》七联中四联景语，《渡青草湖》六联中五联景语，《游巴陵空寺》四联中三联景语，《五洲夜发》三联皆为景语，《和登百花亭怀荆楚》五联中三联景语。还有送别诗中谋篇独特的《江津送刘光禄不及》，该诗凡五联，除首联对临渚长望做交代外，余皆为送人不及者的视野和感叹：

鼓声随听绝，帆势与云邻。
泊处空余鸟，离亭已散人。
林寒正下叶，钓晚欲收纶。
如何相背远，江汉与城。⁽¹⁸⁴⁾

景物的描写凸出了一个“散”字：鼓声绝是散，帆向云边是散，余鸟是散，叶落是散，钓者收纶是散伙。由于离亭人散，反倒凸显了送行人的茫然视野。诗人心中一切落寞由此即已道尽，故陈祚明谓“中六句语语有致，是惆怅不及意”⁽¹⁸⁵⁾。后世论诗者谓好诗“必能状难写之景，如在目前，含不尽之意，见于言外”⁽¹⁸⁶⁾，谓“不能作景语，又何能作情语邪？”，谓“盖用景写意，景显意微，作者之极致也”⁽¹⁸⁷⁾，阴铿已先在创作中体现了这一认知，即其“情”其“意”，已是充分对象化、视象化之“情”、“意”，而其“景”，则已为充分内在化之“景”。

五、结论

本章讨论了江淹山水诗赋中空间内在化的两类倾向——画意空间和“视通万里”的“神思”空间，以及其在齐梁以后何逊和阴铿诗作中的分别发展。首先，何逊藉对美感与个人情绪的分割以及对景物光影氛围的敏感，率先在江月离舟和雪地梅开中营造了画意空间，成为江淹以神仙道教为氛围渲染九石赤虹之后，山水书写中画意空间之世俗化。这一画意空间的营造，显然与风行齐梁的咏物诗有关，体现了咏物与去离即景之作的结合。后世诗歌特别是绝句中一切具单纯画意之景——如王维的《辋川集》、《皇甫岳云溪杂题五首》，钱起的《蓝田溪杂咏二十二首》，张继的《枫桥夜泊》，韦应物的《滁州西涧》，贾岛的《雪晴晚望》，杜牧的《寄扬州韩绰判官》——均可追溯到何逊。其特质可借清人对仲言诗境的象拟——如“清光映彻，毛发可鉴”⁽¹⁸⁸⁾；“如寒萤洗露，碧火流空”⁽¹⁸⁹⁾——来标示。由于何逊向自个人经验去感悟世人普遍情感，他所营造的画意之景又是能被代代诗人在山川中反复经验、体味、书写的“原型之景”。

然而何逊的意义不止于此。按法国地理学家贝尔凯的说法，所谓“景观文化”须具备景观的语言表现、景观的文学表现、景观的绘画表现以及景观的园林表现四项条件。“景”是继“山水”和“风景”出现之后，中国景观文化中以语言表现的最重要话语，深深渗透于上述三类艺术之中，成为中华景观审美心理的核心。其首见于画论。谢赫《古画品录》论张则已有“景多触目”⁽¹⁹⁰⁾。唐代署名王维的两篇画论中，“景”开始有上文所强调的时间义涵。《山水诀》谓：“咫尺之图，写千百里之景，东西南北，宛尔目前；春夏秋冬，生于笔底。”⁽¹⁹¹⁾《山水论》有“早景”、“晚景”、“春景”、“夏景”、“秋景”、“冬景”。⁽¹⁹²⁾在唐人诗论中，旧题王昌龄所撰《诗格》中即有“诗不可一向把理，皆须入景，语始清味”⁽¹⁹³⁾。赵宋之后，“景”渐与“情”成为论诗最重要的一对范畴。“景”在绘画中其实主要为山水所设。⁽¹⁹⁴⁾故山水成为绘画大宗之后，中国诗与画以“景”相联系，亦在两宋成为亲密的姊妹艺术。“景”亦是“城市山林”园林的基本意义单位。计成《园冶》有《园说》一篇，开篇即谓“凡结林

园，无分村郭，地偏为胜，开林择剪蓬蒿，景到随机”。而“林园之最要者”首为“借景”(195)。在此，“景”的意义在使游园者驻足、流连于画意空间之中，即计成所谓“顿开尘外想，拟入画中行”(196)。名园中故有圆明园四十景、绮春园三十景、避暑山庄三十六景等。中国人到名山秀水游览，亦首先关注是否游览到“景点”。于一地居住，亦关注随季节变化之“景”。南宋张鉴居西湖有《赏心乐事》，列有“揽月桥看新柳”、“烟波观碧芦”、“艳香馆审林檎”(197)等；明人高濂居此则有《四时幽赏录》，中列“雪霁策蹇寻梅”、“西冷桥赏落花”、“天然阁听雨”、“湖晴观水面流虹”、“三塔基看春草”(198)等，细数列举，悬止玩味，成为生活的标点。

作为中华景观审美心理的核心话语，“景”的形成历经了长期磨淬，其意义系统被不断增益而丰富。历代画论以此讨论如何从自然风景（landscape）中以绘画技巧创造出艺术化风景（landskip），(199)五代大画家荆浩以“景者，制度因时，搜妙创真”(200)论“景”，不仅强调了构图和笔法技巧，且于王维之后，进一步指出“景”须涉时间。清人汤贻汾《画筌析览》有《论时景》一章：

春夏秋冬早暮昼夜，时之不同者也。风雨雪月烟雾云霞，景之不同者也。景则由时而现，时则因景可知。故下笔贵于立景，论画先欲知时。时景既识其常，当知其变。盖一物之有无莫定，由四方之气候不齐。如塞北多霜，岭南无雪，是景以地论，不以时分。画虽小道，亦欲兼达夫地气天时而后可以为之也。(201)

“景”既是画家创造出来的画意山水空间，就应当是有其氛围、情调的同质空间，故“凡画雪景，以寂寞黯淡为主，有玄冥充塞气象”(202)。最后，一地山水、园林景观以及“赏心乐事”能以“景”计数，又凸显“景”是一种从天光云影中被片段化出来的画意空间。然而在诸多意义之中，对中国景观传统而言，由特定地理方位与特定时间交汇而形成的具体“时象”或许是最具特色亦最重要之一项，它体现了前此的“山水”和“风景”的意义交集。在欧洲景观文化中，也曾出现过“如画的”风景（虽然与本章所谓“画意”意义不尽相同，但涵容了后者）以及标点大片风景、园林的现象，(203)甚至也偶尔有过因考量光线而关注时间的例子。(204)却从未有时象出现在画意空间作为元象的传统。

鉴于中国古代艺文理论一般出现于艺文现象之后的规律，探讨“景”的话语形成，应当越出艺文理论甚至语词的领域。本章基于此讨论了江淹和何逊的山水书写。“九石赤虹”、“江舟明月”和“雪地梅开”这些例证说明：二人最早在诗赋中创造出具中心时象的画意空间之“景”，何逊的江天月景和雪地梅开虽非特为一地景物而设，其在画意空间中彰显“时象”，却成为“景”形成的关键。何逊故而成为这一话语形成中不应忽视的诗人。

江淹山水诗赋中空间内在化之另一表现，是其《从冠军行建平王登庐山香炉峰》一诗突破身体视域，而令神思“理入影迹”。梁陈时代的阴铿于此颇有拓展。本章以其两篇诗作说明：诗景于他已未必一聚焦的画面，而如一自太虚而俯视的巨幅手卷，其中种种景物，已非取自一时一地，而是任意剪裁重组。王渔洋以此论“古人诗画”，本人以为中国画家随目所及、游目骋怀的“散点透视”，正自诗人描写山水时兴会超妙而来。尤有进者，在阴铿诗中已全然近体化的对仗形式里，景物之间的色彩和空间关系，若藉音乐术语而论，时而已不是同一平面中体现画意的“和声”，而毋宁是“复调”中的“对位”。以此，纷繁、张力和异质性取代了单纯、浑然和同质性。

本书第一章探秘“山水”这一范畴时曾指出：中国景观文化凸显类似阳刚与阴柔，挺拔与低回，沉静与灵动，庄重与飘逸，仁厚与智慧等两极元素的互补。本章讨论的注目之“景”与骋神之思正是静与动之间一种对立互补。谢灵运开创的基于“身之所历，目之所见”⁽²⁰⁵⁾的纪游山水书写，须有“视通万里”之“神思”相衬以形成传统。

(1) 本章原载台北《中国文哲研究集刊》第40期（2012年3月），收入本书时做了大幅修改。

(2) 见丁福林，《江淹年谱》（南京：凤凰出版社，2007），页185。

(3) 见钟嵘著，曹旭集注，《诗品集注》（上海：上海古籍出版社，1994），页306。又见《南史》本传。

(4) 王通《中说·事君篇》：“鲍照、江淹，古之狷者也，其文急以怨。”引自周祖谟编，《隋唐五代文论选》（北京：人民文学出版社，1999），页10。

(5) 《文镜秘府论》，页168。

(6) *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang* (New Haven: Yale University Press, 1981), p.165.

(7) 《中国抒情美学》，柯庆明、萧驰编，《中国抒情传统的再发现》，下册，页619—620。

(8) 《诗薮》外编卷二，页155。

(9) 沈德潜，《古诗源》（北京：中华书局，1993），卷一二，页294。

(10) 《诗薮》外编卷二，页154。

(11) 《诗薮》内编卷四，页62。

(12) *The Sense of Beauty: Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York: Collier Books, 1961), p.99.

(13) 俞绍初、张亚新校注，《江淹集校注》（郑州：中州古籍出版社，1990），页191。

(14) 同上书，页192。

(15) 见Peter Stockwell, *Cognitive Poetics: An Introduction* (London: Routledge, 2002), pp.15-18.

(16) 《赤虹赋》，《江淹集校注》，页191—192。

(17) 同上。

(18) 当然，作于东晋隆安年间的《庐山诸道人游石门山序》中已以“中则有石台石池，宫馆之象，触类之形”描绘庐山石门一带岩层在下滑过程中产生的滑脱断层及不均匀的滑脱褶皱。见《全晋文》卷一六七，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第3册，页2437。

(19) 参见Kenneth Clark, *Landscape into Art* (Harper Collins, 1991), pp.29—33.

(20) 见张忍顺《江淹与丹霞山水景观》，《经济地理》第19卷增刊（1999年10月），页135—138。

(21) 《江淹集校注》，页177—178。

(22) 同上书，页187—188。

(23) 同上书，页75、78。

(24) 同上书，页213。

(25) 同上书，页50。

(26) 同上书，页70。

(27) 《谢灵运集校注》，页278。

(28) 《太平寰宇记》卷一一〇，第5册，页2241。

(29) 《谢灵运集校注》，页196。

(30) 同上书，页196。

(31) 谢灵运心中的“至教”是佛教，故其《山居赋》又在叙述佛教僧人昙隆、法流辞恩爱，弃妻子而轻举入山之后，也谈到“冀浮丘之诱接，望安期之招迎”的“仙学者”，谓：“虽未阶于至道，且缅绝于世纆”，见《谢灵运集校注》，页328。

(32) 《江淹集校注》，页120。此诗透露江淹似乎知道大谢游历过这样的灵境丹山。

(33) 《自序》，《江淹集校注》，页290。

(34) 同上书，页71。

(35) 同上书，页74。

(36) 评江淹《陆东海谯山集》，《古诗评选》卷五，《船山全书》，第14册，页779。

(37) 闻一多，《道教的精神》，《闻一多全集》（北京：三联书店，1982），第1册，页143—145。

(38) 袁珂，《山海经校注》（上海：上海古籍出版社，1983），页16。

(39) 同上书，页41。

(40) 范宁，《博物志校正》（北京：中华书局，1980），卷一，页13。

(41) 《全晋文》卷一二三，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第3册，页2170。

(42) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页865—866。

(43) 《晋书》第6册，卷七二，页1911。

(44) 《丹砂可学赋》，《江淹集校注》，页146。

(45) 《搜神后记》卷一，据扫叶山房一九一九年石印本影印《百子全书》第7册，页529。

(46) 《抱朴子内篇》卷一《畅玄》，《诸子集成》，第8册，页1。

(47) 《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄策》卷上，《正统道藏》（台北：新文丰出版社，1977），第57册，页350。《中华道藏》（北京：华夏出版社，2004），第1册，页547。

(48) 见Tsuyoshi Tamura, *Art of the Landscape Garden in Japan* (Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1936), pp.11—12.

(49) 见其《“天开图画”的谱系——中国诗中的风景与绘画》，《距离与想象——中国诗学的唐宋转型》（上海：上海古籍出版社，2005），页51—56。

(50) 读者可参见Malcolm Andrews, *The Search for the Picturesque: Landscape Aesthetics and Tourism in Britain, 1760—1800* (Stanford: Stanford University Press, 1989), pp.3—65.

(51) 正如Christopher Hussey所说：“如画”是人对于自然审美关系所历经的一个长

阶段，在此阶段经对大自然画意（pictorial）的鉴赏，“诗、绘画、园林、建筑以及旅行艺术可以说融为一类单独的‘风景艺术’，这一混合不妨称之为‘如画’”。其以失却伦理和联想为代价而强调“视觉性”（visual quality）。引自Walter John Hippie, *The Beautiful, the Sublime, and the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory* (Carbondale: The Southern Illinois University Press, 1957), p.190.

(52) 这一点与Jean H.Hagstrum所讨论的英国新古典主义时期诗歌的literary pictorialism一样。其以五个要素概括了文学中的pictorialism，包括本章所说的不必特别与某一绘画或某一流派绘画相似。此外，其列出的以绘画方式组织细节以及诗意似乎出自可视的当下两项，也与本章以下讨论相关。见其*The Sister Arts: the Tradition of Literary Pictorialism and English Poetry from Dryden to Gray* (Chicago: the University of Chicago Press, 1987), pp.xxi-xxii.

(53) 《艺概》卷三，页86—87，99。

(54) *Renaissance and Renascences* (Uppsala: Russak & Company, Copenhagen, Denmark, 1960), pp.121-122.

(55) 《江淹集校注》，页4。

(56) 王士禛，《带经堂诗话》（北京：人民文学出版社，1982），上册，卷三，页68。渔洋对孟浩然诗之“赣石”的误解，见刘文刚，《孟浩然年谱》（北京：人民文学出版社，1995），页25—26。

(57) 《从登香炉峰》，《鲍参军集注》，页125。

(58) 陆机，《文赋》，引自张少康，《文赋集释》（北京：人民文学出版社，2002），页60。

(59) 《谢灵运集校注》，页191。

(60) 详见本书第二章第二节。

(61) 《带经堂诗话》，上册，卷三，页68。

(62) 《王维集校注》，第1册，页193。

(63) 佟培基，《孟浩然诗集笺注》，页75。

(64) 《全唐诗》，卷二五三，第8册，页2849。

(65) 同上书，卷二一六，第7册，页2253。

(66) 同上书，卷二一六，第7册，页2258。

(67) 同上书，卷一六六，第5册，页1717。

(68) 同上书，卷五三三，第16册，页6084。

(69) 《中国画论类编》，页371。

(70) 《画山水序》，《历代论画名著汇编》，页15。

(71) 《文心雕龙·神思》，《文心雕龙义证》，中册，页975。

(72) 余光中，《造化弄人，我弄造化：论刘国松的玄学山水》，载李君毅编，

《刘国松研究文选》（台北：历史博物馆，1996），页222—223。

(73) 本章此观点颇受杨儒宾《庄子“由巫入道”的开展》一文启发，《中正大学中文学术年刊》总第11期（2008年6月），页107。

(74) 《文心雕龙·神思》，《文心雕龙义证》，中册，页975。

(75) 《庄子集释》，《诸子集成》，第3册，页421：“身在江海之上，心居魏阙之下。”

(76) 《文心雕龙义证》，中册，页976—977。

(77) 见杨儒宾，《升天变形与不惧水火——论庄子思想中与原始宗教相关的三个主题》，《汉学研究》第7卷第1期（1989年6月），页232—237，247—251。

(78) 《江淹集校注》，页146—147。

(79) *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (Boston: Beacon Press, 1969), pp.198-199.

(80) 我自柯庆明《从“现实反应”到“抒情表现”——略论〈古诗十九首〉与中国诗歌的发展》一文中借用这一术语，见《中国抒情传统的再发现》，上册247—269。

(81) 李伯齐，《何逊集校注》（北京：中华书局，2010），页85。

(82) 《诗译》，《薑斋诗话笺注》，页10。

(83) 《何逊集校注》，页183。

(84) 张玉穀著，许逸民点校，《古诗赏析》（上海：上海古籍出版社，2000），页459。

(85) 《何逊集校注》，页186，据《先秦汉魏晋南北朝诗》本将李伯齐本《春暮喜雨……》改为《春暮喜晴……》。

(86) 《诗广传》卷三，《船山全书》，第3册，页392。

(87) 《芜城赋》，《鲍参军集注》，页9—10。

(88) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1441。

(89) 同上书，下册，页1990。

(90) 《何逊集校注》，页304。

(91) 《庄子集释·知北游》，《诸子集成》，第3册《庄子集释》，页320。

(92) 读者可由此想到刘禹锡的《登司马错古城》（《全唐诗》卷三五五）、《金陵五题》（《全唐诗》卷三六五）、《西塞山怀古》、《汉寿城春望》（《全唐诗》卷359），李白的《金陵三首》、《金陵白杨十字巷》、《姑孰十咏·陵歊台》（《全唐诗》卷一八一），许浑的《凌歊台》、《姑苏怀古》（《全唐诗》卷五三三）、《经马镇西宅》（《全唐诗》卷五二九）、《经古行宫》（《全唐诗》卷五三六）、《金陵阻风登延祚阁》（《全唐诗》卷五三七），杜牧的《题宣州开元寺水阁》（《全唐诗》卷五二二），韦庄的《台城》（《全唐诗》卷六九七）等名作。

(93) 《何逊集校注》，页121。

(94) 陈祚明,《采菽堂古诗选》,康熙刊本,卷二六,页277。

(95)《何逊集校注》,页83。

(96) 同上书,页147。

(97)《诗镜总论》,《历代诗话续编》,下册,页1409。

(98) *The Poetics of Space*, p.8.

(99)《采菽堂古诗选》,卷三,页20a-b。

(100)《何逊集校注》,页174。

(101)《采菽堂古诗选》,卷三,页27a。

(102)《薑斋诗话笺注》,页41。

(103) 同上书,页4—5。

(104)《何逊集校注》,页182。

(105)《诗薮》外编卷二,页155。

(106) *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp.94-95.

(107) 见拙文,《大乘佛教的受容与晋宋山水诗学》,《佛法与诗境》,页77。

(108)《望廨前水竹答崔录事》,《何逊集校注》,页8。

(109)《夕望江桥示萧咨议杨建康江主簿》,同上书,页13。

(110)《答高博士》,同上书,页54。

(111)《落日前墟望赠范广州云》,同上书,页4。

(112)《敬酬王明府》,同上书,页105。

(113)《下方山》,同上书,页90。

(114)《酬范记室云》,同上书,页2。

(115)《望新月示同羁》,同上书,页150。

(116)《晓发》,同上书,页83。

(117)《和司马博士咏雪》,同上书,页48。

(118)《夜梦故人》,同上书,页178。

(119)《苦瓜和尚画语录》,《历代论画名著汇编》,页366。

(120)《气氛作为新美学的基本概念》,谷心鹏、翟江月、何乏笔译,《当代》第188期(2003年4月),页20。

(121)《风景的意义》,《论中国诗》,页27—29。小川在此将此诗之题误作此诗之序,且将“以诗谢之”误作“以诗制之”,见《全唐诗》卷六七五,第20册,页7725。此由此文评审者指出,笔者鸣谢于此。

(122) 同上书,页28。

(123) 庄申先生有《雪渔图小考》，《中国画史研究续集》（台北：正中书局，1971），页213—225。

(124) 衣若芬，《潇湘八景——地方经验、文化记忆、无何有之乡》，《东华人文学报》第9期（2006年7月），页130—132。

(125) 《宋代八景现象考》，陈广宏、益西拉姆译，《新宋学》第2辑（2003年11月），页398。

(126) 同上文，页399—400。

(127) 《墨子闲诂》卷十经下第四十一，《诸子集成》，第4册，页199—200。

(128) 见《周礼注疏》，阮元，《十三经注疏》，上册，页927。

(129) 《谢灵运集校注》，页84。

(130) Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris: Renaissance, 1934), p.97. 转引自Joseph Needham, “Time and Knowledge in China and the West,” in *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*, ed. J.T. Fraser (New York: George Braziller, 1966), p.98.

(131) 幽兰在其《中西“景观”之“观”的美学问题初探》一文（《二十一世纪》第卅九卷第十一期（2012年11月，页95—113））中提到法、英语文中此二词词根蕴含的意义。她在该文中还认为“景观”是二十世纪方自西文译出的语词，但其中“景”的含义则比pays或land所指的地区或土地的意义宽泛。本章对“景”的讨论可以具体说明这种宽泛性，以及“景”在中国文化中悠久的历史。

(132) 陈继儒，《小窗幽记》卷六，《小窗幽记·外二种》（上海：上海古籍出版社，2000），页96—97。

(133) 均见《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1663—1669。

(134) 《艺苑卮言》卷三，《历代诗话续编》中册，页995。

(135) 见小尾郊一，《中国文学中所表现的自然与自然观》，邵毅平译，（上海：上海古籍出版社，1989），页176。

(136) 《何逊集校注》，页150—151。

(137) 《春晚绿野秀》，见林庚，《唐诗综论》（北京：人民文学出版社，1987），页334。

(138) 《何逊集校注》，页17。

(139) 同上书，页121。

(140) 《梁书》卷四九（北京：中华书局，1973），第3册，页693。

(141) 《梁书》卷二二，第2册，页344。

(142) 与何逊同时或稍晚的吴均（469—520）在《遥赠周承》、《送吕外宾》和《赠鲍春陵别》中写到水上月亮，比何逊稍晚的刘孝绰在《月半夜泊鹊尾》和《望月》中也写到水上月亮，但这些月景或者未以月为中心视象而形成同质的画意空间

(如吴作),或者与客愁无甚关联(如刘作)。

(143)《先秦汉魏晋南北朝诗》,下册,页2027。

(144)同上书,页2045。

(145)同上书,中册,页2095。

(146)李庆甲,《瀛奎律髓汇评》(上海:上海古籍出版社,1986),中册,页744—745。

(147)《何逊集校注》,页81。

(148)见程章灿,《何逊〈咏早梅〉诗考论》,《文学遗产》1995年第5期,页47—53。

(149)《何逊集校注》,页193。

(150)韩愈《春雪间早梅》,《全唐诗》,第10册,卷三四三,页3842。

(151)《登临海峤初发强中作,与从弟惠连,见羊何共和之》,《谢灵运集校注》,页166。

(152)《何逊集校注》,页20—21。

(153)《原诗》外篇下,见叶燮、沈德潜等撰,霍松林等校注,《原诗·一瓢诗话·说诗碎语》(北京:人民文学出版社,1979),页61。

(154)浅见举出的三个例子是沈约《秋晨羁怨望海思归》中的“八桂暖如画”,王僧孺《至牛渚忆魏少英》中的“枫林暖如画”和萧绎《巫山高》中的“树杂山如画”,见其《“天开图画”的谱系——中国诗中的风景与绘画》,《距离与想象——中国诗学的唐宋转型》,页26—32。

(155)李延寿撰,《南史》(北京:中华书局,1975),第5册,卷六十四,页1556。

(156)姚思廉撰,《梁书》,卷四十六,第3册,页645。

(157)赵以武,《阴铿与近体诗》(哈尔滨:黑龙江教育出版社,1998),页59。

(158)刘国珩,《阴铿集注》,《何逊集注·阴铿集注》,页230。

(159)《水经注校证》,页808。

(160)司马光编著、胡三省音注,《资治通鉴》(上海:上海古籍出版社,1987),卷一二七,上册,页848。

(161)《大清一统志》卷二六三,《文渊阁四库全书》,第480册,页117。

(162)《中国历史地貌与古地图研究》,页84。

(163)《水经注校证》,页808。

(164)《江上之山赋》,《江淹集校注》,页140。

(165)《带经堂诗话》卷三,页68。

(166) 《阴铿与近体诗》，页59—60。

(167) 《文心雕龙·丽辞》，《文心雕龙义证》，中册，页1304。

(168) 《采菽堂古诗选》卷二九，页12，《续修四库全书》1590册，页329。

(169) 五原色——红、黄、蓝、白、黑——的说法见潘天寿，《听天阁画谈随笔》，收录于卢忻编，《潘天寿论艺》（上海：上海书画出版社，2010），页183

(170) 鲍照《游思赋》有“暮气起兮远岸黑，阳精灭兮天际红”，见《鲍参军集注》，页1。江淹《赤亭渚》有“水夕潮波黑，日暮精气红”，见《江淹集校注》，页49。

(171) 如阿恩海姆认为：在同一平面中原色之间“无论如何也联系不起来。……它们或是独立地出现在某一个位置上，或是位于一个色彩序列的始端或尾端”。见其《艺术与视知觉》，页487。列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）则以为红与黑是色调有与无的对立。见其《声音和颜色》，《看·听·读》，顾嘉琛译（北京：中国人民大学出版社，2006），页135。

(172) 本章在此参考了王国璦对山水诗描写中以对比创造空间意识的讨论，见其《中国山水诗研究》（台北：联经出版事业公司，1992），页360—370。

(173) 本章在此借用高友工在《中国语言文字对诗歌的影响》一文中提出的对联的顺读和横读问题：“对仗的最基本定义是在强调与下联的同位字的关系……这样的横读建立了一个新的意义层面。如果说顺读的意义是现实世界的描述，那么横读的意义则是抽象意义的展现。”见《美典：中国文学研究论集》（北京：三联书店，2008），页205。

(174) 海德格尔，《诗歌中的语言》，《在通向语言的途中》，孙周兴译（北京：商务印书馆，2005），页76。

(175) *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, p.44.

(176) 《何逊集注·阴铿集注》，页228。

(177) 《阴铿与近体诗》，页65。

(178) 《梁书》第1册，卷五（《本纪第五·元帝纪》），页114—116。

(179) 巴水指长江而非指对岸自今燕矶镇对面汇入长江的巴水，此乃本文审评人所指出，笔者在此致谢。

(180) 吴大澂辑，《说文古籀补》（北京：中华书局，1988），页12。

(181) 《说文解字》，页65。

(182) 章太炎，《文始》（台北：中华书局，1970），卷七，页141。

(183) 笔者的统计根据如下事实：何逊总诗句数为1412句，写景句占其中385句；阴铿诗句数为312句，写景句占其中166句。

(184) 《何逊集注·阴铿集注》，页213—214。

(185) 《采菽堂古诗选》，卷二九，页9。

(186) 欧阳修，《六一诗话》，何文焕辑，《历代诗话》（北京：中华书局，

1981)，上册，页267。

(187) 评王维《使至塞上》，《唐诗评选》卷三，《船山全书》第14册，页1003。

(188) 《采菽堂古诗选》，卷二六，页11。

(189) 牟愿相，《小澥草堂杂论诗》，《清诗话续编》，第2册，页913。

(190) 见《历代论画名著汇编》，页19。

(191) 同上书，页30。

(192) 同上书，页32—33。

(193) 张伯伟，《全唐五代诗格汇考》（南京：江苏古籍出版社，2002），页157。

(194) 清人唐岱《绘事发微》即谓：“山水家与人物家不同。画人物者只画峭壁，或画一岩，以至单山片水，是点景而已。至山水之全景，须看真山，其重叠压覆，以近次远，分步高低，转折回绕，主宾相辅，各有顺序。”《历代论画名著汇编》，页421。

(195) 引自陈植，《园冶注释》，页51，247，47—48。

(196) 同上书，页243。

(197) 《说郭续》卷二八，见陶宗仪等编，《说郭三种》第10册，（上海：上海古籍出版社，2004），页1353—1354。

(198) 见高濂等辑撰，《四时幽赏录外十种》（上海：上海古籍出版社，1999），页75，66，66，68，64。此处读者可再联想到费元禄《晁采馆清课》、程羽文《一岁芳华》一类小品文字。

(199) Chris Fitter用流行于十七世纪的术语landskip区分landscape，前者“以其对透视、色彩对比和地方化细节的承诺，特别关注在绘画或诗歌中的绘画自然主义的技巧”。见其*Poetry, Space, Landscape: Toward A New Theory*, p.25.

(200) 《笔法记》，《历代论画名著汇编》，页50。按唐君毅将原文“制度时因”改为“制度因时”，见《中国艺术精神》（沈阳：春风文艺出版社，1987），页254。

(201) 《中国画论类编》，页826。

(202) 《绘事发微》，《历代论画名著汇编》，页416。

(203) 如十八世纪后期英国湖区的指南手册就在环形游览路上标出观景点，见Wendy Joy Darby, *Landscape and Identity* (Berg Publishers, 2000), p.60.中译本见《风景与认同》，张箭飞、赵红英译（南京：译林出版社，2011），页61—62。同期风景园中也出现了观景点和以拉丁诗句题写的标题，见Simon Schama, *Landscape and Memory* (Vintage Books, 1995), p.556.中译本见《风景与记忆》，胡淑陈、冯樾译（南京：译林出版社，2013），页650—651。十九世纪中期法国枫丹白露森林游览的指南中就列举过一千多景点，见Malcolm Andrews, *The Search for the Picturesque*, p.51.

(204) 在英国十八世纪晚期的所谓搜寻如画风景的活动中，曾有就如何确认观看湖区中Dewentwater的若干景点的具体时间——落照、月光和晨曦——探讨，却未形成模式。详见*The Search for the Picturesque* , pp.188—189.

(205) 王夫之语，见其《夕堂永日绪论内编》卷二，《薑斋诗话笺注》，页55。

第四章 问津“桃源”与栖居“桃源”(1)

一、引言

隋、唐的统一，使发轫于南方的山水隐逸文学在北方蔓延。李唐的政治中心长安在秦岭北麓的渭河平原，数十里外秦岭终南山却是隐逸者的世界。本章讨论涉及的盛唐时代三位“隐逸诗人”孟浩然（689—740）、卢鸿一（约719—740前后）和王维（701—761）的隐逸居止是在一个以秦岭为中心的三角形中：王维的蓝田辋川别业在秦岭和关中断陷盆地的交接地带，卢鸿一隐居的豫西嵩山属秦岭山脉的东延部分，孟浩然的襄阳城南则西距秦岭褶皱系向西南伸延的武当山不远处。三位诗人不仅大致属于同一时代，且互为相知。孟浩然开元十二、十三年（724、725）在洛阳一带为仕途奔走时曾写过《行至汝坟寄卢征君》，对隐居嵩岳的卢鸿一流露敬仰之情。王维与孟浩然为忘年之交。开元十七年孟氏在长安应试落第，视王维为朝中可以“相假”的“知音”(2)。王维则以《送孟六归襄阳》一诗，劝其归庐读书，醉歌田舍，无须求官。(3)浩然去世，王维作《哭孟浩然》(4)。《新唐书》并谓“王维过郢州，画浩然像于刺史亭，因曰浩然亭”(5)。王维于开元十五、十六年（727、728）曾在淇、嵩隐居，大隐卢鸿一其时应仍在是山的官营草堂中，二人皆为山水画家，王维好友卢象又是卢鸿一侄，庄申先生故而断言王维“是不会没有结交这位近在咫尺的卢鸿的”(6)。这三位诗人的隐居世界——襄阳、登封嵩山和蓝田辋川——彼此间相距不算太远，皆远离六朝山水书写的长江流域和闽浙山地丘陵地区，然而，三人笔下的隐逸山水世界却如此不同。本章拟就此不同去发现一个关于隐者存在的空间现象学话语的生成，并着意提出：这一关于隐逸世界的空间现象学话语，其实可以从中古文学的一个重要母题和原型——桃花源——去加以理解和诠释。

石守谦《桃花源意象的形塑与在东亚的传布》一文提出：“桃花源”是有着强烈的自然山水美景的形象，“忽逢桃花林”的溪岸美景提供了

一个视觉上的高潮。因而，在十四世纪中国南方文人圈中成为了最流行的山水主题：

“桃花源”意象与此主题绘画间的互动，因此也显示了一种普遍化的倾向。它一方面进一步淡化与《桃花源记》的直接关系，另一方面也抛弃了原来仙境传说的母型，加强了“人世化”的理解，甚至开始展现“实地化”的现象，几乎可以说是（第一种模式）仙境山水的相反对立。(7)

廖炳惠亦在讨论后世对《桃花源记》的接受史时总结说：唐宋以来的《桃花源诗》唱和之作中诗人“都假定桃花源是个避世退隐的洞天，陶渊明所描绘的渔人变成了‘桃源图’中的渔翁隐士，在世外桃源徜徉、自得其乐，桃花源因此转化为一个愉悦有闲阶级的‘另一片天地’而不是无可问津的乌托邦、无何有之乡”(8)。本章的写作不妨看作是对石、廖二人在后世山水绘画史和诗歌史中观察到的现象的一种追本溯源。萧梁以降，“桃花源”的意象不断在南朝庾信、徐陵、伏知道、李巨仁，以及初唐王绩、卢照邻、杨炯、宋之问的诗作中零星出现，有游乐逍遥、避世、求仙等意味。在公元八世纪的盛唐，三位高倡隐沦的诗人孟浩然、王维、李白的诗中，此一意象突然大量涌现。在本章讨论的孟浩然和王维诗作中，以本人的统计，“桃花源”（或桃源、武陵花处、花源等）分别各出现九次和八次。王维并率先以《桃源行》为题写了一首凡二百一十言的七言歌行。而且“桃花源”往往只具隐沦或功成拂衣于山水美景的意味，如更晚的绘画一样，“进一步淡化了与《桃花源记》的直接关系”。最著者如孟浩然的《登望楚山最高顶》、李白的《当涂赵炎少府粉图山水歌》和《山中问答》。最后一首较短，作于李白栖隐寿山之时，不妨录于此：

问余何意栖碧山，笑而不答心自闲。

桃花流水窅然去，别有天地非人间。(9)

这是本章以此原型去探讨关于隐逸世界山水美感话语之根据。将“桃花源”移之论山水中的隐逸，不妨将故事约简为如下的寓言（parable）：一人在俗世僻处发现一山洞，入洞遂进入一隔世乐土。出洞后欲引外人复入而不得。陶渊明文本中的桃花源，原如鲍尔所说，道家与儒家的观

念是相互缠绕的，“因为它不仅有一个地理的，且有一历史的维度”，即连接着黄金时代的周朝。(10)然而桃花源一旦成为阿卡狄亚式的原型，上述历史脉络就淡出而得以化简为上述寓言。在此，重要的是空间的内、外以及由之而来的“入”和“出”。“既出”便不能复“入”。所以桃源中人“来此绝境，不复出焉，遂与外人隔绝”(11)。由“内”与“外”以及“入”与“出”，《桃花源记》其实暗示了一种隐逸者的空间现象学：“隐者，蔽也，从阜。”(12)“隐”其实是以蔽隐者于世外的山谷为依托的。由“内”与“外”，故事中人物——渔人、刘子骥与桃源中人，亦可划为两组原型：外人与内中人。在以往诗作的山水描写中，诗人往往是以漂泊的“渔人”角色出现的。如在永嘉入山探胜，于幽谷神遇“山阿人”的“游”子谢灵运，其实是“忽逢”而终要“辞归”的“渔人”。所以诗人须着意纪述进入美景的过程。再如游“登庐山”、“望石门”的鲍照，以及“游敬亭”、“寻句溪”、“开帘候风景”(13)的谢朓，对山水世界而言，亦何尝不是“渔人”？因为他们皆从“外人”的视角来艳羡山水之美。而“桃源中人”则不再于外漂泊，而是于此止泊，止泊于山水美景之“内”。

然而，隐逸山水世界究竟又与“桃花源”不同，因为“桃花源”并非一个真实的空间，而是“乌有乡”(utopia)。而隐者的山水世界却是福柯所谓的“别异乡”(heterotopia)或前述廖炳惠所谓“另一片天地”。它是一个真实的地方，却又是“意义相反的场所”，是一种“被有效装扮的乌有乡”，其中“真实场所同时既被再现，又被争议和颠倒”。福柯强调在乌有乡与“别异乡”之间不妨有某种为“重构自我”而混合和交集的体验，(14)且二者皆为巴森所谓“美福之乡”(eutopia)。在中国文学中，最早为“重构自我”而在文人世界之外，以一个“别异乡”去“有效装扮乌有之乡”的诗人，即是《桃花源记》的作者陶渊明。不妨把他看作是最早“有效扮演的桃花源”中之人。陶氏纵“结庐在人境”，却“心远地自偏”；纵关闭了通向乐世的山口，却又能在躬耕田园的某些瞬间，不期然地领略其中“真意”(15)。然而那样一个“桃源”，却主要契合自然的田园世界。在本章要讨论的孟浩然和王维的诗作中，诗人不仅时以渔人或桃源中人自况，“桃花源”所暗示的“内”与“外”，“入”与“出”的空间诗学亦渗透于其意识之中。然而，诗毕竟与绘画不同，其简约文字无从亦不必从地貌上描写一个影内外相隔的“桃源”幽谷。当诗人“自闲”于一被构成的“碧山”的此地此刻，其实不啻自诩为“不复出焉，遂与外人隔绝”和“不知有汉，无论魏

晋”的“桃源中人”。

本章以下以这一原型去依次讨论孟浩然和王维作品中的空间意识。卢鸿一则充当孟、王对比中的参照。对孟、王的讨论，皆自重新发现其隐居世界开始。然而，这绝不意味着本章将停留于一种实证主义的地理论证，恰恰相反，本章拟就地理环境和诗境的比较中探讨诗人的空间现象学话语。因为如冯登伯格（J.H. van den Berg）所说：“诗人和画家乃生就的现象学家。”⁽¹⁶⁾

二、游子孟浩然的山水世界：出游与归守的生命历程

在对孟氏诗歌山水美感话语进行分析前，宜先进入这位“隐者”的生活和山水世界。笔者以下基于二〇一二年二月二十三日至三月三日在湖北襄阳的现地考察的论证，即旨在还原出这一世界。

1．孟浩然居、游的山水世界

与王维并列，孟浩然向为现代文学史家誉为盛唐“山水田园诗派”的代表诗人。新、旧唐书皆谓孟浩然“隐鹿门山”⁽¹⁷⁾。但近来的研究已基本肯定处士孟浩然的园庐应在湖北襄阳汉水西岸岷首山以南的涧南园，而非东岸的鹿门山。

翻检孟氏诗集，明确涉及诗人与鹿门山关系的诗篇不过四首。其中《题鹿门山》起以“清晓因兴来，乘流越江岷……渐到鹿门山，山明翠微浅”，结以“探讨意未穷，回艇夕阳晚”⁽¹⁸⁾，是自汉水西岸渡江探游鹿门的纪游之作。《登江中孤屿话白云先生》一篇末四句也提到鹿门：“夕阳门返照，中坐兴非一。南望鹿门山，归来恨如失”⁽¹⁹⁾，是自鹿门“归来”后的怀思。《和张明府登鹿门山》一篇则有“忽示登高作，能宽旅寓情”⁽²⁰⁾，是自身不在鹿门而发语。孟诗中能令人想到其可能隐居鹿门山的只有《夜归鹿门寺》中“予亦乘舟归鹿门”⁽²¹⁾一句。此外，白云先生王迥家在鹿门，《游精思观回王白云在后》中“出谷未停午，至家日已曛”⁽²²⁾会令人想到诗人恐亦以鹿门为家。但《白云先生王迥见访》则将分别居于汉水东西两岸的二人交游叙述得再清楚不过：

闲归日无事，云卧昼不起。
有客款柴扉，白云巢居子。
居闲好芝术，采药来城市。
家在鹿门山，常游涧泽水。

手持白羽扇，脚步青芒履。

闻道鹤书征，临流还洗耳。(23)

诗中说：诗人的好友王迥是住在鹿门山采芝求仙一流人物，他时而西渡汉水来襄阳造访孟氏。如许由一样，以闻征招一事为耻。然则前引《游精思观回王白云在后》两句和《夜归鹿门寺》不过说明诗人曾小住于王迥居所而已。

与涉及鹿门山诗之寥寥相对照，孟诗涉及汉水西岸及涧南园者可谓夥矣。虽然其题中明确提到涧南园或汉南园者仅《涧南即事贻皎上人》、《上巳日涧南园期王山人陈七诸公不至》和《仲夏归汉南园寄京邑旧游》三首，涉及其周边的诗篇则很多。为此，须首先弄清涧南园大概的地理位置。始自陈贻焮，(24)中国大陆许多研究者都注意到岷山与涧南园的关系。(25)因为浩然竟有十三首诗直接提到“岷山”、“岷首”、“岷亭”、“岷下”。(26)岷山可泛指襄阳城南诸山，亦可专指城东南八里的岷首山，即羊祜登而堕泪之山。浩然漫游中作《途中九日怀襄阳》，曰：“去国似如昨，倏然经杪秋。岷山不可见，风景令人愁。谁采篱下菊，应闲池上楼。”(27)透露这位自比陶、谢的诗人的家园应在岷山附近。开元二十一年（733）诗人自秦地和吴越归来，作《伤岷山云表观主》，诗曰：“归来一登眺，陵谷尚依然……因之问閭里，把臂几人全？”(28)诗人更以岷山为“閭里”。所谓岷首山（当地又称岷山头）只是襄阳城南诸山向东伸向汉水的一个土坡，西东走向，海拔114米，相对高度与南京三山、镇江京岷山相似，仅30多米。平顶，略呈马鞍型【图一】。今距汉水的距离大约400多米，在唐时如蒜山和三山，是屹立汉水边的一处江矶，汉水自山下东侧回流形成江中之“潭”。孟诗中涉及岷山的诗句“水落渔梁浅”，“石潭傍隈隩”，“岷下离蛟浦”，“岷首风湍急，云帆若鸟飞”，“岷山江岸曲”(29)等，皆指示出这种地貌。



图一 今日岷首山 (N31°59.708'/E112°10.046')

在《涧南即事贻皎上人》一诗中，浩然这样描绘其田园的环境：“弊庐在郭外，素产唯田园。左右林野旷，不闻朝市喧。钓竿垂北涧，樵唱入南轩。”⁽³⁰⁾又在《仲夏归汉南园寄京邑旧游》中说：“扇枕北窗下，采芝南涧滨。”⁽³¹⁾在岷首山下倘能找到南北两条涧水，即可确定涧南园的方位。襄阳当地学者、原城市规划局总工程师陈家驹引证《水经注》、《太平寰宇记》，结合其本人对当地水文变迁的研究，这样描述孟浩然时代的水文情况：

檀溪→鸭湖→檀溪→襄水（襄渠——今之南渠）→襄阳湖→襄水→汉江组成了襄阳城西南一个水网体系。它的水源有二：一、城西南诸山山水汇集，古时襄阳城西南诸山森林茂盛，涵养水能力强，其汇水面积60余平方公里左右，水量充足。二、酈道元在《水经注》中指出“檀溪水向为汉水所经”，也就是说，汉江与檀溪未为堤（明隆庆年间所筑老龙堤）阻断前，汉水枯水位时，檀溪水向北流入汉江；而水丰时江水倒流入檀溪继入鸭湖，顺襄水进入襄阳湖，又经襄水在岷山南注入汉江。⁽³²⁾

陈氏据此以为：孟诗中所谓“北涧”是自岷山南注入汉水的襄水，而所谓“南涧”则应是自西面白马山流出的白马泉，南涧在此是对北涧而言，涧南园之“南”应指在此二涧之南，⁽³³⁾换言之，二涧是涧南园的北界。陈氏所描述的唐时襄阳水文条件，确如孟浩然在《北涧泛舟》一诗所写：“北涧流常满，浮舟触处通。沿洄自有趣，何必五湖中。”⁽³⁴⁾

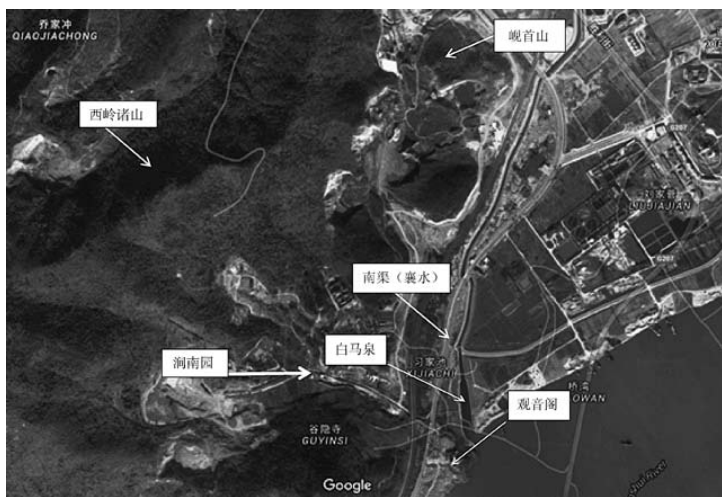
现地考察发现由西向东汇入南渠的白马泉，由于修建铁路，它在最后汇入南渠（N31°58.642′/E112°09.885′）处也只有大约5米宽的水面了。从白马泉南行240步，就到了现今观音阁所在的一处小山坡，此处被陈家驹指为孟诗中数次提到的张明府“海亭”、“海园”之所在。(35)如是，则应是润南园的南界了。

孟浩然的诗作透露：其丘园附近至少有四位张姓朋友：张子容（即张少府）、张、张野人(36)和很可能是张愿的张明府或张郎中。第一位和第四位曾被陈贻焮混为一人，故他在“白鹤青岩半”的居所，亦被指认为凤凰山。(37)经陶敏的辨证，现知二者并非一人。(38)张野人不必说与孟氏紧邻。孟氏在《晚春卧病寄张八》中有“南陌春将晚，北窗犹卧病。林园久不游，果木一何盛”，(39)似向熟悉其环境的邻居发语。《登岷亭寄晋陵张少府》有“凭轩试一问，张翰欲来归？”(40)，《永嘉别张子容》有“挂帆愁海路，分手恋朋情。日夕故园意，汀洲春草生”。(41)张子容《送孟六归襄阳》亦有“乡在桃林岸，山连枫叶春。因怀故园意，归与孟家邻。”(42)揣测诗意，张子容当如浩然，昔时亦居于岷山之下、汉水之滨。至于那位可能是张愿的张明府，能与浩然“碧溪常共赏”(43)，则所居应与浩然毗邻。从孟诗得知张明府在别业建有“海亭”、“海园”、“旧书斋”和“新舞阁”，为休沐还乡小住及与浩然等朋友的宴集之所。虽然张明府或张郎中并非陈家驹认定的张子容，(44)但张明府园亭旧址却可能在今观音阁上下。就古代造园依山傍水的相地原则而言，居高临江而有泉池的“卧龙山”应当是孟浩然这位邻居造园的绝佳之地。现地考察见此坡东麓为陡崖，下临泉池。池周边残余着白石铺垫的路径和台阶，还有一些石构件散落在东侧小阜的荒草丛中，是曾经建有园亭的遗存【图二】。当然，今日所见可能只是“海亭”、“海园”旧址上所建的“凤凰亭”和“望海亭”的遗物。



图二 观音阁下园亭旧址中的水池

倘此处即张明府或张郎中的海园，浩然屡屡来此饮宴，“栖迟共取闲”⁽⁴⁵⁾，以至鸡鸣前才离去回家，⁽⁴⁶⁾直是再自然不过的事了，因为张氏海园与孟宅仅有咫尺之隔。由此，涧南园的范围即如陈家驹所指认，在岷首山以南、西岭诸山以东，观音阁所在山坡与襄水、白马泉之间这片滩涂上的二级台地上【图三、图四】。



图三 “涧南园”今貌



图四 涧南园卫星地图

据白昀的调查，当地现今60岁以上的人皆知：这片土地过去即称“孟家园”，明以前居民多为孟姓。明以后由于洪水，孟家园被淹，孟氏迁至观音阁以南现今孟家沟和江东。2009年以前此处尚有一口古井称“孟家井”，后因南水北调修建崔家营大坝工程而被淹没。这片滩涂地以北2公里是“送别每登临”的岷首山，登此山可见凤凰山和这片土地，正是所谓“归来一登眺，陵谷尚依然”。这片土地西面是凤林关和白马山、凤凰山（大）、华山等在孟诗中统称为“西岭”的山岭，孟诗中出现的习家池、景德寺、望楚山（今扁山）亦在西面。这片滩涂地的东面襄水汇入汉水。从观音阁南坡下，循江边一条小路走10余米，甚至可以找到浩然“日夕弄清浅”的“我家南渡头”，⁽⁴⁷⁾它是突入汉水的一处小矶【图五】。浩然诗谓“我家襄水上”⁽⁴⁸⁾，由此浮舟，触处可通。如经襄水、檀溪、鸭湖和汉水，他可在涧南园与襄阳城北津以至襄阳西的万山之间往来，故垂钓万山潭之后能“沿月棹歌还”⁽⁴⁹⁾；他亦可溯白马泉去西山访友，故寻辛谗是“漾舟寻水便，因访故人居”⁽⁵⁰⁾；他亦可东渡汉水登鹿门山而“回艇夕阳晚”。他甚至可由此乘舟而游湖湘、吴越，经三峡而入西蜀，正是所谓“为多山水乐，频作泛舟行”。⁽⁵¹⁾自孟浩然的诗篇所叙述的生平来看，上述藉舟楫漫游都是实际发生的事情。本章强调这一点，旨在说明，为诸水环绕的涧南园和襄阳绝非一个封闭的世界。它令笔者想到西哲一句名言：水将人们联系起来，真正将人隔绝的是山。



图五 “南渡头”现貌

2. 从“渔人”的言说到幽独者的体验

闻一多曾说：“孟浩然原来是为隐居而隐居，为着一个浪漫的理想，为着对古人的一个神圣的默契而隐居。在他这回，无疑的那成立默契的对象便是庞德公。”⁽⁵²⁾ 闻氏的议论很难经得住对孟诗的细读。首先，如上所论，孟浩然并未因与庞德公有任何默契而隐鹿门。而且，他其实并非立志隐居或安于隐居的人。相反，他颇具用世济世精神。“书剑时将晚，丘园日已暮。……望断金马门，劳歌采樵路。乡曲无知己，朝端乏亲故。谁能为扬雄，一荐《甘泉赋》？”⁽⁵³⁾ 这是他早年田园生活中心迹的表白。他北上洛阳、长安，正为求仕。失败之后，“山水寻吴越，风尘厌洛京。扁舟泛湖海，长揖谢公卿”⁽⁵⁴⁾，师法的是仕途不得志而寻幽探胜的谢灵运，而非高唱归去来兮的陶渊明。即便在漫游之中，他亦时时有感“回瞻魏阙路，空复子牟心”⁽⁵⁵⁾，“未能忘魏阙，空此滞秦稽”⁽⁵⁶⁾。当然，求仕不成，浩然也会写出“北阙休上书，南山归弊庐”⁽⁵⁷⁾这样不无解嘲意味的决绝语；漫游之余，他也栖留涧南园，谓“尝读高士传，最嘉陶征君”，却同时不无惭愧地说：“余复何为者？栖栖徒问津”⁽⁵⁸⁾。有此一心迹，浩然故而并未为涧南园创造出一种相对隔绝的空间。与陶诗不同，孟浩然的诗篇，充斥着与当地官宦世界往还的书写。饶有兴味的是，所有这一切却与上文所描述的涧南园的环境——北有“送别每登

临”的岷山，南毗张明府的海园，西当凤林关，东临舟楫频频往还的汉水、襄水——非常地符应。

那么，孟诗究竟与此一时栖居的此一片土地有何关联？首先，他约莫地划出了两个世界——林野、田园、丘园与城郭、朝市、金马门，以及“南山”与“北阙”——之界限：

弊庐在郭外，素产唯田园。

左右林野旷，不闻朝市喧。(59)

樵牧南山近，林间北郭赊。(60)

绿树村边合，青山郭外斜。(61)

北阙休上书，南山归弊庐。(62)

书剑时将晚，丘园日已暮。……

望断金马门，劳歌采樵路。

南山亦即“西岭”，指横亘在襄阳城和涧南园之间的诸山，长安和洛阳亦在襄阳以北，故亦可谓相对“南山”的“北阙”。“南山”所代表的林野、丘园成为仕途所系的“北阙”的“他者”。在此，地理空间的划分具有了不同生命价值的意义。然而，由于上文指出的原因，浩然在生活 and 创作中却没有着意在“南山南”(63)去经营一个自我世界“桃花源”。相反，他着意的反倒是岷山、万山、望楚山这些公众郊邑名胜。他虽然偶或也写到种瓜、樵采和农家的鸡黍饷客，但终究只是一些掠影而已。毗邻涧南园，就是香炭金炉、娇弦玉指、笙歌不断的海园。而且，浩然又时时浮舟去游南山以北的万山潭，去岷亭祖道饯送，去地方官员家宅宴集，从而并未标示一个与朝市、城郭不同的“南山南”世界。实际上，在孟诗中与“乡园”(64)、“维桑”(65)、“桑土”(66)、“田园”(67)、“故园”(68)对跖的，不仅有城郭和朝市，更可能是“江海”、“他山”和异乡，即一个与游子相关的家。在孟氏的个案中，吾人会想到克朗这段话：“家被视为依附与安稳的处所，但也是禁闭之地。为了证明自己，男性英雄必得离开（或因愚蠢或出自选择）。”(69)

孟浩然写于离家漫游他方的诗篇最显著的特点是清空和疏旷。构成此境界的因素是多重的。首先，诗人常常与其说是在呈现（show）自然山水，不如说是在讲述（tell）自身在山水中“游”的行动和过程。如《晚

泊浔阳望庐山》的八句——“挂席几千里，名山都未逢。泊舟浔阳郭，始见香炉峰。尝读远公传，永怀尘外踪。东林精舍近，日暮但闻钟。”⁽⁷⁰⁾——叙述的完全是诗人自己。又如《自浔阳泛舟经明海》中“大江分九流，淼淼成水乡。舟子乘利涉，往来至浔阳。因之泛五湖，流浪经三湘。观涛壮枚发，吊屈痛沅湘……”⁽⁷¹⁾也以叙述诗人游踪展开。像“就枕减明月，扣船闻夜渔”⁽⁷²⁾。“放溜情深惬，登舳目自闲”⁽⁷³⁾，“怀仙梅福市，访旧若耶溪”⁽⁷⁴⁾这样叙述自身行游活动和动机的诗句更是触目即是。孟诗如大谢诗一样，有纪行的性质，然而却未必只在发端，而常常将大谢山水之作的铺陈部分压缩，从而一叙到底。甚至有时使诗有一种地名目录诗的特点，如《夜泊宣城界》：

西塞沿江岛，南陵问驿楼。
平湖津济阔，风止客帆收。
去去怀前事，茫茫泛夕流。
石逢罗刹碍，山泊敬亭幽。
火识梅根冶，烟迷杨叶洲。
离家复水宿，相伴赖沙鸥。⁽⁷⁵⁾

六个地名从诗中流贯而出，读之脑际会隐隐浮现随舟船在烟水中不停漂泊的图景。这是一种图景相联的“诗人之全景画”。任何全景画，其实都是由视觉记忆集合而成。而诗人的全景比画家的全景更为空廓而无边际。此外再如《游云门寺寄越府包户曹徐起居》中三联“台岭践磴石，耶溪泝林湍。舍舟入香界，登阁憩旃檀。晴山秦望近，春水镜湖宽”⁽⁷⁶⁾，《经七里滩》中两联“湖经洞庭阔，江入新安清。复闻严陵濑，乃在兹湍路”⁽⁷⁷⁾等，皆是排比地名以创造出诗人在千里江山中做无穷历览的氛围。太白《峨眉山月歌》四句入地名者五，古今目为绝唱，实与此异曲同工。诗人又时而以俳达的问答体如“问我今何去？天台访石桥”⁽⁷⁸⁾，“借问同舟客，何时到永嘉？”⁽⁷⁹⁾“暝帆何处泊？遥指落星湾”⁽⁸⁰⁾增加跳跃性，表达游览中的豪兴不尽。这些诗常有代书的性质，所有地名皆为人所熟悉。故诗人在如此阔大图景中不必、亦无可能做一笔一画的细致描绘，他通常是先在水天或天地之间铺开全景，然后随意以“点法”创造画面气氛，如以下的两首：

赣石三百里，沿洄千嶂间。

沸声常浩浩，洊势亦潺潺。
跳沫鱼龙沸，垂藤猿狖攀。……(81)

叠嶂数百里，沿洄非一趣。
彩翠相氛氲，别流乱奔注。……
猿饮石下潭，鸟还日边树。……(82)

此处是欢快中迅疾一瞬或流盼，而绝非“出神之睇”。诗人在前四句大面积渲染之后，却转而点出千山万水间的小小生命细节。此中当然免不了切割、剪裁和镶嵌，但非如谢朓那样诉诸类似画家的空间框构。由于诗人的身体和视域在不断的位移之中，诗人将不同时刻切割的景致镶嵌于诗流动的格律形式之中。诗人以点法创造气氛，更有优于画家处，即他常在疏落的空间中点写难以测知方位和距离的身体经验，诸如声响、气味、烟雾和火光的意象，以增加空廓无际的感觉。如《夜渡湘水》：

客舟贪利涉，闇里渡湘川。
雾气闻芳杜，歌声识采莲。
榜人投岸火，渔子宿潭烟。……(83)

暗夜行舟，当视觉里只有岸火和烟雾，他的其他感官却向这个空间开放了：杜若香、歌声以及触手触脸的雾湿增添了世界的广度。又如其名篇《宿庐江寄广陵旧游》：

山暝闻猿愁，苍江急夜流。
风鸣两岸叶，月照一孤舟。
建德非吾土，维扬忆旧游。
还将两行泪，遥寄海西头。(84)

傍晚江上舟行，游子但闻猿声、江流声和岸上风声树叶的簌簌声，这些听觉现象增添了昏暗视觉世界的宽广和神秘，第四句“月照一孤舟”才透出无限凄惶。然而这些清空和疏旷的山水世界恰是与隐者所依赖的熟稔而有限的“这里”相距最远的“那里”。孟浩然此一凭水而游的游子身份，颇能符应其在隐括“桃源”这一原型时屡屡以“渔人”自况的心理。其诗《上巳日涧南园期王山人陈七诸公不至》有“摇艇候明发，花源弄晚春”(85)，《游精思题观主山房》有“误入花源里，初怜竹径深”(86)，皆将

自己比同“忽逢”桃源的“渔人”。《梅道士水亭》中“水接仙源近，山藏鬼谷幽。再来迷处所，花下问渔舟”⁽⁸⁷⁾，亦分明是自“渔人”角色发语。而《南还舟中寄袁太祝》中的“桃源何处是？游子正迷津”⁽⁸⁸⁾，以及《登望楚山最高顶》的“武陵花处迷”⁽⁸⁹⁾，则将自己说成是出离复寻而迷路“的渔人”。

在襄阳及襄阳以外，孟诗开拓了自然山水世界一个特别的维度：折叠在特定场所中的文学或历史寓涵。这可说是怀古主题的变异，最早或许应追溯到陈子昂，⁽⁹⁰⁾在浩然诗中能被重造（见下文）且确立为一种“内部风景”，⁽⁹¹⁾在很大程度上乃拜襄阳这片土地所赐。闻一多说：“我们简直不能想象一部《襄阳耆旧传》对于少年的孟浩然是何等深厚的一个影响了。”⁽⁹²⁾然而，难道不是襄阳有如此风流，才让习凿齿写出一部《襄阳耆旧记》么？此地如《晋书·习凿齿传》所写：“从北门入，西望隆中，想卧龙之吟；东眺白沙，思凤雏之声；北临樊墟，存邓老之高；南眷城邑，怀羊公之风；纵目檀溪，念崔徐之友；肆睇渔梁，追二德之远……”⁽⁹³⁾。在浩然的襄阳诗中，出现最多的是解佩渚神女、庞德公、崔、徐这些去向神秘的人物。如写到庞德公的名篇《夜归鹿门寺》：

山寺鸣钟昼已昏，渔梁渡头争渡喧。
人随沙路向江村，予亦乘舟归鹿门。
鹿门月照开烟树，忽到庞公栖隐处。
樵径非遥长寂寥，唯有幽人自来去。⁽⁹⁴⁾

此诗前半作柏梁体，后半换韵，以“鹿门”作顶针衔接。前、后亦似两个世界：前半不乏白日尘世的喧嚣，后半则由“暮归”而进入另一世界——夜与山的幽暗。如果此处有其本人的经验在，那他就在这一转韵之间，略去了从东岸印山渡头到鹿门山的十五里山路。“幽人”是谁？闻一多说：“庞德公的精灵，还是诗人自己？恐怕那时他自己也分辨不出，因为心理上他早与那位先贤同体化了。”⁽⁹⁵⁾这里有此诗从时间展开的景深：庞德公亦曾躬耕岷山下、沔水上的渔梁洲，后登鹿门山，托言采药而不知所止。关于他，并无确切的死讯，他只是湮灭于鹿门山竹树的幽暗之中了。所以，从前半到后半，诗人既可以说如庞德公一样，从渔梁渡水走入鹿门，又可说是自白日的现实走入神秘的幽暗，走入庞公盘桓的世

界。这种幽暗正是此诗的美感所在，同时的迷惑和出神才是美的本质，诗意是自“幽暗”中“闪烁”的。此处的“幽暗”，正是诗意“闪烁”、却令人“迷惑”的美之源泉。(96)

襄阳城西的万山是一座相对高度仅62米（海拔146米，N32°00.678'/E112°05.312'）的小山，又称岷尾。此山北临汉水，临水一面石岩陡峭，其下汉水在洲渚间萦回。其中解佩渚与另一个神秘逸去、又似乎仍然时时盘桓出没的神秘人物有关。这个故事最早的版本是楚昭二妃溺死于汉皋，时时深夜舞于洲之上下的逸闻。后来在《列仙传》中演变成如下故事：郑交甫于此地与江妃二女邂逅，索其佩，二女解佩与交甫，受而怀之，佩与二女却于旋踵之间消失。孟浩然在诗中一再地写到这个神女神秘出没的地方：

垂钓坐磐石，水清心益闲。
鱼行潭树下，猿挂岛萝间。
游女昔解佩，传闻于此山。
求之不可得，沿月棹歌还。(97)

漾舟逗何处，神女汉皋曲。
雪罢冰复开，春潭千丈绿。
轻舟恣来往，探玩无厌足。
波影摇妓钗，沙光逐人目。……(98)

无论是在万山下盘石上垂钓，抑或在汉水上漾舟，那个江妃出没的洲渚都只能隔水而望，从《周南·汉广》、《秦风·蒹葭》到《九歌·湘君》，可望而不可即的彼岸伊人都是诗意和美感的源泉。但这里不仅是《汉广》和《蒹葭》中那个只被水从空间上隔绝的伊人，如鹿门的庞公，她们又被时间阻隔着。诗人在此再次自幽暗汲取诗意，然这一种幽暗却一定“闪烁”在眼前的山光水色之中：“波影摇妓钗，沙光逐人目”，究竟是游人以轻舟载着的丽人，还是一瞥如惊鸿的江妃？恐怕如问鹿门月夜中的“幽人”是孟浩然还是庞公一样，是无从回答的罢！诗人真如清夜艳遇清溪小姑的赵文韶，竟一再于水光之中邂逅被时间隔绝、却又恍然于目的美人：如踏石而歌、忽失所在的富春青泉南的梁时美女，在《早发渔浦潭》中忽然一现为日出时分在富春江边“照影弄流沫”(99)的美人(100)；

如入五湖烟波而不知所向的西施，会在《耶溪泛舟》中化身为落景清辉中的“新妆浣纱女”⁽¹⁰¹⁾。此外，《高僧传》中的晋僧慧远，在诗人泊舟彭蠡湖时，遗响亦化入庐山脚下传来的阵阵钟声……⁽¹⁰²⁾诗人在山水中随意点出这些已然逝去的人物，正如于疏落空间中点写难以测知方位的声、臭、烟和火光或生命细节，笔墨不多，却大大扩展了空间的幅度，使山水清空而无边际。而且，与一般的怀古母题不同，诗人于此并非仅仅咏叹“山水永恒，人易湮灭”，而是令逝去的人物于“此刻”山光水色中恍然重现，如孙绰在天台见王乔控鹤、应真飞锡一样，刹那之间“忽出有而入无”⁽¹⁰³⁾。诗人正如武陵“渔人”那样，只能于不经意中“忽逢”，“寻向所志，遂迷不复得路”。

只在一个特别的时刻，孟浩然会令其自我回归此地此刻的田园世界，内在地开出一存在空间——那就是夜晚。正是夜的帐幕，令周遭的视野化为一个幽谷；因为夜是赐予孤独的最佳时间，是令心灵反省、令特殊的时间感和空间感到来心中的时刻。有学者指出孟浩然自初唐休沐宴赏诗中习得了收束全篇的“暮归”。在初唐诗中，通常是以从富于山野之趣的山庄回到都市为全篇作结。而在孟浩然诗中，暮归“不再同时是一首诗歌的结束，而是开始。一天的游览被完全略去，而直接从‘归来’的一刻落笔，把一个原本封闭性的生活经验开辟为新的艺术经验得以产生的起点”。⁽¹⁰⁴⁾本章要补充的是，浩然继承了初唐诗以黄昏区隔两个世界的旨趣，却反用其意，将黄昏处理为自喧嚣回归田园幽独的时分，渔人由“黄昏”这个时间的洞穴过渡而进入桃源。本章以上对《夜归鹿门寺》的讨论已经展示了以黄昏和入夜所区隔的自喧嚣至幽独氛围的转换。孟浩然在《夏日南亭怀辛大》、《秋宵月下怀》、《闲园怀苏子》、《宿业师山房待丁公不至》等诗篇中则直接以黄昏落幕而入夜为起点：

山光忽西落，池月渐东上。
散髮承夕凉，开轩卧闲敞。
荷风送香气，竹露滴清响。
欲取鸣琴弹，恨无知音赏。
感此怀故人，中宵劳梦想。⁽¹⁰⁵⁾

由山光西落而有开轩纳凉，由开轩而有荷香和露滴，由竹露滴响而欲弹琴，由弹琴而觅知音，由知音念及故人。诗人的散淡心境以诗句似不经

意的接续，循循而生来呈现。有人这样议论孤独：孤独未必只朝向内在的自我，“孤独中一共通的快乐是沉浸于（外在）自然世界。”⁽¹⁰⁶⁾在恨无知音的孤独之余，诗人身心皆沉浸在山光、池月、荷风和竹露的氛围中，因为除却“池月”，外在的世界都是不清晰的。再如：

林园虽少事，幽独自多违。
向夕开帘坐，庭阴落影微。
鸟过烟树宿，萤傍水轩飞。
感念同怀子，京华去不归。⁽¹⁰⁷⁾

这是与前首相似的情景：在此地此刻宁静而幽暗的小世界里，能辨出的只有庭中树影、树枝上鸟拍打翅膀的声音，以及池水上的萤火。然而，不是唯有幽独中人才知会这些现象么？诗人同样怅然于“同怀子”的“去不归”，“归”字却又透露其心系此地。又如：

夕阳度西岭，群壑倏已暝。
松月生夜凉，风泉满清听。
樵人归欲尽，烟鸟栖初定。
之子期未来，孤琴候萝径。⁽¹⁰⁸⁾

此诗应是写在涧南园西侧山中寺院的一次经历，期而未来的丁公如浩然一样，是一位“弃置乡园老，翻飞羽翼摧”⁽¹⁰⁹⁾的处士。夕阳落后的“群壑”已然是“桃源”样的隔世幽谷。诗人亦只能感受此刻触觉中的“夜凉”、听觉中的“风泉”、栖枝初定的“烟鸟”。视觉世界却随夕阳西下、樵人归家、飞鸟归巢而趋于空暝。诗人于此刻持琴而候于萝径，“候”是一种独留此地而听凭他人自外聚拢的心境，当然亦带出某种缺憾。

以上三首诗有近似的情景和意象，并皆有孟诗中难得一现的“自省”意味，即诗人向自我的倾诉。这一倾诉弥漫在黄昏后的微明里，令思绪也带着柔和而模糊的光韵。于此诗人已自偶入桃源或问津桃源的“渔人”，转换为“桃源中人”。然在日光下的山水世界里，孟浩然并未真正创造出他愿栖居的“桃花源”那样相对封闭而彰显内、外之别的诗学空间。这个空间却被后人虚构出来。陈羽最早将孟浩然与汉水东岸十五华里外的鹿门山联系起来，他大概活动于比孟氏身后一代人更晚的时代，⁽¹¹⁰⁾其有诗谓“孟子死来江树老，烟霞犹在鹿门山”⁽¹¹¹⁾。继有白居易

(772—846)以诗叹：“南望鹿门山，蔼若有余芳旧隐不知处，云深树苍苍。”⁽¹¹²⁾然而鹿门与孟氏的交割其实语焉不详真正认定了孟氏终焉鹿门的是晚唐的罗隐、张翥、贯休和齐己。⁽¹¹³⁾然后才有了宋人新、旧《唐书》“隐鹿门山”之说。隐士附于一山有久远的传统：夷、齐依首阳而采薇，四皓依商山而采芝，孙登依苏门而长啸，庞德公依鹿门而采药……与孟浩然同时期亦有依嵩山而隐的卢鸿一以及依终南山辋谷而隐的王维。终生不仕的浩然当然也须有一座山来“归隐”。与他一样长于岷山下、沔水畔的庞德公的去处于他最合适不过了，因为他反正写过《夜归鹿门》诗。而自涧南园可以隐隐望见的鹿门山诸峰，又足够深广让庞公携妻子登山“托言采药，因不知所止”⁽¹¹⁴⁾，也足够深广以容纳关于孟浩然隐于此的一切想象了。

三、隐者王维的山水世界： 无“入”无“出”的生命幽谷

对“隐逸诗人”王维山水美感的分析，同样宜从其隐居的山水世界的再发现开始。这一“再发现”，依据本人二〇一二年五月九日至五月二十八日在陕西蓝田县十二天的考察。

1. 重寻王维故地辋川

学界早已习惯不假思索地相信：王维辋川别业在今陕西蓝田县南辋川谷内自阎家村到白家坪一段大约7.9公里的山谷范围之中，只是对二十景的指证有所出入。但自从简锦松以其二〇一〇年至二〇一一年三次现地考察为基础、结合大量文献写就的三篇文章发表以来，《辋川集》所写的地域范围终于成为了学术问题。⁽¹¹⁵⁾本章首先要肯定简文两项贡献：一是郑重提出了《辋川集》所写的地域是一个必须重新认真研究的问题；二是提出为确认《辋川集》的文学地理，仅以唐以后，特别是明清以后方志、游记等文献以及《辋川图》各种摹本为依据是不足够甚至不可靠的，必须结合现地考察。实际上，本章以下即采用简氏的现地研究方法而完成。然而，同样对辋川谷内外进行了现地考察之后，笔者却难以认同简氏提出的谷外说。此节将自质疑简氏谷外说和提出谷内说新证据两方面展开。

本人不认同简氏谷外说，主要因为王维和裴迪诗的描写与谷外风貌难以比对。从《辋川集》看，王维的辋川别业（简文称辋川庄）以及其母亲的蓝田山居均应建在一个山与水之间颇为接近、而非“平山远水”⁽¹¹⁶⁾的环境，其地当如朱景玄所见《辋川图》那样“郁郁盘盘，云水飞动”⁽¹¹⁷⁾。王、裴的《斤竹岭》诗分别这样写道：

檀栾映空曲，青翠漾涟漪。

暗入商山路，樵人不可知。⁽¹¹⁸⁾

明流纤且直，绿筱密复深。

一径通山路，行歌望旧岑。(119)

以上二诗显示：生满竹林的山路应与涟漪荡漾的空曲、明流相毗，这样的地理面貌会让人联想到谷内诸如白家坪，支家湾，安家山或大、小龙湫一带的地形，却很难从谷外平川的地貌得到印证。而谷内两山夹水的地貌正与王维诗题所引喻的大谢诗的“斤竹涧”相近。这种地貌描写又见于王、裴的《木兰柴》诗。王诗有“秋山敛余照，飞鸟逐前侣”(120)，裴诗有“鸟声乱溪水”、“缘溪路转深”(121)，合读之会感到诗人在书写一个溪谷中的傍晚体验。此外，裴迪《北垞》有“南山北垞下，结宇临歇湖”，明言村落就在山脚和水畔。(122)其《临湖亭》一诗写到湖水、湖中明月和由谷口入户的猿声，(123)让人感到：这是一个月明之夜在有湖山谷中的体验，谷口很近，猿声也很近。倘在谷外平川上筑室而居，终南山则在两公里之外，周边则太空旷。而如果今官上村一带古时有小湖（详见下文），猿声自安家山或武家山的谷口传来，不就是裴迪此诗的意境么？

《辋川集》的地域范围被划在谷内，最重要的文献证据是王维《辋川集》序中的第一句话：“余别业在辋川山谷”(124)。简氏对这一证据的否认则过于轻率。(125)“辋川山谷”经电子检索仅出现一次，不应以为异。因为古汉语普通词汇中很少四言（成语除外），“辋川山谷”并非一个词，而是“辋川”与“山谷”的词组。关于辋川别业的这一山谷地貌，亦见于王维生前友人大历诗人钱起《中书王舍人辋川旧居》一诗。此诗以“几年家绝壑”起，诗中亦有“诵经连谷响”(126)。如果王维的辋川庄如锦松君所论，在谷外今大寨乡公路接近辋峪河大桥东桥头一带，即建在东距终南山2公里、南距谷口3公里多、西距白鹿原2公里、北距蓝田城郭2公里多的平川之上，这样的地理位置断难称以“绝壑”和“谷”的。“绝壑”的说法，倒是与王维《辛夷坞》所谓“涧户”(127)，杜甫《解闷十二首》所言“蓝田丘壑”和苏舜钦《独游辋川》中的“一川环碧峰”的“绝涧”(128)相近。金人张通古描绘自川口至鹿苑寺的景色，有“左右峰峦重复，泉石清润……与夫浮空积翠之气，上下混然，宛如在碧壶中”，并诗云：“古栈松溪曲绕岩，乱山随步翠屏开”(129)，此皆能用以印证辋川别

业附近谷地绝壁的地貌。钱诗中又有“谁谓桃源里，天书问考盘”，“桃源”或“桃花源”亦是王维本人对其地的隐喻。⁽¹³⁰⁾显然，这个隐喻对谷内更为恰当。明人李东对由谷外进入谷内的描写——“由口而南，凿山为路，初甚狭且险，计三里许。忽豁然开朗，团转周匝约十数里，如车辘然。岩光水色，晃耀目睫。良田美景，鸡犬相闻在水之两涯”⁽¹³¹⁾——颇令人想到《桃花源记》中渔人进入“绝境”时从“初极狭”到“豁然开朗”⁽¹³²⁾的一段文字，亦与王维《桃源行》对进入桃源的描写“山口潜行始隈隩，山开旷望旋平陆”⁽¹³³⁾两句符应。

王、裴《辋川集》中的《华子冈》诗效法大谢诗《入华子冈是麻源第三谷》。华子冈相传是仙人华子期翔集之山，入谷仙介认为诗人在着意渲染超自然、超现实的氛围。⁽¹³⁴⁾谢客曾以“遂登群峰首，邈若升云烟”⁽¹³⁵⁾写其登华子冈的感受。除箕山外，谷内辋水东岸不乏高山，如闾家村后的狼窝岭、白家坪的飞云峰。从裴诗“云光侵履迹”⁽¹³⁶⁾一句看，更不致为一小土坡而已。简氏以谷外自大寨乡入口至G40高速公路蓝田东出口渐渐高出的20余米土坡为华子冈⁽¹³⁷⁾是值得怀疑的。

《辋川集》的地域在谷内，被两个考古证据支持。如卢鸿一《嵩山十志》自“草堂”开始一样，《辋川集》的排序自居主的住所“孟城坳”开始。这个王维和耿《题清源寺（即王右丞故宅）》所称的“孟城”或裴迪《孟城坳》所称的“古城”，被陈铁民等学者指为《元和郡县图志》和《类编长安志》中的古关城“思乡城”（一名“柳城”）。⁽¹³⁸⁾今辋川谷内辋川乡官上村当为“关上”之谐音，此村东面山麓下距水畔不远，南北两山之间有大片平敞的开阔地，被认为是辋川庄之所在。此村接近山麓处发现了近一米的瓦砾层和一些瓦当，出土有西周青铜器弭伯簋⁽¹³⁹⁾、插旗石和两方一米半左右、有窟窿，被认为是拴马柱的方石，这些均被认为是王、裴诗中提到的“孟城”或“古城”的遗存。

其次，在今白家坪飞云山麓向阳公司14号8号楼处，曾有李东《辋川说》述及的“母塔坟并右丞墓”⁽¹⁴⁰⁾，坟墓在一九六六年遭破坏，但坟墓照片仍在。坟墓中部分文物被县文管所抢救，包括唐三彩壶、豆等约七、八件，另有玉石枕、玉石碗、铜筷、铜勺、铜钩等，现藏蓝田县文管所，传为王维的砚台则被当地村民收藏。笔者曾咨询前陕西省考古队长王翰章和前蓝田县文管所长樊维岳，前者在墓遭破坏前两次前来蓝田

看过此二墓，后者直接参与墓中文物的抢救和保护。他们均相信墓主是王维和王母崔氏。如果墓主真是此二人，也就无异于肯定了此地即是王维上表请施庄为寺的清源寺故址，亦即王维为其母所营之蓝田山居故址。当然，仅根据现有文物（包括仍在水道中刻毕沅所撰碑文的墓碑）尚不能断定二墓墓主即是王维及其母崔氏。但也不能轻易否定这一可能。

由于有以上这些地貌、文献和古代遗存中的问题，笔者无法同意简氏所论终南别业（蓝田山居）和辋川庄均在自灞水以南至今谷外薛家村、黄沟村一带大约6公里的辋水平川上，其中辋川庄在今大寨乡公路接近辋峪河大桥东桥头一带的结论。以此，须重新考虑它是否在谷内。

从地貌而言，简氏列出《辋川集》世界在谷外的两个地貌根据，一是“原”，一是“湖”。王维以“猎火烧寒原”、“远看原上村”、“天边独树高原”、“反景原上村”、“猎犬绕寒原”等诗句反复提到“原”，笔者在进入辋谷之前曾在谷外盘桓三天，看到谷外辋水以西2公里的白鹿原，曾经想到这就是简氏所论诗人曾在别业所日日面对的“原”了。⁽¹⁴¹⁾然而，当我进入谷内，发现谷内亦有鱼肚坪、安家山、武家山这样相对平缓的山坡，被当地人称为“原坡”，我就不再坚持王维别业必在谷外的看法了。王、裴《辋川集》有四处“游止”围绕“欽湖”。这个“湖”亦出现在辋川别业前主人宋之问的《见南山夕阳召监师不至》一诗中，⁽¹⁴²⁾却不见于《辋川集》之外王维有关辋川的诗作中。又从王维《南垞》中“隔浦望人家”和《欽湖》中“吹箫凌极浦”⁽¹⁴³⁾诗句判断，这个“欽湖”应该面积有限，甚至是个季节湖。或如入谷仙介所推断，以欽湖为中心而营建只为“象征着极乐世界的重要部分——八功德水池”⁽¹⁴⁴⁾。简锦松在谷外今薛家村至辋峪河之间的滩地上发现了古代辋水向东西两侧摆荡的痕迹，他以为这就是辋水阻隔而形成“欽湖”的地方。⁽¹⁴⁵⁾然而，谷外有湖，谷内亦可能有湖。谷内阎家村至官上村一带相对开阔，其中河口村堡（瓠？）子湾处有500米以上的开阔地【图六】。当地农民亦皆认为古时此处是湖，因为从河边到两岸村落土质皆是砂和卵石。当地对居民移居至此流行的说法是“早来的住山，晚来的住川”。这里似乎透露出小湖逐渐消逝的一段历史。而且，笔者在新村听到当地村民讲，他们在新村南北两侧的大万沟、小万沟、山底村西岸和官上东岸半山临水的石壁上

见到七、八处人工开凿的小窟，一般深度为60厘米，宽75厘米，高89厘米，当地人称“灯卧子”或“灯盏窑儿”。【图七】⁽¹⁴⁶⁾其位置，恰好在锡水和玉川水汇成辋水之后、进入水面更开阔的“欽湖”之前【图八、图九】。小窟的位置及当地名称令我想到它们可能是古时为了水流转弯处置放夜间航标灯所用。如是，则表明古时辋水水流很大，可以行船。实地测量又表明：自官上到阎家村一带坡势比降趋缓，且自西向东欹斜。辋水流量曾经很大，即便经五次秦岭植被的破坏，二十世纪五十年代初，尚能放木排至蓝田城关附近。同期亦有在此处修建水库的计划。所以，唐时辋水流至此处，完全可能渟蓄为一向东欹倾的小湖【图十】。如果“欽湖”在阎家村至官上一段河谷中，则阎家村南去官上山形道路凡四转，正是王维《北垞》一诗所谓“逶迤南川水”【图十一】。《旧唐书》本传中谓其别业“在辋口”（即辋水入湖之口而未必入灞水之口），以及此处可以“采菱”等等，亦不难解释了。



图六 河口村堡子湾（N34°03.925′/E109°20.650′）





图八 轱谷，从山底村武家山 $N34^{\circ}03.320'/E\ 109^{\circ}22.193'$ 向北拍摄



图九 轱川谷卫星地图



图十 传郭忠恕临《轱川图》欽湖部分（栾家濑至欽湖）



图十一 轱谷（从竹箕山N34°05.330′/E109°19.588′ 向南拍摄）

简锦松先生对官上村的古城发现未作表态。对白家坪的“母塔坟并右丞墓”则实际上表示了否定。理由是白居易在元和十年（815）和长庆二年（822）离长安赴浔阳和杭州，据其长庆二年《宿清源寺》一诗“往谪浔阳去，夜宿辋溪曲。今为钱塘行，重经兹寺宿”⁽¹⁴⁷⁾，第一晚应宿清源寺，故此寺不可能在轱谷深处白家坪，而应在蓝田城郭附近。⁽¹⁴⁸⁾而据耿《题清源寺（即王右丞故宅）》⁽¹⁴⁹⁾，此寺的位置即当初王维母亲山居的位置。然而，白居易此行还有另一诗《宿蓝桥对月》：“昨夜凤池头，今夜蓝溪口。明月本无心，行人自回首。……”⁽¹⁵⁰⁾，此诗证明白氏离开长安第一晚夜宿于广义的蓝溪或蓝桥，即蓝田城南的青泥驿，经过第二日的旅途之后，方夜宿清源寺。这也就是说：清源寺不必在蓝田县附近，而更可能在今谷内白家坪。现在的问题仅仅是：如果清源寺在今白家坪，白氏自长安经商洛而南下，缘何夜宿于此？为此吾人须了解唐代的驿路情况。

如严耕望先生所论，长安东南出武关，自古为秦、楚之交通孔道，在唐世更为朝廷使臣及一般公私行旅远适东川、黔中、江淮、岭南之“全国第二驿道，直为南北交通之大动脉”⁽¹⁵¹⁾。然而，自蓝田城关经古蓝关下商洛，却有三条可能路线。第一条从大寨、火烧寨到坡底村上蓝关古道经棋盘坡、乱石岔、风门子、六郎关、窄坡关而至古蓝关（位置在今蓝桥河村，距今蓝桥镇二里许），再至蓝桥驿（位置在今蓝桥镇）。这是当时路况较好的驿路。第二条路线是由蓝田城关经白鹿原、望亲坡或箕山小道进入轱川谷，再溯轱水东南行，然后北行经桓公堆而至六郎

关、窄坡关而至古蓝关、蓝桥驿。第三条路线是樵路，循蓝溪河谷小道而至蓝关、蓝桥驿。⁽¹⁵²⁾这三条路线都通向蓝桥、蓝桥驿，由蓝桥驿东行过牧护关也就到了商山。自白居易《宿清源寺》一诗判断，其长庆二年（822）出守杭州与元和十年（815）左迁江州在从蓝田到蓝桥一段走的是同一路线。从其两次南行一路所作之纪行诗《长庆二年七月自中书舍人出守杭州路次蓝溪作》、《宿蓝桥对月》、《宿清源寺》、《初贬官过望秦岭》、《蓝桥驿见元九诗》、《初出蓝田路作》、《韩公堆寄元九》、《商山路有感》、《登商山最高顶》来看，他选择的是上述第二条路线。唯其诗中的“韩公堆”、“韩公坂”（《初出蓝田路作》有“朝经韩公坂，夕次蓝桥水”⁽¹⁵³⁾）为桓公堆。这一点，严耕望先生曾有辨正。⁽¹⁵⁴⁾以白氏在蓝田旅行的经历，⁽¹⁵⁵⁾其做这样的选择并不奇怪。由于选择第二条路线，离开长安的第二晚夜宿今白家坪就非常自然了。白诗《宿清源寺》其实正好提供了清源寺在辋谷深处的证据。

简文中提及的王维《山中与裴秀才迪书》，孤立地看，确是辋川别业不在辋谷内的证据。因为此书在叙述了“辄便独往山中，憩感配寺，与山僧饭讫而去。比（北）涉玄灞，清月映郭”之后，继而有“夜登华子冈，辋水沦涟，与月上下”⁽¹⁵⁶⁾。玄灞和蓝田城郭都在距谷口十余华里外的平川。在月夜到了灞水之后，王维在同一夜晚不可能再进入谷内。故而，依简说，则华子冈必在谷外。⁽¹⁵⁷⁾然而，在有了王维肯定“余别业在辋川山谷”和以上种种观察和论证之后，吾人就必须考虑其他解释的可能了。此处的关键是感配寺的位置。简氏推断它在王维自长安至蓝田途中的白鹿原山麓。然原蓝田文管所主任樊维岳却以为在箕山上万历年李东所建竹簔寺的位置，⁽¹⁵⁸⁾处于蓝田城、灞水与官上附近的华子冈中间。此信中王维说此次独往山中乃憩于感配寺，这个“憩”，应当不是一顿斋饭而已，还应包括夜宿。如果是这样，“比（北）涉玄灞，清月映郭；夜登华子冈，辋水沦涟，与月上下”一段文字叙述的就可能不是一日晚间的事情，而是夜宿感配寺北上玄灞和南下华子冈两天的经历。考虑到《辋川集》中并无一篇冬季的诗作，王维此次于“近腊月”之时入山有取暖问题，夜宿箕山感配寺是完全可能的。

简锦松以辋川图与诗的排序问题质疑传统的谷内说。然而，宋人郭忠恕的《辋川图》虽称是临自王维，其实颇可怀疑。即便真临自王图，

此图或其他流传的图本与《辋川集》的排序不合亦不必诧异，因为王维既是先在清源寺壁上作辋川图，⁽¹⁵⁹⁾必是“画山水大幅，务以得势为主”⁽¹⁶⁰⁾。高居翰甚至认为此一以势为主的布局可能即源自郭忠恕的《辋川图》粉本。⁽¹⁶¹⁾而《辋川集》作为小诗的集锦，却以“取境”为主，呈现被标点了的诗人生命中的出神瞬间。有此凿枘，清高宗才会推测：“盖右丞止有清源寺壁画，好事者因仿其大意，改为横卷，或在同时，或在宋代，皆不可知。”⁽¹⁶²⁾

2. 栖居者目中的“桃源”

王维也会如孟浩然那样将自己视作偶入桃源的“渔人”。如《蓝田山石门精舍》一诗的末四句：“再寻畏迷误，明发更登历。笑谢桃源人，花红复来觐。”⁽¹⁶³⁾王维在此确以“渔人”口气叙写其在玉山（王顺山）石门精舍的游访。⁽¹⁶⁴⁾从辋谷至蓝桥须一日行程，然后傍晚时分须再于蓝桥乘舟抵石门精舍，故此诗起以“落日山水好，漾舟信归风”。⁽¹⁶⁵⁾然而，这却不是身居辋川的王维对自己的称谓。上文论及，王维将所居的辋川山谷比作“桃花源里”。类似的情怀又见于至德元载（756）被叛军囚禁时的《口号又示裴迪》一诗：“安得舍尘网，拂衣辞世喧。悠然策藜杖，归向桃花源。”⁽¹⁶⁶⁾此诗是写给与诗人一起游憩过辋川的裴迪，以“归向桃花源”表达何时能远离尘网、重归辋川的祈向。当然学界已有共识，王维未真的挂冠归隐，而只是在休沐和守母丧期间栖居辋川。然从王维写于此时的诗——“一从归白社，不复到青门”⁽¹⁶⁷⁾，“再见封侯万户，立谈赐璧一双。讵胜耦耕南亩，何如高卧东窗”⁽¹⁶⁸⁾——来看，诗人在对仕途极度失望和倦怠之后，已将辋川视为真正的精神憩园。故而辋川诗中会一再地出现“归”、“还”、“返”、“守”字，⁽¹⁶⁹⁾透露出他是将辋川作为真正的精神故乡和生命归宿的。与此相应，是诗中反复出现一种生命止泊的意象——日暮时分伫立于家门的自我：

端居不出户，满目望云山。

落日鸟边下，秋原人外闲。⁽¹⁷⁰⁾

时倚檐前树，远看原上村。⁽¹⁷¹⁾

东皋春草色，惆怅掩柴扉。(172)

寂寞掩柴扉，苍茫对落晖。

鹤巢松树遍，人访荜门稀。(173)

篱中犬迎吠，出屋候柴扉。

岁晏输井税，山村人夜归。(174)

山中相送罢，日暮掩柴扉(175)。……

如福柯所说，藉“别异乡”这面镜子，诗人“能在自我缺席之所看到自我”，“回到自我本身”和“重构自我”。(176)诗人曰“山林吾丧我”(177)，这个丧失掉的“我”，恰恰是那个“在自我缺席之所”观看的“我”，那个“渔人”的“我”。一旦化为“桃源中人”，观看的“吾”与被观看者遂合而为一了，此即邵康节所谓“以物观物”。以此，他与身在江湖而心存魏阙的孟浩然恰恰构成一种对照。本章以下将主要以其写于辋川且最具独创性的《辋川集》来显示：辋川乃其生命栖居存在中的“桃花源”。这个“桃花源”主要不赖于《金屑泉》、《文杏馆》、《椒园》三诗中的仙境意味，(178)甚至也不是入谷仙介所说营建于心中的净土极乐世界，而是由诗歌艺术将辋川时时呈现为一个存在空间。为说明这一点，不妨与稍早卢鸿一嵩山隐逸世界做个对比。

庄申先生说：“王维的创作‘辋川图’的动机是卢鸿式的。……王维对于卢鸿的作画动机的摹仿，和描写卢鸿的草堂附近的风景一样的他的辋川别墅的风景，就是在绘画上卢鸿给予王维的影响。”(179)当然，从本章的论题而言，卢氏对王维的影响更在他首创了画与诗相配合的范例，而诗、画的创作又基于其对家居附近的私家山水做区划，使之可细数列举。开元六年（718），卢鸿一被征召入朝，不受官而归返嵩山。作为隐者，他却岁有朝廷所给米百斛，绢五十匹，并隐居之服和草堂一所，以开堂授经，聚徒五百。(180)《宣和画谱》以其草堂比王维辋川。(181)二人皆有泉石膏肓、烟霞痼疾。卢鸿一在嵩山筑草堂，并将附近山水以“荡遐襟”、“洁精神”、“澡性涤烦”、“王神”、“冥道”的功能区划为

十。从《嵩山十志》看，此十处皆具“别异乡”的“排他性”。⁽¹⁸²⁾能够享受十景之人，须为“幽人”、“驭风之客”、“绝尘之子”和“山中人”这样的隐者，而作为其“对比性陪衬”的则是“靡者”、“世人”、“荡者”、“机士”、“匪士”、“儒者”、“俗人”、“喧者”、“邪者”和“世生”这些“他者”（other）。十景是经由对比他者的体验来界定自我体验的。故而，卢氏笔下的十景皆非“端景”（vista），而相反具有某种幽谷形态的隔断性：或为倾石丛倚中之一潭【图十二、十三】，或为峻崖下穷谷中的一渠飞流，或为崖巘积阴中一庭暮翠，或为山中水畔一处岩穴。即便山景，亦因其高接云路而“超逸真”（倒景台）、“超绝纷世”（枕烟庭）和“上凌空”（期仙磴）。⁽¹⁸³⁾故“倒景台”、“枕烟庭”又被卢氏称为“秘庭”。卢氏在描写十地之时，最喜用一“幽”字，《十志》中凡十一见。对封闭性和“幽”的考虑恐是卢鸿一未将今悬练峰上的卢岩大瀑布纳入《十志》的原因。以此，它可以说彰显了作为“别异乡”的“桃花源”原型的内、外之别。



图十二 聚宝潭（云锦凉）（N34°29.150′/E113°04.265′）



图十三 嵩山十志图之一云锦凉

然而，卢鸿一预设十景为某种精神体验活动场所，⁽¹⁸⁴⁾却绝非只与其本人存在的一特定“此刻”相关。相反，它们是为这一类人不限定的生命活动提供场所而已。试以《金碧潭》为例，卢氏谓：

金碧潭者，盖水洁石鲜，光涵金碧，岩葩林茇，有助芳阴。鉴空洞虚，道斯胜矣。而世生缠乎利害，则未遐游之。词曰：水碧色兮石金光，滟熠熠兮茝萋萋。泉葩映兮烟茇临，红灼灼，翠阴阴。翠相鲜兮金碧潭，霜天洞兮烟景涵。有幽人兮好冥绝，炳其焕兮凝其洁，悠悠千古兮长不灭。⁽¹⁸⁵⁾

卢氏文辞描写的金碧潭【图十四、图十五】，显然是在冬季之外的白日里可以反复体验的，而卢氏夸耀的正是这一点。换言之，其美感是被“凝固”于这个相对隔断的空间之中：“悠悠千古兮长不灭”。卢氏对其他九处的感受亦皆有此韶华永驻的意味，故而其文辞中一再地出现诸如“童颜幽操兮不易长”，“永岁终朝兮常若此”，“铸月炼液兮伫还年”⁽¹⁸⁶⁾，显然符应其道教信仰。



图十四 金（锦）碧潭今貌



图十五 嵩山十志图之一金碧潭

对比起来，王维的佛教背景和辋川书写，令人想到梅洛-庞蒂的话：空间是存在的，存在也是空间的，“即经由一种内在必然性，存在打开了一个外在世界”⁽¹⁸⁷⁾。二十“游止”由于有王、裴同一地点的同题作品，更被彰显为小川环树所说的“可以细数列举的东西”。然而，本人却以为，这应当并非经过设计和规划。⁽¹⁸⁸⁾若就佛教观念而论，二人的游赏乃一一各本其心识，造业受报亦各不相同。这二十“游止”故由诗人独自即兴而有。这种即兴感发，却又不是发自陌生的世界，而是自平常熟稔世界中而看到新奇。⁽¹⁸⁹⁾如《白石滩》只是辋水一处多有白石的河滩，月明

之夜，有女人于此浣纱而已。王维经过此地，写道：

清浅白石滩，绿蒲向堪把。
家住水东西，浣纱明月下。(190)

王维或许是自谢灵运《东阳溪中赠答》(191)一诗想到清流、月光、绿蒲和少女、白纱之间，因色调、形态、气氛上轻柔的同质性而具有了画意。而同游的裴迪却显然注意着同一地点中的不同部分，他的诗这样写：

跂石复临水，弄波情未极。
日下川上寒，浮云淡无色。(192)

再如华子冈、斤竹岭，乃取名于谢灵运所咏之地。诗人王维由此山上下，眺望中见傍晚被秋色笼罩的连山之间不断飞去的鸟，不禁无端有了一种时间的怅惘，遂写道：

飞鸟去不穷，连山复秋色。
上下华子冈，惆怅情何极？(193)

而同游的诗人裴迪的诗却是：

落日松风起，还家草露晞。
云光侵履迹，山翠拂人衣。(194)

裴迪没有眺望远方，他只注意脚下和身边的环境。又如木兰柴，王维行于此而将目光投向夕照时分倏忽变幻的远山、飞鸟和天空，所感显然是一种深景或端景，而同游的裴迪注目的却是近边：

苍苍落日时，鸟声乱溪水。
缘溪路转深，幽兴何时已。(195)

两位诗人在竹里馆【图十六】亦有不同的感兴。王维的诗只关注由幽篁、明月和幽独者的琴音、啸声营造出的氛围：



图十六 郭忠恕临《辋川图》局部——竹里馆（竹里馆两侧）

独坐幽篁里，弹琴复长啸。
深林人不知，明月来相照。(196)

而裴迪虽然也写到此处的幽深和静谧，然而其中元象竟然是山鸟，而且未必在夜晚：

来过竹里馆，日与道相亲。
出入唯山鸟，幽深无世人。(197)

欽湖让诗人们面对一个较大的空漠空间，二人心目却收揽了不同景致。王维写道：

吹箫凌极浦，日暮送夫君。
湖上一回首，山青卷白云。(198)

如钱起的《湘灵鼓瑟》，王维诗中有一灵视，是舟上回眸之间的美景，其实根本没有吹箫人，只是舟上人在霏霏漠漠之中感到有女神湘夫人的箫声从哪处洲汜上飘来，化入了青山白云，或者说山青云白之中似有箫音回荡。裴迪的诗则是：

空阔湖水广，清荧天色同。
舫舟一长啸，四面来清风。(199)

裴迪只是极言空阔罢了，以湖面、天色和似乎没有回音而只有四面呼应

的清风，渲染着空阔。从以上例证可知：两位诗人对同一景观的美感，其实又只与其个人此刻此地的经验相关，即便二人一同出游，其注目的“时象”也可能不同，如木兰柴，王维注目的是天幕中山岚和鸟羽色彩的明灭，裴迪关注的则是溪畔的鸟声。又如竹里馆，王维陶醉于幽篁、明月和幽人琴、啸构成的氛围，而裴迪则只注意此处幽静到仅有山鸟出入。设想倘若二人在不同的季节和时辰游历，所取更何啻天壤！这与前述卢鸿一所预设的时时可重复的体验何其不同！能将二人诗作编入一集的是二十处“游止”，这些“游止”主要指示了地理形势如坳、冈、岭、柴、汭、垞、湖、濂、滩、坞等等。然而，存在意义上的空间不可能外于时间，相反，在知觉的呈现域中，是时间阐明空间。(200)美景只为此一存有者与整体存有界同现共流之中对意义的领会和开显而已，原则上不可重复。真真是“吾终身与汝交一臂而失之，可不哀与？汝殆著乎吾所以著也，彼已尽矣，而汝求之以为有，是求马于唐肆也”(201)。不仅如此，王维诗的时间，还与卢鸿一藉《嵩山十志》所彰显的“永岁终朝兮常若此”全然不同，这也是诗人选择用五绝形式的动机。

以五绝写景，以往并非没有先例，如孟浩然的《春晓》，诗中虽有当下的处处啼鸟，却以“春眠不觉”和“夜来风雨”将诗拉向过往的时间。而在《辋川集》中，诗人却只关注当下，成为了“忘先后之所接”的“见独”(202)：

飒飒秋雨中，浅浅石榴泻。

跳波自相溅，白鹭惊复下。(203)

诗人浑然而无机心，鸥鹭亦自在。真是一个既无来由亦无归宿的瞬间，白鹭旋起旋落，世界似乎只存于刹那之间。再如《木兰柴》：

秋山敛余照，飞鸟逐前侣。

彩翠时分明，夕岚无处所。(204)

这似乎是一个从历史时空抽离而孤悬的偶然刹那，如禅画家牧溪画柿，柿悬于空，托盘、桌案和墙壁皆无。此种以五绝写景的渊源，是梁代一些宫体诗人的小景作品，如萧纲的《水中楼影》：

水底果悬出，萍间反宇浮。

风生色不坏，浪去影恒留。(205)

此诗中水底“罍罍”、萍间“反宇”，以及“色”、“影”，使人想到佛教表达世间法生灭不住的譬喻如聚沫、泡、幻、炎、影等。但诗人在此是以幻破幻，故意以末两句写幻景。借用田晓菲对同期宫体诗人咏烛光诗的讨论，诗人以其高度关注着的光与影飞驰意象的特别瞬间，体现了“新的观照诗学”。对这些诗人而言，其实“影是不恒久的，有条件的（无自性），和空的：观影而致悟。影既是幻亦生幻”(206)。追溯五绝写景这一渊源，证实了其中的佛教时观：世界不过是心念的旋起旋落，“念念之中，不思前境”(207)。诗人依其身体存有所捕捉的每个被句读了的瞬间世界，皆是具足的、独立的，正是所谓“不知有汉，无论魏晋”。诗人既无须涉及过往和未来时间，(208)亦无从去叙述“入”与“出”，他只在此刻，亦只在这里：“不复出焉，遂与外人隔绝。”《北垞》一诗故而曰：

北垞湖水北，杂树映朱栏。

逶迤南川水，明灭青林端。(209)

被称为“南川”的湖水该在哪里？倘若要去说明一个“客观的”事实，依照上文实证主义的地理论证，它应在今官上村北和阎家村之间这片较开阔的谷地中。然而，在诗人的知觉中，它却只“明灭”于北垞青林的端梢而已。这一切，正如巴什拉所说：“（原初的表达）没有过去，它们不出自任何更早的经验。……在瞬刻之间我们须只为自己而摄取它们。假若我们在突然之中摄住这些形象，我们就会觉察到我们完全只在这一表达的存在之中，除此而外别无他物。”(210)这才是真正的“出神之睇”。王维以此成为了只栖居于此处此刻的“桃花源里人”。然其《辋川集》却不能比同《桃花源记》，因为舍舟入洞行数十步之前和既出之后的故事皆不存在，只有桃源中的一个断断续续图景。倘清人王炳《仿赵伯驹桃源图》【图十七】堪分六段——溪岸桃林、渔人入洞、发现村庄、会见村人、村人居和高士追寻(211)——则《辋川集》只有第三段，且被切成若干“尺幅小景”。



图十七 王炳《仿赵伯驹桃源图》

卢鸿一的《嵩山十志十首》的抒情话语以隐者为中心，诗中不断出现“中有人兮信宜常”、“皎皎之子自独立”、“幽人构馆兮在其中”、“山中人兮好神仙”、“有幽人兮张素琴”、“有幽人兮好冥绝”这样彰显其存在其中的句子。表示姿态和动作的动词如“读金书”、“卧凤霄”、“坐霞旦”、“弹此曲”、“谈空空”，亦悉为此主语而设。⁽²¹²⁾相比起来，王维的《辋川集》虽然以书写个人此时此地的经验为旨，却鲜见诗人主体一现于艺术世界中。这与今日吾人所得见卢、王二人《草堂十志图》和《辋川图》的摹本中的情形一样。何以会有这样的不同？本人以为卢鸿一的诗文和图皆是在叙述在嵩山十景中反复发生的旧事，而王维的诗却极力去呈现其正在经历的一次性体验。在叙述的时候，旧事已然成为了一段时空距离外观察的对象，叙写者已与被叙写的“皎皎之子”、“幽人”分离。因为“充分的静观在进行静观的存在和被静观的存在之间一分为二”；而在经验着的当下，人却只在“直接性中体验存在”。⁽²¹³⁾在王维这样的五言绝句里，世界仿佛只孤悬于一当下的直接经验，前后时间和更大空间皆淡出了，存在仿佛从内打开了它的空间知觉。这就是巴什拉所谓“缘在（dasein）是圆的”⁽²¹⁴⁾，以至周边的山水“拥有了我”。⁽²¹⁵⁾最显豁的是《竹里馆》：

独坐幽篁里，弹琴复长啸。
深林人不知，明月来相照。

这似乎是王维《辋川集》中唯一出现了诗人形象的角落，然而却与卢鸿

一《嵩山十志十首》中的“幽人”根本不同。不同即在独坐者在诗中不在过去时中被叙述，而是实时地体验着——除了独坐者身边的幽篁和明月，诗略去了一切间接的信息，以凸显此时此地的直感。在此直感里，幽篁和明月是存在的浑圆氛围，向独坐者这个圆心汇拢而来，独坐者在此真正是“饮吸无穷于自我之中”。《鹿柴》【图十八】是又一个圆的存在世界：



图十八 郭忠恕临《辋川图》局部——鹿柴

空山不见人，但闻人语响。
返景入深林，独照青苔上。

此诗很可能是出自诗人林中坐禅的体验。从内在去体验，空山人语从环绕坐禅者的浑圆空间由远及近传来，同时，夕照亦从天穹投入林藪而落在膝下的青苔之上。一个“独”字彰显坐禅者正居于此一浑圆世界的中心，于此真正享受着孤独。而在《辛夷坞》中，诗人似乎化入隔世的幽谷芙蓉，自在具足地结萼和开落：

木末芙蓉花，山中发红萼。
涧户寂无人，纷纷开且落。(216)

“坞”是周边如屏的深凹处【图十九】，在辋谷中可谓谷中之谷。(217)而在隔世幽谷深处中结萼、盛开的辛夷花，也形如一个小小幽谷、小小“桃

花源”。此处的结萼、开绽和凋谢，皆在历史时间之外——“乃不知有汉，无论魏晋”。这个无人幽谷既无“入”亦无“出”，生命在此无从追骛，只是“开且落”的生命本身。谢落之后化为春泥，仍在山谷。这个为圆穹笼罩，为幽谷环绕，又向圆穹和幽谷开出它圆形花苞的自在具足的生命，最完美地体现了诗人关于存在和生命的理想。



图十九 “辛夷坞”的可能位置（今辋谷内小苜蓿沟北）

这就是《辋川集》呈现的中国诗中从未有过的一连串“小空间”的体验。合读全集，吾人会重新体验诗人在辋谷中一个个被句读了的生命瞬刻。其中每一瞬刻皆面对如此平凡的“须臾之物”，却又皆为具足而自在的生命瞬刻，真真是“不知有汉，无论魏晋”。它们是诗人作为存有者于整体存有界同现共流之中对意义的领会和开显。诗人绝非在追叙这一体验，而是追光蹊影，甚或在翕忽于眉睫之间的瞬刻里，历经着和体味着。故而，“现量”是辋川诗唯一的真实。由此，隐者生命中的意义才被真正独特地界定了。王维与卢鸿一美感话语间的差异，显然体现了佛教与道教的差异。⁽²¹⁸⁾可以说，佛禅的某些观念在此化为了诗。

四、结语与余论

基于“桃花源”在后世已转化为普遍化意象和寓言并在盛唐诗中大量出现的事实，本章以“桃花源”为原型，探讨盛唐有隐逸思想倾向的两位重要诗人的山水话语。以这样的观察，孟浩然与居辋川的王维在山水中的角色，可说分别代表了“桃花源”母题中的两类人物——“渔人”和“桃源中人”。这种角色的不同，初看去似乎与其庄园的地理面貌——临汉水傍大道的滩涂地和终南一山峪——颇有符应之处，然而，本章与其说是证明一种地理决定论，毋宁说是去发现王维对辋川这样一种环境选择的内在理由或对生活方式的拟设，如人文地理学者詹姆斯（P. E. James）所说，“生活方式是决定某一特定人类集团将选择由‘自然’提供的何种可能性之基本因素”，⁽²¹⁹⁾对依祖业生存的孟浩然而言，或许不存在选择，然而他并非以此而成为了山水中的“渔人”，因为陶渊明即在与涧南园类似的人境中“结庐”，却能“心远地自偏”，拥有一片心灵的幽谷。涧南园未成为“桃花源”，乃因主人孟浩然并非立志或安于隐居之人。“田园”也并非主要作为此地此刻的栖居而对跼城郭和朝市，而是身在“江海”、“他山”的游子忆念之中的桑土，故而常常失去“隐”的意味。他的诗，主要是讲述他如何藉汉水、襄水和湖泊之利便，在襄阳和天下四方的漫游中一次次走进“仙源”。在此意义上，他的诗作与往昔谢灵运、鲍照、谢朓、江淹之游览之作并无不同。但孟浩然的世界比前人远为清空和疏旷。古代诗人中，他是谢灵运之后、李白之前，对山水最好奇探胜的一位吟游诗人。谢灵运的游踪尚主要在其栖足的永嘉、始宁和临川周边，而孟浩然的游踪则令吾人可一窥李唐统一大帝国的地理交通：“全国大道西达安西（或至葱岭），东穷辽海，北踰沙碛，南尽海隅，莫不置馆驿，通使命……开元盛时，凡天下水陆驿一千六百三十九所，量闲剧置船马。”⁽²²⁰⁾凭依如此交通之便，略早于出蜀畅游东南的青年李白和壮游吴越、梁宋的杜甫，孟氏广布其游踪于四方，他的山水书写中隐隐有一个其前辈所无的广阔的版图想象。而就山光水色之中同时际遇幽与明，令“现量”与“非量”交集而言，他不啻为李白仙游山水的嚆矢。

王维早年亦曾出塞至凉州，又曾途经襄阳、郢州、夏口而南至岭

南。北归途中又历湖湘，过庐山、江宁、京口，再循刊沟、汴水、黄河而至长安。这些游历却多为仕宦而有——凉州之行是以监察御史身份入河西节度使幕下，岭南之行是“知南选”。⁽²²¹⁾而辋川别业的经营则是对此仕宦生涯的极度失望和倦怠之后。以此，这里才是心灵的归宿，才写得《伊利亚特》之后的《奥德赛》。但王维没有书写他如何归来，他是以归来人、以桃花源中人的眼睛去谛视一个平常且相对逼仄的山谷，于时时在在去体验“真趣”。他由此为中国诗开拓出了从未有过的山水美感话语。吟游四海的孟浩然诗境和栖隐辋川的王维诗境，可说分别体现了“眺望”和“庇护”⁽²²²⁾两种不同生命动机下的环境功能。王诗与孟诗这一处的不同，终令宋人分辨了“可居可游”的山水与“可行可望”的山水。⁽²²³⁾王维诗笔和画笔下呈现的辋川，影响了后世绘画如李公麟《龙眠山居图》、王蒙《青卞隐居图》、赵孟《水村图》、钱选《浮玉山居图》等系列作品，被西方艺术史学者文以诚（Richard Vinograd）称为“私产山水”（landscape of property）的最早范例。这类绘画的构图亦彰显一个“被隔离”的空间。⁽²²⁴⁾在此，被四山环绕的辋谷之隔绝地貌符应着诗人对“别异乡”的拟设，桃花源在此已并不纯是“心境”，不纯是苏轼所谓“心闲偶自见，念起忽已逝”的“形隔”而“心诣”之所，而是具备了一定地理学意义的空间性，⁽²²⁵⁾是“地有胜境，得人而后发；人有心匠，得物而后开”⁽²²⁶⁾的“胜境”。王维的《辋川集》之进境，唯在他首次将这一相对隔绝的天地视作自内展开的“存在的空间”：他只在这里，亦只在此刻；环绕着、拥有着他的空间亦即其“圆的存在”；其中美境，只是他在同现共流之中的片刻领会。他不曾标显，亦不曾纪叙，他仅仅体验，且将被体验的“存在的空间”体现于诗的形式之中。

这使得王维真正享受了孤独。汀克（Chauncey Tinker）研究英国风景诗歌和绘画时说：风景画中人物须不为其个人挂虑和即刻命运分心，以免使美景只沦为背景，“很难想象冥想诗之意韵或风景画之优美，能够趋向极致却没有对闲中之思的爱，没有时时诉诸孤独。”⁽²²⁷⁾吾人追寻中国诗人山水美感的缘起即会发现：离别、宦游和独处中的孤独同样是书写山水意念的源泉。但谢灵运在山水之中却一再表示“孤游非情叹”，“幽居犹郁陶”，“妙物莫为赏……美人竟不来”⁽²²⁸⁾。谢朓和何逊笔下的山水多有一种因自孤独的忧郁色调。甚至孟浩然在夜晚的孤独中也不免生憾。只有到了辋川幽居的王维，闲中之冥思和孤独才完完全全成

为了享受。

“别异乡”辋川是“乌有乡”、“桃花源”的某种嫡裔，二者延续“志怪仙窟”，以类似的地形——山谷隔世而成乐土。山谷在此堪与为海洋环绕的海岛乐土——荷马的斯科瑞亚岛、塔索的幸运岛、托马斯·莫尔的乌托邦——比对。故而，“辋川”一经创造出来，它就和“桃花源”争相成为继柴桑栗里之后最重要的中国文学地名和隐喻。宋诗中“辋川”多注重“如画”意味，然在“世谓齐盘谷，人言过辋川”⁽²²⁹⁾，“诗人莫浪夸盘谷，画手无工貌辋川”⁽²³⁰⁾，“辋川遥展右丞图，盘谷中藏李愿居”⁽²³¹⁾，“可钓可耕盘谷序，堪诗堪画辋川图”⁽²³²⁾这些诗句中，辋川与李愿“盘谷”并提，即如盘谷一样，着意于韩愈《送李愿归盘谷序》所说的“环两山之间……宅幽而势阻，隐者之所盘旋”⁽²³³⁾之地势。不无意味的是，“宅幽而势阻”的“辋川”作为隐喻，喻指却多为私家园林之“壶中天地”。在明中叶以后私家造园高潮中，“辋川”更成为最具公约性的隐喻。⁽²³⁴⁾个中意味，颇为深长。首先，私园为墙环绕，有门开阖，入门迎面翠嶂，其下以细径羊肠引入，⁽²³⁵⁾在地形学上颇类经由“三里匾”而入之“辋川”，象征一个被隔绝的“别异乡”，而非只存在于文本的“乌有乡”。可惜，这类隔绝“别异乡”的“壁山”，现今已主要见于小说家的话语，尚存完整的遗迹则仅有河北涿州清行宫等数处沧海遗珠了。⁽²³⁶⁾此外，圆明园“武陵春色”废墟中的桃源洞【图二十、二十一】纵为残迹，却直接标示了园林中这类地形设计在“辋川”祖型桃源的渊源。其次，是《辋川集》的“游止”观念，它恰如“亭者，停也”，是游览中的标点，不仅影响了如钱起《蓝田溪杂咏二十二首》、韩愈《奉和虢州刘给事使君三堂新题二十一咏》、韦处厚《盛山十二首》、张籍《和韦开州盛山》⁽²³⁷⁾、苏辙《题李公麟山庄图二十首》那样组诗的出现，也因其更显明的“可以细数列举”而使中国园林有了“景”这个基本意义单位。由此，游者之措意已不在“游”本身，而在伫目之间“如画”的景观：“刹宇随环窗，仿佛片图小李。岩峦堆劈石，参差半壁大痴。”⁽²³⁸⁾复次，王维在《辋川集》书写的美景，只以“游止”题名指示了地理形势而已，而令时间充分地开放。此一取景方式，与北宋宋迪开启的“八景”传统之“在地化”而形成的四言的“八景”、“十景”判若泾渭。后者成为官方所拟郊邑风景及清代皇家园林的设景和题名的渊藪。其归趋，颇似布朗（Lancelot Brown）之前以文学为图景原型的英国园林，游者之目在此“是不允许邂逅任何偶然或非

本质事物的”。(239)本章的附录《设景与借景》对此将做更详尽的讨论。



图二十 “圆明园四十景之“武陵春色””中的桃源洞



图二十一 武陵春色废墟桃源洞今貌 李诗华/摄

附录二 设景与借景——从祁彪佳寓山园的题名说起(240)

明末祁彪佳于会稽造寓山园，园竣，主人题有四十九景，计有水明廊、读易居、呼虹幌、让鸥池、踏香堤、浮影台、听止桥、沁月泉、溪山草阁、茶坞、冷云石、友石榭、太古亭、小斜川、松径、樱桃林、选胜亭、虎角庵、袖海、瓶隐、孤峰玉女台、芙蓉渡、回波屿、妙赏亭、小恋雉、志归斋、天瓢、笛亭、酣漱廊、烂柯山房、约室、铁芝峰、寓山草堂、通霞台、远阁、柳陌、幽圃、抱瓮小憩、丰庄、梅坡、海翁梁、试莺馆、归云寄、即花舍、宛转环、远山堂、四负堂、八求楼等。另有友人蒋安然、柳集玄主导的十六景命名，分内景、外景各八。内景有远阁新晴、通台夕照、清泉沁月、峭石冷云、小径松涛、虚堂竹雨、平畴麦浪、曲沼荷香；外景有柯寺钟声、镜湖帆影、长堤杨柳、古岸芙蓉、隔浦菱歌、孤村渔火、三山霁雪、百雉朝霞。这两种题名的方式，后者一律四言，前者则字数随意，可二言，可三言，可四言。而且后者四言的命名方式，据祁彪佳《寓山十六景词》词集序中的说法，是“友人仿西湖南浦之制，更次第为一十六景，前八为内景，后八为外景”(241)。下文将说明，这显然是因自五代至北宋以后出现的“八景”的题咏。日本学者内山精也总结八景的四字标题的构结方式为“前半两个字主要规定场所和地点，后半两个字主要规定季节与时间段”。而祁彪佳的题名则或者出自对地理形势的考量，如芙蓉渡、梅坡、远阁；或者出自功能的考量，如友石榭、妙赏亭、读易居；或者由该景之胜而引喻古人诗文，如水明廊、小斜川；或者重造古人诗文之意境，如溪山草阁、回波屿。

翻阅明人所撰园记，即会发现：文人私家园林几乎均是以寓山园主人的方式命名园景，而以“八景”式兼摄地点和季节、时间的四字来命名园景几乎没有。然而，这样的题名方式却出现在清初的皇家园林中。当然，这里发生了一些变化，即四字的园景常常并非兼摄地点和季节、时间，如圆明园的天然图画、北远山村、山高水长。但其中确有一些因自“八景”的传统，如圆明园中袭自南宋西湖十景的平湖秋月、曲院风荷，避暑山庄的西岭晨霞、锤峰落照、南山积雪、梨花伴月和金莲映

日。文人园林与皇家园林以及西湖那样的公共郊邑风景命名的取径如此不同，原因何在？一个简单的回答或许是：后者较大而前者较小。但寓山园景观的两种命名方式否定了这一说法。而且，清圆明园景观多即小见大。作为江南文人园林集锦的圆明三园中的长春园，即不用兼摄地点和季节、时间的四字题名。可见，景观的规模并非决定命名方式的唯一原因。本文拟就此一现象做一讨论。

（一）

为说明上述两类题名方式之不同，吾人不妨自其渊源说起。祁彪佳明确将十六景（内景及外八景）追溯到的“西湖南浦之制”，应为南宋张矩以《应天长》所咏“西湖十景”⁽²⁴²⁾，而所谓“更为次第为一十六景，前八为内景，后八为外景”则暗示它其实是更早的“八景”传统的流裔。有人将“八景”的渊源追溯到梁代沈约的《八咏楼》诗和陶弘景《真诰》卷五《甄命授第一》说到的“仙道有八景之舆，以游行上清”⁽²⁴³⁾。但比较确定的渊源是沈括《梦溪笔谈》说到的北宋宋迪：

度支员外郎宋迪工画，尤善为平远山水，其得意者有平沙雁落、远浦帆归、山市晴岚、江天暮雪、洞庭秋月、潇湘夜雨、烟寺晚钟、渔村落照，谓之八景，好事者多传之。⁽²⁴⁴⁾

宋迪的画作今已不存。但正如衣若芬所说，仅从命名判断，“八景”中“除了‘洞庭秋月’和‘潇湘夜雨’之外，其他六景都是景象的泛称及形容，普遍性与抽象性较高，画家与诗人得以自由任心联想，缔造情景”⁽²⁴⁵⁾。石守谦说：潇湘八景（应为“八景”）不具有实地导游的性质，而“较接近于一种意境的品题，不受特定地点的约束。这种意境的品题也意味着某种选择的进行，亦即在观赏大片潇湘风景的无限可能性之中，选择八个最佳观看的时机或角度……他的八景之目首先让人注意的便是八个物象的择定……接着则是对这八个物象建议了最佳的观看角度”⁽²⁴⁶⁾。石先生所说的“八个物象”——雁落、帆归、晴岚、暮雪、秋月、夜雨、晚钟、落照——依本人之见，其实均为一种“时象”，这种“时象”首先在南朝何逊的诗中出现：“时间在此是一种呈现在空间中的意象或者‘时象’。而且，依汉语句尾重心或信息重心偏后的规律，‘时象’是一‘景’的重心所在，是此画意空间的中心或元象。其与前半的规定场所

和地点构成一种情调或氛围。‘景’的发现，在识辨这种氛围。故而，‘景’可说是时、空两座标的交点，一种以处所为背景的时象。对比东晋时期的表示自然风景所创的‘山水’一词，观赏的中心已从地理环境移向了时象。”⁽²⁴⁷⁾石先生在谈到八景观方式牵扯到的两个选择时，其实也肯定了“时象”：“一方面是一日中特定的时间点……另一个方面则在配合季节或气候而来之特定视觉效果的标定。”⁽²⁴⁸⁾故而，宋迪的八景，其实是在相当开放的空间架构中确认一种特定“时象”的烟云雨雾的意境。

然而，随着宋迪的八景范型在南宋流播为潇湘之外的“西湖十景”⁽²⁴⁹⁾、“麻沙八景”以至金元时代的“燕京八景”⁽²⁵⁰⁾以后，一个重要的变化发生了。那就是兼摄地点和季节、时间的四字词组中地点的特定化，本书第三章讨论的何逊诗中的江天明月、雪地梅开、汀曲离舟皆为地点未被特定化之景。潇湘八景中的平沙、远浦、山市、江天、烟寺、渔村原初也是这样泛泛的地名，却为苏堤、断桥、雷峰、南屏或蓊门、金台、卢沟、琼岛、太液这样的有特定地理位置的地名所替代。这样一种新的命名方式，竟在其后反过来影响了人们对前代宋迪所创“潇湘八景”的解说。明清的方志中吾人会发现八景被特定地实地化，如《康熙长沙府志》中“平沙落雁”被指在下三洲岸边；“山市晴岚”被指在岳山湘水之畔的长沙，“市上塔桥隐隐俱在五色氤氲中”；“潇湘夜雨”或被指在长沙德润门外；“烟寺晚钟”被指在长沙江心水陆寺⁽²⁵¹⁾。清避暑山庄的命名，显然是取法“西湖十景”之后的八景传统，西岭、锤峰、南山都是比较具体的地点。原先宋迪八景中呈现特定“时象”的相当开放的空间架构被收窄甚至关闭了。与八景范型原来已较具体化的“时象”结合，拘限了美感体验的内容。而柳集玄等的命名，亦显然承西湖十景的命名而来，其中的远阁、通台、柯寺、镜湖亦颇为具体。关于这两种题名方式所可能导引的不同的观览经验，吾人不妨先从由之引发的题咏的比较来鉴别。先看柳集玄、顾善有、周懋宗、孟称舜等以蝶恋花所咏谓寓山“远阁新晴”一景。这些词人为了应题，不得不以“百尺层楼临大陆”（柳集玄）、“独倚危栏天外觑”（孟称舜）、“飞鸿远送寥天目”（殷时衡）去应题目中的“远阁”，又以“槛外好山披一幅”（殷时衡）、“夙瘴初开爽气无朝暮”（孟称舜）、“翠靄平收众妙归吾目”（柳集玄）去应题目中的“新晴”⁽²⁵²⁾。而咏“通台夕照”一景，则不得不以“咫尺去天风雨

骤”(顾善有)、“斗绝丹楼云外罩”(周懋宗)、“百尺高台迥出清都界”(祁彪佳)去应题目中的“通台”，又以“摇映松阴斜日赢清昼”(顾善有)、“谢朓惊人诗句应携到”(周懋宗)、“落日半衔峰顶碍”(祁彪佳)去应题中的“夕照”(253)。由此类题名发生的美感体验的拘限，再有乾隆帝为承德避暑山庄“金莲映日”一景所作之诗也就不值得太令人诧异了：

正色山川秀，金莲出五台。

塞北无梅竹，炎天映日开。(254)

此诗差不多即是对诗题或景名的重述而已，可视为此类题名窒限美感的极端，生命的湍流的空间与时间被预先做了切割和镶嵌，景观亦就不再真正是存有与存有界相互构成的了。

(二)

寓山十六景品题的渊源是“西湖十景”之后的八景传统，祁彪佳寓山四十九“分胜”(255)以及明代绝大多数文人私家园林对景点的品题又渊源何自？追寻这一渊源之前，吾人应了解这一品题方式所引导的又是怎样一种美感。首先，如上文所述，文人园林景观的命名，不管是出于地理形势、功能或诗文引喻，皆首先肯定了一处确定的位置或楼台亭阁，然而，在多数情形下却让时间开放。这样的意思，屡屡表达在明代文人园记里。如明初张羽居沈某之竹深亭，即谓：

每清风激林，骤雨合至，飘荡播洒，万叶交振。鸛鹤、鸂鶒之类，翔萃其中，鸣声啁啾，与天籁合，乍大乍细，听之无穷，故吾知是亭，于风雨为宜。穷阴之夕，雪霰交坠，玲珑萧条，坐听既久，心寒耳凄，则就枕而卧。中夜闻折竹声如裂帛，如栎敌，清迅激越，出人不意，乍寐复寤，旦起初之，高者耸峭，下者披靡，琅玕翠碧，化为瑶林，变炫洞射，暗牖皆白，故吾知是亭，于雪为宜。烟霏朝敛，黛绿摇翳，日光穿漏，影布窗上，翕忽推移，偃仰开合，虽善绘者，莫能穷其志，投林之翼，与暝色偕至，流霞倒影，久而后没，故吾又知此亭，于晴为宜。……斯亭不出寻丈，以极万变，晦明朝暮，揽之不竭。(256)

竹深亭的美感是由居者在大化的湍流中的种种季节和气候的体验所得，大化湍流不止，故而“晦明朝暮，揽之不竭”。嘉靖时名园弇山园中有“庵画溪”，乃水景置于山石树木间，园主王世贞园记曰：

吾尝以春日泛舟，处处皆奇花卉，色芬馥目鼻，当欲谢时，寄命微颺，每过，酒杯衣裾皆满。花事稍阑，浓绿继美，往往停桡柳阴筱丛，以取凉适，黄鸟弄声，啾啾可爱。薄暝，峰树皆作紫翠观。少选月出，忽尽变，而玉玲珑嵌空，掩映千态，倒影插波，上下竞色。所不受影者，如金在镕，万颖射目，回桨弄篙，迸逸琐碎。惊鳞拔刺，时跃入舟间。(257)

这段文字描写了仲春、暮春、夏日的白日以及夏日的傍晚和夜间在同一园景位置享受到的不同美感和乐趣，显然不能被某一特定的“时象”所框定，所以该处被园主名之以“庵画溪”。嘉靖时孔天胤弃官归筑招隐园，为堂，为廊，为圃，为山，为洞，为亭台，总署为“四时佳兴”，并建四亭以延景，春亭曰四雨，夏亭曰锦云，秋亭曰晚香，冬亭曰寒友。主人谓：

当暄蔼炎阴，霜花雪干，交芬互映，复秀水如带，佳山若屏，云岚相驳，光彩万殊。(258)

主人欲于此收揽的显然不是一时之“时象”，而是四时之光彩。万历时丁元荐于长兴山水之间卜筑泷园，引潦流入园。其园景致得诸水，主人写道：

春涨夏潦，瀑飞如龙，骤如駟，怒如轰雷，秋冬泓澈可鉴，沁人肺腑。朱鬣泳沫，惊飏乍波，时与松涛、梧叶、寒蛩、哀雁交韵杂吹。夜半卧听，如朱弦入枕。(259)

丁氏取景，亦不限于一时。万历间萧士玮居春浮园，傍水有山，曰浮山，上有阁，曰秋声阁。然所能赏者岂止秋声一事。园主道：

至于四时之变，亦略可言：门掩黄昏，数阵香雪，泪湿胭脂，几番红雨，一往深情，幽闺无赖。若夫木叶微脱，寒鸦数点，山气夕佳，归于千翼，萧条高寄，斯固幽人之微致矣。兼以夏之日，冬

之夜，阖扉昼酣，棋声松间，月明林下，美人忽来，虽喧凄颇异，而为欢略同。又况气候变于昏旦，丘壑殊其阴晴，自非身习，鲜不河汉。(260)

园主的赏娱在此包括了四时昏旦的种种变化。他强调“身习”，即自我当下的体验，此体验难以为兼摄时、地的四字标题概括。“秋声阁”只是阁名而已，非以名景，阁非为“望”之对象，而是提供一瞰之居势。又如明末江元祚于杭州西溪筑横山草堂，于此园北山临流处造敞阁三楹，成山翠环拥之势。主人谓：

当雨雪之晨，霞月之夕，挹岚光之变幻，观浮云之卷舒，能令骨痴心醉，李九疑先生题曰“醉山”，深得此中之趣者也。(261)

“雨雪之晨，霞月之夕”已涵摄了四种不同的时间，此中之趣断然不能以兼摄具体地点和季节、时间的四字题名来概括，名之以“醉山”则能兼顾。万历间李若讷居姑孰之含清园，亦凭山亭之势而借景，所见有：

垣外溪流萦绕如带，城外峰峦一一入睫如排闥。四时之青者、绿者、苍者、枯者，活色冷艳，都可凭而收之矣。……益筑山于饶际，正以寓其有余不尽之趣耶。(262)

李氏以青、绿、苍、枯强调四时景致的变化，“活色冷艳”标示美感的意外和无期不测。回到明末祁彪佳寓山的四十九景，其“远阁”亦是凭居势而得借无穷之景，然主人不拘限于八之数，曰：

阁以远名，非第因目力之所极也，盖吾阁可以尽越中诸山水，而合越中诸山水不足以尽吾阁，则吾之阁始尊而踞于园之上。阁宜雪、宜月、宜雨。银海澜回，玉峰高并。澄晖弄景，俄看濯魄冰壶；微雨欲来，共诧空濛山色。此吾阁之胜概也。然而恣以远生，意以远韵。飞流夹，远则媚景争奇；霞蔚云蒸，远则孤标秀出；万家灯火，以远，故尽入楼台；千叠溪山，以远，故都归帘幕。若夫村烟乍起，渔火遥明，蓼汀唱欸乃之歌，柳浪听睨之语，此远中之所孕含也。纵观瀛峤，碧落苍茫；极目胥江，洪潮激射。乾坤直同一指，日月有似双丸，此远中之所变幻也。览古迹依然，禹碑鹄峙；叹霸图已矣，越殿鸟啼。飞盖西园，空怆斜阳衰草；回觞兰

渚，尚存修竹茂林。此又远中之所吞吐，而一以魂消、一以怀壮者也。盖至此而江山风物，始备大观，觉一壑一丘，皆成小致矣。

(263)

阁以远名，为眺园外之景。在祁氏的叙述中，所眺者有澄辉之景、冰雪之景、微雨之景，亦有清明之景、夜景和黄昏之景，以销魂，亦以壮怀，心目相接，美景时时在在常新。正如祁氏在《寓山注》序中所说：“四时之景，都堪泛月迎风；三径之中，自可呼云醉雪，此在韵人纵目，云客宅心。”(264)难怪祁氏长居此园，仍时有惊艳，以至不得不“率尔为诗”。《远山堂诗集》中有一首五律，记录了诗人一次“抚景快叫”的经历。此诗有序曰：“春日晓起，登远阁望山色初霁，烟云吞吐，峰峦层叠，都隐见雪浪中。北眺溷海，横波邈然。极目之所至，抚景快叫，率尔成诗”。诗曰：

新霁当春晓，层烟远色笼。

入图浓淡里，得句有无中。

混沌如初辟，销沉迨太空。

若无天外眼，斯景未能逢。(265)

由此诗的末四句可知：目中之景是诗人从未体验甚至从未期待过的新奇。

由以上明人诗文，可知明代文人园林中实质上只标示位置的命名乃为一种更即兴的体验所设，它开放了时间上的限制，以四时晨昏之中云霞烟霭岚光风雨雪雾和草木枯荣的色彩变化为即时之兴提供了无穷的可能。中国诗人自鲍照、谢朓之后即新铸“风景”一词以标示此一认知。

(266)宋画中米氏山水的“云山墨戏”更代表了这一观念的发展，同样是“从潇湘得画境”，画家了悟的也可以不是兼摄特定时、地的八景，而是“未尝以洞庭、北固之江山为胜，而以其云物为胜”(267)。故米友仁说：“大抵山水奇观，变态万层，多在晨晴晦雨间。”(268)明末的石涛则谓：“山川，天地之形势也。风雨晦明，山川之气象也。……正踞千里，邪睨万重，统归于天之权、地之衡也。天有是权，能变山川之精灵；地有是衡，能运山川之气脉；我有是一画，能贯山川之形神。”(269)然而，造园一旦完成，地理的形势便再难更易，居园者欲求美感日日常新，则须依赖于在时间中展开的云霞烟霭岚光风雨雪雾和草木枯荣的色彩变化。明白

了寓山四十九景命名的性质，也许吾人方可以追问其渊源。

(三)

明代对文人园林最具公约性的隐喻是唐代诗人王维所居之辋川。晚明王心一于苏州造归田园居，园名隐括陶诗之题。园中形势，北有齐女门城堞，半控中野，主人谓“似辋川之孟城”⁽²⁷⁰⁾。嘉靖时潘允端居其父所造豫园，作记云：“不敢自谓辋川”⁽²⁷¹⁾。嘉靖时朱察卿为顾名世所筑露香园作记，谓是园“尽敛贵傲……彼郑圃、辋川，岂以庄严雕镂闻于世？”⁽²⁷²⁾万历间屠隆游山阴文园，想象风月之夕坐园内通冷桥上，见桂轮清妍，鲢魴跃藻，川空谷响，犬声如豹，谓：“何异王右丞与裴迪在华子冈？”⁽²⁷³⁾天启中邹维璉为李岐阳大莫园作记，谓“此胜景幽，概依稀乎辋川、浣溪光景也”⁽²⁷⁴⁾。晚明陈眉公为费无学所作《园史》作序，谓：“辋川何在？盖园不难，难于园主人。”⁽²⁷⁵⁾崇祯时计成作《园冶》，其中《园说》一篇论借景远峰，谓“不羨摩诘辋川，何数季伦金谷”⁽²⁷⁶⁾。回到祁彪佳的寓山园，园中有“小斜川”隐括陶诗，园主自注曰：“渊明春日之游，摩诘辋川所筑，将无是耶？”⁽²⁷⁷⁾关于寓山四十九景的命名，张岱更说：

造园亭之难，难于结构，更难于命名。盖命名俗则不佳，文又不妙。名园诸景，自辋川之外，无与并美。⁽²⁷⁸⁾

此外，汪如谦为寓山四十九分胜之一的“呼虹幌”题诗中有“曲槛通瑶岛，回澜出辋川”，侯岐曾题“踏香堤”诗亦有“客自辋川来，道是宫槐柏”⁽²⁷⁹⁾。或许这成为今人将王维辋川别业视为文人园林的一个原因。但辋川别业或许只是介于卢鸿一嵩山居所那样的“画家息息相关的一处‘私家山水’”⁽²⁸⁰⁾与园林之间，被些许建筑点缀的天然风景。因为正如陈铁民所说：

辋川既然有一条不大可能属于是王维私人所有的流贯整个山谷的天然河流，又有公有的通道，那么王维在那里的别业，自然就不会是一座有围墙的与外界不通往来的庄园了。在辋川的那一段长约二十华里的“豁然开朗”的山谷中的山林土田，不大可能都属于王维一人所有。……王维的宅第与田产同辋川居民的房屋与土地应该是相互交错地分布着的。⁽²⁸¹⁾

而且，辋川风景很难让人相信是“一座经过整体设计、规划的大型园”。二十“游止”由于有两位诗人同一地点的同题作品，的确令景观成为小川环树所说的“可以细数列举的东西了”，然却非经过设计和规划。因为这二十景多是由诗人即兴而有的。如《白石滩》只是辋水一处多有白石的河滩，在明月之下，有女人在此浣纱而已。如果是经人设计和策划，岂不无聊？所以，诗人王维经过此地，写道：

清浅白石滩，绿蒲向堪把。

家住水东西，浣纱明月下。(282)

王维或许是自谢灵运《东阳溪中赠答》(283)一诗想到清流、月光、绿蒲和少女、白纱因色调、形态、气氛上轻柔的同质性而具画意。而同游的另外一位诗人裴迪却显然注意着同一地点中的不同部分，他的诗这样写：

跂石复临水，弄波情未极。

日下川上寒，浮云淡无色。(284)

两位诗人在同一处地点吟咏，总会关注不同景物，在所有二十“游止”，莫不如此。(285)由此可知：对同一景观的美感，其实又只与其个人此时此地的经验相关，或者说，美景只是此一存有者在与整体存有界同现共流之中对意义的领会和开显而已，严格说来不可重复。所谓“辋川何在？……难于园主人”正以此也。即便二人一同出游，其注目的“时象”也可能不同，如木兰柴，王维注目的是天幕中山岚和鸟羽色彩的明灭，而裴迪关注的则是溪畔的鸟声。又如竹里馆，王维陶醉于幽篁、明月和幽独者的乐音构成的氛围，而裴迪则只注意此处幽静到仅有山鸟出入。设想倘若二人在不同的季节和时辰游此，所取更何啻天壤！正是“自非身习，鲜不河汉”。诗人的佛教背景可以解释此基于缘在的体验：于佛家而言，有情众生之修行须“各以其末那与其所执之赖耶识、及依此识而表现出之其他心识活动，以自为一中心，则不能径合一——有情生命之心识，为一大心识”(286)。王、裴对辋川的题咏，恰符应流行于唐世之诗境观念。(287)故而，能将此二人诗作编入一集的只是二十处“游止”，这些“游止”主要指示了地理形势如坳、冈、岭、柴、汧、坨、湖、濂、滩、坞等等，却对存有的时间及“时象”完全地开放。王维的《皇甫岳云溪杂题五

首》延续了这一题名的作风。然而，在钱起的仿作《蓝田西杂咏二十二首》中，诗题有时只集中于个别的物象如“晚归鹭”、“远山钟”、“潺湲声”、“松下雪”，这继承了王维取景于“须臾之物”的传统，却收缩了体验的广度。北宋画家李公麟造龙眠山庄和《山庄图》有明显模仿唐世卢鸿一与王维的意图，李氏本人即是卢鸿一《嵩山草堂十志图》的临摹者。(288)苏辙为此图赋小诗，题咏“由建德馆至垂云泚十六处”和“道南溪山，清深秀峙，可游者有四”，用五言绝句形式，谓“凡二十章，以继摩诘辋川之作云”(289)。这是在园林品题中仿效王维的实证。值得注意的是，诗和序中均未出现“景”字，而是以“处”和“可游者”凸显地点和方位。而在侯乃慧《宋代园林及其生活文化》一书中列举的六、七十组皆以数字标举的园林题咏中，只有两例——《洋州三十景》和《利州漕宇八景》——使用了“景”，余皆出以数目标举为“咏”、“题”或“吟”。(290)而这两例所咏应当不是私家园林，而是公共风景（洋州为今陕西西乡县，利州即今四川广元）。这说明了王维的即兴题咏传统在宋代文人园林中继续。关于这一传统，苏轼的《虔州八境图八首》的序言做了非常透彻的解说：

《南康八境图》者，太守孔君之所作也，君既作石城，即其城上楼观台榭之所见而作是图也。东望七闽，南望五岭，览群山之参差，俯章贡之奔流，云烟出没，草木蕃丽，邑屋相望，鸡犬之声相闻，观此图也，可以茫然而思，粲然而笑，慨然而叹矣。苏子曰：此南康之一境也，何从而八乎？所自观之者异也。且子不见夫日乎，其旦如盘，其中如珠，其夕如破璧，此岂三日也哉。苟知夫境之为八也，则凡寒暑、朝夕、雨旸、晦冥之异，坐作、行立、哀乐、喜怒之变，接于吾目而感于吾心者，有不可胜数者矣，岂特八乎？如知夫八之出乎一也，则夫四海之外，诙诡谲怪，《禹贡》之所书，邹衍之所谈，相如之所赋，虽至千万未有不一者也。(291)

苏轼在此强调“境”乃“所自观之者异也”，且进而有“寒暑、朝夕、雨旸、晦冥之异，坐作、行立、哀乐、喜怒之变”。这与上文列出的明代文人对于园林之景的看法同出一辙，故“接于吾目而感于吾心者，有不可胜数者矣”。此中之“境”，正是白居易《白洲五亭记》所谓“大凡地有胜境，得人而后发；人有心匠，得物而后开。境心相遇，固有时耶！”(292)苏轼的

八境图诗中故而有“却从尘外望尘中，无限楼台烟雨蒙”，“想见之罍观海市，绛宫明灭是蓬莱”(293)，此处书写的是似真似幻的山水风物之在其知觉之中，而将实体的山水悬置，这种类似现象论的态度正是谢灵运以来中国诗歌山水呈现的主流。(294)

有必要强调，从王维到苏轼以及宋代私家园林的题咏，均未使用“景”这个比较含混的词。当对象是地点时，他们称之为“游止”、“处”、“可游者”，而当对象是心、目相接者，则称之为“境”，或者“咏”、“题”、“吟”。而祁彪佳寓山的四十九景，亦未用“景”字，却在注“选胜亭”时说：“亭不自胜，而合诸景以为胜。”(295)然而吾人皆知：“景”早在六朝即见于画论，中唐已在诗和诗论中出现。北宋宋迪的八景体式也早在南宋流播于各地的郊邑风景的命名中。这让吾人好奇：“景”在明人私家园林中意涵究竟如何？下文将以明代造园学的名著《园冶》为基础做一探讨。

(四)

明末计成《园冶》一书，是明代文人造园高潮的理论总结。此书“中”景凡十七见。作为画意的景致，“景”已成为园林美感的基本单位，故而有“景到随机”、“得景随形”、“闲闲即景”、“安亭得景”、“按景山巅”、“触景生奇”(296)等等说法。但《园冶》有关“景”之最重要观念乃实为全书的结论。而在书中各处也时有关于“借景”的论述：是“借景”，被视为“林园之最要者也”(297)。故此书末章以“借景”为题，实为全书的结论。而在书中各处也时有关于“借景”的论述：

“借”者，园虽别内外，得景则无拘远近。晴峦耸秀，绀宇凌空，极目所至，俗则屏之，嘉则收之，不分町疃，尽为烟景。(298)

远峰偏宜借景，秀色堪餐。紫气青霞，鹤声送来枕上；白蘋红蓼，鸥盟同结矶边。看山上个篮舆，问水拖条柈杖。斜飞堞雉，横跨长虹。(299)

倘嵌他人之胜，有一线相通，非为间绝，借景偏宜；若对邻氏之花，才几分消息，可以招呼，收春无尽。(300)

内构斋、馆、房、室，借外景，自然幽雅，深得山林之趣。
(301)

惟园林书屋，一室半室，按时景为精。……奇亭巧榭，构分红紫之丛；层阁重楼，迥出云霄之上；隐现无穷之态，招摇不尽之春。(302)

触景生奇，含情多致，轻纱环碧，弱柳窥青。伟石迎人，别有一壶天地；修篁弄影，疑来隔水笙簧。佳境宜收，俗尘安到。……处处邻虚，方方侧景。(303)

构园无格，借景有因。切要四时，何关八宅？……花殊不谢，景摘偏新。因借无由，触情俱是。夫借景，林园之最要者也，如远借，邻借，仰借，俯借，应时而借。然物情所逗，目寄心期，似意在笔先，庶几描写之尽哉。(304)

借者，假也。(305)谓之借，即非己能拥有而假于他者。有借方，即有贷方。借方为园内主人，贷方为园外“晴峦耸秀，绀宇凌空”，为“远峰”，为“紫气青霞，鹤声送来枕上；白红蓼，鸥盟同结矶边。看山上个篮舆，问水拖条枥杖。斜飞堞雉，横跨长虹”，为“隐现无穷之态，招摇不尽之春”，为“轻纱环碧，弱柳窥青”，为“修篁弄影，疑来隔水笙簧”。无否认“借景”，有两点殊值得提出。其一为强调：景者，非恒在之物也。取景故不拘一格，端凭个人旨趣兴致，即所谓“花殊不谢，景摘偏新。因借无由，触情俱是。……然物情所逗，目寄心期”。此正是上文所引苏轼《虔州八境图诗序》中所说的一处风景而有多境，“所自观之者异也”。其二是强调借景于晨昏、季节的四时变化，即所谓“按时景为精”，“构园无格，借景有因。切要四时，何关八宅？”和“应时而借”。这一点，其实又是总结了苏轼在同一序文中所说的“凡寒暑、朝夕、雨旸、晦冥之异……接于吾目而感于吾心者，有不可胜数者矣”，以及明代文人欲于园中“当雨雪之晨，霞月之夕，挹岚光之变幻”这样的观念。而这两点又皆是对王维辋川诗取景的继承，即肯认美景只为此一存有者与整体存有界同现共流之中对意义的领会和开显而已。这是明代文人多以辋川为隐喻的原因，说明文人在园居生活之中，实如诗人王维盘桓于辋谷山水，时而诗兴欬然自起。无否的高明，在巧用了一个“借”字，即将景其实赖于一时之兴的秘密点破。这个“景”，遂又与刘宋诗文中的“风景”——空气

和光，(306)转喻为种种气象——有可以相接之处了。园林中此在造园时未定的部分，即相当于宋以降山水画中的留白，亦不妨喻为诗论中的“象外之象”、“景外之景”(307)。饶有兴味的是，“象外之象”亦出自倡说不空不有，亦空亦有的大乘佛学。“景”由乎“借”，甚而非为确定的地点方位所限。这一点，另一位明末文人和造园家李笠翁在“取景在借”的标题下亦做了更明白的论述：

开窗莫妙于借景，而借景之法，予能得其三昧。……向居西子湖滨，欲购船舫一只，事事犹人，不求稍异，止以窗格异之。人询其法，予曰：四面皆实，独虚其中，而为使面之形……是船之左右，止有二便面，便面之外，无他物矣。坐于其中，则两岸之湖光山色、寺观浮屠、云烟竹树，以及往来之樵人牧竖、醉翁游女，连人带马尽入便面之中，作我天然图画。且又时时变幻，不为一定之形，非特舟行之际，摇一橹，变一像，撑一篙，换一景，即系缆时，风摇水动，亦刻刻异形。是一日之内，现出百千万幅佳山佳水，总以便面收之。(308)

“取景在借”比无否的“借景”更无时空拘限。故而笠翁取景，甚至不立于某一处所，而藉船舫的移动和风摇水动将“时时变幻，不为一定之形”的湖山人物不断地摄入取景的便面，“是一日之内，现出百千万幅佳山佳水”。笠翁取景西湖，却以“取景在借”对昉自“西湖十景”的传统做了最彻底的颠覆。

(1) 本章原载台北《中国文哲研究集刊》第40期（2012年3月），收入本书时作了修改。

(2) 见《留别王侍御》，《孟浩然诗集笺注》，页257。

(3) 《王维集校注》，第1册，页84。

(4) 《王维集校注》，第1册，页167。

(5) 欧阳修、宋祁撰，《新唐书》（北京：中华书局，1975）第18册，卷二〇三，页5780。

(6) 《王维绘画源流的分析》，见庄申，《中国画史研究续集》，页454。

(7) 见石守谦、廖肇亨主编，《东亚文化意象之形塑》（台北：允晨文化实业股份有限公司，2011），页74。

(8) 《领受与创新——《桃花源并记》与《失乐园》的谱系问题》，见陈国球编，《中国文学史的省思》（台北：书林出版有限公司，1994），页199。

(9) 《全唐诗》，第5册，卷一七八，页1813。

(10) *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, p.190.

(11) 陶渊明，《桃花源记》，龚斌校笺，《陶渊明集校笺》（上海：上海古籍出版社，2004），页402。

(12) 《说文解字》，页305。

(13) 见《新治北窗和何从事》，《谢宣城集校注》，页359。

(14) “Text/Context of Other Spaces,” *Diacritics*, Vol. 16, No. 1 (Spring, 1986), p.24.

(15) 参看拙文，《陶渊明藉田园开创的诗歌美典》第二节，《玄智与诗兴》，页292—311。

(16) 转引自Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, p.xxiv.

(17) 见刘昫等撰，《旧唐书》（北京：中华书局，1975）第15册，卷一九〇下，页5050；《新唐书》第18册，卷二〇三，页5779。

(18) 《孟浩然诗集笺注》，页52。

(19) 同上书，页161。

(20) 同上书，页166。

(21) 同上书，页86。

(22) 同上书，页74。

(23) 同上书，页353。

(24) 见其《孟浩然事迹考辨》，刘阳主编，《孟浩然研究文集》（北京：人民日报出版社，2001），页1—57。

(25) 参见陈家驹，《孟浩然祖居地涧南园考略》，《襄樊学院学报》第25卷第1期（2004年1月），页78—84。

(26) 即《与诸子登岷山》、《岷山作》、《岷山送张去非游巴东》、《岷亭饯房璋崔宗之》、《伤岷山云表观主》、《登岷亭寄晋陵张少府》、《和贾主簿并九日登岷山》、《岷山送萧员外之荆州》、《送韩使君除洪州都曹韩公父尝为襄州使》、《送元公之鄂渚寻观主》、《送昌龄王君之岭南》、《途中九日怀襄阳》、《送贾升主簿入荆府》，见《孟浩然诗集笺注》页19，29，252，267，319，348，396，407，241，276，281，310，389。

(27) 同上书，页310。

(28) 同上书，页319。笔者是从前引陈贻焘先生的文章注意到这些证据。

(29) 同上书，页19，29，276，348，407。

(30) 同上书，页337。

(31) 同上书，页330。

(32) 《孟浩然祖居地涧南园考略》，页79。

(33) 这是当地另一位地方史的研究者、襄阳县银行的白昀先生与笔者交谈时提出的看法，特此致谢。

(34) 《孟浩然诗集笺注》，页46。

(35) 见《孟浩然祖居地涧南园考略》，页81。但陈文中引证的所谓《太平寰宇记》中（汉水）“又西南至观音阁山麓，襄水由岷山南流注之”和“卧龙山，一名凤凰山，在县南十里，上为观音阁，有凤凰亭，又有望海亭……俯临汉江，昔有凤凰池，在是山之隘，实为郡城之扼要，西为凤林关”两段文字，经查，皆不在此书中。不知陈氏引自何书。故此处的小山坡是否即古时凤凰山或卧龙山，尚证据不足。张恒修纂的天顺《襄阳郡志》有“观音阁在县南十里，观音阁关阙后”和“卧龙山在县南十里，下有高阳池，又名习家池”，见《陕西省图书馆藏稀见方志丛刊》第1册（北京：北京图书馆出版社，2006），卷二，页220；卷一，页48。同治十三年《襄阳县志》卷一《山川》有“卧龙山在县南十里，下有习家池，上为观音阁。阁前有凤凰亭。亭圯碑存。山临汉江为郡城扼要。”同书卷一《古迹》谓“望海亭在城南卧龙山上”（台北：学生书局，1969），页104，页166。观音阁今日尚存，其下尚存凤凰池。池东南小阜下临烟波浩淼之汉江，可能即是所谓“望海亭”旧址，故这一小土坡即是卧龙山，是白马山（今俗称铁帽山，高207米）之余脉的延伸部分。此处的问题是“县南十里”与白马山和扁山距县城的距离竟相同，但这是方志中经常有的不精确。此外谓卧龙山“下有习家池”，此池却在卧龙山一里外。另一位襄阳学者叶植在《汉宋襄阳习家池考辨》（《襄樊学院学报》第32卷第3期（2010年3月，页21—28））中提出宋代以前习家池应在现在岷山南千余米观音阁（凤林阁）北侧襄水入汉水不远处的山麓大路旁，即今习家池东半里许。所以现存方志或许只是延续宋代习家池北迁以前的说法，综合起来看，此小山坡应即卧龙山。此处的确符合古代造园亭傍山依水的相地原则。但今日吾人所见之石构件，则亦可能是清代方志所说的“望海亭”和“凤凰亭”的遗存。

(36) 见《忆张野人》：“与君园庐并，微尚颇亦同。耕钓方自逸，壶觞趣不空。……”，《孟浩然诗集笺注》，页323。

(37) 见陈家驹，《孟浩然祖居地涧南园考略》，页82—83。

(38) 见其《孟浩然交游中的几个问题》，《孟浩然研究文集》，页191—192。

(39) 《孟浩然诗集笺注》，页167

(40) 同上书，页348。

(41) 同上书，页256。

(42) 《全唐诗》第4册，卷一一六，页1176。

(43) 见《送张郎中迁京》，《孟浩然诗集笺注》，页422。

(44) 这是陈家驹推论海园位置的证据，他认为张子容的旧业白鹤岩即是卧龙山（即其所谓凤凰山），见其《孟浩然祖居地涧南园考略》，页81。

(45) 《秋登张明府海亭》，《孟浩然诗集笺注》，页96。

(46) 见《寒食张明府宅家宴》，同上书，页304。

(47) 《送张祥之房陵》，同上书，页240。

(48) 《早寒江上有怀》，同上书，页314。

(49) 《山潭》，同上书，页34。

(50) 《西山寻辛谿》，同上书，页342。

(51) 《经七里滩》，同上书，页215。

(52) 《唐诗杂论》，《闻一多全集》，第3册，页32。

(53) 《田园作》，《孟浩然诗集笺注》，页355。

(54) 《自洛之越》，同上书，页217。

(55) 《初下浙江舟中口号》，同上书，页413。

(56) 《久滞越中贻谢甫池会稽贺少府》，同上书，页224。

(57) 《岁晚归南山》，同上书，页332。

(58) 《仲夏归汉南园寄京邑旧游》，同上书，页330。

(59) 《涧南即事贻皎上人》，同上书，页357。

(60) 《南山与卜老圃种瓜》，同上书，页324。

(61) 《过故人庄》，同上书，页340。

(62) 《岁晚归南山》，同上书，页332。

(63) 见其诗《京还赠张淮》：“拂衣何处去，高枕南山南。欲徇五斗禄，其如七不堪。”，同上书，页121。

(64) 见《入峡寄舍弟》：“因君下南楚，书此示乡园”；又见《早春润州送从弟还乡》：“归泛西江水，离筵北固山。乡园欲有赠，梅柳看先攀。”《孟浩然诗集笺注》，页137，263。

(65) 见《行出竹东山望汉川》：“坐欣沿溜下，信宿见维桑。”同上书，页208。

(66) 见《归至郢中》：“左右看桑土，依然即匪他。”同上书，页219。

(67) 见《将适天台留别临安李主簿》：“江海非堕游，田园失归计。”同上书，页227。

(68) 见《永嘉别张子容》：“旧国余归楚，新年子北征。……日夕故园意，汀州春早生。”同上书，页256。

(69) 克朗（Mike Crang），《文化地理学》（*Cultural Geography*），王志弘、余嘉玲、方淑惠译（台北：远流图书股份有限公司，2008），页63。

(70) 《孟浩然诗集笺注》，页6。

(71) 同上书，页210。

(72) 《宿武阳川》，同上书，页195。

(73) 《下赣石》，同上书，页204。

(74) 《久滞越中贻谢甫池会稽贺少府》，同上书，页224。

(75) 同上书，页191。

(76) 同上书，页182。

(77) 同上书，页215。

(78) 《舟中晚望》，同上书，页57。

(79) 《宿永嘉江寄山阴崔少府国辅》，同上书，页129。

(80) 《下赣石》，同上书，页204。

(81) 同上，页204。

(82) 《经七里滩》，同上书，页215。

(83) 同上书，页214。

(84) 同上书，页144。

(85) 同上书，页357。

(86) 同上书，页375。

(87) 同上书，页104。

(88) 同上书，页142。

(89) 同上书，页75。

(90) 见陈子昂《白帝城怀古》、《度荆门望楚》、《岷山怀古》、《登泽州城北楼宴》诸诗。方回谓：“陈拾遗唐之诗祖也。……《白帝》、《岷山》二首极佳，已入怀古类。今揭此一诗（《度荆门望楚》）为诸选之冠。”见方回选评，李庆甲集评校点，《瀛奎律髓汇评》（上海：上海古籍出版社，1986），卷一，页1—2。但这些诗显然是兼有游览和怀古的意味。

(91) 本章在此沿用黄冠闵在法国人类学家欧格（Marc Augé）的“内部地理学”基础上提出的这个概念，详见黄冠闵，《风景思维的当代挑战——断裂中的接合与定位》，《艺术观点》（ACT）第45期（2011年1月），页31。

(92) 《唐诗杂论》，页32。

(93) 《晋书》，第7册，卷八二，页2153。

(94) 《孟浩然诗集笺注》，页86。

(95) 《唐诗杂论》，《闻一多全集》第3册，页33。

(96) 参看海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译（北京：商务印书馆，2004），页61—62，142。

(97) 《山潭》，《孟浩然诗集笺注》，页34。

(98) 《初春汉中漾舟》，同上书，页43。

(99) 同上书，页1。

(100) 见陈梦雷编，《古今图书集成》（台北：鼎文书局，1980），第14册，卷九五一，页8565。笔者这条信息来自陈贻焮《孟浩然事迹考辨》一文，页30。

(101) 《孟浩然诗集笺注》，页44。

(102) 见《晚泊浔阳望庐山》，同上书，页6。

(103) 《游天台山赋》，《文选》卷一一，上册，页165。

(104) 查正贤，《暮归的诗学：孟浩然的诗艺习得与超越》，《文学遗产》2006年第4期，页69。

(105) 《夏日南亭怀辛大》，《孟浩然诗集笺注》，页315。

(106) Philip Koch, *Solitude: A Philosophical Encounter* (Chicago: Open Court, 1994), p.45.

(107) 《闲园怀苏子》，《孟浩然诗集笺注》，页318。

(108) 《宿业师山房待丁公不至》，同上书，页42。

(109) 见《送丁大凤进士举》，同上书，页232。

(110) 陈羽的生年被闻一多定在天宝十二载（753），见其《唐诗大系》，《闻一多全集》第4册，页323。傅璇琮则定在开元二十一年（733），见其《唐才子传校笺》（北京：中华书局，2000）第2册，卷五，页476。

(111) 《襄阳过孟浩然旧居》，《全唐诗》第11册，卷三四八，页3896。

(112) 《游襄阳怀孟浩然》，《全唐诗》第13册，卷四三二，页4776。

(113) 罗隐《孟浩然墓》有“鹿门黄土无多少，恰到书生冢便低”，贯休《经孟浩然鹿门旧居二首》有“孟子终焉处，游人得得过”，齐己《过鹿门作》有“鹿门埋孟子”，见《全唐诗》第19册，卷六五七，页7553—7554；第23册，卷八三〇，页9352；第24册，卷八三九，页9466—9467。

(114) 刁遵撰，舒焚、张林川校注，《襄阳耆旧记校注》（武汉：湖北人民出版社，1991），卷一，页175。

(115) 此三文分别为：《现地研究下之〈辋川图〉：〈辋川集〉与辋川王维别业传说新论》，载《台大文史哲学报》第77期（2012年11月），页115—116；《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》，载《中国文哲研究集刊》第40期（2012年3月），页41—81；《王维“辋川庄”与“终南别业”现地研究》，载《中正汉学研究》2012年第2期（总第20期），页45—94。

(116) “平山远水”是简锦松对《辋川集》中山水的概括，见其《现地研究下之〈辋川图〉、〈辋川集〉与辋川王维别业传说新论》，页125—126。

(117) 朱景玄撰，《唐朝名画录》，《景印文渊阁四库全书》，第812册，页367。朱氏说法当可信，其原则是“不见者不录，见者必书”。

(118) 《王维集校注》，第2册，页416。

(119) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1313。

(120) 《王维集校注》，第2册，页418。

(121) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1313。

(122) 同上书，第4册，卷一二九，页1314。

(123) 此诗云：“当轩弥滉漾，孤月正徘徊。谷口猿声发，风传入户来。”此外，王维《酬虞部苏员外过蓝田别业不见留之作》亦有“疏钟问夜猿”，见《王维集校注》第2册，页459；《闻裴秀才迪吟诗因戏赠》有“猿吟一何苦”，同上书，第2册，页437。

(124) 《王维集校注》，第2册，页413。

(125) 见其《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》，页43。

(126) 《全唐诗》，第8册，卷238，页2665。

(127) 《王维集校注》，第2册，页425。

(128) 《全宋诗》（北京：北京大学出版社，1993），第6册，卷三一四，页3935。

(129) 金毓绂《辽海丛书》（沈阳：辽沈书社，1985），页2533。此条资料系简锦松《现地研究下之〈辋川图〉、〈辋川集〉与辋川王维别业传说新论》一文（页127—128）所发现，简氏却不幸未正视资料指出的事实。

(130) 见其《田家园七首》其三，《王维集校注》，第2册，页454。

(131) 《辋川说》，转引自《光绪蓝田县志·辋川志》，《中国地方志集成》陕西府县志辑第16册（南京：凤凰出版社，2011），页349。

(132) 《桃花源记》，《陶渊明集校笺》，页402。

(133) 《王维集校注》，第1册，页16。

(134) 入谷仙介著，卢燕平译，《王维研究》（北京：中华书局，2005），页246—252。

(135) 《谢灵运集校注》，页196。

(136) 裴迪，《华子冈》，《全唐诗》，第4册，卷129，页1313。

(137) 见简锦松《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》，页56。

(138) 见陈铁民《辋川别业遗址与王维辋川诗》，收录于《中国典籍与文化》1997年第4期，页12—13。

(139) 见樊维岳，《文革中出土西周青铜器永孟的经过与铭文研究——兼谈弭伯簋弭叔簋与匍簋的断代问题》，《凤鸣玉山》（西安：山西旅游出版社，2008），页103—106。樊维岳私下对笔者说，他甚至认为弭伯簋是王维的收藏。

(140) 《光绪蓝田县志·辋川志》，页348。

(141) 《王维“辋川庄”与“终南别业”现地研究》，页62—64。

(142) 《全唐诗》，第2册，卷五一，页622。

(143) 《王维集校注》，第2册，页420，421。

(144) 《王维研究》，页253。

(145) 《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》，页62—67。

(146) 该图片由辋川乡阎家村村民、原蓝田中学教员李翔（李海燕）先生特为我拍摄，特此致谢。

(147) 《白居易集笺校》，卷八，第1册，页416。

(148) 见简锦松《白居易〈初出蓝田路作〉诗现地研究——唐商州武关驿路蓝田段新释》，《汉学研究》第30卷第1期（2012年3月），页170—172。

(149) 《全唐诗》，第8册，卷二六九，页2995—2996。

(150) 《白居易集笺校》，卷八，第1册，页417。

(151) 严耕望，《唐代交通图考》第三卷《秦岭仇池区》谓：“韩公堆必去长安不远，应即横岭北之韩公坂无疑。……至于蓝田县南二十五里处乃桓公堆，因桓温驻军得名。韩、桓两堆，其地不同。……惟韩公堆之名，唐世较著，后遂讹‘桓’为‘韩’，其地置驿，亦以韩公名矣。”（台北：“中央研究院”历史语言研究所，1985），页642。

(152) 作者此段叙述颇得于蓝田县前档案局长、当地研究蓝关古道的曾宏根先生的讲解，特此致谢。

(153) 《白居易集笺校》，卷一〇，第2册，页546。

(154) 《唐代交通图考》第三卷《秦岭仇池区》，页642。

(155) 白居易元和七年（812）游蓝田作《游蓝田卜居》，元和九年（814）又游王顺山悟真寺作《游悟真寺诗一百三十韵》，其《商山路驿桐树昔与微之前后题名处》诗谓“与君前后多谴谪，五度经过此路隅”。见《白居易集笺校》，卷二〇，第2册，页1209。

(156) 《王维集校注》，第3册，页929。

(157) 《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》，页57—58。

(158) 见其《箕山与唐代感配寺考》，《凤鸣玉山》，页155—159。

(159) 王维本人应画过两幅辋川图，壁画是其中一幅，唐张彦远《历代名画记》卷十谓王维“清源寺壁上画辋川，笔力雄壮”。（北京：人民美术出版社，2005），页191。朱景玄《唐朝名画录》妙品上谓王维“复画辋川图，山谷郁盘，云水生动，意出尘外，怪生笔端”。宋米芾《画史》有“王维画小辋川摹本，笔细”。以上二书皆见虞君质选辑《美术丛刊》第1册（台北：编译馆，1986），页28—29，页87。李德裕《辋川图跋》谓此图乃“蓝田县鹿苑寺主僧子良贻于予，且曰：‘鹿苑即王右丞辋川之第也。右丞笃志奉佛，妻死不再娶，洁居逾三十载。母夫人卒，表宅为寺。今冢墓在寺之西南隅，其图实右丞之亲笔。’”见傅璇琮、周建国，《李德裕文集校笺》（石家庄：河北教育出版社，2000），页748。从米芾的话看，似乎纸绢本是壁画的摹本。而庄申先生则以为手卷本为壁画的底稿，见其《王维研究》上集（香港：万有图书公司，1971），页199—220。

(160) 赵左，《论画》，《历代论画名著汇编》，页271。

(161) 见高居翰 (James Cahill), 王家骥译, 《山外山: 晚明绘画》(北京: 三联书店, 2009), 页106。

(162) 台北故宫博物院编辑委员会, 《故宫书画图录》(台北故宫博物院, 1998), 第17册, 页63—70。

(163) 《王维集校注》, 第2册, 页460。

(164) 简锦松误以为蓝田山石门精舍在辋谷内, 并称此诗写他入辋谷最深的一次, 且以此诗证明他所行不会太远, 见其《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》, 页73—74。

(165) 《王维集校注》, 第2册, 页460。

(166) 同上, 页486。

(167) 《辋川闲居》, 《王维集校注》, 第2册, 页442。

(168) 《田园乐七首》其二, 同上书, 页453。

(169) 如“请君理还策”, “归房逐水流”, “日暮飞鸟还”, “一从归白社, 不复到青门”, “独向白云归”, “处处采菱归”, “竹喧归浣女”, “牛羊自归村巷”, “山村人夜归”, “春草明年绿, 王孙归不归”, “归来才及种春田”, “思向东溪守故篱”, “暮看烟火, 负担来归”, “自顾无长策, 空知返旧林”, “夕岚飞鸟还”。见其《赠裴十迪》, 《过感化寺昙兴上人山院》, 《临高台送黎拾遗》, 《辋川闲居》, 《归辋川作》, 《山居即事》, 《山居秋暝》, 《田园乐》其四, 《赠刘蓝田》, 《山中送别》, 《辋川别业》, 《早秋山中坐》, 《酬诸公见过》, 《酬张少府》, 《崔濮阳兄季重前山兴》, 分见《王维集校注》第2册, 页431, 437, 441, 442, 448, 450, 451, 455, 464, 465, 467, 468, 472, 476, 478。

(170) 《登裴迪秀才小台作》, 《王维集校注》, 第2册, 页434。

(171) 《辋川闲居》, 同上书, 页442。

(172) 《归辋川作》, 同上书, 页448。

(173) 《山居即事》, 同上书, 页450。

(174) 《赠刘蓝田》, 同上书, 页464。

(175) 《山中送别》, 同上书, 页465。

(176) “Text/Context of Other Spaces,” p.24.

(177) 《山中示弟》, 《王维集校注》, 第2册, 页480。

(178) 如小川环树很早即以为《桃花源记》是“变种的仙乡谈”。见其《中国魏晋以后(三世纪以降)的仙乡故事》, 张桐生译, 《中国古典小说论集》第一辑(台北: 幼狮文化图书公司, 1977), 页88—94。如郑文惠所说: “元以前桃源图构图方式大抵分为仙境、隐所两种路向发展。”《文学图像的文化美学》(台北: 里仁书局, 2005), 页244。

(179) 《王维绘画源流的分析》, 《王维研究》上集, 页456—457。

(180) 见《新唐书》第18册, 卷一九六, 页5603—5604。

(181) 《宣和画谱》（香港：文丰出版社，1977），卷一〇，页168。

(182) “Text/Context of Other Spaces,” p.26.

(183) 卢鸿一《嵩山十志》所志的十处所在，至少六处是在悬练峰大瀑布向南泻下而形成的沟壑溪涧之中，这一带今称“十潭九瀑”。水流层层跌落的溪涧两侧是横切走向的石英岩石和片岩，涧东一侧沿十潭溪谷今有石阶路上下。笔者在2012年五月，前后三次来到卢岩瀑布一带，辨识出《十志》中所志的多数方位。“草堂”如历代所辨识，应在悬练峰南。“樾馆”为“清谈娱宾”之用，应在草堂一侧，其周遭“紫岩隈兮清溪侧，云松烟萑兮千古色”，故应在卢岩瀑布和黑龙潭之间邻溪的丛林中。由此下行经过黑龙潭，再下行则至《十志》中之“涤烦矶”，乃横切的高壁之下两斗盘石平卧，盘石之间果然“积漱成渠”。人若垂足而坐于其上，则见“灵矶盘礴兮溜奔错漱，冷风兮镇冥壑”。现地所见（N34°29.147'/E113°04.278'）与《十志图》所画差可比拟。再下行则见今所谓“聚宝潭”，我以为此即《十志》中之“云锦淙”。水从墨浪涧而来，自石壁跌下。石壁恰是“倾石丛倚”，颇高却不甚陡。水必分数层而落入潭中，唐时水量大，于此正可见卢序中所谓“鸣湍叠濯，喷若雷风，诡辉分丽，焕若云锦”。此处西高东低，东岸有大面积的石床。欹卧于此，正“可以莹发灵瞩，幽玩忘归”。由“聚宝潭”下行数步即是“锦碧潭”。水自“聚宝潭”分四、五阶跌注而入此潭。此潭因亦西高东低，相对坡度平缓，水于此渟蓄，成为十潭中最深的一处。东畔有平石可卧，西壁之半亦有一榻平石，下临深潭。趺坐于此，即如卢图中之“幽人”，可“鉴空洞虚”。可我以为此即《十志》中之“金碧潭”（N34°29.139'/E113°04.266'）。由“锦碧潭”下行数十步则见潭水近似满月之“玉镜潭”。在“锦碧潭”和“玉镜潭”之间，“青崖阴兮月涧曲”，有一片大面积的平敞石岸。其西侧山壁草木蒙茏，正是卢序所谓“崖巖积阴，林萝杳翠”，其下略向内凹，成一浅穴，上书“暮翠庭”。闲坐于此，“其上绵幂，其下深湛。可以王神，可以冥道矣”。笔者相信此即《十志》所谓“暮翠庭”。“暮翠庭”东侧路边有一石室，可容二、三人坐。笔者以为此即《十志》所谓“因岩作室，即理谈玄”的“洞元室”。

(184) 如“倒景台”令其“超逸真，荡遐襟”，“云锦淙”乃“可以莹发灵瞩，幽玩忘归”，“涤烦矶”为“澡性涤烦，迥有幽致”，“暮翠庭”则“可以王神，可以冥道”，“金碧潭”为“鉴空洞虚”。以此，十景亦规定或暗示出一些人在此中的活动或姿势。如“倒景台”“杰峰如台，气凌倒景”，专为登临“轶嚣埃”而设；“枕烟庭”“特峰秀起，意若枕烟”，专为“爱静神游”、“契颢气，养丹田”而设；“洞元室”“因岩作室”，专为“即理谈玄”而设；“暮翠庭”处青崖之阴月涧之曲，专为“张素琴”而设，“云锦淙”、“涤烦矶”和“金碧潭”处飞流之畔，白石平敞光洁，专为石上欹卧听涛观瀑而设。

(185) 《全唐诗》第4册，卷一二三，页1226。

(186) 同上书，第4册，卷一二三，页1223，1224，1225。

(187) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge, 2002), p.343.

(188) 将辋川视作经过规划和设计的园林的看法很普遍，如日本学者冈大路《中国宫苑园林史考》（常瀛生译，北京：农业出版社，1988）即将辋川别业列在“长安的园池”的标题之下。见该书，页95。王毅《园林与中国文化》（北京：上海人民出版社，1990）认为辋川别业“说明盛唐士人园林整体设计和组织能力已有相当高的水平”。见该书，页122。又如侯乃慧《诗情与幽境：唐代文人的园林生活》（台北：东大图书公

司，1991），谓辋川别业“基本上是一座天然山水园。……它不同于白居易的履道园，也与杜甫平野辽阔、地势较平坦的浣花草堂有别，而较近似白居易的庐山遗爱草堂。……是一座经过整体设计、规划的大型园，可谓园中有园。”见该书，页85。孟亚男《中国园林史》（台北：文津出版社，1993）谓辋川别业“开创了以景为单位经营园林布局的新手法”。见该书，页63。周维权《中国古典园林史》（北京：清华大学出版社，1990）以辋川别业为郊野别墅园的代表，谓之“看来总体上是天然风景取胜，局部的园林化则偏重于各种树木花卉的大片成林或丛植成景。建筑物并不多，形象朴素，布局疏朗”。见该书，页82。

(189) 这说明二人尚非地理学者寇斯格若夫（Denis Cosgrove）所说的“内中人”（insider）那样，已对风景失却个人美感。见Denis Cosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998), pp19—20.

(190) 《王维集校注》，第2册，页423。

(191) 原诗为：“可怜谁家妇，缘流洗素足。明月在云间，迢迢不可得。可怜谁家郎，缘流乘素舸。但问情若为，月就云中堕。”见《谢灵运集校注》，页102。

(192) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1314。

(193) 《王维集校注》，第2册，页415。

(194) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1313。

(195) 同上书，第4册，卷一二九，页1313。

(196) 《王维集校注》，第2册，页424。

(197) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1315。

(198) 《王维集校注》，第2册，页421。

(199) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1314。

(200) 请参见Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p.309.

(201) 《庄子集释·田子方》，《诸子集成》，第3册，页310。

(202) 见《庄子集释·大宗师》郭象注，《诸子集成》，第3册，页115。

(203) 《王维集校注》，第2册，页422。

(204) 同上书，第2册，页418。

(205) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，下册，页1976。

(206) Xiaofei Tian, “Illusion and Illumination: A New Poetics of Seeing in Liang Dynasty Court Literature,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 65, no. 1 (June, 2005), p.8, p.39.

(207) 《六祖大师法宝坛经》，《大正新修大藏经》，第48册，页353。

(208) 藉用布朗肖（Maurice Blanchot）的话：作品“既不是完成的，也不是未完成的。……它存在着——仅此而已。”见顾嘉琛译，《文学空间》（北京：商务印书馆，2005），页2。

(209) 《王维集校注》第2册，页424。

(210) Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, pp.233-234.

(211) 石守谦《移动的桃花源——桃花源意象的形塑与在东亚的传布》一文将此图划为这样六段，见其《移动的桃花源——东亚世界中的山水画》（北京：三联书店，2015），页38—39。

(212) 《全唐诗》第4册，卷一二三，页1223，1224，1225，1226。

(213) *The Poetics of Space*, p.234.

(214) 同上，p.234.

(215) 所谓“（山水）拥有了我”这一观点笔者颇受曹淑娟教授论白居易《池上篇并序》之启发，见其《江南境物与壶中天地——白居易履道园的收藏美学》，《台大中文学报》第35期（2011年12月），页23。

(216) 《王维集校注》，第2册，页425。

(217) 据世居辋谷内的退休中学教员李翔的长期观察，辛夷坞在今小苜蓿沟北的山坳处（见图13），该处多生木笔花树，早春开花，当地称望春花。辛夷花据他的说法即此花。

(218) 本章限于篇幅，不拟对王维的佛教观念与诗的关系进行具体讨论，读者可参看拙文，《如来清净禅与王维晚期山水小品》，《佛法与诗境》，页87—130。

(219) 詹姆斯，《地理学思想史》，李旭旦译（北京：商务印书馆，1982），页232。

(220) 《唐代交通考》第一卷《京都关内区·序言》，页5。

(221) 均见陈铁民，《王维年谱》，《王维集校注》第4册，页1341—1346。

(222) 见Jay Appleton, *The Experience of Landscape*, pp.70—74.

(223) 郭熙，《林泉高致·山水训》，《历代论画名著汇编》，页65。

(224) 参看高居翰，毕斐译，《中国绘画史三题》，收录于范景中、高昕丹编，《风格与观念：高居翰中国绘画史文集》（杭州：中国美术学院出版社），页46—49。

(225) 笔者这些想法系受廖炳惠《领受与创新》启发，见该文页199—202。

(226) 白居易，《白蘋洲五亭记》，《白居易集笺校》，卷七一，第6册，页3799。

(227) *Painter and Poet: Studies in the Literary Relations of English Painting* (Cambridge: Harvard University Press), p.121.

(228) 《谢灵运集校注》，页118，170，184。

(229) 郭印，《归云溪三首》其三，《全宋诗》第29册，卷一六六九，页18695。

(230) 李弥逊，《和李相园亭》其一，同上书，第30册，卷一七一二，页19287。

(231) 朱翌，《竞秀阁》，同上书，第33册，卷一八六四，页20857—20858。

(232) 杨公远,《初夏旅中》其五,同上书,第67册,卷三五二四,页42108—42109。

(233) 韩愈,《送李愿归盘谷序》,见马其昶校注,马茂元整理,《韩昌黎文集校注》(上海:上海古籍出版社,1998),页243—244。

(234) 详见本章附录:《设景与借景——从祁彪佳寓山园的两种题名谈起》。

(235) 《红楼梦》第17回贾政引一行人游览大观园时,开门便见“一道翠嶂挡在前面”,贾政道:“非此一山,一进来园中所有之景悉入目中,则有何趣?”见《红楼梦》齐鲁书社1994年版,上册,页279—280。

(236) 详见曹汛,《沧海遗珠·涿州行宫及其假山》,《建筑师》2007年第3期,页102—112。

(237) 此处只就五言绝句而举例,二宫美那子《唐代園林连作诗考—王维《輞川集》を源として》另举出以七律、五律、五古、七绝、六言写就的九种连咏组诗,见《中国文学报》第81册(2011年10月)。

(238) 《园冶注释》,页51。

(239) John Dixon Hunt, *The Figure in the Landscape: Poetry, Painting, and Gardening During the Eighteen Century* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1989), p.219.

(240) 本附录内容原为2012年12月台湾中正大学举行的“近世意象与文化转型II:视觉表述及媒介变衍”国际学术会议上本人发表的论文,继而刊于《中正汉学研究》2013年第1期,收入本书时做了修改。

(241) 《寓山志》,明崇祯间(约1641—1645)刊本,下册,《寓山十六景词》,页1。

(242) 衣若芬引周密《木兰花慢》咏西湖十景序(《全宋词》第5册,页3264,中华书局,1988),而论张矩首创西湖十咏,见其《“江山如画”与“画里江山”——宋元山水画诗之比较》,《中国文哲研究集刊》第23期(2003年9月),页33—34。

(243) 金文京,《西湖在中日韩——略谈风景转移在东亚文学中的意义》,石守谦、廖肇亨编,《东亚文化意象之形塑》,页143—144。

(244) 胡道静校注,《新校正梦溪笔谈》(北京:中华书局,1957),卷十七,页171。

(245) 《“江山如画”与“画里江山”——宋元“潇湘”山水画诗之比较》,页41。

(246) 《胜景的化身——潇湘八景山水画与东亚的风景观看》,《移动的桃花源——东亚世界中的山水画》,页69。

(247) 见本书第三章。

(248) 《胜景的化身——潇湘八景山水画与东亚的风景观看》,页69。

(249) 西湖十景出现最早,“好事者尝命十题,有曰:平湖秋月、苏堤春晓、断桥残雪、雷峰残照、南屏晚钟、曲院风荷、花港观鱼、柳浪闻莺、三潭印月、两峰插云”。今见南宋祝穆(撰):《方輿胜览》卷一,《景印文渊阁四库全书》第471册,

页578。又见吴自牧撰，《梦粱录》卷十二：“近者画家称湖山四时景色最奇者有十，曰苏堤春晓、曲院荷风、平湖秋月、断桥残雪、柳岸闻莺、花港观鱼、雷峰夕照、两峰插云、南屏晚钟、三潭印月。”《丛书集成新编》第96册（台北：新文丰出版公司，1984），页717。

(250) 详见《“江山如画”与“画里江山”——宋元“潇湘”山水画诗之比较》，页36—38。

(251) 苏佳嗣纂修，康熙《长沙府志》卷十四，《稀见中国地方志汇刊》第37册，页751。

(252) 《寓山志》下册，《寓山十六景词》页2—3。

(253) 同上书，页3—4。

(254) 《热河三十六景诗》，清圣祖御制，张玉书等奉敕编：《圣祖仁皇帝御制文集》第三集卷五十，《景印文渊阁四库全书》，第1299册，页374。

(255) 祁彪佳以“分胜”称四十九景，而“景”则为蒋安然、柳集玄用以称“十六景”者。然在十六景出现之后，“景”亦时而用以称四十九“分胜”，如《寓山志》崇祯十一年元月十六日志有“陈长耀至寓山画图，蒋安然为之指画，予以意中所欲构之景，如回波屿、妙赏亭、海翁梁、试莺馆、八求楼，令长耀补之图中”。此条材料及本文所涉及一切有关《寓山志》之资料，皆由曹淑娟教授惠赠，笔者于此致谢！

(256) 《竹深亭记》，厉鹗：《东城杂记》卷下，《清代笔记丛刊》第2册（济南：齐鲁书社，2001），页1435。

(257) 《弇山园记》之八，《弇州山人四部续稿》卷五九，见沈云龙主编，《明代文集丛刊》第1期第22册（台北永和县：文海出版社，1970），页2996。

(258) 《招隐园记》，见孔天胤撰，《孔文谷集》卷九，《四库全书存目丛书》第95册，页125。

(259) 《泂园记》，见丁元荐撰，《尊拙堂文集》卷十二，《四库全书存目丛书》第171册，页213。

(260) 《春浮园记》，见萧士玮撰，《春浮园文集》卷上，《四库禁毁书丛刊》第108册，页493—494。

(261) 《横山草堂记》，见李卫等修，傅王露等纂，《西湖志》卷十八，《四库全书存目丛书》第241册，页840。

(262) 《含清园记》，见李若讷撰，《四品稿》卷六，《四库禁毁书丛刊》第10册，页257。

(263) 《寓山注·远阁》，《祁彪佳集》（北京：中华书局，1960），卷七，页164。

(264) 同上书，页151。

(265) 清初祁氏东书堂抄本《远山堂诗集》，见魏畊校定，《续修四库全书》第1385册，页225。

(266) 参见本书第二章。

(267) 董其昌，《画禅室随笔》，《历代论画名著汇编》，页262。

(268) 米友仁：《题潇湘奇观图卷》，转引自衣若芬：《漂流与回归——宋代题“潇湘”山水画诗之抒情底蕴》，《中国文哲研究集刊》第21期（2002年9月），页5—6。

(269) 《苦瓜和尚画语录·山川章第八》，《历代论画名著汇编》，页368—369。

(270) 《归园田居记》，见王心一撰，《兰雪堂集》卷四，《四库禁毁书丛刊》第105册，页569。

(271) 《豫园记》，见俞樾、方宗诚总纂，《同治上海县志》（同治11年刻本，早稻田大学藏本）第14册，卷二八，页17。

(272) 《露香园记》，见朱察卿撰，《朱邦宪集》卷六，《四库全书存目丛书》第145册，页657。

(273) 《戴山文园记》，见屠隆撰，《栖真馆集》卷二〇，《续修四库全书》第1360册，页594—595。

(274) 《李郡臣大莫园记》，见邹维琏撰，《达观楼集》卷十六，《四库全书存目丛书》第183册，页189。

(275) 《园史序》，见卫泳编评，《冰雪携》（上海：襟霞阁，1935），上，页2。

(276) 《园冶注释》，页51。

(277) 《寓山注·小斜川》，《祁彪佳集》，页156。

(278) 《与祁世培》，张岱撰，云告点校，《琅嬛文集》（长沙：岳麓书社，1985），卷三，页139—140。

(279) 《寓山志》页上八，上十一。

(280) 《旧石器时代至唐代》，载杨新、班宗华《中国绘画三千年》（北京：外文出版社；耶鲁大学出版社，1997），页83。

(281) 《辋川别业遗址与王维辋川诗》，《中国典籍与文化》1997年第4期，页12—13。

(282) 《王维集校注》，第2册，页423。

(283) 原诗为：“可怜谁家妇，缘流洗素足。明月在云间，迢迢不可得。可怜谁家郎，缘流乘素舸。但问情若为，月就云中堕。”《谢灵运集校注》，页102。

(284) 《全唐诗》，第4册，卷一二九，页1314。

(285) 更多例证见本书第四章，兹不复述。

(286) 唐君毅，《生命存在与心灵境界》（台北：学生书局，1977），下册，页790。

(287) 参见拙著《佛法与诗境》第三、四章。

(288) 详见庄申，《唐卢鸿草堂十志图卷考》，《中国画史研究续集》，页111—

(289) 北京大学古文献研究所《全宋诗》，第14册，卷八六四，页10044。

(290) 侯乃慧，《宋代园林及其生活文化》（台北：三民书局），页501—509。

(291) 《全宋诗》，第14册，卷七九九，页9248。

(292) 《白居易集笺校》，卷七一，第6册，页3799。

(293) 《全宋诗》第14册，卷七九九，页9249。

(294) 详见拙文，《大乘佛教的受容与晋宋山水诗学》，《佛法与诗境》，页77—85。

(295) 《祁彪佳集》，页157。

(296) 见《园冶注释》，页51，56，58，60，76，171。

(297) 同上书，页247。

(298) 《兴造论》，同上书，页47—48。

(299) 《园说》，同上书，页51。

(300) 《相地》，同上书，页56。

(301) 《立基·书房基》，同上书，页75。

(302) 《屋宇》，同上书，页79。

(303) 《门窗》，同上书，页171。

(304) 《借景》，同上书，页243—247。

(305) 《说文解字》，页165。

(306) 见小川环树，《风景的意义》，《论中国诗》，谭汝谦编译，页5—6。

(307) 司空图，《与极浦书》，见祖保泉、陶礼天笺校，《司空表圣诗文集笺校》（合肥：安徽大学出版社，2002），页215。

(308) 李渔，《闲情偶寄》（上海：上海古籍出版社，2000），页193—194。

第五章 生气充盈的李白山水世界

(1)

一、引言：山水与李白的生命世界

行走在中国名山大川中，有一位诗人的名字会最多地被唤起，他就是李白（701—763）。

自开元十二年（724）离开其生长的蜀中绵州以后，这位大诗人的足迹和诗句遍及华夏广袤的大地——成都盆地、长江上游的渝州、川江峡谷、长江中游的冲积平原和湖泊、下游的山地丘陵中的溪谷，以及黄河中下游的山地和平原……显然，为探问李白相对以往的山水书写有哪些新的发明，笔者无法循诗人的游踪，以时期和诗人所至不同地区的地貌分类，因为即便在书写不同的地域，诗人的话语特征亦不免会重叠。

本章将以山水与其生命的意义关联来做出区隔。李白是古代诗人中思想和性格色彩相对斑驳的一位。他有儒家用世事君以安社稷、济苍生的思想。然自少年起，即以侠自任，并从赵蕤习纵横之术。在他鄙夷权贵、追求自由的精神中又不乏庄子的影响。由于这种复杂的思想背景，李白对自身生命有独特的出处用藏理念。首先，他汲汲于建功立业，却不屑——或许亦不能⁽²⁾——走经由科举而进身仕途之路。他希图不拘常调，逢时而起，风云感会，“一飞冲天，一鸣惊人”。隐居养望即为实现此理想的途径之一。李白曾先后小隐于蜀中匡山、安陆寿山、山东徂徕山和浔阳庐山。然而，隐是蓄势待发，为有日能一展雄图，“谋帝王之术，奋其智能，愿为辅弼，使寰区大定，海县清一。”⁽³⁾由此，李白自比垂钓磻溪的吕望，⁽⁴⁾躬耕南阳的诸葛亮，⁽⁵⁾以及隐居东山的谢安。⁽⁶⁾

在李白的人生规划中，江湖又是功成后的归宿，自谓“事君之道成，荣亲之义毕，然后与陶朱留侯，浮五湖，戏沧州”，⁽⁷⁾即希冀追随功成拂衣而去的鲁仲连、遁迹五湖的范蠡、大业成而澹荡不居功的张良。只以所谓“山水诗人”称呼李白是不恰当的，他终其生纠缠于功业情结之中，其诗充满对历史上安黎元、济苍生的政治英雄和奇侠的钦慕及对自身不

遇的忧愤。⁽⁸⁾然而，山水却不妨居于上述人生模式的两端。此两端皆是扁舟一叶、垂钓沧波这个历史之外的清远山水、庄子的渔父世界。只是，作为最终归宿一端的山水终未得见。故而，沮丧愤激之余，诗人亦会发出“人生在世不称意，明朝散发弄扁舟”⁽⁹⁾，“长垂严陵钓”⁽¹⁰⁾的一时之语。这样，山水实际上又成为李白很大一部分生命世界。李白入朝出仕的时间很短，除几次小隐而外，他很多时间在为干谒、访友和发散郁闷而出游。在古代，出游所历所见即是山水。李白诗中这样的山水书写大致是基于以舟楫藉江流而游的经验。

李白又是多次受道箓的道教徒，寻仙访道构成出游山水的又一种理由，自谓“十五游神仙，仙游未曾歇”⁽¹¹⁾，“五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”⁽¹²⁾。李白攀游嵩山、泰山、天台、敬亭、庐山等名山虽然有经验的成分，然在山和天空交接的碧云星虹之间，他会在想象中突然开启神仙世界，以至“飒若羽翼生”⁽¹³⁾。李白诗中这一类山水书写是半经验、半幻想的，或者说在凡界与天界之间。

诗人李白在人生失意和对天下时局忧心如焚之际，还会书写另一类山水，这是一种寓意化的或隐喻化的山水，以山水的凶险和狂野托喻其所面对的人生和时局险恶。李白这一类书写虽然可能掺有某些回忆或听闻，但基本上是出于艺术想象。

以此，本章将自人境之侧的清静山水、云山之间与“寻仙”活动相关的奇幻山水、愤激之际寓意诗作中的狰狞山水三个面向，讨论李白诗歌中的山水美感话语。这三面向中，只有第一个面向有必要将现地考察作为辅助的方法。⁽¹⁴⁾这一讨论的困难却在：如何将这三类不同的山水书写收束在一起做出结论？本章自讨论中归纳出的是“气”这一时时出现的要素。

李白谓：“天地为橐籥，周流行太易。造化合元符，交构腾精魄”⁽¹⁵⁾，宇宙本为阴阳之气阖辟翕聚；而白又以“朱鸟张炎威，白虎守本宅。相煎成苦老，消烁凝津液”⁽¹⁶⁾，谓丹成于形体内气之修炼。可见对李白而言，“气”可通天与人、身与心。本章在讨论中更会时而提示李白山水书写各类话语中与“气”相关的种种思想来源。然而，笔者更倾向将“气”作为巴什拉所谓“想象的形上学”中的“物质因”，即“在显露的形象

后面”的“隐藏着的形象”，⁽¹⁷⁾而非一般哲学的概念术语来加以讨论，这不仅更切合李白的诗人和道教徒身份，亦更能彰显中国思想传统诗意样貌的一面。巴什拉以其对西方原始哲学中火、空气、水、土四种本原的思考而提出：“任何一种诗学都应容纳物质本质的要素”，“遐想应找到它的物质”，而四种本原的每一种“在物质上是一种诗学忠诚的体系”⁽¹⁸⁾。藉由一种物质，想象得以将诗人与世界连接起来，将身心与大自然连接起来，从而进入宇宙的动态生命。巴什拉又宣称：“只有无视传统观念的哲学家才可能担起这项沉重的劳作。”⁽¹⁹⁾对笔者而言，或许是，只有当吾人一定程度上偏离了概念思维，才可以真正进入李白的诗学世界。以此，李白诗作处处透示出的气学表现恰好为吾人提供了一个同时思索诗学的物质本质要素和中国古代“气的思想”中“想象的形上学”的难得机会。然此一“气”，并非巴什拉诠释尼采所用的古希腊哲学四元素之一的“气”，而是广泛见诸中国古代思想、人物品鉴、艺文评论中的“气”，它本身并不具分辨物质和精神的意义，相反，是具一定物质形态却又同时涵容了物质和精神本原的意味。⁽²⁰⁾

二、人境之侧的清丽山水

李白以诗书写人境之侧的山水美感话语，又有大致三个面向，为避免混淆，本节在以阿拉伯数字区分的三个小标题下分别讨论。

1. 山水书写中的“风土性”

讨论李白书写其实际生命世界中山水的美感，首先令人注意的是，李白这一类书写有一种笔者称之为“风土性”的特点。本章所谓“风土性”与存在论哲学和文化地理学中的“风土”在义涵上有重叠却不尽相同。日本近代学者和辻哲郎为补充海德格尔以时间来把握人的存在方式的哲学思考，进一步以“空间”来思考人的存在方式，提出“风土”这一概念。此所谓“风土”，不仅指包围着一个人类共同体的某一地气候、气象、地质、地力、地形、景观的总和，而且是主体化的肉体在活动中展开的种种连带，即展现为共同体的形成方式、思维方式、语言表达方式以及生产方式、生活习惯和房屋建筑式样等。在此，“自然的特殊性转化为人类生活的特殊性”，成为不能与历史脱离的“人的社会化的一种结构”、“人类自我发现的一种方式”和“人之存在将自己客体化的契机”⁽²¹⁾。本章的“风土”首先与这样的义涵有所重叠，即“风土性”是指诗中透发的为农耕渔猎生活所浸淫的一地山水，成为了“人的社会化的一种结构”和“自我发现的一种方式”。在此，山水与人的身体、言语声气和情绪的共织体现出庄子所谓“化”。本章拟先藉由其风俗书写进入此“风土性”（其实这些未必不可归入绘画中论及“山水”的“渔樵耕牧景物”），再来讨论其山水书写中这一特征。李白经三峡出蜀所作《巴女词》“十月三千里，郎行几岁归”⁽²²⁾是以摹拟巴地民歌声气而具“风土性”。李白开元十四年在吴越摹仿流行江南地区的乐府清商曲辞作《杨叛儿》、《长干行》、《越女词》、《采莲曲》、《渌水曲》，以及日后摹拟吴语自创《横江词六首》，皆在自摹拟谣歌声气而追求一种“风土性”。这些诗似在暗示：这里不是一个旅行过此的诗人在咏唱，而是这片土地自身的声音。由于风土是“人类自我发现的一种方式”和“人之存在客体化的契机”，诗人欲以

诗作体现“风土性”，就不宜取外来游客的声口，而须取此地声口了。除却这种听觉或音乐的风土性外，吾人会在李白对某一地区风物的书写中连续地发现一些重复出现的意象。譬如，诗人开元十四年初至吴越，惊艳于此地山水与吴姬越女的妩媚，其羞涩、怨艾成为诗人笔下江南的一道风景，诗中一再有江南水乡中的荷花和采莲少女的身体一起出现。荷花是背景，少女是元象，相互映衬。如《越女词》其三有：

耶溪采莲女，见客棹歌回。
笑入荷花去，佯羞不出来。(23)

《采莲曲》又有：

若耶溪旁采莲女，笑隔荷花共人语。
日照新妆水底明，风飘香袂空中举。(24)

《渌水曲》和《西施》中这个意象再次出现：

荷花娇欲语，愁杀荡舟人。(25)

西施越溪女，出自苕萝山。
秀色掩今古，荷花羞玉颜。
浣纱弄碧水，自与清波闲。(26)

这样的写法，其实又是诗人汲取了南朝吴歌中一再出现的荷与莲花的意象。如：

窈窕上头欢，那得及破瓜。
但看脱叶莲，何如芙蓉花。(27)

青荷盖绿水，芙蓉葩红鲜。
郎见欲采我，我心欲怀莲。(28)

这些轻艳情歌皆以女子口吻唱出，李白由此生发出吴越少女与荷花共在的风土图景，传达出江南风土无限娇媚的风姿风韵。此外，就是颇具性感意味的吴姬越女身体的白足。《越女词》其一有“屐上足如霜，不著鸦头袜”(29)；其三有“东阳素足女”(30)；《浣纱石上女》有“一双金齿屐，

两足白如霜”⁽³¹⁾。细忖，荷花和露出白足的木屐都是江南的风土特色。这些诗或许难称山水书写，但它们时时让吾人联想到江南生活中无处不在的水。如和辻哲郎说“湿气”其实不是单纯气象学的东西一样，⁽³²⁾“江南水乡”也不仅是无处不在的溪湖，它还是生活在溪湖地区人类的生活习惯，是荷花边采莲的少女，是木屐和白足。后世诗人对江南水乡生活（如杜荀鹤的《送人游吴》）的风俗书写都体现了此风土性。转入对李白山水书写的讨论，吾人会立刻想到《横江词六首》与以上讨论的关联。这一联章以吴歌乐腔和江上吴人舟子语气写出，亦俨然这片土地本身的声音。长江北流至采石和历阳之间江面忽然收窄，并一度东向，形成“横江”。唐时镇、扬之间仍为海湾，宽尚有十五公里，有潮涌可观。⁽³³⁾白诗夸说海潮可抵今历阳横江浦，与江水相遇，两向冲击，形成“风波恶”。六诗中“白浪”（或“涛似连山喷雪”、“惊波”）凡五见，“海潮”（或“海神”、“海鲸”、“海云”）凡四见，“狂风”或（“恶风”、“天风”和“一风三日吹倒山”）凡四见。诗人于此反复渲染舟子帆人之难。诗中虽然也出现牛渚、天门、三山这些地名，但诗人注重的显然不是这些具体地点的形势，而是横江上下游整体的风波险恶，和恶风惊波中的舟人生命活动。

李白名作《秋浦歌十七首》代表了本章所论另一类“风土性”。和辻哲郎讨论“风土”，曾明确表示：“风土对人之存在的制约是人类历史、风土结构上的普遍问题，不是对具体个人存在方式的考察”⁽³⁴⁾，而是对某一共同体社会的考察。而本章以下所谓“风土”则着重与诗人个人的存在有关，是诗人身心与山水共织出的氛围和情调，是诗人以肉身和环绕自己的世界将自己客体化的契机。注家常因该联章之诗题而认为诗人在写池州的秋浦溪。其实，从这一组诗中出现的地名“黄山”、“水车岭”、“江祖石”、“桃波”、“逻人石”、“大楼山”来看，除却“水车岭”在秋浦溪的支流龙舒河，余皆为清溪的地名。所以，诗题中的“秋浦”应指唐时池州所辖四县之一的秋浦，而诗人所写则主要是其所身经的秋浦县清溪两岸为其愁闷心绪所笼罩的环境。《秋浦歌十七首》遂不妨与诗人同写于清溪舟游中的其他诗作《独酌清溪石上寄权昭夷》、《清溪行》、《宣城清溪》、《宿清溪主人》、《清溪半夜闻笛》、《与周刚清溪玉镜潭宴别》、《游秋浦白筍陂二首》等并读。在这些诗作中，又有一些重复出现的意象，其中最突出的是猿啼和猿。在《秋浦歌》中凡四见：

秋浦猿夜愁，黄山堪白头。
清溪非陇水，翻作断肠流。（其二）

两鬓入秋浦，一朝颯已衰。
猿声催白发，长短尽成丝。（其四）

秋浦多白猿，超腾若飞雪。
牵引条上见，饮弄水中月。（其五）

山山白鹭满，涧涧白猿吟。
君莫向秋浦，猿声碎客心。（35）（其十）

在诗人写于清溪的其他诗作中，猿和猿声也不断出现：

山貌日高古，石容天倾侧。
彩鸟昔未名，白猿初相识。（36）（《宣城清溪》）
向晚猩猩啼，空悲远游子。（37）（《清溪行》）
月落西山时，啾啾夜猿起。（38）（《宿清溪主人》）
我来憩秋浦，三入桃陂源。
千峰照积雪，万壑尽啼猿。（39）（《与周刚清溪玉镜潭宴别》）
山光摇积雪，猿影挂寒枝。（40）（《游秋浦白筇陂》其一）

猿啼在写于秋浦清溪的诗作中竟先后出现九次之多！白猿应当是这一带的风物特征之一，诗人更以此反复渲染其此时潦倒愁闷的心境。《秋浦歌》一开篇即藉“秋浦”之“秋”字发议：“秋浦长似秋，萧条使人愁”，冠组诗以“悲哉秋之为气也”（41）。以下“堪白头”、“两鬓……颯已衰”、“催白发”又一再出现，直至第十五首的“白发三千丈，缘愁似个长”，直将秋气与其在人情感中的回转——哀愁、在人身中的延伸——白发，贯于一道，令愁、长秋、白发和凄清的声声猿啼构成同一哀伤旋律，而于芒芴溟溟中流转不见行迹的猿啼，则特别体现此弥漫于空间的“悲哉秋之为气”。这才真正是一种在心中、目中、耳中回肠荡气的“调子”！清溪两岸山岭时远时近，溪水时而在绿野上流淌，时而在峡谷中奔腾。诗人在这条溪水上行舟，猿声时远时近地传来，时而在平川播散，又时而在谷内回荡。这如吴侬方言一样，出现在诗中不啻为一种声气或音象。而诗人

对此反复书写，俨然有歌谣中重沓回环的效果，且如歌曲中的“叠句”（refrain），反复渲染着这一风土的情调。且符应溪谷之百转千回，仿佛盘绕其中。擅为乐府诗的李白⁽⁴²⁾自然熟悉乐府分章咏叹、多用回环的传统。

《秋浦歌十七首》与王维《辋川集二十首》同样是组诗，却何其不同！《辋川集二十首》写的是二十“游止”，诗人载游载止，所写是被标点了的、句读了的诗人在谷中二十处山水的体验，故而开出了“景”的观念先河。⁽⁴³⁾《秋浦歌》虽然也有如“江祖石”、“桃波”、“逻人石”、“大楼山”等地名，却更宜合读，以领会那一种风土和情调。虽然亦点缀细节，然总的说来却是一种“减笔山水”。有点使人想到作曲家藉旅行所拼织的“环境印象”而写作的“随想曲”（capriccio）。诗人注重的既非远景（prospect），亦非在时空中被切割和片段化的单独“视景”（*in visu*），而是连续的时空中人与山水风物共织的“风土”（*in situ*）。以艺术史学者安德鲁斯（Malcolm Andrews）的辨分，“体验作为过程而非图景的大自然有赖于将重心自‘地景’（landscape）转换为‘环境’（environment）。地景是自相对分离的视角受控的实践，而环境则意味着‘有机生命体’与其所环绕的‘意义的当下领域’的相互影响关系。”⁽⁴⁴⁾易言之，“环境”是自空间上极度扩充了的“氛围”。与身体（群体或个人的）共存的“环境”（中文这个词与英文environment皆有“环绕”意味）或大氛围，亦即本人所谓“风土”。⁽⁴⁵⁾日本学者平冈祯吉和赤冢忠通过对殷代甲骨卜辞的研究，提出“风”和“土”即“气”的原型。⁽⁴⁶⁾《淮南子》亦有“土地各以其类生……皆象其气，皆应其类”之说。“风土”乃就与人体共存的环境而言，亦即诗人所谓“气”，即李白所谓“寓居长沙，稟湖岳之气”⁽⁴⁷⁾那样的“气”。

2. “清”：山水与诗人“之间”

李白的山水书写尽管注重风土，却并非未对某一类景致美特别留意和关注。本章要着意提出的是江潭。这是江流在触到石岩时转弯、回旋而在流水中湍湍形成的“潭”，即苏轼所谓“洄潭转碕岸”⁽⁴⁸⁾，它是本书首章所说山与水“一元双极”，在瀑布、涧、洲渚、江中屿、江矶之外的又

一形式。谢灵运家族在车骑山下的铜亭楼与对岸石矶间的剡水之曲即是一江潭，但谢灵运诗对此未着笔墨。孟浩然诗《岷山作》和《山潭》中已出现了汉水中的沉碑潭和万山潭，诗人在二潭垂钓，“水清心益闲”，⁽⁴⁹⁾对江潭却未有更多关注。李白在皖南的丘陵地区凭水而游，水畔时或有山，故仅在他写于泾县、秋浦两县的诗作中提到的潭即有四处，系罗敷潭、桃花潭、落星潭和玉镜潭【图一】。从现地考察获知：李白《秋浦歌》其九和《独酌清溪石上寄权昭夷》所写的“江祖石”亦在清溪的江潭中，是谓江祖潭。《秋浦歌》其八曰“秋浦千重岭，水车岭最奇。天倾欲堕石，水拂寄生枝”⁽⁵⁰⁾，这个千重岭中“最奇”的水车岭，据《池州府志》和《贵池县志》的说法，在城西南六十里的乌石，居民因白留题于岭麓筑太白楼、文昌阁祀之。⁽⁵¹⁾在今贵池梅街镇乌石村秋浦溪支流龙舒河畔，本人找到水车岭，龙舒河恰在岭麓成近九十度转弯，回旋而形成深潭。正是乾隆《江南通志》所谓“峭壁临渊，奔流冲击，若橘棹声”⁽⁵²⁾。故水车岭下，亦有一潭。【图二】这样，李白在两县中竟写到六处江潭！



图一 桃花潭



图二 水车岭 (N30°27.669'/E117°27.834')

这六处江潭之中，李白对其中三处——江祖潭、玉镜潭、落星潭——别有所感。先看因江祖石而闻名的江祖潭。乾隆《池州府志》谓“万罗山在城南二十里，与江祖石隔溪对峙，上有逻人石，李白《秋浦歌》所谓‘逻人横鸟道，江祖出鱼梁’是也”。⁽⁵³⁾因为清溪畔三处相邻地点的名字——逻人石、江祖潭、江祖石，不仅与白诗中地名相符，且三处的地理面貌亦与诗中书写相符，可以断定方志所载不误。按方志索骥，此潭在今贵池里山南清溪中。现地见江祖石是一座石山探入清溪，由数块褐色巨石叠成，当地俗称李白钓台，与万罗山、逻人石隔水相望。且有摩崖刻诗，虽字迹湮漫，尚依稀可辨，正是《秋浦歌》其九所谓“题诗留万古，绿字锦苔生”。古人谓此石高数丈去事实不远。石下临由清溪回转形成的深潭，据撑排的老人讲仍可有数米之深【图三】。李白登上江祖潭上江祖石时写道：

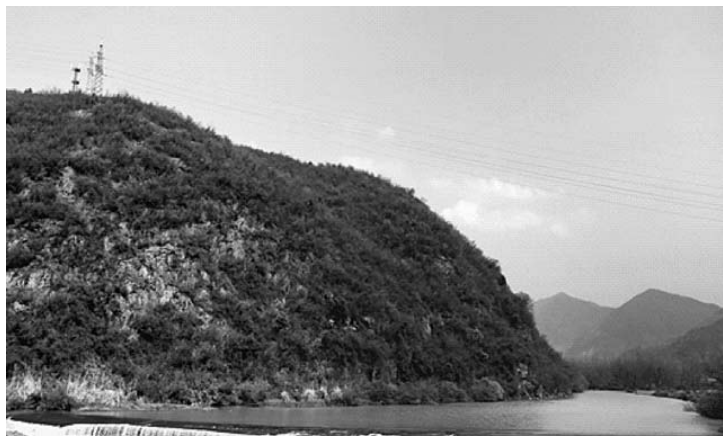


图三 江祖潭 (N30°34.776'/E117°30.293')

我携一樽酒，独上江祖石。
自从天地开，更长几千尺？
举杯向天笑，天回日西照。
永愿坐此石，长垂严陵钓。……⁽⁵⁴⁾

诗人独坐巨石，头上是青天，脚下是碧潭，忽然感到可与天地同在了。“自从天地开，更长几千尺”突兀地提出一个好像是孩童的问题，是因为流水在此回旋、停滢，似乎是可以忘却和驻留时间的所在。“题诗留万古，绿字锦苔生”⁽⁵⁵⁾也落在时间的驻留上。诗人甚至想永远滞留在此内外清澄的境界里：“永愿坐此石，长垂严陵钓。”

李白在《与周刚清溪玉镜潭宴别》一诗中写了玉镜潭的位置：“溪当大楼南，溪水正南奔。回作玉镜潭”。⁽⁵⁶⁾白诗原注“潭在桃胡陂下”，其诗亦谓“我来憩秋浦，三入桃陂源”⁽⁵⁷⁾。今贵池桃陂（坡）东南，梅街镇峡川村西象鼻山的一面峭壁之下有玉镜潭，山上建有太白亭。峡川水与清溪在此相汇，触壁西折，回环成潭，水色深碧【图四】。据当地人说，今日之潭已比半世纪前缩小了数倍。李白与友人月夜在此宴别，当俯视着一处比今日所见大得多的潭水，诗人写道：



图四 玉镜潭（N30°27.886′/E117°34.353′）

扫崖去落叶，席月开清樽。
溪当大楼南，溪水正南奔。
回作玉镜潭，澄明洗心魂。
此中得佳境，可以绝嚣喧。

清夜方归来，酣歌出平原。……(58)

象鼻崖比江祖石后的石山高许多。诗人清夜来此席月饮酒，崖上是清风明月，崖下是澄明深潭，西北是大楼山和山下的绿野，诗人称此“佳境”能令人“洗心魂”、“绝嚣喧”，即进入一清澄而宁静的身心氛围。“清”于此当然与水与空气的明净有关，却是一种不同于西方画家表达的光和空气感，其着意不在对象世界中固定光源和主体的视点，而在身心一体、天人一体中体验一种氛围，一种似乎无处不在的氤氲。正如幽兰在比较中国山水画与欧洲风景画时所指出：与设定唯一光源，注重色彩以描绘事物材质的欧洲风景画不同，中国山水画家以水墨体现阴阳变化，令人参与其中，“得遇灵神”(59)。

李白又为落星潭作《泾溪南蓝山下有落星潭可以卜筑，余泊舟石上寄何判官昌浩》一诗。落星潭下游八里是漆林渡。从其另一诗《早过漆林渡寄万巨》来看，诗人是夜应泊舟夜宿此潭。据诗题，落星潭当在蓝山下不远处。今人所编《泾县志》谓“蓝山海拔581.7米，在县城西南25公里中村乡与安关乡交界处。唐时建有永安寺（又名耸壁寺），寺左半山处有‘放歌台’，传李白、汪伦等放歌处。山下为落星潭、安吴渡”。(60) 由于李白是从水路乘船进入落星潭，本人考察见到了蓝山岭下的蓝山寺后，即沿泾县至桃花潭的公路向南前行一里多路再左拐入一个沙厂，即见到了蓝山余脉下的落星潭。它是泾水支流向东南流淌的夏浒溪触到山岩而陡转形成的巨潭，最宽处达一百多米。蓝山诸岭倒影映入深潭，体积很大，颜色很深【图五】。此潭如玉镜潭，目下已是数台挖沙机劫掠的对象。李白月夜在潭边的石上泊舟，蓝山的倒影非常深暗和突出。诗人写道：



图五 落星潭（N30°34.594'/E118°12.446'）

蓝岑耸天壁，突兀如鲸顶。
奔蹙横澄潭，势吞落星石。
沙带秋月明，水摇寒山碧。
佳境宜缓棹，清辉能留客。……⁽⁶¹⁾

清人《李诗直解》论此佳境为“白沙带秋月以同明，潭水影寒山而摇碧”⁽⁶²⁾，月夜中“寒山”与水上蓝山，天上月光与水畔白沙融为氤氲一体的“清辉”，映入潭水的似乎不是蓝山的倒影，而是蓝岑直接地“奔蹙”入水。“清辉”曾令谢灵运“憺忘归”⁽⁶³⁾，如今亦令李白“缓棹”，以至有愿卜筑于此，永远让身体沐于“清辉”。这又是一种身心一体、天人一体的氛围。

从以上李白于不同江潭一再出现的美感可以总结：激流中水湍湍相对深静之潭如巴什拉所描述的静水一样，是令诗人“加入世界休憩”的所在。⁽⁶⁴⁾诗人以“心益闲”、“永愿长垂钓”、“绝器喧”、“澄明洗心魂”来表达这种休憩之境，但或许更通用的词汇应当就是“清”。“清”是李白本人的诗学崇尚：“清水出芙蓉，天然去雕饰”，“中间小谢又清发”。以“清”书写山水，首先是水色的清澄透明，然同时又是神清，是“清我心”。李白对南方山水的书写屡屡特别惊叹水与天色之“清”。除写江潭涉及的“澄明”、“清辉”外，《游水西简郑明府》有“清湍鸣回溪”，《寄当涂赵少府炎》有“木落双江清”，《清溪行》更写道：

清溪清我心，水色异诸水。
借问新安江，见底何如此？
人行明镜中，鸟度屏风里。……(65)

吾人如今恐已难在自己的国土上见到“异诸水”、“清我心”的水质了，它应当是“清”到近乎幽蓝，“清”到沁人心脾、令人安宁的一种水质。诗人写“人行明镜中，鸟度屏风里”的时候，山当在远处，从眼前向远方流淌的江水相对平缓，于是出现了两个如画的面：“明镜”是纵深之面，“屏风”则是立面。以杨玉成的观察，山如画屏的例子初唐时即已出现，最早的一例或许是画家阎立本的“巫山碣匝翠屏开”。而且，以他之见，李白是盛唐“如画”观念非常突出的例证。(66)本章要补充的是，李白在上述视角下，在山水书写中分别两个平面不止《清溪行》一例：

江城如画里，山晚望晴空。
两水夹明镜，双桥落彩虹。(67)

山从图上见，溪即镜中回。(68)

雨洗秋山净，林光澹碧滋。
水闲明镜转，云绕画屏移。(69)

西经大蓝山，南来漆林渡。
水色倒空青，林烟横积素。……
岭峭纷上干，川明屡回顾。(70)

明湖映天光，彻底见秋色。
秋色何苍然，际海俱澄鲜。
山青灭远树，水绿无寒烟。
来帆出江中，去鸟向日边。
风清长沙浦，霜空云梦田。(71)

以上的诗例是在空气澄净时远眺，如第一例是在北楼望江城和双桥，第三例是从岸上眺湖，第四例所写漆林渡（即今章家渡）近处并无山，泾川上能望见的山（如蓝山）在五里至七里之外，第五例是自巴陵眺洞

庭。人立于远处，顿觉横面和立面皆成画面，而诗人却是自画面分离的，主要以视觉感知如画山水。

但李白山水书写中的“清”，更经常是如其在江潭一样，以形气主体进入水和空气的光韵，令眼前山水环绕，岚光水霭月色与人融为一体。如《泾溪南蓝山下有落星潭可以卜筑，余泊舟石上寄何判官昌浩》一诗即是一例。再如《月夜江行寄崔员外宗之》：

飘飘江风起，萧飒海树秋。
登舳美清夜，挂席移轻舟。
月随碧山转，水合青天流。
杳如星河上，但觉云林幽。……⁽⁷²⁾

在此“清夜”里行舟，诗人了不识天与水的界限。再如《入清溪行山中》一诗：

轻舟去何疾！已到云林境。
起坐鱼鸟间，动摇山水影。
岩中响自合，溪里言弥静。
无事令人幽，停桡向余景。⁽⁷³⁾

向晚时分在清溪的山水相合的溪涧中，身体进入山水“清辉”，成为其中一个部分，以至肢体之动可以晃动山水：“起坐鱼鸟间，动摇山水影”，水与天空、影像和实体的界限消失了，甚至人与物的界限也消失了，这里有现象学者梅洛-庞蒂所说的“视觉的自然态度”中有感觉能力者与感性事物之间“某种共存的场”。“在这种态度中，我同我的目光采取一致行动，我通过我的目光置身于景象：于是，视觉场的各个部分在一种能认识和辨认出它们的结构中连接在一起。当我破坏了我的视觉的这种整体结构时，当我不再参与我自己的目光时，当我不体验视觉，而是询问视觉，向检验我的可能性，松开我的视觉与视觉、我自己与我的视觉的联系，以便当场把握和描述我的视觉时，性质和分离的感觉性就产生了……有感觉能力的主体的自然统一性也碎裂了。”⁽⁷⁴⁾“清”在此正是视觉与世界、诗人与视觉联系未曾分离的身体感，是一种人与周遭世界“共存的场”，是上文所说的天人一体、身心一体的身体感与空气感。自诗人与水、空气此刻皆无以拥有本质，皆虚位以待和相互流通的意义而

言，“清”在此接近朱利安所辩说的“之间”（l'entre）。⁽⁷⁵⁾《说文》释“清”为“澄水之皃，从水，青声”⁽⁷⁶⁾。如南浦九石赤虹光韵中的江淹一样，身体一旦进入澄水的颜色（虽非艳赤，却非透明，而可以是淡青直至幽蓝）所衍化出的空间，这空间就是难以分际的，即李白所形容的“岚光破崖绿”⁽⁷⁷⁾。在此人与天，或天与水，或山与水，或平面与立面的界限可以不存。如《送王屋山人魏万还王屋》中的“秀色不可名，清辉满江城。人游月边去，舟在空中行”⁽⁷⁸⁾；如《送别》中的“水色南天远，舟行若在虚”⁽⁷⁹⁾；如《寻阳送弟昌龄还鄱阳司马作》中的“人乘海上月，帆落湖中天”⁽⁸⁰⁾；如《与夏十二登岳阳楼》中的“云间连下榻，天上接行杯”⁽⁸¹⁾；如《秋浦歌》其十二中的“水如一匹练，此地即平天。耐可乘明月，看花上酒船”⁽⁸²⁾，以及流放夜郎遇赦后游洞庭诗的第二首：

南湖秋水夜无烟，耐可乘流直上天。

且就洞庭赊月色，将船买酒白云边。⁽⁸³⁾

在空水溟蒙和月色无垠之中，诗人进入了一个空与水皆与人没有分际的空间。此山水书写中亦隐然有气：李白不仅视山水为一气：“汾河镜开，涨蓝都之气象”⁽⁸⁴⁾，“江南之仙山，黄鹤之爽气”⁽⁸⁵⁾；而人亦能“气爽”⁽⁸⁶⁾，郁乎“秀气”⁽⁸⁷⁾。如庄子所说：“通天下一气耳。”⁽⁸⁸⁾天与人同游乎“气”，故而通达无碍，此谓之“清”，即身心、天人一体之光韵和“场”。李白的山水书写一般细节无多，其美感却彰显了宋人诗学标举的“清空”：诗少著物事，多涉缺乏行迹之声气、空气、水和月光。而这恰恰是可能“入画”之诗。故而，“诗意图”也总写简澹或“去物质化”的清空之景。⁽⁸⁹⁾

3．山水：与异代诗人“相接”的场所

《夜泊牛渚怀古》彰显了清空之境另一种深广无穷：

牛渚西江夜，清天无片云。

登舟望秋月，空忆谢将军。

余亦能高咏，斯人不可闻。

明朝挂帆去，枫叶落纷纷。⁽⁹⁰⁾

诗谓“牛渚西江夜”，因诗人登舟，当背对着东岸采石矶，面朝西向。西岸无山，一片空阔【图六】。是夜“清风无片云”，但见明月高天，亦一派清空。接此空寥之景，第五句又以“空”字起，悄然打开了一个“内部风景”，一个似乎隐匿于这片山水中的历史维度：“谢镇西经船行，其夜清风朗月，闻江渚闲估客船上有咏诗声，甚有情致。所诵五言，又其所未尝闻，叹美不能已。即遣委曲讯问，乃是袁（宏）自咏其所作《咏史诗》。因此相要，大相赏得。”⁽⁹¹⁾诗人此刻似乎重新体验着袁宏的一段生命：同一段牛渚江，同一片秋夜清空朗月，同样一落魄才子，于舟船上同自咏一首五言以怀古人——《夜泊牛渚怀古》，却再不能被斯人听到而“叹美”了。诗人只能空对着江上的清空明月，让声气散入空寥霏漠之中。此诗之眼，正在一个“空”字，西江无山是空，“青天无片云”是空，“余亦能高咏”是空，“斯人不可闻”亦是空，“枫叶落纷纷”又是空——如清人王尧衢言：“徒见秋枫叶落，两岸纷纷，岂复有陌路相邀如谢将军者哉？”⁽⁹²⁾渔洋谓此诗“色相俱空，政如羚羊挂角，无迹可求”⁽⁹³⁾，亦着眼在一“空”字，即叶燮所谓“泯端倪而离形象，绝议论而穷思维，引人于冥漠恍惚之境，所以为至也”⁽⁹⁴⁾。



图六 采石矶及平旷西岸（摄于陈家圩汽渡上）

作为怀古之作，《牛渚夜泊怀古》一个特别之处在于：它涉及了同一片山水中另一位诗人生命的某个时刻以及渴求知音的主题，虽然袁宏的《咏史》尚未写到这片山水。但却不妨由此进而讨论李白山水书写中另一种开拓，以身体进入一片山水以与过往某位诗人生命“相接”，仿佛感触了其声气。如《谢公亭》：

谢亭离别处，风景每生愁。
客散青天月，山空碧水流。
池花春映日，窗竹夜鸣秋。
今古一相接，长歌怀旧游。(95)

李白诗所说的“谢亭离别处”即谢朓作《新亭渚送范零陵》送别范云的故地。在那一次送别之后，“客散”，“山空”：二百余年里（吴修坞所谓“见非一时，内藏有‘每’字”(96)），此处“风景”——青天、碧水、春花、白日、秋竹——在在笼罩于寂寥和愁闷之中，似乎一直在等待知音李白到来。王船山以末联中“今古一相接”五字“尽古今人道不得，神理、意致、手腕三绝也”(97)。此“相接”一句中的“神理”、“意致”，乃是李白来到与其不同时的谢朓故地这一空间，以步谢诗之韵追怀了谢、范之游，谢朓生命的气息似乎就流动在眼前被他流连过的碧水花竹之间，成为触摸走入历史的另一位诗人生命之凭借。以此，这一片他早已自文本“阅读”过的山水，不仅是一种特殊意义的“地方”，且为亡灵萦绕而具有了内部地理学所谓的地理神圣性，成为了叠合着“内部风景”的一片外在风景。李白显然对滋养过诗的山水异常敏感和钟情，谢灵运居游的剡水东岸是他的梦土：“湖月照我影，送我至剡溪。谢公宿处今尚在，渌水荡漾清猿啼”(98)；谢灵运《入彭蠡湖口》一诗咏过的石镜令他怦然：“闲窥石镜清我心，谢公宿处苍苔没”(99)。山水在此未始没有一种泛灵论的意味。(100)

李白此类睹其景而思其诗人之诗非止一例。但李白显然是有所选择的。他多次登临庐山，却从未提及在此山留下诗作的湛方生、鲍照和江淹。他在山水中触摸和回忆的只是他心仪的大、小二“谢公”。这其中有艺术的原因，更出于对二人，特别是小谢人格和被逐命运的同情。(101)而且不只是睹物思人，眼前一片山水似乎即当年诗人生命和诗心的体证。如《秋夜板桥浦泛月独酌怀谢朓》：

天上何所有？迢迢白玉绳。
斜低建章阙，耿耿对金陵。
汉水旧如练，霜江夜清澄。
长川泻落月，洲渚晓寒凝。
独酌板桥浦，古人谁可征？

玄晖难再得，洒洒气填膺。(102)

在谢朓作《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》的类似地点（新林浦）和时间（秋夜），诗人以诗追怀吟出此千古悲凉诗章的谢朓，并直接隐括了后者的诗句：“迢迢白玉绳”、“斜低建章阙”隐括了谢朓“金波丽鹄鹊，玉绳低建章”；“耿耿对金陵”、“洲渚晓寒凝”隐括了谢诗“秋河曙耿耿，寒渚夜苍苍”(103)。太白着意表示：这是一片曾被谢朓过目的山水，他在同一片山水中以自己身体再次体验和分享着玄晖的心境，因为抒情诗的意义即在于跨越不同时代诗人之间的同情共感：“虽世殊事异，所以兴怀，其致一也。后之揽者，亦将有感于斯文！”(104)。但这已不是一般意义上的怀古，它还关乎文本间的互涉。然这又绝非西方现代文学理论中的文本互涉，因为它又设置了“身之所历，目之所见”的门限，它是异代不同时的诗人之间，以各自身体藉永恒山水所作的跨越时间的晤谈。或者说，经由对谢朓诗句的引括，李白在瞬间部分地化身为小谢，或代表着被小谢吟咏过的山水而发声。(105)在悠悠宙时中，同一片山水里宛似回荡着熟悉乐曲中的“叠句”。《金陵城西楼月下吟》里吾人又一次倾听了这样的晤谈：

金陵夜寂凉风发，独上高楼望吴越。

白云映水摇空城，白露垂珠滴秋月。

月下沉吟久不归，古来相接眼中稀。

解道澄江静如练，令人长忆谢玄晖。(106)

李白此诗直接引括小谢《晚登三山还望京邑》一诗中的名句，但二诗所写时、地不完全相同，只是近似。谢诗写于向晚登金陵西南五十余里的三山而一望江天，李诗写望城西楼下月夜中长江。所以李白无从解道谢诗名联中的上句“余霞散成绮”，而只能藉月光照着的江水去体验下句“澄江静如练”。即便只在这半联所写的山水里，诗人也似乎触摸到了谢朓的生命，感觉到了难得的“古来相接”。暮年李白写《三山望金陵寄殷淑》一诗，真正如小谢登上三山而东眺，却再无谢朓写《晚登三山还望京邑》的心境，也看不到那种明丽的山水，故而造语兼摄二诗，以传达类似小谢《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》一诗的悲凉。

上元元年（760）秋，即李白被判流夜郎而赦还之翌年，万死之

余，诗人以暮年衰病之身游彭蠡湖，想到三百多年前另一位诗人大谢。大谢遭诬陷而放临川，自建康溯江西上入彭蠡，作《入彭蠡湖口》一诗，虽面对湖山美景，心头却是“千念集日夜，万感盈朝昏”⁽¹⁰⁷⁾。李白以追履前贤而游彭蠡湖，心境多少与大谢相似，其诗亦对谢诗多有隐括：

谢公入彭蠡，因此游松门。
余方窥石镜，兼得穷江源。
前赏迹可见，后来道空存。
而欲继风雅，岂惟清心魂！
云海方助兴，波涛何足论？
青嶂忆遥月，绿萝鸣愁猿。
水碧或可采，金膏秘莫言。
余将振衣去，羽化出嚣烦。⁽¹⁰⁸⁾

二、三句涉谢诗“攀崖照石镜，牵叶入松门”一联中两处地名：“松门”和“石镜”⁽¹⁰⁹⁾。第六联隐括谢诗“乘月听猿狖”一句。第七联反用谢诗“金膏灭明光，水碧辍流温”二句句意，下接末联，表示虽亦在穷途之中，我太白羽化成仙却不死。诗中虽有这许多隐括和翻用，但“互涉”却不止于两个文本之间。诗中四句“前赏迹可见，后来道空存。将欲继风雅，岂惟清心魂？”明示此番来游并非只是“闲窥石镜清我心”，更有追履前贤，继承文统的意义在。意味无穷的是，此一风雅之道并非只藉文本而传递，且须凭“后来”踏寻“前赏”之迹，且须经由同一片山水，使两位诗人之历史脉络在此叠合。因为山水一旦被诸吟咏，已成为了某种原型。前人生命中的某一片刻，由踏访其地方而能再次体验。⁽¹¹⁰⁾以此，诗不止存乎萧然楮墨之间，且熠熠然于山光水色之中，藉山水而流播。一山一水亦因诗而籍籍有闻于世：“地重谪仙题后价，天留谢朓赏时心”⁽¹¹¹⁾。诗人的“赏时心”因其诗吟咏了的山水而永存。而且，与王维取大谢所吟咏的华子冈、斤竹涧以名其居地的景点一样，李白由此所透露的文本化风景观念，亦在宋代启发了造园中以名篇佳句构建标题景点的风气。

宇文所安曾藉孟浩然及其后的一代代诗人重登羊祜堕泪的襄阳岷山说明：在中国文学中，场所如同文本一样，是“回忆的所在（loci），是

大量人类历史，人性纠结和人类经验投注的限定空间”(112)。但经検証前李白的山水书写，笔者要强调：以一处山水回忆异代吟咏此处山水之诗人和诗歌文本的传统乃昉始李白，因为羊祜并未给岷山留下诗句，孟浩然所谓“江山留胜迹”(113)，亦非指诗句。李白由此不仅开启了山水书写的新话语，且确认了山水在中国文化中特别的位置——抒情传统乃载于山河而不朽，山水对于吟咏过它们的诗人，恰如尼山之于孔子，七曲山之于张亚之，是令其诗文“不朽”的丰碑。子华子曰：“宇者，情相接也；宙者，理相通也。是故惟道无定形，虚凝为一气，散布为万物宇宙也者，所以载道而传焉者也。”(114)在道家看来，人之生命参与宇宙的气化流行，故而死生不过是“气”之聚散和出入芒芴而已。《吕氏春秋》更以为人藉由“气”“虽异处而相通”(115)。而凭借“精气”，人类相互的神秘感应是可能的。(116)李白虽于生死不无悲叹，然亦追随庄子，时有“吾将囊括大块，浩然与溟涔同科”(117)的坦荡。观照生命出现，亦可以是“爽朗太白，雄光下射。峥嵘金天，华岳旁连。降精腾气，赫矣昭然”(118)，可以是“志气塞乎天地……缟乎若寒崖之霜，湛乎若清川之月”(119)。宇中山水故地因而成为二百多年后这一位诗人与前人“情相接”、“交感氤氲”(120)的所在，两人体跨越时间接涉，即如李白所说“气激道合……殊身同心”(121)。

本人在考察中追随诗人的踪迹，发现凡被李白吟咏之处——即便只有一句半句，当地古时都曾筑亭造楼而祀。牛渚矶有太白楼，江祖潭有太白亭和李白钓台，玉镜潭象鼻山曾建李白亭，乌石水车岭曾建太白楼、文昌阁，池州曹村（白筍陂）有青莲庵、太白石床和太白长啸处，泾县落星潭曾辟太白放歌台，泾县桃花潭曾有踏歌岸阁、谪仙楼……这些对李白所吟咏山水的纪念，又标示了李白所开启的传统，见证着以上所论文本与山水的结合。古代中国人是将诗句刻入自己壮丽山河的民族。当看到挖沙机和炸药在蹂躏某一片山水之时，你不会想到这是在抹除一片珍贵的文化载体和国族记忆吗？

三、云山之间的奇幻山水

一般说来，对比游仙诗，山水书写在诗中出现，可以说是诗人将多层阶（stratified）的垂直（vertical）宇宙视界转向了水平（horizontal）视界。⁽¹²²⁾然而诗人李白的视界却分明有垂直和多层的一面。当仕途失意，或对世事失望的李白不只是凭舟楫在山下水上行游，而也会登上名山，在云山之际行走，他的山水书写会因之开显出全然不同的天地。《游太山六首》作于“蹉跎十年”之后漫游齐鲁的天宝元年（742），其一曰：

四月上太山，石平御道开。
六龙过万壑，涧谷随萦回。
马迹绕碧峰，于今满青苔。
飞流洒绝巘，水急松声哀。
北眺嵯峨奇，倾崖向东摧。
洞门闭石扇，地底兴云雷。
登高望蓬瀛，想象金银台。
天门一长啸，万里清风来。
玉女四五人，飘飘下九垓。
含笑引素手，遗我流霞杯。
稽首再拜之，自愧非仙才。
旷然小宇宙，弃世何悠哉。⁽¹²³⁾

此诗的前十句诗人写登泰山的实境。从“洞门”一句起进入道教仙界的虚幻之境。《游太山》其六中有“想象鸾凤舞，飘飘龙虎衣”⁽¹²⁴⁾。注意此处出现的是“想象”而非楚辞《远游》的“想像”⁽¹²⁵⁾，其义亦非同“仿佛”。从诗人的道教上清派背景和此诗的仙道语境，此处“想”应与道教之“存想”⁽¹²⁶⁾（或称“存思”）之“想”有关，“象”则是道教所谓内、外之“景”。道教的存思存想之术即“控景”或“驾景”。《黄庭内景玉经注》卷上梁丘子曰：“景者，象也。外象谕即日月星辰云霞之象也；内象谕即血肉筋骨脏腑之象也。”⁽¹²⁷⁾存思是为烧尽身体的污秽而入纯阳境界。道教存思除存想身中的神真和脏腑之气而外，亦存想身外的神灵即三清、

四御、玄女、老君、星官等等。这里吾人又见识了自然界神和体内神的感应，天、人间气之相通。撰于东晋的上清派《上清大洞真经》有：

叩齿三十二通，咽液三十二过，闭目存帝一尊君。次思兆头正青，如碧玉，两手如丹，两脚如雪，身着九色羽衣，披龙文之帔，头建玉晨之冠，手执九色之节，青龙侍左，白虎卫右，头荫华盖，下坐狮子，仙童侍香，玉女散花。……(128)

撰于南北朝的上清派《上清丹元玉真帝皇飞仙上经》亦有：

次存日下紫霞流光之根，有女子形如婴儿，头作三角云髻，戴绛巾，身上着锦华衣，苍玉之佩，手执日帝玉真紫霞之符，飞身步霞，来对我前。……次存玉妃以右手援我左手，携我形起，飞步紫霞流光之上，奔飞日中。良久，……见我形在日聚光之内，即见上清丹元玉真帝皇坐日中紫云之上，形如婴儿，着红锦玉衣，腰五明月珠，口衔赤日。(129)

这应该就是李白《游太山》诗中所谓“想象”的依据。但李白其时未必真做叩齿、闭目的“存思”，诗人是在骋目美景之际突然“想象”出玉女、羽人、青童，玉真，如第三首：

平明登日观，举手开云关。
精神四飞扬，如出天地间。
黄河从西来，窈窕入远山。
凭崖览八极，目尽长空闲。
偶然值青童，绿发双云鬟。
笑我晚学仙，蹉跎凋朱颜。
踌躇忽不见，浩荡难追攀。(130)

前八句写日观峰【图七】上令他心旷神怡的天地寥廓，然后出现幻景。“存思”或“存想”实开拓了其想象的视界而已。从山水美感而言，仙界的出现不啻渲染出山之高耸入云、烟雾缥缈。在失意的李白对名山的书写中，这一虚实之间的山水一再出现。《西岳云台歌送丹丘子》作于长安，从诗看，诗人是时已生还山之念。是诗歌咏黄河与华山，以如椽之笔写了在华山与中条山间奔涌的黄河之后，诗的后半视野由河谷转向

西岳的云山之际，遂即开出一片奇幻，以缴足题面的送丹丘去朝：



图七 泰山日观峰 周长征 / 摄

云台阁道连窈冥，中有不死丹丘生。
明星玉女备洒扫，麻姑搔背指爪轻。
我皇手把天地户，丹丘谈天与天语。
九重出入生光辉，东求蓬莱复西归。
玉浆傥惠故人饮，骑二茅龙上天飞。(131)

《庐山谣寄卢侍御虚舟》作于上元元年李白遇赦之后自江夏来游庐山之时。是时诗人于仕途已万念俱灰，生命但寄于山水与仙境。诗写名山与江河的次序与前首恰好相反，自“庐山秀出”句起写山上诸峰之壮丽瑰玮，再写登高俯视，天地之间大江白波纵流。然后复又自窥谢公石镜清心而转写弃世，希冀如与汗漫有期之士那样，偕同卢氏而游于九垓之外：

遥见仙人彩云里，手把芙蓉朝玉京。
先期汗漫九垓上，愿接卢敖游太清。(132)

仙人驻留于道教崇尚的丹霞之中，山峰和云天交接之处即是步入仙境的门户，登山是自下而上，诗展开的结构模拟登山的行程，所以仙境一般出现在诗的后半。李白对名山之上仙界描写的极致是《梦游天姥吟留别》。这是诗人在长安被逐之后，天宝四年南游越中之前所作。诗人将

越中一座海拔八九百米的山写成“连天向天横”和“势拔五岳”。但虚写之中又有实写。此所谓“实”，寓于诗人以往游历名山的经验。在千岩万转之中，突然由天上霹雳打开了隐匿于山中的洞天：

青冥浩荡不见底，日月照耀金银台。

霓为衣兮风为马，云之君兮纷纷而来下。

虎鼓瑟兮鸾回车，仙之人兮列如麻。……⁽¹³³⁾

这是楚骚之后最为瑰丽璀璨的仙境！建安以降不乏游仙之作，却绝无此奇瑰。李白的仙境是山水之境几经变换之后、方于幽深奥折中闪现：

我欲因之梦吴越，一夜飞度镜湖月。湖月照我影，送我至剡溪。谢公宿处今尚在，渌水荡漾清猿啼。脚着谢公屐，身登青云梯。半壁见海日，空中闻天鸡。千岩万转路不定，迷花倚石忽已暝。熊咆龙吟殷岩泉，栗深林兮惊层巅。云青青兮欲雨，水澹澹兮生烟。列缺霹雳，丘峦崩摧，洞天石扇，訇然中开。⁽¹³⁴⁾……

从“我欲因之梦吴越”起，诗人开始了类似萨满升天远游的“飞度”之游，由湖而入溪，由溪谷而入山，由登山而见海日，复入于密岩深林之中。忽而清风朗月，忽而熊咆龙吟，忽而列缺霹雳。诗韵凡七换，诗势凡七转，诗境凡七变，造句历四、五、七、九言和楚骚之体。以种种错综，往复变化，彰显山水之中洞天世界的迷离幽秘，真所谓“云霞明灭或可睹”也。最后自洞穴中忽然开启一片无边的奇幻景象。这是远比郭璞更为迷离的山水之中的游仙，是游仙的神秘叙事人物世界与瑰丽山水的结合。

山中云霓在李白这一类诗作中是仙人委形冥化，出有入无的凭借。此诗紧接“云青青兮欲雨，水澹澹兮生烟”而有洞天石扇之开。《庐山谣》中仙界一开，即“遥见仙人彩云里”。《游太山》其二诗人方欲与“羽人”就语，后者“却掩青云关”⁽¹³⁵⁾。其三之仙境乃由“开云关”而启，寻即“踌躇忽不见，浩荡难追攀”⁽¹³⁶⁾。其四曰“云行信长风，飒若羽翼生”⁽¹³⁷⁾。其五首有“鹤上仙”、“去无云中迹”⁽¹³⁸⁾。其六写夜晚自南天门入仙界，见玉真鸾凤之舞，结以“明晨坐相失，但见五云飞”⁽¹³⁹⁾。李白笔下，元丹丘是“朝饮颍水之清流，暮还嵩岑之紫烟，三十六峰长周旋。长周旋，蹑星虹。身骑飞龙耳生风，横河跨海与天通”⁽¹⁴⁰⁾；嵩山少室神

人焦炼师是“潜光隐嵩岳，炼魄栖云幄。霓衣何飘飘，凤吹转绵邈”(141)；嵩山所见采菖蒲神人亦是“言终忽不见，灭影入云烟”(142)……云气在道教中正是仙人身形化、变之所乘，亦为诗人变形想象的依据。《说文》训“云”为“山川气也，从雨”(143)。李白游仙诗中这一“山川之气”，乃道教及其渊源的萨满信仰对大自然水气的“物质想象”，而非庄子哲学的本体-宇宙论之“气”。气的“物质想象”思想在道教中是宇宙生成论也是身体观，由玄、元、始三气生玄妙玉女、天上诸神，成三清天。(144)如成于南北朝之《太上老君大存思图注诀》即谓“玉女者，是自然妙气，应感成形，形质明净，清皎如玉，隐而有润，显又无邪”(145)。《登真隐诀》谓久行“服雾法”即“常乘云雾而游”，以至“能散形入空，与云气合体”(146)。李白自己亦幻想着“愿乘冷风去，直出浮云间。举手可近月，前行若无山”(147)，乃至“遗形入无穷”(148)。这是诗人幻想自己“流动的身体”——“气”经纯阳化而进入自然山水。因为依道教，不仅玉女青童乃秉承云气而成形，名山大岳亦是结气而成，凝云虚构。司马承祯撰《天地宫府图》曰：

夫道本虚无，因恍惚而有物气，气元冲始，乘运化而分形。精象玄著，列宫阙于清景；幽质潜凝，开洞庭于名山。(149)

道教的气说，不仅赋予李白诗山水书写中作为气象的云雾霓霞以无限神秘意味，且令诗人直以为山水乃元气化成，《西岳云台歌》中“白帝金精运元气，石作莲花云作台”(150)即谓华山西峰、北峰乃少昊以运化元气而成就【图八】。此前中国诗人笔下呈现的多为宁静的山水，不像十七、十八世纪欧洲诗人受神学宇宙创造观念影响，笔下频频出现地震、火山、山崩的描写。而在李白笔下，山崩甚至地震出现了：《梦游天姥吟留别》有“列缺霹雳，丘峦崩摧，洞天石扇，訇然中开”(151)。《西岳云台歌》写黄河自壶口、孟门山、龙门奔腾而来【图九至图十一】，不仅有“黄河万里触山动，盘涡毂转秦地雷”，且以河神传说活现洪涛冲决大山的气势：“巨灵咆哮擘两山，洪波喷流射东海。三峰却立如欲摧，翠崖丹谷高掌开”(152)——今日自华山仙掌峰【图十二】与中条山之间三十余公里宽的河谷，即可想象李白人以巨灵咆哮擘山所写的河涛冲决山岳的磅礴气势。李白笔下山水的动感自然首先在写水，这是与上节所叙的“江潭”完全不同的美感。写黄河是盘涡毂转、洪波喷流，写长江可以是“横

溃豁中国，崔嵬飞迅湍”(153)。更具雷霆之势的是他笔下的庐山瀑布：



图八 华山西峰



图九 黄河壶口



图十 奔向孟门的黄河



图十一 黄河龙门



图十二 华山仙掌峰 ($N34^{\circ}29.27'/E110^{\circ}04.876'$)

挂流三百丈，喷壑数十里。
 欸如飞电来，隐若白虹起。
 初惊河汉落，半洒云天里。
 仰观势转雄，壮哉造化功。
 海风吹不断，江月照还空。
 空中乱濑射，左右洗青壁。
 飞珠散轻霞，流沫沸穹石。.....⁽¹⁵⁴⁾

庐山瀑布中奔泻的是无穷的宇宙动力、造化神功！诗人以三百丈、数十里大胆的数字夸张，赋其声势之大；以飞电来、白虹起、河汉落，赋其

气象之伟。“海风吹不断，江月照还空”一联虚写，将瀑布置于宇宙背景之中以映衬其雄浑。“海风”一句是雄，写瀑水在浩浩宇空中力势难撼；“江月”一句是浑，写瀑水在悠悠宙时中与亘古空明融为一体。这是充满盛唐气象的宇宙意识。诗中的“喷”、“洒”、“乱濺射”、“洗青壁”、“散轻霞”、“沸穹石”无不是天地间动力腾跃驰骤的写照。然而不仅是水，李白笔下的山常常亦极具动势，如：

钟山抱金陵，霸气昔腾发。……

群峰如逐鹿，奔走相驰突。(155)

回峦引群峰，横蹙楚山断。

砢冲万壑会，震沓百川满。(156)

石头巉岩如虎踞，凌波欲过沧江去。

钟山龙盘走势来，秀色横分历阳树。

四十余帝三百秋，功名事迹随东流。(157)

上引最后一诗乃以在太虚之目俯瞰河山之势；与此相应，是诗人纵览历史的视野：“四十余帝三百秋，功名事迹随东流。……冠盖散为烟雾尽，金舆玉座成寒灰。”(158)李白诗中这一类雄浑视野很多，像“黄河走东溟，白日落西海。逝川与流光，飘忽不相待”(159)；像“日从海旁没，水向天边流。长啸倚孤剑，目极心悠悠”(160)；像“登高望四海，天地何漫漫。霜被群物秋，风飘大荒寒。荣华东流水，万事皆波澜”(161)；像“樊山霸气尽，寥落天地秋。江带峨眉雪，川横三峡流。万舸此中来，连帆过扬州”(162)……在李白这种超经验的神思之中，有道书中仙人乘气浮空、俯眄岳阿的视野。(163)或者说在诗人李白这里直接就显示了任意游目于天地之间的“神思”在庄子和古道教中的渊源。(164)诗人时或亦如道书所述，能变动阔狭，“回天转地，盈缩三光，变化山河”(165)。如作于天宝六载（747）的《天台晓望》：

天台邻四明，华顶高百越。

门标赤城霞，楼栖沧岛月。

凭高远登览，直下见溟渤。

云垂大鹏翻，波动巨鳌没。

现今天台东距海约51公里，北距杭州湾则在100公里以上。即便考虑到一千多年来东海海岸线的变化，(167)即便在古时空气透明度的条件下，盛唐时代在华顶也很难看到风潮汹涌的大海。但此诗以“楼栖沧岛月”一句神来之笔，变动了天台极顶的诗人与沧海之间的阔狭，诗人甚至可以于此“直下”俯瞰巨壑出没于溟渤涛浪之间，与翼若垂天之云的大鹏在海天搏戏。李白《同友人舟行游台越作》亦有“华顶窥绝冥，蓬壶望超忽”(168)；《赠僧崖公》亦谓“自言历天台，搏壁蹑翠屏……何日更携手，乘杯向蓬瀛”(169)。天台一山，未列于五岳，或因本隶在东海仙界。孙绰《游天台山赋》开篇即谓：“涉海则有方丈蓬莱，登陆则有四明天台，皆玄圣之所游化，灵仙之所窟宅”(170)。李白或许是将天台山与蓬瀛三岛仙界联结的最早诗人。然而，亦不止于天台一山。《登太山》其四亦有“攀崖上日观，伏槛窥东溟。海色动远山，天鸡已先鸣。银台出倒影，白浪翻长鲸”(171)，《梦游天姥吟留别》有“半壁见海日，空中闻天鸡”。在天姥和泰山眺海是更不可能的。《寄王屋山人孟大融》有“我昔东海上，劳山餐紫霞。亲见安期公，食枣大如瓜”(172)。“人间不可以托些，吾将采药于蓬丘”(173)，由企慕东海蓬瀛三岛的神仙世界，李白拓展了据名山望远海的美感。(174)与名山之上的云天一样，海代表着空间与时间的无限。

这样一种“回天转地”、“变动阔狭”所产生的诗中巨幅山水，不限于山与海。李白笔下时而逸出如“登高壮观天地间，大江茫茫去不还。黄云万里动风色，白波九道流雪山”(175)，如“月出峨眉照沧海，与人万里长相随。黄鹤楼前月华白，此中忽见峨眉客。峨眉山月还送君，风吹西到长安陌”(176)，如“衡山苍苍入紫冥，下看南极老人星。回飙吹散五峰雪，往往飞花落洞庭”(177)。身体（眼睛）如此自太虚而俯的大视野，衬托出主体的伟岸——在广袤万里的山水之上，隐隐有乘气浮空、俯睨岳阿的诗人！李白的题画诗《当涂赵炎少府粉图山水歌》似乎活现了以一壁丹青展开千里山水的气势：

名工绎思挥彩笔，驱山走海置眼前。

满堂空翠如可扫，赤城霞气苍梧烟。

洞庭潇湘意渺绵，三江七泽情洄沿。(178)

阅读李白这一类驱山走海的山水书写，故不能限于自经验去理解。如其名作《望天门山》：

天门中断楚江开，碧水东流至此回。

两岸青山相对出，孤帆一片日边来。(179)

论者谓首句想象江水自连成一体之东、西梁山夺门而出，次句乃船驶近二山而望，三句乃行至两山之间而望，末句乃船驶出天门两山而遥望空阔的天水之际。全诗彰显了人在舟行之中。(180)这个解说倘仅就文本而论很不错，因为诗中“断”、“开”、“回”、“出”、“来”也处处以天地、江流、两山之动彰显舟之疾行。然而，笔者来到实地，并乘船往返两山之间的楚江，却发现：首句及以下基于“两山对峙如门”的动画，其实只现于诗人的想象之中。因为两山的体积其实与浩浩荡荡的大江完全不成比例【图十三、十四】。两山在古今之间并无位置和体量的变化，而唐世长江水面只会比当今更宽阔。舟船在江心倘不是离得很远，是根本不可能同时看到东、西两山的。诗人以“变动阔狭”、“变化山河”的手段“欺骗”了吾人（后世地理书和方志沿袭了李白的夸张），却由此创造出无比雄浑壮丽的山水图景。



图十三 博望山上望西梁山 (N31°29.842'/E118°26.829')



图十四 卫星地图上的长江与西梁山、博望山（ $N31^{\circ}30'00.6''$ / $E118^{\circ}21'09.5''$ ）

李白笔下云山之际的山水乃道教气学的幻化。如上所论，无论其中仙人的委形冥化，出有入无，抑或名山大岳之凝云虚构、江河之喷流、瀑布之奔泻，乃至诗人如仙人乘气浮空、俯眄岳阿的视野和驱山走海、变动阔狭的空间意识，在在体现着道教的动力之“气”。

四、愤激之际的狰狞山水

诗人李白在为个人穷通或国事极度忧愤之际，笔下还会出现另一类山水书写，这是蛮荒、凶险甚至对人类充满敌意的大自然。如《鸣皋歌送岑征君》中的一段：

若有人兮思鸣皋，阻积雪兮心烦劳。洪河凌竞不可以径度，冰龙鳞兮难容舳。邈仙山之峻极兮，闻天籁之嘈嘈。霜崖缟皓以合沓兮，若长风扇海，涌沧溟之波涛。玄猿绿黑，舔谖崑崙。危柯振石，骇胆栗魄，群呼而相号。峰峥嵘以路绝，挂星辰于岩壑。……寻幽居兮越巖岨，盘白石兮坐素月，琴松风兮寂万壑。望不见兮心氛氲，萝冥冥兮霰纷纷。水横洞以下淥，波小声而上闻。虎啸谷而生风，龙藏溪而吐云。冥鹤清唳，饥鼯嘍呻。块独处此幽默兮，愀空山而愁人。(181)

此诗写于长安被逐之后。诗人送岑征士归隐鸣皋山林，却以这一段将山林写得如此凶险。诗中险恶的山水环境——“积雪”、“洪河凌竞”、“霜崖缟皓”、“涌沧溟之波涛”、“峰峥嵘以路绝”，以及其中恶兽——“玄猿绿黑，舔谖崑崙”、“虎啸谷”、“龙藏溪”，令人想到其渊源于楚辞《招隐士》以及《招魂》、《大招》。如《招隐士》亦以“山气巖崑崙兮，石嵯峨，溪谷崭岩兮，水曾波”、“嵒岑碣磳兮礧礧磈礧”写山水环境之险恶，以“猿狖群啸兮虎豹噪”、“虎豹斗兮熊羆咆”(182)写其中猛兽之令人惊恐。这些描写透显山水审美活动兴起之前，人类对大自然的某种恐惧。然在左思《招隐诗》中，隐士的环境已颇令人愉悦了。对山水凶险的书写，或许只见于鲍照的一些行旅之作如《行京口至竹里》。李白此诗故意将山林描述得如此恶劣，却结以自表心迹：将步岑之后尘，“弃天地而遗身”。这是以进一层的写法彰显庙堂之上，鱼目混珠，贤奸不辨，其险有过于山林。在此，具敌意的山林不过是世道凶险的陪衬罢了。

《鸣皋歌》是送人归山，显然不是出自诗人自己居鸣皋山的经验，故用骚体。李白天宝十一载（752）冬北行幽州，深入虎穴探知安禄山反情后，以大难将临而忧心忡忡。以乐府题写下两首寓意

(allegorical)之作。如骚体的《鸣皋歌》，其所用乐府体裁本身亦已明示此诗不是应景的经验之作。《北风行》曰：

烛龙栖寒门，光耀犹旦开。日月照之何不及此？唯有北风号怒天上来。燕山雪花大如席，片片吹落轩辕台。幽州思妇十二月，停歌罢笑双蛾摧。倚门望行人，念君长城苦寒良可哀。别时提剑救边去，遗此虎文金鞞鞶。中有一双白羽箭，蜘蛛结网生尘埃。箭空在，人今战死不复回。不忍见此物，焚之已成灰。黄河捧土尚可塞，北风雨雪恨难裁。(183)

诗人以日月不照、北风号呼、雪片如席极赋北边之酷寒，以寓写幽州形势之危机。诗中插写了戍守长城士兵的“思妇”。在歌行中夫君战死，思妇沦为了寡妇。然夫君缘何而亡？与谁战而死？从语称含混的“北风雨雪恨难裁”来看，他似乎是死于“北风”和“大如席”的燕山雪片，即死于安禄山之乱。思妇及其亡夫不啻是即将在战乱中涂炭生民的象征，诗人以此寄寓着对国事的忧愤。《公无渡河》则将一腔激愤转向黄河：

黄河西来决昆仑，咆哮万里触龙门。波滔天，尧咨嗟。大禹理百川，儿啼不窥家。杀湍堙洪水，九州始蚕麻。其害乃去，茫然风沙。被发之叟狂而痴，清晨径流欲奚为？旁人不惜妻止之，公无渡河苦渡之。虎可搏，河难凭。公果溺死流海湄。有长鲸白齿若雪山，公乎公乎挂胃于其间。箜篌所悲竟不还。(184)

诸家皆以此诗为寓意之作，然对诗中“黄河”、“尧”、“披发之叟”、“妻”、“长鲸”解说却不相同。但此诗须解的只是全诗总的寓意，并不必一一纠结每一个别形象的喻指。安旗本根据同一作者《忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》、《北上行》、《赠张镐》、《为宋中丞祭九江文》四篇诗文中“长鲸”的喻指，而指其为安禄山叛军。(185)然则，“咆哮万里”而溺死老叟的黄河，也只是“有白齿若雪山”而令老叟“挂胃于其间”的长鲸的另一形象罢了。郭沫若谓“黄河西来”喻指安禄山自东席卷而西的叛变。(186)然而，此中重要的也许是“龙门”所代表的河洛地区，那将是叛军席卷而来，与唐军决战之所。如《北风行》一样，倘若吾人不以过度纠结的诠释将全诗的形象肢解，就会首先注意此诗呈现的狰狞图景——“有长鲸白齿若雪山，公乎公乎挂胃于其间”，像《战城南》中“败

马号鸣向天悲，乌鸢啄人肠，衔飞上挂枯树枝”(187)一样，是中国古典诗中令人惊悚的地狱景象，是诗人对国家前景的忧心所在。

这一类寓意诗作中最具盛名的一篇，当然是其乐府诗《蜀道难》：

噫吁，危乎高哉！蜀道之难，难于上青天。蚕丛及鱼凫，开国何茫然。尔来四万八千岁，不与秦塞通人烟。西当太白有鸟道，可以横绝峨眉巅。地崩山摧壮士死，然后天梯石栈相钩连。上有六龙回日之高标，下有冲波逆折之回川。黄鹤之飞尚不得过，猿猱欲度愁攀援。青泥何盘盘，百步九折萦岩峦。扞参历井仰胁息，以手抚膺坐长叹。问君西游何时还？畏途巉岩不可攀。但见悲鸟号古木，雄飞雌从绕林间。又闻子规啼夜月，愁空山。蜀道之难，难于上青天，使人听此凋朱颜。连峰去天不盈尺，枯松倒挂倚绝壁。飞湍瀑流争喧豗，砅崖转石万壑雷。其险也若此，嗟尔远道之人胡为乎来哉？剑阁峥嵘而崔嵬，一夫当关，万夫莫开。所守或匪亲，化为狼与豺。朝避猛虎，夕避长蛇。磨牙吮血，杀人如麻。锦城虽云乐，不如早还家。蜀道之难，难于上青天，侧身西望长咨嗟。(188)

李白出蜀乃由水路经三峡至荆楚，从未有经蜀道出入关中的经历。此诗之作，如本节所论前三诗一样，是非基于身体经验的寓意之作。诗人自我亦未戏剧化为诗中“扞参历井仰胁息，以手抚膺坐长叹”的“远道之人”。相反，在此诗中，此被一般化了的“远道之人”是被诗中说话人规劝的对象。后者化身为看尽历来蜀道生命悲剧的世故老者。这一手法直接影响了中唐孟郊的《峡哀十首》，后者亦为非基于身体经验的寓意之作。(189)《蜀道难》所寓者为何？却众说纷纭。有谓谏阻玄宗幸蜀者，有谓讽严武镇蜀危房琯、杜甫者。但正如詹锳所力辨，据殷璠《河岳英灵集》之序，此诗之作不可能晚于玄宗朝癸巳年(190)，即天宝十二载(752)。安旗以此篇与白初入长安诗《上安州裴长史书》、《梁甫吟》、《忆旧游赠江阳宰陆调》、《行路难》其二参读，判定其内容为诗人感叹自身初入长安遭遇仕途坎坷之作。(191)此说与孟棨《本事诗》及《唐摭言》所记太白初至京师出此诗与贺知章一事在时间上相合。(192)此诗当以蜀道险阻喻写君门九重不可通，仕路蹭蹬不可行。

然而，这些诗虽为寓意之作，却不同于西方文学中的allegory。或

者说，中西文学中的寓意传统很不相同。正如中国思想强调形上、形下之一贯不同于西方强调形上/形下之隔绝一样，中国文学亦彰显寓意作品的意义并非必自表层与深层二元分离的结构中去开掘。这当然可以从古人所说的“兴”义的“隐”与“广”去理解。但诗“兴”的“隐”与“广”实际上涉及了浦安迪（Andrew H. Plaks）比较中、西寓意文学时所说的喻面与本面是否分离的问题，他写道：“在中国观念中，所有真实皆存在于同一层面，寓言作品所指的另一意义就不必在两个分离存在面间的相应点处垂直地（vertically）向上寻找，而应在不断开拓的视境的广度中寻找。更为重要的是，中国寓言结构喻体象征关涉到的真理之隐秘形态，绝不应被认作为隐喻（metaphor）的相似—差异关系，而应作为转喻（synecdoche，或译作替代）的平行延伸。”⁽¹⁹³⁾浦氏对中国寓意作品的辩说，不妨以明末诗学大家王船山的话“诗者幽明之际者也”⁽¹⁹⁴⁾去概括。认识到中国寓意文学的这一本质，在诠释李白这些具寓意的山水书写时，就不会到“另一层面”去索求意义，就不会忽略诗所书写的此一图景本身，不会因汲汲于索解作品的个别意象的寓意而肢解山水图景的整体，因为如蔡瑜论李白《远别离》一诗所说，寓意之作“当然可以兴起许多现实处境的联想，但都不易凿实而言，因为李白的兴感呈现出回返本源的质性，难以落实于比附之中。”⁽¹⁹⁵⁾

由此，吾人也就不应无视李白这些寓意之作甚至孟郊《峡哀十首》中所直接呈现的山水的特殊美感了。在李白这类作品中，一再出现了东晋山水美感兴起以来少有的险恶竟至狰狞的自然山水：《鸣皋歌》中的洪波霜崖、玄猿绿黑，《北风行》中黑暗中的轩辕台上“大如席”的雪花，《公无渡河》中咆哮万里的黄河与白齿长鲸，《蜀道难》中的巉岩绝壁、猛虎长蛇……就美感而言，它们令人畏惧、憎恶和回避，是一种丑。然而这又是中国诗歌山水书写中此前罕见的崇高感的源泉。康德说：“假使自然应该被我们评判为崇高，那么，它必须作为激起恐惧的对象被表象着”，必须让人觉得，“在和它们相较量里，我们对它们抗拒的能力显得太渺小了。”⁽¹⁹⁶⁾李白似乎着意描写人类在险恶自然山水中的渺小、无助和绝望：披发狂叟溺死而流海湄，挂胃于长鲸白齿；远道入人蜀，嗟叹于巉岩之下：蜀道之难，难于上青天！……这里难道尚剩余着崇高感所必须有的人类在“心内发现的优越”，“抵抗的能力”，以及与自然威力较量的“勇气”⁽¹⁹⁷⁾么？其实，在诗人似乎悲怆的调子里，在在又

有对人类抵抗和勇气的赞颂：黄河上冒死渡水的狂痴老叟、在地崩山摧之中以生命开辟蜀道的五丁壮士、宁居险山恶水而不桎梏于轩冕的归隐者，甚至在“黄河捧土尚可塞，北风雨雪恨难裁”这一语称含混之呼喊背后的思妇或诗人，无一不在悲剧地体现了这样的勇气！

而且，吾人对于《蜀道难》这一表面上全然悲观调子的作品，尤要留心其语句里时时透显出的类似西欧十七、八世纪诗人描写阿尔卑斯雪崩、深壑、冰川等凶险自然现象时的感觉——以矛盾修饰语表达的“快乐的恐怖”或“恐怖的喜悦”。(198)这种与恐怖俱生的快感和喜悦是吾人在楚辞《招隐士》以及《招魂》、《大招》和后来柳宗元的《囚山赋》、

《与浩初上人同看山》、孟郊的《峡哀十首》、韩愈的岭南之作中所难以感受到的。如歌咏边塞兵戎之地的岑参一样，李白着意在使环境的险峻艰危成为一道壮美风景：“上有六龙回日之高标，下有冲波逆折之回川。黄鹤之飞尚不得过，猿猱欲度愁攀援”，“连峰去天不盈尺，枯松倒挂倚绝壁”，“一风三日吹倒山，白浪高于瓦官阁”(199)，甚至“燕山雪花大如席，片片吹落轩辕台”都透出一种悲壮，这里有对人类勇敢和耐受力的考验，有对生存意志的挑战【图十五】。前节曾讨论李白山水书写彰显动力，这在本节讨论的诗篇中尤为显豁。《北风行》有“北风号呼天上来”，《蜀道难》有“飞湍瀑流争喧豗，砅崖转石万壑雷”，《公无渡河》有“黄河西来决昆仑，咆哮万里触龙门。波滔天，尧咨嗟……”，《鸣皋歌》有“霜崖縞皓以合沓兮，若长风扇海，涌沧溟之波涛。玄猿绿罽，舔舐峯岌。危柯振石，骇胆栗魄，群呼而相号”……在大自然中这些狂野无序现象里体现着康德所谓“力学的崇高”。尤有甚者，这一“快乐的恐怖”的崇高感其实更来自诗句本身所透出的诗人自身的激昂气势。



图十五 罗聘《剑阁图》

李白这些诗作皆以杂言体写成，这在盛唐五七言律诗的时代并不是一种流行的诗体。⁽²⁰⁰⁾然此一体却最能彰显古人论李白诗所说的“想落天外，局自变生，大江无风，波涛自涌；白云从空，随风变灭”⁽²⁰¹⁾，“如列子御风而行”，“意接词不接，发想无端，如天上白云，卷舒现灭，无有定形”⁽²⁰²⁾之特点。《蜀道难》一诗有三言、四言、五言、七言、八言、九言和十一言句，并时而有“其险也如此”、“所守或匪亲”这样全然散文化的句子出现。《鸣皋歌》不仅有四言、五言、六言、七言、八言、九言、十一言乃至十五言（“吾诚不能学二子沽名矫节以耀世兮”）句式，且有大量夹带“兮”的楚辞句式，句中停顿亦多繁复。然而，诗的不可遏制的动力和气势正是由此杂沓之中奔涌出来，在此，语言是诗人生命力、呼吸活动的直接体现，即王夫之所谓“言所自出，因体因气，因动因心，因物因理”⁽²⁰³⁾。一位西方学者以为《蜀道难》中三次出现的“蜀道之难，难于上青天”分别为发端的“闭拢嘴巴的呻吟”（pursed-lip groan），中间的“想象中的旅人到达旅途最高点后逃避一般地长吐一口气”（out-of-breath exhalation that escapes when the imagined traveler has reached the highest point of his journey）和结尾的“摇头叹息”（a head-shaking sigh）⁽²⁰⁴⁾。吾人未必苟同其具体解说，却不妨肯认其自文字去再体验诗人身体中“气”之律动的思路。此中之“气”，或如《蜀道难》那样一次次蓄势，然后自高峰掷下，“飞流直下三千尺”；或如《公无渡河》、《西岳云台歌》中的黄河，卷带沙石，冲决大山，“奔流到海不复回”。这些诗当然具叙事因素，如《蜀道难》写从蛮荒、蚕丛、鱼凫到五丁开道，《公无渡河》写从河决龙门到大禹理水，《北风行》写夫君守边而亡，《西岳云台歌》叙巨灵擘山……叙事性肯定了诗具线性，而非如律诗的平衡回婉。然所有叙述又都是峰断云连，似离而合，行文中时见“飞白”。在此，诗之最要须是具充分动力的、时间的、音乐的艺术，它冲毁了律诗的建筑美，淹没了画意之“景”，而直接进入自然（诗人的和山水的）的运动之中。论乐者说：自音乐可以直接地体验感动人类的基本冲动，因为“音乐家不自觉地在这种语言中忘乎所以”⁽²⁰⁵⁾。李白正是在他的语言的声气节奏中忘乎所以。诗体的狂野无序是诗人激情奔涌的狂野无序，诗人激情奔涌的狂野无序又无不符应着凶险狰狞的原始大自然的狂野无序。正是在这里，吾人可以见识到敢与凶险、狰狞的山水一争高下的诗人人格之伟岸！若借诗人论艺的文字说明，至为透彻的是诗人以歌行议论怀素狂草的以下一段：

吾师醉后倚绳床，须臾扫尽数千张。
飘风骤雨惊飒飒，落花飞雪何茫茫。
起来向壁不停手，一行数字大如斗。
悦悦如闻神鬼惊，时时只见龙蛇走。
左盘右蹙如惊电，状同楚汉相攻占。……
古来万事贵天生，何必要公孙大娘浑脱舞！（206）

诗中“吾师醉后倚绳床，须臾扫尽数千张”，“起来向壁不停手”，“公孙大娘浑脱舞”皆是奔放不羁的身体姿势和活动。以此，“飘风骤雨惊飒飒，落花飞雪何茫茫”，“时时只见龙蛇走”，“左盘右蹙如惊电”的书势，不啻在模拟其身心生命的放逸。如果李白对怀素凭恃天纵之才醉后作狂草的赞歌中有自己“一斗诗百篇”的作诗经验，那么，最重要的即是诗句奔涌本身即如“飘风骤雨”和“落花飞雪”一般了。巴什拉说：“诗歌的形象也是一种物质。”⁽²⁰⁷⁾对李白而言，这种物质正是“气”。诗人在书写狂野不羁的江河、高耸入云的山峰之时，其实也在书写其抒情自我的狂放不羁和伟岸不群，书写着自我身体中的流荡奔腾之气！李白曾以“逸气顿挫，英风激扬”⁽²⁰⁸⁾去论诗，以“歌酣易水之风，气振武安之瓦”⁽²⁰⁹⁾去论人之气概，其本人之诗，亦当以“气”论之（况曹丕、谢赫以降，“气”早是中国文论之话语）。前引所谓“白云从空，随风变灭”，“如列子御风而行”和“如天上白云，卷舒现灭，无有定形”不就是以“气”拟其诗么？

五、结 语

李白的诗作中展开了相互睽异的山水世界：妩媚的与狰狞的，人间的与仙幻的，画意的与音乐的，清宁的与奔腾的，优美的与崇高的。如此睽异的世界似乎很难收束于一个论题之中。然而，倘若吾人愿意跳脱一般现代概念框架，就会发现：或许能收束李白如此繁复美感话语的，正是本书第二章以后和本章论证中一再出现的“气”。李白充分吸收了中国文化诸多有关“气”的义涵。吾人或许能追溯李白山水书写中的“风土性”至《淮南子·墜形训》中土地之“气”与人的气质、性格的关联，⁽²¹⁰⁾将诗人笔下的山水清境追溯至庄子的“通天下一气耳”和“虚以待物”⁽²¹¹⁾的纯气状态“心斋”，将其藉一处山水与异代诗人的“情相接”追溯至庄子以生死为气之聚散和《吕氏春秋》所肯认的精气可使人超越通常手段而相互感应。而李白的奇幻山水中仙人之出有入无，名山大岳之凝云虚构，江河之喷流，乃至诗人的如仙人乘气浮空般的视野和驱山走海的空间意识，更与道教的气说一脉相承。讨论李白愤激之作的“逸气顿挫，英风激扬”，吾人会立即想到中国文学和艺术论中的“文气”和“气势”之说，其渊源可探至各家思想甚至中医学说。⁽²¹²⁾“气”在李白山水书写的丰富表现，正体现了作为超越物质与精神分野之宇宙本原的“气”在中国文化中的丰富义蕴。作为道教徒的李白，其山水书写与作为佛禅居士的王维晚期的山水书写所表现的明显差异，可以追溯到气学所肯认的动态生命观与佛教空学观念之不同。

然而，凭借李白诗作去建构一个“气学”思想体系却终究难免牵强。因为李白关于“气”的思想来源本十分芜杂，他又毕竟不是思想家。况且，这种建构将有违本书探讨“话语”的宗旨。故而，本章最终毋宁将李白山水书写中表现出的“气”归结为一种超越物质的“物质想象”。如巴什拉所说：“通过基本的物质本原所作的这种分类同诗学的灵魂最类似。”⁽²¹³⁾“气”首先具物质本原的意味：庄子即谓“夫大块之气，其名为风”⁽²¹⁴⁾。“气”又在李白笔下化变了仙人、云雾，凝构了名山大岳。“气”又居身、心一体之中：李白诗中“逸气顿挫，英风激扬”的“气”，固然与中医学不无关联，却又使吾人想到巴什拉说过：“最

初的物质想象正是在肉体中，在器官中产生的。”⁽²¹⁵⁾而古人以“白云从空，随风变灭”，“如列子御风而行”，“如天上白云，卷舒现灭，无有定形”去描述李白诗，亦未始不是一种摄住了其诗学之灵魂的“物质想象”。虽然李白诗所体现的“气”并不与巴什拉论尼采诗化哲学体现的“气风”完全相同。巴什拉以“风”、“火”、“水”、“地”这些“物质意象”去讨论诗学、音乐学、美学和尼采的诗化哲学，为吾人作为现代人、以“气”去思索李白的山水美感话语提供了理论正当性。笔者在以“气”作为“物质意象”观察李白时，进入了这位诗人创作之原初，即如何藉“气”将自己的身体与山水世界的变化连接起来。“气”在此同时是山水的肉身，诗的肉身，亦是诗人的肉身。即如巴什拉所说：“梦想者在用世界的物质滋养自己时，他就参与了世界”，参与了世界的呼吸。⁽²¹⁶⁾李白正以逸气充盈的自我参与了生气充盈的山水。本书此前曾指出过后世山水画家如何藉气为物质因的想象，藉由水墨使身体融入烟气变灭的山水之中，⁽²¹⁷⁾讨论过鲍照、谢朓如何藉“气”的“物质想象”将存有注入“风景”的氛围里，⁽²¹⁸⁾讨论过江淹如何藉由气为物质因的想象进入“雨日阴阳之气”的九石绛霓之中。⁽²¹⁹⁾然在山水书写中，尚从未有人将以“气”展开的想象发挥得如此淋漓尽致——“气”在此不仅与山河无从分离，亦与人的呼吸，与“灵”即人的精神世界无从分离，如其形态一样，它是幽暗的、神秘的、魔幻的和诗意的，任何简单化的哲学诠释都只会令它失却灵光，意味索然。

如此发挥“气”的物质想象，李白的贡献首在使中国诗的山水书写真正走出了一般的游览、去离和栖居中的应景书写，而开启了奇幻的和令人起“恐怖性喜悦”的凶险山水。在美学上，则走出了何逊以降的画意追求，不仅书写出连续时空中人与山水风物共织的“风土”，而且开拓出崇高。庞特（David Punter）和荣格（Carl Gustav Jung）曾分别把希腊神话的两位神祇——赫尔墨斯和农神萨特恩——作为如画（picturesque）和崇高（sublime）的原型，并给出以下描述：前者“出现在我们已知的山间道路蜿蜒的风景之中”，代表了世界这样一些方面——“纯洁、永远的年轻和清新，如同全身沐浴的自恋者投给我们的一个暧昧的微笑”；而后者则代表了“寒冷和超自然的邪恶”，意味着“人力之外的食人的冲动、食人，以及控制山崩和当我们睡在寒冷的半山时折磨我们的力量”，透露出“一张固定的血淋淋露齿之笑的面孔”⁽²²⁰⁾。在人生和民族苦难中书写

山水的李白，将不乏凶险意味的崇高带进了诗国。

作为一个人的李白，又究竟钟情着上文所论三类中哪一类山水？诗人的生命故事的结局或许透露了其中消息。广德元年（763）春，周求名山、访道寻仙的李白再渡牛渚矶，至姑孰东南，盘桓良久，“悦谢家青山，有终焉之志。”⁽²²¹⁾诗人死后五十余年后，终迁葬于此山北址。青山在姑孰境内迤迳十五华里，山只比敬亭略高，最高处也只三百七十七米，远远不及与窈冥中仙界相通的太白、匡庐、泰山、华山和嵩山。然在这片丘陵之上，却是一道最长也最醒目的山岭了。姑孰一地绿野芊绵，溪河怀烟。青山南尾，有李白心仪的谢朓故宅之基和谢公池。当年守宣的小谢，亦钟情此地山水，时而五马双旌来此小住，故而有“谢家青山”之谓。诗人的“终焉之志”似在告诉吾人：其钟情的正是青皋白水、渔耕桑麻的世界。而这也正与其在功成之后扁舟投钓的梦想不无契合。

(1) 此章原载台北《台大中文学报》第44期（2014年3月），收入本书时做了修改。

(2) 李白恐因出身商贾而非士人和名不在附籍而被拒于仕途之外，详见阎琦，《李白的入仕道路和他的忧愤》，中国李白研究会、马鞍山李白研究所合编《20世纪李白研究论文精选集》（西安：太白文艺出版社，2000），页591—608。

(3) 《代寿山答孟少府移文书》，见詹锺主编，《李白全集校注汇释集评》（天津：百花文艺出版社，1996），第7册，页3982。

(4) 见《赠从弟冽》，同上书，第4册，页1825。

(5) 见《读诸葛武侯传书怀赠长安崔少府叔封昆季》、《留别王司马嵩》，同上书，第3册，页1339—1341；第4册，页2130。

(6) 《梁园吟》，同上书，第3册，页1061。

(7) 《代寿山答孟少府移文书》，同上书，第7册，页3982。

(8) 详见詹福瑞，《李白的英雄意识》，《20世纪李白研究精选集》，页609—626。

(9) 《宣州谢朓楼饯别校书叔云》，《李白全集校注汇释集评》，第5册，页2567。

(10) 《独酌清溪江石上寄权昭夷》，同上书，第4册，页1990。

(11) 《感兴》其五，同上书，第7册，页3442。

(12) 《庐山谣寄卢侍御虚舟》，同上书，第4册，页2000。

(13) 《游太山》其四，同上书，第5册，页2801

(14) 此次考察完成于二〇一三年三、四月间。关于文中使用的照片，天门山与长江一幅，如欲完全显示本章论点，应使用直升机或热气球。但本人根本没有这样的经费。水车岭一幅，是我徒步三小时在一个棘草丛生乱石遍地的洲岛上所能找到的最佳拍摄角度（同行者有一位青年摄影家高初），但仍无法显示龙舒河在前面回转九十度的情形，除非冒着相机毁坏的危險半潜入河水。这些还望读者体谅。

(15) 《草创大还赠柳官迪》，《李白全集校注汇释集评》，第3册，页1532。

(16) 同上书，第3册，页1535。关于李白的内丹观念，见此诗的杨注和朱注，同上书，第3册，页1536—1538。

(17) 巴什拉，《物质与想象》见《水与梦：论物质的想象》，顾嘉琛译（长沙：岳麓书社，2005），页2。巴什拉撰有《火的精神分析》、《水与梦》、《土地与意志的梦想》和《空气与幻想》四书，从而成就其“元素诗学”。笔者此处颇从黄冠闵《巴修拉论火的诗意象》（载《揭谛》2004年4月第6期，页163—194）、《音诗水想——伦理意象之一环》（载《艺术评论》2006年第16期，页101—124），以及“The Ethical Imagination in Bachelard's Reading of Nietzsche”（《巴什拉对尼采的解读的伦理想象》，载*Philosophy, Culture, and Tradition*, vol. 4, 2007, pp.19—30）等文章受益。感谢赖锡三先生和黄冠闵先生馈赠这些文章的复印本给我。

(18) 同上书，页4—5。

(19) 同上书，页2。

(20) 本章所以采用巴什拉“物质想象”，除了因为“气”有某种物质形态外，另一个重要考量是为第九章讨论韩愈“火的诗学”做某种铺垫。

(21) 参见和辻哲郎，《风土》，陈力卫译（北京：商务印书馆，2006），页1—17。

(22) 《李白全集校注汇释集评》，第7册，页3747。

(23) 同上书，第7册，页3736。

(24) 同上书，第2册，页571。

(25) 同上书，第2册，页903。

(26) 同上书，第6册，页3149。

(27) 《欢好曲》其二，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1056。

(28) 吴声歌曲《子夜歌·夏歌》，同上书，页1045。

(29) 《李白全集校注汇释集评》，第7册，页3734。

(30) 同上书，第7册，页3737。

(31) 同上书，第7册，页3739。

(32) 《风土》，页179。

(33) 《中国历史地貌与古地图研究》，页111。

(34) 《风土》，页16。

(35) 《李白全集校注汇释集评》，第3册，页1123，1125，1126，1132。

(36) 同上书，第6册，页2916。

(37) 同上书，第3册，页1223。

(38) 同上书，第3册，页1594。

(39) 同上书，第6册，页2872。

(40) 同上书，第6册，页2875。

(41) 宋玉，《九辩》，见崔富章、李大明主编，《楚辞集校集释》（武汉：湖北教育出版社，2003），卷一下，页2045。

(42) 据葛晓音的统计，李白的乐府诗作共一百二十二篇，竟占了初盛唐所有乐府诗的三分之一，见其《论李白乐府的复与变》，《20世纪李白研究论文精选集》，页866—884。

(43) 详见本书第四章《问津“桃源”与栖居“桃源”》。

(44) Malcolm Andrews, *Landscape and Western Art*, p.193.

(45) 此处是沿用以上引用的安德鲁对地景和环境的用法。安德鲁显然是在艺术史的范围内使用“环境”这个词。如果越出这个范围，“环境”多用以分辨尚未与生态科学、实用功利价值剥离的世界（对“环境”的这一分辨以及本章所用两个拉丁词汇 *in visu* 和 *in situ* 受知于宋刚先生，特此致谢），因此，本章以“风土”而不以“环境”指称李白山水书写中这种美感话语。“风土”强调其难以被小片切割。

(46) 转引自前川捷三，《甲骨文、金文中所见的“气”》，《气的思想：中国自然观和人的观念的发展》，小野泽精一、福光永司、山井涌编著，李庆译（上海：上海人民出版社，1990），页19—20。

(47) 《送戴十五归衡岳序》，《李白全集校注汇释集评》，第8册，页4151。

(48) 《和陶诗〈移居〉之二》，见王文诰辑注，《苏轼诗集》（北京：中华书局，1982），第7册，卷四〇，页2192。

(49) 佟培基，《孟浩然诗集笺注》，页29，34。

(50) 《李白全集校注汇释集评》，第3册，页1130。

(51) 张士范等纂修乾隆《池州府志》称“乌石水车岭在城西南六十里，唐李白所谓‘秋浦千重岭，水车岭最奇’者也，载《秋浦歌》。岭麓有文昌阁、太白楼、翰林山”。《中国地方志集成·安徽府县志辑59》，卷七，页104。陆延龄修、桂卫衡等纂光绪《贵池县志》转引《江南通志》称“（水车岭）在府西南六十里，……居民因白留题筑楼祀之”。《中国地方志集成·安徽府县志辑61》，卷三，页54。光绪《贵池县志》，卷三，页54

(52) 尹继善、赵国麟修，章士凤、黄之隽纂，乾隆《江南通志》卷十六《舆地志·山川六池州府》页二十六，《中国地方志集成·省志辑·江南》第3册（《乾隆江南通志

(一)》), 页379。

(53) 《中国地方志集成·安徽府县志辑59》, 卷七, 页99。

(54) 《李白全集校注汇释集评》, 第4册, 页1989—1990。

(55) 《秋浦歌》其九, 同上书, 第3册, 页1131。

(56) 同上书, 第6册, 页2873。

(57) 同上书, 第6册, 页2873。光绪《贵池县志》载:“康熙府志玉镜潭本属清溪之水, 故太白题为‘清溪玉镜潭’, 而其诗曰‘溪当大楼南, 溪水正南奔。回作玉镜潭, 澄明洗心魄’。言大楼, 即大楼山也, 溪水, 即清溪水也。盘回作潭, 了如指掌。宋周必大从江祖兴道院至石边, 攀缘而下, 得小舟泛清溪, 水正碧色, 下浅滩数里至玉镜潭, 水自南来, 触岸西折, 湾环可喜。潭深才二三尺, 证以李白诗, 难为实录。乾隆府志潭有二, 一在江祖潭下数里许, 唐李白名注在桃胡陂下, 今陂旧处已失, 其水下清溪为青莲旧游处。一在琅山趾, 有石刻玉镜潭三字, 旁题端平甲午毅斋陈应直书并立。旧志所载风清月皎之夜有白圆光飞映石壁者是也。其水下池口。”光绪《贵池县志》, 卷四, 页77。据《池州府志》, 琅山在府城西南七十里, 有昭明钓台。(见上引该书卷七, 页106) 此处不在清溪而在秋浦溪上, 故应排除。乾隆《江南通志》谓“万罗山在府南二十里, 旧志云与江祖石隔溪相对”(《中国地方志集成·省志辑·江南》第3册本, 页375), 又谓“玉镜潭在府西南七十里, 江祖潭数里许”(同上书, 页379), 岂不自相矛盾? 当是集纂诸书所致。本人综合乾隆《江南通志》中“大楼山在府南四十里”(同上书, 页375), 白诗“溪当大楼南, 溪水正南奔。回作玉镜潭”, 以及白诗注中“潭在桃胡陂下”几个线索, 判断玉镜潭应为峡川村西象鼻山之玉镜潭。

(58) 同上书, 第6册, 页2872—2873。

(59) 见幽兰, 《景观: 中国山水画与西方风景画的比较研究III》, 《二十一世纪》2003年12月号, 页102。

(60) 泾县地方志编纂委员会编, 《泾县志》(北京: 方志出版社, 1996), 页68。

(61) 《李白全集校注汇释集评》, 第4册, 页2071—2072。

(62) 裴斐、刘善良编, 《李白资料汇编》(北京: 中华书局, 1994), 第2册, 页728。

(63) 见谢诗《石壁精舍还湖中作》, 《谢灵运集校注》, 页112。

(64) 这是巴氏反复陈述的诗学现象学命题, 见其《梦想的诗学》, 刘自强译(北京: 三联书店, 1996), 页247—249。及《水与梦》。

(65) 《李白全集校注汇释集评》, 第3册, 页1223。

(66) 杨玉成, 《世界像一张画——唐五代“如画”的观念系谱与世界图景》, 《东华汉学》第3期(2005年5月), 页120—123。

(67) 《秋登宣城谢朓北楼》, 《李白全集校注汇释集评》, 第6册, 页3066。

(68) 《宣州九日闻崔四侍御与宇文太守游敬亭余时登响山不同此赏醉后寄崔侍御二首》其二, 同上书, 第4册, 页2064。

(69) 《与贾至舍人于龙兴寺剪落梧桐枝望□湖》，同上书，第6册，页3058。

(70) 《早过漆林渡寄万巨》，同上书，第4册，页2075。

(71) 《秋登巴陵望洞庭》，同上书，第6册，页3049。

(72) 同上书，第4册，页1960。

(73) 同上书，第8册，页4439。

(74) 梅洛—庞蒂，《知觉现象学》，姜志辉译（北京：商务印书馆，2005），页283，290。

(75) 见其《间距与之间——论中国与欧洲思想之间的哲学策略》，卓立、林志明译（台北：五南图书出版股份有限公司，2013），页59—89。

(76) 《说文解字》，页231。

(77) 《瀑布》，《李白全集校注汇释集评》，第8册，页4460。

(78) 同上书，第5册，页2266。

(79) 同上书，第5册，页2506。

(80) 同上书，第5册，页2519。

(81) 同上书，第6册，页3052。

(82) 同上书，第3册，页1135。

(83) 《陪族叔刑部侍郎晔及中书贾舍人至游洞庭五首》其二，同上书，第6册，页2902。

(84) 《秋日于太原南栅饯阳曲王赞公贾少公石艾尹少公应举赴上都序》，同上书，第8册，页4102。

(85) 《江夏送林公上人游衡岳序》，同上书，第8册，页4062。

(86) 《羽林范将军画赞》，同上书，第8册，页4087。

(87) 《秋于敬亭送从侄崙游庐山序》，同上书，第8册，页4082。

(88) 《庄子集释·知北游》，《诸子集成》，第3册，页320。

(89) 高居翰，《诗之旅：中国与日本的诗意绘画》，洪再新、高士明、高昕丹译（北京：三联书店，2012），页2—56。

(90) 《李白全集校注汇释集评》，第6册，页3229。

(91) 《世说新语笺疏》，页268。

(92) 单小青、詹福瑞点校，《唐诗合解笺注》（保定：河北大学出版社，2000），页326。

(93) 《带经堂诗话》，上册，页70—71。

(94) 《原诗》内篇下，《原诗·一瓢诗话·说诗碎语》，页30。

(95) 《李白全集校注汇释集评》，第6册，页3219。

(96) 吴修坞,《唐诗续评》,《唐诗评三种》(合肥:黄山出版社,1995),页422。

(97)《唐诗评选》卷三,《船山全书》,第14册,页1015—1016。

(98)《梦游天姥吟留别》,《李白全集校注汇释集评》,第4册,页2104。

(99)《庐山谣寄卢侍御虚舟》,同上书,第4册,页2004。

(100) 这里或许让人联想到山川与某人生命关联这样一种观念传统。如许地山所说,“孔子是颜氏祷于尼山所生底。甫侯及申伯,在《诗经·大雅·崧高》里说是由崧高山降下底。”见《扶箕迷信底研究》(台北:商务印书馆,1966),页77—78。晋氏人张亚之入蜀中七曲山避难,战死后蜀人于七曲山建祠奉祀,终使之升举为梓潼神和文昌神是特定山川与生命不朽相关联的又一例证。

(101) 详见薛天纬,《嚶嚶鸣兮,求其友声——关于李白情系谢朓的解说》,载茆家培、李子龙主编,《谢朓与李白研究》(北京:人民文学出版社,1995),页113—129。

(102)《李白全集校注汇释集评》,第6册,页3196。

(103)《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》,《谢宣城集校注》,页205。

(104) 王羲之,《兰亭诗序》,《全晋文》卷二六,《全上古三代秦汉三国六朝文》,第2册,页1609。对此文本做如此诠释,见张淑香,《抒情传统的本体意识——从理论的“演出”解读〈兰亭集序〉》,载《中国抒情传统的再发现》,下册,页639—676。

(105) 此处令人联想到英国诗人华兹华斯(William Wordsworth)旅行苏格兰时模拟古代苏格兰诗人莪相(Ossian)所写的诗歌。论者谓:“经由这一接合,他似乎继承和再生产着地方的资源,而非将旅行者的看法强加给景物。以此华兹华斯将自己放置在赐予他地方传统的过往诗人平静的发言人的位置之上。”见Tim Fulford, *Landscape, Liberty and Authority: Poetry, Criticism and Politics from Thomson to Wordsworth* (《风景、自由和权力:从汤姆森到华兹华斯的诗、批评和政治》)(Cambridge: Cambridge University press, 1996), p.191

(106)《李白全集校注汇释集评》,第3册,页1114—1115。

(107) 见《谢灵运集校注》,页191。

(108)《过彭蠡湖》,《李白全集校注汇释集评》,第6册,页3199。

(109)《太平寰宇记·江南西道四南昌县》有松门山条,谓此山“在县北,水路二百一十五里。其山多松,遂以为名。北临大江及彭蠡湖。山有石镜,光明照人。”王文楚等点校本,第5册,页2102。清《江西通志》谓“松门山在(南昌)府城北二百余里,枕鄱湖之东,两崖生松,遥望如门,故名。上有石镜,光可照人。”见《文渊阁四库全书》第513册,页258。以此,松门山在今江西永修县吴城镇鄱阳湖中,隔水与都昌县南山相望。按《江西通志》、《太平寰宇记》,石镜即在松门山。谢灵运《入彭蠡湖口》、李白《寻阳送弟昌龄鄱阳司马作》(“松门拂中道,石镜回清光”)及《过彭蠡湖》诗中石镜皆与松门并提,石镜似应在松门山。然《幽明录》谓“宫亭湖傍山间,有石数枚,形圆若镜,明可以鉴人,谓之石镜。后有行人过,以火燎一枚,至不复明,

其人眼乃失明。”《水经注》谓庐山“山东有石镜，照水之所出。有一圆石，悬崖明净，照见人形。晨光初散，则延曜入石，豪细必察，故名石镜焉。”引自《水经注校证》，页925。宫亭湖指星子县东南的鄱阳湖，松门山岛在庐山之东南，恐不至相差太远，不知《幽明录》和《水经注》二书所说“石镜”是否即松门山之石镜。未及踏访，姑此存疑。

(110) 参见拙文，“Lyric Archi-occasion: Co-existence of Now and Then,”（《抒情诗的原型场景：此刻与彼刻的共存》）CLEAR（Dec., 1993）：此一原型的极致，落在中国园林里，即成为以隐括古人诗文而标题化的“景”，游园亦是“今古相接”，即再体验该诗人心灵某一时刻。

(111) 《题张大经敬亭揽胜卷。张本宁国人，其祖墓在敬亭山下，比以使事得归展扫，为作是诗》，见钱振民辑，《李东阳续集》（长沙：岳麓书社，1997），页44。

(112) *Remembrances: The Experience of the Past in Classical Chinese Literature*（《追忆：中国古典文学中对过去的体验》）（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986），p.26.

(113) 《与诸子登岷山》，《孟浩然诗集笺注》，页19。

(114) 《子华子》，《正统道藏》，第46册，卷二，页286。

(115) 《吕氏春秋·季秋纪·精通篇》，《诸子集成》，第6册，页93。

(116) 详见泽田多喜男，《〈荀子〉和〈吕氏春秋〉中的气》，《气的思想》，页76—94。

(117) 《日出入行》，《李白全集校注汇释集评》，第1册，页472。

(118) 《天长节使鄂州刺史韦公德政碑》，同上书，第8册，页4326。

(119) 《虞城县令李公去思颂碑》，同上书，第8册，页4378。

(120) 道书中“相接”一语多有指称气之相通者，如《玉清无极总真文昌大洞仙经》卷一即有天上、地下三十六气与“人身中神气相接”（《正统道藏》第3册，页634）；《九转灵砂大丹资圣玄经》有“天气下降，地气上腾，天地相接，交感氤氲，相媾合成二气”（《正统道藏》第31册，页684）；《阴符经三皇玉诀》有“将太一真气与我真气相济……人气接天气，与天气相接而不死也”，“人按天时相接天地之气”（《正统道藏》第4册，页87，90）。

(121) 《冬夜于随州紫阳先生谿霞楼送烟子元演隐仙城山序》，《李白全集校注汇释集评》，第8册，页4144。

(122) 正如段义孚（Yi-Fu Tuan）谈到欧洲文化时所说，直至十七世纪后期，风景画出现之后欧洲文化才有了水平视界的令人信服的证据。而此前的绘画和文学则缺乏三维透视，因为宇宙观念是垂直和多层阶的。见其 *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, pp.134—135.

(123) 《李白全集校注汇释集评》，第5册，页2791—2793。

(124) 同上书，第5册，页2805。

(125) 《远游》有“思旧故以想像兮，长太息而掩涕。”汪瑗释“想像”为“凝思貌”。

见崔富章、李大明主编，《楚辞集校集释》卷一下，页1966。

(126) 本人自韩经太《善游皆圣仙——李白山水仙游诗的兴象特征与文化底蕴》一文注意到道教存思与李白这一类诗的关联，见《谢朓与李白研究》，页237—238。

(127) 《正统道藏》，第11册，页193。

(128) 《正统道藏》，第1册，页790—791。

(129) 《正统道藏》，第11册，页238。

(130) 《李白全集校注汇释集评》，第5册，页2798。

(131) 同上书，第2册，页1028—1029。

(132) 同上书，第4册，页2004。

(133) 同上书，第4册，页2105。

(134) 同上书，第4册，页2104—2105。

(135) 同上书，第5册，页2796—2797。

(136) 同上书，第5册，页2798。

(137) 同上书，第5册，页2801。

(138) 同上书，第5册，页2803。

(139) 同上书，第5册，页2805。

(140) 《元丹丘歌》，同上书，第2册，页1032—1033。

(141) 《赠嵩山焦炼师》，同上书，第3册，页1444。

(142) 《嵩山采菖蒲者》，同上书，第7册，页3628。

(143) 《说文解字》，页242。

(144) 参见麦谷邦夫，《道家、道教中的气》，《气的思想》，页255—272。

(145) 《正统道藏》，第31册，页463。

(146) 《登真隐诀》卷中，同上书第11册，页346。

(147) 《登太白峰》，《李白全集校注汇释集评》，第6册，页2965。

(148) 《至陵阳山登天柱石酬韩侍御见招隐黄山》，同上书，第5册，页2769。

(149) 《正统道藏》，第37册，页400。

(150) 《李白全集校注汇释集评》，第2册，页1026。

(151) 同上书，第4册，页2104—2105。

(152) 同上书，第2册，页1024—1026。

(153) 《金陵望汉江》，同上书，第6册，页3062。

(154) 《望庐山瀑布二首》其一，同上书，第6册，页3020—3023。

(155) 《登梅岗望金陵赠族侄高座寺僧中孚》，同上书，第6册，页3005。

(156) 《流夜郎至西塞驿寄裴隐》，同上书，第4册，页2034。

(157) 《金陵歌送别范宣》，同上书，第3册，页1092—1093。

(158) 同上书，第3册，页1093—1094。

(159) 《古风》其十，同上书，第1册，页71。

(160) 《赠崔郎中宗之》，同上书，第3册，页1488。

(161) 《古风》其三十九，同上书，第1册，页187。

(162) 《经乱离后天恩流夜郎忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》，同上书，第4册，页1680—1681。

(163) 如《真诰》卷三有“仰超琅园津，俯眄霄陵阿……乘气浮太空，曷为蹶山河。……下观八度内，俯叹风尘紫。解脱遗波浪，登此眇眇清。”《正统道藏》，第35册，页27。（《中华道藏》，第2册，页129。）

(164) 详见本书第三章：《南朝诗的空间内化》。

(165) 《太上飞行玉经》，引自《上清仙府琼林经》，《正统道藏》，第57册，页512。（《中华道藏》，第2册，页395。）

(166) 《李白全集校注汇释集评》，第6册，页2953—2955。

(167) 根据吴洲《唐代东南的历史地理》一书，“唐时州治虽为‘临海’，却名实难副，而是在临海江中腹地，有山阻隔海隅，地近始丰溪、乐安溪汇合点，上源二县即川溪名。此州境内距海较远，或地势略高。”（北京：中国社会科学出版社，2011），页323。临海东的海岸线不远即有山，海岸线唐以来变化不大。天台北杭州湾的变化，主要在北岸的不断内坍，南岸变化较小，在4世纪前曾在今观海卫与临山之间的弧线上。见中国科学院《中国自然地理》编辑委员会，《历史自然地理》（北京：科学出版社，1982），页238—242。

(168) 《李白全集校注汇释集评》，第6册，页2821。

(169) 同上书，第3册，页1567。

(170) 《文选》卷十一，第1册，页163。这是我的博士生吉凌的发现，她引证陶弘景《真诰》以天台“须对三辰，当牛女之分野，上应台宿，古谓天台”，以为天台上应三辅之星，与上应诸神祇的内地诸名山有别，从而对应东海诸仙。见其博士论文《以天台为例的中国山水美感话语研究》。

(171) 《李白全集校注汇释集评》，第5册，页2801。

(172) 同上书，第4册，页1939。

(173) 《悲清秋赋》，同上书，第7册，页3938。

(174) 中国诗歌中这个主题最早的出现是曹操的《观沧海》。其后，谢灵运《郡东山望海》并没有真正写海，而且郡东山（即今海坛山）是一座仅有32米高的小丘。谢诗《游赤石进帆海》写到海，却是扬帆而游。鲍照《蕙山被始兴王命作》有一句“临迴望沧州”，却未真正写海。孟浩然有《岁暮海上作》，应有浮舟海上的经验，然诗中并未写到海天景色，只以“昏见斗柄回，方知岁星改”和“为问乘查久，沧州复何在”述及

海天的空茫。

(175) 《李白全集校注汇释集评》，第4册，页2001。

(176) 《峨眉山月歌送蜀僧晏入中京》，《李白全集校注汇释集评》，第3册，页1203。

(177) 《与诸公送陈郎将归衡阳》，同上书，第5册，页2536。

(178) 同上书，第3册，页1147。

(179) 同上书，第6册，页3071。此诗以分类应放在第一节讨论，但就美感话语而言，置于此比较方便。

(180) 郁贤皓，《李白绝句漫谈》，见氏著，《李白与唐代文史考论》（南京：南京师范大学出版社，2008），第2册，页418—420。

(181) 《鸣皋歌送岑征君》，《李白全集校注汇释集评》，第3册，页1067—1071。

(182) 《招隐士》，《楚辞集校集释》（下），页2347，2352，2348，2355。

(183) 《李白全集校注汇释集评》，第1册，页484—486。

(184) 同上书，第1册，281—284。

(185) 安旗主编，《李白全集编年注释》（成都：巴蜀书社，2000），上册，页905。

(186) 《李白与杜甫》（北京：人民文学出版社，1972），页31。

(187) 《李白全集校注汇释集评》，第1册，页353。

(188) 同上书，页290—300。

(189) 《峡哀十首》与《寒溪九首》、《石淙十首》同为孟郊以联章形式书写山水的诗作，但《寒溪九首》和《石淙十首》却是诗人的纪游和卜居之作，诗中的“幸临虚空镜，照此残悴身”和“地远有余美，我游采弃怀”这样的句子分明显示出诗人在山水中的自我形影。而《峡哀十首》却是从未有出入三峡经验诗人的书写，诗人自我的形象如《蜀道难》一样，是一个览尽千古三峡中为“饿剑”、“齿泉”、“毒波”、“蛟虬”吞噬掉的无数生灵的世故老辈，由他向死者和后来者发出哀叹：“我有古心意，为君空摧颓。”见韩泉欣校注，《孟郊集校注》（杭州：浙江古籍出版社，2012），上册，页168，210，下册，页456。

(190) 见傅璇琮编，《唐人选唐诗新编》（西安：陕西人民出版社，1996），页107。

(191) 见《蜀道难》一诗编者按语，《李白全集编年注释》，上册，页168—170。

(192) 孟郊《本事诗》高逸第三，《本事诗续本事诗·本事词》（上海：上海古籍出版社，1991），页17。王定保，《唐摭言》（上海：上海古籍出版社，1978），卷七，页81。

(193) Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in the Dream of the Red*

Chamber (Princeton: Princeton University Press, 1976), pp.109—110.

(194) 《诗广传》卷五,《论昊天有命》,《船山全书》,第3册,页485—486。

(195) 蔡瑜,《从“兴于诗”论李白诗诠释的一个问题》,载杨儒宾编,《中国经典诠释传统(三):文学与道家经典篇》(台北:财团法人喜马拉雅研究发展基金会,2002),页135。

(196) 康德,《判断力批判》上卷,宗白华译(北京:商务印书馆,1965),页100—101。

(197) 同上书,页101—102。

(198) 参见Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite* (Ithaca: Cornell University Press, 1959), pp.271—323.

(199) 《横江词六首》其一,《李白全集编年注释》,上册,页955。

(200) 参见施逢雨,《杂言体:李白最独特一格的诗歌体式》,载周勋初编,《李白研究》(武汉:湖北教育出版社,2003),页412—445。

(201) 沈德潜,《唐诗别裁》(上海:商务印书馆,1929),卷六,第2册,页49。

(202) 方东树,《昭昧詹言》卷十二,页249。

(203) 《周易外传》卷六,《船山全书》第1册,页363。

(204) Paul W. Kroll, *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po* (Burlington: Ashgate, 2009), p.230.

(205) 勋伯格语,引自柯克(Deryck Cooke),《音乐语言》,茅于润译(北京:人民音乐出版社,1981),页327。

(206) 《草书歌行》,《李白全集校注汇释集评》,第3册,页1237。

(207) 《水与梦》,页3。

(208) 《泽畔吟序》,《李白全集校注汇释集评》,第8册,页4129。

(209) 《饯李副使藏用移军广陵序》,同上书,第8册,页4121。

(210) 《淮南子·墜形训》:“坚土人刚,弱土人脆,圯土人大,沙土人细,息土人美,耗土人丑。”《诸子集成》第7册,页60。

(211) 《庄子集释·人间世》,《诸子集成》,第3册,页67。

(212) 参见加纳喜光,《医书中所见的气——中国传统医学中的疾病观》,《气的思想》,页273—308。

(213) 《水与梦》,页4。

(214) 《庄子集释·齐物论》,《诸子集成》,第3册,页22。

(215) 《水与梦》,页9。

(216) 《梦想的诗学》,页224—225。

(217) 详见本书导论第三节。

(218) 详见本书第二章《后谢灵运的“风景”》。

(219) 详见本书第三章第二节。

(220) David Punter, “The Picturesque and the Sublime : Two Worldscape ,” *The Politics of the Picturesque : Literature , Landscape and Aesthetics since 1770* , eds. Stephen Copley & Peter Garside (Cambridge : Cambridge University , 1994) , pp.232—233.

(221) 范传正,《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑》,《李白全集编年注释》,下册,附录部分,页1836。

第六章 杜甫夔州诗中的“山河”与“山水”(1)

一、引言

本章讲述中国最伟大诗人与中国最壮丽一段河谷的相遇。

唐永泰元年（765）四月严武去世，杜甫（712—770）寻即离开成都草堂，沿岷江舟行入长江，顺江而至渝州、忠州、云安。于云安卧病数月之后，于大历元年（766）春夏之交到达夔州。杜甫在夔州不足两年，⁽²⁾却屡有迁徙，曾先后寓于白帝西阁、卜居面对白盐断崖的赤甲、鱼复浦的囊西以及白帝城东北的东屯。诗人于大历三年初出峡，大历五年（770）冬即于湘水舟船中结束了飘泊的一生。在夔州岁月则可谓其生命的杪秋。然而，这却是诗人创作生命至为旺盛的时期。即便不计入云安之什，杜甫在夔州所作诗，亦有四百三十余首，约占其全部作品三分之一。这些篇什之中，除极少数作品可以归入所谓“山水诗”外，多数是抒怀、回忆、怀古和遣兴之作。然而，夔州独特的山川地貌却构成了其雄浑的背景。

夔州地处长江三峡西大门。七千万年前的燕山以及三四千万年前的喜马拉雅造山运动中，瞿唐峡、巫山和黄陵庙背斜隆起，江流穿切三大背斜，经千万年不断冲刷、侵蚀，造就了绵延数百里的伟大地质奇观长江三峡。⁽³⁾历代对这片雄奇山水的描述是：“两岸连山，略无绝处，重岩叠嶂，隐天蔽日”⁽⁴⁾；“绝岸万丈，壁立赳赳。……砢岩鼓作，湍湑崇潏”⁽⁵⁾；“上有万仞山，下有千丈水。苍苍两崖间，阔狭容一苇。……未夜黑岩昏，无风白浪起”⁽⁶⁾；“夹江千峰万嶂，有竞起者，有独拔者，有崩欲压者，有危欲坠者，有横裂者，有直坼者，有凸者，有洼者，有罅者，奇怪不可尽状”⁽⁷⁾；“左右石壁矗立，拔地参天，如颓败白垩粉垣，连络不断”⁽⁸⁾……这是中国山与水交集的“一元两极”构架中出现的最为雄奇壮伟的景观，它不仅为神话的迷离烟云笼罩，且处处承载着历史记忆，是一片充满美学家所谓“联想”（associations）的山水。夔门在传说

中为华夏上古英雄夏禹开凿。至晚在南北朝以后，人们相信宋玉《高唐》、《神女》所赋楚王与巫山神女梦会之所阳台，以及神女化身神女峰即在三峡之中。夔府伸入大江的半岛白帝城，乃汉代公孙述为割据巴蜀据险而筑。三国时代蜀汉先主刘备兵败猓亭的一段历史，又蚀刻于夔州山水，留下了鱼复浦碛坝上的八阵图和托孤而崩的永安宫。此外，触目可见的古栈道【图一】、烽燧台，也时时昭示昔日的争战和烽烟。三峡中曾有两位楚辞诗人留下了生命足迹，其中华夏第一位真正具名诗人屈原，最终为伤悼江山即将沉沦而自沉汨罗。这一切足令杜甫在面对这一片山水时要想到兴亡浮沉。况且，诗人羁栖夔州之时，历经八年的安史之乱虽已平息，但内有藩镇割据，外有吐蕃、回纥、党项、奴隶不断侵扰国土的局面已然形成。此时的李唐王朝，不仅在二十几个月前遭受了吐蕃攻陷长安，皇帝出奔的国难，且有徐知道的叛乱以及因郭英义和崔旰二人仇隙而起的蜀中之乱。这一切，更令杜甫这样一位奉儒家之道的大诗人，在面对夔州山水之时，不可能仅仅关注一时一地之风物与一己之哀乐情怀，其诗之神思，必驰骋于大唐乃至民族的浮沉沧桑和千山万水之中。由此，形成于东晋士人游赏中的“山水”^⑨二字已不足以涵摄杜甫这一时期对山川的书写，本章提出以汉语和杜诗话语中另一词语“山河”来透视杜甫夔州诗作中山川书写的特征。然而，“山河”却并非完全独立于“山水”之外，而是与“山水”概念相互交织。诗人常常是由此地当下之“山水”而拓向千年万里之“山河”。以此，开掘出此前杨炯、陈子昂、李白在书写峡江时皆不曾臻至的境界。然而，作为中国诗歌一个肇始于东晋传统的传承者，杜甫的夔州诗中亦不乏以轻灵柔润之笔书写的山水，其与为“山河”义涵交织的山水书写构成风格上的对比。本章的讨论自提出“山河”的概念开始，揭示出杜甫对夔州的山水书写中的“抒情史诗”意味。其后，本章转向夔州地景被诗人赋予的特殊性格——悲秋之哀壑的讨论，以更深地透视“山水”/“山河”在夔州诗中的相互交织，以及诗人如何藉场所展现自身的在世存有。最后，本章以羁栖夔州之时诗人面对着其生命末期的一次危机和“启蒙或创始事件”为基点，探讨杜甫笔下具阴柔之美的山水如何在其生命危机中引导启蒙和超越。这一探讨同时展示出中国文学一个隐秘的谱系。



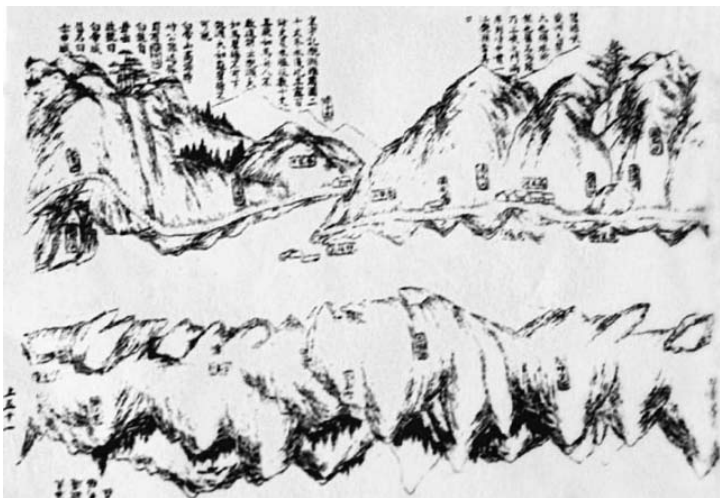
图一 瞿唐峡栈道，录自徐肖冰主编《长江》，重庆出版社，1994

二、从“山水”到“山河”

杜诗谓“白帝夔州各异城”⁽¹⁰⁾，唐时夔州府是白帝城向西北的扩展，建于北岸赤岬山（今紫阳山）⁽¹¹⁾下。夔府之南的白帝山乃北岸伸入大江的一处半岛和江矶，海拔248米，出水120余米（夏）至160余米（冬）。此山北缘以矮丘马岭与赤岬山相接，东傍即将入江之东瀼水【图二】。白帝山南大江之中，有如象如马的巨礁滟滪堆。白帝山东南约五百米即是夔门【图三】。从万年雪山奔泻而下的长江，在汇集了上游无数支流之后，冲过滟滪巨礁，旋即挤入宽不过百米甚至数十米的瞿唐峡，巨浪汹涌，涛声震天。⁽¹²⁾夔门两侧是断崖绝壁，俗称粉壁墙，或许更恰切的比喻应是浮雕壁【图四】。壁上凹凸之间似透显大匠刀法朴拙，颜色在深灰、黄和褐之间跳跃，偶尔斜掠过几痕墨绿，则是吸附泥岩顽强生长的草木。断壁之上，西对着夔门外白帝山，是孤特于众山之上的白盐山（今称赤岬山）⁽¹³⁾主峰，一如伸向苍穹的神鹰之喙【图五】。今人建造大坝已使昔日七百里三峡“夹江千峰万嶂”的景观不复得见，唯夔门一处，由于左右山崖高峻，依然保持着“两壁对耸，上入霄汉，其平如削成，仰视天如正练”⁽¹⁴⁾的地貌。大江和夔门见证着七千万年前开始的一段自然史。而对华夏民族而言，它是文化英雄大禹疏凿之迹，又是历代东锁荆楚、西控巴蜀的咽喉。杜甫在夔州居所中的两处——白帝山西南的“西阁”和长江北岸、东瀼水之西的“瀼西草堂”皆面对夔门。这是一个令人想到天地开辟和千古风流的所在。老杜夔州之作一再地写到此雄踞江山之险的白帝城和夔门：



图二 自紫阳山俯瞰白帝城、东瀼水、夔门和白盐山（赵贵林摄于1996年）



图三 白帝山、东瀼水、滟滪堆与夔门，录自光绪十五年《峡江图考》，《水志》，《中华山水志丛刊》（北京：线装书局，2004），第24册，页312。



图四 自风箱峡拍摄江轮西上瞿唐峡，已离白帝山不远（简锦松摄于1999年7月中旬，说明文字为简锦松所加）



图五 夔门粉壁墙与白盐山主峰（本书作者2014年5月摄N31°02.473'/E109°34.572'）

城峻随天壁，楼高更女墙。
江流思夏后，风至忆襄王。……
公孙初恃险，跃马意何长。(15)

这首五言八句的小诗竟提到三位帝王或僭称帝王（公孙述）的人物，他们将生命活动的印迹渗入了江流、风云，嵌入了山石之中，令民族久远

的历史依存于这片山水。再看《峡口二首》：

峡口大江间，西南控百蛮。
城欹连粉堞，岸断更青山。
开辟多天险，防隅一水关。
乱离闻鼓角，秋气动衰颜。

时清关失险，世乱戟如林。
去矣英雄事，荒哉割据心。……⁽¹⁶⁾

这一联章中，夔门据险设防或成为“控百蛮”，或成为割据一方（如公孙述）的关塞之地，由此见证了枭杰叛离和英雄征伐，天下的乱离和清宁。诗人于此闻鼓角声起，会自然地历史上枭贼的割据想到时下蜀中的崔旰之乱。诗人不只自白帝，亦自襄水之西、长江北岸的鱼复浦的襄西回首眺望瞿唐两崖，《柴门》一诗有：

泛舟登襄西，回首望两崖。
东城干旱天，其气如焚柴。
长影没窈窕，余光散咍呀。
大江蟠嵌根，归海成一家。
下冲割坤轴，竦壁攒镆鋌。
萧飒洒秋色，氛昏霾日车。
峡门自此始，最窄容浮查。
禹功翊造化，疏凿就欹斜。
巨渠决太古，众水为长蛇。
风烟渺吴蜀，舟楫通盐麻。……⁽¹⁷⁾

这是一幅凝注的静景：午后白帝山投影于江水之中，而拔江而起的夔门，则耸立于天地之间，以其如曾遭巨斧劈斩的体姿，铭刻下太古时代夏后疏凿大江、开辟和联结华夏东吴与西蜀文化的庄严时刻。在此，“造化”——长江的自然史即是华夏族的文明史。就其书写民族发祥、兴亡浮沉以及兼备个体生命时间与宇宙时间的双重向度⁽¹⁸⁾而言，此诗虽非叙事体，却具“抒情史诗”⁽¹⁹⁾的意味。同样意味又见于《瞿唐怀古》一诗：

西南万壑注，劲敌两崖开。

地与山根裂，江从月窟来。

削成当白帝，空曲隐阳台。

疏凿功虽美，陶钧力大哉。(20)

此诗三、四两句为流水对，由山根之裂而有江水自月窟而来，故虽有禹之神功，更须赖造化之力。题曰“怀古”，固然以白帝城和阳台，但大江疏流的自然史，却不仅因禹迹传说，更因哺育伟大华夏文化而成为了历史。故其所怀者，已非某一位过去的英雄。诗人在此面对着与华夏文明发祥相关的江河，铭刻着华夏东西文化交通之始的双崖，与此一文明覆盖和民族生存相关的边关要塞，以及史上枭杰叛离和帝王靖乱的土地。而且，此诗以一种非第一人称、超然于自我情感的客观口吻表述，更增强着某种“史诗”意味。书写此山此水，故着眼往往在其险峻、雄奇、凜然令人生畏之面向：

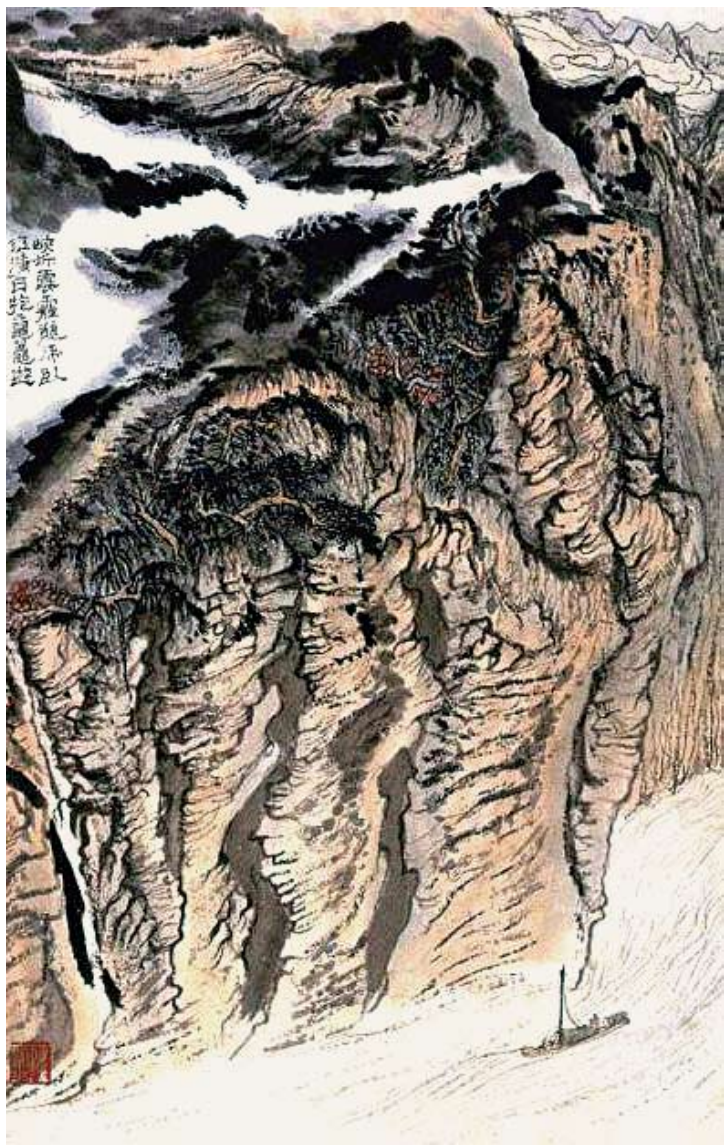
入天犹石色，穿水忽云根。

獠獯须髯古，蛟龙窟宅尊。

羲和冬驭近，愁畏日车翻。(21)

白帝高为三峡镇，夔州险过百牢关。(22)

峡坼云霾龙虎睡，江清日抱鼉鼉游。(23)【图六】



图六 陆俨少《杜甫诗意图》之一：峡坼云霾龙虎卧（睡），江清日抱鼉鼉游

诗人笔力于此不得不苍劲、峭拔和瘦硬，充满阳刚之气。如上文所引诗句，屡屡彰显动词“割”、“嵌”、“地裂”、“岸断”、“地坼”，有如以刀斧劈斫乾坤一般，全不似以柔媚之笔描摹山水。杜甫对夔州风物的书写，在此已非能被传达个人在自然风景中游赏美感的“山水”或“风景”等话语所围限。汉语和杜诗中早就铸就一个词语以概括如此情味和义涵，这个词语就是“山河”。《世说新语·言语》中以下一段文字有助于吾人理解这一词语：

过江诸人，每至美日，辄相邀新亭，藉卉饮宴。周侯中坐而叹曰：“风景不殊，正自有山河之异！”皆相视流泪。唯王丞相愀然变色曰：“当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对？”⁽²⁴⁾

此处所谓“风景”，系指个人游赏美感所投诸之自然风日；而“正自有山河之异”的“山河”，则是华夏民族世代居住的“神州”。如果说“天下”是对华夏文化世界之空间想象，“山河”则以山与河来标显此一世界在地理上之具体覆盖。“山水”与“山河”差之一字，义涵却极殊异。“山水”之“水”，为一人当下所见之水，不妨为江流之一段、湖泊之一片，甚或池之一泓。而“山河”之“河”如黄河、长江，却流经千里，贯烁古今，正如透纳（J.M.W. Turner）画笔下之泰晤士河，斯美塔纳（Bedrich Smetana）旋律中流动的伏尔塔瓦河，被赋予了民族文化血脉的意义。⁽²⁵⁾“山河”故可用来指称华夏族的广袤生存空间和悠久历史。因而，杜甫谒李唐皇室尊崇为玄元皇帝老子的天极之庙，其诗《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》遂有“山河扶绣户”⁽²⁶⁾；杜甫在长安干谒哥舒翰，赞其受命边沙，略地开土，其诗《投赠哥舒开府翰二十韵》遂有“山河誓始终”⁽²⁷⁾；安史之乱起，烽火遍及华夏，杜甫《遣兴》一诗遂有“山河战角悲”⁽²⁸⁾；长安沦陷，杜甫被囚于贼营，其诗《春望》遂有“国破山河在”⁽²⁹⁾；上元元年，李光弼破安太清、史思明，杜甫寄望王思礼、李光弼乘胜北伐，长驱燕赵，其诗《散愁二首》其一遂有“收取旧山河”⁽³⁰⁾；大历四年清明，杜甫飘泊岳州，从眼下的洞庭春光想到长安和整个神州大地，遂有诗曰“汉主山河锦绣中”⁽³¹⁾。在以上所有诗例中，“山河”都指示出华夏民族世代居住繁衍的土地和空间的义涵。它甚至比一姓社稷的“江山”⁽³²⁾意义更为宽广。杜甫自叙家世，谓：“自先君恕、预以降，奉儒守官，未坠素业矣”⁽³³⁾，“传之以仁义礼知信，列之以公侯伯子男”⁽³⁴⁾，这个世代奉儒守官之家世，本身即跨越了一姓江山。以此，杜诗中才有“国破山河在”、“汉主山河锦绣中”。其比“山水”的指涉远为宏广。杜诗中亦有“况闻山水幽”⁽³⁵⁾、“亭影临山水”⁽³⁶⁾、“山水之图张卖时”⁽³⁷⁾、“天下何曾有山水”⁽³⁸⁾，这些用法皆透露“山水”主要用于一地景物之游赏，⁽³⁹⁾后二例更直接指出“山水”是成为绘画题材的、以山与水为一元双极构架的一地游赏景物。而“山河”则不仅指示了不限一地、为华夏文明所覆盖的广袤土地，且暗示出这片土地之历经无数世代，承载着久远历史。而这常常是诗圣目中的世界。有论者谓老杜《柳司马至》一诗“地名八见，亦是一

病”。然读是诗——“有使归三峡，相过问两京。函关犹出将，渭水更屯兵。设备邯郸道，和亲遼遼城。幽燕唯鸟去，商洛少人行”(40)——正可见这位病卧孤城绝塞的诗人无时不在心忧天下。然而，“山河”可以包孕“山水”，诗人亦可自“山水”而拓向“山河”。如《晚登灊上堂》：

故跻灊岸高，颇免崖石拥。
开襟野堂豁，系马林花动。
雉堞粉似云，山田麦无陇。
春气晚更生，江流静犹涌。
四序婴我怀，群盗久相踵。
黎民困逆节，天子渴垂拱。
所思注东北，深峡转修耸。……(41)

眼前春景本颇令老杜开襟，然而却提示岁月的流逝和江山的板荡依旧，当飘泊西南的诗人将思绪转向华夏“山河”东北的风尘之时，顿感深峡拥塞遮蔽了视野。故纵然峡中窄转深閤，高崖障目，诗人的神思却时时自眼前景物拓开去，注目于万里山河。如《黄草》一诗：

黄草峡西船不归，赤甲山下行人稀。
秦中驿使无消息，蜀道兵戈有是非。
万里秋风吹锦水，谁家别泪湿罗衣？
莫愁剑阁终堪据，闻道松州已被围。(42)

此诗由峡中眼前船不归、人行稀之景入兴，一下子就拓向蜀中郭英义激起崔旰之乱，以及吐蕃兵围松州的山河图景。在此，黄草峡西和赤甲山下的寥落景象似乎成为了这幅宏大图景的转喻。又如《秋风二首》其一：

秋风淅淅吹巫山，上牢下牢修水关。
吴樯楚柁牵百丈，暖向神都寒未还。
要路何日罢长戟，战自青羌连百蛮。
中巴不曾消息好，暝传戍鼓长云间。(43)

此诗由眼前巫山秋风起兴，其“神思”继由修水关而游向吴樯楚柁航行的水路，再拓向吐蕃与羌、浑、奴刺入寇边陲的危难图景，最后回到当下

关城的戍鼓，似与远方杀气呼应。而诗人则置身于四处兵燹的山河之中。其“神思”有时亦会自太虚而俯瞰，令诗自广袤的山河图景起笔，置峡中山水景物于其中。如《虎牙行》：

北风欻吸吹南国，天地惨惨无颜色。
洞庭扬波江汉回，虎牙铜柱皆倾侧。
巫峡阴岑朔漠气，峰峦窈窕溪谷黑。
杜鹃不来猿狖寒，山鬼幽忧雪霜逼。
楚老长嗟忆炎瘴，三尺角弓两斛力。
壁立石城横塞起，金错旌竿满云直。
渔阳突骑猎青丘，犬戎锁甲围丹极。
八荒十年防盗贼，征戍诛求寡妻哭，
远客中宵泪沾臆。(44)

前四句中的四地名虎牙、洞庭、江汉、铜柱滩分处峡之东、西。以此，诗人以巨笔挥洒出万里长江阴惨惨的寒秋横披长卷。在此大江上下皆遭寒秋之风劫掠，光热不再，天地失色，高山亦败伏倾倒之际，巫峡于重峦之中更见其阴森。然而，此阴气肃杀之时，却是“渔阳突骑”和“锁甲犬戎”的得胜相庆之日。在这幅山河图景中，自青丘驰突而来的贼寇，正是欻吸南国温热和柔媚的阴惨之风，此一凄惨的寒秋图景化为了社会图景的象征。《白帝》一诗则化眼前夔门山水景象为危难中山河的转喻和象征：

白帝城中云出门，白帝城下雨翻盆。
高江急峡雷霆斗，翠木苍藤日月昏。
戎马不如归马逸，千家今有百家存。
哀哀寡妇诛求尽，恸哭秋原何处村。(45)

此诗前半写当下白帝城上下之雨景以伤山河乱象。城中屯云，城下飞雨，见城之高。由高城而俯见飞雨倾江，江助雨势，而江中涛声与云中雷霆相互激荡，哮吼之中，天地昏暗，日月无光，后四句直现生民涂炭、孀妇哀哭的图景。白帝城高已凸显诗人在暴雨雷霆之外，而以问语形式出现的“恸哭秋原何处村”一句，更暗示诗人乃于雨云之上的高处倾听。这是诗人于中原和西蜀兵乱之外，洞察山河和书写“诗史”的写照。

“山河”的观念不仅令杜甫藉由夔州一地风物而窥天下，且心系大江所承载的华夏的悠久历史岁月。浪涛中流送着一代代百姓的哀悲喜乐、风土人文：“江天漠漠鸟双去，风雨时时龙一吟。舟人渔子歌回首，估客胡商泪满襟”(46)；两岸上演着豪强间的争雄活剧：“群雄竞起问前朝，王者无外见今朝。比讶渔阳结怨恨，元听舜日旧箫韶。”(47)故而，先人在夔州和巫山一带留下的一一史迹，从传说中夏后疏凿大江留下的两崖石门、楚宫阳台，到公孙述所筑白帝城、鱼复浦碛坝上孔明所布八阵图遗迹、蜀主兵败猓亭之后托孤而崩殂的永安宫，以及先主庙、武侯祠、越公堂、昭君村、宋玉和庾信之宅，皆为诗人吟咏的题材。杜诗咏怀古迹之作凡三十篇，十一篇作于夔州。(48)这些诗作，在表达对先贤的崇敬，评议其得失，以及寄托自身壮志难酬的感叹之余，亦时时透露出对这片华夏民族世代居住、为这一文明所覆盖山河的挚情。《咏怀古迹五首》有两首写到故土山河的“去”与“归”或“还”。庾信被拘北周是“去”，赋《哀江南赋》所思是“归”，《咏怀古迹》其一故而有“词客哀时且未还”(49)。王昭君“一去紫台”是“去”，而琵琶弹出的哀怨则是思“归”，《咏怀古迹》其三故而有“环佩空归月夜魂”(50)。作赋思归和死后魂归皆因心系故国之士。同一联章中诗人一再通过摩挲这片土地来思念先贤，咏宋玉有“江山故宅空文藻，云雨荒台岂梦思”(51)，更能彰显此悲情的是其含泪摩挲蜀先主和武侯故地所发的感慨：

翠华想像空山里，玉殿虚无野寺中。

古庙杉松巢水鹤，岁时伏腊走村翁。(52)

昔日君臣际会、大业雄图，一世辉煌皆去矣，但留空山野寺、水鹤村翁一派冷清。诗人在凭吊先主、武侯时流露出的相惜之情，其实亦透出诗人在承继其所怀抱的山河之情。《武侯庙》诗有“犹闻辞后主，不复卧南阳”(53)，《谒先主庙》结以“向来忧国泪，寂寞洒衣巾”(54)。江山早已易主，所能同情共享的其实只能是同一片“山河”了。而诗人感慨武侯生不逢时的那句“运移汉祚终难复”(55)，令人想到其对自身和时代的感叹：

壮心久零落，白首寄人间。……

武德开元际，苍生岂重攀？(56)

此处不难体会到今日史家为何视安史之乱为中国中古史与近古史之“一大

界限”(57)。如此自个人遭逢推至民族命运、自眼前山水推至“山河”的诗意，在诗人悲秋之作中表现得尤为显豁。

三、秋峡与“哀壑”

杜甫大历元年春夏之交抵夔府，大历三年正月出峡，其在夔州共度过一个春季、两个夏季、两个秋季和两个冬季。然据笔者粗略的统计，杜甫的夔州诗作中，尽管有大量诗篇与季节无涉，涉及秋天的作品竟还有一百二十余篇，其中包括名作《秋兴》和《登高》。这与其成都草堂之什多咏春花春水何其不同，后者有脍炙人口之作如《绝句漫兴九首》、《江畔独步寻花七绝句》、《春夜喜雨》、《水槛遣兴》、《客至》、《春水》、《漫成二首》等等。而其漂泊湘水的最后日子的作品中，最予人印象的则是冬景，如其在潭州的绝笔——“故国悲寒望，群乌惨岁阴。水乡霾白屋，枫岸叠青岑。……”(58)——则真正是其生命世界的“终（冬）”了。

巫峡以东，曾有两位楚辞作家留下生命足迹，一位是楚辞代表作家屈原，另一位是传说中其弟子宋玉。杜甫的夔州之作中只有一次提到屈原，即《最能行》中末二句：“若道士无英俊才，何得山有屈原宅？”(59)而声誉远逊于屈原的宋玉的名字，却在老杜同期诗作中出现六次之多。(60)更有《咏怀古迹》其二专为宋玉而作，并时以宋玉自况。宋玉在诗中出现的六次中三次与“悲秋”这个题旨相关：

悲秋宋玉宅，失路武陵源。(61)

垂白冯唐老，清秋宋玉悲。(62)

摇落深知宋玉悲，风流儒雅亦吾师。(63)

最后一诗首句冠以“摇落”，隐括了宋玉《九辩》的发端：

悲哉秋之为气也！萧瑟兮草木摇落而变衰，憭栗兮若在远行，
登山临水兮送将归……(64)

子美称宋玉为“吾师”，其夔州之作中所以屡屡提及宋玉，乃因后者写下这篇对后世“悲秋”主题影响至深的辞赋作品。“摇落”这个词在夔州诗中共出现七次之多，与此义涵相近的尚有“飘蓬”，如“老去苦飘蓬”。以一位法国学者的说法，“摇落”一词指示出：“重要的既不是原因也不是结

果，而是叶片脱离树枝的转瞬即去的一刹那，它造成下一行诗中的‘惊栗’。”⁽⁶⁵⁾此即“摇落”是正被肉身当下体验着的枯萎和飘零的现象。这些个肉身，不仅是木叶，而且是人。宋玉以“悲哉秋之为气也”开篇，即申言“秋”乃一弥沦天地、令万物无从逃逸之“气”，“其杀物也，莫见其所丧而物亡”⁽⁶⁶⁾，且一体天人，一体身心。宋玉此赋的魅力，正在透过“气”，描述人随草木一起在秋风中颤抖而衰萎凋零的现象，甚或在一些描述中，吾人已无从辨分其主词究竟是草木禽虫还是人：

白露既下百草兮，奄离披此梧楸。
去白日之昭昭兮，袭长夜之悠悠。
离芳蔼之方壮兮，余萎约而悲愁。⁽⁶⁷⁾

颜淫溢而将罢兮，柯仿佛而萎黄。
蓊蓊之可哀兮，形销铄而瘵伤。
惟其纷糅而将落兮，恨其失时而无当。⁽⁶⁸⁾

霜露惨凄而交下兮，心尚幸其弗济。
霰雪雰糅其增加兮，乃知遭命之将至。
愿徼幸而有待兮，泊莽莽与壅草同死。⁽⁶⁹⁾

在“摇落”之中，宋玉与草木一体，遭摇而落者不仅是草木，且是诗人之心旌。宋玉以“离披”、“烟邑”、“淫溢”、“萎黄”等形容词去描述草木被秋风摇落的肉身，又以“惊栗”、“慄凄”、“怆怳”、“怵惕”和“时亹亹而过中兮，蹇淹留而无成”，“老冉冉而愈施”去描述人从精神到躯体的惊悚和垂沉。

从木叶被凄风摇落辞柯的瞬间——“蓊蓊之可哀兮……惟其纷糅而将落兮”，诗人会特别感受自身之去离家园。《九辩》中伴随草木的摇落，是“惊栗兮若在远行”，“怆怳恨兮，去故而就新”，“廓落兮羁旅而无友生”，“去乡离家兮徠远客”，“谓骐驎兮安归？谓凤皇兮安栖？”⁽⁷⁰⁾这样被周遭世界异化和疏离的描述。

历经摇落之后的世界显得格外空旷寂寥。伴随“沅沅兮天高而气清，寂寥兮收潦而水清”⁽⁷¹⁾的天地凄清景象，秋意又是人在生活世界中体验

的孤独和茫然：

悲忧穷戚兮独处廓，有美一人兮心不绎。

去乡离家兮徕远客，超逍遥兮今焉薄？(72)

蹇充倔而无端兮，泊莽莽而无垠。(73)

生天地之若过兮，功不成而无效。

愿沈滞而不见兮，尚欲布名乎天下。

然潢洋而不遇兮，直恂愁而自苦。

莽洋洋而无极兮，忽翱翔之焉薄？(74)

茫然和孤独亦是宋玉的秋意，故而《九辩》中“独”字凡八见。以上宋玉以“摇落”标举的秋意，不仅属于特定季节，且是人生命过程中所发生的“具体周围局境”，是诗人以其自我的外在和内在的知觉之总和——肉身——体验的现象，是诗人生命中，被诗人以其肉身活出来的秋之世界。(75)以此，此赋方如钱锺书所说，“貌写秋而实写愁，犹史达祖《恋绣衾》之‘愁便是秋心也’、或吴文英《唐多令》之‘何处合成愁，离人心上秋’”。(76)或者，借用法国学者郁白的说法，“以秋天来为‘悲’定性”。(77)老杜夔州山川书写中的秋意，乃是钱锺书论《九辩》所强调的一种特别的“事物当对”(objective correlative)(78)。

前引老杜以古人自况有“垂白冯唐老，清秋宋玉悲”一联，上句称老，下句言悲。在夔州，诗人久罹的消渴和肺气疾加剧了衰老，在此地他的左耳又忽然失聪，真正有了“死为殊方鬼”(79)的担忧。“君不见夔子之国杜陵翁，牙齿半落左耳聋。”(80)夔州之作中一再出现这种以自画衰朽形骸体现的悲惨秋意，如：

生年鹖冠子，叹世鹿皮翁。

眼复几时暗，耳从前月聋。

猿鸣秋泪缺，雀噪晚愁空。

黄落惊山树，呼儿问朔风。(81)

江涛万古峡，肺气久衰翁。……

衣裳垂素发，门巷落丹枫。(82)

北风黄叶下，南浦白头吟。
十载江湖客，茫茫迟暮心。(83)

爱日恩光蒙借贷，清霜杀气得忧虞。
衰颜动觅藜床坐，缓步仍须竹杖扶。(84)

而且，诗人是在飘泊异乡中承受衰老，正如朽叶辞柯承受衰飒秋风一般，会发出吾身何在的哀叹：

寒日经檐短，穷猿失木悲。……
天地身何往？风尘病敢辞！……(85)

乱离朋友尽，合沓岁月徂。
吾衰将焉托，存殁再呜呼。
萧条益堪愧，独在天一隅。
乘黄已去矣，凡马徒区区。
不复见颜鲍，系舟卧荆巫。……(86)

寒风疏草木，旭日散鸡豚。……
无家问消息，作客信乾坤。(87)

这种去离家园的异化感，因夔州地处汉蛮杂居的边陲而凸显。老杜夔州诗作中时时流露出身不在中原文化区域的风土疏离，所谓“形胜有余风土恶”(88)。这种厌恶会自然出现在其对峡中风物的描写中，如写其地民居则有“峡人鸟兽居，其室附层巅”(89)；写其地民俗，则有“异俗可吁怪，斯人难并居。家家养乌鬼，顿顿食黄鱼”，“瓦卜传神语，畚田费火耕”(90)。闻其地民歌，则倍感孤凄，曰：“向夜月休弦，灯花半委眠。……蛮歌犯星起，重觉在天边。”(91)《火》一诗则以大段文字描写了其地焚山烧龙以祈雨的恶俗场景：

爆嵌魑魅泣，崩冻岚阴妒。
罗落沸百泓，根源皆万古。
青林一灰烬，云气无处所。

入夜殊赫然，新秋照牛女。
风吹巨焰作，河掉腾烟柱。
势欲焚昆仑，光弥焮洲渚。
腥至焦长蛇，声吼缠猛虎。
神物已高飞，不见石与土。
尔宁要谤，凭此近荧侮。(92)

人在迟暮之年稽留于自身文化外的边陲，已如黄昏不得归巢的飞鸟。然更深一层的悲哀却是，此一流离却非由仕宦，而是他一再以阮籍自况(93)表达的“途穷”。士不得报主犹木叶不在枝柯更别是一种秋意：

江上日多雨，萧萧荆楚秋。
高风下木叶，永夜揽貂裘。
勋业频看镜，行藏独倚楼。
时危思报主，衰谢不能休。(94)

此诗造语极平实却含无限悲凉。秋夜难眠时心潮涌动，被诗人由表入里，以揽裘、看镜、独倚楼几个姿势写出。心潮却只由平常的秋雨、秋风和落叶而欻然涌起，其心底该沉淀着多深的忧愁？又如：

绝岸风威动，寒房烛影微。
岭猿霜外宿，江鸟夜深飞。
独坐亲雄剑，哀歌叹短衣。
烟尘绕闾阖，白首壮心违。(95)

又是一幅自我形象之白描：他的生命恰如江岸寒风中式微的烛火，他与岭猿江鸟度此寒夜却心系朝廷，身在天地一隅而秋夜难眠。然绝岸寒房之中，但能抚剑叹息而已。在此，吾人重睹《九辩》中的秋意：“靓杪秋之遥夜兮，心缭悵而有哀。……事亹亹而觐进兮，蹇淹留而踌躇。”(96)能将此天涯倦客的种种秋意，集中展开于峡江的苍郁雄浑景象之中的，则是被明人胡应麟誉为“古今七言律第一”的《九日》组诗其五的《登高》：

风急天高猿啸哀，渚清沙白鸟飞回。
无边落木萧萧下，不尽长江滚滚来。

万里悲秋常作客，百年多病独登台。

艰难苦恨繁霜鬓，潦倒新停浊酒杯。(97)

此诗上四写登高之所闻见，二联各就山和水作对，将《九辩》的“登山临水”铺展于瞿唐峡口的山水之中。风急、猿啸是峡中所闻，渚清、沙白则是夔门之外，长江、灩水与白帝山之间深秋潦收水清时的凄清景象。然三、四句则自眼前自传或自画像的山水背景，拓向被秋气笼罩的无边无际华夏山河，如其《写怀》其二所言：“放神八极外，俛仰俱萧瑟。”(98)罗大经谓此诗有八意：“盖万里，地之远也。秋，时之凄惨也。作客，羁旅也。常作客，久旅也。百年，齿暮也；多病，衰疾也。台，高迥处也。独登台，无亲朋也。”(99)此八意大致不出《九辩》悲秋主题的范围。然而，老杜此诗悲秋题旨的进境在于：他在此体验到的，已不仅是一己遭遇的悲凉；他之所谓“独”，亦非哀叹“无亲朋也”，他分明是携家而飘泊至此。老杜的秋意在个人的衰病久客，穷愁潦倒之外，尚有对大唐甚至华夏山河的忧患。细读“无边”和“不尽”两句，则不难体会他心系万里山河和悠远历史。他的“独”，是被抛落在一个天荒地老时代里的孤独和悲怆。

老杜作《诸将》、《八哀》不无表达这种孤独的意味，见到舞剑器的公孙大娘零落江湖的弟子亦感时抚事，触发这种身居末世的孤独感：

五十年间似反掌，风尘^湮洞昏王室。

梨园弟子散如烟，女乐余姿映寒日。

金粟堆南木已拱，瞿唐石城草萧瑟。

玳筵急管曲复终，乐极哀来月东出。

老夫不知其所往，足茧荒山转愁疾。(100)

五十年间似反掌，风尘^湮洞昏王室。

梨园弟子散如烟，女乐余姿映寒日。

金粟堆南木已拱，瞿唐石城草萧瑟。

玳筵急管曲复终，乐极哀来月东出。

老夫不知其所往，足茧荒山转愁疾。(101)

诗人感到其所处的正是一曲终人散的秋□世界。此“山河”中的秋凉意味亦是诗人于夔州精心结撰的悲秋之作《秋兴》的重要题旨。联章自夔州

和巫峡的深秋山水落笔：

玉露凋伤枫树林，巫山巫峡气萧森。

江间波浪兼天涌，塞上风云接地阴。……(102)

眼前的山水图景不啻为大唐江山乃至华夏山河形势的转喻。首二句的萧森、郁苍里，有盛运去矣的深慨；三、四句的动荡、激楚之中，不仅透示江山的板荡之局，且摹写出诗人悲怆中的心潮起伏。联章中诗人的视野不断在夔州山水和秦中两个主题性情景中闪回往还，即王船山所谓“八首如正变，七音旋相为宫”(103)。在此，地理方位成为进入诗意之钥。秦中是“正”，即如浦起龙所说，此“八诗总以‘望京华’”作主，在次章（次句）点眼”(104)。“京华”是组诗之“正”、之“主”，与鱼龙寂寞的秋江对照，诗人将一切“很容易引起读者联想到春天的景色和愉快的心情”(105)的秾丽华艳意象和词语——如“蓬莱宫阙”、“承露金茎”、“瑶池”、“王母”、“紫气”、“云移雉尾”、“日绕龙鳞”、“花萼夹城”、“芙蓉小苑”、“朱帘绣柱”、“锦缆牙樯”、“佳人拾翠”、“仙侣同舟”——都赋予了长安和秦中。巴什拉说：纯粹的回忆没有日期，却有季节。(106)然而，这些对秦中和长安的春日“季节”的书写亦如拆碎七宝楼台，甚者如“画省香炉”，“云移雉尾开宫扇”，“香稻啄余鹦鹉粒，碧梧栖老凤凰枝”，如此不连续的意象呈示，只有藉缺少严格形态变化，且又词性灵活的分析-孤立语——汉语，藉律诗的“摄取最精华处而以最简单的方法表现之”的“提示法”(107)方可以实现。而这却彰显了巴什拉所说的回忆中的“非事件性的情景”：

没有在回忆的景物中足够停留的回忆，并不是充满活力的记忆。记忆与想象的结合使我在摆脱了偶然事故的诗的存在主义中，体验到非事件性的情景。……那时，活跃在我们身心中的不是历史的记忆而是宇宙的记忆。那什么都不曾发生的时刻再次降临。(108)

《秋兴》中的秦中记忆正是这种久久萦绕诗人心头的“非事件性的情景”。所谓“画省香炉”更是如巴氏所说，以一种“奇特的气味”，“蕴藏着一个季节，一个个人的季节”(109)。这一切如仙似幻，令诗人不忍离去，却又只是神龙难见首尾，但识一鳞一爪，如何把持得住。浦起龙谓第六首首二句——“瞿唐峡口曲江头，万里风烟接素秋”(110)——“‘瞿峡’、‘曲

江’，相悬万里，次句钩锁有力，趁便嵌入‘秋’字，何等筋节”！⁽¹¹¹⁾此首次句以“万里风烟”和“素秋”将瞿唐峡口与秦中长安钩锁，然秦中与瞿唐峡口之间的“万里风烟”不仅跨越万里空间，且跨越时间。其间有长达八年的安史之乱，有长安沦陷和遍地烽火，有诗人经凤翔、同谷、成都向夔州的飘泊流离。这一切在组诗中均被压缩在“万里风烟”四字空间之中。留下的只有诗人在瞿唐峡口，透过风烟去遥望似乎不是历史的、而是永恒的（巴什拉所谓“宇宙的”）北斗下的“京华”。

“京华”毕竟是虚景，瞿唐却是实景。首篇苍郁萧森，是峡中数百里、苞天括水、自晓至暮的横披长幅。第二首是自日落至月沉、夔府江畔一角半边的清冷之景。第三首是江楼上下晴朗澄净之晨景。第四首以“鱼龙寂寞秋江冷”，第五首以“一卧沧江惊岁晚”，化峡中山水为一派空茫森漠。第七首结以“关塞极天唯鸟道，江湖满地一渔翁”，诗人从记忆中醒来，但觉置身峣峣和潏潏之中。卒章写尽秦中繁华，末以“白头吟望苦低垂”⁽¹¹²⁾束之。通观组诗，对比长安秦中这一主题性情景的渐次扩展，瞿唐可谓是逐渐黯淡沉晦乃至终归于空无。这显示诗心所系乃是京华长安。那是李唐江山的中心，汉人与五溪蛮夷杂处的夔州只是此一中心的边陲而已，正如庾信稽留北朝而心系江南一样。⁽¹¹³⁾与隐逸诗人以“朝市”、“魏阙”、“金马门”为反衬，而着意彰显山水田园价值的态度相反，奉儒守官的子美在此是以绝塞夔州江湖的寥落苍白托起长安“梦华”的堂皇富丽。

诗人对秦中和长安有太多的个人记忆。他进三大礼赋，为玄宗所奇在此。他偕友郊游，泛舟碧水在此。他被褐怀玉，四处干求，郁郁十年在此。他居官左省，朝宣政殿，入紫宸阁，得识圣颜在此。他最终因凤翔行在廷诤抗疏而被贬华州，亦在此。这些个人遭逢在组诗的其二、其三、其五、其八中被提点。长安亦寄托了诗人对国事的沉思和感伤。其四是诗人对唐开国百余年内政外防得失的冷眼观察和慨叹。其六则追咎玄宗之耽乐误国。时代的沉痛与个人遭遇的感伤一起凝结为秋日弥漫天地的忧伤。然而，除此之外，吾人亦隐隐体会到诗人对秦中支撑的“山河”的忧痛。

组诗有多处写到西汉长安，如其五出现建章宫西的承露铜柱，其七写到汉武帝为习水战所穿昆明池及池畔的织女、石鲸。这些意象当然不

妨说是在借汉言唐，影射玄宗朝的由盛入衰。然诗无达诂，毕竟亦有难下断语之处。如其五的“圣颜”，钱笺以为追思天宝未乱之前的玄宗，⁽¹¹⁴⁾但末句的“几回青琐点朝班”辄落于何处？仇兆鳌以为写“肃宗时事”⁽¹¹⁵⁾，却又与前四首所极赋的蓬莱宫阙昌和气氛不合。其七的“昆明池水”和“武帝旌旗”更难说只是影射唐世某一帝王，因为昆明池至唐已近千涸。杜诗曰：“秦中自古帝王州”⁽¹¹⁶⁾。“武帝旌旗”、“承露金茎”和“蓬莱宫阙”所转喻的，其实是以秦中为中心，耸立于华夏一统山河之上的盛世，其中由建元开始的盛世与开元盛世遥相呼应，成为历经西周、秦、汉、隋、唐华夏文明之鼎盛。职乎此，诗人之感伤亦不止于开元、天宝前后的兴衰了，此一组诗亦以此真正具有“抒情史诗”意味。方管曾以《诸将》其一中“汉朝陵墓对南山，胡虏千秋尚入关”⁽¹¹⁷⁾参读《秋兴》其六，谓：“可知所慨叹愤惋的，是周汉旧都竟遭残破，历史的光荣未能继承，不徒为有唐一代所痛。”⁽¹¹⁸⁾史家钱穆先生提示吾人“该从地理的横剖面上”，来认取当时（唐中叶后）中国史上一种空前未有之大摇动：“长安代表周、秦、汉、唐极盛时期之首脑部分，常为中国文化之最高结集点。自此以后，遂激急堕落，永不能再恢复其已往之地位。”⁽¹¹⁹⁾中国黄河流域之文物气象，已耗竭不振，即便中部洛阳亦不够再做文化、政治的中心点。而这一切即肇自安史之乱。以致逆溯中国后世病象，“推之最远，至于中唐安史之乱以来而极”。⁽¹²⁰⁾这是为何杜甫要以秦中长安为此联章之“正”、之“主”——其以最伟大诗人的敏感，在此感到了以秦中为中心的“山河”之中已透出萧瑟秋意，若套用宋玉的话，则是“时亹亹而过中兮”。

汉唐盛世去矣——“鱼龙寂寞秋江冷”——这就是老杜当下自山河体悟的秋意。悲怆之至，他才会发出“卧龙跃马终黄土”⁽¹²¹⁾、“孔丘盗跖俱尘埃”⁽¹²²⁾的灰心之叹。而他这位依然叹世的儒者，则如被抛在摇落群芳之后格外空旷寂寥的世界里。如果说宋玉和老杜抒情作品以秋意标举的美学意义的悲剧性，令人联想到文学人类学家弗莱（Northrop Frye）四季模式中秋与悲剧的对应，那么这个悲剧世界里的英雄也同样以孤独为特征。夔州之作出现的诗人自画像一再彰显着自身的渺小和孤单——“身世双蓬鬓，乾坤一草亭”⁽¹²³⁾，“天畔群山孤草亭，江中风浪雨冥冥”⁽¹²⁴⁾，“江湖满地一渔翁”⁽¹²⁵⁾——诗人的“一”和“孤”，是以莽莽无垠的“乾坤”、“群山”、“冥冥风浪”、“江湖满地”衬托的。《白帝城最高

楼》更集中表现了一种孑然于历史中的孤独：

城尖径仄旌旆愁，独立缥缈之飞楼。
峡坼云霾龙虎睡，江清日抱鼉鼉游。
扶桑西枝对断石，弱水东影随长流。
杖藜叹世者谁子？泣血迸空回白头。(126)

白帝山最高处也仅海拔248米。但此诗却以想象展开了诗人极其广袤的视野。浦起龙谓：“‘峡坼’、‘江清’之外，‘西枝’、‘东影’之间，此中有无数起倒，无限合离，皆于‘独立’时览之，是以‘叹世者’悲之也。”(127)所谓“无数起倒”、“无限合离”正是华夏山河所历经的代代治乱兴亡。诗人使用“龙虎”、“鼉鼉”，甚至“扶桑”、“弱水”这些超自然意象，以表现一种高踞当世之上，缥缈于天际，以雄视古今的视野。诗人“独立”于此，令人想到弗莱自西方悲剧英雄形象中领略的一种吊诡：其“立于命运之轮的顶端，居于地上的人类社会与更伟大的天空之间”，与常人相比，异常伟岸；在神祇和命运面前却如此渺小。(128)但“渺小”的杜甫此刻面对的则是此一山河的历史，其中沧桑，击目惊心，怆人之深，只能语以“泣血迸空回白头”。这里升起一种特别的崇高感，放翁所谓“荆卿之歌，阮嗣宗之哭，不加于此矣”。(129)此诗是老杜著名的拗律之作。音节和句法之“拗”在此正表现了诗人之孤独和执拗。

杜甫以“哀壑”(130)一词，以状此予其以悲秋诗意的山河一隅夔峡。如《王兵马使二角鹰》一诗有：

悲台萧飒石龕崕，哀壑杈枒浩呼汹。
中有万里之长江，回风滔日孤光动。……(131)

断崖乱木之间，兼疾风萧瑟，大江涌动，起伏不定，夕阳难驻，碎光明灭，真有衰意。此外尚有：

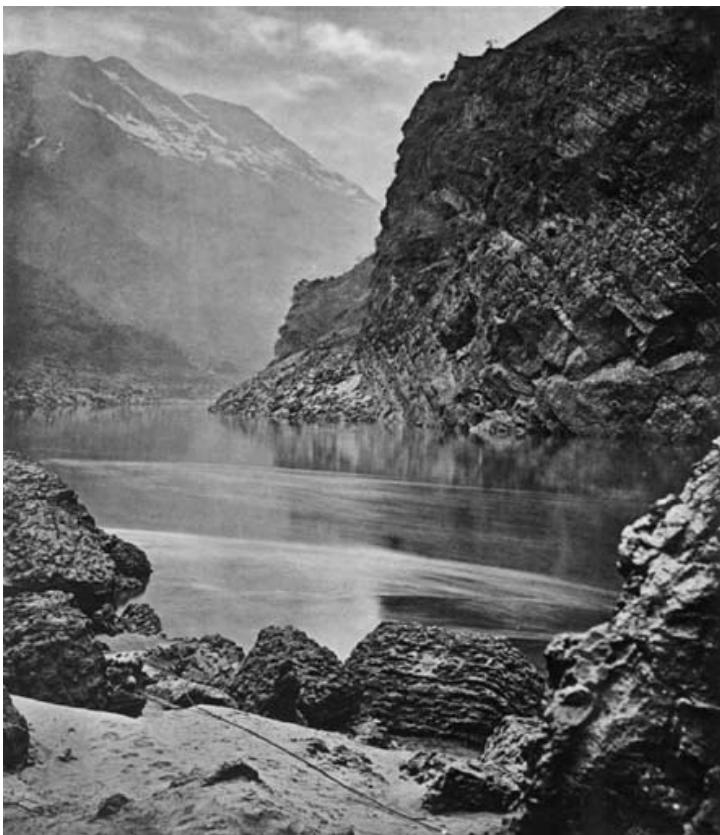
秋风动哀壑。(《壮游》)(132)
巫峡清秋万壑哀。(《诸将》其五)(133)
哀壑无光留户庭。(《覃山人隐居》)(134)

“哀壑”为秋气萧森所凸显，却又不妨说衰秋才彰显了夔峡地景的性格。

盖所谓“白帝城”，固以公孙述据西方僭伪称帝而得名，然白帝者，司秋之神也。老杜以穷愁衰病之身羁栖于此，以伤山河兵燹之心觐面之，夔峡之肃杀象益显。其夔州诗秋之现象学主要开显了夔峡的三种质感。首先是夔州之荒远闭塞。老杜在诗中不断以“绝塞”、“绝域”、“荒城”、“孤城”、“乌蛮北”、“殊方”、“荒戍之城”指称夔州，透显这本是一令他疏离异化的空间。其次是峡江数百里两壁夹峙，上入云汉的地貌环境。刘宋盛弘之这样描述：

自三峡七百里中，两岸连山，略无阙处，重岩叠嶂，隐天蔽日。自非停午夜分，不见曦月。(135)

老杜诗笔之下，峡江两岸地势是“天壁”、“断壁”、“绝壁”、“江壁”、“竦壁”、“断崖”，并以“地与山根裂……削成当白帝”、“入天犹石色”、“叠壁排霜剑”(136)、“荒戍之城石色古”(137)、“悲台萧瑟石龕嵒”、“地坼江帆隐”(138)、“猿鸟千崖窄”(139)描写在背斜隆起和江流穿切基础上形成的断岸千寻和角砾岩地貌之峭折、瘦硬和苍老的性格，其中透显肃杀之气【图七】。而峡隘天窄的地貌更被赋予郁苍阴沉的意味：



图七 巫峡中两壁夹峙的地貌（John Thomson摄于1872年，录自《中国和中国人的影像》*Illustrations of China and Its People*，徐家宁译，桂林：广西师范大学出版社，2012）

下冲割坤轴，竦壁攒镞。𨮒。
潇飒洒秋色，气昏霾日车。(140)

峡束沧江起……拂云霾楚气……(141)

故园不可见，巫岫郁嵯峨。(142)
巫峡阴岑朔漠气，峰峦窈窕溪谷黑。(143)

老杜笔下“哀壑”的“去白日之昭昭兮”的悲秋之气，正得诸此森耸江山之助。而此“哀壑”的激楚凄厉，则为萦绕峡谷的猿啼所渲染。人类对峡江中此一特别声象的情感反应，亦早为盛弘之措意：

每至晴初霜旦，林寒涧肃，常有高猿长啸，属引凄异，空谷传

响，哀转久绝。故渔者歌曰：“巴东三峡巫峡长，猿鸣三声泪沾裳。”⁽¹⁴⁴⁾

老杜笔下的夔峡猿啼此起彼伏：“殊方日落玄猿哭”⁽¹⁴⁵⁾、“风急天高猿啸哀”、“峡口惊猿闻一个”⁽¹⁴⁶⁾、“听猿实下三声泪”⁽¹⁴⁷⁾、“啼猿僻在楚山隅”⁽¹⁴⁸⁾、“泉源泠泠杂猿狖”⁽¹⁴⁹⁾、“穷猿号雨雪”⁽¹⁵⁰⁾、“江猿吟翠屏”⁽¹⁵¹⁾、“穷猿失木悲”⁽¹⁵²⁾、“猿鸣秋泪缺”、“江猿应独吟”⁽¹⁵³⁾、“窄转深啼狖”⁽¹⁵⁴⁾……老杜不仅以对山河的悲怆之情提举了宋玉的悲秋题旨，且以其笔下雄峻森耸的夔峡地景风物丰富了悲秋之意象。

四、转“情”为“美”的“山水”

杜甫羁留夔州的诗作中至少五次表达了死亡临近的预感。⁽¹⁵⁵⁾他一再以诗悲秋叹老、伤世怀旧，恐亦由此一预感而起。在夔州诗中，他又一再地写到中夜不眠：“露下天高秋水清，空山独夜旅魂惊”⁽¹⁵⁶⁾，“中夜江山静，危楼望北辰”⁽¹⁵⁷⁾，“西阁百寻余，中宵步绮疏”⁽¹⁵⁸⁾，“高风下木叶，永夜揽貂裘”，“江喧长少睡，楼迥独移时”⁽¹⁵⁹⁾，“夜深坐南轩，明月照我膝”⁽¹⁶⁰⁾……诗人何以不寐，虽然有他一再以“不眠忧战伐，无力正乾坤”⁽¹⁶¹⁾、“赤眉犹世乱，青眼只途穷”⁽¹⁶²⁾等等诗句陈说的无从以身许国，扭转乾坤的焦虑，亦有因功名未建而对自我生命意义的纠结：

乱代飘零余到此，古人成败子如何？⁽¹⁶³⁾

凄其望吕葛，不复梦周孔。⁽¹⁶⁴⁾

迟暮堪帷幄，飘零且钓缗。⁽¹⁶⁵⁾

身许骐骥画，年衰鸳鹭群。⁽¹⁶⁶⁾

长为万里客，有媿百年身。⁽¹⁶⁷⁾

此身未知归定处。⁽¹⁶⁸⁾

可以推想：一旦直觉到死亡濒临，此壮志难酬的悲慨之情自会格外强烈。综合以上种种，不妨说：诗人杜甫的生理和心理生命于羁栖夔州期间，正经历着一个特殊危机。这种危机，按荣格（Carl G. Jung）派心理学家的说法，即发生在生命的每个重要关头的“启蒙或创始事件”（initiation），由本我（self）与自我（ego）的冲突构成。⁽¹⁶⁹⁾在夔州期间老杜生命中正横着这样一道门槛：在“凄其望吕葛”，“迟暮堪帷幄”已然成为不可改变的命运之后，这位曾以“致君尧舜上，再使风俗淳”⁽¹⁷⁰⁾立命的儒者，能否重建其生命的意义？老杜显然是从诗人生涯去努力的。在此期间其于诗用功之勤，作品之夥，前所未有。以致无物不可入诗，无时不在用思，自谓“登临多物色，陶冶赖诗篇”⁽¹⁷¹⁾，“他乡悦迟暮，不敢废诗篇”⁽¹⁷²⁾，“病减诗仍拙，吟多意有余”⁽¹⁷³⁾，“陶冶性灵在底物，新诗改罢自长吟”⁽¹⁷⁴⁾。其诗艺亦以此而臻新境，故能“晚节渐于诗律细”⁽¹⁷⁵⁾。又如黄山谷所评：其时之作终能“不烦绳削而自合”，“简易而大巧出焉，平淡如山高水深，似欲不可企及”⁽¹⁷⁶⁾。而夔州

之什的风格，在雄浑悲凉之余“萧淡婉丽”(177)，“更多地收起了自身的棱角，而表现出对喜剧因素的倾心”(178)，似乎亦表明：他跨越了这道生命意义再创始的门槛，完成了又一次超越。回到本章的题目，在夔州诗作中，尚有另一类意义的“山水”书写，令诗人于夏后、蜀汉先主、“吕、葛”的具阳刚之气的山河外，亲近更为阴柔的山水，如：

返照斜初彻，浮云薄未归。

江虹明近饮，峡雨落余飞。(179)

对比森耸郁苍的深峡哀壑，此诗以天之“彻”，云之“薄”，虹之“明”，雨之“余”，呈现一幅明丽的江上晚晴图，而长虹垂饮大江的一笔，更见眼前景物之女性清媚。(180)另一幅晚照图是：

反照开巫峡，寒空半有无。

已低鱼复暗，不尽白盐孤。

荻岸如秋水，松门似画图。(181)

论者谓：“曰‘暗’、曰‘孤’、曰‘如’、曰‘似’，皆半无半有景色”。(182)不仅如此，诗人视线于三、四自“鱼复”移至“白盐”，五、六自近之“荻岸”至远之“松门”，以及诗中“开”、“半有无”、“已低”、“暗”、“不尽”这些词语，在在渲染着山水之中渺茫、疏旷的空白。而“已低”、“不尽”、“如”、“似”这些词语又在商略中见豫豫从容之致。诗境故而似由柔柔淡墨晕染而成。对比面对千古山河时笔力有如刀劈斧斫般的苍劲和瘦硬，诗人笔致于此真可谓轻灵柔润。类似的例子又如：

江云飘素练，石壁断空青。(183)

这里略去细节，笔墨之迹交融，空青森漠之中，但一抹烟云、一痕断壁而已。而以下这首七律则不乏细节的点缀：

暮春三月巫峡长，晶晶行云浮日光。

雷声忽送千峰雨，花气浑如百和香。

黄莺过水翻回去，燕子衔泥湿不妨。

飞阁卷帘图画里，虚无只少对潇湘。(184)

此诗应作于白帝山西阁。飞阁卷帘，风物入轩，本是天然图画。然诗笔

在此倏捷而一气旋转，中对仗二联之中，极尽一时风物变化，三句千峰雷雨自高而下，四句花香四处流溢，是长景、大景。五、六则入纤小，随意点缀：黄莺过水，燕子衔泥，一畏雨，一从容，对而不见其用力，正黄生所谓“不衫不履”。诗笔佻脱之中，见诗人一心轻松，故末句以一“只”字说不见潇湘之事。《晓望》虽然也写秋日，却无“哀壑”的悲凄黯淡之情：

白帝更声尽，阳台曙色分。

高峰寒上日，叠岭宿霾云。

地坼江帆隐。天清木叶闻。(185)

这是黑夜与白日的交割时分，诗依时序，自拂晓更声、正东方向白盐山西南崖楚阳台的曙色、高峰日出而展开，这是充满希冀的引颈之望。纵然岭上宿霾仍在，然天清气净，山水历历，展现出静穆而令人神清的峡江。以上诸诗中，老诗人不仅对眼前风物拥一片缱绻之情，且诗中所写——无论是峡江晚晴中长虹垂饮，或者返照夕霏中江岸的出有入无，或者对岸的一抹烟云、一痕断壁，或者三月雨景中的莺燕，或者黎明之际高峰上的初日——皆是诗人作为存者当下一刻之一瞥，此一山水，遂与标显历经无数世代、不限一时一处的美感、为华夏文明所覆盖的广袤“山河”不同。它更关注一处山光水色因季节朝暮风云雨雾的变化。倘以老杜的诗句说，则是：

江城含变态，一上一回新。

天欲今朝雨，山归万古春。(186)

这里的“山”，不妨即是“山河”之“山”，而瞩目今朝雨中山色变化的诗人，却时而仍能在衰迈和飘泊之中，将山水美感自愁怀分割出来，其诗有：“远游虽寂寞，难见此山川”(187)，“风月自清夜，江山非故园”(188)，“瘴疠浮三蜀，风云暗百蛮。卷帘唯白水，隐几亦青山”(189)……纵遭万般不幸，眼下自有山川之奇，风月之清和白水青山之适人之兴。回到上文所论老杜羁留夔州时的生命危机及本我与自我的冲突的讨论，吾人在此分明感受到一种特殊的“阴阳调和”。这是在世俗的建功立业与更恒久的诗之生命之间，在阳刚的夏后、蜀汉先主、“吕、葛”与巫山神女之间，在以“竦壁”、“断崖”、西南万壑汇注的大江所代表的雄奇

山河的崇高与南国山水的阴柔之美之间建立新的平衡。这一具阴柔之美的山水，被峡江之中为神话所笼罩的一道特别的风景所象征，即杜甫夔州诗中反复写到的自巫峡内神女峰和夔州奉节楚宫阳台山⁽¹⁹⁰⁾之间飘洒的雨：

晴浴狎鸥分处处，雨随神女下朝朝。⁽¹⁹¹⁾

风吹苍江树，雨洒石壁来。……

楚宫久已灭，幽佩为谁哀？……

冥冥翠龙驾，多自巫山台。⁽¹⁹²⁾

鸣雨既过渐细微，映空摇扬如丝飞。……

舞石旋应将乳子，行云莫自湿仙衣。⁽¹⁹³⁾

飘零神女雨，断续楚王风。⁽¹⁹⁴⁾

楚雨石苔滋，京华消息迟。……

神女花钿落，鲛人织杼悲。⁽¹⁹⁵⁾

春雨闇闇塞峡中，早晚来自楚王宫。……⁽¹⁹⁶⁾

峡中这样的飞雨，必定细微如丝，飘零而充满哀怨。否则，诗人就要质问“干戈盛阴气，未必自阳台”⁽¹⁹⁷⁾了。这样轻柔的雨令诗人想到巫山神女仍步裔裔乎云中，暝忽之中甚至可以聆其环佩之声，嗅其衣袂和花钿之香。如斯考弗（Edward H. Schafer）在统论唐诗中巫山神女时所说：在此，人们很难辨分：“这是神女的雨还是神女就是雨？究竟雨势云姿被视作神女的直喻？抑或其神秘性或真实存在的确认？”⁽¹⁹⁸⁾神女的传说出自宋玉的《高唐赋》中宋玉对楚襄王叙说的楚怀王梦中所遇：

先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人，曰：“妾巫山之女也，为高唐之客。闻君游高唐，愿荐枕席。”王因幸之。去而辞曰：“妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨。朝朝暮暮，阳台之下。”⁽¹⁹⁹⁾

悲秋的主题之外，老杜一再征引宋玉，这次是体现诗、骚之后“诡滥”的

宋玉，即“一种无意于体现主持公共道义的写作歧向”的宋玉。(200)这里所说的巫山，近代学者闻一多和钱穆，皆以为不在夔州，而应在峡外湖北随县或古时云梦之中。(201)刘刚在闻、钱二说的基础上，分析了《高唐赋》中描写的巫山七大特点和楚国史料，以为今武汉西的仙女山即古之阳台山，最可能是宋赋所涉之巫山。(202)然而，这却不是杜甫写作夔州之什时所面对的话语事实。(203)杜甫诗中巫山的地理位置，乃基于《文选》李善注《高唐赋》所征引的《汉书注》：“巫山在南阳郡巫县”(204)以及酈道元的《水经注》。酈氏在引述宋赋的阳台、朝云庙后下接“其间首尾百六十里，谓之巫峡，盖因山为名也。自三峡七百里中……”(205)。杜甫居夔期间尽管屡次迁徙，但在大历三年元月之前，似乎并未进入巫峡。而神女峰【图八】则在瞿唐峡东的巫峡之中，距夔府50公里。但诗人依然自高崖云端上飘洒的雨丝中隐隐感觉到神女的声音。而且，甚至如襄王一样，他还梦到了她。老杜《奉酬薛十二丈判官见赠》一诗中间有这样一段文字：



图八 巫山神女峰 巫山县旅游局邓宏斌、黄正平/摄

卧病识山鬼，为农知地形。
谁矜坐锦帐，苦厌食鱼腥。
东南两岸坼，横水注苍溟。

碧色忽惆怅，风雷搜百灵。
空中右白虎，赤节引娉婷。
白云帝里女，嚬雨凤凰翎。
襄王薄行迹，莫学冷如丁。
千秋一拭泪，梦觉有微馨。
人生相感动，金石两青荧。.....(206)

赵次公谓“此篇在集中极难解者”(207)。有注家甚而谓“通不可解”(208)，“文章错乱，不甚可了”(209)，乃至“当存而不读可也”(210)。更有谓“碧色忽惆怅”至“梦觉有微馨”一段为“托峡中神女之事以比君臣相遇之道”(211)者，有谓乃“以终前段卓氏之意”(212)者。此诗因薛判官赠诗而作，前既言薛氏志在鸛夷，(213)故此诗“碧色忽惆怅”以下不可谓君臣之道明矣。此段与薛氏新娶新寡“卓氏”固有呼应，却如朝鲜李植所说：“其间插得寡女、神女两段者，必薛新娶，杜亦有巫山之梦，特闺阁语褻，不欲彰说，髣髴言之。”(214)或吴瞻泰所谓“幻出一梦.....乃现身说法，为薛解嘲也”(215)。此说根据乃在此诗起以“忽忽峡中睡，秋风方一醒”。如浦起龙注谓。“此段猝难捉摸，不知根已伏于‘峡中睡’句内，而感梦事，亦在夔为本地风光。”(216)这一段故而是倒叙因新婚薛郎到来而中断的梦境。其意乃如冯班所说：“言我在峡中，辛苦为农，犹不免结梦阳台，有襄王之遇。盖精灵感动，金石为开，人固能无情乎？”(217)以此为薛氏解嘲。而此终若金石之不移之情，即赵次公所说：“亦诗之情也。”(218)老杜梦中这位天帝的季女瑶姬，在白虎赤节的护拥之下，于漫天吹洒着五彩凤翎一般的雨丝（这正是诗人寤时能从中感受到“幽佩”、“花钿”、“仙衣”飘飘的雨丝）之中扬其衣袂。这位神女怪襄王一去不返，更谴责如丁令威那样去家为仙的不义之人。而仰慕宋玉“风流儒雅”的老杜，不唯对宋玉“怅望千秋一洒泪”，亦在千秋之下，拭泪呼唤这位天上风雷之中的有情之人。诗人梦醒，神女閤然不知去处，然诗人仍沐在其如兰的气息之中。这是怎样一个梦境？穷愁衰病的老诗人何以有这样一段缱绻之思？笔者以为这位有特定身份的神女瑶姬的真正身世，根据荣格派心理学人格发展的学说，乃是深植于这个文化“集体无意识”中的“原型”（archetype）。在中国诗人的梦幻中，这个神女曾一再地出现。

与此刻老杜笔下神女相近的最早一例，是宋玉的《高唐赋》。此赋同时又以最大篇幅铺写了巫山的山水风物，成为中国文学中以大段文字“由状物进而写景”⁽²¹⁹⁾的最早范例。然而，人们或许未能注意二者之间有一种近乎神秘的关联。且看此赋在“‘妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨。朝朝暮暮，阳台之下。’旦朝视之如言，故为立庙，号曰‘朝云’”之后的文字：

王曰：“朝云始出，状若何也？”玉对曰：“其始出也，𩇔兮若松。其少进也，晰兮若姣姬。扬袂鄢郢，而望所思。忽兮改容，偁兮若驾驷马，建羽旗。湫兮如风，淒兮如雨。风止雨霁，云无处所。”王曰：“寡人方今可以游乎？”玉曰：“可”。王曰：“其何如矣？”玉曰：“高矣显矣，临望远矣；广矣普矣，万物祖矣。上属于天，下见于渊，珍怪奇伟，不可称论。”王曰：“试为寡人赋之。”玉曰：“唯唯”。惟高唐之大体兮，殊无物类之可仪比，巫山赫其无畴兮，道互折而曾累。……⁽²²⁰⁾

以下即是此赋的主体——对巫山山水风物鸟兽的描写。这里，襄王首先询问宋玉“巫山之女”的化身朝云“状若何也”，继而在风止雨霁、云无处所之时又再问玉“方今可以游乎”。宋玉之赋起以“高唐”、“巫山”，楚王所游即是风止雨霁、云无处所的巫山。而在《神女赋》中，襄王在游过之后，如怀王一样，又与神女在梦中相遇。以此，巫山和高唐不仅是神女之所自，是为这位“巫山之女”护持的山川，甚至可以说是行云和行雨之外，神女之另一化身。或者说，神女是梦中的巫山山水，巫山山水则是白昼风止雨霁、云无处所之时的神女。与屈子的湘妃一起，宋玉的高唐神女开启了中国文学中一个“水上神女”的隐秘谱系。⁽²²¹⁾

这个神女现身在曹植笔下，成为《洛神赋》中那位“步踟蹰于山隅……攘皓腕于深沚兮，采湍濑之玄芝”⁽²²²⁾的洛川女神宓妃。如作者序中所说：此赋之作乃因“感宋玉对楚王说神女之事”⁽²²³⁾。这位神女又出现在阮籍的《清思赋》中，成为形之可见、音之可闻之外的想象（清思）世界中美之化身。其“象朝云之一合兮，似变化之相依”⁽²²⁴⁾的形体，显然有巫山神女的基因。又绝非偶然，神女在山水诗的不祧之祖谢灵运笔下出现，不仅是从文学记忆中走出的“分岫（袖）湘岸，延情苍阴”⁽²²⁵⁾的“江妃”，且是他陶醉于山水之美时所见的一片倩影。请一读他

书写山水之美的名作《从斤竹涧越岭溪行》：

猿鸣诚知曙，谷幽光未显。
岩下云方合，花上露犹泫。
逶迤傍隈隩，苒递陟陁岨。
过涧既厉急，登栈亦陵缅。
川渚屡径复，乘流玩回转。
蘋萍泛沉深，菰蒲冒清浅。
企石挹飞泉，攀林摘叶卷。
想见山阿人，薜萝若在眼。
握兰勤徒结，折麻心莫展。
情用赏为美，事昧竟谁辨？
观此遗物虑，一悟得所遣。(226)

此诗在循诗人游程铺叙了斤竹涧的景物之后，在诗人企石挹泉、攀林摘叶的嬉玩当儿，忽然出现了《楚辞》中被薜荔带女萝的山鬼。(227)这个山鬼，从撰《楚辞·九歌解》的清人顾成天到现代学者孙作云、姜亮夫、闻一多、郭沫若、马茂元、张汝舟，皆认为是宋玉赋中巫山神女的前身。(228)诗人恍惚中见到这位幽谷美人，先以不能与她交流而悲哀，然而，一经此“情”被用为“赏”，即解脱为一种更纯粹的“美”感了。(229)

这位神女又被江淹于南国山水中邂逅：“耸车于水际，停云霓于山椒。奄人祗之仿像，共光气而寂寥”(230)。文通着景命词，“出入屈宋”，《水上神女赋》一题，直接揭示了其笔下的“神女”与楚辞作家屈、宋的湘妃、巫山神女的亲缘。在盛唐书写山水的名家孟浩然漾舟垂钓楚地汉水的解佩渚之际，“神女”竟若隐若现于空水之间：

漾舟逗何处，神女汉皋曲。
雪罢冰复开，春潭千丈绿。
轻舟恣来往，探玩无厌足。
波影摇妓钗，沙光逐人目。……

恍然于孟浩然目中汉水神女，(231)按照三家诗之一韩诗对《诗经·周南》中《汉广》一诗的解释，即是于汉水之滨邂逅郑交甫旋即消失的两片倩影。既是《汉广》中的“游女”和《秦风·蒹葭》中隔水“伊人”的化身，她

们应当是洛水宓妃甚至巫山神女的祖辈。(232)盛唐另一位书写山水的大诗人王维，竟然在其别业附近小湖的霏霏烟水之间，感到有水上神女湘夫人的箫声从哪处洲沚上飘来，化入了青山白云：

吹箫凌极浦，日暮送夫君。

湖上一回首，山青卷白云。

杜甫之后，中唐书写山水的名家韦应物在太湖鼋头渚亦依约瞥见一位神女，一身似兼有湘妃、巫山之女、宓妃、汉滨神女的形影：

碧水冥冥空鸟飞，长天何处云随雨。……

云没烟销不可期，明堂翡翠无人得。

精灵变态状无方，游龙宛转惊鸿翔。

湘妃独立九疑暮，汉女菱歌春日长。……(233)

由以上例证可知：楚文化泛自然神论中诞生的神女，在中国文学的谱系中是诗人情之所赏的美感对象之原型。她在此文学传统中不断复制自身，令笔者想到荣格对原型特点的描述：“原型是一种倾向所形构成一个母题下的各种表象，这些表象在细节上可以千变万化，但基本的组合模式不变。”(234)在山水书写于东晋时代兴起之后，这个原型更成为山水美的象征。或者不妨说，山水是在美感与性爱分离之后的某种升华。(235)前引谢灵运《从斤竹涧越岭溪行》中诗人从“折麻心莫展”到“情用赏为美”的转化，特别演绎了这一升华。巫山神女亦体现了这种转化。即如斯考弗所说，“神女已成为自然世界的一部分。”(236)斯氏在他那本关于神女的专著中谓：唐世诗人经长江三峡鲜有不写至少一首绝句以吟咏神女及神庙者。(237)然而同书中他又宣称：

无论其神性或可能因神性而起，大自然本身的壮丽即值得考量。倘若巫山是一为神灵萦绕的山峦，它又是一个非常具画意的山峦。造访这一被称颂的地点的文学朝圣者们，无论或许怎样为一位古老神灵的具现而激动，却也常常为惊涛拍岸的山岩和云雾缭绕的森林景象所感动。其中有些诗作相应更多地展示了对此地大自然的壮丽和高耸入云奇观的关注。(238)

诗人曹植、谢灵运、江淹、孟浩然、王维、韦应物等即在奇丽的山水之

际一睹神女，山水自为神女所护持，进而山水之美成为可以比同神女之美色了。明人袁中道即谓：“少年见妖姬，高士见山色，虽浓淡不同，其怡志销魂一也。”⁽²³⁹⁾，甚而“忻忻然，目对堆蓝积翠之色，自谓毛嫱、西施不如也”⁽²⁴⁰⁾。其兄宏道更道出其游西湖所获之美感与曹子建之遇女神宓妃何其相似：

棹小舟入湖。山色如娥，花光如颊，温风如酒，波纹如绫，才一举头，已不觉目酣神醉。此时欲下一语描写不得，大约如东阿王梦中初遇洛神时也。⁽²⁴¹⁾

“神女”作为中国诗人集体无意识中的某种“原型”，如在个体生命的不同阶段中传达本我的重要信息的“安妮玛”（Anima），会不断引导诗人进入更高的生命层次。对宋玉，她或许只是生理层次上的爱欲对象或与此平行的声色欲求；⁽²⁴²⁾对曹植，她代表了情爱的神圣化；对阮籍、谢灵运、江淹、孟浩然、王维和杜甫，她具现了为“情用赏”之后更纯粹的美感。⁽²⁴³⁾中国文化中，美感与女性身体相关的性爱分离而后投向山水，自有深刻的原因。当代法国哲学家兼汉学家朱利安以为：倘在西方的智性探险史上，选择一个既具美感又值得理论思考，也具启发性的特征，那就是裸体。它是西方文化构成成分的“派典”，感性事物与抽象事物，物理与意念，情欲与精神，以及最终的自然与艺术在其中的汇聚。⁽²⁴⁴⁾其在艺术自然是裸体的人物肖像和雕塑。而要在中国艺术中发寻一个能体现本文化存有形象观念的对应，则是山水，因为中国艺术——

画的不是静止的形状，而是正在成形或回归其无分别背景中的世界。它让我们回溯可见的源头以面对那不可见的，而不是构筑另外一个层次或世界。它所画的正是那浮现（消没）在有形与无形之间，远方形态不明确的山石或在消失在模糊地平线的河岸。……⁽²⁴⁵⁾

中国诗人在山水中瞥见的神女——无论是“旦为朝云，暮为行雨”⁽²⁴⁶⁾的巫山之女，抑或“髣髴兮若轻云之蔽月，飘飘兮若流风之回雪”⁽²⁴⁷⁾的洛水女神，抑或“敷斯来之在室兮，乃飘忽之所晞”⁽²⁴⁸⁾的玄夜清虚中的神女，抑或恍惚之中“薜萝若在眼”的斤竹涧中山鬼，抑或“姿非定容，服无常度……兰音未吐，红颜若辉”⁽²⁴⁹⁾的江妃，抑或“暧暧也，非云非雾，如烟如霞，诸光诸色，杂卉杂华”⁽²⁵⁰⁾的“水上神女”，抑或孟浩然在解佩

渚的波影沙光之间瞥见的汉水游女，抑或“在水一方”，“不可求思”的游女、伊人，抑或青山白云间湘夫人的隐隐箫声——皆具此“浮现（消没）在有形与无形之间”的特征。唯其如此，她们方能体现中国文化对于存有的观念：它绝非由裸体所指示的没有覆盖和遮蔽的“所有皆在此”，亦非被诗人着衣和装扮过的女性身体。⁽²⁵¹⁾相反，这些女神“并不是像知觉的外在对象一样的姿态，而是在其形态的模糊之中，悬在形变之‘有’与‘无’之间。它自在于所有物化的形塑之外，消去所有客观性的观念：它并不驳斥客观性，只是忽视。”⁽²⁵²⁾具如此特征的超自然美神，最终在中国诗画中变化为匪质匪空，“如蓝田日暖，良玉生烟，可望而不可置于眉睫之前”⁽²⁵³⁾的山水，化为中国诗画以云气为基本要素的“物质想象”。丹纳（H. A. Taine）曾说，希腊干燥纯净的空气、斩钉截铁的陆地骨骼造就了希腊人对自然界的形象倾向于肯定与明确。⁽²⁵⁴⁾吾人则不妨说，南中国的山水烟云造就了中国诗人笔下“神女”的缥缈恍惚。她们不仅皆是“水上神女”，且皆出没于迷濛山水之际——屈子的湘妃出没于苍梧九嶷与湘水之间，宋玉的“巫山之女”出没于巫山与云梦薮泽之间，曹植的洛神宓妃出没于洛水与“景山”、“南岗”之间【图九】，谢灵运的“山阿人”出没于斤竹涧的“川渚”与“怪岬”之间，孟浩然的汉滨游女出没于汉水与万山之间，王维的“湘夫人”出没于欽湖与终南山之间，杜甫的“帝里女”出没于巫山与峡江之间，韦应物的鼇山神女出没于震泽与西山鼇山之间……海洋民族的爱恋女神自海涛的泡沫中诞生，大陆文化的中国神女则在江湖和山岳的烟波云雨中出没。她是山水的化身，又是许多山水的“内部风景”。



图九 故宫博物院藏顾恺之《洛神赋图》局部

回到上文“启蒙或创始事件”的语境，这位神女对男性个体诗人而言，又是诗人精神中某种潜意识的人格化，即隐藏在男人生命中“内在的女人”——“安妮玛”。据荣格的定义，安妮玛是安宁的生命原型，⁽²⁵⁵⁾她传达本我的重要信息，代表其心理倾向中“对非理性事物的敏感”以及“对自然界的情感”⁽²⁵⁶⁾，在生命内在危机中引导着启蒙和超越。巴什拉更认为，她是每个人顺着梦想的斜坡走下去，在心灵深处获得的安宁，以致是“沉睡于我们心中的水的存在”⁽²⁵⁷⁾。这浸沐身心的、阴柔的“水”，是混沌的自然和人的无意识的象征，从中幻化出中国传统中一个又一个“水上神女”，而今是自神女峰下飘洒而下，轻似梦、细如愁的丝雨。“神女”作为杜甫个人生命中的“安妮玛”，她传达出其“本我”的重要信息：在诗人立朝辅君之志难酬，“致君尧舜上，再使风俗淳”的政治理想无望实现之后，在其生命的关限，重建“阴阳调和”和生命意义，以致诗人会一时生出出峡后效法尚子平，没身山水，扁舟送老的想法：

浮俗何万端，幽人有高步。
庞公竟独往，尚子终罕遇。
宿留洞庭秋，天寒潇湘素。
杖策可入舟，送此齿发暮。⁽²⁵⁸⁾

这里有老杜心理中追求安宁的生命原型，是“沉睡于心中的水的存在”。这里似乎是另一个杜甫，然有此方有完整的，活生生的杜甫，诗人其实出入于，挣扎于两个自我之间，又时而出入于“山水”与“山河”之间。

五、结论

作家笔下的自然世界，除却特殊的地貌条件外，须基于其本人接受的文化和文学传统，本人个性、本人其时的社会角色，个人生活史所设的心理以及觐面即时之景的印象。⁽²⁵⁹⁾以此，在中国诗人山水书写话语中，杜甫夔州诗具特殊的意义，除却呈现了夔州特别的地形地貌而外，更在于其体现出与以往山水书写者的社会角色和所接受思想传统之差异。以往的山水书写，主要基于三类需要：一类是“游览”之作，可以谢灵运的永嘉之什，鲍照的庐山诗、谢朓的《游敬亭山》、《游山》，以及孟浩然和李白的许多作品为代表。这类作品以模山范水为特征，多以叙述诗人游踪形式展开。第二类是为创造出一个独立于仕宦世界之外，标榜隐逸的价值世界——“别异乡”。谢灵运的始宁之什、王维的辋川之什可谓这一类代表。另一类则是与宦游相关的去离、羁旅中对自传性环境的书写，以此表达思乡、去友、离家的落寞情怀。谢灵运自建康赴永嘉之什，鲍照、何逊的大量山水书写皆可归为此一范畴。以上三类山水书写，皆囿于诗人一己情怀，而被书写的山水，亦皆为与诗人个体生命轨迹相关的一时一地。而作为儒家型知识分子的杜甫，其夔州诗许多作品中的山水书写，突破了诗人自传性环境的意义。对杜甫而言，夔州一时一地之山水，往往连接着华夏文明所覆盖的广袤土地，暗示出这片土地承载着的兴亡合离之历史。这样的山水已是“江山”甚至“山河”的转喻。诗人藉由夔州注目和系念着板荡之中的华夏山河。

因自身途穷、飘泊和衰老的处境，亦因其对大唐甚至华夏山河的忧虑，杜甫常将悲秋之意赋予夔州峡江地景。于此他继承了宋玉《九辩》的悲秋题旨，不仅铺写了肉身如何体验着“摇落”后的枯萎、飘零和落寞，更表现了一种于然于荒老天地之间的历史孤独感。由此他大大丰富了悲秋题旨的意象体系。而就中国景观学而言，这又可以看作是自时、空两坐标的交点去界定“景”——所谓“景则由时而现，时则因景可知”的“时象”⁽²⁶⁰⁾或“时景”⁽²⁶¹⁾观念的一种特别发展。

羁栖夔州时期诗人杜甫在经历着生命杪秋中一次特殊危机或“再创始”。这一危机在于：在政治理想已然无望实现之后，他能否重建其生命

的意义？老杜显然是从诗之创作去建立生命意义的。而其夔州山水书写在雄浑悲凉之余的“萧淡婉丽”尤值得吾人措意。本章注意到夔州山水书写的这一面向，与诗人一再表露的对巫山神女的柔情符应，并从宋玉的辞赋传统追问了神女与巫峡山水的神秘关联：巫山不仅是神女护持的山川，且是神女的另一化身。或者说，神女是梦中的巫山山水，巫山山水则是白昼风止雨霁、云无处所时的神女。在杜甫书写峡江山水之时，他又接续了中国文学一个隐秘谱系，陶醉于一时一地山水的阴柔之美。夔州山水书写中既森沉浓郁又萧淡婉丽的繁复性，恰恰构成了杜甫作为伟大诗人的艺术标志。

(1) 本章内容原载上海《中华文史论丛》2016年第1期，收入本书时做了修改。

(2) 自三峡出蜀而下东南、北上洛阳本是诗人酝酿多时的举措。然而，诗人何以在夔州滞留至大历三年（768）正月呢？一般的解释是其衰弱的病体禁不起出峡的风涛颠簸。三峡风浪对其生命的挑战，可自诗人出峡所作《大历三年春，白帝城放船出瞿唐峡，久居夔府将适江陵，漂泊有诗，凡四十韵》一诗见出，诗曰：“鹿角真走险，狼头如跋胡。……生涯临臬兀，死地脱斯须。”见萧涤非主编，张忠纲终审统稿，《杜甫全集校注》（北京：人民文学出版社，2014），卷十八，第8册，页5434。但杜甫滞留夔州的原因不是本文题旨，在此不拟深究。

(3) 本章这一段参照了蓝勇主编，《长江三峡历史地理》（成都：四川人民出版社，2003）。

(4) 盛弘之，《荆州记》，见陈运溶、王仁俊辑，《荆州记九种》（武汉：湖北人民出版社，1999），页45。

(5) 郭璞，《江赋》，《文选》卷一二，上册，页184。

(6) 白居易，《初入峡有感》，《白居易集笺校》，卷一一，第2册，页576。

(7) 陆游，《入蜀记》第六，《陆放翁全集·渭南文集》（台北：世界书局，1990），上册，卷四八，页294。

(8) 郑观应，《长江日记》（上海：上海古籍出版社，2010），页39。

(9) 请参照本书第一章：《探秘大谢“山水”》。

(10) 《夔州歌十绝句》其二，《杜甫全集校注》，卷一三，第7册，页3749。

(11) 当代研究者从简锦松到蓝勇皆依据《水经注》、《太平寰宇记》等南宋以前的古籍，以为杜甫时代的赤岷山在长江北岸。见简锦松，《杜甫夔州诗现地研究》（台北：学生书局，1999），页104—120；蓝勇主编，《长江三峡历史地理》，页420—421。

(12) 本章这一段对筑坝前夔州地貌的描述颇得益于奉节诗城博物馆馆长赵贵林先生的讲解，特此致谢。

(13) 杜甫时代的白盐山应在长江北岸，即今称赤岷山的说法，亦为简锦松、蓝勇等依据南宋以前古籍所做的推断，见《杜甫夔州诗现地研究》，页61—153；《长江三峡历史地理》，页421—423。

(14) 《入蜀记》第六，《陆放翁全集·渭南文集》卷四八，页298。

(15) 《上白帝城》，《杜甫全集校注》，卷一二，第6册，页3553。

(16) 同上书，卷一五，第8册，页4224，4226。

(17) 同上书，卷一六，第8册，页4566—4567。

(18) 参见拙文，《两种时间向度——中国史诗问题的再思考》，《中国抒情传统》（台北：允晨文化出版有限公司，1999），页171—197。

(19) 所谓“抒情史诗”，在西方文学中最著名的例子是获诺贝尔奖的希腊现代诗人奥德修斯·埃里蒂斯（Odysseus Elytis）的作品《神圣颂》。惠特曼的《草叶集》也享有同样称誉。此外，按照林庚先生的说法，屈原的长篇抒情诗《天问》“虽然不是叙事体而是问答体，但是它的内容实质，则正如史诗一般地集中在历史兴亡的故事上”，亦可称为“抒情史诗”。见《天问论笺》（北京：人民文学出版社，1983），页6。

(20) 《杜甫全集校注》，卷一五，第8册，页4244。

(21) 《瞿唐两崖》，同上书，卷一五，第8册，页4239。

(22) 《夔州歌十绝句》其一，同上书，卷一三，第7册，页3748。

(23) 《白帝城最高楼》，同上书，卷一二，第6册，页3564。

(24) 《世说新语笺疏》，页92。

(25) Simon Schama的*Landscape and Memory*在pp.351—373对此有很好的讨论。中译本见《风景与记忆》，胡淑陈、冯桦译，页410—437。

(26) 《杜甫全集校注》，卷一，第1册，页174。

(27) 同上书，卷二，第1册，页564。

(28) 同上书，卷三，第2册，页794。

(29) 同上书，卷三，第2册，页779。

(30) 同上书，卷七，第4册，页2047。

(31) 《清明二首》其二，同上书，卷一九，第10册，页5746。

(32) 从“江山如有待”（《后游》）、“迟日江山丽”（《绝句二首》其一）、“江山非故园”（《日暮》）、“忍待江山丽”（《戏寄崔评事表侄苏五表弟韦大少府诸侄》）、“闻说江山好”（《东津送韦讽摄阆州录事》）这些例句来看，杜甫诗中“江山”一词的义涵似乎更接近“山水”。见《杜甫全集校注》，卷八，第4册，页2119—2120；卷十一，第6册，页3177；卷一七，第9册，页5015；卷一七，第9册，页5122；卷九，第5册，页2636—2637。

(33) 《进雕赋表》，《杜甫全集校注》，卷二一一，第11册，页6270。

(34) 《唐故万年县君京兆杜氏墓志》，同上书，卷二二，第11册，页6311。

(35) 《发秦州》，同上书，卷七，第4册，页1699。

(36) 《陪王侍御宴通泉东山野亭》，同上书，卷九，第5册，页2737。

(37) 《夔州歌十绝句》其八，同上书，卷一三，第7册，页3756。

(38) 《存殁口号二首》其二，同上书，卷一四，第7册，页3901。

(39) 当然，与西方语文中landscape相比，“山水”一词并未强调这是一片局部土地（a tract of land）上的景色，而在强调山/水之两极互动中的宇宙大象（见朱利安《山水之神》，卓立译，吴欣编《山水之境：中国文化中的风景园林》，页16）。但此处笔者是在将“山水”与“山河”做比较而见出其中其实未被强调的意味。

(40) 《柳司马至》，《杜甫全集校注》，卷一八，第9册，页5332。

(41) 同上书，卷一五，第8册，页4496—4497。

(42) 同上书，卷一三，第7册，页3744。

(43) 同上书，卷一六，第8册，页4686。

(44) 同上书，卷一八，第9册，页5261。

(45) 同上书，卷一三，第7册，页3741。

(46) 《滟滪》，同上书，卷一六，第8册，页4620。

(47) 《夔州歌十绝句》其三，同上书，卷一三，第7册，页3751。

(48) 此一统计见李建国，《峡江风物惹诗情——杜甫夔州诗浅谈》，《三峡文化研究丛刊》，第二期（2002），页339。

(49) 《杜甫全集校注》，卷一三，第7册，页3842。

(50) 同上书，卷一三，第7册，页3849。

(51) 同上书，卷一三，第7册，页3846。

(52) 《咏怀古迹五首》其四，同上书，卷一三，第7册，页3854。

(53) 同上书，卷一二，第6册，页3569。

(54) 同上书，卷一五，第8册，页4146。

(55) 《咏怀古迹五首》其五，同上书，卷一三，第7册，页3857。

(56) 《有叹》，同上书，卷一八，第9册，页5374。

(57) 此为钱穆《国史大纲》、邓之诚《中华两千年史》、夏曾佑《中国古代史》、谢和耐（Jacques Gernet）《中国社会史》等通史著作的观点。

(58) 《风疾舟中，伏枕书怀三十六韵，奉呈湖南亲友》，同上书，卷二〇，第10册，页6093—6094。

(59) 同上书，卷一二，第6册，页3587。

(60) 其诗《雨》有“楚宫久已灭，幽佩为谁哀？侍臣书王梦，赋有冠古才”；《奉汉中王手札》有“悲秋宋玉宅”；《垂白》有“清秋宋玉悲”；《咏怀古迹》其二有“摇落深知宋玉悲”；《送李功曹之荆州充郑侍御判官重赠》有“曾闻宋玉宅”；《入宅三首》其三有“宋玉归州宅”；同上书，卷一三，第7册，页3695；卷一四，第7册，页3891；卷一四，第7册，页3915；卷一三，第7册，页3845；卷一五，第8册，页4181；卷一五，第8册，页4425。

(61) 《奉汉中王手札》，《杜甫全集校注》，卷一四，第7册，页3891。

(62) 《垂白》，同上书，卷一四，第7册，页3915。

(63) 《咏怀古迹》其二，同上书，卷一三，第7册，页3845。

(64) 洪兴祖，《楚辞补注》（北京：中华书局，1983），页182—183。

(65) 郁白（Nicolas Chapuis），《悲秋：古诗论情》，叶潇、金志刚译（桂林：广西师范大学出版社，2004），页35。

(66) 《淮南子·泰族训》，《诸子集成》，第6册，页347。

(67) 《九辩》，《楚辞补注》，页185。

(68) 同上书，页186—187。

(69) 同上书，页190—191。

(70) 同上书，页182—183，190。

(71) 同上书，页183。

(72) 同上书，页184。

(73) 同上书，页192。

(74) 同上书，页195。

(75) 本章这一段文字颇受宋灏（Mathias Obert）《生活世界、肉身与艺术——梅洛庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）、华登菲（Bernhard Waldenfels）与当代现象学》一文启迪，见《台大文史哲学报》第63期（2005年11月），页225—250。

(76) 《管锥编》，第2册，页627。

(77) 《悲秋：中国古诗论情》，页40。

(78) 《管锥编》第2册，页629。

(79) 《客堂》，《杜甫全集校注》，卷一二，第6册，页3538。

(80) 《复阴》，同上书，卷一八，第9册，页5372。

(81) 《耳聋》，同上书，卷一七，第9册，页5140。

(82) 《秋峡》，同上书，卷一七，第9册，页5153。

(83) 《凭孟仓曹将书觅土娄旧庄》，同上书，卷一七，第9册，页5052。

(84) 《寒雨朝行视园树》，同上书，卷一七，第9册，页5129。

(85) 《寄杜位》，同上书，卷一七，第9册，页5243。

(86) 《遣怀》，同上书，卷一四，第7册，页4120。

(87) 《刈稻了咏怀》，同上书，卷一七，第9册，页5210。

(88) 《览物》，同上书，卷一三，第7册，页3591。

(89) 《赠李十五丈别》，同上书，卷一三，第7册，页3726。

(90) 《戏作俳谐体遣闷二首》其一，其二，同上书，卷一七，第9册，页5172，5177。

(91) 《夜二首》其一，同上书，卷一七，第9册，页5159。

(92) 同上书，卷一三，第7册，页3643。

(93) 见其诗《巫峡敝庐奉赠侍御四舅别之澧朗》、《即事》、《秋日夔府咏怀奉寄郑监李宾客一百韵》，同上书，卷一六，第8册，页4773；卷一七，第9册，页5136；卷一六，第8册，页4837。

(94) 《江上》，同上书，卷一四，第7册，页3930。

(95) 《夜》，同上书，卷一七，第9册，页5138。

(96) 《楚辞补注》，页192—193。

(97) 《杜甫全集校注》，卷一七，第9册，页5092。

(98) 同上书，卷一八，第9册，页5292。

(99) 罗大经，《鹤林玉露》（北京：中华书局，1983）乙编，卷五，页215。

(100) 《观公孙大娘弟子舞剑器行》，《杜甫全集校注》，卷一八，第9册，页5309。

(101) 《观公孙大娘弟子舞剑器行》，《杜甫全集校注》，卷一八，第9册，页5309。

(102) 同上书，卷一三，第7册，页3790。

(103) 《唐诗评选》卷四，《船山全书》，第14册，页1093。

(104) 见浦起龙，《读杜心解》（北京：中华书局，1970），第3册，页651。

(105) 见冯钟芸，《杜甫〈秋兴〉八首的艺术特点》，《杜甫研究论文集》三辑（北京：中华书局，1963），页274—275。

(106) 《梦想的诗学》，页147。

(107) 闻一多，《律诗底研究》，《古诗神韵》（北京：中国青年出版社，2008），页243。

(108) 巴什拉，《梦想的诗学》，页151。

(109) 同上书，页175。

(110) 《杜甫全集校注》，卷一三，第7册，页3819。

(111) 《读杜心解》，卷四之二，第3册，页654。

(112) 《秋兴》，《杜甫全集校注》卷十三，第7册，页3830。

(113) 此为洪业看法，见其 *Tu Fu: China's Greatest Poet*，中译本《杜甫：中国最伟大的诗人》，曾祥波译（上海：上海古籍出版社，2011），页229。

(114) 钱谦益笺注，《钱注杜诗》（上海：上海古籍出版社，2009），下册，页508。

(115) 仇兆鳌注，《杜诗详注》（北京：中华书局，2012），卷一七，第4册，页1491。

(116) 《秋兴》其六，《杜甫全集校注》，卷一三，第7册，页3819。

(117) 同上书，卷一三，第7册，页3763。

(118) 方管，《谈〈秋兴〉八首》，《杜甫研究论文集》三辑，页286。

(119) 钱穆，《国史大纲》（北京：商务印书馆，1999），上册，页501。

(120) 同上书，上册，页26—27。

(121) 《阁夜》，《杜甫全集校注》，卷一五，第8册，页4257。

(122) 《醉时歌》（赠广文馆博士郑虔），同上书，卷二，第1册，页410。

(123) 《暮春题瀼西新赁草屋五首》其三，同上书，卷一五，第8册，页4452。

(124) 《即事》，同上书，卷一七，第9册，页5136。

(125) 《秋兴》其七，同上书，卷一三，第7册，页3824。

(126) 同上书，卷一二，第6册，页3564。

(127) 《读杜心解》卷四之二，第3册，页644。

(128) 见其 *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1973), p.207.

(129) 陆游：《东屯高斋记》，《陆放翁全集·渭南文集》卷一七，页100。

(130) “哀壑”首见于杜甫作于天水、描写另一峡谷地貌的《铁堂峡》一诗中“威迟哀壑底，徒旅惨不悦”一联，见《杜甫全集校注》，卷七，第4册，页1711—1712。

(131) 《杜甫全集校注》，卷一五，第8册，页4329。

(132) 同上书，卷一四，第7册，页4085。

(133) 同上书，卷一三，第7册，页3780。

(134) 同上书，卷一七，第9册，页5099。

(135) 盛弘之，《荆州记》，《荆州记九种》，页45。

(136) 《大历三年春，白帝城放船出瞿唐峡，久居夔府，将适江陵，漂泊有诗，凡四十韵》，《杜甫全集校注》，卷一八，第9册，页5435。

(137) 《锦树行》，同上书，卷一八，第9册，页5265。

(138) 《晓望》，同上书，卷一七，第9册，页5030。

(139) 《奉寄李十五秘书二首》其一，同上书，卷一三，第7册，页3607。

(140) 《柴门》，同上书，卷一六，第8册，页4566。

(141) 《秋日夔府咏怀奉寄郑监李宾客一百韵》，同上书，卷一六，第8册，页4835。

(142) 《江梅》，同上书，卷一五，第8册，页4367。

(143) 《虎牙行》，同上书，卷一八，第9册，页5261。

(144) 盛弘之，《荆州记》，《荆州记九种》，页45。

(145) 《九日五首》其一，《杜甫全集详注》，卷一七，第9册，页5081。

(146) 《夜归》，同上书，卷一八，第9册，页5357。

(147) 《秋兴》其二，同上书，卷一三，第7册，页3796。

(148) 《寒雨朝行视园树》，同上书，卷一七，第9册，页5129。

(149) 《久雨期王将军不至》，同上书，卷一七，第9册，页5253。

(150) 《有叹》，同上书，卷一八，第9册，页5374。

(151) 《暮春题瀼西新赁草屋五首》其三，同上书，卷一五，第8册，页4452。

(152) 《寄杜位》，同上书，卷一七，第9册，页5243。

(153) 《课小竖斫舍北果林，枝蔓荒秽净讫，移床三首》其一，同上书，卷一七，第9册，页4934。

(154) 《大历三年春，白帝城放船出瞿唐峡，久居夔府，将适江陵，漂泊有诗，凡四十韵》，同上书，卷一八，第9册，页5435。

(155) 见其《客堂》：“旧疾廿载来，衰年得无足？死为殊方鬼，头白免短促”；《熟食日示宗文宗武》谓己将为松柏中人：“松柏邛山路，风花白帝城。汝曹催我老，回首泪纵横”；《又上后园山脚》托征人以寄客死他乡之慨：“哀彼远征人，去家死路傍。不及父祖塋，累累冢相当”；《寄薛三郎中》：“余今委修短，岂得恨命屯”；《即事》以司马相如自况，谓：“多病马卿无日起”。《杜甫全集校注》，卷一二，第6册，页3538；卷一五，第8册，页4467；卷一六，第8册，页4660；卷一五，第8册，页4490；卷一七，第9册，页5136。

(156) 《夜》，同上书，卷一三，第7册，页3786。

(157) 《中夜》，同上书，卷一四，第7册，页3933。

(158) 《中宵》，同上书，卷一四，第7册，页3906。

(159) 《垂白》，同上书，卷一四，第7册，页3915。

(160) 《写怀二首》其二，同上书，卷一八，第9册，页5292。

(161) 《宿江边阁》，同上书，卷一三，第7册，3868。

(162) 《巫峡敝庐奉赠侍御四舅别之澧朗》，同上书，卷一六，第8册，页4773。

(163) 《寄柏学士林居》，同上书，卷一七，第9册，页5110。

(164) 《晚登瀼上堂》，同上书，卷一五，第8册，页4497。

(165) 《谒先主庙》，同上书，卷一五，第8册，页4146。

(166) 《秋野五首》其五，同上书，卷一七，第9册，页4930。

(167) 《中夜》，同上书，卷一四，第7册，页3933。

(168) 《立春》，同上书，卷一五，第8册，页4361。

(169) 详见韩德生 (Joseph L. Henderson)，《古代神话与现代人》，收录于荣格主编，《人及其象征》，龚卓军译（台北：立绪文化事业有限公司，2013），页142—143。

(170) 《奉赠韦左丞丈二十二韵》，《杜甫全集校注》，卷二，第1册，页277。

(171) 《秋日夔府咏怀奉寄郑监李宾客一百韵》，《杜甫全集校注》，卷一六，第8册，页4835。

(172) 《归》，同上书，卷一六，第8册，页4543。

(173) 《复愁十二首》其一二，同上书，卷一七，第9册，页5075。

(174) 《解闷十二首》其七，同上书，卷一七，第9册，页4948。

(175) 《遣闷戏呈路十九曹长》，同上书，卷一五，第8册，页4397。

(176) 黄庭坚，《与观复书》，《黄庭坚全集》（成都：四川大学出版社，2001）第2册，页479、471。

(177) 见裴斐，《杜诗八期论》，《文学遗产》1992年第4期，页34。

(178) 张宏生，《杜甫夔州诗中所反映的生活悲剧》，《文学评论》1984年第6期，页77—80。

(179) 《晚晴》，《杜甫全集校注》，卷一三，第7册，页3712。

(180) 闻一多曾征引《释名》、《尔雅》、《异苑》等书证明在古人心虹即美人，更说明隋唐间《穷怪录》中晚虹下饮于溪泉而化身女子的故事是楚辞《高唐赋》故事的遗绪。见《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》，第1册，页94—95。此可直接下文所论诗人对神女之缱绻情思。

(181) 《反照》，《杜甫全集校注》，卷一七，第9册，页5018。

(182) 《杜诗详注》，卷二〇，第4册，页1739。

(183) 《不离西阁二首》其二，《杜甫全集校注》，卷一五，第8册，页4286。

(184) 《即事》，同上书，卷一五，第8册，页4438。

(185) 同上书，卷一七，第9册，页5030。

(186) 《上白帝城二首》其一，同上书，卷一二，第6册，页3556。

(187) 《季秋江村》，同上书，卷一七，第9册，页5124。

(188) 《日暮》，同上书，卷一七，第9册，页5015。

(189) 《闷》，同上书，卷一七，第9册，页5239。

(190) 本章接受简锦松关于楚宫、阳台为杜甫本人的现地概念，即其位置在今称赤

甲山西南崖的论证，而不再理会《夔州府志·巫山古迹》和康熙《巫山县志》中所谓“古阳台西里许最高之处”的旧说。见简氏，《杜甫夔州诗现地研究》，页17—60。

(191) 《夔州歌十绝句》其六，《杜甫全集校注》卷一三，第7册，页3754。

(192) 《雨》，同上书，卷一三，第7册，页3695。

(193) 《雨不绝》，同上书，卷一三，第7册，页3709。

(194) 《天池》，同上书，卷一六，第8册，页4915。

(195) 《雨四首》其四，同上书，卷一七，第9册，页5168。

(196) 《江雨有怀郑典设》，同上书，卷一五，第8册，页4462。

(197) 《雨》，同上书，卷一五，第8册，页4411。

(198) *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in Tang Literature* (Berkeley: University of California Press, 1973), p.77.

(199) 《文选》卷一九，上册，页265。

(200) 见邓国光，《〈文心雕龙〉文理研究——以孔子、屈原为枢纽轴心的要义》（上海：上海古籍出版社，2012），页262—265。

(201) 见闻一多，《高唐神女传说之分析》；钱穆，《楚辞地名考》，《清华学报》第九卷第3期。

(202) 刘刚，《巫山考——宋玉辞赋地名考之三》，《宋玉辞赋考》（沈阳：辽海出版社，2011），页280—290。

(203) 正如简锦松所观察，杜甫“在尚未入峡前，和别人谈到峡中的水程时曾说：‘朝云暮雨祠’。到云安以后，尚未到奉节县之前还写过‘江通神女馆’，出峡舟行途中又写下‘神女峰娟妙’。”这些都证明他心目中的巫山神女乃在峡中。见《杜甫夔州诗现地研究》，页19。

(204) 《文选》卷一九，上册，页265。

(205) 《水经注》，页790。

(206) 《杜甫全集校注》，卷一六，第8册，页4787。

(207) 转引自《杜甫全集校注》此诗“备考”，同上书，卷一六，第8册，页4798。

(208) 胡震亨语，见上书此诗“集评”，卷一六，第8册，页4796。

(209) 邵长蘅语，见上书此诗“集评”，卷一六，第8册，页4797。

(210) 汪灏，《树人堂读杜诗》卷一九，转引自上书此诗“集评”，卷一六，第8册，页4798。

(211) 张，《杜工部诗通》卷一四，转引自上书此诗“备考”，卷一六，第8册，页4799。

(212) 董养性，《杜工部诗选注》卷一，转引自上书此诗“备考”，卷一六，第8册，页4799。

(213) 《奉酬薛十二丈判官见赠》，同上书，卷一六，第8册，页4786。

(214) 转引自上书此诗“注释”，卷一六，第8册，页4795。

(215) 《杜诗提要》，转引自上书此诗“集评”，卷一六，第8册，页4797。

(216) 《读杜心解》第1册，卷一之六，页182。

(217) 《杜工部诗集辑注》卷一七引，转引自《杜甫全集校注》此诗“备考”，卷一六，第8册，页4800。

(218) 《新刊校定集注杜诗》，转引自《杜甫全集校注》卷一六此诗“注释”，第8册，页4794。

(219) 《管锥编》第2册，页613。

(220) 《文选》卷一九，页265。

(221) 本章此处及以下所论，正是钱锺书先生引证晋宋文献所论“人于山水，如‘好美色’”。只是先生所谓“此种境界，晋、宋以前文字中所未有也”的说法似可修正。见《管锥编》第3册，页1036—1038。

(222) 丁晏编，黄节注，《曹子建集评注》（台北：世界书局影印同治四年本），页17。

(223) 同上书，页16。

(224) 《阮籍集校注》，页35。

(225) 《江妃赋》，《谢灵运集校注》，页374。

(226) 同上书，页121。

(227) 对此诗的解读，参见本书第一章。

(228) 详见萧兵，《楚辞的文化破译——一个微宏观互渗的研究》（武汉：湖北人民出版社，1991），页329—330。

(229) 本章对此诗八、九两联的解说依据佐竹保子，《谢灵运诗文中“赏”和“情”——以“情用赏为美”句的解释为线索》，《回向自然的诗学》，页167—195。

(230) 《水上神女赋》，《江淹集校注》，页178。

(231) 对此诗的解读，请参见本书第四章《问津“桃源”与栖居“桃源”》。

(232) 见白川静，《诗经的世界》，杜正胜译（台北：东大图书公司，2011），页58—70。闻一多则将能化为云霓（朝）的神女追溯到《诗经·曹风·候人》，见《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》，第1册，页81—96。

(233) 见韦应物诗《鼇山神女歌》，孙望编著，《韦应物诗集系年校笺》（北京：中华书局，2002），页465—466。

(234) 荣格，《潜意识探微》，荣格主编，《人及其象征》，页65。

(235) 叶舒宪在《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》的《中国维纳斯的升华形式》一节曾讨论过四种这类升华形式，即以地母抽象为“社”的政治化，以阴阳观念为代表的哲学化，以高禪神为代表的宗教仪式化以及艺术化。但他未注意到

山水美已成为特别重要的升华形式，本文的论点可作为其补充。见其《高唐神女与维纳斯》（西安：陕西人民出版社，2005），页339—343。

(236) 见其 *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*, p.77.

(237) 同上，p.78.他在此书中关于巫山神女一节提到李峤、李珣、李白、孟郊、李贺、于濂、苏拯、张九龄、李频、齐己、阎立本、权德舆、李商隐、罗虬、白居易等十多位唐代诗人，却偏偏忽略了伟大的杜甫。

(238) 同上，p.78.

(239) 袁中道，《游青溪记》，见钱伯城笺校，《珂雪斋集》（上海：上海古籍出版社，1989），卷一五，中册，页639。本文此处和以下所列举的袁氏兄弟的三个例证，有得于夏咸淳，《晚明士风与文学》（北京：中国社会科学出版社，1994），页101—102。

(240) 袁中道，《玉泉拾遗记》，同上书，卷一五，中册，页657。

(241) 袁宏道，《西湖一》，见钱伯城笺校，《袁宏道集笺校》（上海：上海古籍出版社，1981），卷十，上册，页422。

(242) 如郑毓瑜所论，宋玉赋中化身朝云暮雨出现的神女是欲望的体现：“赋文中出现的云雨，固然一方面可以形容巫山神女的来去倏忽，居止无常；但是另一方面，这些迅疾或清凉、惨凄的风雨变换，其实可以视作欲望在体内跃升或扩张的追寻体验。不仅仅是单一欲望，而可能是欲望世界的推拓，是与人身体气的通塞息息相关。”见其《从病体到气体——“体气”与早期抒情说》，《中国抒情传统的再发现》，上册，页69。

(243) 安妮玛与人的生命阶段的关联，参见弗兰兹（Marie-Louise von Franz），《个体化过程》，页220—221。

(244) 《本质或裸体》，林志明、张婉真译（台北：桂冠图书，2004），页13—18。

(245) 同上书，页84—85。

(246) 宋玉，《高唐赋》，《文选》卷一九，上册，页264—265。

(247) 曹植，《洛神赋》，同上书，上册，卷一九，页270。

(248) 阮籍，《清思赋》，《阮籍集校注》，页35。

(249) 谢灵运，《江妃赋》，《谢灵运集校注》，页374。

(250) 《水上神女赋》，《江淹集校注》，页177。

(251) 西方文学批评家如Alexander Pope, Samuel Johnson, William Richardson等人也曾以女神比喻自然，但他们强调本质上裸体的自然在诗和园林中应当是经诗人和造园家穿上衣服，半藏半掩的。如Richardson曾说：莎士比亚呈现自然时，“他发现她赤裸和未加装饰，能增强效果的是，在自然中有些部分需要遮盖，其他部分也应掩以薄纱、光线和不经意的衣物。”转引自Tim Fulford, *Landscape, Liberty and Authority: Poetry, Criticism and Politics from Thomson to Wordsworth*, pp.100—103.

而在中国诗人看来，以山水为代表的自然本身即在匪质匪空之间。

(252) 《本质或裸体》，页96。

(253) 司空图，《与极浦书》引戴容州语，《隋唐五代文论选》（北京：人民文学出版社，1984），页351。

(254) 丹纳，《艺术哲学》，傅雷译（北京：人民文学出版社，1981），页256。

(255) 荣格，《心灵的变化与它的象征》，转引自巴什拉，《梦想的诗学》，页118—119。

(256) 参见弗兰兹，《个体化过程》，荣格主编，《人及其象征》，页212—213。

(257) 《梦想的诗学》，页71—88。

(258) 《雨》，《杜甫全集校注》，卷一六，第8册，页4680。

(259) 见Kenneth H. Craik, “Psychological reflections on landscape,” in Edmund C. Penning-Rowsell & David Lowenthal eds., *Landscape Meanings and Values* (Boston: Allen and Unwin, 1986), p.49.

(260) 参见本书第三章。

(261) 汤贻芬，《画荃析览·论时景》，《中国画论类编》，页825。

第七章 不平常的平常风物⁽¹⁾

一、引言

阅过夔州的壮丽奇崛，本章即将展开的是一个太过平凡无奇的世界，书写这一世界的却是诗史上极具特色的一位诗人。

在近人“山水诗”的讨论中，韦应物（735—793）被视为唐代最重要的这类诗人之一。晚唐论诗名家司空图最早即将韦氏与盛唐书写山水的大诗人王维合称。⁽²⁾北宋苏轼又将韦氏与另一位“山水诗人”柳宗元并举。⁽³⁾至南宋，不仅有朱熹以为韦诗高于盛唐“山水诗人”王维和孟浩然，⁽⁴⁾且有刘辰翁以为韦与孟“意趣相似，然入处不同”，并设譬论二人诗为“如深山采药，饮泉坐石”和“如访梅问柳，遍入幽寺”。⁽⁵⁾王、孟、韦、柳四人并称大概始自元末张以宁，⁽⁶⁾是对上述唐人宋人说法顺理成章的延续而已，却成为近人讨论“山水诗”被普遍接受的观念。然而，与王、孟、柳的这类研究相比，对韦诗山水书写的研究却相对薄弱。究诘其中原因，或许是韦应物山水书写的话语特征颇不易描述。

韦应物写了大量游览山水的诗作，据笔者观察，计有近四十首之多。此外一些登楼、游宴、送别之作，亦涉及山水的书写，这是今人撰写山水诗史措意的面向。然而，依本书的宗旨，本章不会专注于以上诸类题材，因为那并非韦氏为中国诗歌传统中山水美感话语所增添的方面。韦氏山水书写的独特美感，以本人鄙见，须在其所谓“闲居”诗作中去发现。蒋寅在探讨韦应物诗作时曾提出：韦应物作为地方官诗人在中国诗史上“建立起一个基本主题同时也是一种诗歌类型——郡斋诗”。按他的说法，“郡斋诗”表达了士大夫理想的生活方式“吏隐”。⁽⁷⁾而本章所谓的“闲居之作”即涵摄了所谓“郡斋诗”，因为韦氏本人即有《郡内闲居》一诗。⁽⁸⁾除此之外“闲居诗”尚涵摄诗人数次罢任之后卜居和寓居佛寺时的作品，如其建中元年在沔上即有《闲居赠友》，贞元元年罢滁州刺史寓居佛寺时亦有《闲居寄端及重阳》。这两类“闲居”或“燕居”，又被称为“幽居”。韦氏不仅建中二年卜居沔上时作有《幽居》一诗，且在滁州刺史任上所作《池上怀王卿》一诗中亦起以“幽居捐世事”⁽⁹⁾。这后

一类“幽居”或“闲居”，亦被他称为“野居”或“郊居”。重要的是，韦氏将罢任之后的诗作与郡斋诗作统称作“闲居”或“幽居”，才真正体现出他的“吏隐”观念。

论到“吏隐”，笔者以为以往的评说尚有可以商榷补正之处。的确，韦应物自初仕至归休一直在重复着仕-隐的循环，然而吾人是否就该简单地以其骨子里仍逗露出世俗之气，或内心深处仍对功名利禄肯定和留恋来做判断？其实做这样一种辩说，是仍在仕与隐二元对立的逻辑中讨论问题。但对韦应物而言，“吏隐”却真正是二元关系外的中道，是经身心修养所企致之境界。此乃韦应物与陶渊明、谢朓相比的不同之处，也是盛、中唐之交建中、贞元时代与刘宋、南齐时代的思想风气不同之处。在此，对“吏隐”的认知直接关乎对其“郡斋闲居诗”的论析和评价。

本章的讨论将自辩说韦应物的仕隐中道开始，揭示由仙、道、佛禅的修养所塑造的韦氏人格以及体现此一人格的“闲居”生活之本质。以此为基点，本章进而讨论韦氏“闲居”中风物书写的两个重要面向。首先，与刻镂着历史创痛的初期诗作相比，“闲居”之作体现了诗人如何自历史时间中解脱，融入自然时间而任运自在。其次，“闲居”与“吏隐”又令韦诗在空间书写中产生种种忽略和虚化方域的现象，从而以风物书写展示出其生命存有之姿态。

二、韦应物的仕隐中道与闲居

在苛责韦应物利禄功名之心未绝之时，论者不免想到了谢朓。如蒋寅所论，谢朓是大历时代诗人的“普遍崇拜的偶像”，在此一时期的诗作中被多达四十次地述及。⁽¹⁰⁾韦氏身处此一风气之中，自然未能免俗。除却蒋寅所举《送五经赵随登科授广德尉》一诗中的“高斋谒谢公”一句外，尚有《答秦十四校书》中“莫道谢公方在郡，五言今日为君休”一联以谢朓自况。⁽¹¹⁾然谢朓并未真正“实践”“吏隐”，他不过是于仕而思隐，其诗“信美非吾室，中园思偃仰。……安得凌风翰，聊恣山泉赏”⁽¹²⁾，“既乏琅邪政，方憩洛阳社”⁽¹³⁾，“胡宁昧千里，解佩拂山庄”⁽¹⁴⁾，“空为大国忧，纷诡谅非一。安得扫蓬径，销吾愁与疾”⁽¹⁵⁾，“怀归欲乘电，瞻言思解翼。……无叹阻琴樽，相从伊水侧”⁽¹⁶⁾云云，皆是在仕而思归隐。在此，仕与隐是遮此方能诠彼的选择。《观朝雨》一诗更直接书写了其内心如何挣扎于仕与隐的抉择之中：

戢翼希骧首，乘流畏曝鳃。
动息无兼遂，歧路多徘徊。
方同战胜者，去翦北山莱。⁽¹⁷⁾

谢朓诗中表达了些许以仕为隐观念的，是他离京守宣之初所作的《之宣城郡出新林浦向板桥》和《始之宣城郡》二诗：

既欢怀禄情，复协沧州趣。
嚣尘自兹隔，赏心于此遇。
虽无玄豹姿，终隐南山雾。⁽¹⁸⁾

弃置宛洛游，多谢金门里。……
江海虽未从，山林从此始。⁽¹⁹⁾

然而，倘若吾人回到诗人写作二诗的语境，即会明了这其实主要在表达他离京外放从而游离出权力争斗中心后的心情。此处所谓“沧州”、“南山”和“山林”皆是相对权力争斗漩涡建康的“嚣尘”、“宛洛”、“金门”而言，主要体现了京城和地方的区隔，而非仕与隐的辨分。而且，小谢甚

至对以仕为隐的“朝隐”或“吏隐”不无微词。其诗《冬绪羁怀示萧咨议虞田曹刘江二常侍》的结尾中说：

谁慕临淄鼎，常希茂陵渴。
依隐幸自从，求心果芜昧。
方辵归欤愿，故山芝未歇。(20)

有了谢朓这样一个参照，会令吾人更易观察韦应物的“吏隐”观念。首先，可以总结说，倘若谢朓心中不无“隐”的念头的話，其动机亦无非是避祸、慰藉乡愁和流连山水。这里基本上不具灵修的成分，故而其所谓“隐”是不离行迹的。韦应物一生精神上经历过巨大的转变。其出身于显赫世家，少时因门荫成为玄宗的御前侍卫。其中年作《逢杨开府》一诗追叙少年时代的纨绔生活：

少事武皇帝，无赖恃恩私。
身作里中横，家藏亡命儿。
朝提橐蒲局，暮窃东邻姬。
司隶不敢捕，立在白玉墀。
骊山风雪夜，长杨羽猎时。
一字都不识，饮酒肆顽痴。……(21)

如此一个骄横顽痴的纨绔子，居然成为了而今吾人在诗中所见识到的立性高洁、慵闲澹泊之人，这其中的变化究竟如何发生的？今人曾归结了几方面的原因：安史之乱后国家到个人境遇的变化、从政的失望、丧偶的打击，以及疾病的影响。(22)然而，这里却完全忽视了其个人主观灵修的因素。同样的客观条件其实可以造就不同的人格。就韦氏的人格和精神转变而言，很难想象会没有一个艰苦灵修的过程。当然，由于传记资料不足，而韦氏又无文集传世，灵修的真相已颇难推断。然唐人李肇《国史补》中谓应物“鲜食寡欲，所居焚香扫地而坐”(23)，寥寥数语其实已勾画出一静修之人的形象。应物诗句如“盥漱忻景清，焚香澄神虑。公门自常事，道心宁异处”(24)透露出灵修和工夫的消息，证实李肇所述不虚。细参之下，其灵修活动之归趋，有大致三端。首先，灵修本即孤独者的智慧，应物诗中不乏规避社群、追求幽独的表达：

方耽静中趣，自与尘事违。(25)

愚者世所遗，沮溺共耕犁。(26)

挂纓守贫贱，积雪卧郊园。(27)

诸境一已寂，了将身世浮。……

即此抱余素，块然诚寡俦。(28)

濩落人皆笑，幽独岁逾赊。(29)

即与人群远，岂谓是非婴。(30)

其次，灵修乃为回归内在本真而息机无营，养拙抱素。这一意识在韦诗中一再出现：

弱志厌众纷，抱素寄精庐。

噉噉仰时彦，闷闷独为愚。(31)

我以养愚地，生君道者心。(32)

闲居养痾瘵，守素甘葵藿。(33)

隐拙在冲默，经世昧古今。

无为率尔言，可以致华簪。(34)

方以玄默处，岂为名迹侵。

法妙不知归，独此抱冲襟。(35)

人生不自省，营欲无终已。

熟能同一酌，陶然冥斯理。(36)

贵贱虽异等，出门皆有营。

独无外物牵，遂此幽居情。……

自当安蹇劣，谁谓薄世荣。(37)

日出照茅屋，园林养愚蒙。(38)

效愚方此始，顾私岂获并。(39)

弃职曾守拙，玩幽遂忘喧。(40)

复次，正因为灵修乃为个体于孤独之中向内的归返而非向外的竞逐，才

不必去刻意标显。韦诗中一再做不避自轻的表示：

息机非傲世，于时乏嘉闻。(41)

高士不羁世，颇将荣辱齐。

适委华冕去，欲还幽林栖。(42)

偶然弃官去，投迹在田中。……

出入与民伍，作事靡不同。……

贫蹇自成退，岂为高人踪。(43)

自当安蹇劣，谁谓薄世荣。(44)

简略非世器，委身同草木。(45)

应物在此极力表示弃官不过适然随性而为的一件平常事，此不仅与隐居养望者李白全然不同，与颍川洗耳的许由、牵犊远走的巢父判然，甚至亦与高唱“归去来兮”的陶渊明迥异。朱熹于此可谓慧眼独具，他比较应物与渊明说过一段精彩的话：

（韦应物）其诗无一字做作，直是自在。其气象近道，意常爱之。问：比陶何如？曰：陶却是有力，但语健而意闲。隐者多是带气负性之人为之，陶却有为而不能者也，又好名。韦则自在，其诗直有做不着处，便倒塌了底。(46)

在宋代理学家内圣学的语境里，“有力”、“语健”皆与成圣之道所要求的“宽舒”，去“英气”、“圭角”相左。(47)而韦诗“自在……直有做不着处，便倒塌了底”却真正是宽舒无迹，以明儒王船山之语，乃“五气俱尽，金锡融浹”(48)，故而是“气象近道”。至于陶潜的“带气负性”则不妨以《癸卯岁十二月中作与从弟敬远》一诗为例：

寝迹衡门下，邈与世相绝。

顾盼莫谁知，荆扉昼常闭。

凄凄岁暮风，翳翳经日雪。

倾耳无希声，在目皓已洁。

劲气侵襟袖，箴瓢谢屡设。

萧索空宇中，了无一可悦。

历览千载书，时时见遗烈。

高操非所攀，谬得固穷节。

平津苟不由，栖迟诟为拙。

寄意一言外，兹契谁能别。(49)

古人读此诗谓见诗人如松柏之凌岁寒之态，处处见洗耳、牵犊之意，即以固穷之节而傲物自高，自与应物的适然弃官的“自在”不同。

韦氏灵修活动以上三端，在儒家所强调的社会承担和有所作为为人生理念之相反方向着意，却与人类精神史上道家、佛禅，甚至早期基督教的沙漠圣父、俄罗斯东正教黑森林中的灵性导师、瓦尔登湖畔的梭罗等等追求隐逸和孤独智慧的路数颇为一致。然而，却又不无其独特之处。应物的灵修显然有道家的成分，其诗中所谓“守素”、“隐拙”、“抱冲”、“效愚”、“守拙”皆是道家进路。他也采药服食，(50)与烟霞之侣往还。然受沾溉最深者当属佛禅。在应物生命中一再重复的仕-隐模式中，多次离任之后的居所都是佛寺。大历六年（771）罢洛阳丞后曾居洛阳东同德寺，大历十四年（779）以微疴谢职后曾居鄆县西郊善福寺，贞元七年（791）罢苏州刺史后曾居永定寺。贞元元年（785）在滁州罢竹后困居滁州西郊某处，其时所作诗中有“听松南岩寺”(51)，“山明野寺曙钟微”(52)，似透露其所居可能亦为佛寺。盛唐以后文人与释子交游虽然颇为平常，然而，自应物诗集五百六十七首中竟有六十一首涉及僧寺这个比例来看，其在同期文人中，仅次于贾岛，成为书写僧寺题材最多的诗人之一。(53)本章拟追问的是：应物后期真正意义上的所谓“吏隐”即以吏为隐的意识，究竟受到佛禅哪类思想的影响？细检应物诗集，笔者发现他流露出这一类思想均是建中二年（781）以后的事，亦即洪州祖师禅法的开创人马祖道一于大历中隶名洪州开元精舍(54)近十年以后。至于道一隶名洪州开元寺后的发展，以赞宁的记述，则是：“居仅十祀，日临扶桑，高山先照；云起肤寸，大雨均沾”，以致“于时天下佛法极盛，无过洪府”(55)。以此，倘谓韦氏此时或受到洪州禅法的沾溉，应非全无根据。洪州禅法的核心，即在其开山人物马祖道一如下一段话：

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行，非圣贤行，是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物，皆是道，道即是法界。(56)

“平常心是道”一语之间就泯却了染心和净心的界限，其欲破除的“造作”、“污染”，已不再主要是五根境界的污染，而是分辨净与染、圣与凡的意识。其在佛门造成的风气，依宗密之说，则以“佛性非圣非凡”，而“不起心断恶，亦不起心修道……不断不造，任运自在”⁽⁵⁷⁾。如此一种双遮双诠的思想方法，被应物用于关于出处仕隐的观念之中。应物建中四年（783）或兴元元年（784）有一首《赠琮公》于吾人确认吏隐与佛禅的关联特别重要。其诗云：

山僧一相访，吏案正盈前。
出处似殊致，喧静两皆禅。
暮春华池宴，清夜高斋眠。
此道本无得，宁复有忘筌。⁽⁵⁸⁾

由此诗可知：应物即出即处、即喧即静或即吏即隐的观念，应受到这位来访僧人的点化。在此，洪州禅的“佛性非圣非凡”化为了吏隐者的非仕非隐、亦仕亦隐和即仕即隐，而任何着意标显的隐反而是“造作”，而对仕隐的不假分辨——所谓“偶然弃官去，投迹在田中”，“偶宦心非累，处喧道自幽”⁽⁵⁹⁾——反倒是谦卑和不负气的“平常心”。应物一首题滁州琅琊寺诗的结尾，透露出同一信息：

情虚澹泊生，境绝尘妄灭。
经世岂非道？无为厌车辙。⁽⁶⁰⁾

故而，出与处或吏与隐根本不在行迹，而在经灵修而企致的内心之“澹泊”和“尘妄灭”。此一“澹泊”之“心”，为应物一再强调：“心当同所尚，迹岂辞缠牵”⁽⁶¹⁾，“犹希心异迹，眷眷存终始”⁽⁶²⁾，“所愿酌贪泉，心不为磷缁”⁽⁶³⁾，“腰悬竹使符，心如庐山缁”⁽⁶⁴⁾，“名虽列仙爵，心已遗尘机”⁽⁶⁵⁾。此一被反复提及的“心”，证明上文所论——应物的“吏隐”乃基于灵修工夫。正如承继应物吏隐观念的白居易诗中所言：“莫遣是非分作界，须教吏隐合为心。可怜此道人皆见，但要修行功用深。”⁽⁶⁶⁾

以此，韦氏才将其在郡斋为官居停称作“闲居”。不要轻看了这两个字，这正是其吏隐观念的流露。这里要塑造的是一种人格，在中国传统文化里，人所能创造的最伟大作品即是人格。这一人格之中，融入了中国禅的般若智慧——“平常心”。以此“平常心”，所谓“隐”当浑然

于“仕”；而所谓“仕”，亦不应热衷于逢迎奔走，而应澹泊于功名利禄，所谓“荣达颇知踈，恬然自成度”⁽⁶⁷⁾。乔亿谓：“韦诗五百七十余篇，多安分语，无一诗干进。……杜、韩不无干谒诗文，太白亦多绮语，试执此以论韦，卓乎其不可及已。”⁽⁶⁸⁾以此，“吏隐”的理念甚至与其作为清廉正直的官员去留意黎民疾苦不相捍格。⁽⁶⁹⁾当然，韦应物并非圣贤，其诗作亦透露出“吏隐”在一定程度上仍是一应然的理想。然这却是以高雅隐藏功名利禄世俗之心所不能完全解释的。有那样的虚伪，也就不会有韦诗的恬和与情感的真挚了。韦氏的“散淡”⁽⁷⁰⁾，是中国文化中平淡的某种极致，是嵇叔夜、陶元亮、王摩诘均难以企及的境界。这全无遁世者骄矜之气的“散淡”，本身即宽容了“俗气”，因为否定宗教彼岸性的洪州禅即以日常世俗为特征，这是洪州禅与庄学的界限。不过应物尚非白乐天的浅俗，而是王船山所谓“清不刻”⁽⁷¹⁾。廓清对韦应物“吏隐”的以上迷思，会开启诠释韦诗山水书写的新境界。同时，诠释其山水书写，又会令吾人对其修身实践有新一层的了解：它虽然主要是基于佛禅的“心灵”转换，却又不乏身体经验的向度。

三、逸出“历史的时间”

韦应物生命中有一道深深的沟壑，横在安史之乱前后之间。韦氏曾多次写诗怀念其早年侍卫先帝的岁月。值得注意的是，这些诗多写于大历中期之前。如果说其时诗人尚入佛禅未深，即在他尚不能忘却“前心”。这些回忆之作中总有一些情景似乎刻镂在内心深处，鲜明而强烈。如《骊山行》写明皇沐浴华清池侍卫仪仗即有：

千乘万骑被原野，云霞草木相辉光。
禁仗围山晓霜切，离宫积翠夜漏长。
玉阶寂历朝无事，碧树委蕤寒更芳。……
翠华稍隐天半云，丹阁光明海中日。
羽旗旄节憩瑶台，清丝妙管从空来。……⁽⁷²⁾

《燕李录事》如此回忆其入仕宫廷的岁月：

与君十五侍皇闱，晓拂炉烟上赤墀。
花开汉苑经过处，雪下骊山沐浴时。⁽⁷³⁾

骊山扈从先帝沐浴的景象再次出现在《酬郑户曹骊山感怀》一诗中：

我念绮襦岁，扈从当太平。
小臣职前驱，驰道出灊亭。
翻翻日月旗，殷殷鞞鼓声。
万马自腾骧，八骏按辔行。
日出烟峤绿，氛氲丽层甍。
登临起遐想，沐浴欢圣情。
朝燕咏无事，时丰贺国祯。
日和弦管音，下使万室听。……⁽⁷⁴⁾

《温泉行》中，与先帝游幸骊山的情景再次出现：

身骑廐马引天仗，直入华清列御前。
玉林遥雪满寒山，上升玄阁游绛烟。

平明羽卫朝万国，车马合沓溢四鄣。……

朝廷无事共欢燕，美人丝管从九天。(75)

诗人客游江淮之时在扬州遇到一位樵夫，竟然亦曾执戟前朝。当年与先帝在兴庆和华清宫中的景象于是再次浮上脑际：

龙池宫里上皇时，罗衫宝带香风吹。……

冬狩春祠无一事，欢游洽宴多颁赐。

尝陪夕月竹宫斋，每返温泉灞陵醉。……(76)

所有这些追忆之作都提到了骊山下的华清宫：“离宫积翠夜漏长”，“雪下骊山沐浴时”，“身骑厖马引天仗，直入华清列御前”……这些历历如生的场景，已成为记忆中被句读被孤立被凝固的断片，成为“时间之点”（spot of time）。在汉语这种摈弃了机械式关系结构，而更注重具体脉络和意义场合的孤立语(77)中，这些形象鲜明的断片格外突出。西方抒情诗理论惯由时间特征界定抒情诗为“强烈的”“临场”(78)

（presence），或令文本“辗转于一个非持续场景（occasion）”或“郁塞之点”（block point）(79)。巴什拉曾提出抒情诗的时间是垂直的，是将诗人从时间的相续中抽拔而出，令“时间不再流动。时间迸发着”(80)。在韦氏以上诗句中吾人见识的正是此令诗人郁塞并辗转于此的场景和垂直的、迸发的时间。在韦氏，又是个人与家国的历史时间。历史在个人心灵上烙下怆痛，在国族世代居住的“山河”中留下蚀痕——韦诗有“携手思故日，山河留恨情”(81)， “时节屡迁斥，山河长郁盘”(82)， “事往世如寄，感深迹所经”(83)——皆揭示这怆痛和蚀痕之深。大历十一年（776）应物又逢中年丧偶之痛。(84)伊人已去，不可复生：“斯人既已矣，触物但伤摧”(85)。这是历经个人历史时间中的惨酷。这惨酷同样在：历史是只出现一次的存有现实，历史时间因而是线性而不可逆转的（irreversible）。

上文所论应物的灵修活动，主要是在历经了这一切令他“心事若寒灰”(86)，感到“岁月转芜漫”(87)之后发生的。本章的论题是在此一语境下讨论他的自然山水书写，即他如何藉自然风物去修复和重塑他的心灵。应物在诗中多次肯认了自然山水对灵修的作用，谓“青山澹吾虑”(88)， “闲游忽无累，心迹随景超”(89)， “景清神已澄”(90)， 《答冯鲁

秀才》更将自己郡斋的日常事务与对方于山水中的身心休憩做了对比：

晨坐枉琼藻，知子返中林。
澹然山景晏，泉谷响幽禽。
髣髴谢尘迹，逍遥舒道心。
顾我腰间绶，端为华发侵。
簿书劳应对，篇翰旷不寻。……⁽⁹¹⁾

然而，应物灵修活动中的自然，却并非其在滁州西山、江州庐山、苏州灵岩山的游览中所见的山水，在那种“鸣驺响幽谷，前旌耀崇冈”⁽⁹²⁾，“建隼出浔阳，整驾游山川”⁽⁹³⁾的氛围之中是无灵修可言的。能真正陶冶其身心的反倒是居所或郡斋附近的水木和雨云。前引文学理论谓抒情诗的时间是“集中而强烈”的一瞬，是“不持续的”“郁塞之点”，是“垂直的”和“迸发的”云云，皆不能适用于应物这些诗作。相反，在应物这些诗中，吾人所见似乎是其持续生活流中漫不经心的任意一段光景，如门前流水、头上行云。请一读其《郊居言志》：

负暄衡门下，望云归远山。
但要尊中物，余事岂相关。
交非是非责，且得任踈顽。
日夕临清涧，逍遥思虑闲。
出去唯空屋，弊箒委窗间。
何异林栖鸟，恋此复还来。
世荣斯独已，颓志亦何攀。
唯当岁丰熟，闾里一欢颜。⁽⁹⁴⁾

此诗写于隐居沔上时期。诗人在衡门之下负暄，可见是个无风或至少只有微风的日子。在这样的日子云朵在天上游移该是多么悠缓。而恒久地注视着这一切的诗人，其以“负暄”的身体展开的生命姿态又该多么萧散简淡！此诗的以下篇幅皆在书写诗人是如何踈顽和逍遥。除却时当岁丰之时“闾里一欢颜”这样微末的愿望，诗人已不像一般人在生命中“等待”，因此也就再无期求与忍受，一切只是随遇而安。诗人身心在此已完全融入大自然的时间节奏之中，如归云一般从容不迫。此诗之题中有“言志”二字，不啻为一颇具幽默感的反讽，因为这根本不是主观志向的表

抒，而是身体与阳光、大气与流水的遇逢中的体验。《郡内闲居》写于应物刺江州任内，与前诗有类似的情调：

栖息绝尘侣，孱钝得自怡。
腰悬竹使符，心如庐山缁。
永日一酣寝，起坐兀无思。
长廊独看雨，众药发幽姿。
今夕已云罢，明晨复如斯。
何事能为累，宠辱岂要辞。(95)

在宣说了自己吏隐生活的意念之后，此诗插入了诗人酣寝之后独自怔怔看雨观花的景象。“众药”在雨中绽放，一定是无比悠缓地开绽花苞，十分优美地展现出花瓣的“幽姿”。诗人的身心在此刻亦随之如此从容地伸展着，套用梭罗的语言，“如玉蜀黍在夜间长起一样，我在季节变换中成长”(96)。在此，吾人再次见识了应物如何融入自然时间的节奏。在这样一种生命状态中，云缓缓游移，花苞乍然绽开，乃至雨滴坠落，皆是诗。陈衍说：“自韦苏州有‘对床听雨’之后，东坡与子由诗复屡及之，‘听雨’遂为诗人一特别意境。”(97)陈氏所指，大约是韦集中《雨夜感怀》中“独惊长簟冷，遽觉愁鬓换”(98)一联。但此诗的“看雨”同样值得注意。明清文人清言中屡屡有玩味雨的体验。如谢肇淛苦雨挑灯夜读，闻纸窗外“芭蕉淅沥作声，亦殊有致”(99)；费元录“坐阁中阅古谈诗，而遥空濯濯，飘摇无际，门绝剥啄，心手俱适”(100)；高濂以时令排比西湖畔“诗化生活”的“幽赏”，即有“天然阁上听雨”，“山晚听轻雷断雨”，“乘舟风雨听芦”(101)；石成金列《举目即是美景》中有“看雨滴花阶”(102)等，园林中如拙政园亦别造“留听阁”、“听雨轩”以享受雨的体验，此皆可以溯至唐世诗人对单调的雨的细细欣赏，这真是闲散的极致。作于滁州的《西涧即事示卢陟》是另一首写到看雨的诗：

寝扉临碧涧，晨起澹忘情。
空林细雨至，圆文遍水生。
永日无余事，山中伐木声。
知子尘喧久，暂可散烦纓。(103)

此诗写诗人注视着门前涧水中雨点激起的圆文，这真真是一“澹忘情”之

出神状态，因为其生命的节奏于此完全与雨滴同步，逸出了“尘喧”，逸出了历史的时间。西方现代隐士莫顿（Thomas Merton）曾有过类似的体验：“我仔细谛听雨声，因为它会一再提醒我：整个世界都是根据一种我迄今还没有学会的韵律在运行的。”⁽¹⁰⁴⁾这世界运行中的“韵律”，亦即本章所说的自然时间的节奏。“永日”二句暗示：这不被打扰、不被句读的时间之流，仍在进行，持续延宕着，如远处樵夫不停的伐木声。作于沔上的《幽居》以另一种方式书写了诗人如何在雨中融入了自然时间：

贵贱虽异等，出门皆有营。
独无外物累，遂此幽居情。
微雨夜来过，不知春草生。
青山忽已曙，鸟雀绕舍鸣。
时与道人偶，或随樵者行。
自当安蹇劣，谁谓薄世荣。⁽¹⁰⁵⁾

此诗先以内无所营、外亦无物论说“幽居”，中间插入微雨春草、青山鸟雀四句。据王尧衢的解说：“此心昼夜安闲，无思无算，无累无拘。莫说机械不生，能使见闻都泯。夜来微雨，吾不知有微雨也。至晓知有微雨，而微雨已过。草经雨而生，吾忘吾生，而安知草之生。夜间冥心，何意忽曙，盖见山之有青而始知天色不觉已晓。却又于何得知山青？盖先闻鸟雀之鸣声绕舍而知之。夫微雨春草、青山鸟雀，悉皆外物，一有容心，即为所牵。此纯是化几，正妙在不经意。”⁽¹⁰⁶⁾这里所谓“不知”，是毕来德解庄子时所说的“意识的时而适当消失”⁽¹⁰⁷⁾。即诗人非只以心而是以其整个身体作为经验的场所。若以佛禅的话说，是诗人对一切声色不做解会，不做知见，不做判断，是谓“对境心不起”⁽¹⁰⁸⁾。禅宗这样的公案不少，如：

师问僧曰：“夜来好风？”曰：“夜来好风！”师曰：“吹折门前一枝松？”曰：“吹折门前一枝松。”次问一僧曰：“夜来好风？”曰：“是甚么风？”师曰：“吹折门前一枝松。”曰：“是甚么松？”师曰：“一得一失。”⁽¹⁰⁹⁾

盐官会下有僧，因采拄杖，迷路至庵所。问：“和尚在此多少时？”师曰：“祇见四山青又黄。”又问：“出山路向甚么处去？”师

曰：“随流去。”⁽¹¹⁰⁾

应物当是无迎无随，融入了大化的节律之中，因而只是应机接物，“任运自在”了。如其诗所写：

诸境一已寂，了将身世浮。
闲居澹无味，忽复四时周。
靡靡芳草积，稍稍新篁抽。
即此抱余素，块然诚寡俦。⁽¹¹¹⁾

应物以上几首诗，很难被称作所谓“山水诗”，因为他只用了很少篇幅书写了诗人如何面对身边的草木雨云。景的元象无疑是人，是人的身体在大自然中的姿势。中国山水画表现人物，也只在旁背俯仰之姿势，不在面容表情。然而，这却是韦诗自然书写的特色。这一特色，古人即已识出，乔亿谓“诗中有画，不若诗中有人。左司高于右丞以此。”⁽¹¹²⁾在水木雨云中的“诗中有人”，明示诗人身心一体的存有⁽¹¹³⁾已进入大气流行的自然，“游乎天地之一气”⁽¹¹⁴⁾。以应物的诗句说即是：“迹与孤云远，心将野鹤俱”⁽¹¹⁵⁾。韦氏的“诗中有人”留下不少身姿入画的清景，如“负暄衡门下，望云归远山”，“长廊独看雨，众药发幽姿”，“摘叶爱芳在，扞竹怜粉污”⁽¹¹⁶⁾，“长啸倚亭树，怅然川光暝”⁽¹¹⁷⁾……然其诗呈现最多的身体姿态是“临流”。“临流”二字表现了身体与大气、水流遇逢而发生的经验。据笔者统计，韦应物在诗中共二十次写到临流，这就很难说全无意味了。如以下的例子：

道心淡泊对流水，生事萧疏空掩门。⁽¹¹⁸⁾
临流意已凄，采菊露未晞。
举头见秋山，万事都若遗。⁽¹¹⁹⁾
临流一舒啸，望山意转延。⁽¹²⁰⁾
簪组方暂解，临水一翛然。⁽¹²¹⁾
望山一临水，暇日每来同。
性情一踈散，园林多清风。⁽¹²²⁾
怪来诗思清人骨，门对寒流雪满山。⁽¹²³⁾
置锺息微倦，临流睇归云。⁽¹²⁴⁾
日夕临清涧，逍遥思虑闲。⁽¹²⁵⁾

寝扉临碧涧，晨起澹忘情。(126)

何以诗人临流之际即顿感“逍遥”、“翛然”、“道心淡泊”、“疏散”、“忘情”和人间万事“若遗”呢？无论自传统抑或自应物诗的文本而论，水流皆是一暗示着历史时间之外自然时间之流的意象，应物一首寻曹溪深禅师诗中即有：“世有征战事，心将流水间”(127)。应物又有诗谓：“浮云一别后，流水十年间”(128)，“逍遥观运流，谁复识端倪”(129)。流水在韦诗中有“人托命于所系”的“浑元运流而无穷，阴阳循度而率常”(130)之大化周流不止的意味。临清流而逍遥，翛然踈散，即如陶潜“聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑”(131)，是身心自人类和历史时间中解脱，融入循环而无穷，率常而不被句读的自然时间——即其所谓“无为化”(132)——中去。沈德潜谓韦诗得陶诗之“冲和”(133)，此冲和”乃得诸陶潜生命主旨之“乘化”。此亦应物得以“自在”之由。以这样的认知，再不妨一读韦氏的名篇《滁州西涧》：

独怜幽草涧边生，上有黄鹂深树鸣。

春潮带雨晚来急，野渡无人舟自横。(134)

赵昌平先生解是诗谓：“‘自’是一诗之眼。涧边幽草是自生，叶底黄鹂是自鸣，春潮带雨是自来，野渡无人是自横。”(135)这真是一个很到位的解读，笔者其实很难再增加点什么。只就本节的论题，笔者要补充的是：以“幽草”、“深树”和“无人”，诗人强调这是历史时间之外的世界。只有在此事事皆漫不经意的世界里，在涧边幽草的枯与荣、叶底黄鹂的啼与停、晚雨和春潮去而复来皆适然而循环的世界里，诗人才享受到翛然踈散的心灵解脱。正如应物在哀悼石崇一家之祸的《金谷园歌》的结句所述：“百草无情春自绿”(136)，在自然的时间里，是再无忧伤的了。

四、方域模糊的空间

已有研究者指出：王、孟、柳的山水田园之作多具体地描写景物，以令景物的特征性、地域性，时间性都十分鲜明。对比之下，“韦诗中的景物描写却比较虚泛，所描写的景物似可以放到各种背景中去”。⁽¹³⁷⁾这一观察颇有见地，其原因值得深究。

首先须说明：如果与西文诗做比较，以上所谓“虚泛性”和多出以“简单意象”乃为中国古典诗的总体特点。中国大陆境外的学者如刘若愚、华生（Burton Watson）、高友工和梅祖麟、叶维廉（Wai-lim Yip）、郑树森等，先后都指出了这一点。如华生经对唐诗意象的统计得出结论说：“中国自然诗人是在草草描出一幅差不多一般化（generalized）的风景——山、河流、树木、禽鸟——而非具细节的描写。”⁽¹³⁸⁾郑树森在总结了各家说法以及对中英诗在语法上的不同特点后指出：唐代自然诗对读者而言“不可能产生华兹华斯的山水那种整体印象的特定性”⁽¹³⁹⁾。即便如此，以非特定的简单意象书写常景在大历诗人中，特别是在韦应物诗中的表现却特别显豁，因为简单意象恰恰最宜表现日日如此的流水人生，以及韦氏对生活所持的极为平淡的态度。如朱利安所说，平淡“其特点就是拒绝有特点”⁽¹⁴⁰⁾。故而韦诗的景物描写也就无法如王维、孟浩然、柳宗元笔下的辋川、襄阳和永州的景物那样，具有较鲜明的地方性了。

这种方域虚化的空间首先在于：诗人常常使用远超出视野的空泛指陈。韦诗有“秋山起暮钟，楚雨连沧海”⁽¹⁴¹⁾，“野水烟鹤唳，楚天云雨空”⁽¹⁴²⁾，“楚山明月满，淮甸夜钟微”⁽¹⁴³⁾，“归棹洛阳人，残钟广陵树”⁽¹⁴⁴⁾。这些诗句中空泛的指陈如“楚雨”、“楚天”、“楚山”、“广陵树”、“淮甸”已令境象格外空廓。而汉语诗歌所容忍的时而乏动词、时而无介词、时而无主语更将由动宾结构所展开的基本叙述形式破坏，这末一例已完全是意象的并置了。

韦氏更惯于以丝毫不做修饰渲染的文字，书写缺乏参指特征的再平常不过的景象，上节所引其所写之山上云、廊外雨、水上雨滴皆为如此

景象。再看他如何写郡斋内外：

似与尘境绝，萧条斋舍秋。
寒花独经雨，山禽时到州。……(145)

对于“似与尘境绝”的斋舍环境的两句书写，竟如此平常。以致刘辰翁说：“‘山禽’句，人人有此等语，但此自是苏州语耳。”(146)就是说，韦诗对风物书写着意在平常，以平常语写平常景、平常风物、平常光景，如：

秋塘唯落叶，野寺不逢人。(147)

刘辰翁谓二句“荒寒如画”，然此岂非秋日郊野随处可见的景色？再如：

夜叩竹林寺，山行雪满衣。
深炉正燃火，空斋共掩扉。……(148)

这又是以平常语出此再平常不过的光景，是冬日寺院中天天频频发生的平常故事，在应物却是诗。又如：

定向公堂醉，遥怜独去时。
叶沾寒雨落，钟度远山迟。……(149)

“叶沾”二句写别时景物，亦是平凡之极。下面一首《燕居即事》当是写自其罢任居佛寺内的生活景象：

幽鸟林上啼，青苔人迹绝。
燕居日已永，夏木纷成结。……(150)

凡曾夏日到过佛寺之人，大概皆见识过此情此景。韦应物在闲居中书写景物从不尚奇峭，但求平常。以矛盾修饰的方式说，平凡、平常在韦诗中成为了特色。

然此对“常”的追求，不啻为一种禅意，内中可体味“平常心是道”：既然成佛也罢，为官也罢，归隐也罢，率非惊天动地之事，率皆稀松平常，辄笔下之云影天光、风霜雨露、卉木山水，又焉能不稀松平常？此皆是历史时间之外，流水时光中的平常一瞬啊！此与其侍卫先帝岁月

中“垂直”或“迸发”时间里“强烈而集中”的场景——“身骑廐马引天仗，直入华清列御前”云云——可谓悬若霄壤了！

韦诗中方域被虚化的空间亦表现在其对景物边际的忽略。其诗喜用“烟”字，有“烟草凝衰屿”⁽¹⁵¹⁾，“野水烟鹤唳”⁽¹⁵²⁾，“吴岫分烟景”⁽¹⁵³⁾，“烟芳何处寻”⁽¹⁵⁴⁾，“烟花乱晴日”⁽¹⁵⁵⁾，“烟景空澹泊”⁽¹⁵⁶⁾，“烟水易昏夕”⁽¹⁵⁷⁾，“原野起烟氛”⁽¹⁵⁸⁾，“虚烟翠涧深”⁽¹⁵⁹⁾，“阳崖烟花媚”⁽¹⁶⁰⁾，“烟水依泉谷”⁽¹⁶¹⁾；又喜用“霭”字，有“绿林霭已布”⁽¹⁶²⁾，“入门霭已绿”⁽¹⁶³⁾，“杳霭含夕虚”⁽¹⁶⁴⁾，“杳霭春山曲”⁽¹⁶⁵⁾，“远山含紫氛，春野霭云暮”⁽¹⁶⁶⁾，“微雨霭芳原”⁽¹⁶⁷⁾，“群山霭遐瞩”⁽¹⁶⁸⁾，“霭霭眺都城”⁽¹⁶⁹⁾，“霭霭高馆暮”⁽¹⁷⁰⁾，“飒至池馆凉，霭然和晓雾”⁽¹⁷¹⁾，“杳霭香炉烟”⁽¹⁷²⁾，“朗月分林霭”⁽¹⁷³⁾，“嘉树霭初绿”⁽¹⁷⁴⁾……“霭”比“烟”形迹更微，清人唐岱论画云烟曰：“烟最轻者为霭，霭重阴昏则成雾。”⁽¹⁷⁵⁾应物写草木，又喜写其阴影，有“夕气下遥阴，微风动踈薄”⁽¹⁷⁶⁾，“群木昼阴静”⁽¹⁷⁷⁾，“闲院绿阴生”⁽¹⁷⁸⁾，“夏木已成阴”⁽¹⁷⁹⁾，“夏木遽成阴”⁽¹⁸⁰⁾，“门闭阴寂寂”⁽¹⁸¹⁾，“绿阴生昼静”⁽¹⁸²⁾，“重门布绿阴”⁽¹⁸³⁾，“山夕绿荫满”⁽¹⁸⁴⁾；又时用“氛氲”、“氲氲”写草木，有“嘉树始氲氲”⁽¹⁸⁵⁾，“氛氲绿树多”⁽¹⁸⁶⁾，“氲氲望嵩丘”⁽¹⁸⁷⁾……以上种种，倘以画法论，可谓用染而不用描的无笔之墨，即黄公望所谓“用描处糊突其笔”⁽¹⁸⁸⁾。它暗示观者翛然踈散中无心细睇和漫不经意。换言之，空间之缺乏边际的踈旷体现了诗人性情、身体之踈散。以“踈”之一字，应物既有“微风动踈薄”⁽¹⁸⁹⁾，“踈树共寒意”⁽¹⁹⁰⁾，“散彩踈群树”⁽¹⁹¹⁾，“一望秋山静，萧条行迹踈”⁽¹⁹²⁾；又有“性情一踈散”⁽¹⁹³⁾，“日与人事踈”⁽¹⁹⁴⁾，“理生犹自踈”⁽¹⁹⁵⁾，“荣达颇知踈，恬然自成度”，“踈”既在山水风物亦在性情，表现了身心游乎“烟”、“霭”、“氲氲”气境之中的萧散简淡，人与山水由“气”而相互渗透，中国诗人基于云气的“物质想象”被发挥到极致。

应物笔下不仅有此有墨无笔之山水，甚或时有“无墨无笔”之山水，且读以下《夕次盱眙县》：

落帆逗淮镇，停舫临孤驿。
浩浩风波起，冥冥日沉多。
人归山郭暗，雁下芦洲白。

独夜忆秦关，听钟未眠客。(196)

此诗是诗人建中三年由长安出发赴滁州途中乘舟经汴水过盱眙县所作。盱眙的位置西枕汴河，南临淮水。在诗人笔下，帆似乎落在了水天之间。“浩浩”与“冥冥”两句，分别自水与天着笔，渲染出似无边际的瀚泐云水。五、六句令读者感到这是一幅单一颜色在画面上的层次，表达的是山水之间的明暗关系而非色彩关系。再读其《赋得暮雨送李胄》：

楚江微雨里，建业暮钟时。
漠漠帆来重，冥冥鸟去迟。
海门深不见，浦树远含滋。
相送情无限，沾襟比散丝。(197)

此诗紧扣题目中“暮”、“雨”二字来写。首联、颔联上下两句皆分赋“雨”与“暮”，五句再赋“暮”，六句复赋“雨”。首联中两句分别将表示方位的介词与表示时间状语的词置于句尾，颇有空间化的意味。这是一灏漫却元气淋漓的空间。然除却第二联以“漠漠”与“冥冥”一对联绵词对此做渲染外，诗又在呈现：在这寥阔空间里，尚能看到什么？诗人举目之间但见孤帆和归鸟，以“重”和“迟”两字分写帆与鸟，彰显出此乃空茫中景里仅有的两撮墨痕。远景中“海门”不见了，“远含滋”之“浦树”似以湿笔渍出。这是画与诗朝向极简主义（minimalism）的发展。亦令人联想到画坛中水墨山水的兴起。

以上二诗之境，又皆笼在晚钟声中。韦氏喜写晚钟之声，据笔者统计，凡二十六见。其意味即如其《烟际钟》一诗所写：

隐隐起何处，迢迢送落晖。
苍茫随思远，萧散逐烟微。
秋野寂云晦，望山僧独归。(198)

这是一首咏物诗，透露韦氏心中晚钟的意味：“隐隐”不知起自何方，“迢迢”苍茫之中复逐思与烟而萧散。禅宗偈语中有“汝闻打钟声，只在寺院内，十方世界亦有钟声不”(199)，钟声昭显世界之空无自性。应物笔下的钟声如“楚江微雨里，建业暮钟时”，“秋山起暮钟，楚雨连沧海”(200)， “苍茫寒色起，迢递晚钟鸣”(201)， “微钟何处来，暮色忽苍

苍”(202)，“杳杳钟犹度”(203)皆以钟声迟缓的流逝来凸显空间的迷茫和旷远无际。在此，空间——“吞噬”着“地方”，消融着山、水、树、石、村落、屋舍的空间，占据了一切。冥冥天水，漠漠微雨，杳杳晚钟……这些有与无之间的世界不仅透显诗人散淡的心境，且开启了中国文化中对两间弗见其色、弗闻其声、霏微蜿蜒境界的祈响。

韦诗空间书写中虚化方域的另一特征，置之于中国古典诗的传统中很值得注意。宇文所安在《盛唐诗》一书中已注意到韦氏后期诗作中会“经常出现对远方情景的揣想”。并时常会以“与诗人绝对分割的异地或异时的‘他处’”作为闪回之景以结束诗作。(204)另一位美国学者瓦萨诺(Paula M. Varsano)则经比较此前山水诗人与韦应物的自然书写之后指出：后者不同之处在不再给出能显示“文本中的眼睛”(eye in the text)所在方位的一两个因素，即不再给出风景、诗人、生动而独特视觉细节之间有直接和“真实”关系的印象。换言之，韦应物“常常拒绝容许任何确定性”(205)。他进而提出韦诗时有“双重视境”(double vision)：两个视境的相互排斥终将读者置于空泛之中。(206)瓦萨诺举出的四个诗例(207)中有两首是韦诗的名篇。且读第一首《寄全椒山中道士》：

今朝郡斋冷，忽念山中客。
涧底束荆薪，归来煮白石。
欲持一瓢酒，远慰风雨夕。
落叶满空山，何处寻行迹。(208)

此诗的三、四句，是揣想中的景象。此诗却最终没有回到首句的“郡斋”以确认“文本中的眼睛”之方位。诗人转向了想象中被落叶覆盖的空山，由此那一片揣想中的世界最终与模糊的郡斋世界连接起来，而这片空山却“既不可见亦无从进入”(209)。瓦萨诺对另一名篇《秋夜寄丘二十二员外》的分析独具只眼：

怀君属秋夜，散步咏凉天。
山空松子落，幽人应未眠。(210)

这首仅有二十个字的小诗竟有彼此两处分割的世界：郡斋凉夜中的诗人和临平山中幽隐的丘丹。夜静山空，或许是为诗人吟咏之声惊动，庭院中一粒松子跌落下来。诗人由此揣想：在另一空山中，松子落地之

声“应”令山中的丘丹不至睡去。这粒松子落地的声响遂将两处世界“重叠”（superimpose）起来。然而，难以分辨的是：这是郡斋内诗人听到松子落地，抑或他揣想临平山中松子落地，抑或应物听到松子落地声后设想自己是丘丹在山中听到了松子落地？⁽²¹¹⁾是诗的美感正基于此特别的“歧义性”。

在瓦萨诺的诗例之外，笔者想再举一例说明韦诗空间书写中的歧义视境。请读《淮上遇洛阳李主簿》：

结茅临古渡，卧见长淮流。
窗里人将老，门前树已秋。
寒山独过雁，暮雨远来舟。
日夕逢归客，那能忘旧游。⁽²¹²⁾

按孙望系年，此诗是应物自广陵归长安途中所作。而由韦氏《送李二归楚州》、特别是《答李澣三首》中“想子今何处，扁舟隐狄花”两句推知：在淮上结茅而居的应是李澣。但此诗首联、颈联和尾联皆非自诗人自身，而是以淮上结茅的李澣口气说出他的记忆和当下感受。三、四句却又是舟上“归客”即韦氏的视点。这种视境的转换往复在不设主语而无妨的古汉语诗里毫无滞碍，却悄然将悠长岁月的境象与眼前的境象叠合起来：“古渡”令人想到橹声中迎来送往的单调岁月，“长淮”中流逝的亦是日日如常的时间，这是结茅于此之人惯常到不免麻木的视野。而三、四句中的“人将老”和“树已秋”却是经由“古渡”、“长淮”而流逝的时光之结果，诗在此突然从感觉、空间和关系上改换了“指示中心”（deictic center），由乘舟经此地的诗人此时之所见透出某种惊异和怜惜之情。颈联和尾联则是单调如流水岁月中的某种意外之喜。这种种视境的叠合不仅自时间向度上扩展了诗境的幅度，且蕴含了复杂的情感，是诗人自主客的双重视境去体验结茅古渡的生活。

书写被揣想的他方景象是应物诗作的一个特点，然诗中的他方人物——全椒山中“涧底束荆薪，归来煮白石”的道士，杼山中“鸣钟惊岩壑，焚香满空虚”⁽²¹³⁾的皎然，亲历着“幽涧人夜汲，深林鸟长啼”⁽²¹⁴⁾的临平山中丘丹，夜宿于“白云埋大壑，阴崖滴夜泉”⁽²¹⁵⁾的琅琊山中深、标二释子，“见月出东山，上方高处禅”⁽²¹⁶⁾的蓝田山僧人，以及淮上结茅的

李澣，等等——皆是与腰缠竹符的应物所处场所不同的隐者。这种想象联结起郡斋与山林，成就了其不拘行迹而基于心灵澹泊的“吏隐”。且为诗人措意之他方景象，亦是以极简主义的手法处理的。不过些许笔墨、些许物事，至如空山一粒松子，读者须于声色臭味之外求之。然唯其如此，其与诗人所处此地之间，方有无限清空，涵容了所谓“不可见的地景”（invisible landscape）。以现代极简主义艺术家的话说，在此“空间秩序与更大的自然相关联”⁽²¹⁷⁾。以此，吾人得以理解韦应物刺滁时何以会如此吟咏郡斋之内一片置石：

远学临海峤，横此莓苔石。
郡斋三四峰，如有灵仙迹。
方愁暮云滑，始照寒池碧。
自与幽人期，逍遥竟朝夕。⁽²¹⁸⁾

诗人将郡斋中的尺山片水想象为孙绰笔下天台山的莓苔石桥。凭借这一片有依托的想象，一方大吏的诗人遂成为隐居深山的“幽人”。这是白居易之前，元结道州潇水“石鱼”之后⁽²¹⁹⁾—重要的文人以片石幻化山水之个案。就本章的论题而言，这里由“吏隐”者的心迹而显示出韦诗空间书写中一重要特征。如其“吏隐”观念强调“心”一样，现实中的方域不妨被忽略。如佛禅所谓“芥子容须弥”，庄子所谓“知毫末之为丘山”⁽²²⁰⁾—一样，这是一种以心灵运思的空间，境界形态的空间，⁽²²¹⁾由诗所开辟的空间。置身于中国隐逸文化的传统里，它与辋川谷以及后世盘谷以在地形学上强调“宅幽而势阻”以分割内外的观念⁽²²²⁾迥然有异。

五、结论

学界讨论韦应物“吏隐”一般主要措意于其出或处的行迹，以及与此相关的郡斋或山林的场所。本章以为此中其实有某种迷思。

韦应物是一生经历过人格巨大转变的诗人。职乎此，本章提出探讨韦应物的“吏隐”应关注其有基于佛禅、老庄和道教的灵修活动这一事实，而韦氏的诗歌文本及中唐的思想脉络则为这样的观察提供了依据。韦氏对出与处、郡斋与山林取无可无不可的态度特别彰显于其所谓“闲居”意识之中。对应物而言，归隐是“闲居”，为官亦是“闲居”。“闲居”开启了其于郡斋附近或郊野中游乎草木雨云，霁月光风的生命世界。在此，“闲居”不止是一种人们时常爱谈论的“心态”或道心修养，“闲居”是一种生命存有的姿态，一种“道行”的身体实践。本章重点讨论了其“道行”的两种面向。首先是藉身体与阳光、大气与流水遇逢中的经验去回归自然生命的节奏，以抚平历史刻镂在记忆深处的怆痛。以此，他令吾人不得不去颠覆近代西方对抒情诗的界定：诗在此不复是高度强烈的、垂直而迸发的瞬间，而是流水般时光之流中的一瞬。此中亦蕴含了诗人面对自然时常常仅止于稀松平常景物书写的缘由，使他成为将简散平易风物带给中国景观传统的最重要诗人。其亦以其空间书写中对方域的其他种种虚化，微妙地体现了“闲居”的姿态。在此，空间之踈旷体现了诗人性情之踈散，而多重的甚至歧义的视境更直接体现了其神游于两重世界的“吏隐”者心迹。这颇令人想到巴什拉藉法国作家迪奥勒在荒漠中行走而想象空间溢满水的经验而说的一句话：“此地的存有被一个他方的存有所扶持。”⁽²²³⁾人谓韦诗脩闲澄澹，吾人断难以“抒情”、“表现”论之。然韦诗的风物书写，包括其“淡而缓”⁽²²⁴⁾、“不迫切”⁽²²⁵⁾，往往“以夷犹出之”⁽²²⁶⁾的文行之象，皆彰显出其生命存有的姿态。

(1) 本章原载上海《中华文史论丛》2016年第3期，收入本书时略做修补。

(2) 《与李生论诗书》，祖保泉、陶礼天笺校，《司空表圣诗文集笺校》（合肥：

安徽大学出版社，2002），文集卷二，页193。

(3) 《书黄子思诗集后》，陶秋英编选，《宋金元文论选》（北京：人民文学出版社，1984），页170。

(4) 《清邃阁论诗》，吴文治主编，《宋诗话全编》（南京：江苏古籍出版社，1998），第6册，页6112。

(5) 明嘉靖太华书院本《韦江州集》附录〈刘须溪评语〉，《四部丛刊初编》第147册，页68。

(6) 《黄子肃诗集序》，《翠屏集》卷三，吴文治主编，《明诗话全编》，（南京：江苏古籍出版社，1997），第1册，页2。

(7) 蒋寅，《大历诗人研究》（北京：中华书局，1995），上编，页98—99。

(8) 白居易亦居于为官之所谓之闲居，见其所作《常乐里闲居偶题十六韵》、《昭国闲居》、《长安闲居》等诗。白氏是另一位“吏隐”者，且颇爱韦应物之诗与人，常将韦与陶潜并称。

(9) 《韦应物诗集系年校笺》，页300。

(10) 见蒋寅，《大历诗风》（上海：上海古籍出版社，）页27—31。

(11) 《韦应物诗集系年校笺》，页239，457。

(12) 《直中书省》，曹融南，《谢宣城集校注》，页213。

(13) 《落日怅望》，同上书，页231。

(14) 《赛敬亭山庙喜雨》，同上书，页236。

(15) 《高斋视事》，同上书，页280。

(16) 《和宋记室省中》，同上书，页346。

(17) 同上书，页215。

(18) 《之宣城郡出新林浦向板桥》，同上书，页219—220。

(19) 《始之宣城郡》，同上书，页222。

(20) 同上书，页269。

(21) 《韦应物诗集系年校笺》，页267。

(22) 见储仲君，《韦应物诗分期的探讨》，《文学遗产》1984年第4期，页67—75。

(23) 李肇，《国史补》（上海：上海古籍出版社，1979）卷下，页55。

(24) 《晓坐西斋》，《韦应物诗集系年校笺》，页453。

(25) 《神静师院》，同上书，卷四，页196。

(26) 《答库部韩郎中》，同上书，卷四，页211。

(27) 《奉酬处士叔见示》，同上书，卷四，页214。

(28) 《答崔主簿问兼简温上人》，同上书，卷四，页223。

(29) 《郡斋赠王卿》，同上书，卷六，页278。

(30) 《寓居永定精舍》，同上书，卷九，页477。

(31) 《善福精舍答韩司录清都观会宴见忆》，同上书，卷四，页185。

(32) 《酬令狐司录善福精舍见赠》，同上书，卷四，页191。

(33) 《闲居赠友》，同上书，卷四，页197。

(34) 《沔上精舍答赵氏外生伉》，同上书，卷四，页201。

(35) 《善福精舍示诸生》，同上书，卷四，页202。

(36) 《九日沔上作寄崔主簿倬二李端系》，同上书，卷四，页209。

(37) 《幽居》，同上书，卷四，页215。

(38) 《答畅校书当》，同上书，卷四，页212。

(39) 《自尚书郎出为滁州刺史留别朋友兼示诸弟》，同上书，卷六，页265。

(40) 《答僊奴重阳二甥》，同上书，卷七，页368。

(41) 《秋夕西斋与诸僧静游》，同上书，卷四，页182。

(42) 《答库部韩郎中》，同上书，卷四，页211。

(43) 《答畅校书当》，同上书，卷四，页212。

(44) 同上书，卷四，页215。

(45) 《始除尚书郎别善福精舍》，同上书，卷五，页231。

(46) 《清邃阁论诗》，《宋诗话全编》，第6册，页6112。

(47) 详见拙文，《宋明儒的内圣境界与船山诗学理想》，《圣道与诗心》（台北：联经出版事业有限公司，2012），页3—19。

(48) 韦应物《送郑长源》一诗评语，《唐诗评选》卷二，《船山全书》，第14册，页970。

(49) 龚斌，《陶渊明集校笺》，页184。

(50) 见其《饵黄精》、《晓坐西斋》等，《韦应物诗集系年校笺》卷六，页294；卷九，页453。

(51) 《岁日寄京师诸季端武等》，同上书，卷七，页373。

(52) 《闲居寄端及重阳》，同上书，卷七，页374。

(53) 详见拙文，《释子苦行精神与贾岛的清寒之境》，《佛法与诗境》，页236—237。

(54) 见赞宁，《宋高僧传》（北京：中华书局，1997），卷十，《唐洪州开元寺道一传》，页222。

(55) 同上书，卷十，页222；卷十一，页251。

(56) 《马祖道一禅师广录》，《新编卍续藏经》（台北：新文丰出版公司，

1983），第119册，页812。

(57) 《中华传心地禅门师资承袭图》，《中国佛教丛书·禅宗编》（南京：江苏古籍出版社，1993），第1册，页288。

(58) 《韦应物诗集系年校笺》，卷七，页354。

(59) 《答畅参军》，同上书，卷五，页245。

(60) 《同元锡题琅琊寺》，同上书，卷七，页319。

(61) 《春月观省属城始憩东西林精舍》，同上书，卷八，页383。

(62) 《城中卧疾知阎薛二子屡从邑令饮因以赠之》，同上书，卷八，页393。

(63) 《送冯著受李广州署为录事》，同上书，卷八，页408。

(64) 《郡内闲居》，同上书，卷八，页406。

(65) 《和吴舍人早春归沐西亭言志》，同上书，卷八，页417。

(66) 《郡西亭偶咏》，朱金城笺校，《白居易集笺校》，卷二四，第3册，页1633。

(67) 《休暇东斋》，《韦应物诗集系年校笺》，卷二，页119。

(68) 《剑溪说诗》又编，《清诗话续编》，第2册，页1122。

(69) 据丘丹所撰《唐故尚书左司郎中苏州刺史京兆韦君墓志铭》序，韦“领滁州刺史，负戴如归。……迁江州刺史，如滁上之政。……寻领苏州刺史，下车周星，豪猾屏息，方欲陟明，遇疾终于官舍。池雁随丧，州人罢市。素车一乘，旋于逍遥故园，茅宇竹亭，用设灵几。历官一十三政，三领大藩，俭德如此，岂不谓贵而能贫者矣！”此项新出土资料乃由《中华文史论丛》蒋文崧、胡文波二先生提供（见<http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=21005>），笔者在此谨致谢忱。

(70) 参见蒋寅，《大历诗人研究》上编，页108—113。

(71) 韦应物《幽居》一诗评语，《唐诗评选》卷二，《船山全书》第14册，页969。

(72) 《韦应物诗集系年校笺》，卷一，页1。

(73) 同上书，卷一，页26。

(74) 同上书，卷一，页35。

(75) 同上书，卷一，页64。

(76) 同上书，卷2，页74。

(77) 这是德国著名语言学家洪堡特对汉语的看法，参见关子尹，《从洪堡特语言哲学看汉语和汉字的问题》，《从哲学的观点看》（台北：东大图书公司，1994），页269—340。

(78) 参见Earl Miner, *Comparative Poetics: An Intercultural Essay on Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p.87.

(79) Northrop Frye, “Approaching the Lyric,” in Chaviva Hošek & Patricia

Parker eds., *Lyric Poetry: Beyond New Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp.31—32.

(80) 这是留法专攻巴什拉的黄冠闵对巴氏Instant poétique et instant métaphysique一书有关论点的概括引述，见黄冠闵，《巴修拉诗学中的寓居与孤独——一个诗的场所论》，载蔡瑜编《回向自然的诗学》，页259—294。

(81) 《四禅精舍登览悲旧寄朝宗巨川兄弟》，《韦应物诗集系年校笺》，卷一，页4。

(82) 《广德中洛阳作》，同上书，卷一，页7。

(83) 《酬郑户曹骊山感怀》，同上书，卷一，页35。

(84) 此处应物丧偶时间乃根据陶敏《韦应物生平新考》一文，见《湘潭师范学院学报》1998年第1期，页18。

(85) 《伤逝》，《韦应物诗集系年校笺》，卷三，页135。

(86) 《秋夜二首》其二，同上书，卷三，页148。

(87) 《感梦》，同上书，卷三，页149。

(88) 《东郊》，同上书，卷三，页169。

(89) 《沔上西斋寄诸友》，同上书，卷四，页180。

(90) 《晓至园中忆诸弟崔都水》，同上书，卷七，页326。

(91) 同上书，卷八，页416。

(92) 《游瑯琅山寺》，同上书，卷七，页320。

(93) 《春月观省属城始憩东西林精舍》，同上书，卷八，页382。

(94) 《郊居言志》，同上书，卷四，页208—209。

(95) 同上书，卷八，页406。

(96) Henry David Thoreau, *Walden, or Life in the Woods* (New York: New American Library, 1960), p.79.

(97) 陈衍，《石遗室诗话》，（台北：商务印书馆，1961），卷一三，页9—10。

(98) 《韦应物诗集系年校笺》，卷三，页155。

(99) 《五杂俎》卷十三（沈阳：辽宁教育出版社，2001），第2册，页267—268。

(100) 宝颜堂本《晁采馆清课》，卷上，页29。

(101) 见高濂等辑纂，《四时幽赏录》，《四时幽赏录（外十种）》（上海：上海古籍出版社，1999），页66，69，73。

(102) 见汪茂和、翟大闳等校注，《传家宝全集》（北京：北京师范大学出版社，1992），页124。

(103) 《韦应物诗集系年校笺》，卷七，页312。

(104) 转引自Peter France, *Hermits: the Insights of Solitude*, 中译本《隐士：透视孤独》，梁永安译（台北：土绪文化事业有限公司，2010），页350—351。

(105) 《韦应物诗集系年校笺》，卷四，页215。

(106) 《唐诗合解》卷二，《唐诗合解笺注》，页64。

(107) 见《庄子四讲》，宋刚译（台北：联经出版事业有限公司，2011），页90。

(108) 卧轮禅师偈，见郭朋校勘，《〈坛经〉对勘》（济南：齐鲁书社，1981），页127，134。

(109) 普济，《五灯会元》卷三《南泉普愿禅师》，（北京：中华书局，1984），上册，页137。

(110) 同上书，卷三《大梅法常禅师》，上册，页146。

(111) 《答崔主簿问兼简温上人》，《韦应物诗集系年校笺》，卷四，页223。

(112) 《剑溪说诗》又编，《清诗话续编》，第2册，页1122。

(113) 这里不妨再想想瑞士汉学名家毕来德对庄子的解释：“要进入庄子的思想，必须先把身体构想为我们所有的已知和未知的官能与潜力共同组成的集合。也就是说，把它看作是一种没有确凿可辨的边界的世界，而意识在其中时而消失，时而依据不同的活动机制，在不同的程度上解脱出来。”见《庄子四讲》，页90。

(114) 《庄子集释·大宗师》，《诸子集成》，第3册，页121。

(115) 《赠丘员外二首》其二，《韦应物诗集系年校笺》，卷九，页446。

(116) 《休暇东斋》，同上书，卷二，页119。

(117) 《义演法师西斋》，同上书，卷四，页181。

(118) 《寓居沔上精舍寄于张二舍人》，同上书，卷四，页190。

(119) 《答长安丞裴税》，同上书，卷四，页207。

(120) 《晚出沔上赠崔都水》，同上书，卷四，页225。

(121) 《晚归沔川》，同上书，卷五，页242。

(122) 《答重阳》，同上书，卷六，页285。

(123) 《休暇日访王侍御不遇》，同上书，卷一，页52。

(124) 《西涧种柳》，同上书，卷三，页171。

(125) 《郊居言志》，同上书，卷四，页208—209。

(126) 同上书，卷七，页312。

(127) 《诣西山深师》，同上书，卷六，页291。

(128) 《淮上喜会梁川故人》，同上书，卷七，页335。

(129) 《答库部韩郎中》，同上书，卷四，页211。

(130) 成公绥，《天地赋》，《全晋文》卷五九，严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，第2册，页1794。

(131) 《归去来兮辞》，《陶渊明集校笺》，卷五，页391—392。

(132) 见韦诗《答崔都水》：“不遇无为化，谁复得闲居”，《韦应物诗集系年校笺》，卷四，页213。

(133) 《说诗晬语》卷上，《原诗·瓢诗话·说诗晬语》，页207。

(134) 《韦应物诗集系年校笺》，卷六，页304。

(135) 《韦柳异同与元和诗变》，《赵昌平自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997），页195。

(136) 《韦应物诗集系年校笺》，卷一，页34。

(137) 沈文凡，《韦应物诗歌对陶诗的继承》，《陕西师范大学继续教育学报》第18卷第4期（2001年12月），页36。

(138) *Chinese Lyricism: Shi Poetry from the Second to the Twelfth Century* (New York: Columbia University Press, 1971), p.133.

(139) 《“具体性”与唐诗的自然意象》，《奥菲尔斯的变奏》（香港：素叶出版社，1979），页54

(140) 见其《淡之颂——论中国思想与美学》序言，卓立译（台北：桂冠图书股份有限公司，2006），页iii。

(141) 《淮上即事寄广陵亲故》，《韦应物诗集系年校笺》，卷二，页82。

(142) 《游溪》，同上书，卷二，页79。

(143) 《送元仓曹归广陵》，同上书，卷二，页116。

(144) 《初发扬州寄元大校书》，同上书，卷二，页80。

(145) 《郡中西斋》，同上书，卷九，页456。

(146) 《须溪先生校本韦苏州集》（据杨氏枫江书屋藏元刻本《须溪先生校点韦苏州集》影印）（北京：北京图书馆出版社，2006）卷八，页5。

(147) 《答杨奉礼》，《韦应物诗集系年校笺》，卷七，页362。

(148) 《永定寺喜辟强夜至》，同上书，卷九，页478。

(149) 《寄酬李博士永宁主簿叔厅见待》，同上书，卷一，页46。

(150) 同上书，卷十，页504。

(151) 《陪王卿郎中游南池》，同上书，卷六，页279。

(152) 《游溪》，同上书，卷二，页79。

(153) 《游灵岩寺》，同上书，卷九，页453。

(154) 《西郊游瞩》，同上书，卷三，页167。

(155) 《任鄆令溪陂游眺》，同上书，卷三，页166。

- (156) 《闲居赠友》，同上书，卷四，页197。
- (157) 《独游西斋寄崔主簿》，同上书，卷四，页206。
- (158) 《秋夕西斋与僧神静游》，同上书，卷四，页182。
- (159) 《简寂观西涧瀑布下作》，同上书，卷八，页387。
- (160) 《因省风俗与从侄成绪游山水中道先归寄示》，同上书，卷八，页386。
- (161) 《发蒲塘驿沿路见泉谷村墅忽想京师旧居追怀昔年》，同上书，卷八，页388。
- (162) 《贾常侍林亭燕集》，同上书，卷一，页56。
- (163) 《池上怀王卿》，同上书，卷六，页300。
- (164) 《往云门郊居涂经回流作》，同上书，卷一，页44。
- (165) 《西郊游瞩》，同上书，卷三，页167。
- (166) 《乘月过西郊渡》，同上书，卷3，页168。
- (167) 《东郊》，同上书，卷三，页169。
- (168) 《西郊燕集》，同上书，卷三，页167。
- (169) 《再游龙门怀旧侣》，同上书，卷一，页53。
- (170) 《夏夜忆卢嵩》，同上书，卷八，页391。
- (171) 《对雨寄韩库部协》，同上书，卷二，页121。
- (172) 《春月观省属城憩东西林精舍》，同上书，卷八，页382。
- (173) 《答崔主簿倬》，同上书，卷二，页122。
- (174) 《拟古诗十二首》其五，同上书，卷十，页484。
- (175) 《绘事发微》，于安澜编《画论丛刊》（台北：华正书局，1984），上卷，页249。
- (176) 《闲居赠友》，《韦应物诗集系年校笺》，卷四，页197。
- (177) 《夏景园庐》，同上书，卷四，页205。
- (178) 《答端》，同上书，卷四，页204。
- (179) 《立夏日忆京师诸弟》，同上书，卷七，页313。
- (180) 《端居感怀》，同上书，卷三，页146。
- (181) 《夏至避暑北池》，同上书，卷九，页422。
- (182) 《游开元精舍》，同上书，卷九，页454。
- (183) 《慈恩精舍南池作》，同上书，卷二，页120。
- (184) 《云阳馆怀谷口》，同上书，卷二，页115。
- (185) 《扈亭西陂燕赏》，同上书，卷三，页163。

- (186) 《任鄆令湊陂游眺》，同上书，卷三，页166。
- (187) 《贾常侍林亭燕集》，同上书，卷一，页56。
- (188) 《写山水诀》，《画论丛刊》，上卷，页55。
- (189) 《闲居赠友》，《韦应物诗集系年校笺》，卷四，页197。
- (190) 《同韩郎中闲庭南望秋景》，同上书，卷四，页210。
- (191) 《府舍月游》，同上书，卷二，页92。
- (192) 《秋郊作》，同上书，卷四，页208。
- (193) 《答重阳》同上书，卷六，页285。
- (194) 《善福寺精舍答韩司录清都观会宴见忆》，同上书，卷四，页185。
- (195) 《种瓜》，同上书，卷四，页224。
- (196) 同上书，卷六，页273—274。
- (197) 同上书，卷七，页367。
- (198) 《韦应物诗集系年校笺》，卷10，页512。
- (199) 《楞伽师资记》，《中国佛教丛书·禅宗编》，（南京：江苏古籍出版社，1993），第2册，页262。
- (200) 《淮上即事寄广陵亲故》，《韦应物诗集系年校笺》，卷二，页82。
- (201) 《秋景诣琅琅精舍》，同上书，卷七，页338。
- (202) 《登乐游庙作》，同上书，卷二，页86。
- (203) 《晚出府舍与独孤兵曹令狐工曹南寻朱雀街归里第》，同上书，卷二，页110。
- (204) Stephen Owen, *The Great Age of Chinese Poetry: The High Tang* (New Haven: Yale University Press, 1981), p.309, p.313.
- (205) Paula M. Varsano, "The Invisible Landscape of Wei Yingwu (737—792)", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 54, no. 2 (Dec., 1994), p.412.
- (206) Ibid, pp.414—415.
- (207) 该文的另外两个诗例为《寒食寄京师诸弟》和《南园》。
- (208) 《韦应物诗集系年校笺》，卷七，页363。
- (209) Paula M. Varsano, "The Invisible landscape of Wei Yingwu (737—792)", p.416.
- (210) 《韦应物诗集系年校笺》，卷九，页434。
- (211) "The Invisible landscape of Wei Yingwu (737-792)", p.417.
- (212) 《韦应物诗集系年校笺》，卷二，页83。
- (213) 《寄皎然上人》，同上书，卷九，页441。

(214) 《重送丘二十二还临平山居》，同上书，卷九，页461。

(215) 《怀琅琊深标二释子》，同上书，卷六，页295。

(216) 《上方僧》，同上书，卷二，页96。

(217) 彼得·沃克（Peter Walker）：《极简主义庭园》，王晓俊译（东南大学出版社，2003），页22—23。

(218) 《题石桥》，《韦应物诗集系年校笺》，卷七，页366。

(219) 参见本书第八章：《“山水”可惧，“水石”可居》。

(220) 《庄子集释秋水》，《诸子集成》，第3册，页254。

(221) 读者于此可参看潘朝阳，《庄子逍遥游的空间论》，《庄子的空间论：“秋水”的诠释》二文，载《心灵·空间·环境——人文主义的地理思想》（台北：五南图书出版公司，2005），页273—324。

(222) 参见本书第四章《问津“桃源”与栖居“桃源”》结论一节。

(223) Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas, p.208.

(224) 方回评，柳宗元《柳州峒氓》，《瀛奎律髓汇评》，上册，页188。

(225) 张戒，《岁寒堂诗话》卷上，见《历代诗话续编》，上册，页459。

(226) 此是王船山对其《效陶彭泽体》一诗的评语，见《唐诗评选》卷二，《船山全书》第14册，页970。

第八章 “山水”可惧，“水石”可居 (1)

一、引言

本章以元结（719—772）与柳宗元（773—819）为对象，结合本人二〇一四年五月在湘南的永州、祁阳、道县、江华等地的现地考察，探讨中唐文人山水美感话语之一重要发展。以同一文讨论元结与柳宗元，可有多种理由。首先，除却元、柳各自分别与鄂州、柳州山水有一段因缘外，此二人主要接触和书写的山水，皆越过了汉以降古代地理的南岳而至湘南一带。元结广德元年（763）九月和永泰二年（766）两次奉敕授道州刺史，大历三年（768）持节都督容州军事，晚年寓居祁阳浯溪。柳宗元于贞元二十一年（805）永贞革新失败后，被远贬永州，在此一居十年。其所作《游朝阳岩遂登西亭二十韵》和《渔翁》二诗，不仅延续了作《朝阳岩铭并序》和《朝阳岩下歌》的元结对同一处景观的游览，且承袭了元结对此岩洞的命名。其次，二人皆兼用诗文书写湘南山水。且如吴汝纶所说，次山放恣山水以作古文，实开子厚之先声。⁽²⁾复次，两家之诗文、人格中皆见陶渊明之影响。清人刘熙载言元“学陶”。⁽³⁾沈德潜则谓柳诗得陶之“峻洁”。⁽⁴⁾然以上诸端却皆非本章并论元、柳之由。本章关注的是二人在山水书写中某些相近的话语特征，即倾向以空间上更小的泉石为兴趣所在，且将泉石纳入自我存在。本章以为：这恰恰是所谓“文人园林”发展向被忽略的一个历史语境，亦是元结、柳宗元两个案于中国文学中山水美感话语研究中的特殊意义所在。本章论证循时序，首先探讨元结书写的水石世界，然后转入讨论心结更为复杂的柳宗元的山水书写。由此，本章提出：柳氏有一种逃避或难容于雄伟、陌生世界，不妨概括为逆反崇高感的倾向。此倾向不仅令柳氏对可昵的泉石世界更为青睐，且结合儒家的人文化成观念，激发了其对葺治山水，增益水石花木之美的造园活动之关注。本章第三节专论柳氏造园思想，并提出这一个案展示了中国传统景观学由山水而至园林的发展轨迹。

二、元结的“可家”水石世界

刘宋以后的中国古代文人中，人格之中最能寻获陶渊明某种影子的，元结是其中之一。就行迹而言，次山早年曾追随乃父，隐居商余山，灌畦掇薪。安禄山反，其父戒次山曰：遭逢世乱，不得自安山林而勉树名节。嗣后，次山受肃宗召问，悉陈兵势，献时议三篇，拜左金吾兵曹，摄监察御史，充山南东道节度参谋，于诸州招募义军，挫史思明之锐不敢南侵。后理兵行政，屡有建树，亦屡有升迁。代宗继位，例加封邑，次山却逊让不受，上《乞免官归养表》曰：“臣少以愚弱，不愿为吏，书学自业，老于儒家。……常恐荒浪，失于礼法。自逸山泽，预于生类。”⁽⁵⁾遂隐樊水郎亭山下，以耕钓自娱。曾撰《文编序》谓天宝十二载虽以进士获荐，然“切耻时人谄邪以取进，奸乱以致身，径欲填陷弃于方正之路。推时人于礼让之庭，不能得之。故优游于林壑，快恨于当世。”⁽⁶⁾又撰《出规》戒其门人，以辨“社稷之臣”与“禄位之臣”曰：“汝若思为社稷之臣，则非正直不进，非忠说不言，虽手足斧钺，口能出声，犹极忠言，与气偕绝。”⁽⁷⁾由其行迹而观之，次山乃以道不行于世而隐，以“社稷之臣”而出。其处其出皆以自身生命存在体现真儒之道德理念。就思想而言，次山亦如渊明，祈响前礼乐文化之儒家曩古羲农黄唐时代的社会。⁽⁸⁾其有仿作二风诗序所称之皇谟三篇，假拟天子向一臣问圣人之道，《元谟》曰：

上古之君，用真而耻圣，故大道清粹，滋于至德。至德蕴沦，而人自纯。其次用圣而耻明，故乘道施教，修教设化，教化和顺，而人从信。其次用明而耻杀，故沿化兴法，因教置令，法令简要，而人顺教，此颓弊以昌之道也。殆乎衰世之君，先严而后杀，乃引法树刑，援令立罚，刑罚积重，其下畏恐，继者先杀而后淫。乃深刑长暴，酷罚恣虐……此颓弊以亡之道也。⁽⁹⁾

其《演谟》继谓：

呜呼！颓弊以昌之道，其由上古强毁纯朴，强生道德，使兴云云，使亡悖悖，始开礼乐，始鼓仁义，乃有善恶，乃生真伪。……⁽¹⁰⁾

次山持一种道德退化的历史观，故与道家应有某种交接。但自根本而言，究竟是儒家。诗圣杜甫故而赞曰：“粲粲元道州，前圣畏后生。……致君唐虞际，纯朴忆大庭。”⁽¹¹⁾颜真卿为其作传，亦谓“其心古，其行古，其言古”⁽¹²⁾。抱持如此一崇古的观念，在盛唐末期浇讹世风之下，自会成就其孤介狷直之个性，令其取一病游世而宁弃世的儒隐倾向，并且一如持“秦汉之际新儒家”的陶渊明一样，能时而绾合儒家与道家。⁽¹³⁾吾人该由此去进入其山水美感的世界。

首先，弃世倾向与孤介个性令其向往山水中一个自我涵容（self-contained）的栖居小天地。然亦如陶渊明，是一种“结庐在人境”的人间世界。宝应元年（762）次山在官运亨通之际，上乞免官表，隐居距武昌城郭外樊山和郎亭山之间的退谷。其诗描述退谷曰：“去郭五六里，扁舟到门前。……四邻皆渔父，近渚多闲田”⁽¹⁴⁾，“东邻有渔父，西邻有山僧”⁽¹⁵⁾，“来客去客船，皆向此中泊”⁽¹⁶⁾，“相伴有田父，相欢惟牧童”……可见这是一处虽远离轩盖，却在在有人间情味的世界。次山于此与渔者“少长相戏”，且被其呼为“瞽叟”。以次山的身份解说，乃是身为士人却“不从听于时俗，不钩加于当世”⁽¹⁷⁾⁽¹⁸⁾。其又应对武昌令孟彦深，作《退谷铭》曰：

谁命退谷，孟公土源。
孟公之意，漫叟知焉。
公畏漫叟，心进迹退。
公惧漫叟，名显身晦。
公恐漫叟，辞小受大。
于戏退谷，独为吾规。
干进之客，不羞游之。……⁽¹⁹⁾

此处次山的话，有虚有实。自谓不求名显，恐非实辞。然自谓“辞小受大”，则多少有些真意在。因为在次山心里，退谷世界之“小”，却不妨是一褒美之词。退谷近处有杯湖一泓，次山作《杯湖铭并序》曰：

杯湖，东抵杯樽，西侵退谷，北汇樊水，南涯郎亭。有菱有荷，有菰有蒲。方一二里，能浮水。与漫叟自杯亭游退谷，必泛此湖。以湖在杯樽之下，遂命曰杯湖。铭曰：谁游江海，能厌其大？

谁游环湖，能厌其小？故曰：人不厌者，君子之道。……(20)

此处再次出现了“大”与“小”的话题。次山以“湖在环樽之下”彰显此方一二里的小湖之“小”，并颇以能据此“小”而得意。次山此种心迹其实早见于其早年与故人李才隐居商余山东山之谷余中所作《述居》一文：

乃相与占山泉，辟榛莽，依山腹，近泉源，始为亭庑，始作堂宇。因而习静，适自保闲。夫人生于世，如行长道，所行有极，而道无穷。奔走不停，夫然何适？予尝乘时和，望年丰，耕艺山田，兼备药石。与兄弟承欢于膝下，与朋友和乐于琴酒。寥然顺命，不为物累，亦自得之分在于此也。(21)

这里的述说与陶渊明《归去来兮辞》表达的“心惮远役”，“悦亲戚之情话，乐琴书以消忧”，“聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑”(22)的意思，多么地一脉相承！园田有垠，环湖亦小，却是安然栖居之所在。人生之“适”不在“奔走不停”，而在栖居，在作“桃源中人”，而非“渔人”。这样的意思，被次山不断流露于山水书写。次山以扁舟溯江而游，曾夜宿潇水中一个被称为“丹崖”的地方，崖下有隐者自称丹崖翁，曾为泂水令，去官居于此。次山为之撰铭曰：

泂水未尽，泂山犹峻。
忽见渊洄，丹崖千仞。
礧礧丹崖，其下谁家？
门前断舟，篱上钓车。
不知几峰，为其四墉。
竹幽石磴，泉飞户中。
怪石临渊，硖硖石颠。
何得石颠，翁独醉眠。
吾欲与翁，东西茅宇。
饮啄终老，翁亦悦许。……(23)

据《永州府志》和《零陵县志》，丹崖在零陵城南四十里，一名“赤石洄”(24)。据本人往现地考察，在今幽底乡赤石洄村潇水畔，是潇水中一处江潭。潇水在此先自南向北流，复转西，复再向南。恰恰于潇水转西而未转南的洄渊之中，有长一百多米的峭壁直立出水，其中八十多米为

橙红色，如明霞一片，异常瑰丽【图一】。此次山所以视为“湘中水石之异者”⁽²⁵⁾。方志谓“石色如丹”，言不虚也。次山赏爱的是在江流回转中形成的一个相对独立的小天地：“泂水未尽，泂山犹峻。忽见渊洄，丹崖千仞。……不知几峰，为其四墉。”而且，这样一个相对自我涵容、被设想为幽谷的小天地中，却充满人间日常生活的情味：“门前断舟，篱上钓车。……竹幽石磴，泉飞户中”；“丹崖之亭当石颠，破竹半山引寒泉……儿孙棹船抱酒瓮，醉里长歌挥钓车”⁽²⁶⁾。次山虽未能在此“饮啄终老”，其日后在浯溪经营的居所与此却颇多相似之处。



图一 丹崖（摄自摆渡船上，N26°05.741′/E111°38.657′）

次山的《阳华岩铭并序》乃为道州江华县东南六七里回山阳面一处岩洞所作。次山亲以“阳华”命之，谓“吾游处山林几三十年，所见泉石如阳华而可家者，未也，故作铭”：

九疑万峰，不如阳华。
阳华崭巉，其下可家。
洞开如岩，岩当阳端。
岩高气清，洞深泉寒。
阳华旋回，岑巖如辟。
沟塍松竹，辉映水石。
尤宜逸民，亦宜退士。
吾欲投节，穷老于此。……⁽²⁷⁾

阳华岩【图二】因其摩崖石刻已列全国文物保护单位，故不难寻访。实地考察见所谓回山上方是裸露的石灰岩，色在黄褐与青灰之间，顶部覆有薄薄植被。有小路经田间可至底部的岩洞【图三】。洞不深却颇宽大，有寒泉自下涌出，沿岩洞石壁流注。岩洞本身即是“庇护所”的象征，是家宅的原型。次山显然是由岩洞之向阳、宽大和有泉水而想到“其下可家”。又由“其下可家”而以为“九疑万峰，不如阳华”。在此，“可家”与否显然比雄峻奇峭更具价值，隐然有桃源幽谷的意味。



图二 阳华岩外观



图三 阳华岩内观

与次山命名的朝阳岩一道，这或许是中国诗文最早对喀斯特岩洞本身美感的发现。喀斯特岩洞在六朝即出现在中国文学中，但这种地质发现与道教上清派的兴起一道，主要是推动了如刘晨阮肇、剡县赤城、妙音仙女一类志怪仙乡故事的产生。李白《梦游天姥吟留别》中山中洞天

可说是仙乡在抒情诗中的延续。而次山的《阳华岩铭》和《朝阳岩铭》却是在全然不涉道教传统的语境中赞赏岩洞的“洞深泉寒……辉映水石”，“高岩绝崖，深洞寒泉”⁽²⁸⁾，“水石为娱”⁽²⁹⁾。零陵、道州已经地处桂、云、贵这片喀斯特地貌最广泛分布的地区，日后被贬永州、柳州的柳宗元，承继了这一份对岩溶地貌的美感，不仅书写永州的朝阳岩和界围岩，且欣赏柳州仙奕山的石穴、石屏、石室、石宇以及石宇之内“流石成形，如肺肝，如茄房……如人，如禽，如器物”⁽³⁰⁾。

以上吾人已见识次山如此地关注“泉石”或“水石”：朝阳岩有“水石为娱”【图四、图五】；阳华岩有“沟塍松竹，辉映水石”；丹崖有“湘中水石之异”；退谷郎亭山“西乳有藂石，石临樊水，漫叟构石颠以为亭，石有窟颠者，因修之以藏酒”⁽³¹⁾。除退谷窟樽石而外，次山尚有两处可用于储酒之石，一为道州左湖的窟樽，一为祁阳浯溪嵒台之窟樽，⁽³²⁾可见其爱石之殷。然最能见证次山爱石之癖的则是七泉之阳的五如石和潇水中之石鱼，至今尚可寻访。次山《七泉铭序》谓七泉在“道州东郭”，而五如石则在“濠泉之阳”⁽³³⁾。康熙《永州府志》误以此石为窟樽石，谓“在道州下津门外，江之左岸”⁽³⁴⁾。光绪《道州志》亦谓“石在江滨，以石击之，其音清越，宛如玉响”⁽³⁵⁾。笔者考察见到此石，在今道县东门乡东门村潇水畔左溪入江处，当地称“响石”。自江岸一侧观，有数具，高者一米余；自江一侧观，则仅一具巨石，石色青黑，颇有腾跃之势【图六、图七】。次山铭之曰：



图四 朝阳岩外观 (N26°12.519'/E111°36.633')



图五 朝阳岩内观



图六 五如石（侧面）



图七 五如石（正面，从潇水方向拍摄 $N25^{\circ}31.779'/E111^{\circ}36.304'$ ）

五如之石，何以为名？

请悉状之，谁为我听。
左如旋龙，低首回顾。
右如惊鸿，张翅未去。
前如饮虎，饮而蹲焉。
后如怒龟，出洞登山。
若坐于颠，石则如船，
乘彼灵槎，在汉之间。
洞井如凿，渊然泉涌。
澄澜涵石，波起如动。
不旌尤异，焉用为文？……⁽³⁶⁾

次山在铭文中称他在五如石中见到如同“低首回顾”的“旋龙”、“张翅未去”的“惊鸿”、“饮而蹲焉”的“猛虎”、“出洞登山”的“怒龟”。这是自抽象想象出具象，又是将石之静止之态想象为动物欲动未动的姿势。元结是有《右溪记》等作品传世的书法家，这里展示的也是一种类似观书的想象。且看成公绥（231—273）如何论隶书之势：

或若虬龙盘游，蛇蟠轩翥，鸾凤翱翔，矫翼欲去；或若鸷鸟将击，拜体仰怒，良马腾骧，奔放向路。……⁽³⁷⁾

再看崔瑗如何形容草书之势：

望之若欹，竦企鸟跂，志在飞移，狡兽暴骇，将奔未驰。……
或凌遽而惴慄，若据槁而临危，旁点邪附，似螳螂而抱枝。绝笔收势，余虬结，若山蜂施毒，看隙缘巖，腾蛇赴穴，头没尾垂。……
⁽³⁸⁾

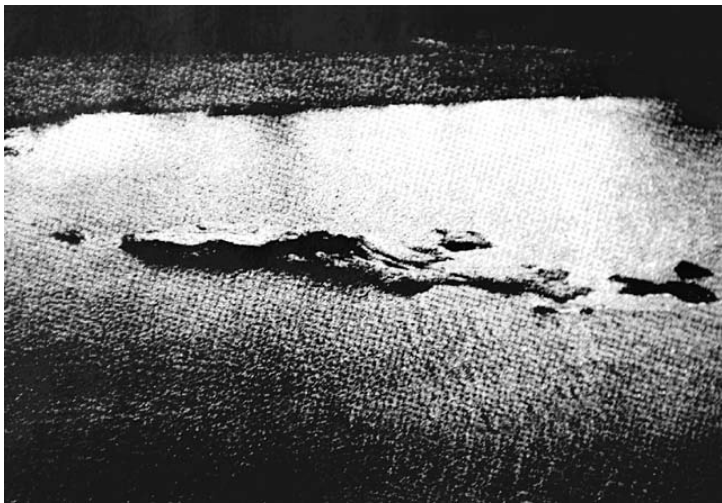
文中“若”、“似”强调了观者的想象力，又以“欲”、“将”、“志在”强调这是静态中想象出的动态。日后，不仅下文拟讨论的柳宗元《钴潭西小丘记》中出现了类似形容，且有白居易以其写石文字一再彰显自静态视觉对象想象出的动势：“岌嶰形将动，巍峨势欲摧。奇应潜鬼怪，灵合蓄云雷”⁽³⁹⁾；“如虬如凤，若跼若动，将翔将踊；如鬼如兽，若行若骤，将攫将斗”⁽⁴⁰⁾。贡布里希曾引用公元一世纪毕达哥拉斯派哲人阿波罗尼亚斯（Apollonius）与其印度弟子的一段谈话。在这个谈话中，阿波罗尼亚斯以人类观望天空浮云时的想象，提出人类有两种模仿自然的艺术，一

种凭借艺术家之手，另一种凭借心灵。⁽⁴¹⁾吾人不妨说，次山以及日后古代中国文人对石的想象，如对书法（以及音乐）这些抽象艺术作品的想象一样，是一种凭借自我心灵的艺术。然“天上浮云如白衣，斯须改变如苍狗”，对浮云的想象因人因时因地而异，对石的想象亦如此。“石无十步真”，这种艺术“作品”的内容完全系于想象者的身体存有和心灵。

石鱼同样是一件元结凭借其自我心灵创造的“作品”。次山诗《石鱼湖上作》序曰：“湓泉南上，有独石在水中，状如游鱼。鱼凹处，修之可以贮酒。水涯四匝多欹石相连，石上堪人坐。”⁽⁴²⁾据《七泉铭》，湓泉在道州东郭，石鱼当在东郭外五如石南的潇水中。但如元结所说“石上堪人坐”和“据湖岸，引臂向鱼取酒”⁽⁴³⁾应当只在一定季节的水势条件下方才可能。本人在二零一四年五月中旬考察曾到今道县东门乡东门村南村尾一带，其时潇水涨水，所谓“石鱼”完全淹没在水中。二零一六年二月，我托道县唐涛同学为我拍摄“石鱼”，由于是枯水季节，“石鱼”又完全裸露于河床。还发现了该地有两处“石鱼”，符应次山《夜燕石鱼湖作》一诗“呼指递相惊，何故有双鱼”⁽⁴⁴⁾。一处当地人称“阿弥陀佛石”，上有石刻文字，且有略加修凿以作贮酒的“凹处”。石上高低错落，确乎“堪人坐”【图八】。此即日本学者户崎哲彦二十世纪九十年代所拍摄的水中“石鱼”【图九】。距此“石鱼”约十米、离岸更远处，又有当地人称为“团鱼石”【图十】的巨石。两处“文革”中均曾受到些破坏。次山首先发现的，应当是今称“阿弥陀佛石”的“石鱼”。从户崎的照片看，更像一条鳄鱼。面对这些石头，我感到：要将它们认作是“鱼”，只有在一定江水条件和角度下才有可能，这就关乎个人一时一地的身体存有，以及此一存有中凭借自我心灵的想象了。经由想象，次山载酒于舟舫，又疑此为洞庭君山，谓“遍饮坐者，意疑倚巴丘酌于君山之上，诸子环洞庭而坐，酒舫泛泛然触波涛而往来者”⁽⁴⁵⁾，因而歌曰：



图八 石鱼（阿弥陀佛石）枯水季节拍摄



图九 石鱼（户崎哲彦20世纪90年代拍摄录自《柳宗元山水游记考》，页750）



图十 石鱼（团鱼石）枯水季节拍摄

石鱼湖，似洞庭。夏水欲满君山青。山为樽，水为沼，酒徒历历坐洲岛。长风连日作大浪，不能废人运酒舫。我持长瓢坐巴丘，酌饮四坐以散愁。(46)

身体的存有和心灵的主观虚拟在此成为了开掘水石之趣的秘钥。此处石鱼又幻化为洞庭中的君山，故又是以山为酒樽。潇水岸欹石相连之处则幻化为巴丘，据岸而坐则幻化为“环洞庭而坐”。次山面对道州左湖的窠樽亦有类似的主观虚拟：

片石何状？如兽之踞。
其背巃窞，可以为樽。
空而临之，长岑深壑。
广亭之内，如见山岳。
满而临之，曲浦回渊。
长瓢之下，江湖在焉。……(47)

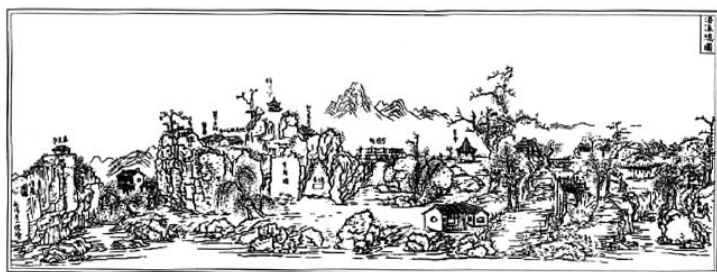
又有《窠樽诗》曰：

巡回数尺间，如见小蓬瀛。
樽中酒初涨，始有岛屿生。
岂无日观峰，直下临沧溟。(48)

这是从更小的空间——片石窠樽和樽中之酒去想象长岑深壑、山岳、曲浦回渊和海中仙岛。此前的造园，虽然已有“攒怪石而岑峯……列海岸而争耸”⁽⁴⁹⁾，以砥砺之材、础之璞“立而象之衡巫”，以畚鍤之坳、圩堰之凹“陂而象之江湖”的“以小观大”⁽⁵⁰⁾之传统，但若藉阿波罗尼亚斯的说法，那是主要经由造园家之手完成的。而次山虽亦曾对潇水中石鱼略加修凿以作贮酒之用，但“以小观大”却凭借自我心灵对“大朴之器”进行主观虚拟而实现。日后白乐天在洛阳履道坊小园水池中感受滟潏口、潇湘天和严陵滩是此主观虚拟法的发展。驯而有明清造园中的“一峰则太华千寻，一勺则江湖万里”。

次山于道州刺史任内曾往游祁阳山水，流连于一处“水实殊怪，石又尤异”⁽⁵¹⁾的所在。此处江岸石壁嶙峋，有发源五里外三泉岭的山溪，经一石门注入湘江，此即为次山命名，大历四年（769）以后又于此寓居之“浯溪”。浯溪在祁阳县南五里，现辟为公园，颇易寻访。次山《岵台铭》描述山石与湘水间的形势为“下当洄潭，其势硃礧，半出水底，苍然泛泛，若在波上”⁽⁵²⁾。黄之隽康熙年间舟游浯溪，谓“延望舟前有峭壁数十丈，作苍黛色者闯然峙水际，则已色飞也”⁽⁵³⁾。据方志的浯溪图，古时山岩下应有一漫水的岩滩【图十一】。今古摩崖渡口至岵台之间，则以一条水泥柳荫路隔开了湘江与石矶。故谓“苍然泛泛，若在波上”多少有夸张。次山的三吾胜览，乃在湘水中三座峰峦相连的石矶中、西两峰与流向湘水的溪流之间【图十二】。其胜以水石为主，建物、草木为辅。触目异石，硃硃磊磊，为台，为崖，为屏，为门。三峰以中峰为最高，“高八九十尺”，上平如台，故称岵台。次山凿有磴道，并于“石颠胜异之处”，建有亭堂，“小峰歆宴，宜间松竹，掩映轩户，毕皆幽奇”⁽⁵⁴⁾；西峰“高六十余尺”，“西面在江中，东望岵台，北面临大渊（即湘水），南枕浯溪”，次山于石上建庑，“异木夹户，疏竹傍檐”⁽⁵⁵⁾。东崖则“可容枕席，何事不安？”⁽⁵⁶⁾。岵台西南有溪流蜿蜒向北，经东崖与石屏之间的石门和“巉巉双石”流入湘江，此即浯溪【图十三】。自岵台至浯溪，以次山的计算，不过“廿余丈”。浯溪宽亦不过一米有余。以次山论阳华岩、丹崖、退谷和余中的标准，可谓一“可家”之所在，次山亦几乎于此实现了其游阳华岩和丹崖所说的“饮啄终老”于可家山水的愿望。在此，他与鲍照以降登江矶以远眺江天的诗人不同，他在江矶与小溪的方圆之内，“景物不出数亩”⁽⁵⁷⁾之地，建造了“将老兹地”的生活空

间。然岵台、庾及东崖皆北临湘水，“登临长望，无远不尽”(58)。故而，吾人不妨说，它既是一融入了亭台建物的山水胜景，又是一处以自然山水为“借景”，却被现今诸家修园林史者忽略了的初期文人园林。



图十一 浯溪图



图十二 今日三吾胜览（摄自湘江大桥上）



图十三 浯溪 (N26°34.113'/E111°51.481')

为祁阳湘水南岸的三处景观命名，次山以水部、山部和广部三个部首自创了三个汉字：浯溪、岿台和唐虞，并对命名缘由作出解释：

浯溪在湘水之南，北汇于湘，爱其胜异，遂家溪畔。溪，世无名称者也，为自爱之，故命曰浯溪，铭于溪口。铭曰：……溪古荒溪（《全唐文》作地荒），芜没盖久。命曰浯溪，旌吾独有。……
(59)

“旌吾独有”这句话，在《唐虞铭》中又被重复了一遍。吾人固可援此以为其“喜名”，或宇文所安论中唐诗文时提出所谓近世文人“拥有意识”的一个更早例证。(60)然而，本章要进一步说明的是，命名不仅在标示个人拥有或文以诚所谓“私产山水”，更在说明近世文人与山水之间既非我消灭于彼，亦非彼消灭于我的关系。《浯溪铭》及序所说的命名的缘由——“为自爱之”和“旌无独有”——是将为我所识认、我所赏爱、我所命名的“吾有之独”的一片水石纳入自我的存在世界之中。道家出于对混沌的关注，会更多强调名背后那个无名世界。以此难免出现存在论哲学家布伯（Martin Buber）所说的“‘我’消失于世界之中，(61)因而根本不存在我”(62)的意识。儒家强调“必也正名”，是以“名”将存在纳入社会与伦理

秩序之中，万物由此与我处在“我-它”关系之中。次山的前述思想背景，令其与二者皆不同，而且，他于此表现出的是与水石之间的“我-你”关系。布伯以为人生面对世界摇摆于“我-你”与“我-它”之间。“我-你”源于与自然的融和，而“我-它”则源于与自然的分离。当孩童与生机盎然的相遇者交流，当孩童之手形成拱穹，以让相遇者安卧其下，其后生成的关系便是“你”。由此，“相近之天性日渐明晰地敞亮其‘相互’、‘温馨’之意蕴。……这样，便出现了被创造者的‘人格化’，便产生了‘对话’。”⁽⁶³⁾而“它”的世界则被因果性统治，屈服于功利与权力意志。布伯曾说：诗人歌德会与自然进行纯粹的交流，不息的对话，他信赖她，会向玫瑰说：“这就是你。”⁽⁶⁴⁾吾人不也能在覲对湘夫人的期盼中，在谢灵运与斤竹涧“山阿人”和石室山“赏心”的相遇中，在童心未泯的李白对峨眉山月说“思君不见下渝州”之时，在他面对敬亭山“相看两不厌”之时，会意到那个无限亲切的“你”吗？在此，谢灵运和李白其实并未消泯其自我于自然，而是将钟爱的山水，将故乡的明月，将谢朓游览过的山岭视为知友。大历二年（767）次山自水路行经浯溪口，模拟湘水舟子声口所作的《欸乃曲》中亦有：“溪口石颠堪自逸，谁能相伴作渔翁？”⁽⁶⁵⁾而在《岵台铭》中，次山又写道：

谁厌朝市？羈牵局促。

借君此台，壹纵心目。⁽⁶⁶⁾

此处以尊词“君”称呼的岵台，即是具备“相互”与“温馨”意蕴的“你”，此次山用加了部首的“吾”字冠诸其所“自爱”的溪流和山石的原因，它们与次山一起构建了一个“可家”的小世界。

三、柳宗元的万山狴牢与泉石相知

次山大历七年（772）正月自浯溪朝京师，遇疾薨于长安。在次山离开了祁阳浯溪和人间三十三年之后，柳宗元被贬至距浯溪仅百里的永州零陵。此时的子厚，从永贞革新中深受倚重、踔厉风发的朝臣，陡然跌落至楚地南极的罪囚，一度甚至生出“守道甘长绝，明心欲自刳”⁽⁶⁷⁾的念头。韩愈《柳子厚墓志铭》谓柳氏贬为永州司马后，为文“泛滥停蓄，为深博无涯涘，一自肆于山水间”⁽⁶⁸⁾。子厚《陪永州崔使君游宴南池序》亦自谓“余既委废于世，恒得与是山水为伍”⁽⁶⁹⁾。然而，新、旧《唐书》的本传中又分明有“既罹窜逐，涉履蛮瘴，崎岖堙厄，蕴骚人之郁悼”⁽⁷⁰⁾；“因自放山泽间，其堙厄感郁，一寓诸文，仿《离骚》数十篇，读者咸悲恻”⁽⁷¹⁾。可见子厚之于永州山水的感触，并非单纯的赏爱而已，此是其所谓“投迹山水地，放情咏《离骚》”⁽⁷²⁾——他是在楚地山水中再体验逐臣屈原的一怀悲情。且听这一段对楚地风物的感受：

泉族音常聒，豺群喙竞呀。
岸芦翻毒蜃，磻竹斗狂靡。
野鹜行看弋，江鱼或共投。
瘴氛恒积润，讹火亟生煨。
耳静烦喧蚁，魂惊怯怒蛙。
风枝散陈叶，霜蔓缠寒瓜。
雾密前山桂，冰枯曲沼莲。……⁽⁷³⁾

这是一幅多么阴森凄厉和荒凉的景象！而将此阴森恐怖渲染到极致者，则是其元和九年即居永十年后所作之《囚山赋》：

楚越之郊环万山兮，势腾踊夫波涛。纷对回合仰伏以离迥兮，若重墉之相褒。争生角逐上轶旁出兮，其下坼裂而为壕。欣下颓以就顺兮，曾不亩平而又高。沓云雨而渍厚土兮，蒸郁勃其腥臊。阳不舒以拥隔兮，群阴沍而为曹。侧耕危获苟以食兮，哀斯民之增劳。攒林麓以为丛棘兮，虎豹咆嘯代狴牢之犬噪。胡井眚以管视兮，穷坎险其焉逃？顾幽昧之罪加兮，虽圣犹病夫嗷嗷。匪兕吾为

桤兮，匪豕吾为牢。积十年莫吾省者兮，增蔽吾以蓬蒿。……谁使吾山之囚吾兮滔滔？⁽⁷⁴⁾

这该是子厚“仿《离骚》数十篇”之一。环绕四周的楚山如同囚牢，子厚如猪牛一般被囚禁在深牢之底，但见井口微光。荆棘丛中野兽咆哮，似看管他的恶犬。连同其《愚溪对》中藉溪神之口所描绘的天下诸水的描绘——“生毒雾厉气，中之者，温屯呕泄，藏石走濂，连舳糜解；有鱼焉，锯齿锋尾而兽蹄”，“掎汨泥淖，挠混砂砾，视之分寸，眙若睨壁，浅深险易，昧昧不覿”，“幽险若漆”⁽⁷⁵⁾……可谓是东晋以后对山水最阴暗的地狱书写，其中甚至丝毫也体会不到李白《蜀道难》、《公无渡河》、《北风行》诸篇在描写惊悚景象时，透出的豪迈之情或崇高感。⁽⁷⁶⁾《囚山赋》更着意描写了楚越万山的腾踊角逐，以“离迳”、“上轶旁出”、“坼裂”以及湿渍腥臊之气而书写其中的扭曲和撕裂，藉西方学者评价清代画家龚贤（1620—1689）的《千岩万壑图》的话，则是：

“变形”（distort）和“剧烈痛苦”（torture）的形式为山水注入“不安”（restless）和“活生生的”（vitalistic）因素，甚至“自然被看作一个散布尸骸，充斥凶杀之气的大战场”⁽⁷⁷⁾。汉德森（John B. Henderson）以此来图解清代“反宇宙论的世界观”，这令笔者想到：子厚此赋本身所透露的对宇宙论信念的怀疑，不啻是近世思潮的重要征兆。

汉德森在同一本书中亦曾将子厚视作十一世纪宇宙论批评的先驱者。其证据是子厚《时令论上》、《时令论下》、《断刑论下》对《礼记·月令》中“相关宇宙论之主要模式”——天人相感的批评以及《天对》对宇宙论概念的质疑。⁽⁷⁸⁾类似的观点，其实又见于《天说》、《答刘禹锡论天书》和《非国语上·三川震》诸文。关于天人关系，子厚的基本态度是“务言天而不言人，是惑于道者也。……苍苍者焉能与吾事，而暇知之哉？”⁽⁷⁹⁾

在“轴心时代”之后，古代人类主要文化中唯一未以宗教却以宇宙论作为信仰基础的即是中华文化。⁽⁸⁰⁾此是何以庄子倡导“畸于人而侔于天”⁽⁸¹⁾，亦是何以嵇康以后不容于世的中国文人总能从优游山水来寻求生命的依托。然而在子厚这里，对宇宙论信仰的怀疑，连同被逐楚地的激愤，已使山水也被视作了囚牢。无怪乎晁补之《变骚》论此赋

谓：“《语》云：仁者乐山。自昔达人，有以朝市为樊笼者矣，未闻以山林为樊笼也。”⁽⁸²⁾。

当然，延续着中国诗文的山水书写传统，子厚也会时而写到其在游览山水之际得以涤散郁闷的片刻，如《始得西山宴游记》一文收尾写自己登临山顶，觉“凡数州之土壤，皆在衽席之下”，然后——

知是山之特立，不与培塿为类，悠悠乎与颢气俱，而莫得其涯；洋洋乎与造物者游，而不知其所穷。……苍然暮色，自远而至，至无所见，而犹不欲归。心凝形释，与万化冥合。然后知吾向之未始游，游于是乎始。⁽⁸³⁾

此处子厚能与万物冥合者，是从西山“悠悠乎与颢气俱，而莫得其涯；洋洋乎与造物者游，而不知其所穷”感受到了“气”，并且由此以为“游于是乎始”，即心灵在气化宇宙中的自由。这个“气”是充分自然生成论或生机论的。子厚《天对》谓：“本始之茫，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉！往来屯屯，庞昧晰眇，惟元气存，而何为焉！”⁽⁸⁴⁾又谓：“山川者，特天地之物也；阴与阳者，气而游乎其间者也。”⁽⁸⁵⁾其《天说》则以阴阳元气解说万物之生死循环。⁽⁸⁶⁾而且，子厚虽不赞同孟子所谓人之道德品质仁义忠信，乐善不倦为“天爵”，却以为圣者的某种抽象禀赋“志”与“明”是出自自然之天的“刚健之气”与“纯粹之气”⁽⁸⁷⁾。由此，吾人可以说，子厚于西山暮色之中感受到的心灵自由，是在“悠悠乎”和“洋洋乎”之中，觉得自己心灵的“刚健之气”与“纯粹之气”与“莫得其涯”的天地之气相融（虽是“刚健之气”，却非真是孟子所谓“万物皆备于我矣，反身而诚”），从而“心凝形释，与万化冥合”。这是一种情智合一的冥契境界，其中不免有前述布伯所谓将有限之自我消灭于无限宇宙的超越意味。子厚在潇湘之游的诗作中一再写到这类入于气化之流的冥契境界。如《湘口馆潇湘二水所会》：

九疑浚倾奔，临源委萦回。
会合属空旷，泓澄停风雷。
高馆轩霞表，危楼临山隈。
兹辰始澄霁，纤云尽褰开。
天秋日正午，水碧无尘埃。……⁽⁸⁸⁾

诗人应在今日零陵萍岛北的位置，立于危楼，面对两支湘水绕过萍岛与青碧的潇水交汇【图十四】，想到出自九疑的潇水和发源临源的湘水在无数深壑中萦回之后，终注入此刻的水天空阔。“泓澄停风雷”是通感，不仅波涛的雷霆激荡，其心中种种激愤亦消溶于此刻目中的“泓澄”之中。“泓澄”是一“无中心形容词”（exocentric adjective），状写在江波、空气、甚至诗人心中目中的在在颢气充满的瞬间。子厚《登蒲州石矶望横江口潭岛深迥斜对香零山》是书写诗人在某个日出时分在江津渡所望所感：

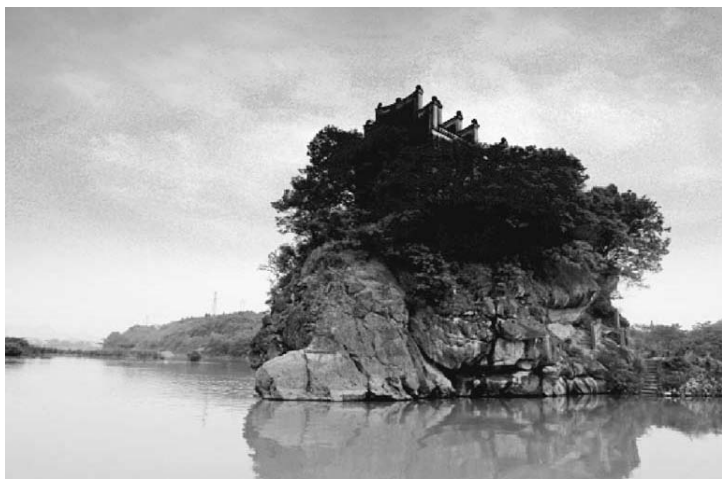


图十四 潇湘交汇与萍岛（游轮上自萍岛北向南拍摄，N26°15.601′/E111°36.140′）

隐忧倦永夜，凌雾临江津。
猿鸣稍已疏，登石娱清沦。
日出洲渚静，澄明晶无垠。
浮晖翻高禽，沉景照文鳞。
双江汇西奔，诡怪潜坤珍。
孤山乃北峙，森爽栖灵神。
洄潭或动容，岛屿疑摇振。……⁽⁸⁹⁾

是诗涉“江津”、“孤山”、“回潭”、“岛屿”和“双江”。诗人应站在潇水南岸的江津渡，见水中香零山北峙【图十五】。此处潇水正向西南蒲州方向回转，形成回潭。“双江”应指在香零山西北汇流的潇水和茆溪（茆水）。这是初日之光与夜雾在潇水上的交接时刻，又是二流汇合之所在：水上“浮晖”、“沉景”光点粼粼，水中奔浪滔滔。一片晶亮无垠的世界里，但见孤山香零屹立中川，似为森爽灵神之气所栖止。这灵神之气

似令江潭动容，岛屿摇振，其实是诗人如何沉浸在令其怦然的美感之中。此段所写正是灵神之气充满其身心的那一刻。《游南亭夜还叙志七十韵》叙写了诗人一次水上夜游。其中有：



图十五 今日香零山（摄自摆渡船上，N26°13.217'/E111°38.224'）

暮景回西岑，北流逝滔滔。
徘徊遂昏黑，远火明连艘。
木落寒山静，江空秋月高。
敛袂戒还徒，善游矜所操。
趣浅戢长枻，乘深屏轻篙。
旷望援深竿，哀歌叩鸣舲。
中川恣超忽，漫若翔且翱。
淹泊遂所止，野风自飏飏。
急惊鳞奔，蹊荒饥兽噪。……⁽⁹⁰⁾

这里记录了子厚生命中一个难得放纵的时刻：诗人在一个雨霁的傍晚以轻舸出游潇湘，在舟上开怀畅饮，以蟹螯供朵颐之快。忽而在江空月高之时，屏篙戢枻，随中川之流飘逸而去，任其止泊。如出笼之鸟，漫空而翔，迅疾之中但闻野风、鳞奔和兽噪。诗人特以“恣”、“漫”二字，彰显在水流和野风的“超忽”中体验到的自由，那是在“生气”中“心凝形释，与万化冥合”。

子厚在游览中此类高峰体验或冥契境界，多不是出自观照清晰的山

水之象，而多是山水风日中能体现生气的滉漾回薄之态。如自永州法华寺石门见“塹峭出蒙笼，墟岭临滉漾。稍疑地脉断，悠若天梯往”(91)，如朝阳岩西亭望“高岩瞰清江，幽窟潜神蛟。开旷延阳景，回薄攒林梢”(92)，如望界围岩水帘的“蔽空素彩列，激浪寒光聚。的皪沉珠渊，锵鸣捐佩浦”(93)……皆是。然而，对子厚这位深深感受着存在危机的诗人而言，这样骤现在“时间之点”中的精神高潮往往接续着“反高潮”，令全诗呈现为一种情调的“突降”（bathos）。如前引《湘口馆潇湘二水所会》一诗紧接颢气充满的“泓澄”之境，竟是：

杳杳渔父吟，叫叫羈鸿哀。
境胜岂不豫，虑分固难裁。
升高欲自舒，弥使远念来。(94)

从“渔父”和“羈鸿”诗人想到自身的命运，遂落入更深的忧伤之中。在前引《登蒲州石矶望横江口潭岛深迥斜对香零山》一诗中，子厚则述说了他在历经令他屏住呼吸的美感之后的情形：

信美非所安，羈心屡逡巡。
纠结良可解，纡郁亦已伸。
高歌返故室，自非所欣。(95)

“纠结”二句是虚语，否则就不会嘲为“自谪”了。真实情形正是纠结安可解？纡郁何以伸？故而江津渡所见之美毕竟是何足少留的。在前引《游南亭夜还叙志七十韵》所写的“中川恣超忽”的放纵之后，诗人续写道：

入门守拘繫，凄戚憎郁陶。
慕士情未忘，怀人首徒搔。
内顾乃无有，德轡甚鸿毛。
名窃久自欺，食浮固云叨。
问牛悲衅钟，说彘惊临牢。
永遁刀笔吏，宁期簿书曹？……(96)

诗人突然又回到现实中无望囚徒的生活之中，甚至不惜将一己之身比作即将被送去屠宰血祭之牛，比作在百牢中食糠之彘。这类反复出现的“突降”在柳诗中的例证尚有《南涧中题》、《游朝阳岩遂登西亭二十韵》、

《构法华寺西亭》、《法华寺石门精室三十韵》等诸篇。赵昌平甚至以为此种“伊郁盘结，意脉曲折”，圆润之中又见拗峭的布局乃是柳诗与陶、王以来传统格局相区别之处。⁽⁹⁷⁾如果说柳诗中会时而有庄子式的藉御气与天地融合而解脱，其着意表现者却又是庄子所说的继山林皋壤欣之乐后的“乐未毕也，哀又继之”⁽⁹⁸⁾。如其与友人书中所自述：

仆闷即出游，游复多恐。涉野有蝮虺大蜂，仰空视地，寸步劳倦；近水即畏射工沙虱，含怒窃发，中人形影，动成疮痛。时到幽树好石，暂得一笑，已复不乐。何者？譬如囚拘圜土，一遇和景出，负墙搔摩，伸展支体，当此之时，亦以为适，然顾地窥天，不过寻丈，终不得出，岂复能久为舒畅哉？⁽⁹⁹⁾

这全然是“囚山”之另一版本，这里明示出诗人游赏山水时的一个问题：他似乎不能长久持有那一份愉悦。柳氏当然也写到过人与自然的全然融合，如以朝阳岩山水为背景的《渔翁》一诗：

渔翁夜傍西岩宿，晓汲清湘燃楚竹。
烟销日出不见人，欸乃一声山水绿。
回看天际下中流，岩上无心云相逐。⁽¹⁰⁰⁾

周策纵谓此诗之眼在“欸乃”句中“一”字。着此“一”字，薄雾笼罩的湘水似在欸乃声中倏尔变绿，或渔翁之歌已化入天地间绿意充盈之“大乐”之中。然而，与上述“囚山”、“暂得一笑，已复不乐”的经验对比，联想到柳氏对宇宙论信念的质疑，此又不过是一种对融于山水的渔翁生命之羡慕或不可求之望而已。卢梭在其晚年总结其人生时说过：最让他忆及的不是生命中短暂的神迷心醉，极致的幸福应是一种简单却更持久的状态：

也许有一种稳固的状态让我们的心在其中得到完全的休息……时间对它而言早已失去意义，只这一种没有尽头、没有变化的状态在继续着，我们感受不到别的。没有失去、没有享受、没有快乐、没有痛苦、没有希望，也没有恐惧，自身的存在便是唯一的感受，溢满了整个心灵。只要这种状态延续着，处在其中的人便是幸福的……这是一种充分、完全、丰满的幸福。……而这正是我在圣皮埃尔岛，躺在随波漂流的小船上，坐在波涛汹涌的湖畔，或是在美

丽的小河边听着浪花轻溅、拍击岩石的声音，独自一人浮想联翩时所感觉到的状态。(101)

卢梭在此表述的人生幸福的极诣，被治近代欧洲诗的学者比同为浪漫诗人华兹华斯所说的“栖止了的宁静”(settled quiet)和“消极的平静”(passive stillness)，虽然后者强调须自回忆方能臻致此境。(102)古代中国诗人中，嵇康最早自正面书写过这种极致的幸福，那是一种“顺天和以自然……并天地而不朽”(103)的生命状态：“流磻平皋，垂纶长川，目送归鸿，手挥五弦”(104)，“微啸清风，鼓櫂容裔。放櫂投竿，优游卒岁”(105)云云，即在体味此夷旷恬和的存在感。(106)盛唐诗诗人王维亦深谙此人生忘欢的至乐，其诗所写之“行到水穷处，坐看云起时”(107)，“澹然望远空，如意方支颐”(108)，“此夜任孤棹，夷犹殊未还”(109)……皆是此人生之极诣。中唐韦应物亦屡屡有此体验，其诗“负暄衡门下，望云归远山”(110)，“永日一酣寝，起坐兀无思，长廊独看雨，众药发幽姿”(111)云云，亦书写出诗中人的萧散之态或“消极的平静”。而子厚这位深具存在危机感的诗人，这位宇宙论信念的怀疑论者，则自反面提出了同一问题。

然而子厚毕竟发现了一处令其“喜笑眷慕，乐而不能去也”(112)的所在，此即由其命名，成为其居所的“愚溪”。子厚著文曰：

灌水之阳，有溪焉，东流入于潇水。或曰：冉氏尝居也，故姓是溪为冉溪。……余以愚触罪，谪潇水上，爱是溪，入二三里，得其尤绝者家焉。古有愚公谷，今予家是溪，而名莫定，土之居者犹断断然，不可以不更也，故更之为愚溪。愚溪之上，买小丘为愚丘。自愚丘东北行六十步，得泉焉，又买居之为愚泉。愚泉凡六穴，皆出山下平地，盖上出也。合流屈曲而南，为愚沟。遂负土累石，塞其隘为愚池。愚池之东为愚堂。其南为愚亭。池之中为愚岛。嘉木异石错置，皆山水之奇者，以余故，咸以愚辱焉。(113)

如次山以三吾名其所居浯溪一样，子厚亦以“八愚”之名将其得而家焉的二三里山水纳入了其自我的存在，而非以无穷的宇宙来吞没其存在。此处子厚自谓“以愚触罪”之“愚”，本身即是“余”之谦词。子厚作《愚溪对》写其梦中与溪神对答，此梦中唯柳子与愚溪之神出现，二人互

以“予”-“子”和“吾”-“汝”相称，在此，吾人确可领略布伯所说的人与自然由“相近之天性”而敞亮的““相互”‘温馨’之意蕴”，以及由“被创造者的‘人格化’”而产生的“对话”。不仅在梦中，这样一种我-你之间的亲切对话，会时而出现在日常瞬间，如《雨后晓行独至愚溪北池》一诗所写：

宿云散洲渚，晓日明村坞。

高树临清池，风惊夜来雨。

予心适无事，偶此成宾主。(114)

子厚的愚池、愚堂、愚亭等遗址被当地政府初定在愚溪南岸、小石潭西的吕家湾一带。如同浯溪，八愚及其环绕愚溪的“山水之奇”其奇其趣实在水石之间：钴鉭潭中“冉水自南奔注，抵山石，屈折东流，其颠委势峻，荡击益暴，啮其涯，故旁广而中深，毕至石乃止。流沫成轮，然后徐行”(115)；小石潭“水尤清冽，全石以为底，近岸卷石底以出，为坻为屿，为嵚为岩”(116)；钴潭西小丘在“潭西二十五步，当湍而浚者为鱼梁。梁之上有丘焉，生竹树。其石之突怒偃蹇，负土而出，争为奇状者，殆不可数。其嵌然相累而下者，若牛马之饮于溪；其冲然角列而上者，若熊羆之登于山”(117)。其中柳氏对西小丘的描写，令人想到元结对五如石的描绘：“左如旋龙，低首回顾。右如惊鸿，张翅未去。前如饮虎，饮而蹲焉。后如怒龟，出洞登山。”二人皆在静态藁石中看到了大自然的舞蹈。而且，《钴潭西小丘记》似乎有意颠倒了《游黄溪记》、《钴潭记》、《石涧记》中坚实、沉静之石与奔腾、激荡之水的对照，西小丘呈现的是石的“突怒偃蹇”和“嵌然相累而下”、“冲然角列而上”，恰与水的“悠然而虚”、“渊然而静”形成对照。此中藁石所具现的种种动态活兽，实际上是罗丹和梅洛-庞蒂所说的“影像”，是从事物的内部去经历它。其中“突怒偃蹇，负土而出”云云，未始没有子厚身体中的奋激和狂躁——这已经是一种以土石展开的动态“物质想象”。

次山曾有引臂“向石鱼取酒”的游戏，子厚亦发明了一藉西小丘之石觴酒的游戏：

买小丘，一日锄理，二日洗涤，遂置酒溪石上。向之为记所谓牛马之饮者，离坐其背。实觴而流之，接取以饮。乃置监史而令曰：当饮者举筹之十寸者三，逆而投之，能不洄于湫，不止于坻

齿，不沉于底者，过不饮。而洄而止而沉者，饮如筹之数。……
(118)

子厚对水石特别是石的形态姿势异乎寻常的兴趣，颇值得关注。愚溪之外，袁家渴“有小山出水中，皆美石”，其中草木“轆轳水石”(119)；石渠“有泉幽幽然……其流抵大石，伏出其下。踰石而往，有石泓，昌蒲被之”(120)；石涧“巨石为底，达于两涯。若床若堂，若陈筵席，若限阍奥。水平布其上，流若织文，响若操琴”(121)；永州城北荒山之野有“大石林立，涣若奔云，错若置棋，怒者虎斗，企者鸟厉。抉其穴则鼻口相呀，搜其根则蹄股交峙，环行卒愕，疑若搏噬”(122)；永州山城内韦氏宅基有“怪石森然，周于四隅，或列或跪，或立或仆，窍穴透邃，堆阜突怒”(123)；永州黄溪第二潭“石皆巍然，临峻流，若颀颀断脰。其下大石杂列，可坐饮食”(124)……此外，已有人注意到柳氏《与卫淮南石琴荐启》以“稍以珍奇，特表殊形，自然古色……增响亮于五弦，应铿镗于六律”(125)是第一次提出自石之“形、质、色、声”四要素把握雅石。(126)其《与崔连州论石钟乳书》虽是论服饵，亦透出其对乳石的观察：“钟乳直产于石，石之精粗疏密，寻尺特异。……由其精密而出者，则油然而清，炯然而辉，其窍滑以夷，其肌廉以微。”(127)就本章的论题而言，这种对水石的兴趣，实反映着一种对近在咫尺而非须远望才见的山水景致的关注。

回到愚溪一带的讨论。尽管历经千年沧桑，笔者二零一四年五月現地考察时进入该地后，触目所见印象最深的仍然是水边侵蚀阶地中有巨厚基座的石灰岩。当地在拆毁水电站，在上游筑坝整修愚溪时曾发现水底皆为石质，契合柳文所说“全石以为底，近岸卷石底已出”，只是岸边巨石多被炸毁或移走，已难随处见到“为坻为屿，为嵁为岩”的景象了。钴潭在柳子庙西、柳子街南，溪依山石而流，成钴即熨斗之形。两岸亦散布有石【图十六】。愚溪流势是自西南经数屈折流向东北而入潇水。然子厚当日或吾人今日游愚溪，却是溯水自东而西而南。以溯水方向自钴潭南折而入小石潭前，北岸柳子街南侧的竹丛之下，水边见有绵延三十余米的黄褐色藓石，此即钴潭西小丘，最近由当地政府挖掘而出【图十七】。如活虎生龙，姿态各具。从地理方位和形态，皆契合柳记，当可确认。故西小丘不应在台湾永州籍学者睦书同回乡后撰文所说的“现今柳子街至人民医院公路下侧”的“稠密的居民住宅区”(128)。溯水而行，愚

溪的石岸过西小丘后径向南，复折向西南。小石潭的位置若依柳文，在西小丘西百二十步，当在顺愚溪之流自向西北而转向北或溯水而行自南向西南的转折处【图十八】。《零陵县志·钴潭》条目曰：“大抵愚溪之妙，愈深入愈幽奇”⁽¹²⁹⁾，是就溯水行而言。在这个方向过小石潭再向西南行，在欲折向西北的愚溪南岸，即是疑似子厚八愚居所的今日吕家湾【图十九】。山丘下的大片水田很可能即是当年的愚池。由此溯水复向西北行，则见两岸青石壁立、溪中白浪汹涌了。



图十六 今日钴潭 (N26°13.221'/E111°36.051')



图十七 今日钴潭西小丘 (N26°13.170'/E110°36.024')



图十八 今日小石潭 (N26°13.060'/E111°35.934')



图十九 柳宅八愚之所遗址

以此，柳氏永州八记所写的小石潭、钴潭、钴潭西小丘皆在距其八愚居所不远处，正是其所谓“入二三里，得其尤绝者家焉”。子厚应在元和四年（809）秋发现了西山冉溪和茱江诸景后，于翌年定居于八愚之地。至于小石城山，距这个“可家”之地，亦不过二里开外。愚溪虽比浯溪宽，然亦不过丈余。这个山水小世界，若按日本学者户崎哲彦的说法，乃“具有同心圆般的向心性”⁽¹³⁰⁾。这个世界，特别是以愚堂、愚池为中心的柳子“家焉”之地，亦以“小”而标显。不仅“小石潭”、“西小丘”、“小石城山”、“丘之小不能一亩”，以及“买小丘为愚丘”的“小”字不可轻轻放过，就是愚溪本身，亦是与洋洋“闽之水”、“西海之水”、“秦之

水”、“雍之水”以及“空旷”、“泓澄”的潇湘之水相对比而被书写的，子厚谓：

夫水，智者乐也。今是溪独见辱于愚，何哉？盖其流甚下，不可以灌溉；又峻急，多坻石，大舟不可入也；幽邃浅狭，蛟龙不屑，不能兴云雨。无以利世，而适类于余。……今余遭有道，而违于理，悖于事，故凡为愚者莫我若也。夫然，则天下莫能争是溪，余得专而名焉。(131)

子厚在自嘲之中以愚溪自况，这一自况态度本身即是搭建拱穹，以让八愚世界安卧其下，成为我之存在得以专有的“你”。这个“你”（“汝”、“子”）与作为“囚山”的“它”在情感意义上何其不同。且看子厚写自己是如何寻到小石潭的：“隔篁竹，闻水声，如鸣佩环，心乐之。伐竹取道，下见小潭，水尤清冽。……”(132)真真是“蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处”——像是与梦中情人不期而遇，惊喜和陶醉之情，溢于言表。再请一读《钴潭西小丘记》的结尾：

噫！以兹丘之胜，致之澧、镐、鄠、杜，则贵游之士争买者，日赠千金而愈不可得。今弃是州也，农夫渔父过而陋之，贾四百，连岁不能售。而我与深源、克己独喜而得之，是其果有遭乎！……(133)

天姿秀异而遭窜斥荒废的子厚，似由小丘的佳胜和被弃僻远，而油然生相惜之情，故而“独喜而得之”。在此，同情分明即自怜。再看《小石城山记》的结尾：

又怪其不为之中州，而列是夷狄，更千百年不得一售其伎，是故劳而无用，神者傥不宜如是，则其果无乎？或曰：“以慰夫贤而辱于此者。”或曰：“其气之灵不为伟人，而独为是物，故楚之南少人而多石。”是二者，余未信之。(134)

“不为之中州，而列是夷狄，更千百年不得一售其伎”，此愤愤不平之语似乎蹊跷，然发自他这样一位“贤而辱于此者”则再自然不过。子厚以“余未信”的“或曰”道出的是其内心最深处的孤独：此小山小石是他楚地南极放逐中“独”能晤谈的“你”。故而，甚至似乎不是他主动来占有这本无性

灵的水石间的种种，而是“你”，“神秘中向人呼唤”(135)，如子厚在钴潭西小丘和小石潭上所体验：

枕席而卧，则清冷之状与目谋，潋潋之声与耳谋，悠然而虚者与神谋，渊然而静者与心谋。(136)

潭中鱼可百许头，皆若空游无所依。日光下澈，影布石上，怡然不动，俶尔远逝，往来翕忽，似与游者相乐。(137)

“我-你”世界出现在一种相互穿透的关系里：“我见青山多妩媚，料青山见我应如是”。梅洛-庞蒂说：“在画家与可见物之间，不可避免地出现了角色的交换。因此，许多画家都说事物在注视他们。”(138)子厚书写了人与自然物水石之间多么难得的相知瞬间！

四、“择恶而取美”的清流奇石世界

盱衡以上子厚视楚越万山为狴牢，且以潇湘之游畅不得久持，却对“幽邃浅狭，蛟龙不屑，不能兴云雨”的愚溪水石世界“喜笑眷慕，乐而不能去也”，并以之为“家焉”之地，吾人可推断：如次山一样，纵然在异乡山水中，子厚却有一种在此追求小的，被幽藏着的，和近似人间或家屋的亲切熟稔感觉，⁽¹³⁹⁾而逃避或难容于雄伟、陌生世界的倾向。欧洲十八世纪关于大自然中崇高的讨论，曾将广阔（vast）、蛮荒（wild）、陌生（foreign, exotic or unfamiliar）、非家庭之用或非舒适作为构成崇高感的主要因素。⁽¹⁴⁰⁾以此，吾人不妨说，次山和子厚对水石的追求中，有一种与崇高感相反的倾向。倘藉韩愈《至邓州北寄上襄阳于相公书》的一段话说，则是：“夫涧谷之水，深不过咫尺，邱垤之山，高不能踰寻丈，人则狎而玩之。及至临泰山之悬崖，窥巨海之惊澜，莫不战掉悼慄，眩惑而自失。”⁽¹⁴¹⁾所谓与崇高感相反的倾向，正是狎玩涧谷之水、邱垤之山，却自失于高山巨海的倾向。

自朗吉弩斯以降，崇高感在西方即由人之祔向神性生发。中国诗人、画家中具强烈宗教意识者如宗炳、谢灵运、郭璞、李白甚至早期王维那里，这样的崇高感亦曾出现。如山水画论的开山人物南朝宗炳的《明佛论》即有如下议论：

若使迴身中荒，升岳遐览，妙观天宇澄肃之旷，日月照洞之奇，宁无列圣威灵，尊严乎其中，而唯唯人群，忽忽世务而已哉！固将怀远以开神道之想，感寂以照灵明之应矣。昔仲尼修五经于鲁以化天下，及其眇邈太蒙之巔，而天下与鲁俱小，岂非神合于八遐，故超于一世哉？⁽¹⁴²⁾

宗炳是要人自登临大山“妙观天宇澄肃之旷，日月照洞之奇”去感受佛的威灵和佛的世界的“恢弘旷荡不可限极”⁽¹⁴³⁾，从而藐视“天下与鲁俱小”。好言神仙的郭景纯曾幻想手顿羲和之辔，足蹈阊阖之门以小视人世：“东海犹蹄涔，昆仑蝼蚁堆。遐邈冥茫中，俯视令人哀。”⁽¹⁴⁴⁾道教徒李白在与仙界相接的云山之际，顿感“精神四飞扬，如出天地间。黄河

从西来，窈窕入远山。凭崖览八极，目尽长空闲”(145)。柳宗元虽也“自幼好佛，求其道积三十年”(146)，却如次山，其立足之处却是儒家。自其屡屡宣说的“苍苍者焉能与吾事而暇知之哉”一语论，他对那个或者以其无限吞没有限自我，或者在人世之外、作为“它”之苍苍之天是相对冷漠的。故而，他热衷叙写人如何发现山水泉石以及改造其为人的世界，这里已不仅仅是“我”与“你”之相遇而已，而是“我”如何依意愿打扮“你”，令“你”成为“我”之理想的对象化，如《永州韦使君新堂记》赞美韦使君如何改造山水泉石为郊邑胜景：

永州实惟九疑之麓，其始度土者，环山为城，有石焉，翳于奥草；有泉焉，伏于土涂。蛇虺之所蟠，狸鼠之所游，茂树恶木，嘉葩毒卉，乱杂而争植，号为秽墟。韦公之来既踰月，理甚无事，望其地，且异之。始命芟其芜，行其涂，积之丘如，蠲之浏如。既焚既酺，奇势迭出，清浊辨质，美恶异位。视其植，则清秀敷舒；视其蓄，则溶漾纡余。……(147)

《零陵三亭记》先写县东一处未加整理的荒山：“泉出石中，沮洳污涂，群畜食焉，墙藩以蔽之”，新莅零陵令薛存义乃率众——

发墙藩，驱群畜，决流沮洳，搜剔山麓，万石如林，积坳为池。爰有嘉木美卉，垂水蓂峰，珑灵萧条，清风自生，翠烟自留，不植而遂。鱼乐广闲，鸟慕静深，别孕巢穴，沉浮啸萃，不畜而富。(148)

《永州崔中丞万石亭记》叙写御史中丞崔能发现荒野中潜在的美景和造美景的过程：

来莅永州，闲日，登城北墉，临于荒野蓂翳之隙，见怪石特出，度其下必有殊胜。步自西门，以求其墟。伐竹披奥，欹侧以入。绵谷跨溪，皆大石林立，涣若奔云，错若置棋，怒者虎斗，企者鸟厉。抉其穴则鼻口相呀，搜其根则蹄股交峙，环行卒愕，疑若搏噬。于是剗辟朽壤，翦焚榛^萝，决浚沟，导伏流，散为疏林，洄为清池。寥廓泓渟，若造物者始判清浊，效奇于兹地，非人力也。(149)

在此，人再造了山水之奇，令其“始判清浊”。元和四年后，子厚对其所游所居的潇水西岸西山、愚溪亦进行了一定程度的改造：在西山“斫榛莽，焚茅茷”⁽¹⁵⁰⁾；在西小丘“铲刈秽草，伐去恶木，烈火而焚之。嘉木立，美竹露，奇石显”⁽¹⁵¹⁾；在小石潭“伐竹取道”⁽¹⁵²⁾；在石渠“揽去翳朽，决疏土石，既崇而焚，既酺而盈”⁽¹⁵³⁾；在石涧“折竹箭，扫陈叶，排腐木，可罗胡床十八九居之”⁽¹⁵⁴⁾；在其八愚之居则“负土累石，塞其隘为愚池”⁽¹⁵⁵⁾。上述子厚从事的所有活动，皆旨在以类似屈子良窳对立的价值谱系，⁽¹⁵⁶⁾将“嘉葩”、“茂树”、“嘉木”、“美卉”、“美竹”、“奇石”与“毒卉”、“恶木”、“秽草”、“腐木”、“陈叶”、“榛莽”、“茅茷”剥离，以重建“清浊辨质”和“美恶异位”符合人类价值取向的美的世界。依子厚的说法，“夫美不自美，因人而彰。兰亭也，不遭右军，则清流修竹，芜没于空山矣”⁽¹⁵⁷⁾，景不仅须因人之发掘、辨识而彰显为美；而且“地虽胜，得人焉而居之，则山若增而高，水若辟而广”⁽¹⁵⁸⁾，即人类在将山水葺治为生活环境时，可以增益山水之美。依其儒家人文化立场，子厚将此“因土而得胜”、“择恶而取美”、“蠲浊而流清”和“居高以望远”的活动，比之为“因俗以成化”、“除残而佑仁”和“废贪而立廉”⁽¹⁵⁹⁾。

子厚在此不仅指出古代中国文人因山水自然之势而宅居和造园的原则，且透露出中国传统景观学由山水至园林的发展轨迹。其实，如次山的三吾之地一样，子厚的八愚居处经其“负土累石，塞其隘为愚池”，并在池之东建愚堂，池之北建愚亭，亦是一处初期的文人园林了，却亦被今日之治园林史者所忽视。不仅有造园实践，柳氏已经提出了意义丰富的造园思想。

如上文所述，“以小观大”的观念早为中国之造园原则。然子厚论造园，于此与次山和日后的白居易皆不同，他并不主张以小求大的造山，谓：“将为穹谷嵚岩渊池于郊邑之中，则必辇山石，沟涧壑，凌绝险阻，疲极人力，乃可以有为也。然而求天作地生之状，咸无得焉。”他倡导“逸其人，因其地，全其天”⁽¹⁶⁰⁾，即在自然原貌天作地生的基础上，以建物吸纳、引导、标点和强化人对景致的观照。其策略一是精心选择能涵纳山水风物之美的洲岛水际建供人居留之所。子厚至少叙写了这样三处园林建筑的修造：潭州东池戴氏堂、訾家洲亭和柳州东亭。以子厚的描述，潭州东池戴氏堂的形势为：

因东泉为池，环之九里。丘陵林麓距其涯，坳岛渚洲交其中。其岸之突出者，水萦之若玦焉。池之胜者于是为最。……为堂而居之。堂成而胜益奇，望之若连舳摩舰，与波上下。就之颠倒万物，辽廓眇忽。树之松柏杉楮，被之菱芡芙蕖，郁然而阴，粲然而荣。凡观望浮游之美，专于戴氏矣。(161)

戴氏之堂选址在一泓池水中一处伸入池水最深的渚洲之末端。子厚这一句“水萦之若玦焉，池之胜者于是为最”凝聚了数个世纪以来的美感经验。自谢灵运以降，中国诗画家即以曲渚与水波之间参差而有韵律的曲线为美之所在。(162)此处又是最接近离舟的陆岸，是送行人伫目帆樯、水波和迤邐群山之所在，且是舟上离人回眸之所向。今皆被凝结于建物轩窗之中。此堂之美不止于“被望”，既点缀了山水，更在以此可一观高处之丘陵林麓、平处之松柏杉楮、水中之菱芡芙蕖及水中倒映的丘山、茂树和水生植物诸面之胜，故而“凡观望浮游之美，专于戴氏矣”。子厚刺柳时曾亲自督造一处东亭。柳州城的方位本即在柳江向南复向北的回湾之处，三面临水，可视为伸入柳江的洲岛。东亭的方位是“南值江”。在对环境进行了“披荆蠲疏，树以竹箭松栝，桂桧柏杉”的改造后，取东亭以为中室，建造了朝、夕、阴、阳一组建筑，“上下徊翔，前出两翼。凭空拒江”，据此以望，则“江化为湖。众山横环，崿阔潏湾”(163)。子厚刺柳时，又为桂州刺史裴行立的訾家洲亭作记，提供了上述造园策略之又一例。柳氏描述訾家洲的地理形势为：

桂州多灵山，发地峭竖，林立四野。署之左曰漓水，水之中曰訾氏之洲。凡峽南之山川，达于海上，于是毕出，而古今莫能知。元和十二年，御史中丞裴公来莅兹邦。……乃合僚吏，登兹以嬉。观望悠长，悼前之遗。于是厚货居氓，移于闲壤，伐恶木，荆奥草，前指后画，心舒目行。忽然若飘浮上腾，以临云气，万山面内，重江束隘，联岚含辉，旋视具宜，常所未睹，倏然互见，以为飞舞奔走，与游者偕来。(164)

子厚在此叙述了一个后世造园论者所谓“相地”的过程。(165)如永州戴氏堂和柳州东亭一样，訾家洲亭选址在“万山面内，重江束隘”的洲渚之上。以下子厚描述了洲亭落成之后的大观之景：

南为燕亭，延宇垂阿，步檐更衣，周若一舍。北有崇轩，以临千里。左浮飞阁，右列闲馆。比舟为梁，与波升降。苞漓山，涵龙宫，昔之所大，蓄在亭内。日出扶桑，云飞苍梧，海霞岛雾，来助游物。其隙则抗月槛于回溪，出风榭于簠中。昼极其美，又益以夜。列星下布，颢气回合，遽然万变，若与安期、羡门接于物外。则凡名观游于天下者，有不屈伏退让以推高是亭者乎？(166)

建于訾家洲上的是包括亭、轩、阁、馆的一组建筑。这一组人工建物完全融入了是地的山光水色之中：“其隙则抗月槛于回溪，出风榭于簠中。”而且，建物对“日出扶桑，云飞苍梧”的天光云影充分开放，其功能端在“苞漓山，涵龙宫，昔之所大，蓄在亭内”，“苞”、“涵”、“蓄”三字道尽坐而收纳天下美景的心曲。这类心思在柳文中一再出现，除《戴氏堂记》中“凡观望浮游之美，专于戴氏矣”外，其在《永州韦使君新堂记》亦有：

乃作栋宇，以为观游。凡其物类，无不合形辅势，效伎于堂庑之下。外之连山高原，林麓之崖，间厕隐显，迤延野绿，远混天碧，咸会于谿门之外。(167)

子厚在文字中不断以“苞”、“涵”、“蓄”、“专”、“咸会”、“众山横环，崿谿纡湾”等重复表达的意思，如宗白华所言，是由中国思想传统如孟子所谓“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”延伸出本书第二章曾讨论过的重要景观学观念：“饮吸无穷于自我之中！……深广无穷的宇宙来亲近我，扶持我，无庸我去争取那无穷的空间。”此处同时透露出居而坐游、卧游山水与大谢的“入涧水涉，登岭山行”或李白的“五岳寻仙”已何其不同！以子厚的说辞，后者“不过视于一方，则以为特异”，而前者则“不骛远，不陵危，环山洄江，四出如一，夸奇竞秀，咸不相让，遍行天下者，唯是得之”(168)。

除在为山林环绕的洲岛之上造亭以收环视之效外，子厚还着意强调于山椒建亭以收高瞻远望之美。人当此亭，即如清人所说：“非山之所有者，皆山之所有也。”(169)不过与上述洲岛不同，这类亭台适于登临，却未必适于居住。子厚的文字为此提供了永州法华寺西亭和邕州马退山茅亭等二例。永州法华寺西亭乃子厚初莅永州之时，以其为官之禄秩所

造。子厚主要叙写了相地和翦伐蔽木的过程：

法华寺居永州，地最高。有僧曰觉照，照居寺西庑下。庑之外有大竹数万，又其外山形下绝。然而薪蒸筱，蒙杂拥蔽，吾意伐而除之，必将有见焉。照谓余曰：“是其下有陂池芙蕖，申以湘水之流，众山之会，果去是，其见远矣。”遂命仆人持刀斧，群而翦焉。丛莽下颓，万类皆出，旷焉茫焉，天为之益高，地为之加辟，丘陵山谷之峻，江湖池泽之大，咸若有而增广之者。(170)

西亭其实建在一处被大自然和人工翦伐共同创造的居高且视野开阔的位置上。邕州马退山茅亭所居之地势，依子厚的描述则是：

是山崆然起于莽苍之中，驰奔云矗，亘数十百里，尾蟠荒陬，首注大溪，诸山来朝，势若星拱。苍翠诡状，绮绌绣错。盖天钟秀于是，不限于遐裔也。(171)

马退山崆然挺立于万山之上，于此建一座“不斲椽，不翦茨，不列墙，以白云为藩篱，碧山为屏风”的四面开放的茅亭，能令登临者“手挥丝桐，目送还云，西山爽气，在我襟袖，八极万类，揽不盈掌”(172)。法华寺西亭和马退山茅亭的美景，亦凝结了古往无数诗人的经验。举其著者即有鲍照之登庐山，孟浩然之登襄阳望楚山最高峰，李白之登巫山、泰山和庐山之顶，杜甫之对登临岱宗绝顶的想象等等。

除此而外，子厚还注意到山麓或半山之中有石如林和有泉可池的所在亦可造亭。永州的万石亭和零陵三亭即为二例。于此造亭可兼有高远和深远的视野。子厚对零陵三座亭子落成后的描述是：“陟降晦明，高者冠山巅，下者俯清池”(173)。而其自万石亭观照，则“直亭之西，石若掖分，可以眺望。其上青壁斗绝，沉于渊源，莫究其极。自下而望，则合乎攒峦，与山无穷”(174)。

尤有进者，在讨论相亭榭之地和所收美感之余，子厚归纳山水游览和造园的经验，依中国景观文化两极之间对立互补的传统，还特别提出了其中两种不同的美学追求，即其所谓“旷如”和“奥如”：

游之适，大率有二：旷如也，奥如也，如斯而已。其地之凌阻

峭，出幽郁，廖廓悠长，则于旷宜；抵丘垤，伏灌莽，迫遽回合，则于奥宜。因其旷，虽增以崇台延阁，回环日星，临瞰风雨，不可病其敞也；因其奥，虽增以茂树藂石，穹若洞谷，翳若林麓，不可病其邃也。(175)

子厚对山水的两类美感追求，乃基于地势特征，此与其求天生地作之状，强调“逸其人，因其地，全其天”的观念一致。“旷如”和“奥如”典型地体现了自原始生命对环境的基本要求“观察”和“躲藏”而发展出两类具互补性的功能和象征：“眺望”和“庇护”。二者分别关联明与暗，分别利用地表的凸起和凹陷。(176)“旷如”取其地“凌阻峭，出幽郁”的凸起之势，着重体现了“眺望”。子厚诗文的山水书写曾屡屡涉及“旷”。如论訾家洲，谓“非是洲之旷，不足以极视”(177)，议永州法华寺西亭之景，有“万类皆出，旷焉茫焉”，写朝阳岩西亭所望有“开旷延阳景”，咏湘口馆潇湘二水之会有“会合属空旷”，书南亭夜游有“旷朗天景霁”(178)和“旷望援深竿”。此外，其登永州西山所见之“其高下之势，岿然洼然，若垤若穴，尺寸千里，攒蹙累积，莫得遁隐。萦青缭白，外与天际，四望如一”(179)；登马退山茅亭所感之“八极万类，揽不盈掌”等等，亦皆是“旷”。“旷”无疑是柳氏山水美感话语之一重要方面。于此，游者得享受高峰体验：“悠悠乎与颢气俱，而莫得其涯；洋洋乎与造物者游，而不知其所穷”，“游于颢气之始”。然而，子厚此处所谓“旷如”，却只限于“凌阻峭，出幽郁，廖廓悠长”的峰岭地势，历代诗人所咏之“旋渊抱星汉，乳窦通海碧”(180)，“晴明试登陟，目极无端倪。云梦掌中小，武陵花处迷”(181)，“青天若可扪，银汉去安在？望云知苍梧，记水辨瀛海”(182)，“一览众山小”(183)……云云，而今皆可在此类地势上“增以崇台延阁”而反复体验了。

“奥如”取其地“抵丘垤，伏灌莽，迫遽回合”的凹陷回旋之势，符应寻求“庇护”的原始心理，却又在“回合”中“增以茂树藂石，穹若洞谷，翳若林麓”，而陆续开启“端景”(vista)。它不仅是一种“氛围深度感”，且令游者“步武错迕，不知所出”，无从一目尽览其中景致。尽“奥如”之适，遂如入乳石穴中，行山阴道上，不断为新奇和幽深吸引而徜徉其中。由此，时间和曲折成为了享受。子厚之诗写此奥趣者无多，最得此趣者恐为《法华寺石门精室三十韵》一篇。此亦因抒情诗文类本身即

以“瞬刻性”或“非连续”(184)为特质之故。正因为如此，归纳“奥如”之适是子厚更重要的发现与贡献。以往诗人之中，谢灵运以身体移动展开景物的诗作如《从斤竹涧越岭溪行》最得奥如之趣，后世虽有仿作，如鲍照的四首庐山诗和《从庾中郎游园山石室》，谢朓的《游山》、《将游湘水寻句溪》和《游敬亭山》，王维的《自大散以往深林密竹蹬道盘曲至黄牛岭见黄花川》和《蓝田山石门精舍》，李白的《梦游天姥吟留别》等，但已显非主流。子厚能以文字书写和再体验“奥如”之适，应与他多以颇具叙事性的散文书写山水有关。如其《游黄溪记》，先写黄神祠上山水，次写初潭之溪“黛蓄膏渟，来若白虹，沉沉无声，有鱼数百尾，方来会石下”；继写南行百步所见第二潭：“石皆巍然，临峻流，若颀颀断腭。其下大石杂列，可坐饮食”；又写南数里之水石，未写又南一里至“大冥之川，山舒水缓”(185)。一路而下，一篇之中，可谓段段不同，迭出新奇。再如《袁家渴记》写其地景物的繁复变化：

渴上与南馆高嶂合，下与百家濑合。其中重洲小溪，澄潭浅渚，间厕曲折，平者深黑，峻者沸白。舟行若穷，忽又无际。有小山出水中，皆美石，上生青丛，冬夏常蔚然。其旁多岩洞，其下多白砾，其树多枫栝石楠，梗楮樟柚，草则兰芷。又有异卉，类合欢而蔓生，纕鞢水石。每风自四山而下，振动大木，掩苒众草，纷红骇绿，蓊勃香气，冲涛旋濑，退贮溪谷，摇扬葳蕤……(186)

袁家渴之趣在“重洲小溪，澄潭浅渚，间厕曲折”，在“舟行若穷，忽又无际”；在无际之后，旋又“有小山出水中，皆美石”而“其旁出岩洞”……这自幽蔽中不断涌出的山水之奇亦即子厚所谓“奥如”。其实，自《始得西山宴游记》读到《小石城山记》，读者亦在不断经历着从幽蔽到新奇，如清人孙琮读永州八记后三记所述：

读《袁家渴》一篇，已是穷幽选胜，自谓极尽洞天福地之奇观矣。不意又有《石渠记》一篇，另辟一个佳境。读《石渠记》一篇，已是搜奇剔怪，洞天之中，又有洞天；福地之内，又有福地，天下之奇观，更无有逾于此矣。不意又有《石涧记》一篇，另辟一个佳境。真是洞天之内，有无穷洞天；福地之中，有无穷福地。不知永州果有此无限妙丽境界，抑是柳州胸中笔底真有如此无限妙丽结撰，令人坐卧其间，能不移情累月。从古游地，未有如石涧之奇

者。从古善游人，亦未有如子厚之好奇者。(187)

此所谓“洞天之中，又有洞天；福地之内，又有福地……真是洞天之中，有无穷洞天；福地之内，有无穷福地”正是子厚文中的“奥如”之趣，是“后设”的“奥如”。令人想到毛宗岗评《三国演义》写孔明出山前后：“虽九曲武夷，不足拟之”(188)；想到金圣叹评《水浒传》第八回：“何其迤邐而入，千转百合，争流竞秀，窅冥无际也。”(189)孙琮纳罕如此“奥如”之趣究竟为永州所固有，抑为子厚妙笔所造？正确的解释当如明人茅坤所说，子厚与山川两相遭：“非子厚之困且久，不能搜岩穴之奇；非岩穴之怪且幽，亦无以发子厚之文。”(190)子厚如园林建筑者一样，因永州山水之势而在行文之时着意布置：“增以茂树藂石，穹若洞谷，翳若林麓。”此“洞天之中，又有洞天”与目极无穷、莫得其涯的“旷如”之适可谓南辕北辙。然“一阴一阳之谓道”，子厚同时标举二者，遂提出了中国山水美感和造园的艺术辩证法。

五、结论

中国诗文中的山水书写乃于儒家道德理想沉沦的时代，受玄学、道教和佛教思想沾溉而发生。在盛唐以后中国社会进入近世的时代里，却在两位以儒家为主要背景，而个人人生和政治处境全然不同的诗人元结和柳宗元这里产生了某种变化。

虽然相比欧洲十七、十八世纪艺文中对自然风景的书写，除谢灵运、李白等个案外，中国诗人一般并不热衷书写蛮荒的自然山水。尽管如此，吾人仍然可自元、柳的山水书写中看到一种向往“不鹜远，不陵危”，可居“可家”的，空间上更小的人间山水世界的新倾向。柳宗元对蛮荒阔大的山水甚至时而有一种异化感。这再次令我想到以原始生命行为与环境的关系去追溯风景美感渊源的理论。对“远景”的空旷恐惧（agoraphobia）产生了对“庇护所”的希企之心。

与此倾向相符契，在远望的山水风景（prospect）之外，二人的书写对近观而可昵的泉石或水石有了极大关注。荆浩论画谓：“远山无石”、“远水无波”⁽¹⁹¹⁾。关注泉石其实已背离了“须远而观之”的“大物山水”⁽¹⁹²⁾传统。或者说，这是另一类“山水”传统。明人文震亨说：“石令人古，水令人远。园林水石，最不可无。要须回环峭拔，安插得宜。一峰则太华千寻，一勺则江湖万里。”⁽¹⁹³⁾这段话道出了水石即园林世界的“山水”这个秘密。故而也就无怪乎元、柳二人何以同时开启了筑亭榭、栖霞石的文人园林文化。然而，毋庸讳言，以“水石”替代“山水”，却弱化了作为宇宙一元两极秩序象征的“山水”的意味，使之更像是“受到地平线限制的局部景象”。⁽¹⁹⁴⁾而这却与柳宗元对宇宙论的怀疑态度颇为契合。英国学者柯律格（Craig Clunas）在他那本颇受追捧的著作《中国明代园林文化》中提出：以山石和亭台而非花木重新界定园林发生于明代中叶以后。⁽¹⁹⁵⁾柯氏试图为中国园林史划分时期的勇气可贵，但是如果他了解山/水与园林中泉石的渊源关系，再看到元结的浯溪和柳宗元的愚溪的实地和书写，他或许就不会做这样的界定了。柳宗元造园思想有儒家人文化成观念的渊源。由此而观山水，不仅强调“夫美不自美，因人而彰”，且以为人类将山水葺治为生活环境可以增益山水之美。这些

皆是今日研究中国造园思想不应忽略之资源。况且，元、柳的诗文和栖止遗迹，更为今日治园林史者提供了两个早期文人园林标本。其中留下了中国文人山水美感向园林延伸的清晰轨迹，显示了文人欣赏山水情趣的变化如何推动了中唐以后文人园林的发展，以及园林筑造如何去吸收和凝结过往诗人山水美感之话语。

对具公共郊邑风景性质的园林建筑，柳宗元以“逸其人，因其地，全其天”为考虑，在著述中提出了相地建亭的三种地势：为山林环绕的洲岛水际、山椒峰顶和有泉可池、有石可林的山麓或半山。柳氏以此筑亭而追求“苞”、“涵”、“蓄”、“专”、“咸会”等等，已从实质上提出了明人计成所谓“林园之最要者”⁽¹⁹⁶⁾的借景观念。在丰富的山水游览和造园经验基础之上，柳宗元更提出了造园空间布局的两大美学原则：“旷如”和“奥如”。后世造园之掇山置峰，峰顶建亭，即为收“旷如”之适。如祁彪佳论其寓山园妙赏亭之趣曰：“寓山之胜，不能以寓山收，盖缘身在山中也，子瞻于匡庐道之矣。此亭不昵于山，故能尽有山，几叠楼台，嵌入苍崖翠壁，时有云气往来缥缈，掖层霄而上，仰面贪看，恍然置身天际，若并不知有亭也。倏忽回目，乃在一水中……而众妙都焉，安得不动高人之欣赏乎”⁽¹⁹⁷⁾云云，即在描述建此亭乃为收“旷如”之适的功能。后世造园之入门委曲、⁽¹⁹⁸⁾迂径、⁽¹⁹⁹⁾回廊、曲桥以及山石的洞、府、谷、壑则为收“奥如”之适。翁方纲所赏之宋人诗句——“青山缭绕疑无路，忽见千帆隐映来”、“菰蒲深处疑无地，忽有人家笑语声”、“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”——则是山水游赏中的“奥如”之适。此处未必没有园林美感与山水美感之互渗。柳文殊胜之处，更在以“游之适，大率有二”而提出“旷如”和“奥如”在山水美感中的参错交替、相反相成的艺术辩证法，即其所谓“丘之幽幽，可以处休；丘之窅窅，可以观妙”⁽²⁰⁰⁾。如金学智所言，此说深深影响了后世造园的空间布置。⁽²⁰¹⁾

元结以三吾和柳宗元以八愚称其所居的水石世界意义深远。二者均以此将家焉于此的水与石纳入自我存在，成为自我得以专有的“吾子”。在此，对小空间的向往即是向内心的归返。这一水石世界对文人而言，亦具有了某种自身的认同性质。而这恰是后世文人园林的重要属性之一。明人陈眉公有言：“筑圃见文心”，⁽²⁰²⁾李笠翁论造山石，谓：

造物鬼神之技，亦有工拙雅俗之分，以主人之去取为去取。主

人雅而喜工，则工且雅者至矣；主人俗而容拙，则拙而俗者来矣。有费累万金钱，而使山不成山、石不成石者，亦是造物鬼神作祟，为之摹神写像，以肖其为人也。一花一石，位置得宜，主人神情已见乎此矣，奚俟察言观貌，而后识别其人哉？(203)

显然，在眉公和笠翁看来，园即主人自我存在之延伸。这就无怪乎明清文人多以所居之园命其文集甚或为自身之号了，如王世贞名其文集以弇山园，郑元勋以影园，冒襄以水绘园，吴伟业以梅村，袁枚以随园，俞樾以曲园，等等皆是。时人治园林史者，有“文人园林”之谓，(204)然私家园林，六朝已有之。所谓“文人园林”究竟与六朝时代名园顾辟疆园之类如何区别？论者往往语焉不详。其实，如文人画之发抒画者性情一样，文人园林对文人园主而言，亦有“为之摹神写像，以肖其为人也”之属性。而这个属性，应当追溯到元结之浯溪和柳宗元之愚溪之居。

(1) 本章内容原载嘉义《中正汉学研究》2014年第2期（人文风景专号），收入本书时做了修订。

(2) 高步瀛选注，《唐宋文举要》（香港：中华书局，1976），引，甲编卷一，上册，页87。

(3) 刘熙载撰，《艺概》卷二，页62。

(4) 《说诗碎语》，《原诗·一瓢诗话·说诗碎语》，页207。

(5) 孙望编校，《新校元次山集》（台北：世界书局，1984），页111。

(6) 同上书，页154。

(7) 同上书，页66。

(8) 参见拙文，《陶渊明藉田园开创的诗歌美典》之第一节《魏晋“失乐园”思潮中的陶渊明》，《玄智与诗兴》，页273-292。

(9) 《新校元次山集》，页48-49。

(10) 同上书，页49。

(11) 《同元使君舂陵行》，《杜甫全集校注》卷十六，第8册，页4813-4814。

(12) 颜真卿，《容州都督兼御史中丞本管经略史元君表墓碑铭》，《颜鲁公集》卷五，《景印文渊阁四库全书》，第1071册，页620。

(13) 亦见拙文，《陶渊明藉田园开创的诗歌美典》之第一节。

(14) 《樊上漫作》，《新校元次山集》，页26。

(15) 《漫问相里黄州》，同上书，页27。

(16) 《漫歌八曲·小回中》，同上书，页30。

(17) 《将牛何处去》，同上书，页30。

(18) 《自释》，同上书，卷八，页113。

(19) 同上书，卷八，页116。

(20) 同上书，卷八，页115。

(21) 同上书，卷四，页77。

(22) 《陶渊明集校笺》，页390-392。

(23) 《新校元次山集》，卷九，页144—145。

(24) 刘道著修、钱邦芭纂，康熙《永州府志》卷八，《日本藏中国罕见地方志丛刊》（北京：书目文献出版社，1992），页212。《零陵县志》卷二，见故宫博物院编《故宫珍本丛刊·湖南府州县志》（海口：海南出版社，2001），第10册，页31。

(25) 《新校元次山集》，卷九，页144。

(26) 《宿丹崖翁宅诗》，同上书，卷三，页46。

(27) 同上书，卷九，页137-138。

(28) 《朝阳岩铭》，同上书，卷九，页144。

(29) 《朝阳岩下歌》，同上书，卷三，页41。

(30) 《柳州山水近治可游者记》，《柳宗元集》卷二十九，第3册，页776。

(31) 《杯樽铭序》，《新校元次山集》，卷八，页115。

(32) 据桂多荪，《浯溪志》（长沙：湖南人民出版社，2004），今日嵒台所见窠尊系为后人所凿，与次山所谓“形如臼，窠圆，深可储斗酒”的说法不合。见该书页30。

(33) 《新校元次山集》，卷一〇，页147，页150。

(34) 《永州府志》卷八，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，页225。

(35) 许清源编纂，光绪《道州志》，卷一二，页7。

(36) 《新校元次山集》，卷一〇，页150-151。

(37) 《隶书体》，《全晋文》卷五九，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第2册，页1798。

(38) 《草书势》，见卫恒，《四体书势》所引，《全晋文》，卷三〇，同上书，第2册，页1631。

(39) 《奉和思黯相公以李苏州所寄太湖石奇状绝伦因题二十韵见示兼呈梦得》，《白居易集笺校》卷三四，第4册，页2349。

(40) 《太湖石记》，同上书，外集卷下，第6册，页3937。

(41) E.H. Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (Princeton University press, 1969), pp.181-182.

(42) 《新校元次山集》，卷三，页42。

(43) 《石鱼湖上醉歌》序，同上书，卷三，页45。

(44) 同上书，卷三，页45。

(45) 《石鱼湖上醉歌》序，同上书，卷三，页45。

(46) 《石鱼湖上醉歌》，同上书，卷三，页46。

(47) 《窠樽铭》，同上书，卷九，页138。

(48) 同上书，卷三，页41。

(49) 宋之问，《太平公主山池赋》，《全唐文》，卷二四〇，第3册，2427。

(50) 李华，《贺遂员外药园小山池记》，同上书，卷三一六，第4册，页3211。

(51) 《浯溪铭》，《新校元次山集》，卷一〇，页152。

(52) 同上书，卷一〇，页152。

(53) 《浯溪记》，《小方壶斋舆地丛钞》第四帙，第8册，页4347。

(54) 《岵台铭》序，《新校元次山集》，卷一〇，页152。

(55) 《廌铭》序，同上书，卷一〇，页153。

(56) 《东崖铭》，同上书，卷一〇，页159。

(57) 范成大，《骊鸾录》，《知不足斋丛书》第二十二函，页二一上。

(58) 《岵台铭》，《新校元次山集》，卷一〇，页153。

(59) 《浯溪铭》及序文，同上书，卷一〇，页152。

(60) 见其 *The End of the Chinese "Middle Ages"* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp.29-33.

(61) 其实道家思想本身亦不乏矛盾之处，即一方面强调“齐物”，另一方面强调至人之“独往独来”，详见拙文，《嵇康与庄学超越境界在抒情传统中之开启》，《玄智与诗兴》，页222-223。

(62) 布伯，《我与你》，陈维刚译（苗栗：桂冠图书股份有限公司，2011），页56。

(63) 同上书，页22。

(64) 同上书，页52。

(65) 《新校元次山集》，卷三，页47。

(66) 同上书，卷一〇，页153。

(67) 《同刘二十八院长述旧言怀感时书事奉寄澧州张员外使君五十二韵之作因其韵增至八十通赠二君子》，《柳宗元集》，卷四二，第4册，页1117。

(68) 《全唐文》，卷五六三，第6册，页5698。

(69) 《柳宗元集》，卷二四，第2册，页641。

(70) 《旧唐书》，卷一六〇，第13册，页4214。

(71) 《新唐书》卷一六八，第16册，页5132。

(72) 《游南亭夜还叙志七十韵》，《柳宗元集》，卷四三，第4册，页1199。

(73) 《同刘二十八院长述旧言怀感时书事奉寄澧州张员外使君五十二韵之作因其韵增至八十通赠二君子》，《柳宗元集》，卷四二，第4册，页1117。

(74) 同上书，卷二，页63-64。

(75) 同上书，卷一四，页357-358。

(76) 参看本书第五章第四节。

(77) 这后一句是Arthur Waley的话，转引自John B. Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984), p.231.

(78) 同上，pp.104-105.

(79) 《断刑论下》，《柳宗元集》卷三，第1册，页90。

(80) 见A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill.: Open Court, 1993), p.314.

(81) 《庄子集释·大宗师》，《诸子集成》，第3册，页124。

(82) 转引自《柳宗元集》卷二，第1册，页63。

(83) 《柳宗元集》，卷二九，第3册，页762—763。

(84) 同上书，卷一四，第2册，页365。

(85) 《非国语上·三川震》，同上书，卷四四，第4册，页1269。

(86) 同上书，卷一六，第2册，页441—443。

(87) 《天爵论》，同上书，卷三，第1册，页79—80。

(88) 同上书，卷四三，第4册，页1191。

(89) 同上书，卷四三，第4册，页1191-1192。

(90) 同上书，卷四三，第4册，页1200。

(91) 《法华寺石门精室三十韵》，同上书，卷四三，第4册，页1187。

(92) 《游朝阳岩遂登西亭二十韵》，同上书，卷四三，第4册，页1189。

(93) 《再至界围岩水帘遂宿岩下》，同上书，卷四二，第4册，页1147。

(94) 同上书，卷四三，第4册，页1191。

(95) 同上书，卷四三，第4册，页1192。

(96) 《柳宗元集》卷四三，第4册，页1200-1201。

- (97) 《韦柳异同与元和诗变》，《赵昌平自选集》，页181-197。
- (98) 《庄子集释·知北游》，《诸子集成》，第3册，页334。
- (99) 《与李翰林建书》，《柳宗元集》卷三〇，第3册，页801-802。
- (100) 同上书，卷四三，第4册，页1252。
- (101) 《一个孤独漫步者的遐想》，袁筱一译（新北：远足文化事业股份公司，2011），页110-112。
- (102) 见Christopher Salvesen, *The Landscape of Memory: A Study of Wordsworth's Poetry* (London: Edward Arnold, 1965), pp.179-180.
- (103) 嵇康，《答难养生论》，《嵇康集校注》，页191。
- (104) 《兄秀才公穆入军赠诗十九首》其十五，《嵇康集校注》，页15-16。
- (105) 《酒会诗七首》其二，同上书，页73。
- (106) 参看拙文，《嵇康与庄学超越境界在抒情传统中之开启》（《中国思想与抒情传统》第一卷），《玄智与诗兴》，页186-205。
- (107) 《终南别业》，《王维集校注》，第1册，页191。
- (108) 《赠裴十迪》，同上书，第2册，页430。
- (109) 《泛前陂》，同上书，第2册，页458。
- (110) 《郊居言志》，《韦应物诗集系年校笺》，页208。
- (111) 《郡内闲居》，同上书，页406。
- (112) 《愚溪诗序》，《柳宗元集》，卷二四，第2册，页643。
- (113) 《愚溪诗序》，同上书，卷二四，第2册，页642-643。
- (114) 同上书，卷四三，第4册，页1217。
- (115) 《钴潭记》，同上书，卷二九，第3册，页764。
- (116) 《至小丘西小石潭记》，同上书，卷二九，第3册，页767。
- (117) 《钴潭西小丘记》，同上书，卷二九，第3册，页765。
- (118) 《序饮》，同上书，卷二四，第2册，页646。
- (119) 《袁家渴记》，同上书，卷二九，第3册，页768-769。
- (120) 《石渠记》，同上书，卷二九，第3册，页770。
- (121) 《石涧记》，同上书，卷二九，第3册，页771。
- (122) 《永州崔中丞万石亭记》，同上书，卷二七，第3册，页735。
- (123) 《永州韦使君新堂记》，同上书，卷二七，第3册，页733。
- (124) 《游黄溪记》，同上书，卷二九，第3册，页760。
- (125) 同上书，外集卷下，第4册，页1384-1385。
- (126) 孙庆芳、孙毅《中国石文化》（北京：时事出版社，2007），页39-41。

(127) 《柳宗元集》，卷三二，第3册，页835。

(128) 睦书同，《柳宗元永州八记寻迹》，《历史月刊》1998年第9期，页127。

(129) 《零陵县志》卷之二，页五二。

(130) 户崎哲彦，《柳宗元山水游记考》，页820。

(131) 《愚溪诗序》，同上书，卷二四，第2册，页643。

(132) 《至小丘西小石潭记》，同上书，卷二九，第3册，页767。

(133) 同上书，卷二九，第3册，页766。

(134) 同上书，卷二九，第3册，页773。

(135) 《我与你》，页32。

(136) 《钴潭西小丘记》，《柳宗元集》，卷二九，第3册，页766。

(137) 《至小丘西小石潭记》，同上书，卷二九，第3册，页767。

(138) 《眼与心》，页90。

(139) 子厚不仅自谓“幽邃浅狭”的愚溪“适类于余”，且不断于此类小山水中发现人间况味，如谓石渠其侧“可列坐而休焉”，谓石涧“可罗胡床十八九居之。交错之流，触激之音，皆在床下；翠羽之木，龙鳞之石，均荫其上”，谓小石城山“其上为睥睨梁之形，其旁出堡坞，有若门焉”。见《柳宗元集》卷二十九，第3册，页770，771-772，772-773。

(140) 请参照Chloë Chard, “Rising and Sinking on the Alps and Mount Etna : The Topography of the Sublime in Eighteenth-Century England,” *Journal of Philosophy and the Visual Arts*, vol.1, no.1 (1989), pp.61-70.

(141) 《全唐文》卷五五一，第6册，页5581。

(142) 《明佛论》，《全宋文》卷二一，《全上古三代秦汉三国六朝文》，第3册，页2553。

(143) 鸠摩罗什译，《妙法莲花经》，《大正新修大藏经》，第9册，页33。

(144) 《游仙诗》其九，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页866。

(145) 《游太山六首》其三，《李白全集校注汇释集评》，第5册，页2798。

(146) 《送巽上人赴中丞叔父召序》，《柳宗元集》，卷二五，第2册，页671。

(147) 同上书，卷二七，第3册，页732-733。

(148) 同上书，卷二七，第3册，页737-738。

(149) 同上书，卷二七，第3册，页735。

(150) 《始得西山宴游记》，同上书，卷二九，第3册，页762。

(151) 《钴潭西小丘记》，同上书，卷二九，第3册，页765。

(152) 《至小丘西小石潭记》，同上书，卷二九，第3册，页767。

(153) 《石渠记》，同上书，卷二九，第3册，页770。

(154) 《石涧记》，同上书，卷二九，第3册，页771。

(155) 《愚溪诗序》，同上书，卷二四，第2册，页642。

(156) 笔者此一说法，受廖美玉《陶潜“归田”所开启的生态视野与多元族群观》一文启发，见《中古诗人的生命印记》（台北：里仁书局，2007），页168。

(157) 《邕州柳中丞作马退山茅亭记》，《柳宗元集》，卷二七，第3册，页730。

(158) 《潭州杨中丞作东池戴氏堂记》，同上书，卷二七，第3册，页724。

(159) 《永州韦使君新堂记》，同上书，卷二七，第3册，页733。

(160) 《永州韦使君新堂记》，同上书，卷二七，第3册，页732。

(161) 《潭州杨中丞作东池戴氏堂记》，同上书，卷二七，第3册，页723-724。

(162) 参见本书第一章。

(163) 《柳州东亭记》，同上书，卷二九，第3册，页774。

(164) 《桂州裴中丞作訾家洲亭记》，同上书，卷二七，第3册，页726。

(165) 《园冶注释》，页56-70。

(166) 《桂州裴中丞作訾家洲亭记》，《柳宗元集》，卷二七，第3册，页727。

(167) 同上书，卷二七，第3册，页733。

(168) 《桂州裴中丞作訾家洲亭记》，同上书，卷二七，第3册，页726。

(169) 袁起，引自《随园图说》，鲁振海编，《中国历代园林图文精选》（上海：同济大学出版社，2006）第5册，页230。

(170) 《永州法华寺新作西亭记》，《柳宗元集》，卷二八，第3册，页749—750。

(171) 《邕州柳中丞作马退山茅亭记》，同上书，卷二八，第3册，页729—730。

(172) 同上，页730。

(173) 《零陵三亭记》，同上书，卷二七，第3册，页738。

(174) 《永州崔中丞万石亭记》，同上书，卷二七，第3册，页735。

(175) 《永州龙兴寺东丘记》，同上书，卷二八，第3册，页748。

(176) Jay Appleton, *The Experience of Landscape*, p.85, p.107.

(177) 《柳宗元集》，卷二七，第3册，页727。

(178) 《游南亭夜还叙志七十韵》，同上书，卷四三，第4册，页1199。

(179) 《始得西山宴游记》，同上书，卷二九，第3册，页762-763。

(180) 鲍照，《从登香炉峰》，《鲍参军集注》，页125。

(181) 孟浩然，《登望楚山最高顶》，《孟浩然诗集笺注》，页75。

(182) 李白，《自巴东行经瞿唐峡登巫山最高顶晚还题壁》，《李白全集校注汇释

集评》，卷二〇，第6册，页3126。

(183) 杜甫，《望岳》，《杜甫全集校注》，卷一，第1册，页4。

(184) 参见Northrop Frye，“Approaching the Lyric”，pp.31-32.

(185) 《柳宗元集》，卷二九，第3册，页759-760。

(186) 同上书，卷二九，第3册，页768-769。

(187) 孙琮，《山晓阁评点柳州全集》，转引自吴文治编，《古典文学研究资料汇编：柳宗元卷》（北京：中华书局，1964）第2册，页497。

(188) 陈曦钟、宋祥瑞、鲁玉川辑校，《三国演义会评本》（北京：北京大学出版社，1991），上册，页473。

(189) 陈曦钟、侯忠义、鲁玉川辑校，《水浒传会评本》（北京：北京大学出版社，1981）上册，页186。

(190) 茅坤编，《唐宋八大家文钞》，卷二三，《景印文渊阁四库全书》，第1383册，页264。

(191) 《画山水赋》，《画论丛刊》（台北：华正书局，1984），上册，页6。

(192) 郭熙，《林泉高致·山水训》，同上书，页17。

(193) 《水石》，《长物志》（北京：中华书局，2013）卷三，页81。

(194) 读者于此可参见法国学者朱利安的《山水之神》，《山水之境：中国文化中的风景园林》，页16，以及本书第一章。

(195) *Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China* (Durham: Duke University Press, 1996), pp.60-91, pp.148-176.

(196) 《园冶注释》，页247。

(197) 《寓山注》，《祁彪佳集》，卷七，页159-160。

(198) 见《长物志·海论》：“凡入门处必小委曲，忌太直。”《长物志》，页30。小说文本中著名的例子是《红楼梦》第十七回入大观园所见的一带翠嶂，贾政的说法是：“非此一山，一进来园中所有之景悉入目中，更有何趣？”

(199) “径便于捷，而又妙于迂。”见李渔，《闲情偶寄·居室部房舍第一》，页183。

(200) 《永州龙兴寺东丘记》，《柳宗元集》第3册，页749。

(201) 依金氏所引证，尹洙《张氏会隐园记》有“屈曲回护，高敞隐蔽，遂及乎奥，旷及乎远”；钱大昕《网师园记》有“地只数亩，而有纡回不尽之致；居虽近廛，而有云水相忘之乐。柳子厚所谓‘奥如旷如’者，殆兼得之矣”，崇彝《道咸以来朝野杂记》有“京师园林……郑王府为最有名。其园甚巨丽，奥如旷如，各极其妙”。见金学智，《中国园林美学》（南京：江苏文艺出版社，1990），页421。

(202) 《青莲山房》，转引自金学智《中国园林美学》，页51。

(203) 《闲情偶寄·山石第五》，页221。

(204) 如周维权《中国古典园林史》（北京：清华大学出版社，1990）第四章“园林的全盛期——隋、唐”第三节有“文人园林的萌芽”一段，见该书页85。侯乃慧，《诗情与幽境——唐代文人的园林生活》，亦以“唐代重要文人园林”为题，见该书页83-174。

第九章 生狞的天地图景⁽¹⁾

一、引言

韩愈是所谓“元和诗变”最激进的代表。宋人苏东坡曰：“诗格之变自退之始”⁽²⁾。《雪浪斋日记》亦谓：“王逸少于书知变，犹退之于诗知变，则‘一洗万古凡马空’也。”⁽³⁾古人评诗对韩诗最为推美者莫如叶星期，其《原诗》谓：“唐诗为八代以来一大变。韩愈为唐诗之一大变；其力大，其思雄，崛起特为鼻祖。宋之苏、梅、欧、苏、王、黄，皆愈为之发其端，可谓极盛。而俗儒且谓愈诗大变汉魏，大变盛唐，格格而不许。何异居蚯蚓之穴，习闻其长鸣，听洪钟之响而怪之，窃窃然议之也！”⁽⁴⁾韩诗格变为诗人带来指诟，亦带来声誉，端看评论者价值取向如何。蒋寅注意到正面评价多在清代以后，一个重要的分界即为叶燮。以此他提出了对韩诗的评价当视为一种“被压抑的现代性”，以致韩愈对中国文学发展的意义，被视如波德莱尔对西方现代诗一样重要：

韩愈放弃古来以纯粹、秩序、整齐、对称、均衡、完满、中和为理想的艺术规则，代之以刺激、强烈、紧张、分裂、怪异、变形的多样化追求，实质上就是对古典美学的全面反叛，意味着“诗到元和体变新”的时代风气中，躁动着一股颠覆、摒弃古典美学传统的叛逆冲动，同时也意味着古典审美理想已发生裂变，并开始其漫长的现代性进程。韩愈诗歌的艺术精神，核心是放弃对感官愉悦的重视与追求，刘熙载谓之“以丑为美”，让我们联想到西方现代诗歌的鼻祖——波德莱尔的《恶之花》，二者的精神确是一脉相通的。⁽⁵⁾

蒋寅据以论证的根据，除却历代诗评而外，尚有其风格之生涩，取材、意象之不雅，声律之不谐，语言之戛戛生造等等，这也是近年学界讨论韩诗“奇险”、“奇崛”、“怪奇”时措意所在。本人基本上认同蒋氏以“刺激、强烈、紧张、分裂、怪异、变形”和“放弃感官愉悦”来描述韩诗格变的思路，只是觉得在中文以“近世性”取代“现代性”（modernity）或许更为恰当。因为中国与欧洲的文化历史进程毕竟不同，欧洲现代诗——无论是法国的波德莱尔，还是英美的叶慈、史蒂文森等——其所作反动的

对象皆主要为浪漫主义诗歌，后者以为诗能重建人、自然和神圣之间的和谐。而元和时代的韩愈所要超越和反动的则是盛唐和大历诗风。且吕思勉、内藤湖南、谢和耐等中外史学大家皆视中唐为中国社会自中古向近世过渡之始。至于韩诗在清之后何以被评家再次发现，应当有不同的语境。当然，蒋文提出的问题能触发对一些重大问题的思考，已是它的成功之处。

讨论韩愈诗风变革的美学意义，本章主要不着眼于上述方面，而集中于诗人对山水和天地风物的书写上。在这类书写中，韩愈有步武王维《辋川集》的《奉和虢州刘给事使君三堂新题二十一咏》，亦有《早春呈水部张十八员外二首》一类澄澹清妙之作，然以探讨其诗之变革为考虑，这类作品不在本章的焦点之内。本章以下论证集中于三个面向：首先自其路途风景入题，本人注意到：山水和天地景物对韩愈而言，未必再是一个失意士子可以“萧然忘羈”、化其郁结的所在，而可能只是一片令他横生恐惧和厌恶的丑怪风土。为究竟韩愈诗中丑怪现象的成因，本章继而讨论韩愈书写宇宙秩序崩坏的三篇寓言作品，由此揭示出诗人的思想面目。最后，本章将关注韩诗自然书写中反复出现的一特定时空交集之“景”，论证其中所透显的对传统审美观念的某种跨越。

二、人生路上风景：从山石荦确到蛮俗生梗

讨论诗人韩愈对大自然的书写，名篇《山石》或许是个不错的起点。清人方世举《韩昌黎诗集编年笺注》据韩氏《洛北惠林寺题名》中“韩愈、李景兴、侯喜、尉迟汾贞元十七年七月二十二日鱼于温洛，宿此而归”⁽⁶⁾，断是诗当为此次持竿温洛的郊游后夜宿惠林寺而作。诗人时年33岁，“半世遑遑就举选”⁽⁷⁾，虽历经四次应试而终能进士及第，然在博学宏词选试中却屡屡落第，仕途逆遘而辗转于节度使幕下。《山石》是这样—个时刻中诗人的生命图景：

山石荦确行径微，黄昏到寺蝙蝠飞。
升堂坐阶新雨足，芭蕉叶大支子肥。
僧言古壁佛画好，以火来照所见稀。
铺床拂席置羹饭，疎粝亦足饱我饥。
夜深静卧百虫绝，清月出岭光入扉。
天明独去无道路，出入高下穷烟霏。
山红涧碧纷烂漫，时见松栢皆十围。
当流赤足蹋涧石，水声激激风吹衣。
人生如此自可乐，岂必局束为人鞿。
嗟哉吾党二三子，安得至老不更归。⁽⁸⁾

此诗是一个清贫士子人生旅途上的风景，记下了诗人自山路望寺，入此寺，夜宿此寺和出寺赶路这样一段从黄昏到清晨的生活：“山石荦确行径微”，“天明独去无道路，出入高下穷烟霏”……见其在崎岖路途上奔波劳顿；“疎粝亦足饱我饥”，“当流赤足蹋涧石”……透显其生活之清苦。这自与轩窗前独自欣赏风景的谢朓，与水边林下倚杖伫目的王维，不可同日而语。而且，同以行旅为轴，此诗又与谢灵运着意以排偶呈现的随肢体移动而变换的山水美景不同。此处不仅没有数百奴僮、门生相从，没有“鸣驺”、“前旌”和“建隼”，而且，随诗句汨汨而出的未必是美景。何焯论此诗谓：“直书即目，无意求工，而文自至。”⁽⁹⁾诗人此处亦真真

是“人生如此自可乐”，何必要着意铺排美景呢？诗人所写皆为常景，细品之下，究竟不是吾人熟悉的中国诗画中的“美山水”，它始终为一种幽介孤异之气所笼罩：走出山石砢砢磊磊的小径，是蝙蝠黑翅下的黄昏古寺；坐在寺门石阶之上，见雨后蕉叶着魔似地抽长，梔子花瓣出奇地肥硕；入夜，僧人举起火把，掠过壁上佛画，阴怪万状，乍现乍灭，疑真似幻；从山岭上透进古寺的月色则一派清冷；天明独去，荒山无路，烟霏满目，时见纷红骇绿、巨松粗枿和涧中激流……真是无处不透出清介和幽异的景致。而诗人却甘愿让此幽异世界成为人生路途上的风景，以领受此清苦和奔波为生命的格调。“当流赤足蹋涧石，水声激激风吹衣”不啻为一种倔强的人生姿态。此是吟着“一蓑烟雨任平生”的东坡，要在南溪之游中以“褰裳试入插两足，飞浪激起冲人衣”⁽¹⁰⁾来效法退之的缘由。如此自强却未必乐观的生命情调，又见诸其另一宿寺诗《谒衡岳庙遂宿岳寺题门楼》的结尾：

庙令老人识神意，睢盱伺能鞠躬。
守持杯珎导我掷，云此最吉余难同。
甯逐蛮荒幸不死，衣食才足甘长终。
侯王将相望久绝，神纵欲福难为功。
夜投佛寺上高阁，星月掩映云朦胧。
猿鸣钟动不知曙，杲杲寒日生于东。⁽¹¹⁾

此诗当作于退之自阳山放逐量移徙掾江陵过衡山之时。诗人拒绝了庙令掷杯珎以求吉福的建议，因为他已弃绝了“侯王将相”之望，甘心在“衣食才足”的清贫中度过余生。是诗以景结情，在佛寺高阁上借宿之后，照耀新一天生命旅程的是“杲杲寒日”，这是诗人积极却未必乐观的心境写照。

在“山石”和“烟霏”中跋涉的路途远未结束。贞元十九年（803），退之调授国子监四门博士，寻转迁监察御史。然不足半年，却因谏罢宫市而远贬岭南阳山，元和元年（806）方再回到长安。元和十四年（819），时为太子右庶子的退之再因谏迎佛骨而遭贬岭南潮州。此时他已年过五旬。由这两次贬谪的行旅及贬所，他接触到更为原始的自然山水。然而，无论是写自身经验还是想象（如《永贞行》是设想叔文同党的流放），他留给后人的主要是一个狰狞厉怖的世界。在中国思想文

化“想象的形上学”中，水本是一个“几于道”的意象：“天下莫柔弱于水”(12)。而作为北人而流放南国，退之却对水浪惊惧到了匪夷所思的地步，其诗中一再有：“洞庭连天九疑高，蛟龙出没猩鼯号”(13)，“湖波连天日相腾”(14)，“春风洞庭浪，出没惊孤舟”(15)，“湖波翻日车，岭石坼天罅”(16)，“青鲸高磨波山浮，怪魅炫耀堆蛟虬”(17)，“轩然大波起，宇宙隘而妨，巍峨拔嵩华，腾踔较健壮。……蛟螭露笋虬，缟练吹组帐。鬼神非人世，节奏颇跌荡”(18)。在毗邻大海的岭南，水更彰显了人在天地间的无助：“有海无天地”(19)，“云昏水奔流，天水濔相围。三江灭无口，其谁识涯圻？……仰视北斗高，不知路所归。”(20)……在韩愈的南方诗中，水突然成了与天争高下，以致要掀翻日的凶物。对水如此惊惧负面的反复书写，在中国诗歌中当属空前。若仅自其人生迁谪究其因，贞元十九年远贬阳山以后，水所指涉的则是多河流多雨雾的南方，退之故而对它充满“风土恐惧和厌恶”。借用和辻哲郎自空间来思考人的存在方式的“风土”概念(21)来说，退之对多水南方的“风土恐惧和厌恶”，涵摄了其对该地的气候、气象、地质地形、生物、风俗、文化的各个方面的畏惧和格格不入。在韩愈诗笔下，那里首先戾气蔽天：“海气湿蛰熏腥臊”(22)，“毒雾恒熏昼”(23)，“恶溪瘴毒聚”(24)，“蛮俗生梗瘴疠烝，江氛岭裊昏若凝”(25)，“山獐噪猩猩愁，毒气烁体黄膏流”(26)，“疠疫忽潜遘，十家无一瘳。猜嫌动置毒，对案辄怀愁”(27)；那又是一个天象乖戾、寒暑颠倒的所在：“穷冬或摇扇，盛夏或重裘。颶起最可畏。旬哮簸陵丘。雷霆助光怪，气象难比侔”(28)，“雷电常汹汹……颶风有时作”(29)，“炎风每烧夏。雷威固已加，颶势仍相借。气象杳难测”(30)；那又是一个邪禽怪兽害虫出没无常的世界：“蛟龙出没猩鼯号”，“怪魅炫耀堆蛟虬”，“一蛇两头见未曾？怪鸟鸣唤令人憎，蛊虫群飞夜扑灯，雄虺毒螫堕股肱，食中置药肝心崩”(31)，“白日屋檐下，双鸣斗鸂鶒。有蛇类两首，有虫群飞游”(32)，“鳄鱼大于船，牙眼怖杀侬”(33)；此种风土厌恶感延伸至岭南人文、民情甚至语音：“远地触途异，吏民似猿猴，生狞多忿很，辞舌纷嘲啁”(34)，“夷言听未惯，越俗循犹乍。指摘两憎嫌，睚眦互猜訝。只缘恩未报，岂谓生足藉”(35)……在其《初南食贻元十八协律》一诗中，甚至岭南海产生物也极尽丑态：

鲙实如惠文，骨眼相负行。

蚝相黏为山，百十各自生。

蒲鱼尾如蛇，口眼不相营。
蛤即是虾蟆，同实浪异名。
章举马甲柱，斗以怪自呈。
其余数十种，莫不可叹惊。
我来御魑魅，自宜味南烹。
调以咸与酸，芼以椒与橙。
腥臊始发越，咀吞面汗骍。……(36)

即便淌着汗咽下这些今日道来其实美味无比的海鲜，韩愈仍然担心说：“常惧染蛮夷，失平生好乐”，因而质问同样贬谪南方的柳宗元：“而君复何为，甘食比蒙豹？”(37)诗人既谓“我来御魑魅”，也就无怪乎笔下出现了一个与魑魅魍魉无异的厉怖世界，甚至此地之山亦如户崎哲彦所指出，是以“惊恐的喻象”剑戟来状写(38)：“汹汹洞庭莽翠微，九疑讎天荒是非”(39)，“横波之石廉利侔剑戟”(40)……正可与流逐柳州的柳宗元以山为“剑铓”的喻象遥相呼应。这个厉怖的南方，与他心里中原文化乡土如此迥异，他亦曾幻想过这样一个退隐的小世界：

斲嵩开云扃，压颍抗风榭，
禾麦种满地，梨枣栽绕舍。
儿童稍长成，雀鼠得驱吓。
官租日输纳，村酒时邀迓。
闲爱老农愚，归弄小女姪。(41)

出于一种风土的乡愁，退之对南方流逐地不认同而只有生异感，这种异化感在诗中呈现为感性世界的丑，这在古典诗歌传统中是比较鲜见的现象。比之李白《鸣皋歌送岑征君》中的洪波霜崖、玄猿绿黑，《北风行》中黑暗中的轩辕台上“大如席”的雪花，《公无渡河》中咆哮万里的黄河与白齿长鲸，《蜀道难》中的巉岩绝壁、猛虎长蛇，韩愈这些厉怖的意象更多地取自行旅和流逐地的经验世界而不是书本。他在楚辞《招隐士》、《招魂》、《大招》传统中的“山气巖巖”、“溪谷崭岩兮，水曾波”、“崦岑碣磳兮，圉圉礚礚”、“猿狖群啸”、“虎豹嗥”、“虎豹斗”、“熊黑咆”(42)等等意象之外，增添了雄虺、毒螫、两头蛇、蛊虫、鳄鱼、蛤磨、细腰蜂、虾蟆、蜃等等取自生活的丑类意象。而且，与李白《蜀道难》等诗作不同，这些意象在令人憎恶、畏惧和回避之余，并

不引发“快乐的恐怖”或“恐怖的喜悦”。⁽⁴³⁾换言之，韩愈在流逐诗中创造了真正的狞厉丑恶世界，令人想到罗马诗人奥维德书写的流逐地，堪与他笔下的冥界对应。

韩愈诗凸显的丑当然不限于这些作于贬谪地的作品。推究韩愈诗中丑世界之形成，学界的讨论已列出多元成因：韩愈的流逐经历，他天性的好奇尚异和“以文为诗”的作风；韩愈以及孟郊、卢仝、李贺等生当盛唐诗歌的高潮和大历柔靡风气之后，顺应了诗坛突破革新再辟新径的趋势；中唐隐逸观念的变化，“向往‘吏隐’的人渐多”，以“山林为牢”遂成“新的比喻”和“新的观念”；⁽⁴⁴⁾中唐时期艺术风气的影响，如密宗图像中的千怪万异、魑魍魑魅的意象⁽⁴⁵⁾和书法中不取姿媚而宁尚丑怪奇崛之风⁽⁴⁶⁾等等，本章以为皆有其道理。然本章以下讨论的韩愈造极荒诞丑怪的三首寓意诗，或许可以为思考此一现象提供不同的视角。

三、祛魅时代的自然神话

研究韩愈诗，不应忽略他的寓意之作。比较典型的即有《射训狐》、《苦寒》、《陆浑山火一首和皇甫湜用其韵》和《月蚀诗校玉川子作》四篇。本章以下讨论后面三篇。

在本书第五章中，我曾引述浦安迪辨分中、西文学中的寓意表达时说过的一段话：“在中国观念中，所有真实皆存在于同一层面，寓言作品所指的另一意义就不必在两个分离存在面间的相应点处垂直地向上寻找，而应在不断开拓的视境的广度中寻找。更为重要的是，中国寓言结构喻体象征关涉到的真理之隐秘形态，绝不应被认作为隐喻的相似-差异关系，而应作为转喻的平行延伸。”然而，当吾人接触到韩愈诗中的寓意之作的喻面和本面时，似乎发现浦氏之说未必准确了。

此三篇皆为比兴讽喻之作，即以天事喻人事。而天事之中，又皆以“子不语”的超自然之神怪书写自然现象。《苦寒》以冬月之帝颛顼夺春月之帝太昊之纲而致酷寒，讽权臣当道。《陆浑山火》以大火吞烧山野，颛、冥缩藏，黑螭遭焚首而血面论于天帝，讽权幸势力熏灼而忠臣直言遭贬。《月蚀诗》以虾蟆精食月，讽近臣被诛杀、君权旁落藩镇之手。以今日观念看来，酷寒、山火、月蚀何关当朝政治？这些诗作似乎是如西方文学中的寓言之作一样，喻面与本面全然分离。然就中国中古传统的天人感应观念而言，“灾者，天之谴也；异者，天之威也。……国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之”⁽⁴⁷⁾，自然界的灾异本不与人间的治疗剥离，实为后者之转喻而已，即以宇宙秩序之失衡转喻政治秩序之失衡。退之这三首诗恰恰皆以宇宙秩序之失而复得为内容：《苦寒》写天地间寒暖失序，由诗人哀告上天而令雪霜销释，大地回春；《月蚀诗》写上天偏盲，暗夜失明，经玉川子拜告天公，磔杀弊蛙，使恒娥还宫，夜月复明。《陆浑山火》写水火失序，经黑螭梦通天帝，派五龙九鯤溺陷火神封邑，囚之昆仑而复阴阳之序。三诗皆以宇文所安所谓“矫正自然”⁽⁴⁸⁾为主题，皆有相对完整的情节，可以说是一种“近世神话”。其中《陆浑山火》显然颠覆了司马贞《补史记·三皇本纪》中善、恶和胜、败的角色。传统中善者和胜者的火神祝融成为了恶神和失败者，而五龙

九鯤替代水神共工，成为了善神和世界的拯救者。这本身就不啻为一种伦理秩序的颠倒。而且，这些祛魅时代的“神话”与人类上古神话之间最大的不同，即在前者已无后者那种由变形母题中的“死亡/再生情结”或“再循环意识”所释出的诗意。虽然由史官文化的早熟，中国上古神话被相当程度地被历史化，然在残存的神话资料中，吾人仍不难寻觅这样一种诗意：《九歌》中冥神大司命对生命与青春之神少司命的爱恋；⁽⁴⁹⁾舜之二妃死于湘水，化为哀怨的湘水女神；与日逐走，道渴而死的巨人夸父，“弃其杖，化为邓林”⁽⁵⁰⁾；治水失败的鲧，被祝融杀死于羽郊，却“复【腹】生禹”⁽⁵¹⁾；甚至《庄子》内七篇的结构亦以“始于鲲鹏相化为象征的开辟鸿蒙，终于以混沌开窍为喻的宇宙再生之希冀”⁽⁵²⁾体现了这一种诗意……然而，这样一种诗意，在祛魅时代的“神话”里，早已荡涤净尽。⁽⁵³⁾替而代之的是由“神话思维与历史思维割裂”而生的怪诞，或者“神话或原始因素在一个非神话或近代语境中的明显的、可见的、不调和的呈现”⁽⁵⁴⁾——怪诞（grotesque）。

怪诞确为退之这些诗作的美学性质，它们几乎具备“怪诞”的所有特征。首先是卢仝和韩愈笔下虾蟆精和火神身体的巨硕无比，完全可以与十六世纪法国怪诞作家拉伯雷笔下的高干大（Gargantua）和潘大各（Pantagruel）相比。退之藉吞食日月对虾蟆精体型做如此描写：

径圆千里纳女腹，何处养女百丑形？……

尧呼大水浸十日，不惜万国赤子鱼头生。

女于此时若食日，虽食八九无馋名。

赤龙黑乌烧口热，翎鬣倒侧相搪撑。

婪酣大肚遭一饱，饥肠彻死无由鸣。⁽⁵⁵⁾

与拉伯雷的潘大各一样，这是一个有宇宙尺度的身体。而且，如巴赫金对拉伯雷作品中怪诞巨人身体意象的分析所指出的一样，这个身体中最重要的是嘴，以致整个面孔和身体可以简化为一张裂开的大嘴。⁽⁵⁶⁾不止虾蟆精，甚至“帝箸下腹尝其腍”⁽⁵⁷⁾一句也在彰显天帝的大嘴！再看退之如何藉火神家族的饮宴狂欢而写其体魄的巨硕：

红帷赤幕罗脰膾，盍池波风肉陵屯。

馐呀巨壑颇黎盆，豆登五山瀛四罇。

设想一下：火神家族以巨壑为食盆，以五岳为豆、登，以四海为酒罇，其笑语喧哗如雷公劈开山岭，令大海波浪翻腾——这些乱神们大噉狂吞，该借着怎样惊人的一张张牙口！

这种宇宙尺度的大嘴当然不免滑稽。但滑稽只是怪诞的一个面向，其另一面向则是恐怖。(59)《苦寒》描绘了一幅宇宙失却温热后的恐怖画面：

凶飙搅宇宙，铍刃甚割砭。
日月虽云尊，不能活乌蟾。
羲和送日出，恇怯频窥觐。
炎帝持祝融，呵嘘不相炎。
而我当此时，恩光何由沾？
肌肤生鳞甲，衣被如刀镰。
气寒鼻莫嗅，血冻指不拈。
浊醪沸入喉，口角如衔箝。
将持匕箸食，触指如排签。
侵炉不觉暖，炽炭屡已添。
探汤无所益，何况纆与缣。
虎豹僵穴中，蛟螭死幽潜。
荧惑丧躔次，六龙冰脱髯。
芒砀大包内，生类恐尽歼。
啾啾窗间雀，不知已微纤，
举头仰天鸣，所愿晷刻淹，
不如弹射死，却得亲鱼飧。
鸾皇苟不存，尔固不在占。
其余蠢动俦，俱死谁恩嫌。(60)

这是有着丰富细节的种种生灵在宇宙酷寒中灭绝着的噩梦图景：人的肌肤在寒风中生出鳞甲，威猛的虎豹在穴中冻僵，蛟龙在深水中冻死，日不再运行，因为六龙已在冰寒中冻掉了髯须，曾经在窗间啾啾鸣叫的鸟雀，为了获得温暖，宁可在热油中被煎炸，在滚汤中被炖煮，也不愿再

继续忍受严寒了……而韩愈笔下更为厉怖的一幕，则是《陆浑山火》中在大火中众生灵纷纷奔逃无门的情景：

山狂谷很相吐吞，风怒不休何轩轩，摆磨出火以自燔。有声夜中惊莫原，天跳地踔颠乾坤。赫赫上照穷崖垠，截然高周烧四垣。神焦鬼烂无逃门，三光弛隳不复暾。虎熊麋猪逮猴猿，水龙鼉龟鱼与鼃，鴞鵂雕鹰雉鹄鸛，**烱烱煨燠孰**飞奔。(61)

如果对比在酷寒僵硬而濒于死灭的生灵，此诗的动态图景真真是“天跳地踔”，在遍地漫天的火焰之中，地上走兽、水中鱼龙、天上飞鸟，甚至山林中神鬼们纷纷为逃避死亡而四窜奔突。然任谁也难逃成为火神宴席上一道美味的厄运：或在烈火中烤焦，或连毛被炙烧，或在灰烬中窒息，或在滚汤中被烫熟。退之以烹调术语“”、“烱”、“煨”、“燠”细细玩味着、消遣着种种生灵的死亡痛苦。更为狰狞恐怖的是火神家族在众生死难中的嘉年华和血池肉山前饕餮的盛大场面：

祝融告休酌卑尊，错陈齐玫辟华园，芙蓉披猖塞鲜繁。千钟万鼓咽耳喧，攒杂啾嘈沸箴垣。彤幢绛旃紫纛旛，炎官热属朱冠褱，髹其肉皮通臀，頽胸垓腹车掀轳，缁颜股豹两鞬，霞车虹靷日毂，丹莼**纛**盖**纛**翻。红帷赤幕罗脉脉，盍池波风肉陵屯，谿呀巨壑颇黎盆，豆登五山瀛四罇。熙熙醕醕笑语言，雷公擘山海水翻。齿牙嚼啮舌腭反，电光**纛**罇**纛**目暖。(62)

这是以血与火的赤红为主调的浓彩积染：火舌窜舞的山野是火神开着玫瑰、芙蓉的殷红花园；林木隳倾的声响是其仪仗中灼热的管弦齐奏；飘舞着“彤幢”、“绛旃”、“紫纛”仪仗一派大红大紫；队中朱色冠戴、裤褱，其臀与两髀漆成的赤黑，其“缁颜**髹**股”和佩带豹皮的箭袋，是以深红、橘红与赤黑在炫耀；“霞车”、“虹靷”、“日毂**轳**”，以及车饰的“丹莼”、“**纛**盖”和“**纛**”，是绛与赤的喧腾；罗陈祭肉的“红帷”、“赤幕”，甚至“盍池”、“肉陵”和火神一族酣醉后的“**纛**目”，亦是一派猩红。红渲染着喜庆的气氛：“熙熙醕醕笑语言，雷公擘山海水翻”，火神狂欢中的浪笑直如山崩海啸！这一狂欢喜庆却是在亿万生灵血肉淋漓的尸骨上进行，这是一种彰显为绚丽的残暴，这才是退之此诗图景的无比厉怖之处！

《陆浑山火》以红渲染诗境，令人想到该诗与其《游青龙寺赠崔大补阙》一诗的关联，由此开出韩诗研究中一个特别的方向。沈增植论《游青龙寺》一诗即谓：“从柿叶生出波澜，烘染满目，竟是《陆浑山火》缩本。”⁽⁶³⁾《游青龙寺》一诗中，赤气红焰在柿叶、寺中壁画和柿实之间延烧，诗人由此想象出“金乌下啄赭虬卵”和“九轮照烛乾坤旱”⁽⁶⁴⁾的幻境。而诗中“光华闪壁见神鬼”⁽⁶⁵⁾一句和该寺为密宗祖庭的事实，又令学界推论出韩愈系受到密宗寺院中曼荼罗壁画的影响一事。⁽⁶⁶⁾黄道兴《图像、仪轨与文学——略论中唐密教艺术与韩愈的险怪诗风》一文进一步指出了《陆浑山火》中大火图景在曼荼罗画中的渊源：“佛教图像表现火势最另类、最怪异的是密宗绘画艺术，尤以周身烈焰的明王忿怒尊像为最”。该文详列密宗典籍中诸明王皆以遍身猛焰围绕著称：大轮明王“遍身黄色，放大火”；无能胜明王“遍身黄色，放火光焰”；不动明王“遍身青色，放火光焰”，“遍身火光”；步掷明王“遍身作虚空色，放火光焰”；军荼利明王“有种种金刚火焰猛吏杵”⁽⁶⁷⁾。唐宋画论中不乏僧人骤睹壁上炎炎之势，不知是画，惊旦几扑的记载。⁽⁶⁸⁾至此，对韩诗中此一渊源和所受影响的探讨已可谓相当深入了。

然而，韩诗中以上的怪诞图景并非“影响”二字即可赅括。佛教壁画中有两类火的意象，一类是负面之火，即无间地狱之火，《法华经》七喻中“火宅”之火。按密宗的说法，“一切有情被贪嗔痴烦恼火焚烧，积聚无量不善极恶之业”。⁽⁶⁹⁾另一类则是正面之火，即慧火：“诸佛行菩萨道时，皆以如是慧火，焚烧一切心垢炽。”⁽⁷⁰⁾环绕明王忿怒尊的火正是这类慧火，被称为“甘露焰鬘”⁽⁷¹⁾。诸明王虽有忿怒威猛之相，却具一切智大菩提心：“为令行人从初发菩提心，守护增长，令生成佛果圆，终不退失不堕在非道者，即不动明王是也”；“为降伏世间难调众生故，即降三世明王是也”⁽⁷²⁾……从韩诗透露的信息而言，沈增植谓中唐密宗佛寺曼荼罗画沾溉韩诗的判断当不误。而对密宗而言，“凡造曼荼罗，从初以来即用不动尊，或以降三世尊护持是也。”⁽⁷³⁾而韩诗中的山火，则非慧火，随火而狞笑着的火神一族，亦绝非具忿怒之相与大菩提心者。他们亦非地狱的冥神，否则天帝不会溺之封邑，囚之昆仑。他们只是以嗜血为极乐的神鬼而已。换言之，退之并非仅仅被动地接受曼荼罗画的“影响”而已，他分明是在戏拟（parody）。但退之以此究竟为表达什么？

如果吾人接受浦安迪关于中国文学寓意表达的观点，在思索诗作所喻的朝政的本面之外，亦有必要思考退之这些寓言之作中与本面在同一层面上的喻面的意义。这个问题显然要落在中国文化传统的信仰本体“天”的概念上面。《苦寒》中有“举头仰天鸣”，“天乎哀无辜”，“天乎苟其能”(74)；《陆浑山火》有“天跳地踔颠乾坤”，“天关悠悠不可援”；《月蚀诗》有“念此日月者，为天之眼睛。此犹不自保，吾道何由行”，“无梯可上天，天阶无由有臣踪。寄笺东南风，天门西北祈风通”，“天虽高，耳属地，感臣赤心，使臣知意”(75)(76).....然而，在退之寓意叙事的情节中，究竟谁代表了“天”？

一个简单的回答或许是最后惩办了罪恶、恢复了宇宙秩序的天帝。但细读退之以下的话，吾人会有不同的答案：

韩愈谓柳子曰：“若知天之说乎？吾为子言天之说。今夫人有疾痛、倦辱、饥寒甚者.....又仰而呼天曰：‘何为使至此极戾也？’若是者，举不能知天。夫果蓏，饮食既坏，虫生之；人之血气败逆壅底，为痈疡、疣赘、痿痺，虫生之；木朽而蝎中，草腐而萤飞，是岂不以坏而后出耶？物坏，虫由之生；元气阴阳之坏，人由之生。虫之生而物益坏，食啗之，攻穴之，虫之祸物也滋甚。其有能去之者，有功于物者也；繁而息之者，物之讎也。人之坏元气阴阳也亦滋甚：垦原田，伐山林，凿泉以井饮，窆墓以送死，而又穴为偃溲，筑为墙垣、城郭、台榭、观游，疏为川渎、沟洫、陂池，燧木以燔，革金以镛，陶甄琢磨，恣然使天地万物不得其情，倖倖冲冲，攻残败挠而未尝息。.....祸元气阴阳者滋少，是则有功于天地者也；繁而息之者，天地之讎也。今夫人举不能知天，故为是呼且怨也。吾意天闻其呼且怨，则有功者受赏必大矣，其祸焉者受罚亦大矣。.....”(77)

对退之而言，“天”体现为元气阴阳，然却有意志。天之意志、天之利好与人之意志、人之利好全然相悖。故造福于人者，乃“天地之讎也”。传统上“天”与“人”的和谐，无论表现为天辨在人，天人感应，抑或天人合一，一直是中国信仰体系的核心。而退之在此表达的是一种对此信仰的阴郁怀疑精神和近乎冷酷的近世理性。那么，代表“天”之意志者在三篇寓意之作中还一定是“天帝”或“天公”吗？自退之说天的逻辑而言，或许

荼毒生灵的祝融、褫夺光明的虾蟆精，和破坏四时秩序的顛顛亦代表着“天”之意志。虽然在三诗中又皆出现了“仰而呼天”者，且以天帝听其呼告而恢复了宇宙秩序。⁽⁷⁸⁾这是伊利亚德所说的“永恒的归返”所给予面对“历史的恐惧”人们的抚慰罢了。⁽⁷⁹⁾

然而，退之这些作品予人印象至深的却是宇宙秩序崩坏的骇人图景。吾人不禁要叹息：天地竟不再是人的家园了。这是上文所说的“风土的乡愁”之外的另一种乡愁，是基于时代变迁和文化危机的异化感。它是韩诗中“以丑为美”⁽⁸⁰⁾的根由，天人间的诗意和谐本是中国诗自然美感的基础，不啻为古代泛灵论意识的一特别的遗绪，以此才有了中国诗中那个谛听着、应答着人类心灵的山水自然：“山沓水匝，树杂云合。……情往似赠，兴来如答。”⁽⁸¹⁾而韩诗所凸显的自然界的丑，则展示了天人之间的捍格。正如其去灵光化了的神话世界消解了中古时代残留的泛自然神论的美感一样，退之以一个生狞厉怖的自然世界替换了天人之间的诗意和谐，似乎宣示着风情万种神女世界的死亡。

而退之诗作的形式风格则直接以美学秩序的丧失体现着这一切。首先以艰奥晦涩的字词骋其雄怪，三诗中充斥着如“躔次”、“氄毫”、“啾嚅”、“𦏧股”、“𦏧膈”、“𦏧碑”等等僻字奇词，夹杂着如“披猖”、“摆磨”、“醺酬”、“山狂谷很”、“天跳地踔”、“神焦鬼烂”等等独造之语，创造出极其生涩而棘目的效果。其次是在音节和句法上打破常规，故作拗折。《月蚀诗》句法参差，出有三言、四言、六言、九言、十一言之杂言句，却无李白杂言体那种一气贯穿之势，是真正的浅俚无章，直如船山所言，“适可为酒令而已”⁽⁸²⁾。《陆浑山火》虽统为七言，却时时破坏七言上四下三句法，诗中如“命/黑螭侦/焚其元”、“溺厥邑/囚之昆仑”、“虽欲悔/舌不可扞”，佶屈聱牙，几不可诵。然此满眼斑驳，充耳聒噪，钩章棘句，剝目心，不正是宇宙秩序崩坏的象征吗？

四、峰顶的诗情磅礴

李肇《唐国史补》有一则关于退之的逸事：

韩愈好奇，与客登华山绝峰，度不可返，乃作遗书，发狂恸哭。华阴令百计取之，乃下。(83)

退之《答张彻》一诗中一段文字，令后人隐约感到李肇所述不虚：

洛邑得休告，华山穷绝陉。
倚岩睨海浪，引袖拂天星。
日驾此回辖，金神所司刑。
泉绅拖修白，石剑攒高青。
磴藓澹拳跼，梯飙贴伶俜。
悔狂已咋指，垂诚仍镌铭。(84)

日本学者川合康三这样藉此事而评价此人：“对新鲜事物的好奇心，对未知领域的冒险心理，更兼对自己行为会引发何种结果的缺乏判断力，这样一种轻率伴随他的一生。”(85)这或许是对的。然中国诗人之书写自然山水，不正是因有了此种好奇心和冒险心理，有了一个“寻山陟岭，必造幽峻，岩嶂千重，莫不备尽”的谢灵运么？谢灵运攀上过永嘉的绿嶂山、嵊县的石门山、江西庐山绝顶和南城的华子冈，还很有可能登过天姥。在他之后，鲍照和江淹登过庐山香炉峰。孟浩然登过襄阳的望楚山（今扁山）和鹿门山。李白登过巫山最高峰（据简锦松判断：应为奉节赤甲山）、嵩山、庐山、太白山、泰山，还很有可能登过华山。但在上述诗人的描写中，似乎皆不曾涉险，且未必是自己徒步攀上的。涉险登山如海上冲浪，其实展现了一种以生命极限去挑战大自然以激发对人类精神力量的信心。如登上阿尔卑斯“风顶”的彼特拉克所说：平滑之路引人至卑贱的世俗快乐，如欲登上圣福之顶，则须承受艰难奋斗之沉重。(86)

与艰难的向上攀援相反的是随波信舟，是不费心力的逐势而下。如藉用牟宗三先生论宋明思想的语词，是横向的“顺取”。嵇康曾以四言表达此一萧散无为的诗与人生之境：

渊渊绿水，盈坎而颓。

乘流遥迈，息躬兰隈。(87)

淡淡流水，沦胥而逝，

泛泛柏舟，载浮载滞。(88)

王维有“此夜任孤棹，夷犹殊未还”(89)，柳宗元有“中川恣超忽……淹泊遂所止”(90)，率皆采此“顺取”之境。如果诗人在梦想的瞬间是“以一个象征把握乾坤，只以一个意象占有整个宇宙”(91)。对中国诗人而言，这个意象常常就是“水”或“气”。代表中国诗人山水美感的神女，亦栖止、出没于暧暧水云之际。(92)水象征混沌自然和人类无意识。“取势”即顺遂流动之水。诗之“势”是顺遂诗人缘在自身缘构中发生的脉动。中国诗学对“诗势”之描述，故亦时常有“水”（或“气”）的影子：“涧曲湍回，自然之趣也”(93)；“修江耿耿，万里无波，欵出高深重复之状”(94)；“如神龙夭矫，随所向处，云雷盈动”(95)，“如河出孟门，奔腾涣散，赴海乃已，更不逆流洄复矣。”(96)……

“水”与“（云）气”之间是相互转化的。“水”其实如“（云）气”一样，是中国文化“想象的形上学”的基本“物质因”：“民之归仁也，犹水之就下”(97)；水“夫唯不争”，故“上善若水”(98)。朱利安说：水的意象“穿越了中国古代的思想——同时灌溉它及连系它”(99)。而巴什拉在谈论火、空气、水和土四种物质想象时却说：以他所能接触的西方文学传统而言，有关“水的诗学的资料并不丰富而且贫乏。……水并不真正是他们（西方诗人）遐想的‘实体’。从哲学角度来说，水的诗人‘参与’自然水生的实在，不及聆听火或土召唤的诗人。”(100)在此，“水”与“火”两种物质因辨分了中西两种文化传统。

然而，回到退之，传统中阴柔、灵动、低回之水在退之诗中是何等令人惊惧。而退之《送灵师》一诗却以赞叹的口气书写了一次怒水逆浪而行的惊险：

瞿塘五六月，惊雷让（攘）归船。

怒水忽中裂，千寻堕幽泉。

环回势益急，仰见团团天。

投身岂得计，性命甘徒捐。

浪沫蹙翻涌，漂浮再生全。
同行二十人，魂骨俱坑填。
灵师不挂怀，冒涉道转延。
开忠二州牧，赋诗时多传。(101)

而诗人亦常面对水取一不屈抗争的姿态——“当流赤足蹋涧石”即是此一姿态。即便到了“余年懔无几”(102)的衰年，诗人已“足弱不能步”(103)，
舵舟激流，却仍然高唱：

随波吾未能，峻濑乍可刺！(104)

可见，与横向的“顺取”相反，无论在山在水，退之所取皆常是一种纵向的逆势而为。以此，退之在《送高闲上人序》中对书艺中表现出的“其为心，必泊然无所起，其于世，必淡然无所嗜。泊与淡相遭，颓堕萎靡，溃败不可收拾”(105)才颇为不屑。其论诗，激赏孟郊，乃因其“横空盘硬语”(106)；赞叹贾岛，乃因其“蛟龙弄角牙，造次欲手揽……天阳熙四海，注视首不颌”(107)；推服李、杜，乃因“想当施手时，巨刃磨天扬。垠崖划崩豁，乾坤摆雷硠”，并如此抒写其对二位天才的心驰神往之情：

我愿生两翅，捕逐出八荒。
精神忽交通，百怪入我肠。
刺手拔鲸牙，举瓢酌天浆。
腾身跨汗漫，不着织女襄。
顾欲地上友，经营无太忙。
乞君飞霞佩。与我高颀颀。(108)

此藉思入云空来彰显其一世豪宕之气。如此一种主体人格的张扬，在山水书写中集中于跻攀峰巅之后的感受上：“倚岩睨海浪，引袖拂天星”。除却《答张彻》写到攀登华山外，退之诗中尚为数处写到登临或仰望峰巅的感受。而且，与李白于泰山、华山、庐山之巅“想象”出玉女、羽人、青童、玉真的幻景不同，山峰与云天交接之处并非步入仙境的门户，(109)诗人在此体验的是豁然开显某种辉煌人生境界的时刻，是杜甫“会当凌绝顶”一句中的祈向。《送惠师》一诗中，此新境界是日出：

发迹入四明，梯空上秋旻。

遂登天台望，众壑皆嶙峋。
夜宿最高顶，举头看星辰。
光芒相照烛，南北争罗陈。
兹地绝翔走，自然严且神。
微风吹木石，澎湃闻韶钧。
夜半起下视，溟波衔日轮。
鱼龙惊踊跃，叫啸成悲辛。
怪气或紫赤，敲磨共轮囷。
金既腾翥，六合俄清新。(110)

这是本人所见中国古典诗中描写山巅观日出最精彩的一段文字。诗中的天台观日者虽是僧人惠师，但诗人肯定融进了自己类似的经验。“梯空”句极空灵，写尽居于嶙峋众壑之上、似融入苍旻之中的感觉。在日轮乍现、金腾翥之前，诗人小心地铺垫蓄势：仿佛整个世界皆在屏息等待这一刻，故而只有不出声的满天星斗，故而鸟不翔兽亦不走，故而只听得微风吹木石的声响。“自然严且神”：一切皆庄严、肃穆、神秘。因为此地乃天台之顶，因为此刻乃日出之前，世界的辉煌即在此地此刻孕育。终于，“溟波”衔出了悸颤的“日轮”，引发“鱼龙”一片踊跃和悲啸——因为黑夜毕竟太长久，以致骤然到来的光亮，敲磨着屈曲日轮的“紫赤”、“怪气”，令万物震悚不已。

在《谒衡岳庙遂宿岳寺题门楼》一诗中，此一豁然开显的新境界乃登山中所见晦昧之后的云破天开，诸峰毕见：

火维地荒足妖怪，天假神柄专其雄。
喷云泄雾藏半腹，虽有绝顶谁能穷？
我来正逢秋雨节，阴气晦昧无清风。
潜心默祷若有应，岂非正直能感通。
须臾静扫众峰出，仰见突兀撑青空。
紫盖连延接天柱，石廩腾掷堆祝融。……(111)

为彰显衡岳诸峰刺破云天之雄奇，诗人又先以浑浑噩噩之象抑之，蓄之：“我来正逢秋雨节，阴气晦昧无清风”，是何等昏蒙和郁闷？然后以“须臾”、“突兀”二语爆裂般地开显出一个由衡岳诸峰撑起无垠穹顶的

全新宇宙殿宇。这种突然迸发的惊奇和震撼是韩诗着意追求的效果，其与传统山水书写中推美恬然之致、悠然之“韵”的美感判然。“韵”必“行于简易闲澹之中，而有深远无穷之味”⁽¹¹²⁾；“声微而韵，悠然长逝者，声之所不得留也。”⁽¹¹³⁾“韵”以“闲澹”和悠然长逝之“远”体现时间绵延久长为价值所在。倘以所谓“物质想象”来表示，即是平淡无味之水和修江耿耿而万里无波之“水”。而退之如清人所说，向“视清微淡远，雅咏温恭，殊不足以尽其才”⁽¹¹⁴⁾，其迸发式的情感，则如“火”。正如“水”在中国文化中是自然、平淡等等概念的隐喻，“火”在许多语言中本就是激情（特别是愤怒）的概念隐喻：“火在它的集中中令人神往”⁽¹¹⁵⁾；《说文》训“火”字曰“炎而上”⁽¹¹⁶⁾，退之所常取的逆势向上，亦如“火”；⁽¹¹⁷⁾其期冀的日出、云开中的光，则是“火的真正的理想化”⁽¹¹⁸⁾。

而对此一种集中的，纷纭如火的自然现象的描绘，在《南山诗》的结尾中达至高潮。此以百余韵状写一座大山的作品，是中国诗歌书写自然山水空前的鸿篇巨制。诗人分层递进，以最终推向峰顶的辉煌瞬刻为韵的，组织起此叠叠千言之作。开局以“山经及地志，茫昧非受授。团辞试提挈，挂一念万漏”⁽¹¹⁹⁾，伏以下三次亲身探历之叙写。“尝登崇丘望”以下是一段轻灵沮洳的文字，写登丘远眺南山所见之大概：

尝升崇丘望，戢戢见相凑。
晴明出棱角，缕脉碎分绣。
蒸岚相颭洞，表里忽通透。
无风自飘簸，融液熙柔茂。
横云时平凝，点点露数岫。
天空浮修眉，浓绿画新就。
孤撑有巉绝，海浴褰鹏噣。⁽¹²⁰⁾

这是烟云变灭中的远岑，缥缈到几乎不真实：缕脉如绣，岚气浑涵，忽而表里通透；忽而岚气飘忽，似在云中“飘簸”（如米芾所论李成之画山石“如云动”⁽¹²¹⁾），复“融”冶为溶溶翠色。又见“横云”之端，渍出数点墨痕；远天之际，拖带一弯“修眉”。这又是自下而仰望的高山：恍如支撑天地的石柱，浑似仰首开喙，海浴而出的大鹏。这十四句中，已绘出烟光之中，终南之冉冉之态，蒸蒸之色，郁郁之容，诗人当可于此搁笔。而退之却接续描写了终南在春阳、夏炎、秋霜和冬行四季循环中的

概貌。此段结以“明昏无停态，顷刻异状候”⁽¹²²⁾二语，进一步逼向了入山探历。继而诗人瞻太白，俯昆明，写终南之毗佐连亘之区，由山至水，由南至北，由高至低。以此提出第一次探历的出发地——与昆明池同一方向的杜墅。

由杜墅出发，经毕原而登南山，退之此次的目的地当为长安以南的太乙山（今翠华山），此山以山崩地貌著称，海拔2132米，山上有龙移湫，为群峰环绕【图一】。韩诗《龙移》、《题炭谷湫祠堂》、《秋怀诗十一首（其四）》⁽¹²³⁾皆涉此湫。《题炭谷湫祠堂》一诗有：



图一 卫星地图显示的为群峰环绕的龙移湫（N33°30'00.6" / E109°00'37.90"）

厌处平地水，巢居插天山。
列峰若攒指，石盂仰环环。
巨灵高其捧，保此一掬悭。
森沉固含蓄，本以储阴奸。
鱼鳖蒙拥护，群嬉傲天顽。
翩翩栖托禽，飞飞一何闲。⁽¹²⁴⁾

《龙移》诗有：

天昏地黑蛟龙移，雷惊电激雄雌随。
清泉百丈化为土，鱼鳖枯死吁可悲。⁽¹²⁵⁾

二诗所说的“龙移”，据宋人张礼《游城南记》自注，是当地一则传说：“干湫在神禾原皇甫村之东。旧传：有龙移去南山炭谷，原之湫水遂涸。故谓之干湫。炭谷之水遂著灵异。历代崇为太乙湫。或曰：炭谷本

太乙谷，土人语急，连呼之耳。”⁽¹²⁶⁾这个“石孟仰环环”的炭谷，可能即为第一次攀南山令诗人“堦塞生恟愁”的“积磬”。而厌处平地、巢居天山的龙移湫，可能即为诗人所窥“凝湛阴翳”⁽¹²⁷⁾的水湫。当然，今日所称翠华山内当时湫池不止一处，也有可能是其他湫池。诗人在山势忽开忽阖的山路上攀登，遇到雷电，失路而下，进入一个如同“积磬”的深谷，得以便道一窥湛湫。诗中“攀援脱手足，蹭蹬抵积磬”⁽¹²⁸⁾二句说明了退之亲历攀登的体验，虽然这是一次未能抵达山顶的失败攀登。

关于第二次登南山，退之诗中这样叙述：

前年遭谴谪，探历得邂逅。
初从蓝田入，顾眄劳颈脰。
时天晦大雪，泪目苦蒙瞶。
峻涂拖长冰，直上若悬溜。
褰衣步推马，颠蹶退且复。
仓黄忘遐睎，所瞩才左右。……⁽¹²⁹⁾

据诗中所述，退之此次登上南山是在贞元十九年隆冬十二月遭贬而往阳山的路途上。因为是“初从蓝田入”，其所探历的南山，如简锦松所言，应是自蓝田入山，前往蓝桥驿路上所见之南山。退之是顺路探历，而非如钱仲联注所推测“迂道去游南山，急退还，没有成功登顶”⁽¹³⁰⁾。这段驿道在终南绝顶山脊上盘旋（过了蓝桥驿前往武关，就一路下坡了），只要登上古驿道，就会感到简氏所论无误。退之虽然成功登上了终南山这一段的山顶，却因时逢冰雪，且在贬谪路途而不及“遐睎”。换言之，此地之山虽好，此时却非良辰。

退之第三次攀登终南山，应如简锦松所辨，是自江陵召为国子博士返归长安的路上，虽然方向和目的地不同，却再次于蓝桥驿-蓝田驿路之间的山脊之上俯视南山诸峰【图二】，故不必再叙写登山过程，时间应在元和元年（806）七月。⁽¹³¹⁾“昨来逢清霁”⁽¹³²⁾——此一“清霁”，不仅是对贞元十九年冬的冰雪天气而言，且是就不同的人生境遇而言。退之仕途此刻正处在一堪称辉煌的转折上，而他又第一次真正自峰巅去饱览南山。在经历一次次隐隐跃跃，一次次将近忽远之后，南山峰巅上的景色终于有豁然开显的时刻。然这一次“倾囊倒篋而出之”，须在“层层顿

挫，引满不发”(133)之后。蓄势如此已久，积郁如此之深，方能“于喷薄处见雄肆”(134)。



图二 蓝田-蓝关驿古道位置所俯视的终南诸峰（本文作者摄于2012年5月）

此在山水中历经重重曲折后的辉煌破现，只有李白在梦游天姥时出现过。诗人由湖而入溪，由溪而入山，由登山而见海日，复入于密岩深林之中。忽而清风朗月，忽而熊咆龙吟，终在列缺霹雳声中，“洞天石扇，訇然中开”(135)，豁然开显出一个瑰丽无比的仙境。但那是梦境、仙境。而退之展现的是真正的山水！

于是才有了以下由连用五十一个“或”字和十四叠字所展开的宏伟铺张。饶宗颐先生指出：此乃由昙无讖所译马鸣之《佛所行赞·破魔品》脱胎而来。(136)但问题是：退之何以要取法《佛所行赞·破魔品》中连续使用三十几个“或”的一段文字？马鸣的《佛所行赞》叙述佛祖一生事迹，是古典梵文学中最优秀的叙事长诗。《破魔品》叙写佛祖在菩提树下证得无上正觉之前，与魔王波旬所率魔军的最后精神决战。连续使用三十一个“或”的一段，乃是对魔军阵容的描绘：

或一身多头，或面各一目；或复众多眼，或大腹长身；或羸瘦无腹，或长脚大膝；或大脚肥口，或长牙利爪；或无头目面，或两足多身；或大面傍面，或作灰土色；或似明星光，或身放烟火；或象耳负山，或被发裸身；或被服皮革，面色半赤白；或着虎皮衣，或复着蛇皮；或腰带大铃，或萦发螺髻；或散发被身，或吸人精

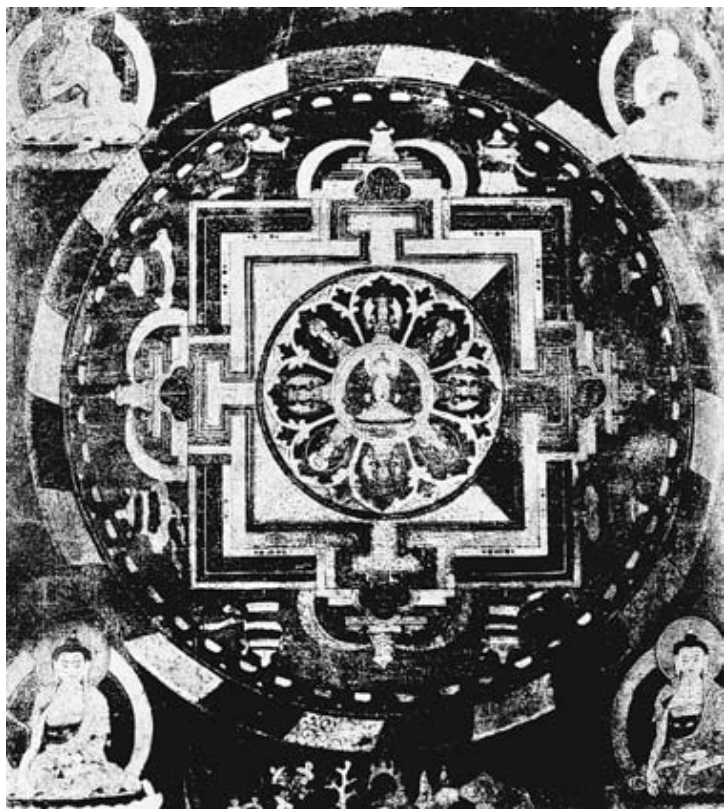
气；或夺人生命，或超掷大呼；或奔走相逐，迭自相打害；或空中旋转，或飞腾树间；或呼叫吼唤，恶声震天地；如是诸恶类，围绕菩提树；或欲擘裂身，或复欲吞噉；四面放火然，烟盛冲天；狂风四激起，山林普震动；风火烟尘合，黑闇无所见……(137)

经由连续使用三十一个“或”字，作者强调了一种同时性，彻底瓦解了叙述的因果和时间顺序，却铺陈出众魔蜂拥而至的庞杂而浩大的阵势。然即便众魔同时发难，却难撼动佛祖：他“端坐不倾动，无量魔围绕，恶声动天地，菩萨安靖默，光颜无异相”(138)。这多与一的对比，反凸显出佛祖证悟真理的无比坚强意志。《破魔品》这一段诗行更宜以绘画来表现，那该成为一个场面宏阔的宗教题材的人、魔巨幅，如乔尔乔·瓦萨里在圣母百花大教堂穹顶所绘的《末日审判》。而退之《南山诗》却以同样的宏伟场面，来描写自然界一处大山。此诗所排比的五十一个“或”字，同样在彰显诸峰的同时涌现，此与前两次登山的过程叙述全然不同：

或连若相从；或蹙若相斗；或妥若弭伏；或竦若惊雉；或散若瓦解；或赴若辐辏；或翩若船游；或决若马骤；或背若相恶；或向若相佑；或乱若抽笋；或崿若炆灸；或错若绘画；或缭若篆籀；或罗若星离；或翳若云逗；或浮若波涛；或碎若锄耨；或如赍育伦，赌胜勇前购，先强势已出，后钝嗔诟；或如帝王尊，丛集朝贱幼，虽亲不褻狎，虽远不悖谬；或如临食案，肴核纷钉逗；又如游九原，坟墓包椁柩；或累若盆罌；或揭若登豆；或覆若曝鳖，或颓若寝兽；或蜿若藏龙；或翼若搏鸷；或齐若友朋；或随若先后；或进若流落；或顾若宿留；或戾若仇雠；或密若婚媾；或俨若峨冠；或翻若舞袖；或屹若战阵；或围若蒐狩；或靡然东注；或偃然北首；或如火熺焰；或若气飏；或行而不辍；或遗而不收；或斜而不倚，或弛而不轂；或赤若秃鬣；或熏若柴樵；或如龟坼兆，或若卦分繇；或前横若剝；或后断若姤……(139)

经连续出现的五十一个“或”字，诗人以两两相对的博喻，铺陈出终南山千丘万壑于此刻光照和云气之中，纷纭各异的形象、姿势、表情、形态、气度，以及峰峦之间主从聚散之势。刹那之中，具足了大千世界。

陈允吉曾撰文谈到《南山诗》与曼荼罗的关系，他是从紧接五十一个“或”字后十四句叠字中“怪象迭出的宅院”和“剑戟”意象着眼的。(140) 其实，这首叠叠千言长诗与曼荼罗画的关联，更在结构。“曼荼罗”（mandala）在梵语是坛场，是充满诸佛和菩萨的“聚集”和轮圆具足。其模式是自象征四方四隅的八叶莲花发展出来，(141) 诸蕊开敷具足的中央则成为了曼荼罗主尊的位置【图三】。在《南山诗》中，居于全诗中央的，显然是诗人在峰巅之上觑面千汇万象豁然破现的那一刻。“兹维群山囿”(142)——长诗是围绕此“合无量光以为一光之鬘”(143)的中心而“聚集”的。



图三 无量寿如来曼荼罗

令激情和美感聚集于峰巅的一个特别时刻——或日出，或晦昧之后的云破天开，或冰雪之后的“清霁”——喷薄雄肆，是韩诗山水书写中一个值得注意的现象。是他以“垠崖划崩落，乾坤摆雷碾”形容的诗境之一特别表现。倘以“物质意象”来表示，恰恰又是与“水”对反的“火”。如果说“水”的善下，令它“不聚焦于一特定的点或争夺焦点”(144)，那么在退

之诗作这里，这个聚焦的点出现了：诗人书写山水之时，特别专注着峰巅之上，或日出，或云开，或宇宙人生的“清霁”时刻迸发的激情。如“恩培多克利斯的行动乃是在火山峰顶的一瞬间，”⁽¹⁴⁵⁾韩愈也是一位为辉煌一刻投入火一样生命激情的诗人。

五、结论

由上文的论证，可以得出以下结论：韩愈诗对山水和天地风物的书写中确实有一个与“感官愉悦”冲突的“刺激、强烈、紧张、分裂、怪异、变形”的世界，这一点与西方现代诗背离美和“令人愉悦”的现象颇有异曲同工之处。韩诗中这种现象的成因，非其天性好奇尚异，顺应诗坛革新的历史归趋，以及密宗艺术的影响等等因素所能穷尽。如西方现代诗源自异化意识一样，⁽¹⁴⁶⁾韩诗的上述新异和奇诡亦出自一种异化感。然在韩愈的历史脉络中，并非是对中产阶级社会的异化，而是出自对传统以天为本体的信仰体系的怀疑。在此，韩愈的确见证了包弼德（Peter K. Bol）所谓的“755年以后的文化危机”⁽¹⁴⁷⁾。而韩诗中的怪诞意象世界则特别彰显了孕育文化新生机时刻的“派典危机”（paradigm crisis）⁽¹⁴⁸⁾。韩愈书写山水和天地风物的诗篇中，一再出现令美感聚集于峰巅的一个辉煌时刻而喷薄雄肆，这不仅是一特定时空交集之“景”，且具某种新诗学的意义。同样自山巅俯瞰，韩愈之所书写，与李白登上庐山之所吟咏：“登高壮观天地间，大江茫茫去不还”⁽¹⁴⁹⁾，立于日观峰顶之所高歌：“精神四飞扬，如出天地间。……凭崖览八极，目尽长空闲”⁽¹⁵⁰⁾，意味已颇不同，亦与王之涣在黄河边鹳雀楼上面对白日沉山、黄河入海的情怀颇不侔。韩愈诗中已无李白、王之涣生当盛世、面对大好山河的豪情，已无其不愧立于天地间的自信。韩愈要特别选择一个时刻——或黑夜之后日出，或阴昧之后云开，或天晦之后的“清霁”——是为在峰巅上尽览长久压抑沉郁之后的光明。在此，诗人书写的更多的不是信心，而是期冀。而为此攀登峰顶——如同《陆浑山火》中黑螭被叱于阊关、血面梦通天帝，如同《月蚀诗》中“玉川子”无梯登天，却执意寄笺东南风——本身即是一种逆势的进取。在逆势进取后的激情迸发里，美学理想已自似水的平淡、混沌，腾跃至如火迸发的激越和震撼。

⁽¹⁾ 本章内容原载北京《中国诗学》第21期（2016年7月），收入本书时略做修订。

(2) 引自魏庆之，《诗人玉屑》卷一五（上海：上海古籍出版社，1982），下册，页320。

(3) 何溪汶，《竹庄诗话》卷一，吴文治主编，《宋诗话全编》第10册，页10055。

(4) 叶燮，《原诗》内篇上，《原诗·瓢诗话·说诗碎语》，页8-9。

(5) 蒋寅，《韩愈诗风变革的美学意义》，台北《政大中文学报》第18辑（2012年2月），页18。

(6) 《全唐文》卷五五九，第6册，页5658。

(7) 《赠侯喜》，《韩昌黎诗系年集释》，卷二，上册，页141。

(8) 同上书，卷二，上册，页145。

(9) 见《韩昌黎诗系年集释》中《山石》诗之“集说”，页148-149。

(10) 《二月十六日与张李二君游南溪醉后相与解衣濯足因咏韩公山石之篇慨然知其所以乐而忘其在数百年之外也次其韵》，曾枣庄等编，《三苏全书》（北京：语文出版社，2001），第九册，页469。

(11) 《韩昌黎诗系年集释》卷三，上册，页277。

(12) 《老子道德经》七十八章，王弼注《诸子集成》，第3册，页46。

(13) 《八月十五夜赠张功曹》，《韩昌黎诗系年集释》，卷三，上册，页257。

(14) 《永贞行》，同上书，卷三，上册，页333。

(15) 《赴江陵途中寄赠王二十补阙李十一拾遗李二十六员外翰林三学士》，同上书，卷三，上册，页288。

(16) 《县斋有怀》，同上书，卷二，上册，页229。

(17) 《刘生》，同上书，卷二，上册，页222。

(18) 《岳阳楼别窦司直》，同上书，卷三，上册，页316-317。

(19) 《泷吏》，同上书，卷一一，下册，页1109。

(20) 《宿曾江口示侄孙湘二首》，同上书，卷一一，下册，页1136。

(21) 参见和辻哲郎，《风土》，页1-17。

(22) 《八月十五夜赠张功曹》，《韩昌黎诗系年集释》卷三，上册，页257。

(23) 《县斋有怀》，同上书，卷二，上册，页229。

(24) 《泷吏》，同上书，卷一一，下册，页1109。

(25) 《永贞行》，同上书，卷三，上册，页333。

(26) 《刘生》，同上书，卷二，上册，页222。

(27) 《赴江陵途中寄赠王二十补阙李十一拾遗李二十六员外翰林三学士》，同上书，卷三，上册，页289。

(28) 同上注，页289。

(29) 《泷吏》，同上书，卷一一，下册，页1109。

(30) 《县斋有怀》，同上书，卷二，上册，页229。

(31) 《永贞行》，同上书，卷三，上册，页333。

(32) 《赴江陵途中寄赠王二十补阙李十一拾遗李二十六员外翰林三学士》，同上书，卷三，上册，页289。

(33) 《泷吏》，同上书，卷一一，下册，页1109。

(34) 《赴江陵途中寄赠王二十补阙李十一拾遗李二十六员外翰林三学士》，同上书，卷三，上册，页288—289。

(35) 《县斋有怀》，同上书，卷二，上册，页229。

(36) 同上书，卷一一，下册，页1132—1133。

(37) 《答柳州食虾蟆》，同上书，卷一一，上册，页1138—1139，。

(38) 见其《惊恐的喻象——从韩愈、柳宗元笔下的岭南山水看其贬谪心态》，《东方丛刊》，2007年第4期，页146—162。

(39) 《送区弘南归》，《韩昌黎诗系年集释》，卷五，上册，页576。

(40) 《送区册序》，《全唐文》，卷五五五，第6册，页5621。

(41) 《县斋有怀》，《韩昌黎诗系年集释》，卷二，上册，页229-230。

(42) 《楚辞集校集释》，下册，页2347，2352，2348，2355。

(43) 参见本书第五章《生气充盈的李白山水世界》第四节。

(44) 见户崎哲彦，《惊恐的喻象——从韩愈、柳宗元笔下的岭南山水看其贬谪心态》，页150。

(45) 此说起自晚清沈增植，见钱仲联辑，《海日楼札丛·外一种》（上海：上海古籍出版社，2009），卷七，页280-281。今人多有赞同者，要者有陈允吉《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，《唐音佛教辨思录》（上海：上海古籍出版社，1988），页130-146；黄阳兴，《图像、仪轨与文学——略论中唐密教艺术与韩愈的险怪诗风》，《文学遗产》2012年第1期，页49-60。

(46) 见金华凌，《韩诗怪奇意象的多元成因》，《衡阳师范学院学报》，第22卷第2期（2001年4月），页45-48。该文引宋人朱长文《续书断上》中退之病“羲之俗书趁姿媚”之语。

(47) 董仲舒，《春秋繁露·必仁且智》。录自钟哲点校，苏舆义证，《春秋繁露义证》（北京：中华书局，1992），页259。

(48) 见其 *The Poetry of Meng Chiao and Han Yü* (New Heaven: Yale University Press, 1975), p.211.

(49) 闻一多、张宗洛论《九歌》最早持此说，萧兵继承了这一诠释，见萧兵，《楚辞新探》（天津：天津古籍出版社，1988），页311-313。

(50) 《山海经·海外北经》，见袁珂，《山海经校注》，页238。

(51) 《山海经·海内经》，同上书，页472-473。

(52) 见叶舒宪，《庄子与神话》，《中国神话与传说学术讨论会论文集》（台北：汉学研究中心，1996），上册，页182-183。赖锡三亦持此说，见其《庄子灵光之当代诠释》（新竹：清华大学出版社，2008），页239-242。

(53) 现代诗中试图重建“死亡/再生情结”的最显著的例子是威尔士诗人狄兰·托马斯（Dylan Thomas，1914-1953），他在诗中一再表现生命与死亡的相互孕育。

(54) Geoffrey Galt Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature* (Aurora: The Davies Group Publishers, 2006), P. 76.

(55) 《月蚀诗效玉川子作》，《韩昌黎诗系年集释》，卷七，下册，页746。

(56) Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984), p.317.

(57) 《月蚀诗效玉川子作》，《韩昌黎诗系年集释》，卷七，下册，页747。

(58) 《陆浑山火一首和皇甫湜用其韵》，同上书，卷六，上册，页685。

(59) 参见 *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*, pp.98-99, 220-222.

(60) 《韩昌黎诗系年集释》，卷二，上册，页154。

(61) 同上书，卷六，上册，页684-685。

(62) 同上书，卷六，上册，页685。

(63) 《海日楼札丛》，卷七，页280。

(64) 《韩昌黎诗系年集释》，卷五，上册，页563。

(65) 同上注。

(66) 此说始于沈增植，其论《陆浑山火》谓：“吾尝论诗人兴象与画家景物感触相通，密宗神秘于中唐，吴、卢画皆依为蓝本。读昌黎、昌谷诗，皆当以此意会之。”又谓《陆浑山火》可“作一帧西藏曼荼罗画观”。见《海日楼札丛》卷七，页280—281。陈允吉则提出《陆浑山火》中有唐代寺院壁画中无间地狱图景的影响，以为此诗创作“应该是有‘地狱变相’为其构思加工基础的”。并提出曼荼罗画中火焰意象影响了该诗。见其《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，《唐音佛教辨思录》，页130—146。

(67) 见黄道兴，《图像、仪轨与文学——略论中唐密教艺术与韩愈的险怪诗风》，《文学遗产》2012年第1期，页57。

(68) 同上注。

(69) 《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》，《大正新修大藏经》，第21册，页43。

(70) 《大毘卢遮那成佛经疏》，卷八，《大正新修大藏经》，第39册，页708。

(71) 《大妙金刚大甘露军荼利焰鬘炽盛佛顶经》，《大正新修大藏经》，第19册，页339。

(72) 《大毘卢遮那成佛经疏》，卷十，《大正新修大藏经》，第39册，页722。

(73) 《大毘卢遮那成佛经疏》，卷八，同上书，第39册，页710。

(74) 《韩昌黎诗系年集释》，卷二，上册，页154—155。

(75) 同上书，卷六，上册，页685。

(76) 同上书，卷七，下册，页746—747。

(77) 引自柳宗元，《天说》，《柳宗元集》，卷十六，第2册，页441。

(78) 韩愈对于宇宙秩序不免歧义的态度或许可以解释何以宇文所安在这一点上有某种困惑。宇文氏在其1975年出版的《孟郊与韩愈诗》一书中在诠释《南山诗》时说：诗人“试图将南山作为宇宙秩序的完美例证”。然而在此书讨论韩愈神话诗的一章，论及所谓“矫正自然”主题时，宇文氏写道：“以韩愈相信有道德的个人能够真正恢复自然秩序（孟郊恐怕真的如此）是值得怀疑的。这个主题是韩愈诗的一个虚构，对他具特殊意义的神话，而非如孟郊的《寒溪》那样，成为面对现象世界的实际方式。”见*The Poetry of Meng Chiao and Han Yü*, p.207, p.212.在1996年出版的《中国中世纪的结束：中唐文学文化论集》一书中，宇文氏则以《南山诗》说明中唐时代自然秩序已经成为了问题。见*The End of the Chinese“Middle Ages”: Essays in Mid-Tang Literary Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp.34-40.

(79) 见Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp.139-162.

(80) 此说首见刘熙载，《艺概》，页63。

(81) 刘勰，《文心雕龙物色》，《文心雕龙义证》，下册，页1761。

(82) 《夕堂永日绪论内编》，《董斋诗话笺注》卷二，页95。

(83) 《唐国史补》卷中，（上海：上海古籍出版社，1991），页433。

(84) 《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页397。

(85) 《终南山的变容——中唐文学论集》。（《上海：上海古籍出版社，2007），页186。

(86) 见其“The Ascent of Mont Ventoux,”*The Renaissance Philosophy of Man*, eds. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall, Jr. (Chicago: The University of Chicago Press, 1965), p.40.

(87) 《四言诗》其一，同上书，页78-79。

(88) 《酒会诗七首》其一，戴明扬校注，《嵇康集校注》（北京：人民文学出版社，1962），页73。

(89) 《泛前陂》，陈铁民校注，《王维集校注》，第2册，页458。

(90) 《柳宗元集》，卷四三，第4册，页1200。

(91) 巴什拉，《梦想的诗学》，页219-220。

(92) 参见本书第六章《杜甫夔州诗中的“山河”与“山水”》第四节。

(93) 《文心雕龙·定势》，《文心雕龙义证》，中册，页1115。

(94) 皎然《诗式·明势》，李壮鹰，《诗式校注》（济南：齐鲁书社，1986），页9。

(95) 王夫之，评谢灵运《庐陵王墓下作》，《古诗评选》卷五，《船山全书》第14册，页741。

(96) 王夫之，评卢思道《听鸣蝉篇》论乘势流势，《古诗评选》卷一，同上书，页568。

(97) 《孟子·离娄上》，引自孙奭，《孟子注疏》卷七下，《十三经注疏》，下册，页2721。

(98) 《老子道德经》，八章，王弼注，《诸子集成》，第3册，页4。

(99) 朱利安，《功效论：在中国与西方思维之间》，林志明译（台北：五南图书，2011），页236-251。美国治中国思想的学者艾兰（Sarah Allan）则为此写有一部专著 *The Way of Water and Sprouts of Virtue*（State University of New York Press，1997），上海人民出版社2002年出版了张海晏的中译本《水之道与德之端》。

(100) 见其《水与梦》，页6。

(101) 《送灵师》，《韩昌黎诗系年集释》，卷二，上册，页202。

(102) 《南溪始泛三首》其一，同上书，卷一二，下册，页1278。

(103) 《南溪始泛三首》其三，同上书，下册，页1281。

(104) 《南溪始泛三首》，同上书，下册，页1281。

(105) 《全唐文》卷五五五，第6册，页5622。

(106) 《荐士》，《韩昌黎诗系年集释》，卷五，上册，页528。

(107) 《送无本师归范阳》，同上书，卷七，下册，页820。

(108) 《调张籍》，同上书，卷九，下册，页989。

(109) 参见本书第五章。

(110) 《韩昌黎诗系年集释》，卷二，上册，页193-194。

(111) 同上书，卷三，上册，页277。

(112) 范温，《潜溪诗眼》，见郭绍虞编，《宋诗话辑佚》（北京：中华书局，1980），上册，页373。

(113) 陆时雍，《诗镜总论》，《历代诗话续编》，下册，页1406。

(114) 乾隆帝钦定，冉苒校点：《唐宋诗醇》（北京：中国三峡出版社，1997），下册，页571。

(115) 巴什拉又说：“火是现象的第一因素。确实，人们只有处在外型变幻的世界面前才可能谈论现象的世界，外型的世界。然而，最初只有火引起的变幻才是深刻的，惊人的，迅速的，美妙的，最终的变幻。”见其《火的精神分析》，杜小真、顾嘉琛译（北京：三联书店，1992），页58，67-68。

(116) 《说文解字》，页207。

(117) 巴什拉曾引用夏特莱夫人的话说明这一点，见《火的精神分析》，页98。

(118) 同上书，页124-125。

(119) 《南山诗》，《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页432。

(120) 同上注。

(121) 米芾，《画史》，《历代论画名著汇编》，页119。

(122) 《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页433。

(123) 见该诗“其下澄秋水，有蛟寒可罾”，同上书，卷五，上册，页547。

(124) 同上书，卷二，上册，页177。

(125) 同上书，卷三，上册，页331。

(126) 张礼撰，史念海、曹尔琴校注，《游城南记校注》（西安：三秦出版社，2006），页154。

(127) 《南山诗》，《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页433。

(128) 同上注。

(129) 《南山诗》，同上书，卷四，上册，页433。

(130) 见简锦松，《GPS在跨国汉学研究上的应用与必要性》，《中正汉学研究》2015年第1期，页109-110。

(131) 同上注。

(132) 《南山诗》，《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页434。

(133) 见《唐宋诗醇》对此诗的评语，下册，页580。

(134) 钱基博，《韩愈志·韩集籀读录》（上海：商务印书馆，1958），页134。

(135) 《梦游天姥吟留别》，《李白全集校注汇释集评》，第4册，页2104-2105。

(136) 见饶宗颐，《南山诗与马鸣佛所行赞》，《文辙：文学史论集》（台北：学生书局，1991），下册，页583-588。

(137) 《大正新修大藏经》第4册，页25-26。

(138) 同上书，页26。

(139) 《南山诗》，《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页434。

(140) 见陈允吉，《韩愈〈南山诗〉与密宗“曼荼罗画”》，《古典文学佛教溯源十论》（上海：复旦大学出版社，2002），页149-164。

(141) 读者可参看赫尔穆特·吴黎熙（Helmut Uhlig），《佛像解说》，李雪涛译（北京：社会科学文献出版社，2003），页65-68。

(142) 《南山诗》，《韩昌黎诗系年集释》，卷四，上册，页432。

(143) 《大毘卢遮那成佛经疏》卷一二，《成就悉地品》，《大正新修大藏经》，第39册，页745。

(144) 朱利安，《功效论：在中国与西方思维之间》，页241。

(145) 《火的诗学断简》，所引译文录自黄冠闵，《巴修拉论火的诗意象》，《在想象的界域上：巴修拉诗学曼衍》，页43。

(146) 读者可参见David Perkins, *A History of Modern Poetry: From the 1890s to the High Modernist Mode* (Cambridge, M.A.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1976), pp.3-7.

(147) 见其“*This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), pp.108-147.

(148) 怪诞体现“派典危机”几乎是文学理论中讨论怪诞现象的共识，见Geoffrey Galt Harpham, *On the Grotesque: Strategies of Contradiction in Art and Literature*, pp.17-22.

(149) 《庐山谣寄崔侍御虚舟》，《李白全集校注汇释集评》第4册，页2001。

(150) 《游太山六首》其三，同上书，第5册，页2798。

第十章 水国之再呈现⁽¹⁾

一、引言

白居易（772—846）宝历二年（826）中秋后罢苏州刺史回到北方，大和三年（829）罢刑部侍郎后以太子宾客分司东都回到洛阳，居于长庆四年（824）购置的履道坊宅院之中。白氏对白杨凭接手的这所旧宅多有修葺，扩挖了水池，于池上造桥，复筑粟廩、书库、亭廊于池畔。由于白氏晚年园居中多有吟咏，此一私园近年遂广为治园林史者瞩目。论者或以之为“当时文人的园林观”之体现，⁽²⁾或以“壶中天地”“典型”论之，⁽³⁾或由此探其“中隐”与（江南境物）“收藏美学”之关系，⁽⁴⁾或关注其“多重造境”之美学。⁽⁵⁾本章基于景观学议题，措意于诗人白居易山水美感与营造此园之关系。更因学界已注意到白氏对江南一地有特殊情结，特别措意于诗人对江南景观的书写与晚年营造履道坊园的关联。⁽⁶⁾这样的问题意识让笔者发现了白氏及与其交游颇密的几位诗人对中国诗史之一特殊贡献——对江南水乡城市美的发现和书写。白居易等人的开创主要在于：突破了以往对水国的书写模式和动机，让身体真正参与，牵绕于此一地域，以捕捉其色彩、光泽、声响和生命。

本章第一节以对六朝以来诗歌中这一类书写作之回顾而确立“呈现江南”这一主题，同时以文献重建历史上江南城市的大致风貌。第二节以第一节内容为对照，讨论白居易及同期与之交游颇密的四位诗人在书写江南城市生活方面的进境。第三节在重构白氏小园的基础上，讨论白氏如何在该园修造和园林栖居中重演其在水国的生活世界，以此对白氏此园的意义做再评价。

二、历史上的江南城市与以往诗中的江南城市

“江南”一词在历史上涵盖不同的地理范围，但最普适的意义是指长江中下游地区，即唐玄宗开元二十一年（733）所置江南东道中不包括福建的区域，其文化圈显然包涵了江北岸的扬州。在讨论白居易对江南水国景象之再呈现的进境之前，有必要先大致了解此前中国诗歌传统中“江南”的蕴含。这个地名本身在汉语中是一柔媚的意象，江南以及下属她的一系列小地名如石头城、扬州、姑苏、长干里、板桥湾、桃叶渡、莫愁湖、五湖、西洲……亦无不具似水柔情。这一意象主要是由诗歌传统铸造的。在南朝吴歌、西曲和文人诗作中，江南处处是柔性的水，是莲香、棹影、白蘋洲，又是采莲曲、采菱歌，也是操着吴侬软语、依偎荷花的少女……吴歌西曲中其实很多是商人估客和下层女子之间的歌谣，背景也未必是乡村。如其中出现的“吴昌门”、“江陵”、“扬州”、“板桥湾”、“江津湾”、“石城”、“长干”皆在城市。《西洲曲》所写很可能是一位青楼女子和商人之间的恋情，其中的“青楼”、“栏杆十二曲”分明透露出其背景乃在城镇。然而，无可否认的是：在这些作品中作为背景的城市意象是支离破碎的，但见一鳞半爪，与汀州、莲塘的乡村很难剥离。

正面书写江南城市，昉于南朝文人一些登临之作，笔者可以列出一长串这类作品的题目：鲍照的《还都至三山望石头城诗》、《侍宴覆舟山二首》，谢朓的《晚登三山还望京邑》、《宣城郡内登望诗》，沈约的《登高望春》，何逊的《登石头城诗》，谢举的《凌云台》，刘孝威的《登覆舟山望湖北》，萧纲的《登城诗》、《登城北望诗》……还有一些诗作，即便题目中未曾标举出登临，却在文本中隐设了一个“间接的优越视点”⁽⁷⁾——居高俯瞰的高巅，譬如谢朓的《入朝曲》、《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚诗》，刘峻的《自江州还入石头诗》，萧绎的《自江州还入石头》等。在此，城市因为是从高处俯瞰，视野里首先是建城所据之山川形势，此即明人钟惺所谓“（玄晖）以山水为都邑诗”，如：

两江皎平迥，三山郁骈罗。
南帆望越峤，北榜指齐河。
关扃绕天邑，襟带抱尊华。
长城非壑险，峻阻似荆芽。
攒楼贯白日，摘堞隐丹霞。……鲍照《还都至三山望石头城诗》(8)

寒城一以眺，平楚正苍然。
山积陵阳阻，溪流春谷泉。
威纡距遥甸，巉岩带远天。……谢朓《宣城郡内登望诗》(9)

关城乃形势，地险差非一。
马岭逐纡回，犬牙傍隆窄。
百雉极襟带，亿庾兼量出。……
连檣入回浦，飞盖交长术。
天暮远山青，潮去遥沙出。……何逊《登石头城诗》(10)

其次，由于上文列举的诗作除谢朓的《宣城郡内登望诗》外，余皆为书写南朝的都城建康而作，故在山川形势之外，俯瞰之中凸显了宫苑意象：

江南佳丽地，金陵帝王州。
逶迤带绿水，迢递起朱楼。
飞甍夹驰道，垂杨荫御沟。
凝笳翼高盖，叠鼓送华辀。……谢朓《入朝曲》(11)

引领见京室，宫雉正相望。
金波丽鸂鶒，玉绳低建章。……谢朓《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚诗》(12)

前望苍龙门，斜瞻白鹤馆。
槐垂御沟道，柳缀金堤岸。
迅马晨风趋，轻舆流水散。……刘峻《自江州还入石头诗》(13)

绮甍悬桂栋，隐映傍乔柯。

势高凌玉井，临迥度金波。……谢举《凌云台》⁽¹⁴⁾

在居高临下的视野里，诗人呈现的是虎踞龙蟠、具王者之气的政治都城建康，而飞甍宫雉之下，普通人的生活环境鲜为诗人所措意。诗人高踞都邑之上的身体，实际上是自都邑生活中抽离了的身体，它不可能以繁复的感觉去参与和感触都邑的生活。故而，吴歌西曲中那些片言只语，反倒弥足珍贵了。然而，倘若吾人接受人文地理学的观念，建康以及任何江南城市作为“地方”，乃是深刻的人类存在中心。那么，占据存有论上优先地位的，应是“人类浸润于地方的状况”⁽¹⁵⁾。城市除却军事防卫与政治功能而外，更为重要的是其中展开的商业经济活动、娱乐和日常生活。而这林林总总则浸润于地方的水土。西晋左思的《吴都赋》以四六句式铺写了两座依水而建的吴都，其中阖闾所建之姑苏“通门二八，水道陆衢”，而“阡陌之所营，采夫差之遗法”所建的建业亦有依水展开的熙熙攘攘的城市生活：

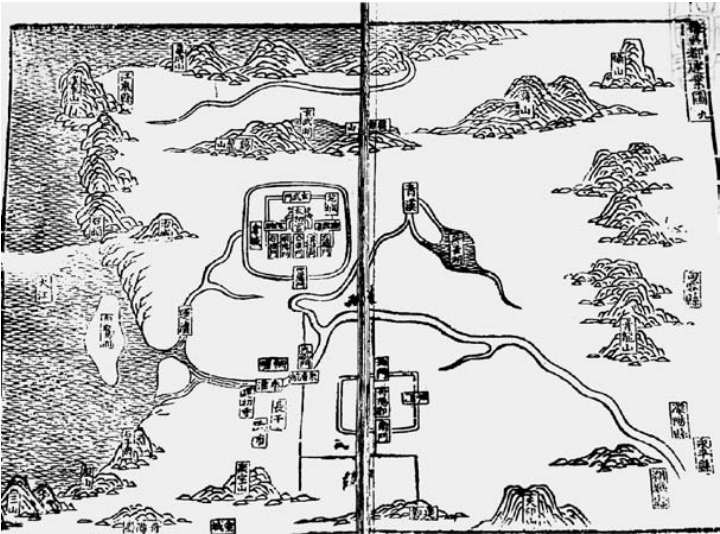
水浮陆行，方舟结驷；唱棹转毂，昧旦永日。开市朝而并纳，横阡陌而流溢。混品物而同廛，并都鄙而为一。士女伫眙，商贾骈坐；纨衣终服，杂沓萃。轻舆按辔以经隧，楼船举帆而过肆。……⁽¹⁶⁾

吾人据孙吴灭亡之后入仕西晋的陆士衡《怀旧赋》中“望东城之纡余”⁽¹⁷⁾一句，可以推想这座傍山依水而建的都邑不同于北方城市的特色。《世说》中一段文字证实了东晋重建建康之时延续了上述传统：

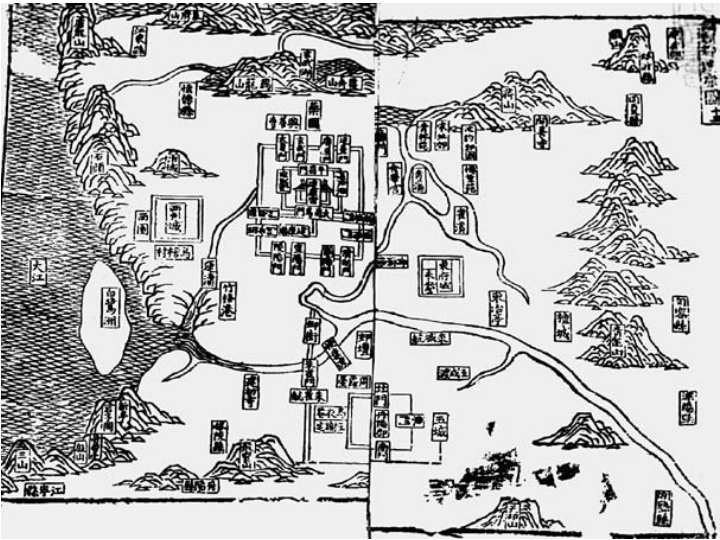
宣武移镇南州，制街衢平直。人谓王东亭曰：“丞相初营建康，无所因承，而制置纡曲，方此为劣。”东亭曰：“此丞相乃所以为巧。江左地促，不如中国；若使阡陌条畅，则一览而尽。故纡余委曲，若不可测。”⁽¹⁸⁾

王导规划的东晋都市，只是相对昔日“阡陌条畅”的北方都城长安洛阳而可谓之“无所因承”。其实，此所谓“纡余委曲”不正与陆士衡早年居住的建业越城的“纡余”一脉相承么？从天启年间刊印的《古今金陵图考》中的《孙吴都建邺图》【图一】和《东晋都建康图》【图二】来看，依河流走势而布置街衢，其实很难避免“纡余委曲”。许嵩《建康实录》叙述

孙吴建邺凿东溪、溪流入城之后为连接街衢所建数十座桥梁之后，征引陶季直《京都记》一段文字说明了“纡余委曲”与河流的关系：



图一 吴都建业图（录自《古今金陵图考》）



图二 东晋建康图（录自《古今金陵图考》）

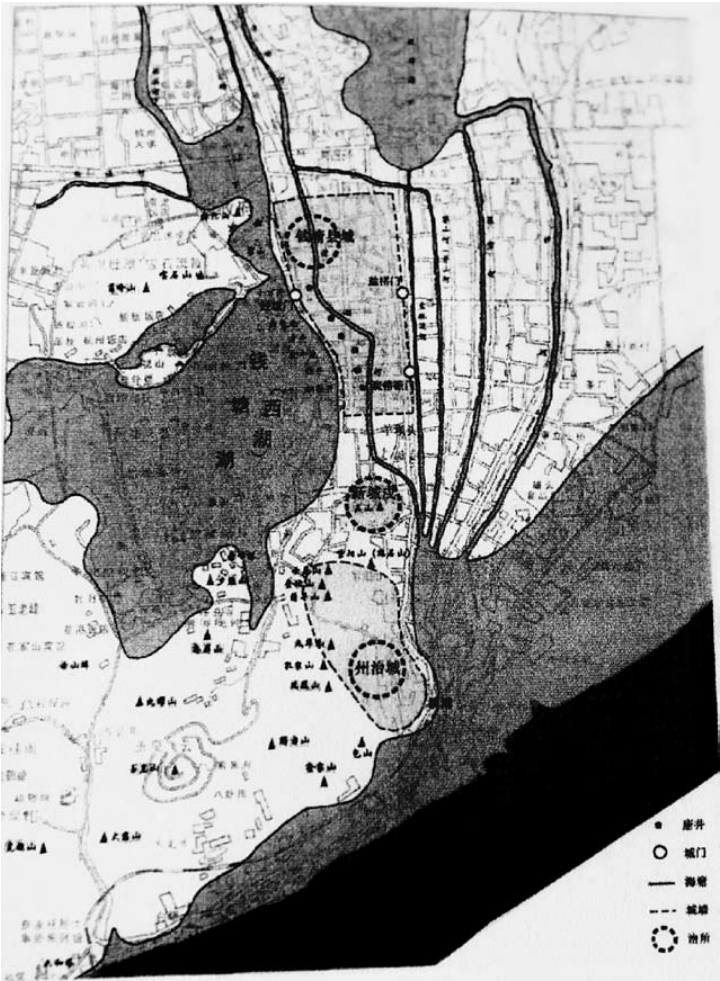
典午时，京师鼎族，多在青溪左及潮沟北。俗说郗僧施泛舟青溪，每一曲作诗一首。谢益寿闻之曰：“青溪中曲，复何穷尽也。”⁽¹⁹⁾

在长安和扬州兴盛起来之前，建康是真正的南北朝时期的中国文化中

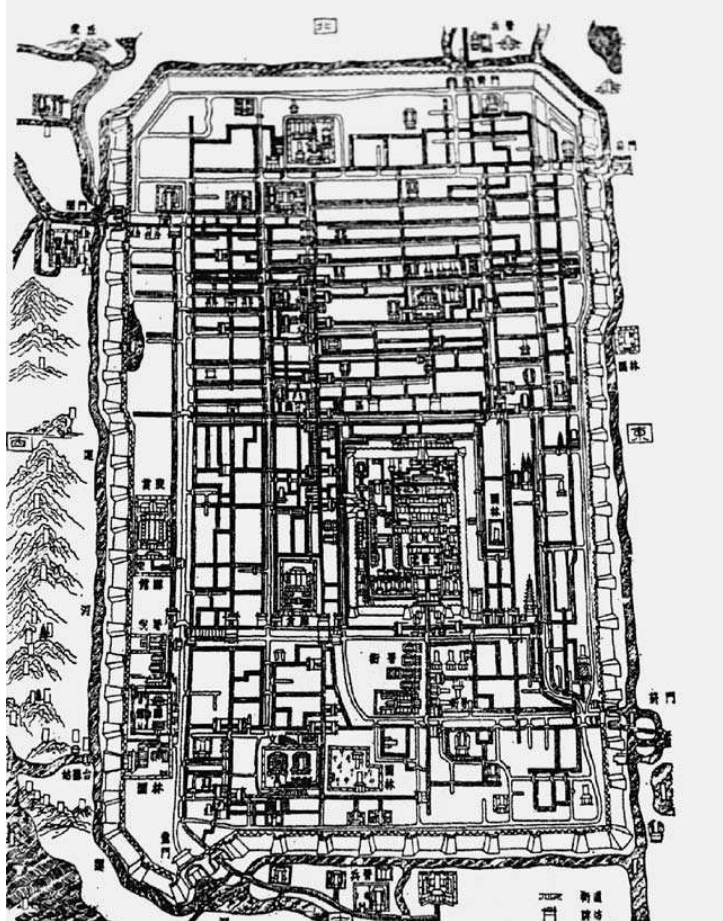
心。中国诗人的山水书写始自南朝，此一时期的诗人——谢灵运、鲍照、谢朓、江淹、何逊、阴铿——无不从建康登上舟船而走向山水的。但在隋唐之后，江南都市文化有了新的发展：隋开皇年间改钱唐郡为杭州，令地处山中的钱唐县，成为“水居江海之会、陆介两浙之间，适宜于城市发展的杭州”，中唐之后更成为“江南名郡”⁽²⁰⁾。在阖闾姑苏旧址上，另一座江南城市兴盛起来，其繁华甚至超越了洛阳和扬州，那就是苏州。这两座江南城市在中唐以后的兴起，是水稻种植技术进步、商贸发展和安史之乱后中国经济南移的结果。元和时期，唐帝国的财税收入已主要依赖东南，以致韩愈谓：“当今赋出于天下，江南居十九。”⁽²¹⁾同时，地处江海之会，又使苏、杭成为商贸中心。隋炀帝所凿江南运河，使杭州成为水运起讫点，藉水连接了江、淮、太湖，以舟船可以直抵京口、涿郡，乃至洛阳、长安。苏州地处运河与娄江之交，由运河经太湖，溯长江可联通湖湘和巴蜀，自娄江出浏河则可通闽粤和日本、琉球。

又是由于水，这两座江南城市，同样不免“纡余委曲”。杭州依偎着钱塘江、钱塘湖等湖泊和南北向的五六条河渠而建，水时而造成街衢走向的曲线化【图三】。据唐人陆广微《吴地记》：苏州有六十一坊。⁽²²⁾宋绍定二年（1229）所制、至今犹存的《平江府图碑》【图四】亦在图中标出六十一坊。中唐以后来到苏州的白居易诗中谓苏州“红栏三百九十桥”⁽²³⁾，稍后的刘禹锡诗谓苏州“春城三百七十桥”⁽²⁴⁾。很难判断以上两个数字哪个更接近中唐苏州的真实，但总之其数量该与今日“桥之都”威尼斯桥之数量相去无几。而北宋杨备诗谓苏州有画桥四百，⁽²⁵⁾《平江府图碑》则标出三百五十九座桥。从以上坊和桥的数字推断：中唐时代的苏州城市规模和格局与宋代应当十分接近。《平江府图碑》显示的苏州基本是畦分棋布的格局，即白居易诗所谓“里闾棋布城册方”⁽²⁶⁾。这可能是受阖闾筑城的规制所限。然而吾人必须看到，首先，如此多河渠由阊门、胥门、盘门、匠门（干将门）与平门不同方向入城和流出，已破除了魏晋以来中国城市东西对称、南北向的中轴线布局形式。其次，河渠负载舟船的运输功能直接瓦解了中古中国封闭式城市的市制和坊制。杨宽先生在论及唐宋之际都城重大变化时，曾特别提出“沿河近桥和城门口的新的‘行’、‘市’的兴起与繁华街市的逐渐形成，以及以勾栏为中心的瓦市的兴起”⁽²⁷⁾这类社会现象。杨先生在《玉壶清话》中观察到的后周时

期“踞汴流中要”的“巨楼十二间”那样的邸店，(28)以及吾人今日在张择端《清明上河图》所见北宋汴河虹桥桥市的繁华，应当在中唐苏州沿河近桥的许多地方即初露端倪了。复次，众多河流入城，亦肯定在一定程度上破坏着传统城市以钟鼓控制的坊市早开晚闭的制度。在此，水流的所谓“纡余委曲”，体现为一种更自然的生活形态。



图三 唐代杭州图（录自任华时，《南宋以前杭州城郭考》，浙江大学建筑工程学院2002年硕士论文，页89）



图四 （宋）平江府图

史家资料谓：自公元600年至公元742年，长江中下游的纳税人口从三百万增加到一千万。⁽²⁹⁾人口增长是城市变化的动力。江南城市兴起既然是一早已在进行的过程，那么，比之六朝诗人，唐世诗人又是如何看待和书写江南的呢？盛唐时期有两位重要诗人在江南盘桓良久，一位是孟浩然，另一位是李白。孟浩然曾有多次“山水寻吴越”⁽³⁰⁾的经历，足迹遍及东南的吴、越、宣、歙，最南曾至永嘉。但孟浩然对江南的城市不曾措意，他在江南瞩目的是耶溪的浣纱女子、越州的夏禹穴、桐庐的严陵台和钱塘江中的伍胥涛……而从未将江南城市也当作一道风景。这是一个访古诗人目中的江南。李白同样是在江南寻找文本中的吴宫花草、晋代衣冠，而他觊目的却是旧苑荒台、古丘白草；李白亦图在江南水国寻回吴歌西曲中的历史记忆，结果他在长干、耶溪，在镜湖的荷花后面，找到了足如霜、面如玉、眉目如新月的吴越少女。当然，诗人进入

过城市，曾登临瓦官阁、梅冈、凤凰台和姑苏台远眺，但这不过是重复南朝诗人居高俯瞰的模式：

钟山抱金陵，霸气昔腾发。
天开帝王居，海色照宫阙。
群峰如逐鹿，奔走相驰突。
江水九道来，云端遥明没。
时迁大运去，龙虎势休歇。……(31)

地拥金陵势，城回江水流。
当时百万户，夹道起朱楼。
亡国生春草，离宫没古丘。
空余后湖月，波上对江州。(32)

与南朝诗人视野不同的是，此处除却建城所据的山川形势之外，更有对历史运势的观照。然而，当下的城市生活气象，却非诗人措意之处。以李白的话说则是：“六帝沦亡后，三吴不足观。”(33)由此，李白所关注的其实并非金陵这个“地方”而是一个地理上的地点（site）而已。(34)

大历时代的著名诗人之中，刘长卿和韦应物皆曾在吴越一带盘桓和为官。刘长卿曾任长洲县尉，却未留下对江南城市的书写。他作过一首《登吴古城歌》，咏的却是已化为荒阡丘墟的梅里吴城。在白居易出任苏州刺史之三十七年之前，韦应物于贞元八年（788）出任此职。韦应物除在阊门咏怀吴苑古迹外，其诗《登重玄寺阁》确写到了苏州城市风景：

时暇陟云构，晨霁澄景光。
始见吴都大，十里郁苍苍。
山川表明丽，湖海吞大荒。
合沓臻水陆，骈阗会四方。
俗繁节又暄，雨顺物亦康。
禽鱼各翔泳，草木遍芬芳。……(35)

韦氏仍然袭用了南朝以来居高俯瞰城市的模式。而且，从“合沓臻水陆，骈阗会四方”一联看，此一浸于复古风气的诗人，在面对诗歌传统中从未

被正面书写的水国城市风景时，不仅有一种语塞辞穷之窘困，而且已将此一活生生的水国“地方”空间化了，这是本质上只有广度而乏深度的透视。与白居易生活年代相近的诗人中，张祜曾寓居和盘桓于江南苏州、杭州、常州诸地。但江南吸引他的却主要是名寺名山。他有一首《江城晚眺》⁽³⁶⁾亦取居高俯瞰城市的视野。如果说白居易之前有谁曾自高处走下来书写烟波之上的城邑之美，那恐怕是王维。⁽³⁷⁾然而其所写却并非江南。

欲发现和书写江南繁华城市地方风貌之美，须让抽离的身体真正进入，参与，牵绕于此一地方场域之中，从深度上以不限于视觉的各类感觉和新的语体诗体去捕捉水国的色彩、光泽、声响和生命。而这就是以白居易以及环绕他的元和诗人刘禹锡、张籍、元稹、李绅的贡献，这一点却尚为学界所忽略。

三、呈现水国：白居易等对江南城市的书写

白居易祖籍太原，出生于河南新郑，长于荥阳。然少年时代曾“十载避黄巾”⁽³⁸⁾，因战乱而逃至越中，十四五岁时一度旅经苏、杭二郡，⁽³⁹⁾复因其父授衢州别驾而南至衢州。这一段延续了七八年的江南生活结束以后，乐天北归洛阳，于长安进士登第，开始其仕宦生涯。元和十年（815）被贬江州司马，来到江南西道之浔阳。四年后除忠州刺史。长庆二年（822）乐天自中书舍人除杭州刺史，再次回到江南。刺杭不足两年，又除太子左庶子分司东都而北归洛阳。一年之后除苏州刺史再至江南。十六个月之后，返洛阳，至长安，征为秘书监，复除刑部侍郎。由以上简短叙述可知：在白居易七十五年的生命之中，有十多年是在江南度过的。然江南地域于其生命中的分量，绝非以上比例所能体现。在回归北方的晚年岁月里，乐天一再地抒写其对江南的回忆。大和三年（829）在长安所作二诗颇有代表性。其中《和微之春日投简阳明洞天五十韵》有对越州极富细节的描写：

瑰奇填市井，佳丽溢闾閭。
勾践遗风霸，西施旧俗姝。
船头龙夭矫，桥脚兽睢盱。
乡味珍彭越，时鲜贵鸕鶿。
语言诸夏异，衣服一方殊。
捣练蛾眉婢，鸣榔蛙角奴。
江清敌伊洛，山翠胜荆巫。
华表双栖鹤，联樯几点乌。
烟波分渡口，云树接城隅。
涧远松如画，洲平水似铺。
绿秧科早稻，紫笋拆新芦。
暖蹋泥中藕，香寻石上蒲。
雨来萌尽达，雷后蛰全苏。
柳眼黄丝颣，花房绛蜡珠。

林风新竹折，野烧老桑枯。……
暄和生野菜，卑湿长街芜。
女浣纱相伴，儿烹鲤一呼。
山魈啼稚子，林狖挂山都。
产业论蚕蚁，孳生计鸭雏。
泉岩雪飘洒，苔壁锦漫糊。
堰限舟航路，堤通车马途。……(40)

这段文字写的是越州会稽，却是一个“市井”、“閭閻”、“城隅”、“街衢”与山水、洲岛、烟波、云树、花柳、桑竹、绿秧、紫笋似乎没有分际的地方。诗人脑际浮现的不再是居高俯瞰的城市格局，而是“人类浸润”于此的种种风土景象：舟桥的特征、穿着的样貌、饮食的滋味、浣纱、捣练等等日常家居生活的特色，以及如饲蚕、养鸭之类的生计，总之是此地人民的生活风情和衣食住行。以现象学者梅洛·庞蒂的话说，这是一个“被生活了的地方”，一个吾人身体“泊锚”于其中的地方，诗人知晓这个地方乃因“此地长久的亲密性与身体习惯之间的熟稔联系”(41)。身体与地方之间的缠绕，在“暖蹋泥中藕，香寻石上蒲”一联中表现得多么有触感！

作于同年的《想东游五十韵》是另一首怀念江南州郡生活的长篇，诗人在序中说：“大和三年春，予病免官后，忆游浙右数郡，兼思到越一访微之。故两浙之间，一物已上，想皆在目，不能自休”。其诗曰：

郊静销戎马，城高逼斗牛。
平河七百里，沃壤二三州。
坐有湖山趣，行无风浪忧。
食宁妨解缆，寝不废乘流。
泉石谙天竺，烟霞识虎丘。
余芳认兰泽，遗咏思蘋洲。
菡萏红涂粉，菇蒲绿泼油。
鳞差渔户舍，绮错稻田沟。
紫洞藏仙窟，玄关贮怪湫。
精神昂老鹤，姿彩鸣潜虬。……
投竿出比目，掷果下弥猴。

味苦莲心小，浆甜蔗节稠。
橘苞从自结，藕孔是谁镂？
逐日移潮信，随风变棹讴。
递夫交烈火，候吏次鸣驺。
梵塔形疑踊，阊门势欲浮。
客迎携酒榼，僧待置茶瓯。……(42)

真真是“一物已上，想皆在目”，诗人在此细细咀嚼着其江南身体经验中的种种色彩、光泽和滋味。这里亦无城、乡的分际，连接着形形色色的似乎是水：“平河”、“湖山”、“兰泽”、“洲”是水；“解缆”、“乘流”、“渔户”、“稻田”、“投竿”是水；“菡萏”、“菰蒲”、“玄泉”、“怪湫”、“莲心”、“藕孔”、“潮信”、“棹讴”也是水。对比此以体现自然形态的水从平面展开的地方与由居高俯瞰所凸显的棋盘格局城市的空间，令人想到德勒兹（Gilles Deleuze）和瓜塔瑞（Felix Guattari）藉作曲家鲍勒兹（Pierre Boulez）所谓两类音乐形式——“条纹形式”与“平滑形式”——所喻说的两类空间概念。前者是藉以精确道路线性条纹展开的空间，且自固定的单一视点设计和投放出来，因而其布局在任何地点皆可做完完美无差别的再复制；后者则纷繁复杂且充溢着种种多样性而无从集中和复制。以德勒兹的话说，

这是一个触摸的空间，以触觉和手的活动接触到的空间，而非欧几里得式的可视条纹空间。……这个差异纷繁的平滑空间，兼有特别类型的多样性：非律化的，无中心的，自根茎生出的多样性未加测算就占据了空间，它只能以跑腿儿（legwork）来探索。这个空间不可能从此种种纷繁之外之某一点去被观看。……(43)

毋庸讳言，以往居高俯瞰所凸显的畦分棋布城市，正是与此平滑空间构成对比的“从这种种纷繁之外的某一点去被观看”的条纹形式空间，而在“食宁妨解缆，寝不废乘流”的七百里平河中顺水漂游的生命世界，才真正是流动着的“差异纷繁的平滑空间”。

江南予乐天印象最深者，莫过杭州、苏州二地。如其《忆江南》词所写：“最忆是杭州”，“其次忆吴宫”(44)。二城亦是唐代的名郡和雄州。乐天刺二州是自求外放，而非贬谪。故其在《吴郡诗石记》中不无得意

地说：

贞元初，韦应物为苏州牧，房孺复为杭州牧，皆豪人也。韦嗜诗，房嗜酒，每与宾友一醉一咏，其风流雅韵，多播于吴中。或目韦、房为诗酒仙。……以当时心言异日苏、杭苟获一郡，足矣。及今自中书舍人间领二州，去年脱杭印，今年佩苏印，既醉于彼，又吟于此。酣歌狂什亦往往在人口中。则苏、杭之风景，韦、房之诗酒，兼有之矣。(45)

白氏刺杭不足二年，其吟咏却确立了此湖山城市在中国景观文化中的地位。其时杭州的山川形势，如白诗所咏是“州傍青山县枕湖”(46)，即州治之正北、正西和西南皆有山，而县治之西则毗邻钱塘湖（西湖）。而自州治之东凤凰山的江楼或“望海楼”向东眺望，则见钱塘江自郡城东北流向西南，此即白诗所谓“不厌东南望，江楼对海门”(47)，“海天东望夕茫茫，山势川形阔复长”(48)。白诗所写，与今人对杭州历史地理的考察完全一致。然而，乐天之长绝非书写此类居高俯瞰而得的山川地形，他其实是“以跑腿儿来探索”——更准确一点说，是以骑马和乘舟——来体验杭州的“平滑空间”的。白诗中故而有“半醉闲行湖岸东，马鞭敲镫辔珑璁”(49)，“乱花渐欲迷人眼，浅草才能没马蹄”(50)，“草浅马翩翩，新晴薄暮天。柳条春拂面，衫袖醉垂鞭”(51)，“排比管弦行翠袖，指麾船舫点红旗。慢牵好向湖心去，恰似菱花镜上行”(52)，“谁留使君饮？红烛在舟中”(53)，“或拟湖中宿，留船在寺门”(54)……由于西湖面向城市一侧成凹形，令水体收聚着诸般景色。乐天最爱书写此地晴与雨，昼与夜，寒与暖交际时分湖山之间，湖天之间或江天之间、江岸之间，上下不同空间的色彩或喧静之对比。因为有水，此刻的光与影变幻最为迷离，有夕阳、月光、灯火在水波上闪烁和摇曳。如写西湖东岸望雨与晴、旦与暮之际的孤山岛，则有：

卢橘子低山雨重，棕榈叶战水风凉。

烟波淡荡摇空碧，楼殿参差倚夕阳。

到岸请君回首望，蓬莱宫在海中央。(55)

正是山雨乍晴，日甫入夜时分山水之间光色的迷离变幻，方使孤山上的寺庙楼台刹时间俨然成了海上仙山中蓬莱宫阙。再如写旦暮、雨晴之际

钱塘江上下景色的对比，则有：

澹烟疏雨间斜阳，江色鲜明海气凉。
蜃散云收破楼阁，虹残水照断桥梁。
风翻白浪花千片，雁点青天字一行。
好著丹青图写取，题诗寄与水曹郎。(56)

此诗并非题画，而应是一“诗意图”的张本。乐天将诗与图一并寄赠给了当时远在长安的张籍。张籍《答白杭州郡楼登望画图见寄》一诗中有“画得江楼登望处，寄来今日到长安。乍惊物色从诗出，更想工人下手难”(57)。是诗能入画，即在江之上下雨霁之际的种种迷离，以及不同空间景物疏密、明暗之间的对比与呼应。这类湖山、湖天之间或江天、江岸之间的对比，在郡治一侧的江楼、郡治与县治之间的钱塘湖东岸，以及连接孤山和湖之东北岸的白沙堤一带所见最佳，故白诗不仅一再有“江楼晚眺”、“江楼夕望”、“东楼南望”、“望海楼春望”，且屡屡宣说“最爱湖东行不足”(58)、“半醉闲行湖岸东”(59)、“谁开湖寺西南路？草绿裙腰一道斜”(60)……白氏在二处所见是环绕杭州城市的湖山与江流，然而他亦曾将坐拥湖山、江海之美的楼阁万井同样当作一道风景：

灯火万家城四畔，星河一道水中央。(61)

春风来海上，明月在江头。
灯火家家市，笙歌处处楼。(62)

鸱带云帆动，鸥和雪浪翻。
鱼盐聚为市，烟火起成村。(63)

建于太湖东畔，运河诸河道与娄江之交的苏州，则似乎是一座浮在水网上的城市。宝历元年（825）到宝历二年（826）九月之间，乐天刺苏州，书写了处处不离舟桥堤柳、建物在水体与桥涵中交织变化而又连成一体的城市：

远近高低寺间出，东西南北桥相望。
水道脉分棹鳞次，里间棋布城册方。……(64)

晓色万家烟，秋声八月树。
舟移管弦动，桥拥旌旗驻。……(65)

阖闾城碧铺秋草，乌鹊桥红带夕阳。
处处楼前飘管吹，家家门外泊舟航。……(66)

绿浪东西南北水，红栏三百九十桥。
鸳鸯荡漾双双翅，杨柳交加万万条。……(67)
晴虹桥影出，秋雁橹声来。……(68)

乐天的诗反复透露给吾人，其对此为纵横河流分割的“平滑空间”的印象，多自其本人藉舟船游城的经验而来：“阖门晓严旗鼓出，皋桥夕闹船舫回。……”(69)；“深坊静岸游应遍，浅水低桥去尽通。黄柳影笼随棹月，白蘋香起打头风。慢牵欲傍樱桃泊，借问谁家花最红”(70)……水和舟船连接了城市与山水，乐天以一组律诗叙写了其本人宝历元年秋“五宿澄波皓月”的经历：他破晓即在管弦声中自阖门出发：

阖门曙色欲苍苍，星月高低宿水光。
棹举影摇灯烛动，舟移声拽管弦长。
渐看海树红生日，遥见包山白带霜。
出郭已行十五里，唯销一曲慢霓裳。(71)

继而舟船深入太湖烟波：“烟渚云帆处处通，飘然舟似入虚空。……黄夹缬林寒有叶，碧琉璃水净无风。避旗飞鹭翩翻白，惊鼓跳鱼拔刺红。……”(72)；自曙色乍现至日沉湖山，诗人仍未尽兴，以致在月明之夜泛舟明月湾：“龙头画舸衔明月，鹊脚红旗蘸碧流”(73)；最后，竟日游赏以夜宿湖心画船作为终曲：

浸月冷波千顷练，苞霜新橘万株金。……
十只画船何处宿？洞庭山脚太湖心。(74)

从郡斋的楼台码头、画船、皋桥、阖门的水门到太湖、洞庭山……阖闾万家与水色山光之间，竟被水与舟船连接成如此平滑无碍的一体！

黄省鲁《吴风录》谓吴中有白居易曾与十妓游宿湖岛的传闻。(75)自

白诗“摇曳双红旆，娉婷十翠娥”⁽⁷⁶⁾一类诗句看，并非没有可能。这里透露的信息是：其时苏州又是一座夜夜笙歌、繁华妖冶的商业城市。乐天在异地忆念苏州有所谓“梦到花桥水阁头”⁽⁷⁷⁾和“兴入笙歌好醉乡”⁽⁷⁸⁾的句子，正是迷恋如此氛围。白诗其实不乏类似的书写：

长洲苑绿柳万树，齐云楼春酒一杯。……
修娥慢脸灯下醉，急管繁弦头上催。⁽⁷⁹⁾

风月万家河两岸，笙歌一曲郡西楼。
诗听越客吟何苦，酒被吴娃劝不休。⁽⁸⁰⁾

吴酒一杯春竹叶，吴娃双舞醉芙蓉。⁽⁸¹⁾

由于苏州是诗人存有“浸润于此”的地方，其身体与地方的连接会出现在地方风俗的方方面面，包括季节性的饮食在内：

忆在苏州日，常谙夏至筵。
粽香筒竹嫩，炙脆子鹅鲜。
水国多台榭，吴风尚管弦。
每家皆有酒，无处不过船。……⁽⁸²⁾

结合本章第一节的论证可知：乐天据身体与地方相互缠绕的经验而作的江南城市书写，几乎是诗歌史上的创举。而这一创举，在相近的时期竟又出现于与其年纪相仿且交游颇密的几位诗人——元稹（779—831）、刘禹锡（772—842）、李绅（772—846）、张籍（767—830）——的作品之中，就更是文学史上值得注意的现象了。乐天以上四位朋友，李绅和刘禹锡与其同岁，张籍和元稹分别略长和略小于乐天。元稹于乐天出任杭州刺史的长庆二年，出为浙东观察使兼越州刺史，并于杭州与乐天相聚。刘禹锡生于苏州，宝历二年罢和州刺史返洛阳，与以病免苏州刺史的乐天于扬州相遇并同行。大和五年（831），即乐天罢苏州刺史之后五年，禹锡出为苏州刺史，与乐天颇有唱和。李绅长居无锡，曾与元、白共同倡导“新乐府运动”，又是与元和年间叙事诗与传奇小说相互掀动的文学活动相涉的人物。元稹《莺莺传》结语谓：“贞元岁九月，执事李公垂宿于予靖安里第，语及于是，公垂卓然称异，遂为《莺莺歌》”

以传之。”⁽⁸³⁾张籍郡望即为苏州吴郡，亦与元、白、李（绅）一起倡导过“新乐府”诗歌。白居易刺杭时曾将《江楼晚眺景物鲜奇吟玩成篇寄水部张员外》一诗与依诗意所绘之图画一起寄赠给他。

如上文所展示的乐天诗作一样，以上几位诗人亦以各自的笔触深入了水国城市“平滑的空间”，书写江南城镇——越州、杭州、苏州、扬州——藉水联结起了山水与人间都邑：

州城迴绕拂云堆，镜水稽山满眼来。
四面常时对屏障，一家终日在楼台。（元稹）⁽⁸⁴⁾

绕郭烟岚新雨后，满山楼阁上灯初。
人声晓动千门辟，湖色宵涵万象虚。（元稹）⁽⁸⁵⁾

灵泛桥前百里镜，石帆山崦五云溪。（元稹）⁽⁸⁶⁾

江横渡阔烟波晚，潮过金陵落叶秋。
嘹唳塞鸿经楚泽，浅深红树见扬州。（李绅）⁽⁸⁷⁾

朱户千家室，丹楹百处楼。
水光摇极浦，草色辨长洲。（李绅）⁽⁸⁸⁾

云散浦间江月迥，日曛洲渚海潮通。
坐看鱼鸟沉浮远，静见楼台上下同。（李绅）⁽⁸⁹⁾

恰如乐天，这些诗人又以诗笔捕捉了水国城镇舟桥相望、由水而呈现出的一体而多层次的空间：

春城三百七十桥，夹岸朱楼隔柳条。
丫头小儿荡画桨，长袂女郎簪翠翘。（刘禹锡）⁽⁹⁰⁾
夜桥灯火连星汉，水郭帆樯近斗牛。（李绅）⁽⁹¹⁾

绿杨深浅巷，青翰往来舟。……
桥转攒虹饮，波通斗鹤浮。（李绅）⁽⁹²⁾

舟依浅岸参差合，桥映晴虹上下连。
轻楫过时摇水月，远灯繁处隔秋烟。（李绅）⁽⁹³⁾

江南人家多橘树，吴姬舟上织白苎。
土地卑湿饶虫蛇，连木为牌入江住。
江村亥日长为市，落帆度桥来浦里。……（张籍）⁽⁹⁴⁾

而且，如乐天一样，这几位诗人亦多描绘着江南城市的繁华景象和妖冶风情：

池边绿竹桃李花，花下舞筵铺彩霞。
吴娃足情言语黠，越客有酒巾冠斜。（刘禹锡）⁽⁹⁵⁾

春堤缭绕水徘徊，酒舍旗亭次第开。
日晚上楼招估客，轲峨大艑落帆来。（刘禹锡）⁽⁹⁶⁾

绕郭笙歌夜景徂，稽山迥带月轮孤。（元稹）⁽⁹⁷⁾
长干午日沽春酒，高高酒旗悬江口。
娼楼两岸临水栅，夜唱竹枝留北客。（张籍）⁽⁹⁸⁾

这种对江南水国城市的书写，与“新乐府”、叙事诗（《琵琶行》、《长恨歌》、《连昌宫词》、《莺莺歌》……）、唐传奇（其中城市多作为故事环境）的创作高潮在大致相同的时间和关系相近的文人之间出现，应非偶然，是中古末期传统文学中近世精神的体现。它推动诗人摒弃传统的居高俯瞰的动机和于一点投射城市全景的空间概念，转而在身体与地方城市的缠绕中，让城市空间转化为时间的绵延。如果吾人细心一点，就会发现：这些书写江南水国城市的诗作，七言，主要是七律的比例远远高于五言。这让笔者想到：七律与江南城市水衢迤迤展开的景观【图五】之间有某种“神似”。德里达曾说他的写作是自“空间上具形的”（spatially shaped），因而声称有一种“书写之景”（a scene of writing）。对于汉语这种特别依赖词序的孤立语而言，尤其如此。林庚先生说：“方块（字）本来就是属于空间而不是属于时间的，属于视觉而不是属于听觉的。”⁽⁹⁹⁾明人胡应麟曾以“畅达悠扬，纤徐委折”，“如夜光

走盘，而不失回旋曲折之妙”形容七律的“意若贯珠”(100)。以上诗人书写水国有“州城迥绕拂云堆”，“春堤缭绕水徘徊，酒舍旗亭次第开”，“堤绕门津喧井市”(101)，“绕”字表达了鳞次栉比的枕水干栏式建筑中水衢之“纡余委曲”。七言诗句比五言诗句多出一个音步，其诗体的“纡徐委折”、“回旋曲折”，不恰恰神似于水国街衢的“纡余委曲”吗？而当白居易日后在履道园中以局部景观来转喻江南水衢之时（见下文），他难以一隅之景表现“纡余委曲”，亦就无须诗体上这种“回旋曲折”，反倒更多地采用五言以表现其所谓“平生闲境界”(102)。



图五 水乡街衢景观（录自《老房子：江南水乡民居》）

上述诗人在书写水国城市时，其实使用了一种更近代的语体。汉语诗体学近来的研究表明：过去所谓汉代的七言诗其实是一种四言和三言的断行诗，从中不可能发展出七言诗律。而真正的七言律有待“四字密而不促”(103)的复合韵律词“四字格”的成熟，而这却是比较晚近的事。一个可供思考的事实是：四言成语迟至隋唐之际方发展成熟。(104)从白居易等人书写江南市井生活的七言诗句来看，其所使用的“四字格”常常是非常散文化甚至已成为口语中的成语，如“风月万家（河两岸），笙歌一曲（郡西楼）”，“处处楼前（飘管吹），家家门外（泊舟航）”，“远近高低（寺间出），东西南北（桥相望）”，“深坊静岸（游应遍），浅水低桥（去尽通）”，“七堰八门（六十坊）”，“急管繁弦（头上催）”，“灯火万家（城四畔），星河一道（水中央）”，“丫头小儿（荡画桨），长袂女郎（簪翠翘）”，“酒舍旗亭（次第开）”，“镜水稽山（满眼来）”等

等，皆是例证。正是在这样的语体之中，产生出白诗风格的流易。而流易却最适于表现水国城市生活的凡俗氛围。

以白居易为中心的这几位中唐诗人，开显了华夏山河中久被遮蔽的一道风景，他们是晚唐杜荀鹤、陆龟蒙、韦庄、皇甫松等人吟咏江南诗词名篇的先声，更是后代园林中类似清漪园内“苏州街”风景建造的嚆矢。明人钟惺曾对三吴城市风光写过以下一段文字：

出江行三吴，不复知有江，入舟舍舟，其象大抵皆园也。乌乎园？园于水。水之上下左右，高者为台，深者为室，虚者为亭，曲者为廊，横者为渡，竖者为石，动植者为花鸟，往来者为游人，无非园者，然则人何必各有其园也？身处园中，不知其为园，园之中各有园，而后知其为园，此人情也。予游三吴，无日不行园中，园中之园，未暇遍问也。……

钟子曰：三吴之水皆为园，人习于城市村墟，忘其为园。……
(105)

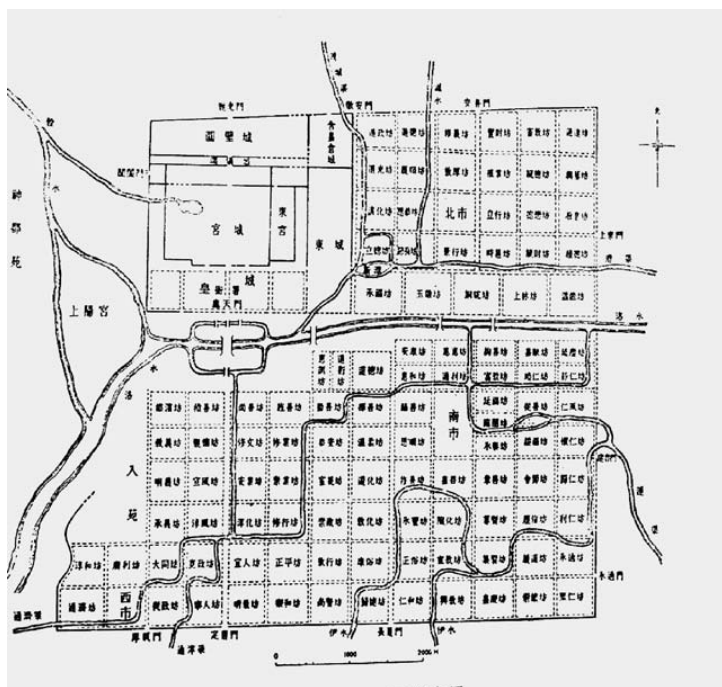
就乐天写于苏、杭的诗作言，他在身处水国如园景一般绮丽的街衢之时，并非“不知其为园”，不知其为景，或“忘其为园”，忘其为景。然而，当他回到洛阳之后，确是更知其为园的了。这构成了其在履道里宅院中以造园来再呈现水国风景的动机。

四、水国之再呈现：白居易的履道坊园

乐天大和三年回洛阳入住履道坊宅院后，从未停止抒发对水国岁月的追思。其情依依，故时时摩挲着自江南携回的天竺石、华亭鹤、太湖石、白莲、折腰菱和青板舫，并眷爱操着吴侬软语的一群“习管磬弦歌者”⁽¹⁰⁶⁾（其中应有被刘禹锡昵称为“钱塘苏小小”⁽¹⁰⁷⁾的一位江南女子）。诗人甚至请身在杭州的刺史裴夷于当地吟诵和题写其思念的诗句以慰其思念之情。⁽¹⁰⁸⁾然最能体现乐天江南情结的，当属其藉履道园的建造，以建筑手段对水国景象所做的再呈现。为此，本章须在文字中至少部分重建这座九世纪的文人园林。

王铎在《中国古代苑园与文化》中曾绘有一幅“白居易洛阳履道里宅园想象平面图”，但正如侯乃慧指出的，此图中的西园白洲、明月峡、水亭院混入了诗人六十岁任河南尹时在河南府造景的景观。⁽¹⁰⁹⁾而且，此图在比例上亦不精确。为完成对白园的想象，需搜寻更多的文献资源。清人徐松《唐两京城坊考》一书卷五叙履道坊谓：“按居易宅在履道西门，宅西墙下临伊水渠，渠又周其宅之北，去集贤裴度宅最近”⁽¹¹⁰⁾。此与白氏《履道新居二十韵》和《池上篇序》所述其宅位置——“履道坊西角，官河曲北头”⁽¹¹¹⁾和“西阨北垣第一第”⁽¹¹²⁾完全一致。洛阳非比建康与苏、杭，并无那么多的河流流经市区，除洛水横贯其中，将洛阳分为南北两半而外，仅有伊水渠、通济渠等数条河渠流入城市，无从改变畦分棋布的总体格局。然而，这条伊水渠却对乐天的造园至关重要。从刘致平先生据考古发掘所绘《隋唐代洛阳平面想象图》【图六】看，伊水渠是自定鼎门以东第七列第二坊集贤坊流来，经履道坊西墙之北流入履道坊，再向北周回进入定鼎门以东第八列第三坊履信坊，复自履道坊之东北隅而流入履道坊之东的永通坊。从图看，徐松所述白宅“宅西墙下临伊水渠，渠又周其宅之北”大体不误。白氏造园要引水，水的入口应在宅西，这是其所谓“西溪”的由来。据今人的考古勘查，唐东都洛阳定鼎门以东第八列第二坊履道坊的南北长度为560米，东西长度为530米。从这个数字中再减去坊墙与街道之间的距离，则履道坊南北长度约为525

米，东西长度约为520米。⁽¹¹³⁾从白氏诗文和伊水渠“周其宅之北”的描述可知：白宅坊内无北邻。然则从该坊南北长度525米中减去坊内十字街东西走向街巷宽度所得差数之一半，即大体为白宅之南北长度。设若该街巷宽6米（坊间大道宽仅8.2-8.3米，坊内十字街不可能比坊间大道更宽）则白宅之南北长度约为259.5米。乐天自谓其宅“地方十七亩”⁽¹¹⁴⁾，按今人对唐亩的计算，一亩约合518平米，⁽¹¹⁵⁾则十七亩为8806平方米。而该宅的宽度则应为8806平方米除以其长259.5米所得之商即33.94米（33.935米）。这是一个长（259.5米）宽（33.94米）比例为7.65：1的狭长矩形宅院。



图六 唐东都洛阳城坊想象图（录自刘致平，《中国居住建筑简史——城市、住宅、园林》（北京：中国建筑工业出版社，页241）

关于白宅中水体面积的信息比较混乱。《池上篇序》谓此十七亩的宅院之中“屋室三之一，水五之一，竹九之一，而岛树桥道间之”⁽¹¹⁶⁾。如此，水体面积当为三亩四分。然白氏《醉吟先生传》又谓“所居有池五六亩”⁽¹¹⁷⁾，白诗《泛春池》谓“烟波六七亩”⁽¹¹⁸⁾，白诗《池上竹下作》谓“十亩闲居半是池”⁽¹¹⁹⁾。笔者对此的解释是：《池上篇序》所述之水池或许指此宅更早的主人杨凭等所开池或就白氏入住之初水池规模而言

（见《泛春池》一诗自注），而乐天日后又陆续扩大了池面。如若不然，就是“屋室三之一，水五之一”这两个数字是“屋室五之一，水三之一”两个数字的颠倒误写了。中国社会科学院考古所洛阳唐城队曾于1992年至1993年对今洛阳城郊狮子桥东北150米处唐洛阳履道坊白居易宅遗址进行过勘察，勘察中有如下发现：

在白居易住宅区南部有大片淤土，面积达3300平方米，深1.9—3.2米。在其西侧有一条小水道与唐代伊水渠相通。(120)

勘察所发现的白园水体的位置与白诗透露的信息相近。3300平米的水体面积折合为唐亩即6.37亩，这就是白诗所谓“烟波六七亩”的由来了。这说明：乐天或许已将原有水体扩大了一倍。根据曾参与考古发掘的王岩所说，“在伊水渠东侧及折向北流后的南侧，紧邻渠岸发掘出宅院基址一处”(121)，此即白氏宅院的主建筑，中国社会科学院考古所洛阳唐城队的考古报告这样写道：

从墙基和散水观察，宅院里有一中厅，平面大致呈方形，东西长5.5米，南北5.8米，东西两端通过回廊往北与东西厢房相连。回廊各长15.2米，宽3.2米；厢房东西对称，各长约8.9米，残宽4米。东西厢房往北，各连一段回廊，东边一段残长1.69米，西边残长4.10米。再往北，由于扰乱严重，遗迹中断。推测这两段回廊以北，可能与上房相接。自中厅南侧散水往南12.6米处，另发现一处建筑遗迹。残存一段踏步和散水的立砌包边砖，从其南边朝北望去，大致呈“凵”形，东西总长5.9米，南北宽1.45米。这一遗迹与中厅南北对峙，基本上处于同一轴线上。据此我们推测，这一遗迹很可能是白氏宅院的门房遗址。倘若如此，则白居易故居，南有门房，北有上房，是一座含有前后庭院的两进式院落。(122)

宅院的主建筑在宅院之北端，且所占面积不是很大——第一进院南北长12.5米，第二进院落遗址中断，然自第一进院、中厅和东西厢房的规模判断，整个宅院从北堂到门庭再加上可能的影背墙长度应不会超过55米。这就留下了长205米以上的土地可供造园之用。该园之水应自宅院之西引入，经“小涧”、“新涧亭”、“新小滩”形成所谓“西溪”。西溪于宅院主建筑之南亭蓄为所谓“南塘”。西溪入南塘一段，即线形水体与面形

水体的结合处，据白诗“浦派萦回误远近”⁽¹²³⁾，应颇萦回曲折，以表现江南湖泊的水湾港汊。《池上篇序》中有“池北书库”⁽¹²⁴⁾，白诗又谓“青莎台上起书楼，绿藻潭中系钓舟”⁽¹²⁵⁾，故书库应在主宅大门与南塘之间。南塘东西两岸的安排，据《池上篇序》：池东有一栗廩，池西有一琴亭。池中则有三岛，三岛之间以及岛与池岸以桥相连属，池西与一岛之间有“西平桥”，偏西之岛与居中之岛间有“中高桥”⁽¹²⁶⁾。此外，白诗《何处春先到》中“桥东水北亭”⁽¹²⁷⁾一句，透露尚有一桥将第二或第三岛与池之东北岸相连，池畔复置一亭。诸岛与诸桥的布置增加了景深的迷离与深远，此即白诗所谓“桥岛向背迷窥临”⁽¹²⁸⁾。“迷”体现了深度在此是身体“夤缘潭岛间”⁽¹²⁹⁾，与水波、桥、岛相互牵绕。白诗《葺池上旧亭》透露：其园有“池中阁”，大概是中间岛上的建筑，隔水望之，似真亦幻。此外，乐天诗《会昌二年春题池西小楼》曰：

花边春水水边楼，一坐经今四十秋。

望月桥倾三遍换，采莲船破五回修。……⁽¹³⁰⁾

此诗所说的“池西小楼”很可能是与池西琴亭相连或相邻的一组建筑，位置在名以望月的西平桥畔。此外，前引考古简报透露：在白氏遗址西南发掘出一个圆形砖砌遗迹，很可能是酿酒所用的作坊遗址。⁽¹³¹⁾白居易《池上篇序》中有：

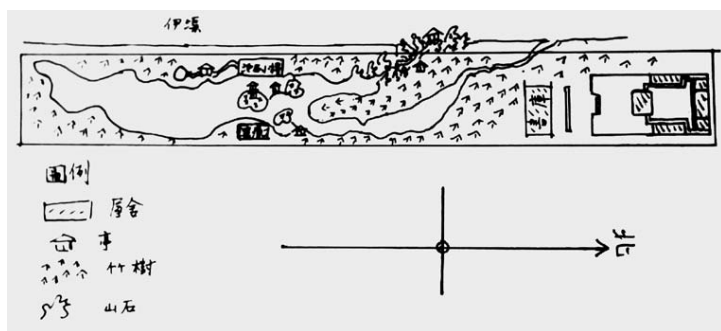
虽有宾朋，无琴酒不能娱也，乃作池西琴亭，加石樽焉。……

先是颍川陈孝山与酿法，酒味甚佳。博陵崔晦叔与琴，韵甚清。蜀客姜发授秋思，声甚淡。……⁽¹³²⁾

这段文字中虽未提及作坊，但琴与酒并提，并且说到了陈孝山的酿酒之术。白诗《池上早夏》亦有“静拂琴床席，香开酒库门”⁽¹³³⁾一联。故考古所见之作坊遗址，应当即在加了“石樽”的池西琴亭附近。由琴亭、酒坊、池西小楼、望月桥等形成了园中一个娱乐中心。白诗《池畔二首》其中“结构池西廊”⁽¹³⁴⁾一句让笔者想象这些建筑可能是以游廊相互连接的。

以下是笔者据考古资料和白氏诗文对履道坊乐天邸宅空间布置的重建【图七】。其中园林设计与江南水国生活经验的关联首先体现在这是一座以南塘为主景、西溪为从景的水景园。⁽¹³⁵⁾其中除却伊水入园处略

有叠石以成“小涧”而外，并无可登临以居高之山。中国山水与园林之胜，本在有山水二物。元和十二年（817）白氏于庐山造草堂，曾自白曰：“从幼迨老，若白屋，若朱门，凡所止，虽一日二日，辄覆簣土为台，聚拳石为山，环斗水为池，其喜山水病癖如此。”⁽¹³⁶⁾其在洛阳亦对“筑山穿池”、“怪石山欹危”⁽¹³⁷⁾的集贤里裴度宅园称赏不绝，对归仁里宅园中“洛石砌千拳……碣岸束呜咽”⁽¹³⁸⁾的濠濮景观亦颇为欣赏，却何以不在履道园中叠山呢？笔者以为这只能由江南经验所赋就的“爱水人”⁽¹³⁹⁾性情去理解。“兀尔水边坐，翛然桥上行”⁽¹⁴⁰⁾，“竟夕舟中坐，有时桥上眠”⁽¹⁴¹⁾，依此西溪和南塘之水，乐天方有可能以建筑手段凝固其对江南包括水国城市生活的种种回忆，且一再体验这种生活。在细数之前，吾人有必要先熟悉乐天的某种转喻修辞策略，即以局部替代全体来创造景观幻觉。如元和二年（807）乐天为翰林学士，早春一日行于长安宫城与皇城之间的承天门街上，忽然回首南望，见皇城雉堞之上端露出一痕翠色，遂吟出“雪尽终南又欲春”。在这一刻，整个皇城和宫禁的环境皆被忽略了，故而诗人说：“千车万马九衢上，回首看山无一人。”⁽¹⁴²⁾又如元和十年（815）乐天在长安曾有四首七绝咏元宗简新居内景物，其中《高亭》一诗曰：“亭脊太高君莫拆，东家留取当西山。好看落日斜衔处，一片春岚映半环。”⁽¹⁴³⁾在此，乐天要人们注意的只是亭脊形成的斜凹形状与方位，它会令人在城市生出日衔西山的幻觉。这类以局部制造整体幻觉的手法，乐天在其造园活动中屡试不爽。



图七 白居易履道坊宅园想象图（本书作者绘）

乐天《桥亭卯饮》一诗中“林下高桥桥上亭”⁽¹⁴⁴⁾透露白园中有一“桥亭”，亭中可设便宴小酌。桥亭或亭桥是风雨桥，为江南水乡城镇和城乡接合处特有的景观，往往作为庵堂和寺庙的附属建筑，近代也时而充当社戏演出的戏台。至今仍可在绍兴西郭门外会龙桥亭和昌安门外则水牌

桥亭，以及今日作为游览地的“水乡古镇”看到它在民间生活中的原型【图八、图九】。(145)后世名园中扬州瘦西湖五亭桥、北京颐和园荇桥、鹳风桥的桥亭皆是造园家脱胎江南建筑进行创作的典型。白园中的桥亭恐为最早的这类实例，很可能就在其“中高桥”上，以此转喻出水国的舟桥世界。



图八 江南桥亭（昆山周庄）

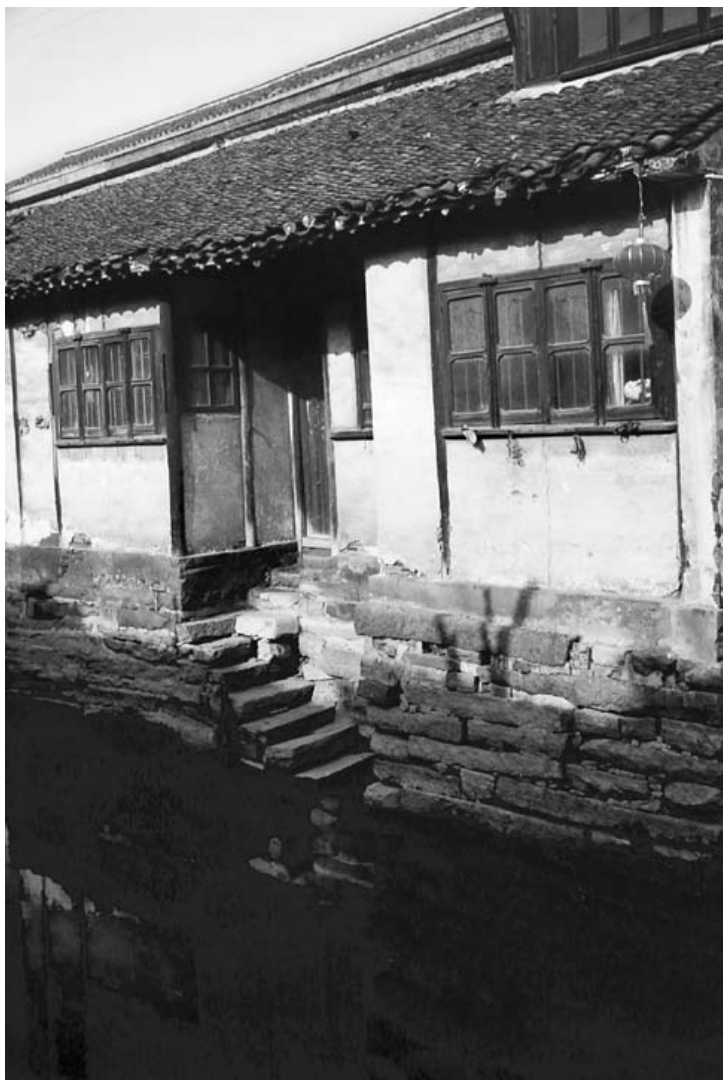


图九 江南桥亭（吴江同里）

乐天书写履道园的诗句中一再地以“泓澄动阶砌”⁽¹⁴⁶⁾、“平池与砌连”⁽¹⁴⁷⁾、“池分水夹阶”⁽¹⁴⁸⁾、“阶临池面胜看镜”⁽¹⁴⁹⁾、“卧阶下插鱼竿”⁽¹⁵⁰⁾、“绕砌紫鳞游”⁽¹⁵¹⁾描写其园池畔的一道颇具江南水街风情的景观，即今江南人家所谓“水后门”【图十、图十一】。其将家居生活与水街直接相连。枕水人家由后门出，顺石阶直抵水边取水、洗菜、淘米和浣衣，亦可泊舟、登舟和装卸舟上货物。白园中这道景观不可能设在主建筑四合院内，可能在“池中阁”⁽¹⁵²⁾，但更可能是在池西的琴亭、酒坊、游廊等一组建筑中。“吾亦爱吾池，池边开一室”⁽¹⁵³⁾，“我今幸作西亭主，已见池塘五度春”⁽¹⁵⁴⁾，白诗这些句子显示：该处很可能有乐天一处临水的卧房。



图十 江南“水后门”（余杭塘栖）



图十一 江南水街“水后门”（昆山周庄）

履道坊的白氏宅邸西邻官河伊渠，墙下日日流水，如白诗所写：“伊水分来不自由，无人解爱为谁流？”⁽¹⁵⁵⁾乐天造园颇为大胆的一处手笔，即在此宅西墙面向公共水渠滩涂的位置，很可能是引伊渠入园的水口小涧附近，造了一个亭阁，并于其下栽莲置石：“朱檻低墙上，清流小阁前。雇人栽菡萏，买石造潺湲”⁽¹⁵⁶⁾，以此构成白园独特一景。谓之大胆，即在将园景延伸至“西街渠中”，突破了北方都市的里坊格局。其临水的样貌令人想到江南水街两侧的骑楼一角【图十二】，而此亭阁的“朱檻”、“朱栏”亦是江南水街的重要符号。前述白氏一行人书写水国城镇时

曾一再出现“乌鹊桥红带夕阳”，“红栏三百九十桥”，“朱户千家室，丹楹百处楼”，“夹岸朱楼隔柳条”这样的诗句。乐天一再为能独树一帜、突破里坊格局而得意：



图十二 江南水街临水骑楼（湖州南浔）

家家抛向墙根底，唯我栽莲越小楼。……

莫言罗带春无主，自置楼来属白家。

日滟水光摇素壁，风飘树影拂朱栏。

皆言此处宜弦管，试奏霓裳一曲看。(157)

闲看卷帘坐，醉听掩窗眠。

路笑淘官水，家愁费料钱。(158)

夹岸罗密树，面滩开小亭。……

终日临大道，何人知此情？(159)

当然，乐天宅西这一临水亭阁由于孤立于此，又毕竟不同于迤邐于江南水街两侧的干栏式建筑。然而，只要吾人想到白氏以局部替代全体来创造景观幻觉的策略，就不会讶异他会藉此来重建其在苏、杭的生活情景

了。

无论是基于白氏对园居生活的叙述，抑或根据考古勘查，履道坊白园并未凸显一处可居高将全园景物尽收眼底的亭楼或高台。“池亭虽小颇幽深”⁽¹⁶⁰⁾——乐天此园的趣味在“幽深”，即不断经历空间的回转、分割、开阖，视野在端景与全景间变换，功能在“眺望”与“躲藏”中交替，有柳宗元所谓“穹若洞谷，蓊若林麓”的“奥如”之趣。⁽¹⁶¹⁾而此奥如之趣，只能于藉足履或舟船的漫游中领略。这与其沿“平滑的空间”去浏览差异纷繁的江南城市之理路一致。白诗咏园，故有“西溪风生竹森森，南潭萍开水沉沉。……浦派萦回误远近，桥岛向背迷窥临。澄澜方丈若万顷，倒影咫尺如千寻”⁽¹⁶²⁾，有“竹径绕荷池，萦回百余步”⁽¹⁶³⁾，有“夤缘潭岛间，水竹深青苍”⁽¹⁶⁴⁾……

除建筑而外，乐天更时时在生活方式上重演水国的经验，甚或以吴语招友：“夜就侬来能不能？”⁽¹⁶⁵⁾这样的生活重演更时时离不了水。譬如，采莲、采菱是水国具特色的生活景象，也为吴歌西曲所一再咏歌。乐天曾有《采莲曲》⁽¹⁶⁶⁾，令人难辨究竟是仿作西曲吴歌还是应景。而其作于履道园中的《看采莲》、《看采菱》则断然是应景，只不过此情此景又是在戏拟江南民俗而已。故而是“不似江南恶风浪，芙蓉池在卧床前”⁽¹⁶⁷⁾，“时唱一声新水调，谩人道是采菱歌”⁽¹⁶⁸⁾。然这种戏拟的采莲大概启发了一次真正的采莲之举：

小娃撑小艇，偷采白莲回。

不解藏踪迹，浮萍一道开。⁽¹⁶⁹⁾

乐天的宦游生涯中颇有在水国舟旅的体验。在园中亦将大量时光消磨在池上舟中，经常是随流信风而往，任舟船带去欣赏不断变换的天上、水上、岸边的景致：

波上一叶舟，舟中一樽酒。

酒开舟不系，去去随所偶。

或绕蒲浦前，或泊桃岛后。

未拨落杯花，低冲拂面柳。

半酣迷所在，倚傍兀回首。⁽¹⁷⁰⁾

白藕新花照水开，红窗小舫信风回。
谁教一片江南兴，逐我殷勤万里来？(171)

池上有小舟，舟中有胡床。
床前有新酒，独酌还独尝。……
岸曲舟行迟，一曲进一觴。(172)

绿塘新水平，红槛小舟轻。
解缆随风去，开襟信意行。
浅怜清演漾，深爱绿澄泓。
白扑柳飞絮，红浮桃落英。
古文科斗出，新叶剪刀生。……(173)

岸浅桥平池面宽，飘然轻棹泛澄澜。
风宜扇引开怀入，树爱舟行仰卧看。(174)

乐天早年曾在舟中经历连雨、月明和阻风：“夜雨滴船背，风浪打船头”(175)；“苦竹林边芦苇丛，停舟一望思无穷。青苔扑地连春雨，白浪掀天尽日风。……此生飘荡何时定？一缕鸿毛天地中”(176)……舟中听雨的凄苦，如日后李义山的巴山夜雨一般，隔在一定时空距离之外，俨然成为了值得咀嚼品味的回忆。乐天在履道园的南塘中重演着江南舟中听雨的经验：

水一塘，一只。头漾漾知风起，背萧萧闻雨滴。醉卧船中欲醒时，忽疑身是江南客。

船缓进，水平流。一茎竹篙剔船尾，两幅青幕覆船头。亚竹乱藤多照岸，如从凤口向湖州。(177)

雨滴篷声青雀舫，浪摇花影白莲池。停杯一问苏州客，何似吴松江上时？(178)

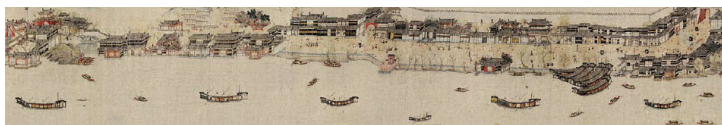
诗人借助自江南携回的青雀舫，藉舟楫活动中的竹篙，藉助水和雨声，在醉醒之际，又恍然回到了江南水国的世界。

乐天在园中与水相关的江南之忆甚至延伸至口腹：“净淘红粒置香饭，薄切紫鳞烹水葵”⁽¹⁷⁹⁾，“就荷叶上苞鱼鲙，当石渠中浸酒瓶”⁽¹⁸⁰⁾，“饥闻麻粥香，渴觉云汤美”⁽¹⁸¹⁾……由此，履道园也就成为了真正的世俗生活场所，其中水石草木并非总以“纯净之姿”进入“超越于世俗之上的虚静之心”⁽¹⁸²⁾。宋人张约斋以宜称、憎嫉、荣宠、屈辱四事论花间当做与不当做，以彰显士大夫之品味清雅。然当吾人读乐田园中所作诗，不仅“绿竹挂衣凉处歇”⁽¹⁸³⁾正合张铉“花屈辱”中所列“枝下晒衣裳”⁽¹⁸⁴⁾，且其园诗中如“足热濯清流”⁽¹⁸⁵⁾，“自看淘酒米，倚杖小池前”⁽¹⁸⁶⁾，“饱竟快搔爬，筋骸无检束”⁽¹⁸⁷⁾，“沔麻池水里，晒枣日阳中”⁽¹⁸⁸⁾云云，亦皆不能为“标韵孤特”之高士品味所容。而这却与其在水国商业城市中体验的氛围不无契合之处。

五、结论

据以上论证，可以得出如下结论：

首先，白居易和其交游颇密的中唐诗人元稹、刘禹锡、李绅、张籍，开启了华夏山河中一道被遮蔽的美景——江南水国城镇的景观。日后《清明上河图》、《西湖清趣图》【图十三】、《南都繁会图》、《姑苏繁华图》【图十四】，甚至欧陆画家描绘威尼斯和布鲁日的油画其实都在肯定此类风景的景观价值。而此对与大自然相联结的水上城镇之美欣赏和绘写的最早实例，或许应追溯至中唐这一群诗人。如几乎由同一群文人推动的中唐传奇和叙事诗写作的高潮一样，此一文学现象透出某种新的审美趣味。为表现此新的审美趣味，这些诗人摒弃了传统的居高俯瞰的动机而融合于城市生活，且采用了更为晚近的语体和诗体。



图十三 佚名《西湖清趣图》局部



图十四 徐扬《姑苏繁华图》局部

其次，白居易是中国古代园林史中非常重要的个案，白氏所谓“中隐”的所在，既非谢灵运在剡水畔之“山居”，亦非王维在辋谷之山中别业，乃是中心城市中之“城市山林”。然而，本章以上论证却表明：白居易在修造其履道坊私园之时，自其苏、杭水国的经验中多有取材。因之，在中国园林传统发展之中，不仅山水、田园以及诗人画家笔下之山水、田园为造园素材，且不乏人寰与大自然相联结的水上城镇的因素。前引明人钟惺所谓“出江行三吴，不复知有江，入舟舍舟，其象大抵皆园也”与清代皇家清漪园中“后溪河买卖街”（苏州街）【图十五】、“西宫门买卖街”和圆明园“坐石临流”的临水买卖街等皆可佐证。从目前的资料

来看，白居易堪称此类取材的重要渊源。故而，明清造园隆盛时期所谓“城市山林”，固然主要意谓移山林入城市，然亦有融山林于城市的意味。中国古代园林中亭榭楼台等建物比重何以远高于欧洲花园？由此去思考或许能发现其中部分原因。



图十五 颐和园苏州街东侧北岸 李诗华 / 摄



苏州街（图片来自网络）

复次，从欣赏江南水国之美到修造履道园，白氏皆追求一种于平滑而流动的空间和时间过程中做曲线展开的美感，而这也正是而今吾人尚能亲睹的中国文人园林的特征。其不仅与早期帝王宫苑以高台坐拥四围景物的观念不同，亦与意大利文艺复兴时代花园追求的于梯形坡地的露台（terrace）尽收上下景色的思路不同，又与始于勒诺特尔（AndréLe Nôtre）的法式花园注重广袤恢宏的平面展开的设计原则不同。“看山上个篮舆，问水拖条枥杖”⁽¹⁸⁹⁾，中国私园的造园者旨在令游赏者于位移过程之中不断展示空间的变幻。其所汲汲营营，主要并非从某一点展示的面，而是由线串连的（景）点，此与传统中国绘画的散点透视可谓桴鼓

相应。园景分看是册页，连起来则是从容展开的手卷——一种西画无从表现的“视境续列”（serial vision）。本章无从确认这一造园原则始于乐天，但乐天确为吾人提供了一个早期的文字样本。

最后，无论白居易对苏、杭的书写、怀思，抑或造园中对江南景物的拟仿，均表现了强烈的地方感，这在以游宦为生涯的古代诗人中相当突出。这种地方感令诗人真正浸润于、牵绕于水国生活之中，并以诗笔彰显其色彩、光泽、声响和滋味，而非仅自单一视点居高俯瞰其几何空间而已。然而，正如凯赛（Edward S. Casey）在其名著《地方之命运》中所指出的，地方感乃与对世界做整体化对待的观念全然相悖。⁽¹⁹⁰⁾故而，如质疑宇宙论信念的柳宗元以万山为狴牢却以泉石为相知⁽¹⁹¹⁾一样，白居易在诗作与造园中对江南城市景观的再呈现亦体现了一种脱离中古传统而趋向近世的精神。

(1) 本章内容原载日本《东北大学中国语学文学论集》第20号（2015年12月），收入本书时略作修改。

(2) 周维权，《中国古典园林史》，页79。

(3) 见王毅，《园林与中国文化》（上海：上海人民出版社，1990），页141-144。

(4) 见曹淑娟，《江南境物与壶中天地——白居易履道园的收藏美学》，《台大文学报》第35期（2011年12月），页85-124。

(5) 见侯乃慧，《物境·艺境·道境——白居易履道园水景的多重造境美学》，新竹《清华学报》新41卷第3期（2011年9月），页445-476。

(6) 侯乃慧《物境·艺境·道境——白居易履道园水景的多重造境美学》一文曾提出过白园剪裁江南记忆的论点，见该文页458-459。本章第三节是在侯文基础上对此作进一步讨论。

(7) 见Jay Appleton, *The Experience of Landscape*, pp.89-91.

(8) 《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页1292。

(9) 同上书，中册，页1432。

(10) 同上书，中册，页1681。

(11) 同上书，中册，页1414。

(12) 同上书，中册，页1426。

(13) 同上书，中册，页1757。

(14) 同上书，中册，页1857。

(15) 参见Tim Cresswell, *Place: A Short Introduction*. 中译本《地方：记忆、想象与认同》，页40。

(16) 左思，《吴都赋》，《文选》卷五，上册，页87-89。

(17) 许嵩，《建康实录·吴上》（上海：上海古籍出版社，1987），页2下所引。

(18) 《世说新语·言语》，《世说新语笺疏》，页156。

(19) 《建康实录·太祖下》，页37。

(20) 详见谭其骧，《杭州都市发展之经过》，《长水集》（北京：人民出版社，1987），上册，页417-428。

(21) 《送陆歙州诗序》，《全唐文》卷五五五，第6册，页5612。

(22) 《吴地记》，见上海古籍出版社1986年版《说郛三种》，明刻《说郛》一百二十卷，卷六三，页2908。

(23) 《正月三日闲行》，《白居易集笺校》，卷二四，第3册，页1653-1654。

(24) 《乐天寄忆旧游，因作报白君以答》，《全唐诗》，卷三五六，第11册，页4003。

(25) 见范成大，《吴郡志》卷一七，《文渊阁四库全书》，第485页，页117。

(26) 《九日宴集醉题郡楼兼呈周殷二判官》，《白居易集笺校》，卷二一，第3册，页1406。

(27) 杨宽，《中国古代都城制度史研究》（上海：上海古籍出版社，1993），页248。

(28) 同上书，页254-255。

(29) 见谢和耐，《中国社会史》，耿升译（南京：江苏人民出版社，1995），页223。

(30) 孟浩然，《自洛之越》，《全唐诗》卷一六〇，第5册，页1652。

(31) 李白，《登梅冈望金陵，赠族侄高座寺僧中孚》，同上书，卷一八〇，第6册，页1836。

(32) 李白，《金陵三首》其二，同上书，卷一八一，第6册，页1847。

(33) 李白，《金陵望汉江》，同上书，卷一八〇，第6册，页1839。

(34) 关于地点（site）与地方（place）的辨分，读者可参看Edward S. Casey的名著*The Fate of Place: A Philosophical History*（Berkeley: University of California Press, 1998），p.201。

(35) 《韦应物诗集系年校笺》，页448。

(36) 《全唐诗》卷五一〇，第15册，页5806。

- (37) 见王维《早入荥阳界》的“河曲閭阎隘，川中烟火繁……渔商波上客，鸡犬岸旁村”，《渡河到清河作》的“泛舟大河里，积水穷天涯。天波忽开拆，郡邑千万家”，《晓行巴峡》的“晴江一女浣，朝日众鸡鸣。水国舟中市，山桥树杪行。登高万井出，眺迥二流明”，均见《王维集校注》，第1册，页41，页51，页93。
- (38) 白居易，《江楼望归》，《白居易集笺校》，卷一三，第2册，页775。
- (39) 见白氏《吴郡诗石记》，同上书，卷六八，第6册，页3663。
- (40) 同上书，卷26，第3册，页1822-1823。
- (41) 转引自Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, p.233, 文中所引文字有些为Casey对梅洛-庞蒂思想的概括。
- (42) 《白居易集笺校》，卷二七，第3册，页1872-1873。
- (43) *A Thousand Plateaus*, 转引自Edward S. Casey, *The Fate of Place*, pp.303-304.
- (44) 《白居易集笺校》，卷三四，第4册，页2353。
- (45) 同上书，卷六八，第6册，页3663。
- (46) 《余杭形胜》，同上书，卷二〇，第3册，页1371。
- (47) 《东楼南望八韵》，同上书，卷二〇，第3册，页1367。
- (48) 《江楼夕望招客》，同上书，卷二〇，第3册，页1373。
- (49) 《夜归》，同上书，卷二〇，第3册，页1340。
- (50) 《钱塘湖春行》，同上书，卷二〇，第3册，页1351。
- (51) 《晚兴》，同上书，卷二〇，第3册，页1391。
- (52) 《湖上招客送春泛舟》，同上书，卷二〇，第3册，页1393。
- (53) 《湖上夜饮》，同上书，卷二〇，第3册，页1370。
- (54) 《孤山寺遇雨》，同上书，卷二〇，第3册，页1369。
- (55) 《西湖晚归回望孤山寺赠诸客》，同上书，卷二〇，第3册，页1361。
- (56) 《江楼晚眺景物鲜奇吟玩成篇寄水部张员外》，同上书，卷二〇，第3册，页1375。
- (57) 《全唐诗》，卷三八五，第12册，页4337。
- (58) 《钱塘湖春行》，《白居易集笺校》，卷二〇，第3册，页1351。
- (59) 《夜归》，同上书，卷二〇，第3册，页1340。
- (60) 《杭州春望》，同上书，卷二〇，第3册，页1364。
- (61) 《江楼夕望招客》，同上书，卷二〇，第3册，页1373。
- (62) 《正月十五日夜月》，同上书，卷二〇，第3册，页1387。
- (63) 《东楼南望八韵》，同上书，卷二〇，第3册，页1367。

(64) 《九日宴集醉题郡楼兼呈周殷二判官》，同上书，卷二一，第3册，页1406。

(65) 《吴中好风景二首》其二，同上书，卷二一，第3册，页1431。

(66) 《登阊门闲望》，同上书，卷二四，第3册，页1628。

(67) 《正月三日闲行》，同上书，卷二四，第3册，页1653-1654。

(68) 《河亭晴望》，同上书，卷二四，第3册，页1685。

(69) 《忆旧游》，同上书，卷二一，第3册，页1459。

(70) 《小舫》，同上书，卷二四，第3册，页1657。

(71) 《早发赴洞庭舟中作》，同上书，卷二四，第3册，页1640—1641。

(72) 《泛太湖书事寄微之》，同上书，卷二四，第3册，页1644。

(73) 《夜泛阳坞入明月湾即事寄崔湖州》，同上书，卷二四，第3册，页1643。

(74) 《宿湖中》，同上书，卷二四，第3册，页1641-1642。

(75) 见《说郭三种》第9册，《说郭续》，卷二二，页1100。

(76) 《夜游西武丘寺八韵》，《白居易集笺校》，卷二四，第3册，页1674。

(77) 《梦苏州水阁寄冯侍御》，同上书，卷二四，第3册，页1696。

(78) 《见殷尧藩侍御忆江南诗三十首诗中多叙苏杭胜事余尝典二郡因继和之》，同上书，卷二六，第3册，页1809。

(79) 《忆旧游》，同上书，卷二一，第3册，页1459。

(80) 《城上夜宴》，同上书，卷二四，第3册，页1666。

(81) 《忆江南》词，卷三四，第4册，页2353。

(82) 《和梦得夏至忆苏州呈卢宾客》，同上书，外集卷上，第6册，页3853。

(83) 汪辟疆校录，《唐人小说》（香港：中华书局，1965），页139-140。

(84) 《以州宅夸于乐天》，《全唐诗》，卷四一七，第12册，页4599。

(85) 《重夸州宅旦暮景色，兼酬前篇末句》，同上书，卷四一七，第12册，页4599。

(86) 《寄乐天》，同上书，卷四一七，第12册，页4601。

(87) 《宿扬州》，同上书，卷四八一，第15册，页5470。

(88) 《过吴门二十四韵》，同上书，卷四八一，第15册，页5474。

(89) 《新楼诗二十首·水寺》，同上书，卷四八一，第15册，页5480。

(90) 《乐天寄忆旧游，因作报白君以答》，同上书，卷三五六，第11册，页4003。

(91) 《宿扬州》，同上书，卷四八一，第15册，页5470。

(92) 《过吴门二十四韵》，同上书，卷四八一，第15册，页5474。

(93) 《宿扬州水馆》，同上书，卷四八二，第15册，页5488。

(94) 《江南行》，同上书，卷三八二，第12册，页4288。

(95) 《乐天寄忆旧游，因作报白君以答》，同上书，卷三五六，第11册，页4003。

(96) 《堤上行三首》其三，同上书，卷三六五，第11册，页4111。

(97) 《再酬复言》，同上书，卷四一七，第12册，页4600。

(98) 《江南行》，同上书，卷三八二，第12册，页4288。

(99) 林庚，《汉字与山水诗》，《文学遗产》1995年第6期，页4。

(100) 《诗薮》内编卷五，页81-82

(101) 李绅，《入扬州郭》，《全唐诗》，卷四八二，第15册，页5487。

(102) 《偶题阁下厅》有：“平生闲境界，尽在五言中”。《白居易集笺校》，卷一九，第3册，页1277。

(103) 《文心雕龙·章句》，《文心雕龙义证》，中册，页1265。

(104) 以上见冯胜利，《汉语韵律诗体学论稿》（北京：商务印书馆，2015），页205-216。

(105) 钟惺，《梅花墅记》，《隐秀轩集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷二一，页349-351。

(106) 见《池上篇序》，《白居易集笺校》，卷六九，第6册，页3705。

(107) 见刘禹锡《乐天寄忆旧游，因作报白君以答》一诗及自注，《全唐诗》，卷三五六，第11册，页4003。

(108) 白氏《寄题余杭郡楼兼呈裴使君》一诗中有“凭君吟此句，题向望涛楼”，《白居易集笺校》，卷三六，第4册，页2515。

(109) 见侯乃慧，《物境·艺境·道境——白居易履道园水景的多重造境美学》，页449。

(110) 徐松，《唐两京城坊考》卷五，莲筠簃丛书本，页27。

(111) 《白居易集笺校》卷二三，第3册，页1585。

(112) 同上书，卷六九，第6册，页3705。

(113) 见中国社会科学院考古研究所洛阳工作队，《“隋唐东都城址的勘查和发掘”续记》，《考古》1978年第6期，页372，页379。

(114) 《白居易集笺校》，卷六九，第6册，页3705。

(115) 这是简锦松据陈梦家《亩制与里制》中一亩为“广一步，长二百四十步”，一步为1.47米的计算，详见简氏，《杜甫夔州诗现地研究》，页195，页285。

(116) 《白居易集笺校》，卷六九，第6册，页3705。

(117) 同上书，卷七〇，第6册，页3782。

(118) 同上书，卷八，第1册，页461。

(119) 同上书，卷二三，第3册，页1599

(120) 王岩，《唐东都履道坊白居易故居遗址勘察》，《寻根》，1996年第2期，页46。

(121) 同上，页45。

(122) 见赵孟林、冯承泽、王岩、李春林，《洛阳唐东都履道坊白居易故居发掘简报》，《考古》1994年第8期，页694。

(123) 《池上作》，《白居易集笺校》，卷三〇，第4册，页2075。

(124) 《白居易集笺校》，卷六九，第6册，页3705。

(125) 《池上闲咏》，同上书，卷三一，第4册，页2120。

(126) 《白居易集笺校》，卷六九，第6册，页3705。

(127) 同上书，卷二七，第3册，页1905。

(128) 《池上作》，同上书，卷三〇，第4册，页2075。

(129) 《咏兴五首·池上有小舟》，同上书，卷二九，第4册，页2000。

(130) 同上书，卷三六，第4册，页2521。

(131) 《洛阳唐东都履道坊白居易故居发掘简报》，页694。

(132) 《白居易集笺校》，卷六九，第6册，页3705。

(133) 同上书，卷三五，第4册，页2417。

(134) 同上书，卷八，第1册，页459。

(135) 关于白氏对杨凭等旧宅园的改建过程，请参见曹淑娟《江南境物与壶中天地——白居易履道园的收藏美学》一文第二节《履道园的景象建设》，页92-99。

(136) 《草堂记》，《白居易集笺校》，卷四三，第5册，页2737。

(137) 《裴侍中晋公以集贤林亭即事诗二十六韵见赠猥蒙征和才拙词繁辄广为五百言以伸酬献》，同上书，卷二九，第4册，页2034。

(138) 《题牛相公归仁里宅新成小滩》，同上书，卷三六，第4册，页2463。

(139) 见乐天诗《泛春池》写其对小池爱意之深：“天与爱水人，终焉落吾手”，同上书，卷八，第1册，页461。

(140) 《首夏》，同上书，卷二九，第4册，页2007。

(141) 《引泉》，同上书，卷二二，第3册，页1495。

(142) 《过天门街》，同上书，卷一三，第2册，页750。

(143) 同上书，卷一五，第2册，页905。

(144) 《桥亭卯饮》，同上书，卷二八，第4册，页1951。

(145) 见徐华铛、杨冲霄，《中国的亭》（北京：轻工业出版社，1988），页

(146) 《泛春池》，《白居易集笺校》，卷八，第1册，页461。

(147) 《临池闲卧》，同上书，卷二三，第3册，页1591。

(148) 《咏闲》，同上书，卷二七，第3册，页1884。

(149) 《三月三日》，同上书，卷三三，第4册，页2254。

(150) 《家园三绝》其一，同上书，卷三三，第4册，页2246。

(151) 《李卢二中丞各创山居俱夸胜绝然去城稍远来往颇劳弊居新泉实在宇下偶题十五韵聊戏二君》，同上书，卷三六，第4册，页2484。

(152) 白诗《葺池上旧亭》有“软火深土炉，香醪小瓷榼。中有独宿翁，一灯对一榻。”此阁当可下榻。同上书，卷二二，第3册，页1501。

(153) 《咏兴五首·四月池水满》，同上书，卷二九，第4册，页2001。

(154) 《题西亭》，同上书，卷二八，第4册，页1954-1955。

(155) 《宅西有流水墙下构小楼临玩之时颇有幽趣因命歌酒聊以自娱独醉独吟偶题五绝》其一，同上书，卷三三，第4册，页2308。

(156) 《西街渠中种莲叠石颇有幽致偶题小楼》，同上书，卷三一，第4册，页2159。

(157) 《宅西有流水墙下构小楼临玩之时颇有幽趣因命歌酒聊以自娱独醉独吟偶题五绝》其一、其二、其三，同上书，卷三三，第4册，页2308。

(158) 《西街渠中种莲叠石颇有幽致偶题小楼》，同上书，卷三一，第4册，页2159。

(159) 《亭西墙下伊渠水中置石激流潺湲成韵颇有幽趣以诗记之》，同上书，卷三六，第4册，页2482。

(160) 《偶吟二首》，同上书，卷二七，第3册，页1905。

(161) 《永州龙兴寺东丘记》，《柳宗元集》，卷二八，第3册，页748。

(162) 《池上作》，《白居易集笺校》，卷三〇，第4册，页2075。

(163) 《闲居自题》，同上书，卷三〇，第4册，页2057。

(164) 《咏兴五首·池上有小舟》，同上书，卷二九，第4册，页2000。

(165) 同上书，卷二六，第3册，页1864。

(166) 诗曰：“菱叶萦波荷飏风，荷花深处小船通。逢郎欲语低头笑，碧玉搔头落水中。”同上书，卷十九，第2册，页1303。

(167) 同上书，卷二八，第4册，页1955。

(168) 同上书，卷二八，第4册，页1956。

(169) 《池上二绝》其二，同上书，卷三二，第4册，页2217。

(170) 《泛春池》，同上书，卷八，第1册，页461。

(171) 《白莲池泛舟》，同上书，卷二七，第3册，页1887。

(172) 《咏兴五首·池上有小舟》，同上书，卷二九，第4册，页2000。

(173) 《春池闲泛》，同上书，卷三六，第4册，页2499。

(174) 《晚池泛舟遇景成咏赠吕处士》，同上书，卷三五，第4册，页2422。

(175) 《舟中雨夜》，同上书，卷一〇，第2册，页551。

(176) 《风雨夜泊》，同上书，卷一七，第2册，页1102。

(177) 《泛小二首》，同上书，卷二三，第3册，页1601。

(178) 《池上小宴问程秀才》，同上书，卷二八，第4册，页1950。

(179) 同上。

(180) 《桥亭卯饮》，同上书，卷二八，第4册，页1951。

(181) 《雨歇池上》，同上书，外集卷中，第6册，页3886。

(182) 这里藉用徐复观的言论说明受玄学影响的诗人与山水的关系，见徐复观，《中国艺术精神》（沈阳：春风文艺出版社，1987），页201。

(183) 《池上即事》，《白居易集笺校》，卷二七，第3册，页1888。

(184) 见周密，《齐东野语》卷一五（北京：中华书局，1983），页274-276。

(185) 《老热》，《白居易集笺校》，卷二九，第4册，页2043。

(186) 《即事》，同上书，卷二七，第3册，页1902。

(187) 《春日闲居三首》其一，同上书，卷三六，第4册，页2465。

(188) 《闲坐》，同上书，卷三七，第4册，页2551。

(189) 《园冶注释》，页51。

(190) *The Fate of Place* , pp.202-204.

(191) 详见本书第八章《“山水”可惧，“水石”可居》。

全书结论

郭熙《林泉高致》开篇即问：“君子之所以爱夫山水者，其旨安在？”⁽¹⁾本书在引导读者自刘宋的始宁墅，游到中唐私宅小园后，也需面对一个类似的问题：中国中古诗人之所以书写山水者，其旨安在？

更多好书分享关注公众号：sanqiuju

自思想文化史的角度说，在我们这个注重世俗生活远胜于宗教的文明中，“山水”是追求心灵自由的魏晋士人，为逃脱其时礼法刑名的压抑，在这一世界之中所发现和开辟的一片特别天地。如果回到多年前西方学界关于中国文化中“内在”（immanence）与“超越”（transcendence）的议题，本人要再次强调：在中国文化中，有必要区分两种不同的内在主义，即内在于天地自然，或内在于人间世。在古人想象里，“高万一千里”、其泉流入中国腹地为河的昆仑山（不妨理解为祁连山、巴颜喀拉山、横断山等中国西部高峻山脉的象征）是仙人所集之地，东海有仙人洲岛，且可乘槎入天河。而“山水”则只如人间世，居于二者之间。然内在于有限的天地之间，却对于人间具某种“彼岸性”。⁽²⁾论其界域，迤则可在目送离舟的曲汀枉渚，乃至郡斋之外的一条溪涧，远则可届高山之巅：匡庐峰顶对东晋慧远及其弟子而言，是接近欲界净土的所在；泰山、庐山、华山对李白而言，是通向仙界的门户，诗人可于山顶“遥见仙人彩云里”。无论迤或远，“山水”于生命的价值，却皆在心理上的“远”。“远”是离开这个世俗世界一点，虽然仍黏连着它，却是对另一类价值的看取。“远”生发诱人的幽暗和神秘，是中国诗人的美学追求之一。这样一个世界，是世俗世界同一层面的延伸，而非垂直线上的分隔。诗人在此游宦、送离、游赏、凭吊、居止和寻仙。在古人意识中，却与今日之“大自然”或“风景”意义皆不全同。“山水”不包括大自然这个范畴中的花鸟。花鸟在中国绘画中是“山水”之外的题材，诗人专以吟咏花鸟松竹的诗作也不能归入“山水”。此外，欧洲所谓风景题材的艺术作品，很大一部分是关于田园、村庄和牧场。而在中国诗中，田园却是与“山水”分属两个题材范畴，只有后者才独为文人的心灵所拥有。然而，就是这样一个被称为“山水”的空间，在一千五百年间却

令无数诗人和画家倾注笔墨。这究竟为了什么？

如本书导论所说，“山水”在士人生活和艺文中出现，乃伴随魏晋玄学这个新道家思潮的兴起。玄学自先秦道家学说中汲取的最重要的观念即是“自然”。其原始义涵只是物物自尔如是，非决于他。在魏晋玄学思潮中，诗人对山水的游赏和正面书写，正是在崇尚“自然”的语境中发生。“自然”作为名词的义涵是近代伴随西文著作的大量译才有的。那么，究竟“山水”中哪些方面体现了魏晋玄学语境中作为状词的“自然”？或许可以自这个概念的棱角指向去思考。玄学中有两位最激进的人物：“傲然独得，任性不羁”的阮籍和“土木形骸，不自藻饰……天质自然”⁽³⁾的嵇康。对嵇、阮而言，“自然”乃是其所蔑视、鄙斥的“名教”的反面。如本书导论所论，“自然”概念兴起的历史脉络，可以追溯到玄学所解构的汉代思想中编织繁密、包括万有，用以“彰符命”、“定祥历”的宇宙图式。汉阴阳家、讖纬学和经学的宇宙图式标榜命定和必然，汉以降“名教”强调的是儒家的礼法和纲常，“自然”既针对二者而被倡说，乃因被强调的必然律则和礼法纲常已全然窒息了社会和个体的自由。对嵇、阮而言，新的生命空间须在礼法秩序和必然律则之外去寻求。二人咸于传说中大朴未亏、大均淳固的曩古社会中找到一片乐土。然大道陵迟，儒、墨并起，此一乐世已然不存，以致阮籍笔下的“大人先生”只能在时间的“太始之前”、“沕漠之初”，空间的“天地之外”、“漭瀟之外”去寻摸真正的“自然”。在极度悲观之余，二人似乎亦不约而同地在做另一种探寻：《晋书》本传载阮籍“或登临山水，经日忘归”，嵇康“尝采药游山泽，会其得意，忽焉忘反”。⁽⁴⁾这是士人游赏山水的最早记载，记录下的两位极度想挣脱礼法纲常，高倡“自然”的人物，欲为其狂放不羁的心灵寻求一片大朴而无序天地的行迹。南渡以后，范文澜目中最早一位“山水诗人”庾阐，在书写山水之时亦禁不住也使用了这个玄学词语：“妙化非不有，莫知神自然。”⁽⁵⁾高倡“自然”的嵇、阮何以会于山水中“忘归”和“得意”？庾阐又如何能在石鼓灵山的山、溪、泉、石中体会到“妙化”和“自然”？

从礼法纲常和必然命定意义的反面去思索，体现这一“自然”观念的，须在一切社会人为的礼法和秩序之外，须以散漫和偶然彰显自由，人于其中，亦恍然无措，恣意为之，无须机心。在善恶已分、荣利已开

的时代，如此真朴自由的空间，六合之中，就只剩下山水了。因为田园的吠渌叮蛙之中，尚有绳尺相寻的人为秩序；播种、耕耘和收获亦尚须措意于则定的农时。而山水呢，只以谢灵运诗作为例，其笔下时时透显对充满偶然、意外，又散漫无既定之序的山水的由衷欣赏。《登池上楼》有“初景革绪风，新阳改故阴。池塘生春草，园柳变鸣禽”⁽⁶⁾，风物之妙正在意外和偶然，诗人以“革”、“改”、“生”、“变”诸字写之，亦真是偶然得之，乃“天与造之，神与运之。呜呼，不可知已”⁽⁷⁾。《石壁精舍还湖中作》有“昏旦变气候，山水含清晖。清晖能娱人，游子憺忘归”⁽⁸⁾，山水之能“娱人”，亦在意外之“变”后的光韵。《登江中孤屿》有“怀新道转迥，寻异景不延。乱流趋正绝，孤屿媚中川”，孤屿之媚，端在意外中满足了诗人“怀新”和“寻异”之心。⁽⁹⁾韩康伯曰：“夫变化之道，不为而自然。”⁽¹⁰⁾山水于季节、晨昏、晴雨中的无穷变化，烟云缥缈中的无端生灭和变形，正是“不为”和“自然”的体现。山水中风物之随气候变化而有意外之美，恰合中国诗学独有之美感：“兴”。张实居以“偶然得之”论诗之“兴”：“当其触物兴怀，情来神会，机括跃如，如兔起鹘落”⁽¹¹⁾。诗之兴多在首句，如风之欻然而至，不期而来，故直如郭象之论“自然”：“自然御风行耳，非数数然求之也。”⁽¹²⁾倘以北美文论家弗莱论抒情诗之“初始之机”的话说，则是“神谕的”（oracular）。⁽¹³⁾其与中国画之泼墨，陶艺之窑变，磨漆画之肌理显现过程中的迷离莫测、天作之奇，颇有相通之处：“落笔之先，匠意之始，有不可知者存焉。”⁽¹⁴⁾

山水彰显秩序反面之“自然”，更在其中无人设为局格而无方无体。它自始即与西方界定“美”的规则性相悖。谢灵运《过始宁墅》中的“水涉尽洄沿，洲萦渚连绵”，《从斤竹涧越岭溪行》中的“川渚屡径复，乘流玩回转”，皆为诗人对陆滩延至水中无规则的汀渚汴渚曲线美的领略。诗人在山行中屡屡欣赏着山体间的变化：《游岭门山》有“千圻邈不同，万岭状皆异”⁽¹⁵⁾，《登庐山绝顶望诸峤》有“积峡忽复启，平途俄已闭”⁽¹⁶⁾，《从斤竹涧越岭溪行》有“逶迤傍隈隩，苕递陟陁岵”⁽¹⁷⁾……山水之散逸无方以及上文所说的偶然莫测，方令“物质想象”最宜在“忽兮改容，须臾之间，变化无穷”的云气中展开，在云气与峯岵嶙峋、千姿万态的山石呢狎之中找到其中的美，在随山势起伏而宛转屈伸、逶迤曲折的水流中发现其意味，又最终转化为中国园林对比中轴对称的欧洲花园最重要的特征——“非规则性”。这也正是造园者和诗人、画家皆注重

之“势”。王船山论诗之势为“意中之神理”，并谓“山水诗”之开山谢灵运最能取势：“宛转屈伸以求尽其意……夭矫连蜺，烟云缭绕，乃真龙，非画龙也。”⁽¹⁸⁾

然而，以上毕竟只是山水之于中国诗人意义中比较表面的一层。山水其实映照诗人心理的深层。东晋袁嵩践济三峡山水，惊呼：“山水有灵，亦当惊知己于千古矣！”⁽¹⁹⁾谢灵运亲探永嘉石室而长叹：“灵域久韬隐，如与心赏交，合欢不容言……”⁽²⁰⁾诗人与山水之间这种“相知”，更见诸李白与敬亭山之间的“相看两不厌”，辛稼轩面对青山所发之语：“我见青山多妩媚，料青山见我应如是。情与貌，略相似。”何以诗人以为山水视己为“知己”，为“赏心”，为“不厌”，为“多妩媚”，为那个亲昵而唯一的“你/妳”呢？本书第八章讨论的柳宗元与永州泉石的交游，似为此提供了解说。放逐僻地的子厚谓愚溪“适类于余”；见小石城山“不为之中州，而列是夷狄，更千百年不得一售其伎”，而有愤愤不平之语；见西小丘的佳胜和被弃僻远，更油然生相惜之情。在所有的例子中，山水泉石之美皆是久被弃置，孤零零地被遗忘着。是诗人发现并品赏着它们，然而诗人本身也是孤独的，或至少是标榜为孤独的。史载谢灵运游山“从者数百人”，但在其书写山水的诗作中，却永远只有他一个人。正是这种孤独的，甚至被弃置的自怜心理，使他自觉被山水目为“知己”和“赏心”。山水在此是一“镜中之像”，映照着的正是立于山水对面孤独的诗人，如许多代言诗中，宦游的文人要将其对妻子的思念戏剧化为弃妇对游子的思念一般。詹森（W.R. Johnson）在讨论西方所谓“沉思之诗”时，曾有这样一种观察：

在风景中诗人会偶然在自然中发现什么事物，当他对自己、为自己描绘它的时候，却被它摄住了。从那描写中出现了一个灵视（vision），他内在的状态被外在的征象揭示了；灵视中内在与外在融合了，此融合之中出现了对诗人的生命，他的更新，以及或许是他的转化的评价。总之，这类诗有点神秘或冥契的意味。诗人已将自己从这个世界移向了或被移向了一个对自然的私密灵视之中，在此他看到被映照出的自我。⁽²¹⁾

“对自然的私密灵视”解释了何以被目为“赏心”的诗人必须孤独一个人去面对山水。这类所谓“沉思之诗”，其实很接近高友工先生所说的“自

省之诗”(reflexive poetry)。高氏提出所谓“自省之诗”是为与此前公共外向活动中的“表达之诗”作区别。(22)山水书写的诗本质上是非表演性的。持续书写山水的诗作，恰恰是在“自省之诗”于阮籍《咏怀》中被最终确立之后(23)出现的题材。此私密灵视中所面对的自我，最隐秘的莫过于在山水之际飘忽而来、倏然而去的一位又一位“神女”了。虽然就总体而言，自然书写在中国文化中，非如欧洲那样藉由表现古典时代神话和宗教主题辗转而出，(24)而是直接自行旅和游览一类世俗主题演变而来，吾人同时却又不应忽略其中上古神话的一些遗存。在曹植、谢灵运、江淹、孟浩然、王维、杜甫、韦应物等的诗赋中，吾人一再瞥见这位神女翩若惊鸿的形影。本书第六章曾重点讨论过她的身世，对男性个体诗人而言，她是混沌的自然和人的无意识的象征，是诗人潜意识的人格化。她是隐藏在男人生命中“内在的女人”，传达着本我的重要信息，代表心理倾向中“对非理性事物的敏感”以及“对自然界的情感”。

本书追溯“神女”的母祖至屈原的湘夫人和宋玉的巫山之女。由宋玉之赋，笔者觉察到：“神女”是梦中山水，山水则是白昼风止雨霁之时的“神女”。据此，诗人对山水的私密灵视之时，他可能即在觊面其潜意识中的本我和“生命中内在的女人”。从某种意义上，这也解释了这样一个事实：除非在某些忧时的激愤寓意之作中，或者在成为“山河”的转喻之时，山水会呈现令人惊悚的地狱景象，会格外雄健而具阳刚之气，而在更多的情形里，中国诗人笔下的山水多具阴柔之美。每一读“白云抱幽石，绿筱媚清涟”，一读“远树暖阡阡，生烟纷漠漠”，一读“野旷天低树，江清月近人”，一读“野水烟鹤唳，楚天云雨空”，一读“万壑有声含晚籁，数峰无语立斜阳”，一读“春雨断桥人不度，小舟撑出绿阴来”……都会令人想到豫豫从容之仪态和轻灵柔润之笑靥，想到稼轩所谓“青山多妩媚”。追溯“神女”至楚辞，让吾人领悟到中古诗人对山水的依恋之中，其实不乏上古时代泛自然神论的因子，其中人与大自然多有亲昵之情。这恰好与欧洲浪漫诗人笔下具压迫和恐惧性而唤起崇高感的大自然形成对照。就地貌本身而言，从闽浙山地丘陵开始，被中国诗人书写的山峰似乎刻意与西部仙人所集的“昆仑”拉开距离，除了李白写到却未必登临的太白山外，一般都在海拔一千多米甚至几百米的高度。如被李白夸说“四万八千丈”的天台华顶海拔不过1098米，而李白以为能令天台欲倒东南的天姥山最高峰拔云尖其实不足900米。这样的高度上，见不到阿

尔卑斯山四千米海拔以上只有积雪和被称为獠牙的深灰角峰的严酷阴森景象【图一】。中国诗人造访的山峰多数是葱翠和秀美的，诗人于此故而“如东阿王梦中初遇洛神时”，“自谓毛嫱、西施不如也”。



图一 夏慕尼（Chamonix）附近的阿尔卑斯山

倘若说欧洲文艺复兴以后的“风景”概念乃孕育于主客体分开的摇篮里，“风景”的涌现乃与当时推动科学亦为科学推动的“客观性”的发明同步前进。此“风景”观的成见之一是将大自然想象成视觉表象，使人走出氛围之外，与大自然保持距离。⁽²⁵⁾直到二十世纪很晚近的时候，才把对风景的感受理解为全身心参与和投入其环境的经验。那么，在远古泛自然神论余绪和气化自然观中诞生的“山水”书写，则在一开始即彰显浸渐和缠绕诗人身体的山水氛围和光韵。在这一点上，“如蓝田日暖，良玉生烟”的“诗家之景”更远甚于画家之景。本书的讨论展示了谢灵运在昏旦之际溪湖林藪间无处不弥漫的“清辉”里沉醉，江淹的身心交融于九石赤虹的氤氲氤氲，何逊以整个身体去感应江天月夜之中的淡淡忧郁，孟浩然在空暝之中沉浸于夜凉、山光、池月、荷风、风泉和竹露的氛围，王维在竹里馆以啸声、琴声、幽篁、明月构成其浑圆的存在，李白的身体进入澄水幽蓝的颜色所衍化出的空间，与之难以分际，杜甫肉身于弥沦天地的秋气中随草木一起“摇落”，韦应物在翛然踈散中无心细睇，任身心游乎“烟”、“霭”、“氤氲”的萧散简淡，白居易在水国色彩、光泽、声响中牵绕纠缠……在所有这些例子中，诗人都不仅仅在观看山水，以朱利安的话说，这些诗人是被山水“召唤”着，迷失在其中。⁽²⁶⁾

由此，中国诗人在山水中至高的精神体验，是一种冥契，即在感应山水时倏然体验到与宇宙终极性的合一状态，这一刹那之间发生的感受是愉悦甚而神圣的，而诗人却难以述说。(27)斯泰司(W.T. Stace)在其讨论冥契主义的名著《冥契主义与哲学》中将冥契经验分为内向型和外向型。他藉从天主教徒、基督清教徒、罗马时代异教徒、现代兴都教徒和当代北美人士中找到的七个实例来概括“外向型冥契”的特征。仅仅在讨论的最后，藉摘引华兹华斯的八行诗提出了“自然冥契主义”：

冥契观念已经从冥契进入了历史和文学观念的一般溪流。敏感的人们能企致此一境界并与之共鸣，而且能在自然呈现中感受到华兹华斯已经表达的此一类感受。在冥契与审美之间存有秘密的关联（无论在诗中还是其他艺术形式里），至今尚含糊而未被解说。(28)

这一观点与詹姆斯所谓“大自然的某些光景也有唤起冥契心境的特殊能力”(29)的说法一致。但无论詹姆斯还是斯泰司，“外向型冥契”的实例均未能涉及古代中国文化，而中国传统诗人在书写山水自然之时却不乏冥契体验，因为玄学和佛教（特别是禅宗）这样的哲理和宗教的冥契常常即在山水自然中企致，研读中国诗人的山水书写实有助于揭示和解说“冥契与审美之间存有秘密的关联”。倘以斯泰司摘引的华兹华斯《丁登寺》那几行诗的标准判断，本书所涉及的山水书写中冥契的实例不算太少。在谢灵运之前，冥契经验集中在两次著名的山泽会游留下的文字中。第一次是永和九年的兰亭雅集，与会的多为玄风所被之人，其觐目山水之时所体验的“理感”即颇有外向型冥契的意味。(30)如王羲之的《兰亭诗》中有一种更为鲜明的冥契：

三春启群品，寄畅在所因。
仰望碧天际，俯磐绿水滨。
寥朗无垠观，寓目理自陈。
大矣造化功，万殊莫不均。
群籁虽参差，适我无非新。

王羲之寓目于碧天、绿水之间，万殊群品之中，蓦然体验到的正是斯泰司所谓“经由事物的多样性”而感觉到的“统一的灵视”(31)。它即是郭象玄学所谓物皆各因其性而独异的“均”或“性”。类似的“理感”亦见于同

会中庾友留下的“驰心域表，寥寥远迈。理感则一，冥然玄会”⁽³²⁾和谢安留下的“薄云罗阳景，微风翼轻航。醇醪陶丹府，兀若游羲唐。万殊混一理，安复觉彭殤”⁽³³⁾。二人皆在表达如何能在旷远无垠的大自然中忽然冥悟物物之中“终极的一”。

隆安四年仲春庐山慧远僧团一行三十余人在庐山石门有一次游赏活动，此次游赏后出现的诗集作序者记录下诗人在山水中的冥契体验：

霄雾尘集，则万象隐形；流光回照，则众山倒影。开阖之际，状有灵焉，而不可测也。乃其将登，则翔禽拂翮，鸣猿厉响。归云回驾，想羽人之来仪；哀声相和，若玄音之有寄。虽仿佛犹闻，而神以之畅。虽乐不期欢，而欣以永日。当其冲豫自得，信有味焉，而未易言也。退而寻之，夫崖谷之间，会物无主，应不以情而开兴，引人致深若此。岂不以虚明朗其照，闲邃笃其情耶？……俄而太阳告夕，所存已往。乃悟幽人之玄览，达恒物之大情。其为神趣，岂山水而已哉？⁽³⁴⁾

此序记录下的上述体验，是以仙道语汇描述的眇忽一瞥中佛教净土世界的“灵瑞”。而今“太阳告夕，所存已往”，蓦然觉悟这一切皆为自心所作之“所缘空”。作序者超越了净土这一方便门，顷刻之间臻至了佛教悟境的最终归趋“神趣”。以志村良治的描述，“在已悟后的世界中化生，与‘孰为知化仙，万化同归尽’同一旨趣。……易言之，在信仰之中，净土与佛合而为一时，净土消失，作为对象的佛亦消失，达到‘我即是佛’的一体化之境。”⁽³⁵⁾这或许是至今吾人能从文献中辨识的最早在山水中冥契的典型记载。

与之相比，兰亭诗中的表达或许只是对冥契经验的期待罢了。因为其“理感”尚不脱玄言，与冥契经验中的“不可言说”（ineffable）特征无从符应。即便以“悖论性”为之辩解，亦无从满足詹姆斯所说的冥契中意志中止的“被动性”这一特征。山水中真正的冥契应是陶渊明所谓“此中有真意，欲辨已忘言”，或王维所谓“兴来每独往，胜事空自知”那样的体验。谢灵运“以山水为理窟”⁽³⁶⁾，故只在《登江中孤屿》所写的云日空水的体验中接近了这样的境界。江淹的《丹砂可学赋》虽写服药升仙，归宿却是山水中的一种冥契：

山差池而镜壑，水清明而抱天。山含玉以永岁，水藏珪以穷年。……遂乃凝虚敛一，守仙闭方。智寂术尽，魄兀心亡。……(37)

出入道家气学的李白，曾经表示对“终极的一”的追求：“吾将囊括大块，浩然与溟滓同科”(38)。然而，道教汲汲的毕竟是个体生命的不朽，其祈响与友人携手黄山“遗形入无穷”(39)其实只是一时之兴。柳宗元登上永州西山曾突然之间有过一段冥契体验：

悠悠乎与颢气俱，而莫得其涯；洋洋乎与造物者游，而不知其所穷。……苍然暮色，自远而至，至无所见，而犹不欲归。心凝形释，与万化冥合。

如本书第八章所论，柳氏书写山水的诗作中亦一再出现这类入于气化之流的冥契境界，然其着意表现的又是庄子所说的继山林皋壤欣欣之乐后的“乐未毕也，哀又继之”。以此，则又很难说诗人由此有了对宇宙和生命意义的乐观领悟。真正在山水之中进入冥契的是栖禅的王维一类诗人。王维在辋川山水之中对佛禅“终极的一”——真如的冥契体验真正是“顷现的”、“被动的”，理辩上“不可言说的”，却不乏“知悟性”。一句话，佛法于此完全化为了诗兴，以致读者会忽略其中的佛理。如：

秋山敛余照，飞鸟逐前侣。
彩翠时分明，夕岚无处所。(40)

无论如何，这都是傍晚山峦与云空之间一道风景：残阳之中斑斓秋叶、彩错鸟羽在闪烁明灭，随“风”（空气）和“景”（日光）变化，远山的岚色倏而消失。这确然是“风景”，却又隐隐有对佛禅“因缘幻起，无有实体”真如的领悟。《竹里馆》则直现了诗人修禅中开显的“真如之月”：

独坐幽篁里，弹琴复长啸。
深林人不知，明月来相照。(41)

佛禅以明月为菩提智。这是妄念云尽而至清静之心的境界，是至乐、神圣的境界，却又是山林之中的静谧、美好，却又平常的瞬间。

本书第七章讨论的韦应物的山水书写中亦时见诗人在出神状态中融入宇宙节律之后的宁静，只不过这一出神状态被诗人处理得过于淡漠而

不易觉察：“负暄衡门下，望云归远山”，“长廊独看雨，众药发幽姿”，“空林细雨至，圆文遍水生”……在这些时刻中，诗人如归云一般悠然不迫，如雨中开绽的花苞一般豫然从容，其呼吸似乎适然与雨滴同步。诗人身心一体的存有已完全融入自然的节律之中——“游乎天地之一气”。

上述冥契体验可说是实现了当初启动山水游赏风气的东晋玄学哲人们的理想——以虚灵的主体摄受山水之美，以山水化解一己之哀乐之情。然而，如本书附录一所论，从谢灵运开始，如其《七里瀨》、《郡东山望海》、《登上戍石鼓山》等诗所写，以山水化解心中郁结的愿望即有屡屡失败的例子。甚而，原先寄望能化解忧伤的山水却反成为忧伤的象征，成为“物皆着我之色彩”的“有我之境”了。虽说是违逆了先贤的期许，山水书写中这一潮流却成就了国诗的一种发展。在本书涉及的鲍照、阴铿、李白、杜甫、柳宗元、孟郊、韩愈的诗作中，已一再出现这一山水“内化”的现象。其与上述“自省”、“沉思”之作的不同在于：诗人并非在山水中偶然发现了无意识中的自我，而是主动地将情绪化的自我投射到自然山水之中。在此笔者只想重温盛唐两位最伟大诗人李白和杜甫的讨论。李白初入长安遭遇仕途坎坷而作《蜀道难》，杜甫途穷而于衰年飘泊汉蛮杂居的夔州而反复咏叹秋峡“哀壑”，都是将愤激和忧伤移情山水的例子。山水在此具有了某种寓意。

而且，李白《北风行》、《公无渡河》，杜甫《虎牙行》、《秋兴》等书写山水而具寓意的诗作，表达的已不是或限于个人身世的哀伤和不平，且寄寓着对国事，对华夏山河的忧愤之心。由于中国文学的寓意并非在喻体表层与本体深层的二元关系中呈现，而毋宁是一种转喻的平行延伸。以此，这些诗作为渲染个人生存环境或江山板荡之局所书写的波浪滔天与绝壁巉岩，成为了中国诗歌中难得的壮美风景。李白在极力描写人类在如此险恶山水之中的渺小和无助之余，却不乏对人类抵抗和勇气的赞颂——黄河上冒死渡水的狂痴老叟，在地崩山摧之中以生命开辟蜀道的五丁壮士，宁居险山恶水而不桎梏于轩冕的归隐者，甚至在“黄河捧土尚可塞，北风雨雪恨难裁”这一语称含混呼喊背后的思妇或诗人——无不悲剧性地体现了这样的勇气。如此的山水书写创造了中国古典诗中罕见的崇高感。

如导论所已申明：本书旨在描述中国古典文学山水美感话语形构中的纷杂和繁复状态，本不拟将这一话语树的生长化约在“时代精神”概念之下。然而，即便本人当初并非以勾勒时代变化为动机，在本书讨论中唐元和前后几位诗人山水书写的三章之中，读者会体察到诗人态度的一些相当显豁的变化。这一变化在三章中表现不尽相同。概括起来，将柳宗元对山水和水石的态度做比较，即会发现他具有追求小的、被幽藏着的和近似人间或家屋的亲切或熟稔感觉的水石世界，而逃避或难容于雄伟、陌生世界的倾向。观察白居易山水书写，就会察觉原本粗朴、无序的山水，在江南与熙熙攘攘市井生活连结起来了，正像元、柳亲近水石一样，内在于天地却对峙人间的“山水”之“彼岸性”几乎被消却了。而其中强烈的地方感则又破坏着传统中山水世界的整体性。读韩、孟诗派的一些山水书写，则要面对一个真正的凶残和丑恶世界。且与李白的一些诗作不同，这一地狱景象在令人憎恶、畏惧和回避之余，并不引发“恐怖的喜悦”。尤其是韩愈，其寓意诗作中甚至展示了宇宙秩序崩坏的生狞图景。令人叹息：天地难道竟不再是人的家园了？

以上的文学现象出现在中国古代社会进入史家所谓“近世”之初，使人不得不去思考其与中古时代终结的关联。刘勰《文心雕龙·物色》一篇收尾的赞辞描述了中古诗人与山水之间的亲洽往还：“山沓水匝，树杂云合。目既往还，心亦吐纳。春日迟迟，秋风飒飒。情往似赠，兴来如答。”幸有屈、宋辞赋，今人可窥见山水与诗人间这一亲好在上古时代的渊源。屈原《九歌》中的《湘君》、《湘夫人》是山神水仙的祭祀歌，《山鬼》则是山神的祭祀歌。宋玉《高唐赋》中的神女自谓“巫山之女”，该也是一位女性山神。《高唐》和《神女》二赋中写了人间两位君王与女性山神的恋情。不论《湘君》、《湘夫人》是否写人神之恋，化身为觐的诗人实以对情人那样的缠绵期盼着水神湘夫人的降临：

帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予。
袅袅兮秋风，洞庭波兮木叶下。
白兮骋望，与佳期兮夕张。……⁽⁴²⁾

屈、宋以对山水神祇的缠绵诗情，具现了上古时代自然与人之间“我-你”关系和亲情。如果宋玉笔下的巫山之女是巫山在梦中的化身，其对“茂矣美矣”、“盛矣丽矣”神女之貌的描述就几乎也是对山水美的赞

颂了：

其始来也，耀乎若白日初出照屋梁；其少进也，皎若明月舒其光；须臾之间，美貌横生。晔兮如华，温乎如莹，五色并驰，不可殚形。详而视之，夺人目精。……(43)

然而，如此美丽和温情的世界却在韩、孟（特别是韩愈）的一些诗作中完全褪去了灵光：神女死了。山与水充斥戾气，天地间是一幅幅噩梦图景，重岩叠嶂化作“狞戟”、“饿剑”，激流大浪是“蛟虬”、“齿泉”，山与水处处流淌着“饥涎”等待吞噬生灵。自然神的喜宴甚而是亿万生灵血肉淋漓的尸骨。山水的界域已被更改了。考虑到韩愈、柳宗元在唐宋间思潮转折中的位置，本人很难相信这一切仅仅是出于偶然。柳宗元宣称“务言天而不言人，是惑于道者也。……苍苍者焉能与吾事，而暇知之哉？”(44)韩愈甚至进而提出人之繁息破坏了元气阴阳，人乃“天地之雠也”(45)。

倘若将韩、柳放置在中国思想史上从天地转向实际人生，从昔日神明转向人的理性自觉的大转折之中，其诗对山水的态度难道不是与思想史若合符契的吗？驯致而有吉川幸次郎所谓“对于吟咏自然，显得既不热心，又乏善可陈”，却“对于人之世界具有浓厚兴趣”的宋诗。伴随新儒学的萌起，文人对那片真正大朴蛮荒大自然的热情开始消退。

然而，文人对于“山水”的那份热忱似乎并未消失。诗人依旧在吟咏山水，画家甚至在宋、元凭借传统，以笔墨创造了山水的高潮，造园家在嘉靖和乾隆之间在江南商业城市中又以元、柳钟爱的“水石”再造了梦中山水。一方面可以说，山水于此已全然是一种心象的投射；另一方面，有这类山水热忱的文人，却常常如叶燮所述，“忘其有天地之山，止知有画家之山”(46)了。换言之，文人开始丧失晋宋时代触发游赏和书写山水的自然生命原发精神。元和前后诗人这一段故事可姑且被理解为一种“被压抑的近世性”。然其中机括，却值得治中国文化史的学人们深思。

- (1) 《林泉高致》，《历代论画名著选编》，页64。
- (2) 详见拙著，《玄智与诗兴》导论，页13-14。
- (3) 《晋书》，第5册，卷四九，页1359，1369。
- (4) 同上书，第5册，卷四九，页1359，页1370。
- (5) 《观石鼓诗》，《先秦汉魏晋南北朝诗》，中册，页873-874。
- (6) 《谢灵运集校注》，页64。
- (7) 《船山全书》，第14册，页732。
- (8) 《谢灵运集校注》，页112。
- (9) 同上书，页83-84。
- (10) 韩康伯注，《周易系辞上》，见《王弼集校释》，下册，页550。
- (11) 录自王士禛，《师友诗传录》，《清诗话》（上海：上海古籍出版社，1978），上册，页128。
- (12) 《庄子集释·逍遥游》，《诸子集成》，第3册，页333。
- (13) *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1971), p.271.
- (14) 评谢灵运《登上戍石鼓山诗》，《古诗评选》卷五，见《船山全书》，第14册，页736。
- (15) 《谢灵运集校注》，页59。
- (16) 同上书，页194。
- (17) 同上书，页121。
- (18) 《薑斋诗话笺注》，页48。
- (19) 《宜都记》，引自《水经注校证》，卷三四，页793。
- (20) 《谢灵运集校注》，页72。
- (21) *The Idea of Lyric: Lyric Modes in Ancient and Modern Poetry* (Berkeley: University of California Press, 1982), p.6.
- (22) 详见高友工，《〈古诗十九首〉与自省美典》，载柯庆明、萧驰编，《中国抒情传统的再发现——一个现代学术思潮的论文选集》，上册，页223-245。
- (23) 详见拙文，《阮籍〈咏怀〉对抒情传统时观之再造》，见《玄智与诗兴》，页115-184。
- (24) 在风景主题尚未最终确立和确立之初的十六、十七世纪，欧洲绘画中风景常在古典神话主题下出现，如Moyses van Wtenbrouck (1590—1647) 的《森林神塞特惊艳宁芙出浴》，Cesar Boetius van Everdingen (1617—1678) 的《潘神与宁芙赛芸克思》，Dirck van der Lisse (1607—1657) 的《狩猎宁芙的睡眠》，Jacob Jordaens (1593—1678) 的《宁芙们割下潘神胡须》，等等。也在圣经主题下出现，旧约故事被用以表现风景最多的是伊甸园，如Cornelis van Poelenburch (1594—

1667)的《驱离伊甸园》, Peter Paul Rubens (1577—1640)与Jan Brueghel I (1568—1625)的《伊甸园与人类之堕落》,等等。再如Cornelis van Dalem (1530—1573)借旧约故事表现风景的《摩西和牧羊人的风景》。福音书故事中的玛利亚逃亡埃及也是经常被用以表现风景的主题,如Joachim Patinir (1480—1524)的《逃亡埃及途中的休息》, Jan Brueghel I与Hans Rottenhammer (1564—1624)的同题作品。早期基督教圣父也是表现风景的重要契机,如Joachim Patinir的《圣杰若密的风景》, Diego Velázquez (1599-1660)的《圣安东尼与隐士圣保罗》, Joachim Patinir的《圣安东尼的诱惑》,等等。

(25) 朱利安,《山水之间:生活与理性的未思》,本书此处所概括的是中译未刊打印本页13-14的一些内容。

(26) 同上书,未刊打印稿,页18。

(27) 詹姆斯(William James)在其关于宗教心理学的经典(1902)中以“不可言说性”、“知悟性”、“顷现性”、“被动性”四特征来概括宗教经验中的冥契(又译密契)意识状态,见蔡怡佳、刘宏信译,《宗教经验之种种》(新北市:立绪文化事业有限公司,2015),页457-459。斯泰司《冥契主义与哲学》一书将冥契状态分为内向和外向两类,他以“在物的多样性中感觉到合一”、“意识到所有事物中的生命呈现”、“客观性”、“极乐或幸福感”、“神圣感”、“悖论性”、“难以言说”七特征来概括外向冥契状态,并称并非以上七特征会同时显现于个别的冥契状态中。见M.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan & Co. Ltd., 1961), p.79.本书即根据上述两书讨论中国诗人山水书写中的冥契意识。

(28) *Mysticism and Philosophy*, pp.80-81.

(29) 《宗教经验之种种》,页468。

(30) 据蔡瑜所论,“理感”一词最早即出现于兰亭之会庾友所作的《兰亭诗》,见其《重探谢灵运山水诗——理感与美感》,载《台大中文学报》第37期(2012年6月),页97。

(31) *Mysticism and Philosophy*, p.79.

(32) 《兰亭诗》,《先秦汉魏晋南北朝诗》,中册,页908。

(33) 同上书,页906。

(34) 《全晋文》卷一六七,《全上古三代秦汉三国六朝文》,第3册,页2437。

(35) 《山水诗への契機——谢运の場合》,载《集刊东洋学》二九(1973年6月)(内田道夫教授退官纪念中国文学特集号),页24。译文由严寿澄君提供,特此致谢。

(36) 饶宗颐语,见其《澄心论萃》(上海:上海文艺出版社,1996),页54。

(37) 《江淹集校注》,页147。

(38) 《日出入行》,《李白全集校注汇释集评》,第1册,页472。

(39) 《至陵阳山登天柱石酬韩侍御见招隐黄山》,同上书,第5册,页2769。

(40) 《辋川集·木兰柴》,《王维集校注》,第2册,页418。

(41) 《輞川集》，同上书，页424。

(42) 《楚辞补注》，页64-65。

(43) 《文选》，卷一九，上册，页267。

(44) 《断刑论下》，《柳宗元集》，卷三，第1册，页90。

(45) 引自柳宗元，《天说》，同上书，卷一六，第2册，页441。

(46) 叶燮，《假山说》，《己畦文集》卷三，《丛书集成续编》（上海：上海书店，1994），第124册，页976。如浅见洋二所说：这一“‘假’凌驾于‘真’之上，‘真’被‘假’所覆盖以致迷失的情况变化”恰恰就发生在中晚唐以后。见《距离与想象——中国诗学的唐宋转型》，页63-72。

引用书目

中文书目（以作者姓氏汉语拼音的西文字母顺序排列）

传统文献

白居易（撰），朱金城（笺校），《白居易集笺校》（凡六册）（上海：上海古籍出版社，2012）。

班固（撰），颜师古（注），《汉书》（北京：中华书局，1983）。

鲍照（撰），钱振伦（注）、黄节（补注并集说）、钱仲联（增补集说校），《鲍参军集注》（上海：古典文学出版社，1958）。

遍照金刚（编撰），周维德（校点），《文镜秘府论》（北京：人民文学出版社，1980）。

不著编纂者姓名，《大正新修大藏经》（台北：新文丰出版公司，1983）。

不著编纂者姓名，《新编卍续藏经》（台北：新文丰出版公司，1983）。

不著编者姓名，《宣和画谱》（香港：文丰出版社，1977）。

不著编者姓名，《诸子集成》（凡8册）（上海：上海书店出版社，1987）。

不著编者姓名《正统道藏》（台北：新文丰出版社，1977）。

不著编者姓名《中华道藏》（北京：华夏出版社，2004）。

不著修纂人姓名，永乐《乐清县志》，《天一阁藏明代方志选刊》第7册（台北：新文丰出版公司）。

曹衮先（撰），《乾隆句容县志》，《中国地方志集成》之《江苏府县志辑34》（上海：上海书店出版社据民国七年刻本影印）。

陈梦雷（编），《古今图书集成》（台北：鼎文书局，1980）。

陈启源（撰），《毛诗稽古编》，《文渊阁四库全书》第85册。

陈寿（撰），《三国志》（北京：中华书局，1982）。

陈受培（修）、张焘（纂），《宣城县志》，嘉庆（1796—1820）刻本，《稀见中国地方志汇刊》（北京：中国书店影印，1992）。

陈曦钟、侯忠义、鲁玉川（辑校），《水浒传会评本》（北京：北京大学出版社，1981）。

陈曦钟、宋祥瑞、鲁玉川（辑校），《三国演义会评本》（北京：北京大学出版社，1991）。

陈衍（撰），《石遗室诗话》（台北：商务印书馆，1961）。

陈元龙（编纂），《历代赋汇》，（上海：江苏古籍出版社、上海书店出版社，1987）。

陈运溶、王仁俊（辑），《荆州记九种》（武汉：湖北人民出版社，1999.）。

陈祚明（撰），《采菽堂古诗选》，康熙刊本。

程荣（辑纂），《汉魏丛书》（长春：吉林大学出版社，1992）。

丁福保（汇辑），《清诗话》（上海：上海古籍出版社，1978）。

丁福保（辑），《历代诗话续编》（北京：中华书局，1983）。

董诰（编），《全唐文》（凡11册）（北京：中华书局，1996）。

董仲舒（撰），钟哲（点校），苏舆（义证），《春秋繁露义证》（北京：中华书局，1992）。杜甫（撰），钱谦益（笺注），《钱注杜诗》（上海：上海古籍出版社，2009）。

杜甫（撰），仇兆鳌（注），《杜诗详注》（北京：中华书局，

2012)。

杜甫(撰)，萧涤非(主编)，张忠纲(终审统稿)，《杜甫全集校注》(凡12册)(北京：人民文学出版社，2014)。

范成大(撰)，《骞鸾录》，《知不足斋丛书》第二十二函。

范成大(撰)，《吴郡志》，《景印文渊阁四库全书》，第485册。

范晔(撰)，李贤等(注)，《后汉书》(香港：中华书局，1971)。

方东树(撰)，汪绍楹(校点)《昭昧詹言》(北京：人民文学出版社，1984)。

方回(选评)，李庆甲(集评校点)，《瀛奎律髓汇评》(上海：上海古籍出版社，1986)。

房玄龄等(撰)，《晋书》(北京：中华书局，1974)。

费元禄(撰)，《晁采馆清课》，宝颜堂本。

傅璇琮(编)，《唐人选唐诗新编》(西安：陕西人民出版社，1996)。

傅璇琮等(主编)，《全宋诗》(北京：北京大学出版社，1993)。

傅璇琮(主编)，《唐才子传校笺》(凡5册)(北京：中华书局，2000)。

傅璇琮、周建国(校笺)，《李德裕文集校笺》(石家庄：河北教育出版社，2000)。

高步瀛(选注)，《唐宋文举要》(香港：中华书局，1976)。

高濂等(辑撰)，《四时幽赏录外十种》(上海：上海古籍出版社，1999)。

高似孙(撰)，《剡录》，宋嘉定八年刊本，清同治九年重印，台北成

文出版社影印本。

郭朋（校勘），《〈坛经〉对勘》（济南：齐鲁书社，1981）。

郭绍虞（编），《清诗话续编》（上海：上海古籍出版社，1983）。

郭绍虞（编），《宋诗话辑佚》（北京：中华书局，1980）。

郭绍虞、王文生（编），《中国历代文论选》（凡4册）（上海：上海古籍出版社，1979）。

韩愈（撰），马其昶（校注），马茂元（整理），《韩昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998）。

韩愈（撰），钱仲联（集释），《韩昌黎诗系年集释》（上海：上海古籍出版社，2007）。

何文焕（辑），《历代诗话》（北京：中华书局，1981）。

何逊（撰），李伯齐（校注），《何逊集校注》（北京：中华书局，2010）。

洪亮吉（撰），《北江诗话》，《续修四库全书》，第1705册。

洪兴祖（撰），《楚辞补注》（北京：中华书局，1983）。

胡应麟（撰），《诗薮》（上海：上海古籍出版社，1979）。

黄霖（校点），《脂砚斋评批红楼梦》（济南：齐鲁书社，1994）。

黄庭坚（撰），《黄庭坚全集》（成都：四川大学出版社，2001）。

嵇会筠等（监修），沈翼机等（编纂），《浙江通志》，《文渊阁四库全书》，第519册。

嵇康（撰），戴明扬（校注），《嵇康集校注》（北京：人民文学出版社，1962）。

计成（撰），陈植（注释），《园冶注释》（北京：中国建筑工业出版社

社，1988）。

江淹（撰），俞绍初、张亚新（校注），《江淹集校注》（郑州：中州古籍出版社，1994）。

焦循（撰），《易余钥录》，《丛书集成续编》（上海：上海书店出版社，1994），第91册。

皎然（撰），李壮鹰（校注），《诗式校注》（济南：齐鲁书社，1986）。

净觉（撰），《楞伽师资记》，《中国佛教丛书·禅宗编》第2册（南京：江苏古籍出版社，1993）。

乐史（撰），王文楚等（点校），《太平寰宇记》（北京：中华书局，2007）。

李白（撰），詹锓（主编），《李白全集校注汇释集评》（凡8册）（天津：百花文艺出版社，1996）。

李东阳（撰），钱振民（辑），《李东阳续集》（长沙：岳麓书社，1997）。

李昉、李穆、徐铉等（编纂），《太平御览》，《文渊阁四库全书》（台北：商务印书馆，1983），893—901册。

李吉甫（撰），《元和郡县志》，（北京：中华书局，1983）。

李镜蓉、盛赓（修），许清源（编纂），《光绪道州志》，《中国地方志集成·湖南府县辑》（南京：江苏古籍出版社，2002）。

李贤等（奉敕撰），《大明一统志》（台北：文海出版社据台北图书馆珍藏善本影印，1965）。

李延寿（撰），《南史》（北京：中华书局，1975）。

李渔（撰），《闲情偶寄》（上海：上海古籍出版社，2000）。

李肇（撰），《唐国史补》（上海：上海古籍出版社，1991）。

酈道元（撰），陈桥驿（校证），《水经注校证》（北京：中华书局，2008）。

刘道（著修），钱邦芑（纂），康熙《永州府志》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》（北京：书目文献出版社，1992）。

刘履（撰），《选诗补注》，明刻本。

刘熙载（撰），《艺概》（上海：上海古籍出版社，1978）。

刘向（撰），《说苑》，《汉魏丛书》（长春：吉林大学出版社，1992）。

刘勰（撰），范文澜（注），《文心雕龙注》（北京：人民文学出版社，1978）。

刘勰（撰），詹锳（义证），《文心雕龙义证》（凡3册）（上海：上海古籍出版社，1999）。

刘昫等（撰），《旧唐书》（北京：中华书局，1975）。

柳宗元（撰），《柳宗元集》（凡4册）（北京：中华书局，1979）。

柳宗元（撰），王国安（笺释），《柳宗元诗笺释》（上海：上海古籍出版社，1998）。

鲁铨、钟英（修），洪亮吉、施晋（纂），嘉庆《宁国府志》，《续修四库全书》（上海：上海古籍出版社，2002），第710册。

陆机（撰），张少康（集释），《文赋集释》（北京：人民文学出版社，2002）。

陆延龄（修），桂迺衡等（纂），光绪《贵池县志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑61》（南京：江苏古籍出版社，1998）。

陆游（撰），《陆放翁全集·渭南文集》（台北：世界书局，1990）。

逯钦立（辑校），《先秦汉魏晋南北朝诗》（凡3册）（北京：中华书局，1983）。

罗大经（撰），《鹤林玉露》（北京：中华书局，1983）。

吕懋勋（修），袁廷俊（纂），《光绪蓝田县志》，《中国地方志集成·陕西府县志辑》第16册（南京：凤凰出版社，2011）。

茅坤（编），《唐宋八大家文钞》，《景印文渊阁四库全书》（台北：商务印书馆，1983），第1383—1384册。

孟浩然（撰），佟培基（笺注），《孟浩然诗集笺注》（上海：上海古籍出版社，2000）。

孟郊（撰），韩泉欣（校注），《孟郊集校注》（杭州：浙江古籍出版社，2012）。

孟棻（撰），《本事诗》，《本事诗·续本事诗·本事词》（上海：上海古籍出版社，1991）。

穆彰阿、潘锡恩（纂修），《大清一统志》，《景印文渊阁四库全书》（台北：商务印书馆，1983），第474—483册。

牛荫麀等（修），民国三十三年《嵊县志》，台北成文出版社影印本。

欧阳修、宋祁（撰），《新唐书》（北京：中华书局，1975）。

欧阳询（撰），《艺文类聚》（上海：上海古籍出版社，1999）。

彭定求（编），《全唐诗》（凡25册）（北京：中华书局，1985）。

浦起龙（撰），王志庚（点校），《读杜心解》（凡3册）（北京：中华书局，1970）。

普济（撰），《五灯会元》（北京：中华书局，1984）。

祁彪佳（撰），《祁彪佳集》（北京：中华书局，1960）。

祁彪佳（撰），《寓山志》，明崇祯间（约1641—1645）刊本。

乾隆帝（钦定），冉苒（校点）：《唐宋诗醇》（北京：中国三峡出版社，1997）。

阮籍（撰），陈伯君（校注），《阮籍集校注》（北京：中华书局，2004）。

阮元（主编），《十三经注疏》（北京：中华书局，1983）。

沈德潜（撰），《古诗源》（北京：中华书局，1993）。

沈德潜（撰），《唐诗别裁》（上海：商务印书馆，1929）。

沈约（撰），《宋书》（北京：中华书局，1983）。

沈增植（撰），钱仲联（辑），《海日楼札丛·外一种》（上海：上海古籍出版社，2009）。

沈增植（撰），《与金潜庐太守论诗书》，《澎湖遗老集》，民国十七年家刻本。

沈子丞（编），《历代论画名著汇编》（北京：文物出版社，1982）。

尸佼（撰），《尸子》，《续修四库全书》，第1121册。

施宿等（撰），《会稽志》，《文渊阁四库全书》（台北：商务印书馆，1983），第486册。

石成金（撰），汪茂和、翟大闳（校注），《传家宝全集》（北京：北京师范大学出版社，1992）。

释慧皎（撰），汤用彤（校注），《高僧传》（北京：中华书局，1997）。

司空图（撰），祖保泉、陶礼天（笺校），《司空表圣诗文集笺校》（合肥：安徽大学出版社，2002）。

司马光（编著）、胡三省（音注），《资治通鉴》（上海：上海古籍出版社，1987）。

司马迁（撰），《史记》（北京：中华书局，1959）。

宋长白（撰），《柳亭诗话》，《续修四库全书》，第1700册。

苏轼（撰），王文诰（辑注），《苏轼诗集》（北京：中华书局，1982）。

台北故宫博物院编辑委员会，《故宫书画图录》（台北：台北故宫博物院，1998）。

汤球（辑），《九家旧晋书辑本》（济南：齐鲁书社，1998）。

陶成、恽鹤生（编纂），（清）《江西通志》，《文渊阁四库全书》第513—518册。

陶秋英（编选），《宋金元文论选》（北京：人民文学出版社，1984）。

陶渊明（撰），龚斌（校笺），《陶渊明集校笺》（上海：上海古籍出版社，2004）。

陶渊明（撰），《搜神后记》，扫叶山房一九一九年石印本影印《百子全书》（浙江：浙江人民出版社，1984）第7册。

陶宗仪（编），《说郛三种》（凡10册）（上海：上海古籍出版社，1986）。

汪辟疆（校录），《唐人小说》（香港：中华书局，1965）。

汪世清、汪聪（编），《浙江资料集》（石家庄：河北教育出版社，2004）。

王弼（撰），楼宇烈（校释），《王弼集校释》（北京：中华书局，1980）。

王定保（撰），《唐摭言》（上海：上海古籍出版社，1978）。

王棻、孙诒让等（纂），张宝珍（修），《永嘉县志》，《续修四库全书》，第708册。

王夫之（撰），《古诗评选》，《船山全书》（长沙：岳麓书社，1996），第14册。

王夫之（撰），《明诗评选》，《船山全书》，第14册。

王夫之（撰），《诗广传》，《船山全书》，第3册。

王夫之（撰），《唐诗评选》，《船山全书》第14册。

王夫之（撰），《周易外传》，《船山全书》第1册。

王夫之（撰），戴鸿森（笺注），《薑斋诗话笺注》（北京：人民文学出版社，1981）。

王国维（撰），《人间词话》，唐圭璋（编），《词话丛编》（北京：中华书局，1990），第5册。

王国维（撰），《古雅之在美学上之位置》，周锡山（编），《王国维集》（北京：中国社会科学出版社，2008），第1册。

王简（编辑），《湘绮楼说诗》（台北：文海出版社，1974）。

王士禛（选）、闻人倓（笺），《古诗笺》（上海：上海古籍出版社，1980）。

王士禛（撰），《带经堂诗话》（北京：人民文学出版社，1982）。

王世贞（撰），《弇州山人四部续稿》，沈云龙（主编），《明代文集丛刊》（台北：文海出版社印行，1970），1—18册。

王叔杲、王应辰（纂），《永嘉县志》，《稀见中国地方志汇刊》第18册（北京：中国科学院图书馆，1992）。

王维（撰），陈铁民（校注），《王维集校注》（北京：中华书局，1997）。

王锡祺（辑），《小方壶斋舆地丛钞》（上海：著易堂印行，1877—1897）。

王尧衢（注），单小青、詹福瑞（点校），《唐诗合解笺注》（保定：河北大学出版社，2000）。

王元弼（修），黄佳色等（纂），《零陵县志》，见故宫博物院编《故宫珍本丛刊·湖南府州县志》（海口：海南出版社，2001），第10册。

韦应物（撰），刘辰翁（校点），《须溪先生校本韦苏州集》（据杨氏枫江书屋藏元刻本《须溪先生校点韦苏州集》影印）（北京：北京图书馆出版社，2006）。

韦应物（撰），孙望（编著），《韦应物诗集系年校笺》（北京：中华书局，2002）。

魏庆之（撰），《诗人玉屑》（上海：上海古籍出版社，1982）。

吴大澂（辑），《说文古籀补》（北京：中华书局，1988）。

吴淇（撰），《六朝选诗定论》，《四库全书存目丛书补编》（济南：齐鲁书社，2001），第11册。

吴修坞（撰），《唐诗续评》，《唐诗评三种》（合肥：黄山出版社，1995）。

习凿齿（撰），舒焚、张林川（校注），《襄阳耆旧记校注》（武汉：湖北人民出版社，1991）。

谢朓（撰），曹融南（校注集说），《谢宣城集校注》（上海：上海古籍出版社，2001）。

谢肇淛（撰），《五杂俎》（沈阳：辽宁教育出版社，2001）。

徐弘祖（撰），《徐霞客游记》（北京：中华书局，2009）。

徐坚（撰），《初学记》（北京：京华出版社，2000）。

徐松（撰），《唐两京城坊考》，莲筠簃丛书本。

许慎（撰），《说文解字》（北京：中华书局影印，1978）。

许嵩（撰），《建康实录》（上海：上海古籍出版社，1987）。

严可均（辑），《全上古三代秦汉三国六朝文》（凡4册）（北京：中华书局，1991）。

严思忠（修），蔡以瑞（纂），《嵊县志》（台北：成文出版社中国方志丛书华中第188号第1册）。

颜真卿（撰），《颜鲁公集》，《景印文渊阁四库全书》，第1071册。

杨维新、张元忭（纂修），《浙江省会稽县志》（台北：成文出版社，1983）。

杨宗时（修），崔淦等（纂），同治十三年《襄阳县志》（台北：学生书局，1969）。

姚思廉（撰），《梁书》（北京：中华书局，1973）。

叶燮（撰），《己畦文集》，《丛书集成续编》（上海：上海书店出版社，1994），第124册。

叶燮、沈德潜等（撰），霍松林等（校注），《原诗·一瓢诗话说诗碎语》（北京：人民文学出版社，1979）。

尹继善、赵国麟（修），章士凤、黄之隽（纂），乾隆《江南通志》，《中国地方志集成·省志辑·江南》第3册（《乾隆江南通志（一）》）（南京：凤凰出版社，2011）。

于安澜（编），《画论丛刊》（台北：华正书局，1984）。

余嘉锡（笺疏），周祖谟、余淑宜整理，《世说新语笺疏》（北京：中华书局，1983）。

俞剑华（编），《中国画论类编》（香港：中华书局，1973）。

虞君质（选辑），《美术丛刊》（台北：编译馆，1986）

虞君质（选辑），《美术丛刊》第二辑（台北：编译馆，1986）。

郁元、张明高（编选），《魏晋南北朝文论选》（北京：人民文学出版社，1999）

元结（撰），孙望（编校），《新校元次山集》（台北：世界书局，1984）。

袁宏道（撰），钱伯城（笺校），《袁宏道集笺校》（上海：上海古籍出版社，1981）。

袁珂（校注），《山海经校注》（上海：上海古籍出版社，1983）。

袁中道（撰），钱伯城（笺校），《珂雪斋集》（上海：上海古籍出版社，1989）。

张伯伟（撰），《全唐五代诗格汇考》（南京：江苏古籍出版社，2002）。

张恒（修纂），天顺《襄阳郡志》，《陕西省图书馆藏稀见方志丛刊》第1册（北京：北京图书馆出版社，2006）。

张华（撰），范宁（校证），《博物志校证》（北京：中华书局，1980）。

张礼（撰），史念海、曹尔琴（校注），《游城南记校注》，（西安：三秦出版社，2006）。

张士范等（纂修），乾隆《池州府志》，《中国地方志集成·安徽府县志辑59》，（南京：江苏古籍出版社，1998）。

张彦远（撰），《历代名画记》（北京：人民美术出版社，2005）。

张以宁（撰），《黄子肃诗集序》，《翠屏集》，吴文治（主编），

《明诗话全编》（南京：江苏古籍出版社，1997）。

张玉穀（撰）、许逸民（点校），《古诗赏析》（上海：上海古籍出版社，2000）。

张元济（主编），《四部丛刊初编》（商务印书馆，1926）。

章太炎（撰），《文始》（台北：中华书局，1970）。

郑观应（撰），《长江日记》（上海：上海古籍出版社，2010）。

钟嵘（撰），曹旭（集注），《诗品集注》（上海：上海古籍出版社，1994）。

钟惺（撰），《隐秀轩集》（上海：上海古籍出版社，1992）。

钟惺、谭元春（编选），《古诗归》，《续修四库全书》，第1589册。

周亮工（撰），《因树屋书影》（上海：中华书局上海编辑所，1958）。

周密（撰），《齐东野语》（北京：中华书局，1983）。

周祖谟（编），《隋唐五代文论选》（北京：人民文学出版社，1999）。

朱景玄（撰），《唐朝名画录》，《景印文渊阁四库全书》（台北：商务印书局，1983）第812册。

朱熹（集注），蒋立甫（校点），《楚辞集注》（上海：上海古籍出版社，2001）。

朱熹（撰），《清邃阁论诗》，吴文治（主编），《宋诗话全编》（南京：江苏古籍出版社，1998），第6册。

祝穆（撰），《方輿胜览》，《景印文渊阁四库全书》，第471册。

宗密（撰），《中华传心地禅门师资承袭图》，《中国佛教丛书·禅宗

编》（南京：江苏古籍出版社，1993），第1册。

左丘明（撰），《国语》，《景印文渊阁四库全书》，第406册。

近人论著

阿恩海姆（Rudolf Arnheim），《艺术与视知觉》，滕守尧、朱疆源（译）（北京：中国社会科学出版社，1984）。

艾兰（Sarah Allan），《水之道与德之端》，张海晏（译）（上海：上海人民出版社，2002）。

安旗主编，《李白全集编年注释》（成都：巴蜀书社，2000）。

巴什拉（Gaston Bachelard），《梦想的诗学》，刘自强（译）（北京：三联书店，1996）。

巴什拉，《水与梦：论物质的想象》，顾嘉琛（译）（长沙：岳麓书社，2005）。

巴什拉，《火的精神分析》，杜小真、顾嘉琛（译）（北京：三联书店，1992）。

白川静，《诗经的世界》，杜正胜（译）（台北：东大图书公司，2011）。

彼得·沃克（Peter Walker），《极简主义庭园》，王晓俊（译）（东南大学出版社，2003）。

毕来德（Jean François Billeter），《庄子四讲》，宋刚（译）（台北：联经出版事业有限公司，2011）。

伯格（John Berger），《观看的方式》，吴莉君（译）（台北：麦田出版，2006）。

伯梅（G. Böhme），《气氛作为新美学的基本概念》，谷心鹏、翟江月、何乏笔（译），《当代》第188期（2003年4月）。

布伯（Martin Buber），《我与你》，陈维刚（译）（苗栗：桂冠图书股份有限公司，2011）。

布朗肖（Maurice Blanchot），《文学空间》，顾嘉琛（译）（北京：商务印书馆，2005）。

蔡靖泉，《楚辞先声——楚地民歌叙说》，中国屈原学会编，《楚辞研究》（济南：齐鲁书社，1988）。

蔡瑜（编），《回向自然的诗学》（台北：台大出版中心，2012）。

蔡瑜，《重探谢灵运山水诗——理感与美感》，《台大中文学报》第37期（2012年6月）。

蔡瑜，《中国风景诗的形塑——以南朝谢朓诗为核心的探讨》，《林文月先生学术成就与薪传国际学术研讨会论文集》（台北：台大中文系，2014）。

蔡瑜，《从“兴于诗”论李白诗诠释的一个问题》，杨儒宾（编），《中国经典诠释传统（三）：文学与道家经典篇》（台北：财团法人喜马拉雅研究发展基金会，2002）。

曹道衡，《论鲍照诗歌的几个问题》，《中古文学史论文集》（北京：中华书局，1986）。

曹淑娟，《江南境物与壶中天地——白居易履道园的收藏美学》，《台大中文学报》第35期（2011年12月）。

陈家驹，《孟浩然祖居地涧南园考略》，《襄樊学院学报》第25卷第1期（2004年1月）。

陈铁民，《辋川别业遗址与王维辋川诗》，《中国典籍与文化》1997年第4期。

陈允吉，《古典文学佛教溯源十论》（上海：复旦大学出版社，2002）。

陈允吉，《唐音佛教辨思录》（上海：上海古籍出版社，1988）。

程抱一，《中国诗画语言研究》，（南京：江苏人民出版社，2006）。

程章灿，《何逊〈咏早梅〉诗考论》，《文学遗产》1995年第5期。

储仲君，《韦应物诗分期的探讨》，《文学遗产》1984年第4期。

川合康三，《终南山的变容——中唐文学论集》，刘维治、张剑、蒋寅（译），《上海：上海古籍出版社，2007）。

崔富章、李大明（主编），《楚辞集校集释》（武汉：湖北教育出版社，2003）。

德穆·莫伦（Dermot Moran），《现象学导论》，蔡铮云（译）（台北：编译馆和桂冠图书股份有限公司，2005）。

邓国光，《〈文心雕龙〉文理研究——以孔子、屈原为枢纽轴心的要义》（上海：上海古籍出版社，2013）。

丁成泉（编），《中国山水田园诗集成》（凡4册）（武汉：湖北教育出版社出版，1985）。

丁福林（编），《江淹年谱》（南京：凤凰出版社，2007）。

丁加达，《风流东山》（杭州：西泠印社出版社，2011）。

丁加达，《谢灵运山居考辨》，《杭州师范大学学报》1990年第5期。

樊维岳，《凤鸣玉山》（西安：山西旅游出版社，2008）。

方闻，《心印：中国书画风格与结构分析研究》，李维琨（译）（西安：陕西人民美术出版社，2006）。

冯胜利，《汉语韵律诗体学论稿》（北京：商务印书馆，2015）。

冯钟芸，《杜甫〈秋兴〉八首的艺术特点》，《杜甫研究论文集》三辑（北京：中华书局，1963）。

弗朗斯（Peter France），《隐士：透视孤独》，梁永安（译）（台北：土绪文化事业有限公司，2010）。

傅抱石，《傅抱石美术文集》（南京：江苏文艺出版社，1986）。

福柯（Michel Foucault），《词与物》，莫伟民（译）（上海：上海三联书店，2012）。

福柯，《知识的考掘》，王德威（译）（台北：麦田出版，1993）。

冈大路，《中国宫苑园林史考》，常瀛生（译）（北京：农业出版社，1988）。

高亨（注），《诗经今注》（上海：上海古籍出版社，1980）。

高居翰（James Cahill），《画家生涯》，杨贤宗、马琳、邓伟权（译）（北京：三联书店，2012）。

高居翰，《山外山：晚明绘画》王家骥等（译）（北京：三联书店，2009）。

高居翰，《诗之旅：中国与日本的诗意绘画》，洪再新、高士明、高昕丹（译）（北京：三联书店，2012）。

高居翰，《中国绘画史三题》，毕斐（译），范景中、高昕丹编，《风格与观念：高居翰中国绘画史文集》（杭州：中国美术学院出版社，2011）。

高名潞（译），李玉兰（校），《外国学者论中国画》（长沙：湖南美术出版社，1986）。

高友工，《美典：中国文学研究论集》（北京：三联书店，2008）。

高友工，《〈古诗十九首〉与自省美典》，柯庆明、萧驰（编），《中国抒情传统的再发现——一个现代学术思潮的论文选集》（台北：台大出版中心，2009），上册。

高友工，《中国抒情美学》，柯庆明、萧驰（编），《中国抒情传统的

再发现》，下册。

顾绍柏，《谢灵运集校注》（郑州：中州古籍出版社，1987）。

关子尹，《从哲学的观点看》（台北：东大图书公司，1994）。

桂多荪，《浯溪志》（长沙：湖南人民出版社，2004）。

郭沫若，《李白与杜甫》（北京：人民文学出版社，1972）。

海德格尔（Martin Heidegger），《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴（译）（北京：商务印书馆，2004）。

海德格尔，《诗歌中的语言》，《在通向语言的途中》，孙周兴（译）（北京：商务印书馆，2005）。

和辻哲郎，《风土》，陈力卫（译）（北京：商务印书馆，2006）。

赫尔穆特·吴黎熙（Helmut Uhlig），《佛像解说》，李雪涛（译）（北京：社会科学文献出版社，2003）。

洪业，《杜甫：中国最伟大的诗人》，曾祥波（译）（上海：上海古籍出版社，2011）。

侯乃慧，《诗情与幽境——唐代文人的园林生活》（台北：东大图书公司，1991）。

侯乃慧，《物境·艺境·道境——白居易履道园水景的多重造境美学》，新竹《清华学报》新41卷第3期（2011年9月）。

胡大雷，《玄言诗研究》（北京：中华书局，2007）。

许地山，《扶箕迷信底研究》（台北：商务印书馆，1966）。

户崎哲彦，《惊恐的喻象——从韩愈、柳宗元笔下的岭南山水看其贬谪心态》，《东方丛刊》，2007年第4期。

黄节，《谢康乐诗注·鲍参军诗注》（北京：中华书局，2008）。

黄冠闵，《风景思维的当代挑战——断裂中的接合与定位》，《艺术观点》（ACT）第45期（2011年1月）。

黄冠闵，《在想象的界域上——巴修拉诗学曼衍》（台北：台大出版中心，2014）。

黄侃，《文心雕龙札记》（上海：华东师范大学出版社，1996）。

黄阳兴，《图像、仪轨与文学——略论中唐密教艺术与韩愈的险怪诗风》，《文学遗产》2012年第1期。

吉川幸次郎，《宋诗概说》，郑清茂（译）（台北：联经出版事业公司，2012）。

吉凌，《经验与呈现——以天台山为例的中国山水美感话语研究》，新加坡国立大学中文系博士论文，2015年。

简锦松，《白居易〈初出蓝田路作〉诗现地研究——唐商州武关驿路蓝田段新释》，《汉学研究》第30卷第1期（2012年3月）。

简锦松，《杜甫夔州诗现地研究》（台北：学生书局，1999）。

简锦松，《唐诗现地研究》（高雄：中山大学出版社，2006）。

简锦松，《王维、裴迪〈辋川集〉诗现地研究》，《中国文哲研究集刊》第40期（2012年3月）。

简锦松，《王维“辋川庄”与“终南别业”现地研究》，《中正汉学研究》2012年第2期（总第20期）。

简锦松，《现地研究下之〈辋川图〉：〈辋川集〉与辋川王维别业传说新论》，《台大文史哲学报》第77期（2012年11月）。

简锦松，《GPS在跨国汉学研究上的应用与必要性》，《中正汉学研究》2015年第1期。

姜亮夫，《楚辞学论文集》（上海：上海古籍出版社，1984）。

蒋寅，《大历诗风》（上海：上海古籍出版社，1992）。

蒋寅，《大历诗人研究》（北京：中华书局，1995）。

蒋寅，《韩愈诗风变革的美学意义》，台北《政大中文学报》第18辑（2012年2月）。

金华凌，《韩诗怪奇意象的多元成因》，《衡阳师范学院学报》，第22卷第2期（2001年4月）。

金午江、金向银，《谢灵运山居赋诗文考释》（北京：中国文史出版社，2009）。

金学智，《中国园林美学》（南京：江苏文艺出版社，1990）。

金毓绂（主编），《辽海丛书》（沈阳：辽沈书社，1985）。

泾县地方志编纂委员会（编著），《泾县志》（北京：方志出版社，1996）。

康德（Immanuel Kant），《判断力批判》上卷，宗白华（译）（北京：商务印书馆，1965）。

柯克（Deryck Cooke），《音乐语言》，茅于润（译）（北京：人民音乐出版社，1981）。

克朗（Mike Crang），《文化地理学》，王志弘、余嘉玲、方淑惠（译）（台北：巨流图书股份有限公司，2008）。

克瑞斯维尔（Tim Cresswell），《地方：记忆、想象与认同》，王志弘、徐苔玲（译）（台北：群学出版有限公司，2006）。

赖锡三，《庄子灵光之当代诠释》（新竹：清华大学出版社，2008）。

蓝勇，《长江三峡历史地理》（成都：四川人民出版社，2003）。

李零，《思想地图：中国地理的大视野》（北京：三联书店，2016）。

李运富，《谢灵运集》（长沙：岳麓书社，1999）。

廖炳惠，《领受与创新——〈桃花源并记〉与〈失乐园〉的谱系问题》，陈国球编，《中国文学史的省思》（台北：书林出版有限公司，1994）。

廖美玉，《中古诗人的生命印记》（台北：里仁书局，2007）。

列维-施特劳斯（Claude Lévi-Strauss），《看·听·读》，顾嘉琛（译）（北京：中国人民大学出版社，2006）。

林庚，《汉字与山水诗》，《文学遗产》1995年第6期。

林庚，《唐诗综论》（北京：人民文学出版社，1987）。

林庚，《天问论笺》（北京：人民文学出版社，1983）。

林文月，《山水与古典》（台北：纯文学出版社，1984）。

刘畅、刘国珩（注），《何逊集注·阴铿集注》（天津：天津古籍出版社，1988）。

刘刚，《宋玉辞赋考》（沈阳：辽海出版社，2011）。

刘文刚，《孟浩然年谱》（北京：人民文学出版社，1995）。

刘阳（主编），《孟浩然研究文集》（北京：人民日报出版社，2001）。

卢梭，《一个孤独漫步者的遐想》，袁筱一（译）（新北：远足文化事业股份公司，2011）。

茆家培、李子龙（主编），《谢朓与李白研究》（北京：人民文学出版社，1995）。

梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty），《世界的散文》，杨大春（译）（北京：商务印书馆，2005）。

梅洛-庞蒂，《眼与心》，龚卓军（译）（台北：典藏艺术家庭，2007）。

梅洛-庞蒂，《眼与心》，杨大春（译）（北京：商务印书馆，2007）。

梅洛-庞蒂，《知觉现象学》，姜志辉（译）（北京：商务印书馆，2005）。

孟亚男，《中国园林史》（台北：文津出版社，1993）。

内山精也，《宋代八景现象考》，陈广宏、益西拉姆（译），《新宋学》第2辑（2003年11月）。

潘朝阳，《心灵·空间·环境——人文主义的地理思想》（台北：五南图书出版公司，2005）。

潘天寿（撰），卢炘（编），《听天阁画谈随笔》，《潘天寿论艺》（上海：上海书画出版社，2010）。

裴斐，《杜诗八期论》，《文学遗产》1992年第4期。

裴斐、刘善良（编），《李白资料汇编》（北京：中华书局，1994）。

钱林森（编），《法国汉学家论中国文学——古典诗词》（北京：外语教学与研究出版社，2007）。

钱穆，《国史大纲》（北京：商务印书馆，1999）。

钱锺书，《管锥编》（北京：中华书局，1979）。

钱锺书，《七缀集》（上海：上海古籍出版社，1985）。

浅见洋二，《距离与想象——中国诗学的唐宋转型》（上海：上海古籍出版社，2005）。

饶宗颐，《澄心论萃》（上海：上海文艺出版社，1996）。

饶宗颐，《文辙：文学史论集》（台北：学生书局，1991）。

荣格（Carl G. Jung）（编撰），《人及其象征》，龚卓军（译）（台北：立绪文化事业有限公司，2013）。

入谷仙介，《王维研究》，卢燕平（译）（北京：中华书局，2005）。

沙玛（Simon Schama），《风景与记忆》，胡淑陈、冯樨（译）（南京：译林出版社，2013）。

沈文凡，《韦应物诗歌对陶诗的继承》，《陕西师范大学继续教育学报》第18卷第4期（2001年12月）。

施密特（James Schmidt），《梅洛-庞蒂：现象学与结构主义之间》，尚新建、杜丽燕（译）（台北：桂冠图书股份有限公司，1992）。

石守谦、廖肇亨（主编），《东亚文化意象之形塑》（台北：允晨文化实业股份有限公司，2011）。

宋灏（Mathias Obert），《生活世界、肉身与艺术——梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）、华登菲（Bernhard Waldenfels）与当代现象学》，《台大文史哲学报》第63期（2005年11月）。

睦书同，《柳宗元永州八记寻迹》，《历史月刊》1998年第9期。

孙庆芳、孙毅，《中国石文化》（北京：时事出版社，2007）。

谭其骧，《长水集》（北京：人民出版社，1987）。

陶敏，《韦应物生平新考》，《湘潭师范学院学报》1998年第1期。

瓦尔特-赫斯（编），《欧洲现代画派画论选》，宗白华（译）（北京：人民美术出版社，1980）。

外因斯坦（Stanley Weinstein），《唐代佛教——王法与佛法》，释依法（译）（台北：佛光文化有限公司，1999）。

王国璿，《中国山水诗研究》（台北：联经出版事业公司，1992）。

王文进，《南朝山水与长城想象》（台北：里仁书局，2008）。

王岩，《唐东都履道坊白居易故居遗址勘察》，《寻根》，1996年第2期。

王毅，《园林与中国文化》（上海：上海人民出版社，1990）。

魏耕原，《谢朓诗论》（北京：中国社会科学出版社，2004）。

闻一多，《律诗底研究》，《古诗神韵》（北京：中国青年出版社，2008）。

闻一多，《闻一多全集》（北京：三联书店，1982）。

吴承学，《论古诗制题制序史》，《文学遗产》1996年第5期。

吴冠宏，《走向嵇康——从情之有无到气通内外》（台北：台大出版中心，2015）。

吴文治（编），《古典文学研究资料汇编：柳宗元卷》（北京：中华书局，1964）。

吴欣（编），《山水之境——中国文化中的风景园林》（北京：三联书店，2015）。

吴洲，《唐代东南的历史地理》（北京：中国社会科学出版社，2011）。

夏咸淳，《晚明士风与文学》（北京：中国社会科学出版社，1994）。

萧兵，《楚辞的文化破译——一个微宏观互渗的研究》（武汉：湖北人民出版社，1991）。

萧兵，《楚辞新探》（天津：天津古籍出版社，1988）。

萧驰，《中国抒情传统》（台北：允晨文化出版有限公司，1999）。

萧驰，《佛法与诗境》（台北：联经出版事业公司，2012）。

萧驰，《圣道与诗心》（台北：联经出版事业有限公司，2012）。

萧驰，《玄智与诗兴》（台北：联经出版有限公司，2011）。

小川环树（撰），谭汝谦（编），《论中国诗》，陈志诚（译）（香港：中文大学出版社，1984）。

小川环树，《中国魏晋以后（三世纪以降）的仙乡故事》，《中国古典小说论集》第一辑，张桐生（译）（台北：幼狮文化图书公司，1977）。

小尾郊一（撰），《中国文学中所表现的自然与自然观》，邵毅平（译）（上海：上海古籍出版社，1989）。

小野泽精一、福光永司、山井涌（编著），《气的思想：中国自然观和人的观念的发展》，李庆（译）（上海：上海人民出版社，1990）。

谢和耐（Jacques Gernet），《中国社会史》，耿升（译）（南京：江苏人民出版社，1995）。

徐复观，《中国艺术精神》（沈阳：春风文艺出版社，1987）。

徐国兆（编注），《历代咏剡诗选》（杭州：浙江古籍出版社，2008）。

徐华铛、杨冲霄，《中国的亭》（北京：轻工业出版社，1988）。

徐逸龙，《谢灵运（瓯）江北游踪考述》，黄世中（编选）《谢灵运在永嘉》（桂林：广西师范大学出版社，2001）。

严耕望，《唐代交通图考》（台北：“中央研究院”历史语言研究所，1985）。

杨宽，《中国古代都城制度史研究》（上海：上海古籍出版社，1993）。

杨儒宾，《升天变形与不惧水火——论庄子思想中与原始宗教相关的三个主题》，《汉学研究》第7卷第1期（1989年6月）。

杨儒宾，《庄子“由巫入道”的开展》，《中正大学中文学术年刊》总第11期（2008年6月）。

杨儒宾，《庄子与东方海滨的巫文化》，《中国文化》第24期春季号（2007年4月）。

杨玉成，《世界像一张画——唐五代“如画”的观念系谱与世界图景》，《东华汉学》第3期（2005年5月）。

叶舒宪，《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》（西安：陕西人民出版社，2005）。

叶舒宪，《庄子与神话》，《中国神话与传说学术讨论会论文集》（台北：汉学研究中心，1996）。

叶植，《汉宋襄阳习家池考辨》，《襄樊学院学报》第32卷第3期（2010年3月）。

衣若芬，《潇湘八景——地方经验、文化记忆、无何有之乡》，《东华人文学报》第9期（2006年7月）。

幽兰（Yolaine Escande），《景观：中国山水画与西方风景画的比较研究》，《二十一世纪》2003年8月。

幽兰，《景观：中国山水画与西方风景画的比较研究III》，《二十一世纪》2003年12月。

幽兰，《中西“景观”之“观”的美学问题初探》，《二十一世纪》2012年11月。

余光中，《造化弄人，我弄造化：论刘国松的玄学山水》，李君毅（编），《刘国松研究文选》（台北：历史博物馆，1996）。

郁贤皓，《李白与唐代文史考论》（南京：南京师范大学出版社，2008）。

郁白（Nicolas Chapuis），《悲秋：古诗论情》，叶潇、金志刚（译）

（桂林：广西师范大学出版社，2004）。

扎瓦茨卡娅，《中国绘画的天和地》，《外国学者论中国画》。

查正贤，《暮归的诗学：孟浩然的诗艺习得与超越》，《文学遗产》2006年第4期。

曾枣庄、舒大刚（编），《三苏全书》（北京：语文出版社，2001）。

詹姆斯，（P. E. James），《地理学思想史》，李旭旦译（北京：商务印书馆，1982）。

詹姆斯（William James），《宗教经验之种种》，蔡怡佳、刘宏信（译）（新北：立绪文化事业有限公司，2015）。

张亨，《思文之际论集：儒道思想的现代诠释》（北京：新星出版社，2006）。

张宏生，《杜甫夔州诗中所反映的生活悲剧》，《文学评论》1984年第6期。

张忍顺，《江淹与丹霞山水景观》，《经济地理》第19卷增刊（1999年10月）。

张淑香，《抒情传统的本体意识——从理论的“演出”解读〈兰亭集序〉》，柯庆明、萧驰编，《中国抒情传统的再发现》（台北：台大出版中心，2009），下册。

张修桂，《中国历史地貌与古地图研究》（北京：社会科学文献出版社，2006）。

赵昌平，《赵昌平自选集》（桂林：广西师范大学出版社，1997）。

赵孟林、冯承泽、王岩、李春林，《洛阳唐东都履道坊白居易故居发掘简报》，《考古》1994年第8期。

赵以武，《阴铿与近体诗》（哈尔滨：黑龙江教育出版社，1998）。

郑树森，《“具体性”与唐诗的自然意象》，《奥菲尔斯的变奏》（香港：素叶出版社，1979）。

郑文惠，《文学图像的文化美学》（台北：里仁书局，2005）。

郑毓瑜，《从病体到气体——“体气”与早期抒情说》，柯庆明、萧驰（编），《中国抒情传统的再发现》（台北：台大出版社，2009）。

郑毓瑜，《引譬连类：文学研究的关键词》（台北：联经出版公司，2012）。

中国科学院《中国自然地理》编辑委员会，《历史自然地理》（北京：科学出版社，1982）。

中国社会科学院考古研究所洛阳工作队，《“隋唐东都城址的勘查和发掘”续记》，《考古》1978年第6期。

中国李白研究会、马鞍山李白研究所合编，《二十世纪李白研究论文精选集》（西安：太白文艺出版社，2000）。

周维权，《中国古典园林史》（北京：清华大学出版社，1990）。

周勋初（编），《李白研究》（武汉：湖北教育出版社，2003）。

朱利安（François Jullien）（撰），《山水之间：生活与理性的未思》，卓立（译），中译打印本。

朱利安，《本质或裸体》，林志明、张婉真（译）（台北：桂冠图书，2004）。

朱利安，《淡之颂——论中国思想与美学》，卓立（译）（台北：桂冠图书股份有限公司，2006）。

朱利安，《功效论：在中国与西方思维之间》，林志明（译）（台北：五南图书，2011）。

朱利安，《间距与之间——论中国与欧洲思想之间的哲学策略》，卓立、林志明（译）

(台北：五南图书出版股份有限公司，2013)。

朱偁，《金陵古迹名胜影集》(北京：中华书局重版1936年商务印书馆版，2006)。

庄申，《根源之美》(台北：东大图书股份有限公司，1992)。

庄申，《王维研究》上集(香港：万有图书公司，1971)。

庄申，《中国画史研究续集》(台北：正中书局，1971)。

宗白华，《美学散步》(上海：上海人民出版社，1981)。

佐竹保子，《谢灵运诗文中的“赏”和“情”——以“情用赏为美”句的解释为线索》，蔡瑜(编)，《回向自然的诗学》(台北：台大出版中心，2012)。

外文书目

Andrew, Malcolm. *Landscape and Western Art* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Andrews, Malcolm. *The Search for the Picturesque: Landscape Aesthetics and Tourism in Britain* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

Appleton, Jay. *The Experience of Landscape* (London: John Wiley & Sons, 1975).

Bachelard, Gaston. *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (Boston: Beacon Press, 1969).

Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*, trans. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

Balsdon, J. P. V. D. *Life and Leisure in Ancient Rome* (London: Phoenix, 1999).

Bauer , Wolfgang . *China and the Search for Happiness : Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History* , trans . Michael Shaw (New York : The Seabury Press , 1976) .

Bol , Peter K. “*This Culture of Ours*” : *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford : Stanford University Press , 1992) .

Brook , Isis. “Aesthetic Appreciation of Landscape ,” in *Routledge Companion of Landscape studies* , eds . Peter Howard , Ian Thompson & Emma Waterton (New York : Routledge , 2013) .

Burckhardt , Jacob . *The Civilization of the Renaissance in Italy : An Essay* (London : Phaidon Press , 1944 ; Cambridge , MA. : Harvard University Press , 1986) .

Casey , Edward S . *The Fate of Place : A Philosophical History* (Berkeley : University of California Press , 1998) .

Chambers , William . *Designs of Chinese Buildings , Furniture , Dresses , Machines and Utensils* , (reprint ; New York : Benjamin Bloom , Inc. , 1968) .

Chard , Chl?e. “Rising and Sinking on the Alps and Mount Etna : the Topography of the Sublime in Eighteenth-Century England , ” *Journal of Philosophy and the Visual Arts* , vol.1 , no.1 (1989) .

Clark , Kenneth . *Landscape into Art* (Harper Collins , 1991) .

Clunas , Craig . *Fruitful Sites : Garden Culture in Ming Dynasty China* , (Durham : Duke University Press , 1996) .

Cosgrove , Denis . *Social Formation and Symbolic Landscape* , (Madison : University of Wisconsin Press , 1998) .

Craik , Kenneth H. “Psychological reflections on landscape , ” in Edmund C . Penning-Rowsell & David Lowenthal eds , *Landscape*

Meanings and Values (Boston : Allen and Unwin , 1986) .

Darby , Wendy Joy . *Landscape and Identity* (Berg Publishers , 2000) .

Eliade , Mircea . *Myth , Dream , and Mysteries : the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* , trans . Philip Mairet (New York : Harper Torchbooks , 1975) .

Eliade , Mircea . *The Myth of the Eternal Return , or Cosmos and History* , trans . Willard R . Trask (Princeton : Princeton University Press , 1991) .

Fitter , Chris . *Poetry , Space , Landscape : Toward A New Theory* , (Cambridge : Cambridge University Press , 1995) .

Foucault , Michel . "Text/Context of Other Spaces , " *Diacritics* , Vol . 16 , No . 1 (Spring , 1986) .

Frye , Northrop . *Anatomy of Criticism : Four Essays* (Princeton : Princeton University Press , 1973) .

Frye , Northrop . "Approaching the Lyric , " *Lyric Poetry : Beyond New Criticism* , eds Chaviva Hošek & Patricia Parker (Ithaca : Cornell University Press , 1985) .

Fulford , Tim . *Landscape , Liberty and Authority : Poetry , Criticism , and Politics from Thomson to Wordsworth* (Cambridge : Cambridge University press , 1996) .

Gombrich , E.H . "The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape , " *Norm and Form : Studies in the Art of the Renaissance* (London : Phaidon Press) .

Gombrich , E.H . *Art and Illusion : A Study in the Psychology of Pictorial Representation* (Princeton : Princeton University Press , 1969) .

Graham , A . C . *Disputers of Tao : Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle , Illinois : Open Court , 1993) .

Granet , Marcel . *La Pensée Chinoise* (Paris : Renaissance , 1934) .

Harpham , Geoffrey Galt . *On the Grotesque : Strategies of Contradiction in Art and Literature* (Aurora : The Daviies Group Publishers , 2006) .

Henderson , John B. . *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York : Columbia University Press , 1984) .

Hipple , Walter John . *The Beautiful , the Sublime , and the Picturesque in Eighteen-Century British Aesthetic Theory* (Carbondale : The Southern Illinois University Press , 1957) .

Hunt , John Dixon . *The Figure in the Landscape : Poetry , Painting , and Gardening during the Eighteen Century* (Baltimore : The Johns Hopkins University Press , 1989) .

Johnson , W.R. . *The Idea of Lyric : Lyric Modes in Ancient and Modern Poetry* (Berkeley : University of California Press , 1982) .

Kao , Yu-Kung. "The Nineteen Old Poems and Aesthetics of Self-Reflection , " *The Power of Culture : Studies in Chinese Cultural History* , eds . Willard J . Peterson , Andrew H . Plaks , and Ying-shih Yü. (Hong Kong : The Chinese University Press , 1994) .

Koch , Philip. *Solitude : A Philosophical Encounter* (Chicago : Open Court , 1994) .

Kroll , Paul W . *Studies in Medieval Taoism and the Poetry of Li Po* (Burlington : Ashgate , 2009) .

Merleau-Ponty , Maurice . *Phenomenology of Perception* , trans . Colin Smith (London : Routledge , 2002) .

Merleau-Ponty , Maurice . *The Prose of the World* , trans . John

O'Neill (Northwestern University , 1973) .

Miner , Earl . *Comparative Poetics : An Intercultural Essay on Theories of Literature* (Princeton : Princeton University Press , 1990) .

Needham , Joseph. "Time and Knowledge in China and the West , "in *The Voices of Time : A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities* , ed . J.T . Fraser (New York : George Braziller , 1966) .

Nicolson , Marjorie Hope . *Mountain Gloom and Mountain Glory : The Development of the Aesthetics of the Infinite* (Ithaca : Cornell University Press , 1959) .

Owen , Stephen . *Remembrances : The Experience of the Past in Classical Chinese Literature*

Owen , Stephen . *The End of the Chinese "Middle Ages" : Essays in Mid-Tang Literary Culture* (Stanford : Stanford University Press , 1996) .

Owen , Stephen . *The Great Age of Chinese Poetry : The High T'ang* (New Haven : Yale University Press , 1981) .

Owen , Stephen . *The Poetry of Meng Chiao and Han Yü* (New Heaven : Yale University Press , 1975) .

Owen , Stephen . *Traditional Chinese Poetry and Poetics : Omen of the World* (Madison : The University of Wisconsin Press , 1985) , pp.13-14.

Panofsky , Erwin . *Renaissance and Renascences* (Uppsala : Russak & Company , Copenhagen , Denmark , 1960) .

Perkins , David . *A History of Modern Poetry : From The 1890s to the High Modernist Mode* (Cambridge , M.A. : the Belknap Press of Harvard University Press , 1976) .

Petrarca , Francesco "The Ascent of Mont Ventoux , " *The Renaissance Philosophy of Man* , eds . Ernst Cassirer . Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall , Jr. (Chicago : The University of Chicago Press , 1965) .

Plaks , Andrew . *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber* , (Princeton : Princeton University Press , 1976) .

Punter , David. "The Picturesque and the Sublime : Two Worldsapes , " *The Politics of the Picturesque : Literature , Landscape , and Aesthetics since 1770* eds . Stephen Copley & Peter Garside (Cambridge : Cambridge University , 1994) .

Salvesen , Christopher . *The Landscape of Memory : A Study of Wordsworth's Poetry* (London : Edward Arnold , 1965) .

Santayana , George . *The Sense of Beauty : Being the Outline of Aesthetic Theory* (New York : Collier Books , 1961) .

Schafer , Edward H . *The Divine Woman : Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature* (Berkeley : University of California Press , 1973) .

Schama , Simon . *Landscape and Memory* (New York : A.A . Knopf , 1995) .

Scholes , Robert & Kellogg , Robert . *The Nature of Narrative* (London : Oxford University Press , 1968) .

Stace , M.T. . *Mysticism and Philosophy* (London : Macmillan & Co . Ltd. , 1961) .

Stechow , Wolfgang . *Dutch Landscape Painting of the Seventeenth Century* , (Oxford : Phaidon , 1981) .

Stockwell , Peter . *Cognitive Poetics : An Introduction* , (London :

Routledge , 2002) .

Strassberg , Richard E . trans with annotations and an introduction ,
Inscribed Landscapes : Travel Writing from Imperial China (Berkeley :
University of California Press , 1994) .

Sullivan , Michael . *Symbols of Eternity : The Art of Landscape Painting
in China* , (Stanford : Stanford University Press , 1979) .

Tamura , Tsuyoshi . *Art of Landscape Garden in Japan* , (Tokyo :
Kokusai Bunka Shinkokai , 1936) .

Thoreau , Henry David . *Walden , or Life in the Woods* (New York :
New American Library , 1960) .

Tian , Xiaofei . "Illusion and Illumination : A New Poetics of Seeing in
Liang Dynasty Court Literature , " *Harvard Journal of Asiatic Studies* ,
vo . 65 , no . 1 (June , 2005) .

Tinker , Chauncey . *Painter and Poet : Studies in the Literary Relations
of English Painting* (Cambridge : Harvard University Press) .

Tosaki Tetsuhiko (户崎哲彦) , 《柳宗元山水游记考》 (东京 : 中文
出版社 , 1996) 。

Tuan , Yi-Fu . *Topophilia : A study of Environmental Perceptions ,
Attitudes and Values* (Englewood Cliffs . NJ : Prentice-Hall , 1974)

Varsano , Paula M . . "The Invisible landscape of Wei
Yingwu (737-792) , " *Harvard Journal of Asiatic Studies* , vol . 54 ,
no . 2 (Dec . , 1994) .

Watson , Burton . *Chinese Lyricism : Shi Poetry from the Second to the
Twelfth Century* (New York : Columbia University Press , 1971) .

Xiao , Chi . "Lyric Archi-occasion : Co-existence of Now and
Then , " *CLEAR* (Dec . , 1993) .

Ziporyn , Brook. . *The Penumbra Unbound : the Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany : State University of New York Press , 2003) .

Zou , Hui.“The Jing of a Perspective Garden , ”*Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes* 22 , 2002.4.

主题词索引

本索引以词语的汉语拼音字母顺序排列。词目包括本书出现的部分涉及诗、艺术、景观、地理、地质、宗教和思想的术语。分号后为子词目。斜杠左右为相关或具对比意义的成对词目。个别页码后出现的“n”标示注解，其后为注解序号。人名、地名和文献名一般不列。

A

哀壑

安妮玛（Anima）

B

本我

别异乡；别异乡/乌有乡

变形想象

变动阔狭

悲秋

庇护；眺望/庇护

C

色彩；色调；色彩/明暗

超自然

崇高（sublime）；快乐的恐怖（恐

怖的喜悦）；逆违崇高的倾向

丑

存想

存在（存有）；存在空间；圆的存在

D

道家；魏晋玄学

道教（包括求仙，游仙）；洞天，仙窟

地方（place）；地方/空间（space）；地方之诗；生活了的地方；
地方/地点（site）；地方感；虚化的方域

地理探索

地景（landscape）

地质地貌；丹霞地貌；丹霞地貌与道教；喀斯特岩（溶）洞与道教

地狱景象

F

非规则性

非虚构性

风景（空气与光）；风景（landscape）

风土

氛围；光韵

泛自然神论

佛教；洪州禅

G

光【与景观】；光影

高唐赋

孤独

孤立语

怪诞

H

汉赋

【山水与中国】画；画意/如画

话语；山水美感话语；话语树

J

迹/无迹（作为玄学术语）简单意象

江南；江南城镇（水国街衢）

景（作为中华山水美感的核心话语）；取景；借景；端景

景观学；景观传统

K

可家

空间观念；境界形态的空间；空间

现象学；空间与存在；内化空间；空间的表现；同质空间；空间化；平滑形式空间/条纹形式空间；画意空间；诗的空间；空间形态

旷如/奥如

L

两极对立互补的美学原则

M

迷远

冥契

N

内部风景；内在/超越；彼岸性

P

平远

Q

气与主体；气与身体；气与天

地万物；气与天、人相通；气与想象；文气

气象

启蒙或创始事件

清；清晖；清空

R

儒家

S

萨满

森林

死亡/再生情结

（作为隔世乐土的）山谷，幽谷

山河

山与水（交合、交集、交互、并置）；「山水」（自然风景语词）
的出现；山/水：一元双极的景观框架

身体经验；身体感；流动的身体；身体与地方相互缠绕

深度经验，深度空间

神女

神思

石的鉴赏

时间与景；时象；时间之点；历史时间；自然时间

水石（泉石）

抒情史诗

T

桃花源（桃源）；渔人/桃花源中人；内/外，入/出

天-地（框架）；天-地之景

通感

透视；焦点透视；散点透视

W

（作为隐喻的）辋川

我-你关系

我-它关系

物质想象；基于气或水的物质想象；基于土、石的物质想象；基于

火的物质想象

Y

以小观大

异代（今古）相接

饮吸无穷于自我

隐逸；吏隐

有我之境

园林；郊野园林；皇家园林；文人园林

元和诗

元象

远景；大物山水

原型

寓意（allegory）

宇宙论

宇宙图式

宇宙秩序

X

现地考察

现量

现象学

Z

自然（作为中国思想术语）

自然生命的原发精神

自太虚而俯

知识考掘学

庄子

后记

此书的写作历时七年，主题和方法的酝酿，经历了此前更长的时间。尽管如此，我仍感到是在作一种学术上的冒险，每写一文，其实都是在做方法上的某种摸索。殚思竭力，却仍不免留下不少不足和缺憾。一方面受限于学养，另一方面也受限于一些客观条件。

原本是案头作业的古典文学研究增加了户外考察，令研究者须付出几乎双倍的时间和精力。考察前须以大量阅读发现问题，确定目标和制订计划，因为在某地多滞留一日，就意味着增加开支，许多照片故也不得不在雾霾天气中拍摄。为这一研究，我从自己供职的新加坡国立大学申请到两万多新元的研究经费，这是二十年间我在这所大学申请到两笔经费中的最大一笔了。这笔钱中能用于考察的只有一万多新元。还未做完李白，钱已用罄。台湾某刊物聘用的一位非常刻薄的审稿人说：李白水车岭那张照片看不出水流兜转的形势。殊不知目前这张照片的位置，也是我与王烁、高初两位研究摄影的年轻人涉水到了龙舒河中滩岛之后，在乱石和荆棘丛中踉跄了两个多小时才发现的。要拍出他要求的那种形势，要么冒着毁掉相机的风险，身体没入龙舒河的中流；要么爬到对岸山上去，但那样水车岭本身就拍不到了，除非租用热气球或无人机。他所挑剔的天门山问题的解决之道亦只能如此。但经费呢？

每日考察完毕，晚上都得支撑起疲惫已极的躯体，藉宾馆昏暗的灯光，在床上写考察日志，这些日志记录了详细的方位和地貌，也记下了“今古相接”一刻的感受，成为写作时的重要凭借。数年下来，考察日志积累了好几个本子。翻阅它们，脑际重又浮现的不仅是一处处残山剩水，更有栩栩如生的人物和场景。那些怀着古道热肠帮助过我的人，他们其中许多与我甚至原不相识，如温州大学中文系的孙良好教授。他为我温州周边考察，在一家餐馆私下召集了当地文化界、教育界的好几位知情者座谈，并动员了他的学生、朋友等各种社会关系，为我在永嘉、乐清、平阳等地的考察接待和引路。曾经从我修古典文学的王烁和她的丈夫高初，两次特地从北京飞到安徽和湖南，开车带我四处考察。后一次王烁甚至还是在为新生儿哺乳的母亲。从永州驱车到道县，我们

遇上暴雨，车在一侧是悬崖的窄路上盘绕，悬崖之下是江流，山上草木蓊郁，水雾蒸腾弥漫，能见度仅有数米，驾车的高初只能死死盯着公路的中线慢驶。其时路况极坏，时见泥石塌方甚至翻在山坡上的汽车。我到辋川的考察惊动了同门师兄梁道礼教授，他为我从县到乡一路寻找关系，搭桥铺路。

我还想到了丁加达、李海燕、张宇、余力、马叙、叶植、曾宏根、樊维岳、赵贵林、简锦松、李彭卫、陈健梅、李昕……他们都在不同的场合和考察旅程中帮助过我。此书写到不足一半时，我退休离开了新加坡国立大学，同时失去了一个相对完善的图书馆。这以后，我过去的学生赵振兴、唐冬莅、吉凌、王烁为我查阅了大量资料，萧枫为此书制作了地图。没有这些热心人的相助，仅以个人之力，此书是难以完成的。此书出版前一年，我反反复复在做修改，很多修补和整章的重写，居然发生在我向三联正式交稿、甚至排版之后。我幸运地遇到一位与我融洽合作的责任编辑，她为我的一再改动通过许多电话和电邮，一次又一次跑排版公司，其耐心令我感动，其宽容实令我惭愧。真正说来，我已亏欠着太多以致无法偿还的人情了。或许，我只能以这本小书的出版来告慰诸位：你们的热心和时间没有虚掷，我毕竟以此书呼喊出了我们护持华夏文化山河的共同心声！

作者

2016年11月

盧·飛·飛
學·十·飛

吳飛

心灵秩序 与世界历史

奥古斯丁对西方
古典文明的终结

增订本





心灵秩序与世界历史

奥古斯丁对西方古典文明的终结

增订本

吴 飞 著

生活·讀書·新知 三联书店

目录

导言：奥古斯丁与罗马

一 罗马的陷落

二 神圣的永恒帝国

三 永恒罗马的颠覆

四 奥古斯丁对罗马的抛弃

五 心灵秩序

六 世界历史

七 新的历史观

第一部分 心灵秩序：至善下的二元分裂

第一章 世界的开端：历史作为心灵秩序

一 时间与灵魂

二 时间的创造

三 上帝何时创世

四 线性历史

第二章 善恶的开端：天使的创造与分裂

一 天使和万物的创造

二 天使的智慧

三 创世六日

四 第七日

五 创世七日与世界历史

六 魔鬼的背叛

七 魔鬼与好的世界

八 魔鬼的骄傲

九 恶的存在

十 善恶的谱系

第三章 人性的开端：没有历史的乐园

一 人的形式和道理

二 灵魂的创造

三 人与天使

四 灵魂的起源

- 五 四元人性结构
- 六 另一种尝试：三元人性结构
- 七 灵性学说的内在张力
- 八 灵性的身体与灵魂性的身体
- 九 复活以后的人
- 十 亚当何时犯罪

第二部分 原罪：心灵的内在冲突

第四章 意志之罪：性情与骄傲

- 一 所有罪之前的罪
- 二 前性情
- 三 《论登山宝训》
- 四 言辞之争
- 五 前性情的罪
- 六 淫欲之罪
- 七 意志和意志的斗争
- 八 伊甸园中的婚姻与淫欲
- 九 禁果的故事
- 十 骄傲之罪

第五章 死亡之罪：永无终结的悲惨处境

- 一 在死
- 二 死亡作为现在
- 三 在生在死
- 四 灵魂之死与身体之死
- 五 第二次死亡
- 六 人的最坏状态
- 七 好人的死与坏人的死

第六章 繁衍之罪：亚当和他的后代

- 一 亚当中的全人类
- 二 遗传了什么？
- 三 遗忘的眩晕
- 四 由一到多
- 五 虚假的合一

第三部分 历史：自然之外的拯救与合一

第七章 两座城的历史：没有第三座城

- 一 地上之城中的上帝之城
- 二 有没有第三座城
- 三 人类之城？
- 四 真正的共和
- 五 相关的争论
- 六 基督徒皇帝
- 七 世界历史

第八章 罗马的历史：毫无光荣的霸欲

- 一 罗马历史中的霸欲
- 二 奥古斯丁理解的霸欲
- 三 罗马国父的光荣与罪恶
- 四 战争与帝国的扩张
- 五 阿尔巴战争
- 六 政体问题的消失
- 七 罗马共和的自由政治
- 八 德性的内在转向
- 九 对罗马英雄的赞美与哀悼
- 十 对罗马宗教的批判

第九章 以色列的历史：并不神圣的圣城

- 一 神圣历史的分期
- 二 从亚当到亚伯拉罕
- 三 亚伯拉罕的应许
- 四 完人亚伯拉罕
- 五 亚伯拉罕的信
- 六 祭司的改变
- 七 王位的改变
- 八 以色列的结局

第十章 言成肉身：唯一的历史事件

- 一 言成肉身的哲学意义
- 二 耶稣作为中保
- 三 基督与魔鬼
- 四 受难作为祭祀

五 人的祭祀与基督的祭祀

六 圣餐礼

七 以基督为根基

八 作为普世之道的宗教

第四部分 末日：普世大同抑或二元终结

第十一章 终极善恶：人类价值的全面消解

一 至善与至恶

二 永久和平

三 政治的起源

四 尘世生活与永恒幸福

第十二章 终极神义：末日的历史意义

一 历史与末世论

二 末世论作为神义论

三 两次复活

四 魔鬼的绑缚

五 魔鬼的释放

六 千年王国

七 进入永恒王国

第十三章 终极生死：循环论抑或二元论

一 永死如何可能

二 永死是怎样的

三 永远的惩罚

四 第二亚当的成年

五 永恒的礼拜

六 线性历史？

结语：奥古斯丁与西方文明的命运

一 奥古斯丁之死

二 古今之间的奥古斯丁

三 对奥古斯丁主义的挑战与成就

四 现代的精神气质

五 世界历史的种种方案

附录 尘世之城与魔鬼之城：奥古斯丁政治哲学中的一对张力

主要参考文献

后记

[返回总目录](#)

导言：奥古斯丁与罗马

在公元410年罗马城被蛮族攻克之际，奥古斯丁写了洋洋洒洒二十二卷《上帝之城》来回应异教徒的攻击，证明罗马的衰落不是基督教导致的。奥古斯丁一生经历过无数次论辩，包括他初出茅庐时与摩尼教的论辩，中期与多纳图派剑拔弩张的论辩，晚年与佩拉鸠派如思想地震般的论辩，以及其他很多论辩。与佩拉鸠派的论辩几乎同时的这场针对异教徒的争论，却和其他几次都不同。我们虽然也隐约听到了异教徒对基督教的攻击，但是奥古斯丁对面却似乎没有一个明确的手，我们不知道他针对谁写了这么一部巨著，更没怎么听到他的对手的回，因为当时的头等大事是罗马的生死存亡，他的同胞和教友都在忙于对付西哥特人，对基督教的攻击云云似乎只是其中的一点杂音而已。但是，这却变成了奥古斯丁最重要的一次辩论，他的对手，可以说是整个古典文明，就是他生活在其中、他的教友们都非常认同的希腊罗马文明。在这个意义上，这次似乎没有对手的辩论，反而成了他一生无数次论辩中最为激烈的一场。

那么，奥古斯丁在这场论辩中是赢了还是输了呢？《上帝之城》不仅击退了异教徒对基督徒的攻击，打消了基督徒心中的疑虑，而且使基督教文明理想逐渐取代了古典文明理想。在这个意义上，奥古斯丁的辩护是完全成功的。

但是，他的这种辩护在更深层次上却是失败的，因为，在阿拉利克的铁骑攻破了罗马城垣之后，奥古斯丁又用他的笔打碎了罗马人的心灵。《上帝之城》恰恰证明了，正是基督教导致了罗马的灭亡。或许正是这个原因，使一千多年后的吉本，再次将罗马灭亡的原因归给了基督教。(1)

我们必须同时认真看待奥古斯丁辩护的成功与失败，才能真正读懂《上帝之城》。

凡是拿到这部结构混乱、语言啰唆⁽²⁾的巨著的人，都要耐着性子才能把它读完，但为什么还有很多人那么喜欢它呢？西方人在读它的时候，或许都像奥古斯丁一样，一边深爱着正在衰亡的罗马，一边却又诅咒着这个伟大的帝国，而内心则不禁涌起摧毁这个帝国的一种快感，随后又为这个帝国的灭亡而歉疚。尽管西罗马帝国在奥古斯丁死后还苟延残喘了四十多年，但《上帝之城》的真正意义在于，它结束了古罗马的文明理想。不是阿拉利克或其他的蛮族人，而是奥古斯丁攻陷了罗马人的精神世界。

奥古斯丁和罗马的读书人一样，热爱希腊文化。作为一个修辞学教师，奥古斯丁深受希腊罗马文明的浸润，修养深厚。⁽³⁾但是，他却剥去了希腊哲学的辩证法外衣，使希腊哲学做了自己信仰的婢女，用它来诠释希腊人不曾听说、明确反对，或不屑一顾的无中生有、言成肉身、世界末日等观念，并以此终结了罗马帝国的尊严。⁽⁴⁾

一 罗马的陷落

西罗马帝国的灭亡，是西方文明史上一件天崩地裂的大事，它标志着古典文明的真正终结，虽然严格说来，到了西罗马帝国后期，在历史学中已经只能算“古代晚期”（Late Antiquity）。^⑤正是因为西罗马帝国灭亡的这一标志意义，一方面，直到现代，西方人一直在检讨罗马衰落的历史原因；另一方面，他们又试图以各种方式恢复罗马帝国的光荣。

历代知识分子对罗马的兴衰做出了种种反思，包括马基雅维利、孟德斯鸠和吉本的名著。西方人之所以对罗马的灭亡耿耿于怀，是因为罗马是西方文明的最高峰。他们对这一高峰的崩塌痛心疾首，既希望能找出罗马衰亡的原因，更希望能回到罗马的光荣。伟大的罗马，成为永远萦绕在西方人心头的梦想与情结。

西罗马帝国刚刚灭亡之后，神圣罗马帝国曾经试图以自己的方式恢复罗马帝国，但历史学家都一丝不苟地把它归入中世纪，没有人认为它曾经真正达到过罗马的辉煌。现代相继崛起的大英帝国、拿破仑帝国、希特勒帝国、美利坚帝国，也无一不把古罗马当作自己的努力目标。从但丁的世界帝国之梦，马基雅维利对罗马共和的迷恋，再到现代知识分子对全世界或全欧洲联合起来的一个个计划，古罗马一直都是他们可望不可即的文明理想。罗马是西方文明的最高峰，而且不幸成为一个永远无法复制的最高峰。现代文明虽然创造了古人不可想象的物质财富，但始终不可能回到古罗马的光荣时代。可以说，公元5世纪的那场剧变，是西方人的数千年未有之大变局，决定了西方文明在后来的命运。它在西方历史上的决定性影响，远远超过了周秦之际的礼坏乐崩对中华文明的影响；至于晚清以来历史大变局对中华文明的影响能否赶上那次灾难，现在还无法确定，因为这还要取决于现代中国人在未来几个世纪中的智慧和机遇。

西罗马帝国的灭亡为什么具有如此重大的文明意义？为什么雅典、斯巴达，乃至亚历山大帝国的崩溃都没有这样的影响，而且东罗马帝国的灭亡也不再具有这样的影响？在我看来，真正终结了西方古典文明的，并不是蛮族对罗马的攻克，也不是罗马皇帝的被废黜，而是奥古斯

丁在《上帝之城》中对罗马帝国的抛弃。就像历史上曾经出现过的任何帝国或王朝一样，一个政权灭亡之后，本来完全可以再建立一个。王朝更替是再正常不过的事情，而且后来西方大帝国的建造者都有继承罗马帝国的雄心壮志，但他们的事业却再也不可能成功，因为奥古斯丁已经把人们心中的罗马彻底摧毁了。基督教已经不再让人们以大帝国的方式追求真正美好的生活，而要在上帝之城中寻求新的文明理想。这种文明理想，就连建立那些帝国的皇帝都是认同的，因而他们也要用《上帝之城》中的理论来证明自己的合法性。但恰恰是这种文明理想，使人们彻底丧失了对帝国理想的真正兴趣。这使西方古典文明永远终结了。

西哥特首领阿拉利克于公元410年8月24日率军攻入罗马城，这件事虽然在实际的政治和军事上对罗马帝国的打击并不大，但它为罗马帝国敲响了丧钟，使知识分子们意识到罗马的末日可能会很快到来，使罗马的有识之士努力寻求并纠正罗马的错误，以图挽狂澜于既倒。于是，当时出现了很多针对罗马陷落的言论，特别是有些人认为，罗马的陷落是因为她放弃了祖先崇拜的神，转而皈依了基督教，奥古斯丁也正是为了反思这一事件，回应人们对基督教的批判，而写了《上帝之城》这部书。但无论攻击基督教的异教徒还是其他的基督徒，此时真正关心的，都是如何保住罗马。但奥古斯丁却有完全不同的态度。他为了捍卫基督教的地位，宁可毁掉罗马。

和所有罗马人一样，在面对罗马的陷落之时，罗马的基督徒们也感到极为震惊，做出了种种反应。比如哲罗姆在巨大的恐慌中，以为世界的末日将随着罗马的陷落而到来；历史学家索佐门（Sozomen）和君士坦丁堡主教苏格拉底等人则认为，陷落的恰恰是异教徒的老罗马，而新罗马，即罗马帝国当时的首都君士坦丁堡，却依然固若金汤。^⑥《上帝之城》既是对罗马异教徒的反驳，更是对基督教内部这些观点的拒绝。

奥古斯丁没有像哲罗姆等人那样恐慌，但他也深切意识到，这是一个不可回避的问题。他曾经无数次与异端辩论，但现在，奥古斯丁所处的情势却完全不同。他似乎面临着三个敌人，但好像又找不到真正的对手。西哥特人正在攻打他的祖国，罗马的异教徒正在批驳他的宗教，他的教友们正在颤栗中等待世界末日的到来，这三者似乎都是奥古斯丁的敌人，他不可能三方同时作战，那么究竟应该把谁当作主攻对象呢？作

为罗马的公民，这本来是一个最简单不过的问题：奥古斯丁当然应该和他的同胞们一起，捍卫自己的祖国。但他却发现，这些蛮族人是和他一样的基督徒，他们宽免了躲在教堂中的罗马人。在皇皇二十二卷的《上帝之城》中，竟无一处批驳或攻击蛮族人的地方。于是，在罗马城的生死存亡之际，罗马那些恐慌的异教徒成了他主要的批驳对象，罗马的基督徒成为他教育的对象，而蛮族，不仅不是他的攻击对象，甚至成了帮他论证上帝之城的盟友。

奥古斯丁一生都在写论战著作，这次所谓“驳异教徒”的任务，奥古斯丁起初也曾经想像往常一样，以一部三五卷的小册子，就事论事地批驳异教徒对基督教的攻击；但他一发而不可收，把《上帝之城》写成了一部二十二卷之巨的大书。在写作过程中，他的想法逐渐发生了变化，结果，这部书并不像以前那样，直接批判某种系统的学说，而是重新建构了一套世界历史，全面清算自己置身其中的文明传统和政治架构。所以，《上帝之城》中包括了对希腊罗马的宗教、哲学、政治、历史的全面清理。此书的风格虽然与他的《忏悔录》迥然不同，但两部书隐相呼应。在《忏悔录》中，奥古斯丁做了极为严酷的自我批判，描写了自己如何脱胎换骨、摆脱自己的生存环境和习惯，在上帝中获得新的自我的过程；而在《上帝之城》中，他将这种脱胎换骨的过程从自我移向了罗马文明，甚至整个世界，让人们都像他那样经历和自我的殊死搏斗，以最严厉的方式做自我批判。在《忏悔录》中，奥古斯丁否定了自我，在《上帝之城》中，他要否定的，却是自己所在的文明和历史，甚至是全部的人类制度。奥古斯丁要使罗马人乃至全世界的人都要像他一样，先使自己断绝一切自然关系，变成赤裸裸、无中生有的灵魂，然后再以赤裸裸的方式，在上帝之城中结为一体，重塑世界历史。结果，他没有帮助自己的同胞抵御蛮族的入侵，反而帮助蛮族毁灭和抛弃了罗马。

确实，《忏悔录》和《上帝之城》呈现出来的是非常不同的心态。《忏悔录》中满纸焦虑和挣扎，奥古斯丁似乎时刻处在崩溃的边缘；但《上帝之城》中却冷静得让人感到恐惧，好像奥古斯丁面对罗马陷落这样的大事完全无动于衷，根本不像哲罗姆那样惶恐不安。⁽⁷⁾面对风雨飘摇的祖国，和成千上万同胞的涂炭，奥古斯丁一点也不谴责攻陷罗马的蛮族人，却能平静地思考那些哲学问题，这即使在斯多亚派哲学家看

来，也不免会惊讶吧。但《忏悔录》和《上帝之城》，都是同一个奥古斯丁写的。在《忏悔录》中，他在极度的焦虑中抛弃了自我；在《上帝之城》中，他以可怕的平静抛弃了祖国。

二 神圣的永恒帝国

在奥古斯丁之前，罗马人的文明理想是永恒的帝国，这是对希腊城邦文明理想的延续，更是罗马人引以为荣的地方。众所周知，按照亚里士多德的政治学说，从家庭到部落、村镇，最后到城邦，就实现了人的自然。人天生是城邦的动物，文明人应该生活在城邦里。⁽⁸⁾在诸多城邦中崛起的罗马攻城略地，开疆拓土，逐渐成为横跨三大洲的世界帝国。当奥古斯都在罗马建立帝制之后，他吹嘘自己以一种特殊的方式保留了城邦的文明。⁽⁹⁾在一定程度上，罗马帝国是希腊城邦文明的延续和发展。无论罗马人自己，还是后来的历史学家，都不认为罗马帝国结束了希腊的城邦文明，而是认为罗马帝国使古典文明走上了一个空前绝后的高峰。罗马不仅全面吸纳了希腊文明的神话、宗教、政治、哲学、科学、艺术、文学等方面的成就，而且以强大的武力捍卫着这些文明成果，以博大的胸襟吸纳着埃及、波斯、犹太，乃至各个蛮族的宗教与文化。

罗马并不只是一个巨大的城邦，其复杂的统治制度，以及罗马城与各行省之间的关系，使西方古典文明进入了一个更加辉煌的时期，罗马人认为，他们的帝国应该是整个世界的帝国。维吉尔在《埃涅阿斯纪》中借朱庇特之口说罗马将是个没有时间和空间限制的帝国。⁽¹⁰⁾和维吉尔同时代的诗人奥维德和史学家李维等人，都用过“永恒罗马”的概念。此后这更成为一个非常普遍的观念，出现在各种官方文件和思想著作中。可见，永恒罗马不仅是诗人的理想和历史学家的观念，而且成为罗马帝国对自己的文明定位。⁽¹¹⁾正是在这个意义上，罗马成为西方古典文明的最高峰。它不仅是众多城邦中的一个，也不仅是最强大的城邦，而是将所有城邦都囊括在帝国之中，将城邦文明推向了全世界，包容了它所遇见的各种文化，构筑了一个永恒的世界帝国。

在西方文明史中，恐怕很难再找到罗马帝国这样胸襟宽广的时代。对于它所遇到的各种文化和其中稀奇古怪的宗教，罗马尽可能兼收并蓄，使各民族的神在他们的万神殿中占据一个位子⁽¹²⁾，现代西方国家的宗教宽容思想，只是罗马宽容政策的低劣模仿而已。不过，罗马也遇到

了很难纳入其万神殿的宗教，那就是犹太人的一神教和后来的基督教。一神宗教具有过强的排他性，不易纳入罗马的宗教谱系和祭祀系统当中，因而犹太教和基督教都和罗马帝国发生了一定程度的冲突。不过，比起后来基督教对异教的迫害，乃至基督教不同教派之间的相互迫害，这些冲突真是小巫见大巫了。(13)《新约》中，特别是《启示录》中对罗马帝国的攻击，就是这些冲突的反映。但在经过了几次冲突之后，罗马帝国与基督教会的关系终于缓和下来。君士坦丁大帝接受了基督教，后来的西奥多一世（即奥古斯丁时代的罗马皇帝）更成为一个名副其实的基督徒。虽然吉本认为，对基督教的接受已经使罗马开始走向衰落(14)，但毕竟，基督教也加入到了构筑永恒罗马之梦的事业当中。《启示录》中那种仇视罗马的态度已经荡然无存，罗马皇帝的迫害已经不再是历史的主题，反而是另外一个声音逐渐成为主流：罗马是基督教的神圣之城，基督的天上王国将在罗马实现。

以尤西比乌为首的基督教历史学家从新的角度论证了罗马的永恒。在他看来，君士坦丁是可以和摩西乃至耶稣相媲美的伟大君王，因而他统治的罗马也在完成上帝救世的神圣使命。他在《君士坦丁传》里说，君士坦丁就像摩西一样，住在不敬的敌人的家里，长大后解救上帝的选民、击败上帝的敌人。(15)他又把君士坦丁同耶稣类比，因为君士坦丁造就了众多的信仰者，使对上帝的信仰遍布全世界。(16)尤西比乌不仅盛赞君士坦丁对基督教的推崇，而且歌颂他对各民族的征服，认为这是在为上帝完成征服与传播的任务。他说：

无论我朝哪个方向看，无论是向东，向西，是向全世界，还是向天堂，无论哪里我都总是能看到，这位受赐福者统治着他的帝国。在地上，我看到他的儿子们，就如同他的光芒的反射镜，将他们的父亲的光芒传布到各处，而他自己则好像仍然活着、大权在握，甚至比以前更完满地治理人事，随着他的后代的继承而不断增加。他们本来就有罗马恺撒的尊位；现在，由于他的个人魅力，由于他的文治武功，由于他的虔敬，他们又被称为主权者、奥古斯都、崇拜上帝的人，以及皇帝。(17)

在尤西比乌看来，君士坦丁将基督教君主和罗马帝王的特点集中于一身，通过罗马的武力传播基督教信仰，从而使罗马帝国在基督教的世

界历史中占有至关重要的地位。基督教虽然产生于和希腊罗马完全不同的文化背景，而且逐渐用基督的教堂取代了罗马的万神殿，但在君士坦丁之后的一百多年，基督教似乎只是以自己的方式重建了罗马的祭坛。(18)基督徒只是以新的方式来论证罗马的伟大、神圣与永恒，并没有否定罗马帝国和它的文明传统，因而罗马文明尚未遭到毁灭。据说，有一块刻有“永恒之城”和“马可森提乌斯”等字样的石碑，君士坦丁时代刮去了皇帝“马可森提乌斯”的名字，却保留了其他所有内容。(19)这颇能代表基督教与罗马两种历史观在君士坦丁朝的结合。罗马的基督徒和以前的罗马人一样，相信罗马是最伟大而神圣的永恒帝国，可以征服当时所知道的全世界。不过，这时的罗马已经不是因为朱庇特的庇护而得以强大和永恒，而是因为上帝选择了罗马，让耶稣降生在罗马帝国的统治之下，并借助罗马的强大，向全世界传播基督教，使整个世界结合为一个统一的教会，以便实现未来的上帝之国。

尤西比乌的历史学接过了罗马传统的史学家和诗人的任务，证明罗马在世界历史中的特殊地位。他还编辑过一部《编年史》。该书分为五部分：一、迦勒底和亚述历史；二、《旧约》历史；三、埃及历史；四、希腊历史；五、罗马历史。这是从基督教的角度对世界历史的一种划分，其中各民族的历史虽然基本是并列的，但还是呈现出明确的先后次序，最终归结于罗马，由此可以看出罗马在尤西比乌的世界历史观中的位置。

在基督教历史学的攻击之下，异教史学几乎毫无还手之力。(20)希腊罗马都有过很多伟大的历史学家。不过，这些历史学家很少将历史学发展为一门历史哲学。希腊历史学家的工作，主要限于记录伟大的事件和人物，以帮助人们从中吸取历史的教训、学习伟大的美德，等等。罗马历史学比希腊历史学有了更多的理论色彩，因为他们要在历史的叙述中展现出罗马作为永恒之城的神圣与伟大。到罗马衰落之后，历史叙事则要帮助罗马人了解祖先的伟大，他们的美德，从而教育当时的罗马人。但在犹太教和基督教中，历史哲学（或历史神学）有着天然的优势地位，因为他们的主要教义必须借助历史的发展来讲述，所以历史书占了《圣经》中相当大的篇幅。基督教更以创世—堕落—拯救—末日的基本线索来理解世界，这已经成为一套非常系统的历史哲学。面对这样的历

史哲学，罗马的历史叙事自然毫无招架之力。

尤西比乌使基督教的历史哲学加入到永恒罗马的颂歌当中，其力量比异教历史学家有过之而无不及。他的历史观随后逐渐流行起来，成为罗马的基督徒对待世界历史和罗马帝国的标准态度。哲罗姆将尤西比乌的编年史译成拉丁文，君士坦丁堡的苏格拉底和索诺门等历史学家都续写过《教会史》。他们都接受了尤西比乌的历史观。

三 永恒罗马的颠覆

由此我们就可以想见，阿拉利克攻陷罗马城这件事，对罗马人意味着什么。无论是基督徒还是非基督徒，罗马人心中的永恒之城竟然被摧毁了，他们都感到了巨大的恐慌。虽然罗马以前也曾经被高卢人攻克过，但那时候罗马还没有获得现在的地位。因此，虽然哥特人在三天后就撤离了，罗马的政权和版图都没有遭受很大的破坏，但这个事件的文化意义极为重大。罗马似乎不再永恒，希腊罗马文明的最高峰似乎就要崩颓，无论异教还是基督教给它的神圣光环，似乎顷刻间就要消散了。基督徒这个时候已经成为神圣罗马的祭司，所以他们尤其应该为这些灾难提供一个解释，而异教徒对基督徒的批判正是由此而来的。在基督教内部，我们看到了这样几种不同的反应。

第一种以神学家哲罗姆为代表。他是基督教历史上著名的教父，这时却呈现出少见的恐慌，以为世界的末日就要到来。

哲罗姆后来回忆说：“西部的混乱，特别是罗马的劫掠，使我极为震惊，就像人们常常说的，我甚至忘了自己叫什么。我很长时间保持沉默，知道这是该哭泣的时候。”⁽²¹⁾“攻下了整个世界的城也被攻下了。”⁽²²⁾他在对《以西结书》的诠释中写道：

每日每夜，我想的都是全人类的安全。每当我的朋友们被抓了，我也总想到自己被抓了……当世界上最亮的光熄灭了，当罗马帝国的首都动摇了，整个世界会随着这——一个城而灭亡……谁能想象得出，罗马在对世界的征服中强大起来，却会毁灭，既是各民族的母亲，也是各民族的坟墓？⁽²³⁾

面对这些灾难和毁灭，哲罗姆慢慢形成了自己的解释。他越来越把这种毁灭等同于末日的灾难。罗马的衰落和灭亡，就意味着整个世界的灭亡，而在世界灭亡之后，就是末日审判了。他说：“我们没有意识到敌基督已经近了。是的，敌基督近了，主耶稣基督‘要用口中的气灭绝他’。”⁽²⁴⁾

这种末世论延续了从使徒时代就有的一种观念，即认为世界末日会

很快到来。所不同的是，哲罗姆并没有欢呼末日的到来和基督的重临，而是感到恐惧，祈求末日能够来晚一些。(25)

罗马的陷落究竟是否意味着末日即将来临，时间会很快给出答案。这一解释也就不攻自破，根本不可能说服异教徒。

相对而言，教会史学家们的解释要乐观得多。历史学家索佐门在叙述这一段历史时指出，虽然西罗马帝国陷入了战乱，但是，“东部帝国却完全没有战争，而且和一般想的不同，其中的事务都井然有序地完成着，因为统治者还很年轻。看起来，上帝公开向现在的皇帝展示了他的青睐”(26)。君士坦丁堡的苏格拉底在叙述了阿拉利克给罗马带来的灾难后，特别强调他在三天后就迅速离开，原因是，据传皇帝西奥多就要率军前来。阿拉利克不等谣言得到证实，就仓惶逃出罗马。(27)这位历史学家继承了尤西比乌写君士坦丁的风格，也把皇帝西奥多同摩西类比，用《民数记》中评论摩西的话说他“为人极其谦和，胜过世上的众人”，就是因为这种谦和，所以上帝让这位皇帝兵不血刃，就能屈人之兵。“无所不在的上帝赐给我们时代这位最虔敬的皇帝以超自然的帮助，就像赐给此前的所有义人一样。”(28)

这种理解把希望寄托在君士坦丁堡这座新罗马上。但是等到以后新罗马也面临同样的命运时，这种观点也就失去了解释的力量。

奥古斯丁显然对这些解释都不满意。他着手在《上帝之城》中反驳异教徒的同时，也鼓励自己的学生奥罗修斯写一部关于人类历史的著作，于是，奥罗修斯写出了他的七卷《历史》，以思考罗马在人类历史中的地位，以及阿拉利克的灾难究竟意味着什么。

奥罗修斯的《历史》从亚当夏娃讲起，一直讲到自己生活的时代，集中于罗马历史。其中特别注重谈各个时代的灾难，以表明，并不是只在基督教的时代才有灾难。这一点固然完成了奥古斯丁交给的一个重要任务，但他的历史观却没有超出尤西比乌等人。他仍然赋予罗马以无比寻常的神圣意义，认为罗马的强大与基督的诞生有内在的关联：

因为上帝的安排，就在恺撒达到了最强大、最真实的和平的时候，基督降生了。……无疑，只要有信仰，能观察，每个人都能清

楚理解，是主耶稣基督使这座城达到了权力的顶峰，繁荣而得到神佑。所以他在到来的时候，特别希望自己被称为罗马公民。(29)

当他直接叙述阿拉利克的灾难时，奥罗修斯强调了这样几点：第一，罗马是因为自己的渎神行为招致了上帝的愤怒，才有了这一灾难；第二，城中的一些基督徒感动了蛮族人，使他们饶过了很多罗马人；第三，哥特人放的火，远远没有尼禄放的火大，以至于罗马好像什么也没有发生过。(30)

奥罗修斯的解释和前面两种都不同，而且这些应该都是和奥古斯丁多次讨论后的结果，因为这三点也全都出现在奥古斯丁的著作中。不过，奥古斯丁对他的这部书并不满意。奥罗修斯虽然把奥古斯丁的很多想法写到了书中，但他对世界历史的总体理解并未超出尤西比乌的框架，仍然认为罗马在人类历史中具有至关重要的地位。他的《历史》更像对尤西比乌的《编年史》的一部诠释，虽然有些自己的想法，却老实实在地继承了尤西比乌的历史观。

上述三种解释虽然各不相同，但都建立在尤西比乌历史观的基础上。哲罗姆、索佐门、君士坦丁堡的苏格拉底、奥罗修斯都同意尤西比乌的观点，认为罗马（或新罗马）是上帝为基督教的发展而设立的城。在根本上，他们的理论都无法彻底解释地上连绵不断的灾难，但他们也都坚决与罗马站在一起，在异教徒的铁蹄面前，捍卫罗马作为神圣的永恒之城的历史地位。

其中，哲罗姆虽然最为慌乱，但恰恰是他最清楚地看出了局势，而不像索佐门、君士坦丁堡的苏格拉底或奥罗修斯那样抱有盲目的信心。他或许意识到了，虽然这次对罗马的实质伤害并不大，但罗马的灭亡是迟早的事。如果罗马是神圣的永恒之城，那么它的最终覆亡是否就意味着世界的末日呢？

奥古斯丁运用了奥罗修斯的很多材料，也像历史学家那样坦然，但他对局势的判断，却更接近于哲罗姆。他更清醒地意识到，罗马是终究会灭亡的，暂时的延迟并没有多大意义。能够有哲罗姆等人那样的清醒判断，却保持了历史学家们那样平静的态度，说明奥古斯丁一定发生了重大的思想变化，使他给出了和上面三种都不同的一种态度。正是在最

关键的一点上，奥古斯丁和他们都不同：他不再为永恒罗马的神圣地位辩护，而是彻底放弃了罗马，转而加入到罗马的敌人阿拉利克的阵营中，给了罗马和他的公民最致命的一击。这种态度的转变使他不再以罗马为自己的祖国，他还怎么可能像哲罗姆那样恐慌呢？

四 奥古斯丁对罗马的抛弃

《上帝之城》是奥古斯丁对自己一生思想的整理和总结，其中包括他曾经谈过的几乎所有重要的思想问题，并把它们重新组织进了一个思想体系中。不过，这绝不仅是一个简单的总结和回顾，因为他此前的思考从未在如此尖锐的情境之下，直接面对古典文明。这一背景使他在整理自己以前的思想时，把它们都赋予了非常不同的意义，因而也就起到了与以前非常不同的作用。他的这些思想碎片在《上帝之城》中被重新组织起来之后，竟然变成了奥古斯丁谋杀古典文明的锋利武器。如果说，他一生的思考与写作为这把武器提供了最初的材料，罗马陷落这个事件，则成为奥古斯丁打造这把武器的铸造炉。罗马刚刚陷落之后奥古斯丁的几篇布道辞，就是这个铸造炉里最初的火花。

在410年9月25日⁽³¹⁾、410年底⁽³²⁾、411年6月29日⁽³³⁾、411年夏⁽³⁴⁾、411年底412年初⁽³⁵⁾的五篇布道辞里，奥古斯丁都谈到了罗马陷落的问题。从这些布道辞中，他由这一现实事件联系到了很多其他的神学、哲学和宗教问题。而正是对这些问题的关注和整理，使他从413年开始，在随后十几年的时间里，为了思考罗马的意义及其陷落，用《上帝之城》这部巨著，将他一生的思想整合进一个历史框架之中。⁽³⁶⁾在谈《上帝之城》之前，我们需要首先理清楚，罗马陷落的事件究竟向奥古斯丁提出了什么问题。

在五篇布道辞中，奥古斯丁通过对《圣经》中不同经文的解读，从几个角度入手思考这个历史事件。在罗马城破一个月之后410年9月25日的讲道中，奥古斯丁针对的经文是《路加福音》16：19—31拉撒路和富人的故事，并由此联系到亚伯拉罕的信仰，鼓励大家要心态平和地对待罗马的事件。在411年6月29日的《布道辞》296中，奥古斯丁分析了《约翰福音》中耶稣对彼得所说的“你爱我吗”，并谈到了使徒彼得和保罗的信仰与牺牲，由此讲到了肉身之死与信仰的关系。几乎与此同时的《布道辞》105针对的经文是《路加福音》11：5—8所讲的，一个人深夜到朋友那里乞饼的故事。奥古斯丁借此指出，社会生活中的灾难可能反而会对基督徒有益。奥古斯丁并由此出发，谈到尘世的幸福和永恒幸

福的关系。410年底的《布道辞》296针对的经文是《马太福音》18：7—9“这世界有祸了，因为将人绊倒……”，奥古斯丁由此谈到尘世的灾难和罗马的被劫。在411年底的《布道辞》397中，奥古斯丁讨论了《但以理书》9：20“我说话、祷告，承认我的罪和本国之民以色列的罪”，对比了但以理、挪亚、约伯三个信仰者，并由此谈到罗马的陷落。由于《布道辞》397特别集中地谈罗马的毁灭，它又常常被单独列出，称为《论罗马的毁灭》。

综观这五篇布道辞中的讨论，我们大体可以看到奥古斯丁思考这个问题的理路：

奥古斯丁和哲罗姆等人一样，特别关注罗马陷落对基督教带来的负面影响。他深知，不仅那些信仰伪神的异教徒，哪怕在聆听奥古斯丁讲道的基督徒当中，也有很多人产生了恐慌：“我看到了你们心中所说的：‘看罗马在基督的时代所遭受的掳掠和焚烧。’”针对这些攻击和怀疑，哲罗姆等人的解释都没有什么理论力量。奥古斯丁甚至暗示，哲罗姆那种末世论者和这些人没有什么区别。奥古斯丁提到有人攻击说：“看啊，就是在基督教的时代，出现了这么多压抑人的事情；整个世界要毁掉了。”⁽³⁷⁾这些应该是出自异教徒的攻击，但是和哲罗姆唯恐世界毁灭的说法相比，并无根本的差别。无论是哲罗姆还是这些异教徒，其根本问题都在于过于看重尘世的生活了，或者说，他们太爱罗马这个祖国了。而奥古斯丁所要做的，就是让人们放弃对这个祖国的爱。

奥古斯丁和奥罗修斯一样，告诉他的听众们，罗马发生的这种灾难并不是只在基督教的时代才有。很早以前，高卢人就曾经攻陷过罗马；后来尼禄自己也曾经焚烧过罗马。⁽³⁸⁾不过，奥古斯丁的用意和奥罗修斯很不同。奥罗修斯描述基督教时代以前的诸多灾难，只是为了告诉读者，当时的灾难并不能证明基督教时代的罗马比异教时代的罗马更差。奥古斯丁举出这两个例子，并不只是为了说当时的灾难不算什么，而是告诉罗马的基督徒，像眼前这样巨大的灾难，罗马并不是第一次遭受。他要告诉大家一个更加残酷的道理：无论有没有基督教，罗马这样的尘世之城总会毁灭的；就像无论有没有罗马的陷落，人总是会死的一样。没有哪个人的尘世生命是永恒的，也没有哪个城邦会长盛不衰，尤西比乌学派所谓的永恒之城根本不存在。后来他在《上帝之城》中罗列罗马

的诸多灾难，正是出于这样的考量。

值得注意的一点是，奥古斯丁在谈论罗马的政治灾难的时候，总是联系到个体生命的幸福与痛苦。“上帝为你创造了有一天会毁灭的世界，也创造了有一天会死去的你。”⁽³⁹⁾因此，他看到的不仅是罗马作为世界名城的毁灭，更是其中每个个体所遭受的厄运。在他看来，所谓罗马，不过就是生活在其中的罗马人，而不是罗马城的城墙和宫室。罗马的城墙是建筑者一块石头一块石头垒起来的，也可以被一块石头一块石头地毁掉。在罗马的陷落中，真正受伤害的不是罗马城，而是罗马人。⁽⁴⁰⁾因此，要思考罗马城乃至罗马帝国的历史命运，重要的不是思考罗马的建筑的意义，而是思考生活在其中的每个人的命运。

奥古斯丁问大家，罗马城陷落与否，难道真的会在实质上改变每个罗马人的命运吗？他说：“你不愿你儿子死在你前面，不愿你妻子死在你前面，但如果罗马不被攻陷，难道你们当中就没有人先死了吗？”⁽⁴¹⁾奥古斯丁完全取消了爱国之情的神圣意义，反而把罗马人对祖国的爱说成是一种极为自私且愚蠢的贪生怕死。他说，每个人对罗马陷落的畏惧，根本上是对死亡的畏惧。但是，即使没有罗马的陷落，每个人还是都要死的。

但他并不是要嘲笑这种贪生怕死，而是把这种贪生怕死的逻辑贯彻到底：要正确面对罗马的陷落，根本上就是消除对死亡的畏惧。要消除对死亡的畏惧，最好的办法是告诉人们可以不死。因此他在410年9月25日那篇布道辞的一开篇就说：“基督徒的这信仰，是不敬者和不信者所嘲笑的，但我们回答说，在此生之后，还有另外的生命，在死后还有复活，在世界终结之后，还有一次末日审判。”⁽⁴²⁾奥古斯丁通过拉撒路和富人的故事指出，真正重要的不是尘世的生命，而是死后的幸福。拉撒路生前过着非常贫困的生活，但死后却进入天堂，被天使放在亚伯拉罕的怀中；富人死后则下了地狱，痛苦不堪。他借这个故事说明，现世的遭遇可能和死后的去处相反。上帝会让人最终去哪里，往往并不在此世显示出来。因此，尽管蛮族的入侵带来了巨大的灾难，甚至使很多人指责“基督的时代是坏的”⁽⁴³⁾，但这只是此世的情况，并不能说明最终的归宿。

无论罗马多么伟大，在奥古斯丁看来，其中的生活也只是尘世生活的一部分；如果每个人的尘世生活是不可能永恒的，那么罗马帝国也是不可能永恒的。罗马的皇帝虽然执掌世界上最大的帝国，甚至可以被当作整个世界的统治者，但是他也和一般人没有实质的区别，因此没有任何神圣的意义。

奥古斯丁在410年9月25日的《布道辞》中非常明确地对比：“恺撒的形象在一枚钱币上，而上帝的形象在你当中。”⁽⁴⁴⁾虽然他在此处并没有明确反对尤西比乌以来对罗马皇帝的吹捧，但他用耶稣区分恺撒与上帝的经文，将尘世与来世明确分开，显然已经否定了罗马帝国的神圣意义。因此，面对蛮族人的进攻，就不应该在哪位皇帝或哪个政权那里寻找新的希望，而应该在每个人的自我中，通过寻找上帝的形象，追求末日审判之后的希望。“上帝命令你要信，他为你预留了你要看到的那些。但如果在他命令你要信的时候你不信，他就不为你预留和他见面的机会了。”⁽⁴⁵⁾

既然罗马只不过是地上生活的一部分，罗马皇帝也并没有什么神圣的意义，也就谈不上罗马的永恒了。“人自身是这个城的美之所在，是这个城的居民、统治者、执掌者，他来了就会去，生了就会死，来到世界就要离开世界。连天地都要废去（《马太福音》，24：35），一个城在某个时候终结，有什么奇怪的？”⁽⁴⁶⁾奥古斯丁非常严厉地批驳了永恒罗马的说法：

那些应许了地上王国的神，不是在传达真理，而是在奉承恭维。他们的诗人说这是朱庇特说的，他这么说罗马人：“我不施加任何空间和时间方面的限制。”（《埃涅阿斯纪》，1：279）这和真理不符。你们这些什么都给不了的神啊，你们所给的这个没有终结的王国，究竟是在地上，还是在天上呢？应该是在地上。如果是在天上：“天地要废去”（《路加福音》，21：33），罗慕洛所建造的，难道超过了上帝亲手创造的？……兄弟们，我们没有错，所有的地上王国都会有终结。如果这个终结现在到了，上帝会看到的。也许现在还不是，而我们希望只是罗马衰弱了，或是悲悯了，或是悲惨了，但那样就不会终结了吗？她以后也不会终结吗？把希望给上帝，欲求永恒，期求永恒吧。⁽⁴⁷⁾

既然罗马和所有其他的地上事物一样，不可能永恒，那么，发生在罗马的灾难也只是暂时的，和未来的拯救与惩罚都无关系。这个主题奥古斯丁在几篇布道辞中都在反复强调。他说：

上帝将地上的幸福和痛苦混杂……对这些痛苦和压制，你们嘟囔说：“看，一切在基督教时代都毁灭了。”你又抱怨什么呢？上帝从未向我应许说，这些不会毁灭，基督也没有向我应许这个。永恒者只会应许永恒之事。如果我信仰，我会从必朽变为永恒。这不洁的尘世啊，你抱怨什么呢？你抱怨什么呢？

这一段既是对异教徒和那些摇摆不定的基督徒的批判，更是对哲罗姆等人的讽刺。奥古斯丁再次粗暴地抹杀了罗马人的爱国之情，认为，罗马的陷落之所以让他们那么痛苦，归根到底还是因为他们太看重尘世的幸福。同样，当索佐门和君士坦丁堡的苏格拉底把希望寄托给东部帝国的时候，他们也混淆了尘世幸福与永恒生活。而对这些教父的根本否定，意味着对尤西比乌历史观的根本否定。在现在的奥古斯丁看来，现实政治中的兴衰成败都成了无意义的事；罗马帝国的历史与拯救历史是没有实质关系的，于是对罗马的爱也就变成毫无意义的。

但奥古斯丁并非不关心现实政治。他有很清醒的政治头脑，深切地知道，罗马城当时的陷落并不意味着罗马帝国的毁灭。上帝只是想借此惩罚一下罗马人的罪。(48)奥古斯丁没有陷入哲罗姆等人那么大的焦虑和恐慌中，或许也是因为他更清楚这次灾难的程度。不过，罗马究竟是不是很快就要毁灭又有什么关系呢？无论罗马延续多长时间，她终究是要毁灭的，因为她的历史不是真正的历史。真正的世界历史，是心灵秩序的历史。

五 心灵秩序

奥古斯丁为什么会有如此怪异的观点，甚至还堂而皇之地为它们寻求哲学上的理由？若对比上文提到的同时期的几位教父，我们很清楚地看到，奥古斯丁引入了他们在讨论罗马陷落时都未能谈到的两个维度：一、尘世与天国的心灵秩序；二、个体心灵与人类整体的关系。这两层关系成为所有这几篇布道辞中最基本的理论前提，也是后来《上帝之城》中的基本出发点。

强调尘世与天国之间的绝对差别，是奥古斯丁应对罗马陷落的根本策略，自然也成为《上帝之城》最基本和最为人所知的架构。天堂与尘世的区分，源自《圣经》两约，特别是《新约》中已有的观念，但奥古斯丁又受到了摩尼教和多纳图派的很大影响，将原始基督教中的二分法逐渐发展和细致化，而形成了一种系统说法。⁽⁴⁹⁾

沃尔特认为，奥古斯丁的两城说在理论上与摩尼教的善恶二元论有密切关系，这一看法虽然未必有多少文本上的直接依据，却透露出相当高的见识。奥古斯丁和他的摩尼教朋友一样，深切地意识到恶在尘世中的普遍存在。⁽⁵⁰⁾但他又不肯接受摩尼教的二元论，坚持万物都来自至善的上帝。万物都来自上帝，罪恶却无处不在，那么，恶究竟是怎样起源的？这不仅成为终生困扰奥古斯丁的问题，而且也困扰了整个基督教思想史。

奥古斯丁把上帝理解成深度自我和心中的至善，认为世界历史中的所有问题都在于遵从还是背离这个至善，所以善恶问题是心灵的问题。他并没有取消摩尼教的善恶二元结构，而是认为这个二元结构根本上存在于心灵秩序当中。既然包括罗马在内的地上之城都难以免于不义和罪恶，那它们只能算是魔鬼之城；所谓上帝之城，并不是另外一个政治性的城，而是存在于每个人的心灵深处。奥古斯丁把世界历史理解为两座城之间斗争的历史，其实就是每个人心灵中的斗争。无论奥古斯丁处理怎样宏大的政治和历史问题，在根本上都是心灵秩序的问题。

上帝之城存在于灵魂深处，只能在末日审判的时候才能实现出来；

现实中存在的城都是尘世之城，上帝之城的公民如同客旅，和尘世之城的公民相混杂，只有在末日才真正分开。所以，奥古斯丁在谈“上帝之城”时，始终是以末世论的眼光来反观现实。现实中并不存在两个城，只有一个城，即地上之城，也就是魔鬼之城⁽⁵¹⁾。基督徒建立的国家也只是地上之城，人间的教会组织也只是地上之城。以上帝之城反对地上之城，就是以内心反对人类的现实生活。而这，正是奥古斯丁在《忏悔录》中描述的状态，现在正在成为所有罗马人的最终命运。

上帝之城与尘世之城的区分，根本上来自心灵中的善恶秩序，因此这对区分是绝对的，即，尘世间的任何组织或团契，都只能是地上之城的一部分，而不可能属于上帝之城。巴比伦和罗马，是尘世之城的代表；以色列的耶路撒冷和基督徒的教会，是上帝之城在尘世的代表，但并不等同于上帝之城，就其自身而言，永远都只是尘世之城的一部分，也就是魔鬼之城的一部分。所以，中世纪教廷和世俗国王关于究竟谁是上帝之城的争论，都是误解奥古斯丁原意的结果。⁽⁵²⁾

也是在这个意义上，我认为奥古斯丁的思想中是不会有第三座城的。虽然他在一些地方也表现出对世俗政权的肯定，但那是因为完全否定尘世之城的意义过于极端，无法诉诸政治实践。就他总体的思想框架而言，尘世政治既然属于魔鬼之城，就是毫无意义的。

正是出于对尘世政治的这种态度，奥古斯丁全面批判了罗马的历史、政治和宗教。他虽然承认，罗马会有兴衰强弱的问题，但罗马的强大必然是罪恶的霸欲的结果。在他眼中，罗马的历史就是一部充满罪恶的历史，而且罗马越是强大，罪恶就越是深重。这样的政治，怎么可能是神圣而永恒的呢？

对罗马的政治批判，始终是在心灵批判和宗教批判的框架下进行的。他一方面热情地赞美罗马英雄的德性，另一方面又惋惜他们无法得到真正的救赎。由于他们将德性献给了地上之城，他们在根本上都是可怜的罪人。只有彻底弃绝自己的家庭、祖国和所有自然的关联，人才能真正在心灵中实现至善。在他的两城说中，只要无助于拯救的，无论性情还是德性，在根本上都属于罪恶的地上之城。

奥古斯丁对尘世政治的批判也是绝对的，即，他批判的不是罗马或

别的哪个政权，不是帝国或别的哪种政体。政治学中的政体之分在他这里毫无意义。他所否定的是人类的所有社会或政治组织。

六 世界历史

如果上帝之城并不是一种组织，上帝只存在于每个人的灵魂深处，那么，为什么又把信仰者的团契理解成一个城呢？人类共同的历史还有什么意义呢？奥古斯丁虽然否定了人类的任何社会和政治组织，但他并没有否定人的社会性，甚至认为社会性是神圣的，是上帝所赐福的。世界历史，正是这种社会性的实现，但世界历史与罗马毫无关系。社会性必须从新的方面理解，因为这种社会性无法通过任何尘世制度体现出来。

也正是出于他对社会性的理解，奥古斯丁说，罗马城不是由城墙和宫殿组成的，而是由人组成的。这句话无疑呼应了《圣经》中的名言：“主乃活石，固然是被人所弃的，却是被神所拣选、所宝贵的。你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司。”⁽⁵³⁾这个比喻中蕴涵着对希腊罗马政治思想的全面颠覆。罗马固然是由人组成的，但没有城墙，它就不足以抵抗外侮，遑论对外扩张。没有宫室，就没有政府和各种政府部门，也就无法使罗马成为一个城邦或帝国。而在奥古斯丁的理解里，城墙和宫室都可以不要，那么剩下的，就是赤裸裸的个人了。不通过城墙和宫室，罗马人怎样组织成社会呢？

个体心灵与全人类的关系，是奥古斯丁思考世界历史的基本维度，也是他对西方历史观产生巨大影响的一个方面。《上帝之城》卷四第三章有一句话：“就像文章是由单个字母组成的一样，城邦和王国的元素是每个单个的人，无论她占地有多么广阔。”⁽⁵⁴⁾研究者指出，这一说法是从柏拉图《理想国》中著名的灵魂与身体的比喻转化而来的。⁽⁵⁵⁾由于没有文本的直接依据，这个类比是否真的是从柏拉图那里来的，我们很难判定。不过，这个类比确实展现了奥古斯丁关于个体与群体关系的理解，也呼应了他关于城墙与宫室的说法。

关于柏拉图那个著名的类比，当前学界研究很多⁽⁵⁶⁾，我们不必多谈。其中一个基本的理念是，为了理解个体灵魂中的正义德性，首先要理解城邦的正义问题，个体的正义与城邦的正义是一致的，但个体的正义不好理解，需要借助对城邦正义的研究才能理解。奥古斯丁此处的逻

辑却正好相反。在他看来，要谈城邦或帝国的好坏不容易，所以就先假设一个很焦虑的富人和一个生活安宁的穷人，对比一下他们两个，就可以理解，像罗马那样不断扩张，究竟是否会得到真正的幸福了。和柏拉图一样，奥古斯丁也认为个体与群体之间有内在的相似性，但他却认为个体更好理解，群体不好理解，所以反而要借助个体来理解群体。

虽然看上去相似，但奥古斯丁的类比已经和柏拉图有了非常根本的差别。柏拉图的类比，是建立在古希腊城邦生活基础之上的。因为城邦能实现人的自然，“人在自然是城邦的动物”⁽⁵⁷⁾，所以，严格说来，脱离了城邦的人，根本谈不上正义。不在城邦的政治生活中实现正义，任何个人的修养和德性都无从放矢。他先谈城邦，后谈灵魂，并不只是出于类比的关系，而且体现了希腊生活中城邦与德性之间更根本的关联。所以，虽然表面看上去，他笔下的城邦和灵魂的结构并不相似，但他的这一类比仍然有着内在的合理性。

但在奥古斯丁这里，无论“地上之城”还是“上帝之城”，都不是古典意义上的城邦。在他所生活的时代，罗马帝国已经远非古典城邦可比，无论政治制度还是文化观念，都发生了巨大的变化。罗马成为一个跨越三大洲的大帝国，治下包括操各种语言、来自不同文化背景、生活在不同行省的罗马公民；传统小城邦中的民主制度已经无法维系⁽⁵⁸⁾；随着各民族的信仰进入罗马，传统神话也渐渐失去了过去的支配地位。⁽⁵⁹⁾在这样的大帝国中，是不可能实现柏拉图构想的那种几千人的理想国的。“地上之城”并不是指罗马城这一个城市，称之为“城”，只是沿用了传统城邦的概念。更恰当的概念应该是“帝国”（*Imperium*）。

“上帝之城”更不是一个城。它既不是一个有城墙和宫室的城堡，也不是一个有政府和公民的政权，而是所有好的天使和好人的团契。并且，这个团契只有在末日审判的时候才能实现。在现实中，上帝之城的公民只是混居在尘世之城的公民当中做客旅。把上帝之城说成“城”，只是相对“地上之城”而言的。尘世之城本身已经不是一个古典意义上的城了，上帝之城就更不是这样的城邦。

因此，无论是在“尘世之城”的意义上，还是“上帝之城”的意义上，奥古斯丁都不会简单套用柏拉图的类比。但是，个体与群体的类比，在

《上帝之城》中又经常出现。比如，在卷一谈到勒古鲁斯的时候，他说：“城邦之福和人之福并不是两回事，因为城邦不过就是很多人组合起来。”⁽⁶⁰⁾但在卷二十二谈到萨共廷的时候，他不再认为个体与城是完全类似的。萨共廷人为了保卫罗马牺牲了自己，但城的牺牲和人的牺牲是不同的，因为人牺牲后，会在上帝之城中永生；城毁灭后就再也没有了。⁽⁶¹⁾

萨共廷的毁灭提供了个体与群体类比的一个反例，或许这个反例可以帮助我们挖掘奥古斯丁的类比的深层含义。虽然个体与群体是类似的，但是在面临毁灭和拯救的时候，二者却有根本的差异。到了世界末日，每个死去的人都会复活，但毁灭了的城邦却永远不会再活过来了。其实，对于勒古鲁斯和萨共廷的那些异教徒，这个类比没有什么不恰当的，因为他们无论多么有德性，复活后都不能获得真正的拯救，最终会和萨共廷城一样进入永死。而凡是真正的圣徒，复活后都会结成上帝之城这个新的团契，这就是和他们一起复活的城。

奥古斯丁坚持认为，真正组成城邦的是人，不是城墙或制度，个人和群体是一致的，其实这个观念，与其说来自柏拉图的类比，不如说来自《圣经》中的另一个类比：“正如我们一个身子上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处。我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。”⁽⁶²⁾

所有圣徒共同组成的教会，即上帝之城，就是基督的身体，基督是这个身体的头，每个人是这个身体的不同肢体。人类群体的命运，就是基督的命运，这和每个人的命运，当然可以说是相似的。因此，奥古斯丁最关心的，不再是城邦内的正义与每个公民的关系，而是每个人的所作所为是不是在模仿基督。全人类的救赎，最终体现在一个人一个人的救赎上。

这样，我们就可以体会奥古斯丁与柏拉图的差别所在了。在柏拉图笔下，每个个体在城邦中都有各自的位置，根据自己灵魂的具体情况，或做国王，或做护卫者，或从事其他的职业。只有每个人各尽其职，充分根据自己的灵魂结构来生活，城邦才能实现真正的和谐。但在奥古斯丁笔下，每个个体之间的这种差别都不重要。每个人无一例外地要模仿

基督，成为一个小的基督。基督的身体的和谐，并不是通过人们各司其职和相互依赖达到的，反而是要使每个人成为一个小的基督。在柏拉图笔下，个体的差异性是不可能的，而且应该得到强调。但在奥古斯丁笔下，这种差异性必须泯灭，上帝之城中的每个个体，都是没有差别的，他们之间甚至不必发生关系，上帝之城中唯一的关系，是每个个体与上帝之间的关系。因为消除了差别性，这个城可能比罗马帝国更好地包容全世界，但这个城越大，生活在其中的人越是孤独。

正是在这个意义上，奥古斯丁笔下的世界历史与每个个体的心灵秩序有根本的关联。对全人类的命运的关心，恰恰就体现在对每个灵魂的关心上。只要安顿好了每个人的灵魂，就安顿好了上帝之城，因为上帝之城就是由一个个人组成的。上帝之城的历史，最终会转化为个体心灵的历史。因此，《忏悔录》和《上帝之城》在根本上是在处理同一个问题。

七 新的历史观

以天堂的至善将尘世政治界定为魔鬼之城，以模仿基督的方式将人类重新整合为一——正是靠了这两个维度，奥古斯丁整合了他一生的所有重要思考，建构了一个迥异于尤西比乌的历史观，并对古典文明作了非常系统的批判。确立这种历史观，终结罗马的文明理想，就是《上帝之城》的任务。

此书的前十卷是对罗马宗教的批判，其中除第一卷是针对罗马陷落而写的开场白外，第二到第五卷是对罗马尘世生活的批判，指出罗马诸神没有给他们带来尘世的幸福和道德；第六到第十卷则意在指出，罗马诸神也没有给他们带来永恒的幸福，其中包括了对罗马哲学、神话和宗教的总体批判。第十一到第二十一卷是这部书的第二部分，意在勾勒两座城的历史，其中又分为三部分，第十二到第十四卷是世界历史的第一阶段，包括两座城的开端；第十五到第十八卷是第二阶段，包括两座城的发展，第十九到第二十二卷是第三阶段，即两座城的结局。⁽⁶³⁾虽然奥古斯丁的行文常常超出这种安排，但我们若明白了前述两个维度和奥古斯丁的用意，这本书的写法还是不难理解的。他以前十卷否定了罗马人的文明理想，而后十二卷的世界历史，既是他创造出的新历史观，也是否定罗马历史的理论基础。在本书中，我们将以后十二卷的世界历史为总纲，在梳理奥古斯丁世界历史的三个阶段的过程中，看他对古典文明是怎样否定的。

奥古斯丁世界历史的基本架构来自《圣经》，因此，三个阶段大体上都来自《圣经》。第一个阶段中所谈的两座城的开端，就是《创世记》中所描写的世界的创造、人的创造及其堕落。第二个阶段中两座城的发展，就是以《旧约》历史为主要线索，以耶稣基督的言成肉身最为关键的历史事件的整个人类历史。第三个阶段中两座城的结局，就是世界末日。在这三个阶段中，严格说来只有第二个阶段是通常所说的世界历史。在第一个阶段，奥古斯丁谈的更多的是上帝、时间、善恶、人性、堕落等哲学和神学问题，在第三个阶段，他谈得更多的也是末世、终极善恶、永死永生等哲学和神学问题。他将所有这些问题都纳入到世

界历史当中，来自于他独特的解经方法。

奥古斯丁自称，他结合了字义解经法和寓意解经法。字义解经法，就是严格按照《圣经》的字面意思，将《圣经》当作历史书的解经法；寓意解经法，就是不在字面上理解《圣经》上的说法，不把《圣经》所写的事情当作历史事实，而认为其中蕴含着更深的寓意。但奥古斯丁认为，两种解经法都有道理，一方面，《圣经》中所写的都是历史事实，另一方面，这些历史事实都包含着更大的意义，那就是其中蕴含的象征意义。比如，坚持寓意解经法的犹太人斐洛和希腊教父奥利金把伊甸园和里面的植物都当成比喻，奥古斯丁一方面相信伊甸园中的一切都有比喻意义，另一方面，伊甸园和里面的事情都确实发生过。《旧约》中的历史，按照寓意解经法，全都是对耶稣来临的预言，奥古斯丁相信这里面有对耶稣的预言，但也并不因此就认为那些事情没有发生过。对末日的理解也是一样，奥利金不相信世界历史真的有一个终结，认为末日并非历史中的某段时间，但奥古斯丁认为，末日真的是历史的终结。因为坚持了这双重解经法，奥古斯丁的世界历史既是历史也是哲学。这样的一套历史哲学成为终结罗马文明的最有力武器。比起希腊罗马的历史叙事来，奥古斯丁的历史哲学无疑有着更强大的理论力量。但是，他的世界历史恰恰在取消着历史的真正意义。他把大量非历史的东西塞进世界历史当中，而在对第二阶段的讨论中，古典历史学家真正看重的事件和人物都变得不重要了，因为在世界历史的整个进程中，只有一个事件具有决定性的意义：那就是耶稣基督的言成肉身和受难，而所有其他历史内容都被掏空了。

正如莫米利亚诺指出的，基督教思想虽然形成了一套非常系统的历史哲学，而且能够很好地吸纳古典历史学研究的成果，不过，经过奥古斯丁的瓦解之后，古典历史学家所津津乐道的人物和事件都失去了意义，因为在整个拯救历史中，这些都是没有价值的。⁽⁶⁴⁾奥古斯丁虽然很欣赏勒古鲁斯、西庇欧、西塞罗、维吉尔这些罗马人物，但在拯救历史中，却无法给他们安排一个位置，因为在根本上，尘世之城中究竟发生了什么事，出现过什么人，都是无关紧要的。在上帝宏大的救恩历史面前，人类历史反而被消解了。世界历史获得了目的，却被抽空了其中的人；这究竟是成就了世界历史，还是取消了世界历史呢？还是莫米利亚

诺说得好：古典历史学并没有被基督教历史学所取代，并没有死亡，“而只是要沉睡几个世纪”(65)。但是，等到古典历史学在现代复苏，并在新的框架中成就世界历史的意义的时候，奥古斯丁的历史观也并没有死，而是始终徘徊在欧洲新文明的头上，不断让我们回想起5世纪的罗马和她所面对的问题。(66)

(1) 参见爱德华·吉本，《罗马帝国衰亡史》，席代岳译，长春：吉林出版集团有限责任公司，2011年。

(2) 关于《上帝之城》的结构，参考Jean-Claude Guy, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de Saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes, 1961。作者认为此书背后还是有一个精心安排的结构。确实，奥古斯丁在书中和《回顾》中都反复强调这个结构，使我们无法完全忽视它，虽然《上帝之城》的读者很难愉快地将此书读完。

(3) Henri de Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: E. de Boccard, 1983。本书关于奥古斯丁与古典文明终结的关系，大量参考了马鲁的著作，虽然写作目的非常不同。

(4) 李斯特的著名研究里，把奥古斯丁与古典思想的关系称为“洗礼”。在我看来，李斯特强调奥古斯丁与古典思想的连续性固然有理，但他把这种关系理解得过于善意了。John Rist, *Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994。麦克唐纳指出奥古斯丁对柏拉图主义的使用有很多原创的观念，但这种“原创性”正是滥用的另一种说法。Scott, MacDonald, "Augustine and Platonism: The Rejection of Divided-Soul Accounts of Akrasia," in Gorge Gracia and Jiyuan Yu edit, *Uses and Abuses of the Classics: Western Interpretations of Greek Philosophy*, Hampshire: Ashgate, 2004。

(5) 关于古代晚期的概念，参见Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, The University of California Press, 1975; Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge: Harvard University, 1978。

(6) Jaroslav Pelikan, "The Two Cities: The Decline and Fall of Rome as Historical Paradigm," *Daedalus*, Vol. 11, No. 3, pp. 85-91。

(7) 面对罗马的陷落，奥古斯丁到底是什么态度，很多学者都有不同的理解。有些人认为奥古斯丁也有出于爱国者的同情，有些人认为他对此事完全漠然。关于这个问题的争论，可参考Samuel Angus, *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De Civitate Dei*, a dissertation of Princeton University, 1906, Kessinger Publishing's Rare Reprints。

(8) 亚里士多德，《政治学》，1253a；吴寿彭译，北京：商务印书馆，1983年，第7页。

(9) Augustus, *Res Gestae divi Augusti: Text, Translation, and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

(10) 维吉尔,《埃涅阿斯纪》,1:279;杨周翰译,南京:译林出版社,1999年,第10页。

(11) Kenneth Pratt, “Rome as Eternal”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 1 (Jan-Mar, 1965), pp. 25-44.

(12) A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Johns Hopkins University Press, 1998.

(13) 吉本,《罗马帝国衰亡史》,第一册,第460页。

(14) 同上书,第二册,第411页。

(15) 尤西比乌,《君士坦丁传》,1:12;参考英译本,Eusebius, *The Life of Constantine*, Oxford: Clarendon Press, 1999。

(16) 同上书,4:72。

(17) 同上书,1:1。

(18) Jörg Rüpke edits, *A Companion to Roman Religion*, Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 2011.

(19) Kenneth Pratt, “Rome as Eternal”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 1 (Jan-Mar, 1965), pp. 25-44.

(20) Analdo Momigliano, “Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.,” in *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford: Clarendon Press, 1963.

(21) 哲罗姆,《书信》,126:2。

(22) 同上书,127:12。

(23) 哲罗姆,《〈以西结书〉诠释》,转引自Pelikan前引文。

(24) 哲罗姆,《〈以西结书〉诠释》,转引自Pelikan前引文。

(25) 参见Pelikan对这一点的理解,见Pelikan前引文,pp. 86—87。也可参考夏洞奇,《尘世的权威》,上海:上海三联书店,2007年,第60页。

(26) 索佐门,《教会史》,9; Sozomene, *Histoire ecclesiastique*, Paris: Editions du Cerf, 1978 (希腊文—法文对照本)。

(27) 苏格拉底,《教会史》,7:10; Socrates, *Histoire ecclesiastique*, Paris: Cerf, 2004-2007 (希腊文—法文对照本)。

(28) 同上书,7:42。

(29) Paulus Orosius, *The Seven Books of History Against the Pagans*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1981, 6:22.

(30) 同上书,7:40。

(31) 奥古斯丁,《布道辞》(*Sermo*) 24, in *Patrologia Latina* (简称PL本), Vol . 46 , pp . 921-932 , 另有法文版,称为Sermon Denis 24 , 见于Saint Augustin , *Sur la Chute de Rome* , Paris : Institut d'études Augustiniennes , 2004。所列五篇布道辞的法文版均见于此书。本书所引奥古斯丁及其他教父著作拉丁文均以PL本为底本,参考CC (*Corpus Christianorum*) 本。如参考某译本,将注出译本和页码信息。凡直接参考原文者,均为PL本,只注出章节号,读者可很容易找到,不再一一注出版本和页码信息。

(32) 奥古斯丁,《布道辞》, 81 , in PL , Vol . 38。

(33) 同上书, 296 , in PL , Vol . 38。

(34) 同上书, 105 , in PL , Vol . 38。

(35) 同上书, 397 , in PL , Vol . 40。

(36) Leo C . Ferrari , “Background to Augustine's ‘City of God’ , ” *Classical Journal* , 67 (1) , 198-208 ; Theodor E . Mommsen , “St . Augustine and the Christian Idea of Progress : the Background of the *City of God* , ” in *Journal of the History of Ideas* , 12 , 3 (1951) , pp . 346-374 ; Rudolph Arbesmann , “The Idea of Rome in the Sermons of St . Augustine , ” *Augustiniana* , IV , pp . 305-324 .

(37) 奥古斯丁,《布道辞》, 81 : 7。

(38) 同上书, 296 : 9。

(39) 奥古斯丁,《布道辞》, 81 : 9。

(40) 奥古斯丁,《布道辞》, 81 : 9。

(41) 同上书, 296 : 11。

(42) 奥古斯丁,《布道辞》, 24 : 1。

(43) 同上书, 24 : 13。

(44) 同上书, 24 : 8。

(45) 奥古斯丁,《布道辞》, 24 : 11。

(46) 同上书, 81 : 9。

(47) 同上书, 105 : 10。

(48) 奥古斯丁,《布道辞》, 81 : 9。

(49) J . van Oort , *Jerusalem and Babylon : a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities* , Brill , 1991 .

(50) 关于奥古斯丁与摩尼教的关系,特别是在宣称弃绝摩尼教后,摩尼教对他持续的潜在影响,学术界已经有了不少研究。近年来Beduhn的研究,对于我们通过奥古斯丁理解摩尼教,以及通过摩尼教理解奥古斯丁,都有非常大的帮助。Jason D . Beduhn , *The Manichaean Body : in Discipline and Ritual* , Baltimore : Johns Hopkins University Press , 2000 ; *Augustine's Manichaean Dilemma , I : Conversion and Apostasy , 373-388* C . E . , Philadelphia : University of Pennsylvania Press ,

2010 ; *Augustine's Machichaeon Dilemma* , 2 : *Making a "Catholic" Self* : 389-401 C . E . , Philadelphia : University of Pennsylvania Press , 2011 .

(51) 地上之城是罪恶的魔鬼之城，不是中性的第三座城。参考舒尔兹的经典研究，Heinrich Scholz , *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* , Leipzig : J . H . Hinrichs' sche Buchhandlung , 1911。

(52) Robert Markus , *Saculum* , Cambridge : Cambridge University Press , 1970 .

(53) 《彼得前书》 , 2 : 4—5。

(54) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 4 : 3 ; 吴飞译 , 上册第136页。

(55) 如Gerard O'Daly , *Augustine's City of God* , Oxford University Press , 1999 , p . 89。

(56) 可参考Bernard Williams , *The Sense of the Past : Essays in the History of Philosophy* , ed . Myles Burnyeat , Princeton and Oxford : Princeton University Press , 2006 ; 吴天岳 : 《重思〈理想国〉中城邦—灵魂类比》 , 载《江苏社会科学》2009年第3期。

(57) 亚里士多德 , 《政治学》 , 1253a , 吴寿彭译 , 北京 : 商务印书馆 , 1983年 , 第7页。

(58) Ronald Sym , *The Roman Revolution* , Oxford : The Clarendon Press , 1939 .

(59) Arthur Darby Nock , *Conversion : the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* , Johns Hopkins University Press , 1998 .

(60) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 1 : 15.2 ; 吴飞译 , 上册第25页。

(61) 同上书 , 22 : 6.2 ; 吴飞译 , 下册第293页。

(62) 《罗马书》 , 12 : 4—5。

(63) Jean-Claude Guy , *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de Saint Augustin* , Paris : Études Augustiniennes , 1961 .

(64) Analdo Momigliano , "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A . D ." .

(65) Analdo Momigliano , "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A . D ." . p . 99 .

(66) 卡尔·洛维特 , 《世界历史与救赎历史》 , 李秋零、田薇译 , 北京 : 三联书店 , 2002年。

第一部分 心灵秩序：至善下的二元分裂

在本书的第一部分，我们将讨论奥古斯丁世界历史的第一个阶段：开端。世界历史的开端是上帝创世；两座城的开端是善恶天使的分离⁽¹⁾；人类历史的开端，是亚当被造在伊甸园里；人类两座城的开端，是初人被赶出伊甸园后，该隐和亚伯的相争。若是按照历史叙述，这几个开端应该按照顺序相继发生。但若从哲学上讲，这几者之间并无时间的先后顺序，而只是世界构成的秩序。说上帝创世，表明万物都从至善的上帝而来；说天使分离，表明出现了善恶二原则；人低于天使，但人的创造未必晚于天使的创造；人的堕落和分裂，也未必是后来的事。因此，这部分的实质内容是，善恶秩序如何在世界历史中展开。其中包含两个相互关联的重大问题：如何理解历史，如何理解善恶。⁽²⁾

奥古斯丁要在一套新的历史哲学中思考人类的幸福生活，历史问题当然至关重要。他借助于新柏拉图主义关于永恒与时间的哲学，将时间的绵延理解成一种心灵秩序。但是，他又不满意普罗提诺的历史循环论，因为基督教对善恶问题的处理不允许以循环论来理解历史。为了在世界历史中处理善恶秩序的问题，他必须坚持线性历史观。

善恶之间的对立，是基督教的基本主题，但为了对抗灵知派，奥古斯丁要刻意避免将世界说成善恶二元的，而要强调，万物都是由至善的上帝创造的。既要强调善恶的绝对对立，又不能把善恶二元当成世界的本来结构，奥古斯丁只能借助被造的天使与魔鬼来理解善恶二元问题。天使与魔鬼的分裂导致了善恶两座城的分裂，人在堕落之后，也必然分别属于这两座城，奥古斯丁理解的世界历史就是这样一种善恶秩序的线性历史。但人并没有像天使和魔鬼那样判然二分，而是到末日审判时，两座城才真正彰显出来。由于奥古

斯丁拒绝历史循环论，到末日来临时，善恶的二元区分不仅没有消失，反而才真正显现出来。归根到底，他还是无法摆脱二元论。

让善恶秩序在世界历史中展开，这就是奥古斯丁世界历史观的主题。

(1) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：1；吴飞译，中册第78页。

(2) 奥古斯丁的神义论与时间哲学之间的关系，参考张荣，《自由、心灵、时间：奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究》，南京：江苏人民出版社，2011年。

第一章 世界的开端：历史作为心灵秩序

至善的上帝创造了世界，但魔鬼和人的堕落开启了真正的历史。这是奥古斯丁诠释《创世记》的基本思路。奥古斯丁在一生中曾经五次反复诠释《创世记》前三章，这构成了他形而上学的基本内容。⁽¹⁾他的《创世记》诠释中讨论了很多重大哲学问题，其中每一个都可以有专门的研究，我们在此只能简单地概括。

奥古斯丁认为，上帝是唯一真正的存在，这个唯一的存在创造了万物。《创世记》第一句话“上帝以太初造天地”⁽²⁾中的“天地”分别指两种质料，其中，天是最初的精神质料，地是最初的物质质料。⁽³⁾三位一体的上帝无中生有地创造了最初的两种质料，又给它们赋予形式，在奥古斯丁笔下，形式又称为道理（*ratio*），就是永恒真理中包含的万物的道理。精神质料被赋予形式，就是天使；物质质料被赋予形式，就是各种物质。⁽⁴⁾奥古斯丁强调无中生有的创造，一个重要用意是要批驳善恶二元论。只有上帝是真正的存在，万物都来自虚无，只能由至善的上帝创造，不可能由任何其他存在物创造，也不可能有第二个神。而至善的上帝所造的一切都是好的，无论物质还是精神，无论质料还是形式，都是好的。

“太初”一方面指的是三位一体中的第二位格，永恒的圣言、永恒的真理，另一方面也是世界的时间开端。说它是时间的开端，并不意味着它是时间中的第一个阶段，而是因为它是时间的真正原因。⁽⁵⁾

一 时间与灵魂

在讲上帝创世的故事之前，我们先要弄清楚，上帝在什么时候创造了世界。这个问题曾经使奥古斯丁非常困惑，在几部书中都试图提出一个解释。在这个问题背后，则是至关重要的时间哲学。

奥古斯丁的时间哲学，受到了新柏拉图主义的深刻影响。(6) 普罗提诺《九章集》第三卷第七篇论文的主题就是永恒与时间。普罗提诺在这篇文章中表达出的许多思想，很明显应该是奥古斯丁时间哲学的来源。奥古斯丁在《论音乐》、《忏悔录》和《上帝之城》中所表达的很多重要的时间观念，都可以在普罗提诺那里找到原型。比如，奥古斯丁和普罗提诺都认为，时间就是过去、现在、未来的流动，永恒并不是无限的时间，而是不动的现在；(7) 时间是对永恒的一种模仿；(8) 时间是灵魂的一种延伸和度量；(9) 等等。

普罗提诺和奥古斯丁更重要的一个关联是，奥古斯丁的三位一体哲学是从普罗提诺发展而来的。普罗提诺有三个本体的学说，认为太一是第一本体，太一中流溢出最高的存在和理智，是第二本体，第二本体中流溢出世界灵魂，是第三本体，再由第三本体流溢出个体灵魂，就是万物的创造，也是时间的创造。他用一个神话故事讲了时间的创造：

我们几乎不可能靠缪斯——当时还不存在——告诉我们“时间最初是怎样产生的”。但我们完全可以（即使缪斯当时已经存在）在时间已经进入存在之时请它告诉我们，它是怎样进入存在，怎样显现出来的。它可能会这样讲述自己：以前，事实上，它还未造出这“以前”或者感到有必要有“以后”的时候，它与永恒一起住在真正的存在中；那时它还不是时间，只是安安静静地停留在那里。但有一种不安宁的活动本性想要控制自己，做自己的主人，并且不满足于现状，决定寻求更多的东西，这种本性开始运动，时间也就随之运动；于是，我们一直就向着“下一步”和“以后”以及不保持同一、而是不断变化的事物运动，经历了一次长长的旅行，构造了作为永恒之像的时间。(10)

“我们一直就向着‘下一步’”中的“我们”指的是个体灵魂，宇宙灵魂的一部分。世界灵魂本来是一体的，并不存在个体的灵魂，也不存在时间。灵魂作为第三本体，虽然弱于太一和理智，仍然不是在时间中变动的。但当灵魂中的一部分因为不满足于现状，想要控制自己，它就堕落了，于是产生了运动，运动就带来了变化，这样就有了时间。因此，时间的产生、堕落、个体灵魂的创造是在同一个瞬间发生的。但另一方面，普罗提诺又认为，个体灵魂的运动是某种环形运动，即它们虽然脱离了永恒的神，但最后必然回归到神；因此，时间虽然从脱离永恒开始，但最后必将回归到永恒。正是在这个意义上，时间是对永恒的模仿，甚至可以说，时间“只是永恒以另一种方式存在于一切拥有同一形式的存在者中”。⁽¹¹⁾

总括一下，在普罗提诺那里，时间是由第三本体堕落为个体灵魂，而形成的灵魂的环形运动，这种运动最终仍将回归到永恒。奥古斯丁那里既呈现出与普罗提诺很多重要的相同之处，又有非常根本的不同，比如，他认为时间的产生与第二位格更相关，时间的运动不是环形的，而是线性的，等等。

比起普罗提诺来，奥古斯丁似乎更为过去、现在、未来的问题所困惑，为时间的度量问题苦苦思考。虽然他也得出了很多与普罗提诺非常类似的结论，但在不同的思考体系中，这些说法的意义是不同的。在《忏悔录》中，奥古斯丁是以向上帝发问的方式思考时间问题的，于是这就呈现为一个在时间中思考和言说的灵魂与一个永恒的智慧之间的对话：

永恒中却没有过去，而全部都是现在；时间不可能全部是现在；谁能看到所有的过去被将来所驱逐，所有的将来又追随了过去，所有的过去和将来都由那永远是现在的所创造，奔跑而去？谁能把握住人心，使它停下来观看，那既无将来又无过去的现在，如何调遣将来与过去的时间？⁽¹²⁾

在普罗提诺那里，虽然时间的产生和个体灵魂的出现也可以看作一种堕落，但是因为时间的运动是环形的，最终仍将归于永恒，所以时间不仅是对永恒的模仿，而且简直就是永恒的另外一种存在方式。于是，

神与万物之间似乎处在一种相互依赖的关系中，这就成为普罗提诺思想的一个内在矛盾。(13)但在奥古斯丁这里，时间与永恒的距离却是根本的、绝对的，在时间中存在的人心是无法停下来把握永恒的。灵魂越是在时间中奔波，就距离永恒越远。虽然在总体上，整个世界因为都是上帝造的而是美的，但“被秩序所把握是一回事，把握秩序是另一回事”。(14)虽说万物都在自觉不自觉地模仿永恒，但个体灵魂却悲惨地挣扎在流动的时间之中，不仅无法认识永恒，而且无法把握时间。

过去的已经不复存在，将来的尚未存在，真正存在的只有现在；但是因为现在转瞬间即变为过去，更是不可把握的。和普罗提诺一样，奥古斯丁也认为，真正的存在就是永恒存在。只有上帝那个永恒的现在，才是真正的存在；时间中的人的存在处在永远的流动中，根本把握不住存在。奥古斯丁在考察了对时间的几种定义之后，得出结论：“在我看来，时间只不过就是延展；但是什么的延展，我不知道；但如果不是心灵的延展，我就奇怪了。”(15)因此，时间中的过去、现在、未来，不过就是心灵的三种存在状态。过去，就是心灵的回忆；现在，就是心灵的注意；将来，就是心灵的期望。归根到底，这三者都存在于现在。(16)

虽然奥古斯丁和普罗提诺一样，都把时间归结为灵魂的运动，但普罗提诺说那是世界灵魂或它的一部分的运动。对于由世界灵魂分化出的个体灵魂而言，时间就似乎不再是那么主观的了；但奥古斯丁说，时间是每个精神被造物的灵魂的运动，那么，他的时间似乎就都是主观时间了，难道世界上就不存在客观时间或物理时间了？或者说，在心灵之外，就不存在时间了吗？(17)

在《上帝之城》中，奥古斯丁的说法似乎又有不同了：

没有运动变化就没有时间，而在永恒中没有变化。既然如此，谁不能明白下面的道理？没有被造物，就没有时间，因为只有有了某物的某个运动，才有变化。而各个运动变化不可能同时发生，要一个结束，另一个接续，时间就是这些接续的阶段之间或长或短的空隙。(18)

如果时间就是前后接续的不同运动阶段之间的空隙，那还怎么说它是灵魂的延展呢？在人的心灵之外，不也存在着各种各样的被造物吗？

它们的运动，难道不会构成时间吗？要弥合这两种说法之间的差异，我们必须考察他对时间的创造更详细的解释。

二 时间的创造

上帝以太初创造了天地，太初既是永恒的圣言，又是世界的开端。于是，这里就出现了一个很棘手的问题：永恒的上帝怎样创造了时间呢？他是在永恒中，还是在时间中创造的时间呢？奥古斯丁说：

我看不出，谁要说世界的创造发生在一段时间之后，能不同时说在世界之前就有了被造物，被造物的运动才会形成时间。既然《圣经》上面说的“上帝以太初造天地”是无比正确的，我们就要理解为，此前无物存在，因为如果有什么东西比别的被造物都更先创造，那就应该把创造此物的时候称为起初。无疑，世界不是在时间中造的，而是与时间同时创造的。(19)

上帝自身不会变化，却创造了变化的和时间中的万物。普罗提诺就是为了解决这个问题，才讲了那个时间创造的故事，说那是第三本体的事，与第一和第二本体无关。奥古斯丁既坚决认为时间不是在时间中被造的，就必须解决同样的问题。为了解决这一问题，有些人否认世界有个时间上的开端，认为世界也是永恒的；也有些人认为，永恒的上帝是在永恒地创造世界，“他们这样说，是担心别人攻击他们，说上帝好像突发奇想制造了世界，好像此前从未有过制造世界的想法，或是一个新的意志偶然出现，但上帝本来又是完全不变的”(20)。普罗提诺把时间说成永恒的一种存在方式，多少也是为了解决同样的问题。奥古斯丁既认为上帝不是在时间中创造了世界，又认为创造是发生在时间中的，这岂不是矛盾的吗？

在《上帝之城》中，奥古斯丁并没有详细谈这个问题如何解决。在《〈创世记〉字解》中，他就这个问题谈了很多。他说：

上帝“让光被造出来”的言说是某种永恒之物，因为上帝的圣言，与上帝同在的上帝，上帝的独生子，是与圣父共永恒的，尽管当上帝在永恒的圣言中说这句话时，一种时间中的造物被创造出来了。“当”和“某时”（对我们来说）诚然是时间词，但是某物应该被造时的时间，对上帝的圣言来说，却是永恒的，因此，当圣言说它

应该被造的时候，它就被造了。但圣言之中既不存在“当”，也不存在“某时”，因为全部圣言都是永恒的。(21)

在这一段，奥古斯丁似乎接受了他在《上帝之城》中批评的那种认为上帝在永恒地创造世界的说法。既然圣言是永恒之物，上帝言说圣言就是永恒地言说，那么，以圣言创造，难道不也是一件永恒发生的事吗？但奥古斯丁强调的是，虽然对于上帝而言，这是永恒的，但对于被造物而言，这却是时间的开端。他说：

与此同时，与圣父共永恒的圣言，以某种方式把这一言说固定和铭刻在精神造物的心灵和理性之中，以便那低级的、黑暗的和没有形式的物质自然可以根据这一言说而被置入运动中，并转向恰如其分的种类，这样，光就将被创造出来。我们这里是说，精神造物在其对真理的沉思中超越一切时间，而上帝在时间之外发布一条命令，精神造物则在时间之外倾听这一命令，但又让这些道理（*ratio*）(22)，如许多可理解的言说一样，从上帝不变的智慧那里铭刻在它的理智之上，然后把它们传送给较低等级的造物，这样，时间中的运动就可以在时间中的事物中被建立起来，无论是为了给予它们特定的形式，还是为了控制它们；我们几乎不可能理解以上这一切是如何可能发生的。(23)

这是非常值得玩味的一段话。其中描述了这样一个过程：圣父言说圣言是永恒的，因而是发生在时间之外的，它本身不构成时间中的一个阶段，而精神被造物，即天使，对永恒圣言的倾听也必须发生在时间之外。对圣言的倾听，就使得圣言所言说的内容，即各种道理，铭刻在精神被造物的理智之中。这些精神被造物还要把这些道理传送给更低等的被造物，即那些黑暗的、没有形式的物质质料，使之获得形式。这些物质质料在获得了形式之后，就可以运动了，于是就产生了时间。正如奥古斯丁自己所说的，这是一个非常神秘的过程，人难以理解；而正是通过这个神秘的传递过程，永恒的上帝创造出了时间。

奥古斯丁也正是按照这个过程来理解，为什么最先的被造物是光。这光并不是物质之光，而是精神之光。但真正的精神之光其实是圣言，是上帝发出的光，而不是被造的光，这种被造的精神之光，只是被圣言

的永恒之光照亮了的精神被造物：

如果上帝说“要有光”时，所造的是一种精神性的光，它并不是与圣父共永恒的真光，也就是说，不是万物藉之而被造、且照亮每一个人的真光，而是那种光，关于它可以用《圣经》的话说：“智慧受造于万物之先。”⁽²⁴⁾

普罗提诺在讨论三个本体时也比喻说，第二本体如同第一本体发出的光。⁽²⁵⁾圣言是上帝发出的真光。当圣言以某种神秘的方式将道理铭刻到精神被造物的理智中时，就如同这真光照亮了它们，而这些被照亮的精神被造物，也可以称为光。但它们是作为万物之先的被造物，而不是受生非造的真光。

一旦永恒不变的智慧——它受生而非受造——进入精神性的和理性的受造物之中，正如它进入圣善的灵魂之中一样，它们自身就会因被照亮而成为光源，于是在它们之中就有了一种传递发光理智的能动作用；而这种能动作用就是上帝说“要有光”时被造的光。⁽²⁶⁾

正如物质之光具有传递性，精神之光也有传递性。当作为圣言的真光照亮了精神被造物之后，这些精神被造物自身也成了光源，可以照亮其他的被造物，即，将它们从圣言那里倾听到的道理传递到物质被造物当中。当这些道理被传递给了物质造物，物质质料就获得了形式，于是就产生了运动和时间。⁽²⁷⁾

奥古斯丁这里的创造过程比普罗提诺那里复杂了很多，但我们仍然可以看到他对新柏拉图主义的继承。⁽²⁸⁾和普罗提诺一样，奥古斯丁意识到了由永恒创造时间的理论困难，上述这一过程，就是他解决此一困难的尝试。他没有把万物的创造简单地理解为堕落和流溢，而认为创造出自永恒上帝的意志。在时间的创造中，起决定作用的不是第三位格，而是第二位格。但万物并不都是由圣言直接创造的，而是圣言直接照亮了天使，因为只有天使可以聆听永恒的圣言。天使再把从圣言那里得到的道理传递给物质造物，于是物质造物就具有了形式。⁽²⁹⁾由于物质造物是低等的造物，它们的形式只能在时间中做有限的运动，于是在物质造物获得了形式、开始了运动之后，时间就出现了。

如果结合《忏悔录》与《〈创世记〉字解》中的讨论，我们就能理解，奥古斯丁说时间是心灵的延展，不止是就人的心灵而言的。在人之外的时间，也并不是物理时间，而是来自天使的心灵。

如果把第二位格理解为世界历史的太初，这并不意味着，圣言就是由此展开的历史过程的第一个阶段，而是说，圣言是时间产生的根本源泉。圣言既然是上帝的一个位格，它就不可能处在时间当中。但作为真理、智慧、太初，它以永恒的言说，却可以将各种道理教授给万物。但是，并不是万物都能直接倾听圣言，只有天使能倾听。于是，天使接受了圣言所讲的道理，并传递给其他被造物，由此就产生了时间。时间并不是堕落的产物，堕落是因为自由意志和犯罪。

奥古斯丁坚决否定了普罗提诺的环形运动论和任何形式的循环历史观。永恒并不依赖于时间，并不是所有的时间都要回归到永恒。只有那些能够倾听和响应圣言，在圣言的作用下转向上帝的被造物，才可能回归永恒。但对于这些回归永恒者而言，历史是不是一种循环呢？

既然被造物的一切道理都来自圣言，时间中发生的一切都逃不出永恒圣言的智慧，在上帝面前就没有真正的历史，上帝以永恒的智慧理解和把握人类的一切。世界历史的开端是在圣言那里，其终结也在圣言那里，因为进行末日审判的是圣子。而世界历史中最重要的事件，又是圣言化为肉身。但对被造物来说，这种来自圣子、归于圣子的运动，是否也是一种永恒轮回呢？

三 上帝何时创世

将世界历史确定为有一个开端的线性历史，是奥古斯丁形而上学与时间观念的一个必然推论。但如何看待永恒的上帝与线性历史之间的关系，却是奥古斯丁历史哲学面临的巨大难题。在抛弃了新柏拉图主义的循环历史观之后，这就尤其是一个不易解决的困难。⁽³⁰⁾《上帝之城》中关于创造和历史问题的一些疑问，大多和这个困难相关。比如：“为什么永恒的上帝想造他此前没有造过的天地呢？”⁽³¹⁾若说世界历史有一个起初的始点，则很可能意味着，上帝在某个时刻造了他从未造过的世界，那么，永恒的上帝岂不是有变化了？

西塞罗在《论神性》中也曾问过类似的问题，却给出了和奥古斯丁截然不同的理解：“世界的创造者睡了无数个时代，为什么突然醒来？哪怕世界不存在，时间也不会不存在。”⁽³²⁾西塞罗进一步论述说，真正的时间并不是由日月星辰的运动构成的，任何事物都在时间中存在，因此不可能有完全没有时间存在的状态。这个问题使他推导出，虽然世界有可能是神创造的，但时间不可能是神创造的，而是永恒的。

奥古斯丁同样认为，时间不是由日月星辰的运动构成的，因为在日月星辰被造之前，就已经有了时间。⁽³³⁾但他并不认为时间是永恒的。他更认真地对待上帝为什么突然创世这个问题，在不同的著作中反复考量。

在《论〈创世记〉驳摩尼教》中，奥古斯丁从三个层次回答了这个问题。首先，他指出，“上帝以太初造天地”的意思，并不是说上帝在时间的开端造了天地，而是说他用第二位格造了万物。

但以第二位格来理解“太初”，并不能否定创造时间的含义，于是，奥古斯丁开始了他第二个层次的讨论：如果把这理解成时间的开端，仍然可以回答这个问题。因为时间也是上帝造的，所以并不存在创造“之前”的时间，因而问上帝在这之前干什么，就是一个无意义的问题。要是问上帝为什么突然想到了造天地，仍然必须假定，在造天地之前有很多时间过去了，但这是同样不可能的，因为如果上帝不造时间，时间是不

可能过去的。

如果说上帝创世之前没有时间，而天地从时间的开端即已存在，就时间而言，被造的天地岂不是和上帝一样久远吗？奥古斯丁随即指出，这样的想法也是错误的，因为上帝的永恒与世界的永远是不同的。上帝的永恒先于所有的时间，正如上帝的好高于所有被造的好，上帝的存在高于所有被造的存在。但是，上帝“先于”所有的时间是什么意思呢？这难道不暗示了，在时间被造之前，已经有了时间吗？如果没有时间，又怎么谈“先于”呢？奥古斯丁似乎很难完满地解决这一问题。于是，他最后的结论是，人的知识是有限的，不可能真正理解上帝。(34)

到了《忏悔录》中，奥古斯丁再次遭遇了这个问题。他几乎要对问这样问题的人说：“在造世界之前，上帝正在为那些饶舌的人造地狱。”但他意识到，面对如此严肃的问题，不能这样轻易打发过去。虽然奥古斯丁最后总能以人的知识无法真正了解上帝来回避这一问题，但他还要尝试以哲学的方式给出一个相对圆满的回答。他在《忏悔录》中，先把这个问题问得更加清楚和系统：

上帝在造天地之前在做什么？如果他闲着没事做，他为什么不保持永远不变，就像创造之前那样呢？因为，如果在上帝中有了任何新的变化或新的意象，要造他从未造过的世界，就有了一个此前从未有过的意志，怎么会有真正的永恒？因为上帝的意志不是被造物，而是先于被造的秩序，因为若是上帝的意志不在先，什么也造不出来。因此，上帝的意志属于上帝的实体。如果在上帝的实体中，有什么此前没有的东西出现了，这个实体就不能真正称为永恒了。但如果是上帝永恒的意志使被造秩序存在，被造物为什么不是永恒的呢？(35)

这个问题的要害之处在于，说上帝从不造万物到创造万物，意味着上帝之中发生了一个变化，这就违背了上帝的永恒不变；如果上帝并不需要变化就可以创世，则创造也是永恒的，被造物似乎还是会和上帝共永恒。普罗提诺之所以要说有三个本体，一个目的就是要回答这个问题，而奥古斯丁将上帝说成三位一体的，使精神造物主动倾听圣言，然后又把圣言中的道理传递给物质造物，也是为了解决这个问题。无论普

罗提诺还是奥古斯丁，为了解决永恒与创造的冲突，使创世变成了一个极为复杂的过程。即便是在这样处理之后，奥古斯丁还是对这个问题感到不安，因而又重新把它提了出来。

除了要以三位一体来解决这个问题之外，奥古斯丁感到，必须进一步思考时间和永恒的关系，才能更好地讲清楚上帝与创世之间的关系。他在《忏悔录》中已经非常细致地讨论了时间和永恒的差别，将永恒理解为一个不变的现在，于是，他提出了比他在《论〈创世记〉驳摩尼教》中更成熟的一个回答：

这样说的人并没有理解你，上帝的智慧啊，心智之光，没有理解，凡是被造的，都是由你和通过你造的。他们的心还在过去和未来变动的事物中摇摆，归于虚妄，竟还试图把握永恒。谁能抓住这颗心，让它固定下来，使它哪怕在一瞬间稳定下来，在一瞬间把握那永远的稳定的永恒的光芒，将它与永远不会稳定的时间对比，就会看到那是不可比拟的，看到很长的时间都是由无数个过去的运动组成的，这些运动不可能同时存在，不可能是长的。而在永恒中，不可能有过去，一切都是现在。但没有时间是真正现在的。他会看到，所有的过去都是从未来推过来的，所有的未来都追随着过去，而所有的过去和未来，都是被那永远现在者所创造和安置的。谁能抓住人的心灵，让它稳定下来观看，那没有过去和未来的永恒是稳定的，统治着过去和未来？我的手有这能力吗？我的嘴的手仅仅靠说，就有这能力吗？⁽³⁶⁾

在此，奥古斯丁没有像在《论〈创世记〉驳摩尼教》中那样，简单说，上帝在时间之前。上帝的永恒并不是在时间之前，而是超越于时间之外。时间是由过去、现在、未来组成的，在过去、现在、未来三个维度中变换，但永恒是一个永恒的现在。世界可以是永远的，意味着，它可以从时间的开始绵延到时间的终结，但它仍然是在时间中存在。上帝超出于时间之外，并不是说上帝也从开端绵延到结尾，也不是说，上帝的绵延比世界的绵延更长，在世界被造之前已经绵延，在世界毁灭之后还将继续绵延，这个绵延无始无终。上帝的特点在于，他根本就不绵延，没有过去和未来，而是一个永远的现在，这才是奥古斯丁所理解的永恒。被造物无论在时间中绵延多么长，甚至哪怕永远绵延下去，也仍

然无法和永恒相比。时间和永恒，根本就是两个维度的存在。因此，说永恒的上帝创造了时间中的世界，并不是说上帝在时间的某一刻创造了世界，而是说，一个永恒不变的存在，以他永恒不变的智慧和永恒不变的意志，创造了在时间中变动的世界。

在《上帝之城》中，奥古斯丁又一次讨论了这个问题：“那么，为什么永恒的上帝想造他此前没有造过的天地呢？这样说的人宁愿把世界看作永恒的、没有开端的，从而就不是上帝造的了，这离真理太远了，其不敬与荒谬已病入膏肓。”⁽³⁷⁾这里所批评的，是亚里士多德一系的观点，即认为世界不是无中生有被造，而是永恒存在的。⁽³⁸⁾奥古斯丁指出，从被造万物的有序和美好，一定可以推知它们是上帝所造的，而不可能是永恒的。最后，奥古斯丁给出了和《忏悔录》中一样的答案，认为要解决这个问题，根本是要区分时间和永恒。如果理解了，永恒中没有变化，时间就是变化形成的，就可以理解，世界是和时间同时被造的，而不是在时间之中造的。⁽³⁹⁾

四 线性历史

奥古斯丁关于时间和永恒的论述，很大程度上是从普罗提诺那里学来的。普罗提诺并没有发展出一套线性历史观，而是讲出了循环历史观。在希腊化时代的哲学中，循环论是很多哲学家接受的历史观。可见，仅仅这样理解时间和永恒，并不足以发展出线性历史观。这里还有很多问题有待解决。比如，时间若是来自永恒，那么它是否还会归于永恒？如果在时间开始之前什么都不存在，那么在时间终结之后是否也会什么都不存在？换言之，奥古斯丁既然认可无中生有，那么无中生有的存在存在在末日之时是不是还要回归于无？本来是无的东西，怎么会变成永恒的存在呢？若是那样，被造物岂不是和上帝一样永恒了？普罗提诺的循环论，可以较圆满地回答这些问题，基督教的线性历史观反而是需要证明的。为了确立线性历史观，奥古斯丁批评将世界当成永恒的观点：

一些人承认世界是上帝造的，却不愿认为这在时间之中，说这创造并没有一个时间上的开端，从而认为世界是因为一种不可理解的力量，永远在被创造。他们这样说，是担心别人攻击他们，说上帝好像突发奇想制造了世界，好像此前从未有过制造世界的想法，或是一个新的意志偶然出现，但上帝本来又是完全不变的。(40)

这种观点也可以很好地回答上帝为什么突然要创世的问题，但取消了时间。它的基本思路是，既然上帝不在时间之中，那他就永恒地处在时间之外。上帝既然创造了，也就不可能有不创造的时候，因而可以说，他在时间之外，永恒地创造着。既然上帝在永恒地创造着，被造世界也是永远地被创造着。于是，被造世界虽然看上去存在于时间之中，但它根本上还要回归永恒。既然时间中的万物根本上要回归永恒，时间归根到底就还是永恒。这是循环论历史观的一种极端形态。

这一观点表面上仍然承认时间和永恒是不同的，但认为时间终究会归于永恒，于是，在时间中堕落了的存在物，必将回归永恒的幸福，也就谈不上真正的堕落和罪，当然也就无所谓拯救了。历史循环论与善恶秩序格格不入，所以奥古斯丁无法接受它：

如果他们认为灵魂与上帝一样永恒，那他们就不能解释，为什么灵魂会出现以前从未有过的新的悲惨。如果说悲惨与幸福永远交替出现，那他们必须说它们将来也永远交替出现；这就会得出荒谬的推论：所谓灵魂的幸福并不是幸福，因为她会预见到将来的悲惨和下流；如果不能预见到自己还会变得悲惨和下流，而认为永远会幸福，那么幸福就是虚假的意见。没有比这说法更荒唐的了。
(41)

为了给基督教的善恶秩序和救赎论提供一个恰当的世界历史，奥古斯丁需要更加有力地反驳循环论，确立线性历史观。

在希腊化时代，各种版本的历史循环论是很多哲学家持有的观点，甚至基督教的一些教父也接受了历史循环论。比如，奥利金认为《传道书》里的这段话表达的就是这个意思：“已有的事，后必再有。已行的事，后必再行。日光之下并无新事。岂有一件事人能指着说，‘这是新的？’哪知，在我们以前的世代，早已有了。”⁽⁴²⁾他解释说：“靠了这些见证，我们可以断定，在我们的时代之前已有别的时代，在我们的时代之后也还有别的时代。我们不能认为同时存在好几个世界，但在现在的世界结束之后，另外的世界就会开始。”⁽⁴³⁾奥古斯丁坚决反对各种形式的循环论，他讽刺这些哲学家说：

某个世代有个哲学家柏拉图在雅典城那个名为学园的学校里教他的学生，在无数个世代以前，不知几度沧桑，也有同样的一个柏拉图，在同样的城里，在同样的学校，给同样的学生讲课，而且这在无数个世代之后还要重复。我说，这实在无法让我们相信。⁽⁴⁴⁾

但这种讽刺并没有足够的理论力量，因为那些哲学家并不像奥古斯丁描述得这么荒谬。是否只有一个世界存在，是哲学史上一场非常严肃的争论。奥利金并没有否定很多世界可能存在，而只是认为它们不会同时存在。那种承认有多个世界或同时或历时存在的哲学家，并不必然认为，这些世界之间只是机械地重复。奥古斯丁也深知自己的讽刺不能击败这些哲学家，因而花了很多篇幅来反复讨论，以证明世界历史是独一无二、线性发展的，耶稣基督的死也是独一无二的。

这个问题的关键，还是如何理解永恒与时间的关系。对于《传道

书》中的那段话，奥古斯丁比较倾向的理解是：“万物的发生都在上帝的前知之内，这样，太阳下也就没有什么新的东西了。”⁽⁴⁵⁾对于永恒上帝而言，没有什么新的事物；但对于被造世界和人类而言，却总有新的事情在发生：“上帝是永恒的，没有开端，但他使时间有一个开端。在这个时间之前，上帝没有造人，他在时间中造人，不是新的和突然的，而是上帝不变和永恒的计划。”⁽⁴⁶⁾上帝在时间之外创造了万物，但万物都存在于时间当中，这是普罗提诺已经讲过的了。基督教的立场使奥古斯丁无法停留于这种哲学的讲法。但要抛弃普罗提诺的循环论，强调上帝不依赖于任何被造物，上帝还能称为“创世主”吗？“但我知道，上帝总是主，如果并不是总有被造物，那他是谁的主呢？”⁽⁴⁷⁾奥古斯丁除了再次诉诸人类无法了解上帝的全部智慧这根救命稻草之外，回答说：

也许我会说永远有被造物，因而它们的主永远是它们的主，从未不是什么的主；但是一会是这个的主，一会又是那个的主，在不同的时间里各自不同。我们不能说哪一个与造物主共永恒，因为信仰和健康的理性谴责这种说法。⁽⁴⁸⁾

奥古斯丁进一步说，在所有被造物中，天使是从起初就被造的，永远存在的，因此就可以说，上帝永远是天使的创造主，天使永远是上帝的被造物。但这并不意味着，天使是与上帝共永恒的。永远存在，只是说天使永远存在于时间中，而不是像上帝那样永恒。上帝之永恒，不在于它比所有被造物存在的时间更长，更不在于它在所有时间之前，而是因为它在时间之外。而无论多长的时间，都不是永恒。

这是对《忏悔录》中所说的时间与永恒关系的进一步澄清。永恒既然是在时间之外的，就不可能在任何时间的意义上来理解它，不能说上帝在某段时间之前、之后等等，严格说来，也不能说上帝是永远的。即使是像天使那样永远存在于时间中的被造物，也不是上帝那样的永恒。于是，永恒上帝变成了完全外在于时间的一种存在。

可是，这一思路面临进一步的问题。如果上帝之永恒是时间之外的一个维度，那么就完全可以说，时间是无始无终、永远延续的。如果说时间有一个起点，似乎就已经预设了，这个起点本身就有之前，它就在时间之中；同时，如果时间有起点，怎能说它没有终点呢？如果奥古斯

丁承认时间有终结，那么这终点是否还有以后？起点和终点，毕竟只能在时间的坐标轴中才谈得上。下面的观点就是从这个角度考虑的：

他们要么认为，世界虽然在变化，却没有不存在的时候，在时间中没有开端，但还是被造的；要么认为，世界永远在生灭，永远在重复同样的轮回。否则，如果我们说上帝在某个时候开始他的最初工作，那就要承认，他认为他开始工作之前的空闲是虚度光阴，这让他不快，他要谴责和改变自己的做法。⁽⁴⁹⁾

按照奥古斯丁前面对永恒和时间的理解，永恒的上帝只是任何时间之外的永恒原则和终极因，他不可能作为时间中的一个点来开启或终止时间，否则他也必然被卷入时间之流当中。基于上述考虑，于是有了这两种解决方案。第一种认为，永恒上帝所创造的时间，就时间而言是无始无终的；第二种认为，时间虽然有始有终，但终而又始，始复入终，周而复始，往复循环，再次陷入了循环论。这两种意见都认为，一旦使上帝进入时间，成为时间的太初，则必然意味着上帝有变化，有忙碌和空闲之分，那就无法维护上帝的永恒。

奥古斯丁认为上帝不仅可以成为时间的起点，而且还会言成肉身，直接进入世界历史，这无疑有着巨大的理论困难。但根本的困难在于，奥古斯丁并不是以和开端同样的方式来理解终结的。他虽然承认世界有一个时间上的开端，但似乎并不认为世界会在同样的意义上终结。得救的灵魂在末日以后并不是重新回归于无，而是继续存在。时间至此已经不存在了，世界将和时间被造之前（如果可以这么说的话）一样，除了永恒的上帝之外一无所有，只能存在于时间中的被造物要么重新归为虚无，要么加入到永恒上帝之中，和上帝一样永恒。奥古斯丁说，被救的灵魂将会享受永恒的幸福，那么，他们是加入上帝吗？但更麻烦的地方在于，还有那些遭受永罚的灵魂，他们不会变成虚无，他们的痛苦也不会终结，那他们以怎样的方式存在呢？

对这个问题，奥古斯丁回答说：“如果认为世界是在时间中创造的，却永远不会在时间中毁灭，这就如同数字，只有开端没有结尾，那么，灵魂曾经遭受悲惨，以后会被解救出悲惨，将来永远没有悲惨。”⁽⁵⁰⁾按照这里的说法，似乎世界只有开端，没有终结。只有绝对地肯定，被救

的灵魂既不会回到悲惨，也不会重新化为虚无，才能不把世界与时间的开端和终结说成一种循环，真正打破历史循环论。但奥古斯丁只能在这两者之间摇摆。他先是将历史循环论描画成非常荒谬的理论，然后又以不断重复永恒和时间绝对的差异来强调他的历史观。世界既然有开端，就一定有终结，但他不肯将这个终结说成是时间的再次消失，因为这样必然还会陷入时间循环论，而且无法安置那些受永罚的人们。他只能含糊其辞、但又坚决地塑造出一个线性历史观。

虽然有着巨大的理论困难，但奥古斯丁一定要把世界历史理解成线性的，才能在其中安顿基督教的很多重大问题。而此处所说的理论困难，将会伴随他的整个世界历史观。现在，我们就进一步来看，时间是如何随着天使的被造而被造的。

(1) 奥古斯丁在388/389年写了《驳摩尼教论〈创世记〉》(*De Genesi contra Manichaeos*)两卷，这是他解释《创世记》前三章的第一次努力，主要采用寓意解经法；在393到395年之间，他尝试用字义解经法解释《创世记》前三章。但奥古斯丁没能完成这本书，就把这个计划搁置了。这就是《未完成的〈创世记〉字解》(*De Genesi ad Litteram imperfectus*)；几年之后，奥古斯丁在《忏悔录》(*Confessiones*，写于397—401年)的第十到十三卷中，做出了解释《创世记》前三章的第三次努力；401年，奥古斯丁再次从字义角度诠释《创世记》前三章。但他并没有接着当年未完成的著作写下去，而是另起炉灶，重新思考。这本书直到414年才最后完成，就是十二卷的《〈创世记〉字解》(*De Genesi ad Litteram*)，这是他的第四次努力；第五次努力，就是《上帝之城》的第十一到第十四卷。参考Gilles Pelland, *Cinq Études d'Augustin sur le Début de la Genèse*, Tournai : Desclée & Cie, 1972 ; Yoon Kyung Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1-3 : From De Genesi Contra Manichaeos to De Genesi Ad Litteram*, Lewiston : The Edwin Mellen Press, 2006。

(2) 根据奥古斯丁的理解，我们把这句话译为“上帝以太初造天地”。

(3) 如何理解天地，是奥古斯丁在几部解释《创世记》的著作中反复讨论的问题，且几易其说。在《忏悔录》的第十二卷，他就列举出很多种不同的说法。但我认为，他比较坚持的说法是，“天”就是未被赋形的精神质料，地就是未被赋形的物质质料。关于这个问题，笔者还将另文讨论。参考Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York : Vintage Books, 1967, pp. 189-190 ; Jean-Luc Marion, *Au lieu du soi*, Paris : Presses universitaires de France, 2008 ; 近期的研究，参考Andrea Nightingale, *Once out of Nature : Augustine on Time and the Body*, Chicago : The University of Chicago Press, 2011。

(4) 奥古斯丁通过新柏拉图主义，从亚里士多德哲学那里学来了质料的概念，但有

两点与亚里士多德哲学非常不同。首先，他认为，质料可以脱离形式而存在，纯质料就是被造物的可变性的来源；其次，他认为精神被造物 and 物质被造物都分别有形式和质料。关于无中生有，参考 Joseph Torchia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*, New York: Peter Long, 1999, p. 23.

(5) William Christian, “Augustine on the Creation of the World,” *The Harvard Theological Review* Vol. 46, No. 1 (Jan., 1953), pp. 1-25.

(6) Jean Guitton, *Le Temps et L'Eternite chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959.

(7) 普罗提诺，《九章集》，III：7.3；石敏敏译，第324页。

(8) 同上书，III：7.11；石敏敏译，第337页。

(9) 同上书，III：7.9；石敏敏译，第336页。

(10) 同上书，III：7.11；石敏敏译，第337—338页。

(11) 普罗提诺，《九章集》，III：7.13；石敏敏译，第345页。

(12) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：11[13]。

(13) Richard Sorabji, *Time, Creation, and Continuum*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 162.

(14) 奥古斯丁，《论音乐》（*De Musica*, PL32），6：14[46]。

(15) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：26[33]。

(16) 同上书，11：28[37]。

(17) 参考孙帅，《奥古斯丁〈忏悔录〉中的时间与自我》，《哲学门》第十七辑。

(18) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：6；吴飞译，中册第83页。

(19) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：6；吴飞译，中册第83页；奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，1：2[4]表达的意思基本相同。

(20) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：4.2；吴飞译，中册第81页。

(21) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，1：2[6]。

(22) 在《〈创世记〉字解》中，道理（*ratio*）与形式基本上是同义词。参考 Cathrine Conybeare, *The Irrational Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 148-165对奥古斯丁早期对话中的这个概念的分析。

(23) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，1：9[17]。

(24) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，1：17[32]。

(25) “那必是太一发出的光；太一发光而自身保持不变。这就如同环绕太阳的光，源源不断地发出，太阳却始终保持不变。一切存在的事物，只要存留在存在中，就必然根据各自当下的能力，从它们自身的实体产生出某种包围性的实在，并指向自身之外的东西，这就是由原型产生的一种影像。”普罗提诺，《九章集》，5：1.6；石敏敏

译，第552页。

(26) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，1：17[32]。

(27) 关于这个创造过程，我们会在下一章详述。

(28) 参考周伟驰《记忆与光照》，北京：社科文献出版社，2001年；《奥古斯丁的基督教思想》，北京：社科文献出版社，2005年。

(29) 这一哲学观念直接来自亚里士多德的形式质料说。奥古斯丁认为，上帝最初创造了天地，就是质料；圣言是永恒的真理，其中包含了万物的道理，即形式。当圣言中的道理进入质料，万物的质料与形式结合，就真正被造了。

(30) 参考索拉布吉对这个问题的梳理，见Richard Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, pp. 232-252。

(31) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：4.2；吴飞译，中册第81页；类似问题又见于《论〈创世记〉驳摩尼教》，1：3.4；奥古斯丁，《忏悔录》，11：10[12]—12[14]。

(32) 西塞罗，《论神性》，1：9[21]；石敏敏译，上海：上海三联书店，2007年，第10页。

(33) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：23[29]。

(34) 奥古斯丁，《论〈创世记〉驳摩尼教》，1：2[3—4]。

(35) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：10[12]。

(36) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：11[13]。

(37) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：4.2；吴飞译，中册第81页。

(38) 针对这一点，亚里士多德在《论天》中批评了柏拉图《蒂迈欧》中类似无中生有的创造论，认为天不可能是生成的，而应该是永远存在的（280a30）。见亚里士多德，《论天》，徐开来译，《亚里士多德全集》第二册，第301页。

(39) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：6；吴飞译，中册第83—84页。

(40) 同上书，11：4.2；吴飞译，中册第81页。

(41) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：4.2；吴飞译，中册第81页。

(42) 《传道书》，1：9—10。

(43) 奥利金，《论太初》，3：5.3。

(44) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：13.2；吴飞译，中册第132页。

(45) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：13.2；吴飞译，中册第132页。

(46) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：14；吴飞译，中册第132—133页。

(47) 同上书，12：15.1；吴飞译，中册第133页。

(48) 同上书，12：15.1；吴飞译，中册第13页。

(49) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：17.1；吴飞译，中册第137页。

(50) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：4.2；吴飞译，中册第82页。

第二章 善恶的开端：天使的创造与分裂

一 天使和万物的创造

天使是永恒上帝与被造的世界之间的中介，它们的创造也导致了时间的真正产生。奥古斯丁认为，上帝在第一日所造的光就是天使。他说：

《圣经》里说：“神说‘要有光’，就有了光。”如果我们把这光的创造理解为天使的创造是对的，那么天使们就分得了永恒之光，那就是上帝不变的智慧。一切都是用这智慧创造的，我们把这智慧称为上帝的独生子；于是，天使们被创造它们的光照亮，也成为光，被称为“日”，因为它们分得了上帝不变的光和日，也就是圣言，它们和万物都是藉圣言创造的。“那光是真光，照亮一切生在世上的人。”这光也照亮世上所有纯洁的天使，但光不是来自它们自己，而是来自上帝。(1)

由于天使是纯粹的精神性被造物，它们有理智，能思考，而且可以直接聆听上帝永恒的真理，即第二位格。“从被造的那一刻起，它们就一直在神圣而虔敬的沉思中安享圣言之永恒。”(2)这种直接的聆听使天使成为最智慧、最美好的被造物。奥古斯丁注意到，上帝在造完每一类物质造物之后，《圣经》上都说“事就这样成了”，但在造完光之后，没有这么说。他认为，这正表明了天使这种精神性造物和其他被造物之间的根本差别：

是因为这种理性造物并非先知道它要获得形式，然后才获得形式，相反，它是在被赋形的过程中，也就是说，在被真理（它转向这真理而获得形式）照亮的过程中知道它获得了形式。然而，其余那些较低等级的造物却是先在理性造物的知识中被造，再在其特定的种类中被造。(3)

《创世记》第一句话中的“天”是精神质料，当这种精神质料听到了永恒的真理的时候，就学到了这些真理，于是被真理之光照亮了，即它们被赋予了形式。上帝对天使的创造是直接创造，但上帝并没有从不造到创造的变化。真理永恒地在那里，天使若要主动聆听，就被赋形了。但物质被造物不同，不是直接由上帝造的，而是要经由天使，间接造出来的。比如，奥古斯丁在谈到物质之天的创造时说：

根据受生的智慧，天先是在上帝的圣言之中形成，然后根据天使中受造的智慧，在精神受造物中被造，也就是说，在天使的知识中被造，只有在此之后，天才被造，以便实际受造的天能作为特定的事物而存在。这种说法同样适用于水和旱地的分离或各自的创造，也适用于草木的自然，天上的光体，以及水中和地上生出的生物。(4)

此处说的是这样一个过程：先是在永恒的圣言中，形成物质之天的道理；圣言言说这道理，天使倾听圣言，于是，这道理先造在天使之中，然后再造出天的特定形式，完成天的创造。

在奥古斯丁这里，诸被造物之间并不是机械地排列在一起，而是彼此相关，构成了一个有机的系统。上帝并不是先造光，再造各种造物，又造了人。如果是这样，则哪怕不造光，或是后造光，他还可以造其他的事物。但是，上帝如果不造光，是不可能造出其他事物的形式的，因为天使是万物的形式的传递者。于是我们看到，在任何物质造物被造的过程中，天使都起到了重要作用。这就是低等被造物被造的大体过程：

因此，光被造出来之后，我们凭借它来理解被永恒之光赋形的理性造物，而每当我们在其余的创造中听到“上帝说，要有某物”，我们都应当认为《圣经》是在将笔触转向上帝的言之永恒。然而当我们听到“事就这样成了”，我们都要认为在理智造物中产生了关于将要形成的事物之道理（这道理存在上帝的圣言之中）的知识。因此，在一定的意义上，这一被造物首先在某种自然之中被造；经由某种朝向上帝的言的先行运动，这种自然首先认为这种造物理应被造。因此最后，当我们听到《圣经》重复说“上帝就造出……”，我

们就应当认为，实际的被造物在其特定的自然之中被造了。再者，当我们听到“上帝看着是好的”，我们应当认为，上帝在其仁慈中对被造物感到喜悦，因而它可以按照其自身的方式持存。(5)

奥古斯丁非常强调圣言与被造物的根本区别：圣言是受生的，万物是无中生有被造的。圣言是上帝的一个位格，是永恒的。当上帝要造某物时，这个事物的道理就存在于圣言之中了。但是，因为上帝是不变的，圣言也是永恒的，所以并不是上帝先前没有某个道理，突然有了这个道理，而应当是，这个道理就永恒地存在于圣言之中；但这并不意味着，被造物也永恒存在，因为被造物尚不存在，只是其道理存在于圣言之中。

所以，“上帝说，要有某物”之时，并不是上帝有了这个想法的时候，而是《圣经》作者将笔触转向圣言的这个想法的时候。“事就这样成了”，并不是说已经这样造了，而是说，天使聆听到了圣言中的这个道理，它们获得了关于这种被造物的知识。所以，虽然这种被造物本身还没有造，但是天使们已经有了关于它们的知识。天使们获得这种知识的过程，就是“朝向上帝的言的先行运动”，它们由此知道，这种被造物应该被造。随后，《圣经》上说“上帝就造出”，那就是被造物自身被造了出来。最后，上帝看着是好的，是圣灵的作用。

那么，在创世的过程中，就不止是上帝的三个位格在起作用，还有天使的作用。一方面，奥古斯丁为了解决永恒与时间的过渡问题，在很多地方暗示了，天使对光的传递是创造的必要过程；但为了避免使天使也成为造物者，他又把天使的聆听圣言说成被动的：

它们当然也不知道上帝的理智，除非上帝自身显示了他的理智。因为“谁知道主的理智？谁作过他的谋士呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？因为万有都是本于他，依靠他，归于他”。(6)

天使本身不是真光，不能依靠自身照亮任何被造物，只是作为中介，先被圣言的真光照亮，然后再照亮别的被造物。天使与上帝之间的不同是根本的、绝对的。

二 天使的智慧

按照奥古斯丁上面的解经法，《圣经》里在谈到天使之下每种造物被造时，都说“上帝就造出”和“事就这样成了”⁽⁷⁾，从而表明了每种道理从圣言到天使，再到被造物，这三阶段的创造过程，但在造人的时候，却没有说这两句话。这正表明人与天使相似的地方：

如果《圣经》先说，“事就这样成了”，然后说，“神就造出”，这就意味着，先在理性造物的知识中受造，然后再实际受造，这指的是非理性造物。但我们这里说的是理性造物，它在自身的认识中得到完善。人堕入罪之后，根据上帝的形象，“在对上帝的认识上渐渐更新”，同样，人本来就是在这种认识中造的，后来因罪过而变得衰颓了，最终会从这种衰颓中渐渐更新，回到原来的认识。⁽⁸⁾

人和天使一样是精神的造物，因此，人的形式不需要通过天使的传递。不过，奥古斯丁指出，尽管人和天使都是精神被造物，而且人的灵魂还是按照上帝的形象造的，但人仍然与天使有很大的差异，这尤其表现在认识能力上。天使可以直接倾听永恒的圣言，但人哪怕在堕落之前，也无法做到这一点：

天使终归不像动物那样只用身体的感官来感知可感知的物体；而即使它们使用这种感官，这也只是它们认知这些事物的一种方式。在上帝的圣言（天使被这圣言照亮，以便能智慧地生活）之中，它们可以内在地、更好地认知它们。⁽⁹⁾

天使倾听圣言并传递圣言中的道理的过程，也是认识圣言以及其中的道理的过程。说上帝要通过天使的传递来创造被造物的形式，并不是说上帝有任何欠缺或不足，从而需要天使的协助才能完成万物的创造。包括天使在内的所有被造物，都来自上帝，都接受上帝的支配。天使传递圣言的时候，就直接从上帝那里认识到了这些被造物的道理，所以它们不像人一样，先通过感官认识物质事物，然后再用理性能力整理和分析这些事物，最后慢慢接近真理。“天使不像我们那样逐渐获得智慧，‘藉着所造之物才可以晓得上帝的不可见之物’。”⁽¹⁰⁾它们是直接从上帝那里

帝那里接受真理，甚至在各种事物被造之前就已经认识到了：“在被造物本身形成以前，它们赖以形成的道理先在上帝的圣言之中；同样，有关同一个道理的知识也先产生于未因罪而黯淡的理智造物之中，然后被造物本身才形成。”⁽¹¹⁾

在创世六日中，天使的认识都起到了重要作用。因此，要理解天使的认识，就要理解六日以及每日的昼与夜。在《〈创世记〉字解》中，奥古斯丁花了很大篇幅来讨论这个问题，使之成为时间创造之后的又一重大理论问题。

《创世记》中说，日月星辰是在第四日创造的。那么，在没有日月的时候，前三日是怎样形成的？特别是，如何区分每一日的晚上与早晨呢？前面既然已经说了，第一日被创造的是精神之光，而不是物质之光，那么，前三日晚上与早晨的交替，就不是通过物质之光的运行完成的，而必须从精神的角度理解。对于这精神被造物而言，黑暗就是其未赋形状态。早晨就是，“在光认识到自身的自然并非上帝之所是之后，它转而赞美上帝自身所是的光，并通过沉思这光而被赋形”⁽¹²⁾。在它转向和沉思光，并被照亮之际，它认识到了圣言中的道理，因而就导致了其他被造物的被造。“如果没有它的认识，它之下的其他造物就不会被造，所以，那同一日每次都重复，目的在于：随着事物各从其类地被造出来，可以通过那同一日的重复造出许多日子，直到终结于数字六的完全性。”⁽¹³⁾物质造物被造的过程，就是天使在圣言之中认识它们的道理的过程。因此，每一日都是天使对圣言的认识与沉思；而其中的晚上与早晨，则代表了圣言认识事物的不同状态。下面这一段，便详细描述了从第一日的晚上到第二日的晚上的变化：

因此，第一日的晚上也是光的自我认识，即认识到它不是上帝之所是；而第一日的晚上（它标志着第一日的结束和第二日的开始）之后的早晨则是它的转向，借此它通过自身之被造来赞美造物主，并从上帝的言中得以认识在它之后的造物，即苍穹。苍穹首先在光的认识中被造，这就是《圣经》说的“事就这样成了”，然后在被造的苍穹自身的自然中被造，这就是《圣经》“事就这样成了”之后说的：“神就造出苍穹。”而当光不像以前那样在上帝的言中、而是在苍穹的自然中认识苍穹的时候，它就有了晚上。由于这是一种

较低的认识，所以用“晚上”之名来表示是正确的。(14)

前面谈到，天使可以直接在圣言中认识被造物的道理，也可以通过被造物自身认识这个道理。第一日的晚上，就是它通过自身认识自身，认识到自己与上帝的差异；等到它转向上帝，赞美上帝，并从中认识到了苍穹的道理时，就又进入了第二日的早晨。苍穹被造之后，天使又在苍穹的自然中认识它，于是又进入到第二日的晚上。

从天使的认识角度出发，奥古斯丁是这样定义昼、夜、晚上、早晨的：精神之光“出现就是昼，它不在就是夜，它开始不在就是晚上，它开始出现就是早晨”(15)。他注意到，在这六日中只提到了昼、晚上、早晨，却没有提到夜。那是因为，天使哪怕在通过被造物认识的时候，也从未真正背离过上帝。晚上不同于夜，因为天使不会使光真正彻底消失的：“天使的知识不会停驻在被造物之上，而会通过它来赞美和爱他；在它之中，它们认识到的不是它已经被造，而是它应该被造；而立在这真理中就是昼。”(16)如果天使认识的仅仅是事物的已经被造，那它就彻底转向了被造物，忘记了被造物与上帝的关联，真的进入夜了；但它在通过被造物自身认识时，永远是就上帝与被造物的关系而言的。天使认识到的，是从上帝的角度出发，被造物应该存在，即，在上帝的总体计划中，每个被造物都是好的；因此，它不会停留在被造物自身中，反而越认识到被造物的好，越领会到上帝的伟大，于是就通过被造物来赞美上帝，那就立即转回上帝那里，于是就从晚上转向了早晨，然后就进入了昼。这样，天使的认识永远在昼、晚上、早晨这三个维度中转换，不会进入到夜。

如果一旦进入夜，那就是天使转向了被造物自身并停留在那里，而不再通过被造物认识和赞美上帝；而这被造物，更可能是天使自身。这样，“它们就将充满骄傲并堕落，就像魔鬼那样。”(17)

既然天使不会停留在夜当中，它在晚上欣赏被造物的美的时候，也是在赞美上帝，所以，其实它从未真正离开过上帝。这里的晚上之所以光芒黯淡，不是因为天使背离了上帝，而是因为被造物毕竟没有那么强的光：

在那里，有晚上并不是由于高处的光离开了，而是由于低级的

认识有别于高级的认识；早晨并不是指在夜的无知之后继之以早上的认识，而是指将晚上的认识上升到对创世主的荣耀。(18)

三 创世六日

奥古斯丁甚至进一步说，这被造的一日不是别的，就是天使本身：“它们在他之中沉思用以创造万物的永恒道理，而在无比和谐的沉思中它们就是主造的那一日；从羁旅中解放出来的教会将加入那一日，那时我们也将其中高兴欢喜。”⁽¹⁹⁾天使怎么会是一日呢？这里说的一日并不是物理的日子，即，不是由太阳与月亮的运转而形成的二十四个小时，而是精神性的日子。这个日子包括昼、晚上、早晨三个部分，不包括夜。

奥古斯丁强调：“不要以为我以上所说都不是字面意义上的，而是对昼、晚上和早晨的比喻性的和隐喻性的解释。我的解释当然不同于如今我们对物质之光的理解，但这并不意味着，如今我们是在字面意义上说的，而《创世记》是在比喻意义上说的。”⁽²⁰⁾奥古斯丁并不认为，他仅仅是把天使的知识比喻成光，也不仅仅是在比喻的意义上说天使是一日，以及这一日的晚上和早晨等。他恰恰认为，精神之光才是真正的光，把基督说成真光也不是比喻；而人眼所能看到的物质之光，反而是次一等的。

既然天使作为一日不是从比喻意义上说的，那么如何来理解此中的时间问题呢？奥古斯丁在讨论创世时，习惯于否定此中的时间顺序。像天地的创造、光的创造、物质的赋形，虽然有着因果关系，但他都说成是同时发生的。难道天使这一日中的昼、晚上、早晨是时间中的不同阶段吗？奥古斯丁花了很多篇幅讨论这个问题。

他在说了一日是字面意义上的之后，给出了一个设问：

因此，也许有人不同意我的观点，说最高的天上的天使并不是一个接一个地凝视，即，首先凝视被造物的道理（这道理不变地存在于上帝的言不变的真理中），其次凝视造物本身，然后通过对它们的认识来赞美造物主；相反，天使的心智具有神奇的能力，能够同时做所有这些事。……因此，它们同时有昼、晚上和早晨。⁽²¹⁾

在对这个问题的回答中，奥古斯丁有些含混。一方面，他认为，天

使先是通过圣言认识被造物的道理，就是昼；然后物质被造，天使再通过事物本身重新认识它，这是晚上；最后，天使在对事物的认识中转而赞美上帝，这是早晨。而这是在三个阶段发生的，“因此，昼、晚上和早晨并不是同时造的，而是按照《圣经》提到的顺序逐个造的”(22)。

但随即，奥古斯丁又说：“不过，也许昼、晚上和早晨是同时的？”也许这三者并没有现在的日子中的时间间隔，“在天使心智的精神性权能中，它们可以无比容易地同时把握它们愿意认识的”(23)。那么，前面所说的次序只是因果次序，不是时间次序。这里等于回到了前面设问中的那个观点。归根到底，奥古斯丁还是同意了他的反驳者的说法。

奥古斯丁为什么要兜这么一圈，回到前面否定过的说法呢？他随后的一段话，就转而讨论人的认识问题了：

人的心智先通过身体感官经验已经被造之物，并以软弱的人的方式获得对它们的认识；然后再寻找它们的原因，如果它能够通过某种方式透达那原因（它从起初就不变地待在上帝的言中）、从而通过被造物得见上帝那可知却眼不能见之事。由于“这必腐朽的肉身，重压着灵魂”，所以，谁会不明白心智在做这些事时是多么迟钝和艰难，又需要多么长的时间间隔呢？(24)

奥古斯丁之所以花费这么大力气思考天使的认识，是因为他一直在关心人的认识能力。天使的认识是从上帝，到被造物，然后再回归到上帝；但人的认识能力比天使低，无法直接从圣言中认识，因此无法从昼开始，就必须从天使本来没有的夜开始：“相比在上帝的言中凝视到的光，我们借以在事物自身中知道事物的所有认识都可称为夜。”(25)人从无知的夜，经过通过感官认识的晚上，再到转向上帝的早晨，最后到认识圣言的昼，这一定是在时间中发生的。但是，夜—晚上—早晨—昼这一顺序，却和我们看到的日子完全不同。

但对于奥古斯丁来说，以日月星辰计算的时间并不重要，甚至都不能算对时间的度量。(26)时间的真正起源是心灵的延展和运动，包括天使的心灵和人的心灵。而上述天使的认识和人的认识，都是心灵的真正延展。或许这是真正使奥古斯丁犹豫的地方。既然天使心灵的运动就是时间的起源，那么，天使这一日从昼到晚上，再到早晨，岂不就是它的心

灵发生了变化，不就应该有时间了吗？可是这和奥古斯丁关于创世六日说的总体理念不合，所以他最终抛弃了这一说法，认为天使的这些不同状态可以发生在同一时刻。但不管怎样，当类似的延展发生在人心中的时候，就是确凿无疑的时间了。世界历史中的时间标准并不是日月星辰所形成的日月时年，而是根据天使这一日形成的，就对圣言的认识而言的日子。这样的世界历史，同时也是拯救历史。因此，人类历史的目的是，就是加入到天使这一日当中，也就是与天使们共同组成上帝之城。

对天使即一日的理解，涉及奥古斯丁时间哲学更深的思考。奥古斯丁并不认为过去、现在、未来是三种并列的存在，而只认为这是心灵现在存在的三种状态，即记忆、注意和期望。时间的流逝，其实是心灵被记忆和期望所拉扯，从而变得支离破碎，而无法收束成一个真正存在的现在。现在转瞬即逝，无法停驻，是被造物与造物主之间最大的不同。上帝是永恒的现在，是绝对的存在；天使能够安享圣言之永恒，但自身仍处在时间的流动中，因为它毕竟会在被造物中认识，因而有光与暗之间的流转变化的。它若能转向上帝，即通过被造物理解和赞美永恒上帝之伟大，则自身被永恒之光照耀成光明的白昼，虽仍然处在时间当中，却是被造物中最接近永恒，最能安享永恒的。一日，是时间的最基本单位，但这并不在于它包含昼、晚上、早晨这些时间段，而在于，它与永恒最像，是所有时间的模板。其实，时间的真正模板是“太初”，是最初的光源；天使之所以成为最基本的时间，恰恰是因为它最大可能地摆脱了时间。处在时间中的被造物，只有都像天使那样，虽然在时间中流转，但安享永恒，才可以摆脱支离破碎的尘世悲惨。人“加入”到这一日，就是努力像天使那样，以太初为自己真正的来源和归宿，安享永恒。

在早期教父中，如何理解创世六日说既是一个最基本的《圣经》诠释学问题，也是一个关键的神学哲学问题。奥古斯丁从最开始诠释《创世记》，就非常关注创世六日说，而且试图把它与世界历史联系起来；在他的天使学和时间哲学的体系中，他对创世六日说也有非常独到的解读。

奥古斯丁认为，要理解创世六日，最根本的问题在于：“前六日真的在时间中过去了吗？”⁽²⁷⁾这六日是不是人类历史中最开始的六个二十四

小时，在它们流逝之后就永远不会回来，然后出现了第七日，第八日，一直到现在？

如果按照前面的理解，一日就是天使，那么，创世六日当然不是最开始的六个二十四小时，而是天使的六次认识，即每个昼就是它在圣言中认识到了一种道理，每个晚上就是它在被造物中再次认识到了这个道理，每个早晨就是它从这种认识转向上帝，赞美永恒上帝的伟大。奥古斯丁在《上帝之城》中概括了自己的这层意思：

在被造物通过对自己的认识达到这点时，这就是第一日；当通过对苍穹的（下面的水和上面的水之间的部分就称为苍穹）认识达到这一点时，就是第二日；当通过对大地和海洋的认识，以及对从地上长出的有根的造物的认识达到时，就是第三日；当通过对大小光体和所有行星的认识达到时，就是第四日；当通过对水里游的和天上飞的一切生灵的认识达到时，就是第五日；当通过地上的所有生灵和人类自身的认识达到时，就是第六日。(28)

前面说，昼、晚上、早晨都不是不同的时间段，而是天使心灵的不同状态。同样，这六日也不应该是时间意义上的六天，而是同时造出来的：

因此，我们怎么能说那光在天使的认识中从晚上到早晨重复出现了六次呢？天使足以一次同时拥有这三者，即昼、晚上和早晨：正如万物是同时造的，同样，天使也可以同时在万物藉以被造的、原初且不变的道理中沉思它们（这就是昼），在它们自身的自然中认识它们（这就是晚上），由于早晨而从这一较低的认识转而赞美造物主（这就是早晨）。(29)

如果说每日的昼、晚上、早晨有先后，或六日的顺序有先后，那并不是因为它们按照时间的顺序先后出现，而是因为它们之间存在这样的因果关系。既然如此，为什么要在六日中创造，而不是其他的日数呢？奥古斯丁指出，这是因为六是第一个完全数，即第一个等于其全部真因子相加之和的数。(30)上帝用“六”日来造万物，就是为了表明他的完美。

圣言是“太初”，是时间产生的根源和最初动力；天使与时间同时产

生，天使的认识构成了一日，并成为物质世界中的时间及其度量的原型。由此我们就知道了世界历史的基本概念及其拯救意义。但要进一步理解奥古斯丁的世界历史观，我们需要对创世六日，特别是神圣的第七日，有一个更系统的把握，因为在他看来，这七日当中包含着世界历史的全部秘密。

四 第七日

第七日和前六日很不同，因为上帝在这一日什么也没有做，而是休息了，并且他又赐福这一日。此外，这一日还有一个重要特点：没有说“有晚上”。

上帝的休息是什么意思？上帝是不会变化的，上帝造人的工作中也不会给他带来任何变化，更不会使他费力，因此，他不会因为工作而感到辛劳。所以，上帝既不可能因为劳累而需要休息，更不可能有从工作到休息这样的变化。那么怎样理解上帝的休息呢？奥古斯丁说：

我们不能幼稚地把这理解为，上帝的工作需要劳作。“他说造就。”他的言充满理智，是永恒的，不是时间中的声响。而上帝的休息，指的是那些在上帝中休息的万物的休息，正如说屋子的欢乐，指的是那些在屋子中欢乐的人的欢乐。(31)

在奥古斯丁看来，上帝在第七日的安息包括好几层的含义。首先，它是指上帝对完美幸福的安享，而不是劳累之后的休息。但上帝一直都在安享他的安息，为什么偏偏在第七日说呢？那是因为，上帝要向人指出，什么是真正的安享幸福。人必须在上帝之中安息，上帝也会在人之中安息，而上帝在人之中的安息，也就是上帝在自身中的安息。我们逐次讨论这几层意思。

耶稣在《约翰福音》中说：“我父做事到如今。”(32)可见，上帝的安息并不是指他结束工作，什么也不做了。不变的上帝不可能由做工变成不做工。如果他真的什么都不做了，那就是不再管理世界了，于是世界就会陷入虚无的混乱状态；上帝永远在管理世界，不会结束这样的工。说他在第七日休息了，只是说他不再创造其他事物了。

此外，“休息”一词有更深的属灵含义：“这预示了灵性的安息——上帝以自己的安息为榜样，隐秘地将这种灵性的安息恩赐给那些完成其善工的信仰者。主基督只在他愿意的时刻受难，也通过他的入葬来确证这种安息的神迹。”(33)

安息并不是不工作的意思，而是安享伟大的幸福。因此，他赐福他休息的那一日。但是，上帝既然是不变和至善的，那他就应该随时都在安享这种幸福。那么，为什么创世的任何一日都没有被赐福，甚至由完全数六指示的第六日也没有被赐福，而第七日就要被赐福呢？

上帝本身既不会因创造而疲倦，也不会因停歇而放松；而是，通过向我们宣布他已将这日定为圣日（在这日他歇了一切的工，安息了），他意愿通过他的《圣经》在我们身上激起安息的欲望。在创造万物的整个六日之内，我们读不到上帝圣化了什么；在六日之前，即在说“上帝以太初造天地”的时候，《圣经》也没有说圣化它们。但他意愿把这日定为圣日，他在这一日歇了他一切造物的工，就安息了，好像对于不会因工作而有丝毫辛苦的他来说，安息也比活动更有价值。(34)

奥古斯丁指出，上帝恰恰是在以这一点为榜样告诉人，神圣的不是任何被造物，而是上帝自身。上帝并不因缺乏而需要任何被造物；上帝也警告人，不要犯这样的错误：“由于罪过和软弱，灵魂会因自己的工而喜悦，从而在它们之中安息，而不是歇了它们，在自身中安息。”(35)上帝一直在自身中安息，并不是只在这一日才安息。他只是在这一日向人们指出来这一点。

上帝选择这一天向人们揭示这一点，表明他在用自己的安息来劝勉人的安息：

在上帝通过圣灵的恩赐（圣灵将神的爱浇灌在我们心里）使人获得完善之后，他把自身中的安息赋予理性被造物，其中也包括人；这样我们就受欲望的驱使朝向我们应该安息之处，在那里我们不会再渴望任何东西。事实上，当我们做上帝在我们之中所行的，我们可以说上帝在做，同样，当我们因为他的恩赐而安息时，也可以说上帝在安息。(36)

上帝希望人能像他一样，安享伟大的幸福。人的安息也是上帝的安息，这还不仅仅是因为，人的安息在根本上都来自上帝的赐予，而且因为，人要在上帝中才能获得安息，即人只有通过安享上帝，才能得到真正的安息。人不能只安享被造物的好，也不能只安享自身的好，因为所

有这一切都不是独立存在的好，而是来自上帝。只有安享上帝，才是在上帝中安息。所以，当上帝把第七日定为圣日的时候，他就是在赐福给人，在他里面安息，同时，这也是上帝在人里面的安息：

上帝的安息（他自身因之而幸福）提示我们要正确地理解，在什么意义上说上帝也在我们之中安息；只有上帝将在他之中的安息赐予我们，才能说他在我们之中安息了。因此，正确的理解是：上帝的安息指他不需要其他的好。上帝在我们之中的安息就是他在自身中的安息，因为我们也在他所的好中得到幸福，而不是他在我们所的好中得到幸福。(37)

上帝在人之中安息，并不是说上帝需要在人之中才能得到安息，更不是说上帝需要人来完善他自身。上帝是不需要其他的好的，上帝住在人之中，就是他将自己作为恩典赐给了人，从而使人可能安享上帝。这样，上帝就在人之中安息了，也就是在他自身之中安息了。

但什么是人在上帝中的安息呢？正如上帝歇了他的工，就在自身中安息了；当人歇了他们的工，也应该在上帝之中安息：

因此，当我们因被他称义而完成善工后，他把自身中的安息恩赐给我们，这样，他也将在他的善工后获得安息。对我们来说，从他之中获得存在是伟大的，在他之中安息将更加伟大。正如他自身的幸福不是由于他造了这些事物，而是由于，即使在造的时候，他也并不需要它们，因此他在自身中而不是在它们中获得安息。所以，被他定为圣日的不是工作的日子，而是安息的日子，以此表明，他的幸福不在于他的创造，而在于他不需要他所造的。(38)

这安息要等人皈依上帝，甚至在末日审判之后进入上帝之城的时候才能实现。而《创世记》中第七日的安息，实际上就是末日时的安息，因为只有那时，上帝之城中的所有公民才完成了他们的善工，真正实现了安息。

也正是因为它指的是世界末日，所以第七日才没有晚上。对于上帝而言，他的安息存在于永恒之中，是无始无终的，因此既无早晨，也无晚上；但对于被造物而言，则是只有早晨，没有晚上的：

上帝于第六日完善万物、并造出晚上之后，接着也造出了早晨——此时，被完善的造物开始安息在创造它的他之中。在这个开始中，被造物发现上帝安息在自身中，那也是它能够安息之处，而它越是需要他（而不是他需要它），就越能稳固坚定地在他之中安息。但是，由于不管经历怎样的变化，所有被造物都绝对不会变成虚无，所以它们会一直停驻于它们的创造者之中；因此，在那个早晨之后，不再有晚上。(39)

如果说，一日就是天使，则第七日就是天使和圣徒的共同体。他们都将不再通过其他被造物认识上帝，而是直接认识和赞美上帝的永恒圣言。在第七日，“天地以及天地中的万物，即所有精神和物质造物，都并不停驻在自身中，而是显然都停驻在他之中”(40)，永远赞美上帝。那将被造物彻底回归上帝之时，于是不再存在黯淡的知识。

五 创世七日与世界历史

随着对第七日的诠释，我们可以看到奥古斯丁创世说的另一个维度。六日创世并不是在时间中展开的六个二十四小时，而是同时发生的；但这也并不意味着，它们是世界历史开始时的一刹那。它们不构成任何一个时间段，而是上帝与整个世界历史的关系。从上帝的角度说，它们发生在不变的永恒当中；但从人的角度说，它们又包含了全部世界历史。在《驳摩尼教论〈创世记〉》中，奥古斯丁正是在讨论第七日的含义时，用创世七日来代表世界历史的七个阶段的：

第一个阶段，是从亚当到大洪水，是人类的婴儿期，对应于光的创造，亚当被造，如同婴儿初见到光。这一日的晚上，就是人类的罪导致了大洪水。

第二个阶段从挪亚方舟到亚伯拉罕之前，是人类的儿童期。这一日的早晨，是挪亚方舟的拯救，漂泊在地上的水和天上的水之间，如同苍穹。这一日的晚上，是人类造巴别塔。

第三个阶段从亚伯拉罕到大卫之前，是人类的少年期。这一日的早晨，是亚伯拉罕的信仰。在异教的包围中，亚伯拉罕坚持他的信仰，如同海中露出陆地。这一日的晚上，是扫罗的罪恶。

第四个阶段从大卫到巴比伦之囚，是人类的青年期。这一日的早晨，是大卫建立了犹太国，信仰有了坚实的基础，如同日月星辰照耀在苍穹上。这一日的晚上，是巴比伦之囚。

第五个阶段从巴比伦之囚到耶稣来临之前，是人类的壮年期。这一日的早晨，是信仰被散播到以色列以外。选民居住在外邦，如同海里的动物，居无定所，如同天上飞的动物。这一日的晚上，是犹太人的罪越来越重了。

第六个阶段，即基督的时代，是人类的老年期。这一日的早晨，是基督的来临。人到老年又获得了新生，所以人在这一日按照上帝的形象被造了，同一日被造的各种动物，象征着皈依信仰的外邦人。这一日也

有晚上，但还没有到来，所以奥古斯丁无法想象是怎样的。或许就是敌基督的统治。

第七个阶段的早晨，基督将在光荣中重临，完美的人将在上帝中获得安息。那一日不再有晚上。(41)

这七日的早晨，都体现了上帝之城的公民对上帝的亲近；晚上，都是上帝之城的公民陷入灾难的时候。七次反复，就和创世七日是一样的。这就是创世七日揭示出的人对上帝的两种关系，在时间中展开成为世界历史，就形成了这样七个大的阶段。

如果我们一定要将奥古斯丁前面对创世七日的细密分析与这七个历史阶段的描述一一对应的話，肯定会找到很多牵强之处。或许正是因此，奥古斯丁对这个历史分期法也犹犹豫豫，并不能贯穿始终。(42)不过，我们从中还是可以看到，对奥古斯丁而言，世界历史并不只是从世界开端到世界末日的一个线性发展，而且其中贯穿着人类的堕落和拯救两大主题，即，线性历史不能脱离善恶主题。这样一种历史观的背后，是对时间与永恒更深入的哲学理解。善恶和拯救主题在时间中的展开，正对应于永恒与创造之间的辩证关系。这是奥古斯丁历史观的哲学根基。

世界历史就是心灵秩序，正是因为对时间和历史的这种理解，奥古斯丁才会以时间概念来理解存在物：圣言是太初，天使是一日，基督徒是基督的时代(43)；上帝之城就是第七日。在一般逻辑看来，这是颇为不伦的比喻，但却恰恰来自奥古斯丁以心灵秩序理解世界历史的原则。

六 魔鬼的背叛

在讨论天使时，奥古斯丁只谈到了昼、晚上和早晨，说那里并没有夜，因为他把夜归给了魔鬼。奥古斯丁说，两座城的起源在于好坏天使的分裂，而之所以有两类天使的分裂，是因为有魔鬼的背叛。魔鬼的背叛背后的理论问题，就是善恶的关系。

灵知派的善恶二元论是早期正统大公会非常凶恶的对手。基督教中的灵知派拒绝和否定《旧约》，认为《创世记》中所创造的世界包含着固有的恶。奥古斯丁所理解的摩尼教就持这样的观点：

有人认为有些自然(44)是坏的，他们说，这种自然产生于自身之中一种完全相反的太初，难怪他们不愿意接受这样的创世原因：好的上帝创造了这些好。他们认为，因为坏的势力反叛了，与上帝为敌，为了驱逐坏的势力这极大的必须，他不得不创世。他把自己好的自然与坏的自然交叠混杂，这样才能压服和战胜坏的自然。因而，他的自然也就被无比下流地污染，被无比残酷地挟制和压抑了。于是他要花费很大力气来清洗和拯救。但他无法清洗全部，有部分污染他不能清洗。这一部分成为将来囚禁被征服的敌人的监狱和锁链。(45)

从摩尼教中背叛出来的奥古斯丁要彻底清算摩尼教，就必须更成功地解释恶的起源问题。

在影响奥古斯丁很大的新柏拉图主义思想传统中，恶的起源也一直是一个重要问题。普罗提诺也意识到了灵知派的威胁，因此也要反驳善恶二元论。他认为，太一流溢出理智，理智流溢出世界灵魂，世界灵魂又流溢出具体的灵魂，形成了世界万物。物质是这一流溢过程中最低等的、近乎不存在的东西，因而就是恶的根源。(46)一方面，普罗提诺承认，恶并没有独立的根源，只是善的缺失，这构成了新柏拉图主义关于恶的起源的基本理论，也成为奥古斯丁思考同一问题的出发点。但另一方面，普罗提诺又认为恶来自于质料，也就是流溢的最低端。他虽然可以避免灵知派那种两个太初，乃至善恶两个神的二元论观点，但他和灵

知派都认为，质料是恶的源头。同时，他又认为时间中的被造物，包括物质造物在内，终究会回归永恒的神，甚至被造的世界和太一之间是相互依赖的。这也是基督教无法接受的说法。奥古斯丁不认为形式就是善，质料就是恶，而是把善恶都理解为心灵问题。

奥古斯丁吸收了新柏拉图主义的主要思想，但由于与摩尼教的关系，他早年受到的灵知派影响依然没有彻底消失，以至在他的晚年，佩拉纠派甚至说奥古斯丁仍然是一个隐秘的摩尼教徒。有的学者认为，他的两城说其实就受到了摩尼教思想的影响。⁽⁴⁷⁾而两座城的对立，根本上就来自好坏天使的对立。

和新柏拉图主义不同，基督教的神学思想中除了三位一体的神之外，还有天使和魔鬼。在一定程度上，天使承担了新柏拉图主义的第三本体的一些功能；而魔鬼，似乎又能承担摩尼教中黑暗之神的功能。于是，天使与魔鬼的对立，似乎既能避免摩尼教中善恶二元两个太初的问题，又能弥补新柏拉图主义那里关于恶的起源的理论缺陷。不过，天使与魔鬼，是否又是一种隐秘的二元论呢？

为了避免重新陷入二元论，奥古斯丁努力不把魔鬼理解成黑暗之神或来自另外一个太初，也不是自然就是恶的，而是和人一样，因为自由意志而骄傲和背叛。这样，魔鬼和好的天使一样，最初都处在完美的幸福中。但这样就又产生了新的问题。由于他前面给了天使一个极为哲学性的解释，甚至说天使辅助了上帝的创造。这样的天使，怎么会变坏呢？他们从何时变坏呢？奥古斯丁花了很大力气来思考这个问题；在我看来，他这里始终存在巨大的理论困难。

《创世记》在谈光的创造时，并不是没有谈到夜。上帝在第一日造了光之后，“就把光暗分开了。上帝称光为昼，称暗为夜”⁽⁴⁸⁾。奥古斯丁认为，此处说的“夜”，并不是随后一句里说的“晚上”。“晚上”指的是黄昏，光还在照耀着，只是比昼暗淡了些；但夜则是没有光的黑暗。如果光代表的是天使，夜就是魔鬼，即背叛的天使。他解释说：

如果我们理解成上帝创造了天使，把神圣的天使和肮脏的天使分开，这在我看来根本不是荒唐的观点。上帝在魔鬼堕落之前就能够预知，他们会堕落，其真理之光会缺失，会永远留在骄傲的黑暗

里，所以只有他能区分两种天使。……那真正的光就是天使的神圣团契，发出的光可以理解为真理的照耀，这与黑暗相反。黑暗就是坏的天使的集合，他们背离了正义之光，心智昏乱。这不是来自自然，而是来自坏的意志。只有上帝能区分他们，因为他们未来的坏事无法向上帝隐藏，无法使上帝不确定。(49)

如果说，魔鬼本来也是天使，那么，魔鬼是否和别的天使一样，参与了其他被造物的创造呢？前面我们看到，万物的创造是同时发生的，虽然其间有复杂的因果关系，但这个因果链条并没有形成前后相继的时间顺序。如果魔鬼最初是和所有其他天使一起被造的，后来才堕落，那么，魔鬼就应该和别的天使一样，参与了物质世界的创造；如果魔鬼没有参与的话，则它从一被创造就已经和其他天使不同了，那就不是自己堕落的，而是本来就是完全不同的天使。如果魔鬼一开始就和天使不同，就很容易推论出，不是他们自愿堕落的，而是上帝创造出那样的，但这是奥古斯丁不愿接受的一个说法。于是，这个问题就被转化为：魔鬼究竟是什么时候堕落的？

奥古斯丁虽然并未用我们上述的方式设问，但他深知，在自己的体系中，魔鬼何时和怎样堕落是一个至关重要的问题。在《上帝之城》中，他是在讨论天使的幸福时引入这一问题的：上帝在创造的时候，就把天使造成光明的，“让它们在光照下智慧而幸福地生活。这智慧和幸福生活的超绝性，无疑是永远的，而且其永远性是确定和有保障的”(50)。和幸福的天使相比，背叛的天使同样不会失去理性的生活。不过，奥古斯丁随后就遇到了理论问题：魔鬼在多大程度上分享了天使的幸福呢？天使享有最高的智慧和幸福，这“最高”就意味着是永远的，而且这永远性也是确定和有保障的。但是，背叛天使最终失去了这幸福，所以它们的幸福不可能是确定和有保障的永远。但最重要的问题还不只在于它们是否享有永远的幸福，而是它们是否能知道，自己将失去这幸福：

如果它们知道，恐惧会使它们不幸福；如果它们不知道，谬误也会让它们得不到幸福。如果它们确实不知道，但又没有错误或不确定的希冀，而是在犹疑，自己的好究竟会永恒，还是在某个时候会终结，对于如此重要的幸福竟这般摇摆不定，根本没有幸福生活应有的完满，而我们相信，神圣的天使有这种完满。(51)

无论它们知道还是不知道自己将失去天上的幸福，这些背叛天使的幸福都不可能是完满的，因而都无法和那些神圣天使相比。神圣天使的幸福是永远的，并且因为它们可以倾听圣言，它们明确地知道，自己的幸福会永远持续下去；但背叛天使不仅幸福不是永远的，而且在堕落之前，还会因谬误、恐惧，或者犹疑而无法享受完满的幸福。它们岂不是从一开始就和天使们不同吗？于是，奥古斯丁设想了几种可能：

要么天使们是不平等的，要么它们是平等的，但只是在其中一些毁灭后，另外一些才确切知道它们的幸福是永恒的。除非有人说，主在福音书中就魔鬼说的话“它从起初是杀人的，不守真理”的意思是，魔鬼不仅起初就是杀人的，……而且它在自己被造的起初就不守真理，就不像神圣天使那么幸福，因为他反对遵从造物主，也因为它的骄傲，它耽于自己缺失了的力量，骗己骗人。(52)

《上帝之城》中的这段论述，是对《〈创世记〉字解》中梳理更多、更清晰的讨论的一个总结。说天使最开始都不知道自己将来是否会幸福，直到一些天使堕落之后，另外的天使才知道，是非常荒谬的。

奥古斯丁认真对待的，是两种解释。第一种是，神圣天使和堕落天使从一开始就属于不同的种类；第二种是，魔鬼从一被创造就堕落了，并不曾享受过真正的幸福。我们先来看第一种可能：这些背叛天使从一开始就和神圣天使属于两类天使，但它们并没有被上帝造成了坏的，而是仍然享有一定的幸福，只是无法知道自己是否犯罪：

有些人这么认为：魔鬼并没有安享高天上的天使们的崇高幸福；而是被造在了世界上某处更低的地方，被赋予了各种职分。它们也许能享受某种非法的快乐；但是，如果他们不愿意享受，可以用自由抉择来控制。(53)

这类天使从一开始就不同于神圣天使，虽然有某种幸福，但是也总会倾向于下流的欲望；虽然本来可以用自己的意志限制欲望，但并没有这么做。这种天使的处境，就和人，或者初人，一样。它们并不知道自己将来能否享有永恒的幸福，甚至缺乏希望。奥古斯丁认为，这种假设简直无法容忍，因为在他看来，没有信心或希望，是不可能幸福的。如果这些天使对未来的幸福既不知道，也没什么希望，那怎么能说它们有

一定程度的幸福呢？除非加上一个条件：

这些天使被造，是为了让它们在更崇高、更受赐福的天使下面辅佐他们，如果它们能正确地完成自己的职责，就会得到幸福和崇高的生活，对于这一点，它们还是极为确信的。因为这种希望而高兴，所以它们也可以说是幸福的。(54)

这就是说，它们本来就是低于幸福天使的一类天使，是要辅佐大天使完成创世或其他任务的。在基督教后来的思想体系中，天使之间确实分出了很多类别和等级，奥古斯丁在将古代神话中的神当作天使时，也给它们分出了等级：希腊人认为住在以太中的大神，都是天使，而那些住在空气中的鬼怪，则属于较低的等级。(55)

奥古斯丁虽然并没有彻底否定这种可能，但若从理论上细究的话，这一说法缺乏深度和根据，在圣经中更是找不到支持，所以，他并不倾向于两类天使的解释。这样，他就只能走向另外一种解释了：

我们可以认为，魔鬼是从时间的开端就因骄傲而堕落的，在此之前，它并不曾和神圣的天使们一起生活在和平与赐福中，而是在刚被创造的开端，就背叛了自己的制造者。因此，主说：“它从起初是杀人的，不守真理。”我们要把这两部分都理解为，是“从起初”的，即它不仅杀人，而且不守真理。(56)

为了避免上述提到的种种理论困难，奥古斯丁断言，魔鬼从一被创造就堕落了。它从未生活在幸福中，从未遵守过真理，因此也就不是先享受了一段时间的幸福，然后才堕落的，这样就不存在“预知”未来的堕落的问题了。

七 魔鬼与好的世界

不过，新的问题又产生了，既然魔鬼是上帝造的，并且它从一开始就堕落了，那岂不是要认为，是上帝把它造成罪恶的了：“于是，有人认为，那就不是因为它的意志的自由抉择变坏的，而是一被创造就是坏的。”⁽⁵⁷⁾这样认为的人并且举出了七十子本《约伯记》中的证据：“它在神的作品中为首，神创造它为了天使们的游戏。”（40：19）这一说法显然违背了上帝将万物都造成好的信条，于是，解经者又面临一个非常棘手的问题。

有些人提出了一种解释。他们认为，虽然魔鬼一开始就是坏的，但是它们的坏不足以破坏上帝所造的整个宇宙的完美，反而因为它们的坏也能得到应有的位置，整个宇宙仍然是完美的。所以，哪怕这些魔鬼存在，上帝所造的宇宙仍然甚好。⁽⁵⁸⁾

奥古斯丁颇为欣赏这样解释的人的智慧，但还是认为他们是错的，因为，他们虽然认可了整体的美，但还是认为魔鬼的坏是一创造就这样的。如此，要么上帝自己创造了坏的魔鬼，但又谴责自己的造物；要么就会像摩尼教那样，将魔鬼的创造归给上帝之外的一个神了。奥古斯丁坚信，任何被造物的变坏，一定不是因为固有的自然，而是因为自己的意志。那么，从一开始就是坏的魔鬼怎么会是因为意志变坏的呢？奥古斯丁这样阐述他自己的立场：

认为魔鬼不曾守过真理，从未和天使们共享幸福生活，而是从它被造的开端就堕落了，不能被理解为，它好像被好的上帝造成了坏的，而不是因为自己的意志变坏的；如果是这样，就不说它从一开始就堕落了；如果它被造成坏的，就不是堕落了。而是，就在它被造的那一刻，它立即背离了真理之光，因骄傲而膨胀，因欣赏自己的能力而腐化。于是它无法品尝天使们那幸福生活的甘美，并不是它在接受了这生活后又拒绝了，而是它根本就不愿接受，放弃了。⁽⁵⁹⁾

这样一个解释不仅可以解决前面的理论矛盾，而且与此前奥古斯丁

关于天使和创造的论述贯通起来。在“上帝以太初造天地”的表述中，魔鬼和天使们一样，属于最初被造的“天”，是没有获得形式的精神质料。它们都有能力聆听永恒的圣言，并且只要聆听这圣言，就可以转向上帝，从而获得自己的形式，被光照亮了；但是，魔鬼拒绝聆听圣言。奥古斯丁特意在此处强调，并不是魔鬼在听了圣言之后又固执地拒绝了，而是它根本就不愿意聆听圣言，耽于自己的精神能力。因此，魔鬼始终未曾和天使们共享完美的幸福，而是从一开始就骄傲地拒绝了幸福。这幸福并不是它先拥有，然后放弃了的，而是它本来有能力拥有，但始终未曾拥有过的。它主动放弃了这种幸福。

前面谈到，天使们在转向上帝、聆听永恒的圣言的时候，就获得了它们的形式。以此类推，魔鬼们究竟是始终没有获得形式，还是得到了上帝一定程度的赋形呢？奥古斯丁没有明确说这一点。他只是讲：“因此，它也不可能预知到自己的堕落，因为智慧是虔敬的果实。它立即就被证明是不敬的，因而也在心智上成为盲目的。”⁽⁶⁰⁾真正的形式只能通过转向上帝来被赋予，魔鬼应该是始终未能获得天使应该有的形式，所以，魔鬼始终没有真正的知识，因此它们就是真正的夜。但魔鬼若是完全没有形式的质料，那还能存在吗？奥古斯丁虽然承认质料是独立于形式的，但他还是不能说，真的有什么被造物可以不靠形式就能存在，更何况魔鬼这种精神被造物。这个问题无疑是奥古斯丁的魔鬼学中一个极大的破绽，我们在下一节再进一步讨论它。

且不管奥古斯丁的魔鬼学有多少破绽，他这一解释的深刻性在于，他在强调上帝的至善、全知与万能的同时，也为意志的自主性保留了最大的空间。任何精神被造物，无论是天使还是人，其幸福都来自上帝的恩典；它们的幸福都取决于它们对圣言的聆听。不过，永恒不变的上帝不会强行把圣言赋予谁，每个个体能否获得拯救，根本上取决于它是否根据自由意志，主动选择了聆听圣言。奥古斯丁在此处对魔鬼的讨论，已经决定了他对人的自由意志和犯罪的讨论模式。其实，人和魔鬼一样，并不是先享受了真正的幸福，经过一段时间后放弃了曾在自己掌握中的幸福，而是始终都未曾享受到真正的幸福，又拒绝了本来有可能享有的幸福。犯罪的人和堕落的天使的区别首先在于，天使本来都有能力，很容易就聆听到圣言，但魔鬼放弃了对圣言的聆听；而人并没有天

使那样直接聆听圣言的能力，犯罪之人所放弃的，是本来也并不那么容易获得的一种幸福。换言之，天使的堕落极大地违背了自己完美的天性，但人的堕落，却恰恰是人性之缺陷的逻辑结果。

上述《〈创世记〉字解》中的段落，是奥古斯丁解释魔鬼堕落最清晰的文字，可以帮助我们理解《上帝之城》中许多语焉不详的地方。而他之所以强调，魔鬼既是在刚被造时就堕落的，又是因为自由意志而变坏的，一个根本的出发点，是为了反对摩尼教的善恶二元论，强调任何被造物的自然都是好的，所有的坏都来自意志。他关于善恶天使之分裂等问题的理论讨论，都可以看作对魔鬼一被造即悖离真理而堕落这一事件的诠释。我们看《上帝之城》中的论述：

这样，我们发现了好的天使幸福最真实的原因，那就是与至高者的亲近。而要探讨坏的天使悲惨的真正原因，我们该想到，那是因为它们离开了至高者，转向自身，而它们自己不是至高的。它们的这个罪过，不就该称为骄傲吗？⁽⁶¹⁾

因为魔鬼的堕落发生在世界的开端，所以两座城的分裂就发生在被造世界的开端，或者说整个时间的开端。上帝造了最初的精神质料和物质质料。精神质料中的一部分立即就转向了上帝，聆听永恒的圣言，以此获得了永远的幸福、伟大的智慧；魔鬼也在那一刻就背离了上帝，不愿倾听圣言，转向了自身。就是在那一刻，昼和夜分开了。创世的那一日并不是只有早晨、昼和晚上，那一日也有夜。只是，《创世记》在强调至善上帝的创世时，要描述他所造的好的天使和自然本善的万物，于是只讲了天使知识的三个方面，而没有讲完全悖离上帝的魔鬼的黑夜。

这就是善恶天使的分裂，也就是两座城的开端。因此，在上帝创世的最初一刻，也就是时间产生的那一刻，不仅发生了天使的被造与被赋形，六日中的万物的被造与被赋形，也发生了魔鬼的堕落和两座城的各自开端。由天使组成的上帝之城，和由魔鬼组成的邪恶之城，都是在时间的开端出现的，奥古斯丁岂不是以善恶天使重述了灵知派所谓的善恶二原则吗？

奥古斯丁并非没有认真对待摩尼教的考虑。出身于摩尼教的他深知现实世界中无处不在的邪恶需要一个有力的理论解释。他知道，不仅上

帝和他的天使们遍布整个天地，魔鬼也是无孔不入，从世界一开始存在就在作恶了，所以说“魔鬼从开始就犯罪”。奥古斯丁不仅没有否定魔鬼无时无刻不在这个事实，甚至他对人世间的邪恶的洞察与忧虑，也丝毫不亚于摩尼教。不过，奥古斯丁坚持善是更根本的原则，是万物的本质和自然。虽然人无一例外都堕落了，但他们的自然仍然是好的；不仅必朽之人是这样，而且邪恶之城的领袖，其自然也是好的。奥古斯丁既承认恶的普遍存在，又强调世界本质的善，努力在这两个观念之间找到一个平衡点，使自己不要把魔鬼讲成另外一种黑暗之神。

八 魔鬼的骄傲

《圣经》里说，骄傲是所有罪恶的开端。奥古斯丁认为，这骄傲就发生在创世之初、魔鬼堕落的时候。魔鬼堕落时所犯下的，是宇宙间第一桩罪恶。但它为什么会犯罪呢？按照奥古斯丁通常的讲法，当意志不指向至高的上帝，而指向了更低的被造物时，就有了罪恶。比如，人如果不爱上帝，而爱身体的享乐或金钱，哪怕爱世间的德性，就都是犯罪。但在一开始的时候，还没有任何其他被造物，而且魔鬼的精神质料也不允许它对任何物质性的东西产生欲望。那么，它的欲望就不是针对任何其他被造物的，而只能是针对自己的。它转向了自己而不是上帝，从自己中寻求幸福和智慧，这就是魔鬼的骄傲。

怎样理解魔鬼转向自己这种骄傲呢？奥古斯丁认为，之所以转向自己是错的，根本上是因为任何被造物都是无中生有的。(62)

奥古斯丁反复强调，魔鬼和天使乃至所有其他被造物都一样，其自然都是好的：

上帝同时制造了它们的自然，并给予了它们恩典。在没有好的意志，即对上帝之爱的地方，我们不能相信存在神圣天使。而一些天使被造时是好的，后来变坏了。这坏的意志并不是好的自然造成的，而是因为它们主动丢失了好。(63)

如何理解魔鬼自然的好呢？上帝无中生有创造的质料都是好的，但这些质料的好体现在它们的形式上。(64)魔鬼和天使一样，其质料就是上帝以太初造天地时的天，即最初的精神质料。但仅有质料是不可能存在的。这质料要真正存在，就必须被赋予形式。通过精神质料和相应的形式，天使和魔鬼都有极大的能力。但它们毕竟仍然是无中生有的，因而就与永恒的上帝之间有着巨大的距离：

我知道，上帝的自然是从未欠缺、无处欠缺，也不可能欠缺的；而无中生有的事物却可能变得欠缺。无中生有的事物有越高的存在，完成越多的好事（因为它们会做一些好事），就越有动力因；而它们越是欠缺，因而做了坏事（它们所做的不都是虚妄的

吗)，它们就有了欠缺的原因。(65)

天使和魔鬼，都是被造物中地位最高的，即拥有最高的存在，这种最高的存在，是它们的精神性质料和形式共同确立的。尽管其地位如此之高，但毕竟是被造物，因而仍然是无中生有的。既然是无中生有的，就和上帝不同，可能变得欠缺。无中生有的造物的存在都来自虚无，因而是不可依靠的，只有转向上帝，即其存在的源头，它才是有力量、能够完善的；相反，如果被造物转向自身，而拒绝转向给它存在的上帝，那么，它所依靠的，在根本上就是虚无。正是在这个意义上，魔鬼的骄傲即转向自身，“骄傲而自大地模仿不存在的事物”(66)，在根本上是虚妄的：

另外一些却更喜爱自己的力量，把自己当作自己的善好的来源，脱离了它们共有的更高的幸福的善好，陷入自身之中；它们宁愿自我膨胀，也不愿要最卓绝的永恒；宁愿陶醉于虚妄的狡黠，也不愿要最确定的真理；宁愿狼狈为奸，也不愿要不分彼此的爱。它们变得骄傲、欺骗、嫉妒。(67)

我们前面一直在谈魔鬼的质料和形式。但从这样的角度来理解魔鬼，奥古斯丁就不得不澄清我们曾经提到的那个问题：魔鬼究竟有没有形式，或者它的形式是怎样的？但在我的阅读范围内，还没见奥古斯丁系统清理过这个问题。在诸多研究著作中，也很少见到对这个问题的讨论。像吉尔松等奥古斯丁研究大师，谈到恶和犯罪的时候，直接谈人，而不谈魔鬼。(68)固然，对天使和魔鬼的讨论，根本上还是为讨论人做准备；但是，我们不能认为奥古斯丁谈天使和魔鬼只是在以另一种方式谈好人和坏人。毕竟，对于他而言，天使和魔鬼都还有相对独立的意义。

但我们由于找不到明确的文本依据，只能推测奥古斯丁关于魔鬼的形式的可能观点。按照希腊哲学以及早期基督教所理解的形式与质料的关系，任何存在物若没有形式，就不可能存在。(69)奥古斯丁虽然认为有纯质料，并且认为纯质料就是无中生有的，但他并不认为，纯质料可以独立构成存在和自然。所以，无论从哪个哲学体系考察，我们很难想象，魔鬼会是一种没有形式的存在。我们也不敢贸然假设，在所有被造物中，只有魔鬼是没有形式的质料。对于形式，奥古斯丁又说：

只有当事物以适合其属的方式转回它真实所是和总是所的存在，即转回其自身存在的创世主时，它才真正模仿永远不变地与圣父在一起的圣言的形式，从而领受它自己的形式，成为一个完美且完全的造物。(70)

天使只有转向上帝、聆听永恒圣言，才会获得形式，而魔鬼从未转向过上帝，即并不是一开始转向了上帝，然后又背叛，而是从一被造的时候，就拒绝聆听圣言，因骄傲而膨胀，转向自身，耽于虚无，因而堕落了。既然没有主动亲近上帝，那魔鬼岂不是就没有获得天使应有的形式吗？魔鬼如果有形式，这形式从何而来，魔鬼又为什么会存在呢？

但奥古斯丁又承认，魔鬼有很好的自然，甚至是和天使一样好的自然。他在解释魔鬼的堕落时，可以说魔鬼从一开始就没有聆听圣言，但魔鬼不能是不存在、没有自然的纯质料，因为魔鬼又有很大的能力，甚至知识，而且是精神性的造物。这个矛盾，在根本上还是前面魔鬼何时堕落的问题的延伸。他把魔鬼堕落的时间一直推回到创世的一开始，似乎只有这才是一种可能的解释，但这只不过是把原来的困难推到了创世之始，结果不仅没有化解原来的矛盾，反而激化了这对矛盾，甚至越来越接近灵知派的二元论。当奥古斯丁把矛盾推到这里，已经无法再推的时候，他保持了沉默。但恰恰是在这里，我们看到了原来的矛盾的实质：问题仍然出在他对形式与质料的理解上。

奥古斯丁在《忏悔录》中满怀信心地肯定了纯质料“存在”的时候，又忠实地坚持了质料必须被赋形才能真正成全的希腊哲学传统，这便是此处矛盾的哲学根源。他认为纯质料是被造物会变化的根本原因，因而并未否定质料作为潜能这一基本定义。于是，所谓天使的被照亮和赋形，就是指精神被造物得到了最充分的成全。因为毕竟有被造的质料，天使还是会有晚上、早晨、白天之间的变化，但天使的被成全始终不变，即它们始终是被照亮的，因为它们始终在凝思圣言中的真理。而魔鬼一开始就未能倾听圣言，所以，它们虽然也和天使一样有精神质料，即有最高的精神潜能，但是这潜能始终未能得到成全。若是精神潜能未得成全，那不会像物质的纯质料一样，保持在混沌状态，无知无识，甚至接近于不存在吗？但魔鬼又不是这样一种混沌的存在，而是非常强大的恶灵。虽然恶是存在的缺失，但在奥古斯丁的体系里，虚无本身却

不是恶，只有倾向于虚无的存在，才是有力量的恶。或者说，纯粹的无并非恶，但以无为有、依赖于无的有就是恶了。

我们若是勉强给奥古斯丁这个无解的难题提出一种解决的可能的话，就可以说，因为纯质料就是变化性⁽⁷¹⁾，则魔鬼一开始的堕落并非是没有接受形式，而是它们始终在不同的形式之间变来变去，找不到确定性，或者不愿找确定性。虽然魔鬼没有主动聆听圣言，因而无法获得完美的天使的形式，但是，当魔鬼背离上帝的永恒之光的时候，它还是被永恒之光照亮了一部分，即被赋形了，因为这永恒之光是无所不照的，没有哪种质料会完全黑暗。这就是魔鬼的形式。这种形式，使魔鬼得以存在，使它得以成全其精神质料所具有的种种能力。而且，魔鬼也能认识各种被造物中的种种形式，但它和天使不同，不会通过这些形式思考上帝。可以说，魔鬼和天使一样，认识所有被造物的形式，即拥有关于被造世界的所有知识，只是并不能把这些知识归结于圣言，不通过它们思考上帝。当天使通过万物的道理思考圣言时，它们在这纷纷杂杂的知识中看到了不变的永恒，将万物中的光汇聚起来，指向永恒的光源。但魔鬼无法通过它们看到永恒，反而使自己的质料追逐这些纷杂错乱、不断变化的知识，结果知识越多，就越支离，越倾向于虚无，虽然不可能变成彻底的虚无。

完全没有光的黑夜，是彻底的虚无，即根本就不存在；但魔鬼不是根本就不存在，也不是最接近于不存在，而是在所有无中生有的被造物中，最倾向于虚无的一种存在，或者说，是变化最多的一种存在，因为它最充分地成全了精神质料的可变性，却没有通过形式成全为天使那样近乎不变的存在。在创世的第一日中，那些通过自身认识被造物的天使，构成了晚上，但它们会很快转向早晨，去亲近永恒之光；但是魔鬼不是晚上，而是一旦通过自身认识被造物，就不愿再亲近上帝，不会再回到真正的光明中。魔鬼误以为，上帝照亮它们和其他被造物的那一部分光，是它们自己的光，因而耽于自己的知识，在黑暗中越陷越深；这黑夜是被造的世界中最黑的部分，是距离上帝最远的所在，但始终不会变成彻底的虚无，因为它毕竟还有力量，毕竟还有对世界的很多认识，这很多认识，本来也是来自上帝的，因而也是好的；而且，这种好与它们超绝的质料相配合，也赋予了它们相当大的力量。

上帝的永恒之光是无所不照的，但在精神造物之中，只有主动接受了光为自己的本质和自我的，才真正被光照亮，甚至自己也成为光的一部分，去主动照亮别的被造物。魔鬼的黑暗不是因为它没有接受光，而是因为它将它所具有和它所看到的光搅得错综复杂，没有聚合成最强最亮的光源，反而成为散乱破碎的光点，这就是“存在”着的黑夜。

奥古斯丁在任何地方都没有做出上述的推论，我们是依照奥古斯丁的逻辑姑妄言之的，因为这是他的解释逻辑应该指向的方向。正如魔鬼一旦拒绝承认知识的真正来源，就会被它错误而渊博的知识所误，奥古斯丁一旦坚持一个荒谬的哲学前提，就被他强大而雄辩的知识推向一个极为荒谬的道理中，而且把这个荒谬的道理讲得自己和自己的听众都逐渐坚信不疑了。

九 恶的存在

在与摩尼教的辩论中，奥古斯丁一方面完善了他关于“无中生有”的学说，另一方面也发展了关于魔鬼和恶的理论。对魔鬼的思考，就是对“恶”的思考。在奥古斯丁这里，魔鬼并不只是神话中的恶神⁽⁷²⁾，而且具有其自身的哲学地位，因为恶的问题在他的思想中有着至关重要的哲学意义。

关于魔鬼的思考，奥古斯丁首先强调的是，魔鬼和天使一样，其自然是好的：“好的天使和坏的天使之间的冲突，并不是因为它们有不同的自然和太初。上帝是万物的好的作者和建立者，创造了两种天使，冲突来自二者的意志和欲望的差异。”⁽⁷³⁾上帝创造的万物都是好的，不可能有什么被造物的自然是坏的，因为坏的事物不可能像摩尼教说的那样，来自另外一个坏的太初。“所有事物的自然都不是坏的，没有好的缺失，就没有‘坏’的名字。”⁽⁷⁴⁾按照我们上一节的梳理，则这自然既包括魔鬼的精神性质料，同时也指其不完美的形式。在这个意义上，七十子本的《约伯记》（40：19）中说，魔鬼“在神的作品中为首”。⁽⁷⁵⁾奥古斯丁强调：

理性的自然即使是悲惨的，也比缺乏理性、缺乏感觉，从而不会陷入悲惨的自然更高。因此，这些自然被创造时就出类拔萃，虽然是可变的，但可以亲近不变的好，也就是至高的上帝，从而得到幸福。它们除非获得幸福，否则就不能满足需求；而只有上帝才能让它们满足。不亲近上帝当然是一种罪过。因为所有的罪过都伤害自然，因而是违背自然的，所以，亲近上帝的与不亲近上帝的之间的区别，不在于自然，而在于罪过。而这罪过恰恰表明，其自然是伟大而更值得赞美的。我们应该谴责罪过，但无疑要赞美自然。⁽⁷⁶⁾

天使和魔鬼本来都既可以亲近上帝，也可以变得悲惨，比那些既不能亲近上帝，也不能变得悲惨的非理性造物等级更高。魔鬼的形式残缺了，因而陷入黑暗中，变得悲惨，但它仍然高于非理性造物。那些非理性造物不能主动拒绝或接受形式，因为它们只能被动地接受经天使传递的形式；主动亲近或背离圣言的能力，本身就是精神性造物所独有的，

恰恰表明了它们的自然的高贵。这种高贵的精神性质料与上帝之间又是什么关系呢？

和万物的自然一样，魔鬼的自然也是无中生有的，因而就不是最高、不变、永恒的好，而是可变的。“不过，这可变的好仍然是巨大的好，因为它们可以亲近不变的好，从而获得幸福。这不变的好就是它们的好，因为有了他，它们一定变得悲惨。”⁽⁷⁷⁾无中生有的万物虽然有了好的自然，即好的存在，但由于这不是永恒的存在，而是来自虚无的存在，所以必须依靠上帝这个不变的好，即通过亲近上帝，从上帝那里获得形式，否则就无法获得完满，而要堕入悲惨。那么，无中生有的存在与永恒的存在是什么关系呢？

奥古斯丁援引了《出埃及记》3：14中上帝对摩西说的“我就是那存在的”，说：

上帝是最高的存在，也就是说，他最高地存在着，同时是不可变的。上帝赋予了无中生有的万物以存在，但是那并不是像他一样最高的存在。他让某些存在多一些，让某些少一些，这样按照等级安排存在者的自然。正如“智慧”（*sapientia*）一词来自“知”（*sapere*），“本质”（*essentia*）一词来自“存在”（*esse*）。这个新名词在古拉丁语的作者那里是没有的，我们的时代却习以为常了，这样我们的语言中就不会缺少词语来对应希腊语中的 *οὐσίαν*。拉丁语的 *essentia* 所指的恰恰就是它。因此，没有任何自然与制造所有存在者的至高的自然相悖，除非不存在。每个存在的事物，都不会和存在相悖。上帝是最高的存在，是所有存在者的作者。没有和他相悖的存在。⁽⁷⁸⁾

在他讨论存在问题的这一重要段落中，奥古斯丁首先指出，《出埃及记》中那句话的意思是，上帝是最高的存在，是不变的、永恒的存在，是其他一切存在的根本来源，万物的存在都要归结于他。正是这个上帝，使万物无中生有，都有了自己的存在，并在宇宙体系中给它们各自安排一个位置。

关于 *essentia* 与 *esse* 的语言学关联，以及这个词与希腊文 *οὐσίαν* 的对应，塞涅卡和昆体良都有过讨论。奥古斯丁在此继承了拉丁哲学传统

中的这一讨论，并从基督教的角度给以新的诠释。上帝是绝对的存在，因而只有他才是绝对意义上的*esse*。这一点，与柏拉图和普罗提诺的理解都很不一样，因为，柏拉图笔下“好”的相和普罗提诺笔下的太一，都不是存在本身，而是超越于存在之上的。(79)因此，当奥古斯丁一方面从质料的角度思考无中生有的创世过程，一方面将上帝理解为最高的、永恒的、唯一真实的存在，因而也是最高的本质（*essentia*）的时候，他已经有意无意中偏离了柏拉图主义哲学了。(80)

奥古斯丁的上帝不仅是最高的存在，而且所有被造的存在都来自于它、依赖于它。相对于这个存在而言，其他的存在都不是最真实意义上的存在。只有依靠他，才能成为真正完美的存在，所以不可能有哪种存在的自然与他相违背，否则，就成了“存在物”与“存在”本身的矛盾了。就像吉尔松评论的：

奥古斯丁当然很清楚地知道，创造就意味着由存在赋予存在，但是，由于对他而言，存在被化约为本质（*essentia*），在他的教导中，创造自然就倾向于被化约为“真正存在的”存在与并不真的配享“存在”之名的存在之间的关系，也就是，不可变者与可变者的关系，永恒的与时间中的关系，同一与他者的关系，一与多的关系。就其形而上学的本质而言，这些关系从属于存在者分参其本质的秩序。(81)

在吉尔松看来，奥古斯丁以柏拉图主义的分参来解释创造，这种分参应该是存在物对其本质的分参，而上帝这个最高存在，就成了万物的本质。上帝给万物赋形，就是让万物分参自己，从而使这些被造物是其所是，依靠上帝成为其自身的存在，即，万物必须通过他来存在。(82)

魔鬼的堕落不是来自其自然，而是因为它主动选择背离了至高者，即它没有主动追求至高者，以实现自身的完美存在。这个罪完全出自魔鬼自己的意志。“如果我们要寻求产生这坏的意志的动力因，那就什么也不会找到。它们自己做了坏事，那还有谁制造了它们的意志呢？”(83)

按照亚里士多德的四因说，动力因是导致变化的原因，例如雕刻家就是雕塑的动力因，而神就是万物最初的动力因。在讨论恶的原因时，奥古斯丁特别强调，坏的意志是没有动力因的，即没有任何原因推动魔

鬼背叛。他随后进一步思考坏事的动力因问题：

导致那些坏事的动力因，就是坏的意志，但是没什么是坏的意志的动力因。如果这坏的意志来自另外一个事物，那么这个事物就要么有，要么没有另外的意志。如果有，它就要么有好的意志，要么有坏的意志。如果是好的，谁会荒唐地说，好的意志制造了坏的意志？因为如果是这样，那么好的意志就导致了罪。还能想出比这更荒谬的事吗？如果这个被认为导致了坏的意志的事物自己也有坏的意志，我们还会接下来问，那么是谁制造了它呢？如果用这种方式追问，我们会追问到最初的坏的意志的原因。(84)

坏事的动力因是坏的意志，坏的意志如果还有动力因，那只能是另外一个坏的意志。那么，这最初的坏的意志为什么不能像摩尼教说的那样，是另外一个永恒的坏的太初呢？这里根本的问题，还在于如何理解这些无中生有的存在：“有人会回答说，这个坏不是被导致的，而是永远是坏的；那我就问它是否有自然。如果没有，那此物就根本不存在。如果有，这自然就应该遭受到罪过和腐坏，造成伤害，是好的缺失。”(85)

凡是存在物都有自然，而任何自然都来自上帝，因而都是好的；但又由于这些自然是无中生有的，因而是可以腐败、可以变坏的。所以，不可能存在永恒的坏的自然，而只可能由好的自然变得缺失，成为不完整的自然。“是意志把自己从高转到低，从而产生了坏。所转向的东西并不是坏，而是‘转向’(*conversio*)本身是堕落。”(86)这里的转向，和“皈依”是同一个词。好的天使从在自己中沉思转向沉思上帝，是皈依；但坏的天使从沉思上帝转向背离上帝，就是一种堕落。(87)

如果按照前文的描述，坏的天使并不是先存在于完美的幸福中，然后转向了坏；而是它们一开始只是精神性质料，没有主动转向圣言，来完善自己的存在，就背离了上帝，堕落为魔鬼；而那些好的天使，反而是在更主动的皈依中，才获得了自己完美的存在。魔鬼的“转向”，并不是从面对上帝，然后转身离开上帝，而是在该转向上帝时没有主动转向上帝。因为任何被造物的存在都是无中生有的，不是自足的，所以只有主动皈依，才能获得完善的自我；如果不主动转向，哪怕原地不动，也

是转向了恶。这看上去是个微妙的区别，却来自无中生有的创造观，对理解善恶的关系至关重要；其中也蕴涵了人的堕落的基本模式。于是，奥古斯丁指出，意志堕落的哲学原因是，它的自然是无中生有的：

谁要问，“为什么会变成这样，究竟是因为自然，还是无中生有的”，他会发现，坏的意志不是因为自然是自然，而是因为，自然是无中生有的。因为如果自然是坏的意志的原因，我们不是要说，坏来自好，好是坏的原因吗？⁽⁸⁸⁾

恶的起源，不来自自然之外的任何原因，而是来自自然本身。但自然都是好的，怎么会是坏的原因呢？那当然是因为自然产生了变化；自然之所以会产生变化，是因为它是无中生有的。于是，奥古斯丁又回到了恶的动力因的问题，进一步指出，恶根本就没有动力因，因为它不是一种主动力，而是动力的缺乏：

谁想发现这原因，就如同想看到黑暗，想听到沉默。我们知道什么是黑暗和沉默，知道黑暗要用眼睛，知道沉默要用耳朵。但不是看或听形式，而是形式的缺失。没人会从我这里知道，我知道不能知道的东西；除非他想学会不知，我们知道不可知的事。对于那不能通过形式，而通过形式的缺失认识的（如果可以这么说或这么理解），只能通过不知来认识，从而又通过认识来不知。⁽⁸⁹⁾

黑暗并不是一种光，而是光的缺失，眼睛并不能看到黑暗，只是在什么也看不到时，知道是黑暗了；耳朵并不能听到沉默，只是在什么也听不到的时候，知道是沉默了。同样，恶也并不是一种存在，只是在好的存在缺失的时候，人知道是恶了。魔鬼的堕落并没有什么其他的原因，而是当它应该获得的形式缺失的时候，它就变成了堕落天使。如果完全没有了任何形式，就是彻底的黑暗和不存在，但也就不是魔鬼了；魔鬼毕竟还是一种有形式的存在，但这种形式不是完美的。

坏的意志没有自然的动力因。或者，如果可以这么说，没有什么存在物作为其本质的原因（*essentialis causa*）。意志使可变的精神开始出现坏，减弱和缺失自然之好。如果不是因欠缺而抛弃了上帝，也就没有坏的意志，这种欠缺的原因，当然也是欠缺。⁽⁹⁰⁾

前面说过，“本质”（*essentia*）来自“存在”（*esse*）；但坏的意志不是一种存在，也没有什么存在物导致它的存在，因而，意志是无中生有、可变的精神变坏的原因。

十 善恶的谱系

于是，奥古斯丁用自己理解的柏拉图哲学，讲述了两座城的分裂这个历史事件：上帝无中生有，创造了天地，即精神质料和物质质料。当神圣天使聆听永恒圣言的时候，就被赋形，获得了永恒的幸福，并将永恒的道理传递给非理性造物，使它们赋形。而另外一些天使，虽然其质料和神圣天使完全一样，出于自己的意志的选择，不愿意聆听圣言，于是就背离了上帝。但它们并不是完全没有形式，而是也被被动地接受了上帝的光，使它们的质料也获得了相应的形式，魔鬼因此得以存在。但是，因为它们并不主动去亲近永恒之光，它们的形式是残缺不全的，无法获得天使本来应该得到的完美形式，魔鬼就背离了上帝，远离了光，构成了倾向虚无的黑夜。就像基督是教会的头，教会是基督的身体一样：

同样，魔鬼也是它的头，而魔鬼的身体，就是众多的不敬者，首先是那些从基督和教会中跌落，从而从天堂跌落的，也称为魔鬼。所以，很多事情是在比喻意义上，指着肢体说的，而不是指着头说的。所以，路西法，在早晨就升起而又堕落的路西法，可以被理解为基督或教会中的那些叛教者。它们脱离了本来承载着的光，转向黑暗；而另外一些人则从黑暗中朝向光，即本来是黑暗，变成了光。(91)

魔鬼的首领路西法虽然有很高的自然，但是从未真正见过黎明，而是自始至终就在黑暗之中。那些跟随它堕落的人们，组成了魔鬼的肢体，也就是魔鬼之城；而另外一些从黑暗中转向光明的人，则进入教会，成为基督的肢体，组成了上帝之城。

对天使与魔鬼的理解，是奥古斯丁对善恶问题的一种处理方式。从苏格拉底和柏拉图开始，善就是哲学追问的一大问题。在古希腊哲学中，善总是和相、灵魂、形式、最高存在联系在一起的。有了对善的思考，必然就会有对恶的思考。到了希腊化时期，对恶的思考也就相应地成为一个重要的哲学问题。在普罗提诺看来，从至善的太一流溢出万物，流溢到最后就是质料，质料距离太一最远，就是恶。(92)虽然普罗提

诺认为恶是善的缺乏，但在他的这个体系中，恶又是必然的。灵知主义以二元论来理解善恶的存在，虽然遭到了普罗提诺的批判，但和普罗提诺的理解有很多共同之处。普罗提诺所批判的一派灵知主义认为，灵魂坠落到黑暗中就产生了恶。普罗提诺指出，若是这样理解，则黑暗必然在灵魂之前就已经存在了；或者如果恶不是在灵魂之前存在，则是灵魂导致的恶。无论怎样理解都是荒谬的。⁽⁹³⁾普罗提诺固然不能接受灵知派的这些具体说法，但他和灵知派一样，认为恶来自于质料。他虽然极力避免把恶说成一种存在，而要把恶当作形式的缺失，但在他的体系中，恶是必要的，而且在所有有质料的被造物中，都有恶的成分。这与二元论的解释有着内在的关联。

奥古斯丁对恶的问题的思考大大受益于普罗提诺，但他并不认为普罗提诺的解决方式是完美的，因为他既不愿意把恶理解成是质料带来的，也不愿意认为恶是必然的。为了更彻底地批判灵知派，他需要更根本地改变对质料，乃至对整个世界的理解。于是，他不再以形式和质料来解释善恶之分，而是以天使和魔鬼来解释善恶的两端。善恶的对立不再不再体现为善恶之神的对立，也不再是精神和物质或形式和质料的对立，而是以天使为首的上帝之城与以魔鬼为首的地上之城的对立。

在他的哲学体系中，物质和质料都不再是恶的来源，因为不仅形式来自上帝，质料也是上帝所造的，既然是上帝造的，就不可能是坏的，虽然是无中生有造的。虽然质料是变化的根源，但它本身并不是恶。奥古斯丁在否定了以质料来承担恶的思路之后，就把普罗提诺以欠缺来解释恶的思路更进一步贯彻了下去。在他看来，虽然好来自于形式，但完全没有形式的质料也不是恶，无论精神质料还是物质质料。这才在根本上拒绝了灵知派的二元思路。

天使和魔鬼作为最初的善恶二极，并不是因为它们会构成世界或人类的善恶（换言之，奥古斯丁并没有以天使和魔鬼来取代灵知派的善恶二神），而是因为它们代表了归向善与归向恶的典型，人的善恶，分别是对天使之善和魔鬼之恶的模仿。善恶都取决于意志。天使之所以是善的，是因为天使皈依了永恒的圣言，于是被智慧之光照亮了；魔鬼之所以是恶的，是因为魔鬼背离了永恒的圣言，于是就转向了黑暗。凡是好人，都将像天使那样皈依上帝；凡是恶人，都将像魔鬼那样背离上帝。

那些和天使一样皈依上帝的，就组成了上帝之城；那些和魔鬼一样背离上帝的，就组成了地上之城。所以说天使和魔鬼的分裂是两座城的开端，是因为它们分别是这两座城最初的成员。

奥古斯丁以意志的朝向来解释善恶的产生，而不再把恶归给某种存在物，这是关于善恶的哲学思考的巨大转变。不过，意志本身还不能构成全部的解释，他还要在他的形而上学体系中为善恶找到一个位置，即，在谈论善恶之时，他仍然不能完全放弃对形式质料关系的考察。奥古斯丁认为，上帝把万物造成好的，就在于他通过天使为万物赋形，而所有物质被造物的道理都存在于永恒的圣言之中。万物要存在，都必须以质料来接受上帝给的道理。天使皈依上帝，就是不仅归向了圣言中自己的形式，而且还主动在圣言中思考万物的道理；魔鬼背离上帝，就是拒绝从上帝获得形式，而且还不愿意在上帝中思考万物。但是，魔鬼若没有形式就不能存在，所以，它还是被赋形了，但不肯承认这形式来自上帝；它也能认识万物，但不肯认为万物的形式来自上帝。这样，魔鬼的恶就在于，它虽然有形式，但拒绝认可这种形式。魔鬼的背离，就是它对自己的形式的背离，是它的内在分裂。

奥古斯丁不仅不再把质料或物质当作恶的来源，甚至认为恶与物质无关，而只与灵魂有关。物质没有意志，是不可能作恶的，只有有意志的精神造物，可以主动皈依或背离，才能作恶。善恶都是心灵中的事。在根本上，恶就是精神性的被造物与上帝的冲突，也就是灵魂与自己的形式的冲突，是心灵的内在分裂。

于是，天使与魔鬼的冲突，上帝之城与魔鬼之城的冲突，就是每个人与上帝的冲突，也就是每个人心灵中的内在冲突。奥古斯丁既否定了灵知派的二元论，也重新解释了恶的起源和善恶对立。取消二元论，并不意味着取消了善恶的永恒对立。他不仅没有取消这种对立，反而把这种对立拉进了每个人的内心深处，使世界历史的兴衰跌宕，都要在小小的方寸之间上演，甚至要让每个人的内心来承载两座城的根本对立。他在解决希腊哲学中的善恶问题的同时，又以一种更严峻、更冷酷的方式，把这个问题重新提了出来。

- (1) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：9；吴飞译，中册第87页。
- (2) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，2：8[17]。
- (3) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，2：8[16]。
- (4) 同上书，2：8[16]。
- (5) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，2：8[19]。
- (6) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，2：8[18]。
- (7) 和合本《圣经》中很多地方没有“上帝就造出”，但奥古斯丁依据的版本是有的。
- (8) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，3：20[32]。
- (9) 同上书，2：8[16]。
- (10) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，2：8[16]。
- (11) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，2：8[16]。
- (12) 同上书，4：22[39]。
- (13) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：22[39]。
- (14) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：22[39]。
- (15) 同上书，4：21[38]。
- (16) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：24[41]。
- (17) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：24[41]。
- (18) 同上书，4：30[47]。
- (19) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：25[42]。
- (20) 同上书，4：28[45]。
- (21) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：29[46]。
- (22) 同上书，4：31[48]。
- (23) 同上书，4：32[49]。
- (24) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：32[49]。
- (25) 同上书，4：23[40]。
- (26) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：23[29]。
- (27) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：1[1]。
- (28) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：7；吴飞译，中册第85页。
- (29) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：34[53]。
- (30) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：30；吴飞译，中册第110页；奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：2[2—6]。

(31) 奥古斯丁,《上帝之城》,11:8;吴飞译,中册第85页。

(32)《约翰福音》,5:19。

(33) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,4:11[21]。

(34) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,4:14[25]。

(35) 同上书,4:15[26]。

(36) 同上书,4:9[16]。

(37) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,4:16[27]。

(38) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,4:17[29]。

(39) 同上书,4:18[35]。

(40) 同上书,4:18[33]。

(41) 奥古斯丁,《驳摩尼教论〈创世记〉》,1:23[35—41]。

(42) 奥古斯丁在《论〈创世记〉驳摩尼教》1:23(35—41)中最详细地讨论了这种分期方式,在《论三位一体》第四卷和《上帝之城》的第十六卷、第二十二卷等处又谈到了这种历史分期。有些学者认为,奥古斯丁开始坚持这一七阶段的历史分期方式,但在《上帝之城》写到十六卷以后,就放弃了。见Gerard O'Daly, *Augustine's City of God*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 180。笔者认为,他始终没有彻底放弃过这一框架。因此,在《上帝之城》最后一卷最后一章,他又回到了这一分期方式。而《上帝之城》第十五卷到第十八卷之间对上帝之城历史的叙述,基本上是按照这种分期方式进行的。

(43) 异教徒攻击基督教,说罗马在基督教的时代(*christiana tempora*)衰落了,这里的“基督教时代”,指的是相对于罗马的异教时代而言的基督教时代。奥古斯丁在《上帝之城》第一卷中回应这些攻击时,也不断使用*christiana tempora*的概念;但在奥古斯丁看来,基督的时代就是人类历史的第六个阶段,即基督两次来临之间的时代。他甚至会认为,基督徒就是*christiana tempora*。参考Goulven Madec, “Tempora Christiana,” in *Petites études augustinienes*, Paris: Institut d'études augustinienes, 1994。

(44) 奥古斯丁所用的natur(英文nature),有自然、本性、天性等含义,为保持概念统一,本书均译为“自然”。

(45) 奥古斯丁,《上帝之城》,11:22;吴飞译,中册第101页。

(46) 普罗提诺,《九章集》,1:8.7;石敏敏译,第83页。

(47) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Brill, 1991。

(48)《创世记》,1:4—5。

(49) 奥古斯丁,《上帝之城》,11:19;吴飞译,中册第97页。

(50) 同上书,11:11;吴飞译,中册第90页。

(51) 奥古斯丁,《上帝之城》,11:11;吴飞译,中册第91页。

(52) 同上书，11：13；吴飞译，中册第93页。

(53) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，11：17[22]。

(54) 同上书，11：19[25]。

(55) 奥古斯丁，《上帝之城》，8：25；吴飞译，上册第314页。

(56) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，11：16[21]。

(57) 同上书，11：20[27]。

(58) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，11：21[28]。

(59) 同上书，11：23[30]。

(60) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，11：23[30]。

(61) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：6；吴飞译，中册第122页。

(62) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：1.3；吴飞译，中册第117页。

(63) 同上书，12：9.2；吴飞译，中册第127页。

(64) Joseph Tochia, *Creatio ex Nihilo and the Theology of St. Augustine*, New York, Peter Long, 1999, p. 170.

(65) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：8；吴飞译，中册第125页。

(66) 同上书，11：13；吴飞译，中册第93页。

(67) 同上书，12：1.2；吴飞译，中册第117页。

(68) Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York: Vintage Books, 1967, p. 143.

(69) Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 144.

(70) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，1：4[9]。

(71) 在《忏悔录》中，奥古斯丁花了很大力气来理解是否存在纯质料。他最后得出结论，认为纯质料就是变化性，既然时间中的万物有变化，那它们就有纯质料。纯质料在理论上可以和形式分开，虽然事实上不可能有无形式的质料存在。见奥古斯丁，《忏悔录》，12：6[6]。

(72) 关于魔鬼的神话学起源，参考Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, New York: Random House, 1995。

(73) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：1.2；吴飞译，中册第117页。

(74) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：22；吴飞译，中册第100页。

(75) 同上书，11：15；吴飞译，中册第94页。

(76) 同上书，12：1.3；吴飞译，中册第117—118页。

(77) 同上书，12：1.3；吴飞译，中册第117页。

(78) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：2；吴飞译，中册第118—119页。

(79) Etienne Gilson , *The Christian Philosophy of Saint Augustine* , p . 209 .

(80) 马里翁认为，虽然奥古斯丁此处说上帝是最高的存在，但他其实是将上帝理解成了本质，而非存在。这一说法与传统的解释很不同，我们并不接受他的这一理解。见Jean-Luc Marion , *Au lieu du soi* , Paris : Presses universitaires de France , 2008。

(81) Etienne Gilson , *The Christian Philosophy of Saint Augustine* , p . 202 .

(82) Etienne Gilson , *The Christian Philosophy of Saint Augustine* , p . 143.

(83) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：6；吴飞译，中册第122页。

(84) 同上书，12：6；吴飞译，中册第122页。

(85) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：6；吴飞译，中册第122页。

(86) 同上书，12：6；吴飞译，中册第123页。

(87) 关于奥古斯丁对皈依概念的哲学理解，参考Marie-Anne Vannier , *“Creatio” , “Conversio” , “Formatio” chez S . Augustin* , Suisse : Editions Universitaires Fribourg Suisse , 1997。

(88) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：6；吴飞译，中册第124页。

(89) 同上书，12：7；吴飞译，中册第124页。

(90) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：9；吴飞译，中册第125页。

(91) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，11：24[31]。

(92) 普罗提诺，《九章集》，1：8.7；石敏敏译，第83页。

(93) 同上书，2：9.12；石敏敏译，第195页。

第三章 人性的开端：没有历史的乐园

天使是最好的被造物，而且永远不可能再堕落；魔鬼从一开始就堕落了，并且永远没有得救的可能。天使和魔鬼的分离，是世界历史的真正开始，因为有了天使和魔鬼，就有了上帝之城和魔鬼之城。但人和天使、魔鬼不一样，无论多好的人，都还有堕落的可能，无论多坏的人，都有得救的可能。所以，人类并没有从一开始就分别进入两个城，而是任何人身上都有善良的人性，也都有作恶的可能，天使和魔鬼都在每个人的心里。这种微妙的中间地带，是理解人性的入手点，也是导致很多争论的根本原因。为了区分人身上的恶，奥古斯丁和他以后的大多数基督教思想家区分了堕落前的人性和堕落后的人性。在基督教的世界历史中，堕落前的人性应该是人性的完美状态，到了堕落之后，人才有了原罪。可是，人究竟为什么会堕落，却在堕落前的人性中已经有了伏笔；并且，由于奥古斯丁强调末日之后还有人性的一种状态，而且那个状态是超出伊甸园中的状态的，似乎堕落之前的并非最完美的人性。于是，堕落前、堕落后、末日三种人性之间就有了更加复杂微妙的关系。

一 人的形式和道理

和天使一样，人也是精神性造物，具有理性灵魂。那么，人的精神质料，是否也包含在“上帝以太初造天地”中的“天”里呢？若是这样，人是否也和天使们一起聆听或背离永恒的圣言，甚至和天使一起参与到物质世界的创造当中呢？奥古斯丁认为，人并没有和天使一起聆听永恒圣言的能力。那么，人是否和别的被造物一样，也是通过天使赋形的呢？

人介于天使和物质被造物之间的这个位置，使他的创造既不同于天使，也不同于物质被造物。⁽¹⁾奥古斯丁可以比较容易地以他的哲学理论来解释天使和物质被造物在六日中的被造，但关于男人和女人的创造，《创世记》中有情节清楚的描述：“上帝用地上的尘土作人，将生气吹在他鼻孔里，他就被造成了活的灵魂。”⁽²⁾奥古斯丁要继续用哲学理论来解释永恒的上帝如何抁土、吹气、造出有身体和灵魂的人，就面临着更多的理论难题。

如果说，上帝不是通过天使，而是直接造的人，那么，这种直接造人，难道竟是上帝分别用手抁土、用口吹气造的身体与灵魂？这样，就完全违背了前面的解释原则，上帝也不再是不可变的永恒者了。为了解决这个问题，奥古斯丁首先要澄清，《创世记》中两次谈造人，究竟是对同一件事的复述，还是造人的两个不同阶段。

在《创世记》第一章26—27节，上帝在第六日造了人；在第二章第7节，上帝又在伊甸园里造了人。如果两处是在说同一件事，那么，伊甸园的建立、男人从泥土中的创造、他为万物起名、他的沉睡，以及上帝从他的肋骨创造女人，就都是发生在第六日的事。可是，奥古斯丁指出，前六日的创造并没有发生在时间之中，而这些先后相继发生的事情，好像都发生在时间当中。因此，两处说的，似乎不会是同一种创造。⁽³⁾

其实不仅人是如此，前六日中所说的一切创造，都不能理解成在时间中的产生。比如树木，本来在第三日就已经造了，为什么在造了伊甸园后，上帝“又使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目”？这是因

为，上帝在第三日造各种植物，是使它们以原因的方式长出，即造出这些植物的道理和原因，但并没有让它们存在，而在立了伊甸园以后，则让它们“以可见的方式长出来”。以原因的方式，上帝同时造了万物，这就是前六日的工作。第六日之后，上帝就歇了他的工，指的是，他不再以无中生有的方式创造其他的造物了。但是，上帝并没有抛下他所造的世界不管，而是一直在支配和安排着世界中的万物，所以他又“工作直到如今”。正是靠了这样的工，那些原因才逐渐在可见的形体中实现，造出了各种具体的被造物。(4)

按照这样一个模式，我们也就可以理解人的两次创造了。上帝在第六日按照他的形象造男造女，并不是造出一个一个的人，而是以原因的方式创造；而后来在伊甸园中的创造，则是在时间中分别造出具体的男人和女人：

关于第六日《圣经》说得非常清楚：上帝“造男造女，并赐福给他们”，等等，这说的是男人和女人，也是对男人和女人说的。因此，当时的他们和后来的他们是不同的：当时，他们显然是根据潜能藉着上帝的言造的，就好像种子一样播在了世界中，这发生在上帝同时造万物（他在第七日歇了这工，安息了）的时候。……后来，他们则是根据上帝在时间中给定的工造的，是根据上帝工作直到如今的工造的：在其特定的时间，亚当要从泥土中被造，他的女人要从男人的一侧被造。(5)

按照奥古斯丁在这里的说法，在上帝第六日造人后，不但没有现在的成人，而且没有婴儿，甚至没有胎儿和精子。不过，这并不意味着那时候不存在人。既不能认为第六日造的是男人，而后来造的是女人，也不能认为第六日造了真正的人，后来没有造，或是第六日没有造人，后来才真正造人；甚至不能说，这两次造的，是两种不同的人。两次造的，是完全一样的人，只不过两次的“创造”是在不同的意义上讲的。那么，这两次创造的差别究竟在哪里呢？

他们会问我如何不同。我的回答是：后来是以可见的方式造的，人体的形式和我们知道的一样，不过不是父母生的，而是男的来自泥土，女的来自他的肋骨。他们会问当时是怎么造的。我的回

答是：当时是以不可见的方式造的，是以潜能和原因的方式造的，人作为将来存在的事物被造，并未实际受造。(6)

在《〈创世记〉字解》中，奥古斯丁经常用“种子”来比喻这种原因的创造，“因为种子之中蕴藏着将来的生长”(7)。但是，这毕竟只是比喻，当时造的并不是胎儿或精子，因为这种原因先于所有的种子而存在，是无形的。

那么，上帝在第六日按照自己的形象造的这不可见的人，是否就是人的灵魂，而伊甸园中所造的可见的人，是否就是人的身体呢？奥古斯丁也否定了这一说法，主要有两个理由。第一，既然上帝在前六日歇了一切的工，他就已经创造了世界上的所有被造物，不会留下什么没有创造的，因此，他不会只创造了灵魂，而剩下身体没有造。第二，经文里明确说，上帝在第六日造男造女，而男女的区别只是身体上的，不是灵魂上的。如果那时候上帝只造了人的灵魂，就不可能说“造男造女”。那里不仅说了造男造女，而且说上帝要赐给人各种食物。如果造的只有灵魂，就更无法解释食物的问题了。因此，第六日造的这不可见的人，并不是灵魂，而是包括灵魂和身体在内的，整体之人的原因和种子。(8)

第六日被造的人，既不是男人，也不是胎儿或精子，甚至不是人的灵魂，那它到底是什么呢？其实，那就是人的形式，或“道理”(ratio)。如前所述，万物的道理最开始都永恒地存在于圣言当中，不是被造出来的；当物质造物的道理通过天使向物质造物赋形后，那些造物未必就实现了出来，但道理都已存在于世界的物质元素中。有灵魂的造物的道理并不存在于物质元素中，但是他们也会在各自的时间获得各自的形体，人就是这样的。当人已经出现在地上以后，并不是每个个体的人都实现了他的存在，但每个将会出现的人的形式，都存在于其祖先的精子中。当上帝在第六日造了人以后，亚当的身体尚未从泥土中被造，他的灵魂也没有出现，但人的形式已经存在了。

第六日造的是人的道理，而不是已经在时间中生活过的活人。尚未在时间中生活过的人，就既没有做过好事，也没有做过坏事。由于具体的人尚未实现出来，人根本就没有办法做事，当然也不可能做好事或坏事。因此，虽然在亚当中存在的所有未来之人的种子，已经沾染了他所

犯的罪，但上帝在第六日所造的人的形式，却是不可能原罪的。

这形式来自永恒的圣言，是上帝按照自己的形象，用永恒的圣言造的，代表了人的最高境界，应该是人的至善状态。这种至善状态，并不是灵魂才具有的，而是灵魂和身体都有的。或者说，人的道理，就是人的本质，而无论灵魂还是身体，都只是这一本质的实现，是具体的存在。人的灵魂并没有构成身体的本质。正是在这个意义上，奥古斯丁说：

人堕入罪之后，根据上帝的形象，“在对上帝的认识上渐渐更新”，同样，人本来就是在这种认识中造的，后来因罪过而变得衰颓了，最终会从这种衰颓中渐渐更新，回到原来的认识。(9)

只有在第六日按照上帝的形象造的人的形式，才是人的真正本质，是上帝创造在人的认识中的道理。人在堕入罪中之后，就丧失了这一认识和本质，虽然它还保留着一些痕迹。人从这衰颓的罪的状态中渐渐更新，就是要回到原初的认识，恢复人的本质，而并不是恢复伊甸园中的状态，因为那只是人的一种存在状态。于是，人的形式的至善状态，与人的灵魂和种子的原罪状态，将构成人性中的一对最基本张力。(10)

二 灵魂的创造

《创世记》第二章第7节说：“上帝用地上的尘土作人，将生气吹在他脸上，他就被造成了活的灵魂。”在奥古斯丁看来，与身体相比，灵魂的创造是一个更重要，也更棘手的问题，因为这是理解人之创造的关键环节。前面谈到了，上帝在第六日造了人的道理，但人并不像所有其他被造物那样，道理先造在天使当中，再经由天使，赋形在物质质料上，而是直接造在人当中，即由人先认识，然后实现在人的身体上。在这个意义上，人这种有理性的精神造物，和天使是类似的。但这样就必然会产生另外一个问题，即，人的灵魂是否和天使一样，来自上帝最初所造的精神质料，即“天”？如果是，则上帝吹气造灵魂，就是用这最初的精神质料来造人的灵魂；如果不是，那么，人的灵魂是从哪里来的呢？这个问题所涉及的，是人在宇宙中的位置究竟在哪里这个根本问题。

上帝吹气造了人的灵魂，这指的究竟是什么意思呢？在造身体的问题上，上帝之“手”只是比喻；同样，在造灵魂的问题上，上帝之“口”也只能是比喻。那么，上帝吹的“气”是指什么呢？如果说，用土造身体，可以直接理解为，人的身体来自物质的土；但用气造灵魂，却不能理解为就是用物质的空气造了灵魂，因为灵魂不是物质的，所以它不可能是用物质元素造成的。这是比较容易证明的一点。(11)

如果灵魂不是从物质元素创造的，则存在三种可能性：它要么是从上帝自身造出来的，要么是从另外的精神造物中造出的，要么是从虚空中造的。

但要理解灵魂的创造，就必须理解奥古斯丁在人的形式和灵魂之间所做的区分。在谈天使的创造时，奥古斯丁明确区分了精神质料与道理。精神质料是上帝创造的天，但道理却永恒地存在于上帝的圣言中。精神质料在转向上帝时，就被圣言的永恒之光照亮了。于是，道理为精神质料赋形，就创造了天使。我们如果照此推论，人的道理和灵魂之间，也应该有同样的区分。我们从上一节看到，第六日所造的，是人的形式和道理，并不是人的灵魂。但奥古斯丁笔下的“内在之人”有时候是指灵魂，有时候是指人的道理。在谈人的灵魂的创造时，奥古斯丁意识

到了这个困难，说：

如若灵魂是某种不变的东西，我们就不该以任何方式追问其质料。但是，现在其可变性显而易见，因为它有时因欠缺和错误而变得畸形，有时因德性和对真理的认识而被赋形，尽管它仍然保持在灵魂之为灵魂的自然之中。(12)

奥古斯丁与其他哲学家，乃至很多基督教教父非常不一样的地方，在于他没有把质料直接等同于物质，把形式直接等同于精神，而是认为存在精神质料。他自己或许也意识到了这一说法的离经叛道之处，在此处发生了一些犹疑。但恰恰是在这犹疑中，我们看到了他提出精神质料的内在理由。如果灵魂是不变的，即，如果灵魂一直是好的，不会变坏，那么，它就是人的本质和形式，就不必追问它的质料是什么了。但奥古斯丁和摩尼教一样，需要面对世间普遍存在的恶，却又不愿意像摩尼教那样，把恶理解为物质的本质，只能把它归结为意志的自由抉择，也就是灵魂的变坏。既然灵魂可以由好变坏，又可能由坏变好，它就不是永远好的本质，其可变性只能来自某种质料。当这种质料做了好事、认识真理的时候，它就被赋形，成为人的道理和本质的实现；当这种质料陷入错误和罪过的时候，它就背离了自己的本质。

人的道理，包括灵魂和身体的本质，都是在第六日按照上帝的形象造的。那么，灵魂的质料来自哪里呢？

既然灵魂可以由好变坏，那么，它应该就不是来自上帝本身。由于《圣经》上说，上帝向人吹了一口气，就造出了人的灵魂，所以有些人认为，“灵魂是来自上帝的实体本身的某种东西，就是说，灵魂的自然和上帝的自然一样”(13)。由于灵魂是可变的，而上帝是绝对不变的，所以，奥古斯丁认为，这一说法是渎神的，不可能正确。

剩下还有两种可能，即，灵魂要么来自虚无，要么来自精神之天。

关于来自虚无的可能性，奥古斯丁说：“我们相信上帝在同时创造万物之后，就不再从虚无中创造某物，相信他完成开始造物的工之后就安息了，以至于后来造的都出自已经造的；如果这样，我们就不知道如何理解上帝从虚无中造出灵魂。”(14)灵魂既然是在六日之后造的，它就不

可能还是出于虚无，而必须出自上帝在前六日中所造的某种质料。

现在就只剩下了一种可能性，即，灵魂来自天使，来自上帝最初所造的“天”。在奥古斯丁关于创造的理论中，这是非常棘手的一个问题。奥古斯丁也花了很多笔墨来讨论这种可能性。

用来造人的灵魂质料不会是物质的，也不可能是上帝本身，那就应该是从某种精神质料中造的。但这会是怎样一种精神质料呢？在此处，奥古斯丁感到了巨大的困难，对这种精神质料的性质提出了种种可能性和疑惑：

如果它当时存在，灵魂从中被造，或者如果它现在存在，灵魂都从中被造，那么，它本身是什么呢？它的名称是什么，形式是什么，在被建造的事物中有什么用？它有没有生命？如果有，那它的活动是什么？如何作用于宇宙的效力？它活得幸福，还是悲惨，抑或是既不幸福，也不悲惨？它是否能赋予某物生命？或者，它不做任何工作，而是悠闲地停在宇宙的某个隐蔽之处，没有清醒的感觉和充满生命力的运动？如果它根本就不是生命，那么，非物质和非生命的它，怎么会是将来某种生命的质料呢？这要么是错误的，要么过于隐秘。而如果它活着，既不幸福也不悲惨，它怎么会是理性的呢？如果当人类灵魂的自然从中被造出来的时候，这种质料就被造成了理性的，无理性的生命岂不是成了理性灵魂（即人的灵魂）的质料了吗？这样，这种生命和兽的生命又有什么区别呢？它是否已经具有理性的可能性，只是尚不具有理性的能力？⁽¹⁵⁾

所有这些疑问的核心都是这一点：这种质料和被造后的灵魂究竟是什么关系？即，它究竟比后来的灵魂更幸福，还是更悲惨？如果灵魂是从比它更低的质料中造出来的，则这种质料可能是一种非理性灵魂，即动物和植物的那种灵魂。但这样的非理性灵魂归根到底还是从物质中来的；这样，理性灵魂还是来自于物质。所以，这是不可能的。⁽¹⁶⁾

三 人与天使

如果那种精神质料是比人的灵魂更幸福的，则当这种精神质料被赋形，成为人的灵魂之后，就变得更不幸福了。但这是不可能的：“因为如果某种质料被赋形，特别是从上帝那里获得形式，赋形之后无疑会变得更好。”⁽¹⁷⁾

奥古斯丁在此描述了灵魂被赋形对于人的意义：在第六日，上帝按照“自己的形象”造了灵魂的道理，“造男造女”就是造了身体的道理。当他用土造人，就使身体的道理实现出来；当他吹气造灵魂，就以灵魂的道理为灵魂的质料赋形，造出人的灵魂。人的灵魂为人的身体赋予生命，就成了既有身体，又有灵魂的活人。⁽¹⁸⁾这是造人的整个过程。由于奥古斯丁将灵魂与人的形式区分开，所以这一过程就变得非常复杂。身体和灵魂都只是具体的存在，都需要被赋形，而身体又需要被灵魂赋予生命。

那么，上帝吹气造灵魂这件事，就既使精神质料被赋形、灵魂的道理得到实现，又使身体被赋予灵魂、获得生命。但这两方面却有着不同的意义。灵魂的被赋形，是使灵魂变得更好；但灵魂与身体相结合，却使灵魂与比它更低的身体结合起来。于是，这里就出现了奥古斯丁所说的那个困境：精神质料的被赋形，本应该是变得更好，但是，由于这又是灵魂进入身体的过程，它反而又变得更不好了。

上帝创造某种形式，都要把它造在某种自然当中。如果某种形式不存在于某种被造物中，那它就只能存在于上帝中；形式确实本来存在于上帝中，但那时候它还没有被创造，它一旦被创造了，就一定已经存在于某种被造的自然当中了。⁽¹⁹⁾对于身体的形式，他说，这道理潜在地存在于身体的质料，即“地”当中，就像种子那样；那么，灵魂的道理应该造在什么自然当中呢？

当上帝说“我们要照着我们的形象和样式造人”（只有从灵魂上讲，才能正确理解这一点）的时候，要是当时根本没有可以把灵魂的道理建造在其中的自然，那么，为了将来造灵魂，也就是造那口

气（即人的灵魂），最初被建造的是什么原因道理？⁽²⁰⁾

其实，这还是上面那个问题的继续：灵魂来自什么样的精神质料？在每种形式被造、但尚未实现的时候，它已潜在地存在于相应的质料当中了。灵魂的道理在第六日被造的时候，就也应该潜在地存在于灵魂的质料当中了。“所以，为了产生灵魂，某种精神造物已经被建立，将来的灵魂之道理就存在于其中。只有当上帝通过呼气把灵魂造在人之中的时候，灵魂才得以存在。”⁽²¹⁾上帝在第六日对灵魂的道理的创造，就是造在了这种精神被造物当中。那么，这种精神被造物是什么呢？

或者，要是可以把上帝最初建造的“日子”正确地理解为理智性的精神，那么，当上帝在第六日照着自己的形象造人的时候，他是否把将要被造的灵魂之道理置入了那日子的自然之中？就是说，上帝先固定原因和道理，第七日过后再根据它们造人，这样我们就可以认为，上帝把人的身体的原因道理创造进地的自然中，把灵魂的道理创造进那“日子”的自然中。可是这样说无非意味着，天使之精神就好比是人的灵魂之母，如果将要被创造的人的灵魂之道理已经预先被建造在天使之精神中，正如人将来的后代已经被建造在人之中；如此，人的身体之母是人，人的灵魂之母是天使。而上帝则是身体和灵魂的创造者，他从人中造出身体，从天使中造出灵魂；或者说，他从地中造出第一个身体，从天使的自然中造出第一个灵魂，因为当他最初把第一个人造在他同时创造的造物中时，他把其原因道理预先固定在地或天使中，而往后则是从人中造出人，从身体中造出身体，从灵魂中造出灵魂。⁽²²⁾

这就是奥古斯丁对上述问题的回答：灵魂的道理，最初就造在了天使当中；天使，就是灵魂的精神质料。这样理解，当然可以避免将灵魂理解为从物质、虚无、上帝的实体，或非理性灵魂中创造的种种困难。而且，这样就揭示了人与天使的内在关联。虽然就创世的次序和宇宙中的等级而言，天使是高于人的；但在奥古斯丁的体系中，对善恶天使的讨论，往往可以看作对人的相关讨论的准备和提升。天使的皈依，决定了人的皈依的方式；天使的背叛，也预示了人的堕落的基本模式；善恶天使之间的斗争，就表现在善恶之人之间的斗争。所以，奥古斯丁强调，上帝之城是由好的天使和好人组成的；魔鬼之城是由堕落天使和坏

人共同组成的。并不存在四个城（天使两个，人两个），而只存在两个城。(23)

不过，这一解决方式却好像和奥古斯丁前面的一种说法相矛盾。我们在本章第一节讨论人的道理的时候，曾经特别提到，奥古斯丁说，由于人和天使一样是理性造物，人的创造和其他被造物不同，不是先由天使认识其道理，再将道理实现在具体的被造物当中，而是先由人自身认识其道理。但现在，奥古斯丁又说，人的灵魂的道理，就是先造在天使之中，然后再成为人的灵魂。这对矛盾应该如何理解呢？

我们若仔细对比两处的说法，还是会发现它们的区别的。在《〈创世记〉字解》第六卷，奥古斯丁谈的是，人如何在其道理中得到完善。人必须自己认识到他的道理是怎样的，才能够完善自己；但非理性造物无法认识自己的道理；所以，只有在天使认识它们的道理时，它们才可以达到完善。

而在同一书的第七卷，奥古斯丁谈的是道理与质料的关系。那些物质造物的道理虽然造在了天使当中，但天使并不是它们的质料。它们的质料是“地”，即物质质料，它们的道理也已潜在地存在于地之中。它们的道理既可以说被造在了天使之中，也可以说被造在了物质质料当中。这两方面是从不同角度说的。所以，当上帝通过天使为它们赋形的时候，那天使所认识、潜在地存在于物质质料中的道理，就在物质造物中实现了出来。同样，就对人的道理的认识而言，人和所有的物质造物都不同，不需要在天使那里获得认识，只要人自己认识了自己的道理，就能获得完美。但是，它也和其他的被造物一样，需要一种质料，以便在其中实现自身。当灵魂的道理被造的时候，它就作为原因形式存在于这一质料中。可由于人的灵魂和天使一样，是有理性的，它的质料就应该是精神质料。除了上帝所造的天使，即“日子”之外，还有什么精神性的存在物呢？于是，人的灵魂就来自于天使。

但这里还有一个小问题需要稍加辨析。按照奥古斯丁此处的说法，似乎是被赋形的天使构成了人的灵魂的精神质料，因为“日子”就是被赋形了的天使。但若是已赋形的天使是人的灵魂的质料，人与天使的关系就会显得很奇怪，也会导致很多复杂的问题。所以我认为，奥古斯丁的

意思应该是，天使的精神质料，即上帝最初所造的“天”，也是人的精神质料。不能说，人的灵魂是由已经赋形的天使来的；但可以说，人的灵魂与天使出自共同的精神质料。

天使是上帝最初的造物，万物的创造都和天使有关。但是，人与天使的关系，却和其他被造物不同。无理性的被造物与天使的关系在于，它们的道理要通过天使来认识，否则它们就无法被赋形，根本不能存在。但是，人的道理并不需要天使来认识，他自己就可以认识。人与天使的关系在于，人和天使出自共同的精神质料。这使人在整个宇宙中都处于一个非常高贵的地位。它不仅不像物质被造物那样，需要通过天使来创造，而且和天使分享同样的精神质料。

所谓认识人的道理，并不是在亚当被创造的时候发生的，因为亚当从未真正认识这个道理，而是在拯救的时候才会认识；于是，人的完美创造，并不是在世界历史之初完成的，而是在整个世界历史的过程中完成的。但就人的道理与精神质料的关系而言，却不是这样的。任何人要存在，都必须依赖于其灵魂的存在，而没有形式怎么存在呢？因此，哪怕是在初人亚当那里，其形式也已经在某种意义上为其精神质料赋形了，只不过，他所得到的，并不是完美的人的形式；他和他的后代，还需要整个世界历史的时间，来认识自己的形式。

这样，我们就看到了人与天使的重大区别：虽然人的灵魂和天使都是从共同的精神质料来的，但是，天使从一开始，就转向上帝，被圣言照亮，因而被完美地赋形了；甚至整个世界的创造，都依赖于天使的完美赋形。同样，魔鬼从一开始就堕落了，离永恒圣言越来越远，并且永远没有机会被重新赋形。天使与魔鬼的善恶二分，都是从世界的最开端发生的，而且无法改变。但人不同。人的身体和灵魂虽然从一开始就被赋形了，但由于人没有转向/皈依上帝，没有真正认识自己的道理是怎样的，所以始终未能获得完美的赋形，而必须靠整个世界历史的时间，来认识其道理，以得到真正的赋形。在这个意义上，人是介于天使和魔鬼之间的一种精神存在。他既不像天使那么完美，也不像魔鬼那么无可救药，因为他总是有一个得到完美赋形的希望。也是在这个意义上，天使和魔鬼都不需要世界历史；但世界历史对人而言，却是至关重要的。

不过，这却又生出一个相当困难的问题：如果人的灵魂和天使都出自共同的质料，那么，人和天使之间的巨大差异，是从哪里来的呢？

四 灵魂的起源

奥古斯丁深刻意识到了这个困难。如果人的灵魂和天使来自共同的精神质料，那么，它岂不是和天使一样高贵？那它为什么要选择进入身体呢？这是否是因为灵魂的堕落，或者别的什么原因？奥古斯丁一生都很关心灵魂起源的问题，在许多著作中有过讨论，而且前后观点也并不是完全一致。

在奥古斯丁研究界，长期以来一直存在一个关于灵魂起源的争论。一方认为，奥古斯丁接受了普罗提诺的理论，认为灵魂在身体被创造之前就存在了，后来因为堕落了，才进入人的身体，成为人的灵魂。这一派最有力的支持者，就是奥康奈（Robert O'Connell）。⁽²⁴⁾另一方认为，奥古斯丁并没有完全接受普罗提诺的灵魂学说，因而并不认为灵魂是在堕落后，才成为人的灵魂的。马德克（Goulven Madec）是这一派的主要代表。⁽²⁵⁾

我们可以暂且不必穷究奥古斯丁是否了解普罗提诺哲学这个历史问题。单就思想而言，这一争论似乎是对更早的那场争论的继续：即，奥古斯丁在387年皈依的，究竟是基督教，还是新柏拉图主义。⁽²⁶⁾虽然这场争论已经平息，但以前这场争论的实质问题，即，奥古斯丁的基督教思想与新柏拉图主义所代表的希腊哲学，究竟是什么关系⁽²⁷⁾，却仍然是一个重要问题。⁽²⁸⁾

双方学者都能在奥古斯丁的著作中找到支持自己观点的文本，也都认为自己把握了奥古斯丁灵魂学说的精神实质。笔者认为，奥古斯丁并没有接受普罗提诺的灵魂堕落说。虽然人的堕落确实不能简单地理解为从亚当吃禁果开始，但奥古斯丁的基督教思想还是和新柏拉图主义有实质的差异。不过，最重要的不是哪一派的观点正确，而是如何看待奥古斯丁灵魂学说中的内在张力。这种张力，在普罗提诺那里就已经露出了端倪。奥康奈用一生的学术生涯来证明这一个命题，正是因为他觉察到了奥古斯丁与普罗提诺的内在关联。不过，奥古斯丁的基督教思想还是在哲学史上带来了巨大转变。这一转变把普罗提诺的内在矛盾推到了极端，从而导致了一个完全不同的思想世界的产生。

现在简述一下普罗提诺的说法。在普罗提诺看来，由太一流溢出理智原则；再由理智原则流溢出世界灵魂；世界灵魂再进一步分裂，就形成了个体灵魂，也导致了物质世界的创造。这一过程导致了世界的创造和时间的产生。普罗提诺笔下世界灵魂在创造过程中扮演的角色，很像奥古斯丁笔下天使扮演的角色。他认为，“灵魂赋予躯体生长并存在的能力”，⁽²⁹⁾这就如同奥古斯丁笔下天使为物质被造物赋形一样。

普罗提诺的思想体系中不可能有天使，也并没有奥古斯丁在身体/灵魂/道理之间做的复杂区分。我们在他这里看到的是单纯的灵魂/身体的二元概念。不过，他这里还是存在理论上的一个张力。一方面，他认为从世界灵魂到个体灵魂的过程是一种堕落；另一方面，他又认为这是神所决定的一种必然，甚至整个宇宙的完美和谐也要依赖于灵魂的堕落和物质的创造。为了化解这里的矛盾，他指出，灵魂为物质赋形本身并不是坏事。“灵魂与躯体的伙伴关系之所以令人不快，有两个原因：其一，躯体是思想的障碍；其二，躯体使灵魂充满了快乐、欲望、悲伤等情绪。”⁽³⁰⁾灵魂的堕落不在于它为身体赋形，而是在于身体在流溢的最末端，会阻碍灵魂的思考，并给它带来人性的种种弱点，使它无法像在神圣之域中那样纯粹。普罗提诺的这种解决方式并没有很好地化解他理论中的张力。

奥古斯丁不再认为上帝对被造物有任何的依赖和需求，更不认为世界的完美有上帝之外的任何原因。万物都来自于上帝，万物都依赖上帝。永恒的上帝和在时间中流动的被造物之间，永远不会是相互依赖、相互需要的关系。这使他似乎避免了普罗提诺的矛盾。

也恰恰是为了保证上帝至高至善的地位，奥古斯丁在思考创造时，极大地依赖于天使这个中介，甚至发明了“精神质料”这样的概念。但是，当他用精神质料的概念来解释人的灵魂的创造时，却出现了和普罗提诺类似的困难：

如果说灵魂早已被造并潜藏起来的话，哪里会比灵魂更好呢？因此，既然灵魂无罪地活着，它为什么要被置入这肉身的生命呢——在肉身中，它将因犯罪而冒犯创造它的那一位，结果罪有应等地遭受劳作的艰辛和诅咒的折磨？是不是要说：灵魂凭自己的意志

就倾向于掌管身体，而在这身体的生命中，它既然能够或正义或罪恶地活着，那么选什么就有什么，选择正义就有奖赏，选择罪恶就有惩罚？这种解释也不与使徒下面的说法相矛盾：尚未生出来的人，既没有行善，也没有作恶。(31)

在此，奥古斯丁几乎是在以自己的语言重述普罗提诺在《九章集》第四卷第八章的说法。灵魂被造的时候是高贵的，它竟然会进入更低的肉身之中，这就是一种堕落。那么，灵魂进入肉身，就是因为它的堕落吗？如果是这样，则灵魂在进入肉身之前就已经堕落了。可是，使徒保罗在《罗马书》第九章11节关于以扫和雅各的评论，“双子还没有生下来，善恶还没有作出来”，使他感到了困难。

虽然奥古斯丁的困难来自《圣经》，但他解决这对矛盾的方式，表面上看，也和普罗提诺很像：他说，灵魂如果按照意志要掌管身体，这既不能算正义的，也不能算罪恶的行为；所以，应该相信，灵魂进入身体，是上帝的命令。“在上帝的审判面前，正义或罪恶的行为都会得到相应的回报，各人都会根据藉着身体所行的，或善或恶受报。”“在身体中，它如果愿意根据上帝的诫命生活，就将得到奖赏，即，获得永生，加入天使的团契，而如果无视上帝的诫命，就会遭受最正义的惩罚。”(32)这两句话，是为了回应《罗马书》中的说法而讲的。既然保罗说，人在出生之前不会有善恶，则灵魂进入身体这件事，本身不算堕落。只有在与身体结合之后，人藉着身体做的事，才算得上道德善恶。

奥古斯丁和普罗提诺一样，也感到了这种解释方法不够令人满意：“如果灵魂预知自己会因某些罪而遭受正义的永罚，那么，我们根本就不相信它会凭自身的意志而倾向于成为身体的生命。”(33)为解决这个问题，就只能承认，人无法预知自己将来是否会犯罪。凡是造物，没有本质上坏的。奥古斯丁与普罗提诺的一个重大差异是，他不相信身体是坏的，而认为物质造物的自然也是好的。可是，在创造的序列中，身体毕竟是更低的。如果灵魂倾向于更低的身体，这和魔鬼背离上帝，有什么区别呢？所以，灵魂只能是在无知的情况下，进入更低的身体的。但有没有可能，灵魂不愿意进入更低的身体，但上帝强迫它进入了身体呢？

但我们最好相信灵魂在自然上就愿意被派到身体中，就是说，它的这种自然是被创造成的，所以它愿意；正如我们在自然上愿意活着，但坏的生活并不是来自自然，而是来自邪恶的意志，因而招致正义的惩罚。(34)

奥古斯丁对这个问题最后的回答是，人的灵魂在被造的时候，它的自然就愿意与身体相结合，所以这种结合不算恶，它也不可能被上帝强迫进入身体。但他随后的话似乎在否定自己：坏的生活来自邪恶的意志。灵魂的意志倾向于更低的身体，这难道不是一种邪恶的意志吗？如果说，因为灵魂不知道自己将来会犯罪，或者不知道身体不是最大的好，而愿意进入身体，那么，他经常说的，无知是意志犯罪的重要原因，岂不还是无法为灵魂开脱吗？

五 四元人性结构

奥古斯丁在此处的论述，可谓捉襟见肘，漏洞百出，不仅没有解决普罗提诺的矛盾，反而加剧了普罗提诺那里已有的困难。

或许正是因为奥古斯丁对这个问题的解决充满矛盾和漏洞，研究者要想在他这里找到一个成系统的说法，就不得不去掉一些东西，添加一些东西，于是就会出现奥康奈和马德克等人的争论。我们可以看出，奥古斯丁比较倾向于灵魂是在造人前已经被造的。虽然保罗的话使他难以承认，灵魂在进入身体前就有罪，但是，由于他对这个问题的证明并不周延，奥康奈就认为，奥古斯丁实际上还是认为灵魂是堕入身体的。但另一方面，他毕竟努力要证明保罗的说法，所以，马德克等人也可以认为，奥古斯丁并不真的认为，灵魂是先在和堕入身体的。

但如果我们从前面关于创造的讨论出发，也可以为奥古斯丁找到另外一个相对圆满的说法。他说，人的灵魂和天使一样，出自最初造的精神质料。不过，天使是第一日被造的，即第一日被赋形；人是第六日被造的，即第六日被赋形，那么，虽然人的灵魂和天使具有相同的质料，但是形式不同，这应该是导致了他们的差异的最重要原因。所谓第一日、第六日等说法，并不是时间上的先后关系，而只是逻辑的先后，所以，这里说的，并不是天使和人的创造的时间差异，而是它们在宇宙体系中的位置不同，即形式不同。

奥古斯丁所谓灵魂已经在造身体之前被造了，指的只是灵魂的形式被造了，而身体的形式也被造了。所以，不能说灵魂是先于身体被造的，只能说，灵魂和身体的形式，都是先于具体的灵魂和身体被造的。不过这个“先于”，也“不是在时间上先于，而是在根源上先于，正如声先于歌”。⁽³⁵⁾当然，灵魂的质料和身体的质料也被造了，分别包括在“天”和“地”当中。当身体的道理为物质质料赋形，在具体的身体中实现出来的时候，灵魂的道理也为精神质料赋形，实现在了具体的灵魂中。被赋形的身体和被赋形的灵魂结合在了一起，就成为有灵魂的活人。这样一个复杂的过程，和普罗提诺所说的，世界灵魂因为进入身体而变成个体灵魂，有着相当大的区别。

奥古斯丁以灵魂的道理/精神质料/身体的道理/物质质料这样的四元关系取代了普罗提诺那里简单的灵魂/身体的二元结构，似乎避免了普罗提诺时间循环论和神与被造世界之间的相互依赖关系，但是，由于奥古斯丁始终没有令人满意地解决灵魂（无论是就灵魂的道理，还是精神质料而言）为什么愿意进入身体的问题，他仍然面临着巨大的理论困难。

这个理论困难，不只是像在普罗提诺那里一样，表现为本来很幸福的灵魂，为什么愿意进入更低一级的身体，而且还体现在更深的层次上。我们在上一节已经看到了，精神质料与被赋形的灵魂究竟哪个更好，是奥古斯丁一直在思考的一个问题。由于他将人性分成了这种四元结构，则上帝向人吹气，就不仅使灵魂的道理为精神质料赋形，而且为身体赋予灵魂，使灵魂与身体相结合。为精神质料赋形，应该使精神质料变得更好，但使灵魂与身体结合，却使灵魂变得更不好。这是奥古斯丁讨论精神质料时面临的一个困境。

这个困境，体现了奥古斯丁哲学的一个重大矛盾。他对形式（道理）与质料的理解虽然基本遵循了亚里士多德以来的哲学思路，但是，当他因为基督教的灵魂问题而不得不发明了“精神质料”这一说法之后，他对这一对基本哲学概念的理解已经偏离希腊哲学的传统说法非常远了。一方面，他对身体与灵魂关系的理解，所遵循的仍然是希腊哲学身心二元的基本思路；但是另一方面，他又拒绝将灵魂理解为人的形式，而是在灵魂上面创造出“灵魂的道理”，在身体上面也创造出一种“身体的道理”，这样就提高了身体的地位，但降低了灵魂的地位，使身体和灵魂都变成了产生于某种质料的存在物，其本质分别来自于各自的形式。

当希腊哲学中身体/灵魂的二元关系被转化成了身体的质料/身体的形式/灵魂的质料/灵魂的形式这样一个极为复杂的四元关系，奥古斯丁就面临着比柏拉图、亚里士多德、普罗提诺等人都大得多的困难。这个困难，在柏拉图和亚里士多德那里并不是完全没有，但是并不严重，而且可以化解在古典哲学的辩证思考当中。在普罗提诺的创世论中，这就变成了一个无法忽视的问题。奥古斯丁以基督教的方式继承了普罗提诺哲学的一些基本观念，并试图避免普罗提诺那里的理论困境，但是，当他以新的方式重新解释世界和人的创造的时候，却又制造出比普罗提诺

更为尖锐的矛盾。于是，他也继承了希腊哲学中的基本矛盾，甚至把它推上了一个不可化解的极端。

六 另一种尝试：三元人性结构

在不同的著作中，奥古斯丁从不同的角度探讨了人性结构。除了上文讲的四元结构，他还常常讲灵性、灵魂、身体的三元结构。以这样的三元结构来理解人性，是教父中长期以来的一个传统，奥古斯丁继承了这一传统。⁽³⁶⁾不过，如何为灵性赋予哲学意义，将它纳入到对人性结构的哲学理解当中，却是一个更复杂的问题。笔者认为，奥古斯丁综合和修正了以前教父传统中的三元人性结构，以与他的创造论和世界观相适应。这一三元结构与上述的四元结构虽然不完全一样，却呈现出人与上帝之间的类似关系。⁽³⁷⁾

三元人性观的经文依据，是保罗在《帖撒罗尼迦前书》结尾处的问候语：“又愿你们的灵性、灵魂与身体得蒙保守，在我们主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。”⁽³⁸⁾保罗这里是否真的已经有一个明确的三元人性观，还是像多数研究者所说的那样，只不过是一种修辞，我们且不必细究。但正如吕巴克所言，从基督教时代的一开端，三元人性观就得到了极大的重视。早期的安提俄克的伊纳爵、塔提安，以及后来的伊里奈乌、奥利金等系统性的神学家，都谈到了这种三元人性观。简单说来，奥古斯丁之前的三元人性观有两个传统。奥利金、尼撒的格里高利和安布罗斯等人认为，灵性是每个人都具有的人性部分，哪怕已经堕落了的人也有；伊里奈乌等人则认为灵性就是圣灵居住在人当中，因而并不是每个人都有的，只有充满了圣灵的人才会有。而我认为，奥古斯丁对两派的说法都有接受。

我们首先来看奥古斯丁人性观的第一个方面。奥古斯丁有时喜欢用灵魂与身体两部分来理解人性结构，但也常常以灵性、灵魂、身体三者来描述人性结构。他在《论信仰与符号》中说：

人是由三部分组成的：灵性、灵魂和身体。但我们也说是两部分，因为灵魂和灵性经常放在一起说。人的理性部分，是野兽所没有的，称为灵性，灵性就是我们最高的部分；其次，使身体获得生命的，就称为灵魂；最后，那可见的部分就是身体，是我们中最低的部分。⁽³⁹⁾

吕巴克指出，奥古斯丁笔下的*anima*和*spiritus*并不完全是同义词，而有微妙的区别，即，*spiritus*是*anima*中较高的部分。⁽⁴⁰⁾但在很多时候，奥古斯丁还是把两个词用做了同义词。只是在特别强调灵性的时候，他才赋予*spiritus*别的含义。这是我们读奥古斯丁的三元人性观时尤其需要注意的地方。

在谈到人性的构成时，奥古斯丁通常的说法是，人由灵魂和身体组成，但是灵魂（*anima*）也常常被称为*spiritus*。小写的*spiritus*和相应的形容词，在奥古斯丁这里并不能都译成“灵性”，比如前文谈到的“精神质料”。奥古斯丁在理解保罗笔下的*spiritus*（ $\piνεῦμα$ ）的时候，有时也当作灵魂的同义词，或者是泛指“精神”。在《忏悔录》第十卷里，奥古斯丁引了三元人性论者非常喜欢的《哥林多前书》中的这句话：“除了在人里头的灵，谁知道人的事？”⁽⁴¹⁾然后解释说：“但人有些事，是连在他里面的灵都不知道的。”⁽⁴²⁾显然，此处的“灵”既不是住在人里面的圣灵，也不是人的灵性，而是人的灵魂。

他在《论灵魂及其起源》中，区分了这两个词的两种关系：第一种，有时用*spiritus*这个词来指代全部灵魂。比如《传道书》里说：“谁知道人的灵是往上升，兽的灵是下入地呢？”⁽⁴³⁾但奥古斯丁认为，这更多只是言辞上的说法，而非实际情况。第二种，所谓的*spiritus*，指灵魂（*anima*）中的一部分，比如保罗在《帖撒罗尼迦前书》中的问候语，就属于这种用法；七十子本《约伯记》第七章第15节中说“把我的灵魂与 $\piνεῦμα$ （*spiritus*）分开”，奥古斯丁认为也属于这种用法。奥古斯丁似乎更倾向于这种说法。随后，他进一步指出，当保罗用*spiritus*来指代灵魂的一部分时，他常常把它理解为心智（*mens*），也就是人用来思考和推理的部分。奥古斯丁认为，保罗在《罗马书》中所说的“我以心智顺服神的律，我肉体却顺服罪的律了”⁽⁴⁴⁾，和他在《加拉太书》中所说的“因为肉身和灵性相争，灵性和肉身相争”⁽⁴⁵⁾，是同一个意思，因而后一句中的“灵性”，就应该是前一句中的“心智”。虽然奥古斯丁也谈到，保罗在某些地方也将灵性与心智相区别，但他还是坚持认为，灵性就是心智。⁽⁴⁶⁾

在对《诗篇》第三首第三句“叫我抬起头来”的讲说中，奥古斯丁认为，这里的“头”，指的就是心智，因为心智是灵魂之头。⁽⁴⁷⁾同时，这头

也是指灵性，因为灵性是灵魂和身体的头。(48)此处的说法，与《论灵魂及其起源》中是一致的。

心智，是奥古斯丁笔下极为重要的哲学概念。在这里，他将灵性等同于心智，即灵魂中较高的理性部分，在一定程度上是继承了尼撒的格里高利的思路。从这个角度理解，灵性似乎很难和圣灵关联起来；而且，既然理性的心智是每个人都有的，则灵性也应该是每个人都具有的。那么，就人性结构而言，堕落之人和被救之人究竟有什么区别呢？人的灵魂中的这一较高部分，究竟和上帝有何关系，又对每个人心灵的救赎史有什么意义？

在《论三位一体》的第十二卷，奥古斯丁详细区分了人的理性灵魂中较高的部分和较低的部分。其中较低的部分，是处理物理事物和时间的事情的，但也必须带有理性的成分，因此也是野兽所没有的；其中较高的部分，关心的是非物质的和永存的相，是人类赖以攀升到真理的能力。低级理性是高级理性的帮手，就像上帝造了亚当后，又造了夏娃来做他的帮手那样。因此，奥古斯丁认为，在某种意义上，伊甸园中的男人和女人，就象征了这两种理性。(49)他在这里所说的高级理性，就是《论灵魂及其起源》中所说的灵性。他随后说道：

但是在灵性的至高层，没有什么是能破坏和腐败的，也没有什么是在时间中出生或从无形的质料中被赋形的……他必定会以这样的一种方式，习惯于在物体中发现灵性事物的痕迹，当他由此世转而向上，开始以理性为向导攀登，以达到不变的真理本身，他并不将底层没有什么价值的东西携带到顶层上去。(50)

人的高级理性，是对至高者的模仿，并且是连接人与永恒真理的途径，人必须靠了这种理性，才能够逐渐达到真理本身；尘世中的物理事物，以及与之相关的低级理性，都和这最高的真理无关。

奥古斯丁又说，《创世记》中所谓的人是照着上帝的形象造的，是就理性的心智而言的。为了说明这一点，他又引了《以弗所书》（4：23—24）中的“又要将你们的心智改换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形象造的”，以及《歌罗西书》（3：9—10）中的“脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人。这新人按照他的造物主的形象，在对上帝的

认识上渐渐被更新”。⁽⁵¹⁾如果人的理性灵魂就是上帝的形象，而且每个人都具有这样的理性能力，那么，就应该人人都有上帝的形象，他这里为什么又说，只有那“新人”，才是上帝的形象呢？

奥古斯丁随后解释这两段经文中“新人”的含义：“现在，我们藉着基督教的洗礼，也被造为神的儿子，这是就这一更新而言的，并且当我们穿上新人时，当然就是藉着信仰穿上基督了。”⁽⁵²⁾看起来，这新人并不是创世的时候造的，而是在得到基督的拯救之后才穿上的。那么，上帝的形象似乎不是一开始就有的，而是在接受了洗礼之后才获得的，也就是，只有在充满了圣灵之后才会有的。这就是他的灵性学说的另一个方面。

在字面上，奥古斯丁并没有说，人在被造时没有上帝的形象，而是认为，当高级理性被低级理性所羁绊和限制，失去了对永恒真理的凝思时，上帝的形象就失去了：

藉着被挑来应付尘世事务的那理性，他可能会因不受限制地迈进而陷溺于外物；就是说，在理性的内部，作为男性部分高居于上的理性（高级理性）没有尽到应有的职责管辖住低级的理性。低级理性采取不当的行动，可能还得到了她的头领（高级理性）的同意，这高级理性我们称之为“亚当”，而低级理性可以称之为“夏娃”。在这样的情形里，内在之人就在其敌人即众鬼及妒嫉美德的魔鬼长的包围下变得苍老憔悴了，对永恒之物的凝视就在头领自身（亚当）与其伴侣（夏娃）一同吃禁果时撤销了，他眼里的光也就没有了。⁽⁵³⁾

这是奥古斯丁对原罪故事的一种哲学讲法，或者说，是以原罪故事来比喻两种理性之间的关系。本来，高级理性应该管辖住低级理性，那么，两种理性都服务于对永恒真理的凝视。但是，如果高级理性无法辖制低级理性，甚至还认可低级理性去胡作非为，那么高级理性也就失去了其作为高级理性的意义，人性中的上帝形象也就被扭曲，甚至彻底失去了。

不过，伊甸园中的人真的有过完美地保存着上帝形象的时候吗？或者把这个故事换成一种哲学的问法，人真的曾经有过完美的高级理性，

即，低级理性绝对服从高级理性的状态吗？这不仅涉及对原罪问题的理解，而且关系到对人性结构的认识。如果真的完全以亚里士多德的哲学语言来理解高级理性和低级理性的关系，则这种完美状态在现实中确实可能出现；但若是以基督教的灵性和灵魂的概念来理解这对关系，人凭自身的理性能力其实是做不到这一点的。奥古斯丁对这一问题有清楚的把握，知道要真的变成完美的“新人”，必须通过上帝的恩典：“倘是追随神之指引，并完美地遵循神之律法，它或可欢享受造宇宙之大全；但它凭了被称作‘罪之始’的骄傲的变节，竭力要抓住大全之外的某物，并以它自己的律法统领它。”⁽⁵⁴⁾

七 灵性学说的内在张力

奥古斯丁继承了基督教三元人性观的基本观点，也继承了这一人性观传统中的基本矛盾。一方面，三元人性观认为，人性当中最高的部分灵性，应该来自上帝，特别是和圣灵相关；另一方面，这一部分无论与上帝有什么关系，也应该是人性中内在的一部分，而不能外在于人。但灵性怎么会既来自上帝，又内在于人呢？进一步，如果灵性来自上帝，那它就是得救的人才能获得的，一般人不能具有；但如果它是人性结构的一部分，则应该人人都具有灵性。基督教人性论者很难平衡这两方面的关系。由于过多强调它与上帝的关联，伊里奈乌那里的灵性似乎不是人性结构的内在组成部分，而只是居住在人当中的圣灵，因而也就不是任何人都具有的；由于过于强调它内在于人性结构的特点，从奥利金，经尼撒的格里高利，到安布罗斯等人，都把灵性当作每个人都具有的内在部分，结果逐渐在消解它与上帝的关联，其三元学说似乎慢慢变成了亚里士多德灵魂观的另一种讲法。

奥古斯丁把灵魂分为高低两部分的思路，将灵性等同于心智，即灵魂中的高级理性，使灵性不可能外在于人，而必须深刻地存在于人性之中。为了进一步建立灵性与上帝的关联，奥古斯丁也同样使上帝内在于人。就像他在《忏悔录》中一再宣布的，上帝深深地内在于自我，是人的认识能力的内在来源，在人没有认识上帝时，就与人同在。⁽⁵⁵⁾人不能在外面寻求上帝，而必须深入自我，沿着上帝在自我当中留下的形象和痕迹，逐渐攀登到真正永恒的真理。因此，高级理性的意义，并不在于它能为人装备更高的能力，去思考外在于自我的知识和道理，而在于它本身就与上帝有内在的关联，当人充分运用和注意它的时候，就已经找到了寻求上帝的道路。因此，奥古斯丁一个极端的说法是：“一个人可以有三个要素：上帝、灵魂、肉体。”⁽⁵⁶⁾这句话虽然是就耶稣的言成肉身而言，却也讲出了三元人性观的基本结构。人性中的最高部分，灵魂中的高级理性，既属于人，也属于上帝，是人和上帝之间的桥梁。

在《论三位一体》第十四卷，奥古斯丁有一段对“灵性”和“灵魂”关系的讨论，和《论灵魂及其起源》中非常相似。⁽⁵⁷⁾他在这一段中又谈

到，《圣经》中说的“照着神造的”和“照着神的形象造的”常常可以通用。比如前引的《以弗所书》和《歌罗西书》中关于“新人”的两句话，在《以弗所书》中说，是“照着神造的”，而在《歌罗西书》中说，“正如造他主的形象”：

所以心智的这一更新或复新，是照着上帝或照着上帝的形象发生的。它说“照着神”，是怕我们以为它是照着别的某个受造物发生的，“照着神的形象”则帮助我们理解，这一更新发生在可在其中找到神的形象的地方，即心智里面。(58)

上帝的形象被造在了人的心智里面。之所以说它是上帝的形象而不是上帝，并不在于它与上帝之间有多大差距，而在于它有可能脱离上帝，而失去或扭曲上帝的形象。若是凝思上帝的形象，其实就相当于凝思上帝，因为这是人凝思上帝的必由之路；若是关注上帝的形象，差不多就相当于关注上帝自己了。所谓按照上帝的形象更新，在根本上就相当于按照上帝自己来更新，成为新人。

因此，按照上帝的形象成为新人，就是按照自己的高级理性去思考和做事，使高级理性能够全面控制低级理性和肉身，成为整个人的主宰，让自己所做的一切都朝向上帝，朝向永恒不变的真理。让高级理性爱上帝，其实就是让它以最恰当的方式爱自己、认识自己、深入到自我深处。

奥古斯丁认真对待基督教三元人性观的基本思路和矛盾，并以他独特的哲学思路，化解了前辈的思想矛盾。他的这一思路，是从一个新的角度，探讨了上帝和人的关系，以新的方式，讲出了关于人的形式、人的自我的思想。但是，在他化解这对矛盾的同时，新的内在矛盾也已经产生了。

在亚里士多德的灵魂学说当中，灵魂作为身体的形式，是无法和身体完全分开的；从营养灵魂、感觉灵魂，到理性灵魂，是一个自然的递进过程，即，营养灵魂为基础，其次是感觉灵魂，最高是理性灵魂，后面的灵魂都必须以前面的灵魂为前提，形成一个自然的序列。虽然理性灵魂是最高的，较低的灵魂并未遭到否定。但是，从尼撒的格里高利到奥古斯丁，都没有从这样由低到高的顺序思考。特别是在奥古斯丁笔

下，低级理性并不是高级理性的基础，只是高级理性的辅助者，而在很多时候，还是高级理性的阻碍者。当高级理性攀登到永恒的真理的时候，它必须放弃低级理性所关心的尘世事务。人之为人的基础不再是身体的自然存在及其灵魂，而是上帝按照自己的形象造的人的形式。因此，当人寻求上帝的时候，他从外在自我进入到内在自我，由低级理性进入高级理性，由尘世中短暂的事务进入到永恒的真理，并不是一个自然上升的过程，而是追寻本来的自我的过程。换言之，在现实的自我和永恒真理之间，并不存在一种自然的上升，时间中的自我、身体、低级理性及其相关的事务，都是应该舍弃的；而最高的理性，才是使人成为人的基础。(59)

因此，当奥古斯丁把人的要素说成“上帝、灵魂、肉体”的时候，他并没有把自然的身体当作基础，反而把最高的上帝当作基础。这个基础，以及这个基础的形象，是使人成为人的根源，因而必须是人人具有的；可是在现实中，大多数人却得不到这个基础，必须苦苦寻觅这个基础。人性当中的上帝的形象，使人成为人，因此，灵性必须是人性的内在组成部分；但是，人又必须苦苦寻求灵性，通过灵性认识上帝，才能成为“新人”，而这新人，恰恰是最本质的人。人生在世，就永远也无法成为真正的自我，而必须永远苦苦寻觅。于是，奥古斯丁虽然在理论上解决了以前的教父们三元人性观的内在矛盾，但在实质上，却把其内在矛盾更深刻地暴露了出来。

八 灵性的身体与灵魂性的身体

把对灵性的理解放在奥古斯丁更大的思想体系中看，我们也就可以理解，他虽然在《上帝之城》中采取了另外一个角度来讲类似的问题，但他的思想倾向还是一贯的：不论灵性被解释为什么，它都是介于上帝与自我之间的媒介。一方面，它是人性中最高的部分，是人最本质的自我；另一方面，它又是上帝的形象，是人认识永恒上帝的必由之路。

在《上帝之城》里，奥古斯丁和伊里奈乌一样，大大借助于《哥林多前书》中关于“灵魂性的身体”与“灵性的身体”的区分：

所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是灵魂性的身体，复活的是灵性的身体。若有灵魂性的身体，也必有灵性的身体。经上也是这样记着说：“首先的人亚当，成了有灵魂的活人。”末后的亚当成了叫人活的灵。但属灵的不在先，灵魂性的在先，以后才有属灵的。(60)

上帝用土造了人的身体，吹气造了人的灵魂。通过在泥土中赋形，人的道理便实现了出来，成了现实存在的人的身体。奥古斯丁认为，这里创造的人的身体，是“灵魂性的身体”。

亚当的身体就是必朽坏的、羞辱的、软弱的、灵魂性的身体；而耶稣和他所拯救的人的身体，则是不朽坏的、荣耀的、强壮的、灵性的。奥古斯丁进一步解释这两种身体的区别说：

初人是在地上用尘土造的，靠灵魂活着，而没有使人活的灵，这灵只有遵从上帝的人才配获得。因此，他的身体需要饮食来充饥解渴，并没有绝对的和不可消解的不朽性，而是靠生命之树来抗拒必然的死亡，保持青春。无疑，这不是灵性的，而是灵魂性的。(61)

按照这里的说法，初人只有灵魂，还没有接受圣灵，因而只具有灵魂性的身体，不具备灵性的（*spirital*）身体。只有真正遵从上帝的人，才能获得“使人活的灵”，然后他的身体才会变成灵性的身体，永远不

朽。可见，此处所谓“使人活的灵”，既是上帝的圣灵，也是人性中的灵性。只有在上帝将圣灵赐给人之后，人性中才会有灵性。因此，并不是每个人都有灵性，只有得救了的人才具有。这里所讲的，正是伊里奈乌的理解。

灵性是使人活的灵，灵魂是身体的生命。奥古斯丁认为，身体与灵魂的结合，给予了身体生命；灵魂服从上帝，就给予了灵魂生命。而灵魂若服从上帝，则是灵魂与灵性的结合，因为，“灵魂的生命就是上帝的圣灵，没有了这圣灵，理性的灵魂就会死去，哪怕灵魂的存在使身体看上去是活着的”⁽⁶²⁾。灵魂抛弃了上帝，与圣灵分离，人就堕落了，奥古斯丁称之为“灵魂之死”。当身体抛弃了灵魂，则身体也死了，而这正是原罪的结果。不过，当人尚未犯罪的时候，他是否有灵性呢？那时候，他还没有堕落，还没有违背上帝的诫命。但他若有灵性，岂不就应该像复活之后的人那样，获得完美确定的幸福了吗？如果幸福是完美确定的，他怎么还会堕落呢？

在奥古斯丁看来，伊甸园中的人，所具有的是灵魂性的身体，而不是灵性的身体；即，那时候虽然身体和灵魂相结合，却没有和使人活的灵相结合：

我们也不能以为，犯罪之前的人就有灵性的身体，犯罪之后才罪有应得地变成了灵魂性的。谁要是这么认为，那就是忽略了这位导师如此重要的话：“若有灵魂性的身体，也必有灵性的身体。经上也是这样记着说，‘首先的人亚当，成了有灵魂的活人。’”⁽⁶³⁾

人只有在复活以后，才能得到灵性的身体。初人是靠灵魂活着的，这种身体不是必然不朽的，因此需要饮食来抗拒死亡。虽然他在伊甸园中也能不死，但那是因为生命之树上的果子，不是因为他的身体的特质；但灵性的身体本来就是不朽的，不用饮食也永远不会死：

义人的身体在将来复活之后，并不需要那棵树来抵抗死亡或年老寿终，也不需要别的物质的食物来充饥解渴；他们被赋予了确定的不朽，在任何方面都是不可侵犯的，他们只在愿意时吃，他们不必吃，但可以吃。……这些身体并没有去除饮食的能力，而是去除了饥渴需食的状态。因此，所谓灵性的，并不是缺少身体，而是能

够靠使人活的灵维持生命。(64)

表面上看，灵魂性的身体和灵性的身体，只是两种不同的身体；在此，它们的差异也只是体现在身体的必朽与不朽之间。虽然奥古斯丁一再强调，即使到了复活以后，人的身体也仍然是身体，不会变成灵性(65)，但这恰恰表明，二者之间实质的差异并不在于身体。灵魂性的身体，就是与灵魂相结合的身体，是靠灵魂活着的。如我们前面所说，在伊甸园中的时候，这灵魂也处在完美的状态。因此，初人的灵魂性的身体，就是完美的灵魂与完美的身体的结合。但完美的灵魂与完美的身体结合，并不足以构成完美的人。要成为完美的人，还需要接受圣灵，获得灵性：

初人是在地上用尘土造的，靠灵魂活着，而没有使人活的灵，这灵只有遵从上帝的人才配获得。因此，他的身体需要饮食来充饥解渴，并没有绝对的和不可消解的不朽性，而是靠生命之树来抗拒必然的死亡，保持青春。无疑，这不是灵性的，而是灵魂性的。(66)

只有使人活的灵，才能使人的形式得到最充分的实现，使人成为真正完美的存在。人的灵魂性的身体，是靠灵魂活着的；人的灵性的身体，是靠圣灵活着的。(67)当圣灵降临到人头上，人充满圣灵的时候，就能获得拯救，进入永生，也就得到了人的形式。圣灵不是属人的，而是来自于上帝。确切地说，它是耶稣基督赐给人的。保罗说：“末后的亚当，成了叫人活的灵。”(68)人要获得圣灵，就必须通过耶稣基督这个中保。

在《上帝之城》的第十三卷，奥古斯丁详细对比了上帝造人时吹的那口气，和耶稣复活后对他的门徒们吹的那口气。《约翰福音》中记载，耶稣在复活之后，向他的门徒们吹了一口气，说：“你们受圣灵。”(69)奥古斯丁认为，《创世记》第二章第7节所说的，上帝在造人时所吹的气，和耶稣基督吹的这口气，有根本的区别，不可混淆。

由于这两处经文的写法很像，所以颇有人认为，“这里不是赐给初人灵魂，而是本来已存在的灵魂，得到了使人活的圣灵”(70)。这一派还有一个重要证据：《创世记》在说上帝吹了这口气后，又说，“他就成了活的灵魂（*animam viventem*）”(71)。奥古斯丁相信，身体的生命来自灵

魂，而灵魂的生命，则来自圣灵。按照此处的说法，这口气使人成了“活的灵魂”，那岂不是赋予了灵魂以生命？它不就应该上帝的圣灵吗？

如果这样来理解，则上帝最初造的人就是有灵魂的，后来又吹气赐给了他圣灵；等到后来亚当犯罪时，背离了上帝，失去了这圣灵；待到义人在末日复活的时候，就重新获得了这圣灵。如果是这样，则奥古斯丁关于人性和堕落的全部学说，都面临着巨大的挑战。

奥古斯丁似乎很难直接反驳对方的理由，只能给出《圣经》里其他的用法说明，此处“活的灵魂”未必是指灵魂获得生命。比如，在《创世记》第一章第24节，上帝在造各种动物的时候说：“地要生出活的灵魂。”两处用词相同。所以，如果这里的“活的灵魂”只是指动物，则上帝吹那口气造出的，也未必是灵魂的生命。于是，他相当牵强地证明，《创世记》里所说的“活的灵魂”，只不过就是有灵魂性的身体。

人只要遵从上帝，就能获得灵性的身体。如果初人只有灵魂性的身体，这是否意味着，他从未遵从上帝？于是，堕落之前的人，就处在既没有遵从上帝，也尚未违背上帝的诫命的状态，既不好也不坏，甚至既不死也不生（因为，灵魂只有在遵从上帝的时候，才有真正的生命），或者说，亚当既没有真正完美地得到人的道理，也尚未彻底背离这个道理。怎么可能有这样一种存在状态呢？

九 复活以后的人

奥古斯丁深切地意识到，人们之所以争论上帝为初人造下的是什么样的身体，是因为这涉及对原罪和拯救等重大问题的理解。一方面，“如果当时造的是灵魂性的身体，那么，我们将来接受的，就不会是我们在他之中失去的，而是某种更好的。灵性超越灵魂性多少，就好多少，到时候我们将会与上帝的天使一样”。而“另一方面，可以毫不荒谬地说，被更新和重获不死性就是将来回到最初的，即亚当所失去的”(72)。

既然亚当从来都没有获得过灵性的身体，那么，复活之人将来获得灵性的身体，当然应该是超越了亚当在伊甸园中的那种状态，但又为什么又说，复活之后获得的，就是亚当所失去的呢？如果亚当本来有灵性的身体，因罪堕落后失去了这身体，只有灵魂性的身体了，那他就不会一开始只有灵魂性的身体；但反过来，如果他一开始有的就是灵魂性的身体，到了末日审判后，复活的人会获得他所没有的灵性的身体，则亚当无论堕落与否，都是一样的，那么，原罪还有什么意义呢？

奥古斯丁不愿意说复活后不是回到最初的状态，因为，上帝造的万物都在最好的状态，就不能认为人在复活后会达到上帝没有造的更高状态。怎样解决这个问题呢？有人提出这样一个方案：“人一开始有的是灵魂性的身体，不过当他被安置在伊甸园中的时候，就被改变了，就和我们复活之后将变成的一样。”(73)

这个解决方案不仅在经文中找不到根据，而且违背了奥古斯丁关于两次造人的理解。因为它假定，第六日所造的，只是灵魂性的身体；而在伊甸园中所造的，则是灵性的身体，或者，伊甸园中的果子，使他的身体变成了具有灵性的。奥古斯丁最不满意的是，这种说法认为伊甸园中的状态和复活之后是完全一样的，那么，复活和拯救就不意味着更新。(74)奥古斯丁坚持认为复活给人带来了更新，又认为上帝创造了人的最好状态，这对矛盾有可能化解吗？

在死亡问题上，奥古斯丁也进一步意识到了这对矛盾：“许多《圣经》经文证明人的死亡是罪导致的，这说明，如果不犯罪，人将来就不

会死。因此如果他不死，又如何是有死的？或者，如果他的身体是灵魂性的，他又如何不是有死的？”(75)

在驳斥了他之前的那些解释后，奥古斯丁给出了他自己对这个问题的解决方案：

显然，在一种意义上我们重获亚当所失去的，在另一种意义上则不是重获亚当所失去的。我们重获的不是灵性身体的不死性，这初人还没有；我们重获的是正义，初人因罪而从正义堕落。因此，我们将从根深蒂固的罪中被更新，不是获得最初亚当所拥有的灵魂性的身体，而是获得更好的身体，也就是灵性的身体；到那时，我们将变得与上帝的天使一样，可以住在天上的居所，在那里不会再需要易腐的食物。所以，我们应该根据创造我们的那位的形象（亚当因罪而失去这一形象），在心智的灵性上被更新。我们也将肉体上被更新，到时这有腐的将披上不腐性，以成为灵性的身体；亚当并没有变成灵性的身体，但如果他没有因罪而招致灵魂性身体的死亡，本来也会变成灵性的身体。(76)

亚当失去、复活之人所重获的，并不是灵性的、不死的身体，因为亚当并没有灵性的身体，不可能失去它，而是“正义”。这里所谓的“正义”是什么呢？奥古斯丁在后文再次谈道：

使徒还说：“你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人，这新人按照他的造物主的形象，在对上帝的认识上渐渐被更新。”这印在心智之灵性上的形象，就是亚当因罪而失去的形象，就是我们通过正义之恩典重获的形象；它不是灵性的、不死的身体，亚当并没有这种身体，所有圣人从死里复活后才会有：这是对某种品质的奖励，亚当失去了这种品质。(77)

堕落之后又获得拯救的人，在复活时所重获的，并不是灵性的身体，那身体只是一种奖励。他真正重获的“正义”，或“正义之恩典”，就是亚当所失去的“印在心智之灵性上的形象”。这个形象，其实就是上帝在第六日按照自己的形象造的人的形式和本质。

按照奥古斯丁的这个解决方案，亚当只有灵魂性的身体，原罪导致

他失去的，并不是他所没有的灵性身体，也不是他所有的灵魂性的身体，而是上帝在第六日创造的那个形象；人若行了正义，或是由于上帝的恩典而因信称了义，则他会重新获得那个形象，作为奖赏，上帝也会同时赐给他灵性的、真正不朽的身体。这灵性的身体纵然强壮而光荣，却不是最重要的。最重要的，是行事的义和人的形式。

既然灵性的身体只是对义人的一种奖赏，那么，即使只有灵魂性的身体的人，在理论上也是可以获得人的形式的；而且，既然上帝是在第六日造了人的道理，又在伊甸园里使这道理实现在亚当和夏娃身上，亚当就不该从一开始就没有这个道理。因此，说亚当本来有这个形式，但由于原罪失去了这个形式，就是一个很自然的说法了：

按照这种观点，亚当拥有的是灵魂性的身体，不仅进入伊甸园之前是灵魂性的身体，被安置在伊甸园的时候也是；尽管就内在之人而言，根据他的造物主的形象，他是灵性的⁽⁷⁸⁾——他因罪而丧失这种灵性，并罪有应得地致使身体死亡，而如果不犯罪，他本来可以变成灵性的身体。⁽⁷⁹⁾

这一段告诉我们，亚当的身体虽然是灵魂性的身体，但是他的内在之人却是灵性的，即，拥有按照上帝的形象所造的人的道理。不过，这一段最后一句却暗示，凡是真正拥有人的形式的，其身体都会变成灵性的。如果亚当不犯罪，即按照正义的方式行事，遵守上帝的诫命，保住人的形式，他就也会得到奖赏，获得灵性的身体。这里展示的逻辑就是，有灵魂性的身体的人若按照正义做事，认识人的道理，即上帝在第六日创造的人的本质，那么，他的身体就会变成灵性的。若是这样，亚当最开始就是人的形式的实现，在他没有犯罪的时候，他是不是应该拥有了灵性的身体，后来在犯罪后又失去了呢？

奥古斯丁显然不会承认这一点。亚当应该是从未拥有过灵性的身体的。他之所以不能拥有灵性的身体，岂不就是因为，他从未真正按照人的道理去做过事吗？可是，上帝造的这个初人是人的道理和形式的实现，他怎么会没有按照人的道理去生活和做事呢？

十 亚当何时犯罪

于是这个问题转化成了：亚当究竟何时犯罪，何时失去了人的道理，从而放弃了获得灵性身体的机会？三元人性观和四元人性观都有很大的理论困难，二者最终都指向了这个问题。关于灵魂起源的争论的困难是，亚当究竟是吃禁果时犯罪的，还是没造时灵魂就已经犯罪了。关于三元人性观的困难是：亚当是否曾有过灵性的身体？两个困难的实质都是，堕落了 的亚当与上帝造的人的形式究竟是什么关系？

这就使我们回想起第二章对魔鬼犯罪的讨论。当时奥古斯丁面临着类似的困难，最后得出的结论是，魔鬼其实从未真正转向过圣言，而是在一被造的时候，就运用自己的自由意志，背离了永恒的光，转向了黑暗。人的堕落问题与此非常相似。虽然奥古斯丁没有明言，我们似乎也只能推出来，初人从被造的时候，就从未真正遵守过上帝的命令，没有按照人的道理生活过，否则他就应该被奖赏了灵性的身体。奥古斯丁之所以没有这样明言，是因为《创世记》中关于人堕落的故事，不容他说在人的创造和堕落之间，没有时间的流逝。但我们很难想象，在这段“时间”里，初人曾经做过什么好事——因为他的身体没有变成灵性的；当然，他也不该做过什么错事——否则，那件最初的错事就是原罪了。那就只能说，在这段时间里，没有发生任何事情，既无好事也无坏事。或者说，这段时间根本就不是时间，而是一种人性状态。

关于原罪，我们后文还会更详细地讨论。但现在更紧迫的问题是，不能把人的形式或灵性当作亚当曾经具有、后来失去了一种特质。正如在天使和魔鬼的讨论中，永恒圣言照亮天使，就是为它赋形；魔鬼背离了永恒圣言，则未能得到完美的天使形式。同样，上帝根据自己的形象，用圣言创造了人的道理，这道理实现在泥土中，就有了亚当的身体。亚当如果转向（皈依）上帝，那么，他在完全得到自己的本质的同时，也认识了上帝，获得了永恒的幸福，于是身体就变成灵性的；但如果他的身体没有变成灵性的，则他没有获得永恒幸福，没有认识上帝；由此反推过去，则他不可能转向了上帝，没有真正得到自己的本质，而是和魔鬼一样，从一开始就背离了上帝，也放弃了本来应该获得的人的

道理。

奥古斯丁在《回顾》中谈到这一段时说：“我在第六卷写道，‘亚当因罪而失去了上帝的形象，他正是照着这形象造的。’这不是说在他身上没有保留任何上帝的形象，而是说它变得如此畸形，以至于需要重新形成。”⁽⁸⁰⁾也和魔鬼一样，亚当虽然失去了人的道理和本质，但是他并没有完全失去人的形式，上帝的形象在他身上还是保持着一些痕迹。只是，这个形象已经大大损坏和变形了。

在《上帝之城》里谈上帝的创造时，奥古斯丁说：

有两种形式（*species*），一种是从外部给物体加上的，比如人间的陶工、木匠之类的工匠所造的，他们甚至可能按照生灵的身体绘制出相似的形（*formas*）。另外一种形式则是内在的动力因，来自生活和思考着的自然的隐秘和潜在的抉择，不是被造的，而会制造，不仅造出自然的身体形式，而且造出生灵的灵魂。⁽⁸¹⁾

这里说的第二种形式，就是上帝所造的形式。上帝创造的形式，不是从外部加给已经存在的事物，而是从内部造出事物的动力因，或者说，它不是事物的一个特质，而是事物的本质。就人而言，第六日所造的，就是人的动力因和本质，是先于身体和灵魂的，身体和灵魂都要依赖于它。但是，由于人和天使一样，具有精神性的灵魂，灵魂中也有自由意志的能力，有可能按照这个形式做事，也有可能不按照它做事。于是，他若是按照这个形式做事，遵守上帝的诫命，则保有了人的本质，身体就会变成灵性的；他若是不按照这个形式做事，违背上帝的诫命，就会失去或损坏人的本质，虽然仍然保留自由意志的能力，但那只是人的变形了的本质。

于是，在人的道理和人的灵魂之间存在一个非常微妙的张力。一方面，身体和灵魂的能力都依赖于人的道理，失去道理，灵魂就无法完善自己；另一方面，灵魂又可以主动选择是否转向自己的形式。其实，人是不可能“放弃”自己的本质的，因为若是没有这本质，他就根本不可能存在，所以，哪怕在再坏再堕落的人那里，都会保留人的形式的一些痕迹；但同时，人也很难完全“保住”自己的本质。人必须努力追寻，遵从上帝的诫命，才能获得真正完美的本质。

人的皈依和拯救，并不是超出上帝所创造的人，而恰恰是完成上帝对人的创造。虽然对于人而言，从亚当的堕落到末日复活后的拯救，中间隔着整个的世界历史，但是对于永恒的上帝而言，并没有这种时间间隔，即，他的创造不一定在世界历史的开头完成。他创造出的人的形式，在亚当身上并没有得到完全的实现，而是在被拯救的人身上，才能真正实现。这样，人在皈依上帝之后，就是回到上帝所创造的人的道理，实现这个道理，但超越了亚当这个人的状态。只有在完成了对人的创造之后，上帝才安息了，人也才在上帝之中得到了永恒的安息。因此，人的拯救是对上帝造人的完善和实现，而不是超越到比上帝造的人更高的位置。

在这个意义上，奥古斯丁也可以解决初人的死亡问题了。灵魂性的身体虽然可以不死，但并不是本质上不朽的。即，它只是“能不死”，但不是“不能死”；而灵性的身体所达到的，则是完全“不能死”的状态。对初人而言，原罪带来的，就是失去这种“能不死”的能力，变成“不能不死”。而等到获得了灵性的身体之后，人不仅改变了这种“不能不死”的悲惨状态，而且超越了“能不死”的状态，进入到“不能死”的永生当中。⁽⁸²⁾关于死亡的问题，我们在第五章还会详细讨论。

奥古斯丁在《上帝之城》中所讲的“灵性的身体”和“灵魂性的身体”，和他在《论灵魂及其起源》等书中说的三元人性观之间有很大差别，而且用了两套不大一样的语言。也许，当他讲“灵性的身体”和“灵魂性的身体”时，他并没有联系到三元人性观，此处的*spiritalis*，是更纯粹意义上的圣灵。但无论这与三元人性观有无关系，它与伊里奈乌的三元人性观有着明显的相似性，却是不言而喻的。

虽然奥古斯丁用语不尽相同，但他要表达的，却是同一个意思。在《论灵魂及其起源》和《论三位一体》中，奥古斯丁更强调灵性在人性结构中的位置和意义，以及人获得拯救的理性努力；在《〈创世记〉字解》和《上帝之城》中，他更强调的，是第一亚当和第二亚当的差别，以及堕落与拯救之间的历史关联。从人性结构上讲，灵性就是心智，是灵魂中的高级理性，是上帝形象的体现，并且应该朝向上帝。如果高级理性能够统摄低级理性，人就可以真正认识自我，也真正认识上帝，从而走向永恒的真理；但在现实中，高级理性却往往被低级理性牵着鼻子

走，结果陷溺在肉体的快乐中，失去了上帝的形象。历史地来讲，亚当在刚刚被造的时候，虽然有能力和通过做正义的事转向上帝，获得自己的形式，但是他立即背离了上帝，因而就没能得到灵性的身体，而只有灵魂性的身体。随着他离开伊甸园，灵魂性的身体就面临着必死性的威胁。只有在耶稣基督来临之后，人能够接受圣灵，从而可以真正转向上帝，做真正的义人。在获得拯救之后，他就会得到上帝的奖赏，获得灵性的身体，永远不朽。

奥古斯丁哲学性的三元人性观，必须在世界历史中才能得到理解和实现；而他关于从灵魂性的身体到灵性的身体的历史观，正是对心灵秩序的历史铺展和诠释。在奥古斯丁笔下，每个人的心灵秩序都和世界历史有着内在的关联。心灵秩序的颠倒和更新，是在世界历史中展开的；而世界历史的意义，也必须在心灵秩序中才能实现。

(1) Christopher J. O'Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, Washington, D. C. : The Catholic University of America, 1944, p. 84.

(2) 《创世记》，2：7。

(3) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，6：3[3]。

(4) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，6：4[5]。

(5) 同上书，6：5[8]。

(6) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，6：6[10]。

(7) 同上书，6：6[11]。

(8) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，6：7[12]。

(9) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，3：20[32]。

(10) Lydia Schumacher, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, p. 25以下。

(11) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，7：4[6]。

(12) 同上书，7：6[9]。

(13) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，7：2[3]。

(14) 同上书，7：5[7]。

(15) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，7：7[10]。

(16) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:9[12]。

(17) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:8[11]。

(18) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:8[11]。

(19) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:22[33]。

(20) 同上书,7:22[32]。

(21) 同上书,7:22[33]。

(22) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:23[34]。

(23) 奥古斯丁,《上帝之城》,12.1.1;吴飞译,中册第116—117页。

(24) 奥康奈坚持奥古斯丁是普罗提诺哲学的继承者,认为奥古斯丁笔下的堕落并不是在亚当吃禁果的时候才发生的,而是一种更内在的本体性的堕落,即,是在人被造的时候就已经堕落了。不过,奥康奈也无法忽视奥古斯丁著作中很多与此非常矛盾的说法。于是,奥康奈渐渐修正了自己的理论,认为,奥古斯丁早年是一个坚定的普罗提诺主义者,但是到了中期,鉴于普罗提诺哲学中很多与基督教思想无法调和的内容,奥古斯丁否定了自己早年的说法。不过,奥康奈又坚持,奥古斯丁到了晚年,特别是在《论三位一体》和《上帝之城》当中,又回到了早年的说法,承认了灵魂堕落观点。Robert O'Connell, S. J., *St. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge: Harvard University Press, 1968; Robert O'Connell, S. J., *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York: Fordham University Press, 1987.

(25) 奥康奈的批评者马德克和克拉克(Mary Clark)等人首先认为,奥古斯丁并不是直接从普罗提诺那里,而是从波斐利等人那里,了解柏拉图主义哲学的;其次,他们坚持,奥古斯丁的基督教哲学,与新柏拉图主义哲学之间有着根本的差异。关于这两派争论的详情,参见Ronnie J. Romb, *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and his Critics*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2006。关于两派的主要代表人物,参见此书导论(p. xxiii)。

(26) 从哈纳克开始,学者们就质疑,387年奥古斯丁究竟是皈依了基督教,还是皈依了新柏拉图主义。从考赛尔(Pierre Courcelle)的经典著作《奥古斯丁〈忏悔录〉研究》发表以来,人们大多已经不再怀疑,奥古斯丁皈依的是基督教。见Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris: E. de Boccard, 1968。

(27) 对这一问题的新近研究,参考Brian Dobell, *Augustine's Intellectual Conversion: the Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009。

(28) 奥康奈的学说,从另外一个角度继承了哈纳克以来的观点,认为奥古斯丁与新柏拉图主义有更实质的思想继承关系;马德克等人则坚持了考赛尔以来的主流观点,认为奥古斯丁的基督教思想与希腊哲学之间的断裂是更实质性的。

(29) 普罗提诺,《九章集》,4:8.2;石敏敏译,第526页。

(30) 普罗提诺,《九章集》,4:8.2;石敏敏译,第526页。

(31) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:25[36]。

(32) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:25[36]。

(33) 同上书,7:26[37]。

(34) 同上书,7:27[38]。

(35) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:27[39]。

(36) 著名天主教学者吕巴克认为,三元人性观是基督教传统中非常独特的一个方面,而且与现代人普遍接受的身心二元人性观形成对照。在他看来,这种三元人性观在保罗那里就已经基本形成了。吕巴克梳理了从保罗到现代基督教中三元人性观的种种形态,认为奥古斯丁的思想固然非常深入,但后来的主流传统却更接近奥利金的理解。Henri de Lubac,“Tripartite Anthropology”,in *Theology in History*, San Francisco: Ignatius Press, 1996, pp. 117-220.

(37) 伯内尔指出,奥古斯丁的三元人性观与二元(灵魂/身体)人性观只是同一个观念的两种说法。见Peter Burnell, *The Augustinian Person*, Washington: The Catholic University of America Press, 2005, p. 18。

(38) 《帖撒罗尼迦前书》,5:23,根据和合本,略有改动。

(39) 奥古斯丁,《论信仰与符号》(*De Fide et Symbolo*, PL40), 10[23]。

(40) Henri de Lubac,“Tripartite Anthropology”,in *Theology in History*, p. 147.

(41) 《哥林多前书》,2:11。

(42) 奥古斯丁,《忏悔录》,10:5[7]。

(43) 《传道书》,3:21,译文有改动。

(44) 《罗马书》,7:25。

(45) 《加拉太书》,5:17。

(46) 奥古斯丁,《论灵魂及其起源》(*De Anima et eius Origine contra Vincentium Victorem*, PL44), 4:22[36]-23[37]。

(47) 奥古斯丁,《〈诗篇〉解》(*Enarrationes in Psalmos*, PL36), 3:4。

(48) 同上书,3:10。

(49) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:2[2]—3[3];周伟驰译,第310—311页。

(50) 同上书,12:5[5],周伟驰译,第313页,译文有改动。

(51) 同上书,12:7[12],周伟驰译,第318—319页。

(52) 同上书,12:7[12],周伟驰译,第318—319页。

(53) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:8[13],周伟驰译,第320页。

(54) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:9[14],周伟驰译,第320页。

(55) 奥古斯丁,《忏悔录》,10:7[11],27[38],40[65]等处。

(56) 奥古斯丁,《论三位一体》,13:17[22],周伟驰译,第359页。

(57) 同上书,14:16[22],周伟驰译,第392—393页。

(58) 同上书,第393页。

(59) 奥古斯丁的内在自我和相关的人性概念,无疑是他最核心的哲学问题之一,也是奥古斯丁哲学研究中讨论非常多的问题。近年比较突出的研究是卡利的几本著作,Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford: Oxford University Press, 2000; *Inner Grace: Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford: Oxford University Press, 2008; *Outward Signs: The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2008。

(60) 《哥林多前书》,15:42—47。“灵魂性的”,和合本译为“血气的”。

(61) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:23;吴飞译,中册第175页。

(62) 奥古斯丁,《上帝之城》,12:24.1;吴飞译,中册第179页。

(63) 同上书,13:23.3;吴飞译,中册第178页。

(64) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:22;吴飞译,中册第174页。

(65) 同上书,13:20;吴飞译,中册第172页。

(66) 同上书,13:23.1;吴飞译,中册第175页。

(67) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:23.1;吴飞译,中册第175—176页。

(68) 《哥林多前书》,15:45。

(69) 《约翰福音》,13:24.1。

(70) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:24.1;吴飞译,中册第178页。

(71) 同上书,13:24.4;吴飞译,中册第181页。

(72) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:20[31]。

(73) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:20[31]。

(74) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:21[32]。

(75) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:21[32]。

(76) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:24[35]。

(77) 同上书,7:27[38]。

(78) 奥古斯丁在《上帝之城》中说“内在之人”就是灵魂(12:24.2),但在此处谈亚当的内在之人时,又说那是灵性的。由于他认为亚当的灵魂没有灵性,此处的“内在之人”指的应该是人的道理,而不是灵魂。

(79) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,7:28[39]。

(80) 奥古斯丁,《回顾》,2:50。

(81) 奥古斯丁,《上帝之城》,12:25,吴飞译,中册第147页。

(82) 奥古斯丁,《〈创世记〉字解》,6:25[36]。

第二部分 原罪：心灵的内在冲突

从保罗以来，基督教思想家就试图以更哲学化的语言来描述《创世记》中人的堕落。⁽¹⁾他们之所以要在原罪概念上下这么大工夫，根本上还是为了解决恶的起源问题。⁽²⁾但也恰恰是这一思想动力，使原罪概念从一开始就有着极大的内在张力，带来了无穷的困难与可能性。原罪首先指代一个历史事件，即亚当夏娃偷吃禁果并遭到惩罚。这件事，是万物和人都被造了之后发生的，使耶稣基督的言成肉身和末日审判成为可能。但若从哲学的角度讲，原罪所描述的，就是人以上帝为本质，但尚未皈依这个本质、未能证成自己的灵性的状态。对于生活在尘世中的人而言，原罪代表一种人性状态和生活处境。因为亚当的子孙都是原罪的产物，他们都背负着原罪所带来的后果：死亡、辛苦的劳作、女人生产的痛苦、羞感、肮脏的性欲、分裂与战争等。我们在前面谈到，从人的创造到亚当的堕落之间，并没有真正的时间间隔。严格说来，并不存在从创造到堕落的历史，人一被创造，就堕落了。不过，基督教中将创造和堕落当作相互独立的两个历史事件，却有着特别的意义。将原罪说成是历史事件，就意味着人的犯罪只是一个阶段。虽然人从来没有在无罪的状况下生活过，但上帝并没有把人造成有罪的，人将来也不会永远处在罪中。人无法摆脱的性欲、必死性、人与人之间的杀戮争斗，一概都只是人类历史现阶段中的状况。

奥古斯丁基于自己的三位一体学说，认为理性被造物的堕落都来自意志。无论是魔鬼从一开始的背叛，还是人的堕落，都是意志转向的结果。而人的意志的堕落，导致了非常严重的后果：性情和欲望的产生、死亡的产生、人类的分裂。这三个方面，构成了人类历史的基本动力，从而也就成为人间各种坏事的哲学根源。正是由于世界历史的根本原因和动力在人的心灵当中，我们说，世界历史正是每个人的心灵史。

在随后的三章，我们将分别从这三个方面来理解奥古斯丁的原罪观念。

(1) 关于原罪概念的发展史，以及奥古斯丁在这一思想传统中的位置，学术界一直有很多争论。威廉姆斯的经典研究至今仍有重要的参考价值。见N . P . Williams , *The Ideas of the Fall and of Original Sin : A Historical and Critical Study* , London : Longmans , Green and Co. , 1927。近年来的研究可参考Tatha Wiley , *Original Sin : Origins , Develpments , Contemporary Meaning* , New York : Paulist Press , 2002 ; Ian A . McFarland , *In Adam's Fall : A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin* , Chichester : Wiley-Blackwell , 2010。

(2) Williams , *The Ideas of the Fall and of Original Sin* , p.19以下。

第四章 意志之罪：性情与骄傲

奥古斯丁认为，任何罪都是意志之罪。正如魔鬼是因为意志的转向而堕落，人也是因为意志转离了上帝而堕落。但和原罪相关的意志问题却分为两个方面：性情与骄傲。

性情，是希腊哲学，特别是斯多亚哲学中就极力批判的。斯多亚哲学认为，神和哲学家都不应该为性情所动，这个讨论和中国哲学中的圣人无情无性的讨论隐然呼应。但在基督教中，耶稣的受难却是性情的一次爆发（Passion）。奥古斯丁一方面把斯多亚派对性情的否定推到极端，认为任何本能的反应都是罪的结果，另一方面又肯定了，在尘世中既然不可能完全消除性情，反而可以把性情用在好的地方。

骄傲，在亚里士多德和其他多数希腊哲学家看来，根本不是罪；但在基督教中，却被当作所有罪的开端，无论魔鬼还是人的堕落，都是因为骄傲。在伊甸园中，尚无性情之罪或其他任何形式的罪的时候，人就逐渐滋生了骄傲，而这骄傲，恰恰是把人的知识与爱看得过重，超过了上帝。

骄傲和性情，都是意志所犯的罪。骄傲，是堕落的原因，性情，是堕落的结果。

一 所有罪之前的罪

在《上帝之城》卷十四第十章，奥古斯丁曾经这样谈亚当和夏娃的罪：

他们是不是欲求接近被禁的树，吃它的果子，但又怕死？如果是这样，即使在那里，这欲望和畏惧也都搅扰了这两个人。我们认为，在根本不会有罪的地方，不会是这样的。欲求上帝的法律所禁止的，因为惧怕他的惩罚，而不是因为对正义的爱而不敢做，这不会不是罪。主说：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”我认为，在所有罪之前，人对树不会有主说的对女人这样的罪。⁽¹⁾

这是奥古斯丁对原罪的讨论中一个非常微妙的段落。稍微细读一下，我们会发现其中蕴涵着至少下面几个重要的疑问：第一，偷吃禁果之前“根本不会有罪”，是“在所有罪之前”，但奥古斯丁似乎并不是断然否定这之前不会有罪，而只是说，“不会有主说的对女人这样的罪”。如果他指的是那里有别样的罪，这不是有非常明显的矛盾吗？第二，“对女人这样的罪”究竟是什么样的罪？如果偷吃禁果的罪不是这样的罪，那是什么样的罪呢？第三，如果那个时候不会有“对女人这样的罪”，那么对女人那样的罪是什么时候产生的呢？而所有这些问题都指向了奥古斯丁思想的一个核心问题：人的堕落究竟意味着什么？

《上帝之城》卷十三和卷十四的主题都是初人的堕落和原罪，但是从两个不同的角度谈论的。卷十三关心的是死亡问题，即初人的堕落如何带来了人类的死亡，以及这对以后的人类意味着什么；卷十四关心的是性情问题，即如何理解性情 (*passio*) ⁽²⁾，特别是淫欲 (*libido*) 与原罪的关系。死亡与淫欲，是理解原罪的两把钥匙，当然也是理解堕落之后的人性的两个关键词，这一视角无疑与后来的弗洛伊德隐然对应。不过，和奥古斯丁正好相反，弗洛伊德把性欲排在了死亡前面，他是一个颠倒过来的奥古斯丁。而上引一段话的最后一句无比明确地显示了奥古斯丁与弗洛伊德的区别：人的原罪不是对女人的淫欲，也不可化约为淫欲，而是与之完全不同的另一种罪。⁽³⁾

在第十章之前，奥古斯丁全面批评了斯多亚学派提倡无情（*apatheia*）的性情观，指出，人在栖居于尘世之中的时候，应该正确地使用各种性情，而不是虚妄地认为自己可以消除性情；只有在将来上帝之城中的灵性身体里面，人才可能真正消除这样的状态。第十章紧接这个话题，继续问道：“但是初人（亚当一个，或亚当与他的妻子两个）在犯罪之前，在灵魂性的身体里，是否有那些性情呢？”在指出幸福的初人会有快乐，但不会有畏惧、悲哀、忧愁等负面性情之后，就出现了我们前面引的那一段，讨论的主题是，初人是否会有欲望。既然上面已经谈到了初人不会有畏惧，那初人就不是因为有了欲望但又害怕犯罪而不吃禁果，所以，他应该没有对禁果的贪欲。因为，如果初人只是由于害怕惩罚，而不敢吃自己欲求的禁果，那就已经是罪了，正如耶稣说的，那些行为上没有犯奸淫，但心里已经对妇女动了邪念的人，其实已经有了奸淫的罪了。在所有罪之前，应该不会有任何的罪，那么这种罪当然也不会存在了。看上去，奥古斯丁已经说得很清楚了，这一段并没有多么难于理解。

不过，在不久之后的第十三章，奥古斯丁却非常明确地说：“他们暗中已经开始坏了，公开的不服从才会践行。没有坏的意志在先，就无法做出坏的行为。”“那在暗中的毁灭，先于明处的毁灭，虽然那在先的毁灭不被认为是毁灭。”⁽⁴⁾他在这一章中再三强调，在偷吃禁果的行为之前，初人的心灵已经堕落了，虽然这种堕落尚未付诸行动。显然，在“没有任何罪”之前，已经有了某种“暗中的毁灭”，虽然这种暗中的毁灭不是对女人那样的罪，甚至“不被认为是毁灭”。而正是这种“暗中的毁灭”，才是原罪的心理起源。要理解奥古斯丁此处的说法，我们需要先考察他对“前性情”的观点。

二 前性情

我们先简要回顾一下自塞涅卡以来斯多亚哲学的前性情观念。在性情问题上，斯多亚派最著名的说法是“无情”（*apatheia*），即认为最智慧的人应该是绝对理性，不受性情的搅扰的。他们又有“中正之情”（*eupatheia*）的说法，即认为，智慧者虽然没有悲哀、恐惧、欲望等性情，但还会有审慎、快乐等好的情感，不过这些不是由于理性受到了搅扰，而只是理性的一种恰当表达。⁽⁵⁾但与此相应，斯多亚哲学中又有另外一个概念，即“前性情”（*propatheia*）⁽⁶⁾，这个概念在塞涅卡那里得到了最充分的表述（虽然他自己并未使用这个希腊词），与上述两个概念形成了微妙的平衡。

前性情的观念究竟是从什么时候产生的，我们现在已经很难确定。⁽⁷⁾索拉布吉认为，塞涅卡之所以那么重视前性情，是为了平衡之前斯多亚派的两种倾向。古典希腊哲学普遍认为，性情是一种认识活动，斯多亚学派的克里希波继承了这一传统，但芝诺却认为，性情并不是理性本身的错误，而是对理性的不遵从。⁽⁸⁾为了调和这两派的观点，塞涅卡把性情的发生看作三阶段的过程。其初动是尚无理性介入的前性情，二动是理性的判断，三动才是智慧者应该避免的性情，也就是作为认识活动的性情。因为斯多亚派文献不足，我们很难确定这是否是塞涅卡的独创。但不管塞涅卡的观点与正统斯多亚派有何关联，它与斯多亚派关于性情和无情的理解非常契合。罗马时期的其他斯多亚派哲学家也时常表现出类似的倾向。

塞涅卡对这个问题最详细的讨论是在《论愤怒》中。在此书的卷一，塞涅卡非常严厉地谴责了所有形式的愤怒，否定了试图为愤怒正名的任何努力，强调，无论在什么情况下，愤怒都表明了灵魂的一种软弱，不是德性，只能是欠缺。一个智慧的人，不能以任何借口允许愤怒的存在，更不能妄想通过愤怒来强化甚至实现德性。不过，到了卷二，他笔锋一转，指出，上述的论述全部建立在如何理解愤怒的基础上：“我们要问，愤怒究竟是从判断开始的，还是从刺激开始的，即，它究竟是自愿产生的，还是像我们心中的很多事情那样，是在我们不知道的情况

下产生的？”⁽⁹⁾这涉及古希腊哲学中的一个重要问题：包括愤怒在内的各种性情，是不是在经过了理性判断之后产生的？⁽¹⁰⁾塞涅卡对这个问题的回答很明确：没有经过理性判断的本能冲动算不上有罪的性情，只有在经过了理性判断之后仍然坚持的，才是应该戒绝的。

所有的愤怒都是由伤害引起的，不过，伤害刺激人产生的怒气和确定要报复的愤怒却是不同的。塞涅卡指出，只有在经过了心灵的首肯之后，才形成愤怒。真正的愤怒并不是一个简单的心理触动，而是一系列复杂的心理过程：“心灵意识到了某事，并且很反感它，随后谴责它，最终要报复。如果心灵没有赞同对它的刺激，是不可能有这个过程的。”⁽¹¹⁾

对愤怒的理解和定义适用于所有性情，而这些问题涉及了斯多亚哲学关于认识论更大范围的讨论。⁽¹²⁾塞涅卡认为，并不是所有的感性都是能被理性控制的，凡是不自愿，即没有意志赞同的感性活动，都是不可控制、不可避免的，比如“跳进冷水中带来的冷战，接触某物时的退缩，噩耗传来时的毛发竖立，粗俗的言辞导致的脸红，面临悬崖带来的眩晕”⁽¹³⁾。这些都是人性的本能反应，任何理性都无法控制，哪怕最智慧的人也难免这些感觉。除去这些本能性的身体反应外，塞涅卡把观看戏剧或阅读故事时产生的共鸣也包括了进去。歌曲会激起人的喜怒，战鼓会激发人的斗志，一张图画、一个场景都会给人带来本能的刺激，而与理性判断无关。哪怕完全正义的处罚，其行刑场面也会让人毛骨悚然。人们还会受到周围气氛的感染，别人的笑会让人跟着笑，哀悼的场面会让人心有戚戚，海上的风暴会让人陡然变色，美女在侧也会让人春心萌动，而这些也都和理性判断无关。塞涅卡指出：“这些不是性情，而只是性情之前的初始点。”⁽¹⁴⁾

塞涅卡认为，这些初始点都是偶然地推动心灵，是中性的，无所谓好，无所谓坏。好坏的判断都来自于心灵，但这些触动都是心灵被动遭受的。“因此，性情，并不是来自于推动心灵的这些东西，而是在于心灵允许这些发生，并随着这种偶然的刺激运动下去。”⁽¹⁵⁾这种偶然的变色、恍惚、颤抖、刺痒、落泪等等，都只是“身体的触动”，而情感必须是心灵主动的刺激。“如果没有心智的赞同，就不会有这种刺激；在心灵不知情的状态下，人是不可能报复或处罚的。”⁽¹⁶⁾比如，如果一个人在

受到伤害时忿然作色，但是随后经过理性的分析和判断，很快平静下来，那么塞涅卡就认为他没有愤怒。“只有那冲破了理性，裹挟了理性的，才算是愤怒。”⁽¹⁷⁾这种先于性情的起点，是外部的伤害导致的灵魂的“初扰”（*prima agitatio*），本质上和外部的伤害一样，二者都不能算作性情。只有心灵主动赞同了这种初动之后，才会形成愤怒等各种性情。

于是，塞涅卡给出了著名的性情三阶段说：

这样你就能明白，性情是如何开始、发展、反叛的。首先，初动（*primus motus*）不是自愿的，而是对性情的准备，是一种威胁；二动，是与意志结合，但尚不顽强，使我认为应该报复，因为我受了伤害，或应该施加惩罚，因为某人犯了错；三动就完全失去了控制，就愿意报复，不管应不应该，理性被彻底击垮了。⁽¹⁸⁾

这三阶段被当作斯多亚派的“前性情”说的一个标准表述。只有到第三步的时候，才谈得上善恶对错。斯多亚派所主张的无情，并不是消除心灵的初动，而只是使理性的心灵能够控制自己，不要把初动转化成爆裂的情感。

三 《论登山宝训》

由于斯多亚学派在罗马世界的巨大影响力，很多基督教教父受到了前性情观念的影响，用这一理论来思考基督教的问题，或是从基督教的角度重新诠释前性情论。《圣经》中的一些讲法，比如亚伯拉罕的恐惧，《诗篇》中的各种情绪，耶稣关于“看见女人就动淫念”的说法，耶稣自己在克西马尼园的退缩，等等，都被从前性情的角度来理解。但由于基督教的特殊出发点，这些理解逐渐在发生着变化。正如索拉布吉所说的，早在奥利金的时候，塞涅卡那里完全中性的前性情就已经被当成有罪的思想了。⁽¹⁹⁾奥古斯丁虽然没有使用斯多亚派的概念，但这个问题是他理解原罪的一个重要角度。

奥古斯丁较早讨论到类似问题的文本，是写于394年的《论登山宝训》。此书的卷一第十二章全部用于解释《马太福音》著名的第五章第27—28节：“你们听见有人说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们：凡看见妇女就动淫念的，这人心里已与她犯奸淫了。”

奥古斯丁对这一段的解释有几个层次。首先，他非常直白地解释耶稣的诫命：“仅仅不和她发生肉体相联的奸淫，只是一种较小的正义；但在上帝的国中，更大的正义是不在心里奸淫。”⁽²⁰⁾

不过，奥古斯丁随后的分疏却不再这么苛刻：“我们应该注意，他说不是‘凡对妇女动淫念的’，而是‘凡看见妇女就动淫念的’，也就是，带着目的和心意注视她，为的是和她淫乱；他不只是受到了肉体之欢的挑逗（*titillari*），而是赞同了淫欲，以致其非法的欲望不受约束，只要得到机会，就会满足它。”按照这个解释，耶稣所说的，并不是一般地受到性欲的刺激，对女人生出非分之想，而是已然经过了复杂的思想过程，那种非分之想已经化为很明确的欲念，只要可能，就会付诸行动了。这种“淫念”如果没有付诸实施，只算是强奸未遂，和实际犯奸淫的差别很小了。而仅仅出现一点非分之想，并没有这么大的罪。

到此为止，奥古斯丁给出了和哲罗姆在几年后解释同一个段落时非常相似的一个说法。哲罗姆明确认为，那种最初的刺激，就是斯多亚派

哲学家所谓的“前性情”（*propatheia*），不会遭到上帝的惩罚，因为就连耶稣自己，也曾有畏惧和退缩的瞬间，那都是一种本能的刺激。只有在意志赞同之后，才会产生罪恶的邪念，才是应该惩罚的。⁽²¹⁾如何理解“淫念”这种罪，其实就是如何理解斯多亚派的“前性情”。

奥古斯丁对淫欲之罪的进一步分析很像塞涅卡列出的这三阶段。他说：

罪通过三个步骤实现自己：建议、喜爱、同意。建议，要么来自记忆，要么来自身体的感觉，即当我们看到、听到、嗅到、闻到，或是触摸到什么的时候，如果对这种感觉的享用让我们愉悦，我们就该扼制这种非法的愉悦。就像当我们禁食时，我们看到了食物，嘴中的欲望就被激起了，没有愉悦这就不会发生；但是如果我们不同意这一欲望，就会以占统治地位的理性的力量压制它。而如果形成了同意，就是充分的罪了，我们心里的事上帝会知道的，哪怕所做的事没有告诉别人。⁽²²⁾

虽然奥古斯丁并未明确提到塞涅卡或别的斯多亚主义者，但鉴于奥古斯丁对塞涅卡的熟悉程度，以及哲罗姆等其他教父对塞涅卡的前性情的熟悉程度，索拉布吉认为这一段一定和塞涅卡的三阶段有关系。⁽²³⁾

但正如索拉布吉指出的，奥古斯丁的三个阶段还是和塞涅卡的有重要的差别。首先，奥古斯丁对三个阶段的划分就和塞涅卡不同。奥古斯丁说的“建议”是完全外在的刺激，但塞涅卡的“初动”是外在的建议已经引起的灵魂触动。当然，塞涅卡认为这个时候灵魂只是被动遭受，并没有主动参与，它对外界刺激的反应和外界刺激是基本上相当的；但奥古斯丁其实是把塞涅卡所说的初动扩大成了他的第二个阶段“喜爱”。他的这第二个阶段，虽然是一种尚未经过理性的检验和意志的赞同的心理倾向，已经是对外界建议的反应了，其中就包含了主动的成分；而且他所谓的“喜爱”也只是就上面举的欲望的例子而用的词；在愤怒、悲哀等性情中，也存在这么一个阶段，虽然未必是喜爱。当然，奥古斯丁这里的“喜爱”比塞涅卡所说的那种完全无法控制的初动更重一些，并不可以和外部的刺激等量齐观。奥古斯丁的第三个阶段，我认为包括了塞涅卡所说的第二、第三两个阶段，主要侧重于塞涅卡的三动。在这个阶段，

理性灵魂已经介入了，而且作出了判断，最后形成了犯罪的意志。只有在形成意志之后，才有了完全的罪。不过，即使到了第三个阶段，也还没有通过行动去犯罪，即，意志尚未付诸行动。如果回到犯奸淫的那个例子，奥古斯丁指的是，动淫念就已经有了犯罪的意志，即已经达到了这里的第三个阶段，虽然尚未真正去实施，但已经算是有罪了。因此，耶稣之所以说动淫念的就是犯了奸淫，指的就是，那已经形成了奸淫的意志的，就已经犯了罪，应该受到惩罚了。

奥古斯丁甚至认为，在某种程度上，这种意志的罪比行动的罪还要严重。当意志的罪变成行动的罪时，欲望得到了满足，反而被熄灭了。看上去，把意志变成行动反而以宣泄的方式扼制了罪。不过，意志变行动仍然是非常危险的，因为，一旦有了行动，以后再出现建议的时候，人们就会比第一次喜爱得多，于是不断地把意志变成行动，罪就变成了一种习惯。奥古斯丁随后说，正如人们通过三个阶段犯罪，罪也有三种形式：心里的罪、行动的罪、习惯的罪。

随后，奥古斯丁用亚当夏娃的罪来解释犯罪的过程。他说，蛇对女人的引诱就是第一个阶段建议，女人受到引诱就是第二个阶段喜爱，而男人也赞同了女人去犯罪就是第三个阶段同意。人在付诸行动之后，就被赶出了乐园。

他在此处运用了寓意解经法，认为亚当和夏娃又分别象征着力性和感觉。⁽²⁴⁾因为女人代表了感性，所以在接受了蛇的引诱后感到了喜悦；在男人也接受了这个诱惑后，就是理性赞同了这种喜悦，于是形成了意志之罪。这样，亚当夏娃的罪就成了人之罪的典范。

总体上看，奥古斯丁在《论登山宝训》中的观点受斯多亚派的影响很大。虽然他的三阶段与塞涅卡不同，但奥古斯丁也认为前性情基本上是没有罪的，最多只是罪的准备阶段。

四 言辞之争

在奥古斯丁思想更加成熟的后期，他还是不断涉及前性情，但他对斯多亚派的批判却越来越严厉。在《上帝之城》卷九第四章，奥古斯丁通过盖留斯（Aulus Gellius）讲过的一个故事明确评价了斯多亚派的初动说。

盖留斯有一次在大海上航行，同船有个斯多亚派哲学家。大海上起了风暴，那个斯多亚派哲学家和同船的别人一样，吓得脸色苍白。等风暴过去后，一切都恢复了平静，船上一个亚西亚的富人走上前来，嘲笑哲学家因恐惧而变色，吹嘘自己泰然自若。哲学家以苏格拉底的弟子亚里斯提普在类似情况下曾给出的回答打发对方说，自己的灵魂比对方宝贵，所以他更应该珍惜。在富人走后，盖留斯走上前来虚心求教，斯多亚哲学如何解释此事。哲学家见他确有诚意，就拿出爱庇克泰得的书给他看，里面讲，心灵无法控制外界幻象何时侵扰自己，因此即使智慧者也难免为恐怖所动，但理性心灵会控制自己，不屈服于本能的冲动，这才是智慧者区别于常人的地方。(25)

爱庇克泰得今存的著作中并没有这样明确的说法，盖留斯使我们了解到，爱庇克泰得有和塞涅卡非常像的关于前性情的观点。奥古斯丁指出，柏拉图和亚里士多德都认为智慧者的心中会有性情，只不过，他们会运用理性来节制和制约性情，把它矫正到较好的模式上；斯多亚派否认这会发生哲学家身上，却用另外一个概念来解释哲学家实际发生的情感。奥古斯丁认为，这只是无谓的言辞之争，所指的内容都是一样的：

斯多亚派纠缠于此只是因为喜欢新词。在我看来，性情究竟能降到智慧者的心灵，还是只能外在地起作用，都是词句之争，没有实质的差别。我认为，若注意问题的核心，而不是字词的说法，斯多亚派与柏拉图学派和漫步学派的观点在此没有区别。(26)

在他看来，无论柏拉图、亚里士多德，还是爱庇克泰得或盖留斯，都认为性情会发生在智慧者的身上，但智慧者会通过理性来战胜和控制

它们。斯多亚派的新概念并不会使他们比学园派或漫步学派更少恐惧，更少变色。

奥古斯丁认为这种区别只是词句之争，当然有失公允。在性情问题上，斯多亚派与古典希腊哲学有着相当实质的区别，绝不是仅有言辞上的不同，我们在此不必展开细论。而相当熟悉斯多亚派的性情学说的奥古斯丁提出的对斯多亚派的反对，当然也有着非常重要的思想史意义。

(27)不过，我们不能简单地看待奥古斯丁对斯多亚派的批驳。且不提他在《论登山宝训》中对塞涅卡三阶段的使用，即使就在《上帝之城》中的这一段里，奥古斯丁也并没有否定斯多亚哲学家的智慧和德性。他最后评价那个哲学家说：

如果那个哲学家不看重沉船时候他要丢掉的，即生命和身体安全，那他就不会因危险动容，从而也不会吓得色为之变了。不过哪怕他遭受了那些动荡，他还能保持心智的坚定，认为生命和身体安全虽然即将因为暴风雨的来临而失去，但它们无足轻重，因为这不是好的，拥有这些不会使拥有者变好，而拥有正义才能使人变好。

(28)

虽然奥古斯丁认为那个哲学家如果完全没有前性情会更好，但他并没有说这个哲学家的境界不值得尊重。他甚至从未说过尘世上的哪个人可以达到完全不受前性情搅扰的境界。在这一段的末尾，他不无赞赏地提到，自己极为崇敬的诗人维吉尔也以同样的态度描写埃涅阿斯挣脱狄多时的状态：“他的心智坚定不移，尽管泪水徒然地流着。”

后来，奥古斯丁在419年写了《旧约前七卷的问题》，再次引用了盖留斯的故事。《创世记》第十五章第12节写道：“日头正落的时候，恐慌笼罩了亚伯拉罕，看，巨大的恐惧落在他身上。”如果按照斯多亚派的说法，智慧之人的心里是不会遭受性情的搅扰的。如果亚伯拉罕是个先知，那黑暗怎么会让他感到害怕呢？为解释亚伯拉罕的恐惧，奥古斯丁引述了盖留斯在《阿提卡夜话》里写的那个故事，并且解释说，亚伯拉罕的恐惧也许只是像那个斯多亚哲学家一样，是受到刺激时的“初动”或“前性情”。在此处，他引用盖留斯和爱庇克泰得的说法，完全是正面的，并没有批评斯多亚学派的意思。他最后说：“我们应该看看奥鲁斯·盖留斯是怎样谈这个的，并好好使用他的说法。”(29)奥古斯丁认为，像

亚伯拉罕这样最伟大的先知身上，也完全可以发生斯多亚派哲学家所发生的事，而且斯多亚派的理论恰恰证明，亚伯拉罕的害怕并不妨碍他成为伟大的先知，正如斯多亚哲学家的恐惧变色并不妨碍他成为哲学家。

在《旧约前七卷的问题》中引用盖留斯来为亚伯拉罕辩护，这表明，奥古斯丁不仅完全理解斯多亚派的观点，而且哪怕是在《上帝之城》卷九写完几年之后，还很欣赏它。我们认为，奥古斯丁应该和同时期的不少教父一样，很深入地研究和思考过斯多亚派的前性情说，甚至可以在某个范围内肯定它。不过，他从基督教哲学的立场出发，无法完全赞同斯多亚派对这个问题的解释。即使在用盖留斯的故事为亚伯拉罕辩护的时候，他能成功地证明，就连亚伯拉罕这样的大先知也曾经恐惧，但这并不意味着恐惧就像斯多亚派说的那样，是完全无罪的。其实，就连盖留斯也承认，恐惧变色仍然表明了人性的“软弱”（*informitati*），只不过，因为这种软弱是无法克服的，因此不能用它来判断人是否智慧。奥古斯丁晚年两处引述盖留斯的故事，从一正一反两个角度评述了斯多亚学派的前性情说，二者并不是矛盾的，却恰恰表明了他对这个问题的复杂态度。

那么，所谓斯多亚派的言辞之争到底意味着什么呢？柏尔斯认为，斯多亚派本来要把所有的性情都归结为判断的结果，但无法将这一点贯彻到前性情上面，而奥古斯丁做到了这一点，因为他还是认为，即使那种非常本能的反应，那种人性天生的弱点，仍然有其判断上的原因。⁽³⁰⁾比如，在《马太福音》第十四章24—31节著名的彼得海上行走的故事里，彼得之所以被海上的风浪吓倒，根本上还是因为他的信仰不坚定，没有作出明确的判断。盖留斯所说的这个斯多亚哲学家，还是因为看重本不该看重的尘世利益，而不是明确无误地把德性当作唯一重要的善好，所以才会是在暴风雨中变色恐惧。当然，由于这种前性情往往是一瞬间的，而且在哲学家或圣徒那里可以很快被理性控制住，而不至于发展到犯罪的意志或行为，因此这种反应常常可以原谅，不会招致惩罚。虽然奥古斯丁看上去和塞涅卡一样，同意这种本能的软弱不必惩罚，但他认为，这并不意味着它在本质上是无罪的。于是，前性情和有罪的性情之间只是程度有差异，并无根本的不同，二者都是由于堕落的人的软弱导致的。因此，在奥古斯丁看来，过度强调两者的本质差异，只是言辞

之争。

五 前性情的罪

奥古斯丁在《论三位一体》中有这样一段话：

要知道，不可否认的是，心智若只是耽乐于考虑不法行为，即没有在实际上做出来而只是持有它们，并对之呵护有加，这乃是罪，因为在它们进到心灵里时，心灵本来是马上可以扔掉它们的。不过，与它决定将这不法的想法用行动予以完成相比，这仍然算是小罪。所以我们要为有这样的思想请求赦免。(31)

这一段可以算作上面几处讨论的一个综合。他重申了《论登山宝训》中的观点，认为心里的罪和行动的罪都是罪，但行动的罪是较大的罪，而心里的罪只是较小的罪。和《论登山宝训》中一样，奥古斯丁随后也把初人夫妇的偷吃禁果当作典型的人之罪。不过，他在此更明确区分了字义和寓意两种解释：从字义上讲，两个初人都被当作自行其是的人，如果只是夏娃吃了禁果，那当然就只有她一个人去承担死的惩罚了。但若是从寓意上讲，如果男人“任意地以非法的快乐喂养他的思想（这本是他马上就该避免的），还未决定行出错事来而只是在回忆中宠爱地把玩它，我们不能说在这个人里面的‘妇人’要受谴责而‘男人’不用”(32)。这是对前性情一个更明确的谴责。从寓意角度看，若只有女人吃了禁果而男人不吃，就是只有身体感到了快乐而理性并没有赞同，也并没有形成犯罪的明确意志。即使在这种情况下，也不能认为只有感觉犯了罪，理性是无辜的，虽然“这些事一般只被认为是思想的罪，没有任何要行出来的意思”，但“这毕竟只是一个人，一个位格，他之受谴是整个人受谴”。(33)

奥古斯丁从寓意角度假设的这种情况，初人对禁果垂涎三尺，但由于理性的严厉阻止，不肯去吃，而只能在树下流连忘返、画饼充饥，这正是我们在本章开头所引的那段话说出的情况：

他们是不是欲求接近被禁的树，吃它的果子，但又怕死？如果是这样，即使在那里，这欲望和畏惧也都搅扰了这两个人。我们认为，在根本不会有罪的地方，不会是这样的。欲求上帝的法律所禁

止的，因为惧怕他的惩罚，而不是因为对正义的爱而不敢做，这不会不是罪。主说：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。”我认为，在所有罪之前，人对树不会有主说的对女人这样的罪。(34)

这段话里明确谈到，初人在吃禁果之前没有任何罪，特别是不会像心里对女人犯奸淫那样对待区分善恶之树，指的不仅是人不可能在意志中形成对禁果的罪，而且，人根本就不会有对禁果的前性情，因为这在奥古斯丁看来已经不是无辜的了。伊甸园中真正无辜的状态，并不是只有前性情、但意志不去赞同的状态，而是根本就不会存在前性情的状态。

不过，奥古斯丁究竟为什么连前性情都这么严厉否定？回到上面对亚当夏娃的寓义理解，为什么即使只有感性犯罪，理性也要负责呢？究竟从什么意义上说“他之受谴是整个人受谴”？柏尔斯的解释固然可以帮助我们理解奥古斯丁与斯多亚派的根本差别，但是她也没有说明，为什么明明是感觉的触动，奥古斯丁一定要说成背后有理性的欠缺在作怪呢？奥古斯丁应该有更深的理由认为，表面上尚无理性意志同意的感觉触动，本质上已经有了理性的参与。奥古斯丁与斯多亚派的区别，有着更深的人性论基础。要进一步了解这个问题，我们必须深入到他对堕落状态的思考。

六 淫欲之罪

在前性情的问题上，奥古斯丁与斯多亚派的本质区别在于，他不认为现世的人存在一个无辜的状态。斯多亚派对性情的批判虽然严厉，但他们把尚无理性介入的前性情当作无辜的。虽然盖留斯也承认前性情出于人性无法克服的软弱，但恰恰是因为这一点，所以人可以不必对此负责，因而就无所谓罪。奥古斯丁却认为，这种无法克服的状态虽然可以宽容，但它本质上并不是无辜状态，而初人在犯罪之前，才是处在真正的无辜状态，即连前性情这种触动都不可能有的无罪状态。

奥古斯丁在《上帝之城》里对堕落之后的状态有两个标准的描述，一个是灵魂之死的状态，另一个是身体与灵魂冲突的状态，而这两者本质上是同一个状态，或者说，身体与灵魂的冲突，就是灵魂之死的结果和症状。他说：“那不服从的灵魂，感到身体的不服从的冲动，从而要遮住私处，这是感到了第一次死亡，即灵魂被上帝抛弃。”⁽³⁵⁾

奥古斯丁认为，灵魂的生命来自上帝，正如身体的生命来自灵魂。当亚当偷吃禁果的时候，他的灵魂没有服从上帝的禁令，于是就抛弃了上帝。灵魂与上帝的分离就是灵魂之死。而灵魂之死的一个直接结果，就是初人夫妇用无花果的叶子遮住了私处。为什么会这样？奥古斯丁的解释是：

虽然他们的器官与以前无异，但是以前这并不让他们害羞。他们感到了自己不服从的肉体中的新的冲动，这是因自己的不服从而受的惩罚。他们的灵魂乐于恣意下流，蔑视对上帝的侍奉，于是也失去了身体先前的侍奉。因为他们抉择丢弃了上的主，于是就不能留住更低的奴仆。于是，他们不能像以前那样，无论怎样都能让肉体服从，就像上帝命他们服从一样，于是肉体开始与灵性起了争端，我们就出生在这争端里，从第一次堕落中有了死的起源，我们在自己的器官和有罪过的自然里，承受这种争端，或者说承受肉体的胜利。⁽³⁶⁾

身体对灵魂的不服从，就是灵魂对上帝的不服从的一个结果；而身

体对灵魂的不服从的一个直接表现，就是性器官不再根据意志来运动。有些时候，意志根本没有要求，但性器官也会冲动；有些时候，意志有强烈的要求，但性器官却很冷淡，根本不配合灵魂。(37)如果看到美女，在没有意志赞同的情况下，性器官发生反应，这是《论登山宝训》中说的第二个阶段“喜悦”，也就是一种前性情。也许斯多亚派会认为，哪怕是最有智慧的哲学家，也难免会在看到美女时发生反应，但他会用理性扼制这样的触动，使它不至于变成淫念。但奥古斯丁认为，哪怕尚未到达耶稣所谴责的有意志赞同的淫念，那也恰恰表明了身体对灵魂的不服从，正是对人不服从上帝的一种惩罚，不是无辜的。

索拉布吉质疑奥古斯丁的这一说法，认为他说的现象只限于男性生殖器，不适用于女性，也不适用于身体的其他器官。(38)奥古斯丁确实也提到，别的器官和性器官很不一样。比如在愤怒的时候，如果没有意志命令手和舌头，就不会做出过激的动作，也不会说出愤怒的言辞。(39)但他也明确说过：“谁能数出，人愿做但不能做的，有多少事呢？”(40)生气之后的言行确实受意志的控制，但脸色的变化和毛发的竖立却不受意志的控制；女性固然没有男性那么明显的勃起，但她在受到刺激后的身体反应，也不完全受意志的控制。再比如看到好吃的食物时唾液的分泌，遇到暴风雨时脸色的变化，这些都不受意志的控制，都有可能在意志不赞同的情况下发生变化。塞涅卡所列举的各种初动的现象，都可以归入奥古斯丁所谓的身体对灵魂的反对。因此，他这里所说的，其实还是前性情的问题，只不过性欲的反应尤其明显，因此，初人由此产生了最明显的羞感，并用无花果叶子遮住了私处。

在奥古斯丁看来，人堕落之后，灵魂和身体就处在一个永久的不和谐状态。身体对灵魂的反抗有各种形式。奥古斯丁说，所有身体的欲望，比如饥饿、口渴等，在日常语言中都可以称为“淫欲”（*libido*）。“这种对报复的淫欲，被称为怒；对占有钱财的淫欲，是贪婪；不惜一切都要做成某事的淫欲，是固执；对光荣的淫欲，称为虚荣。这众多而不同的淫欲，有些有恰当的词语表示，有些没有。”(41)但是严格所说的淫欲，“所指的就是当身体的龌龊之处受到刺激时，心灵的触动”(42)，也就是性器官的前性情。把所有这些欲望和淫欲勾连起来，奥古斯丁的意思并不是说性欲是所有欲望的根基。他和弗洛伊德最大的

差别在于，奥古斯丁认为淫欲只是身体对灵魂最强烈的一种反抗。

淫欲对理性意志的反抗，是肉身对灵魂反抗的一种表现，是对堕落后人类的普遍状态的一种揭示。在这个状态里，身体会悲痛，会变老，会死亡；虽然任何追求幸福的人都不愿这些事情发生，但无论意志多么不情愿，身体的自然过程使得人必然会走向衰老和死亡。身体的死亡，即灵魂与身体的分离，是身体与灵魂之争的最终结果，“灵魂与身体本来一直在亲密地共生共栖，而今被一种力量撕开，就产生了一种绝望和违背自然的感觉”⁽⁴³⁾；而淫欲，则是身体反抗灵魂的最高程度：“身体的享乐没有比这种享乐更大的，以致在到达高潮的那一刻，人的所有敏感和警醒的想法都被遮盖了。”⁽⁴⁴⁾只要身体的欲望在反抗着理性的意志，几乎可以说，人就处在通往死亡的过程中；当欲望彻底战胜了理性，使人的一切敏感和警醒的想法都被遮盖的时候，就是对死亡的一次模仿。对奥古斯丁来说，死亡永远是人类的软弱性最痛苦的标志。⁽⁴⁵⁾只有死亡，才是人类一切欲望和痛苦的根基，一切欲望和软弱，都可以化约为死亡，但不能化约为性欲。

亚当对上帝的抛弃导致了他的灵魂之死，而对灵魂之死的惩罚就是身体之死，是身体与灵魂的分离。堕落后的人处在身体与灵魂的永恒冲突中，最终导向身体之死。身体和灵魂的这种冲突，导致了前性情，表现为无奈的饥渴、不情愿的战栗和恐惧，以及嘲弄理性的淫欲，在提醒着亚当的罪，揭示着人性的根本弱点。

从原罪观出发，奥古斯丁认为，包括淫欲在内的一切前性情，都表明了身体与灵魂的不和谐，都在揭示着亚当的反叛和堕落。这种根本的软弱是无法避免的，它时刻提醒着人类根深蒂固的罪性。哪怕像亚伯拉罕这样的大先知，也无法免于前性情。

奥古斯丁在很多具体方面是接受斯多亚派的思想的。他也认为无情是最高境界，不能凭前性情来惩罚人，人应该努力靠理性来克服前性情，不过，由于原罪观使他认为人的根本处境就是有罪的，⁽⁴⁶⁾于是，他不再认为前性情是完全无辜的，而认为这是原罪的一个结果，也是所有进一步的罪的人性论基础，因此，他认为强行区别前性情和意志之罪只是言辞之争。由于原罪根本上是意志的犯罪，所以无论前性情表面上多

么与意志无关，他也认为这最终要归结到意志和理性的错误上，所有罪都是因为意志的不坚定。同样，他也认为，由于原罪，在此世做到绝对的无情是不可能的。人生在世，最多只能较好地利用各种性情，至于真正神圣的无情境界，只能在天堂中获得。

于是，在奥古斯丁看来，人没有任何无辜的自然本能，没有任何偶然的命运。他的所有性情和缺陷，都有道德上的原因，都要由他自己来负责。

七 意志和意志的斗争

上述的论证使我们看到，淫欲之罪和所有其他的性情，都被奥古斯丁说成是身体对意志的反抗。但身体是没有理性，更没有意志的，低于灵魂。那么，身体怎么有能力反抗更高的灵魂呢？奥古斯丁虽然经常说身体对灵魂的反抗，但他深深知道，身体是无力反抗灵魂的。欲望在根本上还是灵魂的自我反抗。我们在上一章已经看到，奥古斯丁区分了人的灵魂中的高级理性和低级理性，并认为高级理性就是灵性。于是，所谓身体对灵魂的反抗，根本上是低级理性对高级理性的反抗。他还以寓意的方式指出，伊甸园中的男人就代表了高级理性，女人就代表了低级理性：

正如在所有野兽中找不到与人相似的、能帮助人的配偶，只有从人身上取下的东西才能成为他的良配，所以，我们的心灵，我们用来请教最高最内在的真理的，在我们与动物共有的灵魂部分中也找不到一个与它自身相似的帮手，来以满足人的本性的方式使用物体。所以，我们的某个理性的东西就被指派做这一工作，这不是说它与心灵相分离、没有统一，而是说它是从高级理性衍生来的、一个帮忙的伴侣。正如男和女是一体中的二，我们的理解力和行为，或建议与执行，或理性与合理的欲求，或用你能找到的更能达意的词表达的任何这类东西，也都是一个心灵本性中的二。(47)

这里明确说，男人代表的较高理性，就是用来凝思最高存在的理性；女人所代表的低级的理性，就是用来处理尘世的低级事务的理性。这些事务虽然和尘世与身体相关，是低级的，但还是不能用人与野兽共有的身体和更低的灵魂部分完成。虽然人本来应该朝向永恒的存在，但在此生当中，不处理世俗的事务，就无法活下去。为了处理这些不得不处理的事务，就从高级理性中衍生出了低级理性，如同从男人的肋骨造出了女人。在正常秩序下，男人服从上帝，女人服从男人，所以女人是男人的荣耀。

奥古斯丁进一步谈到，男人所象征的沉思理性和女人所象征的行动理性，并不是真的两个部分，而只是同一个实体的两个功能。(48) 当人运

用理性思考最高存在的时候，那就是高级理性；当人运用理性处理和身体相关的事务的时候，那就是低级理性。无论哪一种，都是人所独有、野兽不具备的功能，属于内在之人。说女人代表身体的感觉，其实是说，女人代表了理性在身体中的活动，而不是人和非理性野兽共有的那些感觉。(49)

因此，身体对灵魂的反抗，就又化约为灵魂的行动功能对沉思功能的反抗。也就是，那用来处理尘世事务的理性功能，不受限制地陷溺于它所处理的事务，而作为其首领的高级理性不仅没能管辖住，反而还首肯甚至纵容。于是，内在之人就在他的敌人魔鬼的围攻之下变得苍老憔悴了，那高级理性也就无法凝视永恒的存在，人的真理之光被褫夺了，人的眼睛睁开了，陷入了羞耻状态，只好用树叶来遮盖羞处。(50)

所谓身体与灵魂的相争，根本上是同一个灵魂和自己的斗争，是灵魂的自我分裂。所以他说，如果男人“任意地以非法的快乐喂养他的思想（这本是他马上就该避免的），还未决定行出错事来而只是在回忆中宠爱地把玩它，我们不能说在这个人里面的‘妇人’要受谴责而‘男人’不用”。(51)

那么，理性的自我分裂究竟为什么变成了身体对灵魂的反抗呢？奥古斯丁指出，这是因为理性在试图反对统治宇宙的大全律法时，竭力要抓住大全之外的某物，但没有什么在大全之外，于是它就只能被抛回到对大全的一部分的焦虑当中。

它试图用自己的一套来反对统治宇宙的律法，它这么做是凭着它自己的身体的，后者是它唯一拥有部分所有权的部分。所以，它在物体的形式和运动中找到了乐趣，并且由于它不能把它们搬到它里面来，它就把自己卷到它们的形象中去，后者是它放置在记忆里的。这样，它就以一种新奇迷魂的通奸把自己搞得污秽不堪。(52)

身体是不会主动反抗灵魂的，但灵魂有可能沉溺于身体。当灵魂试图裹挟着自己的身体反抗上帝的时候，它又无法成功做到；在灵魂里面，高级理性的功能也彻底让位给了低级理性。灵魂没能控制自己的身体，反而成了身体的奴隶。“它将物体的欺骗性的相似形象拉入自身之内，在徒然的冥想里玩味它们，到了最后，它除了这般的物事之外，什

么神圣的东西也想不到了。”(53)

当灵魂把尘世的事务和身体的快乐当作自己追求的对象时，人使自己堕入同野兽类似的境地；但他的状态比野兽还要悲惨，因为野兽并没有这样的灵魂分裂和扭曲。人的身体感觉都和理性灵魂有关。堕落后的的人的身体痛苦，是灵魂与身体相争的结果，其实更是灵魂自身的分裂。所以奥古斯丁谈道：

所谓肉身的悲痛，其实是灵魂的悲痛，只是出现在肉身中，发自肉身。如果没有灵魂，肉身靠自己怎么会有悲有欲呢？如果说肉身欲或悲，要么如我说的是整个人，要么是部分灵魂，遭受了肉身的情感的触动。触动重，则悲痛；触动轻，则享乐。而肉身的悲不过就是灵魂感到的身体的巨大冒犯，而又不认同这种触动；灵魂的悲，即所谓哀，就是对我们不愿意发生在自己身上的事情的不认同。(54)

当人的淫欲在经过理性或正或误的判断后仍然要坚持去犯罪的时候，“情感认可后，又有意志推动”(55)，已经形成了意志之罪。这种罪比前性情的罪当然更严重，但人没有那么强烈的羞感。不过对于前性情而言，特别是在前性情表现最剧烈的淫欲上面，生殖器官的运动完全受到淫欲的控制，只要淫欲受到物理的刺激，就会勃起，丝毫不管意志是否同意。奥古斯丁虽然没有明说，但以此类推的话，饕餮之徒的馋欲也会与意志相冲突，不管意志是否同意，也会流出口水；脾气暴躁者的怒欲也会与意志相冲突，不管意志是否同意，也会勃然变色；胆小如鼠者的恐惧也会和意志相冲突，不管意志是否同意，也会惊慌战栗。这些都不是大罪，但都是羞感的来源，会使人感到更尴尬、更痛苦，内心的交战更激烈，体现了不止是身体和意志的不和谐，更是心灵内部的欲望和理性意志之间的冲突。

那么，心灵内部的这种冲突，到底是谁和谁的冲突呢？奥古斯丁在《论三位一体》中一再强调，把这两种理性比喻成男人和女人只是为了方便，它根本上是同一种理性在不同对象上的表现。

奥古斯丁在说淫欲和意志的冲突的时候，暗中把意志定义为了必然是理性的、朝向好事的意志。索拉布吉指出，在柏拉图那里，意志被认

为是理性的，朝向不可见之物，欲望被认为是朝向物质的。(56)斯多亚学派也继承了这一学说。奥古斯丁在有些时候，也会这样使用意志这个词。不过，对于奥古斯丁至关重要的意志学说之所以和古典的意志说不同，首先就在于，他这里的意志既可朝向好的事物，也可朝向坏的事物。他在《上帝之城》卷十四第八章批评了斯多亚派的用词，因为斯多亚派认为，智慧者“有意志，而不是欲”。斯多亚派的观点是，智慧者不受情感的搅扰，但并不是完全没有对好的事物的欲求。只不过这种好的欲求不是欲望，而是意志，因为意志是理性的、正当的。但奥古斯丁引用了《圣经》和古典作家的很多例句，证明“意志”可以指向坏的事物，“欲望”也可以指向好的事物，因此，对任何事物的朝向都可以称为意志，也都可以称为欲望。(57)

这样，奥古斯丁所谓的淫欲和意志的冲突，其实就是指向永恒的意志和指向肉体的意志的冲突。所谓身体和灵魂的冲突，最后就变成了两种意志之间的冲突。而对于不同意志的冲突，他在《忏悔录》中有过非常著名的描述：“这样我就有了一新一旧的双重意志，一属于肉体，一属于精神，相互交战，这种内讧撕裂了我的灵魂。”(58)在奥古斯丁的个人体验中，两种意志的交战远远不止发生在性器官上。即使像“搔头、敲额、抱膝”这样的动作，本来只是“因为我愿意，才做出来”，可是即使这种动作，也有许多时候“我的意志和动作是不一致的”，还有的时候，“我又不做那些我以非常强烈的意志所渴望的事，这些事，只要我愿意做，立刻就能做”。于是，当灵魂命令肉身的时候，肉身立即就会去做；但当意志命令灵魂，也就是灵魂自己命令灵魂的时候，灵魂却不肯服从。比起生殖器的反叛来，这些更像是灵魂对灵魂的反叛。(59)

如何理解灵魂对自己的反叛这种怪事？奥古斯丁既不想接受摩尼教的二元论，也并不愿意像柏拉图那样把灵魂分成几部分，虽然他对男女的寓义用法看上去有这样的倾向。在他看来，不仅一个灵魂里可能有两个意志，而且可能有更多的意志，但这并不意味着有多少意志就有多少个灵魂：

愿的是我，不愿的也是我，都是我自己。我既不是完全愿意，也不是完全不愿意。我和我自己的斗争，造成了内部的分裂，这分裂的形成，我并不情愿；这并不证明另一个灵魂的存在，只说明我

所受的惩罚。造成这惩罚的不是我自己，而是“住在我里头的罪”，是为了处分我自觉自愿犯下的罪，因为我是亚当的子孙。(60)

双重意志并不是因为双重灵魂，也不是因为灵魂真的一分为二了，而是因为灵魂自身出了问题。奥古斯丁更明确地把这称为“灵魂的游移”：

灵魂不是以她的全心全意发出命令，才会令出不行。如果全心全意发出命令，即无此命令，意志亦已存在。因此，意志的游移并非怪事，而是灵魂的病态。虽则有真理扶持它，然它被积习重重压着，不能昂然起立。因此我们有双重意志，双方都不完整，一个有余，一个不足。(61)

灵魂的游移状态，就是信仰的不坚定状态，是理性充满怀疑的状态，柏尔斯认为，这就是奥古斯丁对前性情的最终理解。(62)所谓淫欲和意志的冲突，就是这里所说的双重意志，其实是意志的游移状态。奥古斯丁相信，既然人的灵魂是按照上帝的形象造的，那么即使在最堕落的人的灵魂里，也仍然保持着上帝的形象，也仍然会有朝向永恒的痕迹，但这种努力严重不足了。同时，那种朝向物质的欲望又过于强烈，是有余的。双重意志的冲突，就是朝向永恒的意志和朝向物质的意志之间的游移摆动。

人的前性情，被归结为身体对灵魂的反抗；身体对灵魂的反抗又被归结为低级理性对高级理性的反抗，或淫欲对意志的反抗；这种反抗其实是双重意志之间的冲突；但双重意志的冲突，又来自同一个灵魂的游移状态。为什么会有这种游移状态？因为本该朝向永恒的意志朝向了更低的存在，因为他对上帝的侍奉不坚定了。这就是奥古斯丁关于“对女人的罪”的最终结论。

八 伊甸园中的婚姻与淫欲

既然这种前性情是堕落之后才有的，那么，在偷吃禁果之前就不可能存在。不过，奥古斯丁又坚持认为，婚姻不仅是好的，而且是在堕落之前就有的。但婚姻能和淫欲分开吗？由此，就产生了奥古斯丁研究中又一个广泛争论的问题：伊甸园中究竟有没有淫欲？

奥古斯丁一生都很关心婚姻和性的问题，不仅是因为个人的经历和学术兴趣，而且因为前后期完全不同的论敌提出的挑战。前期的奥古斯丁在叛离摩尼教后，需要系统地清算摩尼教的思想，包括他们谴责婚姻的主张。为此，奥古斯丁在早期的很多著作中（如《布道辞》354A）谴责了摩尼教，指出婚姻本身是好的；到了中期，为了调和哲罗姆的极端禁欲主义和约维安对禁欲主义的极端否定，奥古斯丁写了《婚姻之好》《论圣贞》等书。在这些著作中，奥古斯丁指出了婚姻的三个好处：生育后代、维护忠贞、完成圣事。但到了后期，佩拉鸠派的兴起，特别是朱利安的发难，却给奥古斯丁提出了新的挑战：佩拉鸠派认为婚姻甚至淫欲完全是自然的，而奥古斯丁的原罪说谴责淫欲，其实是一种隐秘的摩尼教。⁽⁶³⁾奥古斯丁与朱利安的争论是早期基督教中最令人炫目的思想事件之一，布朗把它比喻成一场思想地震，人们眼睁睁地看着基督教思想的地图发生着不可思议的变化。⁽⁶⁴⁾虽然朱利安的很多说法都只能通过奥古斯丁的批判来复原，还是有很多学者认为，奥古斯丁在这场争论中实际上输了，只不过，他凭借自己的权威维护了原罪说的正统地位。⁽⁶⁵⁾

奥古斯丁面对各种各样的论敌逐渐修改和完善着自己的观点，对此我们不必详论。⁽⁶⁶⁾但与本章紧密相关的一个问题是，伊甸园中到底有没有淫欲？按照奥古斯丁的说法，淫欲应该是前性情最集中的表现，是堕落的后果；但他又坚持认为，婚姻并不是坏的。

作为前性情的集中代表，淫欲的一个基本特征是不受意志的控制。那么，如果意志能够自如地控制淫欲，想触动就触动，想不触动就不触动，从而使得人在达到高潮的那一刻，“所有敏感和警醒的想法”不会“都被遮盖”⁽⁶⁷⁾，伊甸园中的淫欲是不是就是好的，因而是初人夫妇所具有的呢？奥古斯丁自己也说：

这种淫欲是最该羞耻的，因为，像我所说的，淫欲的器官是触动还是不触动我们的意志，不完全取决于我们的抉择，所以它们应该被称为“羞”处，不过在人犯罪之前，它们不是这样的。经上写着：“当时夫妻二人赤身露体，并不羞耻。”⁽⁶⁸⁾

但奥古斯丁指出了淫欲一个最基本的特点，即，在初人堕落之后，不论是非法的还是合法的交媾，人们都不愿意公开去做，也没有人真正毫无羞耻地裸体走在大街上。喜欢裸体的野蛮人或裸智派也还是要遮住羞处；⁽⁶⁹⁾哪怕是倡导公开性交的犬儒主义者，真的在大庭广众中作出交媾的姿势的时候，恐怕根本不能勃起；⁽⁷⁰⁾无论怎样的正人君子，与配偶合法性交的时候，都不能让任何人看见。⁽⁷¹⁾

无论是与奥古斯丁同时代的朱利安，还是现代的索拉布吉，都指出奥古斯丁的这一说法并不成立。但奥古斯丁坚持这样认为，并指出，如果淫欲真是合法的事情，为什么还要遮遮掩掩呢？“无疑，人自然要为这淫欲害羞，而且也应该害羞。……人的自然因为最大的罪而变坏，繁衍这种变坏的自然的身体器官，就尤其应该遭到报应。”⁽⁷²⁾

这种绝对的羞感使淫欲与其他性情，甚至其他的前性情都不同。人的生殖器遭到了特别的惩罚，使得人无论合法还是不合法地使用它时，都会感到羞耻。羞感，就是前性情的一个结果，表明了身体和意志的冲突，或者说意志的游移状态。而今，人并不是只有在生殖器擅自勃起的时候才害羞，而是生殖器官在堕落后就一直以羞耻的方式存在着，就已经成了罪恶的器官。灵魂的分裂与游疑，就内在地存在于人的生殖器官当中了。初人在偷吃禁果后之所以用树叶遮住私处，并不是因为他们当时就有了性欲的萌动，而是因为他们已经感到了淫欲的羞耻和意志的游疑：“在犯罪后，他们的自然才产生了羞耻心，因为这自然丧失了使身体各个部分服务于自己的力量，于是感到这种淫欲，注意这种淫欲，为这淫欲而脸红，掩盖这淫欲。”⁽⁷³⁾前性情所带来的羞感，已经不是一种特定的性情，而是人在堕落之后的存在状态，这种存在状态最集中地体现在生殖器官和它的欲望上面。从此，人的意志总处在游疑状态，任何情感都可能导致灵肉的纷争。并且，人如果不靠这种淫欲，连生育都无法完成。

既然淫欲本身就是有罪的，伊甸园里的初人夫妇就不会是靠这种淫欲结合的，而是处在一种完全不同的存在状态。但奥古斯丁又坚持，上帝在他们犯罪之前就已经向他们应许说：“要生养众多，遍满地面。”正是这应许，使得婚姻成为一个圣事：“生育子嗣来自婚姻的光荣，而与对罪的惩罚无关。”

上帝创造出女人来，不仅是为了让她和亚当做伴，而且要和他一起繁衍后代。但若没有淫欲，怎么生育后代呢？奥古斯丁指出：“谁要是说，如果他们不犯罪，就没有房事，也没有繁殖，那他不是在说，为了增加圣徒的数目，人有必要犯罪？”初人应该不是通过淫欲来生育的，虽然现在的人无法想象这如何可能。那个时候，性器官和别的器官一样，完全服从于意志：“男人用生殖器官为子嗣播种，女人则接受种子。什么时候做和做多少，这取决于意志的运动，而不是淫欲的催动。”⁽⁷⁴⁾

在堕落之前，人们也有生殖器官，也要通过生殖器官的受精完成生育。如果淫欲仅仅是像别的器官那样听从意志，仅仅不会擅自勃起，这和那些合法夫妻之间的性交到底有什么实质的区别呢？

在这个问题上，奥古斯丁显然面临着非常大的困难。无论是像摩尼教那样全面谴责婚姻，还是像佩拉鸠派那样根本肯定性欲，都是更简便的解决方式。但奥古斯丁一方面肯定婚姻，另一方面又否定淫欲，使自己陷入了两个异端都不曾面临的困境。

奥古斯丁对这个问题的回答并不明确，所以导致了后来很多不同的理解。我认为，奥古斯丁比较倾向的观点是，伊甸园中的性交所缺乏的，乃是淫欲所带来的肉体之欢。他在《上帝之城》中谈到，伊甸园中“没有不健康的乐”，“夫妻之间相互忠诚，因为真诚的爱结合”，“生殖器官会和别的器官一样随意志的首肯运动，没有淫邪的激情刺激，心灵平静，身体不腐，可以在妻子完整不破的子宫里授精生子”。⁽⁷⁵⁾按照这个思路，堕落所带来的并不是性交，而是淫欲中的快乐。在堕落之前，初人清楚地知道，性交的目的是生育，并且仅仅为了这个目的交媾，而不会有肉体的享乐。堕落之前，人保有纯洁的意志，仅仅按照上帝的命令，为了荣耀上帝而做事，不会有别的欲望；但在堕落之后，由于意志的游疑和灵肉的分裂，人耽于这种最强烈的肉体之欢。如果这样理解，

则奥古斯丁对淫欲的批评实际上是对性快感的批评。这一点也可以在《上帝之城》中得到印证。我们回顾一下他对淫欲的定义：

淫欲.....所指的是当身体的龌龊之处受到刺激时，心灵的触动。这不只是整个身体，并不只是外部，还有内部的反应，必须让人整个触动，心灵的情感与身体的欲求相联相混，随后是享乐，身体的享乐没有比这种享乐更大的，以致在达到高潮的那一刻，人的所有敏感和警醒的想法都被遮盖了。(76)

无论是合法的还是非法的交媾，无论是得到意志首肯的，还是不自觉的春心萌动，无论是登徒子的放荡淫行，还是正人君子的传宗接代之举，这种巨大的快感都会遮盖人的所有敏感和警醒的想法。淫乐对理性的这种疯狂攻击，而不是性器官偶尔的擅自勃起，才是淫欲的最大危险。伊甸园中的交媾不仅是完全按照意志进行的，而且不会带来这种无法抑制的快感，遮蔽理性的任何痕迹。

我认为，这种对性快感的全面否定最符合奥古斯丁的一贯思路(77)，不过，这却没有像他的很多其他观点那样，成为基督教的正统。索拉布吉认为，奥古斯丁在这个问题上的观点几经变化；最后在朱利安的逼迫下，承认伊甸园中会有淫欲，只是这淫欲服从意志。(78)但是，就像克拉克等学者指出的，奥古斯丁的这种承认只是一种假设。(79)比如，他在《驳佩拉鸠派的两封信》中说：

如果你不愿选择第四种可能，即，所有器官都服从，处在最大的平静当中，没有淫欲，因为你的辩论中的冲动已经使你敌视它，那么你就会选择我放在第三位的可能性，即，在乐园中，肉身的欲望（当它运动到极致的享乐时，使你极为兴奋），如果不是有生育的必要，是不会得到意志的首肯而勃起的。(80)

这是奥古斯丁在此书和其他驳朱利安的著作中诸多类似说法中的一个。他并没有真的向佩拉鸠派让步，而只是假定即便在伊甸园中存在淫欲，那淫欲也不会在没有生育的需求时擅自追求快乐。奥古斯丁的让步是，也许伊甸园中的夫妇也有性爱之欢，但这种欢爱只是生育后代的目的所带来的，他们不会仅仅为了快感而性交，那么，性快感仍然没有其独立的意义。奥古斯丁在此的观点和《上帝之城》中相比并没有实质性

的变化。

九 禁果的故事

在堕落之前，没有淫欲，也没有任何形式的前性情。奥古斯丁说对树的罪不应该是对女人那样的罪，指的就是，初人在吃禁果之前，没有对禁果的前性情，更不会由前性情发展成对禁果的馋欲。不过，初人一旦吃了禁果，就开始感到了羞耻，就有了灵魂的分裂和灵肉的相争，就产生了前性情，有了淫欲。那么，是一种什么样的罪心，导致了这样的堕落呢？

在《上帝之城》里面，奥古斯丁对偷吃禁果这个故事的字面含义，给出了一个非常有趣的解释。魔鬼为什么从夏娃下手，而不去直接引诱亚当呢？奥古斯丁认为，因为在亚当和夏娃之间，男人是较高的一方，不会轻易受骗，所以魔鬼不会从他这里下手，而要从更轻信的夏娃那里下手。所以，保罗才会说：“不是亚当被引诱，乃是女人被引诱。”“所谓‘引诱’，他希望我们理解为那些犯了罪，但又不认为自己所做的是犯罪的人；但是亚当知道这是罪。”⁽⁸¹⁾

亚当没有受到引诱，所以他自始至终都清清楚楚地知道，禁果是不应该吃的，因为吃了禁果就是犯罪。那他为什么还要吃呢？奥古斯丁的回答是：“难道不是女人把蛇的话当真了，而他不愿意与这唯一的伴侣分开，宁可一起犯罪？”这里说得再明白不过了。亚当之所以吃下禁果，是因为他希望和夏娃共患难，所以在夏娃已经犯罪之后，亚当仍坚持和她在一起。这个想法，是亚当对夏娃的爱，是一种至死不渝的情感。在偷吃禁果犯罪之前，还没有前性情，因而也没有完全身体性的淫欲，所以，这种爱并不是男女之间的性欲吸引，而是一种精神性的人类之爱，是人与人之间的友谊。下面这段话解释得更清楚：“那个男人也是因为那女人，这一个是因为那一个，此人是因为彼人，夫是因为妻，才违背了上帝的法。男人并不相信女人说的是真的，但是这个团契使他必须如此。”⁽⁸²⁾

人与人的团契使亚当不得不偷吃禁果，但这究竟是怎样一个团契呢？奥古斯丁在前文谈到过，上帝之所以创造单个的人，再从他当中创造夏娃和所有别的人，而不是像创造别的生物那样“各从其类”，是因为

人类本质上就该联合为一。

人们之间不仅彼此之间有相同的自然，而且还通过人间的宗亲情谊勾连起来。上帝不仅像创造男人那样创造了女人，而且还把她作为男人的妻子，直接从男人中创造她。这样，所有的人都是从一个人产生的，散播成为全人类。(83)

在奥古斯丁看来，人类的一个根本特点，就是其社会性；而这种社会性的表现和纽带，就是人对人的爱。也正是因为这种社会性，才使得婚姻和生育后代成为一件神圣的事。(84)出于这样的爱，亚当强烈地希望能和夏娃在一起，哪怕在夏娃犯罪之后也不离不弃，宁愿和她一起犯罪，也不愿意和她分开。人类的社会性使他不得不吃下必然带来巨大惩罚的禁果。(85)本来是用来维护其本质特征的友爱，为什么反而成了导致堕落的罪魁祸首呢？

对于亚当的诊断，奥古斯丁还有另外一层意思，我们也不能忽略：“但是他并不知道，一旦犯罪，神的惩罚是多么严厉，所以他认为所犯的只是小罪。”亚当之所以会认为这只是小罪，不只是因为奥古斯丁在下文所说的，以为吃点东西不算什么大事，而且因为，他有一个自以为高尚的借口，因而在明明知道禁果不该吃的情况下，还是听从妻子的劝诱。他或许认为，自己既然为了对妻子的爱去铤而走险，上帝或许会体察民情，法外开恩，赦免了他的罪，或最多只是给他一个小小的惩罚。而奥古斯丁也非常明确地指出：“但这不会使他的罪更轻，因为他明知故犯。”亚当主动去犯罪这一点不仅没有为他争取到任何宽宥，反而大大加重了他的过犯。于是，未受引诱的亚当比受了引诱的夏娃犯下了更大的罪。奥古斯丁不仅否定了自然的性欲，而且否定了人类精神之爱的独立意义。

十 骄傲之罪

奥古斯丁说，在堕落之前，生活在伊甸园中的初人夫妇没有任何罪，不仅物质上完美，精神上也是高贵的。但他又说，在罪行发生之前，必然已经有了意志的罪。这两种说法在逻辑上无疑是矛盾的。但我们还应该仔细揣摩这对矛盾背后的良苦用心，而不能把它仅仅当作一个未加详审的失误。

这种没有罪之前的罪，就是骄傲。他说：“他们暗中已经开始坏了，公开的不服从才会践行。没有坏的意志在先，就无法做出坏的行为。坏的意志的开始不就是骄傲吗？‘骄傲是一切罪恶的起源。’”⁽⁸⁶⁾

奥古斯丁对骄傲的讨论非常多，给了它一个极为特殊的位置。虽然他认为，斯多亚派所拒绝的性情，如欲惧乐哀等大多不是绝对坏的，而可以用来做好事，但骄傲是例外。⁽⁸⁷⁾骄傲无论如何不会是好的。

骄傲是其他一切罪的开始，无论魔鬼还是人，都是因为骄傲堕落的。奥古斯丁经常引用《约翰一书》第二章第16节中的说法，认为人有最基本的三种罪：骄傲、好奇、肉欲。说骄傲是一切罪的开始，也是指，在这三者当中，骄傲是最先出现的，即，在没有好奇和肉欲之前，人就已经骄傲了。⁽⁸⁸⁾说人在根本没有罪之前，意志就变坏了，其实就是说，在人还没有彻底变坏，即没有这三位一体的罪的时候，他已经开始骄傲了。

因此，在亚当和夏娃尚未受到引诱之前，他们应该是精神和物质都完美，没犯下任何一种罪的。他们既没有对禁果的馋欲，也不会奢求不该知道的知识，更不会妄自尊大。在蛇出现的时候，先是夏娃遭到了引诱，随后亚当也因为对妻子的爱，而决定吃下禁果。这个时候，骄傲就在他们心中滋生了，是二人犯罪的开始。等到他们真正吃下禁果，那骄傲就引导着他们沾染了好奇和物欲之罪，于是，他们就彻底堕落了。等到他们的罪已经完成，他们才会有了前性情、淫欲和羞感。奥古斯丁说在没有任何罪的地方，他们不会有那样的罪，意思就是，在骄傲尚未发生之前，他们不可能有意志的冲突；但在这种状态中，却可能产生骄傲

之罪，虽然在蛇引诱之前，连这也不会有。

但这骄傲究竟是什么样的罪呢？为什么把亚当夏娃最初的罪称为骄傲呢？奥古斯丁解释说：“骄傲不就是对妄自尊大的欲求吗？妄自尊大，不就是抛弃心灵本来应该亲近的那个太初，而把自己变成太初，并一直如此；这是因为人太爱自己。”如果人还不会追求物质的享乐，也还没有矜夸虚妄的知识，那怎么算是太爱自己呢？特别是像亚当那样，他爱的明明是妻子，甚至是没有任何肉欲的精神之爱，怎么能说太爱自己呢？奥古斯丁解释说：

太爱自己，就是离开那不可变的好，那本来应该比自己更该爱的一个。那在上的、不可变的好，带来了光，让人能看；带来了火，让人能爱。如果意志保留在对他的爱之中，永远稳固，不会转而爱自己，从而变得黑暗冰冷，使女人把蛇所说的信以为真，男人把妻子的意志放在上帝的命令之上，认为如果自己为了不抛弃生命的伴侣，而和她一起犯罪，只是小的僭越。如果不是已经变坏了，人就不会做坏事，也就是僭越上帝，偷吃禁果。(89)

这段话里讲的是三种罪的先后关系。本来，至善的上帝带来了使人能看的知识，和使人能爱的意志，现在，骄傲者太爱自己，抛弃了上帝，把自己的智慧当作智慧，把人类之间的爱当作爱，结果，由于失去了上帝这个至善的根源，光明的智慧变成了暗淡的好奇心，火热的爱变成了冰冷的默然。

这表现在夏娃身上，使她轻信了蛇的话，以为只要吃了禁果，“你们便如神”。夏娃若是想通过偷吃禁果使自己变成上帝，当然就是骄傲，这应该是比较容易理解的。但亚当为了不抛弃妻子而和她共同犯罪，为什么也是骄傲呢？奥古斯丁其实并没有认为爱妻子是坏事，更不会认为人类之间的联合为一会是坏事。所以他解释说：“提升自己的心是好事；但是不能向自己提升，因为那是骄傲，而应该向主提升，这是服从，只有谦卑才能做到。”亚当对妻子的爱并不是罪，他的自以为是才是罪的根源。他以为自己的小错误有情可原，不至于遭到多么大的惩罚，这才是他最大的罪。“做了上帝禁止的事，任何假想的正义都无法辩护了。”奥古斯丁甚至认为，如果初人犯下更大更明显的罪，那倒于他们更好些，

那样他们就会因为如此公开的罪而不那么爱自己。

男人把女人的意志放在上帝的命令之上，正是这种自我之爱的结果。人间的智慧和友爱固然伟大，但它们的伟大来自上帝，如果抛弃了上帝，任何智慧和爱都变成了罪。“坏的起源，是因为人爱自己，把自己当成了光，背离了真正的光，而人只有爱那光时，才会把自己也照亮成为光。”⁽⁹⁰⁾没有了上帝这个光源，人的智慧会化为没有根基的光点，是虚弱无力的。这和魔鬼堕落后的状态完全一样。

亚当先是自以为是地为了夏娃铤而走险，继而在被上帝追问时把罪责推给了她。亚当在向上帝解释的时候说：“你所赐给我，与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了。”女人也说：“那蛇引诱我，我就吃了。”这两句话正是初人夫妇骄傲的明证。他们一个被引诱，另一个明知故犯，但他们都认为，责任不在自己这里，自己是无辜的。奥古斯丁说，这不是忏悔，甚至不能说是借口，而是指责，是骄傲使他们把罪归给别人。⁽⁹¹⁾

骄傲是对自我的过度抬升。奥古斯丁引用《诗篇》第七十三章第18节“他们抬高自己时，你使他们掉在沉沦之中”，解释说：“这里不说‘他们抬高自己后’，不让人以为他们先被抬高再沉沦。”⁽⁹²⁾当人抬高自己时，自我膨胀就已经使他偏离了上帝。只有谦卑的人，才能享受到上帝的光和热，在智慧和爱中提升自己。只有时刻想着上帝，人的智慧和爱才会使人们联合为一，每个自我才能找到他在宇宙中的位置和价值。

骄傲之罪使人的自我迅速膨胀，很快就完成了全面的堕落，导致了其他的罪和惩罚的形成：

他们在骄傲之中取悦于自己，而今因为上帝的正义，把自己交付了自己。但这并不是说，他可以全权控制自己，而是他自己与自己不和了，他的犯罪就是认可了这一点，于是，他没有获得自己欲求的自由，反而要遭受冷酷、悲惨的奴役；他自愿地遭受了灵性之死，却不自愿地遭受身体之死。⁽⁹³⁾

初人在骄傲中取悦自己，背离了上帝，把自我放在比上帝更高的位置，试图从自我这里获得正义和爱。于是，上帝也让人把自己交付了自

己。但这种交付并不是让他全权控制自己。本来，当人并不在意自我的时候，他可以从上帝那里获得一切；而今，当他刻意从自我中寻求爱的资源的时候，他发现自己不仅无法以自己的方式来爱别人，甚至无法爱自己。自以为是的亚当把罪责推给了夏娃，人间的友爱一下变成了冰冷的相互指责。随之而来的，就是意志的分裂和灵肉的冲突。身体之死也不期而至了。人一旦去拥抱自我，自我就成了一个大问题。自我的这个问题导致人生活在自我分裂和相互猜忌当中。

在奥古斯丁看来，任何犯罪都是意志的一种犯罪。而骄傲作为“坏的意志的开始”，就是意志指向了自我。当人本来应该指向上帝的意志指向了自己，他就不再亲近上帝，就只知道为自己存在，变成了一种缺失了的存在，也就是堕落了的人。

前性情中体现出的意志的分裂和相争，根本上就是本来应该朝向至善的意志朝向了较低的造物；而骄傲的实质是本该朝向上帝的意志，朝向了无中生有被造的自我。这样看起来，两种罪的实质都是意志朝向了被造物，似乎并无根本的不同。奥古斯丁认为，任何罪的实质都是自由意志指向了无中生有的被造物，无论这被造物是天使、人，还是别的物质或精神的造物。

要说骄傲与淫欲有什么真正的区别，那就应该是，骄傲的意志所指向的是抽象的自我，而淫欲的意志所指向的是身体的快乐。刚刚被引诱的初人既没有好奇，也还没有淫欲，甚至还会因为没有这些更低下的罪而沾沾自喜，认为自己是相当正直，人与人之间的爱是相当纯洁的。但恰恰是这种沾沾自喜被当作了罪的开端，使人发现他所自诩的那些德性也是脆弱不堪的。本来不屑一顾的身体欲望一下子冲破了灵魂的藩篱，本来只是指向自己的德性的意志，竟然羞羞答答地指向了物质的快乐，本来自以为纯洁的友爱迅速为猜忌和推诿所湮没，夫妻俩靠了不惜共同犯罪建立的牢固一体，很快就因为后代的仇杀、血腥、争斗而变得四分五裂。

在人类这种悲惨的处境中，淫欲，而不再是骄傲，成为罪的典型。所以，保罗在《加拉太书》第五章第19—21节把“奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、意气、异端、嫉妒、

醉酒、荒宴”等都说成是“肉身的事”。奥古斯丁指出：“这里不仅有和肉身的欲望相关的，比如奸淫、污秽、邪荡、醉酒、荒宴，而且还有那些与肉身欲望无关的，心灵的罪过。像邪术、拜偶像、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、意气、异端、嫉妒，谁把这理解为肉身的罪过，而不是心灵的罪过？”⁽⁹⁴⁾哪怕有人因为异端邪说而刻意抑制甚至打击身体的欲望，他们的罪还是称为“肉身的”罪，因为陷入这些罪中的人都已经是在按照肉身生活。

至此，我们看到，无论骄傲之罪还是肉身之罪，都是对原罪的一种理解；但这二者之间却有着微妙的区别。骄傲，作为一切罪的开端，是从人耽于自我，从而导致自我分裂这个角度来描述人的罪；而淫欲，或说肉身之罪，成为堕落之后的人的罪的统称，则是从人的意志变得游移不定，从而导致自我分裂、灵肉对抗的角度来描述人的罪。作为“对树的罪”的骄傲，就是人之罪的哲学根源；作为“对女人的罪”的淫欲，就是人之罪的现世表露。奥古斯丁用前者否定了人的自然本能，用后者否定了人的德性的荣誉感。这双重否定，构成了奥古斯丁理解尘世中的心灵处境的基调，也确立了他批判罗马历史的主要方式。

(1) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：10；吴飞译，中册第203页，本段译文有误，已改正。

(2) 相关问题可参考吴天岳，《意愿与自由》，北京：北京大学出版社，2010年。

(3) 关于奥古斯丁与现代性问题的关系，参考Jonathan Dollimore, *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Clarendon: Clarendon Press, 1991。

(4) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：13.1，2；吴飞译，中册第207、209页。

(5) Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press, 1985.

(6) 对这三个概念的翻译，笔者目前都很难找到恰当的中文词，此处姑妄译之，希望得到读者的指正。

(7) Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 175-181.

(8) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 55-61.

(9) 塞涅卡，《论愤怒》（*De Ira*）（用Loeb本），ii：1.1。

(10) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 29-54.

(11) 塞涅卡，《论愤怒》，ii：1.5。

(12) 参考章雪富，《斯多亚主义（I）》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第四章。

(13) 塞涅卡，《论愤怒》，ii：2.1。

(14) 同上书，ii：2.6。

(15) 同上书，ii：3.2。

(16) 同上书，ii：3.4。

(17) 塞涅卡，《论愤怒》，ii：3.4—5。

(18) 同上书，ii：4.4。

(19) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, pp. 346-351.

(20) 奥古斯丁，《论登山宝训》（*De sermone Domini in monte*, PL34），1：12[33]。

(21) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 353.

(22) 奥古斯丁，《论登山宝训》，1：12[34]。

(23) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 372.

(24) 参见奥古斯丁，《论三位一体》，周伟驰译，12：7[12]。

(25) 奥鲁斯·盖留斯，《阿提卡夜话》（*Noctes Atticae*），19：1。

(26) 奥古斯丁，《上帝之城》，9：4.1；吴飞译，中册第4页。

(27) 索拉布吉说，奥古斯丁之所以认为斯多亚学派只是在玩文字游戏，就是因为盖留斯在描述那个哲学家时混用了 *palescere*（变色）和 *pavescere*（战兢）这两个字形和词义都很接近的词。本来，塞涅卡也使用过加了前缀的 *expavescere* 这个词，来描写动物的恐慌；而盖留斯用它来描述哲学家的态度，也是没有多大问题的；不过，由于这个词毕竟比 *palescere* 更重一些，奥古斯丁在引述盖留斯时，就忽视了它与 *palescere* 相近的、描述很轻的触动的那一面，反而把它与 *timor*（恐惧）这个词当作了同义词，而后者一般是用来描述三动层面的恐惧的。这样，奥古斯丁在用词的时候就无意中忽视了初动与三动的区别。他说斯多亚派只是玩弄文字，其实是因为他自己没有分清楚这两个状态的差别。但从奥古斯丁自己的讨论中看，我们没有理由认为他误解了斯多亚派对初动和三动的区分。我们反驳索拉布吉的一个重要证据是，奥古斯丁虽然在此处反对斯多亚的区分，但他并不是简单地反对斯多亚主义，而是在相当欣赏斯多亚主义的基础上，又不同意他们的最终结论，这和他对待很多古代哲学家的态度是一致的。

(28) 奥古斯丁，《上帝之城》，9：4.3；吴飞译，中册第6页。

(29) 奥古斯丁，《旧约前七卷的问题》（*Questionum in Heptateuchum*, PL34），1：30。

(30) Sarah Byers, “Augustine and the Cognitive Cause of Stoic ‘Preliminary Passions’.”

(31) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:12[18];周伟驰译,第323页。

(32) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:12[18];周伟驰译,第323页。

(33) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:12[18];周伟驰译,第323页。

(34) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:10;吴飞译,中册第203页。

(35) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:15;吴飞译,中册第164页。

(36) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:13;吴飞译,中册第163页。

(37) 同上书,14:16;吴飞译,中册第212—213页。

(38) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 416.

(39) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:19;吴飞译,中册第216页。

(40) 同上书,14:15.2;吴飞译,中册第212页。

(41) 同上书,14:15.2;吴飞译,中册第212页。

(42) 同上书,14:16;吴飞译,中册第212页。

(43) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:6;吴飞译,中册第156页。

(44) 同上书,14:16;吴飞译,中册第212页。

(45) Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press, 1988, p. 405.

(46) John Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

(47) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:3[3];周伟驰译,第310—311页。

(48) 同上书,12:4[4];周伟驰译,第311页。

(49) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:13[20];周伟驰译,第324页。

(50) 同上书,12:8[13];周伟驰译,第320页。

(51) 同上书,12:12[18];周伟驰译,第323页。

(52) 奥古斯丁,《论三位一体》,12:9[14];周伟驰译,第320页。

(53) 同上书,12:10[15];周伟驰译,第321页。

(54) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:15.2;吴飞译,中册第211页。

(55) 同上书,14:19;吴飞译,中册第216页。

(56) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, p. 322.

(57) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:8.2;吴飞译,中册第196—197页。

(58) 奥古斯丁,《忏悔录》,8:5[10],周士良译,北京:商务印书馆,1997

年，第145页。

(59) 同上书，8：8[20]，周士良译，第152页，译文略有改动。

(60) 奥古斯丁，《忏悔录》，8：10[22]，周士良译，第153—154页。

(61) 同上书，8：9[21]，译文略有改动。

(62) Sarah Byers，“Augustine and the Cognitive Cause of Stoic ‘Preliminary Passions’”，*Journal of the History of Philosophy*，vol. 41，no. 4（2003）。

(63) 参考David G. Hunter，“General Introduction”，in Augustine, *Marriage and Sexuality*，New York：New City Press，1999。

(64) Peter Brown，*The Body and Society*，p. 408。

(65) Richard Sorabji，*Emotion and Peace of Mind*，p. 400。

(66) 参考孙帅，《自然与团契》，上海：上海三联书店，2014年。

(67) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：16；吴飞译，中册第212页。

(68) 同上书，14：17；吴飞译，中册第213页。

(69) 同上书，14：17；吴飞译，中册第214页。

(70) 同上书，14：19；吴飞译，中册第216页。

(71) 同上书，14：18；吴飞译，中册第214—215页。

(72) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：20；吴飞译，中册第217页。

(73) 同上书，14：21；吴飞译，中册第217页。

(74) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：24；吴飞译，中册第221页。

(75) 同上书，14：26；吴飞译，中册第224页。

(76) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：16；吴飞译，中册第212页。

(77) John C. Cavadini，“Feeling Right：Augustine on the Passions and Sexual Desire”，*Augustinian Studies*，Volume 36，Issue 1，2005。

(78) Richard Sorabji，*Emotion and Peace of Mind*，pp. 407-408。

(79) Elizabeth Clark，“Adam's Only Companion：Augustine and the Early Christian Debate on Marriage”，*Recherches augustiniennes*，21（1986），pp. 139-162；John C. Cavadini，“Feeling Right：Augustine on the Passions and Sexual Desire。”

(80) 奥古斯丁，《驳佩拉鸠派的两封信》（*Contra duas Epistolas Pelagianorum*，PL44），1：17（35）。

(81) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：11；吴飞译，中册第206页。

(82) 同上书，12：11；吴飞译，中册第206页。

(83) 同上书，12：21；吴飞译，中册第145页。

(84) 详见本书第六章。

(85) Elizabeth Clark, "Adam's Only Companion : Augustine and the Early Christian Debate on Marriage , " *Recherches augustiniennes* , 21 (1986) , pp . 139-162 .

(86) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:13.1;吴飞译,中册第207页。

(87) Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind* , p . 399 .

(88) N . Joseph Torchia, "St . Augustine's treatment of *superbia* and its Plotinian Affinities , " *Augustinian Studies* , Volume 18 , 1987 .

(89) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:13.1;吴飞译,中册第207—208页。

(90) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:13.2;吴飞译,中册第209页。

(91) 同上书,14:14;吴飞译,中册第209—210页。

(92) 同上书,14:13.1;吴飞译,中册第208页。

(93) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:15.1;吴飞译,中册第210页。

(94) 奥古斯丁,《上帝之城》,14:2.2;吴飞译,中册第187页。

第五章 死亡之罪：永无终结的悲惨处境

必死性，是人生在世的基本处境，也是原罪最重要的结果之一。我们在上一章已经谈到，在奥古斯丁看来，原罪给人带来了灵魂与身体之间的冲突；而这一冲突的极端形态，就是灵魂与身体的分离，即死亡。死亡对于理解人的存在状态，以及时间与永恒的遭遇，都有重要意义。

一 在死

人因为堕落而有了死亡，这是原罪最基本的含义。那么，死亡究竟是什么呢？奥古斯丁在《上帝之城》第十三卷中这样界定身体的死亡：

灵魂与身体本来一直在亲密地共生共栖，而今被一种力量撕开，就产生了一种绝望和违背自然的感觉，这种感觉一直持续，直到因灵魂与肉体的结合产生的感觉完全被褫夺。所有这些烦恼并非从未发生过。对身体的一击或灵魂的创伤都时有发生，但因为非常迅速而不能被感觉到。发生在死者身上的一切，都在以沉重的感觉褫夺死者的感觉。(1)

死亡，是灵魂与身体的分离。对于依靠身体和灵魂来感觉的人来说，死就是身体与灵魂分离时巨大的烦恼。在平时的生活中，身体和灵魂都常常受到伤害，身体和灵魂也经常发生冲突，死亡就是所有这些伤害的总和，是身体与灵魂的最终决裂。感受死亡的人因为身体和灵魂的双重创痛而极度痛苦；但更大的痛苦却是，对痛苦的这种感受力正在慢慢消失。当死亡完成的时候，人的灵魂已经无法感觉到身体所承受的痛苦，灵魂的痛苦也不再作用于感官之上。因此，对于人而言，死亡既是对最大的痛苦的感受，又是任何感受力的消失。垂死者之所以能感受到最大的痛苦，就是因为他的感受力正在被褫夺。

奥古斯丁由此产生了一个疑问：“灵魂与身体分离的时候，不论好人还是坏人的，应该说是在死后发生呢，还是在死时发生呢？”(2)人人都知道死亡存在，但死亡似乎无法把握。对于垂死的人来说，他虽然感到了巨大的痛苦和烦扰，但他毕竟还是在活着，没有死去。只要他的感觉能力还在，他就是活着的，因此他越是能感到痛苦，他就越不是死去了。对于已死的人来说，死亡已经发生了，身体和灵魂已经分离了，他已经没有了感觉能力，感受不到痛苦了。于是，人要么是将死，即活着，要么是已死，即死了，似乎没有任何人处在死着的在死状态：“关于死，我们说有三个时间段：死前，在死，死后。这三个又分别对应于活着、死着、已死。死着的状态即在死之时，不是死前活着的状态，也不是死后的已死，而就是死着，即在死，这是最难界定的。”(3)我们用一个简表来

描画这三种状态：

死前 (<i>ante mortem</i>)	在死 (<i>in morte</i>)	死后 (<i>post mortem</i>)
活着 (<i>vivens</i>)	死着 (<i>mortens</i>)	已死 (<i>mortui</i>)

左面第一列是人能感觉到身体和灵魂分离时的状态，奥古斯丁描述这样的人的状态说：

只要人们有感觉，那就是在活着；只要活着，那就应该说是在死之前，而不是在死的时候。死亡逼近时很让人烦恼，而当死亡来临之时，身体的所有感觉都消失了。正是因此，我们很难把那些还没有死，但是濒临死亡，被抛入了极端的和垂死的痛苦中的人的感觉描述成“死着”……哪怕濒临生命的终点，甚至我们说灵魂要移动了，但只要他还有灵魂，那就是还活着。(4)

右面那最后一列是人已经无法感觉到痛苦的时候，死亡已经完成了，灵魂离开了，死了的人已经没有感觉的能力了，那就是死后的已死状态。

我们在讨论死亡之时，真正关心的当然是中间那一列，处在死时的、在死的人。他正在死着，即既不是活着，也不是已死，而是正处在死亡的过程中。死对于他而言，是现在进行时。但是，并不存在正死着的人。人要么是处在死前的活着状态，要么是处在死后的已死状态，没有人正在经历死亡。但是，如果没有死这件事，死前的人怎么会变成死后的状态呢？

二 死亡作为现在

奥古斯丁自己提到，死亡这种无法把捉的状态，正如同“现在”的不可把捉状态：“如果活着，那就是死前，如果不活了，就是死后。所以死着，即在死，是不可把捉的。这就像在流转的时间中寻找现在，是找不到的，因为现在没有长度，是从未来走向过去的过渡。”⁽⁵⁾而今，“死亡”似乎就是时间中的“现在”：死前是尚未到来的，死后是已经过去的，死亡就是正在发生的现在，但是这个现在却不可把捉。如果只有现在是真实存在的，难道它不该和活着更接近吗？我们现在为什么看到，它似乎和死亡更接近呢？

死亡或现在之所以不可把捉，并不是因为它非常迅速，转瞬即逝，而是因为它在本性上就是无法把捉的。即，死亡和现在都不是一段时间，哪怕只是转瞬即逝的须臾。它们不可把捉，是因为它们没有长度，只是一个点。之所以无法用现在进行时来描述“死着”，就因为它不是一个可以绵延持续的时间段。《忏悔录》中著名的这一段，讲的就是这个意思：

人的灵魂啊，我们看，现在的时间是否会是的，因为你可以感觉和测量时间的绵延。你怎么回答我呢？现在的一个世纪是不是长时间？先看一个世纪能否是现在。如果我们在其中的第一年，那就是现在，九十九年都在将来，尚未存在。如果我们在第二年，则一年已经过去，另一年是现在，剩下的都是将来。在这一个世纪中间的任何一年，我都可以说是现在。这一年之前的是过去，之后的是将来。因此，一个世纪不可能是现在。那么看一年是否是现在。如果我们在它的第一个月，剩下的月都是将来；如果在第二个月，那么一个月是过去，其余的尚未存在。于是，一整年也不会是现在，如果一整年不是现在，一年就不是现在。一年是十二个月，其中只能有一个月是现在，剩下的要么是过去，要么是将来。也不会有一个月是现在，现在只会是一天。如果是第一天，其余的是将来，如果是最后一天，其余的是过去，如果是中间，就介于过去和将来之间。⁽⁶⁾

奥古斯丁随后以同样的逻辑进一步分析，在一天之中，不可能每个小时都是现在，只有一个小时是现在，其余的都是过去或未来；而在一个小时中，也只是一分钟是现在，其余的都是过去或未来；在一分钟之中，也只是一秒钟是现在，其余的都是过去或未来……可以无限这样分下去，任何一个时间段，哪怕再小，都不可能是现在，因为现在只能是其中的一个点，而不是一个时间段。这段分析的实质就在于，现在不是任何长度的时间段，而是一个没有长度、不可绵延的点。

我们可以将奥古斯丁的这个观点与亚里士多德关于“现在”的经典说法做一对比。亚里士多德在《物理学》第四卷第十三章说：“现在是时间的连接点，因为它连接过去和未来的时间。它也是时间的界限，因为它是一个的开端，另一个的终结。”⁽⁷⁾亚里士多德认为，现在只不过是过去和未来之间的一个临界点。它就像数学中的点一样，并不是一个存在的实体，或者说，现在并不是时间，只有过去和未来才是时间。

奥古斯丁和亚里士多德最大的区别在于，他坚持认为，只有现在才是真正存在的，上帝就是永恒的现在。但奥古斯丁并不能改变亚里士多德所描述的“现在”的本性，它仍然是不可把捉、没有长度的一个点，而不是一个时间段，因而现在并不是时间。这些观点和亚里士多德都是一致的。不过，在奥古斯丁看来，时间是虚幻的，过去和未来都不是真正的存在；而恰恰是这个没有长度、不可绵延的点，才是真正的存在。正是在这个地方，形成了奥古斯丁与亚里士多德对时间与存在完全不同的判断。在亚里士多德那里永远存在的时间，被奥古斯丁说成是虚幻的；但亚里士多德那里的临界点，变成了真正的存在，甚至是上帝的体现。

奥古斯丁说，只有上帝是真正的存在，是永恒的现在。那么，就只有上帝才是这个不变的点。上帝是没有过去、没有未来的，他的存在是不可绵延、没有长度的，因而他也不可能存在于时间与空间之中。上帝这个绝对的存在，恰恰就是亚里士多德那里那个并非存在的临界点。

和永恒的上帝相比，处在时间中的人，却只能在并非真正存在的未来和过去之间流转，无法把捉到现在。只有现在是真正存在的，而人却无法把握现在，这正是人生在世的悲惨处境。时间的流转将人的存在变得支离破碎，无法收束聚合到一起。⁽⁸⁾现在，只是相对于未来和过去而

言的。有了过去和未来的对照，才有了现在这个“时间”。但现在就是存在，所以，无论是上帝这个绝对的存在，还是人这个无中生有的存在，其存在，都只能有一个点，即，人并不是有很多个现在。人只有一个现在，但由于他处在时间当中，他的现在这个点表现为不同的时刻，看上去好像人有很多个现在。但这是时间给人造成的幻象，时间使人的存在被分裂为无数的时刻，而这些时刻又在未来和过去之间流转演变。于是，他的现在就被无休止地牵扯和延伸，而无法凝固为一个点。人的时间感，就来自于他的现在的拉扯和延伸。(9)

因此，只有不处在时间当中的上帝才能真正把握住现在。彻底把握住现在，就不会有死亡，而是真正意义上的永生。生活在时间中的人，是没有能力把握现在的。他的生活虽然以现在为主轴，但是充满他的生活的却是虚幻的未来和过去，左右撕扯牵扯着他的现在，使他的存在不可能安定平稳下来。人生在世就是一场试探(10)，自我的生命成为一个沉重的负担，充满着各种烦恼和操劳。

阿伦特认为，奥古斯丁将人对幸福生活的希望投向绝对的未来，但这个未来又变成了最初的过去。(11)归根到底，真正的幸福是在永恒的现在。但无法把握住现在的人却只能到未来和过去寻求幸福。

对生活在时间中的人而言，堕落以及堕落带来的死亡到底意味着什么？奥古斯丁说，未来、现在和过去，其实都是现在的一种心智活动。现在，就是心智的注意；过去，就是心智的记忆；未来，就是心智的期望。(12)若是这样，从生到死的历程，只不过是心智的历程。人从被创造，就和所有其他被造物一样，生活在时间中，有未来、现在、过去，而不可能像上帝那样，存在于永恒的现在。从那时候开始，人就有记忆和期望，但这并不意味着人是悲惨的，而是表明人与上帝有根本的不同。人只要把自己的记忆和期望都指向上帝，即那个永恒的现在，那他的未来、现在、过去就不是支离破碎的，而会收束聚合成一个坚实的自我，紧紧围绕上帝永恒的现在，成为上帝的完美形象。

但因为人的堕落，他没有把心智指向上帝，没有指向绝对的未来和最终的过去，因而也就失去了与永恒现在的关联。于是，他的未来、现在和过去，相互分离，他的自我就变得支离破碎了，心智中的记忆和期

待都变成了牵扯现在的力量，而无法再帮人皈依上帝。记忆、期待和当下的注意，不再共同指向永恒的现在。记忆，指向曾经经历过的某些快乐；期待，指向幻想出来的某种快乐；注意，则徒劳无功地在现在的时刻寻求快乐。时间三个维度的分离破碎，其实就是心智中三个维度的相互分离，结果就变成了灵魂中的内在冲突。如我们在前一章说的，所谓身体和灵魂的冲突，归根到底是灵魂之内的自我冲突，或者说是灵魂的游移状态。因为灵魂找不到真正的美好生活，就在过去、现在、未来的某种快乐之间徘徊犹豫，于是形成了内心的冲突。人的自我在这三个维度中游移，他就成为上帝的一个破碎的形象。

作为灵魂和身体的分离，死亡是灵魂和身体冲突的极端体现；但在根本上，这是灵魂的内在冲突的结果。因为人的自我被时间切割分离，对人而言最重要的现在则被虚幻的未来与过去所遮盖，人无法把握住它。死介于活着和已死之间，就像现在介于过去和未来之间一样。人无法真正把握住死亡，就像无法把握住现在一样。未来经由现在，马上转变为过去，生命经由死亡，也马上转变为已死。

其实，并非死像现在，而是死就是现在。和人一生中经历过的无数个时刻一样，死是拉扯他的现在的一个时刻。他的存在，在经历了生活中的每个时刻之后，而今来到了最后一个时刻，即死亡。这时候，所有的生活都已经变成了过去，他已经没有了未来，因为未来就是以后的已死状态，即不存在的状态。不过，即使在这本来不会再有未来的时刻，他的存在仍然不能凝固成一个点，而是还要被时间的流转所拉扯，于是，他的死也马上过去了，变成了过去。人即使在死时和死后，他的存在也无法安定下来，而要被时间拉扯撕碎。他并不知道现在是最重要的，那已经过去的生活充满了暂时的快乐，他在记忆中留恋这些虚幻的快乐；那永远不会再到来的未来，也不可能有什么快乐，但他却把期望投射到这空洞的未来；本来是真正存在的现在，正在被卷入庸庸碌碌的过去，被虚无缥缈的未来吞噬。这种毫无意义的现在，就是死。生活在灵魂的冲突中的他，最终必将在死亡中终结自己的生命。但因为灵魂是不朽的，终结生命，并不意味着身心的共同毁灭，而是幸福的希望彻底丧失。在身心撕裂的巨大痛苦中，人渐渐失去了感觉，失去了皈依上帝的可能，也失去了任何有实质意义的希望。死了的人本来连时间也应

该一并失去，但时间所带来的痛苦和撕扯似乎并未失去。死后的人，只会处在更加悲惨的境地。

三 在生在死

在时间的框架中，死和生命中的任何时刻都没有根本的不同。生命中的每个时刻，都是存在的一个时刻，死则是存在的最后一个时刻。死这个时刻之所以特殊，是因为这个时刻恰恰是取消存在、取消现在的一个时刻。从这个时刻以后，那个有生命的活人就不复存在，他也就不再有实质意义的现在。人因为堕落而死亡，即因为堕落而取消了自己的存在。那么，这对于处在日常生活中的人有什么影响呢？堕落之后的人的生命将以死亡为终点，那么这样的生命是怎样的呢？

奥古斯丁在很多地方说，尘世的生活与其说是生，不如说是死。在《上帝之城》中，他在讨论了死前、死时、死后的三个维度后，解释了这种说法的意义：

只有活着的人才会在死，因为哪怕濒临生命的终点，甚至我们说灵魂要移动了，但只要他还有灵魂，那就是还活着。这样，同一个人既是死着，也是活着。但是他在走近死亡，生命在离开。不过我们还是说他有生命，因为灵魂还在身体中。他还没有在死，因为灵魂还没有离开身体。但是如果灵魂离开了，也不是在死，而更应该是死之后。那么该说谁是在死呢？如果没有人能既死着也活着，那就没有人死着。只要灵魂在身体中，那就不能否定他是活着的。如果更应该说身体要死的人死着，而又不能说他既活着，也死着，我不知道他什么时候活着。(13)

若是严格从时间的角度来看，在死是从活着过渡到已死的临界点，而不是任何时间段，因此并不存在在死的人。但现在，奥古斯丁似乎做了一点让步，不再将在死当作一个点，而是宽泛地将生命的消逝说成“在死”和“死着”。一个人在濒临死亡的时候，他的生命在逐渐消逝，直到最后彻底丧失了生命，完成了死亡。这就是日常用语中一般所谓的“在死”。但这个在死的人毕竟还是活着的。那么，难道可以说这个人同时活着和死着吗？

看上去，奥古斯丁此处是在玩文字游戏，因为说一个垂死的人“活

着”和“在死”，并不是在同一个层面上讲的。不过，奥古斯丁随后由死亡开始了对必朽者的人生的一番讨论，却非常认真地将人生说成了在死。

既然垂死的人是既活着又死着的，那所有活人是不是都既在生又在死呢？垂死的人当然距离死亡很近，他的生命正在迅速消逝，所以才说他“在死”，但那些距离死亡稍远的人，只不过在程度上与他不同而已，为什么就不能也说是“在死”呢？奥古斯丁说：

每个人从住在这个必朽的身体中开始，死亡无时无刻不在起作用，逐渐逼近我们。整个此生（如果还可以称为生命），时间都在流转，死亡都在逼近。无论对谁而言，死亡都后一年比前一年更近，明天比今天更近，今天比昨天更近，过一会儿比现在更近，现在比刚才更近。我们生活过的每个瞬间，都要从整个生命的过程中减去，生活日用中一点一点地过，此生中的每个瞬间，无不更接近死亡，无人被允许停下哪怕一小会儿，或是走得慢一点。(14)

垂死之人之所以是在死，并不是因为他距离死亡更近，而是因为他的生命在消逝，在完成死亡这件事。若是这样，哪个人不是在完成死亡的过程中呢？只要他的生命在绵延，他活着的时间就在缩短；只要他的生命在缩短，他就是在完成死亡的过程，死亡就在起作用，那就算是“在死”或死着。“如果在死亡开始起作用，也就是生命开始减少之时，就算是每个人死亡的开始，即‘在死’（因为，等到生命减完了，就是死后，不是在死了），那么，从我们开始在这个身体之中，我们就在死了。”(15)于是，活一天就是死一天，活着就是死着，活难道就是死？

活当然不能等同于死。活与死是完全相反的一对概念，就像存在与不存在、善与恶、光明与黑暗是完全相反的几对概念一样。但奥古斯丁说的是，在这短暂的尘世，必朽的生活和死是没有什么区别的：

一天一天、一小时一小时、一瞬间一瞬间地过，不就是死亡在逐渐完成吗？等到死亡完成了，就开始了死后的时间，怎么还是在死（即生命的消减）呢？如果人不能同时在生在死的话，一个人岂不是从有身体开始，就与其说是活着，不如说是死着？也许人可以同时在生和在死，说他在生，是因为他有生命，直到消减尽为止；说他在死，是因为生命的消减就是死亡。(16)

奥古斯丁清楚地意识到，无论具有怎样的修辞效果，严格说来不能认为一个人同时在生在死。当他说人在生在死时，他是在不同的两个层面上说的。但他之所以要把生说成是在死，根本上在于这是原罪的结果。就其本质而言，作为存在的生，和作为不存在的死，是完全相反的；生最终会归结于死，是一种再正常不过的自然现象，无需大惊小怪。死亡的发生并不必然意味着生是无意义的，因为生命中会有很多有意义的事情和品德，比生死本身还要重要。可是，奥古斯丁所理解的真正的生，是像上帝那样的生，即永远没有终结的生命和至善至美的存在。天使和人不是上帝那样的永恒。但作为精神造物，他们只要转向上帝，就可以获得真正有意义的、不朽的生命。可是当人因罪而有了死，这生命就发生了变化。人的生命失去了不朽的可能性，而最终会归结于死亡。与不朽的生命相比，这种必朽的存在就是不稳定的、暂时的、虚幻的，甚至可能是假的，严格说来它甚至不是“存在”。背离了上帝，人的存在就失去了本质，生命就没有了依托。其本质回归于虚无，因此也就和死亡无异，和不存在无异了。

人对上帝的背离使人必然死亡，死亡又决定了人的生命的性质。人的创造和死亡都不是人类历史的开端；人类历史的开端，乃是亚当的生命变成了必朽的时候。本来，上帝以太初造天地，并在六日之中通过天使创造万物，然后在第七日休息，这七日就是世界历史的全部。但是，魔鬼和人并没有像天使们那样，主动转向上帝，聆听圣言，而是在刚刚被创造的时候，就背离了上帝，堕落了。这是亚当这个人心灵史的开端，同时也为他的所有子孙开启了他们的心灵史，构成了人类历史的开端。

人的堕落，是他被创造以后发生的第一件事，也是发生在他的心灵中的一件事。他的内心变得躁动不安、狂妄自大，背离了创造他的上帝，抛弃了上帝为人造的本质，于是，他内心深处的上帝形象变得残缺和扭曲了，他的未来、现在、过去，变成三个毫无关系的时间维度，相互背离和拉扯，使他的自我变得支离破碎，无法聚合为一。堕落之后的人变得敏感、脆弱，内心充满了矛盾和冲突，产生了各种各样复杂的情感。而对所有这些状态的描述就是“必朽”。人从此成为不得不死的，他的生命的终点是死亡，他一生的所有时刻都指向这个无法回避的大限。

怕死，从此成为人的最大弱点，也成为他一切苦恼的来源。他的一生都被时间的三个维度所撕扯，无时无刻不处在悲惨之中。说活着的人是“在死”的，首先是因为，他处在被时间拉扯的这种状态中，一步步走向死亡。

被时间的三个维度拉扯着走向无法抗拒的死亡，就是人生在世的存在状态，也是每个人心灵历史的基本内容。如果一个人最终只能走向死亡，则他的存在就消失在了死亡之中，但他的痛苦会延伸到永远；但如果一个人试图抗拒这种命运，重新找回自己的本质和上帝的形象，那他就需要上帝的恩典和心灵的皈依，以此将自己融入到世界历史当中。

但说人生是一种死亡，还有另一个层面的意义，即，亚当之后的人，都处在灵魂已死的状态。要理解这个层次，我们必须先讨论两次死亡。

四 灵魂之死与身体之死

上文所讨论的死亡，只是奥古斯丁所认为的身体之死。在他看来，除了身体之死，还有灵魂之死。在《创世记》第二章第17节，上帝对他刚造的人说：“只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”可是初人在偷吃禁果的那一天并没有死，而是在很多年之后才死，但上帝难道说的是假话吗？该怎样理解上帝所警告的死亡呢？为了解释这个问题，奥古斯丁对死亡做了复杂的区分。首先，他认为不仅身体会死，灵魂也会死：

虽然人的灵魂确实是不朽的，不过她也有自己的死亡。说灵魂不朽，是指灵魂在某种程度上不会停止生存和感觉。说身体是必朽的，是因为它可能失去全部生命，而不能靠自己活着。因此，当上帝抛弃了灵魂，灵魂就死了；同样，当灵魂抛弃了身体，身体就死了。当上帝抛弃了灵魂，灵魂又抛弃了身体，灵魂和身体就都死了。二者都死了，整个人也就死了。这时，灵魂无法从上帝得到生命，身体也无法从灵魂得到生命。⁽¹⁷⁾

身体与灵魂的分离，是对死亡的经典定义，但奥古斯丁不再满足于这一理解，而提出了“灵魂之死”的说法。灵魂之死不再是存在的消失，因为他认为，灵魂是永远存在的。正如身体的生命来自灵魂，灵魂的身体就来自上帝。于是，正如身体之死是身体与灵魂的分离，灵魂之死就是灵魂与上帝的分离。“灵魂之死”的说法，在《圣经》中有经文的根据：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”⁽¹⁸⁾

在奥古斯丁的世界秩序中，又怎样来理解灵魂之死呢？前文谈到，在奥古斯丁这里，不仅有身体和灵魂的区分，而且身体和灵魂又分别有各自的质料和形式。既然灵魂也有自己的质料和形式，那它就有可能失去自己的形式而死去。在灵性、灵魂、身体这一三元人性观的架构当中，当灵魂不与灵性结合的时候，也可以说她因丧失了本质而死去。从奥古斯丁的这两种人性观表述来看，我们都可以理解他所谓的灵魂之死。

因此，奥古斯丁讲的灵魂之死，就是指灵魂失去了她的本质。当人堕落了，灵魂背离了上帝，也就失去了灵魂的形式，扭曲了上帝的形象。人失去了上帝这个本质，丧失了灵魂中最高贵的部分，或者说，丧失了使人的灵魂成为灵魂的形式，就可以说，人的灵魂死去了。这样看来，灵魂之死只不过是对灵魂堕落的一种描述，而灵魂之死又是身体之死的内在原因。

在奥古斯丁的思想框架中，身体之死只是灵魂之死的一个结果。前面谈到，身体之死，人最切身感受到的这种死亡，是身体和灵魂的冲突的极端结果；而身体和灵魂的冲突，根本上是灵魂内部的冲突，或者说，是灵魂的自我分裂和游移状态；而灵魂的游移状态，就是灵魂背离了上帝之后无所适从的状态，这种状态，其实就是奥古斯丁所谓的“灵魂之死”。因此，虽然身体之死是人通常理解的死亡，但死亡的根源和实质却是灵魂之死。灵魂之死是所有其他死亡方式的原因，也是人的堕落的根本原因。

本来，在古典哲学与宗教中，死亡只是被当作一个不可抗拒的自然现象和命运。虽然死亡也通常被当作一件极大的坏事，但很少人认为它来自人的错误或罪。面对死亡之大限，有人会幻想死后的冥界，有人会思考人生的意义，有人会思考是否存在比生死更重要的德性。

现在，奥古斯丁虽然同样把死亡当作一种“无法拒绝”的必然归宿，⁽¹⁹⁾但这不再是一种自然而然的人生大限，而成为人之罪的一个结果，人要为他自己遭受的死亡负责，要努力改变他的存在状态。这就在很重要的方面转变了古典思想对生死的理解。连死亡这样的自然现象都被赋予了浓重的道德色彩，人生在世的各种苦难、困顿、烦扰、弱点，也都具有了强烈的道德意义。

于是，人那些天生的缺陷就不再是命运偶然赋予的弱点，而成为他自己犯罪的后果。人不仅被无情地抛到了极为悲惨的尘世当中，而且是被自己抛进来的。他不仅要承受这些悲惨所带来的种种后果，而且要承担沉重的罪责。面对每一个困境，他的苦痛都是双重的。每一种看似偶然的、外在命运造成的患难，都要在受苦者的内心找到更根本的痛苦之源。人生中虽然充满痛苦，但这些痛苦本来都只是外来的、可以战胜

的，甚至可以磨炼人的毅力，成就人的品德。希腊悲剧的精神，正在于命运与德性的这种冲突。奥古斯丁将包括死亡在内的一切灾难道德化，在根本上取消了希腊式的悲剧精神。⁽²⁰⁾但现在，每一个外来的敌人都会唤起内心的妖魔。人在遭受外在患难之时，还必须和内在的妖魔搏斗，而这种搏斗才是最残酷、最可怕的。死亡变成身体与灵魂的双重死亡，使身体遭受的极度疼痛转变为灵魂中不可克制的负罪感，正是这种双重患难的极端体现。

有了灵魂之死的概念，那么上帝对初人的警告并未落空。虽然初人在偷吃禁果的那一天并未遭受身体之死，但他们遭受了灵魂之死。奥古斯丁又进一步指出，当上帝向人警告的时候，他所指的并不只是灵魂之死，而是包括了所有的死亡。

五 第二次死亡

除了灵魂之死和身体之死这对区分之外，奥古斯丁又区分了第一次死亡和第二次死亡。这对区分，来自《启示录》中的几处经文：“得胜的，必不受第二次死亡的害。”“第二次的死在他们身上没有权柄。”“这火湖就是第二次的死。”“他们的分就在烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死。”⁽²¹⁾奥古斯丁还认为，耶稣在《马太福音》里说的“惟有把身体和灵魂都灭在地狱里”⁽²²⁾，指的也是第二次死亡。

《新约》中提到第二次死亡的这几处，都明确指的是末日之后罪人遭受永罚的处境。因此，第二次死亡，应该是指末日之后的一种状况。奥古斯丁认为，亚当堕落之时，先是灵魂死了，等到他被赶出伊甸园后，又过了若干年他的身体也死了，第一次死亡就完成了。亚当之后的每个人，都要遭受这第一次死亡。到了末日的时候，所有人都复活，那些恶人所将要遭受的，就是第二次死亡。

本来，由于灵魂之死与身体之死的区分，已经有了两种死亡；奥古斯丁为什么没有把灵魂之死和身体之死分别说成第一次和第二次死亡，而一定要以另外的方式区分两次死亡，结果形成了如此复杂的死亡观呢？灵魂之死和身体之死虽然表面上不同，其实却是同一次死亡。我们前面已经谈到，灵魂之死就是身体之死的根源，身体之死就是灵魂之死的结果。或者说，灵魂之死，是对身体之死的道德诠释；身体之死，是灵魂之死的外在表现和结果。这两种死亡，虽然在《创世记》中发生在不同的时间，却是人之堕落的两个方面，而并非两次不同的死亡。现实中的人都是要死的；奥古斯丁却告诉我们，人们所看到和经历的死亡，背后来自更深刻的罪性根源，是背叛上帝这件事导致的灵魂之死。既然人之死只是一个历史事件的结果，它就有可能被克服，使人进入一个没有死亡的状态。因此，灵魂之死与身体之死的区分，是对现实中的死亡的基督教诠释，第二次死亡，才是另外一次死亡。但若细究起来，第二次死亡也是对人之死的进一步诠释。

奥古斯丁这样理解第二次死亡：

在最后的责罚中，人不会失去感觉，但是因为既不能感觉甘美的享受，也不能感觉宁静的拯救，而只能感到痛苦的责罚，这时候与其说是生，不如说是死。说这是第二次，是因为它在第一次之后，二者都是本该亲近的自然之间的分离，要么是上帝与灵魂之间，要么是灵魂与身体之间。第一次死亡，可以说是好人的好事，坏人的坏事；而第二次根本不会发生在好人那里，所以不会是好事。(23)

第二次死亡发生在末日之后，是恶人才能感受到的。身体和灵魂分离就不会有感觉。既然人能感受到痛苦，那他的身体和灵魂就没有分离，即，他的身体没有死。恰恰因为身体没有死，他才能感觉到地狱中无尽的痛苦。而这种身体的生命又被描述成一种死亡。奥古斯丁甚至说：“第一次死亡包括两种死亡，第二次死亡包括全部的死亡。”(24)如果在第二次死亡中，身体又活了，不仅有感觉，而且其感觉还尤其敏锐，那么，“第二次死亡”在什么意义上包括全部的死亡呢？奥古斯丁自己也感到了这里的困难，所以特别讨论了末日审判后身体的状况：

在身体未被灵魂抛弃之时，要说身体会被死亡杀死，显得很奇怪；身体恰恰因为有灵魂，有感觉，而受到折磨。在最终的永罚中，可以谈灵魂之死，因为她不能从上帝获得生命了。但是若身体尚能从灵魂获得生命，何谈身体的死亡？(25)

但是，将来复活的时候，身体又不能是死的；因为若是那样的话，身体没有了感觉，就无法感受到地狱中的种种折磨。或许，正如灵魂之死并不意味着灵魂丧失了存在，此处身体的生死也许并不是指身体是否与灵魂结合：“是否因为任何生命都是好的，痛苦是坏的，所以，如果灵魂不是生命的原因，而是痛苦的原因，我们就说，身体不是活着的？”(26)那时的身体虽然还有感受力，但是它感受的是无尽的痛苦，没有机会再感受到任何意义上的快乐，所以，尽管灵魂赋予身体以生命和感受力，但这些只是意味着更大的痛苦，我们就可以不把这叫作“生命”，而称之为死亡。那么，第二次死亡实质上是一种灵魂之死，而不是身体之死。

灵魂在死去以后，还可以赋予身体以生命吗？奥古斯丁说：“即使死

去的灵魂，也就是被上帝抛弃的灵魂，也能够给予这些身体以生命。”⁽²⁷⁾其实，自从亚当堕落之后，人的灵魂就都已经死了，但身体还活着，甚至还世代代生儿育女。虽然这些人的灵魂都是死的，但这并不妨碍身体仍然有生命。在这个意义上说，尘世的生命与其说是生，不如说是死。

因此，第二次死亡的状态，不过就是对尘世中身体与死去的灵魂相结合的状态的一种延续。不同之处在于，在尘世的生命中，虽然灵魂已经死了，但身体还在享受着它的生命中各种暂时的快乐；而在第二次死亡中，身体将感受到无尽的痛苦，没有任何快乐可言。其实质的区别在于，在尘世这必朽状态中，人虽然注定要死，但是还有通过努力获得拯救的希望，即，虽然第一次死亡是无法拒绝的，但在上帝的恩典之下，人还有可能拒绝第二次死亡；但是，在第二次死亡中，人会失去任何希望，只能永远陷溺在死亡的痛苦当中。奥古斯丁认为，我们在现实中找不到的“在死”和“死着”的状态，在第二次死亡的时候，就实现了：

这次死亡是更加沉重的，是一切坏事中最坏的，不是灵魂与身体分离，而是使二者结合在一起陷入永罚之中。在那里，人们不是在死前，也不是在死后，而是永远在死。这样人们既不是活着，也没有已死，而是无休止地死着。比起无死之死来，在死之人还能处在更糟的境地吗？⁽²⁸⁾

我们前面说过，之所以无法找到在死之人，是因为死和“现在”一样，不是一个时间段，只是一个点。但在第二次死亡中，在死似乎不再是一个点，而变成了一个永无终结的时间段。对于处在这个状态中的人而言，死永远是现在进行时。他已经过了死前的整个一生，又永远过渡不到死后的已死状态，而是时时刻刻感受到灵魂与身体分离时的巨大痛苦，但灵魂与身体又不会分开，使他丧失对痛苦的感受。在奥古斯丁的时间理论中，怎么能允许这样无限延长的“现在”存在呢？

上帝是永恒的现在，时间则是被过去未来牵连拉扯的现在，现在就是存在。在人的一生中，他的存在要经历无数个时间点。而死亡，作为对人之存在的否定，却仍然被时间拉扯，因而死不是一个时间段，只是人的存在的最后一个时刻。如果人没有死亡，会是怎样的状态呢？比如

人若在伊甸园中没有犯罪（虽然这是不可能的），而是永远生活下去，那么，他的生活仍然将会是无数个时间点，只不过，这些时间的拉扯不会使人衰老死亡，而是让人永远处在最健壮、最完美的状态之下。而第二次死亡中的状态，应该看作与伊甸园中完全相反的状态，那就是，人并没有取消时间，而是仍然处在过去、现在、未来的流转之中，但是，他的存在状态已经不会随着时间的流转而改变，而是永远处在最坏、最痛苦的状态。

六 人的最坏状态

但随即就出现了问题：什么算是最坏的状态呢？对于人而言，难道不存在不是最坏的状态吗？为什么永死之人不是永远消失了存在，而是永远能够感受到折磨呢？除去奥古斯丁不愿意让恶人就此一了百了的顾虑之外，这里是否还存在一个更深层次的理论考虑？

《圣经》上屡屡将已经死去的人说成“在死”，奥古斯丁认为，虽然严格说来这不准确，但按照人们的用语习惯，也可以这么说。就像人在醒来之前，可以说人在睡一样，也可以说，复活以前的人在死。不过，无论如何都不能说他死着，虽然可以说睡觉的人睡着。(29)睡就是醒的反面和否定，用睡和醒这对完全相反的概念来对比死和生，是无论古代哲学，还是《圣经》中都常使用的概念。(30)但奥古斯丁似乎并不认为，死就是生的反面和否定。生是人的存在状态，但死并不是人的不存在状态，他甚至认为，人不会完全消失存在。类似于睡着了已死状态，就是身体和灵魂已经分离、人丧失了感觉能力的状态，应该是人最接近不存在状态，但奥古斯丁坚持认为，那不是死的状态，而只是死发生之后的状态，并且不是人最不好的状态。在他看来，死是一个事件，人只有处在死这个事件当中，感受到身体与灵魂分离的巨大痛苦，而不是在身体与灵魂分离以后，才是最痛苦的“死着”的状态。他为什么这样认为呢？

笔者并未见到奥古斯丁自己对这个问题的明确回答，但通过奥古斯丁通常的思想框架，我们或许可以尝试着做些推断。在他看来，上帝这个永恒的现在是绝对的存在，他从虚无中造了万物，万物都以上帝为本质，以构成自己的存在，但它们都不是自足的存在，即，它们都不能通过自己实现完美的存在，而必须依赖上帝。当它们背离了上帝的时候，它们变成了扭曲的、残缺不全的存在，但也不是非存在。在谈到灵魂之死的时候，奥古斯丁并没有认为，背离了上帝的灵魂会完全丧失生命。他说：“即使死去的灵魂，也就是被上帝抛弃的灵魂，也能够给予这些身体以生命，不论她们自己的生命还有多少——这生命使她们变得不朽。”(31)他没有说“不论她们自己的生命还有没有”，而是说“还有多

少”，因为，灵魂总还有一点生命，而不是彻底丧失生命。他还补充说，灵魂所残存的那点生命，还是会使灵魂不朽。奥古斯丁坚持认为，灵魂虽然是可死的，却是不朽的，即，永远不会丧失存在。灵魂背叛了上帝之后就死了，但是依然存在着，而且会永远存在下去；正是灵魂的这种不朽，才会赋予身体以生命，哪怕她自己已经死了。

所谓的灵魂之死，并不是灵魂丧失存在，而只是背离了上帝这个永生之源。可见，灵魂之死本来就是对灵魂的一种折磨，而不是取消其存在；既然灵魂永远存在，那么人也不会彻底丧失存在。灵魂和身体分离之后，身体没有了感觉，灵魂却依然存在，处在一个虽然并不幸福，但也感受不到痛苦的状态之中。比起这种状态，还是让灵魂与身体结合，从而能感觉到强烈的痛苦，才是对人一种更大的惩罚。

在奥古斯丁笔下，人既不是完全的存在，也不会变成绝对的不存在，而是介于存在与不存在之间。已死是最接近于不存在的状态，但死本身却只是人的一种存在状态，而不是对人的存在的取消或否定。死，本来是从活着到已死的临界点。按照通常的理解，因为有死前的存在状态和死后的非存在状态，死这个取消存在的事件才有意义。死之所以会给人带来巨大的痛苦，就是因为在存在取消的这一刻，身体和灵魂处在最剧烈的冲突中。如果存在不能被取消，这个事件还怎样发生？而按照奥古斯丁的想法，在第二次死亡中，人一直经受着取消存在所带来的极大痛苦，但总也取消不了存在。我们前面说过，死和现在一样，只是一个临界点，而不是很短的一个时间段，本质上就是无法绵延的。由于人既不可能完全丧失存在，又不可能脱离时间变成永恒，我们很难想象，人们怎么会待在这个点上，这一刻怎会像奥古斯丁说的那样，永远延续下去。如果人在巨大的痛苦之后不会消失存在，而是继续延续这痛苦，那么这种痛苦和生活中其他的痛苦有什么区别，又为什么称之为死呢？

后来，但丁在《地狱篇》中天才地构想出解决这个问题的一种可能，即地狱中的鬼魂周而复始地经历濒死的痛苦。他们的死并不是不会完成，而是在每次完成之后马上复原，重新经历。这样，一方面地狱里并未变成没有时间的地方；另一方面这种时间是无意义的，因为一切都是周而复始，没有新的事情发生，没有任何实质的变化。⁽³²⁾不过，但丁的解决方式毕竟是诗歌，并不能完全化解第二次死亡的理论困难。

第二次死亡，和初人在伊甸园中的状态形成对照，或许也可以用类似的方式来理解。虽然按照《圣经》中讲的故事，初人曾经在伊甸园中有过一段非常幸福的日子，然后才堕落了，即，堕落被当作一个历史事件看待，但是，我们看到，从理论上讲，这段时间是不可能存在的。初人应该是在被创造之后，马上就堕落了。那么，伊甸园中的生活，是以一种历史事件的方式，来表达人若是没有犯罪，但也没有皈依上帝的情况下，可能达到的最高状态。同样，若把末日之后的第二次死亡理解成一段实有的历史阶段，也会存在巨大的理论困难。与其把它当作一个确实会发生的历史事件，把第二次死亡当作确实可能经历的一种状态，不如把它看作一个比喻，即以历史事件和经历的方式，来描述人生在世可能的最悲惨处境，并以此来定义人之死。按照这种理解，人生中最大的坏事不是存在的消失，而是陷入无法化解、没有间歇的内在冲突。当人处在必朽的生活中时，灵魂和身体会常常处在相互冲突的状态，但生活中还是会有些短暂的快乐；当灵魂和身体的冲突发展到不可化解的程度，以至于必须分开的时候，就是人的死亡。但奥古斯丁说，人还有一种更悲惨的境地，那就是，身体和灵魂永远都处在一个不可化解的激烈冲突中，已经不得不决裂，但是又无法分开。这是人之罪的极端结果，是对人生在世的悲惨处境生动而夸张的概括。

这样，我们也就可以理解，奥古斯丁为什么说第二次死亡包括了整体的死亡。他的意思并不是说，其中既包括身体之死，又包括灵魂之死，还包括所有其他的死亡类型。他指的是，第二次死亡最集中地展现了死亡对于人性的意义。作为上帝所造的一种精神造物，人是不会彻底丧失其存在、返回虚无的；死作为人可能经历的最大坏事，并非存在的彻底丧失，而是人所陷入的一种罪性状态。这种罪性状态导致了灵魂的背叛和游移；而灵魂的游移又体现为灵魂和身体的冲突。人若是获得上帝的恩典，转回（皈依）上帝，就可以摆脱这种罪性的状态；但若是没有转回上帝，则这种罪性状态将成为一种永远不可化解的状态，任何希望和安慰都将消失。所谓第二次死亡，就是一种彻底的、不可改变的、没有任何希望的罪性状态。因为死亡来自人的罪性状态，所以奥古斯丁说，第二次死亡是总体性的死亡，是彻底的死亡。

奥古斯丁将伊甸园中的生活、人的堕落和死亡的产生、第二次死亡

的来临等，都以历史事件的方式来描述。当奥古斯丁把这些说成是历史中的一个事件或一个阶段时，他应该是真诚相信这一点的；但另一方面，若严格从历史的角度出发，对这些事件的理解往往有很多内在矛盾，难以化解。虽然存在这些理论困难，但奥古斯丁还是坚持将人性的这些方面放到历史中来理解，应该有他很深的用意。这样一种历史的理解，塑造了他的人性观的基本品格。

七 好人的死与坏人的死

在《上帝之城》第十三卷，奥古斯丁花了很多篇幅讨论死亡对好人和坏人的意义。前面我们已经看到，死亡的产生就是罪的结果，是人的罪性的体现。在这个意义上，罹患原罪的所有人，都必须遭受死亡所带来的惩罚。从必朽的日常生活，到身体与灵魂的彻底分离，再到第二次死亡，是一个越来越严厉的发展过程。已经犯罪的人，本来必然会经历这三个阶段，最终陷入彻底的罪性之中。这是必朽之人的一般走向，只有很特别的一些人，才会获得上帝的恩典，打破这一惯常走向。即便是这些人，也还要经历肉身的死亡，甚至死亡对他们来说是好事。为什么会这样呢？

奥古斯丁说：“第一次死亡，可以说是好人的好事，坏人的坏事；而第二次根本不会发生在好人那里，所以不会是好事。”⁽³³⁾第二次死亡，展现的是彻底的罪性，所以不可能是好事。但第一次死亡同样也是罪性的结果，“是对罪的惩罚”⁽³⁴⁾，为什么会是好事呢？为解决这个问题，奥古斯丁首先阐释了原罪对人的影响：

初人之中包含了整个人类，初人夫妇接受了神的责罚，就通过女人的繁衍，把这责罚传到她的后代。这样，人变得不再像他被造时那样，而是像他犯罪和被惩罚时那样，流传了最初的罪和死亡。罪与罚并没有把初人降到心灵与身体都很弱小的婴儿状态。而上帝让以后的人之初像野兽的幼崽一样弱小，因为上帝让他们的父母降低到像野兽一样生死。⁽³⁵⁾

不仅死亡，而且人的基本存在状态，都因为原罪而改变了。奥古斯丁在此暗示，初人犯罪之前，应该没有经历过婴儿状态，而是处在最强壮的壮年状态。但在犯罪之后，人的身心都变得很柔弱，每个人要从弱小婴儿的状态开始生活，还要像野兽一样死亡。人类的婴儿根本不如野兽的幼崽强壮。但是，这种惩罚并不都意味着坏处：“但人的力量会把自己提升到超过别的动物的程度。这就如同拈弓搭箭，拉得越靠后，速度越快。”⁽³⁶⁾每个人都是从比野兽幼崽还要弱小的婴儿状态起步，若能进入到如天使一般的永福之中，必须经历相当不一般的心灵历程。

在这段心灵历程中，人若能蒙神的恩典脱离罪的桎梏，“就会只遭受一次死亡，就是灵魂与身体的分离。因为从罪中解脱了，就不必再遭受第二次死亡，即永无终结的惩罚”(37)。但第二次死亡与第一次死亡只是程度上的差别。如上所论，第二次死亡不过是对人的罪性处境的极端展示，而第一次死亡同为这种处境的结果。人若是仍然遭受第一次死亡，就意味着他仍然处在罪恶之中。“如果死亡是对罪的惩罚，为什么那些通过恩典解除了罪的人，仍然要承担死亡呢？”(38)这是否表明，原罪之大，其实是不会那么轻易原谅的？奥古斯丁给出了这样一个解释：

如果圣徒们靠了重生的洗就不必再遭受身体的死，那他们的斗争也就没有胜利，没有光荣了，因为那就根本没有斗争了。否则谁不会带着孩子前去洗礼，接受基督的恩典，使身体不再分离？这样，信仰就不能靠不可见的奖赏来证明，而是靠洗礼这件事迅速得到和消费的商品，那就不再是信仰。(39)

在这段文字中，奥古斯丁从信仰的角度讲了，罪是不能轻易被赦的，否则，信仰者的斗争就没有意义了。但是，为什么一定需要斗争呢？信仰者严肃地参与进上帝所立的圣事，在和平中洗去初人的罪，为什么就不够呢？为什么一定要有斗争和流血，才能获得拯救？奥古斯丁于此处的说法稍嫌简单。不过，他指示我们去看他在另一本书里的专论：《论罪有应得与赦罪，以及婴儿的洗礼》（*De Peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*）。他在这本书里谈到，关于洗礼的意义，需要参考保罗在《罗马书》第六章里的著名论断：

岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。我们若在他死的形式上与他联合，也要在他复活的形式上与他联合。(40)

洗礼并非简单的仪式，其含义是要加入到耶稣当中，与他同死：“通过他们的信仰和洗礼，与基督在死的形状上联合，因成义而从罪中解脱，因复活而从死中解脱。”(41)他在《上帝之城》中也解释道：“这些圣徒的死是如此宝贵，基督的死已经应许和预言了他们的死中的巨大恩典，于是他们毫不犹豫地用自己的死亡来接近基督，以此来证明了，

这个早先确立的对罪的惩罚，而今诞生了丰盛的正义之果。”⁽⁴²⁾

耶稣之死，是所有圣徒之死的典范。关于奥古斯丁的基督论，我们在第十章再专门讨论。现在单从死亡的角度看，基督恰恰没有死所展示的罪性。死是原罪的结果，而耶稣没有原罪，本来是不应该死的。但耶稣主动承担死亡这件坏事，以此赎了世人的原罪。于是，死亡这件坏事，就成为耶稣拯救世人的方法。奥古斯丁论及死亡作为好事，都需要从耶稣之死的典范意义来理解。死成为圣徒们获得拯救的必由之路，就是因为他们通过死亡加入进了耶稣基督之中，而洗礼只是对这件事的象征。所以他说：

上帝对人说：你若犯罪，你就会死；而今他对殉道者说：死去吧，你无罪了。他当初说：如果你们违背了命令，你们必定死。而今他说：如果你们拒绝死，那你们就违背了命令。当初是靠怕死使人不敢犯罪，而今是承担死亡使人赎罪。通过上帝不可言说的悲悯，对罪过的惩罚变成了德性的武器，对罪人的惩罚变成了对义人的奖赏。本来死亡是因犯罪而得的，而今正义靠死亡证成。……这不是因为死亡以前是坏的，现在变好了，而是因为上帝奖励给信仰者以恩典，使得本来与生命相反对的死亡，而今变成了朝向生命的工具。⁽⁴³⁾

死不仅可以变成好事，甚至是必须的。从字面上看，奥古斯丁好像是在这一段中鼓励人们去死和自杀，但这绝不是他的真正用意。他在这一段里所说的死亡，都是就耶稣之死而言的。只有加入到了耶稣之中，和他同死，才算是靠死赦了罪。死之所以变成好事，是因为耶稣利用它完成了救赎，击败了魔鬼。圣徒们只有加入到基督之中，才能通过基督之死赦罪；而加入到基督中最恰当的方式，就是像基督那样去死。洗礼的意义，正在于它象征了人们加入基督中，通过基督之死，清洗自己的罪。但这绝不意味着，死是加入到基督中的唯一方式。

奥古斯丁对比了两种极端情况：“也有些人，不能拖延死亡了，于是接受洗礼，在离开此生时清除了所有的罪，他们的品德不如那些本可以延缓死亡，却不这么做的人。后者愿意在对基督的忏悔中结束此生，而不是为了获得他的洗礼而拒绝他。”⁽⁴⁴⁾前一种人，看死亡渐渐逼近了，

担心死后的归宿，于是匆忙接受洗礼；后一种人，没有机会接受洗礼，却为基督而死。两种人都得到了拯救，可是前一种人不如后一种人，因为他只是接受了洗礼的仪式，并没有接受洗礼所表达的内容：与基督同死。后一种人虽然未能接受洗礼的仪式，但是接受了洗礼的内容，反而更接近洗礼的本来用意。奥古斯丁甚至认为，前一种人的做法是“因为畏惧死亡而否定了基督”，是一种罪，当然，通过洗礼是可以赦去这项罪的。

于是，通过洗礼加入基督之中，指向的是世界历史的核心事件：言成肉身与十字架上的受难。将死亡变成好事，并不是一般意义的勇敢、牺牲、无畏，而是因为耶稣受难这件事，已经通过无罪之死，击败了魔鬼，赦去了原罪，挫折了死亡的毒钩。因此，死亡的几种含义，都要在世界历史中来看：人的堕落带来了死亡，使人都处在必死的犯罪状态，这是人类历史的开端；耶稣基督言成肉身，死在十字架上，以死亡赎去了人们的罪，以后凡是加入到基督之中的，与他同死，就不必经受第二次死亡，这是人类历史的转折点；到世界末日的时候，那些没有得到赦罪的人，都将进入永恒的死亡，陷溺于罪中无法解脱，这是人类历史的终结。

奥古斯丁笔下的死亡，已经不再是一个自然现象，而完全和人的罪性与救赎联系在一起。从死亡的出现，到耶稣受难，再到第二次死亡，贯穿了整个世界历史；而这世界历史的意义，都在人的心灵之中，因而又是人类的心灵史。世界历史最重要的转折点，是耶稣受难；耶稣受难的意义，将在两座城的历史中展现出来。

(1) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：6；吴飞译，中册第156页。

(2) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：9；吴飞译，中册第158页。

(3) 同上书，13：11.1；吴飞译，中册第160页。

(4) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：9；吴飞译，中册第158—159页。

(5) 同上书，13：11.1；吴飞译，中册第160—161页。

(6) 奥古斯丁，《忏悔录》，11：15[19]；周士良译，第243页，译文有改动。

(7) 亚里士多德，《物理学》，4：12。

(8) 尘世中的自我是破碎的，只有在上帝中收束起来，才能获得真正的自我，这是《忏悔录》全书中俯拾皆是说法。参考Andrea Nightingale, *Once out of Nature*, p. 55以下；Carol Harrison, *Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford: Oxford University Press, 2000。

(9) 按照奥古斯丁的时间观，我们常常会理解为，时间就像一辆车，人们坐在车上经过很多不同的风景；但其实，更恰当的理解是，人们站在车下面，看着一辆很长很长的车从我们面前驰过。真正的存在，是人们所在的那个不动的点，但他们却误以为那辆车才是存在。

(10) 语出七十子本《约伯记》，7：1，奥古斯丁非常喜欢用它来诠释人生在世的状态，如奥古斯丁，《忏悔录》，10：32[48]和奥古斯丁，《上帝之城》，19：8，等处。

(11) Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 49.

(12) 奥古斯丁，《忏悔录》：11：20[26]。

(13) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：9；吴飞译，中册第159页。

(14) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：10；吴飞译，中册第159页。

(15) 同上书，第159—160页。

(16) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：10；吴飞译，中册第160页。

(17) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：2；吴飞译，中册第152页。

(18) 《马太福音》，10：28。

(19) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：11；吴飞译，中册第162页。

(20) 我们在第八章会看到，维吉尔对布鲁图斯杀子故事的解读，就出于这样的古典悲剧精神，但奥古斯丁的理解，恰恰取消了悲剧的意义。

(21) 分别见《启示录》，2：11；20：6；20：14；21：8。

(22) 《马太福音》，10：28。

(23) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：2；吴飞译，中册第153页。

(24) 同上书，13：12；吴飞译，中册第162页。

(25) 同上书，13：2；吴飞译，中册第152页；此处译文有误，有改动。

(26) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：2；吴飞译，中册第152页。

(27) 同上书，13：2；吴飞译，中册第153页。

(28) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：11；吴飞译，中册第162页。

(29) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：11.2；吴飞译，中册第161页。

(30) 如《约翰福音》，11：11，“拉撒路睡了。”《使徒行传》，7：60，“说了这话，他就睡了。”《哥林多前书》，15：20，“成了睡了之人初熟的果子。”等等。

(31) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：2；吴飞译，中册第153页。

(32) Eric Auerbach, *Dante : Poet of the Secular World*, Chicago : The University of Chicago Press, 1974, p. 142.

(33) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:2;吴飞译,中册第153页。

(34) 同上书,13:3;吴飞译,中册第153页。

(35) 同上书,中册第153—154页。

(36) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:3;吴飞译,中册第154页。

(37) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:3;吴飞译,中册第154页。

(38) 同上书,13:4;吴飞译,中册第154页。

(39) 同上书,中册第155页。

(40) 《罗马书》,6:3—5。

(41) 奥古斯丁,《论罪有应得与赦罪,以及婴儿的洗礼》(*De Peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*, PL44),1:32[61]。

(42) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:7;吴飞译,中册第157页。

(43) 奥古斯丁,《上帝之城》,13:4;吴飞译,中册第155页。

(44) 同上书,13:7;吴飞译,中册第157页。

第六章 繁衍之罪：亚当和他的后代

亚当是所有人的祖先。相对于耶稣这个第二亚当，保罗又把他称为“第一亚当”。第一亚当中包含着人性的尊严和罪恶。不过，第一亚当和全人类，却不仅仅是抽象比喻的关系。奥古斯丁坚持字义解经法，相信存在从亚当到全人类的历史发展。因而，如何理解亚当与他的后代的关系，也就成为奥古斯丁历史哲学中一个极为重要的环节。

首先，从堕落的亚当到他的后代，是原罪传播的一个过程。亚当究竟传给了他的后代什么，患有原罪的后代如何承负亚当的罪责，又怎样修正这固有的罪性，是奥古斯丁反复思考的一个问题。其次，对于他的后代而言，亚当并不只是罪性的来源，也代表着人类的尊严和希望，因而第一亚当身上影射着以后的第二亚当。人类从一个亚当分裂为相互纷争的万国，又从万国重新团结到第二亚当之中，这就是世界历史的进程和意义。这一历史过程中蕴含着对人性和原罪的理解，同时又构成了对人类命运的描述。和前面一样，奥古斯丁是在哲学与历史的双重意义上诠释这一过程的。

一 亚当中的全人类

我们在前两章从意志和死亡两个角度考察了奥古斯丁的原罪观。但亚当的罪何以会遗传到他的后代，影响全人类，而成为“原罪”⁽¹⁾，却是另外一个问题，也是奥古斯丁一生都在反复思考的问题。我们若从哲学的角度分析，则原罪的概念极为深刻地描述了人性；但奥古斯丁并没有仅仅抽象地把亚当之罪理解为对人性的象征，而是更实在地理解罪从亚当到后代的遗传。因此，他才会那么认真地对待婴儿的罪和洗礼。

原罪及其传播，都是非常复杂的问题。奥古斯丁在讨论这些问题时，时不时表现出一些自相矛盾的地方，这是不容否认的。⁽²⁾但奥古斯丁反复思考这个问题，冒着自相矛盾的危险，顽固地坚持一些很难自圆其说的观念，也恰恰表明这个问题的重要性。

亚当的原罪为什么会传播到所有人？奥古斯丁给出了两种相互补充的基本理解：参与论和遗传论。⁽³⁾这二者并不是相互矛盾的两个说法。他在《上帝之城》中讲道：“初人之中包含了整个人类，初人夫妇接受了神的责罚，就通过女人的繁衍，把这责罚传到她的后代。”⁽⁴⁾这句话里既包括了参与论，也包括了遗传论。按照《〈创世记〉字解》中的说法，当上帝最初造世的时候，每个物种都以种子的方式存在了：

正如在时间中长成一棵树的这一切，都以不可见的方式同时存在于种子自身中；同样，当上帝同时创造万物时，我们也要这样来思考世界自身，“在日子被造的时候”，世界同时有了在它之中且与它一起被造的万物。这不仅包括天，以及在循环运动时形式保持不变的太阳、月亮和星座，不仅包括一直在经历运动且共同构成世界较低部分的地和深渊，而且还包括那些在通过时间段长出来（正如我们在上帝“工作直到如今”的工中所知道的那样）以前，水和地就以潜能和原因的方式产生了的事物。⁽⁵⁾

这里所说的“潜能和原因”并不是具体的种子。上帝造出万物的道理时，一切都潜在地被造了；而当最初的物种出现时，它所有的后代就都以种子的方式潜在地被造了。具体到人这里，奥古斯丁在解释第六日上

帝造人的道理时说：“当时，他们显然是根据潜能藉着上帝的言造的，就好像种子一样播在了世界中。”⁽⁶⁾这里说的，仍然是以种子来比喻人的形式。按照奥古斯丁讨论万物被造的逻辑，就可以由此再推一步，得出每个人的种子（或精子）都在亚当中的结论：“他藉着智慧从人之中造出人的后代，并为之赋形，不管是造在精子中还是造在已经成形的后代中。”⁽⁷⁾既然亚当之中包含了他的所有后代，当人类的始祖犯罪的时候，就可以说，整个人类都以种子的方式参与到了其中。奥古斯丁写道：“使徒说‘在亚当里众人都死了’，整个人类都是从亚当起源的，所以他们作为一个整体，都触犯了上帝。对他们所有人进行惩罚，就是正义的。”⁽⁸⁾所有人是一个整体，亚当就代表了这个整体，在亚当之中包含了全人类。所以，在亚当犯罪的时候，众人都在他之中犯了罪。

但既然亚当的后代都是以种子的方式存在于他之中，参与论必须通过遗传论来实现。恰恰是在这个问题上，基督教内部发生了巨大的争论。奥古斯丁很明确地指出了这个问题的症结所在：

因此，既然人类显然是自我繁衍的，关于人，《圣经》为什么不說“我们要照着我们的形象，按照我们的样式造人，各从其类”呢？这是否是因为，如果人愿意遵从诫命，上帝便不会把人造成必朽的，既然人不会死，也便没有延续后代的必要了？是否是因为，人只有犯罪之后，才变得“如同死亡的畜类一样”，从此“这世界的人”才会繁衍不息，从而必死的人类能持续存在下去？但是，上帝在造人之后又赐福给人：“要生养众多，遍满地面，治理这地”（这当然只有通过繁衍才能发生），这赐福有什么意涵呢？⁽⁹⁾

在此处的前一段，奥古斯丁刚刚谈到，上帝每造一种动物后，都会說“各从其类”，可能指的是动物的繁衍。但造人的时候，为什么没有这么说呢？虽然他很快否定了對“各从其类”的这种解释，但此处的问题却依然存在，即，如果人类不犯罪，是否需要繁衍？我们在第四章已经从性情的角度讨论过奥古斯丁对伊甸园中的淫欲的理解。此处涉及的是同一个问题，但是从不同的角度谈的。

按照参与论，亚当作为人类的整体，包含了以后所有的人，因此亚当做的事，他的全体后代也都做了。但只有通过繁衍和遗传，才谈得上

亚当的后代，参与论才能实现出来。可是，如果亚当没有犯罪，是不死的，那么，是否就不需要后代来继承他，因而也就没有繁衍的必要了？人类的繁衍，是否只是原罪的一个结果呢？

奥古斯丁相信，亚当没有经过婴儿期，一造出来就是成年的，也不会经历衰老和死亡；只有在有了原罪之后，人才遭到惩罚，像野兽一样从婴儿期开始成长。⁽¹⁰⁾如果伊甸园中有繁衍后代的事，亚当所生的后代也应该是没有婴儿期的，于是，两个成年人生出和他们一样大的成年人，并如此繁衍下去。这幅图景是不是很荒谬呢？

但奥古斯丁坚决捍卫婚姻和繁衍的神圣性，因为上帝是在人堕落之前就祝福他们的婚姻，让他们“生养众多，遍满地面”的。他在许多著作中，特别是在晚年和佩拉鸠派的争论中，都奋力捍卫这一观点，这些我们在第四章已经看到了。但奥古斯丁在讨论这个问题时，面临着巨大的困难。他一方面捍卫婚姻和繁衍的正当性，另一方面又否定淫欲。最后，他只谴责了性快感，而肯定了性交本身，这是一个相当勉强的结论。现在，同样的困难又以不同的方式暴露了出来。他一方面肯定繁衍的神圣性，另一方面又无法证明繁衍不是原罪的结果：

谁要是说，如果他们不犯罪，就没有房事，也没有繁殖，那他不是在说，为了增加圣徒的数目，人有必要犯罪？否则就只有不犯罪的两个留下了，因为，像他们所想的，如果他们不犯罪，他们就不能生育。要想不仅让两个正义的人存在，而且有更多的人，那就必须犯罪。既然相信这个是荒谬的，那么，就更该相信，即使没人犯罪，在最幸福的上帝之城里，圣徒还是会凑足数目，就和现在一样。现在，靠了上帝的恩典，众多罪人得到拣选，在这生育和被生育的尘世之子中选出了圣徒。⁽¹¹⁾

奥古斯丁在这里说，认为只有通过犯罪才能生育后代、完成上帝的赐福是荒谬的，因为上帝早已预定了上帝之城中公民的数目，无论人堕落与否，这个数目都会凑足；但是，按照他自己的理论，却很难证明亚当即使不犯罪也可以生育。且不说他费了很大力气，才勉强将性交和性快感区分开；若是亚当永远是壮年不死的，怎样证明他有生育的必要和能力，却是一个困难得多的问题。

当他讨论遗传论的时候，这个问题的困难就进一步显现出来。遗传和繁衍，是必须通过性器官来完成的：“人的自然因为最初的大罪而变坏，繁衍这种变坏的自然的身体器官，就尤其应该遭到报应。”⁽¹²⁾以一种遭诅咒的器官，通过邪恶的欲望和快乐，繁衍出被惩罚的、如同畜类的婴儿，这种事情为什么会是神圣的呢？奥古斯丁既不愿意像摩尼教一样全面否定婚姻，又不愿意像佩拉鸠派那样全面肯定性欲，誓死捍卫一个极为危险的立场，以致现代学者都并不认为奥古斯丁真正在理论上战胜了佩拉鸠派。他难道看不出自己立场的艰难所在，难道不知道自己思想的内在矛盾？或许，我们不应该纠缠于他的逻辑是否周延，也许这种顽固的坚持恰恰表明，奥古斯丁有着更深的考虑。

奥古斯丁在极力捍卫婚姻和繁衍的神圣性的时候，暗中强调了人的社会性。如果亚当必须通过犯罪才能繁衍后代，则人的社会性是原罪的一个结果。但在奥古斯丁看来，上帝之城中人的数目是固定的，不可能只有亚当一个人进入上帝之城，必须是以亚当为首的圣徒们进入其中。换言之，人即使不犯罪，也应该生活在社会中。因此，人类数目的增加并不是从生下该隐开始的，而是从造出夏娃开始的。自从有了夏娃，人就已经不再独处，而进入了社会生活的状态。从夏娃的创造开始讨论人类社会的开始，给奥古斯丁的社会观提供了一个有力的支持。

但也正是对这种社会性的强调，使奥古斯丁陷入了理论的两难。虽然亚当的后代天生就烙着原罪的印记，虽然他们是在罪恶中出生、成长，结成邪恶的地上之城，虽然人的社会生活中无往不是原罪的痕迹，但奥古斯丁强调，人的社会性本身却不是罪恶的。从一个亚当繁衍出所有人类，再从人类中组成社会与国家，都是神圣的事情，虽然社会和国家中都充满了罪恶。而这正是上帝之城与地上之城的历史中一个核心的主题。

二 遗传了什么？

参与论和遗传论是相互补充的。从亚当到整个人类，这个整体在无数个体身上实现出来，却必须通过繁衍和遗传。但繁衍到底是怎样完成的，以及到底遗传了些什么，却是一个更微妙的问题。奥古斯丁强调，原罪是通过性器官繁衍的，但只有肉身能通过性器官繁衍；所遗传的，也应该只是肉身的各种特点。可是，奥古斯丁又一再强调，原罪是灵魂犯的罪。这里是不是存在矛盾呢？

严格说来，只有在已经堕落了 的亚当和夏娃生子之后，原罪才通过性器官传播到了后代。但奥古斯丁特别强调，包括夏娃在内的所有人都是从亚当来的。因此，他对这个问题的讨论，是从女人的创造开始的。他特别指出，虽然夏娃的肉身是从亚当造出来的，但她的灵魂并非来自亚当。

人之区别于其他动物最根本的特点，在于人有理性灵魂，而且这灵魂是上帝造的。但在《〈创世记〉字解》中，奥古斯丁却坚决认为，女人的灵魂不是从男人的灵魂中造出来的。他坚持，只有女人的肉体来自男人，她的灵魂却是独立于男人之外的；进一步，以后凡是每生出一个新人，只能说他的身体来自父母，但他的灵魂不可能来自父母。一方面，奥古斯丁强调所有人来自亚当这个根本特点；另一方面，他又极为强调每个人灵魂的独立性。

于是，奥古斯丁面临一个相当棘手的问题：他必须回过头来重新思考，人的灵魂究竟是从哪里来的。他给出了三种可能性：第一，人的灵魂最初造在了某种被造物中；第二，只有第一个人的灵魂是造在那种最初被造物中的，其他人的灵魂都来自于他；第三，所有新的灵魂都是独自创造的，与最初六日的创造没有直接关系。将灵魂起源的问题放在人类繁衍的语境下，我们可以看到这一问题对于奥古斯丁世界历史观的意义所在。

奥古斯丁仔细分析了每一个可能性，重申了他在《〈创世记〉字解》第十卷中关于灵魂起源的说法，即，灵魂既不是来自上帝的实体，

也不是来自天使，更不是来自物质。(13)针对女人灵魂的起源问题，奥古斯丁觉得经文还是存在巨大的理解困难。不过，他坚持，女人的灵魂是和男人的灵魂一样被造的，不是从男人那里造出的：

如果《圣经》上也说，上帝造了女人后，朝她脸上吹了一口气，于是她就成了活的灵魂，我们就能清楚得多，相信，在人的肉身被造时，他的灵魂不是从父母来的；虽然对于我们今天熟悉的，从人生人的繁衍方式，这里还存在疑问。最早的女人不是这样繁衍的，因此我们可以说，上帝没有从亚当那里给夏娃灵魂，是因为她不是他所生的后代。但如果《圣经》上说，他们所生的第一个人，不是从父母得到的灵魂，而是从上面得到的，对于其他的就都可以这么理解了，虽然《圣经》上并没有这么说。(14)

奥古斯丁在《圣经》里并没有找到对他最有利的证据。但他基于自己关于灵魂的学说，坚持认为，只有肉身是遗传的，灵魂是不会遗传的。但这一说法随即就遇到了巨大的困难，《罗马书》第五章说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的。”“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪。”这是原罪说重要的经文依据。可是，原罪不是灵魂中的罪吗？如果人类的繁衍只是在繁衍肉身，原罪为什么会是遗传的呢？奥古斯丁自己也深深意识到了这一点：

那些认为灵魂会繁衍的，就试图用使徒的这些话来支持他们的观点。他们说：如果我们只从肉身来理解罪和罪人，我就不会被这些话逼着相信，灵魂来自父母；但是，如果是因为肉身的诱惑，也只有灵魂会犯罪。如果灵魂不像身体那样，是从亚当繁衍而来的，怎样来理解所谓的“众人都犯了罪”？如果他当中的罪只是肉身之罪，而不是灵魂的，怎么理解“因一次的过犯，众人都被定罪”？(15)

这段设问中的反驳是非常清楚的，而且其中所坚持的原罪观正是奥古斯丁自己的观点。可见，奥古斯丁认为灵魂不遗传的观点，与他的原罪观有着巨大的内在张力。这一问题涉及原罪观的基本内涵，以及洗礼圣事的救赎意义。他警告读者说：“我们必须小心，既不要使上帝好像是罪的制造者，让他把灵魂给了一个她必将在其中犯罪的肉身，也不要使得除了基督之外，还能有别的灵魂不需要基督的恩典就能得救。”(16)

如果只有肉身是从有罪的亚当遗传来的，而灵魂都是上帝直接造的，则只有肉身是有罪的，灵魂却是无辜的。那么，每次出现一个新入时，上帝就将无辜的灵魂送到那有罪的肉身中，于是上帝就必须为灵魂的犯罪负责。这种可能性无疑是荒谬的。进一步，基督教认为，只有基督的灵魂无染原罪，其他所有的灵魂都是有罪的。如果认为灵魂不是从亚当繁衍而来的，则几乎所有人没有原罪了。这一说法不仅直接违背奥古斯丁的原罪观，而且根本取消了婴儿洗礼的意义。刚刚出生的婴儿之所以需要洗礼，难道不是因为他们的身体和灵魂都来自亚当，因而需要靠基督的恩典来清洗？婴儿还什么事都没做，他们的灵魂谈不上什么善恶；他们的灵魂如果不是从亚当那里遗传来的，就应该是完全无辜的。“因此，谁若是这样理解灵魂，证明灵魂若是未经洗礼就离开身体，必然应该遭到谴责，他就是应该被称许的。”⁽¹⁷⁾

到这一段，奥古斯丁似乎又认可了完全相反的一种观点。如果婴儿受洗是正确的，则原罪必然是遗传的；原罪的遗传，应该不会只在身体上遗传，否则很难解释有罪的身体和无罪的灵魂之间的关系；更何况，奥古斯丁一向认为，真正的罪都是灵魂之罪。既然如此，灵魂就应该是可以遗传的。

一方面，原罪是遗传的；另一方面，灵魂却不是遗传的。奥古斯丁的原罪观面临着巨大的困难，但他还是不愿意妥协。他虽然非常称许那些用婴儿的洗礼来证明灵魂是遗传的人，但最终还是抛弃了这一观点。他说：

上帝将新的灵魂赐给每个人的身体，其目的是，在由原罪而来的罪性的肉身中，人能正直地生活，在上帝的恩典之下，征服充满欲望的肉身，从而能在复活的时候，与身体一起变得更好，与天使们一起，永恒地活在基督之中。⁽¹⁸⁾

在这一段，奥古斯丁明确说，灵魂不是天生有罪的，也不是遗传的，而是上帝分别创造的，并且被上帝分别放到每个人的身体当中。只有身体才有原罪，灵魂不仅不患有原罪，而且是带着克服原罪的目的，进入每个人的身体之中的。如果灵魂是正直的，只有身体才有原罪，那么灵魂岂不是应该一开始就战胜有罪的身体？为什么灵魂没有这么做，

而且将自己陷入罪恶之中呢？

三 遗忘的眩晕

为了解决这个问题，奥古斯丁在《〈创世记〉字解》中提出了一种非常怪异的解释：当灵魂进入身体的时候，她会暂时把自己的使命忘掉。他说：“而这必然意味着，当灵魂以一种奇妙的方式进入到土做的、必朽的，特别是在罪中繁衍的身体之时，为了先是激活身体，随后在一定的年龄能支配身体，她必须陷入遗忘。”⁽¹⁹⁾奥古斯丁似乎在以柏拉图的遗忘与回忆说来解释灵魂和身体的关系。这种遗忘应该不是一种恶，但它的结果，却使灵魂不再意识到她的真正使命，甚至可能受制于身体。或许正是在这种遗忘当中，灵魂忘记了自己的本质和形式，不再知道自己是按照上帝的形象造的，从而丧失了真正的自我，误把有罪的身体当作真正的自我，并追求肉身的快乐。按照奥古斯丁在此处的理论，我们可以修正他的原罪说：虽然亚当在犯罪时灵魂变坏了，但他的后代的灵魂并没有因为原罪而变坏，只有身体在原罪中变坏了，就其本质而言，每个灵魂都是按照上帝的形象造的，因而都是神圣而无辜的，但是灵魂在进入身体的时候，会陷入遗忘，因而就有可能被有罪的肉身拖着走，若是灵魂不能找回真正的自我，记起他的形式和本质，那就变成有罪的，无法获得拯救了。

无辜的灵魂与有罪的肉身结合，就变成了有罪的灵魂，甚至成为原罪的主要承担者。放在他关于心灵秩序和原罪的总体思想中，这一说法极为怪异和费解。奥古斯丁也意识到了这一点，但他既不能让上帝为灵魂的罪负责，也不愿意把这种遗忘说成是恶，于是进一步解释说：

如果这种遗忘是无论如何不可消解的，那就可以把它归给造物主；但是灵魂可以一点一点地摆脱这种遗忘的眩晕，转向（皈依）她的上帝。她先是通过虔敬的皈依，然后通过坚持服从他的诫命，获得了他的怜悯和真理。如果她能通过好的意志选择好的生活，让她暂时沉入到睡梦中，然后再从中慢慢醒来，进入理智之光（她正是因此而被造成理性的灵魂），又有什么不好呢？⁽²⁰⁾

奥古斯丁极力澄清，这种遗忘既不是上帝造成的，本身也不算什么坏事。就像《〈创世记〉字解》的英译者希尔（Edmund Hill）指出

的，奥古斯丁所谓的“遗忘的眩晕”，就是一种完全丧失意识的状态，即婴儿没有理性能力的状态。如果人完全丧失了意识并且不会恢复，那就只能归因给上帝；但现在的情况是，人在出生的时候，理性灵魂暂时不起作用了；但随着年龄的增长，灵魂慢慢恢复了记忆，重新获得了理性思考的能力，并重新有了分辨善恶的能力。这种遗忘，就只是人生成长中的一个阶段。(21)

按照他的这种理解，虽然原罪是初人的意志所犯的罪，但罪的痕迹只保留在肉身上；以后的人的灵魂并不必然犯罪。初生的婴儿是无意识的灵魂与有罪的身体的一个结合体。奥古斯丁虽然承认灵魂的这种无辜，但他又认为，如果不借助耶稣基督的恩典，灵魂是无法完成真正的皈依的：

但如果没有上帝的恩典通过中保的帮助，她是无法做到这一点的。如果人忽略了这一点，那就不仅在肉身上和亚当一样，而且在精神上也和亚当一样；如果他关心这一点，就只在肉身上和亚当一样；在精神上，他正直地生活，甚至可以找回亚当因为罪失去的东西，清洗掉堕落的罪，可以像圣徒们一样，在复活时获得转化。(22)

他在这段非常清楚地指出，每个人所遗传的原罪，都只在身体上；沉睡中的灵魂没有罪。如果灵魂在恩典的帮助下，主动寻找自己的本质，就只有身体是有罪的，而灵魂不是，甚至可以在复活的时候，把身体的罪也清洗掉；但如果忽视恩典，他的灵魂就会变成有罪的，身体和灵魂就真的和亚当完全一样了。可见，当奥古斯丁说灵魂无辜的时候，他的意思并不是，灵魂什么都不做就可以无罪，而是灵魂还要主动接受上帝的恩典，努力寻找自己的本来面目，否则就会陷入到更重的罪之中。也是在这个意义上，奥古斯丁给出了婴儿洗礼的理由：

但是，在他们尚未到按照灵性生活的年纪的时候，他们需要接受中保的圣事，这样，他们无法靠自己的信仰做到的，可以靠爱他们的人的信仰做到。即使在婴儿期，他们也可以靠基督的圣事，解除原罪带来的惩罚。没有这帮助，青年人也无法控制肉身的欲望，更不能在征服欲望后获得永生，除非靠他们努力取悦的那一个的赐予。(23)

婴儿之所以要接受洗礼，并不是因为他们的灵魂继承了亚当以来的罪性，而是因为他们的灵魂尚在沉睡之中，没有能力克服肉身的欲望。所以，他们必须靠基督的恩典，才能解除原罪带来的惩罚。

随后，奥古斯丁又举出了《圣经》中支持双方各自观点的诸多例证，最后谦虚地说，无论支持灵魂遗传说的，还是反对的，都可以在《圣经》中找到支持，自己不敢妄加评判。⁽²⁴⁾但从《〈创世记〉字解》第十卷的行文来看，奥古斯丁应该是更倾向于只有肉身遗传，灵魂并不遗传的说法的。也正是基于这样的观点，奥康奈才认为，奥古斯丁到了晚年的时候，又重新回到了早期认为灵魂先在的观点。⁽²⁵⁾

奥古斯丁此处的说法明显与他更经常讲的原罪观有冲突。按照我们在第四章的理解，身体的欲望根本上还是来自灵魂，因为身体并不会有欲望，那些对物质事物的欲望，只不过是灵魂中较低部分的欲望而已。所以，奥古斯丁如果认为人的身体及其欲望是可遗传的，他等于承认灵魂中的某些功能还是会遗传的。于是，所谓沉睡中的，似乎就只是灵魂中的理性部分，或者说是作为上帝的形象的，人的形式，理性的心智。因此，我并不像奥康奈那样，认为此处的说法可以代表奥古斯丁晚年的一贯观点。这里只是奥古斯丁在思考人类的繁衍时的诸多说法中的一种。

但和上一节的问题一样，在如此明显的矛盾面前，奥古斯丁为什么还会提出和坚持如此怪异的观点？我们可以暂且放开具体问题中的矛盾与不协调，更认真地体会奥古斯丁的良苦用心。

在《〈创世记〉字解》第十卷的结尾处，奥古斯丁说出了他的一个担忧：

对于那些坚持这样的意见，相信灵魂是从父母繁衍而来的人们，我尽可能警告他们，让他们仔细考察自己，不要把他们的灵魂当成身体。因为，若仔细考察，则没有什么自然比按照上帝的形象造的被造物更接近上帝，上帝是超越于他造的万物之上，不可变，因而也要被理解为超越身体之上。……因此，有些人习惯于用身体的感觉来理解事物，不愿意相信灵魂不是身体，因为如果它不是身体，就什么也不是了。⁽²⁶⁾

随后，奥古斯丁花了很大篇幅来批评德尔图良误以身体的方式理解灵魂的想法。此处的批判和反思对应于奥古斯丁早年的一段经历。他在《忏悔录》中说，自己早年很难真正理解“精神性的存在”，而只能把存在都理解成某种物质性的；等到他理解了精神性的存在，就离皈依基督教不远了。(27)

奥古斯丁坚持灵魂不能被繁衍和遗传，就是因为他相信灵魂是一种精神实体。这种精神实体不是亚里士多德说的形式，而是由精神性质料和精神性形式共同组成的实体。如果认为灵魂是可以被遗传的(28)，则很容易陷入把灵魂当成物质性的身体的错误。

在奥古斯丁哲学体系的总体框架中，我认为他以这种方式再次阐释了人类的灵魂与上帝的关系。在谈上帝两次造人的时候，奥古斯丁把《创世记》第一章中的创造理解成灵魂的形式创造，把第二章中上帝吹的气理解成灵魂的质料；在谈体、魂、灵的关系的时候，奥古斯丁把灵性理解为上帝的形象和人的本质。现在，当奥古斯丁说灵魂在身体中陷入沉睡的眩晕时，他同样是在说，灵魂忘记了它的本质，忘记了它作为上帝的形象的真正自我。这三次的具体表述不尽相同，但都传达出了人的灵魂与上帝的一种关系：灵魂是上帝的形象，上帝才是人最深处的自我；但有原罪的人类都忘记了真正的自我。与身体结合的灵魂，奥古斯丁要么把它说成模糊或扭曲了自己的形式，要么说它丧失或掩盖了灵性，要么说它处于沉睡的状态，总之，灵魂都处在遗失了真正的自我、尚未找回上帝那里的羁旅状态。这三者，都是对原罪中的灵魂状态的表述，但因为侧重点不同，为基督教理解灵魂与身体的关系，提供了不同的可能性。

奥古斯丁之所以不断以新的方式来理解人性，正是因为他的人性观当中难以化解的巨大困难：一方面，人从上帝那里获得了神圣性；另一方面，人又是天生有罪的。人性中这两方面之间的张力，使奥古斯丁发明了原罪概念，把从神性到罪性理解为历史性的变化。这一方案虽然暂时解决了问题，但无法深究。如我们前文所说，在堕落之前并没有真正的历史。于是，原罪说既是对人性的一种哲学描述，又是世界历史中的一个重要事件。在没有发生偷吃禁果一事时，罪性已经存在于人性之中，但若人一被造就有罪了，上帝又难逃罪责，奥古斯丁仍然难以完全

避免二元论的问题。心灵秩序中的善与恶总难找到一个令人满意的平衡点，使奥古斯丁不断变换着他的人性观。

奥古斯丁在说人只是繁衍了有罪的肉身，却没有繁衍有罪的灵魂时，给出了关于灵魂/身体关系最激进的一种理解。按照这种理解，只有肉身承担原罪的印记，灵魂却处在无辜的状态，虽然可能被身体所污染，但在清醒时，即获得充分的理性能力之后，是有力量战胜肉身中的罪，找回真正的自我的。比起前面的两种理解来，这个理解最大程度地保留了人性中的神圣性，但却也最难融入奥古斯丁的总体思想。

四 由一到多

一方面，奥古斯丁认为，尽管所有人都参与了亚当的犯罪，但繁衍并不是罪恶的，反而是上帝给人的一种赐福；另一方面，亚当的后代都遗传了他有罪的肉身，但是并没有遗传他有罪的灵魂。综合这两方面的表述，我们就可以推出奥古斯丁关于人类历史的一个重要理论：从亚当一人到全人类，既是人类的堕落，也蕴含着人类历史合众为一的意义：

从上帝所造的最初一人，通过繁衍形成了整个人类，比起认为从多个人繁衍要好得多。至于别的生灵，他让一些独来独往，独自栖息，更愿意独处，比如黑鹰、狮子、狼，等等。他让一些群居，更愿意成群结队地生活，比如鸽子、白头翁、牛、小鹿之类。上帝没有让这两类动物从一个开始繁衍，而是命令很多同时存在。……因此上帝只创造单独的一个，这并不意味着人可以离开社会独居，而是为了让社会能更有效地实现社会的合一与和谐的结合。人们不仅彼此之间有相同的自然，而且还通过人间的家族情谊勾连起来。上帝没有像创造男人那样创造了女人，而是把她作为男人的妻子，从男人中创造她。于是，所有的人都是从一个人产生的，散播成为全人类。(29)

以上所引，是关于人性至关重要的一段话。奥古斯丁认为，上帝造人的方式非常独特，人既不像那些猛兽一样独处，也不像另外一些动物那样群居，而是由一个人繁衍出全人类。从一到多，但又必须统合到一个当中：人天生是社会的动物。

怎样理解人的这种社会性呢？第一步，当然就是从一个人到两个人，即女人的创造。女人并不像男人那样直接创造出来，而是从男人当中创造的；以后的所有人也都一样，不是像第一个人那样重新创造，而是从已有的人中造出来。归根结底，所有人都来自第一个人。奥古斯丁认为，这是一个极为重要的象征。但这个象征的意义却是双重的。第一，由于所有人都来自同一个祖先，所以人有一种天生的社会性；第二，由于人的后代遗传了亚当的一切，所以每个人都有原罪，而原罪的直接表现，又是人类的分裂。于是，在这一个象征中，既有人类全体的

希望，也蕴含着人类好斗的天性。

首先，奥古斯丁充分肯定人的社会性，认为这是上帝的赐福，是人类不同于所有其他动物的地方。人由一到多，并不是堕落的结果，而是即使不堕落也必然会发生的。为了肯定人类的社会性，奥古斯丁强调，早在人尚未犯罪之前，上帝就祝福他们“生养众多，遍满地面”。婚姻以及随后的生育和繁衍，都充分体现了人类一和多的辩证关系：“所以显然，上帝最初这样造了男女，使我们现在看到并知道有两性不同的人，他说要么是因为婚姻结合为一，要么是因为女人的起源，本来是男人的肋骨造的。”⁽³⁰⁾

从此亚当不再是孤独的一个人，而有了一个伴侣，此时人类尚未犯罪。上帝之所以使人类的数目增加，并不是要分裂亚当这个一，所以，他又以婚姻的纽带，将两个人重新联合起来，成为新的一个一。这就是婚姻的意义：“夫妻不再是两个人，而是一体了。因此，神所配合的，人不可分开。”⁽³¹⁾同时，这也是所有社会制度的意义所在。人类在不断地繁衍增加，但因为他们都来自共同的祖先，上帝命令人类，要重新合众为一。

人类的家族不断发展，并形成了各种相应的亲属制度和禁忌。在最初的一代，无论男女都是亚当和夏娃的孩子。他们除了兄弟姐妹之间通婚，别无选择。于是，“兄弟姐妹相互嫁娶，亚当一人既是父亲也是岳父，他的妻子夏娃是所有儿女的母亲，既是母亲也是婆婆”⁽³²⁾。但到了亚当、夏娃的孙辈，就可以不必再在亲兄弟姐妹之间结婚，而是堂表兄弟姐妹之间结婚，这样，就形成了新的关系：“一个人有一个姐妹，一个妻子，还有一个表亲；一个父亲，一个舅舅，还有一个岳父；一个母亲，一个姑姑，还有一个婆婆。这样社会纽带就不必限制在一小群人中，而是会更广泛，可以靠复杂的社会纽带联结起不同而众多的亲属。”⁽³³⁾奥古斯丁解释这些现象的原因说：“古代的族长出于宗教性的关心，担心亲戚之间在世代相传后逐渐疏远，不再是亲戚，于是趁着关系还没变疏，通过婚姻的纽带结合，把疏离的亲戚重新聚合。”⁽³⁴⁾随着人类的代代繁衍，不仅亲兄妹之间，就是堂表兄妹之间的婚姻也被禁止了，人与人之间形成了非常复杂的关系纽带。只有这样，才能把尽可能多的人勾连起来。

在人类繁衍到数目非常多之后，仅仅通过家族或姻亲纽带都不足以联合起来，于是，出现了城邦；随后，各城邦又联合成为世界帝国。“人类社会从家庭开始，随后发展到城镇，然后发展出现整个世界。”⁽³⁵⁾随着人类的繁衍和分化，家庭、城邦、世界帝国，是人类合众为的三个阶段。这一论断和亚里士多德在《政治学》中关于从家庭到部族，再到村镇，然后再发展为城邦的著名论断应该有一定的继承关系。⁽³⁶⁾当然，奥古斯丁和亚里士多德之间也有重要的差别。首先，在亚里士多德的政治学中，并没有世界帝国。这是在罗马成为跨民族的大帝国之后，形成的新的政治理念；其次，由于罗马帝国几乎征服了当时所知的整个世界，奥古斯丁这里产生了一个和亚里士多德非常不同的，世界一统的观念。当亚里士多德说城邦是人的自然时，他并没有统一全人类的意思；但在罗马帝国以后，全人类通过世界帝国和合为一，却成为一个更重要的观念。在奥古斯丁这里，世界帝国代表着人类发展的方向，其重要性已经超过城邦，因为在人类极度繁衍分化的时代，只有统一全世界的帝国，才能将全人类统一起来，回到亚当这个一之中。

随着罗马帝国带来的政治版图的变化，罗马人已经大大改变了亚里士多德所理解的政治生活；这一点并不是奥古斯丁的发明。在奥古斯丁之前，无论异教徒还是基督徒，都已经有了类似的永恒罗马和世界帝国的观念。基督徒也已经将罗马帝国的政治理念与基督教的天上之国的观念结合了起来。

在此，我们回到了本书导言中所提出的问题。在罗马陷落之前，罗马的基督徒和异教徒都认为，罗马帝国就担负着建立世界帝国、统一全人类的历史使命。但当西哥特人攻克罗马之后，我们就可以想见罗马的基督徒所遇见的文明困境了。而也恰恰是在这个地方，前述奥古斯丁的理论困境变成了他与其他人都不同的独特视角。

奥古斯丁充分肯定人的社会性，认为人类的繁衍并不是堕落的结果。他既然认为婚姻不是罪恶的，人的繁衍本身也是值得赐福的，那么，人类社会的所有这些发展，就也都不是原罪的结果；人类用以合众为一的城邦和帝国，也不应该是罪恶的。若是这样，他岂不是和尤西比乌等人的观点一样了吗？他又如何面对罗马城的覆灭呢？

五 虚假的合一

奥古斯丁确实肯定了人类这些制度的意义，但他也非常清楚地意识到，人类的社会制度每发展一步，都会伴随着进一步的堕落和更多的罪恶。我们前面看到，人类从一到多的第一步，是夏娃的被造；随着夏娃的被造，是婚姻和生育的出现。奥古斯丁虽然极力捍卫婚姻和生育的神圣性，但他也深切地意识到，现实中的婚姻和交媾，都必然伴随着污秽的快乐和罪恶。我们在第四章也已看到，亚当与夏娃之间的爱，也伴随着很多罪的因素。当亚当把对夏娃的爱放在对上帝的爱之上，宁可犯罪也要与夏娃在一起的时候，他其实是犯了更大的骄傲之罪；而这种罪的结果，使亚当和夏娃相互推诿，爱的温暖立即就变成了冰冷的指责。既然不再只有一个人，而是分裂成了两个人，就有了分裂和争斗的可能。人类数目的增长虽然在理论上未必伴随着罪，但事实上，如果不是因为有了夏娃，亚当也不会堕落。

除了亚当、夏娃的原罪，人类历史之初的几次大罪大多伴随着人类的进一步分裂。亚当夏娃的儿子该隐和亚伯是亲兄弟，兄弟相残，发生了人类历史上第一桩谋杀案。奥古斯丁对这件事谈了很多，因为，杀弟的该隐成为地上之城的创建者，也因为，该隐的杀弟之罪，隐隐预示了罗马的建城者罗慕洛的杀弟之罪。第一座地上之城的创建者是杀弟者，最大的地上之城的创建者也是杀弟者。⁽³⁷⁾地上之城都是在罪恶中建立的，虽然大城的建立体现了人类合众为一的历史梦想，但包括罗马在内的任何一座地上之城都无法成为第二亚当，承担起统一人类的历史使命。

到了挪亚的时候，地上充满了强暴，导致了上帝的震怒。而人类的彻底分裂，则是巴别塔。巴比伦城和巴别塔的建造，导致了人类语言的变乱。在西方的罗马兴起之前，巴比伦曾经是东方世界最强大的帝国，在《旧约》中又是灭亡以色列的帝国。奥古斯丁认为，西方的罗马正是东方的巴比伦的延续。⁽³⁸⁾奥古斯丁指出，这座巴比伦城就是变乱之城，而它的建造者，就是巨人宁录：

他和自己的人民建起一座反对上帝的塔，这象征了他们骄傲的

不敬。哪怕这种坏的情感没有成功，也应该被惩罚。那么他应该受怎样的惩罚？他用语言来称霸传令，那么就应该谴责他的骄傲，使这个不愿理解和遵从上帝的命令的人，自己的命令也不被理解。既然他的每个人都无法理解，那么这个密谋就解体了，因为每个人只和能够相互说话的人为伍，否则就要离开。因为语言分散，民族也布满大地。(39)

语言的分化，使人类无法相互理解；巴比伦这个世界帝国的建立，伴随着人类的彻底分裂。世界帝国的建立，依靠的是人类的不义和骄傲，不仅不可能在真正的意义上实现合众为一，反而会导致人类世界的分崩离析：“人类世界如水相汇，越大，危险越多。最初是语言的分化使人和人分离。”(40)为了规避语言的分化，世界帝国派翻译来沟通不同的民族，但成群结队的翻译却必须伴以频繁而惨烈的战争。

结果，人类用以弥合分裂的各种方式都没能成功。上帝虽然为联合亚当与夏娃而赐福给他们的婚姻和后代，但先是夫妻共同偷吃了禁果，接着是他们的儿子骨肉相残，家庭并没有完成合众为一的使命；随后，地上之城在杀弟的血泊中建造起来，这以不义为根基的城，也无法把人类重新统一起来；再以后，人类凭着骄傲，在血腥的战争中建立起世界帝国，这帝国导致的是人类更彻底的分裂，也不可能实现合众为一的梦想。于是，奥古斯丁说：

他们希望智慧的人过社会生活，这是我们更为赞同的。但是，谁能计算，在这必朽的艰苦的人类社会，有多少和多么沉重的坏事？谁能算得清呢？他们应该听听自己的一个喜剧人物的感觉，而这是所有人都同意的：“我娶了媳妇；我在这里发现了多少悲惨！然后生儿育女，又多了操劳。”这个特伦西还记录下了人间之爱的种种罪过：“伤害、疑心、敌意、战争、和平，等等。”这些不是到处充满了人间事务吗？不是就连尊诚相爱的朋友之间，也不缺少这些吗？不是在人间事务的每个角落，我们都能感到伤害、疑心、敌意、战争，以及各种必然的坏事吗？(41)

奥古斯丁对人世间的黑暗有深刻的洞察，甚至到了冷酷的程度。虽然他肯定人的社会性，但是他不相信任何人间的制度能够使人获得幸

福。于是，本来最具社会性的人，却陷入了最残酷的战争和自相残杀当中：

哪怕没有理性的生灵，那些水里和地上长出的群居物种彼此之间也会比人更安全而和平地过日子；而从一个人繁衍出整个人类，本来就是为了其后代能和谐相处。狮子之间和龙蛇之间都不会像人们之间这样发动战争。(42)

人类都来自亚当一人这个事实，虽然标示着，人类只有在重新和合为一时才能真正获得拯救；但仅凭着人类自己的力量和制度，不仅不足以完成这一使命，而且还会离这一理想越来越远。那些群居的物种虽然没有注定要和合为一，但也没有像人类这样相互仇杀；像狮子那样独来独往的物种，虽然本来就不具有社会性，却也没有人类这么大规模的血腥战争。

从亚当繁衍出众人这件事的意义，更多不在于揭示现实，而在于促使圣徒们思考：“上帝知道，这些人将会思考上帝从一个人造出多人，从而创造整个人类这件事，就会明白，众人联合如一是神恩所愿的。”(43)

上帝虽然设立并赐福了婚姻制度，祝福人类的繁衍传承，而且从家庭到城邦和世界帝国的一系列制度，都象征着人类和合为一的理想；但奥古斯丁认为，这些制度所实现的，都不是真正意义上的和合为一。真正的和合为一，只能是在上帝之城才能实现，最终容纳所有圣徒，组合成第二亚当，即耶稣基督。

怎样来理解在耶稣基督中的合一，我们在第十章会详细讨论；但此处却需要进一步理解，奥古斯丁所谓人的“社会性”究竟是什么意思。本来，基督教是非常强调自我的个体性的，而拯救也必须落实到每个灵魂上面；但生活在罗马帝国中的奥古斯丁同样非常重视对人类集体性的强调。将全人类统一到一起，这观念应该和罗马帝国的现实有密切关系。原罪概念对人性的深刻洞察，使他无法把这一希望寄托给罗马帝国。尘世帝国所能实现的，最多只不过是政治强权下的结合，其中必然掩藏着诸多竞争、仇恨、嫉妒、杀戮、不义，而不可能是完美的幸福生活；但奥古斯丁所希望的，却是在上帝之中更完美的合一。这种合一，是建立在个体灵魂得救的基础之上的，即，只有圣徒们的灵魂都得到了真正意

义上的拯救，才能实现和合为一。没有个体灵魂的拯救，是谈不到真正的合一的。

奥古斯丁一方面强调人的社会性，另一方面又坚持灵魂的不可遗传性。人的社会性的根基在于亚当肉身的繁衍，但人最重要的灵魂却永远是相互分离、相互独立的；而人的拯救在根本上又是灵魂的得救。于是，所谓“社会性”，只不过是无数个单独个体的集合。奥古斯丁越是讲社会性，越是在强调灵魂的个体性。

奥古斯丁强调，上帝之城中的每个公民，都只是地上之城中的羁旅之客。⁽⁴⁴⁾他们和地上之城没有必然的关系，只是暂时利用其中的各种事物而已。地上之城中的世界不是他们的世界，其中的国家不是他们的祖国，其中的家庭也并不是他们的归宿。他们真正的归宿在这世界之外；天上的国才是他们真正的祖国和家乡。⁽⁴⁵⁾虽然这些社会制度都在提醒他们，要进入合众为一的状态，但若真的回到亚当之中，必须走出这些尘世的组织。吊诡的是，“社会性”恰恰是以破坏人世中的种种自然纽带、分离各种社会组织为前提的：

因为我说的原因（不过也许还有别的更重要的潜在原因），上帝只造了一个人，却又不会让他孤独。没有哪个物种比人的自然更具社会性，也没有哪个物种比人更犯有不和谐之罪。为了对抗不和谐之罪，无论是在没有这种罪过时更好地避免它，还是在它发生后救治它，人性最方便呼唤的，就是对那先祖的记忆（上帝愿意创造他一个，然后从他繁衍众多）。这样就能提醒众人和谐如一。⁽⁴⁶⁾

通过否定尘世的社会制度，来寻求这些制度所象征的神圣“社会”，在死后的天国实现最终的合一，这就是奥古斯丁理解世界历史的出发点。他在讲人性自然的时候，把人类的自然情感、死亡这种自然事件都理解成罪的结果，而把一种从未存在过的状态称为完美的自然，借助上帝之城里的生活，否定了现实中的人性自然；同样，他在讲社会性的时候，也把各种政治制度都说成反社会的，而在虚无缥缈的来世，构筑了一个怪异的大同世界。借助原罪概念，奥古斯丁否定了人性自然和政治团体，这成为他抛弃罗马文明理想的人性论基础。

(1) 罗马法关于遗产继承的观念，大大影响了奥古斯丁对亚当原罪遗传的理解。关于这一点，参见孙帅，《自然与团契：奥古斯丁思想中的婚姻与家庭》。

(2) Jesse Couenhoven, "St. Augustine's Doctrine of Original Sin," in *Augustinian Studies*, 36: 2 (2005), p. 386.

(3) Ibid., p. 370.

(4) 奥古斯丁，《上帝之城》，13: 3；吴飞译，中册第153页。

(5) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，5: 23[45]。

(6) 同上书，6: 5[8]。

(7) 同上书，7: 22[33]。

(8) 奥古斯丁，《就若干问题致辛普里安努斯》（*De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, PL40），1: 2.16。

(9) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，3: 12[20]。

(10) 这一观念在《上帝之城》里说得不很明确，但也并非完全没有，比如这一段：“罪与罚并没有把初人降到心灵与身体都很弱小的婴儿状态。而上帝让以后的人之初像野兽的幼崽一样弱小，因为上帝让他们的父母降低到像野兽一样生死。”可见，初人是没有婴儿状态的。奥古斯丁，《上帝之城》，13: 3；吴飞译，中册第154页。

(11) 同上书，14: 23.1；吴飞译，中册第219页。

(12) 奥古斯丁，《上帝之城》，14: 20；吴飞译，中册第217页。

(13) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 5[8]。

(14) 同上书，10: 10[17]。

(15) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 11[18]。

(16) 同上书，10: 11[19]。

(17) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 11[19]。

(18) 同上书，10: 14[24]。

(19) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 14[24]。

(20) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 14[24]。

(21) Augustine, *On Genesis*, translated by Edmund Hill, Hyde Park: New City Press, 2002, p. 412, n. 21.

(22) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 14[24]。

(23) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 14[25]。

(24) 同上书，10: 23[39]。

(25) Robert O'Connell, S. J., *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*, New York: Fordham University Press, 1987.

(26) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，10: 24[40]。

(27) 奥古斯丁，《忏悔录》，7：1[1]。

(28) 奥古斯丁在《〈创世记〉字解》7：23[34]中即举出了这样一种观点：“他从地中造出第一个身体，从天使的自然中造出第一个灵魂，因为当他最初把第一个人造在他同时创造的造物中时，他把其原因道理预先固定在地或天使中，而往后则是从人中造出人，从身体中造出身体，从灵魂中造出灵魂。”

(29) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：22；吴飞译，中册第144—145页。

(30) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：22；吴飞译，中册第218页。

(31) 《马太福音》，19：6。

(32) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：16.1；吴飞译，中册第252页。

(33) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：16.1；吴飞译，中册第252页。

(34) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：16.2；吴飞译，中册第253页。

(35) 同上书，19：7；吴飞译，下册第139页。参见夏洞奇在《尘世的权威》中的论述。

(36) 亚里士多德，《政治学》，1253a；吴寿彭译，北京：商务印书馆，1983年，第7页。

(37) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：2；吴飞译，中册第232页。

(38) 同上书，18：2.2；吴飞译，中册第50页。

(39) 同上书，15：4；吴飞译，中册第281页。

(40) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：7；吴飞译，下册第139页。

(41) 同上书，19：5；吴飞译，下册第136—137页。

(42) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：23；吴飞译，中册第145页。

(43) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：23；吴飞译，中册第145页。

(44) 这是充斥了《上帝之城》全书的一个概念，在第一卷前言中就提了出来，见吴飞译，上册第6页。

(45) 以上帝之城为真正的祖国，这也是《上帝之城》全书中不断重复的观念，特别参见5：18；吴飞译，上册第199—203页。

(46) 奥古斯丁，《上帝之城》，12：27.1；吴飞译，中册第150页。

第三部分 历史：自然之外的拯救与合一

在《上帝之城》的写作结构里，两座城的发展被当作世界历史的第二个阶段。但正如我们最开始所说的，世界历史的第一个阶段，即本书前两部分讨论的内容，严格说来并不是时间中的一个阶段，虽然按照《圣经》的字面意思，从上帝创世到人类被造，再到他们被赶出伊甸园，该隐杀弟建城，还是有时间的流逝的。现在我们要讨论的世界历史的第二阶段，才是通常意义上的历史。

由于这段历史只是奥古斯丁的世界历史中的一个阶段，本来在古典历史学家看来至关重要的历史事件和转折，在他看来都变成不重要的了。在奥古斯丁的世界历史中，只有一件事是有意义的，那就是耶稣基督的言成肉身和受难，其他的历史事件都变成可有可无的。奥古斯丁对人类历史的全部理解，都以言成肉身为基准点，而不再像奥罗修斯那样，根据罗马建城的时间纪年。在他看来，甚至旧约历史的全部意义，也都在于它与耶稣基督的关系。接续了《马太福音》的传统，奥古斯丁将人类历史分为六个阶段，并使它们对应于创世六日和人生的六个阶段。但旧约历史的意义还是象征性的，即，旧约中所写的耶路撒冷历史，只不过是因为象征上帝之城而有意义；当上帝之城一旦在耶稣身上显现出来，地上的耶路撒冷就失去了意义。同样，奥古斯丁也以上帝之城的历史为标准，衡量罗马历史和罗马人的生活方式。他宣称，在上帝面前，所有古典德性都可能是罪恶。奥古斯丁在继承了古典历史学家的种种叙事方式乃至历史理论之后，却将价值评判完全颠倒过来。为了维护上帝之城的绝对神圣，奥古斯丁彻底击碎了永恒罗马的梦想。

第七章 两座城的历史：没有第三座城

两座城的开端是善恶天使的分离，人类历史的开端是人的堕落。现在，无中生有的世界已经展示出它的至善和堕落，按照上帝的形象造的人也已经因罪生活在了尘世之中，人类历史终于可以真正开始了。但围绕上帝之城和魔鬼之城，还有种种问题需要澄清。首先，两座城究竟是怎样的关系？它们是否就是针锋相对的两个人类阵营？或者，在善恶两座城之外，是否还有第三座城？而所有这些问题都指向奥古斯丁基督教思想的一个核心问题：人类的政治生活到底有什么意义，它和灵魂的拯救究竟有什么关系？

这些都是奥古斯丁研究史上著名的问题，曾经引发很多争论。这些争论往往围绕对一些具体字词或段落的解读展开，但背后却是如何把握奥古斯丁政治思想的问题。

一 地上之城中的上帝之城

从犯罪以后，人类就分裂成了两座城。奥古斯丁在《上帝之城》第十五卷的开头说：“关于这两个城在我们不知道数目的天使中，或者在两个初人中的起源，我已经谈得够多了，看来，我现在要谈论两个城的发展，从二人生育后代开始，到人类不再生育为止。”⁽¹⁾

两座城在天使中的起源很清楚，就是天使和魔鬼的分裂。堕落天使不服从上帝，成为魔鬼，他们就组成了地上之城。人类却不能如此截然二分，但奥古斯丁又认为在人类之中存在两个城。那么初人是怎么分裂为上帝之城和地上之城的呢？是亚当属于上帝之城，夏娃属于地上之城吗？还是亚当夏娃堕落前属于上帝之城，堕落后属于地上之城？或是有别的可能性？

人类无法像天使和魔鬼那样，判然分为两座城的成员，这正是人类历史的基本特点。按照我们的理解，哪怕在没有堕落的时候，亚当和夏娃也尚未像天使们那样，成为上帝之城的公民；堕落之后，所有人都成为魔鬼的俘虏，但都没有像魔鬼们那样，彻底丧失皈依上帝的可能性。天使代表着皈依上帝的理想状态，魔鬼代表着背叛上帝的极端状态；魔鬼和天使的判然二分，其实是对摩尼教善恶二元论的继承和修改，只是因为天使和魔鬼不再是光明之神和黑暗之神，它们在宇宙体系中的位置和存在的哲学基础都和绝对的二元论不同了。

人，则是生活在这两极之间的。一方面，上帝按照自己的形象造了人的形式，赋予了人皈依的可能性；另一方面，由于原罪，人并没有真正完成这个皈依，就背叛了上帝。人堕落的方式和魔鬼很像，但是人并没有变成像魔鬼那样不可救药。如何把握皈依的可能性和已经堕落之间的模糊地带，是一个极为重要也非常困难的理论问题，因而导致了奥古斯丁关于人的灵魂的几种说法。正是因为这种模糊性，在两个初人那里，上帝之城与地上之城的区分也是模糊的，即，并不能明确区分出来，究竟谁属于上帝之城，谁属于地上之城。堕落后的亚当和夏娃，都属于地上之城，但都有皈依上帝之城的可能性。奥古斯丁所谓两座城的对立如初人之中的起源，指的就是人性中的神性和罪性的起源。人的灵

魂中有上帝的形象，有灵性，有沉睡了的理智灵魂，这就是上帝之城的起源；而人背离了上帝的形象，偏离了灵性的灵魂，堕入罪中的身体，都是地上之城的起源。在这个意义上，两座城在初人夫妇中就已经起源了。

正是在这个意义上，奥古斯丁会强调人的内在分裂：“哪怕在一个人身上，我们都能体会使徒说的道理：‘属灵的不在先，灵魂性的在先。以后才有属灵的。’”⁽²⁾在人类中，两座城的对立在根本上是每个人心灵中的自我对立。

但在初人之后，心灵秩序中的对立，又逐渐演化为世界历史中两个阵营的对立。这当中的第一步，就是亚当和夏娃生下的两个儿子：该隐和亚伯。“在整个人类中也一样。两个城开始死生相继的过程，其中最先问世的，乃是这个世俗之城，随后才是上帝之城中的公民，是此世中的过客。”⁽³⁾本来，如果把两座城在人类社会中的对立理解成每个人的内在对立，这种对立就不该体现在两个人身上，但奥古斯丁现在说，该隐和亚伯的对立，就是善恶两座城的对立。这里面潜藏着一个很大的矛盾。在基督教思想史上，这个矛盾表现出来就是，已经接受了《新约》的人该如何对待《旧约》。在基督教早期几百年的历史中，这是一个争论不休的问题。灵知派拒绝承认犹太人的圣经，甚至认为《旧约》中的上帝就是黑暗之神。大公教会将《旧约》也当作经典，却面临着如何面对新旧两约之间的矛盾的问题。奥古斯丁以自己的方式把这个问题重新提了出来。他把两座城的分别当作内在的分别，在理论上也是在拒斥灵知派的二元论。而且他也明确将《旧约》当作经典，甚至主张从字面上理解它。但在对《旧约》的字面解释中，他却把该隐和亚伯当作了善恶之城的代表。人类似乎从伊甸园被赶出来后，就分裂成了两个阵营，一善一恶。他这不是把二元论又偷偷地迎回来了吗？

奥古斯丁或许意识到了这对矛盾。他没有说该隐和亚伯的对立只是比喻，但还是强调，这里面蕴含着重要的比喻意义。在兄弟二人中，该隐为长，亚伯为次。此中蕴含的意思是：人类最初全都属于地上之城，只是有少数人被拣选了，才成为上帝之城的公民。而这个次序最根本的隐喻，仍然是每个人的内在转化：

最先的人是该谴责的，我们必须从他开始，但不必停留在他那里；后面的是正直的，我们必须朝那里前进，并要在到达后停留在那里。虽然并不是每个坏人都会变好，但没有好人不是最先是坏人的；但是如果一个人变好得越快，他就能越迅速地保住为自己挣得的名字，能让后来的名字掩盖先前的名字。(4)

该隐早于亚伯出生，杀害了亚伯，而且还建了一座城，按照他的儿子的名字，称之为“以诺”。(5)奥古斯丁指出，这是具象化的地上之城。在以诺城之后，又出现了大大小小无数个城，直到后来几乎统一了全世界的巴比伦和罗马。所有这些城，都是地上之城，没有一个是上帝之城，因为，“天上的圣徒之城，虽然产生了公民，但这些公民却在大地上旅行”(6)。亚伯并没有另外建一座城，因此，他和别的圣徒都脱胎于地上之城，他们和所有的人一样，“起源于一开始就整个被谴责的质料”，上帝从这质料中，先是造了卑贱的器皿，后来又造了贵重的器皿。(7)他们无法脱离自己的质料，因此不可能真正走出地上之城，去另建新城；地上所有的城，都是地上之城，不可能有真正的上帝之城。

这些圣徒与地上之城的关系是，他们要作为旅客，在大地上旅行，不能把地上之城当作自己的家乡，但又不可能离开这座城去另建一座城。在此，奥古斯丁的用意极为清楚：凡是在地上建的城，即地上任何的社会和政治集团，在根本意义上都只能属于地上之城。无论是家庭、城邦、帝国，乃至地上的教会，都不是人的精神归依。要做上帝之城中真正的公民，必须把所有这些组织和集团当成暂时的客旅，拒绝对它们中任何一个的归属感，只能把未来的天上之城当成自己真正的家乡。要在上帝之城中实现人类的重新合一，人在尘世生活中就要随时保持心灵的分离和孤独。要实现人本来具有的神圣的社会性，都不能通过现有的社会组织完成，而必须在拒绝了所有这些社会组织之后，靠每个人自己才能完成。虽然奥古斯丁说两座城的对立体现在该隐和亚伯身上，但该隐和亚伯在世界历史中各自的位置是非常不同的。该隐是第一座城的建造者，甚至就是地上政治的肇端者，但亚伯没有建任何一座城，他充其量只代表了生活在地上之城中的某些将来属于地上之城的公民；或者，更确切地说，他只代表了人类心灵中的某种力量。奥古斯丁既然说“没有好人不是最先是坏人的”，那就不能认为亚伯这里已经有了上帝之城。奥

古斯丁似乎解决了他这里两座城二元对立的问题，解决的根本策略就是，把对立理解为内在的对立和分裂，而不是现实的城与城之间的对立。

既然地上没有哪座城是上帝之城或她的尘世代表，罗马当然不能成为上帝之城在人间的实现。但奥古斯丁对罗马的否定，并不是因为罗马尤其罪恶，而是对地上之城的普遍否定。按照这个道理，就不仅罗马不能，而且地上的耶路撒冷也不能是上帝之城，甚至地上的教会同样不是上帝之城。它们只能是各种形态的地上之城。我们在上一章已经看到，奥古斯丁对地上之城的否定，是对尘世人际关系的根本否定。在上帝之城中，所有这些关系都要被取消掉，甚至包括最基本的人伦关系，因为天上的人“也不娶也不嫁”。⁽⁸⁾因此，现实生活中并不存在“上帝之城”，所谓“上帝之城”只存在于未来的末日之后。因为到了末日就不再有时间，上帝之城就在时间之外，或者说，它并不是一种历史现实，而只是从永远的未来向现在的一种投射；对于现实生活中的人而言，“上帝之城”更多是对现实社会的一种否定，而不是任何一种肯定性的制度建构。

在该隐和亚伯那里本来已经解决的问题，在罗马和耶路撒冷这里似乎又重新冒了出来。如果耶路撒冷也不是真正的圣城，教会也不是神圣的组织，奥古斯丁到底在什么意义上肯定《旧约》的历史呢？人类的尘世政治难道就完全没有精神意义了吗？若是这样，不仅罗马人的德性和英勇都被否定了，犹太人建立自己国家的努力、现代西方人争取民主自由的斗争，似乎就都没有什么意义了。

正是由于这对基本的矛盾，《上帝之城》第十五卷第二章才成为一个争论不休的章节。

二 有没有第三座城

在这著名的一章，奥古斯丁用保罗关于撒拉和夏甲的说法来比喻耶路撒冷与两座城的关系。但一是因为所用的意象比较复杂，用语比较含混，二是因为他处理的本来就是個非常复杂的问题，以至于人们在理解奥古斯丁的意思时产生了极大的争论。

他首先说：“这个城有一个影子，一个预兆性的像，其含义并不是要把上帝之城实现在地上，而是要指出她将在某个时间实现，这个城也被称为圣城，不是因为她真的是圣城，而是因为她是未来的圣城的像。”⁽⁹⁾随后，他引用了保罗在《加拉太书》中的一段话：

你们这愿意在律法以下的人，请告诉我，你们岂没有听见律法吗？因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子，一个是使女生的，一个是自由之妇人生的。然而那使女所生的，是按着肉身生的。那自由之妇人生的，是凭着应许生的。这都是比方。那两个妇人，就是两约。一约是出于西乃山，生子为奴，乃是夏甲。这夏甲二字是指着亚拉伯的西乃山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和他的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自由的，她是我们的母。因为经上记着：“不怀孕不生养的，你要欢乐。未曾经过产难的，你要高声欢呼，因为没有丈夫的，比有丈夫的儿女更多。”弟兄们，我们是凭着应许作儿女，如同以撒一样。当时那按着肉身生的，逼迫了那按着圣灵生的。现在也是这样。然而经上是怎么说的呢？是说，把使女和他儿子赶出去，因为使女的儿子，不可与自由妇人的儿子一同承受产业。弟兄们，这样看来，我们不是使女的儿女，乃是自由妇人的儿女了。基督释放了我们，叫我们得自由。⁽¹⁰⁾

保罗这里有两个层面的象征：第一，他认为，撒拉和夏甲分别象征了新旧两约；第二，他又进一步说，为奴的夏甲象征了罗马时代的耶路撒冷，成为罗马的奴仆，而自由的撒拉却象征了天上的耶路撒冷。保罗的第二个象征，应该是服务于第一个象征的：在撒拉还不能生育的时候，由夏甲生育；等到撒拉能生育了，夏甲就要被赶出去。在耶稣没来的时候，只有《旧约》；但耶稣颁布了《新约》之后，《旧约》就失去

了意义。两个耶路撒冷的含义也应该是，在耶稣没来的时候，耶路撒冷代表了上帝之国；在耶稣来了之后，地上的耶路撒冷的地位就不重要了，因为耶稣宣布了天上的耶路撒冷。

我们在进一步看奥古斯丁的阐释之前先要清楚，保罗处在与奥古斯丁非常不同的时代：当时的耶路撒冷为罗马人所占领，基督徒无论在耶路撒冷还是在整个罗马，都处于边缘地位。面对这样的政治处境，保罗将希望寄托在天上的耶路撒冷。虽说基督徒并没有把建立独立政权当作自己的目标，但这种盼望多少反映出了尼采所谓的奴隶道德。

但在奥古斯丁的时代，基督徒已经不再是犹太教的异端，而且脱离了被罗马帝国镇压的处境，罗马的基督徒早就脱离了为奴的边缘处境，而成为强大的罗马帝国的公民甚至当权者。像奥古斯丁这样批判自己所在的尘世政权，就与保罗时代有了非常不同的意义。奥古斯丁并不关心真正的耶路撒冷和犹太人⁽¹¹⁾，他对耶路撒冷的否定，更多服务于他对罗马和所有世俗政权的普遍否定。他解释说：

地上之城的一部分，作为天上之城的像，不代表自己，而是代表那一个，是为奴的。她不是为自己而建的，而是为了所象征的另一个而建的。由于她又被另一个来象征，那预示性的又由另一个来预示了。撒拉的使女夏甲和她的儿子，就是这个像的像；但是影子在光照下就会消失，这光就是经上说的自由的撒拉，她象征了自由之城，夏甲是她的象征，是她的影子，侍奉她。她说：“你把这使女和她儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业。”使徒则说“与自由妇人的儿子”。我们发现地上之城有两个面相，在一个面相中，她展示了自己的样子，在另一个面相中，则以自己的显现，象征着天上之城。地上之城的公民是因罪而有罪过了的自然产生的；真正天上之城的公民则产生于恩典，脱离了罪，回归自然；所以后者是贵重的器皿，前者是卑贱的器皿。甚至亚伯拉罕的两个儿子都象征了这二者，一个出自名叫夏甲的使女，就是依照肉身生的以实玛利，另一个出自自由的妇人撒拉，是按照应许生的以撒。两个都是亚伯拉罕的骨肉；但是一个只是实现了惯常的自然，另一个则是应许给的，象征了恩典；一个只有人的用途，另一个获得了神的福祉。⁽¹²⁾

奥古斯丁虽然也接受保罗关于《圣经》两约的解释，但他主要继承的是保罗的第二层象征。他首先认为，地上的耶路撒冷预示了天上的耶路撒冷。而撒拉象征了天上的耶路撒冷，夏甲则象征了地上的耶路撒冷；夏甲对撒拉的预示，就象征了地上的耶路撒冷对天上的耶路撒冷的预示，所以说，夏甲是“这个像的像”。这些意思，在保罗那段话里已经有了，只是奥古斯丁说得更复杂。

奥古斯丁又明确强调，耶路撒冷是“地上之城的一部分”，但是这个地上之城有特别的使命，即用来象征上帝之城，就是所谓“天上的耶路撒冷”，甚至说，“她不是为自己而建的，而是为了所象征的另一个而建的”。学者们争论的焦点就在于，在两座城的关系中，地上的耶路撒冷究竟处在什么位置上。在奥古斯丁两城说的体系中，本来只有上帝之城和地上之城两座城，而耶路撒冷既是地上之城的一部分，又代表了上帝之城。它究竟算是地上之城，上帝之城，还是第三座城呢？

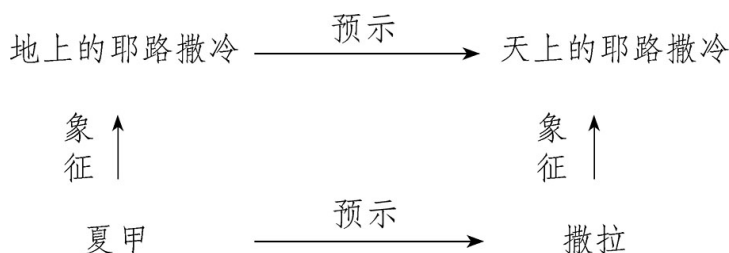
这一段之所以会引起巨大的争论，当然首先是因为奥古斯丁的讲法过于含混，用了太多的代词。夏甲母子“是这个像的像”，这个像是指撒拉，还是地上之城呢？撒拉母子，所象征的究竟是地上之城（即像的像），还是上帝之城呢？我们可以把它理解为：夏甲象征了撒拉，撒拉象征了地上之城的一部分，即地上的耶路撒冷，而地上的耶路撒冷又象征了天上的耶路撒冷。可以用下图表示这种关系：

夏甲→撒拉→地上的耶路撒冷→天上的耶路撒冷

这种单向的比喻关系，应该是很多人的理解方式。如果按照这种或类似的理解，则地上的耶路撒冷应该是一个非常特殊的城，和别的地上之城不同，象征并代表了上帝之城，甚至可以说，是地上的上帝之城。这里，问题的实质并不是耶路撒冷或圣城的位置，而是尘世政治的意义。按照这一逻辑，若是耶路撒冷可以成为地上的圣城，则罗马也有可能成为圣城，教会更有资格成为圣城。⁽¹³⁾

但我们要清楚，奥古斯丁的比喻是从保罗来的。保罗说得很清楚，夏甲象征着地上的耶路撒冷，撒拉象征着天上的耶路撒冷，而夏甲和撒拉之间并没有象征的关系，只是夏甲生子预示了撒拉生子。无论在保罗的比喻还是奥古斯丁的引申中，撒拉都从来没有象征过地上的耶路撒

冷；地上的耶路撒冷的命运，就是夏甲和她儿子的命运，而不是撒拉和以撒的命运。只是奥古斯丁将预示和象征两个词混用，结果反而造成了不必要的混乱。但若借助保罗来理解奥古斯丁的比喻，这四者之间的关系应该如下图所示：



在此，两个女人分别对应于两座城，两个女人之间的预示关系，象征了两座城之间的预示关系。夏甲是使女，和别的使女没有什么不同。她的唯一特殊之处在于，亚伯拉罕在撒拉没有生育时，纳她为妾，让她生了儿子，上帝以此事来预示撒拉的生育。但夏甲并不因此而不再是为奴的，等到撒拉生了子，她就要带着儿子离开亚伯拉罕的家了。同理，地上的耶路撒冷和其他的地上之城也没有什么不同，其特殊之处仅在于，它被用来预示天上的耶路撒冷。等到天上的耶路撒冷显现出来了，它的使命也就结束了，仍然要被当作地上之城来看待。⁽¹⁴⁾

耶稣来临之时，上帝之城就显现了出来，于是，地上的耶路撒冷就失去了象征它的意义，可以被废弃掉了。奥古斯丁将地上之城分为两部分，一部分是没有任何象征意义的，另一部分是有象征意义的，但在本质上，这两部分没有不同。奥古斯丁在《上帝之城》中的基本思想是，只有两座城，不可能有第三座城。耶路撒冷虽然比较特殊，但它的存在不会破坏两座城的基本结构。

上帝之城与地上之城之间的二元结构是世界历史的基本结构，不会出现第三座城，因此凡是地上的政治和社会制度，都属于地上之城，不会在任何意义上属于上帝之城。在犹太—基督教的思想体系中，以色列和耶路撒冷是最有资格成为地上的上帝之城的，但如果连耶路撒冷都只是为奴的夏甲，其他的政权就更不可能成为上帝之城的代理。身在罗马的奥古斯丁并不关心犹太人和他们的耶路撒冷，他表面上是否定了耶路撒冷的神圣意义，实质上是彻底否定了尘世中任何制度的根本意义，对

尤西比乌等人的历史观做出了重大的修改，同时也能够以更冷静的方式面对罗马的衰亡。但这一推论却推到了更极端的程度。如果罗马和耶路撒冷都不可能是地上的上帝之城，教会这种人为的组织，在根本上也并不等同于上帝之城。奥古斯丁警告基督徒：

只要上帝之城还在尘世中做客旅，即使和上帝之城在一起的人中，也有一些，虽然通过圣事和上帝之城连在一起，但是将来不会和她一起，享受圣徒才会享有的那种永恒幸福。他们一部分是潜藏的；一部分是公开的。……于是，两个城在这个时代交织在一起，相互混杂，直到最后的审判才会分开。(15)

此外，他在第十八卷第四十九章、第十九卷第六章、第二十卷第二十七章等很多地方，给出了类似的说法。(16)

三 人类之城？

奥古斯丁在《上帝之城》第十五卷第二章的比喻虽然复杂了些，但细读文本，他的逻辑还是能够理出来的。但为什么那么多优秀的学者会陷入谬误呢？其实，这个问题仅仅在表面上是对那段文本的理解问题，更重要的，是对奥古斯丁政治哲学和整体思想的全面把握。像雷斯岗那样的错误解读并不只是现代学者的一个错误，他的说法只不过是中世纪以来一种很常见的误解的一种继续。中世纪的教廷和世俗国家都很重视《上帝之城》，一个重要原因就是认为可以从中得到支持，证明自己代表了上帝之城。⁽¹⁷⁾恰恰是这种误解长期以来支配了对《上帝之城》的解读。

而这里更实质的问题是，在奥古斯丁的思想体系中，究竟如何看待尘世的政治制度。如果坚持两城说，则人类的任何社会制度都是魔鬼之城；那么，在上帝之城面前，人类的社会政治制度就没有任何积极的意义了，世界历史将彻底变为心灵秩序。无论教会还是基督教国家，似乎都没有任何存在的价值。决定是否获得拯救的，都是每个人自己的心灵。虽然我同意，奥古斯丁在理论上已经走到了这个极端，但是，在现实政治中，这是不可操作的一种理论假设。因而，在讨论很多具体问题的时候，奥古斯丁常常无法贯彻他对人世制度的这种彻底否定。比如在《上帝之城》第十五卷第四章，他就充分肯定了尘世中的和平的意义：

地上之城不会永恒（当她最后得到应有的惩罚时，就不再是一个城了），但也有自己的好。这个集团也会快乐，但只能是这种事物提供的那种快乐。……当为正义的原因而战的人胜利时，谁会怀疑那是令人兴奋的胜利，达到了人们希求的和平？这些是好的，而且无疑是上帝的赐予。但是如果我们忽视了更好的、属于天上之城的好，忽视了那永恒而最高的胜利中有保障的和平，而只欲求这类的好，或者认为这是唯一的好，或者爱它胜过爱那我们相信是更高的好，接下来必然是悲惨，而且悲惨还会不断增加。⁽¹⁸⁾

按照这一段的叙述，地上的和平也是一种好，而且是上帝的赐予；只是比起上帝之城中的永恒善好来，要低一个层次。这样的理解，确实

像雷斯岗说的那样，带有很强的柏拉图主义色彩。如果地上的和平与幸福都是上帝的赐予，地上的王国也应该是上帝所赐的。奥古斯丁说：“哪怕是地上的好（那些不能想象出更大的好的人只追逐这些），也是服从于唯一的上帝的权柄的。”⁽¹⁹⁾这些拥有地上幸福与和平的城，既然也获得了上帝的赐予，岂不是应该区别于魔鬼之城？至于以色列或基督教国家，不是更不能称为魔鬼之城了吗？奥古斯丁对希腊罗马的哲学、文化、艺术、政治等等，都表现出相当高的敬意，对柏拉图、西塞罗、瓦罗、普罗提诺、波斐利等哲学家赞赏有加，对李维、撒路斯提乌斯等历史学家非常喜爱，对维吉尔的诗篇烂熟于心，对西庇欧、加图、勒古鲁斯等英雄极为崇敬，自己更是熟谙异教世界的各种学问和文化传统。难道他真要把自己热爱的这一切都归入魔鬼的阵营吗？

或许正是基于这样的考虑，很多人不愿意接受奥古斯丁两城说的极端推论，而是要么把一个地上实体等同于上帝之城，要么认为，在魔鬼之城与上帝之城之间，还存在另外一个城。而他们在奥古斯丁的著作中，也往往能找到很多证据。⁽²⁰⁾究竟是否存在第三座城，不能只考虑支持双方观点的文本材料，还要全面把握奥古斯丁的思想，从而厘清这些材料各自的位置和作用。⁽²¹⁾按照奥古斯丁的概念，尘世之好确实也是上帝的赐予，具有一定的积极意义，但这些好是可以利用（*uti*）的功用，而不是应该安享（*frui*）的结果：

我们说的结果，指的就是其自身能让我们快乐，而不指向别的目的的东西；而功用，就是我们用来追求别的目的的东西。因此，尘世的事物更多有功用，而不是结果，这样我们就能安享永恒；而堕落的人则不同，他们更愿意安享钱财，利用上帝；不是为上帝花钱，而是为钱服侍上帝。⁽²²⁾

利用与安享，是奥古斯丁非常重要的一对概念。⁽²³⁾在奥古斯丁看来，凡是存在的事物，都有好的自然，因为只要是自然，就是好的，所以哪怕魔鬼也有好的自然。如果彻底没有自然，就不可能存在了。但是大部分存在物只能利用，不能安享。在严格意义上，可以安享的，只有上帝，其他一切都只能利用。尘世中的各种事物虽然好，但不能成为安享的对象，这样，它就不可能有真正积极的价值。尘世中的好，是好人和坏人都要利用的；因此，上帝之城必须利用地上之城中的和平，哪怕

是巴比伦的和平。尘世中的好并没有使巴比伦脱离地上之城或魔鬼之城的地位，因此根本不足以构成第三座城。(24)

奥古斯丁绝对否定了尘世生活的积极意义，另一方面又相对地肯定了地上之城中的和平、道德、幸福。他认为尘世生活中的这些价值，和空气、水分、食物等维持肉体生命的物质没有实质的区别。而这种极端立场，虽然在理论上并非不可能理解，但在任何社会和政治实践中都难以被全面实行。这正是奥古斯丁的两城说在历代被不断误解和修正的根本原因，其中应该不乏有意的曲解。

不过，误解和修正并不意味着根本的摒弃和克服。奥古斯丁的尘世之好与绝对之好之间有一种辩证关系，却是一种非常古怪和危险的辩证关系。相对于可以安享的上帝之城，尘世之好只是暂时利用的，虽然不是恶，但不能成为追求的对象。若把尘世之好当成了安享的对象，就有了恶。政治的价值只有相对的意义，每种政治价值被确立之后，都面临着被相对化甚至否定的命运。于是，任何地上政治都在一定意义上是好的，但又都可以被否定掉。不仅各个世俗国家不足以成为上帝之城的代言人，就是教会也可能被斥为魔鬼之城，而这正是西方历史上不断发生的事情。神学政治的这种辩证法在不断抽空现实政治的意义，将人间的价值归向虚无，结果不会带来和平，反而会制造无数的冲突与战火。

四 真正的共和

在对奥古斯丁政治学说的研究中，除去上述三座城的问题外，还有一些著名的争论，其核心问题仍然是尘世之城究竟有没有积极的价值。奥古斯丁两城说的基本出发点既经明确，这些问题也就比较容易理解了。

其中一个问题，就是什么是真正的共和（*res publica*），以及罗马是否有过真正的共和。《上帝之城》第二卷第二十一章谈到了西塞罗的《共和篇》中，西庇欧关于共和的定义：

他说，共和就是“人民之事”（*res populi*）。人民（*populum*）指的并不是所有人和大众的集合，而是按照对“正义（*iuris*）”的认同和共同的利益集合起来的团契（*sociatum*）。(25)

到了全书第十九卷第二十一章，奥古斯丁又回到了这个问题：

按照西塞罗的《共和篇》中西庇欧给出的定义，罗马从来没有过共和。在本书的卷二，我曾经许诺说要证明这一点。现在是时候了，我要尽可能简洁清楚地解释这一点。简单说来，共和（*res publica*）就是人民之事（*res populi*）。如果这个定义是对的，那罗马就从未有过共和，因为从未有过人民之事，即他对共和的严格定义。他把人民定义为，共同认可什么是正义，并且是利益共同体的大众的团体。他在对话中解释了，他说的“共同认可什么是正义”是什么意思，以此表明，没有正义就没有共和；而在没有真正的正义的地方，不会有“法律”（*ius*）。因为，“法律”就是正义地做的事；不正义地做的事，不会是“法律”。人类的邪恶制度，不能说成或认为是法律。……正义就是让人各得其所的一种德性。那么，让人自身离开上帝，让他屈从于肮脏的鬼怪的，算是什么人的正义？(26)

将这两段放在一起，我们就能清楚地看出奥古斯丁对西塞罗的共和定义的基本看法了。他以基督教的方式诠释了西塞罗对“共和”的定义，认为按照这种定义，是不可能有过真正的共和的。西塞罗把共和定义为“人民之事”，而人民是按照对正义的认可和共同利益结成的团体；不按照正

义结合起来的团体不算人民，自然也就无法组成共和。按照柏拉图和西塞罗的定义，“正义”就是每个人各得其所，奥古斯丁也承认这一点。但是放在他的思想体系中，各得其所就是首先要让上帝得到他应该得到的；而堕落后的人都已经屈从于魔鬼，背离了上帝，这已经算是不正义了。所以，无论政治制度成为怎样的，只要无法使人真正脱离魔鬼的统治，都不可能是正义的。

按照这一说法，奥古斯丁实际上赞成《共和篇》中对话的另一方对尘世政治的看法：“如果不靠非正义，共和就不能建立和发展，这是一个极强的说法，因为让人服从人的统治就是非正义的；但是，对于一个庞大的共和来说，如果帝国之城不采用这种非正义，就不能节制诸省。”⁽²⁷⁾在现实政治中，一定要让人服从人；但奥古斯丁认为，这本身已经是不正义的了，而任何共和都必须靠这一基本原则才能建立，可见，世俗国家必然建立在不正义的基础之上，那就更不可能是真正的共和了。

到了第十九卷第二十四章，奥古斯丁又重新审视了这个问题。他说：

如果不这样，而是以别的方式定义人民，比如：“人民就是众多理性动物的集合，这些理性动物因为热爱的事情相和谐而组成社会。”那么，要看某个“人民”是什么样的，就要看他们爱什么。不管他们爱什么，只要不是众多牲畜的集合，而是理性的被造物的集合，并且因为所爱的东西相和谐而组成社会，那么，称为人民就不荒谬。而他们所爱的东西越好，人民就越好；他们所共同爱的越坏，其和谐就越坏。按照我们的这个定义，罗马人民是人民，他们的事无疑就是人民之事（共和）。⁽²⁸⁾

奥古斯丁在这里提出了对人民的一个新定义，认为一群人只要共同爱某些东西，就可以组成人民。⁽²⁹⁾所爱的对象可以是正义，也可以是非正义，不管这个对象是好是坏，只要他们之间达成共识就行。这样，虽然尘世中的国家不可能按照真正的定义构成，但是它们还可以成为共和。在这个意义上，罗马人民既然是人民，他们的国家当然就是共和。

五 相关的争论

上述几章是奥古斯丁论世俗国家问题的核心章节，历来学者都有很多争论。夏洞奇先生非常详细地描述了从卡莱尔到当代几位著名的奥古斯丁研究专家对这些问题的基本看法，⁽³⁰⁾有兴趣的读者可以参考。本书尽可能不涉入学者的这类争论，但在此处，我们却不得不清理几种代表性的主张，以澄清奥古斯丁的真正观念，以及他在西方政治思想史中的位置。

菲吉斯（John Figgis）认为，奥古斯丁笔下的政治是“自然的”、正面的⁽³¹⁾；伯内尔在他批判马库斯的文章中，也认为世俗政治有更积极的意义。布朗认为，奥古斯丁笔下的政治完全是负面的⁽³²⁾；在一定程度上，奥多诺万（Oliver O'Donovan）也是这样认为的。⁽³³⁾有相当一部分学者，如卡莱尔、迪恩、马库斯都认为，世俗政治介于地上之城与上帝之城之间。虽然他们的具体观点有很大的分歧，但他们在某种程度上都可以被看作支持存在“第三座城”的一派。马库斯的经典著作《尘世》（*Saculum*）发表之后，这一派更是占据了主导地位。⁽³⁴⁾马库斯是这样理解奥古斯丁在第十九卷第二十四章里对政治的定义的：

地上和平是所有人都关心的，不论是天上之城的，还是地上之城的公民；双方都看重它、热爱它。奥古斯丁对共和的正面定义看起来是精心设计的，目的就是要为这种重叠留出空间。组成共和的人民共同看重某些东西；他们不一定在同一个价值层面上看重它们，更不用共同认定什么是最高价值。共和将不可避免地把有着各种不同的终极忠诚的人包容在它的人民当中。但这些忠诚是落在共和的领域之外的。⁽³⁵⁾

这是马库斯观点一段非常典型的表述。在他看来，奥古斯丁在第二十四章给出的定义非常符合现代自由主义国家的模式。当奥古斯丁给出这个定义时，他虽然认可了尘世之城必然是罪的产物，而且与最终的救赎无关，但这并不意味着它就没有正面的意义。地上和平是上帝之城和地上之城的公民都非常看重的，因而代表了两座城重叠的部分。组成世俗之城的人民可以有各种各样的终极追求，有各种各样的价值体系，这

些都可以非常不同；但是，地上和平对他们都很重要，虽然他们未必是在同一个层面上来理解地上和平。于是，就因为他们的这一共同价值，世俗之城负责保护人民中的所有成员不受侵犯，确保他们都享有足够的和平，为他们追求各自的终极价值提供必要的条件，而不去强行干涉。这样一个世俗之城，颇似政教分离的现代国家。国家的功能，更多是消极的保护：“他再不认为，社会和政治制度是帮助人们在世上追求正确的秩序的代理。它们现在的任务，是减少无序。奥古斯丁坚持说政治权威并非来自人的自然，而是他有罪的状态的一个结果，正是这个意思。”⁽³⁶⁾

伯内尔对马库斯的观点做了系统的批评，其中一个核心问题，也是对两个定义的理解。首先，伯内尔认为，马库斯等学者对西塞罗的第一个定义过于忽视了。无论在第二卷还是第十九卷，奥古斯丁都从未说过西塞罗的定义就一定是错的，他举出的第二个定义就一定是对的。他只是先后详细分析了两个定义而已。而且，单就第二个定义而言，奥古斯丁也没有像马库斯和奥多诺万理解的那样，认为世俗政治与正义完全无关。在马库斯和奥多诺万看来，奥古斯丁将正义问题完全移出了世俗政治的领域，奥多诺万认为奥古斯丁的世俗政治就是魔鬼的政治，马库斯则认为是中性的政治。但伯内尔认为，奥古斯丁按照另外一种理解来定义政治，并不意味着政治就必然是非正义的。他的根本理由是，奥古斯丁认可了，社会性是人类的一种天性：

对奥古斯丁来说，政治是人类自然就会从事的一种活动；强制，或者至少政治的多元主义（政治最明显的两个特点）并非政治自然的特点，而只是在某些条件下的特点；存在某种特点的公民德性，因为国家可以做其他制度都不能做的正义和可赞美的事；原则上，公民德性是超自然的基督教德性的基础。⁽³⁷⁾

因此，伯内尔得出结论说，对奥古斯丁而言，公民国家是实现正义的主要自然手段，而公民德性是人类最主要的道德善好之一；随着人类的堕落，公民社会的善好被大大降低了，但并没有被消灭。⁽³⁸⁾

如果说，马库斯把奥古斯丁理解成了现代政治哲学的先声，伯内尔则是把奥古斯丁当作了古典政治哲学的继承者。他这里描述的奥古斯

丁，更像生活在城邦中的柏拉图和亚里士多德。除去对文本具体理解上的分歧之外，两派学者都有着更深层的思想关注，这是我们应该忽视的。

1987年，奥多诺万在《狄奥尼索斯》上发表论文《奥古斯丁的〈上帝之城〉第十九卷与西方政治思想》，从完全相反的角度批评马库斯的解释。⁽³⁹⁾他的批评和马鲁对热尔耐的批评有些类似：在奥古斯丁看来，凡是谈到功用的时候，都要和功用的目的联系起来看。悬隔目的的、完全中性的“利用”是不存在的。因此，奥古斯丁虽然认为地上的好是好人和坏人都会利用的，但他认为更决定性的是利用这些的实际目的。“正是在这里，奥古斯丁与现代人的差别表现得最为尖锐。马库斯的优秀著作却模糊了这一差别，这是他的一大弱点。”上帝之城的公民，是不可能成为地上之城的好公民的，而且，在两座城之间，也不可能有第三座城，没有中间地带或重叠的部分。“对奥古斯丁来说，真正的基督徒永远不会是真正的罗马人。”⁽⁴⁰⁾

从对奥古斯丁的文本的解释来看，奥多诺万和马库斯并没有很大的不同。他们都认为，奥古斯丁修改了西塞罗的定义，认可他自己在第二十四章提出的新定义。但奥多诺万不同意马库斯对奥古斯丁的现代诠释，因为奥古斯丁所关心的和现代人非常不同：

在将政治社会与德性剥离开之后，奥古斯丁并没有像现代理论家那样，在情感的基础上重建社会，而是采取了完全不同的路线。他所做的完全相反，用新的词汇重塑传统的社会与道德概念，使它既能解释使社会存在得以可能的道德秩序的现实，又能解释它有缺陷的本质特征。⁽⁴¹⁾

奥多诺万认为，奥古斯丁与现代政治思想家另外的一个巨大不同是，奥古斯丁没有“进步”的观念。这就涉及了我们所谈的历史哲学问题。奥古斯丁重视历史，而且有一套非常系统的历史哲学，但是，他笔下的世俗世界的历史，是没有进步可言的。这并不意味着奥古斯丁不讲历史的发展。他谈到了从家庭到城邦，再到世界帝国的发展，但这不过是对维吉尔罗马帝国概念的一种颠倒。奥古斯丁虽然认可了罗马的发展，但他并没有赋予它一种积极的意义。特别是，奥古斯丁没有启蒙时

代以来人们对世界历史进步的乐观态度。

于是，世界历史呈现出来，一个和平而文明的世界帝国的演进，是这个历史的关键。在这个意义上，奥古斯丁是个历史主义者：当他在讲述罗马帝国的发展时，政治理论中的普遍问题都谈到了。但这个历史却是魔鬼的历史，只是以预言的方式讲出了上帝的神圣目的，遵循其潜在的路径，将世界历史用于更高的目的。(42)

世俗历史虽然有它自身的演进，但这一演进无助于灵魂的救赎，甚至和道德也无关系。在上帝之城面前，它只不过是魔鬼的历史。

对奥古斯丁这一思想的讨论很多，以上是不得不列出的最有代表性的三种观点。在笔者看来，还是奥多诺万的解释最接近奥古斯丁的本意，但马库斯和伯内尔的解释都有各自的道理。我们若把三派各自的说法放在一起看，就可以清楚地看到奥古斯丁的政治思想居于从古典向现代过渡的中间位置。他和古典政治哲学家一样，强调人类的社会性和相关的道德；但所有三派观点都承认，这种道德不是绝对和最高的，而且都和人类的原罪相关。三派的差别在于，尘世道德的这种相对性到底是在什么限度之内的。伯内尔认为，原罪只是在一定程度上削弱了人的社会道德，但并没有取消它。马库斯和奥多诺万都认为，奥古斯丁并不认可世俗社会的道德意义。但他们对奥古斯丁的这种否定态度并不相同。马库斯认为，奥古斯丁将政治与道德分离，恰恰是给道德的自由追求留出足够的空间；奥多诺万却认为，马库斯所说的完全是现代人的观念，并不符合奥古斯丁的思想。(43)

虽然我承认奥多诺万的最后结论，但马库斯的观点的意义正在于，他揭示出，奥古斯丁的思想与现代政教分离的思想之间有很大程度的相关性，或者说，现代思想正是从奥古斯丁的基督教政治思想发展出来的，只是，在奥古斯丁与现代人之间，还有很多过渡环节，不能简单地将二者等同起来。在这个意义上，奥多诺万与马库斯的讲法恰好可以相互补充。他们都认为，奥古斯丁将世俗政治与道德分开。在马库斯看来，这种分开导致的是信仰的多元化；但在奥多诺万看来，这种分开导致的，却是世俗政治和历史的意义丧失。两个人所讲的，正是现代政治的两个维度，而这两个维度，在奥古斯丁那里都已经存在了。

伯内尔的讨论，则揭示出奥古斯丁思想另外一个层面的张力。我们在上一章已经谈到，奥古斯丁肯定了人的社会性，但否定了世俗社会的现实制度。伯内尔所肯定的，是社会性是人的天性这一点，并将奥古斯丁对社会性的肯定推展到对具体社会政治制度的讨论当中。他的问题在于，他没能充分考虑奥古斯丁在社会性这个问题上的辩证态度。但他的文章也揭示出奥古斯丁社会思想与古典政治思想之间的微妙关系。奥古斯丁虽然充分吸收了希腊罗马哲学中的方方面面，但所有这些都必须放在基督教的上帝这个永恒标准下衡量，必须服从于上帝的绝对价值。如果不朝向上帝，德性就都变成了罪过。⁽⁴⁴⁾但是，这些“罪过”毕竟和真正的罪过不同，还是世俗政治所必需的，因此，奥古斯丁在许多地方还会有限地肯定它们；而在现实的政治实践中，更不可能做到奥古斯丁说的那样极端。

介于古典与现代之间的奥古斯丁的基督教思想呈现出很大的弹性。如果强调古典的倾向，就会有伯内尔那样的解释；如果注重现代的价值，就可能有马库斯的解释；但如果要更深入地揭示基督教思想的内核，则需要奥多诺万那样的目光。

除去上面讨论的方面之外，奥古斯丁和西塞罗对正义的理解还有一个非常重要的不同。当西塞罗借西庇欧之口讨论城邦中的平时，他用了这样一个比喻：

就像在弦乐或者管乐，以及歌唱当中，音乐是由不同的声音协调而成的，有教养的耳朵不能忍受怪异和不和谐；非常不同的声音相互配合，达到协调一致，就能形成和谐：因此，当理性像合唱，把很不同的声音协调起来一样，能够协调高贵的、低贱的、中间阶级的人，城邦也会达到协调。音乐家所谓的歌唱中的和谐，就是城邦中的协调，是使共和免于伤害的最高超和最好的纽带，没有正义，城邦就不会有和平。⁽⁴⁵⁾

西塞罗这里的正义与和平概念，依赖于城邦中不同部分的差异与相互协调，即，首先要承认人和人之间有差异，但在这自然差异的基础上，要使它们尽可能相互配合，协调一致。如果忽视或不依循自然的差别，导致不和谐，就如同怪异的音乐，不可能是真正的正义。作为正义

的各得其所，就是有差异的人之间的协调与配合。这和柏拉图在《理想国》中描写的城邦各阶层之间的分工合作是一致的。

奥古斯丁虽然引用了西塞罗的这段话，但他把各得其所理解为首先要把上帝的归上帝，对于每个人来说，上帝的归上帝就只是对心灵秩序的调整，完全失去了对城邦秩序的关注。当奥古斯丁给出对正义和人民的新定义时，他就根本忽视了相互协调这个含义。这使奥古斯丁对正义和社会的理解，完全指向了另外的方向。⁽⁴⁶⁾

六 基督徒皇帝

《上帝之城》中还有一个重要章节，经常被用来讨论世俗政治的问题，那就是第四卷第四章。这一章的全文如下：

没有了正义，王国岂不就是一大群强盗（*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia*）？而强盗就是一个小王国。团伙是人组成的，听首领的号令，通过盟约组织起来，根据共同认定的规则分赃。它如果不断招降纳叛，坏事日益增多，划定地盘、建立据点、攻占城池、约束人民，就越来越可以公然有王国之名。这个名字不是在去掉贪欲后才能获得，而是只要不受惩处，就能得到。亚历山大大帝俘虏的海盗就是这样回答他的，精彩而真实。国王审问他为什么要占领海面，海盗毫不屈服，说：你自己要抢夺整个地球；但是因为我的战船太小，所以你叫我强盗；因为你的战船巨大，所以你称为统帅。⁽⁴⁷⁾

理解这段话的关键在第一句。由于*remota iustitia*在语法上的模糊性，使这句话可以有两种理解方法：第一，如果没有了正义，王国岂不成了一大群强盗？第二，因为没有了正义，王国岂不就是一大群强盗吗？如果按照第一种理解，则王国本来是应该有正义的，当王国没有了正义，它就蜕化为一大群强盗，这是国家的一种特殊情况；如果按照第二种理解，则国家本来就是没有正义的，和一大群强盗没有什么区别，这是国家的一种常态。

显然，这里的“正义”并不是世俗的德性，因为强盗之间也要听从号令、遵守盟约、平均分赃。奥古斯丁在第十九卷第十二章更明确地讲到强盗们之间的和平：“他们因为暴乱而与别人不同，但也要和自己的同谋或同案犯维持某种和平，否则就不能完成所想做的。即使盗贼，为了更有力和更安全地侵扰别人的和平，也要与同伙维持和平。”⁽⁴⁸⁾似乎强盗们正像奥古斯丁说的那样，彼此之间有一种共同热爱的对象，然后组织了起来，并且维护一种秩序。奥古斯丁在接下来的第五章就举了强盗成为王国的一个例子：

当时坎帕尼亚有数量极少的角斗士，从竞技场中逃出来，组成强大的军队，举出三个头领，在意大利极为宽广的地域，带来极为残酷的涂炭。让我们的对手说，是什么神的帮助，使他们从小撮低贱的强盗变成了一个王国，令罗马的儿郎闻风丧胆、高高的城垣战栗恐惧？(49)

在随后的第六章，奥古斯丁又举了国王变成强盗的例子。他谈到了亚述国王尼努斯。尼努斯在位期间，亚述王国不断征讨周围的国家，大大扩充了自己的疆域，而且按照奥古斯丁的说法，亚述王国延续的时间远远超过了罗马。他评论说：“他们和邻国发动战争，继而征讨其它无辜的民族，仅仅出于霸欲，这不叫大盗巨寇，还叫什么呢？”(50)

第四卷的第五、第六两章紧随第四章之后，可以看作这一章正反两方面的佐证。角斗士们由强盗组成了王国，亚述王国则由王国蜕化为强盗。而海盗与亚历山大的对话，正是对这个问题的评注：强盗与皇帝没有实质的区别，只是规模大小的差别而已。(51)

若是按照第十九卷第二十四章关于人民的定义，再联系上述几个例子，我认为奥古斯丁的意思非常清楚：人类的世俗政治本来就和真正的正义无关，只不过是彼此共同爱的东西结合起来的团体，在本质上和强盗没有任何区别。这样的理解和我们前面谈到的奥古斯丁对人间制度的讲法是一致的。

如果是这样，世俗政治的存在还有什么意义呢？特别是，建立基督教国家有什么意义呢？《上帝之城》第五卷第二十四章通常被当作奥古斯丁的“君主之鉴”。他在这一章里详细讲了自己认为怎样才是一个符合基督教标准的好皇帝：

我们说基督徒皇帝是幸福的，并不是因为他们统治的时间更长，或者是能寿终正寝，留下儿子继位，也不是因为能镇压共和的敌人，或者能够防范和镇压敌对公民对自己的反叛。此世的烦扰生活中这样那样的好处与慰藉，就是敬拜鬼怪的人也能够得到；这不属于上帝之国，而那些基督徒皇帝属于上帝之国。这些出自上帝的悲悯，但是上帝不希望信仰他的人把这当成至善。如果皇帝们以正义治国，如果那些赞美和谄媚的唇舌，那些过度的谦卑和礼敬不会

让他们过于自大，如果他们不忘自己是凡人，我就说他们是幸福的。如果他们能够让自己的权力成为威严的上帝的侍婢，如果能在最大可能的范围内让人们服侍上帝，如果他们敬畏、热爱、服侍上帝，如果他们爱上帝的国（那个不必担心与人共享的国）胜过爱自己的国，如果他们缓于刑罚、敏于恕道；如果他们是为了王道的必要和保卫共和而用刑，而不是因为怀恨泄愤；如果他们网开一面不是因为徇情枉法，而是为了让人们改恶从善；如果对于他们不得不颁布的严厉政策，他们还能用悲悯仁义、宽宏大量来补充；如果他们在可以纵情声色时克己复礼；如果他们比所有人都更憎恶荒唐的欲望；如果他们做这些都不是出于对空洞的光荣的热望，而是因为对永恒幸福的挚爱；如果他们为了赎罪，不忘记以谦卑、忏悔、祈祷向真正的上帝献祭，那他们就是幸福的。我们说，这样的基督徒皇帝现在拥有幸福的希望，以后会有幸福的现实，我们期待幸福将会降临他们。(52)

一个好的基督徒皇帝，未必国祚绵长，在政治上实现国家的长治久安或江山永固，甚至未必有多少世俗的政治智慧。评价一个皇帝好不好，和评价一个平常人是不是好的基督徒，没什么根本的区别，都在于他的内心信仰是否虔敬，并且是否在自己能力和职权所及的范围内服侍上帝。皇帝和其他基督徒所不同的，只是他的职位。他只要和其他基督徒一样，保持谦卑的虔敬之心，爱上帝胜过爱世上的一切，就可以成为好皇帝。如果没有虔敬之心，如果不以一切政令来服侍上帝，哪怕他的国家治理得再好，也算不上一个好的基督徒皇帝。基督徒皇帝君士坦丁一世不仅是個虔敬的基督徒，而且享受了圆满的地上幸福，其文治武功堪与奥古斯都媲美。但是：“皇帝当基督徒并不能只是为了能像君士坦丁这么享福，每个人当基督徒都是为了永恒的生命。上帝让朱维安比朱利安垮台得还快得多；他让格拉泰死在僭主的刀剑下，但他的厄运却比服侍罗马诸神的老庞培轻得多。”(53)朱维安和格拉泰都是基督徒，但他们却遭受了悲惨的命运。可这也并不意味着基督徒皇帝必须悲惨地殉道，老庞培比格拉泰更悲惨。在奥古斯丁的心目中，皇帝西奥多一世比君士坦丁等人更能成为基督徒皇帝的典范。西奥多真正确立了大公教会在罗马的统治地位，残酷打击罗马的传统宗教和基督教异端，摧毁朱庇特的神像。据奥古斯丁说，他遵照基督教的要求，宽容自己在内战中的敌

人，在犯错之后认真地行告解：“当他以帝王之尊面对民众俯伏于地的时候，人们更多为这景象而哭泣，而不是因为自己的罪引起他的愤怒而害怕。什么会比这样一种宗教的谦卑更神奇呀？”⁽⁵⁴⁾

国家的强大与绵长固然出自上帝的赐予，但不是一个基督徒皇帝的最终目的。奥古斯丁在《上帝之城》第四卷第三章谈道：“让好人长期统治辽阔宽广的土地，也是有用的；但是这更多对治于人者有用，而不是对治人者。因为和治人者相关的，只是他们的虔敬和正直，上帝的伟大赐予，已经足够使人到达真正的幸福了，人们可以用这过上的生活，以后进入永恒。”⁽⁵⁵⁾一个皇帝如果将国家治理得井井有条，这是上帝通过他赐给了他的臣民各种好处；但这些对于皇帝自己来说，并没有什么实质的意义，因为并不能增加他的虔敬。

正是在这个意义上，奥古斯丁在同一章指出：“就像文章是由单个字母组成的一样，城邦和王国的元素是每个单个的人，无论她占地有多么广阔。”⁽⁵⁶⁾我们在本书的导言中就谈到，这是对柏拉图大字与小字的比喻的一个颠倒，也是奥古斯丁历史哲学的一个重要观念。这一表述，其实已经和柏拉图对城邦政治的理解非常不一样了。奥古斯丁和柏拉图的区别，不只是由大到小还是由小到大的问题。在柏拉图那里，城邦正义的实质是人尽其才，即每一类人都要做不同的工作，彼此依赖，任何人都不能被其他人取代。只有城邦内部井然有序了，才会有城邦的正义，然后才能谈灵魂的正义。西塞罗在谈共和内部的和谐时，也很强调这一点。但当奥古斯丁说个人与国家的关系像文字和文章时，他没有再区分不同人之间的分工，而认为每个人之间都是一样的文字，甚至文字组成的文章也不具有另外的结构，而只是每个单个文字的放大和重叠。

奥古斯丁比喻说，一个很贫穷但健康的人，胜过一个富有但疾病缠身的人，就像一个满怀信仰的小国，胜过一个充满不敬的大国。但我们不能从国家政治的角度来理解这个对比，而要从国家元首的角度，因为对于臣民来说，也许还是更强大的国家好一些。一个统治小国的虔敬的君主，胜过一个统治大国的不敬的皇帝。一个皇帝，虽然可以影响到千百万的其他人，但在得救的问题上，和任何一个平民一样。奥古斯丁所谓的，王国由很多单个的人组成，其根本含义，正是我们在上一章所说的，人类的集体，是由具有同样的拯救问题的单个人组成的。社会的集

体性无法取代任何个人心灵的努力，哪怕他是皇帝。一个看似悖谬的结论是：虽然奥古斯丁强调人类的集体性，但这种集体性在任何意义上都不能取代或补充个人的努力，它恰恰使每个个体回到自己的心灵秩序。

奥古斯丁对君主问题的讨论还使我们看到，虽然地上之城都属于魔鬼之城，但地上之城的君主并不是魔鬼之城的领袖。魔鬼之城与上帝之城的划分，是从心灵秩序的角度说的，只有作恶最大的魔鬼才是魔鬼之城的领袖；但皇帝作为一国之君，却是从政治秩序的角度说的。奥古斯丁认为，尘世政治中必然有不义，皇帝不可避免地卷入这种不义，就像堕落之人不可避免地会有性情、死亡、战争一样。但皇帝仅仅在政治上成为地上的领袖，却未必会成为魔鬼之城中恶的领袖。政治统治和心灵秩序是不相干的，所以皇帝还是可能获得个人的拯救；但也是因为政治秩序与心灵秩序不相干，君主在政治上的各种作为，并不妨碍他的灵魂的拯救。奥古斯丁并没有取消尘世政治，也不可能取消，他只是否定了尘世政治的道德意义。

或许正是因为奥古斯丁否定的是地上之城在心灵秩序中的位置，所以一些研究者才会认为，地上之城未必是魔鬼之城，而可能是中性的第三座城，甚至是地上的灵性之城。但我认为，这并不意味着它不是魔鬼之城。只要是地上之城，就必然依靠不平等和不义来掌管，而这些都是罪的结果，因而地上之城一定是魔鬼之城。当然，这个微妙的区分为理解尘世政治留下了相当大的弹性空间，使后来的政治哲学家有可能在一定程度上肯定它的意义——但也只能是一定程度上。

七 世界历史

正是在上述的基本理论之上，奥古斯丁继承和修改了之前对世界历史的理解。奥罗修斯的历史观颇能代表此前基督徒对世界历史的认识：

如果权力来自上帝，由于其他的权力都来自王国，王国的权力岂不更是都来自上帝？但如果各个王国彼此敌对，如果某个王国变成最强大的，使所有其他王国的权力都服从于它，岂不是好得多？于是，巴比伦王国首先兴起，然后是马其顿，再后来是阿非利加，最后是罗马，直到我们今天。也是由于同样不可言说的计划，在世界的四大方位，四个主要的王国在不同阶段兴起，即：东方的巴比伦王国，南方的迦太基王国，北方的马其顿王国，西方的罗马。(57)

从这一段里，可以看到奥罗修斯，以及他所代表的罗马基督徒理解世界历史的基本框架。首先，他们以东西南北四个方位为纬，以巴比伦、马其顿、迦太基、罗马的兴衰为经，其中，东方的巴比伦和西方的罗马，是一头一尾，构成了世界历史的主角。罗马是四个王国的终结者，有着特别神圣的意义。因此，罗马史构成了世界历史的总纲。奥罗修斯著作中的纪年，都以罗马的建城为基点，以“建城前”和“建城后”来计算每个事件的年代。此书的主体，是四个城，特别是罗马的历史，犹太人的历史只是一笔带过。

以四个大国来连缀世界历史，出自早期基督教对《但以理书》这个段落的解读：“我夜里见异象，看见天的四风陡起，刮在大海之上。有四个大兽从海中上来，形状各有不同。”(58)侍者向但以理解释说：“这四个大兽就是四王将要在世上兴起。然而，至高者的圣民，必要得国享受，直到永永远远。”(59)奥罗修斯虽未明确这样诠释，但他应该受到了这一解释传统的影响。奥古斯丁在《上帝之城》中批评了这一解释传统的另外一个版本：亚述、波斯、马其顿、罗马。(60)

在奥罗修斯与奥古斯丁的著作之间，我们还是可以看到很多相似性。比如，奥古斯丁对世界地理的认识和奥罗修斯是一样的；(61)在相继兴起的几个大国中，他也认为巴比伦和罗马是最重要的。(62)这些可能是

二人相互交流的产物。不过，奥古斯丁与奥罗修斯最大的不同是，他没有以四个大国的兴衰为世界历史的主轴，更没有以罗马史为世界历史的基准。他以基督的言成肉身作为基准，以犹太人为上帝之城的象征，按照上帝之城和地上之城两条线索，重新构建了世界历史。《上帝之城》第十八卷，是他对世界历史进程的简要概括，其中很多材料来自尤西比乌和哲罗姆的《编年史》，大多数事件可以在奥罗修斯的书中找到更详细的叙述。但是，由于叙述的框架极为不同，这就成为一套全新的历史架构。我们以下表概括这一章中的世界历史：

世界历史对照表：

犹太人	亚述（巴比伦）	西锡安	阿尔戈斯	雅典	罗马
	第一代王伯鲁斯	爱基阿流斯			
亚伯拉罕出生于迦勒底	第二代王尼努斯的扩张	欧罗普斯			
	第三代王塞米勒米斯扩张				

亚伯拉罕出巴比伦	第四代王尼努斯二世（尼尼亚）	泰 尔 克 西恩，死后被尊为神			
以撒出生	阿里乌斯				
亚伯拉罕死去	薛西斯（巴勒乌斯）	图利阿库斯（图利马库斯），死后被献祭			
亚伯拉罕的孙子出生			依纳库斯建国		
上帝给以撒应许	第八代王阿尔玛米特尔	流齐波			
雅各	第九代王波罗库斯	仍然是流齐波	佛洛纽斯，希腊建立律法和法官制度。佛洛纽斯的弟弟费郭斯死后为神，伊纳库斯的女儿伊西斯为女神		
以撒去世	第十代王巴勒乌斯	莫撒普斯（凯非索斯）	阿皮斯		
约瑟来到埃及			阿皮斯死在埃及，成为埃及的神塞拉皮斯		
雅各死在埃及	仍然是巴勒乌斯	伊拉图斯	阿尔古斯，种植农作物，死后为神		
约瑟死在埃及	第十二代王玛米突	普莱缪斯	仍然是阿尔古斯		
摩西出生	第十四代王撒弗鲁斯	奥尔拓波利斯	克利雅苏斯，有普罗米修斯、阿特拉斯等成神		
摩西出埃及	亚斯卡塔德	马拉图	特里欧帕	克刻洛普斯	

续表

约书亚	第十八代王 亚悯塔	寇拉斯	达纳乌斯， 从出埃及到 约书亚时代， 希腊人设置 祭神仪式	埃里克 特翁尼 亚斯	
士师时代			希腊出现了 更多神话， 出现了神学 诗人		
底波拉做士师	第二十八代 王兰帕烈		阿尔戈斯被 麦锡尼吞并		劳伦图姆王 国崛起，萨 腾之子匹库 斯为第一个 国王
					法乌努斯
押顿做士师	陶塔诺斯	伯利斐得		马内瑟 修斯	拉丁努斯， 改名拉丁， 特洛伊战争
参孙做士师		波拉斯古斯			埃涅阿斯
				莫兰 索斯	阿斯卡 纽斯
希里做士师	第二十九代 王欧纽斯	灭亡		科德 罗斯	西尔维乌 斯 ^{〔1〕}
士师时代结束， 扫罗和撒母耳 时代					西尔维乌 斯诸王
大卫				共和 时期	
所罗门在耶路 撒冷建神殿					建阿尔 巴城
罗波安，分裂 为两国					
	转入米底斯， 亚述灭亡				阿文廷努， 尊为神

〔1〕根据奥古斯丁，《上帝之城》，18：19—20；此处奥古斯丁的叙述有些混乱。他先说埃涅阿斯死时雅典国王是科德罗斯，后来提到西尔维乌斯和他的身世时，又说那时雅典的国王是莫兰索斯。但莫兰索斯在科德罗斯之前，而阿斯卡纽斯在西尔维乌斯之前。

续表

亚哈斯或希西加/何西阿					普洛卡斯、阿慕流斯、努密托尔先后做国王，罗慕洛建立罗马
以色列十个部落被迦勒底掳去				泰勒斯时代	罗慕洛为王，西彼拉预言
玛拿西为王，以赛亚被杀					努马
约西亚为王，耶利米等做先知					安克·玛提乌斯
西底加为王，犹太人被巴比伦人所掳，但以理、以西结做先知				自然哲学繁荣	老塔昆
居鲁士和大流士解放犹太人，哈该、撒迦利亚、玛拉基等先知					骄傲者塔昆，罗马进入共和时代
重建神殿，以斯拉做先知，没有国王					
亚历山大征服以色列					
费拉德尔夫求经，七十子本《圣经》的翻译，犹太内战					
艾匹法内俘获犹太人					
叙利亚王安提俄库斯折磨，马加比起义					
阿尔西莫为大祭司					

亚里斯托布鲁斯兼任大祭司和国王					
亚历山大为国王					
亚历山德拉为女王					
亚里斯托布鲁斯和胡肯努争夺王位，庞培立胡肯努为祭司，安提帕特为总督，朝贡罗马					罗马征服各地
卡西乌斯掠夺神殿					罗马内战
希律王，耶稣诞生					奥古斯都实现全球和平

这就是奥古斯丁笔下，耶稣诞生之前的世界历史。他和奥罗修斯一样，将各个民族的历史整合到了一起。但这里所描述的只是地上之城的历史；耶路撒冷的历史才是真正的主线，是所有这些王国历史的参照系。当然，奥古斯丁仍然为罗马的特殊性保留了一点位置，因为奥古斯都实现了全球的和平，并且耶稣要在罗马统治的时候降生。不过，这并没有使罗马获得什么神圣的特殊性。同时，耶路撒冷的历史虽然是神圣历史，但它的神圣性到耶稣来临就终结了，甚至在耶稣来临之前很久就充满了渎神的事情。它同样并不具有特别的神圣性，虽然犹太人总是承担着一些特殊的使命。

- (1) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：1.1；吴飞译，中册第228页。
- (2) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：1.2；吴飞译，中册第228页。
- (3) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：1.2；吴飞译，中册第228页。
- (4) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：1.2；吴飞译，中册第228—229页。
- (5) 《创世记》，4：17。
- (6) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：1.2；吴飞译，中册第229页。
- (7) 同上书，第228页。
- (8) 《路加福音》，20：35。
- (9) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：2；吴飞译，中册第229页。

(10) 《加拉太书》，4：21—5：1；译文有改动。

(11) 关于奥古斯丁著作中的犹太人问题，参考Mireille Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome*, Leuven: Dudley, 2005；Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews*, New York: Doubleday, 2008。

(12) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：2；吴飞译，中册第230页。

(13) 德国学者雷斯岗（Hans Leisegang）就是这么认为的。1925年，他发表了题为《奥古斯丁“上帝之城”学说的起源》的演讲，提出了一个著名的说法，指出奥古斯丁的思想中其实有三座城：一、天上的上帝之城，或称“天上的灵性之城”；二、地上的上帝之城，或称“地上的灵性之城”，撒拉和她的儿子以撒象征这座城；三、严格意义上的地上之城，或称“地上的肉身之城”，夏甲和她的儿子以实玛利象征这座城。按照这种理论，则耶路撒冷是地上的灵性之城。它虽在地上，其实质却是和上帝之城一样的，或者说，它是上帝之城在尘世中的代表。耶路撒冷是地上的灵性之城。它虽在地上，其实质却是和上帝之城一样的，或者说，它是上帝之城在尘世中的代表。这一说法在后来的《上帝之城》研究中，特别是在德语学术界，引起了很多共鸣。见Hans Leisegang, “Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei,” *Archiv für Kulturgeschichte*, XVI (1925), pp. 127-128。

(14) 1950年，克兰兹（F. Edward Cranz）发表了《〈上帝之城〉第十五卷第二章与奥古斯丁关于基督教团契的思想》一文，对雷斯岗的学说做了简明但有力的批判。克兰兹指出，在这一章的文本中，找不到对三城说的支持。F. Edward Cranz, “De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society,” in *Speculum*, Vol. 25, No. 2 (1950), pp. 215-225。

(15) 奥古斯丁，《上帝之城》，1：35；吴飞译，上册第45页。

(16) 关于教会与上帝之城的关系，也可参见Yves M. J. Congar, “Civitas Dei et Ecclesia chez Saint Augustin,” *Revue des Études Augustiniennes*, Vol. III-1 (1957), 1-14。

(17) F. Edward Cranz, “De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society.”

(18) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：4；吴飞译，中册第231—232页。

(19) 同上书，4：34；吴飞译，上册第170页。

(20) 几乎就在克兰兹发表文章驳斥第三座城的同时，著名的瑞士主教热尔耐（Charles Journet）也在《言成教会》第二卷提到了第三个城的问题：“在他关于两座神秘之城的神学语境中，奥古斯丁自己特别为第三座城划出了一块地方，这个城不能和魔鬼之城相混，这是一个人类之城，有它巨大的尘世价值。”Charles Journet, *L'Eglise de Verbe Incarné*, tom 2, Paris: Desclee De Brouwer, 1962, pp. 26-34。

(21) 法国著名的奥古斯丁研究学者马鲁（Marrou）为批判热尔耐的观点，写了《上帝之城、地上之城：没有第三座城？》一文。但在否定热尔耐之前，马鲁非常同情地指出热尔耐立论的理由。他承认，在《上帝之城》中的很多地方，特别是第十五卷第四章和第十九卷关于尘世和平的几章中，奥古斯丁高度评价了尘世和平的价值。对于深受柏拉图主义影响的奥古斯丁来说，这些东西是某种“好”，是毋庸置疑的。但

是，这些好的东西是否构成了一个城，即热尔耐所谓的“人类之城”，却是另外一个问题。马鲁认为，热尔耐的说法之所以不符合奥古斯丁的思想，最根本的问题在于，这些尘世的好并不带有积极的价值。这些“好”只不过是対人有用而已，就像人利用空气、水分、食物等等，可以维持和保护人的身体，而与永恒的幸福和谴责无关。H. I. Marrou, “Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid?” *Studia Patristica* , II (II) , 1957 , pp . 342-350 .

(22) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：25；吴飞译，中册第104—105页；参考 William Riordan O'Connor, “The *Uti/Frui* Distinction in Augustine's Ethics ,” *Augustinian Studies* , 1983 , Vol . 14 , pp . 45-62.

(23) William Riordan O'Connor, “The *Uti/Frui* Distinction in Augustine's Ethics ,” *Augustinian Studies* , 1983 , Vol . 14 .

(24) H. I. Marrou, “Civitas Dei, civitas terrena : num tertium quid?”

(25) 奥古斯丁，《上帝之城》，2：21.2；吴飞译，上册第72页。

(26) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：21.1；吴飞译，下册第156—157页。

(27) 同上书，19：21.2；吴飞译，下册第157页。

(28) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：24；吴飞译，下册第164页。

(29) Jeremy du Quesnay Adams , *The populus of Augustine and Jerome : a study in the patristic sense of community* , New Haven : Yale University Press , 1971 .

(30) 夏洞奇，《尘世的权威》，上海：上海三联书店，2007年，第198—217页。

(31) John Figgis , *The Political Aspects of St . Augustine's 'City of God'* . London : Longmans , Green , and co . , 1921 .

(32) Peter Brown , “Saint Augustine” , in *Trends in Medieval Political Thought* , Oxford : Basil Blackwell , pp . 1-21 .

(33) Oliver O'Donovan , “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought ,” *Dionysius* , Vol , Dec , 1987 .

(34) Peter J . Burnell , “The Status of Politics in St . Augustine's *City of God* ,” *History of Political Thought* , Vol . XIII . No . 1 . , Spring , 1992 , pp . 13-29 .

(35) Markus , *Saculum* , p . 69 .

(36) Markus , *Saculum* , p . 84 .

(37) Burnell , “The Status of Politics in St . Augustine's *City of God* ,” p . 25 .

(38) Ibid . , p . 29 .

(39) Oliver O'Donovan , “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought ,” pp . 89-110 .

(40) Oliver O'Donovan , “Augustine's *City of God* XIX and Western Political

Thought , ”p . 98 .

(41) Oliver O'Donovan , “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought , ”p . 102 .

(42) Oliver O'Donovan , “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought , ”p . 106 .

(43) 英年早逝的Perraeu-Saussine的文章《天堂：〈上帝之城〉中的政治主题》也坚持上帝之城与地上之城的绝对二分，是一篇非常优秀的论文。见Emile Perraeu-Saussine , “Heaven as a Political Theme in the *City of God* , ” in *Paradise in Antiquity : Jewish and Christian Views* , edited by Markus Bockmuehl and Guy G . Stroumsa , Cambridge : Cambridge University Press , 2010 .

(44) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 19 : 25 ; 吴飞译 , 下册第165页。

(45) 西塞罗 , 《共和篇》 , 2 : 69 ; 《上帝之城》 , 2 : 21 ; 吴飞译 , 上册第71页引。

(46) 罗明嘉认为 , 奥古斯丁和西塞罗一样 , 强调城邦中的和谐。虽然奥古斯丁在一些地方确实也这么说过 , 但就其对上帝之城的理解而言 , 应该不是这样的。参见罗明嘉 , 《奥古斯丁〈上帝之城〉中的社会生活神学》 , 张晓梅译 , 北京 : 中国社会科学出版社 , 2008年 , 第205页。

(47) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 4 : 4 ; 吴飞译 , 上册第137页。围绕这一段的争论 , 参考夏洞奇 , 《尘世的权威》 , 第199—200页。

(48) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 19 : 12.1 ; 吴飞译 , 下册第144页。

(49) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 4 : 5 ; 吴飞译 , 上册第138—139页。

(50) 同上书 , 4 : 6 ; 吴飞译 , 上册第140页。

(51) 408年 , 在希波附近的卡马拉 (Camala) 的一个异教集会上 , 爆发了一场骚动 , 当地人请求奥古斯丁出手援助 , 使参与者免于处罚 , 奥古斯丁粗暴地拒绝了。他让他们关心上帝之城 , 追求永恒幸福。这一事件可与奥古斯丁几年后在《上帝之城》中表达的政治观相参照。此事见新发现的奥古斯丁书信104 , 对它的研究参考Emile Perraeu-Saussine , “Heaven as a Political Theme in the *City of God* , ” in *Paradise in Antiquity : Jewish and Christian Views* , edited by Markus Bockmuehl and Guy G . Stroumsa , Cambridge : Cambridge University Press , 2010 , pp . 179-180 .

(52) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 5 : 24 ; 吴飞译 , 上册第210页。

(53) 同上书 , 5 : 25 ; 吴飞译 , 上册第211页。

(54) 同上书 , 5 : 26.1 ; 吴飞译 , 上册第213页。

(55) 奥古斯丁 , 《上帝之城》 , 4 : 3 ; 吴飞译 , 上册第137页。

(56) 同上书 , 第136页。

(57) 奥罗修斯 , 《历史》 , 2 : 1 , 英译本*The seven books of history against the pagans* , Catholic University of America Press , 1964 , p . 44 .

(58) 《但以理书》，7：2—3。

(59) 《但以理书》，7：17—18。

(60) 奥古斯丁，《上帝之城》，20：23.1；吴飞译，下册第214页。

(61) 同上书，16：17中对世界地理的描述；吴飞译，中册第298页。

(62) 同上书，18：2.1，吴飞译，下册第49页。在这里，奥古斯丁谈的是亚述和罗马，他经常把亚述和巴比伦当作一个王国。

第八章 罗马的历史：毫无光荣的霸欲

有了上一章所讲的基本政治观念和世界历史框架，我们就能理解奥古斯丁对待罗马的态度了。《上帝之城》对罗马的基本态度是批判，但这绝不是因为奥古斯丁不认同罗马帝国，或不喜欢罗马文化。无论在政治上对罗马帝国的认同，还是在文化上对希腊罗马文化的熟悉和喜爱，奥古斯丁都不弱于任何一个罗马基督徒，甚至不弱于一般有教养的罗马异教徒。哪怕对他所批判的很多内容，比如罗马的神话与宗教、竞技比赛，以及流行一时的星相学，奥古斯丁都曾经非常热爱。他与受罗马帝国压迫的犹太人不同，与被罗马皇帝镇压的早期基督徒更不一样。奥古斯丁对罗马的批判，绝不是简单回到《启示录》中的态度。他的批判，是站在自己内心深处的上帝之城，对罗马所代表的尘世政治的全面批判。无论基督徒还是异教徒，都相信罗马是尘世政治的最高峰。奥古斯丁对这一点并没有异议，他也不认为蛮族有可能取罗马而代之，更没有想过，教会要成为一个新的罗马帝国。他的批判不会撼动罗马在西方政治史上的这个地位。因此，对罗马的热爱与批判可以在他这里并行不悖。而我们也必须小心区分，奥古斯丁对罗马的哪些方面是批判的，对哪些方面是赞美的，在表面的批判背后，是否潜藏着挥之不去的热爱，而在那与生俱来的热爱之外，是不是又在努力说服自己放弃罗马。

我们的基本观点是：奥古斯丁虽然否定了罗马的政治，他却不是以新的政治，而是以内在价值来否定的。他把罗马的政治刻画成十分丑恶可笑的样子，但又不能丢掉这种政治，结果反而把它变成通向上帝之城的路上不得不住的旅店。因此，奥古斯丁在政治上并没有放弃，也不可能放弃罗马，更没有提出超越于罗马帝国之上的政治理想；但是，他却用一种新的文明理想，即上帝之城，来否定罗马的精神追求。于是，人类历史的意义彻底向内转向了心灵秩序，光荣伟大的罗马帝国所剩下的，只有残酷的政治斗争、虚妄的人生追求和阴冷的权谋之争，不再具有历史的神圣意义。奥古斯丁的工作，就是把自己身处其中且深深热爱的祖国变成一个尔虞我诈的罪恶渊薮。他脱下了披在罗马帝国身上的托袈袍，甚至进一步剥去了罗马文明的骨肉，使罗马帝国变成一具赤裸裸

的僵尸，于是它的政治表演不再具有任何传奇的色彩，而完全变成了可怕的骷髅之舞。

正是在这个意义上，奥古斯丁终结了西方古典文明理想。他对罗马精神的戕害远远大于阿拉里克对罗马城垣的攻打。

一 罗马历史中的霸欲

哈丁（Brian Harding）指出，奥古斯丁不仅是罗马历史学传统的终结者，而且属于这个传统，是这个传统中最后一个伟大作家。^①这一说法卓有见地。从尤西比乌到奥古斯丁，代表了罗马史学传统在基督教时代的发展，虽然由他们发展出来的罗马历史学已经变得非常不同了。和对希腊罗马哲学的态度一样，奥古斯丁对罗马历史的态度，也并不仅仅是批判。他继承了罗马历史学家的基本叙事风格，甚至很多重要观念，在这些方面的成就不亚于罗马任何一个伟大的历史学家。只是他从基督教的角度，重新整理和评价了罗马历史。

撒路斯提乌斯是对奥古斯丁影响极大的罗马历史学家之一。奥古斯丁用来批判罗马历史的概念“霸欲”（*libido dominandi*），就是撒路斯提乌斯从修昔底德那里学来的。因此，当奥古斯丁以这个概念来理解罗马史时，他背后是从修昔底德到撒路斯提乌斯的一个深厚传统。^②在撒路斯提乌斯的《喀提琳阴谋》中，“霸欲”是这样出场的：

当亚细亚的居鲁士，希腊的雅典人和拉克戴蒙人开始征服各个城市和民族，把霸欲（*libido dominandi*）当作发动战争的借口，把最大限度地扩充霸权看成是最大荣誉的时候，人们终于从这种危险的事业认识到，精神的作用在战争中是最大的。^③

对撒路斯提乌斯而言，历史学也是对人性的一种探讨。他把霸欲的产生当作人类文明的一个转折点，因为军事征服帮助人们认识到了精神力量的伟大。撒路斯提乌斯也并不是毫无限制地肯定霸欲。他清楚地知道，霸欲本身并不是一种德性，只有将它用于正途，才能起到好的作用。在他的历史著作中，撒路斯提乌斯并没有频频使用这个词，但这一观念贯穿于他的历史分析的始终：

最初使人们的灵魂受到促动的与其说是贪欲毋宁说是野心——野心确实是一种缺点，但是它还不算太违背道德。因为光荣、荣誉和权力，这些是高尚的人和卑劣的人同样热烈期望的，只是前者通过正当的途径获得它们，而没有高贵品质的后者通过狡诈和欺骗取

得它们罢了。(4)

此处说的“野心”和霸欲是同义词。撒路斯提乌斯承认，霸欲或野心本身确实是缺点，但可以激发德性。罗马之所以能够成为自由的帝国，正是靠了正确地运用霸欲：

罗马这个自由国家一旦争得了自由，便在很短的时期内，变得令人难以置信的强大和繁荣，人们满脑子的对光荣的渴望竟是如此强烈。首先，一旦青年能够忍受战争的艰苦，他们便在军营中接受极为严格的军事训练，他们更加喜爱的是精良的武器和战马，而不是妓女和狂欢。因此，任何劳苦对他们这些人都不陌生，任何地区都不过于崎岖或过于陡峭，任何手持武器的敌人都不足畏惧；勇气是最重要的。不仅如此，为争取荣誉他们相互间还进行最激烈的竞争；每个人都力求第一个把敌人打倒，第一个登上城墙，并且力求在众目睽睽之下完成这样的事迹。他们把这视为财富、美名和高贵的地位。他们渴望人们的赞美，但对金钱却挥霍无度。他们的目的在于取得无限的声名，但财富则只限于他们用诚实的手段所能取得的那些。我能列举出一些战场，在这些地方罗马人只用很有限的兵力便打败了他们的敌人的大军，我还说得出罗马人攻占过哪些有天然屏障的城市。(5)

任何一部罗马史都不可能忽视罗马的军事征服。无论古代的李维、维吉尔、撒路斯提乌斯，还是现代的马基雅维利、吉本和孟德斯鸠。罗马靠军事征服而成为世界帝国，这是一个无法否认的事实。但如何看待这种军事征服背后的精神力量，却言人人殊，特别是在古代史学家和现代史学家之间有一个巨大的分野。虽然撒路斯提乌斯极力赞美罗马的军事力量，但这军事力量所体现的，却是德性。因为要不断征战，所以罗马的年轻人不喜爱妓女和狂欢，而热衷于精良的武器和马匹。他们彼此竞争，渴望赞美，并不看重金钱。罗马的强大绝不仅仅在于它征服了多少城市，统治了多大地盘，更重要的是，它能够在美德中繁荣昌盛。

因此，若是罗马在奢侈腐败中强大起来，这种表面的强大只能带来实质的衰落。正是在这个意义上，撒路斯提乌斯认为，罗马在击败了它最强大的敌人迦太基，从而变得不再有真正的劲敌之后，就开始衰落

了。那个时候，罗马再无敌国外患之忧，和平导致了奢侈贪婪之风的盛行，罗马很快丧失了原来的光荣：

一旦财富开始受到人们的尊敬，并且当光荣、军事统帅权和政权随之也受到尊敬的时候，德行便开始失去其光彩，贫困被认成是一种耻辱，廉洁反而被说成是一种恶意的表现。因此，由于财富的缘故，同狂妄自大结合在一起的奢侈与贪婪便沾染上了我们的青年一代。他们干着掠夺的勾当，毫无节制地浪费；他们毫不珍视自己的财产，却又觊觎别人的财产；对于节制、贞节，人的和神的一切事物，他们无不采取蔑视的态度；简言之，他们既极为胆大妄为又毫无顾忌。(6)

当罗马失去了外部的敌人，霸欲不再用于对外的军事征服，反而导致了内讧。特别是从苏拉发动内战之后，霸欲不断被用于罗马内部的争夺，成为罗马衰落的重要原因。在这个时候，人们看重金钱和权势，妄自尊大、奢侈浪费，放弃了原来的德性，罗马的光荣才因而黯淡下来。在撒路斯提乌斯笔下，喀提琳就是错误地使用了霸欲的人。他以满怀激情的演讲，激起了人们的忠诚和对自由的渴望，这些都是罗马历史上极为可贵的德性。但是，喀提琳利用这些德性来推翻政府、谋求在内的统治权，这就使他和古老的罗马人完全不同了。(7)喀提琳和他的追随者都表现出了极大的勇敢。撒路斯提乌斯对喀提琳集团被剿灭时的状况的描写，是《喀提琳阴谋》中令人难忘的一个段落：

几乎每一个人在牺牲时都用自己的身体覆盖了在战斗开始他活着时所占据的位置。确实，被近卫军冲散的核心地点的少数人稍稍离开了其余的人，但即使是这些人，他们的伤口也是在前面的。但是人们发现喀提琳远在他的士兵的前面，在被杀死的一堆敌人中间，还在轻轻地喘着气，脸上表现出在他生前给他以鼓舞的一种坚强不屈的精神。最后，在全部军队中，没有一个自由人出身的公民是在战斗中或是在逃跑时被俘的，这表明所有的人不爱惜他们自己的生命就如同不爱惜敌人的生命一样。(8)

乍读这一段，人们会觉得这是在写一群杀身成仁的英雄，而很难想到，他们竟然是危害罗马共和的坏人。但撒路斯提乌斯这样描写他们的

死状，并不是为了赞美喀提琳等人的德性，而恰恰是对霸欲的深刻反思。喀提琳的霸欲也是非常强大而有力的，与当初罗马人用来征服帝国的霸欲没有区别，但现在，由于这种霸欲没有用在正确的地方，它反而变成了罗马内乱的根源。

在撒路斯提乌斯笔下，当罗马人将霸欲指向外部，靠它来征服其他城邦和民族的时候，它就激发了罗马人的精神力量，使他们热爱德性，成为一个伟大的民族；但是，当罗马人将它指向内部，用它来谋取在国内的地位，它就成为诸多恶习的温床，导致了频繁的内战和罗马的最终衰落。但撒路斯提乌斯真正赞美的，并非霸欲，而是军事征服中体现出的诸般德性。霸欲的意义，仅仅在于它激发或压抑这些德性。撒路斯提乌斯用这个概念来分析罗马早期的强盛与灭亡迦太基之后的衰落，这大大影响了奥古斯丁对罗马历史的理解。

二 奥古斯丁理解的霸欲

奥古斯丁接受了撒路斯提乌斯对罗马历史的很多重要判断，特别是创造性地继承了“霸欲”的概念。在分析罗马历史的时候，奥古斯丁比撒路斯提乌斯远为频繁地使用“霸欲”一词。首先，在面对罗马的盛衰时，奥古斯丁完全接受了撒路斯提乌斯的历史分析，即认为罗马曾经因为霸欲对外而强盛，后来却因为霸欲对内而衰落。不过，他这里的霸欲不再像撒路斯提乌斯笔下那样，可以激发精神力量，而变成了本质上就邪恶的一种欲望。奥古斯丁并没有否定撒路斯提乌斯对罗马盛衰的分析，而是全盘接受了下来，却在这种历史分析背后加上了一层重重的底色：罗马靠了霸欲强盛起来又怎么样？那不过是原罪的一个结果而已。

在《上帝之城》里，奥古斯丁反复引用撒路斯提乌斯的话，来分析罗马道德的衰落。他说：“在第二次布匿战争和最后一次布匿战争之间，罗马人民达到了最好的道德风尚和最高度的和谐。之所以有这样好的状态，不是因为对正义的爱好，而是因为迦太基的屹立威胁着他们不稳定的和平。”⁽⁹⁾在布匿战争中，老加图曾经提议彻底灭亡迦太基，但西庇欧反对这一提议。普鲁塔克说：

这或许是因为他看到罗马人在放纵无度的情况下，在许多方面已经犯了过分的错误。人们以国家的昌盛富强而骄傲，藐视元老院的控制，随着他们疯狂的欲望，强拖着整个国家任意胡行。所以他希望保持对迦太基的恐惧，犹如使用缰绳一般去约束群众的鲁莽行动，使他们认识到迦太基虽然还不是强大得足以征服罗马，但也并非如此软弱而可等闲视之。⁽¹⁰⁾

奥古斯丁完全同意西庇欧和撒路斯提乌斯的判断，也承认对迦太基的灭亡导致了罗马的衰败。不过，奥古斯丁认为，迦太基的灭亡与否并没有带来实质的变化。他不像西庇欧和撒路斯提乌斯那样，以为迦太基灭亡之前的道德是真正优良的道德。他的看法是，这种恐惧所带来的，并不是什么道德，因为它只是威慑作用，并非出自“对正义的爱好”，因此，罗马人即使在迦太基被灭亡之前，也谈不上真正的道德。奥古斯丁虽然接受了罗马历史学家对很多政治事件的分析，但他完全剥离了这些

事件的道德意义，把它们化约为赤裸裸的政治权谋。这是奥古斯丁对待罗马史的一般策略。

奥古斯丁宣称，《上帝之城》第二卷到第五卷的主题是，罗马诸神没有给罗马带来尘世的幸福。这几卷除了指出诸神并没有使罗马免于各种灾难之外，其重要的内容是，诸神没有赐给罗马优良的道德。他的主要策略，就是解构早期罗马历史中的德性。他在讲了迦太基的灭亡导致罗马的堕落之后评论说：“在人类的各种罪过之中，霸欲在整个罗马民族中尤其强烈，当这种欲望征服了少数当权者后，也会使别的人疲惫涣散，就像把他们囚禁在枷锁中一样。”⁽¹¹⁾解构罗马历史的首要工作，就是对霸欲概念的再诠释。

把霸欲放在奥古斯丁总体的思想框架中，我们不难理解他对这个概念的批判。他认为，霸欲和所有别的欲望一样，是原罪的结果，来自堕落之后人性的软弱。他在谈原罪的时候说：

这种报复的淫欲，被称为怒；对占有钱财的淫欲，是贪婪；不惜一切都要做成某事的淫欲，是固执；对光荣的淫欲，称为虚荣。这众多而不同的淫欲，有些有恰当的词语表示，有些没有。比如，谁能给霸欲（*libido dominandi*）一个合适的名字？频繁的内战表明，在僭主的心灵中，它有巨大的力量。⁽¹²⁾

在这一段，奥古斯丁将霸欲和诸多欲望列在一起，认为这些欲望和性欲一样，都是人在堕落之后，身体与灵魂相冲突的结果。在这一段里讨论霸欲时，奥古斯丁是从内战来证明它的力量的。这就类似于撒路斯特论及罗马陷入内战之后的霸欲。在《上帝之城》的前半部，奥古斯丁也遵循了撒路斯特论及罗马的历史理解，大量讨论了共和时代末期的内战，特别是苏拉和马略血腥的屠杀。

但奥古斯丁并不认为，霸欲只有在用于国内的时候才是坏的。在他看来，霸欲是地上之城的根本特点，本身就意味着罪恶：“在地上之城，君主们追求称霸万国，就像自己被霸欲霸占一样。”⁽¹³⁾

“被霸欲霸占”，是奥古斯丁经常使用的一个说法。在奥古斯丁看来，人在堕落之后，灵魂无法指挥身体，会被身体所控制，其实就是被

各种欲望所控制。而在所有这些欲望中，霸欲是尤其残酷的一个。在《上帝之城》第十九卷备受关注的第十五章中，他将霸欲与奴隶制，乃至普遍的政治制度的起源联系起来谈：

人们做了别人的奴仆，要比做自己的欲望的奴仆幸福，因为欲望的霸权无比野蛮，会毁掉必朽的心。我且不说别的，只举霸欲为例。在人类的和平秩序中，那些受别人霸占的人可以产生服从的谦卑，这是有益的；而称霸的骄傲是害人的。上帝最先创造的人，按照自然，没有人是人的奴仆，也没有人是罪的奴仆。神法命令自然秩序得到保护，避免受到干扰。(14)

霸欲的错误，不在于它指向了罗马之内，而在于它指向了任何一个和自己一样为上帝所造的人。在任何人类制度当中，只要牵涉到人的不平等，就被认为是罪恶的霸欲的结果。由此我们也就可以理解，奥古斯丁虽然充分肯定了人的社会性，但对现实的政治制度却一概否定，因为在现实中，如果没有领导和被领导的等级关系，就形不成任何社会制度；而一旦有了领导和被领导的关系，奥古斯丁就说那是霸欲的结果。(15)从这个逻辑出发，无论是对罗马公民，对奴隶，还是对外邦人的霸欲，都是有罪的，至于充满霸欲的地上之城的君王，他们都为霸欲所控制，本身就处在一种堕落有罪的状态。

于是，奥古斯丁推出了一个真正的罗马人不可能接受的结论：被别人霸占反而比被霸欲霸占更好。但这一耸人听闻的说法，却好像是柏拉图的《高尔吉亚篇》中所谓遭受不义比施加不义更好的说法的一个极端版本。

基于这样的霸欲概念，奥古斯丁虽然也认为迦太基的灭亡导致了罗马的腐化堕落，但他并不认为这件事情导致了罗马历史的实质变化。在他看来，即使在灭亡迦太基之前，罗马也早已经被邪恶的霸欲控制了。正是这种霸欲使罗马人有了称霸世界的战争，才有了对迦太基的灭亡，从而导致了后来的堕落：“那无比骄傲的心智中的霸欲何时才会安静？直到随着尊荣的提升，到达了称王的大权。如果野心不那么流行，这种尊荣的提升也就没了作用。如果不是在一群被贪婪与奢侈腐化的民众当中，野心也难以流行。”(16)在他看来，霸欲和追求奢侈的欲望是完全一

致的。所以，正是在那些贪婪而腐化的罗马人当中，霸欲才会特别流行，霸欲的存在和滋长已经表明了罗马人的罪，不必等到灭亡迦太基之后。

在这样理解霸欲的前提下，奥古斯丁又将西庇欧和撒路斯提乌斯的政治智慧吸纳了进来：

西庇欧极有先见之明地提出警告，不愿意灭亡那最大、最强、最富的敌人的城邦；当时他就警惕物质的富足，因为这会使人民变得贪婪和奢侈。如果不灭亡那个城邦，欲望会被恐惧所压制；欲望得到压制，就不会奢侈；奢侈得到制约，贪欲也不会发展；因为这些罪过遭到了抑制，对城邦有用的德性就会繁荣和增长，与德性相应的自由也会维持。(17)

这一段分析，几乎就是对撒路斯提乌斯观点的重述，表面看上去没有什么不同之处。但我们若细加分析，就会发现，他这里的逻辑和撒路斯提乌斯并不一样。在撒路斯提乌斯看来，恰恰是霸欲的发动催动了人们的德性，而不灭亡迦太基的真正意义，在于人们一直可以把霸欲指向这个强大的敌人，从而促进城邦的德性；对迦太基的灭亡，使外部没有了这样的强敌，人们只能把霸欲指向内部，就导致了内战和堕落。无论普鲁塔克还是撒路斯提乌斯，都没有认为罗马要靠恐惧维护德性。但在奥古斯丁看来，不灭亡迦太基的意义在于，罗马因为恐惧而抑制霸欲。抑制了霸欲，就会把所有其他欲望也稍加收敛，从而就不会有各种罪过，对城邦有用的德性可能有所增长，自由也得以维持。在奥古斯丁的逻辑里，霸欲和其他欲望是一样的，霸欲的膨胀必然会导致贪欲和其他欲望的膨胀，因而霸欲不可能促进德性，反而是恐惧对霸欲的抑制使罗马人消极地保留了德性与自由。而罗马的德性之所以要靠恐惧来维持，正是因为它不是真正的德性。

这是非常微妙的一个区别，但已经足以说明奥古斯丁对罗马历史观的修改了。尽管他接受了撒路斯提乌斯对这一历史事件的具体解释，但他完全否定了罗马人可能有的德性，而是以一种赤裸裸的威慑作用来理解政治的机制，根本否定了霸欲的价值。所以他尽管对西庇欧非常尊敬，但还是认为，西庇欧没有全面反对罗马的神是出于无知甚至是对神

的谄媚。

三 罗马国父的光荣与罪恶

罗马的诗人和历史学家在提到罗马早期的历史时，尽管出于各种具体目的，有种种不同的说法，但大多尽可能赞美罗马的美德与光荣，无论是通过神话来讲述高贵的血统，还是通过对传奇历史的叙述。比如，在提到罗马早期的历史时，撒路斯提乌斯说：

不论是在家里还是在战场上，都培养美德；到处都表现出最大的和谐，人们几乎不知道贪欲为何物。在他们中间普遍存在的正义和善好与其说建立在法律之上，不如说乃是出于自然。争吵、不和与争斗都是保留给他们的敌人的。公民与公民之间所比试的只是看谁能成就更多的功业。对诸神的奉祀，他们是毫不吝惜的，但在家中他们过的却是俭朴的生活，对朋友也是诚心实意的。(18)

奥古斯丁频繁引用撒路斯提乌斯的这段话，特别是中间关于正义和善好出于自然那句。但他引用恰恰是为了批驳，因为在奥古斯丁看来，罗马人并不是像撒路斯提乌斯说的那样，到灭亡迦太基之后才堕落的。他在《上帝之城》前半部，特别是第三卷，做的一项重要工作，就是全面解构罗马的早期历史。他采用的基本史料，是从李维和维吉尔等人那里直接拿来的；他用来批判罗马历史的一些观点，也往往不是自己发明的，而是从西塞罗等罗马人那里借来的。(19)在第三卷中，他甚至很少直接从基督教的角度谈问题。但是，当他将罗马人的材料和自我批评糅在一起，就形成了与罗马史学家都非常不同的历史观。

奥古斯丁首先通过对罗马神话的批判，否定了罗马人的祖先，把埃涅阿斯和罗慕洛的半神身份说成奸淫的结果。根据罗马的神话，埃涅阿斯是特洛伊的安奇塞斯和女神维纳斯的儿子，罗慕洛是马尔斯的儿子，其祖先的神圣血统，是罗马城的神圣性的来源。但奥古斯丁先是说，正如特洛伊因帕里斯的奸淫而毁灭一样，罗马也应该因为维纳斯的奸淫而蒙羞。至于罗慕洛和雷姆斯的母亲西尔维娅，本来是维斯塔的女祭司，应该宣誓守贞的，她不论和谁生下罗慕洛，都是不对的——即使罗慕洛的父亲真的是马尔斯，这也并不能改变西尔维娅奸淫的事实。(20)传说，罗慕洛和雷姆斯出生后无人抚养，就有母狼来哺育他们。奥古斯丁猜测

说，那所谓的母狼，也许是个妓女，因为妓女有时被称为母狼。(21)

其实，对罗慕洛的建国神话提出质疑，在共和时期的知识分子中就已经出现了。比如普鲁塔克也不相信罗慕洛的父亲是战神，甚至说过，母狼很可能是行为不检点的妇女。(22)但这并不影响普鲁塔克对罗马的高贵起源和光荣历史的坚信。至于对神话中诸神故事的道德性的质疑，早在柏拉图的对话中就出现了，但苏格拉底对神话故事的质疑也没有导致他对城邦宗教的彻底否定。奥古斯丁却处处指出，希腊罗马这些知识分子只不过出于畏惧而不敢揭穿那些神话。否定这些神话未必就要否定罗马及其历史的神圣性，像尤西比乌和奥罗修斯都不相信那些古代神话，但他们仍然坚信罗马历史的神圣性。只有奥古斯丁，才从这样一个角度把前人已有的批评综合起来，推向了一个极端，彻底否定了罗马建国的神圣性。看上去，奥古斯丁似乎更相信这些神话的真实性。

罗慕洛与雷姆斯共同建起了罗马城，在即将建成时，罗慕洛杀死了雷姆斯。虽然这个兄弟相残的惨剧总难以在道德上得到肯定，罗马知识分子对此也并不讳言，但出于历史和政治的理性，李维还是对它有正面的评价。他不仅暗示，罗慕洛将权力掌握在一个人手中有助于城邦的政治凝聚力，而且还利用了另一个说法，认为雷姆斯很可能对新建的城表达了轻蔑和不敬的态度，罗慕洛处死他，是出于维护罗马城的神圣。(23)奥古斯丁却抓住这个问题大做文章，认为罗马刚建城时发生的这件事，已经注定了罗马就是建立在罪的基础上的。而如果像一些传说中讲的那样，这事是别人干的，则这人也很可能是罗慕洛指使的，那和罗慕洛亲手杀弟没有区别。如果这人不是罗慕洛指使的，则罗慕洛和罗马人应该为他复仇，“否则，就是整个城做的这件事，因为整个城都忽视了这事，那罗马城杀害的就不是弟弟，而是父亲，那就更糟了”(24)。但这一评价还是没有超出罗马人已有的说法。普鲁塔克非常严厉地批评了罗慕洛的杀弟和很多其他行为。(25)西塞罗在《论责任》中明确说，罗慕洛为了表面上的利益杀死自己的手足，不管他是人是神，这都是有罪的。(26)

但奥古斯丁并未停留在西塞罗式的道德评判。在他看来，罗慕洛杀弟这件事的意义，更在于它和该隐杀弟的相似。所以，他在讨论人间的两座城的起源时，又提到了这件事：

地上之城的第一个建造者是杀弟者；他的弟弟是永恒之城的公民，是这个土地上的过客，哥哥因被嫉妒心征服，就杀了他。在他建造了这个城之后很久，在我们所谈的地上之城的未来的首都（她将统帅万国）建造的时候，发生了一件与这最早的例子，也就是希腊人所谓的α'ρχετυ'πω相呼应的同类的事。当一位诗人谈到那个故事的时候，好像就是在说这件事：“兄弟的血湿了最早的墙。”就在罗马建城时，雷姆斯被哥哥罗慕洛所杀，这在罗马史中有见证。(27)

在这里，奥古斯丁同样承认了，罗马作为统帅万国的世界帝国，有着不同一般的意义，但她的这个意义却具有强烈的讽刺性，因为这在于她的邪恶。该隐杀弟，导致了第一座地上之城的出现；罗慕洛杀弟，开启了最强大的地上之城的历史。两个杀弟之罪相互呼应，以至卢坎描述罗慕洛的诗句，完全可以用在该隐的事情上。不过，两个杀弟之罪的象征意义还是不一样。该隐和亚伯，代表的是地上之城与上帝之城的斗争，但罗慕洛和雷姆斯，却都是地上之城的公民：

两个都追求建造罗马共和的光荣；但是两个不能共享这光荣，只能一个拥有。如果有人和他分享权力，想要霸业的光荣的人的霸业就削弱了。一个人要想拥有完全的霸业，那就要除掉同伴；于是，在无罪时本来更小，但也更好的，因为罪行就更大，却也更糟了。(28)

罗慕洛和雷姆斯追求的都是霸业的光荣，他们的驱动力都是霸欲。没有这霸欲时，罗马很弱小，但无罪；霸欲使罗马变得强大，但也罪孽深重。奥古斯丁以基督教语言改写了罗马史家的评价，描述的仍然是这个事实：罗慕洛一人专权有利于权力的集中，从而可以使罗马变得更加强大。奥古斯丁并没有否认李维的这个政治逻辑，但他认为，推动罗慕洛这样做和罗马这样发展的，其实是有罪的霸欲。

罗马城建起来后，人口稀少，就建立了避难所，凡是罪人，甚至奴隶跑到那里，都可以赦罪，成为罗马公民。(29)由此导致了罗马最初男人过剩，女人过少。罗马人向邻近城邦求婚，遭到了拒绝，因为他们不愿意把女儿嫁给这些罪人和奴隶。为了解决这个问题，罗慕洛设立了孔苏斯节的竞技比赛，邀请邻近城邦的人来观看，然后在比赛中强抢了前来

观看的萨宾女子，萨宾国王为了报复罗马，用计攻进了罗马城，与罗马人展开了激烈的巷战。后来被抢的女人跳出来调停双方，罗马与萨宾结为同盟。⁽³⁰⁾对于此事，西塞罗笔下的西庇欧评价说：“虽说此计划别出心裁并有点野蛮，却是为了保证他的王国与民族的繁荣，这显示出他是个伟大的人物，甚至在当时就遥知未来。”⁽³¹⁾这一评价颇能代表罗马人对此事的态度。但作为罗马建国神话中一个著名的传奇故事，罗马人强抢萨宾女子的事却颇能代表罗马人粗犷的豪情与好战的德性，其中在竞技场上的抢亲、罗马与萨宾的战争，以及萨宾女人的干预，都是罗马人非常喜欢的情节。所以尽管西塞罗等知识分子会在一定程度上否定它，人们一般不会像对待罗慕洛杀弟那样严厉批判此事。奥古斯丁的评价是这样的：

罗马人取得了胜利，他们用残酷地杀害了岳父的手，去搂住死者那可怜的女儿的腰；那些女儿也不敢为被杀的父亲而哭泣，以免得罪胜利的丈夫；而就在战争进行当中，她们不知道应该为谁祈祷。不是维纳斯，而是战争女神贝罗娜送给罗马人民这些婚姻。……萨宾的女人同战争的双方都是亲人，在她们的丈夫出征的时候害怕父亲的死伤，在他们凯旋的时候又会哀悼，但是又没有害怕和哀伤的自由。要么她们孝顺地为自己的同胞公民、邻居、兄弟、父亲或朋友遭到惨死而悲伤，要么为丈夫的胜利而残忍地欢笑。同时，因为战场上变化多端，有些人的父亲杀死了她们的丈夫，还有些人的父亲和丈夫在对方的刀下双双毙命。……要不是那些被劫的女子披头散发冲了出来，扑倒在她们的父亲面前，不是用胜利的武器，而是用孝顺的乞求，来平息他们最正义的愤怒，这么大的坏事还不会就此结束。……这是怎样的婚姻法，这是怎样的战争起因，这是怎样的同盟共治，怎样的亲家，怎样的联盟，怎样的神性啊！⁽³²⁾

这段描述和评论，具有强烈的修辞效果，是《上帝之城》中写得非常精彩的一段。罗马人强抢萨宾女人，再和她们的父兄作战，最后又靠着这些女人结束战争，这极具戏剧性的故事被奥古斯丁描述成背信弃义、翁婿相残的惨剧。但是，他的这一指控的理由非常像普鲁塔克笔下的萨宾妇女指责自己的父兄时所说的话：

过去我们被现在委身以属的那些人粗暴地、无法无天地抢劫走了，但是，尽管被人劫走，我们的父老、兄弟、亲友对我们却不闻不问，直到时间用强有力的纽带将我们同那些曾经是我们最恨的人连结在一起的时候，你们反而来过问我们了。他们曾粗暴地、无法无天地对待我们，可是现在，他们去打仗的时候，我们为他们担惊受怕；他们被杀死了，我们为他们而痛苦哀悼。……即使你们为了别的缘故打仗，也应该看在我们的份上停下来！因为你们都是岳父和外公了，在你们的敌人中间有了亲戚的关系了。假如这场战争是为了我们而进行的话，请把我们和你们的女婿、外孙一起带走吧！让我们这样回到父辈和亲友的身边去吧！但是，请不要使我们失去自己的孩子和丈夫。我们恳求你们，别再让我们成为战争的受害者了。(33)

在普鲁塔克笔下，这些妇女责怪父兄向罗马人发动战争，认为是他们不顾已成事实的姻亲之情，来杀害自己的女婿和外孙。在普鲁塔克看来，是萨宾人显得更不近人情，发动的是非正义的战争，最后弄了个赔了夫人又折兵的下场。罗马人的抢劫尽管比较野蛮，在这场战争中反而成了受害者。奥古斯丁却用了相同的逻辑，将矛头对准了罗慕洛和罗马人。在他看来，萨宾人为了女儿来打罗马人才是正义的战争。有趣的是，奥古斯丁还为罗慕洛出了个主意：

对于那个不愿意把自己的少女嫁给接壤的邻邦结成秦晋的民族发动战争，比起同要追回被劫的少女的民族交战，当然更正义些。战争从一开始就该发动了；马尔斯会帮助他好战的儿子；如果他求婚被拒绝，受到伤害，就用武器来报仇，让他以这样的方式追求他想要的女人。如果被不义地拒绝了婚姻，那么也许战争之法会带来正义的胜利，让他们抢走女人；但和平之法不会让他们劫掠得不到的女人，父母的愤怒是正义的，他们和这些父母作战，就是不正义的了。(34)

奥古斯丁并没有否定战争，更没有否定为了抢女人而发动战争，他否定的只是，因为抢了人家的女儿而和追讨女儿的岳父作战。他给出的建议是，在萨宾人拒绝和亲之后，罗马就应该向萨宾发动战争，直接以武力抢夺女人，而不必以欺骗的方式抢女人，然后再被迫与萨宾人发动

战争，因为那样的战争是正义的战争。奥古斯丁的建议，竟然是让罗慕洛以光明正大的战争去抢女人。在这个建议中，奥古斯丁似乎比马尔斯的儿子更加好战，尽管他深信，哪怕正义的战争也必然充满了罪恶。

罗马后来与萨宾结盟共治。奥古斯丁认为，萨宾国王其实是被罗慕洛杀害的。罗慕洛奠定了罗马的基本制度，并留下了军事征服的榜样。最后，在一个风雨交加的日子，罗慕洛消失了，罗马人就认为他到天上，成了神。西塞罗已经不再相信这个传说，但还是认为，罗慕洛被尊为神，是因为他的赫赫功业。⁽³⁵⁾李维和普鲁塔克也都不相信，罗慕洛真的成了神。

罗马的历史学家对罗慕洛早有很多批评，有些甚至相当严厉，但他们都认为，罗慕洛为光荣的罗马奠定了最初的基石，他是罗马伟大的创建者。奥古斯丁一方面并未抛弃罗马人对罗慕洛的政治性理解，承认罗慕洛的很多做法有利于罗马的政治稳固和发展，另一方面又将罗马人对罗慕洛的诸多批评综合到一起，更认真地将罗慕洛描写成一个充满了罪的人。于是，在他的笔下，罗马就是靠了杀弟、弑父、奸淫、背信弃义、翁婿相残建立起来的，也恰恰是这些罪，使罗马能够逐渐发展强大起来。

四 战争与帝国的扩张

奥古斯丁根本否定了霸欲的价值，也否定了帝国不断扩张的意义。他谈到，亚述帝国完全出于霸欲而扩张和强盛，毫无正义可言，与强盗真的没有区别。⁽³⁶⁾而罗马在时间和辽阔程度上都比不上亚述。奥古斯丁尖锐地嘲讽了以地上之城的强大为追求目标的帝国理想，和撒路斯提乌斯的文明理想已经越走越远了：

让他们来看看，因为王国的疆域而兴奋，是不是好人该做的事。如果他们发动正义战争，罗马所征讨的敌人的邪恶确实帮助了王国的扩张。但是，如果邻国都和平而正义，不会因为什么伤害而挑起战争，那么王国一定很小。如果所有王国都很小，与邻居和平相处、安居乐业，这样在世界上就有很多民族的王国，就像在城市里有很多公民的家庭一样。于是，发动战争、征服各族、扩张王国，被坏人当成了幸福，被好人当作不得已的必要。但是因为正义者被不义者统治更糟糕，把这称为幸福也并非不合适。但无疑，和邻国和谐相处比通过战争征服坏的邻居是更大的幸福。你要是为了征服某个人，希望恨某个人或怕某个人，那你的祈祷就是坏的。如果罗马人总是发动正义战争，而不是不敬的或邪恶的战争，还能得到这么大的帝国，那么他们一定是把“异邦邪恶”当女神来服侍。⁽³⁷⁾

要通过征服成为世界帝国，就不可能保持正义。罗马变得如此强大，其崛起当中必然夹杂着很多不义。或者说，他们的正义只对罗马公民有效，对奴隶和外邦人都无效，也就是奥古斯丁在关于共和的第二个定义里所说的，罗马人民有共同认可的利益，但并不拥有真正的正义。奥古斯丁无情地嘲讽了罗马人的政治理想，奚落罗马人引以为荣的世界帝国，也批评了尤西比乌等人永恒罗马的思想。在他看来，罗马人既要扩张，又自诩为正义，就必然虚伪地崇拜“异邦邪恶”女神。

但罗马人并不像奥古斯丁丑化得这么猥琐和虚伪。他们堂堂正正地征伐，在我武惟扬中展现自己的德性。细看这一段，奥古斯丁并没有因为扩张战争中必然有的不义而完全否定罗马的征伐。他虽然深刻地揭露了战争的不义，却更深地指出，人生在世，这种不义是必须要有的。在

这一段，奥古斯丁的逻辑推理似乎少了一个环节。他先是说，如果所有王国都很小，彼此和平相处，就没有战争、很幸福，随后却说：“于是，发动战争、征服各族、扩张王国，被坏人当成了幸福，被好人当作不得已的必要。”奥古斯丁虽然没有像撒路斯提乌斯那样，以为战争和征服的出现导致了精神性的追求，却也并不认为小国寡民的状态是真正的幸福。这种小国寡民的状态，正是罗马帝国强大起来以前的希腊世界，但奥古斯丁从不认为希腊城邦的状态比罗马帝国更好。他在第十九卷谈战争问题的时候，就补充了这个推理环节：

智者会发动正义战争。当然，如果他记得自己是人，那他就会痛苦地意识到，正义的战争是必须的。而如果不是正义的，他们就根本不会发动，那么智者就根本不会介入战争。是因为相反一方的邪恶，迫使智者发动正义战争；我们该为人的邪恶而痛苦，因为，即使这邪恶不必然导致战争，这仍然是人的邪恶。(38)

奥古斯丁关于战争起源的观点，不过是对罗马人的说法的改头换面而已。在西塞罗、恺撒、撒路斯提乌斯、维吉尔、李维等罗马人看来，战争之所以是必要的，是因为没有战争就无法维护罗马的自由，而战争的发动则催动了精神性的追求。在奥古斯丁看来，战争之所以是必要的，是因为人类社会中必然存在罪恶。而且在他看来，即使完全没有战争，罪恶也并不会消失，所以哪怕在小小的城邦里，罪恶仍然存在。正是因为有这些罪恶，所谓正义的人为了矫正罪恶或自我防卫，就必须发动战争，虽然这是所谓的正义战争，但战争中仍然不乏新的残酷和罪恶。(39)于是奥古斯丁说：“因为正义者被不义者统治更糟糕，把这称为幸福也并非不合适。”相对于被更不义的敌人统治，在正义战争中战胜敌人，也可以算作一种幸福了，所以像君士坦丁和西奥多一世这样的基督徒皇帝也不能免于发动战争。奥古斯丁说，这是“不得已的必要”，因为这种“幸福”只是消极的幸福，只是没有陷入更大的不幸福而已。

可见，奥古斯丁还是接受了罗马历史学家所说的，罗马必须发动战争和扩张帝国的逻辑。不过，罗马历史学家认为这是对自由的捍卫和追求，奥古斯丁认为这是不得已的必要；罗马历史学家认为这是激发精神性追求的机会，奥古斯丁认为这只是对更大的罪恶的一种防范；罗马历史学家认为这是塑造罗马的光荣的必由之路，奥古斯丁却认为这使罗马

不可避免地卷入人类的罪恶当中。奥古斯丁并没有否定罗马历史学家的逻辑，他接受了这个逻辑，但完全改变了这个逻辑背后的德性含义，使罗马人那里的精神追求，变成了悲惨世界中不得已的罪上加罪。等到一千年后，当马基雅维利强行剥离开基督教的影响，更纯粹地理解罗马的德性追求时，却发现自己再也回不到真正的古罗马了，因为他塑造出了一个比奥古斯丁这里还要怪异的罗马形象。马基雅维利似乎正是在奥古斯丁带来的弑父情结中挣扎。

奥古斯丁否定了罗马帝国的文明理想，使罗马的光荣再也不可能恢复，并不仅仅是因为他武断地改变了罗马人的政治和战争观。无论奥古斯丁带来的结果有多么阴暗，我们必须承认，他这种古怪的道理有着相当强大的力量，要不然也不可能终结罗马帝国的伟大理想。当奥古斯丁批判罗马帝国的时候，他无疑抓住了罗马人一些非常致命的问题。对霸欲概念的重新解释，正源于撒路斯提乌斯思想中已有的问题。撒路斯提乌斯以霸欲来诠释罗马的光荣，同样的霸欲又导致了罗马的衰败。但霸欲本身并不是一个正面的概念，甚至也不是中性概念，因为撒路斯提乌斯自己也承认，霸欲和野心毕竟不怎么好，这样一个不怎么好的欲望，成为罗马伟大德性的催生剂，这里的问题是显而易见的，对善恶问题极端敏感的奥古斯丁一把抓住了这个要害。

所以，奥古斯丁把“霸欲”的罪恶本质一揭到底，给以彻底的否定。由于霸欲和所有其他欲望一样，被贬斥为原罪的结果，霸欲所带来的文治武功和罗马的奢侈腐败就没有了本质的差别，奥古斯丁似乎解决了撒路斯提乌斯的理论问题。但是，奥古斯丁在解决撒路斯提乌斯的问题的同时又制造了新的问题。这样的处理方式否定了罗马历史的意义，陷入了历史虚无主义。无论罗马的盛衰成败都不再重要，因为在神圣的上帝之城面前，罗马的一切都不算什么。其实，在某种意义上，奥古斯丁对霸欲的否定，只不过是撒路斯提乌斯历史观的进一步发展，是撒路斯提乌斯思想矛盾的充分展现。奥古斯丁虽然引入了基督教的视角，但他对霸欲的基本理解和撒路斯提乌斯并无差别，对于罗马的强大与霸欲的关系的诠释，也和撒路斯提乌斯没有区别。奥古斯丁的基督教式诠释，只是将罗马帝国政治理性的内在矛盾更尖锐地揭示出来而已。

在奥古斯丁之后，若是不能在根本上化解撒路斯提乌斯的矛盾，并

应对奥古斯丁的挑战，就不可能回到古罗马，更不可能在罗马的基础上进一步提升。马基雅维利没有能力面对撒路斯提乌斯的矛盾，也无法回应奥古斯丁的挑战，他只能对奥古斯丁的上帝之城假装看不见，自觉地让自己进入了魔鬼之城。这种掩耳盗铃的方式，怎么可能击败强大的基督教呢？

五 阿尔巴战争

罗慕洛确立了罗马的尚武品格，努马确立了罗马基本的宗教制度，罗马第三任国王图鲁斯·霍斯提利乌斯（Tullus Hostilius）在位时，吞并了阿尔巴。史学家们在谈到这场战争时大多强调，图鲁斯发动这场战争，并不只是为了吞并阿尔巴，更重要的是要以此激发罗马人的斗志。李维就谈到，图鲁斯是个非常好战的国王，甚至超过了罗慕洛。努马在位时期一直没有战争，长期的和平使罗马人精神懈怠。他为了克服国内这种懒散的作风，一直寻找机会发动战争，等到阿尔巴和罗马的农民发生了冲突，机会终于来了。⁽⁴⁰⁾维吉尔也说：“图鲁斯将打破国家的安逸，激发怠惰的人们起来习武，把懒散的军队引向胜利。”⁽⁴¹⁾在阿尔巴战争中，发生了三个霍拉斯与三个库里阿斯角斗的著名故事，这个故事尤其体现了罗马英雄的德性。

阿尔巴城是埃涅阿斯的儿子阿斯卡纽斯建立的城邦，罗慕洛最初也出自阿尔巴。图鲁斯攻打阿尔巴，双方都伤亡惨重，相持不下。于是两个城决定各自派出三个勇士，根据他们的角斗结果来决定两座城的命运。罗马派出了三个霍拉斯，阿尔巴派出了三个库里阿斯。两个霍拉斯被杀，但第三个霍拉斯在绝境中反败为胜，以一敌三，为罗马赢得了胜利，成为罗马的英雄。

但当这个霍拉斯凯旋时，他的妹妹却失声痛哭，因为三个库里阿斯中有一个是她的未婚夫。霍拉斯被妹妹煞风景的懦弱行为激怒，杀死了她，说：“凡是为敌人哀哭的罗马女人，都该这样去死。”虽然霍拉斯是罗马城的英雄，但铁面无私的法律却不能轻易放过他，法制精神同样是罗马人引以为豪的。图鲁斯命法官审判此案，法官起初判处霍拉斯死刑，但在他父亲的哀求下免刑，只是象征性地让霍拉斯蒙着头在绞架下走过。但后来，阿尔巴并没有服从罗马的统治，经过战争之后，罗马才征服了阿尔巴。⁽⁴²⁾

这又是罗马早期历史中很富戏剧性的一个故事。罗马人在赞美勇士霍拉斯的同时，对于其中一些细节也存在争议。李维自己也认为，罗马与阿尔巴的战争是母女城邦之间的战争，如同内战。但战争的结果，使

两个城邦合并，却是有利的⁽⁴³⁾；霍拉斯杀妹一事，在当时就有很大的争议。虽然霍拉斯是为罗马立功的英雄，但他也不能随便杀人，何况是杀自己的亲妹妹。罗马人经过一番讨论之后，宣布霍拉斯无罪，“主要是出于对他的勇气的钦佩，而不是出于公正”⁽⁴⁴⁾；在最后征服阿尔巴时，罗马人非常残酷地肢解了阿尔巴的国王，李维说，除了这唯一一次酷刑之外，罗马的刑罚都非常文明。⁽⁴⁵⁾

奥古斯丁对此事的批判，仍然是罗马人自己的批判的继续。他也认为，“母女城邦之间交战，更有甚于内战”；对于霍拉斯的妹妹，他说：“在我看来，这一个女子有这样的情感，她比整个罗马民族都更有人性。她为未婚夫保持已许诺的忠贞，或是为那个杀死了自己妹妹所许嫁的人的哥哥而痛苦，我认为她的哭泣是无罪的。”⁽⁴⁶⁾这些都是罗马人曾经有过的观点。而奥古斯丁最严厉的批评是，罗马人出于霸欲发动战争，才有了母女城邦之间的交战，和霍拉斯家族的不幸：

霸欲可以激起人们巨大的坏心，拖垮人类。就是因为这种欲望，罗马在战胜阿尔巴时，胜利就征服了她自己。她把自己做的那丑事称为值得赞美的荣耀。……谁也别对我说：某某很伟大，因为他和某某打仗并且胜利了。即使是角斗士也打仗，也胜利，并且他们的残忍也会得到奖励和赞美；但是我想，宁可承担好吃懒做的后果，也不必这样身披重甲地求取光荣。⁽⁴⁷⁾

图鲁斯是为了用战争激发斗志，才向阿尔巴挑衅，这正是维吉尔和李维所强调的。但在他们看来，恰恰是这一点，使得无论阿尔巴战争中发生了什么，都可以原谅了。虽然罗马人也承认，这个故事中很多地方是可以争论的，但因为所有那些未必符合道德的事情服务于罗马的强大，它们就都可以容忍，因为罗马的利益高于一切。罗马和平过久，人们变得过于安逸，图鲁斯通过战争激发斗志，其道理和西庇欧不想彻底灭亡迦太基是一样的。奥古斯丁完全接受了罗马人的这个逻辑，也认为一切的真正原因是图鲁斯想找机会发动战争，但他的基本态度却截然不同。他认为，宁可好吃懒做，也不应该以残忍的杀人来求取光荣。国家在战场上的胜利，和角斗士在竞技场上的胜利一样，没有什么意义。

后来马基雅维利在说到这件事时，对阿尔巴战争也有很多批评。他

从政治理想出发，认为两个城邦以几个角斗士来决定城邦的命运，这种孤注一掷的方式很不可取。(48)而对霍拉斯的杀妹，马基雅维利认为，霍拉斯无论有多大的功劳，都必须遭受法律的惩罚：“如果公民为城邦立下大功，为此而享有至高无上的名望，假如他不再担心受罚，便会有恃无恐地作恶。用不了多久，他就会变得骄矜无度，文明的生活也将随之瓦解。”(49)马基雅维利完全没有奥古斯丁那种道德的批评，不谈什么人性或悲悯，而是直截了当地以冷冰冰的法律说话，但两个人对霍拉斯的谴责却如出一辙。

六 政体问题的消失

《上帝之城》常常被当作奥古斯丁最重要的政治哲学著作，他在这部书里讨论了正义、人民、共和、霸欲、战争这些重要的政治概念，但希腊罗马政治学中非常重要的一个维度却消失了，那就是关于政治体制的讨论。无论在柏拉图还是亚里士多德那里，君主制、贵族制、民主制这三种政体，都是最基本的政治哲学问题。古典拉丁文里虽然并没有“民主”这个概念，但罗马人引以为荣的，也是他们自由的政治体制。维吉尔将战争称为自由的技艺，这个“自由”概念除了指罗马不受外敌的侵扰之外，更指罗马的共和体制，按波利比乌斯（Polybius）的说法，混合了民主、贵族、君主三种政体。在共和后期，一切问题的焦点就是，罗马的共和是否会遭到破坏，而奥古斯都更是自诩以特殊的方式保存了罗马的自由。在现代的政治讨论中，政体问题重新成为一个焦点，罗马共和也成为现代共和制度的重要思想来源。⁽⁵⁰⁾马基雅维利和孟德斯鸠等人在反思罗马历史时，也无不从政体的角度思考罗马的成败。但这样一个至关重要的政治哲学问题，在最重要的基督教政治思想著作《上帝之城》中，竟然消失了。

奥古斯丁当然不可能讨论所有的政治问题，有些重要的问题他不讨论，本来也没有什么大惊小怪的。但是，他不讨论政体问题，却是不可忽视的一件事。除了因为政体问题是罗马政治的头号政治问题外，我们处处都在说奥古斯丁深刻地影响了现代西方的政治思想，而政体问题依然是现代西方的头号政治问题。其实政体问题不只是在奥古斯丁笔下消失了，在从中世纪到文艺复兴前期的漫长时间里，政体问题都变得不那么重要，教会内部，教会与世俗政权，以及国王与封建诸侯的关系，才是最重要的政治问题，而要到马基雅维利之后，古典政体问题才重新成为讨论的焦点。⁽⁵¹⁾可是，奥古斯丁的时候既没有发生教会与国家之间的权力争端，欧洲封建制也尚未真正产生，这些问题都还没有成为现实问题。虽然政体问题在帝国中后期也已经距离现实政治越来越遥远了，但它并未从知识分子的讨论中消失，特别是那些讨论罗马共和历史的历史学家。奥古斯丁的学生奥罗修斯是在奥古斯丁的指导下撰写七卷《历史》的，其中对很多问题的看法直接来自奥古斯丁。但他在叙述罗马历

史时，仍然不忘记强调政体的变化，特别是在讲王制变为共和制和共和变为帝国的时候。生活在罗马帝国的奥古斯丁，在连篇累牍地批判罗马历史的时候，居然不谈政体问题，这个现象不能不引起我们的关注。奥古斯丁究竟是真的认为这个问题本来就不重要，还是有意地取消了这个问题呢？

既然奥罗修斯那么严肃地对待罗马的政体变化，我们就无法想象，奥古斯丁会认为这个问题根本不值得理睬。我们在上一章看到，奥古斯丁其实非常认真地讨论过共和问题。但是，他是在最原初的意义上讨论共和的，即，把它理解为“人民之事”，而不是理解为一种政体，特别是他在重新定义了“人民”，将正义的因素完全从“人民”和“共和”的概念中剔除之后，奥古斯丁对共和的讨论更是完全与政体无关了。

而在对罗马历史的批判中，奥古斯丁数次触到了政体问题，但都以他独特的方式把这个问题回避了。

李维的《罗马史（建城以来史）》，是罗马共和思想的重要材料，特别是在此书的前十卷，贯穿了作者的共和观念，成为后人理解罗马共和的主要思想和史料来源。而李维写作《罗马史》第一卷的一个重要用意，就在于描述罗马人民在经历了七个国王之后，怎样从最初由奴隶和罪犯组成的乌合之众，变成一个能够治理自己，可以赶走国王、选举执政官、建立共和政体的，文明的公民团体。⁽⁵²⁾奥古斯丁对早期罗马史的批判主要依赖李维的史料，但在理论上并没有与李维关心的政体问题直接对话，而是主要回应了撒路斯提乌斯关于罗马道德衰落的思想，试图证明，被霸欲支配的罗马人，哪怕在迦太基被灭亡之前，也完全没有良好的道德。但这种道德批判也是对李维的一种批判。

我们在前文已经看到，奥古斯丁嘲讽了罗马的高贵血统，将罗慕洛的建城描写成罪恶的产物，对阿尔巴战争也全面否定。按照奥古斯丁的理解，罗马王国的建立者是奸淫的产物，而罗马城的历史则以罗慕洛的杀弟、对萨宾妇女的强暴、与萨宾岳父的战争始，通过对阿尔巴的弑母强大起来。到了最后一个国王骄傲者塔昆的时代，先是塔昆夫妇弑杀岳父，继而有小塔昆对卢克莱西亚实施强暴，罗马人却又不惩罚小塔昆，而是不分青红皂白地赶走了正在为罗马人民攻打阿迪亚的国王。罗马王

国始于奸淫和亲人相残，终于亲人相残和奸淫，时时充满了不义，处处被罪恶所推动。这种叙事，完全消解了李维那里从乌合之众到文明公民的历史意义，更看不出罗马逐渐强大的轨迹。这段历史除了展示地上之城的罪恶之外，完全没有任何正面价值。那么，布鲁图斯建立的共和国又怎么样呢？

七 罗马共和的自由政治

因卢克莱西亚事件，布鲁图斯带领罗马人民推翻了塔昆，建立了共和，布鲁图斯与卢克莱西亚的丈夫柯拉廷诺斯成为这一年的两个执政官。这是罗马历史上的重大转折。布鲁图斯得到了罗马人的普遍尊崇，几乎被当作罗马的第二个创建者。⁽⁵³⁾李维、维吉尔和撒路斯提乌斯都认为，共和建立之初，是罗马历史上极为辉煌的时代，尽管塔昆的复辟威胁着罗马人刚刚得到的自由。按照撒路斯提乌斯的说法，正是因为塔昆的复辟危险和俄特鲁利亚带来的战争，罗马人才维护了平等和节制的法律。⁽⁵⁴⁾李维更是盛赞布鲁图斯的历史功绩，认为他是罗马共和制度的伟大缔造者。

布鲁图斯在他执政的一年中，确立了罗马共和的执政官制度。这一年里罗马风雨飘摇，布鲁图斯并没能把罗马的政局稳定下来，但是他严格遵循了共和的制度原则，坚决维护了自由的神圣性。布鲁图斯不仅像罗慕洛那样体现了罗马的德性，而且体现了自由罗马的新德性。他对自由罗马的意义，更多是符号性的。

除去带领罗马人驱逐了国王之外，布鲁图斯做的主要还有这样几件事：第一，他坚决粉碎了塔昆复辟的阴谋，甚至不惜处死自己的儿子和内弟；第二，他驱逐了另一个执政官柯拉廷诺斯，理由是他的名字里也有“塔昆”，有复辟之嫌；第三，他在与塔昆复辟的军队作战时，和塔昆的儿子单挑，同归于尽。这几件事无一不是在严格捍卫共和政体、坚决拒绝王政复辟，甚至颇有矫枉过正之嫌。

但奥古斯丁完全颠倒了历史的叙述方式。在他看来，布鲁图斯根本没有什么伟大之处。他和罗慕洛一样，所追求的不过是权力和尘世的光荣而已。

布鲁图斯杀子，是罗马历史上一个著名的故事。奥古斯丁引用维吉尔的评价，说：

后来维吉尔写到此事时虽然不乏赞美，但是宽厚的他却也悚然动容。他说道：“他的几个儿子发动新的战争，他为了美好的自

由。”维吉尔随后叹息着写道：“咳，不幸啊，不得不把他们处死。不管后人怎样看待这事，”他说的是，不论后人怎么看待他做的事，也就是，不管后代如何热爱和赞美他，由于他杀了自己的儿子，他总是不幸的。随后维吉尔又这样安慰这个不幸的人：“他的爱国之心和求得美誉的强烈欲望占了上风。”⁽⁵⁵⁾

维吉尔的评价见于《埃涅阿斯纪》第六卷。安奇塞斯在向埃涅阿斯展示罗马的未来的时候，这样谈到布鲁图斯：“他将是第一个接受执政职位的人，执掌无情的斧钺，他的几个儿子发动新的战争，他为了美好的自由，咳，不幸啊，不得不把他们处死。不管后人怎样看待这事，他的爱国之心和求得美誉的强烈欲望占了上风。”⁽⁵⁶⁾我们之所以要把维吉尔这段话原封不动地再抄一遍，是因为它在《埃涅阿斯纪》中和在《上帝之城》中读的感觉完全不同。在《埃涅阿斯纪》中，虽然也不乏叹息，但维吉尔的主要态度是赞美布鲁图斯的德性和他对自由罗马的坚决维护。他的爱国之心和对荣誉的渴望，恰恰是一个自由的罗马人高贵的德性。描写布鲁图斯的这寥寥数语，具备了希腊悲剧的基本特点。布鲁图斯的儿子破坏共和，布鲁图斯遭遇了不幸的命运，生活中遇到了尖锐的矛盾，但他没有屈服于命运，而是用自己高贵的德性来和命运抗争，最终成就了伟大而自由的人格。

奥古斯丁虽然原封不动地抄录了维吉尔的赞美，但他对诗句的拆解和评注使侧重点完全颠倒了过来。在他看来，布鲁图斯的不幸是更重要的，维吉尔最后那句赞美，反而是无奈的安慰。这样一变，似乎对祖国的热爱和对美誉的追求都没有什么意义了。在此，奥古斯丁仍然使用了他对待罗马历史的老套路，一方面接受罗马人的逻辑，另一方面彻底瓦解这种逻辑的道德意义。布鲁图斯为了维护新生共和的自由，不得不杀死亲生儿子，做出巨大牺牲，但归根到底，共和并无实质的意义，其中的自由也不是真正的自由，布鲁图斯的牺牲就不仅毫无意义，他的德性也不成其为真正的德性，甚至可能是虚荣心在作怪。维吉尔那里的悲剧意义，被彻底消解了。

关于布鲁图斯驱逐柯拉廷诺斯一事，李维的叙事中也不无惋惜。柯拉廷诺斯的全名是卢修斯·塔昆·柯拉廷诺斯（Lucius Tarquinius Collatinus）。由于当时罗马人对塔昆家族的憎恨，尽管柯拉廷诺斯在驱

逐国王、建立共和的事情中有功，大家还是不愿意名字中有“塔昆”的人做执政官。布鲁图斯按照民意做事，强迫柯拉廷诺斯离开了罗马，让瓦勒里乌斯继任执政官，并永远驱逐塔昆家族中的任何人。柯拉廷诺斯在听到布鲁图斯的决定时一脸惊诧，但在众人的压力下，只得蒙羞离开。

(57)奥古斯丁则极力斥责布鲁图斯在这件事情上的不公正：

柯拉廷诺斯倒霉是因为他和塔昆同姓，也叫塔昆。他应该被要求改换名字，而不是改换祖国；他的名字中的这个词可以去掉，人们都可以直接称他为卢修斯·柯拉廷诺斯。本来没有这个名字丝毫无损，但是他没有丢掉这个名字，这个首任执政官就被强令丢掉了荣耀，这个好公民就离开了祖国。朱纽斯·布鲁图斯所做的令人生厌的恶行对共和毫无益处，难道这是什么光荣吗？难道他做这些也是因为“他的爱国之心和求得美誉的强烈欲望占了上风”吗？僭主塔昆被赶走后，和布鲁图斯一同被选为执政官的是卢克莱西亚的丈夫，卢修斯·塔昆·柯拉廷诺斯。人民看他的道德，而不是名字，那是多么正义！布鲁图斯的首席同事刚刚上任，布鲁图斯就剥夺了他的祖国和荣耀，是多么不义！(58)

奥古斯丁的言外之意是，布鲁图斯排挤柯拉廷诺斯，完全是出于权力欲。和杀害自己的亲人一样，他这样做还是为了“求得美誉”，而这所谓的美誉不过就是尘世生活中的名与利。所以奥古斯丁在总结这一年的时候说：“就是这一年，罗马共和产生了执政官，这种新的尊荣和权力。”这是奥古斯丁很少见的直接评价共和政体的地方。在他看来，共和制和君主制没有根本的不同，只不过是一种新的“尊荣和权力”，可以引起人们新的欲望和争夺。布鲁图斯与柯拉廷诺斯的争夺，不过是罗慕洛与雷姆斯之间的争夺的重演。在第二卷第十七章，奥古斯丁将罗慕洛与布鲁图斯放在一起，讽刺罗马正义和平等的法律。布鲁图斯确实是第二个罗慕洛，但这不是因为他们对罗马的贡献，而是因为他们都被霸欲所征服。(59)

至于布鲁图斯在战场上的阵亡，奥古斯丁没有讲这种牺牲对罗马有什么益处，而是借此再次哀叹这个执政官的不幸命运：“这位布鲁图斯亲手杀了自己的儿子，而由于他不能战胜敌将——即塔昆的儿子，杀了他，也被他所杀，与他同归于尽。塔昆自己的寿数倒超过了他。这不是

为他那无辜的同僚柯拉廷诺斯报了仇吗？”⁽⁶⁰⁾

我们可以对比奥罗修斯对这段历史的描述。奥罗修斯虽然照着奥古斯丁的意思，也把罗慕洛以来罗马诸王的罪恶和灾难描述了一遍，并以此批判早期罗马的道德，在叙述布鲁图斯时，也要强调他的罪恶并不亚于罗慕洛，但他还是指出：“国王被赶出了罗马城，罗马人认为他们应该自己来看顾自己的事情，而不是让别人限制他们的自由，创立了执政官的职位，由此，共和发展的成年就要到来了，而人们也要做出更大胆更艰难的事情。”⁽⁶¹⁾这段话写得犹犹豫豫、辞不达意。他本来要像奥古斯丁那样批判罗马的道德，却无意中赞美了罗马的共和与自由。从奥罗修斯与奥古斯丁的异同，以及奥罗修斯的犹豫中，我们可以推测奥古斯丁的想法。奥古斯丁应该是告诉过奥罗修斯，要尽可能描写罗马人的罪恶与灾难，特别不要以为从王国到共和的变化有什么实质意义，所以奥罗修斯要写布鲁图斯并未超过罗慕洛，也要指出，在共和时期，罗马人只会做出更大胆的罪恶，遭受更严重的灾难。在历史的进程中，共和的创立其实没有多大意义，但他忘不掉罗马历史学家的通常理解，还是保留了李维对共和制的评价痕迹。

奥罗修斯对罗马早期历史的评价无关大旨，但他对奥古斯都的评价就与奥古斯丁的计划彻底偏离了。在罗马共和后期，如何捍卫罗马的自由又成为焦点问题，无论奥罗修斯还是奥古斯丁，都不可避免地触及这个问题。奥古斯丁谈到了共和后期的很多事件，提到了格拉古兄弟、马略、苏拉、喀提琳、庞培等人，奥罗修斯也详细地记录了这个时期的混乱与内战。奥罗修斯虽然也没有忘记写下屋大维的种种罪恶，但在谈到奥古斯都的最终胜利时，他无比庄严地写道，在罗马建城之后的725年1月6日，奥古斯都结束了各地的战争，亲自关上了雅努斯神殿的门，在罗马恢复了希腊人所谓的君主制。他特别强调，奥古斯都关上雅努斯神殿门的这一天，1月6日，恰恰是基督教的主显节，“在各个方面，我们都可以证明，恺撒的帝国为基督的来临做好了准备”⁽⁶²⁾。

奥古斯丁首先这样评价奥古斯都时代的政体改变：“看起来，奥古斯都以各种方式取消了罗马人的自由，但在他们眼里，这自由已经没有什么光荣，成了充满争斗、灭亡、灾难和颓废的自由。奥古斯都要恢复帝王的独断，这样就可以改革罗马共和，让她那衰老羸弱之躯恢复健

康。”⁽⁶³⁾在他看来，共和的自由本来已经充满了罪恶，没有维护的必要；倒是奥古斯都以君主制的方式，或许能使罗马恢复健康。但奥古斯都本人又是怎样的呢？奥古斯丁也轻描淡写地谈到：“在他统治帝国期间，基督降生了。”但基督降生在奥古斯都时代，丝毫不会使奥古斯都更伟大，也不会使他的帝国更神圣。奥古斯丁特别讲到了屋大维对西塞罗的出卖：

也是为了保卫祖国的自由，西塞罗强烈地抵制安东尼。随后出现了另外一个恺撒，一个年轻而惊人的天才，裘力斯·恺撒的养子，我说过，他后来叫做奥古斯都。西塞罗偏向于这个年轻的恺撒，让他培养实力对抗安东尼，希望他能够赶走安东尼，击垮他的统治，恢复共和的自由。西塞罗真是瞎了眼，一点也不识时务。他扶植这个年轻人的地位和实力，但是这个年轻人自己却和安东尼达成妥协，默许西塞罗的被杀。他虽然多次宣扬共和的自由，却把自由归入自己的权柄之下。⁽⁶⁴⁾

在这里，奥古斯丁将奥古斯都描写成一个忘恩负义、恩将仇报、贪婪狡诈、玩弄权术的窃国大盗，不仅出卖了西塞罗，而且将罗马的自由玩弄于自己的股掌之间。相比而言，这是奥古斯丁非常正面地谈罗马共和的自由的段落，惋惜罗马自由的丧失和西塞罗的被害，斥责奥古斯都的背叛之举。但是，罗马的这种自由在根本上是无意义的，因为这种自由无法防范道德的堕落，它并不是真正的自由。真正的自由，乃是使灵魂获得新生，从魔鬼与死亡的控制下摆脱出来。奥古斯丁之所以对奥罗修斯的著作那么不满，还不只是因为奥罗修斯笔下的李维痕迹和对奥古斯都帝国的赞美，而是因为他并没有把基督教所宣扬的那种真正自由讲出来，对罗马的梦想仍存眷恋，对尘世之城的批判并不彻底。因此，奥罗修斯无法彻底抛弃罗马人的标准，也就无法彻底否定罗马文明，时不时仍然要用罗马历史学家的评价来讲出基督教的价值观，将基督教的梦想附着在罗马帝国的命运上。

奥古斯丁所要做的，是彻底否定罗马文明的追求，在另外的基础上重建文明理想。在他的这套新理想中，政体的变化毫无意义，或者说，无论政体怎样变化，都影响不到真正的自由。他在否定了罗马人的文明理想的同时，也把罗马人的一些评价标准重新纳入自己的体系中。

虽然奥古斯丁没有花多少笔墨谈罗马的政体，从奥古斯丁描写西塞罗和奥古斯都的那一段就可以看出，奥古斯丁对罗马人的自由并非毫无兴趣。他在一定程度上还是尊重罗马的政治自由的，不过，这种自由制度毕竟只是一种人为的“尊荣和权力”，不是上帝之城中的真正自由。尽管他也会惋惜共和的覆灭与西塞罗的惨死，但这都构不成他政治思想中最重要的内容，虽然它可能会成为政治实践中最重要的问题。

奥古斯丁终结了对政体的古典讨论，并不是因为在罗马帝国中，政体问题已经不再具有重要意义，也不是因为教会与帝国的关系和封建制度将取代政体问题，成为政治思想的头号问题。在奥古斯丁严格的政治思想框架中，教会与帝国的关系也并不是真正的头号政治问题，虽然人们有可能这样解读他的两城说。他带来的实质改变是，政体问题从此与真正的幸福和自由分离开来，究竟是共和制还是君主制，虽然对现实的政治操作和政治格局影响重大，但并不会影响到人们对精神自由的追求。因此，在他的思想框架之下，可以讨论帝国与教会的关系，也可以重新讨论民主与君主的优劣，但这些问题都将蜕化为次一等的问题。在这个层面上，当马基雅维利重新把共和问题提出来的时候，他并没有能力真正矫正被奥古斯丁扭转了的讨论取向，而只能笼罩在奥古斯丁的阴影之下，不自觉地讨论第二等的问题。无论马基雅维利怎样挣扎，他绞尽脑汁也无法跳出奥古斯丁的手掌心。他连奥罗修斯的那份自由都不再具有了，尽管他不会像奥罗修斯那样，把奥古斯丁当作自己的老师。(65)

八 德性的内在转向

我们前面说，奥古斯丁对奥罗修斯最大的不满，在于奥罗修斯仍然没有放弃罗马的文明理想，他对罗马的批判完全是消极的、表面的，根本没能找到取代罗马文明理想的新理想。那么，奥古斯丁自己是否找到了这样一种新理想呢？他将霸欲理解为罪的产物，否定了罗马扩张和政体转变的实质意义，那么，他的正面理想到底在哪里呢？奥古斯丁建立新文明理想的哲学基础，就是本书前两部分所呈现的基督教创世论与人性论，而在此基础上确立的理想，将在随后的几章展开。在《上帝之城》里，这些是在全书的后半部，即第十一卷到第二十二卷呈现出来的。不过，正如奥古斯丁自己所说，哪怕在他批判罗马文明的时候，这条线索已经潜在地存在了。而对这条线索的挖掘，不仅会帮助我们更好地理解他的前十卷，也可以揭示出奥古斯丁政治思想的丰富性。

我们前面已经多次提到，奥古斯丁对罗马历史的批判，常常只是把罗马人已有的批判重新组合与诠释，因而这种批判就不是简单的批判，而是将罗马的很多思想容纳进新的框架之中。他并没有用另外一种政治观念来批判罗马的政治，而是全面地批判尘世政治。比如，他虽然极力否定霸欲，但也没能给出一个政治概念来取代霸欲；他虽然否定罗马的扩张，但还是认为扩张是罗马得以强大的唯一途径；他虽然不认为共和体制下的自由是真正的自由，但还是为这种自由的丧失而叹息。在政治层面上，奥古斯丁似乎无法以新的观念来取代他所批判的对象，因为他的批判根本就不是政治层面上的。

奥古斯丁对罗马历史和政治的批判，都是以宗教批判的名义进行的。这个事实我们此前从未指出来，但现在，我们必须注意到它了。在《上帝之城》的前半部，奥古斯丁并没有直接颠覆罗马政治，而一直在批判，罗马诸神没有保佑罗马免于灾难，也没有赐给罗马人伟大的道德，当然更不可能给罗马人带来永恒的生命。是在这样一个框架下，奥古斯丁批判了罗马人的道德和政治。虽然对诸神的批判常常流于护教士的诡辩与意气之争，但这些并不是可有可无的虚文。它提醒我们，奥古斯丁真正关心的并不是帝国是否强大，共和制和君主制究竟哪个更好，

如何捍卫罗马的自由，等等问题。他最关心的是，诸神是否给罗马人带来了真正的幸福。

从这个思路理解，我们可以看到，奥古斯丁在批判罗马的早期历史时，真正关心的不是每个国王的文治武功，而是他们个人的结局。他在《上帝之城》第三卷第十五章专门讨论了罗马诸王的结局。罗慕洛在暴风雨中死去，虽然有人传说他到天上成了神，但历史学家大多相信他要么被暴风雨吞噬，要么被元老院处死了。至于随后的国王，

除去努马·蓬皮利乌斯和安克·玛提乌斯（Ancus Martius）是死于疾病之外，别的人都不得善终。图鲁斯·霍斯提利乌斯，我已说过，征服和毁灭了阿尔巴，而他的整个屋子被雷电吞噬。老塔昆（Priscus Tarquinius）被他的前任安克的儿子刺杀。塞维乌斯·图利乌斯（Servius Tullius）被他的女婿骄傲者塔昆卑鄙而丑恶地杀害，塔昆继承王位。⁽⁶⁶⁾

塞维乌斯被公认为罗马最贤明的国王，却遭到了最悲惨的结局；塔昆是最后一个国王，且被公认为罪恶最重的国王，但是，他却“在罗马附近的图斯库兰小镇上和他的妻子过了十四年平静的布衣生活，终老于此”⁽⁶⁷⁾。对罗马国王的这种评价方式，与上一章讨论的君主之鉴形成呼应。奥古斯丁认为，国家的强大与否只是对治于人者有用，对治人者无用。国王和任何人一样，都只是一个人，他的幸福不取决于国家的强大，而取决于他的灵魂的拯救。罗马这些国王的结局与他们的文治武功完全不成正比，可见王位和罗马的强大都无益于他们的幸福。

奥古斯丁对布鲁图斯不幸结局的感慨，是他对罗马诸王命运的评价的继续。正是因为他更看重个人的幸福，奥古斯丁才篡改了维吉尔对布鲁图斯的评价。在他看来，尽管布鲁图斯赶走了国王，建立了自由的共和国，但是他忍痛杀了自己的儿子，又在战阵上死于非命。爱国之心和对美誉的追求没有给他带来幸福，反而葬送了他。奥古斯丁认为，这正是霸欲给人带来的伤害。罗马那些伟大人物，被自己的霸欲所征服，追求一些无意义的东西，不仅对罗马人民无法带来实质的益处，而且将自己陷溺在不幸的生活中，无法自拔。这是地上之城中的必然命运。从罗慕洛到布鲁图斯，虽然追求到了很高的尊荣和权力，却不得好死，结局

悲惨，所以他们所追求的就都是虚幻的、无意义的。奥古斯丁根本否定了罗马历史的意义，认为地上之城的扩张和绵延，都是虚幻的事，一个罪恶深重的大国，还不如一个与世无争的小国，而基督徒皇帝的文治武功，虽然会给他的臣民带来很大的好处，但对于自己并无益处。和他们自己相关的，“只是他们的虔敬和正直，上帝的伟大赐予，已经足够使人到达真正的幸福了，人们可以用这过上好的生活，以后进入永恒”(68)。

从这样的角度理解罗马史，罗马当然不再是神圣而光荣的永恒之城，而变成了充满罪恶的变乱之城，一个西方的巴比伦。无论罗马的历史多么辉煌，无论罗马的自由多么高贵，无论罗马所辖的范围多么广阔，都不是最重要的。只要生活在罗马的心灵没有从魔鬼和死亡中得救，这一切成就就都是毫无意义的，罗马的自由，就都是虚假的，共和不过是霸欲导致的另一种权力而已。罗马英雄的德性，也不再是高贵的品质，而变成了自欺欺人的虚妄；他们上演的那些令人扼腕的故事，也不再是展现德性的悲剧，而变成了自相矛盾、虚伪而不幸的惨剧。被解构的不仅是罗马的历史，而且是一切尘世政治的历史。奥古斯丁把人们的注意力，彻底转向了内心。在他看来，真正的世界历史，都在人们的心灵当中。

正是因为奥古斯丁的罗马批判是宗教批判和心灵批判，一方面，他对政治的否定是全面的、彻底的，但另一方面，政治问题和政治德性还可以回到这个框架之中，作为第二层次的问题存在。所以，奥古斯丁虽然对罗马历史无情地否定，却又接受了罗马历史学家的很多具体判断。同样，他靠批判建立起来的理论框架，甚至可以将对罗马及其英雄的赞美容纳进来：

东方王国长期以来气象恢宏，于是上帝也想扶植一个西方帝国。这个帝国虽然在时间上晚一些，但其广阔伟大却更加恢宏。这个帝国中最伟大的人们为了荣耀、赞美和光荣，心系祖国，从而也为自己争得光荣，他们毫不迟疑地把祖国的安全置于自己的安全之前，因为热爱赞美这一种罪过，而避免了贪财和别的种种罪过。上帝把这个帝国交给了这些人，让她战胜别的很多民族中的巨大的坏事。(69)

奥古斯丁提到了很多罗马英雄。对托夸图斯、勒古鲁斯、西庇欧、加图、卡米卢斯等人，他都抱有真诚的敬意。但是，他认为所有这些人的德性都要打一个折扣。他们之所以舍生忘死，把祖国的安全置于自己的安全之前，是因为他们热爱赞美，但对赞美的热爱本身却是罪。他们虽然能够避免其他各种罪过，过有德性的生活，但他们的德性并不纯粹。

奥古斯丁为人生境界划分了几个层次。最低层的，是那些明目张胆放纵欲望的人，尤其是赤裸裸追求霸权的人，其典型代表是罗马皇帝尼禄：

那些鄙弃光荣但追求霸权的人，残暴恣睢、奢侈淫逸，超过了禽兽。一些罗马人就是这样的。他们虽然不看重别人的尊重，但并不缺乏对霸权的欲求。历史上这样的例子很多；但这类罪过的巅峰堡垒当然是狂热的皇帝尼禄首先达到的。尼禄是那样奢侈淫逸，以致人们根本不必害怕他有什么男子汉的威严；他是那样残暴，以致不知道的人根本不会相信他有温柔的时候。(70)

在撒路斯提乌斯看来，霸欲虽然不是正面的德性，但它可以激发精神的努力，常常带来德性的追求。尼禄并不缺乏霸欲的追求，但这种追求只会使他更加残暴，并没有让他获得男子汉的威严，完全没有带来德性的追求。因此，尼禄是只有赤裸裸的霸欲、却并未因此有任何德性的人，无论在罗马人的谱系还是奥古斯丁的境界中，都处在最低层。

比尼禄略高一个层次的，是伊壁鸠鲁学派所主张的，那些虽然以享乐为最终目的，但为了更好地享乐，而过有德性的生活的人。奥古斯丁引用西塞罗的比喻，把享乐比喻成一个放荡的女王，德性都是她的侍婢，殷勤服侍着她：

女王命令“明智”小心探问，怎样让享乐女王能够安全地坐在王位上。她命令“正义”施舍各种利益以维护某些友谊，而这对于她保持身体的享乐是必要的；避免伤害任何人，是为了不冒犯法律，否则享乐就不能安全地存在。如果还不至于导致死亡的痛苦降临，她命令“勇敢”使女主人，即欲望女王，心灵的想法坚韧，回忆起从前的快乐，从而就减轻了当前急剧的痛苦。她命令“节制”摄取适量的

营养，哪怕是再好吃的，不加节制也是有害的，会破坏健康和享乐；因为伊壁鸠鲁学派认为享乐主要在于身体健康，不节制是对享乐的严重冒犯。这样，所有的德性的尊荣，都是为了服务于享乐这个霸道而毫无荣耀可言的小女人。(71)

这些人表面看上去按照德性做事，但他们并不是因为喜爱德性而这样做，这也是希腊、罗马的哲学家都已经批判过的人。

为了人间的赞美和荣誉而过有德性的生活，是西塞罗等人提倡，被很多罗马英雄所实践了的，应该高于这种伊壁鸠鲁式的德性。但奥古斯丁认为，这与伊壁鸠鲁的那幅图景不过是五十步笑百步的区别而已：

如果他们画出另外一幅画，让德性服务于人间的光荣，那也不会更好看。虽然光荣并不是什么放荡的女人，但她自我膨胀，极为虚妄。德性是坚实而牢固的，不该服务于她。除非为了取悦于他人和服务于随风而逝的光荣，“明智”什么也提出不了，“正义”什么也赐予不了，“勇敢”什么也承担不了，“节制”什么也节制不了。如果人们鄙弃光荣，不顾别人的评价，自以为智慧、自我陶醉，那也难免道德低下之讥。如果这样的人还有德性的话，那德性就以另外的方式臣属于人们的赞美；自我取乐的人不过还是取乐于人。(72)

这些人以人间的光荣替换了享乐，但人间光荣不过是个虚妄的女人而已。使德性服务于这个虚妄的女王，并不见得就好多少。奥古斯丁在这一类人中又做了微妙的区分：一类是完全依赖他人的赞美的，另一类并不依赖他人的评价，而是更实质地按照德性原则做事。但奥古斯丁认为，这两类人也没有根本的不同。后者只不过是自我陶醉而已，他们在骨子里还是臣服于人们的赞美。

完全为了别人的赞美做好事，和不依赖别人的评价、讲究慎独的人，应该是相当不同的人，怎么能属于同一个境界呢？奥古斯丁的意思，并不是说，那些表面上慎独的人，其实还是希望别人赞美他，而是，他们所追求的好，还是出于人的标准，无论是否是他人，都没能以神的标准要求自己，因而并无根本的区别。在他看来，只有以上帝为最终的标准，才会有真正的德性。

奥古斯丁对罗马英雄的真正态度是：他们虽然有高贵的德性，但若不是为了上帝，而是为了任何地上的目的去做这些事，那就是虚妄无意义的，最终并不会给自己带来好的结局：“如果谁不是靠圣灵所带来的虔诚的信仰和对理智之美的追求来驾驭下流的欲望，而是靠对人间的赞美和对光荣的欲望来节制，那还不是神圣的，只是较少下流而已。”⁽⁷³⁾只有为了上帝这个终极目的，这些德性才是真正的德性，这才是唯一重要的标准。按照这个标准，前面所说的三种境界都是一样的，因为他们都是在按照人间的标准做事，都不可能获得拯救。这三者的区分，是罗马人已经有的，在奥古斯丁这里，就完全变成了次要的、可有可无的区分。

九 对罗马英雄的赞美与哀悼

正是因为他的思想框架中有不同的层次，奥古斯丁对待罗马英雄的态度也常常有很多层次。若是仅仅从基督教的角度出发，他常常会非常严厉地批评一些英雄；但若按照世俗的标准，他又会赞美这些英雄。比如对布鲁图斯，我们前面看到，他在批判罗马的早期历史时，不仅惋惜布鲁图斯的悲惨命运，而且指责他在霸欲的驱使下赶走了柯拉廷诺斯。但是到了第五卷第十八章，他又充满热情地赞美布鲁图斯杀死儿子的英雄行为：

如果为了这暂时的地上之城，布鲁图斯能够杀死他的儿子，那么为了永恒的天上的祖国，鄙弃世上的那些花言巧语，又算什么大不了的？上帝之城并没有强迫任何人这样做。上帝之城要求人们把为儿子聚敛和积攒的钱财捐助给穷人，或是在必要的时候为了信仰和正义放弃钱财。和这些相比，杀死儿子要难得多。地上的财物不能给我们或我们的儿子带来幸福，要么我们活着的时候就会失去，要么死后被我们不认识的人甚至我们不愿意的人所占有；但是上帝能让我们幸福，他是心智的真正财富。但是布鲁图斯，因为他杀了儿子，即使在赞美他的诗人看来，也是不幸福的。维吉尔说：“他的几个儿子发动新的战争，他为了美好的自由，咳，不幸啊，不得不把他们处死。不管后人怎样看待这事。”但是在随后的诗句里，维吉尔又安慰这不幸的人：“他的爱国之心和求得美誉的强烈欲望占了上风。”就是这两者——自由和对人间赞美的欲求——驱使罗马人创造了奇迹。如果为了将死之人的自由，为了必朽的人所追求的赞美，使父亲杀死儿子，那么追求真正的自由又是多么伟大！真正的自由能把我们从邪恶、死亡、魔鬼的统治下解放出来。不是对人间赞美的欲求，而是对解放人类的热爱驱使我们，不是脱离塔昆王的统治，而是脱离出鬼怪和鬼怪之君的统治，不要求杀死儿子，而是把基督手下的穷人当作自己的儿子。(74)

与前文所描述的布鲁图斯对比，我们可以看到奥古斯丁更微妙的态度。在此，他不仅没有否定布鲁图斯杀死亲人的做法，反而还赞美他的

德性，这个态度与维吉尔无异；只是，他又非常惋惜，因为布鲁图斯终究是个不幸的人。之所以不幸，并不是因为他杀死了自己的儿子，而是因为他追求的是虚妄的光荣，热爱的是短暂的地上之城，捍卫的是必死之人的自由。如果以同样的德性服务于上帝之城的光荣，追求从邪恶、死亡、魔鬼的统治下解放出来，获得真正的自由，则布鲁图斯的做法不仅无可厚非，而且应该赞美和提倡。亚伯拉罕能够为了上帝牺牲自己的儿子，他所做的，正是这样的事。

随后，奥古斯丁又列举了托夸图斯、卡米卢斯、穆修斯、库尔提乌斯、德西乌斯父子、普尔维乌斯、勒古鲁斯、瓦勒里乌斯、辛辛那图斯、法布里西乌斯等人的故事，以激励基督徒用同样的德性服务于更好的上帝之城，文长不具录。⁽⁷⁵⁾这一段写得文采飞扬、气势雄浑，是《上帝之城》中非常漂亮的段落。关于每个英雄的段落都有三个层次：他首先不遗余力地赞美罗马的英雄们为了祖国牺牲自己和家庭的伟大品质，随后哀叹他们的高贵德性没能为自己赢得真正的幸福，最后又鼓励基督徒，为了天上更伟大的祖国，要像罗马的英雄们那样生活。我们既可以把它读成奥古斯丁对罗马德性的赞美诗，也可以把它当作他对罗马英雄们的悼亡诗，还可以把它当作激励基督徒的布道辞。三个完全不同的主题完美地交织在对每个英雄的故事的叙述当中，天衣无缝，展现出奥古斯丁对待罗马德性极为微妙复杂的态度。

从这一大段记叙当中，我们可以看到，奥古斯丁对罗马人的德性，绝对不是简单的否定。他只是要罗马人改变生活目标，将同样的德性服务于上帝之城。奥古斯丁不满意罗马人不断扩张的霸道，也不满意他们为了人间的赞美而追求德性的心理动机，于是以上帝之城和其中的永恒生活来重新激励人们。但我们知道，上帝之城并不是一个现实的政治实体。要服务于上帝和上帝之城，在现实中并不是将忠诚交给另外一个政治实体，而只是放弃对罗马的忠诚，因为那只是上帝之城的公民在羁旅中暂时的住所；将目标设定为自我的救赎，因为人只能在自我之中寻找上帝。就像奥古斯丁在讨论君主的德性时所说的，君主治理好国家，对他自己并无益处，他根本上还要关心自己内心的拯救。这样，奥古斯丁提倡的，根本上是一种内在转向。在转向内在的自我之后，人们还要勇于像罗马英雄那样，抛弃外在的自我和尘世的利益。

完成了这一内在转向，罗马是否存在也就不重要了。她只不过是一个非常伟大的地上之城，和心灵的拯救没有关系。她被蛮族毁灭之后，也并不妨碍罗马城中的基督徒心灵的拯救。人们可以另外寻找新的旅店，只要其中的东西可以利用就行，因为任何一个地上之城都只是暂时的寄居之地，不是心灵的真正家乡。

虽然奥古斯丁批判罗马和所有地上之城中的罪恶，深刻地揭露出罗马的伟大扩张背后的肮脏实质，但是，他无意对地上之城做任何的改变，因为只要是地上之城，就不可能免于罪恶。哪怕是基督徒皇帝，他的真正身份也只是地上之城中的一个普通公民，无论治国好坏，都必须自己求取自己的救赎，因而也无力将他所治理的那个地上之城变成上帝之城。因此，无论在君士坦丁大帝之前，还是在他之后，罗马都不可能改变自己作为地上之城的实质，也不必改变。只要基督徒皇帝能像帝国中的每个基督徒一样，追求心灵的完善和自我的拯救，就不会像罗慕洛以来的那些国王一样，在虚幻的霸欲中死于非命。奥古斯丁就是以这样的方式，改变了对罗马历史的书写，表面上化解了罗马的陷落所带来的恐慌，实质上剥夺了尘世政治的德性意义。

这样的改变，把罗马人的德性引向了上帝之城和对拯救的追求，将罗马人的政治德性改造为一种信仰德性，尘世政治则完全留给了力量和阴谋。奥古斯丁在否定了罗马传统的霸道的同时，并未提供一套政治性的王道理想。他可以否定现实政治中的理念和道德，但他不能否定政治本身。人们毕竟仍然生活在各个政治共同体中，有自己的家庭、城邦、帝国，虽然只是把它们当作羁旅中的住处，却须臾不可离开。而今，所有这些自然形成的共同体都不再具有神圣和高贵的意义，人们不必再为了它们而牺牲生命，现实政治既然属于邪恶的魔鬼之城，那就只能以现实主义的态度对待它。霸道在失去了高贵的理念之后，彻底沦落为了霸术，已经不再有任何道义可言。奥古斯丁将政治德性转化为信仰德性之后，也就摧毁了罗马人的政治理念，其结果并没有消灭他所揭露和痛斥的政治罪恶，反而助长了这些罪恶。

在现实政治当中，完全否定政治德性是不可能的。像奥古斯丁讲的那样生活，是无法实现的。哪怕在中世纪的基督教王国中，还是有古代遗存下来的，和各民族中形成的道德风俗，约束着人们的政治行为；到

了现代，随着希腊罗马文化的复兴，古代人所珍视的很多品质，也参与到了现代国家的建构当中。不过，奥古斯丁却为西方的现代政治理性打下浓重的底色。他和他的继承者无论怎样批判罗马的霸道，始终未能超出罗马人的政治德性，找到一套可以替代它的王道政治。

十 对罗马宗教的批判

在梳理了奥古斯丁对于罗马历史与政治的基本态度之后，他对罗马宗教的批判的意义也就逐渐显露了出来，《上帝之城》最芜杂的前十卷也就容易理解了。奥古斯丁宗教批判的核心意义，就在于为罗马政治和历史去神圣化、去道德化。

奥古斯丁利用瓦罗的理论，区分了三层神学：神话神学、城邦神学、自然神学。所谓神话神学，就是诗人们所描述的神话故事；所谓城邦神学，就是城邦的宗教祀典；所谓自然神学，就是哲学家们对神话的哲学解释。⁽⁷⁶⁾这三层神学的区分虽然出现在宗教批判的后半部分，却是他宗教批判的总纲。奥古斯丁对这三类神学的基本策略是，批判神话神学和城邦神学，但肯定自然神学。

对希腊罗马的自然神学，奥古斯丁虽也有一定程度的否定，但对柏拉图等哲学家给以相当大的肯定，因为柏拉图主义哲学为他提供了最主要的思想武器。⁽⁷⁷⁾他甚至认为，自己所尊敬的苏格拉底、柏拉图、西塞罗、塞涅卡等哲学家，其实已经意识到了神话神学与城邦神学的虚妄，只是不敢揭穿而已。

他对神话神学和城邦神学都猛烈批判，而这双重批判的核心问题，都在道德上。他首先抓住了神话神学中，诸神那些不道德的行为，比如朱庇特、维纳斯、马尔斯的淫行。在这方面，奥古斯丁确实继承了希腊罗马一些哲学家的态度。比如，《游叙弗伦》中的苏格拉底就表示，他无法接受神话中诸神的很多做法，罗马的西塞罗、恺撒、塞涅卡等人，也的确都表达过对某些神话的怀疑。奥古斯丁接续了他们的“自然神学”，将他们对宗教的哲学批判推进到一个更极端的程度。在这个意义上，奥古斯丁试图追求一种更加哲学化的宗教。

由于古典神话中的诸神都有喜怒哀乐，奥古斯丁进一步利用斯多亚派的哲学指出，这些性情是哲学家都不会有的，就更不应该发生在诸神身上。而根据拉贝奥、斯凯夫拉和阿卜莱乌斯的说法，奥古斯丁指出，古典神话中的神有善有恶，若把它们纳入基督教的框架当中，其实就是

善恶天使，而不可能是真正的神。他又研究发现，希腊罗马的很多神，都是死去的人，以此就进一步否定了罗马诸神的神性。通过这样几个层次的批判，奥古斯丁瓦解了古典宗教中的神话神学。

在判教的较量中，神是否存在，具有什么法力，等等，当然都是非常重要的问题。但对于更深层的理论而言，这还只是表面的工作，触及不到一个宗教体系最核心的部分。古典神话中某些故事的真实性早就遭到了哲学家们的质疑，但这并未威胁到这个宗教体系的存在。到了奥古斯丁的时代，罗马的神谱早就经过了巨大的变化，奥古斯丁主要批判很早以前的罗马诸神，但对当时的一些神并未提及。这也表明，最实质的问题并不在于某些神究竟是否存在，而在于罗马的宗教体系是否还有意义。

因此，奥古斯丁更加致命的批判，是指出罗马诸神并未使罗马人道德高尚。对罗马宗教的批判，本来是对异教徒的攻击的一个直接回应。虽然其回应的主要论点是，异教诸神也并没能使罗马免于类似的灾难，但奥古斯丁并没有像奥罗修斯那样，把主要精力用于罗列异教时代的各种灾难。他回应的首要问题是：“为什么他们的神不愿意照管他们，使他们不会堕入如此糟糕的道德呢？”⁽⁷⁸⁾

表面看上去，这确实击中了罗马宗教的要害，因为罗马宗教应该是罗马道德的捍卫者和提升者，而如果罗马诸神没有起到这种作用，他们的存在还有什么意义呢？但是，奥古斯丁的提问方式在两个重要方面改变了罗马宗教对道德的理解。第一，罗马诸神并不是以发布诫命的方式来维护道德的；第二，奥古斯丁理解的道德与罗马人的道德有了重要的不同。

奥古斯丁批评罗马诸神，说他们把“好的生活的诫命隐藏起来”。⁽⁷⁹⁾但这里涉及对宗教理解的一个根本差异。希腊罗马的神话和宗教，确实是以提升德性为重要功能的，但这种提升，并不是像基督教那样，主要通过道德诫命来完成。希腊罗马宗教，本来就没有明确的经典和教义，而是通过城邦中的宗教实践，将家庭、城邦、帝国结合成一个神圣的道德共同体。家庭中的、城邦中的，乃至城邦之间或整个帝国的祀典，都起到非常重要的作用。⁽⁸⁰⁾赛诗会和戏剧表演，既是重要的宗教活动，也

是提升公民德性不可缺少的场合。当然，并不是所有的诗都能起到净化心灵、提升德性的作用，所以柏拉图才主张删诗。柏拉图的这一主张，恰恰表明了诗歌对城邦德性的重要性。

但奥古斯丁对戏剧表演和祭祀仪式都极力否定，冷嘲热讽，说戏剧表演中常常充斥了众神卑鄙下流的故事，祭祀中常常出现下流或疯狂的场面。仅仅否定戏剧和祭祀中的某些内容还不算什么，但奥古斯丁批判的实质是，这种以祭祀和戏剧来提升道德的方式，本来就是错误的敬神仪式。(81)在《上帝之城》第十卷，奥古斯丁花了很大篇幅讨论宗教与祭祀，不仅否定了希腊罗马的祭祀仪式，而且否定了《旧约》中的祭祀仪式。随着对祭祀仪式的改变，他也改变了对“宗教”的理解：

“宗教”(*religio*)一词所表达的不是别的，就是对上帝的服侍；我们用这个名词来翻译希腊文的 $\theta\rho\eta\sigma\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha$ 一词。按照拉丁文的表达习惯，不仅在一般人那里，就是在饱学之士那里，人们在各种亲缘友谊等关系中，都应该遵行*religio*；因此，在讨论对神性的服侍时，这个词不可避免会有模糊之处。我们不能满怀信心地说，“宗教”就是对上帝的服侍；这样我们就会违背这个词指遵守各种人间的关系和责任的义项。“虔敬”(*pietas*)一般应该理解为对上帝的服侍，希腊人称之为 $\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha\nu$ 。但是这个词也用于指对父母的义务。(82)

在拉丁文中，无论*religio*还是*pietas*，虽然都包含了针对神的神圣含义，但也都不只是针对神的。在古典宗教体系中，这一点很好理解。因为宗教是和社会伦理紧密关联的，重要的社会制度当然也有神圣的色彩。对父母孝敬，对朋友诚实，对祖国忠诚，本来就具有神圣性。西塞罗认为，“宗教”(*religio*)一词来自反复读(*re-legere*)，就是反复朗读宗教经典的意思。(83)基督教思想家拉克唐修则认为，宗教来自重新维系(*re-ligare*)，指的是重新维系上帝和人之间已经松弛了的关系。(84)这两种解释虽然未必准确，但都有些词源上的根据，而且符合罗马城邦宗教的传统。但奥古斯丁要完全打破这种传统理解，让“宗教”和“虔敬”都变成惟有人和上帝的关系，而与其他任何社会关系无关。这样，无论家祭还是公祭，无论戏剧还是竞技，都不可能再表达人们的虔敬，因而也就不再是纯正的宗教。奥古斯丁褫夺了这些社会制度的神圣性。

罗马人的宗教仪式并不是只有在神殿中才有，而是渗透到了生活中的方方面面。他们处处都有宗教，随时都在敬神。但这也恰恰成为奥古斯丁猛烈批判的一个方面。他嘲笑罗马人要侍奉那么一大群神，比如，“每家有个看门人，如果这个看门的是凡人，一个也就足够了。但是却有三个神看门，佛库鲁斯负责大门，卡地亚负责锁钥，利门提努斯负责门槛”⁽⁸⁵⁾。奥古斯丁嘲笑罗马人这样的敬神方式使诸神的权力非常有限，管大门的就不能管门槛，还不如人间的看门人。其实，这些都是真正的上帝的赐予，只要服侍唯一的上帝，就足以得到诸神管辖的那些事了。殊不知，奥古斯丁在抬出唯一神圣的上帝的时候，却使社会生活变得空前世俗化了。

至于奥古斯丁理解的道德与罗马人的道德已经非常不同，我们在前文已经看到了。撒路斯提乌斯认为道德自然而高尚的时期，被奥古斯丁理解为充满欲望的时期；罗马人所看重的尚武精神，奥古斯丁以为是堕落的结果。

罗马人也并没有认为奥古斯丁所否定的那些事情就是好的。罗慕洛和霍拉斯所做的坏事，是很多罗马人也否定的，但他们并不认为这些事情的发生就足以否定罗马的整个时代。罗马人既然是从生活的自然来理解神圣与德性，就不会强求一个毫无瑕疵的世界；吹毛求疵的奥古斯丁不能容忍任何的错谬，他的道德理想只能在未来的上帝之城。在他看来，既然诸神治下的罗马存在各种悲惨和不公，那么这种社会就是没有道德和正义的，诸神就没能提升罗马的道德；而人们通常认为的那些道德，与上帝之城中的道德比起来，都算不上道德，而只能是罪的结果。⁽⁸⁶⁾

但是，奥古斯丁又认为，罗马诸神其实无能力管辖罗马人，包括罗马人在内的整个人类，都在上帝的管辖之下。既然如此，他对罗马诸神的批判，不是全都能用在基督教的上帝身上吗？人世的悲惨、道德的堕落、处处可见的不公，难道上帝不该负责吗？奥古斯丁又一次遭遇了令他最为头疼的理论问题：恶的起源。于是他只能说，上帝永远是公正的，但这公正不是每个人都能体会到，也不是时时都会显明出来的，要到末日之时，才会彰显。上帝并没解决罗马诸神遗留的问题，反而把真正的道德永远地推迟到了末日审判。奥古斯丁彻底褫夺了尘世社会的道

德性。

尘世生活既不神圣，也无道德，这就是奥古斯丁对罗马宗教的批判，也是他批判罗马历史的最终结论。这样我们也就可以理解，奥古斯丁对罗马即使非常热爱，他也会极力否定和压制自己的爱国之心，因为他认为这既不是神圣的，也不算真正的道德。难怪在祖国面临覆灭之时，他会表现出那种骇人的冷静。

(1) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, London: Continuum International Publishing Group, 2008, p. 51.

(2) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, p. 61.

(3) 撒路斯提乌斯，《喀提琳阴谋-朱古达战争》，2；王以铸、崔妙因译，北京：商务印书馆，1996年，第94页。

(4) 同上书，11；王以铸、崔妙因译，第101页。

(5) 撒路斯提乌斯，《喀提琳阴谋》，7；王以铸、崔妙因译，第98—99页，译文略有改动。

(6) 撒路斯提乌斯，《喀提琳阴谋》，12；王以铸、崔妙因译，第102页。

(7) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, p. 65.

(8) 撒路斯提乌斯，《喀提琳阴谋》，61；王以铸、崔妙因译，第154—155页。

(9) 奥古斯丁，《上帝之城》，2：18.1；吴飞译，上册第66—67页。

(10) 普鲁塔克，《希腊罗马名人传》，马可·加图部分，吴彭鹏译，商务印书馆，1990年，第374页。

(11) 奥古斯丁，《上帝之城》，1：30；吴飞译，上册第42页。

(12) 奥古斯丁，《上帝之城》，14：15.2；吴飞译，中册第212页。

(13) 同上书，14：28；吴飞译，中册第226页。

(14) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：15；吴飞译，下册第151页。

(15) 但家庭当中出于爱的权力算不算霸欲，是奥古斯丁研究者争论不休的问题。详见本书第十章的讨论。

(16) 奥古斯丁，《上帝之城》，1：31；吴飞译，上册第42页。

(17) 奥古斯丁，《上帝之城》，1：31；吴飞译，上册第42页。

(18) 撒路斯提乌斯，《喀提琳阴谋》，9；王以铸、崔妙因译，第100页。

(19) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, p. 77.

(20) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：3—5；吴飞译，上册第90—92页。

(21) 同上书，18：21；吴飞译，下册第72页。

(22) 普鲁塔克，《希腊罗马名人传》“罗慕洛传”，吴彭鹏译，第43页。

(23) 李维，《自建城以来》，1：7；王焕生译，北京：中国政法大学出版社，2009年，第14—15页。

(24) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：6；吴飞译，上册第93页。

(25) 普鲁塔克，《希腊罗马名人传》“忒修斯、罗慕洛合论”，陆永庭译，第82—83页。

(26) 西塞罗，《论老年论友谊论责任》，3：10；徐奕春译，第229页。

(27) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：5；吴飞译，中册第232页。

(28) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：5；吴飞译，中册第232页。

(29) 李维，《自建城以来》，1：8；王焕生译，第16—17页。

(30) 同上书，1：9—13；王焕生译，第19—23页。

(31) 西塞罗，《国家篇·法律篇》，沈叔平、苏力译，北京：商务印书馆，2002年，第61页。

(32) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：13；吴飞译，上册第101—102页。

(33) 普鲁塔克，《希腊罗马名人传》“罗慕洛传”，陆永庭译，第63—64页。

(34) 奥古斯丁，《上帝之城》，2：17；吴飞译，上册第65页。

(35) 西塞罗，《国家篇》，2：10；沈叔平、苏力译，第63—64页。

(36) 奥古斯丁，《上帝之城》，4：6；吴飞译，上册第139—140页；见本书上一章的分析。

(37) 奥古斯丁，《上帝之城》，4：15；吴飞译，上册第150页。

(38) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：7；吴飞译，下册第139页。

(39) 奥古斯丁在关于正义战争的理论发展中有重要地位，参见Robert Markus, “Saint Augustine's Views on the ‘Just War’,” in *The Church and War, Studies in Church History*, 1983, No. 20; Lisa Sowle Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis: Fortress, 1994, chapter 4; John Mark Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London: Continuum, 2008; 也可参考Robert L. Holmes, “Augustine and the Just War Theory,” in *The Augustinian Tradition*, edited by Gareth Matthews, Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 323-344.

(40) 李维，《建城以来史》，1：22；张强等译，上海：上海人民出版社，2005年，第66—67页。

(41) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：14.2；吴飞译，上册第104页；维吉尔，《埃涅阿斯纪》，6：814—815，杨周翰译本，第168页。

(42) 李维，《自建城以来》，1：23—28；王焕生译，第34—41页。此中译本在

这里有删节，又可参考张强等译，《建城以来史》，第68—85页。

(43) 李维，《建城以来史》，1：23；张强等译，第68—69页。

(44) 李维，《自建城以来》，1：26；王焕生译，第41页。

(45) 李维，《建城以来史》，1：28；张强等译，第84—85页。

(46) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：14.1；吴飞译，上册第103页。

(47) 同上书，3：14.2；吴飞译，上册第104页。

(48) 马基雅维利，《论李维》，1：23；冯克利译，上海：上海人民出版社，2006年，第110页。

(49) 同上书，1：24；第112页。

(50) Fergus Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanover and London: University Press of New England, 2002.

(51) Ibid., p. 55.

(52) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, p. 74.

(53) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, pp. 81-82.

(54) 撒路斯特乌斯《历史》（残篇），1：10。

(55) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：16；吴飞译，上册第109—110页。

(56) 维吉尔，《埃涅阿斯纪》，6：820—823；杨周翰译，第168页。

(57) 李维，《自建城以来》2：2；中译本均未收。

(58) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：16；吴飞译，上册第110页。

(59) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, p. 82.

(60) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：16；吴飞译，上册第110页。

(61) 奥罗修斯，《历史》，2：4；英译本，第50页。

(62) 奥罗修斯，《历史》，6：20；英译本，第275页。

(63) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：21；吴飞译，上册第122页。

(64) 同上书，3：30；吴飞译，上册第131页。

(65) 比起马基雅维利来，但丁在《论世界帝国》中的态度倒是更像尤西比乌和奥罗修斯。参见本书结语部分。

(66) 奥古斯丁，《上帝之城》，3：15；吴飞译，上册第107页。

(67) 同上书，第108页。

(68) 奥古斯丁，《上帝之城》，4：3；吴飞译，上册第137页。

(69) 奥古斯丁，《上帝之城》，5：13；吴飞译，上册第194页。

(70) 同上书，5：19；吴飞译，上册第204页。

(71) 奥古斯丁，《上帝之城》，5：20；吴飞译，上册第206页。

(72) 奥古斯丁，《上帝之城》，5：20；吴飞译，上册第206页。

(73) 同上书，上册第194页。

(74) 奥古斯丁，《上帝之城》，5：18.1；吴飞译，上册第199—200页。

(75) 同上书，5：18.2；吴飞译，上册第200—203页。

(76) 奥古斯丁，《上帝之城》，6：3；吴飞译，上册第223页。

(77) 奥古斯丁与异教一神论的关系，参考Gillian Clark，“Augustine's Varro and Pagan Monotheism，”in *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*，Leuven：Peeters，2010。

(78) 奥古斯丁，《上帝之城》，2：4；吴飞译，上册第50页。

(79) 奥古斯丁，《上帝之城》，2：4；吴飞译，上册第50页。

(80) 参考库朗热，《古代城市》，吴晓群译，上海：上海人民出版社，2006年；Jörg Rüpke edits, *A Companion to Roman Religion*，Wiley-Blackwell Publishing Ltd.，2011。

(81) 如奥古斯丁，《上帝之城》，8：27.2；吴飞译，上册第272页。

(82) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：1.3；吴飞译，中册第29页。

(83) 西塞罗，《论神性》，2：28。

(84) 拉克唐修，《神圣原理》，4：28。

(85) 奥古斯丁，《上帝之城》，4：8；吴飞译，上册第142页。

(86) 奥古斯丁认为，尘世的德性都和罪有关，详见本书第十章。

第九章 以色列的历史：并不神圣的圣城

奥古斯丁将罗马历史贬为魔鬼之城的历史，因为凡是尘世政治都是魔鬼之城的政治。相对于这个魔鬼之城，上帝之城的历史，就是逐渐摆脱魔鬼的控制、心灵走向拯救的历史。它不应该是王国盛衰的历史，而只能是心灵秩序的历史。但心灵秩序怎么可能构成世界历史呢？在《上帝之城》第十八卷对世界历史的梳理中，奥古斯丁让以色列的历史来代表上帝之城的历史，但和所有其他的地上之城一样，其中还是不乏帝王将相的历史。于是，奥古斯丁指出，上帝之城历史的真正意义，并不在于犹太民族政治的盛衰变迁，而是在于它对耶稣基督的象征。在世界的心灵史中，只有一个历史事件，那就是耶稣基督的言成肉身和十字架上的受难。相对于这个神圣事件而言，以色列的历史只是象征，就像我们在撒拉与夏甲的故事中已经看到的那样。地上耶路撒冷的历史，也没有实质的神圣意义，因为耶路撒冷不过是另外一个地上之城而已。奥古斯丁在赞美以色列历史的神圣象征意义的同时，却也取消了以色列作为一个国家的历史意义。在这方面，他比保罗还要极端。

一 神圣历史的分期

从基督教角度梳理以色列的历史，一个标准的历史分期模式是保罗在《罗马书》中立下的：一、没有律法之先，从亚当到摩西；二、律法之下，从摩西到耶稣来临之前；三、恩典之下，耶稣来临之后。⁽¹⁾奥古斯丁在《上帝之城》中也曾用到过这个模式。比如在谈论原罪、死亡、律法、恩典的关系时，奥古斯丁心中应该想到了保罗的这个历史三阶段说。⁽²⁾不过，《上帝之城》第十五到第十八卷的安排，却遵循了另外一个划分法，即本书第一章所提到的，按照创世六日的类比划出的六个阶段：一、从亚当到挪亚；二、从挪亚到亚伯拉罕；三、从亚伯拉罕到大卫；四、从大卫到巴比伦之囚；五、从巴比伦之囚到耶稣来临；六、从耶稣来临到世界末日。他又认为，这六个阶段对应于人生的六个时期。在这六个阶段中，前五个都是《旧约》中以色列的历史，也就是《马太福音》开头叙述耶稣家谱时划分的历史阶段⁽³⁾，涵盖了保罗分期法中的前两个阶段。我们用一个简表来描述他的历史分期⁽⁴⁾：

阶段	时间	上帝创世	人生阶段	神圣意义	晚上的意义	早上的意义
一	亚当到大洪水	第一日，创造光	婴儿期	人类的第一个阶段，见到光	大洪水，人类的婴儿期的事情都忘了	挪亚方舟的拯救
二	挪亚到亚伯拉罕	第二日，分开上下的水，创造苍穹	少年期	挪亚航行在水上。因为少年期无法繁衍，所以还没有上帝的选民	巴别塔与语言的混乱	亚伯拉罕带来的信仰
三	亚伯拉罕到大卫	第三日，陆地和水分开	青年期	开始出现上帝的选民，和迷信的民族分开，如同陆地与水分开	扫罗犯罪	大卫建国
四	大卫到巴比伦之囚	第四日，创造日月星辰	壮年期	伟大的君王如同太阳般明亮	国王的罪，导致被巴比伦所掳	信仰散播到外邦
五	巴比伦之囚到耶稣来临	第五日，创造水里和天上的动物	中年期	以色列在外邦流浪，如同海里和天上的动物	以色列人罪恶更重	基督来临
六	耶稣来临到末日	第六日，创造地上的动物，造人	老年期	在旧人的老年，新人诞生，是灵性之人	尚未到来，可能是敌基督来临	基督重临
七	末日	第七日，上帝休息		末日审判之后的休息	没有晚上	

奥古斯丁改变的，并不仅是怎样分期而已。在保罗的分期模式中，由于以律法与恩典并列，《旧约》历史和《新约》历史都有重要的意义，虽然《旧约》历史终将被《新约》历史所取代。律法代表着《旧约》的意义，也是以色列人的拯救历史中最重要主题；但到了《新约》之中，以恩典为核心的拯救模式取代了以律法为核心的拯救模式。《马太福音》的分期方式，讲的就是以色列的历史，强调的是耶稣作为大卫的嫡系子孙，在犹太人的民族谱系中出身高贵。无论马太还是保罗，都没有取消以色列历史的意义。相对而言，马太对以色列历史更加强调。

奥古斯丁虽然从马太那里借来了历史分期模式，但他完全改变了马太的用意，甚至走到了比保罗还要极端的程度。在马太的分期模式中，重点完全在以色列的家族传承上，但在奥古斯丁这里，以色列的整个历

史都服务于耶稣基督的来临。以律法为核心的以色列历史没有自身的意义。他不像保罗那样，认为律法可以和恩典并列，需要恩典取代它来创造新的历史，而是认为，本来就不存在以律法为核心的历史阶段。他用耶稣来临后的历史吞噬了耶稣来临前的以色列历史，认为此前历史的意义，仍然是心灵的历史，只是对耶稣来临的象征。如果说律法也可以构成历史，那历史只能算魔鬼之城的历史，不算上帝之城的历史。

在保罗以律法和恩典为关键词的历史分期中，摩西无疑是一个至关重要的人物；但奥古斯丁由于没有采用保罗的历史分期，所以他就没有花多少篇幅来谈摩西。在他这里，挪亚、亚伯拉罕、大卫、巴比伦之囚是决定性的转折点，其中尤以亚伯拉罕为最重要。奥古斯丁没有以保罗那里的律法与恩典，或马太笔下的家族传承为分期标准，而是以每个时期中两个城的关系来理解世界历史的变迁，最终一切都指向耶稣基督。换言之，每个时代的意义，都在于它与耶稣之间的关系。其含义正像奥古斯丁解释撒拉与夏甲的寓意时指出的，都是对以耶稣为首的上帝之城的一种象征。

二 从亚当到亚伯拉罕

亚伯拉罕之前有两个阶段，是以色列民族形成之前的时期，历史进程中呈现出两座城平行的发展。

第一个阶段，即从亚当到挪亚之间，地上之城传了八代，上帝之城传了十代。亚当的两个儿子，成为人类两座城的祖先：“无论是地上之城的那一支，还是天上之城的那一支，两支的祖先都是亚当。亚伯被杀，这杀戮中包含了奇妙的圣事含义，从此产生了两个支脉的祖先，该隐和塞特。两个人的子孙都有记载，他们开始了必朽者的两个城。”⁽⁵⁾

杀弟的该隐生了个儿子以诺，然后建了一座城，并以儿子的名字命名。该隐的后代，就是地上之城的支脉：

以诺生以拿，以拿生米户雅利，米户雅利生玛土撒利，玛土撒利生拉麦。拉麦娶了两个妻，一个名叫亚大，一个名叫洗拉。亚大生雅八，雅八就是住帐篷，牧养牲畜之人的祖师。雅八的兄弟名叫犹八，他是一切弹琴吹箫之人的祖师。洗拉又生了土八该隐。他是打造各样铜铁利器的。土八该隐的妹子是拿玛。⁽⁶⁾

后来拉麦又生儿子。从亚当到拉麦的儿子，一共是八代人。其中该隐杀了人，拉麦也杀了人。奥古斯丁指出，这一系八代人以杀人始，以杀人终，因为他们都是属于魔鬼的人。奥古斯丁解释说，“该隐”名字的意思是“得”，“以诺”的意思是“献”。地上之城就献给了建城的地方，因为他们追求的目的都在此世。

在亚伯死后，亚当与夏娃又生了一个儿子，叫塞特，塞特生以挪士，以挪士生该南，该南生玛勒列，玛勒列生雅列，雅列生以诺，以诺生玛土撒拉，玛土撒拉生拉麦，拉麦生挪亚。这一支脉并没有另外再建一座城，因为他们的终极目的不在此世。奥古斯丁解释说，亚伯的名字的意思是“哀痛”⁽⁷⁾，塞特的意思是“复活”，他们两个象征了基督的死而复生。这一支的第七代也叫以诺，但这个以诺，经上没有明确说他的死，而是说“神将他取去”⁽⁸⁾。奥古斯丁说，这象征了基督徒延迟的献祭。

从亚当这共同的根苗，生出了遭毁灭的器皿和得荣耀的器皿。两座城“都是从亚当打开的那个必朽之门起步的，都会朝着自己应有的目标行进攀升”。⁽⁹⁾

到了大洪水之前，两座城相互混杂，已经难以分清。“上帝之子抛弃了只有好人才特有的更大的好，陷入了微不足道的好。”⁽¹⁰⁾奥古斯丁这样解释的根据，是《创世记》第六章第二节：“上帝的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选，娶来为妻。”奥古斯丁认为，这里说的“上帝的儿子们”，指的就是上帝之城中的的人，即“按照肉身由塞特繁衍的人，抛弃了正义之后，就陷入了这集团当中”。⁽¹¹⁾塞特一系的人，因为受到诱惑而堕落，也加入到了地上之城，于是上帝看到人类充满了罪恶，“我的灵就不永远住在他里面”⁽¹²⁾，要毁灭人类。

奥古斯丁认为：“我们有理由相信，在洪水发生时，地上找不到一个人不该遭受死亡的责罚，因为这是对他们的不敬的回报。”⁽¹³⁾即使挪亚，也并不是完全无罪的人。虽然《圣经》上说挪亚是个“完全人”，但“这并不是说，他像上帝之城里的公民那样，是不朽的完全人，就和天使一样，而是说，他在地上这羁旅中，是尽其可能的完全的”。⁽¹⁴⁾挪亚并非无罪之人，只是相对较好而已。他凭自己的德性，并不足以免死；只是上帝施以特别的恩典，解救了他和他的家人。挪亚的拯救，是通过方舟。洪水象征了充满罪恶的地上之城，方舟就象征了羁旅中的上帝之城。奥古斯丁认为，方舟的长宽高正合一个人身体的比例，因此，它就如同一个躺下的人，方舟边上开的门，正对应于耶稣肋下被刺的伤口：“这正是要进入他的必经之门，因为从那伤口流出的，正是洗涤信仰者的圣事。”⁽¹⁵⁾总之，这方舟象征了基督的身体，象征了教会，象征了使人得救的上帝之城。

第二个阶段，从洪水退去，一直到亚伯拉罕的时候。挪亚的三个儿子很快又分裂为上帝之城和地上之城。挪亚赐福给闪和雅弗，诅咒含的儿子迦南；奥古斯丁认为，这里有丰富的寓意。作为在方舟中被拯救的人，闪和雅弗分别代表行了割礼的和没有行割礼的，即犹太人和希腊人；而含也曾经在方舟中，他代表的，就是基督教中的那些异端，即现在在教会中、但将来不在上帝之城中的的人，“不仅象征了极明确与教会分离的人，而且象征了那些在言辞上荣耀基督、生活上却下流卑鄙的

人”(16)。

挪亚的三个儿子各自繁衍后代，他们的后代各自建立民族，总共形成了七十三个民族。含的后代大部分属于地上之城，著名的猎户宁录就是含的后代，奥古斯丁认为，巴比伦城就是宁录建造的。闪和雅弗的后代有些也堕落了，比如亚述就是闪的儿子。

这中间的一个重大事件，就是巴别塔的建造，因为这标志着人类的又一次堕落。宁录带着他的人民建造一座对抗上帝的塔，上帝对他的惩罚是变乱了人类的语言，而巴比伦的名字的意思就是“变乱”。

在闪的后代中，代表上帝之城的一系一直指向亚伯拉罕：闪生亚法撒，亚法撒生沙拉，沙拉生希伯，希伯生法勒，法勒生拉吴，拉吴生西鹿，西鹿生拿鹤，拿鹤生他拉，他拉生亚伯拉罕。

奥古斯丁认为，在巴别塔之前，人类的语言都是一样的，那就应该都说希伯来语。到希伯的时候，发生了巴别塔的事，语言变乱了，只有希伯家还说这种语言，所以称之为“希伯来语”。希伯将他的儿子命名为法勒，意思就是“分”，因为那个时候，整个人类都因为语言的变乱而分裂了。希伯这一系，直到亚伯拉罕，还保持着对上帝的虔敬。(17)

三 亚伯拉罕的应许

在奥古斯丁理解的《旧约》历史中，亚伯拉罕是一个关键环节，因为，“从那时起，开始有了更明确的证据，我们读到了更明白的神圣应许”(18)。亚伯拉罕故事的核心，就是上帝给他的几个应许。亚伯拉罕在哈兰的时候，上帝向他显现，给了他第一个应许：

主对亚伯兰说：“你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国，我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他。那咒诅你的，我必咒诅他，地上的万族都要因你得福。”(19)

奥古斯丁认为，这个应许里包含了两部分内容。第一部分，是针对亚伯拉罕肉身的子孙的，即应许他们将拥有迦南的土地；第二部分，是针对亚伯拉罕灵性的子孙的，因为“地上的万族都要因你得福”。第二部分的应许远为重要。

第一部分应许所针对的，就是肉身的以色列民族，也就是地上的耶路撒冷；第二部分应许所针对的，是灵性的以色列。它包含世界上万族中的信仰者，他们将共同组成天上的耶路撒冷。上帝在这个应许中，就包含了这两个城的未来，也暗含了两座城之间的象征关系。

亚伯拉罕一行到了迦南之后，上帝又在示剑地方向亚伯拉罕显现，再次给他应许：“我要把这地赐给你的后裔。”(20)这是第二个应许，其中明确只包括应许的第一部分。

后来，亚伯拉罕住到迦南，罗得住到所多玛，上帝给了他第三个应许：

从你所在的地方，你举目向东西南北观看。凡你所看见的一切地，我都要赐给你和你的后裔，直到永远。我也要使你的后裔如同地上的尘沙那样多，人若能数算地上的尘沙才能数算你的后裔。你起来，纵横走遍这地，因为我必把这地赐给你。(21)

这个应许里所说的，应该也只限于亚伯拉罕肉身的子孙，奥古斯丁也承认，“这个应许是否和那个让他做万国之父的应许相关，不能清楚地看出来”(22)。但从沙尘这个比喻看，他认为这里已经暗示了第二部分应许：“因为，已有了针对依照灵性的诸多子孙，而不是依照肉身的子孙的应许，此处应该不只针对以色列民族，而且包括亚伯拉罕的全部后裔，他们的众多数目与沙尘数目相比，更恰当些。”于是，他再次从应许中读出了关于亚伯拉罕的肉身之子和灵性之子两部分人。而且，上帝对亚伯拉罕说，他的子孙占有那地，将“直到永远”，可是以色列人并没有永远占据耶路撒冷，虽然他们还有一部分仍然住在迦南地别的城里，所以这应许不是指他们。而住在整个大地上的基督徒，将一直到末日之时。(23)

后来，上帝再次向亚伯拉罕显现，给了他第四个应许。这是一个相当复杂的应许。上帝先是对亚伯拉罕说：“我是你的盾牌，必大大地赏赐你。”亚伯拉罕则说，他为子嗣的问题苦恼。上帝就向他应许，一定会赐给他亲生的继承人，这是子嗣问题第一次成为应许的内容。于是，上帝把天上的列星指给亚伯拉罕看，告诉他，他的后裔将像列星那么多；然后，上帝再次说，将要把迦南地赐给亚伯拉罕。奥古斯丁认为，之所以用列星作比，除了和沙子的比喻一样，强调数目极多之外，“更多指的是以后天上的高贵的幸福”(24)。“亚伯兰信上帝，上帝就以此为他的义。”(25)然后，亚伯拉罕要求上帝对这应许做出确证，上帝就指示亚伯拉罕做了一套非常复杂的仪式：

“你为我取一只三年的母牛，一只三年的母山羊，一只三年的公绵羊，一只斑鸠，一只雏鸽。”亚伯兰就取了这些来，每样劈开，分成两半，一半对着一半地摆列，只有鸟没有劈开。有鸷鸟下来，落在那死畜的肉上，亚伯兰就把它吓飞了。日头正落的时候，亚伯兰沉沉地睡了。忽然有惊人的大黑暗落在他身上。……日落天黑，不料有冒烟的炉并烧着的火把从那些肉块中经过。当那日，主与亚伯兰立约，说：“我已赐给你的后裔，从埃及河直到伯大河之地，就是基尼人、基尼洗人、甲摩尼人、赫人、比利洗人、利乏音人、亚摩利人、迦南人、革迦撒人、耶布斯人之地。”(26)

奥古斯丁首先指出，亚伯拉罕向上帝索取确证，绝不是因为他不相信上帝所说的，而只是让上帝告诉他，这将怎样发生：

上帝用动物给了亚伯拉罕这个象征：母牛、母山羊、公绵羊，两只鸟，斑鸠和雏鸽。亚伯拉罕本来不怀疑将来这会发生；通过这些动物，他知道了这事将怎样发生。母牛象征着律法约束下的人民，母山羊象征着这群人未来的犯罪，公绵羊象征着同一群人将会为王。这些动物据说都是三岁的，因为，从亚当到挪亚，从挪亚到亚伯拉罕，再从亚伯拉罕到大卫，这是三个重要的时间段。在扫罗被责后，按照主的意愿，大卫被立为以色列民族的第一个王。在这第三个阶段，即从亚伯拉罕到大卫的这个阶段，这个民族经历年月，成熟起来，进入第三个时代。这些也许还有别的、更恰当的象征意义。但我不会怀疑，那加上的斑鸠和雏鸽，象征着他灵性的后裔。那里说：“只有鸟没有劈开。”肉体的会有纷争，但是灵性的不会，不论是像斑鸠一样，避居于人世的繁忙与喧嚣之外，还是像雏鸽一样，隐身于尘世之中。两种鸟都简单而无辜，象征着就在这个被赐予土地的以色列人民当中，将来会有人成为应许之子，有王国的继承者，将要享受永恒的幸福。而在他分割动物时，那降临到尸体上的大鸟不是什么好事。大鸟象征了这空气中的精灵，在这肉身的分隔中寻求自己的食物。亚伯拉罕坐在动物旁边，这象征了即使在肉身的后裔的纷争中，真正的信仰者也会坚持到最后。日落时分，惊恐慑住了亚伯拉罕，还有那巨大而可怕的黑暗，这都象征了此世将末时信仰者巨大的搅扰和焦虑，主在福音书里提到这一点，说：“因为那时必有灾难，从世界的起头，直到如今，没有这样的灾难。”⁽²⁷⁾

在这段不无牵强的解释里，奥古斯丁将地上和天上两个耶路撒冷的历史都包括在其中。母牛、母山羊、公绵羊，都是三岁的，代表了《旧约》历史的三个阶段，到了大卫的时候，以色列有了国王，建立了国家，就真正成熟了起来。这三只动物代表的，就是亚伯拉罕肉身的子孙的历史，包括了他们的律法、犯罪和王国。这些动物的肉会被分开，因为肉身的以色列会分裂，会有内战。而斑鸠和雏鸽，则代表了亚伯拉罕灵性的后裔，其中斑鸠代表了隐居的基督徒，雏鸽代表了参与到现实事务中的基督徒。这些灵性的后裔，有些就来自他肉身的后裔，有些来自世界的万国。鸟不会被劈开，因为上帝之城的公民之间不会有分裂和争斗。大鸟象征了魔鬼，黑暗象征了末日。

后来，亚伯拉罕纳了使女夏甲为妾，生下以实玛利。撒拉与夏甲各自的象征，我们在前文已经讨论过了。到亚伯拉罕九十九岁的时候，上帝给了他第五次应许：

亚伯兰年九十九岁的时候，主向他显现，对他说：“我是全能的神。你当在我面前作完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多。”亚伯兰俯伏在地。神又对他说：“我与你立约，你要作多国的父。从此以后，你的名不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。我必使你的后裔极其繁多。国度从你而立，君王从你而出。我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔永远为业，我也必作他们的神。”神又对亚伯拉罕说：“你和你的后裔，必世世代代遵守我的约。你们所有的男子，都要受割礼。这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的。你们都要受割礼，这是我与你们立约的证据。你们世世代代的男子，无论是家里生的，是在你后裔之外用银子从外人买的，生下来第八日，都要受割礼。你家里生的和你用银子买的，都必须受割礼。这样，我的约就立在你们肉体上作永远的约。但在第八日肉身不割阳皮的男子，他的灵魂必从民族中剪除，因他背了我的约。”神又对亚伯拉罕说：“你的妻子撒莱，不可再叫撒莱，她的名要叫撒拉。我必赐福给她，也要使你从她得一个儿子。我要赐福给她，她也要作多国之母，必有百姓的君王从她而出。”亚伯拉罕就俯伏在地嬉笑，心里说：“一百岁的人还能得孩子么？撒拉已经九十岁了，还能生养么？”亚伯拉罕对神说：“但愿以实玛利活在你面前。”神说：“不然，你妻子撒拉要给你生一个儿子，你要给他起名叫以撒。我要与他坚定所立的约，作他后裔永远的约。至于以实玛利，我也应允你，我必赐福给他，使他昌盛，极其繁多，他必生十二个族长，我也要使他成为大国。到明年这时节，撒拉必给你生以撒，我要与他坚定所立的约。”⁽²⁸⁾

奥古斯丁认为，这次应许的主要内容是关于亚伯拉罕的灵性之子的，“要在以撒中召唤万国”⁽²⁹⁾，因为，上帝应许近百岁的老人生子，不符合自然规律，所以以撒完全是恩典之子，不是自然之子。而未来的灵

性之子，“不是通过生育，而是通过未来的重生完成的”。随后的割礼的含义，也在于此。割礼所象征的，是“去除衰老，更新自然”。上帝不仅叫亚伯拉罕的家人行割礼，而且让他的奴隶们都行割礼，表明这恩典不限于亚伯拉罕肉身的子孙。割礼要在出生以后第八天举行，因为耶稣是在安息日结束后的那天（即第八天）复活的，所以这象征着复活后的耶稣。(30)亚伯拉罕和撒拉的改名，同样象征着《旧约》变为《新约》，旧人变为新人。“亚伯兰”的意思，是“高高在上的父”，而“亚伯拉罕”的意思，奥古斯丁认为就是“万国的父”；“撒莱”的意思，是“公主”，而“撒拉”的意思是“德能”（*virtus*）。应许中提到的“君王”和“国度”，指的就是耶稣和他的上帝之城。(31)

四 完人亚伯拉罕

亚伯拉罕灵性的后代，究竟是什么意思呢？肉身的后裔和灵性的后裔的区分来自保罗。保罗在《罗马书》中说：“肉身所生的儿女，不是上帝的儿女；惟独那应许的儿女，才算是后裔。”⁽³²⁾何谓“应许的儿女”？保罗又说：

因为上帝应许亚伯拉罕和他的后裔，必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的义。……所以人得为后嗣是本乎信，因此就属乎恩，叫应许定然归给一切后裔。不但归给那属乎律法的，也归给那效法亚伯拉罕之信的。亚伯拉罕所信的，是那叫死人复活使无变为有的上帝，他在主面前作我们世人的父。如经上所记，“我已经使你作多国的父。”他在无可指望的时候，因信仍有指望，就得以作多国的父，正如先前所说：“你的后裔将要如此。”他将近百岁的时候，虽然想到自己的身体如同已死，撒拉的生育已经断绝，他的信心还是不软弱，并且仰望神的应许。总没有因不信，心里起疑惑；反倒因信，心里得坚固，将荣耀归给上帝，且满心相信，上帝所应许的必能作成。所以这就算为他的义。⁽³³⁾

这是保罗讨论因信称义问题非常著名的段落。在此，保罗把两种后裔分别称为“因律法”的后裔和“因信称义”的后裔。他将亚伯拉罕当作因信称义的典范，来自于《创世记》中的那句话：“亚伯拉罕信上帝，上帝就以此为他的义。”所谓“灵性的后裔”，应该就是指那些像亚伯拉罕一样因信称义的人。

但怎样来理解亚伯拉罕的信呢？《创世记》中记载的亚伯拉罕并不是一个毫无瑕疵的人。除去我们在第八章谈到的，他会因恐惧而害怕这样的性情之外，亚伯拉罕还做过几件容易引起争议的事：他曾经与侄子罗得发生争执，以致分开来居住；他到了埃及时，谎称撒拉是自己的妹妹；他纳妾，不仅因为撒拉不孕而娶了夏甲，而且在撒拉死后，还娶了基士拉；在上帝给他应许的时候，他多次嬉笑；等等。

但为了将亚伯拉罕立为信仰的榜样，奥古斯丁需要尽可能把他塑造

成一个完人。虽然他可以说挪亚并不是完全无罪的人，但对于亚伯拉罕的那几件事，他要想尽办法为他开脱。首先，关于他和罗得的争执，尽管奥古斯丁承认人都会有缺点，但还是开脱说，这“是出于维系家族的必要性，而不是因为仇怨不合”⁽³⁴⁾。关于在埃及撒谎的事，奥古斯丁说：“这不是撒谎，撒拉就是他妹妹，因为他们血缘接近。……他没有说撒拉是自己的妻子，也没有否定这一点。”⁽³⁵⁾关于他纳夏甲的事，奥古斯丁解释说：“根据当时的情况，我们不能怪罪亚伯拉罕纳妾。他这样做是为了传宗接代，不是为了满足自己的淫欲。他没有得罪妻子，而是遵从她的意愿。她相信自己不能自然生育，所以借了能生育的使女的子宫，出于自己的意愿这么做，相信这是对自己的不孕的一种弥补。”⁽³⁶⁾奥古斯丁认为，撒拉运用了保罗所说的，丈夫不能主张自己的身子，要妻子来主张的道理。⁽³⁷⁾甚至因为同一理由，奥古斯丁允许撒拉随意虐待夏甲，直到把她赶走。于是，这变成了亚伯拉罕的一个优点：“他这样利用女人，是个多么男子气的男人！他对妻子有节，对待妾有礼，从来不是毫无节制。”⁽³⁸⁾如果说，在没有儿子的时候，亚伯拉罕纳夏甲是为了子嗣，那么，在撒拉死后，他又纳了基士拉，就无法这样解释了。奥古斯丁也感到此处不好开脱，但他还是说：“我们不能认为亚伯拉罕淫欲无度，因为他已经那么年迈，又有那么神圣的信仰。”⁽³⁹⁾奥古斯丁勉强给出的一个解释是，夏甲和以实玛利象征了《旧约》中地上的耶路撒冷，那么，基士拉和她所生的那些孩子，就象征了基督教中的异端。撒拉是亚伯拉罕的正妻，基士拉是在撒拉死后娶的，但《圣经》上有时也称她为妾。这应该是因为，她所生的和夏甲生的一样，不属于上帝之城。但这个解释太牵强了，奥古斯丁也觉得不大对，于是补充说：“但是，如果谁不想接受这样的含义，那也不能指责亚伯拉罕。也许，这个故事就是为了反对后来的异端对再婚的攻击。万国之父在妻子死后再婚，不是证明这是无罪的吗？”⁽⁴⁰⁾

上帝在给亚伯拉罕第五次应许时，亚伯拉罕伏地嬉笑，心里说：“一百岁的人还能得孩子么？撒拉已经九十岁了，还能生养么？”他笑的意思，显然是并不相信上帝的话。如果说，上面的几件事还只是世俗道德的问题，这件事却直接和信仰相冲突了，对亚伯拉罕的信已经构成了更实质的否定。面对这么大的冲突，奥古斯丁说：“亚伯拉罕的笑是出于感激的赞美，不是狐疑的嘲笑。他心灵里是这样的话：‘一百岁的人还能得

孩子么？撒拉已经九十岁了，还能生养么？’这不是怀疑，而是惊叹。”⁽⁴¹⁾撒拉在听到又一次应许时也笑了。⁽⁴²⁾奥古斯丁却没有为撒拉开脱，说她“怀疑但兴奋地笑”，因为她的信仰“不完全”。⁽⁴³⁾为什么同样的事情发生在亚伯拉罕身上，就是“敬畏而兴奋”的笑，发生在撒拉身上，就成了“怀疑但兴奋”的笑呢？

挪亚和撒拉都被当作上帝之城中之人，但奥古斯丁并不惮于谈到他们的缺点和信仰的不完全；而对于亚伯拉罕，奥古斯丁却尽可能帮他洗脱，使他尽量接近于完人，把他塑造成基督教信仰的典范。

五 亚伯拉罕的信

真正决定亚伯拉罕作为因信称义的典范地位的，并不是他对自己老年得子的信心，而是他牺牲以撒祭神那件事。上帝命令亚伯拉罕杀死自己的独生子以撒，在亚伯拉罕动手之前，又派天使阻止了他。这是亚伯拉罕一生中最著名的一个故事，但也是存在巨大问题的一个故事。奥古斯丁在以此诠释亚伯拉罕的信之前，先说：“亚伯拉罕本来不信，上帝会喜欢用人做祭祀。但是对于神的诫命，就如雷电一般，需要服从，这是不必争论的。而且，亚伯拉罕立即相信，他的儿子在做了祭祀后，会复活的。”⁽⁴⁴⁾

这段话有三个层次：第一，亚伯拉罕对上帝的善有足够的信心，相信他不会让自己杀害以撒来做祭祀；第二，当上帝给出这个不近人情的诫命，亚伯拉罕虽然无法理解，但是毫不犹豫地服从了；第三，亚伯拉罕坚信，他的儿子会复活，因为他的后裔要通过这个儿子繁衍，没有了以撒，也就没有了上帝应许的后代。在这三个层次中，最重要的无疑是第二个，即，不论上帝给出怎样的命令，都必须服从，因为上帝的命令高于尘世中的一切。理论上，只要有这一方面的信就足够了，人在服从上帝时应该不计后果。但保罗和奥古斯丁都深知，仅仅第二个层次过于不近人情，是很难让人接受的，于是有了第一和第三个层次的信。有了这两个层次的信，亚伯拉罕或许会认为，无论上帝现在让他做什么，都不会伤害他，最终都会给他和以撒带来最大的好处，所以他才会按照第二个层次，去服从上帝那不近人情的命令。不过，无论怎样强调这两个层面，都无法掩盖第二个层面的实质。当天使阻止了亚伯拉罕的时候，他对亚伯拉罕所说的，只涉及第二个层次：

亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。主的使者从天上呼叫他说：“亚伯拉罕，亚伯拉罕。”他说：“我在这里。”天使说：“你不可在这童子身上下手。一点不可害他。现在我知道你是敬畏上帝的了。因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。”⁽⁴⁵⁾

主的使者第二次从天上呼叫亚伯拉罕说，主说：“你既行了这事，不

留下你的儿子，就是你独生的儿子，我便指着自己起誓说，论福，我必赐大福给你。论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”⁽⁴⁶⁾

奥古斯丁对这两段话没有过多解释，只是把它们原封不动地抄录下来。他想要解释的只有一点：上帝并不是当时才知道亚伯拉罕是敬畏上帝的。永恒而又全知的上帝怎么可能此前不知道亚伯拉罕是什么人，要等到试探了以后才知道呢？所以，这里的意思其实是：上帝通过试探亚伯拉罕，让人们知道了亚伯拉罕的信仰是怎样的，立下一个信的典范。这个典范的实质就在于：“你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给我。”保罗在《希伯来书》中的评论是：“亚伯拉罕因着信，被试验的时候，就把以撒献上。这便是那欢喜领受应许的，将自己独生的儿子献上。”⁽⁴⁷⁾奥古斯丁解释说：“虔敬的父亲充满信仰地牢记这应许，因为这应许要靠上帝命令他杀死的儿子来实现。”⁽⁴⁸⁾以撒是亚伯拉罕唯一的儿子，是上帝在亚伯拉罕百岁的时候，多次应许之后才赐给他的儿子，上帝关于他的后裔的应许，必须通过这个儿子才能实现。可以说，以撒是亚伯拉罕唯一的希望和他尘世生活的全部意义所在。但是现在，上帝要亚伯拉罕交出他的独生子。这件事的意义就在于，亚伯拉罕必须交出对自己最重要的儿子，否则上帝就要收回他的应许。但吊诡之处是，亚伯拉罕只有杀掉自己的儿子，那通过他的儿子实现的应许才会兑现。

亚伯拉罕的信，在于他为了对上帝的敬畏，肯舍弃自己的一切；他把上帝放在尘世生活中的一切之上，包括家庭和爱子。哪怕他不知道上帝会饶过以撒，哪怕他不知道以撒还会回来，他也必须把对儿子的爱放在对上帝的虔敬之后。这就是亚伯拉罕作为基督徒信仰的典范所在。

亚伯拉罕的杀子与布鲁图斯的杀子隐然对应。布鲁图斯为了祖国的自由杀死儿子，奥古斯丁认为那是不幸的；但亚伯拉罕为了上帝的命令而杀子，奥古斯丁就认为这是因信称义的典范，足以抵消他所有的缺点。

亚伯拉罕牺牲以撒的典范之处还有一个重要方面，即它对上帝牺牲自己的独生子耶稣的象征。保罗说：“论到这儿子曾有话说：‘从以撒生

的才要称为你的后裔。’他以为上帝还能叫人从死里复活，他也仿佛从死中得回同样的一个来。”⁽⁴⁹⁾奥古斯丁解释说：

这里“同样的一个”所指的，难道不正是这个使徒所说的“神不爱惜自己的儿子为我们众人舍了”的那一个？就像我主背着他的十字架一样，以撒也自己背着祭祀的柴到祭祀的地方去。他自己就要躺在那柴上。后来，因为以撒不用被杀死，所以他父亲被禁止下手。那么，那个做了祭物、流血为证、完成了这祭祀的公羊，究竟是谁呢？在亚伯拉罕看到他时，他的两角正扣在小树中。除了耶稣，这还能象征谁呢？那双角象征的，就是他在被祭祀之前，犹太人给他戴上的荆冠。⁽⁵⁰⁾

亚伯拉罕的独生子，象征着上帝的独生子。上帝没有让亚伯拉罕牺牲他的儿子，但上帝却牺牲了自己的儿子。当亚伯拉罕带着以撒上山的时候，以撒问：“请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢？”亚伯拉罕说：“我儿，上帝必自己预备作燔祭的羊羔。”⁽⁵¹⁾真正的燔祭，是上帝亲自预备的羔羊，用来代替了以撒。上帝的羔羊和独生子，要代替人类的儿子去死。但这并不意味着，人之子就不必去死。羔羊暂时代替了以撒，帮助人类赎了罪，使人免于第二次的死亡，但第一次的死亡仍要经历，而且要效法羔羊那样去牺牲。亚伯拉罕愿意舍弃自己的亲人去追随上帝，这是基督教中的根本原则，并不因为羔羊替他儿子死去了而减免。之所以“只有从以撒生的才要称为你的后裔”，不仅因为以撒是上帝通过特别的恩典让亚伯拉罕嫡妻生的骨肉，更是因为他的牺牲象征了耶稣的牺牲。他不仅是亚伯拉罕肉身的儿子，而且继承了亚伯拉罕的信仰，是亚伯拉罕应许的后裔、灵性的后裔。

按照世俗的道德和律法，亚伯拉罕算不上一个完美的人，但是因为牺牲以撒这件事，他就因信称义了。他不仅在上帝面前称义，也让奥古斯丁愿意为贤者讳。后来谈到以撒的时候，奥古斯丁说：

我们不能因为他除了一个妻子不知道别的女人，就说他胜过他父亲。无疑，他父亲的信仰和服从有更高的品德，就像上帝说的，他赐给以撒的好处是因为他父亲。……我们要理解，亚伯拉罕的行事都是贞洁的，只是那些不洁和邪恶的人们，从《圣经》中的神圣

族长找证据来为自己的事正名，认为亚伯拉罕做事出于淫欲；其次，我们也要知道，我们不能凭人们的一件一件事来比较，而要看到全部。有可能，某人的生活 and 道德中有些品质超过别人，但是在别的上面被人超过，而那超过别人的却重要得多。根据这种健康而正确的评判，独身胜过婚姻，但是有信仰的结婚者却胜过没信仰的独身者。(52)

奥古斯丁应该是意识到了，他一味为亚伯拉罕开脱未免牵强；于是，他给出了自己这样做更真实的理由：说亚伯拉罕是完人，不是就一两件事上说的，而要从他生活的全部来看。亚伯拉罕虽然撒谎、纳妾、要杀自己的儿子，甚至曾怀疑上帝的应许，但只要他肯为了上帝牺牲自己的一切，这就足以掩盖他所有的不足，使他成为完人。

奥古斯丁又讲了亚伯拉罕以后，以撒和雅各（以色列）的故事，罗列他们的故事中可以理解为预言耶稣基督的地方。以后以色列人到了埃及，摩西又带着以色列人出埃及，然后是约书亚、士师时代，这些事情，奥古斯丁都一笔带过，一直写到列王的时代。他不忘呼应亚伯拉罕的仪式：“这第三个阶段由三年的公牛、母山羊、公绵羊来象征，其间设立了律法之轭，出现了众多罪人，地上的王国开始兴起。属灵的人也不缺乏，在仪式中是由斑鸠和雏鸽象征的。”(53)

六 祭司的改变

犹太人的《圣经》中相当重要的一部分是历史书，犹太人一直盼望着上帝给他们的应许能够实现，历史在他们的宗教、政治、生活中都有重要位置。基督教历史哲学继承了犹太人对历史的强调，但赋予它新的意义。奥古斯丁说：

看上去，《圣经》本身首先在一个一个地记录诸王次序、他们的功业、发生的事情，只不过是史书。但是若仔细研究这些叙述里所说的事情，如果圣灵助我完成这考察，我们会发现重大或至少不微小的对未来的预言，而不只是对古代历史的记录。(54)

在奥古斯丁看来，以色列人的历史，就是按照上帝给亚伯拉罕的两部分应许在发展。第一部分应许，即亚伯拉罕和他肉身的子孙会拥有迦南地，在亚伯拉罕来到迦南后就实现了，以撒和雅各都占据了那地；后来以色列人在埃及做奴隶，摩西和约书亚带着他们回到迦南地，再次实现了这应许。但是，这个民族中将出现国王的应许，一直都没有实现，直到大卫和所罗门的时代：

他们的国绵延辽阔，完全符合应许；他们征服甚多，把被征服者变成自己的部落。于是，所应许的土地，即迦南的土地，在亚伯拉罕按照肉身的后裔的诸王中实现了。于是，上帝关于这块土地的应许都已实现，再没有什么剩余。如果希伯来人遵守上主的律法，就会在这块土地上保持尘世的繁荣，世世代代绵延不绝，直到尘世的终结，这个民族都会长存。但是，上帝知道事情不会这样，就给他们施加了尘世的惩罚，一方面是为了考验这个民族中少数的虔信者，一方面是为了指引后世万族中的信徒。这些信徒应该得到指引，上帝给这些人的第二个应许在《新约》中被启示，将要通过基督言成肉身来实现。(55)

两部分预言之间的关系，就成为以色列历史的主题。在此，奥古斯丁坚持字义解经法与寓意解经法相结合的思路，强调，《旧约》中的先知书，甚至整个《旧约》作为预言，有三层象征意义，第一层是针对地

上的耶路撒冷而言的，第二层是针对天上的耶路撒冷而言的，第三层是针对两个耶路撒冷而言的。(56)

撒母耳继承以利做了大祭司，大卫取代扫罗成为以色列的王，这都是以色列历史上至关重要的事件。而奥古斯丁认为，这同时也是对耶稣基督的象征，因为耶稣兼有祭司和国王的身份。

关于撒母耳的预言，大多针对的是耶稣作为大祭司的身位。奥古斯丁主要是通过两段预言来说这个问题的。首先，是撒母耳的母亲哈拿对上帝的祈祷。哈拿本来是不育的，后来她向上帝祈祷，生下了撒母耳，于是她献上了一篇祷告。这篇祷告很长，此处不赘引；奥古斯丁在《上帝之城》第十七卷第四章逐条解释她的这篇祷文，文字也极为冗长，我们不必一一讨论，只举第一句和最后一句为例：“我的心因上帝快乐。我的角因上帝高举。……他将力量赐予所立的王，高举他那受膏者的角。”(57)奥古斯丁认为，这里通篇说的，其实都是基督。“基督”一词，就是希腊文的“受膏者”(χριστός)的音译。那么，基督的受膏者又是谁？基督怎样高举他们的角？他解释说：

基督如何高举受膏者的角？上面说的“主升上天堂”，我们应该理解为主基督。正如所说的，基督自己高举受膏的基督的角。基督的受膏者是谁？她在自己的赞美诗的第一句说：“我的角因上帝高举。”我们不是要高举每个信仰他的人的角吗？我们可以说，所有受他的膏的人都是受膏者（基督）；不过，这整个身体只有一个头，就是基督。于是备受赞美的圣徒撒母耳的母亲哈拿预言了这些事；她的话象征着旧的祭司制度要改变，这预言而今实现了，因为多育儿女的，现在衰微了，而不生育的，生了七个儿子，在基督中有了新的祭司制度。(58)

后来，有神人来见祭司以利，对他说了一大篇预言，其主题也是，祭司制度将要改变。以利是亚伦的后人，亚伦家族在摩西的时代，就成了祭司家族，但是以利的两个儿子都是坏人，无法继承祭司的职分。撒母耳并不是亚伦的后代，(59)后来由他来继承祭司的职位，是祭司制度的重要改变。这个预言直接所指的，是撒母耳成为祭司的事。但奥古斯丁认为，这里更指向了耶稣，因为耶稣完全不是亚伦的后裔，他的来临将

要改变犹太人的整个祭司制度。预言中最后的话，更明确指向了耶稣基督：

我要为自己立一个忠心的祭司。他必照我的心意而行，他必照我的灵魂而行。我要为他建立坚固的家，他必永远行在我的受膏者（基督）面前。你家所剩下的人都必来叩拜他，求块银子，求个饼，说，求你赐我祭司的职分，好叫我得点饼吃。(60)

奥古斯丁指出，这里说的“坚固的家”，指的就是上帝之城。“他必永远行在”中的“他”，指代的并不是祭司，而是“家”；而“行在”就是由死入生；“永远”指的是必朽状态中的所有时代，直到末日之前。按照这个理解，这里所说的，就是上帝之城在尘世的羁旅中，永远以基督为头领。后面说“你家所剩下的人”，指的是亚伦的家族中归信了耶稣的人。按照犹太人的律法，祭司是不能受到崇拜的；如果要叩拜祭司，那就说明这个祭司同时又是上帝。这些人来叩拜耶稣，求他赐给银子、饼和祭司的职分。怎样来理解这赐予呢？奥古斯丁的解释是，饼指的是“言辞”，因为《诗篇》中说过，“上帝的言语，是纯净的言语，如同银子在泥炉中炼过七次”(61)。饼，指的就是耶稣在最后的晚餐中分发的面饼，是圣餐。所谓“祭司的职分”，指的就是，“不管多么卑微，不管多么渺小，我都愿成为你的祭司的一个肢体”。他们愿聆听上帝的圣言，分享教会的圣餐，加入到教会当中，成为大写的基督的一部分肢体。(62)至于耶稣如何带来祭司的变化，我们将在下一章讨论。

七 王位的改变

经过奥古斯丁上面的解释，无论是亚伦一系的祭司，还是撒母耳所做的祭司，最终都是在象征耶稣的祭司身位。同样，无论扫罗的王位，还是大卫的王位，也都象征着耶稣基督的王位。

奥古斯丁以一个细节来谈扫罗的王位。扫罗带兵寻找大卫时，路过一个羊圈，进到羊圈的洞里去大便，大卫正好藏在洞的深处。大卫没有杀害扫罗，而是割下了他的衣襟。⁽⁶³⁾大卫本来可以杀死扫罗，但为什么没有杀他？奥古斯丁认为，大卫唯恐侵犯了扫罗身上的圣事：“我的主乃是耶和华的受膏者，我在耶和華面前万不敢伸手害他，因他是耶和華的受膏者。”⁽⁶⁴⁾他之所以尊重这圣事，不是因为扫罗自己，而是因为，扫罗作为受膏者，象征了未来的耶稣。当扫罗犯了罪，撒母耳警告他，说上帝要寻找另外一个人来作王，奥古斯丁认为，“这要么指大卫，要么指《新约》中所说的中保，这在大卫和他子孙的受膏中已象征了”⁽⁶⁵⁾。

撒母耳后来警告扫罗说：“今日上帝使王国从以色列，从你的手里断绝。”⁽⁶⁶⁾此处通常的理解都是，“今日上帝使以色列国与你断绝”。但奥古斯丁的理解是，从扫罗手里（*de manu tua*）指的就是“从以色列”（*ab Israel*），而“王国”（*regnum*）并不是指以色列王国。这样，王国从扫罗手里断绝，就是与地上的以色列分开，即上帝之城与象征它的以色列分开，那就是，以色列不再象征着上帝之城。⁽⁶⁷⁾

奥古斯丁还指出，扫罗在位四十年，其实和大卫在位的时间一样长，而撒母耳警告他时，还只是他在位的早期。如果这句话指的是，扫罗将丧失以色列的王位，那么，预言将在三十多年后才会实现，这警告还有什么意义？所以，这指的只能是地上的以色列与天上的以色列的分裂，即亚伯拉罕两种后裔的分裂。

在七十子本《圣经》里，撒母耳随后又说：“以色列将要分为两个。”奥古斯丁说，如果这指的是，在所罗门的儿子罗波安在位时，以色列分为犹太和以色列两个国家，那就应该向大卫或所罗门警告，为什么要向扫罗警告呢？奥古斯丁认为，这只能解释为，“这指的是敌视基督的

以色列和亲近基督的以色列；就是使女所生的以色列和自由人所生的以色列”(68)。

当地上的以色列不再象征了天上的以色列，它就变成了敌视基督的地上之城，与其他的地上之城没有任何区别，不具备任何神圣的特质，更不算什么第三座城：

凡是已经皈依了基督，正皈依基督，或将皈依基督的人，不论按照上帝的前知，还是按照人类共有的自然，都不属于这个民族。同样，凡是出于以色列，而最终坚持亲近基督的，他们都不属于以色列，因为以色列人敌视基督，直到此生的终点都坚持如此。(69)

于是，从扫罗到大卫的变化，被认为象征了从《旧约》到《新约》的变化。(70)扫罗与大卫的关系，类似于夏甲与撒拉的关系。上帝向大卫预言，他的后裔将要建造神殿：“他必为我的名建造殿宇。我必坚定他的国位，直到永远。”(71)奥古斯丁认为，这说的并不是所罗门建造的神殿，因为所罗门的国并没有坚固到永远，他建的神殿更是被很快毁灭了，更何况，在所罗门建造的神殿里，曾经聚集了很多外邦女子，而且他曾经服侍伪神。预言中又明确地说：“你寿数满足，与你列祖同睡的时候，我必使你的后裔接续你的位。我也必坚定他的国。”(72)但所罗门即位的时候，大卫还在世，并不满足预言中所说的条件。

既然种种迹象都表明，这里说的不是所罗门，那就只能是指耶稣基督，因为耶稣从肉身上说，就是大卫的后代。即使名为“和平的缔造者”的所罗门，在某种意义上也是耶稣的象征。而那神殿，指的就是耶稣基督来临时，用信仰者的心灵所建起的神殿：

不论此时距离耶稣基督来临还有多长时间，无疑那是在大卫王死后，按照这应许，基督来临时为上帝建造神殿，不是用木头和砖石，而是用人，我们为这神殿的建造而欢呼。使徒曾谈到这神殿，即信仰基督的人：“神的殿是圣洁的，这殿就是你们。”(73)

奥古斯丁随后举出了《诗篇》中据说是大卫所写的作品，认为其中很多处都象征了耶稣基督的来临：

在上帝之城的演进过程中，大卫是地上耶路撒冷的第一个王，为未来张本。大卫其人，工于歌诗。他喜爱乐律，不是出于俗世的爱好，而是因为信仰的意愿，用伟大事物的神秘象征，服务于他的上帝，那就是真正的上帝。(74)

虽然奥古斯丁将大卫当作一个历史转折点，但按照他的解释，无论扫罗、大卫、所罗门，还是以色列以后的诸多国王，其王位都是对耶稣的王位的象征：

所有的国王都可成为他的受膏者，因为他们都得到神秘的受膏仪式来加冕，不仅大卫和后来的王，甚至此前的扫罗，也是如此。扫罗是这个民族中第一个得到敷油的王。大卫自己就把他称为主的受膏者。但只有唯一的真正基督，那些关于敷油的先知书都在讲他的象征。(75)

在以色列历史上的这个关键时期，祭司制度和政治制度都发生了很大的变化。随着以色列王国的产生，奥古斯丁认为上帝的选民进入了成熟期。它之所以是成熟期，是因为地上的耶路撒冷与基督的关系越来越明显，基督的来临也越来越近了。

耶稣改变王位，将彻底否定尘世的政治制度，和他的信徒们一起建立千年王国。对此，我们将在第十二章讨论。

八 以色列的结局

在大卫和所罗门之后，以色列分裂为南北二国，两个王国的人相继被迦勒底人掳去，七十年后才重获自由。在《上帝之城》中，奥古斯丁没有详谈被掳一事的象征意义；但在《入教要理》中，奥古斯丁花了不少篇幅讲巴比伦之囚的象征意义。《入教要理》显示，对新基督徒教育的第一步，就是要向他讲历史，以致有学者认为，《上帝之城》只不过是一部更厚的《入教要理》。⁽⁷⁶⁾贯通他在《入教要理》中的历史讲述的，就是两座城的观念。其中是这样谈巴比伦之囚的：

因为耶路撒冷象征了圣徒之城和团契，巴比伦就象征了坏人之城和集团。……这些是一个象征，象征了基督的所有圣徒的教会，也就是天上的耶路撒冷的公民，会服侍这个尘世的国王。使徒教诲说：“在上有权柄的，人人当顺服他。凡人所当得的，就给他；当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税。”所有其他的东西，只要不妨害对上帝的服侍，我们都要按照世人的习惯，给当权者。即使主自己，为了给我们做出遵守这种健康的信条的榜样，也毫不犹豫地为他所化身的那个人缴税。另外，做仆人的基督徒和好的信仰者也被命令和平而忠诚地服从尘世的主人。但他们以后会审判这些人，如果他们最后发现主人是坏的；如果主人也皈依了真正的上帝，他们会和主人一同为王。所有人都被命令服从地上的人的权力，直到被预定的世界末日，七十年正象征了这段时间。那时候，教会将从这变乱的尘世中获得解救，就像耶路撒冷从巴比伦之囚中获得解救。⁽⁷⁷⁾

巴比伦之囚，象征的是上帝之城与地上之城的关系。我们记得，奥古斯丁强调，由宁录所建的巴比伦就是变乱之城，因为它代表着语言的分化和人类的彻底分裂。作为最大的地上之城，巴比伦就象征着魔鬼之城。耶路撒冷被巴比伦所掳，象征着上帝之城与地上之城的关系，即，上帝之城必须在地上之城中旅行，不仅要暂时利用地上之城中的各种工具，而且要暂时服从于地上之城的掌权者，哪怕他们是坏人。

此处的说法可以佐证我们在讨论第三座城时所说的观点。奥古斯丁

引用了《新约》中耶稣和保罗的一些说法，证明上帝之城的公民应该服从尘世的权威，还要找机会向他们传教。但这并不意味着，这座城是第三座城。虽然这个城的一些公民，乃至君主，可能皈依教会，成为上帝之城的公民，但这并不能改变地上之城作为魔鬼之城的本质。

以色列人从巴比伦被释放之后，回到了耶路撒冷，重建神殿。但是，以色列人却更加渎神，灾难也更加接连不断。以色列先是被亚历山大征服，后来又遭到叙利亚的蹂躏，最后又被纳入了罗马人的统治之下。到后来，犹太人接受了外邦人希律做他们的国王。在这个时候，耶稣到来了，犹太人也彻底结束了他们作为上帝之城的象征的使命，沦落为一个普通的地上之城。不过，奥古斯丁认为，犹太人还担负着特殊的历史使命。他们散布到世界各地，使上帝的教导四处传播。“因为犹太人的散播，由于他们居住在各处，他们把见证传播到了整个地球，让基督的教会在各处增长。”⁽⁷⁸⁾

奥古斯丁还认为，在世界末日的时候，犹太人将会改变他们在耶稣面前的固执态度，皈依基督教：“在末日之时，审判之前，伟大而神奇的以利亚将向犹太人解释上帝的律法，犹太人将信仰真正的基督，就是我们的基督，这在信仰者的言辞和心里都反复出现的。”⁽⁷⁹⁾

(1) 《罗马书》，5：12—21。

(2) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：5；吴飞译，中册第155—156页；奥古斯丁还在一些地方用到过这种分期方式，如《信望爱手册》（*Enchiridion de Fide, Spe et Charitate*, PL40），31[118]；《八十三个问题》（*De diversis Quaestionibus octoginta tribus*, PL40），71：7，66：3；《论三位一体》（*De Trinitate*, PL42），4：4[7]，周伟驰译本为第四卷第二章第7节，上海：上海人民出版社，2005年，第133页。Wachtel有个更详细的讨论，参见Alois Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, Bonn：Ludwig Röhrscheid Verlag, 1960，s55。

(3) 《马太福音》，1：17：“亚伯拉罕的后裔、大卫的子孙、耶稣基督的家谱：亚伯拉罕生以撒，以撒生雅各，雅各生犹大和他的弟兄，犹大从他玛氏生法勒斯和谢拉，法勒斯生希斯仑，希斯仑生亚兰，亚兰生亚米拿达，亚米拿达生拿顺，拿顺生撒门，撒门从喇合氏生波阿斯，波阿斯从路得氏生俄备得，俄备得生耶西，耶西生大卫王。大卫从乌利亚的妻子生所罗门，所罗门生罗波安，罗波安生亚比雅，亚比雅生亚撒，亚撒生约沙法，约沙法生约兰，约兰生乌西亚，乌西亚生约坦，约坦生亚哈斯，亚哈斯生希西家，希西家生玛拿西，玛拿西生亚们，亚们生约西亚，百姓被迁到巴比

伦的时候，约西亚生耶哥尼雅和他的弟兄。迁到巴比伦之后，耶哥尼雅生撒拉铁，撒拉铁生所罗巴伯，所罗巴伯生亚比玉，亚比玉生以利亚敬，以利亚敬生亚所，亚所生撒督，撒督生亚金，亚金生以律，以律生以利亚撒，以利亚撒生马但，马但生雅各，雅各生约瑟，就是马利亚的丈夫，那称为基督的耶稣、是从马利亚生的。这样，从亚伯拉罕到大卫，共有十四代；从大卫到迁至巴比伦的时候，也有十四代；从迁至巴比伦的时候到基督，又有十四代。”

(4) 参考Kari Kloos, “History as Witness : Augustine's Interpretation of the History of Israel in *Contra Faustum* and *De Trinitate* ,”in *Augustine and History* , edited by Christopher T. Daly, John Doody, and Kim Paffenroth, Lanham : Lexington Books, 2008, p. 34.

(5) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：17；吴飞译，中册第253—254页。

(6) 《创世记》，4：18—22。

(7) 此处译文误作“光”，当改正。

(8) 《创世记》，5：24。

(9) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：21；吴飞译，中册第261页。

(10) 同上书，15：22；吴飞译，中册第262页。

(11) 同上书，15：23.4；吴飞译，中册第266页。

(12) 《创世记》，6：3。

(13) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：24；吴飞译，中册第267页。

(14) 同上书，15：26；吴飞译，中册第268页。

(15) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：26；吴飞译，中册第268页。

(16) 同上书，16：2；吴飞译，中册第275页。

(17) 以上均见《上帝之城》卷十五各章，不具引。

(18) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：12；吴飞译，中册第292页。

(19) 《创世记》，12：1—3。

(20) 《创世记》，12：7。

(21) 同上书，13：14—17。

(22) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：21；吴飞译，中册第300页。

(23) 同上书，中册第301页。

(24) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：23；吴飞译，中册第302页。

(25) 《创世记》，15：6。

(26) 《创世记》，15：7—21。

(27) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：24.2；吴飞译，中册第303—304页，本段译文有较大错误，此处已改正。

- (28) 《创世记》，17：1—21。
- (29) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：26.2；吴飞译，中册第307页。
- (30) 同上书，中册第308页。
- (31) 同上书，16：28；吴飞译，中册第310页。
- (32) 《罗马书》，9：8。
- (33) 同上书，4：13—22。
- (34) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：21；吴飞译，中册第300页。
- (35) 同上书，16：19；吴飞译，中册第299页。
- (36) 同上书，16：25；吴飞译，中册第305页。
- (37) 《哥林多前书》，7：4。
- (38) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：25；吴飞译，中册第305页。
- (39) 同上书，16：34；吴飞译，中册第316页。
- (40) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：34；吴飞译，中册第317页。
- (41) 同上书，16：26；吴飞译，中册第308页。
- (42) 《创世记》，18：12—15。
- (43) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：31；吴飞译，中册第313页。
- (44) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：32.1；吴飞译，中册第314页。
- (45) 《创世记》，22：10—12。
- (46) 同上书，22：15—18。
- (47) 《希伯来书》，11：17。
- (48) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：32.1；吴飞译，中册第314页。
- (49) 《希伯来书》，11：18—19。
- (50) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：32.1；吴飞译，中册第314—315页。
- (51) 《创世记》，22：7—8。
- (52) 奥古斯丁，《上帝之城》，16：36；吴飞译，中册第318—319页。
- (53) 同上书，16：43.3；吴飞译，中册第329页。
- (54) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：1；吴飞译，下册第2页。
- (55) 同上书，17：2；吴飞译，下册第3页。
- (56) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：3；吴飞译，下册第4—5页。
- (57) 《撒母耳记上》，2：1—10。
- (58) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：4.9；吴飞译，下册第13页。
- (59) 奥古斯丁在《回顾》中修正了这一说法。撒母耳是亚伦的后代，但他并不是

祭司的儿子。

(60) 《撒母耳记上》，2：35—36。

(61) 《诗篇》，12：7。

(62) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：5；吴飞译，下册第13—17页。

(63) 《撒母耳记上》，24：2—6。

(64) 同上书，24：6。

(65) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：6.2；吴飞译，下册第18—19页。

(66) 《撒母耳记上》，15：28。

(67) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：7.1—2；吴飞译，下册第19—20页。

(68) 同上书，17：7.3；吴飞译，下册第20—21页。

(69) 同上书，17：7.4；吴飞译，下册第21页。

(70) 同上书，17：8.1；吴飞译，下册第22页。

(71) 《撒母耳记下》，7：13。

(72) 同上书，7：12。

(73) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：8.3；吴飞译，下册第24页。

(74) 奥古斯丁，《上帝之城》，17：14；吴飞译，下册第31页。

(75) 同上书，17：10；吴飞译，下册第26页。

(76) J . van Oort , *Jerusalem and Babylon* , p . 175以下。

(77) 奥古斯丁，《入教要理》（*De Catechizandis Rudibus* , PL40）, 21[37]。

(78) 奥古斯丁，《上帝之城》，18：47；吴飞译，下册第110页。

(79) 同上书，20：29；吴飞译，下册第225页；关于奥古斯丁对犹太人的看法，参考Mireille Hadas-Lebel , *Jerusalem against Rome* , Leuven : Dudley , 2005。

第十章 言成肉身：唯一的历史事件

在以心灵秩序来理解的世界历史中，言成肉身是唯一重要的历史事件，但奥古斯丁却没有一部专书讨论这个问题。在奥古斯丁浩如烟海的著作中，很多重要的神学主题，像自然、恩典、自由意志、灵魂、灵性、三位一体、原罪等，都得到过专书讨论，但令人不免惊讶的是，他竟然从未写过一本专门讲基督论的书。这并不意味着基督论在奥古斯丁的思想中不重要。他不仅像所有教父和以后的基督教神学家一样，将基督论放在至关重要的位置，而且在这个问题上还有很多重要创见。只是，他的基督论散见于几乎所有重要著作当中，而并没有为此专门写一本书。

从20世纪50年代以来，出现了越来越多关于奥古斯丁基督论的研究著作。奥古斯丁的基督论，触及到方方面面的问题⁽¹⁾，我们在此也不能面面俱到，只能选择其中与历史哲学相关的问题来讨论。在奥古斯丁世界历史的六阶段说中，基督来临，标志着人类历史第五个阶段的开始。而在三阶段说中（两座城的开端、发展、结局），基督来临是第二个阶段（即亚当堕落后人类历史的全部）中唯一一个具有实质意义的历史转折点。以色列的历史虽然象征了上帝之城的历史，但它本身仍然没有实质的历史意义，一切都是作为耶稣基督的象征和预言而发生的；罗马历史更是没有任何意义，只是因为耶稣基督出生在罗马帝国的时代，而具有一点特殊的价值。耶稣的言成肉身和受难，无疑具有举足轻重的历史意义。但有趣的是，奥古斯丁在《上帝之城》中，同样没有辟出专门的部分，来讨论这个历史事件。他还是只把对这个事件的论述散在讨论其他问题的部分中。

奥古斯丁的世界历史，首先因为他所理解的创世方式，而有哲学上的含义；基督教的神秘主义，则又赋予历史的演进以特殊的宗教含义；在上帝之城与地上之城的两分中，这一历史进程也有政治的含义。在哲学上，人的堕落是人对自己的形式的遗忘和扭曲，导致了原罪和死亡；在宗教上，是魔鬼的欺骗和人对上帝的背叛；在政治上，是人类的不断

分裂和相互仇杀。耶稣来临作为一个历史事件，必须在哲学上、宗教上、政治上，都完成他的拯救，也就是对死亡、罪恶、魔鬼与地上之城的战胜。这就使我们必须从这几个不同的角度来理解耶稣来临这个事件。

一 言成肉身的哲学意义

圣言是三位一体的第二位格，也就是永恒真理。既然是永恒的上帝，那就应该是不在时间与空间中变化的。那么，圣言怎么会化为肉身，怎么会通过马利亚生出来，又怎么会在尘世中说话、做事，甚至死在十字架上呢？这些神秘事件很难得到哲学上的解释，所以，柏拉图主义者看不起基督教中关于童贞女受孕、言成肉身、设立圣餐、耶稣复活等没有哲学根据的神秘故事。奥古斯丁虽然在遇到巨大困难时就会说，上帝隐秘的智慧是人所无法了解的，但他还是要尝试在哲学上讲清楚言成肉身的故事。

针对言成肉身的哲学难题，奥古斯丁首先问：“子被差是从哪里到哪里？”⁽²⁾耶稣自己回答说：“我从父出来，到了世界。”⁽³⁾这意思好像是说，圣父不在世界。但上帝是充满天地的，他应该无时无刻不在他自己的世界。既然如此，圣子就是从他本来就一直在的世界，又来到了世界。这奉差还有什么意义呢？⁽⁴⁾除了圣子，圣灵也曾经被差遣，但圣父从未被差遣。上帝的三个位格，应该是同样充满天地、永恒不变的，都不应该有位置的移动，也都不应该在时间中变化。那么，为什么圣父不被差遣，圣子和圣灵却被差遣呢？奥古斯丁引用保罗在《加拉太书》中的话，回答说：“当他说：‘上帝就差遣他的儿子为妇人所生’，他就十足地表明了子被‘差’的方式，乃是‘由妇人所生’。所以，就他为上帝所生而言，他是已经在世界了；但就他为马利亚所生而言，他是被差到了世界。”⁽⁵⁾按照这样的理解，奉差，并不是从一个地方到另外一个地方，而是由马利亚所生，化身为人。那么，这是怎样差遣的呢？

父是吩咐子去，给子一个命令要完成呢，还是请求子去，或是建议子去呢？无论是以哪种方式作的，都确是凭着言成就的。但上帝的言就是上帝的儿子。所以当父凭着言送他时，发生的事就是，子被父和父的言差遣。这样，子就是被父和子差来的了，因为子是父的言。⁽⁶⁾

奥古斯丁认为，这种理解的错误在于，误把圣言当成了时间中的话语。圣父不可能在时间中说话，圣言也不可能时间中有始终。因此，

圣父派出圣子，并不是用一句在时间中说的话命令他，就像上帝创世时，不是用时间中的话创造一样：

尽管在“太初有言，言就是上帝”的太初没有任何时间和开端，在圣言里却无时间性地有了言成肉身且住在我们中间的时间。“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子为妇人所生”，就是说，生在时间里，好叫那成肉身的言向人显现出来；而成就这事的时间早已无时间性地定在圣言之内了。所有的时间系列都已无时间性地包含在上帝永恒的智慧里了。(7)

言成肉身虽然在世界历史中是发生在某时某地的一个事件，但对于永恒的上帝而言，它早就预定好了，包含在上帝永恒的智慧，即圣言里。在圣言成为肉身之后，并不是上帝的第二位格全部化为了耶稣那个人，不可见的、永恒的圣言仍然和圣父永恒共在。不可见的圣父和不可见的圣子共同派遣了可见的圣子，让他以被造物的形式显现给人。按照同样的道理，也可以理解圣灵的被差。因为圣灵也会以可见的被造物向人们显现，所以说，圣灵也会被差遣：“他这么做的目的，不是为了使人看见他的实体，因为他本身仍旧像父和子一样不可见且不变，而是为了让人的心受外表可见之物的打动，从他在时间里的公开显现进入他隐藏着的永远临在。”(8)

但这样的理解会有一种危险的倾向。在《旧约》里，上帝也曾借助天使或各种被造物说话，甚至曾借助先知说话；如果按照上面的理解，这些似乎也是一种差遣了。于是，圣子的言成肉身，就和《旧约》中上帝通过先知的说话，圣灵在鸽子中的显现，是一样的了。甚至可能，耶稣就像《旧约》中上帝利用的那些被造物一样，只不过是圣言显现的一个工具。这种理解已经陷入否定基督的人性的异端了。奥古斯丁强调，圣言在耶稣身上化为肉身，和所有这些情况都不一样。

在《旧约》的这些情况中，上帝只是通过某种被造物向人显现，传达某个消息，但那被造物并没有变成上帝，上帝用完它之后，它还是原来的被造物，人只能通过它了解上帝想要传达的特定消息，并不能通过它认识上帝的永恒真理。言成肉身，并不只是上帝通过肉身讲话，也不只是展示在肉身中，而是要成为肉身本身，是使人认识永恒真理、获得

拯救的途径。奥古斯丁说：

因为言在肉体里是一件事，言成肉身又是一件事；就是说，言在人里面是一件事，言成了人又是一件事。“言成了肉身”里的所谓“肉身”，当然是指人，正如另一句话“所有肉身，都要看见上帝的救恩”里的“肉身”也指人一样。不是没有灵魂和心智的肉体，而是“所有男人和女人”意义上的“所有肉身”。⁽⁹⁾

圣子为马利亚所生，成为耶稣，并不是借助耶稣来说话做事，而是成为一个被造的人。创世的上帝成为卑微的被造物，“所以他被差遣，就是受造”⁽¹⁰⁾。上帝将他自己的智慧造成一个人，但这人并不因此而不再是永恒的智慧。就像从光源流出来的光，并不比光源黯淡，而是同样明亮。这里所强调的，正是耶稣基督的神人二性。他的神性与上帝是平等的，并不因为变成可见的而有所减弱。他的人性，和所有男人女人是平等的，并不因为他是神而有所不同，只是没有原罪，这是耶稣与其他人唯一的不同之处。

耶稣的神人二性，作为一个神秘事件，总有无法完全被哲学语言解释清楚的地方。但奥古斯丁既然以哲学语言解释了三位一体的神秘，他也试图将这一哲学理解贯彻到对言成肉身的理解当中。既然是“言”成肉身，就一定是三位一体中的第二位格化为肉身，而不是另外的位格；既然圣子和圣灵都可以被差遣，而圣父不能，这就自有其内在的哲学理由。圣言是上帝的智慧，圣灵是上帝的爱，而圣父是上帝的存在。智慧和爱都可以被人体会到，但上帝的存在是不易被人察觉的。在圣言与圣灵之间，又只有圣言化为肉身，因为人要通过智慧才能得救：

当他被每个人体悟到，他就被差到每个人那里，而他之被体悟到，是按照有理性的人领悟力的大小进行的，或者是向上帝前进，或者是在上帝里面已经完全。所以子称为奉差，并不是因为他为父所生，乃是因为言成了肉身向世人显现了，对此他说：“我从父出来，到了世界。”或是因为他在时间里被某个人的心灵感知到了，即所谓“求主差他来，叫他临在，与我同工”。他受生是指他是从永恒到永恒——他是永恒之光的光亮。但他之被差，乃指他在时间里被人体悟到了。⁽¹¹⁾

圣言为圣父所生，又奉圣父之差来到世间。受生与奉差并不是一回事。受生，强调的是第一位格和第二位格之间的关系；但奉差，强调的却是他与这个世界上的人类的关系。作为上帝的永恒智慧，他之奉差，就是以世人能理解的方式，向世人显现出来，被世人所领悟。但并不是凡是看到耶稣的肉身的人，都看到了永恒的圣言和智慧。世人必须通过耶稣基督这个人，领悟到永恒的智慧，这就是言成肉身的目的。天使可以直接聆听永恒的智慧，软弱的人类却要通过化身为人的耶稣来聆听这智慧。对于无力直接感知真理的人，圣父和永恒的圣言特别派出化为肉身的、可见的圣言，这是对人的恩典，其目的，是要让陷溺在罪中的人类，像天使一样，皈依永恒的真理。

于是，言成肉身的根本使命，就是让人通过耶稣这个肉身，认识上帝中永恒的真理。奥古斯丁认为，虽然一切被造的有形无形之物中都包含着永恒真理，但是，由于人不是天使，“人们若能先考察和认知一切有形和无形的被造物，知道这些都是可变的，然后靠自己的心智超越这些，到达不可变的上帝的实质，由此学习到，凡是不是上帝本身的自然，都只能是上帝创造的，这可是非凡而少见的”(12)。奥古斯丁并未绝对否定人直接认识永恒真理的可能，但认为人直接认识上帝极其罕见，因为上帝并不通过有形或无形的被造物对人讲话，直接向人讲述真理。如果有谁真的像《旧约》中的先知那样直接认识了真理，那他并不是通过肉身的感官，而是用心灵中最好的部分，即灵性。这是人的心灵中固有的上帝的形象：

使人更接近上帝的部分，就是他更高的部分，超越了身体中那些和动物共有的较低部分。人的心智中自然就有理性和理智，但会因为黑暗而根深蒂固的罪过，不仅不能亲近和安享，甚至无法承受上帝的不变之光，除非能够日日新，得到救治，才能享受这巨大的幸福。(13)

人因为有原罪而失去和扭曲了真正的自我，所以无法很好地运用理性认识真理。要救治这种罪过，就要通过人之外的其他办法。这个办法，就是上帝派出自己的真理，化身为人，让人通过他认识那不变的真理。这种认识，并不是认识耶稣这个人，而是通过这个肉身之人，认识那仍然不可见、不可变的绝对真理：

因为世人凭自己的智慧，既不认识上帝（因为“光照在黑暗里，黑暗却不接受光”），上帝就乐意用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人；这就是上帝的智慧了，因此言就成了肉身，住在我们中间。但当他在时间中彰显出来，被某人处于灵性进程中的心灵所体悟时，他就真可说是奉差，但不是到世界，因为他不是在外表上彰显出来，即不是向五官彰显出来。因为我们自己，就我们能用心思把握永恒之事而言，也可说不是在这世界；一切义人的灵，即使是还在肉身里活着的灵，就他们认识属神的事而言，也不是在这世界。(14)

虽然真理取了奴仆的形象，采用了被人当作愚拙的方式，但他所揭示的，仍然是不可见的真理，是圣子化为肉身后没有失去的神性。人仅仅通过外在感官，可以认识耶稣的人性，但要认识耶稣的神性，却必须通过内在的理性，即心灵中按照上帝的形象造的部分。仅仅有信仰并不足以成义，但圣子的人性在有信仰者的心灵和圣子之神性之间架起一座桥梁，使他们有可能认识上帝的真理。于是有信仰者借助这个桥梁，寻找真正的自我，修复被遗忘和扭曲了的形式，真正转向（皈依）上帝。

那么，人怎样通过耶稣这个人，来认识永恒的真理呢？是通过耶稣做的事，来展现出人类的生命与永恒圣言之间的关系，使人通过耶稣这个中保，走向永恒的上帝，皈依人的真正本质。

二 耶稣作为中保

奥古斯丁频繁引用《提摩太前书》第二章第五节的话：“因为只有一位神，在神和人之间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”“中保”的身份，不仅概括出了耶稣联系神和人之间关系的纽带，而且成为奥古斯丁批判新柏拉图主义者阿卜莱乌斯宗教理论的重要根据。(15)

阿卜莱乌斯在《苏格拉底之神》中提出一套理论，认为，高空的神和地上的人之间距离悬远，无法沟通；于是，住在空气中的精灵因为处在神和人的中间位置，可以做人和神的中介：

他们在我们和诸神的中间位置，无论就所住的位置而言，还是就其自然而言。……是有灵魂的物种、理性的心智、充满性情的心灵、空气的身体、永恒的寿命。在我提到的这五个特点中，前三个和我们一样，第四个是他们独特的，最后一个和不朽的神一样，但他们因为受性情所动，而和神不同。(16)

正是因为精灵（*damon*）的这种中间地位，他们可以将人的祈祷传达给神，将神的命令传达给人。苏格拉底的守护神，就是这样一种中间地位的精灵。阿卜莱乌斯希望能够将希腊罗马的传统宗教系统化，但这个相当粗糙的理论中存在很多问题。奥古斯丁抓住了阿卜莱乌斯的问题，指出，按照哲学家的理论，真正的神，甚至有智慧的哲学家，都是不被情感感染的。那些精灵既然会被性情所感染，就说明他们和必朽的人一样，处在悲惨之中，所以，他们其实就是堕落的天使。于是，奥古斯丁将*damon*理解为完全邪恶的鬼怪，不再是中性的精灵。而阿卜莱乌斯所谓那些高空中的神，就是好的天使。于是，奥古斯丁以这种方式给古典神话中的神安排了位置：他们都是天使，那些好神是善良的天使，鬼怪和坏神则是堕落的天使，神话中说的，那些会和人交流，与人有同样的性情，为人的祈祷和贿赂所动，甚至不时做一些坏事的，都是鬼怪。(17)

奥古斯丁抓住阿卜莱乌斯的理论，并不仅仅是为了批判古典神话和宗教，更要借助“鬼怪”的中介地位，来理解耶稣作为中保的宗教意义。

鬼怪如果能作为中介，那是因为他们既是不朽的，又是有性情的，或者按奥古斯丁的理解，是悲惨的。之所以是不朽的悲惨，恰恰因为他们罪恶之重，使悲惨永无终结，其实是永死。这样的中介，怎么可能带来拯救和永生？他们的作用，只会将人也引入永死之中。在《论三位一体》中，奥古斯丁并没有谈阿卜莱乌斯，但他更明确地解释了魔鬼作为假中保这一命题：

那欺骗者为人作死的中保，以骄傲的人所盲从渎神的洁净礼和献祭为名，来装作生命的中保，其实他既不能与我们同死，也不能凭他自己复活。他虽能用他一次的死，造成了我们双重的死；但他不能造成一次复活，作为我们更新的圣事和末日复活的榜样。(18)

魔鬼假装神和人的中保，其实却是人和死亡的中保，因为他诱人去犯了罪，堕入死亡。在此，奥古斯丁还是将异教信仰和仪式理解为魔鬼的伎俩。但由于魔鬼也是堕落的被造物，而非恶的太初，魔鬼的假中保概念是有问题的。虽然在原罪的故事中，是魔鬼诱人堕落了，但人之堕落的根本原因，却在于他的自由意志。特别是，如果我们认为在被引诱之前，人已经产生了骄傲的意志，则这根本不是通过魔鬼才完成的，更不是因为魔鬼的中间位置。魔鬼和人的堕落更实质的关系，在于人的堕落是对魔鬼的堕落的一种模仿，因而人在堕落后就加入到了魔鬼为首的地上之城。就人对魔鬼的模仿而加入他的城而言，这个假中保和真中保的作用是类似的；就魔鬼并非人的堕落的必须力量而言，这个假中保的作用，却和真中保的作用非常不同。理解魔鬼作为人的假中保的这两层意义，可以帮助我们理解，为什么好的天使并不能做真中保：

如果好的鬼怪是不朽和幸福的，他们不可能是不朽而幸福的神和必朽而悲惨的人的中介。如果他们和神共有这两个特点，即幸福和不朽，那就不会和人一样悲惨和必朽；他们就应该远离人类，与神在一起，而怎么还能做二者的中介呢？要做二者的中介，就不能两个特点都和其中一方一样，而只能其中一个特点和一方一样，另一个和另一方一样。(19)

他这里说，天使并不介于神和人之间，无法在双方之间沟通。但我们看到，在奥古斯丁的理论体系中，天使还是处在中间位置的。在天地

创造的时候，就是天使在永恒不变的真理和物质质料之间运动，将万物的道理赋予质料，天使也可以在对万物的沉思中，认识上帝的真理。此外，在《旧约》中，天使又会以各种形象向人显现，传达上帝的命令。奥古斯丁认为，在《旧约》中，上帝的显现都是通过天使完成的，上帝从未直接显现过：

在我们的救主言成肉身之前，凡说到上帝显现给列祖们的地方，列祖们所听到的声音，所看到的现形，都是天使们的作为。他们要么是代表上帝说话行事，像我们已指明先知们常行的那样，要么从别的受造者取了可以象征性地将上帝向人表现的形象，像《圣经》多次表明先知们也曾用过的那样。(20)

天使之所以有这两种中间作用，都是因为上帝是永恒不变的，而被造物是可变的，要在不可变的上帝和可变的世界之间建立关联，必须通过一种中间存在。而天使既能直接聆听圣言，是永远存在且幸福的，又和其他被造物一样，是可变的；有了天使这种中间存在，奥古斯丁就可以用基督教的方式，讲出比新柏拉图主义更加复杂的创世论。在这个意义上，奥古斯丁和阿卜莱乌斯理解的中介作用，是有一些相似的。

既然天使可以起到这种中间作用，那奥古斯丁为什么又认为，天使无法充当上帝和人之间的中介，必须通过耶稣基督来做中保呢？奥古斯丁说：

当时满足，上帝之子被差往这个世界，为妇人所生，好为了人子们的缘故而成为人子时，人就与上帝之言相偶合，甚至在一种意义上混合成了一个位格。天使们能预表这一位，预先宣扬他，但不能充当这一位。至于圣灵藉鸽子或火舌形象所作的显现，即服役的受造物用暂时的动作和形式来彰显圣灵的实体与父和子同永恒、共不变，则它们并没有与圣灵合为一位，像言成肉身那样。(21)

在此，奥古斯丁不仅区别了言成肉身与天使的神显，而且区别了它与圣灵借鸽子和火舌的显现。圣灵借助被造物来显现，和上帝借助天使来显现，是类似的，即都是上帝借助被造物显现。奥古斯丁在第三卷花了很长的篇幅讨论，当上帝在《旧约》中借助天使说话时，究竟是哪个位格在说话，“父、子、圣灵真是藉着天使们显现。天使们表达上帝，有

时为父，有时为子，有时为圣灵，有时无分彼此”(22)。但圣子言成肉身，却与这二者都不同。耶稣其人，并不只是圣子表述自身的工具，而是圣子变成的人。天使可以宣扬他，但不能充当他。在这个人身上，必朽之人与上帝的永恒真理相遇了，甚至生成一个位格。这种位格生成，是已经堕落的必朽之人聆听圣言、认识真理的方式。天使虽然不需要这样才能听到圣言，但他需要聆听圣言以归向上帝，却和人没有区别：

但智慧受遣与人同在是一事，受遣成人又是一事。它进入圣洁的灵魂中，使人成为上帝的朋友和先知，正如它也充满圣洁天使，藉着他们行与天使的服役相称的万事。但是那时候满足，智慧就奉遣，不是要充满天使，也不是要作天使——除了他宣示父的旨意即他自己的旨意外——也不是要与人同在或在人里面，因为这在从前列祖和先知身上实现了；而是为了言本身成为肉身，就是成为人。
(23)

圣言是永恒的智慧 and 真理，其中包含着万物的道理。对于有生命的被造物而言，生命都在它之中。所以，万物只有归向它，才能获得其存在、形式、生命，因此，天使同样需要归向圣言，被圣灵所充满。(24)在归向圣言这一点上，无论天使、耶稣来临之前的人，还是耶稣来临之后的人，都是一样的。其区别在于，天使可以直接聆听圣言，也可以通过被造物理解圣言；而人不能直接聆听圣言，通过被造物聆听圣言也非常困难。在言成肉身之前，它通过天使宣布了自己，有些人借助天使的话，体悟到了圣言。但这并不意味着他们可以脱离言成肉身，而独立认识圣言。只是，他们“在这已为将来而预言了的奥秘里得着了救恩”。即，天使通过某种方式，向他们宣布了圣子将来会言成肉身。他们虽然没有亲眼见到耶稣这个人，但能够通过天使的话领悟到言成肉身所体现的真理，于是借此得了救恩，听到了永恒的圣言。但是，这样的人少之又少。至于那些生活在耶稣来临之后的人，也可以在这个奥秘中获得救恩。

耶稣作为中保，就是要使人获得一条通向真理的道路。在耶稣来临之前，人们通过天使的预言，知道有这条道路，然后还要通过这条道路才能得到救恩，而不能通过天使直接得救；在耶稣来临时，有亲眼看见这个人的，也可能通过这条道路获得救恩；但大部分人生活在耶稣之

后，他们不是通过天使，也不是通过亲眼见到耶稣的肉身，而是通过阅读《圣经》或别的途径，得到这个救恩。因此，无论通过天使，通过亲眼见，还是通过阅读《圣经》，都是走上这条道路、认识这位中保的不同途径，而其中任何一条途径，都不能绕开中保自身。

正如前面说的，魔鬼作为假中保，并不能代替人的意志的自由选择，只能侧面帮助人，按照自己的意志去选择堕落；同样，天使也无法直接促成人的得救，而只能帮助人找到得救的道路。在这个意义上，魔鬼和天使起到的都是侧面辅助的作用，因此，他们都不能成为真正的中保。

但在另外一个意义上，魔鬼却是人类堕落的榜样。人的堕落，正是对魔鬼堕落的模仿，因而堕落之人，就都进入魔鬼为首的地上之城；同样，耶稣作为中保，也为人类的拯救提供了一个榜样，人类模仿耶稣基督，就可以进入以基督为首的上帝之城。因此，奥古斯丁把基督和魔鬼分别称为“骄傲之王”和“谦卑之王”。⁽²⁵⁾在这个意义上，魔鬼和天使似乎不是相反的两个极端，反而和耶稣基督隐然对应。奥古斯丁的这一思想倾向，不能说不是摩尼教一个隐而不彰的痕迹。

不过，耶稣这个中保究竟怎样起作用，还有更复杂的故事和理论。通过耶稣对魔鬼的战胜，基督在一场特定的赎罪祭中，作为大祭司将自己的生命作为祭品献给上帝。耶稣以祭司的身份，引导人与上帝和解，这才能完成他作为中保的作用。⁽²⁶⁾所以，我们要在讨论了耶稣与魔鬼的交易，以及耶稣受难作为一场祭祀之后，才能充分理解耶稣作为中保的含义。

三 基督与魔鬼

言成肉身，将人从罪中拯救，就是基督对魔鬼的战胜。耶稣死在十字架上，为什么就能战胜魔鬼？这是历代基督论都需要回答的问题。奥林（Gustaf Aulén）认为，奥古斯丁的基督论属于典型的古典模式，即，认为这一过程是基督战胜了魔鬼，把人类从魔鬼的控制之下解救出来。但是，基督并非通过强力抢夺了人类，因为在人堕落之后，魔鬼就对人有合法的统治权。基督以自己的死和魔鬼做了一个交易，甚至欺骗了魔鬼，从而达到了救赎的目的。⁽²⁷⁾

在《论三位一体》中，奥古斯丁认为，魔鬼作为假的中保，通过自己的一次死亡，引诱人类进入了两次死亡；而基督则通过自己的一次死亡，免去了人类双重的死亡。

我们在第五章已经谈到过人的身体之死和灵魂之死。相对于人而言，奥古斯丁认为，魔鬼和基督都只有一次死亡。魔鬼只有灵魂的死亡，而没有身体的死亡；基督只有身体的死亡，而没有灵魂的死亡。人类的双重死亡，是灵魂已死的魔鬼造成的：

亚当犯罪使我们通往死路；罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。魔鬼是这条路的中保，叫人犯罪，将人抛往死地；他也用他自己一次的死造成我们双重的死。他因不信而有灵魂的死，但他并无身体的死；可是他叫我们不信，以致我们该受身体的死。我们因被恶说服便讨来了一个死，而另一个则是因公平的处罚而将我们抓住的。⁽²⁸⁾

这里描述的过程是这样的：魔鬼在背叛上帝时，灵魂已经死了；他劝说亚当和夏娃不信，背叛上帝。当亚当不信了，就同样也有了灵魂的死亡。但由于灵魂的死亡，上帝就惩罚人类，让人的身体也会死。身体之死是对灵魂已死的人的公正处罚。但这样一个处罚的结果，却使人归在了魔鬼的权柄之下。作为假中保，魔鬼无法在上帝和人之间建立关联，却能在死亡和人之间建立关联。在这个意义上，奥古斯丁把他称为死亡的中保。魔鬼虽然灵魂有罪，但身体并不会死；可是当他诱惑人犯

罪之后，人不仅灵魂死了，而且身体也随之变成必死的。所以奥古斯丁说：“魔鬼自己没有落到被他拉下水的人那样的地步，因为尽管他因不信而有灵死，却没有身死，因为他没有取过人的身体；所以他看来是一个大头目，手下有一帮小鬼帮他施行欺骗性的统治。”⁽²⁹⁾于是，人就有了灵魂和身体双重的死亡。

耶稣作为中保的目的，正是为了解除这双重死亡：

他成了与我们同一自然的人，只是没有罪。按自然说，我们不是上帝；按自然说，我们是人，由于罪而不义。所以上帝成为义人，替罪人向上帝代求。罪人虽不匹配义人，人与人却是对等。他取了与我们相同的人性，以废掉我们因罪而有的不肖，他因取了我们的必死性，就使我们与他的神性有分。罪人由必被定罪而来的死，自应被义者发怜悯所自择的死废去了，因他一次的死等于我们双重的死。⁽³⁰⁾

言成肉身后，圣子取了和其他人一样的身体，但是他没有罪，是个完全的义人，因此就既无灵魂之死，也不必身体之死的惩罚。他是亚当之后唯一一个无罪之人。也可以在这个意义上，称他为第二亚当。第二亚当从一降生，就开始了与魔鬼的斗争。魔鬼对圣子的攻击，和对其他人一样，是从灵魂开始的，因为他知道，身体之死是灵魂之死的结果，若没有灵魂之死，就不该有身体之死。于是，就有了魔鬼对耶稣的三次试探：

真中保也自愿受假中保的试探，这样他就成了克服试探的中保，既是人的榜样，也是人的援助。魔鬼虽力图设法潜入他的内心，但从一开始就被逐出，因为他既在灵里死了，就不能打入那在灵里活着的主。他在主受洗以后在旷野向他施展了一切试探，但都不能得遂。于是他就尽力要让他身体上死去，这身死是真中保从我们这里得到的。但他在哪里做什么，就在哪里被征服；他在哪里表面上得了权柄杀害主的身体，他那辖制我们的内在权柄就在哪里被打倒了。⁽³¹⁾

魔鬼对耶稣的试探，与他对亚当的试探形成对照。耶稣是个完全人，和亚当以及所有其他的人都不同，他具有人完美的形式，即上帝的

形象。上帝的形象没有被扭曲的人，意志不会作恶，灵魂不可能背叛上帝，就不可能追随魔鬼而堕落。因此，魔鬼试探的一开始，就被耶稣逐出了内心，他不可能杀死耶稣的灵魂。既然无法杀死灵魂，身体之死不会随着灵魂之死而来，魔鬼无法通过这个办法战胜耶稣，于是就要直接在身体上杀死耶稣。但将自己的身体交给魔鬼，这正是耶稣战胜魔鬼的必由之路。

圣子言成肉身后，不仅变成一个卑微的人，而且主动承担了人的必死性，这就使必死之人得以接近他的神性，从而可以免除双重的死亡。但他的死为什么可以打败魔鬼，免除人的双重死亡呢？奥古斯丁在《论三位一体》中给出了这样的解释：

人原来好像是他有绝对权柄掌握的，因为人自愿受了诱惑。魔鬼自己不受血肉必朽坏的妨碍，人则因其必死身体的软弱而贫穷，所以前者就控制了后者。他好像又富足又强大，因而非常骄傲地将那褴褛多难的人辖制了。他驱使罪人堕落到他自己所不能至的死地，也将救赎主驱到那死地。（不过，救主是自愿去那里的。）所以上帝的儿子俯允作我们的朋友，同我们死，而我们的仇敌，因为自己不来到死地，就自以为比我们优秀伟大。（我们的救主说：人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。）既然主受难被交给魔鬼，魔鬼就自以为胜过了主，因为《诗篇》中的话，“你叫他比天使微小一点”，就是指着主说的。他被那好像公义地与我们作对的恶者无辜地置于死地，好极其公义地战胜他，掳掠掳掠者，将我们从罪有应得的捆绑中释放出来，用他自己被不义地流出来的公义的血，涂掉了于我们不利的债券，使我们这些罪人称义得赎。⁽³²⁾

虽然人本来不属于魔鬼，但是自愿犯了罪的人，魔鬼对他有权柄，这是对人应有的惩罚，是公正的。虽然魔鬼是罪恶的，虽然他靠欺骗使人犯了罪，但人的犯罪毕竟是出于自愿，是他们的自由意志选择的结果，所以，魔鬼对他们的控制是公正的，人们都成为地上之城的公民，魔鬼的属下。而人既然都属于地上之城了，上帝和所有人类之间，就存在敌意。正如奥林所说，教父们不论怎样在理论上批驳灵知派，这一理解还是有很强的二元论色彩。⁽³³⁾

上帝要战胜魔鬼，将人从魔鬼的束缚中解救出来，不能凭强力，而必须考虑到魔鬼合法地控制人类这个事实。于是，耶稣基督虽然拒绝将灵魂交给魔鬼，但他主动把自己的身体交给了魔鬼。魔鬼无法在灵魂上战胜耶稣，也转而杀死他的身体。他自以为可以像处置所有犯了罪且必死的人那样，通过死亡，将耶稣也纳入自己的控制之下。于是，魔鬼处死了他本来无权处死的耶稣。但他的这个做法是不合法的，耶稣的身体之死不是灵魂之死的结果，而是魔鬼强加给他的：“他就在我们所来到到的尽头与我们相遇，但他并没有走我们所走过的路。我们真是由罪而通往死，他却是由义而临到死；所以，我们的死是罪的罚，他的死却是为罪而献的赎罪祭。”⁽³⁴⁾耶稣虽然和其他人一样死了，即在人类的尽头和人相遇，但由于他是无辜的，他的死不是罪的结果，魔鬼杀害他就是不义的，于是就被耶稣战胜了。耶稣用他自己的死，还清了必朽之人对魔鬼承担的债，使人得以脱离魔鬼的羁绊。这就是耶稣对人的救赎。

上帝为人而死，这是和魔鬼做的一个交易，甚至是对魔鬼的一种欺骗。但这里更重要的一个含义是，上帝为那些背叛了他、与他为敌，而今属于地上之城的人去死，是对罪人的爱。追随魔鬼、背叛上帝的人，本来已经没有什么可爱的，但上帝为这些人舍命，“人的爱心没有比这个大的”。这样的做法，是上帝主动与那些背叛他和人和解，是上帝给人的特别恩典，是人本来不配领受、却得到了的眷顾。

耶稣凭自己的身体之死，将人类从灵魂之死和身体之死中解救出来，但这并不意味着耶稣死在十字架上以后，人类就全都脱离了罪和死亡的桎梏。耶稣所行的不是魔法，而是给出一条获得拯救的道路。耶稣之死意义，更多是给人做出示范，而不是代替人类自己的努力：

如是他就可以作那些在天上得见上帝者的榜样；作那些在地上崇拜他者的榜样；作健全人的榜样，叫他们恒忍；作病人的榜样，叫他们得痊愈；作临死人的榜样，叫他们不惧怕；作死人的榜样，使他们可以复活。⁽³⁵⁾

作为有罪之人的榜样，耶稣是要人们追随他，像他一样谦卑，像他一样灵魂坚强，首先要去除灵魂中的罪，灵魂获得生命后，身体也就会消除必朽性，获得它的生命。为了说明人和基督的关系，奥古斯丁频繁

引用保罗在《腓立比书》中说的一段话：

你们当以基督耶稣的心为心。他本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以上帝将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父上帝。(36)

按照彭拿迪艾尔和沃尔韦林的理解(37)，对这段话的解释包含了奥古斯丁基督论的主要方面。但在描述基督自身的特点之前，保罗特别强调的是，信徒要“以基督之心为心”，即要像基督那样去做，才能获得真正的拯救。以基督的做法为榜样，先通过谦卑获得灵魂的拯救，是奥古斯丁基督论的核心观点。为了模仿基督，人们不仅要像他一样谦卑，像他一样坚强，甚至要像他一样去死。死亡虽然是罪的结果，是坏事，但基督用这个坏事，达到了好的目的，而且为人们立下了典范。可是基督的死还不能代替其他人的死。其他人都必须经历基督曾经经历过的事情，像基督一样牺牲，才能得到救赎。人们必须与基督同死，才能与他一同复活：“上帝对人说：你若犯罪，你就会死；而今他对殉道者说：死去吧，你无罪了。……当初是靠怕死使人不敢犯罪，而今是承担死亡使人赎罪。”(38)当然，他并不是在字面上认为，人们真的都要像耶稣那样被杀死；他更多强调的，是上帝之城与地上之城的永恒对立，是对人类社会政治制度的绝对否定，是上帝的真理与尘世生活的不可妥协。像基督那样死，就是要坚决拒绝尘世的诱惑，在对现实政治的拒绝与批判中，走向上帝之城。

奥林将古典的救赎模式称为一场戏剧。这场戏剧从言成肉身开始，经过魔鬼对耶稣的三次诱惑，其高潮是十字架上的受难。但受难并未终结这个戏剧，因为它还有至关重要的一场：复活。

至于他的这个肉身，正是对它的复活的信，使我们得救并称义。保罗说：“你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救。”又说：“他被交给入，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义。”所以，正是主身体的复活给我们的信仰以价值。因为甚

至不信者也相信他受难，身体死在十字架上，但他们不信他的身体复活了。我们坚信他的身体复活了，好像是从稳固的磐石观看这件事，因此我们带着确实的盼望等候“得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”。因为我们盼望着，那正确的信仰使我们确信已在我们的头基督里成就的事，也在我们这些作他肢体的里面成就。因此他不会叫人看见他的背，除非当他经过的时候——好叫人相信他身体的复活。(39)

耶稣的复活是给人的一个信号，向人们展示，魔鬼并不能真的战胜他，以及他的受难的目的何在。而耶稣之所以能复活，是因为他“凭自己活着”(40)。无论灵魂的生命还是身体的生命，最终的依据都来自上帝。圣子正是赐予万物生命者，无罪而死的耶稣，当然可以从圣子获得生命。耶稣的身体能够复活，根本上是因为灵魂没有死，作为对灵魂之罪的惩罚，身体之死当然就会被消解了。于是，他也为其他人的复活做出了榜样。

不过，如何理解复活，却有着进一步的问题。若说耶稣身体的复活是为未来的末日复活做榜样，这榜样到底该怎样理解？既然到末日审判的时候，无论好人还是坏人，身体都可以复活，这个榜样的意义何在？不管做好事坏事，所有人的肉身都会复活，那又有什么可以追随耶稣的呢？奥古斯丁也深知这里的问题，因而给出了第一次复活和第二次复活的区分。关于这一问题，我们在第十二章再详细讨论。

四 受难作为祭祀

在奥古斯丁的基督论中，很重要的一部分，是将耶稣的受难理解为一场祭祀，而且以这个祭祀为核心，来理解基督教的宗教意义。按照《利未记》，犹太人的五祭分别是燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭和赎愆祭。基督教的祭祀体系已经和犹太教完全不同，以基督之死为核心，衍生出所有圣事。所以，在基督教的传统中，耶稣基督的祭祀，有时被说成所有这五祭。但无论保罗还是奥古斯丁，最喜欢把耶稣之死说成赎罪祭。《利未记》中这样解释赎罪祭的意义：“你晓谕以色列人说：‘若有人在上帝所吩咐不可行的甚么事上误犯了一件，或是受膏的祭司犯罪，使百姓陷在罪里，就当为他所犯的罪，把没有残疾的公牛犊献给上帝为赎罪祭。’”(41)在《新约》中，保罗频繁将耶稣之死称为赎罪祭，如：“神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭。”(42)“基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了。”(43)

奥古斯丁正是利用了保罗的这个意象，来理解耶稣基督的赎罪祭。不过，当基督教不再严格区分五祭，将基督之死理解为任何一种祭祀的时候，就把不同祭祀之间的差别取消了。这在根本上改变了古典宗教（无论犹太教还是希腊罗马宗教）对祭祀的理解。布罗基里（G. de Brogillie）区分了奥古斯丁所讲的祭祀的几层含义：基督教中日常的圣餐礼，耶稣受难作为祭祀，以及以爱献上的不可见的祭祀。在不同的层面上，这三者都是真正的祭祀。(44)日常的圣餐礼和十字架上的牺牲，都是可见的祭祀，圣餐礼是对十字架上的牺牲的象征，而十字架上的牺牲，是为了让人们将爱和忏悔之心献给上帝，在基督中结合成上帝之城。通过这一层层象征，祭祀的完美含义是在基督中的爱和忏悔。而《旧约》中所讲的各种祭祀，则只是这真正的祭祀的预言，其地位更不重要。传统宗教中所强调的仪式都变成了次要的、辅助性的。在这个意义上，奥古斯丁把哲学的思考彻底灌入了宗教仪式的内核。

以上简单概括了奥古斯丁的祭祀观，我们随后来逐层讨论。

他在《上帝之城》中谈到了祭祀的五部分：在什么时间地点，应该祭献什么，谁该献祭，献祭时交给谁，献完的祭物交给谁吃。(45)在《论

三位一体》中，他说祭祀由四部分构成：向谁献祭，由谁献祭，所献的是什么，为谁献祭。(46)不同著作中的说法虽略有不同，但其核心思想是一致的，即，赎罪祭的各部分都是围绕耶稣基督来理解的。

针对希腊罗马的宗教，奥古斯丁指出，他们“对上帝犯了双重的罪，一方面是服侍了不该服侍的对象，一方面用不该用来服侍的方式进行服侍”。(47)这种传统崇拜方式背后的一个理念是，神需要那些祭品。阿卜莱乌斯在《苏格拉底之神》中明确说过，处于中间位置的精灵喜爱那些祭品。(48)但是，说神需要人的祭品，这是柏拉图在《游叙弗伦》中就已经批评过的观点。(49)阿卜莱乌斯也充分考虑到了这个问题，才说只是中间的精灵需要祭品，而在上的天神并不需要。奥古斯丁对古典宗教的批评，更严格地遵循了柏拉图的这一观念：“所谓正确的拜神方式，不是对上帝有好处，而是对人有好处。”(50)

但不仅希腊罗马的宗教是这样，《旧约》中的祭祀方式也建立在类似的信念之上。奥古斯丁没有直接批评《旧约》中的祭祀，而是认为，这些都是对真正的祭祀的象征：

古代的族长曾以牲畜的祭肉献给上帝，而今上帝的选民读到这些，但是不再这么做了。我们对此唯一的理解就是，这些做法象征了我们现在所做的，我们因此可以亲近上帝，并劝导邻人走向同样的目的。可见的祭祀是指涉不可见的祭祀的圣事，是神圣的象征。(51)

上帝不仅不需要那些祭肉，就是人间的正义，也不是上帝所需要的。一切祭祀都不会对上帝的有什么好处，而只是对人有好处。那么，真正的祭祀究竟是怎样的呢？奥古斯丁引用《诗篇》里的话说，真正的祭品，就是“忧伤痛悔的心”(52)，因为上帝说：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀。”(53)但究竟是谁忧伤痛悔的心，和谁对谁的怜恤呢？

当然首先是罪人忧伤痛悔的心和相互的怜悯；但这怜悯还必须指向上帝：“我们要亲近上帝，结成神圣的团契，达到这至善的目的，就能得到真正的幸福，而真正的祭祀就是为此所需要做的全部工作。如果人们的悲悯只针对人，而不涉及上帝，那就不是祭祀。”(54)人与人的怜悯，怎样涉及上帝呢？奥古斯丁认为，这怜悯首先不是针对别人的，而应该

是针对自己的：“人若以上帝的名字圣化自己，向上帝发誓，虽然从此世死去了，却在上帝中活着，他自己就是祭品。这也属于悲悯，是每个人对自己的悲悯。”⁽⁵⁵⁾将心献给上帝，就是要将自我彻底献给上帝。正是基于这样一种观念，奥古斯丁认为该隐的献祭之所以引起上帝的愤怒，并不是因为他献的东西不好，而是因为他没有把自己的心交给上帝：

虽然他把自己的一些东西给了上帝，但他把自己给了自己。这样做的人，都不追随上帝的意志，而是追随自己的意志，也就是，不按照正义的心，却按照下流的心生活。他们给上帝献祭，却认为应该得到回报，不想治疗变态的欲望，回归健康，反而要满足欲望。⁽⁵⁶⁾

该隐知道上帝喜欢亚伯的祭品，而不喜欢他的，就嫉妒弟弟。奥古斯丁认为，这正是该隐之心的体现：“该隐认识到上帝看重他弟弟的祭祀，不看重他自己的祭祀，就应该模仿弟弟，变得更好，而不是自我膨胀，与他争竞。”⁽⁵⁷⁾要把自我彻底献给上帝，就是要在上帝中寻找自我的道理、形式和本质。因为每个人的无论身体还是灵魂，最终都来自上帝，也必须在上帝之中完善。

五 人的祭祀与基督的祭祀

奥古斯丁为了说明真正的祭品，他从身体开始层层推进：

我们用节制来锤炼自己的身体，身体也是一种祭品——只要我们是為了上帝这样做（也是理所当然这样做），我们就不会让自己的肢体成为邪恶的罪的武器，而成为上帝的正义的武器。使徒激励人们说：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的。你们如此事奉，乃是理所当然的。”身体比灵魂更低，被用作灵魂的奴仆和工具，但如果能把它很好地、正确地用于上帝的目的，那就是祭品。(58)

人堕落的一个主要后果，就是身体不再服从灵魂，或者说，灵魂之内的冲突转化为身体与灵魂的冲突，使身体无法服务于理性的灵魂，反而成为邪恶的武器。奥古斯丁将保罗的说法纳入自己的学说框架中，认为所谓将身体当作活祭，就是让理性灵魂更好地控制身体，服务于上帝。他接着说灵魂：

如果是这样，灵魂自身岂不是能够更多地服务于上帝？其中爱上帝的火焰熊熊燃烧，吞没了世俗的欲望，改造自己成不可变的，让上帝喜悦，因为接受了他的美好，这也是祭品。随后使徒又说：“不要效法这个世界。只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”(59)

要将灵魂当作祭品，就是充分寻求灵魂的本质，使其中的理性部分恢复上帝的形象，即“接受了他的美好”，戒除灵魂中的欲望。到此为止，奥古斯丁谈的都是人的自我和上帝的关系。随后，他又进一步谈到了人们之间的关系：

真正的祭品就是对我们自己或对邻人的怜悯之事，都指向上帝；真正的怜悯把我们从悲惨中解救出来，从而获得幸福。如果不通过下面所说的好事，这就无法做到：“但我亲近神是与我有益。”整个被救赎的城邦（那就是圣徒聚集和结成的城），就是向上帝献出的整个祭品。(60)

真正的祭品，首先包含对罪恶深重的自己的怜悯，同时也包含对邻人的悲悯。前者是自我的忏悔，后者有着更强的社会性。但对于奥古斯丁而言，这两者并无根本的差别。“爱上帝”和“爱邻人”，被称为一切律法的总纲。但爱邻人并不是爱邻人本身，而是让邻人像自己那样爱上帝：“爱自己的人，不过就是要幸福。而要达到这个目的，就要与神亲近。人若知道了怎样爱自己，上帝命令的，要爱邻人如己，那不过就是，尽其可能地让邻人爱上帝。”⁽⁶¹⁾每个人都把自我当作祭品献给上帝，无论自我的身体还是灵魂。被救赎者的城邦，就是由这样的基督徒组成的共同体。不同个体之间不仅没有自然的纽带，而且要否定所有这样的纽带，然后大家共同亲近上帝，结成圣徒的城。将整个圣徒的城理解成祭品，并不是内在祭祀的外在化，因为是每个圣徒的心灵组成的这城，在这座城里面，同样包含着内在祭祀的含义。⁽⁶²⁾保罗在《哥林多前书》中说：“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？”⁽⁶³⁾奥古斯丁用保罗的这一意象，将信徒们又说成上帝的神殿：

因为我们全体就是他的神殿，每个个体也是神殿。他会屈尊居住在全体合起来的神殿，也会住在我们每个人当中；全体的神殿中的上帝并不比一个人的神殿中的上帝大，因为他不会因为人多而变大，也不会因为分割而变小。⁽⁶⁴⁾

这段话颇能代表奥古斯丁所理解的个体与上帝之城的关系。每个基督徒的心灵都是神的殿，上帝居住在其中；所有基督徒的全体也是神的殿，上帝也住其中。但全体基督徒组成的神殿并不比每个基督徒的神殿大。这个殿，是一个一个自我重叠起来，组成的一个大的自我，并不构成一个有机的整体。奥古斯丁所肯定的社会性，就是自我的这种不断重叠，而不是柏拉图和西塞罗笔下不同分工的公民之间的互相依赖与协调。所以，建立于社会分工的基础上的人间政治制度，永远无法实现这个意义上的人人平等，于是就永远和奥古斯丁讲的社会性相背离。也正是因为自我与全体之间的这种关系，所以他笔下的个体秩序和世界历史永远是一致的。世界历史就是每个自我的心灵史，每个自我的心灵史，同时也可以是整个世界的历史。因而，全体基督徒组成的这个上帝之城，最终化约为一个人的身体；全体基督徒共同走过的世界历史，最终变成了一个心灵史；每个基督徒都要变成一个小的基督，全体基督

徒通过每个自我共同构成的祭品，最终变成了一个自我的自我献祭。上面所说的各个层次的祭品，最终归结为耶稣基督自己作为的祭品：

这祭品是通过大祭司献给上帝的，他为了我们而受难，以奴仆的形式，把自己都当作了祭品，我们的身体就有了他这么一个伟大的元首。他祭献了这个形式，自己在其中被祭献了。他靠这形式做了中保，做了祭司，也做了祭品。(65)

基督是一个大的身体，每个基督徒作为这个身体的肢体，共同组成了大的基督。保罗在他的书信中多次解释这个意象。他在《罗马书》中说：“正如我们一个身子上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处，我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。”(66)在《哥林多前书》中说：“你们就是基督的身子，并且各自做肢体。”(67)他又在《以弗所书》中说，信徒们“各尽其职，建立基督的身体……连于元首基督”。(68)保罗在强调基督徒都共同组成基督的身体的同时，也一再讲明，大家要各尽其职，有不同的用处。但他这里主要是在说大家在教会中有不同的职责，而不是在讲每个人心灵的不同。奥古斯丁特别发展了保罗的这一意象，极力强调众人组成的这个大的身体。在他看来，上帝之城，即完美的教会，就是基督的身体，而耶稣，则是这个身体的头。正如所有人都来自第一亚当，所有圣徒最终都共同组成第二亚当。于是，当基督徒追随基督，共同组成他的身体的时候，也要作为基督的肢体，随着整个基督一同受难，甚至受难乃是组成基督身体的方式。于是，所有追随耶稣的人在他的身体里面，共同成为赎罪祭。

在这场赎罪祭中，基督既是祭司，又是祭品。他将无罪的自己作为祭品献上，替有罪的众人赎罪。他的这个身体，又是由无数基督徒组成的。他在把自己作为祭品献上的时候，就是献上了整个上帝之城，即献上了组成上帝之城的每个个体的自我。那些自愿追随基督和模仿基督的人，加入到基督这个大的身体中，像他一样，将自己的身心都当作祭品献给了上帝。这些自我和基督最大的不同是，他们都是有罪自我，而基督是无染原罪的、完美的自我。基督言成肉身，取了仆人的形象，像有罪的人那样去死；信徒们则模仿这个完美的人，像他一样献祭自我，在基督之中完成自我的救赎和完满。

耶稣基督不仅是祭品和祭司，而且是接受祭品的上帝：“他以上帝的形象，与圣父一起享用祭品，他与圣父一起，是唯一的上帝。”⁽⁶⁹⁾这里讲的是耶稣的神性；就其人性而言，耶稣是不能享用祭品的。

于是，如何理解耶稣受难作为赎罪祭，奥古斯丁现在已经有了一个非常清楚的表述：祭司是耶稣基督；祭品是耶稣基督，以及在耶稣基督里面的所有信徒；接受祭祀的，是三位一体的上帝，其中也包括圣子自己；祭祀的真正神殿，是每个基督徒的内心，以及大家组成的全体，献祭的神坛，也是每个人的内心。⁽⁷⁰⁾

正是在这场祭祀当中，我们可以理解中保的含义。和合本译者把这个词译成“中保”而非“中介”，意在强调，耶稣并非像天使那样居于上帝和人之间，而是有做生意中的“中保人”的意思。人与上帝决裂了，归入魔鬼的统治。耶稣言成肉身，死在十字架上，一方面代表人类，和魔鬼做了一桩生意，把罪人赎了出来；另一方面，又为人做出了榜样，使人可以像他那样，与上帝和解。作为大祭司，耶稣基督让人得以向上帝献出最好的祭品。于是，耶稣就是这场救赎中的中保，改变了人和上帝与魔鬼的关系。但耶稣作为中保虽是上帝给出的恩典，他并不能替人去做生意，人的救赎最终还要取决于自己的意志。

六 圣餐礼

对于基督教而言，真正的祭祀只有一次，就是耶稣在十字架上的受难。《旧约》中种种的祭祀，都是对这一次祭祀的预言和象征：“一次真正的祭祀用多个祭祀来象征，就如同一件事可以用多个词来表示，反复申明而不冗赘。”⁽⁷¹⁾这不仅是就《旧约》中的祭祀而言，也是就基督教中的每次圣事而言。无论耶稣来临之前，还是来临之后，所有归信他的人，都是在加入他之中，来共同完成这次祭祀。人们加入他是通过洗礼完成的；而模仿他一起献祭，是通过圣餐礼完成的。虽然圣餐礼一次又一次地在举行，但严格说来，这些都不是真正的祭祀，而只是使信徒们加入到真正的祭祀中来而已。⁽⁷²⁾

耶稣在最后的晚餐的时候，吩咐门徒要纪念他，把面饼当作他的肉，将葡萄酒当作他的血。这是圣餐礼的起源。圣餐礼的设定，无疑是对耶稣拯救的含义最重要的揭示，但历代对它的解释非常不同，圣餐礼之争就成为基督教文化史上不断出现的重要主题。

对奥古斯丁而言，圣餐礼所强调的，是基督徒模仿基督，在基督里的合一，因而它既有很强的宗教含义，又具有深刻的政治意义。萨奇（A. Sage）注意到，奥古斯丁在早年的著作中谈到圣餐礼时，常常使用教父传统中流行的概念，如象征（*signum*）、样式（*similitude*）、样子（*figura*）、形象（*imago*），等，但在后期著作中，他更加喜欢用圣事（*sacramentum*）这个词。⁽⁷³⁾这是一个非常敏锐的观察。在他的成熟著作中，奥古斯丁愈来愈强调圣餐礼作为圣事的宗教功能，而不只是讲它的象征意义，更没有像中世纪后期的变体论那样，证明基督真的就在那面饼和葡萄酒之中。

奥古斯丁在讲耶稣受难作为祭祀之后说：“在这时候，他自己是祭司，自己献祭，自己是祭品。他希望，在教会的祭祀中，有一种日常的圣事，来表明这一点：教会是身体，基督是元首，教会通过他献出自己。”⁽⁷⁴⁾圣餐礼就是这种日常的圣事，目的就在于揭示基督受难作为赎罪祭的宗教含义。耶稣在《约翰福音》中说：“我是从天上降下来生命的粮，人若吃这粮，就必永远活着。”⁽⁷⁵⁾保罗在《哥林多前书》中说：“我

们虽多，仍是一个饼，一个身体。”⁽⁷⁶⁾《新约》中的这些语句，都是对圣餐含义非常明确的揭示。奥古斯丁更加清楚地指出：“他们吃下的不仅是饼，而且就是基督的身体本身，于是就成了基督的身体的组成部分。”⁽⁷⁷⁾

但随即就会出现一个问题。是不是吃下面饼这个行为真的有那么神奇的力量，以至于不论某人的行事道德如何，他只要行了这圣事，就会得到永生？奥古斯丁说：“正如因为所有的基督徒神秘的受膏，我们把他们都称为基督，我们也把他们都称为祭司，因为他们都是一个祭司的肢体。”⁽⁷⁸⁾按照这句话里的意思，似乎圣餐礼具有神奇的魔力，可以把人变成基督的肢体。但这一理解倾向不仅会保留传统祭祀中的巫术色彩，还会关系到更重要的理论问题。

因为这个问题不仅触及如何理解圣餐礼和耶稣基督的受难，而且涉及如何理解地上的教会和上帝之城的关系。如果这样来理解圣餐礼的功效，则必然意味着，凡是加入教会的人，将来都是上帝之城的公民，或者说，教会就是上帝之城在地上的显现。而这一点已经违背了奥古斯丁一再强调的，在地上不可能有第三个城的说法。

将圣餐礼理解为使人加入基督的身体的圣事，在当时已经是一种被普遍接受的观点。不过，怎样来理解这种加入，却存在种种不同的意见。特别是在当时教派林立、彼此攻击的氛围下，吃了圣餐的异端是否会加入到上帝之城，就成为一个反复争论的问题。而奥古斯丁在和裂教者多纳图派的争论中，更是反复思考这个问题。其中一派的观点，即认为圣餐礼本身具有使人得救的功效：

即使他们后来滑入了异端甚至异邦的偶像崇拜，但因为他们在基督的身体（即大公教会）里，接受了基督的洗礼，吃了基督的身体，所以不会永死，而会进入永生；而他们所有的不敬之事，哪怕数量很多，也不会使惩罚变成永恒的，而只会变得漫长和严厉。⁽⁷⁹⁾

这派人认为，异端虽然被赶出了教会，但是由于他们行过圣餐礼，所以还是在基督统一的身体里的。他们会因为自己犯的错误而遭受一段时间的惩罚，这惩罚甚至会很漫长和严厉，但是，他们终将会被赦罪，进入永生。奥古斯丁对这一观点的批判是：

若是认为，大多甚至所有那些建立异端的不敬者脱离了大公会，形成异端统治，比一直陷溺于罗网中、从未成为大公教徒的人处在更好的状态，这想法完全不可容忍，极大偏离了健康教义的说法。这些建立异端的不敬之人，不会因为曾在大公会中接受了洗礼而脱离永刑，也不会因为参加了圣餐圣事，吃了基督的圣体，就脱离永刑。(80)

他甚至认为，那些曾经吃过圣餐，但是后来脱离或分裂了教会的人，比起从未加入过教会的人更坏，他们进入天国更没有可能。圣餐礼并非一种神奇的魔法，让人吃了就可以获得永生，而是代表着得救者在基督的教会中的联合。

于是就有了另外一种完全相反的观点，认为那些吃了圣餐的异端不会得救，只有加入到大公会中的人才会得救：

那些人认为，所有得了洗礼，并吃了圣餐的人，并不都会得到解放，而只有那些大公教徒，哪怕活得很坏，他们说，也会得免罪，因为他们不仅接受了洗礼和圣餐，而且真的吃了基督的身体，因而成为基督身体的一部分；使徒就这身体说：“我们虽多，仍是一个饼，一个身体。”因此，那些真正在他的身体中结为一体的，即，成为基督徒，从而成了基督的肢体的，会虔敬地在祭坛上参与圣事，吃他的身体，即，吃基督的身体，喝基督的血。那些异端和分裂者会从这同一的身体分离出去，还可以参与同样的圣事，但是不能得到益处，甚至还得到害处，在审判中，他们会被认为犯了更重的罪，而不是在更长的时间后得救。因为他们不“用和平彼此联络”，而这才是圣事带来的结果。(81)

按照这种观点，吃圣餐本身并没有那么神奇的效果。圣餐礼只是对基督徒在教会中合众为一种象征，目的是要使所有虔敬的信徒结合起来。所以，凡是背叛了大公会，或是因为思想异端而裂教的，都没有“用和平彼此联络”，没能加入到真正的教会，即基督的身体当中。由于他们没有真的和基督联为一体，他们就无法获得永生。这种说法虽然也在强调圣餐礼的政治性，但它的前提是，大公会就等同于上帝之城。凡是加入了大公教会的，将来都会获得拯救；凡是脱离或分裂了这

个教会的，都无法获得拯救。

奥古斯丁将这两派观点列在一起，但二者是截然相反的，前者强调的是圣餐礼的拯救功能，后者强调的是教会作为拯救实体的意义。对于后面这一观点，奥古斯丁也做了严厉的批评。在他看来，在基督中联为一体虽然是一种政治性的结果，但这种政治结果的意义，都在每个人的心灵中。吃下基督的血和肉，必须在行事上模仿他，像他那样去牺牲，否则的话，是不可能真正加入到他的身体当中的：

坚持在基督中就是坚持对基督的信仰。而同一个使徒也定义“信”为“使人生发爱的”。正如他在别处说的：“爱是不加害于人的。”他们都不能说是吃了基督的圣体，都不算是基督的肢体。我且不说别的，基督的肢体不能同时是娼妓的肢体。他还说：“吃我肉喝我血的人常在我里面，我也常在他里面。”这所表明的，不是参加圣事，而是真正吃基督的圣体，喝他的血；这就是在基督里面，基督也在他里面。如果这么说，那么也可以说：“谁不在我里面，我也不在他里面，他不要说，也不要认为，他吃了我的肉，喝了我的血。”凡不是他的肢体的，就不在基督里面。把自己变成娼妓的肢体的，就不是基督的肢体，除非他忏悔和否定罪恶，回归于好。(82)

毕竟，圣餐礼没有独立的意义；它只是在揭示耶稣作为赎罪祭的意义。因此，真正吃耶稣的肉、喝耶稣的血，不只是参加这种仪式，而是真正与基督合为一体。人若吃了基督的肉喝了基督的血，基督就进入到人的身体里面，与他成为一体；人也进入到基督里面，同他合为一体。正如我们前面一再强调的，基督的身体这个政治体，就其宗教意义而言，并不是由分工不同、各司其职的不同成员组成的，而是由有共同的信仰、有共同的心灵秩序的人组成的，他们都必须和基督相似。因此，所谓加入教会，并不是仅仅成为教会这个团体中的一员，承担其中的一份工作，而是要模仿基督，成为一个小的基督。所以，若是在吃圣餐礼的同时，还与娼妓联为一体，就不可能像基督一样生活和受难，基督就不在他里面，他也不在基督里面。圣餐礼并不能给人带来拯救，它只是人们模仿基督、与基督合为一体的礼仪象征。

因为上帝之城不是任何人间意义上的政治体，它所要求的并不是品

性各异的成员之间相互的依赖与联合，而是心灵秩序完全相同的人的集合，所以，以一种政治或社会组织形态建立起来的教会，并不是那个上帝之城。在这个意义上，奥古斯丁强调，现实的大公教会中的成员，虽然也结成了一体，但这并非基督的身体，无法保证他们都得到永生。

七 以基督为根基

反对奥古斯丁的人引用《哥林多前书》中关于基督是根基的说法，提出来：“大公教会的基督徒以基督为根基，在上面搭建草木与禾秸，不会脱离在他当中的合一，不论在这基础上度过任何邪恶的生活。”⁽⁸³⁾保罗是这样说的：

因为那已经立好的根基，就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基。若有人用金、银、宝石、草木、禾秸在这根基上建造，各人的工程必然显露，因为那日子要将它表明出来，有火发现，这火要试验各人的工程怎样。人在那根基上所建造的工程，若存得住，他就要得赏赐。人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救，虽然得救乃像从火里经过的一样。⁽⁸⁴⁾

那些人的理解是，“以基督为根基”就是以对基督的信仰、参加圣餐礼为根基，根基上的建筑，指的是人们不同的道德行事。金银宝石的建筑，就是高尚的道德；草木禾秸的建筑，就是低下的道德。按照这样的理解，只要有了对基督的信仰，无论道德高低，都会得永生。道德高尚的，会得到更高的赏赐；道德低下的，虽然会受到折磨，就像“从火里经过一样”，但最终也还会得永生。

奥古斯丁认为，这样的理解是完全错误的。在他看来，所谓以基督为根基，就是在做所有事的时候都要把基督放在第一位，而并不是把对基督的信仰当成做坏事的通行证。他认为，那以草木禾秸做建筑的，并不是道德低下的人，而是确实有尘世的欲望、眷恋世间的生活，特别是牵挂亲人的人。他们虽然有这样的尘世之亲，但并没有把这些看得比基督重要：

那些同样必须以肉身的方式爱，但是并不把这爱放在主基督前面的人，如果被试探，让他二者择一，就不会选择他们，而会选择基督。他们将在火里得救，因为他们会失去亲人，他们的爱有多深，遭受的悲哀就有多大。⁽⁸⁵⁾

那些娶了妻但把基督放在自己的家庭前面的人，就是这种以禾秸作

建筑的人。而那些做了金银宝石的建筑的，则指一切以基督为目的，人世间的爱完全服从基督之爱的人：

谁若按照基督的方式爱父母和儿女，在进入基督的王国、亲近基督的时候和他们共勉，或者把他们当成基督的肢体来爱，那么，我们就发现，他们的爱不是草木和禾秸的建筑，不会被烧毁，而是金银和宝石的建筑。他们怎能爱亲人胜过爱基督？对他们的爱也是为了基督。(86)

尤其能做到以金银宝石为建筑的，就是那些坚持独身、侍奉上帝的人。前面说的这两种人都会得到永生，只是或迟或早的区别罢了。而和他们相比，那些不以基督为根基的人是这样的：

我且不谈人之妻，被用于肉体的交媾和肉身的快乐的人，而是说每个虽然不是因为这样的快乐，但还是以孝敬之名来爱的人，以肉身的方式，将人类道德放在基督之爱前面的人。他不把基督当作根基，从而在火中得救赎，而是根本不会得救赎，因为他不能和救世主同在。对此，救世主最为明确地讲：“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”(87)

奥古斯丁和他的论辩者的根本区别，并不在于是否认为道德败坏的人能进天堂，而是在于，他们把对基督的信仰放在什么位置上。如果一个人夫妻恩爱、孝顺父母、忠于祖国，但没有对基督的信仰，或是不把宗教信仰当成第一位的，他也会认为此人无法得救；至于那些既有比较坚定的信仰，但又非常牵挂自己的家庭的人，他虽然会得到永生，但必将遭受痛苦的折磨，因为他们终究会失去亲人，而在天国的幸福中，是没有亲情的位置的；而如果一个人六亲不认、通敌卖国，但是却把对基督的信仰放在第一位，奥古斯丁会认为这个人是以金银宝石为建筑了。当然，上面说的是比较极端的情况。但奥古斯丁确实承认：

如果按照尘世的方式生活，如果在肉身中生活，如果陷入肉欲的病态中，就像外邦人一样不认识上帝，虽是大罪，使徒，或者说基督通过使徒，允准这可以原谅。这样的人都可以把基督作根基。如果他不把这样的情感和欲望放在基督之前，虽然他把建筑置于草木和禾秸之上，但还是以基督为根基了，因此，他就像“从火里经过

一样”，得救了。(88)

可见，在奥古斯丁看来，能否得救的最根本要素，在是否把基督放在第一位，超过所有的人间之爱。生活在尘世中的人，不可能脱离自己的社会环境，难以彻底弃绝自己所在的家庭、城邦等等，对这些的眷恋程度，就成为对拯救的阻碍程度。而在进入上帝之城之后，人将失去所有这些自然纽带，于是，人对亲情的眷恋程度，就又相当于他痛苦的程度。虽然基督的身体内在一定程度上可以容忍尘世的自然之爱，但在根本上，这种自然之爱终将被抛弃。或者说，在上帝之城中，自然之爱是没有位置的。

八 作为普世之道的宗教

正是因为将耶稣受难当作一个永恒的祭祀，将圣餐礼当作对这个祭祀的表达和实现，将基督当作信仰的根基，奥古斯丁对“宗教”概念本身的含义也有巨大的改造。我们在第八章谈奥古斯丁对罗马宗教的批判时已经讲到，在希腊罗马的宗教传统中，“宗教”（*religio*）被理解为通过仪式对诸神的服侍，与现实的社会生活息息相关。奥古斯丁却认为，宗教就是重新选择（*re-eligo*），即人在背叛上帝后重新选择上帝。⁽⁸⁹⁾与西塞罗和拉克唐修的定义相比，他这个说法没有任何词源学上的根据，完全是望文生义。但借助这个概念，他却讲出了相当系统的对基督教祭祀制度的理解：

我们靠着内心的祭坛上燃烧的爱火，把谦卑而满怀赞美的祭祀献给他。这样一来，只要他能被看到，我们就看着他，亲近他，清洗掉所有的罪和对邪恶的欲望，把自己献给他的名字。他是我们的幸福的源泉，是我们所有的欲望的目标。我们选择（*eligentes*）他，或说重新选择（*religentes*），因为我们曾忽视而背离他：我们这样重新选择（*religentes*）他，宗教（*religio*）一词就是这么来的。⁽⁹⁰⁾

在奥古斯丁的理解中，宗教是对人和神关系的表达，祭祀是人神关系的修复方式。由于他对上帝的理解是明确的，他对耶稣受难这个唯一的祭祀的理解也是确定的，那么，在他这里就不存在这个或那个宗教，只有唯一的宗教，而这个宗教，就是拯救所有人的灵魂的普世之道。

据说，波斐利曾经在著作中慨叹，在希腊人的哲学中，在印度人的道德说教中，在迦勒底人的法术中，都找不到拯救人类灵魂的普世之道。什么样的道路是普世之道？“这个普世之道，难道不是各国共享的神事，而是某个民族特有的吗？”⁽⁹¹⁾以前各个民族的宗教和哲学中之所以没有拯救灵魂的普世之道，就是因为它们都带有过强的民族性，无法否定尘世生活的这些自然纽带。

于是，从迦勒底走出了一个人，他“离开自己的国土，离开自己的民族，离开他父亲的家”。⁽⁹²⁾亚伯拉罕的经历似乎具有极强的象征性。他

脱离了所有这些自然关系，成为一个没有祖国、没有民族、没有家的人，甚至还要亲手杀掉自己的儿子，于是普世之道就向他显现了。通过亚伯拉罕灵性的后裔，普世之道被赐予万国。当亚伯拉罕肉身的后裔彻底被他灵性的后裔否定和取代之后，这道真的化为肉身，来到了人间。希伯来人只能预言它，但“这道不是一个民族的，而是所有民族的；主的法与言不会停留在锡安和耶路撒冷，而要从那里传播，使它遍布世界”。
(93)

波斐利还说，他在历史研究中没有找到普世之道，因为历史都是各民族的历史，都发生在具体的民族和城邦之中。“除去因为最高权威而控制了普天之下的历史之外，还能找到更辉煌的历史吗？除去如此清晰地讲述过去、预见未来的，还有更值得相信的历史吗？”⁽⁹⁴⁾奥古斯丁的历史，之所以能成为普世的世界历史，恰恰因为它否定了每个民族的历史，使帝王将相的故事都变得不再重要。于是，历史和宗教都变成了哲学，时间在永恒中被消解，才变成了普世的大道。

基督来临，构成了奥古斯丁世界历史的根本转折点。在这之前，世界历史是魔鬼主宰的地上之城的历史，是罪恶的历史、堕落的历史；对于上帝之城的公民来说，则是预言的历史、盼望的历史。基督的来临，打败了统治世界的魔鬼，将人类从原罪的深渊中拯救出来。人类历史中的所有事件都变成可有可无的，上帝的言成肉身才是对历史的根本改变。耶稣这个中保的受难，是一个永恒的祭祀事件，表达了人和上帝之间唯一的正确关系。基督作为第二亚当，人类堕落之后唯一无罪的人，将所有的追随者吸收到自己当中，在祭献自己的同时，将加入他的所有悲伤愧悔的心都献了出去。耶稣基督的到来，否定了人类的一切政治制度，否定了人类的一切自然关系，将人类按照新的灵性原则，根据每个人与上帝的关系，重新组织起来，成为第二亚当巨大的身体。一方面，奥古斯丁极为强调人的社会性，另一方面，这个第二亚当却不是各自不同的人组成的有机整体，而是心灵变得完全一样的人的不断叠加。这种社会性并不会取消个体心灵的独立性。每个人的心灵中都有整个世界，每个人的世界都是孤独的。

(1) Goulven Madec, *Le Christ de Saint Augustin*, Paris : Desclée, 2001, p.

(2) 奥古斯丁，《论三位一体》，2：5[7]；周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005年，第68页。

(3) 《约翰福音》，16：28。

(4) 奥古斯丁，《论三位一体》，2：5[7]；周伟驰译，第68—69页。

(5) 同上书，2：5[8]；周伟驰译，第69页。

(6) 同上书，2：5[9]；周伟驰译，第70页。

(7) 奥古斯丁，《论三位一体》，2：5[9]；周伟驰译，第70页。

(8) 同上书，2：5[10]；周伟驰译，第71页。

(9) 奥古斯丁，《论三位一体》，2：5[11]；周伟驰译，第71—72页。

(10) 同上书，4：19[25]；周伟驰译，第149页。

(11) 奥古斯丁，《论三位一体》，5：20[28]；周伟驰译，第152页。

(12) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：2；吴飞译，中册第78—79页。

(13) 同上书，中册第79页。

(14) 奥古斯丁，《论三位一体》，5：20[28]；周伟驰译，第152页。

(15) 关于基督教的中保概念，参考Bernard Sesboué, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Paris : Desclée, 1991.

(16) Apuleius, *The Works of Apuleius*, p. 362 .

(17) 奥古斯丁，《上帝之城》，9：13.3；吴飞译，中册第15页。

(18) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：13[17]；周伟驰译，第141页。

(19) 奥古斯丁，《上帝之城》，9：13.3；吴飞译，中册第15页。

(20) 奥古斯丁，《论三位一体》，3：11[27]；周伟驰译，第121页。

(21) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：20[30]；周伟驰译，第154页。

(22) 同上书，3：11[26]；周伟驰译，第120页。

(23) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：20[27]；周伟驰译，第151页。

(24) 参考Ghislain La Font, “Le Sacrifice de la Cité de Dieu,” *Recherches de science religieuse*, tom 53, 1965, pp. 177-219.

(25) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：12[15]；周伟驰译，第139页。

(26) J. F. O'Grady, “Priesthood and sacrifice in City of God,” *Augustiniana* 21, 1971, pp. 27-44 .

(27) Gustaf Aulén, *Christus Victor*, New York : Macmillan Company, 1966, p. 51 .

(28) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：12[15]；周伟驰译，第139页。

(29) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：10[13]；周伟驰译，第138页。

(30) 同上书，4：2[4]；周伟驰译，第129页。

(31) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：13[17]；周伟驰译，第141页。

(32) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：13[17]；周伟驰译，第141—142页。

(33) Gustaf Aulén, *Christus Victor*, p. 34.

(34) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：12[15]；周伟驰译，第140页。

(35) 同上书，7：3[5]；周伟驰译，第201页。

(36) 《腓立比书》，2：5—11。

(37) 1955年，法国著名学者彭拿迪艾尔（A.-M. La Bonnardière）注意到奥古斯丁对这段话引用之频繁，认为它是奥古斯丁的基督论背后的一段关键经文。数年后，彭拿迪艾尔的学生沃尔韦林（Albert Verwilghen）专门就奥古斯丁对这段话的解释写了《奥古斯丁的基督论与灵性论》一书（Albert Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon Augustin*, Paris : Beauchesne, 1985）。

(38) 奥古斯丁，《上帝之城》，13：4；吴飞译，中册第155页。

(39) 奥古斯丁，《论三位一体》，2：17[29]；周伟驰译，第90—91页。

(40) 同上书，4：13[17]；周伟驰译，第141页。

(41) 《利未记》，4：3。

(42) 《罗马书》，8：3。

(43) 《希伯来书》，10：12。

(44) G. de Broglie, “La notion augustinienne du sacrifice invisible et vrai,” *Recherches de science religieuse*, tom 48, 1960, pp. 135-165.

(45) 奥古斯丁，《上帝之城》，15：7.1；吴飞译，中册第235页。

(46) 奥古斯丁，《论三位一体》，4：14[19]；周伟驰译，第143页。

(47) 奥古斯丁，《上帝之城》，7：27.2；吴飞译，上册第272页。

(48) Apuleius, *The Works of Apuleius*, London : George Bell and Sons, Forgotten Books 影印本, 2010, p. 362。

(49) 柏拉图，《游叙弗伦》，13c7—9。

(50) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：5；吴飞译，中册第34页。

(51) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：5；吴飞译，中册第34页。

(52) 《诗篇》，50：16—17。

(53) 《何西阿书》，6：6；《马太福音》，9：13，12：7。

(54) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：6；吴飞译，中册第35页。

(55) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：6；吴飞译，中册第35页。

(56) 奥古斯丁,《上帝之城》,15:7.1;吴飞译,中册第236页。

(57) 奥古斯丁,《上帝之城》,15:7.1;吴飞译,中册第236页。

(58) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:6;吴飞译,中册第35—36页。

(59) 同上书,中册第36页。

(60) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:6;吴飞译,中册第36页。

(61) 同上书,10:3;吴飞译,中册第32—33页。

(62) J. F. O'Grady, "Priesthood and sacrifice in City of God," *Augustiniana* 21, 1971, pp. 27-44.

(63) 《哥林多前书》,3:16—17。

(64) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:3.2;吴飞译,中册第31—32页。

(65) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:6;吴飞译,中册第36页。

(66) 《罗马书》,12:4—5。

(67) 《哥林多前书》,12:27。

(68) 《以弗所书》,4:12,15。

(69) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:20;吴飞译,中册第54页。

(70) 同上书,10:3.2;吴飞译,中册第31—32页。奥古斯丁,《论三位一体》,4:14[19];周伟驰译,第143页。

(71) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:20;吴飞译,中册第54页。

(72) Gerald Bonner, *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Washington: The Catholic University of America, 2007, p. 32.

(73) A. Sage, "L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin," *Revue des études augustiniennes*, t. 15, 1969, pp. 209-240.

(74) 奥古斯丁,《上帝之城》,10:20;吴飞译,中册第54页。

(75) 《约翰福音》,6:51。

(76) 《哥林多前书》,10:17。

(77) 奥古斯丁,《上帝之城》,21:20;吴飞译,下册第261页。

(78) 同上书,20:10;吴飞译,下册第191页。

(79) 奥古斯丁,《上帝之城》,21:20;吴飞译,下册第261页。

(80) 同上书,21:25.3;吴飞译,下册第271页。

(81) 奥古斯丁,《上帝之城》,21:25.2;吴飞译,下册第270—271页。

(82) 奥古斯丁,《上帝之城》,21:25.4;吴飞译,下册第271—272页。

(83) 奥古斯丁,《上帝之城》,21:26.1;吴飞译,下册第272页。

(84) 《哥林多前书》，3：11—15。

(85) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：26.4；吴飞译，下册第276页。

(86) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：26.4；吴飞译，下册第276页。

(87) 同上书，21：26.4；吴飞译，下册第275—276页。

(88) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：26.2；吴飞译，下册第273页。

(89) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：3.2；吴飞译，中册第32页。奥古斯丁，《回顾》，1.13.9。

(90) 同上书，10：3.2；吴飞译，中册第32页。

(91) 同上书，10：32.1；吴飞译，中册第72页。

(92) 同上书，10：32.2；吴飞译，中册第73页。

(93) 奥古斯丁，《上帝之城》，10：32.2；吴飞译，中册第73—74页。

(94) 同上书，10：32.3；吴飞译，中册第75页。

第四部分 末日：普世大同抑或二元终结

《上帝之城》第十九到第二十二卷，谈的是世界历史的最后一个阶段，即两座城的结局。其中第十九卷谈的是哲学和社会政治中的政治善恶问题，第二十卷谈的是末日时的情形，第二十一和第二十二卷谈的，分别是坏人的永死和好人的永生。这是所有善恶的最终结局和归宿，奥古斯丁一直在讨论的两座城，到这个时候才清晰地分离开，善恶两个阵营才真正各得其所。换言之，在这个阶段之前，上帝之城的公民一直和地上之城的公民混杂在一起，谁也无法明确区分出来，直到末日之时，上帝之城这个实体才真正实现出来。只有对应于末日之时实现出来的上帝之城，前文的所有讨论才有意义。所以，虽然这是历史的最后一个阶段，但它作为人类的终极归宿，在整个的世界历史进程中，一直都悬在人们的头上。

如前所述，第三个阶段和第一个阶段一样，虽然被划为历史的一个阶段，但其中所讨论的，都是哲学和神学问题。终结，似乎只是作为终极善恶，在影响着历史的进程。那么，这个阶段真的能作为一个历史阶段存在吗？这里的“终极”究竟只是就最高极而言，还是也就历史的终点而言？若把它当作一个真实的历史阶段，即人类历史的最后时刻，会面临着很多无法解释的问题。比如，在末日之后是什么？如果末日之后就没有时间了，那么好人是否变得和上帝一样永恒？如果好人真的能变成永恒，坏人又怎么办呢？难道他们在烈火中的永死也是一种永恒吗？

正是因为诸如此类的理论困难，从古代的奥利金，到今天的莫尔特曼，一直有很多基督教神学家认为，不能把末世理解成一个历史阶段，而只能把它当作人类历史的一个参照系。类似的问题，我们在谈世界的开端的时候也谈到过了。

但坚持将字义解经法与寓意解经法结合起来的奥古斯丁，虽然把《启示录》中的很多地方解释成末日之前发生的事，但他并不接受奥利金那种纯粹寓意的解释，而宁可将末日当作时间的终结，哪怕要因此面对很多非常棘手的理论问题。

第十一章 终极善恶：人类价值的全面消解

第十九卷是《上帝之城》中被研究最多的一卷，因为奥古斯丁在其中集中阐释了自己的政治思想。在这部看上去以政治哲学为主题的著作中，似乎唯有这一卷，才是名副其实的政治哲学著作。

但是，在讨论两座城的终结的时候，奥古斯丁为什么要岔开来讲这么多政治问题呢？备受关注的这一卷，是否又是奥古斯丁跑题的一个产物呢？学者们讨论最热烈的问题，如家庭、奴隶制、友谊、战争、国家的产生等，无疑是跑题的结果。但是，就整卷关心的问题而言，我还是认为，它在整部《上帝之城》中有非常重要的位置。⁽¹⁾

这个问题的焦点不仅是第十九卷本身的读法，而且是奥古斯丁关于政治和历史问题的总体思想。诚然，奥古斯丁一再表明，上帝之城中的生活是社会性的；但我们在前文一再强调，他所理解的社会性，和一般理解的社会性与政治性，有着巨大的差别。奥古斯丁确实用了相当长的篇幅批判尘世社会中的社会制度，而且其中的很多讨论非常精彩，成为西方政治思想史上的经典文本，但这并不能证明，奥古斯丁重视这种尘世中的社会政治生活，因为他的这些讨论，大多是否定性的。正如奥多诺万所言，第十九卷的主体内容，是对全书第五部分的一个导言。奥古斯丁真正关心的，是后面三卷里谈的上帝之城中的永恒幸福。

奥古斯丁并不是以政治/宗教的主题划分，来安排他讨论上帝之城与地上之城关系的结构的。对他而言，决定性的因素是两座城历史中不同的阶段，前面四卷谈的是发展，后面四卷谈的是结局，而“终极目的”正是结局的应有之义。奥多诺万注意到奥古斯丁讲的*finis*是终极目的，而非结果，但在奥古斯丁笔下，终极目的就是结局，因为，这对他而言既是一个哲学命题，也是一个历史命题。我们前面谈到，奥古斯丁世界历史的第一个阶段，即两座城的开端，讨论的其实是太初、世界的构成、人性及其堕落等哲学命题。世界历史的最后一个阶段，即两座城的结局，讨论的正是终极的善恶，以及好人坏人的最终结局等哲学问

题。对于他而言，两座城在理论上的终极目的，和她们在历史中的末日归宿，在本质上是同一个问题。正是靠了他纳哲学入历史的一贯思路，第十九卷成为全书最后一部分的第一卷。虽然这一卷里充斥着关于具体政治问题的讨论，但这些都是服务于这一核心主题的。虽然不能说奥古斯丁完全不关心国家理论，但他对国家理论的探讨，完全服务于对两座城的终极目的和结局的总体理解，即，他虽然极为强调人的社会性，但他否定了人类的任何社会政治制度。

一 至善与至恶

正是因为奥古斯丁直接关心的不是政治问题，所以第十九卷一入手谈的，并不是政治问题，而是从终极善恶的角度对古典哲学的批判。此卷的开篇是：

至于地上和天上这两个城，我认为应该谈谈对他们的终点的争论；在这本书所允许的范围内，我首先要解释，那些必朽者用来在不幸福的此生追求幸福的道理，从而把他们那虚妄的希望与我们的希望区分开。我们的希望是上帝赐予的，将来所实现的，也是真正的幸福。我不仅靠神的权威来分析，而且为了那些不信者，也要以理性澄清。(2)

为了澄清基督教的末日和终极善恶，他先要批判古典思想中的终极善恶。《上帝之城》是奥古斯丁少数直接针对古典思想的著作，全书充满了对希腊罗马的宗教批判、历史批判、政治批判和哲学批判。这一卷是对全书中的古典批判，特别是对瓦罗思想批判的一个总结。

奥古斯丁清醒地意识到，仅仅从基督教的立场批判古典思想，是远远不够的，因此他也要从“理性”的角度澄清对终极善恶的认识：

我们所谓的“终极的好”，就是做别的事所追求的目的，而它自身就是自身的目的；那“终极的坏”，则是做别的事所躲避的东西，而它则因为自身而躲避。我们这里所说的终极的好，并不是说它是最后的好事，在到达它以后，就没有好了，而是说，在完成这个好之后，就充满了好；终极的坏也不是说，在它之后就没有坏事了，而是说，凡是伤害，都引导我们朝向它。(3)

这段话与亚里士多德在《尼各马可伦理学》中关于至善的定义是非常像的。(4)奥古斯丁继承了希腊哲学中对哲学根本问题的讨论传统，并指出，上帝之城和地上之城的终点，分别是至善和至恶。他和古典哲学家的区别就在于，“那些在虚妄的此世用智慧研究这些的人，所努力的，就是在此世趋向至善，规避至恶”(5)。虽然如此，他也并未彻底否定这些哲学家的努力，而是认为，他们在理性的指引下，离真理之路非常近

了。

奥古斯丁引用瓦罗的《论哲学》，根据对终极善恶的理解，用六个因素，身体好坏、灵魂的德性、社会生活、新学园派的怀疑论、犬儒主义的生活方式、安宁地思考还是积极投入社会生活，划分不同的哲学观点，分成288个学派，然后又把不重要的因素一个一个剥离开，最终回到了三个最基本的学派，分别以德性、自然的最初目标，或二者的结合为至善，而瓦罗则在其中选择了以德性为至善。在奥古斯丁看来，瓦罗所代表的柏拉图学派，是尘世哲学家中最接近真理的学派，他们的哲学也应该是最接近正确的。这派认为，人是由灵魂和身体共同组成的，因而二者都很重要，至善既包括德性，也包括自然的最初目标，同时又应该是社会性的，即不仅使自己生活幸福，也要使周围的人生活幸福，崇尚安宁又积极的生活。(6)

而奥古斯丁则认为，真正的至善就是永生，至恶就是永死。在上帝之城中的永恒幸福面前，所有这些学派都是错的，因为哲学家们都只是在尘世中寻找至善。他分别否定了自然的最初目标和德性的价值。

奥古斯丁针对瓦罗所讲的人性指出，无论身体还是心灵的幸福，都是靠不住的。首先，健康安宁是身体首要的好，但在尘世之中，各种疾病会困扰着人的生活的方方面面，不可能获得真正的好。而心灵的好，则包括两个方面，感觉和理智。各种疾病有可能破坏人的感觉，甚至侵蚀人的理智，使人变得疯癫痴傻。这些都可能发生在智者身上，因此，那些哲学家对自然的最初目标的追求，无法得到保障。(7)

在理论上，奥古斯丁承认所有自然都是上帝创造的，人的身体之好和灵魂之好都来自上帝，因此都是真正的好。也正是因此，他才会认为，亚当在伊甸园中尚未犯罪的时候，这些自然应该都是最完美的；在末日复活之后，人的这些自然也都会回到最完美的状态。对自然如此肯定的奥古斯丁，为什么会否定自然生活呢？因为他认为，所有这些好的东西，都是上帝无中生有创造出来的；脱离了上帝这个至善，万物都会化为虚无。身体和灵魂的自然之好之所以是不稳定的，就是因为它们根本来自虚无。奥古斯丁就这样抽掉了自然生活的自然基础。

随后，奥古斯丁又批判了德性。他承认，德性是人“自身的至善”，

但是在尘世生活中，德性所能做的，也只是和人类与生俱来的罪做长期斗争，而不能获得幸福。首先，节制这一德性的意义，就在于它与人身中的各种欲望所做的斗争。正是因为肉身的欲望无处不在，所以灵与肉的斗争就是永无休止的：

我们要完成终极的至善，所要做的是什么？不就是让肉身不再想对抗灵性吗？不就是让我们不再有什么罪过，罪过不再想对抗灵性吗？在此生，无论我们怎样希望，我们都无力做到这一点。(8)

明智，虽然也是一种高贵的德性，但它的意义在于区分好坏善恶。如果没有恶的存在，也就不需要明智这种德性了：“既要明智，不就证明，我们身在坏事之中，或者坏就在我们之中吗？”(9)

正义，就是让人各得其所。奥古斯丁继承了柏拉图对正义的这一经典定义，认为最大的各得其所，就是让上帝的归上帝，而现在人的灵魂为魔鬼所控制，就是最大的不义。人不服从上帝，肉身不服从灵魂，根本就谈不到真正的正义。现在既然需要正义这种德性，就表明人在与各种不正义的事情做斗争，而没法获得真正的幸福。

勇敢，就更符合奥古斯丁的逻辑。如果世界上没有坏事，为什么还需要勇敢这种德性？只要需要勇敢，就表明坏事的存在。(10)

奥古斯丁对德性的批判，使我们想起了他对性情的解读和批判。本来，在希腊哲学，特别是斯多亚派当中，性情和德性是完全相反的两个方面：德性，是哲学家所具有的高贵的东西；性情，却来自人的弱点，是哲学家应该尽可能避免的东西。但在奥古斯丁这里，对两者的讨论却可以勾连起来。他对性情的批判远比斯多亚派极端。他不仅认为各种性情都来自原罪，甚至斯多亚派认为中性的前性情，也被他归于罪的范畴。可是，人生在世，却无法避免性情。既然无法避免性情，就不必矫情地刻意避免，应该好好地利用各种性情做好事。刻意避免，反而是虚伪的了。同样，在对死亡的分析中，他说可以把死这种坏事用于好事，也在遵循同样的逻辑。而今，对德性的讨论却呈现出奥古斯丁思想的另一面。虽然他和古典哲学家一样，承认德性是高贵的，但是之所以需要德性，恰恰表明坏事的存在。哪里有德性，哪里就有罪恶。我们前面谈到过奥古斯丁对罗马早期历史和各种英雄的批判。按照他的逻辑，罗马

历史中随时充满了罪恶。但他并没有否定罗马存在德性高贵的英雄这回事，而是指出，无论有多少英雄，罗马都是充满罪恶的；甚至正是这些英雄人物的存在，表明罗马历史中处处都是罪恶。于是，性情虽然来自罪恶，却可以用来做好事；德性虽然是高贵的，却必然伴随着罪恶。(11) 这样的思路使他不仅彻底解构了罗马历史，而且颠覆了人类社会的一切价值。虽然他认为上帝创造的自然都是好的，但在现实生活中，没有什么东西完全是好的，一切都与罪恶相伴。(12)

瓦罗不仅肯定了人性的自然和德性，而且认为社会生活也很重要。因此，奥古斯丁在批判了德性之后，就以类似的逻辑，批判了社会生活的价值。而正是为了批判社会生活，才有了奥古斯丁的研究者们所津津乐道的政治问题讨论。他首先肯定了社会生活的意义：

他们希望智慧的人过社会生活，这是我们更为赞同的。看我们现在撰写了十九卷之多的这本书，包含了上帝之城的开端、发展、结局，如果没有圣徒们的社会生活，这个上帝之城如何可能？(13)

但是，肯定社会性并不意味着肯定具体的社会生活。我们在前面几次强调，奥古斯丁肯定的只是人的社会性，但不是人类的社会政治制度。他恰恰认为，人类的社会制度是充满了危险和罪恶的，任何人类关系都不能信任：

不是在人间事务的每个角落，我们都能感到伤害、疑心、敌意、战争，以及各种必然的坏事吗？和平是好的，但只是不确定的好。我们虽然想和人媾和，但是并不知道他们的心；即使我们今天能知道，明天却又不知道如何了。谁比一家人更亲近，或可能比一家人更亲呢？但是，就是在一家之中，险恶的阴谋还是经常造成坏事，谁又能真正安全？家里的和平有多甜蜜，这冲突就有多痛苦；人们认为这和平是真的，但其实这都是最狡黠的虚构。……如果家庭都不能阻挡人类共同遭受的坏事，城邦又怎么避免这些危险？城邦越大，她的讲坛上就越是充满了民事诉讼和刑事犯罪。(14)

亲爱之人给自己带来痛苦，奥古斯丁曾经深有体会。他在《忏悔录》第四卷曾经讲过，一个朋友的死使他如何陷入巨大的痛苦之中，并使他最终归纳出，自己之所以痛苦，就在于他爱的是一个必死之人，而

不是永恒的上帝。如果爱上永恒的上帝，爱的对象永远不会死，就不会带来这样的痛苦；但如果爱上任何尘世的东西，就如同用沙子搭起来的建筑，终归会毁掉的。(15)此处对家庭和友谊的批判，应该就来自奥古斯丁的自我反思。亲爱之人给自己带来痛苦，并不仅仅是因为亲人有可能背叛自己，而更多是因为人都是必朽的、不稳定的，对他们的爱都是没有保障的。背叛只不过是这种没有保障的一个结果而已。于是，不仅在相互背叛的亲人之间，而且在相互忠诚的亲人之间，甚至尤其是相互忠诚的亲人与朋友之间，必朽之人都会相互带来痛苦。这不是个别不幸家庭的特殊情况，而是所有人类之爱的必然结局。

由于人类不是全知全能的，社会生活中总会有各种各样的问题，产生各种各样的错误。古典哲学家会自然和勇敢地看待人类生活中无法避免的悖谬。但因为奥古斯丁将所有的好都归于上帝的创造，将所有的坏都归结为天使与人类的堕落和对上帝的背叛，将终极的好理解为对至善上帝的皈依，所以，任何的悖谬、错误、矛盾、冲突，都被归结于罪，都被当作应当避免的东西。

奥古斯丁特别举了城邦律法中的错误。人类的法律总会出现各种纰漏，比如可能会冤枉好人，可能会放走坏人，甚至在必要的时候，还可能拷问证人。“哲学家认为，所有这些坏事都不是罪；因为智慧的法官不是有意作出这些伤害的，而是因为不了解真相而不得不如此。”(16)可是，奥古斯丁追问说，虽然这不是法官的错，这样做的法官难道就会毫无愧疚吗？他们是不是比没有这样做的人更不快乐呢？而这，恰恰是他所说的“人间必然有的悲惨，而不是智者的恶意造成的”(17)。

二 永久和平

人间的种种不幸、命运的偶然、不可避免的隔膜与障碍、为捍卫正义而不得不发动的战争，古典思想家都曾经面对这些问题。在古希腊悲剧中，恰恰是这些无法避免的灾难成就了悲剧英雄的美德。奥古斯丁却把这些张力说成了罪恶的结果、人类的宿命、无法化解的矛盾、永无终结的悲惨。无论家庭、城邦，还是罗马这样的世界帝国，都在这样的灾难中呻吟。语言的不同不再是一个不可避免的社会事实，而成为巴别塔带来的惩罚。战争的不可避免更是人类社会悲惨的结果。即使是正义战争，也必然伴随着巨大的罪恶和悲惨。人间的任何情谊都是不可靠的，尘世中的生活让人随时小心谨慎，防范各种危险，而无法达到永久和平。这使奥古斯丁转入了对和平问题的讨论。

“我们终极的好就是和平，就是我们说过的永生，特别是联系到我们这辛苦的论述的核心，上帝之城。”⁽¹⁸⁾奥古斯丁将至善转化为和平这个词，一个重要用意是强调至善的社会性。尘世之城充满了各种争斗，而上帝之城就是和平之城。作为它的预兆，耶路撒冷的名字就是“和平之像”的意思。不过，奥古斯丁又指出：“‘和平’一词习惯上被用于必朽的事物，那里没有永生。所以，在谈到这个城的结局时，我更喜欢用‘永生’，而不是‘和平’，因为那里有此城的至善。”⁽¹⁹⁾和前面谈过的四大德一样，“和平”一词似乎总是伴随着战争、隔膜，或至少是差异。只要人和人之间不是完全一样的，就会产生误解和矛盾，就可能发生纠纷，就有可能导致冲突乃至战争；反过来，和平，似乎必然是不同的人之间的协调、容忍、谅解，即“和而不同”。用奥古斯丁的话来说，冲突是必朽者之间必然发生的问题，而和平就是解决必朽者的冲突的手段。但“永生”这个词，并不强调人和人之间的差异和社会性。一个人就可以获得永生，很多人也可以共同获得永生，只要他们各自和上帝的关系理顺了。社会性的永生，似乎是没有差异的“同而不和”。但奥古斯丁又指出他不得不用“和平”这个词的理由：

但是，对于那些不熟悉《圣经》的人，坏人的生命甚至也是永生，他们把那些哲学家关于灵魂不朽的说法和我们关于不敬者受惩

罚的说法混杂起来，那么，不敬者要是没有永生，怎么能受永恒的折磨呢？所以我们要说明，这是至善的上帝之城里的完美，是永生中的和平，或和平中的永生，这样所有人都能更容易理解了。(20)

奥古斯丁认为，第二次死亡就是永远受折磨，坏人的身体永远存在，但灵魂处在极度的痛苦中。从一般意义上讲，这似乎也是永生，因为他们永远存在。正是为了区别于坏人的这种“永生”，奥古斯丁只好采用“和平”这个更通俗些的说法；(21)但对他而言，永久和平与永生，其实是一样的。

于是，他对和平的概念也作了修改。对于奥古斯丁而言，和平不只是不同人之间的关系，而且包括一个人和自己的关系，或者说，一个人的不同部分之间的关系。对他而言，和平作为人的自然欲求，分为多个层次：

身体的和平，就是各个部分依照其性情获得秩序；非理性的灵魂的和平，在于欲望的有序满足；理性灵魂的和平，在于认识和行动按照秩序得到协调；身体和灵魂之间的和平，就是生灵都依照秩序维持生命与健康；必朽的人和上帝之间的和平，就是依照秩序，在信仰中遵从永恒的法律；人们之间的和平，就是和谐地维持秩序；家里的和平，就是一同居住的人有序地命令与和谐地遵从；城邦的和平，就是公民之间有序地命令与和谐地遵从；天上之城的和平，就是结成安享上帝的最有序、最和谐的团体，并在上帝之中相互安享；万物的和平，就是秩序的平稳。秩序，就是分配平等和不平等的事物，让万物都各得其所。(22)

按照这一理解，和平就是万物遵循秩序的存在方式。他将人类社会中的和平延伸开来，向下，延伸到身体和灵魂之间，乃至灵魂内部的不同部分和身体内部的不同部分；向上，延伸到人和上帝之间，以及万物之间。通过向上向下的延伸，和平不再只是针对人类社会的概念，甚至对人而言，最根本的不和平都不是人与人之间的，而是人与自我之间的，即我们在前面看到的，灵魂与身体的分裂，以及灵魂内部的分裂和游移。因为这种根本的不和平，才导致了人在时间中的撕扯和支离破碎，产生了相互冲突的意志，最终走向了死亡。这才是人类不和平的根

源。如果不能治愈自我的分裂，人就不可能真正消除不和平。这样我们也就理解奥古斯丁将永久和平等同于永生的意义。死亡正是灵魂中的不和平的结果，第二次死亡之所以是永死，是因为遭受它的人的自我处在极度的割裂和冲突当中，是永久不和平。

从这个角度理解，则和平成为万物的追求对象，因为万物的自然之好都在于对秩序的遵循。非理性被造物追求其组成各部分之间的和平，理性被造物追求灵魂内部的和平，以及灵魂与身体的和平。和平就是万物所追求的善，万物都追求自己最想要的善。哪怕是罪大恶极的坏人，也都在追求他自己理解的和平：

每个人都要求和平，哪怕好战的人；没有人为了战争媾和。虽然有人想扰乱当前的和平，但他们并不憎恨和平，而是想把当前的和平变成自己愿意要的那种和平。他们并非不愿意和平，而是想要自己喜欢的和平。于是，他们因为暴乱而与他人不同，但也要和自己的同谋或同案犯维持某种和平，否则就不能完成所想做的。即使盗贼，为了更有力和更安全地侵扰别人的和平，也要与同伙维持和平。(23)

坏人之所以成为坏人，不是因为他们不追求和平，而是因为他们没有意识到不同层次的和平之间的差别，未能把永久和平放在第一位，结果只追求某一部分的和平，反而破坏了更重要、更高层次的和平。上帝之城与地上之城之间的根本差别就在于：“在地上之城里，尘世之物的一切功用都是为安享地上和平；而在天上之城，是为了安享永久和平。”(24)

基于奥古斯丁对和平的这种理解，地上之城中当然不会有真正的和平。与上帝之城中的永久和平相比，地上和平是没有什么意义的：“我们说的在此世得到的幸福，是指好的生活能够给我们的一点和平；但是那里的幸福，我们称为终极的幸福。与之相比，此世的幸福其实是悲惨。”(25)

但奥古斯丁并不认为，地上和平就不能有好的作用。如何看待地上之城的和平，又是一个引起诸多争论的问题，因为它和我们前面谈到的，有没有第三座城，以及尘世政权是否有意义的问题，紧密相关。对

于尘世和平的意义，奥古斯丁是从两方面来谈的。一方面，虽然地上之城只是上帝之城的公民的羁旅，他们不该安享此中的一切，但是他们可以，而且必须利用地上和平：

天上之城，或更确切地说，天上之城的一部分，在这必朽中旅行，按照信仰生活，也有必要利用这种和平，因为在这必朽的生命结束之前，这种和平也是必要的；虽然他获得了救赎的应许和灵性的赐予，就在他在地上之城（或者说，枷锁中的生活）中旅行时，他还接受了地上之城的法律，因为，维护必朽的生命的物品，是靠这些法律管理的，他无疑要服从。(26)

奥古斯丁甚至说，在这必朽的处境中，两座城之间需要暂时达到和谐。基督徒皇帝统领地上之城，或者基督徒之间结成尘世的教会，应该就是上帝之城与地上之城达到和谐的状况。在这个意义上，地上之城中的和平，“也指向了天上的和平”(27)。这是奥古斯丁对地上之城肯定态度最强的地方。但是，这绝不意味着，地上之城就不再是魔鬼之城，而能成为人间的上帝之城，或者第三座城。奥古斯丁随后在谈到上帝之城的宗教法律时说：

其中的宗教法律不可能和地上之城有什么共同之处，在这方面一定与之相悖，对于观念不同的人，一定是负担，一定会遭受他们的愤怒、仇恨、迫害的阻碍，除非反对者的心灵被地上如此众多的信徒和他们总能得到的神佑所震慑。(28)

在两座城暂时媾和的时候，地上之城虽然能够指向上帝之城的和平，但她所起的作用，最多不过像地上的耶路撒冷一样，成为上帝之城的像，而不会有实质的价值。

上帝之城中的公民不仅可以利用地上之城中的和平，而且可以利用地上之城中的烦扰：“在这个软弱之地，在这邪恶的日子里，甚至这些烦扰也不无功用。因为这会引导人们以极大的热情寻求真正的安全，在那里就有无穷而确定的和平了。”(29)这里说的烦扰，并不只是相对于地上之城里的和平而言的战争，也包括地上之城表面的和平背后的悲惨。他说，与上帝之城里的幸福相比，地上之城的幸福其实是悲惨。从他对和平的严格定义来看，地上之城的和平，只不过是人和人之间暂时的媾

和，而每个人的身体和灵魂、灵魂内部，都仍然在发生激烈的冲突；即使城邦之间没有冲突了，城邦之内也还会有大大小小的冲突，家庭之内随时在爆发各种各样的争斗。人生在世，永远处在这样的冲突当中，甚至这些冲突就包含在尘世所谓的和平之中。

所以，上帝之城的公民利用地上之城中的和平来指向上帝之城中的和平，与利用地上之城中的烦扰，来激励自己追求上帝之城中的永恒幸福，其实是同一个问题的两个方面：“如果我们正确地生活，德性正确运用此生的好事，就能获得必朽的事务中可能达到的和平。而如果我们没有和平，即使是人类忍受的坏事，德性也能用于好事。”⁽³⁰⁾

三 政治的起源

正是在讨论地上和平与永久和平的关系时，奥古斯丁写下了这一卷的第十四、十五两章，《上帝之城》中引起争论最多的两章。在第十四章的结尾，奥古斯丁讨论了家中的权力关系：

这样，就形成了家中的和谐，即，共居之人都有秩序而和谐地命令和服从。发布命令的人，帮助被命令的人：丈夫命令妻子，父母命令儿女，主人命令奴仆。遵从命令的，是被帮助的人，正如女人遵从男人，儿女遵从父母，奴仆遵从主人。而“因信得生”的义人还在走向上帝之城，在他的家里，即使发命令的人，也是那好像被命令的人的奴仆。他们并不是因霸欲发命令，而是出于助人的职责，不是出于做领袖的骄傲，而是因为他们心怀悲悯。(31)

在第十五章，他主要讨论了奴隶制的起源，指出，人类本来并没有奴隶制，“奴仆”一词最初出现在《圣经》中，是在挪亚惩罚他儿子的时候。由此可见，奴隶是因罪产生的，是对罪人的一种惩罚：

上帝最先创造的人，按照自然，没有人是人的奴仆，也没有人是罪的奴仆。神法命令自然秩序得到保护，避免受到干扰。奴役正是神法发布的惩罚。因为，如果没有违背神法的事发生，也就不会施加奴役这种惩罚。因此，使徒告诫奴仆们服从他们的主人，并且出于心灵的良好意志，心甘情愿地服从。(32)

对于奥古斯丁研究中的这个热门话题，我们不得不再次梳理一下近期的学术争论。1965年，马库斯发表了《政治权威的两种概念》的著名论文，指出，这两章分别讲了两种政治权威。在第十四章，奥古斯丁描述了家庭之中，夫妻、父子，乃至主奴之间出于爱的权威，在第十五章，他描述了奴隶制的产生，主要是战俘转化来的奴隶，以及由此而产生的强制权力。马库斯认为，根据奥古斯丁对尘世政治的总体理解，奴隶制就是政治权威的原型。之所以产生奴隶，是因为罪，因此，国家权力也是罪的产物，而不是第十四章所讲的那种出于爱的权力。(33)

马库斯的说法成为现代奥古斯丁政治哲学研究中的经典论说，得到

了多数研究者的接受，但也有一些学者开始批评这一观点。特别是20世纪90年代以来，伯内尔、伯特（Donald X. Burt）、海金（John von Heyking）等人都对马库斯的经典观点提出了有力挑战。其实，他们的说法也并不是全新的。传统上就认为，奥古斯丁在一定程度上是肯定现实的政治权威的，只是从19世纪以后，卡莱尔率先批判了传统论说，再经马库斯的详细论证，才产生了现代研究界的经典观念。伯内尔等人，只不过是回到了卡莱尔之前的传统观点。⁽³⁴⁾

之所以会有这些争论，正像伯内尔说的那样，是因为奥古斯丁论著太多，前后不同时期、不同语境下的说法常常不同，甚至一部《上帝之城》中都时有自相矛盾之处，从而造成了不同解释的可能性。但从奥古斯丁对世界历史、两座城的理解，以及第十九卷的总体语境中看，马库斯的观点还是有他的道理的。而这些批评者的说法，也有其内在的逻辑。从他们之间的相互辩驳中，呈现出奥古斯丁思想的内在张力。

我们首先来看伯内尔的批评。奥古斯丁在第十五章解释了《创世记》第一章第26节的话：“使他们统治海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”奥古斯丁认为，这说明上帝命人统治各种动物，但上帝并没有让人和人相互统治，所以，他最初立的义人是牧人，如亚伯。⁽³⁵⁾在《政治在圣奥古斯丁〈上帝之城〉中的位置》这篇文章中，伯内尔认为，奥古斯丁只是说，上帝没有让人像统治动物那样统治人，但并没有说不让人治理人。如果接着第十四章所说的，家庭之中可以因为爱而产生政治权威，相互治理，那么，政治权力就完全可以像家庭中的治理权力那样，出于爱来实行，而不像奴隶主对奴隶那样出于强制。奴隶制度，是为了惩罚罪人而设立的社会制度，是因为罪而产生的、矫正性的社会制度，但家庭不是，国家也不是。为了证明他关于家国连续性的观点，伯内尔特别举了第十三章的两句话：“家里的和平，就是一同居住的人有序地命令与和谐地遵从；城邦的和平，就是公民之间有序地命令与和谐地遵从。”⁽³⁶⁾既然奥古斯丁以完全相同的语句描述家里和城邦里的和平，那么，两种权威就应该是一样的，不应该有马库斯所说的那种本质的区别。因此，政治权力应该来自家庭中那种出于爱的权力，而未必是主奴之间由罪产生的强制权力。⁽³⁷⁾伯内尔的观点的实质在于家庭和国家的关系。第十六章的一段话似乎能更有力

地支持他的说法：

人的家庭要么是城邦之始，要么是城邦的一小部分，所有的开始都指向自己的结局，所有的部分都指向自己所组成的整体。这足以表明，家中的和平指向城邦的和平，即，家中有序的命令与和谐的遵从指向公民间有序的命令与和谐的遵从。这样，从城邦的法律中，家长应该总结出自己的诫命，用来治理家庭，使家庭与城邦的和平相谐调。(38)

和这里类似的句式还有：“对地上和平的维护和追求，也指向了天上的和平。”(39)而持类似观点的海金，正是从这里取了他的书名《奥古斯丁与政治作为尘世中的向往》（*Augustine and Politics as Longing in the World*）。依照这个逻辑，则家庭、地上之城、上帝之城，三者都遵循一样的逻辑，没有实质的差别。我的看法是，伯内尔指出家国之间的连续性是对的，但在奥古斯丁那里，家庭和城邦作为地上之城中的社会制度，和上帝之城有着本质的区别。而这个争论的实质在于，奥古斯丁对家庭的看法有极大的内在张力。

我们前面看到，奥古斯丁一方面肯定了婚姻和生育，另一方面又否定了性欲。奥古斯丁非常强调婚姻三好：第一，它是以生育为目的的；第二，它可以帮助人拒绝淫欲的诱惑，维护夫妻之间的忠贞；第三，它是上帝设立的一项圣事。(40)正是基于这三好，奥古斯丁批判了摩尼教对婚姻的否定。而又是出于对淫欲的否定，奥古斯丁在晚年猛烈批判佩拉鸠派。这三者固然都是“好”的，但其作为“好”的意义却是不同的。第一好之所以为好，是因为奥古斯丁对人类社会性的肯定。婚姻的纽带使人结合起来、生育后代；第三好之所以为好，是因为上帝在人堕落之前就祝福人“生养众多，遍满地面”。第三好和第一好所强调的要点是一致的。但第二好就不同了。这一点来自保罗著名的说法：“我对着没有嫁娶的和寡妇说，若他们常像我就好。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”(41)在这个意义上，婚姻本身不是必要的，只是因为堕落之后的人有强烈的淫欲，为了避免人行淫，用婚姻来限制住他。奥古斯丁在《上帝之城》第二十卷中讨论基督的根基上面草秸的建筑和金银宝石的建筑的区别时，谈的也是这个意思：虽然只要有基督的根基就能得救，但那些娶妻成家的，只有草秸的根基，没有娶

妻、一心向主的，就有金银宝石的建筑了。(42)也正是因为奥古斯丁还是承认真正的禁欲高于婚姻，才有了他对约维安的批判。按照这个逻辑，婚姻家庭也是为矫正罪而设的制度。这样，第一好和第三好不是与第二好矛盾了吗？婚姻家庭究竟是为矫正罪而设的制度，还是本来就是好的制度呢？正是因为这三好之间的张力，在早期基督教中，才有了那么多不同的派别和争论，奥古斯丁的立场也才显得那么微妙。(43)

究竟什么不是矫正性的好，而是真正的好？我认为，在奥古斯丁这里有一个绝对的标准，那就是，如果在末日以后上帝之城里还有，就是真正的好；如果只在地上之城里才有，而到了上帝之城里就没有了，那就最多只是矫正性的好，而不是真正的好。比如身体，奥古斯丁说是好的，不是恶的，所以，上帝之城的人不仅有身体，而且他们的身体是最健康的。但前面谈过的很多东西，都只是矫正性的好，比如四大德，就是上帝之城里没有的；人生在世必要的情感，也是上帝之城里没有，但尘世生活中必要的；用来做好事的死亡，更是上帝之城里没有的。而婚姻、家庭和国家，恰恰也都是上帝之城里没有的。他对耶稣的话“当复活的时候，人也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样”(44)评论说：“主否认复活的时候还有婚姻，但没有否认有女人。”(45)奥古斯丁坚持认为性别不是恶，所以，男女的区别在上帝之城中也还有，但婚姻没有了，家庭也没有了。他又说，在上帝之城里，“不再有必要完成统治必朽者的义务，因为对于进入不朽的幸福的人们，已经没有必要和义务帮助”(46)。他谈家庭中的关系时，又说了一段意味深长的话：

在进入不朽境界之前，父们统治的义务，比奴仆们容忍和服从的义务更重。如果有人在家里因为不服从而破坏了家中的和平，他会被责备、鞭打，或别的正义而合法的惩罚纠正，只要这是人类社会允许的。这些对被纠正者有利，因为他重新获得了自己已脱离的和平。谁若从好变成了坏，帮助他并不会带来好处；同样，谁若做了严重的坏事，赦免他并不是没有罪的。要想让自己无辜，不仅不能对任何人做坏事，而且要阻止人犯罪或惩罚罪。这样，要么是犯罪的人在亲身经历中得到了纠正，要么立下例子警示别人。(47)

这是对家庭中的强制关系的更详细论述，是对第十四章所谓出于爱的权力的引申。按照人间和平的原则，家人犯了罪，家长就必须惩罚，

否则就无法恢复和平。但是，这只对被纠正者有利，对纠正者却无利。对被纠正者有利，是就他恢复了家中的和平而言；对纠正者无利，不仅是就地上的和平而言，更多是就他的救赎而言的。这段话很像我们前面引过的一句话，即在第四卷第三章，奥古斯丁讨论君主时说的：“让好人长期统治辽阔宽广的土地，也是有用的；但是这更多对治于人者有用，而不是对治人者。因为和治人者相关的，只是他们的虔敬和正直。”⁽⁴⁸⁾在这个层面上，奥古斯丁笔下的家与国又一次联结起来了。对比两处，我们不得不承认，奥古斯丁笔下家庭中的权力关系，确实和国家中的权力关系一脉相承。但是，当我们读到家长负有更重的责任，读到纠正错误没有好处、赦免错误反而有罪的时候，我们是否应该想到他在第十九卷第四、五、六章所反复申明的，人间生活充满了不幸的说法呢？就在他讨论奴隶制的第十五章，其实也有类似的说法：“在人类的和平秩序中，那些受别人霸权的人可以产生服从的谦卑，这是有益的；而霸权的骄傲是害人的。”⁽⁴⁹⁾虽然奴隶制是正当的，但当奴隶有时恰恰可以培养谦卑，做奴隶主的人反而会因为骄傲而陷入霸欲。家长的权力、奴隶主的权力、君王的权力，虽然程度各有不同，但似乎也没有本质的区别。

因此，虽然我同意伯内尔所说的，家庭和权力的权力来源是类似的，我并不认为奥古斯丁就肯定了这两种权力，认为它们不是罪的产物。虽然奥古斯丁充分肯定了家庭和国家在充满危险和罪恶的尘世中的纠正作用，甚至认为家庭是上帝所设立和赐福的，体现了人性中的社会性，但他还是认为，这种到了上帝之城终究会消亡的制度，毕竟和人的罪有关，不能无条件肯定。在这个层面上，说奴隶制是为了惩罚人类的罪而设立的制度，其意义是一样的。

伯特的批评，集中于两个方面。首先，他认为，按照奥古斯丁的逻辑，社会性属于人的本性，而在堕落之前，人应该有婚姻与生育，既然人会有婚姻与生育，那就会有人数的增长，增长到一定程度，就需要秩序和组织，那就需要有政治共同体。⁽⁵⁰⁾

这是伯特根据他对伊甸园中的人性的理解，推导出来的一种国家状态。但他的这个推理有很多地方并不符合奥古斯丁对伊甸园的理解。我们前面说过，伊甸园中既无婴儿，也无老人，所有人都处于壮年，身体和灵魂都处在最健壮的状态。如果里面真的有生育，只会是两个成人生

下另外的成人，严格说来，并不存在我们今天意义上的家庭。即使这算作家庭，家里也不需要权力，因为每个人都能充分运用人类的理性能力，不会需要父母对孩子的保护、教育，或纠正。如果所有这些人都不堕落，哪怕人类数目增长到成千上万，仍然不需要权威，让某人来指导其他人做什么，因为每个人都拥有最高的理性和身体能力；就像在上帝之城里，没有人可以做其他人的权威，所以就不可能产生国家。如果产生国家，即使不意味着有人可能犯罪，也意味着有人会出错，而这就意味着人已经堕落了。这正是我们前文在理解原罪问题时反复讨论的吊诡之处。

伯特的另外一个理由是，除了家庭和国家，还存在另外一种社会共同体，就是奥古斯丁处身其中的教会。宗教组织是由人自愿组成的，需要权威，但既不同于家庭，又不同于奴隶制。⁽⁵¹⁾奥古斯丁一再强调尘世中的教会良莠不齐，并不等于未来的上帝之城，虽然在理论上，教会应该尽可能接近上帝之城。就现实的权力状况而言，教会要么变成一个具有强制权力的团体，要么变成一个类似家庭的、温情脉脉的爱的共同体，但它并不构成第三个团体。换言之，尘世的教会始终是地上之城的一部分。

海金的批评和伯特的第一点批评类似。他认为，在人堕落之前和之后，都应该有政治，只是堕落前的政治是教育性的，堕落后的政治是强制性的。⁽⁵²⁾殊不知，如果伊甸园中真的有完全无罪的状态，虽然那种状态不如复活后的上帝之城，人们之间也应该都是完全平等、绝对成熟的，并不存在人教育人的问题；如果人们不是平等和成熟的，那就应该已经有人堕落了。

伯特和海金的批评都没有抓住要害，没有真正的力量。只有伯内尔的批评，抓住了一个根本问题。马库斯和伯内尔都非常深入地进入了奥古斯丁，虽然他们的角度和结论非常不同。对照他们的两个观点，恰恰可以帮助我们看清奥古斯丁思想中的张力。面对这一张力，奥古斯丁还是坚持一些看上去很矛盾的说法，说明他有着更深的考量，而这既是他的思想的力量所在，也是奥古斯丁的乖戾之处。

虽然研究者们因为政治起源的问题而就这两章争论不休，但我们必

须清楚，奥古斯丁写这两章的首要目的并不是谈政治的起源，甚至不是谈家庭与奴隶制，而是在继续谈瓦罗所说的社会性问题，证明社会性虽然是好的，但社会生活中充满了不幸。就尘世的和平而言，他认为，无论家庭中出于爱的治理，还是奴隶制中出于强制的暴力，都是正义的，但这并不意味着家长和奴隶主是正义的。他为家长和奴隶主提出的建议是，虽然在世俗事务中还是难免有所区别，但是在信仰上要一视同仁：

就尘世的善好而言，他们的孩子所应得的，和他们的奴仆所应得的，是不同的。但在服侍上帝方面（他们希望在上帝那里获得永远的好），他们的家庭中的所有成员都是平等的，友爱互助。……而真是家长的那些人，像对待儿女一样帮助家中所有的人，服侍和敬拜上帝，希望和祈祷进入天上的家。(53)

这个建议，与他在第五卷给出的“君主之鉴”何其相似！最理想的君主、最理想的家长和最理想的奴隶主，就是那些尽可能忘掉他们与自己所统治的人的本来关系，把他们只是当作另外的基督徒，带领他们一起进入上帝之城的人。至于尘世中的那些制度，无论是怎样起源的，无论体现了爱还是惩罚，都是罪的产物，都是羁旅中不得不用工具，在上帝之城中都该被抛弃掉。

四 尘世生活与永恒幸福

瓦罗关于哲学流派的划分，是第十九卷的总纲。在区分了两座城的社会性之后，奥古斯丁又简单谈到了瓦罗所提到的下一个因素：新柏拉图主义的怀疑论。(54)关于这个问题，奥古斯丁说，上帝之城中的信仰是不容怀疑的。而在确立了这信仰之后，“如果我们怀疑那些我们没有靠感觉和理性认识，《圣经》里面没有清楚讲述，也没有经过不能不相信的见证者变为我们的知识的，那我们就不该受到责备”(55)。

随后，奥古斯丁谈到了“基督徒的形象和道德”。从讨论的内容上看，这部分与谈和平时的很多问题是连在一起的；但从主题上看，这是针对瓦罗所谈的犬儒派而言的。瓦罗虽然也曾把犬儒主义的生活方式当作区分哲学学派的一个因素，但他认为，这“对他们认为的这种真正终极都形不成分别”(56)。奥古斯丁直接继承了瓦罗的基本思想：“凡是追随那让人走向上帝的信仰的，只要不违背神圣的诫命，他生活的形象和道德不论怎样，都和上帝之城无关。”(57)

瓦罗的下一个因素，是安宁还是积极的生活。对此，他自己的看法是：“在安宁、积极、两者结合这三种生活模式之中，他们认为自己最喜欢第三种。”(58)奥古斯丁则认为，“究竟是否持有对真理的爱，是否完成爱的职责，是不同的，但无论采取那三种生活方式中的哪个：安宁，积极，还是二者兼有，都可以”(59)。借这个机会，奥古斯丁谈到了教会中“监督的职分”，回答了伯特所提的教会中的权威问题：

我们可以利用荣誉和权力，因为如果正确而得当地运用，就能服务于我们手下人的利益和拯救，而这就是遵循了上帝。……那是劳动的名字，不是尊荣的名字。这个词来自希腊文，指的是，被任命监管别人的人要指导人，对他们负有关怀之责。……因此，谁若喜欢统治，而不喜欢服务，就不是合格的监督者。(60)

教会的组织，是运用尘世的权力服务于上帝的一种制度，但这不是一种尊荣，而是一种劳动和服务。奥古斯丁说监督应该指导人，“负有关怀之责”，希望其中的权威能够像家庭里那样是出于爱，谁若喜欢霸权胜

过服务，就不该做这样的监督者。而这种权威，都是出于“对真理的热爱”。如果没有做监督的负担，就自己运用闲暇追求真理；如果被加给了这负担，就不仅自己爱真理，而且让别人也像自己一样爱真理。如果失去了对真理的爱，“这必然的负担一定会变得沉重”⁽⁶¹⁾。沉重，不仅是因为自己陷入了忙碌中，而且因为很容易陷入到对权力的追逐中，堕入了尘世社会生活的种种不幸；若是这样，教会权力就已经变得和奴隶制中的强制性权力类似了。这一段应该是奥古斯丁对自己被强迫做希波主教的反思，也是对后来教会权力政治化的天才预言，而丝毫不支持伯特关于教会作为第三种政治权威的说法。

至此，奥古斯丁对瓦罗所列举的六条因素一一作了讨论，第二十章是一个总结：

上帝之城中的至善就是永恒和完美的和平，不是必朽者在生死之间经历的转瞬即逝的和平，而是朽者栖居其间，不必遭受任何灾难的和平。谁能否认那个生活是最幸福的？与那个生活相比，谁能认为，这个心灵与身体享受外部事物之好的生活不是最悲惨的？然而，如果谁能利用此生，一心朝向那个目的，以无比的热诚与信仰热爱和盼望，说他现在幸福也并不荒唐，虽然这是根据他的希望，而不是就现实说的。现实若无希望，其中的幸福就是虚假的，有巨大的悲惨，因为那就无法利用灵魂中真正的好，那就不是真正的智慧，如果仅在此世明智地看，勇敢地生活，节制地交往，正义地分配，而不是指向那个目的，“上帝就在万物之上，为万物之主”的地方，那确定的永恒和完美的和平，就不是智慧。⁽⁶²⁾

这个总结包含若干个层次：首先，真正的至善，就是上帝之城里永恒而完美的和平，与这种至善相比，尘世中的生活都是悲惨的；其次，若是利用此生，无论是家庭、国家，还是尘世的教会，朝向这永久的和平，那也可以说他是幸福的，因为他有幸福的希望，虽然他的生活还是悲惨的；第三，如果谁并不朝向这永恒的和平，而只是靠尘世的德性来生活，那他就没有真正的幸福，也没有真正的智慧。

第二十一到第二十八章，是这一卷的最后几章。奥多诺万觉得这八章不属于这一卷的主体，可以算作整卷的附录。但我认为，这八章是前

面二十章的主题的继续，或者说，是上述的总结的详细展开。其中，第二十一和第二十四章，是对西塞罗关于共和的定义的重新考察，回答了他在第二卷第二十一章留下的话头。他在这部以驳异教徒为主题的著作最开始的地方，提出西塞罗的疑问，在全书最后一部分回答了这一疑问，给出了关于共和的新定义，正完成了第十九卷的根本使命：全面总结对异教思想的批判。第二十二、二十三两章谈的是基督教的祭祀，借用了波斐利对神谕的解释。在奥古斯丁看来，这正是他得出第二十四章关于人民的新定义的最有力支持。第二十五到第二十八章，再次强调了基督教的唯一价值，对比上帝之城中的永恒幸福与地上之城中的暂时和平，以及如何利用地上之城中的和平，服务于上帝之城，并在第二十八章谈到了仅属于地上之城的人的结局，以开启后面的三卷。

虽然在这八章里还是不时有跑题的地方，但其用意非常明显，与前二十章讨论的内容构成一个有机的整体，而不是附录。这既是在总结两座城的最终结局，也是在总结全书对异教思想的批判。在这里，对异教思想的批判，和对地上之城的批判合一了。因而，在从第二十到第二十八章这九章里，我们可以读出第十九卷乃至全书中对异教批判的几个层次。

在宗教上，异教诸神和祭祀制度都是虚假的，只有基督教是唯一真正的宗教；当然，异教诸神也可能是好的，但他们只不过是较好的天使，不能接受崇拜，只能辅佐上帝，自己也应该侍奉三位一体的上帝。

在政治和社会上，尘世的社会制度都是没有价值、应该否定的，尘世的和平与幸福是短暂的、虚假的，尘世生活在根本上充满了各种各样的不幸，而这种不幸最集中的体现，在于地上之城中不可能有真正的正义、人民与共和，对西塞罗共和定义的批判，是对尘世政治的总体批判；但若是上帝之城中的公民能较好地利用地上之城的一些制度，利用人间的权力和荣誉，服务于上帝之城，帮助其他人走向真正的信仰，这些尘世制度，也会发挥较好的作用，能最好地发挥这种作用的，当然是教会，但若是家庭、国家，乃至奴隶制度可以服务于上帝之城，也可以利用，但这并不改变这些制度作为地上之城的本质，包括地上的教会。

在哲学上，第十九卷构成了对异教哲学的直接批判。无论是瓦罗划

分出的288个学派，还是瓦罗所属的柏拉图主义，虽然在很多地方接近真理，但如果这些智慧无法指向上帝之城中的幸福，那就都算不上真正的智慧。奥古斯丁层层批判了瓦罗哲学的六个方面，与他前文批判瓦罗的三种神学构成呼应。

在历史观上，地上之城的历史充满了各种罪恶，没有真正的意义。第十九卷并不直接针对历史问题。但是，按照奥古斯丁对世界历史的理解，终极善恶最终就实现在世界末日。所以，他在第一章关于终极善恶的讨论，和最后一章关于地上之城的终结的讨论，构成了纳哲学入历史的基本构架，也开启了全书最后一部分对世界历史的终结的讨论。

(1) 巴罗 (R. H. Barrow) 在谈到这一卷在全书中的位置时说：“奥古斯丁关心的是历史批评，而不是要发展出关于国家的一套理论。”R. H. Barrow, *An Introduction to Augustine's City of God*, London: Faber and Faber Limited, p. 229. 虽然不能说奥古斯丁完全没有对国家理论的关注，但巴罗的判断还是有道理的。奥多诺万为了批评这一说法，提出了对整卷的另一种读法。他认为，第十九卷虽然看上去是对瓦罗思想的逐条批判，但奥古斯丁对待瓦罗的态度有强烈的反讽。在他看来，瓦罗并没有把社会生活很当真，而奥古斯丁在对瓦罗的批判中，却用了大部分篇幅来谈社会生活，因为在奥古斯丁看来，社会生活是至关重要的。在这个意义上，《上帝之城》的第十九卷是一篇关于政治思想的论文。Oliver O'Donovan, “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought,” pp. 90-93.

(2) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：1.1；吴飞译，下册第124页。

(3) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：1.1；吴飞译，下册第124页。

(4) 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1：2；廖申白译，北京：商务印书馆，1993年，第5页。

(5) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：1.1；吴飞译，下册第124页。

(6) 同上书，19：3；吴飞译，下册第129—131页。

(7) 同上书，19：4.2；吴飞译，下册第132页。

(8) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：4.3；吴飞译，下册第133页。

(9) 同上书，19：4.4；吴飞译，下册第133页。

(10) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：4.4；吴飞译，下册第133—134页。

(11) Penelope Johnson, “Virtus: Transition from Classical Latin to ‘De Civitate Dei’,” *Augustinian Studies*, 1975, No. 6; James Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

(12) 奥古斯丁在《论三位一体》中指出，这一说法来自西塞罗的《霍腾休斯》（已佚）。他自己反而认为，在此生之后还会有另一形式的四大德。两处讨论可以相互补充。见《论三位一体》，14：9[12]，周伟驰译，第382—383页。

(13) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：5；吴飞译，下册第136页。

(14) 同上书，19：5；吴飞译，下册第136—137页。

(15) 奥古斯丁，《忏悔录》，4：8[13]。

(16) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：6；吴飞译，下册第138页。

(17) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：6；吴飞译，下册第138页。

(18) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：11；吴飞译，下册第142页。

(19) 同上书，第143页。

(20) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：11；吴飞译，下册第143页。

(21) 但坏人的永罚是否也是一种永生呢？这句话表明奥古斯丁已经意识到这里面的问题。我们将在本书最后一章讨论这个致命的问题。

(22) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：13.1；吴飞译，下册第146页。

(23) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：12.1；吴飞译，下册第143—144页。

(24) 同上书，19：14；吴飞译，下册第149页。

(25) 同上书，19：10；吴飞译，下册第142页。

(26) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：17；吴飞译，下册第153页。

(27) 同上书，第154页。

(28) 同上书，第153页。

(29) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：10；吴飞译，下册第142页。

(30) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：10；吴飞译，下册第142页。

(31) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：14；吴飞译，下册第150页。

(32) 同上书，19：15；吴飞译，下册第151页。

(33) Robert Morkus, *Saculum*, pp. 197-210.

(34) 对这一争论过程的详细描述，参见夏洞奇，《尘世的权威》，第168—188页。

(35) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：15；吴飞译，下册第150页。

(36) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：13；吴飞译，下册第146—147页。

(37) Peter J. Burnell, "The Status of Politics in St. Augustine's *City of God*," *History of Political Thought*, Vol. VIII, No. 1, Spring, 1992, pp. 13-29.

(38) 奥古斯丁，《上帝之城》，19：16；吴飞译，下册第152页。

(39) 同上书，19：17；吴飞译，下册第154页。

(40) 这一说法见于奥古斯丁的很多著作。比如《婚姻之好》(*De Coniugali* , PL40)、《圣贞》(*De Sancta Virginitate* , PL40)、《淫乱婚姻》(*De Coniugiis Adulterinis* , PL40)、《论节制》(*De Continentia* , PL40)等。

(41) 《哥林多前书》, 7 : 8—9。

(42) 奥古斯丁, 《上帝之城》, 21 : 26.4 ; 吴飞译, 下册第276页。参考本书第十四章。

(43) 参考孙帅, 《自然与团契: 奥古斯丁思想中的婚姻与家庭》。

(44) 《马太福音》, 22 : 30。

(45) 奥古斯丁, 《上帝之城》, 22 : 17 ; 吴飞译, 下册第316页。

(46) 同上书, 19 : 16 ; 吴飞译, 下册第152页。

(47) 奥古斯丁, 《上帝之城》, 22 : 16 ; 吴飞译, 下册第152页。

(48) 同上书, 4 : 3 ; 吴飞译, 上册第137页。

(49) 同上书, 19 : 15 ; 吴飞译, 下册第152页。

(50) Donald X . Burt , *Friendship and Love* , Grand Rapids , Michigan : Eerdmans Publishings Co . , 1999 , pp . 131-136 .

(51) Ibid . , p . 137 .

(52) John von Heyking , *Augustine and Politics as Longing in the World* , Columbia : University of Missouri Press , 2001 , p . 52 .

(53) 奥古斯丁, 《上帝之城》, 19 : 16 ; 吴飞译, 下册第151—152页。

(54) 同上书, 19 : 1.2 ; 吴飞译, 下册第126页。

(55) 同上书, 19 : 18 ; 吴飞译, 下册第154页。

(56) 奥古斯丁, 《上帝之城》, 19 : 3.2 ; 吴飞译, 下册第131页。

(57) 同上书, 19 : 19 ; 吴飞译, 下册第155页。

(58) 同上书, 19 : 3.2 ; 吴飞译, 下册第131页。

(59) 同上书, 19 : 19 ; 吴飞译, 下册第155页。

(60) 同上书, 19 : 19 ; 吴飞译, 下册第155页。

(61) 奥古斯丁, 《上帝之城》, 19 : 19 ; 吴飞译, 下册第156页。

(62) 同上书, 19 : 20 ; 吴飞译, 下册第156页。

第十二章 终极神义：末日的历史意义

按照基督教的历史观，末日是世界历史的终结。但这个终结到底应该怎样理解？它究竟何时到来，甚至是否真的是一个历史时刻？它与人类历史究竟有何关系？历代神学家对这些问题都有相当不同的回答。对于奥古斯丁这个将哲学与历史充分结合的神学家来说，这些问题更是根本性的。

在基督教最初的几个世纪中，神学家们继承了《新约》经典中的理解，认为末日应该很快就会到来；在罗马陷落的时候，哲罗姆以为这意味着末日即将来临，也是对这一理解传统的继续。

但随着基督教思想的深入发展，一些更具哲学眼光的神学家开始改变了这一思路。奥利金和多纳图派的泰科尼乌斯（Tyconius）都认为，所谓的末日审判，并不是历史终结的那个时刻，而是对于历史中的善恶斗争和上帝的审判的一种隐喻。⁽¹⁾奥古斯丁受这派思路的影响很大，特别是在与多纳图派的辩论中，泰科尼乌斯的思想对他产生了深远的影响。⁽²⁾为了反驳哲罗姆等人对罗马陷落的判断，将罗马的衰亡与末世论剥离开来，也是奥古斯丁的一项重大任务。因此，他也非常强调，不可为末日限定时间。由于奥古斯丁对末日的隐喻意义的强调，在对末世论的理解上，一些学者把奥古斯丁当作一个重要的转折点，认为他终结了对末日的历史性理解。⁽³⁾

但奥古斯丁并没有走到泰科尼乌斯那么极端。他在强调末世论的哲学意义和隐喻意义的同时，始终保留了对它的历史性理解。正是因为两方面都很重要，奥古斯丁才能在末世论的问题上坚持他纳哲学入历史的一贯模式。李尔利（S. D. Leary）称之为喜剧式理解和悲剧式理解的结合。⁽⁴⁾

419年末或420年底，奥古斯丁与撒罗纳主教海西基乌斯（Hesychius）通信，谈到了哲罗姆对《但以理书》的理解，认为《但以理书》中所预言的并不是末日审判，而是基督的第一次来临。⁽⁵⁾海西

基乌斯回信，表示对哲罗姆和奥古斯丁的诠释难以接受，并指出，《新约》里多处预言末日审判的时间，根据这些说法，末日审判显然已经很近了。⁽⁶⁾奥古斯丁给他回了一封非常长的信，这封信后来被称为《论尘世的终结》（*De Finis Saeculae*）。⁽⁷⁾在这封信里，奥古斯丁详细讨论了《新约》中被认为在预言末日审判的段落，只要可能，他就把它们解释成对耶稣的死或耶路撒冷的毁灭的预言，而不是对末日审判的预言，结果，剩下的那些只能解释成预言末日审判的段落，都没有说明确的时间，即使一些地方说，末日已经近了，奥古斯丁也指出，从耶稣来临到末日审判是世界历史的最后一个阶段，所以，在这个阶段的最开始说末日近了并无不可，但这最后一个阶段可能会持续几千年。他并未否定耶稣还是真的会来，但认为耶稣并不希望他的追随者知道他来的确切时间。包括他的使徒，都并不知道他什么时候再来，所以，在这个问题上最好保持开放的状态，只要相信他还会来就好，不必急于知道他何时来。

在写这封信时，奥古斯丁应该正在写《上帝之城》的第十六或第十七卷。到后来写《上帝之城》最后三卷时，他虽然对《但以理书》的理解已有不同⁽⁸⁾，但总体上，还是将这封信里的思想充分发展，把很多传统上认为是讲末日审判的段落，说成是在讲世界历史中的事。⁽⁹⁾

一 历史与末世论

消解罗马历史的神圣意义，是奥古斯丁写《上帝之城》的一个重要主题。而要完成这一任务，他不仅要解构罗马历史的意义，而且要剥离罗马帝国与末世论的关系。在《上帝之城》第十八卷的最后部分，奥古斯丁批判了从罗马历史中寻找末日的种种版本，包括基督教内部和基督教外部的。

基督教内部有一派认为，因为以色列人在被摩西带出埃及之前，在埃及曾经遭受了十次迫害，所以，基督教也应该遭受十次迫害，以后就再无迫害，直到敌基督到来。但奥古斯丁指出，基督教遭受的迫害已经远远超过了十次，所以这种算法是很荒谬的。⁽¹⁰⁾在基督教外部，则流传着一种说法，说彼得曾经谈到，基督教将会持续395年，以后就到了末日。随着时间的推进，这种说法会不攻自破。⁽¹¹⁾这些为末日设定具体年限的说法，都会随着年代的超越而自动失效。因而，像奥利金和泰科尼乌斯等具有哲学头脑的神学家都开始思索，末世论的意义究竟何在。这对奥古斯丁无疑也构成了一个巨大的问题。

末日的来临意味着历史的终结，在此之后再无时间和历史。对于生活在时间和历史中的人类来说，这不仅是很难想象的，在哲学上也是不容易讲通的。上帝是个永恒的现在，但人和其他被造物都是时间中的存在，得救后的人类会摆脱支离破碎的悲惨状态，但不可能变成上帝那样的永恒。如果时间和历史真的会终结，人类将以何种方式继续存在呢？人既不会变得永恒，也不会消失其存在，末日在哲学上就会变得极难理解。

如果我们认为，作为世界之开端的“太初”并不是世界历史的第一个时刻，而是导致世界开端的永恒真理，则太初必然是时间之外的。同理，所谓的末日或许也只是在展示作为永恒正义的上帝与世界历史之间的关系，代表着上帝作为绝对的权威，对尘世善恶的终极判决。上帝是永恒的现在，同时也是永恒的太初和永恒的末日。人若是能够以记忆指向永恒的太初，并以此为自己的本质和开端，再以期望指向永恒的末日，以此为自己做事的最终准则，那就可以将自己的存在收束于永恒的

现在，改变在时间的流动中的悲惨状态，使自己的过去、未来、现在都统一在一起。若如此理解，则末日并不是世界历史的最后一个时刻，而是一直潜在地存在于历史当中。正是在这个意义上，马鲁在解释奥古斯丁的时间学说时说，他并不认为两座城真的有个时间上的终结，因为地上之城的终极恶和上帝之城的终极善，都内在地存在于两座城的历史当中。(12)

如何解释末世论作为一个历史时刻，在哲学上确实存在很大的困难；马鲁的推论也确实有一定的道理。但是，奥古斯丁至少在字面上，并没有否定末日作为历史时刻的存在。他相信：“最后的迫害将来自敌基督，耶稣将来临，把他消灭。”(13)而因为耶稣在《使徒行传》里对问他何时审判的人说，“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的”(14)，奥古斯丁便得出结论说：“可见，我们要计算和确定出这个尘世还剩下多少年，必然徒劳无功，因为我们听到真理的口中说出，我们不能知道这些。”(15)奥古斯丁不希望人们妄自探测末日来临的时间，其字面的原因是，末日究竟何时到来是不可知的，但这既可以理解成，末日终将来临，只是何时来临不可知；也可以理解成，末日根本不会来临，人们不必在时间中等待它的来临。

二 末世论作为神义论

但若是认为奥古斯丁相信末日是世界历史的最后阶段，也有很强的理论意义。在很大程度上，奥古斯丁的末世论也是神义论。他明确区分了上帝在平日的审判和末日的审判：“在我们说上帝的审判日时，还加上‘末’或‘最后’，是因为他现在也在审判，从人类的一开始就在审判，那时候，为了惩罚初人的大罪，上帝把他们从伊甸园赶出来，与生命之树隔离。”⁽¹⁶⁾

上帝一直就在审判天使和人类，不过，平时的这些审判只是偶尔公开，大多数时候却是隐秘的。而到了末日审判时，一切都是公开的：“在这以后，就没有无知的人会再问，为什么不义的人幸福，而正义的人不幸福。因为所有的好人无不充满真正的幸福，所有的坏人无不得到罪有应得的最大不幸福。”⁽¹⁷⁾

对于奥古斯丁来说，末日审判与平时审判的一个最大差别在于，末日审判是神义论的最终彰显。⁽¹⁸⁾虽然奥古斯丁认为，上帝的意志体现在世界历史的全部进程之中，上帝从来都是正义的，因而现实中发生的一切都是有道理的，但是，上帝并不能让最终的审判全部显露出来。尘世生活的变幻莫测，是奥古斯丁一直思考的问题；我们在上一章也看到，尘世生活的这种不确定性，是奥古斯丁否定人类社会制度的重要原因之一。但奥古斯丁又相信，上帝的意志是世界上发生的所有事情背后的原因。自由意志与上帝的预定之间的矛盾，从奥古斯丁在世的时候，就成为一个争论不休的问题，但在本书中，我们并没有花多少笔墨来处理这个问题。和自由意志问题紧密相关的，是恶的起源，即后来所谓的神义论问题。这不仅是奥古斯丁早年就非常关心的问题，更是正统基督教与灵知派争论的关键所在。在一定程度上，是奥古斯丁把这个问题变成了基督教的要害问题。在本书中，我们并未在基督教哲学的推理中考究这个问题的逻辑，但是呈现出了奥古斯丁对这个问题的历史理解。魔鬼用自由意志选择了背叛上帝，从一开始就堕落了；人也是用自由意志背叛了上帝，从一开始就堕落了。背叛了上帝的天使和人，组成了地上之城；而上帝之城的公民，则以这个城为羁旅，成为其中的过客。奥古斯

丁之所以否定尘世生活和人类的各种社会政治制度，是因为它们都属于地上之城。但是，在地上之城的历史中，上帝为什么不帮助上帝之城的公民，反而很多时候让地上之城中的坏人发达，让上帝之城的公民受苦呢？人间的诸种不幸，是奥古斯丁思考的重要动力：

我们不知道，是靠了上帝怎样的审判，好人会贫寒，坏人会富有；某些人因为道德败坏，应该受痛苦的折磨，但我们不知道他为什么很快乐。而那些过着值得赞美的生活的人，我们相信他们应该快乐，但他们却在悲哀中。(19)

《上帝之城》并不是一般的神学著作和哲学著作，其支配性的理论框架乃是历史神学。奥古斯丁对自由意志和预定论之间的矛盾的根本解决，在于上帝的神意在世界历史中的显现。由于每个人的心灵秩序都是在世界历史的整个进程中展开的，在世界末日之前，任何人的故事都没有最终结束。所以，坏人暂时的发达，和好人暂时的不幸，都没有反映出最终的神意。每个人的善恶，即使盖棺时都无法论定。相反，作为世界历史中的一个片段，现世的变换和无常，都有意义：

在这尘世之中，好人不会因好事而膨胀，也不会被坏事打倒；坏人在幸福中会被腐化，遭受不幸就是一种惩罚。上帝在分配现在的命运时，还是经常表明他在起作用。一方面，如果他现在就给所有的罪施加明显的惩罚，人们就会认为，没有什么留给末日审判了；另一方面，如果神不公开惩罚现在的任何罪过，那神意就无人相信了。在好事上也是这样，如果上帝不赐给那些向他祈祷的人以很明显的慷慨，我们就会认为那些赏赐不归他管；但如果他不加分别地赐予所有祈祷者，我们岂不是会认为侍奉他就是为了得到这些奖赏，那么这侍奉就不会把我们变得虔敬，反而变得充满欲望和贪婪。(20)

在尘世生活中，上帝虽然不会把最终的正义展现出来，但也并不总是赏罚不明的。有的时候，他还是会将正义展现给人看，以便人们能够相信，神意还是在起作用，上帝不会完全弃好人于不顾。但在很多时候，上帝并不按照真正的正义判决，有这样几个目的：第一，不要把虔敬与正义的结果变成商品交换的关系，让人们以为虔敬是换得幸福的货

币，这样才能培养人们真正的虔敬；第二，幸福并不是对坏人的奖赏，反而会使他们腐化；第三，坏事也未必是对好人的折磨，反而成为激励和鞭策他们的方式。而所有这些之所以能起作用，根本上是因为，到末日的时候，一切正义都会真正彰显出来：

等我们到达了上帝的审判，那个被称为审判日或者主之日的时候，不仅一切在审判中都各得其所，而且，就是从最开始的审判，一直到这个时候以前的审判，都会变成无比正义的。那时也会清楚，究竟是因为上帝怎样的审判，现在上帝很多（几乎全部）正义的审判无法被必朽者的感觉和心智认识。但即使现在，有一点是虔敬者的信仰所清楚的：即使那些不清楚的，也是正义的。(21)

历史中的一切，都要靠末日的那场审判来确定其意义。事实上，整部书所谈的“上帝之城”，都是末日之后的概念，用波尔曼的说法，是将末日时发生的概念带回现在中，以“形塑现在”（moulding the present）。(22)在现实的历史中，只有地上之城，并不存在任何形式的上帝之城，最多只是有未来的上帝之城的公民，在地上之城旅行。而究竟谁会是以后的上帝之城的公民，除了上帝，没有人知道，甚至这些公民们自己都难以确切地知道，他们究竟是否会进入上帝之城。奥古斯丁引导着读者们以为，世界历史似乎就是两座城平行发展的历史，但只有站在末日回溯历史，才可能会看出这样的平行历史；或者完全从永恒上帝的角度看历史，能看出是平行的历史来。若只是从生活在尘世之中的人的角度来看待，人们看到的，将只有地上之城，其中包括忠于这个城的公民，和少数不安于地上之城的生活、希求一个虚无缥缈的救赎的人。

将末日的概念带到现在，奥古斯丁在地上之城的公民中，强行划分出另外一个集团，让他们以为自己属于未来的上帝之城，放弃对地上之城中的幸福的追求，忍受尘世中的一切苦难，要么等待一个终将到来的末日，要么以尘世生活之外的某种标准，来权衡尘世生活的好坏，以此构成了末世论的神义论，并成为他整部书的核心概念。因此，不论奥古斯丁怎样理解末日，若是没有末日审判的概念，两座城的划分都将没有意义。世界历史的终点，构成了他划分世界历史最重要的标准。

三 两次复活

正是因为奥古斯丁既强调末日审判的比喻意义，也强调它作为时间之终结的历史意义，他对末日时将会发生的很多事情，都做了类似的区分。他首先区分的，就是对末日复活的理解。

在末日审判的时候，死人和活人都要复活。就像死亡分为第一次死亡和第二次死亡一样，奥古斯丁也把复活分为第一次复活和第二次复活。第一次复活，是灵魂的复活，凡是认信了耶稣并追随他的人，都会获得第一次复活，所以，这次复活就不是发生在历史的终点，而是根据每个人灵魂状况的不同，发生在他们的心里。但第一次复活只能拯救灵魂，尚不能免除身体的死亡。第二次复活发生在末日，是所有人的身体复活，那时候，好人会得救，死人会遭到永罚，即进入第二次的死亡。正如第二次死亡是只有坏人才有的，第一次复活是只有好人才有的；但第一次死亡和第二次复活，是所有人都会有的。

在《约翰福音》里，耶稣说：“我实实在在地告诉你们，那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了。我实实在在地告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见上帝儿子的声音，听见的人就要活了。”⁽²³⁾通常的理解是，这里讲的就是末日复活，因为下文又谈道：“时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪。”⁽²⁴⁾这里说从坟墓中复活，且好人坏人都要复活，当然指的是末日时发生的复活。但奥古斯丁认为，两句说的不是一件事，因为后一句没有说“现在就是了”。他指出，上引第一句话说的，其实是第一次复活：“这里说的不是第二次复活，即末日会发生的身体复活，而是说第一次，就在当下发生的。为了强调是第一次，他说：‘时候将到，现在就是了。’这不是身体的，而是灵魂的复活。”⁽²⁵⁾

第一次复活，只有信耶稣、遵照耶稣的教导做的人才会有。这样就可以使他们出死入生。奥古斯丁更明确地解释第一次复活的含义：“谁若信了使不敬的人称义的神，就会走出不敬，得以称义，也就是从死亡复活，这样我们就能获得第一次复活，就是现在的复活。除了那获得永恒

的幸福，不会获得这第一次复活。”⁽²⁶⁾相对于第一次复活，第二次复活是所有人都要经历的肉身的复活。但这肉身的复活未必是给人生命：

“行善的复活得生”，这是活的人；“作恶的复活受审判”，这是讲没有生命的人，因为他们将在第二次死亡中死去。做坏事的人的生活是坏的；他们的生活是坏的，是因为他们在现在的第一次复活，即灵魂的复活中，没有复活，或者即使复活了，也没有坚持到最后。⁽²⁷⁾

虽然第二次死亡和第一次复活的说法是《新约》中已经有的，但奥古斯丁的两次复活说还是有很大的原创性。他的这种解释，与他的两次死亡说完全对应，已经大大改变了《新约》中对末日复活的理解。因此，他设想有人会反驳自己：

有人认为，复活只能就身体来说，因而争辩说，第一次复活将是身体的复活。他们说，只有曾跌倒的，才能再次爬起。身体死的时候跌倒了；就是因为跌倒（*cadendo*），我们才称之为“尸体”（*cadavera*）。他们说，不可能有灵魂的复活，只能有身体的复活。⁽²⁸⁾

《新约》中并未谈到过灵魂的复活，但奥古斯丁指出，保罗在《歌罗西书》中说的，“你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事”⁽²⁹⁾，和在《罗马书》中说的，“叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样”⁽³⁰⁾，都不可能是指身体的复活，而应该是灵魂的复活，因为好人坏人的身体都复活，但他们并不都是与基督一同复活，更没有求天上的事。

至于跌倒与复活的问题，奥古斯丁也认为，《圣经》中几处谈跌倒，并不是指身体的死亡，比如“切莫离开主，否则你们会跌倒的”⁽³¹⁾，“他或站住，或跌倒，自有他的主人在”⁽³²⁾，“所以自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒”⁽³³⁾。这些地方指的，都不是身体的死亡，而是灵魂的堕落，也就是奥古斯丁所谓的灵魂之死。既然有灵魂之死，就应该有灵魂的复活。奥古斯丁指出这些地方的矛盾，其实是指出了《圣经》关于死亡与复活的说法在字面上的一些矛盾之处。他以关于两次死亡和两次复活的说法来弥合这些矛盾，同时也将基督教关于死亡

和复活的说法系统化起来。

按照他对两次死亡的理解，既然最重要的死亡是灵魂之死，身体之死只不过是灵魂之死所带来的一个必然后果，那么，也就应该有灵魂的复活，而且灵魂的复活应该比身体的复活更重要。耶稣的复活，是对得救之人的复活的象征，但既然所有人的身体都要复活，所以它所象征的并不是身体的复活，而是灵魂的复活。当耶稣基督战胜魔鬼，以自己的死赎了人们的原罪，那些追随耶稣基督，像他一样战胜了魔鬼的人，就已经克服了死亡，获得了灵魂的复活。身体之死只是对灵魂之死的惩罚，所以灵魂复活了的人就不应该再有身体之死。上帝并未轻易免除他们的身体之死，一是因为我们在第五章所说的，不能将灵魂中的信仰当作换取生命的商品，另外也因为，灵魂复活的人有可能无法坚持到底，灵魂仍然可能因背叛而再次死亡。耶稣的拯救并非一劳永逸的魔法，人的心灵秩序仍然处在历史的变动和考验当中，灵魂的复活既然指的是灵魂对上帝的遵从和忠诚，它就有反复的可能。

虽然奥古斯丁仍然相信世界末日时会发生所有人身体复活的事，但这次复活已经不重要了，因为无论好人坏人都要复活。真正重要的，是每个人的灵魂能否复活；而被救者灵魂的复活，往往不发生在世界末日的时候，并且灵魂的复活不是每个人都会发生的，而是取决于上帝对人的拣选，和人的自由意志是否追随了上帝。于是，奥古斯丁进一步消解了末日复活的神话色彩，把复活的最重要部分理解成心灵秩序的内在改变。这样一种思想变化，也决定了他对世界末日其他方面理解的改变。

四 魔鬼的绑缚

奥古斯丁正是以两次复活的理论，来解释约翰在《启示录》中所说的千年王国。奥古斯丁在谈撒母耳和大卫对基督来临的预言时，曾经说，其中预言了祭司制度和王位的双重转折，因为基督既是新的祭司，又是新的王。耶稣基督作为新的祭司，我们在第十章已经详细谈过了。但耶稣基督作为新的国王，却要在千年王国的意义上来理解。“基督”一词来自希腊文的“受膏者”，本来就是指国王。奥古斯丁说：“按照《新约》，基督将要统治，不是在肉身上，而是在灵性上。”⁽³⁴⁾在谈到地上耶路撒冷的国王时，他说他们象征了天上的耶路撒冷的王：“他们暂时执掌地上王国，但他们在真正的信仰中和真正的基督中，希求天上的耶路撒冷王国，因为他们是那个王国的儿子。”⁽³⁵⁾而天上的耶路撒冷之王是怎样的王，奥古斯丁借助对《启示录》中约翰所谈的千年王国来诠释：

我又看见一位天使从天降下，手里拿着无底坑的钥匙，和一条大链子。他捉住那龙，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒旦，把他捆绑一千年，扔在无底坑里，将无底坑关闭，用印封上，使他不得再迷惑列国，等到那一千年完了。以后必须暂时释放他。我又看见几个宝座，也有坐在上面的，并有审判的权柄赐给他们。我又看见那些因为给耶稣作见证，并为神之道被斩者的灵魂，和那没有拜过兽与兽像，也没有在额上和手上受过他印记之人的灵魂，他们都复活了，与基督一同作王一千年。这是头一次的复活。其余的死人还没有复活，直等那一千年完了。在第一次复活有分的，有福了，圣洁了。第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作神和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年。⁽³⁶⁾

这段话里不仅谈到了第二次死亡，而且谈到了第一次复活，应该是奥古斯丁两次复活理论的经文来源。奥古斯丁讲出了对这一段的三种理解方式。其中第一种，是千禧年主义（*Milliarios*）的理解方式：

但是有人说，那时复活的人会在毫无节制的肉身宴饮中度过闲暇。这宴饮中提供很多酒食，不仅毫无节制可言，甚至超过了可以相信的程度。只有肉身的人才会这样认为。属灵的人用希腊词

χιλίαςτας来称呼相信这些人，要把这个词翻译过来，我们可以称之为“千禧年主义者”（*Milliaris*）。（37）

这种理解不仅把复活完全理解成肉身的复活，而且把上帝之城中的幸福理解成肉身的狂欢。这是奥古斯丁坚决排斥的理解。第二种理解是：

经上又说：“主看一日如千年，千年如一日。”那么六千年正好是六日圆满，随后就是第七日礼拜日，也就是后面的一个千年。圣徒们复活来庆祝这个礼拜日。如果相信这里说的礼拜日的节庆是灵性的，是在主面前出现的，那么这意见还可容忍。其实我就曾有这种意见。（38）

这种解法，排除了千禧年主义者肉身性的理解，而且与奥古斯丁以创世六日来解释世界历史分期的讲法相合，即认为这里说的千年万国，就是创世的第七日，也即永恒的礼拜。奥古斯丁自己就曾持有这种理解方式。不过，在写《上帝之城》最后这几卷时，他已经以另外的方式来理解永恒的礼拜了（见下一章），因而也改变了对千年王国的理解。（39）

通过对耶稣基督的救赎计划的重新诠释，奥古斯丁形成了对千年王国的第三种理解方式，这种理解与第二种理解最重要的差别是，奥古斯丁不再认为，所谓的一千年是末日时候才发生的，而将它投射到历史进程中。

这种理解中的第一点，在于如何看待《启示录》约翰叙事的第一部分中天使与魔鬼的斗争。他印证了耶稣在《马可福音》中说的一句话，“没有人能进壮士家里，抢夺他的家财；必先捆住那壮士，才可以抢夺他的家财”（40），认为其中说的“壮士”就是魔鬼，而其中所说的“家财”，指的是被魔鬼霸占着的人。这样，耶稣的意思就是，除非先把魔鬼捆住，没有人能把人的灵魂从魔鬼的控制下救出来。而耶稣以自己的死欺骗了魔鬼，就是捆住了他，于是他就可以和魔鬼完成交易，救出那些被他控制的灵魂。

《马可福音》里的这句话，恰恰和约翰所描述的第一段话很像：“我又看见一位天使从天降下，手里拿着无底坑的钥匙，和一条大链子。他

捉住那龙，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒旦，把他捆绑一千年。”于是，对照两处的说法，奥古斯丁认为，约翰所看到的，就是基督战胜魔鬼，从他的统治下解救灵魂的意思。

至于这里所谓的一千年，奥古斯丁已经否定了前面说的，把它当作第七日，即永恒的礼拜的理解，而是认为，它可以有另外两种理解方式。第一种，如果仍然放在他按照创世六日理解的历史分期中，则它指的乃是第六日，即从耶稣来临到世界末日之间的日子，而不是第七日；第二种，他认为也可以像《圣经》里面在用千百等数字时经常出现的情况那样，这里是在用一千年这个整数来指代所有的时代。⁽⁴¹⁾不论按照哪种理解，这里的一千年都是指的末日之前的历史阶段。

通过重新诠释捆绑魔鬼和一千年，奥古斯丁已经立下了他解释这一段的基本构架，即，它描述的不再是末日之时发生的神秘事件，而是象征着在末日到来之前，一直就在发生着的历史进程。对后面的内容的解释，则在丰富着这一理解的具体内容。下面一句说，将魔鬼“扔在无底坑里”，奥古斯丁的理解是：

这个名称象征着多得不可计数的不虔敬的人，他们内心深处极为邪恶，抗拒上帝的教会；这不是说魔鬼以前就不在那里；说把他扔在那里，是因为他远离了信仰者，就开始进一步控制了不敬者。不敬者进一步被魔鬼控制，不仅远离上帝，而且还无缘由地憎恨上帝的仆人。⁽⁴²⁾

按照奥古斯丁的这种理解，魔鬼的被绑缚和被关，分别指完全不同的两件事：

每当他的一个属下被夺走，这个壮士就被绑一次。在魔鬼开始被关时活着的人，当他们死了的时候，魔鬼被关进去的深坑并不会终结。憎恨基督徒的新人不断出生，代代相传，直到尘世的终结；在他们盲目而深邃的心里，魔鬼每天都被关进去，如同无底的深坑。⁽⁴³⁾

每有一个人得救，魔鬼就被绑缚一次；每有一个人堕落，他就被关进去一次。由于奥古斯丁将“绑缚”与“被关”强行分开，这一段的逻辑就

变得非常费解。当他说魔鬼被绑缚时，固然是上帝战胜了魔鬼；但说魔鬼被关进深坑，却不再是这个过程的继续，而是与它完全相反的，魔鬼与恶人的关系。于是，当约翰说魔鬼的绑缚和被关时，就不能理解成上帝击败魔鬼的前后相继的两个阶段，而要分别理解成他与好人的关系和坏人的关系，二者之所以并列，并不是在强调上帝对魔鬼的战胜，而是强调上帝之城与魔鬼之城之间界限分明。由于魔鬼的被绑，不断有人被救出他的控制，加入到上帝之城；他一再被关，表明接受魔鬼诱惑、加入他的队伍中的人越来越多。两个城的人都越来越多，世界日益分裂为针锋相对的两个阵营。在从基督来临到末日审判的这个时代，就像马鲁所说的，未必是上帝之城越来越强大，逐渐压倒和战胜了地上之城，直到最后将它彻底击败⁽⁴⁴⁾，而是两个阵营都越来越强大，甚至魔鬼的阵营增长的速度可能更快一些，因为在尘世的历史中，始终是地上之城占有压倒性的优势。

按照奥古斯丁的这种理解方式，随后几句的重点，正是两座城的日益分离。后面的“将无底坑关闭”，就是禁止魔鬼走出来，不得违背禁令，再来诱惑好人；“用印封上，使它不得再诱惑列国”，指的是要将被魔鬼引诱和不受魔鬼引诱的人清楚地区分开来。对于人而言，这本来应该是末日审判时才会彰显的事，但对上帝而言，他们之间的界限早已分明，甚至可以说，“上帝在创立世界之前就选择了他们，救人们脱离黑暗的权势，把人们迁到他的爱子的国里”⁽⁴⁵⁾。对于上帝已经预定要得救的人，魔鬼是不能诱惑的；但这并不意味着，在尘世中接受了洗礼、吃了圣餐、加入到地上教会中的人，不会再次遭到诱惑，“因为看起来站得稳的，会不会跌倒；看起来跌倒的，是不是会爬起，这都不确定”⁽⁴⁶⁾。为了阐释这种差别，奥古斯丁特意指出：“经上不说‘不得再迷惑任何人’，而是说‘不得再迷惑万国’，无疑，他想让我们理解为组成教会的万国。”⁽⁴⁷⁾其实，地上教会中还是有些成员会被诱惑的，他们要么是灵魂先复活了，但后来因再次被诱惑而死，要么是灵魂根本就没有真正复活，只是通过外在的仪式，滥竽充数地加入了教会。这些人并不属于上帝的国，魔鬼可以诱惑他们，但并不能诱惑将会组成上帝之城的任何人。

于是，这几句描述的是这样一个复杂的故事：在魔鬼被捆住以前，

所有的人因为原罪，都在魔鬼的控制之下；但在这魔鬼被耶稣绑住以后，他控制下的一部分人的灵魂被救出去了，他们的灵魂复活了。上帝清楚地知道，其中有一部分人将要组成未来的上帝之城，他们完全不会受到魔鬼的诱惑；但也有一部分人，将来还会再次跌倒，即仍然会遭到魔鬼的诱惑，他们会和那些没有被救出的人一样，让魔鬼进入自己的内心深处，仍然是地上之城的成员。将来要组成上帝之城的成员，与将来追随魔鬼的人，在上帝眼里是判然分明的，但在世人的眼里并不清楚。这就是末日审判和平时的审判的差别，其实还没有等到末日的时候，在上帝的眼里就已经非常清楚了，因为对于永恒上帝而言，并没有末日和历史的差别。在此，奥古斯丁已经最大限度地去除了末日作为一个历史时刻的意义，因为末世论作为神义论也未必是到末日时才完成的。但是，他仍然没有彻底取消末日的历史色彩，因为对于人来说，两座城的区别毕竟是到那时候才会公开出来。说魔鬼无法诱惑上帝之城的公民，还是将末日的审判投射到历史中来说的，虽然可以帮助现世的信仰者建立信心，但对于人们对现实的判断，还是没有实在的意义。

五 魔鬼的释放

下面的半句话，就在谈历史与末日的关系：“等到那一千年完了。”在奥古斯丁的框架中，这半句的意思又颇为费解。难道是说，在这一千年之中，魔鬼不得诱惑，但在一千年完结之后，就可以诱惑了吗？前面将一千年要么理解为整个世界历史，要么理解为世界历史的最后阶段，则这一千年完结之后，当然指的就是末日。奥古斯丁不可能把这里理解为，到了末日的时候，魔鬼反而会诱惑上帝之城，于是他将此处解释为一种特定的句式，指的是，在整个这一千年中，无底坑都是关闭的，印都是封好的，魔鬼都不得诱惑注定组成上帝之城的人。

虽然奥古斯丁能够很勉强地把这一句解释过去，但下面的一句又说，“以后必须暂时释放他”，意思紧相连属，很难再以同样的方式解释通。前面说，魔鬼被绑缚了，所以他不能诱惑注定组成上帝之城的人；现在魔鬼被释放了，他不就应该有能力诱惑上帝之城里的公民了吗？更何况，约翰在后文明确说了，魔鬼将会带着他的追随者诱惑组成教会的万国：“他们上来遍满了全地，围住圣徒的营与蒙爱的城。”⁽⁴⁸⁾

奥古斯丁的解释是，虽然魔鬼和他的属下被释放了，而且他们聚集起来攻击上帝之城，但没有人会被他们诱惑。正是因为上帝之城里的人的灵魂已经足够坚强，可以抵御他们的诱惑，所以上帝才允许把他们暂时释放：

如果他不被释放，他的邪恶力量就更不明显，圣徒之城充满信仰的忍耐力就难以得到验证，万能者把魔鬼的大坏处用于好事的计划也难以被看到。所以，上帝并没有完全取消魔鬼对圣徒的试探，而是为他们“内在的人”提供屏障，那里栖息着对上帝的信仰，而魔鬼外面的进攻反而让人们得益。⁽⁴⁹⁾

魔鬼在被绑缚的时候，注定组成上帝之城的人的灵魂还比较软弱，不足以靠自己的力量抵抗魔鬼的诱惑，所以上帝将魔鬼绑缚了起来，但即便如此，魔鬼还是在人间施展着巨大的力量，基督徒和他之间的战争极为凶险。到了末日的时候，上帝之城的公民已经有了足够的力量，可

以抗拒魔鬼的诱惑了，于是上帝就将魔鬼释放了出来，让他和他的部下充分展现出他们的力量，这样，“上帝之城看到了她所征服的对手是多么强大，也就知道自己的救赎者、保佑者、解放者的光荣多么巨大”⁽⁵⁰⁾。

《启示录》上说，魔鬼会被释放四十二个月，或一千二百六十天。⁽⁵¹⁾奥古斯丁认为，这三年零六个月，就是魔鬼被释放、可以肆意妄为的日子。在这个时期，魔鬼虽然很强大，但并不足以诱惑上帝之城的公民。

但这种解释面临着一个巨大的困难。我们在第十章说，耶稣基督之所以能够救赎世人，是因为他靠自己在十字架上自愿的死，欺骗了魔鬼，即将他绑住了，和他完成了交易。如果仍然放在这个语境下来理解，魔鬼的被释放是什么意思呢？是不是说，这个时候，壮士的家财都被抢夺了，即，凡是进入上帝之城的人，都已经得到了救赎，因此就不必再绑缚魔鬼了呢？要是这样理解，则应该意味着，在这三年零六个月当中，不再有人进入上帝之城，因为上帝之城的人数在此前已经凑足了：“在那么短的时间中，不会有人再继续加入基督的选民，而魔鬼会和已经成为基督徒的人战斗。其中一些人会被征服，追随魔鬼，从而注定无法进入上帝的儿子的行列。”⁽⁵²⁾如果这个时候上帝之城的人数已经凑足了，两座城的分野已经向世人显露出来，末日似乎就已经来临了，只是因为，地上教会中还是有些并不属于上帝之城的人，还要在这时候遭到诱惑，叛离上帝，所以两座城的分界仍然没有彻底清晰。

三年半的时间虽然很短，但毕竟还是个历史时期。奥古斯丁感到，若认为这段时间里完全无人新加入教会，就必须认为，基督徒在这三年半里不会生孩子，或是生了孩子也不给他们洗礼，甚至，即使洗礼了，这些新生的孩子都将属于魔鬼之城。这种理解是奥古斯丁所不能接受的。于是，他推翻了刚刚得出的结论，认为，这短暂的时间和此前的一千年完全一样，

不乏背离教会和加入教会的人；但那时候，无论是为小儿洗礼的父母，还是刚开始信仰的，都足够强大，可以战胜壮士，虽然他摆脱了束缚。那时候，魔鬼会前所未有地以全部鬼蜮伎俩和压迫性力量同人们战斗，但是人们会非常警觉地理解这些，有巨大的耐力来对抗，虽然他没有被捆绑，也能夺走他的家财。⁽⁵³⁾

和前面的一千年一样，在这三年半里，既有人新皈依上帝，也有人新叛离上帝。换言之，上帝之城和地上之城还是相互混杂着的，没有泾渭分明地区别开来，因为这毕竟还是人类历史的进程中发生的事。只是，上帝之城的公民到了这个时候，灵魂已经足够强大，完全可以从魔鬼那里解救自己的灵魂。但这并没有否定前面所说的先要绑缚魔鬼才能抢夺家财的话，因为只有耶稣基督先前绑缚了魔鬼，将罪人从他的控制下救出，现在才可能不靠绑缚他，也能抢夺他的家财。这种抢夺家财指的是什么呢？奥古斯丁指出：

那时候不仅很多有信仰的好人，而且也有此前教会之外的人，足够强大了，依靠上帝的恩典的保佑，通过学习《圣经》（那上面预言了他们和别人的结局），知道会发生什么，相信了此前不相信的，会变得更加强大，哪怕魔鬼不被束缚而且更壮，也可以征服他。(54)

这些人可以抵抗魔鬼的诱惑，加入上帝之城，并不意味着，他们可以不靠神的恩典，凭自己的能力就能战胜自己的罪；更不意味着，他们不必走耶稣基督开辟出来的那条普世大道，就可以得救，而只是说，他们凭自己对《圣经》的学习，就能理解耶稣基督，模仿他，并找到他开辟的那条道路。耶稣基督对魔鬼的绑缚对他们仍然有意义，就在于，模仿耶稣，仍然是获得拯救的唯一道路。

不过，魔鬼被释放的这短暂时间，究竟在世界历史的哪个阶段呢？如果认为，魔鬼先是被绑缚一千年，然后被放出来三年零六个月，基督徒再与基督一同作王一千年，那就意味着，在这三年零六个月里，基督徒既没能绑缚住魔鬼，也没能与基督一同为王，而奥古斯丁认为这样理解是不对的。虽然在这三年零六个月里，魔鬼最强大，两座城之间的战斗最激烈，但因为上帝之城的公民都不会屈服，它也恰恰是展现光荣的时期，因为“在那个时候战斗越是激烈，抗拒的光荣就越是辉煌，殉道者也越是金冠灿烂”(55)。奥古斯丁特别指出，即使在魔鬼被释放出来以前，基督徒们也在遭受苦难，这三年半与前面的一千年只是程度不同而已，并没有根本的区别。所以他认为，“在那三年半中，那些殉道被杀的灵魂（包括已经离开身体的，和将要在最后的迫害中离开的）与基督一同为王，然后这必朽的尘世终结，过渡到没有死亡的王国”(56)。无论在

魔鬼被绑缚的一千年，在他被释放的三年半，还是在末日到来之时，上帝之城的公民们都在和基督一同为王，或者说，他们任何时间都在和基督共同为王，无论魔鬼处在怎样的状态，因为对于上帝而言，上帝之城是永远存在的。

奥古斯丁对魔鬼的释放的详细分析，就表明了他对敌基督的理解。

《新约》里说，在末日来临之前，必有敌基督到来。对于敌基督究竟是谁，基督徒们有很多不同的理解。有人认为敌基督就是罗马帝国，有人认为他就是尼禄，他没有死，而是秘密地藏了起来，以后会重新来迫害基督徒。这些理解方式，和那些将末日限定在某个年份的做法，出于同一条思路。而奥古斯丁则将敌基督理解为魔鬼和他的追随者，其实就是地上之城。正如“基督”一词常常不只是指耶稣这个人，而包括所有模仿耶稣的、加入到他的身体中的人们，敌基督也未必只是一个人，而很可能是魔鬼（也许确实会有一个人代表他），和模仿他、加入到他之中的全体，也就是整个地上之城。(57)

敌基督对基督徒的迫害，并不是某个特别的事件，而只是上帝之城与地上之城一直就有的矛盾和冲突的极端体现而已。也正是因此，奥古斯丁认为，敌基督统治的这三年零六个月，并不构成一个特别的历史时期。它只不过是此前一千年历史的进一步发展，甚至可以说是包括在那一千年当中的。(58)在这个时候，一方面，上帝之城的公民力量足够强大了，可以更好地对抗魔鬼的诱惑；另一方面，因为有不同寻常的迫害，也有很多人背叛了上帝，加入到地上之城。在某种意义上，甚至可以说，敌基督时的争战，只不过是对世界历史中两座城的冲突的一种抽象概括。但为了尽量避免陷入摩尼教的二元论，奥古斯丁将这两座城的对立放在世界历史当中看待。

六 千年王国

讲清楚了他关于两次复活的概念，以及他对魔鬼和敌基督的解释，奥古斯丁对千年王国的理解也就呼之欲出了。第一次复活和魔鬼的被绑缚是同时发生的，不在末日的时候，而是在耶稣第一次来临之后；魔鬼的被释放，即敌基督的来临，虽然发生在末日之前不久，但也并不属于末日，而是对世界历史中两城之争的自然延续和极端发展。既然如此，约翰说，人们在第一次复活后，与基督一同作王一千年，指的就也不应该是末日时候的事，而是世界历史之中的事。而基督来临后，也曾使魔鬼被绑缚了一千年，那么，魔鬼被绑缚的一千年，就是他们与基督共同为王的一千年：“魔鬼被绑缚千年，在此期间，圣徒们和基督共同为王一千年，这无疑也要以同样的方式理解：即从基督的第一次来临开始的时间。”⁽⁵⁹⁾

《启示录》中先说魔鬼被绑缚的一千年，然后说他的被释放，后面又说第一次复活和与基督共同为王的一千年，让人容易以为，这是前后相继的三个不同阶段，但奥古斯丁的解释彻底打乱了经文的本来顺序，给这千年王国一个完全不同的解释。这千年王国就是上帝之城，但不是末日审判后彰显出来的上帝之城，而是将末日时的上帝之城拉回历史当中，是世界历史进程中的上帝之城。

为了区分未来永恒的上帝之城与这个千年王国，奥古斯丁引了《新约》中的几段经文。比如在《马太福音》中，耶稣说：“我就常与你们同在，直到世界的末了。”⁽⁶⁰⁾在世界末日之前，耶稣就一直和他们同在。耶稣经常说的“我的国”“天国”等字眼，在奥古斯丁看来，并非都是同一个意思。它有时指末日之后的永恒王国，有时指末日之前的千年王国。比如耶稣说：“收割的时候，就是世界的末了。收割的人，就是天使。将稗子薅出来，用火焚烧。世界的末了，也要如此。人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的，和作恶的，从他国里挑出来。”⁽⁶¹⁾奥古斯丁认为，此处说的“他国里”就不可能是指永恒王国，因为永恒王国里不可能有稗子。耶稣又说：“所以无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的。但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，

他在天国要称为大的。我告诉你们，你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”⁽⁶²⁾这句话里用了三个“天国”，奥古斯丁认为，它们的含义并不一样。第一个和第二个“天国”是一个意思，里面有最小的，也有最大的，但在永恒王国之中，那最小的根本不可能存在，所以这句里的前两个“天国”，指的当是千年王国。但最后一个“天国”，是只有胜过了文士和法利赛人的义的才能进的，那就不可能有最小的，指的应该是永恒王国。

若这样理解，似乎千年王国就是指地上的教会，其中不仅有注定将进入永恒王国的圣徒，也有那些虽然名为基督徒、但终将被魔鬼诱惑走的人。但奥古斯丁又说：

现在的教会也是基督的王国和天上的王国。他的圣徒即使现在也和基督一同为王，但是为王的方式和那时候不同；稗子虽然和好种子一同成长，但是并不和好种子一同为王。与基督一同为王的，都按照使徒的话做：“所以你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事。那里有基督坐在神的右边。你们要思念上面的事，不要思念地上的事。”使徒还谈到，“他们却是天上的国民。”他们能和基督以这样的方式一同为王，即，他们就是基督的王国。我且不说别的，如果他们直到尘世的末日，直到一切诱惑都被收集出的时候，他们只“都求自己的事，并不求耶稣基督的事”，那他们怎么成为基督的王国呢？⁽⁶³⁾

确实，地上的教会就是那千年王国，但真正和基督一起为王的，却不是地上教会中所有的成员。奥古斯丁连引保罗的三句话，证明，只有虔心信仰的，才能进基督的王国，才能与基督一同为王。但所有这三句话，讲的似乎都是信徒们进入永恒之国的要求，而没有明确千年王国与永恒王国的差别。可见，在千年王国中与基督一同为王的，正是以后上帝之城中的公民。基督的圣徒现在也和基督一同为王，将来也和基督一同为王，两个城的组成并无根本的不同，千年王国，只不过是将来日子的永恒王国投射到世界历史当中而已。但奥古斯丁又指出，这些圣徒现在和将来为王的方式不同。这种不同体现在什么地方呢？就在于，圣徒们现在虽然并不和那些伪圣徒一同为王，却和他们错杂在一起，共同生活和成长。

尘世中的教会虽然也称为基督的国，但并非其中的所有人都是基督的身体，共同组成他的国。把它称为基督的国，是因为其中包括了所有将属于上帝之城的人。那些将叛离上帝之城的人，虽然暂时也在里面，但到了上帝之城真正彰显出来的时候，却将被驱逐出去。正如耶稣常用的那个比喻里所讲的，在一片麦田里，麦苗有些会成熟，但有些是稗子，打不出粮食来；麦田中甚至长满了杂草，无法和麦苗区分开来。这些稗子和杂草，虽然和将成熟的麦子长在同一片田里，甚至和它们一同接受阳光雨露和各种肥料，但它们并不属于这片麦田，到了收割的时候，就会被清除出去。在尚未收割的时候，麦田之所以称为麦田，是因为以后收割后的粮食而得名的。

奥古斯丁解释约翰所说的“没有拜过兽与兽像”的人，认为“兽”应该就是魔鬼和明确追随魔鬼的地上之城的成员。而“兽的像指的是兽的伪装，也就是那些表面上宣扬信仰，却在无信仰中生活的人的伪装”⁽⁶⁴⁾，他们就是那些稗子。兽与兽像共同组成了地上之城，是此世的统治者。“那些因为给耶稣作见证，并为神之道被斩者的灵魂，和那没有拜过兽与兽像，也没有在额上和手上受过他印记之人的灵魂”，则在千年王国中，与耶稣基督一同为王。千年王国既然与上帝之城的组成人员完全一样，它就不只包括教会中的活人，而且包括已经殉道的人，甚至以这些殉道者为主。“这里只提到了殉道者的灵魂，因为这种死后的王位特别属于那为真理奋战到底的人。”⁽⁶⁵⁾

虽然千年王国中也包括活人，但在世界历史的整个进程中，千年王国的精神，主要是靠与地上之城争战的殉道者体现出来的。由于这个千年王国还在地上，处在地上之城的包围中，总是在与地上之城争战，所以奥古斯丁又将它称为“充满武力的王国”，而将来的永恒之城，才是“最和平的王国”。这是千年王国与永恒王国最大的区别。信徒们要与基督一同为王，就必须不断地与魔鬼争战，与地上之城争战，与地上教会中隐藏的敌人争战，与自身的罪性争战。一方面，千年王国必须继承罗马人勇武好斗的德性，虽然战争的对象和目的都已不同；另一方面，与敌基督最后的决战，正是延续了千年中的争战：

那时候，魔鬼诱惑了这些国家，使他们参加争战。在做这些之前，魔鬼也用各种可能的坏事诱惑。这里说“出来”，指的是他把本

来潜藏着的仇恨爆发为公开的迫害。这是最后的迫害，临近最后的审判，整个大地上的圣教会都要遭受，即，整个基督之城要遭到整个魔鬼之城的挑战，无论二者存在于大地上的什么地方。(66)

在《启示录》里，约翰这样描述魔鬼的被击败：“就有火从天降下，烧灭了他们。”(67)奥古斯丁特别指出，这里的火并不是后来惩罚不敬者的永火，而“最好理解为圣徒的强力，使他们不会屈服于那些野蛮者，不会按他们的意志做事”(68)。之所以说“从天降下”，是因为圣徒们靠了天上的上帝才能如此坚强，才能够有这么大的力量战胜敌基督。这里说的“烧灭”，并非最终的消灭，只是拒绝了他们的诱惑，打退了敌基督最强大的攻势，因为这场争战并没有发生在末日，而只是历史当中的最后一场争战。(69)

只要还在历史之中，千年王国就是勇武之城，充满了争战；争战的发生并不妨碍圣徒们与基督一同为王，甚至正是在争战当中，才成就了他们的王位；魔鬼被释放出来，攻击基督的城，并不是圣徒为王之后的事，所以在与敌基督争战的时候，圣徒们更光荣地与基督一起为王，“在那三年半中，那些殉道被杀的灵魂（包括已经离开身体的，和将要在最后的迫害中离开的）与基督一同为王，然后这必朽的尘世终结，过渡到没有死亡的王国”(70)。

七 进入永恒王国

在与敌基督的最后决战之后，千年王国过渡到永恒王国，曾经在千年王国中与基督一同为王的，将要在永恒王国中继续与基督一同作王。奥古斯丁虽然并没有把末日仅仅理解成隐喻，承认人类历史确实会有终结，但他还是暗示，这种过渡并不是自然而然的过渡。对这个问题的理解，就体现在他对末日来临时活着的人的处理上。

《圣经》里预言了，在耶稣基督末日重临时，所有死人都会复活，但那些还没有死的人会怎么样呢？奥古斯丁前面说，教会里的活人和已经死去的灵魂共同与基督为王一千年，但到末日时仍然活着的人，是否就不会死去，因而也不必复活，而是一直待在那王位上呢？保罗在《帖撒罗尼迦前书》里这样描写末日的到来：“那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人，必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”⁽⁷¹⁾按照保罗的理解，到末日的时候，已经死去的人应该先复活，但还活着的人升到云端是什么意思呢？保罗还说：“你所种的若不死就不能生。”⁽⁷²⁾没有死亡就不会复活，就无法进入不朽。所以奥古斯丁认为：“如果基督来临时会发现还活着的圣徒，会升起来与基督相遇，我们相信他们会迅速通过死亡走出身体，然后很快变为不朽。”⁽⁷³⁾

如果说，此世的千年王国既包括教会中的活人，也包括已经死去的圣徒，则永恒的上帝之城只包括曾经死去的圣徒。在每个时间点，虽说所有过去死了的圣徒，甚至将来的圣徒，都在千年王国里为王，但魔鬼不能诱惑他们，只能诱惑当时活着的基督徒；种子与稗子混杂的情况，也只可能在活人中才会发生。因此，虽然千年王国只是永恒之城投射到现在，她还是实现在活人中的。但与此不同，末日显露出来的上帝之城，包括耶稣在内，其所有成员都是曾经死去的。圣徒们若不先死去再复活，就无法承受上帝之城。

之所以如此，是因为上帝在亚当犯罪后曾经说：“你本是尘土，仍要归于尘土。”⁽⁷⁴⁾活着的人升到云端与基督相遇，难道因为这些都发生在空中和云端，就认为他们没有归于泥土，甚至不是保罗所谓“种的”吗？

既然这话是对亚当和他的所有后裔说的，任何人就都不能免于这一惩罚：

上帝对人说：“你本是尘土，仍要归于尘土。”我们不能认为，以后的圣徒会免于这个判决。只是他们死亡时，身体不会化为尘土，而是迅速死去，也迅速复活，都发生在空气里。这句话里说的“归于尘土”，意思就是：“你丢掉了性命，就要回到获得生命之前的状态。”意思是，你要是断了气（*exanimatus*），就要回到你获得这口气（*animatus*）之前。上帝向尘土造的脸吹生命的气息，于是造出了有灵魂的生命的人。这就是说：“你是得到了灵魂（生命的气息）的泥土，以前你不是；你要成为没有生气的泥土，就像原来一样。”死人所有的身体都是这样的，哪怕还没有腐烂；未来的圣徒们，如果也会死，不论死在哪里，只要他们失去了生命，哪怕马上就会重新获得，也是这样的。这样，他们会化为尘土，因为活人会变为尘土。(75)

这段话意味深长。上帝之所以说人要归于泥土，是因为人犯了罪，必须遭到惩罚，即奥古斯丁说的“你丢掉了性命，就要回到获得生命之前的状态”。人丢掉的是灵魂的生命，因此也必须丢掉身体的生命，作为对他的惩罚。灵魂背叛的结果，是灵魂的内在冲突和身体与灵魂之间的相争，这种相争最终会导致身体与灵魂的分离。泥土是人的身体的质料，上帝吹的那口气是灵魂的质料。所谓归于泥土，就是使灵魂与身体分离，而不是身体一定要化为土这种物质元素。所以，只要身体死了，就是归于泥土了。末日时活着的圣徒虽然不会化为物质的泥土，但他们必须死亡，即遭受对原罪的惩罚，然后再进入不朽。

于是，说末日来临时活着的人必须先死去，意思就是，他们还必须为原罪受罚。这和奥古斯丁前面说的，洗礼虽然能拯救，却不能免除死亡，哪怕有了第一次的复活，还必须经历身体的死亡，道理是一样的。人因为犯了罪而必须去死，遭到魔鬼的控制。不论魔鬼被绑缚、被释放，还是被彻底战胜，魔鬼对罪人仍有这点控制权，人若不经历死亡，是不能彻底脱离魔鬼的控制的。在这个意义上，死是基督徒最后的敌人，人若不战胜死，就不可能彻底战胜魔鬼，进入上帝之城；而战胜死亡的唯一办法，就是像耶稣那样去死。

从言成肉身之后，死亡这种惩罚，又被用做了好事，成为耶稣战胜魔鬼、救赎罪人的方式。所有圣徒都要模仿耶稣，加入到他的死之中，否则就不能得救。他们的死，代表了对地上之城的不妥协和坚决排斥，是对魔鬼的最后战胜。只要有圣徒还没有死，魔鬼对他就还有控制权，两座城之间的争战就没有结束。这样，活着的圣徒迅速死去，并不是在战胜了魔鬼之后，在平静和快乐中死去，然后马上复活去见上帝，而是在与敌基督战斗到最激烈的时候，靠自己的死来战胜最后的敌人。他们的死，仍然是与敌基督战斗的一部分，可能比以前的圣徒之死还要痛苦、还要惨烈。

这才是敌基督统治的最后结局：所有在世的圣徒都惨烈地死去了，像他们之前的圣徒一样，在死亡中战胜了魔鬼。但就地上之城而言，这似乎也是一场表面上的胜利，因为所有的基督徒要么投降了，要么被杀死了，就像杀死耶稣是一场表面的胜利一样。在魔鬼之城庆祝胜利的狂欢中，基督来临，审判所有的死人和活人，宣布上帝之城的胜利。就像《帖撒罗尼迦前书》里说的：“人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀胎的妇人一样，他们绝不能逃脱。”⁽⁷⁶⁾

但是，难道地上之城里的人就没有死吗？保罗和奥古斯丁谈的，都只是上帝之城中的圣徒。但同样的逻辑也适用于地上之城中的的人。他们也必须遭受死亡的惩罚，在身体死后重新复活，再接受基督的审判。这样，我们看到的就是一副更加可怕的场面：不仅所有的基督徒都死了，而且地上之城的公民也全军覆没。两个城的人都同归于尽，无论是身体战胜了灵魂的，还是灵魂复活、战胜了身体的欲望的，大家都在痛苦的灵魂挣扎中，抛弃了自己的身体。于是，整个大地上都是死尸，再没有一点生命的气息，世界陷入了大火之中。魔鬼控制了所有的人，因为所有人的罪遭受了最终的处罚；但魔鬼也再无权柄，因为已经没有新的灵魂归到他的统治之下了。

大火烧灭了整个世界，新天新地出现，所有的尸体都从地上爬起来，世界上曾经有过的所有人都重新出现，哪怕他们早已肢体不全，哪怕他们的尸体早已腐烂多年，哪怕他们早已在山崖下化为齑粉，或是在大海中葬身鱼腹，甚至被吃到了某个人的肚子里——奥古斯丁特别论证了，无论吃人的那个人，还是被吃的那个人，都将复活，重新获得自己

的身体。(77)审判，就是在所有人死后，对所有曾经出现过的人进行的。这个时候，上帝之城和魔鬼之城才被真正分开，对死人的末日审判与活人的世界历史也被完全分开。虽然奥古斯丁将这描述成历史的进一步发展，但所谓的末日审判却更像上帝对世界历史中的人和事的终极评判。新天新地，真的是整个天地都没灭了之后的又一片天地，还是一直高悬于人类头顶的另一副天地？在奥古斯丁这里，似乎两种可能性始终都存在着。

(1) Paul B. Harvey, "Approaching the Apocalypse: Augustine, Tyconius, and John's Revelation," in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*, edited by Mark Vessey, Karla Pollmann, and Allan D. Fitzgerald, O. S. A., Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1999, pp. 139, 145.

(2) J. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, p. 254以下。

(3) 参见Kevin L. Hughes, "Augustine and the Adversary," in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, p. 221.

(4) S. D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, New York: Oxford University Press, 1994.

(5) 奥古斯丁，《书信》（*Epistolae*, PL33），第197页。

(6) 同上书，第198页。

(7) 同上书，第199页。

(8) 奥古斯丁，《上帝之城》，20：23.1；吴飞译，下册第214页。

(9) 关于奥古斯丁末世论与他的总体思想的关系，以及它在早期基督教历史中的位置，参考Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 79-81.

(10) 奥古斯丁，《上帝之城》，18：52.1—2；吴飞译，下册第115—117页。

(11) 同上书，18：53.2；吴飞译，下册第118页。

(12) Henri de Marrou, *Time and Timeliness*, Sheed and Ward, 1969.

(13) 奥古斯丁，《上帝之城》，18：53.1；吴飞译，下册第117页。

(14) 《使徒行传》，1：7。

(15) 奥古斯丁，《上帝之城》，18：53.1；吴飞译，下册第118页。

(16) 同上书，20：1.2；吴飞译，下册第170页。

(17) 同上书，下册第171页。

(18) Karla Pollmann, “Moulding the Present : Apocalyptic as Hermeneutics in *City of God* 21-22”, in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, p. 178.

(19) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:2;吴飞译,下册第171页。

(20) 奥古斯丁,《上帝之城》,1:8.2;吴飞译,上册第14页。

(21) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:2;吴飞译,下册第172页。

(22) Karla Pollmann, “Moulding the Present : Apocalyptic as Hermeneutics in *City of God* 21-22, ”in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, p. 178.

(23) 《约翰福音》,5:24—25。

(24) 《约翰福音》,5:28—29。

(25) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:6.1;吴飞译,下册第177页。

(26) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:6.1;吴飞译,下册第177页。

(27) 同上书,20:6.2;吴飞译,下册第179页。

(28) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:10;吴飞译,下册第190页。

(29) 《歌罗西书》,3:1。

(30) 《罗马书》,6:4。

(31) 《便西拉智训》,2:7。

(32) 《罗马书》,14:4。

(33) 《哥林多前书》,10:12。

(34) 奥古斯丁,《上帝之城》,17:7.2;吴飞译,下册第20页。

(35) 同上书,17:10;吴飞译,下册第27页。

(36) 《启示录》,20:1—6。

(37) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.1;吴飞译,下册第180页。

(38) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.1;吴飞译,下册第180页。

(39) 关于奥古斯丁对千年王国的三种理解方式的讨论,参见Virginia Burrus, “An Immoderate Feast : Augustine Reads John's Apocalypse, ”in *History, Apocalypse, and the Secular Imagination*, pp. 185-187。

(40) 《马可福音》,3:27,“家财”和合本作“家具”。

(41) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.2;吴飞译,下册第181页。

(42) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.3;吴飞译,下册第181—182页。

(43) 同上书,20:8.3;吴飞译,下册第184—185页。

(44) Henri de Marrou, *Time and Timeliness*.

(45) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.3;吴飞译,下册第182页。

(46) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.3;吴飞译,下册第182页。

(47) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:7.3;吴飞译,下册第182页。

(48)《启示录》,20:9。

(49) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:8.2;吴飞译,下册第184页。

(50) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:8.2;吴飞译,下册第184页。

(51)《启示录》,11:2;12:6;13:5。

(52) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:8.3;吴飞译,下册第185页。

(53) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:8.3;吴飞译,下册第185页。

(54) 同上书,下册第186页。

(55) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:13;吴飞译,下册第194页。

(56) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:13;吴飞译,下册第194页。

(57) 同上书,20:19.2—3;吴飞译,下册第203—204页。

(58) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:13;吴飞译,下册第194页。

(59) 同上书,20:9.1;吴飞译,下册第186页。

(60)《马太福音》,28:20。

(61) 同上书,13:39—41。

(62) 同上书,5:19。

(63) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:9.1;吴飞译,下册第187页。

(64) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:9.3;吴飞译,下册第189页。

(65) 同上书,20:9.2;吴飞译,下册第188页。

(66) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:11;吴飞译,下册第191页。

(67)《启示录》,20:9。

(68) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:12;吴飞译,下册第192—193页。

(69) 同上书,下册第193页。

(70) 同上书,20:13;吴飞译,下册第194页。

(71)《帖撒罗尼迦前书》,4:13—17。

(72)《哥林多前书》,15:36。

(73) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:20.3;吴飞译,下册第207页。

(74)《创世记》,3:19。

(75) 奥古斯丁,《上帝之城》,20:20.3;吴飞译,下册第207页。

(76)《帖撒罗尼迦前书》,5:3;参见奥古斯丁在《书信》199中对这一段的诠释。

(77) 奥古斯丁,《上帝之城》,22:20—21;吴飞译,下册第320—322页。

第十三章 终极生死：循环论抑或二元论

两座城的最终结局，既可以看作世界历史的最后一刻，也可以看作奥古斯丁所理解的哲学上的终极善恶，是神义论的彰显。我们在前一章看到，奥古斯丁已经将约翰《启示录》中的很多内容，那些传统上被认为是末日发生的，转化为世界历史进程中的事情。之所以要这样做，其哲学上的理由是，正如太初在时间之外，因而上帝的创造完全是一瞬间同时完成的，末日也应该在时间之外，不应该再发生前后相继的故事。凡是在末日发生的，都可以不发生在时间之中，因为末日是在世界历史结束之后。

太初，是世界历史开始之前；末日，是世界历史结束之后。二者都不应该在时间之中。而上帝本来就不在时间之中，是一个永恒的现在。对于他而言，既无开始，也无终结，不仅太初的创造和末日的审判，甚至整个世界历史，都是在一瞬间同时发生的。只是对人类而言，创造是历史之太初，审判是历史之末日。因此，末日应该与太初重合。太初就是上帝的永恒真理，而末日就是上帝之城，即完美的第二亚当——基督的身体。所以，世界历史起于第二位格，也终于第二位格。由于时间的创造、人类的堕落、历史的展开所带来的种种问题，都应该在末日的时候有一个了结。

随着耶稣基督的第二次来临，人所扭曲的形式，即上帝的形象，在末日的时候应该复原了，因而人也该完成他的皈依了。我们在最开始就谈到了天使的创造和皈依，现在，人也应该像天使们那样皈依了。而这皈依，必然带来很多其他问题的解决：人应该获得或恢复他的灵性；从第一亚当中分裂了的人，应该在第二亚当之中重新合一；我们一直在谈、但从未实现过的上帝之城，也终于应该显现出来了；上帝创世六日之后的第七日，即礼拜日，现在终于要到来了。所有这些，都是上帝之城的公民应该庆祝的伟大胜利。

但与此同时，我们首先要看看另外那个城，虽然那个城应该不再是

世界上主导性的城，但它的存在还是给理解上帝之城造成了种种障碍和困难。比如，既然说所有人都从一个亚当里分裂了，那么为什么不是所有人都加入到第二亚当里重新合一，而是只有一部分基督徒才能合一呢？而且，按照基督教思想一般的理解，人类的大多数恰恰是属于地上之城的；能够有第一次复活，最终进入上帝之城的，只是极少数人。地上之城的命运，才是大多数人的命运；进入上帝之城的，只是例外。于是，我们看到了奥古斯丁末日论中一个不可忽视的悖谬：虽然上帝之城的命运似乎和创世论中的主题更能自然呼应，但大多数人的命运，取决于地上之城在末日的状况。

奥古斯丁也深知，他必须先处理地上之城的末日状态，才能更好地讨论上帝之城的末日，他自己给出的原因是，“说身体会承受永恒的折磨，好像比在永恒的幸福中没有痛苦更不可信”⁽¹⁾，或者说，理解终极的恶，在哲学上是更大的挑战。我们也按照奥古斯丁的顺序，从地狱中的永罚开始。

一 永死如何可能

对恶的理解，是奥古斯丁思想中极为根本的问题，在他之后更成为困扰整个基督教传统的哲学问题。奥古斯丁从他哲学思考的起点，就为恶的起源问题烦恼；到皈依基督教后，批判摩尼教、重新解释恶的起源，更成为他一个最基本的哲学任务。而在末日审判的问题上，如何理解终极的恶，也同样成为一个非常困难的问题。

按照二元论的理解，善恶各有其存在和根源；但按照奥古斯丁的理解，恶并不是独立存在的，而只是善的缺失，任何被造物都是至善的上帝无中生有创造出来的，因而它们在自然上都是善的。魔鬼虽被认为是地上之城的头领，但他并不是一个可以和上帝分庭抗礼的恶神，而只是一个堕落天使，就其自然而言也是上帝创造的，只是因为不愿意聆听圣言而变坏了。并不存在一个坏的太初，当魔鬼或人不服从上帝时，他们并没有找到坏的太初，而只是将应该给上帝的，给了自己或是其他被造物。之所以这样做是坏的，是因为任何被造物都是无中生有的。

由于对恶之起源的这种理解，奥古斯丁在谈终极恶时就有了理论上的困难。终极善是皈依上帝，但终极恶并不是皈依一个坏的太初。恶的深层根源是虚无，因为万物都是无中生有造出的，但虚无也不是终极恶，因为虚无就是什么都不存在，并没有一个叫作“虚无”的东西。虽然恶来自虚无，但虚无并不是恶，而是不存在。所有的恶都不是不存在，而是使存在依赖于不存在。所以，终极恶也并非变得不存在，回归绝对的虚无，而是使存在彻底断绝与上帝，即绝对存在的关联，依靠在不存在上。在奥古斯丁看来，人虽然来自虚无，但自从被造后，就不可能再回到虚无，而是要么得到善的恩典，要么遭到恶的处罚。他正是在这个意义上，来理解恶人的永死的。

永死是人的第二次死亡。我们前面谈到过，人的死亡，无论第一次死亡还是第二次死亡，都不是消失其存在，而是使身体与灵魂的冲突达到最尖锐、最剧烈的程度。在第一次死亡中，身体的死亡只是一个不可把捉的点，但第二次死亡，却要使这个点无限延续下去。

在《上帝之城》第二十一卷的起首数章，奥古斯丁不厌其烦地举例证明，“人那有灵魂和活着的身体，不仅不会随着死亡消解，而且还会承受永恒之火的折磨”⁽²⁾。他在此处试图解释，在第二次死亡中，死亡这一刻为什么可以无限延长下去。奥古斯丁首先举例指出，有些必朽而可腐的生物是可以生活在火中的，但他随即意识到，这一论证并无说服力，“因为这种生灵不会永远活着，或者在热量里活得没有痛苦；并且，它们的自然本来就适应这些火，使得它们在其中更有利而不会受折磨，好像它们在其中更有利比受折磨不是更不可信”⁽³⁾。永火中的状况与这种非常不同，因为永火中的人的自然并不适合在火中存在，而是会被火烧得非常痛苦，在这种痛苦的折磨下，他为什么不会消失其存在，反而永远存在下去，仍然需要解释。

遭受最大的痛苦而又永远存在，这就是奥古斯丁所理解的终极之恶，超过了人世间的坏事，是对恶人的绝罚。但这种绝罚意味着，身体与灵魂之间越来越尖锐的冲突不会导致身体与灵魂的分离。奥古斯丁为批判对永罚的误解，在第二十一卷第三章，写下了他的永死论的关键段落：

他们所知道的肉身，没有不是可朽的；那他们的全部道理就是，凡是他们没有经历过的，他们就不能认为是对的。从这个道理，他们认为痛苦证明了死亡，但其实痛苦更表明了生命的存在。我们可以问，痛苦者是否会永远活着。但肯定的是，所有痛苦的人都活着，所有痛苦都只能发生在活人身上。因此，痛苦的人一定活着，但是痛苦不一定会杀人，因为，虽然我们的必朽的身体早晚会死，但是痛苦根本不会杀死它，某些痛苦之所以会杀死身体，是因为，这身体与灵魂结合，灵魂会屈服和逃离极端的痛苦。我们的肢体的聚合极为脆弱，我们的元气也很软弱，无力抗拒那带来巨大或极端的痛苦的力量。而到末日之时，身体与灵魂以这样的方式结合，它们之间的纽带不会因时间的长度而破坏，也不会因痛苦而断裂。现在，没有肉身能承受痛苦的感觉而又不死，但是那时候的肉身和现在的不同，正如那时候的死亡和现在的不同。那时候死亡不是什么也没有了，而是永恒的死亡，因为灵魂没有了上帝就不复生存，死亡也并不会逃脱身体的痛苦。⁽⁴⁾

这一段的内容可以分为三个层次。在第一个层次，奥古斯丁反驳了自己的批评者。批评者认为，痛苦必然导致死亡。这其实是奥古斯丁自己的学说的一个推论。他认为，尘世中的各种欲望和痛苦来自灵魂对上帝的背叛，而这种背叛就体现为身体和灵魂的冲突，这种冲突的极端形态，正是身体和灵魂的分离，即死亡。但奥古斯丁现在说，这种痛苦恰恰表明了生命，而不是死亡。这和他在第十三卷的说法是一致的：在身体和灵魂即将分离，人处在尖锐的痛苦中的时候，他恰恰处于死前的活着的状态，而不是在死或死后。在必朽的此世，这种尖锐的对立确实总会带来死亡，但它毕竟不等同于死亡，因而也不必然带来死亡，所以正在感到痛苦的人一定是活着的。奥古斯丁此处是在一般的意义上使用死亡一词，即用它来指代存在的消失。

在第二个层次，奥古斯丁重新分析了必朽之人的身体之死，从而对痛苦与死亡的关系作了一个新的界定。他指出，人之所以有身体之死，即灵魂与身体的分离，是因为必朽之人的身体和灵魂结合得并不那么紧密。当灵魂无法忍受那极端的痛苦之时，就会逃离身体，这就是身体之死。身体没有被痛苦杀死，而是被灵魂抛弃了。痛苦并无杀死身体的力量，但灵魂若不与身体结合，就不必承受作用于身体的巨大痛苦；身体不与灵魂结合，也无法感觉到这痛苦。于是，奥古斯丁更彻底地解释了灵魂和身体的分离：二者的分离并不是它们之间的冲突的自然结果，而是灵魂对身体的最终背叛。他又一次赋予死亡一种道德化的解释，进一步取消了死亡作为自然事件的意义，也使死亡更不像存在的消失。

在第三个层次，奥古斯丁以这种理论解释了末日时坏人可能的状态。在那个时候，身体和灵魂以顽强的纽带被结合在一起，不会断裂，灵魂也不可能背叛身体。于是，二者必须老老实实在地结合着，忍受巨大的折磨，而不能以自己的方式逃出去。这就是永死，不是消失存在，而是永远感受着临死时的那种折磨，即永远在死着。

二 永死是怎样的

奥古斯丁这种永死论的一个理论支点，是身体与灵魂的关系。因此，他随后花了大量的篇幅证明，“痛苦是灵魂的痛苦，不是身体的痛苦，哪怕痛苦的原因存在于身体中”⁽⁵⁾。这并非奥古斯丁的发明，而是希腊哲学中的传统说法。亚里士多德在《论灵魂》中将感觉能力理解为灵魂第二层次的能力，奥古斯丁继承了这一哲学传统。但当亚里士多德这样讲的时候，他并没有把身体和灵魂当成两个可以相互独立的实体，更不会认为灵魂可以单独存在。

奥古斯丁更直接接受的哲学传统不是亚里士多德主义，而是柏拉图主义。在柏拉图的《斐多》中，苏格拉底给出了关于灵魂不朽的三个论证，还频繁引用古代神话中关于灵魂转世的说法，但其中充满了辩证色彩。奥古斯丁继承了苏格拉底表面的结论，说：

因此，如果灵魂（无论是只有灵魂痛苦，还是主要由灵魂痛苦）按照他们的说法，是不朽的，那么，身体就不会因为痛苦而死亡。所以，如果身体导致了灵魂痛苦，既然能导致灵魂痛苦，那身体为什么不会导致灵魂死亡？这当然是因为，造成痛苦的未必造成死亡。那为什么不能相信，身体可以承受火焰带来的痛苦，但是不死？⁽⁶⁾

奥古斯丁取消了柏拉图灵魂学说中的辩证性，将灵魂不死说推到一个极端。按照他的理解，对于陷溺于原罪中的人而言，恰恰是身体与灵魂的结合，导致了痛苦——这也类似《斐多》中提到过的一个说法，因为，灵魂只有与身体结合，才会感受到作用于身体的痛苦；身体也只有与灵魂结合，才会有感受痛苦的能力。身体的死亡，并不是痛苦导致的，而是为了逃脱这种痛苦。到末日的时候，身体与灵魂的结合同样是痛苦的原因，但是因为没有分离的可能，所以永远也无法逃脱这种痛苦。末日的永死之所以是对恶人最大的惩罚，就是因为它取消了逃脱痛苦的可能性：“是在灵魂不愿意的情况下，第二次死亡把她约束在身体里。”⁽⁷⁾这种约束，使人最大程度地体味堕落的后果，而堕落的最严重后果就是死亡，这是比身体死亡痛苦得多的死亡，所以称之为第二次死亡

或永死。

但这随即又带来一个问题：死亡和存在到底是什么关系？这正是我们在第五章曾经讨论过的一点。我们在那里谈到，对于奥古斯丁而言，死并不等于不存在，对人而言最大的坏事也不是不存在。但奥古斯丁还是知道，人们对死亡的一般理解就是“不复存在”，而且他有时候也会以这种方式使用“死”这个词。虽然柏拉图就曾经将死亡定义为“身体和灵魂的分离”，但这种分离还是在“不复存在”的意义上理解的，即，死亡要么可以理解为生命的不复存在、灵魂（即生命）不复存在于身体中，或身体与灵魂结合的状态不复存在。奥古斯丁在《上帝之城》第十三卷里理解死亡的时候，强调垂死的痛苦并非在死，在某种意义上，就是因为那个时候生命还存在（灵魂还在身体里），所以都不是死；而他所理解的死后，就是没有生命、灵魂不在身体里的状态。虽然奥古斯丁在那里的讨论极为复杂，但他还是承认，在死亡与不存在之间有一定的关系。按照这一思路，只要人能感到痛苦，死亡就还没有到来，即不是在死，虽然死后的生命不存在状态同样不是在死。在死是灵魂与身体分离的那一刻，是痛苦消失的那一刻，是生命从存在过渡到不存在的那一刻。

但是现在，奥古斯丁所描述的永死，似乎不是将那一刻固定下来，而是将垂死的痛苦无限延长。但垂死前的任何时刻都不等同于死亡，而且，按照奥古斯丁的逻辑，如果我们举出垂死时的任何一刻，无论这一时刻的痛苦有多么剧烈，无论这一刻距离死亡是多么近，我们总能找到比它更接近死亡、比它更痛苦的一个时刻，因为垂死是时间中的一个线段，而死却是一个没有长度的点。在垂死的过程中，人越是接近死亡就越痛苦；但在死这个点本身却不是最痛苦的时刻，而是痛苦消失的时刻。若把地狱中的永死理解为垂死状态的无限拉长，它似乎不是与天堂中的永生相对立的一种状态，倒像是与伊甸园中无限长的快乐时光相对立的一种无限痛苦的状态。

但这并不是奥古斯丁所理解的永死。我们在第五章已经谈到，奥古斯丁理解的第二次死亡，就是使死着的那一刻变成永恒，而不是将死前的痛苦无限拉长。但当他在第二十一卷描述永死的时候，它就很容易变成垂死痛苦的无限拉长。之所以会出现这种状况，还是因为至恶与不存在之间关系模糊。从存在论上讲，与绝对存在的上帝相对立的，应该是

绝对的不存在；但是，从奥古斯丁的善恶观来看，与上帝那里的至善相对立的，却不是不存在，而是堕落了了的无中生有的被造物。

关键还是善恶问题。摩尼教将善恶分别理解为相对立的两种存在，奥古斯丁继承了新柏拉图主义，认为恶并不存在另外一个本源，但恶又不是不存在，而是一种有欠缺的存在。这一说法是对二元论的毁灭性打击。他不仅否定了恶的本原的存在，而且根本取消了将虚无当作至恶的可能。虽然恶都是因为某种虚无，虚无却并不是一种存在，因此，严格说来并不存在至恶。因为恶只是相对于善而言的，不存在只是相对于存在而言的，既没有独立的恶，更没有独立的不存在。恶的力量来自于善，恶的程度并不是按照它接近于虚无的程度递增的，在某种意义上，反而是根据它所具有的善的自然的程度增加的。正如魔鬼之所以比恶人更可怕，并不是因为它更接近不存在，而是因为它具有和天使一样的、最好的自然。同样，垂死的人之所以极为痛苦，并不是因为他接近不存在，而是因为他的身体和灵魂都还很敏感。于是，越接近死亡未必就越痛苦，而是在身体与灵魂都还很敏感的情况下，它们彼此之间的冲突越尖锐越痛苦。在身体与灵魂尚未完全分离之时，若灵魂已经变得昏厥，或是身体已经变得麻木了，人的痛苦反而不那么重了。这样，第二次死亡确实不是使生命消失的那一刻变得永恒，而是将感觉最敏锐的垂死时刻无限拉长。

由于奥古斯丁在第二十二卷已经彻底否定了将死亡等同于存在的丧失，他的理解也可以自圆其说。死亡，无论是身体死亡还是灵魂死亡，也无论是第一次死亡还是第二次死亡，都不是存在的消失，其根源都是人的灵魂的内在冲突。灵魂与身体的分离并不是对死亡的定义，而只是灵魂的内在冲突过于剧烈所导致的一个偶然后果。到末日之时，灵魂与身体永远陷于剧烈的冲突中，身体和灵魂不会分离，也不会导致麻木或昏厥的情况。人永远都处于极度清醒、极度敏感的状态，因而对那些痛苦的感受就极为尖锐。

遭受永死的人也永远处在时间的撕扯中，他们的过去、现在、未来永远不能统一，反而在最激烈的冲突中。正如并不存在一个非存在，也不存在一个“坏的永恒”。只要不是永恒，就处在时间当中，就在无比剧烈的冲突中。

处在永死中的人，其身体与灵魂牢牢结合在一起，在时间的撕扯中相互折磨，剧烈冲突。我们也就可以理解，奥古斯丁不会认为，永死的处罚只是针对灵魂的。《以赛亚书》中这样描述末日的永刑：“他们的虫是不死的，他们的火是不灭的。”⁽⁸⁾很多人认为，这句话里的火和虫，都是比喻性的说法，指的都是灵魂的折磨：“无论是火还是虫，他们认为都是要惩罚心灵，而与身体无关。他们说，那些与上帝之国分离的人，心灵要遭受悲哀的煎熬，他们的忏悔太晚，也太无效了。”⁽⁹⁾而另有人认为，火是针对身体的，虫子是针对灵魂的，奥古斯丁认为，这种说法更可信一些。但他最愿意接受的却是，无论火还是虫，针对的都是身体。他已经举出过例子，证明某种虫子可以在火中生活而又不死，因而，可以将此处理解为，火指的就是物质之火，虫就是真的虫子，都没有比喻的意义。但若是这样，难道灵魂就不受折磨了吗？奥古斯丁的回答是：

在《圣经》里没有明说心灵的痛苦，但我们可以因而理解，即使在不说的時候，身体既然遭受了痛苦，灵魂当然也受到徒劳无功的忏悔的折磨。我们在《旧约》里读道：“不敬者的肉身的罪罚，就是烈火和虫子。”可以说得更简明些：不敬的人会遭报应。为什么说“不敬者的肉身”？还不是因为，火和虫这二者都是对肉身的惩罚？⁽¹⁰⁾

人之罪虽然最终来自灵魂的背叛和撕裂，但它表现在身体与灵魂的冲突，和身体自身的痛苦。恶人身体的复活，才使这种痛苦成为可能，因为身体与灵魂的结合带来了痛苦，而不是避免了痛苦。

三 永远的惩罚

奥古斯丁坚持，地狱中的惩罚虽然不是永恒的，却是永远的，即，一旦遭受永罚，就再无翻身之日。而这就涉及我们在本章开头提到的一个重要问题：众人都来自同一个亚当，为什么不是所有人都归于第二亚当呢？若是大部分人进入永生，而遭受永火，怎么会有全人类的拯救呢？

而人类就是这样分配的，在一些人当中，悲悯的恩典得以显明，在别的人当中，正义的报复得以显明。两者不能在所有人中显明：因为，如果所有人都待在正义的刑罚之中，救赎的悲悯恩典就无从显现；反过来，如果所有人都从黑暗中回归光明，那么严厉的复仇就无从显现。不能被救的比被救的人多很多，所有人本该都遭受的惩罚就如此展示出来。如果所有人都被惩罚，没有人可以抱怨说这报复的惩罚不正义；因为他慷慨地解救这么多人，人们就该全心感激他的恩典。(11)

按照这段话里的逻辑，由于所有人都在亚当里犯了罪，本来所有人都是该遭受永罚的。因为死亡是对灵魂的堕落的惩罚，若是所有人进入永火中，无人可以抱怨上帝的惩罚不正义。但现在，上帝慷慨地拯救了其中的一些人，这恩典是人本来不配获得的，因此被救者更该感谢上帝。基于这一理解，奥古斯丁批判了对永刑抱有幻想的种种学说，特别是奥利金的说法：

他们不相信，最正义的法官会宣判，让应该在地狱里受罚的人，全部或一部分遭受永刑，而是认为，在或长或短的一定时间以后，他们根据自己的罪的大小得到释放。其中，奥利金尤其悲悯。他认为，魔鬼自己和他的使者们，在经历了严厉和长时间的应得惩罚后，就应该从这折磨中解脱，与圣天使们在一起了。(12)

持这种说法的人出于人的悲悯，不仅宽恕所有的罪人，甚至会宽恕魔鬼。奥古斯丁认为，他们犯了巨大的错误。这种观点，继承了柏拉图主义所讲的，一切惩罚都是矫正性的说法(13)，认为全人类都会获得拯

救。随后，奥古斯丁又举出了比这种说法稍微可以容忍一点的观点：

他们说，神所预言的，坏人和不敬者的真正结局，都是罪有应得的。但是等到审判来临之时，怜悯就要起作用了。他们说，怜悯的上帝会因为他的圣徒们的祈祷和干预而赐福。如果圣徒们在遭受他们的敌意时，都会为敌人祈祷，那么，在看到他们卑微地服罪、俯伏于地的时候，圣徒会更加劲地祈祷！（14）

这种观点把基督教“爱敌人”的诫命发挥到了极致：既然在尘世中可以爱你的敌人，到了天国更加完满，岂不是更应该爱敌人？《旧约》中有尼尼微的故事为证。上帝预言，因为尼尼微人的恶行，尼尼微将要毁灭。但后来，因为尼尼微人忏悔了，上帝并没有实施他预言的惩罚。（15）这些人认为，末日的惩罚就和尼尼微的覆灭一样。上帝以此来警示世人，并不是虚假的，因为若按照他们的罪，他们是应该遭受永刑的；但圣徒们的祈祷，最终会让上帝赦免所有的罪人。但这一派并不认为，魔鬼也会遭到赦免。（16）

随后，奥古斯丁又列举了另外几种关于永刑的错误理解：认为只要参与了圣餐礼的，即使有罪，最终还会脱离永刑；认为只要加入大公教会的，即使犯了罪，受过一段时间的处罚后，就会脱离永刑；认为只要有大公信仰的，哪怕道德败坏，在经过一段时间的地狱之火后，就会脱离永刑；认为，虽然道德没有变好，但只要做了好事，就可以免予处罚，或从轻处罚，最终脱离永刑。这几种观点可归为一类，即认为道德的堕落会带来地狱中一段时间的惩罚，但外在的信仰会使人免予永刑。我们在第十章已经谈到过奥古斯丁对这类观点的反驳了。

所有这些观点，都倾向于将末日之后的归宿分为三种：遭受永刑的，暂时遭受惩罚但终究会上天国的，和直接进入天国的，预示了后来的炼狱说。（17）奥古斯丁坚持认为，在末日审判中，人们只有两种命运，要么上天国享受永生，要么进地狱遭受永火，没有第三种可能。他对这些说法一一做了反驳。

他首先指出，耶稣说的“你们这被诅咒的人，离开我！进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去”，（18）和《启示录》里面讲的“那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜

受悲哀，直到世世代代”，⁽¹⁹⁾都不可能是假的。无论魔鬼还是追随他们的人，所遭受的惩罚都应该是永远的。⁽²⁰⁾

但另外一派的说法却相当有说服力。他们承认，罪人确实应该遭受永罚，但基督徒对敌人也会怜悯，所以在天国中会为他们祈祷，使上帝赦免他们。看上去，这一派的讲法非常符合基督教的道德训诫。为了反驳这一说法，奥古斯丁首先提醒人们，虽然上帝命令人们爱敌人，但在此世的生活中，却没有让教会为魔鬼祈祷。而现在不为魔鬼祈祷的原因，就是末日之时不为坏人祈祷的原因：

现在，她之所以为人类当中的那些敌人祈祷，是因为他们还有时间让自己的忏悔获得结果。教会为他们最大程度地祈祷，难道不正是因为使徒所说的，“神给他们悔改的心，可以明白真道，叫他们这已经被魔鬼任意掳去的，可以醒悟，脱离他的网罗。”但是，如果教会确切地知道，有哪些人，虽然还生活在此世，但命中注定要和魔鬼一起走进永火，那就不会为他们祈祷，正如不会为魔鬼祈祷一样。⁽²¹⁾

在他看来，基督教的道德诫命都不是抽象的，只有放在基督教的历史观之下才有意义。教会之所以要为自己的敌人祈祷，并不是因为人们要无原则地爱敌人，而是因为在末日到来之前，任何人都有改变的可能。因而只要尚在尘世当中，表面上的敌人就总有可能变成虔敬的信徒。教会对任何人都不能放弃希望，所以可以为他们祈祷。但魔鬼没有悔改的可能，所以人们并不为他祈祷。即使为世人所做的祈祷，上帝也并不是一概都听的，因为虽然人们并不知道谁会悔改，但上帝非常清楚，谁是教会真正的敌人，谁是朋友。上帝并不会因为人的祈祷而改变对人的态度，而只会按照他确定的计划来断人善恶。

出于同样的原因，“虽然教会会为所有人祈祷，但现在也不会为死去的不信者和不敬者祈祷”⁽²²⁾。不为这些已死者祈祷，是因为他们毫无疑问是坏人，且再无悔改的可能。有时候，教会也会为某些死去的人祈祷，这是因为，“一方面，他们在身体中生活时，并没有活得那么坏，以至被认为不应该得到怜悯；另一方面，他们也还没有活得那么好，以至于完全没必要得到怜悯”⁽²³⁾。人只要死去了，其善恶就盖棺论定了，不

会再有改变，但这只是对上帝而言的；对于凡人，这些介于好坏善恶之间的人究竟能否得救，仍然是个谜，所以他们会为他们祈祷。奥古斯丁甚至会再退一步，认为也有些人，在死时遭受了灵性的惩罚，但在复活之后，还会得到赦免。但这些人之所以会得到赦免，也是因为上帝已经预定了他们的命运，而不是因为他们在死后发生的什么事，改变了上帝的计划，更不是因为他人的祈祷起到了作用。

这种死时得到惩罚、但复活后可以进入永生的，其实就是那些以基督为根基，但在上面建了禾秸的建筑的人。奥古斯丁在第二十五、二十六和二十七章花了很大篇幅来谈这个问题，我们在本书第九章也已经讨论到他的基本观点了。在奥古斯丁看来，所谓以基督为基础的禾秸建筑，并不是说有了信仰但道德败坏，而是虽然有肉身的生活，乃至一些坏事，但不会将这些放在上帝之前。他们的结局，即“像从火里经过一样”，并不是说他们先在地狱之火里烧灼，然后得到永生，而是说，他们在失去自己所爱的尘世之人或尘世之物时，会感到痛苦：“他们将在火里得救，因为他们会失去亲人，他们的爱有多深，遭受的悲哀就有多大。”⁽²⁴⁾按照奥古斯丁的标准，这些将基督放在第一位的人，本来就是可以得救的；他们和那些所谓的本来不该得救、但因为他人的祈祷而得救，或是只有外在的信仰、而无内在的德性的人，都不同。对于他们是否得救，上帝的计划从来没有改变过。

总之，所有这些人，无论是活着的敌人，死去了但不知是敌是友的人，还是那些按照肉身生活、但将上帝放在第一位的人，上帝对他们的预定都不会改变，只是他们的善恶都未能充分向人显明，因而人们可以为他们祈祷。严格说来，为这些命运未定的人祈祷并不会改变上帝的预定，而只是表达了祈祷者个人的信仰。

可见，为敌人祈祷的必要性，来自尘世生活的不确定性。但对奥古斯丁而言，末世论就是神义论。末日到来之时，就是一切善恶是非最后的彰显之日。末日审判中所定的恶人，就是确定的恶人，已经不可能再变成好人，他们和前面所说的那几种人都已经不同。如果那时候再为恶人祈祷，就已经无法表明人们的信仰，反而暴露出巨大的谬误。

奥古斯丁所批判的几种观点虽然各有不同，但有一个共同的问题，

即，未能从末世论的角度来衡量善恶和道德。“爱敌人”并非一个绝对的律令，而只是对生活在尘世中的基督徒的一个要求。尘世生活的不确定性使这条诫命得以可能。它和我们说过的尘世中的性情、德性、死亡一样，是矫正性的，因而在上帝之城中就已失效。至于末日审判时的永火，却无论如何不是矫正性的，因为它是在世界历史之外的，是对尘世历史的最终判决。

四 第二亚当的成年

奥古斯丁用他的历史观和末世论，反驳了奥利金等人的说法。但是，他尚未解决另一方面的问题：拯救是否全人类的拯救？

虽然众人要在基督的身体中和合为一，但奥古斯丁坚持认为，并非第一亚当的所有后代都要加入第二亚当，而是只有很少数的人会进入上帝之城。这就构成了与奥利金等人极为不同的世界观。那认为所有堕落的人都将获得拯救的，多少是继承了新柏拉图主义循环论的时间和历史学说，认为被造的万物终将回归太一。奥古斯丁虽然有第一亚当和第二亚当的学说，但他坚决拒绝循环论的历史观，所以，第二亚当并非对第一亚当的回归，而是另外一个亚当。

奥古斯丁是这样看待人类的救赎在上帝的创世计划中的位置的：“从人的必朽的后代中，上帝凭他的恩典聚集起了一个伟大的人民，让他们填充堕落天使在上界之城里留下的空位，使得这个城里的公民不会数目变少，反而会因人口充盈而喜悦。”⁽²⁵⁾上帝之城里本来只有天使，其公民的数目是确定的；但是因为一些天使堕落了，他们就留下了一些空位子。上帝允许人堕落，是因为他预见了，他将从人的堕落中造出好的结果，那就是，让他们去填充那些堕落天使的位置。因此，有多少天使堕落了，就会有多少人进入天国。只有这些人，才是组成第二亚当的肢体。

奥古斯丁正是在这个意义上理解得救者复活时的状态的。保罗在《以弗所书》里说：“直等到我们众人在真道上同归于一，认识上帝的儿子，得以成为完美的人，满有基督长成的身量。”⁽²⁶⁾有些人对这句话的理解是，所有人复活时，都和耶稣一样高，那么比他高的就要变矮，比他矮的就要变高。奥古斯丁不同意这种解释。他认为，较合理的解释是，耶稣死时是三十岁的壮年期，人们无论死时年龄多大，复活时都是像耶稣这个年龄的身量，即身体最成熟健壮时的身量，也就是亚当在伊甸园中的状态。不过，一个更好的理解是，“当基督中的所有成员都加到他们的头上时，基督就完美地成年了”⁽²⁷⁾。他又解释说：“看，这是怎样完美的人，有元首，有身体，具备所有的肢体，在自己的时候得到完

满。而每天，这同一个身体都在增长，就像教会在建造，所以说她：‘你们就是基督的身子，并且各作肢体。’”(28)

耶稣和他的追随者共同组成千年王国，即上帝之城在尘世中的状态。随着越来越多的成员效法基督，加入到其中，其预定的数目逐渐完成。等到末日复活时，所有预定进入上帝之城的人，都已经加入到了基督的身体之中，于是基督这个完美的人就成年了，上帝之城也就最终显露出来。说基督是第二亚当，是因为他和伊甸园中的第一亚当一样，没有原罪，是最完美的人。追随和模仿基督的人都会加入到他之中，但并不是第一亚当的所有后代，都加入到第二亚当之中。所有人都是第一亚当的后裔，是就自然的繁衍而言的；但组成第二亚当的众人，却不是因为自然，而是因为恩典，加入到基督之中。

奥古斯丁的世界历史不是从一到多、再由多回到一的自然循环，而是以恩典的一取代自然的一的线性历史。从自然的一到恩典的一，中间是漫长的世界历史。如果以哲学语言来理解这种世界历史，则自然的一是所有人的开端和起源，恩典的一是上帝的选民的终极善好。按照自然，所有人都从上帝那里得到了存在，从亚当繁衍而来，享受上帝给予世界的一切恩赐(29)，但是，他们却无法进入上帝之城，所享受的恩赐终会结束，进入无穷无尽的永火中，遭受折磨；只有那因为恩典加入到基督之中的人，超越了自然，使自己变得和天使一样，进入上帝之城，享受永生。人之所以能够得到恩典，加入基督，首要的条件是弃绝自然。

但是，奥古斯丁在谈创造的时候，又没有把自然和恩典截然分开，恩典好像不是自然之外的，而是自然的内在圆满。比如他谈人的被造，认为上帝的形象就是人的形式，同时也构成了人的自然，而人的堕落则是因为人没有服从和皈依上帝，遗忘或扭曲了这形式，放弃和撕裂了自己真正的自我和本质。如果按照这个模式来理解，人在末日的得救，就是找回自我、本质、形式，即上帝的形象，这应该是人最完美的自然。如果恩典就是自然的内在圆满，为什么只有少数人得到拯救，进入上帝之城，而大多数人只能进入永罚呢？

之所以大多数人不能得到自然的这种圆满，奥古斯丁认为，是因为原罪和堕落。堕落使人遗忘了真正的自我和自然，堕落后的人虽然仍然

有上帝的形象为其本质和形式（如果没有，人就根本不可能存在了），但并不能认识到自己的本质和自我，无法运用自己的灵魂中最高的部分，于是不能回到真正的自然；也是出于同样的逻辑，堕落了的人虽然仍然具有社会性，但是人所创造出来的每一种社会政治制度，都充满了罪恶。

在这个意义上，人的拯救就是回归到自然、自我、本质、形式，即恢复上帝的形象。但这所谓的自然，却和现实中人的自然完全不同。现实中各种被认为“自然”的东西，要么是原罪的产物，要么是为了矫正原罪而不得不有的应对方式。不仅人的各种欲望不属于这自然，人的生老病死不算自然，家庭、城邦、帝国等社会制度不算自然，而且就连人的德性，也都是非自然的。人的拯救不是恢复到这些自然，而恰恰是弃绝这些自然。所以，人必须放弃现实中的自我，才能回归到比自我更深、比自我更高的真正自我，即上帝；人必须弃绝现实生活中的家庭、城邦、帝国和所有其他社会政治制度，才能恢复人真正的社会性；人也必须放弃节制、正义、智慧、勇敢等人间德性，才可能获得上帝之城中的德性。现实中的人，恰恰是处在丢失了真正自然的状态。

但人什么时候曾经有过这所谓真正的自然呢？我们前面几次谈到，正如魔鬼应该是一创造就堕落了，人也是一创造就堕落了。魔鬼之所以不可能当过幸福的天使，是因为他若是真正幸福过，就应该具备完美的知识，不可能再发生谬误，自愿堕落而失去这完美的幸福；人若是曾经完美地幸福过，遵从上帝、拥有灵性、具备完美的知识，那他也不应该有意堕落。

奥古斯丁强调，伊甸园中的状态和末日时天国中的状态并不相同。在伊甸园中的人，只有灵魂性的身体，在天国中，人有灵性的身体；在伊甸园中，人并不是不朽的，通过饮食才能不死，但在天国中，人已经变成不朽的，并没有饮食的必要；在伊甸园中，人有选择犯罪或不犯罪的自由能力，但在天国中，人的意志只会指向好事，不可能犯罪。或许可以说，在伊甸园中的，是人完美的自然状态，在天国中的，是人得了恩典、与天使相同的状态。这样，人就有了三个状态：有完美的自然、尚未堕落的状态，堕落的状态，在天国中恩典的状态。虽然奥古斯丁一再这样讲，但我认为，按照奥古斯丁的整体思想，所谓伊甸园中的状

态，其实是不可能存在的。难道人能既不得救、又不堕落吗？难道人能处在善恶之间、生死之间吗？人若是得到并遵循自己真正的自然，就是在天国中永恒幸福的状态；否则，就是堕落于尘世中的、有罪的状态。正如并不存在魔鬼之城和上帝之城之外的第三座城，也不存在被救和堕落之外的第三种状态。人要么通过恩典，回到上帝创造的那种完美自然，要么因为堕落，陷入我们在现实中看到的自然，而不存在那种不善不恶、不死不生的状态。关于这一点，我们在本书第二部分已经详细讨论过了。

这样看来，人是从未有过奥古斯丁所讲的那种自然状态的。人一开始被造就堕落了，上帝创世六日和伊甸园中的堕落，都是同一瞬间发生的，并不存在人生活在伊甸园中这样的一个历史阶段。人要回归的自然，不仅是亚当的后代从未见过的，就是亚当自己也从未拥有过的一种状态，而且大多数人也不可能获得这种自然。只有少数得到了上帝的恩典、主动弃绝尘世中的自我和自然的人，才能获得这种自然，才能真正建立自我，才能清晰地看到自己身上的上帝完美的形象。当人看到这个形象的时候，人的创造才真正完成。

上帝在创造天使的时候，天使直接聆听圣言，这是他们的皈依，通过这皈依，精神质料被赋形了，天使的创造完成了；在这一瞬间，不愿意聆听圣言的天使，就堕落成为魔鬼。上帝在按照自己的形象造人的时候，虽然人的灵魂的质料和形式、身体的质料和形式都已完备，但人始终没有完成天使那样的皈依过程。人不仅无法直接聆听圣言，甚至不愿意遵循自己里面的上帝的形象。于是，人的灵魂一开始就背叛了真正的自我，堕入罪恶之中。严格说来，人的创造并没有真正完成。上帝创世的七日，并不是世界历史的第一个星期，在这一星期之后，才发生了后来所有的故事。我们前面看到，奥古斯丁将这七日理解为世界历史的全部历程。前六日是世界历史的六个阶段，在这六个阶段都过去之后，人才真正皈依上帝，于是，人才有了真正完美的自我，才能遵从自己的形式。在这之后，人的创造才完成了，进入了第七日。

五 永恒的礼拜

关于创世第七日的安息和祝圣，我们在第二章已经解释过了。现在简单回顾一下其中的主要内容。

奥古斯丁指出，无论从字义还是寓意来理解上帝的休息，都不能认为上帝工作会劳累，需要休息来恢复精神，也不能认为上帝会有从工作到休息的变化。他说：

当写《圣经》的先知们说上帝休息了的时候，他们指的是，那些在上帝之中的被造物的休息，是上帝让他们休息的；先知们也向听他们讲话和读他们的书的人们许诺，如果他们首先在此世靠信仰接近上帝，当上帝完成了在他们之中并通过他们完成的善工之后，他们会在上帝中获得永恒的休息。⁽³⁰⁾

上帝的休息，就是组成上帝的被造物的休息，或者说，是整个上帝之城的休息。众人都参与到上帝之中，和合为一。奥古斯丁更明确地说：“上帝在第七日的休息，指的是我们在上帝中休息。有了整全，也就是一切都完成之后，才能休息；而部分只能劳作。只要我们只知道部分，我们就要劳作。”⁽³¹⁾

上帝的安息，是上帝在自己之中的安息。有时也可以说上帝在信仰者当中安息，并不是因为上帝需要信仰者，“只有上帝将在他之中的安息赐予我们，才能说他在我们之中安息了”⁽³²⁾。上帝在人里面安息了，和人在上帝里面安息了，其实是同一个意思，正如在圣餐礼中，说基督进入了人的身体，和人进入了基督的身体，意思是一样的。虽然说只有对被造物而言，才有工作和休息之间的实质区别，但是，被造物的真正安息，却是在上帝之中安息，或者说，上帝就是他们的安息，因为上帝是至善，是在所有的善工完成之后，使人获得最大安宁的幸福源泉。上帝将这一日祝圣，并不是因为被造物是神圣的，而是因为这一日的安息就是永恒的上帝，所以第七日没有晚上。

上帝始终都在休息，而精神被造物，无论人还是天使，只要皈依（转向）了上帝，就会享有永远的安息，没有终结。末日审判之后，上

帝之城中的永生，就是这种永恒的安息。

在这永恒的安息中，上帝之城的公民将获得灵性的身体。在灵性的身体中，“神将赐超乎所有理智的和平”(33)。那时人的理智，不仅超越了现世之人的理智，而且可能超越了天使的理智，只是不能超越上帝的智慧。上帝之城中的和平，是上帝构造的，只有上帝知道其中的奥秘，无论天使还是人，都不可能知道，“但是，因为我们会以我们的方式参与他的和平，我们知道，那是我们的至高点，那是我们之间和我们与上帝之间的和平，是我们所能获得的最高的和平”(34)。

这最高的和平，不仅包括人与人之间，人与天使之间，人与上帝之间，更包括人的各部分之间的和平。那时候，人们加入到天使之中，可以面对面地看到上帝，上帝的天使也称为人的使者，正如上帝的基督也称为人的基督，“他们是上帝的，是因为他们不离开上帝；他们是我们的，是因为他们开始和我们共为那城的公民”(35)。

人和天使都成为上帝之城的公民，就意味着人不再低于天使，而是和天使完全一样，都直接聆听圣言。严格说来，上帝之城里只有一种关系，就是每个公民与上帝之间的关系。不同公民之间虽然因为品德不同，也有等级，但并不构成一个有机的整体：

将来会有这级别，这是毫不含糊的。那个幸福的城会看到自身之中伟大的善好，在下的不会嫉妒在上的，就像现在，别的天使不会嫉妒大天使；谁也不愿得到他不曾接受的，而是处在最和平而和谐的限制中，严格遵从自己接受的，就像身体中的指头不愿成为眼睛，而两种器官都和平地包含在整个身体中。人们除了接受或大或小的赐予，还将接受另一件共同的赐予，就是不贪图更多。(36)

奥古斯丁甚至认为，那时候身体的各部位之间，也不再各司其职：

身体的所有肢体和内脏都会不朽，现在我们看到各部分各司必要的职分，那时这都不必要，而是享受充盈的、确定的、安全的、永恒的幸福，用于赞美上帝。我们谈过的所有这些，现在是潜藏的，但到了那时，身体之间数量的和谐就不再是潜藏的，无论是外观还是内脏，都在整个身体中和谐分布。(37)

由于人的身体将变成不朽的，必朽时的很多功能将不再使用。比如，那时候的人不再有饮食的必要，所以嘴和胃将不再用于饮食；那时候的人也不再结婚生育，生殖器官也不再用于生育；那时候的人应该也不再生病和排泄，排泄的器官也不再用于排泄，防疫的器官也不再用于防疫。若是以此推下去，多少器官将不再具有它们在尘世的功能？也许任何器官都将没有实用的必要，因为不朽之人再无一点欠缺，不会遭到任何危险的侵袭。它们存在的必要，仅仅在于表现出被造物的美丽与和谐，赞美上帝。于是，

精神所愿的，身体一定听从；使精神或身体不美的，精神也不会愿意。那里没有错误的赞美，也没有奉承的赞美，只有真正的光荣；那里有真正的尊荣，因为应该得到的不会被拒绝，不该得到的也不能妄得。不该得的也不会询问，因为只有尊荣的才被允许在那里。那里没有自身之内的对抗，也没有相互之间的反对，所以有真正的和平。(38)

那时没有身体和灵魂之间的冲突，也没有身体内部的不和谐。于是，人们不会再因恐惧而变色，因登高而眩晕，因欲望而羞涩，因犯罪而喜悦，甚至根本就不会再有任何性情。身体器官之间不再互相依赖，不再互相需要，当然也不再冲突。这种和谐，并不是相互配合、若合符节的和谐，而是彼此独立、完全可以不相往来的和谐。

那时候的人不再犯罪，不像在伊甸园里那样，可以选择犯罪和不犯罪，也不像在尘世中一样，无论怎样选择都会犯罪，而是虽然有自由抉择的能力，但无论怎样选择都不会犯罪，因为，“在那个城里，所有人都会有一个共同的、不可分的自由意志，解脱了所有的坏，充斥了所有的好，毫无缺陷地安享永恒快乐的喜悦，罪忘记了，惩罚忘记了；人们的解救没有忘记，不会对解救者不知感恩”(39)。

奥古斯丁强调，那时的人虽然记得经历过所有坏事，但将忘记那些经历的滋味。这就如同医生的知识一样：他们虽然对各种病都了解，但并没有亲身得病的经历和体验。这些人虽然生前曾经有过坏的经历，甚至自己也有过罪，痛定可以思痛，但不能体味痛，因为他们的生活中没有任何不好的感觉。他们甚至可以观看坏人在永火中的情形(40)，但绝

不会设身处地地体味他们的痛苦，更不会对他们产生怜悯和同情，因为这些情感，都是必朽之人才会有的弱点。对永火的这种知识，只会使他们更加热爱和赞美上帝之城中的永生。(41)

这就是第七日的和平与安息。在伊甸园中的时候，蛇诱人变得和神一样，结果人因为骄傲而背离了上帝；现在，人因为谦卑，反而加入到了上帝之中：“上帝是要把我们变成神，但不是通过背离，而是通过参与。”(42)于是，每个人使自己变成上帝的一部分，也就是，使自己和天使一样，变成小的上帝，充分安享上帝的至善，人的所有好事，都是上帝的，使人可以在上帝之中永远休息。第七日，就是已经显明出来的上帝之城，包括所有皈依上帝的天使和人，他们和上帝结为一体，在上帝永恒的休息中享受永福。

《上帝之城》中对第七日的表述与《〈创世记〉字解》中略有不同。他说，第七日还是会有终结的，但这一日的终结不是晚上，

而是主的第八日，是永恒，因为基督的复活而成圣，不仅是灵性的永恒，而且还会预见到身体的休息。我们在那里会休息并看到上帝，看到上帝并爱他，爱他并赞美他。看，这就是永无终结的终结。除非到达那个没有终结的王国，我们还要到什么样的终结？(43)

第八日与第七日的区别似乎在于，天使和人虽然加入到了上帝之中，但他们毕竟还是处在时间之中的，不可能像上帝那样永恒，所以，第七日只是天使和人在时间当中永远地休息，但第八日却是上帝的永恒。不过，到了末日的时候，时间已经消失了，人和天使虽然是时间中的造物，但现在没有了时间，他们想变化也已不可能。他们那永远的休息，也已经融入不可变化的永恒，从第七日进入了第八日。这是永无终结的终结，因为在没有时间的永恒里，不会有始，也不会有终。但在没有时间的上帝之城里，既无变化，也无延展，这个没有终结的终结，就是一个绝对的终结。可是，不存在于时间中的终结，怎么会终结时间中的世界历史呢？时间之外的永恒存在，不会随着时间的延展而变化，是个永恒不动的点；但时间之内的历史，似乎也不会被时间之外的永恒所终结，而是在这一点的永恒注视下，没有休止地流动着。这个终结，就是由所有的被救者组成的上帝之城，也就是永恒的上帝。他永恒地存在

于世界历史之外，但又是世界历史的起点和终点，甚至是世界历史中唯一的真正存在。

奥古斯丁就是这样，以一种似乎永远不会到来的终结，把人类的生活理想拔升到一个不能再高的极点。这个完美的终极理想若真的到来，就会摧毁人类所有的自然生活方式，因为这些都是不神圣的、矫正性的；但恰恰是因为这个理想似乎永远不可实现，人类的所有自然制度仍然在起着作用，而且可能会永远起作用下去，只要时间仍然存在。但这种制度都没有任何道德的意义，而是充满了尔虞我诈和残酷恣睢。结果，人类的自然并没有被摧毁，也没有真的变成矫正性的，但这个神圣的理想却变成了塑造性的，改造着人类的自然。

六 线性历史？

奥古斯丁一直希望以彻底的线性历史来替代新柏拉图主义的循环历史观。相比伊甸园中的人而言，末日时的人确实不是一种循环或回归。末日之时真正获得了上帝的形象的人加入到上帝之城，比堕落之前的亚当更加完美；而那些堕入永火的恶人，是亚当的堕落的最终后果，也不可能回到伊甸园中的状况。在这个意义上，人类历史确实摆脱了循环论。

奥古斯丁拒绝循环论，不愿意让上帝看上去好像依赖被造世界，更重要的一个考虑是，他把善恶之间的距离当作绝对的。这种绝对性，丝毫不亚于灵知派的善恶二元之间的永恒对立。虽然奥古斯丁拒绝了灵知派那种认为善恶来自两个神的极端观点，但他也不愿意像奥利金等人那样，把善恶当成最终没有差别的。善恶之别不可化解，所以恶人最终无法升入天堂，甚至也不能取消自己的存在。奥古斯丁给他们安排的一个结局是，他们在永火中接受的惩罚将是无穷无尽的。于是，在世界的末日，人类并未全部归入上帝之城当中，而是永远分裂为上帝之城与魔鬼之城。奥古斯丁拒绝了摩尼教的两个开端，却给了世界两个终结，只不过将善恶之间的绝对距离从开端推到了末日。难道这不仍然是一种二元论吗？在世界末日，本来混杂在一起的全人类，泾渭分明地分为天堂与地狱，这难道不是一种更彻底的分裂吗？末日与以前的区别在于，以前的善恶之分是隐秘的，而今的善恶之分是显明的。

但是，在另外一个意义上，奥古斯丁的世界历史仍然是一个循环论。虽然人不会回归到伊甸园中的状态，但世界历史的开端是上帝永恒的太初，末日是永恒的上帝之城，世界历史经过一圈的循环之后，最终又回到了起点。这和普罗提诺所说的，被造物终究回到太一，其实是同一个逻辑。但这种循环论与两座城的永恒对立之间，存在着无法化解的巨大张力。

一方面，奥古斯丁以无限的数字来比喻人类历史，好像它只有开端没有终结⁽⁴⁴⁾；另一方面，他又明确讲到，世界会有一个末日。无论如何，这是一对不可化解的矛盾。要彻底化解这对矛盾，似乎只有运用寓

意解经法，将末世论当作与世界历史并行的永恒原则，而不是时间中的一个终点。在很多地方，我们确实可以看到奥古斯丁有这一倾向，但坚持字义解经法的他，还是没有完全放弃历史的说法。

于是，就像我们在本书中几次看到的那样，奥古斯丁再次将自己陷入了一个极为矛盾的理论困境。他在谈原罪的时候，不愿否定婚姻的神圣性而又强调性欲的罪恶；在谈上帝之城与地上之城的时候，坚持不会有第三座城；而今，他又一方面坚持末日的历史意义，另一方面强调线性历史观，否定循环论。也和前面几次一样，奥古斯丁之所以固执地坚持一种极为困难的说法，应该有着相当重要的考虑，使自己不愿摆脱这个难以维护的理论立场。正是在罗马帝国摇摇欲坠的历史时刻，面对古典思想和摩尼教的双重压力，奥古斯丁既要努力维护上帝一元论，以及上帝与造物的永恒距离，又要强调两座城之间的不可调和。在他这里，上帝之城与魔鬼之城在最后的永恒对峙，恰恰是神义论的最终彰显，也是上帝之城，即耶稣基督的身体作为世界末日，使世界重新回归到至善的上帝的最后证明。可是他却由此把自己逼进了死胡同。如前所述，摩尼教的善恶二元论是解决恶的起源非常方便的一种理论模式，韦伯也认为它是独特的神义论。⁽⁴⁵⁾奥古斯丁以上帝一元论取代了二元论，却不能不解释恶的问题。他不仅要解释清恶的起源问题，而且必须为善恶的报应给出一个不逊于摩尼教的清晰答案。而如果像普罗提诺或奥利金那样，解释力量就反而不及二元论了。结果，奥古斯丁将善恶之间的绝对距离推到了末日审判。末日之后地狱的存在，保证了他的神义论的力量，也维护着他的线性历史观，却为末日是否真的归于上帝的问题，提出了一个永远的质疑。

结果，无论是普罗提诺的循环历史观的问题，还是摩尼教的善恶二元论问题，奥古斯丁都没有真正解决，反而以另外的方式保留了下来。在尘世历史中，善恶的二元对立保留在每个人的心灵深处；在尘世历史结束之后，据说不仅天堂里所有人变成一样的，而且他们的内心和身体都变成一样的，没有任何内在的冲突，但善恶的对立并未消失，而是变成了天堂与地狱的永恒对立。这种对立怎么可能是历史终结之后的情景？如果历史终结之后是善恶二分的，为什么在历史开始之前不是呢？奥古斯丁靠什么否定灵知派的二元论？在这善恶二分的永恒中，上帝和

组成他的身体的被救者，真的能进入永恒的礼拜吗？

(1) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：1；吴飞译，下册第233页。

(2) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：2；吴飞译，下册第233页。

(3) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：2；吴飞译，下册第233—234页。

(4) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：3.1；吴飞译，下册第234页。

(5) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：3.2；吴飞译，下册第235页。

(6) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：3.2；吴飞译，下册第236页。

(7) 同上书，21：3.1；吴飞译，下册第234—235页。

(8) 《以赛亚书》，66：24。

(9) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：9.2；吴飞译，下册第249页。

(10) 同上书，下册第249—250页。

(11) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：12；吴飞译，下册第253—254页。

(12) 同上书，21：17；吴飞译，下册第258页。

(13) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：13；吴飞译，下册第254页。

(14) 同上书，21：18；吴飞译，下册第259页。

(15) 《约拿书》，3。

(16) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：18.2；吴飞译，下册第260页。

(17) 参考Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986。

(18) 《马太福音》，25：41。

(19) 《启示录》，20：9—10，“世世代代”，和合本作“永永远远”。

(20) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：23；吴飞译，下册第263—264页。

(21) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：24.1；吴飞译，下册第265页。

(22) 同上书，21：24.2；吴飞译，下册第265页。

(23) 同上书，下册第265—266页。

(24) 奥古斯丁，《上帝之城》，21：26.4；吴飞译，下册第276页。

(25) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：1.2；吴飞译，下册第285页。

(26) 《以弗所书》，4：13。

(27) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：15；吴飞译，下册第314—315页。

(28) 同上书，22：18；吴飞译，下册第317页。

- (29) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：24.1—3；吴飞译，下册第327—329页。
- (30) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：8；吴飞译，中册第84页。
- (31) 同上书，11：31；吴飞译，中册第111页。
- (32) 奥古斯丁，《〈创世记〉字解》，4：16[27]。
- (33) 《腓立比书》，4：7。
- (34) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：29.1；吴飞译，下册第337页。
- (35) 同上书，下册第338页。
- (36) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：30.2；吴飞译，下册第344页。
- (37) 同上书，22：30.1；吴飞译，下册第343页。
- (38) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：30.1；吴飞译，下册第343页。
- (39) 同上书，22：30.4；吴飞译，下册第345页。
- (40) 同上书，20：22；吴飞译，下册第213页。
- (41) 奥古斯丁，《上帝之城》，22：30.4；吴飞译，下册第345页。
- (42) 同上书，下册第346页。
- (43) 同上书，22：30.5；吴飞译，下册第346—347页。
- (44) 奥古斯丁，《上帝之城》，11：4.2；吴飞译，中册第82页。
- (45) 韦伯，《宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第182页。

结语：奥古斯丁与西方文明的命运

一 奥古斯丁之死

奥古斯丁大约在427年完成了《上帝之城》。与此同时，他也开始重新阅读自己一生的著作，着手写作《回顾》。此时距离410年罗马的陷落已经十多年了，奥古斯丁的想法和状态，已经和他刚刚听到罗马陷落时不同。而就在他整理自己著作的时候，他所在的希波城很快就再次面临蛮族的威胁了。

在这十几年中，蛮族人在罗马的移民和军事侵扰从来没有中断过。不仅意大利，奥古斯丁所在的北非也已经感到了蛮族同样的威胁。429年，八万汪达尔人跨越了直布罗陀海峡，攻入北非，几乎没有遭到罗马军队的抵抗。蛮族人大肆烧杀掳掠，波西迪乌斯（Possidius）⁽¹⁾写道：

上帝的子民看到整个整个的城市遭到了洗劫，乡村同样被夷平，其中住的人要么被杀，要么四散逃亡。教会里面的主教和教士不知踪影，圣贞女和修道士也在劫难逃，他们有些被折磨致死，有些被刀剑所杀，有些做了俘虏，身心受辱，玷污了信仰，服侍那罪恶而残忍的敌人。⁽²⁾

多数汪达尔人是阿里乌斯派的基督徒，波西迪乌斯特意描写了汪达尔人对大公教会的劫掠，似乎在这场劫难中，奥古斯丁所描述的那种蛮族人不杀教会中人的景象并未发生。汪达尔人长驱直入，同样的灾难离希波也越来越近了。

希波城还是一个有军事防御的城，所以很多主教逃进了希波，包括波西迪乌斯。到429年冬天，汪达尔人终于包围了希波城。⁽³⁾奥古斯丁深切地感到了日益临近的灾难，蛮族人劫掠教堂的事时时传来，但奥古斯丁还是非常镇定，仍然在继续他的思考、写作和教会中的种种工作。他有一次对大家说：“你们要知道，我向上帝祈祷过了，他要么把这个围

城解救出来，要么，如果他不愿意这样，就要使他的仆人们足够强大，足以承受他的意志，或者，他甚至可以把我从尘世中收走。”⁽⁴⁾

奥古斯丁像他写的那样，努力做到将尘世的荣辱生死置之度外。他不断用普罗提诺的名言提醒自己：“谁若以为城垣的崩塌、必朽者的死亡是大事，那他就不是伟大的人。”⁽⁵⁾奥古斯丁在说这句话时，也许想到了他自己关于地上之城的讨论。但他表现出来的平静和智慧，让人感到，他终生都没有放弃对异教哲人的崇拜和学习。

430年8月，奥古斯丁病倒了。他让人抄写了大卫四首关于忏悔的诗篇，挂在自己的病房里，每天都非常投入地吟诵他们。除了治疗和送食物之外，他禁止其他人到他的房间，以免打扰他的祈祷。8月28日，奥古斯丁抛弃了这个围城，去世了。

奥古斯丁自始至终是个希腊哲学的爱好者。哪怕在弥留之际，他摆在床头的虽然是大卫的诗篇，我们还是可以在他的身上看到苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、加图、西塞罗、塞涅卡、普罗提诺，乃至波斐利的影子。虽然是靠了上帝和天堂的支撑，使他尽可能用理性控制自己对死亡的畏惧，但他仍然在努力让自己像古代哲学家那样平静地死去。

但是，正如他在《上帝之城》中表现出的平静态度一样，奥古斯丁平静的死让人感到的却不只是智慧。城外的汪达尔人在烧杀奸淫，希波城随时会被攻陷，城里的人们惶惶不可终日，而城中的奥古斯丁，却把这些全都置之脑后，他的书房里一片安宁，他埋头于自我心灵的安慰，陶醉在对死后世界的幻想当中，默默地祈祷。在这平静的祈祷背后，我们也感到了一丝孤独甚至冷酷。从苏格拉底在监狱中安详的死，到加图在围城之中勇敢的死，西塞罗惨烈但悲壮的死，塞涅卡面对尼禄的淫威睿智的死，再到奥古斯丁在围城中平静的死，我们看到了古代哲学家之死的谱系，但这个谱系上的人物也在不断发生变化。比起与众弟子坐而论道的苏格拉底，围城中的奥古斯丁显得过于平静，反而失去了哲学家应有的一份自然与从容。

奥古斯丁无疑是西方思想史上最有智慧的人之一，但无论年轻时的心灵挣扎、中年时戏剧性的皈依、希波城的被迫就职、与诸多异端的唇枪舌剑，还是围城中看似平静的死，始终谈不上真正的从容。在《忏悔

录》中，我们看到的是一个燥热如火的心灵，烧掉了他的自然情感和日常生活；在《上帝之城》中，我们看到的是一个阴冷如冰的头脑，冻结了他的祖国和同胞的命运。

奥古斯丁死后一年，汪达尔人终于攻破了他经营多半生的希波城，把它变成了阿里乌斯派的地盘。波西迪乌斯带着奥古斯丁的遗著逃回了罗马，写出了最早的一部奥古斯丁传记。

455年，汪达尔军队越过地中海，攻陷了罗马城，教皇列奥一世恳求他们不要烧杀。汪达尔人带着罗马的皇后、公主和价值连城的宝物，回到了北非。这是继410年以后，罗马遭受的又一次陷落和洗劫，但没有再激起知识分子那么大的恐慌。二十年后，西罗马帝国彻底灭亡了，但罗马的大公教会却一直延续下去，西方文明从此进入了中世纪，世界历史开始了新的进程。

二 古今之间的奥古斯丁

奥古斯丁留给后人的，并不只是近百部著作，更重要的是一种生活方式，是《忏悔录》中燥热的心灵与《上帝之城》中阴冷的城墙。我们必须在这个层面上来看待奥古斯丁在西方古今之间的关系。

奥古斯丁将心灵秩序纳入世界历史，区分上帝之城与地上之城，以合众为一为最高的社会形态，终结了古典的文明理想，全面型塑了中世纪以来的文明形态。这已经成为一个公认的事实。只是，人们对此的评价不同。比如，李斯特认为他为古典思想施加了洗礼，极端正统派则认为现代人恰恰背叛了奥古斯丁才导致了后来的堕落。⁽⁶⁾

而在我看来，奥古斯丁确实没有将古典思想彻底消灭，他不仅将很多古典成分保留了下来，而且为古典文明在后来的复兴留下了巨大的空间。不过，我还是认为，现代西方的主要问题，必须由奥古斯丁来负责。他虽然保留下来了古典文明很多具体的遗产，但他终结了最重要的古典遗产，那就是希腊罗马的文明理想，而这恰恰是西方古典文明的灵魂。所以，他与古典文明的关系，我们概括为弑父娶母。

必须承认的是，奥古斯丁还是非常忠实地继承了希腊罗马文明中的很多元素，只是在基督教的框架中将它们发挥到了极致。比如，他的基本哲学体系是新柏拉图主义的；他对善恶问题的关注与柏拉图哲学中对“好”的问题的关注直接相关；而他的精神质料概念虽说来自对亚里士多德的误读，但也在相当大的程度上继承了亚里士多德哲学的精神；他的时间哲学也是通过新柏拉图主义，从亚里士多德那里学来的，虽然有了重大的修改。

再比如他与罗马政治观和历史哲学的关系，也有相当程度的继承。我们看到，奥古斯丁非常熟悉罗马的史诗和历史学著作。他对罗马历史的分析中处处可以看到维吉尔、撒路斯提乌斯、西塞罗、普鲁塔克、李维等人的痕迹。奥古斯丁对罗马历史中具体事件的分析，都没有超出这些前辈，他小心翼翼地把罗马的政治智慧保留了下来。在一定程度上，奥古斯丁思想是希腊的哲学智慧与罗马的政治智慧发展的产物。

但是，奥古斯丁并不是以信而好古的态度对待古典文明的，甚至也不能以“洗礼”一词来概括他的态度。古代哲学家的智慧虽然大量出现在他的著作中，其中却已经没有了古代对话中的辩证法和从容的生活态度，反而为他怪异的性情作辩护，甚至被他用来否定祖先们赖以生存的城邦与帝国，否定前辈们的文明理想。以理性控制情感，本来是古代哲学家们追求和尽可能践行的生活境界，奥古斯丁却连自然的本能都否定了，结果反而使狂热的情感得到了许可，甚至成为获得拯救的必要手段；德性是城邦生活中的珍宝，是希腊赖以繁荣、罗马得以强大的高贵品性，奥古斯丁却把它们贬为悲惨世界中的无奈之举；死亡，是每个人面临的人生大限，虽然会把尘世中的美好全部抹杀，却也可以成就高贵的品德，奥古斯丁也在与死亡奋战，却把死亡彻底贬为罪的结果，让每个人为自己的死亡负责。于是，自然遭到了否定，德性成为二流的矫正之好，死亡被赋予了过强的道德色彩，在上帝的预定之下，命运再也无法成就德性，希腊人所珍视的悲剧精神彻底灭亡了，人们从此生活在一个没有真正的自然、命运、偶然、德性、悲剧感的世界中。所有的关系都变成了自我与更深的自我的关系。人们无法再与外在的命运抗争，同时也无法固守自己的方寸之间，因为心灵中随时都有惨烈的战争。

在这样一种心灵秩序中，希腊罗马人所看重的城邦生活同样被彻底否定了。家庭不再是人类情感最终的归宿，城邦不可能成就人的自然，祖国不再是每个人的命运与荣誉所系，战争的光荣变得苍白，帝国的威武变得萎靡，生活世界不再具有任何神圣的意义，伟大的人物与祖先的故事都变得可有可无，周围的世界一下子变得无比陌生。奥古斯丁将一切都纳入世界历史当中，但这个世界历史中只有一个主角，只有一个历史事件，上帝创造、拯救、审判，这就构成了全部历史，而人类被分配的角色只有背叛、堕落、模仿、皈依，被这个无所不在的唯一主角挤压成了一个干瘪的“像”。但是，这个像仍然有自己的历史，那些故事和人物虽然不再被认为足以惊心动魄，却仍然在粉墨登场。于是，伟人的德性只剩下肮脏的野心，政治智慧只剩下阴险的权谋，高贵的尚武精神只剩下血腥的屠杀。要说奥古斯丁刻意塑造这样一个苍白恐怖的世界或许不公平，但他把尘世生活等同于死亡，把芸芸众生等同于魔鬼的部下，把地上之城等同于可怕的地狱，他所塑造的世界，怎么可能不是这样一幅恐怖的景象呢？

确实，希腊人的哲学与罗马人的政治都没有消亡，但它们在经过奥古斯丁的“洗礼”之后，并没有进入天堂。这难道还是柏拉图的哲学、奥古斯都的罗马吗？这是奥古斯丁的后代，是这位博学精思但又性情乖戾的希波主教的灵性的子孙。他运用希腊哲学编织出来的思想终结了罗马的文明形态，却无法使后人不再怀念罗马的光荣。在奥古斯丁之后，这种怀念中就总掺杂着非常复杂的情感，使得人们再也不可能真正回到罗马。奥古斯丁之后的哲学，已经无法再在美好但又变幻莫测的自然中寻求智慧，而只能在潜意识的深处自我安慰，使人们在焦虑、忧郁、痉挛、冷漠的转换中寻求刺激；奥古斯丁之后的罗马，已经不再是精神饱满的武士，而变成了冷酷可怕的僵尸，因为奥古斯丁为罗马换上了一身非常不合体、但又永远脱不下的铠甲。

三 对奥古斯丁主义的挑战与成就

正是靠了这些思想遗产，奥古斯丁被称为基督教的第二个缔造者，决定性地影响了西方文明。(7)

但由于他的政治学说过于极端，中世纪占统治地位的政治奥古斯丁主义是教皇格列高利一世修改之后形成的。格列高利使罗马教会更正言顺地代表上帝之城，并让世俗君主听命于教皇。但到了查理曼帝国时，梦想着恢复罗马的光荣的皇帝反而使教会听命于帝国。但他没有回到罗马帝国，在他的三个孙子争权夺利的斗争中，教会的权力再次上升。(8)格列高利和查理曼都很喜欢奥古斯丁，都标榜自己是上帝之城的代理人。西欧中世纪的政教之争，虽说自有权力对比的原因，奥古斯丁为双方都提供了武器。(9)

奥古斯丁主义作为正统思想，统治了中世纪教会八百年。(10)但随后，奥古斯丁思想面临着巨大的挑战，这来自托马斯·阿奎那和随后的文艺复兴。马库斯曾经详细梳理过奥古斯丁政治观在13世纪经院哲学中的位置，指出托马斯·阿奎那在自己的思想成熟期已经接受了亚里士多德关于政治更积极的定义，而不再像奥古斯丁那样全面否定地上政治。(11)阿奎那自然法学说中对道德维度的强调，使他不再像奥古斯丁那样彻底否定尘世政治的道德意义。托马斯主义的这一观念与随后古典思想的复兴相结合，使被奥古斯丁终结的罗马精神似乎又复活了。于是，我们看到了但丁对罗马帝国和恺撒的赞美，看到了马基雅维利对罗马德性的向往，看到了古代政体问题在现代的重新讨论，也看到了古典历史写作方式的复兴。这些都是现代政治的核心议题。这是否意味着文艺复兴以来的西方已经超越了奥古斯丁呢？

文艺复兴以后的西方人当然没有抛弃基督教，但是，他们持守的是否仍然是奥古斯丁的基督教呢？比如，在但丁的《论世界帝国》中，我们仿佛可以看到尤西比乌和奥罗修斯的很多观点复活了。但丁也认为罗马是上帝赐予的神圣帝国，基督不仅降生在罗马，甚至必须服从罗马法律的裁处。由于人是按照上帝的形象造的，所以要模仿上帝，“人类服从一个统一的政体就能与上帝的形象最接近”(12)。而到了新教兴起之后，

奥古斯丁确立的原罪说、三位一体论等等，也相继被一些教派抛弃了。

一个不可否认的事实是，古典智慧，特别是罗马共和的政治与历史智慧，是现代西方文明赖以兴起的重要因素。但这并不意味着，奥古斯丁主义就被抛弃了。托马斯不仅是亚里士多德主义者，也仍然是个奥古斯丁主义者⁽¹³⁾，虽然不像波纳文图拉那么正统。他没有奥古斯丁那样的乖戾之气，对尘世政治和古典思想也没有奥古斯丁那么彻底的否定。在一定程度上，他试图调和奥古斯丁主义与古典思想的关系，修补奥古斯丁造成的文明断裂。但是，他所理解的心灵秩序，仍然是奥古斯丁确立的，他所理解的永恒幸福，也仍然是奥古斯丁确立的。同样，但丁虽然在《论世界帝国》中表现出类似尤西比乌和奥罗修斯的倾向，但《神曲》中的神圣秩序，却遵循了奥古斯丁的基本理解，虽然他并没有给奥古斯丁在天堂留一个很显赫的位置。⁽¹⁴⁾

因此，经院哲学和文艺复兴都没有阻断奥古斯丁思想对西方文明的深刻影响。等到马基雅维利打着罗马共和的旗号自觉地宣扬魔鬼之城，马丁·路德和加尔文公开以奥古斯丁的名义改造基督教，自然法理论演变为享乐主义的时候，托马斯所修复和掩盖的部分再次断裂了。西方世界通过笛卡儿、莱布尼茨、莎士比亚、帕斯卡、卢梭、黑格尔、陀思妥耶夫斯基、弗洛伊德、海德格尔等，一次次因为听到奥古斯丁的声音而战栗。

在现代西方，奥古斯丁主义也面临过很多次表面上的挑战。比如黑格尔的世界历史，在一定意义上又是对奥古斯丁世界历史观的一个巨大挑战，因为黑格尔把尘世政治的历史当作上帝意志的体现，而不再像奥古斯丁那样，完全否定尘世政治的意义。⁽¹⁵⁾这次挑战，与阿奎那对奥古斯丁的挑战是类似的。但是，黑格尔的历史观对奥古斯丁的依赖，却丝毫不亚于阿奎那。他那进步的线性史观，就是奥古斯丁式的世界历史的另外一个版本。福山喊出的历史终结论，乃是黑格尔式历史观的巨大问题，而这里所暴露的，正是奥古斯丁末世论的哲学困境。

从阿奎那开始，出现了亚里士多德政治学的复兴；随着现代民主政治的展开，人们越来越肯定现实政治的意义；后来又有了黑格尔这样的世界历史观。但这些思想不仅始终未能突破奥古斯丁立下的基本框架，

甚至还越来越依赖于奥古斯丁的历史框架。

在某种意义上，奥古斯丁主义从来都没有遭到过实质性的挑战。无论托马斯主义还是黑格尔主义，或是其他各种各样肯定世俗价值的学说，都不仅没有撼动奥古斯丁的思想框架，反而展开了这个框架之下的种种可能性。奥古斯丁设立了一个高不可攀的文明理想，这个理想只有在末日的天堂中才会有意义。至于不完美的尘世，他无法放弃，也不可能放弃，于是，尘世生活只能带着原罪的深刻痕迹，无法以最高价值为目标的生活理想，充满了矫正性的德性、情感和社会制度，等等。阿奎那和黑格尔都并没有突破这个框架，只是在奥古斯丁设立的框架中尽可能肯定尘世生活的价值而已。所以他们虽然不像奥古斯丁自己那样绝对否定尘世的价值与德性，但只要这些价值不可能成为上帝之城中的最高价值本身，它们就无法摆脱罪的痕迹。于是，他们的思想充其量只不过是奥古斯丁世界历史观的不同诠释。甚至到了所谓的“后现代”，阿伦特、德里达、利科、福柯等人都无法摆脱奥古斯丁的影响⁽¹⁶⁾，更不用说极端正统派那些自觉的奥古斯丁主义者了。

四 现代的精神气质

现代西方文明为什么始终都无法摆脱奥古斯丁的影响？我们看到，那些对奥古斯丁的挑战，大多来自社会政治层面。无论是阿奎那对亚里士多德政治学的重新肯定，但丁对尤西比乌和奥罗修斯罗马观的重述，马基雅维利对罗马共和主义的复兴，卢梭对社会契约论的阐述，还是黑格尔对尘世历史的肯定，都是在世界历史的层面，针对全人类的命运，提出了与奥古斯丁不同的方案。但在心灵秩序的层面，他们却不可能抛弃奥古斯丁。既然只能依照奥古斯丁的方式来理解人性和灵魂中的幸福，他们提出的政治历史方案再不同，也不可能真正游离出去。正是在心灵秩序的层面，奥古斯丁决定性地改变了西方文明，或者说，奥古斯丁塑造了现代西方人最深层的精神气质，因而也就决定了西方文明的历史命运。⁽¹⁷⁾也正是因为这一点，在奥古斯丁的思想体系中，心灵秩序是更根本的。

终生困扰奥古斯丁的，是善恶之间的关系，这既是奥古斯丁无法摆脱的理论难题，也是折磨他的生活的个人苦恼。对这个问题的苦苦追索曾使他误入摩尼教，因为摩尼教的二元论为善恶问题提供了一个最简洁有力的解答。⁽¹⁸⁾后来，奥古斯丁离开了摩尼教，加入了大公教会，但善恶问题仍然深深地折磨着他，成为他构筑自己的思想体系的核心难题。为了解决这个问题而又不陷入二元论，奥古斯丁精心编织了关于创世、堕落、拯救的一系列说法。他抛弃了二元论中善恶二神的观念，讲出了善恶天使分离的故事，并把同样的善恶二分放在了每个人的内心深处。就这样，奥古斯丁将自然、命运、偶然排除出了现实世界，将人类的生存处境理解成非善即恶的、一个完全道德化的世界。他既抛弃了二元论的离经叛道之处，又充分保留了二元论的基本精神和理论力量。也正是为了维护善恶二元的绝对对立，奥古斯丁才坚持线性历史观，而抛弃了新柏拉图主义的历史循环论。

由于有了这样的世界构成和人性结构，也就有了相应的拯救模式和皈依模式。每个人心灵中的上帝是世界历史这部大戏中唯一的主角，而心灵中的善恶二分，是这部戏的基本场景，这部戏的主要情节，就是心

灵中的善如何战胜恶。所以，在这部戏中，家庭、城邦、帝国都没有意义，甚至仁人志士和礼乐征伐的价值也被全部掏空了。其中真正重要的，是内在自我的分裂、忧郁、孤独、焦虑、苦恼、困惑、悲悯、忏悔、哀痛、爆发、狂喜。奥古斯丁虽然是循着斯多亚哲学的理性来理解情感问题的，但他已经抛弃了斯多亚派的核心价值。斯多亚哲学对自我的控制和滋养，在于不以物喜不以己悲的理性与平静，但奥古斯丁经过复杂的思想转换后，却认为这种态度必须被抛弃，生活在尘世中的人，反而必须在本来平静的内心制造波澜，挑动心灵深处的战争，揭示出本来或许意识不到的忧郁，将自己带入深切的焦虑与忏悔当中，然后为自己的罪孽而痛苦，在苦苦的追索中变得孤独和悲悯，在爆发中战胜自我，获得狂喜。连耶稣那样本来不受情感搅扰的无罪之人，都要激起爆裂的激情，模仿他的人更不能让自己安于平静与恬淡。

而这正是现代人的精神气质。对恶的起源的思考不仅成为奥古斯丁自己的思想体系中的核心问题，甚至成为西方人理解宇宙秩序和精神世界的首要问题。在莱布尼茨把这个问题概括为“神义论”后，它更成为无数现代思想家思考的焦点。陀思妥耶夫斯基一次次再现了善恶问题带给奥古斯丁的种种情感，韦伯则使现代社会科学家直面这个问题带给现代人的精神气质。虽然进入20世纪以后，善恶问题不再那么频繁地成为哲学家直接关注的对象，但它始终藏在哲学家思考的背景中，更在各种文学和影视作品中不断现身，提醒人们自己并未退出历史舞台。(19)

自由意志和预定论的张力是奥古斯丁人性论的根本命题，与他关于堕落和拯救的全部思考都息息相关。这也给现代西方人制造了一次次重要的哲学和宗教争论。伊拉斯谟、路德、加尔文、霍布斯、洛克、康德等一流思想家无不为解决这个问题而殚精竭虑。他们表现出或阴郁、或狂热、或冷酷的精神气质，都可以在奥古斯丁的思想中找到渊源。

奥古斯丁对深度自我和灵魂结构的理解，直接影响了现代精神医学和心理学的思考模式。没有奥古斯丁的三位一体学说，就不可能有现代心理学，不可能有潜意识的概念，也不可能有现代精神分析学派的思考方式。

在一定程度上，是奥古斯丁终结了希腊悲剧的精神，因为他取消了

命运与德性的撞击的意义，而莎士比亚的悲剧虽然宏大深邃，却与希腊悲剧的气质非常不同，这不能说不是拜奥古斯丁所赐。堂吉诃德、哈姆雷特、浮士德虽然性格迥异，却都是奥古斯丁“灵性的后裔”。而韦伯所看到的，新教以来塑造的人格，几乎都带着《忏悔录》中奥古斯丁的影像。

哈姆雷特说：“让我在果壳中做一个国王。”这句带有强烈奥古斯丁色彩的名言，简洁地概括了现代人的精神气质。奥古斯丁使每个人的心灵成为世界历史的真正舞台，让每个个体成为自己的罪的奴隶，但也成为自我的国王。于是，天堂和地狱都在心灵深处，高贵与悲惨都取决于每个人的心灵秩序。心灵秩序决定了世界历史的走向。

五 世界历史的种种方案

奥古斯丁之所以影响了现代西方的世界历史观，正是因为他让每个人的心灵成为历史的真正舞台，决定性地塑造了现代西方的精神气质。现代西方的政治社会观念虽然表面上在挑战奥古斯丁的经典模式，却无法真正摆脱奥古斯丁，因为这些政治社会观的人性论基础都在奥古斯丁那里。现代的世界历史，就是由孤独、焦虑、相互平等、相信意志自由的个体心灵演出的。

现实政治中的个体不可能完全平等，而且必然充满欲望与野心，所以奥古斯丁猛烈批判现实政治的罪恶。但他不能取消现实政治，只能使心灵退出现实政治，结果政治变成真正赤裸裸的霸欲游戏。在这个意义上，马基雅维利和霍布斯都是奥古斯丁“灵性的子孙”。既然现实政治不属于心灵秩序，让野心和虚荣成为政治的主角，也就没有什么关系了。

本来，现代早期对政体问题的讨论，也是在心灵秩序之外的。虽然人们向往希腊的民主和罗马的共和，但他们知道不可能通过民主或共和实现灵魂的拯救。早期洛克之所以反对宗教宽容，就是为了让国家权力尽可能地帮助灵魂的拯救；但后期洛克放弃了这一想法，因为他更清楚地意识到，将拯救交给每个人的心灵秩序，才是更方便的策略，虽然也更冷酷。(20)

在近代政治思想兴起之际，人们既向往心灵的自由，也追求政治上的自由，但这两方面是绝对分开的，因为他们和奥古斯丁一样，相信政治上的自由不等于心灵的自由。对两种自由之间关系的不同处理，导致了不同的思路。简单说来，马基雅维利和霍布斯热衷于政治的自由，拒绝讨论心灵自由的问题；路德、加尔文更关心心灵的自由，并希望政治上的自由能够帮助心灵的自由；洛克早期也希望依靠政治自由实现心灵自由，但后来他对这个方案失望了，于是让两种自由分开，各行其道。而随着对政体问题的深入讨论，因为对政治自由有不同的理解，政治哲学家之间划分为更多的流派，呈现出更加纷繁复杂的局面。但所有这些讨论，都没有超出奥古斯丁设立的基本框架。

随着现代文明的推进，经济学、历史主义、社会学相继兴起，对人类命运的思考又多了许多思路，但所有这些仍然建立在奥古斯丁确立的心灵秩序之上，与基督教思想有密切关联。(21)作为现代经济学理论基础的观念，正来自于奥古斯丁思想中关于世界的善好秩序的观念，现代经济学允许人们通过对私利的追逐实现整个市场的利益最大化，这与奥古斯丁的神义论密不可分。(22)进化论与历史主义都和基督教的线性历史观有着直接的关系，同时也都难免奥古斯丁历史观的痼疾。(23)现代思想中的社会观念，更是奥古斯丁思想直接的结果。奥古斯丁的两城说塑造了政治之外的一种团契。这个团契不同于家庭、城邦，或世界帝国，是由没有任何自然关联的陌生人组成的精神性团体。这一思想逐渐催生出了现代西方的“社会”概念。(24)

现代政治哲学是对古典政治思想的恢复，虽然其中充斥着古典概念，但在在都难以摆脱基督教思想的痕迹。经济学、历史主义、社会学则都是现代的新兴学科，它们都相信世界是一个有机整体，部分的恶或混乱不会妨碍总体的美好。这些现代学科的价值基础都是神义论。它们接受的不仅是奥古斯丁的人性观，而且是他对世界格局和历史走向的总体判断。但这些学科面临的困境，也正是奥古斯丁世界历史观的困境：如果不归于循环论，就会归于终极二元论，而生活在这种神义论图景当中的人们，虽然拥有整个世界，每个人的世界却都是孤独的。

由此看来，我们不仅不能说奥古斯丁思想在中世纪以后被颠覆或取代了，甚至要说，这一思想体系的多重面向，是到了现代才真正展开的。阅读奥古斯丁的著作，人们常常慨叹前后矛盾、不够系统，但恰恰是在这看似不系统的著作当中，蕴含着各种可能性。在现代的思想者手中，这些可能性得到了充分的发展，促成了许多新的思考。

奥古斯丁的思想传统足以开出各种不同的思想倾向，甚至在他自己的学说中就已经容纳了很多看似相反的说法。希腊的哲学、罗马的政治智慧、历史分析，乃至英雄的德性，都可以在他的思想中占有一席之地，就像各民族的神在罗马的万神殿中可以占有一席之地一样。他既可以批判布鲁图斯的行为毫无意义，又可以赞美他伟大的牺牲精神；既可以嘲笑加图对恺撒的嫉妒，又可以赞美他的深厚德性；既可以将罗马共和制贬为一钱不值，又可以盛赞西塞罗为共和的牺牲。这就难怪，像阿

奎那⁽²⁵⁾、但丁⁽²⁶⁾、马基雅维利、路德⁽²⁷⁾、加尔文⁽²⁸⁾、笛卡儿⁽²⁹⁾、莎士比亚⁽³⁰⁾、洛克⁽³¹⁾、帕斯卡⁽³²⁾、卢梭⁽³³⁾、康德⁽³⁴⁾、黑格尔、韦伯、弗洛伊德⁽³⁵⁾、海德格尔⁽³⁶⁾、福柯⁽³⁷⁾（这是一个远不全面的名单，甚至我把现代西方全部重要的思想家都列出来，都并不过分⁽³⁸⁾）这些表面上非常不同的思想家，要么是把奥古斯丁的思想运用到了新的具体情境，要么持守奥古斯丁思想的某一方面，要么将他的思想元素改头换面换个说法，但都始终未能走出他的框架，因而也就无法彻底摆脱奥古斯丁的焦虑和矛盾。

虽然古罗马一再成为现代西方人的理想，但这更像弗洛伊德所谓的“背叛性孝顺”。对希腊罗马文明的谋杀，是奥古斯丁犯下的原罪，后来的众人都在他之中犯了罪，焦虑也就临到了众人的心灵。现代的中国入虽然也被抛到这种现代的焦虑当中，但我们或许还有一点微茫的希望，因为毕竟我们中的很多人还没有参与这个罪行。

(1) 关于波西迪乌斯，参考Erika Hermanowicz, *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine*, Clarendon: Oxford University Press, 2009.

(2) 波西迪乌斯，《奥古斯丁传》（*Vita Sancti Augustini episcopi auctore Possidio*, PL42），28.6。

(3) Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley: The University of California Press. 1975, pp. 424-425.

(4) 波西迪乌斯，《奥古斯丁传》，29.1。

(5) 同上书，28.11。

(6) 近年来，极端正统派对奥古斯丁与现代西方思想的关系有新的评价，使这一问题变得更复杂了，但是还未能挑战传统的看法。参见Michael Hanby, *Augustine and Modernity*, London: Routledge, 2003。

(7) Joseph Schnaubelt, *Augustine-Second Founder of the Faith*, Peter Lang, 1990.

(8) H. -X Arguillère, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

(9) Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, New Haven: Yale University Press, 2010.

(10) 关于奥古斯丁思想在中世纪的影响，参考Edward King, *St. Augustine and*

his Influence in the Middle Ages, Sewanee mediaeval colloquium, 1988; R. W. , Dyson, *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua*, Edwin Mellen Press, 2003; H. -X Arquillière, *L'Augustinisme Politique: Essai sur la Formation des Théories Politiques du Moyen Âge*, Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 2006.

(11) Robert Markus, *Saculum*, p. 211以下。

(12) 但丁,《论世界帝国》,1:8,朱虹译,北京:商务印书馆,1986年,第10页。

(13) Michael Dauphinais, Barry David, Matthew Levering edit, *Aquinas the Augustinian*, Washington: Catholic University of America Press, 2007.

(14) 朱振宇,《〈上帝之城〉与〈神曲〉中的政治神学》,《哲学门》第十七辑。

(15) 参考Floy Doull and David Peddle, “Augustine and Hegel on the History of Rome,” in *Augustine and History*.

(16) John D. Caputo and Michael J. Scanlon edit., *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

(17) 奥古斯丁对现代西方思想的影响,当然首先是在神学上,参考吕巴克的名著:Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology*, G. Chapman, 1969。但他对现代思想的影响绝不限于神学,这一点早已是公认的事实,有无数研究,我们不能一一列举。

(18) 参见韦伯,《宗教社会学》,第182页。

(19) Charles T. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

(20) 吴飞,《在良心与自然法之间:洛克宗教宽容论的思想张力》,《思想与社会》第八辑,上海:上海三联书店,2012年。

(21) 早期基督教的社会思想及其对现代社会的影响,特洛尔奇的研究仍然是经典著作。Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Church*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992; 极端正统派的米尔班克则是近年来不可忽视的一个人物,他指出,现代政治、经济、社会三个概念都与神学传统有密切关联,虽然他并不认为这些直接来自奥古斯丁。John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell Publication, 2006.

(22) 敏奇(Elizabeth Mensch)指出,现代自由市场的理论都可以在奥古斯丁的思想框架中得到辩护。尽管市场经济中必然有各种不义和腐败,但这恰恰是不完美的尘世生活的应有之义。见Elizabeth Mensch, “St. Augustine, Markets, and Liberal Polity,” in *Theology and the Soul of the Liberal State*, edited by Leonard V. Kaplan and Charles L. Cohen, Lanham: Lexington Books, 2011。

(23) 关于基督教救恩历史与现代世界历史之间的关系，参考卡尔·洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，上海：上海人民出版社，2006年。

(24) 奥古斯丁与现代政治之间的关系，是很多研究者谈论过的问题。我们在第七章和第十二章都涉及了。此外，吉尔松的《上帝之城变形记》罗列了“上帝之城”衍生出来的种种观念，可资参考。Etienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005; 还有艾尔史坦的《奥古斯丁与政治的限度》，借助奥古斯丁思考现代政治思想，也是一部应该关注的著作。Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995; 关于奥古斯丁与中世纪以及现代政治观念联系的近期研究，也可参考Miles Hollingworth, *Pilgrm City: St. Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought*, London: T & T Clark, 2010, 第四章。

(25) Michael Dauphinais, *Aquinas the Augustinian*, Catholic University of America Press, 2007.

(26) Simone Marchesi, *Dante and Augustine: Linguistics, Poetics, Hermeneutics*, Toronto: University of Toronto Press, 2011.

(27) 路德是公开宣称的奥古斯丁主义者，这是尽人皆知的。奥古斯丁对宗教改革的影响，参考Arnoud S. Q. Visser, *Reading Augustine in the Reformation: the Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500-1620*, New York: Oxford University Press, 2011。

(28) Benjamin Breckinridge Warfield, *Calvin and Augustine*, Presbyterian and Reformed Publishing, 1974.

(29) 奥古斯丁对笛卡儿的影响众所周知。参考Gareth Matthew, *Thought's ego in Augustine and Descartes*, Ithaca: Cornell University Press, 1992; Zbigniew Janowski, *Index Augustino-Cartésien: Textes et Commentaire*, J. Vrin, 2000。

(30) Lisa Freinkel, *Reading Shakespeare's Will: the Theology of Figure from Augustine to the Sonnets*, New York: Columbia University Press, 2002.

(31) Philip L. Quinn, “Disputing the Augustinian Legacy: John Locke and Jonathan Edwards on Romans 5: 12-19,” in *The Augustinian Tradition*. 虽然洛克无论在意志学说还是在原罪学说上都是以反奥古斯丁的姿态出现的，但他的哲学和神学思想中仍有深刻的奥古斯丁影响，更不用说政教分离思想的奥古斯丁根源了。参考吴飞，《在良心与自然法之间：洛克宗教宽容论的思想张力》。

(32) 帕斯卡是现代著名的奥古斯丁主义者。相关研究如Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin*. Paris: A. Collins, 1970; James R. Peters, *The logic of the heart: Augustine, Pascal, and the Rationality of Faith*, Grand Rapids: Baker Academic, 2009。

(33) 虽然卢梭的《忏悔录》与奥古斯丁的《忏悔录》看上去没有直接的联系，但卢梭对人性和社会的理解仍然与奥古斯丁密不可分。参考Wing Kuan Anselm Lam, *The Natural Goodness of Man in Rousseau's “Confessions” a Reply to Augustine's “Confessions”*, Ph. D Dissertation of Boston College, 2009; Ann

Hartle , “Augustine and Rousseau : Narrative and Self-Knowledge in the Two Confessions , ” in *The Augustinian Tradition* .

(34) Herbert Rommel , *Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant : der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive* , Frankfurt am Main : Lang , 1997 ; John E . Hare , “Augustine and Kant : and the Moral Gap , ” in *The Augustinian Tradition* .

(35) Peter Rudnytsky , *Freud and Forbidden Knowledge* , New York : New York City University Press , 1994 .

(36) 从海德格尔的《宗教生活现象学》以及阿伦特的《爱与圣奥古斯丁》中，我们都可以看到奥古斯丁对海德格尔学派的直接影响。相关的研究可参考Craig D . N . Paulo edits , *The Influence of Augustine on Heidegger : the Emergence of an Augustinian Phenomenology* , Lewiston : Edwin Mellen Press , 2006。

(37) Joyce Schuld , *Foucault and Augustine : Reconsidering Power and Love* , Notre Dame : University of Notre Dame University , 2003 .

(38) 有趣的是，在上述名单中，马基雅维利、黑格尔、韦伯与奥古斯丁的关系最少人研究。但在我看来，奥古斯丁对马基雅维利政治观的影响，对黑格尔历史观的影响，以及对韦伯社会观的影响，恰恰是奥古斯丁对现代社会影响最深、最直接的几个方面。

附录 尘世之城与魔鬼之城：奥古斯丁政治哲学中的一对张力

在关于奥古斯丁政治哲学的研究中，一直存在针锋相对的两派。(1)一派认为，在奥古斯丁看来，尘世政治虽然属于地上之城，却并不等于罪恶的魔鬼之城，而是在一定程度上有积极意义，这个城可以被称为上帝之城与魔鬼之城之外的第三座城，甚至可能是上帝之城在尘世中的代表(2)；另一派认为，尘世之城就是魔鬼之城，尘世政治的意义完全是相对的、消极的，不具有积极意义。(3)在拙著《心灵秩序与世界历史》中，笔者已经明确认为，第二派更符合奥古斯丁的总体思想。在奥古斯丁笔下，世界上只有两座城，不可能有第三座城，两座城之间没有任何交叉地带，因此尘世之城就是魔鬼之城，没有任何积极的意义，不仅无助于道德的提升与灵魂的得救，而且必然带来种种的罪恶和不义；在上帝之城中，不仅没有任何政治权力，而且不存在家庭、婚姻、德性，甚至人和人之间的差别与依赖。(4)

但在完成此书之后，笔者发现这个问题可能更复杂些。奥古斯丁在很多地方有不同程度肯定尘世政治的字句，这也是为什么那么多学者相信有第三座城的原因。当然，这里的一个重要原因是，奥古斯丁否定尘世政治的思想过于极端，任何政治实践都不可能贯彻他的两城说当中的真正主张；也正是因此，当后世的奥古斯丁主义者，特别是教皇格列高利一世，接受了奥古斯丁的政治学说的时候，他们必须对它的思想稍加调整。(5)但除了这种实践因素之外，奥古斯丁的思想中是否还有更深刻的原因呢？

我在拙著中曾提到过《上帝之城》里一个非常值得关注的现象：奥古斯丁相信，尘世中的皇帝或国王仍然有可能获得灵魂的拯救，并且为这些君主提出了他的建议。(6)由此可见，虽然奥古斯丁把尘世之城等同于魔鬼之城，但是，尘世之城的领袖并非魔鬼之城的领袖。尽管我们可以说尘世之城就是魔鬼之城的一部分，但这个城却有两个维度，即以其

尘世领袖为首的政治维度，和以魔鬼为领袖的心灵维度。这两个维度之间的张力，是奥古斯丁笔下尘世政治的真正张力。恰恰是这个张力之间的空间，一方面带来了中世纪欧洲宗教和政治的两个方向，另一方面也导致了两派学者不同的理解方向。

在奥古斯丁笔下，尽管尘世之城都属于以魔鬼为首的魔鬼之城，它不可能有拯救的意义，而且可以整个被魔鬼用于罪恶的目的，但是以皇帝或国王为首的这个由宫室与城墙构成的城，却不是心灵秩序中以魔鬼为首的罪恶之城。但另一方面，一个充满虔敬的基督徒皇帝仍然无法带领他的臣民将尘世之城改造成上帝之城或它在人间的一个代表。虽然皇帝有可能把他的全部臣民都变为基督徒，但他仍然不能带着他的这些臣民走向拯救，正如他也不可能带着他的全体臣民走向罪恶一样。每个人的拯救都要取决于他内心中的上帝与魔鬼。

在此，我仍然坚持《心灵秩序与世界历史》中的基本观点，即尘世政治必然属于魔鬼之城，只是，尘世之城与它所属的魔鬼之城并非同构；而这一点，正是理解奥古斯丁政治哲学乃至他以后的西方政治思想张力的重要入手点。

一 早期基督教的政治神学

和其他的早期基督教教父比起来，奥古斯丁的政治哲学是一个异数。我在《心灵秩序与世界历史》中谈到了奥古斯丁世界历史观的特异之处，但这只不过是奥古斯丁与众不同的政治思想的一个表现而已。奥古斯丁以一种非常极端的态度，不仅彻底扭转了早期基督教政治哲学的方向，甚至根本改变了古典西方政治思想的思路。虽然他的很多继承者无法承受奥古斯丁的极端与特异，因而有意无意地修改了奥古斯丁主义，但他的思想那令人不寒而栗的力量却穿过了这些修改，一直刺透了现代西方的政治思想，使西方政治再也无法理直气壮地神化尘世政权和君主，哲学与政治之间的裂痕变得越来越不可逾越。奥古斯丁两城说的主要力量，就在于他从上帝之城的立场对尘世政治的全面否定。这一立场在《新约》，特别是《启示录》中可以找到思想资源，但并不是基督教必然发展出来的政治思想，因为在奥古斯丁的时代，特别是在东方教会中，主流倾向并不是对尘世政治的否定，而是对罗马帝国皇帝崇拜的继承。

在古典政治实践中，一直存在神化政治权威，特别是神化君主本人的倾向。在希伯来、希腊和罗马，都有这样的传统。在希伯来《圣经》中，以色列人的王国负有神圣的任务，以色列人的王更是被上帝拣选的。希腊城邦里虽然很早就产生了民主制，但是，君主制在希腊城邦中始终没有消亡，更随着亚历山大的东征而在整个希腊世界重建起来。另一方面，即使在民主政治中，希腊人的主流思想也是将政治当作寻求美好生活的必由之路。民主的雅典虽然没有神化君主，却将政治当作一项神圣的事业。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲学家并没有否定政治的这一意义，但他们从哲学的角度对政治实践做出了深刻的批判，因而在哲学与政治之间形成了巨大的张力。

在罗马共和国，政治同样被赋予了神圣的意义，而且，西塞罗等哲学家更积极地参与到政治当中，哲学与政治的张力反而在一定程度上被掩盖住了。奥古斯都建立罗马帝国之后，将希腊、罗马传统中对政治的重视和神化君主的倾向结合在一起，形成了一整套神化帝国和皇帝个人

的理论和宗教仪式。奥古斯都的这些措施对于整合整个罗马帝国起到了不可忽视的作用。(7)后来的罗马皇帝，特别是戴克里先和君士坦丁，将对皇帝的神化推到了一个新的高度，甚至放弃了“第一公民”（*pinceps*）的称号，而被称为“主”（*dominus*）。(8)

君士坦丁大帝既是将基督教合法化的皇帝，也是进一步加强君主制的罗马皇帝。当时的基督徒似乎并不认为这有什么矛盾之处。相对于《旧约》中对待以色列王国的态度，《新约》中已经有了对尘世政治的批判，而在基督教未得到罗马帝国认可的时代，基督教更是充满了在政治之外寻求天上王国的期盼。不过，这些还仅是一些思想倾向，而且《新约》中也并不是完全没有肯定世俗政权的字句。尽管有些学派表现出强烈的反政治倾向，但这远未成为公认的政治哲学。即使在基督教尚未得到罗马帝国承认的时候，东部的亚历山大里亚学派也在逐渐建立基督教的政治神学，呈现出神化政治领袖的倾向。犹太人斐洛试图将人间的统治者与宇宙的统治者统合起来，而这一思想倾向被亚历山大里亚的教父克莱蒙特和奥利金所继承，最终则在君士坦丁时代的尤西比乌那里形成了一套强有力的基督教政治神学。

君士坦丁大帝对基督教的接受为尤西比乌的政治神学提供了更加宽松的政治语境。尤西比乌一方面继承了斐洛以来将上帝对宇宙的统治与君主对尘世的统治相比拟的理论传统，另一方面更以《路加福音》24：20—30中，耶稣对君主权力的认可为《圣经》依据。他将君士坦丁大帝当作一个具有祭司职责的君王，“如同上帝指派的一个全人类的主教”。他认为，君士坦丁和上帝的圣言之间有一种极为密切的关系，皇帝正是通过圣言，而具有了“神圣王国的形象”，他的王国是上帝所爱的，模仿天上的权力，因而在地上掌舵，使尘世中的万事纳入正轨。(9)

尤西比乌在很多著作中都将君士坦丁大帝与上帝的圣言对比，把罗马皇帝比拟为上帝在地上的代表，因而不仅在罗马帝国中有着合法甚至神圣的权力，而且要负责统一世界，将全世界的政治都纳入上帝的统治之下。

于是，尤西比乌以基督教的方式继承了罗马帝国的政治神学，在基督教的拯救历史中，为君士坦丁安排了一个神圣位置，使这位世俗皇帝

负有了基督教的上帝所分派的使命。尤西比乌主义在东方基督教传统中成为正统思想，后来成为拜占庭帝国的指导思想，以后又进一步体现在沙俄帝国的意识形态中。

但这种肯定世俗政治的倾向，也并不只是东方基督教所独有的；即使在西方基督教传统中，奥古斯丁之前的一些教父也呈现出非常类似的态度。比如拉丁教父德尔图良也认为，基督徒应该尊重皇帝，因为他是上帝所立的地上统治者，只有上帝比他更高。不仅这位早期拉丁教父对罗马皇帝极为尊敬，就是到了奥古斯丁的时代，这在拉丁教父中仍然是一种相当流行的态度。在尼西亚会议以后，本来教会的正统思想已经很不支持这样的政治观，而且也有一些教父表现出了不同于尤西比乌的态度。但是，这些都未撼动尤西比乌主义的地位。奥古斯丁的老师安布罗斯和学生奥罗修斯，都并没有奥古斯丁那样极端的政治态度。安布罗斯认为，罗马帝国的建立实现了先知的很多预言，在人类的拯救历史中有独特的意义；而基督出生在奥古斯都时代这件事，正是罗马神圣性的体现。西方教父中更接近尤西比乌的，是奥古斯丁的学生奥罗修斯。在410年罗马被攻陷以后，奥古斯丁要求奥罗修斯写一本历史书来反驳异教徒对基督教的攻击。奥罗修斯于是写了七卷本《历史》，他在这本书中虽然尽可能写出了奥古斯丁对罗马的一些具体看法，但在整体上仍然沿袭了尤西比乌主义的看法，把罗马帝国当作一个独特的政权，认为它具有神圣的意义。⁽¹⁰⁾

在这样的思想语境中，只有奥古斯丁将尼西亚精神发挥到了极致，同时也清楚地看到了罗马必将败亡的政治局势，提出了与众不同的思想。比起同时代的这些教父来，奥古斯丁无疑要深刻得多。一方面，他将从《新约》，特别是保罗书信，到尼西亚会议以来的基督教思想做了一个系统的总结与提升；另一方面，对希腊哲学的广泛阅读与深入理解，也使他继承了古希腊哲学与政治之间的张力，甚至走到了彻底否定尘世政治的极端态度。不过，需要注意的是，奥古斯丁并不是一个民主主义者或共和主义者，他并不关心政体问题，对君主制本身没有批评。他虽然瓦解了罗马帝国神化君主的理论基础，但他更多是在否定尘世政治本身，所以这更像希腊思想中哲学与政治的张力和《新约》批判政治的一种结合。由于奥古斯丁的这一极端主张过于尖锐，让生活在尘世中

的人难以承受，特别是让大权在握的君主无法全面接受。即使在奥古斯丁之后，基督教会也惮于全盘接受奥古斯丁的极端立场，神化君主的倾向在他身后继续发展着。不过，他的思想却一直在潜在地起着作用，使西欧各国对君主的神化呈现出与拜占庭帝国非常不同的方向。

二 魔鬼和魔鬼之城

奥古斯丁的两城说首先是一种心灵秩序，而不是政治秩序，关于这一点，我在《心灵秩序与世界历史》中已经清楚地说过了，在本文中仍然需要强调，因为这是理解奥古斯丁政治思想的入手点。

上帝之城与魔鬼之城历史的开端，是两类天使的分离，也就是魔鬼的背叛。天使是上帝之城的最初成员，魔鬼是尘世之城的最初成员；上帝是上帝之城的王，魔鬼是魔鬼之城的王。在这一模式中，存在种种难以解决的理论问题。比如，魔鬼究竟是何时堕落的？他们与没有堕落的天使有什么区别？如果说上帝之城的王是至善的上帝，难道魔鬼也是至恶的吗？这样岂不是陷入了灵知派的善恶二元论了吗？在我看来，这些都是奥古斯丁思想的根本问题。我在《心灵秩序与世界历史》中已经讨论了这些问题，本文不再重复。简单说来，魔鬼的背叛导致了世界上恶的产生，导致了两座城的分离，开启了以善恶相争为主题的世界历史。魔鬼是最初的恶，因而也是罪恶之城的领袖；但天使并非最初的善，因为至善的上帝就是上帝之城的领袖，而上帝造的一切都是善的。

魔鬼的背叛是精神性的背叛。虽然奥古斯丁并没有彻底否定天使和魔鬼是有可能有身体的，但他强调，魔鬼不会有身体的欲望。比如，他在《〈创世记〉字解》里指出，魔鬼不可能有对物质的贪欲⁽¹¹⁾；在《上帝之城》第十六卷第二十三章，奥古斯丁解释了《创世记》第六章里所说的“神的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选，娶来为妻”，认为这里说的不可能是天使，而是本来属于上帝之城的人，因为天使和魔鬼不可能有身体的欲望，不会娶女人为妻。魔鬼首要的罪是骄傲，是心灵的自我膨胀和不守真理，这是精神层面的恶，而不是物质层面的贪婪和欲望，也不是政治性的嫉妒与纷争。

魔鬼自身不会有物质的欲望，但是，任何欲望和罪恶都是从魔鬼的骄傲而来的；等到这些罪恶出现之后，魔鬼就有了他们的属下，整个魔鬼之城才建立了起来。而导致魔鬼这些属下得以产生的决定性事件，则是伊甸园中的堕落。根据奥古斯丁著名的原罪论，魔鬼通过蛇引诱初人夫妇犯罪，而伊甸园中的过失使人类都有了罪，其首要的体现是，初人

夫妇用无花果的叶子遮住了下体，因为他们的身体开始反叛灵魂，于是有了各种各样的欲望。以后的人都有欲望，都必然死亡，也都受魔鬼的统治，成为魔鬼之城的成员。

在魔鬼和魔鬼之城之间，似乎已经存在了一种张力。魔鬼不会有物质的欲望，他的罪是纯粹精神性的罪，即骄傲；但魔鬼之城里的人，他们的罪的主要特点是物质性的。一方面，奥古斯丁强调，由于他们的罪来自魔鬼的引诱，他们罪的实质与源头和魔鬼一样，也是心灵中的骄傲所致；另一方面，由于原罪的主要表现和直接后果都是身体性的罪，魔鬼之城中的罪的主要形式，都是物质性的欲望。于是，魔鬼之城中的罪的实质是精神性的，其表现却主要是物质性的。仅仅关注物质性的罪无法消除这些罪，因为其实质是心灵之罪；但又必须从物质之罪入手，否则就无法克服心灵之罪。因为有了这两种罪之间的张力，奥古斯丁解释说，《圣经》中那些以物质的方式来说魔鬼的，其实都是在说魔鬼之城的成员。

比如《以赛亚书》中写道：“明亮之星，早晨之子啊！你何竟从天坠落？你这攻败列国的，何竟被砍倒在地上？”这是《圣经》中写魔鬼非常著名的一句话。其中前半句说的是魔鬼从天使当中堕落这回事，但后半句则说他攻败了地上的列国，是一个君王的形象。奥古斯丁解释说：

人们一般都认为，这是在将魔鬼当成一个君王的形象来说他，好像就是巴比伦。但这句话中的主要部分更符合他的“身体”，这是他从人类当中聚集而来的，主要是那些也因为骄傲而背离了上帝的诫命，与他紧密结合的成员。正像福音书中在提到真正的魔鬼时，也把他称为人：“这是敌人做的。”[《马太福音》，13：28]而真正的人有时也被称为魔鬼，福音书中又有例证：“你们中间有一个是魔鬼。”[《约翰福音》，6：70] [\(12\)](#)

在奥古斯丁看来，说真正的魔鬼攻败列国是不合适的，因为魔鬼没有对政治权力的欲望，不会去攻击尘世的国，但人若像魔鬼一样骄傲了，却首先体现在政治野心上。所以，《以赛亚书》中所说的“魔鬼”，其实是那些和魔鬼一样骄傲而膨胀的地上君王，他们充满了欲望，攻城略地。无疑，这些君王所统治的城就是魔鬼之城，而他们比其他恶人更

适合称为魔鬼的追随者。

正如基督徒组成的上帝之城被称为基督的身体，奥古斯丁认为，魔鬼之城中的这些成员也共同组成了魔鬼的身体。因此，“有很多事情以象征的方式说是魔鬼的，其实并不适合这个身体的头，而是在说这个身体和它的肢体”⁽¹³⁾。奥古斯丁进一步举例说，《以西结书》中所说的推罗王⁽¹⁴⁾，虽然表面上是在说魔鬼之城的王，其实还是在说魔鬼的身体，即那些像魔鬼一样堕落了的人。按照这样的解释，这一段中就有了双重的比喻，一方面，推罗王是用来比喻魔鬼的；而另一方面，说魔鬼又是在说尘世的恶人，似乎正是以推罗王为首的恶人。

严格说来，不仅上帝之城并不是严格的城，甚至魔鬼之城也不是严格意义上的城。上帝之城是由天使和被救的人组成的团契，并不是一个政治性的实体；魔鬼之城则反过来，也是由魔鬼和那些堕落的人共同组成的一个团体，也并不是一个政治实体。所以，在这个意义上，现实中的城似乎既不完全等于上帝之城，也不可能完全等于魔鬼之城。无论对初人还是他们的后代，魔鬼的攻击都是对心灵的攻击；魔鬼之城的成员所遭受的惩罚，无论在尘世还是末日之后，在实质上也都是心灵的惩罚。但是，由于心灵之罪又都转化为了身体和物质上的罪，魔鬼之城却又与尘世之城有一层特殊的关系。我们并不能完全以上帝之城的模式来理解魔鬼之城，其根本原因就在于，上帝与魔鬼并不是对等的善恶两极。

三 尘世之城作为魔鬼之城

上帝之城之所以不是严格意义上的城，是因为上帝之城中不可能有尘世之城中必然有的权力关系和社会阶层。奥古斯丁多次强调，末日之后的上帝之城是一个大同世界。在那里，人间的所有关系都将失去，唯一的关系是人和上帝之间的关系。上帝之城中的将没有任何性情，没有真正意义上的德性，因为没有了不义就不需要德性，没有婚娶和生育，当然也没有国家或战争，每个人无论身体还是心灵都处在最高的状态，甚至身体中的每个器官都失去了它本来的功能，因为人已经变成不朽的，不需要每个器官发挥它的功能才能存活。这个城只有在末日之后才可能真正实现出来。而在末日之后，时间应该结束了，历史应该终结了，这个城里是永无变化的至善。（《上帝之城》，22：30）在尘世历史当中，没有哪个城是上帝之城或它的代表，奥古斯丁只能说，上帝之城的公民生活在地上之城里，如同在羁旅之中。

魔鬼之城是与上帝之城相对的一个城。正如上帝之城是至善的城，魔鬼之城就应该是至恶的城。末日审判之后，得救的组成了上帝之城进入天堂，被罚的组成了魔鬼之城进入地狱。若从奥古斯丁的时间和历史哲学推测，末日之后的魔鬼之城，也应该不在时间当中。但是，这里存在巨大的理论困难。且不说若以为末日之后存在善恶两个集团，就如同以另外一种方式表述了灵知派的善恶二元论，而且这样很可能把魔鬼和他的城当成了至恶的存在。尽管上帝是至善，魔鬼却不是至恶，因为至恶并不存在。魔鬼之城与上帝之城最大的不同是，它并不是只有在末日之后才能实现出来的，因为它的公民在尘世中并没有做客旅，而是就生活在自己的城中。

因此，我们不能认为，尘世之城是既不属于上帝之城，也不属于魔鬼之城的，绝对中立的城⁽¹⁵⁾，好像在末日审判之后，其中得救的一部分人进入天堂，组成上帝之城，另外一部分人进入地狱，组成魔鬼之城。在整个尘世历史当中，所有人都生活在地上之城里，都是魔鬼之城的公民，只是其中有一些特殊的人，得到了上帝的特别恩典，还仰望着另外一个城，把那个城当作自己的祖国。在奥古斯丁看来，只要人们之间还

有区别，只要人们之间还相互依赖，只要人们还有由此而起的各种权力关系，因而有婚姻、家庭、城邦、帝国等社会制度，就是处在魔鬼的统治之下。如果说末日之后的魔鬼之城与这座尘世之城不同，那是因为末日之后发生的，是对魔鬼之城中的公民的惩罚，正如末日之后的上帝之城，是对上帝之城的公民的奖赏。但惩罚与奖赏并不是对等的两极，因为上帝之城的公民在得到奖赏后才进入上帝之城，而魔鬼之城的公民一直都在魔鬼之城里。换言之，在末日审判之前，所有人都生活在魔鬼之城中。

一方面，尘世中的所有人都属于魔鬼之城；另一方面，魔鬼之城又不等于任何一座具体的城邦。由于魔鬼之城根本上是一座心灵之城，所以它不会和任何一座地上之城完全重合。但魔鬼之城作为心灵之城意味着，凡是在心灵里有原罪的痕迹的，都是魔鬼之城的成员，因而，亚当和夏娃的所有后代都是魔鬼之城的成员，因为他们都随着亚当和夏娃的堕落而堕落了。

即使在人类尚未建起一座真正的城的时候，他们就已经属于魔鬼之城了。亚当和夏娃在偷吃禁果之后，就已经成为魔鬼的属下，加入到了魔鬼之城当中，虽然这时候还不存在一个实体的城。后来，该隐建了一座城，称为以诺。奥古斯丁指出，这是第一座人间之城。这座城是杀弟者该隐建的，建在兄弟之血的基础上，因而难以免去它根深蒂固的罪性。（《上帝之城》，15：5）这座不义的城必然是魔鬼之城的一部分，但这并不意味着，在该隐建城之前，人类还没有进入魔鬼之城。到后来，人类的各个城邦之间相互攻伐杀戮，兼并扩张，很多城渐渐汇聚为统一的大城或帝国。在《圣经》当中，巴别塔的建立，就象征着这样的联合；而这种联合，正是罗马的传统历史学家所期待于罗马帝国的。但奥古斯丁指出，这恰恰意味着更多的战争、更强的霸欲、更重的罪恶，和更深的堕落。无论是亚当和夏娃组成的家庭，该隐建立的城，还是各城邦统合为一的巴比伦与罗马，带来的都是人类的堕落，而不是拯救，它们并不意味着人类实质的统一，而只是更大的分裂和仇杀。关于这一点，我在《心灵秩序与世界历史》中已经反复谈到了。

任何一座具体的城都不等同于魔鬼之城，这并不意味着地上的哪座城可以处于魔鬼之城以外，甚至可以代表上帝之城，而是表明，魔鬼之

城是比尘世之城大得多的一个概念。尘世之城的建立，是发生在魔鬼之城当中的一个事件，是人类堕落的一个后果，必然建立在不义的基础上。没有哪个尘世之城能处于魔鬼之城以外，也没有哪个尘世之人不属于魔鬼之城。尘世之城中的几个根本特点，都使它不可能脱离魔鬼之城。下面仅举几个方面。

在关于共和的著名争论中⁽¹⁶⁾，奥古斯丁修改了西塞罗的著名定义。西塞罗认为共和是人民之事，而人民是按照对正义的认同和共同的利益结合起来的团体。（《上帝之城》，2：21）通过对罗马历史的解构，奥古斯丁认为，哪怕在最辉煌的时代，罗马也不曾存在西塞罗所谓的那种正义的人民，因而也就不可能有他说的那种共和。但奥古斯丁对罗马的否定并不是出于他对罗马的偏见。他真正要说的是，包括罗马在内的尘世之城都不可能有真正的正义。之所以如此判断，主要并不是因为他对现实政治的深刻观察，而是来自他对正义的理解。

按照柏拉图以来的定义，正义就是各得其所，而在奥古斯丁的基督教哲学中，最根本的正义就是属于上帝的归上帝，而自从初人堕落之后，本来该属于上帝的人就归了魔鬼。既然这最根本的各得其所都没有做到，尘世生活中当然就不可能有真正的正义，于是不可能有真正的人民，西塞罗意义上的共和也就不可能实现了。（《上帝之城》，19：21）奥古斯丁认为，真正的正义与共和只有在上帝之城才能实现。但如何理解现实中的政治呢？不能说它们不是共和，但必须修改共和的定义。按照奥古斯丁修改之后的定义，只要有共同利益就是人民，不必管是否正义。一群人如果共同爱好偷盗、杀人，或别的什么罪恶，只要他们之间能够达到足够的和谐，就已经构成了人民和国家。于是，还可以有人民，也还可以有共和，但它们未必是正义的，甚至根本不可能是正义的。（《上帝之城》，19：24）奥古斯丁认为共和与强盗没有实质的区别，尘世政治中必然充满了各种不义。强盗就是一个小的王国，帝国不过是一大群强盗。（《上帝之城》，4：4）⁽¹⁷⁾在这个意义上，尘世中的任何城邦都必然属于魔鬼之城。

在另外一场争论，即关于政治起源的争论中，奥古斯丁同样将尘世政治的基础理解为不义与恶。在《上帝之城》第十九卷第十四章，奥古斯丁好像在说，政治权力起源于家庭当中出于友爱的统治；在第十五

章，他又好像在说，政治权力起源于矫正性的奴隶制。他究竟认为政治权力起源于家庭还是奴隶制，成为学者们争论的焦点，因为这决定了他对政治权力的看法：它究竟是出于友爱的统治，还是产生于强制？⁽¹⁸⁾

但在我看来，这两种说法之间并不存在实质的矛盾，因为奥古斯丁并没有认为家庭是毫无罪恶的，也并不认为奴隶制完全是有罪的。虽然他在一定程度上肯定了婚姻和家庭的意义，但他并不认为家庭在上帝之城仍然存在，家庭的正面意义多为矫正性的。奥古斯丁在谈家庭的时候，并不只是指父子和夫妻，他也明确将主奴关系当作家庭关系的一种。他在说主奴关系的时候指出，奴隶因被统治而产生服从的谦卑，“这是有益的”。（《上帝之城》，19：15）在说家庭关系的时候，他也说：“如果有人在家里因为不服从而破坏了家中的和平，他会被责备、鞭打，或别的正义而合法的惩罚纠正，只要这是人类社会允许的。这些对被纠正者有利，因为他重新获得了自己已脱离的和平。”（《上帝之城》，19：16）而这正是奥古斯丁在谈到尘世之城的权力关系时的一贯思路。（《上帝之城》，4：3；后文详述）在奥古斯丁看来，人与人之间应该是绝对平等的，只要是产生了权力关系和不平等，就必然是罪恶的。包括主奴关系在内的家庭关系，在一定程度上都是矫正性的，是在已经不平等的尘世中不得已产生的制度，但它们毕竟也都建立在不平等的基础上，毕竟都有权力关系在其中。家父长对儿子，可能是出于关爱而管理，奴隶主对奴隶，可能完全没有任何感情，但二者都是不平等的权力关系，也都有可能对被统治者有益，但二者之间并无实质差别，都是上帝之城中所没有，只能在罪恶和不平等的尘世中才会有的。换言之，二者都是魔鬼之城才会有的；同样，也只有在魔鬼之城才会有政治权力，因为它同样建立在不平等的基础上。

此外，奥古斯丁著名的霸欲（*libido dominandis*）概念，决定了他的政治哲学的最基本特点。奥古斯丁认为，和其他所有的欲望一样，霸欲是原罪的后果，是人堕落了的表现，而导致了尘世中的各种战争的，正是僭主心中的霸欲。（《上帝之城》，14：15.2）霸欲的概念，希腊的修昔底德和罗马的撒路斯提乌斯都曾经用过。特别是在撒路斯提乌斯那里，霸欲被当作罗马得以强盛的主要原因。他虽然并不认为霸欲本身是德性，但认为由于霸欲催动了罗马人对外的战争，使罗马人克己自制，

充满德性。奥古斯丁和罗马历史学家的根本区别，不在于对战争的看法，而在于对霸欲的理解。奥古斯丁根本否定了霸欲的价值，认为它是欲望的一种，罪的产物。⁽¹⁹⁾

对霸欲概念的重新理解，不仅使奥古斯丁可以重新理解罗马的历史，颠倒了撒路斯提乌斯的历史观和政治观，更重要的是，他将政治秩序重新转化为了心灵秩序，或者说，政治秩序不再具有自身的意义。而正是这一点，导致了前述对正义、人民、共和、家庭、奴隶等制度的看法。由于原罪导致了人的欲望，特别是霸欲，所以现实中不可能有真正的正义或人民，因而也不可能有正义的共和，而只有各种各样的利益集团。也是由于霸欲，所以无论父子之间还是主奴之间的统治，根本上都不可能是完全正义的。

奥古斯丁和古典政治哲学家最大的差别即在于，他不再从政治本身来理解政治的起源和目的，而是诉诸心灵秩序的善恶。原罪是塑造尘世中人心秩序的核心概念，欲望是决定善恶秩序的心理根源。虽然具体到对战争和政治的评价，奥古斯丁也会有各自具体的看法，战争未必都是不正义的，政治未必都是邪恶的，但是在根本上，所有的战争和政治都来自霸欲，都是以不义为根基的。即使正义的战争，如果没有人因为霸欲而犯下不义，也不可能发动；即使正义的政治，也必然有霸欲在其中，伴随着人和人之间的不平等。因此，不义的政治是罪恶的霸欲的体现，正义的政治只不过是对于不义政治的矫正，而且其间必然也会用到霸欲。在一场政治斗争或战争中，无论双方哪方取胜，都不能改变尘世政治的实质，都不可能消除霸欲和其中的不义；最根本的是要消除心中的欲望和罪恶，而这个任务不可能靠任何尘世之城来完成。

由此我们可以看到，在奥古斯丁的思想体系中，虽然任何地上之城都不完全等同于魔鬼之城，但是地上之城之所以成立，是因为原罪导致的不义。地上之城之间的争斗不可能改变心灵秩序，但这并不意味着这些争斗与善恶无干，地上之城中的所有政治斗争，都是魔鬼之城内部的斗争。（《上帝之城》，15：4）

上帝之城与魔鬼之城的分离，根本上是心灵秩序中的一种分离，而非政治秩序上的分离。这种心灵秩序会导致各种后果，人的犯罪是其中

最大的一种。由于初人的犯罪，人产生了各种欲望，霸欲只是所有这些欲望当中的一种，因而，由霸欲导致的政治秩序并非魔鬼之城中的全部，魔鬼之城里有很多生活是尘世之城之外的，但尘世之城中的生活却没有魔鬼之城之外的。因此，政治秩序从属于心灵秩序，心灵秩序成为一个更根本、范围更大的思考框架，决定了人类历史的最终走向。

奥古斯丁对尘世政治的否定是双重的。一方面，他认为尘世政治必然是罪的产物，是不义的制度，属于魔鬼之城；另一方面，他又认为，尘世政治中的盛衰成败和心灵秩序无关，罗马的胜利既不意味着上帝之城的胜利，也不意味着魔鬼之城的胜利，而只是魔鬼之城内部的你争我夺。在第一个方面，他通过将尘世之城与魔鬼之城相联，否定了政治的正义；在第二个方面，他通过否定尘世政治与心灵秩序的关系，取消了政治在任何层面上的意义。奥古斯丁将政治秩序与心灵秩序分离，并不是要使尘世政治成为一个可善可恶的中立制度，而是在使政治彻底虚无主义化，即他不仅将尘世政治去神圣化，而且更加彻底地取消了政治的意义。在更根本的心灵秩序面前，尘世政治不仅没有任何积极的意义，甚至连消极意义都没有，人们完全可以在政治之外，甚至在一切尘世制度之外，只在心灵中追求美好生活。

相对于尤西比乌主义，乃至当时东西方主流的政治思想，奥古斯丁的政治观当然是一个异数。这颠覆了罗马以来对政治的一般理解，以至在政治实践中很难得到彻底的接受；但若是从理论上，奥古斯丁却更忠实于基督教思想的实质，乃至将柏拉图、亚里士多德等希腊哲学家那里的哲学与政治之间的张力推向了一个极端。他的政治哲学有着更坚实和深刻的哲学基础，以至于相对而言，尤西比乌的思想反而显得有些肤浅了。

四 皇帝的拯救

那么，奥古斯丁如何来理解尘世之城中的统治者呢？在讨论这个问题之前，我们首先要再次强调，奥古斯丁在讨论政治的时候，对政体问题没有兴趣，即他基本不关心究竟民主制更好还是君主制更好，对罗马人曾经非常看重的共和问题毫不在意。在叙述罗马历史的时候，奥古斯丁提到过，布鲁图斯赶走塔昆王，是为罗马带来了自由，而屋大维成为奥古斯都，在罗马建立帝国，则结束了共和时代的自由。但这些都是随笔带过，并未构成奥古斯丁政治哲学的实质问题。他的这一倾向引领了欧洲中世纪的政治思想，以至希腊和罗马人都非常关心的政体问题在长达一千年的时间里被人遗忘了，直到马基雅维利的时代，才重新回到欧洲人的政治思考中。⁽²⁰⁾因此，奥古斯丁对罗马帝国或任何君主国的批判，并不是出于对君主制的批判，而来自他对尘世政治的一般性批判。在他看来，尘世之城究竟采取哪种政体都不重要，因为这都不影响尘世之城的实质，即它在心灵秩序中的位置。

皇帝或国王在心灵秩序或神圣秩序中，究竟处在什么位置上，这是中世纪欧洲政治哲学或政治神学的实质问题。虽然奥古斯丁的观点并没有得到完全的接受，但他讨论的问题，却是中世纪的政治思想家普遍关心的问题，因此，以后的教会和世俗君主都非常喜欢奥古斯丁的《上帝之城》，经常拿它来论证自己的神圣性。而他们之所以都能从奥古斯丁的著作中找到支持自己的思想资源，正是因为奥古斯丁政治思想中的张力。

前面说，奥古斯丁彻底否定了尘世之城的意义，那么，世俗君主就都是一部分魔鬼之城的领袖，那他们岂不都是不义的？而且，这些君主主要节制他的部下，掌握大权，也必然有一定程度的霸欲，否则就无法做好尘世之城的领袖。

但奥古斯丁并没有将世俗君主等同于魔鬼的代表，他还是认为一个基督徒可以成为好皇帝。著名的《上帝之城》第五卷第二十四章，被称为奥古斯丁的《君主之鉴》。他说：“我们说基督徒皇帝是幸福的，并不是因为他们统治的时间更长，或者是能寿终正寝，留下儿子继位，也不

是因为能镇压共和的敌人，或者能够防范和镇压敌对公民对自己的反叛。”（《上帝之城》，5：24）那么，什么样的皇帝才是幸福的呢？奥古斯丁继续说道：

如果皇帝们以正义治国，如果那些赞美和谄媚的唇舌，那些过度的谦卑和礼敬不会让他们过于自大，如果他们不忘自己是凡人，我就说他们是幸福的。如果他们能够让自己的权力成为威严的上帝的侍婢，如果能在最大可能的范围内让人们服侍上帝，如果他们敬畏、热爱、服侍上帝，如果他们爱上帝的国（那个不必担心与人共享的国）胜过爱自己的国，如果他们缓于刑罚、敏于恕道；如果他们是为了王道的必要和保卫共和而用刑，而不是因为怀恨泄愤；如果他们网开一面不是因为徇情枉法，而是为了让人们改恶从善；如果对于他们不得不颁布的严厉政策，他们还能用悲悯仁义、宽宏大量来补充；如果他们在可以纵情声色时克己复礼；如果他们比所有人都更憎恶荒唐的欲望；如果他们做这些都不是出于对空洞的光荣的热望，而是因为对永恒幸福的挚爱；如果他们为了赎罪，不忘记以谦卑、忏悔、祈祷向真正的上帝献祭，那他们就是幸福的。我们说，这样的基督徒皇帝现在拥有幸福的希望，以后会有幸福的现实，我们期待幸福将会降临他们。

表面上看，奥古斯丁对君主的劝勉似乎和古今中外大多数帝王术的作者没有多少不同，都是主张君主要以正义治国，谦虚礼敬，远离谄媚，缓于刑罚，敏于恕道，克己复礼，等等。但奥古斯丁处处都不忘提醒，做这些都是为了服务于上帝，要爱上帝之城超过爱自己的国，要以赎罪为目的，以谦卑、忏悔、祈祷向上帝献祭。如果不是为了上帝之城而做到这些，那还是以国祚绵长、国家安定为目的，这在奥古斯丁看来并不是最好的皇帝。这段话里最关键的一句是：“不忘自己是凡人。”⁽²¹⁾ 君主的身份和地位并没有任何特殊之处，更不会有神圣的光环。基督徒皇帝和其他所有的基督徒没有任何差别，他们都要以谦卑之心礼敬上帝，最终目的都是获得灵魂的救赎，进入上帝之城。他们和普通人如果说有什么差别，那也只是职务上的差别。皇帝们利用君主的身份，在国家元首的位置上服务于上帝，和一个奴隶通过谦卑地伺候主人而服务于上帝，没有实质的差别。倒是奴隶在他的位置上，更容易培养谦卑的品

德，而皇帝更容易变得自大，使自己反而处在劣势当中。

这样，奥古斯丁将皇帝个人与他的政治身份完全剥离了开来。虽然一个好皇帝也需要以德治国，赏善罚恶，但这样做的目的并不是为国富兵强，而是以此来服务于上帝之城和自己灵魂的拯救。因此，这些政治功业做得究竟怎样，都没有实质的意义；重要的是，他能否保持一颗朝向上帝的谦卑之心。

奥古斯丁鼓励尘世君主不要看重尘世的成就，这在古今中外的帝王术类著作中都是异乎寻常的。固然，古代的很多思想家都曾劝勉君主主要注重内在的德性修行，不可过于看重外在的政治功业。比如古希腊的色诺芬在《论僭政》《居鲁士的教育》等著作中，中国的孟子在与梁惠王、齐宣王等的对话中，以及丘处机对成吉思汗的对话中，都有类似的倾向。不过，这些古代圣哲并不认为尘世政治不重要，而只是认为单纯权力和利益的政治是不值得追求的，惟有依靠德性的政治才是更高贵的政治。但奥古斯丁却劝君主们根本不要把政治放在心上，因为他们的幸福并不取决于国祚是否绵长，权力是否稳固，国家是否和平，后嗣能否即位。因为，“在此世的烦扰生活中，这样那样的好处与慰藉，就是敬拜鬼怪的人也能够得到；这不属于上帝之国，而那些基督徒皇帝属于上帝之国。这些出自上帝的悲悯，但是上帝不希望信仰他的人把这当成至善”。（《上帝之城》，5：24）

在《上帝之城》的第三卷，奥古斯丁逐个考察了罗马王国的七个国王。他不仅指出早期罗马历史中充满了各种罪恶，更重要的是，他强调，这些国王的幸福和尘世功业是不成正比的。前六个虽然贵为国王，但除了努马·蓬皮里乌斯和安克·玛提乌斯之外，其他国王都死于非命：罗慕洛是罗马城的缔造者，却在暴风雨之夜神秘地消失了，图鲁斯·霍斯提利乌斯也被雷电吞噬，老塔昆被刺客刺死，而被公认为最好的国王塞维乌斯·图利乌斯则被自己的女婿骄傲者塔昆残忍地杀害。最后一个国王骄傲者塔昆虽然恶贯满盈，被罗马人赶了出去，却在田园生活中得以善终，比大多数国王都更幸福些。就是建立共和国的布鲁图斯，虽然驱赶了国王，却先是遭到儿子的反叛，后来又在战斗中与敌人同归于尽。（《上帝之城》，3：16.2）这些国王的结局不仅和他们的政治功业不成正比，而且与他们的德性善恶也没有关系。奥古斯丁甚至进一步指

出，功业德性与幸福之间的关系既不成正比，也不成反比，而是完全没有任何规律可循。君士坦丁大帝不仅信仰虔敬，而且雄才大略、寿命长久，可以说在各方面都堪称完美，但像这样的例子少之又少。“上帝让朱维安的垮台比朱利安还快得多；他让格拉泰死在僭主的刀剑下，但他的厄运却比服侍罗马诸神的老庞培轻得多。”（《上帝之城》，5：25）好的君主有可能有好运，也有可能有厄运；坏的君主有可能有厄运，也有可能有好运，完全没有一定之规，不能当作评价的标准。

治理国家，本来是一个皇帝的分内之事。奥古斯丁虽然并没有完全否认皇帝的治国职责，但他指出：

让好人长期统治辽阔宽广的土地，也是有用的；但是这更多对治于人者有用，而不是对治人者。因为和治人者相关的，只是他们的虔敬和正直，上帝的伟大赐予，已经足够使人到达真正的幸福了，人们可以用这过上好的生活，以后进入永恒。在这大地上，好人的统治对人类的事业有用，但对他们自己没有什么用。（《上帝之城》，4：3）

在此，奥古斯丁更清楚地阐明了他对皇帝的政治职责的态度。在他看来，君主完成他的政治职责，开疆拓土，治理国家，虽然不能说完全没有意义，但只是对他所统治的人民有意义，而对他自己则完全没有意义，因为这与他的虔敬没有关系。基督徒皇帝和其他所有的基督徒一样，应该以灵魂的救赎为最大的幸福。而所谓对治于人者有益，讲的都是尘世之城中世俗的好处，与灵魂的拯救无关，是好人和坏人都有可能得到的。皇帝最多可以在这个层面上帮助他的臣民，但这个层面上的好处却并不是最重要的好处。因此，皇帝的政治身份，既不可能给他的臣民带来拯救，也不可能使自己的心灵获得救赎。在心灵秩序的层面，所有人都是平等的，都必须通过自己的努力获得拯救。心灵中的这种努力，成为奥古斯丁评价所有人的最终标准，自然也被用到了对皇帝的评价上：一个基督徒皇帝的好坏，完全与政治功业无关，而决定于他是否尽可能地服侍上帝。因此，政治本身和君主的身份，都失去了神圣的意义。

这样我们也就理解，奥古斯丁为什么一方面将尘世之城当作魔

鬼之城的一部分，另一方面却承认，一些皇帝可以不成为魔鬼的代表，反而有可能获得灵魂的救赎，进入上帝之城。

依照这样的逻辑，奥古斯丁颠覆了罗马帝国的神圣性。从尤西比乌到奥罗修斯都认为，基督出生在奥古斯都建立罗马帝国的同时，意味着罗马将在拯救历史中起到至关重要的作用。奥古斯丁也提到了这件事：“在希律王统治犹大地的时候，罗马改变了共和国的形式，恺撒奥古斯都成了罗马皇帝，在全球实现了和平，按照从前的先知的预言，基督在犹大的伯利恒降生了。”（《上帝之城》，18：46）他这里的用语，多少继承了尤西比乌以来的说法，但他并没有在奥古斯都在全球实现和平与基督降生之间建立必然的联系，两件事的发生只是时间凑巧在一起而已；而罗马在全球实现和平，本身更无神圣的意义，因为这只不过使以色列陷入异族的统治之下而已。

五 君士坦丁与西奥多

尽管奥古斯丁对君士坦丁大帝仍然怀有很高的敬意，但他不可能像尤西比乌那样神化他。在他看来，最典型的基督徒皇帝并不是君士坦丁大帝，而是皇帝西奥多一世。

在《上帝之城》第五卷，奥古斯丁专门辟出一章来谈上帝赐给君士坦丁大帝的幸福。但这与其说是在赞美君士坦丁，不如说是在消除尤西比乌以来对君士坦丁的神化，进而清除从奥古斯都以来的罗马皇帝的神化。

前文谈到过，尤西比乌曾经花了很大力气来神化君士坦丁。虽然他的很多说法缺乏理论上的支持，但他成功地以基督教的方式延续了罗马帝国的政治神学，而且这一传统一直贯穿了东罗马帝国和沙俄帝国。但奥古斯丁是这样谈君士坦丁的：

皇帝君士坦丁并不敬拜鬼怪，而是服侍真正的上帝。于是，好上帝赐给他以人们不敢企及的、圆满的地上幸福，为的是不让人们以为，服侍他虽然能得到永生，但是这地上的国中的辉煌，不敬拜鬼怪就不能得到，因为那些精灵们在这些事上有能力。上帝命令君士坦丁在帝国建立一个和罗马相侔的城，这个城是罗马的女儿城，但是没有罗马那些鬼怪的神殿和塑像。君士坦丁享国日久，能够控制和捍卫整个罗马世界，唯有奥古斯都能和他媲美。他在自己指挥和发动的战争中，能够战无不胜。他击溃各国僭主，所向披靡。他年老时因病寿终正寝，子孙即位。不过，皇帝当基督徒并不能只是为了能像君士坦丁这么享福，每个人当基督徒都是为了永恒的生命。（《上帝之城》，5：25）

在奥古斯丁看来，君士坦丁之所以值得赞美，并不是因为他的赫赫功业，而是因为他没有敬拜古典诸神，但服侍基督教的上帝。由于他的信仰，上帝赐给了他特别的恩典，让他取得那些伟大的功业，获得圆满的地上幸福。这并不是因为他的功业有多么神圣，这种幸福有多么可贵，而只是为了向世人展示，这种功业和幸福也是完全掌握在上帝的权

柄之下的；如果上帝认为不需要展示这一点，他完全可以不赐给这些，也丝毫不减损君士坦丁的虔诚和他在上帝之城中的位置。这些曾经让尤西比乌大唱颂歌的功业，奥古斯丁却力图尽可能贬低它的意义。按照奥古斯丁的逻辑，有没有君士坦丁那样的功业与幸福，都没有实质的差别，因为这些东西看上去只是偶然所得的，与君士坦丁的虔敬和罗马的伟大都毫无关系。所以他说，皇帝当基督徒不应该是为了像君士坦丁大帝那样幸福，而是和所有普通的基督徒一样，为的是上帝之城里永恒的生命。

于是，君士坦丁的神圣性被彻底颠覆了，罗马帝国以来的皇帝崇拜遭到了前所未有的打击。奥古斯丁力图将基督徒的关注点移回每个人的内心世界，因而要彻底瓦解地上政治的神圣性。奥古斯丁更喜欢谈的是另外一个罗马皇帝：西奥多一世。

君士坦丁皈依基督教的政治考虑高于内心的信仰，而且他也没有彻底消除帝国内的古典宗教痕迹。西奥多则更像一个名符其实的基督徒，而且非常严厉地镇压帝国的古典宗教。在罗马帝国分崩离析、内战频仍的混乱中，西奥多重新统一了罗马，是东西罗马帝国正式分裂前的最后一位皇帝。

奥古斯丁详细记述了西奥多的这样三件事。一、他保护了格拉泰的幼弟瓦伦廷二世，并没有为了扩大地盘而趁人之危，并且遵从了隐修士约翰的预言；二、他在与篡位者尤根尼乌斯的战争中获得上帝的眷顾，上帝为他行了神迹，使他取得了决定性的胜利；三、他因为过于严厉地惩罚了一些人，按照教会的法令必须行告解，于是，他非常谦卑地行了这项圣事。在叙述这三件事的时候，奥古斯丁处处都不忘了强调，西奥多把上帝看得比自己的国家和权力更重，因而在处理各项事务时都表现出基督徒的谦卑，也获得了上帝特别的庇佑。这段叙述当中的画龙点睛之笔是第三件事，因为它尤其能够体现出一个基督徒皇帝的谦卑。奥古斯丁是这样描述此事的：

比起在地上称王，他更乐于把自己当作教会的成员。他到处摧毁异教的偶像，充分意识到，即使地上的好处也不能让鬼怪赐予，而要取决于真正上帝的力量。后来西奥多在帖撒罗尼迦处理一些非

常严重的丑事，当时教会长老也来干预，西奥多许诺说要宽大处理。但是由于自己周围的人的鼓动所迫，他不得不惩处某些人。教会的纪律迫使他行告解。当他以帝王之尊面对民众俯伏于地的时候，人们更多为这景象而哭泣，而不是因为自己的罪引起他的愤怒而害怕。什么会比这样一种宗教的谦卑更神奇呀？他做的这类好事很多，数也数不清。他在此世做了这些事，而人间的巅峰与至高点也不过是泡影。他做了这些事情，得到的赏赐是永恒的幸福，上帝只给与真正的虔敬者。至于此生中大大小小的别的东西，比如世界本身、阳光、空气、土地、水、果实，还有人自身的灵魂、身体、感觉、心智、生命，上帝都慷慨地给了好人和坏人。在这当中上帝还给了帝国，根据他在各时代的管理而确定它有多广阔。（《上帝之城》，5：26.1）

按照奥古斯丁的理解，西奥多在行告解的时候，完全抛开了自己的帝王之尊，面对众人俯伏于地，像一个普通人那样去忏悔自己的罪。这与神圣皇帝的身份完全不相符，因为他并不看重自己的帝王身份，而是更愿意把自己当作一个普通的基督徒，一个和所有人一样有罪的凡人。他在抛开自己的帝王之尊的同时，也抛弃了罗马帝国的神圣性。奥古斯丁之所以把他当作基督徒皇帝的榜样，就在于他把人间的巅峰与至高点也看成了泡影，而只把自己当作一个普通的基督徒看待。西奥多之所以是最好的基督徒君主，恰恰是因为他尽可能地消除了君主的神圣性。因此，尽管西奥多并不能改变罗马作为魔鬼之城的一部分的实质，他却能使自己成为上帝之城中的一个成员；他虽然是这个地上之城的领袖，他却没有把自己领导的帝国当作心灵的祖国，而只是把它当作一个旅店，因为他真正的祖国在天上。罗马帝国的皇帝西奥多，却是另外一个城邦的真正公民。这应当就是本文最开始提出的问题的答案：一个皇帝若安于尘世之城的领袖，他就是魔鬼的化身，是这个魔鬼之城的领袖，因为他在心灵秩序中也是这个城的领袖了；但如果一个皇帝仅是暂时地做这个城的政治领袖，在心灵秩序上却是上帝之城的普通公民，那他就不会成为魔鬼的化身，不会成为魔鬼之城的真正领袖。

六 政治语境下的安享与利用

在上引段落的最后，奥古斯丁区分了尘世之好和永恒之好，指出帝国和其他所有的尘世之好是一样的，上帝既赐给好人，也赐给坏人。帝国没有什么神圣之处，它和世界本身、阳光、空气、土地、水、果实等物质造物，以及人的灵魂和身体中的各种功能，等等，都一样，是上帝既会赐给好人，也会赐给坏人的，是尘世的、短暂的、相对的好，而上帝之城中的生活才是永恒的、绝对的、只有好人才能获得的好。在这一说法背后，无疑就是奥古斯丁著名的安享（*frui*）与利用（*uti*）的区分。而上述对地上之城的讨论，可以使我们重新思考奥古斯丁这对概念的真正含义。

“结果是人们安享的，而功用是人们利用的。……我们说的结果，指的就是其自身能让我们快乐，而不指向别的目的的东西；而功用，就是我们用来追求别的目的的东西。”（《上帝之城》，11：25）这是奥古斯丁对安享与利用两个概念的标准定义。依照这一思路，上帝之城的永恒是安享的最终结果，而尘世中的一切都是只能利用的功用，不能当成结果来安享。这是一个基督徒应有的态度。而如果谁误把尘世之好当成了安享的结果，那就是没有真心追寻上帝，因而不可能进入上帝之城，去安享真正的永恒。但若是以安享永恒为目的，那些暂时的好也是可以利用的。正是受了这一思路的影响，有些学者会以为，尘世之好既然被当作了利用的功用，是安享上帝的手段，而尘世政治作为尘世之好的一部分，也应该是追求上帝之城的路途中的一个阶段，因而在根本上也是有助于拯救的最终目的的。⁽²²⁾但这一思路和我们前面描述出来的奥古斯丁政治哲学显然有很大距离。究竟是哪错了呢？

奥古斯丁的安享与利用这对概念与新柏拉图主义哲学传统有关。普罗提诺讲，由太一流溢出两个原则，再从三个实体流溢出世界万物，在万物当中物质是最低的，因而世界是一个连续的整体，从最高者到最低的存在者之间是一个闭合的、连续的体系。⁽²³⁾这是西方思想中存在巨链的最初表达形式，即认为从最高的存在物到最低的存在物之间构成了一个闭合的链条，中间的每个环节之间都是相互接续的。⁽²⁴⁾奥古斯丁的一

些表达方式似乎也遵循了这一模式，即认为上帝是最高的、永恒的存在，而上帝所造的万物都是较低的、暂时的存在。他还在很多地方表示过，人的认识通过这些较低的、暂时的存在，可以逐渐攀升，最终认识上帝这个最高存在。而利用和安享之间的关系，似乎就可以在这样的存在体系中得到理解，即，通过利用那些暂时的好，逐渐达到那个最高的、永恒的好。这样，尘世帝国就成为朝向永恒之好的一个中间环节，因而也就会作为一个暂时之好而存在了。

表面看上去，这似乎是尘世之城在存在的巨链当中的位置。但这一思路却忽略了奥古斯丁哲学中的另外一个重要维度：善恶之分。普罗提诺也曾经批判过灵知派的二元论，奥古斯丁一生中更是不遗余力地批判善恶二元，但不同的是，奥古斯丁虽然不同意灵知派的二元论，但善恶二元之间的对立在他的思想中还是占有一个非常重要的位置。一方面，奥古斯丁不同意世界的二元起源；但另一方面，他又必须将现实世界解释成善恶二元的，甚至是恶有更大的力量，否则就无法把耶稣基督的拯救说成必要的。而上帝之城与魔鬼之城的对立，就是现实中的善恶二分，而且这一二分将持续到世界末日之后。虽然善是万物的起源和本质，但恶却是人类世界的现实存在状态。虽然奥古斯丁在上引的那一段里把尘世帝国和其他的暂时之好相比拟，但在思考人类社会的制度时，必须把善恶这一维度考虑进去，而不能简单地把尘世帝国当作上帝创造的暂时之好。

在整个自然世界当中都有着上帝创造出的暂时之好，甚至人类的自然和身体都体现着上帝的至善，人的灵魂更是上帝的形象。在认识论上，人们都可以通过对这些被造物的认识逐渐接近对上帝的理解，这里是比较直接的安享与利用的关系。但在政治哲学上，奥古斯丁却断然否定了这种可能，人们不可能通过利用尘世政治而接近对上帝之城的安享。若是认为尘世之城和所有的自然被造物一样，是一种可以利用的暂时之好，可以指引人们接近永恒之好，就无异于让人通过恶达到善，而这在奥古斯丁看来是不可能的。虽然像西奥多这样的罗马皇帝不仅个人信仰虔诚，而且借助自己的政治权力镇压异教，传播基督教，但这些做法并不是使他得救的必要手段。像约维安那样迅速垮台的基督徒皇帝同样可能获得心灵的拯救；而像奥古斯都那样的异教皇帝，无论他的政治

功业多么震铄古今，都无法进入天堂。

若是这样，又如何理解奥古斯丁将尘世政治当作上帝赐予的暂时之好的种种说法呢？在奥古斯丁的著作中，这样的说法比比皆是，因而为那些认为奥古斯丁肯定尘世政治的学者提供了很多支持。像在上引那一段里，奥古斯丁就把尘世帝国和它的胜利说成上帝的赐予，虽然不是永恒之好，却也是暂时的好。再比如，在前文引用过的《上帝之城》第四卷第三章，奥古斯丁说一个伟大而和平的帝国对治人者无益，只对治于人者有好处。如果尘世之好并不是真的好，那么，这“好处”是在什么意义上讲的呢？我们且看奥古斯丁自己对地上和平的一段分析：

说这个城所欲求的好不是好，是不对的，对于人类来说，占有这些是更好的。这个城欲求地上的和平，虽然只是为了最低下的事物；她却通过战争来达到所渴望的和平。如果她胜利了，没人反抗，那就得到了和平。这是那些相互争斗的派别所不能有的，他们不能同时占有财货，所以在不幸的匮乏中爆发冲突。人们用辛苦战争获得和平，渴望那被称为光荣的胜利。当为正义的原因而战的人胜利时，谁会怀疑那是令人兴奋的胜利，达到了人们希求的和平？这些是好的，而且无疑是上帝的赐予。但是如果我们忽视了更好的、属于天上之城的好，忽视了那永恒而最高的胜利中有保障的和平，而只欲求这类的好，或者认为这是唯一的好，或者爱它胜过爱那我们相信是更高的好，接下来必然是悲惨，而且悲惨还会不断增加。（《上帝之城》，15：4）

他承认，地上之城中的和平是好的，而且是上帝的赐予。当为了尘世的正义而战的人取得胜利时，那也是让人欢欣鼓舞的。正是在这个意义上，地上之城中的和平与上帝所造的万物之好一样，是能够作为可利用的功用的，只是不能把它当作最高的或唯一的好，即，不能把它当作安享的对象来追求。安享和利用两个词确实可以准确地用在对上帝之城和尘世之城的理解上。由此也可推出，奥古斯丁所说的，辽阔而和平的帝国只对治于人者有好处，而对治人者无好处，显然其中的两个“好处”所指不同。更准确地说，他在这里的意思是，辽阔而和平的帝国只能带来暂时的好，而无助于永恒的好。

但进一步分析，这是怎样一种暂时之好呢？奥古斯丁说，这种和平的目的是最低下的事物，而且必须通过战争才能达到。之所以必须通过战争才能获得和平，是因为人们不能同时占有某些资源，必然产生争端，因而所谓和平，其实就是用战争来战胜敌对的那一方。他在同一章里说：“这并不是那种不会让爱它的人困窘的好，所以这样的城会有内讧，会分成很多派别，相互攻歼、相互打仗、相互对抗，所求取的胜利要么带来死亡，要么转瞬即逝。”和平不仅必须通过战争才能达到，并且不可能稳定，而是会带来内讧和新的战争，令人困窘，转瞬即逝。这种和平不仅不是通向上帝之城的必由之路，而且必然会走向相反的方向。

地上和平之所以是好，因为它是充满了罪恶的尘世当中一个稍好的状态，但这种稍好的状态必然以罪恶为基础，而且不能稳定，不能长久。奥古斯丁说它也是上帝的赐予，但它和阳光、空气、雨露，乃至人的身体灵魂等被造的好不一样。这些好虽也是被造的和暂时的，但魔鬼和人没有堕落的时候也会存在，因为它们是自然性的好。可若是没有人的堕落，就根本不会有纷争和战争，不需要这种和平，不需要这样的尘世之城。这种暂时的好，只是矫正性的好。

自然性的好所构成的世界，才是存在的巨链。这些不同的好之间有着内在的关联，其存在方式有着更自然的必然性，都在一定程度上反映着上帝的至善，因而人类有可能通过对它们的认识和利用思考上帝的至善，甚至逐渐接近对永恒之好的安享。

但矫正性的好针对的是罪与堕落。由于自然都必然是好的，恶不是上帝直接创造的，奥古斯丁认为，堕落来自自由意志。所以堕落是偶然的结果，因而为矫正堕落而建立的人间和平也就没有内在的必然性，在上帝创世的整体中没有它的位置。

等到上帝之城来临的时候，罪恶应该消失，那些正对罪恶的矫正性的好也将消失，人类恢复到自然性的好，并加入到永恒性的至善当中。因此，尘世之城那时候将不复存在，尘世之城中的的一切，无论善恶，也将不复存在，因为它们都依赖于人的堕落。因此，人们不可能通过这些暂时之好去认识上帝，也不可能借助对它们的利用来安享上帝。如果说尘世之城中的好也可以称为可以利用的功用，这种利用也只能是消极

的，即，通过利用这些暂时的好，暂时对抗尘世中的种种罪恶，维持一定程度的生活，使自己在羁旅中不至于灭亡。

奥古斯丁曾经有个比喻：在一场洪水当中，落水者暂时抓住了一块木板，借助这块木板得以不被淹死。等到洪水过去之后，他上了岸，就可以扔掉这块木板了。（《论音乐》，6：11 [46]）那些尘世之好不过就是用来对抗洪水的木板，但人们不能指望依靠它来获得拯救，而且等到获救之后，也必须扔掉这块木板，否则就会陷入新的罪恶。

简单说来，地上之城与上帝之城的实质关系，仍然是心灵秩序中的关系。地上之城中的和平以及其他所有的好，都是在政治秩序上说的。政治秩序上的和平无论怎样利用，都不可能成为改变心灵秩序的阶梯，因而不可能帮助人们达到对永恒的安享。

在奥古斯丁的思想体系中，上帝创造的整个世界应该是在自然的善的秩序中的，天使和伊甸园中的人本来也属于这个秩序。这个秩序当中有自然的高低之别，因而就有安享和利用的关系。但是，当天使和人因为自由意志而堕落，他们就偏离了这一秩序，而在堕落之后形成的所有人类制度，哪怕有一定程度的善，也都不是自然秩序中应该有的，而是矫正性的。只有回到上帝创造的那种自然秩序，才能回到自然的安享与利用的关系。对上帝之城的公民而言，地上之城如同旅店。在这个意义上，他们可以利用旅店中的各种设备，不能安享这些设备。但这并不意味着这些设备是完全无害的，他们必须时时警惕旅店中的种种危险。

由于其他被造物没有理性灵魂，所以它们都不存在堕落和罪恶的问题，只有天使和人有理性灵魂和自由意志，因而也只有他们才有心灵秩序，才有对心灵秩序的偏离。人类本来的心灵秩序，应该是世界的自然秩序的一部分；当人类堕落之后，就偏离了这一心灵秩序。但吊诡的是，人的堕落不是一种简单的偏离，而是又形成了一套秩序，甚至是一套非常复杂的秩序，也有善恶好坏之分。奥古斯丁却认为，这套秩序不仅不属于自然秩序，而且还与自然秩序格格不入。其中虽然也有善，但那只是矫正性的、暂时的好；其中虽然也有德性，但这些德性是无助于心灵的拯救的。更进一步说，人类秩序中的好坏善恶都和心灵的拯救无关。人们为了恢复自然秩序，必须放弃掉这一套秩序，否定其中的价

值，甚至连利用的价值也不能承认，而只有另外建立价值体系，才能使自己纳入到世界大的自然体系当中。

结果，奥古斯丁彻底否定了人类的生活秩序，反而以他所谓自然秩序为一切的标准。在这样一个标准之下，政治秩序不可能有任何积极的意义。他虽然不认为政治秩序中完全没有德性和好，但这些好却与真正永恒的好无关。

回到本文最开始提出的问题：在奥古斯丁这里，尘世之城之所以不与魔鬼之城完全重合，并不是因为尘世之城处于两座城之间的一个中立位置，而是因为其中的政治秩序与真正的善无关。在整个世界的心灵秩序中，有罪之人建立的地上之城属于魔鬼之城，这是没有问题的。但尘世之城又有一套自身的秩序，这套秩序自身又有一套善恶好坏的机制，但这套机制却与心灵秩序无关。这不是因为政治秩序有可能是好的或中立的，而是因为它已经偏离在了心灵秩序之外。因此，尘世之城不仅是恶的，而且是无意义的。这就是奥古斯丁政治哲学的基本倾向，使他不可能为尘世政治赋予正面的积极意义。

七 结语：政治奥古斯丁主义

我们在前面几次谈到，在当时的东西方教父中，奥古斯丁都是一个异数。即使奥古斯丁自己，在早年的时候也并没有走到这个极端。特别是在反对多纳图派的一系列著作中，他仍然给世俗政权，特别是当时的罗马皇帝很大的肯定。只是到了写《上帝之城》的时候，罗马陷落所带来的巨大震动，使奥古斯丁重新思考罗马帝国在世界历史中的位置，才得出了这样与众不同的结论。他当时已经看到，罗马帝国和其他所有的地上之城一样，也有盛衰兴亡，而且当时距离灭亡很可能并不遥远了，所以不再像其他教父那样，将上帝之国的实现寄托在罗马上面，而是将上帝之城与地上之城彻底分开，扭转了罗马基督徒的文明理想。

奥古斯丁思想无疑有着深刻的哲学基础，给西方文明带来了巨大的震撼，但政治思想的转换并没有那么迅速和戏剧化。毕竟，当时大多数教父并不是像奥古斯丁这样理解政治，新崛起的君主们更无法在实践中完全接受《上帝之城》中的极端主张。奥古斯丁研究专家菲吉斯说：“必须和反多纳图派的那些著作对照着读，才能理解《上帝之城》。”⁽²⁵⁾菲吉斯所说的，与其是对《上帝之城》本身的读法，不如说是它的解读史。在中世纪的政治语境下，这成为人们接受此书最可能的阅读方式。所以欧克利说，在西欧的中世纪，本来强烈批判尘世政治的奥古斯丁主义，反而成为神圣王权得以传承的工具，和尤西比乌主义在东部发生的作用类似，查理曼大帝、虔诚者路易等也因而获得了与君士坦丁类似的神圣位置。⁽²⁶⁾

但奥古斯丁主义真的成了西方的尤西比乌主义了吗？如此极端的两城说，难道真的和他所批判的对象合而为一了吗？

法国学者阿尔奎里耶（H. -X Arquière）以“政治奥古斯丁主义”来称呼奥古斯丁思想在政治实践中的表现形态。通过他的描述，我们看到，奥古斯丁的政治学说与中世纪欧洲的教会和政治的磨合中，如何起到现实的作用。⁽²⁷⁾

奥古斯丁强调心灵秩序与政治秩序的分离，上帝之城是心灵秩序中

的概念。但在中世纪的文化格局中，上帝之城逐渐被等同于现实中的罗马教会。而随着基督教的传播，世俗国家都成为基督教国家。人们要在这样的语境下来理解奥古斯丁所讲的两城关系。

首先，教皇格里高利一世对奥古斯丁主义做了系统的调整和阐述。他让世俗君主从属于教会，赋予他们保卫教会和传播信仰的神圣使命。这样，在以罗马教会为首的基督教世界，世俗国家只不过是教会的一个机构和部门而已。格里高利的这一调整，消除了奥古斯丁思想中的极端之处和不利于实践之处，而又没有违背奥古斯丁思想的基本精神。按照这一思路，在整个教会中，每个基督徒的最终目的都是灵魂的拯救，君主也不例外。世俗国家本身并无神圣之处，但是它可以服务于教会的心灵秩序，因而获得一种神圣的色彩。(28)

格列高利一世之后，这一模式逐渐发展成熟。但随着政治局势的变化，人们对教会与国家关系的理解也在变化。查理曼大帝兴起之际，教皇列奥三世得到皇帝的保护，完全听命于皇帝。列奥三世为查理曼加冕后，查理曼更以罗马帝国的继承者自居。据说，查理曼很喜欢读《上帝之城》。他以自己的方式解读《上帝之城》第五卷第二十四章(29)，将帝国变成了一个神权政治，自居为上帝之城在尘世中的代理人，而罗马教会则沦为大帝国的一个部门，负责宗教事务而已。(30)于是，世俗君主重新得到了神圣化。

可是，查理曼的这种模式也并没有继续下去。到了查理曼的儿子虔诚者路易的时候，皇帝不再如此强势，而且神圣罗马帝国很快陷入了内部的纷争，政教关系发生了新的变化。教皇格里高利四世反而要介入各位皇子之间的纠纷。格里高利四世对《上帝之城》第五卷第二十四章做出了新的解释，帝国又成为罗马教会的一个机构。于是，世俗君主丧失了查理曼时期获得的至高无上的地位，而只是基督教会的一个成员。教皇重新成为基督教世界的真正首领。(31)

从此之后，政教关系成为欧洲历史上的核心问题。之所以如此，固然和每个时期具体的政治形势与力量对比有关，但奥古斯丁理论中的张力和弹性是一个重要的原因。查理曼试图恢复罗马帝国，但查理曼的长寿没有造就长治久安的盛世，反而埋下了兄弟相残的伏笔，导致帝国迅

速分崩离析。在政治奥古斯丁主义之下，皇帝并没有维护灵魂得救的足够正当性。教皇同样无法维持政治稳定，除了其政治力量的问题之外，根据奥古斯丁的两城说，地上教会也并不等于末日之后的上帝之城。所以，无论世俗君主还是罗马教皇，虽然都可以在《上帝之城》中获得支持自己的理论资源，但同样的理论始终潜藏着瓦解他们的神圣地位的可能性。当他们宣称自己是上帝之城的地上代理时，很快就会走到自己理想的反面。

一方面，奥古斯丁政治学说的弹性为世俗君主重讲神圣政治提供了可能性；另一方面，他的思想的精微之处也正是摧毁这些神圣政治的理论武器。虽然皇帝和教皇都在不断地重新解释《上帝之城》，特别是其第五卷第二十四章的《君主之鉴》，但奥古斯丁的文本始终在提醒他们，世俗君主的虔诚与他的政治功业无关。莎士比亚让懦弱无能的理查二世和亨利六世戴上神圣的光环，却让威风凛凛的亨利五世陷入心灵的焦虑当中，真正的国王也许只能在果壳当中，这正是对奥古斯丁思想的深刻阐释。在欧洲国王的葬礼中，充满神圣的雕像常常与迅速朽败的枯骨相互对应。国王这两个身体之间的强烈对比⁽³²⁾，其理论根源正在于奥古斯丁政治思想中的张力。

在一定程度上，新教改革也是这一张力的一个结果，而新教回到奥古斯丁的口号，试图更认真地贯彻奥古斯丁的心灵哲学，使对上帝之城的期盼更彻底地回到每个人的灵魂当中，终于导致后来的政教分离。但这一模式又在不断产生着更多的现代问题。奥古斯丁主义的深刻与精微，无疑都远胜于尤西比乌主义；但这究竟是西方基督教的幸运还是不幸，却是另外一个问题。

(1) 关于这一研究史的详细梳理，请参考夏洞奇，《尘世的权威》，上海：上海三联书店，2007年，第198—217页。

(2) 很多著名的奥古斯丁研究专家都持这一观点。卡莱尔在其名著《中世纪政治思想史》中就持这一说法。德国学者雷斯岗（Hans Leisegang）于1925年发表了题为“奥古斯丁‘上帝之城’学说的起源”的演讲，提出了三座城的说法。见Hans Leisegang, “Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei,” *Archiv für Kulturgeschichte*, XVI (1925), pp. 127-128. 这一说法影响深远。不久之后，瑞士主教热尔耐（Charles Journet）也在《言成教会》第二卷提到了第三个城的问题。

题：“在他关于两座神秘之城的神学语境中，奥古斯丁自己特别为第三座城划出了一块地方，这个城不能和魔鬼之城相混，这是一个人类之城，有它巨大的尘世价值。”Charles Journet, *L'Eglise de Verbe Incarné*, tom 2, Paris : Desclee De Brouwer, 1962, pp. 26-34. 此外如菲吉斯 (John Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's 'City of God'*. London : Longmans, Green, and co., 1921)、马库斯 (Robert Markus, *Saculum*, Cambridge : Cambridge University Press, 1970) 等，都认为尘世之城有一定的积极意义。

(3) 也有相当一部分作者持这一说法。1950年，克兰兹 (F. Edward Cranz) 发表了《〈上帝之城〉第十五卷第二章与奥古斯丁关于基督教团契的思想》一文，对雷斯岗的学说做了简明但有力的批判。克兰兹指出，在这一章的文本中，找不到对三城说的支持。F. Edward Cranz, “De Civitate Dei, XV, 2, and Augustine's Idea of the Christian Society,” in *Speculum*, Vol. 25, No. 2 (1950), pp. 215-225. 在热尔耐提出他的三城说之后，法国著名的奥古斯丁研究学者马鲁 (Henri-Irénée Marrou) 写了《上帝之城、地上之城：没有第三座城？》(Civitas dei, civitas terrena : num tertium quid ?) 一文。 *Studia Patristica*, II (II), 1957, pp. 342-350. 持类似观点的还有布朗 (Peter Brown, “Saint Augustine”, in *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford : Basil Blackwell, pp. 1-21)。伯内尔虽然也并没有否定尘世之城的意义，但系统批判了马库斯的学说 (Peter J. Burnell, “The Status of Politics in St. Augustine's City of God,” *History of Political Thought*, Vol. XIII. No. 1., Spring, 1992, pp. 13-29)。奥多诺万也批评了马库斯的说法 (Oliver O'Donovan, “Augustine's City of God XIX and Western Political Thought,” *Dionysius*, Vol. Dec., 1987)。骚西恩 (Emile Perraeu-Saussine, “Heaven as a Political Theme in the City of God,” in *Paradise in Antiquity : Jewish and Christian Views*, edited by Markus Bockmuehl and Guy G. Stroumsa, Cambridge : Cambridge University Press, 2010) 也坚持两座城的绝对距离。欧克利 (Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism : Kingship and the Divine in Late Antiquity an the Early Middle Ages*, New Haven : Yale University Press, 2010) 的近著也对地上之城持较否定的态度。

(4) 吴飞，《心灵秩序与世界历史——奥古斯丁对西方古典文明的终结》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年；也可参考吴飞，《奥古斯丁论尘世政治》，《北京大学学报》，2012年第2期。

(5) H. -X Arquilière, *L'augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

(6) 这就是《上帝之城》第五卷第二十四章，长期以来被当作奥古斯丁的《君主之鉴》。查理曼大帝、教皇格列高利四世等都非常喜欢《上帝之城》，特别是这一章，但他们对这一章的不同解释却将欧洲政治引向了完全相反的方向。

(7) George Converse Fiske, *Augustus and the religion of reconstruction*, University of Wisconsin, 1927.

(8) 参考Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism*, pp. 38-39.

(9) 尤西比乌，《君士坦丁传》，4—5：1，6。

(10) 对以上教父的详细描述，均可参考Francis Oakley, *Empty Bottles of Gentilism*, pp. 79-117.

(11) 《〈创世记〉字解》，11：15 [19]。

(12) 《〈创世记〉字解》，11：24 [31]。

(13) 《〈创世记〉字解》，11：24 [31]。

(14) 这段话是：“人子啊，你为推罗王作起哀歌说：‘主上帝如此说：你无所不备，智慧充足，全然美丽。你曾在伊甸神的园中，佩戴各样宝石，就是红宝石、红璧玺、金刚石、水苍玉、红玛瑙、碧玉、蓝宝石、绿宝石、红玉和黄金，又有精美的鼓笛在你那里，都是在你受造之日预备齐全的。你是那受膏遮掩约柜的基路伯，我将你安置在神的圣山上，你在发光如火的宝石中间往来。你从受造之日所行的都完全，后来在你中间又察出不义。因你贸易很多，就被强暴的事充满，以致犯罪，所以我因你亵渎圣地，就从神的山驱逐你。遮掩约柜的基路伯啊，我已将你从发光如火的宝石中除灭。你因美丽心中高傲，又因荣光败坏智慧，我已将你摔倒在地，使你倒在君王面前，好叫他们目睹眼见。你因罪孽众多，贸易不公，就亵渎你那里的圣所。故此，我使火从你中间发出烧灭你，使你在所有观看的人眼前变为地上的炉灰。各国民中，凡认识你的都必为你惊奇。你令人惊恐，不再存留于世，直到永远。’”（《以西结书》，28：12—19）

(15) 卡莱尔、迪恩、马库斯、欧克利都在一定程度上认为，尘世之城是中性的城。但我认为，虽然它在表面上是中性的城，但在实质上仍然是魔鬼之城的一部分。

(16) Jeremy du Quesnay Adams, *The populus of Augustine and Jerome: a study in the patristic sense of community*, New Haven: Yale University Press, 1971.

(17) 关于这个问题的争论，参考夏洞奇，《尘世的权威》，第199—200页。

(18) 1965年，马库斯发表了《政治权威的两种概念》的著名论文，得出结论认为，国家更像奴隶主对奴隶的强制。这一观点近年来遭到了伯内尔、伯特（Donald X. Burt）、海金（John von Heyking）等人的批评。其争论详情参见夏洞奇，《尘世的权威》，第168—188页。

(19) Brian Harding, *Augustine and Roman Virtue*, London: Continuum International Publishing Group, 2008, p. 65.

(20) Fergus Millar, *The Roman Republic in Political Thought*, Hanover and London: University Press of New England, 2002, p. 55.

(21) 需要注意的是，由于这一段含义极为丰富，并不是每个读者都认为这句话是最关键的。查理曼大帝就没有那么看重这句话，而是认为奥古斯丁激励君主传播和保卫基督教是更重要的；而格列高利四世等教皇却从这一段中读出了非常不同的意思。

(22) William Riordan O'Connor, “The *Uti/Frui* Distinction in Augustine's Ethics,” *Augustinian Studies*, 1983, No. 14.

(23) 普罗提诺，《九章集》，5：1.10；石敏敏译本下册，略有改动，北京：中国社会科学出版社，2009年，第552页以下。

(24) 洛夫乔伊（Arthur Lovejoy），《存在巨链》，南昌：江西教育出版社，

2002年。

(25) John Neville Figgis , *The Political Aspects of Augustine's City of God* , London : Longman's , 1921 , p . 77 .

(26) Oakley , *Empty Bottles of Gentilism* , pp . 135-6 .

(27) H . -X Arquilière , *L'augustinisme politique : Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* , Paris : Librairie philosophique J . Vrin , 2006 .

(28) Ibid . , p . 141 .

(29) 爱因哈德 , 《查理曼大帝传》 , 24。

(30) H . -X Arquilière , *L'augustinisme politique* , p . 164 .

(31) H . -X Arquilière , *L'augustinisme politique* , p . 181 .

(32) Ernst Kantorowicz , *King's Two Bodies* , Princeton : Princeton University Press , 1997 .

主要参考文献

奥古斯丁著作：

De Civitate Dei : Contra Paganos , CCSL (Corpus Christianorum Series Latina) 47-48 (《上帝之城：驳异教徒》, 吴飞译, 上海三联书店, 2007—2009年)

Confessiones , CCSL27

Confessions , notes and commentaries by James J . O'Donnell , Oxford : Clarendon Press , 1992 (《忏悔录》, 周士良译, 商务印书馆, 1997年)

De trinitate , CCSL50 (《论三位一体》, 周伟驰译, 上海人民出版社, 2005年)

Enarrationes in Psalmos , CCSL38-40

Expositions of the Psalms , VI-6 , New York : New City Press , 2000-2004 (《诗篇解》)

De diversis quaestionibus octoginta tribus . De octo Dulcitii quaestionibus , CCSL44A (《论八十三个问题》)

Epistulae , CCSL31 , 31A , 31B (《书信》)

De sermone domini in monte , CCSL35 (《论登山宝训》)

Retractationum , CCSL57 (《回顾》)

De Genesi ad Litteram (《〈创世记〉字解》)

De Genesi ad Litteram imperfectus (《未完成的〈创世记〉字解》)

De Genesi contra Manichaeos (《论〈创世记〉驳摩尼教》),
PL (*Patrologia Latina*) 34

On Genesis, translated by Edmund Hill, Hyde Park: New City
Press, 2002.

Contra duas Epistolas Pelagianorum, PL44 (《驳佩拉鸠派的两封信》)

Sermones, PL38 (《布道辞》)

Sur la Chute de Rome, Paris: Institut d'études Augustiniennes,
2004 (《论罗马的陷落》)

De Bono Coniugali, PL40 (《婚姻之好》)

De Sancta Virginitate, PL40 (《圣贞》)

De Coniugiis Adulterinis, PL40 (《淫乱婚姻》)

De Continentia, PL40 (《论节制》)

Questionum in Heptateuchum, PL34 (《〈旧约〉前七卷的问题》)

De diversis Quaestionibus ad Simplicianum, PL40 (《就若干问题致辛普
里安努斯》)

De Anima et eius Origine contra Vincentium Victorem, PL44 (《论灵魂
及其起源》)

De Fide et Symbolo, PL40 (《论信仰与符号》)

De Musica, PL32 (《论音乐》)

De Peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum,
PL44 (《论罪有应得与赦罪，以及婴儿的洗礼》)

De Catechizandis Rudibus, PL40 (《入教要理》)

Enchiridion de Fide, Spe et Charitate, PL40 (《信望爱手册》)

其他西文文獻：

Adams , Jeremy du Quesnay , *The populus of Augustine and Jerome : a study in the patristic sense of community* , New Haven : Yale University Press , 1971 .

Angus , Samuel , *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De Civitate Dei* , a dissertation of Princeton University , 1906 , Kessinger Publishing's Rare Reprints .

Apuleius , *The Works of Apuleius* , London : George Bell and Sons , Forgotten Books , 2010 .

Arbesmann , Rudolph , “The Idea of Rome in the Sermons of St . Augustine” , *Augustiniana* , IV , pp . 305-324 .

Arendt , Hannah , *Love and Saint Augustine* , Chicago : The University of Chicago Press , 1996 .

Arquillière , H . -X , *L'Augustinisme Politique : Essai sur la Formation des Théories Politiques du Moyen Âge* , Paris : Librairie Philosophique J Vrin , 2006 .

Auerbach , Eric , *Dante : Poet of the Secular World* , Chicago : The University of Chicago Press , 1974 .

Augustus , *Res Gestae divi Augusti : Text , Translation , and Commentary* , Cambridge : Cambridge University Press , 2009 .

Aulén , Gustaf , *Christus Victor* , New York : Macmillan Company , 1966 .

Barrow , R . H . , *An Introduction to Augustine's City of God* , London : Faber and Faber limited .

Beduhn , Jason D . , *Augustine's Machichaeon Dilemma* , 2 : *Making a*

“Catholic” *Self* : 389-401 C . E . , Philadelphia : University of Pennsylvania Press , 2011 .

Beduhn , Jason D . , *Augustine's Manichaean Dilemma , I : Conversion and Apostasy , 373-388* C . E . , Philadelphia : University of Pennsylvania Press , 2010 .

Beduhn , Jason D . , *The Manichaean Body : in Discipline and Ritual* , Baltimore : Johns Hopkins University Press , 2000 .

Bockmuehl , Markus , and Guy G . Stroumsa edit , *Paradise in Antiquity : Jewish and Christian Views* , edited by Cambridge : Cambridge University Press , 2010 .

Bonner , Gerald , *Freedom and Necessity : St . Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom* , Washington : The Catholic University of America , 2007 .

Breckinridge , Warfield , Benjamin , *Calvin and Augustine* , Presbyterian and Reformed Publishing , 1974 .

Brogilie , G de , “La notion augustinienne du sacrifice invisible et vrai” , *Recherches de science religieuse* , tom 48 , 1960 , pp . 135-165 .

Brown , Peter , “Saint Augustine” , in *Trends in Medieval Political Thought* , Oxford : Basil Blackwell , pp . 1-21 .

Brown , Peter , *Augustine of Hippo* , Berkeley , The University of California Press , 1975 .

Brown , Peter , *The Body and Society : Men , Women , and Sexual Renunciation in Early Christianity* , New York : Columbia University Press , 1988 .

Brown , Peter , *The Making of Late Antiquity* , Cambridge : Harvard

University , 1978 .

Burnell , Peter J . , “The Status of Politics in St . Augustine's City of God , ”*History of Political Thought* , Vol . XIII . No . 1 . , Spring , 1992 .

Burnell , Peter , *The Augustinian Person* , Washington : The Catholic University of America Press , 2005 .

Burrus , Virginia , “An Immoderate Feast : Augustine Reads John's Apocalypse” , in *History , Apocalypse , and the Secular Imagination* .

Burt , Donald X . , *Friendship and Love* , Grand Rapids , Michigan : Eerdmans Publishings Co . , 1999 .

Byers , Sarah , “Augustine and the Cognitive Cause of Stoic ‘Preliminary Passions’ , ”*Journal of the History of Philosophy* , Vol . 41 , no . 4 (2003) .

Cahill , Lisa Sowle , *Love Your Enemies : Discipleship , Pacifism , and Just War Theory* , Minneapolis : Fortress , 1994 .

Caputo , John D . , and Michael J . Scanlon edit , *Augustine and Postmodernism : Confessions and Circumfession* , Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press , 2005 .

Cary , Phillip , *Augustine's Invention of the Inner Self* , Oxford : Oxford University Press , 2000 .

Cary , Phillip , *Inner Grace : Augustine in the Traditions of Plato and Paul* , Oxford : Oxford University Press , 2008 .

Cary , Phillip , *Outward Signs : The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought* , Oxford : Oxford University Press , 2008 .

Cavadini , John C . , “Feeling Right : Augustine on the Passions and

Sexual Desire , " *Augustinian Studies* , Volume 36 , Issue 1 , 2005 .

Christian , William , "Augustine on the Creation of the World , " *The Harvard Theological Review* Vol . 46 , No . 1 (Jan . , 1953) , pp . 1-25 .

Clark , Elizabeth , "Adam's Only Companion : Augustine and the Early Christian Debate on Marriage , " *Recherches augustiniennes* 21 (1986) , pp . 139-162 .

Clark , Gillian , "Augustine's Varro and Pagan Monotheism , " in *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity* , Leuven : Peeters , 2010 .

Congar , Yves M . J . , "Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin , " *Revue des Études Augustiniennes* , Vol . III-1 (1957) , pp . 1-14 .

Conybeare , Cathrine , *The Irrational Augustine* , Oxford : Oxford University Press , 2005 .

Couenhoven , Jesse , "St . Augustine's Doctrine of Original Sin" , in *Augustinian Studies* , 36 : 2 (2005) , p . 386 .

Courcelle , Pierre , *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* , Paris : E . de Boccard , 1968 .

Cranz , F . Edward , "De Civitate Dei , XV , 2 , and Augustine's Idea of the Christian Society , " in *Speculum* , Vol . 25 , No . 2 (1950) , pp . 215-225 .

Daly , Christopher T . , John Doody , and Kim Paffenroth edit , *Augustine and History* , Lanham : Lexington Books , 2008 .

Dauphinais , Michael , Barry David , Matthew Levering edit , *Aquinas*

the Augustinian , Washington : Catholic University of America Press , 2007 .

Dobell , Brian , *Augustine's Intellectual Conversion : the Journey From Platonism to Christianity* , Cambridge : Cambridge University Press , 2009 .

Dollimore , Jonathan , *Sexual Dissidence : Augustine to Wilde , Freud to Foucault* , Clarendon : Clarendon Press , 1991 .

Doull , Floy , and David Peddle , “Augustine and Hegel on the history of Rome , ”in *Augustine and History* .

Dyson , R . W . , *Normative Theories of Society and Government in Five medieval thinkers : St . Augustine , John of Salisbury , Giles of Rome , St . Thomas Aquinas , and Marsilius of Padua* , Edwin Mellen Press , 2003 .

Elshtain , Jean Bethke , *Augustine and the Limits of Politics* , Notre Dame : University of Notre Dame Press , 1995 .

Eusebius , *The Life of Constantine* , Oxford : Clarendon Press , 1999 .

Ferrari , Leo C . , “Background to Augustine's ‘City of God’” , *Classical Journal* , 67 (1) , pp . 198-208 .

Figgis , John , *The Political Aspects of St . Augustine's ‘City of God’* . London : Longmans , Green , and co . , 1921 .

Fiske , George Converse , *Augustus and the religion of reconstruction* , University of Wisconsin , 1927.

Fredriksen , Paula , *Augustine and the Jews* , New York : Doubleday , 2008 .

Freinkel , Lisa , *Reading Shakespeare's Will : the Theology of Figure from Augustine to the Sonnets* , New York : Columbia University Press ,

2002 .

Gilson , Etienne , *The Christian Philosophy of Saint Augustine* , New York : Vintage Books , 1967 .

Gilson , Etienne , *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu* , Paris : Librairie Philosophique J . Vrin , 2005 .

Gracia , Gorge , and Jiyuan Yu edit , *Uses and Abuses of the Classics : Western Interpretations of Greek Philosophy* , Hampshire : Ashgate , 2004 .

Guitton , Jean , *Le Temps et L'Eternite chez Plotin et Saint Augustin* , Paris : Librairie Philosophique J . Vrin , 1959 .

Guy , Jean-Claude , *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de de Saint Augustin* , Paris : Études Augustiniennes , 1961 .

Hadas-Lebel , Mireille , *Jerusalem against Rome* , Leuven : Dudley , 2005 .

Hanby , Michael , *Augustine and Modernity* , London : Routledge , 2003 .

Harding , Brian , *Augustine and Roman Virtue* , London : Continuum International Publishing Group , 2008 .

Hare , John E . , “Augustine and Kant : and the Moral Gap , ”in *The Augustinian Tradition* .

Harrison , Carol , *Christian Truth and Fractured Humanity* , Oxford : Oxford University Press , 2000 .

Hartle , Ann , “Augustine and Rousseau : Narrative and Self-Knowledge in the Two Confessions , ” in *The Augustinian Tradition* .

Harvey , Paul B . , “Approaching the Apocalypse : Augustine , Tyconius , and John's Revelation” , in *History , Apocalypse , and the Secular Imagination : New Essays on Augustine's City of God* , edited by Mark Vessey , Karla Pollmann , and Allan D . Fitzgerald , O . S . A . , Bowling Green , Philosophy Documentation Center , 1999 .

Hermanowicz , Erika , *Possidius of Calama : a Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine* , Clarendon : Oxford University Press , 2009 .

Heyking , John von , *Augustine and Politics as Longing in the World* , Columbia : University of Missouri Press , 2001 .

Hollingworth , Miles , *Pilgrm City : St . Augustine of Hippo and his Innovation in Political Thought* , London : T & T Clark , 2010 .

Holmes , Robert L . , “Augustine and the Just War Theory , ”in *The Augustinian Tradition* , edited by Gareth Matthew , Berkeley : University of California Press , 1999 .

Hughes , Kevin L . , “Augustine and the Adversary” , in *History , Apocalypse , and the Secular Imagination* .

Hunter , David G . , “General Introduction , ”in *Augustine , Marriage and Sexuality* , New York : New City Press , 1999 .

Inwood , Brad , *Ethics and Human Action in Early Stoicism* , Oxford : Clarendon Press , 1985 .

Janowski , Zbigniew , *Index Augustino-Cartésien : Textes et Commentaire* , J . Vrin , 2000 .

Johnson , Penelop , “Virtus : Transition from Classical Latin to ‘De Civitate Dei’ , ”*Augustinian Studies* , 1975 , No . 6 .

Journet , Charles , *L'Eglise de Verbe Incarné* , tom 2 , Paris : Desclee De Brouwer , 1962 .

Kantorowicz , Ernst , *King's Two Bodies* , Princeton : Princeton University Press , 1997 .

Kaplan , Leonard V . and Charles L . Cohen edit *Theology and the Soul of the Liberal State* , Lanham : Lexington Books , 2011 .

Kim , Yoon Kyung , *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1-3 : From De Genesi Contra Manichaeos to De Genesi Ad Litteram* , Lewiston : The Edwin Mellen Press , 2006 .

King , Edward , *St . Augustine and his Influence in the Middle Ages* , Sewanee mediaeval colloquium , 1988 .

Kloos , Kari , “History as Witness : Augustine's Interpretation of the History of Israel in *Contra Faustum* and *De Trinitate* , ”in *Augustine and History* , edited by Christopher T . Daly , John Doody , and Kim Paffenroth , Lanham : Lexington Books , 2008 .

La Font , Ghislain , “Le Sacrifice de la Cité de Dieu , ”*Recherches de science religieuse* , tom53 , 1965 , pp . 177-219 .

Lam , Wing Kuan Anselm , *The Natural Goodness of Man in Rousseau's “Confessions” a Reply to Augustine's “Confessions”* , Ph . D Dissertation of Boston College , 2009 .

Le Goff , Jacque , *The Birth of Purgatory* , Chicago : The University of Chicago Press , 1986 .

Leisegang , Hans , “Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei , ”*Archiv für Kulturgeschichte* , XVI (1925) , pp . 127-128 .

Lubac , Henri de , “Tripartite Anthropology” , in *Theology in History* , San Francisco : Ignatius Press , 1996 .

- Lubac , Henri de , *Augustinianism and Modern Theology* , G . Chapman , 1969 .
- MacDonald , Scott , “Augustine and Platonism : The Rejection of Divided-Soul Accounts of Akrasia , ”in Gorge Gracia and Jiyuan Yu edit , *Uses and Abuses of the Classics : Western Interpretations of Greek Philosophy* , Hampshire : Ashgate , 2004 .
- Madec , Goulven , “Tempora Christiana” , in *Petites etudes augustinienes* , Paris : Institut d'etudes augustinienes , 1994 .
- Madec , Goulven , *Le Christ de Saint Augustin* , Paris : Desclée , 2001 .
- Marchesi , Simone , *Dante and Augustine : Linguistics , Poetics , Hermeneutics* , Toronto : University of Toronto Press 2011 .
- Marion , Jean-Luc , *Au lieu du soi* , Paris : Presses universitaires de France , 2008 .
- Markus , Robert , “Saint Augustine's Views on the ‘Just War’ , ”in *The Church and War , Studies in Church History* , 1983 , No . 20 .
- Markus , Robert , *Saculum* , Cambridge : Cambridge University Press , 1970 .
- Marrou , H . I . , “Civitas Dei , civitas terrena : num tertium quid?”*Studia Patristica* , II (II) , 1957 , pp . 342-350 .
- Marrou , Henri-Irénée , *Saint Augustin et la fin de la culture antique* , Paris : E . de Boccard , 1983 .
- Marrou , Henri-Irénée , *Time and Timeliness* , Sheed and Ward , 1969 .
- Mathewes , Charles T . , *Evil and the Augustinian Tradition* , Cambridge : Cambridge University Press , 2001 .

- Matthew , Gareth , edits , *The Augustinian Tradition* , Berkeley : University of California Press , 1999 .
- Matthew , Gareth , *Thought's ego in Augustine and Descartes* , Ithaca : Cornell University Press , 1992 .
- Mattox , John Mark , *Saint Augustine and the Theory of Just War* , London : Continnum , 2008 .
- McFarland , Ian A . , *In Adam's Fall : A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin* , Chichester : Wiley-Blackwell , 2010 .
- Mensch , Elizabeth , “St . Augustine , Markets , and Liberal Polity , ”in *Theology and the Soul of the Liberal State* , edited by Leonard V . Kaplan and Charles L . Cohen , Lanham : Lexington Books , 2011 .
- Milbank , John , *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason* , Blackwell Publication , 2006 .
- Millar , Fergus , *The Roman Republic in Political Thought* , Hanover and London : University Press of New England , 2002 .
- Momigliano , Analdo , “Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A . D . ” , in *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century* , Oxford : Clarendon Press , 1963 .
- Mommsen , Theodor E . , “St . Augustine and the Christian Idea of Progress : the Background of the *City of God*” , in *Journal of the History of Ideas* , 12 , 3 (1951) , pp . 346-374 .
- Nightingale , Andrea , *Once out of Nature : Augustine on Time and the Body* , Chicago : The University of Chicago Press , 2011 .
- Nock , Arthur Darby , *Conversion : the old and the new in religion from*

Alexander the Great to Augustine of Hippo , Johns Hopkins University Press , 1998 .

Oakley , Francis , *Empty Bottles of Gentilism* , New Haven : Yale University Press , 2010 .

O'Connell , Robert , S . J . , *St . Augustine's Early Theory of Man* , A . D . 386-391 , Cambridge : Harvard University Press , 1968 .

O'Connell , Robert , S . J . , *The Origin of the Soul in St . Augustine's Later Works* , New York : Fordham University Press , 1987 .

O'Connor , William Riordan , “The *Uti/Frui* Distinction in Augustine's Ethics , ” *Augustinian Studies* , 1983 , Vol . 14 , pp . 45-62 .

O'Daly , Gerard , *Augustine's City of God* , Oxford University Press , 1999 .

O'Donovan , Oliver , “Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought , ” *Dionysius* , Vol , Dec. , 1987 .

O'Leary , S . D . , *Arguing the Apocalypse : A Theory of Millennial Rhetoric* , New York : Oxford University Press , 1994 .

O'Toole , Christopher J . , *The Philosophy of Creation in the Writings of St . Augustine* , Washington , D . C . : The Catholic University of America , 1944 .

Oakley , Francis , *Empty Bottles of Gentilism : Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages* , New Haven : Yale University Press , 2010 .

O'Grady , J . F . , “Priesthood and sacrifice in *City of God*” , *Augustiniana* 21 , 1971 .

Oort , J . van , *Jerusalem and Babylon : a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities* , Brill , 1991 .

- Orosius , Paulus , *The Seven Books of History Against the Pagans* ,
Washington , D . C . : The Catholic University of America
Press , 1981 .
- Pagels , Elaine , *The Origin of Satan* , New York : Random House ,
1995 .
- Paulo , Craig D . N . , edits , *The Influence of Augustine on
Heidegger : the Emergence of an Augustinian Phenomenology* ,
Lewiston : Edwin Mellen Press , 2006 .
- Pelikan , Jaroslav , “The Two Cities : The Decline and Fall of Rome as
Historical Paradigm” , *Daedalus* , Vol . 11 , No . 3 , pp . 85-91 .
- Pelland , Gilles , *Cinq Études d'Augustin sur le Début de la Genèse* ,
Tournai : Desclée & Cie , 1972 .
- Perraeu-Saussine , Emile , “Heaven as a Political Theme in the *City of
God* , ” in *Paradise in Antiquity : Jewish and Christian Views* ,
edited by Markus Bockmuehl and Guy G . Stroumsa ,
Cambridge : Cambridge University Press , 2010 .
- Pollmann , Karla , “Moulding the Present : Apocalyptic as
Hermeneutics in *City of God* 21-22” , in *History , Apocalypse , and
the Secular Imagination* .
- Pratt , Kenneth , “Rome as Eternal” , *Journal of the History of Ideas* ,
Vol . 26 , No . 1 (Jan-Mar , 1965) , pp . 25-44 .
- Quinn , Philip L . , “Disputing the Augustinian Legacy : John Locke
and Jonathan Edwards on *Romans* 5 : 12-19 , ” in *The Augustinian
Tradition* .
- Rist , John , *Augustine : Ancient Thought Baptized* , Cambridge :
Cambridge University Press , 1994 .

- Rombs , Ronnie J . , *Saint Augustine and the Fall of the Soul : Beyond O'Connell and his Critics* , Washington , D . C . : The Catholic University of America Press , 2006 .
- Rommel , Herbert , *Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant : der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive* , Frankfurt am Main : Lang , 1997.
- Rudnytsky , Peter , *Freud and Forbidden Knowledge* , New York : New York City University Press , 1994 .
- Rüpke , Jörg , edits , *A Companion to Roman Religion* , Wiley-Blackwell Publishing Ltd . , 2011 .
- Sage , A . , “L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin , ”*Revue des études augustinienes* , t . 15 , 1969 , pp . 209-240 .
- Schnaubelt , Joseph , *Augustine-Second Founder of the Faith* , Peter Lang , 1990 .
- Scholz , Heinrich , *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* , Leipzig : J . H . Hinrichs' sche Buchhandlung , 1911 .
- Schuld , Joyce , *Foucault and Augustine : Reconsidering Power and Love* , Notre Dame : University of Notre Dame University , 2003 .
- Schumacher , Lydia , *Divine Illumination : The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge* , Chichester : Wiley-Blackwell , 2011 .
- Sellier , Philippe , *Pascal et Saint Augustin* . Paris : A . Collins , 1970 ; James R . Peters , *The logic of the heart : Augustine , Pascal , and the rationality of faith* , Grand Rapids : Baker Academic , 2009 .

Sesboüé , Bernard , *Jésus-Christ l'unique médiateur* , Paris : Desclée , 1991 .

Socrates , *Histoire ecclésiastique* , Paris : Cerf , 2004-2007 .

Sorabji , Richard , *Emotion and Peace of Mind* , Oxford : Oxford University Press , 2000 .

Sorabji , Richard , *Time , Creation , and Continuum* , Chicago : University of Chicago Press , 2006 .

Sozomene , *Histoire ecclésiastique* , Paris : Editions du Cerf , 1978 .

Sym , Ronald , *The Roman Revolution* , Oxford : The Clarendon Press , 1939 .

Taubes , Jacob , *Occidental Tschatology* , Stanford : Stanford University Press , 2009 .

Tochia , Joseph , *Creatio ex Nihilo and the Theology of St . Augustine* , New York , p . 170 .

Torchia , N . Joseph , “St . Augustine's treatment of *superbia* and its Plotinian Affinities , ” *Augustinian Studies* , Volume 18 , 1987 .

Troeltsch , Ernst , *The Social Teachings of the Christian Church* , Louisville : Westminster/John Knox Press , 1992 .

Vannier , Marie-Anne , “*Creatio*” , “*Conversio*” , “*Formatio*” chez S . *Augustin* , Suisse : Editions Universitaires Fribourg Suisse , 1997 .

Verwilghen , Albert , *Christologie et spiritualité selon Augustin* , Paris : Beauchesne , 1985 .

Vessey , Mark , Karla Pollmann , and Allan D . Fitzgerald , O . S . A . , *History , Apocalypse , and the Secular Imagination* : New

Essays on Augustine's City of God , Bowling Green , Philosophy Documentation Center , 1999 .

Visser , Arnoud S . Q . , *Reading Augustine in the Reformation : the Flexibility of Intellectual Authority in Europe , 1500-1620* , New York : Oxford University Press , 2011 .

Wetzel , James , *Augustine and the Limits of Virtue* , Cambridge : Cambridge University Press , 1992 .

Wiley , Tatha , *Original Sin : Origins , Developments , Contemporary Meaning* , New York : Paulist Press , 2002 .

Williams , Bernard , *The Sense of the Past : Essays in the History of Philosophy* , ed . Myles Burnyeat , Princeton and Oxford : Princeton University Press , 2006 .

Williams , N . P . , *The Ideas of the Fall and of Original Sin : A Historical and Critical Study* , London : Longmans , Green and Co . , 1927 .

其他中文文献：

但丁，《论世界帝国》，朱虹译，北京：商务印书馆，1986年。

古郎士，《古代城市》，吴晓群译，上海：上海人民出版社，2006年。

吉本，《罗马帝国衰亡史》，席代岳译，长春：吉林出版集团有限责任公司，2011年。

李维，《自建城以来》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，2009年。

李维，《建城以来史》，张强等译，上海：上海人民出版社，2005年。

罗嘉明，《奥古斯丁〈上帝之城〉中的社会生活神学》，张晓梅译，北京：中国社会科学出版社，2008年。

洛维特，《世界历史与救赎历史》，李秋零、田薇译，上海：上海人民出版社，2006年。

马基雅维利，《论李维》1：23；冯克利译，上海：上海人民出版社，2005年。

普鲁塔克，《希腊罗马名人传》，北京：商务印书馆，1990年。

普罗提诺，《九章集》5：1.6；石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2009年。

撒路斯提乌斯，《喀提琳阴谋 朱古达战争》，王以铸、崔妙因译，北京：商务印书馆，1996年。

孙帅，《奥古斯丁〈忏悔录〉中的时间与自我》，《哲学门》第十七辑。

孙帅，《自然与团契：奥古斯丁思想中的婚姻与家庭》，上海：三联书店，2014年。

韦伯，《宗教社会学》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2005年。

维吉尔，《埃涅阿斯纪》，杨周翰译，南京：译林出版社，1999年。

吴飞，《在良心与自然法之间：洛克宗教宽容论的思想张力》，《思想与社会》第八辑，上海：上海三联书店，2012年。

吴天岳，《意愿与自由》，北京：北京大学出版社，2010年。

吴天岳，《重思〈理想国〉中城邦—灵魂类比》，《江苏社会科学》2009年第3期。

西塞罗，《国家篇 法律篇》，沈叔平、苏力译，北京：商务印书馆，2002年。

西塞罗，《论老年 论友谊 论责任》，徐奕春译，北京：商务印书馆，2003年。

西塞罗，《论神性》，石敏敏译，上海：上海三联书店，2007年。

夏洞奇，《尘世的权威》，上海：上海三联书店，2007年。

亚里士多德，《论天》，徐开来译，《亚里士多德全集》第二卷，北京：中国人民大学出版社，1991年。

亚里士多德，《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，1993年。

亚里士多德，《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1983年。

张荣，《自由、心灵、时间：奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究》，南京：江苏人民出版社，2011年。

章雪富，《斯多亚主义（I）》，北京：中国社会科学出版社，2007年。

朱振宇，《〈上帝之城〉与〈神曲〉中的政治神学》，《哲学门》第十

七辑。

后记

2007年，我翻译的《上帝之城》上册在上海三联书店出版时，我曾经在“译者说明”中谈到，要使此书真正有益于中国学界，必须配以相应的研究，而以我当时的能力，尚不足以完成一篇令人满意的研究性导言。我曾经许诺，在全书译竣之际，我会写出一篇导言。现在，距离全部三册出版已经三年过去了，我才完成了这项研究，而它竟然变成了一本又臭又长的著作，实在惭愧之至。

每个研究者对他的研究对象都会产生深厚的感情，要不然也不会穷年累月地耗在他的身上。我从2003年开始着手《上帝之城》的翻译，到现在已经快十年了。在这十年里，奥古斯丁成了我的精神之友。在翻译的过程中，我触摸着他的每一个字，似乎感到了他心灵的跳动；在阅读他的其他著作时，我又体味着他人生的变迁。我曾经为他的痛苦而悲哀，为他的欣喜而微笑，为他的睿智而感慨，当然，也曾经为他的拖沓冗长而叹息。奥古斯丁是人类历史上屈指可数的思想大师之一，同时也是一个有着喜怒哀乐的敏感的朋友。他曾经用自己的思想改变了西方历史，也曾经以自己的故事影响着无数和他一样敏感的心灵。

奥古斯丁是我的精神之友，我真心喜爱他的每一部著作，哪怕是这部公认结构混乱的《上帝之城》。但他没有成为我的精神偶像，因为我也深切地意识到他的乖戾和怪异之处，而且不愿意我关心的朋友们变成和他一样。他有一些过于极端的想法，追求不切实际的梦幻，然后又沉溺在自己的这些想法之中。作为一个思想家，他用高深的哲学建构了一座思想大厦，这座大厦的确宏伟高峻，但也充满了森森戾气。从旁边看一看，确实可以让人心驰神往，但缺乏自然气息，不可久居。

于是，我一边试图尽可能深入地了解奥古斯丁的思想，一边也在观察着这座大厦的问题。我希望在描述它的富丽堂皇之时，也能够作为一个忠实的诤友，指出这座建筑的致命缺陷，让我的其他朋友能够多一点警醒。在进入奥古斯丁所讨论的每个问题的时候，我虽然非常欣赏他的

思想深度，喜欢他的冷静和气势，但又不得不指出，他的这些观念建立在荒谬的基础上，很容易误人子弟。

每个人都有缺点，狂狷之气并没有什么特殊的，但以系统的理论来精心粉饰自己的乖戾，并由此构筑一套复杂的思想，却是一个巨大的遗憾；好学深思当然是一个优点，但若不能以中正平和之心来读书为学，构造出一套似是而非的学问，就可能把成千上万的人带进歧途。奥古斯丁不幸做出了这样的事情。所以，我希望每一个读我此书的朋友能够慎之又慎。

此书既是对奥古斯汀的一个交代，也是对于所有其他朋友的一个警醒。我希望在书中尽可能展现奥古斯汀思想的深刻和伟大，但同时也毫无保留地展示他的谬误和对现代西方文明带来的种种问题。对自己的研究对象能够尽可能同情地欣赏和冷静地批评，恐怕是我们这一代研究西学应该逐渐学会的一种态度。

本书的研究和写作，得到了诸多师友的帮助。北大的赵敦华、张志刚、张祥龙、王博、韩水法、尚新建、孙尚扬、姚卫群、王宗昱、冀建中、徐凤林、沙宗平、徐龙飞、李四龙、杨立华、李猛、吴增定等教授都在我的写作过程中给予了巨大的帮助，渠敬东、应星、张旭、周飞舟、舒炜、赵晓力、强世功、唐文明、刘宁等朋友的批评，促成了本书最后一轮的修改。特别要提出的是，本书的内容曾经在2009—2010年的北大研究生讨论班、2012年的本科生通选课，以及北大哲学系基督教研修班的几次课程中讲授，课上同学们的研讨和批评，是书中很多思想的直接来源。我从学生们那里学到的，不比他们从我这里获得的少。其中孙帅、赵金刚、吴功青、陈斯一、徐诗凌、杨维宇、李晓璇、吴青、顾超一、樊虹谷、刘长安、柏宇洲、许嘉静尤其给予了我极大的帮助。三联书店的冯金红是多年来的朋友，没有她的督促，这本书至今也不会完成。更要感谢我的家人一如既往的支持，使这部难产的著作终于问世。

本书导言中的部分内容以《奥古斯汀论罗马的陷落》为题发表在《复旦学报》2011年第4期；第四章的主体部分分别以《奥古斯汀论前性情》为题发表在《世界哲学》2010年第1期；以《对树的罪和对女人

的罪：奥古斯丁原罪观中的两个概念》为题发表在《云南大学学报》2010年第6期；第六章的一部分以《奥古斯丁论死亡》为题发表于中国社会科学院编《宗教哲学》第一辑；第七章的一部分以《奥古斯丁论尘世政治的意义：第三座城问题》为题发表在《北京大学学报》2012年第2期。谨对这些刊物允许本书收入这些文章表示感谢。

另外，近几年来，我已经陆续发现我翻译的《上帝之城》中的一些错误，有些是相当严重的错误。本书引用到这些地方时，若有较大改动，都予以说明。在此我再次许诺，数年之内，会拿出一个错误少一些的修订译本，虽然现在不敢承诺具体的期限。

本书是中国社科基金项目“奥古斯丁基督教思想研究”（编号10CZJ008）的结项成果，在此对中国社科基金和五位匿名评审人表示感谢，这些评审人的意见大大有助于本书的修改完成。

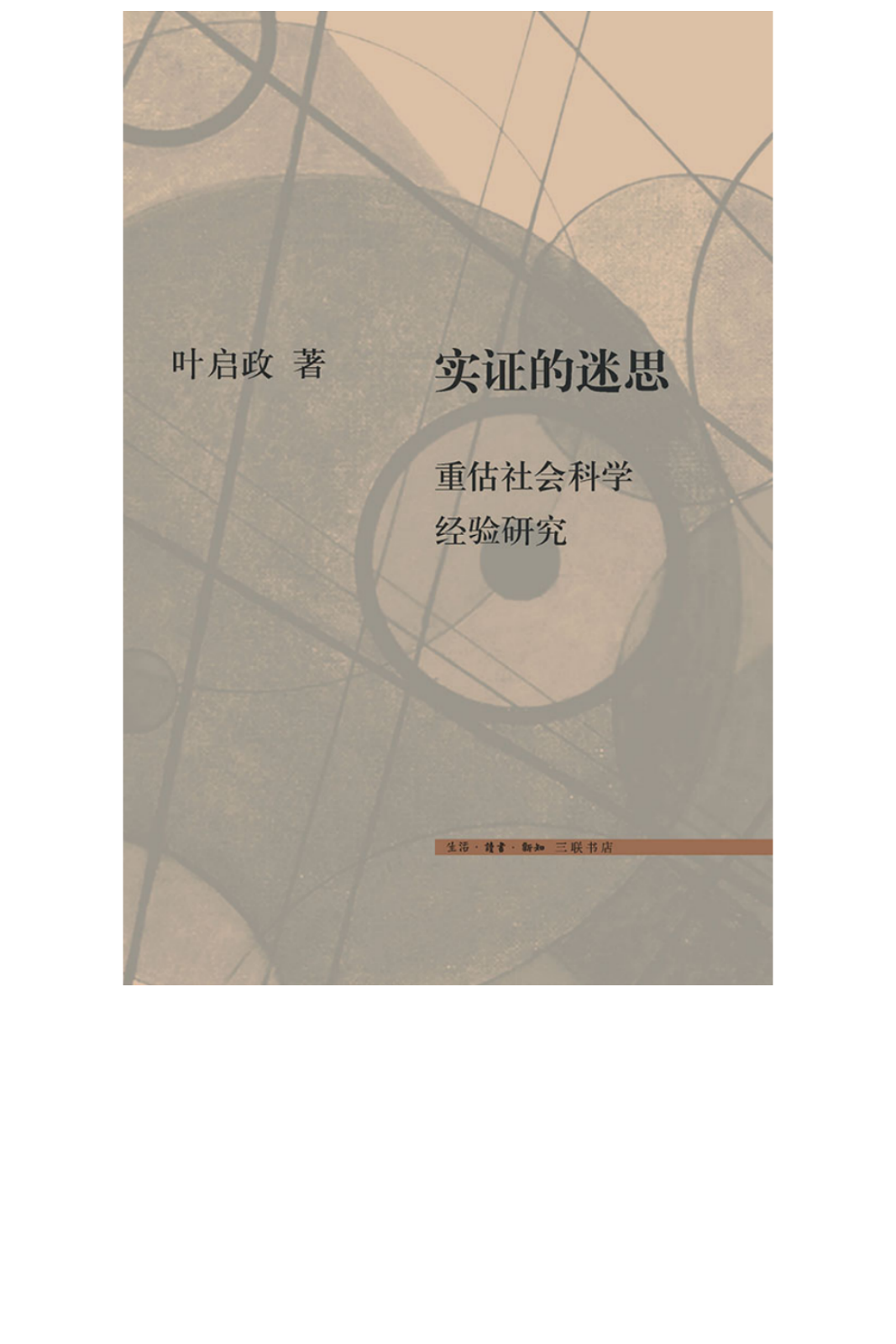
2012年夏于燕东园

去年年底，三联书店的冯金红提出，希望我能够对本书做一些修订，以便再版。多年来我养成了一个不知道是好是坏的习惯，即一本书一旦出版，自己就不愿意再读了。所以，这是我在此书出版后第一次系统地把它再读一遍，结果发现了其中的不少文字错误，就随手做了修订。特别是，上一版由于疏懒，未能编订一份参考文献，导致了读者查阅的不便。所以这次特意编了一份主要参考文献，附于书末，以便读者检索。除此之外，书中主要内容未做大的调整。

此外，书末附上了我另外写的一篇文章，《尘世之城与魔鬼之城》。此文写于拙作交付出版之后，是我对书中政治哲学部分的一个修正，原刊于《思想与社会》专辑《奥古斯丁的新世界》，因与书中内容关系密切，故亦附于书末。

书能再版，自当感谢编辑与读者的错爱，当然也非常期待各界朋友一如既往的批评指正。

2018年初秋于仰昆室

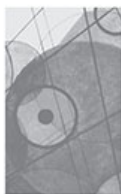


叶启政 著

实证的迷思

重估社会科学
经验研究

生活·讀書·新知 三联书店



实证的迷思

重估社会科学
经验研究

叶启政 著

生活·读书·新知 三联书店

当今的中国社会学研究，在美国社会学传统的影响下，日益表现出以经验实证方式进行量化研究的趋势。本书致力于对这种“范式迷思”进行理论反思。作者回溯了社会学实证主义传统形成的文化—历史语境，尤其注重对统计方法中的核心概念“均值”与“变异量”进行知识社会学分析，指出其并不具有超越特定时空场域的普遍有效性。最后，作者以韦伯的“理念类型”作为一种特别的思考模式，陈述其在社会学思考中可能具备的丰富而深邃的意义。本书兼具思想史与科学史的特点，极大地打开了反思科学方法的大门。

叶启政，台湾大学心理学学士、硕士，美国密苏里大学社会学博士，曾任台湾大学社会学系教授，主要研究方向为社会学理论、文化社会学。主要著作有《进出“结构—行动”的困境：与当代西方社会学理论论述对话》《迈向修养社会学》《象征交换与正负情愫交融：一项后现代现象的透析》等。

目录

序

自序

第一章 经验实征取向主导下的美国社会学——1880至2000

第二章 社会现象的量化、测量与数学化——向自然科学倾斜的认知典范

第三章 均值人与离散人的观念巴别塔——统计社会学思考迷思的两个基石

第四章 再论“均值人”的社会学意涵——“机遇”与“命运”的天敌

第五章 社会学家作为说故事者

返回总目录

序

那天，从中关新园出来，春意暖暖，漫天杨絮。我陪叶先生穿过红砖旧墙的楼群，一路说着话。过了东门，再走几步，就到了理教。大阶梯教室坐得满满的，是来自各地的学生、“青椒”，应星、云杉他们也都在，隔着人群远远看去，叶先生的老友杨善华老师、从美国来的周雪光教授坐在后排……这一幕，使我不由得想起二十多年前。

1995年，我从复旦来社科院读博士，每周末都从城东南往城西北走一遭，参加李猛组织的福柯读书会，无比快乐。得知上半年叶先生在社会学系开了系列课程，没听到觉得惋惜。第二年春天，叶先生又从台北千里迢迢地来了，这一次专题是“文化社会学”，顿觉兴奋异常，一个多月里，每周穿梭京城就变成了四个来回。说实话，大陆学界从80年代到90年代，虽说不如以前热闹了，但思想文化之风并没有停歇。不过，初识叶先生，却有着不同的感受。

那时候，先生未到花甲之年，和蔼极了。衣着随意中透着讲究，讲课的语调是温文的，又有幽默在。叶先生的风度那么自然，不着痕迹，举止中饱含诗书，这是在那个时代的大陆学者中不多见的，不免让我们这些年轻人多了些敬意，也觉得亲切。先生的生活态度是向上的，学识渊博，阅历丰富，还没有入夏的季节，就在勺园的水房里浇冷水澡，笑称为“通体”。学生们当然特别喜欢围着他聊这儿聊那儿的，“外校”来的我，开始时还有些拘谨，过了几天就能与先生随意相处了。于是，我开始慢慢知道，叶先生在台大每周都领着学生读书，余闲的时候还带着学生喝酒、登山。可先生也不是那种过于“潇洒”的人，不是“名士派”，他教书治学的学院生活，始终是与台湾社会的大转型时刻交织在一起的，他是十足的有担当的“行动派”。有兴趣的朋友，可以好好读读叶先生的自传《孑于蹊顿七十年：恰似末代武士的一生》，会很感动的。先生自比末代武士，其情其景，可以说是对于这个时代的慨叹。

多年以后，我们这些年轻人都不年轻了，可带学生读书的习惯从来没丢，想来是不知不觉中受了先生的影响，甚至讲课的方式、研究的取径、为人处事的态度，都有先生给的养分。叶先生常常认真说起他一辈

子最大的志愿，就是来北大哲学系读书，怎奈两岸相隔万里，只徒有一份空念而已。如今，受他影响的这些学生很多在北大的讲台上，继续他的志业；二十年后，他也再次站到了这个讲台上，学术的传承就在他的音容笑貌里，怎不让人高兴啊！

不过，坦率地讲，这二十年学术界的变化很大，思想、文化和教育有了新的处境，学者的心境也不同以往。台湾学术跟国际的接轨，比大陆是要早了很多年的，结果是，规范性的学术工作越来越得到重视，国际上，特别是美国式的常规研究愈加得到推崇，可发于自己本真生活的问题却越来越受到漠视，思想性的反思让位给纯技术化的实证研究，年轻的学者拼命拉车，奋力前行，拿到“国科会”的基金，在美国顶级刊物发表paper，是“升等”唯有的两条通路……叶先生多年前就同杨国枢先生一道，为社会科学的本土化而疾呼，只是胳膊终究拧不过大腿，学术国际化和资本化的潮流没法阻挡，先生俨然最后一名武士，孤军奋战，立支撑，可谓悲壮！

叶先生常把学术的未来寄托于大陆学界，寄望于年轻学子。但近年来的状况也不令他乐观，我们深处其中，当然也不乐观。今天学术和教育发展中的各种现象，不过是同一种逻辑发育而来的不同姿态和面向而已。学生们觉得绩点决定自己未来的命运，学者们觉得课题和论文决定命运，教授们觉得品级和名衔决定命运，编辑们觉得引用率和影响因子决定命运，校长们觉得大学排名决定命运，都不过是一档子事。也就是说，要用外部的条件或既定的标准来刺激学术和教育的发展。年轻人一旦进入这个庞大复杂的系统，要么茫然不知所措，三头六臂，疲于应对，要么精打细算，依据不同标准的要求制订最优方案，过早把自己锁定在狭小的学术领域里，只读美国期刊近十年的研究文献，无知者无畏，却不过是未老先衰的征兆。学者只为稻粱谋，这是学术发展的大忌。

一个国家、一种文明传统中的学术研究，究竟做得好不好，一流不一流，是要参照国际上的标准的，人们常说比一比才知道，就是这个意思。不过，任何实质的学术突破，范式上的革命，还有那些真正能够抚育心灵、提升精神的学问，都不是比出来的。很多事情比了，才知道自己的不足，但只靠跟别人比，却不能真正了解自己的自然天性，不能知

道自己的心系所在。很多事情比了，才能说明自己站在了世界的舞台上，但只靠跟别人相比，并不能了解站在舞台上的这个自己究竟是谁。学术上一旦去追求所谓的“一流”，反而成了“二流”，只有正视自己的文明传统，守正出新，开辟出未来世界的独特样貌，才堪称“一流”，才是伟大的文明。所以，学术上的进步，比照中的“一流”只是一种准备工作，真正的“伟大”，从不会出自一种既定的标准，而永是一种未完成的使命。

几十年前，叶先生就是这样做的。从先生的治学经历里，我们能够强烈地感受到，从他“志于学”的那一天起，这种学习和追索的脚步就一刻也没有停歇过，直到今天，他依然每周带着学生读书，吃便当，每天笔耕不辍，通过读书写作来修养和思考。他治学中的起承转合，就是学者从平常之中所追求的“大境界”。

1960年代初，叶先生入台湾大学哲学系就读，那时候他“深受实证主义信念的教诲”，是一位坚定的科学主义者。次年转入心理学系，更是在实验心理学的诱导下，“变本加厉地对实证主义的说辞着了迷”，对于心理物理学和数理统计学也下了大功夫。那些美国行为主义的研究家们，自然成了他心中膜拜的偶像。七年后，叶先生踏上美国的土地，如鱼得水，终于可以在科学的海洋中遨游了。先生一方面在社会学系主修社会学，一方面又去统计学系修了几乎所有的课程，深为概率论中的随机过程研究所折服，深信“社会学若要成为所谓的‘科学’，数学化是绝对必要的条件，而且，也只有如此，才有生机”。后来，先生索性一不做，二不休，向更专门的测量理论进军，到了1972年年底通过社会学博士论文口试后，直接去了斯坦福大学统计学系拜师Patrick Suppes教授，走进哲学的领地。

不过，对于真正的学者来说，“信”与“疑”总是相绊相生的。Suppes教授是逻辑实证论的嫡传，叶先生既得了真髓，也入了腹地，愈加发觉数学化实证研究的科学根基是不稳固的，“刚硬”的理性很容易脆断，没有温度，也就难入人心。就这样，先生犹疑了许久，很是“迷茫与彷徨”，无法安下心来念书。不过，这种怀疑，却是学者的至诚，是认识自己的勇气。先生真正的学术蜕变，是从回到台湾大学教书开始的，他毅然丢掉美国的行为科学范式，是学术上的决断，也是人生的选择。此

后，他虽然也开设一些研究方法和高级统计的课程，学术旨趣则完全转向了社会理论的研究。这是一种既恬淡、又充满激情的生活方式，读书、思考、写作，周而复始，正如先生所说，它既是一种自我修养的方式，也是对于一个完整世界的关切。

要了解先生的思想，读他写的书就好。但先生一人独行的寂寞，谁能知晓？先生“朝闻道，夕死可矣”的气度，又有谁能体味？时下人人都谈早一天成为“一流”，谁知先生早已撒下所谓“一流”，而在微光暗影中独自去探寻未知的未来呢。

先生多年来细致研究尼采的学说，想必是心有戚戚的感受。可这一次来北大，先生又再上“贼船”，重讲测量和统计理论的源起和发展，看似偶然，也有必然。前年底，叶先生在上海大学讲学，其间系里也专门办了场社会理论的研讨会。晚上吃饭，我们这些晚辈也像往常那样跟叶先生谈天说地，很愉快。不知怎地，叶先生说到了美国实证性的经验研究的来龙去脉，说到了《美国大兵》这样的代表著作是怎样出来的，二战期间芝加哥大学社会学系怎样受美国陆军部的委托资助来实施调查并展开统计分析的。叶先生讲得高兴，我们听得也嗨！

说者无意，听者有心。这个话题本不是我的研究领域，却极感兴趣。以前无论是编刊物，还是读论文，定量研究方面的成果不少。可是，有四类文章几乎是很难见到的：一是直接径入数理证明的，即对于测量及统计原理之基本问题加以检讨或推展的；二是对于定量分析所赖的实质经验研究之来由、历史及演变轨迹进行梳理的；三是对于量化研究针对不同社会文化传统而进行方法调整 and 创新的；四是追溯行为科学及其数学思维方式的思想来源和脉络，并针对人性之基本设定而展开论述的。时下多数的量化研究，都是“拿来”的东西，都是技术主义的移植产品，甚至就方法和技术本身来说，大体上也不过是些应用的做法，用别人的尺子量自己的脚，用西方最主流的方法和通行的小中层理论硬说中国人自己的事情罢了。

我个人对量化的经验研究素无偏见，当代社会密度那么大，流动性那么高，社会运行的抽象程度那么强，全球化的形势那么逼人，连一个小山村的农民的生活想必都与马克思所说的世界历史的逻辑紧密联系在

一起。要把握这个庞大繁杂的世界的规律，怎么也少不了测量和统计的办法。可是，任何技术都不是拿来就好用的，好的研究技术总是要对应着人性的设定、外部的条件、特定的文化基因以及一个社会长久的发展历史的，没有对这些问题的审慎考量，唯技术论、唯方法主义就是瞎子摸象，就是东施效颦。尤其对于学术研究来说，甭说是思想创新了，就连把握社会生活的基本实在也是做不到的。更何况当下世界并不是一个既定好了的状况，似乎天下已然太平，到了历史的终结点上；相反，这个世界危机重重，到处都是疑难杂症，如何可以用现成的方法来把握和发现？没有对于现代社会基本预设的拷问，没有对于不同文明历史变迁的追察，学术还会有何贡献？光靠人懒钱多，只能坐吃等死。

正因为此，叶先生不经意间说的事情，我顿然觉得意义甚大。于是，便起了“歹心”，决定想方设法也要把先生请到北大来，把上面所说的量化研究的原委委道给年轻的学生听。叶先生打趣地说我“绑架”了他，没错，能够胜任这项工作的，非先生莫属，当然要“绑架”他。从先生上述的治学经历看，对此问题必是最有体会、最深思熟虑的。他曾“迷”过这样的方法学说，也必然知道其中的“障”在哪里。但我也知道，先生是七旬之人，一旦爽快地答应下来，也一定会“苦”了他。果不其然，他应得爽快，回去就重操旧业了。

接下来的几个月时间，先生搁下了他最兴味盎然的尼采研究，搜遍了压了四十多年箱底的讲义，一头扎进图书馆，开始准备这约好了的六场系列演讲。于是，才有了本文开篇的那一幕，也有了眼前的这本书。

说实话，当随着先生走进阶梯教室的那一刻，在将近二百个年轻学子的面前，我的眼睛是湿的。我不曾猜测先生此时此刻的感受如何，但知道，这一刻，一如二十年前，课堂里的孩子们就有我……

二十年后，我越来越体会到，学问就是这么回事：先生教给了我们许多不懂的知识，更将他感悟世界的脉搏和气息传给了我们。

渠敬东

2017年7月于北京

自序

2015年的11月底，我应上海大学社会学系的邀请，赴该系短期讲学。讲学完毕后，接着参加了由该系主办之有关社会理论的研讨会。在研讨会结束当天的晚宴上，我有机会与来自北京大学社会学系的渠敬东教授同桌进餐。在餐叙中，我们天南地北地聊着天，不知何故，我谈到美国社会学之主流传统——经验实证研究的发展历史，特别是有关当时任教于芝加哥大学社会学系的Samuel Stouffer受美国陆军部委托所主持之《美国大兵》（*The American Soldier*）研究对社会学之贡献的故事。这引来渠教授的兴趣，当时，就力邀我找个机会到北京大学社会学系，就这个主题做短期的演讲。在旁边一些教授们七嘴八舌的帮腔下，我实在拗不过，也就因此被渠教授绑了架——答应了！

回到台湾之后，我一直想着，如何重操旧业把那些已丢了近四十年之旧日习得的东西再度捡回来，看看能够以怎样的方式来对学生们讲讲，而显得还有些价值。说真的，这确实让我伤透脑筋，真不知如何把这些旧东西捡回来。特别是，对于这四十多年来这方面的发展，我可以说是疏于接触的，尤其是涉及研究方法与统计之技术性层面的相关文献。况且，到了这样的年纪，我实在无心，也无力，更无意再耗费时间“进修”这方面的知识。每每思及于此，这个“绑架”就令我倍感压力，尽管还说不上是痛苦万分。但是，再怎么讲，君子一言既出，驷马难追，既已答应了，就得硬起头皮来干。

好了！在我进一步说明我是以怎样的态度“捡”回来之前，还是先让我对自己过去的学术训练背景做个简单的介绍，好让读者对我的知识训练有个最起码的认识，更有助于大家明白我选择这些主题来讨论的理由。

自从1961年进入台湾大学就读以来，我一直就深受实证主义信念的教诲，这是当时台湾大学里与人文和社会有关之科系的教授们共同的认知（与信仰），也是认定“科学”的唯一形式。在大学一年级就读哲学系时，当时系内的殷海光教授大力倡导来自维也纳的逻辑实证论。于是乎，在殷先生与其弟子们的导引下，我就开始阅读起这方面的书籍——

当然，只是胡乱阅读着，一知半解。不过，这顺理成章地成为我对“科学”的基本认知，也是坚持的依据。

次年，转入心理学系就读，更使得我变本加厉地对实证主义的言辞着了迷，视之为治学的不二法则。当时的台湾大学心理学系是一个视实验为唯一正统研究方法的学系，实验心理学可以说是主流。系内的老师个个都是J. B. Watson所主张之行为主义的忠实信徒，崇拜的是当时在美国心理学界尚属叱咤风云的人物，诸如B. F. Skinner、Clark Hull、R. Duncan Luce或Ernest R. Hilgard等极度倾向“自然科学”认知取向的行为主义者。在大学二年级转入心理学系就读后，我就跟着当时刚升任讲师的杨国枢老师阅读心理物理学方面的文献，同时，也修习刚从美国获得博士学位回来任教之刘英茂老师的“统计学”。刘老师是一位典型的学者，更是接受过严格量化训练的不折不扣的实证主义者，学问的底子相当扎实。我在心理学系念了五年（包含两年的硕士班）所获得之有关经验实证研究方面的知识底子，可以说是由刘老师一手打造出来的，他给了我们相当严谨又扎实的“扎根”功夫。后来我到了美国修习博士学位，更是确切地证实了这样的“事实”。总之，在1968年我到美国就读之前，无论就统计学（当时在心理学系修习的是数理统计）还是心理学的研究方法来说，可以说都有了相当不错的基本训练，对一些相关的基本文献自认都有一定程度的掌握。

到了美国密苏里大学社会学系修习博士学位时，可以说是在Parsons的结构功能论结合着经验实证研究的联合阵线下接受训练的，只是，系内的老师在这方面的学术素养似乎并没有我预期的好。对当时的我来说，这倒是给了我一个优势的位置，可以顺势把在台湾大学心理学系所习得之有关统计和研究方法的知识全用上了。很自然的，除了因为我跟从的导师的关系，我需要以创新传散社会学（sociology of diffusion of innovation）作为主修之外，经验研究方法是我的另一个主修，并且以此作为获取博士学位的笔试学门。为此，我还特地到统计学系修习了三门基础课程作为辅修：“数理统计”“非参数方法”以及“回归与相关分析”，只差“变异量分析”。在这样的情况下，当时我依循着“统计与研究方法”所可能涵盖的所有重要次领域（如实验法、调查法、测量的问题、抽样、参与观察、统计显著水准检定等等），花了相当长的时间系统地

阅读了近三十年相关的重要文献。这样细密的系统性阅读奠定了我在研究方法与统计运用方面知识上的根底，但是，也让我有机会注意到了其中所隐藏的许多根本（尤其是哲学层次的）问题。不过，当是时，这个认识并没有导使我选择“扬弃”与“背离”，我还是相信，社会学若要成为所谓的“科学”，数学化是绝对必要的要件，而且，也只有如此，社会学才有生机。

在1970—1971年间，也是James Coleman的《数理社会学导论》（*Introduction to Mathematical Sociology*）问世约六七年后，我有机会仔细地阅读，深为他以概率理论（特别是运用随机过程 [stochastic process]）来处理社会现象的做法所折服，深以为，至少从测量的角度来看，他恰切地掌握了整个社会与行为现象的基本特质。所以有如此的感觉，乃立基于底下的知识基础所累积的经验体会。

心理学家Stanley S. Stevens在1946年写了一篇有关四种测量尺度的论文，对后来之量化行为与社会学科的发展影响甚巨，可以说是为量化研究奠基的最重要，也是最关键的一篇旷世作品。早在台湾大学心理学系就读时，我即读过这篇论文，知道了由于人类之行为与社会现象的特殊性，我们几乎难以找到具“等比”（ratio）性质的测量尺度，因此，欲想模仿物理学的操作方式来“数学化”社会现象与人的行为，有着根本性的困难，甚至可以说是不可行的。后来，我有机会阅读了收录在R. Duncan Luce、R. R. Bush与E. Galanter三人于1963年所编之《数理心理学手册》（*Handbook of Mathematical Psychology*）第一卷中的Patrick Suppes与J. Zinnes撰写的论文《基本测量理论》（*Basic measurement theory*），使得我更加坚信，若要使得对社会现象与人的行为的探讨“数学化”，运用概率理论来处理恐怕是唯一可行的一条路，只是当时学习的东西不够多，经验不足，还不很清楚应当采取什么样的方式来处理。直到阅读了Coleman的书后，我才顿然领悟到，运用概率理论来处理是一条可行的道路，也因此才会感到找到了知音，佩服Coleman的处理手法。但是，我发现Coleman所能处理之“数学化”的社会现象相对来说有其局限性，特别局限在诸如人口迁移或社会流动过程等现象。若要让整个“数学化”（尤指通过概率理论）可以处理的社会现象更加扩展，除了开拓特别适用于社会现象与人之行为的全新测量尺度

（而这正是Suppes与Zinnes合写一文的要旨之一）之外，势必需要对概率理论本身有更具深度的了解，而这个了解的基础即在于概率哲学，特别是比Stevens所提到的测量尺度理论更为深层的所谓测量理论（theory of measurement）。

在1970年代，斯坦福大学的Patrick Suppes教授可以说是这方面最顶尖甚至是唯一专精的学者。就在这样强烈动机的驱使下，我在1972年的年中即写信给Suppes教授表明希望有机会跟他学习，并且，同时向斯坦福大学统计学系提出申请，准备再修习另一个博士学位。结果，Suppes教授接受了我，我于1972年年底通过社会学的博士论文口试后，立即转赴斯坦福大学统计学系就读。到了之后，才知道Suppes教授的真正主修是哲学，他是哥伦比亚大学哲学系的博士，乃当时美国逻辑实证论大将Ernst Nagel的嫡传弟子。当时，Suppes教授是斯坦福大学中三个学系（哲学系、心理学系与统计学系）的合聘教授。说来这是相当少见的情形，若非有特殊的成就，是不可能拥有如此殊荣的。总之，与Suppes教授谈过后，他还打算让我在念完一个学季后转入哲学系，专攻概率哲学这样一门专技性的学问呢！

就在我静下心来想认真念书的时候，我开始感觉到对自己的未来需要有更严肃的思考：到底希望自己做一个具刚硬理性的专技“科学”学者，还是带着柔软感性的社会思想家？若说这是将采取科学的或艺术的态度来看待自己的生命之争，应当是不为过的。于是，我有了迷惘与彷徨，以至于无法安下心来念书，经过一个月左右的内心挣扎，我终于下定决心——选择了后者。无疑，这个决定让我把过去所学习之有关量化经验研究的“东西”完全放弃了，在学术生涯中真正地另起炉灶。回到台湾任教后，尽管因为系里缺乏适任的教员，我曾经几度下海教过大学部与硕士班的“社会研究法”和“高等统计”等相关课程，但是基本上，我的学术关怀转移了，转移到理论性的思考上面，与经验实证研究可以说是完全断了缘。如今，我被渠教授设计“绑架”，逼得需要我把这段缘分再接上，至少暂时地接上。对我，这是老来的一个挑战，一个因为自己多嘴带来的“祸害”，说起来，还是怨不得别人的。

自从去年决定从职场完全退休，我即把所有的专业书籍全捐给了中国政法大学社会学院，同时，把所有过去累积之有关经验实证研究的

资料全部清理掉，一张资料卡也没留下，更不用说过去写下的有关统计与研究方法的讲稿，全都被我丢弃了，因为实在是想不到还会有使用到的机会。在这样万物皆缺的情形之下，我只好利用台湾大学的图书馆了。从去年十二月初返回台北之后，在这半年间，我几乎一个星期有五天泡在台湾大学的图书馆阅读相关文献。除了温故之外，还得再习新。可惜，老了，用功的效果总是要减掉一大半，事倍而功半，徒呼奈何！

我所以不厌其烦地写了这么多杂七杂八的往事，只有两个意思：其一，重操已丢了近四十年的旧业，说真的，不管这半年来自己再怎么努力地予以补强，自然还是会显得生疏，难以充分掌握那些应当阅读的基本资料，更遑论完全掌握近四十年来的所有资料。因此，我所呈现在读者面前的，挂一而漏万自是免不了，诸如资料误置、基本论述遗漏或阙如、理解观点偏失、立论匆促而轻率等缺点，更是可以预料的。当然，我这么说，并无意在此打预防针，为自己找台阶下或脱罪，而只是表示自己“诚实以待”，让读者在阅读时心里头先有个底——对于我说的，千万别全信，始终要保持着“可怀疑”的态度来对待。毕竟这是被“绑架”带来的一种后效，是有点无奈的。不过，基本上我还是试着尽我所能来把这项任务做到我能做到的最好程度的。也就是说，但盼我所写下来的至少还是有些值得参考与进一步细思的东西。

其二，我这些极为简扼的自我陈述为的是，借此来表明这本书何以如此地选择讨论的主题。首先，要了解何以经验实证方法会成为研究人类行为与社会现象的主流方法（特别是在美国），不能单纯从17世纪以来之欧洲社会本身与其科学发展两个面向的历史脉络来看，还必须特别关照到美国的历史背景。正因为如此，对美国社会学（尤其是经验实证取向）的发展予以关照是必要的。尤其到了20世纪，特别是第二次世界大战结束后，美国跃居世界第一强国，其学术研究的表现也跟着水涨船高，成为举世效法的典范。单就社会学而言，经验实证研究，即被许许多多社会学家，特别是所谓“后进”社会的社会学家，看成社会学本身的不二法门，其所营造出来之原本深具特殊文化—历史质性的在地化知识，遂被等同于具有普世意义的社会学自身。换句话说，通过知识社会学的角度来剖析经验实证研究如何在美国的社会环境里产生，应当有助于我们认清整个美国社会学发展的“得”与“失”，进而可以为我们自己之

社会学的未来发展提供较具建设性的方向。

再次，这些极为简扼的自我陈述更是意涵着，就其发展历史过程来看，经验实证研究与两项课题（或谓概念组丛）始终息息相关，它们甚至可以说是构成整个经验实证研究的灵魂信念。这两组概念丛分别是：一，量化、测量与数学化；二，统计学上之“均值/离散”概念的社会内涵。于是，这构成了第二章与第四章讨论的内容。同时，我把于2001年发表在《台湾社会学刊》第一期之有关“均值/离散人”的文章小幅度地加以修改，也一并收进来，成为第三章，充当第四章之论述的前奏曲。或者，换一个角度来说，第四章可以看成是第三章的续曲。总之，把这两篇文章刊登在一起，可以比较完整地表达我对“均值/离散”概念（特别是前者——“均值人”）之社会学意涵的基本看法。

就我在北京大学的系列演讲的内容来说，涉及的事实上只是第一、第二与第四章而已。我特别把第三章加进来，其缘由概如已叙述过的，在此不再重述了。需要略加说明的倒是，何以加上了第五章。是的，表面上看起来，第五章的内容与前面四章所表陈的，确实完全搭配不起来，说它们彼此之间是南辕北辙，应当是不为过的。然而，何以我会特别把它收录进来？其实理由很简单：因为在这一章里，我致力于从另一个视角重新诠释Max Weber的“理念类型”，意图以此作为分离点，与依附在有机整体观下之Durkheim的“平均类型”（连带Quetelet的“均值人”）相互对照，以期为整个社会学的论述开展出一种另类的认知模式（或谓方法论）。尤其考虑到下面所将叙述之美国主流社会研究取向的几近全盘垄断的局面，把第五章加进来将更加显得有意义。

至少从1940年代以来，在Parsons之“结构功能论”的理论架构的加持与庇护下，Lazarsfeld的量化研究操作技术结合着Merton的“中距理论”（the theory of middle range）主张，可以说是主导着美国经验实证社会学的基本认知模式与从事实际研究的操作依据。这样的研究操作恰恰是与Durkheim的“平均类型”说（连带Quetelet的“均值人”）相互呼应的。在此状况下，通过第五章把Weber的“理念类型”说提出来作为对照观点（或分离点），我个人认为，有帮助社会学的学子们进一步加以反省的益处，也可以带来更多的启发与想象空间。

行文至此，我深深感觉到对自己的一项作为有必要特别予以表明。我要说的是，当我在撰写前面几个章节（特别是第二与第四章，或许第三章可以除外）的内容时，基本上我是以向学生提供有关社会研究方法（或者说，方法论）的基本材料为考虑重点的。因此，除了尽可能保持从知识社会学的角度进行陈述和批判的立场之外，我注重的是尽可能包含最多（当然，也希望是最完整）的基本论题，特别是从发展史的角度来关照。在这样的情况下，写出来的自然不是针对某一特殊议题（如测量单位的问题）具有独创意见的学术论文，而是偏向于具全面关照性质的教科书式文本，为的是给大家提供做进一步探索时的参考，如此而已。当然，这中间还是有许多我个人的想法，或许不够成熟，也有轻忽草率之嫌，加之对此领域长期荒废，以致学养不足，可能有不少失误，除了期待各方不吝予以指正之外，尚祈读者担待。

我真没有想到，在人生步入最后的阶段时，还会出版这样的书籍，谈论的竟然是自己进入学院时最初热衷，但却又扬弃的“东西”。这是机遇，是命运，更是一种“必然”。人生走来总是有不少吊诡的机缘，实在难以用确切性的因果法则来解释。若有的话，顶多或许只是像Nietzsche所说的“危险的或许”而已。套用佛家的说法，这就叫作“缘分”吧！

最后，让我再次感谢那“绑架”了我的渠敬东教授，若没有他的“绑架”，就没有这本书的问世。同时，我也得感谢他在我留京期间所给予我的细心而体贴的照顾。当然，我非得感谢北京大学哲学系的李猛教授不可，若非他特别为我安排了一个优渥的补助项目，我想我是难以成行的。我还得感谢北京大学社会学系的同仁们，特别是系主任张静教授与副系主任周飞舟教授。他们的热情支持与协助，令我感激，也难忘。还有，我也要以最诚挚的心感谢北京大学教育学院的刘云杉副院长。她不只给了我机会在教育学院做了一次演讲，更令我感动的是，在我驻留北京大学期间，她对我细心而体贴的照顾与关怀，远远超过自己的子女所能付出的。我自然也不会忘记感谢中国政法大学社会学院的应星院长，人前人后，他总是一直对我贴心地招呼着。

最后，我得感谢许多协助过我的北大社会学系的学生们。除了林斯澄和林庭萱以外，很抱歉，其他同学我叫不出名字来，你们的协助让我在日常生活上方便了许多。我也要感谢所有参与的学员，你们的热情参

与，让我感觉到自己好像还有点分量，也让我半年来的辛苦付出有了回报。

叶启政 识于台北市景美寓所

2016年5月17日

第一章 经验实征取向主导下的美国社会学 ——1880至2000

第一节 从1970年代以后之美国社会学的发展谈起

一 1970年代的危机

根据Deflem (2013) 的说法, 从1950年代以来, 几乎每隔二十年美国社会学即面临着一次危机。1980年以前的危机, 首见于1959年C. Wright Mills以“阔气理论”(Grand theory) 揶揄Parsons的理论, 而以抽象经验主义(abstract empiricism) 批判Lazarsfeld结合Merton的中距理论(theory of middle range) 所推展的经验实征研究(Mills, 1959)。与Mills相呼应的, 除了更早时Lockwood (1956) 主张不能偏废“冲突”作为基本社会形态与Dahrendorf (1958) 以“乌托邦”来形容Parsons的理论之外, Wrong (1961) 则认为Parsons所提出的是一个过度社会化的(oversocialized) 概念架构。当时, 在诸多批判之中, 最具震撼力的莫过于Gouldner在1970年出版的《西方社会学正来临的危机》(*The Coming Crisis of Western Sociology*) 了。他极力批评以Parsons为首要倡导者的结构功能论与以Goffman为代表的象征互动论, 并统称之为福利国家社会学(sociology of welfare-state), 认为这基本上是一种安于现状(*status quo*) 的论述, 乃典型的学术象牙塔中的产物, 不食人间烟火。Gouldner于焉主张社会学应当具有批判精神, 称之为反身社会学(reflective sociology) (Gouldner, 1970)。

在进一步讨论此一波的反弹之前, 让我先以最简扼的语言来为当时的美国主流社会学做个总结性的描绘: 长期以来, 美国的精英社会学家接受实证主义(positivism) 的科学观, 并且尊崇自然科学的研究策略

为理想“典范”。然而，诚如Turner所指摘的，此一理想“典范”却犹如东施效颦，缺乏明确的实质内容，也不合乎哲学上的“实证主义”。其中，最为关键的莫过于，此一典范不是作为针对假设（hypothesis）予以批判的催促剂，而只是将假设当作获得证照的手段，并想办法使之不受批判（Turner，2014：52-53，101）。Giddens也批评，第二次世界大战后，社会学的主流是以Parsons为首，并结合经验实证研究所形成的正统共识论（theory of orthodox consensus）。它有三个特点：1．崇尚模仿自然科学认知模式的自然主义（实证主义）；2．重视社会因果性；3．采取功能主义的立场（Giddens，1996b：65）。⁽¹⁾正是这样的结构功能观结合着经验实证研究，构成了1970年代初期狂飙之“知识革命”发生前的美国社会学的主流意识，而这正是本章所要讨论的重点。

无疑，从历史的角度来看，1968年5月发生在法国巴黎的学生运动是关键性的引信。⁽²⁾当时，运动瞬间扩散成为几乎是全球性的革命运动。美国的学院自然受到波及，特别是社会学系的师生。⁽³⁾随即在1970年代，欧洲（尤其是欧陆的德国与法国）之种种具批判色彩的社会思想（诸如批判理论、西方马克思主义等）大量输入美国的大学校园。之后，诸如依赖理论、后现代理论、酷儿理论与后殖民理论等紧接而来。

1970年代初期，这些思想对年轻一代的社会学家产生了莫大的影响。可以想象，首先影响到的自然是挑战了以Parsons之结构功能论作为典范的主流社会学的基本假设。对当时的许多社会学系师生来说，Gouldner的书几乎如同“圣经”一般，可以说是学院里进行论述造反的思想依据。因此，倘若说在20世纪70年代初期这个激进的时代里，社会学里头的斗争基本上是意识形态的斗争，应当是不为过的。尽管，吊诡而讽刺的是，Daniel Bell早在1960年就宣布意识形态已终结了。⁽⁴⁾

记得当时（1971—1972年），在我个人就读的密苏里大学哥伦比亚校区（University of Missouri at Columbia）的社会学系里，倘若研究生中有人自称是Parsons之结构功能论的信徒，那会是一大笑话，将被人嗤之以鼻的。当然，我们整个学系师生也被卷进“革命”当中，有几个老师还担当着带头的角色。后来，学校当局以“不调薪”之类为手段意图“惩罚”带头的社会学系教授。为此，社会学系的学生一片哗然，挺身抗议，在校内掀起了风波。而这些教授为此还投诉到美国教授协会，协

会特地派人来调查，最后校方还是屈服了，不敢“惩罚”，整个事件也就不了了之。(5)

总之，纠集了原有之黑白种族问题的历史情结与方兴未艾的女性主义潮流等的社会运动，这股发生在学院内的批判“革命”力量一时蔚成炙热的势力，烽火所及可以说是遍及美国各大学。仅就社会学界而言，它不只为各个大学的社会学系带来大小不等的冲击，更使美国社会学的最高层建制（即美国社会学学会 [American Sociological Association, ASA]）内部爆发了史无前例的“革命”风潮。1976年，这股反动势力发动其能量，选了当时在主流社会学界并没有什么名气，且任教于一个小学院——纽约市立大学布鲁克林学院（Brooklyn College of the City University of New York）的“激进”社会学家Alfred McClung Lee担任学会会长。(6)在会长致辞里，Lee即以“社会学为谁？”为题大力抨击当道之主流社会学的狭义“专业主义”，认为在专业化的外衣下，美国社会学实为一小撮人所把持，除了与既有政治—经济权力挂钩之外，就是内部各种（因方法取向、理论认同、出身血缘等等带来之）“派阀”斗争。他更进一步地把矛头指向当时任教于芝加哥大学的James Coleman替美国政府所“承包”的有关黑白合校之教育政策问题的研究，认为美国社会学学会应当对Coleman予以谴责。当时，在芝加哥举行的年会会场外，甚至有人举牌抗议，把纳粹之十字标志与Coleman的名字并排，谴责他为法西斯分子。总之，Lee主张社会学家应当具备有“不满”性格的知识分子风范，至少在自己的领域里进行批判，并寻找具创造性的突破，而不是作为建制支配下温驯的应和者。对Lee来说，作为美国社会学学会会长的首要之务就是改革整个学会的运作，避免学会被少数人操纵，以期让更多人能够分享资源（Lee，1976）。

一直到20世纪70年代中后期，各种社会学思想与主张蜂拥兴起。这导致在1960年代末期至1970年代初期，社会学一时蔚为显学，学生抢着将其作为主修。短短数年间，截至1972年左右，社会学系扩大招生，以致社会学的教职岗位大增。许多学校（特别是二三流的边陲大学或学院）甚至广招有能力教授诸如西方马克思主义或批判理论等等之欧洲社会思想的教员，(7)倒是所谓精英大学的社会学系仍然坚守原有之美国本位的学术典范，抗拒着这股来自“民间”的声音。

二 1980年代至2000年代的危机

可惜的是，这个“运动”只是昙花一现，热潮在五六年间消散，随之而来的是经济不景气（以及种种其他因素，如后现代性之“游戏”生命态度的浮现），学生选择主修的科系转向现实或趋向新潮流，譬如，管理学与传播学即转为热门。加之整体来说，从1972年开始，特别是到了1980年代，美国大学的学生入学率持续下降。以社会学为例，1986年的毕业生人数降到谷底，甚至导致整个学系被撤销（如在圣路易斯的华盛顿大学，纽约州的罗切斯特大学）。尽管在1986年之后这样的趋势有了改变，主修社会学的学生人数逐渐增加，到了2006年，主修社会学的大学毕业生甚至已接近两万九千人，但与1970年代初的高峰（近三万六千人）相比，尚少了一截（参看Turner，2014：57）。这样之数量上的起伏，为大学里的社会学带来了制度性的冲击，涉及整个学门能否在大学（或学院）里存活下去的现实问题。有鉴于此，各大学的社会学系普遍地在结构上做了“适当”的调整，以致整个教学内容、研究方向甚至组织结构产生了变化，这即是Deflem（2013）所说的发生在1980年代至2000年代的第二次危机的基本样态。

从1960年代开始，特别是到了1970年代，在大学里，要求机会平等成为了最为热门和烫手的议题，特别表现在性别与种族问题上。除了各个学系被要求招收一定比例的非裔与（或）女性学生之外，各个单位也被要求优先雇用具少数族裔（特别是非裔）身份的教员与（或）女性教员。这使得当时具有博士学位的黑人女性纵然是在职位有限的情形下也很容易找到教职。

单就性别而言，从1966年算起，美国大学社会学系里的女生人数逐年增加。以学部为例，1966年占60%，到2006年上升为占70%。至于研究生，女性学生人数更是在四十年间增长至男性人数的两倍，以硕士生为例，2008年女性就占了67%（参看Turner，2014：78-79）。这样的“消费者”结构自然冲击了整个社会学的训练计划（如增加有关性别与族群议题的课程），也影响了社会学系内教员的性别组成——女性教员日益增加。结果，无论就教学还是研究来说，这代表着一半人口之日益增长的需求，自然是冲击了过去以男性为主的结构形态，带来了变化

(参看Difuccia , Pelton & Sica , 2007) 。

总结来说,在这段“艰困”时期里,整个美国的高等教育方针变得相当“实际”,更加强调实用性。对社会学而言,这个招生危机更是招致许多社会学系采取讨好学生的策略,安排具“实用”性的课程,并增聘女性教员,以避免被撤系(因可以“性别歧视”为由让校方或董事会当局有所顾忌)(Turner, 2014: 64)。(8)Turner即指出,到了1980年代,美国社会学开始形塑专业(expertise)的形象以吸引学生。在整个社会学的领域里,最能展现专业形象的莫过于提供量化统计研究的方法,以彰显社会学的科学实用性。跟着,所谓评量研究(evaluation research)也被强化,并蔚成主流。在这样的时代氛围下,社会学家不再重视科学的本质问题,只问现实的可用性。(9)前面所提到的Coleman成为研究教育制度与致力于黑白学生整合带来之跨区就学(schooling)的专家,就常常被当成一个最典型的例子(Turner, 2014: 53)。

根据Diana与Small的意见,此一趋势之所以形成,乃与社会学缺乏足够的核心领域以发展新知识,以至于无法影响社会科学中的其他领域等因素有关。他们甚至进一步指出,经济学正相反,其理论在1970年代到1980年代影响了社会学的研究,结果是社会学因缺乏认同而影响了招生,研究也因此转向以实际议题与方法为核心而组成团队的跨领域互动(Diana & Small, 1992: 231-232)。对此,我个人有不同的意见。回顾美国社会学的发展,我们不难发现,民间企业、各种社会团体(基金会)与政府一直是社会学研究的重要赞助者,因为采取实用的态度为“建制”服务,始终就是学术界的基本任务。在这样的传统之下,与欧洲(特别是德国)社会学的发展传统不同,美国社会学的知识建构,从一开始就没有一套基本的知识论(乃至存有论)架构来支撑,而这正是接下来我们将探索的要点之一。在这样的背景下形塑出来的社会学,自然是难以与经济学愈来愈趋向自然科学,且以具高度“客观”科学性的“数学模式”为基架来经营知识体系的“优势”情形相抗衡的。Halliday即曾论断,与历史学、人类学和经济学之类学科相比,社会学作为一门专业,显得相当脆弱(Halliday, 1992: 3)。

就在这样之时代背景的催化下,到了1980年代后,特别是为了化解自身面临的招生危机,社会学更加积极地走向了“实用”的路子,呈现出

多元典范的专业分化格局（非裔或女性主义即是一种典范）。多元典范的出现带来更多的分支专业领域，这固然开创了更多的概念，但是功能论结合经验实证研究的研究传统依旧是主流，乃精英学系钦定的论述版本。譬如，因果模式的研究策略始终被不舍不弃地使用着，甚至推展到其他领域（参看Woodward，2005，2007；Pearl，2000；Glymour，1997）。其实，Coser早前即已严厉地批判这种向讲求方法细致化倾斜的发展方向，指责他们不问理论内涵，也缺乏根本性的批判，完全忽略了“科学论述的核心乃在于理论而非方法”这样的基本认识（Coser，1975）。Collins更告诉我们，到了1980年代，美国社会学内部的分工愈来愈细，各自形成半封闭的体系来自我欣赏与评比。他呼应Coser（1975）与Stinchcombe（1984）的意见，指出美国社会学（特别是量化研究）的困境即在于缺乏理论的视野，尽管方法已经是愈来愈细致（如广泛地运用对数—线性模式[log linear model]）。譬如，有关生涯流动的研究基本上还是脱离不了1960年代Blau与Duncan之《美国的职业结构》（*The American Occupational Structure*）所设定的论述架构（Collins，1986：1341-1342）。假如我们进一步地借用Stinchcombe的说法，那么情形是：发展到1980年代，以抽样调查与量化方法为本、变项因果关系为探讨重点的经验实证研究依旧是社会学的主流，构成具有顶级身价的声望体系。甚至，连Parsons那相当抽象化的五组模式变项（pattern variables）也都被“操作化”，以交叉分类的方式用于经验实证研究。在这样的情形下，理论指的不是诸如Weber、Marx、Durkheim或Simmel等的古典形式，而是诸如威斯康星学派（Wisconsin school）所创导之社会流动（social mobility）的数学模式。尤有进之的是，不管分析的技术多么“精进”（如使用因径分析、对数—线性模式或结构方程式等等），与使用其他较为粗糙的方法（如简单的列联表）相比，其实都处理着相同的事（或谓变项），得来的结果也没什么不一样。换句话说，方法的“精进”并无助于厘清事实的真假。结果只是换汤不换药，或许药材看起来是高贵些，但是药效却是一样的（Stinchcombe，1984：51，54）。总之，美国社会学就缺乏像法国Bourdieu（1984）的《秀异》（*Distinction*）这样在理论上有着超群构思的经验实证研究。Giddens（1974：1）称这样的经验实证研究采取的是模仿自然科学的认知模式，Cassirer（1923）则称之为方法决定论（methodological determinism），而若借用Wolf（2003）的说法，他

们的研究对象是“没有历史的人”，因此不需要特别关照历史—文化情境。

Cartrell与Cartrell (2002) 以美国两个最具权威性的期刊——《美国社会学评论》(*American Sociological Review* , ASR) 与《美国社会学刊》(*American Journal of Sociology* , AJS) 及其他重要期刊为对象，抽取在1966—1970年与1986—1990年间所刊登的论文来分析其研究取向的属性。他们发现，宣称实证主义死亡的说法是夸张的，因为从整体上看，采取实证主义立场的研究还是一直位居主流地位，其中使用统计数字的量化研究更是高占六七成，它并没有随时间的迈进而显著减少。同时，即使是理论取向的研究，也多带有实证主义的基本信条（如采用法则性的命题陈述方式、唯名性的定义或操作定义，等等）。不过，Cartrell与Cartrell (2002 : 653) 同意Cole (1992) 的说法，一致认为，如此之实证主义的彰显，其实只是以实证主义作为优势图像 (dominant image) 而已，社会学者实际操作的，则是更趋向实在—建构主义 (realism-constructivism) 的思维模式。易言之，社会学者体认到社会是被建构的，但是仍受到其对经验世界的所谓“实然”观察的限制，无以充分发挥实在—建构论的“建构”观点。在此，必须附带提到的是，Cartrell与Cartrell发现此种现象也能在英国社会学界看到，只是其风气不若美国那么炽热（按：在英国，持实在主义与建构主义立场者似乎是较具显势）。

于是，在Collins的眼中，1980年代的美国社会学是忧闷、志气消沉的 (doldrums) ，不管是从正面还是反面来说，都在炒“实证主义”的冷饭 (Collins , 1986 : 1343) 。对此，我个人认为，Collins说的或许是事实，但这是历史条件使然。我的意思是，当1960年代后期左倾激进势力兴起之际，欧洲（特别是欧陆）的种种“新”社会思想确实是被引入进来，但是，这些思想总是需要一段时间来消化，才可能慢慢融入原有的知识体系之内。况且，美国社会学的“实用”传统根深蒂固，早已有了渐渐稳固起来之自己的学术传统（即结构功能论加上经验实证研究），在制度结构上，它始终盘踞在有着优势发言权与主导权的主流大学之中。就此一状况来看，没先破，哪来立呢？因此，在一大段时间内继续炒“实证主义”的冷饭，应当是难以避免的。

问题的更深层根源毋宁在于Collins所说的：“美国社会学不是没有后设理论（metatheory），而是一再重复。”这是一种结构性的命运——在结构功能论的支援下，以“实证”为主轴之“实证/非实证”对峙还会继续下去，只因为实证主义的根基实在太牢固了。更重要的是，1960年代末期的激进革命思想——欧洲的西方马克思主义与批判理论（包括随之而来之英国的文化研究等等），确实为美国社会学注入了新的思想元素与论述课题，然而却因当时美国社会的处境（如越战）所衍生的迷茫与彷徨而让整个议题变了味。更特别的是，这些源自欧洲思想传统与历史—文化背景的论述一到美国之后，就立刻被社会学论述中潜藏之强烈的美国例外主义（American exceptionalism）⁽¹⁰⁾染上色，并且予以稀释，以致被“美国化”了。

撇开1970年代末期以来之欧陆思想的“移植”问题不论，单就制度层面的结构来看，Turner即借用小派阀（groupuscule）（原指一小群政治活跃分子）这样的概念来形容美国社会学的生态。他指出，长期以来，美国社会学学会以及《美国社会学评论》与《美国社会学刊》两大主要期刊，基本上是操纵在前二十大（尤其是哈佛大学、芝加哥大学、哥伦比亚大学、伯克利加州大学与威斯康星大学等前五大）社会学系的教授与其系友们的手中，他们彼此进行近亲繁殖，相互拉拔奥援，蔚成垄断集团。再者，诚如上文中已提到之Cartrell与Cartrell指出的，这两大期刊所刊登的论文始终是以量化统计取向的研究成果为重点，所谓纯理论性的文章顶多只是适度地搭配而已，绝大多数的文章更是避免提出深层的基本问题。特别值得注意的是，这样的情形持续四十多年，几乎没有改变过。显然，位居领导地位的主流社会学家们并没有意识到改变的必要性，既有的概念架构、思维模式与论述形式俨然被视为建构社会学知识的不二法门。然而，从另外的角度来看，这样的操作方式与认知模式实际上正是使得他们的学问获得正当性的基础，也是奠定他们的论述主导权与学术地位的绝对依据。惯性总是与权威紧密结合在一起，要求已获得权威好处的人自我反省与批判，并且改弦易辙，是不容易的。加以两大期刊的退稿率高，少有不同声音出现，使得可出现的议题范围受限，结果是论述碎片化、阶层化、排他性高、大议题被削除（Turner，2014：60-62）。

Turner更痛心指出，到20世纪结束时，精英学系中的古典理论研究几乎已成绝响。当此等课程必须教授时，总是以非理论训练出身的人员来担当教授的任务，且重视“可用度”（Turner，2014：64）。于是，过去所谓的主流社会学传统（功能论结合经验实证的变项因果研究，尤其是Merton之中距理论的形式）维持了优势，成为基本典范。整个情形，诚如前面所引述之Collins提及的，不再需要更多的理论性思考了。Smith（1987：10）即说道，如此的主流社会学研究是“无理论的”（a-theoretical，同时参看Sprague，2005）。面对这样的景象，Turner认为，其实，具有党派性（partisanship）与归属认同（commitment）原来并非“事实”的敌人，却是基于理论性之真实进行抽象思考者的敌人。在美国社会学中，此种理论的角色（作者称之为“较大社会学”[larger sociology]）被削弱到极小，理论只是为了使用（for use）而已。以党派性与归属认同为本的理论（如马克思主义，乃至后现代主义）在ASR-AJS社会学或支持它的知性文化当中是没有位置的，但是，此一文化却可以坦然地与公共议题及其原因探讨“融洽”地相处（如下文将提到的Burawoy）（Turner，2014：117-118）。话说到此，让我再次援引Coser担任美国社会学学会会长时在1975年所发表的会长致辞来进一步地为Turner的严厉谴责加注。Coser以当时美国社会学家广泛运用的两种方法作为批判讨论的对象，除了批判持量化研究策略者缺乏理论素养之外，Coser集中火力批判当时代表质性研究路线的俗民方法论（ethnomethodology）。他认为，撇开他们自身在论述上的分歧不说⁽¹¹⁾，俗民方法论的追随者自成为一种封闭的“宗派”（sect），他们的研究只在各自形成的小圈子里互相取暖（Coser，1975：696-698）。

此外，Horowitz在1993年的《社会学的解组》（*The Decomposition of Sociology*）中亦诟病美国社会学过度向经验实征取向倾斜，愈来愈琐细化，缺乏具启发性的理论观点。2001年，Cole以《社会学讲坛》（*Sociological Forum*）期刊在1994年出版之《社会学到底错在哪里？》（*What's Wrong with Sociology?*）专刊，再以八篇文章所出之同名书籍为本来描绘社会学家自己心目中的第二次危机，也得到了类似的结论（除了已经或将于下文中提到的之外，如Davis [2001]）。总结这些论述来说，这次的危机被归咎于1970年代以来社会学之意识形态向左倾斜、社会学研究与理论的碎片琐细化⁽¹²⁾、缺乏知性上的一贯性⁽¹³⁾、研

究技术的窒碍⁽¹⁴⁾与许多研究领域的外溢（如犯罪问题被法学与犯罪学抢走、都市研究被都市计划专业取代、人口问题则被专业的人口学家抢走）等等（同时参看Deflem, 2013: 157-160）。于是，这样的论述导致了一个相当诡异之自我辩护的说辞：许多社会学原有的“市场”被其他领域取代或夺走，而所以如此主要乃因社会学没有自己专有的探讨领域。如此一般以为“要有专属的探讨领域（像经济学一般）才会有市场”的立论，难免有以想当然之专业至上的实用市场逻辑来论定的疑虑，难以有说服力。

总之，在1990年代，不少美国社会学家一致强调社会学界应当停止“内斗”（包括研究方法 with 理论争议，如量化/质化、宏观/微观、调查/历史与比较法等等），努力在论述范畴上寻找专属的公分母以俾让社会学能够凸显出来（如Horowitz, 1993; Lipset, 1994; Smith, 1999; Stinchcombe, 2001）。譬如，Smith即呼吁应当放弃方法上不断的争议，改从提问（query）出发，他提出五个基本问题：1. 想知道什么与为什么；2. 观察什么；3. 被考察的对象是哪个、有多少；4. 现象如何被观察；5. 答案如何被确立（Smith, 1999: 11）。事实上，这样的探问还是无法解决Smith所诟病的“内斗”，因为问题依旧存在，我们依然需要决定使用什么方法、把焦点摆在哪儿等等的问题。但是，真的能够带来转向吗？这是一个有趣的课题。依我个人的看法，问题的关键在于这一大堆的美国社会学家从来就不重视社会学作为一个学门的知识“本质”以及其可能具有的种种后设命题。譬如，他们就不关心德国社会学传统特别在意之有关自然学科（*Naturwissenschaft*）与人文学科（*Geisteswissenschaft*）分际的议题，更遑论认真地探究诸多哲学性的后设问题。以我个人的立场来说，这些才是问题的关键所在。因此，上述美国社会学者所提出的种种归咎说辞，基本上乃在实证主义之思维模式的主导下，一味地以物理学（或乃至经济学）的发展模式为本所做的“内部”性检讨得来的结论，根本触碰不到整个问题的真正核心，尤其是社会学科（不同于自然学科）的知识本质问题。

对此种种，英国社会学家Giddens有些说法甚有见地，值得引述。首先，他认为，纵然社会学确实是没有专属的领域，但这也不是问题的所在，例如，历史学也是一样，并没有特定专属的领域。它与社会学的

不同只在于一个是研究社会的“过去”，另一个则是研究“现在”的社会。况且，就整个学门的发展历史来看，社会学是一门一般化的学科，并不需要什么专属的论述领域——对现代性或工业化社会的一般性探索，一向就是社会学的论述“专利”（Giddens，1996a：3）。Giddens继而指出，大约从第二次世界大战结束直到1960年代，美国社会学曾经主导了世界的社会学，⁽¹⁵⁾但是，如今这个优势不再，特别是社会学的理论化重心在欧洲，如Bourdieu、Luhmann、Beck与Giddens自己（Giddens很谦虚，没有提到他自己，这是我加上的）。在Giddens眼中，美国社会学所以落到这样的地步，乃因美国社会学过度专业化（over-professionalized），研究群太局限于自己的小天地，对于其他学者的研究缺乏认识，同时，每个人在社会学圈里均被要求认定自己的领域，以求相互认同。Giddens更进一步揶揄美国的社会学系流行着量化强迫症（Quantophrenia），结果是缺乏创造力。再说，与较具共识性的经济学相比，社会学本身确实是分歧而多元的。但是，Giddens认为，这绝不是如许多人所认为的缺点，反而是一种优势，因为这为社会学开拓了更多且更宽广的可能空间。Giddens就认为，相较之下，英国社会学就比较有反思性，一直具有想象力与创造力（Giddens，1996a：4-7）。⁽¹⁶⁾

三 Burawoy的公共社会化解危机了吗？

1960年代末期之后，美国许多社会学系（包括最顶尖学校的社会学系）的教师确实是陷入了意识形态的分裂，有些人甚至因此离职（Lipset，1994：211-212）。相当程度上，社会学界内部确实陷入彼此对峙，乃至相互排斥与清算的“危机”。激进社会学家把过去（特别是与Parsons之结构功能论牵扯得上，且特别是身处主流大学）的社会学家都归类为保守派来加以挞伐（前面所提到的Lee就是一例）。Shils即批评1960年代末期以来的激进社会学，其实乃来自更早的异化形式，它只不过是强化了早已存在于社会学中的某种传统而已。他以反讥的口吻说道：“社会学有一个趋势，把绝大多数的动机化约为自我膨胀的动机，特别是把所有的信念化约为自欺与他者的自欺。……（社会学家最大的特

色是)表现在他们的伦理厌恶(ethical repugnance)上面,对此,他们视之为资本主义社会的不公义”。(Shils, 1980: 43)

以我个人的意见, Shils这样的诠释可以说是反映了1940年代到1950年代出道之社会学家为自己的立场辩护的一种“反动”心态。譬如, Lipset即自我辩护着, 他们那些在第二次世界大战后获得学位进入大学任教的一代, 其实甚多怀有社会改革的政治旨趣, 而这些人当中甚至多有左倾的实际背景(如Daniel Bell、Rose Coser、Nathan Glazer、William Peterson、Peter Rossi、Phil Selznick等等)。况且, 他们后来的作品也都带有左派色彩(当然, 这是Lipset自己认定的), 在学养上, 更是兼具了理论(包括欧洲古典理论)与经验实证研究的训练。他进而指出, 甚至连Parsons、Bellah、Merton、Lynd、Lazarsfeld、Homans与Stouffer等人都曾经具有左派的风格或有过抗议建制的事迹(Lipset, 1994: 199-202)。我个人认为, Lipset这样的自我辩护说辞有些牵强, 因为问题的关键不在于他们过去的政治态度是否具有左倾或激进的色彩, 而是在于研究成果所实际展现的思想风格, 以及他们所形成的特殊学圈与连属关系是什么样的等等面向上面。Lipset自己也承认, 作为研究者, 他们这些人还是相信具严谨方法训练的科学取向是必要的。也就是说, 他们还是共同信仰着同一个方法论的大传统——实证主义加上实用主义(Lipset, 1994: 205)。

这些林林总总的历史因素总加在一起, 经过了三十多年的洗炼, 终于在2000年代促成了Burawoy于(主要是)对内(指对社会学的内部本身)的专业(professional)、批判(critical)和政策(policy)社会学之外, 特别提出了捍卫以公众(public)为本之公民社会(civil society)的公共社会学(public sociology)主张, 且因此蔚成潮流(Burawoy, 2005)。当然, 表面上看起来, Burawoy这样的主张正呼应着前面已提及之1970年代带左翼革命色彩的Alfred McClung Lee担任美国社会学学会会长在致辞时所提出的呼吁(Le, 1976), 也与前述Horowitz批评诸多社会学家(如Coleman)与政治权力当道唱和的情形相呼应, 并且似乎有化解第二次危机的意思, 至少是期待的效益。Deflem即认为, Burawoy之公共社会学主张的出现带来了生机。所以如是说, 不只是因为Burawoy的主张获得美国社会学家的普遍支持, 更令

人瞩目的是，它随即在全世界的社会学界掀起了响应，Burawoy本人即在2010年当选为国际社会学会（International Sociological Association，ASA）的会长（2010—2014）。在Deflem的眼中，这一切似乎意味着，公共社会学把1970年代以来激进社会学原本带有之“入世”的政治化意涵以“软化”的方式转了型，并且，ASA以制度的方式通过市场机制对社会议题表示意见来予以实践。职是之故，社会学家们实在没有什么可以再反对，危机自然也跟着就解除了（Deflem，2013：160-162）。当然，情形是否如Deflem预期的那么乐观，Burawoy的论述是否被过分抬高了，实有细细斟酌的必要。（17）

论述至此，我们似乎可以得出如下的结论：就现实的情形来看，诚如Turner所提示的，今天的美国社会学已走进后常态、后学院，且是顾客导向的科学时代里。就教学而言，最主要的顾客对象是学生；而就研究而言，最大宗的顾客群则是提供研究经费的“业主”，包括政府、基金会、民间团体、企业等等。在这样的情形下，一个学门作为整体之知识展现的古典理念已然失去了踏实的据点，成为碎片化的专业“服务”道具。Turner以为，在如此一般的后常模时代里，这势必将冲击ASR-AJS社会学垄断论述主导权的局面，使其不可能继续存在，但是，其已形塑的知识体系、认知模式与操作程序，却早已脱离了原生母体，成为独立的形体，因此，将依旧继续产生作用，直到有另外的认知典范产生（Turner，2014：119）。

在这样的情形下，对任何理论性的争议与有关社会知识之基本性质的讨论，诚如前面引述Giddens（1996a）之意见所隐含的，美国社会学家只是消费者，而非参与者。于是，美国社会学家尽可以引述一些欧洲的理论，近者如Bourdieu、Latour、Beck、Luhmann、Foucault，乃至Baudrillard或后现代主义等等，远者如Weber、Simmel或Durkheim等等，但却总是走不进他们的理论核心，掌握不了整个论述背后之文化—历史精神的精髓意涵，更是难以沉潜进入绵延不绝之深层的哲学思考当中（参看Turner，2014：119-120，注1）。相类似的，Collins亦感叹社会学成了被分割成为许多小专业的大杂烩，缺乏内在一贯性（Collins，1990：311）。Horowitz更是特别提醒我们，这样的情形顶多只发生在美国，而非欧洲。其所以如此，乃因：一、美国社会学一向

重视解决实际问题，实用主义色彩浓厚；二、欧洲的科学和民主之间有相互关联的坚实传统，美国则缺乏，因为社会学知识只是一种具社会福利性质的修补道具而已（Horowitz，1993：9-10）。

在结束本节的讨论之前，我要特别援引一位非裔美国社会学家 Gordon D. Morgan 的看法来彰显美国特殊的历史背景对社会学发展所带来的可能冲击，这可以说是美国社会学的特殊文化—历史性格，或许我们可以称之为美国社会学的“例外主义”。这乃是理解美国社会学不能不重视的一个面向。尽管 Morgan 的批评有进一步讨论的空间，但是，就一位非裔知识分子的特殊情怀而言，他的批评实有值得注意的价值，毕竟这是实际存在于美国社会学界里的一个深具社会意义的驱动力。

简言之，Morgan 大力批判美国社会学太受欧洲传统的影响，力主应当本土化，说穿了，也就是不能不关照到非裔族群的社会存在状态的文化意义。首先，我要指出的是，极为显然，Morgan 这样的评论可以说是美国例外主义思想之一种不折不扣的版本，只是略微变了形而已。对 Morgan 来说，欧洲的社会思想源自封建社会的体制，重视静态的秩序观，其问题的重心在于阶级与衍生的问题（我认为，单就这一点来说，就极有进一步讨论的空间）。但是，美国既没有封建体制的历史包袱，也没有悠久的定型传统加身；毋宁说，美国是一个包融多种族的移民社会，体现的基本上是一个动态的社会形态，其问题的焦点乃在于机会平等与民主参与（因而，非裔的平等与自由是核心问题）。Morgan 即认为，在这样的前提下，美国社会学应有自己的认知架构。他同时以芝加哥大学社会学系和东部的哈佛大学与哥伦比亚大学社会学系相比较，认为芝加哥大学地处中西部，是向着广袤辽阔的西部发展来看世界，而东部则遥望大西洋彼岸的欧洲，景仰着欧洲的社会学传统，所以，前者是本土的，而后者则是欧洲的（Morgan，1997：41-43）。容或 Morgan 的立论有过于粗糙之嫌，值得细思的地方甚多，但是，他提出了社会图像学（sociography）来强调从文化—历史脉络角度对社会学进行知识社会学的探讨，却可以说是有一定的意义，是必要的。

第二节 美国社会学的总体特征

作为曾经的英国殖民地，也是移民社会，美国基本上是一个未来导向的国家，人们没有共同的过去，有的是对共同未来的期待。因此，从历史的角度来看，对美国人来说，理想即是实在，反之亦然，而且是以个人为导向的。⁽¹⁸⁾然而，情形好像并不是这么简单。Bellah等人（1985）在研究美国个人主义发展的一书《心灵的惯性》（*Habits of the Heart*）中即曾经明确指出，在美国，不管个人主义的信念是怎样被人们实际地予以实践，有一个核心成分是共同的：重视个人的尊严与强调个体的神圣性。但是，就美国社会实际的历史发展进程来看，自盎格鲁-萨克逊人搭乘“五月花号”船移民至北美大陆以来，美国的个人主义所奉行的却是同时强调自赖（self-reliance）与共同体（community）的所谓“《圣经》与合众政体并重的个人主义”（the biblical and republican individualism）。易言之，维护与成就某种属于共同的“东西”（这可以表现于社区、自愿团体、教会或校友会等等）是对个人之主体性的基本内涵的展现，这可以说是相当“社会化”的个人主义，乃是把群体意识融入潜意识的一种个人主义形式。说来，这样的意识乃与美国作为一个移民社会的历史背景有关。当“白人”从临靠大西洋的东部一路往西部开拓，在寻求居所以安身立命的过程中，困顿与风险一直伴随着，生命与家产随时都受到严重的威胁（其中，最大的威胁即来自原住民——印第安人）。显而易见，面对这样险峻的情况，人们必须学会团结起来以自卫，强烈的社区意识也必然会随之产生，况且事实上也是迫切需要的。对于这样之社会心理情景的描绘刻画，最为写实且深刻动人的莫过于在1950年代至1960年代流行一时的所谓“西部片”。譬如，1952年由Gary Cooper与Grace Kelly联合主演的《日正当中》（*High Noon*）即是其中的经典作品之一。⁽¹⁹⁾

Vidich与Lyman也认为，基督新教（Protestantism）的精神根植于美国人的心目之中，强调的是犹如兄弟姐妹情的互助精神。就学术活动的范畴而言，这样的精神也着实影响了社会科学的操作，形塑了下文中将提到的教会社会学。推及整个国家的发展过程，这种精神使得宗教、

国家和市民社会结合在一起，形成一个极具神圣性的世俗政治—经济联合实体。就在这样的背景之下，社会学成为了世俗化的神圣知识，同时也是神圣化的世俗知识，导致社会学一开始发展即强调社会改革与公共政策的推动和厘定（下文将有更为详细的讨论）（Vidich & Lyman, 1985: 284）。⁽²⁰⁾

在此，让我借用J. W. Freiberg在为Franco Ferrarotti (1979) 之《一种另类社会学》（*An Alternative Sociology*）写序时所提到的六项特征来形容美国社会，作为总结：1. 缺乏封建社会带来的定型阶层；2. 中产阶层相对众多与工人的阶级认同意识薄弱；3. 个人和家庭明显原子化，且空间高度流动；4. 重视个人责任的新教（特别是清教 [Puritanism]）精神是主流；5. 具备强调个人（和家庭）独立自主的开拓者心灵（frontier mentality）；6. 肯定勤奋工作即可避免贫穷（Freiberg, 1979: 1-11）。

倘若我们接受“任何的知识体系都是社会的产物，必然受到既有文化—历史条件的制约”这样的命题的话，那么，在Freiberg所描绘之这样特有的文化—历史背景的折冲下，美国社会学可以说是反映着潜藏在美国社会所展现的此六项特征中的文化底蕴——自由主义价值、实用取向、缺乏历史感、展现技术取向的信心（Ross, 1991: xiii），而如此这般的文化底蕴，简扼地说，则始于由农业转入工业、大量移民与西部开拓（自由、平等、民主参与）等等的历史条件的浮现之际。准此，英国社会学家Bryant即为美国社会学归纳出五个特征：1. 个人主义：认为美国社会学是方法论的个人主义，如Cooley之镜我（looking-glass self）、Mead之强调心灵（mind）与自我（self）等即是；2. 心理学主义：最为典型的莫过于Homans的化约论；3. 主愿主义：社会是个人的意识产物，乃反映资产阶级认为人的自由意志是完全自主的意识形态。如Ward在《动态社会学》（*Dynamic Sociology*）一书中即强调人与自然、自我与社会的对影；4. 缺乏历史感：缺乏悠久的历史沉淀作为基础，以至于中学、大学课程不重视历史训练与对欧洲历史日益不感兴趣；5. 肯定资产阶级的“共识”世界观，明显地体现在Parsons的社会体系说之内（Bryant, 1985: 139-145）。⁽²¹⁾

第三节 美国社会学诞生的历史背景(22)

自南北战争 (the Civil War , 1861—1865) (23)结束后 , 于1860年代末期至大约1900年之间 , 美国进入所谓的镀金时代 (the Gilded Age) , 继而迈向“进步时代” (特别指1900—1917之间) 。当时的美国 , 除了东部、北部的工业持续发展外 , 兴建铁路是最主要的工业建设 , 采矿业、金融业也成为重要行业。在这期间 , 美国工业化进行迅速 , 经济蓬勃发展 , 特别是北部与西部。尤其 , 当美国的工资高于欧洲 (特别是技术工人) 之后 , 人数以数百万计之来自欧洲各地与中国的移民以及东部各州的人们涌入西部 , 从事开矿、农耕与畜牧等行业 , 带来史无前例的繁荣。在这段时间里 , 尽管劳动力不断增加 , 但是 , 工业化的快速发展 , 还是导致实际工资增长60%。结果 , 社会贫富悬殊的不平等现象浮现 , 特别是来自欧洲贫困地区的移民始终处于贫穷的窘境之中。譬如 , 1869年马萨诸塞州即成立劳工统计局 (the Massachusetts

Bureau of Statistics of Labor) 计算宣称失业的人口 , 并了解因内战返乡之退伍军人的就业情形。当时 , 除共和与民主两党外 , 小党林立 , 时起时落 , 时称这个时期的政治为“第三党体制” (the Third Party System) 。共和与民主此二“巨大的老党”为了争夺政权 , 极力吸收党员 , 犹如征兵一般。尤其 , 南方各州因内战失利带来的不满情绪犹存 , 倾向支持民主党 , 甚至党内自身的竞争亦呈火热状态。

因工业化迅速发展的关系 , 在工业地区 , 工会的角色日益重要。1873年与1893年的两次全国性经济衰退带来恐慌 , 除了导致经济增长中断外 , 也带来政治与社会骚动。至于南方 , 自从南北战争结束后 , 经济则一直处于荒废状态 , 益加仰赖棉花与烟草的生产 , 但是价格却一直低落 , 困顿情形严重。至于南方的黑人 , 则依旧处于政治权利与选举权被剥夺的状态 , 经济状况还是一样地处于劣势的地位。这些体现在阶级 (种族) 冲突、财富与权力过度集中 , 乃至社会主义的挑战等等之林林总总的危机现象 , 使得知识分子急于思考应对的策略 , 更必须表明基本

的政治思想基础。在这样的情况下，有识之士总是认为，与西欧的历史发展相对比，自17世纪独立以来之美国社会的发展大不相同，以至于让前面已提到之“美国例外主义”的思想进一步发酵。

事实上，从上一节中所刻画之美国社会学的特征来看，这样的国家认同观对美国社会学的发展确实具有一定的意义。Oberschall即认为，美国社会学的制度化能够进行得迅速且成功，乃得力于一开始并没有发展出任何既定的原创概念和知识体系作为归依，而是直接由欧洲引进当时流行的基本论述，从中选择适合美国国情者修改运用。同时，当时的美国，并不像西欧世界一般，在面对着因工业化与都市化所带来的种种问题（如贫民窟的浮现、犯罪问题与劳工问题等）时，原本既有的秩序传统受到严重冲击，必须经历“大转型”⁽²⁴⁾的阵痛。相反，移民社会的一切可以让人们几近完全由零开始，这因而使得美国成为一个“例外”的社会，总是让“问题”在稳定发展中逐渐化解，而社会学的知识则正可用来进行社会建设（Oberschall，1972：187-188）。⁽²⁵⁾

总之，在19世纪，尤其是从内战结束至第一次世界大战之间，都市化与工业化进程快速发展，大量移民涌入，导致过去的旧有势力备受挑战，劳工与农民的骚动频频，民粹运动不断，这一切的社会问题亟待解决。当时，高等教育在各地地方之中上阶层的新教徒的大力支持下快速发展。同时，地方的社会精英更是结合了教会组织与知识阶层，推动社会改革。⁽²⁶⁾在科学主义之强烈意识的推动下，刚问世不久的社会学即被认定是一门可以用来作为社会改革之依据的知识体系。诚如在上文中提示的，社会学乃被视为是具有神圣性的世俗知识，也是被世俗化的神圣知识（即可以看成是世俗化的“圣经”）。就在这样的时代氛围催促下，社会学知识被认定是改革的必要知性利器，因而，为了推动社会改革以作为宣扬上帝意旨的具体表现，除了《圣经》是必修的经典之外，教会（与神学院）采取实用济世的态度，也同时开设社会学的有关课程，遂有了所谓“教会社会学”（Christian sociology）这样的称呼。⁽²⁷⁾

准此，基督教可以说是促使美国社会学诞生的一个重要动力。譬如，在1878年前后出现的Chautauoque运动（Chautauoque Movement）⁽²⁸⁾即结合了教会社会学的课程，成为推动社会学的草根动力。1893年，美国教会社会学协会（American Institute of Christian

Sociology) 即在Chautauque正式成立, 以继承成立于1889年的教会社会学研究者协会 (the Society of Christian Sociologists) (Oberschall, 1972: 200-201)。再者, 第一次世界大战后, 在Rockefeller基金会的支持下, 社会与宗教研究协会 (Institute of Social and Religious Research) 于1921—1934年从事有关新教教会的运用研究; 1925年Robert S. Lynd所主持之有名的“中镇” (Middletown) 研究 (实际的田野现场为印第安纳州的木溪镇 [Muncie, Indiana]) 即是由Rockefeller基金会支持的。早期的《美国社会学刊》(AJS) 更是给了“教会社会学”相当多的发表空间 (Oberschall, 1972: 203)。

在这样的历史背景之下, 从高等教育机制作为推动改革的动力的角度来看, 高等教育本身如何改造是关键问题。连带的, 教会社会学与学院社会学之间的社会角色如何有所转折, 也就跟着成为重要的课题了。由于放任个人主义一直是美国经济发展的主流思想, 加以社会达尔文主义 (social Darwinism) 盛行, (29)如何让基督教的宗教思想得以“世俗化”, 于焉成为一股沛然的动力, 推动着所谓进步主义的运动, 而这在中产阶级身上表现得特别明显。于是乎, 在内战后的十五年内 (约1865—1880年), 高等教育产生了史无前例的革命。

过去, 由教会主导的学院大多是小型的 (如东部的哈佛、耶鲁、哥伦比亚、威廉玛丽等)。在企业家的鼎力支持下, 1876年, 较大型的约翰·霍普金斯大学成立, 吸收留欧且有博士学位的学者 (留德的居多) 来校任教。其薪资往往是小学院的两倍 (特别是人文社会学科的)。哥伦比亚大学也在1880年跟进, 由John W. Burgess主导成立政治学院, 而哈佛大学则奖励有博士学位的教授, 允许每周只授课8—10小时, 且升等时研究与教学并重 (Oberschall, 1972: 192-194)。与此同时, 由于传教士的薪水偏低, 地位日降, 不少教会社会学家 (如Vincent、Hayes、Lichtenberger、Gillin与Gillette等等) 转任于学院。除了教学之外, 他们还延续着社会改革的初衷。Oberschall即指出, 此一宗教/学术合体具有着正负情愫交融 (ambivalence) 的情形, 譬如, Small即定义社会学为“人类福利的哲学, 必须是所有社会科学的综合” (引自Oberschall, 1972: 207), 但是, 他终究还是努力朝向让两者分家的路子上发展着。(30)总之, 在1930年代之前, 社会改革、进步运动与社

社会学，基本上呈现着三位一体的状态。芝加哥大学社会学系早期的研究生毕业后，绝大多数（特别是女性）投入社会公益和改革的工作，而非留在学术界，自然也就不令人讶异了。当然，这也与社会学系不够多，学术界的职位稀少有关（参看Oberschall，1972：204；Turner，2014：26）。

不过，当时因参与者所受的专业训练不同，为了区分重改革的鼓吹者（advocacy）与专业学者等等理由，不断成立各种团体，导致鼓吹者阵营有了自己的理论意见，且各自收集资料、宣称专业等等，呈现各自为政的状态。⁽³¹⁾再者，（特别是公立）大学的社会学系，颇多是由具改革倾向的地方人士施压而成立的。所以，社会学家都知道必须向许多捐赠机构的董事会妥协。在这样的情形之下，社会学基本上只不过是导引社会改革之方向的“工具”而已。但是，对社会学家而言，如何在“宗教”与“科学”之间寻找适当的分际，始终是一个问题。这样的双重角色的情形，直到1930年代以后，因改革运动的逐渐消退，才得以解决（Turner，2014：9-10，13-14，20）。

在此特别需要一提的是，与当时的西欧世界一样，美国人也强调以统计数字作为改革的具体依据。出于政治上的考虑，政府对统计资料的收集与运用常有所偏颇，受到学院内的统计学家批评。然而，吊诡的是，学院的统计学家使用的资料却都来自政府官方，且毕业的学生也大多受雇于政府，为了保持和谐的关系，常常有所妥协。后来，受到各方的压力，整个统计资料的建立才日趋平衡。譬如，纽约的改革者即与哥伦比亚大学合作，在该校擅长统计之经济学教授Mayo-Smith的鼎力推荐下，校方聘用了亦是擅长统计的Giddings担任刚成立之社会学系的主任，并从事社会调查，从1905年至1930年的25年间可以说是最鼎盛的时期。Robert Park即指出，这样的社会调查实乃应各地之市政改革的需要而来的（引自Turner & Turner，1990：15-16，24-25）。就在这样的背景下，以统计调查为主调的经验实证方法就顺理成章地成为社会学研究与教学的主流。

在1907—1908年，纽约慈善组织协会（Charity Organization Society）的Paul Kellogg与一些研究者聚集在宾夕法尼亚州的匹兹堡（Pittsburgh，Pennsylvania）为刚成立的Russell Sage基金会（Russell

Sage Foundation) 做一项有关匹兹堡地区之劳动与生活的调查研究, 为美国开启了调查研究的先河, 并且是首次直接使用“调查”(survey) 的名称。基本上, 这个研究可以说是仿照19世纪Charles Booth在英国伦敦所做的类似的大型研究(即《伦敦人的生活与劳动》[*Life and Labour of the People in London*])。所以选择以生产钢铁为主的匹兹堡地区, 乃因该城堪称是当时美国最大的工业中心, 颇具代表性。当时参与的包括当时从事社会改革的重要人物, 如Florence Kelley、John R. Commons、Peter Roberts与Robert Woods等人(Anderson & Greenwald, 1996: 1, 15)。

Bulmer肯定这次“社会调查”带动了1920年代一系列的调查, 也刺激了社区人士进行“自我调查”(self-survey), 作为社区改造的依据(Bulmer, 1996: 20-22)。这些研究与后来学院所主导的调查有些基本的差异。大致上, 学院调查的重点在于通过系统论述的建构与假设的检验来形塑一般解释模式, 重视的是现象的深层意涵, 这在由William Ogburn、Howard Odum与政治学者Charles Merriam等人主导之全国性的《最近社会趋势》(*Recent Social Trends*)这一调查报告中表现得尤为明显。至于“社会调查”, 因重点在于社会改革, 重视的是对当下既存状态的描述而已(Bulmer, 1996: 28, 31)。再者, 调查只不过是改革工程的一部分, 更重要的是需要专业的改革工程师—社会工作人员, 以及他们的奉献(commitment)精神和曝光度(publicity)(Turner, 1996: 37-40)。不过, 到了1930年代, “社会调查”运动逐渐衰退。根据Bulmer的意见, 原因大致有二: 一、社会改革与政治领域中要求“进步”的驱力消退, 更多分化且专业之寻求改变社会的力量兴起——如通过社会工作、新闻媒体或工会运动; 二、国家社会(national society)逐渐形成, 区域性的调查无法提供足够的资讯, 需要大型研究与更专业之人员以及机构才可能处理(Bulmer, 1996: 32-33)。

第四节 1880年代至1920年代美国社会学的兴起

在第二节中所叙述之显现美国例外主义特色的自由主义思想，始终是整个美国社会学内涵的基本信念。在强调个体独立与肯定共同体并重的情形下，Bellha所宣称之“《圣经》与合众政体并重的个人主义”作为自由主义信念的一种表现形式，现实上内涵着一个两难的局面，成为一直困扰着美国社会学思想的根本课题，而这个两难的困局可以说是源于美国人始终持有的一种强烈的集体意识。对众多的美国人来说，他们（或他们的祖先）移民到这块土地来，为的就是追求梦想，并使之实现。诚如在第二节中提示的，处于一个追求梦想实现的国度里，人们的心态基本上是导向未来的，如此，梦想（理想）才会是实在，实在也才会是梦想。但是，在19世纪资本主义结合工业化（与都市化）快速发展的历史局面下，社会中显现出来的不只是充满着“光明”期待的一面，人性中丑陋的邪恶面向也同时浮现出来。显而易见，这样的社会现实挑战着充满美丽希望与梦想的未来乌托邦观。面对这样的历史格局，诚如Smith所提示的，美国式的自由主义信念陷入了两难的局面，它希望在社会正义与个人幸福（happiness）之间寻到一个平衡点。然而，长期集体经营（也是信仰）之种种用来支撑“美国即是理想国度”的基本核心价值，是难以撼动的。如此一来，如何捍卫这些核心价值以确保美国乌托邦的信念，成为了核心的，甚至是唯一的课题；这也就是说，在既有体制内进行局部性的改革，而非对整个体制进行全盘颠覆翻新，是社会里主流势力接受的方案。这也说明，何以在美国这样一个资本主义最为嚣张发达的社会里，马克思主义却无法被广泛地接受，尤其是难以获得广大无产阶级（特别是工人）的青睐。或许，这正是Stalin指责美国例外主义是使得美国共产党的推动一再受挫的根本原因吧（参看注10）！

对美国社会学家来说，正是这样一个“受限”于美国例外主义导引的美国乌托邦至上观，主导着他们对社会关怀的着力点，也是主流美国社会学始终显得保守，让Gouldner讥笑为安于现状之“福利国家”社会学的关键所在。Smith即以芝加哥大学的社会学家为例，表述美式自由主义

如何形塑了整个社会学的思考模式与研究取向。他指出，综合来看，芝加哥大学的社会学家们探问着三个基本问题：1．如何批判被认定是最具正当性的自由主义信念；2．如何在捍卫个人自由与追求社会和谐之间找到平衡点；3．如何结合幸福与效率（或理性）。Smith更进一步地以带有浓厚的实用主义色彩来刻画芝加哥大学的社会学家，认为他们一直是以教育美国公众为目标，而实现的手段则是依靠良好的科学态度和具“正确”思维的专业人员（Smith，1988：5-8）。⁽³²⁾

就在这样的历史场景里，尽管以Sumner、Ward、Small与Giddings等人为代表的早期社会学家有其各自的思想脉络，但是总的来说，他们均接受Comte的实证主义⁽³³⁾、Darwin的演化论⁽³⁴⁾或Spencer的有机观，形塑了所谓的社会进步观（Turner & Turner，1990：16-20；Bannister，2008：332-334）。再者，他们同时采取了自由主义与自然科学的实证态度来探索美国社会变迁（工业化）的现象与问题，名之为社会控制（social control），涉及的其实是有关“如何成为社会人”的社会化（socialization）问题，为的是解决历史转型的问题，追求更好之社会美景（social betterment）的梦想。尤其是在Dewey之实用主义的催化下，奠定了经验实征的研究传统，其最主要的目的即是进行上面提及之带有宗教意涵的社会改革（Turner & Turner，1990：12-15）。

在此，有一项有趣的现象特别值得一提：早期的美国社会科学家大多留学德国，以社会学为例，譬如，Small曾留学柏林大学与莱比锡大学，Sumner则留学马尔堡大学与哥廷根大学。但是，除了Simmel的一些观念（如都市生活、陌生人）曾经有所影响之外，⁽³⁵⁾整体来说，何以德国社会学的思想传统却一点也起不了作用？Manicas的解释蛮有意思，值得引述。他的论点相当程度地呼应了第二节中提到的有关美国作为移民社会所呈现的种种特点，只是他没有讲明而已。

Manicas认为，南北战争后，在资本主义的推动下，经济固然发展了，但是整个美国社会内部问题重重。对此，联邦政府起不了太大的作用，地方的事务实际上是掌握在企业家与政客的联合垄断之下的（Manicas，1994：46）。更特别的是，从1893年至1904年间，企业社会（corporate society）与工会同时快速发展，大部分大学的发展乃掌握在企业家与政客的手中（芝加哥大学就是一例）。诚如前面已经提

及的，当时，带着宗教情怀的社会改革风潮正盛，追求技术性知识以谋改革的“实用”于是成为这些社会精英的共同期待。加之美国是一个多元社会，采取的是民主的合众宪政体制，信仰的是个人主义，这样的国情着实难以让重视形上学概念、肯定历史与整体观以及国家取向

（statist）的德国思想传统在美国社会学里发酵。这可以说是使得第一代留德的社会科学家无以发挥其原本所学的精粹而必须迁就“现实”，也正是第二代起而代之后立刻“美国化”（特别指倾向实证化与去历史化）的关键所在（Manicas，1987：214-216；1994：47-51）。根据Becker的说法，以Small为例，他的学术生涯即可以划分成为两个阶段。前期的Small尚重视历史，视社会学为人文学科（human science），但是到了后期，他强调的则是方法与研究技术，早期把寻找社会的原因当成目的且要求单一社会科学（unified social science）的想法不见了（Becker，1971：22-27；同时参看Manicas，1987：224-226）。这样的情形延续到了第一次世界大战结束后，使得实证主义派终于获得全胜（Manicas，1994：51）。

就在这样的历史背景之下，第一代的社会学者企图以客观主义的立场为此一新学门定位：Ward以“纯粹社会学”（pure sociology），Small以利益（interest），而Giddings则从Karl Pearson那儿学习到相关系数（correlation）的技术，强调通过统计方法来定位（Bannister，1987：235；Turner，2007：14）。只不过，虽然Ward于1867—1881年间曾经任职于统计局（Bureau of Statistics），但是，他后来的研究却并未大量地使用统计，只是重视法则（law）的确立而已。^{（36）}

1892年，芝加哥大学成立全世界第一所社会学系，Small担任系主任。Small在约翰·霍普金斯大学受教育时主修历史，之后到德国留学。当时之约翰·霍普金斯大学的历史学其实可以说是一种社会学的训练，关心的是有关合作生产与利润分享的问题，特别是指向刚兴起的工人阶层，因此重视统计资料（Turner，2007：4）。Small力主进步观，重视冲突与调适的多元过程，对芝加哥的城市条件予以高度关注。准此，Small是重视经验研究的，也对后来芝大社会学系的“客观主义”研究取向有一定的贡献，但是，学生们与年轻同仁却仍然视他为一个摇椅式的理论家（Bannister，1987：33）。总的来看，在第一次世界大战前，除

了William I. Thomas外，芝加哥大学社会学系并无太突出的表现，只重视社会改革者的职业训练，与有关芝加哥的城市问题。(37)然而，在第一次世界大战后，改革运动日益衰颓，不再需要向大众推销社会学，才促使系方把焦点转到学院自身的专业科学训练（Oberschall，1972：233，242）。

芝加哥大学社会学系延揽Thomas，并经由Thomas的推荐，聘用了Robert Park。(38)两人个性虽不同，却都认为工业化下的劳工与阶级冲突问题，均不如族群、种族与偏差行为来得重要（Ross，1991：304）。Thomas深受Dewey之实用主义的影响，也甚受益于Mead与Cooley的思想，提出了情境定义（definition of situation）的概念与四种愿望（wishes for new experience, for security, for social response, and for recognition）的说法（Thomas，1928：1-40）。(39)在这样的基本认知模式的促动下，最为脍炙人口的莫过于，他与Florian Znszniecki采取人性自然论的立场所从事的社会心理研究，即在1918年出版的《欧洲与美国的波兰农民》（*The Polish Peasant in Europe and America*），随后成为经验研究的经典作品（参看Thomas & Znszniecki，1927）。Park则受到Simmel的《大都会与心灵生活》（*The Metropolis and Mental Life*）一文的影响，以社会自然主义的立场研究芝加哥的城市发展与都市生活。总的来说，芝大社会系成为道德客观论（moral objectivism）的大本营，除了讲究“社会控制”外，还强调效率的问题。(40)

虽然强调经验研究是其重点，但是，到了1920年代，Park、Thomas与Burgess等人以民族志研究（ethnographic studies）的方式所形成的经验研究传统，结合了George H. Mead之象征互动论的主张，成为芝加哥大学社会学系的特点。1923年，校方更是设立了“在地社区研究委员会”（Local Community Research Committee），支持人文与社会学科的教员和学生对当地进行研究。在这样的氛围下，“芝大帮”维持一贯的作风，参与观察、田野研究与个案研究依旧是主流，重点摆在个案（个人或群体）之象征文化与主观的定义、组织与社会过程的社会心理特征等等上面。对他们来说，研究乃以寻求基本经验事实模式为本，而非为了确立一般律则（Wiley，1979：56；Bulmer，1984：152；

Oberschall, 1972 : 239)。不过, Bulmer指出, 在1915年至1935年间之“芝大帮”(特指Thomas、Park与Burgess)的经验研究对理论确实有着相当明显的贡献(Bulmer, 1998)。

基本上, 从1920年代至第二次世界大战之间, 这样的研究取向乃是奠定芝大社会学系之研究传统的重要基础。直到1927年William Ogburn至芝大社会学系任教以后, 以统计方法为主的量化研究才逐渐成为显学(Kuklick, 1980 : 207)。但是事实上, 早在1916年芝大社会学系聘用Ernest Burgess教授社会病理学时, 他即以标点图示的方式来描述都市结构的区位特质, 并且运用人口资料标示各类的趋势等级指标(如犯罪率)以资比较(Bulmer, 1984 : 154-162)。在此, 需要特别提示的是, 当时芝大政治经济学系的James A. Field(从英国的Karl Pearson学习)的统计学, 即受到学生们的青睐, 颇多社会学系的研究生前往选修。心理学系擅长统计(特别是因素分析)的L. L. Thurstone也是学生们倾心学习的偶像。同时, 更值得重视的是, 在Charles Merriam与Harold Gosnell的领导下(特别是后者), 芝大政治学系当时已重视今天所谓的问卷调查研究(Bulmer, 1984 : 163-171)。总之, 当时修习社会学的研究生颇多是为了到慈善机构服务, 需要实务性的知识, 特别是工具性的知识, 所以, Small主导下的系方也应学生的需要, 聘用具有相关知识的教授, Ogburn之所以受聘, 这即是其中最主要的理由。

Ogburn的到来是一个关键, 以Pearson之相关系数为本的统计量化研究遂成为热门领域, 带出了一批肯定量化取向的学生, 如Philip Hauser、Frederick F. Stephan与Samuel Stouffer等人。在1930年代至1940年代哥伦比亚大学的Lazarsfeld(重非参数统计技术)未出现前, 在统计量化研究方面, Stouffer即扮演着相当重要的角色, 他写过有关显著水准检定、相关与抽样等论文(Bulmer, 1984 : 179)。尽管如此, 直到1930年代, 两大阵营(指个案/统计)(Park、Wirth、Hughes、Blumer/Ogburn与Stouffer等)并存, 并争夺主导权。然而, 芝加哥大学的势力一直呈现出一枝独秀的态势, 在1924年至1934年这十年的时间里, 美国社会学学社的会长即有9个是来自芝大的教员或系友。

在第一代的Thomas、Mead与Park等人退休或去职后, 第二代的特

色乃表现在对质化研究与象征互动论的提倡（如Herbert Blumer、Everett Hughes、Anselm Strauss、Ernest Burgess、William F. Whyte、David Riesman等），但是，量化的力量犹在，并且从学生之博士论文的取向即可以得知量化还是主流。⁽⁴¹⁾而且，除了Ogburn与Hauser之外，又陆续吸收了Otis D. Duncan、Leo Goodman、Bogue Rossi、Peter Blau与James Coleman等人。不过，1952年是转折点，此年前后发生了一系列事件，例如，Blumer转任伯克利加州大学，Louis Wirth逝世，Ogburn与Burgess退休。从此，尤其1960年以后，系内成员已经完全改观，芝大社会学系的风光自此已不如往昔了（Platt，1995）。⁽⁴²⁾

哥伦比亚大学在1894年成立社会学系，聘用了Giddings担任系主任，力主生物演化论，并且继承了推荐他到哥伦比亚大学之政治学系教授Richmond Mayo-Smith所重视的统计研究。Giddings把社会工作以及与实际应用有关的部分撤销，建立了具另类客观主义色彩的量化社会学。在19世纪至20世纪初，哥伦比亚大学的统计实验室配有当时最先进的计算设备，是全美大学里最先进的研究重镇。⁽⁴³⁾同时，Giddings把Comte所主张之知识发展的三阶段：神学（theological）、形而上（metaphysical）与实证（positive）阶段分别改为冥思（speculative）、观察（observational）与计量（metrical）阶段，确立了量化的地位。尤有进之的是，配合上述的三阶段，Giddings在Pearson的影响下，认为任何科学研究的方法都经过三个阶段：臆测（包括归纳 [induction]）（guesswork）、演绎（deduction）与肯证（verification）（Turner，2007：14）。无疑，这样的主张为后来成为主流的所谓公设演绎论（axiomatic-deductive theory）开了先河。但是，遗憾的是，Giddings独断的人格特质致使整个格局无法充分开展，纵使有MacIver与Lynd等重要角色坐镇，却始终难以形成气候，以与芝加哥大学对抗。直到Merton在1930年代后期，尤其是Lazarsfeld在1937年到任后，哥伦比亚大学社会学系才声誉鹊起，并且成为量化研究的大本营（Bulmer，1984：209-210；Oberschall，1972：226）。

第五节 1920年代之科学主义的风潮

美国社会学社（ASS）于1905年由美国经济学会独立出来，以芝加哥大学已有的《美国社会学刊》（*American Journal of Sociology*, *AJS*）为机关杂志。后来，因芝大社会学系独大，许多非芝大系统的学者群起反对（特别是中西部兴起的社会学系），先于1935年另创《美国社会学评论》（*American Sociological Review*, *ASR*），继而在1963年把学会改名为美国社会学学会（*American Sociological Association*, *ASA*），改以*ASR*为机关杂志（Oberschall, 1972: 241）。原本ASS成员颇多来自改革团体，1930年代时，这些团体大量退出，ASS终成为以学术界为主的专属团体。芝大与哥大独大的局面从此以后也逐渐改观。⁽⁴⁴⁾

在从事社会改革与解决社会问题之“实用”传统的驱使下，当美国社会由以农业为本转为以工业为主的形态时，乡村面临了巨大的冲击，众多问题滋生。事实上，社会学界里专注于乡村研究的所谓乡村社会学家（*rural sociologists*），一向基本上是以关心现实问题为导向的，特别是中西部州立的一些所谓“土地赠予”（*land-grant*）型大学⁽⁴⁵⁾（如威斯康星大学、俄亥俄州立大学、密苏里大学、爱荷华州立大学、堪萨斯州立大学、明尼苏达大学等等）中的社会学者。在这样特殊的时代氛围下，乡村社会学家们有着相当明显的自我期许，渴求有自我认同的组织，自是可以预见。于是，他们先在1936年创立《乡村社会学》（*Rural Sociology*）期刊，而于次年成立独立的团体——乡村社会学社（*Rural Sociological Society*）。⁽⁴⁶⁾

1920年代到1930年代是美国社会科学史上一段重要的时间，整个研究走向量化与反规范性论述的“科学”的方向，直到第二次世界大战结束。而且，在这段时间里，学院甚为仰赖诸多财团法人支持与赞助。⁽⁴⁷⁾其中Rockefeller的“社会与宗教研究所”（*Institute for Social and Religious Research*, *ISRR*）与“社会科学研究评议会”（*Social Science Research Council*, *SSRC*）等基金会最为重要，乃小型、经验取向之研

究的重要经济来源，Robert Park即曾是决定补助款之核发的最主要人物。

回顾发展历史，在这段时间里，整个研究所以走向量化与反规范性论述的“科学”方向，大致可以归纳出两个重要的决定因素。其一，诚如前面一再陈述的，一开始，美国社会学即以“实用”——社会改革为本。其二，在1920年代到1930年代结束之前，整个美国社会科学界已深受自然科学影响，特别是在Watson（1925）之行为主义（Behaviorism）的催化下，统计方法取得主导地位，代表人物如曾任教于明尼苏达大学、康奈尔大学、杜兰大学、北卡罗来纳大学与华盛顿大学等大学的Bernard、芝加哥大学的Ogburn与明尼苏达大学的Chapin，而在整个1920年代，芝大系统可以说是独领风骚（参看Bulmer，1981）。其间，量化阵营的内部虽有斗争，但是，至1930年代，量化研究很明显取得了主导地位，各种研究工具也顺势发展出来（譬如Bogardus之社会距离量表 [Social Distance Scale] ）。再者，在强调解决现实社会问题为前提的社会动机驱使下，1920年代到1930年代的社会学家，除了重视现实问题的“量化”研究之外，亦强调撰写教科书与社会学知识的系统化。譬如，前面提及之Ogburn等人替美国政府从事研究而写就的《最新社会趋势》报告（1933），以及他与Nimkoff合写的《社会学》（*Sociology*）教科书（1940），就是最好的例子。⁽⁴⁸⁾

再者，在两次世界大战期间，有关“鼓吹者/客观性”的争论转为“学术自由/专业限制”之间的争议，社会学家的道德责任问题受到重视（Turner，2014：29-30）。在1928—1936年间，崛起的Ogburn等量化统计派，把批判的矛头指向老一代趋向“鼓吹”者，如Ellwood。这是导致社会学界分裂，反芝大独大者于1936年另起炉灶创办《美国社会学评论》（*ASR*）的重要因素。其中，最为典型的争论莫过于Ogburn针对Lynd-MacIver的论争。在1929年美国社会学学社（*ASS*）会长的致辞中，Ogburn指陈社会学作为一种科学，兴趣并不在于把世界创造成一种可以有较好生活的地方，而是运用量化技术使得新知识有点滴式的累积，并可以让社会学与社会哲学分家，成就具严谨科学性的社会学（Ogburn，1930）。隔年，哥大的MacIver继任美国社会学学社会长，他则以《社会学是自然科学吗？》（*Is sociology a natural science?*）一

文予以反驳（MacIver，1931）。到了1939年，Lynd写文章批判Ogburn之力主社会学“只是收集资料，且甚至反对进行解释”这样的主张，认为知识有其自身的价值，社会学家不应，也不可能保持完全的价值中立。尤其是，社会学家不应只是一味地配合当权者与主流民意，毫无批判地接受美国社会的既有建制与其运作形式，而是应当负起社会责任（Lynd，1939；同时参看Oberschall，1972：243-244；Smith，1994：123）。在此必须强调的是，MacIver与Lynd并非完全反对量化技术与经验研究本身，而是对社会学家的社会角色有着与Ogburn不同的看法而已。整个争论并没有从此结束，Lundberg于1947年再次撰文反驳MacIver与Lynd，认为社会学家的任务只限于客观事实的陈述，至于如何运用，则留给大众进行民主的讨论（引自Turner，2014：30，36-37）。然而，这样的争论并没有因此削弱量化派的气势，过去累积而体现在既有学院建制中的制度性能量，再加上外在（特别是欧陆）思想潮流的冲击，以及即将来临的种种现实需要（如第二次世界大战）等等因素的催化，量化研究的势力不减反增，终成为美国社会学的主流学风，且似乎练就了一身“金刚不坏”的武功。

第六节 逻辑实证论与实用主义的 交汇 ——美国经验实证主义的形成

以Moritz Schlick为核心的维也纳学圈（the Vienna Circle）于1922年成立于维也纳大学。倘若以1929年宣言的签名人为准，主要成员包括Bergmann、Carnap（后来任教于芝大）、Feigl、Philipp Frank、Gödel、Hahn与Neurath等人。⁽⁴⁹⁾后来，学圈扩大，包括了诸如在柏林的Hempel以及在美国的Nagel等人。根据1929年的宣言，此学圈有两项基本主张：一、科学只注重所有事物之立即给予的经验面向，必然是经验主义的，也是实证主义者的；二、科学的世界概念（world-conception）乃使用逻辑分析此一特别的方法而得来的，科学的目标是把逻辑分析运用到经验物质上，以成就单一科学（unified science）（Neurath, Hahn & Carnap, 1929 : 11 ; 同时参看Bryant, 1985 : 110）。

后来，成员之中的Neurath成为学圈的灵魂人物。他是马克思主义者，相当重视社会学成为科学的可能性，宣称Marx的物质论乃是没有形而上色彩的纯粹科学，且只有无产阶级才是此一无形而上色彩之科学的持有者，因此，此一“科学的”政治思想与科学哲学的主张并不相互抵触，甚至有助于社会的进步（Neurath, 1931a, b, 1944）。虽然并非所有成员都如Neurath一般是马克思主义者，但是颇多成员（如Carnap、Reichenbach、Hahn等人）都有左倾的特征。只不过，正如Carnap所宣称的，政治态度并不影响他们的哲学讨论（参看Howard, 2003 : 35）。

Neurath眼中的科学是客观的，但是，它却一直在人们的讨论之中发展着，因此，对于经验世界本身，科学知识经常是处于未能充分决定的（under-determined）状态之中，以至于通过逻辑与证据进行的理论选择也一样未足于充分决定，乃受到既有的社群（包括科学社群）如何选择所影响，而这影响包括政治性的考量，所谓进步的政治与社会目

的自然也就可能是其中的考量了。(50)总的来说，这样的考量基本上乃是史学与社会学的问题（Howard，2003：41-46）。但是，就在这样具自然主义（naturalism）态势的驱动下，逻辑实证论在1930年代里为美国本土的实用主义者（如Dewey）所接受。只是，特别是到了1950年代以后，Neurath所展现的左翼社会思想并没有随着逻辑实证论的哲学论述一并为美国科学哲学家，尤其是社会学家们所接受。对此，Howard认为，一则，或许是因为当时所谓之“意识形态终结”的意识形态（即前面已提及之Bell的宣告）甚嚣尘上，已成为基本信仰，导致追随者刻意把这部分排除；二则，美国社会与文化的特殊情况使得追随者认为，维也纳学派的左翼政治与社会理念与其科学哲学观完全无关。至于真正的原因何在，实难肯定（Howard，2003：46）。

逻辑实证论与实用主义的见解的融会点，落在语言与意义以及有关科学的肯证和先验命题上面。基本上，他们都涉及意义的肯证理论（the verifiability theory of meaning），认为只有经验可肯证的才具有意义。只不过，逻辑实证论者探问的是：假若世界是真实的话，它会是什么样的；相对的，实用主义者感兴趣的则是：假若我们相信某事（物），那么，我们应该怎么做。准此，后者关心的重点在于对不同行动策略的选择，而行动则可以包括行进实验、冥思理论等等（参看Kaplan，1964：43-44）。(51)

在这样之观点的导引下，至少从方法论的角度来看，当科学家在寻找科学语言和方法的逻辑时，强调语言的形式逻辑以及特别是分析与演绎形式的科学哲学，很自然地会成为整个视域的基础（Giere，1996）。倘若借用Richardson的说法，其共同之处乃在于扬弃形上学与知识论，肯定哲学对现实社会（政治）与知识世界的贡献与价值。同时，语言之形式逻辑的确立，更是实现单一科学之理想的重要“道具”；哲学于是为单一科学提供了概念的桥梁，也提供了一种氛围（Richardson，2003：16，18-19）。倘若审视那个年代之经验实证社会学的优势主导情形，我们自然可以理解，直到Quine的自然主义出现之前，何以逻辑实证论会在第二次世界大战后发扬光大，且延续到1950年代（参看Richardson，2003：2-6）。

在此，让我们回到现实的历史场景。美国的南北战争尚有另外一层

意义，它可以说是展现现代科技威力的一次重要历史经验。它拉开了近代科技战争的序幕，不只让威力猛烈的枪炮上阵，更是充分利用了铁路系统。毋庸置疑，随之而来的两次世界大战更是充分证明了科技（因而也是科学）的威力。尤其战后美苏两大集团对立，美国政府与民众更是体会到了科学的重要，它不只是发展技术的基础，更是捍卫民主与自由的物质要件。在此条件下，民主与科学被并置在一起来看待，而且美国政府也大力支持大学从事科学研究，民间甚至主张科学哲学既非专业哲学，也非专业科学，而是生活态度。于是，科学需要自由化（liberalization），自由主义（liberalism）也需要科学化（引自Howard, 2003: 57）。⁽⁵²⁾

这样，来自Neurath之逻辑实证论（经验论）与Dewey之实用主义重视客观科学的社会（政治）因素和意义的双重传统，以《科学哲学》（*Philosophy of Science*）这一期刊（创办于1934年）作为媒介，特别是经过Reichenbach与Frank等人的努力，一直保持着这样的论述传统。但是到了1959年Rudner接任主编之后，整个编辑方向改变了。根据Howard的意见，所以如此，并不单纯是因为麦卡锡主义（McCarthyism）带来的校园恐怖的政治因素，更值得注意的是，Dewey与其追随者没有培养足够的学生来承继，而其他入（如Carnap、Feigl、Hempel、Nagel或Reichenbach等）则均有传人。尤其是进入1960年代后，美国成为代表民主自由阵营的领导者，再加上Bell等人宣称意识形态终结了，于是，无论就科学还是哲学而言，在政治上，均缺乏基本议题作为争论的基础，科学哲学的讨论因而进入“专业化”（毋宁说是专技化）的时代。Nagel的学生Patrick Suppes于1954年发表在《科学哲学》上的文章即主张，科学哲学家既非科学记者，也非谈论诸如心灵、自由意志、因果或决定论等等的具有敏锐之常识的一般人，而是进行有关科学之核心性质的哲学性（且是严肃而刚性）讨论的人（Suppes, 1954）。至此，科学哲学走入专技性的讨论，且逐渐式微（参看Howard, 2003: 58-74; Giere, 1996）。但是，无疑，在1940年代中叶以后，逻辑实证论的基本科学观乃与经验研究的取向相结合、奥援，成为支持以经验实征为导向之主流社会学（中距理论）的基石。

第七节 Parsons之结构功能论与经验实征研究的巧妙结合

——从1930年代至1940年代

在1930年代的哈佛大学校园里，物理化学与生理学教授Henderson是个重要的人物，他组织了一个“帕累托学圈”（Pareto Circle），专门学习与研究意大利社会学家（也是经济学家）Pareto的思想，Talcott Parsons即是其中的成员。因此，他分享了不少Henderson的想法，其中，对英国哲学家Whitehead的哲学分析、物理学家Percy Bridgman的操作主义主张与逻辑实证论者Carnap的科学观有一定的理解与接纳（参看Turner，2007：56）。1937年Parsons出版了《社会行动的结构》一书，从“行止”（act）的概念出发来解读Weber、Durkheim、Pareto与Marshall的理论，⁽⁵³⁾可以说是在这样的氛围下有系统之研究计划中的一环（Parsons，1937）。更具体地说，Parsons认定，有别于如Becker与Barnes于1938年出版之有关社会思想史，即《社会思想：从专人学说迈向科学》（*Social Thought from Lore to Science*）⁽⁵⁴⁾的写作风格，他所提供的，是一种有如物理学的定理或理论一般的跨时空范域而普遍有效的社会理论。

在1945年（继而在1948年），Parsons即撰文明白表示，他乃从理论的立场来承担替经验实征研究定位的角色；具体地说，他认定他所提出的结构功能论具有普遍校准性。套用Parsons自己的语言，结构功能论即是有关社会体系的一般理论，乃是所有经验实征研究的基本认知架构基础（Parsons，1948：157；1949：212）。更具体地说，结构功能的说法可以充当诸如Stouffer与Lazarsfeld等人以个体社会心理为本之经验实征研究的理论基础。所以有如是看法，乃因方法论者视理论为澄清研究范围的工具，是形塑假设的来源，使其既可验证，又能显得更为精确。尽管Stouffer等人认为未必有此必要，但他们却同意，若有此一般性的澄清工作，倒可以看成是一种进步，否则，社会学只会成为事实的发现，无法像重要的物理实验一般，其结果可以用来作为诸多假设的判定与比较（Stouffer，1950：359）。很明显，如此为理论所做的定位，

导致传统上对社会思想的研究被边缘化，甚至被认定是非科学的（参看Turner & Turner，1990：120-124）。⁽⁵⁵⁾

在这样之认知模式的支撑下，无怪乎Merton会开始为他后来所主张之“中距理论”（如参考群体说、犯罪与偏差行为论）辩护，认为这与Parsons之一般体系理论的说法并不矛盾，反而是相辅相成的（Merton，1968a，b，c）。准此，Merton呼应以Lazarsfeld为代表的经验实证主义者的论调，认为社会理论即包括针对资料提供一般的取向以及建议何类的变项需要列入考虑，而非在于为特定变项间所呈现的关系确立清晰、可检证的陈述（Merton，1948：166；同时参看Merton，1945；Warshay，1975）。于是乎，在量化统计技术的鼎力支援下，社会学研究本身就成了有关结构与功能的研究。⁽⁵⁶⁾这样的知识论在哈佛—哥伦比亚（Harvard-Columbia）的策略联盟当中表现得特别明显（参看Turner & Turner，1990：167-168）。Lipset（1994）即称功能论与量化方法的“连体”为“巴别塔”（the tower of Babel）的学术（同时参看Birnbaum，1971：230；Friedrichs，1970）。

根据Turner的意见，Parsons-Merton-Lazarsfeld之三角联盟的社会学知识内涵，基本上与过去1920年代的美国社会学传统并无明显的关联，反而跟欧洲传统较有关系，而这带出了后来Parsons所倡导的科际整合（interdisciplinary integration）与所谓的“行为科学”（behavioral sciences）。Parsons更是采取了具体的行动，于1946年在哈佛大学自创了一个名叫“社会关系”的学系（Department of Social Relations）以作为推动结合社会学—心理学—人类学三门学科之科际整合的单位，此一单位直到1972年才撤销（Turner，2014：37；Buxton & Turner，1992；Deflem，2013：157）。Parsons所以有这样的作为，推其原因，至少有五点：1．Parsons曾留学英国与德国，熟悉英国人类学的功能论与德国的古典社会理论；2．在哈佛大学里，Henderson主导的帕累托学圈，有着跨学科参与的经验成果；3．Lazarsfeld的学术背景来自数学，本身没有任何有关社会学科的训练，其研究风格毋宁说较具今天所谓的民意调查或谓市场调查（尤其是技术性的方面）的特点，因而需要社会学理论知识来支撑；4．在Merton之中距理论的驱动作用下，对现象的解释需要多元的知识体系来配合；5．第二次世界大战期间美国军

方支援下的科际合作，Stouffer所主导的“美国大兵”（American Soldier）整合研究本身就是科际整合的最佳案例。

总之，至1960年代前，有经验实证研究作为后盾，强调共识（consensus）与整合（integration）的结构功能分析被视为社会学的分析本身。尽管如此，在这期间，依旧有些不同的批评的声音。譬如，1959年Kingsley Davis于就任美国社会学学会（ASA）会长的致辞中即表示，他同意Parsons认定功能分析乃是一种素朴的原始理论（primitive theory）。其所能提供比较多的，是一种直观地掌握诸社会结构如何搭配在一起以及其运作之基本原则等等的认识，而不是逻辑上精确或经验可证的命题本身。因此，Davis认为，功能论只是提供了一种可能的解释架构，它不是什么特别的方法，其内涵含混不清，是一种迷思，可以扬弃（Davis，1959：768）。这样的意见，诚如前文所提示的，结合了Lockwood（1956）、Dahrendorf（1958）与Mills（1959）等人更加严厉的批评，才构成一股力量，让美国社会学家们开始有所反省。但是，一直等到Gouldner（1970）完整的且大力批判结构功能论的作品出现，配合当时在大学校园里左派思想运动的浮现，美国社会学界对整个理论的关怀才开始有明显的转变。

第八节 1940年代至1950年代的经验实征研究

美国社会学的发展很清楚地告诉我们，实证性的经验研究乃与回应人们日常生活的种种“实际”问题有关——如人们在选择职业时，首要的考虑为何？是否内向的人比较有自杀的倾向？特别是当社会有“需要知道人们是怎么想与做”的民主机制要求的时候，这种研究策略自然显得特别重要，可以说是实用主义结合个人主义所展现的一种社会要求与表现形式。在这样的背景下，方法论的个人主义于是乎成为美国实征社会学的基本研究典范，第二次世界大战陆军部支持Stouffer的庞大研究计划，只不过是其中一个具历史性的具体关键促动机制而已。Smelser即指出，从1930年代以来，1930年代的经济大萧条带来的对失业与家庭的研究，第二次世界大战时兴起之有关宣传、公共舆论、说服策略等等的研究（即Stouffer所主导的集体研究计划），1960年代对教育、贫穷、青年与种族（和女性主义）问题的研究，在在展现着量化研究所具有的威力（Smelser，1992：49）。

至1940年代后期，长期以来以MacIver为代表的直观论（intuitionism）与以Ogburn为首之新实证主义（neo-positivism）间的争论稍歇，看来，社会学家仿佛已倦于争论了。Merton即提出折中的说法，主张经验实征研究不只是检验理论，且使得理论更加细致，并举Chapin与Ogburn作为例子（Merton，1968e：168）。Goode与Hatt在1952年出版了一本相当流行的教科书《社会研究法》（*Methods in Social Research*）也予以呼应唱和，认为此一冲突已经结束，诸多MacIver们与Ogburn们对当下之社会学均有贡献（Goode & Hatt，1952：chapter 1）。看起来，1930年代的争论终告结束，尽管Sorokin等人仍然保持着人文取向的传统，且对Merton之中距理论的批评也正启动着（Bannister，1987：232）。

第二次世界大战期间，除了Stouffer等实际从事经验实征的研究者之外，甚至连Parsons这样的理论家亦介入与战争有关的研究——研究美

国介入欧洲战场的意涵，也有涉及军队士气的研究（Buxton & Turner，1992；Buxton，1985）。倘若我们说，当时美国主流大学（特别是常春藤联盟大学与芝加哥大学）的社会学家总动员地“介入”战争，应当是不为过的。到了战后的1950年代，在“哈佛—哥伦比亚策略联盟”的庇荫下，Lazarsfeld与其团队在量化研究领域里取得了领导地位。整体来看，Lazarsfeld所使用的研究方法不同于Ogburn惯以大调查、人口资料，以及运用相关系数与回归分析等统计技术组成的研究策略，Lazarsfeld采取的是市场调查的形式，重个人主义式的分析，可谓是借自应用心理学之一种俗民心理学，强调的是人们为何这么做的“理由分析”（reasons analysis）。同时，Lazarsfeld认为，方法是独立于理论的，不应先受既有之理论社会学典范制约（Turner & Turner，1990：105-107）。至于就统计技巧而言，Lazarsfeld则偏重使用非参数统计（nonparametric statistics）的分析技术，且多有借助于列联表（contingency table）式的类型分析，而最为特殊的是从不使用显著水准检定。(57)

总的来看，到了1940年代后半期，Lazarsfeld与Stouffer等强调统计与研究方法（即社会工程学 [social engineering]）之训练的阵营取得主导优势（Turner & Turner，1990：109）。但是，来自“软”派（如MacIver、Wirth）的挑战（至少在方法论上），逼着“硬”派回应，只是以Stouffer为代表的一方始终回避此一挑战。到了1948年4月，Bridgman在哈佛大学研究生论坛（Graduate Forum）的一次聚会中提出了操作主义（operationalism）的主张。同时，在Carnegie基金会支持下，Parsons正进行着一项集体研究——“迈向行动的一般理论”（Toward a General Theory of Action）——以强调概念整合的必要性（后来带来所谓的科际整合运动）。尤有进之的是，在1943年至1953年间，Parsons更发表了一些文章来回应此一有关“软/硬”的论争，他甚至批评Merton的中距理论（参看Merton，1968：ix）。这一切让Stouffer不得不回应，于是，他以当时在美国流行的逻辑实证论的立场回应，主张理论需要是可操作、经验可检证、现实可预测的（引自Turner & Turner，1990：109-114）。

这期间，最具代表性且动员研究人员最多、影响最巨大的莫过于由

美国陆军部委托当时任教于芝加哥大学社会学系的Stouffer所总负责的庞大研究计划——有关美国大兵之态度以及相关之社会心理课题的研究。撇开其他参与研究者各自的研究成果不论，最具代表性的莫过于共四卷的巨著《美国大兵》（*The American Soldier*）。除了前两卷是关于大兵本身的态度研究之外，第三卷由耶鲁大学心理学家Carl I. Hovland与其研究团队负责研究有关说服与信息传播的问题（Hovland, Lumsdaine & Sheffield, 1949；同时参看Hovland & Others, 1957），第四卷则是有关研究方法的引介。先后与此研究有直接或间接关系的其他研究牵涉甚广，例如Lazarsfeld的潜在结构分析（latent structure analysis）、Guttman的态度量表、Thurstone的因素分析与区辨分析（discrimination analysis）、Skinner的鸽子与雷达研究、Dollard与Miller之有关恐惧与士气的研究等等。甚至，连Merton也曾参与有关大众说服（mass persuasion）的研究（Merton, 1946）。回顾这段历史，不管我们有着怎样的“负面”批判，我们还是可以发现，许多后来被经常使用的概念与论述乃来自于这些研究，譬如，参考团体、相对剥夺、说服的两大原则——初始/最近（primary/recency）原则、挫折—攻击的命题等等均是。总的来说，其对社会学与心理学的贡献，绝对是不可磨灭的。

总之，综合来看，《美国大兵》研究对美国社会学所产生的意义可以归纳为：

1. 把调查由描述性变成分析性的研究工具，具有了解释力（Kendall & Lazarsfeld, 1950）。
2. 调查取代自然科学的控制性实验，辅以统计控制的方法，成为具正当性的研究工具。
3. “个体”乃是研究时实际被关注的对象，强化了既有的“方法论的个人主义”（methodological individualism），使之成为美国社会学的研究传统。
4. 重团队研究。譬如，Lazarsfeld即强调大学的组织与制度面向，主张成立研究中心与团队研究，并呼吁重视应用面，鼓励为政府机构、企业、劳工以及其他志愿团体从事研究（Lazarsfeld, 1993：271）。

Wells与Picou (1981) 称这样的研究操作为量化结构主义。假若我们援引Bryant的说法来予以评价的话，那么，这样的研究显得忽略了社会学所可能具有之批判与解放的机能动力，也缺乏具推理性的观察洞识力，有的只是相当平面化的“事实”陈述 (Bryant , 1985 : 173)。

第九节 总结：经验实征为导向之研究的基本特征

早在1939年Lundberg即已展现出操作主义与公设演绎论（axiomatic-deductive theory）的基本想法了（Lundberg, 1939）。首先，他认为，在日常生活中，人们早已广泛地使用量化的概念了，因此，使用量化来从事社会研究，事实上有着社会实在的现实基础。尽管Lundberg意识到社会现象与自然现象有所差异，如人有态度、动机、意向等等，而自然却没有，但是，他依旧坚定地认为，问题的关键乃在于如何处置这些差异。对此，Lundberg坚持，这些差异只是表象，我们仍然可以运用与自然科学相同的方式（即客观的方式）来处理。⁽⁵⁸⁾他甚至认为，诸如梦、渴望、希望、恐惧、价值、目的、意图等等的心灵状态均可客观地观察、记录，并称之为“自然科学”化，并借此反驳Blumer（1955）的批评（Lundberg, 1955：193，200）。

第二次世界大战后，特别是在逻辑实证论信条的影响下，美国社会学走向Lundberg所主张的公设演绎论述模式，且同时强调无涉价值与科学方法论单一化（unification）的主张更加明显（Roth, 2011：106；同时参看Bunge, 1999：10-13）。于是，他们所谓的社会理论被自然科学化，成为具因果性之命题的单纯集合（即以公设演绎论的形式出现），其间不需要有更多的诠释性论述。⁽⁵⁹⁾1950年代以后，这成为美国社会学的基本论述形式（Zetterberger, 1954；Blalock, 1969；Stinchcombe, 1968，2005；Berger & Zelditch, 1993）。譬如，根据Hage（2007）的报告，仅在1967年至1972年，以如此之公设演绎论的方式来讨论所谓“理论建构”的书籍就足足有七本之多（Willer, 1967；Stinchcombe, 1968；Blalock, 1969；Dubin, 1969；Reynolds, 1971；Gibbs, 1972；Hage, 1972；同时参看Cohen, 1989）。

假如我们以1964年George C. Homans在其经典作品《社会学中的当代理论》一文中所提出的见解作为范例的话，那么所谓“理论”乃意指：1．一组概念或概念图式（scheme），包括描述性的（如自杀）和

操作性的（如自杀率）；2．一组命题，每个表述一种关系，以“直接与……共变”（varies directly with）的形式来描绘至少两种特质，继而形成演绎体系以供预测；3．有些命题必须是随制性的（contingent）（Homans，2006：52-53）。因此，对经验实证论者来说，除了强调精确之外，检验（testing）是绝对必要的。借用英国社会学家Bryant的说法，如此一般之经验实证导向的美国社会学是一种工具实证主义（instrumental positivism），只问当前研究工具所可能允许之限制内的问题，其所以为实证，其实只因看重了可与自然科学相对应的决定指标，这也就是Cassirer所说的方法决定论，方法本身决定了“科学性”，因而也决定了“事实性”和“真理性”（Cassirer，1923）。

事实上，1930年以后，这样的实证科学观几乎已成为整个美国社会学本身了。Bryant即总结出五大特征：1．重统计技术与研究工具的细致化；2．支持唯名主义与个人主义的社会观；3．强调归纳、肯定（affirmation）与渐增主义（incrementalism）；4．在错误地使用“无涉价值”（value-freedom）概念的情形之下，（错误地）区分了事实与价值；5．重视团队研究与运用社会研究中心或机构的多重化（Bryant，1984：133-136）。倘若运用Mills（1959）的概念来形容，则可谓具有浓厚的科层氛围（bureaucratic ethos）。Cartrell与Cartrell更为这样的“实证主义”设下了七个可操作化的桩点，分别是：1．以法则方式的陈述来联结不同的概念；2．对概念给予唯名定义；3．运用操作定义或部分性的诠释；4．从事假设的推衍以进行经验检验；5．以形式语言（逻辑或数学）来表达法则；6．以经验的方式把变项关联在一起；7．使用统计技术（Cartrell & Cartrell，2002：644）。

回顾这样的以公设演绎论作为靠山之工具实证主义的发展历史，Lazarsfeld与Barton早在1951年即已明白地告诉我们整个操作的基本模式了。他们指出，我们可以对社会事件（物）的质性（quality）加以多面向的分类（multidimensional classification）以构成类型（typology），并通过种种量化的指标（indices）进行质性测量（qualitative measurement），进而利用统计方法检验变项间的因果关系。对如此之研究的标准操作程序（Standard Operational Procedure，SOP），我们可以用如下的简式来表示：概念（concept）—属性

(attribute) —变项⁽⁶⁰⁾ (variable) —测量 (measurement) —因果关系 (causal relation) —统计 (statistics) (Lazarsfeld & Barton, 1951)。Lazarsfeld在1962年担任美国社会学学会会长时的致辞论文中对“研究” (research) 这一概念的想象，即可以说为如此一般的工具实证主义提供了最基础的概念座架。简单说，他强调，研究首先在于确立属性与其面向所构成的空间 (space)，然后予以分类 (type) 来建立类型 (typology) ⁽⁶¹⁾ (Lazarsfeld, 1993 : 260, 1962a)。Boudon形容Lazarsfeld这样的说法乃意味着，由统计结构可以推演出理论，因此，了解了一个统计结构，在很多情况下，亦即建构了一个具衍生性的理论或模式，而这包含了可观察到的经验结构作为其所显现的结果之一 (Boudon, 1979 : 52)。于是，“经验的社会研究，乃使得许多超乎单纯之经验研究的社会学探索，得以形成相关的正式观念 (formal ideas)，相互区分以及相互扣连着” (Lazarsfeld, 1993 : 261, 1962a)。⁽⁶²⁾ Lazarsfeld这样的说法，基本上乃意图把科学哲学从“科学”的社会学中排除出去。他说：“在科学哲学家并不知道经验研究者在做什么的情况下，我们或者成为自己的方法论者，或者因得不到具理论阐述能力之圣职者的协助而陷入泥淖之中” (Lazarsfeld, 1962b : 470)。

其实，早在1948年，Merton即分别以两篇文章阐述所谓的“理论”与“经验研究”之间的呼应关系。首先，他指出，经验研究对社会学理论的孕生具有重要的作用，大致有六个步骤：1．确立基本的方法论；2．确立具概括性的社会学取向；3．进行社会学概念的分析；4．从事事后回溯性 (*post factum*) 的社会学解释，以保持具低事实价值水准的准真性 (plausibility)；5．以所谓的社会齐一性 (social uniformities) 建立经验概化原则；6．建构社会理论 (Merton, 1968d)。在这样之认知架构的支撑下，“概念就所观察到的，形构了定义 (或条规) (definitions or prescriptions)；它们即是变项，我们即从中寻找经验关系。一旦命题具有逻辑性，理论即被架设出来了” (Merton, 1968d : 143)。于是，概念的选择指导了资料的收集与分析，一个理论若要具有生产活力，就必须要有足够的精确度 (precision)，这可以说是可验证性 (testability) 的判准中最核心的元素 (Merton, 1968d : 152)。相对的，经验研究不只是用来验证或肯

证假设而已，它尚有四个功能来协助理论的发展和修饰。这四个功能分别是：对一个理论予以开题（initiates）、修编（reformulates）、偏移或移焦（deflects or refocuses）与澄清（clarifies），其中“开题”的作用乃是发现未预期的、隐匿的或策略性之资料，可以说是研究中发现（或挖掘到）意外之有价值收获的重要成分（serendipity component of research）（Merton，1968e：157）。

总的来说，在工具实证主义的大伞庇荫之下，由这样的“古典”实证认知架构所营造出来的概念化语言，始终有着曼纳（mana）的魔力，可以说是完成统治整个美国社会学知识大业的基本蓝图，而后来的信仰者所能做的，不过只是在这样的基本认识论结合着方法论的双重催眠下提出了一些进一步的修正与补充意见而已。下面，我仅选择一些相关的说法来补充说明。譬如，Michael Mann于1981年在《社会学》（*Sociology*）杂志发表一篇名为《社会—逻辑的》（*Socio-logic*）的文章中即指出，社会研究，特别是经验实证研究，是一种“社会—逻辑的”锁链（socio-logic chain）的过程，有八个基本操作过程：1．形塑初始问题；2．将其成分词汇（component terms）定义为概念，并分辨其面向；3．概念变成变项，并把变项的关系转化为特定假设；4．选取样本；5．针对每个面向，以某种指标（indicators）来操作化概念；6．收集资料，并编码（coding）；7．用样本以其操作形式来检验假设；8．结论（Mann，1981：545；2005：5）。

在如此一般的经验实证观点中，晚近的Hage对“理论”所持有的说法，更可以说是深具代表性的现代版本。他认为，一个理论有六个元素，而每个元素可以分成两类，共12个性质（元素）。六个基本元素分别是：1．概念与（特别是）一些一般性的变项或具连续性的概念；2．诸假设与（特别是）那些假定是具连续性的关联；3．兼具理论与操作性定义的概念；4．兼具理论和操作性关联的假设；5．安排概念成为原始或衍生词汇；6．安排假设成为公设（axioms）或系（corollaries）。继而，此六个元素可以再细分为：

理论元素或性质	意涵
1．一般变项概念	描述
2．议题，分析单位	分类

3. 具连续性的假设	分析
4. 限制条件	普遍性的标示
5. 理论性的定义	意义
6. 理论性的联系	因果过程，可确信性 (plausibility)
7. 操作定义	测量
8. 操作性的联系	可检证性 (testability)
9. 原始词汇	极简约化 (parsimony)
10. 衍生词汇	消除套套逻辑 (tautology)
11. 前提	理论的简化
12. 系，衍生程式	不一致性的去除

以上面十二个性质元素作为基座，Hage坚信，每个元素都代表一种思维方式，而每增加一个元素，理论就会更加坚实、视野更广、更简约、更持久（Hage，2007：126-127）。虽说Hage自认为他的理论建构模式可以融合英国经验主义、法国理性主义与德国观念论的哲学传统，但是无疑，此种思维模式是无法掌握诠释传统所意涵的“说故事”特性的，⁽⁶³⁾它还是在工具实证主义原有的认知框架中挣扎打滚着，只是让整个考量更复杂，从某个角度来说，即是看起来更加细致。

针对经验实证研究者向所强调的资料的内涵，Lieberson提出了新的诠释。他认为，虽然资料（data）与例证（example）的意涵有所不同——至少，它们对理论之决定的严谨性确实不一样，但是，二者之间在意涵上却有一定的亲近性，即资料可以说是一组例证。准此，若说证据（evident）是任何研究检验假说的要件的话，那么，例证和次生陈述（submerged statements）即扮演着重重要的决定角色。但是，有三个随制（contingency）要件不可或缺：1. 逻辑；2. 社会科学之本质的分析；3. 语言作为沟通工具的本质（Lieberson，1998：186-190）。2008年，Lieberson与Horwich更是提出了所谓的意涵分析（implication analysis），企图为经验实证论的研究方案寻找“补强”证据的策略。他们把重点摆在如何在理论（假设）与资料之间寻找适当的互动关系，而寻找所谓的“意涵”被认为即是确立互动的关键点。Lieberson与Horwich认为，社会科学家在使用“证据”时，常常犯有三种障碍：一、过度崇信自

然科学的模式；二、过度仰赖实验模式；三、资料无法趋近理想（Lieberson & Horwich, 2008 : 22）。尤其社会科学家处理的是以语言来表达之具有文化意义的行为，所以，所有的理论均可以衍生意涵。但是，因为语言本身的暧昧或假设未完全被掌握，因此，理论经常会被证明是错误的。譬如，“所有人类都会死亡，因此，所有不朽的都不是人类”这样的命题只有在特指肉体面向时才成立，假若接受精神面向是继续存在着的时候，这样的命题就可能受到质疑。准此，无论就理论还是资料的面向来看，内容的意涵是重要的。如何扩大或限缩地加以审视，于是乎变得相当要紧，而这连带地影响了证据的使用（Lieberson & Horwich, 2008 : 7-8）。至于对不一致的证据，Lieberson与Horwich则提出两种评量的方式：1．如陪审团的判断一般，重点不在于结果本身，而是结果对理论之评估有何贡献；2．涉及资料的品质，应采取对待购物单（checklist）的态度，对诸如样本、问卷内容、编码等等一一加以检视（Lieberson & Horwich, 2008 : 39, 40-43）。(64)

总结来说，不管经验实证论者如何努力地进行修改与补强，毕竟既有的存有论与认识论架构早已为其种种的努力圈上了致命的局限，这是“命运”，无法改变，只能面对。早在1955年，Blumer对经验实证论的批评，其实已相当程度地把它所内涵的“致命命运”的要害点拨出来了。Blumer告诉我们，理论对经验科学的最大价值在于提供概念，重点在于是否足够清晰。当然，理论建构时的知性能力（如原创与想象力）、研究技巧与事实资料是否完备等等，也是重要的（Blumer, 1955）。只是，概念经常是暧昧模糊的（ambiguous），对此，改进的要旨并非在于诸如发明新的技术性工具、增加量表的信度或增加样本等等，也不是有个好的操作定义、因素分析或具演绎性质的数学体系等等，因为这些作为只不过是隶属于“宣称与允诺的领域”（the realm of claim and promise）而已（Blumer, 1955 : 5-6）。准此，Blumer进一步指出，这样的作为面临着三种窘境：1．缺乏理论可能性，无法直捣概念的核心意涵，也难以对属性形塑一定抽象度的范畴（如IQ定义下的“智力”）；2．内涵维度受限，缺乏推衍的宽广度；3．与经验世界的现实关联性可疑（Blumer, 1955 : 7）。

显然，在Blumer的眼中，经验实证论者的研究操作，乃是让技术性

要求成为决定一切的优先条件（再强调一次，即前文中提到Cassirer所称呼的方法决定论）。他称呼经验实证论如此运用的概念为“限定性的概念”（definitive concept），但我们实际需要的却是具敏感性的概念（sensitizing concept），让它有足以产生具现实感的通识（general sense）认知作用，以俾作为参考架构来引导与启发我们去体验经验世界（如文化、制度、社会结构、人格、民德等等概念）（Blumer, 1955：7）。很清楚的是，面对概念的暧昧模糊现象乃是核心的课题，Blumer强调的只是，概念需要具有现实感（make sense），而他所以做此主张，有一个基本前提是明白的，即人们日常经验的自然社会世界（the natural social world）才是人们实际需要面对的现实世界，也才是社会学家应当关心的场域（Blumer, 1955：7-8）。所以，回归自然的社会世界是另类思维之一个值得重视的重点，而德国社会学传统中的诠释社会学与现象社会学，从19世纪的Dilthey以降，举凡Weber、Husserl、Schutz而至Gadamer等人的论述，着实有认真加以思考的价值。美国第一代的社会学家（如Sumner、Small与Ward等人）应当是熟悉这个传统的，但是，遗憾的是整个美国的大环境使得这个可资参考的传统从他们的指间悄悄地溜掉，留存下来的却是从自然科学方法移植过来的干涩、冷冰、僵硬的标准研究操作模式，纵然它看起来是严谨而精确的。于是，整个研究或许是有完整的骨架，位置安排得相当精确，同时，也或许有些血肉包装在骨架上，但是，毕竟缺乏灵魂。灵魂是无法通过变项化的方式来操作、捕捉或形塑的，它需要我们用心细细地去感受体会，才可能“自然而然地”汇聚出来。

最后，纵然我们单纯地接受上述之经验实证论的研究操作策略作为经营社会学知识的典范“道具”，我们还是不免会进一步追问，在今天这样一个面对着资讯革命的来临的时代里，像Hage所提之细致的研究理路还有效、需要吗？这二十年来，计算机科技的发展日新月异，不论就资讯的收集、储存还是分析运用来说，可以说都有难以言喻的快速进展。其中，最为明显的莫过于，我们可以利用网络与计算机等等设施，在相对短暂的时间内收集、储存和分析巨量的资料。Mayer-Schönberger与Cukier即指出，身处这样的“大数据”（big data）时代里，传统研究所依赖的“抽样”将丧失现实意义，因为我们越来越有条件直接运用整个“母体”的资料。此时，尽管资料可能是凌乱、粗糙甚至残缺的，但是却正因

为是“巨量”且“全部”，有着特殊的运用价值，且足以显出意想不到的效果。在这样的情形下，我们对资料的要求不是在于回应涉及“为何是如此”的因果关系，而是显现在变项间之关联性的“实际是什么”。就统计技术而言，即从追问因果律（如因径分析所提供的）变成单纯地强调相关系数的计算。过去依赖“样本”来进行研究总是以“理论先行”作为前提条件，如今转变为“理论”乃内涵在“实际呈现是什么”的实作过程里头（Mayer-Schönberger & Cukier, 2013）。这样的“巨变”是否将重写经验实证研究的基本研究操作理路，开展另一阶段的经验实证论的局面，我们将拭目以待。

参考文献

Abbott, Andrew

1999 *Department and Discipline: Chicago Sociology at One Hundred*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Anderson, Margo & Maurine W. Greenwald

1996 "Introduction," in Maurine W. Greenwald & Margo Anderson (eds.) *Pittsburgh Surveyed: Social Science and Social Reform in the Early Twentieth Century*. Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 1-14.

Bannister, Robert C.

1987 *Sociology and Scientism: The American Quest for Objectivity, 1880-1940*. Chapel Hill, North Carolina: The University of North Carolina Press.

2008 "Sociology," in Theodore M. Poster & Dorothy Ross (eds.) *The Modern Social Sciences, The Cambridge History of Science. Volume 7*. Cambridge: Cambridge University Press, 329-353.

Becker, Ernest

1971 *The Lost Science of Man*. New York: Braziller.

Becker, Howard & Harry E. Barnes

1961 *Social Thought From Lore to Science*. (3rd ed.) New York: Dover.

Becker, Howard S. & William C. Rau

2001 "Sociology in the 1990s," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong*

with Sociology?. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 121-129.

Bell, Daniel

1962 *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. (revised ed.) New York: Collier Books.

Bellah, Robert N. & Others

1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, Ca.: University of California Press.

Berger, Jospher & Morris Zelditch (eds.)

1993 *Theoretical Research Programs: Studies in the Growth of Theory*. Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Berger, Peter L.

2001 "Sociology: a disinvitation?," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 193-204.

Birnbaum, Norman

1971 *Toward A Critical Sociology*. New York: Oxford University Press.

Blalock, Hubert M. Jr.

1969 *Theory Construction: From Verbal to Mathematical Formulations*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Blau, Peter & Otis D. Duncan

1967 *American Occupational Structure*. New York: Wiley.

Blumer, Herbert

1955 "What is wrong with social theory ?," *American Sociological Review* 19: 3-10.

Boudon, Raymond

1979 "Generating models as a research strategy," in Robert K. Merton, James S. Coleman, Peter H. Rossi (eds.) *Qualitative and Quantitative Social Research: Papers in Honor of Paul F. Lazarsfeld*. New York: Free Press, 51-64.

Bourdieu, Pierre

1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bryant, Christopher G. A.

1985 *Positivism in Social Theory and Research*. London: Macmillan.

Bulmer, Martin

1981 "Quantification and Chicago social science in the 1920s: a neglected tradition," *Journal of the history of the Behavioral Sciences* 17: 312-331.

1984 *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

1996 "The social survey movement: and early twentieth-century sociological methodology," in Maurine W. Greenwald & Margo Anderson (eds.) *Pittsburgh Surveyed: Social Science and Social Reform in the Early Twentieth Century*. Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 20-34.

1998 "Chicago sociology and the empirical impulse: its implications for sociological theorizing," in Luigi Tomasi (ed.) *The Tradition of the Chicago School of Sociology*. New York: Ashgate, 75-88.

Bunge, Mario

1996 *Finding Philosophy in Social Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

1999 *The Sociology-Philosophy Connection*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

Burawoy, M.

2005 "For public sociology." Address to the American Sociological Association, San Francisco, August 15, 2004. *American Sociological Review* 70 (1) 4-28.

Buxton, William

1985 *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State: Political Sociology as a Strategic Vocation*. Toronto: University of Toronto Press.

Buxton, William & Stephen Turner

1992 "Edification and expertise: sociology as a profession," in Terence C. Halliday & Morris Janowitz (eds.) *Sociology and Its Public*. Chicago, Ill.: University Of Chicago Press, 373-408.

Carey, James T.

1975 *Sociology and Public Affairs: The Chicago School*. Beverly Hills, Ca.: Sage.

Cartrell, C. David & John W. Cartrell

2002 "Positivism in sociological research: USA and UK (1966-1990) ," *British Journal of Sociology* 53 (4) 839-657.

Cassirer, Ernst

1923 *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*.
Chicago: The Open Court Publishing Co..

Clogg, C. C.

1992 "The impact of sociological methodology on statistical methodology," *Statistical Science* 7 (2) 183-196.

Cohen, Bernard P.

1989 *Developing Sociological Knowledge: Theory and Method*. (2nd ed.) Chicago: Nelson-Hall.

Cole, Stephen

1992 *Making Science*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.

2001 "Why sociology doesn't make progress like the natural sciences," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 37-60.

Collins, Randall

1986 "Is 1980s sociology in the Doldrums?," *American Journal of Sociology* 91 (6) 1336-1355.

1990 "The organizational politics of the ASA," *The American Sociologists* 21: 311-315.

2001 "Why the social sciences won't become high-consensus, rapid-discovery science," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 61-84.

Coser, Lewis

1975 "Presidential address: Two methods in search of a

substance," *American Sociological Review* 40 (6) 691-700.

Croker, Richard & Alexandria Productions

2007 *The Boom Century, 1946-2046: How America's Most Influential Generation Changed Everything*. New York: Springboard Press.

Dahrendorf, Ralf

1958 "Out of utopia: toward a reorientation of sociological analysis," *American Journal of Sociology* 74: 115-127.

Davis, James A.

2001 "What's wrong with sociology?," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 99-119.

Davis, Kingsley

1959 "The myth of functional analysis in sociology and anthropology," *American Sociological Review* 24: 756-772.

Deegan, Mary Jo

1988 *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

Deflem, Mathieu

2013 "The structural transformation of sociology," *Society* 50 (2) 156-166.

Diana, Crane & Henry Small

1992 "American sociology since the seventies: the emerging identity crisis in the discipline," in Terence C. Halliday & Morris Janowitz (eds.) *Sociology and Its Publics: The Forms and Fates of*

Disciplinary Organization. Chicago: The University of Chicago Press, 197-234.

Difuccia, Maria, Julie Pelton & Alan Sica

2007 "If and when sociology becomes a female preserve," *The American Sociologists* 38: 3-22.

Dubin, Robert

1969 *Theory Building*. New York: Free Press.

Faris, Robert E. L.

1967 *Chicago Sociology 1920-1932*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

Freiberg, J. W.

1979 "Foreword," in Franco Ferrarotti *An Alternative Sociology*. (ed. and with a foreword by J. W. Freiberg; translated by Pasqualino and Barbara Columbaro) New York: Irvington Publishers, 1-11.

Friedrichs, Robert W.

1970 *A Sociology of Sociology*. New York: Free Press.

Galpin, Charles J.

1918 *Rural Life*. New York: The Century Company.

Gibbs, Jack P.

1972 *Sociological Theory Construction*. Hinsdale, Ill.: Dryden Press.

Giddens, Anthony

1974 *Positivism and Sociology*. (ed.) London: Heinemann.

1996a "In defence of sociology," in *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*. Cambridge: Polity Press, 1-7.

1996b "What is social science?," in *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*. Cambridge: Polity Press, 65-77.

1996c "Britishness and the social sciences," in *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*. Cambridge: Polity Press, 112-120.

1996d "Four myths in the history of social thought," in *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*. Cambridge: Polity Press, 127-153.

Giere, Roland N.

1996 "From Wissenschaftliche Philosophie to philosophy of science," in Ronald N. Giere and Alan W. Richardson (eds.) *Origins of Logical Empiricism*. (eds.) Minneapolis: University of Minnesota Press, 335-354.

Giere, Ronald N. & Alan W. Richardson

1996 *Origins of Logical Empiricism*. (eds.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

Glymour, Clark

1997 "A review of recent work on the foundations of causal inference," in V. Mikim & Stephen Turner (eds.) *Causality in Crisis: Statistical Methods and the Search for Causal Knowledge in the Social Sciences*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 201-248.

Goode, William J. & Paul K. Hatt

1952 *Methods in Social Research*. New York: McGraw-Hill.

Gouldner, Alvin W.

1970 *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: The Basic Books.

Hage, Jerald

1972 *Techniques and Problems of Theory Construction in Sociology*. New York: J. Wiley.

2007 "The intersection of philosophy and theory construction: the problem of the origin of element in a theory," in Stephen Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 121-156.

Halfpenny, Peter

1992 *Positivism and Sociology: Explaining Social Life*. Albershot: Gregg Revivals.

Halliday, Terence C.

1992 "Introduction," in Terence C. Halliday & Morris Janowitz (eds.) *Sociology and Its Publics: The Forms and Fates of Disciplinary Organization*. Chicago: The University of Chicago Press, 3-42.

Harlow, L., S. Mulaik & J. Steiger (eds.)

1997 *What If There Were no Significance Tests?* Mahwah, N. J.: Erlbaum.

Hartmann, Stephan & Jan Sprenger

2011 "Mathematics and statistics in the social sciences," in Ian C. Jarvie & Jesus Zamora-Bonilla (eds.) *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*. London: Sage, 594-613.

Harvey, Lee

1987 *Myths of the Chicago School of Sociology*. Aldershot, England: Avebary.

Helmholtz, von H.

1930 *Counting and Measuring*. (translated by C. L. Bryan) Princeton, N. J.: Van Nostrand.

Hinkle, Roscoe C.

1980 *Founding Theory of American Sociology, 1881-1915*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

1994 *Development in American Sociological Theory, 1915-1950*. Albany, New York: State University of New York Press.

Hofstadter, Richard

1959 *Social Darwinism in American Thought*. (revised ed.) New York: Braziller.

Homans, George C.

1951 *The Human Group*. London: Routledge and Kegan Paul.

1961 *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace & World.

1967 *The Nature of Social Science*. New York: Harcourt, Brace & World.

2006 "Contemporary theory in sociology," in Norman K. Denzin (ed.) *Sociological Methods: A Sourcebook*. 5th edition. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 51-69. 原文刊登于Robert E. L. Faris (ed.) *Handbook of Modern Sociology*. Chicago, Ill.: Rand McNally, 951-977, 1964.

Horowitz, Irving L.

1993 *The Decomposition of Sociology*. New York: Oxford University Press.

Hovland, C. I., Lumsdaine, A. A. & Sheffield, F. D.

1949 *Experiments on mass communication. Volume 3 of Studies in Social Psychology in World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hovland, Carl I. and Others

1957 *The Order of Presentation in Persuasion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Howard, Don

2003 "Two left turns make a right: on the curious political career of North American philosophy of science at midcentury," in Gary L. Hardcastle & Alan W. Richardson (eds.) *Logical Empiricism in North America*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 25-93.

Jaworski, Gary D.

1997 *Georg Simmel and the American Prospect*. Albany, N. Y.: State University of New York Press.

Kaplan, Abraham

1964 *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. Scranton, Penn.: Chandler Publishing Co..

Kendall, Patricia & Paul Lazarsfeld

1950 "Problems of survey analysis," in Robert K. Merton (ed.) *Continuities in Social Research: Studies in the Scope and Method of "The American Soldier"*. Gencoe, Ill.: Free Press, 133-196.

Kish, Lesile

1987 *Statistical Design for Research*. New York: John Wiley & Sons.

Kline, Rex B.

2013 *Beyond Significance Testing: Statistics Reform in the Behavioral Sciences*. Washington, D. C.: American Psychological Association.

Kolakowski, Leszek

1972 *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. Harmondsworth: Penguin.

Kuklick, Henrika

1980 "Boundary maintenance in American sociology: limitations to academic 'professionalization'," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16: 201-219.

Kurlansky, Mark

2004 *1968: The Year that Rocked the World*. New York: Ballantine.

Larson, Olaf F. & Julie Zimmerman

2003 *Sociology in Government: The Galpin-Taylor Years in the U. S. Department of Agriculture, 1919-1953*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press.

Lazarsfeld, Paul

1962a "Sociology of empirical social research," *American Sociological Review* 27: 757-767.

1962b "Philosophy of science and empirical social research," in Ernest Nagel, Patrick Suppes & Alfred Tarski (eds.) *Logic, Methodology*

and the Philosophy of Science. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 463-473.

1993 "Sociology of social research," in *On Social Research and Its Language*. (ed. by Raymond Boudon) Chicago, Ill.: The University Of Chicago Press, 257-274.

Lazarfeld, Paul F. & Neil W. Henry

1968 *Latent Structure Analysis*. New York: Houghton.

Lee, Alfred McClung

1976. "Sociology for Whom?," *American Sociological Review* 41: 925-936.

Levine, Donald etc.

1976 "Simmel's influence on American sociology," *American Journal of Sociology* 81 (4-5) 813-845, 1112-1132.

Lieberson, Stanley

1998 "Examples, submerged statements, and the neglected application of philosophy to social theory," in Alan Sica (ed.) *What is Social Theory?: Philosophical Debates*. Oxford, England: Blackwell, 177-191.

Lieberson, Stanley & Joel Horwich

2008 "Implication analysis: a pragmatic proposal for linking theory and data in the social sciences," in Yu Xie (ed.) *Sociological Methodology, Volume 38*, 1-50.

Lipset, Seymour M.

1994 "The state of American Sociology," *Sociological Forum* 9 (2) 199-220. Or in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?* (2001)

. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 247-270

Lipset, Seymour M., Martin A. Trow, and James S. Coleman

1962 *Union Democracy: The Internal Politics of the International Typographical Union*. Garden City, New York: Doubleday.

Lockwood, David

1956 "Some remarks on 'The Social System'," *The British Journal of Sociology* 7: 134-146.

Lundberg, George A.

1939 *Foundations of Sociology*. New York: Macmillan.

1955 "The natural science trend in sociology," *American Journal of Sociology* 61: 191-202.

Lynd, Robert

1939 *Knowledge for What ? The Place of Social Science in American Culture*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

MacIver, Robert

1931 "Is sociology a natural science?," *Publications of the American Sociological Society* 25: 25-35.

Manicas, Petr T.

1987 "The Americanization of social science," in *A History and Philosophy of the Social Science*. Oxford: Blackwell, 213-237.

1994 "The social science disciplines: the American model," in Peter Wagner, Bjørn Wittrock & Richard Whitley (eds.) *Discourses on Society: The Shaping of the Social Science Disciplines*. Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 45-71.

Mann, Michael

1981 "Socio-logic," *Sociology* 15 (4) 544-550; or in Jacqueline Scott & Yue Xie (eds.) *Quantitative Social Science. Volume I: Overview and Major Issues*. London: Sage, 2005, 3-10.

Mayer-Schönberger, Viktor & Kenneth Cukier

2013 《大数据》 (*Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*) , 林俊宏译 , 台北 : 天下文化。

McKinney, John C.

1966 *Constructive Typology and Social Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.

1970 "Sociological theory and the process of typification," in John C. McKinney & Edward A. Tiryakian (eds.) *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*. New York: Appleton-Century-Crofts, 235-269.

Mead, George H.

1974 *Mind, Self and Society*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press. Meehl, Paul

1967 "Theory testing in psychology and physics: a methodological paradox," *Philosophy of Science* 34: 103-115.

1986 "What social scientists don't understand," in Donald W. Fiske & Richard A Shweder (eds.) *Methodology in Social Science: Pluralism and Subjectivities*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 315-338.

Merton, Robert K.

1945 "Sociological theory," *American Journal of Sociology* 50:

1946 *Mass Persuasion: The Social Psychology of a War Bond Drive*. (with the assistance of Marjorie Fiske & Alberta Curtis) New York: Harper.

1947 "Selected problems of field work in the planned community," *American Sociological Review* 12: 304-312.

1948 "Discussion," *American Sociological Review* 13: 164-168.

1968a "On the history and systematics of sociological theory," in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1-38.

1968b "On sociological theories of middle range," in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 39-72.

1968c "Manifest and latent functions," in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 73-138.

1968d "The bearing of sociological theory on empirical research," in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 139-155.

1968e "The bearing of empirical research upon the development of sociological theory," in *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 156-171. Or *American Sociological Review* 13: 505-515, 1948.

Mills, C. Wright

1943 "The professional ideology of social pathologists," *American Journal of Sociology* 49 (2) 165-180.

1959 *Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press. Mohr, Lawrence B.

1990 *Understanding Significance Testing*. New York: Sage.

Morgan, Gordon D.

1997 *Toward an American Sociology: Questioning the European Construct*. Westport, Conn.: Praeger.

Morrison, D. E. & R. E. Henkel

1970 *The Significance Test Controversy - A Reader*. London: Butterworths.

Neurath, Otto

1933a "Sociology and physicalism," in A. J. Ayer (ed.) *Logical Positivism*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959: 282-317.

1933b "Empirical sociology: the scientific content of history and political economy," in Marie Neurath & Robert S. Cohen (eds.) *Empiricism and Sociology*. Dordrchet: D. Reidel, 1973: 319-421.

1944 "Foundations of the Social Sciences," in *International Encyclopedia of Unified Science. Volume 2, No. 1: Foundations of the Social Sciences*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

Neurath, Otto, H. Hahn & R. Carnap

1929 "The scientific conception of the world: the Vienna Circle," in Marie Neurath & Robert S. Cohen (eds.) *Empiricism and Sociology*. Dordrchet: D. Reidel, 1973: 299-318.

Nickerson, Raymond S.

2000 "Null hypothesis significance testing: a review of an old and continuing controversy," *Psychological Method* 5 (2) 241-301.

Oberschall, Anthony

1972 "Institutionalization of American sociology," in Anthony Oberschall (ed.) *The Establishment of Empirical Sociology: Studies in*

Continuity, Discontinuity, and Institutionalization. New York: Harper & Row, 187-251.

Ogburn, William F.

1930 "The folkways of a scientific sociology," *Publications of the American Sociological Society* 24: 1-10.

Parsons, Talcott

1937 *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill.

1938 "The role of theory in social research," *American Sociological Review* 3:13-20.

1948 "The position of sociological theory," *American Sociological Review* 13:156-164.

1949 "The present position and prospects of systematic theory in sociology," in *Essays in Sociological Theory*. (revised ed.) New York: Free Press, 212-237.

Pearl, Judea

2000 *Causality: Models, Reasoning, and Inference*. Cambridge: Cambridge University Press.

Platt, Jennifer

1995 "Research methods and the second Chicago school," in Gary A. Fine (ed.) *A Second Chicago School?: The Development of a Postwar American Sociology*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 82-107.

Polanyi, Karl

1944 *The Great Transformation*. Boston, Mass.: Beacon Press.

Porter, Theodore M.

1995 *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Reynolds, Paul D.

1971 *A Primer in Theory Construction*. Indianapolis, Indiana: Bobbs-Merrill.

Rhoades, Lawrence

1981 *A History of American Sociological Association: 1905-1980*. Washington D. C.: American Sociological Association.

Richardson, A. W.

2003 "Logical empiricism, American pragmatism, and the fate of scientific philosophy in North America," in G. Hardcastle & A. W. Richardson (eds.) *Logical Empiricism in North America*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1-24.

Ross, Dorothy

1991 *The Origins of American Social Science*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Roth, Paul

2011 "The philosophy of social science in the Twentieth century: analytic traditions ; reflections on the Rationalit?tsstreit," in Ian C. Jarvie & Jesus Zamora-Bonilla (eds.) *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*. London: Sage, 103-118.

Sampson, Robert J.

2010 "Eliding the theory/research and basic/applied divides: Implications of Merton's middle range," in Craig Calhoun (ed.) *Robert*

Merton: *Sociology of Science and Sociology as Science*. New York: Columbia University Press, 63-78.

Shils, Edward

1980 *The Calling of Sociology and Other Essays on the Pursuit of Learning*. Chicago: The University of Chicago Press.

Simpson, Ida H. & Richard L. Simpson

2001 "The transformation of the American Sociological Association," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 271-291.

Smelser, Neil J.

1992 "External influence on sociology," in Terence C. Halliday & Morris Janowitz (eds.) *Sociology and Its Publics: The Forms and Fates of Disciplinary Organization*. Chicago: The University of Chicago Press, 43-59.

Smith, Dennis

1988 *The Chicago School: A Liberal Critique of Capitalism*. New York: St. Martin's Press.

Smith, Dorothy E.

1987 *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Toronto: University of Toronto Press.

Smith, Joel

1999 "A methodology for twenty-first century sociology," *Social Forces* 70 (1)1-17.

Smith, Mark

1994 *Social Science in the Crucible: The American Debate over Objectivity and Purpose, 1918-1941*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Sprague, Joey

2005 *Feminist Methodologies for Critical Researchers: Bridging Differences*. Lanham, Maryland: Altamira Press.

Stinchcombe, Arthur

1968 *Constructing Social Theories*. New York: Harcourt, Brace & World.

1984 "The origins of sociology as a discipline," *Acta Sociologica* 27: 1-11.

2001 "Disintegrated disciplines and the future of sociology," in Stephen Cole (ed.) *What's Wrong with Sociology?*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 85-97.

2005 *The Logic of Social Research*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

Stouffer, Samuel

1950 "Some observation on study design," *American Journal of Sociology* 5: 355-361.

Stouffer, Samuel, et. al.

1949a *The American Soldier. Volume 1 Adjustment During Army Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

1949b *The American Soldier. Volume 2 Combat and Its Aftermath*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

1950 *Measurement and Prediction. Volume 4 of Studies in Social*

Psychology in World War II. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Suppes, Patrick

1954 "Some remarks on problems and methods in the philosophy of science," *Philosophy of Science* 21: 242-248.

Thomas, William I.

1928 *The Unadjusted Girl*. Boston: Little, Brown & Co..

Thomas, William I. & Florian Znaniecki

1927 *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Alfred A, Knopf.

Tilly, Charles

2010 "Mechanisms of the middle range," in Craig Calhoun (ed.) *Robert Merton: Sociology of Science and Sociology as Science*. New York: Columbia University Press, 54-62.

Tittle, Charles R.

2004 "The arrogance of public sociology," *Social Forces* 82 (4) 1639-1643.

Tocqueville, Alexis de

2000 *Democracy in America*. (translated, edited and with a introduction by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop) Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.

Tomasi, Luigi

1998 "The contribution of Georg Simmel to the foundation of theory at the Chicago school of sociology," in Luigi Tomasi (ed.) *The Tradition of the Chicago School of Sociology*. New York: Ashgate, 25-35.

Turner, Stephen P.

1996 "The Pittsburgh survey and the survey movement: an episode in the history of expertise," in Maurine W. Greenwald & Margo Anderson (eds.) *Pittsburgh Surveyed: Social Science and Social Reform in the Early Twentieth Century*. Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 35-49.

2007 "Defining a discipline: sociology and its philosophical problems, from its classics to 1945," in Stephen Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 3-69.

2014 *American Sociology: From Pre-disciplinary to Post-normal*. London: Palgrave.

Turner, Stephen P. and Jonathan H. Turner

1990 *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology*. Beverly Hills, Ca.: Sage.

Vidich, Arthur J. & Stanford M. Lyman

1985 *American Sociology: Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven: Yale University Press.

Warshay, Leon H.

1975 *The Current State of Sociological Theory: A Critical Interpretation*. New York: McKay.

Watson, John B.

1925 *Behaviorism*. New York: W. W. Norton.

Wells, Richard H. & J. Steven Picou

1981 *American Sociology: Theoretical and Methodological Structure*. Washington D. C.: University Press of America.

Wiley, Norbert

1979 "The rise and fall of dominating theories in American sociology," in William E. Snizek, Ellsworth R. Fuhrman & Michael K. Miller (eds.) *Contemporary Issues in Theory and Research*. Westpoint, Conn.: Greenwood, 47-79.

Willer, David

1967 *Scientific Sociology: Theory and Methods*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Wolf, Eric R.

2003 《欧洲与没有历史的人》，贾士蘅译，台北：麦田出版社。

Woodward, James

2005 *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

2007 "Causal models in the social sciences," in Stephen P. Turner & Mark Risjord (eds.) *The Handbook of Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam: Elsevier, 157-210.

Wrong, Dennis H.

1961 "The oversocialized conception of man in modern sociology," *American Sociological Review* 26 (2) 183-193.

Zetterberg, Hans

1954 *On Theory and Verification in Sociology*. New York: Tressler Press.

2010 *Opening Windows onto Hidden Lives: Women, Country Life and Early Rural Sociological Research*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press.

叶启政

2016 《社会学家作为说故事者》，《社会》，第36卷：77—98。

(1) Giddens在另外一篇文章中以四种迷思 (myths) 来总结西方社会思想的发展史，其所指涉的最重要对象即是以Parsons为首的结构功能论以及与之密切结合的经验实证研究。此四种迷思分别是：1. 有关社会秩序问题的迷思；2. 有关社会学之保守起源的迷思；3. 大裂罅的迷思（特指1860—1920世代以捍卫资本主义来对抗社会主义者的革命，另一是Durkheim所代表之经验实证研究带来的分化）；4. 对社会秩序问题批判的迷思（指的是以Dahrendorf为代表之“冲突论”对主张“共识整合”之结构功能论的批判）（Giddens, 1996d）。

(2) 有关的讨论，参看Kurlansky (2004) 与Crocker & Alexandria Productions (2007)。

(3) 当时，“文化大革命”运动也正如火如荼地在中国进行着。整个世界的主要地区可以说都被卷进革命的烽火之中，连东亚的韩国与日本也未能幸免。

(4) 别忘了，Bell在1960年从哥伦比亚大学获得社会学博士学位的论文即是《意识形态的终结：论五十年代中政治理念的耗竭》（*The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*）（Bell, 1962）。同年，Bell任教于哈佛大学社会学系，此论文成书出版。这是典型的所谓“哈佛—哥伦比亚联盟”的代表个例。

(5) 记得当时，密苏里大社会学系要求博士生在最后撰写博士学位论文前，必须通过五门不同科目的笔试（包括社会理论、研究方法、社会心理学、社会组织与专业科目）。对当时作为学生的我们，这自然是相当沉重的负担与挑战，几乎没有人可以一次就完全通过。当时，顺着这股“革命”的潮流，在上文中提到的我的同学Stephen P. Turner，就领头要求系方“改革”，只考一门专业科目。在当时那种“革命”的氛围之下，系方是不敢不屈从的，于是，我们“胜利了”，也“赚到了”。至少，对我个人来说，这无疑是一大福音，因为我可以将我最擅长的科目——研究方法当成专业参加考试。这才让我有机会十分顺利地通过。说来，这就是机缘吧！

(6) Lee是一位人道主义者，曾经参加1973年之“第二人道者宣言”（Humanist Manifesto II）的连署。

(7) 可参看1970年代初美国社会学学会的会员通讯（newsletter）——《参注》

(Footnotes) 中相关的求职栏。

(8) 女性成员的不断增长，使得以男性为主的精英主导阶层必须重新思考未来的发展方向 (Turner, 2014 : 64)。

(9) 表面上看起来，这样的潮流似乎又可以接上1930年代之前强调社会改革的传统 (将在下文中讨论)，但是事实上，时过境迁，此一新潮流之所以孕生，基本上并非基于社会改革的神圣动机，而是在资本主义的市场逻辑日益发威的情形下，学术被整合进资本主义的生产体系之内，以致牵引出攸关整个学门能否继续生存的问题。

(10) 简言之，美国例外主义指的是，认为美国乃是一个相当特殊的国家，具有着独特的国家意识形态，自由、平等、个人主义、合众政体制 (republicanism)、民主与放任经济主义乃是核心价值，而这难以全部地在其他地区看到。早在十九世纪，此一词汇已偶被使用，但是，真正被使用可以说是源自1929年美国共产党翻译当时苏联领导人Joseph Stalin批判那些支持Jay Lovestone之言论的共产党支持者的说辞而来。Stalin指责那些美国共产党员是异端，因为他们认为得助于天然资源、工业能力又缺乏僵化的阶级区分等因素，使得美国社会难以使用马克思的历史法则来解释。但是，此后，此一词汇的使用就超出了这样的历史背景，而有了本章所指涉的意涵，此一意涵可以追溯至1830年代Alexis de Tocqueville在其《美国的民主》中所论及的内容。后来，一般认为，(假若确实存在的话)此一现象乃来自美国独立，形成了社会学家Seymour M. Lipset所谓的“第一个新国家”，才发展出具有了上述之特色的美国意识形态。有人尚进一步地把它归因于缺乏封建体制的历史包袱、清教徒的宗教根源、采纳共和体制等因素 (参看https://en.wikipedia.org/wiki/American_exceptionalism)。

(11) 这说明了处于1960年代到1970年代各种思想 (特别是来自欧陆的，如Schutz、Husserl、Wittgenstein等) 冲击下的分殊反应。

(12) Berger即指出，至迟从1950年代以来，甚多社会学家坚持狭隘的地域主义 (parochialism)，忽略了整个世界其他地方的变化与发展。就理论而言，则常常崇尚流行而误用，如毫无保留地借用源自拉丁美洲情况的依附理论来诠释东亚世界的发展 (如1980年代以后的台湾)。再者，社会学家也不由自主地让自己受限于 (特别是量化) 研究方法的窠臼与特定的理论模式 (如理性选择模式)，以至于研究流于琐细 (triviality)，缺乏深层的意涵 (Berger, 2001)。

(13) 譬如，Cole就认为，相对于物理学，社会学缺乏核心知识，任何的拓疆活动似乎均未能进入核心。他指出，一般的物理教科书只有100篇左右的参考文献，都是当代之前的，且多有重复。但是，社会学教科书则不然，其所列举的参考文献经常多过800篇，较多是最近的作品，且较少重复。再者，二十年前的物理学教科书的材料大致上与今日的相同，社会学则不然。其所以如此，Cole举出两个可能的因素：1. 社会学研究的对象易变性高，但物理学研究的自然现象基本上是恒定的；2. 社会学家是其研究之现象中的实际参与者 (Cole, 2001 : 37-38)。对于前者，Cole以为，一些一般理论 (他列举了Parsons、Giddens、Homans和Alexander) 的论述只出现在文章一开始的地方，充当仪式性的引文，但事实上，这些论述基本上根本不影响研究实际的内容 (Cole, 2001 : 44)。这也就是说，理论对实际的经验研究毫无贡献。依我个人看法，其所以如此，应当是由于，以变项因果为探讨课题的经验实证研究与一般理论论

述在概念内涵上有着层次性的落差，概念转换时缺乏适当的衔接概念。对于后者，Cole提到，社会学家对研究问题的选择有较多的所谓“非认知变项”（non-cognitive variable），亦即诸多因素来自自己作为社会成员的个人感受与认知，而非源于理论的衍生。但是，物理学家则不然，其研究线索纯然源自理论性的认知，因而，其知识可以累积（Cole，2001：50）。Stinchcombe也指出，社会学家本身缺乏共识，彼此之间难以沟通，呈现半封闭状态，以致在整个学圈中难以形塑具共识性的“客观”判准来评定学养的良莠，这经常导致大学的行政高层（如院长们）难以判定一个社会学教授的学术水准，以致不免低估、轻视社会学这个学科（Stinchcombe，2001：86，89）。同时，可参看Becker与Rau对1990年代美国社会学的批评与检讨（Becker & Rau，2001）。

(14) Collins指出，自然科学（特别是物理学）家对自己的学科知识具高度共识，更重要的是，不时有快速的发现。这两样特质相互关联，所以如此，不是经验主义、测量与数字化或实验方法等使然，而是因为研究技术（research technologies）有着系谱学式的进展，可以强化客观性与事实性。譬如，Galileo发明望远镜就是促进天文学快速发展的一个明例。然而，这样的情形在社会学中是见不到的，即使所使用的数学模式与统计技术有所“进步”，也无助于整个社会学知识的累积与进展（Collins，2001：68，72，80-81）。纵然Collins对自然科学这样的阐述是可以接受的，但是，企图以自然科学的发展模式来评比社会学，本身是可议的，因为这两种学问有着本质性的差异，可以说是没有公分母可以作为比较的基础的。说来，这样的评比是许多美国社会学家共同的“意识形态”，我不愿意说是不对，但却是不可取的。

(15) 同时参看Bannister（2008：348-352）。

(16) Giddens指出，在1960年代之前，英国并没有真正建制性的社会学，之后，则以美国社会学为主要典范。但是，在1960年代末期以后的三十年间（此文乃据1995年4月在英国BBC公司Radio 4的广播内容改写而成），英国社会学突飞猛进，特别是吸收了欧陆的思想，而有了英国自己的风格——融合了美国与欧陆的传统（即实用与经验研究/批判与理论），他即以牛津大学研究社会阶层的John Goldthorpe为典范（Giddens，1996c：118-119）。我个人认为，事实上，特别是在社会学理论、文化与消费社会学等方面，英国社会学家都有相当卓越的表现，而这是美国社会学家难以比肩的。

(17) Tittle（2004）对Burawoy的公共社会学主张有所批评，其中不少论点甚有道理，可参考，在此不拟细论了。

(18) 不过，诚如Tocqueville（2000）所形容的，美国人是粗糙的经验主义者，重事实、轻理论，同时，也普遍缺乏精致的文化修饰。或许，实用主义所以在美国盛行，乃与此一历史背景有关。

(19) 哥伦比亚广播公司（Columbia Broadcasting System）于1971年9月开播一个系列电视节目，名为《华顿家族》（The Waltons），描绘的是1930年代经济大萧条至1940年代第二次世界大战之间弗吉尼亚州之一个乡下农家的故事。除了父母与祖父母外，这个家庭有七个小孩，生活相当艰辛，但是，大家相互敬爱，提携合作，过着穷困但却充满着幸福感的日子。这个电视节目相当程度地宣扬了本文所提及之那种结合着自赖与社群的开拓精神。在此剧中，相当程度上，这个有着11个成员的家庭可以说

是反映了“社群”的基本形式。此剧开播后，甚受观众喜爱，收视率极高，连播了九年之久。显然，剧中所刻画之家庭成员互相扶持爱护的精神，尤其是众多孩子需要供养之早期开拓时期的场景，颇能感动观众，相当程度上能够让观众感受到在开拓时期所累积出来的这种美国传统精神。

(20) 难怪到了1950年代后期，在法西斯主义消迹后，为了反击当时高涨之极左的斯大林主义，Bell会宣称“意识形态终结”。在Bell的心目中，美国所呈现的福利社会样态、去中央集权、混合经济与政治多元化等迹象，乃是象征着意识形态终结的典范（Bell, 1962：403）。对由哥伦比亚大学社会学系出身的Bell来说，单就社会学本身而言，功能论即被认为是超越意识形态的，然而，事实上，这只是撑着“反意识形态”大旗的一种被“科学化”的隐性意识形态而已。

(21) 就社会学的理论思维而言，这样的传统使得理论的讨论容易导入来自欧洲之“体系/日常生活世界”对彰的思维模式之中，更重要的是，让宏观/微观（社会有机体系/个人心理组构）的分殊，把欧洲之“体系/日常生活世界”的思想争议所内涵之“非凡自在之体系化的社会巨灵/平凡之个体大众的日常生活环境”的对彰予以嫁接转化（即“美国化”），成为美国社会学理论特有的基本课题。由于此一议题牵涉甚多理论性的细节，在此无法详述，因此就此打住不论。

(22) 有关此一课题的简扼介绍，参看Hinkle（1980：22-53）。

(23) 19世纪的美国是繁荣、人口增加且向西部发展的国家。是时，自由对美国人有两种含义：个人自由与财产权。对北方，黑奴的问题是自由的问题，但对南方，则是财产权的问题。两者指涉的不同可以说是南北战争爆发的根本原因所在。另外的可能因素则在于：1．因不同经济性质、社会结构、风俗习惯与政治价值带来的区域主义；2．北方制造工业支持课税与保护，而南方则要求自由贸易；3．《独立宣言》所肯定之各州所拥有的独立主权；4．对密西西比州（Mississippi）以西之土地的定位（蓄奴制与反蓄奴制的对抗）（参看https://en.wikipedia.org/wiki/American_Civil_War）。

(24) 参看Polanyi（1944）。

(25) Bannister即指出，因工业化带来了种种问题（尤其是经济危机），且因美国国情的不同，让社会学家在经济学家优势垄断下有了提供（纯经济性因素之外的）社会性因素的发言好机会。这让量化的实证社会学得以一显身手（Bannister, 2008：336）。

(26) 作为一个移民且往西部不断开拓的国家，美国社会的主导力量在于地方，而非联邦，甚至也并非在于州自身。这样的地方自治基本上是以“郡”（county）为最大单位。Mead在《心灵、自我与社会》一书中所欲阐明的其实即是这样一个讲究自赖、自主之自我的精神，而这也是Mead所以特别强调“自我管理”（self-government）的文化背景。无怪乎，在该书的最后一章，Mead特别阐述了美国之“郡”作为地方行政单位的特殊社会学意义（Mead, 1974）。

(27) 早期的社会学家，诸如Small、Sumner、Vincent等人，都曾经是神职人员。

(28) 此乃发生在19世纪末延续至1920年代推动成年教育的民间运动，首见于纽约州西部的Chautauque湖区，之后扩展遍及全美的乡村地区。成员通过邀请各类人

士，如教师、音乐家、艺人、牧师或专家等等来为社区的居民演讲、表演或推动文化活动。美国总统Theodore Roosevelt即曾说过：Chautauque是美国之最为美国的东西（参考<https://en.wikipedia.org/wiki/Chautauqua>）。

(29) 就在这样的潮流驱使下，除了Darwin之外，Comte与Spencer被早期社会学家（如Small、Ward、Sumner等等）视为精神领袖。

(30) Ward也把社会学看成是慈善事业（philanthropy），并常常将其与社会工作摆在一起看待。甚至，到了1924年，Small还指出，社会学家还企图从业余的地位往上挣扎（参看Oberschall，1972：209-213，219-221）。易言之，从一开始，社会学就有学术正当性的危机意识，这可以从早期AJS所刊登的文章看出（参见1909/1910的15卷）。

(31) 这使得一向强调数据的经济学家与社会学家有一定程度的胶合关系，尽管可能十分暧昧。但是，两者的关系却同时又有着某种程度的紧张，特别是在1890年代以后。1885年美国经济学会（American Economic Association，AEA）成立，在AEA的大力协助下，美国社会学社（American Sociological Society，ASS）在二十年后的1905年成立，其115位发起成员中，就有62%同时是AEA成员，而且，30%的ASS成员亦是慈善与矫正全国联合会（National Conference of Charities and Correction，NCCC）的成员（于1920年时降至20%）（参看Oberschall，1972：220）。

(32) 早在1943年C. Wright Mills即撰文批评诸如William I. Thomas的情境取向（situational orientation）、William Ogburn的文化落差（cultural lag）之类的概念，认为他们都只不过是社会病理学家而已。在Mills的眼中，Thomas把整个社会结构化约为一些情境来了解，而Ogburn则把社会变迁的概念以破碎的方式概化地运用到所有的事物上面。Mills因而以讥笑的口吻评论道：“这乃表现美国小市镇中产阶级之新教徒的基本道德与伦理观，强调的是人们的需求（needs）与个人适应的问题。”（Mills，1943：177，180）（这明显是特别针对Thomas的四个需求说与有关个人适应的研究）

(33) 实证主义的说法始于1830—1842年间Auguste Comte所出版之六卷《实证哲学概观》（*Cours de Philosophie Positive*）。Kolakowski综合了四个基本规则：1．表象主义的规则（the rule of phenomenalism）：重存在（existence），即经验表象，而非物自身之本体（noumena）或本质（essence）；2．唯名主义的规则（the rule of nominalism）：不承认有普遍的存在，只承认有个别事实，且无真正的指涉对象（referents）；3．拒绝涉及具价值判断与规范性陈述的知识作为规则（the rule that refuses to call value judgments and normative statements knowledge）；4．相信科学方法基本上是单一的（belief in the essential unity of the scientific method）（Kolakowski，1972）。施及社会学，Giddens则认为有三个基本假设（suppositions）：1．方法论上的：自然科学的方法程序可直接用于社会学；2．分析上的：社会学的探讨结果可以使用类似自然科学的法则（law）或类似法则（law-like）的概化形式来表陈；3．实用上的：社会学有其技术性格（Giddens，1974）。

(34) 有关美国之社会达尔文主义的论述，参看Hofstadter（1959）。

(35) 有关Simmel对美国社会学，特别是对芝加哥大学社会学系的影响，参看Levine（1976）、Joworski（1997）与Tomasi（1998）。

(36) 整体来说，哥伦比亚大学与芝加哥大学所以成为社会学的重镇，一开始，并不是由于领导人有原创观念或特别聪慧，而是其人格特质与组织形态使然（Oberschall, 1972：225），但是，对组织形态的强调，Bannister持不同意见，认为个人魅力还是重于组织或制度的（Bannister, 1987：9）。

(37) 关于芝加哥大学社会学系与社会改革的关系，参看Carey（1975）与Deegan（1988）。

(38) 于1914年受聘时，Park已是50岁了。他过去从事新闻工作，并曾任黑人教育家Booker T. Washington的私人秘书达七年之久，协助在亚拉巴马（Alabama）州成立塔斯基吉（Tuskegee）学院，推动黑人的教育。

(39) 即追求新经验、安全、社会反应与被认可的愿望（wishes for new experience, for security, for social response, and for recognition）。

(40) 譬如，Luther L. Bernard于1907年至芝加哥大学学习，1911年获得博士学位。他即是一个客观主义者，主张社会是有机体，有着客观标准，其论文《过渡到社会控制的客观标准》（*The Transition to an Objective Standard of Social Control*）说明了一切。

(41) Harvey总结芝加哥学派具有五个特点，分别为：1．重视社会问题，且同情自由主义；2．独断的质化主义；3．没有理论倾向，只重描述；4．以象征互动论为主调；5．至1930年代中期后，因对议题的思维方式陈旧且缺乏科学性而逐渐衰落（Harvey, 1987：18）。这样的描绘似乎过分偏向诸如Thomas、Park、Burgess与Mead等人传下来的所谓“质化”这一边，而忽略了Ogburn与Hauser所领导之曾经成为主流的“量化”这一支。

(42) 有关芝加哥大学社会学系的最近评介，可参看Abbott（1999）。

(43) 在Giddings手下培养出来的学生有Chapin、Ogburn、Odum等人。

(44) 有关美国社会学学会之历史发展的评介，参看Rhoades（1981）与Simpson & Simpson（2001）。

(45) 佛蒙特（Vermont）州众议员Justin S. Morrill于1857年提出法案，要求联邦政府释放土地给相关的州政府，让他们贩售以筹款成立（或支援）学院或大学。此法案于1859年在众议院通过，但是却遭到总统James Buchanan的否决。1861年Morrill再次提出，终于在1862年通过，是为Morrill法案（Morrill Act）。当时，此案乃因应工业化带来的冲击而来，重点在于强化具应用性的学门，如农业、科学、军事工业与工程等等。中部的爱荷华（Iowa）州即在1862年的当年首先通过立法接受此法案，并于1864年设立了爱荷华州立农业学院（即后来的爱荷华州立大学 [Iowa State University]）。至于真正因“土地赠予”而成立的则是堪萨斯州立大学（Kansas State University），成立于1863年；设立于1766年地处新泽西（New Jersey）州的罗格斯大学（Rutgers University）则是州政府许以“土地赠予”之名分而成立的最古老的大学。

(46) 事实上，早在1919年（直到1953年为止），美国农业部即在农业经济局（Bureau of Agricultural Economics, BAE）设立了“农业人口和乡村生活组”（Division of Farm Population and Rural Life），专司研究有关农民之生活状况与

乡村的问题。此一计划一开始由Charles J. Galpin负责，开启了有关乡村地区的社会研究。后来，在1960年代威斯康星大学社会学系强调有关“社会取得”（status attainment）的系列研究，可以说即是源自Galpin此一研究传统（Larson & Zimmerman, 2003：1；同时参看Zimmerman & Larson, 2010；Turner, 2014）。

(47) 当时，一方面受到经济大萧条影响，另一方面则因为言论受到钳制，许多教授即因言行“不当”被解聘或被“规训”（如威胁解职）（Smith, 1994：5）。在这样的情况下，教授们颇多仰赖基金会来支持研究。

(48) Hinkle即指出，自1930年代以后，美国社会学的训练更自足，更加彰显出“本土”的风格（Hinkle, 1994：13）。

(49) 当时，Wittgenstein尚在维也纳，虽然其著*Tractatus*于1921年出版，影响了学圈的成员，且与Carnap和Hahn有着紧密的联系，但是他却不是成员。

(50) 实用主义者Dewey、Mead与Morris等人也分享着Neurath这样的立场，但是，他们对客观性的来源有不同的看法，认为它来自整个相关社群（如物理学家或社会学家）之成员的同意（assent），因此，主体互通性（intersubjectivity）才是重点（参看Howard, 2003：48）。

(51) 对逻辑实证论与实用主义的融会做出最大贡献者，莫过于Dewey与Mead的学生Charles Morris（参看Howard, 2003：46-56）。Morris首先提出句法（syntax）、语义（semantics）与语用（pragmatics）三分的符号理论。很显然，于逻辑实证论者向所强调的句法与语义之外，他之所以特别把语用学纳入，乃期待在语言分析上给实用主义一个适当的地位（Richardson, 2003：10-11）。

(52) 特别是19世纪以来，量化统计快速而高度地发达，乃与此有密切的关系（参看Porter, 1995）。

(53) 在前面叙述之美国例外主义的主导下，Parsons偏偏忽略了Marx的理论，可以说是有一定的“国情”缘由，可以理解。

(54) 参看Becker & Barnes（1961）。

(55) Merton（1948：165）在评论Parsons的《社会学理论的地位》（*The position of sociological theory*）一文时，即呼应Parsons区分社会学理论与社会学思想史的必要性，并以此一区分的必要性作为前提来强化Parsons之结构功能论的意涵，他称之为社会理论的体系化（systematics of sociological theory）。进而，他肯定这样之体系化的理论具有科学性，尤其是其对当时美国社会学之经验研究所具有的特殊意义（同时参看Merton, 1968d, e）。

(56) Hinkle即从知识论与方法论的双重角度来分析，在如此之知识的经营传统下，美国社会学家如何进行“理论化”的工作（Hinkle, 1980, 1994）。

(57) 就美国社会学而言，Merton（1947）可以说是第一个提出这个问题的人，但是，之后，显著水准检定却广为流行，Turner与Turner认为所以如此，可能是因为绝大部分不是那么深谙统计学知识的社会学家，总是向农业统计学家、心理学家或统计学家请益而被建议采用使然的（Turner & Turner, 1990：114-115）。只不过，Lazarsfeld的学生们则坚持不使用，Lipset、Trow与Coleman三人合著之有名的《工会的民主：国际印刷工会的内部政治》即是坚持此一立场的典型研究著作（Lipset、

Trow & Coleman, 1962)。在《美国大兵》一书中，Stouffer也不使用。有关显著水准检定的争议，可参考Morrison & Henkel (1970)、Meehl (1967, 1986)、Mohr (1990)、Nickerson (2000) 与Kline (2013)。

(58) 这呼应着后来Bunge (1996: 169-171) 的生理化约说与Homans (1951, 1961, 1967) 的心理化约说。

(59) 最为典型的莫过于亚里士多德式的三段论形式（即若A，则B；且若B，则C；那么，若A，则C）。

(60) 变项有两种类的测量：显性（manifest）变项（如年纪、身高）与隐性（latent）变项（如智力、现代性），基本重点在于效度（validity），而非信度（reliability）。

(61) 以类型来建构变项以进行分析，成为必要的步骤，McKinney即区分两种类型：极化类型（polar type）与建构类型（constructed type）。前者最为典型的莫过于Parsons的模式变项（pattern variables），而后者则是量化研究必要的分类策略，最为常见的即是以列联表（contingency table）的方式来呈现。这样的建构类型有一基本要件，即类别之间必须互斥（如其一是A，另一则必要是非A），且穷尽了所有的可能（即A与非A总加在一起即是全部）。McKinney进而指出，建构类型有两个要旨：一，对经验事件与具启发性的概念构造进行比较；二，具有潜在的测量特质。因此，在经验上是否具有精确性是很重要的（McKinney, 1966: 49, 115-119；同时参看McKinney, 1970）。

(62) 根据Clogg的说法，即是社会学的方法论（如社会调查法）影响了统计方法论（如类别性的测量尺度即备受重视）。1970年代与其后，对数—线性法（log-linear method）广为流行即是一例（Clogg, 1992）。至于对统计与社会研究法之间的磨合讨论与铺陈，Kish (1987) 的著作可以说是经典作品，值得阅读。

(63) 有关的讨论，参看叶启政 (2016)。

(64) Stinchcombe (2005) 以如何创造和掌握“距离”（distance）（即差异的差异）来增加观察力道（observation power），进而强化理论和资料之间的联系作为主调来论述社会研究法，他称之为研究法的逻辑。这乃是一部从经验实证论的内部来进行自我考察的作品，有参考的价值。

第二章 社会现象的量化、测量与 数学化

——向自然科学倾斜的认知典范

Saint Augustine曾这么说过：“就是这样：喔！上帝，我的主啊，我测量它了，但是，我测量的是什么，我却不知道。”（引自Coser，1975：692-693）

第一节 简扼的发展史

根据Lazarsfeld (1993 : 263) 的研究, 使用量化的方式来对社会现象进行研究乃始于18世纪的欧洲, 如Condorcet在法国大革命期间即使用数学模式来研究投票行为, 而Laplace与Lavoisier为革命政府设计问卷。到了19世纪, Le Play以量化方式研究家庭, Tarde使用态度量表研究传播现象, Laplace的学生Quetelet更是提出社会物理学的说法, 强调“均值人”的社会学意义。甚至, Tönnies提出了他自创的相关系数, 而Weber也不时使用数据来说明社会现象。Galton在1884年之《双周评论》(Fortnightly Review) 上发表的《个性的测量》(Measurement of character), 可谓是心理与社会测量文献中的第一篇。而当代测量的论述则始于1887年Helmholtz的《计数与测量》(Counting and Measuring) (Helmholtz, 1930)。Charles Spearman于1904年在《美国心理学杂志》(The American Journal of Psychology) 第15卷第二期(页202—285) 发表了《客观决定和测量的“一般智力”》(“General intelligence”objectively determined and measured) 一文, 乃以相关系数为基础开启了因素分析的原始概念, 成为推动量化研究的最重要分水岭。只是, 在1930年代之前, 西欧的经验研究并没有得到应有的尊重而已⁽¹⁾ (Lazarsfeld, 1993 : 264)。

1930年代, Thurstone把因素分析的技术发扬光大, 用来测量智力。另外, Thurstone也利用概率过程来测量态度与喜好 (preference)。Tversky即总结, 此一努力有三个重要成分: 1. 建构一个有关选择的心理模式; 2. 此一模式意味存在着一个测量结构; 3. 运用一种量度技术来揭示此一蕴含的结构 (参看Tversky, 1991 : xiv)。1940年代后期至1950年代初期, 社会学家与社会心理学家则热衷于态度量表的建构, 广泛地运用诸如因素分析、Guttman量表、潜在结构分析 (latent-structure analysis) 等研究方法。其间, Coombs (1950) 往前推一步, 在不假设具有数码结构 (numerical structure) 的前提下, 以等级尺度 (ordinal scale) 为基础建构了多面向且无单位 (unit) 的量度 (scaling)。但是, 到了1950年代后期至

1960年代初期，热潮似乎略有消退。

不过1960年至1970年间，因径分析（path analysis）以及“结构方程式模式”（structural equation model）广为流行，《美国社会学刊》（*American Journal of Sociology*, *AJS*）上充斥着运用这些技术的研究成果（同时参看Blalock, 1975）。⁽²⁾1976年《数学社会学学刊》（*Journal of Mathematical Sociology*）创刊，继而，1980年有了《数学社会科学》（*Mathematical Social Sciences*），2000年则出现了《数学人类学和文化理论》（*Mathematical Anthropology and Cultural Theory*），而《数学心理学学刊》（*Journal of Mathematical Psychology*）更是早在1964年即已出刊。美国社会学学会即于1996年成立分支机构“数学社会学部”（*Mathematical Sociology Section*）。再者，根据Borgatta的说法，在“社会科学研究评议会”（*Social Science Research Council*）的支持下，美国许多社会学系早在1950年代即开始吸收具有数学训练背景的学生进入博士班（Borgatta, 1969: x-xi；同时参看Bohrnstedt & Borgatta, 1981）。此一风气带来的是量化与数学化（包括统计学的运用），至迟到了1960年代即大为流行。譬如，1969年美国社会学学会即支持这类学者形塑了一本以书籍的形式出版的杂志，名为《社会学方法论》（*Sociological Methodology*），每年发行一期（或两期），直到今天。就以1969年第一期来看，当时流行的“因径分析”即成为主题广受推介。

第二节 “数学化”现象的历史—文化意涵

自古希腊以来，西方人即相信自然本身是有秩序的，一切都被安然有序地安顿在那儿。因此，表象本身内涵一定的恒定性，具有特定的“本质”（essence），且以某种“理路”自我继续地运作着，而我们可以通过理念（idea）来让“本质”的理路呈现出来，Plato的“理念主义”（Idealism）的主张即是典型的代表，是为柏拉图主义（Platonism）。推到极端来看，“自然”于是乎被后来的西方思想家（如Hobbes、Locke、Leibniz等等）视为是“上帝”赐予人类之一种具有数学性质的设计，理性与自然之间有着一种预设的和谐。其实，这样的思想早早就在古希腊时期发展出来了，几何学被认定为一种对自然的“完美”表现形式就是一个最明显的例子。Kline即指出，在这样的历史背景之下，数学家基本上不是从现实世界中抽离出“理念”，而是提供“概念”。当然，这些概念原则上是用于探讨物理现象的，因为它们（即概念）被认为总是与物理实在连在一起。到了18世纪以后，愈来愈多的概念即源自数学家之心智本身所展现的演绎结果（参看Kline，1972：619）。

在将近一百年前，英国哲学家Whitehead在其《科学与现代世界》（*Science and the Modern World*）中就曾经指出，西方的物理科学所以有今天这样的辉煌成绩，乃得力于运用数学形式来表现物理现象，使得物理学通过“数学化”有机会具备严谨的科学形式（Whitehead，1925）。不过，Husserl却持有不同的看法，认为西方的科学危机即源于数学化，因为它忽略了科学之更为深层的社会本质乃在于心理学（实则为现象学）（Husserl，1970）。在此姑且不论物理科学的数学化到底是功抑或是过，也不细问其深层的社会本质为何的哲学性问题，从17世纪开始，物理学与数学开始紧密结合，却是不争的历史事实。科学的表现所以成为今天的样子，运用数学的无疑是最为明显、关键的历史因素。

17世纪的欧洲乃由文艺复兴进入所谓的巴洛克时代或殖民主义发展的世纪，可以说是一个相当恢宏而灿烂的时代；在政治与文化上，伏尔泰称之为路易十四的时代，而在科学史上，Whitehead则称之为“天才的时代”。单就数学与物理的发展而言，首先，意大利的伽利略运用几何学的概念来表呈天体物理现象，⁽³⁾可以说是开启了数学化物理现象的先河。其次，法国的笛卡尔发明了解析几何，至今我们仍然称解析几何里的直角坐标为笛卡尔坐标（Cartesian coordinates）呢！就数学本身而言，解析几何的出现使得过去各自独立而行的几何学与代数得以结合起来，并且让二者可以相互表呈辉映，也开拓了运用数学来表现现象的视野。更重要的是，诚如Kline所指出的，以坐标来表现图形之解析几何的出现使得量化知识得以可能出现在物理学里。这有两个相关的理由：其一，物理现象基本上是几何（图形）的；其二，解析几何使得代数可以与传统的核心数学知识——几何学相互联结起来。于是，从1600年以后，代数作为一种数学的表现形式逐渐取代了古希腊时期以来所偏重的几何学，成为主导数学发展的一般趋势（Kline，1972：322-323）。

再者，在同一个世纪的后半期里，牛顿除了提出万有引力定律之外，更与莱布尼兹各自先后地发明了微积分。⁽⁴⁾这一系列之数学上的发明可以说是奠定了当代物理学与数学产生更加紧密结合的重要基础，Whitehead即一针见血地点明其中的关键，即微积分的连续性概念使得西方人走出了传统亚里士多德之具离散性之类型范畴（discrete classification）的世界观，开始以连续的概念来思考与认识物理世界。譬如，人们不再以通过析光仪所实际呈现而能让人们眼睛看到的“红、橙、黄、绿、蓝、靛、紫”类型来看待光波，改以具连续性之波长来理解光波，这无疑相当程度地改变了人们对光现象的认识（Whitehead，1925）。

尤有进之，处于15至16世纪之间文艺复兴（Renaissance）时代的西方，特别是在前面提及之古腾堡发明活字印刷术之后，强调视觉化（visualization）且重视数量化（Crosby，1997：11）。事实上，从1250年以后，印度—阿拉伯数字的传入即触发了数量化现象的逐渐普及，尽管这并非充分向必要的条件。根据Crosby的意见，重要的必要（但非充分）条件毋宁在于商业（与绝对主权）国家的兴起，其中，资

产阶级扮演着极为重要的角色（Crosby，1997：49-58）。情形之所以是如此，很明显乃在于数据（尤其是统计数据）既是检视经商获利情形，也是审视国力强弱（如年轻人口的数量）的重要指标。在这样的历史背景之下，当时，更是有西方人认为，自然乃通过数学法则来运行，因而必须采取量化的方式来探讨自然的力量与运作。譬如，意大利的艺术家达·芬奇即是一个例子（Kline，1972：224-225）。他曾说：“假若你不立基于自然的诸多良好基础的话，你的努力将会是徒劳无功的”；“科学研究是需要仰赖数学的，因此，凡是只向作者们而不直接向自然请益的，就不是自然的子女，而只是自然的孙子女而已”（引自Kline，1972：224）。到了17世纪，把数学看作是科学的核心，更是许多西方思想家的基本态度，笛卡尔就是一最好的例子。他即视物质之最为基本且可靠的性质是展现空间和时间中的形状、延展性（extension）与运动，称之为初级质性，而诸如嗅闻、味道、颜色乃至声音等等的感觉只不过是次级质性而已。笛卡尔这样的主张奠定了西方人认识物理世界的基本态度——把有关物体之运动的视觉作用当成优先要件（引自Kline，1972：325-327）。在这样之认知架构下，一旦自然世界被客观化且视为一种具数学机制的“理性”体系，那么，对物理现象予以数字化，亦即把物理现象予以抽象化，就没什么值得我们稀奇的了。继而，这样之对物理现象予以数字化（抽象化）的作为，势必导致人们在日常生活中对“现象”实际直接经验感受到的认知和解说模式，在知识的经营与累积过程中，顺理成章地逐渐丧失了发言地位，取而代之的是由特殊人（如物理学家）所经营出来之一套高度抽象且系统化的“理性”认知与诠释架构，而这构成为现代科学的基本座架（参看Kline，1972：325-341）。

除了直接从数学（和物理）科学发展史的角度来审视西方知识的“量化”潮流之外，我们尚可以从技术发明史的角度来寻找一些线索。1962年Marshall McLuhan在其所著《古腾堡星系：活版印刷人的造成》（*The Gutenberg Galaxy：The Making of Typographic Man*）一书中的说法值得在此引述。McLuhan认为，对照着使用表意文字（ideographic writing）的民族（如中国人）来看，使用表音文字（phonetic writing）的西方人，在15世纪古腾堡（Gutenberg）发明了活字印刷术之后，在认知上有了相当显著的改变，可以说是缔造“科学理性”很重要

的历史条件⁽⁵⁾。McLuhan认为，印刷品（最典型的是“书籍”）是一种“热”媒体（hot medium）⁽⁶⁾，以视觉作为唯一的感官基础（即仰赖阅读与书写）来建构人们的感知模式。这样之感知模式的最大特点是，通过视觉，以沉默的读写方式来浓缩人们的感受与认知。对表音文字来说，这样以单纯视觉浓缩人的感知系统，对现象的体认所产生的最为显著的结果莫过于，首先把语音所具有的朗读听觉效果抽离掉，而这样的朗读听觉效果原本恰恰是表音文字所内涵的最根本特色。如此一来，当语音所具有的朗读听觉效果被抽离掉之后，剩下的只是让人们的脑部充满抽象概念化的无形“图像”。这样的图像于是乎构成了人们感知系统的内心事件，其特质是一种高度自衍（因而也是封闭）的完形（figurational）形式。这么一来，我们在部落社会里常可看见通过视觉与听觉合鸣而成之那种具集体直觉感应、无形且无限衍生的感知魔力状态于是被削弱了。至于集体性的魔力状态的消失程度，则与内心事件之视觉化的外显程度成正比。一旦感知愈来愈被推往理性推论的方向发展，则将愈来愈个体化，成为每个独立个体人的个人事情，而不是集体的（亢奋）感动。其结果是，呈现的整个情况乃如McLuhan指出的，“去部落化、个体化和图像化其实都是一回事”（McLuhan，2008：85）。在这样的历史趋势的催化下，“人的读写能力愈强，和周遭世界的关系就愈疏离”（McLuhan，2008：117）。更重要的是，就非读写人来说，发生的事“就是”现实，但是对读写人来说，却只有经过概念抽象化（特别是通过定义与推论）的程序所完成的整个思维架构才是“真实”的。

总结来说，印刷术为人类带来的，基本上是一种具接续和齐一性的线性感知模式，强调的是个体化的推理认知效果，从事因果的论断随之成为认知世界的重要座架，而这也正是带动重视“量化”与测量的基本心理基础。McLuhan即认为，从14世纪末逐渐萌芽的文艺复兴运动之所以兴起并大鸣大放，即得力于印刷术的发明，而这也同时促成了后来的个人主义与民族主义的出现（McLuhan，2008：85）。

无疑，对西方人来说，以概念抽象化作为感知（或谓接近）世界的要件，让他们可以与古希腊Plato以理念作为形塑世界图像的基础以及Aristotle之强调形式、本质和定义的认知模式接上轨。这样，具体的个

别事物或事件通过语言（的定义与阐明），即可以被重新建构，且予以完全地重复。这也就是说，本质变得不再是物体本身的一部分，而是定义的一部分。殊不料，物体永远是单一整体，一旦被切割成为各自独立的性质，就将只剩下一组抽象物，存在于概念之中而没有了实体。结果，如何进行理性的精确逻辑推演遂转而为最为重要的知识事业，而这恰恰是“科学理性”所包揽下来的伟大任务。如此一来，一切现象被化成为语言游戏，语言才是关键。而且，唯有运用精确的语言，形式逻辑力求精确性才有可能达致。再者，精确的语言乃建立在稳定且可见的符号上面，因此，语言为了精确性必须排除所有非视觉的要素，只留下视觉成分，连文字也不例外。

显而易见，独尊视觉的线性理性认知必然是压抑的，至少必须压抑着来自听觉或触觉的“非理性”干扰。于是，在线性理性主导下的感知模式才可能有因意识层面予以压抑而产生的潜意识问题；相对的，对强调直觉感应的非读写人来说，基本上是没有潜意识的问题的，因为他们生活在非线性的听觉与触觉世界里，根本不需要压抑，他们总是让具曼纳特质的神圣魅力不断地被收编，且具体地显呈在日常生活之中。相反，理性的推理则需要将信息管道限制在单一感官里才可能愈精确，尽管推理所及的范围因此变得相当有限（如现代科学），也是“扭曲”（但却被科学人认为是非常“科学”）的。难怪Nietzsche会认为，科学与禁欲主义原本就生长于同一片土壤上——压抑，且同样信仰着真理的不可低估性和不可批驳性（Nietzsche, 1996：293-294，295-296）。

Tobias Dantzig在1954年出版之第四版《数字：科学的语言》（*Number: The Language of Science*）一书中，即曾经论断西方的数学乃诞生在“线性”且是“理性”的世界里。以欧式几何为例，诸如直线、平面与同一性（identity）等乃是想象之完美几何世界的“原始本质”。于是，对弯曲之弧线长度予以测量时，即让最多的线性切线贴近弧线，以求逼近一个极限值来加以理解，而这正是微分概念所涉及的基本根据。Dantzig指出，这种欧式几何空间即是文字带来的产物。把Dantzig这样的评论同样地推及观察与实验以作为逼近世界的方法时，整个问题的关键就不是在于Bacon所特别强调的观察与实验本身，而是在进行观察与实验时人们所坚持的“只有可见可感的可重复证据才是最可靠的最终依

据”这样的论断了。也就是说，视觉是最为可靠、且是最终而唯一的依据。

再者，来自牛顿物理学之18世纪以后的西方科学，基本上，把整个宇宙当成是完全封闭的体系，一切乃按照特定的内在理路“完美”地运作，因此，所有的事件事实上都内涵在最开始的瞬间之中。这也就是说，我们可以通过线性序列的（单因单果）因果链来理解并建构世界的图像，而最后必然归诸于“同一个”点上面（或许，这就是牛顿心目中的“上帝”的旨意吧）。但是，实际上，一个事件可能是由许多的原因共同造成的，而一个原因也可以带来不同的结果，因此，我们实在无法以“单因单果”的方式来理解世界（参看Whittaker，1948；引自McLuhan，2008：351-352）。尤其，世界始终并不是封闭的系统，而是开放着的，不断会有新的不同因素干扰，也会有崭新的创造物出现，以至于任何的因果链都会分岔，难以一以贯之。这体现在人的社会世界尤其明显，也尤其纠结。

就实际历史内容而言，启蒙运动以来逐渐在欧洲成形的现代性，简单说，是意图脱离教会神圣体的导控，进而在肯定人具有理性的前提下，以人自身作为从事认知与行动的决定主体，一般称呼这样的理性化进程为世俗化（secularization），而科学技术化可以说即是成就如此之世俗化最重要且具体的一环，成为建构知识的核心决定座架。以最简扼但具体的语言来说，经由科学技术化建构的知识乃意指，科学概念的形塑和理论的营造，在在仰赖某种可资运用肉眼观察的仪器、技术或程序作为中介体来予以精心设计、操纵并圆成。显然，根据前面引述之McLuhan的论述，这种思维活动基本上即是一种抽象化的过程，更是奠定实证主义（positivism）的历史基础，而这体现在自然科学的操作之中更是明显，成为界定“科学”之最具代表性的认知典范。

在科学技术化导引下的实证主义崇尚形式逻辑，并且讲究所谓的研究方法，其中，实验法即被视为最具正当性的典型方法，于是，逻辑与科学方法成为“理性”的同义词，是证成理性之绝对且唯一的“客体化”保单，也是自我确定得以保证的绝对依据。连带的，存在本身即是表征性的（representedness），只有可以表呈的才是真实⁽⁷⁾。如此一来，真理说穿了只不过是对于用来建构“肯确”之过程、程序、工具、概念等等的自

身的一种内在负责而已——倘若名之为一种“自渎”的肯定，似乎是不为过的。更具体地来看，顺着上面提及之视“自然”为一种具数学机制的体系作为立论的基础，（科学）真理更必然是数学性的，而“数学的”则意味着量化与测量是不可批驳也不可否认的。单就技术面向来说，测量遂与“科学的”（因而，“真理的”、“客观的”）捆绑在一起，成为连体儿。就在这样的情形之下，“客体化”的逻辑以及科学方法和程序进而被“对象化”，倒反过来支配着人自身，以作为保证获得“真理”的最佳护身符。结果，所谓的“人”成为“逻辑与方法至上”之意识形态支配下的实验品，人的主体能动性被“社会化”，甚至以近乎完全“社会化”的方式来不断地予以褻渎，以至于人的主体能动性实际上是遭受着压抑的。对此，Cassirer称为方法决定论（methodological determinism）（Cassirer, 1923），而Bourdieu则称之为技术或认识论体制化的视域（technocratic or epistemocratic vision）（Bourdieu, 1988）。

这样的科学观着重的是以既有的经验素材作为具体考察（予以测量是重要的项目）的对象（通常称为“变项”），并对它们进行“拆零”⁽⁸⁾的因果分析，为的是获得具有一定之普遍经验效准性的表征预设（representation postulate）命题。就现实的角度来看，这样的分析操作仅是针对着“过去”的，但是基于科学乃追求跨越时间与空间限域之普遍律的惯性意识形态，科学家们总是假设“过去”与“未来”之间有着线性的相关，我们可以从采得之代表“过去”的资料，对“未来”进行具外插性质的线性推理演绎，建立起具普遍效准性的“公设演绎”命题（axiomatic deductive proposition）。因此，科学的实作基本上是“去时间”的（detemporalized），并以“排除”（exclusion）的方式⁽⁹⁾来证成普遍原则。当然，把这样的认知态度推到极端，我们往往得到一种基本信念：只要方法运用得当、推演过程推得够远，所有的事情背后所存有之无懈可击的因果关系，都可以被披露出来。在这样之信念的支撑下，“自由”与“机遇”（chance）于是乎成为同义词，一旦人们的理性可以发挥更高的作用而推得更加遥远，“自由”与“机遇”就都会消失，剩下的是一连串的规律。要想证成这样的信念，完成这样的科学壮举，量化与测量可以说是首先需要完成的前置功夫。

第三节 量化、测量与数学模式

在第一章中，我曾经提及早期美国社会学家Giddings把Comte所提之知识发展的三阶段：神学的（theological）、形而上的（metaphysical）与实证的（positive），分别改为冥思的（speculative）、观察的（observational）与计量的（metrical），借此来确立量化的地位。同时，配合上述的三个阶段，Giddings也因深受英国统计学家Pearson的影响而认为任何科学研究的方法都需要经过三个阶段：臆测（包括归纳 [induction]）（guesswork）、演绎（deduction）与肯证（verification）（引自Turner, 2007: 14）。Turner即归纳出Giddings这样的主张为其后的学生带出的两个基本研究方向：一、强调因果分析（继而重视相关系数法）；二、测量理论的发展（Turner, 2007: 14-21）。

事实上，就经验实征取向之科学知识经营的立场来说，确定因果律一向即被视为是科学工作的核心任务，而所谓因果关系指向的，具体地来说，即是变项彼此之间的关系形态，乃形成命题以进行演绎推论的基本形式。在这样的要求下，对变项予以量化（进而从事某种形式的测量）于焉是必要的；连带的，理论公设化（axiomatization）要成为可能，某个程度且以某种形式来使用数学（当然，包含统计），跟着就成为势在必行的要件，如此才能够让前后一贯的关系得以运用所谓“模式”（model）的形式来呈现并进行推论（参看Luce & Suppes, 1968; Suppes, 2001; Balzer, Ulises & Sneed, 1987）。

既然量化与测量是整个实征研究的必要要件，那么，它们与理论建构之间有何关系就成为不能不追问的课题。对此，Nagel采取较为激进的立场，主张测量乃整个研究过程中的必要部分，其最终目的乃在于建立一个崭新的或更细致的理论（Nagel, 1931）。与Nagel的主张相反，Adams则坚持，测量的角色基本上乃在于提供一种运用与表呈现象的方式而已，只不过它可能蕴含了理论而已。因此，测量只是做了（或预期）某种事情，并不是创造或检验理论（Adams, 1971: 91）。准此，与测量关联在一起的数学，只不过是一种概念性的操作工具，顶多足以

提供看起来较为严谨、清晰、精确且具概括性的命题而已，⁽¹⁰⁾真正重要的还是整个理论背后的假设及其内涵的意义（同时参看Hartmann & Sprenger, 2011 : 597）。在此姑且不往深处去追问这个问题，而以单纯且真诚的心意接受“运用数学形式来描绘社会或心理现象是正当且可行的”这样的主张，那么选择怎样的数学形式来运用，顺理成章地成为了必要关照的重点。在此，我不准备个别地讨论在社会学中可能运用到的数学方法，诸如计算机模拟、网络分析、集合论、概率理论（包含Markov chains）等等，⁽¹¹⁾只把焦点集中在“测量”与相关的问题上面。所以如此作为，只因测量是量化，也是使用统计方法和数学化的根本（Krantz et al., 1971）。

Duncan综合了自古希腊以来西方学者所使用的社会测量，他列举了十三项，计有：1. 投票（voting）；2. 计数（enumerating）；3. 货币（money）；4. 确定社会等级（defining social rank）；5. 表陈操控能力或成就（appraising competence or performance）；6. 累计报酬与惩罚（graduating rewards and punishments）；7. 概率（probability）；8. 对母体的随机抽象（random sampling of populations）；9. 心理物理量度（psychophysical scaling）；10. 指标数据（index numbers）；11. 效用量度（utility）；12. 单变项、二变项与多变项分配的测度（measures of univariate, bivariate, and multivariate distributions）；13. 社会网络性质的测度（measures of properties of social networks）（Duncan, 1984 : 112）。从这十三项测量内容来看，很明显，绝大多数是19到20世纪间之社会科学发展（特别是美国心理学与社会学）制造出来的产品。在此，我不准备一一讨论，单就如此诸多社会测量背后所具有的基本核心特质来加以探讨。

不过，在进入下一节的讨论之前，让我特别引述1883年3月3日英国物理学家Kelvin爵士在土木工程师协会（the Institution of Civil Engineers）演讲时的一段说词来表明测量对当代西方人的特殊意义。Kelvin爵士是这么说的：“只有当你能对你所说的予以测量并以数字来表达时，你才算是知道了。”1929年芝加哥大学社会科学研究大楼启用，在靠密歇根湖侧的窗子下面即刻着Kelvin爵士的另一句类似的话：“若你不能测量，你的知识是羸弱的，也是不能令人满意的”。很明显，这段引

言充分说明了芝加哥大学社会科学院的基本取向，也展现了当时美国社会科学家的基本学术认知模式。于是，我们可以在此画上完美的句点，不用再多说其他的话了。若有要说的，那只有下面这些衍生出来之诸多编织测量王国之美梦的故事了。

第四节 测量的古典理论

以最简单的语言来说，测量（measurement）即以具有意义的方式（如以量尺）对事物（objects）的特定属性（attribute）（如身高）符应地（correspondently）赋予数字（number）⁽¹²⁾的过程，而所谓测度（measure）指的则是，针对某一概念，通过某种算术程序，由各式各样之数量所建构出来的“构造”（construct）（如智商指数）。易言之，测量是对事物的特定属性符应地赋予数字之具一般性的操作程序，但是测度的程序则不然，它涉及的不是属性概念与测量工具之间单纯的一与一对应的问题，而是通过特定的算术操作过程对属性概念予以复杂操作的问题。为了不使整个讨论显得过于复杂，下面，在许多场合，将以广义的方式使用“测量”一词来涵盖“测度”，除非另有标示。

1903年Russell在《数学原理》（*Principles of Mathematics*）一书中明确地以数学系统作为参照座架来界定测量的基本意涵。他告诉我们，测量乃涉及一个数量的量值大小（magnitudes of a quantity）与一组数字系统（如由整数、有理数、实数等形构之数系所具有的种种特质）之间一与一的对应，以俾使得量值大小的次序可以由相对应之数字的次序来代表（间接引自Michell，2007：118；同时参看Nagel，1931：323-327；Michell，2005）。承接着Russell之数系化的认知模式，Norman Campbell在1920年代初为“测量”这一概念提出了一个极具古典意涵的界定。他认为，一种事物的特质（property）（即上文中所说的“属性”）可以被测量，乃意指着：

- 1．针对此一特质，两个事物（object）是一样的，且有第三个事物与它们彼此之间是一样的（即 $A = B$ ， $B = C$ ， $C = A$ ）；
- 2．通过接续地加上一些事物，针对此一特质，我们必须可以使得此一标准系列中之一个事物与欲测的任何其他事物相同；
- 3．让相等的（equals）加上相等的产生了相等的总和。

让我们以天平测量重量为例来略加说明。首先要指出的是，重量相

等与否，基本上乃取决于天平的二臂是否对称、呈水平线以及砝码是否足重等等——亦即测量工具（以下简称“量具”）的正确可靠性

（Campbell，1921：117，119）。以此作为要件，第一个规则说的是，倘若A是一克重的砝码且B物件与它等重，那么我们必然可以找到另一个C物件是与B等重的。这意思是说，假若我们找不到另一个物件可以与B（因而，与砝码A）等重的话，这个量具（即天平）是不足采信的。所以，第一规则可以说是确立量具的正确可靠性。第二规则告诉我们的则是，第一规则所确立的要件必须是可以推衍到不同重量的物件而持续有效，这确立了量具的正确可靠性是稳定的。至于第三规则意图约定的是，具某一特质的物件相并（combined）一起时，有着可增加此一特质的必然性。譬如，两袋马铃薯各20公斤，相加在一起，就成为40公斤，否则，即不能测量。这无疑意味着，测量的量值必须是能够进行算术运作（最基本的即是可以相加减，进而相乘除）的。

显然Campbell对测量所提出之这样界定的基本的参照对象是物理世界，其具约定性的阐述毋宁是针对具物质性之事物的物理性质予以计算与测量的要件。至于此三规则（rule）如何确保可行，即这些规则的本质（nature of those rules）（亦即规则的判准）为何的问题，基本上乃来自实验法则（experimental laws），而非自明的（self-evidence）。这也就是说，规则的确立乃取决于量具与如何运用量具的实际操作问题。譬如，英国人所使用的长度单位英尺（foot）即是以12世纪国王亨利一世（Henry I，1068-1135）的手臂长度为准来折算，⁽¹³⁾是武断但却是权宜的，一旦被接受了，就成为约定俗成的惯例判准了。通常，我们称Campbell这样以事物之物理性质为焦点的测量说为保守的测量概念（conservative conception of measurement），或称为测量的古典理论（classical theory）。

Bunge的说法有助于我们进一步认识测量的古典意涵。他告诉我们的说，在概念的形成过程中，质性（quality）总是先于数量（quantity）的。这也就是说，在建构量化概念之前，至少在逻辑和知识论上，总是先假设有一质性的概念存在（Bunge，1999：73）。因此，受测项（measurandum）乃是一个具数量概念（quantitative concept）（即量值）之数码变项的特定值（a particular value of a numerical

variable)，表现的是某一具体体系的性质（Bunge，2005：Volume 2，231）。准此，Bunge对测量提出四个必要但非充分的要件：

- 1．受测项或所欲测量之具体体系的特质来自自然或社会，但其存在由理论来提引；
- 2．受测项有一清楚的计量（metrical）概念，即具有量值（magnitude）；
- 3．同时有一概念尺度（scale）与物质尺度，使得量值得以测量；
- 4．有一属于具首尾一贯之单位体系的测量单位（unit）。

Berka也有类似的说法，他认为，所谓“测量”有两个基本要件：一、不只是以质性，而且是以具数量性之量值的数码资料来对有关受观察对象（与其变化）进行量化描述；二、它有三个元素：1．对象事物或谓物理体系，可以进行某种操作（如运用量尺测长度）；2．此一体系有一可观察的特质，其数值（value）可借由此一操作来决定；3．操作有一量具（instrument）。以此为前提，针对物理现象来说，测量于是乎有四个特性：

- 1．指涉实际事物的物理测量基本上乃与认知的主体（即人）互相独立；
- 2．从方法论的角度来看，测量与观察或实验相互扣联着；
- 3．测量的组成有两方面，即受测事物的质性与数量；
- 4．测量程序乃依赖经验操作，包括运用测量工具、从量尺读取数据以及选择适当的单位（Berka，1983：29）。

Berka进而指出，倘若测量的对象是非物理性的（如社会或心理的），则另有两项条件需要特别予以考虑：一、测量的两个成分——测量工具与测量自身（measurement proper）（如使用问卷、观察或既有资料）；二、从最广泛的角度来说，测量乃有关事物或事件的分类（classification），并赋予类型以符码（数码、文字或字母）。换言之

之，非物理性的测量有超乎物理性测量之外需要予以特殊考虑的特性。就测量工具与测量自身而言，譬如，态度量表或智力测验量表就与量尺或析光仪不一样，不只前者没有测量“单位”而后者有，而且前者的测度没有绝对的“零”点，甚至只具等级而无相等距离的性质，但是，通常物理性事物则具备这些特质。恰恰正是因为非物理性的测量与物理性的测量有本质上的差异，所以必须对“测量”这一概念的内涵有不同的界定和理解。说来，这正是Berka在此所以特别指出，在极大多数的状况下，心理或社会测量只不过是一种分类，且甚至只是赋予具最“低阶”之符码意涵的操作功夫的缘故。(14)

就在这样的基本认知之下，Berka进一步地为非物理性的测量罗列了另外的四个特点：1．不管就概念还是实际操作而言，测量涉及的对象是“人”，或更精确地说，人所具有的主观特质（如态度、喜好、情感等等），而这些特质所呈现的程度或强度经常是多变且多面向的，因此是不易量度的。2．测量与分类和观察扣联在一起，说到底，心理与社会测量只是“一类的分类”（a kind of classification），经常因时因地而异。3．有两个基本元素的假设——事物与测量之间彼此是独立的，其关系的建立基本上乃是约定俗成的，其意义效用性需要经过具文化意涵的经验关联性的考验。(15)4．就实际的操作而言，测量程序只是非常暧昧地被决定着，因为量具总是武断而暧昧的（Berka，1983：16-18）。

根据上述判准，就非物理性之测量的内涵而言，测量只不过是一种较为精致的分类功夫，或者说，基本上仅是一种理论的或概念的方法而已，因此，任何心理或社会测量自身就是一种心理与社会行为，必然是一种涉及文化意义的“理论”作为。尽管如此，Berka还是认为，假若让测量在理论与实作之间扮演中介的话，那么，它将只不过是一种“经验—数学的方法”（empirico-mathematical method）而已。对此，Berka认为倾向后者（即实作）的说法会较为贴切。无疑，这样的阐述相当符合第二节中Adams对Nagel之把测量等同于理论的说法所做的批评。Berka的解说，有助于我们厘清这样之争议的关键所在。

单就测量本身来说，根据Berka的想法，从经验面向过渡到数学面向，并不是直达的，中间需要通过具概念化的（测量）“理论”建构来充当转折，才得以圆满形成。这也就是说，根据某种（测量）“理论”来提

供概念是整个转换过程中不可或缺的一环。于是乎，“经验—数学的方法”包含了“经验—理论的”（empirico-theoretical）与“概念—数学的”（conceptually-mathematical）两个层面，且强调以具不同程度的概化性来判定，而概化程度的良窳，则端看如何妥帖地选择概念与建构理论了。假若我们强调的只是“概念—数学的”，那么，我们谈论的是计量化（metrization）的适宜性问题。然而，假若我们考虑的是“经验—理论的”面向，我们处理的则是有关测量程序与测量方法的问题，而这必然涉及经验操作背后的诸多理论性的问题。其中，最为关键的莫过于，针对不同的旨意，赋予数码有着不同的意涵。譬如，它可以是完全武断的符号（如球员之球衣背后的号码）、仅代表数字的名字（如使用中文的“三”或罗马的“III”）或即是具有量值大小意涵且可以进行算术运算的数据本身（Berka，1983：29，32-33）。

行文至此，让我们以测量长度为例来总结物理性测量的基本特性，而这些特性恰恰是非物理测量所阙如的：

1．受测事物与量具一样，是绝对定型的（rigid）客体（如一张桌子）；

2．受测事物的长度与量具的长度，在测量过程中均未改变；

3．测量结果，纵有误差，但基本上有一定的精确度，乃代表着受测事物的衍展性（extensiveness）；

4．事物的长度及其经验可及的，至少在某个数值（value）的范围里，且在某种直接测量程序的运用上是可测量的；

5．针对某一特质，受测事物与量具是精准地相关的（Berka，1983：117）。

显然，非物理性的测量是难以完全具备这些特性的。这是一种无以克服，也难以扭转的“命运”。假若测量是绝对必要的话，那么，我们只能在完全接受这样之“命运”的前提下谋求另外的途径了。在另辟蹊径的过程中，设计另类的测量技术，并建构另类的测量仪器，无疑是首要的课题。所以这样说，乃因为测量基本上是一种实验室或田野性的操作

(laboratory or field operation)，不像量化 (quantitation) 是纯粹概念性的作为，以致并没有什么测量自身 (measurement proper) 的一般理论 (参看Bunge, 2005: Volume 2, 257)。况且，诚如Bunge所提示的，大部分的社会测量事实上均只是臆测的、计算出来的或读出来的，而不是测量出来的 (譬如，把只具阶序 [ordinal] 的当成等距的来处理)。严格地来看，这样的量化并不等于测量 (Bunge, 1999: 85)。纵然让我们退一大步来假设社会“测量”可以算是一种测量，我们也必然要面对一些基本的问题，其中，测量的设计所牵涉的可以说最为关键。

基本上，测量的设计乃依赖受测项本身的特质与测量技术而定夺。以不同量具对同一量值 (假设具备的话) 进行测量，需要不同理论，也会得到不同结果。再者，许多社会测量基本上是间接的 (即后文将提到的所谓“基础测量”)，涉及指标的选择，而这高度仰赖受测项与我们对其所具的理论与经验知识。偏偏，这经常极为棘手，涉及的是有关行为本身的理论与概念的抉择问题；也就是说，测量的问题即是行为 (或社会) 本身的论述问题，而不只是具一定相关性的技术问题。

更进一步说，假若我们完全接受量化取向之经验实证主义的基本信念的话，所谓检验 (testing) 则是证成理论的基本要件。以此为要件，Bunge即表示，基本前提是需要操作化的假设或理论，因为未被操作化的假设或理论是无法检验的，顶多只能妥帖地予以臆测而已。进而，操作意味着需要指标，而指标与相对应之不可观察的面向间的关系，既非约定俗成 (convention)，也非规则 (rule)，而只不过是假设而已。如此一来，我们需要以经验与分析的双重方式来予以判断。对此，Bunge以指标假设 (indicator hypothesis) 来称呼传统所说的操作定义 (operational definition)，⁽¹⁶⁾但却保留“操作化” (operationalization) 的词汇，因为操作定义来自权宜与武断，但指标假设则意涵某个程度的真伪 (true/false) 意思，而这正是“操作化”的对象。只是在社会行为的领域里，许多指标是不精确的，始终是暧昧而不可靠。Bunge即一再表明，以低阶指标来代表高阶行为是可行且具正当性的。譬如，他即主张以仪器来测量神经元的冲动程度，来作为测量人之“愉悦”程度的指标 (Bunge, 1996: 169-171)。在此，我不

拟对Bunge这样之化约主义的论调有所批评，引述这些论述（包括Berka的论述）其实只有一个意思，即非物理性的心理或社会事物有许多不同于物理性的事物的特质，因此，我们实无法完全依循Campbell所规约的测量规范来进行心理与社会测量的建构，必须做另外的考量。这正是下面所将陈述之S. S. Stevens的“表征论”（theory of representation）考量的重点，也是表征论所以获得量化的心理与社会学家们广泛接受的缘由。

第五节 S. S. Stevens的测量表征论

一般，我们称呼Stevens所发展出来的测量理论为表征论，又称之为测量的宽松概念（liberal conception of measurement）（Savage & Enrich，1991：2-3）。后来社会与心理学界所普遍接受并广泛运用的测量概念，可以说即是依附于此一理论而衍生出来的。

Stevens于1946年在《科学》（*Science*）杂志上发表《测量尺度的理论》（*On the theory of scales of measurement*）一文，对测量进行尺度（scale）的分类。他把尺度分成四类：名目的（nominal）、等级的（ordinal）、等距的（interval）、等比的（ratio），而这立即成为流行于量化之心理与社会学界的经典论述，也挑战了Campbell上述的定义（同时参看Stevens，1958，1964，1968，1975）。显而易见，就所谓的测量尺度而言，Stevens所以在Campbell的古典理论中所指涉的等比尺度（顶多加上等距尺度）之外，再加上名目与等级尺度，基本上乃是为了迁就心理与社会现象的“本质”，确实有现实实用上的必要。⁽¹⁷⁾

根据Berka的说法，基本上，Stevens所提出的理论涉及的是概念的分类问题。首先是意图同时包含非计量与计量，而非像Campbell只重视计量的部分。易言之，名目与等级尺度涉及的，是非计量的质性类型（classificational，qualitative）（即名目的）或者是具比较意涵的拓扑学关系（topological，comparative）（即等级的），而量化的计量（metrical，quantitative）则包含等距和等比尺度（Berka，1983：5）。显然，一旦采取了如此较为宽松的定义，“测量”这一概念就得重新定义了，而这正是Stevens所做也必须做的功课。

简单说，在Stevens心目中，测量即是根据某种规则对客体或事件赋予数字（number）。假若我们采取Cohen与Nagel的说法，数字可以有三种用途：1．作为标签或认定的标记（即具符号意思的名目尺度）；2．作为数码（numeral）来表示具序列或程度差别之性质程度（the degree of a quality）的位置（即具数码性质的等级尺度）；3．充当符

码来表示诸性质间的数量关系 (the quantitative relations between qualities) (即具数据意涵的等距或等比尺度)。不过,有些时候,数字可以同时具备此三种功能 (Cohen & Nagel, 1934: 294)。因此,测量不只是根据某种规则对客体或事件赋予数字而已,而且是符合于某一性质的不同程度 (different degree of a quality) 来赋予数码。(18)

正因为对测量的内涵有了超乎物理测量的严格条件的期待,以至于就尺度运用的规约条件而言,以Stevens为首的表征论有一项主张极为典型:他们坚持,测量尺度与统计方法的运用之间必须有适当的对应。如此说来,这样的要求是严格、谨慎,也是谦虚的,值得尊敬。Adams对如此的表征测量理论所认定的“测量”提出了五项判准,颇具代表性,可以借用来作为总结性的描述:

1. 测量乃依循规则对事物或现象赋予数字 (numbers) ;

2. 至少就基础测量(19)的情形而言,对事物赋予数字乃依特定程序,此程序为:事物的某种操作与关系,乃与数字间的操作和关系相符合或具有代表性的表征(如学号、身份证号码代表一个具体的人);

3. 测量基础的问题(关照某一特殊测量)即是决定“测量之所以可能的条件”,而这要求可以赋予数字的事物需要满足某种经验法则,如此,经验的操作和关系方可以与数字的操作和关系相符合(如决定测量的尺度标准);

4. 任何测量体系只在某一特定独一性 (uniqueness) 的程度内决定了赋予的数据量度 (numerical measures), 而所剩下的武断性决定了体系的尺度类型与可允许递换 (transform) 的类属,即在递换中尺度是不变的(如具有单位时,尺度的相对量值不变);

5. 测量体系之可允许的递换决定了体系之测量可以正当地使用的范围,此即具意义性 (meaningfulness) 的问题,也就是在可允许的递移下仍然保留着(本质内涵的)意义(同时参看Suppes & Zinnes, 1963; Naren & Luce, 1986; Suppes, Krantz, Duncan & Tversky, 1989; Luce, Krantz, Suppes & Tversky, 1990)。

因此，具不同尺度性质的量度因为尺度内涵的“测量”意义有所差异，其所可能运用的统计方法连带地也就需要有一定的限制，不能任意逾越（Adams，1971：75；同时参看Adams，Fagot & Robinson，1965；Gaito，1960，1980；Michell，1986；Bartholomew，1996，1998，2006；Hand，1996，2004）。

长久以来，Stevens这样之主张测量尺度与统计方法的运用之间需要有符应性，一直被当成是无上的律令，总被认为是不能违背的。对此，Velleman与Wilkinson却表示不同意，他们认为，测量尺度与统计方法的运用之间并不必然，也不需要有什么适当的对应。不管是怎样的测量尺度，要运用何种统计方法，端看问题是什么；也就是说，就统计方法而言，如何运用具不同尺度性质的量度，乃视对资料的要求以及证据的种类而异。因此，属性为何，连带的，测量尺度为何，乃因问题的不同而有不同的定夺（Velleman & Wilkinson，1993；同时参看Guttman，1977）。⁽²⁰⁾ Velleman与Wilkinson举Lord在1946年提出之一个有名的案例来说明。Lord在那短短一页的文章中提到一群大学二年级的美式足球球员取笑一年级球员，说他们的球衣上号码的数字都较少。以Stevens的测量尺度的类型来说，原本球衣上的号码只不过是名目尺度，其数字的大小并没有任何实质意义，因为这是武断给予的。但是，Lord却依此来计算不同年级之球员的球衣号码，取其平均值，发现一年级球员之号码的数字确实相对较小。

显然，在Velleman与Wilkinson的眼中，Lord这样之对待名目尺度的计算是具有正当性的。对此，我个人也同意，但是，究其根本原因，这并没有完全挑战到Stevens的命题所欲阐明的信息，因为Stevens谈的是测量尺度在统计方法运用上的形式关系，而Lord涉及的则是实质条件的问题。当Lord对球员的球衣号码取平均值时，球衣号码的意涵已从名目尺度变为等距尺度（或至少是等级尺度）了，当然可以进行相加以求取平均值的，因为，这意涵着，可能由于某种现实的原因，球队教练总是把数值较少的数字留给新进之低年級的球员。易言之，量度性质的赋予因问题的不同而改变，不是量度本身的“统计”关联内涵改变。事实上，Velleman与Wilkinson已注意到这样的状况，他们即指出，尺度类

型不是资料的基础属性，而是因资料如何被测量以及我们如何从中得出结论所衍生出来的归类（Velleman & Wilkinson，1993：71）。

在此，让我特别关照等距和等比尺度的测量可能触碰的问题，以深化读者对表征论之整体主张的印象。其中，有关“什么是尺度的原点（the origin of a scale），或谓尺度零点（scale zero）”可以说是一个根本的问题。就现实生活的意义而言，基本上，这是一个具武断选择性的分离点，即使涉及的是被认定具有绝对“零点”性质的等比尺度。易言之，尺度只是一种参考点或均衡点而已（Berka，1983：87，89）。譬如，当我们测量重量时，现实中并没有零重量，因为重量在数字上的绝对零点对人们的日常生活来说是没有实质意义的。易言之，测量重量时，在现实中我们只有接近“零”的重量，绝对的零重量是没有意义的。更特别的是，当人们到市场买菜时，重量对人们最具有意义的，莫过于“斤两不足”，有没有偷斤减两的现象。又如温度，就摄氏而言，零度代表水结成冰的温度，而就华氏而言，水结成冰的温度则是零下32华氏度。此一“零”与“负”值乃是以水结成冰的温度为参考点而言的，只是选取不同的测量尺度有不同的理论或现实的考量（又如绝对零点 - 273 摄氏度）而已。准此，在社会测量上面，数字上的绝对零值基本上是没有意义的。这在态度量表中显现得尤其明显，量表上的“零”值并没有独立的绝对数值意义，而是相对于被等级（乃至是等距）化之对诸如“赞成/不赞成”“同意/不同意”或“相信/不相信”等等之意见在量度上的位置而设定的，它仅有具相对性的“参考”意义而已。

其实，即使以最严格而精确之物理性的长度为例，其体现在数学上的数字形式，对人们的现实生活来说，有时是没有意义的。譬如，假若一个直角三角形之夹直角的两边边长各是1米，那么，依照数学上的原理，第三边的边长则为 $\sqrt{2}$ 米。 $\sqrt{2}$ 是一个无理数，约是1.4112135.....但是，就测量单位（如米）而言，即使我们使用非常小的基本单位，现实中，这个数值也是无法使用量尺来表现的，只能求其近似值而已。另外一例则是温度，基本上，它无法运用相加律来处理，譬如， $20^{\circ}\text{C} + 20^{\circ}\text{C}$ 经常是没有现实意义的（Berka，1983：4）。总之，就测量尺度来说，在数学上可以计算而显得合理的，一旦摆回到人们的现实生活情境中来加以审视，则经常是没有意义，甚至是违反常识的。因此，对任何测量

之意义的审度，是具外衍性的现实社会性问题，而不是数字在数学体系上内涵的单纯问题。

第六节 从基础/衍生测量之两分看社会测量的基本问题

根据Campbell的意见，以特定量度工具来测量的，如重量、长度、体积、面积、时间等等，是基础测量（fundamental measurement）。但是，如密度（density）则是由重量除以体积而得来的，Campbell称之为衍生测量（derived measurement）（Campbell, 1921, 1928）。基本上，密度的大小乃随着表现重量与体积的单位不同而不一样，亦即，单位改变了，规则随之改变。对此，Coleman做了这样的诠释：衍生测量乃从概念与已予以特定之主要测量的概念间的数学关系衍生出来，而基础测量则是对一个理论所意涵的“质性”（qualitative）面向予以符合衍生出来的，它恰巧可以建立一个让比较与组合的操作得以进行的情境（Coleman, 1964: 70）。转化为简单的语言来说，当测量所施及的概念本身与实际运用的量具彼此之间是相互独立的时候，即是基础测量。最为典型的莫过于，我们对“智力”（intelligence）有文字性的定义（如人类天生具有的认知能力），但是，此一文字定义无法提供我们更多的信息，于是，心理学家以一般所期待与认定的“智力”意义内涵为本予以分类（如以为智力应当包括诸如空间关系的辨识、数学演绎推理、文字意涵的理解等等面向），并进而以量表的测量方式来进行（并确保具有）符合性的表现（即所谓的“智力测验”）。无疑，这样的测量所展现的是，“智力”这一概念的意义内涵本身与实际施测的量具以及用以代表此一概念的实际操作之间，原则上是相互独立的。对此，尽管测量学家们费尽心思地发展出诸多检定所谓“效度”（validity）的技术，希望以“客观”的方式来确立并保证概念与量具之间有着令人满意的符合关系，但是，归根结底，这涉及的始终是在实际经验感知上人们共同承认和允诺的程度问题，乃属有关主观共识的判定问题。

准此，相对于基础测量，借用Suppes与Zinnes的说法，衍生测量并非依赖经验关系体系，而是由另外的数据赋予程度（由其他数据测量）来定义形成的（Suppes & Zinnes, 1963: 17）。Adams则进一步地试图通过“内涵的”（intrinsic）与“外衍的”（extrinsic）两个概念来勾勒基础

与衍生测量。所谓“内涵的”，意指测量乃直接通过观察某种现象而来，是为基础测量；而“外衍的”则是由另外概念（测量）衍生而来（Adams，1971：87）。

根据上面的简扼描绘，显而易见，社会学家所使用的测量绝大多数属于基础测量，其意义基本上取决于量具（尤指操作定义）所可能开显的社会学意涵。转换成Bunge的语言，这即意味着，可操作化的社会指标是经验的（亦即外衍的），其与其他变项之关系不是如物理指标一般是法则性的（即内涵的）（Bunge，2001：122）。这正是社会测量首先需要面对的困境。诸如实验心理学家意图以让老鼠受饿的时间来代表驱力（drive）的强弱，或社会心理学家以两人每周互动次数的多寡代表友情的强度等等的量化操作来从事行为的探索，严格来说，其可行性与合理性在在需要经过现实社会意义的考验。

其次，对社会学家来说，在选择一种测量秩序来与资料符合（mapping）的过程中，经常面临着一种两难的情形：较强的测量体系能有较多的解释量，但却可能过度误用；较弱的测量体系能避免误用，但却具有较少的解释量。避免误用与期待获得最多信息成为互相抵触的两难，这迫使人们必须从中寻找一个平衡点。准此，Wolins即指出，在心理学与教育学领域里，使用等距尺度其实只具启发作用，但是，在科学上，这却是毫不相关的，因为理论无法提供我们测量的方法，也无法细说其与其他不同量度（measure）相关联时的功能（Wolins，1978：1）。因此，这样的强度选择只是一种期待的表现，与现实的真实性基本上是无关系的，甚至，也不为使用者在意，以至于这成为整个测量尺度崇拜之模糊暧昧，乃至是空白的灰色地带，使用者总是有意或无意地予以忽略。或者，就像Bunge一样，认为可以采取自然科学之化约主义的思维模式来化解。诚如前面提及的，Bunge即主张：表面看起来，譬如愉悦（pleasure）是难以量化的，但是，这可以通过生理面向（如感受到愉悦时神经元的活动强度）来表示（Bunge，1999：76）。没错，就技术面向来说，这样的化约论或许可以解决“解释量”的两难困境，但是，化约本身就是一个极为根本的疑难问题。别的不说，这样的面向向下化约就可能让不少的知识性意义流失，有顾此失彼之虞。

第三个可以涉及的问题是有关测量尺度的适用性。Kendall即以同情

的态度接受，社会世界里有许多事件理论上是可测量的，但是，现实中却可能有困难。就拿福利国家所谈的福利（welfare）来说，政府似乎尽了很大力量来极大化福利，但这并不意味着我们可以测量福利的数量。况且，概念经常是不确定的——尽管它是可观察到的，以至于如何选择适当的观察对象，总是成为恼人的问题。再者，测量单位又总是不那么恒定，难以捉摸。譬如，经济学家所使用之价格（prices）单位的意涵就始终是捉摸不定的（Kendall，1977：39-40）。Berka也指出，经济学家在测量所谓期望效益值（expected utility）时，其值是没有单位的。在这样的情况下，纵然有一定的信心假设期望效益值具有等距尺度的标准，我们还是很难视之为具计量性的尺度，因为没有单位即意味着其内涵的实质意义难以充分确定。于是，在Berka的心目中，Stevens的古典尺度类型，事实上变成只有“计量的”与“非计量的”两种而已；套用Berka的用词，也就是说，就“经验—数学方法”的立场，只有尺度性（scaling）与测量性（measuring）两种方法而已（Berka，1983：168）。纵然，对其所施用的量度，社会学家们经常是假定具等距尺度之性质的，但是，相对于物理测量来看，社会测量基本上只是“尺度性”的，而非“测量性”的，两者有着“本质性”的不同，是不可共量，也不可递移的。

量化的社会学家Duncan也看出了态度量表可能面临的基本问题。他即指出，在看不见的态度“支持—反对”连续轴上，不管间接地以选择（making choice）的方式还是直接地以数值大小（emitting magnitudes）的方式来估量，每个人都有他独特的位置，只有他自己才可能恰适地估量这个位置在哪里（Duncan，1984：197）。这样的评语意味着，每个人对某种态度的评值是“主观的”，也是专属个人的，同样是认为“很支持”的说法，其意义可能是不一样的。因此，在实际操作过程里，依五分等距的量度，我们都始终如一地给予回答“很支持”者5分，是有着相当可议的空间的，关键即在“意义”上面。譬如，倘若我们接受年龄是一种等比尺度的话，那么，“10岁是5岁的两倍或60岁是30岁的两倍”这样的说法有意义吗？

然而，社会学家们在进行量化研究，特别是使用态度量表或类似的形式时，却总是假定其施用的尺度是等距的，尽管他们明知此一假设条

件是难以达成的。对此，Reynolds相当具有洞见地指出其中的关键，那是因为大多有用的总结性量度（useful summary measures）（如平均值、标准差）与统计检定要求具备等距的量化水平。为了取得如此之统计施用程度的优势，社会学家于是乎倾向于蒙混行事，一味地把资料当成“仿佛”都具备等距尺度的条件，特别是他们直觉地感觉到，如此作为可能比将它们当成等级尺度时提供更多的信息。Reynolds进一步地以一个例子来评论，相当有意思，也深具见地。他一针见血地点出了其中的关键盲点，他说：这样地使用等距尺度正犹如有人夜里在暗街中丢了钱包，但却只在有灯光的地上找一般——弄错了地方，是找不到钱包的（Reynolds，1971：61-62，64）。

无疑，Reynolds注意到量化研究面临的一个根本问题：只为了客观与精确，却忽略了问题的真正焦点。测量不是愈精确细致愈好，这可能成为无重点的精确（pointless precision），许多行为科学家即犯了此种“精确”焦虑症。正相反，有时，测量粗糙点反倒比较贴近现实，Campbell即主张，单单“近似”（approximation）就完全可以接受（Campbell，1928：186）。Parsons更曾明确地指出，数学乃是以“理论”的姿态被运用在物理学上，逻辑上，如是之测量（measurement as such）并非科学的根本。除非能够配合分析范畴，否则，在科学的经营上面，数字资料并不具有显著的重要性（Parsons，1938：18-19）。说来，Kaplan即把此一量化迷思的历史根源点拨出来了，他告诉我们：19世纪以来，数字被看成具有内在的科学价值（intrinsic scientific value），而这样的“科学”迷思正是整个问题的关键（Kaplan，1964：172）。

第四个，也是最为棘手的课题是有关量度单位（unit）的有无与其性质的问题。单位乃通过某一特定理论来定义的，如书本是以“本”为单位计算的离散数量（discrete quantity），可以予以经验判定。但是，一米的长度则是连续数量（continuous quantity），往往不是通过经验立即可判，必须通过“量尺”做工具，才可以恰当地比较测量出来（Michell，1997：113）。然而，就测量尺度而言，心理学所能处理的量度大多是在等级与等距尺度之间，且是没有“单位”的。在Coombs的心目中，正是这两个特点构成整个行为测量的问题核心，也是他努力克服

的重点。首先，他称这样处于等级与等距尺度之间的“无单位”尺度为排序性的计量（ordered metric），可以用捉对比较（paired comparisons）的方式来克服“单位”的问题从而建构量度（Coombs，1950）。

第七节 等级性的计量与“单位”问题的克服

——Coombs的伟大企划

特别针对人的行为所内涵的特质，Coombs认为Stevens的测量尺度类型需要修改。首先，他以两个面向作为基架来建构另类的测量尺度类型。第一个面向涉及的是“单位”概念的重构，对此，Coombs区分了两种可能的状况：事物作为单位（objects as units）以及差异作为单位（differences as units）。这样之对“单位”的重构，显然是意图化解心理（社会）测量因缺乏诸多上文中所点明之物理性测量的基本特性所带来的困扰，以另起炉灶的方式来重新界定“单位”的概念。这基本上是类似乾坤大转移的手法，说是一种让自己可以进出来去自如的障眼法，也许是不为过的。易言之，他把源自物质事物之特性的物理性测量所界定的“单位”概念予以悬搁，甚至撤销了。于是，“单位”指涉的不再局限于在人们的日常生活中有直接之权宜意义的概念，如千米、千克、小时、度数等等，而是就事物自身或相互之间的差异以捉对比较的“关系”方式来构作。至于第二个面向，Coombs关心的是，如何赋予事物自身或事物彼此之间的差异比较以数字。就此，他区分为两类：1．从事等级关系（ordinal relation）的比较；2．单纯地计算其个数（counting process）。

如此，两个面向交叉来看，就构成了四种可能的情形。就“事物作为单位”而言，情形可以是简单地计数着事物的个数（如书本的数量），Coombs认为，在此状况下，测量涉及的是Campbell所说的基础测量，且具等比尺度的性质。另一个情况则是，以某一特定属性（如年龄）为依据，对一系列的事物进行彼此之间的相互比较，并进而赋予数码。后者，Coombs以球队的排名与选举体系为例来说明。球队的排名至为明显，在此不用多做说明，至于所谓选举体系，Coombs的意思是，譬如从10名候选人中，以得票的多寡，选出得票最多的前五名。就测量尺度而言，这涉及的无疑是具等级性质的。

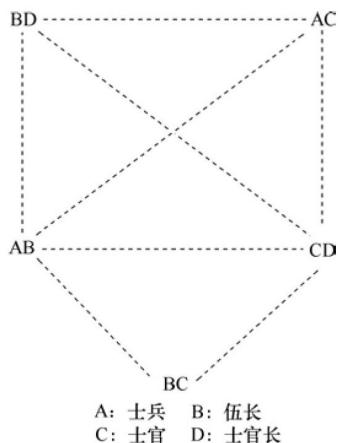
其次，就“差异作为单位”来说，当情形是“单纯地计算其个数”时，其所指涉的是有如Luce与Tukey所指出的联合测量（conjoint measurement），⁽²¹⁾其中，最具代表性的是有关时间与温度的量度（即小时、分、秒以及度），基本上，这是属于等距尺度的范畴。倘若关心的是有关“等级关系的比较”，那么，我们所涉及的是诸如喜好理论（preference theory）、相似性资料分析（similarity data analysis）或有限联合测量（finite conjoint measurement）等等论述（或技术）所提引的尺度，而此一尺度正是Coombs所特别强调，且认为最适用于心理（乃至社会）现象的排序性计量尺度（ordered metric scale）。

依我个人的意见，Coombs所以特别创制出排序性计量尺度，并认为它最适用于心理（乃至社会）现象，可以说是一种意图同时兼顾理想与现实的作为。就测量的角度来说，物理性的测量着实帮助了物理学实现和缔造“科学”王国的美号，物理科学（和自然科学）的研究操作方式于是乎成为所有梦想成为“科学家”的心理学家与社会学家竞相效法的典范。看来，Coombs作为一个崇尚量化的心理学家自然是不例外的，总是希望心理量度尺度能够达到“等距尺度”的水平，这是一种理想的期待。然而，Coombs是诚实的，他知道，就心理现象可能衍展之测量尺度的现实极限不是这样的。以保守的态度来估量，它只能达到等级尺度的层次。在现实与理想有着这样极其无奈的落差的情况下，Coombs似乎不愿意让成为如物理学家一般之“科学家”的美梦轻易地因忠于“诚实”的美德而被完全粉碎掉。于是，在理想与现实之间寻找一个平衡点是最可以承担的解决方式，排序性计量尺度所反映的无疑正是这个平衡点。它让心理学至少可以以半身的姿态勉强挤进“科学家”之林，与物理学家坐在一起高谈神圣的“科学”之学。

	等级关系的比较	单纯的计算个数
对象作为单位	竞赛的排名、学业成绩的排名等级尺度	苹果采收的总个数等比尺度
差异作为单位	喜好理论、相似性资料分析或有限联合测量排序性计量尺度	时间与温度的量度Luce与Tukey（1964）的联合测量等距尺度

那么，排序性计量尺度的内涵是什么，特别是如何实际操作呢？下面，让我引用Coombs自己的阐述（特别是例子）来做简单的说明。对Coombs而言，心理学的测量理论，实际上即是行为理论本身（Coombs，1983：36），亦即，测量本身涉及人的认知与感觉判断，因此，如何掌握人们的判断成为必须关照的课题。平心而论，作为心理学家，Coombs对此的处理细腻而精巧，且深具创意与想象力，相当有启发性，值得肯定，也应当赞赏，可谓贡献良多。

为了让整个论述的铺陈流畅，让我先对上面所陈述的做个简扼的回顾。对Coombs来说，因为心理学所研究之有关行为的属性经常缺乏满足Campbell所说之基础测量的要件，即对某一特定事物，我们难以找到适当的属性（如长度或重量）来建构具现实意义的测量单位，人们有的往往顶多只是具等级性的差异感觉而已。对Coombs来说，正是这样的“差异感”可以用来建构心理测量的“单位”，而这就是本节一开始前三段文字所描绘的场景。从这三节的描绘中，我们很清楚地看到，Coombs所采取的基本策略是，将两个变项联合考虑下所彰显出来的差异当成单位来进行测量（即所谓的联合测量），而这正是Coombs所以称之为“无单位”（non-unit）测量的立论基础（Coombs，1983：6，11-12；同时参看Coombs，1964）。其实，套用力主经验实证研究者惯用的词汇来说，所谓“联合测量”只不过是，在关照到有关影响行为的运作过程中，特别针对与多个自变项具函数关系之单个依变项所开展的一种具衍生性的测量理论与操作建构。就其绝大部分的情况而言，它乃限于两个或多个变项的结合效果（joint effect）得以相加（addition）或相乘（multiplication）的方式来表现的模式。Coombs以为，如此的数学操作可以恰适地捕捉行为的最深层思想（Coombs，1983：50-51）。这样的文字叙述毕竟还是有过于抽象之嫌，不易掌握，最好的阐明方式还是通过实际的例子。

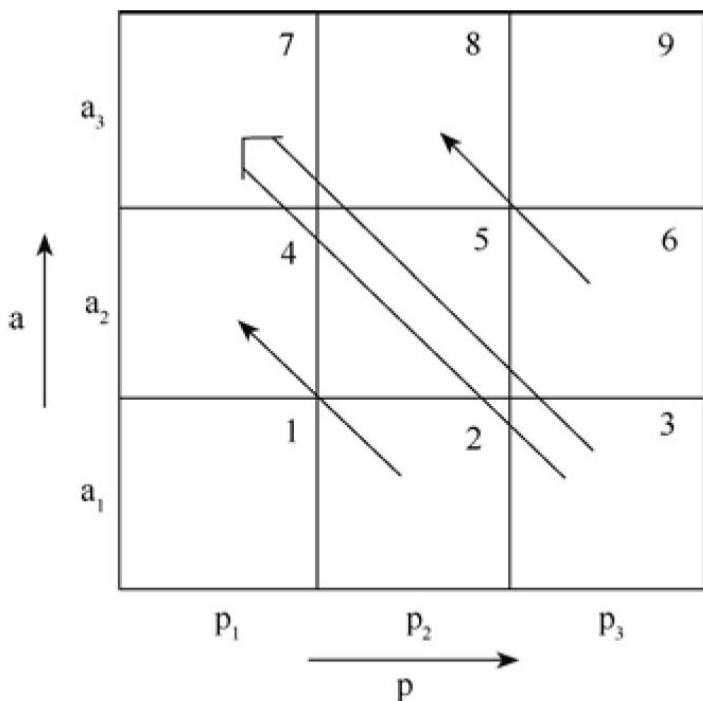


Coombs即以美军中士官兵的权威关系为例来加以说明，情形如下图所示（参看Coombs，1953：480）：在这个图示中，简单地说，Coombs企图表达的是，在整个权威关系系统中位阶上下邻近的组合中，根据美国军中的规则（不管是基于惯性认知、法章规定还是其他因素），伍长与士官之间的差距（即BC）是最小的，均小于士兵与伍长的差距（即AB）以及士官与士官长的差距（即CD），但是，AB却是与CD一样的。当然，就位阶差距而言，无论是伍长与士官长的差距（即BD），还是士兵与士官的差距（即AC），均比AB、CD与BC为大，因为其间差了两个位阶（即两个单位），大于AB、CD与BC的一个位阶差距。

显然，通过此一简单的美国军中权威位阶关系图表，Coombs乃以双重的标准考量基础来建构测量“单位”以反映两种质性（quality）。其一是位阶差距大小本身的数量意义（即差了一个或两个位阶）；其二是表现在不同职位关系中因职位的重要性不同而呈现之具同一相邻位阶差距的差异性，这涉及的是由质性衍生出来之具“量化”的意义。毋宁说，Coombs这样的操作相当有创意，深具启发性。

另外一个例子是，通过“诱因的大小”与“行为成功的概率”两个变项所可能彰显的关系来营造测量单位，其构思可以说是相当精彩，创意十足（其图示如上）。首先，Coombs把这两个变项均分成三个不同的等级程度，姑且称之为高、中与低，于是，我们有了九种不同的可能状况：高诱因高成功率（即表示 a_3P_3 的格子9）、高诱因中成功率（即表

示 a_3P_2 的格子8)、高诱因低成功率(即表示 a_3P_1 的格子7)、中诱因高成功率(即表示 a_2P_3 的格子6)、中诱因中成功率(即表示 a_2P_2 的格子5)、中诱因低成功率(即表示 a_2P_1 的格子4)、低诱因高成功率(即表示 a_1P_3 的格子3)、低诱因中成功率(即表示 a_1P_2 的格子2)以及低诱因低成功率(即表示 a_1P_1 的格子1)。以此为条件, Coombs以三个状况为例来说明如何通过状况的“差异”来营造具“无单位”量度的可能性。首先, 状况一: 由2→4, 即诱因增加一个单位, 成功率下降一个单位; 状况二: 由6→8与状况一相同, 只是起始点不同; 状况三: 则是由3→7, 即诱因增加两个单位, 成功率跟着下降两个单位。于是, 就差异的状况来说, [状况一]等于[状况二], 而[状况三]则是[状况一]与[状况二]的两倍。



P: 代表行为成功的概率

a: 代表诱因的大小

图示: 3×3的设计与差异的比较(引自Coombs, 1983: 42)

基本上, 就测量的角度来看, Coombs这样之“无单位”测量的设计相当程度地呼应着人类的心理状况, 可以说是细腻的, 但是, 诚如Krantz所质疑的, Coombs的量度是一种公设性的测量(axiomatic

measurement)。基本上，由高、中与低的等级设定所得到之有关诱因与行为成功概率两个变项交叉得来的联合量度，依然只具等级尺度的程度，严格来说，难以以倍数的概念来形容，情形依旧如智商值（如IQ50与100）一般，是难以使用倍数来比较的。更具体地说，Coombs仍然分享着Stevens的表征论可能面临的问题：一、不同指标间之关系的非单向性（non-monotonicity）；二、数字关系的意义为何（如IQ相差10，是什么意思？）。而这引出两种测量理论的文化：一、不同的指标其实是反映着一个具多面向的现象中不同单一面向的次序（ordering）；二、在测量尺度可允许递换的前提下，数字述词之真理值（the truth value of numerical statements）必须是不变的（参看Stevens，1946）。因此，再怎么讲，测量是要求有着“一与一符合”（homomorphic mapping）作为基本要件的。面对如此众多的要件，不管Coombs的创意多么细腻与别致，恐怕还是需要煞费脑筋地思考怎么面对（Krantz，1991：1-4）。(22)

第八节 以两个数学化的模式作为例子来检视数学化的困局

回顾过去美国社会学家与心理学家企图运用数学来分析（或处理）人的行为与社会现象的情形，大致可以分为两种：其一，运用各种统计技术来分析量化（乃至质性）资料；其二，直接把人的行为与社会现象予以数学化。对于第一种数学运用，只要我们接受量化的合理性和可行性（包括上述所讨论的测量尺度的性质），运用统计技术来处理资料，只要得当，基本上是可以接受且无异议的，在此我就不拟进一步讨论了。对于第二种的数学化，我们可以再区分成为两个次类型：一、运用概率理论来处理；二、以数学形式来表现人的行为与社会现象。第一个次类型，最具代表性的可以说是James Coleman在1964年出版的《数理社会学导论》（*Introduction to Mathematical Sociology*）中，以概率理论来处理社会现象（当然，常常只能局限在某类自我界定的“社会现象”——如社会流动或人口现象）。尽管，从高层次的社会存有论与认识论来看，这样的数学化有着颇多可以质疑和有争议的地方，但是，在量化已成为人们日常生活世界中的事实，且在某种程度内可以允诺的前提下，这样的数学化基本上是可以接受的，在此我也一样不拟细论了。

事实上，从过去半世纪以来美国社会学中所谓“数理社会学”的发展情况来看，以上述这两类的方式来运用数学的，可以说是居绝大多数。这可以从本文一开始所提到自1969年以来美国社会学学会所支持的《社会学方法论》（*Sociological Methodology*）以及创刊于1971年之《数理社会学刊》（*Journal of Mathematical Sociology*）这两种具代表性之期刊的所有文章的性质看出来。倒是第二类中“以数学形式来表现人的行为与社会现象”此一次类型的数学化，虽说并非绝无仅有，但却相对地是少数。以我人的意见，情形所以是如此，其中最关键的原因应当是在于，把这样的数学化操作运用到人的行为与社会现象遭遇到的根本困境特别多，也特别明显。如此一来，社会学家一味地向以如此方式成功地予以数学化的物理学靠近学习，似乎是不可行的。说来，这是社会学（与心理学）追求“数学化”所遭遇到的最大挫败。下面，让我援引两个典型的

如是数学化操作作为例子来加以阐述。另外，我再引用晚近一位日本学者所提出的数学模式作为此类之数学化的最近尝试的代表。

1978年之经济学诺贝尔奖得主Simon在1957年的著作中，把Homans (1951) 之有关人际互动的命题予以数学公式化如下：

$$I(t) = a_1 F(t) + a_2 A(t) \quad (1)$$

$$dF(t)/dt = b[I(t) - \beta F(t)] \quad (2)$$

$$dA(t)/dt = C_1 [F(t) - \gamma A(t)] + C_2 [E(t) - A(t)] \quad (3)$$

其中，所有常数（即 a_1 、 a_2 、 b 、 C_1 、 C_2 、 β 、 γ ）均假设是正数，而

$I(t)$ ：成员间互动的强度；

$F(t)$ ：成员间友情的程度；

$A(t)$ ：群体内成员施放的活动量；

$E(t)$ ：外在环境施加于群体的活动量。

转换成文字的语言来说，公式（1）乃表示，在某一段时间内，“成员间互动的强度” $[I(t)]$ 取决于“成员间友情的程度” $[F(t)]$ 以及“群体内成员施放的活动量” $[A(t)]$ 这两种变项的相加作用。公式（2）告诉我们的是，在单位瞬间里，“成员间友情的程度”乃反映着既有之“成员间互动的强度”扣除适当之既有的“成员间友情的程度”的剩值。这意思是说，“成员间友情程度”的增加值乃端看“成员间互动的强度”相对既有之“成员间友情程度”多出了多少。倘若二者相等，则表示“成员间友情程度”不会增加；假若两者差值愈大，那么，“成员间友情程度”的增加值就跟着愈大。公式（3）则表示，单位瞬间内之“群体内成员施放的活动量” $[A(t)]$ 取决于两个重要的因素：“外在环境施加于群体的活动量” $[E(t)]$ 与“成员间友情的程度” $[F(t)]$ 这两个要件与“群体内成员施放的活动量”自身之间的关系。更具体地说，单位瞬间内之“群体内成员施放的活动量”的增加（或减少）量乃取决于（1）“成员间友情的程度” $[F(t)]$ 到底多出了多少适当的既有“群体内成员施放的活动量” $[A(t)]$ 以及（2）“外在环境施加于群体的活

动量” $[E(t)]$ 相对于“群体内成员施放的活动量” $[A(t)]$ 多出多少量的适当总加效果。易言之，单位瞬间内之“群体内成员施放的活动量”端看既有的“成员间友情的程度”与“外在环境施加于群体的活动量”，相对既有的“群体内成员施放的活动量”，分别多出了多少的加权总和。

很明显，就三个公式所呈现的，基本上只是把Homans原先的文字性命题转换成为具数学意涵的符号来表示，最多只是加入了以“微分”方式来表达具瞬时间的衍生意涵而已。一旦针对这样的数学公式进行进一步的数学运算操作，别的不说，我们首先将面对的是现实的社会意义问题。这个问题不解决，任何进一步的数学运算操作都是多余的。至于现实的社会意义问题，首先触碰到的是测量的本质、测量尺度与单位的问题。就测量的本质而言，Simon所欲处理的四个变项都属基础测量。我们知道，基础测量的最根本特质，乃在于概念本身（如友情）与实际予以测量的操作指标（实际用来测量“友情”的指标）基本上是相互独立的。与实际予以测量的操作指标是否足以“代表”概念的本身，需要参酌理论意涵和实际经验感知来做判断，妥帖与否，显然有相当程度的主观武断性，学者间谋求某种共识，是必要却相当为难的，以至于我们经常以“即如是”（*ad hoc*）之存而不论的方式来默认其“适用性”，尽管我们明知这其实是对“无解”之问题的一种无奈回避。

其次，上述四个变项，除了“成员间友情程度”是等距测量之外，其他三个可以说都是属于等比测量尺度的，就Stevens原先对测量尺度所设定的数学运算条件来看，Simon所提供的公式只达到了“相加减”的处理阶段而已，因此，条件上是可以接受的。最可以诟病的应当是有关测量“单位”带来的问题。就实际的测量操作而言，“成员间互动的强度”“群体内成员施放的活动量”以及“外在环境施加于群体的活动量”大致上都可以以诸如“每周多少次的互动（或活动）”（即“次/周”）来表示。但是，“成员间友情的程度”则势必需要使用“量表”之类的方式来量度，不管使用的是多少等级（乃至假设是等距）的量度，这基本上是“无单位”的等距尺度。在这样的情况下，纵然，就数学运算程序来说，在技术上，我们可以赋予常数以“周/次”的对反单位而达到相互消除的作用，但是，再怎么讲，诚如Weitzenhoffer所强调的，当我们进行测量时，向度同质性（dimensional homogeneity）是极为重要的，因为这涉及测量的

意义问题（Weitzenhoffer，1971：25）。最为典型且易懂的例子莫过于，当心理学家企图以 $I. Q. = k M$ （ M 为脑的质量）来表达智力与脑子大小的关系时，其所用公式基本上是没有意义的，因为，倘若测量脑的单位是克（g）的话， $I. Q.$ 是一个无单位，且无绝对零点的等距尺度，因此， k 的单位就必须是 $1/g$ ，而这是毫无意义的。再者，脑的测量尺度基本上是属于一个有单位，且具有绝对零点的等比尺度，如何可以把它与 $I. Q.$ 这么一个无单位，且无绝对零点的等距尺度摆在同一个公式之中来表达其关系呢？这基本上是毫无意义，更是缺乏正当性的。依此类推，无论是公式（1）、（2）还是（3），Simon都忽视了“单位”在测量上内涵的本质以及彼此之间的相互差异性（特别是“成员间友情的程度”的“无单位”），即直接进行数学运算，可谓完全抹杀了“单位”背后内涵的社会意义。我们若说这是此类之“数学化”迷思衍生的一种“暴力”作为，似乎并不为过。

另一个有名的典型范例是Hull所构作之有关学习现象的数学程序（Hull，1943：178，242，404），其所表呈的数学方程式如下：

$$sE_R = f(sH_R) \times f(D); \quad (4)$$

$$sE_R = s_i + s_D \bar{H}_R \times [(\dot{D} + D) / (\dot{D} + M_D)]; \quad (5)$$

$$sH_R = M(1 - e^{-kw}) e^{-jt} e^{-ut'} (1 - e^{-iN}). \quad (6)$$

其中，

sE_R ：激动的潜势（excitatory potential），唤起反应的潜势（potentiality of reaction evocation）；

S_1 ：一般的刺激能量（stimulus energy in general）（如声音、光波、热波、压力……）；

S_D ：驱力刺激（drive stimulus），即因需求（need）引起的刺激；

$s\bar{H}_R$ ：有效的习惯强度（effective habit strength）；

$\dot{D}$ ：在既定时刻下所有具活动力，但非主导之驱力的总强度；

D ：所涉及之习惯形成后促使行动之原始动机得以运作背后之原始优势驱力的强度；

M_D ：驱力之生理性极大值（100 mots）；

w ：即 M_D ；

t ：增强（reinforcement）的延宕时间；

t' ： $T_R - T_{\dot{s}} - 0.66$ ，其中 $\dot{s}$ 为R开始与之重叠，且多过于短暂的时间；

N ：增强的次数；

i 、 j 、 k 、 u ：经验性之常数。

在此，我们不细究Hull通过以老鼠作为实验对象所得的经验资料来模拟行为的数学模式，整体而言到底具有了多大的正当性与现实意义，也不细论其所经营的数学化表现所考虑的变项是多么细致，以至于显得过于做作，且僭越了现实的底线，公式（4）所欲阐明的“激动潜势”（ sE_R ）被视为是由“习惯强度”（ sH_R ）与“驱力强度”（ D ）交相作用而决定，基本上是基于Hull自己所设定的学习理论而来的。简单地说，任何研究对象（不管是人类还是老鼠）的学习能力取决于其内在具有的激动潜势，而激动潜势则受制于既有养成的习惯与内在的本能驱力的大小。对如此的理论性说法在此不予以置评，姑且接受，但是，单就测量学的角度来看，Hull首先需要面对的，与Simon改译Homans的命题一样，依旧是向度同质性所牵引出来的测量意义问题，尤其是单位之转换与对比的恰适性问题，更遑论激动潜势、习惯与驱力此三个核心概念的实际测量操作问题。尤其，Hull对学习过程所进行之数学化的运算是那么细致，因此，显得过度复杂化了，别的不说，这至少容易导致忽视了测量尺度所内涵的基本极限，譬如，某些尺度只能是正整数，不能是负整数，当然，更不能是分数乃至无理数。然而，显然，Hull忽视了这样的局限要件，以致单纯地依循自己的理论构思与既有（来自老鼠作为实验对象）的实验数据，顺理成章地铺陈着诸种系数、定值与诸多变项的关系。与Simon相对比，这又是另类之“数学化”迷思所衍生的“暴力”作为，为的只是想向物理科学的操作惯性靠近，以争取到得以进入“科学”殿堂的门票。

整体来说，在此半个多世纪以来，类似Simon与Hull的数字化巨业虽非完全消失殆尽，但是，至少并不成气候，究其原因，概已如前文中陆续陈述的，在此，实无进一步追究的必要。然而，尽管情形是如此，毕竟，此一次类型的数字化是使社会学得以进身以物理学为典范之“科学”殿堂的基本门槛，所以，时至今日，尝试者还是大有其人。现仅就手边既有的资料选择其一作为例证来表述在公设演绎论的支撑下“数字化”社会学命题的最典型操作状况。日本社会学家今田高俊以三个命题为基础提出了一个有关咒术的机制，他的基本命题是：

1. 环境的不确定性（uncertainty，U）愈高，集体焦虑（anxiety，A）则愈高；
2. 集体焦虑愈高，咒语（Magic，M）的使用量择则愈增加；
3. 咒语的使用量增加，集体焦虑则降低。

今田高俊于是以下列三个公式来表示此三个命题所衍生的现象，分别是：

$$dA/dt = aU - cM \quad (7)$$

$$dM/dt = bA \quad (a, b, c > 0) \quad (8)$$

$$dA/dt = p - cM \quad (aU \text{ 即 } p, \text{ 且大于 } 0) \quad (9)$$

（今田高俊，2005：20）

我想，不必再做细致的阐明，我们即可以从上面的引述中清楚地看出来，经过了半个多世纪的努力，此一次类型的数字化依旧停留在原地，毫无进展。显然，这样的“原地踏步”，不是因为数学社会学家们不努力，而是社会现象本身（因而，衍生出来的资料）的性质使然；也就是说，相较于物理现象，社会现象的特质对量化与测量的运用有“先天”的局限，中间存在着不可跨越的鸿沟，以至于数学社会学家们无从努力，终导致此一次类型的数字化难以有具体的进展。说来，这或许正是导使绝大部分的数理社会学家把焦点移转到统计技术的推进或使用概率理论作为表现（与推估）社会现象的基本数学模式的基本原因吧。

总的来说，从公式（7）、（8）与（9）所意图呈现的，我们可以

很清楚地看到，与Simon一样，今田高俊所能做的，也只是一种语言的转译而已，把原本是文字性的命题转译成为以数学符号来表示的公式性命题，如此而已。一旦触及社会现象的现实面向，无论就测量的本质、测量尺度还是单位等等的问题而言，基本上依旧是束手无策，既有的问题还是存在着。

第九节 对量化、测量与数学化的一些批判性考察

任何测量都包含某种程度的抽象化，即某些事物必然从数目的描述中被剔除，因为它总是由某一组的性质以及其与被排除之其他的关系来决定（Kaplan，1964：207），譬如，当我们选择测量重量时，即不涉及大小与密度。如此一来，基本上，数量本身必然涉及“质性”，而一个被测量的质性即是其量度（measure）所表现的量值。譬如，IQ量表即测不出创造力，也测不出一个人的明智判断力。所以，任何测量均有极限，并不能告诉我们所有的事情的（Kaplan，1964：209）。

测量最大的社会功能即是标准化（standardization），当它被限缩于一些属性上面，且被运用于“关系”时，它则必然与“类型”关联在一起，均值人（average man）的概念也就得以浮现，且有了意义（即作为比较的判准）。但是归根到底地来看，即使如此，均值人实际指涉的还是以某一属性或至多某些属性所营造的指标为对象而已。这即意味着，不管测量多么精细或考虑得多么周到，它本身所能触及的总是片面、部分的。如此一来，倘若人的行为或社会现象基本上是一种完形（configuration）的话，那么，我们期待着对种种属性的测量值施以某种加总的方法（summation method）⁽²³⁾来表现“完形”的整体状态，理论上是不可行，也不可得的（参看Kaplan，1964：211）。易言之，对属性加以测量，本质上即是拆零方法的运用，乃与“完形”的整体想象是不兼容的。

在1955年，Blumer即强调人们之日常生活世界的特质与澄清概念乃是理解社会现象的必要要件，他以此为基础对经验实证论者进行批判（Blumer，2006）。以Blumer这样的论述为本，Cicourel认为，以数学体系来经营的公设演绎论只是未具解释性的符号，它需要具备三个条件：

1. 数学体系之公设必须可以转译为具明确理论的法则；

2. 两个体系的词语 (terms) 需要有一与一的符合；

3. 两个体系自身的公设和法则需具备一与一的符合 (isomorphic) (Cicourel , 1964 : 9)。

基本上，对社会事实的测量（特别是所谓的文字性测量 [literal measurement] ）本身⁽²⁴⁾即是一套有限的意义分享网络，因此是文化问题，亦即，如何选择概念、属性、变项均涉及文化意义 (Cicourel , 1964 : 14)。Cicourel体认到个体实用主义的研究动机，他采取行动者为主的模式来指出，研究者经常是仰赖人们应会如何反应的常识性知识，且人们的实际反应将与以此一常识性知识为本的期待相符合。因此，观察者以未表明的常识程序来定义问题，并仰赖此建构的操作性量度来建构指标，以用来对人们的反应或评论予以分类 (Cicourel , 1964 : 21)。这也就是说，社会学的观察、分类、标示，乃至测量，均根植于日常生活之中之“共同了解”与“语言之共同了解”的前提之中 (Cicourel , 1964 : 23)。然而，因为几乎所有的社会测量，特别是对社会行动的研究，均是武断的，在语言、文化意义和测量体系之间存在裂罅，在在均带来了问题 (Cicourel , 1964 : 24)。

总之，整个测量体系基本上乃建立在以物理学为基础的形式逻辑或集合论等等上面，彰显的是理性人，且是均值人的假设 (Cicourel , 1964 : 26-27)。此一说法无疑指向Lazarsfeld之重视数学体系所要求的反身性 (reflexivity)、对称性 (symmetry) 与递移性 (transitivity) 等等的质性属性论。再者，诚如Torgerson所强调的，测量指向的不是事物 (object) 的自身，而是事物的性质，所以量尺 (stick) 本身不是可测量的，测量的是其长度而已。因此，认可的测量 (measurement by fiat) 乃端看概念与观察间的设定关系而定 (如所谓的“社会经济地位” [socio-economic status , SES] 指标) (Torgerson , 1958 : 14)。Churchman也指出，测量是一种“决定”的活动，乃受到决定的设准来予以评估 (Churchman , 1959 : 84)。准此，显而易见，“认可的测量”基本上是无法处理复杂之社会实在的结构 (Kaplan , 1964 : 33)。

一向支持且自己也从事量化研究的Duncan也承认，与物理现象不

同，在社会现象里，我们没有任何测量体系可以运用小数量的面向来首尾一贯地描绘，而且，至少在原则上，我们也缺乏明确的测量单位体系，足以让使用的变项与其逻辑上乃属初始性之数量的共同集合（the common set of logically primitive quantities）有所关联。譬如，在社会科学里，我们就没有类似物理学中的质量、长度与时间等等的“单位”概念（Duncan，1984：162）。肯定量化研究的Bulmer也从内部进行自我批判，他指出，与经济测量相比，社会测量不只有着资料的“软或硬”问题，而且还牵涉到概念的支援体系的问题⁽²⁵⁾（Bulmer，2001：461）。于是乎，作为一个典型之经验实证论的支持者，Bulmer以经济学为范例，指责社会学家缺乏对概念进行形式化以及在概念与测量之间谋求整合的努力，也缺乏予以适当操作化的成绩（Bulmer，2001：464-466）。以此一立论为基础，Bulmer把一个改进的重点摆在建构“适宜”的测量上面，认定有三个领域需要加以重视，其中的一个即是社会指标的建构（其他两个分别为“社会阶级”与“种族与族群”的测量）（Bulmer，2001：467-471）。显然，Bulmer这样之“内部”性的改良依旧是在同一个圈子里打转，无法触及量化与测量背后所可能面对之更为深层的哲学性问题。最简单的说法即是：至少某些社会与心理现象，打从根底来审度，是否就不可能，也不应该以量化的方式来处理？这涉及的是攸关社会与心理现象的本质的课题，乃属哲学层次的根本问题。德国诠释学传统论述的根本，基本上即可以说是意图关照到这样的层次的。

当我们进行数学化（mathematized）的时候，指的不是实在（reality）本身，而是有关实在的观念，因此，数学本身是中性的（Bunge，1973：131）。以此为基础，Bunge即肯定Coleman（1964）所建构的数学社会学，认为不只可以满足人文取向之社会学家的目标（指对行动的了解 [understanding of actions]），而且指向外在因，甚至可以操作动机（motives）（Bunge，1973：142）。又，诚如Fararo所陈述的，尽管不同结构型对行为可能有着不同的意义启发，数学处理基本上却都是指向一个目标——概念化之数字、空间几何或抽象符号等等的关系的结构化形式（Fararo，1969：78-79）。纵然我们以最容忍的态度退一步地接受Bunge和Fararo的主张，但是再怎么讲，它就是无法处理行为背后的（文化）意义内涵的问

题，而这恰恰是了解人类之社会行为时最值得关心，也是最为重要的核心课题。

像所有忠诚地支持经验实证论的社会学者一样，Fararo始终坚持，社会学乃是通过客观资料来建构系统化知识的一门经验性学问。容或这样的看法可以接受，也不必然如作者所论断的，只因自然科学思考也有着类似的过程，就命定可以运用于社会行为的研究上面。这样之“理性化”的一与一对应的说法，基本上乃建立在“形式相似，即可类推运用”之认知模式的基础上面，忽略了任何社会行为现象都有特定的完形，其精髓内涵——意义——是无法以数学的形式来表达的。譬如，Fararo即认为，当我们关心的重点在于角色扮演（role-playing）时，我们的重点只是在于以角色（而非整体个体）来内化态度的部分（Fararo，1969：80）。这样的假设大有问题，忽略了如Archer讨论能动性时所注意到之能动者（agent）、角色（role）与位格人（person）之间经常是纠结的情形（参看Archer，2000，2003）。显然，Fararo的知识建构想象是以自然科学的迷思（如定理、精确等等）为要件，认定的是公设演绎论的认知模式，同时认为采取数学模式来建构社会行为的“规则”会显得比使用非数学模式的“规则”来得精确（Fararo，1969：92）。另外，作为肯定数学模式的信仰者，Humpherys接受数学模式的探讨无法容纳某些面向的理解——如上述有关行为内涵的意义问题，但是，他还是坚持数学模式可以提供另类的信息，是韦伯式的拟情了解所做不到的（Humpherys，2003：168）。然而，毕竟问题的根本关键还是在于我们到底对社会学的分析与理解有着怎样的期待。一旦我们肯定行为与社会现象背后的（历史—文化）意义是社会学探讨的核心课题，我们似乎就不能不在数学模式与诠释理解之间有所选择了。

在我的认知里，量化（因而，测量）只是一种观察与描绘社会现象的方式，因而，任何的测量均是人为的。但是长期以来，在力主客观之科学主义的垄断影响下，人们总是认为，具备量值是某些事物原有的“本质”。这成为“信念”，一直为实证主义的主流社会学者所坚持并操作着，形成了一套绵密而细腻的知识体系。作为当时尚处社会主义统治下的捷克哲学家，Berka所力主之测量的物质主义（material theory of measurement）还带着马克思主义的“意识形态”色彩，但是他的说法

确实有些道理，值得引述。他批评类似Bridgman等人的操作主义是一种现象主义（phenomenalism），只是赋予自然以数字而已，但是事实上，有些实在事物的特质原则上是不可测量的（Berka，1983：215）。Berka指出，实证的科学主义者（如Bridgman）一直并没有以明确的方式来阐明测量的哲学基础问题，只求保持中立的态度，但是事实上，这是一种幻觉，也是一种自我欺骗（Berka，1983：205-206）。Berka引用同质中心操作主义者（homocentric operationalist）Dingle的意见来明示：任何特定的操作，只要是导向一些数字资料，即是测量。测量只是指涉一种被完成的操作，不涉及也不考虑是否有一种假设的东西是可以测量的。因此，被测的事物与测量工具之间是没有分化而不同的，也就是说，事物本身并无可客观测量的本有特质，以致没有具大小不同之数量的假设，否则即意味着，它乃独立于测量操作而自存着（Dingle，1966：21；Berka，1983：206）。

这么一来，是测量工具与程序决定了测量对象的性质，而非测量本身客观自存着。Ellis从测量尺度的角度来看，也反对数量有着具初基性的本体论地位。他以为，量值不能反映事物的概念本质，而是一种衍生性的概念。因此，当我们说“一个量值是可以测量的”时，其实乃假定不同测量程序在同一条件的同一特定物上能够生成相同的次序（Ellis，1966：32，38，48，49）。对此，Berka批评道，诸如何谓同一条件与同一特定物，同一性如何可以实际体现，均是问题。相同次序的规定本身不是定义在质性上具特殊量值的充分判准，因为，不管其质性的特殊性，所有非计量（non-metric）的量值，其实与可计量的一样，均满足相同的次序性质。况且，次序的关系只是定义了计量化的空间条件（topological conditions）而已，它不过是严格界定下之测量的必要但非充分条件。这亦即，一个具有同质性特性之事物的排列次序，正如同对应于它们之准序列的尺度值（quasi-series of scale values）一般，本身并不是测量的基础（因而是非分析的）地基（Berka，1983：209-210）。

反过来，对于像Carnap（1966：105）把测量化约为语言的唯名主观主义者主张“是我们人类赋予自然数字”，Berka也不假思索地予以批判。他认为，这么一来，测量变成了无限的可能而无所节制（Berka，

1983 : 215)。于是，尽管数学化仅具有着工具性格，但是，在同意数学化是科学工作所展现的一种历史性特质的前提下，Berka主张，无论涉及的是测量程序、工具、尺度，乃至测量单位，我们都必须关照到社会—历史条件，使用左派的说法，即物质下层结构 (Berka, 1983 : 217)。撇开特定的意识形态不谈，Berka的说法至少点出了一个重要的基本认知：任何科学活动（包括测量）都是社会活动，必然涉及特定的文化—历史条件。

作为经验实证主义阵营中的一员，Bunge批评诠释学家不重视意义的语义 (semantic) 概念，即不重视一个命题或述词 (predicate) 中与指涉 (reference) 连在一起的感觉 (sense or connotation-um-denotation)。譬如，贸易 (trade) 乃外衍地表示 (denotes) 着人们，但也内涵 (connotes) 着，对比于礼物与盗窃，人们相互同意把东西相互交易。准此，Bunge批评诠释学只重意义的语用 (或实作行动) 概念 (pragmatic or praxeological concept)，重视的不是运用于述词与命题的意义，而是态度、意图、决定与行动等等。同时，他认为，所谓的“了悟” (Verstehen, understanding) 乃意味着掌握一个行动、习俗或象征的意义 (即目的, goal)，但是，事实上，整个脉络乃提示着，解释一个行动或习俗，只是借助直觉或有关人性之预设概念来猜测 (guess) 其目的或功能。譬如，相信所有的人基本上是自私的，以至于把每个人的行动都当成是自私的来解释 (Bunge, 2001 : 118-119)。进而，Bunge认为，诠释学的解释是武断的，乃因它来自预设的概念或俗民经验 (Bunge, 2001 : 135)。

以我个人的理解，Bunge这样的论说是一种相当武断且扭曲的指控，根本没有掌握力主诠释论者 (至少Weber) 在方法论上的诸多概念，如选择性的亲近 (elective affinity)、单向强调、乌托邦式之论述等等的内涵。其所以如此，乃因Bunge相信的是典型重视感官，以所谓经验可证的“结果”来命定一切的自然科学认知模式。准此，在Bunge的心目中，社会科学家正如同自然科学家一般，都是追问知识的，不同乃在于前者是非数学的，而不是没有理论的 (即社会科学家不易使用数学来表达，但也有理论)。再者，两者的差异不是方法，而是研究对象。显然，在这样之认知架构的主导下，诚如上文中所提引的，Bunge自然

是始终坚持任何科学研究均先需要“假设”，且是可检证的假设，而不是所谓的随性解释（wild interpretation）。无怪乎Bunge会提出这样的基本主张：假若研究的重点在于获得真理或效率，那么，社会科学必须是科学的，而非字面性的（literary）（Bunge，2001：134-137）。⁽²⁶⁾

以持具经验实证论之圈内人的立场，Cohen指出，客观性要求有一清晰、明确的规范体系作为判定的后盾，并且需要对此一规范有广泛的认同。更重要的是，整个体系需要有强化此一规范的机制和有效的社会化技术，尤其，更是需要有负责任的批判以促进客观性。然而，就此种条件来看，社会科学在规范标准上却始终是缺乏共识的（Cohen，1989：41-42）。没错，与自然科学相比较，社会科学确实是缺乏这些条件，然而，其所以如此，我个人认为，主因并不在于社会科学的发展不够成熟，而是社会现象本身与自然现象有着“本质”的不同。

从19世纪Wilhelm Dilthey以来，德国学界对“自然科学”（Naturwissenschaft）与“精神（人文）学科”（Geisteswissenschaft）之分际的争议，已是修习西方社会学思想者耳熟能详的基本课题，在此，实毋庸多加赘言。其实，早在17世纪，法国的Pascal即把人的心智区分为两种：几何式的心智（*esprit geometrique*）与纤细式的心智（*esprit definesse*）。以最简单的语言来说，前者乃表现在惯于通过严谨的抽象定义、公理与定理进行推理功夫的心智。这种心智强调的，是种种原则（或脉络）的条理分明，但却往往与日常用途相去甚远。因此，经由此一程序经营起来的知识，总是显得僵直，没有伸缩的空间，只要推理有误，很快就可以注意到，而出错的人，也不得不坦承。这种心智的表现最为典型的即在于数学的运算上面。至于后者，指的则是人具备的另一种心智能力，它提供了人们用来处理日常生活中那些无法严格界定之现象的种种原则。其中，最具代表性的表现在诗歌或爱情，或所谓良好的政府，因为这些现象都无法确切定义，其所以如此，并非信息不足或不确实，而是主体对象的本质原本就是如此的缘故。因此，运用纤细式的心智来处理者，基本上是柔软、富弹性，且属于直觉的（Pascal，1987：1-5）。

类似地，近人Tyrell以散发性（divergent）与聚合性（convergent）的词汇区分了两种问题形式：“不可以使用逻辑理由来解

决”者和“可以使用逻辑理由来解决”者。譬如，生命基本上即是由散发性的问题维系着，这些问题始终是“悬而未解”的，或许，只有死亡才能提供解决。但是，聚合性的问题则不同，它可以说是人类最有用的一种发明。作为一种发明，它并不是真正以本有自在的姿态存在，而是经由一种抽象的程序被人创造出来的。准此，一旦问题得以解决，解决方案就可以被写下来，并传授给其他人。如此往往可以使得接受的人不需再重蹈当初开始寻找解决方案时的心路历程，就马上可以予以运用。诸如物理和数学等等的知识，就只管聚合性的问题，而这正是其为何可以不断“进步”，让每个新世代都能承继先人的遗绪，在百尺竿头上更进一步的缘故。不过，人们付出的代价往往相当沉重，因为只跟聚合性的问题打交道，是不会融入人们的真正生活里头的，有的只是一再远离，因为至少它触碰不到意义的关怀问题（引自Schumacher，2000：104）。

这些说法无疑给我们提供了一些值得进一步深思的课题：其一，行为与社会现象和自然现象是否有着不可共量的本质性差异？倘若答案是肯定的，那么，对心理与社会现象施予的，不管是量化、测量，尤其是数学化的作为，就有再认真斟酌的必要了，因为这牵涉到适宜性（adequacy）的问题。其二，我们对社会学知识到底有着怎样的期待？假若我们期待的是行为与社会现象背后的（文化）意涵的话，那么，单凭量化、测量，尤其是数学化的“实征”作为，是不足以让我们有挖掘到深层意义的可能的，因为这涉及的是隐藏在行为与社会现象背后的意义性（meaningfulness）问题，绝非强调表象之量化研究策略所能触及。一句话，只为了期待把社会学推进以物理学为典范的“科学”殿堂而向自然科学的认知模式倾斜，将只是一种东施效颦的作为，更是一种自我矮化与异化的行止，这一切值得我们进一步地深思（参看叶启政，2008）。

参考文献

Adams, Ernest W.

1966 "On the nature and purpose of measurement," *Synthese* 16: 125-169.

1971 "On the nature and purpose of measurement," in Bernhardt Lieberman (ed.) *Contemporary Problems in Statistics*. (ed.) Oxford: Oxford University Press, 74-92.

1991 "On the empirical status of measurement axioms: the case of subjective probability," in C. Wade Savage & Philip Erlich (eds.) *Philosophical and Foundational Issues in Measurement Theory*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 53-74.

Adams, Ernest W., R. F. Fagot & R. E. Robinson

1965 "A theory of appropriate statistics," *Psychometrika* 30: 99-127.

Anastasi, Anne

1985 "Some emerging trends in psychological measurement: a fifty-year perspective," *Applied Psychological Measurement* 9 (2): 121-138. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement*. (Volume II) London: Sage. 117-146, 2006.

Archer, Margaret S.

2000 *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

2003 *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Balzer, Wolfgang

1991 "The structuralist view of measurement: an extension of received measurement theories," in C. Wade Savage & Philip Erlich (eds.) *Philosophical and Foundational Issues in Measurement Theory*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 93-118.

Balzer, Wolfgang, Mulines C. Ulises & J. D. Sneed

1987 *An Architectonic for Science: The Structuralist Program*. Dordrecht: Kluwer.

Bartholomew. David J.

1996 *The Statistical Approach to Social Measurement*. San Diego, Ca.: Academic Press.

1998 "Scaling unobservable constructs in social science," *Applied Statistics* 47(1) 1-13, Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement*. (Volume II) London: Sage. 337-356, 2006.

2006 *Measurement*. (4 Volumes) (ed.) London: Sage. Berka, Karel

1983 *Measurement: Its Concepts, Theories and Problems*. (translated from the Czs by Augustin Riska) Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Co..

Blalock, Hubert M. Jr.

1975 *Measurement in the Social Sciences: Theories and Strategies*. (ed.) London: Macmillan.

Blumer, Herbert

2006 "What is wrong with social theory ?," in Norman K. Denzin (ed.) *Sociological Methods: A Sourcebook*. (5th edition) New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 84-95.原文刊登于*American Sociological*

Review19: 3-10, 1955.

Borgatta, Edgar

1969 "Prologue: the current status of methodology in sociology," in Edgar Borgatta & George W. Bohrnstedt (eds.) *Sociological Methodology*. San Francisco, Ca.: Jossey-Bass, ix-xiv.

Bohrnstedt, George W. & Edgar F. Borgatta

1981 *Social Measurement: Current Issues*. Beverly Hills, Ca.: Sage.

Bourdieu, Pierre

1988 *Homo Academicus*. Translated by Peter Collier. Cambridge, England: Polity Press.

Bridgeman, Percy W.

1927 *The Logic of Modern Physics*. New York: Macmillan.

1938 "Operational analysis," *Philosophy of Science* 5: 114-131.

Brown, Donald R. & J. E. Keith Smith

1991 *Frontiers of Mathematical Psychology: Essays in Honor of Clyde Coombs*. (eds.) New York: Springer-Verlag.

Bulmer, Martin

2001 "Social measurement: what stands in its way?," *Social Research* 68: 455-480.

Bunge, Mario

1973 "On confusing 'measure' with 'measurement' in the methodology of behavioral science," in Mario Bunge (ed.) *Methodological Unity of Science*. Dordrecht, Holland: D. Reidel.

1996 *Finding Philosophy in Social Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

1999 *The Sociology-Philosophy Connection*. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

2005 *Philosophy of Science: From Explanation to Justification*. 2 Volumes. New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers.

Campbell, Norman R.

1921 *What is Science?* London: Methuen.

1928 *An Account of the Principles of Measurement and Calculation*. New York: Longmans, Green and Co..

Carnap, Rudolf

1966 *Philosophical Foundations of Physics*. New York: Basic Books.

Cassirer, Ernst

1923 *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: The Open Court Publishing Co..

Churchman, C. West & P. Ratoosh

1959 *Measurement*. (ed.) New York: Wiley.

Cicourel, A. V.

1964 *Method and Measurement in Sociology*. New York: The Free Press.

Clogg, C. C.

1992 "The impact of sociological methodology on statistical methodology," *Statistical Science* 7 (2): 183-196.

Cohen, Morris R. & Ernest Nagel

1934 *An Introduction to Logic and Scientific Method*. New York: Harcourt, Brace.

Cohen, Bernard P.

1989 *Developing Sociological Knowledge: Theory and Method*. (2nd ed.) Chicago: Nelson-Hall.

Coleman, James S.

1964 *Introduction to Mathematical Sociology*. New York: Free Press of Glencoe.

Coombs, Clyde H.

1950 "Psychological scaling without a unit of measurement," *Psychological Review* 57: 145-158. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement. (Volume I)* London: Sage. 127-146, 2006.

1953 "Theory and methods of social measurement," in Leon Festinger & D. Katz (eds) *Research Methods in the Behavioral Sciences*. New York: The Dryden Press, 471-488. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement. (Volume I)* London: Sage, 241-158.

1964 *A Theory of Data*. New York: Wiley.

1983 *Psychology and Mathematics: An Essay on Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

2006 "Theory and methods of social measurement," in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement. (Volume I)* London: Sage, 241-158.

Coser, Lewis

1975 "Presidential address: Two methods in search of a substance," *American Sociological Review* 40 (6): 691-700.

Crosby, Alfred w.

1997 *The Nature of Reality: Quantification and western Society*, 1250-1600. Cambridge: Cambridge University press.

Dantzig, Tobias

1954 *Number: The Language of Science*. Garden City, New York: Doubleday. Dingle, H.

1950 "A theory of measurement," *British Journal of Philosophy of Science* 1: 5-26.

Duncan, Otis D.

1984 *Notes on Social Measurement: Historical and Critical*. New York: Russell Sage Foundation.

Ellis, B.

1966 *Basic Concepts of Measurement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fararo, T. J.

1969 "The nature of mathematical sociology: a non-technical essay," *Social Research* 36: 75-92.

Gaertner, W.

2006 *A Primer in Social Choice Theory*. New York: Oxford University Press.

Gaito, John

1960 "Scale classification and statistics," *Psychological Review* 67: 277-278.

1980 "Measurement scales and statistics: resurgence of an old misconception," *Psychological Bulletin* 83: 564-567. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement. (Volume III)* London: Sage, 187-194, 2006.

Gilbert, N. & K. Troitzsch

2005 *Simulation for the Social Scientist*. New York: McGraw-Hill.

Guttman, Leon

1977 "What is not what in statistics," *The Statistician* 26: 81-107.

Hand, David J.

1996 "Statistics and the theory of measurement," *Journal of the Royal Statistical Society* 159 (3): 445-473. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement. (Volume II)* London: Sage, 261-300, 2006.

2004 *Measurement: Theory and Practice*. London: Arnold.

Hardcastle, Gary L.

1995 "S. S. Stevens and the origins of operationism," *Philosophy of Science* 62: 404-424.

Hartmann, Stephan & Jan Sprenger

2011 "Mathematics and statistics in the social sciences," in Ian C. Jarvie & Jesus Zamora-Bonilla (eds.) *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*. London: Sage, 594-613.

Helmholtz, von H.

1930 *Counting and Measuring*. Translated by C. L. Bryan. Princeton, N. J.: Van Nostrand.

Hobbes, Thomas

1991 *Leviathan*. Ed. by Richard Tuck. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Homans, George C.

1951 *The Human Group*. London: Routledge and Kegan Paul.

Hull, Clark

1943 *Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Humphreys, Paul

2003 "Mathematical modeling in the social sciences," in Stephen P. Turner & Paul A. Roth (eds.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. Oxford: Blackwell, 166-184.

Husserl, Edmund

1970 *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Kaplan, Abraham

1964 *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. Scranton, Penn.: Chandler Publishing Co..

Kendall, Maurice G.

1977 "Measurement in the study of society," in Maurice G. Kendall & R. L. Plackett (eds.) *Studies in the History of Statistics and Probability*. London: Charles Griffin & Co., 35-50.

Klein, H.

1974 *The World of Measurement*. New York: Simon and Schuster.

Kline, Morris

1972 *Mathematical Thought From Ancient to Modern Times*. (3 volumes) Oxford: Oxford University Press.

Krantz, David H.

1991 "From indices to mappings: the representational approach to measurement," in Donald R. Brown & J. E. Keith Smith (eds.) *Frontiers of Mathematical Psychology: Essays in Honor of Clyde Coombs*. (eds.) New York: Springer-Verlag, 1-52.

Krantz, David H., R. Duncan Luce, P. Suppes & A. Tversky

1971 *Foundations of Measurement. Volume I: Additive and Polynomial Representations*. New York: Academic Press.

Kyburg, Henry E. Jr.

1991 "Measuring errors of measurement," in C. Wade Savage & Philip Erlich (eds.) *Philosophical and Foundational Issues in Measurement Theory*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 75-92.

Lazarsfeld, Paul F.

1993 "Sociology of social research," in *On Social Research and Its Language*. (ed. by Raymond Boudon) Chicago, Ill.: The University Of Chicago Press, 257-274.

Lazarsfeld, Paul F. & Allen H. Barton

1951 "Qualitative measurement in the social sciences: classification, typologies and indices," in Daniel Lerner & Harold D. Lasswell (eds.) *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*. Stanford University Press. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement. (Volume I)* London: Sage.147-202, 2006.

Luce, R. Duncan, David H. Krantz, Patrick Suppes & Amos Tversky

1990 *Foundations of Measurement. Volume III : Representation, Axiomatization, and Invariance*. New York: Academic Press.

Luce, R. Duncan & Patrick Suppes

1968 "Mathematics," in *International Encyclopedia of the Social Sciences, Volume 10*. New York: Macmillan & Free Press, 65-76.

Luce, R. Duncan & J. W. Tukey

1964 "Simultaneous conjoint measurement: a new type of fundamental measurement," *Journal of Mathematical Psychology* 1: 1-27.

Marchi, S. (ed.)

2005 *Computational and Mathematical Modeling in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

McLuhan, Marshall

1964 *Understanding Media: The Extensions of Man*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

2008 《古腾堡星系：活版印刷人的造成》（*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*），赖盈满译，台北：猫头鹰出版社。

McLuhan, Marshall & Quentin Fiore

1967 *The Medium is the Massage*. (coordinated by Jerome Agel) New York: Bantham Books.

Michell, Joel

1986 "Measurement scales and statistics: a clash of paradigm," *Psychological Bulletin* 100: 398-407. Or in David J. Bartholomew (ed.)

Measurement. (Volume II) London: Sage.147-172, 2006.

1997 "Quantitative science and the definition of measurement in psychology," *British Journal of Psychology* 88: 355-383.

2005 *Measurement in Psychology: A Critical History of a Methodological Concept*. Cambridge: Cambridge University Press.

2007 "Measurement," in Stephen Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Handbook for Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 71-119.

Nagel, Ernst

1931 "Measurement," *Erkenntnis* 2: 313-333.

Naren, Louis & R. Duncan Luce

1986 "Measurement: the theory of numerical assignments," *Psychological Bulletin* 99 (2): 166-180, Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement*. (Volume II) London: Sage. 173-208, 2006.

Nietzsche, Friedrich

1996 《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*) , 繆朗山等译 , 海口 : 海南国际新闻出版中心。

Parsons, Talcott

1938 "The role of theory in social research," *American Sociological Review* 3: 13-20.

Pascal, Blaise

1987 《沉思录》(*Pensées*) , 孟祥森译 , 台北 : 水牛书店 , 第3次印刷。

Reynolds, Paul D.

1971 *A Primer in Theory Construction*. Indianapolis, Indiana: Bobbs-Merrill.

Roche, John J.

1998 *The Mathematics of Measurement: A Critical History*. London: Athlone Press.

Savage, C. Wade & Philip Erlich

1992 *Philosophical and Foundational Issues in Measurement Theory*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Schumacher, E. F.

2000 《小即是美》 (*Small is Beautiful*), 李华夏译, 台北: 立绪出版社。

Simon, Herbert A.

1957 *Models of Man: Social and Rational-Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting*. New York: Wiley.

Stevens, Stanley, S.

1946 "On the theory of scales of measurement," *Science* 103: 677-680. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement*. (Volume I) London: Sage, 119-126, 2006.

1958 "Mathematics, measurement and psychophysics," in *Handbook of Experimental Psychology*. (ed.) New York: Wiley, 1-49.

1964 "Issues in psychophysical measurement," *Psychological Review* 87: 462-450. Or in David J. Bartholomew (ed.) *Measurement*. (Volume I) London: Sage, 377-380, 2006.

1968 "Measurement, statistics and the Schemapiric view," *Science* 161: 849-856.

1975 *Psychophysics*. New York: Wiley.

Suppes, Patrick, David H. Krantz, Luce, R. Duncan, & Amos Tversky

1989 *Foundations of Measurement. Volume II : Geometrical, Threshold, and Probabilistic Representations*. New York: Academic Press.

Suppes, Patrick & J. Zinnes

1963 "Basic measurement theory," in R. Duncan Luce, R. R. Bush and E. Galanter (eds.) *Handbook of Mathematical Psychology, Vol. I*. New York: Wiley, 1-76.

Torgerson, Warren

1958 *Theory and Method of Scaling*. New York: Wiley.

Turner, Stephen P.

2007 "Defining a discipline: sociology and its philosophical problems, from its classics to 1945," in Stephen Turner & Mark W. Risjord (eds.) *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier, 3-69.

Tversky, Amos

1991 "Introduction," in Donald R. Brown & J. E. Keith Smith (eds.) *Frontiers of Mathematical Psychology : Essays in Honor of Clyde Coombs*. (eds.) New York: Springer-Verlag, xiii-xxvi.

Velleman, P. F. & L. Wilkinson

1993 "Nominal, ordinal, interval and ratio typologies and misleading," *American Statistician* 47: 65-72.

Weidlich, R.

2006 *Sociodynamics: A Systemic Approach to Mathematical Modeling in the Social Sciences*. New York: Dover Publications.

Weitzenhoffer, Andre M.

1971 "Mathematical Structures and Psychological Measurement." in *Contemporary Problems in Statistics*. edited by Bernhardt Lieberman. New York: Oxford University Press, 15-28.

Whitehead, Alfred N.

1925 *Science and the Modern World*. New York: Macmillan.

Whittaker, Edmund Taylor

1948 *Space and Spirit*. Hindale, Ill.: Henry Regnery.

Wolins, Leroy

1978 "Interval measurement: physics, psychophysics, and metaphysics," *Educational and Psychological Measurement* 38: 1-9.

今田高俊

2005 《数理社会的招待》，见数土直纪与今田高俊编著《数理社会学入门》，东京：劲草书房，3—26。

叶启政

2008 《附录：“特殊例外”作为思考架构的社会学解析》，见《迈向修养社会学》，台北：三民书局，329—377。

(1) 有关社会测量更详细的历史性回顾，参看Duncan (1984) (同时参看Klein, 1974)。

(2) Kaplan提过一个有关工具的法则，他是这么说的：“给小孩一根铁锤，他会发

现，任何他看到的东西都需要给它一锤”（Kaplan，1964：28）。Coser就借用Kaplan这个例子来讽刺在1970年代那些使用当时被视为“前卫”之结构方程式模式的量化社会学家的做法与想法——以为严谨而复杂的方法即是具备了刚性科学的特质，因此可以克服理论上的脆弱。其实，这样以技术为导向的研究成果，像“方便面”一般，沸水一冲，等两三分钟后就可以食用，现买现用。Coser认为，这与学术界强调发表研究成果的“歪风”有关，他诟病这是一种自恋症状，看到自己的名字在期刊上被印了出来，就感到满足，却根本不在乎写出来的论文对知识的累积有多大的意义与价值。针对此，Coser特别挑选当时兴盛之威斯康星大学社会学系为重镇、且大量使用因径分析技术的所谓“地位取得”（status attainment）研究模式作为例子来说明（Coser，1975：692-694）。

(3) 当时，英国的霍布斯还千里迢迢地从英国到意大利去拜访伽利略。之后，霍布斯模仿伽利略的作为，把几何学的概念运用来描绘社会现象（即其有名的著作《利维坦》[Leviathan]）（参看Hobbes，1991）。

(4) 事实上，早在牛顿与莱布尼兹之前，即已有数学家从事微积分的研究，也提供了各种不同的方法。譬如，活在同一个世纪里，但比牛顿与莱布尼兹更早出生之法国的Pierre de Fermat（1601—1665）就是一位有着重要贡献的人物（参看Kline，1972：344-356）。

(5) 当然，我们不能单单以此一创新的出现来解释“科学理性”所以诞生的全部，比较妥帖而保守的说法应当是，印刷术的出现与“科学理性”的塑造具有一定之历史亲近性的关系。

(6) 同时参看《认识媒体》（*Understanding Media*）（McLuhan，1964）与《媒体即讯息》（*The Medium Is the Message: An Inventory of Effects*）（McLuhan，1967）。根据McLuhan的说法，所谓“热”媒体指的是一种媒体至少具有以下特质：1．接受者低度参与（或甚至纯粹是旁观者）；2．信息量多、具体、精细、翔实；3．经常是依赖单一感官（特别是视觉）予以高度定义。最为典型的是印刷品（书籍）、照片、收音机、电影、讲课等等。反之，“冷”媒体则是，接受者高度参与，确定信息少，需要接受者自行填补，可能是多感官涉入（如同时使用听觉与视觉，甚至触觉）。此类的媒体如电话、电视、演说、对话性的讨论或卡通动画。以今天的媒体形式来看，通过互联网运作的“脸书”（Facebook）、Line或微信即属冷媒体。

(7) 在某种意义上，这其实只不过是基督教对拯救不朽灵魂之确定性的一种转变表呈形式而已，有着异曲同工之妙的转换嫌疑。显然，在客观且定型化之科学方法、程序和逻辑的“祖灵”庇荫下，人类遗忘了“主体性”，把原本之具“可能性”的“存有”（Being）自身提升为“必然性”，并让“知识”取代了“拯救”成为形塑确定性的基础。

(8) 所谓“拆零”意指的是把一件事物或现象的整体依其内涵的成分拆成数部分，进而对其彼此之间或它们与整体之间进行因果关系的剖析。这可以说是自然科学最典型的研究策略。

(9) 最具代表性的即是实验设计与利用统计技术的控制。

(10) 对信守量化实征取向的研究者而言，命题的构作即理论的建构。

(11) 有关的讨论，参看Hartmann & Sprenger（2011）、Weidlich（2006）、

Gilbert & Troitzsch (2005)、Gaertner (2006)、Marchi (2005)、Humphreys (2004) 等人的作品。有关测量的历史发展, 参看Anastasi (1985) 与 Roche (1998)。

(12) 在这篇文章里, 由于不同学者对于“测量”的指涉有不同的期待, 因而, 对“数字”这一概念的内涵有不一样的要求与想象。依照可能涉及的层面, 我把它分成三类: 充当符号、作为数码 (具阶序性) 或具有计量性的数据。下面, 将依照文本的意涵, 对应着使用适当的中文词汇来描绘。

(13) 古代西方人 (希腊、罗马乃至埃及人) 习惯以男人的脚长来作为量度长度的单位。当时, 一般白种男人的脚长大约是身高的15.3%。倘若身高为160厘米 (即5英尺3英寸), 脚长则为24.5厘米。但是, 此一长度实际上比使用的单位短, 所以如此, 乃意味着实际测量的应当是鞋长。所以, 亨利一世只不过是以其手臂长重新来标准化整个量度。

(14) 很明显, 依照Campbell对测量的定义来看, 几乎所有的社会与心理测量都不是“测量”。正是因为如此, 才有下面将提到的Stevens以宽松的标准来重新界定“测量”的论点, 为的是配合心理 (与社会) 现象的特质以达成量化的要求。此处, Berka所讨论的其实即已触及Stevens所欲陈述的内容了。

(15) 这涉及下面将讨论到的基础/衍生测量的分殊问题, 在此, 先搁置不细论。

(16) 有关操作定义的原始概念与阐释, 参看Bridgeman (1927, 1938)。至于Stevens的测量理论与操作主义的关系, 参看Hardcastle (1995)。

(17) 关于社会测量之基本属性的讨论, 参看Lazarsfeld & Barton (1951)。

(18) Berka指出, Campbell视数码只是数字的名字, 乃量化决定的物理量值, 所以, 我们可以将它解释为一般所认为之具数学实体 (entity) 的数字。但是, Stevens则不一样, 他认定数码可以具有两种完全不同的意义: 数学实体的名字 (如阿拉伯数字) 以及全然武断的符号 (symbol) (Berka, 1983: 25)。

(19) 其意涵将在下节中讨论到。

(20) 更多对表征论的批评, 参看Adams (1966, 1991) 与Kyburg (1991)。前者从概率角度来考察表征论的测量理论, 而后者则认为表征论者忽略了测量误差的问题。Balzer与其同僚更指出表征论有两大缺点: 1. 测量尺度的条件在正常情况下乃包含运用尺度之理论的公设 (与法则) (如假设量表是等距的), 它既可以, 也不可以包含欲测的量值大小 (magnitude) 的诸多公设。譬如, 物体的质量乃在撞击下运用机械律 (即相撞体的质量乃与其初始和终结速度有关) 来测量的。2. 忽略了基础与衍生测量的区分并非绝对的, 而是相对于其方法所内涵的理论, 无其一优于另一的区分 (Balzer, 1991; Balzer, Ulises & Sneed, 1987)。

(21) 有关“联合测量”的意涵, 将在下文中做简扼的说明 (同时参看Luce & Tukey, 1964)。

(22) 有关Coombs之心理学思想的讨论, 可参看Brown & Smith (1991)。相关联的, 有关如何利用社会学的方法论来调整统计方法, 可参看Clogg (1992)。

(23) 甚至, 即使是使用统计方法来处理变项间的“交互作用” (interaction) 现

象，亦难以充分蕴含“完形”的概念内涵，顶多是让人相信“更近一点了”而已。

(24) 这恰恰是前文中所论及之基础测量具有的特质——概念本身与测量操作是独立分离的。

(25) 资料的“软或硬”问题指涉的是诸如能否具体而相对精确地测量或计算。以经济学为例，它涉及的变项，经常是可以具等比尺度性质的单位（如具体的件或个数、货币的“元”等等），但是，社会学的指标则经常是依赖顶多只具等距尺度性质的武断量度（如五点的量表）或以让老鼠饥饿之时间的长短来代表“驱力”（动机）的大小。至于概念的支援体系，譬如，特别是在缺乏衍生测量的情况下，几乎完全仰赖基础测量来建构量度，基本上即是充满着武断性的，可以质疑追问的地方甚多，更遑论社会学所使用的概念本身，在意涵上深深地负载着特殊的历史—文化质性，经常是难以充分掌握的。

(26) 在Bunge的眼中，此一“非字面性的”即暗指诠释学只是从事着字面上之意义的解释而已，因此，诠释学是非科学的。

第三章 均值人与离散人的观念巴别塔

——统计社会学思考迷思的两个基石⁽¹⁾

事实上，统计以测量它们，证明了这些一般，但非人格化力量的存在。一旦这被建立了，在可数量计算的前提下，每个人在出生率、结婚率、犯罪率等等之中有其自己的位置。情况不变时，这些比率维持不变，但却因人而异。于是，这变得相当明显：这些与出生、结婚、犯罪、自杀等相关的行动范畴，并不单单仰赖个体的善变性，而是表现出一个恒定且界定清楚的社会状态，其强度可以测量。于是，社会生活中的东西，且是其中看似最具波动的面向，乃呈现出一致性和稳定性，这很自然地可以进行科学探讨。连带的，在长久以来被视为只是孤立行动，缺乏任何联系的地方，也可以发现存在着具一定规则的体系。

(Durkheim , 1982 : 201-202)

第一节 前言

长期以来，西方社会学家（特别是美国社会学家）对社会现象进行所谓经验实证研究时，使用统计学的概念来理解、建构与表现，早已蔚成传统，而且被视为是理所当然的学术研究典范。尤有进之，甚嚣尘上者，甚至视统计的运用与否，是决定一个社会学研究是否得以晋登科学殿堂的必要判准。(2)对这样的立论，我不拟直接评论；在此所打算做的，毋宁是采取迂回的方式，先回到西方统计学发展的历史场景，对两个重要的统计概念——均数（mean）与变异量（variance），进行知识社会学的分析。这样做的目的只有一个，乃企图指出：统计概念的孕生与运用乃是特殊文化—历史情境的产物，基本上负载着特定的文化意涵与历史期待，并无超越特殊时空的绝对客观中立性。

回顾西方统计学发展的历史轨迹，大致到了19世纪中末叶，尤其是20世纪初，经过概率数学的洗礼，统计概念才明显被数理化，而成为一个具自我组织、自我再制与自我衍生能力的语言体系（Neyman，1976）。在这套体系之中，常态分配曲线（curve of normal distribution）一向被视为最能普遍反映诸多（包括物理与社会）现象的基本样态。继而，所谓中央趋势（central tendency）与离散度（dispersion）则是被视为用来描绘此一曲线之行为的两个核心量度概念。它们成为塑造整个理论架构之语言炼金术中最为重要的概念马前卒。(3)在此，有意思且令人不能不特别注意的是，学者们以这样的概念为轴线而经营的认知惯性，不但表现在一般所谓量化取向的社会学研究上面，而且也不自主地偷渡进入所谓质化取向的社会学研究之中，甚至连所谓“纯理论论述性”的社会学思考也几乎无以幸免。(4)

假若这样的说法可以被接受的话，至少有三个问题不能不追问。其一，统计学家（尤其社会学家们）一向如何实际运用这两个概念？其二，这些概念何以是如此这般地被操作着？其三，它们具有怎样的社会学意涵？很明显，要恰适地回答这些问题（特别是前二者），并不很容易，一个比较恰当的做法或许是回到西方统计社会学的发展历史（尤其是结合现代社会思想史）中去考察。然而，这是一项庞大的探索工程，

别说笔者无此功力，纵然有，在此自也无法以三言两语的方式一笔带过。不过，为了在理解与陈述第三个问题时有较为清晰和完整的认知理路，下面还是不能不对涉及第一个与第二个问题的部分有所交代，否则，在沟通上可能会产生误解。有鉴于此，对西方统计学（尤指统计社会学）发展历史的回顾，自是不可完全避免掉的。⁽⁵⁾

第二节 中央趋势与离散度的概念内涵

就数学公式的表面意指来看，中央趋势与离散度这两个概念的实际运算操作定义，是简单而易明的。若以均数作为反映（也是量度）中央趋势之平均值（averages）的代表概念的话，我们只要把各个个体元素（individual element）表现在某个量化之属性（attribute）上的数值总加起来，然后再除以元素的总个数所得即是。至于反映离散度此一概念的变异量，则是把各个元素表现在某个属性上的数值与均数相减后予以平方，然后总加起来再除以元素的总个数即得，而把变异量开根号就是所谓的标准差。⁽⁶⁾倘若我们使用数学公式来表示，情形则是这样：假若 X_i 代表第 i 个元素， n 代表元素的总个数， M 代表均值，而 Var 代表变异数，则 $M = \frac{\sum X_i}{n}$ ，而 $Var = \frac{\sum (X_i - M)^2}{n}$ 。很明显，对于任何一个具高中数学程度的人，这两个概念的数学运算操作可以说是极为简易；对于熟悉统计学概念的人，情形尤其如此。因此，这两个概念的客观意义可以说是自明的，人们从来就不会质疑。然而，情形真的是如此的简单易明吗？这是个问题，而且是不能不问的问题。

审视均值与变异量的数学算式，我们发现，当它们施用于人们所构成的社会互动现象时，有三个重要的观念极为根本。它们分别是：

- （1）量度指涉的是单一属性（如性别、年龄、受教育年数或年所得收入等等）或由一些属性组合的特定指标（如所谓的社会经济地位指标）；
- （2）以个体人或某种群体（尤其是前者）作为基体的“元素”；
- （3）由元素组合而衍生的“全部”（whole）概念。⁽⁷⁾下面，我就对此三个基本指涉概念做简单的说明。

首先，不论是均值还是变异量，它所操作的对象并不是个体人的“本身”，而是对一个个之个体人所赋予的，且具某种特殊社会性意涵的属性。尤其重要的是，这些具特殊社会性意涵的属性，又必须具有外显性，可以以某种经验实作方式（特别是加以量化）来操作。因此，这样的操作化使得“人”的概念必然是有所化约的。在此，值得注意的是，这

样以少数属性来化约“人”之概念的细致经营工作，往往是掌握在具有诠释权力之少数人（如社会学者）手中的特权。无疑，这样以少数属性为基础化约地经营“人”的概念内涵，到底具有怎样的特殊文化与历史意义，是从事统计社会学研究时不可能规避的根本问题。

其次，我更必须指出，对任何概念予以数学算式化，乃意涵人们企图以一种特定的认知、思考与期待模式，对所关心的现象进行极具侵略性的定义转化洗礼，均值的数学算式当然也不例外。简单说，就其数学算式的结构而言，均数所指向的焦点对象是元素（往往即是一个个的个体人），而其所着墨的则是体现在元素身上被化约的属性上面。这个程序基本上乃通过对诸元素的属性予以一种适当的“关系”性（在此，即把它们相加起来）处理，以塑造（也同时证成）“全部”的概念。因此，其基本意涵到头来即在于供奉出“全部”这样一个概念（即均值所转化表意的“总和”）。就西方社会统计学的发展来看，这个企图塑造与证成的“全部”概念，即所谓“社会”（society）这样一个概念性的图像。⁽⁸⁾准此，它如何被塑造、证成，而且引来怎样的意涵等等问题，很自然地就必须细究，而这正是本文下面要处理的重点。至于变异量，其数学算式的操作所欲表明的，可以说是有关个体元素与“全部”之属性彼此间的一种关系性质。然而，这样的关系性表达具有怎样的社会意义（尤其是西方特殊文化历史背景下的社会学意义）？其焦点到底是在于元素，还是“全部”？又，焦点所在不同，是否即表示其现实意义也不一样？凡此诸议题都有趣，值得进一步诠释与探究。只是，要恰适地回答这些问题，是不能不采取强调历史意义之知识社会学的研究策略的。因而，回到欧洲社会的发展历史背景里来进行考察，则成为不可规避的课题。下面，让我试着就这样的方向来进行说明。

第三节 统计思想作为启蒙理性的一种表现形式

在17世纪，欧洲人即明显且大幅度地运用类型学（taxonomy）来观察事物。⁽⁹⁾很明显，类型学首重的是分类，而分类必须有依据，于是，具外显性质的属性，顺理成章地就被看重，成为依据所在。如此一来，整个问题有了转折，聚焦在如何选择“适当”的属性作为依据的问题上面。首先，暂且不问选择的标准何在，依照Foucault的意见，这样之类型学的兴起促成了形态几何学的浮现，知识的核心转为以表格（table）来呈现现象的“事实”内容，而可计算的量化形式也继而成为众所追求的表达方式（Foucault，1970：74-75）。到了18世纪，情形更是明显，当自然科学家观察动植物时，他们基本上强调以分类的方式对秩序进行表征工作（representing the order）。特别值得一提的是，对人们可用的所有经验感觉官能，他们排除了听觉、味觉、嗅觉与触觉，而独尊视觉。如此一来，分类乃以人视觉感官可以“看”到之事物的形态、线条、大小与其相对稟性序列位置为依据，但相当奇怪的是，它却忽略了其他可资区辨的特征，例如颜色（Desrosieres，1998：239）。

在这样的历史背景之下，需要问的是：有关社会的知识被“统计化”的潮流是如何兴起，并且进一步地在论述上获得正当性，且蔚为主流？大体上，这与下列的一些历史事件有关。首先要指出的是，统计学（statistics，德文为Statistik）一词乃由国家（state）一概念衍生而来。⁽¹⁰⁾早在14、15世纪，所谓的“统治理性”已在欧洲（特别是今日之意大利地区）出现。到了16世纪，当绝对王权（absolutism）明显成为主导力量后，国家为了有效地掌控其子民（特别是当时因种种原因而到处流窜的“浪人”[masterless]），也为了规训他们的身体，发展出一套统治理论与技术（尤其是后者）。就在这样的历史条件支撑下，同时配合上述所提到以属性之“类范畴”概念来理解人与从事有关人之知识类型学系统的发展，统计之术乃因应而生，这遂促使了科学与政治两个领域巧妙地结合在一起。⁽¹¹⁾

统计作为一种依附在国家权威之下，且具科学理性的统治工具，至少到了17、18世纪之间，特别是资产阶级日渐掌握到社会的导引权，且公民社会（civil society）日益成熟之后，其社会属性有了改变。至此之后，统计科学⁽¹²⁾与国家作为两个彼此互动，但却分开而独立之权威体的态势，则俨然成形。当然，其所以如此，也与自然科学发展且逐渐抢夺了思想的主导诠释有着密切的关系。根据Gigerenzer等人的说法，17世纪的欧洲思想界有两股重要的潮流多少已明显呈现。其一是所谓理性的内涵逐渐扬弃了传统强调肯确性（certainty）的理想，改采实用主义的立场，人们相信的是实际发生的概率情形；其二是把数学运用在实际经验的新领域上的尝试有着相当的成果，也获得了一定的支持。特别需要重视的是，此两股力量相互奥援，并且发展成为两者缺一不可的局面（Gigerenzer等人，1989：1）。

就在这样的一般状况下，统计学（或更恰确地说，概率理论）具备两个重要的社会性任务：一、为相信某事提供理由，以为未来做决定时有所支持；二、通过误差理论，为科学知识提供一定的确定性（Desrosieres，1998：17）。⁽¹³⁾就历史发展的观点来看，前者代表着18世纪的统计思想，着重的是心灵状态（states of mind），概率乃用来测量人对知识的信心缺乏程度。然而，到了19世纪，情形起了变化，代表着强调世界状态（states of world）的后者思想取而代之，探问的重点转而成为事情发生之可观察的规则性质（Desrosieres，1998：328）。显而易见，这么一来，整个思考的焦点由人（特别是研究者）的主观认知问题，转至挖掘客观事实的表现状态上面。

西欧人对概率的认知与期待有这样的转变，乃与整个西欧社会发展的历史背景有一定的关系，不能不有所交代。大体上，发展到18世纪启蒙时期的西欧社会，在自然科学之基本思考模式的衍生影响下，寻找一般法则成为学者们关心的重点，而正是这样的思考模式支撑出所谓的道德科学（moral sciences）。⁽¹⁴⁾就其实际涉及的对象来看，简单说，当时，道德科学寻求解释的模式所指向的，基本上是关于对司法与政治经济进行理性选择的心理学（即上述的心灵状态）问题。其基本预设是对个体的理性信仰与操作能力予以肯定，所差别的是可相信程度如何检验与确立的技术性问题。此时，他们问的是人们是否有善解（good

sense) 的能力问题。在这样的历史背景之下, 18 世纪的道德科学是以个体 (而非社会) 作为分析单元, 其所强调的是个体的理性决定的结果。(15) 准此立场, 社会规律之所以产生, 正是这样具理性倾向的个体行动所衍生的结果, 因此, 社会只是这类个体具集合性的现象表征而已。

顺着古典自由主义 (特别是持具个人主义 [possessive individualism]) 传统的概念理路, 在解释社会现象时, 其所肯定的是“自利”这一概念在论述时的理论前提地位。在供奉自利乃人性之本的前提下, 理性乃成为道德领域的一个基本法则, 而这同时意涵着, 人们即使会犯错, 他们基本上也还是自由的 (参看 Macpherson, 1962; Gigerenzer 等人, 1989: 32-33)。Gigerenzer 等人即指出, 这样的论证与古典概率理论的论调十分相似: 到头来, 它们都企图说服诸如赌徒、法官、保险业者与君王等等顽强者, 所以要求修改他们的行事方式, 都是为了他们的最大利益。(16) 因而, “与古典概率理论相同, 道德科学既是描述的, 也是规范的。一方面, 他们宣称披露了人类思想与行动的不可变秩序; 另一方面, 他们则力促既有的社会安排改变, 朝着此一理性秩序做最好的靠拢” (Gigerenzer 等人, 1989: 33)。在这样彼此相互亲近的历史场景里, 概率理论与道德科学于是结合在一起。道德科学所宣扬的理性可看成是对人的计算能力, 以及对观念的组合排列之能力的一种展现, 而这正是概率理论所能提供的关键所在。很明显, 这样的结合带动当代强调经验实证之实证社会科学的发展, 而且, 使之在西方学术发展史中居处优势地位 (参看 Gigerenzer 等人, 1989: 33; Lazarsfeld, 1961, 1982; Desrosieres, 1998; Porter, 1986, 1987; Stigler, 1986; Krüger, Daston & Heidelberger, 1987)。

不过整个故事的发展并不是这么简单。1789 年的法国大革命, 尤其是之后法国社会所经历的一大段时间的动荡不安, 使得人们开始怀疑理性, 至少对其内涵有了新的思考, 甚至有的人认为, 人本质上应当是非理性的。人们对过去累积的以概率理论作为种种社会互动与政策之判定的信心 (即上述的强调心灵状态者) 也开始动摇, 甚至转而相信人类所具非分析性的直观与敏感能力。(17) 就概率理论本身的发展而言, 这样的历史事件也间接产生了影响。至 18 世纪末, 所谓的客观论与主观论即开始誓不两立地对峙起来, 而这一直延续至 19 世纪 (参考 Gigerenzer 等

人，1989：34-36；Stigler，1986：109-113）。相伴而生的是，上述强调世界状态的统计思想。

法国大革命为当时法国社会带来的失序的情形，不但动摇了学者们对“人是理性的”这样一个命题的信念，同时，也使得学者们注意的焦点转至有关“社会秩序之根本”的问题上面。这导致19世纪（特别是中叶以后）兴起之“社会科学”的从事者，关心起（也假设了）具集体性质之社会宏观形式的规则性问题（Daston，1987：295-301）。⁽¹⁸⁾于是，对古典概率理论所内涵之理性人（reasonable man）这样的概念，需要赋予新的面貌，也需要给予更多且更稳固的基础。就在这样的认知要求下，启蒙理性精神的表现起了转折：通过概率理论的运用，对道德科学所指涉的对象内容赋予算术计算的表现方式于焉更加巩固，也更为坚实。使用Condorcet的词汇来描绘，即所谓“社会数学”（social mathematics）的出现，而统计的运用正是这种社会数学最具典范的表现形式（引自Gigerenzer等人，1989：32，同时参看Baker，1975；Daston，1987）。⁽¹⁹⁾

要了解社会统计兴起的原因，尤其是本文讨论之均数与变异量的概念如何被架设，我们还需要考察西欧历史中另外一个重要的思想潮流——自然科学方法论——带来的冲击和影响。简单说，跟随着自然科学所确立的信条，社会学家认为，探寻在前面所提及之“社会现象的一般法则”，乃是从事研究的基本目标。人们因而相信社会现象有所谓“恒定因”（constant cause）的存在。然而，面对随时空转移而变化多端的人性和社会现象，一般法则似乎不是那么容易确立，也显得并非那么理所当然。不过，统计学背后的概率思想被认为具有化解这样之两难情境的功效，可以让现实中多变的社会现象与追寻一般法则（特别是“恒定因”）的理想目标之间的张力得到相当程度的纾解。就在这样的历史背景下，统计概念的运用于是被供奉为指导社会科学（或谓道德科学）之研究（尤其是概念的建构经营）的至高无上纲领。⁽²⁰⁾

同时，上文中曾提及，对近代西方人，视觉乃作为进行经验认知之类型学的根本依据，而这也促成了强调形态几何学的知识体系浮现。很明显，在结构特质上，这样的认知模式恰恰与统计的基本特质有着亲近性。诚如在上文中指出的，统计指向的，基本上是以人们所具某一类客

体化之属性范畴的特质作为研究的对象；而以此等属性对象指涉集合而成的（人们），即统计学上惯称的母体（population）概念（Neyman，1976：154）。就与人有关的社会或心理现象而言，此一强调视觉感官经验可认证之属性的研究对象，自然不是，也不可能是人作为一个完整体的自身，而仅能是依附在人身上的一些特定选择的外显特征。而且，既然强调的是形态几何学的问题，它处理的因此必然是某一属性体现在人与人之间外显且经验可证的结构性关系。因此，本质上，这是一种处理元素彼此间（或元素与母体间）之关系的形态几何学，无论施之于随后发展出来且如今已成为统计学中的常识性概念——代表中央趋势的平均值还是反映离散度的变异量和标准差（或谓常态分配曲线本身），都一样地明显。

准此，假若统计工作的目的诚如Desrosieres（1998：236）所说的，乃“使得一些先验的分离事物凑拢在一起，而对更大、更复杂的客体赋予实在性和一致性”的话，那么，均数与变异量的概念，即意涵着可以使看似独立、分离而随机的现象呈现出一个规则或模式。因此，这涉及具关系性质的结构造型，而且是具集体意味的结构性塑造。正是顺着这样的思想趋势，而且通过如此一般的形态几何学概念，社会的图像才得以呈现，也才得以证成。下文将提到Quetelet之“均值人”（*l'homme moyen*，the average man）概念的关键意涵正在于此。

第四节 常态分配曲线之社会论述的塑造

在西方哲学传统中，（1）普遍性的概念，（2）具一般意义的词汇，以及（3）个别事物，三者之间的关系为何，一直争论不休。譬如，homo（man）一字就有三个不同的指涉：其一构成一个实际世界，即所谓的意符（signifier），而其二与其三则属意指（signified）的面向，所不同的只是层次而已。其中，一个意指个别特殊的人，而另一个则意指一般的人类。由此引生出来的即是所谓唯名主义（nominalism）与唯实主义（realism）的长期争论。

单单站在唯实主义的立场来说，自中古世纪以来，即发展出更具物质论与经验论的认知版本。如此的发展，当与事物做连接时，乃需要概念工具来辅佐才能使之成为具更高层次的意义实在。在19世纪时，Quetelet提出的“统计均值”（statistical averages）概念，基本上即是应这样的概念需要而生成的（引自Desrosieres，1998：69-70；同时参看Quetelet，1973），而其中一个关键的概念即是“一类范畴的事物”（a category of objects）的概念。基本上，这个概念所指涉的，即是上文中所说的属性，而其企图反映的是“全部”的概念。“这一类的全部乃意涵着已稳固建立的客体与诸多分殊的不可共量客体间有模糊地带。然而，正是可共量性（commensurability），也就是计算一共同值的可能性（the possibility of calculating a common value），允成了一类的‘全部’这样的概念”（Desrosieres，1998：72-73）。无疑，这样的说法乃内涵（也支持）着“一般的实体在逻辑上优于且先于组成的元素”这样的主张。尤有进之的是，通过概率理论，可共量与不可共量客体间的模糊地带被认为可以适当地予以处理，从而把“共同值的可能性”部分衬托出来。于是，这样一个在逻辑上被设定为是优先于组成元素之“全部”的“一般实体”概念的幽灵，催生出统计学上的一些概念，并广为人们接受。最为明显的就是平均值（均数）与变异量这两个概念了。

回顾西方社会思想发展史，我们可以明显地看到，把“社会”当成为

一个具“全部”性质的概念来表达，乃与现代生理学概念的发展有关。以19世纪时出炉的社会学为例，它一开始即深受当时流行的生机论与继而兴起的有机论思想潮流的影响。对此，首先要指出的是，现代西方生理学基本上是以功能（function）与形态（morphology）两个概念为主轴来看待有机体。功能指涉的对象是所谓的体系（system），属生理学的范畴，而形态则以器官（organ）的配置为指涉对象，乃有关解剖学的问题（参看Bowler，1999；林峰灿，2000：58-59）。就在这样之认知架构的支撑下，西方人以功能来推论形态。他们以为，一旦功能出了问题，形态就跟着有了问题。因此，唯有通过功能，我们才能掌握器官的形态；同时，也唯有通过器官形态上的变异，我们才能推论功能的运作。至于功能与形态是否出现异常或无度的变异，基本上则是“频率”的问题，亦即，一个空间性的单位属性在时间系列上的分配次数问题。例如，一天中肚子疼几次，以致影响胃肠的正常运作，或经过显微镜看到细胞异常增生，以致一个器官在形态上偏离正常形状。如此一来，必须通过分配次数的统计概念，并以“预期”与“过程”的概念来呈现，一个具体生命的特质才能够展现，也才得以被知悉（林峰灿，2000：59）。

在这儿，值得一提的是Pasteur发现细菌对人类认知带来的冲击。这样的发现使得西方人过去以为疾病乃因血液流通不良的说法站不住脚，取而代之的是有机体的适应说。他们以为，问题的症结在于人对细菌的抵抗适应能力。尤其，在Darwin之演化说的催动下，西方人以为，人不再受“任意性”摆布，人所做的只能以“人”来解释，因此，实证的方法正是理解人的不二法门（间接引自林峰灿，2000：59）。但是，在接受“恒定因”与“意外因”必然同时并存的前提下，固然“恒定因”的存在意涵着人的世界不是“任意”的，但是，“意外因”的存在却也同时意味着，不同人之间展现出差异性是不可避免的。就在这样两种“因”的交错影响下，人的图像不再只是单纯理性推演的“事物存在锁链”，⁽²¹⁾而是经验实证排比的结果体现。在允许机遇“误差”的认知前提下，概率统计式的经验排比，成为构造人之图像的一种可理解的历史形式，也获得了论述的正当性。在此，常态与非常态的对照成为文明推演的基调，而此一基调正是19世纪西欧人之社会观的基本写照。如此一来，常态分配（normal distribution）的概念配合着实证方法而出现，也就可以理解了。关于这个问题，留在下文中再处理。

概率的概念最具威力的地方，乃在于它可以用来修补必然性的信条与现象常所呈现之机遇特质（如布朗运动）的间隙。这也就是说，概率的概念使人们相信，即使有随机误差的一般情况，普遍规律还是可以建立起来的。就史的观点来看，在变化多端且分殊多异的人群（或社会现象）中，概率的论述方式使得多数（majority）的概念得以具体地展现。在此，多数指涉的不是人的整体人格，也不是身体的全部，而是上面提到的，且是实证社会学家最惯用的属性概念，尤其是可以转化成具体且可操作的变项（concrete and operationalized variable）来表示者。准此，诚如在上文中所提示的，多数与否指涉的，即是由一个个人的个别行动动作与决定所集合起来的状态，而经常是以单个属性变项或由诸多变项所组成的指标来表示。经过这样的操作，诸多被创造出来的概念范畴（诸如均数），通过数字的形式，证成了超乎个体之外的社会集体的存在，也证成了它所施放之力量的威力。

很明显，属性的选择基本上乃深受特定时空下之主流认知与意识形态的左右，因此，这样的属性化约处理方式意涵着，常态与非常态的对照说法所涉及的，本质上是人为的符号指涉问题。施及于统计上的常态分配时，这就只不过是人们以某种特殊方式来经营之具数量（也是程度）意涵的权宜区隔而已。接着来的，无疑就是以何种方式来区隔的问题了。简单说，在把特定属性予以数量化的前提下，常态与非常态的对照说法涉及的，基本上就是企图把表现在常态分配曲线上“量”的表征转化成为“质”（即不同性质）之范畴的一种“有效”处理方式。准此做法，并就有机体之能量储存与维生的角度来看，有机体体内任何的过多或过少都是非常态，应当避免，而这恰恰可以借由选取适当的标准差值，在常态分配曲线上表现出来。例如，我们可以权宜地选择离均数 ± 1.96 之标准差值的范围来作为判定常态与非常态的标准，而以为：凡落在范围内的就是常态，而在其外两端者都是属于过多或过少的非常态。

总之，把这样的特定认知模式施及于人类的社会，它乃被比拟为具功能与形态关联的有机体来看待。强调外在显现且具（机能性）功能性质的（形态）结构特征，于是乎成为对人与其社会互动进行科学研究的重要内容，也是一般所谓经验实证研究的基调。就实际运用的概念而言，在把社会供奉成为自成一格的实存体的前提下，这样的思想背景激

发出来且表现在统计社会学上的基本知识架构，即是确立了常态分配曲线乃呈现社会作为一个“全部”之最为“典型”的理想特质。确认了这样的基本认知架构后，中央趋势与离散度这两个概念于是乎被人们恭敬地供奉起来，成为刻画社会事实的重要指标。很明显，以这样的方式来运用统计概念，正呼应了前面所提及19世纪由过去（18世纪）着重心灵状态转而强调世界状态之统计思想的一种具体表现。

基本上，常态分配曲线作为描绘社会现象的论述地位，乃兼具着经验与理论的双重意义。就理论演绎的立场来说，它被视为是展现社会现象最为完美的理想样态；就社会现象之经验归纳表现的层面来看，它被认定为是经得起一再考验，且最为常见的实际展现形式。

在此，让我们撇开常态性是否经常存在以及是否即是“理想”形态的问题不谈，在这样的历史背景之下，至少中央趋势（特别是均值）的社会意义被凸显出来，成为社会论述的核心概念，Quetelet的均值人概念所以被看重且具有历史性的地位，重要性正在于此（参看Quetelet，1973）。

就数理统计学的角度来看，无疑，大数法则（Law of large numbers）的提出，在概率理论的学理上给予了“均值”概念所衍生的社会学意义一剂强心针。对大数法则，Arendt即做了一个深具社会经验现实性之意义的诠释（Arendt，1958：42）。她指出，只有当指涉对象的数目相当大或考量的时段相当长时，统计的法则（在此特别指向“均值”概念）才妥当、有效。易言之，针对（大数量的）集体现象，大数法则（即在具大数量的情况下，结果的均值总是趋近于期望值）通过“稳定性”确立了“均值”概念在论述与认识（社会）现象上的正当性。Wundt也指出，大数的统计参数只适用于大众现象，并不适合于个别事件（引自Wise，1987：401-402）。Wise进一步指陈，Wundt这样的说法所欲阐明的重点是，个别行为并非只是偏离平均值的例外，而是有着另外一层的意义。譬如，就共同体（community）概念所意涵的，统计概念只施及于整体，而非个体。⁽²²⁾“全部的行为因此不能视为是一个总和（a sum）。首先，这是因为个体是相互依赖的；其次，这是因为作为在性质上的单一体，全部所实现的目的（purposes），并非呈现在每个个体上面，除非当成是一种类似踪迹的建构（spurenweise anlagen）来看

待。” (Wise, 1987: 402)

显而易见，大数法则通过“均值”施及于社会现象要具有效用，必须有但书条件的。简单说，这个但书条件是：只有当大众的举止、意见或态度等等对社会现象的塑造与诠释具有实质的意义，尤其是有举足轻重的决定作用时，统计法则的社会意义才得以彰显，也才得以发挥一定的效度。换句话说，统计参数 (parameter) (如均值或离散度) 的现实意义，只有在集众多人数的聚合 (aggregate) 情况下，才能够充分显现出来。环顾历史发展的场景，自由民主，特别是大众传播媒体密集的现代社会，恰恰就是塑造大众 (mass)，也是其表现机会最为显著的历史情境。因此，除了上面所说的诸多历史条件之外，如此一般之自由民主社会的发展，更是促使其社会理路与统计概念的基本预设之间产生进一步的亲近性。⁽²³⁾在这样的情况之下，大数法则不但成为检验诸多统计参数 (特别是均数) 的效度，更是确保这些参数具稳定之社会意涵的一大支柱。

回顾整个西方民主发展史，具推动作用的实际社会机制最为明显，同时也是最具创新性的，莫过于依附于民意 (public opinion) 概念之下的所谓民意调查 (public opinion poll) 的发明与广泛使用。虽说这是在1920年代以后才明显出现的，而且主要在美国特别流行，但是，用来说明统计概念与西方社会之民主体制发展的可能亲近性，却是最恰当不过了。首先要提到的是，虽然Lippmann (1922, 1925) 与Lasswell (1926) 等人对施用民意调查的意义与适当性均表示怀疑，但是，在1920年代以后，特别是Gallup在1935年创办“美国民意机构” (American Institute of Public Opinion) 以来，民意的概念乃与民主连在一起，却是不争的事实 (Osborne & Rose, 1999: 374-379)。⁽²⁴⁾

民意调查所以成为既成社会现象，并取得了社会承认的正当性，就统计技术而言，首要条件是调查所施及的样本具有代表性 (即具备着代表样本 [representative sample] 的条件)。⁽²⁵⁾就实际操作的角度来说，一般，通过所谓随机抽样 (random sampling) 的方式，是确保样本具有代表性之最常用的方法，而这样的抽样所以被“肯定”，基本上乃建立在假设“每个个体元素都有相等的概率被抽取到”这样的前提之上。

在此，我不拟细论统计学上有关抽样的理论性问题，只想提到一个对个体元素常见之技术性的假设。这个假设是：整个母体（因而样本）中的每一个元素（在此即为每一个受访者）是同一且独立地分配着的（*identically and independently distributed*，简称*i.i.d.*）。

就统计学的理论建构角度而言，这个*i.i.d.*假设在相当程度上是使得个体元素有着相等概率被选取之最强烈而积极的保证条件，纵然它只是一个特例罢了！这意思是说，*i.i.d.*并不是绝对必要的假设，因此，把它用于中央极限定理上面的时候，它所显示的只不过是一个特例而已。但是，就现实的社会学意义而言，这样的假设却有着深刻的意涵，尤其是历史性的意涵，这是在此所以特别拿来讨论的理由。

在民意调查要求样本具代表性的前提下，对个体元素做出*i. i. d.*的假设并且予以供奉，其实有一个重要的意涵，即民意被认为是属于一个个具有独立意志与自主行动（决定）能力的个体人，而不是一个具超有机体性质且外于个体的存有体（Allpoort, 1937）。于是，很清楚，民意的最小且不可化约的计算单元，基本上是具类似*i.i.d.*特质的个体人（更化约地说，甚至可以是个体的态度而已），而这正是民主之基本精神的具体表现。这么一来，就实证操作的立场来说，依循着这样的特质的民意社会现象，正可以通过统计概念（如由均数和变异数所组构的“多数”这一概念）的数量操作化来予以转化表现。这意味着，譬如，通过代表“多数”概念之“均数 ± 1.96 标准差”的数值范围，可以看到原本看来混乱不堪的社会现象里，其实隐藏着规则，而且是具一般性的规则（Metz, 1987：339）。

上述诸多现实历史条件与统计学上诸多预设想象的亲近性，至少在主观上造就了大数法则的现实适用性。它加入了启蒙理性的思想阵营，并且立即成为最忠诚而坚实的代言者，扮演起裁判“事实真理”的法官角色。无怪乎，在评论19世纪中叶以后之法国统计思想时，Hacking会这么说：“大数法则变成了一个形而上的存有性真理。……感谢迷信、偷懒、模棱两可、对数字表格的迷惑、梦想着社会控制与效益主义者的大肆宣传等等，大数法则——不是Poisson的定理⁽²⁶⁾，而是大众现象具稳定性的命题——对下一个或两个世代，变成了一个具综合意涵的先验真理（*a synthetic a priori truth*）”（Hacking, 1990：104）。就社会现实

的操作而言，大数法则遂成为上帝的替身，也成为人们“理性”地思考与认知社会时的绝对起点，更是启蒙哲学所塑造出来的最具经验实证意涵的信仰中心。于是，当许多社会学者玩弄统计概念时，大数法则立刻成为其手中所握的法器，展现出无边的威力。社会学者挥舞这个法器，塑造出一个权力的拟像（simulation of power），保证着由均数与变异量等参数（特别是前者）所经营出来的“模拟”具有阐明真理的特质（而实则是一种权力的展现）。于是，权力的拟像与拟像的权力（power of simulation）彼此相互增强，让社会学者们有机会以专家的特权身份进行权力游戏，并嚣张地挟持技术化的知识视域来塑造社会图像（参看 Bourdieu，1988）。

第五节 Quetelet之“均值人”概念的历史意涵

以上的论述其实只是要点明这么一个历史场景：到了19世纪，特别是中叶以后，通过概率理论所塑造的统计学概念，所谓的道德科学才有了把比拟有机体的“社会”这一概念当成“全部”来思考的具体基础。至此，以Quetelet（1973，2000）为例，整个思想方由强调“会通人”（*l'homme éclairé*）转为着重“均值人”（*l'homme moyen*）的概念，这个分水岭大致上是在1830年左右。自此，统计数字被广泛运用于描绘社会现象，Hacking（1991：186-190）与Gigerenzer等人（1989：40）称之为“数字雪崩”（avalanche of numbers）的时代。^{（27）}

回顾过去的历史，虽然西欧人一直并没有完全放弃理性人的观念，但是，法国大革命所带来的假借人民（people）一词之大众社会（mass society）的出现，被认为挑战了以“理性人”这一概念作为理解社会现象的基本概念的优位性。容或理性人还必然存在着，他却无能力控制公共生活，因为，作为一种秩序的形式，公共生活必然是一种超乎个体的集体样态。作为一种技术性的知识，统计正是寻找这样一个较大集体秩序最重要且耀眼（也是理性而有效）的方法。统计学家于是乎可以发挥其寻找这样之秩序的能力；他们告诉我们，机遇会消失在大数之中，而概率分析的最主要的目的就是寻找平均值（尤其是均数），而且是稳定的平均值（Gigerenzer等人，1989：37；同时参考Hacking，1990：115-124）。

整个历史场景转至这样的情况，统计学上的平均值（尤其是均数）这一概念于是开始担当起沉重的历史角色，其最具代表性且影响最巨的莫过于19世纪中叶Quetelet提出的均值人概念。Quetelet对这个概念做了这样的定义：“在这儿，我所考虑的人犹如物体的重力中心；它是振荡社会元素的平均值，因此可谓是虚构的存有体，而通过它，为社会获取到的，是所有的事物均朝向平均结果迈进。假如我们希望建立一个社会机制（social mechanics，mecanique sociale）的基础的话，那么，在

不停止检验特殊与异常之案例的前提下，我们所必须考虑的正是它（按：指均值人）”（引自Lundberg，1940：122；同时参看Quetelet，1973）。很明显，从这个定义中我们可以看出，均值人是一个代表社会集体的理想化标杆，而且是一个深具道德意涵的标杆。

如此一来，回顾整个西方统计史的发展，统计所关心的重点由国家转至个体，再转到社会——一个由个体总合起来的東西，而平均值⁽²⁸⁾正是证成社会这样一个东西的最佳指标。1831年，Quetelet（1973）即认为统计集合体深具稳定性，譬如，最具代表性的平均值，即为所谓社会物理科学的概念基础。⁽²⁹⁾基本上，它乃被认为可以把所有源自个体的特殊随机性平衡掉，而展现出特定社会（或社群）的基本特质（Gigerenzer等人，1989：40-41）。因此，“被观察的个体数目愈多，则个体特殊性，不管是物理的还是道德的，就愈被削除，而依照一个明显的观点，留下来的是一般事实，准此，社会存在的重要性就被留存下来了”（间接引自Hilts，1973：214）。

这么一来，依照Quetelet的意思，统计规则所彰显的，并不是一堆分离之个体行动的总和，而是反映一个具更深层意义之“社会”实在的存有（Porter，1985：63；1986：41-55；Hilts，1973：213）。⁽³⁰⁾均值人这个概念就是这样一个社会体（social body）的代表；它所展现的是一套有别于也独立于个体自由意志自身的法则。于是，譬如，犯罪的行动就不应该归咎于个人的意志，而是源自我们称为人民且视为具有其自己的意志和习俗这样之具体存有体。有鉴于此，犯罪与否是很难与“均值人”的概念扯开的（间接引自Porter，1986：54或Gigerenzer等人，1989：43）。

根据Halbwachs的意见，Quetelet深受Victor Cousin之哲学的启发，以数学上的平均值观念和社会正义氛围（*juste milieu*）概念相比拟（引自Porter，1985：64）。于是，Quetelet把其均值人的概念由物理均值人（*l'homme moyen physique*）扩展到道德均值人（*l'homme moyen moral*）。就实证操作的角度来说，“道德性”一词之内涵所触及的，其中最为明显、重要且棘手的，莫过于后来量化社会科学家常提到的有关测量之信度（validity）与效度（reliability）的问题。譬如，相对来说，一个人的身高容易测量，而且也不至于会在人们之间有太多争议。但

是，一旦所测的是如Quetelet所说之人们的勇气程度或所谓的犯罪性（criminality）时，对其意义内涵与所谓测量的信度与效度问题，人们彼此之间的疑义自然就多了起来（参看Porter，1986：53）。因此，就实证社会学发展史的立场来看，Quetelet的道德均值人（与道德统计）所内涵之“道德性”概念如何确立，无形之中就扮演着举足轻重的角色（Lazarsfeld，1961；1982：140）。譬如，以Lazarsfeld一生对实证研究之基本课题的探索作为例子，我们即不难发现，Quetelet“道德性”概念的潜在影响，是一个不可忽视的重要环节（参看Lazarsfeld，1961，1972，1982；Boudon，1972：417-427）。(31)

以现代实证社会学的术语来说，无论是道德均值人还是道德统计之概念背后所蕴含的“道德性”，其所意图指涉的是人具有Allport所谓的特质（trait），而且这个特质可通过经验（尤其是借助统计）的方式来表达（Allport & Allport，1921；Allport，1931）。在此前提之下，接下来的当然就是这种特质如何具体表达和测量的问题了。所谓特质，换成时下实证社会学流行的语言来说，指的即是中介变项（intervening variable）或假设构体（hypothetical constructs），尤其是后者。(32)然而，熟悉实证思考模式与论述传统者都明白，中介变项，特别是假设构体，往往是无法直接测量的，只能经过迂回转折的手续，使用诸如Lazarsfeld（1972：6）所谓的推论类型（inferential classification）来表达。不过，早在1934年，LaPiere即发现，人们的态度常常是与其行动不一致的。这样的事实意涵着，不论人们如何细心而谨慎地使用，实际具体表现的行为模式（经常用所谓的操作变项来等同）与特质（或中介变项，或假设构体，而态度正是其中之一种特质）之间必然有着落差。因此，如何确保这样的落差可以降到最低且可容忍的程度，就成为一个不可规避的问题，而这正是实证社会学一直关心的重要课题。(33)

就概念的内涵而言，均值人所企图表达的基本上即是后来Durkheim（1982）所说的“社会事实”，而且更是一个“道德事实”。准此立场，当Quetelet理想化均值人的概念以作为美与善的标准时，这无疑已暗含着，均值人作为“社会事实”（尤其是“道德事实”），乃代表着社会的一种典范。准此，所有的变异都是瑕疵，它们是误差带来的结果（同时参看Porter，1985：65）。

很显然，Quetelet这样的想法与他的天文学家出身背景有一定的关系，因为，在天文学的误差法则中，变异的特质一直被认为是误差所致的⁽³⁴⁾。不过，把这样的认知模式转移到社会现象中来，情形可能就不一样了。诚如Hilts（1973）所指出的，Quetelet把变异等同于误差，基本上乃因对偏差现象的原因未做进一步分析的缘故。Halbwachs更具体地以Quetelet所常引用的打靶心来处理具物理特质的分配行为为例而加以批评。他认为，对所有远离靶心的弹痕，我们是可以以相互独立的误差因素来处理的。但是，处理道德统计时，情形就不然，因为社会行动是相互依赖的，而个体之间也是相互影响的。此时，离散度所以呈现，并不能单纯以误差所致来看待。是故，Halbwachs认为，Quetelet的概率分析模式的基本观念是失误的（引自Lazarsfeld，1982：129-130）。⁽³⁵⁾就此种种而言，英国之Galton（1962）重视个体差异的特质，的确对社会现象中常见之变异性的内涵，发挥了较为重大的意义与影响。不过，这是另外一个议题，在此暂时不加评论。

总之，作为信仰历史具自发力量的自由主义者，Quetelet并不是一个放任自由主义的主张者，而是强调建立尊重自由之社会体制的推动者。他提出社会物理学的目的就是检认搅乱社会秩序的力量，而以相等且对立的力量予以中和。就此，统计扮演的即是提供进行这样之努力所必要的专业信息，而均值人正是证成这样的努力所必要的概念（Gigerenzer等人，1989：43）。尤有进之的是，在概念的内涵上，Quetelet的均值人所供奉出来的是“秩序”，而且是具神祇意涵的“秩序”概念。更重要的是，这个概念成就了具“全部”意涵的“社会”概念。举凡Durkheim（1933）的集体意识或Halbwachs（1958，1980）的工人阶级意识与集体记忆等概念，基本上都可以说是Quetelet之“均值人”概念的一种社会学式的转形体。

第六节 个人为本之自由与民主信念与

“均值人/离散人”概念

为了让下面的讨论更为顺畅，在此，似乎有必要对Quetelet之均值人概念的历史意涵，尤其是其后的一些反应有所交代。⁽³⁶⁾针对这个议题，我们需要对德国与英国之主流统计思想的发展，特别是相对于Quetelet之“均值人”概念所提出的批评做点说明。

首先要指出的是，比起英国的政治算术，德国的描述统计传统对后来统计学（特别是工具技术性之面向）发展的贡献相对是微薄的（Desrosieres，1998：18）。但是，德国统计学家强调以整个国家（继而整个社会）为对象的完形（*Gestalt*）式思考，对理解均值与离散度两个概念的社会学意涵，却有莫大的历史意义。为了对这样的统计思想的内涵有较为完整的理解，首先，让我们对19世纪强调“共同体”（*Gemeinschaft*）概念的德国社会思想做点说明。

不论着重的是其中个体的分歧性（左派）还是国家整体（右派），当时德国社会思想对社区这个概念所欲传递的讯息，即是“社会（或国家）作为一个整体全部，乃大于组成之部分的总和，而有着自性”这样一个基本的思想立场。在这样的基本概念架构下，Lamprecht认为，“共同体”概念的社会思想所强调的事实上即是类属（*species*），而就经验实证的立场而言，“类属”又得依靠统计的方式来处理才得以确立。是故，先天上，“共同体”的概念即是一个具统计内涵的“聚合”概念，它只是对“聚合”这一概念过分夸张与暧昧的意涵做了一些清除工作而已（Wise，1987：403）。因此，立即接着来的是如何具体进行统计表达的课题了。

在观念论哲学传统的影响下，德国统计思想家一向不愿意完全放弃对自由意志予以肯定的基本立场。基本上，他们倾向于视法则化的秩序

乃是意志（最常见的如Hegel之绝对精神与Mannheim的时代精神这样的说法）起了自我强制作用的表现，而不是外在的制约力量使然。如此无法罔置个体意志于不顾的思维习惯，使得德国统计学者特别看重统计上之变异性的概念（Porter，1987：362）。譬如，Lotze于1864年即以偷窃现象作为例子。他指出，偷窃所意指的内涵具有真正的恒定性（按：即偷东西这样的行为）。这乃意涵，当指涉其决定偷窃时，犯罪个体并不是任意定义的，虽说他可以骑马偷窃，也可以用走路的方式来偷窃。但是，我们在偷窃之诸多例案中所观察到的一致性基本上却是相当表面的。Lotze认为，即使在法律定义上属同一类的犯罪，都有着相当不同的伦理意涵，因此，纵然把数以百计的这类行止全拢在一起而得到规则性，也无法表示社会里邪恶的所有数量。这么一来，统计规则性没有必要影响到源自自由意志的观点，因为这不能借由（如Quetelet所说的）恒定因来解释。正相反，它事实上仍然维持着相当大的神秘性（间接引自Porter，1987：361-362）。另外，Drobisch更认为，直接由平均值这样一个虚幻的数学数值来推论一个人的特质是不可行的，也毫无意义。当我们根据统计资料而常说某个年龄层较易犯罪，其实并不是意味着整个属于这样年龄层的人都有犯罪倾向。它顶多只是说，这是那些属于这个年龄层中之孤立者的特质，而他们所以如此，可能乃因缺乏教育或某些社会条件有所缺失的缘故。个体性不应被全包式之平均值所消融，因为一个社会中成员的差异才具有真正的道德意义（间接引自Porter，1987：362；同时参考Wise，1987：399-411）。

很明显，在如此一般的认知情况下，德国统计思想家自无法完全接受Quetelet所提出的具大众规则性（mass regularity）且代表社会自性的“均值人”概念。⁽³⁷⁾对他们而言，Quetelet只不过是依附在启蒙理性主义旗帜下的一个机械个体论者，他缺乏承继自格式塔心理学（Gestalt psychology）所主张的“全部大于部分之总和”这样的说法中意涵之“整体性全部”（holistic whole）的概念。但是，就历史演进的轨迹而言，随着民主思想与工业化潮流的推动，社会跟着起了结构性的变动，大众现象接踵而来，却是不争的社会事实。这使得Quetelet的“均值人”概念对德国统计思想家产生了一定的作用，有助于塑造与厘清社会的概念。只是，对德国思想家而言，Quetelet之“均值人”统计概念，有着把社会化约为只是个体的单纯总和的风险。虽然Quetelet从未认为这个风险会是

问题，但是，这却是德国思想家的意识形态难以接受他的思想的关键所在。

顺着这样的思想背景来看，情形于是乎变得很明显。固然，德国思想家接受以“均值人”的概念为基础来建构社会类型，但是，对人类社群而言，其所反映的却只是一个相当贫瘠的概念。社会有其自性，但是，个体也一样具备自主性，而且，这是构成现代社会的一个重要成分。再者，社会一再分化，我们更是必须把分化所内涵的分歧性考虑进来。如此一来，统计学所应当强调的，毋宁理当是变异性（或谓离散度），而不是中央趋势（Gigerenzer等人，1989：49-50）。

其次，就英国的情形而言，在强调持具个体的自由主义传统的导引下，英国的统计学家与德国的同僚一样，着重的也是变异性（或谓离散度），而不是中央趋势。虽说Galton受到Quetelet影响，特别是其误差曲线（error curve）（即后来称呼的常态曲线）的概念，⁽³⁸⁾但是，他无法接受Quetelet视变异只是干扰的说法。受到Darwin之演化论深刻的影响，Galton（1889）感兴趣的是另外一件事——诸如优生学、遗传学或卫生学的问题。他有兴趣询问的是诸如天才或在各领域（如数学、科学、政治、法律或宗教等）有成就者的遗传来源。就此一议题而言，他认为，人们的特殊性向与才能基本上是由上一代遗传给下一代的，彼此之间有着一定的相关程度（Galton，1962）。⁽³⁹⁾于是乎，他着重的是，具变异性的某类个体彼此之间所可能展现之系统性的关系，而不是Quetelet的平均值本身，虽说，就统计之数学表现形式的技术性操作而言，两者之间是有着一定的关系。

自19世纪的最后二三十年间，Galton这样的认知模式为其后的英国统计学者（如Edgeworth或Pearson）所沿用，并且蔚成思想传承（参考Stigler，1986；Gigerenzer等人，1989；Hacking，1990；Desrosieres，1998）。很明显，这种对变异性（度）的强调与英国自由主义传统重视个体的自主性与独立性的政治思想有一定的亲近性。当然，这也与法国大革命与工业革命后都市中的大众社会大幅度成长，有一定的历史性关系。简单说，在这样的社会里，平等权概念被肯定，一般平凡的市井斗民是政治上的i.i.d.元素。于是乎，举凡与代表民主制度之数人头有关的概念因应而生，而统计的概念（诸如平均值或离散度等

等)正可以相对符合地被使用(参考Stigler, 1986: 170-171; Gigerenzer等人, 1989: 68-69)。是的,到了20世纪,当统计概念开始广泛被运用于自然与生物科学,而数理统计学也迅速发展后,(40)这样的历史亲近性或许逐渐丧失了时代的现实意义,但是,无论就社会统计的发展史还是当前的实际社会意义来说,这样的历史性格还是具有一定的意义,不能完全忽视。

就西方统计发展史之整体意义的角度来看,英国统计学者(特别是Galton与Pearson)所提出的强调具变异性的某类个体彼此之间所可能展现之系统性的相关系数(与之后的回归)概念,不但对后来实证社会科学的发展具有深远的意义,(41)而且与以上所列举强调异质性意涵的德国统计学传统相呼应。这一切似乎意涵着,以变异度的立场来批评平均值的现实意义,实乃具有历史辩证性的意义。Quetelet的“均值人”概念乃成于法国大革命之后的时代里。当时,社会一直动荡不安,人们普遍迫切地感觉到需要寻求安顿社会秩序的基础,“均值人”的概念恰恰能够提供这样的认知需要。相对的,强调异质性意涵的统计概念,自是社会走向稳定局面后,肯定和宣示(至少是呼应)个体自由之传统理念的一种具体表现方式,而这正是当时之英国社会所体现的历史场景。

经过了这样的历史转折之后,审视19世纪以后的历史轨迹,特别是迈进21世纪的今天,我们发现,这样于均值与变异量之二中择其一来强调的选项争论,丧失了现实意义。平均值所具的社会(与社会学)意义,再也不能只是通过离散度这样一个概念来对比彰显就足够,而反之亦然。毋宁说,这两个概念是一体的两面,必须成为相辅相成的“共谋”,相互奥援,才能发挥实际的运用功能。同时,它们更因为共享着一定的哲学人类学预设和期待,而必须摆在一起同时来看待。简单说,这个预设与期待就是:个体是自由、自主的,而同时,社会又是一个具体体系自衍性的自存体。没错,这是一个吊诡的两难困境。但是,就量化的经验实证社会研究而言,正是这样吊诡的哲学人类学预设和期待困境,加深了中央趋势与离散度这两个概念同时作为塑构社会图像之意识形态基础的需要,而且,也塑造出两种有关人的类型:均值人与离散人。下面,让我对这样一个历史场景做简扼的阐述。

数字作为一种象征符号,往往被视为代表着客观事实,这是自然科

学发展所衍生的一种信念。然而，既然数字是一种象征符号，它就不可避免地成为特殊的文化与历史色调所彩染。平均值作为对所谓“事实”的一种数学化约表达形式，乃依附在一套理论论述架构（如大数法则）中而被理解与讨论的。因此，在认知上，它内涵着一定的“意识形态”。准此，通过量化的集体性来供奉与证成个体性的内涵，本质上乃与主张人是独特、单一无二之浪漫主义的非量化个体性观念是不相容的。

通常，一般的市井斗民是不懂什么中央趋势或离散度的概念的。这些概念的提引与运用，基本上是少数人⁽⁴²⁾企图以所谓科学理性的概念，对实际生活进行人为的干预。事实上，我已经提过，就历史发展背景来看，一开始，统计概念乃是一套因应国家统治之需要而孕生的政治语言。然而，至少自17世纪以来，所谓古典自由主义的政治思想既塑造也推动了西方世界（尤其是公共领域）的发展。于是，依主权在民的理念原则，被赋予具体形式之最初公共领域，诸如报纸、公众聚会场所等等，最重要的功能之一即是提供人们进行公开辩论的机会（参看 Habermas, 1989）。假如辩论的本质是政治的，而其后的具体行动强调的又是协商的话，那么，在启蒙理性精神的导引下，协商时要求以具经验可证性的科学数据（如失业率、投资指数、犯罪率等等）作为佐据，以俾说服对方，自是可以理解的（参看 Porter, 1995）。

这样的历史背景乃意涵着，经过精算的统计资料无疑是重要的依据资料。因而，在西方世界，代表科学与政治（特别是国家与市民社会）产生理性结合的统计学，作为一种历史事实，乃获得更重大的成果，而且进一步被强化着。这可以说是在启蒙理性的引导下，统计与科学、民主、自由、人民等等诸多概念共生共荣的一种特殊历史结晶形式，而且，更是民主宪政、议会运作和代表认定等等政治操作所必要的理性手段工具（Desrosieres, 1998：331-335；同时参看 Porter, 1995）。⁽⁴³⁾

大体上，到了1850年代以后，过去具主导性的社会（道德）统计逐渐退位，取而代之的是经济统计所构成的博雅科学（liberal science）（Metz, 1987：347-348）。考察18与19世纪之交的欧洲历史，统计学所具的意涵做了这样的改变，原是不足为奇的。尤其，随着工业化、都市化和人口增长等等所带来的大众现象蓬勃发展，而所谓的“社会”（实即资产阶级所组成的社会）兴起，且与国家产生既联合又对衡的状况之

际，统计概念的运用已非官方的专利，而逐渐成为民间社会（至少精英分子）使用的语言。然而，情形虽是如此，它作为政治语言的特质却还是始终如一。只是，统计由原是对一个国家内种种特殊特质的描绘，转而成为民间社会（特别是资产阶级）对整种数据的收集。此时，统计的听众对象不再只是国家的君王与统治阶层，而是所谓的公众（public）（Porter，1995：80）。

同时，在资产社会的主导下，更因为社会迅速变迁（诸如分工、生产与消费的分离、劳力市场的兴起、社会角色的分化等等），过去国家以人口学为核心的统计概念，并不适用。相反，诸如公共卫生、投资、劳动力的性质等等议题，成为统计学关心的重点，而有卫生统计或经济统计等等名称出现（参考Porter，1987：353）。此时，统计处理的基本上乃有关“人民的条件”的问题（the condition-of-the-people question），且是所谓的大数现象（the phenomena of large numbers）（Metz，1987：338；Hacking，1991：191）。职是之故，统计学考虑的重要课题是均值人（即多数人）的健康状况，而非有疾病或缺憾特征等等的特殊人（如贫者、犯罪者、吸毒者、染受肺病者等等）。

在这样一个社会意识兴起扬发的时代里，具多数意涵的“均值人”概念可以说是社会作为独立于国家外之一个自我规约体系的量化同义词。和作为一个国家的子民一样，作为组成社会的人民，也是一样需要被了解的，唯其内涵不同了。作为社会的人民，人是独立而自由的，他们是主人，对公共事务有相同的表达意见的权利、做选择和决定的机会。于是，实施民主体制的社会常以数人头的方式来决定公共事务、判断是非或确定轻重缓急。这无疑奠定了“多数”这一概念的权威地位，乃证成集体性最为具体且具经验效果性的指标。准此，“平均值”概念反映的正是在集体聚合情况下代表最多数人的属性特征，而这转而成为证成社会结构的经验实证指标。譬如，Bentham的效益主义的说法即反映了这样之统计性的思想。他着重所谓的幸福计算（felicific calculus），把人们的快乐和痛苦印象化约为六大类，而每一类依外在因素对人们之快乐和痛苦感的效应给予一个指数。Bentham进而分别比较快乐和痛苦的总和，以决定如何选择应对的行动（引自Metz，1987：342；同时参考Altick，1974：117-118）。很显然，Bentham这样的计算乃意涵着“均

值人”的概念，它代表着最大多数人之快乐（与痛苦）的判准，而这与 Quetelet 的想法正互相呼应。

在此，必须特别提醒，此一“平均值”概念并不只是表达某种统计均值（statistical average）的概念而已，而且是企图证成人类行为乃存在永恒的法则。借用 Quetelet（1973）的话语来说，这即有如“物体的重力法则一般的严密坚固”。于是，当19世纪的西欧人把统计作为进行社会改革的工具时，其所指向的即是对所谓多数人民的关照。这不仅是代表社会这一概念最踏实的经验指标，而且也是自由主义者实践以人民为名之民主政治理念的具体表现。

当民主政治体制结合了自由市场经济的机制成为决定社会走向的基本主导理路之后，有一个现象变得相当明显。此时，一个人的内在特质必然被排除，而只有外显于公众的属性特征才被人们看重。Metz 即说道：“自由主义社会之公私领域的分离，支持了统计学者把个人私属的面向排除掉（Metz，1987：349）。”于是，一个人总是被摆在具集体聚合性的“平均值”概念下来被理解与估量。这也就是说，人乃在大数的脉络下被解释，其所有的私属特征，原则上都是不具意义的。这么一来，与政治经济学家所发展出来之“市场”概念相关联在一起的“自由能动者”（free agent）概念，事实上即具备着“统计均值人”概念的抽象意涵（Metz，1987：340）。基本上，“自由能动者”意指的是一个在市场中独立且自主的“经济人”，而这又是定义人最具现实意义，也是最有效的同义词。更应当一提的是，“自由能动者”作为贯彻自由主义信念之一种人的理念类型（ideal type），在经验现实上，他必然是以“均值人”这样一个具多数且常态的姿态来呈现，否则，整个信念就无以维持下去。（44）

在这样的历史场景里，统计的概念使得个体与集体（或谓社会）的区分更加具体而明确，但也更为紧密地关联在一起，成为一体的两面。譬如，Metz 即指出：“在现代的统计心性（statistical mentality）中，人乃被看作诸多社会面向的汇集。所谓个体性（individuality）是相当有限之社会定义或面向予以常变数目的不经意组合，而社会即包含在一段时间内所有面向的上层结构（superstructure）（Metz，1987：338）。”于是乎，集体（或谓社会）成为反照和彰显个体性的指标概念基础。换句话说，一个人的特质必须摆在集体的概念下才得以彰显和理

解。譬如，社会学家以所谓“社会经济地位指标”来表现社会阶层的分配曲线，而借一个人在分配曲线中所占之数量性的相对位置，他的特质（如他是一个中产阶级、受过高等教育）于焉得以表现出来。

无疑，在这样以社会的集体性来垄断地主导一切定义人之特质的历史格局里，个体性乃与量化相互增强，而且被具集体性质的“结构”（structure）这一概念所吞食。同时，根据大数法则，愈多的人成为这样的“个体”，则他愈多触及“平均值”这个神祇概念，而且也愈被消融在以“平均值”为代表的集体图像之中。⁽⁴⁵⁾于是，过去强调少数、特殊、稳固、恒定（甚至是偏离）之特质的英雄崇拜，基本上是丧失而不再了。就具结构性的社会机制而言，在今天这样一个大众社会里，通过大众传播媒介，流行与风尚成为主导一般人（特别是年轻人）之行止去向的重要社会机制，而创造与强化“均值人”正是流行与风尚内涵的理路结果。诸如迈克尔·杰克逊或张惠妹即是这类人为创造之数量化均值人的典范。假如他们是英雄的话，那么，他们是人们依着某种期待的图像，刻意设计并排列构塑的虚拟英雄。这种英雄图像是短暂且飘荡的，因为其组合是不经意的，而且元素的数目更是常变，一不小心就会落在平均值的信任范围（confident interval）之外。

第七节 Durkheim对平均类型/集体类型的折叠

在上面对“多数”这一概念做了一番历史性的论述关照之后，我们要介绍社会思想史上另一个概念上的重要转折，即常态性（normality）概念取代多数的概念，成为建构有关社会现象的指导标杆。这样一个思想上的转折所以可能，Quetelet的误差曲线概念提示，也成就了今天社会学家所熟悉之常态分配概念的诞生，是至为重要的关键。⁽⁴⁶⁾经过这样一个概念的转折，曲线所表达的不是随机误差的行为，而是现象所内含的一种“正常”的事实性样态。在西方现代社会学史中，提倡这样一个概念并进行分析的，Durkheim可以说是最具代表性的人物。对他来说，常态性有道德的意涵，所谓常态即是好与对的，同时，它又与平均类型和一般性（generality）拉上关系。这构成了Durkheim之社会学论述的重心（至少，他早期的思想是如此），也因此奠定了统计社会学的基本认知样态。

从概率理论的角度来说，当Quetelet提出“均值人”与“平均类型”的概念，⁽⁴⁷⁾并以此证成了社会作为一个“全部”的想象，其所涉及的不是“相信某事的理由”⁽⁴⁸⁾的可接受程度问题，而是事物之变异度（或更具体地说，即与平均值的离散程度）的事实性问题（参看Stigler，1986：161-220；Porter，1986：41-70）。Quetelet认为，从个体身上得来之平均类型作为社会“全部”的一种具一致性的表征反映，乃意涵存在有一个恒定因，它有别于，也超出于个体的自由意志（Quetelet，1973）。⁽⁴⁹⁾施之于人的社会现象，这个恒定因的本质即具备后来Durkheim所谓之社会事实的性质，而这正是下面要说明的重点。

Durkheim分享着Quetelet之平均类型的概念，将其看作确立社会之事实性概念的重要依据。这在其早期作品（诸如《社会分工论》与《社会学方法的规则》两书）中，均可明显见到（Durkheim，1933，1982）。譬如，当他描述Galton的遗传论时，Durkheim即以为，Galton只重视量上的偏离现象，当相对着平均类型来看时，忽略了个体

在质性上所显现的偏离状况。准此，他定义一个自然群体的“平均类型”本质上乃是相对应于最平凡人之平均生活条件的类型（Durkheim，1933：324-325）。继而，他区分了两种社会现象（或条件）：其一为常态（normal），而另一则为病态（morbid or pathological）。由是，Durkheim进一步指出，假若平均类型意指最频繁的形式的话，那么，我们可以说常态类型乃与平均类型并合，而任何偏离此一标准者则为病态现象（Durkheim，1933：56）。很明显，以类似这样的说法，与Quetelet的观念立场相互对照，两者基本上是相当一致的。

但是，到了《自杀论》一书出版时，Durkheim的看法与Quetelet有了明显的分歧。他另外提出集体类型（collective type）的概念，而以为这与平均类型有所分别，并进而批评Quetelet的想法。首先，Durkheim对Quetelet的平均类型概念做了这样的诠释，他说：

当Quetelet让哲学家们注意到一些社会现象在同一段时间内重复出现且有显著的规则性时，他认为可以用其所提出之均值人理论来处理——尤有进之的是，此一理论一直就是对此一显著的事实之唯一具系统性的解释。根据他的看法，每个社会或多或少都有一个特定的类型，它乃确由多数所再制，由此，在一些干扰原因的影响之下，只有一些少数的会倾向于偏离。虽然并非全然不可改变，此一一般类型，比起个别类型，改变得更为缓慢，因为通过群众而让一个社会改变，远比让一个或少数一些个体改变更为困难。这样的稳定性很自然地乃在由此一类型所具之典型属性衍生的行止中再现；因此，既然只要社会的一般类型不变，大部分行为属性也就维持不变，同时，既然变迁是非同寻常的，统计计量的结果，在接下来的一大段时间里，就必须维持相同。Quetelet给予这样一个一般类型以平均类型的名称，因为它几乎正是由个别类型取其算术平均而获得。此一理论似乎相当简单。但是，首先，假如此一理论指的是平均类型如何在大多数的个体中实现的话，它只能看成是一种解释而已。由于，当个体们改变时，平均类型仍然恒定地维持而等于其自身，它因此必须在某种程度上独立于它们（按：指个体们）之外，然而，它却又必须慢慢而迂回地把自己插进它们之中（Durkheim，1972：300-301）。

对Quetelet的平均类型概念做了一番诠释后，Durkheim提出了“集体类型”的概念，以与“平均类型”概念有所区分，并以自杀为例加以说明。他指出，即使以最常见自杀的国家来说，每百万人中顶多也只有300至400个自杀的案例而已。因此，自杀可以说是极端地被排除于“均值人”之自我保存的本能之外，所谓“均值人”一般并不会自杀的。但是，一个社会的自杀率却常常相当稳定，Quetelet的平均类型理论于是乎并无助于解释这样的现象，因为，无论到哪个国家，就总人口而言，自杀率都是几近于零。然而，就任何一个社会的自杀率总是相当稳定这样一个社会事实而言，Durkheim以为，Quetelet的理论显然是根据不正确的观察而得来的。同时，Quetelet的平均类型说充其量只是告诉我们，在一段相同时间内人们可能会自杀的概率而已；它并无法告诉我们自杀之平均倾向的量度，或帮助我们证明此一倾向的存在。

Durkheim告诉我们，自杀的受难者是极为少数的，但是，他们却广泛地分散而各自做着自杀的动作，彼此之间并不知道做着同样的事。不过，在这样的情况下，有一个事实却是常见的，那就是：只要社会维持不变，自杀率总是也维持一样。对此，Durkheim认为，这是因为它来自单一个或单一群原因，而这原因主宰着个体的行为。对类似自杀这样一个异常现象的单一个或单一群原因，简言之，其所主宰者即是“集体类型”所意图说明的重点（Durkheim，1972：302-304）。就此，Durkheim进一步论证，自杀倾向反映的基本上是一个社会的性情（temperament），它来自社群的道德组构（the moral constitution of group）。虽然此一社会性情随着群体的不同而有所差异，但是，在一段时间内，它却经常维持不改变，而这即是社会共同感应（socialcoenesthesia）的一个基本元素（Durkheim，1972：305）。⁽⁵⁰⁾于是，在Durkheim的心目中，真正代表社会，也是真正反映社会自身的，不是Quetelet的“平均类型”，而是他自己所说的“集体类型”，因为“集体倾向有其自己的存在；尽管是另一类，但是它们的力量却有如宇宙力量一般的真实；同时，它们乃自外来影响个体，虽然是通过另外的管道”（Durkheim，1972：309；同时参考页318）。

准此立场，Durkheim进一步指出，此一集体感应力量会落实到个体身上，这正是证明社会自存，也是其所以具有力量的关键所在。但是，

一旦此一集体感应力量被个体化，即使发生在绝大多数之成员身上，其力量的效应一定是不均匀的，也必定大打折扣。因此，假如诸如正义、责任等等道德“只依靠平均意识之不确定感觉来保证的话，它必定是极端缺乏保障的”。在这样的情况之下，“均值人的道德只稍具强度而已。他（按：指均值人）只拥有最不可或缺的伦理原则至某个决定性的程度，甚至它们（按：指这些伦理原则）远不如在集体类型中的精确和具权威性，而这集体类型意指的即是社会作为一个全部”（Durkheim, 1972 : 317）。Durkheim于是下结论说，倘若这么做，将会使得道德的起源（按Durkheim的意思，即来自社会本身）成为一个无解的问题，而这正是Quetelet所犯之错误的症结所在。

根据上面Durkheim所提出的说法，就概念的实质社会内涵而言，“平均类型”既不能等同“集体类型”，也不能涵盖“集体类型”。或许，尽管在统计技术的使用上，它们可以共同享用相同的参数概念（如平均值和离散度）来表达，但是两者之间还是有着质性上的根本区分的。简单说，在理念上，只有“集体类型”的概念才真正蕴含着“社会作为一个全部”这样的意思。至于“平均类型”，基本上只是把众多个体的表现（特别是以数量的方式）聚集在一起时的一种呈现样态。或许，它呈现着社会的一种样貌，但是，绝不是“社会作为一个全部”（特别是指涉作为一个道德全体）的基本样态。对此，当Durkheim陈述统计资料的殊殊使用时，其所表述的却有模糊暧昧之处。他说：

一方面，统计资料的规则性意涵着集体趋势的存在乃先于个体；另一方面，我们可以在相当数量的重要个例里直接建立起此一外在特性。此外，那些知道意识体与集体状态之间有差异的人们，对此一外在性的存在是毫不讶异的。无疑，依其定义，除非从外面，否则后者（按：指集体意识）是无法触及我们的，因为它们并非由我们的个人禀赋之中显露出来。因此，测量一个集体类型的任何元素最适当的方式，并不是测量存在于个体意识的幅度而取其平均值，毋宁应当是取其总和（sum）。然而，这样的估量方法毕竟还是远远地低估了实在，因为其所给予的社会情操降低了许多，而所以降低乃因通过个体化必然会有所流失的缘故（Durkheim, 1972 : 318-319）。

倘若诚如Durkheim在上面引文中所指出的，“平均类型”与“集体类型”可以分别以平均值和总和来表达的话，无疑，平均值和总和的社会学意义就绝然不一样了。这也就是说，“个案数目”此一概念的介入扮演着区辨的重要角色。然而，就数学公式运算的意涵而言，这却是难以理解的，因为，如此一来，“个案数目”的多寡将可能对集体类型的强弱产生关键性的决定作用，而这也极可能等于宣告，凡人数多的，“集体类型”就可能更强；反之亦然。这也就是说，一个社会（或社群）的人口数愈多，“集体类型”就极可能愈强、愈明显。这似乎并不合乎一般的经验法则，也无法获得充分的保证，因为人口总数不是唯一，更不是最关键的决定因素。就计量的角度来说，重要的毋宁是由均值、变异量与总人数等三个参数所共同决定的（常态）分配曲线的样态，或至少由变异量的大小来反映，即变异量愈小，“集体类型”愈强；反之亦然。再者，这样的区辨还是无法说服我们，何以体现在类似自杀这样数量上极为少数的社会事实现象背后的还是一个“集体类型”？这样一个先验且具普遍意义之类型的存在，如何经由例如自杀这样一个稀少的社会现象，并通过某种量化的数据所总加的数量来表现，Durkheim并没有清楚地告诉我们。

在Durkheim的心目中，个体化（individuation）这样的历史现象，是使得“平均类型”与“集体类型”可以相互过渡的概念介体。当然，在这个过程中，他所说的社会共同感应的情操，无论就强度还是幅度而言都会减弱，甚至，质性也会改变。然而，就概念内涵，特别是时间序列而言，具社会全部意涵的“集体类型”先验地自存，而“平均类型”只是以化约的弱势化方式来呈现，能够呈现到怎样的程度与如何呈现，乃视类型的性质等等条件而定。不过，二者之间有着一定的关联性却是一种结构性的命定，因为社会的集体形式永远是先于个体的。就此，“平均类型”可以说只不过是一个展现“集体类型”而使得“社会作为一个全部”得以呈现的常见表现形式。个体化的历史潮流可能使得“平均类型”偏离了“集体类型”的“原型”样态，但是，无论如何，我们却都可以从中捕捉到一个社会之集体意识的基本神貌，而这正是Durkheim意图说服我们接受的。

在19世纪末的西欧世界里，实证主义的观念影响所及，使得人们以为，一再重复实证并计量各个研究结果的变异，乃确立普遍规则的不二

法门。这也就是说，不断重复呈现，且不停引入新的变项，以及不断地计量，乃人类科学知识累积与一再接受检证的唯一法则。同时，这样的研究方法意涵着，对未来的估算是科学活动的目的，因此，一切秩序都可以以概率的方式来呈现。这样确认真理的认知方式，无疑是允许有变异与离散的概念存在的，也因而才有常态与变态之区分的可能。⁽⁵¹⁾因此，这是一种以有瑕疵的有限经验表象来捕捉完美之无限存在的认知策略，强调的是对外显呈现的经验表象进行平面化的具体描绘。

基本上，采取以上所提之认知模式者，是不对现象所以发生的原始源起场景感兴趣的。于是，这样的实证认知策略，推到极端，就不自主地撤销了Durkheim区分“平均类型”与“集体类型”时原先关心原始源起场景的企图，而且，也把其所具的社会学意义一并给架空掉了。在这样的情况之下，“平均类型”成为证成更是表现社会的重要指标，而“集体类型”（特别是集体意识）的问题却因此隐而不显。社会形态于是乎被特别强调，而成为“结构”这一概念的等同代名词。相反，原本在Durkheim思想中占有相当重要地位，且作为“集体类型”之原型的集体意识这个面向，却被悬搁起来，以致存而不论。无疑，这样一来，Durkheim的“集体类型”的概念对源自Quetelet之“均值人”概念的“平均类型”所做的理论性的修正，其意义和检验作用就荡然无存了。这体现在美国社会学之主流传统——结构社会学中，又是特别明显（参看叶启政，2000：150-162）。

第八节 从平均类型与集体类型过渡到理念类型

第一次世界大战之前，也就是20世纪初期，欧美学者对统计与概率理论的讨论有了大幅度进展，Weber也不例外地受到这样的思潮影响。譬如，他即明确地告诉我们，社会关系包含或指涉的，全然（且仅仅）只是人们以某种具意义的了解方式对社会行动经营出一种概率性的存在。就此，对此种意义的所以如是掌握，既非因为具有规范性的“正确”，也不是源于形而上的“真正”意义，而是根据平均（on the average）或诉诸某种理论性基础所形塑的纯粹类型（pure type）而得来的（Weber，1947：118）。⁽⁵²⁾Weber拿友情（friendship）现象作为例子来解说，他说：“……构成友情之存在的某类行动所以发生，只是概率的存在。因此，一个友情存在或已经存在乃意指这么一回，且仅此一事情：我们作为观察者，根据某些个体已知的主观态度，判断有或已有一定的概率，以平均的意思导致某一特定类型的行动产生。”（Weber，1947：119）因此，在Weber眼中，捕捉社会关系的意义，基本上是一种概率性的认定过程。一旦具意义取向之某类社会行动发生的概率不再时，它们就停止存在了（Weber，1947：118）。

对Weber这样的论述立场，Lazarsfeld做了评论。他说：“在此，Weber充分感觉到，假如他要处理人际关系或社会结构的意图性类型，他就得寻找适当的指标（indicator），……尽管，对其精确的本性，他并没有特别厘清。”（Lazarsfeld，1972：33）Lazarsfeld做这样的评论所采取的基准点，很明显是彻底的实证主义立场。这也就是说，概念本身或所谓潜在结构（latent structure）⁽⁵³⁾与指标之间，需要有一定之经验可证的符应关系，否则，可信度与有效度就会大打折扣。准此，无怪乎，他会认为Weber的理念类型（ideal type），特别是指涉到科层制的复元性指标时，不可避免地面临着严重瑕疵的考验（Lazarsfeld，1972：34-35）。

基本上，Lazarsfeld这样对Weber所做的彻底实证主义式的评论是否

公允，实有商榷的余地。原则上，Weber接受概率的概念在人们的认知上有所意义是毋庸置疑的，而这正是他确立知识认知之客观性的认识论基础之一。但是，显然Weber体认到这中间可能存在的吊诡性。这个吊诡的根本，简单说，即在于他所强调“主观的意义了解”的必然性与必要性，以及其与客观性之间如何取得平衡点，以俾使社会学的认知，既保有“价值自由”的“科学客观性”，又能展现在具一定之文化和历史意义的问题上面。

就方法论的立场，从意义的脉络对社会行动、社会关系乃至整体社会进行所谓文化关涉性的（culturally relevant）考察，乃是Weber所提之“理念类型”的建构与选择性亲近（elective affinity）的研究进路，这在意味着，一种具开放性、权宜性的选择功夫是了解社会现象所必要的策略。准此立场，社会学的研究是饶富艺术特性的。⁽⁵⁴⁾当然，这么说并不等于说，何以选择某种文化象征（如理性这个概念）来建构行动或社会的意义内涵，是完全任意而武断的，或是凭空想象而创造出来的海市蜃楼。毋宁说，它首先必须要有一些充分的“经验事实”来证成它是“客观可能”地存在着，而且，这些“经验事实”也必须具有相当优势之“客观可能”的因果主导能量，才会具备某种程度之普遍意义的诠释价值。因此，Weber的“理念类型”基本上既是通过概率概念来经营的一种“事实认定”的认知策略，更是以某种特定的“知识价值”作为基础，而对某种有限但重要的“文化生活之个别建构的完形体”（individually-structured configuration of our cultural life）所展现的素质因素组合，进行一种“值得了解”的诠释性形构（Weber，1949：72，100-101，111）。

职是之故，Weber认为，一个“理念类型”必须同时具备两个妥当性的要件：意义妥当性（meaning adequacy）与因果妥当性（causal adequacy）。意义妥当性指的是“在关系中的各要素，根据我们感情和思考的习常模式，可被认为构成了‘典型的’——通常我们称其为‘正确的’——意义关联”（Weber，1993：31-32）。就启蒙时期以来之现代西方社会的发展而言，这个具备历史“正确”意义的典型，且具主导能量的动力即所谓的“理性”，而它又可以“理性”地转化进入人们的认知动机之中（Weber，1993：43）。Weber称这样企图掌握具备意义妥当性的时代“典型性”为理性主义的方法（Weber，1993：23）。至于因果妥当

性，指的是经验规则发生的概率性，因此，所谓因果的解释意味着：“根据任一可被计算的、在理想的情况下可被量化的概率规则，一个被观察的特定过程（精神的或物质的）会依序跟随（或伴随）另一特定过程而发生。”（Weber，1993：31）

显而易见，在这样的双重妥当性的要求下，缺乏意义妥当性，因果妥当性就成为只是一个不可理解的统计概率而已（Weber，1993：31）。因此，只有具备了意义妥当性，统计数字才是社会学的统计数字。同样，一旦欠缺因果妥当性的安顿，意义妥当性则极可能成为只是一套概念经营出来的空中楼阁而已，毫无现实经验性的使用价值。因此，有了适当之“典型”意义的提出，它要具备妥当性，尚须证明“此一有意义之过程会以可给定的频率或近似的方式发生——这种‘机遇’（chance）的存在，才得以让我们做出正确的因果性陈述。为了达到这个目的，往往必须应用平均或‘纯粹’的类型来加以探讨。只有在那些和某种社会行动之可理解的主观意义相吻合的统计规律上，我们方可建构出可理解的行动类型，亦即，社会学规则”（Weber，1993：31-32）。

这样的说明传达了一个重要的信息，即当我们说“理念类型”所内涵之意义的选择是开放而权宜的，实乃意指此一文化象征意义在现象上虽为“真实”，甚至是具有着主导能量，但是，无论就认识论还是方法论的立场来看，人们都没有任何绝对理由来肯确非由此一特定角度或面向切入不可的必然性。所以由此某一角度或面向来切入，往往只是因为，除了反映经验“真实”性与主导性之外，它尚具有启发作用的缘故。这也就是说，由此一特定文化象征意义的角度来看问题，具有勾勒并凸出现象之历史内涵的“方便”，而且是一种具有洞见的睿智“方便”，可以启迪人们做进一步的思考与想象。因此，只要其他的角度具有相当的经验“真实”性与主导性，而且也一样具有启发人们之思考与想象空间的睿智洞见“方便”性，都将是可行，且具正当性的解释典范。这样的方法论立场可以说是韦伯之诠释社会学所内涵的文化关涉观最重要的特色（叶启政，2000：207-208）。

从上面的引述，我们可以发现，当Weber提及“平均”这一概念时，总是与“纯粹”类型这一概念并列着，这相当有趣，值得进一步追问。要

回答这样一个问题，进一步剖析“理念类型”的内涵是必要的。根据 Weber 自己的意思，本质上，理念类型是一种具源生（genetic）性质的概念，意涵的是一种对一个或多个观点之片面性的强调。因此，它是用以引发具启发性之解说用途的一种乌托邦式的心灵建构（Weber，1949：90-91）。然而，同时，“理念类型”又是一种必须与经验社会世界紧紧相连且具经验效度的概念范畴。如此一来，其所提供的，一方面是分析者从实际经验社会世界中抽离出来的一种具文化关涉性的“理想”源生概念，而另一方面，它又是一种具有产生牵引实际行动能动力量的实际历史“趋势”。⁽⁵⁵⁾易言之，其所具孕生动能的能量有多大、多强，将决定它所实际可能产生作用的大小与时刻。然而，这些恰恰又只能经由经验上实际产生的效果来进行回溯性的评估，才得以有所证成，其中，最根本且有效的评估判准即表现在“平均值”上面。

总之，作为某类社会形态的源起，“理念类型”是一种纯粹的理想类型；但是，作为牵引实际行动的历史能动，它又必须以类似“平均类型”的概念接受现实的经验实效考验。准此，到底“理念类型”是一种纯粹类型还是平均类型，涉及者最重要的，可以说是指涉的时间问题。然而，无论如何，就其所具分析上的意义而言，这个理念性趋势（ideal tendency）所指涉的，在时间序列上，本质上属于过去已成，尤其是具结构化形式的社会性动能，因此，它有指陈着具历史文化意义性之参考（或决定）“因”的特质，讲究的是那具典型性的核心理念内涵（或衍生）的理路所可能演绎的展现状况。然而，就实际经验体现的“效果”角度来看，“平均类型”是表现，也是检证“理念类型”的基本形式。关于这样的分殊性的讨论，尤其是与 Quetelet 和 Durkheim 的“平均类型”概念的比较，将在下文中做更细致的说明。

在此，让我以 Weber 所提之“理性化”作为描绘现代社会之基本结构特质的“理念类型”为例来说明吧！首先要指出的是，基本上，这是对历史事实的一种概率性确认。就 19 世纪以来之世界发展史来看，其所意图表陈的，只是把西方特定时期（至少是启蒙时期）所发展出来的，且在经验上具可证性之主导作用的一种文化表征的纯粹理想历史类型勾勒出来而已。此一纯粹的历史理念类型所以可以被供奉，而成为具有启发意义的诠释工具，乃因为在经验现实里，就统计概率的角度来说，它的确

已成为一股颇具威力的优势社会实践力量的缘故。特别是自从19世纪以来，西方这个“理性化”的文化特质，在世俗经验层面上，一方面高度结构化，而另一方面又展现出高度的生机控制优势性。这样一个高度结构化的生机控制优势性，伴随着西方帝国主义向外不断地侵略，向亚非社会扩散出去。其结果是，“理性化”作为一种历史表征形式，它以一种典范“因”之力量的姿态呈现，而终成为几乎是全世界各地方均可见到的优势文化表征格局。(56)

然而，假若我们把知识社会学的关照转换成认识论（或方法论）的角度来看，既然“理念类型”被视为是分析社会现象的概念性工具，而且，在经验认知上也被认为是一个实际具有主导作用的潜在优势社会动力，那么，对这样一个极具历史性格的“典型”社会事实，尤其攸关它可能具有之社会结果效应性的意义如何认定的问题，无疑是至为关键的课题。对这样之结果效应性意义的认定，基本上已非有关单纯之“理念类型”的纯粹理想形式的建构问题，而是涉及经验事实到底有否呈现，或呈现的幅度与程度为何的问题。这必须以另外的方式来展现，前面提到Quetelet与Durkheim之“平均类型”的认知与表现方式，恰恰可以被视为是一个最典型的形式。

简单说，“平均类型”作为一种认知表现方式，乃意指企图从实际经验性的社会体现中，特别是借助于（常态）分配曲线的概念（尤其是中央趋势与离散度两个概念），以概率的方式来表达一个概念性之“理念类型”（例如理性化）所可能内涵具社会结果效应性的特征。尤其，当这样的社会结果效应性的特征被认为具一定的普遍性质时，它乃被看成是体现了社会结构的普遍特质。因此，我们可以如Quetelet与Durkheim或其后的实证社会学家一般，以具体的实证方式，通过具概率意涵的“平均类型”概念，对所谓可量化操作的“变项”进行盘

整，而“结构”的概念，就可以通过这样的具体方式呈现出来。(57)

在这样的认知基础之下，倘若“理念类型”作为提供构成社会现象所以产生之结构性“因”的概念陈述体，那么，“平均类型”成就的，则是社会现象所呈现之结构性的“果”。不同于“理念类型”讲究那具典型性之核心理念所内涵（或衍生）之理路是否充分表现的问题，“平均类

型”只是通过有限选择的可量化“变项”概念的操作，对现象结果进行概率性的模拟描绘。基本上，这并没有（至少不一定有）特定的理念参考点，而是可游移且易动的。然而，不管如何，这两个概念成就了“结构”的概念，而且，就在这样之“因”与“果”的概念性交会之中，在经验现实里，“结构”的概念由“理念类型”过渡到“平均类型”，进而，在概念的营造上相互搓揉而结合着。其结果是，“结构”的概念不但被强化，而且，在概念上，获得了统摄一切社会学论述之至高无上的担纲地位。(58) 情形发展至此，对社会学知识的经营而言，很明显，兼具强调意义妥当性与因果妥当性的“理念类型”，作为分析社会现象时的一种概念工具，比起“平均类型”只对现象结果进行平面式的概率性“模拟”，其在诠释能力上所展现的启发性潜力的确是大了许多。或许，这正是Weber所以伟大，而且有着莫大影响力的关键所在吧！

谈论到这儿，让我再回过来考量代表“中央趋势”这一概念的典型指标——“均值”的内涵。回顾西方统计思想史的发展，“均值”的计算所意图指涉的，大致上可以归纳成为两大类。其一是根据对单一客体之不完全观察得来的不同测量，取得了一种数量上最好的可能近似值。其二则是把不同的客体考虑在一起而形构成一个新的实体，并继而影响了这些客体（Desrosieres，1998：71）。就意涵来看，前者考量的重点是一个“个别建构之完形体”表现在不同的时间或空间（或两者同时考虑）序列上有数量差异的情形。此时，取其“均值”的用意，可以借用统计回归（statistical regression）概念的意涵来表达，乃于事情发生之后（如理性化现象已存在且发生作用）用来估计（estimate）一个理想状况（如理性化的“理念类型”）可能发生（或偏差）的概率。准此，施及于Weber强调意义妥当性的“理念类型”应同时具备因果妥当性的说法，“均值”若有意义且用上的话，指的应当是这一类。换句话说，我们可以通过前者如此一般的“均值”来估计一个具意义妥当性之“理念类型”的因果妥当性。就此，在概念内涵上，“理念类型”与Galton（与Pearson）的统计相关（或回归）概念相对地有着较多的亲近性。

很明显，不同于Weber的“理念类型”，实证社会学家对社会现象所关心的“平均类型”，其焦点倾向于后者，而其中最具代表性的，即是在上面所提到“总和除以个案数目”得到的“均值”这一概念了。诚如在本文

一开始所指陈的，他们关心的是，就某单一或一组属性而言，其在人群聚合中的分布情形，或一个人在此分配曲线中所占的位置。平均值（或均值）佐以离散度的概念，乃用来描绘此一分配曲线的行为，或用来对照出一个人在分配曲线中所占的相对位置。就如此的概念内涵来看，一开始，其企图阐明的，不是一个“个别建构之完形体”表现在不同时空状况的数量差异情形，而是涉及一个具集体性质之整体“全部”（或其与部分之关系）的行为特征。此时，时间与空间的概念，基本上并不是内涵，也非核心。⁽⁵⁹⁾甚至，我们可以说，它本质上是被悬搁而架开的。于是，诚如Quetelet的“均值人”概念所衍生意涵的，此一“均值”（或“数”）乃意指世界（当然，包含人的社会世界）具有一种内在法则，它要求一个“全部”的内部具有内在一致性（inner consistency），而个别的差异（即所谓的离散度）只不过是一种随机性的误差而已。

这么一来，“均值”的概念内涵着一个整体“全部”的存在，而“均值”正是这个整体“全部”的代言人，或甚至是其化身，乃反映其所具时间上属“现在当前此刻”的结构样态的最佳指标。因此，其所欲表达的概念重点在于整体“全部”，不管是其自身还是部分与之的关系。准此，容或个体人的个体性是关心的重点，诚如在上面一再提到的，它也必须摆在以某单一或一组属性为基础所展现的集体形式（分配曲线即其具体表征）来表达。以这样的方式来展现个体性（因而主体性），首先就必须把集体性架设出来。因此，无论就时间性还是空间性的存在先后次序而言，集体性都具有优位性。无怪乎，Durkheim会宣称社会总是先于个人而存在，而且自成一格地具有自主性。在这样的情形下，“平均类型”内涵着一股霸气，像大水从瀑布高处滂沱倾泻而下一般，其势锐不可当。它所定义、引导的社会结构样态，鲜亮、明确、直接、肯定地被呈现表露出来，但却是紧闭着气一般，毫无喘息的转圜空间。

相对的，Weber的“理念类型”概念就缺乏这样的霸气，它没有明显、毫无保留且立刻地就把具集体性的整体“全部”形式托抬了出来。其所展现的权宜方便性质，既不是用来确认具有着部分的妾庶身份，也不是用来隐藏其完全否定整体“全部”的滔天罪行。毋宁说，“理念类型”的策略是一种阴柔、迂回、婉转、绵延的表现功夫，其特色不是以泰山压顶的姿态来征服一切，而是一种近乎以不厌其烦的方式进行轻声细语的

婉约说服功夫。它的态度是谦虚却坚毅的，因此，在宣称只是提供“具启发作用的乌托邦式参照点”的名义里，它实际展现的，却是一直持续以不亢不卑的方式进行着细部渗透。它所提供的不是原已属于整体“全部”的部分，而是以一种谦卑的手腕供奉着社会的“元神”。在通过不断分岔比附对照的导引过程中，这个“元神”可以搓揉成形，呈现在人们的面前，因此，它基本上并无“全部”与“部分”的区隔问题。与“平均类型”所呈现之霸王硬上弓的霸气相比较，这无疑是一种类似诱引入壳之漫游式的路径经营功夫，需要持续的耐心与细腻的技巧。(60)

很明显，上面对“平均类型”与“理念类型”所做的描绘乃意涵着，它们用以作为分析社会现象的研究策略，两者各有特色，也因而有着不同的思考与认知旨意。虽说，原则上“理念类型”在诠释能力上所展现的启发性潜力，或许是大了许多，但是，两者彼此之间何时与如何被运用比较恰适，实无绝对性的判准可言。到底哪一个类型概念会吸引社会学学者来运用，或许，与整个时代的氛围比较有关吧。下面，我们试着从这样的角度来做进一步的说明，而且，也权宜地以此作为本文的结语。

第九节 大众社会形态的彰扬与统计概念的运用

——代结语

对一个概念予以数学定义化，其所呈现的“客观性”能保证的，最主要只是在这个定义下它具一定的明晰可辨与可理解程度。但是，这并不能确保其内涵的文化—历史意义具有妥帖性，也不能偷渡成为代表普全意义的真理形式。实证社会学者（特别是力主量化者）的迷思即在于把整个历史与文化条件抽空，以为统计概念与其方法理路本身，即具备检证具普遍效准性之科学真理的能耐和客观条件。殊不料，他们长期所依赖的概念——如中央趋势与离散度这两个客观的神祇性概念，本身其实就是特殊文化与历史背景下的特殊概念产物。说穿了，它们只是启蒙理性带来的一种特殊魔咒，一旦用上了，就必然把特定的文化与历史意涵一并承担下来。不幸的是，大多数从事实证量化研究的社会学者，不是以不承认的方式把这个特殊的文化—历史特质完全架空，就是根本不知道统计学史上有着一段难以化解的思想纠结。他们一直处在一种潜意识梦游当中，把追求普遍法则的知识理想与方法论之规则理路的实情画上等号。于是，他们以梦呓的方式，不假思索地供奉着“均值”——一个自Quetelet以来即竭力塑造的理性神祇。而且，在梦游当中，他们顽强地相信自己乃奉“科学”的客观之名，手上挥舞的是“真理”的利剑，可以随时砍杀“异端”。这表现的其实只是一种有“知识”但实则却是无知的傲慢态度。

从以上的诸多讨论中，我们可以很清楚地看出，统计概念本身无法展现其指涉对象的历史起源性质，也无法自动地区辨历史情境的改变。它有的毋宁只是提供具经验结果性的数据表现形式而已。因此，一旦整个历史情境改变了，其意涵自然就必须重新架设。换言之，于不同的历史或文化情境里使用同一个统计概念，研究者应当注意到其内涵的实质社会意义极可能是不一样的，必须有不同的诠释和理解。这正是统计社会学一向忽视，但不能不认真思考的社会学课题。

准此立场，姑且不论“均值”（与离散度）作为显现社会现象的事实性概念是否恰当，需要相应地考虑历史条件与文化价值，才能有效、有意义地使用它们，却是不争的事实。因此，就知识社会学的立场来看，诸如均值与离散度等概念，其实只不过是在西欧现代历史发展过程中一些具特殊文化—历史意义的理念类型，其概念的社会本质是个别性的。这也就是说，它们是西欧现代史中一些特殊的“个别”概念产物。假若，在现实中，它看起来似乎展现出普遍性意义的话，那主要是因为西欧现代这个“特殊个别”之文明的优势性产生扩散作用的历史趋势使然的。然而，经过了近两百年的文化优势扩散，今天，人类整体文明的历史场景正在改变，而且，已非19世纪时的历史光景。处在这样的时代之中，上述诸多统计概念的社会意涵与价值，自然也可能随着改变，这是不能不正视的问题。

就历史发展的轨迹来看，大众社会的形成与日益茁壮，可以说是检讨“平均类型”与“理念类型”二者之时代意义的关键参照点，而公共性（因而公共领域）内涵的演变恰恰是一个重要的转折点。首先，让我援引Arendt的说法来说明。她认为，就其原始精神而言，公共性的塑造，基本上乃要求不同世代之间具有一种永恒，但却超越的时间延续性（包含过去与未来），进而得以展现出一种整体表现的形式（Arendt，1958：55）。然而，大众社会作为持具个人主义（possessive individualism）最晚近的历史形式，其所展现的基本特征却是Maffesoli所谓的新部落主义（neo-tribalism）的特质。这个时候，一个社会基本上缺乏具整体社会性与耐久性的集体意识与集体记忆，有的顶多只是被信息沟通网络所制约的一种归属感（a feeling of belonging）而已（Maffesoli，1996：139）。这种归属感本质上是一种集体感应力（collective sensibility）的经营，它所呈现的只是一套密语（cipher），以爆炸的方式一再且快速地被消耗着，既无法耐久，也不具明显的累积性（Maffesoli，1988：148）。同时，它被区域化、功能化，而随时游动着。在其中，大众只是具个别性的个体存有体，他们并无共同关心的客体议题，看不到、也听不到别人（Arendt，1958：57-58）。

显而易见，在这样的场景里，传统具凝聚联带（solidarity）意涵的

公共性是无法完全维持的。其所以无法在大众社会中维持，原因并不在于人的数量过多，而是人们之间的世界已丧失了使他们聚在一起，进而产生紧密关联/分离的力量了（Arendt，1958：53-54）。如此一来，假若利用所谓的民意调查来反映公众意见（与态度）乃是统计社会学的研究基模，那么，这样的量化意见结果，当然是不再具有公共性了。因而，它无法用来证成一向社会学者心目中常有之“社会的本质是联带的”这样的基本哲学人类学的存有假设。当然，连带的，过去如Quetelet使用的“均值人”（或Durkheim的“平均类型”）概念所内涵具凝聚联带意义的道德性，无形之中也被悬搁起来了。职是之故，一旦没有充分意识到历史脉络可能已做了这样的转移，还一味地以为具社会整体共识性的集体意识仍为当代大众社会涵摄的基调，并一成不变地以为所运用的统计概念（如中央趋势与离散度）依旧意涵着这样一个社会样态，那就不免会有误置历史脉络的嫌疑——即误用在缺乏社群感的大众社会情境当中。

在此，为了做进一步的讨论，让我先对统计学中处理“均值”的一个常见方式做一些说明。一般，统计学家采取以“均值”为基准而取一定之离散度指标（如均值 ± 1.96 标准差）作为区分范围标准来标示所谓“可接受范围”、“可容忍范围”或“可信任范围”的概念。这样环绕着“均值”而经营的做法，基本上有一个重要的意义，即在于企图把原始数量上原有的“差异”予以“无差异化”，为的是带出原则上具“同质性”假定的“多数”这一概念。易言之，在有意或无意地撤销个别差异之有效性与意义性的前提下，“均值”作为“多数”的具体数量指标，摆在（常态）分配曲线中来看，即是一种企图把一些原本（特别是）具i.i.d.性质，且表现在某个属性上“实际”有数量“差异”的个体元素予以“无差异化”。在认知上，其预设的基本理由即是基于“在此范围内的所有‘差异’可以视为是导因于随机误差因素”这样之统计学上的信念。无疑，这样的信念施及于不同的历史条件，是有着不同的意义的。

很明显，在强调社会具有整体共识性之集体意识的情况下，这样的“差异之无差异化”在技术上证成了社会联带性的存在。这既衬托出其具有的普遍而有效的威力，也呈现出社会成员的自我具备相对清楚的集体意识状态。诚如Durkheim所指陈的，这个状态的本质是道德的，带

有浓厚之宗教意味的神圣性，因此，其意涵的要旨在于肯定社会是具终极性（finality）之象征意符指涉的明确定义者，也证成了社会整体性所具有的必然强制特质，它永远是先于且优于个体的。

然而，当处于当代大众社会之样态的一般情境里，统计数据，如“均值”，尤其是其所展现的“差异之无差异化”作为，将难以说是反映公众（内涵“均值人”）的意见。那么，在这样的情况下，它是否还继续具有社会学意义？若是，到底意义为何？这是一个有趣的问题，值得追问。

回答这样一个问题，以最简单的语言来说，即当主导社会的基调与具社会整体共识性之集体意识的制约作用已逐渐愈行愈远的时候，“均值”这一统计概念，顶多只是表现“离散人”的个别意见或一时喜好总加后的一种单纯计次性的“多数”数量集合样态而已。它不再具备带有浓厚道德意味之凝聚联带性的社会集体意涵；相反，它所反映的，毋宁是个人主义（作为具主导作用之集体意识）的理路发挥到极致的一种历史特质。这也就是说，“均值”既可以不再是Quetelet之“均值人”的具体化身，也不足以充分彰显Durkheim之“集体类型”的概念内涵。此时，或许我们顶多只能说，它是社会过渡到完全“个体化”之“理想”状况下的一种“平均类型”而已。它之所以说是“平均”且成“类型”的，是因为它具有着不同于过去的意涵。

情形于是相当明显，在社会被大众化也部落化的情况下，就个体人而言，“均值”这个概念所表彰者，最为明显的莫过于通过这个数据来彰显一个人在一群聚合表现于某单一（或具指标性）量化属性之（常态）分配曲线中所占的相对位置，其用意基本上是借此宣示集体性对塑造这个人之个体性的重要意义。就社会而言，这可以说是，在个人主义作为一个几乎是仅存之显性集体意识的情况下，“可能展现其内涵之结构制约作用的仅存理念”形式。⁽⁶¹⁾换句话说，刻画这样一个社会形式的心理特质不再是具作用“因”意涵的社会整体共识性的凝聚联带，因为这种社会联带的制约力量正日益减弱，也渐渐被潜意识化。此时，社会若有结构性的作用，基本上是发挥学习心理学家所说的条件制约

（conditioning）的学习效果。而在假设人们都是平凡、世俗、极具相类似之心理特质的前提下，以数量的方式来展现社会的结构机制力量，对人们是有着产生“各个击破”之实质制约效“果”的社会与心理作用的。

于是，在这样的一般状况下，“均值”这一概念并无法展现公共性所内涵之凝聚力量的意思。“均值”作为“多数”的具体数量指标，其所进行之“差异之无差异化”的统计论述做法，当然，也就难以再说是借着概率理路程序来去除随机误差因素，而让社会联带的凝聚意涵更为具体地呈现出来了。此时，其所意图彰显的，毋宁顶多只是展现结构性的社会机制力量（譬如大众传播媒体中的广告）施及于人们身上之有效潜在威力的大小与样态而已。譬如，时尚（fashion）所展现的正是这样的现象场景。

时尚作为一个象征符号体系，本质上并无固着、稳定且具终极性的意符指涉（Barthes，1985）。人们认同而追求时尚，并不是因为心中都存有着强烈地具社会整体共识性的集体联带意识，并以其作为终极指涉对象。时尚只是一套刻意被经营的符号密语，带着漂浮而游动的姿态，以个别但同时的方式，对相当多的个体人产生了共同的感应心理作用。此时，虽然时尚的符码分享有社会性的意义，但是，人们所以认同时尚，本质上是追求个体性的证成而已。符码的社会性并不具备整体共识性的联带凝聚性质，而只是让个体性在社会互动关系中获得外显性的定义，也争取到一种愉悦的共鸣感应。此时，“差异之无差异化”的统计论述说法，并不是把社会供奉在个体之先、之上。正相反，它所意图表达的重心，毋宁是指向个体本身的可能选择性，而不是社会结构的必然强制作用。若以社会聚合的形式来说，那就是：选择分享共同心理感应的个体所形塑之大众的可能数量。因此，个体的位阶是先于也优于社会的。

显而易见，以上的论述说明，即使运用同样的统计操作程序，所得到的结果也可能有着不同的社会意涵。论述到此，还有一个问题必须提出来。这个问题是：假如创造多元化与差异性乃是后现代场景里的优势社会理路的话，那么，对“差异”进行“无差异化”，无疑是冲撞着时代潮流而逆向操作着的。这表示什么意义呢？就方法论的层次来看，这是否意味着“理念类型”比“平均类型”更贴切些？很明显，紧跟而来之诸如此类的问题，都是不能不正视的。至于能否恰适地回答这些问题，回到当代的世界发展史来考察是必要的，否则，就难以得到具有启发性且又有说服力的解释了。

当我们回顾当代人类文明的发展时，有一项重大的历史变迁是不容忽视的。我们发现，经过一个多世纪来的推动，在1980年代末期，一些信奉马克思主义的共产党执政国家，以各种变通的名义，陆续向强调市场经济的资本主义体制实质地靠拢。自此，自由民主的政治体制结合市场导向的资本主义经济，作为展现启蒙理性的理想历史形式，似乎终于取得了阶段性的“完全”主导权。在这样的历史场景里，容或启蒙理性作为表彰理念的历史原型，还继续担当着推动社会发展的基本动力，但是，其所具“因”之动能的历史意义起了变化。基本上，就概念性的引动潜势特质而言，它已逐渐丧失了19世纪时担当人类现代发展史之源起动力的生鲜活力。毋宁说，在历史将终结于自由主义这样一个大论述的“理念类型”之际，⁽⁶²⁾启蒙理性作为“理念类型”内涵之文化关涉的历史性意义起了质变。基本上，它已逐渐迈入一种带残存“拖尾”意味的终结状态，而终将被历史所冻结。

Ricoeur就曾经这么说过：“计量方法只是中介，借以澄清一种结构，最好是转变中的结构，甚至是趋于终结的结构，在后一种情况下，结构解体过程受到了非常仔细的观察。就这样，定量研究挽救了定性研究，但这是一种‘经过选择的，具有同类性质的定性研究’。”（Ricoeur，1992：65）因此，值此历史看似将“终结”于自由主义这样一个大论述的“理念类型”的时刻，就概念分析工具的有效性而言，整个时代的氛围，对那被平面化的，只对现象之结果状态进行概率性之模拟的“平均类型”，似乎是比较有利的。所以这么说，是因为人们已经没有兴趣再过问具历史作用“因”的来龙与去脉问题。对于他们，启蒙理性的历史起源议题，将因马克思主义的辩证能量消散，随着历史“终结”于自由主义之大论述的潮流⁽⁶³⁾而告终。于是，“从何而来”与“为何如此”的理论性论述问题已经不重要，留给人类的主要历史任务是人们在日常生活世界中的实际实践，如此而已。对此，就论述内容的取向而言，人们必需且想问的重要问题，毋宁是类似“现在是什么”与“如何实际地被运作”，或顶多加上“我们往那儿走与怎么走”的问题。无疑，这样的议题涉及的，最主要的莫过于是有关现象的结果状态，而这正是进行概率性之模拟的“平均类型”所欲处理的课题对象。

其实，在价值已被高高地悬搁弃置的情形下，一切的意符

（signifier）早已成为无须明确指涉对象的自我衍生符码体系，不但集体意识丧失了现实意义，而且连数量上的多数也失去了历史意义的重量，变得轻薄而飘浮。社会结构的制约作用条件被“空气”化，而大幅度地向着营造最大的自由度与多元性倾斜。过去，“离散”的概念是被异化着，因为它只有被安顿在诸如“均值人”或“均值”等概念的庇荫下，以统计之“离散度”的概念呈现，其意义才显现出来。基本上，这是“均值人”或“均值”概念的附属品。或许，只有等到个体化的形式充分发展，离散的现象才得以有机会以“秩序”（而非混沌无序）的姿态呈现出来，而不必依附在过去一直位居中心地位之“均值人”或“均值”的概念的卵翼下。这个时候，统计概念主导的历史场景也才有落幕的时候。

显而易见，处于当前这样一个启蒙理性大论述已可以被高高地悬搁的历史阶段当中，对“平均类型”这样一个统计学上的“理念类型”概念进行知识社会学的剖析，并与Weber之“理念类型”这一概念的阶段意义妥当性相互回照，其实，只是为西方社会学的方法论做另一个层次之“理念类型”的历史性剖析而已。说来，这也正是对“理念类型”的一种具双重性的概念回转。

最后，我还是忍不住要加上这么一句话：统计概念并不是如实证社会学者们一向所以为的，可以超越特定时空场域而有着普遍而客观的有效性。它是特定文化与历史背景的孕生品，也是特定意识形态的产物，一直就沉重地负载着特定哲学人类学存有预设的观念包袱。若非从历史的角度来认识统计概念的内涵，永远都会有误用或滥用的风险。(64)

参考文献

Allport, Floyd D.

1937 "Towards a science of public opinion," *Public Opinion Quarterly* 1: 6-23.

Allport, Floyd D. & Gordon W. Allport

1921 "Personality trait: their classification and measurement," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 16: 1 - 40.

Allport, Gordon W.

1931 "What is a trait of personality?," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 26: 368 - 372.

Altick, Richard D.

1974 *Victorian People and Ideas*. London: J. M. Dent & Sons.

Arendt, Hannah

1958 *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Baker, Keith M.

1975 *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Barthes, Roland

1985 *The Fashion System*. London: Jonathan Cape.

Boudon, Raymond

1972 "An introduction to Lazarsfeld's philosophical papers," in Paul F. Lazarsfeld (ed.) *Qualitative Analysis: Historical and Critical Essays*. Boston: Allyn and Bacon, 410-417.

Bourdieu, Pierre

1988 "Vive la crise!: for heterodoxy in social science," *Theory and Society* 17: 773-778.

Bowler, Peter J.

1999 《进化思想史》 (*Evolution: The History of an Idea*) , 田洛译, 南昌: 江西教育出版社。

Collins, Randall

1984 "Statistics versus words," in *Sociological Theory*. New York: Jossey-Bass, 329-362.

Daston, Lorraine J.

1987 "Rational individuals versus laws of society: from probability to statistics," in Lorenz Krüger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 295-304.

Desrosieres, Alain

1998 *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Durkheim, Emile

1933 *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.

1972 *Suicide*. New York: The Free Press.

1982 *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.

Foucault, Michel

1970 *The Order of Thing*. New York: Random House.

1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

1980 *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. (translated by Robert Hurley) New York: Vintage Books.

Fukuyama, Francis

1993 《历史之终结与最后一人》 (*The End of History and the Last Man*) , 李永炽译 , 台北 : 时报文化出版公司。

Galton, Francis

1889 *Natural Inheritance*. London: Macmillan.

1962 *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences*. London: Macmillan. [1869]

Giddens, Anthony

1971 *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gigerenzer, Gerd et al.

1989 *The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen

1989 *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Hacking, Ian

1990 *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.

1991 "How should we do the history of statistics?," in Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 181-195.

Halbwachs, Maurice

1958 *The Psychology of Social Class*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

1980 *The Collective Memory*. New York: Haper & Row.

Hawthorn, Geoffrey

1976 *Enlightenment and Despair: A History of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hilts, V.

1973 "Statistics and social science," in Ronald N. Giere & Richard S. Westfall (eds.) *Foundations of Scientific Method: The Nineteenth Century*. Bloomington, Indiana: University of Indiana Press, 206-233.

Himmelfarb, Gertrude

1995 *The De-Moralization of Society*. New York: Vintage Books.

Hofstadter, Douglas R.

1979 *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York: Basic Books.

Homans, George C.

1986 "Fifty years of sociology," *Annual Review of Sociology* 12: xiii-xxx.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno

1972 *Dialectic of Enlightenment*. New York: The Seabury Press.

Hull, Carl L.

1943 *Principles of Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Krech, David

1950 "Dynamic systems, psychological fields and hypothetical constructs," *Psychological Review* 57: 783-790.

Krüger, Lorenz, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.)

1987 *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

LaPiere, Richard T.

1934 "Attitudes vs. actions," *Social Forces* 13: 230-237.

Lasswell, Harold D.

1926 "Review of the phantom public by Walter Lippmann," *American Journal of Sociology* 31: 533-535.

Lazarsfeld, Paul F.

1961 "Notes on the history of quantification in sociology - trends, sources, and problems," *Isis* 52: 277-333.

1972 "Notes on the history of concept formation," in *Qualitative Analysis: Historical and Critical Essays*. Boston: Allyn and Bacon, 5-52.

1982 "Notes on the history of quantification in sociology-trends, sources, and problems," in Patricia L. Kendall (collected and edited) *The Varied Sociology of Paul F. Lazarsfeld*. New York: Columbia

University press, 97-167.

Lazarsfeld, Paul F. & Neil W. Henry

1968 *Latent Structure Analysis*. New York: Houghton Mifflin.

Lippmann, Walter

1922 *Public Opinion*. New York: Macmillan

1925 *The Phantom Public*. New York: Harcourt, Brace and Co..

Lovejoy, Arthur O.

1953 *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*.
Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Lundberg, George A.

1940 "Statistics in modern social thought," in Harry E. Barnes &
Howard S. Becker (eds.) *Contemporary Social Theory*. New York: D.
Appleton-Century Co., 110-140.

MacCorquodale, Kennedy & Paul E. Meehl

1948 "On a distinction between hypothetical constructs and
intervening variables," *Psychological Review* 55: 95-107.

Macpherson, C. B.

1962 *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to
Locke*. Oxford: Oxford University Press.

Maffesoli, Michel

1988 "Jeux de masques: postmodern tribalism," *Design Issues* 4:
141-151.

1996 *Ordinary Knowledge: An Introduction to Interpretative*

Sociology. Cambridge: Polity Press.

Marx, Melvin H.

1951 "Intervening variable or hypothetical construct?,"
Psychological Review 58: 235-247.

1963 *Theories in Contemporary Psychology*. (ed.) New York:
Macmillan. Marx, Melvin H. and Felix E. Goodson (eds.)

1976 *Theories in Contemporary Psychology*. (2nd ed.) New York:
Macmillan.

Metz, Karl H.

1987 "Paupers and numbers: the statistical argument for social
reform in Britain during the period of industrialization," in Lorenz
Krüger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The
Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge, Mass.:
The MIT Press, 337-350.

Mill, John S.

1881 *A System of Logic*. London: John W. Parder.

Neyman, Jerzy

1976 "The emergence of mathematical statistics: a historical
sketch with particular reference to the United States," in Donald B.
Owen (ed.) *On the History of Statistics and Probability*. New York:
Marcel Dekker, 149-193.

Nisbet, Robert A.

1967 *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

1971 *Sociology as an Art Form*. Oxford: Oxford University Press.

Osborne, Thomas & Nikolas Rose

1999 "Do the social sciences create phenomena?: the example of public opinion research," *British Journal of Sociology* 50 (3): 367-396.

Porter, Theodore M.

1985 "The mathematics of society: variation and error in Quetelet's statistics," *British Journal for the History of Science* 18: 51-69.

1986 *The Rise of Statistical Thinking: 1820-1900*. Princeton, N. J.: Princeton University press.

1987 "Lawless society: social science and the reinterpretation of statistics in Germany, 1850-1880," in Lorenz Krüger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 351-375.

1995 *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Quetelet, Adolphe

1973 *A Treatise on Man and the Development of His Faculties in Comparative Statistics in the 19th Century*. London: Gregg International Publishers.

2000 "Statistics as a tool of social research," in Raymond Boudon & Mohamed Cherkaoui (eds.) *Central Currents in Social Theory: The Roots of Sociological Theory, 1700-1920, Volume IV*. London: Sage, 197-208.

Ricoeur, Paul

1992 《法国史学对史学理论的贡献》，王建华译，上海：上海社会科学院出版社。

Stigler, Stephen M.

1986 *The History of Statistics: The Measurement of Uncertainty before 1900*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Tolman, Edward C.

1951a "Psychology versus immediate experience," in *Collected Papers in Psychology*. Berkeley, Ca.: University of California Press.

1951b "A psychological model," in Talcott Parsons & Edward Shils (eds.) *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 279-361.

Weber, Max

1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. (edited with an introduction by T. Parsons) Oxford: Oxford University Press.

1949 *The Methodology of Social Sciences*. New York: The Free Press.

1993 《社会学的基本概念》，顾忠华译，台北：远流出版公司。

Wise, M. Norton

1987 "How do sums count? on the cultural origins of statistical causality," in Lorenz Krüger, Lorraine J. Daston & Michael Heidelberger (eds.) *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 395-425.

Zeitlin, Irving M.

1995 *Ideology and the Development of Sociological Theory*. (5th ed.) Englewood cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

林峰灿

2000 《论现代贫穷的出现——一个人形想象的观念史考察》，台北：台湾大学社会学系硕士论文。

叶启政

1985 《文化优势的扩散与“中心——边陲”的对偶关系》，《中国社会学刊》9：1-24。

1991 《文化优势的扩散与“中心——边陲”的对偶关系》，见《制度化的社会逻辑》，台北：东大出版社，153-191。

1994 《期待黎明——对近代中国文化出路之主张的社会学初析》，陈其南、周英雄（编）《文化中国》，台北：允晨文化，73-108。

1995 《结构之外：历史的社会学理路初探》，《二十一世纪双月刊》32：39-49。

2000 《进出“结构—行动”的困境：与当代西方社会学理论论述对话》，台北：三民书局。

2001 《传统与现代的斗争游戏》，台北：巨流图书公司。

(1) “巴别塔”之说出于《圣经·旧约·创世记》第11章。由于骄傲违背上帝的命令，人类原祖有了洪水之灾。洪水过后，诺亚子孙繁衍，地上的民族都由他们分出来。其中，有的在示拿地找到一个平原住下来。他们拿砖当石，拿沥青代灰泥，盖了一城一塔，塔顶摩天。上帝遂下来，要看看世人所建造的城与塔。上帝说：“看！他们都是一个民族，都说一样的语言。他们如今就开始做这事；以后他们所想做的，就没有不成功的了，我们下去，混乱他们的语言，使他们彼此语言不通。”于是，上帝将他们分散在全部的地面上，他们遂停止建那城塔。以后，人们称那城塔之地为“巴别”。因此，此塔含有骄傲的意思，日后的先知多以此塔象征世上的恶势力（参看《圣经》：以赛亚书，11-1；但以理书，1及2；哈巴谷书，1-11）。本处所引巴别塔之意乃从荷兰版画家M. C. Escher（1902—1972）的一幅画作而来。画中所表现的是一座高耸入云且尚一直往上叠建的高塔（即巴别塔）。它象征一个庞大、严谨的数学体系，在以一些基本预设为基础的前提下，一再地往上、往高处推演地营建着，没有最后完全建构完成的一天。这样的营建到底给了人们什么深刻的启示，正是Escher要传达的信息（参

看Hofstadter, 1979)。

(2) 有关这样的学术传统所以形塑之简史性的讨论, 可以参考Homans (1986)、Hacking (1991)、Lazarsfeld (1961) 或Lundberg (1940)。Homans (1986: xix) 更是肯定社会学研究之所以进步正在于统计方法的提升, 而Collins (1984) 则为文指陈并申论统计不是一种方法而已, 它可以作为具实质社会学意涵的理论。

(3) 简约地说, 基本上, 这是在中央极限定理 (central limit theorem) 主导下以常态分配为根本, 并假借诸如估计 (estimation) 或代表性 (representation) 等等议题为经纬经营出来的一套知识体系。严格说, 这样的说法是不够严谨的, 因为它只指涉所谓的“参数统计” (parametric statistics), 而不适用于“不受分配限制的统计法” (distribution-free statistical methods)。但是, 在此, 为了简化整个讨论, 我只针对“参数统计”加以阐述, 而置“不受分配限制的统计法” (或谓“非参数统计”) 于不论。至于用来反映中央趋势的量度即为一般所谓的平均值 (average)。它有三个最常见的量度形式, 分别是: 均值 (mean)、中值 (median) 与众值 (mode)。下面所欲讨论的, 若无特别说明, 指涉的是均数。离散度的量度最常见的有变异量与它的平方根值——标准差 (standard deviation)。若无特别说明, 一样的, 离散度指的就是这两个量度指标。

(4) 在这儿, 实无理由说这样的假设是不能接受的, 否则的话, 下面的讨论就无法进行了。事实上, 就量化社会学而言, 统计模式是其认知与思考基模, 基本上乃是定义本身所内含的, 这不用浪费更多的口舌来说明。至于质化社会学研究, 尤其是所谓理论性的论述, 说它们也分享统计的认知与思考模式, 或许, 有人会不同意, 至少会感到困惑。然而, 从西方社会学理论思想发展史中的主要人物的思想内容来看, 分享着这样的思考传统却是不争的事实。Durkheim是不用说, Weber亦复有时分享着如此的思维。所以做这样的论断, 特别是有关Durkheim, 我将在下文中简扼地讨论到。当然, 因为这并不是本文的论述主旨, 所以不拟做更进一步的论证与阐述。但是, 在此, 我必须进一步指出, 社会学界 (特别是深受美国主流的经验实证社会学思想影响者) 一向习惯把整个社会学研究的传统区分成为“理论”与“经验研究”, 实乃因实证主义思想一直主导着整个社会学的思考的缘故, 也因此才有所谓“纯理论论述性”之社会学思考与强调经验实证的社会学研究这样的区隔。对这样的区分说法, 笔者一向就颇不以为然, 有关的讨论与批评, 参看叶启政 (1996: 17-19)。

(5) 因为诸多议题在统计发展史的文献中已有所论述, 在此自然没有再加详论的必要。但是为了避免一般读者 (特别是社会学者) 在理解此一课题的来龙去脉时有认知上的落差, 一些相关的历史背景资料, 作者还是不能不提及, 只是将尽可能利用注解来提示。

(6) Galton (1962 [1869]) 称之为统计单位 (statistical unit)。显然, 这样的称呼乃与其欲利用Quetelet的误差曲线 (error curve), 以转称为常态曲线 (normal curve) 的说法有关。若此, 个别差异的概念可以包融进入均值的概念来考量, 且有一定的地位, 不再只是误差而已。Galton, 尤其是其后的Pearson对Quetelet原用之“误差”概念的如此转译, 乃奠定了英国统计学的特色, 影响后来许多概念, 诸如相关系数、回归分析与变异量分析等等的发展 (参看Porter, 1986: 315)。

(7) 在西方社会学研究的绝大部分场合里, 元素一向乃以个体人为主要的考量对

象，而“全部”指涉的即所谓的“社会”。关于这样的说法，涉及西方社会思想发展的特殊文化历史背景，将会在下文中适当的地方予以说明。

(8) 有关“社会”这一概念的讨论，参看叶启政（2000，第三章）。

(9) 对特别是现今之德国地区的人们，统计作为一种分类的表现形式，乃用来作为描述其所处个别国家之特征的正式概念架构。其最主要目的是使得事实更易于记忆与使用，人民更易于被教知。此时，量化的统计运作基本上并非普遍流行；它大量而广泛地被运用，大体来说，应当是19世纪以后的事（参看Foucault, 1970；Desrosieres, 1998：326）。

(10) 在18世纪，德国哥廷根大学的Achenwall首先创用statistics一词，尔后，学者们沿用之。相对于德国人使用statistics一词所意图指涉的，英国人则使用“政治算术”（political arithmetic）一词来表达（参看Desrosieres, 1998：19-25）。

(11) 有关统计一词的词源讨论，特别是指涉到德国的情境者，可参考Porter（1987：352-356）。

(12) 譬如，在德国，它乃依附在大学之下，而在英、法两国，则与司法或市场经济的发展等等（如保险、陪审制度的公平性）有关（参看Desrosieres, 1998）。

(13) 读者不免发现，在此处的上下文中，对certainty一词采取了两种不同的译名，前面译成“肯确性”，而后面此处则译成“确定性”。所以如此，乃因Krüger，Daston与Heidelberger等人（1987）与Desrosieres（1998）使用此词时的指涉意涵不一样。为了有所区隔，所以采取不同的译名。对Krüger，Daston与Heidelberger等人，certainty指的是全称性的肯定和确立，是毫无妥协，也毫无误差空间的。但是，Desrosieres使用此词时，指涉的是容许有误差空间，乃通过概率理论所建立起来的确立信心。

(14) 很明显，在此，所谓“道德的”并非一般人所使用具规范性质之应然要求的意思，而仅只是对观察对象之客观特质的一种事实描述，亦即，这个被观察的对象本身具有产生应然之规范作用的“事实”意涵，因此，它所处理的本质上是涉及道德意涵的事务。无怪乎，Durkheim（1982）会称“社会事实”即“道德事实”，因为所有的社会事实基本上都涉及规范道德的问题。后文所将讨论到的有关19世纪Quetelet（1973，2000）把统计区分为物理统计（physical statistics）和道德统计（moral statistics）的议题，也正是基于相同的理由，而这也呼应着Durkheim（1933）在论述社会时区分物理密度（physical density）（如人口密度）与道德密度（moral density）（如犯罪率）的说法。

(15) 这呼应着Arendt（1958：293）所指出17世纪笛卡尔的反思怀疑成为传统以后，西方的哲学其实只是“认知理论与心理学的另一种名称”这样的说法。

(16) 就发展史的角度来看，统计学之所以产生，除了与国家的兴起有关外，乃与赌博的输赢概率计算、判刑是否合理与保险额度的计算等等实际的社会议题有关。有关的讨论，可以参考Hacking（1990）、Desrosieres（1998）或Porter（1986）等人的著作。

(17) 这隐藏在所谓浪漫保守主义者（诸如de Bonald与de Maistre，甚至包括Saint Simon与Comte等人）的社会思想里是相当明显的，有关的讨论，读者可以径行参看任

何介绍西方社会思想史的书籍，诸如Nisbet（1967）、Giddens（1971）、Hawthorn（1976）或Zeitlin（1995）等等。

(18) 有关古典概率理论与启蒙理性精神的历史性关系，参看Daston（1987：295）。

(19) 基本上，这套“社会数学”最主要乃运用在司法制度的运作与政治经济上面。譬如，在1785年左右，Condorcet关心当时12人陪审团做犯罪认定时，应当以多少的比例，才能保证使得误判的情形降到可容忍的最低程度。他把概率理论运用到司法问题上，认为以10：2之多数决来定谳，应当是合理的。在1815年，Laplace更进一步地运用先验演绎法计算定罪率，对此一议题进行误差概率的计算，也因此提示了大数法则的基本内涵（参看Hacking，1990：87-94）。除此之外，概率理论也被运用到保险、投资、流行病的预测等等问题（参看Desrosieres，1998）。不过，John Stuart Mill（1881：382）有不同意见，称这类运用概率概念于诸如司法审判的情形是“数学的真正污名”（the real opprobrium of mathematics）。

(20) 这是一段因素复杂而纠结的历史，无法以三言两语的方式说清楚。基本上，它涉及19世纪末西方世界的文明危机论，也涉及西欧人对人之身体观念的发展史，更是涉及后来社会学家讨论贫穷与异常观念的根本基础。林峰灿（2000）的论文是一份有价值的参考资料。

(21) 即假定任何事物的存在与推展都有一定的内在理路，人们可以通过演绎的方式如锁链般地加以推演。相反的主张则认为，事物的特质和规律，只能经由经验资料的归纳和排比，才可能获得。有关的讨论，参看Lovejoy（1953）。

(22) 这样说仅是就“共同体”这个概念所意涵的范畴而言，它并不意味着统计不能用来描绘人的行为与心理状态。此时，对数字的统计计算指涉的不是一个个的人头，而是诸如发生在一个人身上的某种现象的频率次数、反应的强度或幅度等等。

(23) 其实，就上面已提到有关统计学的发展和国家的兴起之间的历史脉络来看，国家为了明白国力的强弱，尤其，企图以合法权力的形式介入人的日常生活进行近乎全景敞视（panopticism）的操控与规训，一直就与统计学的运用和发展息息相关（参看Hacking 1991；Foucault，1970，1979，1980；Desrosieres，1998）。在此，所以没有对此一历史现象做进一步的讨论，理由有二：（1）篇幅有限；（2）为了开展后现代之大众消费社会在统计学上所具有的历史意义，把焦点特别摆在以资产阶级为主，并结合自由民主之政治体制与资本主义之经济形态的场景，是有一定的意义，而且也是必要的。

(24) Gallup即认为，民意研究可以展现人民具有如此优良的感触，同时也建立了如此优良的记录，由是，人们对民主之基本前提的信念已经重新被燃起（Osborne & Rose，1999：379）。不过，Bourdieu（1987：169）曾以讥笑的口吻称呼这种人为创造出来的情境（或氛围）为气压计、照片或x光术。

(25) Osborne与Rose（1999：378，383）即认为，此一“代表样本”概念对20世纪之社会科学的重要性，乃犹如16世纪之望远镜的发明一般。

(26) Hacking在此处提及Poisson，并将其与把大数法则施用于大众现象具稳定性的命题互相对照，基本上是为了说明Poisson原先对大数法则的理解与期待，因时空的

转移而被转化掉了。有关这样之概念内涵转折的详细解说，请参考Hacking（1990：95-104）。

(27) 譬如Booth即称统计为“悲痛的计算”（the arithmetic of woe），它经由数字与比例等等形式呈现出被研究者（如穷人）的痛苦，同时也呈现研究者与旁观者的忧心与关怀（参看Himmelfarb，1995：21）。

(28) 其实，应当使用均数一词比较恰当，但为了配合下文对Quetelet之概念的讨论，所以保留Quetelet的用词，而把这两个名词等同看待。以下，若不另有说明，则二义等同。

(29) 事实上，社会物理这一名词是Comte（1855）始创的，但后来为Quetelet所援用，并且予以数量化。Quetelet这样的做法，并不为Comte所接受，因而迫使Comte改用“社会学”一词以取代。虽说Comte是实证主义的积极提倡者，但是，他一向就反对使用量化的方式来思考社会现象。而且，早在Quetelet的统计社会学的思考模式兴起之前，Comte即已明确地提出这样的立场（参考Gigerenzer等人，1989：46）。总之，不论此词的原始使用者为何人，Quetelet更以Laplace之天体物理来比拟这个概念（参看Quetelet，1973）。不过，根据Porter的意见，Quetelet这样采取Laplace之天体物理学的比拟，其实只不过是一种模仿而已，基本上，他并没有考量到是否具有任何更深层意义之概念转移的问题（参看Porter，1985：51）。

(30) 虽是如此，基本上，Quetelet仍然被视为是一个启蒙的原子论者（an Enlightenment atomist）。对他而言，社会只不过是由个体“原子”所组成的而已（参看Porter，1987：356；Desrosieres，1998：187）。

(31) 譬如，Lazarsfeld得到的荣誉头衔即是“社会科学的Quetelet教授”（Quetelet Professor of Social Sciences）（参看Boudon，1972：421）。至于Quetelet对Durkheim（1872，1982）主张“社会事实即道德事实”这样的说法所产生的影响，更是不言自明地可以从其著作中（如《自杀论》与《社会学方法的规则》）看出来。

(32) 在1940年代的美国心理学界，这是一个极具争议性的重要课题，学者们有相当深刻而极具意义的讨论（例如MacCorquodale & Meehl，1948；Krech，1950；Hull，1943；Tolman，1951a，b等等）。因为这并非本文直接接触的问题，所以不拟详加讨论，有兴趣的读者，可以自行参考Marx（1951，1963）或Marx & Goodson（1976）。

(33) 有关如何架接建构概念与实际操作变项之特质的技术性讨论，可参考Lazarsfeld（1972）或Lazarsfeld & Henry（1968）。

(34) 有关这样的论点与常态分配曲线的古典思想的关联性，参看Porter（1985：66）。

(35) Lazarsfeld认为，以当前社会科学运用数学模式的发展史的角度来看，Halbwachs这样的说法是错误的，因为，即使是如Halbwachs所说的互赖的社会事件，概率模式仍然是可以用得上的。所以，争论的焦点乃在于“概率模式可用与否”这样一个基本问题上，而非“有何不同”这样的次要议题。他举一个例子来说明。他说，在一个舞会里，假设所有的男女彼此均不相识，且女的数目比男的多，而且音乐一开始，每个男的必须从一个帽子中随机地抽签来决定女性舞伴的话，那么，经过十次之

后，计算女性有舞伴的次数，我们将发现，它乃呈常态分配的模式（或更精确地说，是二项分配 [binomial distribution] ）。这也就是说，我们可以得到一个受邀次数的平均值，因此，有人超过此值，而有人则未及。其情形即如Quetelet心中所持有的误差曲线。但是，倘若我们改变情况，在第一次邀舞时，每个女性仍然有着相同被选的机会，又，假若男性相信第一次被邀的女性是较佳的舞伴，而让她增加第二次被选的机会（如使她的名字出现在两个签之中），那么，她被再选上的机会自然是大为加大了。如此十次之后，被选很多次的与被选很少次的女性的数目自然就比第一个模式的为大，虽然成功地被选的平均值还是一样。根据这样的论说，Lazarsfeld于是主张，Halbwachs所属这样的涂尔干学派，认为互赖的社会事件不能用概率来处理的说法，是不对的（参看Lazarsfeld，1982：129-132）。我个人以为，对Lazarsfeld这样一个满脑袋充满着量化实证主义细胞的社会（心理）学者，自然是无法接受Halbwachs的说法。无怪乎，他会设定一个假想的“稻草人”情况，而以之来攻击Halbwachs。基本上，他在这儿所用的，是设立了一个可以计算出人之社会行动的概率的假设状况，然而，对Halbwachs而言，他所谈的极可能是未能找到可资确认之发生概率（the probability of occurrence）的状况，而指出这才是社会现象中常见的实际状况。因此，绝大部分的社会情境，就概率而言，都是不可测的。情形若是如此，Lazarsfeld的批评也就毫无意义了。

(36) 有关对Quetelet之“均值人”这一概念更多的批评论，可参考Porter（1986：171-173）。

(37) 有关德国统计思想的讨论，参看Porter（1987）、Hacking（1990：189-199）或Desrosieres（1998：179-188）。

(38) Galton称Quetelet的误差曲线概念是非理性的至高法则（the supreme law of Unreason），而且它被神圣化了。对此，他说：“假如希腊人知道它（按：指误差曲线）的话，这应当会被人格化，而且奉之为神祇的”（间接引自Gigerenzer等人，1989：55；同时参看Galton，1889：66）。

(39) 此一后来统计学家称为“相关”（correlation）的概念，当时（1877年）Galton以复归法则（the law of reversion）称之，有着复归回到祖先的形式的意思。后来统计学家所用且与相关一概念密切相关的回归（regression）一词，用于生物学上，原有意涵回归到更远的祖先的意思，但是，在统计学上，则意指向着平均值辐辏靠拢的意思（参看Gigerenzer等人，1989：57-58）。

(40) 有关数理统计学的发展简史，可参考Neyman（1976）。

(41) 参看Hilts（1973）与本书的第一章。同时，在此值得一提的是，Galton与Pearson所提出之相关与回归的概念强调的是个别差异，这正是1930年代之后美国出现大规模市场调查与投票趋势研究背后深藏的主导意识形态（参看Desrosieres，1998：233）。

(42) 当然，在此特别指涉的是统计学家或运用统计概念的其他学者（如社会学家）或握有权力影响的人物。

(43) 与此同时，人民的健康状况亦是一个国家之国力强弱、政府的施政成效与社会稳定与否的重要指标。举凡与健康有关的现象，诸如公共卫生的保持、流行病的变动情形、一般贫穷的状况等，都成为政府与一般有识之士关心的课题。因此，统计概

念的应运而生，自是理性衍生的历史形式。

(44) 有关理念类型与平均类型（和集体类型）的比较，将在下文中讨论到。

(45) 这样以集体性来定义个体性的认知与思想模式，反映着社会自存而具优位性的基本思想，而这正是19世纪中叶以来西方社会思想的基本哲学人类学预设。事实上，在启蒙时期，欧洲人企图以具集体（社会）意涵的“文化”来证成人作为主体所内涵之个体性的实作模式，即已明显地为这样的统计思想铺下了历史轨迹。有关这样的讨论，参考叶启政（2000：225-243）。

(46) Quetelet（1973）当时使用的概念是二项法则（binomial law）或可能性曲线（possibility curve），而常态法则（normal law）一词则是Pearson在1894年提出的。至于有关常态曲线的历史性探讨，可参看Desrosieres（1998：73-77），并同时参考Lundberg（1940：122）。

(47) Quetelet当时并没有进行如当前统计学家所看重的显著水准检定（the test of significance），也没有计算标准差（standard error）等等的做法（Porter，1985：56）。

(48) 就西方统计思想发展史来说，“相信某事的理由”的议题最早、最重要，也是最为学者所注意而讨论的，是前面文本中提到有关司法上对犯罪定讞时，12个陪审团成员投票的比率应当为何才不至于是误判的问题。这个问题最早在18世纪后叶为Condorcet与Laplace所提出。在1831年前一直以7比5作为定讞的标准，但是，1831年以后采纳了Poisson的计算而改为采用8比4的多数决（参看Desrosieres，1998：88-89；Hacking，1990；Stigler，1986）。

(49) 对于Quetelet这样的说法，后人有不同的批评。有关这些论述的梗概，参看Desrosieres（1998：98-99）。

(50) 很明显，此一社会共同感应的概念可以说是其早期在《社会分工论》中所提到之集体意识的另一种说法，两者的内涵有相通之处。只是，前者强调的是情绪与情感性面向，而后者则侧重认知面向。

(51) 演化论的思维可以说是推动这样之认识论的重要思想基础，有关的讨论，参见第四章第二节。

(52) 类似的说法，参看Weber（1993：31-32，43-44）。同时，用Weber的术语来说，这涉及的只是因果妥当性（causal adequacy）的问题。然而，对一个社会现象的理解，我们并不能就此满足，至少尚须同时考虑意义妥当性（meaning adequacy）的问题。关于这两种妥当性问题的说明，下文将会有简单的交代。

(53) 这是Lazarsfeld的用语。简单说，在技术上，这个概念可以以中介变项或假设构体的姿态来呈现（Lazarsfeld & Henry，1968）。

(54) 譬如，Nisbet（1971）即以为，社会学不只是以科学的姿态呈现，同时，也是一种艺术的表现形式。无论是概念的引发、命题的选择、问题的厘定还是现象的描绘，均得依凭人们的想象力与洞识灵感，其论述之创造与衍生的心理过程，与艺术家的创作过程基本上是十分相似的。

(55) 参看Weber（1949：98）。用Weber自己的说法，这即是：“这不是对实在的

描述，而是其目的乃给予这样的描述一些不暧昧的表达方式。”（Weber，1949：90）因此，理念类型所提供的是理解社会的一种历史性概念。

(56) 一般而言，生机控制性会因在一个文化面向（如科技）具优势而扩散到另一个文化面向（如生活方式与价值观）。这样的扩散现象就明显地发生在19世纪中叶以后的人类文明。一开始，在资本主义之经济理路的支撑下，欧美工业先进国家挟持优越的科技（特别是优势的军事科技）侵略亚非国家。经过了一个多世纪的影响作用，欧美工业先进国家所呈现的优势已由单纯的科技面向扩散到社会制度，甚至文化思想的面向，而展现出一种接近全面性之文化征服的现象。有关此一概念和衍生现象的讨论，参看叶启政（1985，1991，1994，1995，2001）。

(57) 最典型的例子，即以表现在诸如性别、年龄、教育程度、职业、年收入、婚姻状况等等所谓的变项上之统计数据来综合体现结构的概念，人们也因此认为社会的图像可以确立下来。

(58) 因为无法利用极有限的篇幅来说清楚，对此一命题实难有更细致的说明，至感抱歉。有关这两种类型与塑造结构此一概念之间的关系的进一步讨论，参考叶启政（2000：394-404）。

(59) 这并不等于说强调“平均类型”者都不考虑时间与空间因素，否则，社会学传统对社会变迁与区位比较的研究就不可能进行。此处，作此说法，基本上乃就“平均类型”这一概念的基本内涵而言，而不涉及其外衍性的意涵。同理，在现实层面上，“理念类型”也可以处理人群聚合性的“均值”概念。

(60) 有关“理念类型”更细致的论述，参看第五章。

(61) 所以称之为理念性形式，基本上乃就其所内涵的理想典范意义而言。换句话说，在个人主义的社会理路发展至极致时，它有一个倾向是明显的，即一方面，赋予人们更多、更大的自由空间；另一方面，则企图把所有具外在性的结构限制（特别是通过制度体制）降到最低、最小。在人们这样的把结构性限制降到最低、最小的一般心理要求下，最理想的状况无疑就是把集体意识的作用降到最低、最小，并且予以潜意识化。不过，在现实世界里，即使社会相当程度地已被大众化与部落化，事实上，旧有具共识性的集体意识作为社会联带的基础仍然有效地存在着，而且，甚至是必须也必然存在着。这么说有两种意涵：（1）具共识性之集体意识作为一种历史形式，其作用力仍然“残留”着；（2）诚如上面刚刚提过的，即使当它发挥到极致时，它并不是被完全撤销，而是成为一种接近理所当然的潜存社会性条件。情形就像空气对人的一般存在状况一样，人绝对需要它，但是，在正常情况下，人们并不能感觉到它的存在。

(62) 借用美籍日裔学者福山之说法，参看Fukuyama（1993）。

(63) 其实，历史是否必然终结于自由主义的理念，还有待未来的历史发展来验证。在这儿，做这样的说法只是一种权宜性的强调措辞而已。

(64) 修改过之前的原文刊登于《台湾社会学》，第1期，页1-63，2001年。原文刊出后，曾获得我的挚友——前詹姆斯·麦迪逊大学数学系江清源（Ching-yuan Chiang）教授来函，指正了文中一些有关数理统计学上之定理的内涵问题。当时，因为文章业已出版，自然是无法改正过来的，此番，借再次收录刊登之便，特别予以修

正。在此，特别向江清源教授致谢。

第四章 再论“均值人”的社会学意涵

——“机遇”与“命运”的天敌

第一节 统计概念是一种“曼纳”力量

在人的世界里，始终有一股类似“上帝”之威力的莫名曼纳（mana）力量存在着，仿佛以一只“看不见的手”操纵着人们的心灵与感受。就西方人来说，柏拉图的绝对理念、基督教的“上帝”，乃至启蒙时期以后的“科学理性”，基本上都可以看成是一种曼纳力量释放着能量的具体表现，因为它们有一种难以名状的魅力，在不同的历史阶段里，吸引着人们去顶礼膜拜。

曼纳是一种具凌驾性质的神圣力量，在人类社会里一脉相承。只不过，理性作为一种曼纳力量，有着特殊的历史—文化意义，需要做进一步的阐释。毫无疑问，至少从17世纪以来，“理性”（特别是科学理性）就被看成是人类所禀赋的一种特殊心智能力，乃证成、抬高人之主体能动性最重要的心智机制。尤其，“科学理性”让人们可以摆脱过去对宗教信仰或种种权威的绝对崇拜、迷信与屈从，而获得自己的判断能力与机会。因此，“理性”与曼纳本质上是对冲着的，它原本就被认定具有解构曼纳之魅力的“除魅”力道。但吊诡的是，作为一种具“除魅”之“正当性”的社会化力量，“理性”本身其实即具有着曼纳的特质，只是，这个特质的赋予程序与过去的有所区别而已。单就“科学”理性而言，这个区辨的特质即在于，它对逻辑与科学方法的完全肯定与信服。然而，认真地往其社会心理的深处去看，这样之对逻辑和科学方法的完全肯定与信服，与初民社会里人们对巫术或魔术的肯定和信服，本质上是一样的，呈现的都是一种具曼纳特性的心理力道，且如Nietzsche所形容的，是一股不可批驳、不可低估的力量（Nietzsche，1996：293-294，295-296）。换言之，“科学理性”基本上是一种反对其自性（即曼纳）

的曼纳力道，只不过，特别通过逻辑与科学方法，其自身的曼纳特质却悄悄地被掩遮住，以致它得以以“反曼纳”的姿态来证成自身，并且，在认知世界与人自身的方面，获得了类似过去“上帝”所具之主导作用的神圣地位，却又同时有着否定“上帝”或类似的力量作为理解与解释人与世界的依据。

“科学理性”以特定的认知方法（即逻辑和科学方法）来“正当化”其神圣地位。这样之Cassirer（1923）管称的“方法决定论”，乃置方法本身于至高无上的权威地位，亦即，方法本身保证了真理性，且是具有普遍性之真理的呈现。这样之对真理的信念，意味着任何现象均有定则，通过科学程序，我们可以得知事件的发生和事件之间的关系。如此一来，概率理论经营出来的统计法则，作为一种科学理性的表现，即说明这样的定则可以成为绝对足以信赖的力量，界定着人是什么（如使用平均余年来表示一个人的寿命意义），也左右着人的世界与人的命运。

18世纪的启蒙运动兴起以后，科学理性抬头，通过测量、计算与数数目形成的严格量化被视为是客观地描绘自然与社会现象的可信策略，量化于是乎是科学（也因此是保证客观性）的必要条件。根据Hacking的分析，从19世纪初期直到1848年左右，特别是在法国，统计即被大量地使用，产生了统计宿命论的论调。尤其是在所谓大数法则的支撑下，统计数字被认为是独立的现象，非人的个别自由意志所能掌握。这些统计学家于是乎根据统计数字来拟订社会改革的方案，统计乃与政治有了密切的关系，而一般统计学家展现出的，是带着自由色彩之效益主义的改革者（liberal utilitarian reformer）（Hacking，1990：142）。但是，这样的统计宿命论并不为德国的学者们接受，他们认为，统计上的规则性并非即是法则本身，因此，自由意志的存在与否，与统计规则性所显示的（如具特殊属性所显现的自杀率）基本上是无关的（Hacking，1990：125-132）。⁽¹⁾

到了19世纪后期，统计与数学的紧密结合，更是增进了统计的正当性，使得它成为科学活动的一员。在这样的文化—历史格局里，（科学）方法可以说是类似宗教仪式，被认为可以让一个强调自由思想的真理追求者免于受到特殊利益之恶魔的操纵，有着证成和提升具客观（或共识性）之共同规则与社会价值的作用，难怪Porter会把科学说成为是

一种社会主义（Porter，1995：75）。

诚如上一章所提到的Foucault（1970，1979）指出的，从16世纪以来，所谓政治理性（political reason）即被国家用来作为展现统治术（governmentality）的基本机制，建立档案则是展现治理理性的不二方式。于是乎，在量化是理性的一种衍生表现形式的前提下，除了政治理论（theory of police）之外，统计顺势成为国家统治术之运作的一环。⁽²⁾统计史家Porter更进一步指出，尤其当诸如社会精英的势力衰弱、私下协商被怀疑或信任感不足等等情形发生时，通过量化的数字（或某种其他种类的明确规则）来做决定，至少显得是公平且不带个人色彩的，因为这样的社会量化意味着人的个体性可以被抽离掉，而以“类别”（classes）来被界定和观察（Porter，1995：77）。“类别”（连带的，数字）所以会被看重，乃因为它是透明的（transparent）、表面化的（superficial），也是具事实性的（factual），它可以从人们的身上直接观察到，并转化成为实际数字（尤其是标准化之后），乃客观、可靠且足以采信，而这恰恰是科学作为获致客观真理的手段所能保证的。因而，科学的客观性为公平无私的道德要求提供了答案，也成为替进行改革的政策予以辩护的正当化依据，尽管量化其实只是一种近乎没做什么决定的决定，而客观性则只不过是赋予那些只拥有极少自己之东西的官员们以权威而已（Porter，1986：17；1995：8，同时参看Desrosieres，1998：331-335）。

但是，吊诡的是，作为展现科学理性的一种形式，统计却可能被“操弄”，成为人们相互斗争的道具。譬如，在19世纪，挟持着“自由”的信念作为神主牌，美国的南北两方早已在内战爆发之前（约1830年至1840年间）展开了数字战争。最为典型的莫过于对1840年普查中有些误差的争论，其争论焦点在于，北方自由黑人患有精神异常的人数是否真的比南方黑人得有相同疾病者多出十倍。之后，有关犯罪、酗酒与其他之“道德统计”成为美国统计学家的热门议题，甚至比英、法两国还热（Porter，1986：37）。显然，这个有关黑人精神异常之人数的争论乃涉及南北两方之社会结构条件的良窳与否以及对“自由”的解释问题，可以说是长期来南北两方政治斗争角力的一种表现场域。

民主机制的运转首在于取信于“人民”以获得拥戴，又，倘若获致和

证成真理是民主政治的基本信念的话，那么，是否具备充分的公共信息与知识，就成为政治运转的基本要件。进而，在普遍认为公共信息与知识乃有助于社会进步的信念的推动下，数字（统计资料是其中最典型的表现）成为人们信仰的对象，因而，统计不单是科学的，更是政治的。Porter即指出，这样的所谓“民主统计”（democratic statistics）在理想上是自我辨明的（self-explanatory）（Porter，1995：80）。^③这也就是说，在民主社会里，人们对这类统计数字（如经济成长率、国民所得、犯罪率等）的意涵都有着一定的了解与认定。就在这样的历史背景之下，科学与民主产生了巧妙的结合，而这正是在第一章中所提及之 Neurath 所代表的逻辑实证论与 Dewey 的实用主义所要阐明的，也正是二者有着交集的关键点。然而，无疑，当量化的数字成为政治与科学之间的桥梁时，它事实上也就成为一种具强制性的道具（如“均值人”或“离散人”的概念），使得人们的认知（进而，认同）只能限缩在一个相当表层化的范围内进行肤浅的交易，它往往无法让人们触及隐藏在现象底层的意义，而且，也让人们不想往深处继续挖掘，这正是 Horkheimer 与 Adorno（2002）所诟病的实证主义传统的症结之一。

第二节 演化论对统计思考作为分析和理解社会的认知基础的“正当化”

Ernst Mayr认为，统计上的“均值”概念具有Plato所说之普遍真理的不变与绝对性质，但却否定了Aristotle的最后因（final cause）的说法（Mayr, 2001）。这意思是说，“均值”这一概念被供奉成为是同时证成与确保普遍真理的不二法门。Mayr继而把这一概念与Darwin的演化论联系起来看待。首先，他指出，自然选择说（theory of natural selection）的“适者生存”原则说明了变异性（variation）的存在，连带的，也接受了机遇（chance）的概念。Mayr因而提醒我们，这样的陈述乃意味着，演化论是一种反本质论（essentialism）、终极论（finalism）、决定论（determinism）以及物理法则的全能。于是，Mayr称Darwin这样的演化论是一种母体性的思维（population thinking），以区别于古典的类型性的思维（typological thinking）。以这样的认知模式为基础，Mayr继而对前面所提到之Plato的普遍概念的说法做了进一步的梳理。他认为，Plato假设类型固定且持续存在，乃是物的本质，这成为整个物理科学的基本信念，但却不适用于有机体。这也就是说，针对有机体，我们需要另类的概念，纵然我们一样地供奉着普遍真理的基本信念（Mayr, 2001）。

其实，早在20世纪初，美国哲学家Charles Peirce（William James亦然）即认定，Darwin的演化论乃是对机遇的一种辩护，尽管当时许多法国生物学家以与此相同的理由来反对自然选择说。换句话说，Darwin的演化论具备统计性的意涵，有如Maxwell认定动态气体说（kinetic gas theory）的主张一样，乃意图从混沌之中找到法则（Porter, 1986: 226）。把这样的见地运用在上述之Mayr的论述里，乃意味着母体性的思维和类型性的思维所意图指涉的对象有着根本性的差异，二者不能混为一谈。运用在有机体身上的母体性思维，特别是指涉集体性的现象时，基本上是一种概率性的思维，而非类型性思维所意涵之有关具有一定抽象度的命题的推演论述，强调的是具决定性的演绎推论（逻辑）

功夫。

晚近，Lieberson与Lynn也以Darwin的生物演化论来与物理学的铁律法则（hard law）对彰比较。他们指出，社会现象与生物现象一般，并无铁律法则的说法，因此，基本上无涉对与错的问题，有的只是整个论述完美与否（completeness），亦即误差（erroneous）的问题而已（Lieberson & Lynn，2005：53）。如此一来，我们无法问单一因，反倒比较像玩拼图或看侦探小说，从有限的资料中去推断可能的情形。准此，演化论是重视历史的，但不是一般社会科学所说的历史，而是在所有时空之下同一演化原则与其运作机制所具有之“过程”性质的问题（Lieberson & Lynn，2005：61-62）。

针对这样的演化论观点，美国社会学家Nisbet的见解相当精辟，或许有助于我们进一步的理解。Nisbet认为，社会学里所谈的社会演化（如Spencer），其实只不过是一种类型学的说法，有着浓厚的修辞学意涵，因此，顶多仅具比拟性的启发作用，实在不能等同于Darwin的生物演化观所具有的实质的经验内涵（Nisbet，1969，1980）。当然，假若我们接受Nisbet这样的观点，那么，上面所陈述之意图接引Darwin的演化论“神祇”来为统计概念加持，以保证其用于刻画社会现象的适用性与正当性的诸多作为，自然是可议的，也是可疑的。

不过，不管Nisbet的批判性论点多么有说服力，也相当有道理，单单回顾西方的统计发展史，我们将发现，Darwin的表弟Galton其实早就从演化论的角度来处理优生学问题，支持“给予优质食物可以帮助人健康成长”这样的演化观。因此，同时作为统计学家的Galton从一开始即重视变异性——特别是例外（exception），⁽⁴⁾也使得他强调变项彼此之间相关关系（如体重与头的大小的关系）的相互比较统计（inter-comparison statistic）（Galton，1859，1962），而这体现在其后发展相关系数（coefficient correlation）的Pearson身上更是明显（参看Porter，2004）。总之，Darwin之自然淘汰说内涵的“母体思维”，乃是提供Galton（与Pearson）之统计生物学的重要论述基础（参看Porter，1986：129，134，138，143）。如今，被美国社会学家再次提出来，说到底，只不过是旧酒装新瓶，为以统计学为分析座架之量化实证社会学的知识正当性，提供一个更强而有力之具理论（也是历史）性质的背

书基础，如此而已。

第三节 数理化统计学的社会学意涵

统计之所以得以被“正当化”为科学，有一个重要的认知模式作为基础，即数理概率理论提供统计学科学的基础，以致统计学连带地提供了社会学研究以科学的基础。以概率理论作为基础的数理统计，处理的基本上是有关“集体多元”的现象（Nyman，1976：154）。⁽⁵⁾在1830年代，Poisson继承了Laplace，乃至更早之18世纪的Condorcet来讨论陪审团的判定误差问题，特别是有关人数比例的问题。其中涉及事件（event）发生的概率与机遇两个概念的问题；前者指涉的是我们认为事件所以或会发生的理由，乃属于主观面向，而后者意指的则是事件的客观性质（如铜板正反面出现的概率），涉及可能发生的事实性（facility），即频率（frequency）与相信程度（degree-of-belief）的问题（引自Hacking，1990：96）。18世纪英国数学家Thomas Bayes可以说即是强调主观先验概率性的开创者，其代表的即是概率理论中的所谓主观学派（subjectivism）。根据Neyman（1976）的说法，另一派即为频率学派（frequentism），如连续掷骰子时，计算每一面出现的实际频率。此一被认为具有机遇机制的经验现象，在1713年首先为Bernoulli所提出。不过，除了主观主义之外，Keynes（1921）采取了不同于Neyman的分类，区分了客观主义与数学主义。其中，客观主义即Neyman所说的频率学派，强调实际经验操作时发生的情形。至于数学主义，着重的是在理想状况下，一种现象可能出现的理论性概率。以掷骰子为例，最为典型的即是，在假设骰子质地是均匀的条件下，每一面出现的概率都是一样的，均为 $1/6$ 。

不管是何学派，通过概率理论对量化的现实现象予以数学化，于焉成为提供了将统计技术运用于社会时的正当性的权威基础。回顾整个数理统计的发展历史，以最简扼的方式来说，1835年Poisson从Bernoulli定理衍生出了大数法则（law of large numbers）的说法（简言之，即经过长时间的尝试，某一事件之频率的出现概率会靠近一个定值，即在此一定值的附近随机徘徊），可以说是孕育数理统计学发展的关键，但是

当时并没有被人们广泛接受，甚至反而招致批评。直到1859年俄国的Chebyshev提出中央极限定理（central limit theorem），成为俄国统计教科书的圣律，才在数学原理上为大数法则提供重要的基础。⁽⁶⁾根据Hacking的说法，一开始，大数法则即并不被看成是经过经验验证的定律，更不是经过数学证明的定律，而只是“必然是如此”（the way things had to be）的一种信念而已。但是，一旦被接受了，不管其数学形式多么难以掌握，也不论实际所经验的是多么不规则，它成为一种形而上的真理——一种具综合性之先验真理（a synthetic a priori truth）（Hacking，1990：104；同时参看Porter，1986：231）。

大体上，数理统计的基础与主要的分析技术乃成于1890—1930年，其中，英国的Galton与Pearson扮演着极重要的启航者角色。尽管Guetelet早已运用误差曲线（error curve）的想法，并以“均值人”概念作为统计法则架出了现象（包括犯罪、自杀或婚姻等）的规则稳定性，但是，基本上，后来所称的常态曲线（normal distribution或normal curve）到了1894年因有了Pearson之标准差（standard deviation）概念⁽⁷⁾的支撑才得以更具体地形成（参看Porter，1986：13）。根据Porter的说法，对统计予以新诠释乃起于1860年代至1870年代开始尝试以“变异量”取代“误差”作为认识社会的重要概念。之前，人们总是认为，统计图表无法告诉我们因果关系，而数理概率则假设事件的发生纯然是偶然的（by chance）。法国统计学家Bourdin在1869年国际统计会议（the International Statistical Congress）的聚会中宣布“人并不是作为单一存有体而存在。或许在物理科学的领域里，统计结果是确定、正向和绝对的，但是，对社会而言，科学所能触及的只不过是平均值。这样的结果，不可否认，有一定的价值，但它像科学的自身一样，基本上，却是一直变化着的”（引自Porter，1986：151）。当时，Quetelet是此一特别讨论组别的主席，对这样挑战“均值人”之独尊地位的“邪说”立刻提出抗议，认为统计研究在社会和自然领域都一样可以获致令人赞叹的美妙法则（Porter，1986：151-152）。在此，不管Quetelet的反对理由有没有道理，无论如何，Bourdin道出了一个即将进生的共识观点——人的差异性是有意义且可区辨的，这是Quetelet的抗议所无法对抗的。

由Galton起头，Pearson继续发展之相关系数的数学形式成于1896年，列联表（contingency table）与chi-square检定则于1900年由Yule提出；Spearman在1904年首创因素分析（factor analysis）的技术；t检定与其分配曲线（即所谓的Student分配）则在1908年由W. S. Gosset发明出来；变异量分析（analysis of variance）⁽⁸⁾则是在1918年由Fisher提出的（参看Porter，1986：315）。Fisher的另一个重要贡献是结合了统计技术与实验设计，在实际操作上，使统计真正走出了强调从误差之中寻找规则性与证明存在着因果关系的认知传统，而当成是作为分析和建立变异性的模式，进而与古典的科学方法与概念（即实验的科学地位）结合，直接与经验资料搭上关系。这也就是说，统计技术不只是用来描述现象、认定因果关系且估计其量值（magnitude）以利从事推论工作并帮助人们做决定，它更可以扮演提供与强化研究方法的角色，如运用在实验设计、抽样调查或控制性的探索等上面（Porter，1986：317-318；同时参看Kish，1959，1987）。因此，通过Gauss的常态分配曲线的雏形，Galton与Pearson以及Chebyshev等人所参与发展并精致化的常态分配曲线才得以扮演重要的角色，作为对变异性加以分类解析的“理想”基础。当然，Quetelet的社会物理学、均值人、误差曲线都功不可没，扮演着启发者的角色。

第四节 常态分配之假设下“均值—离散”双轴思考的历史转折

19世纪的西欧世界经历着巨变的局面，工业化、市场导向之资本主义的兴起与民主政治体制的广泛推展，可谓是推动社会变迁的三股最主要的动力。面对这三股史无前例的力量，整个西欧社会（特别是法国）的既有社会秩序体制被破坏殆尽，而新的秩序基础却一时未能充分到位，导致社会失序现象（诸如贫穷、自杀、犯罪、阶级对立等等）严重浮现（参看Polanyi, 1944；Hobsbawm, 1997a, b, c）。在这样的情况之下，有识之士询问着诸如“到底社会是什么”与“社会秩序的基础何在”等等的根本问题。如此一般的询问，不只促使了“社会学”这样的学科诞生，也连带地使得“道德如何重整”成为重要的公共课题。在这样的历史氛围之下，社会事实即是道德事实；社会问题即等于道德问题。说来，正是在接受着这样之认知模式的历史状况下，Quetelet的“均值人”（l'homme moyen）概念——连带的，所谓的“道德统计”（moral statistics）被提了出来。

在Quetelet的认知里有一个根本的问题：一旦同一“因”继续存在，我们怎样可以期待同一个“果”会一再重复出现（引自Hacking, 1990：200；同时参看Quetelet, 1973）？把这样的提问运用到社会现象（亦即道德现象）时，Quetelet认为，假若我们予以大幅度的观察，我们将会发现，它所呈现的像物理现象一样，亦即，个人的特殊性，不论是物质的还是道德的，都会被拭除掉，而显现出具社会集体性的一般事实（即下文中将提到之Durkheim所谓的“社会事实”）。推演来说，这乃意味着，社会具有一股道德性的力道影响着人们，使得人们呈现出共同的认知、态度与行为模式，固然人们也可能相当程度地改变、修饰、回避乃至抗拒。

对Quetelet而言，此时，我们可以以概率作为法则（probability as a law）的方式来理解，而这正是Quetelet以“均值人”⁽⁹⁾来确立一个国家（也可以说“社会”）之类型的根本依据（引自Hacking, 1990：

201-202；同时参看Quetelet，1973）。这么一来，统计的概念与社会的概念被联系在一起，Quetelet进而称呼“均值人”为“社会人”（social man），其情形则有如身体中的重力中心一般，反映着社会的基本特质（Hacking，1990：203-204）。易言之，一些集体现象（如犯罪率）呈现一定的稳定性，被认为其背后有规则存在，而这特别体现在“平均值”上面。对这样之具“规则性”的现象，Quetelet以社会物理学（social physics）来称呼。无怪乎，连Wundt也会这么说：“我们可以不夸张地说，除了Aristotle之外，心理学从统计均值学到的比从诸多哲学来得多。”（引自Porter，1986：67）

论说到此，根据Hacking的意见，我们可以总结Quetelet的“均值人”概念具有两层意义：一、他以某种物理或道德（社会）性的质量来刻画一群人、一个国家或种族等等的典型特征；这可作为推动社会政策以“保持”或“改进”现状的基础，具有优生学的意义。二、它不只是算术运作的抽象概念，而且可以看成是一个母体（population）的实际样态（Hacking，1990：107-108）。譬如，Quetelet测量11个苏格兰军团之5000名士兵的身高与胸围，考察不同地区、饮食、气候等等对身躯的影响（Hacking，1990：109）。易言之，“均值”乃意指足以使所有意外原因的作用相互抵消（或平衡）之一种具集体意义的实际而典型的状态。更具体地说，在Quetelet的心目中，“均值”这一数学抽象物更是代表着政治、美学与道德上的理想，以至于对“均值”有了相当大的离散度时，即意味着是由种种意外原因促成的，应当予以删除。对艺术家来说，离散度代表的是身体上的丑陋；在道德上，它即是恶行；而对国家建制而言，这则是生病的状态。因此，在Quetelet的眼中，“均值”代表的是追求哲学上的完美，而在政治上，它即是折中，所以，他仰慕主张折中的Victor Cousin，因为这可以化解社会冲突，为不同党派的利益找到最有利的妥协点（Porter，1986：102-103）。连带的，“均值人”所展现的属性成为Foucault所说之有系统的侦查（surveillance）标杆，用以作为管理犯罪、妓女、流浪汉、穷人等等的判准依据。

显而易见，19世纪这样的统计宿命论（statistical fatalism）（即统计法则决定了母体的性质），相当程度地限制了个人的自由，因为国家要求以统计法则来管理（改善）母体的“特质”（如卫生予以道德化，要

求家家户户要有自来水与卫生设备、接种疫苗、固定丢弃垃圾的地方和时间等等)。其中,最重要的社会意涵莫过于:通过具平凡例行性的集体大众在个人与日常生活中所彰显的属性,来反映本质上具非凡例外性之自在的体系化社会巨灵。在这中间,通过“均值”(与其统计学上的算术关系),巧妙地让“平凡例行”的“个体”与“非凡例外”的“集体”之间可以相互过渡,并终于使得所谓的“常态性”(normality)成为具有曼纳性质的神圣体。

Hacking即指出,1840年以后,“常态性”取代过去被强调之具先验性的“人性”概念,成为理解“社会”与人的核心概念,而“常态”即是“均值”,两者几乎可以互相替换(Hacking, 1990: 163)。以这样的认知模式来主导,结合了“均值”与“离散度”两个概念形成的常态分配状态,于是有了两层意涵:一、具典型但却缺乏热诚的客观均值(typical, the unenthusiastic objective average);二、代表着“已经是”、“健康”、“将会是”与“我们选择的命运”(stand for what has been, good health, and for what shall be, our chosen destiny)(Hacking, 1990: 169)。但是,相对于Quetelet重视“均值”,Galton与Pearson重视的则是“特殊”,他们关心的重点不是“均值”而是“离散度”,常态分配因此是一种偏差法则(law of deviation)。无疑,在认知上,这正与Galton和Pearson发明相关系数与回归概念息息相关(Hacking, 1990: 185)。(10)

Durkheim在1897年出版的《自杀论》可以说是一个多世纪以来法国人(包括Quetelet)嗜于追问自杀统计的高峰作品。Durkheim认为,人的世界里存在着一种自杀原生冲动(suicidogenetic impulse),乃是促发自杀的一种具自在自为性的社会集体情绪。对此,Durkheim分享着Quetelet的基本想法,认定此一原生冲动乃如物理上的重力一般,是一种外于个体而自在的客观力量,具有制约性(Durkheim, 1951: 309)。这样的说法无疑意味着,这样之集体意识的假设化解了个体人之“自由意志”决定论带来的问题,因为,作为一股集体性的能量,自杀原生冲动的力道对个体的影响是有不同的程度的,有的人会抗拒,但有些人则会承受其影响而走上自杀的道路。所以,到头来,自杀与个体是否有自由意志,基本上是无关的(Durkheim, 1951: 325, note

20)。在此，姑且不必进一步地细究这样的命题是否真实或合乎逻辑，Durkheim秉承着Quetelet这样的说法，在认识论上有一项重要的意涵却是相当明显，特别值得在此提示。显然，Durkheim乃把Quetelet之“均值人”的概念往前推展而施及于自杀现象，虽难以使用“自杀人”一词来形容，但是，却充分地展现在“自杀率”这样一个统计概念里。易言之，“自杀率”所欲表达的基本上乃等同于“均值人”的意涵，它是一种具代表性的集体表征，反映的是一个社会的特质，即前一章中所提及的“集体类型”，而且是一种经常可见的“正常”现象。

Durkheim以同样的方式来看待“犯罪”现象。首先，在1893年的《社会分工论》中，Durkheim视犯罪为不正常，但是，在1894年的《社会学方法的规则》中则更改了想法，认为犯罪与自杀一样，是正常的社会现象（参看Durkheim，1964，1982）。所以改变的原因在于，他认识到犯罪与否与正常之间是一种连续的状态，仅有着程度之分而已，情形正如自杀一样，乃类似于自杀原生冲动对不同人的作用不同所致。因此，没有犯罪的社会是不正常的，而且，与“自杀率”一样，“犯罪率”乃呈现一个社会之连带凝聚力量的程度。

显然，无论就自杀还是犯罪现象来看，以“自杀率”与“犯罪率”来表达社会的特质，基本上是呼应着生物演化论之母体性的思维，企图以“（常态）分配乃是定则”之统计宿命论的思想模式来表现社会实在的一种作为。在前面的论述里，我已提到了，这样的作为关注的不是一个个体本身，而是针对集诸多个体为“一体”之集体性的考量。我个人认为，这正是何以Durkheim认为只能使用具集体意涵的“社会事实”来解释“社会事实”，而不能将其化约为属个人层次之“心理事实”来看待的基本缘由。尤有进之的是，在此，需要再次特别提示：这样之社会学主义的认识论，基本上乃建立在集体现象本身有其自在且自主之动力的认知模式上面，且恰恰可以通过统计概念（“均值”是其典型概念，连带衍生的是自杀率、犯罪率，乃至出生率、死亡率等等）来呈现。在Durkheim眼中，这些集体表征背后内涵的集体意识本身，对社会的成员具有自主的制约力，因此，就结构之潜在制约力的角度来说，个体的自由意志多少是受到限制的。如此一来，作为社会结构制约力的化身，“均值人”的概念（特别是通过“集体类型”的概念）于是乎乃以具分析实在性的“巨

灵”地位被接受，且是以一种无可回避、无以逃遁的命运（destiny）形式来呈现其自身，也要求人们接受。

然而，诚如前面提过的，毕竟统计规则性不等于因果关系，也非秩序本身，“均值”更不足以判定为定律，因为它可能随着时空的改变或认知的需要而有不同的意义。譬如，Hacking即深具洞见地指出，对Galton与Durkheim来说，“常态/非常态”的分殊判准是不同的。前者的“非常态”（abnormal）指的是在常态分配曲线中偏离了“均值”一定程度的情形，而且，此一“非常态”却可能是非凡例外的，是最健康或最优秀的（如在智商值的曲线中愈往右边靠的表示愈聪明——智商愈高）。但是，Durkheim则视“非常态”为病态（pathological），亦即，“非常态”即是“病了”（sick）。职是之故，对Durkheim来说，道德的（即合乎社会规范的）即是常态的，但是，Galton却视常态只是一种平庸（mediocre），并非好的（good）（Hacking, 1990: 178）。那么，到底代表常模之“均值”的社会意涵是什么？情形十分清楚，其意涵应当视情境而定夺，并无一个绝对不变的意义的。

总结来说，统计只是一种具选择性的概念工具，乃用来研究有关集体（而非个体）现象的人为“虚拟”道具。19世纪德国的Rümelin即说：就其内涵而言，统计是一种观察与研究大众现象的技术（引自Porter, 1986: 183）。以这样的看法为前提，我认为，通过数学（概率）理论处理后的统计概念，顶多只是提供我们一种在某种限定之允诺范围内的可能性，其客观性乃相对于“限定的允诺范围”而言。譬如，根据概率理论来处理的掷铜板问题，我们都得假设铜板的质地均匀，每次的丢掷都是“任意的”，乃至桌面的质地也必须是平顺而均匀的。在现实世界里，这些理想化的假设基本上是不存在的，因为到处有极端例外的稀有事件可能发生，情形就像连续看过一千只天鹅都是白色的，到了一千零一只时，看到却是黑的一样。在今天这样处处充满“风险”（risk）的时代里，极端稀有事件的发生（如2011年日本福岛的核能外泄事件）更是非如往昔那么的“稀有”（参看Taleb, 2016）。因此，依靠传统概率理论所搭架出来的统计技术只是提供我们相对于此一“理想状态”下的可能发生状况。倘若在此，我们延续上一章所提到之有关“平均类型”与“理念类型”的相互比较评估，那么，我们似乎可以用最简单的语言来提出这样的

结论：“平均类型”所能提供的只是一种针对“结果”状态的评估说法。就其概念的内涵而言，它基本上并不具有任何足以产生“迸生”（emergence）机会的意涵。然而，Weber的“理念类型”则不同，它具有产生能动动能（agential power）的迸生意涵，其所涉及的可以是许多行为的一种“构成因”。如此一来，就统计语言来说，如果“平均类型”与“理念类型”均可以运用“均值”来表示的话，那么，同一个“均值”却可能意味着两种截然不同的实质意思。

第五节 机遇与命运 ——均值人的天敌

Hacking从西方统计学发展史（连带的，概率理论发展史）的角度来审视“机遇”（chance）此一概念如何被科学理性的思维架构所“驯服”（taming）；也就是说，（特别是从17世纪以来）科学理性的思维如何通过诸如因果必然性（causal necessity）、法则（law）、规律（regularity）等等来自自然科学的观念以所谓“理性”的方式来构造“机遇”的概念，以使之成为可以操作，甚至是被系统化的概念，而这正是所谓统计学知识得以跻身“科学殿堂”，获得承认与正当性的重要基础（Hacking, 1990）。准此立场，统计学乃被视为是处理误差（error）的一种知识（也是艺术），不管误差所指向的是对发生之事件本身或判断的相信（belief）程度，还是某种因果关系论断的可靠性。

基本上，“误差”的概念乃建立在“秩序”之相对反的位置上。作为系统化的科学知识，统计学家于是乎乃预设着，现象本身是具有秩序性的，现实所以显得杂乱甚至混沌，乃因这个秩序性被众多不明因素干扰所导致。以Laplace为例，他即坚信，机遇不是不可化约的随机（random），而是由许多独立的原因（causes）交互作用所促成的一种样态，基本上有“厘清”的可能，而概率理论即是一种（心灵）“道具”，用来帮助人们估计误差，并降低人类带来的误差（引自Porter, 1986：72）。在1838年De Morgan就曾经这么写：“概率是心灵的感觉，不是一组境遇（circumstances）的内在特质。……真正的概念对不同人可以是不一样的。”（De Morgan, 1838：7-8）John Venn也告诉我们，概率计算的终极基础在于经验与对一大堆被认为有均一性的现象的判断上面，而此一现象其实只是由模糊且广泛的规则性所展现的一些众所周知，但却是恶名昭彰的事实而已。尤有进之，Venn更强调，概率只适用于秩序中的一个小部分，乃用不完全的方式来刻画“中间项目”，因而，反对Quetelet以“均值”代表一群人或国家的典型（引自Porter, 1986：87, 175）。

这么一来，概率其实可以说是一种心理学，倘若借用Bayes之主观学派强调主观先验概率性的说法来说，那么，它的重点乃在于人们有了怎样的先验（a priori）假设。根据Hacking的说法，在1848年之后，如此一般之统计宿命论的论调受到诸多的怀疑与挑战（Hacking，1990：142）。譬如，Dostoyevsky在《地下室手记》中就已经这么说：“太多意识（也）是一种病——一种真正的彻头彻尾的病。为了日常生活，通常的意识已经足够。”（Dostoyevsky，1993：27）Dostoyevsky在此所说的“意识”特别指涉的，即是诸如当时（1860年代）已经广泛流行之“理性”化的统计数字所彰显的集体意识。Dostoyevsky是这么说的：

你看，先生，尽我所知范围，你们核对人类的利益完全是依照统计表格及政治经济公式。你们的利益是繁荣、财富、自由、和平——以及其他，等等。因此，譬如说，如果一个人公开地，且明知故犯地违反这一切表格，那么，你会觉得——当然，事实上我也会觉得——他是一个莫名其妙的人，或者绝对的疯子。难道不是吗？但是，你可知道，最令人吃惊的乃是：为什么一切统计学家、圣人、人性的拥护者，在核算人类利益的时候，总是一成不变的把其中一项遗漏？他们甚至不用应该核算它的方式来核算它，而整个的核算就依据于此。这其实不是什么大事，他们可以简简单单地把这项利益加入表格里。但问题是，这一项很奇怪的利益不落在任何分类之中，不能置于任何表格之中。……（Dostoyevsky，1993：45-46）

在Dostoyevsky的心目中，这样之理性化的集体意识，是导致人们不快乐，也显得虚伪的社会根源，因为“不论任何时代，任何地方的任何人，不论他是谁，它总是喜欢按照他选择的方式行动，而丝毫不愿依照理性与利益。……人所需要的仅是独立的选择，不论这种独立需付出何等代价，亦不论这种独立会把他导向何种方向。……，但理性终究只是理性，它所能满足的只是人的理性面；而意志却是整个生命的表白，这就是说，包括理性与一切冲动的整个人类生命。……理性所知道的是什么东西？它所知道的仅是它所以学习到的东西，（而有些东西，可能永远学习不到；这很糟糕，但是为什么不坦坦白白承认？）而人类的本性却是一个整体，它要作为一个整体来行动。有意识地或无意识地，与它

里面的一切因素共同行动，而即使它走错了方向，还是活下去”（Dostoyevsky, 1993 : 50, 51, 53, 54）。是的，纵然Dostoyevsky对“理性”一概念的诠释与理解有着可资进一步检讨之处，但是，这不是我们在此应当考虑的重点。在此，我们关心的，毋宁只是它对人之存在的基本状态的看法以及由此而衍生（特别是对“机遇”这一概念）的意涵。

显然，对Dostoyevsky而言，人永远活在属于个人自己的特殊生活情境里，他首先必须关心与照料的是欲念与需要可能遭遇到的种种“境遇”，而这些“境遇”偏偏是无法充分预设，也难以完全掌握的，其间总是充满机遇，而且是永恒的机遇。然而，缘此一对人之存在状态的想象，Dostoyevsky发现他所经验到的实际社会现实情况却是相反的：“一切人类行为都可以依照数学方式编成表格，像对数表一样高达108000，并编纂索引；或者，更妙的，出版一部富有教育意义的百科全书，在其中一切事物都如此清楚地计算并加解释，以致世界上根本不可能再有冒险及意外事件。然后——这是你要说的一切——新的经济关系就会建立，⁽¹¹⁾一切都是由精确性预先制作好的，以便一切可能的问题都在一眨眼之间统归消失，因为一切可能的答案都已经事先预备妥善”（Dostoyevsky, 1993 : 49）。于是，他进而问道：“我的老天，如果我们变得表格化及数学化，如果一切都变成二二得四，自由意志又算什么东西呢？二乘二不用我的意志还是得四，而你还好好像是说自由意志使得它如此！”（Dostoyevsky, 1993 : 58）

这么一来，Dostoyevsky自然不免怀疑起把所谓“理性化”的精确性（如统计资料）加在人自身上的意义了。他质疑道：“把话说到底，你怎么会如此确信理性与数学，认为由它们保证不违背人类正当利益的行为，就真正必定有益于人类，并且是人类的一种定律呢？你知道，这只不过是你的设想。它可能是逻辑定律，但不是人性定律。”（Dostoyevsky, 1993 : 58）继而，Dostoyevsky认定：“……然而，先生，确定性却不是生活，而是生活之死亡的开端。无论如何，人一向惧怕这种数学的确定性，而我现在正在惧怕。设想一个人所寻找的唯一目标就是数学的确定性，他遍历诸洋，情愿冒生命危险，最后成功了，真正发现它了——我可以向你担保他一定会惧怕起来。当他找到它

的时候，他感到再没有事物可让他寻求”（Dostoyevsky，1993：60）。这么一来，“机遇”（当然，包括冒险）才是给予人类生机，并赋予生命意义的源泉。唯有让人遭受难以充分确定和掌握之“机遇”女神的折磨，生命才显得有价值，有意义，也才获得其真谛。准此立场，统计“理性”化驯化的显然不应当是“机遇”本身，而是人自身对“机遇”所施及之一种具高度想象力与假设性的“虚拟”认知模式而已。

顺着这样的认知轨迹，Hacking即认为，从世界观的根本角度来看，关键在于西方古老思想中对“机遇”这一概念的理解。在古希腊，人们相信世界充满机遇，这是一种必然（necessity），亦即“命运”（destiny），没有人可以回避和逃脱。⁽¹²⁾Hacking即援引Nietzsche在《查拉图斯特拉如是说》（*Thus Spoke Zarathustra*）一书之第三部的《日出前》（*Before sunrise*）一章中的说法作为例子来阐述。在尼采的心目中，敞露的宇宙充满着的是“机遇”，它像一座天蓝色的穹苍之钟（azure bell）覆盖在人们身上，人们有的只是自然的生成（becoming）过程。因此，宇宙辽阔而无垠；人的生命也是如此，永远充满着可能性，尼采于是为此予以祝福。他是这么说的：

只要你围绕着我，我就是一个祝福者（blesser）和肯定者（yes-sayer），你这个纯洁者、光明者、光的深渊者！于是，我把祝福的肯定带到所有的深渊。

我已成为祝福者和肯定者，而且，我长期奋斗，曾是一个奋斗者，为的是有一天可以让我的手空下来祝福。而这就是我的祝福：位居于万物之上，当成自己的天空、自己的圆顶、自己之天蓝色的穹苍之钟和永恒的安全——如此祝福的人于是被祝福了！……

真的，那是一种祝福而不是亵渎，当我这么说着的时候：“万物之上有着意外之天、无邪之天、机遇之天、淘气之天。”

机遇——那是最古老的贵族，我把它还给万物，我把万物从目的奴役中解放出来。

当我宣扬说“万物之上和万物之中并没有一种（永恒的意志）——在运作着”的时候，我就把这种自由和天空乃愉悦得犹如天蓝色

的苍之钟都置于万物之上（Nietzsche，2012：132）。(13)

同时，在《破晓》的第二部的第130节，Nietzsche也曾经这么说：

.....因此，只有一个国度，即只存在着机遇意外和无知无识？我们必须补充说：是的，或许只有一个国度，或许并没有什么意志和目的，只不过我们想象有而已。那些必然（necessity）的铁手们不停地摇掷着机遇的骰子，以至于总是可以掷出一些相当程度地类似具目的性和理性的时刻。或许，我们的意志行止和目的只不过是——只因我们对自己的极度有限性的理解实在太有限，也太微不足道了，而这正显示在两项事实里：我们自己使用铁手摇掷着骰子筒以及我们最具意向性的行动原只不过是玩着必然性的游戏而已。或许（perhaps）！——欲收拾这个“或许”，我们必须使自己成为已是尘世和所有表面世界之彼岸的客人，坐在Persephone⁽¹⁴⁾的桌边，与女神本人玩起骰子来（Nietzsche，1997：§130，130-131）。

很明显，Nietzsche否定了理性的必然。完全的理性是不可能的，尽管智慧可能偷偷地渗透进人们的判断里面。于是乎，连带的，与理性相关的诸多概念，如目的、意志、自由乃至因果等等的说辞，总是以“机遇”的意外方式“非理性地”来到这个世界，以至于机遇、创造与命运等概念相亲近着，成为“必然”的“相似一族”。(15)其实，在前面曾经提到Taleb晚近强调以“黑天鹅”为喻的稀有事件对人们日常生活的现实意义，以及以此为基础对被柏拉图式的理念框架所限囿之统计（概率）理论的批评，在在都呼应着Dostoyevsky与Nietzsche的说法。Taleb所指责的是有道理的：当今学院里有关统计技术之运用背后所依赖的数学理论（特指概率理论），基本上，确实是建立在一些被“理想化”（如事件出现的概率是均等、随机性是可确估的、分配乃呈常态样态、自然或社会现象是有序的等等）的假设上面，因而，其所衍生出来的模式经常是与实际的现实状况有落差的，特别是对类似“黑天鹅”这样之“机遇”稀有事件的认知产生了偏差，以致让整个学院的统计知识沦落为一厢情愿之模式性的呓言（Taleb，2016a；同时参看Taleb，2016b，c）。(16)

Deleuze对Nietzsche的机遇说有相当精辟而中肯之具结论性质的评

论。他是这么评论的：“创造”的骰子丢掷一次是肯确了“机遇”，把它们总加起来就是肯确了“必然”。因此，情形正如同存在（being）被生成（becoming）所肯确以及一元（unity）被多元（multiplicity）所肯确一样。Nietzsche说的“必然”即是“命运”，也就是“机遇”本身的组合，而“机遇”则是多元、破碎、部分和混沌（Deleuze, 1983：24-25）。然而，吊诡的是，差劲的玩家却总是要丢掷好几次骰子，以为如此可以让他运用因果律和概率来核计这样的投掷组合下他喜欲的情形，而这正是Nietzsche所说的永恒之毒蜘蛛编织的理性之网（Deleuze, 1983：25；同时参看Nietzsche, 2012：second part：On the Tarantulas）。对此，Nietzsche就这么说：“必然就是自由本身，必然幸福地玩弄着自由之刺：在那里，我再次发现我的老魔鬼和死敌，那重力精神⁽¹⁷⁾以及它所创造的一切：强制、律令、必需、结果、目的、意志和善与恶：……”（Nietzsche, 2012：third part：On old and new tablets；158）。

毋庸置疑，在Nietzsche的心底里，根据概率理论经营出来的统计学概念就是这样的理性毒蜘蛛，掩盖了任何“创造”背后的“机遇”所内涵的自由（混沌）本质。于是乎，当Nietzsche举着“反确定性”的大纛一路批评着诸如Plato的理念主义、基督教的“上帝”概念、Kant的无上命令，乃至科学理性，而主张所谓的“危险的或许”（dangerous perhaps）哲学时，他显然绝不会接受从混沌中而生的“机遇”是可以通过集体性的概念（“均值”即是）来驯化的（Nietzsche, 2002：§2，6）。换句话说，“均值”以及即使配合了“离散度”所建构的“常态分配”曲线，特别是由此衍生之有关概率的系统性知识，事实上都无法完全充分掌握狂野的“机遇”的动向（尤其是它可能带来的“灾难”）。因此，我们与其把整个心思摆在计算“概率”（如计算发生核灾的可能性）来决定方向（尤其是安抚自己的信心）上面，倒不如思考，一旦“黑天鹅”这种“机遇”实际降临了，可能为自己的决定带来怎样的结果。对这样的结果的利害评估无疑才是最值得正视的要素。2011年3月11日发生在日本福岛之核灾事件就是一个最好的例子。是的，根据既有的概率理论来估计，核能发电场发生意外的概率是相当低的，但是，遗憾的是，只要“黑天鹅”一来，核能外泄带来的灾难影响所及之大之久，却是难以估计的。这样的风险值得尝试吗？这涉及的是Aristotle一再强调之明智（prudence）的重要

性。任何系统性之科学知识本身都不可能提供我们“明智”的素养，毋宁说，它得靠人们运用智慧从日常生活中慢慢学习、体会与揣摩，才可能孕育而凝聚出来。说来，这恰恰是一个人（特别是政治人物）做决定时最需要的能力。

至于孰是孰非或谁说的比较有智慧、有启发性，就留给读者们自己斟酌了，我不想再多加置喙，此时无言胜有语！

参考文献

Aczel, Amir D.

2005 *Chance: A Guide to Gambling, Love, the Stock market & Just About Everything Else*. New York: Basic Books.

Bandyopadhyay, Prasanta S. & Malcolm R. Forster

2011 *Handbook of the Philosophy of Science, Volume 7: Philosophy of Statistics*. Oxford: Elsevier.

Bannister, Robert C.

2008 "Sociology," in Theodore M. Porter & Dorothy Ross (eds.) *The Cambridge History of Science, Volume 7: The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 329-353.

Cassirer, Ernst

1923 *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: The Open Court Publishing Co..

Deleuze, Gilles

1983 *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Althone Press.

Dostoyevsky, Fyodor

1993 《地下室手记》（*Notes from Underground*），孟祥森译，台北：万象出版社。

Duncan, Otis D.

1984 *Notes on Social Measurement: Historical and Critical*. New

York: Russell Sage Foundation.

Durkheim, Emile

1933 *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.

1951 *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by John A. Spaulding & George

Simpson. New York: The Free Press.

1982 *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.

Foucault, Michel

1970 *The Order of Thing*. New York: Random House.

1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

Galton, Francis

1889 *Natural Inheritance*. London: Macmillan.

1962 *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences*. London: Macmillan. [1869]

Hacking, Ian

1990 *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hald, Anders

1998 *A History of Mathematical Statistics From 1750 to 1930*. New York: John Wiley & Sons.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno

2002 *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (ed. by Gunzelin S. Noerr, translated by Edmund Jephcott) Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Hobsbawm, Eric J.

1997a 《革命的年代：1789—1848》，王章辉等译，台北：麦田出版公司。

1997b 《资本的年代：1848—1875》，张晓华等译，台北：麦田出版公司。

1997c 《帝国的年代：1875—1914》，贾士蘅译，台北：麦田出版公司。

Keynes, John M.

1921 *A Treatise on Probability*. London: Macmillan.

Kish, Leslie

1959 "Some statistical problems in research design," *American Sociological Review* 24: 328-338.

1987 *Statistical Design for Research*. New York: John Wiley & Sons.

Lieberson, Stanley & F. B. Lynn

2002 "Barking up the wrong branch: scientific alternatives to the current model of sociological science," *Annual Review of Sociology* 28 (1): 1-19.; or in Jacqueline Scott & Yue Xie (eds.) *Quantitative Social Science, Volume I: Overview and Major Issues*. London: Sage, 2005, 49-72.

Mayer-Schönberger, Viktor & Cukier, Kenneth

2013 《大数据》（*Big Data: A Revolution That Will Transform How*

We Live, Work and Think) , 林俊宏译 , 台北 : 天下文化出版公司。

Mayr, Ernst

2001 "The philosophical foundations of Darwinism," *Proceeding of the American Philosophical Society* 145 (4): 488-495. or in Jacqueline Scott & Yue Xie (eds.) *Quantitative Social Science, Volume I: Overview and Major Issues*. London: Sage, 2005, 41-48.

Morgan, de Augustus

1838 *An Essay on Probabilities and on Their Application to Life Contingencies and Insurance Offices*. London: Printed for Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, and John Taylor.

Neyman, Jerzy

1976 "The emergence of mathematical statistics: a sketch with particular reference to the United States," in D. B. Owen (ed.) *On the History of Statistics and Probability*. New York: Marcel Dekker, 149-193.

Nietzsche, Friedrich

1996 《悲剧的诞生》 (*The Birth of Tragedy*) , 缪朗山等译 , 海口 : 海南国际新闻出版中心。

1997 *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Edited by Maudemarie Clark & Brian Leiter, translated by Maudemarie Clark. Cambridge: Cambridge University Press.

2002 *Beyond Good and Evil*. Edited by Rolf-Peter Horstman & Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.

2012a *Thus Spoke Zarathustra*. Edited by Adrian D. Caro & Robert B. Pippin, translated by Adrian D. Caro. (Reprinted with corrections) Cambridge: Cambridge University Press.

2012b 《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*) , 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 第2次印刷。

Nisbet, Robert A.

1969 *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.

1980 *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.

Polanyi, Karl

1944 *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Porter, Theodore M.

1986 *The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900*. Princeton, N. J.: Princeton

University Press.

1995 *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

2004 *Karl Pearson: The Scientific Life in a Statistical Age*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Quetelet, Adolphe

1973 *A Treatise on Man and the Development of His Faculties in Comparative Statistics in the 19th Century*. London: Gregg International Publishers.

2000 "Statistics as a tool of social research," in Raymond Boudon & Mohamed Cherkaoui (eds.) *Central Currents in Social Theory: The Roots of Sociological Theory, 1700-1920. Volume IV*. London: Sage, 197-208.

2016a 《黑天鹅效应》（*The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*），（第二版第18次印刷），林茂昌译，台北：大块文化出版公司。

2016b 《随机骗局》（*Fooled by Randomness*），（初版第9次印刷），罗耀宗译台北：大块文化出版公司。

2016c 《反脆弱》（*Antifragile*），（初版第8次印刷），罗耀宗译，台北：大块文化出版公司。

叶启政

2005 《均值人与离散人的观念巴贝塔——统计社会学思考迷思的两个基石》，见《观念巴贝塔：当代社会学的迷思》，台北：群学出版社，1—72。

2008 《附录：“特殊例外”作为思考架构的社会学解析》，见《迈向修养社会学》。台北：三民书局，329—377。

(1) 统计规则性与自由意志之间的关系曾是西方统计思想史中一直有争议的课题（参看Porter, 1986: 162-171）。但是，在我的认知里，统计规则性与自由意志之间基本上并非在同一概念层次互相扞格着，这样的对影看法是一种提问的误植，是假议题。统计规则性指向的是现象的结果表象状态，而且只是此刻此地的表象，不是具有绝对决定力的“上帝”。至于自由意志，它是人具有的一种能量潜势或道德要求，是行动的指挥“因”，是（本能）动机的一种极致表现。两者根本是两码子的事。统计规则性顶多含蕴着“结构强制性”的意思，关键在于是否真的具强制性，或意志被实践（社会化之实作）后的表现状态。因此，统计顶多只能预告集体的现象，无法预告其组成个体的结果（Porter, 1986: 167）。

(2) 早在1660年代英国人即已使用政治算术（political arithmetic）一词，到了19世纪初才以统计（statistics）一词取代。Statistics一词乃由德文之Statistik衍生而来，首先于1749年为哥廷根大学之Gottfried Achenwall教授所用。不幸的是其词根十分暧昧，一个世纪以来对其定义争议颇多，但是，它与国家（state）有关是绝对可以肯定的，而在英国与法国，统计更是被看成政治经济学的经验手臂（the empirical arm of

political economy) (Porter, 1986: 23-24, 27)。

(3) Porter甚至认为，在过去少数贵族精英世袭统治的时代里，这些精英自幼即已学习了定型的统治术与应变的明智能力，不太需要仰赖客观的统计资料。但是，在民主的时代里，由于参与统治的人员不时更替且往往缺乏实际的行政经验，客观的统计资料可以被用来补足经验的不足，帮助判断与决策 (Porter, 1995: 84)。这样的论调有点似是而非，着实有着可以争议的地方。当然，不容怀疑的是，西欧世界进入民主时代的时候，同时也正是它迈向工业资本主义之市场经济模式的时刻。在这样的历史背景下，旧有秩序被破坏，新秩序又尚未充分地建立，诸多社会问题丛生，整个社会的结构更复杂难解，实已难以像以前一样，可以单纯地凭着经验的累积来处理。尤其，在科学理性所催化之崇拜数字与具体资料的迷思的强化作用下，整个社会的确有要求使用统计数据来治理的集体驱力。

(4) 在此，“例外”指的是常态分配曲线上两端的所谓“偏差”部分，而非Taleb所说的类似“黑天鹅”的稀有事件，因为这不是任何常态分配所容纳和允许的 (Taleb, 2016a: 362-365)。易言之，在Galton与Pearson的认知里，并不存在溢出了常态分配曲线所能及之范围的“稀有事件”概念。

(5) 有关较为细致且技术性地对数理统计之发展史的描绘，可参看Hald (1998)。另外，有关从较具哲学性的后设立场来讨论统计，可参看Bandyopadhyay & Forster (2011)。

(6) De Moivre在1733年使用常态分配估计大量抛掷硬币出现正面次数的分布，提出了中央极限定理的雏形。后来，Laplace在1812年出版的巨著《分析概率理论》(Théorie Analytique des Probabilités)中指出二项分布可使用常态分布来逼近，并扩展了De Moivre的理论，是为De Moivre-Laplace定理。但是，与De Moivre之理论的命运一般，Laplace的理论在当时并未引起很大反响。直到19世纪Chebyshev提出后，中央极限定理的重要性才逐渐被世人所知。1901年，俄国数学家Aleksandr Mikhailovich Lyapunov进一步地使用更为普通的随机变量来定义中央极限定理，并在数学上进行了精确的证明，中央极限定理的理论定位才逐渐确立，并且非正式地成为概率理论中最重要的定理。以最简单的语言来说，中央极限定理说明，当有大量相互独立的随机变项时，其均值(与变异量)的分布乃以常态分配的样态为极限。基本上，这个定理是数理统计与误差分析的理论基础，指出了对大量的随机变项所得的参数(均值或变异量)趋向常态分配的条件。当然，就数理统计的理论而言，这中间多有争议和意见分歧，在此，自是无法细论。况且，说实在的，我个人也无此能力陈述。

(7) 取代了Gauss所使用的平均误差(mean error)一词。

(8) 在1823年，Joseph Fourier首先注意到，除了均值之外，变异量也是重要的 (Porter, 1986: 99-100)。

(9) 在1894年出版的《大英百科全书》(Encyclopedia Britannica)中，对平均值(average)一概念做了这样的说明：此词乃用于航海商业，意指因航海意外所带来的损失或费用。一般，因海上船难或其效应，为了保留船只、货柜等等，所谓共同海损(general average)乃针对所有损失与所带来之费用而起。这意涵着，所有的关系者以一定的比例来承担其后的费用，均分是其中之一种。至于均值(mean)此一词汇则来自古希腊，譬如，Aristotle在《伦理学》(Nicomachean Ethics)中，即以mean来意

指法官以调停者（mediator——与medium有关）的立场来调整处理得者与失者之间的差异，以前者的“得”来补后者的“失”（引自Duncan，1984：109）。

(10) 更重要的是，重视变项之间的相关程度，可以回避“因果论”所必须面对的预定理论依据，而单纯地就相关系数来探讨变项之间的关系（Bannister，2008：334）。晚近，所谓大数据的出现，更是促使人们撇“因果”而重视“相关”的趋势出现（参看Mayer-Schönberger & Cukier，2013）。

(11) 应当是指涉在效益主义（Utilitarianism）信念主导下之资本主义的政治经济思想与体系。

(12) 有关过去对“机遇”之最简扼的历史性讨论，参看Nietzsche之《破晓》（*Daybreak*）一书中之第二部的§130（Nietzsche，1997：130-131）。在古希腊神话中，女神Moira即是命运之神。Moira原意指一个整体中的部分或配份。就词源来说，它与meros（部分或配份）有关，也与moros（运气或最后审判）（fate，doom）有关，此词也意指对战利品进行分配时的配份，后来被用来意指由Moirai（运气）（Fates）预先决定之一个人的命运的一部分，包括好的和坏的时刻，而且，得到的不可能比其注定得到的部分更多。在Homer的作品里，Moira只有一个，但是，在Hesiod的诗作里，Moira则分成为三个，她们为人生分配应得的份。其中，Clotho纺织着生命的线，Lachesis测量生命之线的长度分配给人们并守护着它，至于具不可避免性质的Atropos则专门负责剪断它，亦即选择人们如何逝去。

(13) 中文之译文曾参酌孙周兴之译文（尼采，2012：261-262）。

(14) 希腊神话中的女神，乃Zeus和Demeter所生的女儿，冥界之王Hades的妻子。

(15) Nietzsche对此之相关的讨论，参看Nietzsche之《破晓》（*Daybreak*）一书中之第二部的§121-130（Nietzsche，1997：125-131）。

(16) 譬如，Aczel所写之广受欢迎的实用通俗化的《机遇》一书，就是一个典型的例子（Aczel，2005）。

(17) 譬如“均值”一概念即具重力精神的特质，它以“集体”的姿态让自己成为一种具强制性的律令，决定着“社会”的内涵。

第五章 社会学家作为说故事者(1)

第一节 前言

1940年代我念小学的时候，我父亲三不五时会约朋友在家里小酌聊天，在酒酣耳热之际，我父亲总是会发点牢骚，说着类似这样的话：“唉！社会就是这样，有钱就行啦！”当时，我已从学校老师那儿学到一些仁义道德的道理，听了父亲这样的话，总是觉得他太现实、势利，也太庸俗了，甚不以为然。只不过，年幼畏于父威，不敢辩驳。年长后，成了专业的社会学家之后，每每回想起幼年时父亲说的这些话，我开始同情起他来。在那个年代，父亲可以说是怀才不遇，日子过得相当郁卒，眼看着诸多公务人员有贪污的行止，但却能步步高升，日子过得相当顺遂惬意。说真的，当时，在国民党统治下的官场里，贪污毋宁才是“正常”，钱确实可以使鬼推磨。对一个生活在这样之社会样态里的一般百姓来说，说出了我父亲这样的话不只可以理解，若说他是具有现实经验感受的“社会学家”，甚至是不为过的。

这个幼年的经验一直萦绕在我的脑海里，总是不免让我这么想：既然人们都是活在人群里，有着各自的生活经验感受，而这些经验感受使得人们对“社会”都会有特定的看法，以至于我们可以说“人人都是社会学家”。如此一来，我们立刻会跟着追问：那么，像我这样之所谓的专业社会学家又有何用？所谓社会学的知识，与一般人的世俗社会观又有什么不同？其价值何在？这些长期萦绕在我的脑海的问题，促使了我在1995年写了一篇《人人都是社会学家——一个所谓专业社会学家的自白》刊登在是年8月1日之台湾的《自由时报》副刊。后来，在2001年，我改写这篇文章，并把内容扩大，以《柳暗花明，回梦一番——社会学者是甚么“碗糕”》之名收集在《社会学与本土化》一书之中。如今，我又把这样的议题拿出来再次谈论，显然，若非对于过去所写这篇文章的谈法感到不足，实在是没有理由这么做的。有鉴于此，在这篇文章的一开始，倘若我没有对所以如此做的缘由有所交代，似乎是说不过去的。

从1968年我赴美国留学正式修习社会学开始计算，到1995年写这

篇针对自我之专业角色进行反省的文章，前后有28年。作为一个所谓专业的社会学者，当时的我，虽不敢说见解已经很成熟，但是，至少，在这个专业领域里也已经浸润了一大段时间，对社会学作为一门知识领域的基本内涵应当是有一定水准的认识的。我的意思是说，我当时对社会学家作为学院内的一种专业学者的基本角色与实践操作，理应已有了相当定型的认知，不太可能有什么更具创意的另类看法才对。情形是这样的话，说真的，我实在没有理由在又过了二十年后的今天再度把这个议题拿出来重新议论一番。旧菜重炒，将只会是了无新意，徒然多此一举。然而，尤其是在已正式从这个专业职场退休下来的情况之下，我又为什么不厌其烦地还想再度来谈论社会学家的社会角色呢？我有两个理由让自己觉得确实值得如此地做，在此，试着说出来，与读者们分享。

这四十多年下来，通过“专业社会学者”这个职业角色，我成为社会里的成员。同时，我更是学习经由学院建制化的社会学知识来认识这个社会，并且也以此作为履行知识分子批判社会事务的知识底蕴与理据基础。在当下此刻正式从这个专业角色“完全”退下时，对自己过去所经历的种种，心中不免有所感慨，对社会学作为学院建制中之一门专业领域内涵的社会意义，自然也有些自认更为深刻的想法，觉得有责任说出来，提供给后来人参考。当然，基于这样相当单纯的感性诉求作为理由来圆成写作的动机，难以有足够的力道说服人们接受我的作为。但是，至少，我个人是怀着这样的心境自许，也自勉着。我想，这理应是足够的。

不过，我自己意识到，单单以志业情感作为理由来支撑所以需要写这篇文章的后盾，毕竟缺乏知性上的正当性，显得太过单薄。我需要提出更具知性的说法，才可能有最起码的理据来说服大家。为了回应这样的说法，我必须从2001年修改过之那篇文章的内容说起。

在2001年的文章里，我曾经以两位美国社会学家Robert Nisbet (1976) 与C. Wright Mill (1959) 的说法暗示，纵然一个社会学家必须具有科学态度，但更需要的，是像传统工匠所展现的那种具艺术气质的艺匠格局 (craftsmanship)。至今，我还是一直坚信，这才是社会学家（可以衍生至所有相关的社会学科学者）最为重要，也是最为可贵的基本学养。只是，在那篇文章里，我并没有恰适而充分地发挥这

个观点，更没有把其体现在社会学家身上所必要彰显的独特认知座架明白地拨点出来，而只是让整个论述游走在专业社会学者同时作为知识分子和科学家之间所可能蕴含的社会意义以及衍生的问题上面。

那么，到底社会学家必要彰显的独特认知座架是什么呢？当然，我们可以从不同的角度与立场来彰显社会学家作为专业学者所内涵的知识质性，而得出不同的答案，但是，从当代西方社会学发展史的角度来看，有一个观点可以说是很有价值，也甚具启发性，值得作为切入点（当然，也是分离点）。简单地说，这个观点是：社会学家营造知识的基本任务即在于挖掘种种社会现象与社会行动背后可以蕴含的客观“未预期结果”（unanticipated consequences）。Giddens即相当肯定地断言，未预期结果乃是社会学探索的基本课题，因而，社会学家之知识建构的基本课题即是有关“未预期结果”的阐明与论述建构（Giddens，1984：12；1987：10）。下面，我将以这一内蕴于西方社会学知识传统的见解作为起点，申论社会学家的社会角色与其可能衍生的意涵。

第二节 从Robert Merton的“未预期结果”说谈起

至少早在17世纪，英国哲学家Locke即已提及“未预期结果”这一概念，后来Adam Smith也讨论过（Smith，1759：95）；对19世纪以来的诸多社会思想家，诸如Marx、Weber、Wundt、Pareto、Cooley与Sorokin等人也都有所论及（参看Merton，1936：894，注1）。但是，这个概念一直并没有获得社会学者普遍的青睐。直到1936年，美国社会学家Robert Merton以《目的性社会行动的未预期结果》（*The unanticipated consequences of purposive social action*）为文，特地以这个概念作为标的来加以讨论，尤其是到了1949年，Merton在《社会理论与社会结构》（*Social Theory and Social Structure*）一书的《显性与隐性功能》（*Manifest and latent function*）一文中，把“未预期结果”与“隐性功能”两个概念连结起来运用，“未预期结果”一概念才逐渐引起社会学家的注意，并且，如Giddens一般，甚至视其为社会学的重要概念（参看Merton，1936，1968b）。

不像Weber视行动的理性与否为理解当代人之社会行动的根本课题，Merton认为，行动的理性与否并不是讨论目的性社会行动的焦点（Merton，1936：896）。毋宁说，认定“对行动者来说，目的性的社会行动都是有意图的（intended），其结果总是可预期的，且是相对喜欲的”，才是他关心的重点（Merton，1936：895）。由此，显而易见，Merton乃是从行动者自身的角度来讨论目的性社会行动的。对他来说，目的性社会行动的预期结果有没有被认识到，转而，未预期结果何以可能发生，是至为重要的课题。

Merton认为，人们（包括行动者本身）所以无法正确判断行动的目的，基本上源于三个与人们之既有知识状态有关的因素：（1）无知（ignorance）或缺乏适当的知识，这体现在有关人之行为的科学尤其是如此；（2）错误（error），特别是来自惯性行为者；（3）过分关注具迫切立即性的利益（旨趣），忽略了较为长远的可能分岔效果

(Merton, 1936: 898-902)。很明显, Merton对目的性社会行动所以采取如此一般的讨论, 指向的是攸关具事实性之“结果是否如预期”的认定问题。基本上, 这强调的是证成条件的剖析, 可以说是秉承着实证主义观点的典型产物。无怪乎, 在整个文章的结尾处, Merton会这么说:

.....假若本分析(按: 指Merton的这篇文章)可以用来安顿问题, 假若仅就其至高的样态, 且直接把焦点针对着介入目的性社会行动之未预期结果的发展过程中诸多元素需要体系化的客观研究上面的话, 处理起这个问题时, 长久以来, 人们不只过度委之于神学领域与冥思哲学, 甚至认为已完成了此一公认的目的(Merton, 1936: 904)。

换句话说, 在Merton的心目中, 对“目的性社会行动的未预期结果”的探索, 不是神学家或冥思哲学家的专利, 毋宁说是社会学家的学术任务, 乃是对客观事实的一种科学性的认定。这样的论点, 到了1949年发表的《显性与隐性功能》一文中, 更加明显了。

1949年出版的《显性与隐性功能》这篇长文, 可以说是Merton一辈子之学术生涯的重要代表作品, 影响后人深远。根据Merton自己的说法, 隐性功能指涉的是, “那些有助于体系(system)的调整与适应, 但却未能为该体系之参与者所意图(intended)且认识到(recognized)的客观结果”, 反之, 则是显性功能(Merton, 1968b: 105)。在这篇文章里, 他通过“功能”的概念把“未预期结果”与“隐性功能”两个概念连接上, 并且让“隐性功能”这一概念以更完整的姿态来圆成“未预期结果”的概念。Merton自己即这么说: 行动的未意图结果(此时, “未意图”与“未预期”可相互挪用)有三个类型: (1) 那些对特定体系具有功能性的, 而这包括潜在功能; (2) 那些对特定体系具有反功能性的, 当然, 包含潜在反功能; (3) 那些与特定体系不相干, 其影响既不具有功能性, 也不具有反功能性, 即那类实用上不重要的非功能性结果者(Merton, 1968b: 105, 注*)。这么一来, “未预期结果”的概念顺理成章地内涵在“隐性功能”这一概念里面, 成为不言自明的连带概念。易言之, 只要提及“隐性功能”这一概念, 立即意味着“未预期结果”的概念乃内涵于其中。

很明显，到了1949年，Merton把受到Parsons之结构功能观的影响完全表露出来了。(2)撇开他与Parsons对结构功能论的论述定位有些什么明显的不同不谈，此时的Merton谈的已不是独立的个体行动者对具目的性之社会行动的认知（与期待）问题，他关心的是（特别是被体制化的）社会体系面向，只不过，与1936年的文章一样，重点还是安顿在行动者（此时则是所谓“体系的参与成员”）的意图与认知上面。假若我们使用美国社会学家惯用的概念来说，这涉及宏观与微观之间的微妙关系，而这或许是与Merton有名之中距理论有所关联的另一个重要面向吧（Merton，1968a）！在此，为了行文上的方便，暂且不讨论这个分岔出来之有关“体系”的所谓“调整”与“适应”的课题，也不准备对宏观相对着微观面向的无穷争议上有所着墨，仅只把焦点集中于他在“隐性功能”中所提到的“意图”、“认识”与“客观结果”这三个关键概念上面。

首先，让我们先从Merton之未预期结果的概念谈起。在1936年的文章里，Merton似乎把“预期”与“意图”两个概念等同看待，甚至交换着使用。对此，Giddens认为，使用“未意图结果”应当会远比“未预期结果”的概念更为妥帖，因为“意图”的意涵更为广泛，它乃预设着行动者对行动的可能结果有一定的知识，亦即有“预期”。这也就是说，“预期”总是伴随着“意图”而来。当然，情形也可以是，一个人可以预期某事将发生，但却没有意图让它发生。不过，一个人却不可能意图让某事发生，但却没预期到它必将发生（Giddens，1984：37-38）。假若我们接受Giddens此一评论的话，Merton在定义“隐性功能”时，特别强调“未意图”，并以“未认识到”的概念取代（或涵盖）原先的“未预期的”一概念，看起来，确实是比较妥当贴切的。

就语义的内涵而言，“意图”与“认识”（因而“预期”）可以说是人类禀赋的两种不同的心智状态。“预期”基本上是一种以认知为源起的心理状态，固然它经常带着感情成分，并以此来支撑行动。相对的，“意图”则涉及动机，关系到的的是引发行动的内在动因驱力。此二者可谓是何具意识之社会行动的两个基本心理面向，缺一不可。因此，在刻画行动者（即他所说的“体系之参与者”）的社会行动时，Merton能够把此二面向并重地看待，可以说是相当恰确而明智，说是在概念上进一步地修整了其1936年单纯强调“未预期结果”的缺失，应当是不为过的。(3)

第三节 从潜性功能的挖掘回转到显性功能的再解剖

与“显性功能”的彰显相对比，在认定“隐性功能”的过程中，不论行动者本身的意图还是认知（或预期），事实上都没有扮演任何关键性的角色，因为所谓“客观结果”的发生，是行动者既“未意图”，更“未认识到”（因此，也“未预期到”）的。无疑，对“功能”的彰显，乃至如何彰显，推到极端来看，此时此刻的行动者可以说是一无所知的，他毋宁是成为隐形人，隐藏在自己所引发的行动背后。说来，这正是社会学家可以替代实际之行动者扮演起“功能”的“挖掘者”或“诠释者”角色，更是社会学家所以显得有意义、有价值的地方。他们点拨出了行动当事者所看不见、感受不到的“死角”——具有特殊社会意涵的“死角”，而这正是社会学知识不同于俗民知识的地方。使用Merton的概念来说，也就是说，只有社会学家才有能耐挖掘到这样的“客观结果”，这正是后来许多社会学者，如上引的Giddens，所以把挖掘“未预期的结果”视为社会学家作为专业学者之特殊任务的关键所在。

论述到此，倘若把议题摆在“社会学家到底做些什么或可以做什么”的问题上的话，其关联到Merton有关“功能”的论述的，似乎可以归纳出两项重点。其一，在社会学的论述里，显性功能到底还有着怎样的地位？其二，Merton的论述，不管是“未预期结果”还是“未意图的结果”还是“潜性功能”，在认识论上，到底持有怎样的立场？在接受了上面所引述之Giddens对社会学家的专业角色予以莫顿化（Mertonization）的前提下，这两个问题可以说是关系到整个论述之轴线与其伸展趋向的关键课题，不能不问。

首先，让我们先假定所谓社会功能确实是社会学家处理的课题对象，那么，不管根据Merton还是Giddens的原意，所谓的显性功能，显然并不是社会学家迫切需要处理的必要课题。这样的论断，言下之意，乃意味着，行动当事人自身原先所意图且也认识到的客观结果，即是对体系的调整与适应所应具有的正面（甚或是反面）功能自身。易言之，

既然体系参与成员（即行动的当事人）的意图是决定体系之所以如是表现的原始动力，有了如是的表现也正是体系参与成员所认知与预期的（如Merton在其文中所提到的部落社会里举行祭典为的是感谢神祇的保佑），因此，行动当事人预期的“功能”理解即是“社会事实”自身。此时的行动当事人即是“社会学家”，在理解和解释社会现象上的地位，与专业社会学家基本上是同等的，两者可以说是不分轩輊。说得再透彻一些，假若我们借用Parsons对社会行动的说法作为参考点来进一步剖析，那么，整个情形就会更加明朗，我们甚至可以说，这正是隐藏在Merton之社会行动观背后的根本底蕴。

Parsons强调“单位行止”（unit act）是社会学研究的基本元素，而在逻辑上所谓的行止包含下面四个命题：（1）它意涵着一个施为者（agent），即行动者（actor）；（2）任何行止均有一个目的（end），即行动过程所朝向之事务的未来状态；（3）行动是在一个特定情境（situation）中引发运生的，而针对顺应其目的来说，此一情境可以分成为“无法控制、更改或阻止更改”与“可以控制、更改或阻止更改”两个元素，前者称为条件（condition），后者则称为手段（means）；（4）以分析上的使用来说，此一单位行止的概念乃内涵着，此等元素之间具有特定的关系模式，即针对目的进行手段选择以及情境允许有另类选项时，行动乃是具规范取向（normative orientation）的（Parsons，1968：44）。单就第四点来说，这乃意味着，任何具意识性的社会行动都是目的性的行动，有着手段选择以及情境考量的必要，而假若手段的选择与对情境的考量必须是理性的话，那么，相当程度地顺应着社会既有的规范，无疑是绝对必要的。(4)

然而，除了相当程度地顺应社会既有的规范乃是界定行动是否理性的基本“现实”判准之外，“意图”则是预告着行动时手段与目的之联系的另一项理性问题，而讲求具效率与效用的功效作用以圆成原先的意图和期待，无疑则是界定行动是否足够理性的重要要件。这也就是说，在行动者有意图和认知（预期）的前提下，行动者对其在既定体系中所施予之行止的客观结果，自然是可以“理性”地加以判定与期待的。这正是行动者自身足以充当“社会学家”，有着正当性来确定显性功能的根本依据之所在。事实上，显性功能的社会学意义，也正是在于行动者自身如此

一般的自我认定以及对这样的认定赋予“功能”正当性的社会意义上面。说来，正是因为社会学者对显性功能的正当性有了这样的期待，才足以反过来让专业社会学家对行动者自身未意图、未认识（预期）到之“客观结果”所可能内涵的潜性功能，获得专有的诠释权，进而证成了他在论述上的权威性，尤其是被认定具有“科学”性的认识基础与经验证据的成果者。

论说进行到此，倘若我们暂且完全接受Merton的认识论（这一点将在下一个段落讨论到）的话，那么，我个人认为，就社会学家作为社会现象之诠释者的立场来说，这么说，并不等于认同“把对显性功能的诠释权完全让渡给行动者自身”乃是唯一的作为，而社会学家既可以无有作为，也可以不必要有更令人感到兴奋的有所作为。正相反，除了对潜性功能（当然，也是“未预期结果”）进行诠释，看起来可以说是社会学家的专利以外，对行动者自身所肯定的显性功能（当然，也是“预期结果”）进行二度诠释，以寻找更为深层的社会学意涵（包括“预期结果”背后可以隐藏的“未预期结果”或“未预期意涵”），理应也是社会学者的任务。当然，推到更为极致的地步，跳脱“功能”的概念圈套，另起炉灶来审视行动者的行动结果，尤其是其所具有的社会意涵，则是社会学者可能伸展的另类任务了，Weber所从事的理念型（ideal type）的建构工程，可以说即是这样的另类典范，这将是下文讨论的重点，也正是本文所欲论述的核心（参看Weber，1968：49-112）。

其次，让我们回到前面所提到的第二个问题，即Merton的认识论立场。对此，依照我个人的观点，当Merton认同了Parsons之社会体系的功能说法，采取“体系”的概念来建构社会图像并以此作为座架阐述其具有的功能性“未预期结果”时，事实上，整个论述即已注定了必然是采取客观主义的立场来界定并审视“结果”的。倘若我们参佐整个美国社会科学哲学的发展历史背景来看，到了1930年代的中后期，所谓的经验实证论（empirical positivism）已成形，逐渐成为美国社会学界（乃至整个行为与社会学科界）的主流认知模式了。回溯到欧洲的社会学传统，Durkheim之客观外在的社会事实观，因此，“‘社会’本身是‘先验地’自存着”这样之哲学人类学存有论的立场，自然是普遍被接受着，Parsons的社会体系观就是典型的代表。于是，“社会”乃外在于个体，且对个体具

有制约作用的“实存体”，而这可以通过经验事实加以检验并佐证。连带的，尽管“体系”的概念显得相当抽象，但是，既然“社会”是以“体系”的姿态呈现，它也就顺理成章地成为可以通过经验可证的种种具体事实来证成的“实在”，Parsons称他自己这样的论点为“分析实在论”（analytical realism）（Parsons, 1968 [1937] : 730-757）。在Merton的思想里，这样的“体系”实在论观点，特别是在中距理论的论证支撑下，更是明显且坚定，一切显得毋庸置疑。在此，固然我不愿意遽然就判定Merton是个表象论（phenomenalism）的支持者，把表象等同于实在自身来看待，但是，我们若说他是一位主张“客观是可能，也必要”的经验实证主义者，应当是不太过分的。

显而易见，在这样之客观主义的认知模式推动下，不管行动者是否意图或认识到，任何行动体现在体系中的结果——预期或未预期，都是“客观”的，因此，社会学家乃以具有保持客观可能性之科学家的姿态来挖掘并解读“结果”。在一定的时空情境之下，要对“社会”进行这样的“科学”性的挖掘与解读，我们不只需得假定“社会”是实存可经验的，而且也得承认它具有着“整体”的形象。因此，“社会”的内容是固定、有限且普遍有效的，其整体性可以客观地予以勾勒，更是经验可证的。情形就像Certeau所形容人们从高楼中由上往下俯瞰一个城市的景色一般，虽然说得上是全景敞视，但却总是有着距离，缺乏踏实的亲临感。Certeau说，这是一种近乎偷窥狂（voyeur）的观看方式（Certeau, 1984 : 92）。很明显，当我们以全景敞视的方式来观看并刻画这样之实存且定型的“社会”图像时，讲究的是合乎明确、精准与恰适等等的客观要件（譬如，某一大楼在某一另外大楼的正南方），也重视着全景整体的轮廓到底是怎么一个样态。基本上，这样一种线性观点，是容纳不下任何预选的想象向度，也不允许有随性而肆意挥洒的诠释空间的，否则，整个论述就难以成就获致具真理性之法则（law）的要求。说来，以这样的方式来勾勒“社会”的图像，是一种几近嚣张而霸道的真理性宣示，乃替代上帝宣扬圣意，不容有另类意见。

行文至此，我不禁想引述早在1940年代末英国数学家Edmund Taylor Whittaker爵士在其所著《空间与精神》一书中对16世纪以来西方主流科学界之宇宙体系观所提出的评论。Whittaker指出，特别是来自

牛顿物理学之18世纪的西方科学，基本上，把整个宇宙当成是完全封闭的体系，一切乃按照特定的内在理路“完美”地运作着，因此，所有的事件事实上都内涵在最开始的瞬间之中。这也就是说，我们可以通过线性序列的（单因果）因果链来建构世界的图像，而最后必然归诸于“同一个”点上面（或许，这就是牛顿心目中之“上帝”的旨意）。对这种建立在线性因果链之上的认知模式，Whittaker有所质疑。他认为，我们可以使用因果关系来理解世界，但是，一个事件可能由许多的原因共同造成，而一个原因也可以带来不同的结果，因此，我们实在无法以“单因果”的方式来理解。这也就是说，世界始终不是封闭的系统，而是开放着的，不断会有新的不同因素干扰，也会有新的创造物出现，以至于任何因果链都会出现分岔（Whittaker, 1948: 121）。无疑，如何处理这样的分岔，正是学者们（包括社会学家）可以，也是必须着力的地方。

总之，秉承着结构功能论的客观主义传统，Merton心目中的“社会”图像正是Whittaker所指陈之由牛顿物理学衍生出来之封闭体系的光景。套用Weber批评Marx的说法来比附，Merton所欲确认的，归根到底，乃与Marx一样，是行诸四海皆准的确定（因果）法则，而不是Weber所主张以拟情（empathetic）的方式对特定的“概念”（如理性）进行具选择亲近性（elective affinity）之“理念型”的类型建构（Weber, 1949: 86）。显然，Weber这样的方法论构思，并非意图勾勒具封闭性之体系的“完美”整体性质，而是凭着研究者的敏感与洞察力，在诸多万端的社会现象中，特别选择了一条（或乃至多条）具历史意义的线索作为分离点来进行分析。无疑，Weber这样的策略，可以说才是贴近地掌握了因果分岔的要旨，在我们意图理解某个特殊社会现象时，足以产生更丰富，且更具文化—历史意涵之想象与理解空间的启发作用。不讳言的，固然Weber这样的作为可以，甚至必须以具相当客观性的经验事实作为依据，但是，基本上，这倒比较倾向于是一种在特殊文化—历史脉络下“编织理念故事”的艺匠人的工作，需要浓厚而柔软的艺术灵感成分来滋润，而这自然是超乎Merton所操持的刚硬定型化之客观主义的科学态度所经营的“未预期结果”说能够想象的范围了。

第四节 从“未预期结果”的事实挖掘者到编织“理念类型”故事的艺人

在我的想象里，基本上，“社会”（假若有这样的“东西”的话）并没有固定的本相。所谓的“秩序”，只不过是人们从谜团中选择了（或开拓出）一条“道路”（也就是“说法”），进而编织出来之一篇具有情节的故事而已，因此，它是一种具机遇性质的随制缘成状态。这整个情形有如 Certeau 所形容那在城市中随性漫步的行走者（walker）一般。他无法充分地掌握整个城市的景象，而事实上也不需要。他总是刻意或随性地选择一个特殊定点出发，边走边浏览周边的光景。就空间来说，行走者是处于局面的（phasic）状态之下，有着诸如“这儿—那儿”或“远—近”的交相置换（phatic）。就时间而言，他则一直处于当下此刻，脚步的空间移动告诉了我们时间，每踏出一个脚步，就代表着另一个时间上的“当下此刻”，有着另一层的意义（因为看到了另外的光景）。因此，对漫步者来说，不论就感受、认知还是行动自身而言，这样的行走是具体而片段的。人们可以一会儿喜，一会儿悲，另一会儿怒；也可以一会儿看看橱窗里的衣服，一会儿踏入书店浏览书籍，而另一会儿走入快餐店吃个汉堡（Certeau，1984：97-99）。

这么一来，社会学家作为街道中的漫步者，在行走之前或至少行走之中时，他需得为自己的行走定个意图，立个方向，而这恰恰是在乱中寻序之编故事者具有的特色。就此而言，Weber 主张以“理念类型”的建构来作为勾勒“社会”图像的基本策略，其实即是企图让社会学家充当在城市中行走以来为这个城市编织故事的人，讲究的，甚多成分是故事是否说得动听感人，甚至愈是惊世骇俗，则愈精彩。

根据 Weber 在一百多年前（1904）的说法，任何的社会现象（或事件）都是发生在特定时空背景下的特殊现象（或事件），有具特定文化意涵的历史质性（historicity）（如前面提到的“理性”）作为座架来彰显。这也就是说，在 Weber 的认知里，任何时代的任何社会里都充斥着

某种特定的精神，它以有如幽灵的姿态，以各种方式渗透社会中的各个面向，以至于产生了致命性的作用。对德国社会学家来说，这样强调文化精神的历史质性，可以说是延续着观念主义（idealism）的基本思路而体现在诠释与理解历史现象时的一种思想与认知模式。Weber自也不例外，其“理念类型”的说法其实就是这样之思想与认知传统下的衍生产物。

套用Winch的说法，理念型之所以有助于我们认识社会现象，乃因为它具有可理解度（intelligibility），可以架出一条足以依循的规则（following a rule）来，让我们充当作为理解社会现象的参照轴线（Winch, 1988: 18-21）。譬如，Weber即以“理性”的理念型作为基本轴线来解析与理解现代社会（特别是资本主义社会）的建构。易言之，“理念类型”的建构，是以体现在特定文化—历史脉络下之某种可实际经验检证的行事理路加以演绎而构成的，具有特定选择亲近性的单向强调（one-sided emphasis）性质。因此，除了具有经验实证的实作性（practical sense）之外，“理念类型”基本上是一种概念的逻辑组构，呈现为一种乌托邦（Utopia）的状态，甚至具有潜在的“应然”力道，导引着一个社会的历史发展走向。

从以上简扼的论述中可以看出，毫无疑问，诚如Weber自己肯确的，“理念类型”的构作确实是呈现出一定的客观性（因而，也可能具有一定的科学性），但是，倘若像Durkheim一样，我们仅仅把此一客观性视为是独立于社会行动者而以先验的姿态自存着的话，那么，这无疑就窄化了它的深层内涵。此一客观性之所以具有深刻的社会学意涵（也是现实意涵），实有另一层的实际社会体现面向。简单来说，现实上，此一客观性经常是静默地镶嵌入人们的实际日常生活世界里，以种种结构化的形式（如排队依序买票）运作着，并被人们（特别是社会学家）认为是理所当然的（take for granted）。借用现象社会学家Schutz（1967）的词汇来形容，“理念类型”不只是社会学家建构出来的逻辑组构，更是人们在实际的日常生活世界里具主体互惠性（intersubjectivity）的共同感知模式，让人们之间进一步的理解与沟通有所保证，也使得知识得以累积。

对我个人来说，无论就客观性还是主体互惠性来刻画理念类型，触

及的是认知的面向，而“理念类型”之所以特别显得有意思，以致让社会学家成为“理念类型”的营造者（或传散者），尚有另外一层令人感到晕眩，且值得深思的特质。简单说，这个特质来自“理念类型”所呈显的非凡例外性以及由此而衍生的特质。我个人以为，这个特质正是成就社会学者作为编织故事者最重要的成分。

在我的想象里，堪充作为“理念类型”之基轴的历史质性，就哲学人类学的存有源起状态而言，除了“特殊例外”之外，必然是“非凡”的，也必须是足以创造惊奇感受者。就拿Weber所以选择“理性”作为刻画现代西方资本主义社会的“理念类型”座架为例来做个简单的说明吧！首先，“理性”乃被Weber认定是逐渐在西方文明进程中发展出来的一种文化质素，特别是显现在17世纪以来慢慢形成的科学观念之中，而18世纪的启蒙运动则可谓是一个关键的塑型时代。因而，在Weber的心目中，“理性”出现在西方世界，是一种特殊例外的历史现象，更是非凡的。这也就是说，任何历史现象的出现（因而，科学主义或资本主义作为一种历史现象出现）都受到“命运”的随制，是众多偶然机缘促成的，相对既有的社会形式（因而，“传统”），它总是为人们带来非凡例外的惊奇感受。

在此，让我再提示一次：假若我们可以把“社会”看成原只不过是一种混沌状态，但却又可以认定“社会”确实有一种特殊的样态的话，我们所认定的，充其量也只不过是一种具机遇性质的随制缘成状态而已。它是人们通过经验所形塑出来的一种心灵图像，整个情形就有如Certeau所形容的那在城市中随性漫步的行走者一般。这也就是说，由特定行走起始点开始，就一路分岔下去。一旦路径随时有所改变，整个图像也就跟着改变。因此，“社会”顶多只像一只万花筒，转个角度，里面呈现的图景就有了不同，但看人们怎么转。但是，它更像是一个迷宫，总是有不断分岔的路径，要如何走，目前尚且未能确定，过去和将来更是不真实。人们有的，只是由目前的希望与当下的记忆以选择的方式交织出来的图像而已。这样的图像永远是暂时而移动着的，既没有固定的完形，自然也就没有所谓的“片面”可言，当然，更没有什么原型的说法，除了混沌以外。再者，它总是可以由单一且永恒的认识主体不断地编织、修饰，周而复始，永无停滞。

显而易见，面对这样的场景，“理念类型”可以说只不过是社会学家对“社会”这个迷宫意图加以破解所细心策划，并不断予以选择的分岔径道来型构的图像而已。这样的图像经营，乃犹如阿根廷作家Borges在《特隆、乌克巴尔、奥比斯·特蒂乌斯》（*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*）这一故事里陈述的特隆古典文化一样，只不过是一种心理学的展现，以至于使得西方惯有的客观科学变得毫无用处，因为他们追求的重点不在于真实性，甚至也非逼真性，而是从过去累积下来而浓缩在当下此刻之“非凡例外”所凝塑的惊奇感受，如此而已（Borges, 1964a: 9）。说来，Weber的“理念类型”所欲阐明的历史特质，和如此一般的情形比较接近；它的要旨不在于其历史经验可征性所衍生之具所谓科学性的客观推论或验证，而是那些由历史经验深层的细缝细腻地渗透出来的文化感知意涵。套用Weber的术语来说，其重点乃在于是否具有足以让人们产生拟情感应的作用。这正是我们所以认为它是一种强调“非凡例外”之惊奇感受的心理学的缘故。而且，它总是以具特定选择亲近性的单向强调来提味。总之，这是一种权宜但却深具艺术感应成分的刻意选择，重点在于是否引起具有机智（*phronesis*）的启发空间。当然，这样的刻意选择，总是随着人们的脚步一再“分岔”地往前迈进而不时与时推进而有所改变。

Borges在另外一篇文章《小径分岔的花园》（*The Garden of Forking Paths*）里，描绘了一则以托名为余准博士（Dr. Yu Tsun）的中国籍教授作为主角的虚构间谍故事。在故事中，Borges提到余准的曾祖父彭取（Ts'ui Pân）的一些作为。彭取是清代的官员，曾任云南总督，后来辞去官职，一心想写一部比《红楼梦》人物更多的故事，建造一个谁都走不出去的迷宫。为此，他总共花了十三年的工夫，最后，一座小径不断分岔的花园（也是无人可以找到出路的迷宫）终于建造成了。同时，他也写出了一本像天书般的小说，这本小说的最后一页和第一页雷同，以至于整个故事可以循环不已地呈现，因而周而复始地延续下去，永无休止。对这个的故事，Borges说过一段话，最能反映他心中存有的想法。他是这么说的：

在什么情况下一本书才能成为无限。我认为只有一种情况，那就是循环不已，周而复始。书的最后一页要和第一页雷同，才有可

能没完没了地连续下去。我还想起一千零一夜正中间的那一夜，山鲁佐德皇后（Scheherazade）（由于抄写员神秘的疏忽）开始一字不差地叙说一千零一夜的故事，这一来有可能又回到她讲述的那一夜，从而变得无休无止。……在所有虚构的小说中，每逢一个人面临几个不同的选择时，总是选择一种可能，排除其他；在彭取的错综复杂的小说中，主人公却选择了所有的可能性。这么一来，就产生了许多不同的后代，许多不同的时间，衍生不已，枝叶纷披。小说的矛盾就由此而起。……小径分岔的花园是一个庞大的谜语，或者是寓言故事，谜底是时间。……时间有无数系列，背离的、汇合的和平行的时间织成一张不断增长、错综复杂的网。由相互靠拢、分歧、交错或者永远互不干扰的时间织成的网络包含了所有的可能性（Borges，1964b：25-26）。

为了更加彰显借用Borges的迷宫概念来理解理念型建构的内涵，让我再引述他的另外一篇文章《梅纳尔，吉诃德的作者》（*Pierre Menard, Author of Quixote*），以便强化读者们的印象。1934年法国作家Pierre Menard对照着17世纪之Miguel de Cervantes的《堂吉诃德》（*Don Quixote*）写了一本名为《吉诃德》（*Quixote*）的小说，Borges对此一小说提出了他的看法。他认为，Menard的意图并不是创造另一个吉诃德，因为这很容易做到，他要的毋宁是“创造正宗的‘吉诃德’”，其目的只有一个，那就是“惊世骇俗”（1934年Menard写信给Borges时自己亲口说的）（Borges，1964c：39）。换句话说，循着“同一”的故事文本，并且以创造性的手法成为Cervantes来表现“吉诃德”。无疑，这样的文学工程所从事的正如同创造《道德经》（或《一千零一夜》）一般。Borges告诉我们，虽然《道德经》被认定是出自于一个名叫老子的作家，但可能是不同人历经多年撰写和修订的成果。如此，这本书籍的作者事实上根本就可以不用署名，连带的，所谓剽窃的观念，自然也就不会存在了。这也就是说，《道德经》是一个永远单一的谜团，不断被人们修改、润饰，有了愈来愈多的分岔，周而复始，循环不已，永无止休（Borges，1964a：13）。

说来，Menard这样的文学手法，正是一个社会学家进行理念型建构（亦即说故事）时可以看齐的，即挪用特定的轴心概念（如理性），不

断反复地予以精淬，也不断创造（寻找）分岔回路，丰富我们对特定社会（历史）现象与其不断滋生之进程的感受性理解。对此，Borges说了另外一句话，或许可以为我们带来更为深刻的启发作用，他是这么说的：“……历史的真实不是已经发生的事情，而是我们认为已经发生的事情。”（Borges，1964c：43）因此，历史并非只是单纯地对“真实”进行客观可证的“事实性”探索，而是把它作为现实的根源，最后回归到人们如何建构，尤其是建构后如何“惊世骇俗”地让人们感动的问题上面。尤有进之，Borges（1964c：43）更告诉我们，尽管Menard与Cervantes写下同一个句子：“……历史孕育了真理，它是时间的对手，作为的储存，过去的见证，现在的范例和指导者，未来的咨商者”，但是，我们需要不同的诠释与理解，也因而有着不同的历史意义。

就实用的立场来看，这一切正是一个社会学家作为理念型的经营者需要思索的最深刻意涵，而这个情形也正如同闯迷宫时一样：没有固定路径，人们需要的是不同的体会与尝试，更需要在关键的当下此刻运用自己的经验与智慧来选择分岔路，而且一直持续下去，永无休止。于是，“历史当刻”既是起点，也是终点；同时，它既非起点，也非终点，而是一个同点再出发的不断循环，重视的是此一时间点所特别选择的呈现状态，进而，在现实中，让我们可以“有感”地把现代社会与传统社会区分开，在理解上产生感动与想象的启发作用，也不断感受到“惊奇”，有着惊艳的崇高经验。如此一般的惊奇崇高经验乃以游牧（而非农耕）的方式不断地移动，也就是说，只是当下此刻且此地的，既无过去，也不需要未来，更不需要有定点，它是不断在“现在此刻此地”跳动跃进的“永恒”。准此，往深处看，“理念类型”甚至是否认时间的，以至于到头来，诚如Borges所说的，谜底是时间——一种辐辏在当下此刻的“永恒”时间。

第五节 简扼的结论 ——永远分岔且暂时的

总结来说，社会学家作为“理念类型”的建构者（或经营者），基本上，只是一个编织故事的艺匠人罢了！摆在Borges之无限分岔的世界观架构下来理解，社会学家作为这样之编织故事的艺匠人，乃意味着，对于活在俗世里的人们来说，社会学是一种意外的岔路，不断地分岔着，到头来，情形正像一个小径分岔的花园是一个庞大的谜语（或寓言故事）一般。吊诡的是，任何的分岔，不是一种可能而已，而是当下此刻之时间点上的所有可能，甚至是唯一可能。于是，情形就像前面引述Borges的说法时指陈的：“在彭聃的错综复杂的小说中，主人公却选择了所有的可能性。这么一来，就产生了许多不同的后代，许多不同的时间，衍生不已，枝叶纷披。”推衍来看，针对一般世俗人们对社会现象的理解与诠释，即使单就社会学家之“未预期结果”的提引而言，其所提出的任何说辞，毋宁就是一种分岔，既是终点，也是起点，正像是书的第一页，也是书的最后一页一般。它是所有可能的浓缩，一种意义感应的浓缩，用以笼罩一个假想的“整体”（假若我们非做这样的设想的话），让无限可能的时间与空间得以在当下此刻的“现在”产生了有限的辐辏。它更是从平凡例行之可见的当中以选择性亲近的姿态找到一个（或数个）“不可见的”作为分岔点，形成非凡例外。举凡Marx、Weber、Durkheim或Simmel等人所进行的论述莫不都是如此。

说来，James Joyce在《芬尼根的守灵夜》（*Finnegans Wake*）这部小说中大大地玩弄着英文语汇来隐喻生命意义的多元性，与我在此处所欲表达的，有着异曲同工的意思。他所要展现的，正是一种语义多元分岔的功夫，但是，其结构展现出来的风格、意象或内涵，绝非完全武断任意，任何的分岔都有所“本”，也都有着一定的“意义”意图，而这个意图即是表达意念的逻辑理据，更是展现作者之艺术创造力、想象力、感应力的关键所在。说来，这也正是社会学家作为编织“理念类型”故事之艺匠人所需要的素养。

职是之故，社会学的论述可以说是对可能性的变形浓缩，转而带动扩散的一种不断翻转的过程，乃至于是对人类文明命运的一种预言性宣示。准此，社会学的诠释不是使隐者显或浊者清，而是创造更丰富的谜语（或寓言），让人们更能激荡出感动的涟漪，感到惊艳不已。这既是一种永恒的轮回，也是一种同时深具艺术与伦理意涵的（自我）解放。准此，不管同意或喜欢他们的论说与否，诸如Marx与批判学派的社会学论述，其实就是一个最佳例证。这也就是说，与其说社会学家是一个“未预期结果”事实的挖掘者，不如说是编织“理念类型”故事的艺匠人。然而，作为艺匠人，需要的是什麼，美国社会学家C. Wright Mills即曾经这么说过，值得在此引用：

你将认识到，作为一个学者，你有设计一个鼓励良好工艺（workmanship）习惯之生活方式的非同寻常的机会。学格（scholarship）乃生活的选择，同时也是如何生活的选择；不管知道与否，当一个人朝着他的工艺的圆满境界工作时，知识的作者

形塑了他的自我；在实现他的潜能，与其间可能降临的机会时，他建构了一个核心性格——优秀艺师的品质。此即意味着，你必然要学习把你的生活经验纳入你的知识工作之中，持续地检验和诠释它（Mills, 1959：196）。

在我个人的心目中，这就是一个社会学者作为编织“理念类型”故事的艺匠人应当具备的基本艺匠格局（craftsmanship）。

参考文献

Aczel, Amir D.

2005 *Chance: A Guide to Gambling, Love, the Stock market & Just About Everything Else*. New York: Basic Books.

Bandyopadhyay, Prasanta S. & Malcolm R. Forster

2011 *Handbook of the Philosophy of Science, Volume 7: Philosophy of Statistics*. Oxford: Elsevier.

Bannister, Robert C.

2008 "Sociology," in Theodore M. Porter & Dorothy Ross (eds.) *The Cambridge History of Science, Volume 7: The Modern Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 329-353.

Cassirer, Ernst

1923 *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: The Open Court Publishing Co..

Deleuze, Gilles

1983 *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Althone Press.

Dostoyevsky, Fyodor

1993 《地下室手记》(*Notes from Underground*) , 孟祥森译, 台北: 万象出版社。

Duncan, Otis D.

1984 *Notes on Social Measurement: Historical and Critical*. New

York: Russell Sage Foundation.

Durkheim, Emile

1933 *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.

1951 *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by John A. Spaulding & George

Simpson. New York: The Free Press.

1982 *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press.

Foucault, Michel

1970 *The Order of Thing*. New York: Random House.

1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.

Galton, Francis

1889 *Natural Inheritance*. London: Macmillan.

1962 *Hereditary Genius: An Inquiry into its Laws and Consequences*. London: Macmillan. [1869]

Hacking, Ian

1990 *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hald, Anders

1998 *A History of Mathematical Statistics From 1750 to 1930*. New York: John Wiley & Sons.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno

2002 *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. (ed. by Gunzelin S. Noerr, translated by Edmund Jephcott) Stanford, Ca.: Stanford University Press.

Hobsbawm, Eric J.

1997a 《革命的年代：1789—1848》，王章辉等译，台北：麦田出版公司。

1997b 《资本的年代：1848—1875》，张晓华等译，台北：麦田出版公司。

1997c 《帝国的年代：1875—1914》，贾士蘅译，台北：麦田出版公司。

Keynes, John M.

1921 *A Treatise on Probability*. London: Macmillan.

Kish, Leslie

1959 "Some statistical problems in research design," *American Sociological Review* 24: 328-338.

1987 *Statistical Design for Research*. New York: John Wiley & Sons.

Lieberson, Stanley & F. B. Lynn

2002 "Barking up the wrong branch: scientific alternatives to the current model of sociological science," *Annual Review of Sociology* 28 (1): 1-19.; or in Jacqueline Scott & Yue Xie (eds.) *Quantitative Social Science, Volume I: Overview and Major Issues*. London: Sage, 2005, 49-72.

Mayer-Schönberger, Viktor & Cukier, Kenneth

2013 《大数据》（*Big Data: A Revolution That Will Transform How*

We Live, Work and Think) , 林俊宏译, 台北: 天下文化出版公司。

Mayr, Ernst

2001 "The philosophical foundations of Darwinism," *Proceeding of the American Philosophical Society* 145 (4): 488-495. or in Jacqueline Scott & Yue Xie (eds.) *Quantitative Social Science, Volume I: Overview and Major Issues*. London: Sage, 2005, 41-48.

Morgan, de Augustus

1838 *An Essay on Probabilities and on Their Application to Life Contingencies and Insurance Offices*. London: Printed for Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, and John Taylor.

Neyman, Jerzy

1976 "The emergence of mathematical statistics: a sketch with particular reference to the United States," in D. B. Owen (ed.) *On the History of Statistics and Probability*. New York: Marcel Dekker, 149-193.

Nietzsche, Friedrich

1996 《悲剧的诞生》(*The Birth of Tragedy*) , 缪朗山等译 , 海口 : 海南国际新闻出版中心。

1997 *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Edited by Maudemarie Clark & Brian Leiter, translated by Maudemarie Clark. Cambridge: Cambridge University Press.

2002 *Beyond Good and Evil*. Edited by Rolf-Peter Horstman & Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.

2012a *Thus Spoke Zarathustra*. Edited by Adrian D. Caro & Robert B. Pippin, translated by Adrian D. Caro. (Reprinted with corrections) Cambridge: Cambridge University Press.

2012b 《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Spoke Zarathustra*) , 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 第2次印刷。

Nisbet, Robert A.

1969 *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.

1980 *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.

Polanyi, Karl

1944 *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Porter, Theodore M.

1986 *The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900*. Princeton, N. J.: Princeton

University Press.

1995 *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

2004 *Karl Pearson: The Scientific Life in a Statistical Age*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Quetelet, Adolphe

1973 *A Treatise on Man and the Development of His Faculties in Comparative Statistics in the 19th Century*. London: Gregg International Publishers.

2000 "Statistics as a tool of social research," in Raymond Boudon & Mohamed Cherkaoui (eds.) *Central Currents in Social Theory: The Roots of Sociological Theory, 1700-1920. Volume IV*. London: Sage, 197-208.

2016a 《黑天鹅效应》（*The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*），（第二版第18次印刷），林茂昌译，台北：大块文化出版公司。

2016b 《随机骗局》（*Fooled by Randomness*），（初版第9次印刷），罗耀宗译台北：大块文化出版公司。

2016c 《反脆弱》（*Antifragile*），（初版第8次印刷），罗耀宗译，台北：大块文化出版公司。

叶启政

2005 《均值人与离散人的观念巴贝塔——统计社会学思考迷思的两个基石》，见《观念巴贝塔：当代社会学的迷思》，台北：群学出版社，1—72。

2008 《附录：“特殊例外”作为思考架构的社会学解析》，见《迈向修养社会学》。台北：三民书局，329—377。

(1) 本文之初稿曾以《社会学家——“未预期结果”事实的挖掘者抑或编织“理念型”故事的工匠人》为题，于2015年8月15—16日，在由清华大学人文社会学院与叶圣陶研究会合办的“两岸学者共话·社会学”论坛中宣读。之后，修订稿刊登于《社会》，第26卷，77—98页，2016。

(2) Merton在1931年二十岁时受到当时哈佛大学社会学系系主任Pitrim A. Sorokin的赏识，被聘为研究助理，后来从Sorokin撰写博士论文。但是，他却心仪当时大他八岁的年轻讲师Talcott Parsons（按：Parsons于1927年进哈佛大学经济学系担任讲师，1931年社会学系成立后，被Sorokin延揽进该系担任讲师）多于他的指导老师Sorokin，最后，甚至想办法把两人都安排在其博士论文的委员会里头（Cole，2004：836；Coser & Nisbet，1975：5-6；同时参看Sztompka，2003）。Nisbet即曾经以Isaiah Berlin爵士在讨论托尔斯泰（Tolstoy）时所援用的刺猬与狐狸相异互补的说法来形容Parsons与Merton两个人的特质，即Parsons具有喜欢以某个特定观点来看现实的特质，就有如刺猬给人的印象一般，而Merton则如狐狸一般，喜欢向外转进，追求事物的不同之处，且认为现实不能一言以蔽之（Coser & Nisbet，1975：6）。尽管如

此，根据Coser的说法，Merton后来发展出来的许多概念，可以看成是Parsons在1937年出版之巨著《社会行动的结构》（*The Structure of Social Action*）中诸多论述的延续（Coser，1975：88）。不过，再次根据Coser的意见，Merton仍然深受Sorokin的影响，从他那儿，Merton既学习到欧洲的古典社会思想与其他种种知识，也学到经验研究和统计的知识（Coser & Nisbet，1975：5）。同时，在1930年代的哈佛大学校园里，以物理化学及生理学教授Lawrence J. Henderson为首，结合了历史学者Bernard Devoto和Crane Brinton、法律学者Charles Curtis、工业心理学者Elton Mayo与当时任教于社会学系的Parsons等人，组织了一个名叫“帕累托学团”（Pareto Circle）的学术讨论团体，以意大利社会学家（也是经济学家）帕累托的社会学说为讨论的焦点。很自然，Pareto在其著《心灵与社会》（*The Mind and Society*）第一卷第一章开宗明义地提出的“逻辑性的行动/无关逻辑性的行动”（logical conduct/non-logical conduct）的区分说法，以及社会体系和其均衡等等的概念，成为他们关心的课题。当时，与Merton同时为Sorokin雇用为研究助理的George Homans（后来成为社会学系教授，是所谓交换理论的创始者），即为Devoto所推荐充当此一团体的助理，并且，在1934年他与Charles P. Cutis, Jr合写了一本评介帕累托的书，书名叫《帕累托导论：他的社会学》（*An Introduction to Pareto, His Sociology*）。这个讨论团体的学术活动，相当程度地影响了当时的一些年轻学者，除了Merton之外，尚有科学哲学家Thomas Kuhn、人类学者Clyde Kluckhohn与经济学家Paul Samuelson等人。

(3) 有关作者对Merton的功能说更为详细的讨论，参看叶启政（1991：26-36）。

(4) 当人们行动时，是否真的如此，这是值得进一步讨论的，而这正是检讨Parsons之规范理论的重点，因为这不是本文关心的重点，所以不拟做进一步的讨论。在此，我们在意的，只不过是顺着Parsons的论述，如何来铺陈Merton之立论的可能理路而已。

姚大力



追寻『我们』的根源





追寻“我们” 的根源

中国历史上的
民族与国家意识

姚大力 著

生活·读书·新知 三联书店

收入此书的文章共分为四组。第一组凡七篇，泛论中国历史上的族群认同、国家认同以及二者之间的相互关系。第二组的五篇，主要聚焦于如何认识历史上的各少数民族对中国历史与文化的积极贡献。第三组由五篇构成，以蒙古帝国、元朝，以及它们之间的关系为讨论主题。纳入最后一组的四篇论文，则分别考察族群认同在回族、满族的形成和鲜卑拓跋部早期历史的书写之中的作用问题。

当代中国作为一个多民族统一国家，是汉族以及诸多的中国少数民族一起参与中国国家构建的共同历史成果。中国的疆域，是分别由数十个不同民族各自世代居住，或在由若干个不同民族共享的场合下世代居住的历史家园所构成的。怎样在统一国家的宪制框架下，让这些历史地属于各民族、各人群的世居家园都获得富有各自独特性的发展。这是中华文明史留给当代中国人的一个无比重大的问题、一个考验他们良知和政治智慧的问题！

姚大力，复旦大学历史地理研究中心教授。主要专业方向为元史、中国边疆史地。毕业于昆明师范学院史地系、南京大学研究生院，获中国社会科学院历史学博士学位。1987至1991年任南京大学历史学系系主任。1993至1995年、2005至2006年分别在哈佛—燕京学社、哈佛大学、庆应大学做访问学者各一年。先后发表论文及学术评论近百篇，部分结集为《北方民族史十论》（广西师范大学出版社）、《蒙元制度与政治文化》（北京大学出版社）。

目录

何谓“中国”

中国历史上的民族关系与国家认同

再谈历史上的民族关系和中国认同

传统中国的族群和国家观念

变化中的国家认同：对中国国家观念史的研究述评

评“新天下主义”：拯救中国，还是拯救世界？

从以赛亚·伯林到自由民族主义：读陈来《归属与创伤》札记

谈民族与民族主义

“中国”的多样性

中国历史上的两种国家建构模式

内陆亚洲与中国历史：读《中国的亚洲内陆边疆》札记

可以从“新清史”学习什么：《清帝国性质的再商榷：回应新清史》读后
略芜取精，可为我用：兼答汪荣祖

关于“现地语史料第一主义”：意义与文献处理技术

换一个视角看元朝

怎样看待蒙古帝国与元代中国的关系

重铸“天下”一统的洪业：元朝在中国历史上的意义

汉文明在元时期：果真存在一个“低谷”吗？

面对故国的忠诚

报告文学能讲述历史吗：《成吉思汗、他的继任者们与今日中国的形成》汉译本序

民族认同与民族形成

“回回祖国”与回族认同的历史变迁

附录一 对《“回回祖国”与回族认同的历史变迁》的两点补正

附录二 元代泉州《清净寺记》碑文的文本复原

附录三 回族形成问题再探讨（报告稿）

追寻回民意识的当代心灵历程：读《心灵史》

“满洲”如何演变为民族：论清中叶前“满洲”认同的历史变迁

论拓跋鲜卑部的早期历史：读《魏书·序纪》

代后记：读《通向文化多元主义的奥德赛之旅》札录

何谓“中国”

中国历史上的民族关系与国家认同 [1]

在考察中国历史上的民族关系和国家认同问题时，元朝灭亡后的那几十年中人们对元朝的态度，至少有三个方面值得引起我们的注意。

一是明初甘为元遗民者为数众多。这里所谓遗民，指的是经历改朝换代后拒绝在新王朝担任一官半职的人们。这样一种遗民概念的完全形成，大概要到元明之际。但是，凡在前一个王朝做过官的人，不应当再改仕新朝，这一道德约束实际上是从宋朝起就得到大力提倡和强调的。所以宋朝灭亡以后留下大批遗民，这是大家都了解的。当然上述道德约束并没有要求做遗民的人直接去反对新政权或者从事秘密抵抗运动。他们完全可以承认新王朝的合法性，只要采取消极的不合作态度（不再做官）就可以了。著名的宋遗民谢枋得就公开承认“大元制世，民物一新”，只不过他本人已是“宋室孤臣，只欠一死”而已。^[2]传说中的商遗民伯夷、叔齐“不食周粟”。当宋元时代的人们按领土国家的概念去考量这段史事时，他们发现，像这样做遗民只有死路一条，因为普天下的粮食，包括蔬果，甚至野草，莫不属于周朝所有。因此他们宁可把“不食周粟”解释成不接受周的俸禄。当时人写诗说：“谁向西山饭伯夷？”那意思也就是：“伯夷久不死，必有饭之者矣。”这实际上是在婉转地说，他们并不是真不吃从周朝土地上长出来的粮食。^[3]

元朝这样一个由蒙古人做皇帝的王朝，也留下大批心甘情愿的遗民，并且其中绝大多数自然是汉族。他们的个人遭遇差别很大。其中名声最大的三个被明人称为“国初三遗老”^[4]，他们入明后分别参加过编写《元史》、评阅科举考试的试卷等文化活动，但都拒绝到明政府里面正式做官，居然都安然无恙地活到八九十岁。三遗老中间最有名的杨维桢写过一篇《老客妇谣》，借一个“行将就木”的老妇人不愿再嫁的话题来表白自己的心情。据说有人把这首诗拿给朱元璋看，欲借朱元璋之刀杀

他。朱元璋说“老蛮子止欲成其名耳”，没有采取行动。^[5]还有一些人就不那么幸运，因为也有一点名气，躲了几年，还是被政府找出来，强迫他们做官，结果只好自杀。郑玉、王翰就是这样死的。当然更多的人没有这样戏剧性的命运，能够平安无事地以遗民身份了却一生。

二是遗民心态的泛化。如果遗民是指拒绝在新王朝做官的人们，那么遗民的范围就应当限于那些获得过在新王朝做官的机会而又拒绝了这种机会（包括拒绝科举考试）的人们。这样的人数量总是有限的。^[6]但遗民的心态却可能扩大到比之大得多的社会范围中去。元明之际的遗民心态突出地表现在对改仕新朝的人们非常不以为然的舆论中间。明朝的开国文臣第一人宋濂晚年因为子孙犯罪受牵连，被流放四川，死在中途。当时流传一则小道消息说，宋濂对自己一生小心为人，却几次遭遇命运颠簸很有点想不通。在夔州的一个寺庙里，他把这个问题提出来向一位老和尚请教。老和尚问他，“于胜国尝为官乎？”宋濂回答，曾经做翰林国史编修。老和尚于是沉默无言。宋濂心领神会，当晚就吊死在寺院客房里。另一则关于周伯琦的逸闻也很有典型性。此人是元朝末代皇帝很欣赏的亲信，也是当时有名的文人。他被放到江南做官后就一直赖在南方不肯回朝。朱元璋进攻苏州时，他与张士诚一同被俘。朱元璋责问他说：“元君寄汝心膂，乃资贼以乱耶？”于是先赐他大醉三日，然后处死。这些传说的真实性当然大有疑问。虽然后来确有人（例如谈迁）相信，宋濂曾经应召入元廷作翰林国史编修，但大部分人还是根据有关他的传记资料认定，他“以亲老不敢远违固辞”，“实未受官至京师也”。宋濂自己也曾明白声称：“在前朝时虽屡入科场，曾不能沾分寸之禄。”上述传言说他自认做过元代朝官，显然不会是事实。至于周伯琦，自然不为朱元璋所喜欢，但他是回到家乡江西，“久之乃卒”，也不存在被朱元璋处死之事。^[7]然而，传闻之词的缺乏事实依据反倒说明了它的可贵。因为它表明了当时人们对事情本应当如何发生的普遍见解。对降臣结局的想象，正好反映出明初人们遗民心态的泛化。

三是明朝推翻元朝而统治中国，这件事在明初的人看来，它的意义不过是实现了一次改朝换代而已。这一点给钱穆以极大的刺激。在他的长篇论文《读明初开国诸臣诗文集》里，钱穆非常敏锐地发现，当时人们大都“仅言开国，不及攘夷”，“心中笔下无华夷之别”。在钱穆看来，

元亡明兴，远不止是一般意义上的改朝换代，而是一个结束异族统治、“华夏重光”的“大关节”。^[8]值得注意的是，钱穆自己感觉到，这是从当时人的历史语境出发而自然应该达到的认识。但实际情况却与他的想法大相径庭。元朝灭亡了，人们并没有伸直脖子吐一口恶气，大骂它是“伪政权”。元朝一百年统治的历史合法性并没有随这个政权的被推翻而一同失落。当然朱元璋在他出师北伐的檄文里讲过“驱逐胡虏”^[9]，这句话被后来的人们广为引用。但在更多的场合，他一直力图描绘这样一幅历史图景：元末政治衰败，群雄并起。元失天下于群雄（有时候他也会说是“群盗”），而明朝立国，乃是从“群雄”或“群盗”手中再夺得天下。所以他说：“元虽夷狄，然君主中国且将百年，朕与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，于朕何预？”^[10]据当时流言，奉命北伐的徐达因故意放纵元顺帝北逃而受到朱元璋的责备。徐达反问朱元璋：“彼虽微也，亦尝南御中国。我执之以归，汝何治焉？”^[11]

钱穆确实可以说是目光如炬。他只是从以上所列举的三个方面之一，就一下子切入问题的核心所在，即在近代以前的中国历史上，尽管“华夷”的种族意识始终存在，非汉族对于人口比自己多数十倍的汉族的征服与统治，往往还是能够被汉族所接受。这是为什么呢？

对上述问题的一种最具有影响力的回答，就是所谓“文化至上主义”（culturalism）的解释。它的主要观点可以概括如下。华夏或者后来的汉民族很早就认为，华夏文化是一种普世适应的文化。华夏与周边民族间的文化差异，不是不同种类的文化之间的差异，而是同一种普世文明的不同发展阶段之间的差异，也就是文明与半文明，乃至非文明之间的差异。因此，在前近代的中国人看来，所谓“夷夏之辨”表面上是族类或种族的差异，实际上主要是一种文化的差异。蛮夷如果提高了文明程度就可以变成华夏；相反，华夏的文明如果堕落，他们也会变成蛮夷。“文化至上主义”的解释认为，从这样的立场出发，华夏民族的文化归属感超越了它的政治的或族类的归属感。也就是说，中国文化至上主义的传统把汉文化，而不是国家或族类（即种族）作为忠诚的对象。只要能够坚持“用夏变夷”的文化策略，那么从政治上接受蛮夷的统治也是可以的。

在回答以汉族为主的中国社会为什么会在历史上多次接受北方民族

所建立的王朝的统治这个问题时，文化至上主义的解释确实有它很奏效的地方。蓝德彰在1980年发表的一篇论文里指出，清初文人对元代汉族士大夫的行动有一种特别的关注。相类似的境遇使这两个不同时代的知识分子同样深刻地感受到，由汉族政体在军事上和结构上的种种弱点所导致的外族统治者君临天下的局面，可以由“充满力量的、真正的、普遍和永恒的汉文化主流”来加以补偿。文化至上主义就这样克服了“被更狭隘地加以界定的各种政治忠诚的见解”，从而使人们能够在明清之际的王朝更替完成以后，“抱着对他们自身文化的普遍性与永恒性的信念，参与到新的满—汉统治政体中去”。在这里，文化认同起到了超越政治、宗教乃至种族隔阂的作用。^[12]

但是，从现代人的观念看问题，“文化至上主义”的历史解释听上去总是有点让人不满足，甚至不舒服。因为这种说法几乎是在暗示，汉文化的传统缺乏它理应具有的对本民族的政治忠诚和国家观念；因此，无论谁跑来统治他们，似乎都不是不可接受的。而且这被看成是它的一种特别的性格，所以才需要追寻某些特殊的原因来予以说明。但这里至少有两点需要澄清。

首先，在近代民族国家的国际体系产生以后，人们的国家观念与过去相比已经有了很大的不同。在国与国的关系方面，一个国家在政治上绝不能容忍来自任何一种外在势力或集团的统治或操纵。在国内，一个人口上占多数的民族也不能容忍被一个人口上属于少数的民族来支配统治。可以说，一个超越任何政府、政权形式和政治体制具体性质的永恒的、不可侵犯的“祖国”观或者国家观，其实是与近代民族国家一起成形的。在民族国家之前的“王朝国家”（dynasty state）或“帝国式国家”时代，前面说到的那种国家观即使不是完全无影无踪，至少也不具备多大的影响力。今天的法国在罗马帝国时是它的一个行省，后来统治过那里的法兰克人是一个外来的日耳曼部族。而英国的皇室直到今天仍然是11世纪侵占英格兰的诺曼底人的后裔。这些都是众所周知的历史事实。今天的法国人和英国人并没有从民族主义的当代立场出发，为他们的祖先曾经接受了外族入侵的结果而感到羞耻。这个结论对中国人当然也是适用的。

其次，“文化至上主义”在从文化观的层面去解释“夷夏之辨”的时

候，基本上忽略了对前近代中国人的国家观做出必要的历史解释。公正地说，文化至上主义的解释者从来没有明确地说过，在前近代的中国根本不存在国家观念与国家认同。这一见解的最著名的代表人物列文森在《儒教中国及其现代命运》的一处甚至明确写道：“在中国政治思想史上，‘天下’和‘国’是两个历史悠久的并列观念。”但他紧接着又说，在后来，中国人对二者的“含义和对它们各自的尊敬程度发生了变化。”^[13]列文森没有详细阐述前近代中国人对国家的“尊敬程度”究竟是如何变化的。但是，从他提出的中国近代思潮由文化至上主义向民族主义转变的命题来看，从他断言“近代中国思想史的大部分时间，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”来看，很明显，他认为中国在近代以前是缺乏充分的国家观念的。在这一点上，列文森实际上还受到了他早年的研究对象梁启超见解的影响。他在自己的著作里引用梁启超的话说：“其不知爱国者，由不自知其为国也。……故吾国数千年来常处于独立之势，吾氏之称禹域也。谓之‘天下’，而不谓之‘国’。既无国矣，何爱之可云。”^[14]两人真正想强调的本意都应当是，从中国传统本身很难产生出近代样式的国家观念。但是在事实上他们却把文化至上主义与无论何种形式的国家观念都置于互相对立的位置。好像中国这样一个有两千年君主专制统治历史的国家，居然一直不存在国家观念和国家认同。前面提到的蓝德彰的文章，实际上只讨论了“17世纪人们的看法”的一方面。明清之际的人不但关注参与到元政权中间去的那些人的想法，也高度关注拒绝与元合作的那些人们的行为思想。而只有在把上述两种态度结合在一起加以对照考察时，我们才有可能对当时人们国家观念和国家认同的历史状况产生更准确的认识。

粗略地说，战国秦汉既是中国完成从早期国家向充分成熟的国家形态转变的时期，也是中国特殊的“天下中国观”形成确立的重要时期。关于这个问题，罗志田在《先秦的五服制与古代的天下中国观》一文里已对有关事实做出很细密的清理讨论。^[15]这里只需要简单地提一下它最基本的几个特征。为讨论的方便，先从中国这个概念讲起。它在商代出现时只是一个地理的概念。到秦汉时候，“中国”一词已经具备了它在后来被长期使用的三层含义。一是指包括关东和关中在内的北部中国的核心区域；二是指中央王朝直接统治权力所及的全部版图，在这个意义上它实际指的已经是一个国家；第三，它也是一种对汉族的称呼。

关于天下的观念，日本学者安部健夫在20世纪50年代发表的《中国人的天下观》很值得重视。在这一长篇论文中，他已经考察过“天下”一词在《诗经》《尚书》以及诸子著述中的使用情况。在安部看来，天下观念从商周时代的“京师—四方/四国”的观念中蜕化出来，是战国时代的事。因此他把战国之前称作“原天下观”时期。^[16]到了汉代，天下也有三层含义。最狭义的天下即所谓“赤县神州”，它与中国的上述第二层含义相重叠。天下的第二层含义指作为国家的中国与它四周被称为“蛮夷”的种种部落所构成的世界。天下的第三层含义以为中国之内有九州，中国之外更有大九州，所以“儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳”^[17]。第三层的“天下”，为中国人所不了解的外部世界留出了足够的空间和知识框架；从表面上看这是一个开放的系统，但它与中国人的生存状态没有什么直接关联。除了被记载在正史外国传里，以及在偶尔接触到据说是出产在那里的奇珍异兽时会稍稍想起它们外，它们对中国人来说其实并不是一种真实的存在。

前近代的国家观就是天下观和中国观二者的结合。排除了天下的第三层含义，中国不但是天下的重心所在，而且也是天下唯一的国家。根据另一个日本学者尾形勇的研究，“天下一家”在战国还是“天下合一”的意思，到汉代终于变成“天下归于一家”。^[18]我们不敢说，从诸侯继起到七国争雄的这段时期，中国历史是否还存在着出现另外一种结局的可能，那就是在今天中国的这块土地上，演变出一种均衡的多国体系来。但至少在秦汉统一帝国建立后，这种可能性似乎就再也不存在了。天下中国观形成一个中心投影的图像。中国在投影的中心部位，从一个中心点向外辐射。统一国家的边界可以随国力的盛衰而伸缩。非汉族的部落被压缩在边缘地区，边缘的放大必然引起中心部位以更大的比例增长。梁启超说中国“数千年来常处于独立之势”，应当就是这个意思。

现在应该赶紧补充说，除了元朝和清朝，中国历史上的其他王朝从来没有把今天中国的全部疆域括入自己的版图；即使汉族所在的地区，也多次出现多国并存的局面。但是出现在汉族社会周边的非汉族政权，哪怕它们的控制地区实际上非常大，例如吐蕃、南诏，更大的如突厥、回鹘这些游牧政权，因为都被类似中心投影法所形塑的图像压缩在“天下”边缘的狭隘地带里，所以它们的存在并不干扰天下中国观的成立。与

周边的情况相比，天下中心地区的多次分裂则是一个不可避免的事实。在实际的操作层面上，分裂时期的国与国之间甚至还发展出一套各方都可以接受的处理国际关系的准则。但是从观念的层面，这种分裂被顽固地看作只是统一国家衰败时的不正常局面和下一次统一的孕育期。中国的古话说“分久必合，合久必分”。为什么不是倒过来讲“合久必分，分久必合”？因为前一种说法更加能够凸显统一不断生长的过程，它从分裂的局面中孕育产生，经历全盛时代而后走向衰弊，而这种衰弊又正是实现下一轮统一的预备期。只有统一的王朝才可以被视为正统，也就是具有充分的合法性。正统以外有各种“变统”，指的是合法性发生变异。而处于分裂时期的各国自身，往往都自称正统、自称“中国”，把对方看作自己实现统一的对象，称作“北虏”或者“南蛮”。朱元璋称杨维桢为“老蛮子”，正是继承的金、元对南宋国民的称呼。分裂时期也有一些小国家不敢有统一天下的野心，那就得承认自己的臣属地位。五代时期的一个吴越国王临死叮嘱部下“子孙善事中国”。^[19]弱小国家与自以为强大的国家一样，都没有想维持一个均衡的多国体系观念。

天下中国观既然排除了均衡多国体系观念的生长，历史上分裂时期国家对国家的征服和统治关系，也就从国与国之间的关系被转换为实现“中国”内部统一的征服和统治关系。也可以说，恰恰是天下中国观抑制了对中国内部更小单元的那种国家认同的产生和巩固。^[20]把一个汉族政权征服和统治其他国家的历史看作中国内部实现统一的过程，这对历史上的和今天的汉族都是比较容易达成的认识。但当一个少数民族的集团或政权征服并统治了汉族社会的时候，情况又会怎么样呢？如果族类差异的障碍能够得到妥善安置，那么从天下中国观的立场出发，这个事实也就是可以接受的。而我们已经知道，“夷夏之辨”在中国人看来根本上是一种可能加以改变的文化差异。因此，结论自然是“能行中国之道，则为中国之主”。如果再回到一开头提到的钱穆心中的那个问题：历史上的汉族为什么会接受来自汉地社会以外的非汉族政权的征服和统治？也许我们应当说，文化至上主义只是部分地回答了这个问题。在它的背后，还有一种来源于天下中国观的更深层、更基本的思想影响。

秦汉时代的天下中国观本来包含着一层汉族王朝国家的内涵。汉民族对非汉族王朝的认同，需要对原先的天下中国观做出重要的调整。这

个调整的过程，可以分为前后两个阶段。

中国历史上存在过很多建立在汉地社会的区域性的或全国性的非汉族政权。学术界往往称它们为“异民族王朝”或“征服王朝”。建立这些政权的少数民族都来自中国北方，因此把它们叫作“北族王朝”也许最合适。这些北族王朝包括：十六国时期的很多国家，北魏及其继承国家即东魏、西魏、北齐、北周，五代时候的后唐、后晋、后汉（都是沙陀族政权），辽、金、元，还有清。

就这一系列北族王朝的历史特征而言，公元10世纪上半叶是非常重要的时代界限。在这之前（也包括10世纪上半叶）的北族王朝建立者，在入主中原之前，多经历过一个在汉族社会周边地区长期活动、以雇佣军身份介入汉地社会的政治斗争、逐渐演变为支配汉族政治—军事局面的重要势力、最后在那里建立自己政权的漫长过程。在这样的过程中，他们有机会对汉文化取得相当深入的了解，同时却逐渐疏远，甚至完全断绝了与位于或靠近内陆亚洲的其原居地之间的联系。最典型的例子莫过于北魏。建立北魏的拓跋氏自认是从大兴安岭北段跑出来的鲜卑部落。从表面上看，他们立国中原后，还派官员去祭奠被追述为其祖先居住的“石室”。关于这个“石室”和北魏派人前去祭拜的史料记载，由于20世纪70年代呼伦贝尔地区“嘎仙洞”的发现而获得证实。但北魏统治者在保留与其想象中故地的象征性联系的同时，却在实际上中断了他们与大兴安岭北端出于同一文化的各部落之间真正的、活生生的联系。证据便是居住在这一地域内的鲜卑人，恰恰是在北魏时期被改用另一个汉语译名来称呼，这就是室韦。鲜卑和室韦其实是同一个民族名称（*sirbi）的两个不同形式的汉语译名。^[21]不论是出于有意还是无意，他们与文化上亲缘人群之间的联系总之是断绝了。这种断绝，意味着他们失去了维持自己的族裔和文化认同的一种至关重要的资源。它同时也就意味着，这些王朝不得不更多地依赖于被征服地的本土资源，也就是汉文化的资源，来维持自己的统治。在有些时候，甚至他们与汉族之间的族类界限也变得有点模糊了。五代时的沙陀政权视契丹为“夷”，言下之意，他们自己当然就属于“华夏”的范围。而契丹首领耶律阿保机果然也称沙陀统治者为“恶汉儿”。^[22]无论可恶不可恶，他们总之已被认作为汉人。那时有一个沙陀将领被人怀疑要自立为皇帝；但也有人不相信，理由是：“自

古岂有秃头天子、跛脚皇后耶？”^[23]可见在当日人们衡量君主身份的合法性时，对沙陀人族裔身份的权量甚至还不如“秃头”“跛脚”一类仪表缺陷来得重要。以上讲到的这些北族王朝，它们的建立者事先都有一段被魏特夫在《辽代社会史》里称作向汉地社会“渗透”的漫长经历。它们可以看作是“渗透型”的北族王朝。

与它们大不相同，10世纪上半叶以后建立的辽、金、元、清等王朝，都是真正“征服型”的王朝。它们都在一段很短的时间里将一大部分汉地社会纳入自己的版图，同时始终把位于内陆亚洲或其伸延地区的“祖宗根本之地”视为领土构成中的重要部分，把它当作自身族裔和文化认同的珍贵资源。中原王朝的首都从黄河以南被搬迁到今北京，应该说就是“征服型”北族王朝领土结构变迁所留下的重大历史影响之一。^[24]“征服型”王朝的族裔本位主义意识和表现比“渗透型”王朝更为深刻和显著。元代在地方行政长官设置上用蒙古人、色目人、汉人互相牵制的做法，清朝的满汉双员制，便是最著名的例证。

汉地社会较先面临的是“渗透型”北族王朝的征服与统治。天下中国观也由此面临第一次不得不加以调整的历史局面。对北方汉族最初的反应，可以通过下面这段话获得简明扼要的了解：“自古以来，诚无戎人而为帝王者。至于名臣建功业者，则有之矣。”^[25]对此，北族统治者的态度也可以用一句话切中要害地表达出来：“奈何以华夷之异，有怀介然。且大禹出于西羌，文王生于东夷。但问志略何如耳！”^[26]两种立场的冲突激发出许多惨烈的个人悲剧。北方汉人态度的关键转折，川本芳昭以为，大概发生在北魏太武帝拓跋焘的时代。^[27]这就是天下中国观第一次调整的简单情况。

第二次的调整，或许并不如同一般可能想象的那样，发生在最初的“征服型”王朝亦即辽王朝建立的时候。它发生在元灭宋进而统一中国的前后几十年里。很多新的因素，似乎使得这次调整显得异常艰苦。首先是对国家忠诚观念的进展。从北宋开始大力提倡的对改仕新朝的明确否定，经过近三百年鼓吹，给士大夫在宋元之际的政治选择架设了一道前所未有的道德限制。其次，南宋长期面对占据着华北汉地的金政权所造成的“夷夏大防”的心理紧张，在紧接着发生的蒙古威胁面前被进一步地扩大了。再次，当元朝的水陆大军浮汉入江、顺流而东的时候，汉族

文明所面临的，乃是它从未经受过的、可能会在它业已退守的南部中国被完全摧毁的严峻命运。所以尽管征服与抵抗是历史上常见的主题，南宋时的人们在国家灭亡前所表现出来的忠诚观念和忠诚行为，仍然在中国历史上显得非常突出。^[28]但是，总的说来，这次的调整，所用的时间比前一次却要短。从留下来大量史料来看，大多数人对元的抵制，还是出于忠诚于旧王朝的动机；对他们从族裔观念出发的民族主义意识，不应当想当然地予以过高的估价。至于个中原因，我们已经在前面简单地讨论过了。有些学者现在说，在中国历史上，宋朝是“原民族主义”的萌发时期。^[29]在我看来，这种“原民族主义”如果真的存在，那么它也是带有国家主义性质，而不是族裔性质的“原民族主义”。

所谓“认同”，是指自我在情感上或者信念上与他人或其他对象联结为一体的心理过程。也可以说，认同就是一种归属感。如果说国家观念所讨论的是人们心目中的国家应该是何种形态的问题，那么国家认同所讨论的，则是人们对于国家的归属感的状态、性质和表达方式等问题。在近代以前的中国，国家认同主要发生在参与王朝国家统治体系运作的官僚群和作为国家候补官员的读书人中间。但是，由于占统治地位的意识形态向其他社会群体的渗透，也由于中央集权制国家的权力至少已部分地直接伸向民间，这种认同在一般民众中间也或多或少地存在着。西欧在公元1000年左右可以说还根本不存在国家这种政治组织。在此后的几百年里，欧洲的近代民族国家从它们的“中世纪起源”当中逐渐产生、发育。^[30]从那时候起，西欧的国家认同基本上是以民族国家认同的形式发育、发展起来的。中国的情况与之完全不一样。中国历史上的国家认同，在民族国家产生以前很久就已经生成，而且一直持续地存在于中国的政治文化中间。现在对这个问题的看法有一点混乱，所以需要在这里稍稍加以强调。

近代以前，中国历史上的国家认同由三个层面构成。它的第一个层面集中体现于对在位专制君主的忠诚。皇帝就是国家。直到西汉后期，“国家”仍然还可以被用来指称皇室的近亲成员。^[31]汉以后，个人而被称为“国家”，变成皇帝一个人的特权。忠君与报国差不多是可以互相等同的概念。国家认同的第二个层面，被聚焦于维持着属于某一姓的君主统系的王朝。王朝在则国家在；王朝亡则国家亡。当人们说“自古无不

亡之国”时^[32]，他们心目中的国家当然只能是指一个又一个的王朝。宋朝皇室投降蒙古后，一直代替小皇帝决定朝廷军国大政的老寡妇太皇太后写信给还在抵抗的将领说：“如今我和小皇帝都已向蒙古称臣。你还能为谁守城呢？”对皇帝个人和对本王朝的归属与忠诚，在大多数场合是相一致的。但是二者有时也会互相冲突。蒙古俘虏了南宋小皇帝以后，逃到南方的官僚们为组织流亡朝廷，又先后拥立过两个年幼的皇帝。效忠于流亡朝廷的文天祥被俘后，元朝将领问他：你不追随投降的天子而“别立二王”“如何是忠臣”？文天祥的回答是，被俘的皇帝虽是我的君主，但不幸不能再执掌国政。他接着说：“当此之时，社稷为重，君为轻。吾别立君，为宗庙社稷计，所以为忠臣也。”^[33]这个例子生动地表明，“宗庙社稷”，也就是一姓王朝，是前近代的中国人国家认同观念最基本的核心。前面已经提到过，在改朝换代时前政权的参与者不应再为新王朝服务的观念，自宋代开始得到大力的强调。王朝认同的增强，使得遗民行为和遗民心态在宋和宋以后每一个王朝的覆灭时期都成为一种十分引人注目的社会现象。支撑着元初的宋遗民和清初明遗民的精神世界的，主要是王朝认同，而不是族裔认同。

然而古代中国人的国家认同并没有完全局限于王朝这个层面。王朝总是有兴有灭。但它们在时间上前后相连续，于是出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治共同体的观念。这个历时性的政治共同体就叫作“中国”。王朝可能结束，中国却没有结束。它的生命会以以下一个王朝为形式而生存下去。分裂时期的各王朝往往都自称“中国”，把与它并存的其他国家政权称为“北虏”或者“南夷”，也就是把它们看作处于“中国”边缘的附属地区。而从追溯分裂时期中国历史的后来人的立场看来，由于这些分裂王朝都自称“中国”，也由于建立这些王朝的皇室往往出于不同的民族集团，因此他们对其中的哪个王朝或哪几个王朝可以代表中国，会产生不同的、有时还是针锋相对的看法。因此也就引发了所谓“正统”问题的争论。争论的各方根据各自认定的一系列“正统”王朝，排列出各不相同的中国历史的正统序列。但是，不管这些具体序列之间的差异有多大，也不管有些人认为在中国历史上的某些时期正统也可能会中断（也就是不存在具备充分合法性的王朝），“中国”和“正统”这两个观念本身，就是对超越了这个或那个具体王朝的一个历时性政治共同体的集体记忆与政治追求的意识。这应当就是前近代中国历史上

的国家认同的第三个层面。当然，这个层面上的国家认同，当时还只是一种在论证现存王朝的历史合法性时连带产生的带从属性质的意识。国家认同的核心，就像我们刚刚说过的，还是王朝认同。

上述情形，在清王朝的最后20年，也就是19与20世纪之交的前后20年间，发生了极重大的变化。变化中的国家认同自然需要从本土的历史和文化资源中去寻求表达自己的适当形式，但它实际上并不能依赖于中国的历史文化资源本身而蜕变出来。来自外部世界的因素，对中国近代史上国家认同的变迁起了极为关键的作用。中国在西方列强的武装和外交压力下被迫打开国门。传统的“天下中国观”越来越失去成功地解释当前世界的实际效率。陈独秀在晚年曾经回忆说，直到1901年，也就是八国联军侵华的次年，他才知道原来世界是以国家为单位组织起来，而中国只是其中的一个国家。这时候他已经22岁。被今天的人们看作不过是最起码的常识，对一百多年前的中国大众却是一项破天荒的新知识。现在，中国面临着如何在世界性的多国体系中生存下去的严峻挑战。如果说在过去那个“自古无不亡之国”的时代，任何一个特定王朝的灭亡并不妨碍中国自身的依然存在，国与国之间的征服与被征服不过是一段在一统天下的国度内部改朝换代的故事，那么现在亡国却意味着“中国”这个历时性共同体本身的灭亡。1898年，康有为在戊戌变法前不久组织“保国会”，以“保国、保种、保教”相号召。当时他所说的“国”和“种”，还是指的清王朝和包括汉族与满族、蒙古族在内的“黄种”人。但是他的反对派却给他戴上一顶“保中国，不保大清”的政治帽子，并由此引发一场不大不小的论争。上述指责意味着，人们已经发现，维护一个现存的王朝与维护一个作为历时性共同体的中国之间可能存在矛盾与冲突。以王朝为核心的国家认同的立场受到严重的质疑。在新世纪的第一年，章太炎在日本的演说中提出要“卫国性，类种族”。他所说的“国”，不但超越了具体的王朝，而且与现存的清王朝是不能相容的；他说的“种族”，更是排除满、蒙等族的汉人的种族。^[34]

面对由多国体系构成的陌生世界，中国传统的“族类”观念也被注入了新的内涵。“种”或者“种族”现在有了三种不同的含义。一是与白种、黑种、红种相区分的黄种人类群体，它包括汉、满、蒙古人，也包括日本、朝鲜等亚洲人在内。二是全体中国国民作为一个族类的生命延续

体，这就是康有为提出“保种”时所谓“种”的意义。三是中国之内的各民族划分，如汉族、满族、蒙古族等。我们看到，在西方形成于18世纪末到19世纪中叶的民族概念（大体上把民族理解为一国的全体国民），与形成于19世纪后期的把民族视为在文化及血统或生物学上具有一致性的人们群体的概念（种族的概念）^[35]，几乎在19世纪末叶同时传入中国。于是在中国产生了两种民族主义的思潮或运动。一是国家民族主义（state nationalism），它强调在现存国家领土范围内的全体国民的认同意识。另一种是族裔民族主义（ethnonationalism/ethnic nationalism），它推动了汉民族及满、藏、蒙古等族各自的民族主义。^[36]这样两种不同性质的民族主义之间当然可能存在互相的冲突。例如章太炎所坚持的排满、排蒙古族的激进的汉民族主义立场，就使得他主张把满族、蒙古族等统统排除在汉民族的中国之外。而辛亥革命临近时，一个满族出身的浙江省议会代表则宣称，无论将来的国体如何，东北作为满族的家乡，绝不应该是一个省份，而只能是一个独立的国家。^[37]

中国近一百年以来的历史现实已经表明，尽管存在着各种形式的族裔民族主义诉求，在中国的国家观念和国家认同方面，国家民族主义的立场始终具有一种支配性的影响，中国保持着它的统一。很多外国学者把这种所谓“令人吃惊的统一”看作“中国的神话”。例如著名的政治学家和中国问题专家白鲁恂说：“以西方的标准看来，今日中国就好像是罗马帝国或查理曼时代的欧洲一直延续到当前。而且它现在正在行使着某种单一民族国家的功能。”^[38]在另一处，他又写道，现代中国的民族主义，并没有如同帝制罗马或欧洲基督教世界的历史统一体在后来所发生的那样，在一个大帝国的版图之内导致诸多民族国家认同的产生。他接着说，“现代中国民族主义一直艰难地致力于将一种文明硬塞进一个民族国家的框架中去。”^[39]

为什么白鲁恂会把他所揭示的现象看作一种“神话”呢？原因其实很简单：就因为他完全是在“以西方的标准”衡量中国历史。如果从中国历史变迁的自身逻辑去分析，那么我们至少可以找到以下这些原因，来说明为什么国家民族主义总是支配着现代中国国家认同的领域。第一，从天下中国观到统一王朝的国家认同意识（包括对北族王朝的认同意识在内），乃是中国多民族统一国家发育过程中长时期持续的历史记忆与经

验，它深刻地影响到现代中国人的国家观念和国家认同的形态。例如现代中国人对中国的多民族构成和中国版图的见解，就与王朝国家的政治遗产，特别是清朝政治遗产有着极密切的历史联系。第二，少数民族的族裔民族主义意识的发生发育，与中国现代国家的建构过程相比显出某种时间上的滞后性，结果除清代的外蒙古各部，它们大都被纳入了中国多民族国家的意识形态框架。第三，中国的民族国家认同，是在国家面临灭亡或被列强肢解的危急形势下产生、发展起来的。捍卫国家的主权独立和领土完整的紧迫目标，也在一定程度上抑制了国内各民族的族裔民族主义诉求。

20世纪90年代西方中国学领域内一个最热门的话题，就是对中国民族国家认同的历史与现状研究。之所以如此，是因为在不少西方观察家和学者看来，由于经济改革所导致的各地区间越来越巨大的发展差异，由于苏联及东欧发生的划时代的历史转折，也由于反帝国主义的列宁主义意识形态及指令性计划经济的中止，会使得中国现代化的途径乃至社会结构等等在转型过程中发生极大的不确定性。中国会因此“分崩离析”吗？这就是西方学术界产生中国民族国家认同的问题意识的背景。^[40]对中国人来讲，这似乎是一种过分严重的背景估计。但是，由此引发的讨论仍然对我们反思自身有相当多的启发。

我们现在知道，对国家观念的价值强调，在中国并不始于近代。而近现代中国为回应国际体系的环境刺激，包括西方列强的蚕食鲸吞、日本侵华战争、东西方之间的长时期冷战和与苏联关系的恶化，把现代中国的民族主义在极大程度上变成了一种“国家主义”的主张。对“国家利益”的强调似乎无论如何也不会过分。过去有一句朴素的“工农兵语言”，把国家利益与小集体的或家庭、个人的利益之间的关系比喻为大河与小河流水的关系。这句话说：“大河水涨小河淌。”它的用意并不在揭示从大河水涨可以推知小河淌的逻辑；它是要告诉人们，必须保证大河先有水，小河才会有水。这种有悖常理的主张，非常生动地反映了现代中国民族主义立场中突出的国家取向。在国内各民族的相互关系方面，国家民族主义力图通过强调全体中国人都是“龙的传人”，是“黄帝子孙”，是“同种、同血脉、同文化”，从而在不同民族中强化共同的民族国家的认同意识。

但是，如果我们能够稍微换一个角度去观察问题，那就不难发现，对一个已经有漫长历史和意识自觉的多民族国家来说，要想将早已分划为不同民族的全体国民整个地转换为一个共同血统意义上的民族，肯定是不切实际的。把黄帝或者龙作为中华民族的共同祖先或共同象征，主要反映了汉族或者至多也只是汉族和一部分少数民族的共同意识。^[41]正因为如此，在推进中国人国家认同的策略方面，我们现在正面临一个迫切需要实现历史性转换的严重时刻。这就是要通过加快国家政治民主化的进程，以此作为要求人民认同国家并且对国家保持政治上忠诚的合法性基础。这本来是民族主义运动的题内应有之意义。民族国家的形式，最初正是通过将权力主体转移到全体国民一方，也就是形成所谓人民主权而实现的。权力在民以及各种不同阶层的民众之间的基本平等乃是现代民族国家观念的精髓，同时这也正是民主的基本原则。在这个意义上，民主与民族认同的意识可以说是同时诞生的。18世纪西方的民族主义，在极大程度上是一场限制政府权力、确保公民权利的政治运动。而英国的民族主义更以一种在其他地方都未曾达到过的程度与个体自由密切结合在一起。^[42]民族主义在它的原产地是民主政体的催化剂。但它在向其他不同地区传播时，它与民主原则的最初等同性很可能消失。对这样的民族国家来说，民主化就成为它必须面对的历史任务。

今日中国的巨大经济增长和大量中国人口生活水平的迅速提高，事实上成为加速政治民主化改革的最好基础。同时这种机会并不总是唾手可得的。即使经济增长的奇迹能维持一个很长的时段，也不能指望人们会始终对这一点保持较高的满意程度，因为它可能导致代际价值目标的转移。^[43]在21世纪到来前后出生的那一代中国人，很可能会把他们的上一代认为是来之不易、因而倍加珍惜的生活与工作环境看作是理所当然的给予。在他们中间可能产生与上一代很不相同的追求。如果我们有那么一点预见的眼光，那么面对未来的挑战，我们还应该做些什么？这就成为每一个负责任的中国人不得不思考的严肃问题。

（原载《中国学术》2002年第4辑）

再谈历史上的民族关系和中国认同

伴随着近现代国际体系的发育与形成，寻求“国家认同”和“民族认同”成为近两三百年来席卷整个人类社会的一股重大政治潮流。如果想要更真切地认识中国作为一个多民族统一国家在近代的历史进程，那就不能脱离上述政治文化的全球性背景去看问题。在英文中，Chinese一词为什么会具有“中国的”和“汉族的”两个不同义项？它是否起因于外国人当初的某种误解？复旦大学历史地理研究中心、清华大学国学研究院教授姚大力指出：这两个义项之间的张力事实上在中国历史上很早就存在着；只是到了近现代，由于民族主义思潮的产生和传播，它变得远比从前更加引人注目，甚至还长期在我们的思想里引发出某些困惑。为此，有必要对“中国”这个语词的内涵曾经历的演变线索做一番厘清。

问：我发现，历史文献在使用“中国”这个词的时候，其所指往往有不止一种含义。你能先给我们列举一下它究竟有过哪些含义吗？

姚大力：在现存文字材料里，“中国”一词最早出现在铸成于西周前期的著名青铜器“何尊”的铭文内。在其中，周成王追溯他父亲武王的话说：“余其宅兹中国（且让我安顿在中国这个地方）。”成王口中的“中国”，原指洛阳及其邻近地区。它与古时候的华夏人群把今登封、洛阳一带视为“土中”（即天下中心）的观念有关。这说明至少是在西周初，用“中国”来称呼今河南的核心地区，已经很流行了。这是“中国”的第一层含义。

“中国”的第二层含义是指关东，即函谷关或者后来潼关以东的黄河中下游平原。《荀子》说：战国之秦，“威动海内，强殆中国”（秦之强能危殆中国）；《韩非子》说：“夫越虽国富兵强，中国之主皆知无益于己也”；颜师古在注释《汉书》记载刘邦左股有黑子之事时写道：“今中国通呼为魔子；吴楚俗谓之志，志者记也。”你看，照这些说法，秦、越、吴、楚都不在“中国”的范围内。可见这个中国，仅指关东而言。

它的第三层含义则把关中也包括进去了。《史记》曰：“天下名山

八，而三在蛮夷，五在中国。中国：华山、首山、太室、泰山、东莱。”华山位于关中。是知司马迁所说的中国，已经把北部中国的核心地区全都包含其中。

差不多与此同时，“中国”也有了第四层含义，即用它来指称以华北核心地区作为其统治基础，后来甚至也用指立国于南部中国的诸多中央王朝所控制的全部国家版图。在“中国”被用来命名这样一个疆域范围时，它当然就经常会远远超出汉地社会和汉文化所达到的边界。秦、汉版图已先后到达今广东、云南，但直到那时为止，淮河、汉水以南广大地区的土著，都还不是汉语人群。

“中国”的第五层含义是随着汉语人群向华北以外地区的大规模迁徙流动而产生的。它指的是在国家版图内不断向外扩展生存空间的那个主体人群及其文化，也就是汉语人群和汉文化。万斯同主编的《明史》稿本在讲述西南各土司的辖区时概括说：“大抵诸夷风俗，与中国大异。”很清楚，此处的“中国”，是指汉族和汉文化而言。

关于“中国”的最后那两层含义一直被沿用到近代。所以英语中的Chinese才会既指“中国的”，又指“汉族的”。这并不是外国人的误读。它确实反映出如下事实，即“中国”这个词曾经长时期拥有两个互相联系但又不能互相混淆的不同意思。

问：这么看来，“中国”既具有长期的持续不断的历时性特征，另一方面，无论作为国家版图还是作为一个大型人群，它的地理边界又总是处于不断的变化之中。

姚大力：说得很对。古人认为，“自古无不亡之国”，即无论哪个王朝都难免有倾覆之日。但对他们来说，在超越这个或那个具体王朝的层面上，似乎还存在着一个具有历史连贯性的政治共同体，它就叫中国。中国观念的悠久的历史性，是属于我们的一笔宝贵和辉煌的遗产。至于怎样准确地认识历史中国与现代中国之间的关系，则需要我们做进一步深入的思考。

你提到历史上“中国”的边界在不断变化，我以为这一点很重要，并且应当把它与如何界定某个时期中国史的空间范围这个问题加以区分。

比如讲到11世纪的中国史，那就不仅要讲述当日北宋的历史，还要讲与它同时分布在今天中国境内的辽、西夏、回鹘各部、吐蕃各部、大理国等政权或人群的历史。任何一个时段的中国历史，都应用当代中国的版图来界定它的空间范围。这个意义上的“历史中国”有一条确定无疑、不变化的边界线。不过这个“历史中国”的边界，其真正性质乃是按今天的后见之明来设定的中国历史的空间范围。它讲述中国历史有重要的、不容替代的意义。但是若想从中推导出某个地区“自古以来就是中国领土不可分割的一部分”之类的结论，在逻辑上就说不大通了。对北宋人来说，“中国”就是北宋的版图所至。南宋和金都自称“中国”，所以当时曾有两个“中国”。但即使把它们版图加起来，也还有西夏、回鹘诸部、吐蕃、大理等地方处在被那个时代人们所感知的“中国”之外。

因此，说历史上“中国”的边界在变化，是说在各历史时期自称“中国”的那一系列王朝的边界总处在变动不居之中。

问：讲述中国历史应当有一个大体固定的空间范围，而历史上自称“中国”的各政权的疆域又各不相同。你是否以为这二者之间的差异，是我们解读中国历史时不可不加以注意的？

姚大力：这就是我想说的意思。面对上述差异，我觉得至少有三点需要强调。

一是历史上自称“中国”的政权，其版图经常未能覆盖今天中国的全部疆域。那么未曾被覆盖的那些地区的历史，是否还属于当日中国历史的一部分？答案当然是肯定的。

二是历史上自称“中国”的政权，其版图在某些方向上又往往超出今天中国的疆域。在这种情况下，那些超出当代中国边界的地区的历史，是否还是中国历史的一部分？我认为，首先应当明确，它在原则上属于今日其所在国历史的一部分，属于所在国历史上的一段古代“中国”统治的时期。然而正因为它当时处在一个跨越现代国境的古代“中国”的统治下，它的这部分历史与当时的中国史有太密切的、无法切割的联系，所以在讲述那一时期的中国史时，我们又不能不较多地讲到它。在以上这两点主张的背后，其实存在一条共同的原则：一个国家的当代疆域，应当成为界定其历史的空间范围的基本依据。

三是根据以上两点，我们便没有理由为中国去设定一片固定不变的、大于当代中国版图的所谓“历史疆域”。公元10世纪到13世纪初，在今天中国新疆的北部与西南部、乌兹别克斯坦、哈萨克斯坦、塔吉克斯坦和吉尔吉斯斯坦的接界地区，曾出现过一个跨越当代诸国国境的喀喇汗国。如果我们的邻国中也有人把曾在喀喇汗国辖境内新疆相关地区说成是他们国家的“历史疆域”，我们又会做何感想？

问：刚才你提到在“中国”的两个含义之间，也就是在一个具有历史连续性的多民族统一国家与这个国家内的主体人群及其文化这两者之间，始终存在着某种张力。这种张力在由非汉人群建立起来的统治汉地社会的政权下，是否更容易彰显出来？这些王朝以及被它统治的汉语人群是否还认为自己同属于中国？或者说他们还能共同拥有“中国”这种集体身份意识吗？

姚大力：让我先回答你提出的最后一个问题。中国历史上反复地发生非汉语人群在汉地社会建立统治王朝的事情，他们也多把自己建立的政权称为“中国”。现在略举几个例子来证明。

十六国时期，前秦皇帝苻坚提到边境的氐羌部落时相当轻松地
说：“彼种落杂居，不相统一，不能为中国大患。”有意思的是，苻坚本人就出身于氐人，但这并不妨碍他以中国自居。北魏的一支军队曾深入蒙古草原，但未能“尽敌而还”。一位拓跋皇室的贵族对此深不以为然；因为他认为，边人见此，“便自易轻中国”。金代史书在记载某次台风致使日本船民遇海难飘流入境时称：日人七十二名“遇风飘至中国”。至于元人和清人自称“中国”的例证，就更为我们所熟悉而不须赘举了。

我曾利用一个名为“中国基本古籍库”的电子数据库来搜检出现在传统文献里的“中国”一词，结果竟有十四万七千多条。有了这样方便的检索系统便不难发现，几乎所有建立在汉地的少数民族王朝，都有自称“中国”的例证。

问：你在过去发表的文章中提到，这些非汉人群建立的中央王朝，可以分为两种不同的类型。那么它们对待汉文化，是不是也有与此相对应的不同态度？

姚大力：对划分非汉人群所建中央王朝的类型来说，公元10世纪是个很重要的时间节点。我们可以把从这以前一直延续到10世纪为止的那一类非汉人群建立的中央王朝，称为渗透型王朝。其统治上层在入主中原前，往往经过一个在汉地社会周边地区长期活动的过程。他们从以雇佣军身份介入汉地社会的权力斗争开始，在向汉地逐渐渗透的漫长经历中，一步一步地成长为支配那里政治—军事局面的重要势力集团，乃至最终建立自己的政权。在这一过程中，他们有机会对汉文化取得相当深入的了解，同时却日渐疏远，甚至完全断绝了与位于，或靠近于内陆亚洲腹地的其原居地之间的联系，从而在很大程度上丧失了对自身文化及人力资源的根源性意识。正因为这个背景，他们在汉化方面所表现出来的特别的主动性和积极性、所竭力推行的那些措施，都是在10世纪之后不容易再见到得到的。

五代时期的后唐、后晋和后汉，属于中国最后的几个渗透型北族王朝。它们都是由原先讲突厥语的沙陀族人建立的。可是如今，即使是研习中国历史的人，也很少注意到它们其实是少数民族政权。后唐和后晋时有一名“病秃折臂”的沙陀将领杨光远，被人猜疑有自立为皇帝的野心。但怀疑此种看法的人反驳说：“自古岂有秃疮天子、跛脚皇后耶？”可见当日輿情认为，在否决某人称帝资格时，秃头跛脚之类的仪表缺陷是比沙陀人的族属身份重要得多的理由。

再比如京剧《珠帘寨》里的李克用。他有一个十分著名的唱段：“昔日有个三大贤，刘关张结义在桃园……贤弟休往长安转，就在沙陀过几年，落得个清闲。”尽管唱词里还点出了“沙陀”这个地名，但李克用在戏里已是一副汉人扮相。在有些演出场合，甚至连《四郎探母》中的杨延辉都戴着的那两条象征“番将”的狐尾，也没见他披挂在肩上。可见演戏的人和看戏的人，早已都不把他当番人来看待。

问：10世纪往后的征服型北族王朝，应该就是辽、金、元、清四朝了。它们的情形又怎么样呢？

姚大力：这几个征服型王朝，都是在一个很短的时间段内便将很大一块汉文化地域纳入自己的版图，同时又始终把位于内陆亚洲或其延伸地区的“祖宗根本之地”视为各自领土结构中的重要组成部分，视为自己

族属和文化认同的珍贵资源。中原王朝的首都从黄河以南被搬迁到北京，应该说就是为适应征服型的北族王朝领土结构变迁所留下来的一个重大历史结果。这种征服型王朝，既不同于它之前的渗透型王朝，也不同于由汉族建立的中央王朝。

长期以来，我们对征服型北族王朝的历史定位和历史评价，几乎完全以他们在治理汉地社会时吸收汉文化和采纳汉制的程度，也就是以它们的汉化程度作为基本衡量尺度。这样的做法忽略了一个重要问题：恰恰因为这些征服型北族王朝能充分利用非汉族地区的本土制度因素来实施对那里的有效统治，它们才有可能在拓展和巩固中国作为一个多民族统一国家的版图方面，做出大大超出汉族中央王朝的杰出贡献。近十年在美国兴起的“新清史”流派，引起中国学术界的诸多批评。但是在我看来，“新清史”对“汉化”尺度的质疑，其实是十分具有启发意义的。

这里有必要做一番简单的比较。至少自宋开始，汉族中央王朝治理国家的理想模式，用古人自己的话来说，已被确定为“车同轨，书同文，行同伦”。这里所谓的“文”，当然是指汉语文；所谓的“伦”，则是汉族的儒家伦理。这个期待中的理想治理目标，实际上就是要用汉文化去覆盖国家的全部版图。虽然它一时之间还无法完全实现，因而也不得不有一些权宜性质的措置，但从土官到土司制度，再到改土归流，这些措置所指向的目标仍不外是建立一个汉化的中国。可是征服型的北族王朝就不一样。它们在被统治的不同人群之间，乃至在同一个人群中间实行分而治之的策略，这一点当然不足取。此外，它力图在一国之内维持不同人群和文化上多样性的体制，也在中国历史上留下了极具积极意义的成果。

比如语言政策。元朝的官方语文，除蒙文外还包括汉文、藏文、维吾尔文，甚至还有西夏文，因为那时候西夏人还存在。清朝则颁布了著名的《御制五体清文鉴》，是一部汇集五种最主要的官方语文，即以满文、蒙文、藏文、维吾尔文和汉文互解的字典。元朝和清朝政府都没有想到过要用蒙语、蒙古文化或者满语和满文化去覆盖它们治理之下的整个中国疆域。

问：从语言政策来看，金、元、清好像要比宋、明等朝更有“帝

国”气度。

姚大力：在清末办理“洋务”外交前，传统中国的各王朝基本上不使用“帝国”这个名称。今人要把历代王朝都叫作“帝国”，当然也可以。不过就像你说的，对这样的帝国还要一分为二。汉族建立的各中央王朝，从汉唐演变到宋明，逐渐定型为在理想治理目标方面与征服型的北族王朝完全不同的另一类“帝国”。二者在语言政策方面的区别，只是两种帝国类型之区别的诸多面相之一。

清朝有一部由官方编纂、政府出版的《钦定历代职官表》。朝廷要借“包括古今、贯串始末、旁行斜上、援古证今”的溯源式历史论证法，来彰显其统治体系的合法性。所以这部书总是力求为清代的各种官职及机构“备溯源流”，或者就要说明所以需要古制“因革损益”的理由。但是当本书在为清代一个重要部门“理藩院”溯流寻源时，却遇到了一点困难。

理藩院系由清人入关前为管理被征服的蒙古地区而设立的“蒙古衙门”演变而来，是负责治理西北、西南非汉地疆域内各种有关政务的中央专门机构。那么能不能在清之前的政权中找到这样一种制度安排的前身呢？编写《职官表》的宫廷学者们发现，“宋、明诸代怀柔无策，建置未遑”，所以只好书“未置”两字交差；元代倒是有一个类似的衙门，即管理西藏地方及全国佛教事务的“宣政院”；再往前追到五代，还是“未置”；再追到唐，虽然勉强找到一个“鸿胪寺”，但从它负责“蛮夷朝贡献见之礼”的职能来看，其实更像是一个外交礼仪的掌管机构，而与理藩院殊不相侔。

从表面上看来，宋、明未设置类似理藩院那样的机构，是因为它们都没有如同元、清两朝那么辽阔的非汉地疆域需要控制。但是为什么它们无力取得西部中国那一大片领土呢？因为它们的拓边，只能通过在大面积经营雨养农业的编户纳粮地区的边沿，贯彻软弱无力的羁縻制度以及最终仍将指向改土归流的土司制度来实现。它们缺乏足够的能力去征服占据着西北广袤地域上的各大型非农业人群。于是，把幅员广大的西部非汉族区域巩固地纳入统一的多民族国家版图的任务，便历史地落到诸如元、清这样的少数民族王朝的肩膀上。由此也可见，中国的历史和

文化由中国境内的各民族所共同贡献和创造，这绝不是一句空话。从这样的视角去反思仅仅以汉化的成就如何来评判一个非汉族王朝的历史地位，也许就比较容易看出其缺陷所在了。

问：历史上的汉地社会在长达一千多年的时间里，曾多次接受过被非汉人王朝统治的事实。可是我们看到，晚清以来，民族问题却变得异常尖锐。这和西方民族主义观念传入中国有很大的关系吧？

姚大力：表面看来，一个以汉人为主体的国家，总要在经历一番痛苦挣扎后，才会最终接受来自汉地社会以外的某个少数人群的统治。可是实际上，这种很容易被现代人误读为“民族斗争”的故事，就其根本性质而言，只是两个王朝以及忠于各自“故主”的两方追随者之间你死我活地互相争斗的故事。将敌对一方异于汉人的族属特性视作“野蛮”和对文明世界的腐蚀与威胁，这样的情感和见解无疑是存在的。但它充其量也只是依附于王朝忠诚观念的一种“伴生性原民族主义”的情感。一旦新的王朝巩固了它的统治秩序，这种“伴生性的原民族主义”情绪很快就会大面积消退。

所以，在中国的传统时代，一个由非汉人统治的王朝“中国”，与作为这个国家中主体人口的汉人的“中国”，这两个观念之间确实会存在一定的紧张关系，但它并不是不可缓和、无法共存的。因为传统王朝的合法性是通过君权神授的天命观、正统论之类言说来予以论证的。最高统治者与被统治者是否出于相同的族属，不是衡量该王朝合法性问题的基本尺度。

然而到了清代后期，随着方兴未艾的民族主义思潮传播到中国，情况就完全改变了！一个由满族统治所代表的“中国”，其人口的绝大部分却由汉族构成。在民族主义的新视角下，“中国”的两个含义之间的冲突，于是变得不可调和起来。辛亥革命几乎以非暴力的形式推翻了偌大一个清政权。如果不是因为外来的民族主义思潮导致清王朝合法性的完全丧失，这样的事根本不可能发生。

问：现在我们总算回到“中国”的两个义项之间的张力问题上来了。你能再谈一谈为什么民族主义思潮极大地加剧了二者之间的紧张吗？

姚大力：这必须从民族主义思潮在西欧的产生及其演变的历史讲起。关于这个问题，我接受过一次访谈（已收入本书。见《谈民族与民族主义》一文），所以现在只需要简单地说说。美国学者格林菲尔德在她的《民族主义：走向现代的五条道路》一书里，实际上把民族主义思潮的演化分为以下三个阶段、三种类型：民族主义最先是在16世纪的英国被已经发育成熟的新社会秩序和新结构呼唤出来的一场争取主权在民的运动。这时候它的性质是个体主义的（individualistic）和公民的（civic）。它的第二类型出现在18世纪中叶的法国，属于公民的和集体主义（collectivistic）性质相混合的类型。从18世纪下半叶到19世纪，又产生了集体主义的和族裔的（ethnic）民族主义，即它的第三类型，先后以俄国及德国为典型。

按照格林菲尔德揭示的民族主义的谱系，在英、法之后的世界各国中，只有美国保持了英国意义上的民族主义。学者们发现：民族主义在向中欧、东欧乃至西方以外地区的传播过程里，被不断重复的却主要是它的第三类型，即俄—德模式的族裔民族主义（ethnic nationalism）；而作为第二类型的法国模式，虽然也在19到20世纪被屡屡引为榜样，但为后人所选择性地采纳的，实际上往往只是其中某些思想因素，例如卢梭对集体性高于个体性的强调、拿破仑式的经平民表决所产生的集权政府风格之类。

这样一种对民族主义变化轨迹的陈述，曾被有些学者批评为“不知羞愧的盎格鲁—撒克逊例外论”。其实，如果不把上述轨迹认作是民族主义由“好”变“坏”的一种“衰退”，在此种“例外论”的陈述中自然也就看不出多少令人不快的“盎格鲁—撒克逊”人的优越感了。实事求是地讲，族裔民族主义本身确实也是不应该被全盘否定的。否定了它对近代世界历史所起到的巨大推动作用，这两百年来的民族主义运动还剩下什么正当性可言？

为什么民族主义在传播过程中会发生这样的变化？这个问题显然一言难尽，事实上我也根本不具备回答它的能力。这里我只想介绍被专家们认为也许是最重要的一点。英国的民族主义，是对英国社会的结构环境业已产生出英国民族这一深层社会现实的反映。而在人类社会的大部分其他地区，事情发生的次序被颠倒过来了：人们力图通过民族主

义在政治中发挥出来的动力作用，去激发当地的社会与政治结构转型。“每一个民族各自有一个国家，每个民族只能有一个国家”，就这样成为第三类型的民族主义思想最响亮的口号。

19世纪下半叶传入中国的民族主义，很大程度上就带有这种族裔民族主义的性质。于是它很快与中国文化资源中“非我族类”的传统观念结合为一体，产生出在族裔民族主义意义上“驱除鞑虏”的现代诉求。作为“大清”的中国与作为汉族的中国完全对立起来，“救大清”与“救中国”势同水火。在当时这样的形势下，清政权就绝难逃得脱哗啦啦如大厦倾倒的命运了。

问：辛亥革命之后，中华民国的立场马上从“驱除鞑虏”转向“五族共和”。“中国”的双重含义之间的张力是否就此消解了呢？

姚大力：部分地是因为获得了某种缓解，部分地是因为当时中国面临的更急迫的危机，民族问题可能一度不再属于最为人们关注的焦点所在。但是问题并没有真正解决。不但满族从一开始就被迫承受着巨大的精神压力，而且国民党以“五族共和”为标志的民族政策在后来也没有获得真正全面、具体的贯彻落实。最近，我在斯·索塞克（Svat Soucek）著《内亚简史》里读到，“苏联的民族和语言政策其实充满着矛盾”，1924年在苏联内部划分民族国家的举措与稍后表现出来的将苏联版图“最终俄罗斯化”的意图，证明“莫斯科自相矛盾的心理似乎确实在它的民族政策中达到高峰”。这极有可能是在非民主体制下的多民族国家都很容易碰到的普遍困境。

国民党民族政策的矛盾性，在抗日战争时期又一次被集中地反映出来。正当被迫迁往西南的一批民族学家孜孜于发掘当地民族学素材之时，傅斯年提出，面对日本企图从民族关系入手肢解中国的阴谋，若执意于“分析中华民族为若干民族，足以启分裂之病”。因此他主张，对那些尚未发育出成熟的集体身份意识的“蕃夷”人群，中国学者应“少谈‘边疆’‘民族’等在此有刺激性之名词”，“务于短期中贯彻其汉族之意识，斯为正途。如巧立名目以招分化之实，似非学人爱国之忠也”。在傅斯年的影响下，顾颉刚抱病写出《中华民族是一个》的议论文。他声称：“中国之内决没有五大民族和许多小民族，中国人也没有分为若干种族的必

要”；“我们从今以后要绝对郑重使用‘民族’二字，我们对内没有什么民族之分，对外只有一个中华民族”！（此段讨论中引用了华涛教授一篇未刊稿件《民国时期关于“回族界说”的争议及〈回回民族问题〉的理论意义》里的一些意见，谨此志谢！）

傅斯年们为什么如此忌讳“分析中华民族为若干民族”呢？他们担心的，是民族一旦被“分析”“界说”出来，就可能引发其“国家诉求”。也许正因为身处在基本保留着帝国时期版图的一个现代民族国家之中，相比之下，他们似乎要比其他很多国家的政治家更早就敏感地意识到族裔民族主义立场可能引起的民族与国家之间的观念冲突。“中国”的双重含义之间的张力所带来的困惑再度展现出来，不过采取了一种与从前不太一样的曲折形式。苦恼仍旧来源于国家与民族的不能合二而一。所以有必要成就一个具有“国族”性质的“中华民族”。然而对这个“中华民族”，还需要“贯彻其汉族之意识”。如果当时有人进而追问他们，这个“国族”到底是讲藏语，还是蒙古语或者汉语？我猜他们给出的答案，大概不能不是讲汉语。所以在他们内心深层的不自觉之处，这个所谓“国族”，其实就是汉族！把“五族共和”从政治目标蜕变为对中国实行全面汉化的依赖路径，这是对“五族共和”原则立场的背叛。

问：从“五族共和”又转回到了“书同文，行同伦”的立场。你看问题到底出在哪里呢？

姚大力：这就迫使我们回过头去反思族裔民族主义关于“一个民族，一个国家”的口号。两百年以来，在这一口号下发起的民族主义运动，其结果实际上已经颠覆了它当初许诺过的那种缔造一个由单一民族国家来组织全球体系的神话前景。另外，民族主义和民族国家至今依然是保护各个大型人们共同体内弱势群体基本利益的最有效的国际政治单元。“后民族主义时代”的来临似乎依然遥遥无期。因此我们所必须做的，应该有两条。一是从“一个民族，一个国家”这个族裔民族主义的口号回到民族主义原初的诉求，即进一步实现主权在民的政治民主化立场上去。但这绝不是提倡以原教旨主义态度去对待民族主义。所以还有第二条，即超越民族主义的原初立场，以最大的热情，去拥抱多民族统一国家的观念与理想。中国民族问题的圆满解决，绝离不开这两条原则。

虽然可能有点重复，我还是要强调，从基于政治民主化的平台去巩固多民族统一国家的立场出发，我们必须严厉拒绝国内各民族在族裔民族主义的名义下提出的“国家诉求”。但这样做并不意味着因此就可以完全否定族裔民族主义存在于当今的合法性，包括族裔民族主义的那些合法、正当的政治诉求在内。另外，从同一立场出发，在合理追求超越于国内诸民族各自利益之上的统一国家的核心利益同时，也必须警惕在国家民族主义（state nationalism）名义下对少数民族及其他边缘人群基本权利的肆意侵犯。从表面上看，族裔民族主义与国家民族主义两者的极端主张似乎是正相反对的。然而事实上，它们很可能就是一回事。历史反复提醒我们，掩盖在国家民族主义外衣之下的，经常就是一国之内主体人群的族裔民族主义。在解决中国民族问题时提倡移植美国的“熔炉模式”、民族政策的“去政治化”乃至“改制建省”等主张的背后，不正是这种一国之内主体人群的族裔民族主义思想在作怪吗？

我们既不能把一个多民族统一的中国变成汉族中国，也不能为推进一个“均质化”的中国而刻意去泯灭汉族乃至其他各少数民族的文化特性与族属认同。所以我的结论是，“中国”的那两个义项，不应该被互相取代，而是应当继续并存下去。

（原载《东方早报》2011年12月4日“上海书评”，采访者和采访稿
编辑者为黄晓峰）

传统中国的族群和国家观念

中国古人有不愿意受外族统治的意识吗？

12世纪，南宋将领岳飞面对自己国家的北部领土落入女真人之手的严峻局面，在一首中国人都知道的词里写道：“壮志饥餐胡虏肉，笑谈渴饮匈奴血。待从头、收拾旧山河，朝天阙。”

比岳飞稍晚，一个出使金国的南宋使臣范成大，描写他在宋朝故都开封城的地标“州桥”遇见当地百姓的情景说：“州桥南北是天街，父老年年等驾回。忍泪失声询使者，几时真有六军（天子统领的军队）来？”钱锺书以为，在女真国家统治下的北方汉人，大概不敢站在大街上拦住宋使臣高声问话。但他同时又引用其他几种史料，证明本诗确实传达了藏在他们心里的真正愿望。

推翻蒙元王朝的朱元璋，曾用这个口号来动员反元：“驱除胡虏，恢复中华；立纲陈纪，救济斯民。”在此之前，他还说过：“慨念生民久陷于胡，倡义举兵，恢复中原。”

此种意识也同样生动地反映在南宋士人不甘接受金统治华北的事实议论中：“……一屈膝则祖宗庙社之灵尽污夷狄，祖宗数百年之赤子尽为左衽。……天下士大夫皆当裂冠毁冕。”

这些只是很多类似例证中之最广为人知者。因此，若问中国古人有不愿意受外族统治的意识，答案是“有”。但这其实不只是一个简单的有无问题。所以需要对此种意识做以下四点更深入的说明。

第一，这种意识反映出对不同人群间文化差异的鲜明而强烈的意识，如“左衽”“冠冕”。

第二，被明确感知的，还不只是文化差异，而已经从文化差异被提升为一种族群的，即对是否出于共同血统的认知与区别。在这里，“夷狄”指的就是与汉人不相同的族群。请看下面一段话：“良嗣族本汉人，素居燕京。自远祖以来，悉登仕路。虽食禄北朝（此指辽朝），不绝如

线。然未尝少忘遗风，欲褫左衽，而莫遂其志。……良嗣虽愚憨无知，度其事势，辽国必亡。……欲举家贪生，南归圣域。”

为了理解这段材料，需要对它的背景做一简单介绍。12世纪初的中国，统治着大部分汉地社会的是宋王朝。但汉地最北方的一部分地区，则位于宋朝之北的辽王朝版图之内。这时女真人建立的金国从辽朝的东北边境发展起来。金先攻灭辽朝，占领了属于辽的那部分汉地，后来又进一步南下，逼迫宋朝向南撤退，占领了汉文化的发源地和历来的根据地，也就是整个华北。所以在这段时期内，华北的汉人，在先后被迫接受辽、金统治之际，曾经历过一个希望自己所生活的那片土地能回归宋朝的短暂阶段。

说这番话的人叫李良嗣。他在这里明确使用的“族”，即是族属或血统的概念。所以“左衽”或“右衽”，不仅是服饰差异问题，通过它体现的是夷夏之别的重大区隔。族的意识，在它带有共同血统观念的意义上，就是一种族群意识。

第三，上述族群意识并不必然地带有排斥非汉族群之政治统治的意思。“辽国必亡”（辽亡当时还没有成为事实，但说话的人认为已是不可避免的事实），是李良嗣之所以愿意归顺宋朝的前提。这不只是他一个人的想法。辽将亡之时，燕人投奔宋境者，皆以“契丹无主，愿归土朝廷”为言。即便如此，他们仍然把这时还逃亡在外的辽朝末帝看作自己的“故主”。用他们自己的话说：“此我等故主也。使主在，岂敢遽降南朝？乃故主已亡，誓不从女真，所以归投南朝耳。”换言之，长期处于契丹人统治下的北方汉人，并不因为朝廷与自己之间在文化、族属上的差异以及他们对这种差异的不满（甚至严重不满），而动摇对于辽王朝的政治忠诚。他们为此还这样评论宋朝人对他们的误解：“南朝（指宋人）每谓燕人思汉（此指汉族的宋政权）。殊不知自割属契丹，已多历年。岂无君臣父子之情”？可见以君臣关系为标志的政治认同，可以超越对于不同人群间文化差异的意识，超越对每个人群所特有的只存在于本人群之中的共同血统观念，也就是对不同人群的族裔认同之间所存在的差异意识。

现在再举几则很说明问题的材料，进一步充实上述结论。

宋太宗曾率军北至幽州（今北京）城南，被契丹打败后退却。“城中父老闻车驾之还也，抚其子叹息曰：‘尔不得为汉民，命也’！”幽燕地区的汉人在文化与族属方面的集体身份意识，从理念上说并不与他们身为契丹臣民的政治认同绝对不相容。不仅如此，在界定他们“是谁”的问题时，政治认同，也就是“父老”们所说的“命”，才是居支配地位的。

“近有边民旧为虏（指女真）所掠者，逃归至燕。民为斂资，给导以入汉界（指南宋界）。因谓曰：‘汝归矣。他年南朝官家来收幽州，慎无杀吾汉儿也！’”金统治下的汉人愿意资助和接引被金俘虏的南宋边民逃归故国。可是他们自己却没有跟着一起逃离。因为他们与前述“父老”们相似，文化与族裔认同与他们对于“命”的认可是能兼容的。

“侗燕人，住在九州之地。每念先世陷于边地。昨来见贵朝初得燕山，举族相庆，谓自此复为中华人物，且睹汉衣冠之盛。不谓再有此段事，不知自此何日再得为中华人物！”说话人李侗是投降金朝的辽人，在南宋派人出使金国时，受金朝之命陪伴宋使。这是他私下对宋使说的心理话。宋军趁辽被金攻败之机，暂时占领原处于辽控制下的部分华北汉地时，他曾盼望宋能成功。但他现在已经不敢再有这样的想望了。

更令人印象深刻的，是到宋金对峙的中期，南宋从被俘的金军将领、兵士中，发现有流落在北方的宋人后代。“或当阵被擒者，乃大将之子；或受命出战者，乃中原之人。”关于被宋俘虏的金军里，究竟有谁是宋朝的“大将之子”，我们现在找不到具体证据。但宋人自己这么说，应该不是没有根据的虚言。

上面的材料证明，在传统中国，与族裔认同相比，政治认同更占支配地位。二者之间可能存在张力，但并不相互颠覆。其中占第一位的是政治认同，也就是王朝国家认同。

第四，也就是最后一点，现在回到我在本文开头引述的那些材料。我要指出，朱元璋的“驱除胡虏”云云，与辛亥革命时期的“驱除鞑虏”，性质是大不一样的。传统社会中那些从表面看来很像近现代民族主义诉求的种种表述，至多只能称作某种“伴生性原民族主义”（associated proto-nationalism）主张。它实际上是在“两国相争，各为其主”的政治斗争，尤其是在征服战争时，作为国家主义或者“爱国主义”的动员手段

而被加以利用的一种意识。它依附于“两国相争”的特定历史形势，因此也往往熄灭于“两国相争”了结之时。最高统治集团与被统治者之间族裔的不同，并不成为衡量政权合法性的基本依据。因此朱元璋在建立明朝后才会调转头来说：“元虽夷狄，然君主中国且将百年，君与卿等父母皆赖其生养。元之兴亡，自是气运，于朕何预？”他强调，元先失天下于“群雄”（有时一漏嘴，他也会说元失天下于“群盗”）。明朝是从“群雄”手里夺得天下的，所以他声称元的灭亡与他无关。

实际上，传统“帝国”一般都是多民族的。在传统中国，每当建立一个新王朝，都要“易服色、颁正朔、改年号”。这表明它们确实需要向大众呈现能证明自己获得“正统”的合法性依据，但它与统治人群与被统治人群在族属上是否相同基本无关。处在蒙元初期的汉人主张“能行中国之法，即为中国之主”，就说明族属问题不是证明政权合法性的基本元素。

现在我还要举一个最为人所知，却又很少为人详知的例证，也就是被很多人误认为是代表了传统时期中国民族主义典型立场的文天祥的例子，来说明“伴生性原民族主义”与近现代民族主义之间的重大区别。

1279年3月19日，盘踞在广州湾海面之上的厓山岛（今已成陆）内的南宋流亡小朝廷，受到元军的总攻击。当时这个岛“方圆八十一里”，上面聚集了二十万军民。战争只持续了一天，宋军全线溃败。文官首脑陆秀夫仗剑驱迫妻子跳海自尽。他自己登上小皇帝的舟船，对宋朝末代天子说：“太皇太后在杭州投降，已经受尽欺侮。陛下绝不应再受这样的屈辱”。接着他将小皇帝绑在背上，一起投水而死。后宫百官从死者以万计。七日后，尸浮海上达十万余具。南宋灭亡。

厓山战前已经被俘的文天祥，这时被押解在元军舰队中，亲眼看见了自己国家的灭亡。他写诗说：“唯有孤臣两泪垂，冥冥不敢向人啼。”这首诗的题目很长，叫《二月六日海上大战，国事不济。孤臣某坐北舟中向南痛哭，为之诗曰》。由题目可知，他是自己国家最终败亡的不幸见证人。

早在这之前，他已经下定“一死之外，无可为者”的必死决心。他描写自己的心志说：“虽刀锯在前，应含笑入地耳。”战事结束后，他随班师的元军被带到元朝的首都北京。在那里，他经受了一轮又一轮的劝降

攻势，但始终没有妥协。1283年，元统治者几经权衡，勉强下决心处死文天祥。他在刑场上写了两首诗，之后英勇就义。

文天祥之死是宋朝历史上最感人的一幕，他无疑是中国历史上最伟大的道德英雄之一。连蒙古人也承认：“赵家三百年天下，只有这一个官人。”但现代人对他究竟为什么而死，很容易会产生某种时代倒错的误解。

文天祥死在南宋灭亡的四五年之后。这在当时就引起过一些人的怀疑：“或疑公留燕，所以久不死者。”

人们希望他“死国”的心情看来十分迫切。甚至在他从广州被押解北上的时候，就有人怀疑他不敢以身殉国，所以沿途散发传单，“遂作生祭丞相文”。写祭文的人想让文天祥看见把他当作已死之人来祭拜的文章，“以速丞相之死”，也就是催促他快快自杀。

人们的怀疑并不是完全没有理由的。文天祥被捕后三四年不死，他确实在等待。他自己说：“当仓皇时，仰药不济，身落人手，生死竟不自由。及至朔庭，抗词决命。乃留连幽囚，旷阅年岁。孟子曰：‘夭寿不贰，修身以俟之’。如此而已。”其中第一句说的是他曾经试图自杀而没有成功的事情。无论如何，按他引用的孟子的话，他确实在等。

那么他在等什么呢？

他本人曾对一个前来劝降的从前同事说：“傥缘宽假，得以黄冠归故乡，他日以方外备顾问，可也。”此事见于竭力颂扬文天祥坚贞不屈之节操的传文资料，显然不能解释为是有人故意扣了一个尿盆子在他头上。无论那个主意是否始出于前去劝降的王积翁等人，文天祥本人至少是认可此种安排的。这里提及的虽是以道士，也就是以“方外之士”的身份回到故乡去，但中国的“方外之士”哪有不拜朝廷君主的？所以他的真正意思是，如果可以放他回家，从此做元朝统治下的一介平民，这便是他可以接受的。今后朝廷若有事，他也愿意以一个平民的身份帮着出主意。

因此，如果元朝能把他当作一个平民放归乡里，这便是文天祥完全

可以接受的一种安排。他在等，也包括在等待这样一种可能性。可是元朝没有给他这一选项。元朝给他的选择，始终只有两项：在元朝做官（忽必烈认为从南宋入元的人当中，能做他的宰相的，只有文天祥）；或者被处死。要他在元朝做官，这是文天祥万万不能同意的。正是在这种情况下，文天祥毅然选择了后者。

文天祥的立场，还能从他对另一件事情的态度上看出来。

他有两个弟弟。年长的叫文璧，也是南宋末年的官员，后来投降了元朝。文天祥得知文璧仕元以后，写信对他的幼弟说：“我以忠死，仲（指文璧）以孝仕，季也其隐。……使千载之下，以是称吾三人。”“仲以孝仕”，即指文璧为侍养老母亲而降元入仕，接受了元朝委任的官职。“季也其隐”，即要求幼弟读书山林，走隐居的路。

他在这段文字里用的是“三人”一词，说后世会因为他们的弟兄三人的不同选择而对他们加以称赞。但在说出这番话时，他心里想到的，却是另一个词，即“三仁”。孔子曾经用它来称赞商末三个做出各自不同选择的贵族成员。他们之中，微子出逃流亡，箕子装疯，比干谏而死。孔子因此说：“殷有三仁焉。”

我说文天祥写在纸上的虽是“三人”，他在心里想到的却是“三仁”。这有没有证据呢？证据就是文天祥自己的诗：“去年别我旋出岭，今年汝来亦至燕。弟兄一囚一乘马，同父同母不同天。可怜骨肉相聚散，人间不满五十年。三仁生死各有意，悠悠白日横苍烟。”

诗中所谓“兄弟一囚一乘马”，是说自己身在监狱，而文璧接受元朝官职后骑马进京，接受皇帝召见。“三仁生死各有意”，就是把兄弟三人的不同选择比喻为商末“三仁”的行为。他对文璧降元的态度是理解的，表明了儒家的“忠”与“孝”、“忠”与“恕”的主张之间事实上存在的张力。

我想我已经证明，文天祥之死，并不是出于今天许多人以为他之所以要死的那种民族主义立场。现在我们提到他，不是要批评他为什么没有表现出今天人们希望从他身上看到的那种民族主义立场，而是在充分肯定他的伟大的同时还想强调，我们不应该把他原来没有的那种意识硬塞在他的脑子里，然后再装模作样地去歌颂一个虚假的文天祥。我们应

当做的，是认真倾听文天祥，仔细听一听他关于自己为什么要死到底说了些什么。

文天祥的这种立场，在当时乃是相当普遍的。另一个例子是谢枋得。

他参加过宋亡前的抗元武装行动，失败后流落民间，靠替人算卦、开医方度日。南宋灭亡后，元朝皇帝派一个使臣访问南宋旧土，去“寻好秀才”，即寻访可以为元政府所用的有才能的士人。被使臣列入“好秀才”名单的有约三十人，而以谢枋得为首。使臣一定是把自己的来意告诉过谢枋得，因此后者写了一封信作答复，里面说：“大元制世，民物一新。宋室孤臣，只欠一死。”意思是我承认元朝统治的合法性，但我是前宋留下来的人，尽管没有勇气去死，也万不能再在元朝做官。他三番五次地推辞举荐，最后被强制送往首都北京。像文天祥一样，这时他面前只有两条路：或者做官，或者用一死来拒绝做官。于是他只好在北京绝食而死。

元朝被明朝推翻后，也出现了诸多为拒绝在新朝做官而被迫自杀的人。其中有一个人叫王翰，为躲避新朝廷的任命，藏身乡里将近十年。但他还是被寻获了，只好用自杀来拒绝明朝委派的官职。他死前写了一首绝命诗说：“昔在潮阳我欲死，宗嗣如丝我无子。彼时我死作忠臣，覆氏绝宗良可耻。今年辟书亲到门，丁男屋下三人存。寸刃在手顾不惜，一死了却君亲恩。”

王翰是西夏党项人的后裔，不过他已经完全汉化了。元亡时，他原想自杀，但当时没有这样做。因为他还没有留下后人，如果就这样死去，就会由于无后而背上不孝的罪名。十年后明朝的地方官找到他，要他出来做官。这时他已有了三个儿子。所以他把年幼的孩子托付给好友照看，自己为抗拒明朝强迫他做官而毅然自裁。他的这些行为和理念，全出于汉文化的忠、孝那一套，足以说明他自己认可的，已是汉家人物的身份。像王翰这样的元遗民，今日尚可查考的，少说也有数十上百名，比见于《宋遗民录》收录的人数要多得多。

元亡之后，居然还有人为拒绝在明朝做官而自杀，这可能让现代的人们更不容易理解。蒙古人对汉地社会的统治被推翻，对汉人来说这不

意味着“华夏重光”吗？为什么还会有汉人为忠于元朝而自杀呢？可见他们这样做，并不是出于现代人理念中的民族主义立场。

文天祥、谢枋得、王翰这些人所表达的，是一种“遗民”立场。在一个王朝已被新建立的王朝取代的时候，它是一种针对曾在前一个王朝做过官员的人们的道德约束。这一约束并不要求“遗民”拒绝甚至反抗新王朝的统治，也不要求他们天天伸长脖子朝着新政权吐唾沫，只要求他们不能再进入新王朝的各级机构里担任正式官员。因为他们都已在旧朝受过“恩典”，所以终身不能背叛这一恩典。遗民身份并不妨碍具有这种身份的人在新王朝统治下当一名普通老百姓。而且这种身份及身而止，不遗传给后辈；换句话说，遗民的儿子以及更小的后辈人完全可以接受新朝的任命。文天祥的儿子事实上就接受了元朝的官职。他不属于遗民，因此他并不受只针对遗民的道德约束。

对于遗民的这种道德约束，成熟于宋代。在文天祥的境遇之中，这就是儒家道德对他的全部要求。他做到了这个要求，因此成为伟大的道德英雄，已经伟大得无可挑剔。我们没有理由要求他具有当时根本不存在的民族主义立场。这是对古人的苛求。而把他作为一个具有民族主义思想色彩的人来加以描写，看来像是在拔高文天祥，实际上却是对他真实形象的歪曲和侮辱。

现在用以下四点对前文所述做一小结。

第一，族群乃至民族，未必如相当多的社会学家们以为的，是到近代才产生的一种人群分类范畴。人群与人群之间在语言、文化、宗教信仰、共同历史经验等方面的差异，最容易让双方以及第三者都感受到他们之间所存在的不同，从而导致不同的集体身份意识的萌发。而当这种具有强烈草根基础的集体身份意识被这个人群内的精英或准精英有意识地提升为一种同出于某种共同血统的观念时，族裔或民族的认同就形成了。这样的认同形式不仅发生在近现代社会。它在传统社会里同样可能发生和发育起来。

第二，民族主义（包括族裔民族主义，ethnic nationalism），则是一种近现代才有的思潮。传统社会内可能会存在从某些表现看来很像近现代民族主义的言论、情绪和意识，但那最多只是伴生性原民族主义思

潮。

第三，民族主义极大地改变了传统社会中已经存在的民族或族裔集团所具有的某些属性。它使民族或族群观念在整个人群内的渗透程度空前地获得加强。它也改变了民族的诉求、自我定位和自我期望，以建立一个属于本族群的国家为其政治动员与政治行动的目标。这就使近现代的民族或族群拥有了与传统时期的民族和族群极其不同的政治面貌。

第四，中国近代民族主义运动的兴起，理所当然地会以传统时代的伴生性原民族主义的种种呈现作为其历史资源，或者说历史素材。但我们可能不应当因此就把近现代中国的民族主义思潮看作传统时代的伴生性原民族主义在新历史条件下的变身或衍生物。法国革命后传遍全球的西方民族主义，才应当是中国近代民族主义的真正渊源。

“中华帝国”在历史上的长期延续，与帝国内诸人群各自的族裔认同和所有这些人群在政治层面上对于国家的认同在传统中国的兼容共存是密切相关的。

除清末使用“大一统帝国”的称号外，在此前的中国历史文献中很少出现“帝国”一语。当它见于使用时，多指在“强国战力（强国以其力求胜）、霸国战智、王国战义、帝国战德、皇国战无为”的衡量国家影响力的等级序列中，仅低于“皇国”的次高等级的国家形态而言。此种意义上的“帝国”，与该词在现代政治学中的意义大不相同。

尽管如此，传统中国历史上的王朝国家，无疑都属于今日所谓“帝国”。那不只是由于诸多王朝国家的最高统治者都拥有“皇帝”的称号，因而如维基百科所言，按照“语义建构”的法则，他们的国家就可以被称为“帝国”。自秦以来的诸多王朝国家都是确确实实的帝国，因为在它们统治下的疆域和人群，都具有多文化的属性。这似乎已成为一种共识，而且它是正确的。

对此我想补充的是，实际上，在传统中国曾存在两种不同的帝国模式，各自起源、发育于中国东部的雨养农业区域，以及位于它以西的中国内陆亚洲边疆。前者是以秦—汉—隋—唐—宋—明等帝国为典型的汉族帝国模式，后者则是崛起于汉族帝国边疆的内亚边疆帝国模式。近现

代中国版图，就是由这两种帝国模式共同参与的国家建构过程所形塑的。中国目前的标准历史叙事的最大缺陷之一，就在于它把中国历史上的国家建构，看作只是汉唐帝国这样一种模式不断演化与拓展的过程。

汉唐帝国模式的国家建构到唐代形成一个巅峰。它的疆域之大令人印象深刻。但唐初维持此等规模的版图实际上只有四十年左右。它中后期的版图就大不一样了。从10世纪以后，采纳汉唐帝国模式的王朝国家更是没有能力把辽阔的西部中国纳入自己的版图。

唐的疆域可以分为两个不同部分，即府县建制地区和羁縻地区。两类地区之间分界线的走向，与呈现了中国人口分布空间特征的“黑河—腾冲线”十分接近。后者把中国疆域划分成大致相等的两部分，而分布在东部的人口却占据了全国人口的90%。为什么会有这样不成比例的人口分布状况？

“黑河—腾冲线”与400至300毫米年等降水量带，也就是与雨养农业和无法从事雨养农业的地域分界线走向基本一致。不止如此，它与汉族与中国各少数民族分布区之间界隔线的走向也非常一致。所以毛泽东曾经说：“我们说中国地大物博，人口众多，其实是汉族‘人口众多’，少数民族‘地大物博’”。比“黑河—腾冲线”的发现稍晚，拉铁摩尔也把中国版图划分为汉地核心区域和中国的内陆亚洲各边疆地区两个部分。如果要对传统中国的空间结构进行分析，那么采用拉铁摩尔的划分可能更贴近事理。唐和唐以后的汉族帝国设置府州建制的地区，基本不超过“黑河—腾冲线”或“拉铁摩尔线”之西。这与府州建制所必须依赖的汉族移民没有能力越出雨养农业区边界而继续向外扩张的特性紧密联系在一起。

唐代的羁縻体制为后来诸王朝所继承和发展。被置于这一控制体系下的地区和人群，可能遵循两条非常不同的路径演变。一是经由土官、土司、土流并置、改土归流的过程而逐渐内地化，并最终被纳入国家版图；二是中央王朝与这些地区和人群的关系长期停滞在羁縻、册封体制下，则可能最终转化为对等国家间的外交关系。羁縻地区遵循这两种不同路径而朝不同方向演变的分界线，位于土司建制地带的外缘。把直到中华民国建立时仍存在着土司的地区标示在地图上，我们发现，它们离“黑河—腾冲线”并不很远。这是汉唐帝国模式的版图整合所可能到达

的最大范围。中国西部居住着各大型少数民族的大部分疆土，不在其中。

既然如此，西部中国的广大幅员又是怎样变成中国版图内不可分割的一部分的呢？

这恰恰就是因为有崛起于中国内亚的边疆帝国参与了中国国家建构活动的缘故。这一类型的帝国萌芽于辽，发育于金，定型于元，发达、成熟于清。它在治理汉地方面基本上包纳了汉唐帝国治理模式。而它多于汉唐帝国模式的，是对中国的整个内陆亚洲部分贯彻国家主权、实施国家治理的一套制度体系，在清代以理藩院为其执行机构。理藩院所管，涉及设官、户口、耕牧、赋税、兵刑、交通、朝贡、贸易、宗教等各方面的当地事务。这些都是汉唐式帝国在府县建制之外的地区从未履行过的国家职能及权利。最先认识到这一点的是雍正帝。他说：“中国之一统始于秦；塞外之一统始于元，而极盛于我朝。”

中国的内亚帝国模式在国家治理方面的理想目标，与汉唐帝国模式也大不相同。后者一直以“车同轨、书同文、行同伦”，也就是用汉文化整体地覆盖全部国家版图作为远期目标。而前者则试图在帝国内部保持不同文化和人群的多样性特征，以及与之相适宜的不同管治体制。清代官方颁布的包含满、蒙、汉、维、藏五种文字对照的词典，就是一个最显著的例证。有人说，是否也应该在明朝找找它的内亚性。我不知道这究竟是带讥讽的戏言，还是一个认真的想法。明朝如果也曾具有某种内亚性格，盖皆由明初欲全盘接收元帝国疆域这份遗产而从事的力不从心的经营所致。想在明中后期寻找内亚性的努力，则大概多半是要落空的。

当代中国作为一个多民族统一国家，是汉族以及诸多的中国少数民族一起参与中国国家构建的共同历史成果。中国的疆域，是分别由数十个不同民族各自世代居住，或在由若干个不同民族共享的场合下世代居住的历史家园所构成的。怎样在统一国家的宪制框架下，让这些历史地属于各民族、各人群的世居家园都获得富有各自独特性的发展？这是中华文明史留给当代中国人的一个无比重大的问题，一个考验他们良知和政治智慧的问题！

（原载《文汇报》2015年10月9日“文汇学人”）

变化中的国家认同：对中国国家观念史的研究述评^[44]

—

最近十多年以来，在英语学术圈对中国民族主义的研究中，有关“中国认同”（Chinese Identity）的话题似乎受到越来越多的关注。这一专题的研究至少是在两个不同的层面上分别展开的。其一是对居住在东南亚、北美和世界其他地区的华裔追寻“中国性”（Chineseness）的文化意识和行为的讨论。学者们注意到，上述地区的华裔选择“华人”，而不是“中国人”这样一个汉语词汇来指称自己。这是因为“华人”一词所表达的只是一种共同祖先和共同文化背景的含义，而不像“中国人”这个词汇那样“必然地会引发出由政治归属关系所规定的种种义务与忠诚”^[45]。

另一个层面就是对中国人在民族国家认同的各有关方面的研究。20世纪90年代很像是西方学术界在这个领域里的丰收时期。美国学者E. 弗立曼写道，当他完成1988年的中国之行回到美国时，“我获悉人类学家杜垒正在中国调查汉语民族认同的危机，L. 狄默尔和S. 金在编辑一部讨论中国的民族国家认同障碍的论文集，人类学家萧凤霞在研究南部中国人身份认同的变化，而《纽约时报》记者、在加州大学伯克利分校接受过中国研究训练的E. 伽尔甘则正在规划一本有关南、北中国之间冲突的书”^[46]。弗立曼所提到的这些著作，包括他本人的《社会主义中国的民族国家认同与民主前景》，以及他还没有说到的J. 恩杰尔主编的论文集《中国的民族主义》、杜赞奇的《从民族国家的话语中拯救历史：对中国近代史各种叙事的质疑》，以及提交给在威斯康星大学（米尔沃基）召开的“亚洲的种族及文化民族主义讨论会”的论文等等，都在后来几年内陆续面世。

尽管“民族国家认同”（national identity）一词早在1953年就已经出现在列文森论梁启超的名著《梁启超与中国近代思想》中，但当时它

似乎只是列文森在间接地译述梁启超的见解时所偶然使用的一个字眼。列文森显然没有把它当作一个具有特定含义的专门名词来表述，因此它也没有进入书后的词条索引。^[47]但至少在20世纪60年代，它开始逐渐出现在研究民族国家形成和政治发展的文献中。D. 罗斯托在按“后王朝国家”“语言国家”“海外移民国家”和“后殖民国家”的分类来论述现代国家形成时，从领土、语言、政治和文化的认同中概括出民族国家的认同意识。他说：“也许应当注意的是，所谓认同，不仅可以从适用于此处全部讨论的那种严格和相当正式的意义上来加以理解，而且也可以在更加广泛的意义上把它看作是部分政治、部分文化和心理的〔现象〕。”^[48]

然而，从“民族国家认同”的角度切入对中国民族主义的研究，应当是相当晚近才出现在西方中国研究领域的趋势。^[49]就学术研究的内部动力而言，此种趋势的产生，乃是一部分学者把民族主义研究的焦点转向对民族国家意象的文化分析的结果。^[50]就现实环境对学术取向的影响而言，它大约与以下三个因素的刺激有密切的关系：一是20世纪80年代后期在中国兴起的以“文化热”著称的大讨论；二是中国经济改革所导致的越来越明显的各地区间的发展差异^[51]；三是在苏联与东欧发生的划时代的历史性转折。在不少西方学者和政治家看来，上述三种因素所反映或者所促进的反帝国主义的列宁主义意识形态以及指令性计划经济的中止，会使得原先由它们所支撑的中国政治权力的合法性、国家目标、现代化途径乃至社会结构等等在转变过程中发生极大的不确定性。这就是西方学术界产生中国“民族国家认同”的问题意识的背景。弗立曼甚至带有一点飘飘然的思绪写道：

托克维尔很久以前就指出，革命总是先令人意想不到地突然到来，随后又让人们觉得它像是必然要发生的。……现实主义让今天看来像是最好的关于明天的指南。连续性总是错误地被当成现实。因此重大的断裂总是很少得以事先被预见。……在中国研究的领域内，几乎没人预见到莫斯科和北京的破裂，或者毛泽东会着手使中美关系正常化。常识性判断引导人们设想一种长期的中苏联盟，或者以为毛泽东在世时中美关系的改善是毫无希望的。但当它们发生时，人们却只是抱怨说，是中国又让他们出乎意料。……重要的是，人们如果不想再次让自己大吃一惊，那么就要展现今日中国可

能断裂的种种前景。连续性并不是唯一现实的可能性。沉湎于各种连续性理论的虚假现实主义，这才是最大的不现实观点。[52]

从弗立曼写下这段文字到今天，差不多十年过去了。不知道他是否认为需要对自己的这些话加以修改。

中国读者固然未必完全同意西方学术界对上述问题背景的基本估价。但是，关于中国“民族国家认同”的问题意识本身仍然对他们具有很深刻的启发意义。民族主义的运动具有两个相互间被有机地联系在一起的意义层面。在外部，作为一个独立、统一的主权国家，它应当在现代国际体系内保卫属于自己的、与其他国家相平等的地位以及领土和主权的完整；在内部，它应当确立在全体国民中间基本平等的、享有民主和自由的权利和义务，以此作为要求人民认同国家，并且对国家保持政治上忠诚的合法性基础。在一个相对和平的国际环境里，随着外部环境压力的相对减轻，民族主义后面这层含义的重要性就日益显得突出起来，而“民族国家认同”问题的提出，恰恰将聚焦点投射到民族主义的这后一个意义层面上。也正因为这样，《中国寻求民族国家认同的历程》一书，读来格外使我们觉得获益良多。

二

本书的两位主编者，鲍威尔·狄默尔与塞缪尔·金，都是研究美国国际问题的专家。20世纪80年代后期，在考察中国外交政策的过程中，两人分别感觉到，深入的研究需要有一个把中国的“国家利益”和在中国反复出现的文化主题结合在一起的“中心参考点”。于是就有了1990年初在普林斯顿大学国际研究中心举行的以中国民族国家认同问题为主题的讨论会。本书就是提交给这次讨论会的部分论文的修改稿结集。

这部论文集一共收入十篇文章，包括由两位主编合写的相当于导论和结论的两篇很长的文章。参加这次讨论会的学者中间，有很多著名的政治学家、人类学家，却几乎没有我们比较熟悉的具有历史学背景的中国问题专家。社会科学各学科的全方位介入和“宏大理论”的重新引入，已经成为西方有关中国历史文化的学术领域内跨学科研究取向的两种重

要表征。^[53]因此，虽然本书对中国的民族国家认同的历史变迁讨论得似乎还不是十分充分，但全书仍然对中国读者，包括研究中国历史文化的学者，具有诸多启发之处。

至今为止，还没有听到有关本书的汉译工作和汉译本出版的消息；而英文原书在国内又很难寻觅。所以，在这里对此书的内容、观点作一点简略的介绍，我想还是很有必要的。

第一章“民族国家认同的理论探讨”，由两位主编合写。它从后弗洛伊德学派的埃立森（Erik H. Erikson）对认同的研究说起，很快切入由S. 维尔伯（Sidney Werba）和白鲁恂在20世纪70年代初出版的比较政治学著作中所提出的关于民族国家认同的“经典性界定”，然后指明了这一界定的不够有效之处。作者写道：“当我们问‘什么是法兰西’时，我们不仅是想知道，这是一个居住着法国人的、由法兰西政府所管辖的地区，同时还想知道为什么那些人民认同他们的国家以及他们认同的到底是什么。”^[54]为克服白鲁恂—维尔伯定义的不足，作者在导论中力图赋予“民族国家认同”一个新的概念构架。他们自己认为，他们的新尝试虽然还不能说已经“系统地提出了一种丰满成熟的理论，但是至少未来的研究也许会有收获的那些问题领域，应该说是已经被勾勒出来了”（页24）。第十章的标题为“中国向何处寻求她的民族国家认同”，仍然由两位主编联合撰写。这篇长达五十多页的全书结语，既包括对民族国家认同问题的进一步理论探讨，也从中国寻求民族国家认同的视角，对收入本书的八个专题研究的内容、结论及其意义，做出某种整合性的概括、评论和提炼。

第二章是M. 厄-奎恩（Michael Ng-Quinn）撰写的“前近代中国的国家认同：它的形成与角色规定”。它追溯了自“三代”（夏、商、西周）直到明代的漫长时段里中国国家认同产生和历史变迁的过程。厄-奎恩的描述表明，从中国历史的极早时期开始，国家就一直集中体现着构成中国认同的华夏居民的诸多共同因素；因此历史上的中国国家乃是捍卫与保护中国认同的完整性的关键所在。与此同时，在不同的历史环境中，儒家可以通过凸显它“强硬”的或者“可伸缩”的那一方面，以不同的国家形象来维系国家认同的持续性。

第三章题为“中国的民族国家认同与强国目标：晚清至民国年间的危机”，由M. H. 亨特（Michael H. Hunt）撰写。作者一开头就说：“中国民族国家认同的一个重要的、也许是支配性的特征，一向是对于创造与维持一个强大的中央集权国家的全神贯注的关注。在19世纪晚期和20世纪初的危机中，这一关注所达到的强大程度很可能被一个外部的观察者视为痴迷。”（页62）亨特以为，“爱国主义”而不是“民族主义”，才是用来描述和解释中国人寻求民族国家认同过程之特殊性格的更适合的概念（页252）。

第四章的题目是“礼仪还是信仰？晚清中国统一文化的建构”，作者是J. L. 瓦森（James L. Watson）。这位坚持在华南从事田野考察长达几十年的文化人类学家想要回答的，是自从早期的耶稣会士以来一直使西方汉学家入迷而又不得其解的困难问题，即到底是什么样的黏合因素（或者杜尔凯姆所谓的集体意识），可以在数十个世纪之中把中国社会团聚在一起。中国的文化认同在时代上早于，因而也就作为条件赋予影响于中国的民族国家认同。瓦森认为，文化是不断变化的集体事业，需要在每一代新社会成员间重新协调；同时，普通大众通过追随某种共同享有的习俗或礼仪系统，也在积极参与一种统一文化的构建。本文从对中国葬俗的文化人类学考察着手，力图向读者提示出，围绕人生重大转折的一组标准化礼仪和统一的象征符号，是怎样促进了传统中国的文化认同意识。瓦森认为，在晚期帝制中国，构建与维系文化统一与文化认同的重要方式，乃是“行动的正确性（Orthopraxy）”，而不是“信仰的正确性（Orthodoxy）”。正如作者本人承认的，这个区分带有某种任意性。但他从社会底层向上追溯的人类学视野，为我们从另一种分析层次展现出中国认同的不同画面（页18、255、256、83）。

第五章是R. W. 威尔森（Richard W. Wilson）的“中国文化认同的变迁与延续性：孝的观念和伦理转型”。与瓦森不同，威尔森通过考察指导着角色关系的中国价值和信仰来经验地判定并证明中国民族国家认同的变迁。他指出，虽然晚至1979年，中国政府仍然把《普遍人权宣言》视作资本主义国家维护资产阶级专政的手段和向社会主义国家进行意识形态渗透的幌子，但是从儒家文化延续下来的以身份等级体系下的义务为中心的传统，确实从后毛泽东时代即已开始朝着以权利为中心的人权

观念转型。中国政府于1986年签署《反对体罚及其他残忍、非人道和恶劣的虐待与处罚的公约》，被本书作者看作是中国在保护个人的人权方面“跨越鲁比孔河”的行动（页260至262）。

第六和第七两章的标题，分别是“邓小平时代的中国知识分子与‘祖国’观念”，以及“中国的沿海认同：地区的、国家的和全球的”。前者以很大的篇幅分析了20世纪80年代“文化热”所反映的中国民族国家认同的困境及其根源，由M. 戈尔德曼（Merle Goldman）、P. 林克（Perry Link）和S. 魏（Su Wei）合作撰写。后者则由L. 怀特（Lynn White）和李征（Li Cheng）两人写成。通过对台湾、香港地区和南部中国的生动概述，他们着重分析了南部沿海作为与外部世界进行商业、人员和思想观念交流的前沿与首发地带，如何随着改革过程的深入而改变着它在原先那种“中心—边缘”关系中所处的角色和地位（页265、23）。

第八章的作者是P. V. 奈斯（Peter Van Ness）。在这篇题为“作为第三世界国家的中国：外交政策与官方的民族国家认同”的论文里，奈斯指出，在共和国的前四十年里，中国在处理外交问题时的身份认同主要由两个部分组成，即它是属于第三世界的国家，又是一个社会主义国家。他把中国的外交政策分为三个阶段来分析，它们分别是“社会主义路线”时期（1950至1957年），“第三世界路线”时期（1960至1970年），以及“现代化和向西方开放路线”时期（自1978年起）。奈斯写道，20世纪80年代末叶的严峻国际环境使中国的第三世界认同重新有所抬头；但是由于两个超级大国间两极化的“雅尔塔”体系不再存在，第三种全球力量的观念很大程度上已失去意义。第三世界认同似乎和如何协调传统与现代性，或者是如何确立使中国富强的最优战略之间，都没有太大联系。因此，奈斯似乎认为，上述第三个阶段的外交路线将会在20世纪90年代延续下去（页279至282）。

第九章主要论述作为“地区性势力”的中国在东亚的外交政策，标题是“中国在东亚的多重认同：一个地区性的势力”，作者为R. A. 斯凯拉毗诺（Robert A. Scalapino）。他把民族主义和国际主义之间的张力视作民族国家认同危机的重要推动力，由此讨论了中国的多重身份认同与它所在的东亚地区国际关系变迁之间的逻辑联系（页284）。

以上这一番或许有点过长的介绍表明，关于民族国家认同问题的讨论，可能在一个如何宽泛的幅度上予以展开。这个比较新的思考角度，对于我们更有效地清理自己的有关认识，应该说是具有积极意义的。

三

所谓“认同”，是指自我在情感上或者信念上与他人或其他对象联结为一体的心理过程。当马克思分析产业工人的“阶级意识”，或者华莱士说到政党“就是某种可以被热爱和信任，并且可以在继任政府选举中获得公认的……组织”时，他们所讨论的就是认同问题，尽管他们还没有将“认同”当作一个明确的概念提出来。^[55]似乎是弗洛伊德，最早把它作为一个专门术语引入心理学领域。他这样描述认同的心理过程：

首先，认同是与一个客观对象形成情感联系的最初形式；其次，它以回复的方式成为利比多式对象联系的替代，就像是将对象注入到自我之中；再次，它可能引起种种新的感受，即自我与被性本能所吸引的对象以外的某些其他人同享某种共同品格的感受。这种共同品格越是重要，则此种倾向性的认同就会变得越成功，于是它可能意味着某种新的联系的开始。^[56]

在埃立森的论著里，“认同”概念取得了心理学理论的中心地位，并变得越来越通行。对本文所讨论的主题来说，埃立森的重要之处并不在于他的个人成长理论，即用不同内容的“认同危机”来界定个人心理发展的不同阶段，而在于狄默尔和金所指出的，他不是用心理学方法，而是以自我与他人的关系来界定“认同”这一点。因为恰恰由于这一点，认同的理论才可能适用于任何的客体对象，个别的或者集体的；于是民族国家认同作为一个问题也就得以成立了，虽然他本人似乎没有直接涉及这一问题（页4）。

埃立森出生于1902年；他的学术活动从20世纪30年代延续到80年代。但是，只是到了20世纪60年代后期，民族国家认同问题才开始在比较现代化与政治发展的研究领域内逐渐凸显出来。1968年出版的《国际社会科学大百科全书》在“认同，政治的”专条里，分别讨论了“阶级认

同”“政党认同”“宗教认同”等话题，却没有提到民族国家的认同。不过我们知道，至少距此三年以前，白鲁恂在《政治发展的各方面》一书里，已经根据包括他本人在内的一个工作小组“即将出版的研究成果”，提出落后的现代化国家在政治发展过程中可能遇到的民族国家认同危机的问题。他说：

社会科学研究联合委员会所属比较政治委员会的部分成员已经建议，将政治发展过程概念化为基本上包含了六个危机〔阶段〕很可能是有益的。一个正在成为现代民族国家的社会遭遇它们的顺序可能有所不同，但每个社会必须顺利地应付所有这些危机。[57]

在这六个危机里，“最首位和最基本的”，就是民族国家的认同危机。白鲁恂说：

一个新国家的人民需要逐渐将他们国家的领土确认为自己真正的家园，应当感觉到他们的个人认同部分地是由与他们成为一体的有明确疆域的国家来界定的。在大多数新的国家里，从部落到种姓、再到族裔或语言集团等各种传统认同形式，都会与一种范围更大的民族国家认同的意识相冲突。……认同危机也会涉及如何解决传统遗产与现代习俗的冲突问题，并且也涉及在地方性意识与世界惯例之间的两难抉择。[58]

在1971年发表的论文里，白鲁恂进一步确认了民族国家认同危机的“四种基本的形式”，它们分别基于领土的、阶级的、族裔或民族的、历史或文化的排他性。但是他又说，关于由“阶级”所导致的民族国家的排他性认同，他举不出确切的例证。[59]不过从那时起，关于民族国家认同的问题，似乎一度偏离了学者们关注的中心。因此狄默尔和金的这本书对民族国家认同的理论讨论，就以白鲁恂及其同事们的工作作为起点。

我们汉译为“民族国家认同”的这个词语，英语原文作national identity；其中的national一词，所指的不仅是一个元人群集合体（megacollectivity），而且它也必须部分地由这个群体隶属于主权当局性质来予以界定。因此，“民族国家认同是民族与国家之间的一种关系，它是在那个民族的人们认同他们国家的时候成立的。它既不是民

族，也不是国家之单独一方的特征或性状……而是派生于两者之间的互相统一的概念，这种统一性被我们看作它最基本的特征”（页6、13）。国家在一国公民的政治及社会认同方面的重要作用，已经在白鲁恂及其同事们关于民族国家认同的界定中获得充分的估计。根据他们的界定，民族国家认同就是“处于国家决策范围内的个人们的态度取向”。狄默尔和金强调指出，这样的界定把疆域界限看作民族国家认同得以产生和维持的决定因素。就是从这一点出发，他们对人们如何认同自己的国家以及认同何者方面，展开了进一步的讨论。

在两位作者看来，民族国家的认同包含两个互相依赖的层面。其中一个层面呈现了人们认同行为的强弱，它可以用合法性尺度加以度量，尽管较少合法性的制度体系在未遇到危机时也能继续发挥自己的功能。另一个层面则是人们认同的实质内容，也就是国家本身。而国家又是通过两种途径，即它的行为和它所主张的精神基质来界定自己的。就前者而言，国家在处理与其他民族国家关系方面的总体行为效果，可能反映了国家在国际体系中所扮演角色的最重要特征。由于认同理论的基本出发点，是通过与“他者”或“他性”的区别来确认自我，而本书的两位主编又都是国际政治问题专家，他们强调外部的“参照群体”对民族国家认同的重要性乃是完全可以理解的。不过这一点并没有使他们丧失下述意识，即在民族国家认同形成的过程中，国内各种社会因素总的说来比外部诸因素更为重要。这一点至少表现在两个方面。首先，即使是外交政策，在某种程度上也是当着国内大众的面来实施的；因此它会带有某种动力，使外交政策适合国民的理想化行为期望。^[60]其次，更重要的是，国家还通过由一系列符号所象征的“民族基质”（national essence）来界定自己，它们代表了群体所赖以建立的诸原则，群体成员依这些原则互相约束、共同生活。这些符号最显著的性格之一，在于它的内涵完全超出其外延所指称的经验事件而表述和传达情感。此种民族基质可以包括某些经典，例如犹太教的法典、基督徒的《圣经》、美国人的宪法和《独立宣言》、英国的《大宪章》，也包括种种不成文的神话和礼仪。民族基质并不被过去所固结，而是经历着不断的变化与再阐释。它像一团星云，其核心部位十分清楚，越到边缘便越模糊不清（页13至23）。

像这样定义的民族国家认同，构成政治行为的分层等级结构中最核心的要素。就像一个雪球，越是表面越可见，也越有可变性，越是内里则越不可见，却也越恒定。于是，这个政治行为的“雪球”至少从外到里由下述五层所组成，即公共舆论、政策、原则、政策平台（“基本路线”，有效期为五至十年），以及民族国家认同。而民族国家认同所在，恰恰是这个“雪球”最核心的部位（页24）。民族国家认同对于理解国内政治与国家外交行为的重要性就这样被突出地显示出来。由于民族国家认同在很大程度上又是文化的认同，于是政治研究的最深入的层面，便如杜赞奇所说，转换为“在政治的中心研究文化的最合适所在”^[61]。

四

狄默尔和金把民族国家认同看作民族和国家两者之间的关系，看作最终产生了两个互相关联的观念的同一个认识过程，而不是两种认同的合并或融合。所以他们认为，要将国家认同与民族或民族国家认同剥离开来颇为困难（页13）。

从某种程度上说，他们的看法应当是有道理的。根据格林菲尔德的综合研究，从16世纪开始，在西欧最早发生民族国家的认同观念的英国，涉及国家、民族或民族国家概念的一些重要的近代词汇，如 country、commonwealth、empire、nation，纷纷从它们古老的含义转变为各自的今义而广泛流行，并且大体上被理解为是一些同义词。country从原先的“郡”（即county，一种行政单位或人们的居住地）转义为“国家”。commonwealth成为“社会”的同义词，而且在许多场合变作可以与“国家”互换的用语。nation这个古老词汇，则从最先在罗马时代的拉丁语中指来自同一地域的异邦人群体，经过一系列“之”字形的复杂的语义学变迁，终于在16世纪早期的英语中转而用指一个国家的全体人民。在这个意义上，nation成了people的同义词。但与此同时，people的含义实际上也发生了某种“提升”：这个词在被“民族国家化”（nationalization）之前，所指为一个地区的人民，而且往往是指的下层人民，因此它总是与“乌合之众”或“老百姓”等义。^[62]

上面引述的词源学研究的有关结论再清楚不过地表明，在15世纪下半叶各专制王权国家的建立推动了欧洲民族国家兴起的过程中，欧洲的国家认同是在民族国家的形式下逐渐确立的。可以说，在此之前，欧洲还不存在经过充分发育的国家认同的观念。但是我们也必须注意到，以上结论绝不意味着，欧洲中世纪后期的王权政治丝毫不可能萌发一种初步的认同国家的意识。这种在性格上更为模糊的国家认同，似乎要比民族国家认同的产生更早一些。西欧近代国家并不是从希腊城邦国家或罗马帝国的形态中直接嬗变出来的。罗马的国家观念，已在蛮族入侵和迁徙的多事之秋被遗忘了；甚至保存着诸多罗马传统的教会，也已经做不到清晰地表达这一概念。在经历了中世纪早期的日耳曼各“王国”（它们在某些方面恰恰完全成为现代国家的反例）的统治之后，西欧的政治家需要依靠自己的创造力重新“发明”国家。因此斯特瑞耶以为，在1000年前后，欧洲大陆也许可以说不存在任何一个国家。就西欧国家建构的进程而言，从11世纪晚期到13世纪是一个明显的发展期。有人甚至将这两三百年看作晚期中世纪的“秘密革命”时期。但是这一发展在14至15世纪中叶被拖入低潮阶段。直到1450年以后局面才又一次发生显著的改变。^[63]1450年之前的那段低潮，很容易使人们忽略在它之后的国家认同的发育与更先时期之间的历史连续性。格林菲尔德对于这一点持有充分的意识。她在提到法国认同时写道：

那种独特的法国认同，即成为法国人的那种意识，在它被重新阐释为民族国家的认同之前，已经存在了好几百年，虽然它只限于狭隘的精英圈子内。由于以这种或那种形式采纳“法兰西”名义的国王们统治权威的连续性、独立性以及初步的（尽管还是相对的）集权化，这样的意识从一开始便在教士们的手里条理化。……法兰西作为一个特别的实体，确实从一开始就是效力与深情奉献的对象，尽管卷入此种感情的人们为数不多。^[64]

类似的国家认同在英国同样可以追溯到很早的时期。在那里，早在11世纪，在完成他们的征服后，诺曼底人便有效地将他们的各种集权的政治制度加诸撒克逊英国的当地制度之上。因此至少从亨利二世（1154—1189）开始，“君临于一个统一的英格兰的真正权威便很难再受到质疑。对于封建制下的早期集权化这一事实，无论怎么估计都不会过

分”[65]。而勃鲁姆则将这种新制度的特征描述为“越过地方贵族的头顶”而“直接接触人民”。他明确认为它会激发出大众对国家的认同。[66]

欧洲人对国家作为政治共同体的意识的存在要早于民族意识这一点在语言方面的证据，是产生较早的若干从拉丁语派生的指称“国家”的语词，例如从14世纪起使用的stato、status、e' tat等。[67]另外，英语中的empire在“一五三三年上诉法令”中“急剧地并且是有意地”转变为用指主权的民族国家之前，也早就意指国王的世俗主权。[68]

当然，在中世纪欧洲，国家意识还是十分微弱的。它至少与下述两个原因有关。一是世俗权威的不完整性，因为它的合法性必须由教皇来授予。其二是跨越国家边界的封建制度，它导致错综复杂的隶属关系，从而严重削弱了对国家的忠诚观念。这种权力分散、法制不统一的状况，甚至在业已进入“近代国家”时代的路易十四统治下的法国，依然相当显著；以至于谢和耐认为，为了认识或把握自公元前3世纪以来中国国家“最显著”的特征，对照一下路易十四时代法国的明显不同的情况，可能是最简单有效的方法。[69]

正是由于上述显著的不同，与西方世界的情况相比，中国的国家认同具有非常不同的特征：它在中国向民族国家转型之前很久，早已经发育得相当成熟了。这就是说，在研究中国时，将国家认同与特殊的民族国家认同的概念区分开来并且分别处理，因而也就显得更加有它的必要。然而恰恰是这一点，在被概括为“从文化至上主义到民族主义”的这样一种阐述近代中国民族主义历史起源的曾经十分流行的命题中，却受到很大的忽略。

上述命题“最为清楚有力的阐述者”乃是列文森。他说：“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程。”[70]在他看来，中国文化至上主义的传统，把汉文化而不是国家或种族作为忠诚的对象。中国士大夫将汉文化视为体现了一系列普遍价值的世上唯一的文明；而所有愿意接受它的原则与教示的人们，包括例如清朝这样的非汉族征服王朝的统治者们，都可以被文化至上主义者接纳到他们的认同范围之内。与此相反，民族主义者的情感，却把忠诚集中到族裔、国家或者这二者相结合的对象身上，并且采纳民族国家来界定自身，以与其他

民族国家的成员相区别。 [71]

丁·汤森德指出，“从文化至上主义到民族主义”的命题，可以很好地解释为什么中华帝国持续的时间会远比其他的前近代统治体系漫长得多，为什么中国进入主权民族国家的过程显得异常地迟缓而充满创伤，并且也有助于说明这一漫长、吃力的“认同危机”如何导致了当代中国人强烈的民族主义情绪。 [72]与此同时，由于上述命题过分强调文化至上主义这种认同方式与族裔或民族国家认同之间的绝对区别以及其他一些弱点，十年来它也受到不止个别学者的批评。就本文正在讨论的主题而言，上述命题的主要弱点在于，它不但把文化至上主义置于与民族国家认同相对立的位置上，而且也将文化至上主义与其他形式的国家认同对立起来，进而主张中国在近代以前不存在国家认同的观念。在中国这样一个被专制君主制度统治了两千多年的国度里，竟然没有国家认同的观念，似乎很难令人相信有什么人竟会持有这样的见解。然而从列文森提出这种看法后，不少西方的和中国的学者确实一直在这样说。例如有一位中国学者就在最近写道：“尽管秦始皇早就建立了以汉族为主体的统一国家，但实际上古代中国人始终没有真正的国家观念，有的只是‘天下’意识”；这种情况，“一直持续到十九世纪” [73]。

说列文森最先提出了上述看法，也可能有一点冤枉他。因为这些话其实是列氏早年的研究对象梁启超先前已经讲过的。例如梁启超在解释中国人之所以不知爱国时曾说：

其不知爱国者，由不自知其为国也。中国自古一统。环列皆小蛮夷；无有文物，无有政体，不成其为国，吾民亦不以平等之国视之。故吾国数千年来常处于独立之势，吾氏之称禹域也，谓之为“天下”，而不谓之为“国”。既无国矣，何爱之可云。 [74]

现代国际政治理论强调，国家的认同必得依赖于一个主权国家国际体系中“他者”的存在才能够形成。梁启超对这一点似乎也早已有所领悟。他说：

国家也者，对待之名辞也。标一现象而名之曰某国，是必对于他国然后可得见。犹对人而始见有我也。 [75]

究其本意，梁启超和列文森提出中国古无国家观念论，或许是为了说明，以汉族为主体的中国社会为什么会在历史上多次接受中国北方民族所建立的王朝的统治。在这一点上，文化至上主义的解释确有它自己独到的价值。^[76]不过我们同时也应当指出，将一个国家占统治地位的民族与该国绝大多数被统治者族属相异的现实看作“正常的政治局势所最不能容忍的丑恶”，这种观念只是在近代民族国家与民族主义思潮兴起之后才成为流行于民众之中的最敏感情绪。^[77]近代以前，无论东西，在“王朝国家”（dynastystate）或“帝国”（empire）的体制下，上述现实本身并不必然地会激起一般人的强烈反感。文化至上主义很具体地解释了在古代中国的历史语境中所以没有普遍地存在民族国家观念的原因；但是能不能用这个标签来简单地否定存在于中国历史上的国家观念，那就是另外一个问题了。

如果国家作为一个能行使完整主权的政治共同体，是该共同体内人们在政治上乃至情感上归属和忠诚的对象，那么要说国家观念早已存在于近代以前的中国，就应当回答两个问题：一是当日人们用什么样的概念来表达他们的归属感和忠诚感所指向的上述对象？其二则是这种归属感和忠诚感的历史形式与历史性质究竟如何？两个问题本来是互相联系的。这里只为讨论方便分述如下。

五

中国历史上用以表述类似“国家”观念的语词“国”、“邦”、“国家”等等，可以追溯到三代时候。现存商代甲骨文里“国”字极少出现，“邦”字似只是一个地名。但在有关西周的史料里，以“国”或者“邦”作为带有国家性质的政治共同体称谓已屡见不鲜。它们所指称的对象可以分为三类。其一指“四国多方”，即被周天子分封在王畿外的各诸侯国家，包括周初分封的周王室子弟、功臣以及武王伐殷时周的诸多“友邦”，不过它们多已接受周王室的重新策命而成为它所承认的各种地方小国。^[78]其二指周王直接统治下的王畿所在。在此种场合下称“国”的确切例证似乎很难找，但是以“邦”称呼王畿的用法却屡有所见：“邦”即“国”^[79]。其三，“国”和“邦”也用指周王朝政治统治所达的全体地域，曰“王国”，

曰“周邦”是也。[80]周天子在理论上是整个“天下”的最高统治者，但他的实际统治范围其实仅限于上述第三层涵义上的“国”或“邦”之内。关于这一点，谢维扬写道：

周朝国家不认为有任何与之对等的其他国家存在；在周朝国家所联结和有接触的地域内的所有政治实体和人群，在理论上都被认为是周朝国家的地方势力。当然，周王实际能够控制的只是其中一部分。对于周王尚未能控制的各类政治实体和人群，周朝国家便把它们看作是“戎狄蛮夷”。这种称呼包含两重意思：一是它们表示有关的政治实体和人群是没有主权的；二是它们意味着这些政治实体和人群的政治的和文化的发展程度是较低的。此外（这一点是比较确实的），被称为“戎狄蛮夷”的政治实体和人群在族体上同周朝国家的主体民族往往是不同的。[81]

当然，西周分封制之下的“国”和“邦”，还不是拥有完整主权的国家组织。因为在分封制这样一种统治方式下，“所有或者大部分的公共权力和责任都与土地的享有不可分割地交织在一起。在那里，整个控制体制，财政的、军事的、法律的，都是私有财产法的一部分”[82]。其结果，除了对最低一级采邑的地方性治权以外，任何一级领主都因为要把自己的部分采邑封授给下级领主而必须与后者共享对其采邑的统治权。用中国古典文献的语言来表述，这叫“天子建国，诸侯立家”[83]。因此，与“国”和“邦”的单称相比较，由诸侯之“国”（当然也包括由周天子直接统治下的王畿）与卿大夫之“家”复合而成的“国家”一词，应当说是更准确地表达了由以周天子为“共主”的各级领主所共享的完整的统治权这样一层意义。所以“国家”既指周天子的政权，也可以用指诸侯与卿。[84]

如果治权的分割是封建制度的共性，那么西周封建时代的“国家”观念中还包含了另外两个值得注意的特别的性格。其一，周初分封的“数百”采邑中，虽然包括了大量经周政权承认的旧商版图内原有的地域性势力，但是周王朝所赖以巩固和维持其统治的基础，还是它所分封的五十多个同姓诸侯和将近二十个功臣或姻亲诸侯。在殷人中心地区建立这些新的诸侯国家，意味着周人对华北文明核心地区政治地理格局的重大调整和周族统治向该地区的全方位渗透。[85]这一点十分重要。因为尽管从“公共权力向地方分散”的角度来看，西周分封制可能与西欧中世纪乃

至日本的封建制度表现出某种类似性^[86]，但是西欧封建制是在查理曼帝国的统一无可挽回地瓦解后为应付内乱和外族入侵局面而形成的制宜性措施^[87]，西周的分封制却是周族为实现以原先的“小邦”身份对“大邦殷”的全面统治而发展出来的相当整齐的制度体系。通过它，周族得以掌握他们心目中的全部文明地域乃至整个“天下”。

由以上所述，又导致西周分封制下“国家”观念的另一项历史特殊性，即虽然被分封制所分割，所有的“国”与“家”仍然共同构成在周天子的宗主权统治之下的一个政治共同体；后者的外延在理论上甚至一直扩展到全部“天下”。这一点也显示出西周分封制与西欧封建制度之间的差异所在。西欧封建制下的王权和中央统治的观念虽然未曾完全失落，但远为有效的封建统治却主要体现在地方的层面^[88]。对西周而言，虽然学者们对于在周王与诸侯、诸侯与卿之间是否实行宗法制度的问题还存在争议^[89]，但人们依然比较一致地认为，与西方中世纪的情况相比，至少在西周前期和中期，周天子的政府在制约诸侯国家方面仍然保持着相当的政治权威。“溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”。这一众所周知的诗句，确实是对于周天子遍及天下的政治权威最典型的描述。

从春秋后期到秦完成统一，随着国家组织方面技术手段的更新，各诸侯国的国家体制先后发生重大的变化。分封制被中央集权的专制君主官僚制所取代。就中国人形成国家认同观念的过程而言，这是一个极重要的时期。一方面，多国并存长达数百年之久的国际竞争环境，在自我与他者的紧张关系中极大地强化了人们对各自国家的认同。屈原的“爱国主义”便是一个最著名的例证。但在另一方面，西周时代关于王权应当及于整个“天下”的概念，作为一种重要的历史遗产，又极其深刻地影响到在它之后各历史时代的国家观念。“有天下”“君天下”“得天下”“听天下”“治天下”“世天下”“并天下”“临天下”“保天下”“威天下”“一乎天下”“为天下主”“立乎天下”“平治天下”等等语词，充斥这个时期的历史文献。西周政治遗产和春秋中叶以后国际体系这两者之间的相互结合，就这样催发出古代中国独特的，甚至似乎有点自相矛盾的国家观念，即一种在理想中一统天下的国家观念。它由于秦王朝完成统一中国的帝业而获得政治上的实现。到了西汉，在帝制儒家的手里，“大一统”的国家观念更进

一步地被意识形态化。就在这个过程的前后，从战国以往流行的“天下一家”这句话的含义，遂由“天下合一”转变为“天下归于一”^[90]。它由是而构成中国帝制时期国家观念中的又一重要品格。

总的说来，帝制中国时期的国家观念，由三个层面构成。它的第一个层面以在位的专制君主为集中象征。在“政由一家”的初期，“国家”一词尚可用以指称皇室近亲成员。王尊在汉成帝即位之初遭劾奏，罪名中包括“轻薄国家，奉使不敬”，所指应即他在元帝朝出任元帝异母弟、东平思王刘宇的王傅时因“所在必发”而得罪后者之事。^[91]汉代分封诸侯王时的册文，也往往有“建尔国家”的语词。这显然还是在承袭先秦以诸侯、卿为“国家”的用法。汉以后，虽仍旧例称诸王封邑为“国”，称诸王就其封邑为“就国”“之国”，但作为个人而可以“国家”称呼之，则成为皇帝一个人的权利。^[92]忠君与报国差不多成为一而二、二而一的等同概念。

代表国家观念的第二个层面的，是维持着君主统系世代相承的王朝。对于皇帝个人和对于本王朝的归属与忠诚，在大多数场合是相一致的，但二者有时也会发生互相冲突。例如批评君主似乎是对君主个人的不敬，但这恰恰是对整个王朝负责和忠诚的态度。所以东汉时的陈蕃说：“有事社稷者，社稷是为；有事人君者，悦容是为。”^[93]在更尖锐的形势下，为了王朝的生存甚至可以放弃对在位君主的追随。在蒙元占领南宋首都并将宋室幼君与太皇太后、皇太后等人北解时，出逃在外的宋朝官僚们为组织流亡小朝廷，先后拥立过两个小皇帝。元将孛罗由此质问被俘的文天祥：你不追随天子北行却“别立二王”“如何是忠臣？”文天祥回答：“德佑，吾君也。不幸失国。当此之时，社稷为重，君为轻。吾别立君，为宗庙社稷计，所以为忠臣也。”^[94]这个例证可以表明，本文所提到的第二个层面，构成了帝制时期中国国家观念的核心。

古人早就懂得，天下无不亡之国，也就是说，任何王朝总有灭亡的时候。王朝有兴有灭，于是就出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治上的共同体的观念。它构成古代中国人国家观念的第三个层面。而“中国”与“正统”这样两个概念，似乎就是这一层面上国家观念的体现。

“中国”一词至少在周武王伐殷时即已存在。当时这似乎是一个地理概念，意谓土地之中。“中国”作为与“四夷”相对举的文化—政治地域的概念，其形成或当晚至春秋时期。^[95]秦统一之前，关中仍被视作在“中国”以外之地。所以司马迁追溯秦国早年历史时说：“秦僻在雍州，不与中国诸侯之会盟。”^[96]

随着秦汉统一帝国的建立，“中国”一词的内涵产生出以下三方面的变化。首先，作为一个地理概念，它包括了秦与西汉首都所在的关中和关东，也就是北部中国的两大农业区。司马迁说，天下名山有八，“而三在蛮夷，五在中国。中国：华山、首山、太室、泰山、东莱”^[97]。上举五山中有四座在关东，而华山则位于关中。是知关中已被括入“中国”的范围。其次，“中国”用来命名一个政治实体，它指的是中央王朝的直接统治权力所及的整个地区。司马迁说，“分中国为十有二州”。江统说：“始皇之并天下也，南兼百越，北走匈奴。五岭长城，戍卒亿计。……当时中国，无复四夷也。”^[98]他们所提到的“中国”，应指秦、汉国家的全部版图而言。其三，“中国”又是指的以华夏或者后来所谓汉族为主体的族裔—文化地域。在后来的整个帝制时期，“中国”的这三层含义差不多一直被沿用不衰。

“中国”的上述后两层含义表明，尽管近代前中国流行的国家观念的核心部分总是这个或那个具体的王朝，但是这个具体的王朝无论在空间或时间上都不是孤立地存在的。一方面，“中国”实际上不可能把自己的边界真正展延到整个“天下”。司马迁在《史记·天官书》里就多次以“中国”与“外国”对举。西汉写给匈奴单于的国书说：“先帝制：长城以北，引弓之国，受命单于；长城以内，冠带之室，朕亦制之。”^[99]可见汉代的人们认识到，“中国”只是它所处国际环境中的一个国家。这种情形汉以后还在不断地发生。例如，尽管宋人对汉文化有一种族裔中心主义的优越感，但是，“对于契丹这样能够建立起一个庞大帝国的强有力敌国的想象，似乎已经影响到了他们对当日国际情况的重新估价”^[100]。因此，梁启超以为中国数千年处于“独立之势”，对他国从未有足够意识，因而也无从培育国家观念的见解，是缺乏历史依据的。

另一方面，每个王朝又总是力图将本朝看作更长久以来一直存在着的一个历时性共同体的延续，这个历时性共同体就叫作“中国”。王朝可

能结束，“中国”却不会结束，它的生命会以下一个王朝为形式而继续下去。由于历代王朝嬗变更替的具体历史状况颇有差异，由于建立王朝的皇室族属不只汉语人群一种，也由于分裂时期南北往往各称“中国”，人们对构成这个共同体的具体历史序列经常产生不同的看法，因此并引发关于“正统”的争论。^[101]尽管如此，种种对立或冲突的历史结论似仍反映出，人们在如何确定正统的原则方面分歧可能并不大：一个“正统”的王朝，不能以篡逆等手段谋取政权，需要建立一套大体上符合帝制儒家理论的政府系统，需要据有北部中国，并应当大体实现（或至少要声称准备实现）汉文明地区的统一。这样的“中国”，当然就不只是文化或族裔性质的，而是一种十足政治的共同体。它反映出，中国古代甚至已经出现了在一定程度上超越具体的王朝实体而带有抽象品格的国家观念。

六

对于国家的单纯的归属感，也可能只是对现状与宿命的一种无可奈何的承认。与此相比较，忠诚于国家的观念对推动国家认同的发育与强化具有更加关键、更加积极的意义。反映帝制时代中国国家认同的最典型的概念，就是所谓“忠君”的观念；这里所说的君，指在位的君主，也指君统，即该君主所属那一姓的皇帝统系。

先秦时期忠君论最绝对的主张者其实是法家。^[102]西汉武帝“独尊儒术”，通过神学化的手段把对专制君权的单方面服从变成帝制儒家最核心的主张之一。但是就忠节之风的发扬而言，后来的人们对东汉的评价则要远远高出西汉。宋代一部类书《古今源流至论》的作者在评论历代“气节”的“伸屈”时写道：

昔高祖以孝行为无益，以儒者为可辱，封项伯以启亡节之臣，名郑籍以沮尽忠之士。即此一意，士气扫地。……异时厥角稽首，甘献符命；剧秦美新，取媚权要。而汉鼎为人所移者，伊谁之咎！……若光武尊礼严光，起救弊俗。……此风一唱，争持名检。是无怪乎节义相望也。……异时设席尊礼，如待神明；清议所临，

奸雄缩颈。而汉鼎终不敢染指者，伊谁之力！……东都以后，沮于晋人轻贱名检之习，汨于梁人崇尚寂灭之风，沦于李唐相习佛老之教，大坏极弊于五代乱离之世。[103]

东汉后期乱而不亡实系得益于它在前期对名节的大力提倡，这在宋代是一种相当普遍的见解。司马光亦将和帝以往“政治虽浊而风俗不衰”归因于“光武、明、章之遗化”[104]。但前引议论将两汉风气完全对立起来却未免过于偏颇。在这一点上，顾炎武的看法更为平允。他说，西汉一代“师儒虽盛而大义未明”[105]。今文经学在西汉由于成为国家培养候补文官和选拔官员的官方学说而大行于世。我们也许可以说，唯因西汉中后叶有“师儒”之盛，才会有东汉的“大义”之明。光武帝刘秀于西汉末年曾在太学读经。这个事实本身即说明两汉之间所存在的风气相承的关系。

在《古今源流至论》的作者看来，在东汉之后一个长时期内，忠节之风处于持续衰解之中，至五代终于“大坏极弊”；只是到了宋代，上述情形才获得根本的扭转。这种见解有一定的道理，但仍因过分笼统而缺乏准确性。东汉士大夫以天下国家为己任的群体自觉在与阉宦势力的对抗中焕发出耀眼的精神光辉；但同时也正是随着两次“党锢之狱”作为此种对抗的历史结局先后发生，士大夫“刚大方直之气，折于凶虐之余，而渐图所以全身就事之计”，其群体意识和内在团结之意态遂逐渐为家族与个人的意识所淹没。[106]于是对孝的强调似乎压倒了对忠的强调。因此自汉魏之际开始，人们的国家意识确实发生了大幅度弱化的趋势。《魏书·节义传》概括北魏一代对忠节的态度是“慕之者盖希，行之者实寡”。史文所记载下来的这一类既“希”又“寡”的事迹中，还有一部分是表彰对友人和亲属的“义”与“孝”的。《晋书·忠义列传》评价两晋百数十年间忠节现象的规模时，也很谨慎地选择“无乏于时”的措辞。但是无论如何，对于国家的忠诚意识并不曾在这个时期完全泯没。“得作忠鬼，乃所愿也”的意识与抗节不屈、为国殉难的人和事，在当日中国的南北部都时有发生。不仅如此，从东晋到南朝，在所谓“忠孝先后”的问题上，对忠的强调又逐渐被凸显出来。而随着隋唐统一帝国的建立与专制君权的重新加强，国家认同在这个时期事实上更获得了某种程度的强化；简单地说它“沦于李唐相习佛老之教”，并不符合历史的实情。唐代修成的《晋

书》对“忠义”的解释似已回转到对于“忠”的强调上，尽管宋人对《晋书·忠义传》中仍有“可削者三人”而批评作者不知道“兰艾鸾之辨”^[107]。唐平定“安史之乱”过程里的很多例证，也表明忠诚于本朝或国家的观念在这个时期确实大有提高。

但是，直到北宋初年为止，对国家的忠诚观念所强调的主要还是为现存的王朝尽忠蹈节。在改朝换代变作既成事实后，虽然也有人主张“不屈二姓”^[108]，但改仕新朝在道德上一般并不特别受到人们的谴责。被列入《隋书·诚节传》和新旧《唐书·忠义传》的人物中，就大有身仕二朝的例证在。帝制儒家既提倡“君为臣纲”的绝对而单方面的义务，又要用天命论和“改天命”的粉饰来神化不可避免地处于朝代更迭之中的君权。这样两种主张在政权稳定的时代具有互相支撑的功效。但是从理论上说，每当鼎革之际，二者之间便必然会发生冲突：依据前者，人们应当忠于故君；若是遵从后者，则理当顺应天命而追随新朝。不过在实际上，唐五代以前，尤其是在王朝更迭大都以“禅代”形式实现的情形下，遭遇天下易姓局面的胜国旧臣们在做出改仕新朝的选择时，却很少感觉到道德的障碍。身仕宋、齐二朝的王俭在为有同样行为的褚渊所写的墓碑文中，不但称赞墓主人历事二姓，“亦犹稷、契之臣虞、夏，荀、裴之奉魏、晋”，而且简直就把它看作一种“寅亮二代”的高尚举动。冯道在五代“更事四君”，却以为自己“忠于国”；也没有看见当时人对他的这种行为有什么责谴。或许我们不能简单地以“厚颜无耻”将冯道骂倒了事，因为那时候“忠于国”的概念根本还没有突出忠于一姓的道德规定。^[109]

绝对君权与天命改换观念之间的不协调，在王朝兴灭频繁发生的时段中会变得异常突出，甚至令人怪骇。因此，当后人回顾自唐末至宋初首尾七八十年间事时，对百姓为“七代之民”、士大夫“为冯道者比比皆是”^[110]，“人臣视其君如倚市门者之接过客”^[111]，禁不住感慨万分。或许正是这种情景对他们产生的异乎寻常的冲击，促使欧阳修为《新五代史·死事传》写出那篇著名的卷首叙言。“不作两朝臣”遂自宋代起构成忠诚于国家的观念之中最要紧的道德教条之一。这个变化被有些学者看作中国关于政治忠诚的一场伦理革命；而欧阳修则被看作为这场伦理革命奠基基础的第一人。^[112]

就帝制时期中国国家观念的变迁过程而言，两宋是一个十分重要的

阶段。刺激着这个阶段里国家认同加强的，不仅是忠诚观念变化所产生的推进力，而且还有其他的因素。戴仁柱（Richard Davis）说，两宋三百年的统治“持续太长，它的政治遗产过于牢固，个人对国家的隶属关系过于彻底”，以至于很难允许再出现过去那种改仕新朝的“背叛”。尽管“旧式的背叛”事实上仍然层出不穷，但是说宋末军民在对抗蒙古的过程中所表现出来的、到那时为止在中国历史上罕见的献身精神与宋朝长达三百年的统治有关，这种看法总的说来还是有道理的。^[113]另一个不容忽视的因素，是宋朝与辽、金、西夏等国长期对峙的国际环境。尤其是因为南宋所面对的是占据着从他们手中被夺走的华北汉地的女真政权，使当时人们的国家认同在强烈的“夷夏大防”心理和“恢复”情结的催化下逐步获得增强。^[114]最后但绝不是最不重要的，是对金关系中产生的心理紧张在宋末与蒙古的对抗中又进一步加剧了。汉文明及其政权当时面临的，是它未曾经受过的、可能会从它早已退守的南部中国被完全摧毁的命运。所以，“尽管征服和抵抗是历史上常见的主题，而宋亡之前的官方与非官方史料所反映的忠诚观念与效忠的人物，仍然在中国历史上显得十分独特”^[115]。

在上述历史环境的影响下，宋人的国家认同确实呈现出某些划时代的特征。

首先，传统的忠诚观念在宋代得到充分的发挥。理学重新强调了原始儒家把“天下”看作家的自然伸展的观点，于是通过把孝和忠两条原则融为一体而将价值强调向国家方面转移。忠诚观念由此变得更为抽象、普遍，从而获得更强有力的弥散性。^[116]另外，在改朝换代之际，除了传统忠诚观所主张的在挽救国家危亡时食人之禄、死人之事以外，宋人更在王朝更迭完成后的“出处”问题上基本达成一种道德共识：凡沾胜国一命之恩者，不应再改仕新朝。这些道德要求，本来只以在前朝做过官的人们为限；而且仅仅及身而止，并不延及后代。但是由于意识形态向统治层以下各社会层面的扩散，无论在宋末的殉国者还是宋亡元兴以后拒绝出仕的人们中间，都出现了很多在前朝并没有担任过官职的人^[117]，其中不乏官宦世家，“子孙以前朝勋旧，无复仕进意”^[118]；死国难者中还包括不少妇女。^[119]这些都表明，随着忠诚观念因为与“孝”和“贞洁”的观念相趋同而泛化，宋和宋以后的国家认同因而也就

变得越来越具有渗透力。

其次，自宋代开始，国家认同从社会上层向下渗透的力度明显强化。正因为如此，在两宋及其以后元、明等政权的危亡之际，才会一再出现带有不同程度的自发性质的规模较大的救国运动。尤其是在两宋之际，面对女真军队的大规模南下，与宋朝官军几乎没有什么像样的抵抗相比，以华北的“民兵”“忠义军”等为代表的民间自发抗金的武装斗争确实令人印象深刻。^[120]R. 乔泽特尔甚至把它看作“崭新的由忠诚激发出来的爱国主义的迹象”，并称这种爱国主义“体现了中国民族主义的最早形式”。也许乔泽特尔对南宋末年民间抵抗蒙古军队的积极性评价不高，所以他断言，这种“爱国主义”仅表现在从北宋倾覆一直到南宋衰亡之前的那一个历史时期中。^[121]事实上，国家认同自上而下地向社会各个阶层扩散的过程，从宋代开始明显加强，并且这个过程在帝制中国的后期基本上一直在持续之中。

复次，由于与两宋相对峙的“他者”多为非汉族的王朝，这个时期所培育的忠诚观念，在一部分人们的思想中，已开始与族裔意识内在地联系在一起。它最鲜明地反映在宋遗民郑思肖的言论思想中。历史上汉族的文化至上论心态，其实从来未曾完全排除“非我族类，其心必异”的深层意识。生存在一个完全不占优势的国际环境里，当宋人对自己文化之足以同化异类的优越感发生动摇的时候，族裔的界阈就有可能凸显出来，成为集体身份认同的必要指征。郑思肖说：“正统、中国本一也。今析而论之，实不得已。是故得天下者，未可以言中国；得中国者，未可以言正统。”得中国而不必正统，是指以非法手段得国，故虽然“藐然缀中国之一脉”，但仍然不得列为正统。这是在历代汉族王朝中区分得天下的合法与否，可置勿论。所谓得天下而不可以言中国，则是主张只有汉族的王朝才有统治中国的合法性。郑思肖不承认“能行中国之法，则为中国之主”的原则。在他看来，“夷狄行中国法……实夷狄之妖孽。譬如牛马，一日忽解人语，衣其毛尾，裳其四蹄。三尺之童见之，但曰牛马之妖，不敢称之曰人”。事实上，夷狄也不可能“解人语”，或者衣、裳其“毛尾”“四蹄”；因为其所居之地有一种“孽气”，决定了他们之为夷狄的本性与华族“极异”^[122]。即使是在宋遗民这个群体里，郑思肖也是一个非常独特的人物。他的见解在当时不一定有什么典型性。^[123]但他的

那些对蒙古习俗和历史的极不准确的描述仍然反映了当日社会所流行的普遍误解。^[124]在人们对异族统治者的抵触甚至厌恶的情绪背后，似乎已经忽隐忽现地存在着一种由族裔意识生发而来的“原民族主义”倾向。从郑思肖到方孝孺，再到王夫之，我们可以看到，这种倾向在明清时期一直断断续续地影响着一部分人们的思想。^[125]

在指出了自宋代开始的后期帝制中国在国家认同方面的某些新的历史特点以后，我们仍然必须强调，与宋以前的情形相比，国家认同以本王朝作为忠诚的核心对象这一基本形态并没有改变；国家认同中的文化至上论倾向也没有改变。以族裔优越论形式扭曲地表达出来的原民族主义倾向，不但与近代西方政治思想史上的爱国主义以及它之后的民族主义具有全然不同的性质^[126]，而且它本身也一直处于居支配地位的文化至上论抑制之下而不能有进一步的发育。

当然，我们也不应当以为，宋以后的人们全都会自觉地遵守宋代确立的不仕二朝的道德准则。虽然它在鼓励人心、激发国家认同方面具有不可否认的意义，但人们中的大多数毕竟做不到完全实践这个道德理想。人们仍然需要为他们的现实行为寻找正当的理由。这样，在宋以后关于“出处”问题的讨论中，我们仍然可以听到不同的声音。宋亡不久，后来成为南方名流的虞集借评述金末诸臣的政治选择的话题写道：

女真入中州，是为金国，凡百年。国朝（按指元政权）发迹大漠，取之。士大夫死以十百数。自古国亡，慷慨杀身之士，未有若此其多者也。于乎！中州礼乐文献所在；伏节死谊，固出于性情也者。彼之人固知天命所在，宁轻一死而不顾，吾知其感于中者深矣。及余来中州，追其哀愤之遗意，将次序其事，以待来世。已七八十年，故老莫有存者，简册无所于征。未尝不为之流涕而太息也。间从将相故家窃问世祖皇帝初时事，云：当时豪杰不死者，莫不起为世祖用。不起者皆老死，然其才皆足以用于世。于乎！此其不轻于一死者，固亦非浅丈夫也。^[127]

这一番话，很像是在为降元的宋朝士大夫们作婉转的辩护。到了元明之际，又有陈谟著《通塞论》，“引微子、箕子，反复申明，谓革代之际不必死节”。四库馆臣对此书的评价是“极为害理”^[128]。清代在修撰

《明史》时专设《贰臣传》以待明朝降臣。这也可以看作更进一步加强国家认同的一种措置。

把中国的国家观念视为完全是一种现代现象的观点，在理论上已受到杜赞奇的质疑。^[129]而在我们所讨论的狄默尔和金的这部著作里，更设有专章，对中国帝制时代的国家认同做出历史的描述。本文所以要在这一话题做如此详细的补充，是为了更有力地说明，对国家观念的价值强调，在中国并不是从近代才开始的。相反，这是旧式的中国传统留给今日中国人的一种影响深远的政治文化遗产。近现代中国的“民族主义”，在很大程度上乃是一种“国家主义”主张。这不仅是当日中国回应现代国际体系的环境刺激和西方列强蚕食鲸吞的被动结果，它与中国传统也有密切的关系。正是“派生于超越一切政府形式的统一国家理念”这一历史传统，使得中国作为一个政治统一体在“儒家死亡”以后继续存活下来，^[130]白鲁恂因此把“令人吃惊的统一”看作“中国的神话”。他甚至写道：“以西方的标准来看，今日中国就好像是罗马帝国或查理曼时代的欧洲一直持续到当前，而且它现在正在竭力行使着一个单个的民族国家的功能。”^[131]他的话听起来虽然有些夸张，却不是完全没有道理的。近代中国的民族主义虽然在很大程度上由西方冲击所刺激和促成，但它并没有在这个大帝国的版图上导致诸多“民族国家认同”的产生，如同帝制罗马或欧洲基督教世界的历史统一体后来所发生的那样。^[132]这就为我们回答下述问题提供了一种重要的线索，即为什么近代中国的国家认同虽然主要是在西方民族主义浪潮的影响下发生、发展的，但它却会具有与西方不同的内容与形式。

七

中国的古语说：“天不变，道亦不变。”从先秦到清末，中国历史上国家认同的变迁，相对而言是比较缓慢的。自从19、20世纪之交以后，由于在国家目标和预期国家形象方面的不同主张及其相互冲突，围绕国家认同问题发生的变化与斗争也就变得日益激烈和复杂。在这个主题范围内，中国学者的有关研究，往往聚焦于国民党和共产党之间在涉及“中国之命运”问题上的政治、军事、经济与思想文化的斗争；而它又主要反

映了对不同“国体”（即国家的阶级性质）的主张之间的矛盾冲突，也就是阶级的矛盾与冲突。这样一种研究取向以及作为它的产品的占支配地位的叙事，在很大程度上忽略、遮蔽甚至扭曲了现代中国在不同的“政体”（国家政权的组织形式）主张之间所发生过的冲突与斗争的历史。正是在这个意义上，杜赞奇于20世纪90年代初发表的关于民国时期的联邦主义运动的研究，甚至在今天读来，犹能使我们产生不少新鲜的感受。^[133]

现代中国联邦主义运动的发生，同一种“省份的地方主义（provincialism）”的认同或思潮有密切的关系。儒家传统本身当然也高度重视官僚文人的乡土背景和乡土联系。研究前现代中国历史文化的学者们早就注意到，由于从最高权力中心发起的自上而下的全面政治改革在宋代所遭遇的历史性、创伤性的失败，在从关注“外王”转而强调“内圣”的同时，新儒家的政治家开始把精力转向各种形式的地方性改革和教化事业。但是，正如列文森敏锐地指出过的，当他们这样做的时候，“恰恰是其‘世界性’的关系纽带与认同向他们提供了最好的杠杆”。他以地方性的书院为例说：“地方书院当然能激发地方的自豪，但此种自豪的产生乃是因为这些地方现在变成了展示整个思想世界的中心所在。它不仅是乡土地方的自豪，而且更体现一种基本的立场，即地方——这里当然是说的儒家官僚文人〔所关注〕的地方，——并不是‘地方性’的。”也就是说，儒家的世界主义倾向天然地使他们对地方主义立场抱持一种居高临下的轻视与拒斥的态度。^[134]杜赞奇似乎已经注意到这一点。他写道：“这种省份地方的认同，绝不是艰难地潜伏在中央集权的帝国制度体系紧身马甲之下的某种原生或基本认同的再浮现。”它在当时是一种崭新的东西。^[135]

上述那种“省份的地方主义”的认同和思潮出现在19世纪90年代的晚期。杜赞奇这样概括它的特征：“当时的知识界将各省份地方，尤其是南部中国诸省的传统作为材料，在此基础上去建构一种不同的政治认同；依靠它，他们可以挑战当今政府以及它对于国家命运所持的观念。”^[136]那么这样一种意识是从哪里来的呢？在他的这篇论文中，杜赞奇只是简单地提到它可能开始于“督抚制之下日益增长的自治行动”。而湖南于1897年在梁启超“自立自保”的鼓吹声中所实行的种种维新措施，以及义和团运动后两广、湖广、两江、山东等地督抚发起的“东南互保”行动都

表明，上述说法当然是有道理的。不过另外三个刺激因素恐怕也值得重视和探讨。一是“米国”（即美国）的联邦共和政体已被这时关心西方世界的中国政治家和读书人所了解，有人甚至预言未来世界将“一以米国为法”。其二，“至迟在19世纪70年代”，很多人“都已将君主专制的帝国体制视作变法自强的大绊脚石”^[137]。其三，丧权辱国导致的深刻受挫感促使汉族对控制着军政大权的满族统治者的抵触情绪不断增长。有了从外来资源中获得的手段，有了行动的动机（绕过满族把持下的帝国中央政府而实行地方的自保与自立），同时也有了行动的权力基础（王朝的衰败和督抚实际权力的扩大），省份地方主义运动的萌生似乎就是相当自然的事情了。

“东南互保”发生后不过一两年，一种更激进的省份地方主义主张出现在广州的《新广东》一书上，它最早的鼓吹者是康有为的学生欧榘甲。欧榘甲声称，广东人是广东的真正主人；广东的政治、金融、军事、教育和治安等等权力，它的铁路、矿山、土地、森林和海洋，统统都应当由广东人自己掌管；而广东人实现自治自立之日，也就是中国独立的开始之时。欧榘甲的言论在知识界获得了广泛的共鸣。值得注意的是，这种省份地方意识和省份自治的主张，并不简单地、必然地会成为民族主义及民族国家认同的障碍，或者必定要经历线性转换的过程才能由地方主义转变为对民族国家的更为宽泛的认同。相反，省份地方的认同与民族国家的认同甚至可能以同等强烈的程度共存。^[138]即使欧榘甲这样激进的省份地方主义主张，也是在一个“中国”的总框架里展开的。

随着省份地方意识的社会及制度基础不断扩大和省份的政治化过程的加深，在接近1910年之时，省份自治的提倡者们已经明确地试图将自己的主张纳入联邦国家的政治理论当中去。而辛亥革命爆发后诸多省份在脱离清廷、宣布“独立”后颁布的省宪法，虽然在中华民国建立后遭到废止，但它们还是在某种程度上真确地反映着联邦主义的意向和尝试。在中华民国成立后，省份地方主义思潮面对中央统一势力把它当作违背中国历史潮流的“异教邪说”、“毒蛇猛兽”的指斥，开始在它的低潮之中寻找一种新的话语来使自己的主张合法化。在“五四”运动对儒家“封建主义”的批判中，它终于放弃了构建另一种中国历史以证明自己的合法性的努力，而将地方自治纳入大众主权的话语，“联省自治”也成为比“联

邦”更为流行的口号。

20世纪20年代初，湖南和四川两省在章炳麟的倡议下实行“联省自治”以反对北方军阀的入侵。这一举动很快引起了全国规模的大辩论、各省的积极响应以及先后颁布的五个省的宪法，其中湖南省的宪法一直实行到1926年该省参加北伐运动。湖南自治运动的积极支持者毛泽东，曾在长沙《大公报》上发表的《湖南建设问题的根本问题——湖南共和国》一文里，明确提出先分省自治、后解决全国总建设的观点。两天后，他在另一篇发表在《大公报》上的文章里，宣布要“打破没有基础的大中国，建设许多的小中国”，而湖南应当成为这许多小中国的领袖。

[139]

与湖南、四川相比，中国人在当时和后来对广东自治运动的评价，显示出最戏剧性的变化。在陈炯明颁布民选广东省参议员的草案时，《上海民国日报》称赞说：“这不仅对广东地方来说是一次突破，而且在中国民主的历史上也是空前的。”^[140]但是在1922年6月16日的“炮轰总统府”事件后，广东自治遂因为正统历史叙事对它的中坚人物陈炯明所做出的对国民革命的个人背叛的判决而黯然失色。孙中山对这次“生于肘腋”、“起自肺腑”的“叛乱”咬牙切齿；广东自治也跟着陈炯明倒霉，从此被当作“联省自治”运动中一个最具分裂性的个案来看待。

杜赞奇指出，如果摆脱“霸权的话语”，换一个角度去看陈炯明的“倒孙”行动，也许可以把它看作一场对广东自治的忠诚所导致的政变。陈炯明的“粤人治粤”与孙中山的“党人治粤”主张之间的冲突，事实上反映了两种民族国家观念之间的冲突，或者如菲茨杰拉德所说，“代表着两种强烈的势不两立的中国梦”^[141]。孙中山坚持要通过武力统一建立强有力的中央集权国家，这条路线对省份地方的传统和自治并没有任何特殊的承诺。陈炯明不是没有民族国家的观念；他并不赞同省份的独立。但他所设想的国家要从底层开始建立，从地方的某种自愿服从的力量开始，以联邦体制作为保留省份自治的理想方案，沿着联邦的路线去达成。这不是要用别的什么东西去替代民族国家的统一，而是对国家统一的另一种理解。事实上，广东的省宪法也是当时省份宪法中最好、最实用的一个。

因此，在杜赞奇看来，陈炯明在广东的失败被贬抑为一次“叛变”，

实在是代表了事后的意识形态操作。他不但致力于垄断霸权话语关于民族国家的唯一表述或形塑，而且还竭力将与他不同的那些主张判定为在道德上不正当。继广东之后，国共联盟下的北伐，最终结束了南部中国其他诸省的省宪法和省份及其下级地方的议会。

中国共产党在广东自治运动的初期曾经对他采取支持的态度。杜赞奇认为，陈炯明“倒孙”的一个重要历史后果，是中国共产党从此放弃了联邦制的政治主张。这个论断，至少需要加两个限定方能成立。一是在第二次国共合作后期中国共产党关于建立联合政府的建议中，还包括制定省份宪法、直选省议会和省长等事宜。是知中国共产党那时仍然是认可联邦制的某些重要制度成分的。其二，至少是在解决民族问题的范围内，中国共产党直到新中国成立之初，仍未完全放弃联邦制的设想。

[142]

当然，即使我们可以把广东乃至湖南、浙江诸省自治运动的性质同“封建割据”区别开来，联邦自治主张被力图割据自雄的军阀野心家所利用仍然是当时中国殊难回避的一个迫切问题。那么，通过军事统一来镇压“封建割据势力”并建立中央集权国家，与此同时也消弭省份自治运动的过程，是否就体现了某种历史的宿命？

这个问题实际上无从回答。但可以肯定的是，近现代中国选择中央集权的国家形式的动力，显然不完全来自于镇压“封建割据势力”的必要性。在这一点上，白鲁恂曾经指出，维持一个历史地形成的“中世纪中国统一体”的愿望，使现代中国民族主义的斗争“向来是一种力图把某个文明塞入民族国家框架的梅格力式的艰巨努力。而此种努力的历史与政治后果业已极其深刻地影响到中国现代化的形态”[143]。而列文森则在他逝世前不久写成的一篇随笔当中表述了另一种见解。对于省份地方主义意识在当代中国的流失，他尤其强调两点原因。首先，如果说传统社会总是倾向于保持地方上的同一性和地方之间的差异性，那么现代化的过程则不断地促使着地区内部的多样性和地区之间的同一性。因此，“科学的世界性胜利”乃是剥夺省份地方主义根基的诸多因素之一。其次，当代中国的革命意识形态将儒家以世界主义的世界观藐视和否定省份地方主义人民性的立场颠倒过来；但是着眼于整体利益的革命民族主义的省份地方主义却指向了阶级的意识自觉，它非但没有促成，反而还在化解可能

分裂民族国家的省份地方的意识自觉。因此，这种“省份地方主义的共产主义—民族主义形式”，由于它的革命民族主义和国际主义的承诺，是一种世界主义（就无产阶级世界革命的主张而言）的反世界主义（就其反对儒家的普世主义而言）、反省份地方主义（就其最终关注于有阶级意识的国家而言）的省份地方主义（就省份地方与“人民群众”相联系而言）。它最终强调的是国家而不是地方的观念。^[144]

列文森讲到的前一点，是在现代世界中间普遍发生的情况。虽然地区文化的特性确实会促使地区意识的发展，但是地区间文化差别的消失却未必会削弱基于个人及地方性群体的权利和契约观念的地方自治意识。最有力不过的证据就是美国联邦制度的产生。托克维尔写道：“就像我已经说过的，在上个世纪末同时摆脱了英国统治的十三个北美殖民地，具有相同的宗教、语言、风俗，以及几乎同样的法律；他们在反对一个共同的敌人；因此他们具有最强烈的理由互相间紧密地联合起来，并且最终被合并成为一体，组织成同一个国家。”但是美国人实际建立的，却是一个联邦国家。^[145]而列文森提出的后一点，似乎对我们正在讨论的问题具有很值得参考的价值。

杜赞奇关于民国前期省份自治运动的研究又一次反映出，对“民族国家”作为历史主题的非中心化正在成为越来越受到重视的一种理论探索。因为正像他的文章所力图证明的，“民族国家”并不是可以被一成不变地实质化的单元；相反，它是一个具有高度争议性的领域；在其中，文化认同的辩证法和现代性的意志都会显示自己的作用。^[146]

八

最后讨论中国背景下的民族与民族国家的关系问题。

自法国革命以后的大约两百年间，民族主义运动在全球范围的胜利行进，极大地改变了世界的政治地理。但是，即使像这一股看来所向披靡的时代浪潮，也难以随心所欲地创造历史的奇迹。它在世界各地留下了一系列制度体系和政权性质极不相同的“民族国家”或者“现代国家”。关于这一点，稍后还会提到。另一个与其初衷不相符合的结果，就是绝

大多数现代国家的民族构成，并未实现这个运动的一条基本宗旨，即“一个民族，一个国家”（one nation, one state），或曰一个种族的边界线与其对应国家的政治疆界相重叠的原则。狄默尔和金在他们主编的那本书的导论里引述20世纪70年代后期的一项研究指出，在延续到该年代之初的一百三十二个民族国家中，只有十二个国家（占被考察国家总数的9.1%）完全符合前述原则；另外五十个国家（占被考察国家总数的37.9%）的主体民族人口多于总人口的四分之三；而剩下的七十个国家里，主体民族人数在总人口的一半至四分之三之间的有三十一一个，最大的那个民族的人口占总人口数一半以下的则有三十九个国家。也就是说，这些国家中间的大多数（53%）拥有相对数量很大的少数民族人口。

鉴于这种情况，W. 康诺尔（Walker Connor）按照在民族构成方面的一系列差异，将民族国家划分为四个类型：一为单一民族国家；二为“多民族国家”，它们又可以分作三个次类型，即只有一个本土型民族的多民族国家、包含不止一个本土型民族的多民族国家和无本土型民族的多民族国家；三为移民国家；四为混血居民国家。^[147]在此种局面下，“民族”（nation）这个词就产生出不止一个的含义，“民族主义”也因而派生出它的各种形式。

民族可以被理解为由一个国家的全体公民所组成。例如，“法国的民族性也就是其公民性：族群特性、历史渊源以及语言（或家中所说的方言），都与这种‘民族’的概念无涉。……在这个定义下，民族乃是全体公民的集称”^[148]。但与此同时，“多民族国家”这个概念本身就表示民族这个集合体在很大程度上与国家并不重合，甚至可以跨境分布；此种意义上的民族是种族群体中的一种形式，即一个拥有共同地域、历史、语言、想象中的共同祖先或血脉传承的集体意识，并且对自己属于同一群体有自觉认同的人们共同体。

民族含义的上述歧义现象，促使有些学者主张，干脆将“民族”一词的内涵规定为由全体国家公民构成的政治共同体，而改用“族裔群体”这个词来表达“民族”的第二层含义。^[149]但是这种看法并不完全妥当。如果说“民族”是族裔群体中的一种，那么它也是一种很特殊的族裔群体；因为它拥有一片作为根基的养育它的土地，它和它的历史都深深地渗透

在其中。这一点使它在很多问题上会采取与其他族裔群体不同的态度和选择。^[150]民族就是民族；它不会因为属于一个更大的政治共同体而改变它作为一个民族的性质。

以不同概念的“民族”为出发点，至少可以产生以下三种“民族主义”。一是“文化的民族主义”（cultural nationalism），它出现在民族国家的主权业已建立之后，而以创造、巩固和表达对国家的文化认同为目标。或者说，这是一种“国家民族主义”（state nationalism），致力于使一个既定国家的全体国民真正成为统一的“民族”。二是各种各样的“泛民族主义”（pan-nationalism）的主张和诉求。三是“族裔的民族主义”（ethno nationalism/ethnic nationalism），即“一个既定种族群体为实现、扩大和保护自己的民族性格而从事的斗争”。它可能是一种以独立和主权为目标的分离主义运动，也可能是在国内为争取更理想的民族地位而进行的运动。^[151]将“族裔的民族主义”一概视为一种消极主张是不符合实际情况的。将国内的不同民族都变成“种族群体”的主张背后，可能就有取消“族裔的民族主义”主张的合法性的意图。

“族裔”（ethnos）本来是一个中性的概念。但它因为受臭名昭著的“种族主义”这个词语的牵连而长期蒙受不白之冤。其实原先采用“种族主义”来对译racism并不很确切。后者似应译为“人种主义”，它用任意设定的人类群体间的生物学差异来解释缺乏可靠验证的有关他们智能和潜力差异的现象。“族裔”或“种族”，或者在ethnos尚未进入英语时用作其代名词的“族裔群体”（ethnic group），则是一个文化的而不是生物的分类概念。柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）指出，在研究前近代中国的“族裔性”（ethnicity）的时候，有必要把因为担心引发“人种主义”的偏见而已被人们放弃的对人种观念的历史追溯重新引入研究领域。这不是因为“人种主义”主张反映了真实的现象，而因为它实际存在于当时人们的观念中。根据她的见解，唯其引入族裔观念的历史叙述，才能清楚地显示出，满人在清朝最后十年中形成的“种族”观念，是如何从早先的人种主义观念中演变而来。^[152]如果再进一步追问，那么郑思肖、方孝孺等人的思想倾向怎么看？清末民初维新派和革命派的倾向又怎么看？它们当中哪些属于族裔民族主义、哪些又是人种论取向的？究竟怎样界定并区分作为种族优越感根据的人种论基础与作为族裔认同要件的关于

血缘和共同祖先的虚拟集体意识？这些问题都已经被学者们注意到了，但它们仍然很值得加以深入地再探讨。

民族主义诉求的“吊诡”之处在于，它的伟大成功却使得它的一个基本信条，即“一个民族，一个国家”的原则，成为运动本身的“牺牲品”。麦克尼尔曾经用非常通俗易懂的方式，叙述了西北欧洲作为“拉丁基督教世界”的边缘，如何由于18世纪后期与整个19世纪的特定历史条件刺激，才会形成一系列的单一民族国家（法国的情况稍有特殊）；而“多种族性”又如何必然地会成为此后形成的大多数其他民族国家的重要特征。^[153]这样的“吊诡”，注定了一个民族国家，尤其是像我们这样的包含了诸多“本土型民族”的多民族国家，不能过分地依赖强化主体民族的民族认同意识来建构国家认同。对一个已经有漫长历史和意识自觉的多民族国家来说，要想将全体国民意义上的“民族”整个地转换为一个族裔意义上的“民族”，这在当代注定是一种不切实际的空想。这里的关键在于，构成族裔意义上民族的凝聚力的一种重要因素，是对血统传承的共识意识，甚至是共同祖先的意识，尽管这种血统传承或共同祖先实际上是虚拟的。时至今日，要在一个多民族的架构上重造这种共识意识，那是不可能的。把黄帝作为“中华民族”的共同祖先，主要地反映了汉族的共同血缘意识，它很难被例如蒙古族、藏族、壮族、傣族等少数民族的大众所真正接受。国家主义和汉族沙文主义是古代传统留给现当代中国民族主义思潮的两项不可忽视的消极历史遗产。对这一点，无论怎样估价，恐怕都不会过分。

在一个多民族国家培育和巩固民族国家的认同意识，当前尤其应当强调的，乃是加快民族国家的政治民主化进程的问题。这本来是民族主义运动的题内应有之义。民族国家的形式，最初正是通过权力主体转移到全体国民一方亦即形成所谓人民主权而实现的。主权在民以及承认各个不同阶层的民众中间的基本平等是现代民族国家观念的精髓，同时这正是民主的基本原则。在这个意义上，“民主是与民族的意识同时诞生的”^[154]。被康诺尔称为研究民族主义问题的“学术巨人”的汉斯·科恩写道：“在近代西方，18世纪启蒙时代兴起的民族主义，在极大程度上是一场限制政府权力、确保公民权利的政治运动。”而英国的民族主义更以一种在其他地方都未曾达到过的程度与个体自由（individual liberty）

密切结合在一起。 [155]

民族主义在它的原发地能作为民主政体发展起来，是与那里的特殊历史环境分不开的。但是在民族主义向其他不同地区传播的过程中，民族国家的强调点从主权特征转移到人民的独特性，它与民主原则的最初等同性也可能由此消失。尽管采纳民族国家的观念意味着全体“人民”地位的象征性提升，但对民族主权的解释仍然会发生显著的分化，理论上的人民主权被代表着一个独特民族的整体利益的国家意志所取代。格林菲尔德于是将民族国家的原则区别为“个体—自由主义的”和“集体—权威主义的”两种类型。 [156] 对后一种类型的民族国家来说，民主化是它必须面对的历史任务。这当然是一项艰巨的任务，因为它可能引起另一次认同变迁，但它又是没有办法回避的。

现在让我们回到本文开头时的问题上去：当代中国究竟有没有民族国家的认同危机，或者至少是这种危机的潜在因素呢？对这个问题采取断然否定的态度，或许是有一点过分乐观了。今日中国的巨大经济增长和大量中国人口的生活水平之迅速提高，事实上成为加速进行政治民主化改革的最好基础。另外，这种适宜的时机并不总是唾手可得的。经济与社会环境的短期或长期变化对人们的心理会产生不同的冲击。在短期内人的生活条件的变化，会使他立即产生满足或不满足的意识。持续较久的变化会逐渐提高或降低人们在特定领域内的期盼程度。而长时段的持续变化会导致代际价值目标的变迁，一个特定社会的两代人会在差别迥异的领域里去选择自己追求的最高目标。20世纪70年代初在英国进行的社会学调查表明，“后物质主义者”并没有因为他们相对有利的物质条件而表现出比物质主义者更大的主观满意度。他们已经转移了价值强调的目标领域。 [157] 在21世纪到来前后出生的那一代中国人，可能会把他们的上一代认为是来之不易，因而倍加珍惜的生活和工作环境看作理所应当的给予，在他们中间会产生与上一代很不相同的追求。

正是出于这样的原因，面对未来的挑战，我们还应该做些什么？——这就成为每一个负责任的中国人不得不思考的严峻问题。

[补记]

本文原载复旦大学历史学系、复旦大学中外现代化进程研究中心编：《近代中国的国家形象与国家认同》，上海：上海古籍出版社，2003年。本文往往将ethnos/ethnic group译为“种族”/“种族集团”。现在看来，一概改译为“族裔”“族裔集团”，可能更加准确。它最初是为清理思路而写成的一篇并不称心的读书札记。承蒙《原道》编者看重，要重新将它发表。本想趁这个机会对它做一番比较系统的修改和增补，但终究没来得及动手。现在只好以“补记”的形式，围绕民族主义和国家认同的关系问题，谈一点进一步的思考。

以政治分离为诉求的民族主义运动，已成为骚扰当今世界很大一批国家的严重不安定因素。那么，民族主义是如何从现代民族国家形成过程中的催酵素，至今在众多国家演变为直接针对既定国家认同的腐蚀剂的呢？

仅仅把民族主义一分为二地区别为“爱国的”和“分裂的”两种性质的民族主义，似乎还不算很充分地回答了这个问题。因为从学理上说，起码是从玛志尼的时代以来，“爱国的”或“分裂的”民族主义所依据的原则，其实是一脉相承的；这就是所谓“每个民族各自都有一个国家，每个民族只能有一个国家”（Every nation, a state. Only one state for one nation）。换句话说，从“爱国的”民族主义到“民族分裂主义”，就规定其立场的基本原则而言，并没有任何质变可言。

事实上，真正发生变化的，并不是民族运动的基本原则本身，而是民族运动所处的具体历史环境。法国革命以后的近两百年内，各民族独立建国的几次民族主义高潮，主要表现为殖民地和被保护国的非殖民化运动，奥斯曼土耳其帝国、奥匈帝国和俄罗斯帝国疆域内的民族解放运动，以及一向保留着民族自决权利的构成原苏联各加盟共和国的主体民族从原苏联国家分离出来的运动。它们无疑都展示了民族主义潮流所内在具有的历史正当性。

但是在另一方面，正如霍布斯鲍姆所说，“我们正在追踪一只怪物”。在各民族独自建国的名义下建立起来的“民族国家”，绝大多数并不是单一民族国家。于是，许多这样的国家内部的非主流族群，又接过民族独立的旗号，去挑战业已确立的国家认同。这一类民族主义的诉

求，“主要并不是用来对抗外来的帝国压迫者，而是用来反对新获得解放的国家宣称它是一个具有同质性的民族，因为它事实上确非如此”。

民族主义在今天已经面临着一种全新的历史环境。它们所挑战的，越来越多地是已经从外来控制中获得自由的现代国家。或许不能完全排除下述可能性，即还会有若干这样的民族主义运动，在特定的历史条件下最终成功地实现自己的分离诉求。但是当代国际体系肯定无法允许层出不穷的民族主义运动都如愿以偿地独立建国。对此，我们必须有一种新的解决问题的办法。这就是改变书写在两百年来的所向披靡的民族主义旗帜上的那句著名的“一个民族，一个国家”的口号。

真的，这个世界上很少有什么永恒的、可以被我们一成不变地固守的教义。其实如今被我们看作民族主义真谛的“一个民族，一个国家”原则本身，也不是民族主义最原初的主张，而是民族主义历史流变的产物。根据格林菲尔德在《民族主义：走向现代的五条道路》一书中的分析，当民族主义在它的原发地英国乃至法国形成发育起来时，它本是一个既定历史疆域内的全体人民把国家主权从皇室、贵族手中夺归大众的运动。这时候的民族概念，“等同于国家，等同于人民，尤其是享有主权的人民”。也就是说，早期的民族主义具有两个鲜明的特征。一是主权在民的原则，即把主权定位在人民中间，以及对不同身份的人民之间基本平等的承认。它其实也就是民主的基本原则。因此格林菲尔德说，这时“民主被包容在民族的观念里，就如同蝴蝶被包容在茧子里”。早期的民族主义因此可以被定义为“公民民族主义”（civic nationalism）。从这里又引出它的第二个特征，即它所缔造的民族，是一种“领土民族”（territorial nation）。民族的范围由国家疆域来界定，它包含了疆域之内的全体人民，不分肤色、语言、文化，乃至人们观念中的血统区分。

但从19世纪中叶到20世纪前期威尔逊的“民族自决”原则确立之日，与它的原初形态相比，民族主义的思想内涵发生了可以说是很重大的变化。它的强调点从主权在民转移到以某个人群的特殊性为根据，来界定民族及其主权归属。由此便发生两个转变。一是民族主义与民主之间的等同关系从此失落；二是与上述转变相关，公民民族主义转变为族裔民族主义（ethnic nationalism），即以文化（尤其是语言）、观念上的共

同血统等因素来界定民族。自那时以来，民族主义的大多数形式实际上已演化为这样的族裔民族主义。有的学者甚至将这一过程视为民族主义的“退化”。

于是我们看到，早期民族主义思想中合二而一的民族认同与国家认同，在族裔民族主义思潮里已分化为两种不完全相同的观念意识。当对于本民族的忠诚被置于首位的时候，它就会与国家认同发生不可避免的冲突。简而言之，民族从一个与国家合二而一的观念，衍化出另一个与国家不再重叠的“族裔民族”观念。而族裔民族与作为国家的民族这两种观念之间的冲突，就是民族主义使当今人类社会深陷困境的根由所在。

著名政治学家蒂里认为，为解决上述冲突，我们可能有三种选择。或者是在一国之内广泛推行文化的同质化，即通过文化控制、大众传媒、职位雇用、公共行政和移民等手段，将全体国民归并为同一人群；或者是允许“被看起来是自成单元的这个或那个人群所控制的地域”不断地从现成国家中分裂出去。以上两种选择都致力于使族裔民族和国家的边界归于重叠。但是采取前一种选择可能导致的“最黑暗的前景”，是把全体国民变成“对内绝对顺从、对外则富有侵略性的民族主义者”。至少与蒂里在这里所说同样严重的是，此种强行同化还极易滑向政治专制和血腥的镇压与对抗。而第二种选择的前途，则是人们很难看得出这一不断分裂的过程“将焉于胡底”。所以，蒂里本人赞同的是第三种选择：将文化独特性与建立国家的原则依据分离开来。

乍看起来，蒂里的立场与如今日益流行的那种通过对民族身份的“去政治化”安排来解决现代国家内部民族关系问题的主张甚为接近。但由于后者远不如前者那样明晰，所以它可能包含某种认识上的误导，也许甚至是故意的误导。

究竟什么叫作“去政治化”？有些学者将它等同于下述主张：“民族自决的权利支撑的是文化的、而非政治的主张，即保留民族作为一个独特的文化实体而存在的权利。人们可以‘保留民族的存在’，而不坚持各民族都必须形成他们想象中那样的国家。”“关于民族主义的这种文化的，而非政治的诠释，最符合于自由主义的观点。”但是“去政治化”与这种见解的最大区别在于，前者在赞同后者否定主要是从文化独特性引申出来

的政治独立诉求同时，也把为保障非主流族群“作为一个独特的文化实体而存在”所可能需要的某些其他特殊集体权利也一起抹杀了。据说在“去政治化”的条件下，非主流族群可以依赖于“社群主义话语”来保留他们作为独特文化实体而存在的权利。但是正如有些评论者指出的，“社群主义话语”最大的限制性之一，便是它关于共同体的概念过于抽象，因而对作为一种特殊的共同身份即民族形式的关注太少。评论者进一步还追问道：“如果我们赋予民族以‘保存他们的独特存在，根据他们的独特生活方式来经营其共同生活’的权利，我们如何可能将他们排除在政治之外？甚至一个民族的最不带扩张性的观点，也可能使该文化共同体牵涉政治。”

与“去政治化”主张相联系的，现在还有一种把美国解决国内民族问题的“熔炉”模式过分普世化的倾向。美国的历史，是一部主要由移民构成的新型国家的历史。在这一点上，它与欧亚旧大陆大多数国家有很大的差异。后者或者各自拥有相当久远的历史疆域，或者由很多拥有共同历史地域或共同历史记忆的人群所构成。美国的“熔炉”模式，恰恰与它的这一历史特殊性密切关联。不应该完全置这一特殊性于不顾，从而故意夸大美国经验的意义。

移民国家和经历过长久传统时期的国家在国内民族关系方面的重大差异，很早就受到康诺尔的高度关注。所以他在分析族裔民族主义的国内背景时，把移民国家与其他类型的现代国家做出明确的区分。后者又被他划分为单一民族国家、多民族国家，以及主要分布在中南美洲的欧洲人—美洲印第安人混血国家三类。可以看得出，组成一个现代国家的族群是否依然生活在他们的“祖居地”（homeland），这个问题是康诺尔构建其整个分类框架的最首要尺度。在移民国家里，除小部分“保护地”内的土著部落外，没有族群仍然据有着他们的祖居地。单一民族国家由一个拥有祖居地的人群构成。多民族国家还可以分成三个子类，即只有一个保持祖居地的人群的多民族国家（unihomeland，multinational states）、有若干个保持着各自祖居地的族群的多民族国家（multihomeland，multinational states）、没有保持祖居地的族群的多民族国家（nonhomeland，multinational states）。

某个族群是否还生活在其祖居地域，为什么对这个人群会有那么重

要的意义呢？康诺尔写道，一个像这样的族群的成员们，对那片地域会有某种强烈的特殊归属感。唯其如此，他们在是否愿意或多大程度上愿意采纳全国共同语、是否愿意与本群体以外的人通婚，或者在为跨族群通婚的后裔们选择族裔身份时、在对待其他族裔人群的态度方面、在是否或多大程度上愿意接受涵化（acculturation）和同化的问题上，他们都会与早已不再生活于祖居地的那些人群表现出极大的不同。胡乱照搬“熔炉”模式的主张，完全忽略了这些至关重要的区别和相关族群的主观感受。

在民族关系问题上实施“去政治化”与“熔炉”模式的主张背后，实际上隐藏着一种意图，要把不同民族间的文化差异等同于，或者至少是试图把它们最终转换为不同地域文化之间的差异。在这些主张者的心目中，蒙古族、纳西族等人群的文化与汉文化的不同，与同属于汉文化的浙江文化和广东文化之间的差异，在性质上似乎没有多少差别，或者理应透过“非政治化”和“熔炉”效应而使前一类差异终至于被归并入后一类差异。为了配合和促成这样的转换，有些人甚至觉得，用统一施行于全国范围的省制来治理民族地区，可能是更适合于多民族国家内民族融合的行政体制。这显然是无视于不同国别的具体社会—历史环境，盲目地把“均质化”作为巩固现代国家的绝对的和最高的信条来崇拜，并把客观地存在于现代社会的文化均质化趋势和主观上的治理意图混为一谈。如果真的把这样的方针付诸实践，人类走向蒂里所深为担忧的那种“最黑暗的前景”，将不是完全没有可能的！

让人百思不得其解的是，在当前高度强调“中国特色”的话语场里，对一个恰恰最需要考量其中国特性的问题，却偏有人宁愿用被夸大了的普世模式来应对。长期以来，苏联和中国一直是这个世界上仅存的两个基本保留着帝国时代版图的现代国家。在它们的疆域之内，持续地拥有各自祖居地的族群，都至少有数十个。这一事实表明，两个国家之所以都实行民族的区域自治政策，不应整个地被归结为意识形态影响的缘故，而与两国国情所共有的特殊性毫无关联。严格地说，中国的民族区域自治政策与苏联的政策并不完全相同。1990年前后脱离苏联的那些加盟共和国，一直拥有从苏维埃联盟分离出去、独立建国的自决权利，这使它们从苏维埃联盟建立开始，就与各加盟共和国内部的各民族在国家

结构中处于不同的地位。苏联的解体有很复杂的历史因缘，不进行具体的分析，简单地把它归结为民族区域自治政策的失败，颇有耸人听闻之嫌。正相反，苏联解体这件事，或许更像是在对人们表明，在缺乏充分的政治民主化的背景下，由于无法真正落实民族区域自治政策而积重难返的民族问题，在重大的国内政治危机诱发下，很可能恶性爆发，从而导致国家的分裂。

现在让我们回到蒂里提出的第三个选择上来。他想“分离”的，只是文化独特性依据与独立建国的政治诉求之间的联系；这就替非主流族群为保障其文化独特性，而在国家体制内争取除分离以外的其他某些必要的政治权利，留出了充足的空间。目前关于这方面最详尽的讨论，当推金里卡的著作《少数的权利：民族主义、多元文化主义和公民》。围绕着加拿大处理魁北克问题以及西方发达国家应对国内族群关系的某些经验，金里卡指出，一国的主流语言和主流文化总是那个国家主体民族的语言和文化，这是不可避免的。但是承认这个无可回避的事实，不等于就必定要否认另一个同样明显的事实：一国主体民族的语言与文化，几乎无时无刻不在对该国非主流族群的语言和文化造成某种意义上的侵害。正因为如此，非主流族群就应当拥有某些特殊的政治权利，以便根据他们的集体意志，至少能在自己的祖居地采取他们认为必要的措施，来保护自己的语言和文化。这样的政治权利，是对属于非主流族群每个个体成员的公民权利的必要补充，并且也绝不可能用后者来取而代之。

20世纪50年代，中国共产党在制定少数民族政策时，曾提出过“事实上的不平等”这样一个概念，来论证为什么要对国内少数民族实行某些照顾和优待政策。看到这个提法，毛泽东高兴地说：“统战部有秀才！”按当时的解释，“事实上的不平等”主要是由过去历史造成的。而金里卡似乎是把我们对此的认识更进一步推进和提升了。他的书没有一言一词涉及中国的民族问题，却很像是为中国民族区域自治政策的正当性和合理性所作的最新最有力的辩护。

21世纪的人类迫切需要一种崭新的民族主义。它一方面应当重新宣扬早期民族主义的主权在民，以及保障其疆域内不同身份的人民基本平等的原则；另一方面，它也必须以前所未有的热情去拥抱和维护多民族统一国家的观念。只有通过政治民主化平台上全方位地实现民族的区

域自治政策，中国的民族关系才能有根本意义上的加强和改善。任何从这个立场上倒退的想法，都是没有出路的。

评“新天下主义”：拯救中国，还是拯救世界？

如果要从传统的“天下观”汲取历史资源，首先就需要厘清历史上的“天下观”究竟包含一些什么内容。可能至少存在过四种不同的“天下”。

第一个“天下”是西周的那个天下。对此，实际上我们知道得很少。因为我们借以了解那时候天下的文本材料，大都是经过儒家整理的那些经典。凭信这些后出资料来“复原”西周人心目中的“天下”，恐怕会有很多靠不住的地方。具有同时代文献属性的是刻在青铜器上的“金文”。金文所反映的西周面貌，与经过儒家“过滤”后的传世文献追述的情形就不太一样。日本的白川静要根据金文“重建”西周历史，就像吉德炜想利用甲骨文来“重建”晚商史一样。可是事实证明，离开了司马迁，我们还是无法比较完整地讲述西周史。所以“天下”在西周的真实状况，其实是讲不清楚的。

第二个“天下”就是孔子对西周天下的阐述。这也是后来人想象天下时的一个很基本的资源。但孔子所主张的这个天下，在他自己那个时代就已经无法实现了。他理想里的天下，在进入秦汉以后，尤其是在“独尊儒术”政策部分地改造了儒家之后，甚至被儒家自己也放弃了。不仅如此，以为孔子推崇的是一个均衡的多国体系之天下的观念，实际上还忽略了以下这个很重要的事实，即一直到战国初年为止，华夏人群还没有整个地占有全部华北核心地带。在那里还有诸多非华夏的不同文化的人群与华夏错杂分布。因此支配着本时期“天下”的，不仅有一个处理华夏内部诸国之间的均衡多国体系，还有“内夏外夷”的等级原则。拉铁摩尔曾经十分尖锐地指出，“中国古代及现代历史家们”有关华夏只在抵御侵略和保卫自己文化时才从事战争，亦即华夏与戎狄之间的战争都起因于戎狄攻击的流行见解，传达给读者的只是一种“肤浅的印象”。与封建列国间的均势时常变迁并行不悖的，是华夏控制的土地在持续不断地增加。“尽管少数民族实际上是在自卫，但其战争的方式却是突袭”。这

种“退却的侵略”“于是常常被编年史记载为‘攻击’，使优越民族进一步声张自己的优势变得合理合法”。

第三个“天下”，可以说就是以汉唐体制为典型的传统中国处理国内边缘人群和地区以及外部世界时所设定的天下。均衡的多国关系体系已经被秦汉时期中国独大、汉文明独大的沙文主义意识形态所取代。所以如果儒家可以被视为“普遍主义”，那么这种普遍主义的真正意思就是：它实际上认为这个世界上只有一种文化或者文明。任何与它不相同的文化或文明，都并不被它看作不一样的外部文化或文明，而被定位为处于它所在的唯一、“真正”文明中相对落后阶段上的各不同发展形态。不同文化之间的差异于是被转译为同一文化内部不同发展阶段之间的差异。“我们”之外的“他们”都是野蛮人；野蛮人中间还可以分别出“生番”和“熟番”（英文有时径直译作cooked barbarians）。“他们”有“向化”之心，“我们”则有“教化”之责；“教化”的最好结果，就是化“他们”为“我们”。这就是“经纬人文，化成天下”，从而将世界引入“天下大同”的境界。在大同尚未实现之前，处理国内和国外诸“番”时所采纳的，就是以册封和朝贡为基本形式的等级制羁縻体系。

现在要谈最后一种“天下”，理解起来复杂性更多一点。它是将源于汉文明的天下观投射在一个远超出汉唐国家建构规模的“大中国”之上的结果。

华夏文明或后来的汉文明尽管拥有极大的扩展自己生存空间的活力，可是这种活力既然以雨养农业传统作为自己的生存基盘，也就要反过来受到可以从事雨养农业的地域边界的天然限制。因此无论如何，它也不可能将“我们”的文化一步一步地“化成”为一个覆盖整个今日中国版图的“天下”。从这个视角看问题，汉唐国家体制在汉文明以外地区所推行的以册封和朝贡为基本形式的羁縻统治，就可能朝着两个完全不同的方向发生演变。在部分能够或勉强能够经营雨养农业的地区，羁縻统治可以经由设立土官、土司建制，到土流并置（在土司地区兼设流官，负责治理进入那里的汉人群体），然后实现改土归流的路径，把汉文明的边界向那里推进，最终将从前的“化外”之地纳入编户征税的郡县制体系。不过传统中国如果只依靠上述那种国家建构的模式行事，西北中国的大部分地区是无法被有效地纳入中国疆域之中的。事实上在最近的一

千多年里，能够把汉文明之外的大片西北疆域括入中国版图的，并不是采纳汉唐国家建构模式的宋、明等“儒教”王朝。而元、清两朝所建立的多民族统一国家，都是兼用汉唐式专制君主官僚制和内亚边疆帝国这样两种国家建构模式才能成就的。雍正帝因此断言，“中国（汉文明意义上的中国）之一统始于秦。塞外之一统始于元，而极盛于我朝”。版图囊括了“塞外之一统”的“大中国”，没有出于蒙古人、满人创制的上述后一种国家建构模式的参与，是根本不可能产生的。

在元时期和清时期的“大中国”里，汉文明地区和非汉文明地区之间在领土结构上的等级差别，好像变得已经远不如在汉、唐、宋、明的国家领土结构中那么明显了。对满洲人来说，吐蕃或西藏地区是不是一定不如汉地重要？蒙古地区是不是一定不重要？恐怕不是那么回事。清代汉地十八省和蒙古、新疆、青海、西藏等地，在满文里都叫tulergi golo，译言“外部地区”，在概念上本来没有区别。汉译名称分别称为“外省”和“外藩”；这里所谓“外”，都相对于由八旗宗室王公们构成的“内藩”而言。当汉人把外藩的进京朝觐与明朝体制下土司以及“域外”诸国的朝贡混为一谈时，“外藩诸部”在汉文文献里看起来就像已经变身为朝贡体系中的一员了。标准的中国历史叙事至今把清帝国的建立看成是秦汉以来专制君主官僚制国家建构模式的进一步延伸或推展。这表明我们似乎从来没有真正弄懂过清帝国的“天下”究竟是怎么回事。

清朝政府自然不会有“民族平等”的现代意识。但它也没有想用满语和满文化来统一全国的语言和文化。它试图用维系并相互隔离国内各大型人群各自活动空间的方式来避免不同文化间的冲突或互相干扰，同时也防止各人群形成联合反清力量。这样的政策安排，客观上有利于诸多民族在相对安定的环境里发展各自的社会文化。清代汉人从当时国内政治与社会结构中读出来的“天下”，与满人统治者心目中要建设的“天下”，可能还不完全是一回事。只是在中国的外部关系方面，清代的天下观才与传统版本相当接近。

说到这里，就不难发现，热心于谈论新“天下”观的人们所参照的传统中国的天下观，未必是同一个版本。另外，几乎所有这些天下观，包括在清代汉人眼中的当日天下，都具有强烈的等差结构特征。我有点疑惑的是，在谈论一个“去等级化”的“天下”时，它在传统时代的版本除了

一个空壳之外，还能剩下多少隐喻的价值？要援引“天下”的传统版本来隐喻“去等级化”的天下，是否会类似于要我们去想象一个三角形的圆圈，或者一座冰雪的火焰山？正如亚里士多德所说，“同一事物不可能既热又冷，或既干又湿”。在中国人意识深层，旧时“天下”已难以与规定其之所以为“天下”的基本属性即其等差结构互相剥离开来。在最好的情况下，它仍足以导致对“新天下主义”的各种误解。

接下来的问题是：“新天下主义”究竟是一种着眼于中国，还是着眼于世界的愿景？我的发言标题，措辞可能有点夸张。其实我真正想提出来的，就是这样一个问题。我觉得上述两个“着眼”之间的区别是很大的。

着眼于中国，首先是说中国要成为塑造未来世界秩序的一个更加积极的共同参与者，或者甚至是一个主导者，应当如何凭依自己的历史文化资源，去做出自己的独特贡献。其次，这里所说的世界秩序，不仅是指国与国之间的外部秩序，也包括基本上聚焦于中国国内民族关系的本国内部秩序。当然，国家的内部秩序还有很多其他层面；但我自己比较关心的以及我读到的这几篇文章在讨论天下观时讲到的内部秩序，所围绕的核心问题其实都是民族关系问题。赵老师（赵汀阳——编者注）刚刚在讲，他下一本书可能会以历史上中国各民族间的相互关系为主题。在这一点上，大家的思考似乎有些不谋而合。所以“新天下主义”也带有对中国作为一个多民族统一国家应当如何更好地处理它的内部关系这样一种强烈的关怀。而着眼于世界的意思，借用赵老师的话来说，则需视现存的主权国家体系为业已“失败的世界”，因为它反映的只是“帝国主义对世界的深层支配”。在他看来，现存国际政治“既没有制度，也不追求公正的游戏规则”，“实质上是伪装为政治的敌对竞争”，已经彻头彻尾地堕落为维护霸权国家特殊利益的帝国主义游戏。而“新天下主义”代表的，即是从这样的无政府状态中解救世界的一种全新政治逻辑，一种真正世界性的政治秩序。

但是我有一点怀疑。这种拯救世界的志向是不是过分夸大了中国因素在其中的重要性？因为几乎可以肯定的是，面对现实国际政治中的种种弊端，西方世界也一直在从它们自己的文化和传统中寻找解决问题的途径。由此我们最容易联想到的，可能就是所谓“世界主义”的主张。一

般认为，尽管世界主义在古代基本上是一种人道主义的道德承诺，但是在早期现代和启蒙时代，从这种道德世界主义中间就已经发展出不同形式的政治世界主义。其中有非常激进的，如Cicero就要建立世界范围内“由联合起来的个人组成的共和国”；康德则属于其中不那么激进的一个，他在《走向永久和平》中表达的有关国际法律秩序的理念，似与后来国联和联合国的结构颇有一致之处。现代世界主义的主张相当五花八门。从建立权力集中的世界政府，到掌握着有限强制权力的全球范围的联邦体系，或者是把规模和关注范围都限制于特殊干预领域的国际政治制度安排。此外也有学者试图寻求非世界主义的国际政治安排，如哈贝马斯、罗尔斯、贝兹、勃格，或者所谓“世界共和”的理想，等等。

另外一个很容易联想到的相关学科，就是国际关系。它作为一个专门领域，也许应该说诞生在第二次世界大战以后的美国。所以霍夫曼在20世纪70年代曾有一点傲慢地宣称，现代国际关系学是一门“美国的社会科学”。随便举一本较新近的综述国际关系理论的教科书，例如由Tim Dunne、Milja Kurki和 Steve Smith合编的《国际关系诸理论：学科范围与多样性》（第3版，牛津大学出版社，2013），就分析了十多种不同的国际关系理论。本书结语一章的题目是：“既有如许争论，是否还能称其为一个学科？”它揭示出人们在认知国际关系方面的共识是如何在快要将它淹没的理论多样性之中艰难挣扎的。如果我们只是引用西方学者在互相辩论中的各种尖锐批评，以描画一幅绝望现世的末法图景，或者把所有这些对国际政治的理论探索统统看作对于即使不至于你死我活，至少也是损人利己的利益博弈的障眼术，这样的看法是不是过于简单了？

所以提倡“新天下主义”，就无可避免地需要先回答如下问题：它究竟是应当与西方人试图从他们的传统资源里寻找解决世界秩序问题的思考和探索展开充分的对话，通过对话去共同塑造未来的世界秩序，还是应当把它们全都颠覆了事，因为我们已经面临从总体上更换游戏规则的时代，或者说得更直率一点，因为我们已经面临一个必须由我们当仁不让地负责去重新制定游戏规则的时代？

因此，如果要凸显出“新天下观”对塑造未来世界秩序的意义，似乎还需要把它放置在一个全球性的学术思想的谱系中去定位，并从事进一步的思考。

从自己比较熟悉的专业领域出发，我会较多地从调整国内民族关系的角度，也就是更多地着眼于国内秩序，去思考“新天下主义”可能具有的意义问题。但是当“新天下观”从被用于处理国际关系转入到被用于处理国内民族问题的时候，我们仍然发现它有很明显的弱点。

深受原始儒家推崇的西周天下体系，早就离开了“天下为公”的模式。“大同”之世只是留在儒家心目中的对于远古的模糊回忆，而不是它要追求的理想。康有为就很敏锐地指出，“孔子言礼，不及大同，专言小康”。靠分封的等级制这样一个外在制度规范，匹配以家族血缘的内在精神纽带而建构起来的西周制度，至多也只是不同等级的贵族们所共享的天下，恐怕谈不上是一种为“有限天下内所有人所共享的天下”。而西周体系的崩溃，即所谓“礼崩乐坏”，也就因为当内在的血缘关系随着时代推移变得越来越松弛，因而对人心的约束趋于无效之时，外在的礼制规范就再也不可能维持下去了。孔子的核心主张有两个，他试图恢复西周礼制的政治主张完全失败了。但奠定他在中国文明史上伟大地位的，是他为了找寻一种能取代已经无可挽救地衰落下去的血缘纽带作为人遵守礼的内在精神约束，而被他发明的“仁”的学说。社会秩序发生整体转型的时期，往往是工具理性像洪水猛兽一样淹没大多数人精神世界的时候。在这样的時候，孔子孤独地坚守着，并且还进一步提升了以“仁”为核心的华夏价值理性，这才是使他得以不朽的原因。西周体系崩溃了，“仁”却留驻于华夏精神世界之中。

西周的“天下”观也留存下来。但随着诸侯国之间为争夺辅佐天子以维持西周政治和社会秩序，即所谓“尊王攘夷”的政治、外交和军事斗争逐渐转变为兼并天下的战争，尤其是随着秦汉的统一，渊源于各诸侯国相互关系的那种均衡的多国体系观念从传统的天下观中几乎完全坠失。此后儒家的天下观主要还是用于梳理统一国家与境外诸人群的外部秩序问题。儒家在处理内部秩序问题上，其政治资源是很少的。它理想中的国家治理目标，生动地反映在“车同轨，书同文，行同伦”这一古老的经典语句里。宋儒进一步对它进行解释说：“各要其所归，而不见其为异。此先王疆理天下之大要也。”用现代人的话来概括这样一种天下观，那就是要用汉文化去覆盖全部国家版图。

所以无论是西周时代的天下观，还是秦汉以后的儒家天下观，面对

如何治理具有文化和族群多样性特征的国家的的问题，我认为都是一种资源非常匮乏的传统。

不仅如此，在“新天下观”的提倡者中间，竟然有人主张对国内少数民族实行“深入的文化融合”或曰“和平〔的〕同化”的政策。这更让人感觉，它与这种或那种世界主义的立场之间具有某种相似性似非出于偶然。因为世界主义恰恰也把坚持文化多元主义立场的“自由民族主义”者如玛格丽特·拉兹、塔米尔，乃至金里卡等人视作自己的反对派。由于担心遵循世界主义/新天下观来处理国内民族关系所可能导致的压迫性后果，我们因而有理由更愿意参考文化多元主义的框架来解决问题。在这方面，金里卡的《通向文化多元主义的奥德赛之旅：寻求多样性的新国际政治》（牛津大学出版社，2007）一书很值得我们细读。本书可以破除一个在中国流传广泛的神话，即奉美国的“熔炉”政策为当今世界解决国内民族问题的首选方案。

上述文化多元主义路径的成型，不是理论先行，而是国际社会在实际政治运动推动下实践先行的结果。第二次世界大战后，有大概二三十年的时间，国内少数群体的利益问题，作为一个集体权力问题，基本上没有进入学术界以及政治家们的思考范围。从实践上，它被当作可以纳入广泛的保障公民个体人权的范围之内，一并予以解决。

但是从20世纪80年代开始，国内边缘人群的集体权力问题被单独地提出来，置于国际社会的议事日程。西方发达国家在处理各国内部的原住民和历史上存在的少数民族问题时，普遍采纳的是所谓“内部自决”（internal self-determination）的各种依赖途径，不但承认少数人群在保留其文化和语言方面的要求，而且用国内区域自治甚至是联邦国家的体制，来解决它们的内部自治要求。

20世纪90年代可以说是多元文化主义在西方发达国家最流行的时期。但从20世纪90年代末开始，这一发展势头呈现停滞的局面，有人还使用“倒退”一词来形容自那以后多元文化主义在国际政治中所遭遇的命运。不过所谓“倒退”，并不意味着针对西方发达国家处理其内部民族关系的一系列既有成果的否定。它的主要意思是：一、在发达国家，人们原先预期的把业已实现于原住民和历史上形成的各种少数民族群体的集

体权利推广到新移民群体的种种措置，包括“非地域自治”的制度建构，都因遭受强烈抵制而停止下来；二、发生在后共产主义欧洲和后殖民地国家内部各族群之间的剧烈的暴力冲突使国际社会认识到，把发达国家实行的少数人群自治经验贸然推广到后共产主义和后殖民地各国，乃是不现实的；三、国际社会和各种国际组织在一般原则的指导方面，完全不再提及政治自治，而只强调对文化权利的尊重。不过在发生激烈冲突的地区，作为对态度和实力都很强硬的少数群体的妥协方案，实现具有针对性的政治自治仍然是国际社会常用的解决问题的策略。

上面提到的那本书还相当详细地分析了多元文化主义路线指导下的政治自治在后共产主义和后殖民地各国之所以无法顺利推行的各项具体的背景性原因。十分有意思的是，这些背景原因在中国基本不存在。这从比较政治的角度表明，我们没有任何理由怀疑，少数民族基于其地域性和历史性的区域自治的权利，在中国是完全可以实现的。

在我看来，若与以上见解相比较，“新天下主义”的基本理路就使人感觉稍嫌空泛和含糊了。

（原载《探索与争鸣》2016年第5期）

从以赛亚·伯林到自由民族主义：读陈来《归属与创伤》札记

以赛亚·伯林讨论问题的一种令人印象深刻的风格，是他往往喜欢通过对一系列“那不是什么”的阐述，来界定自己有关“那是什么”的核心观念。但是我们必须十分小心谨慎，在迫不得已要从他的诸多“那不是什么”的外围论辩中去抽绎出伯林心目中对“那是什么”的真正见解。

陈来这篇论文所从事的，正是这样一项很不容易的工作。它力图围绕着对“归属”的渴望与“创伤”导致要求被承认的情绪因发炎而强烈反弹这两个主题，对伯林观念中的“民族意识”和“民族主义”，或者也可以分别把它们视为“文化民族主义”与“政治民族主义”加以区分。陈来指出，特别是在追溯民族意识为什么会“发炎红肿”的根源时，伯林“显然表达了对民族主义较多的同情理解”。

我们都知道，伯林十分肯定地把自己称为“自由的理性主义者”，一个“相信民主、人权和自由国家的人”。正如陈来所说，恰恰由于自由主义对个人所抱持的那种相当不同的理解，伯林以自由主义思想家的身份对民族主义的同情与肯定，成为人们之所以对他的见解倍加关注的内在原因。由此便引发出这样一个问题：我们可以用“自由民族主义”这样一个概念，来概括伯林对待民族主义问题的基本立场吗？

在这里，陈来所进行的细致分辨大概包含如下三个要点。首先，民族主义作为“三种当今世界最有影响的国家意识形态”之一，必须分别被另外的那两者，也就是被自由主义和社会主义的国家建制所直面、接纳、妥协和结合。在此种意义上，伯林关于民族主义的思想遗产，对社会主义国家解决国内民族问题也具有非常积极的参考价值。其次，对伯林所持有的这一立场，无须采用“自由民族主义”这个他本人从未使用过的概念予以阐释。自由主义和民族主义在伯林思想中的共存，在最一般的意义上，可以被理解为就是政治自由主义与文化民族主义的共存。因而站在伯林的立场上看问题，他也许更愿意接受的，是一种类似丹尼尔·贝尔提出的多元结构模式。最后，我们虽然不能将自由民族主义直接指

归于伯林，但它确实可以被看作伯林的学生和研究者对伯林思想的积极而并不过度的诠释和发展。

对上述第二、第三点之间的分疏和辨析是完全必要的。陈来明确指出：一方面，伯林对民族主义的警觉和提防，针对的主要是政治民族主义，而不是文化民族主义的主张和实践；另一方面，伯林自己不仅很少“把民族主义和自由主义关联在一起讨论”，甚至“政治自决的民族主义”在伯林论民族主义的文字中也“很少涉及”。那么除此之外，二者之间是否还存在更进一步的内在理路上的联系呢？

我以为，在伯林本人思想深处，或许确实存在着可以将上述两点联系在一起的过渡环节。为此，很有必要像此前的伯林研究者已经做过的那样，将他强调过的“家园”意识在刺激民族主义情感方面的重大作用引入讨论，无论这种“家园”意识应当被看作与“归属”及“创伤”并列的催发民族主义的三种重要情感，还是可以将它当作“归属”情感中一项意义异乎寻常的内容。

伯林在提到以色列国家的缔造者和它的第一任总统魏茨曼时这样赞扬道：“他本能地看出，人们（此指犹太人——引用者）只有在这样一个国度里——在那里，人们可以不必时刻担心别人如何看待自己，自己又该如何对待别人，自己的行为会不会让人讨厌，或者自己的行为会不会引起别人过分注意——才能自由地发展，才不会老是担惊受怕——‘这样做对吗’？‘他们会接受吗’？赫尔德早已表述过这样的看法；不过，据我所知，魏茨曼并不知道。”他曾在另一处这样转述“魏茨曼并不知道”的赫尔德的见解：“一个人的创造力要想得到充分发挥，只能是在他自己的出生地，跟那些与他在身体上、精神上类似的人生活在一起，那些人跟他讲着同样的语言，让他感觉像回到家一样自在，跟他们在一起，让他有归属感。唯有如此，真正的文化才能产生出来，每一种文化都是独特的，都对人类文明做出自己特殊的贡献……而这些文化却只有在他们自己的土壤中，扎下自己的根系，并且可以远溯到某种共有的过往经历，才会枝繁叶茂。”伯林肯定，犹太人对“作为一个共同体自由发展”的希望、他们“追求一种犹太人的生活方式”，是符合赫尔德的思想的。而对犹太人来说，实现这种追求和希望最首要的前提，是获得一片可以作为家园的土地。伯林征引同时身为社会主义者和民族主义者的赫斯曾一再

重复的话说：没有土地，就没有民族生活；“只要它依然是个没有家园的民族，即使街头恶少也会把羞辱它当成自己的义务”。因此，问题的核心正在于犹太人的无家可归。“利用他们自己的自然资源，在自己的土地上”，在他看来，至少是与“用他们自己的语言”等等同样重要的民族文化得以发展的条件。所以他坚持认为：“犹太人活下来了，但只有迁移到他们的故土，他们才能作为一个民族重新振兴。”在这个意义上，他毫不犹豫地宣称：“我当然是一个犹太复国主义者。”

我们自然有充分的必要从“那不是什么”的角度去界定伯林所抱持的犹太复国主义。最重要的，它肯定不是一种“整体论意义上的犹太复国主义”（Integralist Zionism）。犹太民族必须有一个安全的、民族自决的家园；但这并不意味着它有权利强制性地要求聚拢所有的犹太人。对那些已安于在世界各地作为少数族群而生活的犹太人，乃至自愿放弃自己族裔身份的犹太人个体及家庭，他们应当具有自主地做出这些选择的全部自由。另外，即使在被犹太人当作自己家园来建设的以色列，仍然需要保证位于耶路撒冷的穆斯林圣地的治外法权，以及在以色列领土内的众多巴勒斯坦人的政治及宗教信仰等权利，并必须在实现与巴勒斯坦的永久性领土分割后与它保持克制、友好、和平的睦邻关系。但是，纵然在枚举出更多的“那不是什么”的限制之后，他的犹太复国主义立场依然被不止个别的学者满怀犹疑地看作与他对消极自由主义、多元主义及宽容等等的强烈主张之间毋庸回避的、“真实的紧张”，看作他灵魂中“不同层面”的反映，甚或看作有点违背他的其他许多更连贯一致的见解的“例外”。

伯林对犹太人必须拥有一个属于自己的家园的强调，无疑和他对自己犹太身份的敏感体验有密切的关系。但与其说它反映的只是一种绝对的特殊性，还不如说正因为有那种独特的敏感体验，伯林才能更深刻地把握和意识到某种在许多互不相同的个别的、具体的场合都可能表现出来的特殊归属情怀。事实上，在最早揭示这种家园感的重要性的赫尔德那里，他谈论的对象根本就不是犹太人。

争取一个能实现内部自决或自治的家园的权利，当然不能够被看作只是一种文化的权利，而只能是用来保障独特的民族文化赖以保存和发展的政治权力。从这一角度看问题，把伯林赞同的民族主义的基本性格

理解为主要是文化民族主义，可能就不太周全了。因此我觉得还是迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）的见解更加使人信服。他说，伯林既拒绝放弃特殊的归属情怀，又拒绝放弃普遍的善的意愿。像这样的双重拒绝，只能驱使他滑向一种可以叫作“自由民族主义”的立场。

自由民族主义不是一个从逻辑上可以自恰的、严密的思想理论体系，但它反而更加彰显出伯林特色的“狐狸”的智慧。他不但用消极自由观念来对抗启蒙运动以理性名义推行另一类甚至更带窒息性、更残酷严厉的专制的危险倾向，而且也采纳被他认为是由反抗18世纪理性主义的19世纪浪漫主义运动所建构的民族主义思想养料，用来为正在遭遇“受唯一的普遍标准支配的统一领域”压制和扼杀的不同文明，以及同一文明的不同阶段所蕴含的最为宝贵的人类文化多样性进行有力辩护。他是一种示范，提醒现代人应当同样地珍视和继承18及19世纪的西方留下来的两种几乎针锋相对的思想传统。这两种传统已经如此深刻地以互相夹缠的形式渗透到现代思想里，只要看一看民族主义怎样从体现着启蒙立场的主权在民原则中起步，在浪漫主义的塑造下转身成为族裔民族主义，同时却仍旧保持着启蒙运动的极端姿态，就不难体会了。因此，像伯林那样的观念史梳理，像伯林那样针对每一个具体的、个别的场景，在互相冲突的原则之间勉力去寻求某种很可能带着脆弱平衡性格的解决方案，而不是奢望获得一种根本性的、一劳永逸的解救，尤其显示出对我们的重要性。

鉴于这次会议的主题是“以赛亚·伯林与中国”，所以我还想在最后简要地谈一谈，他关于家园感的见解对我们思考当代中国民族问题所可能产生的启发。

一个民族或族裔群体是否拥有一片可以被认为是属于他们自己家园的土地，对这个民族或族群的每一个成员，无论他们当下是否或者是否打算在未来生活在那块土地上，都同样会是最被珍爱的精神资源。你可能经常甚至长期不在家，但有家的感觉依然使你不孤独。我们不难认识到，当今世界上的大部分现代民族国家，其实都是多民族国家。不过更重要的是，我们还需要像康诺尔（Walker Connor）所从事过的分析那样，在多民族国家中再分辨出“只有一个拥有家园的民族的多民族国家”（unihomeland multination state）、“有诸多个拥有家园的民族的家

多民族国家”（multihomeland multination state），以及“没有拥有家园的民族的多民族国家”（non-homeland multination state），等等。仅仅停留在中国是一个多民族统一国家的认识上，我们还不能看出，中国与世界其他多民族国家到底有没有区别？如果有，这个区别究竟在哪里？它对我们理解中国的具体国情又具有什么样的重要性？康诺尔对多民族国家的分类，凸显出中国作为一个多民族国家的特殊性，即它的版图覆盖着多达数十个久远以来即分别属于各庞大的少数民族或大规模边缘人群的生存活动地区。在当今大部分现代民族国家经由着从过去帝国（包括殖民帝国）统治中分裂出来的道路而诞生时，中国却几乎完整地把它在帝国时代的疆域纳入了统一的现代民族国家边界之内。当代中国民族关系和民族问题的全部特殊性，归根结底就是从这里产生的。从这样的认识出发，对中国长期实行的民族区域自治政策，就非但不存在任何可以怀疑动摇的理由，并且只能在不断推进政治民主化的平台上对它更全面和坚决地予以进一步落实。倘若我们真的愿意像爱护自己眼睛一样地爱护和捍卫国家的统一，我们就必须针对这个至关重要的中国作为多民族统一国家的特殊性问题，不断地展开更敞开心胸的、深思熟虑的探索。

如果伯林还活着，如果他也关注到中国民族问题的现实与前景，那么，他又会向我们发表什么样的评论呢？

（原载刘东、徐向东主编：《以赛亚·伯林与当代中国：自由与多元之间》，南京：译林出版社，2014年）

谈民族与民族主义

问：社会学和政治学领域中的很多学者都主张，民族主义和民族都是近现代世界才存在的政治概念。你是怎么看这个问题的？

姚大力：把民族主义和民族分开来说，可能就更容易把二者弄明白。民族主义确实是出现在近现代社会的一种新事物。它的基本原则，用盖尔纳的话来概括，就是要使民族的地理边界与国家的边界互相重叠。自从玛志尼以来，这一基本立场被典型地表述在这样一个口号中：每个民族各自有一个国家，每个民族只能有一个国家（Every nation, a state. Only one state for one nation）。法国革命之后近两百年里，被压迫的各民族写在从中世纪帝国、从殖民地和被保护国的地位争取独立建国的伟大斗争的旗帜之上的，实际上就是这个口号。

问：可是与“国家要独立，民族要解放，人民要革命”那个时代相比，当今世界上的民族主义好像已经发生了某种变化。

姚大力：你说得对。变化的关键在于，国家和民族从如同钱币的两面那样，曾经是合二为一的概念，后来却演变成成为两个不完全相重合的所指。正因为如此，英文里的nation 才既可以指一国的全体国民，也可以指处于一国之内或跨国分布的不同的文化共同体。从民族主义的忠诚所指向的最高对象来区分，于是也就有了两种不同的民族主义，即国家民族主义（state-nationalism）和族裔民族主义（ethnic nationalism）。当然，如果从理性或非理性的角度去分析，那么二者各自都还可以一分为二，从而区分出正当的或者过度的国家民族主义，以及正当的或过度的族裔民族主义。

那么，国家与民族是如何从一个最初合二为一的概念物，演变为两种不相等同的东西的呢？关于这个问题，美国的犹太裔学者格林菲尔德（Liah Greenfield），在她出版于1992年的著作《民族主义：走向现代的五条道路》一书里，作过非常精彩的讨论。

问：你曾多次提到过这本书。它最近已经被翻译成汉文出版了。

姚大力：能出版这么一部很出色的汉译本，对所有以汉语为母语的读者来说都是极大的便利。为此，应当感谢主持本书汉译的刘北成教授所付出的吃力而难以讨好的艰苦努力！

这是一本极重要的书，甚至有人誉之为“不朽的学术成就”。但它不是没有缺点的。就我所见而言，对它的批评至少集中在以下三个主要方面。一是由于它的题材规模“令人惊愕地巨大”，本书的讨论范围远远超出了任何一个学者所可能掌握的必需的知识幅度；因此作者的写作方法，只能是把来源于各色基本史料与相关第二手研究中的诸多片段，装配成一个带有“高度选择性的叙事”。例如有人指出，关于法国近现代史的既有研究成果数量极大、内容艰深，且过于专门化。因而“非本专业领域的学者们对它的轻视，只会使他们自己陷入危险”。二是本书作者“全神贯注的考察”，仅限于各国民族主义运动倡导者的社会地位、个人情感（尤其是他们的虚荣，对出人头地的追求、愤懑甚至忌妒）及其思想意识，却完全忽略了大众精神和文化的问题，忽略了对制度及国家建构层面的论述。文化精英对大众与社会的影响被看作会自然而然地自动实现的事情。从这个意义上来说，本书最多只“说出了故事的一半”。三是本书在采取韦伯的文化社会学分析路径的过程中，表现出强烈的文化宿命论倾向。一国特定的民族主义思潮与运动的全部发展，自从它确立之日起，便被看作同一意识形态主题的一脉相承的伸展，至多只会发生一些细微的变化而已。由此，德国民族主义从一开始便注定会带上极权主义、反闪族的印记，正如后来的希特勒纳粹政权所表现的那样。

但是以上种种批评，并不能抹杀本书对民族与民族主义之近代起源及演变的逻辑过程所进行的通贯的、精湛的分析。

问：你能为我们简略地概述一下这本书的主要观点吗？

姚大力：本书指出，在民族主义推动下，近代民族国家和民族先后产生于16世纪的英国、17世纪中期的法国、18世纪下半叶的俄国、18世纪晚期的美国以及18与19世纪之际的德国。在这个历史序列的演进之中，民族主义和民族本身都经历了一番重大的变化。

当民族主义在它的原发地英国形成、发育起来时，它原本是一场处于既定的历史疆域内的全体人民把国家主权从皇室、贵族手里夺归大众

所有的运动。也就是说，最初的民族主义所宣扬的，是主权在民的基本原则。这时候的民族概念，“等同于国家，等同于人民”；后者指的，不再是地位低微的群氓或草民，而是被从整体上提升到过去那种有身份的精英的地位、享有主权、政治身份基本平等的公民。这样一种民族的范围，是由国家疆域来界定的。它包含疆域之内的全体人民，不分肤色、语言、文化，乃至人们观念中的血统区分。格林菲尔德把这种最“原生态”的民族主义，定义为基于自由主义—个体主义原则之上的“公民民族主义”，由此产生的，是一个从本性上由自由和平等的个人之间自愿结合而成的“疆土民族”。

可是，上面描述的早期民族主义和早期民族，在从英国周游到法、俄、德等欧洲国家的一路上发生了改变。在法国，民族主义丧失了个体主义的原则，转变为集体主义的但同时还是公民的民族主义。在俄国和德国，它的强调点更进一步从主权在民被转移到以某个人群的特殊性为依据，来界定民族及其主权归属。这样就形成了集体主义、权威主义的民族主义；而集体主义、权威主义的民族主义最容易与传统的共同血统观念结合在一起。结果便是民族主义与民主之间的等同关系从此失落；同时，以疆域来界定的契约民族转变为以文化（尤其是语言）、观念上的共同血统等因素来界定的族裔民族。

就这样，作者分别从两个不同的层面建构起一个对民族主义进行比较分析的框架：在大众主权的观念层面，民族主义可以是个体主义—自由主义，或者集体主义—权威主义；从其成员构成的尺度，民族主义可以是公民的或者族裔的。由此产生出民族主义的三个类型，分别可以由英美、法国和俄德的民族主义来代表：

	公民的	族裔的
个体主义—自由主义	第一类型（英美）	[无]
集体主义—权威主义	第二类型（法国）	第三类型（俄德）

格林菲尔德说，英国之后，继承那种最“纯真”的民族主义的，只有美国；而其他国家的民族主义，都是类似俄国和德国那种集体主义的、族裔性质的民族主义。

于是我们就很好理解，从早期民族主义思潮中与国家合二而一的疆

土民族，一旦衍化出另一个不再与国家重叠的“族裔民族”，那么对族裔民族的忠诚与对于全体国民意义上的疆土民族的忠诚之间，便潜伏着互相冲突的可能性。民族主义使当今人类社会深陷困境的基本根由正在这里。

问：那我们能不能把民族主义从它早期形态到后来的演变，看作一个“退化”过程呢？

姚大力：格林菲尔德本人似乎没有在书里使用“退化”这个词。但我相信她其实在暗示这样的意思。所以，本书的书评作者中，在概括格林菲尔德的叙事线索时，不止有个别人，确实径直把上面的过程称为民族主义的退化。

不过也有学者提出，与其说这是一种“退化”，还不如把它看作民族主义之最早形态的合乎逻辑的和必然的演变。这里有几点值得予以强调。首先，一国内民族主义意识的苏醒萌发，一般总是从政治、经济、文化上最为强势的主流人群中开始的。这时候该国内部的各种边缘人群往往还没有形成各自明确并足够有力的集体身份意识。所以有人说，英格兰民族主义发育成长之时，威尔士和苏格兰认同都还是严重“破碎不全”的。这种情形使得主流人群竟能天真地拥有这样一种不可靠的“自我确信”，即他们的民族主义诉求确实代表了国家中包括各边缘人群在内的全体国民的利益和意志。

其次，几乎与近现代民族的形成同时，所谓民族已经不证自明地被认为是，或者至少它终将会成为一个拥有同一文化的人群。克莱蒙特—丹奈赫（Clermont-Tonnerre）在法国革命时期宣称：“对作为一个民族的犹太人，我们什么也不给；对作为个人的犹太人，我们给予〔国民应有的〕一切”。犹太人作为一个文化—宗教共同体，在这里被明确地指为“民族”。不过由于对当日还不甚发达的边缘人群及其文化状况的普遍忽略，在主流人群中虽然会生发出某种不言而喻的对边缘人群及其文化实行同化的预期，但它总的说来还未经条理化，因而是相当模糊而不清晰的。

再次，英国民族主义本身与其说是民族主义最正常的形态，还不如说它是“一个超越诸种法则的特殊个案”。认识这一点的关键在于，我们

实际上根本不可能全然按照个体主义—自由主义的原则，把现代国家仅仅当作一个纯粹出于政治理性的建构，把它完全看作从本性上自由和平等的一群个人之间的自愿结合！人们毕竟不能说，他之所以会与他的所有同胞一样成为某个国家的公民，只是因为他们恰巧都自愿地选择在某一条国家边界之内生活。集体认同的情感需要，决定了一个“契约民族”必须培育属于它自己的诸种独特文化属性，从而使自己变得“更文化”。从这一意义上讲，法兰西民族就是在“革命者把契约民族制度化的努力所遭遇的困难进程中，蹒跚地走向文化民族”的。

最后，正是在新生的民族国家从事民族主义的政治—文化动员、从而去构建或巩固其文化认同的过程中，一国主流人群的文化传统及其诸种特质被凸显甚至“发明”出来。这个过程的另一面，就是该国各种边缘人群的集体身份意识被迅速催发出来。也就是说，边缘人群的族裔认同，或谓族裔民族主义，在很大程度上乃是回应国内主流人群的民族主义的政治及文化动员的产物。

问：这么一说，对于民族—国家如何从一而二、二而一的早先状态分化为两个具有潜在冲突的政治的概念范畴，现在好像是比较清楚了。你提到，民族主义运动曾在相当长的时期里错误地以为，自己的诉求可以代表其历史疆域中包括各边缘人群在内的全体人民的意志与利益。这一点很有趣。霍布斯鲍姆曾经写道，几百年来被人们追逐的民族主义，其实是“一头怪兽”。他要表达的，就是这样的意思。对吗？

姚大力：这头“怪兽”，怪就怪在当你最终追到它时，才发现它竟然与你当初想象中的模样大相径庭！在“一个民族，一个国家”的口号鼓舞下的民族主义运动所造就的民族国家，大多数并不是单一民族国家。于是，许多这样的国家内部的非主流族群，又接过民族独立的旗号，去挑战业已确立的国家认同。这一类民族主义的诉求，“主要并不是用来对抗外来的帝国压迫者，而是用来反对新获得解放的国家宣称它是一个具有同质性的民族，因为它事实上并非如此”。由此看来，正是民族主义在今天面临的全新历史环境，要求我们去重新认识并修整“一个民族，一个国家”的口号。

问：到现在为止，你所谈的主要是民族主义问题。它是近现代社会

才有的观念。民族主义推动了近现代民族的产生和发育。但说到民族，我还有一个问题：民族是否与民族主义一样，也是近现代社会的产物？

姚大力：很多学者都肯定，是民族主义makes民族，而不是相反。这句话里所说的“民族”，当然是指的近现代民族而言。格林菲尔德在她那本书里，详细揭示出英文中nation一词在历史上所经历的曲折变化。她证明，只是自从16世纪之后，nation才逐渐具有今日“民族”的意义。它的这个词意，并不是直接从传统时代的nation继承而来的。所以说西方近现代的民族概念，不见得有一个更古老的渊源。这是对的。

不过，说民族只是到近现代才出现的一个新名词，说近现代的民族基本上是由民族主义创造出来的，绝对不意味着，在近现代之前的传统时代，根本不存在类似今日民族那样的、被他们自己乃至该人群之外的他者们普遍认为是出自共同血统的文化共同体。

汉语中“民族”一词，来源于19世纪末用来对译英文nation的日文汉字，当然属于近现代的概念。可是在中国传统社会里，其实是存在类似近现代“民族”那样的人们共同体的。它在许多场合被称为“族类”。

从“族类”一词之语义的演变逻辑来说，它最基本的意思是指物的类别（“以族类辨物，使族类相从”）。由此推衍，它可特指由同一姓氏的直系后裔成员所构成的血族。著名古语“非我族类，其心必异”里的“族类”，即指特定的贵族姓氏而言；它还没有类似民族的意思。可是从这个意义上的“族类”再向外推广，用以泛指被认为是具有共同血统的某个人群时，它就具有今日意义中的民族义涵了。所谓“谨华夷之辨，所以明族类、别内外”；所谓“戎夏杂处，族类之不可分也”。这些文句里的“族类”，就有点像是现代汉语中民族的同义语了。

问：如果传统社会里也有类似现代民族那样的人们共同体，那它与后者是否有什么不一样的地方呢？

姚大力：这是一个好问题。传统社会里的民族，或者让我们把它叫作历史民族，与近现代民族有一个最大的区别，就是历史民族并不把拒绝来自其他民族的统治，以及独立建立本民族的国家政权作为自己的最高政治诉求。它是可以接受其他族类共同体统治的。中国传统政治理论

对政权合法性有一定的规定性。但那套言说以正统论、君权神授学说为核心，它并不特别强调统治者与被统治者必须具有共同族类背景的问题。所以汉民族在历史上曾经接受过由鲜卑、沙陀、契丹、女真、蒙古、满洲等诸多北方民族建立的政权的统治。如果从现代民族主义的立场去看，一部《魏书》《五代史》或者辽、金、元、清史的一大半列传，岂不全成了汉奸史？但这样看问题其实是不对的，更没有必要曲意回避或为我们的先人暗觉羞愧。因为当时人根本没有这样的观念。

回到前面提到的民族主义问题，历史民族与近现代民族的区别，其实与近现代出现的民族主义有十分紧密的联系。正是民族主义赋予近现代民族以“一个民族，一个国家”的顽强政治诉求，使它得以明显区别于历史民族。历史上有时也会出现类似今日民族主义的那种情感或表现，例如人们经常这样去理解岳飞或者史可法。其实那主要反映了新旧王朝交替时期“两国相争，各为其主”的立场。如果说那时候也可能出现某种类似现代民族主义的言论或行为，那么它们充其量也只能被看作出现在改朝换代尚未结束时期的“伴生性原民族主义”表达。随着新王朝合法性的渐次确立和恢复故国的对抗最终消亡，这种“伴生性原民族主义”也会迅速销声匿迹。

应当看到，历史民族与近现代民族之间，可能并没有我们想象中那么多的连续性。因为近现代民族在很大程度上是由民族主义塑造出来，而不完全是历史民族本身在进入近现代社会后形成的某种“被更新”的形态而已。但二者之间也不是毫无关系的。民族主义在创造近现代民族的“想象”过程中，会尽可能多地设法利用历史民族的资源。

问：按照你的理解，中国近代接受的源于西方的民族主义，究竟是国家民族主义还是族裔民族主义？

姚大力：要想在近代中国政治思想史里分清这两种民族主义的谱系，如果不是不可能，也是很困难的。事实上，这两种民族主义的思想因素在传入中国时，恐怕就是互相夹缠在一起的，所以难以从中区分出两条互相分离的源流。辛亥革命前的排满运动，主要动力大概是族裔民族主义思想。有人曾经认为，清朝到同治中兴时，满汉矛盾已基本解决了。无论这个估计是否太过夸张，清末排满声势的迅速扩张，除了由于

清廷无力应对列强侵辱而引发的深刻政治不满外，显然与族裔民族主义之传入中国所催发的满洲统治合法性的全面瓦解有直接关系。辛亥革命以一场几乎“无暴力的革命”而能推翻大清帝国，这至少也应该是最重大的原因之一。

但即使是在“驱除鞑虏”的阶段，我们仍能看到国家民族主义思想影响的明显痕迹。美国学者周锡瑞（Joseph W. Esherick）在他一篇收入《从帝国到民族国家》（*Empire to Nation: Historical Perspectives on the Making of the Modern World*）一书的文章里，着重分析了清帝国如何转变为一个现代民族国家的历程。他指出，尽管当时的立宪派和革命派在满洲是否应当被纳入“中华民族”的问题上争论得很激烈，但他们几乎毫无二致地将“中华民族”等同于汉语民族。另外，在是否应当把藏地、新疆与当日的内外蒙古纳入未来中国的问题上，双方的回答也都是绝对肯定的。如果说他们在前一个问题是站在族裔民族主义的立场上，那么他们对后一个问题的态度就可以说是国家民族主义的。周锡瑞这篇文章可以在网络上找到，但其中恰恰就缺少我引证的这些内容所在的那两页。可见中国读者还做不到坦然面对这一段逝去不久的历史往事。

问：既然现代国家的大多数都是多民族国家，那么民族主义如何才能真正与现代民主制度相适应呢？

姚大力：在目前的国际环境中，我们恐怕仍很难预计，所谓“后民族时代”究竟还需要等多久才会到来。另外，国际政治体系显然也不可能接受“被看起来是自成单元的这个或那个人群所支配的地域”不断地从现成国家分裂出去的事实。既然使族裔民族与国家的边界臻于重叠是根本不现实的，那么我们就必须明确改变两百年以来写在民族主义旗帜上的那句“一个民族，一个国家”的口号。

因此，21世纪的人类社会需要一种新的民族主义。它应当回到早期民族主义曾最予强调的主权在民的原则，以及保障国家疆域内不同身份的人民都能享有基本平等和自由的原则。不过这并不意味着，新的民族主义只是简单地主张回到民族主义最原初的立场上去而已。前面引述过的法国革命中克莱蒙特—丹奈赫的言论表明，早期民族主义对于现代民

族国家所可能具有的民族多样性，几乎完全没有意识。正相反，存在于他们思想深处的对本国文化发展的模糊预期，实际上还是通过将该国主流人群的文化覆盖到国家全部疆土的途径，来实现民族国家在经济文化上的“均质化”。而新的民族主义必须在这一点上超越早期民族主义，即它应当以前所未有的热情，全身心地拥抱多民族统一国家的观念。

我认为，认识并坚持这种新的民族主义立场，对于更深刻地理解和处理中国的民族关系问题有极其重要的意义。最近若干年来，从反思斯大林有关民族的定义出发，中国学术界在对民族理论与政策实践问题从事新的探索时，提出了一些很值得注意的、似是而非的见解，例如仿效美国“熔炉模式”论、民族政策的“去政治化”论、“改制建省”论等等。由于这些主张显示出明确的试图影响国家治理目标的自我预期，我们必须以极郑重而严肃的态度来对待它们。

美国的历史，是一部主要由移民构成的新型国家的历史。美国的“熔炉模式”恰恰与它的这一历史特殊性紧密相关。在这个问题上，美国经验对于中国这样一个由诸多拥有各自祖居地域的历史民族所组成的多民族国家，是根本不适用的。简单地把苏联的解体当作其民族区域自治政策“走进死胡同”的证据，尽管很容易耸动视听，其实是缺乏任何具体历史分析的主观偏见。此外，毫不动摇地严拒民族分离主义的必要立场，也绝不能用“去政治化”的笼统主张来代替。在这方面，金里卡（Will Kymlicka）的《少数的权利：民族主义、多元文化主义和公民》一书对我们很有启发。他指出，一国的主流语言和主流文化，不可避免地总是那个国家中主体民族的语言和文化。但承认这一事实，不等于就必定需要否定另一个同样明显的事实，即一国主体民族的语言和文化，几乎无时不在对该国非主流人群的语言和文化造成某种意义上的侵害。正因为如此，非主流人群就应当拥有一定的政治权利，以便根据他们的集体意志，采取他们认为必要的措施，至少在他们祖辈居住的地域内保护自己的语言和文化。这样的政治权利，是对宪法赋予非主流人群中每个个体成员的公民权利的必要补充，并且不能用后者取而代之。“去政治化”主张之所以不可取，就因为少数人群在这些方面的正当政治权利是不容剥夺的。

总之，只有通过政治民主化平台上全方位落实的民族区域自治政

策，中国的民族关系才能在已有基础上获得根本性的改善和加强。任何从这个立场上倒退的想法，都是没有出路的。

（原载《东方早报》2010年8月22日“上海书评”，采访者和采访稿
编辑者为黄晓峰）

[1] 本文原系作者于2002年6月22日在中国国家图书馆举行的“《中国学术》讲坛”上的讲演稿。其内容主要是从一篇已经写完和另一篇正在写作中的论文里抽取出来的。为发表的需要，添加了若干必须有的资料性注释，对正文部分则大体未加改动。谨此说明。

[2] 谢枋得：《上程雪楼御史书》，《叠山集》卷二。按：胡俨《颐庵文选》卷下《追挽谢叠山、张孝忠诗》的前叙引是语作“大元治世，民物一新；宋室旧臣，只欠一死”。又谓出自谢氏《上丞相刘忠斋书》，误。又按：宋太祖曾说范质“欠世宗（此指后周世宗）一死”。王应麟以为这个断制“立万世为臣者之训”。见《困学纪闻》卷一四，“欧阳子、司马公之贬冯道”条。宋元之际，人每多“只欠一死”之语，应当是受宋太祖论范质的影响。

[3] 王炎午：《〈生祭文丞相文〉前叙》引刘尧举诗，见程敏政：《宋遗民录》卷一。谢枋得亦有类似的看法。他在前揭《上程雪楼御史书》里写道：“夷齐虽不仕周，食西山之薇，亦当知武王之恩。”在谢氏看来，夷、齐既食西山之薇，则已与摄食生长在周天子所统土地之上的粮食没有本质的区别。故而所谓“不食周粟”，实乃“不仕周”，因而不食周禄也者。按：刘尧举名应凤，《元诗选》“癸之甲”集收入他的诗作六首，可参阅。

[4] 三人分别为杨维桢、沈梦麟、滕克恭。他们在明初或奉召修撰《元史》，或受命主持科举考试（沈梦麟曾主持五次省试、一次会试），然而“皆不肯屈节仕宦”，所以其品德被视为“昭代之盛”。见王世贞：《弇山堂别集》卷三。

[5] 祝允明：《野记》。

[6] 所谓“遗民”应有两种含义。其一泛指已被推翻的前王朝遗留下来的人们。对《尚书·多士》中的“尔殷遗多士”一句，注释家多释为“殷遗余众士”或“殷王遗民”。也有将这些人再区分为被迫迁洛的“顽民”和“不迁之民”即“余民”的。狭义的遗民则指经历改朝代后拒绝出仕新朝的人们。这种“强制性退隐”[语见牟复礼：《元时期儒家的退隐》，载A. F. 赖特主编：《儒家的传统》（F. W. Mote, “Confucian Eremitism in the Yuan Period,” in Arthur Wright ed., *Confucian Persuasion*. Stanford: Stanford University Press, 1960）]虽然在宋代获得历史性的强调，但狭义的遗民概念的完全形成，大概还要到元明之际。就某些具体的个案而言，本文以拒绝新朝征召作为界定遗民的标准，显然也会有不足之处。例如丁鹤年，入明后几近六十年方卒，始终泊然布素。戴良称赞他的诗作“寓夫忧国爱君之心、悯乱思治之意”（《鹤年吟稿序》，

《九灵山房集》卷二一），这固然不能当作他身为遗民的证据。因为戴氏这番话至晚也只能写于洪武前期。但杨士奇在丁氏死前不多几年曾于武昌与他会晤，仍对他的“尚节操”至为赞扬（《题丁鹤年诗》，《东里集》卷一〇）。另一个例证是吴海。他也在元亡后隐居，曾多次劝王翰自裁。王翰逃避征辟不果，被迫自杀前，把儿子委托给吴海，吴氏为文“但书甲子。为翰墓志，书其歿之岁曰‘著雍敦牂’以自寓云”（钱谦益：《列朝诗集小序》甲前集，“王翰”条；《明史》卷二九八《隐逸传·吴海传》）。这两人若被视为元遗民，本无可不可。但是如果因此放弃把拒绝出仕新朝的行动列为界定遗民的主要标准，那么我们就根本无法再对真正的遗民和具有泛化的遗民心态的人们加以必要的区分。张其淦在20世纪30年代写成《元代八百遗民诗咏》。正因为但凡“行踪诡异或诗歌隐约其词，盖皆有故国黍离之感者”，都被当作遗民看待，所以其所歌咏者才会有八百之多。关于元代的遗民，拟另行撰文，专予讨论。

[7] 关于宋濂、周伯琦的逸闻及其辩证，见《弇山堂别集》卷二〇，“史乘考误一”。谈迁语见《国榷》卷四，洪武三年（1370）六月壬申日按语。宋濂语见《致仕谢恩表》，《宋学士文集》卷四一。

[8] 钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，《钱宾四先生全集》第20册，《中国学术思想史论丛（六）》，台北：联经出版公司，1998年。

[9] 《明实录》卷二一，“吴元年十月”。

[10] 《明实录》卷五三，“洪武三年六月”。

[11] 徐祯卿：《翦胜野闻》。

[12] 蓝德彰：《中国文化至上主义和元代的类似性：17世纪人们的看法》，《哈佛亚洲研究杂志》（John D. Langlois Jr.，“Chinese Culturalism and the Yuan Analogy：Seventeenth Century Perspectives”，*Harvard Journal of Asiatic Studies* 40：2，1981），页355至374。

[13] 列文森著，郑大华、任菁译：《儒教中国及其现代命运》，北京：中国社会科学出版社，2000年，页84。

[14] 梁启超：《爱国论》，《饮冰室合集》，“文集”卷三，北京：中华书局，1989年。

[15] 罗志田：《先秦的五服制与古代的天中国观》，载氏著：《民族主义与近代中国思想》，台北：东大图书股份有限公司，1999年。

[16] 安部健夫：《中国人的天下观念》，载氏著：《元代史的研究》，东京：创文社，1972年。

[17] 《史记·孟子荀卿列传》引邹衍语，参见安部上引文。

[18] 尾形勇：《汉代“天下一家”考》，《榎（一雄）博士还历纪念·东洋史研究》，东京：山川出版社，1975年。

[19] 《资治通鉴》卷二七七，后唐明宗长兴三年（932）。

[20] 本稿写毕寄发前，细读《想象的共同体：民族主义的起源与散布》一书，发现这样的思维模式也不仅仅发生在中国。B. 安德森在书里引用丸山真男《现代日本政治思想与行为》（东京：未来社，1961年）的论断说，“‘欧洲的’民族意识因此从诞生

之际就是以国际社会的意识为其基底的”，而日本的孤立则意味着它“对国际事务中的对等性完全无知。……因此，‘国际’问题从一开始就被化约成一个二择一的问题：征服乃至并吞对方，或者被对方征服和并吞”（页153至154、139至140）。见B. 安德森著，吴睿人译：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，台北：时报文化，1998年，页105至106。

[21] 按：鲜卑、室韦同为*sirbi一名之异译的看法，自伯希和提出之后已为多数学者所接受。唯据最近的研究，此处的“鲜”字按汉代转写时的山东方音也可能读同“斯”音，则该部族名称应拟测为*sibi。如是，则南北朝时候人选用一个带-t收声的入声字“室”来转写si-音节，在解释上就发生了一点困难。容后考。参见虞万里：《山东古方音与古史研究》，载虞万里：《榆枋斋学术论集》，南京：江苏古籍出版社，2001年。

[22] 《新五代史》卷五一《杨光远传》。按：“恶汉儿”的同义雅语应即“汉奸”。在“汉人中之奸人”的意义上使用“汉奸”一词，至少在清代是相当普遍的。

[23] 陶岳：《五代史补》，见《旧五代史》卷九七《杨光远传》引。

[24] M. R. Drompp：《论内陆亚洲“腹地”的离心力》，《亚洲史杂志》（Michael R. Drompp, “Centrifugal Forces in the Inner Asian ‘Heartland’: History Versus Geography,” *Journal of Asian History*, Vol 23: 134—168, 1989）。亦邻真于20世纪80年代后期的一次学术讨论会上也提出过这样的看法。《剑桥中国史》注意到了10世纪以后北族王朝疆域构成的这一特点。但却仅仅把它看作是由于中央王朝首都北移而导致的其北部边界线朝向内陆亚洲的进一步推进。这一解释，似稍有倒因为果之嫌。见崔瑞德、福赫伯主编：《剑桥中国史》卷六，“异族王朝与边地国家，907年至1368年”（D. Twitchett and H. Frake, eds., *The Cambridge History of China: VI: Alien Regimes and Border States*, 907—1368. Cambridge 1994），“导论”。

[25] 《晋书》卷一〇四《石勒载记》。参见川本芳昭：《五胡十六国与北朝时代华夷观的变迁》，载氏著：《魏晋南北朝时代的民族问题》，东京：汲书院，1998年版。

[26] 《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》附《高瞻传》。参见川本芳昭前揭文。

[27] 川本芳昭前揭文。

[28] 谢惠贤：《鼎革之际：13世纪中国的忠诚主义》（Jennifer W. Jay, *A Change of Dynasties: Loyatism in Thirteen China*, Bellingham: Western Washington University Press, 1991），页243、251；戴仁柱：《撼山之风：13世纪中国的政治与文化危机》（Richard Davis, *Wind Against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth Century China*, Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1996），页18。

[29] 乔泽特：《作为中国民族主义滥觞的宋代爱国主义》，载海格尔主编：《宋代中国的危机与繁荣》（Rolf Trauzettel, “Sung Patriotism as a First Step toward Chinese Nationalism,” in *Crisis and Prosperity in Sung China*, John Winthrop Haeger ED., Arizona: The University of Arizona Press, 1975）。

[30] 可参斯特瑞耶：《论近代国家的中世纪起源》（J. R. Strayer, *On the*

[31] 王尊在汉成帝初被劾奏，罪名中包括“轻薄国家，奉使不敬”。这应当是指他在元帝朝出任元帝的异母弟、东平思王刘宇的王傅时，因为“所在必发”而得罪后者之事。见《汉书》卷七六《王尊传》。汉代分封诸侯王的册文，多有“建尔国家”之语。这是还在沿袭先秦以诸侯、卿为“国家”的用法。

[32] 《资治通鉴》卷九九，晋穆帝永和八年（352）胡注。

[33] 文天祥：《记年录》，《文文山集》卷二一。

[34] 关于章太炎上述立场较新近的讨论，参见柯娇燕：《半透明的镜子：清代帝制意识形态下的历史与认同》（P. K. Crossley, *A Translucent Mirror : History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley : University of California Press , 1999 ），页355及以下。

[35] 霍布斯鲍姆在他的研究中强调指出，在法国革命时代的人们概念里，“‘民族’即是国民的总称”，它“无关乎语言、族群或其他类似要素”。一直要到“19世纪末，族裔和语言才成为公认的界定民族的重要标准，甚至主导因素”。见霍布斯鲍姆著，李金梅译：《民族与民族主义》，上海：上海人民出版社，2000年，页21、22、104、122、123等。

[36] 柯娇燕认为，满族中间具有政治意识的、明确的种族观念，乃是在清末被汉族的种族—民族主义的形成过程所刺激起来的。虽然它的渊源可以追溯到太平天国和义和团运动，甚至还可以更向前追溯到皇太极至乾隆时代通过“世谱化”来确定八旗组织中满人身份的举措。她认为，清末的满人和蒙古人的领袖人物中，至少有一部分是“严格意义上的民族主义者”。见柯娇燕：《失去怙恃的武士：三代满人与大清世界的终结》（P. K. Crossley, *Prphan Warriors : Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton : Princeton University Press , 1990 ），页222；《半透明的镜子》，页342至344。

[37] 柯娇燕：《失去怙恃的武士：三代满人与大清世界的终结》，页185。

[38] 白鲁恂：《中国：反复无常的国家，令人不安的社会》，载《外交事务》卷69-4（Lucian W. Pye, “China : Erratic State , Frustrated Society” , *Foreign Affairs* , Vol. 69 , No. 4 [1990] : 56-74 ），页8。

[39] 白鲁恂：《亚洲的政治权力与政治：权威的文化诸层面》（Lucian W. Pye , *Asian Power and Polotics : The Cultural Dimensions of Authority*. Cambridge : Harvard University Press , 1985 ），页62。

[40] 弗立曼：《社会主义中国的民族国家认同与民主前景》（Edward Friedman. *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*. Armonk : ME Sharpe , 1995 ），页5。

[41] 在这一点上，霍布斯鲍姆的警告值得引起我们的重视。他写道：“……爱国主义一旦与境内某个特定民族认同，就意味着与其他民族的疏离。”见《民族与民族主义》，页109。

[42] 格林菲尔德：《民族主义：走向现代的五条道路》（L. Greenfield ,

Nationalism, Five Roads to Modernity. Cambridge: Harvard University Press, 1992), 页10; 汉斯·科恩:《民族主义:它的意义和历史》(修订本)(Hans Kohn, Nationalism, Its Meaning and History. New York: Van Nostrand, 1971), 页16、29。

[43] 英格里哈特:《静悄悄的革命:西方公众价值与政治风气的变化》(R. Inglehart, The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics. Princeton: Princeton University Press, 1977), 页121及以后。

[44] 本文在写作过程中,承蒙南京大学—霍普金斯大学中美文化研究中心副主任华涛教授、香港教育学院社会科学系方骏博士、华东师范大学中文系程怡副教授的热诚帮助,谨此致谢。文中错误及不当之处,自然应由笔者负责。

[45] 杜维明:《文化中国:作为中心的边缘》,《代达罗斯》120: 2 (1991)。这篇文章把“文化中国”界定为由下述三个“符号世界”(symbolic universes)的连续互动所构成的“超国家网络”,即中国(含香港、澳门与台湾)和新加坡,新加坡以外的东南亚国家、北美和其他地区的散居华裔共同体,以及从文化上研究中国,并且将他们关于中国的观念传递给其所在社会的非华裔学者、教师、记者、商人、翻译家和作家等各种个人。杜氏认为,在20世纪90年代以前的近半个世纪里,研究“文化中国”的国际话语毫无疑问是由上述第三个符号世界来支配的;而此后“第二符号世界”将取得这一地位。一个政治上的“边缘”地区现在要挺身而出、预备承担起文化“中心”的重任。人们从本文命题中不仅读出了“新儒家”思潮的那种“舍我其谁”的典型使命意识,而且也很容易体察本文写作时的特殊时代背景。

[46] 弗立曼(Edward Friedman):《社会主义中国的民族国家认同与民主前景》,纽约:夏珀图书公司,1995年,页3。他提及的几种著作分别是,杜垒(Dru Gladney):《说汉话的穆斯林》,麻省剑桥:哈佛大学出版社,1991年;狄默尔和金(Lowell Dittmer & Samuel Kim):《中国寻求民族国家认同的历程》,伊泰卡:康奈尔大学出版社,1991年;萧凤霞(Helen Siu):《南部中国的强者与弱者》,纽黑文:耶鲁大学出版社,1989年;E. 伽尔甘(Edward Gargan):《中国的命运》,纽约:双日出版社,1990年。

[47] 列文森是在以间接引文的形式转述梁启超《中国的前途之希望与国民责任》一文见解时提到这个概念的。列文森写道:“1911年,就在革命之前,他仍在坚持说,当人们潜在地把整个世界看成是单个的国家时,就不可能再有民族国家认同或者爱国主义的意识。”复按梁氏原文,此处作:“既已举天下仅有一国,则复何国之可言,而更复何爱国之可言。”见列文森(Joseph R. Levenson):《梁启超与中国近代思想》,麻省剑桥:哈佛大学出版社,1953年,页112。又见列文森书汉译本,刘伟、刘丽、姜铁军译,成都:四川人民出版社,1986年,页151;其中national identity原译作“民族意识”。梁氏的这篇文章,作于宣统三年(1911),收入《饮冰室合集》,“文集”卷二六,北京:中华书局,1989年。

[48] 罗斯托(Dankwart A. Rustow):《一个民族国家的世界》,华盛顿特区:布鲁克林研究所,1967年,页62至71。罗斯托所谓“严格和相当正式的意义上”的认同,是指埃立森(Erik H. Erikson)在《青年路德:心理学的和历史的研究》(纽约:诺顿书店,1958年)一书里使用的“认同”这一心理学概念。此外,他也提到白鲁恂

(Lucian W. Pye) 在1962年出版的《政治、个性与民族国家的建构》(纽黑文:耶鲁大学出版社)已将认同观念应用于民族国家意识的形成。

[49] 在西方中国研究学术圈里,列文森也许是较早使用“认同”概念的学者。见列氏:《省区、国家与世界:关于中国认同的诸问题》,载费维恺主编:《近代中国史探索》,伯克利:加州大学出版社,1967年。不过在当时,认同问题似未成为普遍引起关注的话题。关于列氏这篇相当难懂的文章,我们在后面还要谈到。

[50] 参见杜赞奇(Prasenjit Duara)对《中国寻求民族国家认同的历程》的书评,载《亚洲研究杂志》53:1(1994,2)。

[51] 在不少数的外国学者看来,地方主义乃是对今后中国最主要的挑战。这不仅是就纯粹国内状况而言,而且也与中国和它的周边邻国之间的国际关系因素有关。著名学者塞加尔(Gerald Segal)写道:“对于非集权化的有力推进却伴随着来自诸多外部势力的吸引力,这种情况在中国历史上是从来没有过的。处于一个有些帝国在瓦解、有些主权大国在形成更大的联盟,而世界经济又正在变得更加互相依赖的时代,中国能够避免一场正在迅速将东亚卷入其中的革命性变迁吗?一个日益增长着互相依赖的时代,将会使中国国内处于竞争中的各个地区分别被夹缠到种种形式的全球事务里去。中国的近邻可能会力图加强原先由北京发起的地方主义,以便抑制它支配它们的企图。中国国内的地方主义就这样与国内外不断加强的互相依存关系结为一体。”作者以为,上述状况很可能引起一个后果,即“中国的认同危机”。见塞加尔《正在改变形态的中国》,《外交事务》73:3(1994,6)。

[52] 弗立曼前揭书,页5。

[53] 关于“宏大理论”及其在人文学科中的回归,参见Q. 斯金纳(Quentin Skinner)主编:《宏大理论在人文学科中的回归》(剑桥:剑桥大学出版社,1985年),尤其请参阅本书的导论部分。

[54] 《中国寻求民族国家的认同》,页13。以下凡引用本书,均在正文中括注页码,不再另行出注。

[55] 见《国际社会科学大百科全书》卷7,纽约:麦克米伦公司及自由出版社,1968年,“认同(Identification),政治的”条,威廉·布坎南撰文。

[56] 弗洛伊德:《群体心理学与自我的分析》卷18,1921年,页107至108;转引自W. 勃鲁姆(William Bloom):《个人认同、民族国家认同与国际关系》,剑桥:剑桥大学出版社,1990年,页28。勃鲁姆著作的第二章追寻着弗洛伊德、米德、埃立森、帕森斯以及哈贝马斯等人阐述认同理论的线索,简述了这一理论的结构、动力以及在对个人、小型社会群体乃至民族国家规模的社会从事心理学分析方面的应用。

[57] 白鲁恂:《政治发展的诸方面》,波士顿:小布朗出版社,1966年,页63。白鲁恂所提到的其他危机包括合法性危机、政府权力渗透的危机、参与危机、整合危机以及分配危机。参本书页63至66。作者所说的“即将出版的研究成果”,于1971年发表,参见次页注〔2〕所引著作。

[58] 白鲁恂前揭书,页63。

[59] 白鲁恂:《认同与政治文化》,载L. 宾德尔(Leonard Binder)主编:《政

治发展中的危机及其次序》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1971年。原书未见，此处引文转录自狄默尔和金主编的前揭书页7。

[60] 有趣的是，一个民族所认同的自己国家的外在形象，经常反映了针对它本身的某种性格缺失的补偿心愿。因此，纳粹德国权威主义的、侵略性的民族国家认同，并不表明当日德意志民族具有尼采理想中那种自信的超人性格，而恰恰反映了弥漫于这个民族之中的逢迎拍马的猥琐心态。其他例证不具引。见狄默尔与金前引书，页25。

[61] 参见杜赞奇 (Prasenjit Duara) 对《中国寻求民族国家认同的历程》的书评，载《亚洲研究杂志》53：1（1994，2）。

[62] 格林菲尔德 (Liah Greenfield)：《民族主义：走向现代的五条道路》，麻省剑桥：哈佛大学出版社，1992年，页31至35、页4至9。

[63] J. R. 斯特瑞耶 (J. R. Strayer)：《论近代国家的中世纪起源》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1973年，页10至15、77至78等处。“秘密革命”语见R. W. 萨奥岑 (R. W. Southern)：《中世纪的形成》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1961年，页13。

[64] 格林菲尔德前揭书，页91、101。

[65] S. H. 比尔 (Samuel H. Beer) 等：《政府的类型：欧洲主要的政治体系》，纽约：兰顿书店，1964年，页81及之后。

[66] 勃鲁姆前揭书，页63至64。

[67] 参见钱乘旦主编：《现代文明的起源与演进》，南京：南京大学出版社，1991年，第7章“专制主义时期的国家形态”（沈汉撰）。又据格林菲尔德书，英语中的state由“状况、等级”（status）和“产业”（estate）的意思转变为带有政治含义的“国家”，则要到16世纪晚期。

[68] 格林菲尔德前揭书，页31至35。按：也有学者认为，欧洲的国家观念与民族观念在中世纪后期的重新发育，大体上是同时的。根据他们的见解，尽管直到法国革命之后，民族自决的原则才被确立为欧洲新政治秩序的基础，但是“真正的民族国家意识开始在一列欧洲国家进入明显的发育期”，要早至12、13世纪之际。见喀曼卡 (Eugene Kamenka)：《政治民族主义理念的进化》，载同氏主编：《民族主义及其理念的性质与进化》，堪培拉：国立澳大利亚大学出版社，1973年。

[69] S. R. 施莱姆 (Stuart R. Schram)：《近代中国国家权力的基础与限制》，香港：香港中文大学出版社，1987年，“导论”（谢和耐撰），页17。谢和耐转述研究路易十四时代历史最出色的专家之一皮埃尔·古伯尔特的见解说，当日法兰西乃是“各个省份、城市和领地的一种相当杂乱的集合体，其中一部分仍然保留着某种半独立性。整个国家处在产生于不同时代、不同起源的各种法律与制度的混合与并行统治之下。于是国王的裁判与领主的和教会的裁判，还有习惯法裁判同时共存，甚或时时发生冲突。君主主权说到底是建立在与不同的城市、经济群体、教会团体及社会‘阶级’等构成为民族国家的种种集团之间一系列契约的基础之上的。为了实现自己的统治，国王政权不得不力不从心地时时注意去限制那些大贵族的权力、某些省份的自主权、议会中的投石党运动乃至拥有自主地任命官员之权力的王国政府各部门的权力。另外，小心谨

慎地避免去侵犯构成自由的古代形式的各种特权的国王，虽然不能做到完全自由地行动，但至少在理论上却是不受法律限制的”。

[70] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁汉译本，北京：中国社会科学出版社，2000年，页87。“最为清楚有力的阐述者”，语见杜赞奇：《从民族国家的话语中拯救历史：对中国近代史各种叙事的质疑》，芝加哥：芝加哥大学出版社，1995年，页56。

[71] J. 恩杰尔（Jonmhan Unger）：《中国的民族主义》，纽约：夏珀图书出版公司，1996年，“导论”（恩杰尔撰），页11。

[72] J. 汤森德（James Townsend）：《中国的民族主义》，载于恩杰尔前揭书。

[73] 王培元：《华夏中心主义的幻灭与近代中国爱国主义的产生》，《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》，长春：时代文艺出版社，1999年。

[74] 梁启超：《爱国论》，《饮冰室合集》，“文集”卷三。是篇作于光绪二十五年（1899）。唯梁氏的国家论本身亦是在西方思想影响下形成的。他在两年后写的另一篇论文中说：“欧人常指国家为近世史新产之现象，良不诬也。”见《中国前途之希望与国民责任》。

[75] 梁启超：《中国前途之希望与国民责任》。

[76] 可参见蓝德彰（John D.Langlois, Jr.）：《中国文化至上主义和元代的类似性：17世纪人们的看法》，《哈佛亚洲研究杂志》40：2（1980）。作者在这篇文章中指出，清初文人对元代汉族士大夫的行迹有一种特别的关注。相类似的境遇使这两个不同时代的知识分子同样深刻地感受到，由于汉族政体在军事和结构上的种种弱点而导致的北族统治者君临天下的局面，是可以由“充满力量的、真正的、普遍和永恒的汉文化主流”来加以补偿的。这样，文化至上主义克服了“被更狭隘地加以界定的各种政治忠诚的见解”，从而使人们能够在明、清之际的王朝更迭完成以后，“抱着对他们自身文化的普遍性和永恒性的信念，参与到新的汉—满统治政体”中去。在上述意义上，文化认同起到了超越政治、宗教甚至族裔隔阂的作用。

[77] E. 盖尔纳（Ernest Gellner）：《民族与民族主义》，伊泰卡：康奈尔大学出版社，1983年，页1。

[78] “四国多方”语见《尚书》卷一七“多方”。疏曰：“言‘四国’，又言‘多方’，见四方多国也。”“友邦冢君”语见《尚书》卷一一，“牧誓”。按据《史记》卷一七，“汉兴以来诸侯王年表”序曰：“武王、成康所封数百，而同姓五十五。”又据《荀子》卷四“儒效”：周初为“兼制天下，立七十一国。姬姓独居五十三”。是知周初受封者，除同姓与异姓功臣凡七十余国外，还有很多服属于周王朝的其他地方势力。

[79] 《国语》卷一“周语”上云：“夫先王之制、邦内甸服，邦外侯服。”韦氏注：“邦内为天子畿内千里之地。周公……更制，天下为九服。千里之内谓之王畿；王畿之外曰侯服。”“邦外，邦畿之外也。……侯服，侯圻也。言诸侯之近者，岁一来见也。”是以王畿为“邦”、为“国”。《说文解字》卷一二“口部”：“国，邦也。”段注：“按‘邦’‘国’互训，浑言之也。《周礼》注曰：‘大曰邦，小曰国’。邦之所居亦曰国，析言之也。”

[80] 《诗经·大雅·江汉》：“四方既平，王国庶定。时靡有争，王心载宁。”疏曰：“今四方既已平服，王国之内幸应安定。时既无有叛戾乖争者，我王之心于是则安宁矣。”诗既以“四方”与“王国”相比对，则此处的“王国”应指周政权的全土无疑。又1976年出土的“史墙盘”铭文分别称赞成王和康王“肇彻周邦”“兮尹啻疆”。许倬云以《左传》“昭公二十六年”的“成王靖四方，康王息民”比对之。是知此处“周邦”指周全境而言。见许倬云：《西周史》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994年，页142。

[81] 谢维扬：《中国早期国家》，杭州：浙江人民出版社，1995年，页414。

[82] 梅特兰（F. Maitland）：《英国宪法史》，剑桥：剑桥大学出版社，1950年，页22；转引自克莱德（L. Crader）：《封建主义与中世纪鞑靼人的制度》，《社会与历史的比较研究》卷1（1958）。

[83] 《左传》卷五“桓公二年”。

[84] “国家”用指整个周王朝的例证随处可见，此不赘。这里举《礼记》卷二六“郊特性”中的一段话作为“国家”用指诸侯和卿的证据。文云：“祭称‘孝孙、孝子’，以其义称也。称‘曾孙某’，谓国家也。”这就是说，诸侯和卿祭祀祖父、父亲时自称“孝孙”“孝子”，这是按孝道行事。他们祭曾祖以上祖先时，则一律自称“曾孙某”，而不再严格地区分实际辈分；这时他们是在以各自“国家”的名义行事。

[85] 参见于凯：《西周国野制度研究》，上海：华东师范大学历史系2001年度博士学位论文。

[86] 外村直彦：《比较封建制论》，东京：劲草书房，1991年，页47。

[87] 斯特瑞耶（Joseph R. Strayer）：《西欧的封建主义》，载库邦（Rushron Coulborn）主编：《历史上的封建主义》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1950年。斯特瑞耶特别强调，西欧封建主义在它的形成阶段很少受旧有传统的束缚，而充满了非正式性和可塑性。

[88] 斯特瑞耶前引论文，特别是页17。

[89] 参见谢维扬：《周代家庭形态》，北京：中国社会科学出版社，1990年，页206至211。

[90] 尾形勇：《汉代“天下一家”考》，《榎（一雄）博士还历纪念·东洋史研究》，东京：山川出版社，1975年。按《礼记·礼运》篇有“大道既隐，天下为家”之语，意谓自三代行世袭之制起，天下遂为一家所专有。唯周天子王位虽世袭，他实质上是代表整个姬姓集团领受天命，所以同帝制时代将国家视为皇帝一家所专有还是有区别的。值得注意的是，“天下为家”之类的措辞并不见于西周。《礼运》篇本身就是汉初或早至战国末年的作品。见周予同：《〈大学〉和〈礼运〉》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》（增订本），上海：上海人民出版社，1996年。

[91] 《汉书》卷七六《王尊传》。

[92] 《后汉书》卷二九《郅恽传》附子寿传：“前后上书，陈〔冀〕宪骄恣，引王莽以戒国家。”此处“国家”系指天子而言。

[93] 《后汉书》卷六六《陈蕃传》。

[94] 文天祥：《纪年录》，《文文山集》卷二一。

[95] 于省吾：《释中国》，载《释中国》卷三，上海：上海文艺出版社，1998年。

[96] 《史记》卷五《秦本纪》。

[97] 《史记》卷一二《武帝本纪》。按：首山即中条山，太室即嵩高。见《史记》卷二八《封禅书》“正义”。

[98] 《史记》卷二七《天官书》；江统：《徙戎论》，《通典》卷一八九引。按：试将《史记·天官书》前引文辞与同书《五帝本纪》所谓“大罪投四裔，次九州之外，次中国之外”相比较，亦可知最原本的“中国”要小于《尚书·禹贡》中的“九州”。

[99] 《史记》卷一一〇《匈奴列传》。

[100] 陶晋生：《两个天子：宋辽关系史研究》，图克森：亚利桑那大学出版社，1988年，页51。又按：宋真宗朝与辽修好，“遣使称北朝”。时王曾以著作郎值史馆，抗章上疏曰：“二汉虽议和亲，然礼亦不至均。今若是，是与之抗立，首足并处，失殊甚焉。臣恐久之，非但并处，又病倒置。顾其国号契丹足矣。”可见从心仪“天下一家”的文化秩序到面对现实的国际政治体系而承认与他国“并处”，对宋人的思想来说是需要一番调整的。见田况：《儒林公议》。

[101] 饶宗颐有《中国史上之正统论》（上海：上海远东出版社，1996年），该书着重将正统论作为一种“表现于史学史上”之“中国史学观点”来予以讨论。正统论显然也是一种政治理论。对已成为过去的各王朝正统性的检视，也可以变作替本朝统治合法性的进一步辩护。

[102] 魏良弢：《忠节的历史考察：先秦时期》，《南京大学学报》1994年第4期。

[103] 《古今源流至论》别集卷六“气节”。按此处所谓气节，所强调的正是以君者为“纲常之主”的“刚大之气”、“精忠之节”。

[104] 《资治通鉴》卷六八末“臣光曰”。

[105] 《日知录》卷一三“两汉风俗”。西汉独尊儒术的另一个直接功效，是在它后期有一大批“循吏”取代他们之前的“酷吏”而现身于地方政治。见余英时：《汉代循吏与文化传播》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年。

[106] 余英时：《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，《士与中国文化》。

[107] 王应麟：《困学纪闻》卷一三“《晋书·忠义传》可削者三人”条。按《晋书》卷八九《忠义列传》卷首叙言突出“卫难乘舆、亡躯锋镝、义高节迈、致命于旧君、耻臣于戎虏、饮鸩以全节、断臂以厉忠”等事来象征两晋的忠义精神。其中除“义高节迈”一词所涉稍宽外，其余所指都为忠于国家的事迹。若与《魏书·节义传》相比，更能看出“忠义”观的强调重点在向“忠”的一面倾斜。又，参阅野田俊昭：《晋与南朝“忠孝先后”问题述略》，《九州大学东洋史论集》14（1985年12月）。

[108] 语见《颜氏家训》卷四“文章第九”。

[109] 王俭：《褚渊碑文》，《文选》卷五八“碑文上”；《旧五代史》卷一二六《冯道传》。关于此段讨论，参见魏良弢：《忠节的历史考察：秦汉至五代时期》，《南京大学学报》1995年第2期。

[110] 语见郑思肖：《黄河清并序》，《心史》卷上“中兴集”甲。

[111] 王洙：《史质》卷六四《周三臣传》。按王洙此论似本于司马光对冯道的评论。后者写道：“道之为相，历五朝八姓，若逆旅之视过客。……君则兴亡接踵，道则富贵自如。”见《资治通鉴》卷二九二后周世宗显德元年（954）。

[112] 戴仁柱（Richard L. Davis）：《撼山之风：十三世纪中国的政治与文化危机》，麻省剑桥：哈佛大学东亚研究委员会，1996年，页129。

[113] 戴仁柱前揭书，页123、16。并参见下页注〔3〕引全祖望语。按宋人王应麟以为，宋太祖“谓范质欠世宗（此指周世宗）一死”，这是“立万世为臣者之训”。他同样强调，欧阳修、司马光对冯道的定评，标志着“忠臣不事二君”的原则“直至宋代而明”。见《困学纪闻》卷一四“欧阳子、司马公之贬冯道”条并阎若璩评注。

[114] 南宋的“春秋学”最注重“攘夷”，就反映了“夷夏大防”的心理紧张。参见饶宗颐前揭书，页75。关于与南宋一朝相始终的“恢复”情结，参阅程兆奇：《略论宋代的“恢复”情结》，《史林》2001年第3期。戴仁柱说，南宋人收复华北的雄心在陆游、杨万里和辛弃疾死后便逐渐淡去，似欠准确。见戴氏前揭书，页152。

[115] 谢惠贤（Jennifer W. Jay）：《鼎革之际：十三世纪中国的忠诚主义》，贝林罕：西华盛顿大学东亚研究中心，1991年，页243、251；戴仁柱前揭书，页18。

[116] 乔泽特（Rolf Trauzettel）：《作为中国民族主义滥觞的宋代爱国主义》，载海格尔（John Winthrop Haeger）主编：《宋代中国的危机与繁荣》，亚利桑那，图克森：亚利桑那大学出版社，1975年。

[117] 全祖望说：“呜呼！古来丧乱，人才之盛，莫如宋季。不必有军师国邑之人，即以下僚、韦布，皆能砺不事二姓之节。然此则宋人三百年来尊贤养士之报也。”这种忠节之风经宋人大力提倡，遂经久而不息止，一则复现于元末，再则复现于明末。全氏谓元亡时忠节之士“累累相望”，乃“宋人之流风善俗历五世而未断”。是诚不易之论也。见全祖望：《九灵先生山房记》，《鮑亭集》外编卷一八。

[118] 钱宰：《永思亭记》，《临安集》卷五。如潘继贤是北宋名臣潘美之后，宋亡，“以先世为宋显官，杜门求志、不嗜仕进”。见郑真：《梅堂记》，《荥阳外史集》卷五。

[119] 宋末妇女死国事迹，可参《宋史》卷四六〇《列女传》中的有关资料。自然，宋末的“烈女”，未必，甚至大多数不是为殉国而死。“丙申之变，妇人之死多矣。其死有二焉。或迫于威，或惧其辱”。但其中有殉国者仍是事实。见徐显：《稗史集传》。

[120] 两宋之际士大夫对待国难的态度，确实与南宋末年大相径庭。金人曾说：“辽国之亡，死义者十数；南朝惟李侍郎一人临死无怖色。”见《宋史》卷四四六《忠义传·李若水传》。

[121] 乔泽特前揭文。按乔氏将这种“新的忠诚”看作“基本上不能再用对皇帝或王朝的忠诚来予以解释，而是一种直接指向国家的忠诚”。对他的这个说法，似乎很值得作进一步的估价。

[122] 郑思肖：《古今正统大论》，《心史》下“杂文”。

[123] 在《一是居士传》里，郑思肖抒发自己近乎自虐的精神和生活状态说：“寡与人合。间数月竟无至门者。独往独来，独处独坐；独行独吟，独笑独哭；独抱贫悲居，与时为仇讎。”在《责谬》一文中，他还写道：“我凡与人语，人皆不解我意，谓我语不可晓。”均见《心史》下“杂文”。

[124] 谢惠贤前揭书，页188。

[125] 在分析族裔意识与对王朝的忠诚观之间的互动关系时，J. 菲因彻尔（John Fincher）指出，方孝孺在明初所表达的族裔意识受到忠诚于旧国的传统政治态度的抵制，而在清初，汉人反对满洲统治的族裔意识却与对旧国的忠诚传统互相加强。但即便是在清初，上述族裔意识主要地也只是流传在“本土主义的秘密社会”之中。菲因彻尔认为，用事后的眼光来看，方孝孺，当然还包括王夫之的观点，也许可以被视为“民族主义”。但是如果我们把19、20世纪之交将某些新元素带入中国政治生活的那股思潮叫作“民族主义”，那么要把这种“民族主义”追溯到14世纪甚至更早，就会是很困难的。见菲氏：《作为族裔、文化或民族国家的中国：论方孝孺的正统观》，载D. C. 布赫鲍姆（David C. Buxbaum）与牟复礼（Frederick W. Mote）主编：《转变与持续：中国的历史与社会》，香港：国泰出版有限公司，1972年。

[126] 近代西方的爱国主义以及后来的西方民族主义，是与所谓第三等级争取作为一种自主政治力量的地位，并且摆脱贵族和僧侣阶级对其控制的努力分不开的。这与在帝制中国发生的情况当然完全不同。参见乔泽特前揭文。

[127] 虞集：《田氏先友翰墨序》，《道园学古录》卷五。

[128] 《四库全书总目》卷一六九“《海桑集》提要”。《通塞论》载《海桑集》卷三。

[129] 杜赞奇：《解构中国的国家》，载恩杰尔前揭书。

[130] 菲茨杰拉德（John Fitzgerald）：《无民族的国家：近代中国追寻一个民族的努力》，载恩杰尔前揭书。本文力图揭示近一百年来中国各种政治势力对“民族”的不同界定中所反映的一贯的“国家取向”，可参阅。

[131] 白鲁恂：《中国：反复无常的国家，令人不安的社会》，《外交事务》69：4（1990年8月）。本文的题目及其通篇文字都显示出作者在写作当时对中国的强烈情绪。但这里所引述的作者观点却不应视为这种情绪的产物；作者持有这种看法已多历年所。参见下注。

[132] 白鲁恂：《亚洲的政治权力与政治：权威的文化诸层面》，麻省剑桥：哈佛大学出版社，1985年，页64。

[133] 据菲茨杰拉德的专著《唤醒中国》（斯坦福：斯坦福大学出版社，1996年），杜赞奇的这个研究最先似以《民族主义与文化的政治：民国早期的中央集权主义和联邦主义》为题，发表于1990年。接着它被编入由比福（Harumi Befu）主编的论文集《东亚的文化民族主义：它的表述与认同》（伯克利：加州大学伯克利分校东亚研究所，1993年）。最后，它又被收入杜赞奇自己的专题论文集《从民族国家的话语中拯救历史：对中国近代史各种叙事的质疑》；它的题目作《对民族国家的地方主义叙事：民国时期的中央集权主义与联邦主义》。又按：台湾学者在此之前亦已讨论

过这个问题，如胡群晖的《民族的地方主义与“联省自治”》（台北：正中书局，1983年），李大嘉的《民国初年的“联省自治”运动》（台北：共文馆，1986年）等。唯因原书难求，未克寓目，这些著作中的具体见解不详。

[134] 列文森：《省区、国家和世界：关于中国认同的诸问题》。

[135] 杜赞奇：《对民族国家的地方主义叙事：民国时期的中央集权与联邦主义》。

[136] 杜赞奇前引文。

[137] 参见朱维铮：《晚清的“自改革”与维新梦》，载朱维铮、龙应台编著：《维新旧梦录》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年。

[138] 见杜赞奇前揭文引用萧巴（Keith R. Schoppa）《省份与民族国家：一九一七至一九二七年浙江省的自治运动》，该文载《亚洲研究杂志》36：4（1977年11月）。本文关于民国时期省份地方主义运动的叙述，凡未出注说明者，均系依据杜氏论。

[139] 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱》，北京：人民出版社，1993年，上卷，页63、64。

[140] 参见菲茨杰拉德：《唤醒中国》，页152。

[141] 菲茨杰拉德前揭书，页149。

[142] 在直到中华人民共和国建立之初的官方版本的毛泽东《论联合政府》里，仍然保留着下引段落：“在新民主主义的国家问题与政权问题上，包含着联邦的问题。中国境内各民族，应根据自愿与民主的原则，组织中华民主共和国联邦，并在这个联邦基础上，组织联邦的中央政府。”见《论联合政府》，人民出版社，1949年。1947年建立的内蒙古地区的地方政府，当时称为“内蒙古自治政府”，而未称“内蒙古自治区政府”。这也表明后来的民族区域自治政策在那时尚未完全定型。因用书不便，上引资料请上海图书馆计宏图先生代为检阅，谨此致谢。又，中国共产党最终放弃联邦国家设想的有关情节，见纳日碧力戈：《现代背景下的族群建构》，昆明：云南教育出版社，2000年，页113至114。

[143] 白鲁恂：《亚洲的政治权力与政治：权威的文化诸层面》，页62。

[144] 见列文森前揭文。

[145] 托克维尔（Alexis de Tocqueville）：《美国的民主》，G. 劳伦斯（George Lawrence）英译本，纽约：哈珀与罗出版社，1966年，页112。

[146] 参见A. 阿纳格诺斯特（Ann Anagnost）：《文化民族主义与中国的现代性》，载比福前揭书。

[147] 根据康诺尔的见解，“本土型民族”[原文作homeland（nation）]意指分布在它们所赖以发生、发展和成熟的原地域的那些民族，“本土”或曰“故地”（对元朝的蒙古人则是“祖宗根本之地”）的观念，往往与某种同祖衍生的神话传说有密切的联系。像冰岛、挪威以及第二次世界大战后的波兰这样的单一民族国家是很少的。而在只有一个本土民族的多民族国家里，民族的多样性多是由移民造成的。那个唯一的本土民族往往将整个国家看作它们的历史故土，即使他们的祖先自身，如同马来西亚的

马来人或斯里兰卡的僧伽罗人那样，也是从别的地区迁徙而来的早期移民。当前全球性的移民现象可能会使这一类国家的数量很快扩大。不止一个本土民族的多民族国家是大多数。其本土民族的数量可以是两个、三个或者更多，例如尼日利亚包括了一百个以上的本土民族。中国当然也属于这个类型。在无本土民族的民族国家，它的人口在极大的程度上是移民的产物，同时包含了至少两个或者更多的族裔群体，它们对于自我和他者的区别都有非常明确意识，而且希望维持这些区别。许多加勒比国家，例如圭亚那、特列尼达和多巴哥，都属于这个类型。移民国家如美国当然也是无本土民族的民族国家。但其居民的来源更多，由官方认可的居民类型不用民族来界定。在那里，民族间涵化（acculturation）与同化的程度相当高。混血居民的民族国家只存在于拉丁美洲。它的人口的大多数由欧洲和美洲人的混血后代所构成。见康诺尔《种族民族主义》，载M. 维纳尔（Myron Weiner）与S. P. 亨廷顿（Samuel P. Huntington）主编《理解政治发展》，波士顿：小布朗图书公司，1987年；该书为阿尔蒙德（Gabriel Almond）和白鲁恂主编的“比较政治学丛书”中的一种。

[148] 见埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅汉译本，上海：上海人民出版社，页104。引文里的“族群”一词，即“民族群体”的简称。

[149] 例如纳日碧力戈就在实际上主张把中国国内各民族改称为“族群”，而把“民族”一词留给“具有或者有资格具有国家地位的族群、多族群共同体或者人们共同体”。见纳氏前揭书，页120及以后。

[150] 康诺尔前揭论文。他指出，由于把民族主义理解为仅是对国家的忠诚，有些学者便不得不将忠诚于第二层意义上民族的种族民族主义降格为“原基主义”（primordialism）、部族主义、地方主义、次民族主义，等等。

[151] 参见比福前揭书，“导论”（比福撰）；汤森德：《中国的民族主义》。

[152] 柯娇燕：《关于早期近代中国种族性的思考》，《清史问题》11：1（1990年6月）。

[153] 麦克尼尔（William H. McNeill）：《多族裔性与世界历史上的民族国家统一》，多伦多：多伦多大学，1986年。尤其是该书的第二讲。关于“牺牲品”的论述，见该书页35。

[154] 格林菲尔德前揭书，页10。

[155] 汉斯·科恩（Hans Kohn）：《民族主义：它的意义和历史》（修订本），纽约：凡·诺斯特兰德图书公司，1971年，页29、16。

[156] 格林菲尔德前揭书，页11。

[157] R. 印格里哈特（Ronald Inglehart）：《静悄悄的革命：西方公众改变中的价值与政治风气》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1977年，页121及以后。

“中国”的多样性

中国历史上的两种国家建构模式

中国历史文化和中国国家建构形成、发育和成熟的漫长历史过程，可以用“从南向北”“由北到南”“自东往西”这样三个主题词来加以概括。这个过程说清楚了，可能就比较容易理解当代中国的国家认同问题与中国边疆民族问题的特殊性究竟在哪里。当然，这个特殊性也并非全是孤立地从中国本土产生出来的，它还与19世纪传入中国的现代民族主义思潮紧密联系在一起。不过，本文着重关注的将是前一组问题，所以不讨论民族主义思潮在近现代中国的产生、演变及其困境，也就是nation为何及如何会演变为“国家”和“民族”这样两个不同概念，并且在它们之间导致激烈冲突的问题。

一 “从南向北”

今天中国境内人口的绝大多数，都是在四五万年前从南部边界地区进入中国的不多的几批祖先人群的后裔。这是靠十多年以来分子人类学研究的前沿成果才能告诉我们的新知识。

分子人类学是在分子水平上研究人类群体遗传结构和族群起源的一门新兴学科。它是遗传学和人类学的交叉学科，研究对象是人类基因组。广义的基因，即生物体内的遗传物质，其化学成分就是脱氧核糖核酸（DNA）。除存在于细胞质的线粒体里以外，人类基因大多存在于细胞核的染色体里（核基因组），把卷缩起来的染色体拉长，就能看见包含四种不同碱基的脱氧核苷酸按一定顺序排列而成的长链，这就是基因。

人体内核基因分为常染色体基因和性染色体基因两类；后者又分为X染色体基因和Y染色体基因两种。在从祖先向子孙逐代传递的过程中，常染色体基因和X染色体基因不断发生重组。因此它们很难被利用来追

踪血族之间代代遗传的历史。而只存在于雄性细胞中的性染色体，即Y染色体基因组以及只通过女性祖先传递的线粒体基因组，其主体部分都不存在重组的问题。除非发生随机突变，它们都可以相当稳定地随子孙繁衍而被世代继承下去。

就Y染色体而言，所谓随机突变是指在下一代男性所继承的来自父系Y染色体的6000万个碱基对中，平均会有一个碱基发生变异。而祖先基因组中的每一次随机突变，也都会被保留下来，在其所有后代的基因里留下一个记录此次变异的遗传标记。因此，从理论上说，根据先后产生在这个血缘群体诸多成员的遗传物质不同位点上的一系列遗传标记，就可以把属于同一祖先后裔人群中的不同世代、不同支系间的遗传关系追溯出来，并把它们连接为一个树干状系谱，显示出这个血族团体中的主干、分叉、再分支，或者也可以说是主流、支流、次生支流的派生关系。

上面说的原理不仅可以用来追溯按严格的父系或母系血统繁衍而成的家庭、家族和宗族等纯血统人群的遗传历史，而且也能适用于研究大型的乃至如汉族这样超大型人群的遗传历史。与父系或母系家族以及宗族不相同的是，大型人群毫无例外地全属于血统上的混合人群。不同的混合人群间如果存在着不同的遗传结构，那么我们就可以根据他们各自所拥有的某个或者某些特定遗传标记，或者这些遗传标记在不同混合人群中的不同组合比率，把它们各自的遗传结构区分开来。在从事大型人群的遗传分析时，常染色体遗传标记对于估计混合人群的混合比例和混合发生的时间也很有用。

根据以上原理，学者们通过追踪Y染色体遗传标记，在1997年绘出了全球人类的系统发育树。在这棵系统发育树中，最早出现的人类分支都产生在非洲人群里。从走出非洲的那部分现代智人中分出欧洲人、亚洲人，从亚洲人中又分出澳洲人和美洲人。这说明现代人类最古老的祖先在非洲，他们走出非洲的时间是大约六至五万年前之间。

2009年，国际合作的“泛亚计划”项目组在《科学》杂志上发表了根据亚洲十个不同语系的七十三个群体的近六万个基因样本做成的亚洲人群进化树。在这样一幅分布图景里，我们看到，先后有四支人群进入今

天的中国境内，成为绝大多数现代中国人的祖先。

其中第一支是沿着印巴次大陆海岸线东行的“早亚洲人”，在大约五万年前从所谓藏缅走廊进入中国。在今日所谓南亚小黑人（尼格罗陀人）、白马藏人、日本虾夷人里，都留下了他们的共同遗传标记。第二支还是从同一拨“早亚洲人”里分出来的，约在三万年前进入南部中国，他们的血统较多地保留在今天的蒙古语和满—通古斯语各人群中。第三和第四支进入中国的人群，属于穿越伊朗高原南部和印巴次大陆的那支所谓“晚亚洲人”后代。他们大约在三万年前到两万年前先后从云南和广西进入中国。其后一支人群中发育出现代壮侗语各民族，而前一支人群则成为现代苗瑶语、藏缅语各民族和汉族的祖先。

来源于分子人类学的独特信息，可以使我们产生以下几点有关中国民族史的新认识：一、现今发现的绝大部分中国旧石器文化的创造者，与现代中国人之间基本不存在直接遗传关系。二、原始汉语和原始藏缅共同语的分化，在六千年左右。而壮侗语与马来—波利尼西亚语的关系，似乎应当比它与汉语、藏缅语的关系更近，所以壮侗诸语言好像不应该被划入汉藏语系之中。三、关于长期争论的阿尔泰语系是否成立的问题，答案也许是它可以成立，但只应当包括蒙古语和满—通古斯语，或者再加上朝鲜语—韩语和日语。至于突厥语人群的形成，则包含了诸多更早分化出来的来自中部西伯利亚及其以西地区各人群的成分，因此他们的语言与蒙古语和满—通古斯语相比差异较大，是可以理解的。四、汉民族向南部中国的扩散，肯定是包含了人口流动和文化传播两个层面的综合过程。但这两个层面之间的关系到底如何？基因检测的结果告诉我们，北方汉族对南方汉族人口的父系遗传贡献约在90%以上；而南方土著妇女对南方汉族的母系遗传贡献约有60%。这些都显示出，跨学科研究可能为知识创新开拓出如何巨大的空间。

我前面提到的中华民族历史文化“从南向北”的展开，就是指史前人类自南方进入今中国境内，并在探寻生活资源之“试错”式的艰苦迁徙中不断分化、融合的这段故事。他们在全国各地留下了许许多多的史前文化遗迹，创造出一幅中国史前文化多头起源、多元发展，并在早期人类拓宽自身生存空间的过程中交互影响的璀璨新石器画面。

二 “由北到南”

但是，上述那幅画面，在公元前两千年左右，随着“三代”在华北的兴起而结束了。在如同星汉灿烂般壮美的晚期新石器文化和铜石并用文化之后，我们接着看到的，是华北各史前文化在逐渐被整合为一体的同时，超越全国各地其他史前文化而真正跨入文明的“门槛”。著名的夏、商、西周三代在华北的突起，就是这一跨越的历史成果。在从此以后的很长一个历史时期，华北成为中国历史文化不断向前推进的动力所在。现在历史变迁的空间节奏由“从南向北”转变为“由北到南”。华北的经济文化与社会发展遥遥领先于中国其他地区，并把自己的强大影响一波接一波地向它的外围，尤其是南部中国扩散开去。

分布广泛、数量繁多的中国史前文化，为什么会在华北最早实现了走向文明的突破呢？这个问题不太好回答。但我想生态环境一定是其中最重要的原因之一。面对南部中国多山、多树丛沼泽、河流到处泛滥无常的自然环境，使用石器、木器的原始农业人群只能以较小的人口规模长期生活在相对孤立的小块地域里。在那些地方，河里有鱼蚌，丛林中有蔬果鸟禽，生活资源相对丰富，可是想要拓展生存空间却极其不容易。而在华北黄土地带（包括西部黄土高原与黄河中下游冲积平原），情形正好相反。黄土地易于垦殖，但所能提供的生活资源又相对匮乏，迫使那里的原始人群必须，并且也有可能不断地扩大自己的生存空间，由此也就极大地提高了各人群内部以及它们之间社会互动的程度，从而推动着那里的社会控制与社会动员的技术和幅度都以超越上古中国其他地区的规模发展起来。在这里我们看到，不同人群间的交流互动、社会控制和社会动员技术的发展，乃至产品分配和财富积累方式的改变，成为华北的史前文化最终被提升为一种新文明的最重要牵引力。

这种北强南弱的形势，非常生动地反映在公元前1世纪到公元1世纪之间两个伟大的历史学家，即中国“历史学之父”司马迁和《汉书》作者班固的记载中。在先后从当日处于经济文化核心地位的华北俯瞰中国南方的时候，两人都用“江南地势低湿，男子大多短寿早夭”来概括江淮以南的人类生存状态。他们写道，江南地广人稀，农夫放火烧田，再浇水浸泡被焚燃的杂草留下的灰烬，就地肥田，然后种稻。因为蔬果鱼虾富

饶，生活容易，所以南方百姓多苟且偷懒，既无受冻挨饿之人，也无千金大富之家。可见明显的社会分化还没有在大部分土著人群中发生。他们说着各种各样的语言，包括今壮侗语族、藏缅语族，以及孟—高棉语族各支语言的前身。古人已经注意到：南方无“河”之称；另外，在古代，“江”字只用于指称南部中国的河流。后者极可能是为记录孟—高棉语族中“河流”一词的读音kron而形成的一個上古汉语外来词。由诸如此类的证据可以推知，在长江流域曾经分布过一大批使用孟—高棉语族诸语言的人群；同时，现有证据也显示出，今壮侗语各族的祖先人群也是构成南部中国人口的重要成分。与南部中国诸人群大体身处前述生存状态的同时，当日中原的华夏文明却早已呈现出一派远为发达成熟的形态。还是用司马迁的话来说，在华北大中城市里，来往的行人拥挤到摩肩接踵的程度；把他们的袖口拼接在一起，可以连缀成一幅遮蔽太阳的大天幕。熙熙攘攘的人们个个行色匆匆，都在为争利图财而往复奔走。

上述政治、经济和文化各方面都北强南弱的差距，在公元后的第一个千年里逐渐被缩小了。推动着此种变化的一个最重要的原因，乃是北方汉语人群的大规模南迁，以及随之发生的汉文明由北向南的大踏步推进与拓展。这个时期最令人瞩目的汉语人群的大规模南迁运动，分别发生在公元3至4世纪初和8世纪50年代至唐末，也就是从东吴立国长江流域到“五胡乱华”引起的“永嘉南渡”，以及从标志着唐王朝由盛转衰的“安史之乱”直到黄巢起义这两个时段之中。南迁的北方人口放弃了原先种植谷子、小麦、高粱等旱地作物的农耕方式，像南方当地人口一样从事产出更高的稻作农业。他们对地广人稀的南方来说，不仅是珍贵的劳动力，而且成为全方位带动南方经济、文化和社会发展的重要人力资源。12世纪20年代由金朝入主中原造成的“靖康之难”，引发了中国历史上第三次北方人口的大规模南迁。拿南宋后期南部中国的人口数目与五百年之前相比，长江下游地区的人口增长幅度为643%，闽浙等东南沿海的增长更高达695%，长江中游则增长了483%。而同时期华北人口不过增加54%而已。

根据布罗代尔对近代以前欧洲农业状况的估测，在相同面积的土地上从事畜牧业、小麦种植或水稻种植，由以获得的热量比分别为1：4.4：21.6。除了中国南方本来就地广人稀之外，那里能够持续不断

地接纳并消化这么巨大的北方移民潮的另一个重大原因，显然就在于此。

随着南部中国的人口增加和生产开发，北方汉人开始改变对南方的印象。这种改变，其实在“安史之乱”阻断了华北对唐朝中央政府的税赋供给后，就已经被人们猛然看破。人们发现，“中原释耒”之后，中央政府依靠从南方抽取经济支持，就是所谓“漕吴而食、犖越而衣”，居然也足以支撑下去。所以杜牧说，“今天下以江淮为国命”；韩愈说：“当今赋出于天下，江南居十九。”到两宋之际的又一次北方人口大规模南迁之后，南方就从赶上北方而进入超越北方的阶段。

南宋王朝始终未能摆脱在军事上积弱的局面，这大概给现代中国人留下了太多的关于它的负面印象，所以他们很容易忽略南宋历史上光彩十足的那一面。中国经济文化的重心，就在这个时期完成了从华北向南部中国的转移；而12和13世纪的欧亚旧大陆所见证的，无疑是一个经济和文化全面繁荣的南宋时代。“苏湖熟，天下足”这句谚语的产生，表明长江三角洲这时已成为天下粮仓。金初向宋政府索要绢绸一千万匹；金人拿到从北宋府库里拨出的这批购买和平的费用后，只收下“北绢”，而浙绢则因为“轻疏”而被全数退回。这表明直到11世纪末，华北的丝绸纺织技术仍普遍高于南方。北宋的所谓“五大名窑”里，有四个位于北方，这是瓷器制造技术北胜于南的证明。这样的局面由于两宋之际北方人口的大规模南移而很快改变了。南宋人对自己在经济文化方面的优越地位有明确的认识。他们断言，天下“地利”，南方所有已超越北方：“儒学之盛，古称邹鲁，今在闽越。机巧之利，古称青齐，今称巴蜀。枣栗之利古盛于北，而南夏古今无有。香茶之利今盛于南，而西北地古今无有。兔利盛于北，鱼利盛于南。……然专于北者其利鲜，专于南者其利丰。……漕运之利今称江淮，关河无闻。盐池之利，今称海盐，天下仰给，而解盐荒凉。陆海之利今称江浙甲天下，关陇无闻。灌溉之利今称浙江太湖甲于天下，河渭无闻。”当时的人写诗道：“南船不至城无米，北货难通药缺参。”南北若不互通有无，南方所缺最多是珍稀药材之类，而北方的基本生活需求就会面临危机。经济的发达支撑起文化的迅速拓展。比较一下唐前期进士人选的地理分布，与明代进士的地理分布，特别是明代科举前三名人选的出生地，足以显示南方文化如何在大踏步地赶超

北方。从宋代开始，南方士人进入最高权力中枢，也逐渐成为不可抑制的趋势。宋元之际改朝换代的动荡与破坏，并未完全中止南部中国这种经济文化的全面繁荣；加上某些新历史因素的刺激，它一路延续到元朝中后期。同样，汉文明再下一轮辉煌，也从明后期安然越过明清鼎革的政治大变局，而持续到清中叶。清朝所谓“京派”学术传统的中坚人物，实际上大多出生在南方。

三 “从东往西”

不过，在谈及汉文明自北向南的扩展时，我们的描述所涉及的历史地理范围，其实主要还只局限于中国的东半部分。这里请允许我介绍一条反映中国人口分布特征的著名划分线。在分别位于中国版图东北和西南的两个边城，即黑河和腾冲之间画一条直线，它会把现代中国疆域划分为面积差不多相等的东、西两个部分。直到大约二三十年之前，占据着54%国土面积的西半部总人口，仍然还只占全国人口的10%，而将近90%的中国人口，集中分布在占国土面积46%的东半部，

“黑河—腾冲线”所能告诉我们的，远远不止是有关中国人口的区域分布特征。它又与中国境内300至400毫米年等降雨量带的走向相当一致。而300至400毫米的年等降雨量带，又大部分与前工业化条件下雨养农耕与牧业经济（或非雨养农业）地区的分界相重叠。二者只在青藏高原东南部形成一个分岔，将这片降水虽然充沛，但高寒凸凹的地域排除出雨养农业区。因此，除了在关中平原附近需要稍加修正外，“黑河—腾冲线”事实上已经把近代之前中国大面积宜农区域的西部界线粗略地勾勒出来了。

但这还不是问题的全部。把这条线叠加到中国各民族的地理分布图上，就不难看出，在它以东，除去朝鲜族、壮族、侗族、傣族等几个农耕民族外，占绝大部分的是汉族人口。在它以西，则是广大的少数民族聚居区。所以它也可以被大致看作汉族与其他少数民族分布区之间的划分线。

汉语人群顽强不息的移民运动停止在这条线附近并不是偶然的。汉

文明如同铺地毯一般向外展延的成功与局限，都与它以雨养农业为根基的特别性格息息相关。毛泽东曾经写道：“我们说中国地大物博，人口众多，其实是汉族‘人口众多’，少数民族‘地大物博’”。“黑河—腾冲线”所反映的，就是这样一个事实。

那么，中国靠什么超越了区隔这两大板块的限制，从而建构出一个地域辽阔的多民族统一国家呢？

在这个问题上，历史学研究者面对“自古以来、越古越好”的民族主义神话，或许应当保持某种清醒。关于中国历史的民族主义神话至少有两个严重失误。一是从当代中国版图内全部地区的全部历史都是中国历史不可分割的一部分这个完全正确的陈述中，引申出一种十分幼稚的主张，即自古以来就存在一个与今日版图相同，或者只能更大而绝不允许变小的中国。这是把一个按现代国境线来界定的国家空间范围向过去时代的回溯，误判为“自古以来”的事实。第二种失误与本文主题更密切相关。它把秦王朝以来两千年内中国国家形成、发育与成熟的历史，看作仅仅是外儒内法的专制君主官僚制这一种国家建构模式产生和发展的历史。所以现在我的问题是，如果中国历史上果真只存在这样一种国家建构模式，它有可能把今天这样广袤的国土纳入自己的疆域范围吗？

直到两宋为止，唐是中国历史上版图最大的王朝。检阅过现在最流行的总章二年（669）唐代疆域图的人都会不由自主地感受到，尽管它尚未将今云南以及整个藏地囊括在内，唐代拓地之广，依然令人印象深刻。

但这张地图也很容易对阅读者产生某些误导。正如濮德培尖锐地指出过的，在唐的边界之内采用完全相同的主题底色，在很醒目地凸显出唐代政治势力所及的地域范围同时，它也抹杀了唐政权在针对不同区域和人群的治理目标与国家权能实施方面一向存在的性质截然不同的多样性差别。与对郡县制体系之内各州县的全方位治理相反，唐对处于光谱另一端的东、西、北三方最边远地区那些羁縻府州所能实施的主权，在不少场合虚弱到近乎只剩下一个空名的程度。可见带着现代国家的领土概念去理解唐代版图，只会使人产生很不健康的妄想。

还不止如此。普通的读图人也常常会忽略历史地图上注明的绘制此

图所据资料的标准年代。总章二年那幅地图反映的，是从7世纪30年代到60年代唐代疆域的基本状况。简直好像是故意为了提醒我们注意到这一点，仅仅将它的标准年代再推迟两三年，唐代的版图就不再是本图所呈现的那个样子了。几乎从7世纪70年代的一开始，由于吐蕃和西突厥结盟反唐，今新疆维吾尔自治区的南疆以及北疆的相当一部分即长期沦为双方拉锯和争夺的地段。差不多与此同时，一度南下投唐的东突厥逃归漠北，复建第二突厥汗国，唐因此失去间接号令整个蒙古高原的地位。前后相加，唐维持对西域的间接统治，总共大约一百余年；而它拥有蒙古高原，则只有四十年而已。从这一事实出发，日本学者杉山正明把唐朝界定为“瞬间大帝国”的说法虽稍嫌夸张，但它对中国人普遍持有的“大唐三百年天下”这种模糊而夸大的传统观念，仍有振聋发聩的作用。

唐代治理州县制之外附属国家、地区或人群的朝贡体系，主要由册封和朝贡制度构成。这一套控御边疆的制度体系为后来的历代王朝所继承，并加以发展。处于受羁縻地位的依附者，或者经历从宋元土官、明清土司和清代土流并置乃至改土归流等步骤逐渐内地化，被纳入府县管治体系。不过，中央王朝遵循这一途径完全“消化”边缘势力，具有两个必需的前提条件，就是它们必须位于紧贴汉地农业社会沿边的可垦殖地区，并且规模不能过大，因而可以在那里培育出数量足够的由汉族农业移民和被汉化的当地人口构成的编户齐民，以便偿付治理该地区所必需的经济成本，并培育能响应郡县制治理方式的社会基础。而长期停顿在朝贡或册封关系层面上的附属者，则趋向于最终脱离附属关系，甚至与原先的朝贡接受方形成国与国之间的外交关系。中国与趋向于演化为“外国”的地区之间的界限，就将位于土司建制地区和长期停留于朝贡—册封建制的地区之间。直到清政府瓦解前夕，尚未完成改土归流的土司地区的最大范围，超出黑河—腾冲线之西并不太远。

这就是外儒内法的专制君主官僚制国家建构模式所能囊括的可以有效地加以治理的最大国土范围：西部中国的大部分地区显然未在其中。可见上述国家建构模式，无法单独地解释中国何以能形成如此辽阔的疆域。所以也就必然存在着另一种国家建构模式在其中发生作用。这就是从汉地社会边缘的中国内陆亚洲边疆发展起来的内亚边疆帝国模式：它

萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清。

清朝当然也承袭了“天下中国观”的传统观念和传统朝贡体系，但它的国家建构模式还有新的创造。它把郡县制之外的朝贡地区、人群和国家分置于三个不同的治理空间。一即传统的土司地区，这可以认为是它从唐宋体制继承下来的。一称“外藩各部”，包括内札萨克（内蒙古各盟旗）、察哈尔（内属蒙古各旗）、喀尔喀（外札萨克蒙古）、青海、西藏诸地域，以及新征服的金川土司、南疆回部各伯克头人属下等部。凡有关对这些地方进行具体治理的政令、刑事、军旅、屯田、邮传、互市等方面的治理事宜均属理藩院。正是通过这一新创制的理藩院机构，清朝将国家治理范围拓宽到远超出“土司”辖地之外的广袤的“朝贡”地区。最后一类，则称“域外朝贡诸国”，清朝对它们完全不负国家治理的责任，处理与这些国家之间交往的职责，由类似外交部功能的礼部鸿胪寺来承担。非常有趣的是，当清政府力图从传统体制中为它的每一项机构设置寻找合法性依据时，它不得不承认，除了元代管理西藏地方及全国佛教的“宣政院”以外，在明代和宋代的国家机构中，根本找不到类似理藩院那样的建制。这正是内亚边疆帝国才具备的特别管治体制。它不像外儒内法的专制君主官僚制模式那样，以“车同轨，书同文，行同伦，各要其所归，而不见其为异”，也就是把用汉文化来覆盖全部国土当作理想中的治理目标，而是恰恰相反，力求把有效的国家治理与保持疆域内各人群的文化多样性最大程度地统一起来。

由满洲人建立的清王朝，用他们虔诚地改宗的藏传佛教信仰来亲善信奉同一宗教的蒙古人，又在不同程度上依靠蒙古人将藏区、青海和西域纳入国家疆域。清代中国是在多民族参与下构建起来并获得巩固的。中华民国用继续承认清朝与列强签订的全部不平等条约义务为代价，换来国际体系对它继承清朝全部国家版图的承认。与这个世界上的绝大部分现代国家是旧式帝国瓦解与分裂的结果不同，现代中国形成的独特道路，使它变成非常例外于世界历史的几乎完整地保留着自己帝国时代版图的现代民族国家。这与汉族之外还有好几个重要的民族参与了清代中国的构建密切相关。

因此，中国的国家建构能“从东往西”跨越“黑河—腾冲线”的限制，与元和清这两个王朝所做出的巨大贡献紧密地联系在一起。设想如果没

有元和清，继承了宋、明版图的中国与今日中国的疆域面积之间将会有多么巨大的差别！

四 “中国”很古老，也很年轻

根据上面的讨论，我们或许可以按每一千年为一个分期段，从最近四千年中国政治、经济和文化的变迁过程中抽绎出一条非常简明的线索来：

——从公元前两千年到公元前一千年，华北各地的史前文化在强烈的交互作用与整合过程中，终于跨过文明的“门槛”，发育成以“三代”（夏、商、西周）著称的早期华夏文明。

——在公元前最后的那一千年，华夏逐渐扩大势力范围，将未能被同化在自身文化圈内的其他人群排斥到边缘。华北开始呈现“内夏外夷”的空间分布特征，并确立了自己作为中国经济文化核心地区的区位优势。在那里形成的中央集权的专制君主官僚制政权，开始把远超出华夏文明地域范围的疆土置于自己的统治之下。

——公元后第一个一千年，汉文明一波紧接一波地从华北向南方社会全面渗透，以越来越快的节奏推动东部中国经济文化均质化的进程。中央王朝将西北部中国纳入自己版图的努力则时断时续，事过于倍而功未及半。

——公元后第二个一千年，南方超越北方，中国经济文化重心南移完成。西部及西北各地区先后被元、清等政权稳固地整合到中央王朝的疆域结构之中，但西部中国经济文化的发展问题仍严重滞后。

从以上线索中，有四点非常值得提出来加以强调。

首先，在王朝有生有灭、新旧相替、疆域不断伸缩变化的时空中，逐渐突现出来一个超越这个或那个具体王朝层面的、具有历史连贯性的政治共同体，它就叫中国。中国观念的绵长悠久的历史性，是属于我们的一笔宝贵和辉煌的遗产。

历史上的中国，先后有过五种互有区别的含义。现存文字材料里的“中国”一词，最早出现在铸成于西周前期的著名青铜器“何尊”的铭文内。在其中，周成王追溯他父亲武王的话说：“余其宅兹中国。”（且让我安顿在这个称为中国的地方）成王口中的“中国”，原指洛阳及其邻近地区。它与古时候的华夏人群把今登封、洛阳一带视为“土中”（即天下中心）的观念有关。这说明至少是在西周初，“中国”已经成为对河南核心地区的一个流行称呼了。

“中国”的第二层含义是指关东，即函谷关或者后来潼关以东的黄河中下游平原。《荀子》说：战国之秦，“威动海内，强殆中国”（秦之强能危殆中国）；《韩非子》说：“夫越虽国富兵强，中国之主皆知无益于己也”；颜师古在注释《汉书》记载刘邦左股有黑子之事时写道：“今中国通呼为魔子；吴楚俗谓之志，志者记也。”照上引各种说法，秦、越、吴、楚都不在“中国”的范围内。可见这个中国，仅指关东而言。它的第三层含义则把关中也包括进去了。《史记》曰：“天下名山八，而三在蛮夷，五在中国。中国：华山、首山、太室、泰山、东莱。”华山位于关中。是知司马迁所说的中国，已经把北部中国的核心地区全都包含其中。

差不多与此同时，“中国”也有了第四层含义，即用它来指称以华北核心地区作为其统治基础，而后也用指自北方南迁后立国于南部中国的诸多中央王朝所控制的全部国家版图。在“中国”被用来命名这样一个疆域范围时，它当然就经常会远远超出汉地社会和汉文化所达到的边界。秦、汉版图已先后到达今广东、云南，但直到那时为止，淮河、汉水以南广大地区的土著，都还不是汉语人群。“中国”的第五层含义是随着汉语人群向华北以外地区的大规模迁徙流动而产生的。它指的是在国家版图内不断向外扩展其生存空间的那个主体人群及其文化，也就是汉语人群和汉文化。万斯同主编的《明史》稿本在讲述西南各土司的辖区时概括说：“大抵诸夷风俗，与中国大异。”很清楚，此处的“中国”，是指汉族和汉文化而言。

关于“中国”的最后那两层含义一直被沿用到近代。所以英语中的Chinese才会既指“中国的”，又指“汉族的”。这并不是外国人的误读。它确实反映出如下事实，即“中国”这个词曾经长时期地拥有两个互相联系

但又不能互相混淆的不同意思。

其次，上述脉络告诉我们，把过去几千年内中国国家建构的历史进程，理解为仅仅是受外儒内法的专制君主官僚制这一种模式之产生、发展和演变所支配、所决定的看法，完全不符合历史的实相。历史中国是在外儒内法的专制君主官僚制和以辽、金、元、清等政权为代表的内亚“边疆”帝国体制这样两种国家建构模式反复地相互撞击与整合的过程之中形成的。如果没有满族、蒙古族和藏族等民族对创建中国多民族统一国家的贡献，就不会有今天这样版图规模的现代中国。关于这个问题，濮德培的《中国向西挺进》一书很值得参考。它认为，由清朝完成的对西北中国的征服，继承与改造了关于“中国”的认同。18世纪的中国还没有进入民族主义的时代，但到18世纪为止的清朝国家体制所确立的框架，使19世纪晚期的中华民族认同得以在其中实现。这个框架包括：边界的确定，汉人、满洲人、穆斯林人群和藏人对各自的固定族裔身份及其集体谱系的认同，以及一个多民族统一帝国的构架。

第三，清王朝所确立的“多民族统一帝国”的构架，并没有如相当多的中国人，尤其是汉人中经常自觉或不自觉地将“中国”的两层含义混为一谈的人们所想象的那般历史悠久。这里的关键在于，在中国历史上，只是在清代，我们才在非汉语大型人群的语言里，看见对于一个既包含本民族也包含汉族在内的巨大政治共同体的称呼。

清朝的国号最先叫dai-qing gurun，即“大清国”。满人入关前，满文中业已出现用以对译汉语“中国”一词的tulimbai gurun；但这时该词还含有相对于满人而言的“他者”之意。再后来，它逐渐变为可以与“大清国”互换使用的名词。这是满洲人把自己看作“中国人”最直接的证据。有些西方学者用民族主义思潮席卷时代的“后见之明”看待清朝，说清政权不能算“中国”。但满洲人自己都把清朝与中国等同看待，别人还有什么理由认为清朝不是中国呢？

蒙古语“中国”的对译词tumdadu ulus，很可能是根据满语翻译过来的。但是，大约在此前不久，至少在漠南蒙古人里，已经产生了某种把自己和汉地社会视为一体的观念。它体现在《蒙古源流》对成吉思汗的称号，即“速图·大明·博格达·成吉思汗（sutu daiming boghda

chinggisqan，译言‘有福的大明神圣成吉思汗’）”之中。这里的“大明”所表达的，实际上就是在成吉思汗的上述称号形成之时，也就是明清之际漠南蒙古人心目里“中国”的意思。自从西汉把匈奴主力从漠南赶到漠北之后，蒙古高原游牧人群的主流社会长期位于漠北草原；漠南草原变成被排挤出“引弓之国”核心地区、沦为汉地王朝附庸的游牧人边缘势力驻扎的地方。直到明中叶，这种形势才发生改变，蒙古游牧集团的活动重心重新向漠南倾斜。漠南蒙古成为蒙古各部中文化最为发达的群体。推动蒙古社会经济—文化重心南移的重要原因之一，是在漠南具有与汉地及藏地进行各种交流沟通的更优越、更便利的条件。从这个角度看问题，漠北、漠南蒙古在清末民初的不同政治选择，虽然部分地取决于当日国际形势，但也不是与蒙古诸部在此之前的不同发展取向完全没有历史关联度的。

除了满洲语和蒙古语，在20世纪50年代之前的另外一些大型少数民族的语言里，往往找不到一个可以与“中国”含义相对应的语词。早在唐朝时，汉地社会就已与藏地建立了密切的联系。不过我们也必须注意到，就连汉人对藏地的称呼“吐蕃”，实际上还是来自以中介贸易著称的中亚“胡商”粟特人的语言。可见对中国国内有些非汉族人群来说，一个包含他们自己在内的“中国”观念，并未具有“自古以来”那样悠长的历史属性。这是我们不能不承认的一个历史现实。

第四，由以上见解出发，足以看出清代历史的重要性之一是在于，中华民国的版图，是从清朝继承来的。自从国际条约体系承认中华民国继承清朝疆域版图以后，只有苏联违背了它对中国的承诺。其结果便是属于清代中国领土的外蒙古各盟旗从中国分离出去，成为一个独立国家；不仅如此，由于蒙古独立而成为飞地的唐努乌梁海地区，最终也被纳入苏联自己的版图。

所以，如果说这个世界上绝大部分近现代国家的成立，都是以民族国家的形式从过去的帝国如奥匈帝国、奥斯曼土耳其帝国、神圣罗马帝国，或者从列强建立的殖民帝国中分离出来、独立建国的结果，那么中国和苏联就曾经是两个少见的例外。而在苏联瓦解之后，中国变成几乎唯一的基本保留其帝国时代疆域版图的现代国家。西方学者中因此有人把这种所谓“令人吃惊的统一”看作“中国的神话”。在他们看来，近现代

中国的民族主义努力，很像是在把一件现代民族国家的紧身马甲，硬套到帝国的身躯上去。研究中国问题的著名政治学家白鲁恂说：“以西方的标准看来，今日中国就好像是罗马帝国或查理曼时代的欧洲一直延续到当前，而它如今却又在行使着一个单一民族国家的功能。”与其把外国人的这种想法简单地理解为是在对中国进行不怀好意的煽动和破坏，不如说他们中间的绝大部分人之所以会产生如此认识，实际上是因为他们总在以他们自己的国家诞生于某个帝国之分裂的历史经验，来看待一个全然不同的中国。理解这一点是十分重要的。因为中国的国家认同与中国的民族问题如果说有什么特殊于世界其他国家的地方，那么它的全部特殊性的历史根源正在这里。

五 结语

从中国的国家认同及其民族问题的历史特殊性出发，我们需要对某些长期以来被认为是不证自明、不言而喻的观念进行反思，至少是在以下八个方面：

第一，把民族主义分为“爱国的”和“分裂的”，或者把民族改称为“族群”，那是无济于事的。我们可以理直气壮地加以修正的，是每个民族都应该建立自己国家的政治诉求。

第二，但这并不等于说，今后绝不会再发生某个少数民族从它所属国家内分离出来、独立建国的事情了。在某些特定历史条件下，它依然可能发生。尽管我们做不到预先就得知所有那些“特定历史条件”，不过至少它们中间很可能包括以下三者：首先，那个多民族国家由于外敌入侵或内乱而陷于解体；其次，极其严重的民族压迫使遭受压迫的少数民族要求分离和独立的要求正当化；再次，一国内长期滞后的政治民主化改革，由于尖锐的社会矛盾，其中也包括民族矛盾的倒逼，而被匆忙推入实施轨道。所以，为了预防类似事件的发生，最重要的就是要防止这样三种特定历史条件的酿成，需要在国内政策上杜绝产生严重民族压迫的一切可能性，并防止在缺乏必要准备的背景下匆忙实施过于激进的政治改革。

第三，这个世界上不存在任何一种唯我独尊的绝对真理，可以拥有权力压倒和颠覆其余一切原则、价值和目标。这个世界上也不存在可以一劳永逸地解决某些复杂问题的任何方案。任何坚持这样的绝对真理和最终解决方案的意图，其结果只能导致暴力和专制。必须防止这样那样的自封的唯一真理冲破我们的良知、伦理和常识的基本底线。这些都被坚决选择“狐狸式”智慧的以赛亚·伯林反复强调过。凡事只要一变成“主义”（-ism），就会遭到他的怀疑和警惕。我们需要学习他的智慧。

第四，后起飞国家、地区在政治上往往是早熟的。以为经济落后地区的人们只要经历着物质生活的改善就会感觉满意的看法，可能是一种极其危险的误解。对经济不发达地区的人们的价值强调向后物质主义目标领域的转移，应当有充分的估计。

第五，中国在解决西部发展问题时必须注意到的另一个问题是，我们绝不应该把汉民族从华北向淮汉一线以南扩张自己生存空间的历史经验，主要包括大规模的人口迁徙、以农业作为最基本的经济开发方式，以及用汉文化去覆盖被开发地区等等，有意无意地移用于针对西部开发的观念和实践之中。

第六，因为现代中国建立在一个很少见的未曾分裂过的帝国疆域基础之上，中国国情中一个最为特殊的要素是，除了汉族以外，中国国土内还包含着几十个少数民族的“家园”。一个民族或族裔群体所共同拥有的一片可以被认为是属于他们自己家园的土地，对这个民族或族群的每一个成员，无论他们当下是否生活在那块土地上，或者是否打算在未来生活在那块土地上，都同样会是最敏感、最被珍爱的精神资源。你可能经常甚至长期不在家，但有家的感觉依然使你不孤独。因此，康诺尔强调，必须在多民族国家中再分辨出“只有一个拥有家园的民族的多民族国家”（unihomeland multination state）、“有诸多个拥有各自家园的民族的多民族国家”（multihomeland multination state），以及“没有拥有家园的民族的多民族国家”（non-homeland multination state）等等。康诺尔对多民族国家的分类，凸显出中国作为一个多民族国家的特殊性，即它的版图覆盖着多达数十个久远以来即分别属于各庞大的少数民族或大规模边缘人群的生存活动地区。当代中国民族关系和民族问题

的全部特殊性，归根结底就是从这里产生的。我们应当尊重拥有自己祖居地的民族对自己那片祖居地难以割舍的独特情感，尊重他们在那片土地上实行自治的政治权利。多民族国家内的主体民族，无论把这两个尊重放在多高的位置上都不会过分。我们一向把中国各民族之间的关系比作兄弟关系。那么我们是否应该想象一下，当一个哥哥以自家人、亲兄弟的理由，自说自话地跑到弟弟们家里去翻箱倒柜时，那一群弟弟们又会做何感想？

第七，在多民族国家内铸造一个超越个体民族的“国族”共同体，不应该也不可能通过有意泯灭各民族文化的特殊性以及他们之间差异的路径得以实现。国族认同只能建立在政治民主化的价值基础之上，它应当超越各民族对本族体的认同，而不可能取代、压制和消解民族认同本身的存在。

第八，多民族国家的国家民族主义，往往与构成这个国家内人口主体那个民族的族裔民族主义（在中国也就是与汉族沙文主义）难分难解。所以必须警惕和防止在国家民族主义名义下泛滥的主体民族的民族沙文主义。一个多民族国家不能没有一种主体语言和主体文化。毫无疑问，中国的主体语言和主体文化，只能是属于中国人口将近90%的主体人群的语言和文化，也就是汉语和汉文化。这是任何人无法否认的事实。但是承认这个事实，并不意味着就必须否认另一个同样明显的事实，即这个主体语言和主体文化，无时无刻不在侵蚀和损害各少数民族的语言和文化。根据我们过去的认识，中国所以需要一些特殊的民族政策，是因为各民族在政治上的平等，不能立即消除历史上曾长期存在的民族压迫所导致的民族间在经济和文化方面的“事实上不平等”。各民族间“事实上不平等”的提法，未见于马克思、恩格斯的经典著作，而是20世纪50年代初期的中央统战部对经典著作的一个创造性发挥。据说毛泽东非常欣赏这个表述，曾夸奖说：“统战部有秀才。”但是现在看来，这样的认识恐怕还是不够的。需要用特殊的民族政策来弥补的，不仅是历史造成的不平等，而且还有少数民族在多民族国家内无法避免的边缘地位所带来的对他们语言和文化发展的制约。正因为如此，至少是在他们的原居地，他们必须拥有某些特别的政治权利，根据自己的意愿和决策，来保护其语言和文化的纯洁性与完整性。正因为如此，前些年甚嚣

尘上的有关“第二代民族政策”的主张（仿效美国“熔炉模式”、民族问题的“去政治化”、在民族地区改制建省），是绝对必须断然拒绝的。

中国的历史是一部多民族国家的历史。中国的将来，也只能是一个多民族国家的将来。任何想改变我们的这一宿命的试图，所能带来的只会是让中国蒙受苦难、耻辱，甚至走向万劫不复的分裂。对这一点的重要性，无论怎样认识都不会过分。

（原载清华国学院编：《全球史中的文化中国》，北京：北京大学出版社，2014年）

内陆亚洲与中国历史：读《中国的亚洲内陆边疆》札记

一 引言

本书作者拉铁摩尔是一个被涂上太多样强烈色彩的奇人。他是从未获得过高等教育学位的美国和英国大学的常任教授；平生最感自豪的，是能在不带翻译的情况下做到广泛地游历中国北方三大边区，即满洲、内蒙古和新疆，“每到之处，都需要用不止一种语言从事交流”；他曾被“冷战”中的双方分别指控为共产主义间谍、导致美国“丢失”中国的罪魁祸首，以及“反动学者和美帝国主义的特务”；他又是最早受聘为蒙古国科学院外籍院士、最早接受蒙古国政府颁授给外国人的最高勋章“北极星勋章”的西方人；作为20世纪50年代麦卡锡主义的罹害者，他至今被人批评为“至少在道德上、智识上和政治上是错误的”；但也有人以为，拉铁摩尔事实上“比他本人所知更多地受操控于国民党人蒋介石，以及共产党人冀朝鼎和陈翰笙”；还有人断言，如果说他终生有过两个被他所深爱的对象，那么它们最有可能首先是内亚，然后是他的妻子埃莉诺。拉铁摩尔确实具有某种与针对他的所有这些臧否相关联的性格特征，那应当就是他对于弱势人群的天生同情心，以及过于简单，因而也使他特别容易受蒙骗的理想主义眼光。

就研究中国北方和西北边疆，及其与东半部发达中国之间的历史关系而言，1940年出版的《中国的亚洲内陆边疆》（以下简称为《内亚边疆》），在拉铁摩尔所写的近二十部著作里，可能是最有经典性和生命力、最难读懂，并且也远没有过时的一种。在今天，为理解本书“采用互相交缠在一起的大量工作假设、理论原点和概括性陈述而展开的对东北、蒙古、新疆、西藏及东部中国历史、地理、经济与族群的跨领域讨论”，有两种很值得参考的资料应予介绍。一篇是詹姆斯·考顿《亚洲边疆的民族主义：欧文·拉铁摩尔与美国的政策辩论》（1989）一书的第三章（“内亚各边疆地区”）。狄·考司摩认为，它可以被当作再版《内亚边

疆》时最合适的导论。另一篇则是罗威廉在2007年发表在《亚洲研究杂志》上的长篇评论《欧文·拉铁摩尔、亚洲与比较历史》。该文从西方思想史的角度，揭示出拉铁摩尔借以思考和分析亚洲内陆边疆历史与现实局面的那些理论、观念和方法的背景和来源——他经常会放弃一度采用过的某些见解，并转而对曾被自己当作学术资源来汲取发挥的那些观点进行甚至是有严厉批评。但是我以为，《内亚边疆》一书还有一个十分鲜明的性格，基本上还没有被先前已有的评述充分地注意到。

《内亚边疆》的写作，需要靠大量的相关细部的实证研究来支撑。它们部分地来自拉铁摩尔在实地勘察中捕捉、提炼和解剖关键性细节的锐利思考力，还有很大一部分则来自其他学者们的著述。不过像作者的其他著作一样，本书并没有对这些细部研究本身作详细的展开或考辨。从本书中我们也很容易辨析出当时流行的诸多社会学、人类学和政治学理论给予拉铁摩尔的影响。不过他同样没有在其中去从事对这些理论问题本身的讨论追问。拉铁摩尔要做的，乃是从这些成果出发，或者说是在这些被他当作现成素材的基础上，去勾画一幅关于中国边疆问题的宏大、连贯的总图景。从本书字里行间，我们经常能读出作者的匠心，却一点也找不到平庸琐屑的匠气。在三十多万字的庞大叙事里，蕴含了太多闪耀着智慧光芒的、带原创性的灵感或思想片段。它们往往是被平实简略的叙事进路引向水到渠成的当口，好像是在全然不经意之中被作者轻轻拈出的。只是三言两语，点到为止；没有更多的论证，也没有更多有关其适用性的发挥。然而这样一些思想片段，却在直到现在为止的人类学或历史学相关研究中，分别成为被着重加以发展、引申与推进的核心观念。很少有像《内亚边疆》这样的学术著作，在它出版七十多年之后，在它据以展开论说的许多具体知识早已被更新的情形下，依然具有丰富的参考价值，而不仅是留在有关领域的研究史目录中的一项记录而已。有些不从事中国边疆史地方向的评论者以为，拉铁摩尔的影响力，主要表现在关心亚洲政治和美国外交政策的非专业读者群之中。这种估价恐怕有点外行。事实上，《内亚边疆》的学术影响经久而不衰，最像中国人用来描写梅花的那种“暗香”，幽渺而不绝，既灭而复著。

二 蒙古高原游牧人群的起源：与司马

迁、王国维观点的比较

拉铁摩尔有一个重要贡献，经常被人们多少有些不准确地界定为关于“草原游牧方式之起源”的讨论。但他思考的真正聚焦点，其实是游牧制度在蒙古草原这一具体地理环境内形成发育的历史过程问题。然而即使在澄清这一点之后，拉铁摩尔的见解仍然很容易被读者误解。这是因为游牧方式在蒙古草原上的起源地带，实际上并非止于一处而已。

《内亚边疆》一书所欲考察的最核心的问题，是中国西北及北部边疆与东部发达地区之间的关系问题。所以作者极其重视长城沿线的农牧混合带在蒙古草原游牧制度起源中的历史地位。他指出，标志着分割农牧地区边界的长城，不能仅仅视为一条线。“线的边界概念不能成为绝对的地理事实。政治上所认定的明确的边界，却被历史的起伏推广成一个广阔的边缘地带”（《中国的亚洲内陆边疆》，唐晓峰汉译本，南京：江苏人民出版社，2005年，页156。以下凡引述本书，仅注页码）。这是因为从黄土地到草原的生态转变不存在一条显著的界线，而只是从灌溉地区到半灌溉地区，再到非灌溉地区。就在位于草原边缘的农牧混合带，从“部分专业化的以农业为主的中间社会”里，由于一部分居民“脱离了旧有专业化或半专业化路线而产生”出一种新的专业化与进化的路线，游牧经济制度于是起源并发展起来。他写道，草原游牧经济的主要来源，“是草原边缘上的一种特殊的农业。从事这种农业的社会群体，由于不能向更好的土地移殖，所以无法发展专业化的农业”（页39、208至209）。正是在这一意义上，他用一种很容易被误读的口吻宣称，公元前4至3世纪突然出现在蒙古草原上的游牧的“‘新’蛮族”，也许大多数与原来生活在农牧混合带的“旧蛮族”属于同一个人群（页41，此处对原书汉译文本稍有改动，以下凡遇到类似情况，不再一一注明）。他们“大都是因汉人的发展而被迫自中国北部及西北部的贫瘠地区，退到草原上去的‘蛮族’部落的后裔。”（页179）不过在另一些地方，他把自己的意思表达得更为精确。例如他说，匈奴游牧集团中“至少有一部分原是秦国北部边疆前游牧时期的戎、狄”（页288）。他又说，“真正游牧民族”中“至少有一部分是从‘旧社会’前汉族中的蛮族演化而成的，虽然他们也有另外的来源”（页231）。是汉族的发展把保留着戎狄身份的这部分

人群推入草原新环境中，在那里，他们不再像南部中国的土著人群那样成为注定要被汉化的“前汉族”，而是转变为蒙古游牧社会里的“非汉族”（页228）。

十分明显，在追溯游牧于甘青高原谷地的“羌”人起源的晚近研究中，拉铁摩尔的这一分析理路发挥出十分有力的作用。但是当研究者试图使用同样的解释框架，在汉地社会边缘的农牧混合带去寻找蒙古高原游牧人群的起源时，情况就完全不一样了。拉铁摩尔像是早就预见到在这个问题上可能产生的混淆，因此他又明确断言，尽管“在汉族农耕环境的边缘迅速兴起了一种新的与汉人不同的地方性生活方式”，中亚及蒙古的游牧方式之产生并不“完全是原始民族从黄河流域后退到草原的结果”（页106、228）。他指出，“亚洲内部游牧经济的起源地至少有三处：西伯利亚森林的边缘、中亚绿洲的边缘和中国北部草原的边缘”（页106、208）。活动于这三处起源地的人群是不一样的。被汉人的扩张活动逼到草原边缘农牧混合带的戎狄，“在人种学上也许与汉族差别不大。”他们“是残留于汉文化发展所及地区的后卫”，是“汉族本源的民族中比较落后的一支”（页223）。他们也许部分地融入了那个突然膨胀起来的草原游牧人集团，但绝不是组成后者的主体成分。拉铁摩尔强有力地反问道：“如果草原社会的形成是基于一部分‘旧社会’边境的残余人群，而这一人群又与汉人同源，那么，为什么草原的主要语言属乌拉尔—阿尔泰语系，而与原始汉语完全无关呢？”（页290）

草原人群语言的独特性确实是一个最雄辩的事实。“任何的汉语方言，从中国带到草原时，都不能在自外面传入游牧民族的非汉语的乌拉尔—阿尔泰语系的包围中保存下来。”（页330）拉铁摩尔据此质疑司马迁的《史记》试图构建一个北方非华夏人群从戎、狄到胡、匈奴的演变层序，并由此引出“新的名称并不代表新的民族，而只是从旧民族中发展出来的新团体”的错误历史见解（页286）。他指出，之所以会产生如此误解，是因为在司马迁所要考察的游牧方式的动力源从汉地社会边缘的农牧混合带移向草原的其他边缘，并进而又从那里移入草原深处时，“正统派的中国历史学家就无法了解游牧社会的情况了”。因此司马迁的叙事，总是力求在更古老的边缘性蛮族生活方式和位于开放草原上一种新蛮族的游牧方式之间，“维持着一种连续性，哪怕面对的是一种新蛮族生

活方式，却仍不证自明地采用了老一套的处理方法。就好像对诸如蛮族起源那样的问题，本不必加以细致检讨”（页290）。

上面的批评，显然不只针对司马迁。拉铁摩尔在写作本书时，已经通过间接途径了解到王国维著名论文《鬼方、昆夷、獫狁考》的主要结论（页221至222，并参页222上的注7与注8）。按照近现代中国的这位伟大学者的看法，“古之獫鬻、獫狁，后人皆被以犬戎之名。……尔后强国并起，外族不得逞于中国。其逃亡奔走、复其故国者，或本在边裔、未入中国者，战国辟土时，乃复与之相接。彼所自称，本无戎狄之名，乃复以本名呼之。于是胡与匈奴之名，始见于战国之际。与数百年前之獫鬻、獫狁先后相应。其为同种，当司马氏作《史记》时盖已知之矣！”王国维赞同司马迁的看法，把分别以獫鬻、獫狁为一组，戎狄为一组，以及胡与匈奴为一组的异族人群名称，视为只是对同一人群在不同时序中被赋予的不同称呼。而拉铁摩尔则以为，在这个问题上，“现代中国历史批评家们也受旧传统的影响”，因而多倾向于“只注意通过研究名称来考察”不同人群的来源问题。戎狄和匈奴是两个完全不同的人群范畴。戎狄被华夏从兼宜农牧的地域逐渐挤压到农牧混合带边缘。因此，汉文记载里的“戎狄入侵”，并不是“从蒙古及中亚已经发展的游牧社会侵入中国”，它在很大程度上是对华夏在原来由戎、夏共享的地区内经营土地扩张的回应；并且这种回应总的说来是失败的。正因为如此，尽管史料记载过华夏与戎狄在多处地点上的遭遇，却从来没有提到有游牧部落从敌对人群的后方涌现出来。另一方面，胡或者匈奴指的是位于戎狄背后的草原地区游牧社会中人（页42、223至225）。

在以上两种不同主张里，后者应当更加接近历史的实相。半个多世纪之后，狄·考司摩从对欧亚草原带和西伯利亚地区考古资料的梳理分析中，也肯定了这一点：“中国北部地区游牧文化的形成，很可能与远离中原的一个更广阔的地区有着密切的联系，而发生在中华文化圈内的政治和文化进程对其的影响只是边缘性的。”（《古代中国及其强邻：东亚历史上游牧力量的兴起》，贺岩、高书文汉译本，北京：中国社会科学出版社，2010年，页83）尽管是在一个被看走了眼的问题上，王国维依然展现出他目光如炬的那一面。其实他已经非常正确地指出，自西周中后叶至战国，华夏对与它发生接触的异族人群的认识，是分为先后两个层

次去加以区别的。较早已为华夏所熟悉者，分别被纳入属于他称性质的“戎”“狄”（显然还有“蛮”“夷”）等“中国之名”。战国中叶之后，在华夏原先熟悉的戎狄等族背后，又出现了一个令“中国”十分陌生的驰骋草原的真正游牧人群。他们以其“本名”见诸汉语文献，是即胡及匈奴名称之由来。王国维与拉铁摩尔见解之间的区别，只是前者在明明已被他自己判为两个层次的戎狄与胡或匈奴之间，过于轻率地画上了等号。像司马迁和王国维那样在“华夏边缘”去寻找蒙古草原游牧人群起源的思考路径，至今仍在影响汉语学术界有关蒙古游牧社会起源问题的思考。

那么蒙古草原上的游牧方式究竟起源于何处呢？拉铁摩尔认为，分布在很多生态合适地带的边缘游牧人群，是从“原来迟缓的向游牧方式的进化，突然迅速发展成具有整个草原规模的草原社会”的（页297），尽管还无法知道“从边缘游牧经济到完全游牧经济的转变点是在什么地方”。但转变一经开始，它的发展迅速的影响力便是“突然而广泛的”；它会“迅速释放出极大的新的力量”（页289）。他不赞成蒙古草原上的完全游牧方式是经由西方游牧人群向东传播的结果，因为“我们没有远方草原民族突然接近中国的确证”。他心目中的所谓西方影响，是指埃及和美索不达米亚两地“绿洲社会边缘上的草原社会”而言（页106）。虽然也曾简略地提到过巴泽雷克墓葬，但对从欧亚草原带西端的斯基泰人直到其东端匈奴人的考古资料的比较研究，似乎基本没有进入拉铁摩尔的视野。因此他干脆没有受到过以下这类问题的困惑，即匈奴人的游牧方式是否可能源于欧亚草原中西部游牧文化由西向东的传播？狄·考司摩根据较新的考古研究成果推测，南西伯利亚和哈萨克草原—阿尔泰地区，也许是最早的游牧人群的形成地（《古代中国及其强邻》，页40）。那么，蒙古草原周边的各种半游牧人群，是否可能是受到从它西边邻人中间发展起来的最早的完全游牧技术刺激，而得以大踏步地从各个方向深入草原内部，迅速膨胀成一个巨大的游牧部落群，并很快与汉地社会发生接触的？这样一条文化传播路径确实早就存在了。我们知道，从赤峰到南俄，从西伯利亚到黑海沿岸的环草原地带，广泛分布着与“鄂尔多斯剑”和大角鹿母题金属牌饰等在形制、风格和制造技术上都十分相似的青铜制品。“表现在所有这些地方的青铜工艺之间的共同性，都要多于这些地方与在距离上更接近它们的各南方邻人之间的技术共同性”（Gideon Shelach, *Early Pastoral Societies of Northeast China: Local Change*

and Interregional Interaction during C. 1100—600BCE , in R. Amitai & M. Biran edit. , *Mongols , Turks , And Others : Eurasian Nomads and the Sedentary World* , Leiden : Brill , 2005 , 页33) 。

不过事实上，我们至今没有在阿尔泰、图瓦和哈萨克草原寻找到可以称得起最古老游牧人群的考古学证据。著名俄罗斯考古学家库兹米娜写道：“朝向流动畜牧的转变并不具有自发跨越式的特征，而是一个由草原生态诸特殊性和畜牧经济演化的整个进程所导致的持续数百年之久的漫长自然过程。这个过程最终产生的，就是流动畜牧形式，即游牧经济在斯基泰时期的确立”（E. E. Kuzmina , *The Prehistory of the Silk Road* , Edited by V. H. Mair , Philadelphia : University of Pennsylvania Press , 2008 , 页66) 。那些留下了“神秘的大墓，或者所谓‘库尔干’”的斯基泰人，依然是迄今可以确认的最早的游牧人群。因此，看来我们应该将活动于蒙古高原的主体人群及其所拥有的游牧文化的起源当作两个不同的问题，分别加以处理。而后一个问题，即蒙古高原的游牧文化究竟源于何方的问题，恐怕还不能说已经解决了。也许我们根本就不应当以这样的方式提出问题。正如克立伯所说：“游牧经济是一种以最大注意力从事于畜牧的不稳定、不规则现象，因而我们最好还是去研究导致它兴起或衰落的那一系列条件是什么，而不再追问它的诸种起源，或试图建立种种因果模式”（R. Cribb , *Nomads in Archaeology* , Cambridge , New York : Cambridge University Press , 1991 , 页1、9) 。由此看来，拉铁摩尔当初无意汲汲于探究游牧经济的进路在蒙古高原的起始地点，似乎是有先见之明的。

三 中国疆域结构的二分化：“胡焕庸线”与“拉铁摩尔线”

1935年，中国地理学家胡焕庸提出一条反映中国人口密度特征的“瑗珲—腾冲线”。1987年，他又根据中国疆土及人口变迁的新数据，对这条被更改为今名的“黑河—腾冲线”重新描述如下：在该线以东，占国土总面积42.9%的土地上承载了94.4%的中国人口；而在占国土总面积57.1%的西部中国，只分布着5.6%的全国人口。故知中国东西部的人

口密度之比大体为22：1。这条线在国外学术界被称为“胡焕庸线”或“胡线”。我们不太清楚拉铁摩尔是否听说过这条“胡线”，但他在《内亚边疆》一书中刻画出另一条不怎么连贯平直的分割线，却与“胡线”有异曲同工的功效。

按照他的估算，当日中国疆域内属于长城以外的各地区（今蒙古国及俄属唐努乌梁海也被他计算在内）及青藏高原的总幅员，约为三百万平方英里，长城以内各地的总地域面积则约为一百五十万平方英里。但生活在这两部分版图上的人口，却分别是四千五百万和四亿至五亿之间（页7）。由此推断，二者间的人口密度比约为1：22。拉铁摩尔按当日习称把“长城内各地”叫作“中国本部”（China proper），可能引起当代中国读者的不快，以为其中暗含着“只有长城之内才算中国”的阴谋算计。但它实际上只是在清王朝把治下版图划分为“内地”十八直省和边疆各“藩部”这样两个部分的历史语境中，对“内地”一词的意译。严格地说，他亦未曾把上述划分明确地界定为一根连贯的线条。不过如果需要画一根线出来，那么它的上半段就是蜿蜒曲折的长城，而下半段则从明长城西端嘉峪关横切河西走廊，沿祁连山北麓东南行，由青藏高原的东缘界线所构成。基于这样一种二分法的分析，拉铁摩尔设问道：虽然挤满了“内地”的汉人可以由陆地直接到达地域广阔、人口稀疏的西部中国——他将它冠名为“长城边疆”（the Great Wall frontier，页15），但在几乎整个历史时期，“汉族却没有永久性地成功移民于长城之外，这是为什么？”（页7）。他用这样的提问来引出全书有关东西部中国之间充满张力的历史关系的讨论，真可谓意味深长。

《内亚边疆》一书的内容，或许可以用“两极、三时段、四部分”予以概括。所谓两极，是指由东部中国的雨养农业环境（拉铁摩尔的原文称之为the river lands of China，译言“中国的大河流经之地”）所培育的汉族农业社会基本形态和植根于蒙古草原的游牧社会形态。两种形态所代表的，大体上是在同一个中国内部的汉族中国与少数民族中国之间的划分。毛泽东曾经说过一段大致相同的话：“都说中国地大物博，人口众多。其实是汉族人口众多，少数民族地大物博。”“长城边疆”区域之外的其他环境也很重要，但它们所培育出来的，只是处于上述两极之间的各种“过渡性的、次要的社会”（页163）。该书第一部分分头论述长城边

疆各地区和黄土地带的历史地理特征，指出长城边疆各地区之间是如何不同，却又如何相互联系（页15），以及汉人社会如何可能顺利地向南扩张的问题。接下来的三个部分，又进一步分“传说时代和早期历史时代”“列国时代”和“帝国时代”三个时段，去追述中国历史形态之两极间的紧张与互动关系。

“长城边疆”所呈现的人类生存环境本身是多样的。但按拉铁摩尔的见解，“东自满洲的混合型地理环境，西至中国突厥斯坦的绿洲和沙漠，乃至西藏的寒冷高原，起源于上述诸地域内各种社会的历史角色，最宜于被看作基于蒙古草原历史的一系列变型”。在此种意义上，蒙古草原的历史成为“所有边疆历史中最典型的篇章（*the locus classius*）”（页37）。之所以如此，是因为从中国内亚边疆诸地域发育而成的社会，都具有某种共同的“绿洲”背景：从新疆北部和青海的草原绿洲，到南疆的沙漠绿洲，再到西藏高原被山岭而不是沙漠包围的绿洲——“新疆中部的盆地及其周围的绿洲，正好与西藏中部隆起的高地及其周围的河谷村落相对照”（页140）。从草原到草原绿洲、沙漠绿洲，再到被山岭包围的绿洲，长城边疆各地域社会的这一生存环境的连续性或共同性，使它们“更易于接受来自草原而不是来自中国的影响”。就这样，凭据“抗拒汉人渗透的最主要环境”——草原，以“最执拗顽强地对抗中国社会”的草原社会作为中坚，蒙古草原游牧部落与长城边疆的其他人群组成了中国内部与汉人社会持续对抗的联合阵营（页179）。结果，从中国历史的“主要中心”即黄土高原这片最容易耕作的土地上成长发达起来的汉文明，可以先把水患频仍、沼泽丛生的华北大平原合并为它的一部分，接着又将较大规模的经济经营、社会组织及政治统一的制度文化传播到南方，最终将长江流域及其以南作为“一个完整区域合并到更大的整体区域中”；但在另一个方向上，汉人对无法从事雨养精耕农业的长城边疆却难以实现类似的“合并”，而只能做到“从远处使之臣服并加以控制”（页21至24、110）。

《内亚边疆》一书对构成一个整体中国的这两大板块的分析，很容易使我们想起清朝在征服漠南蒙古和后来被称为“内地”的汉地社会之后，继而将漠北蒙古、青海、西藏、准噶尔盆地、塔里木盆地等处收入版图的历史过程。清政权在延续三朝之久的这场领土争夺中，有一个几

乎自始至终的对手，那就是漠西蒙古部。游牧的蒙古部成为对抗形势中另一板块的轴心力量，或可印证拉铁摩尔有关“典型篇章”的上述说法。

现在看来，就认识中国内部各民族间相互关系的历史格局而言，“拉铁摩尔线”似乎比“胡焕庸线”更贴近不同生态—人群—文化区域的实际分布形势。“胡线”所界划的东部中国，将今吉林和黑龙江大部划入东部中国，就绝对不如“拉铁摩尔线”把它们划出“内地”范围，并将之作为“长城边疆”的一部分来处理显得合理了。在东北，只有南部的辽河下游及沿渤海海岸各地，其气候、作物和农业条件与黄河流域较少区别；因此尽管由于其“半孤立性，使其可能在政治上与汉地分离”，那里的社会、政治组织都与华北相同，可以成为“中国本部之延伸”，成为“从华北向前突入的狭隘的前沿阵地”，甚至“时时有变成‘小中国’的趋势”。但是东北的西部平原与蒙古的联系更为深远，东部的山林地带是朝鲜半岛环境的延长，而其北部的高山及密林，直到17世纪还不能自别于西伯利亚（页69至73、166）。汉人进入东北腹地从事农业活动，只是近代以来的事情；其移民形式“不完全是中国历史的老方式”。“汉人从辽河流域大量移民到北部的通古斯森林和西部的蒙古草原，则完全是古代中国所没有的铁路、新式军械、金融、工业及贸易活动的结果”（页8、9）。在传统时代，这个地区处在汉地农业社会之外，但它对汉地中国具有极重大的历史影响。清政权从这里走向君临全中国的权力巅峰，其中乃有一定的历史因缘在。下文还将回到这个话题上来。

四 两片领土板块的整合：对清统一成就的低估

然而，恰恰是清王朝征服和治理汉地及长城边疆的划时代成功，似乎动摇了拉铁摩尔对中国内部这两个板块之间存在无法调和的冲突和对抗性机制的反复强调。

他写道：“典型的草原社会与典型的中国社会代表的是两个极端。”（页347）“中国内地与蒙古草原的最大差异是：草原的原始农业文化没有能够发展到大农田粗耕制，或农耕与畜牧并行的混合经济。游

牧最终成为占统治地位的制度。”（页37）这就是说，支配着草原和汉地社会的，是两种互相难以调和的经济制度。“乘马的游牧经济技术起源很晚，而且是在外围边疆，从未能与中国文化调和。”（页42）于是“在草原社会主体及中国社会主体各自发展其固有的特征及专门的政治体制后，它们便随着这种发展而互相对立了”（页303）。

对立之所以发生，首先是因为双方的内在条件或社会特质“使它们不可能混合成一个在经济上既有精耕也有粗放，在政治上既有集权又有分散的社会”。其次，这两种无法统一的社会，既不能凭依“事实上永远不能完全实现”的“长城式的绝对固定的边疆”而互相分离，又不能由任何一方吸纳或永远控制另外一方，“由此就产生了没完没了的斗争”（页328、304）。基于这样的理由，他相信在传统时代，汉地与草原是不能调和的。“唯一可以真正整合以农业为主和以畜牧为主的社会桥梁是工业化。”（页38、351）这一观念也表现在他对未来东北整合的期望中：“用过去所缺少的工业技术来联系整合农田、草原和森林。这样就可以在亚洲历史上第一次取消那种不同环境造成不同经济的情况，消除社会间的互相敌视。”（页93）所以他又说，“未能发展工业化，是中国亚洲边疆消长起伏的历史关键”（页329）。

现在的问题是，清王朝所确立的广袤的中国版图，难道还不能看作上述两种对立社会制度，或者更准确地说，是中国的内地和长城边疆两大板块之间的统一与整合的历史成果吗？清军的军事征服固然使用了较新式的火器，但它基本发生在前工业化时代。可见传统中国内部两大板块之间的对立，被拉铁摩尔不适当地绝对化了。

不过本书的卓越之处也在于，即便在做出稍有过当的断制时，它的陈述仍然会包含某些合理的、极富于启发性的思想因素。就目下的讨论来说，这种灵感火花至少在两个方向上有力地激发着后人将思考进一步向前推进：一是对植根于汉地农业社会的专制君主官僚制在长城外各边区发挥其功能的极度有限性的认识；其二则与超越两大板块之经济—政治—文化制约的国家建构模式何以可能出现的问题有关。这里先说前者。

在谈到中国历史上国家版图的拓展形式时，拉铁摩尔指出：“这里，

我们必须区别两种情况，一种是一个社会向新的发展，另一种是政治力量对并未实际占领的地区的深入。”（页303）很清楚，根据这样的区分，长期以华北为其统治中心与根据地的华夏—汉族国家，只能在它的南面才找得到“开阔并有无限深度的边疆”，可以依赖用汉文化对那里实施同化的方式来保障在这个方向上的疆域扩张成果。而在其他方向上，征服的成果却无法通过渐次跟进的汉人的大规模移民运动而获得巩固。版图的膨胀只能借由政治—军事力量“伸入”各个“并未实际占领的地区”的方式达成。这是因为汉人的社会及国家只能建立在被限制于某种地理环境内的农业技术上。“蒙古和东北西部的那些草原以及西藏诸荒原都缺乏汉族从事精耕和灌溉农业所最必须的条件。而东北东部及北部的丛林莽原和零碎的新疆绿洲又不能有适合〔汉人〕政治及经济需求的集中人口。”（页157、158）在那里，传统时代的汉族社会无法再施展像铺地毯一样地开辟自身生存空间的顽强努力：西藏是“难以逾越、无法侵入”的；北方是一片“想要关闭却未能真正关闭的边疆”，即便有少数汉人得以深入草原环境，那也只会他们在他们中间产生异化和离心的倾向；中亚绿洲倒是较易接近并可能被战胜和占领的，但那里的文化与族裔与汉族完全不同，而汉地社会的影响则由于距离它太遥远而减弱，因此它们虽然可能从远处征服控制，却无法被同化（页135、318、110）。

汉地社会对长城边疆采用的这种“不依赖移民占领而从外面将统治伸入其地”的控制方式，作为专制君主官僚制体系的一个组成部分，在唐朝形成以朝贡和册封为核心的制度化框架。今中国新疆及其以西地区和蒙古高原都曾被纳入这个制度化的治理框架之中。唐王朝靠这套羁縻制度间接统治蒙古高原，大概有四十年时间（7世纪30年代至60年代）。它维持对西域的控制，则前后大约有一百一十年（630—670，693—760），加上此后唐军困守龟兹、北庭等孤城又有三十余年（760—792），它对西域实行间接统治总共一百四十年左右。唐王朝之后的一千年中，汉式专制君主官僚制国家再也没有过统治这两个地区的历史记录；它与西藏之间的政治关系亦大体如此。

两宋和明朝相加，持续超过六百年。它们虽然未曾据有长城边疆（明代曾一度对辽东边外及藏地维持的体系除外），却继承了唐代那套朝贡册封制度，主要用来控御环绕于汉地社会周边的各种少数民族区

域。如果说唐代的羁縻体系本来或许含有朝着不止一个方向演化变迁的潜在可能，那么宋明时代的制度实践却只向它展开了单一可能的发展空间，这就是沿着从羁縻制到土官、土司制度，进而再通过土流并置、改土归流，把所治理的地域最终纳入统一施行于内地的府县制体系之内。

但是中央政府遵循此一过程完全“消化”边缘性人群，还需要有两个必须的前提条件。一是它们必须位于紧贴在汉地农耕社会外缘地带，并且尚可从事农业垦殖的区段；二是其地域及人群规模都不能过大。唯其如此，才可以在那里培育出一定数量的由汉族移民和被汉化的当地原住民混合组成的编户齐民，从而为将该地区整合到府县管治体系之内造就必不可少的政治文化及社会响应的基础。不难看出，这个原本服务于按“从外面将统治伸入其地”的策略来攫取新领土的羁縻体系的制度框架，实际上已演变为通过旧有汉族社会向外推进其边缘线来包纳和融化新地区，从而实现对外扩张的依赖路径。正因为如此，此种依赖路径所能适用的空间范围又反过来受到上述两项前提条件的严重局限。而停留在长期与中央政府维持朝贡、册封关系层面上的那些更为外围的附属地区和人群，既然不能被置于有效的国家治理之下，就完全有可能最终摆脱受羁縻册封的地位，朝着相对独立的政治—文化实体演变。

由以上分析可以知道，在儒家拟想中的“天下”之内，可能被外儒内法的专制君主官僚制国家机器牢固地纳入中国版图的边界，理应位于期望中得以通过改土归流而内地化的土司建制地区，与无法推行土司建制，而只能与之维持松散羁縻关系的那些更带边缘性的原住民地区之间。很明显，除了伸入到青藏高原东侧部分的土司建制地区外，属于长城边疆的大面积地域并没有被囊括在这条边界之内。

既然如此，传统中国凭什么能大幅度地跨越“拉铁摩尔线”，并最终将长城边疆各地区牢固地转化为自己的国土呢？拉铁摩尔是不可能从这一角度思考这个问题的，他甚至认为工业化之前这是不可能的事情。但是他在本书中的论述，事实上已经为我们回答这个问题提供了某些重要线索。

五 “内、外边疆”和“贮存地”：分析概念

的有效性与其欠缺

关于传统中国的国家建构模式问题，《内亚边疆》一书中包含一个极富启发意义，但还需要加以进一步澄清、修正和完善的原创性观念。它指出，“在中国历史中，可以看出有一种显著的‘边疆格调’：或者是一个王朝建立在边疆以外或边疆之上，然后向内地推进，建立起它对中国的统治；或者是在中国以内建立王朝，然后向外推进，建立起它对边疆及边疆以外的统治”（页264）。这里讲到的后一个“或者”，无疑指的就是汉式的外儒内法专制君主官僚制的国家建构模式；而对于前者，作者分别采用“边疆王朝”（页87，英文原文作a frontier dynasty）或者“边境王朝”（页349，the border dynasties）、“边境起源的王朝”（页81、350，dynasties of frontier origin, dynasties of border origin），乃至“游牧王朝”（页348，“nomad”dynasties）来命名之。它们往往“在中国的边缘赢得一个根据地，部分地被它的汉族臣民所同化，然后将其依然保留着的蛮族的活力与他们已获得的汉文化的温文老到结合在一起，向内推进，建立一个统治当日全部中国的王朝”（页228）。

在拉铁摩尔看来，中国历史之所以会形成这种“边疆格调”，与位于分别接近草原和农业中国的两种不同的过渡地区有密切的关系（页265）。在书里，他可以说是再三再四地提及这个概念，尽管所使用的名称并不完全统一，诸如“边缘领土”（marginal territories，页264）、“边缘地区”（marginal region，页271）、“边缘土地”（marginal lands，页272）、“边缘地带”（marginal terrain，页272）、“边缘区域”（marginal zone，页316），等等。本书汉译文本几乎把它们全都翻译为“过渡地区”或“过渡地带”，此种对译是深得要领的。因为“过渡”，或者说“中间性质”（midway in character，页103）、“中间地位”（middle position，页103），确实是这些“边缘地带”最显著的共性。

不过关于这种过渡地区，拉铁摩尔在本书中的界定带有某种模糊之处。也许在他的心目中，实际上它们有时候是就其狭义而言，而有时候又是广义的。他写道，自从游牧社会成熟之后，便有两种不同的过渡地区从两套地理环境系统中产生出来：在农业中国，由南向北依次分布

着“形成早期汉族农业发展的良好土地”“当灌溉及其他技术相当发展后也能与良好土地一样有利的次等土地”，以及“汉族农业的渗透未及其地的‘过渡地区’”；从蒙古草原方面由北向南伸展的，则是“只能支持游牧业的真正草原”“游牧业比粗耕农业或农牧混合生计都占优势的‘次草原’”，以及“必须依靠实践来确定农业与畜牧孰优孰劣的过渡地区”（页266）。这样两种有差别的过渡地区，虽然都具有“混合经济”的形态，但仍拥有各自不同的特征。其中一种“容有较多的汉族特征”，而另一种则“容有较多的游牧特征”（页316）。可以想见，双方的过渡地区位于长城两侧幅度并不会太宽的地带。因为“在中国内地及蒙古之间，长城把传统中国生活方式比草原游牧方式更占优势的地区都划给了中国。在这些地区中，有些东西会削弱汉族农业的特征，但是最成问题的地区都在长城以北”（页318）。而另一方面，在长城之外，今内蒙古有相当大的地域面积至少可以看作属于“次草原”。

可是在书里的另外一些讨论中，位于长城之外的内蒙古又被整个地当作同一个地理单元来处理。长城的修建意味着“汉族的扩张已经达到真正草原边缘”（页249）。而在长城以外，“边界本身的自然结构，即内边疆区域和外边疆区域，在长城和内、外蒙古之间的关系中表现得最为清楚”（页161）。相对于“内、外蒙古”作为内边疆和外边疆的这种区分，也存在于“宁夏及甘肃西部的次绿洲地区”（sub-oasis areas，页128）与新疆之间。作者补充说，宁甘地区可以灌溉的土地“不能叫绿洲，因为它们并不很孤立，但它们又很像绿洲，所以最好叫作‘半绿洲’”（semi-oases，页270）。因此作者以为，甘肃西部和宁夏“之对于新疆的关系，如同内蒙古之对于外蒙古的关系”（页101）。如果说二者之间还有什么不同之处，那就是“内蒙古地区，即外蒙古大草原的门户，在长城之外，而‘内中亚’却在长城以内”（页318）。这就是说，相对于长城外的新疆中亚，长城之内的陇西和宁夏庶几可视为“内中亚”。读到这里，我们便能对上面引述的页161中那段话里“在长城和内、外蒙古之间的关系”一语理解得更透彻了。长城既可以是内地和边疆之间的界线，也可以成为内边疆与外边疆之间的界线。此外，今青海、四川和云南的藏区，“形成了一个‘内藏’地区，与内蒙古相似，而拉萨所统治的‘外藏’则与外蒙古相似”（页151）。

拉铁摩尔在本书中似乎没有非常明确地论述过，所谓“过渡地区”与内、外边疆的判分之间究竟是什么样的关系。只有一处，当他说到宁甘半绿洲地带时，他又径称该地为“过渡地区”（marginal region，页271）。但是我们几乎可以肯定，他所说的过渡地区，在大多数情况下，都指内边疆而言。

内外边疆的概念，可以用来非常有效地解释很多现象。比如拉铁摩尔指出，由于汉人比草原人更容易掌握类似绿洲的河西走廊，该地终究被汉人所控制。在这个过程中，汉族生活方式（注意：他在这里说的是汉族的“生活方式”，还不是汉族这一人群本身）“在甘肃次绿洲地区渐占优势，一步步把印欧语系诸部从他们最东方的地方挤走”。但是另一方面，由于距离、交通以及中间非汉族居地的阻隔，又使这里难于和汉地完全结成一体。因此按他的看法（这个看法实际上不完全正确），该地“表面上虽被中国文化同化，但其内部还多少保留着一些地域的、社会的及政治的分离主义特征”（页109至110、116）。

又比如，与外边疆草原“多半时期是由一个普遍和谐的游牧社会占着优势”不一样，“掌握内边疆的游牧人则有时依附于草原上的同宗，有时却依附于中国的农业和城市”（页162）。这就使汉式的专制君主官僚制国家有可能谋求内蒙古各游牧部落的中立化，使他们既不对边界产生压迫，也不退出维持着该边界的汉式王朝国家对他们进行干涉调解的地域范围。这也就是向那些本来应当被边界隔绝的部落谋求帮助，“使他们调转方向，背向边界而不是面向边界”（页160）。这段话将长达一千三百余年间，内蒙古与漠北蒙古草原之间的历史关系以及二者间不同历史定位的区别，用很简洁、准确的语言概括出来了。自匈奴被汉武帝逐出漠南直到元统一漠北和漠南草原为止，内蒙古草原曾长时期地成为离析于中心之外的边缘游牧人群为中原王朝防卫来自外边疆的游牧社会主流人群南侵所凭依的缓冲带。不仅如此，在明政权建立之后，“北方远离中国内地的蒙古人与居住在内蒙古的曾与蒙古人统治中国的机构有密切关系的蒙古人”，仍有明显不同（页53）。直到明中叶，蒙古部活动重心才再度南移。

借助于内边疆的概念，我们也得以更好地理解为什么土司制度能在甘青和四川藏区长期维系下来。这不但是因为“柴达木和青海高原没有一

个足够富裕的牧场来支持一个大型独立的游牧社会”（页323），也与清王朝能越过这个地区而将西藏、新疆纳入版图具有密不可分的关系。正因为巩固地确立了对上述“外边疆”的统治权力，清王朝才得以成功地消除可能诱发川、甘、青三省藏区离心倾向的外部渊源。同时，清朝在青海草原和硕特蒙古部设立的札萨克制，也是对青海各藏人土司的一种重要制约因素。因此，不应当把清对川、甘、青藏区的有效治理，看作仅仅是由于土司制度所发挥的功能。此地作为一个“内边疆”地区所具有的特别属性，也是在其中起到极关键作用的因素。

与内边疆概念紧密相关，本书还提出了一个叫作“贮存地”的概念。在长城以北的方向上，这个“贮存地”指的也就是内蒙古，在它的更北方则是“顽固不化的土地”（“lands of unregenerate”），即作为外边疆的漠北草原。在北方游牧人群入主部分乃至全部汉地社会时，这个人群不会完全移入汉地之内，而总是会有一部分驻扎在北部邻近长城的地区。后者担当起其入侵同伴们的“后卫”，既负责保卫被征服的汉地，以免它遭受从更遥远的北部南下的敌对部落的攻击，同时也是为统治汉地社会的同伴提供源源不断的官吏与守军的资源地（页162）。在这里我们又仿佛看到了隐然存在于“贮存地”与“过渡地区”之间你中有我、我中有你的关系。确实，拉铁摩尔强调说，“贮存地”的文化与“过渡地区”的文化一样，具有“混合文化”的属性，因此它会“自限于可以容忍混合文化的环境范围中，不再深入草原”（页351）。这个“可以容忍混合文化的环境范围”，不就是“过渡地区”，或者就是“内边疆”的范围吗？

引入这么繁复的名词概念，对拉铁摩尔的叙事框架果真是必要的吗？平心而论，他在这方面难免有过于随意的嫌疑。但他既然已经把它们都提出来了，那就迫使我们不得不对这些概念及其相互关系进行细心的梳理。只有在这样的基础上，才可能从略显含糊其词的陈述中，把属于他的一项最带原创性的精辟见解发掘出来。

六 “边疆王朝”：“长城边疆地区”对中国历史的重大贡献

纵观《内亚边疆》全书对“边疆王朝”的界定，大体包含如下一些主要内容。一、它是指的自外边疆将其统治推向部分的或全部汉地社会的王朝。二、它的创建者往往不是来自严格意义上的、“纯粹”的草原社会，而是来源于草原边境的混合文化社会。三、它虽然来自外边疆，却会把内边疆当作防卫基地和人才资源的“贮存地”。四、统治人群分化为进入汉地社会和留驻“贮存地”这样两部分的结果，是“原来建立帝国的人，现在成了他们自己帝国的牺牲者，而另一些变得像被征服者的人们，却享受最大的利益”。当逐渐增大的差异终于撕裂了那个混合国家时，边地游牧人就会在政治上“回到游牧制度去”。五、由于边疆之内汉族经济是最有利的方式，进入汉地的草原统治者及其政权多半会变成汉式的统治者和汉式政权。本书或详或略地讨论过的像这样的边疆王朝，有北魏、辽、金、元和清等国家（页162至163、334、347至350等）。但这个“清单”却存在三个互有联系的非常大的问题。

第一个问题是，能否将内边疆和“贮存地”等同看待，或者说二者是否必定要位于同一地域范围的问题。这一点最清楚地反映在清东北方向上的内边疆和“贮存地”互不一致的情况中。拉铁摩尔自己使用以下措辞来划分该地区的内、外边疆：“长城、汉人边区、柳条边；加上它西部和西北部的蒙古人，以及它东部和东北部的满洲人。”（页161）这也就是说，山海关之外的辽东汉文化地区按上述界定属于内边疆，而其外边疆则位于分别从西—西北和东—东北方向将辽东封闭起来的柳条边之外。那么清朝的战略“贮存地”又在哪里呢？拉铁摩尔在最初提出“贮存地”概念的《满洲：冲突的摇篮》（*Manchuria: Cradle of Conflict*, New York: Macmillan Company, 1932, 2nd edit., revised, 1935）一书里，把柳条边内外，也就是清朝在这个方向上的内外边疆都看作它的“贮存地”。柳条边以内是“汉军八旗的最初‘贮存地’”；其外两侧分别是“蒙古‘贮存地’”和“满洲‘贮存地’”。更粗略、更一般地说，那么“东北的‘贮存地’区域也许可以界定为整个辽宁省（奉天），以及位于北纬四十六度以南的吉林省”（*Manchuria: Cradle of Conflict*, 页42、105；并参书末所附“各盟旗‘贮存地’”地图）。如果硬要对被包含在这个“贮存地”内的各地域的重要性之间进行比较，那么其中最重要的，当然不会是位于内边疆的汉八旗所在地。另外，拉铁摩尔虽然从未指实过元代蒙古人的“贮存地”究竟在哪里，但它显然也不能认为仅仅是内蒙古，虽然为了军事指挥

的需要，进攻中原的司令部曾经设立在那里。蒙古人心目中的“祖宗根本之地”，则一直是以漠北为中心的。

第二个问题在于，“贮存地”和内边疆非但就其所在地域而言并不重合，而且具有完全不一样的政策实施目标。拉铁摩尔用非常生动、明确的语言把可以在边疆实施的政策区分为“面对内里和面朝外方的政策”（inward-facing and outward-facing policies），它们的目标分别是为治理腹地提供出身于特定族群的政治或军事精英，以及为抗拒来自外围边疆的蛮族入侵提供军事防卫资源（见*Manchuria: Cradle of Conflict*，页110、181）。但他以为“贮存地”（在他看来，这个概念与内边疆几乎是一物两指）可以同时承担满足对内需求的人力资源库和防卫外来侵入的军事资源库功能，却与历史上的各种实际情况都不相符合。

辽、金、元、清四个边疆王朝各自的“贮存地”，分别是以“平地松林”著称的辽西草原—森林地带、松嫩流域的河谷—森林地带（金初称上京为“内地”）、整个蒙古高原（元初视居庸以北为“内地”），以及东北的“白山黑水”之地。它们都位于外边疆地区，或者至少不限于内边疆，并且总的说来也没有替各自的中央王朝阻挡来自“顽固不化的土地”上的蛮族部落入侵中原汉地的作用。若言及兼有“面对内里”和“面朝外方”两项功能的内边疆，最容易使人想起的，似是北魏平城时代的“六镇”。除了屏障首都平城的主要功能外，六镇将领一度是北魏统治集团汲取军事人才的重要资源所在。但这种情况只发生在平城时期近百年中。随着迁都洛阳，拓跋集团在深入汉地和进一步汉化的过程中，差不多完全失去了对外边疆的控制。它利用安置在内边疆的部落来阻拦更北方的柔然骑兵南下，与它之前的汉政权利用降附的南匈奴抗拒北匈奴侵扰汉边，已经没有太大的差别。在此之外，六镇再也不被看作向中原供给政治及军事精英的资源库，至于其所在的雁北外围，更是从未成为过拓跋集团在族裔及文化认同方面的根据地。所以六镇的作用，最终还是面对外边疆保卫华北的一片缓冲地带。它曾部分地拥有过的“贮存地”功能，更宜看作北魏政权在形成为充分发展的成熟形态之前的非典型表现。

本书还提到被称为“成吉思汗边墙”的金界壕—边墙—边堡系统，似乎认为可以用它来证明金朝的“贮存地”兼有抗拒游牧民族自外入侵的内

边疆功能。金界壕系统的目标是保卫作为女真人根据地的外边疆，亦即其“贮存地”本身，所以他正确地称之为“贮存地围墙”（页350）。既然如此，它就与内边疆以及内边疆作为中原汉地防卫来自外边疆侵入的“贮存地”功能完全不是一回事。而在内蒙古长城一线，被金朝降服后替它守卫边墙的汪古等部，并不被视作与金人同族。他们连北魏前期“六镇”那样的地位都没有。金在该地带的边防措置，也与汉式的专制君主官僚制国家戍守长城的做法一脉相承。总之，内边疆或者担负的是“面朝外方”的防卫功能，或者需要与外边疆合二而一，承担“面朝内里”的“贮存地”功能。无论如何，我们找不到历史实例来证明，内边疆可以同时兼有“面对内里”和“面朝外方”这样两种功能。

那么拉铁摩尔为什么会刻意将“贮存地”观念与他稍晚提出的内外边疆观念——这两类观念各自都非常有用——颇不协调地整合在一起，并由此把“贮存地”和内边疆混为一谈呢？内外边疆概念主要来源于对汉式王朝领土结构的分析。而在拉铁摩尔看来，边疆王朝在进入汉地社会，并在那里立住脚跟后，必将逐渐蜕化为一个汉式王朝。很可能出于这样的原因，他才会觉得，用于汉式王朝领土结构的解释框架也完全可以原封不动地移用于边疆王朝。

这里就涉及本书枚举边疆王朝诸特征的清单里所存在的最后一个问题了，即对这些边疆王朝最终都将被汉化的断言。所谓“汉化”，至多可以用来描述边疆王朝越来越多地在统治汉地社会方面采用汉家制度。但尤其是对于元、清这样的政权，处于其有效治理之下的疆域已经大大超出汉地范围，怎么还能如此以偏概全地用“汉化”来界定它们的整个统治体系的性质或特征呢？

实际上，本书已在不少地方揭示过清政权充分利用东蒙古势力征服汉地，揭示它以极小的战争代价收服了“差不多所有的蒙古民族”，它“在蒙古和西藏都成功地控制着部落与地区的权力变更过程”，由以保持帝国版图结构的平衡，“既不令边疆压迫内地，也不令任何利益团体越出中国内地而进入边疆的旋涡”（页50至51、150）。作者在《满洲：冲突的摇篮》里甚至更加明确地宣称：“事实上，满洲人所统治的帝国并不是一个汉式的帝国。它囊括了一片比任何出自汉族的王朝治下更大的领土，版图远大于最后一个纯粹汉族的明王朝所有。”（*Manchuria: Cradle of*

Conflict，页309）凡此种种，都不是最近一千年多内的汉族王朝想这样做并且做到了的。这些独特性，显然非汉家制度或汉化叙事所能涵盖。可惜的是，拉铁摩尔对这一点尚未给予足够的注意。

不过，前文揭示的那三方面的缺陷并非无可弥补。关键是在运用边疆王朝的重要概念从事历史分析时，还需要把它拆分成两个次类型来处理。前期边疆王朝以北魏为代表。拉铁摩尔所枚举的起源于边疆的非汉族王朝的那些特征，其实主要是它的前期特征，例如极高程度的汉化以及位于内边疆的对外军事防线。这与北魏在长时期向中原渗透的过程中逐渐被汉化，并由此失去了自身文化及族裔认同的资源所在地密切相关。10世纪之前统治过汉地的其他边疆王朝，如十六国、北魏的各继承政权，乃至五代时的后唐、后晋、后汉政权，也都可以大体归入这一次类型内。如前所述，它们在与外边疆的关系方面所扮演的角色，与纯粹汉族的王朝相比没有太多的区别。

另一类便是由10世纪起的辽、金、元、清所代表的后期边疆王朝。它们都是在相对短暂的期间内征服并统治了汉地社会一部分甚至是全部汉地，因此仍得以保留着自己所赖以兴起的原居地，把它变成帝国版图结构中的重要组成部分。相对于前期边疆王朝，它们最显著的特征可以说就是多元性格的国家治理体系和位于外边疆的“贮存地”。拉铁摩尔说，草原本身是游牧制度的“贮存地”（页351）。他实际上也已经看到，在他的分析框架中属于外边疆的女真发源地是金的“贮存地”。但他始终没有想到，对已经萌发于他心中的这些非常有解释力的念头，应当有意识地再往前推进一步，明确指出以“真正的”草原乃至其他外边疆作为自己的“贮存地”，乃是后期边疆王朝之所以区别于没有这样的“贮存地”，而只能退守内边疆的前期边疆王朝最重要的特征之一。

七 边疆王朝的历史分期问题：对拉铁摩尔思考的再推进

现在我们可以回到由那条将中国分为两半的“拉铁摩尔线”所生发出来的问题上去了。正是在后期边疆王朝中孕育和发展起来的国家建构模

式，才使传统中国做得到大踏步跨越“拉铁摩尔线”，把西部中国的广大地域囊括在自己的版图之中！

后期边疆王朝的国家建构模式，自然有继承外儒内法的专制君主官僚制模式的那一个层面，主要表现在帝国中央政府的基本架构，以及治理汉地社会的主要制度体系中。同时它也有汉式的国家建构模式所不具备的另一种面相。这是因为后期边疆王朝不像汉族政权那样，把“车同轨，书同文，行同伦”，也就是用汉文化来覆盖王朝的全部疆域当作自己所追求的理想治理目标。因此它必须有另外一个管理系统，来维持对西部中国的有效统治。在清代，这个管理系统以理藩院为其核心组成部分。十分有意思的是，当清人力图证明自己的各种机构衙署渊源有自，由以彰显出清统治体系的政治合法性时，乾隆钦定的《历代职官表》却不得不承认，它无法在明、宋及五代为理藩院追溯一个前身。但再往前推，它却把唐朝的鸿胪寺与清代理藩院相比拟。

鸿胪寺本是专掌“宾礼”的部门。“鸿”，大之谓也，“胪”，陈序也；是“以大礼陈序宾客也”（孙逢吉：《职官分纪》卷二〇）。宾礼原有内外之分，对外的宾礼就是所谓“边仪”。据《唐六典》，唐鸿胪寺有关“边仪”的具体职掌是，“凡四方夷狄君长朝见者，辨其等位，以宾待之。凡……夷狄君长之子袭官爵者，皆辨其嫡庶，详其可否，以上尚书。若诸蕃大酋渠有封建，则受册而往其国”（见卷一八）。宋鸿胪寺的职掌与此相类。“诸蕃入贡”时，它还须负责照看“其缘路州、往来待遇，及供张、送遣、馆设之礼”（《庆元条法事类》卷七八）。在明代，鸿胪寺下设司宾、司仪二署，归礼部节制。可见鸿胪寺有关“边仪”的职责，实质具有准外交的性质。清鸿胪寺“所掌者惟宾赞及朝仪”；按《历代职官表》编撰者的说法，它原来承担的“宾客之事”，“则分属理藩院、礼部、会同、四译馆”（见卷一七）。因此，这本钦定著作不但将唐和比唐更早时期的鸿胪寺追溯为本朝鸿胪寺的来源，而且也把它列为理藩院制度的渊源所自。

“职官表”说前代鸿胪寺掌管的“宾客之事”为清礼部、会同及四译馆所分摊，这没有错。大体上凡涉内宾礼者属礼部，“边仪”则属之两馆。问题是理藩院分摊到的，又是它哪一部分的职能呢？理藩院对蒙青藏、南北新疆及西部四川的治理范围，包括涉及旗界、封爵、设官、户口、

耕牧、赋税、兵刑、交通、会盟、朝贡、贸易、宗教等事项在内。“职官表”作者心里很清楚，这是一块“秦汉以来，德不及远”的地域，“故从未有设官以治之者”。可知谓清之理藩院乃自唐之鸿胪寺派生而来，是论殊不足取。但前引“从未”之说亦尚稍有未确，那就是它未能反映元代的情况。“职官表”事实上亦将元代负责管理西藏和全国佛教的宣政院列为理藩院的制度渊源。这是完全正确的。元、清在创建后期边疆王朝国家建构模式方面前后相连续的线索于此清晰可见。更准确地说，这一模式的发生还要早于元。它萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清。

拉铁摩尔有关边疆王朝之见解的原创性，正体现在由他最早提出来的以下论断中：“我相信还没有人指出过，重大的‘游牧人的征服’并非来源于大草原，而是来自草原边境。换句话说，侵入者并不是纯粹典型的游牧人，而是邻近内陆亚洲边疆的各种混合文化人群。”（页347）换言之，“真正”的游牧者，“很少，或者就干脆不受贸易的影响，也不想统治定居人口”（页329）。中国东北地区的重要性就这样被凸显出来。在以辽河中下游为“动脉”的汉式农业区域以北，西侧是契丹等原蒙古语游牧部落以及后来的蒙古人活动的森林—草原地段，向北与呼伦贝尔草原相连，东侧则是通古斯—满语人群从事农耕、畜牧和渔猎生计所依赖的森林—河谷地带。由此往北到今吉林、宁古塔一带，农耕逐渐减少。进入黑龙江地区，渔猎、小舟和雪橇越来越常见。在更北面的西伯利亚森林和半北冰洋苔原，驯鹿取代马匹变成人类用于交通的主要牲畜；在那里，“雅库特族和通古斯族以一连串逐渐变异的经济与社会，把这个地区与满洲、蒙古及中亚的突厥族联系起来”（页71至75）。

位于辽河流域的汉地前沿之北，有很多河谷地带都适合于农耕。迫使汉地社会的北进止于辽河流域的原因有三项。过于零碎分散的可耕地，致使那些河谷盆地即使合在一起仍不足以支撑一个能独立发展的农业社会；江河的流向以及辽东的半孤立性，都不利于自身能量不足的河谷居民把位于它南方的辽河沿岸汉地社会，并通过那里以华北汉地作为谋图发展的后盾；相反，每一片“有希望的”谷地都面对着邻近森林或草原居民的干扰威胁，因而显得过于脆弱（页72）。在杨虎嫩对东北的族群历史所由以展开的地形空间与自然环境的分区域描述中，我们依然看

得到拉铁摩尔式思考的影响力（J. Janhunen, *Manchuria: An Ethnic History*, Helsinki, 1996, 页3至11）。

拉铁摩尔指出，正是在“这片森林、河流和山地的世界之内”，不止一次地孕育出“真正重要的历史发展”，即边疆王朝的诞生与崛起。相邻不远的不同人群及其文化之间较易于互相渗透与交融，成为整个东北的最一般的共同性。此种共同性一方面具有被植根于不同区域内的不同文化之间的差异性所抵消的倾向，但另一方面它又可能变成一种“不固定的中介”，导致某一特定人群及其文化转换或融入另一特定人群及其文化之中，或者使二者混合为“一个新形式”（页75）。这种一般共同性与特殊差异性之间的辩证关系，使东北各人群的文化与社会天生带有朝着多种不同方向发展的可能。因此转变并不困难。它并不要求某一个特定人群突然地将自己的生活方式变成另一种全新式样，而只需要使之“偏重于他们原来经济社会组织的某一部分，同时放弃其他部分”。一个有能力大体均衡地同时驾驭农耕、游牧和渔猎畜牧人群的政权，于是从这里发展起来，继而成长为统治全中国的边疆王朝（页78）。我们看到，巴菲尔德在出版于1989年的《危险的边疆：游牧帝国与中国》中，用几乎整本书的篇幅来加以精彩论述的核心观念，即“满洲边缘地界”是中国大多数边疆王朝的真正摇篮，就脱胎于拉铁摩尔自谓“我相信还没有人指出过的”最早但很简略的表述。

顺便说说，在巴菲尔德的分析框架里，蒙元王朝的兴起看来变成了一个“独一无二”的例外，因为它的起源地显然不属于“满洲边缘地界”，而是完全的草原地带（巴菲尔德：《危险的边疆：游牧帝国与中国》，袁剑汉译本，南京：江苏人民出版社，2011年，页293）。他像拉铁摩尔一样，认为纯粹的游牧人无意于直接统治汉地人口及其社会，而更愿意采取通过战争和战争威胁的“外部边界战略”，榨取其所需的中原资源，同时不丧失其机动性（《危险的边疆》，页62至65）。拉铁摩尔或许也曾感到过同样性质的解释困难，因此他宁可说，成吉思汗原本“不是大草原的人，而是草原边缘的人”，不过“从小就被逐到草原”上而已。“当他返回到草原边缘时，有许多混合文化的下属，可以引导他从事新的征服，并在征服后立即将那里组织起来”（页349）。也有些学者，从分析蒙古社会文化中的森林狩猎人因素出发，强调在其中显示出来的

混合文化属性。但是这样的混合成分，究竟是被完全的游牧方式在进化过程中所吸纳并已转化为属于自身的某种有机组成部分，抑或它反映出蒙古人并不属于纯粹的游牧部落，而是出于游牧及森林狩猎部落之间的“边缘集团”？我以为前者可能更接近历史的实相。

拉铁摩尔其实没有必要采用将成吉思汗和蒙古部“边缘化”的解释策略。在蒙古人从草原深处迅速走上征服汉地农耕世界的道路之前，位于“满洲边缘地界”的契丹人和女真人已经这样做过了。在中亚的东部穆斯林世界，原先游牧的突厥人也已经在他们以南的绿洲农业社会做过同样的事情。正像拉铁摩尔认识到的，蒙古人是在契丹、女真和突厥人的启发与协助下，才得以突破草原文化对其自身的限制的。就此而言之，蒙古人的成就，倒又不完全是一种“例外”了。

拉铁摩尔之前的中外历史学家们，恐怕还没有什么人从积极的意义上把长城边疆地区看作中国历史的一个重要推动力。“边疆王朝”观念的提出，是他对中国史研究的一项具有开创性质的巨大贡献。到今天，我们应该是比过去更容易看清他的这个贡献的意义所在了。

八 书里的其他精湛见解

这是一本厚重的书。信手翻开它，拈过三五页，就会有随处散落的真知灼见跃入阅读者眼帘。例如关于铜器对上古中国社会的主要影响，书里强调，农民没有铜器时代。因为“它并没有被制成工具以增加农业的产量”，而只用来制造武器、奢侈的装饰品及祭祀用品，作为武力和贵族价值的象征，以利于统治者增加其统治范围和效率（页176）。我们知道，这个见解在后来有关商代青铜器的考古人类学研究中被大大地向前推进了。在肯定疑古派对古文献中记载的传说材料的质疑态度同时，该书指出，对这样的材料“仍可以用新方法”加以研究。它们“虽然不能用来证实历史事件，但它可以表现那时社会的观念，甚至是那些已无法复原其政治事件的社会观念”（页183）。这很接近于知识考古学的立场，它把有关传说的叙事看作一项“社会事实”，从中去发掘存在于叙事形成时期的那个社会的时代观念。关于中国从史前时代向文明的突破为什么

发生在黄河流域，拉铁摩尔说，“第一个主要发展的地区并不是中国各区域中最富饶的地方，而是对文明初期发展阻力最小，并对最简陋的灌溉制度也能给以丰厚回报的地区”。北部中国在环境上的优良条件“显然能使人们优先进步到较大规模的经营经济、社会组织及政治统一”。由此造成华夏文明从南向北的扩张（页24至26）。

拉铁摩尔不太准确地用“非封建主义”来界定孔子的政治主张，但他的下述判断仍然是很有眼力的：面对秦以帝国制度取代封建制，“孔子的信徒们在那个时候太习惯于理想的制度，以致当一个真实的新制度诞生时，他们却不能认识”（页254）。不过他也没有因为秦立国的政策代表了一种“历史新趋势”便对它予以全盘肯定。他本能地不喜欢秦推行的“斩敌人的首级而获得奖赏的制度”，认为它是破坏“文雅”传统的“冷血政策”（页255至256）。他可能不知道顾炎武在四百年前也说过类似的话：“终春秋二百四十二年，车战之时未有斩首至于累万者。车战废而首功兴矣。”（《日知录》卷三）他更不会知道钱穆在差不多与他同时在西南联大的课堂上说的那些话。后者赞扬春秋时代的文化是发展到“极优美、极高尚、极细腻雅致”的古代贵族文化。而到战国时代，“浮现在上层政治的，只是些杀伐战争、诡譎欺骗、粗糙暴戾，代表堕落的贵族”（《国史大纲》，北京：商务印书馆，1994年，上册，页71至72）。他们的立场，与那些从线性进化的历史目的论出发，完全摒弃道德判断，而只是从抗拒或顺应历史运动方向的原则去解释人类行为，把道德上的善与政治实践中的成功以及胜利混为一谈，并与对赤裸裸地宣扬邪恶的法家学说赞不绝口的庸俗见解相比，不知道要高明多少倍。拉铁摩尔对儒家理念与它的制度实践之间严重脱节的评论也入木三分。他说，儒学的道德标准“在事实上的表现是几个模范官员两袖清风地辞职，而大多数人却在告老时宦囊中饱”（页120）。被垄断的“‘文化’成为一种最腐败（尤以贪污舞弊为盛），同时又最雍容多礼、知识高深（在某些方面）的特殊阶级的专利品”（页32）。他没有来得及看到的是，“文化”不幸还可以在“革命”名义下进一步堕落到“雍容多礼、知识高深”扫地以尽的地步，而只剩下“腐败”肆行，其不坏几如金刚之身。

用“绿洲”特征来凸显出不同地貌背景中的不同人群可能具有的生存状态类似性，这是需要丰富的想象力才能完成的一种逻辑运算。好像是

沿着同一思考路径，弗拉艾进而把这一特征归结为整个中亚历史的属性。他写道，从近东的伊朗直到中国甘肃省的历史，“基本上是一部大大小小的绿洲的历史。甚至像费尔干纳和伊犁河谷这样的盆地，也可以被描述为特别巨大的绿洲，尽管二者的边界都由山脉而不是荒漠所构成”。他强调说，“无论如何，生活在一个绿洲里的感觉对所有的人都是一样的。可耕地的开辟基本是灌溉的结果。从发育于冰川的河水引流的沟渠，使中亚的大量人口能通过一直逼近到周围高山和沙漠之边的农耕，而生存下来并且取得繁荣”（Richard N. Frye, *The Heritage of Central Asia: Asia from Antiquity to the Turkish Expansion*, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 1996, 页13）。

不过《内亚边疆》作者观察南疆绿洲社会的特征，有一个稍微不同的关注点。他从对绿洲感知的共同性中发现的，不是绿洲地区作为一个统一的政治共同体由以生成的可能前景，而是它们“都很相似，却仍然彼此分离”。虽然每一个较大的绿洲与它背后山坡台地上的微型绿洲群之间存在着一定程度的物资交换关系，但主要各“绿洲间没有任何贸易的需要。因为这个原因，这些绿洲居民在族裔、语言、文化上虽是一体，彼此却完全漠不相关。……某个绿洲中所产生的剩余人口、粮食、器具及财富使它偶尔可以攻击并占领一两个其他的绿洲，但没有任何机制可以把它们结合起来”。基于绿洲社会像“原子”一样的同一性，从它们内部“很难建立起一个金字塔式的政治统一体”。因此，“对绿洲的有效的贸易和有效的征服，只能来自绿洲以外的中国或草原的势力”（页110至111、321）。本书对冰川河流下游的大绿洲及其中游台地上小绿洲之间的经济联系，以及大型绿洲之间互相孤立的粗线条分析，在后来比如保柳睦美的著作里，获得了进一步的肯定（保柳睦美：《シルク・ロード地帯の自然の变迁》，东京：古今书院，1976，页28至29）。

关于对“丝绸之路”上商业规模的估计，拉铁摩尔很冷静地指出，“除了可以承受高价运输的奢侈品外”，绿洲地区没有和汉地贸易的必要；而中国以外地区虽然需要丝绸，“但国内并没有增加出口的必要。因此，贸易多半是在中亚商队商人及中间商人的手里。也许丝绸的输出是由赏赐及补贴开始的，丝绸成了奢侈价格的标准，小国君主接受的这种赏赐、补贴太多，便把它们卖到更远的地方去”（页314）。不久前出版的《丝

绸之路新史》一书，利用晚近发现和获得解读的大量考古及古文书材料，对丝绸之路在它繁荣时期的商业规模进行了十分具体、翔实的实证性论述。它指出，在丝路上各绿洲社会内，市场虽然存在，但很有限。流通于其中的绝大部分商品是当地货物，而不是外来产品。大部分商队只活动在从自己所在的绿洲到下一个绿洲之间大约五百公里的地域内。这些市场的供给者只是那些以十到二十头驮畜组成的小商队。“拥有数百头驮畜的长途商队在各种历史记录中都很少提及，一般只见于国家间使团互访之时”。只有在755年之前的唐鼎盛时期，我们才看到，为供给西域驻军而从中原向今新疆的大量财富转运，给丝路各绿洲带来高度的经济繁荣，包括货币经济形式在内。按上引著作的看法，唐以后丝绸之路上的商业主角，转变为零售或沿街叫卖的商贩（Valerie Hansen, *Silk Road: A New History*, Oxford: Oxford University Press Inc., 2012, 页237、106至107、10）。这些结论没有推翻，而只是更让人感觉信服地落实了拉铁摩尔见解的基本面。

蒙古高原的游牧人群是《内亚边疆》一书最关注的对象。它力图在一个比较复杂的互动结构中去展示“游牧生活不可能完全自给自足或独立”的属性。在和平的游牧环境中，“牲畜的过剩会多到没有意义。……在这种情况下，伟大的领袖就要利用他部下的机动性，趁中国衰落的时候侵略中国，或是在中国强盛的时候进行贸易”。任何在游牧社会里因消费不完而积聚起来的剩余物资，诸如牲畜、毛、皮之类，都可以用于和农业社会交易。同时，在农业地区的边缘地带生产的粮食，运到草原比运到汉地中心区域更便宜，所以能以较大的利润出售到游牧区。另外，促成没有内部贸易的经济必要性的草原社会去追求对外贸易的主要动力，不完全是经济性质的。“草原社会里必需品分配的普及性，造成了必须用来自这个社会以外的奢侈品来区分贵族与平民、统治者与被统治者”（页211、47、45）。

有时候，作者考虑问题的角度是非常独特的。例如他写道，虽然在牧民最难熬的初春季节，干草对越冬后体质特别薄弱又要生产幼崽的牲畜具有特别的价值，但“储草的方法却没有普遍而持久地实行过”。这是因为移动权比固定的居住权对牧民远为重要，因此游牧社会拒绝私有地产概念的发生发展。而“在牧场割草，会引起确定牧场所有权及限制迁徙

等问题”。同样的理由也被用来解释下面的问题，即在有些大的草原，为什么“即使在好的季节也没有放牧的牲畜”？“因为这里需要较深较昂贵的井。在可以很容易挖井、任何人都可以用水的地方，可以根据需要去掘浅井，不会有什么问题。但是很深的井具有特殊的价值，也就有了固定的所有权，而固定的所有权并不符合社会的一般利益”（页44至45）。不论这些几乎全然出自丰富的现场经验的“人类学”解释在今日是否需要修正，在读到它们的时候，我们仍然会情不自禁地感受到由蕴含其中的机智所传达的冲击力。

本书提出，藏传佛教给予蒙古游牧社会的影响中，有一项很少被人意识到。是即“召庙的不动产强化了为各旗及其首领划分疆界的稳定政策，打倒了作为草原游牧经济传统的移动性”（页61）。这一点在漠南的内蒙古草原不容易很清楚地显现出来；因为正如拉铁摩尔所说，“俺答汗是一位筑城的王公。他所统治的土地不在草原的中心，它的经济形式是混合的”（页54）。近来日本学者有关清代外蒙古中心城市库伦兴起的历史研究，证实库伦的城市化与哲布尊丹巴呼图克图的驻锡召庙从流动到固定（1778）的曲折过程紧密相关。召庙的固定不但导致了作为长距离交易商业中心的“买卖城”在库伦以东约十里处的建立，而且还形成一批在库伦和买卖城之间从事批零转卖的小商贩（“塔木诺尔臣”）。随之也就发生“民人”（汉人）进入库伦城内违法居住日益增多、屡禁不止的现象。道光末年，召庙从其定驻点移往别处（1839），长期没有解决的库伦城内蒙汉违禁混居的问题不了了之。1855年，召庙再度移回原地。为继续推行蒙汉分离的统治政策，混住在旧库伦城内的汉族商民几经周折，最终被完全迁出来。于是在库伦的东西分别形成两个称为“塔木诺尔臣”的商民居住区，分别叫“东营子”和“西库伦”（佐藤宪行：《清代ハルハ・モンゴルの都市に関する研究》，东京：学术出版会，2009年，页10至26、332至333）。由此可见，拉铁摩尔关于召庙对于城市在蒙古游牧社会中的产生所起到的促进作用的直感，是非常敏锐、富于创意的。

九 对边缘人群的同情与敬重

1975年，在为纽约AMS出版公司重印他的第一部学术性著作《满洲：冲突的摇篮》修订版所写的导言里，拉铁摩尔坦率地承认，他在写这本书的时候，曾受到斯宾格勒“带有悲观倾向的预言”的影响。“不过如果不是因为我的妻子，这种影响还会更严重。她不断对我说，不要太多地依赖于某种属于别人的思想。因为我已经表明我能够进行自己的思考，并且有时候它还不错。为什么就不能让它展开来呢？她还很真诚而慷慨地补充说，斯宾格勒也许从未听说过满洲之地，而我在那时已经比其他任何一个西方人都更了解满洲了”。这虽然是一段事后的追述，但我相信，它仍在一定程度上反映出拉铁摩尔的一个信念，即信任经验和自己的感觉，比追随任何一种理论都更加要紧。因此，即使是在真正奠定他作为一名学者，而不仅是旅行记作家地位的《内亚边疆》这本书里，我们也读不到甚至只是中等篇幅的理论性阐述。他主要是凭丰富的经验、敏锐的眼光与感觉来获取、组织和表达他对事实的洞见。

不过除此之外，拉铁摩尔对于我们今日所处认知环境的另一项弥足珍贵的启示，是他在观察、分析变动中的历史与现实形势时最念兹在兹的那种对受到不公正对待的边缘社会和其他类型弱者的理解的同情与敬重之心。他声称“中国一定可以收复东北”（页93），所表达的也可能主要还是反对德、意、日的同盟国立场。但是，当他批评列强在“各种约定条件”下豁免庚子赔款是“对中国事务的一种随意控制”时，当他满不以为然地写出下面这样的话时，确实没有人再能否认他是在为被欺负的中国伸张正义了：“豁免赔款的各国无疑认为他们做的是‘对中国再好没有的事情’，不过这只是从外国人的观点看来再好没有而已。毫不奇怪，中国人对此绝不会带着同样满足的热情而感觉兴高采烈。”（*Manchuria: Cradle of Conflict*，页278）

遵循与此相同的观照角度，上古中国夷夏关系中的另一个层面也得以更清楚地再现出来。他尖锐地指出，“中国古代及现代历史家们”有关历史上的汉族只在抵御侵略和保卫自己文化时才从事战争、华夏与戎狄的战争都起因于戎狄攻击的见解，传达给读者的只是一种“肤浅的印象”。作者举出的最有想象力的例证是，伊水上游的河谷在公元前5至4世纪被来自北方和西北的戎人占据了，但这些部落恰恰是由于秦和晋从两个方向上的领土扩张而被排挤出他们位于陕西东北部的原居地的。他

们之所以侵入东迁后的周室，“是因为他们被迫从秦、晋之间退出来，而并非因为他们是单纯的侵略性游牧民族”。这是一种“退却的侵略”；“事实上是被迫把较好的土地让给一部分汉族，而向另一部分汉族取得较贫瘠的土地”（页221至232）。拉铁摩尔因此同意马伯乐的见解，以为北狄“在人种学上和中国北部居民是同一民族，他们是被在中国北部进步到较高农业经济的中国人排斥出来的”（页38）。此一“排斥”包含两种不同过程。一方面是把“一个一个的少数民族部落……合并到逐渐扩大的汉族中来”（页178）——这种同化过程当然不可能是完全和平、非暴力、无压迫性的。另一个方面就是把未能被同化的各种非华夏人群边缘化，即从原先由它们与华夏共同享有的华北核心地区逐渐驱赶出去，最终在华北形成“内夏而外夷”的空间分布格局。如果有人对上述空间格局的产生过程所内含的不公正毫无意识，那就只能认为，他们还未能摆脱至今弥漫于汉族社会的族裔中心论和“物竞天择”的社会进化论思潮的支配性影响。

在这个意义上，甚至长城也不能再理解为是汉族农业社会保卫自身安全的纯粹防御性建筑。用类似“圈地”的方式把被排挤出宜农地区的边缘人群阻隔在外，至少是最初修建长城的动机之一。

由此可以得出以下两个结论：“第一，虽然文献记载的目的是强调汉族在自卫，但对具体的攻击、征伐及扩张的记载中，却表现出汉族主动侵略的时候比他们自卫的时候要多。第二，在这个时期，汉族所统治的土地无疑是在增加。这个过程是与中国‘封建列国’间均势的时常变迁并行的。称霸的国家就是对少数民族战争最多、掠地最广的国家。”（页223）由此还可以看到，“胜利者”书写的代表了支配者言说的历史是如何靠不住：“一个自命为文明的民族，虽然事实上是在侵略一个落后的民族，但仍说自己不过是‘巩固自身的地位’。另外，尽管少数民族实际上是在自卫，但其战争的方式却是突袭，于是常常被编年史记载为‘攻击’，使优越民族进一步声张自己的权势变得合理合法。”（页225）

对20世纪蒙古民族主义的同情，充斥于本书和作者其他著述内相关篇章的字里行间。有很多原因共同导致了蒙古社会在近现代的衰落。清政府实行的旗地划分政策，把蒙古各部变成了“游牧附庸”。它不但减少游牧人移动循环的规模，“而代之以比较严格的土地制度”，因而非但有

效地阻止了各部间的联合，更以严重违背蒙古社会传统的方式，把蒙古土地在事实上变成了蒙古王公和藏传佛教高级僧侣们个人所拥有的财产。蒙古的对内和对外贸易逐渐被来自汉地的商人们垄断。这种垄断得到蒙古本土上述两种统治势力的支持与协助。蒙古王公通过对其部属的控制阻碍了蒙古商人阶级的兴起，同时充当汉商保护人，并进而通过向汉商投资和合伙经营来分享汉商的贸易利润。此外，早在旗地正式开放之前，他们就开始以牺牲蒙古游牧人利益为代价，把土地出让给汉族移民耕种。蒙古社会里的藏传佛教教团使将近一半的当地男子成为僧人。召庙非但参加到与汉商分取商业利润的活动中去，他们掌握的不动产也加强了在各旗及其首领之间分疆划界的趋势。与王公贵族和高级喇嘛“对社会的功用越来越少，而其所积累的财富却越来越多”相对应，游牧经济中的直接劳动者在丧失游牧经济的若干利益同时，“却没有丧失他们理论上的游牧民族的义务和职责”（页51至59，并参James Cotton, Owen Lattimore and Chinese Frontiers, in D. S. Goodman ed., *China And The West: Ideas and Activists*, Manchester & NY: Manchester University Press, 1990, 页152）。

尽管如此，直到19世纪末期之前，“穷蒙古人总要比穷汉人多少吃得，穿得好，住得好”（页60）。在这之后，又有三样新因素的加入，使蒙古人的境遇变得越发糟糕。铁路这种在“整个中国体制中还没有过的经济与政治力量的新产物”深入蒙古（在满洲发生的情况也与此类似），完全改变了生产于边疆的谷物产品去向。此前在边缘的农业地带生产出来的粮食，运往草原的成本低于运往汉地；而游牧人对粮食补给的需求有限，则限制了粮食生产规模的肆意扩大。因此这可以说是一种有利于游牧社会的生产活动。铁道运输的出现整个地改变了谷物运输的方向，因为现在卖往汉地市场变得更有利可图了（页89、211、62）。于是接着就产生了第二项新危机，即汉地贸易经济控制蒙古经济的现象，在20世纪转变为由大量农业移民而导致的“汉地农业经济代替蒙古游牧经济”的局面（页61）。其三，自1928年以后，国民政府实质上改变了孙文关于“五族共和”的民族主义政策，转而利用铁道和火器，对蒙古民族实施一种被拉铁摩尔称为“次帝国主义”或者“亚帝国主义”的统治路线。它在蒙古地区的具体做法之一，是“以没收土地的方式加强对蒙古人的压迫”（页63、91）。当然，他也没有忘记立即补充，他并不是想

使人把整个中国误解为是帝国主义。其实只有几个中国阶级是如此，他们的权益与整个国家利益并不一致（页133，见注67）。

所以，在现代蒙古问题上，拉铁摩尔其实是站在越来越沉重地遭受无情剥夺的蒙古普通民众一边的。他不满意蒙古王公和高级僧侣忽视本民族的根本利益，与汉商合谋压榨一般蒙古部众，变成接受政府补贴的国家政策的工具。他用事实揭示出汉商对蒙古大众骇人听闻的巧取豪夺。1911年，清代外蒙古诸部积欠于汉商的全部债款约一千五百万两白银，平均每户牧民欠债五百两。归化一家著名商号“大盛魁”，每年收取的蒙人债务利息达七万匹马和五十万只羊。他用几乎像是在控诉的语调写道：“事实上，整个旗（部落土地单位）的总债务会成为一笔转账，商人可以因此逐年把全旗剩余的产品完全拿走，另以高价换给蒙古人以刚刚够用的衣料、用具、商品和冬季需要的谷类和面粉，使这个社会能够生存下去。这一笔复利账因利息过高而逐年增加，变成商人在这个社会中的合法地位与权利的象征。保留蒙古人的债务极为重要，即使一个旗愿意完全把债务偿清，汉商也不愿意收，而情愿把债款留在那里。利息有时高达百分之五百。”（页59）

他拿这些实地感受以及其他源于间接渠道的闻见，与缺乏真正透明性、有限而并不完全准确的当日苏联的有关信息进行对照。正因为太轻信那些半真半假、半遮半掩的不实报道，拉铁摩尔才会对苏联的民族政策予以非常积极的认可。与罗曼·罗兰、萨特等访问过苏联，并且对那里的异常情况有所意识，却终身对此缄口不言的西方知识分子相比，他完全有权利获得今人更多的理解。

对于清代外蒙古从中国脱离出去、独立建国的问题，拉铁摩尔的分析也值得引起我们的思考。他在为一本出版于1949年的专著《外蒙古及其国际地位》所写的“导论”里指出，概括地说起来，沙俄的蒙古政策是维持蒙古作为俄、日势力范围之间缓冲地的地位；而有关苏联政策最清楚的迹象，也是指向把蒙古当作缓冲地来处理的。甚至早在1911年之前，从清代外蒙古人自己的观点来说，他们面临的最急迫的威胁，并不是遭受代表着某个外国政府的少数外国人的“殖民”统治，而是那里的最好土地被来自汉地的定居农民实施在最真确意义上“殖民”的危险。他们将不是被臣服，而是被替代。他们的命运将不像印度，而更像是美洲印

第安人 (Owen Lattimore, *Studies In Frontiers History: Collected Papers 1928—1958*, London: Oxford University Press, 1962, 页276)。毫无疑问,他是同情并支持这个民族主义运动的。

不过与此同时,他并没有忽略中国人的态度和感受,仍然对中国表达出充分的尊重。在发表于1946年《外交事务》杂志上的论文《外蒙古的状况》里,他强调中国对当日蒙古人民共和国的承认具有重大的意义。这个承认的基础是在中方未出席的雅尔塔会议上奠定的。“我们不知道承认外蒙独立的压力是苏联施加的,或者是苏联的盟国为促使它参加对日战争,而把建议承认蒙古人民共和国作为一种交换条件提出来”。无论如何,蒋中正在1945年8月24日最高国防委员会和国民政府中央执行委员会联席会议上发表的讲话里,已经明确承认了这一事实。拉铁摩尔援引会议次日由中央新闻社在华盛顿D.C.发布的专号称,蒋中正宣布:本着中华民国自身的“革命诸原则”,必须“以果敢的决心,通过法定程序,承认外蒙古的独立”。不多几个月之后,在那里举行了由中国官方视察员出席见证的公民表决,一个新国家就这样最终确立了 (*Studies In Frontiers History*, 页266至277、260)。对蒋中正的这番话,或许会有一些当代中国人不予赞同;他预备通过这个决定的“法定程序”,后来或许也始终没有履行。一个最高当局者的承诺并没有真正代表他理应代表的并必须通过法的形式予以确认的国家意志;但它却被国际社会视同那个国家的立场。这样的事情发生在中国现代史上绝非一次而已。无论如何,蒙古国作为今日中国的一个邻邦,已经是谁都不可改变,也不应当再想去加以改变的铁的现实。在这个问题上抱持任何一种与此不同的态度,除了严重损害两国间的友好关系以及中国自己的国际形象,是不会有其他结果的。

与以上讨论相关,我们可以从拉铁摩尔的思想遗产中获得的另一个启发,是他对同一个国家内部存在着诸多历史地形成的不同人群以及分别属于他们各自的历史居住地这一事实的高度重视和尊重。重视和尊重这样的事实,对他来说就意味着重视和尊重这些不同人群,尤其是其中人口较少的边缘人群在他们世代生活的那片历史家园里保存并继续发展属于自己的语言和其他文化传统的合法权利。今天,是不是承认在中国的版图之内还存在着诸多历史地形成的属于各不同民族或族群的家园,

对于理顺汉族与其他各民族，乃至与生活在某些特别地区的人们之间的关系，很可能是一个具有关键意义的问题。

这里必须补充强调的是，对历史家园的承认，意味着我们要承认的，是某个特定人群在某个特定区域内可以行使的某些特定集体权利，但它是一种内生于国家宪法基本框架之下的集体权利，它不能违反宪法和国家的其他基本法律、制度和规定，不能否定生活在其中的该特定人群以及任何其他人群的任何成员作为一个国家公民所拥有全部个人权利和个人自由。人群的迁徙移居在任何地方都一向存在。中国很多的少数民族历史家园内的人口比例中，有相当大一部分是汉族及其他民族人口。他们之间的关系，只能是共生和互补的关系。不过我认为现在的关键，仍然在于我们究竟有没有这样一种心胸去面对如下事实：共生互补本是可以适用于无关乎历史家园问题的任何一个地区内处理人与人之间相互关系的原则；但在那些特定地区，还需要承认其地方治理权能所具有的“非均衡性”特征，亦即承认它拥有为维护特定人群的集体权利所必需的溢出于相应层级一般地方政区治理范围的某些特殊权限。这种非均衡性是绝不可忽略的，因为我们必须实事求是地认识到，“国家可以用多种方式不必践踏个体公民权和政治权利就可系统地削弱少数民族的权力”（威尔·金里卡：《少数的权利：民族主义、多元文化主义和公民》，邓红风汉译本，上海：上海译文出版社，2005年，页251）。

在结束全书时，作者提出，展开在本书中的研究，最终是为了“使我们能够积极参与促成我们这个时代的各种发展，而不只是消极地等待它们”。历史研究的性质决定了研究者必须眼望过去。但是因为历史研究者永远做不到，也根本不应该试图做到“价值中立”——超越被研究对象的价值观本身并不意味着研究者因此就能以“价值中立”自命——他们心中所怀有的根本价值关怀，总是可以使他们所研究的过去能与当下乃至将来之间的相互贯通中获得解读。历史学家绝无预言未来的能力。但是他们应该有参与和促成时代发展的积极性和责任感。或许这也是拉铁摩尔这部书之所以具有如许生命力的根本原因之一。

（原载清华国学院编：《清华元史》第3辑，北京：商务印书馆，2015年）

可以从“新清史”学习什么：《清帝国性质的再商榷：回应新清史》读后

—

不论人们是否同意把美国“新清史”研究看作一个“学派”，它所倡导的那种风气无疑反映出某些非常有自身特点的共同的学术旨趣和主张。

中国学术界对“新清史”的评论，一般说来是贬多褒少。记得几年前曾在网上看到过一段议论，说中国学术界除了一个“业余学者”（这是在指责我讨论满族史属于业余水平），几乎无人搭理“新清史”（大意如此）。最近读到新出版不久的《清帝国性质的再商榷：回应新清史》（汪荣祖主编，台北：远流出版，2014），亦言及“在2010年前后涌现〔针对新清史的〕批判的声浪”。本书的出版，似乎也可以看作这一“批判的声浪”的后续动作。收入本书的八篇论文里，只有一篇对“新清史”有比较具体的正面肯定，还遭到主編者在“导论”中的长篇批评。

至少在我印象里，对“新清史”的评述似乎经常带有如下特点：它往往隐含着对于“政治不正确”的高度甚至过度猜疑；评论中的学术取向越强，批评就越显得心有余而力不足；即使是学术性很强的评论，也率多脱离西方知识界的共同认知背景去解读“新清史”的研究成果，因而很容易使读者产生对研究人“别有用心”的误会。“新清史”本来就不需要有什么人去为它辩护。问题在于，如果它也可能对我们步步深入地认识中国历史文化有所助益，那就不应当拒绝这一借鉴的机会。

—

标志着“新清史”在学术界现身的一个纲领性文件，或许就是罗友枝

发表于1996年的《重新想象清代：清时期在中国历史上的重要性》，尽管文内并未使用“新清史”，而只用了“学术新思路”（the new scholarship）这样的提法，也尽管作者在文中所倡导的那样一种清史研究新趋势在其时业已初见端倪。这篇文章引起何炳棣的强烈不满，他的应答以《捍卫汉化》为题，同样发表在稍后的《亚洲研究杂志》上。

何文将罗友枝的主张归结为“在汉化和满族与内亚诸非汉民族关系之间生造出一个错误的二分法”，由此指责罗友枝强调清王朝的满族特性，就是要全盘“拒绝接受汉化的观念”。但是细读罗文便不难发现，这实际上绝非罗友枝的原意。她诚然说过，辽、夏、金、元等朝在任用汉人官僚的同时“却都抵制汉化”；她的确提出，“将汉化从中国历史编纂学的中心议题位置上挪移开去，乃是今后的研究应予以集中关注的事”。但这里所谓“汉化”，是有着特定含义的。同样用她自己的话来说，这是指下述命题而言，即“所有进入汉地范围的非汉人群最终都会被同化在汉文化之中”。而这正是何炳棣所坚持的观点。他为此写道：“中国的游牧征服者们都不可避免地要被汉化的见解，似乎已经被亨利·玉尔、沙畹、斯坦因，尤其是伯希和等汉学或语文学泰斗们一再地详细说明过了。”虽然他又补充说，这个说法有点“简单化”。也正因为如此，罗友枝才会用辽、夏、金、元都创制了自己的民族文字，并且都采用双语或多语作为官方语言，用清代表了东亚和中亚融合的“最高阶段”，来作为它们拒绝全盘汉化的证据。抵制全盘汉化当然不应该被等同于对汉化的全盘否定，尤其是否定在事关汉地治理时采纳一系列汉制的必要性。事实上，我们在许多地方看到罗友枝强调“清王朝代表了内亚和东亚相统一的最高阶段”，强调“他们将内亚与汉人的种种意识形态母题结合成一种新的统治体系，这正是他们能获得不寻常成功的关键所在”，强调“满洲统治者所创造的各种意识形态同时从汉和非汉文化中抽取资源”，强调“没有人能否认满洲人将他们自己打扮成汉人的统治者〔，〕问题在于它是不是清代帝制的全部形象”。她再明白不过地指出，新的研究要修正的，只是何炳棣的这一陈述：就清政权的成功而言，最要害的关节点在于“早期满洲统治者采纳了一整套系统汉化的政策”。与何炳棣的见解相反，她认为至少在帝国构建方面，清王朝巨大成功的关键恰恰在于它维持并发展自己与内亚诸非汉人群之间文化联系的能力，以及用不同于治理前明诸行省的方式来管治各个非汉族大型地域的能力。

根据站在局外对这场争论所进行的事后观察，有以下几层意思需要提出来略加申说。

第一，罗友枝提出的解释框架，似乎已将在汉地治理及中央国家机器的创制方面吸纳“汉化”成分的问题包括在内，但它又没有把眼光仅仅局限在汉化问题上。清帝国的疆域远远超出汉地范围之所及。对那些地域施行多样化的管治体系，是清朝能够有效地把被征服的广袤领土及时、成功地转换为巩固的国家版图的最重要保障。相比较于“汉化”这个早已被人们重复过无数遍的众所周知的老故事，新故事即使未必更具重要性，也仍然值得加以讲述。詹姆斯·斯科特的《弱者的武器》一书，把偷懒、装糊涂、开小差、阳奉阴违、偷鸡摸狗、流言诽谤、暗中捣乱等日常行为，当作处于弱者地位的马来西亚农民在反抗对他们无情剥夺时的常用武器来加以分析阐释。他指出，他之所以要这样做，并不是因为这种斗争形式比农民的其他各种斗争形式更重要，而只是因为还没有人从这样的角度去考察和讨论过那些日常的反抗行为。斯科特的后一部著作《逃避被管治的艺术》，实际上也是遵循同一研究路径来展开论述的。学术研究与为提高演算能力而进行的反复操练不同，它需要把关注力聚焦在对新认识领域的开拓上，而不能无休止地去论证某些早已被人们接受的结论。这样做丝毫不意味着对旧有认识的全方位否定。新清史的情况与之颇有类似之处。它试图讲述的，是除“汉化”之外掌握在清统治者手里的另一门尚未引起人们足够注意的“强者的武器”。

第二，上面这么说，并不意味着以“汉化”为主题的故事因此就完全变成不值得再拿出来讲述的“老故事”了。艾鹜德在发表于2000年的一篇文章里指出，尽管清统治下的臣民由诸多不同人群构成，清朝诸帝并不总是以汗、文殊化身、皇帝等不同身份出现的。至少在忠诚于清廷及皇帝的观念方面，他们对满洲人、蒙古人和汉人所使用的其实是同一种语言，作者称之为“颂恩修辞”（grace-rhetoric）或“颂恩情结”（grace-complex），表现在国家礼仪中的谢恩、自我贬责和戮力报效等修辞主题中。作者证明，蒙古语的kisig一词经由借入满语的kisi而重新进入蒙语，因而被赋予了与过去完全不同的“君主圣恩”的含义。此种修辞主题经过满译和蒙译的《三国演义》《水浒传》《喻世明言》等小说广泛流播于晚清蒙古社会，由此才在蒙古语文献中产生出完全不同于以《元朝

秘史》《蒙古源流》及《阿勒坦汗传》为代表的历史书写传统所使用的表达忠诚的修辞新形式（见艾骛德：《拜谢圣恩：清代蒙古表达忠诚的语言》，《清史问题》21·2，2000）。这一研究表明，继续将“汉化”主题拓展到过去未曾涉及过的那些层面，讲出人们还没有听说过的种种新故事，仍然是十分必要的。

第三，既然罗友枝已经揭明，清的统治模式是“内亚和东亚的统一”，我们便没有理由再像《清帝国性质的再商榷：回应新清史》一书中的一篇论文那样，把新清史聚焦于“以‘东北—内亚’的地理视野为核心来解释清朝的统治”的尝试当作它只认可这一核心视野的立场强加在它的头上。如果不避重复，那么我仍然要说，新清史强调来自“东北—内亚”的资源之重要性，不应被理解为它要否认东亚资源是同等重要的。它要把“汉化”从中心议题的位置上“挪移”出去，也并不是因为汉化的故事不重要，而是因为相对于这个已为我们非常熟悉的旧故事，还有另一些至少同样重要的新故事更需要讲述。上引论文很少见地对何炳棣偏执于一种视角的立场提出了委婉而完全正确的批评，它主张兼容两种视野以期“达致合璧的解释效果”也是完全正确的。但为了用此种兼容之论（其实这正是新清史的观点）来批评新清史，它在把罗文的主张推向极端，把它强说成只见内亚、不见东亚方面，就又与何炳棣的做法没有多大区别了。

不止如此，这里还涉及一个比罗、何之间孰是孰非重要得多的问题：事实上，新清史对我们调整或深化如何在中国历史进程中更准确地为元、清等王朝定位问题的惯常认识，具有十分积极和非常重大的促进意义。

三

目前流行的关于中国历史的标准叙事，基本上是把两千多年以来中国国家形成与发育的历史，描述为由秦汉确立的外儒内法的专制君主官僚制这样一种国家建构模式在被不断复制与向外延伸的过程中逐渐调整、充实和进一步发展的过程。但是这样的解释存在一个巨大的缺陷。

它虽然足以说明汉唐式的国家建制如何跟随在汉语人群向淮河和秦岭以南地区的大规模移民行动之后，最终将南部中国的广大地域纳入有效的府县制治理范围，却也反过来向我们证明，在无法从事雨养农业，因而为汉语人群如铺地毯般的渗透式移民活动所不可企及的西北中国，上述国家建构模式的施展空间，就会因为缺乏由汉族移民及被汉化的当地土著构成的有一定人口规模的编户齐民作为社会响应的基础，而受到致命的压缩。

汉唐两朝都留下了向汉地社会以西和以北大规模拓展国土的辉煌记录。唐代统治那些地区的羁縻体系，其核心成分是以经济引力和军事弹压为后盾的朝贡和册封制度。维持这样的统治需要巨大的经费支持。最近的研究表明，丝绸之路新疆段上货币经济最发达的时期，恰恰就是唐政府对那里进行巨额财政投入（以军费和行政费为主项）的时代。此种时间上的重叠绝不是偶然的。即使花费了这么大的代价，汉唐政府事实上还是难以把那些没有汉家“编户齐民”作为统治基础的地区巩固地纳入国家版图。中央政府一旦撤走，它在当地统治过的痕迹便很快湮灭，大约连亚历山大东征对中亚的历史影响也难以比拟。

论者往往以为，汉唐以后传统中国管治郡县/州县建制下汉地社会之外的广大疆域的制度，就是至唐代已臻完备的羁縻体系自然而然的延伸或发展。其实这是一种误解。宋和宋以后列朝的确都继承了唐朝的羁縻体制，并在合适条件下将它不断向前推进。但是处于这一体制下的人群或地域与中央王朝的关系，可能朝着两种很不相同的方向演变。它们可能沿着土官—土司—土流并置—改土归流的演变路径，最终转变为与内地相同的施行府县制的地区。而长期停滞在与中央王朝维持册封与朝贡关系的那些人群和地区，就可能从原先所在的羁縻体系中脱离出来，最终转变为完全独立的政治体。决定某人群或某地区究竟会朝哪个演变方向越过“分岔点”的关键因素，仍然与那里能否容纳汉人移民的问题息息相关。从对原来的纯粹土司区实施土流并置，到取消土司、改土归流的基本条件，还是要在哪里培植出一批由移民和被汉化的土著人口共同构成的国家编户。所以，通过土流并置、改土归流的途径被并入府县制管制体系的地区，就只能被局限在一个极有限的空间范围内：它们必须位于紧贴汉地社会外部边缘，其自然环境尚能支持雨养农业，并且在人

口、活动地域和自身政治整合诸方面又不十分发达。由此可知，除青藏高原东侧在特殊历史条件下可以长时期维持土司建制外，占中国国土大部分的西部地区显然不可能依赖唐代羁縻制度的历史路径而被稳固地纳入国家版图之中。

既然如此，大半个西部中国又是怎样变成中国领土不可分割的一部分的呢？

新清史的成果所具有的巨大启发意义，可以说就在这里充分地显现出来了。过去有关元史和清史的叙事，多将元朝和清朝的成功，归因于它们的统治者能主动学习仿效“先进”的汉文化。而它们的失败，则在于它们还不够汉化。在这样的叙事中，中国各边疆地区永远处于被动地等待被中心地区“收复”“统一”或“重新统一”的地位。新清史实际上是追随着拉铁摩尔的学术思想，把“内亚资源”放在正面和积极的位置上予以评价。依据新清史的看法，至少是在国家建构方面，元和清的成功，恰恰来源于它们在主观上就拒绝全盘汉化。在评论新清史的时候完全看不到这一点，无论如何是不应该的。这不是我们在对待别人的研究成果时所理应持有的学术气量和为人态度！

四

如果要把新清史的见解再向前推进一步，那么我以为，它所强调的清代在国家建构方面的内亚资源，其实并不抽象，而是一个非常具体实在的东西，即从汉唐式帝国的边疆区域产生壮大起来的内亚边疆帝国的国家建构模式。这是除外儒内法的专制君主官僚制之外，存在于中国历史上的另一种国家建构模式。在唐亡之后长达一千年的时间里，先后将西部中国纳入中央王朝疆域并对它施行有效的国家治理的，正是两个内亚边疆帝国，即元和清。它们对处于其版图之内的汉地社会以及汉地边缘可以采纳传统羁縻建制来予以管治的地区，基本上沿用汉唐式的外儒内法的专制君主官僚制模式。但它们对分布在今日中国占国土面积一半以上的西北部各大型人群实施治理的体系，则源于另外的资源。

在清中央政府内，负责处理上述各人群、各地区日常政务的机构是

理藩院，其管辖范围包括旗界、封爵、设官、户口、耕牧、赋税、兵刑、交通、会盟、朝贡、贸易、宗教等各项事务。尽管由于史料的欠缺，我们已无法知悉汉唐中央政府对各羁縻地区的管辖细节，但有一点还是可以肯定的，它们从来没有甚至也没有想到过要像清政府这样名副其实地、深入地对西北部中国行使其主权。事实上，在汉唐国家建构模式里，无论如何也找不到一种政务机构是用来承担类似清代理藩院的治理功能的。这个事实，也很有趣地反映在一部由乾隆钦定的政书类著作《历代职官表》里。

《历代职官表》一书的编纂，本为显示清代各种机构衙署无不渊源有自，通过“自古以来”的论证来烘托清朝统治体系的历史合法性。可是恰恰就在为理藩院追溯一个前世来源时，这部书不得不承认，在明、宋和五代都不存在可以与此相匹配的机构原型。再推前到唐朝，“百官表”便把当日鸿胪寺拿来与理藩院相比拟。

鸿胪寺是专掌“典客、司仪”的中央政府部门。所掌对外的“宾客”之事就是所谓“边仪”。《唐六典》记鸿胪寺有关“边仪”的具体职掌为：“凡四方夷狄君长朝见者，辨其等位，以宾待之。凡……夷狄君长之子袭官爵者，皆辨其嫡庶，详其可否，以上尚书。若诸蕃大酋渠有封建，则受册而往其国。”宋鸿胪寺的涉外职掌与此相类。“诸蕃入贡”时，它还须负责照看“其缘路州、往来待遇，及供张、送遣、馆设之礼”（《庆元条法事类》卷七八）。在明代，鸿胪寺下设司宾、司仪二署，归礼部节制。可见鸿胪寺有关“边仪”的职责，实质具有准外交的性质。清代的鸿胪寺所掌，主要是涉内朝会议礼，也包括在皇帝接受“诸蕃入贡”时负责“引奏”。而归入前代鸿胪寺职掌之内的“宾客之事”，“则分属理藩院、礼部、会同、四译馆”。

“职官表”在这里的表述有欠准确。实际情况是，前代鸿胪寺所管的涉内宾礼，大体属于礼部，而其对外宾客之事则归两馆。理藩院所理，非但原不在鸿胪寺的职责范围之内，而且事实上它是宋、明等朝从未管起来过的事项。对此，“职官表”作者的心里其实很清楚。所以在言及“外藩”诸地区时，本书写道，那里自“秦汉以来，德不及远”“故从未有设官以治之者”。“从未”之说也有点问题。因为元代治理西藏和统领天下佛教的“宣政院”，就正确地被“职官表”列为理藩院的制度渊源。元、清在创

制内亚边疆帝国的国家建构模式问题上前后相继、一脉相续的历史线索，在这里难道还不清晰可见吗？这条一脉相续的线索还可以再往前追溯。这种国家建构模式的形成，实则萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清。

五

中国历史上的这两种国家建构模式，在其理想的国家治理目标上也有很大的差别。汉唐式国家的理想治理目标，用出于《礼记·中庸》的经典表达，即是“车同轨，书同文，行同伦”。“三者皆同，言天下一统也”。这里的“同文”“同伦”，分明是指的汉文和儒家伦理。这一主张的要害，正是内亚边疆帝国模式所反对的“全盘汉化”，即用汉文化去覆盖全部的国家版图。

拥有内亚资源作为凭依的立国者，并没有在不同人群和不同文化间维系相互平等的现代观念。但为防止不同族群，乃至同一族群中被分隔的不同群体联合起来从事反抗活动，也为了防止跨族群的相互干扰所最易引发的族群间冲突给政局带来的破坏扰乱，他们推行的将各大型人群的社会活动限制在各自地域范围之内的政策，以及他们试图将最高统治者塑造成兼具皇帝—大汗—文殊菩萨化身等身份的努力，都在客观上有利于一国之内各族群的文化在相对自主和宽松的格局下争取各自的生存和发展的种种机会。元代兼行蒙古文、汉文、畏兀儿文、藏文和西夏文；除西夏文外，它们都是当日通行的官方行政语文。清代官颁的《五体清文鉴》，表明满、汉、蒙、藏、“回”（即用阿拉伯—波斯字母拼写的维吾尔文）五种语文皆为“清文”。这样的眼光和气派，又岂是在汉唐式帝国体制下容易看得见的？

上面说到的这些意思，其实就是新清史的研究者力图凸显给它的读者的。当然，如果向前追溯的话，我们会发现，其实满洲统治者自己才算得上是最早指出这一点的人。雍正帝说：“中国之一统始于秦。塞外之一统始于元，而极盛于我朝。”（此语见《东华录》，邹逸麟已揭出它源出于《雍正起居注》，见《椿庐史地论稿续编》，页214）康熙对明

太祖之评论，则谓之“治隆唐宋”。在他们心目中，汉、唐、宋、明是一种“一统”，元、清又是另一种“一统”。给这个论断增加如下的补充，我想不为过分：前一种“一统”，就是古人所表达的“三者皆同”之“一统”。其版图再辽阔，实际上还不免是属于一种文化、一个人群的小“中国”。后一种“一统”，才是真正的“大一统”。这是一个“大中国”，既包含汉族的“中国”，也包括中国许多其他大型人群生于兹、长于兹的“塞外”寥廓地域。

这样看来，中国在东亚这块土地上形成、发育和趋于成熟的过程中所经历的空间变迁节奏，可以用“自北向南”和“从东到西”这样两个语词来加以概括。“自北向南”是指汉语人群在华北形成和发展起来，再从华北向南部中国迁徙，以及整个东部中国被汉文化所整合的过程。“从东到西”则指汉地和中国西部被整合到同一个国家版图之内的过程。后一过程在最近的一千年里所取得的显著成果，真正为今日中国的疆域奠定了基础。由此反观中国历史的标准叙事，它虽然也肯定元和清在疆域拓展方面的贡献，但这种肯定对于其贡献的独创性几乎完全没有意识，所以显然还远远未曾到位。

六

但是，超越“三者皆同”的“一统”所带给清帝国的那种族裔、文化和政治合法化论证上的多样性，也使我们在认识清代国家属性方面产生了某些困扰。新清史对清朝能否与“中国”相等同的见解，于是成为最容易触发中国读者敏感的一个问题。

新清史研究中有些（并不是全部）学者认为，清朝的疆域包括“中国”在内，但还要大于“中国”，它是一个大于“中国”的帝国。所以不能把清朝和“中国”相提并论。他们的看法不能说毫无根据。

“中国”这个名词在历史上有过很多含义。它从最初用指登封、洛阳一带的“土中”（此其一），以后演变为对中原，后来又扩大到对包括关中之内的全部华北地区的指称（此其二、三）。还不只如此，自秦统一以后，“中国”又可以用指将首都设在华北或从华北搬迁到南部中国的中

央王朝所辖的全部版图，虽然最初生存于南部中国的土著主体并不是汉语人群。这可以说是它的第四层含义。最后，即它的第五层含义，还可特指在含有非汉语人群地域的国家疆域之内的汉语人群和汉文化地区。如万斯同叙述明代云南非汉各族群的习俗时就说：“大抵诸夷风俗，与中国大异。”（《明史稿》，卷四一一）关于“中国”的后两层含义，一直使用到很晚近的时代。英语里的Chinese兼有“中国的”和“汉语的”两种意思，就与“中国”一词在汉语里的两项不同词义有关。新清史研究仅在上述第五层含义上使用“中国”一词，而问题就出在这里：他们未经考察清朝人，尤其是满洲人自己如何使用“中国”的名称，便硬要根据自己的选定的那项语义来界定清朝和“中国”的关系。

《回应新清史》一书里写得最言简意赅的是吾友甘德星的文章。康熙帝在满文遗诏中自称“皇帝”，尚可解释为他欲强调的是自己在面对汉人臣民时的中华皇帝身份。但他在对西洋传教士的训谕中说他们“在中国年久”，便显然是在使用上述第四层含义上的“中国”之名称，这个“中国”毫无疑问乃是“大清国”（*daiqing gurun*）的等义语。满文里有 *dulimba-i gurun*，译言The Middle Kingdom，是即汉语“中国”的满文对译词，已见于罗杰瑞的《简明满英字典》（页66）。出版于1849年的科瓦列夫斯基《蒙俄法辞典》第3卷收入了蒙古语的 *dumdatu ulus*（页1865），译言“中国”。我猜想它应该是从满语的 *dulimba-i gurun* 转译过去的。中见立夫认为该词的出现是在辛亥革命之后（见氏著《“满蒙问题”的历史背景》，页7），恐不确。甘文更揭出《中俄尼布楚条约》的满文本已使用 *dulimda-i gurun* 的译名。在外交场合使用“中国”以自称最能说明问题。因为在面对作为“他者”的别国时，它更加确凿无疑地可以被看成满人皇帝和清政府对国家的自我命名。雍正在《大义觉迷录》里也说，清朝“并蒙古极边诸部俱归版图，是中国之疆土开拓广远”。此处的“中国”，也只能是大清国的等义语。由此可知，说“中国”在清代亦可用指前文分析中的“小中国”，这并不能算错。但若说它只能指“小中国”而言，因而只能被看作“大清国”的一个组成部分，那就不符合事实了。

满人皇帝和清政府自称其国家为“中国”固然重要，然而它对我们判断清朝是否为“中华帝国之延续”，其实并不见得是一个绝对必要的理由。认识这一点的意义，在我们思考元朝在中国历史上应该怎样定位的问题时，变得尤其重要。

韩国学者金浩东在几年前发表的一篇文章里指出：元朝的国号“大元”其实就是自成吉思汗时代已成立的“大蒙古国”（*yeke mongghol ulus*）的汉语对译名词；在“乞塔惕”（即北部中国）、“唐兀惕”（西夏）、“蛮子田地”（南宋故土）、“达达田地”（蒙古地区）、“土波”（藏地）、“哈刺章”（大理国故地）、“茶罕章”（云南丽江）等地域之上，元代蒙古人没有产生过超越于所有这些地方之上并将它们整合为一个政治地理单元的“中国”观念；因此，尽管元代汉语人群把本朝称为“中国”，但这个“中国”在蒙古人的概念里是不存在的，“大元”对他们来说，其实还是原来的那个“大蒙古国”（金氏此文的汉译文本见《清华元史》第2辑）。

尽管事实上无法证明“大元”一语本身即是对“大蒙古国”的直译，正如同“大辽”之“辽”未必就是“大契丹”之“契丹”的直译，说“大蒙古国”与“大元”在“所指”的层面上意义相等，这个见解或许可以成立。现在确实也没有证据表明，元代的蒙古人曾有过合并上列诸地区为一整体性“中国”的观念。而*dumdatu ulus*之名的出现，则恐怕不早于清代。那么，我们还能不能说元朝与清朝一样是历史上“中华帝国之延续”呢？新近的研究很正确地指出，在一个非汉王朝统治下，不应该仅仅把被统治的汉语人群（包括其高级官僚成员和知识精英）的感知与认识当作那个时代的全部支配性意识。问题在于，我们因此就可以反其道而行之，把非汉人皇帝与他的非汉统治精英的感知与认识当作全部支配性意识来看待吗？

中国历史的空间范围，只能用当代中国的边境线来界定。元代版图的大部分与今日中国的疆域重叠。它的政治统治中心，即大都和上都，从一开始就都在今中国境内。它的人口、经济和文化的重心也自始至终在今中国国土之上。当今世界上的蒙古族，其大部分人口生活在中国，构成中国国内一大民族。就此意义而言，由蒙古族建立的元王朝，绝不宜看作一个来自中国以外的统治政权。元政府的官方文书（虽然用汉文

书写)宣布自己接续的是它之前中原王朝的统绪。占元代人口绝大部分的汉人臣民也承认他们自己的国家是“中国”。从所有这些方面看,元代无疑是历史上的“中华帝国之延续”。像汉、唐、明一样,它完全当得起被用于标举中国历史上的一个时代——“元代中国”或中国史上的“元时期”——的品格与定位。

必须指出,主张元、清都是“中华帝国之延续”,不是要重新纠缠于传统时代有关“正统论”的讨论。但是我们却必须承认,两者都同样带有人为“构建”的属性。中国历史上其实从来没有过一个叫“中华帝国”的王朝国家。究竟哪些朝代有资格被列入“中华帝国之延续”的序列中去,也在很大程度上是由人们主观赋予的。例如中国近现代最了不起的一位历史学家吕思勉就这样评论元朝的地位:“蒙古人是始终并没懂得中国政治的——而且可以算始终并没懂得政治。他看了中国,只是他的殖民地。……罗马人的治国,就是如此。”(《白话本国史》下册,页453)他决不会认为元朝可以算是“中华帝国之延续”。今日在网上持“厓山之后无中国”之论的人,也不会这样认为。如果说他们的态度带有某种“民族主义”倾向,那么“正确地构建”就肯定不是出于另一类型的民族主义立场吗?

新清史倘若揭示了以清朝为中国的陈述带有从民族主义立场出发的构建成分,其实不算大错。真正需要加以争辩的,是不同的构建中何者更合情合理,以及从背后支撑着这些不同构建的,究竟是正当的还是不正当的民族主义理念,而不是它究竟是一个完全外在于人们主观意志的客观事实,抑或带有人为的有意识“构建”性格的问题。从这个角度出发进行思考,我们发现,尽管新清史的看法肯定有应予纠正的地方,它仍然给进一步的讨论带来了诸多积极的贡献和启发。任何新见解都会带有不足和缺陷。学术的进步就是靠在肯定这些新见解的合理部分的同时,对其中的不足和缺陷加以修订补正来实现的。满眼只看见别人的“谬误”,把“回应”变成一场声势凶猛的讨伐式“反驳”,对这种态度可能需要有所检讨。

新清史学者中有人认为，清帝国具有某种殖民政权的性质。这也是激起中国学者对它普遍反感的重大因素之一。但是如果把它放到当代西方学术界有关殖民主义的普遍认知框架，以及后殖民批判对西方中国学的强大影响的背景下予以考察，就很容易发现，我们很难从中看出一种具有鲜明针对性的要“抹黑”中国的敌意，或者是执意要将清代中国与西方帝国主义和近代殖民主义相提并论的特别用心。

后殖民研究起源于反殖民主义的政治斗争。它可以追溯到曾变身为“极端布尔什维克主义者”的萨特影响下的法农、梅米，以及杜波伊思、葛兰西等人，他们大都受过马克思学说的启发。也有人把萨特本人看作从反殖民主义到后殖民批判的枢轴。它的形成也受到欧美文学批评向“文化研究”转向的推动。西方历史学界从着重关注白人、男人、富人到开始讲述黑人、女人、穷人历史的风气改变，就与上述转向不无关联；历史研究的主题于是从政治史、外交史等范围逐步向社会史和文化史等领域倾斜。不过对后殖民批判来说，最为关键的观念性武器，还是来源于符号人类学及某些后现代主义学派，其中尤为重要的是福科的后结构主义理论。

从萨义德和斯皮瓦克、霍米·巴巴等人在后殖民批判诸领域内取得突破性进展至今的三十多年里，这一思潮通过分析知识与权力的关系、身份认同的建构与易变属性、现代性的多元可能、全球化机制中的非西方元素、性别与女权主义等基本话题，越来越广泛地浸入到西方学术主流之中。它揭示出，殖民主义的遗产给“现代”知识生产及其思想成果打上了随处可见的欧洲中心论印记。因此德里克说，后殖民批评的主要任务就是批判欧洲中心主义。它要“取消中心与边缘的区别，以及所有那些被认为是殖民主义思维方式遗产的‘二元主义’”（引文见汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，页443至444）。中国读者如今已相当熟悉的“黑色雅典娜”的故事，对西欧以外各国（如奥斯曼土耳其、伊朗萨法维王朝以及明代中国）“现代性”的本土来源的顽强发掘，对近现代中国史的叙事从“冲击—回应”论向“在中国发现历史”的视角转变，以及有关“世界体系”和“全球史”的书写实践，所有这些都反映了西方学术界对遗留在自身意识形态中的“后殖民性”污点所从事的反思和校正。

当然，人们未必会完全同意产生于这次风气转变的所有各种具体结

论或认识。例如柯珀尔就指出，如果只就福柯所言“统治能力”（governmentality），即就政府有关监控和干预臣民个体的各种制度实施的那些最基本方面而言，它们确实在中国很早就已发展起来了，尤其是像人口和地籍的调查、官学和常平仓制度等。但这种“帝制现代性”（imperial modernity）实质是很古老的，与真正意义上的现代性不是一回事。把两者相等同的见解，在柯珀尔看来是在“非历史地”从事历史的阐释（《殖民主义批判谏疑》，页163、17）。尽管如此，我们仍不能不承认，这样的反思和校正所体现的，远不只是学术上的求进求新，而且也包括了一种力图平等地看待各种非西方人群及其历史与文化的善意和良知。

中国研究在西方学术界历来是一个很边缘的专业领域。西方中国研究中不少孤立地看起来似乎十分独特的见解，实际上往往是以比那里的其他人文社会科学专业更迟缓的节拍，受影响于作为整体的西方学术背景的产物。从“汉学死了，中国研究万岁”所强调的中国学要社会科学化的主张，到有关人文—社会的各种“宏大理论”被引入中国学领域，情况无不如此。而后殖民研究的反西方中心论立场，在东亚语境中很容易被欧美中国学“转译”为对汉族中心论的批评。这种“转译”所具有的积极意义，我们在前文中已经做过分析。此处拟着重谈一谈清统治是否具有殖民统治属性这个令人颇感迷惑的问题。

中国语境中的“殖民主义”，往往与“资本主义”体系下国与国之间的关系紧密联系在一起。《辞海》“殖民主义”条把它界定为：“资本主义强国压迫、奴役和剥削落后国家，把它变为自己的殖民地、半殖民地的一种侵略政策。”从“殖民主义”一词要晚至19世纪才见于使用的事实来看，这样的界定似乎不无道理。据此，清朝的统治既无涉于国与国之间的关系，更与“资本主义”无缘（最多有一点“资本主义萌芽”），则说它是“殖民主义”，若不是存心搅乱，还能是别的什么吗？

不过，“殖民主义”系由“殖民地”一词派生而来。后者的词源可以追溯到罗马时代的*colōnia*，指罗马公民在敌对的或被征服的国家的共同定居地，在那里他们保留着各自的罗马公民身份，被授予土地，并多以退役老兵的资历充任镇守该地的主要军事力量（此据《牛津英语词典》“殖民地”条）。在此意义上，“殖民主义”被西方学术界倒溯地理解为就是支

配殖民地的制度体系，而“殖民化”即通过人口的集体移居而创建殖民地的活动或过程。在更宽泛的意义上，殖民化的历史内容还不只是殖民帝国的兴衰和对外国的政治支配，而是一个“世界由以被发现、被开发和被人居住的庞大进程”。因此“殖民化的历史就是人类本身的历史”，以至于法国百科全书派要说：“全部地球都是作为殖民地而被人住满的。”（G. 内德尔、P. 柯尔梯思：《帝国主义与殖民主义》，页29）

可是上述那种宽泛的界定严重忽略了与殖民化不可分离地相随相伴的一个重大特性。在新土地上形成移民共同体的过程，必然地意味着对原先早已存在于那里的各种世居共同体的“拆散（un-forming）或重塑（re-forming）”。因此“殖民主义可以被界定为对其他人群的土地和财产的征服与控制”。它远不只表现为欧洲列强自15世纪以往在亚洲、非洲和南北美洲的扩张活动，而是一种反复发生和广泛分布的人类历史的特征（A. 卢姆芭：《殖民主义/后殖民主义》，页8）。荣格尔·奥斯特哈迈尔（Jürgen Osterhammel）因此把历史上的殖民化分为六种主要表现形式：全部人群或社会的整体性迁移（因为没有扩张的政治中心留在迁移者的身后，所以这一形式不会产生殖民地）；数量众多的个体迁移，并不自行创建新殖民地，而是以某种高度发达的社会文化聚居圈的形式参与到当地既定的政治和经济结构之中（如海外的“唐人街”）；边境殖民化，即在定居地区的外围地带把某一“边疆”推进到“蛮荒之地”；海外移居殖民化，包括“纽英伦类型”、“非洲类型”和“加勒比类型”；建立帝国的征服形式；建设海上网络的形式。

通过上述类型学的结构分析，作者指出，我们不宜将殖民地和殖民化过于紧密地等同视之。在两者间关系的一端，是不建立殖民地的殖民化。而在另一端形成的则是没有殖民化的殖民地，亦即起源于军事征服，而非起源于殖民化（人口的集体移居）的殖民地（见《殖民主义：一个理论上的概述》，S. L. 傅理彻英译本，页4至10）。按照这样的理解，“殖民主义”的含义便大大冲破了它在中国语境中的范围限制：它可以被追溯到资本主义之前的各时代；它不再仅仅被赋予对外政策的特性；它也不再与集体移民活动完全挂钩。中国历史上的汉语人群向淮河以南地域的大规模人口迁徙，在此种意义上可以看作未产生殖民地的殖民化过程。而元朝或清朝对包括汉族在内的诸多民族地区的统治，虽然

不涉及巨大数量的集体移民活动，但按照“殖民化最主要的含义”即“某个人群统治各其他人群”（柯珀尔书，页27）的界定，便也带有殖民帝国的性格。由于这种“殖民主义”发生在一国之内，所以又被称为“内殖民”。M. 赫克托出版于1975年的那本讨论英国与其“凯尔特边地”（威尔士、苏格兰和北爱尔兰地区）之间关系的名著，即以“内殖民主义：不列颠民族国家发展中的凯尔特边地，1536—1966”作为书名。

当然还必须强调，把殖民主义的分析观念推向前资本主义各时代，并不意味着因此就要抹杀从资本主义演变到帝国主义时代的殖民制度和在此之前的殖民主义之间所存在的巨大差异。柯珀尔说，如果19世纪和20世纪的帝国相比于它们的前辈变得更加“殖民”，那不是因为现代殖民主义更残酷、更带奴役性、更疯狂地攫取土地、更贬低土著人群的文化，或者更带强迫性的宗教皈依运动，而是因为它在宗主国和殖民地之间画出了一条更尖锐的界线。据此，只有欧洲公众才享有公民身份和权利，而外部边缘地区的居民则没有同等资格。“身处依附地位再也不是任何人都可能遭遇的一种命运，而变成指派给特定人群的一种身份”（柯珀尔书，页28）。卢姆芭则遵循马克思的思想路径指出，现代殖民主义是与西欧资本主义一起形成发展起来的，它不仅从被征服国家抽取贡赋、商品和财富，而且重新安排了后者的经济结构，把它们拖入到一种复杂的与自己的相互关系中，导致人力和自然资源在二者之间流动，并且总是使利润流向宗主国方面（卢姆芭书，页9）。

根据这样一幅知识地图，大部分西方学者事实上都把传统中国时期的许多统一王朝认作旧式的殖民帝国，包括被他们视为“早期现代帝国”的明、清王朝在内。例如狄·考斯莫就这样看待清政权。他恐怕不能被划入“新清史”的学者群里。上举几种基本不涉及中国问题的讨论殖民主义的书，在偶尔提及中国的场合，也都抱持如此认识。但这丝毫不等于说，西方学术界试图把元、清乃至传统中国的其他统一王朝与资本主义时代的西方殖民主义，更不用说与列宁定义的帝国主义国家混为一谈。

人们当然有理由继续就应否把旧式帝国的统治体制挂在殖民主义谱系之上的问题展开学术的论争。例如也许有人会争辩说，如果殖民化不再与集体移民行动具有必然联系，那么在征服型帝国和殖民帝国之间到

底还有没有什么区别？但我们也许没有必要赋予这样的讨论以太多的现实政治意义，或者去凭空猜疑究竟会有什么样的玄机隐藏在这些讨论背后。

九

上文对“殖民主义”和“殖民化”的去污名化分析，绝不是要为任何形式的殖民体制进行正当性辩护。它只想说明以下两点。首先，像其他许多同样残暴、同样不人道的政治统治和经济剥夺方式一样，殖民行为是存在于各个民族、各社会阶段中的一种常态。其次，与资本的原始积累几乎同时发生的现代殖民主义之所以尤其显得丑恶和令人无法接受，是由于一种日益兴起的新思潮，即民族主义思潮对它开展的充满正义感的批判，终于使它完全丧失了自己的历史合法性，正如民主一旦成为世界潮流，专制就变得愈益丑陋一样。

与此有关的另一项针对新清史的批评，以“欧亚大陆近似理论”为聚焦点。所谓“近似理论”的要害，被认为是研究者把清朝在西北方向上的大规模领土拓展放在清—准噶尔汗国—俄国三大政治势力争夺内亚的国际背景中从事分析时，不加区别（甚至还是不怀好意）地将清朝和俄国的扩张行动等量齐观。《清帝国性质的再商榷：回应新清史》一书里有专文对此进行批评。它的主要对象，则是濮德培的《中国向西挺进：清对中央欧亚的征服》（2005）。该文将清统治下的喀尔喀蒙古部、西藏等认作“内藩”（事实是清政府都把它们列为“外藩”），而把今中国境外的清朝属部、属国称为“外藩”，似是不该发生的误解。前面提到的甘文其实已指明理藩院满文名称中的“tulergi”一词即外面之意”。按理藩院的满文全名写作tulergi golo-be dasara jurgan，译言“对外部地区〔进行〕治理的部门”。汉文译作“藩”的golo，满语译言为“地区、省份”，《五体清文鉴》径译为“省”，故在满文里亦用指汉文称为“内地”十八直省的地区（如所谓tulergi golo-i hafan或golo-i hafan，即“外省底官员”或“省底官员”之意）。所以外藩（tulergi golo）与外国（满文作tulergi gurun）完全是两回事，它是用来指称与省制不同的另一种国内政区类型的专名。

但这还不是太大的问题。作者把那个时期的俄国归入“西欧型近代殖民主义”国家，并且宣布“20世纪前80年的政、学界的共识是，西、葡、英、荷、比、法、俄、奥匈、德、义（引者按：此指意大利）、日、美等具近代资本主义性质的国家是殖民主义国家”，恐怕就更有鲁莽之嫌了。

说俄国是一个“殖民主义国家”，就上述泛化的殖民主义观念而言，当然没有问题。但它具有“近代资本主义性质”则无论如何是更为晚近的事。俄国向东方的殖民扩张大体可以分三个时期。它将喀山和阿斯塔拉罕汗国并入今“俄罗斯核心地区”，是在16世纪50年代。在此后将近两百年内，俄国的扩张行动主要发生在今俄属西伯利亚地区（它于17世纪30年代到达鄂霍次克海），然后自北向南进入今俄属“东部边疆”的布里亚特—贝加尔地区（17世纪70年代）和“远东区”，并在那里与清的势力相遇（17世纪80年代）。俄国在中亚扩张的第三阶段大体发生在19世纪中叶及稍后，先后将哈萨克各部纳入版图（19世纪中叶），把布哈拉汗国（1862）、乞瓦汗国（1873）收为保护国，再吞并浩罕汗国（1876）。

根据我的阅读，西方学术界一般把俄罗斯罗曼诺夫王朝看作与奥斯曼土耳其、奥匈帝国，乃至与清代中国相类似的旧式帝国。至于它“具近代资本主义性质”，则最多也只是自19世纪以来的事情。濮德培书所讨论的时段是在1600年至1800年。发生在那个时期的俄国扩张，在性质上只能是旧式陆上帝国的对外扩张及其后续行为。在此意义上，将它与清王朝的疆土拓展看作同属旧式帝国的对外扩张，这一点并没有什么错。批评者自己也承认，“俄国在第一次全球化尖峰期的19世纪中叶征服中亚，相较于以往的扩张”，已有很大的不同。但这种与先前不同的征服行为，已经超出了“近似理论”所讨论的时间范围。在这里，评论者的话题似乎已经脱离了它原先所欲针对的批评内容，因而变得有点不知所云。

当然，清在西北部的军事行动，主要并不着眼于那里的自然或经济资源，它总的说来也没有在那里推行强制性的“教化”动员。新清史成员之一的米华健事实上已经揭示过这一点。然而即使把清的征服说成纯粹属于防御性质，也无法否认它依然是一种不折不扣的军事扩张。于是我

们面对的问题就变成：出于纯粹防御动机的扩张，是否就是一种应当予以肯定的扩张，或者是否至少比出于经济动机的扩张拥有更多的正当性？

其实，所谓清向西北的“挺进”完全出于防御的需要，这个说法本身也颇为可疑。其兵锋所及，大多是正处于清与准噶尔汗国反复争夺之中的那些归属未定地区。换句话说，那些地方大部分还没有完全演变为可以由清稳固地行使有效主权的国家疆土。准噶尔汗国“强力介入”西藏政治，远在清朝之前。不能以为清的势力一经伸入西藏，准部试图在那里挽回败局的反扑就成了一桩必须被后世的史学家全盘否定的事情，尽管站在清朝立场上看，准噶尔确实对它构成了“重大威胁”。

在认识这一段历史时，中国读者常常还会遇到一个特别的思想障碍。他们从中国历史的空间范围必须由当代中国的疆域来界定这个完全正确的见解出发，很容易滑向一个顽固而难以改变的非历史观念，即从当代中国版图内自远古以来的全部历史都是中国历史不可分割的一部分的正确主张，错误地推导出如下的论断，即自古以来就一成不变地存在着一个与今日中国版图相同，或者只能更大而绝不能变小的中国。在这种观念的影响下，清对准噶尔的战争就很容易被看成清完成自己统一使命的国内战争，而绝不允许把它视为两个曾经并存和互不归属的国家（虽然准噶尔汗国的东部从一开始就伸入到今中国疆域之内，但当初并不存在像今天这样一条将今新疆维吾尔自治区囊括在“中国”之内的边界线）之间的争夺与冲突。俄罗斯与准噶尔之间的交往，于是似乎也就变成了对清朝内政的干预，甚至是力图分裂中国的阴谋。在对“近似理论”的疑惑背后，可能就有这样一种观念在起作用。

然而事实的情况是，自公元9世纪末唐从西域撤退直到清完成军事征服的近千年间，除元代统治过藏地，以及它曾控制过东部天山部分地区约有数十年之外，今日中国的西北边地长期不在当日称为“中国”的列朝疆域之内。虽然准噶尔汗国曾拥有的部分疆域毫无疑问是在中国史范畴之内，但这一点并不应该妨害我们以清朝、准噶尔和俄国三个一度并存的对等政治实体之间的关系为背景，去解读那一段历史。在此意义上，我们可以说清“统一”了后来成为其西北边疆的那些地域，但也完全可以说它是通过扩张性的军事行动“兼并”了漠西蒙古各部、回部和藏

地，从而把这些地方转变成“大清”的西北边疆。“统一”是通过“兼并”实现的。在这个例子里，二者是同一历史事件的两个不同面相。

十

在否定新清史的诸多批判性文字里，钟焄的长篇评论《北美“新清史”研究的基石何在》（达力扎布主编《中国边疆民族研究》第7辑，2013）写得最见功力和最有力度。与不少作者只是在阅读被译为汉文的少数有关著述的基础上来谈论新清史相比，它分明高出一头，因而非常值得一读。然而此文本身的片面性也极其明显。

首先，如果新清史在揭示内亚模式对传统中国政治、文化与历史的贡献方面果真有发覆之功，那么我们就不能对此不置一言。任何一种学术见解，即使完全不存在“硬伤”，也难免遭遇随人们认识的向前推进而变成被修正对象的命运。但在从事这种修正（包括指出先前讨论中出现的种种“硬伤”）时，不应该看不到包含在该见解之内的合理成分及其积极意义。

其次，新清史的学者们究竟是要全盘否定“汉化”的存在，还是意在反对仅凭“汉化”论来解释元、清等由边疆人群建立起来的“大中国”的统治体系乃至其全部历史？对这个问题，钟文也没有进行任何必要的解析。它只是摘译柯娇燕在一篇论文里的某些话，便过于轻易地将柯氏评估为“坚定的反汉化论者”。细绎柯氏原意，可以发现它与钟文归纳的意思其实是有出入的。为便于读者理解柯文的本意，现将其中最关键的一段话照译如下：

如今把族裔性视为中国的一种现象，并且把它当作一种分析工具来使用的偏好，毫无疑问产生于这样一种意识，即从过去几代研究中国的学者那里传袭下来的关于“汉化”的老生常谈在观念上是有缺陷的，从思想上看显得呆板化，并且无法将它应用于〔阐释〕真实的历史。汉化不仅是用于描述被涵化或同化于汉文化的一个习见语词，而且是解释文化变迁在亚洲极广袤的地域内之所以发生，乃至其种种表现的一系列想当然的预设见解。……汉化论在观念上的

缺陷源于其循环论证法。被“汉化”就是变得“像汉人”，而后者自身也只是更早先已被汉化的人们。鉴于下述原因，这种看法显而易见是反历史的：以颇有争议的“汉化”为其特征的汉文化本身向来就处于一个从未间断过的更新过程，其部分原因正出于各种〔非汉〕土著的、边境的或非正统文化的挑战与异态效应。“汉化”论最不加修饰的含义，是把汉文化看作全然自我生成、刚硬不变和排外的，它与其他世界相接触时，要么摧毁他者，要么就被他者摧毁。其次，它也意味着通过汉文化不可比拟的巨细无遗的绝对魅力，所有其他文化中人都会被中国和社会所深深吸引，无可抗拒地融化在汉化的熊熊烈焰之中。事实上没有一个老练的专家会在采纳“汉化”理论时完全依赖于这些如此简单化的归纳性陈述，于是“半汉化”“部分汉化”或诸如此类脱胎于老概念的花样翻新便层出不穷，尽管真实情况是通过有限度的（qualified）汉化很难真正实现汉化，而最终则可能变得完全没有意义。

柯娇燕在论辩中采用把“汉化”论推向极端的归谬法自有其不周之处，事实上很少有人会像她描写的那样绝对地理解“汉化”观念。但是她的主旨还是清楚的，就是要反对用全盘汉化论来掩盖或抹杀对于非汉化的那一“半”或那一“部分”事物及其性格特征从事分析讨论之必要性的倾向。正是从这样的立场，以及从清代满洲人群即使在丧失了自身文化的最重要特征即满语和骑射技能之后也从未变成汉人的认识出发，她宣称：若要对满洲人群集体身份的自我意识范畴所经历过的从“种族”到“族群”，再到“民族”的演变过程做出历时性分析，就需要突破包括汉化在内的诸多源于西方汉学遗产的观念；因为这种新视野与全盘汉化论及其他相关观念之间，存在“无法调和的不相容性”。我相信，如果这里的概括确实反映了柯氏论说的真意，那么钟文的评判似乎就显得不怎么全面了。

复次，好像是有意响应和遵循何炳棣本人身陷其间的“错误的两分法”论述路线，钟文也把包括“伯希和再传弟子”在内的许多优秀的欧美中国学家拉入“捍卫汉化”的阵营。但是，尽管被征引的那些洋洋洒洒的论说宣称金、元、清等王朝为统治汉地社会而大规模“吸收汉家制度与文化体系”，宣称在这些王朝治下出现了“汉文化以空前的规模辐射到周边”，

或曰“汉文化对内陆亚洲民族的深度影响”，出现“康熙或乾隆那样的汉文化修养更高的君主”，出现“孝”的观念向元代蒙古人群的渗透，等等，所有这些，是否意味着论说者因此就是在断然否定上述诸王朝在国家建构与国家治理各方面所凭借的政治文化资源及其方针政策的多样性特征？“捍卫汉化”的立场并不必然与积极肯定内亚模式的立场势不两立，更不必然可以直接等同于反对内亚模式论的立场。钟文也承认内亚史的“知识—立场”与汉化论并不“截然对立和冲突”。然则罗列“捍卫汉化”的言论到底意在向我们说明什么，岂不反而变成了一个使人感到“无厘头”的问题？

钟文结尾处提出，评价外国学者的研究成果应本着“不唯洋，不唯奖”的原则。我觉得其中或许还应该再加上“不唯大师”一条。即使那一大群如星汉闪耀般灿烂的汉学及西方中国研究大师们从来没有意识到内亚帝国模式在中国史上的积极意义，而最多也不过具有某种“内亚史的知识—立场”而已（实际情况并非如此），它也不应该成为后学不能够再讨论这个问题的理由。

再次，钟文用新清史很少挖掘出具有独特价值的满文史料的事实，兼用中国、日本以及欧洲学者在满文文献的整理译注方面所取得的成绩作为反衬，反讽新清史“在宣传满文史料价值上的高调行事”。这样的批评似不够中肯。

实际情况是，按传统的语文学和文献学方法来整理和译注满文文献的工作虽然一直没有中断，但在很长一个时期内，学术界在如何充分地把这一工作的成果与历史研究更有机地结合在一起的问题上，确实没有形成足够的意识。例如日本学者在对旧满洲档的译注过程中发现，“满洲”的名称早已出现在天聪九年（1635）之前的满文旧文书里，可知它恐非出于皇太极的臆造。这一发现早在1972年就被神田信夫发表在他的论文《“满洲”国号考》里。1993年它又被译成汉文，收入《日本学者研究中国史论著选译》第6卷。但在此后长达十多年的时间里，中国的清史教学与研究在“满洲”国号问题上仍一如既往地重复从前的老故事，对神田的考证既不加辩驳，也不予引述，就好像什么也没有发生过一样。文献的整理、译介与刊行是一回事，应用它和有关它的尽可能多的细部考据来丰富、修正和重建宏观历史叙事又是一回事。新清史强调的正是

后者。那是完全正确和必要的。它与钟文所谓“中国的满学界在开发满语资料这座历史宝库的工作上已经取得了辉煌成就”不完全是同一回事。

满文史料对清史研究的重要意义，如今正在为越来越多的人所认识。新清史在这方面确有倡导之功。何炳棣曾认定，军机处满文档案“虽然涉及广泛，但与汉文档案相比，其重要性也许就逊色得多”。他还以为用傅礼初关于清代试图维持满文作为最重要官方语文的努力最后“以失败告终”的论断，可以佐证满文资料其实并不那么重要。现在看来，他的说法很难令人赞同。尤其是在研究清朝将今新疆、青海和西藏纳入版图的那段历史时，各类档册中的满文、蒙文和藏文文书的巨大价值，是汉文史料绝对无法替代的。从提出一种主张到将它充分落实在研究实践中，可能需要一定时日，而且可能不是由一代学人就可以完成的。新清史尚未很好地在具体研究中把自己的主张转化为实际成果，绝不能成为由以贬低他们提出的此种学术主张本身所具有的正确性和必要性的理由。

最后，如何在批评别人时防止苛责和贬低被批评对象的情绪滋生，是我们每个人必须十分注意的事情。钟文到底是真的以为司徒琳“也许不知道”傅海波是“具备多语种史料研习考释能力的大家”，抑或只是借此说法来表达作者的讥讽？无论如何，这样的句法都是不妥当的。柯氏书里对有些人名的拼写本来不存在错误。它采用的是西方学术界流行的转写方法或自霍渥思的《蒙古人史》以来逐渐变得约定俗成的拼写方式（如把“满都鲁”转写为Mandaghol）。特别是在译写藏语人名时，除为进行专门性的正字法或词源学讨论外，一般不采用依原有字母逐个进行转写的“治目”之法，而只依照“治耳”原则，即只按藏语语词的现代读法来记录它的实际读音。钟文把此类情况当作“错误”来加以纠正，如它认为应把Sangye gyatso（桑结嘉措）改为Sangs rgyas rgya mtsho，把Gompo（藏语译言护佑者）改为mGon-po等，实属多此一举（也有些纠正是正确的，如林丹汗不宜译写为Linghdan khan）。

柯书关于阿睦尔撒纳在突厥斯坦发动反清战争的说法也遭到钟文的指责。按照后者的意思，似乎只有天山以南的回部地区才是突厥斯坦。批评者依据的也许是傅礼初在《剑桥晚清中国史》里的定义。事实上这个历史地名所涵盖的地域未必始终与该词的本意即“突厥人或讲突厥语的人们地方”相符合。巴托尔德写道：它的原意指“穆斯林领域与中国之

间分布有突厥与蒙古游牧人的地区”；而与新疆西北相邻的突厥斯坦西半部分一直伸延至原俄属“七河省”（即今与中国新疆相邻的哈萨克斯坦国东南和吉尔吉斯斯坦国东方地区）为止。按照这个意思，“七河省”之东同属于漠西蒙古根据地的今中国伊宁乃至准噶尔盆地，当然就构成东部突厥斯坦的一个组成部分（见《蒙古入侵时期的突厥斯坦》汉译本上册，页1）。在一部面对西方非学术读者群的通论性著作里，把事件发生的所在地宽泛地称作突厥斯坦，并没有什么不对。

至于钟文批评柯氏过于夸大五世达赖的影响，则更可能与中国学术界向来对他在蒙古历史上曾起过的作用估计偏低有关（而西方学术界在同一问题上则又可能有估计过高的偏向）。康熙帝“不能允许外藩蒙古悉为达赖喇嘛之言是听”，恰恰反映出这样的事实，即五世达赖曾对蒙古社会拥有远超过一个最高宗教领袖的权威。最显著的例证就是在固始汗去世以后，他干预过和硕特部首领王公的继承人选问题。五世达赖对蒙古各部的政治地位并没有被完全制度化。他能做的，主要是利用蒙古各部之间的罅隙以及准部与清廷之间的战争来施展自己的政治影响力。其间种种复杂过程，如果不仔细阅读第一手满、蒙文的相关材料，是难以做出实事求是的平衡判断的。钟文所传达的中国史学界对五世达赖的一贯历史定位，是否需要以及在多大程度上需要通过与非汉语文献的对读和互证予以调整，本身还是值得进一步探究的问题。

我与钟焯兄相识甚久，相交甚有契合之感。已发表的他的这篇评论，只包含了他写作计划中的一半内容。我已与他约定，希望他把接着将要完成的另一半文章交给由我参加编辑的《清华元史》刊发。因为与他非常熟悉，使我愈加觉得不必回避率直、真诚的相互批评。在全面检阅针对新清史的各种评论时，事实上也无法回避这篇令人印象深刻的文章。对新清史作品中的细节缺失作逐一清理和纠正，是一项极有价值的工作。不过在从事学术批评时，针砭尺度宜缩不宜增，丝毫不可效尤过去政治大批判中盛行的那种肆意拔高、无限上纲的作风。至若有心追求“放大效应”，以此呼应或加入一场从表象看来“政治正确”，但充满虚言求胜的浮躁习性的学术声讨，则与采取说理的方式实事求是地指出声讨中种种不实之处的选择相比，虽说要安全甚至有利得多，终究不如后者更让自以为有责任心的学者感到义不容辞。

说到底，在中国读者对新清史相当普遍的不满背后，隐然存在一种政治焦虑感。当我们久已习惯地用比较简单化、标签化的固有观念来加以阐释的世界图景与来自另一种语境的不同见解发生碰撞时，我们往往本能地将这种碰撞看作尖锐复杂的政治斗争在思想文化领域内的反应，而在它背后，则必定潜伏着某种意欲加害于中国的现实政治意图。可不是吗？说元朝、清朝都不等于中国，不是在蓄意斩断中国自古以来绵延悠久的历史吗？说清朝也是殖民主义，不是要把中国与近代以来干尽坏事欺辱中国的西方殖民主义列强相提并论吗？把清朝对中国的重新统一说成是它对于相对独立的各毗邻政治实体的侵吞扩张，不是更赤裸裸地暴露了敌对势力试图分裂中国这个多民族统一国家的狼子野心吗？

中国人对影射史学至今保持异常敏感的戒备之心、切肤之痛，自有其历史根源。但我们能否因此戴上有色眼镜，用这种生成于过去“全面专政”、高压政治时代的特殊体验去审视产生在不同言论环境中的各种学术讨论和文艺创作？这是一个值得引起我们反省的问题。“利用小说反党”并不是作家们在从事文艺创作时常有的心态，而以此律之于各个学术领域内的创造性思想活动，只会使我们自己变得不必要地脆弱多疑。

新清史研究中当然还有很多值得再讨论的问题或者错误。上面提到的钟焄评论就揭示了存在于其中的许多硬伤。我想本文也已证明，元朝和清朝不等于中国的说法是不能成立的，即使在元代蒙古人的思想里确实不存在“中国”这样一个观念，也无以动摇元朝是介于金、宋和朱明之间的一个中国王朝的事实。新清史对这个问题的看法有误，或许因为他们自己其实也受到被他们强烈批评的“民族主义”史观影响，把国家与其政权的特定民族属性之间的对应联系不适当地追溯到民族主义思潮产生之前的各历史时代，因而以为可以完全用满洲人群的“族裔主权”（ethnic sovereign）来对清代国家进行历史定位。这个问题，是完全可以在学术层面上争论清楚的。

对中西方有关殖民地、殖民化和殖民主义的不同认识，则可以经由对概念的通约化路径而增进相互间的理解。现代西文中“殖民地”一词虽

源自拉丁语，但西欧的殖民活动至少早在希腊时代就已经开始了；而维持母国与殖民化运动所产生的殖民地之间相互关系的殖民主义体制也早在西欧古典世界形成了。这样一种追本溯源的思考，应当可以在一方面把现代殖民主义纳入并定位在一个古已有之的谱系之中，而在另一方面又把自原始资本积累时期的早期近代殖民主义行径，以及19世纪以后由工业化过程所改造而成的现代殖民主义同它们的历史前身区别开来。

从中国学术界的眼光看问题，即使可以接受上述殖民主义谱系说，殖民主义性质转变最重要的关节点，也应当发生在从传统社会向原始资本积累时期转变的那个当口。但是把清朝的拓疆开土及此后对不同人群世居家园的治理体系看作殖民体制的西方学者，不但遵循着反“西方中心论”立场（认为现代性不只出现在西方，再从那里被传播到世界各地），称清朝为“早期现代帝国”，而且也把清的扩张与直到19世纪初为止的西方扩张看作属于同一类型。尽管已经有人认为，这个时期欧洲各帝国在其“非邻接的海外性质”，及其与各自殖民地之间缺乏跨文化接触与交流的“前历史”这两方面，与清帝国截然不同，它们也只能成为在同一类型之内再划出两个不同“亚类型”的依据而已。在西方学者看来，“早期现代帝国”是1500年至1800年间“全球整合”趋势的新历史产物，但他们的扩张方式仍带有旧式殖民主义的基本属性。而殖民主义更本质的变化发生在19世纪。工业化改变了欧洲，稍后再加上美国和日本扩张主义的动机、方式和效果，从而使现代资本主义以重大和多样化的方式把自己与满洲、欧洲诸列强，乃至早期近代任何扩张型国家的支配模式明显区分开来（M. 阿达斯：《比较视野中的帝国主义与殖民主义》，《国际历史评论》22:2，1998）。

应当承认，中国与西方学者在究竟怎样理解清帝国和西方早期现代殖民帝国之间的异同方面，还存在着相当距离的认识差异。不过无论如何，按照西方列强对中国的欺侮和侵犯始于19世纪中叶的标准观点，清在此前形成的“殖民主义”与在此之后西方不公平地对待中国及旧大陆其他被奴役地区的殖民主义，即使在西方学者的眼里也具有完全不一样的性质。阿伯内西（D. B. Abernethy）把近代欧洲的殖民活动划为五个阶段。其中第一阶段（1415至1775年）殖民扩张的领土焦点在美洲，而1775至1825年的第二阶段是殖民活动的收缩时期。第三阶段（一般称

作“帝国主义”时期）从1825年延展到1914年，是欧洲在非洲、亚洲和太平洋地区大肆扩张的时期（见《1450年之后西方殖民主义百科全书》，底特律，2007年第一版，序言页15至16）。而奥斯特哈迈尔在对近代以来西方殖民主义进行分期时，则把1760至1830年（大体相当于阿伯内西分期中的“收缩”时段）界定为“欧洲对亚洲领土统治的开端”，而把其后“旧大陆殖民地建构的新浪潮”、“殖民地出口经济的全盛”，以及“第二次对非洲的殖民占领”三阶段的时间分别划定在1880至1900年、1900至1930年，以及1945至1960年。他强调指出，尽管在1830至1880年的“自由贸易帝国主义”时代，中国、日本、暹罗，更不用说奥斯曼帝国和埃及被迫向西方开放了它们的门户，以至于“在接近1870年的时候，后来的殖民地边界已经可以看得相当清楚了”，但19世纪70年代前后“依然标志着一个新时代〔的来临〕”。也就是说，西方殖民主义的重大变化是发生在19世纪下半叶前期，比阿伯内西分期中的相应阶段还要晚数十年（《殖民主义》，页33）。对话和不同看法之间的交流和相互辩驳，应当也完全可能在学术讨论的范围里通过摆事实、讲道理的方式，在保留各自不同意见的同时尽可能增大重叠共识。如果思想的交锋不是在这里展开，却被转移到政治斗争领域里去，结果是不会有助于学术问题本身的澄清的。

这里还要不避重复，再谈一谈清“向西挺进”究竟是统一中国，还是兼并他国的行为的问题。清与被它征服之前的准噶尔的南部疆域，包括新疆、青海和西藏地方都处在今日中国的疆域之内（此处暂不讨论如何看待准噶尔势力范围内超出今中国边界的那些地区的问题），它们的历史都属于中国历史不可分割的一部分。因此中国史叙事不但需要讲述清与准部及西藏的交涉或和战关系，并且还必须交代新疆、青海和西藏历史中与对清关系没有直接联系的那些方面的内容，如它们各自社会的内部关系、经济、宗教与文化状况等等。而中国史在叙述对日关系的相关史实时，就可以在有关外交关系的背景资料之外基本不谈属于日本国内历史的上述那些层面。这是因为一度属于准部版图的今新疆、青海和西藏都处于根据当代中国边界线向前倒溯至过去全部时段的中国史空间范围之内；而日本则没有在此一空间范围里。但是承认这一点并不意味着，在过去各时代中始终存在着一个一成不变地可以用当代中国边界线来界定的“中国”，或者说这条边界线的存在本身就是自古以来一向如此

的历史事实。准部和西藏一度是相对独立于清朝的政治实体，这个事实与新疆、青海和西藏诸地区的历史自始至终与清朝历史一样是中国历史不可分割的一部分的事实同等明显而无须回避。不仅如此，清对南疆回部的 sovereignty 事实上也是从被它击灭的准噶尔汗国继承过来的。由准噶尔培植起来的可以在穆斯林和身为“异教徒”的蒙古统治者这“两个世界之间”周旋的伯克集团，在准噶尔政权瓦解后继续受清委任，承担维持回部社会内部秩序的功能。正因为如此，清政府才得以在本身不必具备“一副穆斯林面孔”的前提下收拢回部人心（D. 布罗菲：《准噶尔蒙古的遗产与清代新疆忠于国家的语言》，《哈佛亚洲研究杂志》73:2，2013）。清并吞了处于它当日疆域之外的准噶尔汗国的事实及其性质，并不会因为准噶尔所辖的新疆、青海和西藏与清同属于今中国版图之内而有所改变。

历史研究者不可能完全不把区分好坏、对错、是非、黑白的基本价值关怀投射在他的研究对象之中。就这个意义而言，任何研究成果都不可能不反映研究者的政治立场。因此学术见解的不同也可能反映了政治立场之间的差异。在这种情形下，学术论辩就经常会带有不同政治观点之间相互碰撞、冲突和交流的性质。非常值得警惕的是，我们与他人在政治观点上的不同，绝不能就自动地证明对方暗自怀有某种十分现实的不良政治意图。讲道理的讨论方式是声势再汹涌的对于不良政治意图的讨伐也无法替代的。而究竟有没有这样的不良政治企图，则又不是可以用“牧童遥指杏花村”的方式，或者凭一厢情愿的主观想象构造出来的一条所谓“隐秘的逻辑链”，而是必须用每一个逻辑环节上都切实存在的事实作为依据，才能够加以判定的。

现在，请允许我再度引用先师韩儒林教授20世纪80年代初在国家古籍整理委员会一次工作会议上的书面发言中的几句话作为本文的结束语。他说：“中国的历史和文化，绝不仅仅是汉族的历史和文化；中国的历史和文化，不是在与毗邻地区和国家相互隔绝的情况下孤立地发展起来的；中国的历史和文化，也不是只有我们中国人自己在研究。”在如何看待新清史的问题上，也许我们还需要把自己的心态调整得更理性一些。

（原载《东方早报》2015年4月5日、4月12日“上海书评”）

略芜取精，可为我用：兼答汪荣祖

中国学术界近来有关“新清史”的争论，其最核心的问题，并不在于新清史的诸多著述中是否存在，或者存在多少讹误与失察。我以为，这场争论所围绕的核心问题主要有三个。

第一个问题是，根据被揭示出来的所有那些不周之处，是否已经有足够理由全面否定新清史的研究成果，因此可以把它们看成一堆不具有任何积极的正面意义的垃圾？就此而言，即使把那些林林总总的错误枚举得再翔实有据，甚至像上海说唱“金陵塔，塔金陵”那样动听地将七层宝塔从下往上一层层数落一番，能够说明的意思仍然很有限。我们更需要的是另一类型的批评。它应当很具体地指出，其中那些关键性的错误，究竟是如何以及在多大程度上已经损害了原作者用以支撑其中心论点的基本证据，从而使中心论点变得必须加以调整充实，甚至不再得以成立。这样做，对史实失真的批评就能够超越针对史实本身的争议层面，进入对史实背后的意义从事追问的讨论。没有这样的追问，批评就很容易变质为对别人“不识字”“未读懂”的指责，变成对别人有无资格从事学术思考的傲慢裁判，而与理应针对具体问题所展开的不同认识之间的平等论辩渐行渐远。

事实上，在同一学科领域内，由为数不少的学者（虽然他们拥有较一致的学术取向）从各自的独立思考出发而写出来的众多论文与著作，竟然都一模一样地毫无价值可言，或者用我们至今还耳熟能详的那句话来说，唯有“化毒草为肥料”的利用价值，这在正常的学术史上恐怕反而是一种难得遇见的非正常现象。我们能不能抓住少数几部在相关史实的细节描写方面失误较多的作品，就以一概全地从整体上去否定被冠以“新清史”之名的一群学者们的全部学术成果？

在这里，四库馆臣的平实心胸很值得我们仿效。对于“瑕瑜并见”的著述，他们主张“在读者择之而已”。“瑕瑜并见”显然是绝大部分著述的共同特征。即使是“白璧之瑕，固不必为之曲讳矣”。但“择”的原则，总的说来是“宜略其芜杂、取其菁英焉”。略者，简略、省略也。据此则“固

不必为之曲讳”的意思，其实未必是在主张凭一得之见就孜孜不休于拿捏住别人的误失以计斤较两。正相反，更可取的态度还是得饶人处且饶人。凡属“芜杂”而可予忽略者，略去之即可。而对其中之“菁英”，则凡有六分可取者就决不取其五分而止。汪荣祖说，学术论辩在外国“往往是不留情面的，是有增无缩的”。我不如他见识广，唯窃以为无论外国中国都会有两种风格、两种人品。求仁得仁，近墨者黑，“习相远”者，此之谓也。

从史实失真的角度出发全面否定新清史见解的基本逻辑，是用罗列一系列史实失真的方式来暗喻它的论述不具有任何必要的实证基础，由此凸显新清史的“着力点不在史实重建而在话语构建”，因而也就一无价值可言。此处所谓“话语”，已不是福柯原意中那种使这样那样的陈述得以形成、确立，或使一组相关陈述得以构成一定秩序，或使某些陈述之由以被判定为正确或错误的那一系列法则。“而当一组这样的法则被确认时，你就是在处理一个推理的结构，或曰话语了。”按照福柯的意思，话语是一个可能性的系统，它使一个知识领域能够成立。但是话语的法则并不是任何个人能有意识地加以追求的那种法则，它不是一种追问的方式或规范，它们只在每一种特定话语的言说者“背后”默默地影响他（Quentin Skinner主编：《人文学科内宏大理论的回归》，剑桥大学出版社，1985年，页69）。我们只能从既已存在的理论体系或意识形态中去发掘其潜在的“话语”结构，却无法在那个潜在层面上去直接从事“话语构建”。在此意义上，说某人意在“话语构建”，其实是一句不通的话。既然如此，说新清史重在“话语构建”究竟是什么意思呢？我想它的真正意思是在批评新清史只有理论（而且是靠不住的理论）而不知考据。

这种批评带有强烈的实证史学偏见。即使新清史没有回答老一辈提出来但尚未解决的那些“重要实证课题”，或者没能纠正从前的“错误考证结论”，它又能说明什么呢？“课题”自身是会随着时代及学术风气的变化而转移的。后人有权发现和提出属于自己的新问题，本不必老是跟在前人遗留下来的那些问题的屁股后面转。把被认为是完全不以事实为依据或凭证的主观臆说等同于理论“构建”，又表明理论在批评者心目中的地位是何等地受到蔑视、何等微不足道。

崇尚考据本来是对的，但光凭考据无法完成“史实重建”的任务。正

如柯林武德很早就指出过的，实证史学留给近代历史编纂学的消极遗产，“就是空前地掌握小型问题和空前地无力处理大型问题这二者的一种结合”（《历史的观念》，何兆武、张文杰汉译本，页149）。说到底，“实证史学”本身也从未真正离开过对理论乃至理论背后某种话语的依靠。根据这种“话语”，人们有能力认识无数“真实具体”的史实，通过“史实重建”，人们也就得以重建历史本身，亦即自然而然地把握和参透由这些史实所构成的纯粹外在于人们主观意识的“客观”历史。然而整体不只等于部分之总和，相反总是超过这个总和。此外，“部分”本身是无法穷尽的。你采取了哪些“最能说明问题的部分”来做加减乘除，其中就含有超越了“实证研究”的东西。只见树木，不见森林，就很可能在自以为无须理论相助的同时，受到最陈旧理论的支配，甚至受其奴役而略不自知。

新清史既不是什么“话语构建”，也不是在从事纯理论的构建，它就像被我们称为“历史研究”的所有其他作品一样，是建立在一系列大大小小的陈述基础之上的历史叙事。克劳斯蕤（P. Crossley）曾在她的好几种著述里，力图追溯“满洲人”在乾隆朝如何从最初的“文化共同体”转变成为一个“种族”（race），而在晚清政局刺激下又如何最终演化为“族群”的“历时性变迁”。被她界定为“种族”的满洲人群体，在我看来实际上就是存在于该群体之内的集体身份意识业已发育为共同血统观念的历史民族，这个历史民族而后又在清末民族主义思潮的冲击下变身为现代族群。克劳斯蕤已敏锐地意识到，《满洲源流考》对于官方塑造“谁是满洲人”的世谱化集体记忆有重要作用。可惜她把满洲人“变成一个能清楚地以人种来自我确认的人群”的时代订得偏早，以致丢失了一个本应属于她的把故事讲得更完善、精彩的机会。欧立德着重分析的，是乾隆朝的满洲人在面临满语、骑射全面衰退的严重危机时，怎样通过重新定义何谓“满洲之道”来继续维护满汉界别。路康乐则从芮玛丽有关满汉矛盾到咸同时期已基本解决的论断出发来开始新的讨论。他强调，从清末一直到民国初年，甚至在八旗制能给予广大下层旗人的特殊权益已丧失殆尽的情形下，满洲认同也没有消失。如果拿这些见解与我们总是习惯于把民族的形成作为一个漫长历史过程的最终结果倒追到那个过程的开端阶段，习惯于把一个民族的共同语言或其他显著特征的消退看作那个民族本身的消亡之类的广泛误解相比，它们难道真的就丝毫不值得被中国人

学习？难道所有这些历史叙事都不含有任何真凭实据和有效的考证过程，只是一团向壁虚构的梦呓？把新清史若干研究作品中考据不足的局部缺失夸张成一幅整体坍塌的可笑图景，这种做法的片面性实在不足取法。

这场争论所围绕的第二个问题，是如何定位清王朝在国家治理方面的基本建树。需要着重指出的是，争论的焦点并不在于清代国家制度是否具有“汉化”的属性，而在于它是否只有汉化这一种属性。也就是说，新清史与传统汉化论的真正分歧在于：除了汉化之外，来自内亚的政治文化资源是否也在清朝国家建构中产生了至关重要的影响？如果回答是肯定的，那么内亚属性在清国家体制中所占有的重要地位，是否有理由使我们把它与汉、唐、宋、明等帝国的统治体制区别开来，以便对它从事进一步分析？

何炳棣《捍卫汉化》一文言及清朝征服与治理“西域和青海的广大地区”的历史，只在用一条注解引述三种研究文献的同时一带而过地写道：“关于主要事件和在这个极其复杂的民族地区建立多样化的行政管理制度，已有了研究成果。”而他本人在论述“非凡的清朝帝国构建对中国的整体影响”时，强调的仅仅是对边疆地区实行“我们所称的汉化最基本的方式”，即“用千百万的汉人充实该地区”的政策。“汉化”的确只是他概括地体现清代成就的五个卓越方面之一。但是清朝究竟为什么能“缔造中国漫长历史上最大的、巩固的、有效管辖的多民族帝国”呢？他的回答是，尽管“满族对于汉族行为准则和思维方式的认同无须排斥对其他形式的认同”，尽管“他们和非汉民族的联系，也许与唐朝以来汉族统治的传统观念有所不符”，但他所论证的清朝能取得上述成就的唯一原因，仍然是满族统治者“运用了汉族传统的政策和制度”，或曰“其统治政策的核心”所依据的是“汉族的政治原则”。因此，在他的观念里，清朝之所以能在建立一个多民族统一国家方面创造空前功业（即前述五个卓越方面中的第一条），实在还是第三条，即“制度性的汉化政策”带来的历史成果。所以他又强调说：“汉文明随着时代变迁而演化，一方面是内部发展的结果，另一方面则是由于与那些汉化民族的接触扩充了汉文明的内涵。”（刘凤云等编：《清朝的国家认同：“新清史”研究与争鸣》，北京：中国人民大学出版社，2010年，页43至45、21）汪荣祖指责别

人“单挑‘汉化’”，在我看来，其实是双方都抓住了问题的关键。

为了更好地进行比较，我不得不把过去已举证过的罗友枝的几段话在这里重复引述一遍。她的确提出，“将汉化从中国历史编纂学的中心议题位置上挪移开去，乃是今后的研究应予以集中关注的事”。但用她自己的话来说，这里的所谓“汉化”，是指“所有进入汉地范围的非汉人群最终都会被同化在汉文化之中”的观点。罗友枝用辽、夏、金、元都创制了自己的民族文字，并且都采用双语或多语作为官方语言，用清代表了东亚和中亚融合的“最高阶段”，来作为它们拒绝全盘汉化的证据，但她并不因此否定清朝在事关汉地治理时采纳一系列汉制的事实及其必要性。罗友枝不断强调“清王朝代表了内亚和东亚相统一的最高阶段”，强调“他们将内亚与汉人的种种意识形态母题结合成一种新的统治体系，这正是他们能获得不寻常成功的关键所在”，强调“满洲统治者所创造的各种意识形态同时从汉和非汉文化中抽取资源”，强调“没有人能否认满洲人将他们自己打扮成汉人的统治者〔，〕问题在于它是否为清代帝制的全部形象”。她再明白不过地指出，新的研究要修正的，只是何炳棣的这一陈述：就清政权的成功而言，最要害的关节点在于“早期满洲统治者们采纳了一整套系统汉化的政策”。与此种见解相反，罗友枝认为，至少在帝国构建方面，清王朝巨大成功的关键恰恰在于它维持并发展自己与内亚诸非汉人群之间文化联系的能力，以及用不同于治理前明诸行省的方式来管治各个非汉族大型地域的能力。

何先生在研究中国历史文化方面的成就与贡献远非一般历史从业者可以比拟。我们既不必以事事绝对正确去苛责于他，故亦不必讳言其“尺有所短”之处。仔细比较双方的论述便不难看出，“在身为满人和成为汉人之间断取了一个错误的二分法”者，其实不是别人，而是老先生他自己。

汪荣祖对新清史所欲揭示的清朝内亚属性的态度，最典型不过地反映在下面这段话里。按原样引征虽较费文字，却可避免断章取义之嫌（汪荣祖主编：《清帝国性质的再商榷：回应新清史》，台北：远流出版事业股份有限公司，2014年，页30）：

于此可见“新清史”刻意要凸显清朝在政治与文化上不同于中国

的传统体制。他们甚至相信清代体制的建置，多受蒙古与中亚游牧社会的影响。清朝不断向西北扩张，对边疆民族具有一定的意义。清帝国实融两种不同的传统为一，因而不能仅仅依赖汉籍资料与汉人观点来论断。这些观点如果能够成立，不仅是对清史的大翻案，清代不再是中国的朝代；而且是对中国史的大翻案，中国历史上居然有那么多“外来政权”，中国史上不时出现“外国史”的怪现象。

根据汪先生自己的概括，“西洋人”认为，“清帝国实融两种不同的传统为一，因而不能仅仅依赖汉籍资料与汉人观点来论断”；而他把这种见解看作对清史和中国史进行双重“大翻案”的奇谈怪论。在他看来，似乎只有汉族的秦汉体制才可以算“中国的传统体制”，如果受到内亚政治文化的影响，即使是“融两种不同的传统为一”，那它也不再是“中国的朝代”，就转而变成了在中国土地上的“外来政权”和“外国史”。汪荣祖在“敬答”一文中愤愤然写道，中国不等于汉，“很多外国人不知道”。在我看来，其实连他自己有时候（例如他在写下我刚刚引述的那段话时）也不知道。

这段文字颇令人咋舌，但绝不能被看成突发性思维错乱的产物。正相反，它反映出某种相当一贯的内在思想倾向。比如他说：清代最初虽“双管齐下”，满、汉法兼用之，“以求稳固少数民族政权。然而承继中华传统部分愈来愈坚实，持续满洲传统部分则愈来愈难以为继”（同上书，页30）。此语以“中华传统”与“满洲传统”对举，足见在他心目中，满洲传统根本就不属于“中华传统”。他还说，“入主中国的清朝，采用的又是中国政制，尊崇儒学，并借中国之人力与资源扩大帝国的版图。清廷向西拓疆，直至中亚地区，诚如何炳棣所说，有赖于中原地区人力与资源的支持”（同上书，页39至40。）这里以“中国之人力与资源”和“中原地区人力与资源”相对举，可见中国与中原是一回事。他说，“对清帝国而言，汉化除仰慕中华文化之外，更有实际的政治需要”（同上书，页45）。这里仍然把中华文化直接等同于汉文化。他评论另一个“西洋人”认为不应将金代女真人的“文明化”等同于“汉化”的观点时更说：“然而所谓‘文明化’之‘文明’非即‘汉文明’乎？若然，则所谓‘文明化’岂不就是‘汉化’的代名词而已。”（同上书，页24至25）

新清史提出要反思这样的汉化观，究竟有什么不对？我说新清史反

对的实质是“全盘汉化”论，究竟又有什么不对？汪荣祖自己也说，欧立德所不同意的，实在是“全盘汉化”（同上书，页54）。也许是我孤陋寡闻，我印象里欧立德本人也没有用过wholesale sinicization一类语词来表示他的意思。但这不妨碍汪先生自己用“全盘汉化”来描述别人的主张。而轮到我这样做的时候，为什么就会变成“用心良苦”云云呢？在“敬答”一文里，他自问自答道：“请问乾隆有没有汉化？当然有。请问乾隆有没有‘全盘汉化’？当然没有。”他对前一问的回答，无人不同意；问题出在第二问。接着“当然没有”，我就要继续“请问”：既然没有“全盘”采纳汉家体制，那么清朝用什么去替代“盘子”里剩下的那部分制度空缺，又如何去实现清朝所必须具备而汉法又从未提供过的某些国家治理功能？换句话说，乾隆究竟有没有“融两种不同的传统为一”？假如答案只能是肯定的，那就还要“请问”：清朝到底还算中国吗？

公正地说，用汪荣祖上面所说的那些话来证成他的基本见解，可能还有失完整。这里至少需要再作两点补充。

第一，汪文中也有不少“一体多元的中华民族及其文化”（同上书，页39），“汉人已不能等同中国人，中华民族亦非仅汉族”（同上书，页41），“包含各族文化的中华文化”（同上书，页55），以及诸如此类的议论，恕不具引。到底怎样才能将这些话与上面段落中引述的那些文字放在一个互不矛盾的框架里去理解，我至今百思而不得其解。现在我只能说，作者的思想在这个问题上处于断裂状态。他于观念上是有“中华民族”非仅指汉族而已的抽象认识的。但每一进入相关具体问题的讨论，在他脑子里更为根深蒂固的那种排他性的汉族主体意识的局限性，就立即与他的单线型进化的目的论历史观（认为中国和中华文化的最终走向，将是通过把汉文化覆盖到全国版图而实现“汉化”的大一统）不由自主地紧密结合在一起，并支配了他的言论基调。这种局限性久经潜移默化，已于汉文化中随处可见。举一个与本文主题不太直接有关的例子。中国的历史书写传统历来都倾向于从华夏边缘的农牧混合带这个错误方向上，去找寻匈奴核心人群的起源。汪荣祖也作如斯说（同上书，页52）。

他又说，“‘中国’这个名词没有姚先生说〔的〕那么复杂”。我却以为，正因为无意于分辨历史上的“中国”概念所具有的复杂性，所以他才

会一面批评新清史“称清代为‘外国统治’”，一面又断然拒绝清代国家建制从内亚汲取政治文化资源（哪怕是部分地从内亚汲取资源）的事实，坚称否则清史就将变成一部“外来政权”在中国演出的“外国史”。“西洋人”把清帝国说得大于“中国”，因此断言清朝不等于中国。对这一错误的看法，我在前一篇文章里已有评述。汪荣祖说只有被汉化才能算中国，则中国在清朝的范围不能不退缩到以汉制来治理的疆域部分。两者殊途同归，所达成的逻辑结果究竟还有什么两样？

汪荣祖主张的若非汉化、即成外国的说法，与现代中国最有成就的历史学家之一吕思勉对元朝的评价颇接近。可是他又说，吕思勉既然把元时期写在“本国”史里，即表明他认为元朝就是中国。这显然不是吕著的本意。吕先生未留意元朝与罗马帝国政治遗产对今日之意义殊有不同，故以罗马类比元朝说：“罗马人的治国，便是如此。始终是脔削他的殖民地，以庄严他的罗马。”既然“他的罗马”与“他的殖民地”判若二者，则元史亦应视为中国被殖民的一段历史。所以在他看来，元朝焉能与被殖民的中国相互等同？汪荣祖似乎很赞同被他误读的吕思勉以元朝为中国的断制。然而这不就变成了用与吕思勉原意相反的意见来曲为之解，然后又用被曲解的吕思勉反驳汪先生自己，反驳他自己关于清朝若非全盘继承汉家传统，即失去代表中国之资格的论调吗？同是两个非汉族的王朝，同样都在其国家体制中采纳了内亚政治文化资源，汪荣祖可以肯定元为中国，而对清则务欲排除其内亚属性而后快，否则便只好认其为“外来政权”。顾此失彼、自我唐突，何以一至于此乃耳！

第二，在“敬答”一文里，我们第一次又惊又喜地看到汪荣祖承认：“大清帝国的疆域涵盖内亚，没有错，‘清王朝代表了内亚和东亚相统一的最高阶段’，或‘清的统治模式是内亚和东亚的统一’，也没有错。”尽管用的仍是“但书”口气，他毕竟已略带勉强地肯定：“‘新清史’的‘内亚视角’固然有其价值！”可以说，这是他已经从原先所持的断然否定“清帝国实融两种不同的传统为一”的立场上悄悄后退，又是他的见解暗中向前走了一大步的重要宣示。但紧接着这个宣示，他却把话锋一转，将议论引到“中心在东亚还是在内亚”、中原是否因此“就成为内亚的附属”之问题上去了。现在我不准备在这里继续讨论这些问题。一因限于篇幅，二也因为提出帝国“中心”何在的问题本身须以承认清具有内亚属

性为前提，所以它意味着我们之间有关新清史的争论所围绕的第二个问题已经有了答案。

汪先生勇于承认和修正自己错误的气量，让我深感敬佩！只是我心里未免还有点纳闷：他在业已改变了基本看法的同时，怎么还可以坚持对实际上已被自己接纳的观点展开不依不饶的抨击？

第三个核心问题，事关能否从殖民帝国和早期现代帝国的比较史学视角来分析清代中国的国家性质。

中国语境中的殖民主义，长期被界定为是属于资本主义国家，而且主要是西方资本主义列强（日本是其中几乎唯一的例外）的一种特性。中国在近代以来饱受西方和日本欺凌。所以用殖民主义概念来分析中国历史和中国历史上的国内制度，很容易被中国读者视为别有用心。但是殖民主义的历史在西方学术语境中可以一直追溯到遥远的古典时代。新清史采纳这一分析视角，不过是把西方全球史研究中已经十分流行的做法施用于中国史领域而已。像这样讨论殖民主义，并不意味着西方学术界至今仍试图否认殖民主义，包括近现代殖民主义乃至古代殖民主义体制的道德污点和伦理上的非正当性，更不意味着他们至今还对19世纪以后“新帝国主义”阶段的殖民主义持肯定态度。

关于殖民主义的这两种不同认识之间的差别主要在于，中国式理解主要强调以资本主义性质来观照殖民主义，西方学术界则在一个更长得多的历史时期中，根据殖民主义的表现形式将它划分成两大阶段，即15世纪之前的殖民主义和15世纪50年代之后的殖民主义。后一个阶段的显著特征，是“西方的海外帝国在从它们起源的15世纪中叶直到其最终解体的20世纪中后期这半个多千纪中，形塑了各大陆以及全世界各人群的历史”。它又可以被再分为两个主要阶段，而以1825年为时间上的分界线。西方殖民主义在这前一个时期内经历了一个由扩张（1415—1775）到收缩（1775—1825）的过程。其扩张主要专注于大西洋海域沿岸。在东方（包括东非、阿拉伯、印度、中国、香料群岛和日本），欧洲商人和传教士主要致力于将自己整合进印度洋和南中国海海域内那些更大、更富裕的经济体中间去。在本时期最后五十年的“收缩”期中，位于美洲的欧洲移民群体，分别在美国、前西班牙和前葡萄牙美洲发起

反抗母国、建立独立民族国家的斗争。这些还不是“大西洋革命”的全部；美洲土著、土著与白人的混血后代，以及美洲黑人与白人的混血后代，也都投入了当日斗争。而在下一个主要阶段，尤其是在其中的1825年至1914年间，西方殖民主义进入了它瓜分世界最疯狂的“现代帝国主义”，或曰“新帝国主义”时期（参见《1450年之后西方殖民主义百科全书》，底特律，2007年第1版，序言页15至16）。在这个时期，对利润、市场、原材料资源和资本输出地盘的占夺才成为殖民主义最核心的扩张动机。

在这样的叙事中，殖民主义在19世纪的重要变化很容易被与工业革命互相联系在一起。但也有经济历史学家指出，英国经济的发展实际上并不与工业革命同步，而所谓“乡绅派头的”资本主义（gentlemanly capitalism）在那个时期的经济发展中起了更重要、更持续和更独特的作用。因此，在他们看来，对帝国主义的阐释，还应当从对英国经济结构及其变迁的更严密研究开始。尽管如此，这种较新颖的看法同样把近现代英国殖民主义分为“旧殖民主义体系”（1688—1850年）和新帝国主义（1850—1945年，见P. J. Cain & A. G. Hopkins，《乡绅派头的殖民主义与英国海外扩张II新帝国主义时期，1850—1945年》，《经济史评论》40:1，1987，2；又按：当代国际关系中的“新帝国主义”与本文无涉）两个阶段。这与前文介绍的分期别无二致。

现在我们看到，按照西方学术界的理解，现代殖民主义的起源固然可以追溯到15世纪，但它的资本主义性质被决定性地凸显出来，则要晚至大约19世纪中叶。因此也就有可能将在此之前的西欧殖民主义与其同时代其他形式的殖民主义进行比较。如果有人从根本上反对做这样的比较，那也可以从学理上把为什么这样的比较不可行的见解充分地表达出来，好让我们这些需要了解有关事实，又没有能力靠自己把它们一一摸索和梳理清楚的人，可以在两种或几种不同意见中进行比较，择善而从。可惜我现在还没有看见用讲道理的方式平实有力地展开另一种看法的著述。

相对于现代帝国主义或新帝国主义阶段，在此之前早已出现的殖民帝国于是就可以被称为“早期现代帝国”。在很大程度上，它指的就是从大约15世纪之后到现代帝国主义阶段来临之前的那些旧式殖民帝国。正

是在这样的认知结构中，后半期的明帝国和晚至18世纪末的清帝国，与俄国以及奥斯曼土耳其帝国、莫卧尔王朝、哈布斯堡王朝，乃至西欧的若干殖民帝国等都被列在一起，被纳入比较研究的学术视野。这与“加州学派”主张以英国为先行者的西方国家自1800年起才与世界其他地区发生历史轨迹“大分叉”的见解，似具有某种内在的逻辑关联。事实上，恰恰是被中国“实证”史学派极其崇奉的傅礼初，成为新清史所持“早期现代帝国”论最直接的学术导师。傅礼初曾力图揭示出，在1500至1800年的欧亚旧大陆各国社会中，可以观察到七个方面的“平行现象”（parallels）。他据此推测，或许有某种“横向的连续性”存在于一部“整合的历史”之中（J. F. Fletcher，《整合的历史：平行现象与相互关联性》，载《中国与伊斯兰内亚研究》，汉普郡，Aldershot：Variorum，1995）。无论像这样置清朝于“整合的历史”框架中去加以考察是否合理，它都不是一种有意针对中国而安排的设计。

“敬答”一文在这方面对我的质问，主要集中在能否从“早期现代帝国”的角度将清朝与俄罗斯相提并论的问题上。汪文的意见大体有以下两点：俄罗斯早已属于资本主义列强，故与清代中国不可同为旧式帝国；俄罗斯扩张的主要目的“仍是资源，特别是皮毛、贵金属”，而清代扩张则是“从帝国的安全”出发。因此两者“貌同心异也”；将它们互为比拟，乃“似是而实非也”。

汪文说：“姚先生认为俄国‘具近代资本主义性质’是19世纪以来的事，用他自己的话说，是相当‘冒失’的，因为到19世纪，俄国与其他欧洲强权已从资本主义发展到所谓‘新帝国主义’时期了。”那么汪荣祖根据什么才认为俄国早已是资本主义国家的呢？

据我所知，西方学术主流从没有把甚至晚到19世纪末叶的俄国看成资本主义国家，尽管他们认为它确实早就是一个奉行帝国主义政策的帝国。柯亨（Ariel Cohen）在他的《俄罗斯帝国主义：发展与危机》（康州，西港：普莱格尔夫出版坊，1996）里明确指出，“与西欧的各殖民帝国不同，利润、市场和原材料资源并不是〔俄国〕扩张的各种中心动机”；“俄罗斯未能成功地发展出西方式的由资本驱动的帝国主义”；它的“经济基础建立在一个贫瘠的农业部门之上〔，〕而它的工业化则以资本进口为基础，并且无力支持不断向前发展的帝国主义政策”（页60至

62)。Dominic Lieven则说，在来自西欧列强的安全威胁下，俄国尽管在17世纪已开始持续但不平衡的现代化和西方化，在西方人的眼睛里，俄国只是一个专制的和集体主义的“非欧洲”帝国。在它历史上的大部分时间里，俄国专制政体从政治上和文化上一直被贵族出身的武士—土地所有者所支配。它的半贵族政体在19世纪才向官僚制国家转变，何况这个转变始终也没能完成。所以，罗曼诺夫王朝只在它最后的几十年中，才从王朝—贵族领主制转向一种具有俄罗斯民族主义情感诉求并反映俄罗斯利益和文化价值的政体，从而开始与当日成为它对手的欧洲其他帝国变得比较相似。俄国在穆斯林中亚的扩张使用了各种欧洲技术与组织方式，但私有经济乃至金融利益集团在创造大英帝国过程中所起的作用要远大于它们在俄国的表现（《作为帝制政体的俄罗斯帝国和苏联》，《比较历史研究》30:4，1995）。Svat Soucek也认为，从殖民扩张的时间、方式和目的看，俄国对中亚的征服可以分为前后两个不同阶段。只是在19世纪60年代开始的第二阶段中，俄国才与同时代的那些欧洲对手变得比较相像（《中亚史》，剑桥大学出版社，2000年，页195）。可见俄国从旧式殖民帝国转化为新帝国主义国家，只能是在19世纪中叶。

中国有关世界史的标准叙事，亦不认为直到19世纪末的俄国是一个资本主义国家。2010年版《辞海》的“俄罗斯联邦”条目称，“19世纪末俄国成为军事封建帝国主义国家”。这段话在同书1999年版的文字里原作：“19世纪末俄国进入帝国主义阶段”。如此改动的缘由，只能是因为按照列宁有关帝国主义是“资本主义最高阶段”的定义，《辞海》原先的写法很容易被读者误解为19世纪末之前的俄国已经是一个相当发达的资本主义国家。为了避免这种误解，所以才需要把“帝国主义阶段”改为“帝国主义国家”，并且再在它前面加上一个“军事封建”的限制词，以强调此处的“帝国主义”，不是作为资本主义最高发展阶段的帝国主义。虽然这个说法与列宁关于帝国主义的界定在性质上是矛盾的，但它至少可以在讨论俄国史的特定场合中让读者明确了解，还不能说这时候的俄国已是一个资本主义国家了。相比之下，西方学术界的分析框架，反倒避免了在是否可以将19世纪下半叶的俄国纳入帝国主义范围的问题上所存在的逻辑上的扞格之处。

我不知道汪荣祖是不是一个社会发展五阶段论的追随者。但他坚持

俄国早已具备资本主义国家的性质，看来只能是从列宁的理论中机械地推理出来的。因为既然到19世纪，俄国已经是一个帝国主义国家，即已进入资本主义的最高发展阶段，那么它在此之前早就应当进入资本主义阶段了。如果事情不如我的主观估测，那么他如此说的依据到底又在什么地方呢？愿汪先生由以教我。他讽刺我说：我以为俄国在19世纪前还不是资本主义国家，“用他自己的话说，是相当‘冒失’的”。实际上这段话更适宜于用来讽刺他本人。

至于问到扩张的基本性质是否会随着不同的扩张动机而改变，这已经非常接近所谓“义利”之辨了。强者总是可以挟施暴的优势宣称其动机是“善良”的，而遭受扩张之害的一方则永远不会同意说，那是一种动机善良的扩张。究竟应该由谁来判定动机的或善或恶呢？汪荣祖既然坚持“殖民的性质必须厘清”，就需要回答出于“纯粹防御”的扩张是否就变成了正当扩张的问题。他自己不做正面回答，却代替“美国人”给出一种态度。然后他说“美国人应当理解，但濮德培并不理解”。好像濮德培不是“美国人”，而他自己却变成了“美国人”！

我想写一篇评论中国大陆学术界针对新清史的一系列见解的文章，已有很久了。《清帝国性质的再商榷：回应新清史》一书虽然是台湾召开的一次研讨会上的论文集，而且又是在台湾出版的，但本书的许多论述，却很集中地反映出在大陆知识界及非专业读者群内相当流行的一些观点。因此我选择从这本书切入自己的讨论。新都宝光寺那副著名对联的下句说：“世间人法无定法，而后知非法法也”。从没有人规定过，书评一定要遵循这样那样的固定训条去写才算合格。事实上，当时我既无意于专门“针对”汪荣祖，心里更不存在敢不敢“明言”的问题。学术讨论本来就应当对事不对人，只论其文而勿论其人。没想到汪先生为此竟会发那么大的火气。现在我仍然愿意相信，他其实并不想对我深文周纳、巧言罗织，至多不过是情急于衷、严词争胜而已。他说他“在台湾出这本书，未必‘政治正确’”。我也相信此言绝无邀功之意。可是他真的不应该不知道，“代言”“两国论”之类的责言，是可以变成对一个人的入罪指控的。我无须自作多情去为人代言，也没有任何人需要我的辩护。我只是不懂，明明可以从新清史那里有所获益，我们为什么就是不能通过平心静气的学术商讨略芜取精，以为我用？

汪荣祖谆谆以“要读懂”告谕别人。但他自己粗枝大叶，不少地方都弄错了我的原意，还要反过来指责我。以下举其大者作一点回答。因为学术批评若想将认识层层向前推进，就必须对别人提出的问题做出正面回答，不然就会把论辩变成一场不断重复自己意见的“聋子对话”，把学术讨论变成一场个人意气之间的缠斗。为自律起见，此文刊发以后，若无重大的认识上的改变，我今后不准备在这个问题上再写文章，重复申述已经表达过的见解。

我言及的对于何炳棣“提出了委婉而完全正确的批评”的人，并不是罗友枝，而是“《清帝国性质的再商榷：回应新清史》一书所收论文”的作者之一。值得注意的是，该论文的批评，不仅针对何炳棣，其实也在委婉地与汪主编保持距离。细心检阅这本书便不难发现，在八名作者里，真正与汪荣祖同气相求的，不过两三人。汪荣祖每以“我们”自称。“究竟谁才是‘我们’？”文化人类学中的这一设问确实可以显示出对厘清思想的强大效力。汪先生执于一偏的基本立场，在他自己主编的书里也没有获得多少人支持。

辽宋之战、三国争雄，既是发生在今日中国版图之内的中国历史上的国内战争，又是当日人们的心目中发生在“天下”的国际战争。我对这个认识没有什么疑惑。有点疑惑的是，汪荣祖写下这段话，到底是想说明什么？

他又问，我说“评论中的学术取向越强，批评就越显得心有余而力不足”，是否即认为我的“老友‘心有余而力不足’？”我对那些“学术性很强”的评论之持有保留意见的理由，并不限于有学术取向而缺乏充分学术论证的支持这样一种情况。甘德星兄的论文揭示出康熙时已用满文“中国”作为国家称谓，这当然非常重要。不过似亦不必过分夸大此一发现的意义。我在上次的评论里已经提到过，元代蒙古语里可能不存在一个体现“中国”概念的词汇，但这并不妨碍我们认定元朝即中国。甘文在第一页上便连用两个“谬误”，对新清史不屑一顾的蔑视之情跃然纸上。我向来尊重老友的见识，等他将来把大文写出来以后，我一定会认真拜读、学习，若有疑问，也会向他竭诚请教。我不大懂，汪荣祖在这里拉出我的老友来，又是什么意思？

民族语文及域外语文资料对中国历史与文化研究的重要性，可以说到今日刚刚受到大陆史学界的应有重视。长期以来，对民族及域外语文的历史语文学与历史文献学研究虽然大体时断时续地延展至今，但对于如何将它与历史、文化研究更紧密有机地结合在一起的问题，一直没有很好地解决。这尤其反映在从事相关民族史的一流学者们常常不能兼具民族与域外语文训练这一事实中。我绝无研究清史一定要看得懂满文的意思。无人想要质疑掌握汉文清史史料的高度重要性。但是至今为止，中国大陆清史研究的知名前沿学者几乎无人具备从浩若烟海的满文资料中提取信息的能力（直到最近几年，懂满文的少数更年轻的学者才开始崭露头角）。这究竟是不是一个值得我们重视的问题？几年前，我曾在《清华元史》的“发刊词”里写道：“日本学者羽田亨在1917年就提出了被后人概括为‘当地语文之史料第一主义’（现地语史料第一主义，gentigo shiryō daiiti shugi）的见解。从那时起，日本的内陆亚洲史研究花了五六十年时间，到20世纪60年代末才基本实现上述主张。就整体而言，中国学术界要完全解决这个问题尚待时日。”汪荣祖对历史文献学（也包含历史语文学）与历史学研究这两个领域之间的区分不很在意，这确实情有可原。在欧美学术界，两个领域似乎已逐渐合二为一。纯粹以历史语文学作为课题的博士学位论文已经很难获得通过，毕业后要在好的研究型大学里求得一职则更难。不过这并不意味着西方学术界对历史语文学训练的忽略与否定。满学在美国本无基础。新清史提出研究者要直接掌握满文阅读和满语资料使用的能力，也可以看作针对清史研究的弱点，力图在过去成绩的基础上将美国清史研究再向前推进一步的正确主张。关于这个问题，汪文也正确地指出：“充分利用满文、蒙文、藏文等史料，求之不得。”可我还是不清楚，整个那一段话想要表达的，到底是什么意思。

把“我认识她”“我所知的内情”“与他有一夕之谈”之类的琐闻逸事引入学术批评，经常会导致学术讨论的八卦化。多谢汪先生指教，我才知道柯娇燕已不使用她的汉语姓名。那我们就名从主人，改称她为“克劳斯蕤”好了。她是一个“西洋人”，愿意使用什么样的名字来称呼自己，那是她的自由，旁人无权说三道四。对先师韩儒林的那段话，汪荣祖也是先捧后抑。紧接着两个“谁会说不是”，他真想说的话却是：“真正的问题是，我们老是觉得远来的和尚会念经，连研究自己的历史与文化也不如

人。”韩师之言所针对的，恰是历史研究中自筑营壑、关门称大王的封闭意识，以为既然研究的是本国的历史文化，即可以旁若无人。两种心胸，孰宽孰狭，自不待他人多言。像这样轻诬前贤，已非偶一为之。

《陈寅恪评传》称，传主的西文程度“或亦不足为通解彼邦学术巨著之锁匙”。那么证据呢？证据居然是陈寅恪“自谓除本国文字外，余皆不能动笔作文”。因其自陈“不能动笔作文”，而推论他其实看不懂“彼邦学术巨著”，故又于“发明史学之理论”贡献殊微。我真的变糊涂了：像这样一番糊涂话，内中还能说存在讲得通的逻辑吗？

汪文在临近结尾处的某些段落，实在让人很难读懂。他谴责我“祭出‘政治正确’的帽子”，意思好像是说，我与“‘新清史’诸君”同样，都在评述针对新清史的过当议论时“逾越了学术讨论的分际”。也就是说，是我以及其他人在把学术问题当作政治问题对待。但是作者紧接着就在同一段落之中大谈20世纪20年代日本的“满蒙非中国”之说，大谈现代的“所谓‘疆独’‘藏独’‘台独’，都已是当前必须面对的政治现实”，大谈“当下美国的‘亚洲再平衡战略’”。这么说来，“祭出‘政治正确’的帽子”的，究竟是我，还是汪荣祖自己？他一面说：“我不相信他们有任何政治意图，美国学者对政治的影响也极为有限”。可是既然如此，新清史与汪荣祖所枚举的那些当年和当下的敌情之间又有什么关系呢？他回答说，“这些所谓理论足以为具有政治目的者张目”。既然如此，我说针对新清史的批评往往含有指责其“政治不正确”的强烈意味，这么说到底错了没有呢？

汪荣祖似乎很熟悉“为某某代言”“为某某张目”云云的思维方式。他既已否认“‘新清史’诸君”本身“有任何政治意图”，则其理论若为“具有政治目的者”用以“张目”，那么该批判的就是“具有政治目的者”，棒子就不能再打到新清史头上去。正如被大多数中国人接受的达尔文“生物进化论”被歪曲地用来为社会达尔文主义伪理论“张目”，那责任不应由达尔文来担负是一样道理。我从未谈及过“不少西方政客”有无不良政治意图的问题。我相信至少他们中间有些人可能有这样的不良政治意图。但是，这与我们正在讨论的“‘新清史’诸君”，到底又有什么关系？

学术的政治化不是什么好事情。我的意思不是说学术可能脱离政治，或者学术之争不会反映和带有不同政治观点、政治立场之间的争论。可是即便如此，把这样的争论看作“学术领域内的一场政治斗争”、

一场严重的阶级斗争，甚至发展为一种空言诋斥、辞气叫嚣的恶劣文风，就可能带来非常不好的后果，不但无益于一个社会的文化发展，而且对政治发展也很可能是十分有害的。学术问题只能在学术领域之内，通过学术争辩的方式来解决。过去有一句话，叫作把属于恺撒的还给恺撒，把属于上帝的还给上帝。如果宙斯与记忆女神所生的诸缪斯之一克利欧还在掌管历史，那么我们也许还应该再加上一句说：把属于克利欧的还给克利欧。

反映在针对新清史的批评声音里的汉族本位主义倾向，使我深感担忧。汪荣祖认为，所谓“厓山之后”是微不足道的“无聊之论”。实际情况并非如此。著名政治学家蒂里说过，一个多民族的大国在面对国内民族问题时，可能有三种选择。第一是在一国之内广泛推行文化的同质化，即通过文化控制、大众传媒、职位雇用、公共行政和移民等手段，将全体国民归并为同一人群。二是允许“被看起来是自成单元的这个或那个人群所控制的地域”不断地从现成国家中分裂出去。以上两种选择都致力于使族裔民族和国家的边界归于重叠。但是采取前一种选择所可能导致的“最黑暗的前景”，乃是把全体国民变成“对内绝对顺从、对外则富有侵略性的民族主义者”。而第二种选择的前途，则是人们很难看得出这一不断分裂的过程“将焉于胡底”。所以，蒂里本人赞同的是第三种选择，这就是将保持各民族的文化独特性与建立国家的原则依据分离开来，在统一国家的政治框架下维持各民族文化的共同繁荣。中国的未来，绝不应当是走向汉文化的一统天下，而只能以走向各民族的多元文化交相辉映，“各美其美、美美与共”为愿景。这一层意思，与围绕新清史的争论，并不是没有关系的。汪先生幸勿以“借题发挥”责我。

（原载《东方早报》2015年5月31日“上海书评”）

关于“现地语史料第一主义”：意义与文献处理技术

1917年，后来写出那本被荣新江教授称赞为“伟大的小书”，即《西域文明史概论》的日本历史学家羽田亨，在他的演讲中指出：“从来所谓东洋史（按：‘东洋史’在此处是指中亚史或西域史的意思）的学问，除依据汉文记载来从事研究以外，似可说是别无他途的样子。”然而“在汉文史料里用精巧而缺少大眼界的方式所书写的这些记事，只是照亮局部的火把，还不是像足以映射出全部景象的日光那样的东西。换言之，那还是极其粗疏并存在很多谬误的材料”。他在介绍欧洲对新发现的中亚历史资料的研究状况后断言：“对研究者来说，绝不可缺少的第一武器，就是语文学知识。若缺了这一样，要想如上述那样大规模地推进研究步伐，几乎是不可能的。”他的这一主张，被后人概括为“现地语史料第一主义”。在将近一百年之后再回顾这个看法，它的意义似乎变得更清楚了。

一 现地语史料、民族史研究中的主位取径与民族认同

羽田亨对现地语史料的重视，恐怕主要还是因为，这样的史料可以提供被格式化写作的汉语史书所忽略未载的许多有关当地社会、文化和人群的珍贵历史信息。而我以为，20世纪70年代在族群研究领域内兴起的有关“主位”取径和“客位”取径的讨论中，它的意义实际上还获得了进一步彰显。

所谓主位与客位是起源于语言人类学的一对相应观念。两个希腊语词根分别被用来指称在族群研究、心理学、精神病学、社会学、民俗学、教育学、城市学、健康与护理学等领域内的两种不同的研究取径。它们在1972年就已经进入牛津英语词典。与etic取径主张采用外在于被研究群体的所谓“文化中立”的或“客观的”理论框架及分析范畴，去描述

对象的行为和观念，因而经常倾向于将这些行为和观念与经济、生态等条件相联系不同，emic取径注重于描述现地人群如何去观想外部世界并将它范畴化，他们如何约定自身的行为规则，这些规则对他们意味着什么，他们如何想象和解释世界与万物。尽管把后一种取径叫作“局内人”取径实际上也有不太准确的地方，因为被采取emic路径的观察家从作为研究对象的群体内部抽绎和揭示出来的知识以及对于这些知识的阐释，很可能只是以无意识或潜意识的状态存在于被研究的人群之中，但是“局外人”和“局内人”似乎还是对这两种不同研究取径的最好的、最通俗易懂的“小名”。因此它成为1990年出版的一本著名论文集（*EMICS And ETICS : The Insider/Outsider Debate*, edited by Thomas Headlund, Kenneth Pike, and Marvin Harris, Beverly Hills, Calif. : Sage Press, 1990）的副标题。本书中参加讨论的多数学者都不把自己看作排他性地站立在etic 或emic两者当中的任何一个阵营里，但这一区分已经属于今日人类学最重要的基本概念之一。

比主位/客位观念的形成稍晚，以“想象的共同体”以及“是民族主义创造了民族，而不是相反”的论断为标识的关于民族认同的分析，成为又一波学术热潮。这实际上就是采用局内人取径去处理一个叫作民族或族群的人们共同体如何形成有关“我们是谁”的集体身份意识的问题。

对族裔群体的集体身份意识如何形成的划时代研究，理应追溯到李奇发表于1954年的关于上缅甸克钦人的著作。正如C. Keyes指出过的，本书有力地证明，民族或族群并不是“生而固有的”“宛若存在于自然界中的实体”，不是“大自然赋予的一项事实”。政治上、经济上聚合为一个共同体的人群，未必有共同文化和共同语言，但是其成员可能会感到他们彼此共享同一世系、同一历史和同一文化。至于外来观察者是否同意该群体自身的这一内在感觉，对后者来说无关紧要。直到二十多年以后，李奇的这些超前见解才开始被越来越多的人所理解。于是，关于共同集体身份意识的主位叙事作为界定族群的一个新尺度就这样被建立起来。这又迫使我们不得不回过头来反思脱胎于斯大林主义的民族定义。《辞海》关于民族的定义包含语言、地域、经济生活、文化、心理素质五项共同。在俄语文本里，主词就是五个“共同性”（общности）。

但这个定义存在很大的问题。五个“共同”具备齐全的民族并不普

遍。意大利建国时，只有2.5%的国民在日常生活中使用意大利语。回族从一开始就没有共同地域，也没有共同经济，而他们的共同语言则是属于汉语的不止一种方言。更有问题的是第五个共同：没有人能讲清楚所谓“心理素质的共同性”（общности психического склада）究竟是什么东西。在英译文本里，它也被翻译为“心理结构的共同性”，但是“心理结构”与“心理素质”一样，还是一个不容易让人弄明白的词。

如果说斯大林还有某种摸对路的预感，那就是他在“心理结构的共同性”这个概念中毕竟还为民族的主体意识表达留出了一点点模糊的空间。但他枚举的那些要素并不处在同一分类层次上。若从“想象共同体”的角度加以思考，那么这些要素之间的关系应该如下：

A（共同的语言、地域、经济生活、历史记忆……）

→B（具有草根基础的共同的集体身份意识）

→C（经精英有意提炼而形成的共同血统观念）

从A会产生B，然后会有人从事人为的加工提炼，于是从B中就会产生C，民族或族群的集体身份意识就是这样形成的。

这里有几点需要加以简单说明。

第一，在A的单子上还可以继续加入一些项目，例如共同的宗教信仰、社会生活习俗等等。但从A到B的观念形成并不需要以具备被A层面列入的全部共同性作为基础。或许有其中的两项甚至单独一项共同性就足够了。当然一个大型人们共同体也不可能完全从虚无中产生出来。

第二，如果说从A到B的过程是一个自发地产生某种带有原基性质的草根意识的过程，那么这种草根意识还是模糊的、片段的、局部的、零碎不全的，从中不会自发形成明确的集体身份意识。后者需要有该人群内的精英或准精英通过有意识的构建才会成型。这种构建，是对原初存在于朦胧状态中的集体经验进行选择、提升、放大、“发明”，而它们的反面，则是对另一部分集体经验的沙汰、主动失忆、掩盖和修正。

第三，提升的关键，在于使雏形中的共同集体身份意识以“共同血统

观念”的形式呈现出来。这是族裔认同之不同于对其他形式的共同体的集体身份认同的关键所在。这样的共同血统当然是“想象”的。但是既然大家都认可这样的“想象”，它也就变成了一项“社会事实”。

第四，引入这一较新的认识，绝不意味着对过去民族史研究方法和有关知识积累的否定或颠覆，而只是对过去未曾被关注到的一些层面的补充。原有的方法和知识积累，非但不是不需要了，而且还必须更充分地加以利用。二者之间的共同性，明显表现在它们同样地重视对族名的历史连续性所做的追溯方面。不同的地方则在于，传统方法简单地把族名延续与演变的线索，当作某个特定人群血脉传承的基本依据。对他们来说，抓住了族名的线索，也就抓住了该族体在历史上延续的线索。他们从中看到的，是一个固定不变的人群在真正生物学意义上的世代延续。这样的思考路径，很容易把一个经历了数十、上百年的时间才建构起来的“事实”，倒追到这个过程的开端去。新近的人类学和民族社会学也把族名的延续与演变作为重要的分析线索，但他们力图从中去发现的，是人们如何通过延续一个符号来构建某种想象中的族体延续性的。也就是说，新方法更倾向于将族名的延续看作人们利用历史留下的资源来构建“想象共同体”的逻辑轨迹或心路历程。

第五，这里应当顺便提一下，主位取径与新近二十多年发展起来的以基因作为主要研究材料的分子生物学/分子人类学对人群起源、分化与融合历程的分析是否互相矛盾的问题。这门新学科的发展，已在相当大程度上改变了我们对人类起源的以往认识。直到20世纪80年代的体质人类学，还按有关人类起源的单线进化的解释框架，把人作为唯一的物种单独安放在“人科”中。以下是“猩猩科”，包括三个种别。可是在今天，人类被认为与两种猩猩一同位于“人亚科”之中，并且与上述三类猩猩共同属于“人科”。现代人不再被认为是两百万年前走出非洲的直立人的直系后裔。直立人的祖先在走出非洲之前就已经和我们的直系祖先分开了。我们是大约十到七万年前走出非洲的现代智人的直系后代。根据现在的知识，还有另外两种人与我们同属现代智人。这就是所谓“现代智人三分法”。走出非洲的现代智人在全世界形成六大遗传主成分。其中一种后来又返回非洲；加上留在非洲大陆的我们共同祖先的后代，现代人类可分为八个大的人群，当然他们之间从一开始直到现在，都在发生基

因交流和人群间的混合。在Y染色体内的八大类遗传主成分在全球的流动过程中，所谓“早亚洲人”和“晚亚洲人”中的几支先后从西南或南方进入今日中国境内，时间大约在四万到三万年之间。他们是几乎全部现代中国人的祖先。那么，分子生物学是否为我们划分民族或族群提供了一种“科学”的工具？很不幸，这种认识是对分子生物学的最大误解。后者总是以对于不同人群的既有划分为其出发点，对他们各自的遗传结构进行检测，通过追溯不同人群间的基因交流来认定他们之间有无，或有何种程度的遗传混合关系。分子生物学从未试图根据遗传特征来界定和划分民族或族群。

已经用不着再多说，面对民族史研究的主位取径以及对于族群认同问题的新认识，现地语史料的重要性只会变得越来越突出。因为大量的主位叙事，以及与主位叙事密切相关的其他种种历史信息，事实上是蕴藏在现地语史料之中。在羽田亨提出他的主张约半个世纪之后，日本学术界已经可以说全面掌握了释读与中亚/西域史相关的各种非母语现地语文献的基本能力，虽然这支学术队伍的人数非常少。在美国，被我们标识为“新清史”的一部分学者提出满语文献的重要性问题，从此种角度似乎也可以看成他们对美国差不多没有满学的忧虑与不甘。但是正如我以下将要谈到的，这种情况目前已经有了一些变化。那么中国呢？作为一个大国，中国不仅应该推动以各种民族语言为母语的少数民族学者从民族语文和文献研究的领域大踏步地跨入历史学科，并由此进入历史学的主流空间，而且应该拥有一大批第一流的能流利地使用非母语的民族语文及西域语文（如波斯、阿拉伯语等）史料来从事高水平历史研究的人才。如果我们要让别人更看得起中国学术，那么我们就应当尽快做到这一点。

二 现地语叙事的重要性：两个例证

两个例证分别是：谁是“满洲人”和谁是“维吾尔人”？

满洲的名称出于皇太极的创制，我们的历史教科书一直这样说。但是这里有一个很大的漏洞。我们知道，明清之际的女真语各部都有各自

的专名，如哈达、叶赫、辉发、乌拉、瑚尔喀等。那么被明人和当日朝鲜人称为“建州女真”的这个部落，它自己的专名究竟叫什么呢？事实上，不仅“建州”是外来的名号，就连“女真”也不是一个“现地语”本有的名称。具有悠久的历史书写传统的明和朝鲜两方面，自然很容易将其界外的“建州”“海西”等部看作金元女真人的后裔。人们由此很容易不言而喻地以为，被我们视为“明代女真”的社会之中也一定普遍地保留着对金元女真的集体记忆，而且以此进行自我历史定位。可是我们忘记了，对完全没有书面语传承的历史资源的“明代女真”人来说，有关金元女真的往事故迹并不是属于这个社会内部的知识体系所自然具有的；金女真的光荣与辉煌从一开始就没有进入过他们的历史记忆。满文资料把“女真”的名称写作jioji，显然只是对汉语“女直”名称之音译。他们的自称是Chusen，明代字典里音译为“朱先”，意译“女直”。努尔哈赤势力坐大后，方才从明朝和朝鲜人那里获得关于金元女真人的历史知识。为了在东北亚国际关系中增强自己一方的威望和政治地位，他在建国时以“金”作为国号，这样就把自己政权的政治合法性一直上溯到统治过中国的金王朝。

不过这也带来一个问题。历史上北方民族建国后，往往以自己部落的名号作为国号，如突厥、契丹、蒙古都是如此。努尔哈赤没有选择以部名为国名的策略，使得被外称为“建州女真”的努尔哈赤所部的专名被稍后那段历史忽略了。历史学家们曾普遍以为，“满文老档”和以它为基本依据的《满洲实录》，把皇太极时才“发明”的“满洲”名称一直倒追到努尔哈赤的时代去了。但是，20世纪60年代末，台北故宫博物院藏“旧满洲档”，即“满文老档”所依据的原始档案，其中相当大部分是用皇太极改革之前的无圈点老满文书写的，开始引起人们的注意。参与整理这批资料的神田信夫发现，“满洲”名称早已出现在这批早于皇太极时代的文书中。它就被外人称为“建州女真”的那个部落的本名。1972年他就这个题目写的论文发表；1993年此文被译为中文在中国出版。此后十多年里，中国学者仍按着老调子照样讲述关于“满洲”的故事，对神田的讨论既不辩驳，也不引证，貌似庄敬自重，就好像什么也没有发生过！

我们也许可以说，如果努尔哈赤接续金王朝统绪的政治与文化策略一直被继承下去，那么17和18世纪的中国所见证的，很可能就不再是满

洲民族的诞生，而是那个古老的女真族的复兴了。但是征服东蒙古林丹汗的皇太极不愿意再把自己看作见灭于蒙古的女真后人，因此终止了努尔哈赤的既定方针。他将国号从“金”改为“大清”，那完全是一个汉语名称的满文音译。清政权后来又沿用“中国”的满文译名Tulimbai Goron作为本朝自称。而蒙古语里的中国名称Dumtadu Ulus，即应转译自满文。

下一个例证有关维吾尔族群认同的历史变迁问题。9世纪40年代，立国漠北草原的回鹘汗国瓦解，大批回鹘人从蒙古草原迁居到在此前已经被他们征服的库车、吐鲁番及河西走廊的诸多绿洲。迁到高昌等地的回鹘人，逐渐从漠北时期信奉摩尼教改宗流行于其新居地的佛教或基督教东方教会，即聂斯脱利教。高昌回鹘国的地理范围，局限于新疆东部。在它以西，分别是于阗王国以及由噶逻禄部建立的喀喇汗国。后者是今日已知第一个立伊斯兰教为国教的突厥人国家。10世纪末、11世纪初，喀喇汗国先后征服喀什噶尔与于阗。于是我们看到，前后相差一百五十多年，从塔里木盆地的东端和西端相继开始的突厥化过程，全方位地改变了那里原有的印欧语人群的社会及其文化面貌。于阗（于阗文：Hvatana/佉卢字铭文：Yuti）和库车（Kusi）的名称分别改变为“斡端”（Udun/Qotan，亦作“忽炭”）和“曲先”（Küsen），就是印欧语地名突厥化的生动例证。

15世纪之后，今新疆大致形成三个突厥文化区。北疆属于突厥化的察合台后王政权根据地，故被称为“莫卧勒斯坦”（Moghulstan，即蒙古地面）；南疆西部称“额蒂沙尔”（Elti-shahr，译言“六城”），是突厥—伊斯兰化的绿洲农业区；它东面的吐鲁番和哈密盆地虽然也在信仰伊斯兰教的突厥化蒙古人统治之下，当地人口却已然演变成入居该地后大面积改宗佛教的回鹘人群，故长期保有“畏兀儿斯坦”（Uyghulstan，即回鹘地面）之称。

随着伊斯兰教从南疆西部不断向东传播，“畏兀儿斯坦”的佛教徒越来越多地改变原有信仰，成为穆斯林。南疆东部伊斯兰化的结果，导致被穆斯林视为“异教徒”之同义词的“畏兀儿人”最终消融在向东扩张的“突厥人”（Turki）之中。“畏兀儿人”的名称出现在当地留下的文献里，最晚到17世纪上半叶为止。此后这个名称在新疆消失。又过一百多年，近代东方学再度将当日西域居民与历史上的“回鹘”人群及其语言和文化联

系在一起。这一学术上的发现与17世纪初发生在俄罗斯的新疆移民人群中间，以及从那里又东传到新疆当地的民族主义运动结合在一起，推动了现代维吾尔族的形成。现在被包括在这个民族里的，不仅是古代“畏兀儿斯坦”居民的后裔们，还有“额蒂·沙尔”的古代穆斯林后裔（在“维吾尔”之称复兴时，这两者已拥有一个共同名称，即“喀什噶里”；而它们之间的差异则已经被绝大多数当事者们遗忘了），以及被西蒙古和清王朝从南疆迁往伊犁地区的“塔兰奇”人（Taranchi，译言“耕田者”）。

根据过去的研究，1921年在塔什干召开的“准噶尔与额蒂·沙尔劳工大会”用“维吾尔”作为“塔兰奇”“喀什噶里”人和东干人（迁入新疆和俄罗斯的回族人后裔）的共同称呼，以及盛世才于20世纪30年代将维吾尔族列为新疆十四个民族之一，是在政治上“重新发现”回鹘/畏兀儿/维吾尔的两大标志性事件。但最近几年以来对维吾尔“现代起源”问题的进一步认识，大致体现在以下三个方面。首先，上述“标志性事件”绝不意味着维吾尔人群恢复对过去的集体记忆，是消极地拜赐于自上而下的苏联式民族政策“任意选择了一个业已死亡或正在死去的中世纪称谓”来命名一个中亚人群的结果。事实上有一种“存在于‘将成为’维吾尔人的人群之中的前民族认同”，成为现代维吾尔认同之所以可能形成的深厚历史根基。其次，基于前述认识，一个处于被支配地位的地域性人群在创建或重新产生其现代认同过程中的主观能动作用便油然显现出来。在18世纪以来的两百余年里，通过对穆斯林圣徒传的撰写、反复大量的文本传抄和口头诵读，以及与之相关联的在全南疆范围内的圣墓朝拜活动，南疆绿洲人在缺乏一个可以用来排他性地指称其整个人群之共同名称的情况下，已经采用被他们区分为“他者”的各种外部文化因素构建起一道关于自己是谁的边界。尽管有关圣徒传、朝圣和民族主义的任何一种个别表现都非南疆所独有，但是对所有这些共有成分的特定组合方式依然足以体现出南疆绿洲社会的共同特点。正是它成为构建同质性区域认同的草根基础。最后但同样重要的是，与一般印象相反，苏联对20世纪20年代现代维吾尔认同的官方支持之“显著缺乏”表明：尽管“如果没有发生在苏维埃突厥斯坦的那些更广阔的变迁，一小群边缘的知识人很难有机会将他们对维吾尔民族的愿景投射到一个如此大规模的受众之中”，但是真正推动着这一认同形成的，其实是移居苏联的新疆绿洲人群中的共产党员们。

以上转述的，是在发掘大量波斯语、维吾尔语和俄语文献基础上获得的关于维吾尔认同形成的新认识，形成于比美国“新清史”学者更年轻一辈的学人们手里。这些成果，旨在把“重新发明”维吾尔族身份的贡献归还给维吾尔人群自身。“新清史”强调的要重视现地语文献的主张，在他们的学生和受他们影响的年轻一代学者的努力之中，正在逐步实现。

三 处理现地语史料的技术性问题

面对汗牛充栋的满文、蒙文和藏文档案文献，现在大概不会再有人坚持研究中国尤其是明清中国的历史文化，可以仅凭汉文史料来进行。而处理现地语史料的能力，首先就是读懂那门或那些语文的能力。我现在要通过若干比较有趣的例子，谈谈不同现地语史料之间的对读技术问题。

先还是回到皇太极把本人群与女真，以及被努尔哈赤与女真紧紧捆绑在一起的当日“女真”人的自称“诸申”完全切割开来的故事。他宣布：自己的人群从来不叫“诸申”（因而也就与女真无关，因为这两个名称已经被努尔哈赤联系在一起了）。那么谁才是“诸申”呢？他回答说：“诸申之谓者，乃席北超墨尔根之族人也。”这里的“席北”指锡伯人。他说诸申是锡伯族一个名叫“超”的善射者的后代，究竟又是什么意思呢？冈田英弘在二十年前揭示出，所谓“超墨尔根”是明代流行于蒙古各部传说中极其著名的人物，即成吉思汗九个猛将（Yisün Örlüg）之一的“主儿赤歹楚墨尔根”（Jürchidei Chuu Mergen）。“主儿赤”是蒙古语里对女真的称呼。女真人楚怎么会变成皇太极嘴里的锡伯人超呢？锡伯人曾经附属蒙古科尔沁部；应当是后者先把与他们关系密切的说通古斯语的锡伯部归类为女真人楚的后代。皇太极的五个正后妃里有三个，包括后来顺治帝的母亲孝庄皇后在内，都出于蒙古科尔沁部。皇太极指锡伯为超墨尔根后代，即源出于流行在科尔沁蒙古人中的观念。这样我们就看得很清楚了：皇太极废止“诸申”之名而将所属人群全部改称为满洲，就是因为诸申已被等同于女真，而皇太极恰恰想把自己与女真区分开来，因此需要辨明自己既不是诸申，也不是席北。

这个例子的复杂性，表现在不同现地语之间的流动或交流关系中。因此梳理这一类史料时需要有对读的技能。古人关于印度的名称说：“捐毒即身毒、天竺也。本皆一名，语有轻重耳。”这个说法也对也不对。汉文资料里有两套关于印度的地名，分别属于伊朗语系统里Hənduka/Həndu的汉字音写，如捐毒、悬度、天竺、痕都、印度等，以及印度语系统中Sindhavah/Sindha的读音，如身毒、新头、贤豆、信度。捐毒之“捐”与悬度之“悬”两字之声母分别为喻四等（j-，发声相当于汉语拼音系统里的半元音y-）和“匣”母（ɣ-），音与h-很接近；天竺之“天”可读hen，古人早已有记录；“竺”读若duok，犹如“茶”字在闽方言里读tei。所以认为“捐毒”应读作“身毒”，其实是不对的。两套地名里最纯正的“现地语”，应该是后一套。可是最喜欢把与梵语不同的读法统统叫作“讹音”的玄奘，在这里却有点糊涂了，竟然认为前一组地名里的“印度”才是“正音”。

关于“吐蕃”之名的读音可以说明另一种复杂性。欧亚许多语言对西藏的称呼都与英语Tibet的读音相似。所以大多数学者认为“吐蕃”应当读为“吐播”。与Tibet读音相近的那组名称，全都直接或间接地来源于丝绸之路上的著名商业民族粟特人的语言。藏人自称Bod，古代藏人把自己国家叫作“Bod chen-po”（the Great Bod，“大藏”），粟特语“伟大”读作tu-，所以Bod chen-po翻译为粟特语就变成Tu-bod。主张把“吐蕃”读成“吐播”的人，实际上是把“吐蕃”看成是对Tu-bod读音的记录。但这里存在很大的问题。一是可以找到的与吐蕃之“蕃”押韵的古代诗歌表明，直到清末为止的古人都把“蕃”字念作fan，从没有把它念作“播”音的。胡三省把自己对《资治通鉴》的详细注解称为《音注资治通鉴》，可见他何等重要古字读音以及自己研究古字读音的成就。可是他在《资治通鉴》注文里从未对“吐蕃”之“蕃”注过音。这极有力地表明，在他看来这个字就应按其普通发音读作fan，所以不需要特别加注。二是古人译音用字十分讲究，他们不会用一个元音结尾的“播”去记录有-d收声的Bod这个字。藏人的自称Bod与Bon可以相通；如“西藏之赞普”在古藏文里既写作Bod-gi btsanpo，又可以写作Bon-gi btsanpo。既然如此，the Great Bod也就同样可以写作the Great Bon，后者翻译为粟特文，就变成了Tu-bon。汉文史料里的“吐蕃”，最可能就是从粟特语的Tu-bon翻译过来的。所以我的结论是，“吐蕃”之“蕃”，就应当读“蕃”字的本音，而不该

读“播”。

我们已经涉及现地语词汇与古汉语记录间的关系这个重要问题。汉文不是拼音文字，因此汉字读音的变化，无法从它的书写形式上直接看出来。所以需要掌握汉语音韵的历史变化，才能避免用古音今读的错误方法去释读古汉语文献里记录的外来语词汇。现在拣其中特别需要注意的几点简单介绍一下。

12或13世纪之前的汉语官话里，有分别以-k、-t、-p收声的入声字。突厥语称分封一方的藩王为shad；汉语文献以设、杀、察等字记录其音，就因为这几个字都是以-t收声的入声字。前面说古人不会用“播”来记录Bod的语音，即因为“播”不是带-t的入声字。阿拉伯帝国在汉籍里记为“大食”，当然不是说阿拉伯人大吃大喝。它记录的是Tajik的读音，因为“食”正是带-k收声的。日本地名“涉谷”读音为shibuya。“涉”的读音（shibu）正来源于带-p收声的唐音“涉”。

汉语官话里声母“日”（r-）的“儿化”发生在12或13世纪。在此之前，它的发音是nj-，完全不卷舌。有人根据古人说“大月氏”的“月音肉”，就认为应该读“大肉支”。但古人说“月音肉”时，肉字还没有卷舌，故其声母与nj-相近。拿“日”母儿化后的读音去理解“月音肉”，收到的只能是欲益反损的效果。月氏就是月氏，根本不必把它念成“肉支”。几十年前在新疆发现过9世纪前叶一个叫“坎曼尔”的回鹘人手书的汉文白居易诗。大多数人感觉它是一件伪品，但却难以找到足够有力的否认。实际上，证据就藏在“坎曼尔”这个汉字人名里。它只能是从Kāmil（译言“全美者”，今多译为“凯末尔”）这个阿拉伯/波斯人名翻译过来的。但那还远在汉语“日”母儿化的时代之前，所以当时的人是绝不会用“尔”字去记录-l的尾音的。

直到3世纪为止的上古汉语里还保留着复声母。汉人用“楼兰”来记录Kroraina的声音，因为“楼”字是以kl-开头的复声母字。《长林赋》提到一种来自西方的动物“角端”。从对其形状的描写，人们可以知道它是犀牛。可是犀牛为什么叫“角端”？就因为“角”字上古音的声母为kl-，恰好可以用来记录波斯语里的犀牛一词（kerge-dān، کرگدن）。语音勘同最需要关注的，是辅音对音节开启或闭合的表达。二者五个辅音的排列

次序完全相同：k-、r-/l-、g-/k-、d-/t-、-n。南方的“角落”、北方的“杳晃”，即源于这同一个复声母的单音节语词“角”。复声母分化为单声母以后，才需要用两个单音字去表现。“角”字在单声母化过程中丢掉了声母l-，于是又造了一个与“角”很相像的后起字“𠂔”，用来表luk的音。有人以为，司马相如原文里写的应该是“𠂔端”，那是本末倒置之说。

在推论上古汉语语音时，拿它与派生于同一原始共同语的藏文作比较是一项利器。汉语“甲”与藏文里译言“鱼鳞、盾甲”的khrap属于同源词。由此可以验证汉语“甲”的语音变化（klap〔上古音〕>kjap〔中古音〕>kja〔近古音〕>jia〔近代音〕）。汉语“巷”、“衡”（上古音ɣlɔŋg）与藏文译言village、houses的grong是同源词。在复声母ɣl-的分化过程中，“巷”字采取了ɣ-声母（ɣjɔŋg>xiang），此外又借用一个读音为nong的“弄”字来记录lɔŋg的音（lɔŋg>long），于是“弄”字始有“小巷、过道”的意思。

现在请允许我谈几句题外话来结束发言。历史学研究最怕的，就是把思考停顿在不上不下的中观层面。它往上走，必须上升到理论的宏观层面；向下走，必须坐落在细部考察与分析所必不可少的精密技术的基础上。宏观眼光和微观技巧总是相辅相成的；二者缺其一，不是掉落到隔空喊话的窠臼之中，就是一变而为琐细的铢铢之学。铢铢之学还能算是学问，隔空喊话就什么也不是了。经常听见有人说，退休后准备研究历史。但我们从来不会听人宣布，他退休后要研究天文学或者梵文文法。我想这与我们把历史的学问做得几乎没了学问也有非常密切的关系；所以大众才会深信，任何人在退休以后、痴呆之前都可以玩一玩历史。这样做既对不起我们前辈中那些伟大的历史学家，也会给我们的后辈树立一个很坏的榜样。为此，我们还需要不断地学习、再学习。

（此文为2016年7月在成都召开的“中国边疆研究与历史书写”研讨会上的主题发言稿，刊载于《学术月刊》第49卷第2期）

换一个视角看元朝

怎样看待蒙古帝国与元代中国的关系

随着中国读者对美国“新清史”研究的了解日多，有一个问题在他们中间引起了很广泛的关注，即清朝到底还算不算中国？

提倡“新清史”的学者并不全都认为清朝不是中国，但他们中间确有不少人持这种看法。他们认为，既然清朝不是汉族建立的国家，并且它的版图又远远超出汉地范围，所以它是一个把“中国”包括在内的多民族帝国。新清史不但把“中国”仅仅等同于汉文化地区，而且也受到被它强烈批判的近现代民族主义立场的影响，把一个前近代传统国家的属性跟该国家政权所体现的所谓“族裔主权”（ethnic sovereignty）混为一谈。因此，他们才会认为，既然清朝不是汉人建立的，那它怎么还能算是“中国”呢？

其实，在这个问题上，看看满族人自己怎么讲，是很重要的。清朝入关前，满语里早就有tulinbai gurun一语，用来对译“中国”之名。如果说清初满语里的“中国”似乎还只是未包括他们自己在内的一个他称，那么在《尼布楚条约》的满文版里，用于表示中方作为一个对等大帝国的名称就是这个词。这是一个再直接不过的证据，表明清廷认为自己所代表的国家就是中国。人类学不是讲，是人们群体自己在决定他们是谁，也就是决定他们的集体身份究竟为何吗？他们自己都讲自己代表的是中国，怎么还能说它不是中国呢？

那么元朝的人们也以为自己的国家就是“中国”吗？

元朝的汉人确实是这样认为的。但是根据我们今天的知识，元代的蒙古语中并没有产生出一个特定的专有名称，可以用它把中国各大区域合在一起，当作一个政治单元来称呼。那时候的蒙古人把元朝看成好多不同地区的集合。蒙古高原是“达达田地”（monggul-un ghajar）；原来

的华北就叫“契丹”；西夏（今天的宁夏一带）叫“唐古特”；西藏是“图伯特”；云南有两块：一块叫“察汗章”即“白爨”（丽江地区），一块叫“哈拉章”即“黑爨”（大理及其以东地区；大概先是西藏人把云南叫作“爨”，而蒙古人是经过西藏进入云南的，所以他们跟着藏人把云南叫作“爨”，然后又分成丽江、大理两个不同地区）；原来南宋的地区则叫作“蛮子田地”或“南家思田地”（nanghiyas-yin ghajar）。元代蒙古语里是否存在一个特殊名称，用来指代将上述那些地区作为一个整体合并起来而形成的、大体相当于今日中国的疆域范围？似乎没有。到了清初，蒙古语里才有dumdadu ulus一词，就是“中国”（Central Kingdom）的意思。它应该是从满语的tulinbai gurun翻译过去的。但到现在为止，我们并没有看到它在元代蒙古语文献中的存在。

既然如此，元朝是否还可以被认为就是中国呢？

韩国学者金浩东几年前在一篇文章里指出，“大元”就是蒙古语中“大蒙古国”（Yeke Mongghul Ulus）之名的另一个对译。因此他断言：“‘大元’并不是蒙古帝国分离后的其中一个由忽必烈以中国为中心建立的国家，而是拥有从俄罗斯到太平洋的欧亚大部分地区的蒙古帝国本身。”他的见解应该说大体是对的。

不过上面这段话同时也凸显出另一个不容分辩的事实，那就是在构成蒙古帝国的各部分于13世纪50年代至60年代前后互相分离之后，在东亚就有了一个“由忽必烈以中国为中心建立的国家”。今日所谓“元朝”，就是指这个从蒙古帝国分离出来的“以中国为中心建立的国家”。这样一来，“大元”的名称就又变得不再如金浩东所说的那么简单了：它既可以用作大蒙古国的对译，并且在汉文化的“天下”观影响之下被元人继续看成一个远远超出元朝直接控制的疆域，而将它的“西北诸藩”囊括在内的政治实体；同时它也可以指元代中国。

所以，元朝的蒙古人心中并没有“中国”这么一个概念，并不意味着由此就可以推论说，元朝不是中国。

再往深一点说，元朝是不是中国，主要应由两个因素来决定。首先是与元朝版图重合最大的现代国家究竟是哪一个？元朝的人口主体，它的经济、文化中心，包括元朝政治中心，也就是它的首都，究竟位于今

天的哪个国家？这么一看不就很清楚了吗？元朝政治、经济、文化的中心，人口的主体部分，都在今天中国的版图之内。它跟中国版图不能重叠的地方，主要是今日蒙古国以及它西面的地方，其实还包括新疆，因为新疆当时属于察合台汗国——新疆是到了清朝才归入中国版图的。如何看待超出当代中国边界的那些曾属于历史上的中国的疆域？关于这个问题，我们接下来还会提到。

决定元朝是不是中国的另一个因素是，建立元政权的最高统治集团是否属于组成当代中国的各民族大家庭中的一员？答案也是肯定的。现代的蒙古民族是一个跨境民族，总人口在一千万左右。其中有650万蒙古人分布在中国，蒙古国有约230万，俄罗斯则有90万。内蒙古自治区作为蒙古族数百年来世代居住的历史家园，拥有420万蒙古族人口。如果肯定蒙古族是我们这个多民族统一国家不可分割的组成民族之一，那么我们又有什么理由认为，由它建立在主要属于今日中国地域之上的元朝，竟不应该被视为就是一个历史上的中国？由汉族建立起来的诸多王朝，在历史上往往将自己的版图扩张到属于非汉族人群的各地区。我们从来不会因此质疑他们统治非汉族地区的正当性。为什么当中原王朝的宝座上坐着一个出自中国少数民族的皇帝时，这个政权的中国属性就变得不那么令人觉得理所当然了呢？其实，这是汉民族的主体性意识或汉文化属性被不自觉地全然等同于“中国性”这样一种不正确，但又似乎是不证自明的想法在我们脑子里作怪的缘故！

如果明白了以上两点认识，那么元朝乃至清朝是不是中国的问题就会变得容易回答得多。元、清统治下的人口主体即汉人们，多认为历史的中国在他们的时代延续着，不过那时候的中国皇帝变成了蒙古人或满洲人而已。出现在元、清汉语文献里的数不清的“中国”称谓足以表明这一点。如果元朝最高统治者也像满洲皇室那样具有“中国”的概念，那当然更是一个最直截了当的证据，以最简单的方式将元朝的中国属性显现无遗。蒙古人对于元朝作为政治单元实际上是有一个相应概念的；把西北诸王治下的各地区排除在外，他们把大汗直接治理的地域称为“大兀鲁思”（Yeke Ulus）。尽管他们从不把这个“大兀鲁思”叫作“中国”，但这一点已经远远没有如我们乍一想来那么重要了。正如我们不能只用当日汉人以元、清政权为中国的观念来证明元、清的中国属性，蒙古人或满

洲人有没有这样的意识，同样不是论证过程中一项必不可少的证据。

可是元朝的版图里还包括了今天的蒙古国。这个问题又应该怎样看待？

这个世界上的任何一个国家都需要书写自己国家的历史。在这么做的时候，他们都会把这部历史追溯到尽可能遥远的古代。可是另一方面，国家的边界又一直在变化和摆动，在更早先的时段，甚至根本就不存在这种性质的国家边界。于是就产生了一个问题：当今世界上的大部分国家在书写各自的历史时，能够始终不涉及现在已属于他国的那些相关地区吗？显然很难做到。但是我们因此就可以在概念上毫无区别地把今天已归属于另一个或另一些国家的地域写进自己的历史，并进而把这些地域的历史也看成自己历史的一部分吗？显然也不应当如此。

所以我以为，我们需要承认两条原则。一是任何一个国家的历史空间范围，都应该由该国的当代边界来界定。但光有这一条还不够，还需要有另一条进行补充：对于A国在历史上的某些时段曾拥有过的超出其现代边界的那些地域，它们的历史从根本性质上说应当属于今所在国（B国）历史不可分割的组成部分；在尊重和承认这一点的前提之下，A国的历史书写在涉及上述特定时段时，可以把它在历史上曾拥有过的那部分现今属于B国疆域的历史写入自己的历史叙事里去。

为了在历史叙事中恰当地遵守这两条原则，还需要十分小心地避免两个方面的误解。一是当我们把当代中国的边境线作为规定中国历史空间范围的界限向前倒追至过去的全部时段之时，我们很容易误以为，这条边界线的存在本身就是自古以来从不改变的一项历史事实，因此一个覆盖着如此广大之地域的中国，或者只能更大而绝不能变得更小的中国，被误认为是一项自古以来就赫然始终存在的历史事实。另一种很容易发生的误解与我们正在讨论的话题更加有关。它主张在中国当代疆域之北，也就是在内陆亚洲的若干其他国家的领土上，还存在一片“中国历史疆域”。能不能从这些地方曾经属于某些中国王朝（尤其是清朝）版图的事实中，抽象出一个拥有固定不变的边界线的、很容易让受众觉得是“自古以来”就一向如此的“中国历史疆域”的概念？对此我是十分怀疑的。

元代的“岭北行省”包括今蒙古国在内，甚至还要大于今蒙古国。这是一个毋庸置疑的历史事实。从根本性质上说，今蒙古国所在地域在元统治时期的历史，如同清统治下的“外喀尔喀札萨克蒙古”的历史一样，属于蒙古国历史不可分割的一部分。但它们当然也属于元代历史或清代历史的一部分。在我看来，这是在讲述元代中国或清代中国的历史时不能不讲到中国之外去的那一部分本质上并不属于中国的历史。蒙古国的标准历史叙事把蒙古国建立的历史描述成一个从清帝国独立出去的过程。这就是说，在蒙古国历史学家看来，外喀尔喀札萨克蒙古时期乃是蒙古国被清帝国占领和统治的时期。在如何看待这一段历史的问题上，中蒙两国似较容易达成共识。中蒙两国在如何看待元代史的问题上，可能分歧更大，现在大概还只能各讲各的。但我们总是需要逐渐形成对历史的共识，因此也就需要寻找到了于涉事各方都能通用、对各方面都公平，因而也能被各方面都接受的一致原则。我相信我们最终是可以找到这样一些原则的。

有关元朝在中国历史上应该如何定位的见解，是否也同样地适用于对蒙古帝国的历史定位呢？

那是完全不同的两码事！中国的“世界历史”教育，将中国史的内容排除在外；因为那是由另一门名为“中国历史”的课程负责讲授的。把蒙古帝国的历史放置在“世界历史”的范围里去讲授，这本来是对的。蒙古帝国是一个世界帝国。它包含那么广大的地理范围，西自今日俄罗斯、伊朗、伊拉克、阿富汗，东面一直到朝鲜半岛。如果要把这样一个相当于亚历山大帝国五倍之大的世界帝国的历史说成是中国历史，那不是很奇怪吗？

但是这个问题确实存在两方面的复杂性。一方面，华北乃至新疆、西藏、云南曾经一度被这个世界帝国所控制。也就是说，中国上述地区的历史上有一个蒙古帝国占领时期。这个被“占领时期”的历史无疑属于中国历史的一部分，但它们在当时又是构成蒙古世界帝国的一部分。另一方面，后来统一了中国的元朝，不但是从这个世界帝国分离出来的它的继承国家之一，而且在此后很长的一个时期内还是它的“大汗”所在国家。其他那些继承国家的最高统治者都只能叫“汗”，只有元朝皇帝才有称“大汗”的资格。

尽管如此，对蒙古帝国和元朝之间的区别，在元人那里还是有相当明确意识的。忽必烈时把成吉思汗追尊为“太祖”，接下来几个大汗依次称“太宗”、“定宗”和“宪宗”；到建立元朝的忽必烈死后，元人再度采用凸显其开国始祖身份的“祖”字，称他为“世祖”，再往后的列帝又都称“宗”了。明朝编“元史”，在正确地把蒙古帝国当作元朝统治的政治合法性来源予以追溯的同时，却把二者之间的区别问题大大淡化了。这从明后期盲目仿效元朝的创例，将朱棣的谥号从“太宗”改尊为“成祖”，也可以看得出来。从那时直到现在，对元史的书写一直延续着明官修《元史》所体现的历史编纂学传统，在揭示出从蒙古帝国到元王朝这一演变过程中的历史连续性的同时，没有对两个政权之间的性格差别予以足够充分的强调。

在这个意义上，1260年相对于1206年来说，至少是一个同样重要的时间节点。1206年大蒙古国建立，很快扩张成为一个横跨旧大陆的世界帝国。除南宋之外的今日中国疆土，先后都进入被蒙古统治的时期。1260年这个年份的重要性不亚于1206年。在这前后发生在蒙古帝国东西两个方向上的两场战争，即爆发在东方的忽必烈与其皇弟阿里不哥之间争夺汗位继承权的战争，以及为争夺高加索以南的丰美草场而引发的金帐汗后王与伊利汗旭烈兀之间的大规模武装冲突，把这个世界帝国撕裂为若干个它的继承国家：在东亚，大汗所在的元朝成立了；在中亚、西亚乃至东欧，则有四大汗国。四大汗国最初至少在名义上还是承认元朝的大汗是有“诸汗之汗”的名分和地位的。一直到大概1310年前后，他们才慢慢地在法理上也不再尊奉那个共同的“大汗”了。

就像吉本评论罗马帝国为什么会衰亡一样，若要问蒙古帝国为什么会这么快就分裂消亡，也可以非常简单地回答，就因为它实在是太大了。

蒙古帝国产生与演变的过程，可以简化为三个环节来予以说明。

第一个环节是初期的“间接统治”体制。征服初期，谁能带着一片拥有几个或者数十个城池的土地去投诚，谁就可以在承诺纳贡、入质、从征、入觐，后来又加上置监（就是设置由蒙古人或色目人担任的达鲁花赤监督各地）等条件的前提下，获得直接治理那片土地的世袭权力，变

成蒙古间接统治体制下大大小小的“世侯”。但是随着时间推移和局势变化，当世侯治理下的地方社会发生各种矛盾，当世侯与世侯之间、世侯与蒙古统治上层之间发生各种摩擦冲突的时候，最高统治者就无法避免地需要对地方治理表达自己的各种意志。久而久之，间接统治的体制也就逐步向着越来越多地代表蒙古高层当局意志和利益的直接统治体制过渡。于是跟着就有另外两个环节的相继发生。

一是随着凌驾于世侯层面之上的蒙古帝国对每个大型地区的直接治理日益增强，导致这个治理体系在每一个地区都卷入越来越深入的地方化进程。因为不必要，事实上也根本做不到撇开各地原有的统治体系，去凭空创造一套全新的治理体系。在原有统治制度的基础上进行局部修正和更改的方式，总是最经济和最有效的方式。

各地治理体系地方化趋势的发展，极大地加深了他们之间基于各自文化而形成的不同制度体系之间的巨大差异。因此我们看到的再下一个环节，就是蒙古帝国要在如此广大的地域内维持一个统一的国家治理体制，最终会无可挽回地变成一种越来越力不从心的努力。不同地区之间的裂隙从而也必然地越来越深刻了。蒙古帝国实际上早已开始按照原来不同的大文化区把帝国分成几个统治区域来管治了，而它后来的分裂正是沿着这几道缝线实现的。

你当然可以从蒙古最高统治集团内部的权力斗争、权力妥协、权力分配的政治史角度来讲述蒙古帝国的分裂，比如蒙古原有的在黄金家族成员间分配统治权力的游牧分封制所带来的离心力等。但是它其实有一个更加深刻的内在结构性危机，这个结构性危机通过政治斗争显现出来了。不然你就没法解释，帝国分裂的边界线为什么会恰恰与原来就已经形成的文化板块的区隔线相重叠。你也没法解释，同样是基于分封制的权力，为什么“西道诸王”能分别建立起各自的国家，而“东道诸王”却始终处于元朝的疆域版图之内。

所以我以为，元人用带有“祖”字的谥号（“世祖”）来追尊忽必烈，表明他们观察当日情势的眼光是很精准的。毫不夸张地说，忽必烈立国漠南的意义，远远不是把建立已久的大蒙古国的首都挪动了一个地方而已。他实际上是重建了一个全新的国家，尽管这个国家此后还一直保留

着它前世的蒙古语国号，即“大蒙古国”。

最后我想谈一下，元代作为中国历史上一个将近百年的时段，它有没有留下什么特别重要的遗产？

教科书上讲到元代的积极方面，经常强调这样两点：多元文化在那个时代的交相辉映；多民族统一国家在经历数百年衰解后的重建与发展。不过我们的标准历史叙事对这两点的强调，其实都还是很不到位的。它讲述元代多元文化的繁荣，往往以当日中外文化交流的发达局面为出发点，比如伊斯兰教与基督教的东来，基督教东方教会重新进入中国内地，欧几里得几何及旧大陆（包括非洲）地理新知识的传入，再加上中国国内各民族文化的互动与互相渗透，尤其是藏传佛教向汉地的传播，等等。至于说到汉文化本身在元代的命运，留下来的似乎就都是比较消极的印象了。其实汉文化的发展在元朝未必整个地处于低谷时期，在有些领域里甚至还取得了极其巨大的成就，比如文人画、杂剧和元青花。不过这个题目无法在这里展开，需要另外谈。

元朝对中国统一的重建，它的真正意义也还没有在我们的标准历史叙事中被完全到位地揭示出来。在一般人的概念里，自从秦始皇用专制主义的君主官僚制体系来统治全国以后，中国作为多民族统一国家的发展历程，就一直是上述国家建构模式的不断被复制、改善，并被逐渐推行或覆盖到越来越辽阔的地域范围之内的过程。但这种认识其实是很片面的。

中国国土的一半以上在历史上一向是各少数民族生活和居住的家园。从秦代的国家建构模式发展出来的汉唐体制用于治理各少数民族地域的朝贡—册封制度，在传统中国的最后一千年里通过土官、土司、土流并置、改土归流等步骤，最终将一部分民族地区巩固地纳入到统一国家的疆域之中。可是西部中国的绝大部分区域，难以经由上述转型而演变为“编户齐民”之地。如果没有另一种国家建构模式在其中起作用，当代中国就不可能拥有如此广阔的幅员。从宋代以往的千年中，只有元和清这两个少数民族王朝大规模地统一过中国国土，这并非出于偶然。他们在基本采纳汉唐体制来治理汉族地区的同时，另有一套汉唐体制所不具备的对中国各民族地区实施国家治理的制度体系。这一点早已被雍正

皇帝看出来了。他说：“中国（此指汉族地区）之一统始于秦；塞外之一统始于元，而极盛于我朝。”元、清合“中国”与“塞外之一统”此二者为一体的国家建构模式，其实就是从中华帝国的边疆区域发展出来的内亚边疆帝国的国家建构模式。这一模式起始于辽，承袭于金，发展于元，成熟于清。

只有从这样的角度去看元朝，我们才能真正切实地认识元朝在中国多民族统一国家形成历程中所产生过的巨大的积极影响。

（原载张志强主编：《重新讲述蒙元史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年）

重铸“天下”一统的洪业：元朝在中国历史上的意义

一 蒙古帝国的兴起与分裂

蒙古帝国的建立者，是蒙古人心中最伟大的英雄成吉思汗。1206年，四十五岁的铁木真统一蒙古草原的绝大部分，建立大蒙古国（Yeke Monggol Ulus），称“成吉思汗”（Chingis Khan），即“英武之汗”的意思。到1280年，尽管蒙古帝国在那时已分裂为好几个国家，但若将它们的疆域合在一起看，则要比亚历山大帝国的五倍还多。这是蒙古不断地西征和南征的结果。南征对象主要是金统治下的汉地社会，但也包括建立在今宁夏—甘肃地区的西夏、云南的大理国和藏地各部等。西征最远到达亚德里亚海东岸，以及叙利亚的大马士革。

为什么蒙古的征服、对外的扩张会这样所向披靡，就像是一个神话？我想主要有以下几点原因。

首先，蒙古人西进的路线，也就是从蒙古草原向西进入欧亚草原带的中部和西部，通常称为哈萨克斯坦草原和南俄草原，再从那里向南，进入中亚和西亚的绿洲农业地区，包括今伊朗、伊拉克、阿富汗、土库曼斯坦、乌兹别克斯坦等地，这是北亚游牧人早就熟悉和采取过的行动路径。蒙古人并非这条路线的开拓者。在这方面，他们是蒙古草原上一代游牧人群——突厥人最好的学生和继承人。突厥人最初建立的汗国，重心在蒙古高原，但它的势力很快发展到阿尔泰山之西的草原和邻近绿洲，这就是西突厥汗国。东、西突厥汗国之后，从伽色尼突厥王朝到塞尔柱帝国，再到奥斯曼土耳其帝国，我们看到，被突厥人统治的农业人口及其社会的所在地域越来越向西扩展；与此同时，突厥人，包括进入城市—农耕社会的突厥人和留在草原上的各大游牧突厥部落在内，也都先后皈依伊斯兰教。所以蒙古人并非是在向西方未知之地盲目进军，他们对蒙古草原以西辽阔世界的了解，看来远比现代一般人想象的要具

体得多、详细得多。

其次，蒙古西征时代的中亚，正处在一个动荡不安的时代里。当时除伊拉克以外的大部分中亚地区，都刚刚被一个叫作花刺子模的突厥人的政权征服。蒙古人差不多是紧跟在比他们稍早的这个前任胜利者的身后进入那片地区的。这对他们是一种非常有利的形势。因为花刺子模虽然征服了中亚诸国，却还来不及消化自己的征服成果，也就是还没有充分的时间去赢得人心，从而巩固自己对新征服人群的统治。由于未能在军事胜利的基础上解决政治统治的合法性问题，它无法充分、有效地动员统治地域内的人力和物力资源来对抗蒙古入侵。那些刚被征服不久的各国人民不仅不肯全心全意地为花刺子模国家打仗，有些人甚至还把蒙古人看作帮助他们推翻花刺子模统治的救星。花刺子模拥有的总兵力大概是蒙古人的三至四倍，却不敢将占据优势的兵力集中起来使用，而宁愿采取分兵防守各地的战略来应对蒙古入侵。因为如果这样做，那么在击败蒙古之后，那支为抗拒蒙古而被集中起来的庞大军队很可能就会调转矛头，形成一股尾大不掉的针对花刺子模的反抗力量。所以总兵力居劣势的蒙古人，在几乎每一处的个别战场上，都反而拥有着某种相对优势。他们虽然也在某些地方遇到一城一池的顽强抵抗，但它们终究不能改变这场军事较量的最后结果。

第三个原因也很重要。我们知道，蒙古高原上有两大片非常肥沃辽阔的草原区，一片从呼伦贝尔向西南，一直伸展到大青山南北，我们今天叫它内蒙古草原；还有一片在今天的蒙古国。在这两片草原中间是一块大荒漠，古代汉语文献称它为“漠”、“幕”或者“瀚海”；蒙古人则把它叫作戈壁。汉语里往往把戈壁和沙漠连称，但其实戈壁并不完全是沙漠，而主要是由大片裸露在地表的黑色岩石构成的荒石滩，再加上少许的沼泽和沙漠。从内蒙古的草原到蒙古国的草原，要穿越的就是这样一片荒漠。穿越它的路途异常艰苦，几乎无法避免要经过一段无水地带。依路线选择的不同，穿越无水地带的路程可能需要三天，也可能要花五天或者七天。大部队行进，未必都选择最短的路线；这里更关键的因素，是选择一条在越过无水区之后能觅得为大部队提供足够水源的路线。因此古代渡漠的行军路线就这么几条，从匈奴开始一直到明清，少有改变。

渡漠对一般人来说是极其艰苦的，但蒙古人变得很习惯走这样的路。这种跨越严酷自然障碍的能力是他们的一项极大的优势。蒙古军队无须辎重。农耕国家出兵，往往“军马未动，粮草先行”，不确保后勤补给就没有办法打仗。但是蒙古人不用粮草先行，他们每人有两匹以上的骑乘，备用马又名“从马”，行军时轮换骑乘。士兵只需带点马肉干、牛肉干、奶酪，然后就地取得补给。因为保持着令人难以置信的机动性和顽强地跨越艰险地带的耐劳力，蒙古军队往往会出人意料地现身于农耕国家认为敌方难以逾越而弃守的天险地段，从对方防守最薄弱处实施军事突破。这也是蒙古人当年能够所向披靡的一个重要原因。

最后，也许有不少人会纳闷，蒙古人为什么能如此容易地征服在经济实力、科学技术等方面都比他们更具优势的南宋和中亚、西亚穆斯林各国？其实，他们所以会提出这样的问题，多半是因为忽略了火器时代与冷兵器时代的军事较量之间所存在的重要差别。如果说在火器时代，经济、科学技术上的优势可以直接转化为军事上的优势，那么在双方靠军马对军马、刀枪对刀枪的肉搏厮杀来决定胜负的冷兵器时代，不仅以科技赢得军事优势的空间很有限，而且经济上享受着富足的一方，反而经常会因为精神上的柔弱细琐而在作战意志和战斗力方面居于劣势。

以上就是蒙古人在军事扩张中所向披靡的几个主要原因。那么，一个庞大的史无前例的蒙古帝国，为什么又在它停止扩张后不久便陷入瓦解？

这里有两个年代十分重要：1206年和1260年。从在蒙古草原上建立帝国的1206年直到1260年，中间不过五十多年时间，这么大的帝国就无可挽回地瓦解了。这是为什么？答案极其简单：导致蒙古帝国瓦解的最主要原因，是它太大了。

面对越变越巨大，并且经济基础、语言文化都完全不同的被征服地区，蒙古人最初采用的是“间接统治”方式，即谁能带着一片土地和人口来投降，就把治理该地的政治权力交给谁。汉文史料称为“北人能以州县下者，即以为守令”。无论是率领一个小县份，或者甚至是整个国家（如高丽）来投降，都按这个原则来处理。当然对当上“守令”的人们还有几项约束，归纳起来就是入觐、入质、入贡、从征和置监。

入觐，就是每一年或者两三年要去蒙古草原朝见大汗。维持这个帝国，最初完全通过大汗和各地方统治者之间的个人关系来实现。入质，就是地方统治者把自己儿子交给大汗作为人质。与今天落入恐怖主义集团手中的人质非常不一样，当时的人质其实是大汗加强与投降者之间个人关系的一种方式。人质中有很多人被选入大汗个人的侍卫部队，叫“怯薛”军。这支亲卫军的最高层不仅轮番入值，服侍大汗的个人生活，同时也作为大汗亲信参与决策军国大事，并不断地根据需要被派往各地，执行大汗的特殊差遣。进入“怯薛”若干年之后，经受过一定程度历练的那些成员就会被指派到各种职位上，成为帝国官僚。入贡，就是每年呈缴定量的贡赋。投降者往往沿用该地区在被蒙古征服前实行的税赋体制，从中提出一部分作为贡赋交给蒙古人，剩下的则用于维持本地统治的经费，或变成统治者的私人收入。当然，除入贡外，还需要满足蒙古人的“不时需索”。这种无规则的临时征派，不仅出自大汗政府，还出于各级军事贵族的命令，对被征服地区是一项很重的负担。从征，即率军参与蒙古军队的战争行动。置监则是在每个地方派一个蒙古人或“色目人”监临本地，叫“达鲁花赤”，意思是“镇守者”。若满足这些承诺，举地迎降的人就能世代继承对该地的统治权。因为他们的职位可以世代承袭，所以当时的文献称他们为“世侯”。

“世侯”里有少数是从过去的统治者转变而来的，但更多地来自原先政治地位不高的地方豪强甚至地痞无赖，汉文史料用“由鼠而虎”来形容他们。蒙古统治时期是一个社会对流非常剧烈的时期。不仅汉地如此，中亚和西亚的穆斯林世界也是这样。波斯文史料写道：“个个披罪恶衣袍的市井闲汉都成了异密，个个佣工成了廷臣，个个无赖成了丞相，个个倒霉鬼成了书记，个个败家子成了御史，个个歹徒成了世库官，个个乡巴佬成了国之辅宰……个个马夫成了尊贵显赫的侯王。”两种说法繁简不同，意思完全一样。

然而，随着蒙古人对被征服地区的控制从军事管制逐步向正常的统治秩序过渡，这种间接统治的体系慢慢就发生变化了。当大汗政权越来越多且更直接地卷入地方治理事务时，间接统治便不可避免地逐渐向直接统治方式过渡。这时候，按原有社会文化传统的不同在不同地区建立层级式的统一治理，就成为保证正常统治秩序所必须遵行的法则。于是

蒙古政权开始尝试对占领地区进行更系统化的政区划分，并且在各个大区派驻专人和专门机构，担负全方位行政治理的职责。在第二任大汗窝阔台治下，蒙古帝国的领土就明显呈现出四分化的趋势。大汗直接治理下的中央兀鲁思（“兀鲁思”意为“人民”“国家”），包括蒙古草原和藏区。华北按汉语习惯划为“中州”，通常由熟悉汉地文化的高级官僚管理。处在汉地之西的整个西域，包括当时还崇信佛教的畏兀儿部，以及更西面的穆斯林世界划为一块。南俄草原及其周边地区划为另一块，属于成吉思汗长子术赤诸子的势力范围，较早取得了相对独立的地位。术赤的血统有一点问题，他出生在成吉思汗的妻子被敌对部落抢走后的近将一年上下。那他究竟是不是成吉思汗的儿子？这个问题始终悬浮在他的弟弟们心头。下面我还会提到，蒙古帝国第一次显示分裂迹象，就与术赤的出身问题有关。因为术赤早就意识到，自己在这个家族里很难获得最高领袖的地位，所以他在随父亲西征以后，便滞留在南俄草原未曾返回。建立在那里的“术赤兀鲁思”，后来发展成四大汗国里的“金帐汗国”。

在第四代大汗蒙哥的时期，蒙古帝国进一步被分为五块来治理。中州政区有了一个正式的汉语名称，叫“燕京行尚书省”，首府在今北京。西域被分割成两块：新疆及其以西，直到阿姆河为止，由“别失八里行尚书省”负责管理，阿姆河以西则属“阿母（姆）河等处行尚书省”。此外再加上中央兀鲁思和术赤兀鲁思。

分区治理的历史进程，逐渐酝酿出两种互有关联的演变趋势。一是各个地区的统治制度越来越快地朝着不同的地方化方向发展，使蒙古帝国治理不同地区的各制度体系之间的差异变得越来越大。在这样的情况下，很自然地就会出现第二种趋势，即想要在整个蒙古帝国内部维持一种统一的制度体系，于是变成一种越来越力不从心的努力。正是这样一种潜在的结构危机，成为撕裂蒙古帝国的根本性原因。

同一性质的问题也发生在经济层面上。中国有句老话，叫“千里不贩粮”。如果要把粮食这样的日常消费品运到一千里以外去卖，运费成本就会远远超过粮食本身的价值，以致贩运者从中无利可图。有一个美国学者提出，前现代帝国的经济运行也应当有一个距离极限。蒙古帝国的历史表明，一个统治中心能够有效地向四方吸纳经济资源的最远距离，

也许不超过900英里。超过这一极限，在古代的技术条件下，财政运行的经济成本就会高于财政收入本身。以蒙古帝国的首都哈刺和林为圆心，位于天山北麓的别失八里和华北的燕京，都处于900英里半径的范围之内，再往外就有些鞭长莫及了。所以帝国必须有另外一个中心去治理更西面的地区。这个地方叫作阿力麻里，位于今新疆边界之外不远的地方。从那里到锡尔河与阿姆河之间著名的绿洲城市撒马尔罕，距离是800英里。再往西到南俄草原，则必须有另外一个中心，可以控制咸海西南的花刺子模，乃至东欧的莫斯科。它就是术赤兀鲁思汗的金帐所在的撒莱城（在伏尔加河畔）。在阿姆河以西的中亚和西亚地区，需要有一个新的治理中心，那就是阿姆河行尚书省所在的徒思（在今伊朗马什哈德附近），伊利汗国建立后又移至桃里寺（今译大不里士，在格鲁吉亚）。可见不论是从政治制度还是经济运行的角度，国家的控制都有一个限度。太多地超越这个限度的帝国幅员，导致了蒙古帝国在结构上的潜在危机。在政治斗争的层面上，它以最高统治集团内部权力争夺、权力妥协与权利分配的形式表现出来。

成吉思汗家族的内部纷争，在成吉思汗西征前夕讨论军国大政的统治集团核心会议上，已经再明白不过地暴露出来了。《元朝秘史》用十分质朴生动的笔调描写这件事说：

其后太祖征回回。……临行时，也遂夫人说：“皇帝涉历山川，远去征战。若一日倘有不讳，四子内命谁为主？可令众人先知。”太祖说：“也遂说的是。这等言语，兄弟儿子并博斡尔等皆不曾提说，我也忘了。”于是问拙赤（术赤——编者）：“我儿子内你是最长的，说甚么？”拙赤未对，察阿歹说：“父亲问拙赤，莫不是要委付他？他是篾儿乞种带来的，俺如何教他管？”才说罢，拙赤起身，将察阿歹衣领揪住说：“父亲不曾分拣，你敢如此说？你除刚硬，再有何技能？我与你赛射远，你若胜我时，便将我大指剁去；我与你赛相搏，你若胜我时，倒了处再不起。”兄弟各将衣领揪着。博斡尔、木合里二人解劝，太祖默坐间，有阔阔搠思说：“察阿歹你为甚忙？皇帝见指望你。当您未生时，天下扰攘，互相攻劫，人不安生。所以你贤明的母，不幸被掳。若你如此说，岂不伤着你母亲的心？”……

术赤西征以后不肯再回蒙古，其中的缘由，从这场争吵中就可以看得很明白。“术赤”一词在蒙古语里是“客人”的意思。成吉思汗为什么会给自己的长子起这么一个名字？这已经变成了一个永远的谜。按当时蒙古人的习俗，在小孩出生前后，家中如碰到很神秘奇异的事情，就会选择一个与此相关的语词来做婴儿的名字。比如说父亲或母亲走路踢到一块大石头，让他们产生一种神秘感，于是给小孩取名为“赤老温”或者“塔失”，即蒙古语或突厥语“石头”的意思。根据蒙古人后来的传说，成吉思汗出生后不几日，有一只黑色鸟飞到他家帐幕顶上，“青吉斯”“青吉斯”地叫个不停，因此他后来称“成吉思汗”。这当然是根据“后见之明”的一种事后追述，但它仍反映出其渊源所自的那种习俗的历史真实性。也许在术赤出生前后，家中确曾有过一位重要客人来访，所以新出生的孩子被起名为“术赤”。但是否存在另一种可能性，即成吉思汗认为这个婴儿是偶然来到他家里的客人，所以才给他取了这样一个名字呢？

从政治斗争、最高权力集团内部斗争的层面看问题，蒙古帝国的瓦解确实与成吉思汗家族成员对汗位的争夺密切相关。但实际上，历史运动在由最吸引人眼球的权力政治所支配的短时段变迁的层面之下，还有社会—经济结构，乃至生态地理环境等支配下的中时段和长时段变迁，在综合地影响或不同程度地决定着不同人群及其社会之历史命运的走向。对比一下四分化或五分化时期的蒙古帝国与蒙古帝国分裂后形成的元帝国、察合台汗国、窝阔台汗国、伊利汗国、金帐汗国之间的版图划分，就很容易发现两者所呈现的地理“板块结构”惊人地相似。这表明蒙古帝国的瓦解，并不纯粹是由成吉思汗家族内部的权力冲突与分割导致的。

1259年，蒙哥汗病死于四川攻宋前线。这时候，他的大弟弟忽必烈正在淮河一线的征宋途中，二弟旭烈兀远在西亚与玛姆鲁克埃及交战，幼弟阿里不哥则留守漠北大营。发生在忽必烈与阿里不哥之间的争夺大汗汗位的战争，以及不久后爆发在旭烈兀和金帐汗国之间为争夺高加索山岭以南牧场的战争，成为蒙古帝国瓦解的历史性标记。被纳入蒙古统治之下的华北、云南和藏地，于是从中国历史上被蒙古帝国占领和统治的时期，进入作为中国历史上诸多王朝之一的蒙元时代。在讲述中国历史时，把蒙古帝国时期（1206—1259）和元王朝时期（1260—1368）

区分开来，在我看来是很必要，也很重要。

二 真正大一统的中国

我们面对着这样一个问题：蒙古帝国的历史是否属于中国历史的一部分？

蒙古帝国是横跨当日旧大陆的一个世界帝国。日本有一个叫杉山正明的学者写过一本书，名叫《大蒙古的时代》。其中最后一章的标题是“成吉思汗的遗产”。他所枚举分述的大蒙古国遗产，几乎没有一项与中国有关。蒙古帝国版图如此之大，包含了南俄、高丽、伊朗、伊拉克等诸多国家在内。把蒙古帝国的历史看作中国历史的一部分，这显然是不合适的。这个世界帝国曾有一度将今日中国的某些部分，比如华北、西藏、云南、宁夏等地纳入其中。因而在中国这部分领土的历史上，曾经历过一个蒙古帝国占领时期。但这不应该成为我们把蒙古帝国的全部历史视为中国历史一部分的理由。与此相关的另外一个问题则是，那么，元朝历史还是中国历史的一部分吗？

这里就涉及应该如何界定“历史上的中国”的问题。它可以用两种不同的尺度去界定。两种尺度不完全一样，但相互间又是有联系的。第一种尺度，是以当代中国的版图去界定历史中国的空间范围。凡是在今天中国版图以内的任何一个地区的任何时代的历史，无论它有多么久远，也无论它在远古时是否属于当时称为中国的政权所有，都属于中国历史不可分割的组成部分。比如吐蕃、南诏都并不在当时自称中国的唐朝疆域之内。那么吐蕃、南诏的历史还算不算中国历史的一部分呢？答案毫无疑问是肯定的。

“历史上的中国”还可以拿另一种尺度去界定，就是历史上自称，并且也被同时代的邻邦们称为“中国”的那一系列政权，如汉、唐、宋、金、元、明、清。按此种尺度来界定的“中国”，它的疆域范围一直处于变化之中，不仅随不同朝代变化，而且也在同一王朝的时间幅度内随不同时期而变化。总的说来，这个意义上的“中国”，随着时代由远及近的推移而在越变越大。

为了正确理解这两种不一样的有关“历史中国”的概念，有三个问题需要加以澄清。一是当历史上某些自称“中国”的王朝疆域未能覆盖今日中国版图的时候，与该“历史中国”同时属于今日中国疆域内其他地区的历史，还属于中国历史吗？其实这个问题刚刚已经谈过了。中国历史的空间范围是拿今日中国版图去界定的，所以对那些在历史上并不称为“中国”，但位于今日中国版图之内的地方，它们自古以来的全部历史，当然都是中国历史不可分割的一部分。

二是在有些时期内，可能有不只有一个政权自称中国。比如南北朝时期的南北双方都以“中国”自居，北方政权把南朝骂作“南蛮”，南方政权则把北朝贬为“北虏”。南宋和金对峙时期的情况也差不多一样。在今天的历史讲述里，我们只能说，这时候有两个“中国”。甚至两个“中国”也没有包含全部中国在内，还有包含在今天中国版图之内但是并不自称中国的区域。

第三个问题更复杂一些。历史上自称“中国”的那些政权的版图，有时会在某些方向上超过今天中国的边界，而在另一些方向上又没有把今天中国的版图范围完全包纳在内。未纳入“历史中国”的那部分地区的历史是中国历史的一部分，这点已经明确了。那么，发生在“历史中国”超越了今天中国边界的那部分疆土上的历史，我们今天应该如何去认识？它还属于中国历史吗？我认为这里需要明确两条原则。第一条，我们必须十分肯定地承认，超越今天中国版图的那一部分领土的历史，是今天其所在国历史不可分割的一部分。第二条，在声明和承认这条原则的前提下，我们讲那个时期的中国历史时还不得不把它们放在一起讲，因为那个时候它们是由一个叫作“中国”的政权来治理的。讲中国历史，还不能不连带讲到它们。想绝对地按现代国界的区划来讲中国史，是根本不现实的。

现在回过头来看元朝。与作为世界性帝国的大蒙古国不同，元朝疆域的几乎全部核心地区，包括它的政治统治中心，在它治理之下的人口主体，几乎全都位于今日中国。连元朝的最高统治者自己也宣布，它继承了汉、唐、宋、金的法统，把本政权看作自汉、唐延续下来的正统谱系的接续者。有什么理由说元朝历史不是中国历史的一部分？当然元朝有一个和林行省，是以今天的蒙古国为其核心的。我们应当承认，和林

行省的历史乃是蒙古国历史不可分割的一部分。但是我们讲元朝历史还是得讲和林行省，因为它是元代中国的一个行政区。

所以，中国历史的延续性在元王朝并没有中断。当然，元朝有点特别的地方，是坐在皇帝宝座上的，是一个蒙古人。这个蒙古人是从草原搬来的。蒙古大汗最初是坐在用几十头牛拉的大车上，大车上搭了一个帐篷，皇帝和他的太太就坐在帐篷里，门口有一个大的酒瓮，几个人站在旁边服侍。但是最后皇帝把草原的大车拉到了北京，做了坐在北京城里的皇帝，虽然每逢夏天他还得北徙到位于内蒙古草原之中的“上都”去避暑。

从元代社会的顶端往下看，在上层统治圈内，你的确会看见很多蒙古人，还有很多被归为“色目人”的来自中亚、西亚的人们，他们讲阿拉伯语、波斯语，或者突厥语，绝大多数信仰伊斯兰教。可是处于它统治之下的绝大部分的人口，还是汉地社会的人口。所以如果你换一个视角，从下层往上看，那你就很难在元代中国看到多少异乡情调。蒙古女人多戴罽毼冠。不只皇后戴，一般蒙古妇女也戴。但是即使是在江南非常热闹的城镇里，一直到元末还很少有机会看见戴着罽毼冠的蒙古妇女。所以元末有一首诗描写城里人争看罽毼冠的情景说：“双柳垂鬟别样梳，醉来马上情人扶。江南有眼何曾见，争卷珠帘看固姑。”

因此，我们怎么能因为中国的皇帝宝座上坐着一个蒙古人，就说这不是中国？在皇帝宝座上坐的是汉人的那许多王朝，也曾统治过很大一片非汉族地区。对此，我们全然不认为这有什么不正常。为什么情况倒转过来，就会变得一无是处了呢？中国从来都是一个多民族的国家，历史上既有汉人的皇帝统治其他民族的时期，也有非汉族的皇帝统治汉地的时期。把后者看作乏善可陈、漆黑一团的年代，甚至把它们革除出中国历史的合法性谱系，是一种毫不足取的非历史态度。

事实上，今天的中国绝不仅仅是靠着汉民族、汉文化缔造出来的。元朝创造了唐以后又一次大一统的局面，而且这个大一统的规模和深度远远超过唐。真的，如果中国仅遵循着唐、宋、明的国家建构模式一路发展下来，中国就不可能有它今天这样辽阔的版图！

我们最熟悉的唐朝地图是唐版图最大时期，即以总章二年（669）

为标准年代的地图。但这张地图也很容易对阅读者产生某些误导。正如有人曾经注意到的，在唐的边界之内采用完全相同的主题底色，当然很醒目地凸显出唐代政治势力所及的全部地域范围。但与此同时，这样做也抹杀了唐政权在针对不同区域和人群的治理目标与国家权能实施方面一向存在的、性质截然不同的多样性差别。与对郡县制体系之内各州县的全方位治理相反，唐对处于光谱另一端的东、西、北三方最边远地区的那些羁縻府州所能实施的主权，在不少场合虚弱到近乎只剩下一个空名的程度。可见带着现代国家的领土概念去理解唐代版图，只会使人产生很不健康的妄想。

还不只如此。普通的读图人还常常忽略历史地图上注明的标准年代。总章二年的地图所反映的，大致是从7世纪30年代到60年代这四十年间唐代疆域的基本状况。简直就好像是故意为了提醒我们注意到这一点，仅仅将它的标准年代推迟两三年，唐代的版图就不再是本图所呈现的那个样子了。几乎从70年代一开始，由于吐蕃和西突厥结盟反唐，今新疆维吾尔自治区的南疆以及北疆的相当一部分即长期沦为双方拉锯和争夺的地段。差不多与此同时，一度南下投唐的东突厥逃归漠北，复建第二突厥汗国，唐因此失去间接号令整个蒙古高原的地位。前后相加，唐维持对西域的间接统治，总共大约一百二三十年；而它拥有蒙古高原，则只有四十年而已。从这一事实出发，杉山正明把唐朝界定为“瞬间大帝国”的说法虽稍嫌夸张，但它对中国人普遍持有的“大唐三百年天下”这种模糊而僵化的传统观念，仍有振聋发聩的作用。

到了宋，尤其是南宋，被历史上不少人认为是中国正统所在的政权，已经不得不偏安于南方。金与南宋同样自称中国。如果不承认它是中国，那当时中国才有多大？明的版图大约相当于宋、金、西夏、大理合在一起，没有蒙古，也没有新疆。明朝为什么会比宋朝，尤其是南宋大一些？这是明朝继承了蒙古人遗产的结果。是蒙古人征服了西夏、征服了大理，明朝把这些成果接受过来了。明朝为什么没有元朝那么大？因为它没有能力接受元王朝的全部领土遗产。如果说你只认唐、宋、明是中国，那今天的中国会有多大？所以，说中国历史是中国各民族共同创造的，这不是一句空话。中国有今天的版图，有两个王朝起了最重要的作用，做出了决定性的贡献。它们一个是元、一个是清。它们都不是

汉族人做皇帝的王朝，这不是偶然的。

我在这里要强调元的统一，因为它的意义远远不只是重现了唐的统一，甚至也不只是因为它在比唐更大的疆土规模上实现了统一。更重要的是，它的成就还体现出另外一种国家建构模式在开拓中国疆域方面的重大意义。

唐王朝处理州郡之外的附属国家、人群和地区的边疆控制模式，可以说代表了中国历史上外儒内法的专制君主官僚制这样一种国家建构模式的边疆治理政策。粗略地说，它就是以册封和朝贡为主要制度的羁縻体系。这一套控制边疆的制度体系为后来的王朝所继承并加以发展。处于羁縻或册封地位的依附者，或者经历从宋元土官、明清土司和清代土流并置、改土归流等步骤而被逐渐内地化，最终被纳入府县管治体系。不过，中央王朝遵循这一途径完全“消化”边缘势力，具有两个必需的前提条件，就是它们必须位于紧贴汉地农业社会沿边的可垦殖地区，并且规模不能过大，因而可以在那里培育出数量足够的由汉族农业移民和被汉化的当地人口构成的编户齐民，以便偿付治理该地区所必需的经济成本。而长期停顿在朝贡或册封关系层面上的附属者，则趋向于最终脱离附属关系，甚至与原先的朝贡接受方形成国与国之间的外交关系。中国与趋向于演变为“外国”的诸地区之间的界线，就位于土司建制地区和只能维持羁縻—册封建制的地区之间。直到清政府瓦解前夕，尚未完成改土归流的土司地区的最大范围，除在西南方向上超出了今中国国境线外，它远远没能将辽阔的西部和西北部中国包纳在内。这就是外儒内法的专制君主官僚制国家建构模式所能囊括的可以有效地加以治理的最大国土范围。可见单凭上述国家建构模式，无法单独地解释中国何以能形成如此广袤的疆域。因此也就必然存在着另一种国家建构模式在其中发生作用。这就是从汉地社会边缘的内陆亚洲边疆发展起来的内亚边疆帝国模式：它萌芽于辽，发育于金，定型于元，而成熟、发达于清。

清朝当然也受“天下中国观”的传统观念和传统朝贡体系的影响。但它把传统的朝贡地区、人群和国家分置于三个不同的治理空间。一即传统的土司地区，这属于被它所继承的外儒内法的专制君主官僚制国家建构模式的内在成分。一称“外藩各部”，包括内札萨克（内蒙古各盟旗）蒙古、察哈尔（内属蒙古各旗）蒙古、喀尔喀（外札萨克）蒙古、青

海、西藏诸地域，以及新征服的金川土司、南疆回部各伯克头人属下等部。凡有关对这些地方进行具体治理的政令、刑事、军旅、屯田、邮传、互市等方面的最高管辖权均属理藩院。另外一类，则称“域外朝贡诸国”，清朝对它们完全不负国家治理的责任，处理与这些国家之间交往的职责，由类似外交部功能的礼部鸿胪寺来承担。非常有趣的是，当清政府力图从传统体制中为它的每一项机构设施寻找合法性依据时，它不得不承认，除了元代管理西藏地方及全国佛教的“宣政院”以外，在明代和宋代的国家机构中，根本找不到类似理藩院那样的建制。这正是内亚边疆帝国才具备的特别管治体制。它不像外儒内法的专制君主官僚制模式那样，以“车同轨，书同文，行同伦，各要其所归，而不见其为异”，也就是把用汉文化来覆盖全部国土当作理想中的治理目标，而是恰恰相反，力求把有效的国家治理与保持疆域内各人群的文化多样性最大程度地统一起来。可见元和清这两个王朝在缔造多民族统一国家的体制方面，具有何等重要的历史地位。设想如果没有元和清，继承了宋、明版图的中国与今日中国的疆域面积之间将会有多么巨大的差别！

三 多民族文化交相辉映的壮丽图景

元王朝最重要的贡献，就在于它的国家建构体系能够把外儒内法的专制君主官僚制，以及内亚边疆帝国这样两种来源的国家建构模式结合在一起，用它来统一和治理已经分裂了很长时间的中国。“安史之乱”以后，唐朝虽还维持着所谓统一政权，但它既小又弱。从五代、北宋到南宋，不仅汉语人群分布区之外存在许多不同民族的大小政权各自为政，汉族地区也分成互不沟通的区域。元代中国的大一统，与位于它西部的出于同一个成吉思汗家族各支后裔统治之下的四大汗国，构成了一个贯通旧大陆的世界体系。拿着元政府颁发的“驿牌”，官员、技术人员和商人就可以使用由“驿站”，即官方维持的长途交通体系所提供的马匹、食宿等服务，从今天的北京安全远行，西北一直走到伏尔加河畔的金帐汗国首都萨莱城，西南可以抵达今巴格达或格鲁吉亚的大不里士。至于在中国国内走南闯北，因为除却了分裂国家之间的此疆彼界，就更比从前便利得多了。所以元朝人用“适万里如履庭户”来形容经济文化交流的畅通和繁荣。

元代文化，就是由这样一个局面所造就的。刚才我们说到驿站制度，其实在元以前，汉语只称“驿”或“驿传”，而没有“驿站”这样的叫法。因为“站”在元代之前只有立、久立的意思。只因为在蒙古语把类似“驿道”的大路称为jam，汉人要找一个汉字来记录jam这个音，于是选用“站”字。那时候的汉语里还没有演化出zh-、ch-、sh-这样的词首声母，“站”的词首声母与j-的发音十分接近；另一方面，元代汉语里还保留着以-m来结尾的字音。“站”字的尾辅音正是-m。因此用汉语“站”字的读音来记录蒙古语的jam是非常合适的。“站”字除了立或久立之意，又有了中间停靠点的意思，就从元代用它来音译蒙古语的jam开始。

那时候的蒙古帝国已分裂成好几个不同的国家，虽然它们之间有时候也打仗，或互相不那么和睦，但它们的统治者毕竟出自同一家族，所以大多数时候道路是畅通的。旧大陆上的大部分地区不再被各个国家的国界所隔离。因为蒙古人创造的这个奇迹，所以才会有从13世纪50年代延续到14世纪50年代的旧大陆世界体系时代。在此之前，从欧洲到远东，中间被很多个商业贸易圈所分割。各种物品必须经由很多个中介贸易圈，才能从一端的西欧间接地到达另一端的远东。蒙古人的统治把这些间接的环节都打通了。14世纪50年代之后，各蒙古王朝即使没有很快瓦解，也变得极其衰落，已不再能维持横贯旧大陆的霸权。西欧受到黑死病的打击，也一度丧失了向东探索发展的雄心与实力。长达一百年之久的旧大陆世界体系于是不再存在。等西欧从黑死病的灾难里恢复过来，一个由大航海构筑起来的世界体系的年代差不多也就开始了。一般地说，世界体系是到了近代才有的。但在此很早以前，已经产生过一个一百年的旧大陆世界体系，那是蒙古人建立起来的。元代历史文化要在这样一个背景中去解读。元代作为一个多元文化交相辉映的时代，也要在这样的背景下去感知和认识。

元朝与基督教文明多有往来，马可·波罗的父亲和叔父就是作为教皇的使臣来东方的。还有基督教流入亚洲的一个被教廷视为“异端”的东方教会，即聂斯脱里教派，在元代也重新传播到中国内地。这个教派，唐代曾称为“景教”，在唐德宗时期遭到禁止，从中国内地消失。但中国西北边区或周边若干民族对它的信仰，似乎仍时断时续地存在。随着蒙古人入主中原，进入内地的边疆民族便把这种信仰又带到各地。景教教堂

出现在镇江、泉州等不少繁荣的城市里。

元代的犹太教徒称为“术忽回回”。当然，所谓“回回”人的主体，还是伊斯兰教各派的信仰者。元以前，来自穆斯林世界的商人们已有不少人常住、定居甚至世代定居在中国。但他们的人数毕竟不多，其分布也主要集中在沿海若干城市而已。这与所谓“元时回回遍天下”的局面完全不同。中亚和西亚绿洲城乡和草原上的各种穆斯林信仰者，说波斯语、阿拉伯语和各种方言的突厥语的人群，出于自愿或受蒙古统治者的调遣，以从商（包括作为与蒙古人合伙的经商者，即“斡脱”，以及包税人）、官员、科学技术人员、专业的宗教传播者、军队、工匠等等不同身份，大批地进入并分布到元代中国的城乡各地，成为遍布中国的一个群体。除北京、杭州、开封这样的大都会以外，“远而诸路，其寺万余，俱西向以行拜天之礼”。这批人众成为后来在中国形成的一个民族，即回族的祖先。中国因此也有了一个大面积分布的宗教——伊斯兰教。

与穆斯林信仰一起传播到中国的，还有伊斯兰天文、医学、数学、军事器械制造技术、各种穆斯林饮食等科学技术和文化财富，以及经由穆斯林世界的中介而传来的西方古典世界的科学文化。欧几里得的几何书最早传入中国，就是在元代，那是一个经过阿拉伯人翻译的文本。托勒密的地理学知识，则十分清楚地反映在出自元末江南文人之手的世界地图里。这幅图原来的名称叫《声教广被图》或《声教被化图》。原图虽然没有完整流传至今，但它的主要内容，被保留在现在可以看见的经朝鲜人于1402年增补改绘的《混一疆理历代国都之图》里。本图相当正确地表现了非洲南端好望角的形状，尽管图上整个非洲的面积被缩得太小了。这应该是迄今为止我们所知道的正确表现出好望角形状的最早一张世界地图。不过，这一项知识显然不是来自托勒密体系，它应当曲折地反映了穆斯林地理学家们自己的成就。

中国制瓷业在宋代已达到极高的技术水平。在元代，以釉下彩方式烧制的青花瓷，成为享誉中亚和西亚的最著名中国产品。生产这种瓷器所需要的原料之一，即主成分为钴的化合物染料，是从西亚进口的“苏麻里蓝”。这个词在波斯语里写作lājavard-i Solaymānī，译言“Solaymānī，天蓝色”。在波斯语里，“天蓝色”一词读为lājavard，钴的颜色正与天蓝色相近，故名。所谓“苏麻里”，其实就是

以“苏”、“麻”、“里”三字分别记录solay-、-mā、-nī等音素组合的发音。汉语不少方言里的l-与n-常相混淆，所以用“里”字音写-nī，这是可以理解的。

五花八门的新文化元素与中国原有文化的碰撞，就这样组成了一幅色彩缤纷、气象宏伟、令人振奋的壮丽画卷。这是在蒙古人主导下搭建起来的一个世界性舞台；旧大陆几乎所有的人群中，都有人借着这个舞台到中国来，和中国演员同台演出了一场壮美的历史剧。

多元文化的交相辉映，还不只体现在元代中国与它各邻邦的交流互动的层面上。由于元代所造就的，是一个打破了几百年“天限南北”格局的大一统中国，使国内各民族及其文化之间也获得了一种前所未有的互相交往、学习、融合的机遇。我举几个具体实在的例子，可以让我们的认识变得更加感性。

居庸关位于燕山支脉的一条很险要的山沟地段，大约有三百米长。元代在山沟的北面和南面都筑起大红城门把这个山沟截断，由此形成扼守长城、来往大都和上都之间通道上的一个要隘。到元后期，在居庸关的南口红墙内加筑了由三塔组成的过街塔楼。塔楼以汉白玉为台，基座门卷南口城门洞壁上刻有六种文字的陀罗尼经咒文，包括梵文、八思巴字蒙古文、维吾尔文、藏文、汉文，还有西夏文。此前中国历史上，还有哪一个王朝有过这样的气派，肯同时行用那么多具有相同地位的不同文字？元之后的清朝也是这样。清朝有一部官方发行的工具书，叫作《五体清文鉴》。因为它同时以满文、蒙古文、藏文、汉文和维吾尔文作为官方语言。

除陀罗尼经咒语采取六种文字书写外，门洞上还刻有记录捐资修塔人的功德记铭文，用除梵文之外的上述其余五种文字书写。因为梵文已是一种死文字，没有人用梵文讲话，所以未用它来写功德记。五种文字的功德记，说明建造过街塔楼的人们，来自许多不同的民族。

这里存留的西夏文最有意思。蒙古灭西夏是1220年，造这座塔的时间大概是1340年。西夏亡国以后一百二十年，仍然有人使用西夏文。说明西夏人群，直到元代结束之时，仍然还作为一个拥有自己语言和文化传统的人群，生活在当日中国。

藏式的白塔不仅建筑在居庸关。从现存资料判断，出现在汉地社会的最早一座覆钵型藏式白塔建立在北京，现在叫“妙应寺白塔”。白塔的样式源于佛教徒的净瓶，就是佛教徒拿在手上的一个盛水瓶，以备随时洗手之用。这样的白塔在北京造了不止一座，而且还不只建造在北京。藏传佛教在汉地传播的最重要据点，是五台山。五台山成为藏传佛教的圣山，现在常常被追溯到宋代；但其实恐怕还是从元代开始的。

当时有一个著名的尼泊尔建筑师阿尼哥，就是上述“妙应寺白塔”的设计者，曾在五台山上设计过一个类似的白塔寺，可惜现在没有保留下来。他还在涿州（今河北省涿州市）主持建造护国寺，并塑“摩诃葛剌”（译言“大黑天神”）像于其中。直到今天，存留在杭州飞来峰石刻群里的，也有藏传佛教的四手观音，莲花台下面还有已经磨损的藏文。另一个非常有名的，是雕刻在一龕里的九尊藏传佛教风格的菩萨像。西湖东岸的宝成寺，曾有元中叶官府派人雕造的大黑天神龕像。

元大都也体现出多种文化交融汇合的特点。它的城门有十一座，设计者叫刘秉忠。据说此人精通遁甲之术，所以把城门数安排为十一座，意喻哪吒的三头六臂，再加两个脚。皇城内大部分建筑是汉式的，但是也有非汉式，比如畏兀儿殿、棕毛殿等。还有一个召见大臣的“茶迭儿”殿；“茶迭儿”即蒙古语“帐篷”的意思，所以是一座意喻为“帐殿”的建筑。皇帝和皇后举行重大典礼的时候要一起坐在玉榻上面，也是蒙古旧制。召见群臣的大明殿上，安置着装马奶子酒的大酒瓮，蒙古语称为“古鲁额”，又可以译为“酒海”。今存团城公园里的酒海，是原来广寒殿内用的，据说能装三十多石，也就是三百多斗酒。所以大都城本身也是由蒙古文化、汉文化等多种文化拼合起来的。

元朝的统一也为在长达一百五十年的时间里被分割为南北两半、不能充分沟通的汉文化提供了重新获得大规模交流和整合的条件。因为时间关系，这里只在北向传播和南向传播的例证里各举其一。

若以朱熹和陆九渊的出现作为理学发育成熟的标志，那么它是在南宋获得最完备的形态的。金代文人在汉语精英文化几乎只剩灰烬的北方苦苦摸索，直到金末，才重新走回到北宋一代怀疑以汉、唐经典注疏之学为主要内容的儒学；并试图以某种形式的新学去取代它的阶段。这时

候的金代儒学，还未曾摆脱依存于佛教势力来求得自身发展的状态以及“三教合一”的观念。从南宋传来的理学，直到蒙古征服华北二三十年后，依然是零星而不系统的，既不可能被北方士人完整地了解，更谈不上被他们心悦诚服地接受。理学向北中国的大规模传播，正发生在元朝。元朝科举制度的设计者主要是北方的汉族知识分子，可就在他们手里，理学变成了中国科举考试最主要的标准和内容。这是北方接受来自南方文化整合的一个最鲜明的例子。

反过来，也有南方接受了来自北方的重要文化元素的例证。杂剧就是其中之一。元杂剧是我们现在知道的中国最早的戏剧形式，戏剧作为有别于说唱、歌舞、杂耍的综合表演形式的最重要的地方在于，后者采取的是以第三者叙事为主的“讲述”故事的形式，而前者则是若干演员以各自所演的剧中角色为“我”来展开的对故事实况的再现。北宋、南宋和金有没有这样的戏剧，因为留下的材料太少，无法知道得很明确。但我们可以很确切地知道，元杂剧肯定是这样的。它于金元之际在北方形成，自元初一直到大约14世纪初，北京是元杂剧的中心。那时候南方有南戏，但它的状况到底怎么样，当时好像没什么人关心这个问题。此后杂剧的中心南移到杭州。南下后的杂剧刺激了南戏。到元末，才涌现出属于南戏的最经典、最成熟的剧目，即《琵琶记》。而《琵琶记》又为明清传奇的诞生奠定了重要的基础。如果说中国戏剧的早期历史上有两个黄金时代，一个是元杂剧，一个是明清传奇，那么这两个高峰靠什么联系起来？二者间互相联系的线路是很清楚的：北方的杂剧南下，推动了南戏的发展，然后才会有明清传奇。

关于北方文化对南方的影响，在元代文人画派的崛起中间，也可以看得很清楚。宋朝有画院，那时候文人画只能是一个初起端倪的涓涓支流。元朝没有画院制度。画院画派这样一个艺术人群和艺术形式所赖以维持其存在的特权与优势被消解了，文人画于是获得了属于自己的发展空间。另外，文人画要发展，儒家思想的约束不能太强烈。宋元之际，理学还没有完全变成一种强有力的意识形态，在理学和北方儒学不同传统的夹缝中间，文人画才得以在元代完全成熟，并在明清延续下去。可见即使就汉文化传统的发展而言，元的大一统也给予它很好的刺激和促进。

所以我想用下面这几句话来结束今天的演讲：

元代的统一，给中国带来了多元文化交相辉映的伟大成就。对这样一种辉煌的成就，无论怎么估计都不会过分。元代与中国历史上的其他朝代相比，是一个毫不逊色的王朝。它在中国历史上的意义，它对中国历史的贡献，既不应该被抹杀，也是无法被抹杀的。

（原载上海博物馆编：《青花的世纪》，北京：北京大学出版社，
2013年）

汉文明在元时期：果真存在一个“低谷”吗？

弁言

最近二三十年以来，学术界越来越重视把过去流行的国别史放置到全球史或者跨国别史的整体框架中去予以重新考察和讨论。这样做当然是完全必要的。但它仍无法完全回避在国别史和讲述超国别的历史二者之间如何衔接的老问题。在明人为前朝编定的官方历史叙事里，就没有注意到如何将蒙古帝国和元王朝加以区别的问题。在明人看来，从蒙古帝国分裂出去的西方各大汗国，相对于君临“天下”的元朝皇帝，都是元帝的西北“诸藩”。大体说来，明以后直到今日的中国史叙事，实际上一直遵循着这样一种历史编纂学传统。

这种对两者不加区分的做法，会产生两种极不相同但同样极其有害的误解。一是把蒙古帝国的历史整个地看成就是中国历史的一部分。我在课堂上讲到蒙古西征时，总会有同学问我：老师，我们当年打到哪里？我只好回答：“打到了波兰接近德国的边境处，不过不是‘我们’。”另一种情况，则把元史完全看成“蒙古史”，甚而因此不认为它还是中国史，或者只能是中国被外族侵占和奴役的一段历史。由此可知，怎样在我们的标准历史叙事里对蒙古帝国史和元史做出十分明确的不同定位，已经是一件事关更完善地塑造国民历史意识的大事情。

其实，即使就元朝而言，它的疆域已大大超出了今日中国版图。在这个意义上，它也已经是一个世界帝国了。唐朝和清朝的情形也如此。但是与蒙古帝国史不一样的是，唐史、元史和清史毫无疑问都是中国史。在此一前提下，又如何去认识以往各朝的版图中超出当代中国边界线的那部分“历史疆域”？这应当是如何将国别史和超国别史的空间范围互相衔接起来的另一类别的问题。对此我以为还有进一步讨论的必要。

本文主题则是：汉文明在元代究竟遭遇了什么样的命运？在很多人

的印象里，汉文明在元代肯定是漆黑一团的。这样的想法尽管相当流行，却又带有某种不证自明的性质。似乎不大有人认为，它是一个先要经过认真的证伪过程，而后才能知道它是否可以成立的命题。而严肃的比较研究告诉我们，汉文明在元时期并没有跌入“低谷”。这可以从以下几个方面看出来。

元代汉文明的三座高峰，即文人画、元杂剧和元青花

唐代极其发达的人物画传统，在宋元时期一直延续不断。这有梁楷的《李白行吟图》与《泼墨山人图》，作者未明的《二祖调心图》、《无准禅师图》，以及《寒山拾得图》等存世墨迹，乃至永乐宫的元代壁画为证。不过宋元绘画最有代表性的题材，已经从过去的人物画转移到山水和花鸟领域内。“文人画”之名始出于清，明多称“士夫画”或“士大夫画”，用指形成于元代，并最为明清人所崇尚和师法的绘画风格。而在宋代，所谓“士夫画”，则还是一种贬称，多指无画技的士人作品，故苏轼以“谬甚矣”论之。

对宋以后的绘画史，与其像董其昌那样把它追溯成自始至终即是南北两宗间的并长争雄，还不如说是主流传统几经曲折的流变过程。在最具典型性的山水画领域里，李泽厚把它呈现为一个从“无我之境”（北宋）向有我之境的过渡（以南宋马远、夏珪为代表），再演化为元画中“有我之境”的三段论历程。高居翰则分为四个阶段：五代、宋初的“自然与艺术的完美平衡”阶段，即当日绘画既不忠实地反映物质宇宙，也不以人的了解来统御宇宙；对体现在自己画里的生命有了同情和了解的北宋画风；两宋之际至于南宋，追求准确性（“逼真”）和严谨格局取代北宋即兴式创作法的阶段；元代跨越南宋而直追唐宋、超越唐宋，绘画的真正主题已非竹枝或山水，而是画家以“平淡”为特征的心灵。据此则北宋所谓“无我”，尽管已不是绝对地追求“无我”，但大自然确然从整体上被呈现为一种具有主宰性的生命体；而马远、夏珪在对严谨格局（如用右上左下的斜线来划分画面的空间布局）的追求方面，仍然反映了“院画”的特点，不过是院画中“另开户牖”（清人语）的一路而已。如果说院

画是采用勾勒填色、工笔、布局谨严、青绿华丽加斧劈皴等手法，把实际上已糅入了画家的主观意会与内心涵咏的景物当作纯粹外在于主观意识的客观映象来表现，那么文人画所要直接表达的，乃是画家的主观意境本身，而通过运笔的书法化（水墨和渲染）、把展示作者书法技能的题款当成作品的有机构成部分以直写胸臆、布局随意即兴、山水画中“平远”（高居翰形象地把它的特征概括为“隔江山色”）及“高远”（详下）意境的格式化呈现，以及各种复杂而具有个性的皴法等等所展现出来的描画对象，不过是传达画家意境的中介而已。

上举三段论或四段论，都同样地强调两宋之间及宋元之间画风的转折性变迁，因之也才得以区分出绘画发展史上开合清晰的若干阶段。不过自徐小虎的英文专著《重加涂绘的大师之画：吴镇原迹及其诸多衍生作品》（此书已有汉译本，见《被遗忘的真迹：吴镇书画重鉴》，桂林：广西师范大学出版社，2012）在1995年刊出之后，对以上见解已有作重大修正的必要。徐著在区分吴镇原作以及明中叶以后各种摹本、仿制本与伪作的鉴定过程，以及对这些作品从事深度解析的过程中发现，以大自然为主题的写实性、描绘性呈现，在两宋直至元代的绘画传统中事实上保持着一以贯之但又有缓慢变更的趋势。它先从注重大自然的“正面性”（北宋）向着更注意表现三维空间（南宋）的方向演化，接着又通过向上拉升绘画透视点而使空间向后退缩的方式，来凸显所谓“深远”意境，即表现由近及远的山岭蜿蜒在躯体性、量感、质理及空间回响等方面所产生的特征（元）。元代山水画由此以其对“深远”意境的表现力而明显有别于明代，尤其是明中叶以后的画作。后者往往使山脉“垂直的块体像纸板屏风般突兀地冒出……宛如层层摆置的屏风，而不是连贯与一致地伸往画面深处”（前揭书，页270）。此外，虽然使用线条性、干笔、皴笔之类的笔墨法式在元代后期绘画中已越来越蔚为风气，但此前长期流行的渐层渲染至少仍在吴镇的作品里一再使用。元后期的画作虽已清楚地显示出“写意”的倾向，但将大自然作为生命体置于景观中心的宋代传统也仍顽强地存在。它以其隐居山水的平淡，反倒截然有别于“明代绘画所散发的社交性与欢乐性本质”（前揭书，页138）。

因此，我们或许可以说，在元四大家手里已变得十分清晰的文人画风格，是在保持着与宋代绘画传统的诸多延续性的前提下，从后者中蜕

化出来的。它与表现在明代文人画中的“完全怒放”的写意倾向之间，具有不容忽略的差异。元代文人画所达成的独有艺术高度，恰恰在很大程度上得益于它能同时从其所兼具的两种感知，即描绘性（或写实性）感知与写意性感知中去汲取创作的灵感。

元杂剧与金诸宫调在表演形式之间的巨大差异，很使人怀疑前者究竟是否真由后者演进而来。梵语中有 *Aṅkā*，译言“弧线”、“弯折”、“钩子”、“戏的一幕”、“一出戏”（*Monier Monier-Williams, A Sanskrit-English dictionary, Oxford, 1899, 页7第一栏*）。首见于杂剧的“折”这个术语，应即来源于梵语，字面上译出来的是“弯折”的意思，用来指的却是“戏的一幕”。用于此一意义上的“折”字，大概因为文义还不够典雅，故随杂剧南传而被改写成“齣”，后来又简化为“出”，两者的读音在汉语南方方言里都与“折”字相近，差别仅在吐气与否。这也许表明，杂剧是在金元之际的某个时间从回鹘人那里传入山西汉地社会的一种表演形式。当然真正做出这样的结论，还需要找寻更多的证据。但是与受它南传影响而产生的明清传奇一起，杂剧作为传统中国戏剧艺术双峰之一的地位，无论如何总是成立的。

从景德镇瓷窑遗址发现的现今所知此地最早的青花瓷残件证明，该地从盛产“影青”（白瓷）到青花瓷制作技术的突破，再到青花瓷技术的成熟，所用不过十多年时间（约始于14世纪20年代后期）。到14世纪40年代，元青花已进入大规模生产时期。从一开始，就有波斯陶艺工匠参与了制作过程。元青花是来自波斯的原材料（包括钴涂料，即后世所谓苏麻里青/回回蓝，以及用于产生釉里红的铜涂料）、域外图案设计人与景德镇的陶艺、上釉技术和窑温控制技术完美结合的产物，产品主要用于外销。只是在元末乱局中断了与南海的贸易后，景德镇才开始生产用于国内市场的青花瓷。于是有以小说和戏剧人物、故事为画案题材的青花瓷生产。波斯原料来源地被当作一个长期保守的商业秘密，很可能是景德镇垄断那个时期青花瓷制造业的重要原因。

以上三者虽说确实是汉文明呈现于元时代的高峰，但除文人画还稍涉汉文化的核心，它们毕竟都还不属于汉文化的主流形态。那么这个时期汉文化主流领域的状况又如何呢？为避免使主题泛滥得漫无边际，我想主要从四库馆臣们如何看待元代汉文化在其主流领域里的表现，来切

入对此一问题的观察。四库馆臣们所处的言论环境有一定的特殊性。不过在不涉及族群关系的场合，在他们评判纯粹汉文化的各种著述时，上述特殊性所可能引起的干扰，应该说还是很有限的。但我们从他们的议论中难以发现，他们心目里怀有视元代汉文明为龙潜谷底的感受。

四库馆臣论元经史与文学

自汉代经学以后，清儒把儒学的历史变迁划分为六个阶段来描述。六个时期的儒学各有其优长的一面和鄙陋的一面。两汉：其学笃实谨严，及其弊也拘；魏晋至宋初：各自论说，不相统摄，及其弊也杂；两宋：洛闽崛起，道学大昌，其学务别是非，及其弊也悍；宋末至明初：其学见异不迁，其弊也党；明初至明末：其学各抒心得，及其弊也肆；“国朝”：其学征实不诬，及其弊也琐。在这样非常平实的评论中，看不出他们会以为元代儒学有特别卑下的地方。

清儒对元代经学考试中“经疑”的设问方式，以及由这种考试方式所促成的学风，其实还是很赞赏的。他们以为，经疑之学“颇有发明，非经义之循题衍说，可以影响揣摩者比。故有元一代，士犹笃志于研经”。相反，在他们看来，儒学的毁坏，主要责任在明初的“四书大全”和“五经大全”。虽然朱熹积平生之力作《四书章句集注》，“凡以明圣学也。至元延祐中，用以取士。而阐明理道之书，遂渐为弋取功名之路。然其时经义、经疑并用，故学者犹有研究古义之功。……至明永乐中，‘大全’出而捷径开，八比盛而俗学炽。科举之文，名为发挥经义，实则发挥注意，不问经义如何也。且所谓注意者，又不甚究其理，而惟揣测其虚字语气，以备临文之摹拟，并不问注意如何也。盖自高头讲章一行，非惟孔曾、思孟之本旨亡，并朱子之四书亦亡矣”！

对元修三史，四库馆臣的评价也是中肯的。“元修三史，莫繁冗于宋，莫疏略于辽。”而元人之于《金史》，则“经营已久。与宋、辽二史取办仓卒者不同。故其首尾完密，条例整齐，约而不疏，赡而不芜。在三史之中，独为最善。……卓然有良史之风”。《宋史》的编纂虽有缺陷，却依然有它的不可替代性。“自柯维骐以下，屡有修改。然年代绵

邈，旧籍散亡，仍以是书为稿本。小小补苴，亦终无以相胜。故考两宋之事，终以原书为据，迄今竟不可废焉。”至于马端临的《文献通考》和胡三省的《音注资治通鉴》，如果也能看作元代史学的一部分，那么它们无疑可以代表元代史学的最高成就。《文献通考》虽“稍逊《通典》之简严，而详赡实为过之，非郑樵之《通志》所及也”。他们对胡注的评价更可以说是无保留的赞美了：“《通鉴》文繁义博，贯穿最难。三省所择，于象纬推测、地形建置、制度沿革诸大端，极为赅备。……其言实足为千古注书之法。”

元继承自蒙古帝国的辽阔版图，使当日人们能获得非凡的机会，去勘测过去只能遥望而不可及的地方。清人评潘昂霄《河源记》云：“河源远隔穷荒，前志传闻，率皆瞽说。惟笃什尝亲历其地。故昂霄以闻于其弟阔阔出者，记为是编。自诧为古所未睹。”其评汪大渊《岛夷志略》则曰：“即赵汝适《诸蕃志》之类，亦多得于市舶之口传。大渊此书，则亲历而手记之，究非空谈无征者比。……大半为史所不载。又于诸国山川险要、方域疆里一一记述，即载于史者亦不及所言之详。”方志撰作也有绝佳者，如《至大金陵新志》：“其学问博雅，故荟萃损益，本末灿然。无后来地志家附会丛杂之病。”史评类著作最为崇尚朴学、鄙视虚谈“义理”的清学所诟病，但胡一桂的《十七史纂古今通要》却获得他们的高度评价：“宋以来论史家汗牛充栋，率多庞杂可议。……此书议论颇精允，绝非宋儒隅见者可比。一览令人于古今兴亡，了然胸次（此引钱曾《读书敏求记》语）。”

面对上举种种例证，还能用“元人无学”这样简单蛮横的论断来一言以概之吗？

大概没有人能否认，诗歌创作是汉文化传统的重要组成部分。关于元诗在中国诗歌史上的定位问题，清儒写道：“唐诗至五代而衰，至宋初而未振。……欧阳修、梅尧臣始变旧格。苏轼、黄庭坚益出新意。宋诗于时为极盛。……迁流至于四灵、江湖二派，遂弊极而不复焉。金人奄有中原，故诗格多沿元祐。迨其末造，国运与宋同衰。诗道乃较宋为独盛。……有元一代作者云兴。虞、杨、范、揭以下，指不胜屈。而末叶争趋绮丽，乃类小词。杨维桢负其才气，破崖岸而为之风气一新。然讫不能返诸古也。”

在不少评论者看来，宋诗的全盛时代，不过从欧阳修、梅尧臣延续到黄、苏、王的时代而已。唯“黄太史必于奇，苏学士必于新，荆国丞相必于工。此宋诗之所以不能及唐也”。因此，“宋诗与唐不异者，梅都官尧臣为最。”“宋诗之有唐味者，皆在真庙以前三朝。”总的说来，他们对宋诗的评价不怎么高：“宋三百年人各有集，诗各有体。要皆经义策论之有韵者，非诗也。”这种偏颇随理学的逐渐兴盛而愈趋于严重。故云“宋诗至道学诸公又一变，多主于义理”。金诗所承袭的是宋代诗风。“百年以来，诗人多学坡、谷。”元诗创作一改此习，“古祖汉，近宗唐”，甚至有“举世宗唐”之主张。正因为如此，元诗“能得乎风雅之声，以一扫宋人之积弊”。今人有谓“宋诗痼于理，元诗邻于词”者。此说或出于徐渭之语：“宋人……格高气粗，出语便自生硬。……元人学唐诗，亦浅近婉媚，去词不甚远，故曲子妙绝四朝。”若依四库馆臣之见，则元诗之“去词不远”，只是“末叶争趋绮丽”的一时现象，颇不足以之概言元诗全貌也。

汉文化在元代的一般发展特征

或许可以用以下两点来概括元代汉文明的一般特征：它体现了平移式的横向拓展，而非向纵深的持续推进；它体现了对既有前沿成果的消化，从而导致各地域间发展差距的显著缩小。

能举以为证者包括：理学从南部中国向北方的传播；农业经济在汉文化各边缘地区，尤其是云南的发展；回回先民以与唐宋时期穆斯林世界向中国沿海都市的移民运动所具有的不可比拟的规模大批东来，由此而奠定今天的回族在全中国大分散、小聚居的分布态势；铜银双本位制实为明后期向银本位货币制过渡之准备；棉花种植从边缘向核心地区的大范围推广；等等。

即使就传统中国时期为汉文明所覆盖的地域而言，它的内部也不可能是铁板一块的。其中经济、文化及社会关系发展的程度，一直呈现着相当巨大的地域性差异。包括它们各自的发展周期，以及在某一特定时刻它们在各自周期中所处的具体发展阶段，都是很不相同的。经济、文

化或社会发展领域内最具推动力的所在地区，也不是固定不变，而是处于不断移动之中的。郝若贝在施坚雅工作的基础上，将汉文明核心地区分成岭南、东南中国、长江上游、长江中游、长江下游、西北中国、北部中国共七大区域，此下再分析出“核心”或“边缘”两类次区域。这样，除长江上游未进一步划分次区域外，上述六大区域总共被分划为十九个次区域。接着，他以各地区人口变动的参数作为基本依据，推算出从公元2年到1948年的长时段里各地区经济发展的基本面貌，并将它们分别定位在移民充填（亦即经济发展的起步时期）、急速发展、急剧衰落或基本平衡这四个阶段之中（Robert Hartwell, Demographical, Political, and Social Transformations of China, 750-1550, HJAS 42:2, 1982, pp. 365-442）。

Periods of Development of Chinese Macroregions, A.D. 2-1948.																					
Region	Date	A.D. 2	609	742	980	1010	1080	1170	1200	1290	1391	1542	1800	1948							
LUNGSAN																					
West Core		3	(20)	10	(-43)	6	(96)														
West Periphery				6	(-10)	5	(65)														
East Core		1	(23)	3	(31)	8	(19)														
Coastal Periphery		5	(12)	6	(-32)	5	(15)														
North Periphery		2	(164)	8	(15)	12	(69)	23	(-36)	18	(-181)	11	(-2)	6	(20)						
SOUTHEAST CHINA																					
Core				5	(26)	10	(73)	12	(92)	23	(37)	32	(18)	34	(-35)	25	(-24)	24	(41)	45	(20)
Periphery				6	(22)	20	(-83)	47	(32)	65	(26)	70	(-3)	53	(-36)	32	(61)	33	(26)		
UPPER YANGTZE																					
Core		9	(-68)	6	(62)	14	(13)														
Periphery								21	(46)	33	(-94)	33	(-79)	9	(15)	9	(40)	31	(20)		
MIDDLE YANGTZE																					
Core		4	(61)	5	(-64)	5	(31)														
West Periphery		12	(65)	14	(-20)	11	(26)														
East Core		15	(-26)	7	(112)	2	(30)														
East Periphery		7	(-12)	3	(16)	10	(43)														
LOWER YANGTZE																					
Core		5	(-63)	5	(30)	7															
Periphery		9	(-53)	7	(92)	24															
NORTHWEST CHINA																					
Core		63	(-11)	33	(21)	43	(5)														
Periphery		24	(61)	36	(-17)	29	(15)														
NORTH CHINA																					
Core		42	(-15)	17	(-22)	12	(16)														
East Core		14	(-69)	8	(-17)	7	(21)														
East Periphery		41	(67)	51	(-39)	30	(-67)														
North Core		28	(15)	14	(-23)	23	(-62)														
North Periphery																					

Source: Tables 1, 7, 12.

Frontier Settlement

Rapid Development

Systemic Decline

Equilibrium

12.....Population densities indexed as percentages of population in 1948

(-602).....Annual percentage change since last census

根据郝若贝的这项研究，去分别考察上述诸地域在元代的经济发展状况，并与前后若干时段内各相应地区的状况进行比较，其结果可以制成下列数据统计表：

	1250—1350	742—980	1080—1200	1391—1542
系统增长地区	1	13	8	6
增长转入平衡	1		4	
好转	3		1	
平衡	4	2	2	10
重新积聚人口		4	1	4
系统衰落	8	1	4	

增长转入衰落	3					
--------	---	--	--	--	--	--

由于元政府在户口统计方面的行政执行力偏低，从元代人口数据推算出来的经济变迁，有可能会夸大那个时期经济形势中不乐观的一面。尽管如此，从以上统计中我们仍然可以获得的一个十分明显的印象是，元代汉地社会的经济发展状况，与它之前的唐后期、两宋，及之后的明前期和中叶相比，确实都处在落后不少的位置上。在整个元时期，四川、长江中游和华北核心地区等经济曾经十分发达的地方，始终处于系统衰落的状态中；闽浙核心地区在元代前半叶也处于经济上的系统衰落阶段。系统衰落的区域面积之大，为其他王朝所不见。虽然它部分地可以看作宋元之间在川东的长期对峙所导致的巨大破坏（四川人口因此流失十分之九之多）、宋元及元末在长江中游的长期战争、元灭金的持久战争对华北经济与社会接连不断的摧毁性打击，以及宋元在东南中国的最后决战等特殊事件的直接后果，但它们之所以在元朝完成统一之后未能获得较迅速的恢复，其最重要的原因即为元朝在国家治理方面的疲弱低效。对这一点估计不足，与据此就把元代汉文明说成一团漆黑的见解，都是很不当的。

对于中国最发达地区在元代经济衰退的意义，还很可能被不合理地放大，如果人们把它跟16世纪中叶以降“晚期帝制中国”社会与经济的最后繁荣放在一起作简单对比的话。除了经济与社会演化的内部驱动力之外，还有两项此前根本不具备的外在驱动因素，它们组合在一起，才可能产生出明末至清中叶的长时期经济增长与社会关系的相应发展：由于明代构筑的线形封闭的全线防御蒙古诸部的长城体系，以及清前期大规模西北用兵的军备物资需要，明清国家的财政购买极大地刺激了江南农业和手工业生产的划时代增长；而中国之被拖入墨西哥—东亚—西欧的大三角国际贸易圈，则使中国在两百多年内处于白银持续入超的有利地位，从而得以在一个白银资源原本不足的国家建立起发达的银本位货币经济。可见倘若忽略上述特殊条件，用明清中国来反衬元代在原先较发达的各地区内经济与社会发展的下行，只能因脱离具体历史背景而引发误解。

元对汉地社会的管治，系统地采纳了汉唐以来具有专制君主官僚制性格的中原政治统治体系。但是采纳中也有变化与外来成分的融入。例

如我在过去发表的研究里已经论证过，将首都及其邻近腹要之地划为不设专门治理机构而直接由中书省辖理的“腹里”，其名称系直接来源于蒙古语词qol的音译，指由大汗直接指挥和统领的民户及其所在地域。这表明腹里的政区建制实际上是被嵌入汉制中间的蒙古制度成分。行省制度的演变历程中，也可能有与此相类似的情形发生。因此，由元代实现的对中国的前空统一，未必可以简单地被看作只是属于汉唐国家建构模式的历史成就。这属于另一个话题，此处不予赘述。我接下来要讨论的是：坐在元朝宫廷宝座之上的，是一个兼有皇帝、大汗，以及吐蕃民众眼中与藏地结为“施主与福田”关系的，“君临北方蒙古之地，连同汉地、泥婆罗和吐蕃”的观音菩萨化身，转大法轮之蒙古皇帝（这是留在明前期的吐蕃人观念中的印象）。既然如此，这种具有多重身份的君主角色，在被嵌入汉唐式的专制君主官僚制的过程中，又怎样反过来影响了汉唐式专制君主官僚制本身的历史走向呢？

自从士族政治从它的顶峰阶段（东晋门阀政治）下行以降，有两种正相反对的趋势一直在专制君主官僚体制内部同时增长着，这就是由君臣之际尊卑名分的差异所凸显的君主权威的不断抬升，以及臣下制衡君主权威的制度性安排和惯行体例的不断完善。二者的充分发育以及由此引发的它们之间的张力，在宋代士大夫文化高度发达的背景下达到顶点。元朝在采纳汉制的过程中，基本上接受了体现在中原皇帝—官僚制度中的这一部分政治遗产。元代皇帝实际上并不专制。朱元璋认为，元朝灭亡的原因是“主荒臣专”，或谓“后嗣荒沉，失君臣之道，又加以宰相专权，宪台抱怨”。他的评论，让我们想起安迪科特-魏思特（E. Endicott-West）的见解。她指出，元代宫廷礼仪中流行着“非正式性”和“合议”（collegiality）这两种基调。正是这样的基调，使延续并在其延续过程中逐渐获得强化的臣下制衡君权的制度安排和惯行体例，都在很大程度上受到腐蚀削弱，甚至被终止了。唐宋两朝专制君权持续强化和制衡君权的程序效力也持续强化这两种趋势之间的张力，由于元朝几近百年的统治而被破坏了。朱元璋之所以得以在明初大幅度地强化专制主义的君权，与元朝在无意中为他预先扫除了唐宋两朝的君主们所无力克服的来自中原传统的制度化障碍，乃是密切相关的。

历史无法假设。如果没有元朝的存在，中国的专制君主官僚制究竟

会沿着怎样的路径继续演变？我们现在没有办法知道。可是无论如何，专制君权是早已存在于汉唐制度体系之中的一种文化基因。它在14世纪之后的急剧膨胀，恐怕很难认为应该完全由元朝来负责。

结语

陈寅恪说：“宋元之学问、文艺均大盛，而以朱子集其大成。朱子之在中国，犹西洋中世之Thomas Aquinas，其功至不可没。而今人以宋元为衰世，学术文章，卑劣不足道者，则实大误也。欧洲之中世，名为黑暗时代Dark Ages，实未尽然。吾国之中世，亦不同。甚可研究而发明之也。”他在这里着重表彰的自然是宋，以至于在另一处他还说，“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之时”，“至今尚不能超越宋代”。但他将宋元连称，可见着眼于汉文明发展的基本状态，元代在他眼里未必是汉文明的一个低谷。这与吕思勉对元代的评价截然不同：“蒙古人始终没懂得中国政治——而且可以算始终没懂得政治。他看了中国，只是他的殖民地。……罗马人的治国，就是如此。”

关于中国历史的标准叙事虽不采取吕先生的见解，但也与陈先生的看法颇有不同。它对元代成就的肯定主要有两项，一是多民族国家的空前统一，二是多元文化在元代中国的交相辉映。但即使是针对这两项的肯定，实际也都是非常不到位的。一般人从这样的叙事中产生“厓山之后无中国”的印象，其责任似不应完全由听者自负。

（原载张志强主编：《重新讲述蒙元史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年）

面对故国的忠诚

1379年（明洪武十二年）秋冬之际，悄然隐居在江西进贤某乡村中的伯颜子中，忽然受到来自县衙门的传唤。找上门来的本县衙役身后，还紧随着一名受当日主政江西全省的南昌布政使沈立本派遣、专程前来找寻他的公差。临行前，沈立本曾叮嘱公差说：“倘若带不回伯颜子中，你也不要再来见我。”所以那人不敢怠慢，从县城一路跟到北山脚下的子中居所。

乍看起来，这还真像是一件大好事。原来太祖皇帝朱元璋新近君临天下，亟须能帮他治理国家的各色人才，所以下诏“搜求博学老成之士”。诏书递到江西，沈立本便决意把这个在元朝曾“四领乡荐”（即四次通过省级“乡试”，获得进京参加全国性“会试”的功名）的色目书生列入他的举荐名单。村里人围在伯颜子中三间简陋的竹屋外面交头接耳，都打心眼里为他高兴：这个“晨暮粥”、穷困孤独的老头，如今总算熬出了一个模样来！

但是，面对“上面来人”软言细语却又斩钉截铁的邀约，伯颜子中的心里充满了懊伤。他懊悔自己选错了隐姓埋名的地方。他本不是汉人，祖上来自西域，是作为由蒙古人调发到中原汉地的远征军而被集体迁徙到华北的。自从蒙古征服南宋疆土以来，他的祖父和父亲两代驻守江西，死后便落葬在“彭蠡（今鄱阳湖）之滨”。我们不清楚，他的父祖辈究竟受到过多少汉文化的影响，但至少伯颜子中的汉化程度是很高的。他曾从名儒专门研习《春秋》。尽管未能成为进士，但四次取得入京会试的资格，可见他出入场闹颇似轻车熟路。他与不少江西名进士、地方名儒交游甚欢，并担任过本省建昌路的儒学教授，职位大略相当于今日一个中小型地级市的教育局长。显然是出于儒家的“孝悌”观念，子中才会挑选位于鄱阳湖南端的进贤北山作为自己的隐居地，因为那里很接近他先祖先父的墓地，便于他按时祭拜。然而现在他却发现自己有一点失算。当日的进贤县境西面紧靠附廓南昌府的南昌县。而从北山去到省府，若按那时候志书上的说法，总共不过八十里路。它太接近一省的政治文化中心，因此有关自己的近日讯息，才会这等容易地被有心人所侦

知。

这世界上有过多少人，处心积虑地摆出一副自甘淡泊的隐居派势，其实就盼着声名外传，好让朝廷来征召？伯颜子中和这些人不一样。那么，对于自己被“省部级”的“猎头”当作人才百般搜访，他为什么又如此不乐意呢？

话还得从他在元朝末年的经历说起。看来他的父亲去世颇早，当他知人识事的年代，家道已经中落了。所以有关他的史料写道：“家贫，养母至孝。”想选择读书做官的道路，可他又没有考取进士。幸而地方上了解他的学问人品均“非同时色目进士所敢望”，所以他还能从南昌东湖书院的院长做到一路的儒学教授。在当时这类职位是不折不扣的“冷官”，无权无势，也无望升迁，还经常领不到那份微薄的薪金。但无论如何，他好歹算是做了元朝的官。

他的官运略通，那是元末农民大造反之后的事了。南方诸省大乱，官员死伤流离，开小差的人也日见其多。人不敷用，他倒有了用武之地。于是伯颜子中从地方大员的幕府官做起，曾带兵抗击陈友谅，事败后逃到福建，在那里效力，又从福建浮海进京，终于获得朝廷的授命。回到南方不久，他第二次赴京议事。这回又经过不止一次的迁调，他被委付了一个兵部侍郎（副首长）的官衔，与吏部长官一行到广西视事。这伙人才翻山越岭进入广西，两广和福建全境已都为朱元璋所有。子中于是诡姓遁逃，旅食江湖，大概伙同一群朋友做过一阵子生意。最后他才潜返江西，想守着父母的坟了却残生。这时他已垂垂老矣。

伯颜子中不曾与朱明的大军直接对抗过。他没有“违逆本朝”一类的前科需要逃避，怕的偏偏就是明朝找他去做法官！所以据说他时时“怀鹄自随”。如果有人要强迫他加入明政府，在他看来那是逼迫他去做“非义”之事，他就只好以死作为回答。所以现在真的到了他必须“以死答之”的时刻了！

我们不知道，那班恭顺而蛮横的差使是否曾允许伯颜子中单独在自己家里再逗留一两天甚至或许更久一些。我们也不知道，伯颜是否还有机会最后去拜望一次祖上的坟茔，或者只能如同资料所述，仅在家里“具牲、酒，祭其祖、父、师、友及昔时共事者”。我们能确切知道的只是，

他留下了一组遗诗，总共七首，题为《七哀》。尔后，他饮下随身携带将近十年的毒药，自杀身亡。

假如不算如同鸡肋骨的那个教授职位，伯颜子中只能说是在颠沛奔走的危难之中赶上了入前朝做官的末班车，一趟真正的末班车！他丝毫没有享受到什么荣华富贵，但他为此而毫不犹豫地付出的，却是生命的代价。

伯颜是一个“色目人”。在元朝，这个词指的，是出自西夏唐兀（又称“党项”）族、畏兀儿（今译维吾尔）族及其以西中亚各突厥部落和伊朗、阿拉伯地区的各种人。他们被蒙古人看作自己统治华北和南宋旧土的可靠帮手。“色目人”虽还不能算是当时的“国族”或“国人”，那是专属于蒙古人的一个分类范畴；但他们在元朝的政治和社会结构里往往据有很高地位，足以傲视华北汉人，更凌驾于旧宋版图内的“南人”之上。这么说来，伯颜那么坚决地拒绝明朝征聘，有没有一点族裔意识的芥蒂在他心中隐然发生着某种作用呢？

可以很肯定地回答：一点没有。

其实在元末明初，像伯颜这样面朝故国而坚守着对于它的忠诚的人，形成了很可观的一个群体。他们中间的绝大部分都是汉人，不仅包括元代仅用于指称北中国汉语人群的“汉人”，也包括南部中国说汉语的人们在内。在这个“元遗民”的群体中，至少与伯颜同等刚烈的人物并不难找。其中最为人所知的，或许应数郑玉。

郑玉是“南人”，属于通常被视为具有“民族压迫”色彩的元朝“四等人”制之中的最末一等。因为他在儒士圈子里有一点名气，元朝曾“授以隆赐，命之显秩”。但他固辞不出，因此从没做过元朝的官。朱元璋的部下想强行录用他。郑玉自称已“荷国厚恩”，不能再辜负元朝，先是不食七日，最终自缢而死。另一个叫王翰的元朝唐兀族高官，元亡后在山中藏身十年之久，不幸还是被明太祖寻获，逼他出来供职。他只好把儿子托付相知，以自裁明志，死时才46岁。

也有一些人的命运比郑玉、王翰好。“元遗民”里最著名的三个人，杨维桢、沈梦麟和滕克恭，被明人合称为“国初三遗老”。其中名声最大

的，自然是当日南国诗坛领袖、“文妖”杨维桢。他可以赴金陵帮建国不久的明政府修订礼法，但绝口不提做官的事。他曾写过一篇诗歌，题为《老客妇谣》，以一个客居异乡、“行将就木”的老妇不愿再嫁自况，曲折地表白自己不想入仕的心迹。忌恨他的人把这首诗拿给朱元璋看，想借刀杀人。朱元璋确实曾以“不为君用”的罪名杀过人。他对发家之初江南地主文人宁肯投靠张士诚，也不愿追随他，一向心存旧恨；所以得天下后他便报复性地对江南课以重赋。但这回他却没有怎么恼怒，嘟哝了一句“老蛮子止欲成其名尔”，便将此事轻轻放过。剩下的那两人，一个参加过编写官修《元史》，一个当科举主考官，主持过五次省试、一次会试。他们都以高年寿终正寝，始终没有接受过明朝的官职。

对“遗民”的道德约束意识，不仅存在于须切身面对此种约束的那一小群当事者中间；在元明之际，它甚至已泛化为一种相当普遍的社会预期。明朝的“开国文臣第一人”宋濂，晚年受子孙犯罪牵连，被流放四川，客死途中。当时盛传的一则小道消息说，宋濂对自己一生谨慎、却屡遭命运颠簸很是想不通。借宿在夔州一个寺庙里，他向寺内的老和尚提出这个问题。据说老和尚问他：在前朝做过官吗？宋濂回答：曾担任过翰林国史院编修一职。老和尚听完未发一言。宋濂觉悟过来，当夜便吊死在寺院客房之中。

这个故事的真实性大可怀疑。虽然后来确曾有人（例如谈迁）断言宋濂曾做过元朝的翰林国史编修，但大多数人认为，真实情况应该是：元至正中“尝以翰林国史院编修官征之，固辞不起”；至于固辞的原因，是“亲老不敢远违”。宋濂自己也明确声言过：“在前朝时虽屡入科场，曾不能沾分寸之禄。”上述传言竟说他自己也承认做过元朝的官，更不会是事实。然而，传闻之辞的不实之处，从另一个角度来索解，反而更加显示出它的弥足珍贵。因为从中反映的，正是人们对于事情本应当如何发生的一种广泛见解。在对降臣（尽管宋濂其实不是降臣）结局的大众想象里，我们很容易体察到明初人在对遗民行为预期方面的共识。

以上讨论或可表明，伯颜子中乃至王翰的以身殉义，全然出自当时流行的儒家“遗民”观念，而与其特定族裔立场无涉。在此种意义上，两人诚为“元西域人华化考”的绝好个例。不过，早已浸染了近代以来民族主义思潮的现代人，则又可能从元代遗民的事迹中读出别一样怪异的感

觉。其实钱穆很早就从另一个角度接触到同样的问题。在他看来，元亡明兴，远非一般意义上改朝换代式的政权转换可比。它是结束异族统治、“华夏重光”的“大关节”。可是，在《读明初开国诸臣诗文集》里，他非常失望地指出：当时人们多“仅言开国，不及攘夷”；“心中笔下无华夏之别”。他因此责怪诗文作者们的精神未免猥琐。他或许是在为元遗民的精神世界里缺少那么一点与“民族大义”相类似的色彩而遗憾。

钱穆确实目光如炬。他已很真切地感受到古今人思想里的一个重大差别。可惜他多带了一点“以今讽古”的偏见，未能进而追究那差别中的所以然。事实上，为人之臣“不仕二朝”的原则，自宋代起逐渐演变为具有社会共识性格的道德教条与约束。元遗民的精神，可以说与宋遗民精神一脉相承。其中本不包含任何族裔意义上“民族大义”的意识。现在，让我们再举两个在宋元鼎革之际想做遗民、因为做不成而变成烈士的著名人物来说明这一点。这两个人，谢枋得和文天祥，既是同榜进士，又都参加过南宋最后阶段的抗元战争，可以说算是曾并肩作战的志士同仁。

谢枋得在宋亡后流落福建，屡次受元朝征召，坚决不肯出仕。他回答邀他出来做官的元朝大吏说：“大元治世，民物一新；宋室旧臣，只欠一死。”这个答复十分明确地表达了身为前朝遗民所应当持守的基本立场：它不需要你时不时地挺直脖子向那个新王朝吐唾沫，骂它是“伪政权”，更不要求你投身于推翻现政府的地下活动；你满可以坦率地承认新朝的合法性，只要你不到这个新政府里去做官就行了；而且遗民的身份及身而止，无须世代相袭。谢枋得东躲西藏，就为做一个安稳的遗民。但元朝的福建地方当局强逼他进京。他被迫面对或仕或死的抉择，于是在京师的一个庙里绝食身死。这时离宋朝灭亡已有多多年。

“肯做官的活下去，不肯做官就得死”，这也是文天祥面临的考验。最后一次被元军俘获前，他匆忙吞下一直带在身边的毒药“脑子”（冰片），又喝了一肚子水，指望尽快毒发全身。不料那水不干净，弄得他严重腹泻，竟把服下去的毒也一起排出去了。在被凯旋还师的元军从广东北解的陆路上，他开始绝食，计划着饿到江西正好饿死，可以落个“首丘”故乡的结局。可是他算错了时日，早已走过江西，居然还没有饿死。到达大都（今北京）后，面对一轮又一轮的劝降，他没有改变过早先立

定的志向。拿他自己的话来说，叫作虽“刀锯在前”，“应含笑入地耳”！文天祥最终履行了自己的庄重承诺，英勇就义。这些都是我们很熟悉的故事。

他的行迹中，也还有一些细节尚未引起今人的足够思考。他的弟弟文璧曾为南宋守惠州，后降元，改仕新朝。文天祥没有责怪文璧。他在嘱咐幼弟以隐居安度一生的信里说：“我以忠死，仲（指二弟文璧）以孝仕，季（指幼弟）也其隐。……使千载之下，以是称吾三人。”他理解文璧为奉养老母而入元为官的行为。所以在大都囚所与文璧见面后，他曾写诗说：“弟兄一囚一骑马，同父同母不同天。”这里也没有责备文璧的意思。诗的最后一联有“三仁生死各有意”之语。弟兄三人虽有不同选择，在他看来适足与殷末的微子、箕子和比干三位仁人相比肩。他的见解反映出儒家在忠与孝、忠与恕这样两对张力之间寻求平衡的挣扎。

与当下讨论更密切相关的是，文天祥虽已做好必死准备，但只要外部条件允许，他并不完全排除自己选择活下去的可能性。被囚大都将近四年，当时即有人对他“所以久不死者”发生疑惑。在答复王积翁的劝降时，文天祥曾十分明确地表示：“傥缘宽假，得以黄冠归故乡，他日以方外备顾问，可也。”此话大意是：如果承蒙宽大将我释放，不要我做官，使我能以道家者流的身份回归故乡，今后要我身为方外之士给这个国家出出主意，自然也没有什么不可以。但是元政府最后提供的，仍然只是做官或死亡两种选择。他勇敢地选择了后者。

我们丝毫没有想在文天祥脸上抹黑的意思。他是中国历史上最伟大的道德英雄之一。他做到了那个时代所曾要求他做的一切。我们只是想对他以及宋、元遗民们所持守的遗民立场，做出最切合于其本人和那个时代其他人们所理解的界定。其中没有与新王朝势不两立的政治态度，更不含有从统治最高层的族裔成分与来源的角度去考量新王朝的那种“民族大义”。

不要幻想历史上的人或事可以直接为回答现实问题提供什么答案或“教训”。但多一点“原始察终”的历史眼光，终究会使我们对当下的认识变得聪明一点。元遗民的事迹提醒我们，为今日人们熟稔于心、挥之不去的民族主义意念，不是历史上一向就存在的东西。再往深一点想，

民族主义本身，自它从近代西欧产生之后，也经历了重大的变化。如果说玛志尼以后，各民族争取独立建国逐渐成为民族主义的核心口号，那么这只是民族主义在从其原生地向世界其他地区传播过程中发生变异的结果。21世纪全球人类所面对的严峻事实已表明，我们需要一种新的民族主义。它不但应当重新宣扬民族主义的原本形态，即对主权在民和疆界内全体人民政治平等的基本诉求，而且要以最大的热情去拥抱政治民主化平台上的多民族国家观念。真的，这个世界上，不存在永恒的或能够一成不变地被人们固守的教义。

（本文最初发表于“网易”博客）

报告文学能讲述历史吗：《成吉思汗、他的继任者们与今日中国的形成》汉译本序

“报告文学”之名，应直接出自现代汉语对英文reportage一词的移译；而后它大约又从汉语进入日文，变成日文里用以翻译reportage之专名“记录文学”（kiroku bungaku）的同义词。今人对12世纪、13世纪蒙古人的历史叙事，既不是在报道一件“新闻事件”，更不可能要求叙事者对他的讲述对象具备任何“直接的体验”。不过现代人仍可能通过对当日和日后遗留下来的各种语文的诸多记录，乃至以这些或详或略的记录为依据而形成的第二手研究著述进行绵密的、富有想象力的考察、梳理与分析，并加上对历史遗迹的实地勘探、对该专业领域内的学者和其他相关人员的访谈，从而写出一部以蒙古帝国和元代蒙古人为历史题材的“报告文学”——本书的特殊风格正表现在这里。作者用略带夫子自道的口吻说，为做到这一点，写家必须把“深谙叙事技巧”与“对历史充满兴趣”两者密切结合起来。本书成功的秘密，已经被作者自己一语道尽了。

这篇“报告文学”甫开卷便让人眼睛一亮。它宣称，为了展开成吉思汗和忽必烈的“整个故事”，需要的“不是拍一部电影，而是九部”。九部？多么惹人注目的一个数字！为什么恰恰是九部？熟悉《蒙古秘史》的人不难立即想起这部史诗中反复出现的神秘数目：“九次犯罪休罚者”“九言语有的每百姓”（说九种语言的百姓们），等等。那是一个充满吉利意味的非限定数词。就像一个与你共享某种秘密的人只需对你微微地眨一眨单眼，马上就能让你懂得不再需要他明白说出来的意思，从一开头，你便切实地知道，作者将要讲述的，乃是一个先已何等深沉地感染了他本人，并已被内化进他的思想深处的故事。如果你会在阅读过程中被这本书感动，那么这首先是由于它的作者自身在直面蒙古文化之时有着一颗崇敬和被感动的心。

本书有将近十分之七的篇幅，用来描绘成吉思汗和忽必烈“这对祖孙”。对被认为是成吉思汗埋葬地的肯特山地勘探记和鄂尔多斯成吉思汗

陵墓的采访记，又占据了剩余篇幅的三分之一强。因而留给经历了中间两任大汗（如果加上为“西北诸王”所承认的阿里不哥合汗，那就是三任大汗）在位的“过渡时期”的，只有全书篇幅的百分之七多一点，其中还有相当部分是用来记述“拯救帝国”的伟大女人，即蒙哥和忽必烈生母梭鲁禾帖尼的。那几段勘察记都非常引人入胜。如记上都遗址：“地上散落着碎石瓦砾，我拣起几块，触碰到那些令人敬畏的东西——哦，天哪，上都的尘土！”又如书里这样描写神圣而难以靠近的肯特山：

从远处看，肯特山似乎很容易接近：海拔不算太高，离乌兰巴托仅二百公里，开车只需一天。但是，三十公里的进山之路筑在永冻层上面，春天时融化成泥浆路；夏季的雨水使人在其上寸步难行。1992年，这片区域最终辟为国家公园，开始顺其自然地发展。群山突入，迫使道路必须经过一座落满灰尘的木桥才能渡越克鲁伦河……山脉海拔约二千五百米，光秃秃的山顶突兀地立于树林之上，就像削发和尚们的脑袋。这里是鹿、麋、熊、狼的领地，这些物种的栖息地向北延伸至西伯利亚针叶林。进山之路要通过沼泽，翻越陡峭的山脊，横跨多石的克鲁伦河浅滩。

作家力图追寻的，很可能是永远揭不开的谜底。因为正如书里告诉我们的，蒙古国最具智性和历史感，也最有潜力能找到埋葬历代大汗的失落墓地的人们，其实并不愿意现代人去叨扰他们心中最不容亵渎的那片山陵的宁静和它的圣洁性。

尽管书写同一主题的其他作者可能会以全然不同的方式来处理各部分之间的比例问题，但毫无疑问，本书所设定的框架与内容搭配，是十分契合于作者的写作宗旨的。他要叙述的那个故事的核心是，在祖父把当日中国的一部分并入幅员辽阔的“大蒙古国”的基业之上，孙辈又怎样把整个蒙古高原变成了元代中国的一部分。事实上还不只蒙古高原，当代中国版图内的其余内陆亚洲诸地域，再加上云南，合并在一起，成为一个与汉文明区域共命运的多民族的、统一的“大中国”，这正是元朝留给后代中国人最重要的一笔政治遗产。本书以“成吉思汗与今日中国之形成”作为书名，其所要凸显的，恐怕也就是这个意思吧。

绝大多数中国人至今误以为，元朝之所以能达成如此业绩，不过是

依恃强大的武力，把汉唐模式的中央集权的专制君主官僚制体系覆盖到前所未有的幅员之上而已。他们没有明白的是：汉唐国家建构模式控制位于以雨养农业为经济基础的汉地社会之西国土的制度资源，就是所谓“羁縻”体系；而依靠此一体系，根本不足以将超出当代中国一半国土的中国内陆亚洲各地区巩固地纳入统一国家版图。因此，元朝在奠定近现代中国版图方面的巨大贡献，不是用它沿袭甚或扩展了源于汉唐传统的中央集权专制君主官僚制模式的固有功能就可以解释的。它还充分调动了源于内亚边疆帝国国家建构模式的政治及政治文化资源。关于这一点，细说起来，话可能有点长，另外我在其他场合也已经说过了，所以此处不必重复。

这样看来，本书作者的有关见解，似乎也存在“大门找对，小门摸错”的些许缺憾。他十分精准地指出：“在三十多年中，〔忽必烈〕创造出一种政府形式，这种政府更多地带有汉家色彩，但也独具复杂的世界主义性质”；“他可以忽视北京而在上都进行统治，但如果他那么做，就等于宣布自己永远是一个外人。”可是当作者一不小心以为，“忽必烈决定建立”的是“一个中原王朝”，当他断言“这究竟是个什么性质的国家呢？蒙古帝国？中原帝国？忽必烈很快就明白，为了自身的统治，中原传统必须先于蒙古传统”之时，他就无意中站到了与当年那些竭力主张“能行中国之法，则中国之主也”的汉家儒士们完全相同的立场，低估了内亚传统在元朝国家建构中所起到的极重大的意义。

这样看来，成吉思汗和忽必烈祖孙二人，似乎也不像本书作者所说：一个“把中国变成了蒙古的一部分”，另一个则“把蒙古变成了中国的一部分”；两人玩的只是一场“把历史倒了个儿”的二人转。在元之前，历代王朝都只有一个开国皇帝，会在死后被尊称为“太祖”或“高祖”之类带“祖”字的谥号，其他皇帝的庙号则多带“宗”字。元代先以“太祖”的谥号追尊成吉思汗，其后三帝相继被尊为太宗、定宗、宪宗。立国漠南的忽必烈则在死去的当年便获称“世祖”。两个“祖”字皇帝，表明两人都是开国皇帝；由此可知，元人明白漠北大蒙古国和漠南的元王朝是两个不一样的国家，而不只是首都搬过一次家的同一个国家而已。明清带“祖”字庙号的皇帝都不止一个，元人的此种意识也变得越来越难以被后人察觉。以至于在今天，作为一个跨越多国边界的世界性帝国的大蒙

古国，与属于中国历史上一个王朝的元帝国之间在性质上的根本区别，仍很少被我们的教科书提说。

从“中国〔历史上〕疆域发展的原因在于成吉思汗和忽必烈两人的作为”这一见解出发，作者试图提出并予以解答的另一个问题是，成吉思汗的领土遗产要远远延伸到今日中国边界之外的广阔地带，为什么忽必烈不能完整地继承它们？“也就是说，这个问题应该完全倒过来问：为什么中国这么‘小’？为什么她没有更远地伸入中亚？”

我以为，在上述“倒过来问”的问题背后，隐藏着一个先验的假设性前提，即被这一对祖孙先后统治的国家，属于同类项。如果我们对成吉思汗帝国和忽必烈创立的元朝之间的区别有明确意识，如果我们清楚忽必烈虽然保持着“大汗”名分，他的王朝本身乃是蒙古帝国分裂的产物，那么真正的问题就应该按另一种方式“完全倒过来问”：蒙古帝国为什么会无可避免地走向瓦解？我曾经在一篇文章里简要讨论过这个问题。现在把相关文字转引在下面：

就像吉本评论罗马帝国为什么会衰亡一样，若要问蒙古帝国为什么会这么快就分裂消亡，也可以非常简单地回答，就因为它实在是太大了。

蒙古帝国产生与演变的过程，可以简化为三个环节来予以说明。

第一个环节是初期的“间接统治”体制。征服初期，谁能携带着一片有几个或者数十个城池的土地去投诚，谁就可以在承诺纳贡、入质、从征、入觐，后来又加上置监（就是设置由蒙古或色目人担任的达鲁花赤监督各地）等条件的前提下，获得直接治理那片土地的世袭权利，变成蒙古间接统治体制下的大大小小的“世侯”。但是随着时间推移和局势变化，当世侯治理下的地方社会发生各种矛盾，当世侯与世侯之间、世侯与蒙古统治上层之间发生各种摩擦冲突的时候，最高统治者就无法避免地需要对地方治理表达自己的各种意志。渐而渐之，间接统治的体制也就逐步向着代表蒙古高层当局意志和利益的直接统治体制过渡。于是跟着就有另外两个环节的相继发生。

一是随着凌驾于世侯层面之上的蒙古帝国对每个大型地区的直接治理日益增强，导致这个治理体系在每一个地区都卷入越来越深入的地方化进程。因为不必要，事实上也根本做不到撇开各地原有的统治体系，去凭空创造一套全新的治理体系。在原有统治制度的基础上进行局部修正和更改的方式，总是最经济和最有效的方式。

各地治理体系地方化趋势的发展，极大地加深了它们之间基于各自文化而形成的不同制度体系之间的巨大差异。因此我们看到的再下一个环节，就是蒙古帝国要在如此广大的地域内维持一个统一的国家治理体制，最终会无可挽回地变成一种越来越力不从心的努力。不同地区之间的裂隙从而也必然地越来越深刻了。蒙古帝国实际上早已开始按照原来不同的大文化区把帝国分成几个统治区域来管治了，而它后来的分裂正是沿着这几道缝线实现的。

你当然可以从蒙古最高统治集团内部的权力斗争、权力妥协、权力分配的政治史角度来讲述蒙古帝国的分裂，比如蒙古原有的在黄金家族成员间分配统治权力的游牧分封制所带来的离心力等等。但是它其实有一个更加深刻的内在结构性危机，只是这个结构性危机大多是通过政治斗争而显现出来的。不然你就没法解释，帝国分裂的边界线为什么会恰恰与原来就已经形成的文化板块的区隔线相重叠；你也没法解释，同样是基于分封制的权利，为什么“西道诸王”能分别建立起各自的国家，而“东道诸王”却始终被覆盖在元朝的疆域版图之内。

一句话，如同本书其实已经画龙点睛般地指出过的那样：像蒙古帝国“这样庞大而多样化的政体永远也无法拥抱着在一起”！

书里提到的另一条十分有趣的信息，是牛津大学的分子人类学家团队在2003年发表的一项研究结果。他们从分布在自里海东至太平洋西岸各地的十六个族群中，发现一个估计拥有一千六百万成员的庞大家族，他们的共同祖先，被追溯为13世纪前叶的一个东亚男人。导致此人的“基因特征横穿北中国和中亚到处播撒”的动力，显然“只能是席卷辽阔地理范围的纯粹的政治力量”。这个“政治力量”，被认为就是蒙古帝国的对外扩张。尽管“最初的结论是，成吉思汗提供了基因传播的‘途径’”；但

该信息在传播过程中却变形为将成吉思汗指为这个家族的共同祖先。

根据今天的认识可以指出的是：这个轰动一时的实验，在时间尺度上的分辨率是很低的；确实有一个源于原蒙古人群体的基因曾经大范围地传播过；但它的发生时代可能要比蒙古人的兴起早数百年甚至近千年；并且这个基因与来自据族谱属于成吉思汗后裔的许多现代蒙古人的基因测试结果皆不相符。

很少有一部“报告文学”，哪怕它篇幅再大，会像本书那样拥有多达十二页的参考文献目录。但是，对于蒙古学这样一个拥有长久东方学传统的国际性学科领域，靠十二页的参考文献来处理如此宏大的论题，仍然是远不够充分的。作者不谙汉文，对他要尽善尽美地完成描述元代中国的写作任务更构成一桩巨大的障碍。他能以“跛足”起舞，而且还跳得如此精彩，只能让人感觉钦佩和惊奇。同时，对能向不懂汉文的西方中国学读者提供如许广泛而又精深的专业化资讯，也不得不让人心生惊叹。

不过，也因为上述限制，书中还留有不少尚欠准确的地方。它说：“前代的皇帝们通过几个执行机构进行统治，忽必烈看到，这是一剂不幸的药方，因此他只立一个中书省。”“通过几个执行机构进行统治”，当指中书、尚书和门下三省而言。但是变三省为一省，在元之前的金朝已经实现了。忽必烈“只立一个中书省”，恰恰是承袭自金制，不过为宣示更张旧制，把在他之前已仿效亡金设立过的“尚书省”改名为“中书省”而已。灭宋名将伯颜，被南宋人传为“百雁”的谐音，以追证事后广泛流播于民间的一句谶语：“江南若破，百雁来过。”可是上述谐音语词却在书里讹为“百眼”，由此而变得不知所云。

对于“大元”的汉式国号，书中很正确地解释道，“元”字“代表了初始力量”。可它接着说，这也是“为什么它仍然是今天中国货币单位名称的原因”。“元”作为现代中国货币单位的名称，是它被当作圆形金属货币名称及货币单位名称的“圆”字之简化字来使用的结果。故而在后一场合，“元”字与“崇高、最初、伟大等诸如此类的意思”似无涉。成吉思汗发下的征聘丘处机前往兴都库什的诏书，被本书误以为是“一块石碑”。此外，在上都用来建造竹殿的竹子，似乎也根本用不着舍近求远，从云

南运过去。

书里还说，蒙古军队首次侵入高丽国时，高丽王“把蒙古人挡在海湾，而自己躲藏于一个近海岛屿上”。实际情况是，高丽王撤退的去处，是位于汉江中的江华岛；流亡小朝廷在那里躲了十来年。蒙古人几次三番勒令高丽王“出海就陆”，他就是不肯出来。十多年前，趁一次访问首尔的机会，我曾经去瞻仰过江华岛上的高丽王宫遗址。让人完全想不到的是，把江华岛与陆岸隔开的江面绝对无法用“宽阔”二字加以形容。蒙古铁骑被一道狭窄的江面一拦就拦阻了十多年。足可见“尺有所短”，绝非虚言。

有不少错误出于不同语言间的对译方面。比如说“阿里不哥”（Ariq Böge）作为人名，本来不意译也罢。若执意求其文义，则当译言“洁净神巫”；而书中却说它是“阿里‘强者’”的意思。蒙古人称以佛教为国教的西夏国国王为“不儿罕”，意即“佛王”；书里译言“圣者”，亦不甚确切。至于说成吉思汗的大斡耳朵“曲雕阿兰”之名源于义为“大营盘”的蒙古语词“奥鲁”（Auruq）之音读，那就简直有点令人匪夷所思了。按该词为蒙语Ködege Aral的汉字音写，译言“砂岛”；它与奥鲁一点关系也没有。

最后还想提一提成吉思汗在布哈拉说过的那句著名的话：“我是上帝之鞭。”在最初描述这件事的波斯文著作中，此语原写作“我是胡达的惩罚”（因手边没有波斯文原书，无法征引原文转写）。其中的“胡达”是阿拉伯语“安拉”的对译语。成吉思汗的原话所使用的到底是哪个词，已无直接史料可供征引。可是几乎可以肯定，他提到的必定是蒙古人信奉的“长生天”（Mönke Tengri）。至于“上帝之鞭”，无疑是英文在翻译上引波斯语文献时才使用的语词。

在我拜读的汉译电子文本里，上面枚举的这些未确之处都还未经译者加以说明纠正。我希望本书在正式出版时，它们都会以某种合适的方式获得处理，包括还没有在这里指出来的其他一些错误在内。

读一本好书，往往是对阅读者智力的一种挑战。你可以从书里汲取许多新鲜有益的养分，同时生发出一些与作者不一样的见解，也会因为能发现一些可以纠正作者的地方而偷偷地有点得意。揣着阴谋论不肯释怀的人，则会从太多的字里行间发现太多居心叵测的长老会密谋的影

踪。不过，我认为这不是一个有平常心、有良知的人应当遵循的读书之道。

本书作者约翰·曼是一位多产作家，从1997年至今已出版过18部作品，包括《我们这个星球的诞生》（1997）、《戈壁：荒漠寻踪》（1997）、《从A到Z：二十六个字母如何型塑西方世界》（2000）、《古登堡革命：改变世界的天才与他的发明》（2003）、《成吉思汗：生平、去世与再生》（2005）、《阿拉提：挑战罗马的蛮族国王》（2005）、《幕府：最后的武士》（2011）、《萨拉丁：生平、传说与伊斯兰帝国》（2015）等。

他时常来中国，为了有关长城、秦始皇、马可·波罗和元朝历史的写作。因此我们曾有过两三次见面和交谈的机会。他有一种温文尔雅的典型英国绅士风度。也许由于这里的空气质量，他的嗓音总是嘶哑的；也许因为太忙碌，他总是带一点疲倦神态。但当谈话进入状态，他马上就会变成一个打破砂锅问到底的精明固执的追问者。无论什么话题，他一定要追问到形成一个对他来说是十分明确的结论，包括“无法完全确知”的结论，才肯罢休。阅读本书时，我一面很容易也很自然地回想起他的这种谈话风格，一面还禁不住在猜想：那么，他的下一本书，又会讨论一个什么样的话题呢？是的，他今年已经75岁了。但我相信，他还会有新书带给喜欢他的读者们。

（原载《读书》2016年第4期）

民族认同与民族形成

“回回祖国”与回族认同的历史变迁 [1]

——

在中国历史上，回民究竟是在什么时候才形成今天被称为“民族”的这样一种人们共同体的？

对这个问题，我们先后有好几种不同的回答。较早对回族历史进行比较系统的考察的金吉堂认为，从元代到明中叶，“为回民在中国〔的〕同化时期。各色回教人士，在中国境内起一大结合，构成一整个民族”[2]。中国共产党内最早认真地对这个问题从事讨论的“民族问题研究会”，在《回回民族问题》一书中没有明确断言回族究竟形成于何时，只是不失审慎地写道，回族的“发展史应该从元朝开始”[3]。基本完成于1963年的《回族简史》事实上遵循着上述思路。它写道，自南宋末叶至元亡，“是回回的初期活动时期。这时，形成回回民族的条件在萌芽、成长中，回回民族还没有形成”，而在“明代三百年中，回回已成为一个民族共同体”[4]。有明统治长达近三百年，那么，能否将回族的形成确定在其中某个更具体一点的时间段之内呢？王建平在他完成于瑞典的博士学位论文中认为，就云南而言，“一种区域性的回族认同形成于明代中叶以后，那时‘回回’的名称已广泛流传，而一个松散的网络也已构成了”[5]。当代著名的回族历史学家杨志玖，则在他逝世前不久为自己最后的论文结集《元代回族史稿》所写的“绪言”中，将回民的民族形成提前到比明代更早。他说，这个过程“大约在元代中后期”已臻于完成。[6]

与以上诸说相比较，还有一种差异度更大得多的见解，将回族的形成时间置于20世纪50年代中国政府正式地对这一点予以确认以后。杜垒指出，尽管回民先前已经具有某种程度的种族意识，但在国家于50年代

正式承认它是一个民族之前，此种意识是相当地方化，并且缺乏充分条理化。他说：“与各种官方历史或少数民族地图所示相反，在50年代获得政府确认之前，回民并不是现代意义上的民族。就像许多其他的人们群体一样，回族只是在中华帝国向民族国家转变的时期才开始出现。如今以回民著称的人们，是7至14世纪定居中国的波斯、阿拉伯、蒙古和突厥等族群的穆斯林商人、军人和官员们与当地非穆斯林妇女通婚而产生的后裔。因为绝大部分生活在相互隔绝的共同体中，如果说他们其中的部分人（肯定不是全部）还有那么一点共同性，那也就是对伊斯兰的信仰而已”^[7]。李普曼也说，所谓“民族”的概念，“只是形成于19世纪末20世纪初，并且仅在1949年以后才被持续有力地加以使用。但这样的‘民族’论者却又坚持认为，在现代国家的各种技术的和社会的干预及能力使‘民族’得以成立之前，这些实体作为具有自觉意识的统一的团聚体，已经存在了极长的时期”。因此，李普曼反对“把‘民族’的范式应用于回民穆斯林（或者毋宁说是任何一个人们群体）的历史”。他赞成杜垒的看法，认为在1949年之前，“回回”的概念仅仅意味着穆斯林。^[8]

学者们对回族形成的时间问题之所以会有如此分歧的看法，在很大程度上，乃是因为他们在怎样界定一个民族的存在这个问题上存有严重的不一致。仔细检视把回族的形成位置于元明时代的上述诸种见解，不难发现，它们都把某些共同文化基质的产生、发育视为特定民族共同体确立的标志。不论持有此种见解的人们是否先验地假设，他们所发现的那些共同文化基质必定会或者已经在该共同体成员之间催发出一种主观归属感或认同意识，这种认同意识本身始终不曾成为他们郑关注的对象。^[9]另一方面，李奇于1954年发表的对高地缅甸克钦部落的研究表明，种族集团的形成又未必以共同文化的承载单元作为必要前提。恰恰相反，是“自我指属”（self-ascription）的意识，导致某个群体的人们选择并利用某几项文化特殊性作为自身之与众不同的标志。继李奇提出的“挑战”之后，巴特为1969年出版的《种族集团与边界》一书所写的“导论”，在人类学领域内赋予种族性以“新的意义”。于是，从不同人群间互动关系中产生的“边界”意识，而不是由其文化基质的异同本身所直接引发的对自我与他者的区别意识，以及它在有关种族性的各种理论中的重要性，在20世纪60年代以来的人类学研究中被极明显地凸显出来。^[10]事实上，到20世纪80年代中国民族学研究重新起步的时候，不

少国内学者对这一点曾有所意识。他们似乎是想把这种极其重要的主观认同意识纳入斯大林定义中所谓“表现于共同文化上的共同心理素质”的概念框架里去。^[11]不幸的是，这样的处理，正好消解了新观念原本可以推动的再深入一步的思考与新的学术创获。

主张回族形成于20世纪50年代中国的民族识别工作的研究者，高度重视现代国家的“制度化”运作对回族成员的身份自觉或种族认同意识所起到的决定性作用。此种见解无疑是非常有价值的，因为它在极大程度上揭示出过去一向为中国学者所普遍忽视的那一个层面的现象。但是，如果像杜垒所指出的那样，在形成为一个“现代意义上的民族”之前，回民的群体中实际上已经具有某种程度的种族意识，哪怕它还带有“相当地方化”的、“缺乏充分条理化”的特征，那我们就应当对出现在回民群体内部的这种自我归属意识的历史状况及其演变，做出进一步的考察和分析。人类学提出的这个问题，于是也就伸展到历史学的领域之内，并需要借助于历史学的方法来回答。尽管李普曼的著作所采用的基本上是历史学的方法，但他对回民群体内部认同意识的产生及其历史变迁，似乎仍未给予特别的关注。

因此，我们所面对的，不尽然是回族究竟形成于何时的问题。问题的实质似乎是，在当代中国政府将“民族”作为一种制度化范畴用以“识别”和划分国内的各种人们群体之前，中国历史上是否存在这样一个种类的人们群体，其特性与今天被称为“民族”或“种族群体”的人们共同体基本相近？更具体地说，今天的“回族”，是否存在着某种前现代的历史形态^[12]？

本文拟从回民群体内认同意识产生与变化的这一历史层面，对有关的史料进行清理和尝试性的分析。

二

汉语文献里的“回回”名称，如果不算沈括《梦溪笔谈》卷五《乐律一》所记《凯歌词》中的“银装背嵬打回回”一语，则最先是辽金之际的华北汉人用指喀喇汗朝乃至迤西诸地居民的名词。该词本身应当是派生

于“回纥”、“回鹘”的又一汉语异写，对西北域外情形不甚了然的华北汉人，很自然地将辽远地方的人们看作属于这一方向上自己尚能有所知晓的同一人群的最外缘部分。因此，在金宋汉人的观念中，“回回”与“回纥”、“回鹘”经常是同义语词。^[13]

但这种情况在蒙元时期发生了变化。元初汉人用“回回”来对译蒙古语Sarta'ul。后者派生自突厥语词sart，原来译言“商人”，但它在11世纪之后衍义为与游牧人相区别的“伊兰人”^[14]。从《元朝秘史》来看，当该词以Sarta'ul（< Sartaq）的形式进入蒙古语时，它似乎是用来指称西辽或花刺子模的地面及其人民的一个专用名词。^[15]蒙古人很清楚地知道，Sarta'ul的概念并未将回鹘（元代又称“畏吾儿”）包举在内。^[16]这一区分，最终使得“回鹘”（或“畏吾儿”）与“回回”这两个名词，在大约13、14世纪之交被分离开来而各有所指。此后直到元末，“回回”不再包括畏吾儿，而成为畏吾儿以西中亚诸人群的集体称谓。当时，它的主要构成部分虽然是伊斯兰信徒，但它还不是“穆斯林”的等义词。元代有“术忽回回”（指犹太人）、“绿睛回回”（指信仰基督教的阿速部人）、“罗哩回回”（吉卜赛人）等，便是明证。

汉语“回回”一词真正转义为伊斯兰或伊斯兰信仰者，似乎是在明初。在《华夷译语》中，“回回”分别被用来对译两个不同的语词。《鞑靼馆杂志》用“回回”对译“撒儿塔兀勒”，我们在13世纪文献里遇见的这个蒙古语词仍然存在于明清时候的蒙古语中。在此种场合，它的词义被固定为古代的地理—民族专名“哈刺契丹”，即西辽。^[17]《回回馆译语》则用“回回”移译“母苏里马恩”，即阿拉伯语词“穆斯林”的波斯语形式Musulmān的译音（元代的汉语译音作“木速蛮”等）。随着明代汉地社会与蒙古人的隔绝，“回回”的前一种含义逐渐退出日常通用的汉语，“伊斯兰”“伊斯兰信仰者”遂成为它最基本的词义。

从现在遗留下来的文献资料看，在明代前期和中期的近二百年里，“回回”的名称虽然流行于汉地社会，但是目前尚无证据可以让我们确信今天回族的先民们那时已经把它当作他们的自我称谓。^[18]在当时，他们用以自指的，更可能是今日仍可见于“经堂语”中的“穆民”（Mu'min，阿拉伯语，译言“信仰者”，又异译作“摩民”“母民”“穆我民”等）、“母思里妈纳”（即“木速蛮”的异译）等称谓，而“教民”“教门

人”“同教人”等词，也许就是它们更汉语化的对译词。今天所能见到的回族先民自称“回回”的最早证据，大概是写于万历四十一年（1613）的北京牛街礼拜寺《敕赐礼拜寺记》碑。^[19]可以说，至晚是在明末清初，“回回”一词已相当普遍地被回民人群接受为自我的称谓。王岱舆写作于崇祯年间的《正教真诠》，康熙时代马注的《清真指南》，康熙、乾隆时代的刘智附著于《天方至圣实录》中的《回回说》，都关注到对“回回”或“回辉”称谓的解释。^[20]到了清代后期，回民中间已有人明确地把自己的这个群体称为“回族”。

“回族”作为一种他称，最早似出现在乾隆时代。据田坂兴道的征引，乾隆《重修肃州新志》卷三〇《西陲纪略》叙述哈密人口向肃州地方的迁徙时写道：

哈密夷人于故明时徙居肃州卫东关乡居住者三族。曰维吾尔族，其人与汉俗微同；曰哈喇布族，其人与夷同；曰白面回回，则回族也。今皆男耕女织，为边氓矣。土商营伍，咸有其人。^[21]

乾隆五十年（1785），福康安在关于镇压西北回民起义的奏折里，也不止一次使用“回族”的提法。^[22]光绪十六年（1890）刊印的杨昌睿《甘肃忠义传》，在传文中亦多次出现“回族”“回籍”的字样。^[23]光绪后期的樊清心在《甘肃回匪肃清善后议》里，已将“回族”一名当作明确的分类范畴来使用。^[24]恐怕正是在这样的背景下，“回族”也逐渐成为回人的一种自称。同治六年（1880），云南人马开科为马复初的《大化总归》作序时说：“科生不辰，相见恨晚。虽隶籍回族，而非真回。”^[25]马开科在这篇序言里几次提及自己的族属，他更多地使用的是“回人”这个词，可是在上面引述的那一处，他确实明白地称呼自己是“回族”。由回民留下的涉及自身族属问题的文献实在是太少了。无论如何，这个例证不应当被看作只是措辞方面的一种偶然巧合。正如下文将要说到的，如果在民国前期，“回族”已成为一种相当普遍的自称，那么这一倾向在清末开始呈现，不是正在情理之中吗？

作为他称乃至自称的“回回”，在有明一代不仅含有伊斯兰信仰者共同体的意思，而且还逐渐含有了这样一层意思，即用它来指认从距离中国极其遥远的共同“祖国”徙居中国的一个移民及其后裔的人们群体。

现在可以直接读到的有关这一观念的较早叙述，见于天顺五年（1461）写定的《大明一统志》：

默德那国沿革：即回回祖国也。初，国王默罕德生而神灵，有大德，臣服西域诸国。诸国尊号为别谟拔尔，犹华言天使云。其教专以事天为本，而无像设。其经有三十本，凡三千六百余卷。其书旁行，有篆、草、楷三法，今西洋诸国皆用之。又有阴阳、星历、医药、音乐之类。隋开皇中，国人撒哈八撒阿的·斡葛思始传其教入中国。其地接天方国。本朝宣德中，其国使随天方国使臣来朝，并供方物。风俗：有城池、宫室、田畜、市列，与江淮风土不异。寒暑应候，民物繁庶。种五谷、葡萄诸果。俗重杀，非同类杀者不食。不食豕肉。斋戒拜天。〔每岁斋戒一月。更衣沐浴。居必易常处。每日西向拜天。国人尊信其教，虽适殊域、传子孙，累世不敢易。〕制造、织文、雕镂、器皿尤巧〔以上俱《晋安郡志》〕。^[26]

这段材料，往往为此后明代各种著述如《吾学编》《潜确居类书》《七修类稿》《皇明世法录》《皇明四夷考》《殊域周咨录》诸书讨论同类的话题时所采用。从《一统志》引文末尾的小注，我们知道它实出自《晋安郡志》。但《晋安郡志》还不是这段话的最终史源。正如田坂兴道业已指出的，它的绝大部分文字，与元至正年间吴鉴撰写的著名的泉州《清净寺记》极其相似。足见《晋安郡志》的此段记载系采自吴鉴碑记，而其中未见于碑记的，总共有五句话。除相连的三句，即从“隋开皇中”至“并供方物”云云，以及“俗重杀”下连之“非同类杀者不食”，另外缺少的恰恰就是“即回回祖国也”一语。^[27]这是完全契合于历史实相的。处于元代政治和社会环境里的人们，对于“回回”人由来源于西域各国的五花八门的人群所构成这一事实，无疑是很清楚的。他们还不大会产生这样的误解，即“回回”人都来源于同一个具体的“祖国”（即祖宗所居之国）。此种观念，只有在入明之后，方才可能逐渐地形成。

关于《晋安郡志》的讯息，今天似已无从查考。田坂兴道推测，它或许就是明人陈鸣鹤的三卷本《晋安逸志》。^[28]事实上，陈鸣鹤是万历时的人。^[29]《一统志》不可能去抄这部比它晚出百年之久的书。

《晋安郡志》必定是另一部书。它的写成，无疑是在被它所采用的吴鉴碑文之写作年代以后，因而这最早也得是至正十一年（1351）之后的事。^[30]从上面已经提到过的理由去推想，它最可能写作于明朝前期。

要断定“回回祖国”的观念不可能早于明代，还必须对一件与此种看法相冲突的历史资料做出解释。这就是著名的至正八年（1348）中山府（今河北定县）《重建礼拜寺记》碑。碑记不但赫赫然声称：“考之舆图曰：默德纳国即回回祖国也”，而且自此句以下直至撒哈八传教中国的一段话，几乎与《一统志》所述字字相同。^[31]是碑比泉州碑至少又早了3年。于是就产生了一个问题：在明代被广泛转引的有关伊斯兰教的那一段描述，最先究竟是出自吴鉴之手，还是出自被吴鉴照抄的中山府《重建礼拜寺记》？

带着这个问题再细读全文，即可发现后面这一通碑记存在两方面的疑点。首先，碑阴所署诸“功德主”的军职，包括“奉诏统领卫兵守御中山府都督”^[32]“指挥”“千户”“百户”数项，所反映的是明朝而不是元朝的军事建制。其理由如下。

第一，“指挥”一职确凿无疑地属于卫所制之下诸卫的长官名称，元朝拱卫京师的侍卫亲军中有“都指挥使”“都指挥”，但没有“指挥”，也不存在将“指挥使”省文为“指挥”的体例或习俗。其二，前举第一个官称似与元明两代的兵制都不太相符，但从用词情况判断，它仍然包含着若干关涉明代兵制的语词“碎片”。元代兵制中，只有个别蒙古军及侍卫军的帅府，称“都督府”“大都督府”；即便如此，其长、次官亦唯称“大都督”“佾都督”，从无“都督”之称；大多数驻防蒙古军的帅府及其长官都称“都万户府”“都万户”，或“万户府”“万户”。无论如何，“都督”不应是出于元人之口的军事官衔。而在明代兵制中，“都督”一名至少有三个含义。一指比统领卫所的都指挥使司更高一级的帅府即“都督府”的长官；二是自边外归附的羁縻卫所，其长官亦为都督；三是在有些地方，如据成化《金山卫志》，该卫的长官也称都督。^[33]统领“中山府”（此处实应读作“定州”）一地驻军的将领，似不至于有都督这样高的地位，但“都

督”的官称仍还是明代的。这个官名里的“守御”和“卫兵”两词也很耐人寻味。元代未见以“守御”两字入官名或作兵制术语的义例。明代则有“守御千户”之制。又《畿辅通志》记述明定州卫的建制沿革说：“定州卫，由永乐初拨真定卫后千户所守御，因为千户所治，仍隶真定卫。永乐中调大同中护卫，遂改为定州卫。”^[34]是为“守御”一词明确见用于定州驻军之例证。至于“卫兵”，则似乎是明代对卫所部勒之下常规军的通称。清前期人概括明代军制说：“明初兵有三，后增其二。曰卫兵。卫所世籍之兵也。……曰弓兵。……曰机兵。……曰土兵。……曰奇兵。”^[35]洪武后期，广西边民“啸聚劫夺”。明边帅以为，“比调卫兵收捕，即逃匿岩谷；兵退，复肆跳梁”。因此他建议在秋收时集中兵力，“列屯贼境，扼其要路，收其所种谷粟”，待其势穷，再行“禽戮”^[36]。其三，“千户”和“百户”，虽是元明两朝都通行的中下级军官名称，但把它们配列在此前讨论的那些官名一起考虑，不能不认为这是指卫所制下的指挥军官而言。总而言之，这份功德主名单的枚举者，无疑在某种程度上拥有明代兵制的知识背景（尽管他的了解是粗略而不准确的），并且还把它们在不经意中从自己的笔端流露了出来。既然如此，他写下这份名单的时间就绝对不可能是在元朝了。

中山府碑记另一方面疑点，是文字的拖沓重复，这表明碑文中可能有后来羼入的文字。在“考之舆图曰”一段之前不到五十字，有“寺无像设，惟一空殿”之语。然后就出现了与《一统志》完全相同的那段话，其中包括“其教专以事天为本，而无像设”一句。紧接这段文字，我们再次读到“其曰以事天为本，而无像设”、“而殿则空焉”等语。在这样短小的篇幅里一再出现重复的语词，无论如何不能视为正常。另外，碑文在“寺无像设，惟一空殿”之后，既交代此乃“祖天方国（即默伽）遗制”，而后又“考之舆图”，说“回回祖国”是默德纳。这里的不一致，应是对不同来源的资料进行拼凑连缀而造成的结果。这些迹象，都使人怀疑“考之舆图曰”之后那段文字，其实是后来的人从《一统志》中间抄录出来硬塞进去的。确实，如果干脆把直至“其曰以事天为本，而无像设”为止的这一段整个删削，文气倒反而变得通顺起来，重复也没有了。

仅根据以上的讨论，便遽然将中山府《重建礼拜寺碑记》断定为“伪碑”，或许失之过激。但似乎可以肯定，第一，即使该碑真的存在过，艺

风堂拓片所据碑石，也肯定已不是元代的旧物，而是后人重新镌刻过的。^[37]第二，此碑在重刻时，肯定孱入了后来的文词。碑文中与《一统志》相同的那些话，无非是从《一统志》抄来的。当碑文增改者写下“考之舆图曰”五个字时，浮现在他心目中的“舆图”，很可能就是《大明一统志》。也就是说，以此碑作为元代已出现“回回祖国”观念的证据，是不能成立的。

当然，明人关于“回回祖国”究竟何属的问题，还有其他的说法。严从简写道“按：回回祖国，〔国〕史正纲以为大食，《一统志》以为默德那”；“或云：天方，回回祖国也”^[38]。成书于晚明清初的《正字通》采用的，是回回为“大食国种”的说法。^[39]这些见解的共同之处在于，它们都把回回的祖先追溯为同属某个特定国家的人类群体，尽管对这个特定国家的具体位置，他们都只有模糊而难以确定的印象而已。^[40]

现在所知，最早记载“回回祖国”观念的，应当是那部今已佚失的《晋安郡志》。因此我们已无法查考，这一观念究竟最先起源于回民自己，还是将回民视为“他者”的汉人群体。将载录于《一统志》上的那段话作为对回民宗教的权威的和标准化的叙述而辗转抄录在自己著述之中的明人，大都是汉人。那么，明代的回民自己是否也接受了这个观念呢？

明代回民留下的有关他们宗教生活的史料实在太少，要通过大量的直接举证来回答这个问题，几乎是不可能的。不过，从现存文献中透露出来的依稀可见的迹象，还是使我们有理由相信，至少是在晚明清初时，上述观念在回民中间已经开始形成了。

这里需要重新提到定州的《重建礼拜寺碑记》。其碑文虽经后人增改重镌，但这种改动的时间至多不会晚于清前期。^[41]所以对于我们现在所要寻求的证据而言，此碑仍弥足珍贵。无论这名“杨受益”或碑文的改写者是否教门内人，此碑被树立于清真寺里，即表明采取了此种做法的回民是认可碑文意思的。类似的表述，也可在其他明代碑记中发现。如嘉靖二年（1523）的张家口《重修礼拜寺记》谓：“……穆德那国远在天方国之西，其先有名模额牟末德王……其裔衍派（脉）日繁，编（遍）尽天下有之。”^[42]前面已提到过的弘治六年（1493）《杭郡重修

礼拜寺记》，有“回辉氏出自西域，来居中夏”之说。此处所谓“西域”，未可以泛指概念当之。据《大明一统志》，天方“旧名天堂，又名西域”^[43]。这才应当是碑文中“西域”的真正含义。湖南《丁氏家谱》谓“考之吾族，身宗教门，本默德国人也。肇自远祖汉沙公帅师由大食落籍金陵，助明太祖起兵”云云。^[44]此处的“默德”，非默德那之讹称莫属。元末自大食来助朱元璋云，只能是传说而已。但此种传说显然不是到乾隆时期该家谱编纂时才存在的。将它看作自晚明清初流传而来，必无大误。可见从河北、浙江到湖南，“回回祖国”的观念已内化于回民对集体身份的认同意识中。

值得注意的是，宋元穆斯林移民的后裔们在追溯自己根源时对于“回回祖国”的想象，与他们对明清王朝的政治认同一直并行不悖。用他们自己的话说：“夫其教原本西域，国自为俗。流入华土，各仍其世而守之，用以无忘厥祖。原非故标一异帜，庸以自别于齐民也。”^[45]他们“生于中夏”，所以要“讲君臣之意，使人共知率土皆臣”。因为“不忘其所自出”，所以“虽圣天子在上，普天偕从圣化，而本来面目，且万万不能改易也”^[46]。在明清时代的清真寺碑刻文中，类似将“圣教昌明，皇图永固”相提并论的语词，可以说是屡见不鲜。^[47]作为穆斯林“五功”之一的“念”，被有的碑文阐释为“敬天、忠君、孝亲，务践其实”^[48]。清真寺的功能除“仰拜造化万物者（此指真主）”之外，“颂祷天子万寿者，在是；称愿宗社人民安固如泰山者，亦在是”^[49]。作为“留驻中华”的回民后裔，中国回民群体对自己的界定，显然也包含了这一层政治上的认同在内。^[50]

在关于自身根源性的意识方面，晚明的回民群体内已开始形成“回回祖国”观念。这一事实表明，中国回民的民族的或种族的认同，至少在明清之际，应当是已经初具形态了。

四

当代人类学和社会学都高度重视自我与他者之间的界限区分以及群体成员内部的自觉心理联系，亦即认同意识对于民族或种族集团形成的

关键作用。但是，人们可以同时属于许多个不同的共同体。在这种情形下，究竟具有何种特别性格的对共同体的归属感，才可以被认为是一种种族的认同感呢？

马克斯·韦伯曾经认为，种族性的意识根源于“一种对共同或共有血统的推想”（a presumption of common or shared descent）。这种看法，据说已经为现代人类学家所放弃。但是一直到最近为止，当他们需要具体地界定构成为种族的心理联系时，绝不在少数的人类学家仍然不约而同地把“共同血统”的观念列为其特征之一。威廉·俾特森说：“民族（nation）是这样的一个人们群体（a people），它既由出自于一个虚拟祖先的共同血统，也被共同地域、历史、语言、宗教及生活方式，互相联系在一起。”^[51]迈克尔·班顿在分别论述前南斯拉夫、美国及欧洲其他地区中使用“种族的”（ethnic）一词来修饰的各类人们群体时，无不提到“共同血统”“共有一种与他人不同的……血统”的意识，作为一种基本的界定指标。^[52]斯蒂文·郝瑞写道：“对于究竟是什么构成了种族性或种族意识的问题，在人类学界一直是一个争论的题目。无论如何，归属于某个种族集团的那种意识，至少有两个特征：一、由于具有共同血统和可以作为种族标记的共同习俗，因而它把自身看作浑然一体的；二、它能与其他那些祖先和习俗都不相同的人们群体区别开来。”^[53]他的此种主张，并为李普曼所引述，用以代替他本人对种族性的定义。^[54]霍罗维茨则写道：“种族性基于集体祖先的神话，此种集体的祖先总是带着若干被相信是天生的特征。”^[55]一本讨论亚洲种族问题的教科书所采纳的观点，也将“对血统的共同神话”列为种族集团诸特征中的一项。^[56]研究回族历史的迪伦说：“很难确凿地断言，究竟是哪些因素在种族认同形成中起了作用，不过它们一定涉及语言、宗教、服装、习俗，以及比这些都更重要的对一种共同血统（a common blood line）的感知（无论这种感知是如何错位）等因素”^[57]。为杜垒引用的契耶斯的见解同样认为，一种“共有血统”（shared descent）的观念，“构成了种族集团认同的基础”^[58]。同时，契耶斯又力图将这种共同血统的确立机制与通过世系谱而构建的具有共同祖先联系的亲属集团内共同血统的确立机制区分开来。他指出，种族集团的祖先记忆，乃是通过对该人类群体的起源、迁徙，尤其是它所经历的苦难折磨的历史叙事而建立起来的。这些叙事表现在由父母、长者、领袖所操习和传承的民歌、民间故事、纪念历史

事件的仪式、歌舞表演、艺术创作，乃至书面历史记录等等中间。[59]

应当承认，远不是所有的学者都把共同血统观念列入种族性的诸主要特征之中。例如恩洛埃为著名的《小布郎比较政治丛书》所写的《种族冲突与政治发展》一书，虽然极其强调“种族性依赖于自我确认，而不依赖客观范畴的划分”，甚至也指出了种族集团“在生物学意义上自我赓续”的特征，但他对种族性的界定却基本不涉及共同血统观念的问题。他写道，种族性“是指人们之间的一种特殊联系，这种联系使他们认为自己属于一个与他者相区别的群体。此种联系的内容是共有文化，即指区别正确和错误，确定互动的规则，设定优先关注的事项、期望和目标的一个基本信仰与价值的类型”[60]。

这显然是一种更为宽泛的种族概念。但是正如康诺尔指出过的，如果像“美国社会学家们”那样，把“种族集团”简约为“一个大社会的亚群体”（a subgroup of a large society）来看待，所谓“种族集团”就会变作“少数人群体”的同义词。事实上，在美国社会学的著作中，它也已经被用于指称几乎所有可加以区别的少数人群体。其结果之一，便是不同形式的认同之间的重要区别，也就可能被完全混淆了。[61]这方面最典型的例证，大概要算韩起澜关于上海的苏北人的那本书了。作者力图重构一种历史过程，在其中，“人的出生地，而不是人种、宗教或民族，被用来界定中国背景下的种族，其确实性就如同在美国被看作种族性质的非洲裔美国人、墨西哥裔美国人、波兰人的认同一样”。在作者看来，“只有把苏北老乡理解为已构成了一个类似于非洲裔美国人或墨西哥裔美国人那样的种族集团，与出生籍贯联系在一起的种种不平等结构及其社会建构的过程，才能够得以呈现”[62]。但是，韩起澜自己也承认，“即使西方人类学家也很少将种族性延伸到地区认同（的范围）”。她所以要把乡土认同（此外还有浙江“堕民”、陕西和山西“乐户”、广东“船民”等人们群体）看作一种种族认同，是因为这种现象“在中国还没有专门的名称”。她认为，“关键问题不在于乡土认同在中国究竟是何时，甚或究竟是否通过了关于种族性的某种试纸检测，问题在于，如果我们认为它是种族属性的，那么我们可以用一种新的方式来考察这一现象，它能够凸显出一系列从未被清楚认识过的社会关系和历史过程”[63]。在韩起澜看来并不关键的问题，在我看来恰恰是问题的关键所

在。苏北人作为近代上海劳力市场上的“低等无产者”，是一个备受歧视和残酷剥夺的群体。然而，无论是上海人或者上海苏北人自身，都不存在这样的感受，即把这个群体与他者的差异看作种族的差异。很重要的一点似乎是，无论是对生活在上海的苏北人或者是对上海人而言，苏北人的血统之所自，并不是一个可以与其他人群清楚区别开来的单独人群。

在追求对种族性的界定过程中所面临的种种困难，早已迫使研究者们放弃下述信念，即把种族集团看作一种纯粹的外在物或客观的存在，可以通过确认一种或几种最关键的种族性“基质”来完全客观地或“科学地”加以界定。种族性只能在人们用以组织和划分自己的各种方式的连续系列中去予以理解和定位。与其他各种认同形式相类似，种族的认同“基本上是在对话中确定的，是变化的、复合多样的、有伸缩性的。确定某个群体或个人属于何种‘种族的’身份，会随着说话者、作为受众的对方以及对话背景的不同而发生变化”^[64]。当然不能认为，共同血统观念是界定种族认同意识的绝对尺度。事实上，在部落、宗族等社会组织中也存在共同血统的观念。我们当然也不能说，种族的认同意识没有共同血统观念就绝对不能成立。尽管如此，从上面引述的许多著名学者在述及种族认同的时候都免不了要提到共同血统的观念这一事实来看，说它是构成种族认同意识的最重要因素之一，也许还不会离事实太远。

毫无疑问，所谓“共同血统”观念，并不必定以历史真实性作为支撑它的基础。相反，要证明任何“共同血统”都不可能绝对纯粹或者真实，倒是再容易不过的事情。但“共同血统”观念本身，仍然是一项毋庸置疑的“历史真实性”。正如康诺尔所说，“在分析各种社会政治状况时，最基本的问题未必是事实究竟如何，而是人们相信那事实是怎么样的”^[65]。

“共同血统”观念似乎存在两种表达方式。一种是把全体民族或种族成员想象为同一祖先的后裔。哈萨克人的情形就是如此。巴肯曾经这样简明扼要地概括过此种情形：

虽然游牧营地事实上并不总是父系的家庭集合，但哈萨克社会组织的模式却仍然基于这样的假说。哈萨克人都相信他们自己全部来自同一祖先的男系传嗣。19世纪考察家们收集的部族系谱在细节

上出入极大，甚至对始祖名字的说法也有不同。但是，它们在下面这一点上却众口一词。即这位始祖有三个儿子。他们分成了三个单独的阿吾勒（ayl，最小规模的游牧单元），于是确立了哈萨克人的三个主要分支：大帐、中帐和小帐。根据部族世系，这三个儿子的儿子们又依次分立，分别成为诸帐之下各分支的始祖。而他们的儿子们也依次分立为更小的分支的先祖。这样一直分支下去，直到阿吾勒为止。其所有的男子和未出嫁的女人都出自一个共同祖先。于是，哈萨克民族和它的所有分支，全都被认为是一个扩大的家庭集团的各支系。[66]

中国撒拉人关于本族的起源传说，也体现了相同的共同血统观念。传说他们的祖先乃是相当于宋末元初时代在撒马儿干地方的六兄弟。在离乡背井之际，教长给他们一壶清水、一匣黄土，命他们东行至有同样水土之处定居。他们就这样来到青海循化，子孙日渐繁殖，形成今日的撒拉族。[67]

不过，并非所有种族都有这样的共同始祖传说。“共同血统”观念的另一种基本表达方式，则是将当今的特定人们群体，追溯为历史上某个拥有独特文化，并足以与同时代的其他者相区别的既有人们的共同体的后裔。对历史学家或人类学家来说，无论此种独特文化还是那个既有的“人们共同体”自身，其界限很可能都存在相当的模糊不清之处。但社会大众是不会提出“谁才是‘华夏’”或者“谁是满洲人”这样的问题的。“华夏”或者“满洲人”，对一般大众而言，都是非常明确的历史实在。他们也不会追问，在这个历史上的人们共同体成员之间，究竟有没有由一个共同始祖的传嗣而确立的血缘关系。当他们将自身集体地想象为这样一种独特人群单元的后裔时，观念层面上的“共同血统”就算是构成了。康诺尔猜想说，在汉民族中有“一种未曾言明的假想，即在某个朦胧、没有记载的时代，存在过一对汉族的亚当和夏娃”[68]。他似乎没有意识到，其实“共同血统”的观念不一定非要追溯到唯一始祖或始祖母，方才得以缔造。汉民族的共同血统观念，根本地说，是以他们都是“华夏”后裔这样的方式来表达的。一般认为蒙古人以“苍狼白鹿”为祖先传说。其实中世纪的蒙古人已经分辨得很清楚，它讲述的只是关于“成吉思皇帝的根源”的故事。[69]蒙古人中间的共同血统观念，是通过将他们自己的来源追溯到

成吉思汗时代的草原蒙古人共同体而建构起来的。

如果上面的讨论可以成立，那么“回回祖国”观念在移民中国的回民群体中的确立，就应该看作他们对于本群体出自共同血统这样一种观念的初步表达。随着此种观念的进一步发育，在中国的回民群体作为一个民族也始而成型了。

五

回民中的种族意识在晚明的形成，乃是他们久居汉地社会而逐渐土著化过程的历史产物。绝对不应当将这个土著化的过程简单地理解为就是“汉化”的过程。在与汉族的长时期密切接触中，回民在行为方式的许多方面虽然发生了重要的变迁，但是这些变迁并不曾消解他们与汉族共同体之间的基本区别及其对此种区别的自觉意识。毋宁说，回民在汉地社会中土著化的过程，既反映了他们被汉文化所涵化的那一层面，同时也清楚地显示出，他们对回汉区别的意识自觉反而在不断增强。

主要是在元代进入汉地社会的回民主体，在当时尚能对自己所自出的故土保持着一定程度的鲜活记忆。由于元代中国与东部穆斯林世界的频繁沟通，这些移民甚至还多少维持着与母国之间这样或那样的联系。直到明代前期，在西北中国，仍有大量回民商人从西域迁来并长期留住在那里。《明史·西域传》“撒马尔罕”条曰：“其国中回回，又自驱马，抵凉州互市。帝（指明太祖）不许，令赴京鬻之。元时回回遍天下，及是居甘肃者尚多。诏守臣悉遣之。于是归撒马尔罕者千二百余人。”^[70]投奔中国的西域伊斯兰教徒，在明代中叶之前不断见于史载。这批陆续东来的回民人口数量既然不小，自然会把有关西域及彼方伊斯兰教的诸多信息带到中国。但是，此种状况大约在成化中叶（即15世纪70年代）基本告一段落。在东南中国，由于明政府对海外贸易的消极态度和欧洲殖民者对南海贸易的垄断，东部穆斯林世界与中国之间的经济与文化交流在此后不久也急剧衰退。^[71]身处汉地社会的回民于是真正陷入了与外部世界的隔绝状态。而明代的政治、经济和文化格局，与元代相比显然已大幅度地朝向中原体制靠拢。回民的昔日优势也在无可避免地日渐

失落。15世纪70年代，明代文献中出现了移回民为盗寇的最早记载。此后内地回民社会状况的恶化更日渐加剧。^[72]这些情况，都表明并且极有力地推进着内地回民人群因社会地位的跌落而加速土著化的历史进程。

明代后期在回民中间土著化趋势之加强的显著征象之一，是这个时期的回民普遍采用了汉式的姓氏。关于这一点，田坂兴道在进行了详细研究后总结说：

回教徒改用汉姓从唐代已经开始。然而在唐、宋、元的时代，这样的例证是不多的。他们中的大多数即使在中国也依然使用原来的名字。但是，如果以上的考察幸而正中鹄的，则回教徒的改姓到明代可以说是全然普通的事情了。自明代以前就留居中国而经历了好几个世代的人们，在明初都纷纷改姓。明代来归的人们，即使最初的那一代不改姓（虽然来归者本身即改姓的事例亦不为少见），经历了二世或三世后，便大都将其姓名变成中国式的了。^[73]

在回民普遍采纳汉名称呼的背后，应当存在一种更广泛层面上值得注意的现象，即他们在政治、经济乃至日常生活的某些领域内，实际已经在相当程度上采用汉语作为社会沟通的语言媒介了。经、汉不通在明代后期的回民群体中乃是常情。^[74]这时候所谓经、汉不通，更多的是指绝大部分回民已不通经语而言。前引明万历三十年（1602）的《嘉兴府建真教寺碑记》谓，对于伊斯兰教的“真派”，“世鲜有通其说者，而习其说者，复不能自通，第以肤浅鄙俚之见文之”^[75]。当然，碑文没有揭明，这些“肤浅鄙俚之见”究竟是用什么语言表达的。在这里，大约一个世纪之后的刘智的话，颇可以帮助我们解明这个问题。在比较一般经师与他本人“训文解字”的差别时，刘智写道：“经字汉文原相吻合。奈学者讲经训字，多用俚谈。……愚不憚繁，每训文解字，必摹对推敲，使两意恰合，然后下笔。”因此，他本人的这本书，“与经堂语气……不相合”^[76]。毫无疑问，当日经师训文解字时的“俚谈”，亦即上引明碑所谓“肤浅鄙俚之见”，是用基本具备汉语形态的“经堂语”（或者它的前身）来表达的。训经之言成为“俚谈”，因为不仅是作为听众的一般信徒，而且包括大部分经师本身，已经不能真正领会阿拉伯语、波斯语文本的经旨。中国的回民于是陷入这样一种两难境地：“非用汉文，固不能

启大众之省悟；纯用汉文，又难合正教之规矩。”^[77]因而，他们只好在用原文诵经同时，以汉语来代代传授经典的意思了。顺治年间有人慨叹说，伊斯兰教的“兰台石室之藏，汗牛充栋，但俱国音。中幅之人，无一晓者”^[78]。因此，“解天经，非中国之语（按此指汉语），安所宣传。势不得不参用之”^[79]。要说此种形势至少在晚明时业已奠定，无论如何是不会过分的。

阿姆斯特隆指出过，宗教信仰很可能成为侨居他国的人们群体对自身身份认同的核心。他又说，在长时期定居他国以后，“异域居民的那些特别语言经常会被压缩为宗教认同的符号，因为这些群体的成员总是会转而适应所在地的外国语言”^[80]。在回民大众的宗教语言演变为基本上属于汉语形态的“经堂语”前身之先，他们在宗教及与宗教相关方面之外的其他社会领域内，必定也已经采用汉语作为主要沟通媒介了。

姓氏、语言而外，内地回民的服饰，也渐趋于和汉族无大分别，在与宗教无关的场合尤其如此。乾隆初年的一位回民学者，在答复对回民“异言异服”的指责时写道：

且于公私应酬行礼，所用衣冠早已从俗。惟于寺中礼拜时，冠系六棱，上锐下圆。五色皆有，而白者居多。……礼拜之服，系阔袖大领，仿古朝服。抑惟师长遇大节领拜时服之，非常服也。至冠婚丧祭之服，则仍从宜从俗而已。彼好带白帽市井贸易者，则轻褻教典、无知之徒，何足道哉。^[81]

对这样一个缓慢渐进、长时期延续的变迁过程而言，明代后期似乎特别值得我们留心。泉州有一位生于16世纪初的回民，按自己大半生的观察，分三个阶段来回忆家族风气的变化。据他说，其“稚年习见”，仍敦乎若上世风化。

如敛不重衣，殡不以木，葬不过三日，封若马鬣而浅。衰以木棉，祀不设主，祭不列品，为会期日西，相率西向以拜天。岁月一斋，晨昏见星而食，竟日则枵腹。荐神惟香花，不设酒果，不焚楮币。诵清经，仿所传夷音，不解文义，亦不求其晓，吉凶皆用之。牲杀必自其屠而后食。肉食不以豕。恒沐浴，不是不敢以交神明。衣崇木棉，不以帛。大率明洁为尚也。

接着，他叙述“厥后”的状况说：

殓加衣矣。殓用木矣。葬逾时矣。衰麻棉半矣。祀设主矣。封用圻矣。祭列品矣。牲务肥猪矣。天多不拜矣。斋则无矣。牲杀不必出其屠而自杀矣。衣以帛矣。酒果设矣。楮帛焚他神矣，祀先则未用也。香花之荐，犹故也。

至于他晚年所看到的习气，又更进了一步：

祀今有焚楮帛者。牲杀不必自杀与其屠者。衰皆以麻，无用棉者。葬有逾十余年者。吉凶有用黄冠浮屠者.....[82]

这虽是颇为极端的例证，还是有助于说明晚明回民群体中所发生的社会变化何等巨大而深刻。另一方面，从总体上说，此种变迁并没有导致回汉之间界限的泯灭。这又是为什么呢？

对这个问题，早在清末时候，有些汉人其实已认识得相当透彻了。樊清心的前引奏议将十六国时期的“五胡”与内地回人移民的历史命运作过一番比较。他说，关键在于一则“无所谓其教，无所谓其俗，故相处而相忘”；一则“各教其教”，与汉人“礼俗互异”，所以其人“自甘居于异类”[83]。此公言辞充满了大汉族沙文主义和对回民的敌视，这一点自然不足为训。但他的确看到了回民之所以能始终保持着对自身共同体之强大归属感的三个关节点，即共同教门，由共同教门而产生的一系列特殊习俗，以及主要是由此类共同性所生发的对回汉界限的自觉意识。樊清心唯一没有提到的，是汉人将回民视为“异类”的立场，对于回民的界限意识和自我认同强化过程所产生的作用。

对入居内地的回民来说，在来自域外的伊斯兰教资源已基本断绝的情形下，他们主要依赖两种途径来维持其宗教信仰乃至最低限度的关于伊斯兰教的知识体系的传授。其一是将宗教以及与之相关的诸习俗当作“祖教”和“祖制”，在家族内部世代相传不坠。[84]湖南一个回回家族，“身宗教门.....传世十六，历年四百，世守不异”[85]。有少数以传教或以伊斯兰学术为业的世家，或者“兢兢业业，日以阐明圣教为念”的虔诚的信徒家庭，可以“数十余世子孙相沿”[86]，维持着对教义、教规的钻研、履行和传习授受。绝大部分的信教大众，则处于另一种境界：“虽遵

用教典，斤斤勿逾；而日用民常，懵其宗旨。”“要皆习无不察。故服习其间者，只知我为教中人，至教之所以为教，究懵懵焉，而莫得其指归。”^[87]马士章回忆自己的经历说：“缘以幼年失学，未谙经文。即行奉大略，不过人步亦步，人趋亦趋，仅相延于风俗者也。试询道之源而不知其从，执行之舛而不觉其非。”^[88]尽管如此，这样的共有习性却极有韧性地维持着回民与汉人之间的界限区别以及他们自身对这种界限的意识。

其二，信仰的维持还得力于超过家族范围的回民群体的生存方式。上述生存方式与回民的主体在元代通过驻军等途径奠定的聚居习性有关。有回民聚居区就会有礼拜寺，就有指导宗教生活的专职人员，就有“讲学堂”可以传授教旨教规^[89]。如果说仅依赖家族来维持宗教信仰，其力量有时难免显得过于薄弱（上文所举证的泉州丁氏即属于此种情况），那么在更大范围的回民聚居区，信仰的赓续就会更加有保障了。

内地回民作为一种宗教共同体的特征，从元代直到明中叶一直存在。然而在这个时期，除了出自同一宗教的归属感以外，回民群体内部的差异也是一个引人注目的事实。他们来自中亚的各个城邦、地区，说着不同的母语，如波斯语、突厥语的各语支或各种方言、阿拉伯语等等，还属于不同的教派。

但是所有这些差异，在明代中叶以后，都随着对祖先的具体记忆的湮没而渐趋淡化。面对汉地社会的主体人口和主流文化，回民对自身特殊性的意识自觉更进一步掩盖了正在急剧淡化下去的对自身内部差异的感知。回汉之间的界限则随双方对他者意识的增强而愈益明朗。两种人们群体之间的沟壑演化为汉人对回民的大众性成见。伊斯莱利在他的研究里列举过若干个相当典型的例证，表明汉人中存在着的对回民的普遍偏见。^[90]这些偏见显然已有极长久的历史了。只要读一读金天柱列数的汉人对回民的“种种疑案”，就可以知道它们在清代中叶即已存在：

遂有谓不遵正朔，私造宪书，以三百六十日为一年，而群相庆贺者；有谓异言异服，择拣饮食；甚者谓斋仍茹葷，白日何故不食？又谓礼拜不知所拜何神，而夜聚晓散，男女杂沓；更谓齐髻以毁父母之体，而庞貌为之异样者。^[91]

这段话虽写于乾隆初，但汉人对回民的类似认识，还应当存在于比之更早的年月里。类似舆论无疑也反过来强化着回民的集体归属感。这种归属感是在每个回民的家族或其特定聚居区里培育出来的，但它又绝对超越任何一个具体的家族或聚居区。内地回民忘记了有关他们来源的诸多具体情节，但对“祖教”“祖制”和自身根源性的追寻意识仍使他们记得自己是来自域外移民集体的后裔中的一员。他们对自身居住地区之外的其他回民或许所知不详，但他们知道属于同一移民集体的后裔广泛地分布在中国各地，而且事实上也早已建立起远超出自己居住地范围的地域性联系和更广泛的同类身份的认同。^[92]明末的回民很自信地声称“其人相见，则以其语自通，藹如一家，有无相济，适万里可无斋焉”^[93]。“以其语自通”，所指虽然还是汉语，但那是一种大量采纳了来源于波斯、阿拉伯、突厥语词乃至诸多新创汉语词汇的汉语特殊形式，即所谓经堂语，教外的汉人是很难听懂的。它本身也成为回民认同的有效标记。在民间流行的一句汉族民间俗话说：“回民的东西吃得，回民的话听不得。”此处“听不得”，按流传于汉人中的一种解释，是指回民的话无信用、不可靠。^[94]但按回民自己的理解，这是汉人听不懂回民之间的谈话的意思。回民显然为这一点而感到某种满足。^[95]内地回民变成了中国人的一个组成部分，但他们没有变成汉人。

因此我们看到，“回回”移民土著化的过程与其说消弭了回汉之间的差异，还不如说消弭了原来存在于回民共同体内部的诸种差异。用清末有的回回人自己的话说，这叫“绳绳继继，宗是教者相传，遂忘其国籍。回其教，且并回其民焉”^[96]。阿姆斯特隆说：“最重要的是，从讨论开始时就必须认识到：种族群体或曰早期民族的观念必须以排他方式予以界定，这个事实本身就已说明，实际上不存在某种纯粹的界定方式，可以将种族性与其他类型的认同区别开来。界限论方法表明，种族性是一束转变中的互动关系，而不是社会组织的一种核心成分。……必须承认，种族性现象是诸种社会集合体之连续统一体（其中特别要包括阶级和宗教实体）的一个部分。”^[97]正是遵循着这样的逻辑，回民出自同一“祖国”的观念，被他们自己广泛接受。回民作为一个宗教的共同体，也就从而向着具有共同血统观念的种族共同体转换。

“回回祖国”和共同血统观念，具有极大程度的想象的性格。不过上

述“想象”并不是完全缺乏社会和历史依据的痴心妄想。相反，“正是在经验以及由经验所产生的非自觉的习性（habitus）方面的共同性，给予一个种族群体的成员们以某种身为同类并且互相熟悉的意识”。而人们使用亲属或血统的观念来表达种族的归属感（这又使我们想起回族成员互称“教亲”的事例），也不是他们任意选择的结果。因为“身为真实的家庭内成员或世谱集团内成员的那种特殊情感，也反映了相同的对于共有习性的意识。而这种意识又恰恰成为以家庭化来实现种族凝聚的基础所在”。或者换个说法：“由于种族认同派生于被人们视情景而定地共有的某个多层面习性的诸种因素（situationally shared elements of a multidimensional habitus），这就使得个人能够获得若干认同要素。它们分别与不同情境相联系，但都是很真实的，并且最终被提升为共同血统的形态。”^[98]

在晚明中国，内地回民群体内民族意识的形成，端倪于“回回祖国”观念的流行，而后又为明末清初中国伊斯兰教的经堂教育和以儒释教运动所促进。唯对本文所关注的课题而言，更重要的，乃是清代的内地回民怎样将唐代回纥纳入对自己历史和根源性的想象之中，从而导致其种族认同又发生重要变化的问题。因此以下讨论，拟着重围绕这个问题来展开。

六

明代晚期内地回民的种族认同，基本上围绕着回汉差异而滋生发育起来。就区分回、汉而言，这条界限大体是明确的。在相当长一段时间里，由于内地回民被基本隔绝于域外穆斯林世界之外，他们作为西域“回回”的后裔，与同时代的西域“回回”究竟是什么样的关系，实际上并不成其为一个事关切身，因而迫切需要解答的问题。

但是，这种形势很快便因穆斯林的政治文化势力全面控制吐鲁番、哈密而发生变化。它导致了下述两项结果：其一，原先将西北中国内地隔离于东部穆斯林世界的佛教维吾尔人，终于全部皈依伊斯兰教信仰，畏吾儿人始而成为现实中不再存在的一个历史名称。现实社会中的“回

回”于是再度被看成与历史上的畏吾儿具有渊源关系的人们群体。其二，继西域伊斯兰文化圈从陆上直达明王朝的边界，清政权又将伊斯兰化的“回疆”整个地纳入版图，这就使得内地回民必须面对自身与中国西域地区穆斯林的关系问题。

根据田坂兴道的研究，伊斯兰教的政权在吐鲁番的确立，大致是在明正统、景泰之间，也就是15世纪50年代；而哈密由于和穆斯林世界纽带关系的加强而最终脱离明政府的控制，则发生在大约16世纪初。^[99]塔里木盆地东端的古代畏吾儿人，在最后放弃佛教信仰而皈依伊斯兰教的同时，也放弃了被各支突厥语的穆斯林居民用作“异教徒”代指的畏吾儿这一族称。此后大约三百多年中间，“畏吾儿”不再是一个在现实中存在的人们群体，它只是一个历史名称。在新疆，一直要到20世纪30年代，“维吾尔”的名称方才确定地被重新与塔里木诸绿洲的主体居民联系在一起。^[100]

在畏吾儿因整体伊斯兰化而融入西域“回回”之后，汉人社会开始把当日社会中的“回回”追溯为历史上的畏吾儿部后人。至晚是到明末清初，像顾炎武、杭世骏这样的大学者便主张，“今之回回”即与维吾尔之称的古代形式“回纥”或“回鹘”指属相同。于是在明末及以后的汉人著述里，“回回”和“回纥”又像元初及其之前那样被混淆起来了。一位清后期的作者这样追溯“回回”进入内地的历史：“回纥自唐平定‘安史之乱’，留驻内地，种类蔓延四域，实肇始关辅。”^[101]明末广州卫著名的“教门三忠”，就被清人说成“本回纥种”。^[102]清末的陶保廉谓，陕甘一带的“汉装回”，“大半回鹘之后”。^[103]清人还将唐代对回纥的别称“花门”，作为与自己同时代“回回”人的代指名词。^[104]类似例证还有很多，兹不赘举。尽管在当时的汉族乃至回民学者中，确实也有人（包括钱大昕和刘智）颇欲辨明“回回”非唐代回纥，但这未能改变流行在一般人们中间的看法。^[105]

汉人社会在事隔两个多世纪后将“回纥”与“回回”两个名称重新混淆，很快影响到内地回民对自身来源的看法。这一层因素与新疆地区完全伊斯兰化的形势夹缠在一起，遂使清代回民在不知不觉之间实现了对自我身份认同的一次重新构建。

反映清代回民种族认同的最典型文献，应当是《回回原来》和《西来宗谱》两本书。传说《回回原来》最先由康熙帝在亲征噶尔丹，“自口外驾还”时赐予总兵马进良，后经马氏辗转传抄而流传天下。原书序言（据称撰于康熙壬寅，即1662年）说：

回回教人，原籍西域。隋唐时徙入中华。历唐宋元明，以至我国大清皇帝，一千有余年。教生繁衍愈众，教门亦愈大兴。然以年深代远，多有忘其来源者，诚堪痛恨。愚见及此，不揣学问愚陋、辞句俚俗，爰集是帙，使后世穆民，不至忘其根本焉。[106]

据张星烺转录的该书文本，唐贞观年间有“西域高僧噶心”来华报聘。天子欲留此人在东土传布伊斯兰教，遂“选唐兵三千，移至西域。换回兵三千，来至中国，以拌缠头。此三千回众，生育无穷，即今中国回教徒之祖先也”[107]。这个故事，以稍有出入的各种文本流传在陕甘、湖南、云南、山东、青海等全国各地。它的基本情节，至今被记录在西北回族的民间故事之中。[108]湖南隆回出身教门世家的老人所口述的《唐王谈道》谓：“唐皇有曰：‘朕选三千唐兵，移至西域。替换三千回兵来中国。’生育无穷，中国则有回回矣。”至于唐王因梦见缠头而遣使所至的地方，是在“嘉裕关西哈密国回王”处，但使臣行走的路线，却是“往西南出嘉裕关，船行三个月，至古里国。又向西开船，抵天方国大码头”。[109]在隆回的清真寺碑记中，也记载了这个传说。碑谓：“贞观二年，哈辛诸人入贡。……帝心欣悦，留住长安。哈辛曰：‘茕茕孤立，不敢久居。’帝因命请回民三千，住长安城仓门口，各配一汉女。随作礼拜大寺七座，准免差徭。”[110]

上述故事中借兵回回之说，无疑出于唐王朝向回纥及西域借兵镇压“安史之乱”的史实。事实上，有些地方的回民也正是这样理解“回兵三千”之所以东来的缘故的。浙江回人马兆龙写道：“盖我可汉氏，特奉征檄，帅甲南趋。敌王所忤，佐定武功。……是留驻中华，□恩礼优渥。”[111]碑文里的“我可汉氏”显然是指回纥可汗；“敌王所忤”者，指助唐平安史乱军也。另一块立在青海西宁清真寺里的碑记写道：“及安史之乱，唐借回纥之力以复两京，自是回教益行。”[112]民国时期，青海回族仍有“回纥之裔”的传说。[113]而“甘肃回回认土儿其为祖国”，即是同一历史认识的更晚近表达形态。[114] 20世纪30年代前期，京剧名演员郝守

臣、高庆奎拟开演《郭子仪单骑退回纥》一剧。北平市回民公会闻讯，即以“唐之回纥，即今之回回。昔为敌国，今已一家”为由提起交涉，排演终而中止。^[115]无论如何，由回纥所居地区远徙汉地社会而“聚族于唐”^[116]，成为清代内地回民大众对自己祖先为何会出现在汉地的主要历史解释。不赞成此种看法的回民知识人当然是有的。乾隆时期的金天柱肯定古代有“回回”国人入华而“悉人编氓”的事实，但他认为“回回”不是回纥，后者只是“随其教者”。“其实穆罕默德并非生于回鹘各国，即在中华之复入此教者，亦非新自回疆回纥而来。”^[117]撰写于晚清的《回教考》，主张“天方祖国，即回回祖国也”，是指的“阿拉壁”，回纥乃由佛教改从回教者，故而“以回纥与回回同一国焉，误矣”^[118]。清末一个主张“回以名教、非以名族”的回民读书人，也差不多同样地批评回民为域外移民群体论说：“唐代派之东土，只哈、马、答、沙、定五姓，其余皆随教（按：此指汉人皈依伊斯兰教者）。又谓唐借三千回兵，使戍中国，且为择配。诚如是言，然已经千数百年后，以生以息，若置洪钧，熔巨炉，其早化为同种也久矣。”^[119]他们都孜孜以“回回”来源回纥说作为主要批评对象，恰恰说明了此种说法在当时的流行面之广和影响力之大。

《回回原来》和由“改窜”《回回原来》而成的《西来宗谱》《回回源流》^[120]，被一些穆斯林学者断为“稗官说部”，“不足为参考资料”^[121]。张星烺则以为，“自昔或有此传说，而著者据之加以润色，成此可笑之书”。他虽说该书“可笑”，但仍然猜想回民中“自昔或有此传说”^[122]。这是很有见地的。“原来”的具体来源已不可考，谓其书始出于康熙所赐，或其作者为刘智之父“刘三杰”云云，都只能是伪托。它的产生年代，大概不会更早于雍乾之际。但它们在内地回民人中的广泛流传，表明它们确已成为被回民普遍接受的关于他们自身的历史叙事。在此种意义上，它们实在是考察回族如何想象自身历史的极可珍贵的资料。

回纥助唐的历史本来被记载在汉文史料中。倡言今之“回回”即古之回纥之论调者，据现在所知，也始于汉人。由此可以推知，回民在追溯一种明确地与汉人群体不同的独特根源性时，仍然不自觉地采纳了汉族用以想象对方的言说材料。

当清代回民把“回纥”想象为自己祖先时，他们心目中的“回纥”，既不是8世纪下半叶驰骋漠北草原，并曾出兵南下助唐的那个真实的突厥语游牧部落，也不是自9世纪40年代后分布在塔里木河流域及旁近地区的、今天自称并被她称为“维吾尔”的那个皈依伊斯兰教的特定民族群体（因为在清代中国还不存在这样一个“维吾尔族”）。它是一个被泛化了的广袤地分布于西域地区的穆斯林共同体，亦即与最宽泛意义上的“回回”等义。两种祖先传说事实上被叠合成为一个整体。因此，以回纥为祖先的观念非但与早先的“回回祖国”说不相冲突，而且简直就是将“回回祖国”说进一步具象化的一段历史叙事。借兵回纥、借兵大食与《回回原来》现在变成了一回事。所以光绪前期察访“秦陇回务”的余澍畴写道：“旧传陕甘回民系郭汾阳（郭子仪）借大食兵克复两京后留居中土者，迄今千余年。陕则民七回三，甘则民三回七。明永乐中，徙实江淮。由是花门族类，几遍天下。”^[123]此处所谓“旧传”，应当反映了西北民间社会中汉人和回民的一种共识。在其中，“花门”与大食已无法区分。前引《唐王谈道》里的使臣所赴之地，为“嘉裕关西哈密国回王”处，但他却一直走到“天方国大码头”。《回回原来》的另一种文本，则把“嘉峪关之西哈密国”位置于“至中国一千二百站程，每站七十里，共有八万四千里之遥”；而这个“缠头西域回回”的王城所在，又是“撒麻甘城池”（即撒马尔罕）。^[124]地理概念的混乱，说明故事的叙述者并不清楚唐代回纥人或哈密“回王”的具体地理位置到底是在哪里。正因为这样，一方面，以“回纥”为祖先，没有改变清代回民对自身的这样一种集体身份定位，即他们是从西域穆斯林世界来到中国的移民群体的后裔。而另一方面，如今他们在对自己身份的确认方面，又增加了新的内容，即他们既有来自“回回祖国”的血统，同时也有来自汉族母亲方面的血统。具有这样一种根源性，使他们既区别于汉人群体，也区别于留居在“回回祖国”的先祖后裔们。

于是，对于“究竟谁属于‘回回’”这样一个问题，清代中国的不同民族群体就产生了不尽相同的理解。虽然我们对顾炎武、杭世骏如何界定所谓“今之回回”不是很清楚，但在稍后的汉人和满人概念里，回回和新疆及新疆之西的“回部”，已然是两个不相同的人们群体，或曰“种类”。在清人看来，“回回”和回部都信仰伊斯兰教，所以他们都是“回人”“回众”，或者带有蔑称意义的“回子”。但“回人”又是由很多“种类”构成的。

乾隆就曾下令，调查“河州、循化厅等处回众共有若干种类”^[125]。他本人在讲到那里的撒拉回时，明确指出，他们“与内地回人带白帽者，本另一种类”^[126]。回人中的“回回”与回部，对清人来说明显是有区别的。他们很少会把回部称为“回回”。同时，他们更不会如同称呼回部那样地把“回回”叫作“番人”。清初四库馆臣写道：

回人散处中国。介在西北边者尤犷悍，然其教法则无异。刘智《天方典礼择要解》，即彼相沿之规制也。其祖国称默德那，其种类则居天山之南北。后准噶尔居有山北，乃悉避处于山南。今自哈密、土鲁番以外，西暨和阗、叶尔羌，皆所居也。迨我皇上星弧遥指，月窟咸归，回部并隶版图，为我臣仆。中国回人，亦时时贸迁服贾，往来其间。奸黠之徒遂诡称传法于祖国，别立新教，与旧教构争……乃驯至啸聚称戈。^[127]

清人以为回部的“种类”与“中国回人”不同，从这段话里可以看得很清楚。以乾隆名义颁发的《御制阳关考》亦称：“《汉书·西域传》：西域三十六国，东则接汉，扼以玉门、阳关。考汉时三十六国，即今回部。回部东境，直安西府敦煌县，亦与《汉书》三十六国‘东扼阳关’之文吻合。”^[128]《御制》把回部与汉三十六国相联系似属无稽，但它同样表明，在清人心里，回部和内地“回回”不属同一群体。

清人当然读到了包括《明史·西域传》在内的过去文献中有关“回回祖国”的说法。值得注意的是，他们现在更倾向于从这一历史言说引申出所谓“回部祖国”的新概念。上面引述的《兰州纪略》提要，就把默德那称为“其种类则居天山南北”的回部“祖国”。《皇舆西域图志》亦谓：

回部祖国名墨克、默德那。在叶尔羌极西境。相传派噶木巴尔自祖国东迁，至今山南叶尔羌、和阗等处。田教始盛。故回部纪年自派噶木巴尔始，至今乾隆四十四年己亥，共一千一百九十三年矣。

作者在下文中进一步解释这段话：

按：山南回部自派噶木巴尔流传至今，纪年可考。与《明史》所载首先行教之吗哈木特，世次先后莫详。意派噶木巴尔自其祖国

东来，今为山南回部之祖，吗哈木特行教于天方祖国，又当在派噶木巴尔之前也。[129]

这段话中包含不少错误。但它反映出，清人的确认为回部与天方之间存在血统上的联系。另一方面，在汉人心目中，“中国回人”即内地回民与“回回祖国”的联系，则因“回回”源自回纥说的兴起而趋于淡化。在如此一张一弛之间，汉人自然要将回民和回部区别看待了。

回部自称突厥人，把汉人称为“黑泰”，此即突厥语中的中期蒙古语借词Qitad的音译，内地回民则被他们称作“东干”，或音译为“通光”。至于他们对内地回民的称呼，是否来源于用突厥语意译“回回”一词的读音，诸家看法不同，可存而不论。总之，他们明确地把自己与内地回民区别开来，看作两个同样信仰伊斯兰教，但又互不相同的人们群体。

那么，清代的内地回民究竟如何看待自己与回部之间的关系？对这个问题，只有在做进一步的研究之后，才可能很充分地予以回答。现在我们只能说，他们（尤其是邻近回部的西北回民）显然是意识到了自己和西域回部之间的某些固有差异的。他们把回部叫作“西回”[130]，或袭用汉语中“缠回”的名称，称回部为“缠头回回”[131]。他们即使居住在回部地区，也建有自己单独的礼拜寺。[132]另一方面，在面对汉人群体的时候，回部很可能被内地回民，特别是对“回疆”的情形缺少具体了解的回民，看作同属于由“回回祖国”迁徙而来的同一共同体的构成部分。正像“缠头回回”的称呼所显示的，内地回民仍然把回部视为“回回”的一部分。前面引述过的《回教考》即使已对“回回”与回纥明确地予以区别，但还是将“布满十八行省”的“回民”和“咸隶版图”的“回部”或“回疆”，一起囊括在“回回”的概念之中。与过去相同，这时候内地回民的认同，在涉及与迤西回部的相互关系的那一方面，其界限仍然处于不确定的，甚至是半开放的状态之中。这一特征，也赋予民国时期回民的种族认同以重要的影响。

七

辛亥革命前后，中国民族主义思潮的高涨，把久已存在于回民人群

中的草根性质的种族认同提升到一个前所未有的政治意识的层面。本文的篇幅和作者的知识程度，都不允许我在这里充分地展开这个话题。现在可以做的，只是简略地指出当日回民的民族认同所表现出来的若干时代特征而已。

直到19世纪末，回民的种族认同主要还是由回汉差异来界定的。尽管回民对此种差异的感性意识已相当固结而不易化解，但它只能被允许作为仅仅关乎私人生活领域的“祖制”“祖教”而获得表达。雍正就要把“回民之自为教”，限制在“其先代相沿之土俗”的范围之内，“亦犹中国之大，五方风气不齐，习俗亦因之各异”^[133]。清朝最忌讳的，就是在回民中形成群体意识，甚或形成自上而下有组织的势力。毕沅作为西北的一员方面大臣，是深深懂得清廷之忧虑所在的。所以他给乾隆的奏折，强调陕甘回民“各奉其教”的分散性。他说：“凡有回民处所，亦各有礼拜寺，并延访熟于经卷之人，教授回经。彼此管理，各不相会。”^[134]在这样的情势下，回民的认同意识就很难进一步在政治层面上形成一种具有合法性的表达形态。他们的政治诉求或者只会被最终推入反叛的途径，或者就可能由于强调政治及文化上的归属性而渐至丧失独特的群体认同。“故有吾教一入宦途，必得出教者。……人鉴于此，多不望其后人读书成名，仅令识字而已。”“官到二品就反教”成为回民中长久流行的俗语。作为对此种现象的抵制，下层回民中人只好把读汉书也视为“反教”行为。^[135]

到了20世纪之初，至少是在回民知识人中，开始从满、蒙、汉、藏、回、苗这样一个多民族格局来思考自己的种族定位问题。其时代的背景，是在西方民族主义影响下，“时人论政，辄以汉、满、蒙、回、藏、苗相提并称，俨然以六大民族标榜之”。或曰：“本朝合满、汉、蒙、回、苗而成中国的伟大民族。”^[136]他们明确提出，“国家之分子，无论……其种族之或满，或汉，或回，或蒙，或藏，而其可以为组织国家之分子则一”^[137]。这种心迹，与印在汉译伊斯兰经典卷首的“皇恩浩荡，恩纶叠沛”一类词语，与“效顺国威，奔走偕来，杂处中土，迭承列圣褒嘉，视同赤子”之类言说，以及选择“賢”这样一个虽经收录在《集韵》中，却很少被人使用的异体字来取代“贤”字的做法所体现的那种单纯王朝认同，显然是不大一样的。^[138]

如果说上述思想倾向在辛亥革命前还只在极少数回民中间存在，那么到标榜“五族共和”的中华民国建立后，它便很快在回民群体中赢得了越来越多的支持者。说民国时期是回民种族意识迅速政治化的阶段，应该是不会过分的。

意识到自己是构成“中华民族的一部分”“重要成分”“主要分子”，是中国“五大民族”之一^[139]，中国的回民开始注意自己的人口总数问题。因为没有确切的统计，所以只好进行笼统估测。在这方面，一个最流行的说法是五千万。1934年，北京的一个记者提到全国回族人口在“一千五百万至二千万人”。转载该报道的一家回民杂志的“编者按”写道：“中国回教民族约有五千万众，上面的统计只有一千五百万至二千万人，希望各地教胞来努力调查一下。俾有确实统计耳！至盼。”^[140]这个数字，按民政部发表的估计，为3450万；一说6000万；也有人说是7000余万；最高的估计到8000万。^[141]按《回回民族问题》一书的估算，则只有3725千人。从1964年全国人口普查所得回族总人口为447万来看，上述最保守的数字可能最接近实情。考虑到当日回民往往把今天的维吾尔等族都看成属于同一种族共同体（详下），因而在衡量他们对自身总人口的数量估计时还应计入400万上下的维吾尔等族人口。但即便如此，回民对其人口总量的想象，仍与实际情况相去甚远。被放大的人口数，多少反映出回民群体对自身重要性的迫切意识。

发生在各地的大小“侮教案”，也成为整个回族社会所关注的重大方面。这些“侮教文字”固然反映了汉族一向就有的对回民的偏见、误解，但它们同时也显示出回民的社群正在越来越引起大社会的注意，尤其显示出回民对捍卫自己尊严的意识已极大地提高。《月华》等杂志利用其喉舌的功能和信息沟通的优势，了解情况，分析形势，“大侮大办，小侮小办，不值得的就不办”，在其中起到了非常重要的联络、组织和鼓动的作用。^[142]

这时候，回民形成了属于特定时代的对自己历史的某种言说范式。回族中地位极高的白崇禧用以下11个字概括回族在历代的基本状况：“始于隋唐，盛于元明，衰于清。”^[143]清朝对回族的政策，在这时受到回民群体严厉的批评。马以愚以为，回民到中国“千三百余岁，受祸之烈，以清为甚。新疆、陕西、滇黔诸省，相继变作。盖由清室之歧

视，而疆吏好大喜功、残民以逞之所致也”^[144]。镇压西北回族起义的左宗棠，在汉族士人看来是在西北立下“勋业”的功臣，而在回族则以为：“今后政府对边疆大吏的选择，如像作威作福的盛世才、剿抚兼施的左宗棠一流人物，已非所宜。”^[145]

在过去长时间中形成的回民“舍命不舍教”、“争教不争国”的传统，现在也受到回民群体自己的反省和调整。“争教不争国”较早地从民间俗语被录入文献，似见于1908年出版的《醒回篇》：“闻之父老，有所谓‘争教不争国’者，殆即回回入中国传教之宗旨也耶。”^[146]这时候的回民知识人，曾从三方面检讨回民之所以会抱持“争教不争国”立场的原因。首先，“谁坐江山，向谁缴粮”，这本是“中国数千年来人民养成的习惯”；国内人民，无论汉回，“大都如此”。是不必“单单苛责回民也”^[147]。其二，“伊斯兰人民信教虔诚”，已往确也存在“忽略国民责任”的一面。^[148]其三，最重要的，是在清朝的残酷镇压下，回民“为图种族生存，不得不遏制其强大的民族性，不得不隐灭其狂热的革命性”^[149]。薛文波把辛亥革命后回族改变“争教不争国”立场的过程，分为三个阶段来分析。^[150]在这中间，抗日战争的发生，更极大地强化了回族民众作为中国人的国家意识。不仅如此，在1933年的国民参政会代表名额分配中，回民群体明确提出，要按照蒙古族、藏族的代表额度（各有六名）选举回族自己的代表。^[151]1947年又发生国大代表名额之争。回族认为，回民的代表名额问题，是“国内各民族的政治权益问题”，也是“民主政治下，离不了‘民族平等’的问题”。^[152]

回族群体中的上述心态和活动，最集中地反映在回民知识人的阶层中。但它们同时也在越来越深入地影响回族人的整个群体。很难否认，当时层出不穷的回民杂志、有系统的回民组织、到处兴办的新式回民小学、范围广泛的回民现状调查（调查内容包括家谱、清真寺、回民人口、口传历史、回民经济生活及宗教活动等），事实上构成了对全体回民社会相当持续和深入的动员。

在考察民国时期的回族认同问题时，还有两项情况应当提出来略予讨论。一是从理论上说，国民党从来没有承认过内地回民是一个民族。“五族共和”口号里的“回”，仅指缠回而已。在回民上层及回民知识人内部，对于回民是否构成一个民族，也长时期地存在过争论。二是随

着对内地回民历史的学术研究逐步深入，人们发现从前对“回回”来源的认识存在诸多误解或不确之处。那么，这些是否动摇了民国时期的回民作为一个民族存在的事实呢？

就像对任何一个其他重大问题的认识一样，对存在千年之久、人口多达数百上千万的回民群体，人们的看法自不可能绝对一致；人们对某个问题的抽象观念和他们在实际处理这个问题时的态度立场，也不必定是绝对一致的。基本估价只能从尽可能合理的综合中获得。

反对回民为一民族的回人，有的本自独立的见解（如黄振磐），也有的是迎合或迫于国民政府意识形态的压力与限制。马鸿逵主张“宗教为宗教，民族为民族，不能相提并论。汉人加入回教者，仍为汉人，不应以为阿拉伯人后裔”^[153]。他实际是把内地回民全都看作“汉人加入回教者”。他在当时颇被激进的回族青年视为“讨蒋介石的好”^[154]。白崇禧的情况又有点不一样。他的态度是：“人家（指二陈这一号人）不让说，我们就不要说了。”^[155]但他在公布的谈话稿里，还是在不经意之中露出了“回汉两族”之类的字眼。^[156]从国民党政府的诸多行政行为来看，他们实际上也往往把内地回民与新疆的“缠回”一起作为“回族”来处理。^[157]问题在于，中下层回民世代承袭的与汉人不同族属的感性意识，一旦和回民社会中的民族主义思潮相接触，实际上很容易在相当大的人群中产生一种自觉的种族意识。相反，学术研究的某些结论却要经过若干复杂的环节才能影响大众态度。民国时期的学者解释西北回族的来源说：“自唐中宗时，回纥渡沙漠，徙居甘凉间。是为回纥入居甘肃之始。厥后，回纥为黠戛斯所破，散居甘肃。五代迄宋，分布益广。甘肃回部，由是特盛。”^[158]他虽仍把内地回民看作回纥后裔，但他们与阿拉伯人的联系，是被大体排除了。另一个民国时人考证的结论是：“现今内地回回，大食回种少，多系回鹘、畏吾儿。”^[159]但是，这些针对将共同血统与“回回祖国”相联系的通俗见解所提出的质疑，很少在实际上对大众观念产生影响。正如保廷梁早已揭示过的，内地回民虽非纯然为一族，但“宗教之义，感人易深。入主出奴，遂忘所自。故其初本非一族，竟与真正回人有同出一源之慨矣”^[160]。回族认同的这一特征，直到20世纪50年代的“民族识别”之后才发生较大的变化。那是强大的国家机器及其意识形态把对于“民族”的“科学”观念内化为被“识别”与“划分”的人们群

体自身意识的结果。共同血统观念既然业已缔结起种族认同的意识，在变化了的社会历史条件下，这种意识似乎不一定再继续需要以共同血统的支撑为存在的必要条件。当代人类学对中国各民族的考察研究中，很少发现共同血统观念对其民族意识的影响力，可能就有这一层的原因在。

民国时代内地回民的种族认同，仍如同它在清代的情况一样，是将新疆的“缠回”包括在“自我”的范围之内的。当时的回族学者这样说：“拿新疆说罢，整个的区域，差不多布满了回族，其次是陕甘宁回族，亦然占大多数。”^[161]大量的例证表明，在他们的观念里，两者之间的区别，尚仍不足于将它们区分为两个不同的种族共同体。完全把这种见解看作一种策略性的算计，即利用国民党政府对“回族”这一民族范畴的承认来争取本民族的合法地位，或者据此断定这时候的回民认同只具有宗教归属的性格，恐怕都是把问题过分简单化了。实际情况应当是，在坚持与汉族之间的最要紧的界限区别时，回民观念中由清代继承下来的与回部界限的半开放性格，仍然是民国时期回族认同的一个历史的特征。

对回民群体内部自我认同的历史考察，也许可以证明，尽管今日“回族”的共同体是在20世纪50年代的民族划分中最终被界定和形成的，但一个具备“种族”共同体基本特征的“回回”群体，早在明清之际便开始形成。这时候，它对“共同血统”的记忆，已经有了比较巩固的感性意识。此种感性意识，至少在辛亥革命后就逐渐发展为相当充分的自觉认识。内地回民先后经历了在汉回关系、在“五族共和”、在由抗日战争激发的“中国人”意识的提升过程中，来界定自我作为一个种族的身份认同。20世纪40年代初期的一首回民诗歌，以“绿旗下的一群”作为自我认同的标识，极其生动地反映了这时候在回民中急剧崛起的种族意识：

我们有坚定的宗教信仰/又有与人不同的特殊习尚/我们具备着
纯洁的血统/谁不晓得伊斯兰文化/在世界上至今有它万世不灭的光芒！^[162]

可以说，明末清初以来“回回”认同所经历的一系列变迁，构成为20世纪50年代形态的“回族”所以得以孕育产生的历史基础。在这个意义上，20世纪50年代的“回族”不能算是一种完全任意的创造，而是更先历

史形态的“回族”的转型。

附论：泉州今存石碑《重立清净寺碑记》 镌刻于何时？

作为很少几通元代中国的伊斯兰教碑铭之一，现存于泉州通淮门街清净寺内的吴鉴《重立清净寺碑记》，而今可以说已经闻名遐迩。如同在正文里已经讨论过的，该碑既经镌刻之后，最先被载录于书面文献，恐怕是在写成于明前期的《晋安逸志》中。因为这部志乘早已佚失，所以即使上述推想属实，要想通过该书去检阅吴鉴碑记的原始文本，也已不再可能了。在此之后，本碑又因其前半部分被万历年间的闽人何乔远收入他的《闽书》卷七《方域志》，而得以稍为人知。张星烺在《中西交通史料汇编》第二册所录吴碑，即采自何乔远书。民国十五年（1926），正在厦门大学教书的张氏与陈万里曾访问前述泉州清真寺，他们都在自己的游访录中提到院内墙边的两通磨泐严重的石碑（除吴碑外，另一块是万历三十七年即1609年的《重修清净寺碑》）。但两人都没有认出吴碑。两年之后，黄仲琴再访该寺，对这两通石碑进行了比较认真的识读工作。除若干磨泐之处外，她基本上完整地读出了明碑的文本。但对于吴碑，因为“文多磨灭”，她只录得碑文自第十二行以下文字中的“可识者”。黄氏的考察和记录都极细密精致。她十分明确地记叙了吴碑文本的款式：“行书，共二十二行，行五十字”；她还明确地在过录的碑文中标出各处缺字的数目。^[163]该碑的末尾部分有一段元碑文本之外的补记文字。它说：“按：旧碑年久腐败□□录诸郡志全文，募□以□立石。”是知此碑已非原刻，而是后来人的制作。真是十分凑巧，因磨损太过而未能被黄氏识读的吴碑前十一行，恰恰相当于《闽书》所载录的那一部分文本。因此，将两部分拼合起来，我们今天还能大体完整地读到吴碑的全文。

奇怪的是，这块早在20世纪20年代已有一半文字难以辨认的石碑，在20世纪50年代吴文良发表的《泉州宗教石刻》一书中，却变得似乎颇易识读。除一头一尾共缺二十个字外，中间部分所缺，总共不足十字。其他被黄仲琴作缺文处理的部分，现在基本上都被补齐了。《石

刻》一书编者在有关吴碑的说明中也丝毫未提及在文字的识读方面有过什么困难。但是，细绎《泉州宗教石刻》载录的吴碑文本，我们或许有理由认为，该书所过录的，已不是黄仲琴在1928年看到和记录过的最初那块翻刻碑石了^[164]。其理由如次。

黄氏过录的碑文，共22行。唯其起首三行，分别是募众重立碑石的主持者、篆额者和书丹者的署名。因此正文（包括末尾的附记）便只能有19行，按每行50字计算，全文不得超过950字。但是，《泉州宗教石刻》载录的碑文正文（含碑末题记）却长达1068字。可见黄仲琴和吴文良所先后识读的，不可能属于同一块石碑。

若将黄仲琴能够确切判读的那些段落与《石刻》文本进行比较，我们更可以有把握说，《石刻》文本中多出来的有些文字，绝对不可能刊刻在黄氏见到的那方碑上。如黄氏录文中有“〔夏〕不鲁罕丁者，博学有才能，精健如中年，命为摄思廉”一句，除开头的“夏”字不克辨识外，中间并没有缺文。但是《石刻》文本此句却作：“夏不鲁罕丁者，年一百二十岁，博学有才德，精健如中年人，命为摄思廉。”其中的“年一百二十岁”一句，是无论如何也无法安插在黄氏所据的那通碑文里的。《石刻》文本的原碑记结句为“时至正十年，三山吴鉴志”。而黄氏录文只有“三山吴鉴志”五个字。在它前面，也没有缺文空间可以补入“时至正十年”的语词。此碑明确提到的最晚纪年是至正九年（1349）。碑文增改者断定吴鉴的写作是在至正十年（1350），他所根据的，大约也就是这一点。

更加耐人寻味的，是《石刻》文本对原碑前半段的一些改窜。虽然因为文字磨灭过多，黄仲琴没有留下这一部分碑文的记录，但我们还有《闽书》载录的文字可供比勘。经过对读，两种文本之间有如下几项差异值得注意。一是《石刻》文本增加了“至隋开皇七年有撒哈达·撒阿的·斡葛思者，自大实航海至广东，建礼拜寺于广州，赐号‘怀圣’”一段。二是正文开首一句，《闽书》文本作“西出玉门万余里，有国曰大食”；《石刻》文本将“大食”一语写作“大实”。三是关于大食及穆斯林的风俗，《闽书》文本有“城池宫室，园圃沟渠，田畜市列，与江淮风土不异”“俗重杀好善”等语。相应的语词，在《石刻》文本里则变作“不重杀生”“与江淮风土迥异”。那么，在两组不同的语词中，哪一组更接近于原碑的文字呢？

两相比较，很容易发现《石刻》文本更带有明显的刻意改动的痕迹。“大食”是汉语历史文献对阿拉伯世界的传统称呼。“食”字属-k收声的“职”韵，正好用来译写Tazik一词中的第二音节-zik。元代的中原音韵中入声字的尾辅音收声也许已消失了，但它在吴鉴所操的闽方言中仍然存在着。改“大食”为“大实”，也就是选用一个-tl收声的汉字来写-zik的音，就治声而言远不如“大食”的译法精确。也许改动者以为“大食”这个词的语义不雅，所以才会想到要改掉它。底下两条改动的寓意更明显。说大食“与江淮风土不异”，本来是宋元间常见的说法。改动者或以为，所谓风土与江淮相类，未免有亵渎伊斯兰圣地的意思，所以才把它改为“与江淮风土迥异”。“俗重杀”的意思，本来应当是指穆斯林高度重视牲杀必自其屠方可食。但改动者一定是把它误解为这是在说穆斯林生性好杀，所以要改为“不重杀生”。由此我们甚至有理由进一步推测，改动碑文的当地伊斯兰教圈内人，对于在屠宰供食用的牲畜前必须先履行特定仪式这一教规，已经相当隔膜了。凡此种种，都表明《石刻》一书载录的是对原有文字进行过相当改动之后才形成的一个较晚的文本。至于《石刻》本多出的“至隋开皇七年”云云36字，非但不存在于《闽书》文本中，也肯定不存在于经黄仲琴目验的那块石碑里被磨泐的文字之中。因为一经加入这三十多字后，黄仲琴一开始过录的“里人金阿里”等言，就绝不可能再如她所说，是在碑文的第12行内了。^[165]

与黄氏过录本与《闽书》本的比较，都证明《石刻》文本要比它们晚出。因此，我们的结论恐怕只能是，吴文良在20世纪50年代所见的吴鉴《重修清净寺碑记》的石碑，是在20世纪20年代黄仲琴考察通淮门清净寺以后的某个时间，重新镌刻的。

（本文原载《中国学术》2004年第1辑）

[补记]

本文刊发后不久，就发现对其中的有些讨论必须做一点订正或调整。于是写了一段“补正”文字给《中国学术》编辑部。兹请参见“附录一”。关于文中提到的元代泉州《清净寺碑记》，后来也写过一篇短文。

现在亦作为附录收入，是为“附录二”。“附录三”则是我在2005年冬季一次学术会议上再谈回回认同问题的发言稿。如果能够按它的思路将2004年发表的那篇论文重写一遍，那么其中有些地方就一定能写得比原先的样子要完善得多！但这是不实际的。所以只好以附录的形式对心中的遗憾稍作弥补。

附录一 对《“回回祖国”与回族认同的历史变迁》的两点补正

《中国学术》编辑部：

接获《中国学术》第5卷第1册（总第17辑），遂将拙文《“回回祖国”与回族认同的历史变迁》复读一过，发现自己有两点看法已与当初在该文中的表述产生较大的不同。因此，亟望借贵刊些许篇幅，稍作补正性的申述。

拙文云，“在明代前期和中期的近二百年里”，“回回”的名称尚未成为该共同体的自我称谓。这一判断，主要是从以下事实推出来的，即现存以“回回”作为自称的史料，最早出现在晚明时期。但这样做实际是很不周全的。因为晚明以前可以确认为出自回回人之手的文献，实在是太少了。今日缺少以“回回”自称的例证，不足以说明这一自我称谓当时就必定不存在。更合乎情理的推断反而应当是这样的：作为对一种具有很高社会地位的群体身份指属，“回回”一名从元代起就已逐步内化成为该群体的自我称谓了。在元一代，至少有三种要素维持着对“回回”这一集体身份的认同界限：明确地高于“汉人”和“南人”的社会及政治地位；外国移民或保持着鲜活的异域记忆的外国移民后裔；伊斯兰教的信仰者。由元入明之后，各种客观情况导致前两种要素逐渐退失，但此种变化是渐进地发生的，期间仍然有一段很长的历史演变过程。在这个为时一二百年的时段中，缺乏强烈的伊斯兰宗教意识的“回回”人，可能就陆续丧失了自己的这种身份认同。同时，它也终于使得顽强地保持着“回回”认同的那部分人们极其迫切地感受到，复兴伊斯兰教的传统对维系本群体的存在，已经变得何等性命攸关。而此一历史时刻的到来，乃在明末清

初。正因为这样，中国伊斯兰教“经堂教育”的勃兴，伊斯兰经典的汉译和“以儒诠经”活动，以“小儿锦”为形式的书写系统在回民社会的广泛传播，才会与关涉“回回祖国”的对自身根源性的言说一起，颇为集中地发生在上述时期。

作为对共同历史的建构，继根源于“回回祖国”的观念被接受之后，回民人群接着面对的问题是：那么他们又是怎样从那个遥远的“回回祖国”来到东方的？先后有两个答案流传于遍布中国各地的回民群体之中。较先出现的回答，记载在《回回原来》一书里，即唐王为留住东来传教的“缠头”，以“三千唐兵”从西域换为“三千回兵”。接着，这个故事在传布过程中，又与唐朝为平定“安史之乱”而向回纥借兵的史实夹缠在一起，成为唐王自西域借兵的另一种说法。拙文未能将上述过程交代清楚，却说前一个故事“无疑出于唐王朝向回纥及西域借兵镇压安史之乱的史实”。本来可以说得很清楚的事，却由于轻描淡写的“无疑”态度而被弄糊涂了。这是深足引以为训的。

（本文原载《中国学术》2005年第1辑）

附录二 元代泉州《清净寺记》碑文的文本复原

如果不算撰写年代尚存疑问的河北定州《重建礼拜寺碑记》（碑署撰写年代为至正八年，即1348年），则现存于泉州清真寺内、署名吴鉴的元清净寺碑铭（撰写于14世纪50年代初），至今仍如白寿彝在20世纪40年代所言，“为中国伊斯兰寺院中可考的最古汉字碑记”。该碑不但“最古”，而且与后来为数颇多的汉文伊斯兰碑铭相比较，它对中国穆斯林信仰的记载之“平正忠实”，“迄于今日，实尚未见一文足以当之”（白寿彝：《跋吴鉴〈清净寺记〉》）。因为岁久朽敝，该碑在明代被重新镌刻，并被冠以“重立清净寺碑”的名称。至于吴鉴碑铭的原名，则应如何乔远《闽书》所记，作“清净寺记”。虽经明代重刻，此碑仍然是见证中国伊斯兰教历史的最值得珍视的文物之一。

这块碑的前半部分，曾因被抄录在前面提到的《闽书》中而得稍广

流传。20世纪20年代末，厦门大学的黄仲琴因暑假“作闽南之游”，在泉州圣友寺内访得该碑，并录下了碑文。由于“文多磨灭”，经她识读并记录下来的，主要是碑文的后半部分[见黄氏《闽南之回教》，收录于李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》，下册，页1597至1605]。1957年，吴文良的《泉州宗教石刻》一书出版。书中自然录有这块碑记。唯碑名作“重修清净寺碑”。另外，碑文中不克识读的文字，大大少于黄仲琴提供的文本。这是继《闽书》和黄仲琴所记之后，我们所拥有的第三个文本。第四个文本可见于今存碑上。它已被今人用金粉填描。但填描者在识读碑文方面似稍欠谨慎，对多处刻痕不清的字迹，往往仅凭臆测便率尔为之。有个别地方，甚至出现了任情涂鸦的情况（如改“墨司”为“墨屎”）。用金粉填描过的今存碑文，与吴文良书所提供的文本出入不小，并且有些地方，还不大能用碑文中已被“改刻”“修补”的个别词语来予以解释。

现在的问题是，在吴文良的文本与黄仲琴所见碑文之间，甚至还出现了更大的差异。根据黄仲琴的目验及其十分确定的描述，这块碑共22行，每行50字。但吴文良所见碑文却远远超出1100个字。这种情况只能表明，他所记录的那块碑，应该是在1929年黄氏闽南之游以后的某个时间重刻的。现存碑共有22行，每行60字。它同吴文良所据虽然也不像是同一块碑，但在碑文的总字数方面，二者倒是比较相近的。

吴文良所据碑虽然刻得很晚，但重刻者显然比黄仲琴更仔细地辨认过那块原刻明碑或者它的拓片。黄氏没有识读出来或辨认有误的词语，有些在吴据碑中反而保留着比较准确的讯息。更奇怪的是，在个别场合，甚至出现了很可能是被吴文良误读的词语，却又被今存碑文的刊刻者所纠正的情况。可见我们不应该以晚出为理由，而忽视吴据碑及今碑中所保留的珍贵讯息。

1962年，前岛信次曾根据《闽书》和黄仲琴的勘察记录，进行过吴鉴碑记的复原尝试（见前岛氏：《元末的泉州与回教徒》，《史学》27：1，1962年）。以下则是我们综合前岛的见解以及吴据碑和今存碑上的有关讯息，对于至少在黄仲琴访泉时尚存在的那块明代重刻元碑的文本进行复原尝试的结果。碑文前三行系明重刻时的主持募集者、书写者与篆额者的署名。文有残缺，今省略。关于复原过程中的一些考释和

资料性说明，仍待今后另外撰文补叙。

西出玉关万余里，有国曰大食。于今为帖直氏。北连安息、条支；东隔土番、高昌；南距云南、安南；西渐于海。地莽平，广袤数万里，自古绝不与中国通。城池宫室，园圃沟渠，田畜市列，与江淮风土不异。寒暑应候，民物繁庶。种五谷、蒲萄、诸果。俗重杀好善。书体旁行，有篆、楷、草三法，著经史诗文。阴阳星历、医药音乐，皆极精妙。制造织文、雕镂器皿尤巧。初，默得那国王别谳拔尔谟罕慕德，生而神灵，有大德。臣服西域，诸国咸称圣人。别谳拔尔，犹华言天使，盖尊而号之也。其教以万物本乎天，天一理，无可象。故事天至虔，而无象设。每岁斋戒一月。更衣沐浴，居必易常处。日西向拜天，净心颂经。经本天人所授。三十藏，计一百一十四部，凡六千六百六十六卷。旨义渊微，以至公无私、正心修德为本；以祝圣化民、周急解厄为事。持己接人，内外慎敕。迄今八百余岁，国俗严奉尊信。虽适殊域，传子孙，累世犹不敢易。宋绍兴元年，有纳只卜·穆兹喜鲁丁者，自撒那威从商舶来泉。创兹寺于泉州之南城。造银灯、香炉以供天，买土田、房屋以给众。后以没塔完里阿哈味不任，寺坏不治。至正九年，闽海宪金赫德尔行部至泉。摄思廉·夏·不鲁罕丁命舍刺甫丁·哈梯卜领众分诉。宪公任达鲁花赤高昌楔玉立正议，为之征复旧物。众志大悦。于是里人金阿里以己贲一新其寺，来征余文为记。余尝闻长老言，□氏国初首入职方。土俗教化，与他种特异。征诸“西使”“岛夷”等志尤信。因为言曰：□□□□□□□□□□也。庄子书、佛书皆曰，西方有大圣人。□□□□□始出，其教颇与理合。汉唐通西域，诸国臣服。自礼拜寺先入闽广，□其兆盖已远矣。今泉之礼拜寺增至六七，而兹寺之复兴，虽遭时数年，名公大人殚力襄赞，亦摄思廉、益绵之有其人也。余往年与修清源郡志，已著其事。今复书其废兴本末，俾刻诸石，以见夫善教流行，无所不达。奉政赫公、正议契公，皆明经进士。其于是役，均以大公至正之心行之，非慕其教者。契公治泉有惠。期年之内，百废俱兴。而是寺之一新者，亦余波及之欤。谓非明儒者、郡守，则兹寺之教坠矣。夏·不鲁罕丁者，博学有才德，精健如中年。命为摄思廉，犹华言主教也。益绵：苦思丁·麻哈抹；没塔完里：舍刺甫丁·哈梯卜；谟阿津：萨都丁。益绵，犹言

住持也；没塔完里，犹言都寺也；谟阿津者，犹言唱拜也。赞其事：总管孙文英中顺、推官徐君正奉训、知事郑士凯将仕。董其役者，泉州路平准行用库副使□马沙也。三山吴鉴志。按旧碑年久，朽敝无征。录诸郡志全文，募众以重立石。如尚书赵公荣立匾“清净寺”三大字，以辉壮之。他如参将马公谨、张公玕，少卿赵公玕，知州马公庆，指挥于辅，皆以本教为念，或议以修葺之功，或厚以俸赀之施，而咸有功斯寺者。然教中显于泉者犹多，以其□□土地，故漏之。是为□□丁卯夏月吉旦。

（本文原载《文汇报》2004年6月“学林”版，第一作者为方明）

附录三 回族形成问题再探讨（报告稿）

在西方的中国学领域里，20世纪90年代可以说是讨论中国的民族及国家认同问题获得大丰收的10年。由这个视角引发的对“边缘与中心”之间相互关系的高度关注，又极大地推动了西方学者对当代中国各少数民族的研究。发表在2002年JAS上的一篇主题述评指出，除了有关汉族的专门著述暂付阙如，西方中国研究在当代中国各民族的专题范围里长期遗留的空白，在这10年中差不多被“填满”了。这些作品的立论，大都从关于民族和民族主义的现代论观点出发。其中较早发表、影响也较大的应属杜垒的《讲汉话的穆斯林：中华人民共和国的种族民族主义》（1991）。他的基本看法是，回民在20世纪50年代被中国政府正式定位为民族之前，总的说来还是一个信仰伊斯兰教的文化共同体。

在20世纪的前50年里，回民的概念是否仅仅意味着穆斯林的身份？杜垒在他的书里已经指出，在这50年中先后出版的回回杂志约有160种。只要对其中较易搜寻的那些出版物作一番最粗浅的检阅，那么任何人都不难得出结论说，在20世纪上半叶的回民人群中，存在一个不折不扣的“种族民族主义运动”。它表现出如下的历史特征。一、它明确主张，回民以五千万之众的人口构成中华民族的“五大民族”之一，并从“民族平等”的原则出发，要求在20世纪30年代的国民参政会和40年代的国

民大会代表选举中，按蒙古族和藏族代表的额度选举回民代表。二、这时期发生在各地的一系列抗议“侮教案”的行动，实际上是回民民族主义运动从事政治动员的重要途径。三、回民人群体形成了属于特定时代的对自己共同历史的言说范式，即“始于隋唐，盛于元明，衰于清”。四、他们开始检讨和改变“舍命不舍教”“争教不争国”的传统立场，这种参与意识在抗日战争中获得进一步的提升。五、层出不穷的回民杂志，有系统的回民组织，到处兴办的新式回民小学，范围广泛的回民现状调查，使民族主义的动员远远超出精英的范围。可以说，20世纪50年代对回民群体身份的官方承认，它的历史基础，正是20世纪上半叶回民人群中广泛而持续的民族主义运动。

20世纪前50年回民群体的民族主义运动本身，当然也不是一场空穴来风。它不过是自清初以来存在于回回人们群体之中带“草根”性质的种族意识的政治化发展。这种种族性的“草根”意识充分反映在自清前期之后以各种稍有出入的文本流传在陕甘、湖南、云南、山东、青海、河南，乃至远播域外东干人中间的“回回原来”故事里。其基本情节是说，唐代有西域伊斯兰圣徒噶心来华，唐皇欲留此人长住东土，遂以唐兵三千至“回回”国换得“回回”兵三千来华，以伴陪噶心，并为他们各配一汉女为妻。中国回回人皆此三千回兵之后。这个口传故事形成之后不久，又与唐中叶借回纥兵平定“安史之乱”的史实互相混淆，遂形成“借兵回回”的另一种版本。

“回回原来”的广泛流传，表明它已被回民群体普遍接受为有关自身根源性的共同历史叙事。不过，如果说这则故事意味着回民对自身历史根源性追问的完成，那么追问的开始还要更早一些：它应该是从回民接受原先由汉地社会发明的“回回祖国”的观念开始的。这大约是在明后期。

“回回祖国”的说法，最早见于现存文献是在15世纪中叶成书的《大明一统志》中。该语词虽然也出现在今存的两个元末伊斯兰教寺院碑铭中，但它们肯定属于后来重新镌刻碑文时所窜入的成分。“回回祖国”说从汉人区别“他者”的言说而内化为回民自己的意识，一方面显示出汉文化作为当日强势文化所具有的支配性影响，更重要的，则反映了回民在集体身份归属意识方面的新演进。他们要通过构想一个共同的“祖国”，

来回答“我是谁，我从哪里来”的问题，接着才会有“我怎么从彼方的祖国来到此方”的问题，于是又产生出“回回原来”的故事。

从“回回祖国”到“回回原来”，标志着回民共同体发育过程中的一个重大进步。想象中的共同家乡，使回民成为与中国的汉人、满人、蒙古人等完全不同的一个远方人们群体的集体后裔。回民因此成为具有共同血统观念的一个前近代民族。因此，从明清之际，或者至少是从清前期开始，回民早已不仅是一个宗教文化的共同体，而已经变成一个具有共同血统意识的民族集团了。

那么，为什么到了明末清初，回民中间会发生如此尖锐的“我是谁，我从哪里来”的问题意识呢？它应当与明代晚期开始的中国伊斯兰教文化复兴运动具有密切的关系，而后者又是对回民群体在整个明代逐渐式微的历史性回应。

我们都知道，“回回”人群体的形成是在元代。元代的“回回”共同体主要以三方面的特征区别于当日中国的其他人们群体。他们是保持着对母国鲜明记忆的外国移民；他们作为色目人的主体在政治上是一个特权集团；他们是伊斯兰教的信仰者。入明以后，“回回”人群体的前两个特征渐次丧失，伊斯兰教信仰遂逐渐成为“回回”人区别于汉人的主要标志。但是，由于中断了与中亚和西亚的联系，伊斯兰教在中国作为一种失去了外来资源的非本土宗教，其本身又在日益衰落。在这种情形下，相当部分宗教信仰不太坚定的回民，便随时间的推移而融化到像大海一样地包围着他们的汉人中间。正是此种回回认同的危机，促使回回人中的有识之士断然行动。晚明以儒诠经、经堂教育和推行小经文字等发生于全国各地、各种社会层次上的伊斯兰教复兴活动，就产生在上述历史背景之下。回回认同与伊斯兰教信仰唇齿相依的观念，实际上也是到这时候才在中国最终确立的。而回回认同本身，也在伊斯兰教的文化复兴中获得提升，并由此而被赋予前近代民族认同的历史性格。

以上的倒溯式考察似可表明，回民共同体对自身的集体身份意识，经历了一个漫长的历史变迁过程。在这个过程中，该共同体的性格从元代作为拥有共同宗教文化和优越政治地位的外来移民群体，经过明代前叶和中叶的长期衰微，在明清之际的中国伊斯兰教文化复兴运动里发育

为前近代民族，而后又在19世纪与20世纪之交的现代环境中经过政治化动员而演变为现代民族。它在20世纪50年代被正式确认为一个少数民族，乃是对此前那一段历史变迁的总结，而不是它成为民族的开始。

在中国被长期沿用的斯大林主义关于民族的界定，带有浓厚的“原基论”的倾向，即按若干“共同”特征（一般概括为四个或五个“共同”）来界定一个民族的存在，而很少或者几乎不关注该共同体成员自身对其集体身份的意识状况。这种原基论的立场很容易把一个在很长时期的变迁过程中产生的历史结果非历史地倒追到该过程的开端阶段去。在民族和民族主义理论方面，主要持现代论取向的西方文化人类学家们对当代中国各民族的一系列研究，已经清楚地揭示出原基民族论的重大弱点。

可是，对原基论的有力批评绝不意味着这种或那种共同性特征在民族形成的过程中不再有任何作用，或者民族可以在脱离任何共同特性根据的情况下被一帮人“构建”或“想象”出来。那些带有原基性质的共同性必须通过该共同体成员的主观上的选择、强调甚至“放大”，才能影响和促成某种集体身份意识的生长。正如史密斯指出的，“原基属性存在于观念、认知和信仰之中。是一个特定人群的成员们选择了这些文化特征当作与生俱来的东西，赋予这些文化联系以无比重要性，对它的强制性产生不可抗拒的意识，使它们具有一种超乎理性算计和利害考虑的力量。此种力量和意义并不出于其原基联系的性质本身，而是由人们赋予他们的。正是它们，构成了集体文化认同的主观来源，而它们也应当成为研究种族性和民族主义的历史学家及社会科学家们的主要分析对象”。

史密斯和《民族主义之前的民族》一书作者阿姆斯特朗，被很多人看作“原基主义”者最重要的代表人物，而他们自己都否认这样的指称。然而就他肯定民族和民族主义有其前近代起源的主张而言，史密斯的立场距离现代论比文化原基论更远。在他的“种族符号论”里，我们可以清楚地看见文化原基论的印迹。

史密斯一贯坚持地认为，现代民族及民族主义与更早存在的集体文化认同和意识具有某种历史联系，他把由后一类认同意识所凝聚起来的人们共同体称为“种族”。他把种族界定为“具有共同祖先神话、共享历史记忆、某种或若干种共同文化因素，与一个故乡相联系，并且至少在精

英层中已有某种同心协力之意识的人们群体”。种族与民族之间的基本区别在于，前者在很大程度上由祖先神话和历史记忆来界定，而后者则由其所占据的历史疆域、大众的公共文化和共同法律来界定。从这一区别出发，史密斯认为，现代民族因此具有如下的潜力，即它的发展可能超出单一种族的范围而联合，甚或同化在其土地上的其他种族或种族的分支部分，也就是说，它可以采取多种族和多文化的形式来联合和协调不同的新种族。

上述“种族”概念对我们考察前现代民族的历史及其与近代民族之间的历史连续性极其有用。在我看来，它的另一种表达，其实就是人类学家经常提到的“共同血统”观念。前近代民族的“共同血统”观念，有两种基本形式。一种是把全体民族或种族想象为同一祖先的后裔。另一种是把当今的特定人们群体，追溯为历史上某个拥有独特文化，因而可以与其同时代的他者明确地互相区别开来的某个人们共同体的后裔。表现在“回回祖国”和“回回原来”故事中的共同血统观，就属于后者。正是在这一意义上，该传说的形成和流行可以被看作回民共同体形成前近代民族的重要标志。

这里还有两点需要加以强调。首先，所谓“共同血统”，完全不以历史真实性作为支撑的基础。恰恰相反，想要证明任何共同血统都不过是一种虚拟的事实，倒是再容易不过了。但这一点并不影响“共同血统”观存在本身的“历史真实性”。正如康诺尔说过的，“在分析各种社会政治状况时，最基本的问题未必是事实究竟如何，而是人们相信那事实究竟如何”。

其次，被归因于共同血统的，主要并不是体质上的遗传特征。研究满族起源问题的柯娇燕写道，当一个人们群体把某些固定的道德及文化特征明确归因于祖先遗传的属性，并因此而使自己免予被他者同化或转化时，该人们群体就形成了一个“人种”。她认为，满洲人在乾隆时期从一个文化共同体发育成为“人种”，而到19世纪与20世纪之交，作为对汉族民族主义思潮的回应，满洲共同体又从“人种”演变为现代民族。柯娇燕的“人种”，实际上就是史密斯所说的种族，或者说可以说就是前近代民族。由此看来，由共同文化的原基性联系而生发的共同血统观念在前现代民族形成过程中的重要性，似乎值得引起我们更多的注意和更详尽

的考察。

追寻回民意识的当代心灵历程：读《心灵史》

张承志的《心灵史》初版于1991年。本书围绕从“道祖太爷”马明心开始的中国伊斯兰教哲合忍耶派七代掌门导师的传奇经历，不但展示出这个苏非派神秘主义教团在18和19世纪中武装反抗清廷的惊天动地的业绩，而且更以震撼人心的笔触，讴歌了哲合忍耶教众在战败后面对“公家”疯狂的宗教迫害，是怎样怀抱着从容赴死的精神和百折不挠的勇气与毅力，在长时期的屈辱和苦难折磨下，坚定地实现自己追求崇高的“举意”的。书中直接或间接地征引了不少清朝的官方文献及其他史料，不过作者最后“决定放弃注释，放弃一个列于末尾的参考文献表”^[166]；作者也使用了很多以半地下的形式流传民间的哲合忍耶派密典和在教众中口耳相传的前代轶闻，全书的语言又带有史诗般的浓烈色彩。所有这些，再加上作者是曾经写过《黑骏马》、《北方的河》等优秀小说的著名作家，而推出此书的又是一家文艺出版社，因此本书在出版的当初即被看作一部文艺作品。1991年的《全国总书目》就将其列入文艺类的图书里。

但是这本书显然不属于任何类型的文学创作，尤其不属于今日被人们归入“纪实文学”的“历史大写真”。它甚至也不是我们所熟悉的穆斯林文献中那一类圣徒传。《心灵史》实际上是一部讨论宗教文化的历史学著作，也是第一部向一般读者专门介绍中国哲合忍耶事迹的汉文书籍。

直到《心灵史》面世时，中国历史学界对清代回民起义，基本上采用阶级对抗和阶级斗争的解释框架来予以说明。乾隆后期甘、青哲合忍耶的武装暴动和同治朝以哲合忍耶为中坚的“西北回乱”，不可否认地带有明显的民族斗争的特殊形式。尽管如此，从民族斗争说到底还是阶级斗争的观念出发，上述历史事件的民族色彩长期以来一直在被人们有意识地加以淡化。^[167]

对中国哲合忍耶在清代的曲折历程，也可以从其他的角度进行考察。著名的中亚史学者弗莱彻致力于将中国哲合忍耶在近代的活动置于

同时期穆斯林东方的苏非派运动的整个大背景之中去加以理解。^[168]他还曾经花费很多心血探索中国哲合忍耶教义的起源问题。

伊斯兰神秘主义的苏非派在清代西北中国影响最大的一个“道乘”（*ṭarīqa*）是纳黑希班底教派（Naqshbandiyya）。苏非派的各种神秘主义道乘“最中心的修行方式”，都同样是祷念安拉（dhikr Allāh，唯祷念的具体方式略有不同），并经常伴随宗教性的舞蹈，甚至鼓乐。^[169]根据中国纳黑希班底主流派的传统，祷念时应当采取默祷（dhik-i khafī）的方法，所以被称为虎非耶派（khufiyya < khafī，波斯语译言“隐没”）。由马明心传出的派别则主张高声祷念（dhikr-i jahri），它的名称“哲合忍耶”即源于波斯语“高声”（jahr > jahriyya）一词的读音。^[170]根据现有的资料，纳黑希班底教派影响到中国西北的回回社会，最早在17世纪初叶。^[171]虎非耶的早期导师马来迟在甘、青传教时，曾被当地的伊斯兰教逊尼派信徒以“邪教”告官。尽管中国古老的逊尼派教徒面对苏非派影响的日益扩大仍坚持遵从传统的教法，因而以“格迪目”派（该名源于阿拉伯语词汇 qadīm，译言“古老”）或“老派”著称，也尽管他们与新近传入的虎非耶派曾多次发生冲突，这对立的两方似乎并不与中文史料中的“老教”和“新教”的概念相对应。中文史料中的“老教”应当包括格迪目和纳黑希班底教派的主流虎非耶派等在内，而“新教”则指哲合忍耶派而言。

直到在他身后发表的那篇尚未完全写成的遗稿里，弗莱彻才比较确定地断言，马明心所传授的哲合忍耶教义，应该出于他在也门留学时所接触的札比德（Zabid）地方纳黑希班底改革派导师阿札因（Az-zayn）和他的儿子阿卜都逊里赫（‘Abd al-khālīq）。据此，在中国哲合忍耶中间耳熟能详的“也门太爷”（页19），应当就是阿札因。在札比德的纳黑希班底教徒中间，阿札因可能是赋予“高祷”方式以合法地位的第一人。在那里，两种祷念的方式当时和平地并存于纳黑希班底教派内部。只有在中国，它变成伊斯兰教众间尖锐争论的题目。弗莱彻认为，教争的实质乃是对中国纳黑希班底教派领导权的争夺。也就是说，上述争论实际上早已超出了应当采用何种方式来从事祷念这个问题本身：马明心所传授的哲合忍耶教义，受到中东流行的主张在宗教和社会生活中复兴伊斯兰教法的正统思潮的深刻影响；因而这种具有将教法主义（Shar‘ism）

和苏非主义相结合的“正统神秘主义”性格的“改革的”纳黑希班底派别，与仍然弥漫着中亚神秘主义的纳黑希班底“老教”之间的区别，绝不只是一个如何祷念的问题。但是马明心时代中国哲合忍耶的那些原教旨主义的因素，却在很大程度上消失于19世纪中叶以后。^[172]

R. 伊斯雷利也对本课题作过相当深入的研究。汉文史料有关新教的某些含混记载，似乎还不足以支持伊斯雷利对弗莱彻将新教与哲合忍耶相勘同的质疑。尽管如此，两位学者仍然一致同意，最初由马明心所传播的新教的确属于哲合忍耶派，而在19世纪以后，尤其是在它的第五代掌门导师马化龙及其以后，中国哲合忍耶的性质似乎发生了某种改变。伊斯雷利极其强调根源于非主流什叶派的“马赫迪”观念对中国哲合忍耶教义的影响。根据他的分析，在哲合忍耶中尤其容易流行的由马赫迪领导的“圣战”（Jihād）观念，使中国哲合忍耶特别具有以暴抗暴的政治行动主义色彩。事实上，伊斯兰教的历史上存在过很多由神秘主义的苏非派转向什叶派的先例。^[173]

所谓马赫迪（mahdi，阿拉伯语词，译言受正确指引的人、宗教与正义的复兴者），最初是不带救世主意义的一个荣耀性尊号，稍后即被用指某个预期中的伊斯兰教复兴者；再后来，他甚至拥有了先知的等级，并被很多人认为必定是阿里后裔。尽管将要在末世前现身的马赫迪观念是一种流传颇广的穆斯林信念，但它却从未变为逊尼派教义的基本部分。^[174]只有在非主流的什叶派和极端主义的苏非派教团中，马赫迪在末世尚未到来之前就可以出现。因此，在他们中间远比在其他伊斯兰教派中更为容易地由于现实的需要而产生适时的发动圣战的最高领袖。

张承志没有说及中国哲合忍耶有关马赫迪的观念。至少在他们中间更常用的称呼似乎不是马赫迪，而应当是“穆勒什德”，即波斯语 murshid 的音译，在苏非派教团中原指精神导师和初入道乘者的引领人。但在中国哲合忍耶信仰中，穆勒什德的角色却使我们感到它好像就是马赫迪的肉身。《心灵史》提到穆勒什德时这样写道：“那个人来了，他出世了。追求归宿的路通了，接近真主的桥架上了，没有指望的今世和花园般的来世都清楚了，天理和人道降临眼前了。那个搭救咱们的人来了。煎熬人的现世要崩塌了，大光明要成立了，圣徒出世了。”（页 20）伊斯雷利不无理地认为，在当日中国的条件下，中国哲合忍耶的

穆勒什德观念甚至还受到了白莲教的弥勒救世说的影响。

19世纪的“西北回乱”从本质上是回族民众针对清廷残酷剥夺的反应。但是，伊斯雷利追问，在伊斯兰教各派中，为什么恰恰是哲合忍耶派成为起义的中坚？他从教理分析着手，基本上回答了这个问题。

《心灵史》对中国哲合忍耶的描写却有它自己独特的角度。

是的，在他感到对于讲述他的哲合忍耶故事是十分必要的时候，张承志可能以非常娴熟的技巧剪裁史料、得心应手地援引中国和外国的相关研究的成果。^[175]他也完全有条件获得本文在上面引述的西方学者所写的那些著作和论文。但是《心灵史》没有提到上述几种研究中国哲合忍耶的重要著述，甚至也没有提到他最容易接触到的那些较新的日文著作，例如田中义信的《回回民族的诸问题》（东京，1971）。

是的，张承志提到，在中国哲合忍耶的传教“道谱”上，在马明心之前有“七位也门圣徒的名字”（页33）。但他根本无心用打破砂锅问到底的态度去对他们加以一一考察；他也无心如弗莱彻那样，去关注马明心是否可能把他的祷告方式追溯到12世纪的牙撒维（Ahmad Yasawī）。^[176]中国哲合忍耶的存在既然是铁的事实，至于它在也门的教理渊源究竟如何，似乎也就显得并不那么重要了。

是的，《心灵史》也不时地在这里或那里讲到哲合忍耶的某些特殊仪轨和概念。但它并不在意于向读者系统地介绍哲合忍耶的特别教义及其修炼方式。作者宁可用印象化的方式来回答“什么是哲合忍耶”的问题：“所谓哲合忍耶，就是一大群衣衫褴褛的刚强回民，手拉手站成一圈，死死地护住围在中心的一座坟。”（页61）

《心灵史》有它自己的历史逻辑及其性格特别的观照中国哲合忍耶的聚焦点。它形式上是七代掌门圣徒的传记，但它真正的主角更是划分在七代导师的“光阴”里的几十万民众。透过这些或者壮烈，或者是隐忍、冷面却更令人悸然心动的圣徒们的事迹，它告诉人们，苏非派神秘主义的教派是怎样彻底改变了生活在中国西北绝望境地中的绝望的底层民众。不能说作者不是带着全身心的投入在向哲合忍耶教派顶礼膜拜。但透过这个教派，激起作者更加强烈的像浪迹天涯的游子渴望投入母亲

怀抱的那种皈依感和吸引力的，却是这个教团底层的广大穷苦民众。他们几乎一无所有，可是哲合忍耶使这些“饥饿穷困、浑身褴褛的西海固农民有了一种高贵气质”（页52）。穷人的心因此而变得有尊严了。“他们浑身褴褛，但富贵不能诱惑他们，他们在饥饿寒冷的考验中守着人道”（页26）。面对苦难的命运而死守不渝的忠贞，“他们对于一个自称是进步了的世界说：‘你有一种就像对自己血统一样的感情吗？’”（页85）。

中国哲合忍耶忠于自己信仰和保卫内心追求不受践踏的激情，是在一条铺满尸体的漫长道路上获得升华的。新教曾经和旧教有过流血的教争，穆斯林与非穆斯林之间有过仇杀。回忆悲痛的往事，作者因为无法要求前人而“只觉得紧张”（页44）。同时他又沉重地指出，即使宗教原则也不能原谅这种“嗜血的仇杀”。“在每一个偏离了神圣约定的脚印上，都记载着自己被淘汰的理由。”（页166）教争引起清廷的镇压，哲合忍耶被判为邪教，对伊斯兰教的全面限制又进一步演变为对整个回族的民族压迫。而从清廷抽刀出鞘的那一刻起，“人民的暴力主义”就拥有了完全的合法性。在“回乱”中担当起武装反抗清廷的中坚角色遂成为哲合忍耶义无反顾的“前定”的命运。

但是战败却成为哲合忍耶的“前定”。忠贞和毅力要经受长时期的考验。全屠，全毁，永禁，挫骨扬灰，以次就戮，按名正法，追杀，洗灭。这些触目惊心的词汇，每一笔都记录了“公家”的暴虐。“信仰的鲜血，在乾隆盛世的底层汹涌地流”（页69）。

就这样，中国哲合忍耶在近代的全部心灵历程，成为对复仇、失败、流血、殉教和屈辱的一再体验。他们不仅尝遍了艰辛，而且流尽了鲜血。他们好像是为了等待殉难而活着。“束海达依”成为一个神圣的词汇，它的意思就是殉难。作者难忍要尽情讴歌这样一部心灵史的冲动。因为他“心甘情愿地承认了他们”（页14）。《心灵史》的主题可以用四个字来概括，这就是哲合忍耶的“底层人民”。

这种从社会底层去追求“高贵气质”，去探寻精神价值源泉的思想路径，像一条红线贯穿在张承志的作品当中。

在最早发表的短篇小说《骑手为什么歌唱母亲》中^[177]，他描绘了

一个普通蒙古族老妇人怎样在暴风雪的寒夜毫不犹豫地将自己的皮袍披到插队知青的身上。她为此付出了身体瘫痪的沉重代价，却让这个知青懂得了“母亲的伟大意义”。作者借小说主人公的嘴说，为着了解“蒙古人民祖祖辈辈的苦难”，他从此下定决心要“学习蒙古人民的历史”。

就他发表的作品而论，从《背影》到《回民的黄土地》发表的两三年间（1986—1988），是张承志思想历程上的一个重要的转变阶段。^[178]他开始真切地感受到埋藏在心底的自己母族“巨大的背影”。他惊异回民在西海固那般恶劣的环境中居然能生生不息地顽强生活下去。于是他懂得了为什么这里的底层民众会与神秘主义苏非派的圣徒如此彻底地结合在一起。他曾在苦难中借哲合忍耶而获得了崇高的精神提升的回民感动得无法自己。尤其重要的是，如今他所深刻地崇拜的正是与他同属一个民族的同胞。张承志在感情上现在真正回归到了他自己的民族。民族认同感和对普通民众的崇拜交融为一体，不仅使他更深一层地了解了“母亲的伟大意义”，而且最终使他找到了超越和替代他的“蒙古额吉”（额吉，蒙语“母亲”的意思）的人（页279）。

如果可以沿着这样一条内在理路去阅读《心灵史》，那么我们就能够在体察泛滥于书中的宗教感情、民族感情的同时，体察出作者更带普遍意义的平民感情。所以丝毫也用不着惊奇，作者会在他的这部书里不止一次地诉求人道、人性和人心。并且这种人道、人性和人心的资源，在作者看来，只会存在于底层民众之中：只有劳苦底层，才是中国“这片茫茫无情苦海里的真正激情”（页85）；“在中国，只有在现世里绝望的人，只有饥寒交迫的人，才能追求和信仰”（页154）。作者认为，重要的是先有忠于民众的心，然后以信仰使这颗心公正（页146）。当崇拜底层、要变成他们中间的一员的强烈意识与从中提炼出来的宗教皈依感在《心灵史》里水乳交融以后，前者看上去倒好像是后者的提升。不过孰先孰后在这里已经不太重要了。重要的是，宗教的感情并没有限制《心灵史》对于“人道、人性、人心”的更普遍的关怀。

因此，《心灵史》所体现的固执的理想主义追求，超越了教内宗派，超越了宗教界阈和民族界阈。它以人的尊严和心灵自由为指归，以底层民众为源泉。它高扬精神价值，漠视世俗的功利观：“无论开拓疆土的成功，无论百废俱兴的治世，都将在人道、人心、人性的原则面前重

在全书24万多的文字中，用以记述第四门导师马以德的篇幅，只有寥寥12000字弱。这时是在19世纪上半叶，是哲合忍耶处于两次暴动之间的相对和平状态下，舔干伤口的血淤，休养生息的时期。史阙有间，固然是篇幅简短的重要原因之一。但它似乎还不足以解释全部事实。

由于哲合忍耶的生存环境同过去时代的严酷程度相比已获得一定的改善，教团的思想体系同步也出现了某些变化。弗莱彻认为，这种变化反映了哲合忍耶内部具有改革取向的伊斯兰文化复兴主义的退潮，表现在诸如导师世袭、圣墓崇拜倾向的加强等方面。伊斯雷利则从中看到了什叶派教义的渗透。此外，哲合忍耶门宦制度的强化，也许还反映出中国传统的宗法制的消极影响在教内的扩大。《心灵史》的作者很敏锐地看到了哲合忍耶思想体系在这时出现的“微妙的改动”（页146）。他对这种变化持委婉的批评态度。他似乎不情愿为这段低调的历史多费笔墨。

马以德时代教团内的变化表明，在相对和平的环境里，哲合忍耶如何才能对它在无法和平生存的残酷条件下孕育成型的牺牲和殉教传统实现创造性的转换，从而保持自己的纯洁与心灵自由，这个严峻的问题早就由历史提出来了。由《心灵史》所揭示的中国哲合忍耶在这个“新世纪”里的历史教训则是：对一切宗教、理想和纯洁而言，“孔孟之道化、世俗化、中国化”是最强大和最凶恶的敌人（页147）。

这个概念有些模糊的表述，虽然可能在阅读张承志方面给我们带来某些混乱，但也使我们可以隐约感触到张承志意识深层的真正心结。现在或许是清楚了，与作为精神价值资源的底层民众相对峙的另一端，也就是张承志在走向他的底层民众时所死死认定、绝不妥协的对立面，乃是以“孔孟之道”为核心的中国传统文化。这样一种在分类上好像不怎么协调的对峙，倒反而使我们感到某种宽慰。因为它表明，当张承志在诉求于他的底层民众时，他所真正强调的其实并不是底层与上层之间势不两立的冲突。所以，他歌颂“底层贱民也要争心灵自由的精神”（页19），他疾呼“中国的一切都应该记着穷人，记着穷苦的人民”（页22），都不应当被理解为他把底层民众视为精神价值的排他性资源，或

者这一主张必然要拒斥从底层大众以外的社会阶层中寻求精神价值资源的任何可能性。所以也没有理由据此指责张承志已经站到了“高贵者最愚蠢，卑贱者最聪明”的反文化立场上。他全心全意反对的，是以“孔孟之道”为代表的中国传统文化。因为正是它，认作者心目中已被净化了的底层大众，认人心、人道和人性为死敌。

作者对“孔孟之道”严重失望的心情是完全可以理解的；中国传统文化自康、雍、乾以往迭遭毁灭性破坏，确实日甚一日地失去了它曾拥有过的风采。尽管如此，把“中国化”“世俗化”等同于异化的极端论断仍然不可避免地使《心灵史》蒙上一层无可奈何的文化宿命论色彩。“五四”以来，曾经有过很多知识分子对儒家传统持彻底否定的极端立场。对现当代中国思想史的考察却使我们意外地发现，在他们这种极端的主观态度背后，似乎仍然存在明显的儒家思维模式的强烈影响。根据这样的思维模式，他们力图确立这样或那样的一种能够解决所有认识论、本体论和宇宙论问题的包摄一切的哲学体系，追寻这样或那样的历史发展的目的论原则，据此认定某种知识或理论，赋予它以能够取代其他一切知识理论的终极真理的功能；根据这样的追求，社会变迁不再是由分散在社会各层面的渐进的、互相独立的各种思想、艺术、社会、组织、经济和政治方面的努力所产生的综合后果，而应当是由发现了上述唯一正确的历史哲学的知识分子指导下加以实现的历史过程。^[179]张承志虽然在主观上抱定与儒家传统势不两立的宗旨，但在他执着地追求“代表时代的观点”，并略带着一丝伤感地慨叹这种“独自出世孤独探索”的所谓“知”时（页146），反映在他意识深层的，与其说是那种依据神示而行动的圣徒、导师的观念，还不如说恰恰就是承当着先知先觉的道统继承者角色去启迪民智的儒家观念。初看起来这好像有一点滑稽。可是将《心灵史》与作者的大量其他文字对照阅读就很容易发现，作者或许是不自觉地在内心自我认同的角色，确实不是以奇迹来证明神示、赢得民众的圣徒式导师，而是时常遭遇流星般的命运、在难以为人理解的孤独中忍辱负重的道德英雄式的先知。^[180]难道体现在此种角色认定中的，不正是传统儒家的思维模式吗？

就像张承志曾经借用朱自清创造的“背景”意象一样，如果我们从张承志那里再次借用同一种象征符号，那么我们可以说，从《心灵史》

中，人们可以看到作者那追随着几十万哲合忍耶底层民众的“背影”。那是一个对他曾认同过的文化陷入深刻绝望而逐渐对它别转身去的“背影”^[181]。但是那“背影”所具有的某种特别姿势，却依然遗留着主流文化的明显影响。由此可见，人无法仅凭借主观上的断然愿望，就随意舍弃或者为自己选择这种或那种文化。

《心灵史》也充分体现出作者对历史编纂学的独立思考。

自清代以来，“国学”的内容和形式迭有变迁。它最初指清学而而言。按王国维的说法，它在清一代的特点有三次变化，是即国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新。^[182]清亡后，国学传统仍然保持着“新”的特点：既在文、史、哲的人文学科各领域里相互贯通，又与西方的“汉学”保持密切的沟通。以实证方法为特点的国学传统，自20世纪50年代起被分解为中国马克思主义史学的辅助性手段，后来更进一步被淹没在影射史学的泥潭中。20世纪70年代后期，当中国史学界终于走出影射史学的阴影时，实证史学重新引起人们极大的兴趣。但是，就在它被中国绝大多数历史学家看作“如日中天”之时，张承志已经以极其锐利的觉察力感悟到，它实际上早已处于一种“强弩之末”的境地。他认为，在中国，以“学术泰斗”翁独健、白寿彝等人作为殿军，以实证史学全面繁荣著称的“19世纪连同它的儿子20世纪都已经结束了”^[183]。对历史的“科学研究”的厌恶，竟使作者“一翻开资料就觉得有一种嚼英雄粪便的感觉”^[184]。

于是，作者心中学来不久的“史学诸原则”在底层民众的活的历史面前“哗哗响着崩垮塌落”^[185]。实证即使不堕落为虚假，也往往难以摆脱肤浅：你指着一处“……拱北追问——他真的就埋在这里吗——是肤浅的”（页178）。历史从来是秘史，只有感应、直觉、神示，只有一种“难以捕捉的朦胧的逻辑”，只有“对人的心灵力量的想象力”，才能帮助我们窥见真相（页83、212、138）。这种超验的判断与实证方法风马牛不相及：难道一种肌肤触碰般的感受“能成为注明页码的史料吗？”（页136）

根据作者的这些偏激言辞认为他会完全拒绝实证史学的方法，那是不够准确的。《心灵史》在记述乾隆四十九年（1784）清军血洗石峰堡

事件时，恰恰是使用了实证式的考据方法，揭示出那一天正是回族开斋节期间履行拜功的日子。尽管这个考据还远远没有显示国学传统中令人叹为观止的精致技巧，但这丝毫没有减损它所具有的重要意义。“巧合的时间揭露着真实”（页100）：清军是趁着哲合忍耶教众在礼拜时攻上山堡，在未遇到丝毫抵抗的情形下对他们实行血腥屠戮的！清廷的官方文献把一场屠杀伪造成决战：“在这刀刃般的一线分寸上，乾隆皇帝和他的御用文人们感到了恐怖。”（页102）实证式考据在这里显示出它像刀刃般锋利的效用。

因此，作者对实证史学所表达的强烈不满，并不意味着他要拒绝实证史学，而是表现了作者要超越实证史学局限性的强烈意图。不过，作者把解决问题的途径归纳为心灵感应方式，那倒真的是过于简单化了。曾经与中国的国学长期密切交流的西方汉学，从20世纪60年代起经历了一个从汉学到“中国研究”的演变过程。用施坚雅（W. Skinner）在当时的话来表示，“就其自身而言构成成为一个专门领域的汉学，正在被一种以多学科方法去处理特定研究对象的所谓中国研究所替代”^[186]。这里的“多学科方法”，是指的朝着历史学全面渗透的社会科学各学科的概念、方法和解释框架。自那时以来，虽然作为人文学科的历史与社会科学各领域的沟通也产生了在中国史研究中对社会科学方法“生搬硬套式使用”的弊病^[187]，虽然对社会科学内部学术分工的质疑甚至导致“重建社会科学”的主张^[188]，但总的说来，在经历一段相当长时期的隔绝之后，西方中国研究对于中国的历史学界所具有的借鉴作用仍然是不能轻易否定的。

可惜《心灵史》的作者在毫不吝惜地对“20世纪末各门新潮的方法论”大加嘲笑，认为它们比确实被它们所冲决的“老一套正襟危坐的实证主义”还要浅薄得多的时候，他对西方中国研究的上述并不太新的取向几乎未置一词。到底是这一取向基本未进入作者的视野，还是他认为它们同样是“已经在学院和印刷垃圾中异化了”的“伪学”^[189]？无论如何，当作者把依据“心灵的模糊体验而不是史学的旁征博引”^[190]来理解活生生的人群的主张提升为解救或取代面临末日的人文科学的唯一出路时，他确实是过于自信并且是过于自大了！在张承志的每一个具有原创性的敏锐思想背后，我们总是遗憾地看到某种断然拒绝的偏执阴影。在他身上

表现出这种断然拒绝的矫情姿态，要远远早于他对伊斯兰教的崇拜。难道它不正是来源于被他在主观上断然拒绝的儒家的道统观及其先知先觉的精英意识吗？

我们不大清楚，张承志的哪一部作品所拥有的读者最多。然而，《心灵史》无疑已经以它巨大的社会反响，确立了自己作为现当代中国思想文化史上最重要文献之一的地位。透过它作为一部宗教史或者教派史著作的外在形式，它向我们展示出当代中国人对自己文化的一种凝重而苦涩的反省，也展示出一个久违的回民之子皈依母族意识的当代心灵历程。因此，很值得在《无援的思想》（华艺出版社，1995）所收录的那些文艺批评以外，对《心灵史》进行更深入的多层面的讨论。

[本文原载《中国研究》34（1998，3）]

[补记]

自从他写下“让他们去跳舞，我要去上坟”以后，张承志便一向是我最敬重的少数当代作家之一。俗话说，“殊途同归”。人们找寻到各自真信仰的心路历程可能是多种多样的。张承志向伊斯兰信仰的回归，是在他对主流文化失望后，转而从底层民众中寻找高贵的不懈追求之中实现的。如果今天重写本文，我就会以远超过原先的那种程度来强调或突出表现这一点。

“满洲”如何演变为民族：论清中叶前“满洲”认同的历史变迁

满族作为一个民族共同体，究竟是在什么时候形成的？关于这个问题，目前存在着三种不同看法。一以为是在17世纪前叶。其标志性事件，或以努尔哈赤建国当之，或谓满洲作为族称的定名，也有人选择16世纪末叶的满文之创制。埋藏在这类见解背后的理论预设，都以带有“原基”性质的若干“共同”要素来界定一个民族的存在。第二种看法认为，满族形成于清末和民国初年，只有到了那个时候，八旗集团才从一个多种族的军事组织和世袭等级体系，始而被其自身以及当日社会当作一个种族群体（ethnic group）来看待。路康乐的此一见解，主要来源于他对19世纪60年代到20世纪30年代满汉关系的考察。^[191]在这个时期，急剧衰落的八旗组织之内满人和汉军旗人的界限，由于作为整体的旗人与“民人”（汉人）之间关系的日益紧张而渐趋淡化。正因为如此，他实际上以“最宜将满洲人理解为就是旗人的等同物”作为自己研究的出发点，他这样做自有其道理。不过在清代前期和中期的二百多年里，大多数的人们，尤其是清统治者并不简单地认为旗人即满人。尽管19世纪之前满洲认同的历史性格不属于路康乐的上述研究所要着重处理的问题，但在将满洲共同体界定为一个“世袭的职业等级集团”（an occupational caste）时，他实际上已经暗示出，“那种出于共同祖先们的血统意识”，乃是“晚期18世纪及19世纪满洲认同的一个重要组成部分”^[192]。在这一层面上，路康乐的见解同柯娇燕提出的第三种看法颇为接近。柯氏认为，满洲人由最初的文化共同体，在乾隆朝转变成一个“人种”（race），到清末才最终地转型为一个种族群体。^[193]她的见解已经相当深刻地触及认识满族认同的历史过程之关节所在。唯质诸当日文献，内中仍有许多待发之覆，需要作进一步的讨论。

本文主题所关涉的，并不是怎样人为地替满族确定一个诞生年代的问题，而是满洲共同体的历史性格，乃是如何伴随着它的成员为应对政治及社会环境的变化而不断改塑其自我归属意识之特定形态的过程而迭经演变的。就追溯满洲认同的历史变迁而言，满文资

料的重要性不言而喻。由于日本学者在这个方面所做的扎实工作，在今日，使用清初满文资料的便利程度与过去相比，已经极大地提高了。

一 努尔哈赤兴起前的“诸申”各部

自从15世纪、16世纪之交以往，居于明辽东边外、日后成为“满洲”核心部落的建州三卫，在遭受明与朝鲜李氏王朝联军的重创而经历数十年衰弱之后，又逐渐活跃起来。与此同时，在建州卫内部，随着旧有各支部落贵族势力的“次第凋落”，其统治权转移到一批乘乱崛起的“夷酋”新强人手里。^[194]辽东局势的复杂动向，由此也越发受到明和朝鲜两方面的关注。

对已经具有极久远的历史书写传统的明人来说，包括建州、海西等部在内的这个部落群体，无疑属于金元女真人的后裔。基于它本身对其“东北面”界内外诸部落历史记录连续性以及来自中国的讯息，李氏朝鲜也一向把建州三卫等当作“女真之种”来认识。而明代东蒙古则仍依元时旧例称其东邻为“主儿扯惕”（jürched）；它应即金代女真人的自我称谓“朱里真”（jurchen）的蒙古语复数形式。东蒙古贵族写给皇太极的信，就把对方叫作jürüchid（jürchid）^[195]。成书于17世纪60年代的《蒙古源流》，一方面以今律古，指金代女真为“满洲”；另一方面，它又在无意中保留了蒙古人对努尔哈赤所部和叶赫部的旧称：“水〔滨〕的三〔万〕主儿扯惕”（usun-u ghurban jürchid）和“叶赫白主儿扯惕”（yekege chaghan jürchid）。^[196]在他们看来，主儿扯惕和满洲差不多是两个可以互相置换的名称。

这样的看法当然不是没有道理的。如果明代的扈伦四部果真来自于呼伦贝尔流域，而建州女真的确出自元代的斡朵怜、胡里改等万户，那么他们中间也就很有可能包含有金代留镇当地的猛安谋克女真的后人。^[197]自从葛鲁伯刊布《华夷译语·女真译语》的最佳文本以来，学者们公认，这份资料已足以“证实下述推想，即女真语与满语之间的关系很接近”^[198]。不仅如此，对和满语书面语属于不同方言系统的阿勒楚喀语和

巴拉语的研究，还提供了书面满语中所没有的那些反映满语和女真语之间具有很近的亲缘关系的证据。[199]从《女真译语》所收“来文”看，至少到16世纪20年代，明政府和辽东女真语诸部之间还多以女真小字书写的文书相互联系。

但是，反映在三方“外部”文献中的金元女真与明女真语社会之间的历史连续性，也很容易导致两种历史误解。一是简单地把明代女真语各部视为金猛安谋克女真的后身，从而完全忽略了下述事实，即构成“明代女真”的主要成分，实际上应是猛安谋克女真时代那些边缘部落（如兀的改人）的后裔。至于猛安谋克女真的主体本身，则已在元中后叶融合于华北和辽河流域的汉人中间而消失于历史舞台了。[200]由此又产生的第二种误解更与本文主题直接相关，那就是它不言而喻地认为，“明代女真”社会中一定普遍地保留着对金女真的集体记忆，并且以之进行自我历史定位。由于满文创制和满语文献的书写时代比较晚，对满洲先世史的研究，必须主要依赖时间上更靠前的明朝和李朝的历史记录来进行。上述误解也因此被进一步强化了。

如果“女真”或“主儿扯惕”只是来自外部世界的他称，那么其所指涉的这个人们群体又是如何称呼它自己的呢？他们自然以各自专有的部名来区分彼此。与此同时，在超越各自部落认同的层面上，他们也拥有一个用来指称更广泛，但是也更松散的人们共同体的共名。天聪九年（1635）十月十三日皇太极发布的那道著名诏谕说：“我国之名原有满洲、哈达、乌拉、叶赫、辉发等，每有无知之人称之为诸申。诸申之谓者，乃席北超墨尔根族人也，与我何干？嗣后凡人皆须称我国原满洲之名，倘仍有以诸申为称者必罪之。”[201]尽管皇太极断言诸申之称出于“无知之人”，但这道诏令本身就证明，诸申在当时被用作诸部共同的自我称谓，本是一项确凿无疑的历史事实。

早期满文史料中的“诸申”（jushen）有两种词意。虽然学者们对该词如何演化出“所属部众”“满洲奴才”等派生词义的具体见解不尽相同，但几乎所有的人都同意，它本来是用以指称区别于汉人和蒙古人的辽东女真语各部的总名。[202]《女真译语》的葛鲁伯刊本中就有这个词汇，汉字音译写作“朱先”，译言“女直”[203]。早期满文史料虽屡经削改，但其中仍保留着不少以诸申为诸部共名的用例。俄文史料把16世纪、17世

纪黑龙江中游的诸部泛称为jucher，是即juchen/jushen一语的北通古斯语复数形式。他们中间被清政权强制南迁的部分，以瑚尔喀部著称后世。[204]

只需与外部世界稍有接触，这些自称诸申的人们就很容易获悉，自己被邻人叫作女真或jurchid。但是蕴含在上述他称之中的对金元女真的历史记忆，却不是诸申社会内部的知识体系所自然具有的。前面已提到，“明代女真人”的大部分，来源于一向被金猛安谋克女真所疏离的边缘人群；金女真的光荣与辉煌也许从来没有进入过他们的共同记忆。现代学术研究可以把明代诸申中某些成分的历史渊源追溯到元明女真，或由诸申贵族的“王”“金”“古论”等姓氏名号而推想其源自完颜金时代的贵显世系。但它们同样不属于当日诸申的自我意识，虽然他们有可能根据代代口传而模糊地知道，某些姓氏标志着该宗族的贵显身份。

这里有两点值得加以强调。首先，金元之际，尤其是元末明初辽东局面的严重动荡，引起女真语人群间大规模的移动冲突及其社会状况的巨大变化。女真语社会因此也就在旧形势的全面崩解和新政治秩序的渐次重建之间形成某种“断层”，以致它后来很难再将自己的记忆追溯到此一断层之前。三田村泰助早已指出，一般说来，明代女真自己的族谱上限，多止于元末明初，这正是“满洲的女真社会在这一时期发生断层的结果”[205]。

其次，这种情况的发生，也与元明女真语社会内没有书面文化，因而缺乏书面传承的历史资源密切相关。女真小字仅行用于明政府和女真语各部之间。此外它既不通行于后者与李氏朝鲜的文书往来[206]，也不见使用于诸申社会内部。正因为它只有对明外交书面语的特殊功用，15世纪中叶，辽东不少女真语部落中已“无识女真字者”，所以要求明廷“自后敕文之类，第用达达字”[207]。到明后期，女真小字大概已成一种死文字，包括建州女真在内，诸部借用蒙古文以为书记渐成风气。[208]如果说外部世界是借其对女真历史的连续书面记载，才得以跨越前述“断层”去追溯该人们群体的根源性，那么明代诸申却无法依赖自身资源这样做。满语中用以指称金元女真人的名词写作jioji，完全是汉语“女直”的音写，或者简直可以说就是一个汉语的借词。这表明满洲社会最初是由汉文化的中介而认识金代女真的。乾隆后期组织人力考定“满洲源

流”，成书凡二十卷，其所据亦多为汉文著述，当日满洲各部中直接关乎金女真的历史叙事，则一条也见不到。

这样说来，诸申之名，对于被它所涵盖的那个群体自身，究竟意味着什么呢？

努尔哈赤致书东蒙古林丹汗说：“且明与朝鲜异国也，言虽殊而衣冠相类。……尔我异国也，言虽殊，而服发亦相类。”^[209]冠服相类者未必属于同一族类，但它毕竟仍在激发某种同类相恤的感觉。在诸申共同体内，这种感觉自然就更为强烈。比相同的服饰发型更重要的是语言的共同性。据《满洲实录》，叶赫部首领曾向努尔哈赤传话说：“乌拉、哈达、叶赫、辉发、满洲总一国也，岂有五王之理？”所谓“总一国”之语，满文写作“说一种言语底人众”（emu gisungge gurun）。同书又谓，自叶赫灭后，“满洲国自东海至辽边北，自蒙古嫩江至朝鲜鸭绿江，同一语音者俱征服”。其中“同一语音者”，满文作“一种满洲言语底人众”（emu manju gisun i gurun）。天命六年（1621）正月，努尔哈赤祭告天地，祝词称“将辉发、乌拉、哈达、叶赫同一语音者，俱为我有”。所谓“同一语音者”，满语作“满洲的同一种言语底人众”（manjui emu gisun i gurun）。^[210]或以为上引三处文字里的gurun，俱当以“部落”或“国”为解；但即便如此，它也是复数形式的部落或国的意思，所以仍然是指笼括了女真语诸部、诸国的更广义的人们群体而言。其蒙文对译词作ulus，在这里也是“人民”的意思。

当然，这种对共同语言、共同冠服的体认，需要以能够感知超出该人们群体自身范围的外部生存环境作为前提。不过，在长达一二百年的时期里身处于被明政府和李氏朝鲜争相控制的局势中，此种知识在诸申社会内的传播自不待起始于努尔哈赤之时。它可能随着对诸申社会内最高统治权之争夺的激化而被利用和放大，但却不完全是那些部落政治家们的“发明”。这应当是某种久已存在于诸申部众之中的极具“草根”性格的共识。

在努尔哈赤兴起时，诸申的集体身份意识，甚至已经在某种程度上超出了对语言、冠服等共同文化因素的体认。努尔哈赤曾说“满洲与叶赫均一国也”。把满文文本中的这句话直译过来，是为“叶赫与吾等岂是别

样的满洲人众 (yehe muse encu manju gurun kai) ?”此语的蒙文对译则作：“叶赫与吾等二者乃是同一obuk的民众 (yehege bida hoyar nigen obuktu ulus bülüge)。”^[211]在另一处，《满洲实录》提到某个投明后又归降本国的人，称他为“我国人投明为千总之石天柱”。其中“我国人”之语满文写作jushen giran i (“诸申girān之……”)。今西春秋认为，这里的girān不外乎同族的意思，所以他将此语对译为“满洲族的”。其相应的蒙文对译作“满洲obuk的”(manju obuktu)。^[212]值得注意的是，蒙语的oboq是指一个互相有血缘关系的人群。如果《实录》的蒙译者对满文的理解没有偏差，那么在当日诸申集体身份意识里，可以说已经产生了某种共同族裔的观念，尽管它还相当微弱和模糊。

一直到努尔哈赤的时代为止，与建州女真相比，扈伦四部所受到的蒙古文化的影响可能要大得多。他们曾经与东蒙古结盟以攻击建州部。叶赫部的首领家族还一向保留着来源于蒙古土默特部的祖先传说。也许正因为有这样的背景，出自该家族的古鲁克和杭高等人才会往投蒙古；而在林丹汗溃败，两人率残部复归满洲后，又会受皇太极之命统领土默特蒙古，但是无论如何，叶赫、哈达等部无疑仍属于诸申共同体的一部分。柯娇燕断言：“从15世纪晚期以往，乌拉和叶赫成为很大的扈伦部落联盟的组成部分，所有这些人被建州女真叫作‘蒙古人’，并视其为异邦 (foreign)。”^[213]但她似乎无意列举出最起码的根据来证成自己的这一惊人见解。

从有关清代前史的研究我们早已经知道，明末诸申社会内占支配地位的归属意识，乃是以gurun，即“部”或“国”来划分的政治认同。在这个层面以下，从“哈拉”中分化出来的血缘集体“穆昆”乃至“乌克孙”，也是诸申百姓确认自己身份归属的一个基本尺度。本文想探讨的，则是诸申百姓对存在于“部”或“国”的层面之上的那个共同体之主观意识的具体形态。他们对这个松散并充满对立与冲突的部落聚合体的集体身份意识，似乎滋生于对其共同语言及冠服等文化形式的感知。与此同时，其认同的内涵也已显现出某种超越上述感知的迹象。但是无论如何，在这个阶段，在诸申的集体身份意识中，并不存在对金元女真的历史记忆这方面的内容。这一点似乎有助于说明，努尔哈赤时期接续女真历史的最初尝试，为什么基本没有触及诸申内部“族群认同”的层面。

二 接续金朝统绪的最初尝试

在皇太极于天聪九年（1635）十月禁用“诸申”一语的本义之前，它一直保留着作为明辽东边外整个女真语共同体的自我称谓的含义。《满文老档》把天命年间的努尔哈赤叫作“诸申人众的英明汗”（jushen gurun i genggiyen han）。^[214]老档天聪元年（1627）三月三日的叙事中有“满洲之书一通”，据其祖本《旧满洲档》的相应部分，此处“满洲”原来写作“诸申”。《旧满洲档》中的“诸申”在老档相应叙事中被修正为“满洲”者，远不止此一例证。^[215]可见这一称谓在当日之通行。

在诸申的共名之下，每个部落本来又各有其专指名号，如乌拉、哈达、叶赫、辉发等。皇太极的话所传递的一个更加重要的信息似乎是，随着并吞诸部的事业渐臻完成，随着八旗制下汗—贝勒—暗班（官人）—诸申的统治新秩序逐步稳固，原先在诸申社会中居支配地位的部落认同，正在天命、天聪年间迅速地趋于瓦解。哈达、叶赫等著名部落的名称正在逐渐转化为属于历史范畴的概念，或变成仅仅表示地望所在的名词。也就是说，整个女真语的人们共同体如今趋向于在诸申的名义之下发展其集体身份的归属意识。可以说，这一趋势的增强，与努尔哈赤以“爱新”（译言“金”）为国号有相当密切的关系。

历史上的北族政权，有些在建国之初原无另颁国号之举。取得最高支配权的那个部落的名称，往往自然而然地被移用为该政权的国名，由此又进一步演化为包摄被统治的部落社会之全体成员的共名。“蒙古”就曾这样从部落名称变为国号，再变为一个更大的游牧人共同体名称。如果努尔哈赤也照之行事，则他所据以统一辽东边外的直属部落的原名，很可能就会逐渐替代诸申，成为当日与蒙古、尼堪等名称相对待的女真语人们群体的共名。但是“金”的国号似非出于对努尔哈赤旧部名称的沿用。^[216]唯欲确认这一点，我们还需要附带追问：被明和李氏朝鲜叫作“建州女真”的部落，在他们自己的社会内又是如何称呼的？

早期的努尔哈赤在写给明和李氏朝鲜的汉文书信里，曾先后自称“女直国建州卫管束夷人主佟奴儿哈赤”（1596）、“女直国龙虎将军”（1601）、“有我奴儿哈赤收管建州国人”（1605）、“建州等处地方

国王佟”(1605)、“建州等处地方夷王佟”(1607)等名号。这些信件出于他身边仅有的几个文化程度不高的汉人之手，其用语不无照应明人习惯之意，且带有一定程度的随意性。与其从中去勉为其难地追寻努尔哈赤早期的“国号”，不如认为该部当时尚不存在正式的“国号”^[217]。尽管如此，这些名号还是相当准确并一致地反映了努尔哈赤当年相对于明王朝的自我定位。从他以遗甲十三副、兵不满百起家(1583年)直到最终与明决裂的三十多年间，努尔哈赤多少需要借助于明的政治权威来号令部众，并与其他诸申部落乃至朝鲜进行交涉。“建州”一名如果不是更早，那么也完全可能在此时进入诸申社会内，被用作对努尔哈赤所部的自称乃至他称。即使如此，“建州女真”似乎仍然应当像其他部落一样，另有一个更初始的本名。

于是我们又想起当日蒙古人对它的原称。如果后者确实是诸如“移阑豆满”(ilan tuman)之类女真语原名的对译词，则它也应当是明初所置“三万卫”之名的来源。然而即使如此；它仍与其他女真部落的本名形式殊不相类。

那么“建州女真”的本名，有没有可能就是“满洲”呢？

“满洲”的名称，至今仍被许多学者认为出于皇太极的臆造。但是近四五十年以来，随着对20世纪30年代发现的《旧满洲档》之研究日益深入，上述断制似乎已不像过去那样不可动摇了。若将《旧满洲档》与稍后一点的《满文老档》中相关语句进行对照，便不难发现《满文老档》叙事中的“满洲”一语，有许多是由《旧满洲档》原始记载中的“诸申”“金”“我等”之类语词改写而成的。不仅如此，即使是出现在《旧满洲档》文本内的“满洲”之称，有一部分也被书写于原来字行之外的空余处，或者甚至是刮削原文后另行补写上去的。它们应该都属于天聪九年之后的追改。但是，除上述种种情况外，《旧满洲档》中也确实有不少地方言及“满洲”而看不出有后来追改的痕迹。虽然还需要从它们中间进一步剔除经后来重新誊写或摘要抄录的那些档册(如“荒字档”“旻字档”乃至“收字档”等)文本中的可疑例证，“满洲”一词之已见使用于《旧档》原始档册，或许仍应予以认可。^[218]《旧档》基本使用无圈点的老满文书写，间或有一些事关对漠南蒙古交涉的段落保留了蒙文而未经移译。它们理应是形成于天聪六年有圈点满文创制之前的书面记录。几年

前，原藏于巴黎国立亚洲艺术博物馆的两种早期满文手稿和一种老满文木刻书籍被刊布出来，其中也出现了满洲的称号。^[219]看来皇太极于天聪九年宣称满洲一名为“我国原有”，不见得完全是无根之谈。

尽管“满洲”一名的存在极可能早于天聪九年，时至今日，我们仍无法确知努尔哈赤所统旧部的原名究竟是什么。似乎可以肯定的是，无论如何，他并没有沿用其旧日部名，而是另外选择“爱新”作为自己政权的名号。建国号为金的确切年代，今亦不克详悉。但这一定是在他接受“英明汗”满语尊号（1616）之后的两三年间，至晚也在他铸造“天命金国汗之印”的满文印玺（1619）之前。“金国”（aisin gurun）是迄今所知由他颁定的第一个，也是唯一的满语正式国号。^[220]

他所遵循的，看来是建州女真中的另一种传统做法。朝鲜燕山君二年（1496），建州卫的一个支族金山赤下所部侵寇平安道地方。李氏王朝派一个徙居朝鲜的“归化”女真人童清礼（阿哈出之孙）出使建州卫诘问。建州卫首脑李达罕（李满住之孙）召集当事者面对。据童清礼的报告：

达罕语右人等曰：“汝等于朝鲜有何世仇而作贼也？尔其历陈于使臣前。”贼人等良久不答。已而山赤下父曰：“大金时，火刺温兀狄哈尝作贼于大国。大国误以谓吾祖上所为而致杀。此一仇也。庚辰年，节度使杨汀召致我七寸叔浪甫乙看而杀之。此二仇也。以此山赤下尝含愤，偶因出猎作贼耳。”臣（按指童清礼）语曰：“大金之后，累经年代。其时之事已邈矣。其勿更言！”^[221]

金山赤下之父所言第一仇，指朝鲜世宗十四年（1432）火刺温兀狄哈入寇朝鲜，李氏王朝误以为系李满住所为，因此在次年遣兵一万五千进攻李满住所部，杀伤其部众甚多。李满住本人身被九伤，其妻则死于此次事件。这番话里的“大金”，所指即李满住。次年，童清礼再度出使建州卫。在谈及李满住之事时，李达罕又以“大金”相称。是建州卫在李满住时代即以“大金”为号。此后六十年，李朝成宗二十四年（1493）收到“三卫野人致书”。这封信的文字殊不雅驯通顺。但其中出现不止一处“金皇帝”之语。^[222]可见这时的三卫大约仍以“金”自号。女真金的历史虽不为诸申自身的知识体系所传承，但少数部落贵族因与外界接触

而对此略知一二并以此自炫，这种情况是完全可能的。他们对“大金”的了解或许至多也不超出耳食之言的范围，但这并不妨害他们将之用作自己的一种政治资源。河内良弘指出，要说努尔哈赤以金为国号是直接继承李满住时代的金国名称，其证据并不存在，不过当时女真人中间对自己是所谓“金王国”后裔的记忆大概还保存着。他的估计很可能是对的。唯尚能记得“金王国”的大多数人，亦恐怕未必知道比它更早的那个12世纪、13世纪的金王朝。即使在最上层的女真语社会中，金王朝充其量也只是一个十分空疏的符号而已。

努尔哈赤之借重于这个符号的主要用意，似乎是想以之来张大己方在与外部三国，尤其是对明和朝鲜交涉中的政治合法性。《满文老档》天命四年（1619）称：“昔者吾等之金大定汗时，有高丽大臣赵位宠者率四十余城弃国而来。”此时距建金国号不出两三年。像这样以“吾等之”（meni）之语冠于金汗之前，在《满文老档》中是一种近乎公式化的言说。如《满文老档》谓：“昔大辽帝欲杀忠顺安分之人，故我金汗兴师征辽。”《满文老档》又谓：“昔汝等之赵徽宗、赵钦宗二皇帝亦为我金汗所掳。”《满文老档》又称：“明帝无故援助边外之人，杀金汗之亲族，我之父、祖。”此语正可与他在讨明檄文中自称“我本大金之裔”的汉文史料互相印证。^[223]天命六年五月，努尔哈赤“至鞍山堡。遇自盖州来献金天会汗三年铸钟之人等，此钟字云：‘天会汗三年造。’天会汗乃我先祖金国阿骨打之弟，名乌齐迈（按：吴乞买），号天会汗。因献我先祖朝古钟，着升官职，赏其送钟之人”^[224]。

以上记载不但彰显出努尔哈赤建国号为金的渊源所自，而且也揭示了他试图接续金王朝统绪的一个最基本的主观动机，是要在17世纪前期的东北亚国际关系中，提升自己一方的政治身份与历史品格。这一点是如此明白，以至于总是有学者认为，金的国号是为对明和朝鲜的外交关系而建置的。至于行用于其国内者，则别有名号，或以其为诸申，或以为即是满洲。实际上，即使天命年间确已存在满洲国一名，那也无非是以原先的部名移指金政权的一种习称而已。它不会因为建立新国号的一纸诏令便骤然消失。但它大约也真的是在法定的“爱新”国号的冲击下，从当日的现实生活中日渐淡出。否则便无须再有皇太极天聪九年的恢复满洲名称之举。^[225]三田村泰助写道：“万历末年收降叶赫而完成女真民

族的统一之业以后，便对外称后金国，内称诸申国，满洲国于是消解。……因此，《老档》中虽亦以满洲之名记述自己的活动，而天命建元以后其形姿遂至消失。天命末期满洲国一名之见于《老档》者，则必属以此名称叙说其本国以往历史之场合也。”^[226]此种见解在细节上与今天的认识颇有距离，但三田对建号金国反而促成了“诸申”认同之强化的历史感，还是切近当日实情的。

两个国号之说虽然于史无证，唯其窥出金的国号对国内的影响远不如其对外作用之大，又是完全正确的。这里的关键在于，附加在金的国号之中的历史价值，对诸申社会还是一项极其陌生的知识。努尔哈赤本人甚或少数其他上层人物可以在身边汉人的帮助下接触有关辽金等朝的史书，并且热衷于传播这些新知识。^[227]但是，它们向诸申社会的渗透尚待时日。换言之，国号金的建立，为在努尔哈赤统治下的诸申和国内的蒙古、尼堪等民众之间培育某种共享的政治认同提供了一个象征。另一方面，在一二十年的短时间内，它还难以真正内化为诸申对自身历史根源性的意识。在这种情况下，女真语人群的集体身份意识，便愈益倾向于以他们更熟悉的诸申之名作为共同标识。

与过去的情形相比，天命、天聪一二十年间的诸申认同已经发生了某些变化。以八旗这种军事—政治组织来消解原先的部落划分，无疑会促进指向诸申的共同归属意识的发育。不过这一进程还没有使诸申认同的内涵发生重大改变。如果努尔哈赤接续金王朝统绪的政治及文化策略没有被中途弃置，那么金代女真人的那段历史，就很可能顺理成章地随时间的推移而最终被诸申群体当作自身历史不可分割的一部分来接纳和珍视。而17世纪和18世纪的中国所见证的，也许就不再是满洲族的诞生，却真的是那个古老的女真族的复兴了。但是皇太极在天聪末期的政治措置，中断了上述历史可能性的直接实现。

三 满洲起源故事的演变

从今天能见到的记载来看，皇太极公开否认本身与金王朝的直接联系，始于天聪五年（1631）。他给明将祖大寿的书信写道：“然大明帝

非宋帝之裔，我又非先金汗之后”^[228]。既然中止了与“先金”的联系，重新说明本朝来源的任务便不能不提上议事日程。在四年以后的《旧满洲档》记录里，我们读到了关于满洲祖先故事的最早版本。这个故事据说出于刚刚被金军降附的瑚尔喀部一个名叫穆克西科者之口。他说：

吾之父祖世代生活于布库里山（bukūri alin）下布勒霍里湖（bulhori omo）。吾之地方未有档册，古时生活情形全赖世代传说流传至今。彼布勒霍里湖有天女三人——曰恩库伦、哲库伦、佛库伦前来沐浴，时有一鹊衔来朱果一，为三女中最小者佛库伦得之，含于口中吞下，遂有身孕，生布库哩雍顺（bokori yongshon）。其同族即满洲部是也。彼布勒霍里湖周百里，距黑龙江（helongkiyang）一百二十至三十里。生吾等二祖后，由彼布勒霍里湖起行，住于撒哈连江（sahaliyan ula）之名为纳儿浑地方。^[229]

这个穆克西科或许是一个真实的历史人物，《满文旧档》所记载的这个故事或许至少是部分地依据了他的叙述。但可以肯定的是，故事里已经含有某些外来的汉文化成分。“黑龙江”之名采取的是明显的汉语音写。“布库哩雍顺”之名中的后一语词，亦很早就由孟森指出，其在《武皇帝实录》中曾被回译作“英雄”，是“雍顺”本系汉语之音写。^[230]这一类词语出自一个瑚尔喀“野人”之口，总令人有些怀疑，而其始祖之名的前半部分“布库哩”，也不像纯然是那个讲述者的原话。在《旧满洲档》的文本中，该词的正字法形式与相隔不过数行之前的山名“布库里”本有区别，可知二者虽读音相似，但《满文旧档》的书写者并不认为二者之间存在什么辞源上的联系。三田村泰助以为它即《金史》中“保活里”的另一种音写。其人是金始祖普函之弟，随同其兄一起从高丽西迁。^[231]其说当可从。

满洲起源的祖先传说最先竟从一个瑚尔喀人的嘴里讲出来，多少让人觉得有些蹊跷。松村润敏锐地注意到，《太宗实录》在天聪八年（1634）十二月，也就是穆克西科讲述那个故事不到半年之前，载有皇太极在出征瑚尔喀之前的这样一段话：“较从前所获各处瓦尔喀，此地（按：指东海瑚尔喀）人民语言与我国同。携之而来，可以为我用。攻略时语之曰：尔我本是一国之人。我皇上久欲收服，特未暇耳。尔不知

载籍之故，竟至于此。尔等当如此。”^[232]试对照穆克西科所言“吾之地方未有档册”“其同族即满洲部”，与太宗上谕中的“尔不知载籍之故”“尔我本是一国之人”，前后呼应何其契合乃耳！太宗这番话，十有八九出于事后的补撰。实录书写者不过是用此种“文章作法”，为稍后借瑚尔喀人之口来述说满洲祖先故事张本而已。

发掘出祖先传说之后不久，皇太极就下诏正式废止诸申之名的本来含义，以满洲称呼“我国”。紧接着不到半年，他又于天聪十年（1640）四月改国号金为大清，改元崇德，全面切断了他的政权及其女真语人们共同体与完颜金王朝及金代女真人之间的历史联系。《旧满洲档》的记载表明，天聪十年四月之后，旧金国号仍见使用于送往朝鲜的国书中。但这种现象并没有持续很久。

废止诸申之名的本意与改国号金为大清这两件事之间的内在联系，实际上早已透露在皇太极诏令中的“诸申之谓者，乃席北超墨尔根族人也”一语之中，不过一直未被人发现而已。冈田英弘十年前已揭示出，所谓“超墨尔根”，实为明代蒙古传说中极流行的成吉思汗“九将”（yisün örlüg）之一“主儿赤歹楚墨尔根”（jürchidei chuu mergen），意即名字叫“楚”的女真部人之善射者。有人猜想，这个传说中人或即以元初契丹人耶律楚材为原型，但他也可能完全是由口传文学虚构出来的角色。冈田指出，1593年，当扈伦四部联军进攻努尔哈赤时，蒙古科尔沁部曾遣兵助阵，其中就有隶属于它的席北（锡伯）部军队。晚至康熙年间，席北部才被从科尔沁蒙古属下撤回而划归满洲八旗。科尔沁部后与努尔哈赤议和联姻。皇太极即位时的五个正后妃里，有三人出于科尔沁部，包括后来的顺治帝之母孝庄皇后，另外两个也是蒙古人。皇太极称锡伯为超墨尔根后裔，应即来自他身边的蒙古人，尤其是科尔沁蒙古的看法。后者将眼前正与他们发生密切关系的通古斯语部落指归为其口传文学中的金元女真人的后裔，本是再自然不过的。^[233]凭借冈田的这项重要发现，我们可以十分有把握地说，皇太极之所以禁用诸申之称，是因为他对于正在逐渐为民众所接受的关于诸申与完颜时代女真人之间历史联系的意识心存疑忌。他力图在自己与金元女真人，特别是后来臣属于蒙古的元代女真之间划出一道分明的界限。

可以看得出，天聪后期的皇太极，在如何构建自己国家及其民众的

集体形象方面颇费思酌。可惜很少有直接证据能显示他为什么要一改其“汗父”接续金王朝统绪的方针。也许金国的强大与自信使他感到已不再需要借助完颜金来维系自己的政治权威，而无论与明和睦相处或者预备取代明朝统治汉地社会，宋金敌对的历史记忆都只会对未来局面产生负面的心理影响。也许是身兼漠南蒙古诸部的最高统治者之尊，使皇太极觉得再把自身称为亡于蒙古的完颜金后裔已经不合适了。无论如何，因为诸申之名既无缘借政治权威之力而被确立为标示当日女真语共同体之集体身份的法定称谓，后者与女真金之间的历史连续性观念也还不曾完全培育成熟，皇太极通过国家权力改用满洲之称和改国号为大清的決定，还是比较容易付诸实行的。

据《旧满洲档》版本的祖先传说，布库哩雍顺的降生之处，在靠近黑龙江的布库里山麓之布勒霍里湖边。他后来又迁到撒哈连江边。松村润指出，故事所假托的发生场所本身是一个真实的地方。金梁依《皇輿全览图》所绘之《清内府一统輿地秘图》和《盛京吉林黑龙江等处标注战迹輿图》，就在黑龙江附近标注有语音极相近的一山一湖；在《盛京通志》卷一四的“山川”部分中，它们也被列置于黑龙江将军辖境内的“黑龙江”项下，写作“薄科里山，城（按：指爱珲城）南七十五里”，“薄和力池，城东南六十里”。这里离开瑚尔喀部居地不甚遥远。由此可知，穆克西科所述的确是一个极具地方色彩的民间传说。

但是满洲始祖发祥地的方望，在《太祖武皇帝实录》里却由原先“距黑龙江一百二十至三十里”的具体陈述变成了含混不清的“长白山之东北”。而布库哩雍顺建国的经过现在却变得具体起来。他不再是朝向北面的撒哈连江迁移，而是坐小舟向南顺流而下，到达“长白山东南”鳌莫惠地方的鳌朵里城，并被当地的“三姓”奉为首领。孟森说：“日本人考得朝鲜镜城之斡木河，实当《清实录》之俄莫惠，其说最确。”^[234]朝鲜史料说，会宁“胡言斡木河，一云吾音会”。是知此处所谓“斡木河”者非以斡木名河，其三字均为“胡言”之写音，所以它又可音译为吾音会。鳌莫惠、斡木河、吾音会为同一地名的不同音写，这里曾经是日后成为明建州左卫始祖的猛哥帖木儿所部，也就是努尔哈赤父祖所在部的据地。^[235]最初版本的叙事中完全没有提到长白山，太祖实录的故事却围绕着长白山展开。而原先说及过的徙往撒哈连江云云，此后则不再被提起。

今存《太祖武皇帝实录》究竟是保留了皇太极崇德年间所修《太祖太后实录》中的原有文本，抑或是在顺治十年（1653）与太宗实录同时完成的一个重修文本，诸家对此的看法尚未一致。但至少可以说，最晚到顺治时期，关于布库哩雍顺的故事已经基本定型。

《太祖实录》中的说法还有一点值得注意。它将努尔哈赤的姓氏爱新觉罗也追溯到了布库哩雍顺的头上。穆克西科版本中未提及这一点似非出于疏忽。因为那时的布库哩雍顺同时还是瑚尔喀部的祖先，皇太极当然不愿意与他征服的人共享这个尊贵的姓氏。而《太祖实录》的文本实际上已经剥夺了瑚尔喀部作为布库哩雍顺后人的身份。所以现在可以放心地把爱新觉罗的姓氏倒追到布库哩雍顺其人了。

自《太祖武皇帝实录》写定之后，有关满洲起源的传说，在某些细节上仍然随着故事传承者历史知识的变更而不断地被加以修正。这主要表现在以下三个方面。

首先，布库里山的地理方位，在康熙重修本《太祖实录》里由“长白山之东北”变为其“山之东”。布库哩雍顺的出生地点相对于长白山的方位，由此完成了近180度的大转向，不仅如此，它现在也更进一步贴近长白山了。我们知道，康熙帝派人探察长白山，接着又遣专使向山神致祭，就发生在此前七八年。上述文本改动，为康熙时开始的将长白山列为“祖宗发祥之地”来予以崇拜的国家仪制，提供了某种更合理的历史解释。^[236]

其二，对于从长白山流出的鸭绿、混同、爱湍三江，尤其是对长白山本身的描写，则从写实而走向对其神圣气氛的强调渲染。《太祖武皇帝实录》的叙述尚仍较近平实：“此三江中每出珠宝。长白山，山高地寒，风劲不休。夏日，环山之兽俱投憩此山中。此山尽是浮石，乃东北一名山也。”康熙时修订的《太祖高皇帝实录》对这段话略有修剪：“三江多产珠宝。其山风劲气寒。每夏日，环山之兽毕栖息其中。”到了经乾隆时再修订的《太祖高皇帝实录》，不但对长白山增加了“树峻极之雄观，萃扶舆之灵气”的描写，而且还将原先的有关文句改写为：“三江孕奇毓异，所产珠玕珍贝，为世宝重。其山风劲气寒，奇木灵药，应候挺生。每夏日，环山之兽毕栖息其中。”^[237]乾隆文本反映出，自康熙朝对

长白山崇拜的仪制化起始，清政府“构建”满洲“圣山”的过程到这时候已臻于完成。

其三，在乾隆后期修成的《满洲源流考》里，被称为“本朝始祖定居之地”或“国家始兴之地”的鄂多理城（按：即前引《太祖实录》中的“鳌朵里”），又进一步被移动了位置。《满洲源流考》虽仍沿袭旧有史文称“始祖居长白山东俄莫惠之野鄂多理城”，但紧接这句话之后却又写道：“城在兴京东一千五百里，宁古塔城西南三百三十里，勒福善河西岸。”^[238]编者明明已把城址搬迁到长白山的西北方向，却照录旧说，不过改易“东南”之语为“东”而已。这样的事发生在考据学已甚为风行之日的一部钦定著作中，简直令人不可置信。但是清廷自建都北京后，“历顺治至康熙朝，关外故老无存”，以至康熙说出“长白山系本朝祖宗发祥之地，今乃无确知之人”这样的话，由此可知满人对关外边缘之地实已不甚了了。更重要的是，亦如孟森所说，“建州卫三字为清一代所讳”，满人的先世史迹绝不敢被汉人随便置于考据的对象范围之内。这样看来，乾隆朝御用文人“转求”鄂多理城于“长白山西，以兴京为根柢，约略指定，遂谓俄谟惠在今敦化县境”，也就不难理解了。^[239]

从康熙时代开始，对“满洲”共同体的界定方式，还出现了两个十分值得注意的变化。一是布库里雍顺的地位，由原先所称皇始祖而在康熙本的《太祖实录》里一变为含糊其词的“开基之始”，而大清的始祖地位现在被钦定给努尔哈赤的七世祖都督孟特穆。今天看来，努尔哈赤的祖先世系中，似乎只有他的父亲塔克世（塔失）和祖父觉昌安（叫场）两代是实录，叫场之父“都督福满”及福满之父“锡宝失编古”未见于《实录》以外的其他文献，而自编古之兄妥罗、安义谟上溯至明初的都督孟特穆，似是移用建州左卫的正系童猛哥帖木儿及其后人的世谱。唯对康熙而言，自孟特穆以下，皇室世系及权力嬗传的确切性是无可怀疑的，而孟特穆以上则已属于悠远难详的先世时代。布库哩雍顺的历史实在性，与孟特穆及其后的历代祖先们相比，在康熙朝之后的人们眼光里已变得有所区别。^[240]

第二个变化更加重要。如果说从努尔哈赤直到康熙时代以前，对诸申—满洲共同体的根源性言说，主要聚焦于爱新觉罗氏的历史渊源，那么在康熙时代，对满洲八旗部众自身的共同历史记忆开始成为界定满洲

人的重要内容。这种划时代的意识，充分表现在康熙四十七年（1708）冠序的《御制清文鉴》“满洲”条目的满文释语中：

太祖高皇帝姓爱新觉罗，先世由长白山始振福运。长白山高二百里，周围八十里。由其山流出名为鸭绿、混同、爱渚之三江。

〔先祖〕至白山之日出方向鄂谟辉野地之名为鄂多理之城子，平息其乱。以满洲为其国之名。由彼复移住赫图阿拉，今亦为发祥之地。其时，苏克素护爱满……〔等十七处〕地方皆来归投太祖高皇帝，俱从讨兆嘉……〔四十九〕国、部而服之。总凡此等皆称为满洲。

原文在“苏克素护爱满”和“兆嘉”项下，分别枚举十七处地方和四十九个部、国之名称，兹不赘录。^[241]这个统计做得极其粗糙。^[242]但它具有“御制”的权威性，因此颁发之后，“从龙六十六国，归顺俱名满洲”一度成为当日回答“谁是满洲人”的某种固定言说。^[243]乾隆三十三年（1768）冠序的《御制增订清文鉴》所载“满洲”条的释语，仍一字不易地照录这段旧文。

国初“从龙”的共同历史记忆，当然在康熙时代之前早已存在。但只是到了康熙时代，我们才看到对这种共享历史意识的强调和提升，并用它来回答“谁是满洲人”的问题。需要强调的是，统治上层中有少数人对满洲身份界定的严重关切，并不简单地暗示着满洲人共同体本身在自然而然地成熟。真实情况可能恰相反。“何谓满洲人”这个本来似乎是不言而喻、根本无须解释的问题，如今却变得越来越迫切地需要明确地予以界定了！此种形势的进一步发展，一方面直接推动了乾隆时代将满洲人集体记忆“世谱化”的大规模官方项目；另一方面，为进一步追寻这个“从龙”的人们共同体的历史根源，于是乃有对满洲源流的再探讨。而满洲共同体的集体意识之转型为前现代民族认同的历史过程，至是也就渐臻完成。

四 “满洲源流”的再勘定

如果说在努尔哈赤兴起前后，自我冠名为诸申的人们共同体是由金

元女真边缘人群后裔所构成的部落集合，那么到了清代前叶，现在叫作“满洲人”的这个共同体，其历史性格已经发生了不小的变化。清前期的人们对于“何谓满洲人”这个问题的回答，也许应该包括以下几项内容。

首先，他们世代都是满洲八旗这一军事—行政组织中间的成员。八旗制对维系满洲人的集体身份无疑具有巨大的作用。不过将他们编入满八旗这件事，并不能被完全看作他们之所以成为满洲人的原因。事情似乎正好相反：正因为他们本是满洲人，所以才会被编入满洲旗份，就像蒙古人和辽东汉人后来相继被编入蒙古八旗和汉军八旗一样。可是在天命和天聪年间的大部分时期，曾有很多辽东汉人被吸纳到诸申、尼堪和蒙古成分相混合的八旗编制中。尽管努尔哈赤确曾在八旗组织内“基于和满洲人同等的尺度来对待辽东尼堪”^[244]，诸申与汉人之间的差异始终与早期八旗制所力图推动的旗内汉人“诸申化”的趋向同时并存。到完全征服辽东前后，被收编的汉人军队数量激增，遂导致金政权改变努尔哈赤初期制定的政策，在八旗制内对三种人们群体予以划分。^[245]这个事实本身也说明，满洲认同虽然需要依托于满八旗的组织支撑，它却不能理解为仅仅就是八旗制的历史产物。

其次，满洲人是具有共同语言、共同发型服饰和共同萨满教信仰的人们群体。这显然是承袭了早些时候诸申认同的历史遗产。

复次，他们是关外，尤其是关内广袤的汉地社会的征服者群体。对征服者身份和非本土生存环境的强烈意识，使得“骑射”和“国语”这两项满文化的特征格外地凸显出来。

最后，满洲人也必须具有归属于此一或彼一特定部落的历史身份。这一点再生动不过地反映在前引“从龙六十六国”的固定言说中。它向我们传达了一个重要的信息，即经过近一个世纪浴血奋战的共享历史和八旗制的整合，满洲人共同体仍多少保留着对旧日部落归属的历史记忆，尽管这种记忆的色彩已经变得相当黯淡了。从此种意义上，直到清初为止的满洲认同，除了最主要地是由文化归属感所构成之外，显然也还含有政治归属的成分，包括满八旗的职业身份认同和残留的部落认同在内。

上述形态的集体归属意识并不完全是统治集团政治操纵的结果。“首崇满洲”一语虽出自顺治帝之口，但至少是在八旗制内划分满、蒙、汉的不同成分以后，它显然从来就是清廷的基本国策。尽管如此，在征服就地域面积和人口数量而言都远超过满洲本部的汉地社会的艰难过程中，为了尽可能充分地发挥汉军所天然具有的种种潜在优势，清代早期的统治者被迫刻意回避满洲身份的特殊性问题，而在公开的意识形态中张扬八旗内部“满汉之人均属一体”的标志。八旗制内满汉差异的彰显和满洲意识在清代前期的发育，就这样由于入关初满汉关系高度敏感和紧张的状态而受到长期的延滞。大约到18世纪中叶前后，清王朝统治局面的改变，已使它有必要全面调整自己的意识形态。^[246]满洲意识的提升，就是在此种意识形态调整的总背景下被提上议事日程的。不过这样说未免过于笼统。兹举出三项原因，来说明清政府为什么会在這時发起一场推进满洲认同的大规模文化动员。

首先，随着对汉地社会的战争征服和军事占领最终转化为较稳定的合法的政治统治，八旗汉军逐渐失去他们曾拥有过的优势地位。不仅如此，发生在17世纪后期的“三藩之乱”，更严重削弱了满洲统治者对八旗汉军的政治信任。汉军在八旗制内被边缘化，于是导致他们与其他旗人之间的地位差异越变越明显。康熙帝在17世纪80年代批评“汉军习尚之恶，已至于极”^[247]，或许正可以看作清廷态度公开转向的一个明显信号。雍正在位时，“汉军习气”“汉军油气”“混账汉军”已成为他贬斥臣下时的常用语词。^[248]不过这时的汉军还没有被完全等同于汉人。^[249]直到乾隆帝时，终而有“汉军之初，本系汉人”的正式官方界定。^[250]对八旗汉军的新定位，表明强化“首崇满洲”的方针，已开始成为清政府改造八旗结构和调整王朝意识形态的一项重大内容。乾隆朝实施的汉军出旗即以此为背景^[251]，18世纪的清廷之着意于抬升满洲人的认同意识，同样也以此为背景。

其次，与统治当局的态度转向几乎同步，入关后的八旗满洲却一直在朝着主体意识空洞化的危险方向下滑。这一现实使清廷更为紧迫地感受到强化满洲认同的必要性。入关后的满洲人，被长期置身于汉地社会环境和都市生活不可抗拒的影响之下。不过经历两三代人，他们原先所具有的以骑射、满语、俭朴勤慎和萨满教信仰为主要特征的满洲文化，

就已经急剧衰落了。晚年的康熙以及雍正对满洲风气的下堕已多有道及，虽然他们的批评有时还显得相当克制。^[252]由雍正到乾隆，这一类的指责始而变得越来越严厉。由于“满洲旧道”的日益退色，除了满八旗成员的身份之外，对“何谓满洲人”的界定，似乎总是在朝向模糊不清、不可言状的那一极移动。

这种认同危机并不意味着，满人因此就会迅速地循着“汉化”路径融入被他们统治的汉地社会。无论在畿辅或者驻防地的满城里，满洲人对于横亘在他们与汉人之间的那条难以逾越的界限，无疑存在着清楚的意识。但是仅有这种意识，并不能阻止满洲共同体日渐被分化为无数个对他们置身其中的汉人社会怀抱异己心态的小片人群。^[253]与19世纪后半叶基本放弃依恃满人立国的情况完全不同，当日清廷既然认定“满洲甲兵系国家根本”，它就必须设法赋予正在流失的满洲意识以某些切实有效的规定性。

最后，清廷关注满洲身份的界定问题，也不完全是受其满洲本位立场所推动的结果。被清朝所统治的人口中，汉人占了绝大多数。由于这个事实，清代的国家组织和制度结构中采纳了大量汉制汉法的成分。但就18世纪的清代领土结构而言，汉人社会的地域在国家版图中不过三分之一而已。清廷并没有将带有强烈汉化色彩的治理汉地的制度体系推向广袤的非汉人地区。在这个意义上，清政权不应看作以某种单一统治体制去覆盖其全部疆域的“汉化”的中央王朝，而是并行地君临于具有多种不同文化和社会结构的人们群体之上的“帝国”。乾隆时编写的《五体清文鉴》，也许是表征此种国家观念最典型的例证。正如《五体清文鉴》所暗示的，满洲于是就必须从满八旗管束下的世袭军户，被还原为具有与藏人、蒙古人或汉人同样性质的一种“人们”。现在的问题是，当汉军被定性为“本系汉人”时，这一身份指属符合自明之理，它至多是一种“发现”，而无须“发明”。但是，满洲的情况就不一样了。^[254]我们由此又回到了摆放在清廷之前的那个必须回答的问题：除了隶属于八旗的身份，究竟是什么使得满洲构成一个人们群体呢？

骑射和清文清语无疑是重要的。直到19世纪晚期之前，清政府始终力图维持八旗满洲在这方面的能力。但是早在雍正时代，当局已经察觉到，“我满洲人等因居汉地，不得已与本习日以相远”，此乃无可奈何的

趋势使然。^[255]八旗体系下的组织控制无疑也是重要的。但是借硬性的规条则例亦殊难收拾人心。由于无法承受过大的制度成本，入关时确立的某些旧制，到清中叶甚至还有不得不被政府放弃的。^[256]很显然，时代提出来的课题已经不是如何修补现成的“满洲属性”^[257]，而是需要“发明”新的这样的属性，去支持满洲作为一个人们群体的集体身份意识。只有在这样的历史背景下，我们才可能体察出乾隆重塑满洲历史根源性的一系列文化动员所具有的深层意涵。

上述文化动员，从乾隆敕修《八旗满洲氏族通谱》（1735）开始，时断时续地延展到《八旗通志》修改完成（1786），其时间幅度长达五十多年，几乎与乾隆帝的统治相始终。它先后围绕着两个主题展开。一个是在大规模检阅备存于八旗档子中的佐领根源册及满洲家谱等原有卷宗，以及进一步采集、甄别各种满洲氏族宗谱及相关资料的基础上^[258]，以汇编“钦定八旗满洲氏族通谱”的形式，为认定满洲身份确立起一个明确的尺度，并在这一过程中有力地强化和凸显出满人追随清初诸帝争夺天下的共同历史记忆。另一个主题，则是再进一步跨越明代诸申的记忆断层，重新把满洲追溯为金元女真的集体后裔，从而赋予全体满洲成员以源出于共同血统的性格。它标志着满洲

共同体至此终于形成一个前现代的民族。

为满洲人群划定一个范围界限的尝试，至少在康熙帝后期已经开始了。问题之所以会一再被提出来，就因为自皇太极以来对满洲的外缘界线一直没有明确的说法。天聪末年形成的满洲起源说，实际上只交代了爱新觉罗皇室的起源。即使是在八旗内划分满、蒙、汉三种人群后，满洲八旗中仍然含有不少蒙古牛录和早期投附彼方的辽东汉人。康熙时试图以“从龙六十六国”划定满洲身份。但随着满洲部统一辽东年久天长，再以被满洲征服之前的“国”（gurun）、“部”（aiman）之类各自为政的政治实体来界定民众身份，显然是不合适和不现实的。不过，康熙朝还有另一项意义重大的举措，即根据特定的满洲姓氏和有关谱系资料，将一向被编入汉八旗里、在文化上早已汉化的佟养正、佟养性兄弟改定为满洲出身。乾隆实施的世谱化项目，不过是将上述个案所依据的原则引申为一个普遍推行的政策而已。柯娇燕很早已指出过，对满洲历史意涵的长期思考始于康熙晚期。她的这个见解是很有深度的。^[259]

在18世纪的满洲人中间，哈拉和穆昆早已不再作为基本社会组织发生作用了。不过在对各部各国的政治归属意识基本瓦解之后，哈拉和穆昆的身份归属遂成为满人之间相互说明来历，从而在这个人群内部甄别你我的重要依据。入关后，受到汉地社会姓氏制度的影响，满人把哈拉、穆昆当作各自家族标识的倾向有可能进一步加强了。乾隆无意于也根本做不到去恢复哈拉和穆昆所曾经有过的历史功能。他想要做的，无非是把五花八门的哈拉、穆昆的名目捆绑在一起，从而使《八旗满洲氏族通谱》（后简称《通谱》）从整体上转换为区别满洲和其他人们群体的基本尺度。《通谱》共收录满洲族姓六百四十余个，包括不少“希姓”在内。它就如同一个网络，把凡拥有这些姓氏的所有个人都联结在一起。谁是满洲人的问题，因此也就变得比较具体而容易判别了。^[260]过去时代的“国”与“部”，则在《通谱》中一概变成“地方”，诸如“哈达地方”（hada-i ba）、“讷殷地方”（neyen-i ba）之类。曾经与满洲对立的那些独立政治实体，都转化为被统括在满洲社会之内的地域单元。清廷“重构”满洲历史的良苦用心，于此亦可见一斑。

《通谱》是一部记录历代满人名人的名副其实的“Who's Who”。按照该书“凡例”，每支姓氏都详书“始立姓、始归顺之人”。实际上，除去有关记录较详备的大型氏族外，许多氏族对“始立姓”的祖先都已不克追忆，于是在“某氏世居某地”之下，便直书“始归顺之人”或“国初来归”云云。除一姓之中的“始归顺之人”以外，凡国初来归而又有名位可考之人，都被“通行载入”谱中。这里重要的是必须建立勋业、获得名位。因此，虽属国初来归，若本人及其后世子孙“俱无名位者，伊等自有家谱可考，概不登入”。即使在归顺情由无法考求的情况下，“功业显著者仍应载入，并说明于各小传之下”。而每个姓氏所收录的名人小传中，必择“勋业最著者冠于一姓之首”，其余虽有名位却又“无事迹可立传者”，亦得“附载于各姓各地方篇末”。上述通用准则，只对稀见姓氏稍有放宽，即在整个氏族未出现过有名位成员的情况下，“亦载一二人，以存其姓”。

不能说《通谱》不是一部满洲氏族记录集成，但它同时又是紧密地围绕着一个叙事中心来展开的。其中心和重心，便是铸就满洲人群对建国创业时那段风云际会的历史往事的共同记忆。《通谱》将收录的人物

按“国初来归之人”、“天聪时来归之人”以及“来归年份无考之人”等三档编排，同样显示出“从龙”先后的经历在编织满洲集体记忆中间的关键地位。

只须翻阅一下比它晚出的各种满洲宗谱，就很容易发现《八旗满洲氏族通谱》对后世满洲意识的重大影响。《通谱》如同一个备用的资料调拨库，成为各支家族确认自己满洲身份和追溯本姓氏渊源所自的基本资源。哈拉、穆昆原先作为满人家庭表征其家世来历的一种符号，也许本身就具备着转变为凸显整个满洲共同体集体身份的潜在可能性。尽管如此，这种潜在可能性若未经有意识地开发拓展，是不会自动地发生作用的。“发明”不像变戏法，不能无中生有。可是我们也不应该因此就否认发明本身仍然是一个事实，或者否认它的历史意义及价值。

就像一股把成捆稻谷紧紧箍束在一起的绳索，从满洲属性的角度对满洲氏族姓氏和满人“从龙”创业之共同历史的重新诠释，一旦作为意识形态推广开来，便大幅度地拉近了满洲共同体内的人际距离，它对由共同文化特征的衰退、贫富尊卑差异的增大及地域分布上的相互隔离给满人集体身份意识带来的损害，则是一种重要的补偿。不过到这时为止，依然没有理由认为，由世谱化动员所推动的共同体内部关系的重趋紧密，业已改变了清初以来满洲认同的基本性格。

这里涉及的一个要害问题是，如果可以把某个人群对于直接导致其当前生存状态的那段历史记忆叫作“活的记忆”，那么要想直接通过改塑活的记忆来改变该群体集体认同的基本性格，实在是非常困难的。为此，还必须把足以预示出后来状况的某些关键线索，倒追到比“活的记忆”更加古老，因而也就更久远渺然的历史时段里去。《满洲源流考》正是在这种情形下应运而生的。

《源流考》根据乾隆的钦定观点，推翻了皇太极在天聪九年严词禁用“诸申”一名本义的诏谕。不过为避免直接指斥先帝，书里采用“本朝旧称所属曰珠申”（按：“珠申”即“诸申”异译）的微妙措辞，委婉地恢复了“旧称”的合法性：

谨按：金始祖本从新罗来……则金之远脉，出于新罗。所居有白山黑水，南北之境二千里而遥，固与本朝肇兴之地轮广相同。

《大金国志》言：金国本名珠里真。与本朝旧称所属曰珠申相近，实即肃慎之转音也。^[261]

这段话几乎是在照抄乾隆为敕修《满洲源流考》而颁发的上谕里的有关语句。不过乾隆只提到珠申与肃慎互为转音，《源流考》则断言女真的本名珠里真与珠申同为肃慎转音。关于肃慎与诸申两专名之间的语音勘同以及从珠里真到诸申名称的语音变异问题，至今没有令人满意的解释。但是对《源流考》的作者来说，坚持上述说法，尤其是主张诸申与珠里真乃系同名异译，具有非常重要的意义。称谓的前后沿袭，被他们看作证明相关人们群体之历史延续性的一种最直接证据。如果缺少了女真人这个中间环节，就很难将诸申的历史再追溯到更古老的时代中去，它的历史根源性也就无从谈起了。

因此，清初关于诸申—女真间历史联系的探索，在被皇太极强行中止将近150年后，又在乾隆后期的宫廷里恢复了。在纯粹生物学意义上，金代的猛安谋克女真早就融合于其他人群，故其后裔已不复得以辨识。被汉语文献称为女真的元明时代辽东诸部，只是在文化的意义上才大体可以认为是金代女真人的后继者。但对当日的人们来说，这个界限是模糊不清的。因此，文化层面上的求证结果，往往就可以自然而然地转化为对血统关系的确认。《源流考》述及元代建置于水达达路的胡里改、斡朵怜等万户府时，只是从地望角度确认“鄂多里即本朝始祖定居之地”，而完全不需要再追究这两个万户的所属部众与后来的扈伦、建州部女真是否属于世居此地的同一人群问题。^[262]它证论满洲即女真后裔，主要是从“地形之方位”和“旧俗之流传”等方面来展开的，后者包括姓氏的相合、骑射的精娴、语言之不殊等等。^[263]

不仅如此，上述方法同样也被用来追溯自金女真以上、直到肃慎为止的东北各部落之间的历史连续性。在本书编者看来，从肃慎开始，东北部众的文化演变，先后经历过三次繁荣。第一次繁荣与渤海的兴亡相始终。书中写道：

谨按：肃慎之世，仿佛结绳。夫余礼教渐兴，会同俎豆之仪，同于三代。百济、新罗，文彩蔚焉，与隋唐使命往来，兼擅词章之美。自渤海兴，而文物声名，臻于至盛。经契丹兵燹，名都大族，

转徙他州，而淳朴之风，遂钟于完颜部。人无外慕，道不拾遗，依然肃慎之旧矣。[264]

从上述返璞归真的新起点，金代女真又重新走向全盛：

自始祖八世十代，遂至太祖。应运造邦，灭辽臣宋。迹其初起，众未满千。洵由山川钟毓，骑射精娴，故能所向无前，光启方夏也。[265]

至于第三次繁荣，当然是在满洲人手里实现的。

通过一部“以国朝为纲，而详述列朝，以溯末始”的文化史[266]，《满洲源流考》将辽东历史上此起彼伏的许多部落，整合成为一个世代延续、绵延不断的庞大人们群体。它具有一脉相承的独特文化传统，其独特性足以将它与同时代的其他所有大规模人们群体清楚地区别开来，而满洲就是它唯一的集体后裔。正是以这样的方式，《源流考》向全体满洲人揭示出其共同的历史根源性之所在，从而赋予该共同体以一种“共同血统”的意识。当满洲认同被提升到对“共同血统”的感受时，满洲共同体演变为一个前现代民族的过程也就可以算是完成了。[267]

要将自己的祖先追溯到金代女真，就会面临一个不可避免的问题：爱新觉罗家族在那个时代的先人与金王朝的统治家族完颜氏究竟是什么关系？乾隆知道，奉敕秉笔的大臣们在这个问题上当然不敢随便置喙，只能“以御制为据”。所以他自己回答说：

我朝得姓曰爱新觉罗氏，国语谓金曰爱新，可为金源同脉之证。盖我朝在大金时未尝非完颜氏之服属，犹之完颜氏在今日皆为我朝之臣仆。普天率土，统于一尊，理固如斯也。

他补充说，汉唐宋明迭相替代，都是以臣为君。所以对满洲曾附属于完颜氏一事，亦不必有所讳言。[268]完颜氏作为满洲氏族一姓，在此前已修成的《八旗满洲氏族通谱》里原列于第二十八卷。其与满洲的关系既经厘清，乾隆五十一年（1786）修订版《八旗通志》中新增的“氏族志”对完颜氏的处理，遂“仿《通鉴辑览》明祚既移、犹存宏光年号之例，仍编于八旗满洲氏族之首”[269]。

如果爱新觉罗部在金代已经存在，当然就只好把它的起源更进一步推到金代以前。所以前述《氏族志》又明确交代说：“我朝肇建丕基，始于长白，实金源之旧地。而帝系所出，则氏族各别。受天眷命，预发其祥，实在金源以前。”^[270]产生于不同历史时期的各种不同说法，到这时为止，总算是被大体稳当地嵌合在同一个言说体系之中了。满洲关于自身根源性的长期思考，至是终而告一段落。

五 结语：民族意识与前现代民族的形成

在20世纪中叶及其之前，人们曾经认为，所谓民族是自古以来一向存在，而且无处不有的一种自然的人类聚合单元。作为“既有”的存在，它就像性别、宗教、语言，甚至人类本身同样“自然”。这种似乎不言自明的共识，在学术领域里典型地表现为“原基论”（primordialism）的倾向。它主张民族是基于语言、宗教、“人种”^[271]、亲缘性、习俗、生活地域等“原基”联系而形成的自然单元和人类经验的整合要素。因此，现代称为“民族”和“民族主义”的政治实体及其意识观念反应，在现代之前早就以一种自然状态始终存在着，尽管当时的人们不这样指称它们，也尽管与其历史前身相比，现代民族和民族主义的规模与有效性都获得了前所未有的提升。^[272]

那么，究竟是什么原因，会使得上述种种人间联系拥有可以超越利害掂量与理性算计的巨大情感力，从而能够把一个庞大的人们群体凝聚在一起呢？原基论者已经意识到，并不是那些联系自身，而是人的观念、认知和信念，将这样的力量和意义，作为“原基性归属感”（primordial attachments）附加于它们之上。按照这样的逻辑，“研究种族性和民族主义的历史学家和社会科学家们的主要分析对象”，就应当是这些主观的“原基归属感”，而不能局限于那一系列原基联系本身的范围之内。^[273]

但是，原基论者偏偏在这个最紧要的问题上显得有点漫不经心。他们把原基归属感视为内在于人类本性的一种自发或本然的“存在”，说到它就算是追到了根源处。所以，“原基论者倾向于把认定各种‘原基性

的“归属感”，当作其分析工作已大功告成和理所当然的终点。关于这些归属感或认同意识，此外再没有什么别的可说了”。在他们当中很多人看来，原基性归属感本身是“不可言状”的（ineffable），因而对社会学家来说，它也是不可分析的。^[274]由是，原基论者的关注点离开了民族情感与态度在社会互动和政治变化中的特定呈现形式及其发育和变迁的具体过程，“而转向宗教、习俗、语言、历史记忆之类统一和区分人类群体的各种更少变化的文化层面”^[275]。从这个意义上说，原基论最终已十分靠近从四种或五种共同文化特征导出或规定民族定义的理论取向。

正因为过分强调原基归属感自发生成的准本然性、既有的原基联系对它们的先天决定性，以及它们的固定或停滞性，原基论者便极大地忽略了对民族归属的主观意识之形成过程本身的必要探讨。这不但使他们极容易将某种实际上经过了很长历史变迁才形成的结果，非历史地倒追到该过程的开端阶段去，而且也导致他们对人的观念意识在反映原基联系的社会存在时所具有的主观能动性缺乏适当的认识与评价。因为人的意识活动并不仅仅是被动地反映既有的种种原基联系，而且还往往通过对它们的选择、放大、重组和重新解释去“改塑”它们的现实形态。

原基论的上述弱点，使它无法充分地解释现当代世界民族地图迅速而激烈的变化。因此，到20世纪的下半叶，才会形成关于民族和民族主义的各种现代论学说。这类学说，深刻地影响到西方中国学关于现当代中国民族的研究，使该领域在过去的十多年里呈现出一番令人倍感新鲜的面貌。虽然西方学术界远没有触及中国现有的全部民族，但这一幅“民族地图正在被填满”^[276]。这些作品已经相当充分地揭示出，现代化国家对民族认同的主观意识的构建，在民族形成过程中具有何等紧要的作用。^[277]

民族现代论最值得注意的贡献，在于它相当敏锐地觉察出，民族具有被人为地从主观上加以构建的属性。但是另一方面，虽然现代论者在探讨现代过程如何激发出民族认同意识时所强调的侧面各有不同，他们都一致把民族和民族主义思潮看作现代性和现代文明的产物，认为它们几乎没有任何前现代的根源。这就导致另外一些学者试图与原基论与现代论“这两种都显得太过绝对的相反主张同时保持距离”。因为他们既不能同意民族的原基性归属感具有天然性、普遍性，并只能被动地反映既

已存在的原基联系，而现代民族和民族主义不过是前现代已成立的那些原基联系及其意识的扩充或最新版本，也不赞成现代民族和民族主义与前现代社会中的相应历史单元和历史情感之间存在着完全的断裂。^[278]

遵循这样的思路，史密斯为辨识前现代的民族提出了六个主要尺度，即专门的名称、共同祖先的神话、共享的历史记忆、某些共同文化因素、与某个“故土”的联系、至少存在于其精英成员之中的某种一体同心的意识。^[279]史密斯把前现代民族称作“种族”（ethnic），他指出，现代民族未必都有其“种族”的历史前身，但确实有不少现代民族是以一个强大的、内在一致的种族作为其核心建立起来的。那些缺少此种核心的现代民族如果要继续存在下去，也必须“重新发明”它。“这意味着去发现一个可能重新构建的适用而有说服力的过去，以便将它重现在其成员以及局外人之前”^[280]。

既然如此，我们又应该如何区别种族与现代民族呢？史密斯回答说：“虽然种族与现代民族都有共同专名、神话和共同记忆等因素，二者的重心所在却不相同：种族在很大程度上由他们的共同祖先神话和历史记忆来界定，现代民族则由其所据有的历史领土及其大众的公共文化和共同法律来界定。一个民族必须占有它自己的故土，一个种族却不必定如此”^[281]。

乍看起来，史密斯的种族六尺度与著名的原基论代表吉尔兹概括的六种原基性联系，亦即假想的血缘联系、人种、语言、活动地区、宗教和习俗^[282]，颇相接近。史密斯以及阿姆斯特朗曾被其他学者认为是持原基论立场的“两个最为显著的典型人物”^[283]，也许与此不无关系。但是小心比较两种论述便不难发现，史密斯的考察重心，定位于群体内的共同归属感这种主观意识的生成发育，而原基论者恰恰是把关注焦点从前者转移到了那些“原基”联系本身，实际上很少甚至完全放弃了对“原基归属感”的讨论。

因此，问题的关键在于，人类学和民族社会学对现代民族或种族集团的提问，即群体“自我指属”（self-ascription）的主观意识对该民族或种族集团的形成究竟起了何等作用的问题，也应当被引入历史学领域，并且用历史学的方法来予以解答。当然，由于资料的限制，对历史上很

多人们群体的认同意识，今天已经无法加以详细研究。不过现在的情况是，对不少史料条件相当好的个案，也一直由于缺少问题意识而没有受到我们的注意。除了本文所讨论的满族，回族、藏族、蒙古族，自然也包括汉族的形成过程，都属于这一类最宜首先着手的课题。[284]

史密斯指出，在构成前现代民族之社会文化的或符号的六种尺度中，关于共同血统的神话“对种族性是绝对不可缺少的，它是深埋于其成员的种族联系意识与情感之下的那一组意义复合的关键因素”。这里所谓的共同血统，当然不是就其真实的性质而言，而是指一种由主观推定的对共同起源的意识。在前现代，人们对生物学意义或文化意义上的承继联系之间的区别是很模糊，也很不重视的。因此，尽管群体的共同标志主要是文化的，社会却总是从生物血统的角度去认识它。共同血统的神话于是也就为解释群体成员间的相同性或共同归属关系提供了某种总体式的回答：为什么我们如此相像？为什么我们属于同一共同体？就因为我们在某个特定的时间来自同一个地方，并且是与我们十分相像的祖先的后裔，因此我们必然属于同一整体，具有相同的感觉和趣味。[285]

这样看来，对共同血统的意识，在很大程度上或许可以认为是对群体内的其他多种共同经验及情感的综合反应，甚至也可以说是某种提升。正是由于这种意识的综合或提升，才使前现代民族得以从它原有的那种共同体形态中蜕化出来。当史密斯把是否存在共同神话和记忆作为前现代民族以及亨德尔曼所谓的“类族体”这两者之间的主要区别时，他表达的正是这样的意思。[286]

我们知道，“对其共同血统的主观信念”曾经是马科斯·韦伯界定种族群体的最关键依据。可是近几十年来，西方“社会学在很大程度上，尤其是在大学教学中，事实上放弃了韦伯的定义，而趋向于把种族性等同于共有文化”。但是新定义下的“种族性”所带来的混乱也遭到了不少学者的批评。[287]康诺尔指出，如果按照“美国社会学家们”的上述新定义，“种族集团”就会变成“少数人群体”的同义词。其结果，不同形式的认同之间的重要区别，也就可能完全混淆了。[288]单纯从理论上赋予一个既定概念以更宽泛的含义，并不能改变从经验研究中产生的实际结论。人们自然可以把“种族集团”当作“少数人群体”的等义词来使用。但如果这样的话，他们还需要再发明一个别的什么语词，以使用来指称其中那一类具

有共同血统意识的少数人群体。所以，也有很大一部分人类学和社会学家宁愿继续在更接近于韦伯立场的意义上使用这个术语。

在前现代民族中，存在着两种表达共同血统的基本方式。一种是将其全部成员都追溯为很久以前某个共同祖先的后裔。哈萨克人的起源传说是这种表达方式最典型的例证，还有一种方式则不像这样直截了当。它把自身追溯为历史上某个拥有独特文化，因此足以与其同时代的其他人群相区别的人们群体的集体后裔。这种表达方式也可能不完全具备“神话”的形态。因此，对史密斯的相关阐述或许应当稍有调整。充分把握以这种方式来表达的共同血统意识，对于我们认识前现代民族认同的历史形态是很重要的。^[289]

我们所以要用最后一部分的篇幅对共同血统观念、民族意识、前现代民族和现代民族等概念以及它们之间的相互关系进行简单的清理，是因为对于满洲认同之历史变迁的分析，必须有一个解释框架来支撑。从皇太极下诏改称“满洲”之日，满洲共同体就开始存在了。但是这个共同体的性质经历了不止一次的重大变化。如同本文已经详细地讨论过的，只有在乾隆时代奠定满洲人的共同血统的观念时，满洲认同才被赋予前现代民族认同的性质。它同时标志着“满洲”真正从一个文化—军事的共同体演变为一个前现代的民族。此后经过大约一个半世纪，在反清革命与现代民族主义思潮的冲击下，这个前现代民族才开始转型为现代民族或者种族集团。由于当日社会流行的“旗人即满人”的支配性认识，汉军八旗也在这个过程中被覆盖到“满洲”的民族范围内。20世纪50年代划分民族时，原八旗汉军成员的民族成分也可以划定为满族，其历史根源即在这里。不过，满洲如何转型为一个现代民族的问题，已经超出本文考察的范围，需要另外撰文来加以分析。

本文属于“复旦大学历史地理研究国家哲学社会科学创新基地06FCZD003项目”成果的一部分。原载《社会科学》2006年第7期；第二作者为孙静。

[补记]

本文的写成，在很大程度上得益于我能够极方便地检阅日本学者研究《旧满洲档》和《满洲实录》的精湛成果，以及他们讨论早期满洲史的诸多著述。所以，我要衷心感谢日本庆应大学，使我有机会于2005年在那里作了一年访问学者。附书于此，以志不忘。

另外，文中对《满洲实录》里的一句话（yehe muse encu manju gurun kai，见本书页403）所做的汉译有误，应当改译为“叶赫、吾等并是别样的满洲人众”。其本意是说，叶赫与建州部同属与明朝不一样的满洲人群。清人汉译作“满洲与叶赫均一国也”，甚得其意。顺便说，这句话在最原始的“旧满洲档”里写作yehe muse oci encu gisun-ijušen gurun kai，并被基本照抄在《满文老档》里。“老档”汉译本写作：“叶赫与我皆乃另一语言之诸申国也。”“实录”所言，系本于此语。参见《旧满洲档》第1册，台北故宫博物院，1969年，页101；中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所译注：《满文老档》，北京：中华书局，1990年，上册，页32（因手头缺书，上引资料均由达力扎布教授代检，谨致谢意）。在一些外国学者的著述中，这句话被误译为“至于叶赫与我们自己，我们的语言不同，但我们难道不是〔同一〕女真的民族”？它于是被看作叶赫与建州两部语言不同的证词。但这是不正确的。

论拓跋鲜卑部的早期历史：读《魏书·序纪》

与突厥、蒙古等族的祖先传说相比，《魏书·序纪》所记载的拓跋鲜卑人对远古的记忆，显然更强烈地受到了当日中原文化的影响。今人在研读《魏书·序纪》时，往往会发现诸多颇费思酌而又未易析解之处。这便在很大程度上与上述干扰因素有关。本文即拟遵循着中原文化是如何影响了拓跋鲜卑对远古史迹的重构这样一条线索，去解读《序纪》所遗留的若干谜团。

所谓中原文化的影响，至少包含两层不同的意思。首先，《魏书》是由汉人用汉文来书写的一部纪传体断代史书，因此它当然会受到中原汉地历史编纂学传统的影响。霍尔姆格兰在分析“序纪”有关拓跋早期史的资料来源时曾写道：“在这里，魏收所能拥有的，无非是走了样的口头传说和他本人的汉文化的遗产。”^[290]魏收“本人的汉文化的遗产”，即指上面这一层意思而言。其次，所谓“走了样的口头传说”，则是魏收从事史学写作的素材。那中间虽然也渗入了中原文化的深刻影响，但它所反映的基本上还应看作北魏官方乃至拓跋鲜卑统治集团对自身根源性的解说，而不能将它视为只是汉人对那段历史的阐释。以紧接着就要讨论的拓跋氏出自黄帝后裔的见解为例，它不仅以“祖黄制朔”、“以国家继黄帝之后，宜为土德”等等言辞常挂在北魏汉人大臣的嘴边，而且也以“魏之先出于黄帝”之类的标榜出现在很可能是由皇帝自己起草的诏制之中。

^[291]

“序纪”记录的拓跋先世史，按它所给出信息的详略差异，可以分为三段。这个谱系远溯自黄帝之子昌意，谓其少子“受封北土”，其后一支世为鲜卑部“君长”，至名为“始均”者，“入仕尧世”，又受帝舜之命为“田祖”；始均之裔，“积六十七世，至成皇帝讳毛立”。这是第一段。从昌意到始均，《序纪》未明言其间世次；由始均而下，“爰历三代”，直到成皇帝毛之前，总共积六十六世。^[292]北魏时人承认，他们对这一段历史几乎一无所知：“自始均以后，至于成帝，其间世数久远，是以史弗能传。”^[293]

第二段从毛皇帝开始，历节皇帝贷、庄皇帝观、明皇帝楼、安皇帝越，总共五帝。与之前的六十六世不同，关于毛和毛以后的这几个人，史文虽然仍没有留下多少具体事迹，但至少都举出了他们的名讳。过去曾有人提出，拓跋先祖多单名，不太符合北族习俗，尤其是此后有献帝名邻，以x-或l-作为词首辅音，更与蒙古、突厥及通古斯诸语的语音规则相左（按这一分析也适用于明皇帝的单名楼）。因此他们认为，这个祖先谱系，很可能出于相当晚近的假托。不过正如内田吟风指出的，《通志·氏族略》将献帝的名讳写作拓跋与邻，考虑到拓跋珪原名拓跋涉珪，“与邻”应当是偶然被《通志》保留下来的献帝原名。上述诸帝的单名多为深受中原文化影响的拓跋后人所改，但是以此而推断整个系谱都属于后来人的虚拟，其根据仍然是不充分的。[294]

拓跋先世史的第三段，从安皇帝之后的宣帝推演，下至诘汾共九世。拓跋鲜卑部的两次重大迁徙，就发生在这期间。诘汾之后的力微，被认为是真正创建北魏“帝业”的人。[295]如果说《序纪》对这第三段的记载依然因仍着第二阶段记载的“口述史”性质，那么从拓跋力微时期（至少是从力微的后期）开始，北魏历史便进入它的“实录”阶段了。

既然自始均至毛“世数久远”、“史弗能传”，则所谓始均之裔积六十七世而至毛的说法，究竟是从哪里来的？

最早认真地提出并试图解答这个问题的人，似为卜弼德。他指出，既然始均与舜同时，则他的活动年代，按照“标准年代学”，就应当是在公元前大约2210年上下。而“成皇帝毛”，在他看来是比照战国末的匈奴单于冒顿而虚构出来的，也就是说，毛的年代应当是公元前200年。这样，在始均和毛之间就应相隔2010年。按三十年为一世计，正好六十七世。[296]

卜弼德的上述见解确实极有想象力。但它也存在两个不可谓不重要的末周之处。首先，对于舜的“标准年代学”定位究竟是如何产生的，这是魏晋之际人们的认识吗？其次，说毛是后来的拓跋鲜卑人比拟冒顿而虚拟出来的祖先，究竟有什么根据？想来正是为着算术的需要，卜弼德才会在他的论证里安排这两个未经坐实的预设。

因此，且让我们放弃以毛比拟冒顿的假定，而改用拓跋鲜卑史上最

早的确定纪年，即力微的生年（174年，尽管这个年代本身仍然是很可疑的，详见下文）作计算下限。其次，还应当尽量采用南北朝时关于远古纪年的一般知识来确定舜的年代。当日流行的远古“标准年代学”数据，比较完整地保留到今天的至少有两组。其中之一见于西晋发掘的“汲冢”《竹书纪年》。据此，则西周共257年；商从灭夏算起共有岁496年；夏自禹至桀亡总471年，三者凡1224年。^[297]至于从东周开始到力微生年之间的所历年岁，则是一个常数，是为944年。两项相加，遂知舜的活动年代当在力微出生之前2168年。另一组数据可由《汉书·律历志》求得。自“上元”至秦亡（前206年）凡143025年，而“上元”至武王伐纣为142109年。两者相减，得西周至秦亡之间凡916年。这个数字，加上商（凡629年）、夏（凡432年）、舜（凡50年）的历年，再加从秦亡后至力微出生之间的379年，总共有2406年。按古意一世为三十年计，则2168年合七十二三世次，亦即舜的时代距力微之世为七十三四世。但这与拓跋人自己对其先世的推算不太合辙，这里不去说它。而2406年则共合八十世。从力微之前的诒汾往前数，追溯到毛之后的节皇帝贷共十三世。二者相减，从舜时代的始均直到毛为止，恰好还剩下六十七世代！由此可知，北魏在追溯远古世系时所依据的，就是被记载在《汉书·律历志》中的那个“标准年代学”的版本。

应当指出，上面的演算完全不是试图建立拓跋古史的“确切”纪年，而是为了说明，北魏时候的人们在重构拓跋先世史时，为什么会把那一段“史弗能传”的蒙昧时期不多不少地说成有“六十七世”。

由此又可以产生出另外三点认识。一是上述推演过程按三十年为一世来计算从贷到诒汾之间的诸“皇帝”在位的总年数。但这样做却完全忽略了以下事实，即由贷至诒汾的十三代统治，其年限长短本来因人而异，没有固定的时间幅度，更何况拓跋前期传递部族统治权的支配原则是兄终弟及，因而按三十年一替换来计算十三代统治的时间长度，这是没有多少道理的。但为了估算一段原本无纪年依据的过去究竟历时几何，除此之外，古代拓跋人还能有别的什么可行的处理办法？

其二，这一重构带有明显的汉化色彩，因为它显示出将拓跋部的先世史“嫁接”到中原古史的言说框架内的强烈倾向。从此种视角去分析《序纪》记载的拓跋先世史，就很容易发现，它的第一段只能是在后来

依托着中原古史重新构拟出来的。据《山海经·大荒西经》：“黄帝之孙曰‘始均’，始均生北狄。”《序记》所本即此。它的新发明，不过是将始均断为昌意“少子”的后裔，由此便把黄帝与始均之间的世代距离大大拉开了。《魏书·礼志一》说，太祖时“群臣奏以国家继黄帝之后”，建议尊土德而尚黄色。唯据《资治通鉴》，拓跋自谓黄帝之后，是采纳中原名士崔宏（即崔玄伯）之议的结果。^[298]《通鉴》的这个说法，其依据今已不可查考。但是从上文对这段叙事之来历的发掘看，我们也许只能赞叹司马光的目光如炬。

最后，从毛开始的拓跋先世史的第二段和第三段，才是被保留下来的真正属于拓跋文化传统的口传史。然而这部口传史一开头就从势力已壮大到“统国三十六，大姓九十九”的“成皇帝毛”讲起，似乎已经不太完整了。在毛的事迹之前，本来大概还有一段出自拓跋部自身的祖先起源故事。但在采纳了现在为我们所知的那第一段叙事后，原先包括在口传史开头部分的起源传说，反而从拓跋人自己的记忆中消失了。

早期拓跋史的另一个谜团，是决定了该部历史命运的两次重大迁徙的决策者，即先后拥有“推寅”称号的宣帝和献帝邻，与檀石槐部落联盟里的西部大人推寅之间，究竟有没有关系？按照胡三省的看法，檀石槐联盟中的西部大人推寅，当即拓跋部的第一推寅，也就是宣帝。^[299]而依马长寿之见，檀石槐时代的推寅乃是拓跋部第二推寅，即献帝邻。^[300]黄烈认为，拓跋两推寅之中的无论哪一个，与檀石槐时的西部大人“在年代上均不相当”^[301]。田余庆则分别在他的两处研究中，先后将拓跋部的第二和第一推寅与檀石槐时期的西部推寅相勘同。^[302]拓跋部的两个推寅究竟能否与檀石槐的西部推寅相勘同，涉及我们对拓跋部是否参加了檀石槐的军事联盟，以及他们的迁徙路线和迁徙时间表等重大问题的认识，所以非常值得作进一步的讨论。

据拓跋部的口传史，拓跋部族从它所居的“石室”（即今内蒙古鄂伦春自治旗境内的嘎仙洞）所在地第一次向外迁徙，发生在以“推寅”为名号的人作部落君长的时代，这个推寅后来被北魏政权追尊为“宣帝”。对于拓跋部在宣帝领导下的迁徙所到达的地点，学术界的看法大体是一致的。文献与考古两方面的证据表明，史文所谓“南迁大泽，方千余里，厥土昏溟沮洳”，其所在应当是今扎赉诺尔（又名呼伦池）附近的草原地

区。^[303]那么，这次迁徙应当发生在什么时候呢？

诸家对这次迁徙的发生时间多有推测，大多数人以为它应当是在公元1世纪之内。但因为缺乏比较明确的证据，所以这个问题至今难有确论。其实，关于宣帝的年代，《魏书·官氏志》里有一则非常珍贵的讯息，值得我们细加玩味。在述及“东方宇文、慕容”两姓氏时，《官氏志》写道：“即宣帝时东部，此二部最为强盛。”

按：宇文、慕容部之“强盛”于东部，绝对不会早于公元3世纪初。慕容部的入居东部，事在曹魏之初。^[304]关于宇文氏，史文虽有“南单于之远属，世居东部”之说^[305]，但他们从中部往东迁的历史也不太久远。据《周书·文帝纪》，“宇文”作为国姓，始于该部祖先普回获得三纽玉玺之后。普回传国于莫那，乃“自阴山南徙，始居辽西，是曰‘献侯’，为魏舅生之国。九世至俟豆归，为慕容晃所灭”。普回、莫那之后的七世，均可于《北史·宇文莫槐传》考见。不过在那里，第九代传人的姓名被写作“逸豆归”而已。莫那子为莫槐；莫槐子普拔；普拔子丘不勤，尚力微之子拓跋绰的女儿，所以他应该是3世纪下半叶的人。^[306]也就是说，普拔当与力微同时，而宇文部东迁与普拔之世仅相隔一代。所以这件事至多也只会稍早于拓跋部的第二次迁徙。

那么，上述位居东部而正处于“最为强盛”状态的宇文、慕容部，是否可能与宣帝同时呢？回答只能是否定的。因为宇文、慕容两氏之徙居东部，都开始于3世纪初；而拓跋力微的活动之连续见于记载，最晚从力微二十九年（248）也已经开始了。两者相距至多不过30来年。如果宣帝与强盛时期的宇文、慕容同时代，哪怕是两部只在东徙之初与宣帝末期稍相衔接，那么从景帝至诃汾共八帝的在位时间，包括统治年限相当长的献帝邻时期在内^[307]，也只能被压缩到总共二三十年的时间段之中。这是不合理的。

尽管《官氏志》把“宣帝时东部”指为宇文、慕容称强时的东部乃是一个错误，但它还是向我们传达了一个十分重要的消息：宣帝之统治拓跋部，实在是与鲜卑划分为东、中、西三部，也就是檀石槐联盟（约150—181）的存在大略同时。胡三省对两推演的勘同虽有所未安，但隐伏在这个断制之后的他对历史过程那一种感觉，即宣帝推演应与檀石槐

同时，仍然是相当切中事理的。姚薇元认为，《官氏志》的“即宣帝时东部”之语后面应加补“中部”一词，方为完整。^[308]他的意思是，慕容氏在檀石槐联盟中应属中部大人。可见他也把“宣帝时东部”理解为檀石槐时代的三部之一。田余庆推定宣帝率领的拓跋南迁发生在东汉桓帝时期（147—167），从时间的判断上无疑也把握了实情。^[309]

设若宣帝的年代果真与檀石槐联盟同时，那么拓跋部的两个推演就全都与檀石槐联盟中的西部大人推寅没有关系可言了。拓跋第一推演（宣帝）虽然与西部大人推寅同时，但前者这时远在呼伦池之地，所以还不可能被檀石槐编入西部。第二推演则在时间上与宣帝，因而也与西部大人推寅相隔颇为久远，所以也无法将他与后者相勘同。换言之，当檀石槐在弹汗山创造震动中夏的业绩时，拓跋部很可能是在后方的草原上学习游牧。他们还来不及参加到更南面的檀石槐部落联盟中来。

以上讨论或许可以证明，拓跋鲜卑从大兴安岭迁至呼伦池，比一般接受的推测还要更晚一些，亦即发生在公元2世纪的中叶。这样，它第二次南迁的年代，自然也要向后顺延了。

拓跋部第二次南迁的路线，大概最先是由呼伦池沿大兴安岭西麓朝西南行进。田余庆概括拓跋部先后两次南迁所遵循的路径说：“拓跋先人由大兴安岭地带辗转至于西辽河一带之时，前路已被阻滞，所以从那里西折，循漠南草原路线至于阴山，越阴山到达五原、云中、定襄地区。”^[310]《周书》记贺拔胜说：“其先与魏氏同出阴山。”^[311]可证拓跋部确实是南渡阴山而来到“匈奴故地”的。

诘汾率领的这次迁徙，所经地区“山谷高深，九难八阻”，历时年余。或者正如宿白推想，他们一度从今大兴安岭的西麓东折，进入山岭之中。^[312]陷入迷途的拓跋人因为获得一个“其形似马，其声类牛”的“神兽”引领，方能走出险境。内蒙古扎赉诺尔和吉林榆树都出土有“头带尖角，背树双翼”的鎏金飞马铜牌，学者们认为此种飞马形象就是拓跋传说中的神兽。^[313]神兽形象发现在扎赉诺尔，表明它在第二度南迁之前的拓跋部内已为人所熟知。有人甚而主张，它的造型受到经斯基泰文化东传的鸟首兽身式“格里芬”形象的影响。^[314]那么，拓跋部的第二次迁徙又该是什么时候的事情？

我们知道，阴山之南的五原、云中、定襄之地，在檀石槐乃至以轲比能为首要人物的“后檀石槐时代”，向来是借以制约三部鲜卑的战略腹心地区。难以想象，拓跋部会在上述时段里成功地南越阴山，而不留下与原先就占据着该地的其他鲜卑势力作生死之搏的任何痕迹。所以结论只能是，拓跋部的第二次南迁，必定发生在后檀石槐势力在3世纪30年代被曹魏摧毁，漠南草原因而形成一段时间的权力真空的时候。这时离开拓跋部最初从大兴安岭出行到今呼伦贝尔草原，大约有七八十年的时间。

但是，这样安排拓跋部南迁的时间表，会遇到另一个不容回避的困难。按《序纪》所说，“神元皇帝”力微执掌拓跋部的权力，开始于220年。如果拓跋部的第二次南迁发生在力微父亲诃汾的时代，它就应该在220年之前，而不可能晚至230年。于是我们的问题就演变为：《序纪》关于拓跋力微的记载究竟是否完全可靠？

《序纪》所述力微事迹，至少存在两点可疑之处。一是从力微元年（220）之后，记事中断长达二十八年；直到力微二十九年（248）起，我们才开始读到有关此公活动的连续记载。在《序纪》以外的其他历史材料里，也找不到力微在248年之前的活动踪迹。其次，力微的寿命和他的统治年代都出奇的漫长。《序纪》告诉我们，他活了104岁（174—277），并且自220年算起在位长达58年！将以上两点联系在一起看，我们有理由相信，力微的在位年限，似乎是在后来被人为地拉长了；而一旦将他的在位时代提前，他的出生年代也就必须跟着往前推。所以就有了他在位前期那完全空白的28年，以及超过百岁的长寿记录。可是问题仍然存在：为什么非要把拓跋力微的统治年代提前到220年？

就汉地社会的政治史而言，220年所发生的最重大的事件，非曹魏代汉莫属。乾嘉考据学家早已注意到“神元元年”与汉亡魏兴正好属同一年的巧合。^[315]不过这两件事之间实在没有什么联系可言。正如内田说过的：“由于全然看不出有谁故意把曹魏受命与力微部落的独立这两件事结合在一起的迹象，这不外乎完全地属于偶然的一致吧。”^[316]

话虽如此说，在汉人看来以曹魏代汉为最显著象征的220年，对鲜卑人也可能具有另一种更重要的意义。就在这一年，曹丕封后檀石槐时

期的軻比能為附義王，又封東部大人素利彌加為歸義王。^[317]對北魏時候的人而言，它完全可以被看作自檀石槐以來鮮卑人共同體與中原王朝相互關係的一個歷史轉折點。

當然，早在曹操當政的年代，後檀石槐鮮卑部落已與中原王朝“通貢獻”，或曰“上貢獻、通市”，其部落大人中也已有人被曹操“表寵以為王”。^[318]另外，軻比能本屬“小種鮮卑”，而檀石槐的直系後人被曹魏封王，則晚在黃初二年（221）之後。這些事實，似乎都不利於以220年作為鮮卑與中原王朝之間關係轉折的標誌性年代。

漢文記載中的“貢獻”，反映了中原王朝從“朝貢—回賜”關係所看到的由藩屬對中原王朝履行義務的那一面。但對“上貢獻”的那一方說來，它也可能只是一種貿易往來的關係。曹操執政時代受封為王的，只是鮮卑的西部大人，他們在後檀石槐鮮卑中並不占支配的地位，因此他們的受封與軻比能受封的意義也不一样。後者雖非檀石槐嫡系，其勢力却在黃初末葉以後達到“控弦十餘萬騎……得眾死力，余部大人皆敬憚之”的地步。因此，軻比能的受封，完全可能被後來的拓跋人認作後檀石槐勢力的歷史性傾衰，即後者已完全跌落到中原王朝附庸的地位。在此之後，應當有另一股鮮卑勢力出現，繼續作為據有塞北而與中原王朝相對等的一種最高政治支配力量而存在。正是拓跋部承擔了這一歷史使命。這個使命是在誰的手裡完成的呢？答案當然只可能是拓跋力微，因為他是領導拓跋部走出陰山的詰汾的直接繼承者。

種種跡象表明，道武帝拓跋珪一朝，是北魏政權重構拓跋先世史的關鍵時期。天興元年（398），拓跋珪定都平城，在依照漢制“營宮室，建宗廟，立社稷”的同時，“追尊成帝（按：即成皇帝毛）已下及後号謚”，總共有28帝。^[319]力微被視為北魏“始祖”，因稱神元皇帝。^[320]也是在此前後，鄧淵受詔“以代歌所涉為主要資料”，來修撰《代記》。^[321]拓跋先世史與中原古史言說系統的“嫁接”，應當就基本完成於此時。^[322]在這時候人們的眼睛裡，道武帝之前對北魏立國的直接貢獻最大的先祖有兩個。一是“總御幽都，控制遼國，雖踐王位，未定九州”的“遠祖”。此人無疑是指“始祖”力微。另一人是平文帝拓跋郁律，從他的廟号被追尊為“太祖”一事即可推知。這兩個人，代表了道武帝時代對北魏政治合法性的兩重論證。力微被塑造成與曹魏並立對等而“總御幽

都”的塞北君主。随后，在力微势力渗入中原政治的过程中，他的后人一度受西晋封授。而拓跋鲜卑由接受晋政权的封授，到把南移的东晋王朝称为“僭晋”，与他们断绝关系，同时“治兵讲武，有平南夏之意”，这一转变正是发生在平文帝（317—321年在位）的末年。从这时起，拓跋鲜卑就正式以一支完全独立的政治势力，参与中原逐鹿。这样说起来，将北魏立国的最近渊源上溯到郁律，并尊之为“太祖”，不是再合情合理不过了吗^[323]？

现在再让我们回到道武帝追忆拓跋力微事迹时的情景中来。那时离开力微的时代已有一百多年。对一般拓跋人来说，力微的生年以及他就任拓跋君主的真实年代已经是相当渺远的事情了。或许就是在这样的背景下，“神元元年”在拓跋鲜卑重构自己的先世史时，被附会为具有象征意义的220年。力微的生年因此也需要推到220年之前的某个适当年代。

资料的缺乏，不允许我们深究当时人把力微的生年确定为174年的缘由。要是更大胆一点，我们不妨推测，拓跋部统治者中其实还有人记得力微的出生年份，尤其是他的属相，即他生于虎年（寅年）。^[324]一个人如果出生于虎年，在220年又正当成年，那么这个虎年就最应该是198年。但倘若力微出生于198年，就没有必要人为地把他的生年再往前推了。因此，他真正的生年最有可能是比198年再晚一轮的那个虎年，也就是说，力微很可能生于210年。而《序纪》载录的“神元元年”事迹，即“西部内侵，国民离散”，力微被迫依附他后来的岳父没鹿回部落大人奚宾等事，也许离开他真正控制拓跋部落的“神元二十九年”并不十分久远。那时候力微已有三十多岁，他死时的年龄则为68岁。他本来已届高寿，但北魏后来的编史者需要他在220年时即已“总御幽都”，不得不将他的出生提早。但他们未免过于粗率，一口气将他出生所系的虎年提前三轮之多，遂为后人留下发覆的线索。

说力微“最有可能”生于210年，因为它比较符合从另一个角度所进行的推算。我们知道，建立南凉的鲜卑秃发部，“其先与后魏同出”，在秃发匹孤时由塞北迁往河西。匹孤子寿阗，寿阗孙树机能，在西晋泰始（265—275）中率部反晋。此时正值力微后期。由树机能在270年前后业已成人，可知其曾祖父匹孤的出生应当是在200年之前。又据《元和姓纂》，匹孤为力微长兄。^[325]这两人未必出自同母。另外，早期拓跋

鲜卑实行“收继婚”，匹孤也可能是因诘汾续娶寡嫂，遂由诘汾侄儿转变为他的继子。^[326]无论实际情形如何，力微的年龄与匹孤相比，差距不应太大。这一事实，基本上排除了力微出生于比210年更晚的某个虎年（即222年乃至234年）的可能性。

在道武帝时代重构的拓跋先世史中，力微的地位非同寻常，但这并不出于邓渊及其资料提供者的凭空编造。从现在可以见到的文献来判断，力微应当是拓跋部内最早拥有“可汗”称号的人。

关于拓跋部首领的称号，罗新写道：“《资治通鉴》叙拓跋鲜卑先世，从可汗毛到可汗力微之间，还提到可汗推寅、可汗邻，显然以可汗为拓跋鲜卑酋首之称号……然而魏收《魏书》中，全然没有这方面的痕迹。这可能是因为孝文帝改革以后，北魏前期的历史资料曾被大幅度地修订过，故有关史实不得见于《魏书》，《资治通鉴》别有所本。”^[327]《通鉴》所本的资料虽将“可汗”的称号追溯到毛的时代，这不等于说拓跋部以“可汗”作为最高君长的通称也必定始于毛的时期。在这里，胡三省对《通鉴》的一条注文可以给我们极大的启发。他在《通鉴》记乌桓王库贤对诸部大人声言“可汗恨汝曹谗杀太子”之下注曰：“此时鲜卑君长已有‘可汗’之称。”^[328]所谓“此时”者，力微之时也。是则力微以前的可汗称号，或为后来的叙事资料（很可能就是《代记》或其依据的口传史）所追加。

说游牧君长以“可汗”为号始于力微，同样也不等于说，力微之前这个称号根本就不存在。在作为游牧君主的通称以前，它很可能已经被当作专属于个别君长的尊号来使用了。关于这一点虽然缺乏直接证据，但是我们至少可以举出两项类似的情况权作佐证。

一个是“汗”的称号。它与“可汗”同样，最先见于有关鲜卑部落的记载。拓跋力微的长子便号“沙漠汗”。同一称号也为后檀石槐鲜卑的西部大人所使用。我们知道，东汉末叶的厥机之子即名为“沙末汗”。此两例中的“汗”都不像是一种通称，而是构成专名的一部分。“可汗”和“汗”这两个词后来都从原蒙古语传入突厥语。^[329]虽然亦邻真以为，“汗”在突厥语里的原意为“父主”，其词义由“父主”而转指强大的部落首领正反映了“父权贵族发迹的脉络”；而“可汗”则指君主。^[330]但对二者在突厥语

中的词义其实很难做出明显的区别。克劳森说，在突厥语里，无法将这两个词从构词法的角度相互联系，“但在将它们输入突厥语的那些语言中间，这两种形式或许已经可以互相置换了”^[331]。从现在掌握的资料看，如果在它们进入突厥语之前，“汗”已经转义为能与“可汗”互换的通称，那么这也要远远晚于“可汗”一词由某种专属尊号之转变为通称。

另一个由专称转义为通称的例证，是这两个语词从突厥语里面再度作为借词传入中期蒙古语的情状。尽管“汗”大概从最初起就是作为通称传入蒙古语的，“合罕”（按：“可汗”的异写）一词起先却是窝阔台汗的专称。它在蒙古语中被当作通称使用，或应晚至忽必烈朝。^[332]“合罕”在从突厥语重返蒙古语族时所经历的由专称演变为通称的过程，也许可以对我们推想它在鲜卑语中的词义变化有一定的帮助。

为什么从力微开始，在拓跋鲜卑人中间会产生出一个用指游牧最高君主的通称？朴汉济回答说，“可汗”一称是当匈奴“单于”名号的权威在后汉末叶迅速式微之时，被创造出来替代“单于”，指称塞北游牧社会的最高君长的。^[333]朴汉济论述该问题的时空范围都很大，并不专限于力微前后。所以他提到刘渊称帝之后又下设单于，以致“大单于的称号，已经降到根本不能与皇帝匹敌的王位的水平”。黄烈以此断言单于地位的跌落远在拓跋使用“可汗”称号之后，所以自谓对上引见解“颇觉可疑”。他并且猜测，“檀石槐可能为鲜卑可汗之始”。^[334]只要看一看后汉末在乌桓中就同时封授三个单于，便知道朴氏有关这个名号早已严重“贬值”的判断不误。拓跋力微的自称“可汗”，就是在此种背景下发生的。力微这样做，表明他对自己“总御幽都”的崇高地位，在当时就已经有所认识了。

现在再将本文讨论所获致的若干结论简要复述如下。

一、《序纪》所谓拓跋部远古“六十七世”，系据中原古史传说推算而来。《通鉴》将拓跋祖黄帝之说同“魏”的国号的发明权一起归于崔宏其人，或许是有所依据的。

二、引入“六十七世”之说，导致拓跋部对属于其自身的那一段起源故事发生失忆现象。

三、拓跋部没有加入过檀石槐的军事部落联盟。拓跋两推演与檀石槐联盟中名为推寅的西部大人无涉。

四、拓跋部在第一推演（宣帝）引领下走出大鲜卑山，至于今呼伦池，其时约在2世纪中叶。

五、第二推演（献帝邻）带领拓跋部南越阴山至匈奴故地，应当在3世纪30年代。

六、自力微时代起，在拓跋鲜卑人中产生出对最高游牧君长的通称，亦即“可汗”。力微不但是拓跋鲜卑，而且也是整个北族历史上第一个可汗。

七、力微的政治活动，始于3世纪40年代后期。他不大可能如《序纪》所说寿至104岁，在位长达半个多世纪。他真正的生卒年或许是210—277年，死于68岁时。

八、皇始、天兴年间对拓跋先世史的重构深受汉文化观念的影响。初入平城的道武帝居然能接受如此形态的一部远古史，证明他那时业已酝酿就何等坚定的统治北中国的意志。

（本文原载《复旦大学学报》[社会科学版] 2005年第2期）

[补记]

在撰写此文时，我刚刚开始认真思考“可汗”的角色与尊号是如何进入蒙古帝国政治文化体系的问题。所以本文中的相关讨论显得很不到位。关于这个问题，请参阅《“成吉思汗”，还是“成吉思合罕”？兼论〈元朝秘史〉的编写年代问题》一文。

我在本文中没有讨论《宋书·索虏传》“称拓跋之祖本李陵之后”的传说。不仅因为我们不知道，刘知几谓它出自“崔浩谄事狄君，曲为邪说”究竟有多少根据；而且刘氏自己也说，“当时众议相斥，事遂不行”。它并没有成为被拓跋统治者自己所接受的祖先传说。此种通俗见解，更

可能出自当日华北的下层汉人社会。它以李陵作为胡、汉杂糅的血统论表征，赋予北魏的“胡—汉体制”以某种根源化的历史解释。此说而后又辗转流传到南部中国，并被载录到史书里。

[1] 本文系根据提交给“多文化亚洲的种族性：理论和发现”国际讨论会（香港城市大学，2003年11月27日至29日）的论文修改而成。在写作过程中，笔者曾得到上海师范大学哲学系王建平副教授的多方指教。兹向他和前述讨论会上给予本文诸多批评的各位学者，致以诚挚的感谢。唯文中未当之处，自然仍应当由笔者本人负责。

[2] 金吉堂：《中国回教史研究》，1935年成达师范刊印，《民国丛书》（重印本），上海：上海书店，1989年，页133。

[3] 民族问题研究会：《回回民族问题》（1941年），北京：民族出版社，1980年重印本，页18。

[4] 《回族简史》，银川：宁夏人民出版社，1978年，页1、13。

[5] 王建平：《协和与冲突：回族共同体在云南社会》（Jianping Wang, *Concord and Conflict, The Hui Communities of Yunnan Society*, Lund Studies in African and Asian Religions, Lund, 1996），页126。据笔者于2003年11月9日与该书作者的个人通讯，后者并且以为，一个更大范围内的回族认同的形成，大体来说，应当也是在这个时期。

[6] 杨志玖：《元代回族史稿》，天津：南开大学出版社，2003年，页2。

[7] 杜垒：《讲汉语的穆斯林：人民共和国的种族民族主义》（Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991），页96至97。

[8] 李普曼：《熟悉的陌生人》（Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Seattle: University of Washington Press, 1997），页215至217。

[9] 《回族简史》只是用明代回民“党护族类”、“行賚居送，千里不持粮”两条举证，在不到三行的文字之内简单交代说：当时“回回的民族感情已经有了”。见该书页16。

[10] 见契耶斯：《“亚洲的民族”：泰国、中国和越南的种族集团划分中的科学与政治（离任主席讲演）》，《亚洲研究杂志》（Charles Keyes, Presidential Address: “The Peoples of Asia”—*Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam*, JAS, 61:4 [2002, 11]），特别是页1170。又见巴费尔德主编：《人类学词典》（Thomas Barfield edit., *The Dictionary of Anthropology*, Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 1997），“种族集团·种族性”条（契耶斯撰）。

[11] 只要检阅一下20世纪80年代和90年代《民族研究》等杂志上发表的有关民族理论的诸多论文，便很容易了解这一点。具体论文篇目兹不赘举。

[12] 并不是所有的现代民族都必定具有其前现代的历史形态，同时也有很多具有“民族”的前现代形态的人们群体最终未演变成现代民族。为了与“现代意义上的民族”相区别，本文用“种族群体”或“种族”来称呼民族的前现代形态。这里的“种族”，与用来翻译racism的“种族主义”一词的意义无关。顺便说，后者其实应当译为“人种主义”才更准确。

[13] 参见田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》（田坂兴道：《中国における回教の传来とその弘通》，东京：东洋文库，1964年），上卷，页81至88。沈括《凯歌词》里的“回回”一词，语义不明。它未必是对异族的称呼，因而可以将它排除在现在的讨论以外。

[14] 克劳森：《十三世纪前的突厥语辞源学词典》（Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish*, Oxford: The Clarendon Press, 1972），页846。

[15] 例如，《元朝秘史》节152这样提及该地：“撒儿塔兀勒的地面〔上〕垂河〔处〕哈刺乞塔的古儿汗。”又见节254、260、264等。

[16] 《元朝秘史》节198谓：“乃曼的出鲁克汗，经过委兀儿人〔和〕合儿鲁兀惕（即哈拉鲁）人，去与驻在撒儿塔兀勒地面垂河〔处〕的古儿汗相会。”类似证据不一而足，兹不赘。

[17] 乌兰：《（蒙古源流）研究》，沈阳：辽宁民族出版社，2000年，页162至163、231、278。科瓦列夫斯基：《蒙俄法词典》（J. E. Kowalewski, *Dictionnaire Mongol-Russe-Francais*, Kazan, 1844），页1337。

[18] 呼和浩特清真寺内存有《洪武皇帝御制回辉教百字》碑。碑名中的“回辉”即“回回”异名。其碑名及碑文内容，与其他许多地方清真寺中的“洪武皇帝百字赞”碑都不相同。例如据20世纪30年代的调查，成都鼓楼清真寺内有《奉天敕命太祖高皇帝御制百字圣号》，年月署为“洪武捌年（广运之宝）伍月日”，无论对该匾额所署年月做何解释，其题款中都没有“回辉”字样。呼市清真寺碑的碑名连同“回辉”这一异称，甚至包括碑文本身，恐怕都不是明初的制作。碑文见余振贵、雷晓静主编：《中国回族金石录》，银川：宁夏人民出版社，2001年，页200至201。成都“百字号”见虎世文：《成都回民现状》，李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》，下册（1911—1949年），银川：宁夏人民出版社，1985年，页1667至1675。

[19] 碑文见《中国回族金石录》，页3。按：同书页48收录的弘治六年（1493）《杭郡重修礼拜寺记》也有“回辉氏”一语。从文末语气判断，该碑文作者本人并不是回回人，故与此处讨论无大关涉。

[20] 可参见田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，上卷，页111至115。

[21] 田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，下卷，页1102。按：“哈喇布”应为“哈喇灰”之讹，指伊斯兰化的蒙古人。因手边无书，姑依田坂氏引文移录于是。复按原文，尚待来日。又，明末茅瑞征《皇明象胥录》卷六“哈密”条，谓该地“部夷杂居，有回回、畏兀儿、哈喇灰三种”。它与前引《肃州志》所言之“回回”“面回回”“回

族”，均指当地皈依了伊斯兰教、因而一度丧失了畏吾儿族群认同的“缠头回回”；而所谓“畏吾儿”，则指此时仍信仰佛教的畏吾儿人。关于“回族”内涵在清代的伸展，详见下文。

[22] 《钦定石烽堡纪略》卷二〇，“五十年正月十三日”。

[23] 《甘肃忠义录》卷一六《回民列传》。“回籍”一词的出现，使人有理由推测，当时甘肃的户籍资料中，可能已有分辨回、汉族属的记录。同卷传文又有称回民为“回部”者，这是清人将回族和“回部”混为一谈的很少例证之一。关于这个问题，详见下文。

[24] 《续甘肃通志稿》卷二一六，“文征”一六。见田坂兴道前揭书，下册，页897。

[25] 《大化总归》卷首，马开科序。

[26] 《大明一统志》卷九〇，“默德那”条。方括号内文字，系小字注文。默德那，今译麦地那。

[27] 田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，上卷页159、下卷页915至916。按：所谓引文中有五句未见于吴鉴者，系与《闽书》载录的吴碑相关段落比较而言。据今存于泉州通淮门清净寺内的碑记刻石，则碑文中又多出“隋开皇七年，有撒哈八撒阿的·翰葛斯者，自大实航海至广东，建礼拜寺于广州，赐号‘怀圣’”一句。唯今存碑文似有若干可议之处尚待澄清。有关讨论，详见本文之末的“附论”部分。

[28] 《晋安逸志》被著录于《明史》卷九七《艺文志》；《千顷堂书目》卷七。

[29] 钱谦益：《列朝诗集小传》“丁集下”谓鸣鹤字汝翔，闽人。从其游者有徐惟和，亦有传，乃万历时人。故知。

[30] 参见本文最后的“附论”。

[31] 此碑有缪荃孙“艺风堂”拓片，录文见孙贯文：《重建礼拜寺记碑跋》，《文物》，1961年第8期。按：孙贯文其实已发现碑文有些段落与后来文献雷同的问题。他以为，这是此碑时代较早，“记述伊斯兰教诸问题也较详确”，因此“常为元明两代石刻和明清以来文献所引用”的缘故。我的看法，恰恰与他相反。

[32] 该官称中的“守”字，在前引“碑跋”录文中未能识读出来。唯经仔细辨认该文所附拓片图版，尤其是在辨认出它下面的那个字原来写作“御”时，可以断定，它确是“守”字。

[33] 此条知识，承王家范教授赐告。复按原文，容待来日。

[34] 《畿辅通志》卷一一九《经政》二六，《兵志》一。

[35] 乾隆《福建通志》卷一六《兵制》。

[36] 《明史》卷二一七《广西土司传》，“平乐”条。

[37] 据孙贯文：《重建礼拜寺记碑跋》，1933年《定县志》卷二〇《金石篇下》谓是碑“石、文并佚”。《中国回族金石录》在介绍是碑时也说：“原碑已佚，拓本现存定州清真寺北碑廊”（页14）。但据刘致平在1985年出版的《中国伊斯兰教建筑》（乌鲁木齐：新疆人民出版社）一书，此碑依然存在于定州城内的清真寺里，“不过元

碑显然是与明碑（按：此指正德“重修清真礼拜寺记”石碑）同时刻的。这可能是明代在重修清真寺时，旧元碑已剥蚀，〔故〕予以重刻”（见刘书页117、118）。马生祥也肯定了“石文俱在”的事实，而且不同意刘致平的上述判断，认为现在的这块碑乃是元时旧物。见马氏：《定州清真寺（重建礼拜寺记）碑在中国伊斯兰教上的重要地位》，《文物春秋》2000年第3期。关于此碑的碑文，孙录与《金石录》所收文本互有小异。马生祥在《定州清真寺元明清三幢古碑之校点》（《回族研究》2002年第3期）中移录的该碑碑文，则与上述两种文本差异稍大。现存定州碑究竟是一向存在或系后来又据艺风堂拓片重刻，这个问题，亦尚待日后复按。本文仅以孙贯文过录的艺风堂拓片文本作为讨论依据。

[38] 《殊域周咨录》卷一一，“默德那”及“天方国”条。

[39] 转引自《回教考》，上海：上海城内穿心街清真寺重刊本，1911年版。因手边缺书，容日后复按。

[40] 田坂兴道业已揭明，明代的汉人和回民，对于作为“回回祖国”的默德那或者天方之位于“大食”国中的事实，差不多已经全然无知。见田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，下册，页923。

[41] 该碑文字的增改者既无准确的历史知识，则其师心自用之所据，只能是当时人在追忆回民祖先历史时的流行看法。而在清中叶以后，对回民的历史记忆越来越多地与“回纥”夹缠而一，关于“回回祖国”的默德那说则变为逐渐湮没的历史陈迹。从碑文增改者所采取的回民祖先传说的历史印记，可以大致推知他所生活的时代。

[42] 《中国回族金石录》，页18。

[43] 《大明一统志》卷九〇，“天方国”条。

[44] 马亮生主编：《湖南回族史料辑要》，长沙：湖南人民出版社，1995年，页31。

[45] 《嘉兴府建真教碑记》，1602年，见《中国回族金石录》，页50。

[46] 语见《杭郡重修礼拜寺记》，1493年；《重修碑记》，定州，1731年；《清真寺碑序》，章丘，1906年。见《中国回族金石录》，页49、21、88。

[47] 《重修礼拜寺碑记有铭》，大同，1622年，见《中国回族金石录》，页32。

[48] 《重修礼拜寺记》，张家口，1523年，见《中国回族金石录》，页19。引文中的“敬天”一项，指祷告真主，这是“念”功的本意。

[49] 《礼拜寺重修记》，历城，1495年，见《中国回族金石录》，页77。

[50] “留驻中华”之语，见《重修真教寺碑记》，杭州，1892年，见《中国回族金石录》，页62。

[51] 《哈佛美国种族百科全书》（Stephan Thernstrom edit., *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Belknap Press of Harvard University, 1980），页234至242，“种族性的各种概念”条（Concepts of Ethnicity），威廉·彼得森（William Petersen）撰。

[52] 《民族主义百科全书》（*Encyclopedia of Nationalism*, New York :

Transaction Publishers, 2001), 页68至69, “种族上的少数集团”条 (Ethnic Minorities), 麦克尔·班顿 (Michael Banton) 撰。

[53] 斯蒂文·郝瑞主编:《中国种族边裔地区的文化遭遇》(Stevan Harrell, *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995), 引文见“导论”(郝瑞撰), 页28。

[54] 李普曼:《熟悉的陌生人》, “导论”, 页28。

[55] 霍罗维茨:《冲突中的种族集团》(Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press, 1985), 页52。

[56] 伊文斯:《亚洲的文化马赛克:人类学导论》(Grant Evans edit., *Asia's Cultural Mosaic: An Anthropological Introduction*, Singapore: Simon & Schuster Pte Ltd., 1993), 页244。

[57] 迪伦:《中国穆斯林中的回民共同体:迁徙, 定居与教派》(Michael Dillon: *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement, and Sects*, Surrey: Curzon Press, 1999), 页3。

[58] 转引自杜垒:《讲汉语的穆斯林:人民共和国的种族民族主义》, 页76。

[59] 巴费尔德主编:《人类学词典》, 页152至154, “种族集团/种族性”条。

[60] 恩洛埃:《种族冲突与政治发展》(Cynthia H. Enloe, *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston: Little Brown And Company, 1973), 页15至17。

[61] 康诺尔:《民族-国家-种族集团及其他》, 《种族与人种研究》(Walker Conner, *A Nation Is A Nation, Is An Ethnic Group Is A...*, in *Ethnic And Racial Studies*, 1-4 [1978]), 特别是页386至388。

[62] 韩起澜:《制造中国人的籍贯认同:1850年至1980年间上海的苏北人》(Emily Honig, *Creating Chinese Identity: Subei People in Shanghai, 1850—1980*, New Haven: Yale University Press, 1993), 页1、129。又见吴大维 (David Y.H. Wu) 的书评, 载于《亚洲研究杂志》(JAS) 52:3 (1993)。

[63] 韩起澜:《制造中国人的籍贯认同:1850年至1980年间上海的苏北人》, 页8。

[64] 泰珀尔:《伊朗边境的游牧人:沙赫色文人的政治及社会史》(Richard Tapper, *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 页316。

[65] 康诺尔:《民族-国家-种族集团及其他》。

[66] 巴肯:《俄国统治下的中亚民族:文化变迁的研究》(Elizabeth E. Bacon, *Central Asians under Russia Rule: A Study in Culture Change*, Ithaca, 1968), 页32及以下。按:哈萨克人的种族认同自然不可以简单地由这样一个祖先传说来界定。此处只是把它作为共同血统的一种基本形态来举例而已。

[67] 顾颉刚:《撒拉回》, 《中国伊斯兰教史参考资料选编》下, 页1439至1443。在《撒拉族简史》中, 记载了这一传说的另一个版本。可与前者两相参阅。

[68] 康诺尔：《民族国家种族集团及其他》，页380。

[69] 《元朝秘史》第1节，汉文旁译。该节汉文总译作“元朝的人祖”，此种表述很容易被汉语读者误认为是指全体蒙古人祖先而言。

[70] 《明史》卷三三二《西域传》。

[71] 参见田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，下册，页1085、1126。

[72] 参见《明宪宗实录》卷一一五，“成化十二年三月丁卯”条；《明孝宗实录》卷二三一，“弘治十七年五月甲寅”条。并参田坂兴道《中国回教的传入及其弘通》，下册，页1187至1189。

[73] 田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，下册，页1149。需要指出的是，在采用汉姓的同时，明代回民应该与他们更晚近的后代一样，仍然保有在教门内的“经名”或“回回名”。详见下述。

[74] 梁以浚《〈正教真诠〉序》谓：“字体各异，学问迥别。或精于此者不精于彼，习于彼者未习于此。著作虽弘，不能互阅。”见王岱舆：《正教真诠》卷首。是文写于崇祯壬午年（1642）。

[75] 《中国回族金石录》，页50。

[76] 刘智：《天方典礼择要》卷首，“例言”。

[77] 《教款捷要》前序，写于康熙年间。

[78] 何汉敬：《〈正教真诠〉叙》，载《正教真诠》卷首。该叙写作于顺治丁酉年（1657）。又参见前引梁以浚《〈正教真诠〉序》中所言。

[79] 张中：《叙〈四篇要道译解〉缘起》，载《四篇要道精译》卷首，北京：北平清真书报社，1923年。原书未睹，张中叙文见白寿彝主编：《回族人物志》，“清代”，银川：宁夏人民出版社，1992年，页315。又按：张中为明清之际人。

[80] 阿姆斯特隆：《民族主义之前的民族》（J. Alexander Armstrong, *Nations Before Nationalism*, The University of North Carolina Press, 1982），页212。

[81] 金天柱：《清真释疑补辑》，卷上，“服色”。

[82] 丁衍夏：《祖教说》，载《丁氏谱牒》，收录于《泉州回族谱牒资料选编》，泉州市历史研究会编，1980年。

[83] 樊清心：《甘肃回匪肃清善后议》。

[84] “祖教”一语见前文。又：清前期的徐倬为刘智《天方典礼》所做的序中说：“千百年来，流寓者众。虽居中国，犹执祖教。”文见《〈天方典礼〉择要》卷首。“祖制”一语见《清真释疑补辑》卷首，陈大韶序。

[85] 乾隆癸未《丁氏宗谱》，载马亮生主编：《湖南回族史料辑要》，页63。

[86] 袁国祚：《〈天方至圣实录〉后跋》，《回族人物志》，“清代”，页227。此文撰于乾隆五十年（1785）。

[87] 胡汇源：《〈清真释疑补〉序》（乾隆十年，即1745年撰），见同书卷首。定隆成：《〈天方典礼〉跋》，《回族人物志》，“清代”，页368。是跋作于康熙

四十九年（1710）。

[88] 马士章：《〈修真蒙引〉序》，《回族人物志》，“清代”，页328。

[89] 明代礼拜寺内的“讲学堂”，参见《济南府礼拜寺重修记》，载《中国回族金石录》，页76。该碑记写于弘治八年（1495）。

[90] 伊斯莱利：《穆斯林在中国：对不同文化碰撞的研究》（Raphael Israeli, *Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation*, Surrey: Curzon Press, 1978），页21至页23。

[91] 金天柱：《〈清真释疑〉自序》，《回族人物志》，“清代”，页375。是序作于乾隆戊午年（1738）。

[92] 例如，王建平对清初云南回民社会的研究就揭示出，在分散地位于云南各地的各回民群体之间，便存在着“一个网络，一个松散地在内部相互关联的协作体”。参见王建平：《协和与冲突：回族共同体在云南社会》，尤其是页154至162。

[93] 《嘉兴府建真教寺碑记》，《中国回族金石录》，页50。碑文撰写于万历三十年（1602）。

[94] 伊斯莱利：《穆斯林在中国：对不同文化碰撞的研究》，页23。

[95] 一则题为“不要听回回讲话”的回族民间故事说，唐朝时候留住长安的“回回”使臣娶了汉人的妻子。婚后两人相亲相爱。当妻子回娘家探访时，父母问她对“回回”丈夫的感觉如何。他们的女儿回答：“回回人都很好，他们的食物好吃，但他们的话听不懂。”父母于是告诉她：“只要你丈夫对你好，只要你们两人和合始终，至于他们的话，你就不要去听它。”回族民间传说就是这样解释汉人所谓“回回的东西吃得，回回的话不消去听”之意的。见李树江、卢克尔特：《回族的神话与民间传说——一个穆斯林中国人》（Shujiang Li & Karl W. Luckert, *Mythology and Folklore of the Hui, A Muslim Chinese People*, Albany: State University of New York Press, 1994），页249。此则民间故事采自甘肃。又蒙王建平教示，云南的回族也将这句俗语的意思解释为汉人听不懂回民之间的谈话。

[96] 黄振磐：《论回民》，载《醒回篇》（留东清真教育会，1908年），王希隆点校本，兰州：兰州大学出版社，1987年。按：所谓“忘其国籍”，黄氏原意是指回回完全忘记了自己是来自域外的移民。但这显然不是历史的实情。毋宁说，他们忘记的是各自祖先所从来的具体国度，但仍然记得自己作为一个移民集体与汉人之间的不同，因为正是这一点，才使他们得以回答，为什么自己会拥有一种与汉人迥异的宗教信仰。

[97] 阿姆斯特隆：《民族主义之前的民族》，页6。

[98] 班特雷（G. Carter Bentley）：《种族性与惯常行为方式》，《社会与历史的比较研究》（G. Carter Bentley, *Ethnicity and Practice, Comparative Study of Society and History*, 29-1 [1987]），尤其是页33至35。

[99] 田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，下册，页944至946。

[100] 杜垒：《讲汉话的穆斯林：人民共和国的种族民族主义》，页301。

[101] 《平回志》卷一，《志陕西》上。

[102] 《广东通志》卷二八五《列传》一八引《羽凤骐墓碑》，上海：上海古籍出版社缩印本，1988年，册4，页4972。

[103] 《辛卯侍行记》卷六，“汉装回”注文。

[104] 田坂兴道：《中国回教的传入及其弘通》，上册，页137至138。

[105] 早在乾隆时，也有人主要根据方望上的相关性，推测“土鲁番缠头回子即唐时回纥遗种”。见常钧：《敦煌随笔》卷上，“回民五堡”条。

[106] 我所看到的《回回原来》，是民族文化宫图书馆复印的清光绪三十年（1904）鲍闲廷抄本（北京，1981年）。这个本子的序言中，有些文句不易读通。兹据田坂氏日译文本回译如是。见田坂书，下册，页1382。

[107] 见张星娘编注：《中西交通史料汇编》，第2册，北京：中华书局，1977年，页184。按：“噶心”即阿拉伯语人名Hakim的译音。今多以“哈欣”写其音。

[108] 见李树江、卢克尔特：《回族的神话与民间传说》，页237至249，“回族的起源”部分所载录的诸故事。

[109] 《黄氏四修族谱》卷首，马亮生主编：《湖南回族史料辑要》，页109及以下。

[110] 《山界清真南寺碑》，乾隆三十三年（1768）立。《中国回族金石录》，页218。按：碑称马欢撰文于景泰年间，是显系伪托。

[111] 《重建真教寺碑记》，杭州，1892年。《中国回族金石录》，页62。

[112] 《重建西宁大寺碑记》，1922年。《中国回族金石录》，页193。

[113] 张得善：《青海种族分布概况》，《中国西北文献丛书》册127，页109。

[114] 慕寿祺：《甘宁青史略》，别编卷三，《民族志》。《中国西北文献丛书》册97，页417。

[115] 《“单骑退回纥”一剧已搁置》，《月华》5：8（1932年）。

[116] 《重修礼拜寺记》，济南，1810年。《中国回族金石录》，页80。

[117] 《清真释疑补辑》卷下，“释名”。按：金天柱将“回疆回纥”连书，似乎是在暗示，这二者存在某种历史的关系。不过他没有明确交代它们之间究竟是什么样的关系。

[118] 《回教考》，上海：上海城内穿心街清真寺，宣统三年（1911）重刊本。

[119] 黄振磐：《论回民》。民国时期的回族中，又有人批评说：“中国回教徒，非尽为回纥人。概称回族，亦属不当。”由此也可以看出隐含在该批评中的一种流行见解，即把回族名称之来源归因于其主体“尽为回纥人”也。见《与袁君汉臣往来函件》，《中国回教学会月刊》1：5（1926年5月），页46。

[120] 《回回源流》被著录于莱斯利（D. D. Leslie）：《伊斯兰汉籍考》，“汉文译著”第53种，见杨大业汉译本，北京，1994年，页50至51。

[121] 赵斌：《校经室随笔》，《中国伊斯兰教史参考资料选编》，下册，页1113至1116。引文见于页1114。

[122] 说见张星烺编注：《中西交通史料汇编》第2册，页186至188。

[123] 余澍畴：《秦陇回务纪略》卷一。

[124] 见《回回原来》，民族文化宫图书馆复印本，第一段和第二段。

[125] 乾隆四十六年（1781）四月庚戌谕和坤、勒尔谨，《钦定兰州纪略》卷二。

[126] 《钦定兰州纪略》卷首，“天章”，“志事十韵”第一首小注。

[127] 《四库全书总目》卷四九，“钦定兰州纪略二十卷”提要。

[128] 《皇舆西域图志》卷八《疆域》一。

[129] 《皇舆西域图志》卷四九《故事》。“派噶木巴尔”译言“使者”。

[130] 《回回民族问题》，页14。

[131] 见马六十口授，单化普笔录：《陕甘劫余录》，载白寿彝主编：《回民起义》，上海：神州国光社，1953年再版，第4册，页309。

[132] “迪化甘回分二十四坊，如陕西坊、西宁坊。是所谓坊者，如汉人之会馆，即某地回民共建之清真寺也。”吴蔼宸：《新疆纪游》，下篇第16章。

[133] 雍正八年（1730）五月初上谕。《正教真诠》卷首。

[134] 毕沅奏折，乾隆四十六年（1781）六月十四日。《正教真诠》卷首。

[135] 金天柱：《清真释疑补辑》卷下，“释名”。金吉堂：《中国回教史研究》，页153。

[136] 黄振磐：《论回民》。按：黄氏本人虽为回族，却反对“回回”民族论的立场。正因为如此，其所谓转述的“时人论政”见解，更可看作当日一种社会舆情，而不是少数人的怪论而已。并见《清真译报》新十七期社论（1945年9月15日）；马元礼：《抗战时需要回胞，胜利后便忘记他们吗？》，《清真译报》新18期（1945年10月）；李兆芝：《回教振兴策》，《醒回篇》。按：李氏为汉人。

[137] 保廷梁：《劝国人负兴教育之责任说》，《醒回篇》。

[138] 语见《正教真诠》卷首；《清真释疑补辑》卷首，尚贤序。

[139] 薛文波：《〈月华〉十年与回教世界》，《月华》11：31/33（1938年）；穆建业：《回民教育促进会与其经费问题》，《突崛》1：2（1934年）。

[140] 《论回民教育》（转载自《北平每日评论》），《人道》1：5（1934年）。

[141] 胡枋权：《回教统计》，《月华》5：16（1933年）；《伊斯兰学友会抗日宣言》，《月华》3：35（1931年）；俊荣：《一年来的〈突崛〉》，《突崛》2：1（1935年）；马松亭：《中国回教的现状》，《月华》5：16。按：8000万之数最初似出于保廷梁的估计，见《宗教改良论》，《醒回篇》。

[142] 《编辑室谈话》，《月华》4：28/29/30（1932年10月）。

[143] 白崇禧：《中国回教与世界回教》，《月华》14：11/12（1942年）。

[144] 马以愚：《中国回教史鉴例言》，1948年。

[145] 《清真铎报》短评：《新疆问题已解决》，新19/20（1944年）。

[146] 黄振磐：《论回民》。

[147] 《唐副理事长（柯）在贵阳回胞欢迎会上讲词》，《月华》14：1/2。

[148] 王蔚华：《国难期间伊斯兰人应有的呼声》，《月华》4：3（1932年）。

[149] 述尧：《回教及回教民族在中国宗教上及民族上所占的地位及当局对于回教民族应有的认识》，《月华》4：28/29/30（1932年10月）。

[150] 薛文波：《〈月华〉十年与回教世界》。

[151] 《中国回族青年会快电》，《月华》5：11（1933年）。

[152] 《政府竟漠视回胞国大代表名额吗》，《清真铎报》23（1947年）。

[153] 《马鸿逵谈西北回汉纠纷的原因》，《人道》1：5（1934年10月）。

[154] 薛文波：《雪岭重译》卷一，页101，兰州，甘新出001字总1674号（99）135号。

[155] 《雪岭重译》卷一，页102。所谓“不让说”，是指不准说内地回民是一个民族。

[156] 白崇禧：《中国回教与世界回教》。

[157] 如民国二十五年（1936）教育部推行的“蒙藏回苗教育计划”，就把在内地回民聚居区设立中小学的计划也包括在内。类似的例证不一而足，兹不赘举。

[158] 白眉：《甘肃省志》。

[159] 《甘宁青史略》副编卷三，《民族志》附录，邓隆：《回族考》。

[160] 保廷梁：《劝国人负兴教育之责任说》。

[161] 恒：《应积极促进回族教育》，《突崛》2：1（1935年）。

[162] 伊矛：《我们不是甘愿被宰割的羔羊》，《月华》12：22/7（1940年9月）。

[163] 关于对吴碑的考察及识读经过，可参见前岛信次在《元末的泉州与回教徒》一文第二章《吴鉴和清净寺碑记》中的翔实介绍。该文载《史学》27：1（1962年）；并收入同氏：《东西文化交流的诸相》，东京：本书刊行会，1970年。前岛力图通过对黄氏和《闽书》的载录部分进行比勘、拼合，来复原吴碑的文本。他根本没有提及《泉州宗教石刻》里载录的吴碑。不知道这因为他对后者心存怀疑，故而保持着礼貌的沉默，还是他没有见到《石刻》一书。张星烺、陈万里的有关叙述，分别见《泉州访古记》，页50；《闽南游记》，页60。黄仲琴的记述及两碑录文，见黄氏：《闽南之回教》，载《中山大学语言历史学研究所周刊》9：101；又收录于《中国伊斯兰教史参考资料选编》下，页1597至1605。

[164] 见吴文良：《泉州宗教石刻》，北京：科学出版社，1957年，页22至24。在此之后，关于这通今存石碑的碑文，我们至少又有两种文本，即《泉州伊斯兰教石刻》（福建省泉州海外交通史博物馆编，宁夏人民出版社、福建人民出版社，1984

年) 页9至10录文, 以及《中国回族金石录》, 页67录文。后面这两种文本之间, 以及它们与吴文良文本之间, 都有一些不同。据此, 则今存碑与吴文良录文所据者究竟是否同属一物, 似乎也成了问题, 需要进一步推敲。本文讨论, 仅限于黄仲琴、吴文良所据石碑的异同问题, 也就是说, 本文所谓“今碑”, 系指吴文良录文依据的那块石碑而言。

[165] 可参见前岛根据《闽书》与黄仲琴的记叙对吴碑所做的复原尝试。

[166] 《心灵史》, 《张承志文学作品选集·心灵史卷》, 海口: 海南出版社, 1995年, 页175。以下引用本书时将在正文内括注页码, 不再另行出注。

[167] 这种倾向在新近出版的一本回族史著作中有了很大改变。该书把同治朝西北回族的反清斗争看作朴素的向清廷争取民族自主的运动。按照这种解释, 曾被阶级斗争论者指责为“变节行为”的回族上层的求抚活动, 实际是回民军在承认清政府作为中央政权的统治地位、接受清朝官号的条件下, 争取化战争为和平, 在本地区实行自主与自治的可贵创举。见邱树森主编: 《中国回族史》, 宁夏人民出版社, 1996年, 下册, 页606至610。值得注意的是, 上述朴素的民族自主的要求, 是指在一个“王朝国家”(dynasty-state)的政治架构中争取局部自主的诉求。它与后来从西方传来的以建立“民族国家”(nation-state)为指归的民族主义思潮具有不同的性质。

[168] J. 弗莱彻(Joseph F. Fletcher): 《中亚苏非派和马明心的“新教”》, 载同氏: 《北部中国与伊斯兰内陆亚洲研究》, 弗尔蒙, 1995年。

[169] W. 斯多达特(William Stoddart): 《苏非派: 伊斯兰神秘主义的训条与方法》, 惠林布鲁, 1976年, 页62至66; M. 凌斯(Martin Lings): 《苏非主义是什么》, 伦敦, 1975年, 页85。

[170] J. 弗莱彻: 《中亚苏非派和马明心的“新教”》。

[171] J. 弗莱彻: 《西北中国的纳黑希班底派》, 载同氏上揭书。这篇重要的文章作为弗莱彻的遗稿, 首次发表在他死后出版的论文集里。

[172] J. 弗莱彻: 《西北中国的纳黑希班底派》。在这篇遗作发表前, 杜垒(Dru C. Gladney)在其著作中已经介绍过它的主要论点。见杜垒: 《说汉语的穆斯林: 共和国时代少数民族的民族主义》, 麻省剑桥, 1991年, 页48至50。

[173] R. 伊斯雷利: 《穆斯林在中国》, 伦敦, 1978年, 页177至179。

[174] 参见《伊斯兰百科全书》, 莱顿版, 卷5“马赫迪”条(W. Madelung撰文)。

[175] 见《热什哈尔》, 北京, 1993年, “后记”。

[176] 如果札比德(Zabid)地方纳黑希班底改革派领袖阿札因(死于1725年)和他的儿子阿卜都迦里赫('Abd al-Khāliq)确实是马明心留学也门时所追随的导师, 那么这个传道谱就可以从阿札因再上推两世, 即阿札因由穆罕默德阿卜都拉巴格(Muhammad 'Abd al-Bāqī, 1591—1663, 阿札因之父)所传, 后者由泰术丁扎迦里亚(Tāj addīn b. Zakariyya', 死于1640年)所传。而泰术丁则被弗莱彻认为是把纳黑希班底派传入也门的第一人。但是根据中国哲合忍耶的教内传说, 马明心的导师叫穆罕默德布录色尼, 他已是这个也门教派的第七代教主。有趣的是, 东西两个传道谱系

大半相符：

中国谱系

- 1 穆豪引的尼
- 2 伯哈文的尼
- 3 他振的尼
- 4 海足若巴格
- 5 海足若其色依尼
- 6 阿布都里哈利格
- 7 穆罕默德布录色尼

西亚谱系

- 1 Tāj ad-Dīn b. Zakariyya'
- 2 Muhammad 'Abd al-Bāqī (?)
- 3 Az-zayn
- 4 'Abd al-Khāil q
- 5 Muhammad (Khāil q 之兄)

两个谱系之间的进一步勘同以及其他著述对哲合忍耶教义的有关讨论等等，显然都不是张承志的兴趣所在。参见弗莱彻：《西北中国的纳黑希班底派》、《纳黑希班底教派及其祷告方式》，载同氏：《北部中国与伊斯兰内陆亚洲研究》；马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，银川：宁夏人民出版社，1983年，页365。

[177] 《人民文学》1978年第10期。

[178] 张承志：《绿风土》，北京：作家出版社，1992年，页256至261；《天涯》1987年创刊号。

[179] 参见T. 墨子刻（Thomas A. Metzger）：《从前现代中国到现代中国的延续性：论某些重要的负面的方法论问题》，载《中国思想：跨文化的研究》，麻省剑桥，1993年。

[180] 作者在为自己的散文结集《荒芜英雄路》所写的“作者自白”里说道：“思想的悲剧是它首次问世时缺乏传播，而它的前卫性又太忌讳重复自己。”他由此感到一种末路英雄的“遗憾和一种责任感”。这种所谓“遗憾”和“责任感”，是儒家精英意识反映在作者思想里的又一个典型例证。见《荒芜英雄路》，上海：知识出版社，1994年。

[181] 关于张承志在20世纪60年代后期企图依据体制内资源来反对这个体制的不平等和不合理性，从而对它进行净化的激情，参见他用日文发表的回忆录：《红卫兵的运动》（岩波书店，1992年）。对这本书的讨论已超出本文范围。他的这种激情被国内有些人批评为“原红旨主义”，这就变成了夹杂着个人意气的非理性攻击。

[182] 《沈增植先生七十寿序》，《观堂集林》卷二三。

[183] 张承志：《荒芜英雄路》，页193。

[184] 《荒芜英雄路》，页10。

[185] 同上书，页3。

[186] 施坚雅：《社会科学能为中国研究做什么》，《亚洲研究学报》（JAS）24:8（1964年8月）。

[187] 墨子刻：《汉学的阴影：美国的近现代中国研究现状》，《美国高等院校中国研究状况评述》，约翰霍普金斯大学出版社，1978年。

[188] 华伦斯坦：《开放社会科学》，刘锋汉译本，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，页103。

[189] 《荒芜英雄路》，页203、193、206。

[190] 同上书，页125。

[191] 路康乐写道，旗人整个地被视为满洲人，发生于19世纪末。因为在革命者的眼里，旗人即满人，所以在旗人自己眼里，事情也就变得如此。参见路康乐：《满与汉：晚清和民国前期的族群关系与政治权力（1861—1928）》（Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China*, 1861—1928, Seattle: University of Washington Press, 2000），页18、67至69。十多年来，在西方清史研究领域中，满族形成于清末民初已成为一种十分流行的看法。

[192] 路康乐：《满与汉：晚清和民国前期的族群关系与政治权力（1861—1928）》，页290；并参见桂肯特：《何谓满洲人：综合书评》，（R. Kent Guy, *Who Were the Manchus? A Review Essay*, JAS, 61:1 [2002, 2]）。

[193] 柯娇燕：《对中国近代早期民族性的思考》（Pamela Crossley, *Thinking about Ethnicity in the Early Modern China, Late Imperial China*, 11:1 [1990, 6]）。她的这一重要观点，更详尽地展开在《失去怙恃的武士：三代满洲人和清帝国的终结》（*Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, Princeton: Princeton University Press, 1990），以及《半透明的镜子：清代帝制意识形态中的历史和认同》（*A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999）这两部著作里。又按：谢理·里格尔在《满洲认同的不同呼声：1635—1935》（Shelley Rigger: *Voices of Manchu Identity: 1635-1935*）一文中认为，所谓满洲原本是一个政治的范畴，在乾隆时代被“种族化”；清朝统治被推翻后，除了祖先故事外，满洲属性在中国大多数城市里几乎完全被消解；到20世纪50年代，满洲才被重建为一个民族。里格尔认为，皇太极曾将全部汉军都纳入满洲这一指属之下。这应当是她把乾隆朝之前的满洲断为一个“政治范畴”的重要理由。然而正如以下将要提到的，皇太极时代的满洲，实是用来代替诸申的一个指称。当日满洲中虽混杂有许多“诸申化”的汉人，但它本身恰恰是对有别于汉人和蒙古人的特殊文化群体的指称。里格尔谓满洲最初是“忠于”爱新觉罗氏的那个政治实体之全体成员的共名，似属无据。文见斯蒂文·赫瑞主编：《中国民族边疆地区的文化遭遇》（Steven Harrell: *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle and London: University of Washington Press, 1995）；并参赫瑞撰写的该书导论，特别是页30至31。

[194] 参见河内良弘：《明代女真史の研究》第21章，“建州三卫の消灭と新勢力の抬頭”。京都：同朋舍，1992年，页716至743。

[195] 《土默特鄂尔德尼杜棱洪巴图尔台吉为报察哈尔情形致皇太极的信》，见达力扎布：《蒙古文档案研究——有关东土默特部资料译释》，该文载朱诚如编：《清史论集：庆贺王锺翰教授九十华诞》，北京：紫禁城出版社，2003年，页376。

[196] 冈田英弘译注：《蒙古源流》，东京：刀水书房，2004年，页317至318。冈田认为，此处以“水”指松花江，“三”指明初保留的元代旧称桃温、胡里改和斡朵怜

三万户。满文史料将这一蒙古语的名号改译为“水滨的三万满洲”(mukey ilan tumen manju [i]),而在将它由满文又回译为蒙文时,仍沿用“满洲”一语而未改。见今西春秋日译:《满和蒙和对译〈满洲实录〉》,东京:刀水书房,1992年,页456、页457。

[197] 据《金史》卷五〇,《食货志》“常平仓”,金代驻守上京路及所属蒲与、速频、易懒和胡里改等路的猛安谋克户共有17万6千有余。元在辽阳行省的“水达达路”境内置桃温、胡里改、斡朵怜、孛苦江和脱斡怜5万户府,似即改编所在地猛安谋克旧户而来。

[198] 葛鲁伯:《女真人的语言与文书》(Wilhelm Grube, *Die Sprache und Schrift der Juden*), Leipzig: Kommissions-Verlag Von O. Harrassowitz, 1896), 页7。石田干之助在《女真语研究的新资料》(《桑原博士还历纪念东洋史论丛》,京都:弘文堂,1931年)中,将《华夷译语》现存文本分别为三种。甲种本指洪武时刊印的《华夷译语》(实际上只有“蒙古译语”部分),只用汉字写胡语之音。乙种本指永乐始置四夷馆至清初四夷馆所用各种译语,含胡汉对译的“字汇”及“来文”。唯诸本所涉语种则随有关译馆(如鞑靼馆、女直馆、西番馆等)之改废而多有不同,也有缺“来文”部分者。丙种本指明末茅瑞征辑本,只用汉字写胡音,而全缺“来文”。葛鲁伯刊注者为乙种本。

[199] 池上二良:《满洲语方言研究における穆晔骏采集资料について》,载同氏:《满洲语研究》,东京:汲古书院,1999年。

[200] “所谓明末的满族并不是指留驻在华北与辽河平原的已经失去原有特点的这一部分女真人,它所指的是远处在东北边境上‘却又向前发展’起来的另一部分女真人。”王锺翰:《满族在努尔哈齐时代的社会经济形态》,载《王锺翰学术论著自选集》,北京:中央民族大学出版社,1999年,页28。

[201] 关嘉禄、佟永功译:《天聪九年档》,天聪九年(1635)十月庚寅,天津古籍出版社,1987年,页129。

[202] 明中叶以后诸申内部的社会分层,导致它的主体人口逐渐转化为少数部落贵族手下的“所属诸申百姓”(harangga jushen irgen)或“所属诸申”(harangga jushen)。“诸申”由专有名词而派生出与“所属诸申百姓”之意相当的另一组新语义,即应当是其主体人口社会身份的转变在语言领域中的反应。皇太极的诏令规定,它从此只能作为普通名词用于表达“某旗贝勒家诸申”的意思。他允许保留的,正是该词的派生语义。又,由于主奴关系的观念向贝勒—诸申以及汗—亦儿坚(irgen)关系领域的渗透,“诸申”后来又被解释为“满洲奴仆”(manju aha)。但它的意思不是指满洲人的奴仆,而仍是指满洲人中的普通部众而言。清人把jushen irgen蒙译为ulus irgen(“人烟·百姓”),又把jushen蒙译为albatu(“承担赋役的平民”)。《满洲实录》则把“诸贝勒惠爱jushen, jushen敬事贝勒”一语汉译作“至于王宜爱民,民宜尊王”,是亦以jushen作“民”解。此皆可谓得其要义矣。参见石桥秀雄:《清初のゾウジエンjushen: 特に天命期までを中心として》及《ジュシエン小考》两文,俱载同氏:《清代史研究》,东京:绿荫书房,1989年;并参考今西春秋:《满和蒙和对译〈满洲实录〉》,页502。

[203] 葛鲁伯:《女真人的语言与文书》,页18;葛氏转写为chū—siēn(页

91)。唯该书所录“鞑靼”(指蒙古人)一语,未采纳满语形式的monggo,却作“蒙古鲁”(mongghol)。这应当是一个“蒙古化”的女真语词汇。

[204] 杨虎嫩:《满洲地区:一部种族的历史》(Juha Janhunen, *Manchuria: An Ethnic History*, Helsinki: Finno-Ugrian Society, 1996年),页102。

[205] 三田村泰助:《清朝前史の研究》第2章,“明末清初の满洲氏族とその源流”。京都:同朋舍,1965年,页57至106。引语见页73。对缺乏书写传统的部落群体来说,要把由口头传承的集体系谱很具体地追溯到十代以上,也可能存在某种困难。但他们仍可以把有关本群体的重大历史记忆,安排在一个被压缩的或者是不完全连续的世谱系统中。后一种情况指的是,世谱会在若干“不重要”的时段中略去对世代计算或祖先人名的具体交代。在此种意义上,诸申部落的记忆“断层”,似乎还不只显示于其系谱所记录的世代幅度的长短方面,它同时也反映在下述事实中,即元明之间流离动荡的经历,在诸部各自的祖先传说里,几乎一无带暗示性的印迹可寻。

[206] 李朝《太宗实录》卷五,太宗三年(1403)六月,“三府会议女真事。皇帝(按:指明永乐帝)敕谕女真吾都里、兀良哈、兀狄哈等,招抚之,使献贡。女真等本属于我,故三府会议。其敕谕用女真字,不可解。使女真说其意,译之而议”。

[207] 《明英宗实录》卷一一三,英宗正统九年(1444)二月甲午。根据此项记录,当时向明政府提出不能识读女真小字者,有“四十卫”之多。

[208] 天命之初的朝鲜人李民记曰:“胡中只知蒙书,凡文簿皆以蒙字记之。若通书我国时,则先以蒙字起草,后华人译之以文字。”见《建州闻见录》,载《清初史料丛刊》第九种,辽宁大学历史系,1978年,页43。努尔哈赤在责成部下创制满文时,曾反讥他们说:“何汝等以本国言语编字为难,以习它国之言为易耶?”见《满洲实录》卷三,己亥年正月。

[209] 中国第一历史档案馆编:《满文老档》,天命五年(1620)正月十七日,北京:中华书局,1990年,页129。

[210] 《满洲实录》卷二,辛卯年;卷六,天命四年(1619)八月二十二日、六年正月十二日。见今西春秋译注本页120、456及492。复按《满文老档》,这几处的记载大体相同;唯天命四年八月二十二日条仍称“诸申言语”而未经改易满洲之名。这恰好可以证明,由共同语言而生发的根源性意识,在诸申社会出现的时代确实是比较早的。

[211] 《满洲实录》卷四,乙卯年六月。今西春秋译注本页261、263。

[212] 《满洲实录》卷七,天命七年(1622)正月二十三日。今西春秋译注本页570、571。按:满语giran译言“尸体”,见于清代辞书,也见于《满洲实录》。但此处的giran显然不是“尸体”的意思。今西据清代文书亦用它来对译汉文的“门第”、“士族”等语,推断它有范围或大或小的“同族”之意。今西猜测,giran的这种用法也许来源于蒙语yasun(译言骨头)观念的影响。唯满语骨头作giranggi。另外,在蒙满对译时,清人选择的是oboq,而不是yasun作为giran的对应语词。今西的猜测能否成立,似难确定。但从蒙文对译来看,他对giran在此处上下文中的意思之解释,应当是合理的。giran一词的类似用例亦可见于佚名抄本《(补译)满洲类书》。书谓“另一个虽谎称高丽人,他父母俱在,实为朱申”,其中的“高丽人”一语满文作soho giran,或可

译为“高丽血统”。参见今西春秋译注本页743，注[96]；胡增益：《新满汉人词典》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1994年，页339。

[213] 柯娇燕：《半透明的镜子》，页205；又见同氏：《满洲人》（*The Manchus*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997），页7。按：柯氏在早先出版的《失去怙恃的武士》一书里曾指出，扈伦诸部受蒙古文化的影响较深。与她后来的看法相比，显然还是这一陈述更为平实真切。见该书页16。

[214] 陈捷先：《说“满洲”》，载同氏：《满洲丛考》，台北：台湾大学文学院，1964年，页8。按：努尔哈赤于1616年接受群臣所上“天授养育诸国伦英明汗”的满语尊号，或者以此作为努尔哈赤正式建国的标志。前引“英明汗”之称即出此。

[215] 神田信夫：《满洲（Manju）国号考》，《山本博士还历纪念东洋史论丛》，页155至166，尤其是页159及注文[9]。此文又收入同氏的论文集《清朝史论考》，东京：山川出版社，2005年。

[216] 或谓在颁定国号时，努尔哈赤家族的姓氏“爱新”业已演化为其所统部落的名称，所以“金”的国号确乎来源于此前已经形成的部落之名。见蔡美彪：《大清国建号前的国号、族名与纪年》，《历史研究》1987年第3期。然而，即使不考虑爱新觉罗作为努尔哈赤家族的姓氏究竟始于何时的复杂问题，实际上也不存在任何证据可以表明，爱新曾被作为部名使用过，就像早先的完颜既是金皇室姓氏，又是其所在部落的部名那样。论文所引用的清初汉人奏疏中以金汉对举的事实，似不足以充当“金为族名，历历可见”之证。早期满文资料用以和尼堪对举的，实际上多为诸申一词。清初汉文文献或以“金”兼指女真语的人们群体，应与后来以“清、汉”对举，又以“清语”“清文”称满语、满文同理，实乃派生于国名本身，因而与上述推断正相反。

[217] 黄彰健：《努尔哈赤所建国号考》，《“中研院”史语所集刊》第37本第2分（1967）。黄文主张，努尔哈赤国号凡四变，即由最初称女直，而改为女真、建州、后金，最后改称金。此五者“系不同时间所定，各有其行用的时间，而后金与金亦有分别”。黄文之误，似在过于迷信汉文记载之“原始可信”。实际情况是，“‘后金’一名系由朝鲜传入明朝，并非努尔哈赤自建的国号”。语见蔡美彪前揭文。

[218] 神田信夫：《满洲（Manju）国号考》。又按：据目验过旧档原件的专家判断，旧档之书写于明代旧公文纸者，为最初撰写的原件。而书于高丽纸者，为天聪年间修太祖实录时的抄件，已非原档，因此不能排除重录时对原来文本的个别字句进行修改的可能。见黄彰健：《满洲国国号考》，《“中研院”史语所集刊》第37本第2分（1967）。

[219] 参见塔基亚娜与斯塔利：《满洲历史编撰学和文献学新探：新发现的三种古老的满文资料》（Tatiana A. Pang & Giovanni Stary, *New Light on Manchu Historiography and Literature: The Discovery of Three Documents in Old Manchu Script*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998年），页4、47等处。这三种文献的收藏编号分别为Guimet 61625号、Guimet 61624号以及Guimet 61626号。其中第一种共141页，每页7行，系用老满文书写的手稿，间或亦有后来追加的圈点，含二十六篇说理及历史的故事。第二种共66页，每页9行，为有圈点满文。这份手稿除包括了前一种文献中的二十四则故事外，还有另外十六则故事。第三种为木刻本老满文文献，共78页，每页7行，其主要内容颇近于汉文本的《后金徽明万历皇帝文》。据刊布者推定，

前两种文献分别写定于1626年至1632年间和1632年至1635年间；第三种则写成于1623年，很可能是《后金徽明万历皇帝文》的满文译本。在Guimet 61625号手稿中，诸申的名称共出现二十余次；另外还两次出现满洲之名，其中有一次指向阿骨打其人，把他叫作“满洲国的名为阿骨打之人”（manju gurun i aguda gebungge niyalma）。上述措辞与今存最早的木刻版老满文书籍Guimet 61626号将金代史称为“吾国之史载”异曲同工，亦即都以金王朝为本国祖先。这就使我们更加有理由相信，三种文献的写作时代俱应在皇太极为切断自身与完颜女真之间的历史联系而废除金国号、改称大清之前。有关这一点的讨论，详见下文。

[220] 蔡美彪：《大清国建号前的国号、族名与纪年》。

[221] 《燕山君日记》，二年十一月朔甲辰。见河内良弘：《李满住と大金》，《松村润先生古稀纪念清代史论丛》，东京：汲古书院，1994年。

[222] 河内良弘：《李满住と大金》引述。

[223] 《满文老档》，天命四年三月、天命六年三月、天命六年三月、天命六年三月至四月。《后金徽明万历皇帝文》，载《清入关前史料选辑》第1辑，北京：中国人民大学出版社，1984年，页295。并参阅页432注[2]。

[224] 《满文老档》，天命六年五月，页206至207。

[225] 满文资料在叙述金国与蒙古诸部的交涉情节中，似乎一直采用“满洲国”的自称，并且将蒙古对金的称呼也写作“满洲国”。但这一点还未能获得其他同时期史料的证实。此一问题尚待进一步的资料发掘和研究，目前只有存疑。

[226] 三田村泰助：《清朝前史的研究》附录五，《满珠国成立过程之一考察》。引文见页473。

[227] 如天命三年四月十四日，“是晚帝将先朝金史讲与恩格德尔额附、萨哈连额附”。见《满洲实录》卷四。

[228] 《满文老档》，天聪五年八月至十二月，页1140。

[229] 《天聪九年档》，天聪九年五月六日，天津：天津古籍出版社，1987年，页55。引文中括注的满文原音，系依神田信夫、松村润和冈田英弘等日译《旧满洲档·天聪九年》册1（东京：东洋文库，1972年）补入，见上揭书页124至125。

[230] 孟森：《清始祖布库里雍顺之考订》，《中央研究院史语所集刊》第3本第3分（1932）。

[231] 三田村泰助：《清朝前史的研究》第1章，《清朝的开国传说及其世系》。按：皇太极否认自家为“先金汗之后”，但仍在暗中从金代帝系旁支去追寻自己的根源，或许说明建州女真在缺乏关于自身历史来源的记忆。

[232] 《太宗实录》天聪八年十二月壬辰。按引文末句的意思，是要求部下按其指示的口径宣谕瑚尔喀人。参见松村润：《清朝の開国說話について》，《山本博士还历纪念东洋史论丛》。

[233] 冈田英弘：《清初の満洲文化におけるモンゴルの要素》，《松村润先生古稀纪念清代史论丛》。

[234] 孟森：《清始祖布库里雍顺之考订》。

[235] 《东国輿地胜览》卷五〇，《会宁都督府》。按：斡木河、鳌莫惠、俄莫惠（鄂谟辉）等均系满语omohui的汉字音写。吾音会的朝鲜语读音作oe-um-hoi；在口语中也可能在um-与-hoi两音节之间带出一个弱读元音。因此诸种异写，所记实为一同音之地名也。关于斡都里部出入吾音会之地的情形，见池内宏：《鲜初の东北境と女真との关系》，载氏：《满鲜史研究·近世篇》，东京：中央公论美术出版社，1972年。柯娇燕在讨论满洲起源传说时，虽已注意到这个神话“在接下来的一百多年里将会被反复地发挥和精致化”，但她对故事文本自身的演变仍欠于深究，甚至还把元代的斡朵怜万户也直接搬到了长白山之东。参见《半透明的镜子》，页196及以下。

[236] 关于从康熙帝起实施的清政府对长山官方祭祀的讨论，见欧立德：《重新命名“鞑靼地方”：清朝与民国地理学中的“满洲里亚”》（Mark C. Elliott: *The Limits of Tartary: Manchuria in Imperial and National Geographies*, JAS, 59:3 [2000, 8]）。

[237] 三种实录引文，俱见今西春秋：《对校清太祖实录》，东京：国书刊行会，1974年，页1至2。《皇清开国方略》卷首“发祥世纪”对长白山的描写，即以乾隆本《太祖实录》为据。

[238] 《满洲源流考》卷一三《疆域》六；卷八《疆域》一。

[239] 孟森语见《清始祖布库里雍顺之考订》及氏《清史稿中建州卫考辨》，《中央研究院史语所集刊》第3本第3分。编成于乾隆时期的《满洲实录》里，也有一处令人咋舌的类似疏漏。它将金世宗巡幸的“故都会宁府”也搬到了“白山（按：长白山）之东”。按：鳌莫惠在当日朝鲜的行政地理体系里就称作会宁。在从事专门性的考证时，清人对以下事实尚颇为清楚，即“若朝鲜北境之会宁府，则剽袭其名，初〔与金会宁〕不相涉”（《满洲源流考》卷一二）。但是满人在一般观念中还是很容易把金上京混同于朝鲜会宁。这说明活动于图们江流域的那段经历，虽然早已蜕化为一星半点的记忆碎片，似仍顽固地遗留在建州部女真的后人中间。

[240] 三田村泰助：《清朝前史的研究》第1章，《清朝的开国传说及其世系》。

[241] 该词条的满日文对译，见石桥秀雄：《清朝入关後のマンジュ（Manju）满洲呼称をめぐって》，载氏编：《清代中国の诸问题》，东京：山川出版社，1995年。

[242] 被列入“来附”部落的，有所谓“安达尔奇爱满”（andarki aiman），可以确知出于《清文鉴》编写者的疏漏。据《满洲实录》卷二，丙戌七月，努尔哈赤为讨伐尼堪外兰，曾趁夜穿越“相邻隔的敌对的部落”，满文将此语写作andarki dain i aiman。是知此处所谓“安达尔奇”，只是一个用作泛指形容词，并不是专名。见今西春秋《满和蒙和对译〈满洲实录〉》，页738注56。《清文鉴》虽然早于《满洲实录》之写定，但该项资料的来源，则应与实录所据同。另外，六十六国的大小不一，系属于不同分类层次的政治单元。如萨尔浒、嘉木瑚、安图瓜尔佳和马尔敦都是苏克素护爱满的分部，却被列为五国计入。被这个名单遗漏的部落也不少。所以乾隆四十三年敕撰的《满洲源流考》，要对开国时“编甲入户”的东北诸部落重新进行清理统计，见该书卷八，《疆域一·兴京》。对这两个列述来投或被降伏部落的名单进行深入的对照研究，应当是很有意义的。

[243] 《清事汇书》（1751），转引自石桥秀雄的《清朝入关后的满洲称呼考》。

[244] 柯娇燕：《半透明的镜子》，页94。

[245] 后来成为八旗汉军之满名的“乌真超哈”，最初是给予大凌河战役之前即已归附的“老汉人”集团的专名；其事在天聪八年（1634）。此后数年内，清政权遂陆续以乌真超哈为母胎而建置并增列汉军旗份。但正式以“汉军”为乌真超哈的汉语对译词，则要晚至顺治十七年（1660）。虽然以“汉军”对译乌真超哈的法定化比一般想象要晚，但在这之前早有“尼堪超哈”一词用指投附金—清政权的汉人军队。而汉军八旗建置之时，原先被配列在混成八旗之中的汉人也多被拨出，归并到汉军旗份。可见早期旗制远未消泯满汉之间的差异，并且后者引起皇太极时代对八旗制内部满汉分判的“最终界定”。参见细谷良夫：《乌真超哈（八旗汉军）の固山（旗）》，载《松村润先生古稀纪念清代史论丛》；柯娇燕：《半透明的镜子》，页180。

[246] 柯娇燕把清代意识形态的转变划分为从努尔哈赤到皇太极前期、皇太极后期至18世纪中叶、18世纪中叶至19世纪60年代等几个时期，此说颇可参考。见《半透明的镜子》，页28。

[247] 康熙二十六年（1687）十月二十六日上谕，《八旗通志》卷首八，《敕谕》二。

[248] 参见孙静：《满族形成的再思考——清中期满洲认同意识研究》，第4章第2节，《八旗汉军的边缘化》，复旦大学历史系博士学位论文，2005年，页71。

[249] 雍正时有人奏请：“满洲、蒙古、汉军并包衣佐领下人等有犯军流罪者，皆应与民人一体治罪。”雍正帝御批：“满洲、蒙古、汉军等生理迥别，念其发往汉人地方，较之汉人更苦。是以暂不准行，以观众人之情状。”足证汉军与汉人仍被视作有很大差异的两种人群。见雍正四年十月十六日上谕，《八旗通志》卷首九，《敕谕》三。

[250] 柯娇燕：《半透明的镜子》，页90至91。

[251] 孙静：《乾隆朝八旗汉军出旗为民述论》，《黑龙江民族丛刊》2005年第2期。

[252] 例如康熙五十九年（1720）正月初五日上谕谓：“我满洲风习，较之曩昔有异。”雍正四年六月十三日上谕也使用差不多的温和口气评论说：“近来满洲兵丁，稍渐流入汉人之恶习矣。”见《八旗通志》卷首八《敕谕》二；卷首九《敕谕》三。

[253] 在这个问题上，柯娇燕的说法很难令人赞同。她以为到乾隆朝初叶，“长期居留于封闭的集体驻防地内，已经促使满洲人变成一个能清楚地以人种来自我确认的人们群体”。见柯氏：《〈满洲源流考〉与满洲遗产的格式化》（Pamela Crossley, *Manzhou yuanliu kao and the Formalization of the Manchu Heritage*, JAS 46:4 [1987, 11]）。在《半透明的镜子》里，她又说，在进行满洲起源的国家创作过程里，那些基本的指导性观点或原则早在皇太极治下就已经确定了。据此，满洲人应是文化上独特的、系谱上前后承继不辍的东北各人们群体的后裔。他们的语言、社会结构和习俗也都与其东北先辈一脉相承。见前揭书页299。但对这两个极重要的论断，柯娇燕似乎都没有想到必须加以充分的证明。正如下文中将会述及的，柯氏对“人种”的

界定，十分接近于据她坚称是皇太极时已萌生的上述满洲观。这就是说，满洲“人种”构建的基调确定于皇太极时，而完成于乾隆初期。但是既然如此，一再被柯氏提出来讨论的乾隆朝对满洲集体经历的“世谱化”动员和对满洲源流的再勘定，究竟还有什么意义呢？《半透明的镜子》一书对乾隆帝追溯满洲根源性的一系列行动之历史影响评价甚低，或即与其上述看法具有内在的逻辑联系。

[254] 柯娇燕：《〈满洲源流考〉与满洲遗产的格式化》，《半透明的镜子》，页116。

[255] 语见雍正二年（1724）七月二十三日上谕，《世宗宪皇帝上谕八旗》卷二；又载《八旗通志》卷首九《敕谕》三。

[256] 有关这方面的一个典型例证，或为乾隆朝被迫废止的驻防八旗军人“归旗”制度。参见孙静：《清代归旗制度行废述论》，《中央民族大学学报》2005年第5期。

[257] 据柯娇燕说，满语中的manjurarengge恰可用以对译这个概念，见《〈满洲源流考〉与满洲遗产的格式化》。但清代各种满文辞书，似乎都没有收录此词。

[258] 当时的满人是否都有家庭谱系记录，似值得深察。《八旗满洲氏族通谱》的“凡例”中提到，历世不显的满洲家庭亦有“自存宗谱可考”者，而同时也有“本人忘其姓氏祖居及归顺情由，又无凭可考”的情况发生。据庄吉发：《参汉酌金：从家谱的撰修论清代满族文化的变迁与适应》，锡伯人记录家庭人口滋生繁衍的传统形式，是用一根两丈余长的细绳，上系小弓箭模型（表示男孩）、小红布条（表示女孩）、小摇篮模型（表示娶媳妇）等挂件，并在每一代家庭人口之间系以猪羊的背式骨作为分隔记号。这根绳子平时被收卷在小布袋中，挂在房屋西北角“喜利妈妈”的神位上，在旧历新年前取出，悬挂在院子里，直到二月初二日。所谓“喜利妈妈”，即“世代绵延的世系奶奶”。锡伯族的古代家谱形式，应该也反映了满人家庭在采用书面谱系之前记录祖辈相继情由的基本方式。如果它确是一个足够古老的传统，那么清廷在修《八旗满洲氏族通谱》时，一定也利用过这一类资料。另外，由于此种文化动员，也可能使有些原先没有谱系的家庭赶紧将本来一向口耳相传的信息写成文本，或者把上述传统形式的家谱转换为谱系文本。无论如何，清政府的这项措施，对满洲民众的谱系意识本身也是一种促进。前揭论文见《中国大陆少数民族社会文化的变迁与适应学术研讨会论文集》，台北：政治大学民族学系，2004年。

[259] 柯娇燕：《失去怙恃的武士》，页19。

[260] 按：《通谱》凡例，“蒙古、高丽、尼堪、台尼堪、抚顺尼堪等人员从前入于满洲旗分内、历年久远者，注明伊等情由，附于满洲姓氏之后”。也就是说，上述几种人虽然早经编入满八旗，现在仍被从满人中划分出来了。另外，较后来才被编入八旗系统的索伦（鄂温克）、打虎尔（达斡尔）、鄂伦春等“打牲部落”以及席北（锡伯）部的姓氏，虽然都被编入满洲族姓，但因为他们入旗太晚，且往往独立编旗而未与满洲牛录相掺混（席北不属此例），所以大概直到清末仍多维持本族的身分意识，没有真正融入满洲共同体。晚清的满人认为，“东三省新驻京人……皆以满洲呼之，其实非满洲也，各有部落，如锡伯、索伦。……三省各部落人语言大异，有时共打乡谈，非清非蒙，自是彼处之方言也”。这未必能看作世谱化动员的失败，毋宁说是反映了满洲包摄其外部人群的自然时空限制。引文见奕赓：《佳梦轩丛著·侍卫琐言补》。

[261] 《满洲源流考》卷七《部族七·完颜》。

[262] 《满洲源流考》卷一三《疆域六·海兰府硕达勒达等路》。按：元代的“水达达”一词本系蒙语“水百姓”（usu irgen）的汉语对译。清人按满语读作“硕达勒达”，遂将其误译为“隐避处也”。又按：皇太极从远在黑龙江流域的瑚尔喀部去找寻满洲起源的传说，这表明他对自己部落之出自彼方也许还有某种依稀朦胧的感觉，乾隆时的满人似乎已经连这点感觉也没有了。

[263] 满人强调金、清俱兴起于白山黑水之间，已见前引。这成为后来各种满洲家谱追溯始居之地时的标准说法。又《源流考》云：“《金史》所载姓氏，均与满洲姓氏相合。”不过它据《八旗满洲氏族通谱》“改正”旧史之文，有很多是非常不可靠的，如将“夹谷”、“古里甲”两个女真姓氏都改为满洲姓氏“瓜尔佳”，改“蒲鲜”作“布希”，改“和速嘉”作“哈萨喇”等。书又谓：“至于用兵若神，人自为战，如《金史》所称兄弟子侄，才皆良将；部落保伍，技皆锐兵；征发调遣，事同一家者，尤与国朝俗尚相近。”而满人“便于骑射，视《金史》所载，尤为过之”。至于语言，书谓“金朝语言，本与满洲相同。故其官名，尤可考据，且有与我朝制度合者”。所以金代女真语被本书称为“旧国语”。引文见《满洲源流考》卷七《部族七·附金姓氏考》；卷一六《国俗一·冠服》；卷一八《国俗三·金史旧国语解考》。

[264] 《满洲源流考》卷一七《国俗二·政教》。

[265] 《满洲源流考》卷七《部族七·完颜》。

[266] 《满洲源流考》提要，载于“目录”后。

[267] 有些学者以为，满人中间的共同血统观念，在此前已经产生了。柯娇燕把满洲起源传说解释为所有的满洲人都认为自己是布库哩雍顺的后裔。见《半透明的镜子》，页196至198。但这只能是她自己的想象。欧立德也说，清统治家族起源神话中的始祖，也是每一个普通满洲人追溯其血统所自的祖先。见氏《重新命名“靺鞨地方”》。他引用的《上谕八旗》卷六所谓“且满洲人等，俱系太祖、太宗、世祖、圣祖皇考之所遗留”之语，亦不足为其说之证。关于共同血统观念的讨论，详见下文。

[268] 乾隆四十二年（1777）八月十九日上谕，载《满洲源流考》卷首。

[269] 《八旗通志》卷五五《氏族志二·完颜氏》。

[270] 《八旗通志》卷五四《氏族志一·国姓原始》。

[271] “人种”在这里是指按肤色、脸型、毛发形状等等特征来划分的体貌类型。这样的划分，与其说是反映了某种“生物学”的现实，不如说它是出于人们的文化“构建”。但关键不在于这种观念是否科学，而在于人们是否相信它是真实的。

[272] 史密斯：《民族的种族起源》（Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986），页11至12。

[273] 史密斯：《历史上的民族》（Anthony D. Smith, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover: University Press of New England, 2000），页12。

[274] 爱勒尔和柯葛兰：《原基论的贫乏：消除种族归属意识中的神秘化因素》（Jack Eller & Reed Coughlan, *The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments*, *Ethnic and Racial Studies* 16:2 [1993]）。

[275] 史密斯：《民族的种族起源》，页210。

[276] 苏珊·布勒姆：《边缘与中心：中国少数民族研究的十年述评》（Susan Blum, *Margins and Centers: A decade of Publishing on China's Ethnic Minorities*, JAS 64:4 [2002]）。作者说，目前还剩下的最显著的“空白”，倒是在当代学术背景下对“汉族”形成问题的“充分成熟”的讨论。这个说法十分值得引起注意。

[277] 在20世纪50年代的民族识别实践中，中国的理论和实际工作者发现，民族划分必须考虑“民族意愿”的因素。这或许反映了他们试图对五个“共同”的界定方式进行调整的最早意识。到20世纪80年代，中国学术界似曾有意于把民族认同的主观意识纳入“表现于共同文化上的共同心理素质”这一传统的概念框架里去。而民族集团具有人为构建的性质的想法，也已被老一辈民族社会学家费孝通表达出来。他在为《盘村瑶族》一书所写的序言里，用生动显浅的语言指出，过去一向使用的“民族支系”一词不太准确。因为许多这样的民族集团与其说出于同根异枝，不如说更像是一个异源同流的水系。见胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，北京：民族出版社，1983年，“序言”，页4。

[278] 史密斯：《民族的种族起源》，页13。按：史氏在此处阐述的着眼点，是前现代民族与现代民族之间的历史联系性问题。在为牛津读本《种族性》所写的“导言”里，他把研究种族性的切入途径分为原基论和工具论两种对立类型。他指出，事实上很少有学者会完全赞同两者中的任何一方。在力图对二者加以综合的“系统尝试”中，他枚举出以下三种主要方法，即巴特（F.Barth）的“相互关系论”（transactionalist）、霍洛维兹（D. Horowitz）的“社会心理学”方法，以及阿姆斯特朗（J. Armstrong）和他本人的“种族—符号”论（ethnosymbolists）。见胡特钦森（J. Hutchinson）与史密斯主编：《种族性》（J. Hutchinson & A. D. Smith, *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press, 1996），页7至10。在后一种分类里，现代论关于种族集团是现代性的间接产物（把种族意识当作民族国家中的边缘人群对面向本国大多数公民的民族主义动员的回应）的立场，或许是被划分到巴特关于相互关系分析的方法论中去了。

[279] 《民族的种族起源》，页22至30。

[280] 《民族的种族起源》，页212。

[281] 史密斯：《历史上的民族》，页65。

[282] 古尔兹：《整合的革命》，载同氏主编：《旧的社会和新的国家》（Clifford Geertz, *The Integrative Revolution*, in C. Geertz edit, *Old Societies and New States*, New York: Free Press, 1963），页108至113。转引自《种族性》，页43至45。

[283] 伯利瓦尔：《对民族主义各种见解的小结》，载同氏主编：《民族主义的见解》（Sukumar Periwal, *Conclusion of Notions of Nationalism*, in S. Periwal edit, *Notions of Nationalism*, Budapest: Central European University Press, 1995），页232。

[284] 在西方接受人类学训练的有些蒙古族学者认为，蒙古人晚至20世纪初才叶形成一个民族。蒙古人共同体演变为一个前现代民族的过程，似乎并没有在元时期

完成，但要说这个过程直到清末也不曾结束，则恐怕很难使人信服。见阿尔玛兹（Almaz Khan）：《成吉思汗：从帝国祖先到民族英雄》（Almaz Khan, *Chinggis Khan: From Imperial Ancestor to Ethnic Hero*），载《中国边疆民族地区的文化遭遇》。

[285] 史密斯：《民族的种族起源》，页24、58。伯赫：《人种意识是否有意义？》，《民族与民族主义》（Pierre van den Berghe, *Does Race Matter? Nations and Nationalism* 1:3 [1995]）。

[286] 《种族性》，页5至7。按：亨德尔曼（Don Handelman）将人类文化共同体划分为四个层次，即类族体（ethnic category）、种族网络（ethnic network）、种族联合体（ethnic association）以及种族共同体（ethnic community）。史密斯以为，上述第二、第三个层次实际上与他本人界定的“种族”（即前现代民族）相当，第四层次亦即一般认为的现代民族。而所谓“类族体”，则是指“某种最疏松的协作关系，其中只存在对本集团与局外人之间文化差异的感知以及由此产生的边界意识”。“类族体”也许可以被大致理解为一种潜在的前现代民族。

[287] 康奈尔与哈特曼：《种族性和人种：在变化的世界中确立认同》（Stephen Cornell & Douglas Hartmann, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, 1998），页16至18。

[288] 康诺尔：《民族·国家·种族集团及其他》，《种族与人种研究》（Walker Connor, *A Nation Is a Nation, Is a State, Is an Ethnic Group, Is a.... Ethnic and Racial Studies* 1:4 [1978]）。

[289] 柯娇燕在讨论《满洲源流考》的前引论文里写道，由于“民族”这个专名更适合于在19世纪及20世纪的背景中使用，所以她倾向于选择“人种”一词，来描述18世纪的清人对血统和认同的观念。她说，因为在其更为古老的意义上，人种就是指具有共同起源基点的一个人们群体，这个起源点可能是历史时代的某个特定人物，或者前历史时代的原始祖先原型，无论是个体或者是一个人群。很明显，柯娇燕所说的“人种”，实际上就是史密斯意义上的种族。也有学者认为，此外还存在着一种表达共同血统意识的更为宽泛的形式：“出自同一故土的后代，经常被宽泛地理解为隐含着出自共同祖先的意涵。例如来到美国的所有的古巴人，实际上并不认为自己出于同一祖先，但确实都宣称他们属于同一故土的后代，其中就隐然包含着互有亲缘性的意思。”见康奈尔与哈特曼：《种族性与人种：在变化的世界中确立认同》，页19。但是，在这个例子中，古巴移民后裔的共同血统意识更可能是派生于古巴作为一个“民族”的存在。能否直接从故土情感中导出共同血统意识，似乎仍然是一个需要进一步研究的问题。

[290] 霍尔姆格兰（Jennifer Holmgren）：《代国编年纪：〈魏书〉卷一对早期拓跋史的记载》，堪培拉：国立澳大利亚大学出版社，1982年，页18。

[291] 《魏书》卷一〇八之一《礼志》一。《资治通鉴》卷一四〇《齐纪》六，明帝建武三年（496）引孝文帝诏。

[292] 《魏书》卷一《序纪》。以下凡征引《序纪》，不再出注。按：《序纪》所言始均之裔“积六十七世”，应当包括成皇帝毛的一代在内。本文把毛的世次计入下一个阶段，所以这里只有六十六世。

[293] 《魏书》卷五七《高祐传》。成帝即成皇帝毛。

[294] 内田吟风：《魏书序纪及其世系记事考》，载同氏：《北亚史研究·鲜卑柔然突厥篇》，京都：同朋舍，1975年，页97。按：相同的例证，还有《魏书》中的叔孙建，其名讳在《宋书》里被记为涉珪幡能健。见霍尔姆格兰前揭书页12至13。又按：自毛以后诸“皇帝”的谥号，为道武帝时所追尊，详见下文。

[295] 《魏书》卷一〇八之一《礼志》一引李彪、崔光等议。

[296] 卜弼德（P. A. Boodberg）：《拓跋魏的语言》，载柯文（Alvin P. Cohen）编：《卜弼德著述选》，伯克利：加州大学出版社，1979年，页233。霍尔姆格兰前揭书页18已引述此说。

[297] 参阅王国维：《古本竹书纪年辑证·今本竹书纪年疏证》，黄永年校点本，沈阳：辽宁教育出版社，1997年。

[298] 《资治通鉴》卷一一〇《晋纪》三二，安帝隆安二年（398）。按：《魏书》卷二三《卫操传》谓拓跋猗迺死后，卫操“立碑于大邗城南，以颂功德”。此碑在孝文帝初掘出，碑文因得传世。据卫操本传，碑文以“魏轩辕之苗裔”起首，是则拓跋为黄帝后裔之说远早于崔宏即已流行。钱大昕曾指出，这块碑中“魏”的国号及“桓穆二帝”之谥号都出于后世追改，他因此怀疑开头第一字“魏”原应写作“拓跋鲜卑”。唯从碑文通篇皆以四言成文看，“轩辕之苗裔”一句也很像是经后世追改过的文字。司马光不采此碑证据，仍以拓跋氏接受黄帝之裔说是出自崔宏的建议，似乎是经过斟酌的。

[299] 《资治通鉴》卷七七，《魏纪》九，景元二年（261）胡注。

[300] 马长寿：《乌桓与鲜卑》，上海：上海人民出版社，1962年，页185至186。

[301] 黄烈：《中国古代民族史研究》，北京：人民出版社，1987年，页277至278。

[302] 田余庆：《代北地区拓跋与乌桓的共生关系：〈魏书·序纪〉有关史实解析》、《〈代歌〉、〈代记〉与北魏国丰》，俱载同氏：《拓跋史探》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，页147、页219至220。

[303] 宿：《东北、内蒙地区的鲜卑遗迹》，《文物》1977年第5期；黄烈前揭书页277至278；亦邻真等：《内蒙古历史地理》，呼和浩特：内蒙古大学出版社，1994年，页39至40。最后一种文献对古代呼伦池周围“沮洳”的地貌环境有简明的描写，尤可参阅。唯关于拓跋部迁到这个地区的年代问题，黄烈以为“约在东汉前期”，这是他轻《序纪》关于拓跋力微生于2世纪70年代的结果。亦邻真书更将这个年代上推到“西汉时”。本文接下来就要讨论这一点。

[304] 《魏书》卷九五，《徒何慕容廆传》：“曾祖莫护跋，魏初率部落入居辽西。”

[305] 《魏书》卷八一，《宇文忠之传》。按：类似的说法不止见于这一处。

[306] 《北史》卷九八，《宇文莫槐传》。

[307] 献帝邻因体力衰退而不克亲自指导拓跋部的第二次迁徙。由此可以推知他在位的年代一定很漫长。

[308] 姚薇元：《北朝胡姓考》，北京：科学出版社，1958年，页170。

[309] 田余庆：《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》，《拓跋史探》，页24。

[310] 田余庆：《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》，《拓跋史探》，页147。

[311] 《周书》卷一四《贺拔胜传》。

[312] 宿白：《东北、内蒙古地区的鲜卑遗迹》。

[313] 宿白：《盛乐、平城一带的拓跋鲜卑——北魏遗迹》，《文物》1977年第11期。

[314] 李零：《论中国的有翼神兽》，《中国学术》2001年第1辑。该论文页127载有两幅神兽图像，可参看。唯格里芬经常被表现在袭击偶蹄类动物的母题中。因此凡带有兽身的格里芬，其身体部位多带猛兽特征。拓跋鲜卑的神兽形象却是属于偶蹄类的马。它也许仅仅是一匹飞马，而与格里芬造型没有什么联系。另按：拓跋氏后来将自己附会为黄帝之裔，据此，北魏“宜为土德”。所以，原先“共形似马”的说法，这时候按“牛土畜”的观念被改作“神兽如牛”。见《魏书》卷一〇八之一《礼志》一。又按：关于被归属于迁徙途中之拓跋鲜卑的札赉诺尔、巴林左旗南杨家村子等处遗址的年代，目前尚无法确切地予以判定。前者曾被推定为“东汉末”，而后面这个“遗址中唯一可以断代的器物”，乃是“东汉中南期的五铢钱”。这些见解与本文的分析颇相契合。吉林榆树县老河深遗址也有飞马铜牌出土。该遗址被认为与札赉诺尔遗址“有密切关系”，而遗址主人的文化及社会状况则比后者“发达一些”。发掘者将遗址的年代定为“东汉初或略晚”，在时间上或许有过早之嫌。这个远至松花江之滨的遗址究竟是否属于南迁路上的拓跋部，也很难确定。见内蒙古文物工作队：《内蒙古札赉诺尔古墓群发掘简报》，《考古》1961年第12期；宿白：《东北、内蒙古地区的鲜卑遗迹》；吉林省文物工作队等：《吉林榆树县老河深鲜卑墓葬群部分墓葬发掘简报》，《文物》1985年第2期。

[315] 王鸣盛：《十七史商榷》卷六六，“追尊二十八帝”条；钱大昕：《二十二史考异》卷二八，“序纪”条。

[316] 内田吟风：《魏书序纪及其世系记事考》，《北亚史研究·鲜卑柔然突厥篇》，页99。

[317] 《三国志》卷三〇《魏书·轲比能传》。附义、归义两王之封，事在“延康初”。按：曹丕于220年继丞相魏王位，因改汉“建安二十五年”为“延康元年”；延康元年冬十一月。又以受汉禅位改当年为“黄初元年”。

[318] 《三国志》卷三〇《魏书·轲比能传》。同卷《鲜卑传》亦谓轲比能与步度根等“上贡献”。

[319] 《资治通鉴》卷一一〇《晋纪》三二，安帝隆安二年（398）谓：“追赠毛以下二十七人，皆为皇帝。”不知道《资治通鉴》少算的，是其中哪一个人。

[320] 《魏书》卷二《太祖本纪》。

[321] 田余庆：《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》，页220。

[322] 如前所述，若依《资治通鉴》之见，此种嫁接的始作俑者当为崔宏。则邓

渊所作，不过是把这一点写进籍册而已。

[323] 道武帝以与东晋分庭抗礼的拓跋郁律为太祖。直到孝文帝时，北魏君臣在“考次推时”，即根据正统论和五德终始说来推求本朝在“运代相承”的继续顺序之中的历史定位时，依然一致认定说，尽管“皇魏建号，事接秦末”，但是“晋既灭亡，天命在我”。是所谓“晋室之沦，平文始大；庙号太祖，抑亦有由”。然而另一方面，对太和时代的人来说，道武帝消灭前秦、“正位中境”，故其“建业之勋，高于平文；号为烈祖，比功校德，以为未允”。因此这时又将“太祖”的尊号移赠道武帝（见《魏书》卷一〇八之一，《礼志》四之一）。这件事也表明，孝文帝为全面推行汉化政策，需要借助于一个比拓跋郁律更加汉化的先祖来论证自己的政治合法性。关于这方面的讨论，见川本芳昭：《五胡十六国及北魏时代“正统”王朝考》，载同氏：《魏晋南北朝时代的民族问题》，东京：汲古书院，1998年。

[324] 关于鲜卑人以十二属相纪年的习俗，见韩师儒林：《中国西北民族纪年杂谈》，《元史及北方民族史研究集刊》第6期，南京大学历史系元史研究室，1982年。

[325] 《魏书》卷九《秃发乌孤传》；《晋书》卷一二六《秃发乌孤载记》。匹孤与力微的关系，见田余庆：《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》，页16。按：《晋书》所谓“后魏”，乃指北魏而言。

[326] 《魏书》将秃发鲜卑纳入类似边裔的部落来记载，曲折地反映出北魏皇室并不将匹孤后人看作自己的近亲同胞。匹孤不属于诃汾直系，也许就是导致他率部西走以及北魏皇室一向疏离秃发部的原因所在。又按：匹孤也不可能是因诃汾收庶母为妻，故而由诃汾的异母弟而成为他的继子。因为献帝邻在3世纪30年代拓跋第二次西迁前还活着，而在2世纪90年代就为他生育匹孤的妃子，当时已将近50岁。所以献帝之子诃汾不大会在此之后再娶这位年老的庶母。

[327] 罗新：《可汗号之性质》，提交给“多元视野中的中国历史：第二届中国史学国际会议”（北京：清华大学，2004年8月22日至24日）的论文。

[328] 《资治通鉴》卷八〇《晋纪》二，武帝咸宁三年（277）。

[329] 从目前掌握的史料判断，“可汗”和“汗”的称号都最先出现在鲜卑语里。关于鲜卑语属于何种语言分支的问题，曾长期未有定论。李盖提追溯有关它的研究史说，伯希和对此没有前后一致地坚持他的见解，但他也没有否认拓跋人的词汇中有相当数量的蒙古语成分；卜弼德以及随后的巴津则主张他们说的是一种突厥语或者“前突厥语”；李盖提本人也赞同过这样的看法。但经过后来的详细研究，他确认拓跋人的语言具有蒙语诸特征，而与突厥语的那些特点不相符合。亦邻真的研究也支持这样的看法。拓跋鲜卑语系属原蒙古语族，应当是没有疑问了。见李盖提（L. Ligeti）：《拓跋鲜卑方言考》，载同氏主编：《蒙古研究》，阿姆斯特丹，1970年；亦邻真：《中国北方民族与蒙古族族源》，《亦邻真蒙学文集》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2001年。

[330] 亦邻真：《成吉思汗与蒙古民族共同体的形成》《读1276年龙门禹王庙八思巴字令旨碑》，《亦邻真蒙学文集》，页406、438。

[331] 克劳森（Sir G. Clauson）：《十三世纪前的突厥语辞源学字典》，牛津：

克莱莲顿出版社，1972年，页611。

[332] 现存属于蒙“前四汗”时期的证据，如《移相哥碑》、贵由致教皇国书所用蒙文印章等表明，当时对窝阔台以外的其他蒙古君王都只称“汗”。说见伯希和（P. Pelliot）：《马可·波罗注》，巴黎，1973年，卷一，“成吉思汗”条，页302。

[333] 朴汉济：《北魏王权与胡汉体制》，（韩）东洋史学会编：《中国史研究的成果与展望》，北京：中国社会科学出版社，1991年，页100。按：这篇文章里有专节讨论“北魏帝王的可汗意识”，可参阅。

[334] 黄烈：《对朴汉济论文的评议》，《中国史研究的成果与展望》，页110至111。

代后记：读《通向文化多元主义的奥德赛之旅》札录

—

民族主义在17、18世纪从其策源地英国和法国兴起时，本是一场反对国内等级制压迫与不平等、争取普遍公民权利的国内政治运动。但是民族主义的基本诉求在向除美国之外的世界各地传播的过程中，逐渐发生转变。这一转变十分典型地反映在下述口号里：“每一个民族都有一个国家；每个民族只能有一个国家。”近两百年的世界历史表明，除中国和苏联以外的绝大多数现代国家，都是经由这个或那个庞大帝国的分裂而获得独立的道路形成的。

这样的转变究竟意味着什么呢？其中有两点很值得引起我们的注意。首先是随着民族主义运动的基本诉求从争取“主权在民”的国内斗争转向反对来自帝国主义和殖民主义外部压迫的独立建国斗争，国家主义原则在很大程度上取代并压倒了主权在民的理念。另一点则是“一个民族，一个国家”的理念与被这个理念所激发起来的强大的民族主义运动的实践结果渐行渐远。基于这一口号的民族主义运动在全世界范围内造就的，绝大多数都不是单一民族国家，而是多民族的现代国家。怎样解决理想中目标与试图实现这一理想的实际运动结果之间不能相符的问题？人们的态度是经历过一番变化的。这个改变中的观念及其所遭遇的戏剧化的曲折命运，就是W. 金里卡在本书中所要论述的主题。

—

说得直白点，“札录”就是阅读时随手写下来的读书笔记。读书笔记的内容可以包括对所读文本中部分关键文句或其大意的摘抄移录，以及阅读者自己的零星、即兴式的感受与评点。而“札录”恐怕还以摘抄为

主。所以章学诚说：“札录之功必不可少。然存为功力，而不可以为著作。”所谓“分条札录，以备采摭”，就是这个意思。

明知摘抄“不可以为著作”，我却还是想把阅读本书时积存的摘抄材料敷衍成文。这是为什么呢？原因有四条：本书的讨论，对中国读者来说实在是太重要了；但它还没有汉译本，而且据我所知目前也没有人在翻译它；就我接触到的能阅读英语文献的中国学者而言，似乎也没有人对这部书产生任何兴趣；最要命的一点还在于，本书所涉及的知识领域，是我非常不熟悉的，因此我甚至没有能力采用书评的写作体裁来介绍它。但我还是十分迫切地想介绍这部书。于是唯一能做的，就是把自己的“分条札录”凑合起来，直接贡献于读者。

本书出版于2007年^[1]，所以已经不能算是新书了。它的副标题为“推进崇尚多样性的新国际政治”。书里阐述的文化多元主义，围绕处理国家内部的民族关系展开，书名却以“国际政治”为标识。我猜想作者的意思是，由于“人权革命”影响下的意识形态业已不可阻挡地流行于全球，由于国内民族冲突经常引发国际性问题，由于各种跨政府组织日益深入地参与到许许多多国家的国内民族关系争端与危机的解决活动中，国内民族矛盾已部分地演变为国际政治问题。作者的讨论完全未指涉中国的民族关系问题。然而，对关心中国问题的人们来说，它似乎又是一种最适合时宜的读物。书里的许多见解或议论，好像就是针对我们当下所面临的某些思想争端而发的。

另一方面，作者一开始就指明，本书并不试图为人类当前所面临的内部民族关系问题提供一剂神奇的万灵药方，因为事实上根本不可能存在这样一种药方。他甚至怀疑，出现在各国内部民族关系方面的有些困难，在可以预见的未来也许是无法克服的。因此，“我只是想更清晰地辨析出：这些困难所提出的挑战究竟有哪些；如果我们无视这些挑战，那么我们又会在今后遇到一些什么样的陷阱”（页8）。

我们已经处在一条尝试新探索的航路上。但这还是一条充满争执、不确定性和极大风险的航线。我们甚至还无法清楚地知道，我们究竟有可能到达它理想中的终点。

这条新航路，作者称之为“通向文化多元主义的奥德赛之旅”。

我们已行进在这条航路上，是就文化多元主义作为一种政治言说以及一组国际法或准国际法的规范，业已获得全球性的传播而言，尤其是就这一浪潮在20世纪90年代所呈现的在国际关系领域内“名副其实的革命”现象（a veritable revolution）而言。

在上述新潮流面前，“同化论”主导下致力于将民族—国家同质化的各种旧模式，日益遭到经更新的各种多文化取向的国家模式及公民性模式的批评。新言说在一部分国际法律或准法律规范中，体现为对各国内部少数民族各种权利的强调与宣示（页2至4）。自20世纪90年代起，一国内部的民族关系问题正在变成不再是只属于相关主权国家的排他性内部事务的问题，针对它的国际关注也正在变得越来越拥有合法性（页27至28）。这些都为重新形塑各国内部的民族关系提供了一个新框架，后者可以在最低限度上限制威斯特伐利亚条约体系下的国家在追求同质化方面所能采取的方式，也提供了可能替代由威斯特伐利亚条约所界定的主权国家形式的另一种多元性国家。

问题在于，这些宣示的词语虽已被律师们反复咀嚼，但至今在学术界仍很少受到它理应获得的关注（页5）。

四

文化多元主义潮流的传播方向，大体是从西向东、由北而南（页7）。在西欧，一系列既有条件的“幸运组合”，极大地降低了文化多元主义的风险，使它能够以各种与健康地保护和促进民主、经济繁荣、人权以及地区安全相匹配的方式，建构起疏导族群政治的框架（页21）。兹将这一潮流之由来简单追溯如下。

在20世纪的最初几十年里，国家内部的“民族问题”主要被理解是“跨境居住于他国的少数民族问题”（an issue of irredentist minorities）。在欧洲，随着哈布斯堡、俄罗斯和奥斯曼土耳其等多民

族帝国的瓦解与诸多新独立国家的出现，“少数民族问题”集中地产生于被划入国家边界“错误一方”的那些族群之中，例如被划入罗马尼亚国界的匈牙利人群、划入波兰的日耳曼人群等。起先被建议的是通过双边谈判来解决这类问题（页28）。

但到了第二次世界大战临近结束之时，上述解决方式被拒绝了。因为这类方式仅考虑到保护那些在与其相邻国界之外拥有一个“亲戚国家”（kin-state）的族裔人群，而且它还很容易被“亲戚国家”当作入侵或干涉其邻国的借口。因此，将少数族群问题纳入更广泛的人权问题去看待，亦即用普世性人权来保护少数族群的特殊权利，遂成为这以后新国际秩序的基础（页29）。

五

上述趋势，不仅是道德理想主义和寻找解决民族问题替代方案的真诚愿望的结果，而且也是试图控制和削弱少数族群、削弱族群作为集体行动者的力量的结果。

因此也很好理解，在那个时代的欧洲，人权路径不会赋予少数族群以保持自己语言文化，或行使某种形式的地方或地区自治的权利。而没有这些权利，已持续数世纪之久的人群或地方性文化便无法拒绝规模更大的国家所实施的民族建构和同化的各种政策。对某些人来说，人权规范无法保护少数族群免于在长时期内将被同化的命运，这是一种令人遗憾的局限；而对另外许多人来说，事实上这正是民族建构的一项重要功德。国联的经验似乎表明，“少数族群的各种需要必须适应于下述更大的利益考虑，即促进民族国家的安全及其制度稳定，为此甚至要以抹去各种族裔文化、将同质性加于全体人口之上作为代价”。换言之，拒绝战前维护族裔权利的传统是正当和道德的。

上述见解支配了自1945年至1980年这四十多年间的大部分时间（页30至31）。确实，除瑞士以外，所有西方民主政体都曾追逐过民族同质化的理想，尽管它可能是通过更加日常形式的国家建构，即M. Billig所谓“不起眼的民族主义”（banal nationalism）方式来实现的。在

其中，国家“或含蓄或明火执仗地被视为属于某个支配的民族群体所有，后者利用国家来赋予它自己的认同、语言、历史、文化、文学、神话、宗教，以及诸如此类的东西以特别的地位”。公共机构和公共空间到处被打上特定民族的印记，经常在不受人注意或未被人们提及的情况下通行无阻，乃至大部分人们甚至从未察觉到它们的存在（页64）。

六

新的转变始于20世纪80年代。它分别依赖于两种不同的轨迹而行进。

一是遵循处理原住民特殊情况的轨迹而行事。1957年，作为对国际法不承认基于团体身份的权利主张的一种例外安排，国际劳工组织通过了“关于保护和统合原住民即部落民人口”的第107号协议。这还只是一个关于“过渡阶段”的协议，是在他们最终成为“平等的、无差别的国家公民”之前实行的一种“特殊保护”。

由于它的“家长式 and 同化主义者”的基本立场，这个协议到20世纪80年代已经变得过时，于是该组织在1989年通过了新的169号协议。它宣称必须移除过去标准中的同化主义取向，并对原住民的各项权利，包括其土地主张、语言权利和习惯法予以全方位的承认。这可以看作战后第一个文化多元主义国际规范的真正范例（页31至32）。

1993年，联合国起草的关于原住民权利的宣言草案，不仅重申了原住民应当享有的上述各项特殊权利，而且宣称原住民拥有在其所在国家之内实行广泛自治（extensive self-government within the boundaries of a larger state）的“内部自决”（internal self-determination）的权利。任何自决的提法在国际政治领域内都是极其敏感的，即使草案已经将外部自决，即从现属国家分离出来的权利主张明确排除在外，情况依然如此。因此这个草案至今没有获得批准。但它的核心观念已经在世界范围内得到传播（页31至33）。

七

尽管特别针对原住民的那种相对小规模，并且带有某种例外处置含义的权利承认没有被直接应用于族裔及文化上的其他少数人群，但它还是将一种“更友好地对待差别”的取向推广到处理与原住民之外的其他少数民族的关系问题上。于是产生了试图直接解决一般少数民族的特殊集体权利问题的第二条行动轨迹。联合国1966年通过的《关于公民权利和政治权利的国际公约》第27条款^[2]，经联合国人权委员会于1994年发布的“关于第27条款的一般评论”的重新解释，被理解为包含了对少数群体享有其自身文化之权利的正面肯定（页33至35）。

从1990年起，三个跨政府组织，即欧洲议会（CE）、欧洲联盟（EU，聚焦于欧洲经济整合）以及欧洲安全与合作组织（OSCE）相继行动，对少数民族的权利予以坚定的承诺（页36至37）。文化多元主义和少数人权利的观念，不再是国际共同体内与“文化”或“遗产”等相关联的边缘性制度，而是已经渗透到涉及安全、发展和人权的各种核心制度之中（页36至37）。

把上述现象看成只是掩盖在“照常行事”之真相表面的一种“橱窗展示”，可能是过于消极了。最明显的变化发生在西方的发达国家（页41）。

八

可以不夸张地说，数量日益增多的发达国家已经放弃了民族同化的目标，转而拥护这种或那种在文化上更加多元的国家模式。此种一般趋势分别体现在它们对待原住民和“次国家”少数民族群体的态度上。

前者包括加拿大的印第安人与Inuit人、澳洲的原始土著、新西兰的毛利人、斯堪的纳维亚的Sami人、格陵兰的Inuit人、美国的印第安部族等。从前，上述各国都曾有过同样的目标或期盼，即原住民通过自然死亡、通婚或同化，最终将会消失。它们甚至采纳某些政策以加速此一过

自20世纪70年代开始，出现重大的政策反转。就原住民政策而言，衡量各国文化多元主义的政策指数涉及以下九项变量：承认土地权利或权益；承认自我治理（self-government）的权利；重新履行历史上形成的条约，或签订新条约；承认语言、渔猎等文化权利；承认习惯法；保障其在中央政府内的代表或咨询制；对原住民特定身份的宪法或法律确认；支持或调整有关原住民权利的国际正式文件；对原住民社群诸成员的各种肯定行为。以此衡量1980至2000年间的九国状况，加拿大、丹麦、新西兰、美国属于极大程度上的文化多元国家（九项中占六项或以上），澳大利亚、芬兰、挪威三国属适宜程度上的多元文化国家（占三至五项），日本、瑞典两国则处于开始转变的阶段（页67至68）。

九

发达国家内的次国家少数民族群体，主要包括加拿大的魁北克人，英国的苏格兰人和威尔士人，西班牙的卡塔兰人和巴斯克人，比利时的佛莱芒人，意大利南部提洛尔岛上的日耳曼语少数群体，美国的波多黎各人等。现在这些所在国都已经接受永久维系次国家少数民族身份认同的原则，接受必须以这种或那种方式来与这些少数群体的民族性和民族情感相调适的原则，并且赋予他们以地区性自治、赋予其语言以官方语言的权利。

一个极其显著的事实是，如果将考察对象限制在具有一定规模并且聚集于一片居土之上的少数民族，那么发达国家内所有超过二十五万人口、被证明是拥有领土自治的意愿者，现在都已经获得这一权利。许多更小的群体（例如在比利时的德语少数群体）也是如此。

针对这一对象的多文化路径有六项评价指数：合众国制或准合众国制的领土自治；地区性或全国性的官方语言地位；在中央政府内或宪法法庭上的代表保障；支持少数族语言的大学、学校及媒体的公共经费；由宪法或议会确认的“多民族主义”；赋予国际展示性的权利（如允许次国家地区设立国际组织的分支机构，或签订条约，或组织自己的奥林匹

克代表队等)。衡之以拥有一定规模(十万人以上)的少数民族的十一个发达国家,比利时、加拿大、芬兰、西班牙和瑞典五国表现出强烈的多文化取向,有三个国家,即意大利、英国和美国的表現更温和一些,另外三国,即法国、希腊和日本则坚持不让步。不过即便如此,法国南部科西嘉岛作为特别的“地区型半自治体”(collectivité territoriale),仍比法国所有其他省区享有高得多的自治权利(页68至71)。

十

以上两类少数人群,都属于“家园型少数族群”(homeland minorities,或曰historically settled homeland groups)。它们都因历史地定居于一个国家的某一特定地域已久历年岁,故将那部分国土视为属于它们的“家园”。那片家园现在已经被纳入一个更大的国家之内,或者也可能被两个或更多的国家所分割。但该人群依然对那片家园怀有一种强烈的归属意识,并经常萌发对于更早时代,即当他们能自我治理那方土地时的回忆。

我们已经看到,从发达国家处理其与“家园型少数族群”之间关系的“最佳实践”中浮现出来的,就是各种形式的领土自治体制。它与针对原住民的土地权利和多元法律,与针对次国家少数族群的将其语言承认为官方语言的政策,以及针对业已移居到本国其他地方的“家园型少数族群”成员的非领土自治等结合在一起发挥作用。

这些做法一开始在大多数西方民主国家内都引发过很大的不同意见和辩论。但是今天,“家园型少数族群”的领土自治观念已经被广泛接受。对西班牙或比利时(这只是随便举例)来说,重新回到一个统一的、单一语言的国家已经是一件不可想象的事情。确实,没有一个西方民主政体在对“家园型少数族群”实施领土自治之后又试图挽回这一决定。

次国家民族的自治,在过去曾被看作“例外”或者对“正常”国家的偏离;而“正常”的规范就是指法国那样的高度集权化国家,它拥有不加区分的共和国公民权利的观念,以及一种单一的官方语言。而所有力求实

现文化多元主义的立场，都共享着对于早先这种统一的、同质化的民族国家模式的拒绝，意欲代之以一种文化多元主义的，多语言、多层级的，更加“现代”的国家。以这样的方式，自治的各种各样特定个案遂被置于一种更广阔的现代性言说之中。在那样的言说中，更带分割性的、散布得更开的、更加多层级分离的国家性和主权观念，已经变得越来越正常（页176至178、61）。

十一

在发达国家试图调整的族群关系清单上，还有另一类型被视为少数民族的人群，即移民群体。如果把原住民和由于国家间的边界划分等原因而历史地形成的拥有其历史家园的少数民族群体划为“旧少数民族群体”，那么移民群体或可视为“新”少数民族。这种“新”少数民族的最大特征是，他们不像前两类“旧”少数民族那样，拥有一个历史地形成的聚居地域。

回溯历史，澳大利亚、加拿大、美国和新西兰等重要的“移民国家”都曾对移民采纳过同化政策（页71）。但从20世纪60年代晚期起，情况明显地改变了。准许入境规定中的种族中立政策，致使源于非欧洲及非基督教社会的移民数量激增；与此相联系，一种更带文化多元取向的观念，鼓励移民公开、自豪地表达他们各自的集体身份认同，并使得各种公共制度负担起适应移民的族裔文化多样性的职责。上述趋势普遍出现于将移民作为永久居民和未来公民予以接纳的移民国家，只有坚持同化观念的法国属于显著的例外（页72至73）。

但是，如果把眼光扩大到传统移民国家之外，人们就会看见不同的图景。剩下的17个西方民主政体国家，在对待移民方面没有一个显示出强烈的文化多元主义倾向。其中显现温和转向的只有比利时、荷兰、瑞典和英国；绝大多数，包括奥地利、丹麦、芬兰、法国、德国、希腊、爱尔兰、意大利、日本、挪威、葡萄牙、西班牙、瑞士等国，对此都持抵制态度（页74）。可见对移民群体的文化多元主义立场在传统移民国家之外尚未生根（页75）。

文化多元主义未能进一步从处理原住民和历史形成的次国家少数民族问题延伸到对待新移民问题的领域，是否可以被看作文化多元主义“退潮”的一种重要迹象？下面还将回到这个问题上来。

十二

文化多元主义的各项公共政策不是从政治哲学讨论班上规制出来的。这一潮流的产生，亦并非如不少人以为的，是受到斯宾格勒与赫尔德的沙文主义和相对主义思想所驱动，或者是继承了根源于尼采式怀疑主义的后现代学说或解构主义拒绝自由主义的立场。它也没有偏离自由主义，而恰恰根植于从20世纪60年代开始发生在全方位社会政策转变（如流产和避孕权利、自由化的离婚法律、废止死刑、禁止性别与宗教歧视、同性恋非罪化等）之中的种种自由化和民主化过程（页109、97至98）。是民主化带来了多方面影响决策的入口（页111）。

有关人权的各种规范在第二次世界大战后被联合国写入法律文件时，本是对此前保护少数人群的集体权利体系的一种替代。具有反讽意义的是，推动着文化多元主义在众多西方民主政体中发育为相当普遍趋势的一个重要的意识形态因素，正是人权文化的兴起。人权革命释放出一系列有关族裔和人种平等的观念，以及一系列反对族裔和人种等级结构的政治运动。它们自然地激发起文化多元主义和争取少数民族权利的当代斗争（页88）。

曾被西方广泛接受的民族具有不同等级的基本立场——整个殖民体系即建立在不同族群的等级结构这一前提之下——由于希特勒的疯狂的谋杀政策而变得不再被人们相信。用T. Borstelmann的话来说：“明目张胆的种族统治在德国施行种族灭绝的毒气室里已经丧尽了它的合法性。”这一灾难“惊动了世界的良心”。自1948年联合国通过《世界人权宣言》，国际秩序决定性地抛弃了有关族裔或人种的等级结构的旧观念。于是才有1948年至1966年的去殖民化运动，以及1955年至1965年美国非洲裔人群的反种族隔离运动。

正如战后民主化浪潮的第一波，即去殖民化运动激发了美国黑人争

取公民权的斗争（第二波浪潮）一样，后者又激发出第三波浪潮，那就是为争取更广泛意义上少数权利的斗争。发达国家内的各族裔群体遂以自己的方式起而反抗残存的族裔与人种等级结构。可是如果说非裔美国人所要求的，是分享将他们非自愿地隔离和排除在外的那些制度与机会，那么大部分其他国家的少数人群恰恰处于相反的地位。他们面对的多是被非自愿地同化，以及被剥夺自己的语言、文化及自我治理的各种制度的险境；他们需要的是“足以对抗大多数人的各式保护”（counter-majoritarian protections）。

因此，由反种族隔离斗争所激起的争取少数族群的各种集体权利的斗争，尽管也诉诸“对抗大多数的保护”，但它的形式已不仅是反歧视和要求无差别的公民权，而且是声张和争取各种基于群体差别的少数人群权利。它已经演化为名副其实的文化多元主义运动（页89至91、112）。

十三

在发达国家，各种文化多元主义的政策，都是在一个更大的自由与立宪主义框架之中运行的。因此它们必须从形态上受制于尊重人权和公民自由等各项公共标准。处于多民族合众国模式的国家之下的次国家政府，像中央政府一样受同一宪法制约，因此不会导致在一个更大的民主制国家内部出现地域性暴政的孤岛，也没有能力以保持文化元真性、宗教正统或民族纯洁的名义而限制个人自由（页93至94）。

这种被安全控制在自由、民主的立宪主义和人权规范之内的文化多元主义政策，进一步推动了发达国家的“公民化”过程。族裔文化和宗教多样性一向以一系列非自由主义和非民主的关系为其特征，如征服与被征服、殖民与被殖民、移民与原住民、人种化与普通人口、规范化与异类、正统与异端、同盟与敌手、主人与奴隶等等。而“公民化”过程就是要将这些非公民关系的范畴转变为自由—民主政体下的公民关系。

人们过去曾经设想，实现公民化过程的唯一或最佳方式，是以某种单一的、无差异的公民模式赋予所有公民个体。但是自由主义的文化多

元主义却以这样一种认识作为其出发点：复杂的历史必然地和理所当然地会产生出基于群体差异的族群政治的不同主张；公民化过程不应该压制这些主张，而应当透过人权的观念、公民自由和民主的可问责性来对它们进行过滤，向它们提供一个整合的框架（页94至96）。

十四

文化多元主义在发达国家的成功，与它是在民主立宪政体这个更大的权利关系框架之内运作密切相关。民主考虑限制了统治精英镇压族裔群体政治运动的能力。在许多其他国家，统治精英通过雇用凶手或准军事力量杀害少数民族领袖，或者用买通警察与法官来监禁他们的办法，削弱族裔群体的政治行动。对这类镇压的恐惧迫使非支配群体沉默，甚至连最温和的要求也不敢提。不开口对许多国家内的少数人群来说是最安全的选择（页111）。

但在西方发达国家，有五种因素保证了文化多元主义在很大程度上得以实现。一方面，由人权革命所推动的日益增长的权利意识，少数民族的人口数量不减反增的趋势，以及可以多渠道地获得的安全的政治动员保证，有助于说明被支配群体何以对文化多元主义的主张越来越有信心。另一方面，族群关系的“去安全化考量”（desecuritization）和在人权问题上的共识，降低了支配人群接受这些主张的阻力；在其中被动的顺应要多于积极的支持（页133）。

所谓“去安全化考量”，是指解除对跨境居住的少数民族可能损害其所在国利益的担忧。第二次世界大战前，意大利曾十分担心南提洛尔的德语人群对奥地利或德国的好感，认为它可能会瓦解他们对意大利本国的忠诚，因而使他们支持德、奥侵入或吞并南提洛尔的企图。同样的疑虑也出现在针对比利时、丹麦和波罗的海各国境内德语人群的态度中。这类担心在形塑战后回避“民族问题”的国际回应中，起到了很重要的作用。可是在今日，在整个成熟的西方民主国家中，这已完全不是问题。没有人会再怀疑一个少数民族或原居民可能与毗邻的同族敌对者或潜在侵略者合作。另外，北大西洋公约组织也有效地排除了在缔约国之间发

生互相侵略的可能性（页118）。

然而，恰恰就是上述那些保证了文化多元主义在发达国家得以部分实现的特殊条件组合，却成为它在全球范围内成功传播的主要障碍（页21）。换言之，文化多元主义在不同社会中的不同命运，可能与那里的人民如何理解人权的道德逻辑没有太大关系。它在极大程度上取决于这些规范性主张被置入了何种形态的有关权利关系的更大制度框架之中（页112）。

十五

受鼓舞于自由主义的文化多元主义在西方的明显成功，也受震动于发生在后共产主义欧洲及后殖民地世界族群冲突的种种灾难性景象，20世纪90年代初，欧洲决定在东欧把对待少数族群的问题“国际化”。符合对待少数民族的“欧洲标准”，成为一个国家能否被欧洲接纳的测试。这与欧盟在1989年之前有意地避免将任何涉及少数民族的条款纳入其内政原则的做法正相反。

还有一些复杂情况，如对大规模流亡者涌入西欧的担忧，族群内战所导致的法律死角成为黑社会、毒品贩卖者以及宗教极端主义者们的天堂等，也对促成这一转变起了一定的作用。（页173至174）。

少数民族问题“国际化”的策略有三项，即推荐“最佳实践”，设定最低标准，特定情况下的各种直接干预（页174）。在上述每一项策略的内部以及它们相互之间，都存在着许多不一致之处。主要困难在于无法将自由的文化多元主义的乐观追求与对于反复无常的族群冲突的悲观主义担忧顺利整合在一起。

十六

向东欧宣示发达国家“最佳实践”的策略以几乎完全无效而告终。这不仅是因为没有民主制度提供的安全保障，少数族群不可能从事充分的

政治动员；真正的阻力还在于国家和主流人群尚难以接受少数民族群的自治诉求所可能引起的巨大风险。因为缺乏可靠的人权保障基础，主流人群担心自治地域将会沦为针对包括本族成员在内的非自治族群的各种居民的“暴力孤岛”。事实也往往果真如此。另外，东欧“第五纵队”的历史记忆也使国家对少数民族群可能成为其“亲戚国家”的潜在同谋者充满疑惧（页182至184）。而少数民族群问题一旦与国家安全相联系，道德理由和民主论辩的空间就会大大缩小。

将一个问题提到国家安全的高度，就使它压倒了正义。以安全来取代正义，正是后共产主义欧洲与西欧在论辩少数民族问题时的最明显差别（页192）。这种无所不在地将问题“安全化”的倾向显然不是完全必要的。政治精英玩“安全牌”，已成为一种对于危及民族关系的后果无所顾忌和不负责任的顽固作风（页193）。

衡量这个问题时可以采取的一种方式，打出安全牌，有一个“门槛”。为避免国家镇压，少数民族群必须把他们的诉求保持在此一“门槛”之下。可是“门槛”究竟应该在哪里呢？他们的要求可以按其强烈程度的高低排列如下：

1. 暴力分离主义或恐怖主义；
2. 民主形式的分离动员；
3. 领土自治；
4. 在更高的教育层次中采用少数民族语言；
5. 选举权；
6. 各种集体权利；
7. 官方语言地位；
8. 少数民族语言的基础教育；
9. 少数民族语言的道路指示牌等。

在西方，“门槛”位于第1项和第2项之间。但在欧洲后共产主义诸国，这个“门槛”多位于第7项与第8项之间。

东欧的政治民主化与少数民族的民族主义之间呈负相关关系。民主化程度较高的捷克、匈牙利、斯洛文尼亚和波兰均无民族问题；而有民族问题的斯洛伐克、乌克兰、罗马尼亚、塞尔维亚、马其顿、格鲁吉亚等国，其民主化就有很大困难（页193至194）。

在这里，Istvan Bibó的话很值得引述：“如果恐惧在自由方面的进步将会危及国家利益，那就无法获得民主所能提供的充分优势。成为民主派首先意味着不再害怕，不再害怕那些有不同见解，说不同语言，以及

属于不同种属的人们。东欧和中欧各国感到害怕，因为它们还未曾充分地发展出成熟的民主政体；而他们之所以没有充分地发展出民主政体，则因为它们还在害怕。”（页195）

十七

第二项策略是制定明确的法律或准法律的有关规范和标准。根据1991至1995年在所有主要的欧洲组织之间很快达成的共识，影响少数民族在后共产主义国家待遇问题的最好解决途径，就是制定各种最低规范和标准，设立监督各国实施这些规范准则的国际机制，并以此决定某国是否有资格“重返欧洲”。

可是欧洲有关少数民族权利的努力中的最令人吃惊之处是，对这些标准究竟是什么，怎样才能将它们条理化，却一直没有在其主要推动者之间形成清楚的观念。事实上，在给予国内少数民族以何种权利、如何区分不同类型的少数族群，甚至对是否承认存在少数族群等问题上，西方各国之间有重大的不同。因此并没有一种对于少数民族权利的“欧洲标准”。

由于上述原因，当然也由于任务本身过于艰巨，欧洲徘徊在传播自由的文化多元主义的长期目标和防止与解决潜在地导致族群冲突的短时期应急措施之间。结果是它在这两个目标上都缺乏足够的推进力（页198至199）。紧随1993年欧洲议会委员会的1201号议案“反映出欧洲组织支持领土自治的最高潮”之后，欧洲组织在这个问题上明显后退了。它开始转向一种更带普遍性的少数权利策略，而不再重复不同少数族群之间的区别问题（页209、219）。

这一转向当然会带来代价。仅对一般文化权利的承诺，其本身就严格限制了需要予以确认的少数族群权利的种类。它对某些特定族群来说是远远不够的，因为它排除了基于历史上长期居住和领土上相对集中的事实而产生的各种要求。然而恰恰是这样的一些要求，成为后共产主义欧洲几乎所有暴力冲突的导火索。在波斯尼亚、科索沃、马其顿、格鲁吉亚、车臣、Ngrono-Karabath，情况都是如此。因此上述退潮与转向

根本无力应对后共产主义欧洲族裔冲突的严峻挑战（页202至205）。

这一项策略，于是也被认为是基本失败了（页199）。

十八

两种策略都不如意，因而又有第三项策略，即“从制定‘规范’和‘标准’转向预防和解决冲突”的一系列特定个案干预。有一种逻辑指导着对这些特定个案的干预。但它不是自由的文化多元主义逻辑，而是安全逻辑，即出于保障地区安全的算计。

在这一策略指导下，欧洲迫使马其顿政府给予桀骜不驯的阿尔巴尼亚少数民族以更大的自治权利，承认他们的语言为官方语言。在波斯尼亚，欧洲组织强迫波斯尼亚穆斯林、塞尔维亚人和克罗地亚人各方都接受一个地区自治和协商式权力共享的结构。在塞浦路斯，联合国在欧洲组织协助下创建了一种合众国制的权力分享方式，来解决多数民族希腊人和少数派的土耳其人之间的长期纷争。在冲突真正产生时，欧洲组织就会发现：从领土自治立场后退的FCNM（欧洲议会关于保护少数民族的框架协议，1995）几近一无所用；而某些形式的权力分享仍是必须的（页231至232）。

但是，这些对于特定个案的干预所遵循的原则，是现实政治，而不是基于国家和少数民族相互关系中所应有的原则性观念。因此这种安全逻辑有高度的伸缩性和对于时局背景的敏感性。它所导致的解决方案有时超越FCNM，有时则连FCNM的要求也达不到。例如容忍保加利亚制定的法国式宪法，就几乎肯定违反了FCNM（页234）。

欧洲组织的行为因此被批评为具有任意、无原则和前后不一致的性质，“未能形成任何和谐的少数权利标准”，“只是证明为了稳住局势，它们事实上预备采纳任何政策措施”（页232）。例如，欧洲安全与合作组织在20世纪90年代中叶已改变了对少数民族自治诉求的支持。他们反对很多国家内的少数民族在合乎法律的范围内采用各种和平与民主的方式争取领土自治的权利。但在另一些国家，他们并不如此行事。如对乌克

兰的克里米亚人、摩尔多瓦的高加索人、格鲁吉亚的Abkhazia人和Ossetia人、阿塞拜疆的Ngorno-Karabakh人，以及塞尔维亚的科索沃人等。如果说这样做有什么“例外”或“非典型”的理由，那就是这些少数民族都非法地、违宪地强行夺得了政权（页236至237）。实际上这只是向那些已经对国家稳定造成足够确定的威胁的少数民族被迫妥协，是对安全威胁的回应，而不是原则性的主张。

简言之，安全逻辑对国家与少数民族双方的不妥协都予以奖励。这样做既是在鼓励好战的少数民族，同时又是对遵守法律者的惩罚（页243、246）。

十九

20世纪90年以后，在各国内部的族裔冲突取代霸权间竞争而成为和平、发展、稳定与人权的最大威胁。从全球政治组织内部，似乎是以一种相当无意识的方式涌现出来的一种想法，即采取与欧洲组织相似的基本策略来传播文化多元主义（页54），但它也陷于相似的两难局面。

联合国社会发展研究所先后启动了关于“族裔冲突与发展”、“族裔多样性与公共政策”的研究计划，试图将有关统一民族国家应当高度中央集权化和同质化的观念，转变为更具流动性和多层级化的主权观念，以及一种更友善地对待多样性的公民观念。这些努力产生出一个全球性网络，把联合国官员、非政府组织、慈善组织、准学术机构等联系在一起（页248）。

但是在这个相对狭隘的圈子之外，推行涉及少数民族自我治理的“最佳实践”活动在大部分后殖民世界遭到严重抵制，如同在大多数后共产主义国家一样。如Ashis Nandy所说，“任何有关国家权力下放，或者按真正的合众国模式来更新国家观念的提议，都与第三世界的后殖民国家格格不入”。即使有少数采取某种领土自治的国家，也只是暴力斗争和内战的结果（页249至251）。

这种强烈抵抗，可能与不同文明的价值及其前现代态度关系不大。

关键仍是文化多元主义在发达国家得以实现的资源和先决条件，在后殖民国家太不均匀。这里至少存在五方面的问题。即人权保障的缺乏，地区性不安全，对国际社会和国际组织的不信任，殖民主义遗留下来的族裔等级结构的消极影响，以及人口结构中缺乏一个支配性的人群（页254至263）。

二十

与欧洲组织采用颁布法律或准法律的规范与标准的行动相类似，世界组织在这里碰到同样的范畴选择问题，即要制定一般性规范，还是分别适用于各特殊类型少数民族的针对性规范（页265）？

联合国最初选择的是为少数权利制定一般性规范的战略。它通过对《关于公民权和政治权利的国际公约》（1966年通过）第27条的重新解释，将所有族裔—文化上的少数人群，无论其新旧、大小、其分布是集中或分散的，都覆盖在“享有其文化权利”的对象内。但正因为如此，它也被证明无法处理“具有世居家园的各群体”的特殊要求。

为了改变这一策略对“家园型少数民族”基于其历史与领土理由而提出的那些特殊要求保持沉默的尴尬，联合国沿着发展中的一般性权利战略去开辟针对性权利的新方式。但它仅仅走出的，是承认以原住民为特殊对象这一步（页265）。而发展出针对次国家少数民族的全球规范问题，在不远的将来仍毫无可能。Liechtenstein提交联合国大会（1994）的《通过自我治理实现自决》的决议草案，从未被认真考虑和辩论过（页273）。

在两种“家园型少数民族”之间确实存在显著的社会学和历史学差异，但它们也有共同性，并且都已在西方民主政体中被授予领土自治的权利。而在目前的国际言说中，这一重要的共同点变得模糊了（页274）。在任何意义上，所有“家园型少数民族”都是“原住民”。事情无法一直拖延下去。因为坚持在二者之间的区分，从政治上很难寻找到说得过去的理由（页279、290）。

二十一

在积极涉入国家与其少数民族严重冲突的地方，联合国十分典型的是在促进各种形式的自治，例如在塞浦路斯、苏丹、伊拉克、印度尼西亚、斯里兰卡和缅甸。这自然是在重复后共产主义欧洲的经验。

自相矛盾的是，尽管在诸多极其鲜明的个案里，联合国实际上只能选择推进多民族的合众国体制的各种形式，但它在处理次国家的民族问题时，却反对作为原则的自我治理的观念。国际社会在各种实际个案里提倡的种种形式的自治模式，本可以作为巩固自由—民主的公民关系、尊重人权和经济发展的载体，但如今它们只是危机情况下的权宜措置，而不是一般意义上对少数民族自治的原则性承诺。它们至今被广泛地评价为是对倾向于好战和滥用暴力的少数群体的交换与妥协（页292）。

二十二

那么，文化多元主义主张在后共产主义和后殖民地社会的普遍挫折，以及西方民主政体在针对移民人群的政策问题上止步不前，是否意味着它的全面后退，甚或如欧洲不只个别发达国家在21世纪前十年先后宣告的那样，文化多元主义实验已经失败？

本书作者在书中好几处承认，20世纪90年代中叶以后，文化多元主义的主张在西方发达国家有“后退”（retreat）或“反弹”（backlash）的迹象，甚至说欧洲正处于“针对移民和文化多元主义各种政策的大众性反弹之中”（页224）。但是另一方面，他仍十分肯定地断言，不存在一种“全方位的退却”（across-the-board retreat，页123）。这里包含着好几层值得注意的意思。

首先，在发达国家，反弹是相当地方化的，仅涉及某些国家或某些少数民族，尤其是针对移民人群的政策。这不是要回到传统的自由主义信念。后者认为族裔性是属于私人领域的范畴，而公共领域对此应当中立，因此应当无区别地对待公民权。就此意义而言，从针对移民的文化

多元主义立场后退，并不是对文化多元主义的整个否定（页122至123）。

其次，上述后退在一定程度上也是可以理解的。即使是在发达国家，大多数公众对文化多元主义的态度实际上只是“默认”而已，他们并没有变成这一立场的“真正信仰者”。它只表明已有足够数量的公民认为文化多元主义符合其国家的自由主义民主价值，所以是一种允许的政策选择。因此当局势发生某些变化时，大众的支持也可能变化（页120至121）。

复次，由于缺乏前文所述一系列特定条件的“幸运组合”，文化多元主义的主张在后共产主义欧洲和后殖民地社会多受排斥抵制，是具有一定客观原因的。欧洲组织和国际组织针对此种情况而调整其策略，在一定程度上也是必要的和可以理解的。

最后，尽管如此，本书作者仍然对呈现在欧洲及国际组织中的暧昧态度表示忧虑。因为他怀疑“西方组织的某些领导者”试图放弃以法律规范确认少数权力的路线，而代之以基于安全考虑的对后共产主义国家进行个别干预的方案。他又提醒说，将欧洲议会关于保护少数民族的框架协议转换为一个保护普遍性少数权力的文件，也许是可以理解，甚至是必须的。但如果这真的是欧洲所选择的道路，那么还必须认识到这样做的代价。过去制定的那些针对国内少数民族的国际规范将被放弃^[3]。这是在为实现短期目标而牺牲理论和实践上都具有重大贡献的长期目标。必须注意，由聚集处置紧迫问题的“实用主义回应”而逐渐积累起来的结果，可能反而不利于对重大问题的长远解决（页228至229、235、9）。

二十三

如此说来，解决全球民族问题的出路究竟在哪里？

对于文化多元主义和少数权利的承诺，虽然是相对晚近的事情，但已经在国际社会深深地制度化。无论如何，从保护少数权利的立场全面

后退，已经不可能了（页296）。

目前问题的症结在于，国际法中适用的针对性范畴，只限于欧洲国内少数民族和全世界的原住民。然而若将其余对象全部覆盖在关于一般性权利的立法中，那样做只是回避了而不是移除或解决了一直存在的如何制定更多针对性范畴以及推进其步骤的问题（页314）。

所以从目前所可能着手的做起，应当考虑如何将一般权利进路与针对性权利进路两者更好地结合起来，将防止冲突的短期安全目标与长期的推进更高标准的自由的文化多元主义更好地结合起来（页298）。我们需要倒转努力的方向，不是退回到致力于制定一个更为一般的、能套用到任何类型和任何具体环境之中的少数权利保护框架，而是要创建更为复杂的有针对性的和在次序上有轻重缓急的少数权利模式，使它可以有效回应不同类型的少数群体和不同背景情况之间的种种重大区别（页309）。

二十四

对像我这样的中国读者来说，本书犹如一篇有关国际民族问题的专题性长篇研究报告，借此可以相当系统地了解国际社会在最近五六十年中试图解决民族冲突的各种努力过程及其内在理据。我看过一些对本书的评论。有把作者奉为“自由的文化多元主义主要设计师”的；也有的书评指出，国际法专家可能不会同意书里的某些阐述。文化多元主义与自由主义、世界主义之间也一直存在着争论。本书的价值不在于它说出的是人人都同意的某种观点，而在于它清晰地展开了一幅十分有助于澄清我们的基本目标的思想地图。

全书结束在并不十分乐观的语境里。的确，由于不再有进一步的关注和承诺（这也与国际社会遭遇诸如恐怖主义、环境问题等更紧迫的威胁有关），一场曾充满希望的全球性试验，看来难免从它走得较快的那些层面逐步后退。这一试验面临的是不太确定的未来（页295）。我以为，对“退潮”也不必过分悲观。有涨潮就必有退潮。但每一次涨潮又必定在它退去之后重现出来的海滩上留下潮水再也带不走的某些成果。所

以潮涨潮落并不意味着潮水在做一次又一次的无用功。逐渐靠近理想中的基本目标，可能就是要在很多次潮涨潮落的起伏中实现的。

另外，我们还可以从本书知道，“美国熔炉模式”绝不如我们中间很多人以为或故意渲染的那样，是中国以外的世界上解决内部民族关系问题的唯一途径。相反，发达国家保障其内部的次国家少数民族权利的制度措施，其实与中国的民族区域自治制度有很大程度上的相似性。而民族问题“去政治化”，乃至“改制建省”的主张所憧憬的，实际上正相当于文化多元主义所力图替代的那种陈旧的民族国家模式。所以从全球性的思想市场来看，这是一种企图回到从前的诉求，而根本算不上是着眼于将来的所谓“第二代”方案。

二十五

基本上是用我对一本他人著作的读书笔记充作我自己这本新书的“后记”，这个做法可能是很另类的。自从2015年与三联书店约定本书的出版计划后，我就一直有一个念头，要为它写一篇后记，对十多年来自己有关民族问题的学习和思考心得做一番梳理。可是直到书稿发排前，这篇后记还是没能写出来。有些想法已经在收入本书的论文或评论里说过了，没有必要重复；再要往深里说，则似已超出我现在的学力，而且也不合当下时势。但要写一篇后记的念头却已变得挥之不去。于是想起近年来读过的最让我印象深刻的这部书，决定对过去所做的极详细的“读写”笔记进行简化，在尽可能短的文字中将此书要点和论述框架概述出来。“札录”就是这样产生的。现在看来，它使“后记”变得非常充实，比我自己再唠唠叨叨地说这说那要强不知道多少倍。

收入此书的文章共分为四组。第一组凡七篇，泛论中国历史上的族群认同、国家认同以及二者之间的相互关系。第二组的五篇，主要聚焦于如何认识历史上的各少数民族对中国历史与文化的积极贡献。第三组由五篇构成，都以蒙古帝国、元朝，以及它们之间的关系为讨论主题。纳入最后一组的四篇论文，则分别考察族群认同在回族、满族的形成和鲜卑拓跋部早期历史的书写之中的作用问题。二十一篇文章，加上“后

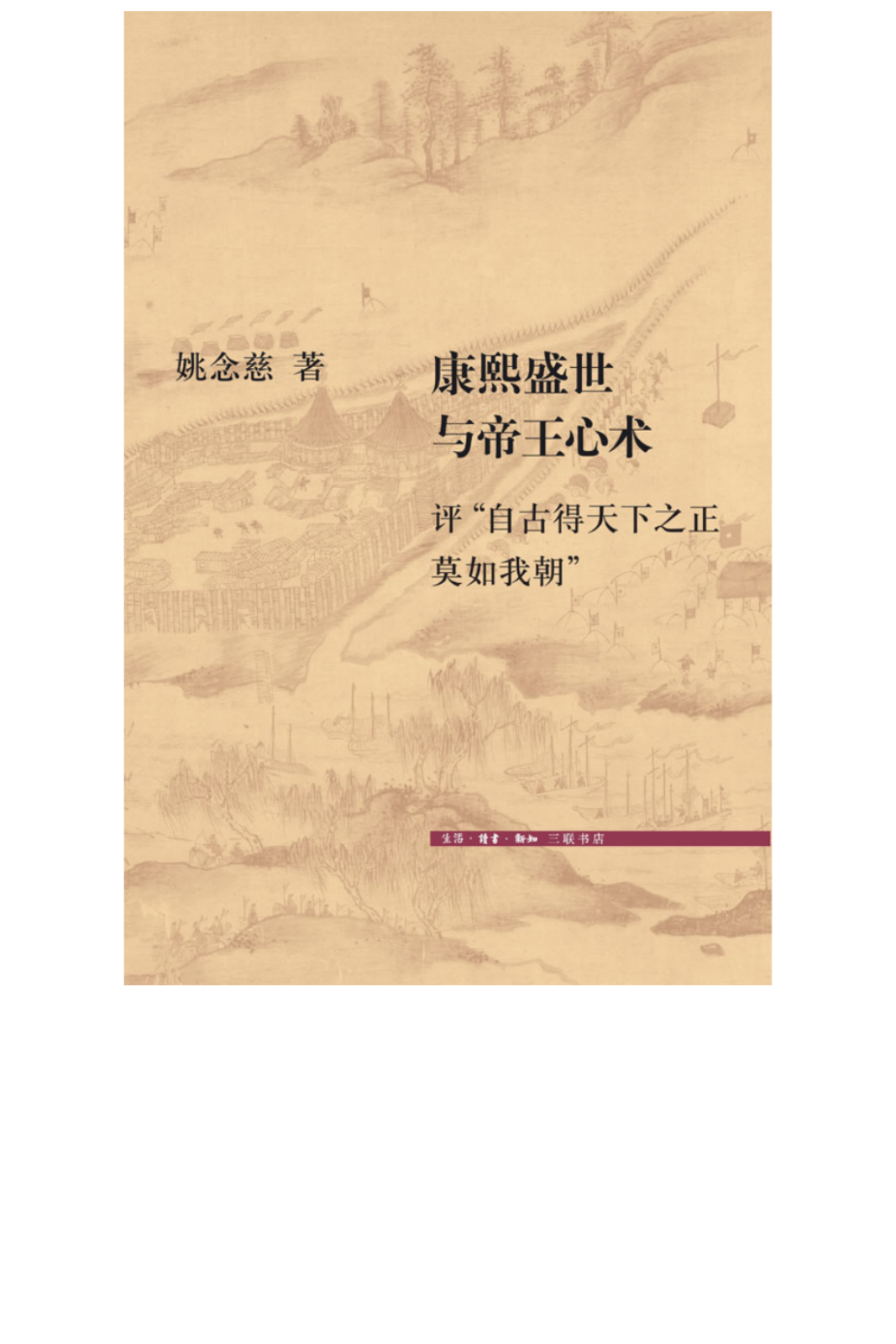
记”中的“札录”，无论就篇目或文字篇幅而言，大半都是第一次被收入个人结集之中。

本书属于“复旦大学历史地理研究国家哲学社会科学创新基地06FCZD003项目”成果的一部分。它的结集出版，从一开始即蒙生活·读书·新知三联书店相关编辑的帮助策划与大力支持，他们为本书付出了辛勤的劳动。谨向他们致以诚挚的感谢。

[1] Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the new international politics of diversity*, Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 374. 以下凡引用本书，均以在正文内括注页码作为标识，不再出注。

[2] 该条款宣称：“在拥有族裔、宗教或语言上之少数人群存在的国家内，不应拒绝属于这些少数人群的成员们在与本族其他成员间的沟通，在享有自己文化、信仰和事奉自己的宗教、使用自己语言等方面行使自己的权利。”

[3] 关于这一点，作者写道，对有些人而言，与领土相分离的族裔观念才是真正体现出唯一正确的自由民主主义途径，体现唯一符合后现代有关运动性、全球性、多元的、变动不居的混合认同途径的普遍观念。虽然很少说得十分明白，这一见解暗示的是：西方的少数民族，只要继续将他们的认同与领土上自我治理的制度设置联系在一起，就是落后的；西方民主体制接受这样的族裔民族主义要求是一种后退；欧洲组织应当迫使这些欧洲国家放弃领土自治的各种形式。但他们完全忘记了，他们所主张的恰恰是西方民主国家曾经试图去做而没有可能做成的事情（页228至229）。



姚念慈 著

康熙盛世 与帝王心术

评“自古得天下之正
莫如我朝”

生活·读书·新知 三联书店

康熙盛世与帝王心术

——评“自古得天下之正莫如我朝”

姚念慈

姚念慈，湖北武汉人。中央民族大学历史文化学院教授。1982年北京师范大学历史系毕业。1989年师从王鍾翰先生研习清史满族史，获历史学博士学位。著作有《满族八旗制国家初探》、《清初政治史探微》，论文有《多尔衮与皇权政治》、《评清世祖遗诏》、《明遗民与清初碑传纪年》等。

本书是作者研治康熙朝政治史的论文结集。

全书从三藩平叛、兴废太子、道学观念、满汉关系、出兵准部等问题入手，重新评判所谓的“千古一帝”玄烨。

玄烨在位六十二年，造就了中国历史上统治最为长久的一朝，这成为他及其后嗣得以宣扬其圣明和“康熙盛世”的资本，也是一种“既成事实”。然而，玄烨最为关切的问题是如何维持祖宗家业不堕。他政治活动的全部内涵，就是要保持满洲贵族在政治上的绝对支配地位，亦即政权的合法性。由玄烨首倡，胤禛、弘历所弘扬的所谓大清得天下最正，正是其具体表现。

作者借鉴心理学研究方法，努力揭示康熙朝的专制特质和“康乾盛世”背后的深层次问题，角度新颖，结论发人深省。

研究者如果缺乏自省意识和批判精神，则其结论必然是皈依于威权。而历史上的威权，往往就是现实中威权的幽灵。作为现代的历史研究者，负有解剖自身的任务，在考察历史的同时，也需要质疑自己的良知。



燕京研究院
YENCHING GRADUATE INSTITUTE
Tel (fax): (10) 2351433
E-mail: ygi@moon.bjnet.edu.cn

念舊自忘：

徐稼賜函，所示均悉。

大作曾仔細拜讀，對康熙慶立太子之事，乃清史上
最難記清楚的事。是皇帝專制的政治體制之下，個人所起
的作用最難把握，莫如其奴的偶然因素往往起決定作用。
因此，對歷史人物心理上的研究不可忽視，但難度極大，稍有
不慎，便誤入陷阱，必須多取旁證。大作嚴密設防，步步為
營。我本想信大作減大點字數，我才發現全文已結構密合，個
個刪削，所以，全文照發，給史學界作一個示范，給史學研
究開一個新園地。衷心祝願你成功。
政府出巨資立人文研所中，將大課題，長期完成，不啻合學術
發展的規律，不亦興也罷。還是走自己的路吧！
徐稼
此復
徐莘芳 謹復 二〇九六，廿二

徐莘芳先生就《評“自古得天下之正莫如我朝”》一文致作者信函

目录

自序

魏象枢独对与玄烨的心理阴影——康熙朝满汉关系释例

一、魏象枢密奏请杀索额图考辨

（一）有关魏象枢的上谕及其流传

（二）魏象枢阻挠发兵纯为诬辞

（三）魏象枢独对之真相

二、玄烨对三藩之乱的反思

（一）三藩之乱中的汉人动向

（二）地震之后的政局波澜

（三）八旗梦幻的破灭与玄烨的心影

余论：玄烨内心的满汉情结

评“自古得天下之正莫如我朝”——《面谕》与皇太子的兴废及

玄烨的内心世界

一、《面谕》的基本内容与宗旨

二、皇太子出阁的背景与玄烨的指导思想

（一）姗姗来迟的皇太子出阁

（二）满洲家法下昙花一现的出阁读书

三、废黜皇太子与玄烨内心的困惑

（一）初废皇太子有关上谕的解读

（二）玄烨心理人格的基本特征：内怯与猜疑

（三）闹剧般的皇太子再度立废

四、玄烨晚年的窘境及《面谕》的思想来源

（一）孤独与惶惑中的玄烨

（二）《面谕》的思想来源与感情基调

再评“自古得天下之正莫如我朝”——《面谕》、历代帝王庙与

玄烨的道学心诀

引言

一、精心构撰的开国“得天下之正”

（一）从“孝陵神功圣德碑”说起

- (二) 关于清太祖立国与起兵反明
- (三) 玄烨的《明史》情结
- (四) 关于明清之间的战与和
- (五) 关于明朝灭亡与清军入关

二、历代帝王庙与满洲传统

- (一) 帝王庙重新安排确系玄烨生前亲自主持
- (二) 满洲传统与清世祖福临的反叛
- (三) 玄烨重新安排历代统绪的背景
- (四) 特尊辽金的新格局

三、玄烨身兼治道的秘诀

- (一) 对抗汉人传统之学的新功夫
- (二) 以治兼道的法门与心诀

结 语

准噶尔之役与玄烨的兴兵之由

引 言

一、准噶尔军入藏与玄烨的误判

- (一) 策零敦多布率军入藏时间及线路再探讨
- (二) 关于准军入藏的信息与玄烨的误判

二、清廷与准噶尔的关系以及玄烨兴兵

- (一) 玄烨的天下观与边界限制
- (二) 玄烨对准噶尔蓄志已久与图理琛使俄意图蠡测
- (三) 哈密事件的性质及意义
- (四) 玄烨兴兵的真实意图

三、清廷与拉藏汗关系再探索

- (一) 达赖喇嘛的影响及第巴与清廷的周旋
- (二) 六世达赖的废立及清廷与拉藏汗的相与为用
- (三) 赫寿出使西藏与拉藏汗的态度

四、游移暧昧的青海蒙古与里塘胡必尔汗的争夺

- (一) 里塘胡必尔汗现身
- (二) 玄烨亲征噶尔丹与青海台吉朝觐
- (三) 清廷的积极笼络与青海台吉的若即若离
- (四) 争夺里塘胡必尔汗之始末

(五) 里塘胡必尔汗与准部之役

未完的结语：兴师准噶尔是否为合理选择

准噶尔之役与玄烨的盛世心态

一、西北清军的合击态势与剿抚兼施

(一) 两路大军合剿与噶斯口疏于驻防

(二) 诱降准噶尔与乞援俄罗斯

(三) 西北清军的运输供给与五十六年“三路进剿”

二、盛世心态与玄烨内心的满汉纠葛

(一) 臻于盛世与正统之争

(二) “家给人足”与“移风易俗”

(三) 对外征伐与汉人的梦魇

三、专制皇权与玄烨晚年的孤独

(一) 满汉阁臣之别

(二) 战事期间的祈雨风波

(三) 《面谕》颁发的时机与进一步解读

结语：太后之丧与玄烨的道德诉求

主要参考文献

[返回总目录](#)

自序

真理绝不会装饰好了来到世界上，绝不会头戴王冠，在敲锣打鼓的欢迎声中而来，而总是在偏僻的暗角落里，在哭声和叹息声中诞生。受到世界史的浪潮的冲击的，常只是职位卑微的人，而绝不是“高官显爵”，就是因为他们高高在上，太显赫了。

——路德维希·费尔巴哈

历史学家有一种习焉不察的教条，误导人心莫此为甚：他们把强大国家的建立说成是文化进化的顶峰，其实这经常标志着文化进化的结束。研究早期历史的人完全被那些掌权者留下的遗迹和文献所左右，因此也受到了它们的欺骗。

——弗里德里希·哈耶克

这本书稿最终能受到三联书店的青睐，而且无须出版津贴，完全出乎我的意料。我退休前是名副其实的“三无教授”，非但一文不名，还简直一名不闻，故我不能不由衷佩服三联的襟怀，同时感谢关心和促成本书出版的朋友们。

目前高校各种科研经费激增，出版资助途径不少，但我多年来从不申请任何科研项目，这不单是害怕束缚，更因有一种本能的抵触。毋庸讳言，高校经费日益充裕的同时，是权力体制日益强化，与之相伴的考核制度和评估系统，已将传统学术价值体系推向瓦解。学术腐败的滋生，人类灵魂工程师们的精神塌陷，也就不足为怪。层出不穷的著述，

虽不乏苦心钻研的成果，但大多数倒像是“计划产品”，是出自权力的赏赐和金钱的刺激。当初为扶植科研而设置的各种项目基金，而今已变成贫富差距的推动器和学术新贵的助产婆。对权力体制的迎合和屈从，不仅是从事教学科研的前提，更是各种头衔、荣誉和利益的保证，乃至跻身权势的捷径，从而成为人们奉行不渝的信条。于是人人都在振振有词地诅咒体制的弊端，实际上又无不接受或利用这种弊端，无人能独善其身。而像我这样患有体制适应不良症的人，几乎注定就是失败者。所幸我尚有自知之明，习惯于站在潮流之外，宁愿葆有内心的一点自由。若为出一本书而违心地去乞讨一笔扶贫似的津贴，万一不幸被误归入与学术大腕同享科研资助之列，岂不自惭形秽？今三联书店慷慨出版此书，在我固然有梦游“黄金台”的幸运感，因此受到鼓舞的人或许更多。

我自1989年追随恩师王锺翰先生改习清史、满族史，二十余年来，除2008年集结为一本《清初政治史探微》之外，剩余的成果就是这本论文集，合起来也只80万字左右，即使脸皮再厚，也难以自我解嘲。

我的兴趣在政治史。政治史在传统史学中被认为是“脊梁”。在中国古代专制王朝，政治主宰着一切社会领域，清代尤其如此。清代前期政治史的研究看起来几题无剩义，稍稍阅览，即知差不多都陷入一种“盛世”模式，改头换面地重复清代官修史书。要想揭示清代政治的本质特征及其特定形式的隐秘，研究者首先必须有一种批判精神，并以解决问题为目的来进行研究，否则无法突破以往的框架。虽说问题意识是研究的前提，但也不是说有了问题意识就一定能成功。历史研究很像案件审断，不止需要怀疑批判的眼光，更有待于证据，而证据的获得在很大程度上有赖于机缘。清代史料看似浩如烟海，真实可靠的记录却很有限，辨析之功至为繁重。随意找一条史料都有可能引起疑问，一旦追寻下去，原来的线索又往往湮没在不相干的新的疑问之中，结果是汇聚了一大堆零散的疑问，仍难以完整地构成问题。

问题有真问题和假问题之分。刻意标新立异的那些类似“画鬼”的问题，我不敢置论。真问题亦有具体问题和核心问题之分。只有关切政治核心问题，个案研究结论才能逐层提升，获得透彻的说明。孔飞力先生的《叫魂》一书就具有典范意义。而我所谓的政治核心问题，是指统治

者一切举措的基本指导思想所指向的目的何在。不言而喻，要研究这类真正的核心问题，思维方式就不能停留在具体的考证上，而必须作相应的转换：每一个具体问题都应围绕核心问题展开，即“身处草野，心存魏阙”；当具体结论有了一定积累，并发现有贯穿始终的线索之后，接下来就进到类似于“神游”的建构阶段；而且必须自感在思想上达到某种程度上的完满和透彻，才能转化为成果。当然，研究没有绝对的完满透彻，是否如此，取决于研究者的自我约束。由于问题的性质所决定，这种结果很可能仍带有推论性，不能如具体考证那样有望定讞，而需要随时等待后来者的修正。

我转入摸索康熙朝近十年，不自量力，试图从各个方面逼近康熙朝的政治核心。积攒的史料加上批注即有数百万字，最后能成型的就是这几篇文章，数量不及十分之一，有些地方尚自觉欠缺。许多辛辛苦苦修筑的“道路”都中途搁浅，未能通达罗马。愚钝如我，只能说，失败或不成功，本身就是探索的一部分，甚至可能是大部分，作为“为己”之学，不必懊恼。

本书的五篇论文先后发表于《燕京学报》和《清史论丛》。我的文章不知裁剪，因此很感激两位主编徐莘芳先生和李世愉先生的宽容，不吝篇幅，使我得以从容表达。徐先生是我的前辈，于我有知遇之恩，我竟未曾拜望过一次，他的故去，令我极其感伤。今特将徐先生当年鼓励我的一封信予以发表，以示纪念。锺翰师过世之后，这些文章没能呈送先生审阅，聆听教诲，深为遗憾。

此次结集，无意修补得完善光鲜，只是订正了史料引用中的一些错误，并作了适量的删减，原来一些置于注文的考证不得不割爱。自知浅陋，故无意求序名家以光大眉目，对那些出于情面的虚言褒奖，我亦缺乏心理承受力，两相违心，不如自序。

本书主题只有一个，即批判玄烨提出的“自古得天下之正莫如我朝”。研究历史，不论是从宏观上考察，还是具体论证，历史主题必须始终存之于胸。只有把握住历史主题，才有可能厘清历史发展的主线，确定各个阶段的特征，各种具体研究才能因此获得合理的安顿。为大清王

朝争正统，这是康熙朝的政治核心，也是清前期的历史主题。正统之争可以追溯久远，然贵为天子，亲自披挂口诛笔伐，舍清代而外，还别无他朝。中国古代帝王中，像玄烨这样被戴上层层光环的并不多见，而“康熙盛世”所受到的推崇似也无以复加。大清得天下自古最正出自玄烨之口，本身即带有极大的权威性，故其声教所被，非止有清一代，至今仍余音不歇。

清代是满族统治下的王朝，其基本前提无疑是要确保满族征服者居于统治地位。但这并不是清代统治者的唯一目标，甚至不是其核心任务。否则，满清王朝充其量亦不过是第二个蒙元。这一概括上的差异，暗含着我与国外某些学者在如何定性清王朝上的分歧。我以为，满族定鼎中原具有民族征服的性质，不但引起主体民族汉族的激烈反抗，而且满汉双方都存有严重的对立心理。清代统治者的高明之处，不仅在于保证满族的统治地位不可动摇，也不仅在于避免满族被汉人同化，更在于竭尽全力使主体民族，即被统治民族汉族，接受满族统治承继中原历代王朝的正朔，并承认这种统治的最大合理性与合法性。这并不仅仅是一种政治宣传或欺骗，而是切切实实地以此作为统治者的最高使命，乃至不惜代价地营造盛世，这又是清前期所以能超越以往各代王朝的关键。而最先自觉意识到这一任务的，即首倡本朝为盛世，且以“自古得天下之正莫如我朝”相标榜的玄烨。因此，康熙朝的一切大政方针必须紧紧围绕着这一政治目标而展开。

在常人看来，这一历史主题或政治核心似乎不言自明，对于史学工作者而言，则需要严格的论证。我开始悟到这个思想，借用马克思的话来说，也仅是一个“混沌”的表象。这一“抽象”是否成立，只有回到史料中，经过多重复杂的史实验证，才能在最后呈现出一个带有丰富规定性的“具体”。为此，我不得不就康熙一朝的各个方面，如经筵日讲、义理史学、巡游视察、治河蠲免、立废皇太子、平定叛乱、对外征伐等等，分别进行考察与思索。要得到昔人所谓“自家体贴”，没有一番“百死千难”的经历恐怕是不行的。

三藩之乱及各地反清势力的时伏时起，暴露出清初的民族征服和民族压迫导致满汉之间的深刻对立，这对清廷统治者是一场严峻挑战，给玄烨的心理蒙上浓厚的阴影。满族贵族虽自清初入关即善于利用汉族官

员，但直至康熙朝，才算真正意识到被统治民族汉族的巨大潜力。为使广大汉人接受清廷的统治，并驱除自身的心理压力，重拾满洲统治集团的信心，玄烨必须证明大清政权的最大合法性。为证明大清立国即正，玄烨就不能不干预《明史》，证明天命所归在清，明朝之亡始于万历，清太祖、太宗有可取天下而不取之仁；清之代明，既非“征诛”，亦非“禅让”，而是明朝官民的急切“迎请”。欲令天下臣民信服大清得天下之正为自古之最，最具说服力的莫过于以本朝成就为证，为此玄烨势必要维持高额赋税，最大限度地集中财政，借此演出种种活剧，然后不断施行蠲免的“德政”；为证明大清王朝的正朔所承，玄烨就必须厘正历代各朝的统绪，重新安排历代帝王庙；为使汉人在思想意识上承认清朝统治超越往古，玄烨又必须兼道统与治统于一身，成为裁断学术的最高权威，牢牢控制话语权；而对于皇太子出阁读书的设计，非但要超过明朝，亦应垂之久远；即玄烨本人的在位之久，得寿之长，孝道之纯，无一不是大清得天下最正的明证。即使在父子矛盾无可收拾、储位久虚的晚年，国内已是危机频现，玄烨仍在鼓吹承平盛世，家给人足，乃至冀图侥幸，大举兴兵准噶尔；而当战事受阻，海内虚耗，被迫走下无往不胜的神坛，却又能迈向道德纯粹的圣殿，依然是自古最正的天子。

就以上事件展开论述，构成本书的基本内容，可见本书的主题是随着研究的拓展和深入而逐步明确的。本书虽然以分析为手段，但基本取向则是综合。是以必须结合表象与本质、客观环境与内在动因，将具体考辨串联于主线之中，才有可能展现出康熙朝一幅较为真实的历史图景。也惟其如此，我才敢说，玄烨所有的重大举措，其目的皆在于证明清廷得天下最正，而且也确实体现出这一特征。以今天的话说，即一切服从于政治。

争正统虽是清代前期统治者的共同任务，但各朝皆有其特定的历史特点。康熙朝政治及其表现形式，既有历史发展阶段的规定，也与玄烨个人的思想和心理密切相关，即带有某种偶然性或特殊性。思想意识与其背后的深层心理结构，两者之间有共通之处，亦有各自的内容。思想意识大体由社会存在所决定，而其转化成行为的内心冲动，时机和场合的选择，表现出来的形式，则在很大程度上取决于心理和人格特征。心

理人格的形成，首先是由个人早期独特的经历所决定的，又因后来各个发展阶段的环境和影响而有所改变。自弗洛伊德创立精神分析以来，社会人文科学各个领域无不受其影响。其继起者以精神心理分析运用于历史和历史人物研究，达到空前的深度。而国内的史学研究，似未充分注意这一趋势。

本书尝试分析玄烨的心理。康熙一朝史料丰富，但需慎重选择和甄别，原则是严格以史实为依据，避免妄作推测。既然是尝试，就不能保证处处成功。尽管小心翼翼，非常笨拙，但我终究看到另有一片天地，而且也确实一脚踏了进去。在我看来，玄烨的心理基本特征是内怯和猜疑，其言谈行事则表现为夸诞和矫饰，似相反而实相成。康熙朝几乎所有的重大事件，其原因、过程和结局，都可以从中得到进一步的解释。在玄烨的许多看似真诚情感表达的背后，隐藏着不易察觉的深层意图；而每一次大的行动之前，却又几乎都能找到其内心冲突，并遵循某种固定的模式。

如果不了解康熙十八年北京大地震期间玄烨所受到来自汉官的冲击，就无法理解玄烨为何要污蔑魏象枢，批评汉人的“伪理学”。如果不懂得满汉文化在玄烨内心引起的冲突，就无法想象玄烨为何会极度苛求皇太子；如果不了解父子双方巨大的心理压力，就不能理解皇太子的两次废黜。反之，深入地捕捉玄烨的真实思想和心理，又需要对史实有准确的理解。要想证明玄烨对准噶尔军入藏的判断失误，就不仅要考证准噶尔进军的实际线路，而且要指明玄烨憧憬的蓝图是通过控制西藏而进一步争夺蒙古统治权，其对准噶尔的误判即源自对西藏和青海方面的担忧；要想说明玄烨用兵西北的意图实在青海活佛，就必须考察西部各方与清廷的关系；要想确认清军远征是虚张声势，企图侥幸一箭双雕，就不得不剖析玄烨的“盛世”心态，而这又必须涉及清廷面临的国内各种矛盾。结合心理学来研究历史，无疑使研究过程复杂化，但要达到简明、确切而透彻的结论，这种复杂化又是必须的，专业史学工作者不应表现出畏惧和退缩。只有将玄烨置身于具体的历史冲突之中，并透过其上谕的表面细细体察，发现其真实含义及其心理动机，才能还原一个更为真实的玄烨。

中国古代专制帝王在历史上的作用，不能简单地以其代表和执行某

个统治集团或国家全体的意志和利益的模式来理解。帝王个人的意志、性情、心理、风格，在很大程度上影响着历史的面貌。康熙中叶以后，朝野上下谀颂成风，并不完全是由当时的权力结构和政治体制造成的，而是出于迎合玄烨的心理需要。至康熙末年，这种风气又反过来极大地助长了玄烨的盲目自信，使其孤立于上，独断专行，社会由是陷入巨大动荡。忽视帝王个人因素的影响，对历史即难免陷入知其然而不知其所以然，其结果，历史的发展不是被粗暴地塞入某种模式，便是归结为帝王个人的胡作非为。

“任何一个时代的统治思想都不过是统治阶级的思想。”这句话早已不时髦，而用于清代政治思想研究，却也再适合不过。“自古得天下之正莫如我朝”是清代统治思想的结晶，也可以说是清前期的意识形态。有意思的是，当玄烨提出这个纲领，并以本朝的成就予以证明时，政权的合法性已经不限于传统意义上的解释，即如何取得统治权，而且具有使“大多数公民认为政府的统治是正当的，应当得到普遍的服从”的现代意义。这是以往历代王朝所不曾具有的。在清代政治中发现现代国家的政治特征，给我一种意外的惊喜，也增强了我摸索历史的信心。

历史学不同于考古学，其对象不是静止不动的客体，而是不断累积和变化的个人和集体的回忆。我们在力求探索历史真相时，直接面对的其实是各种观念和意识的记录，只有通过层层剥离，还原其本意，才有可能进行重构。历史研究虽不是“选择一个最接近真理的虚构”，然而我们永远也只能无限接近于历史真实。另一方面，历史研究又绝不应止于重现过去客观过程的真实，虽说这是历史研究的基点，但显然无法满足我们对历史内在动因的追求。这种内在动因不但是体现于客观可视性的物质条件及其所构成的各种社会关系，更直接地体现在决定历史进程的那些重要人物的思想意识和心理。即是说，历史研究的对象不仅仅是物质性的客观过程，还包括作为历史存在的主观因素。历史运动总是综合各种因素而形成的趋向，并含有其意图或意义，需要后来的研究者去发掘、体味和品评，而绝不止是史实的考证。

同样毫无疑问，正统性之类的问题属于政治道德范畴，必然涉及价值判断。任何接触历史的人，都不可能绝对秉持所谓纯客观的态度，而

不可避免地带有个人主观倾向。研究者总以为自己在独立思考，实则思考的内容、方式、方向及所持的准则，都是由社会所提供的。研究者的主体意识也必然反映出某种社会观念，或某个社会阶层和集团的要求。这就是说，在具体地进入历史之前，研究者已经有了先入为主的“意见”。而研究结论，实际上是主体意识与研究对象之间反复映射和校订的结果。研究者按照自己的意识发掘历史的意义，而同时又以对历史的认识来修正自己的意识和立场。或者说，我们赋予历史以意义，历史也在熔铸我们，并调整我们面临现实的角度和基点。历史倘若失去了意义，即不成其为历史，研究亦失去了光彩。

陈寅恪先生提出的“独立之精神，自由之思想”，是现代人文学者立身立言的最高准的。历史工作者欲想追求此种境界，既要使主体意识进入到客观对象的情景之中，又需自觉地与之保持必要的距离，还必须对支配主体意识的现实存在具有一种批判的审视态度。这对于清史研究尤为要紧，因为清代遗留下来的与政治史有关的史料，基本上是统治者的官方记录；而清前期出现的“康乾盛世”又一直为人所偏爱，甘心顶礼膜拜；更重要的是，中国长期的专制集权统治使权威主义盛行而且根深蒂固，无形中支配着人们的意识或转为潜意识，极难消除。他们虽不属于高官显爵，却习惯仰视权力顶层，并将其神化，由此妨碍了他们的透视力，无法觉察历史的真实气息。研究者如果缺乏自省意识和批判精神，则其结论必然是皈依于威权。而历史上的威权，往往就是现实中威权的幽灵。作为现代的历史研究者，负有解剖自身的任务，在考察历史的同时，也需要质疑自己的良知，假如我们还有良知的話。

虽然我自以为把握住“自古得天下之正莫如我朝”这一康熙朝政治的核心，但必须承认探讨还只停留于表面，粗糙和肤浅在所难免。无论如何，这一历史主题关涉清代历史的许多重大问题，则是无法回避的。如：统治民族满族和被统治民族汉族究竟处于一种什么样的关系？这种关系在多大程度上支配着清代的历史进程？所谓清朝统治的成功和兴盛，其原因是如美国“新清史”所说的，统治民族满族始终未曾被汉族同化，并不断向内亚地区开拓殖民地？还是如国内传统史学所认为的，清代进入了中华民族融合的新阶段？以现代文明和人文主义精神来权衡，

清朝统治果真是成功的吗？在辉煌与阴暗相为表里的“盛世”之下，中国人的“国民性”受到何种影响？20世纪之初满清帝制这个庞然大物崩溃之后，中国社会陷入长期动荡不安。人们面对西方文明的挑战，常见的是激烈与虚无并存，惶惑与顽固共生，而始终不能持有一个稳定而自信的开放心理，这是否应该追究历史上高度皇权专制及其遗存国家主义对个人自由的扼杀和对人性的践踏？凡此种种，当然不能在短期内达成共识，然而却亟需提出来探讨。这不仅涉及史实层面的深化、研究立场和视角的调整，更关乎我们应该从历史中继承什么，每一个面对历史的人都不能不认真思考。

清史研究是一个充满争议的领域。本书的观点很可能不合时宜，然而我探索的目的，在于清理自己的思想，所需要负责的，是个人的理性与良知。本书犹如被清史主流冲刷到岸边的一粒微弱的水滴，其命运将是干涸直至被挥发，不会留下任何痕迹。失掉了水珠的光润，水分子却未消亡，或升腾汇入云雾，或渗入地下滋养土壤，仍将尽其绵薄。

我把这本书奉献给远在天国的米儿。2011年初，本书最后一篇文章交出，米儿即被检查出身患绝症，无法手术，我们全家惊呆了。经过七十一个日夜的抗争，米儿终未逃脱噩运，死于我的怀中。在我最艰难的日子，米儿一直伴随在我身边。她短暂的生命给了我那么多安慰和欢乐，而我对她的却尽是亏欠。在米儿灵前，这本书黯淡无光，只表示我的深心忏悔。

2014年暮春寒夜

魏象枢独对与玄烨的心理阴影 ——康熙朝满汉关系释例

从来史家论及玄烨反思三藩之乱，多着眼于其缓和民族矛盾、留心国计民生等积极面，甚至后来的“康乾盛世”即发轫于此。本文拟用最习见的史料，通过一个具体事件的考察，证明三藩之乱亦为玄烨带来极为消极的影响。玄烨心理中所形成的巨大阴影，终其一生不曾消除，并严重阻碍朝局中满汉关系的正常发展。

一、魏象枢密奏请杀索额图考辨

（一）有关魏象枢的上谕及其流传

《碑传集》卷12，韩菼《文靖王公熙行状》：

公能持大体，有远虑。菼为学士，撰《平定三逆方略》失上指。一日，上谕阁臣曰：“当三桂初反时，汉官有言‘不必发兵，七旬有苗格’者。又其时，汉官尽移其妻子回家，何也？”即顾菼曰：“汝为朕载之！”菼退而皇恐，语公曰：“当奈何？”公奋曰：“待缚我之东市，君乃载耳！”公大言于阁中曰：“有苗格，乃会议时魏蔚州语，告者截去首尾，遂失其本意。然若如其言，岂不是误国！汉官移家故有之，亦多有否者，日久何从分别，岂不是背主！汉官负此两大罪之名，复何颜立于朝乎？”因语大学士明公：“幸好为我执奏也。”翌日入见，明公为上言，略引其端，公即继之，恳恳如阁中语。上微笑曰：“朕固知此两事载不得也。”事遂寝。

清修《平定三逆方略》在康熙二十一年（1682）至二十五年。^[1]韩菼任学士在二十四年三月，二十六年二月乞归，^[2]则《行状》所述之事当在二十四、二十五年间。魏蔚州即魏象枢，字环极，与柏乡魏裔介石生均以正色立朝，称清初“二魏”。象枢二十三年以刑部尚书休致，三年后去世，玄烨论此事时，象枢尚在家居。明公即满大学士明珠，势正灼。韩菼记玄烨所言两事，于《康熙起居注》（下简称《起居注》）、《清圣祖实录》皆能印证，可视为实录。

一、《起居注》十八年八月二十九日，玄烨与群臣议论风闻言事，语科臣姚绶虞曰：“尔等皆以风闻为言，朕亦何尝无风闻，姑举一二端言之。君臣分义，休戚相关。当吴逆初叛时，诸臣中有一闻变乱，即遣妻

子回原籍者，此属何心？视国如家之谊，当如是耶？”

二、《实录》三十三年闰五月癸酉，谕大学士等有云：“原任刑部尚书魏象枢，亦系讲道学之人。先年吴逆叛时，著议政王大臣议奏发兵。魏象枢云：‘此乌合之众，何须发兵。昔舜诞敷文德，舞干羽而有苗格。今不烦用兵，抚之自定。’与索额图争论成隙。后十八年地震时，魏象枢密奏：‘速杀大学士索额图，则于皇上无干矣！’朕曰：‘凡事皆朕听理，与索额图何关轻重？’道学之人，果如是挟仇怀恨乎！”

三、《起居注》四十五年三月初八日，玄烨谓阁臣曰：“汉朝灾异见，即诛一宰相，此甚谬矣！夫宰相者，佐君理事之人，倘有失误，君臣共之，可竟诿之宰相乎？……康熙十八年地震，魏象枢云有密本，因独留向朕密言：‘此非常之变，重处索额图、明珠，可以弭此灾矣。’朕谓：‘此皆朕身之过，与若辈何预。朕断不以己之过移之他人也。’魏象枢惶遽不能对。”

四、同书五十六年十月二十三日，玄烨谓阁臣曰：“昔三藩叛逆，将自京师发兵。原任尚书魏象枢力言不可：‘圣人舞干羽而有苗格，何必劳师于远。贼至，我以逸待劳，即可以消弭矣。’满大臣面嗤之曰：‘贼逼城下始出兵御敌，有是理乎？’”

上举第一条即王熙所云背主一罪。十八年玄烨尚承认得自风闻，有汉官遣妻子回原籍，属个别现象。待修《方略》时，则为“汉官尽移其妻子回家”，语势斩截，故王熙不得不提醒他，“亦多有否者”。第二、三、四条皆有关误国。魏象枢“有苗格”之言，非玄烨所亲闻，乃“告者截去首尾，遂失其本意”。经王熙力争，不但明珠能明其原委，玄烨亦自知其言无据，只得改其初衷，承认“固知此两事载不得也”。王熙为汉官中追随满洲之最积极者，曾受命草拟世祖遗诏。康熙十三年首倡诛吴三桂子应熊，效忠清廷无贰，不曾给自己留半点余地，故深得满洲君臣信赖。但他懂得玄烨之言的分量，关系到汉官能否于朝廷立足。

今本《平定三逆方略》无此二事，当是王熙据理直言的结果。但“事遂寢”却非实情。二十六年，汤斌辅教皇太子以得罪告终，自此之后，玄烨不能信任汉官，即不绝于言辞。而魏象枢误国一罪，亦屡屡出自玄烨之口。可见，玄烨当初迫于事实，表面对魏象枢等汉官表示宽容，然其

心中却始终铭刻着汉官“背主”、“误国”两大罪。玄烨所见与事实相符若何，为另一问题。但其思想上抱此成见，且一经认定，即终生不改，则可确信无疑。

魏象枢“有苗格”一语经王熙申辩，玄烨既已辞穷，何以终未释之于怀，一遇波澜，便腾诸于口？此必玄烨心中另有郁结，不能因王熙一番言辞而消除。回顾前引第二条三十三年上谕，即可明了玄烨心中症结所在。据《实录》，玄烨此时于畅春园听政，拟“理学真伪论”一题考试翰林起居注官员，就考试结果而谕随侍阁臣，不知王熙是否在侧。^[3]玄烨将数年前审阅《方略》时为王熙翻驳之论，重申于众。依玄烨所言，魏象枢之倡“有苗格”，乃在议政王大臣议奏发兵讨逆之际，意在阻挠清廷出师，因而“与索额图争论成隙”，其后遂因十八年京城地震密请杀索，以报其私怨。玄烨此语，较审阅《方略》时更为严重。魏之密奏，他人皆不曾预闻，即使王熙在场，恐亦感兹事体大，时异势非，不敢造次。发兵争论为因，借地震请诛索为果，前引第四条五十六年上谕再补证其因，第三条四十五年上谕又强调其果，并将象枢欲杀之人由索泛及明珠。玄烨言之凿凿，魏象枢因前出兵与满大臣争论成仇，遂于十八年地震密请玄烨诛杀满臣，则几成铁案。

然清廷发兵讨逆，魏象枢是否参与议论，其争论的对方是索额图一人，抑众满洲大臣？又，十八年魏象枢密陈速杀之满臣究竟为索一人，还是索、明二人？上引玄烨上谕皆未交代确切。但玄烨认定魏象枢报复泄愤，却为后人所尊信不疑，辗转传述，愈说愈详。

最早为魏象枢作《墓志铭》的陈廷敬，作《神道碑》的徐乾学，均未提到魏象枢与索额图争论及密请玄烨杀索之事。《铭》、《碑》撰于二十八年以前，^[4]玄烨三十三年上谕尚在腹中。而自玄烨一系列上谕之后，魏与索之事便广泛见于私家记载。方苞《记徐司空逸事》云：“康熙十有七年，京城地连震。上昼夜坐武帐中，魏公环极直入，奏天变若此，乃二相（按：即索额图、明珠）植党市权，排忠良，引用金壬，以剥黎蒸之应。继之者则德公（德格勒），用此名震天下。”^[5]方苞于康熙末年交好满洲掌院学士徐元梦，魏象枢、德格勒说玄烨惩办索、明，当得自徐元梦所述。其后彭绍升《魏敏果公事状》云：“京师地震。时大学士索额图、明珠方树党招权利，廷臣莫敢言。公奏言，……圣祖立诏

见。公伏地流涕，言时政缺失，乃索额图、明珠挟私市权所致，乞重谴二人以消天变。圣祖寻下诏切责诸臣，二人皆惕息。”其史料来源，《事状》交代得很清楚，即四十五年上谕。^[6]至于以索、明二人先后罢相，乃魏象枢“最先有以发之”，则以象枢所奏为玄烨深然，纯属一厢情愿。方、彭皆以象枢请杀者为索、明二人，可以肯定，他们都没有见到《起居注》。而乾嘉时满洲宗室昭槱对魏象枢笔诛尤严，《嘯亭杂录》云其“及复召后，以撤藩事请诛明、米二公，乃蹈袁盎故辙；又以地震请诛索相以应灾咎，亦有违宋景之心；至吴逆叛时，首建招抚之策，有‘七旬苗格’之语，虽曰持重，几误国事，尤非大臣之所用心。”^[7]魏源《圣武记》完全承袭昭槱此说，且曰：“使用其言，大事几去。”^[8]皆判定象枢为清廷之蠹虫，平藩之罪人，且以辅佐玄烨撤藩平叛的另一重臣米思翰，亦成为象枢之仇隙。章太炎接受象枢曾请诛明、米之说，而别作异解。其云：“会吴三桂以湘蜀滇黔拒命，欲割地，称帝号。仁帝玄烨问象枢，象枢曰：‘尧、禹之师，舞干羽于两阶，七旬而有苗格。本谋撤藩者，明珠、米思翰，今势糜烂，当诛二臣以谢诸藩。’不省。”并引谭献语，认为象枢此议，旨在存汉种：“汉种有分地，则王土幸无全制于满洲。故象枢假为阔语以谏上。”拟如郑泰、孔融“和光同垢，与象枢而三”。^[9]依太炎所述，象枢请诛明、米当在康熙十三年之后，正所谓“顾第弗深考”，想当然耳。^[10]

以上诸说虽有异同，而论魏象枢请杀索额图，自方苞之后，其史源皆一本于上谕。故本文首先面临的问题，即在于辨别玄烨上谕的可信度如何。

（二）魏象枢阻挠发兵纯为诬辞

玄烨一再咬定魏象枢反对清廷出兵讨逆，已如前所述。当初王熙已向玄烨指出，魏象枢倡“有苗格”是在会议时所言，且为人曲解。王熙所说的会议，乃满汉廷议甚明。而三十三年玄烨却说，象枢此议发于“（满洲）议政王大臣议奏发兵”之际，使后人无从质证。但问题也由此而生，魏象枢究竟是在什么时间、什么场合阻挠发兵的。

现据《实录》，将清廷得知吴三桂叛乱的应对措施列举如下：

一、十二年十二月二十一日丙辰，奉命撤藩的使臣党务礼、萨穆哈从云南逃至北京，向玄烨报告吴三桂已于上月起兵。玄烨召议政王大臣面谕，今吴三桂已反，荆州咽喉要地，命前锋统领硕岱率军兼程前往，进驻常德。议政王大臣议奏所派兵员。

二、二十二日丁巳，湖广总督蔡毓荣疏报吴三桂反。谕兵部：调云南提督桑峨为湖广提督；授孙延龄为将军，线国安为都统，固守广西。命西安将军瓦尔喀进驻四川。京城内杨起隆称朱三太子叛乱，当日被镇压。

三、二十三日戊午，谕吏、兵二部，吴三桂背恩叛乱，原属吴三桂藩下文武官员概不株连。谕户部拨给出征八旗兵丁银两。

四、二十四日己未，命郡王勒尔锦为宁南靖寇大将军。^[11]议政王大臣议奏拘拿吴应熊。

五、二十五日庚申，谕议政王大臣等，发兵驻兖州、太原。

六、二十七日壬戌，诏削吴三桂王爵。命都统赫业为将军，同瓦尔喀由汉中入蜀。

七、二十八日癸亥，硕岱启行赴荆州。

据《平定三逆方略》，党务礼等逃至京城，玄烨即“命议政王贝勒大臣议出师”，即《实录》二十一日丙戌玄烨与议政王大臣之面议。又《方略》己未日，命勒尔锦为大将军云：“先是，议出师时，上命勒尔锦为帅。”亦定于二十一日玄烨与议政王大臣面议，应无可疑，二十四日正式授勒尔锦职衔。《方略》癸亥日，硕岱赴荆州，明书“上谕议政王等”。

由是可知，清廷得知叛乱在二十一日丙戌，^[12]当日即由玄烨与议政王大臣面议决定出兵。这就彻底排除了魏象枢在议政会议中阻挠出兵，并与索额图争论的可能。按清初定制，“凡议军情，汉官从未与议”。大举出征，议政会议更由皇帝主持。^[13]玄烨此次会议出兵，即谨守满洲传统，且所发之兵为禁旅八旗，岂容汉官厕身其中。唯一的例外可能就是王熙。韩菼《王熙行状》：“十二月，闻吴逆之报，即赴内朝集

议，至除夕始归。”此所谓“内朝集议”，即议政王大臣会议无疑。^[14]正因王熙参与清廷发兵会议的全过程，^[15]所以，他为象枢辩诬才格外有力。此其一。

那么，是否存在清廷定计出兵之后，又遭魏象枢阻挠的可能？上列第二条二十二日丁巳所记三事，即调桑峨为湖广提督，命孙、线固守广西，命瓦尔喀进四川，皆为前一日议政会议的结果。《实录》、《方略》皆书谕兵部，即奉命行事。揆之惯例，绝无大举出征既定而又于具体调动任命之时再集满汉群臣会议之理。另据《王熙行状》，“丙辰（十五年），奉谕专管密本。前此汉官不与闻兵机，盖异数也”。王熙以兵部尚书的身份，至康熙十五年方破例参预军机。可见叛乱初期，清廷军事调动皆对汉官保密，魏象枢根本无从得知其情，更遑论挺身而出阻挠。此其二。

二十二日以后的情况又如何。从上引第二条可知，二十二日当晚，京城中爆发了颇具规模的杨起隆叛乱，旋为清廷镇压，逮捕数千人。

《方略》记杨起隆案于二十四日，乃逮捕后进行审理的综述，细谷良夫已经指出。^[16]而魏象枢则立即卷入到杨起隆案的审理之中。《寒松老人年谱》癸丑年（康熙十二年）“十二月十九日，奉旨升补都察院左佥都御史。甫到任，即同三法司会审放火大盗杨起隆一案。除夕，乃出署。”^[17]也就是说，至迟从二十三日起直至三十日除夕，魏象枢一直封闭在衙署中审理案情，无从分身参与朝廷议事。即使他能通过某种途径获知吴三桂叛乱，以及清廷二十三日的上谕和二十七日的诏文，也绝无可能在会议中阻挠发兵。除夕之前，王熙在宫中，魏象枢在都察院衙署，二人不可能相接。故可断言，王熙于会议中所曾闻知象枢“有苗格”的议论，必不在商议发兵的议政会议。再看十三年初的情况。《实录》十三年正月戊辰（初三日），遣都统巴尔布，护军伊尔度齐先赴荆州，又命副都统扩尔坤将兵往西安。壬申（初七日）谕湖广总督蔡毓荣调兵守沅州。对照《起居注》，自元旦至初八日，玄烨一直在宫中宴请、祭祀，未接见汉官，初九日方御门听政。又可证戊辰、壬申两日的三次调发军队皆为宫中密议。满汉部院大臣概不得预，魏象枢岂有例外。此其三。

以上三点，足证玄烨所谓魏象枢阻挠议政王大臣会议发兵平叛，且

与索额图争论成隙，洵属诬辞。且可知，王熙所说魏象枢于会议时“有苗格”之论，必在十三年初清廷发兵已成定局之后。《年谱》甲寅（康熙十三年）首记：“是时吴逆变乱，人惊风鹤。余凡有奏疏，皆从地方人心起见。因邪教煽惑勾连，则有《谨陈要地当设之道员以资弹压等事》一疏；因湖广、四川大兵屯集，供应浩繁，则有《用兵之地钱粮暂宜缓征等事》一疏；因逆贼蛊惑，人心披靡，则有《密陈申明法纪鼓励人心之大端等事》一疏：皆系密奏。”因系密奏，例不收存于文集，^[18]非专为避某人之嫌。而象枢积极为清廷献策，殚精竭虑，以尽其愚诚，则可以想见。象枢登清廷首科进士。康熙十三年初，“奉上谕因大兵进剿逆贼，指日荡平，地方恢复，需人甚急，着臣等虚公举荐”。象枢即举顺治朝随发吴三桂在四川观望不前，不亟进攻西南，而遭反噬流徙塞外的郝浴。云其“当三桂身居王爵，手握兵柄之时，因从封疆起见，不附其势，不畏其威，致三桂成不共戴天之仇。三桂之所仇，正为国家今日之所取，何忍终弃之”。^[19]观此则知象枢效忠清廷，与叛逆势不两立，绝无丝毫瞻顾之心。积极支持玄烨撤藩平叛的满洲户部尚书米思翰于十三年底去世，^[20]象枢挽诗有云：“持筹共念输将苦，切齿难忘寇贼频。社稷忧劳惟此日，朝廷依赖少斯人。”^[21]象枢引其为同志，即非自外于清廷，亦证昭梈、魏源以象枢欲杀米，适为无根浮谈。我们完全有理由推断，象枢会议时“有苗格”的议论，是在十三年初清廷大兵征发之后，提醒清廷需申明纪律，维护其王师形象，并大修文德争取民心，以瓦解叛军之类。此与当时谕令大军出征，“务令秋毫无犯，安辑地方”，“统兵主帅各宜体朕为民除叛用兵之意，申明纪律，严加钤束”等谕旨一脉相承。^[22]而后来玄烨所谓“不必发兵”，“力言不可”，并为“满大臣面嗤之”等等，与象枢本意风马牛不相及。

魏象枢于十三年初连上三密疏为清廷积极进策，次月又举荐吴三桂的宿怨郝浴复出。^[23]按说，象枢对三藩的态度已甚明朗。但如果此前象枢曾在其他场合，因反对发兵而与索额图相争，为玄烨所闻，又恰为王熙所未闻，果尔，则后来玄烨上谕只不过是魏、索二人争论的时间、地点之误，而于象枢基本立场的判断并无偏差。那么，有无可能象枢得知清廷出兵已成定局之后，急忙调转立场，以求得玄烨及满洲统治集团的宽容呢？

欲解除此一疑惑，可以考虑如下数端：首先，从象枢人品而言，不是趋附形势、依违易变之辈。清朝开国名臣范文程为象枢座主，顺治十一年宁完我弹劾陈名夏致死，诬象枢为名夏一党，赖文程力为辩解得免，是文程于象枢有知遇与再造之恩。然直至六年之后，象枢以养母乞归，方肯“力疾一谒。吾师乃延入园亭，命之坐，曰：‘十余年，师弟今日才见一面。’象枢起而谢曰：‘吾师未受象枢一瓶酒，象枢未领吾师一杯茶，何独于四百门弟子中知象枢之深邪？’吾师曰：‘尝在会议处，见丈有直气，是我国家可用之人，不欲他人诬害耳。’”^[24]康熙十一年象枢起复补御史，由大学士益都冯溥之荐，以象枢“居谏垣，赫赫有直谏声，此人所共知也”，又“深信之，知为至诚君子”。^[25]冯溥立朝亢直敢言，李光地许为康熙朝第一人，其于象枢引重若此，则象枢非长袖善舞可知。康熙朝前期，象枢与汤斌、崔蔚林并以理学著称。^[26]后来玄烨攻击“假道学”不遗余力，象枢亦在其列。若象枢果曾先阻挠清廷发兵并与索额图争论成隙，旋又因出兵已成定局，遂见风使舵，改头换面，岂能不被玄烨引为口实，又岂能见重于朝士。^[27]其次，从象枢的居官履历来来看，康熙十二年“冬十二月擢都察院左佥都御史，明年二月拜顺天府尹，四月除大理寺卿，七月升户部右侍郎，十一月转左侍郎，一岁五迁”。^[28]若象枢对叛乱所持立场与清廷稍有违异，安能迁升如此之速？亦证明所谓象枢阻挠出兵为必无之事。更重要的是，我们要进一步追问，在发兵平叛的问题上，魏象枢与索额图的立场是否对立且争论成隙，这是判断玄烨三十三年上谕是否可信的关键。

三藩叛乱起于清廷撤藩之举，已是治清史者的共识。前引细谷良夫一文据清初海外史料《华夷变态》，有“吴三桂在三十年前已有叛乱企图”一说，尚需更有力的史料来证明。清廷撤藩时曾有赞成与反对两议。平藩战事甫毕，玄烨曾说：“尔时惟有莫洛、米思汉、明珠、苏拜、塞克德等言应迁移。”^[29]总之，主张撤藩者居少数，但为玄烨所支持。玄烨之主张三藩并撤，是其对形势错误估计所致。至于玄烨所谓“撤亦反，不撤亦反”，是事后的自饰之词，吴伯娅已辨之甚晰。^[30]

还可以补充的是，玄烨屡次申明议撤藩时，无人曾预言会导致叛乱，“试问当日曾有言吴三桂必反者否？”“亦曾两议，未有议及吴三桂必反者，亦未有议及吴三桂必不反者”，^[31]显然又是谎言。《碑传集》卷

11 彭绍升《熊文端公事状》：“时有诏撤三藩，圣祖举以问之。（对）曰：‘国家方太平，以无事为福，道在休养绥定之而已。今无故徙数十万安居乐业之众，移置穷荒不毛之墟，仓卒逼迫，势逐刑驱，未有不生怨。众怒不可激，一夫称乱，所至瓦解。前事如此，可勿戒与？’圣祖以语诸大臣，皆言吴三桂仅一子，质于朝，可勿虑，其它又安能为？未几，三桂反。”熊赐履已明确发出警告，但玄烨惑于诸人怂恿，终于激起大乱。二十年、二十五年玄烨两次宣称无人曾言吴三桂必反时，熊正罢官闲居金陵。即便其在朝，敢披露玄烨私下询问之事乎？朱彝尊《曝书亭集》卷80《征士李君行状》：“时曹侍郎申吉出抚贵州，引君为助。既闻三藩同撤，君曰：‘乱将作矣。’遂力辞归为母寿。既抵家，云贵告变。”^[32]李良年为作者多年挚友，非道听途说之辞。良年以书生方入幕黔抚，即能预见三桂必反。另据徐乾学《高层云神道碑》，“留蜀二年，策滇黔必乱，势将及两川，乃亟归。放船滟滪，浮江而下，抵家而吴三桂反，川途梗塞，人咸服其先见”。^[33]是知吴三桂反情，已播于邻省矣。迨吴三桂反时，云南一省为清廷殉节者尚有数人，^[34]岂能说无一察觉三桂情状，并得以诉诸朝廷？清廷或自讳之，以掩玄烨之失耳。^[35]所有这些都与本文主旨无关，但有一点可以确定，那就是玄烨善于文过饰非，绝不像他自诩的那样坦荡诚实。

索额图不属主张撤藩之列，已见前引《起居注》。得知吴三桂叛乱，索额图态度如何，于魏象枢是否与之“争论成隙”至关重要。《起居注》二十五年十一月十一日，阁臣“将《方略》内舛错七处改正呈览”，玄烨在上引无人预料吴三桂必反那段话之后，即曰：“后索额图曾云，主议当迁移之人应当处斩。此事举朝悉知。”同书四十五年三月初八日，玄烨谈及魏象枢借地震密请诛索额图、明珠，又曰：“吴三桂叛，索额图奏曰：‘始言迁徙吴三桂之人可斩也。’朕云：‘欲迁徙吴三桂者，朕之意也，与他人何涉？’索额图甚惧而退。”同年七月初二日，玄烨谓马齐等曰：“索额图常奏言，当斩议迁三逆之人，朕不准行。”可见不主撤藩者虽多，但请诛撤藩者则似唯索一人，玄烨于此前后无异辞。问题是，索额图具体在何时何地提出此议。

首先可以肯定，索额图提出处死主撤者是清廷闻知吴三桂起兵，即十二年十二月二十一日之后。但还有一点也可以立即肯定，索额图此议

也只能在清廷定计出兵之前。道理很简单，清廷一旦决定出兵，就已经断绝了退路，如同吴三桂既已反叛，就不可能再为清臣一样。^[36]是以当吴三桂进兵长江与清军相对峙，达赖喇嘛建议清廷“裂土罢兵”，为玄烨断然拒绝，亦势理之必然。苟明乎此，即可确定索额图请杀迁藩之人，不可能在清廷定计出兵之后。据上引《起居注》，索之奏请应在与玄烨面议之际，遭玄烨斥责，故有索的“甚惧而退”。故又可断言，索额图绝无可能继续坚持己意，有第二次谏请杀撤藩之人。玄烨的态度一经表明，索若再行妄请，就不仅是对清军自毁长城，更是对玄烨的地位和权威的挑衅，也就无可能日后作为玄烨平定叛乱的主要谋臣。^[37]如果上述推断可以成立，那么，索额图谏请杀撤藩者，必在二十一日玄烨召集议政王大臣面议时所言，而且仅此一次而已。上引二十五年玄烨说“此事举朝悉知”，只能是后来玄烨自己或入议者宣泄于他人。二十五年索虽仍以内大臣兼议政，但罢去大学士已达六年之久。宠信远不如往昔，故玄烨不惜将其“妄请”载之《方略》。

现在剩下的问题是，十二年年底，玄烨召集议政会议决定发兵时，索额图的身份是保和殿大学士，未兼议政大臣，^[38]是否可能参与十二月二十一日的会议？

清初内三院大学士首次兼任议政大臣，是清世祖福临亲政之后的顺治九年（1652）三月，且全以满洲和汉军大学士为限，汉大学士不与。十三年八月，福临停止大学士兼议政，随后于十五年改内三院为内阁。这一变化，反映出顺治朝从议政会议全面干预国家机构，到内阁走向皇权下的独立行政中枢的发展趋势，拙文《评清世祖遗诏》说较详。^[39]康熙初年四辅臣执政伊始，即将内阁改回内三院，并宣称“一切政务思欲率循祖制，咸复旧章”。“凡事皆遵太祖、太宗时定制行。”^[40]既一切制度以关外为准绳，自不容大学士预议政。玄烨亲政恢复顺治末年规模，内三院重新改为内阁，但大学士并不议政。

然而三藩叛乱爆发，情况又有了变化。玄烨为迅速处理军情，特命满洲内阁大学士同兵部大臣一并参与议政王大臣会议。随着时间的推移，连会推总督这类事务，议政王大臣也奏请满洲阁臣共同参与，详见《起居注》十八年十一月初五、初七两日。另据《起居注》二十年十一月初六日、初八日及十二月初九日、十六日记载，明珠亦参与议政会

议，则满大学士皆有此项权力。^[41]议政会议与御门听政是玄烨分别处理军机和行政的两个系统，议政会议的结果若按正常的题奏、票拟等程序，显然不适应处理紧急军机的需要。玄烨“因军务孔急，凡有会议，俱用白本启奏，不拟票签，故令阁臣得预议军机，原出自朕旨”。^[42]即为简化程序，将会议结果由阁臣直接呈奏玄烨，并将玄烨的谕旨迅速下达，使政令军务更为统一，效率更高。在这一体制变化中，显然不能排除所有的汉大臣参预军机。除上文提到的王熙外，大学士李蔚，“上所依任，参预机密。天子尝口授公起草谕统兵亲藩将帅方略，退食或至夜分，或留宿阁中。出，或问以时事，默不应。其慎重不泄，识者谓得古大臣体”。^[43]李蔚、王熙参与军机，是汉官中的特例，但充其量只能说深蒙玄烨信任，未因民族歧见被排斥于本身职任之外，与满大学士参与议政性质迥然有别。值得注意的是，任左都御史的魏象枢至十八年似仍不了解满大学士参与议政的原委，以至在九卿会议此事时云：“阁臣原不预会议。（山东巡抚周）有德系外臣，想不知此例。”^[44]阁臣参与议政起自于何时，《起居注》、《实录》等官书均无记载。

故宫博物院所编《文献丛编增刊》专集《清三藩史料》，多载康熙十三、十四年间议政王大臣会议题奏，其中最早出现大学士署名的，即十三年六月二十五日康亲王杰书、安亲王岳乐领衔的题本，署名大学士的依次为：中和殿大学士图海、保和殿大学士索额图、文华殿大学士对哈纳、中和殿大学士巴泰，清一色的满员。勒德洪未见，乃因其十六年方任大学士。明珠、米斯翰分别以兵部尚书和户部尚书在列，亦沿顺治九年的成例。可见，满阁臣预议政于十三年已成定制，上距叛乱爆发仅仅半年。但我们毕竟没有直接证据，说索额图参加了十二年十二月二十一日 的议政会议。历史考证往往会面临这种尴尬，我们明知已经非常逼近目标，可就是无法获得“现场”证据。为了弥补这一缺憾，我们不妨将以下两点考虑进来：第一，凡一制度的形成，必有相当过程，多是先有既成事实，然后形成定制。况且，顺治朝已有大学士议政的先例。第二，索额图是清除鳌拜集团的最大功臣，又是玄烨皇后的亲叔，其与玄烨关系之深，受玄烨倚任之重，远非议政王大臣所能相比。虽在撤藩问题上与玄烨所见不同，但非独持异议。事实上在平藩战争前期，索仍是玄烨最得力的辅佐。至于后来说“昔吴三桂之乱，索额图时参谋议，从未发一善策”，^[45]乃索依附皇太子被玄烨处死三年之后所言。此刻索在玄

烨心中已是“本朝第一罪人”，玄烨愤恨之余，不惜过甚其辞。总之，玄烨在获知吴三桂叛乱紧急召开议政会议，势无撇开索之理。基于这两点，我宁愿推断索以大学士参与了二十一日议政王大臣会议，并以此开启康熙朝满阁臣预议政的端倪。如前所述，索额图杀撤藩者的妄请，正是在这次会议中提出来的。

索额图参与十二年十二月二十一日决定发兵的议政会议，并提出杀撤藩之人；而魏象枢的“有苗格”之议既为王熙所闻，则必发于十三年以后的满汉集议之中：二者在时空上邈不相接。而且，索额图既不主张撤藩，且欲杀主撤者，则当初绝无可能赞成发兵甚明。若按玄烨所说，魏象枢亦阻挠发兵，则索、魏二人所持立场岂非一致？无论从哪一方面考虑，说魏象枢因阻挠发兵与索“争论成隙”，皆无法成立。玄烨上谕所云，不应属误记，而是诬辞。

欲进一步探讨玄烨的这种混淆和诬蔑何以产生，必须分析康熙十八年地震引起的一场政治风波。

（三）魏象枢独对之真相

前引“十八年地震时魏象枢密奏速杀大学士索额图”一语，是玄烨十五年之后的回忆。《起居注》、《实录》于十八年皆记载七月二十八日京师发生大地震，却不载魏象枢密奏事。但其他史料表明，魏象枢确于地震当日独见玄烨，这一点玄烨并没有记错。

《碑传集》卷8，陈廷敬《魏公象枢墓志铭》：

一日拜三疏，疏甫入而地震。公言：“地，臣道。臣失职，则地反常。臣总风宪，咎实在臣。”是日，独被召对，近御座前语移时，或至泣下。其言秘不传。

同卷，徐乾学《敏果魏公神道碑》：

京师地震，公与副都御史施公维翰入奏。（中略）上即召公入内殿。公伏地涕泣，请屏左右，语移时。是时用事大臣为之股栗。然公之语，近侍皆莫得闻。施公迎于后左门，见公泪流颊未干也。

《碑》作于象枢歿后二年。《铭》更在前，且言象枢之子“学诚以《状》来乞铭”。故从史源而论，《行状》、《铭》、《碑》不免父子证之嫌。但我们必须了解，徐、陈二人同与魏立朝多年，为当时人记当时事。更何况象枢死后安葬，“有司以天子命襄其事，于是谕祭有碑”。^[46]既奉玄烨之命，《铭》、《碑》又皆将示之于人，如此大事，岂敢随意杜撰。故魏独对一事，《碑》、《铭》记载应无可疑。而最权威的史料，还当属《寒松老人年谱》，其云：

七月二十八日，具有三疏。……是日拜疏归寓，书斋独坐。忽于巳时地震，有声如雷，尘土蔽天，垣屋倾圯。余凝神立于窗下。移时少定，余即立奔入朝，躬请圣安。司禁门者曰：“满官请安已毕，汉官一人未至，不便启奏。”余大哭曰：“此事天翻地覆，异常大变，若不面见皇上，恭请太皇太后、皇太后、皇上、皇太子尊安，死不敢回也。”乃转奏。蒙宣至乾清门，请安毕，奏曰：“臣罪当先死，以回天变。”圣心惻然者久之，即蒙召对而出。奏对语失记。

三家记载详略不同，可互相印证。《铭》、《年谱》记象枢于当日地震之前曾连上《直纠不法司官》、《抚臣因循溺职》、《督抚实政当修》三疏，收入《寒松堂全集》卷4，皆署七月二十八日具题。《起居注》记当日听政，三疏即听政时所陈，玄烨左右皆闻之，故三家所记大意相同而措辞少异。至于地震之后象枢独对密奏，《碑》曰：“召公入内殿”，“公之语，近侍皆莫得闻”。《铭》曰：“近御坐前语移时，其言秘不传。”《年谱》曰“即蒙召对而出”，亦透露独对之处在内殿御座前，三家记载相合。而独对之内容，陈、徐二人不得其详，象枢本人亦不敢记载。《年谱》记“奏对语失记”者凡三处，另二处为同年八月二十九日、

九月十三日，稽诸《起居注》，此三日玄烨均曾与臣下讨论地震之后的应对措施，象枢皆为当事人。凡玄烨有关地震之后具体处置，《年谱》一一讳之，略可体会其中利害轻重，非同一般。

《碑》与《年谱》之重大差异在于，《碑》虽云象枢独被召对，却是与副都御史施维翰一同赴朝的。而且象枢独对出宫之后，“是日，公与施宿署中”。而《年谱》对施维翰只字未提，此为何故？《清史稿》卷273《施维翰传》：“浙江巡抚陈秉直荐举学道陈汝璞，为左都御史魏象枢所劾，秉直应降调，以加级抵销。维翰言：‘秉直与汝璞见闻最近，乃徇情妄举，非寻常诖误可比。请敕部定议，凡保举非人坐降调者，不许抵销。’上然之，因著为例。给事中李宗孔继劾秉直，坐左迁。”《传》末云“施维翰在台敢言”，于象枢当属同志。象枢劾疏见《寒松堂全集》卷4，题于十八年二月十二日，在地震之前。《实录》十八年八月甲戌（十二日）九卿议覆李宗孔条奏，其中有“江西总督董卫国不能料理政务，致失民心，浙江巡抚陈秉直察吏无能，贤否混淆，俱应解任”。则陈之解职，又在地震之后。据《八旗通志》卷123《直省大臣年表》，董卫国正白旗汉军，陈秉直镶黄旗汉军。^[47]又知陈秉直之落职，为象枢首劾，施、李继之。玄烨惩办满族封疆大吏，是象枢地震日独对后的余波，详后。而可注意的是，玄烨公开斥责汉官结党，与满洲立异，正是始于此次地震。象枢不独于《年谱》地震当日隐去同施一同赴朝，《全集》亦不见有与施之任何酬答文字，极可能是震慑于玄烨的警告，特地消除了与施“结党”的痕迹。但徐《碑》却似有意留下一段文字，让读者玩味：

（独对之后）公与施宿署中，语施云：“今民生困苦已极，而大臣之家日益富饶，皆地方官吏谄媚上司，朘削百姓，督抚司道转馈送在京大臣。以天地有限物力，民生易竭脂膏，尽归贪吏私橐。小民愁苦之气，上干天和，致召水旱、日食、星变、地震、泉涌之异。又，会推选择，徇私不公；行间将帅，复无纪律；蠲免钱粮，灾黎不沾实惠；刑官鬻狱，豪右罔利；等威荡然，贵贱倒置：皆为可忧。”施公曰：“公何不极言之？”公曰：“圣明烛照，何待吾言。吾侪负国，万死不足塞

辜。”明日，上以六条宣廷臣集议，大略如公指。于是朝士或谓出于公造膝所请。公之密友与子弟，究不知公所陈何语也。

此条材料既非采自《年谱》，亦不见于陈《铭》，乾学当另有所闻，故尤为可贵。《碑》中所记象枢与施语及种种弊端，与《起居注》、《实录》以及《御制文集》所载地震之后玄烨颁示诏旨之六事一一相合。可见“出于公造膝所请”，绝非虚语。但徐乾学偏偏要加上象枢说“圣明烛照，何待吾言”，明明说“大略如公指”，又特补“朝士或谓”一语。乾学文章典雅简洁，叙事赡详，玄烨每每叹赏不置。^[48]何以此段叙述闪烁其词，必其心中有所瞻顾，不敢直书其事，其要害究竟何在？

玄烨颁布六条令群臣集议，徐《碑》记在地震之“明日”，魏象枢《年谱》亦曰：“次日，因地震示警，下诏修省，特召臣象枢同大学士臣明珠、臣李蔚、尚书臣宋德宜捧出诏款六条，颁行天下。”二者皆以颁布六条事在七月二十九日。而稽诸《起居注》、《实录》，却又不然。对此须加细细考证。先迻录《起居注》如下：

七月二十八日庚申，早，上御乾清门，听部院各衙门官员面奏政事。巳时，地大震，上复诣太皇太后、皇太后宫问安。未时，奉旨传内阁、九卿、詹事、科道满汉各官齐集。召大学士明珠、李蔚，尚书宋德宜，左都御史魏象枢，学士佛伦入乾清宫面奉上谕，曰：“兹者异常地震，尔九卿大臣各官其意若何？朕每念及，甚为悚惕。岂非皆由朕躬料理机务未当，大小臣工所行不公不法，科道各官不直行参奏，无以仰合天意，以致变生耶？今朕躬力图修省，务期挽回天意。尔各官亦各宜洗涤肺肠，公忠自矢，痛改前非，存心爱民为国。且尔等自被任用以来，家计颇已饶裕，乃全无为国报效之心。尔等所善之人，即以为善而奏闻；尔等所不合之人，即不行奏请。此等不公事情，朕闻见最确。欲即行处分，犹望改过，虽知之，不行议罪也。今见所行愈加贪酷，习以为常。且从前遇此等灾变之事，朕亦屡曾申饬，但在朕前云钦遵申饬之旨，究竟全不奉行。前此大奸大恶之人，朕重加处分，尔等亦所明知，此即榜

样也。再，科道各官向来于大奸大恶之人未见纠参……此后科道各官如有确见，即行据实参奏，若依然虚饰，……或事情发觉，或经朕访出，虽欲宽免，国法具在，决不饶恕！着即传谕齐集诸臣，咸令知悉。”

《实录》此谕亦载于二十八日，除个别字词之外，内容完全相同，唯将五人入宫奉面谕，改为“命大学士明珠等传谕”。此谕之前，《实录》还载有数谕，依次为谕户部、工部，谕大学士等，又谕大学士等，谕吏部等衙门，皆处理震后具体事宜，为《起居注》所无。

而令群臣集议的诏旨六事，《起居注》、《实录》皆载于三十日壬戌。据《起居注》：

是日早，命满汉学士以下，^[49]副都御史以上各官，集左翼门候旨。少顷，上遣一等待卫捧谕旨出，仍口传上命，曰：“顷者地震示警，实因一切政事不协天心，故召此灾变。在朕固应受谴，尔诸臣亦无所辞责。然朕不敢诿过臣下，惟有力图修省，以冀消弭。兹朕于宫中勤思召灾之由，精求弭灾之道，约举大端，凡有六事。尔等可详议举行，勿得仍前，以空文塞责。”传旨毕，宣读上谕。（即六事，文长不具录，《实录》略同。）

于是，私家记载的徐《碑》、象枢《年谱》，与官修《起居注》、《实录》便出现两点差异：第一，明珠、魏象枢等五人所传面奉上谕及宣布诏旨六事，《碑》、《年谱》以为一事，而《起居注》、《实录》则分为二事；第二，就时间而言，《碑》、《年谱》所载传谕以及六事在地震次日，即二十九日，而官方记载则分别以五人传面谕在二十八日。而六条则为侍卫所传，在三十日。究竟孰是孰非，值得认真对待。

我们先看《起居注》、《实录》二十八和三十日的记载传达了哪些讯息？二十八日，《实录》于明珠等传谕之前曾有数道谕旨，谓“京城内外军民房屋多有倾倒”，“穷苦兵丁出征在外，房屋毁坏，妻子露处，无

力修葺，更堪怜悯”；“其摧塌房屋、压伤人口”令各御史“详加稽察”，“作何加恩轸恤，速议以闻”云云：皆在体现玄烨对京城八旗的关切，于非常之际指挥若定。象枢《年谱》记其入奏之前，“满官请安已毕”，则这些上谕当是满官请安之际的口谕，后经文饰载入《御制文集》、《实录》，此无关宏旨。

关键在于《起居注》所载五人奉面谕。玄烨的意思很明显，以前大小臣工的种种不公不法，他已经“闻见最确”，但他希望犯法行私者自行悔改，只因“屡曾申饬”，未加议罪，乃变本加厉，“愈加贪酷，习以为常”，对玄烨的告诫“全不奉行”。因此，玄烨决心对为首者重加处分，并令科道据实参奏，无得隐瞒。玄烨要惩处的是谁？明珠既在奉旨之列，自应排除在外。而向居明珠之前的索额图、勒德洪均被玄烨摒弃不见，实则为待罪听宣。此康熙朝惯例，研史者习知。索额图失势后，玄烨云其“巨富通国莫敌”。^[50]故此谕中“自被任用以来，家计颇已饶裕”者，亦以索首当其冲。谕中“前此大奸大恶之人，朕重加处分”，必指鳌拜。

《起居注》二十二年三月十六日，诸王九卿议索罪行入奏，玄烨曰：“自尚书以下诸臣，谁不往来。”又知此谕直以索拟鳌拜，未将勒德洪、明珠视为索之同党。玄烨所欲惩办者索额图一人而已，固不言自明。总之，《起居注》、《实录》二十八日明珠等所传上谕，意在表明玄烨不再隐忍，决心惩办首恶，以警其余。而至三十日，由侍卫所传口谕，则风向为之一变。虽云“在朕固应受谴，尔诸臣亦无所辞责”，但其要旨却在“朕不敢诿过臣下”。而所颁六事，措辞虽然严厉，其目的自然在于惩前毖后，既往不咎。而且同时也表明，诏旨六事，出于玄烨本人的“勤思”、“精求”，非得自他人。于是我们看到：地震当日，玄烨警于天变，即欲惩治首恶，以弭灾异；经过两天慎重“思惟”之后，乃一改初衷，决定不诿过臣下，而以六事来约束内外臣工将帅士卒。这种安排，既与二十八日隐去魏象枢独对前后照应，又可以解释何以二十九日这一天玄烨无所措置的原因。似乎一切都处理得妥当无缝。

但仔细分析，《起居注》、《实录》二十八日和三十日的记载，不仅与私家《碑》、《年谱》所记难以吻合，即使是《起居注》、《实录》本身，亦难自圆其说。首先是《起居注》二十八日明珠等五人入宫面奉上谕，如果依上述解释是针对索额图而发，欲拿索开刀以警众人，

以回天意，何以有兵部尚书宋德宜、左都御史魏象枢的入宫奉旨。当时汉官中大学士杜立德、冯溥、吏部尚书郝维讷等人地位都在宋、魏之上，玄烨如此大手笔，撇开杜立德等人而独钟情于宋、魏，恐无此理。所以，既然隐去魏象枢独对一事，又召魏参与奉旨处治索额图，无论如何也说不通。如果说二十八日上谕本无深意，非有特指，上文所作惩办索额图的分析纯属捕风捉影，但那么一来，由明珠、魏象枢五人入宫，不但毫无意义，简直莫名其妙。而且，二十八日玄烨既发布一系列上谕，又召集群臣由明珠等人传达面谕，似雷厉风行，按理各衙门臣工立即就应有所反应，但奇怪的是，次日（二十九日辛酉）《起居注》记玄烨乾清门听政，而《实录》却只记户、工二部给银受灾者一条。地震何等重大，亦非机密，故不存在有所隐讳的问题。即使说玄烨独自在宫中精思明日的六条，但臣工们何由而知。难道满汉大臣暗中达成默契，置玄烨的一系列诏谕不顾，一齐静候玄烨的下一步布置。此皆《起居注》、《实录》所不能自解者。

如果与《碑》、《年谱》相对校，则更为抵牾。地震发生于当日巳时，《起居注》记玄烨于地震后赴两宫请安。然后，未时集满汉各官，命明珠、魏象枢等人入宫奉面谕宣示群臣。但据《年谱》，象枢在巳时地大震之后，“移时（地震）少定”，即“立奔入朝”。至时，司禁门者告之“满官请安已毕”，此即《实录》一系列上谕所由出。问题是，象枢好不容易说通司禁门者，又经过乾清门启奏，玄烨“惻然者久之”，才召入便殿独对。据陈《铭》、徐《碑》，独对“语移时”。即使玄烨当下即被象枢说动，亦不可能在未时就召集满汉九卿科道。如果考虑到当时汉官皆居南城，非能闻宣立至，则未时齐集宣谕就更无可能。再者，若未时宣谕，距日暮尚早，象枢何至要当晚留宿衙署，与施维翰夜谈。独对之后，非不得已，如此行迹，岂非启人疑窦？唯有在象枢独对毕，天色已晚，不便返回寓所，才会留宿署中，与施交谈。是又知所谓集群臣宣谕于未时之愈不可信。如按《起居注》，则玄烨在象枢独对之后，即杀心顿起，且宣示群臣。以魏象枢一汉官，能对玄烨有如此之大的影响力，以致仅凭一番奏对，便欲处置满洲重臣，稍稍了解清初政局中的满汉关系，恐无敢作此设想。如果独对之后玄烨态度已极为明朗，施维翰也不至于有“公何不极言”之责，魏象枢也不必说“圣明烛照，何待吾言”。前引三十三年玄烨上谕，魏象枢密奏杀索，遭到玄烨面斥，“凡事皆朕听

理，与索额图何关轻重？”玄烨此语，与“朕不敢诿过臣下”如出一辙，则地震当日玄烨召象枢独对时已持此意。既然如此，又何来二十八日那道杀机毕露的面谕，又何必将“不敢诿过臣下”一谕载诸三十日？凡此，皆《起居注》、《实录》不能与他书相印证者。

事实上，如依徐《碑》，象枢《年谱》，以象枢独对在二十八日，象枢与明珠等人入宫奉面谕及颁诏旨六事均在次日，则上述种种疑惑与违戾之处皆可消除。象枢独对虽不为左右预闻，但事后必朝士传诵。综合《碑》中象枢与施之夜谈，《起居注》、《实录》所宣上谕及诏旨六事，可知象枢独对时必力言吏治败坏，军队暴行，甚至提出惩办满洲权臣。至于是否言杀索，则无从对证。玄烨于象枢直陈，不能无动于衷。但仓促之间，显然毫无思想准备。而惩处当权满洲，尤非玄烨所能从，故不能立即答复象枢。当晚象枢与施维翰于署中交谈时之所以惴惴不安，正是感到前途未卜。次日，玄烨取一折衷方式，召五人入宫面谕。汉大学士唯李蔚在列，以其最为玄烨所信任且未对满洲有过正面批评，亦反映玄烨不欲多召汉人，以启满洲之嫌。宋德宜入召，乃因其对整治军队弊端所持见解与象枢相合，且为最早予以抨击者。德宜“每议朝廷事，侃侃正色而言，无或有所顾避”。^[51]这一点后文详述。玄烨所颁六事，极可能即由宋、魏二人代为草拟。而所宣玄烨上谕，我以为此即《起居注》、《实录》二十八日面谕以及三十日侍卫所传口谕。将此两谕合而读之，玄烨之意图毕现无遗。先以“大奸大恶之人，朕重加处分，此即榜样”，声色俱厉；紧随之以“朕不敢诿过臣下”一转语，即化干戈为玉帛。五人先向群臣宣读面谕，然后命群臣集议所颁六条。群臣陷于议论六条之中，何人还敢再谏请玄烨追究首恶。索额图、勒德洪之不入宫奉旨，自然是玄烨迫于压力，不得不示之儆戒，以缓解汉官的不满。质言之，若将《起居注》、《实录》中二十八日面谕及三十日口谕及诏示六事合为一体，移至二十九日，则前述所有矛盾皆迎刃而解。我以为事实真相即是如此。

如果这一推断成立，那么随之而来的疑问便是，原本二十九日之事，《起居注》、《实录》何以要割裂为二，分记于二十八日和三十日之下，其意图何在？在回答此一问题之前，有必要再次排除《碑》、《年谱》误记的可能。《年谱》记事精确，前已有述。^[52]其所以能如

此，象枢应有日记之类为据，绝非依晚年回忆，口授其子笔录所能致。象枢回籍之后，曾云：“每一回想仕途风波之险，危而复安者不知凡几，赖圣明在上，鉴我愚诚，卒得保全。”^[53]而借地震入宫独对，无疑为其仕途中最大的一次冒险。《年谱》于独对之前的心理和行为记载尤详，可见其事后下笔时仍不平静，自知此举非同一般。得以与明珠等入宫奉旨，实为破格殊荣，亦恐出象枢意外，且平生仅一次。此事若如《起居注》即在地震当日紧随独对之后，则不仅证明象枢能说动人主，更能体现玄烨当机立断，从谏如流。《年谱》断无将此误记于次日之理。若以《年谱》有意篡改于次日，则更无可能。因为这样篡改，于己既无所增重，且于玄烨形象有损，其中利害，象枢岂有不晓？奉诏独对如同地震一样，皆为震撼朝廷的大事件。《年谱》尚不敢稍有随意，何况示之于朝的《神道碑》。二十八年乾学撰此《碑》时，因上年牵连张汧案解任，虽蒙玄烨宽容，留京修书，但怨家丛集。象枢朝廷大臣，其《碑》必传示于朝廷君臣。乾学若在奉诏一事上不加审慎，或径依行状之误，率尔落笔，即授人口实。众所周知，玄烨对朝廷大臣不仅于其生前密加访问，即其身后如何评价，亦极其留意。二十三年，两江总督于成龙去世。当年玄烨南巡还京，谓群臣：“朕巡幸江南，延访吏治，博采舆评，咸称居官清正，为今古第一廉吏，应加褒恤。”^[54]其后，玄烨于臣下所拟祭文、碑文，“从容细阅，改定发出”。又亲撰“御制碑文，御笔贞珉，俾立墓上”。^[55]玄烨所撰《于成龙墓碑》载《御制文集》卷23，可按。又，二十九年乌兰布通之战，佟国纲阵亡，翰林编修杨瑄撰拟祭文，引喻失当，玄烨阅后极为不满，杨瑄革职，拟发往奉天入旗为奴。玄烨命掌院学士“张英及撰文者，以从前姚文然、魏象枢、叶方蔼祭文，与此祭文较看”。^[56]可见玄烨对大臣身后之论何其严格慎重，真是一字不肯轻易放过。^[57]有鉴于此，对于“亲定谥曰敏果”，“有司以天子命襄其事，谕祭有碑”的魏象枢《铭》、《碑》，玄烨又焉能轻轻放过。徐乾学历任日讲起居注官，入直南书房，内阁学士等职，当然知晓其中利害。徐乾学曾撰刑部侍郎叶方蔼祭文呈御览，玄烨谕曰：“凡祭文、碑文自应视其实绩撰拟，即一字褒贬皆有关系。嗣后撰祭文、碑文，凡同乡之人及亲戚应令回避。这祭文暂留，着另行撰拟。”^[58]后又遵嘱作李霁祭文，玄烨览毕，说：“祭文、碑文关系紧要，须相其人之行事而为文，方可信服天下。此文虽佳，尚当按其行事稍加更改。”^[59]其时徐以阁臣捧本，于玄烨耳提面命，敢不铭记于心！故我以为徐《碑》、象枢《年谱》记象

枢等入宫奉面谕并颁示六事皆在二十九日，绝无可疑。^[60]

《碑》、《年谱》不可能误记的理由既明，对于《起居注》、《实录》何以要篡改事实，将象枢等人入宫奉面谕与颁示六事断裂开来，也就不难予以解释了。

如前所述，《实录》二十八日所载一系列上谕，是召见魏象枢之前满官请安时的口谕，事后由修纂者整理润饰载入《实录》，意在表现玄烨于地震之际指挥若定，挂念在京八旗的安危。当日汉官仅召见象枢一人，且在宫中。众多汉官于天崩地陷之际，理应渴望天颜，聆听玉音。而玄烨亦不应举措失当，心中所念唯止满洲。故必须设计当日召集满汉群臣宣布上谕一幕，才更符合玄烨自我标榜的“君臣一体”、“情意不隔”、“满汉官员均属一体”的宗旨，^[61]凸显其满汉无异、天下共主的形象。而且这一举动又不能出自汉官的推动，故《起居注》、《实录》删去了象枢独对，将五人入宫奉上谕移至地震当日，以掩饰玄烨于地震之际置汉官于不顾，且于群臣无所表示的缺憾。此其一。

《起居注》、《实录》二十八日所奉上谕，可以表达玄烨对权臣腐败，怙恶不悛以及科道官员不予揭发的严厉谴责，是欲凸显玄烨整饬吏治，惩治首恶，以扭转风气的决心。而将“不敢诿过臣下”，令群臣共图修省的口谕置于两天之后的三十日，是为表明玄烨此一思想转向是经过反复考虑，慎重作出的决定。从而掩饰玄烨面对象枢独奏时，内心即已抱定拒绝处置权臣，回护满洲的立场。此其二。

魏象枢密请杀索额图，出自十五年后玄烨之口，谁敢质问？象枢又自晦其奏对语，留给他人的只是猜测。《起居注》记象枢二十八日参与召见，所奉上谕又隐含杀机，则玄烨欲杀索出于象枢怂恿，与玄烨后来所言恰好相符。《起居注》三十日集群臣于左翼门传玄烨口谕及六事，群臣奏对首记索额图之语，即玄烨不诿过臣下之体现。象枢又非传谕之人，则表明玄烨经二十九日思考，已识破象枢奸谋。如此安排，以后玄烨放言便可无所顾忌，即使稽诸《起居注》，仍可证玄烨所言不诬。即象枢复生，亦百口不能解。此其三。

最后，将所颁六事移至三十日，意在表明六条出于玄烨本人之思虑。玄烨睿智洞见，无所不照，绝非得自他人所献，由此掩盖玄烨于满

洲权贵贪腐、军队暴行的长期纵容，只是迫于汉官魏象枢等人的压力，不得已而命群臣集议的被动姿态。

我以为正是出于上述目的，《起居注》、《实录》才不惜违背事实，进行篡改。官方编纂者很清楚，这种篡改虽不能质诸当时，也无须质之輿情，^[62]却可以欺瞒后世。

再检诸玄烨手定的《御制文集》，^[63]有关地震的谕旨亦为二十八日、三十日，^[64]日期与《起居注》、《实录》相同。若说三书同样篡改，似乎令人难以置信，但其间并非全无踪迹可寻。《起居注》二十八日明载明珠、象枢等五人入宫奉上谕，《实录》则书“谕大学士明珠等”，隐去李蔚以下四人，显然是察觉到五人身份与谕旨内容并不相符。而在《御制文集》中，却标以“谕内阁九卿詹事科道”，完全消除了此为五人入宫所奉面谕的线索。更令人惊讶的是，《御制文集》中的“谕大学士明珠、李蔚、尚书宋德宜、左都御史魏象枢、学士佛伦”，其内容却是恐八旗灾民“不得均沾实惠”，令各御史详加访察，与《起居注》五人所奉面谕全不相干。在《御制文集》中，五人的角色较之在《起居注》中更加微不足道，这显然不是一时疏忽所致。此外，《起居注》、《实录》载三十日侍卫宣口谕及六事，明书群臣齐集左翼门，而二十八日五人奉上谕在乾清宫，群臣却不书集于何处。《实录》既改书“谕大学士明珠等”，或可有此一失，而《起居注》凡有会议集群臣，皆明书地点，当不容有此误。《御制文集》干脆删去三十日口谕，将《起居注》“着九卿詹事科道会同详议具奏”颁示六事，改成公文，集群臣一事便毫无踪影。此亦非《御制文集》体例使然。以上记载差异虽然隐微，但足以证明玄烨在审定有关地震上谕时曾指使编纂者作过篡改。只是各书编纂时间不同，编纂者于玄烨旨意领会不能尽合，才留下些许蛛丝马迹。

众所悉知，孟森的清史研究之所以取得巨大成就，其原因之一即以《东华录》校正《清实录》，故多能发前人未发之覆。可惜孟森未能利用《起居注》。今人又因推崇玄烨，而对《起居注》从不置疑。较之《圣祖实录》，《起居注》自然更接近事实，但亦非绝对可靠。须知玄烨本人即不相信。仅中华书局本《起居注》，即载有四次关于《起居注》的风波，五十七年终于将起居注馆裁掉。^[65]李光地亦说：“《起居注》凡予所奏对之语，无一载者，大约有人去之。”^[66]若非亲自或托人

检索，光地何得出此言？方苞为德格勒辩诬，云：“起居注故事：数易稿，然后登籍。”^[67]起居注馆虽制度严格，却不能排除君主和权臣的干扰，所记言事须时时秉承玄烨的意旨。

本文用了较多的笔墨，来考辨地震时象枢独对及奉谕之事官私记载的纠葛，不过欲证明官书的改纂更有利于维护统治者玄烨的形象，尽量贬低魏象枢等汉官的作用。结论是否成立，有待方家鉴别。但无论如何，象枢独对一事对政坛的影响及对玄烨的心理冲击，都是不容忽视的。事隔多年，玄烨仍耿耿于怀，时时对象枢诬蔑诋毁。何以象枢一次独对会对玄烨产生如此持久的影响，下面我们就试图对此进行探讨。

二、玄烨对三藩之乱的反思

要想深入认识康熙十八年魏象枢独对一事的意义，须将其置于当时的政治背景中来理解，具体地说，即对三藩之乱予以玄烨的心理影响作出充分的估计。

（一）三藩之乱中的汉人动向

三藩之乱爆发于玄烨亲政四年之后，距康熙三年清廷完成对大茅山农民军的围剿尚不过十年。大规模的武装对抗虽已结束，并不意味着民族矛盾已经缓和。这里涉及清初社会主要矛盾转化及三藩之乱基本性质的认定，本文不深论。但我不能赞成目前清史研究中流行的观点，即以武装抗清斗争的结束，作为清初社会主要矛盾已由民族矛盾转化为阶级矛盾的标志。这种观点在理论上的荒谬以及在史实解释上的危害，都是显而易见的。

康熙八年以前鳌拜集团执政，清廷的大政方针及各项政策，其宗旨在于巩固满族的统治民族地位，政治体制以恢复关外旧制为准则。这一时期的社会弊端，广大民众的沉重负担，较之顺治一朝并无改善。民族征服政策的继续，必然使清政权中的满汉对立进一步加深。康熙六年，储方庆于殿试对策中公开批评清廷当局，“信满人之心，常胜于信汉人”，“汉人有所顾忌而不敢尽忠于朝廷，满人又有所凭藉而无以取信于天下矣”。^[68]这正是满族统治者目光短浅，为征服所陶醉的反映。玄烨逮治鳌拜，辅政体制结束，终止了四辅臣时期的倒行逆施。“于是世祖皇帝时旧章次第酌复，中外称便云”。^[69]但就汉化的程度和规模而言，充其量不过在制度、条例上恢复到顺治后期的水平。^[70]至于四辅臣时期在部院衙门中大量充实满洲司员及笔帖式，使满洲官员在比例上进一步压倒汉官，则未予任何纠正。从现有史料，看不出玄烨亲政后曾对清初满汉矛盾根源及现实中的民族对立有过深刻的思考。

玄烨在宣扬所谓“朕满汉一视”，“朕于满汉内外总无异视”的同时，

[71]仍坚持“不忘武备”，“安不可忘危”，谨遵开创之初的“甚重骑射”，[72]即恪守满族马上治天下的传统。《起居注》虽有玄烨询问民生的记载，但此时的玄烨却“粟麦不辨”，其所热衷者，乃频频出游巡幸。熊赐履《请止北征疏》云：“兹道路传云车驾将幸关外，……而乃忽有边疆千里之役，此不待智者而知其万万不可也。”“且目今水旱频仍，流亡遍野，而乘舆一出，扈从千官，骑乘糗刍，供亿匪易，是亦不可不为之念也。”[73]然玄烨充耳不闻，置四海于水火而不顾。十年，又远赴关外谒陵。其告祭祖宗曰：“天下底定，盗贼戢宁，兵戈偃息。”随后颁诏天下：“继述无疆，永著显承之盛；升平胥庆，益彰乐利之休。”[74]完全是一派意满志得的虚矫辞令。先前预定的十年秋季日讲，十一年初的经筵大典，皆已置诸脑后。次年，熊赐履再次面陈：“昨年皇上谒陵，大典也；今年同太皇太后幸赤城汤泉，至孝也。但海内未必知之，皆云万乘之尊，不居法宫，常常游幸关外，道路喧传，甚为不便。嗣后请皇上节巡游，慎起居，以塞天下之望。”玄烨甚不以为然。[75]值得注意的是，玄烨在提出“与民休息，道在不扰”的同时，断然禁止言官风闻言事，实则拒绝群臣议论朝廷政治得失。他满心以为奉行“多一事不如少一事”的态度，便可自然进入太平治世。[76]这种为史家所盛赞的无为而治，其本质不过是因循苟且。三藩并撤的轻率之举，即为对现实矛盾毫无认识的盲目心理的驱使。本文强调这一点，不仅仅是为补充对三藩之乱爆发原因的认识，更在于说明，玄烨在三藩叛乱之前的这种思想心态，必然会影响他后来对三藩之乱的反思和总结。

《起居注》二十年十二月十四日，玄烨却群臣上尊号，曰：

吴三桂背恩反叛，天下骚动，伪檄一传，在在响应，八年之间，兵疲民困。幸荷上天眷佑，祖宗福庇，逆贼遂尔荡平。倘复再延数年，将若之何？

今幸赖天地祖宗之灵，剿灭逆贼，方为此言。倘逆贼未能殄灭，其咎岂不尽归朕身！

可见叛乱平定之后，玄烨仍心有余悸！

《实录》采录此谕颇有删改。“倘复再延数年，将若之何？”改为“倘复再延数年，百姓不几疲敝耶？”而将“倘逆贼未能殄灭，其咎岂不尽归朕身”一段完全删去。“将若之何”，暴露出玄烨当初对战争胜负并无把握，“倘未能殄灭”，又正好是其注脚。若清廷一方失败，玄烨将不得不为自己的轻率撤藩承担全部责任。玄烨此谕不仅公开承认吴三桂叛乱出乎自己意料之外，尤可注意的是，他在无意中流露出，清廷赢得这场战争是出于侥幸。

玄烨类似的言论，我们还可以在其他地方捕捉到。诸如：“朕听政二十余年，阅历世务已多，甚觉慄慄危惧。前者凡事视以为易，自逆贼变乱之后，觉事多难处。”^[77]“回思前者数年之间如何阅历，转觉悚然可惧矣。”^[78]十七年的永兴之役，是平藩战争的转折点。玄烨回忆道：“吴三桂兵围永兴城，破在旦夕。吴三桂一死，其兵皆退。此亦天意也。”^[79]就连他的身边大臣也说：“皇上若如此，则懦怯不及祖宗矣。”^[80]然玄烨死后被追尊为圣祖，“六十余年，手定太平，论继统为守成，论事业则为开创”，^[81]以平定三藩与歼灭噶尔丹为玄烨开基创业两大功绩。其实，就对玄烨的思想心理冲击而论，其他任何事件都远不能与三藩之乱相比。玄烨自云：“三逆之事，非终身可忘者也。”^[82]《起居注》、《实录》中所载玄烨对三藩之乱的回顾与评论比比皆是，直至去世前一月尚在论及，^[83]确实是终身不忘。

本文不拟全面分析战争双方的成败得失，而是关注这场战争对玄烨的影响。必须指出，清廷之所以如此艰难，根本原因在于未曾料到人心的向背具有那么巨大的力量。清廷定鼎北京三十年之后爆发的三藩叛乱，迅速扩展为一场全国规模的反清斗争，实出于满族统治者意外。明末镇将在社会动荡中逐渐形成各地的军事集团，是社会的赘瘤，又是不安定的根源。他们本无确定的政治目标，投靠满洲贵族，甘为其效命疆场，不过欲换取更高的地位和更大的利益。而清廷正好借他们来弥补八旗兵力的不足，彼此相与为用。质言之，三藩势力的膨胀，既是满族征服全国的产物，也是清廷统治者自己培植的逆种。当全国财政经济状况持续恶化影响到社会秩序稳定时，满族统治者决定断然抛弃三藩，以保证其征服者地位的巩固。在我看来，玄烨撤藩仍含有民族歧视和民族征服的目的。三藩本身的兵力，远不足以与八旗及绿营抗衡，清廷敢于

贸然三藩并撤，很可能就因只看到这种表面的兵力对比，而忽视了各地官吏将士以及广大民众的政治倾向。

然而吴三桂进军之速，出乎清廷意料之外，^[84]起兵不到一年，即八省俱陷。^[85]如果考虑到河南和安徽等地的叛乱，最严重的时候，叛乱竟蔓延十五省，半壁河山非清廷所有。西起陕西，经湖北、湖南东至浙江，皆为双方反复争夺、僵持数年的前沿阵地。形势之严峻，实自顺治二年以来所未有。《清史稿·田六善传》康熙十四年疏言：“臣昔为河南知县时，孙可望、李定国尚据云贵四川，其势不减于吴三桂。金声桓叛江西，姜瓖叛大同，亦不异耿精忠、王辅臣。而当日民心，未若今之惊惶疑惧。”他的历史对比，不一定准确，但无疑代表了当时的一种看法。多年以后，玄烨与李光地论及三藩，李光地坦言：“方三藩播乱，民心摇摇，未知所归。”^[86]最为清廷所担心的，是各地民众重新蓄发易服，^[87]以反清复明相号召武装起来，与三藩鼓桴相应。清军处处举步维艰，很大程度上是受到各地民众武装的掣肘，虽官方《实录》亦不能完全掩盖反清势力的浩大及玄烨的惊恐。^[88]面对各地民众的反清及大量地方官员附逆，玄烨内心反应如何，由于史料限制，使这方面的研究难以深入，在此略作钩稽。

叛乱初起，御史宁尔讲曾奏言：“外官宣布皇上德意者，曾无一人。”玄烨表面虽说：“外官中岂无一二公忠者？尔此言太过。”但其内心失望不难想见。^[89]魏象枢为李光地母撰寿辞，说耿精忠反福建，“一时封疆大吏守节无亏者仅二三人耳”。^[90]此言肯定得自曾在福建身历的李光地。康熙十五年底，左都御史陈鼐永疏云：“陷贼之员，偷生者多，尽节者少，因而展转煽惑，所在胁从。”^[91]可见叛军所至各省情况略同。最能说明问题的，是二十二年三藩之乱后清廷的首次大计。依《起居注》所记，各省布政使以下，依八法处置者凡783名，其中从贼官员522名，近70%。^[92]其比例之大，令人瞠目。如果考虑到此次大计包括叛军未曾进入的各省，则叛乱地区从逆官员的比例必将更大。所以，后来清廷纂修《实录》不得不对此数据进行修改，将从逆官员按“不谨”处理，^[93]以掩盖各地绝大多数官员倒向叛军的真相。据上述材料，玄烨对各地从逆官员的数量比例应该是了然于胸的。而以密丸上书为玄烨青眼有加，破格授内阁学士的李光地，自述其上密丸的动机，实由于对清

廷镇压叛乱后滥杀政策的恐惧。^[94]即便如此，玄烨后仍疑其曾受伪职，谓明珠曰：“（李光地）不过是乡绅，又无城守之责，何必死？所争者，受伪命不受伪命耳。”^[95]对乡绅尚须鉴别其曾受伪命与否，至于地方官员的进退顺逆，在玄烨心中是何等严重，即可想而知。^[96]二十一年，御史王自修条奏：“凡曾受伪职之人，已经补用及注册候补者，一概罢斥。”吏部议覆准行。玄烨当即曰：“此等人其可用耶？此议甚当，着依议。”^[97]其对从叛官员内心深处的憎恶毕现无遗。当初“一概赦免”，“照旧供职”的虚伪诺言已抛到九霄云外，这就是次年大计的基调。而当大计结果呈奏玄烨时，亦必令他铭记终身。

在地方官员首鼠两端，甚至大批叛清附逆的形势下，如何笼络控制朝中汉官，使之与清廷休戚与共，便成为玄烨面临的重要任务。“曩者三孽作乱，朕料理军务，日昃不遑。持心坚定，而外则示以暇豫，每日出游景山骑射。朕若稍有疑惧之意，则人心摇动，或致意外，未可知也。”^[98]外示镇定闲暇，只可安人心于一时。为了真正体现“我太祖、太宗、世祖相传以来，上下一心，满汉文武，皆为一体”的“祖宗之家法”，“常以家人父子之意相待”。^[99]汉大臣有丧，派满大臣赐茶酒致祭，汉大臣有疾，派满大臣前往私第问候，皆起于此时。^[100]后来破例许汉臣入宴乾清宫，亦是此类手段之拓展。玄烨最富象征意义的举动，还是坚持经筵日讲，显示崇儒重道，^[101]以满足汉族士大夫的理想追求，实现所谓“君德成就在经筵”。在《御制日讲四书解义序》中，他明确宣布：“万世道统之传，即万世治统之所系也。”遵从二帝三王周公孔子之道。“道统在是，治统亦在是矣。”^[102]竭力将自己打扮成中原王朝正朔的继承者。

然而在这些表象的背后，玄烨始终未曾消除对汉官的猜疑，心中牢记着汉官“背主”和“叛国”两大罪。不只如此，玄烨甚至怀疑朝中汉官为叛逆暗通机密，^[103]不啻又加“通敌”一罪。玄烨既如此神经过敏，其对汉官处处防范监视，亦势所必然。苟明乎此，玄烨对九卿詹事科道宣称：“朕于诸臣素行，无论在官在家，一举一动，罔弗知之。”^[104]也就不是虚声恫吓，而是实有所指的底牌。这就是玄烨的真实心态。汉官聆听此言，能不惕然自警！对汉人官员外表的亲昵与内在的猜忌之间的矛盾冲突，造成了玄烨心理上极大的紧张。而且正因有表象的缘饰，其内

在的真实倾向才愈加顽固隐蔽，更难消除。

在对玄烨的基本思想和心理略事剖析之后，我们再来展示魏象枢独对引起的波澜。

（二）地震之后的政局波澜

1．清军暴行与朝廷汉官的反应

魏象枢借地震独对之所以对玄烨造成心理震动，绝非一人之力所能致。由魏象枢力陈之后为玄烨所颁示的六事，应是汉官的普遍反映。早在十七年正月，左都御史宋德宜即疏言：“各处领兵大将军、王、贝勒及将军、大臣等亦有玩寇殃民，营私自便。或嘱托把持督抚各官；或有越省购买妇女；其尤甚者，抢夺民间财物，稍不如意，即指为叛逆。”宋疏直为满洲统兵大帅而发，故玄烨以“疏下议政王贝勒大臣，申饬严禁”。

[105]《实录》十七年正月戊戌，谕议政王大臣等：各地将军大臣，“甚而干预公事，挟制有司，贪冒货贿，占据利藪；更有多方渔色，购女邻疆；顾恋私家，信使络绎；尤可异者，新定地方亟需安辑，乃于所在攘夺焚掠。种种妄行，殊乖法纪”。此谕即宋德宜疏奏的结果。可见满洲统帅军队的暴行已引起朝廷重视。次月，玄烨又令两广察明被掠人口，“令人民识认，悉皆发还”，或“遣还原籍”。[106]凡此似不能说玄烨对此毫无认识。

问题是玄烨自发布这几道谕令之后，便认定满洲将帅大兵必将痛改前非。“自吴逆叛乱以来，命将出师，虑其在外骚扰，无不痛切告戒。前岁（十七年）江西大军抢掠民间，朕心切痛恨，但以方在用兵之际，姑示宽容，未即正罪。此后朕更加严饬，闻诸路禁军（按：即八旗禁旅）无有敢仍前犯法者，此尔等所知也。”[107]玄烨既心存此见，自不愿汉官再行渎奏。然而满洲大兵并未稍有收敛。就在十八年地震之前不久，御史蒋伊疏言其回籍常熟时，途经淮安、京口、江宁，目睹江西、浙江难民惨状：“匍匐千里，哀号乞钱，求赎妻女。”“臣目击领回难妇，细加询问，皆搜之深山僻落，并非得自贼营。向使其夫与父果为贼也，即诛锄

何恤焉。今其夫与父间关跋涉，俨然于通都省会之中哀鸣道路，则其为良民可知矣。”“至于某地转贩，某地寄放，一则江南青阳县之详文可据，一则安徽藩司之牌票可凭。臣有刊版簿籍，凿凿现据，非与风闻者比也。”这是蒋伊亲对其所绘《游民图》第一幅的解说，即《题为恭绎第一图以严军政事》。^[108]这位御史真是一位有心人，他似乎预料到玄烨会以传闻无据之辞而置之不理，是以特准备了“凿凿现据”呈上。然蒋伊的苦心非但未能感动玄烨，反而引起玄烨厌恶。^[109]七月二十八日的地震，显然给汉官提供了一个进言的机会，而魏象枢直请独对，又无异于当面给玄烨施压。

史料表明，象枢此举又非单纯发自个人一时冲动。《汤子遗书》卷5《上总宪魏环极先生书》云：“近复辞司寇之命，请留总宪，以汲黯自拟，皇上亦嘉悦而留之。君臣相信无间，三代而后不多见也。先生正色立朝，百僚严惮，所谓猛虎在山，藜藿为之不采，固不在条举一二事，纠参一二人，遂足尽职掌称报效也。而都下缙绅以及儒生，不能尽明斯意，以为翘首跂足，愿闻说论。而两月以来，未闻有所论说，议论纷纷。”最后又说：“总宪非久居之地，壮往直遂，非大臣之道；而委蛇顺时，非自任之谊。盛名难副，晚节难保，先生详审之。”^[110]象枢辞刑部尚书留任左都御史，《实录》及《寒松老人年谱》皆在十八年五月初二日乙未，则汤斌此书当在七月，正地震将发之前。书中所谓京城士夫“翘首跂足”、“议论纷纷”、“委蛇顺时”、“盛名难副”等语，必给象枢以强烈刺激。他借地震固请密奏，直陈无隐，以至于涕泪俱下，实有感而发，亦可谓不负众望。

玄烨于地震次日命李蔚、宋德宜、魏象枢三人参入奉诏颁示六条，当然也明白象枢的独对代表汉官群体的意志。他虽然以“不谄过臣下”化解了象枢惩办首恶的意图，但不作一番表示是说不过去的。谕中首云“地震示警，实因一切政事不协天心”，即承认平叛战争六年以来用兵行政的全部过恶。其所颁六事：“民生困苦已极，而大臣长吏之家日益富饶”，“此皆地方官吏谄媚上官，苛派百姓”，“民间易尽之脂膏，尽归贪吏私橐”；大臣“朋比徇私”，推用非人；用兵地方诸王将军大臣“多掠占小民子女”，“每将良民庐舍焚毁，子女俘获，财物攘取”，“实则陷民于水火之中”；外官隐瞒百姓疾苦，“百姓不沾（赈济）实惠”；刑狱官

员“枉坐人罪”，“恐吓索诈，致一事而破数家之产”；包衣下人及诸王贝勒大臣家人侵占小民生理，“有司不敢犯其锋，反行财贿”云云，^[111]毕竟是战争以来满族统治者的首次全面检讨。十天之后，九卿集议即拟定严格的处治条例，^[112]似乎汉官的意见取得预期效果，朝廷的气氛也确实为之一变。“近阅章奏，更张者甚多”，“条奏纷纭”，“各部事例，言官条奏更改者良多”，^[113]“外廷诸臣连章累牍”。^[114]可见借地震上言的汉官为数甚多，大有冲破风闻言事禁令之势。他们不仅指陈弊端，而且泛及战争期间的各种制度。此种局面为平藩战争以来所未有，实由魏象枢独对所启之。玄烨之所以深衔象枢，盖由于此。

2. 玄烨与汉官的三次交锋

玄烨当然不能容忍汉官肆言无忌，他要朝局牢牢掌控在自己手中。就在九卿议奏六条处置条例的第二天，玄烨便开始反击。《实录》康熙十八年八月甲戌（十二日）谕吏部等衙门：

今各部院办理事务大小汉官，凡事推诿满官。事之得当，则归功于己；如事失宜，则卸过于人。至于入署，不待事毕，诿于满官，只图早归，宴会嬉游，不为国家尽力担当，料理公务。至科道各官，平日章奏内将一二可行之事，隐附私情，希图作弊。凡有条议，鲜非无因。多已己为至公至廉，其嘱托公事，肆行妄为，外播威势，挟制多端。地方督抚等官莫不畏惧，小民困苦未必不由于此。作何惩戒，著九卿詹事科道详议具奏。寻九卿等议覆：嗣后汉官推诿满官，瞻徇延挨者，革职；科道条奏有嘱托挟制等弊者，革职提问；至大臣科道官原籍子弟有挟势妄行者，照律处分；父兄不约束，督抚不提参者，皆革职。从之。

此谕纯为汉大臣而发。魏象枢独对，玄烨颁示六事及九卿议奏处分条例既然针对满洲权贵和统帅将卒，则玄烨此谕报复意图甚明，且急不可待。诏示六事既为玄烨“勤思精求”所得，明言地方官吏敲剥下民，通

过督抚司道转馈朝中大臣，朝中大臣则徇私推举，故地方长吏便无所顾忌，尽情搜括以媚上官。然而此谕非但不鼓励言官揭发，反而认定科道挟持督抚，以至“小民困苦未必不由于此”，更是一“莫须有”。究其心理，无非因“六条”迫于一时压力，将满洲王贝勒统帅士卒及内府包衣种种过恶暴示于众，而玄烨内心实不能平，故亟以汉官不与满官同心，推诿卸责于满官，致使满官代为受过。总而言之，地震天谴表面虽由满洲权贵将士贪虐所致，夷考其实，根由却尽在汉官大臣科道。这才是玄烨精心构思的结论！

就史籍所见，这是玄烨亲政以来第一次公开指责汉官。其直接原因，正是魏象枢独对之后在朝廷内外掀起的波澜。广而言之，是三藩之乱引起的反清形势，使朝廷中的满汉分歧呈现表面化。值得注意的是，玄烨先以“不谏过臣下”化解了汉官惩处首恶的要求，继则以此谕指责汉大臣科道，企图扭转六事专对满洲的矛头所向。巨贪大憨既不绳之以法，六事处分条例的所谓“国法俱在”，又其谁与欺？满洲将士残害地方屠掠生灵，何尝见玄烨处分一人？所有谕旨禁令皆为欺人之谈。正如潘耒应诏条陈所言，玄烨虽“赫然震怒”颁示六条，但“立法而行之不断，守之不坚，与无法同”。^[115]

《实录》甲戌日载上“谕吏部等衙门”之后，又载有九卿议覆吏科给事中李宗孔条奏，其中弹劾江西总督董卫国“失民心”，浙江巡抚陈秉直“察吏无能”，并言“良民男妇子女身陷贼营，官兵败贼后，应令亲属认识，酌量给价取赎”。玄烨批旨董留任，陈解职，余依议。九卿既于当日议覆，则李疏应上于甲戌日之前，玄烨已阅览过这份条奏并授意阁臣票拟。《起居注》唯记当日玄烨“御门听政”一语，内容不详。但从《起居注》反映的题奏及上谕的程序来看，《实录》甲戌日的“谕吏部等衙门”应在听政之后。也就是说，《实录》所载甲戌日的上谕和九卿议覆的顺序，与实际情形正好相反。李宗孔的条奏更在甲戌日之前，很可能是应地震次日下午诏求言而上的。澄清这一细节，有助于我们理解玄烨甲戌日上谕的动机。上谕中的科道“凡有条例，鲜非无因”云云，显然包括李宗孔。说明玄烨在看过李宗孔等人题疏之后，即开始酝酿甲戌日的上谕。而甲戌日的前一天癸酉日九卿议覆六事的处置条例时，仍在遵循上月末玄烨颁示六事时的思路。玄烨与九卿双方的思维发生错位，使九卿

在甲戌日议覆李宗孔条奏时，未能及时跟上玄烨的思想转向。或者说玄烨的转向过于迅速，紧随前一日九卿议覆六条处置和当日议覆李宗孔条奏之后，立刻就颁布了警告汉大臣科道的上谕。从不谄过满洲权臣到指责汉官，不到半月，玄烨已两次转向，表明他决心以攻为守，要将朝议的方向彻底扭转。

甲戌（十二日）诏谕之所以对科道横加指责，也起于给事中姚绶虞请求重开风闻言事。姚绶虞疏言：“科道乃朝廷耳目之官，原期知无不言，有闻则告。已故宪臣艾元征有请禁风闻条奏，从此言官气靡，中外无顾忌矣。试观世祖章皇帝时诸臣奏议何如鲠直，即未禁风闻以前诸臣奏议，亦犹有可观。伏乞敕下在廷诸臣会议。得旨：九卿詹事科道会同确议具奏。”《实录》载此疏于八月二十四日丙戌，似在甲戌日之后，但这是玄烨批复下发之日。据徐乾学《姚绶虞墓志铭》：“十八年七月地震求言，公以科臣疏言，疏留中久不下。至八月某日下廷臣会议。某日宣旨，令面对。敕令九卿台省集殿廷，且命内阁以世祖时章奏上。次日，上御乾清门，问公疏意云何”云云。^[116]则姚疏应上于七月底，“留中久不下”者，以稽迟二十日有余也。其间玄烨不但于甲戌日示以警告，且为面质姚绶虞作了充分准备。“某日宣旨”，即二十六日戊子；玄烨面质姚绶虞，《起居注》、《实录》皆载于二十九日辛卯，《铭》微异。《实录》戊子日谕九卿，先斥科道“徇私好名”，然后就姚疏“言官气靡，中外无忌”予以反驳，“如今之章奏，已见施行者，虽不明言为风闻，何尝不是风闻”。但玄烨之要旨在绝不开风闻言事之例，故又云：“倘生事之小人，特为可以风闻，但徇己之好恶，必致擅作威福，以行其私。彼言之者既无确见，听之者安能问其是非？”此又与甲戌日诏谕中“督抚畏惧（科道），小民困苦未必不由于此”一语相呼应。玄烨再次强调此一宗旨，当然是警告九卿切不可为姚疏所惑。随之玄烨就要面折姚绶虞了。

《起居注》二十九日辛卯，集群臣于中左门，命满侍郎折尔肯、屯泰入内殿奉召谕：“朕亲决机务十年余矣。科道为朝廷耳目之官，每览章疏，实能为国有裨政事者甚少，草率塞责者甚多。”命将谕旨传示九卿，九卿“少顷进见，朕将面询得失”。可见玄烨早已成竹在胸。二人宣读谕旨篇幅甚长，更足见玄烨已与阁臣作过充分酝酿。在对科道一番指责之后，玄烨便大谈科道与部院、督抚之间的矛盾：“今日之所谓是，明日又

转而为非，朝更夕改……茫无成宪，难取信于天下。”随后以“举人才、核销算”二事设难，皆为风闻不可开之理由。实际上，这又是对甲戌日上谕的具体补充，进一步证明吏治之所以败坏，弊端之所以丛生，盖由于科道，当然咎在汉官。

经过上述两次转向之后，现在玄烨必须进行第三步，杜绝风闻言事这一危险的企求。为此，他不得不周密准备，甚至不惜与汉官当面对锋。其内心之紧张，说明他不啻将与汉官的较量视为另一战场。甲戌日上谕既已将种种弊端归于科道，此时却又说“朕曾处分几言官来”，实不过证明玄烨手中并无任何把柄，但非如此不足以震慑言官，转移方向。玄烨既将问题转到风闻言事，九卿的乾清门会议亦只得就此议论纷纷。多数人自然迎合玄烨，论现状则曰：“原不禁其风闻”，“人人原可尽言”，“未尝不是风闻”等等；论危害则曰：“亦无典故”，“亦非好事”，“恐有借称风闻挟私报怨”等等。唯魏象枢“另为一议”，仍赞成开禁。于是，玄烨只得亲自结案：风闻言事“系明末陋习，若此例一开，恐有不肖言官借端挟制，罔上行私，颠倒是非，诬害良善”。此即前二日与阁臣所说的：“明末一切事例，朝更夕改，全无一定，以致沦亡。此皆尔等所亲见，亦众所共知也。”^[117]总而言之，在玄烨看来，第一，言官中公忠者绝少，所有条奏，不属空言，即挟私念；第二，若开启风闻言事这道闸门，局面必将不可收拾，以至于重蹈亡明的覆辙。

在人才、奏销问题稍事敷衍之后，会议本当结束。但不教训一下姚绶虞，玄烨心有不甘。他两度召姚近前面质：“尔去年差往江西，闻所行不善，朕亦未必即信。此亦是风闻，果可信耶，否耶？”姚对曰：“臣（去年）八月初五至江西，九月初即行，并未有不善之事。”玄烨说：“若要钱，原不在时日多少。”后一次问姚：“尔可见世祖章皇帝本章来？”姚答曾见几参本。玄烨曰：“尔之意，恐朕未曾览世祖章皇帝时本章耶？”“尔亦知世祖时科道官有互参之事乎？”玄烨情急失态，已顾不得君臣之体。《姚绶虞墓志铭》记此事：“时群臣跪立者，骤闻严命，无不胁息震悼。”玄烨对自己表演的这一幕肯定得意之极，故“令以所言宣付史馆。次日，复命公入起居注（馆），授纸笔记之”。故我们今日方能稍稍窥见玄烨的真面目。当时战争虽未结束，但大局已定，开放言禁以供玄烨斟酌取舍，无疑会有助于由战时状态到承平阶段的转化。然而，汉

官的视焦集中在吏治贪腐和军队暴行，却触痛了玄烨紧绷的神经。在玄烨心目中，这将使满洲统治集团极为被动，甚至会导致满汉的主客易位。这就是他所谓的亡明覆辙，也是他何以要对开风闻大动干戈的原因。玄烨确实将问题提到有关本民族存亡的高度。而指责汉官不肯“实心为公”、“意见偏执”、与满洲论事“不能和衷”，^[118]这是玄烨发明“伪道学”之前，满族统治者用以治服汉官的不二法门。

需要指出的是，玄烨虽以势压人，但姚缔虞并未屈服。针对玄烨的威胁，姚仍坚持：“皇上亲政以后，原未禁风闻，因故宪臣艾元征条奏，始定此例。”这无异于是点明玄烨放弃了乃父世祖福临所继承的“明末陋习”。无怪乎玄烨恼羞成怒，以为姚讽刺他未阅世祖时章奏，是数典忘祖。为此须稍作追述。

艾元征疏请禁风闻，事在康熙十年。《实录》摘录其言：“世祖章皇帝时，于出位妄言及风闻失实者，皆立加惩处。以风闻言事，伐异党同，挟诈报复故也。嗣后果有确见关系政治及大奸隐弊，仍无论有无言责，悉听其指实陈奏外，余并不许以风闻浮词擅行入告。下部议行。”^[119]顺治朝言官得罪者，多因指陈时弊，而非由风闻弹奏，《世祖实录》俱在，不难验证。《清史列传·魏象枢传》：“（顺治）十年，会大计，连上四疏，皆言计典。其一言纠拾之旧制宜复，言官不宜反坐。下所司议，著为令。”^[120]据《圣祖实录》顺治十八年正月丁丑，“吏部议覆山西道御史胡来相条奏：科道纠参，必据所闻具奏，定有具揭之人。嗣后科道纠参，应注明身经目击，或某人具揭字样。若审系情虚，即行反坐，诬揭之人亦反坐。从之”。庚午“谕吏部、都察院：（言官）凡发奸剔弊，须据实指陈，……嗣后指陈利弊，必切实可行，纠弹官吏，必确有证据。如参款虚诬，必不宽贷”。此即顺治朝不禁风闻之明证。福临死后，四辅臣方制定相应处分条例，亦即姚缔虞所谓“但有处分条例在，言官皆生畏惧”。《碑传集》卷52乔莱《邹给事之璜传》：“初，侍读学士熊赐履于辅臣时上疏陈时政，被恩遇，词臣因多上疏言事。至是，左都御史艾元征上疏禁词臣言事，著为令。”可知玄烨亲政初，词臣在熊赐履影响下多指陈时政，即上引艾疏中所谓“出位妄言”。亦见四辅臣虽定处分条例，但并未严禁风闻。艾元征求媚玄烨，故请将词臣指陈政事及言官风闻一并禁止，为玄烨所接受。即本文前面所

说，玄烨在提出“道在不挠”的同时，断然禁止言官风闻言事。此有《起居注》为证：十一年十二月十七日，玄烨召熊赐履至懋勤殿，问曰：“汉官中有以言官风闻言事请者。朕思忠爱之言，切中事理，患其不多；若其不肖之徒，借端生事，假公济私，人主不察，必至倾害善良，扰乱国政，为害甚钜。”熊对曰：“言官渎奏乱政，固足为害，但言路通塞，关天下治乱。……盖人主深居九重，一日万机，若非兼听广纳，明目达聪，则政事得失，生灵休戚，何由周知其故？……闻见不广，则病在壅塞；采纳不慎，则病在泛滥。”可见艾元征禁风闻，遭致汉官的不满。熊赐履主张开风闻，其意甚明，但未能说服玄烨。[121]

自艾元征请禁风闻至十八年地震，已过八年，其间艾已于十五年去世。此时姚缔虞以顺治朝及康熙十年以前事实为据，请重开风闻。玄烨不能正面反驳，故只得诬姚刺己未阅顺治朝章奏，并以科道互参例相威胁，虽盛气凌人，实则窘态毕现。值得注意的是，从这时起，玄烨逐渐加强了对科道条奏的控制。先是命阁臣“务加详酌”，随即规定“科道官员条奏，朕将所奏本章先行披览”，[122]绝不让科道疏奏随意播示群臣。是收是放，只能操之玄烨之手，“凡言官条奏事宜，俱朕独断”。[123]后来玄烨欲去明珠，又自开风闻之禁，云：“今间有弹章，亦止据风闻参劾耳。苟非通同受贿，何以深知？天下岂有通同受贿而尚肯题参者乎？自来原有风闻之例，世祖皇帝时及辅政大臣停止。今再行此例，贪官似有畏惧。”命九卿确议具奏。[124]玄烨欲达目的，又绝口不提“明末陋习”。且其不欲承担禁风闻之名，乃不惜诬及其考，不亦甚乎！帝王之言，信口雌黄，此一时，彼一时，岂可奉以为训。

地震之后，玄烨所受汉官压力非止一端。《起居注》十八年十月十二日，会议流徙乌喇人犯，两议具奏，迁延不决。至次年五月，已三年不雨。满洲大兵掳掠良民一事仍未了结，詹事沈荃又提出：“从来发遣（犯罪）原分远近，今一概流徙乌喇，恐未合皇上好生之心。倘此一事蒙圣恩停止，天若不雨，臣甘坐欺罔之罪。”数日后，九卿竟从沈荃，玄烨只得依议而行，停止发遣。[125]据邵长蘅《沈公神道碑》：“十八年，大旱，诏求直言。时方更定新例，令罪人当流者，徙乌喇极北以实边。下廷臣集议，公独以谓乌喇距蒙古三四千里，地不毛，极寒，人畜冻辄死。今法，罪不至死者乃遣流，而更驱之死地，失好生之意，宜如旧例

便。乃独为一议上之。有诏令画一。公坚持前议，又力争之上前，曰：‘此议行，三日不雨，臣愿受欺罔之罪。’闻者皆悚，上为改容纳之。越二日，大雨盈尺，流徙乌喇例竟罢。”^[126]沈荃本以书法受知玄烨，却能于掠良、流徙二事直言。虽其本人不以弄臣自甘，亦当时形势使其感奋，不觉中推波助澜。

玄烨内外交困，身心俱疲，《起居注》十八年十二月初三日，太和殿火灾。初五日，玄烨谓阁臣云：“惟是今秋有地震之变，又各处饥谨荐臻，寇盗未息，此朕早作夜思，中心惶惧，寝食靡宁者。至于殿廷告灾，乃上天致警于朕，敢不夙夜祗畏，循省厥愆。”孝庄太后亦谕满大臣：“皇帝自入秋以来，未甚爽健。且此数年间，种种忧劳，心怀不畅。”此种情况自三藩乱起所未曾有，朝中汉官给玄烨心理压力之大，可见一斑。而揆厥所由，实启自地震当日的魏象枢独对。但玄烨既将此视为对满洲统治的挑战，就绝无可能作出真正退让。^[127]

3. 满洲主子的本色

自地震以来，一月之内玄烨已三次扭转朝议方向。玄烨的态度逐渐明朗，满洲大臣自然也心领神会。八月二十九日会议上，兵部侍郎温代便底气十足地为满洲军队掳掠良民辩护：“江西等省人民反叛于建昌、饶州等处，抗敌满洲官兵。击败之后，俘其子女，此可谓之良民子女乎？满洲官兵捐躯杀贼，将所俘子女，有变卖取直，以疗治疮痍者，亦有制办马匹衣服等物者，今欲径行释放及减价取赎，其可行乎？且昔年征取云南时，释放俘掠之人，满洲官兵遂至重困。”这种赤裸裸的强盗逻辑，即玄烨也不得不代为转圜。^[128]其实，温代之言正是在玄烨面斥汉官偏私的鼓动下道出的，亦是玄烨的心声。玄烨宗旨既定，汉官所有释放良民的请求则无异与虎谋皮。浙督李之芳疏陈四事，“首请给还难民子女”，称“今日第一疾苦，无如被掠难民一事”。“不意各旗营将，恢复地方之后，男女尽为俘掳。父失其子，夫失其妇，老幼呼号，不可胜计。”^[129]但李之芳的奏疏被兵部所格。满洲尚书郭四海奏曰：“兵丁所掠人口，或变卖资用，难以追求，所请不便允行。”玄烨即曰：“李之芳为总督大臣，身在地方，目击情形，尔时何不即言？直至今日，方行陈请。且册内所开被掠人口俱无着落，又从何处追还释放耶？”^[130]之芳既

开列册籍，自可按图索骥，然被一口否定，玄烨的态度尚有疑乎？据徐乾学《项景襄墓志铭》，李之芳疏上，“奉旨诘责。下廷臣议，金言非所宜言，当罢；公独明其无罪，议两上。上亦意解，竟从后议”。^[131]然依《起居注》，李之芳仍降六级。^[132]玄烨虽口口声声“岂不可怜”，“断宜严禁”，一将付诸实行，便会以各种理由拒绝。针对玄烨所说“所抢人口，时移岁久，皆不可问”，沈荃坚持曰：“人口见在，可查问者似应仍听取赎。”玄烨即颇不耐：“苟可查问，自当从民便取赎，朝廷曷尝禁止耶？”^[133]

但汉官并未完全放弃。十九年夏，玄烨以久旱无雨求言，宋德宜等人再次提出归还良民：“臣等窃议，大兵虏获子女，其间真正从贼者固多，无辜误掠者亦复不少。目今逆贼俱已扫荡，各处人民从贼与否，业已水落石出。请敕各省督抚查实，系良民妻子被掠到京者，准其题请给还完聚。”这一要求并不过分，根本没有提到按上年议定的六事处分条例来惩处满洲将士，而且也正是时机。玄烨若真有爱民之心，完全可以因此施恩百姓，缓和重新激化的满汉民族对立。但对战争已稳操胜券的玄烨却全不虑及，竟斥之曰：“尔等所奏，尚属肤词。”然后便大谈一番端本清源、奉公杜私的高调。宋德宜仍不死心，说若“给还完聚，则无匹妇含冤、三年不雨之患矣”。欲以感动玄烨。不料玄烨的回答更加蛮横：“如照尔等所奏，察其从贼虚实，其以前从贼官员士庶作何处治？现为职官者又何以堪？且江西之人亦有曾经受札从逆、现任在京者，如复行察，将此等人员岂可一概处分乎？”^[134]玄烨故意将水搅浑，宋德宜提出的是误掠良民，玄烨则答之从逆百姓如从逆官员，概不应赦免。可见玄烨对从逆官员切齿难忘，当初一概不究、皆为赤子的诏令纯为欺人之谈。同时也揭穿了上年他为温代遮掩时，“概加抢掠，岂不可悯。自今以后，断宜严禁”云云，何其虚伪！在残酷镇压、掠夺汉族人民方面，这位被人称颂不已的圣君仁帝，是无丝毫仁慈可言的。

清军的暴行，与入关初年并无二致。清初“凡平定地方，降者抚之以示恩，抗者杀之以示惩。如此，则人皆感恩畏死求生而来归矣”。^[135]指地方稍有抵抗，即行杀戮屠城，非谓攻破之后再行鉴别。《实录》康熙十三年十一月辛未谕兵部：“凡陷贼地方，皆我赤子。念愚氓被胁截发，特一时贪生畏死之恒情。若大兵所至概行诛戮，非朕救民水火之意。嗣

后大兵进剿，有乡民持械拒敌，及窃踞城池山寨，不即迎降者，仍行诛戮，其余概从宽免。至剿杀贼徒，自应俘其子女。但贼营妇女多系掳掠胁从，破贼之后，凡所掳难民子女，许民间认领，不得一概妄收。”这就是战争初期玄烨所定的原则。满洲大兵之所以肆无忌惮，放手屠掠，孰令为之，难道还不清楚吗？待清军取胜在望，玄烨连最后的虚伪许诺也干脆抛弃了。

三藩之乱的确唤起了汉族人民的反满情绪，但不必讳言，这场战争也同样加强了满洲统治者对汉族士民的仇恨心理。只要稍稍触及历史的真相和玄烨的心灵深处，任何头脑清醒的人，都不会相信康熙初年民族矛盾缓和的奢谈。关于掳掠无辜良民，温代振振有词，说明是满洲生计所需，即八旗大兵的生存之道。玄烨为其辩解，当然不能不用一些虚伪的辞令，但下述史料却将玄烨的思想本质彻底暴露出来。江西底定后，玄烨谕户部：

江西旧欠钱粮，屡经督抚及科道等官奏请蠲免，朕已洞悉。但当逆贼煽乱之时，各省地方与贼接壤者，被其侵犯，迫而从逆，情非得已。故于平定之后，其旧欠钱粮悉行蠲免。江西于贼未到之先，地方奸徒辄行倡乱，所在背叛，忠义全无。绅衿兵民人等，或附和啸聚，抗拒官军；或运送粮米，助张贼势；或布散伪札，煽诱良民；或窝藏奸细，潜通消息。轻负国恩，相率从逆。以致寇氛益炽，兵力多分，迟延平定之期，劳师费饷，揆厥所由，良可痛恨！即今田庐荡析，家室仳离，皆其自作之孽。逋赋未蠲，职此之故。但思逆寇渐经歼除，地方凋敝，旧欠追比，民困愈深，朕心殊为不忍。其康熙十六年以前旧欠钱粮，著尽行蠲免，以昭朕爱养百姓至意。^[136]

将玄烨心中积蓄已久的愤恨作如此淋漓尽致的宣泄，在《实录》中确不多见。江西各地民众纷纷反抗清军，规模浩大，本应引起玄烨认真反思，但在玄烨看来，江西简直就是另一叛乱策源地，全省皆是背恩负义的暴民。两年前玄烨对“大兵所至，将蓄发者概行诛戮”了然于心，虽说过“殊非朕抚恤残黎”的门面话，^[137]对屠杀者却全无惩罚之意。在这道

谕旨中，我们看到玄烨本人对附从叛逆的民众深为“痛恨”，恨不得让他们“田庐荡析，家室仳离”，无论清军如何施以暴虐，亦是他们咎由自取。“自作孽”者，不可活也。虽属愤激之辞，亦为由衷之言。免除三年以前的逋欠，为康熙初年惯例，本无任何实际意义，但玄烨仍要江西人民感激他的天恩“至意”。

还可注意的是，永兴之役结束于十七年八月，清廷底定江西全境在当年年底。蒋伊、李之芳等人疏奏满兵大量掳掠人口在十八年下半年。而上引十八年二月玄烨对江西的谕旨恰在其间。换句话说，满洲大兵的暴行是在玄烨谕旨之后才大规模发生的。这表明满洲统帅对玄烨态度的确心领神会，才敢放开手脚大肆掠夺。始作俑者为谁，难道还不清楚吗？前引温代在汉官面前的那番狂妄之辞，当然也是基于对玄烨本意的理解。玄烨这种态度，史料中也非止一见。

《起居注》二十年十一月十七日，云南总督赵良栋条奏：应逼困云南省城，投诚人等不应为奴，已经掳掠在军中的民人应予释放。玄烨阅后极为不满，曰：“赵良栋乃一骄纵狂妄之人。此疏内‘殷鉴不远’之语，尤属悖谬，可谓不知礼矣。”^[138]清军进攻云南时，玄烨曾下诏招降云贵从逆官员，以显示“朕宽大好生之心”；^[139]即使叛军首领，包括后来被凌迟的马宝等人，也曾许诺不予追究，声称此诏“昭如星日”。^[140]良栋上此疏，即本自玄烨之诏，岂知玄烨本心却截然相反。玄烨之能公然呵斥良栋悖谬，乃因身边唯有满臣，故出语不需忌讳。收复云南之后，接任的云南总督蔡毓荣请蠲免荒地钱粮以苏残民，又以从贼虽受虚衔，然未曾助逆者，应停迁移。玄烨的答复是：“云南官民并无可悯。如吴三桂稍能成事，则伊等岂非有功之人、效力之氓乎？蔡毓荣此奏明系市恩徇情，断不可准。”^[141]此时云南平定已近一年，玄烨当然更无顾忌。这位高唱“丽日和风被万方”^[142]的天下赤子之主，其内心云南百姓仍为不赦之叛民奸徒。

显然，玄烨对江西、云南两省民众的憎恶，是由于两省民众支持三藩抗击清军，使清军屡遭重创，付出了沉重的代价。但实际上，其他地区的情况也与江西类似，这一点玄烨心中清楚得很。他不可能认识不到，广大地区汉族民众割辫蓄发，以恢复华夏制度、汉族衣冠相号召，附从叛军，正表明汉族民众不能接受按征服方式所建立起来的满族统治

政权，不能容忍八旗大兵的残暴行径。本文前面说过，玄烨的撤藩不仅是失之轻率，更严重的是，满族统治集团对清初民族对立潜在的严重性缺乏清醒的认识。八年战争，才使玄烨开始意识到，真正给满族统治者造成威胁的，不是三藩所凭仗的武力那一点点本钱，而是广大汉族民众对清政权的否定。

传统史家将南明弘光、隆武、永历政权称为前三藩，而以吴、尚、耿为后三藩。前后三藩的本质差异是显而易见的。但从满族征服中国的历史进程来看，二者之间不仅存在着某种内在的因果联系，即以后三藩之兴是前三藩之亡的结果；而且，二者之间还存在着一种类比或历史的重复，那就是广大汉族民众并没有选择持有八旗铁骑和满口德义的清廷，却倾向于劣势甚明的三藩。或许人们以为，如果清廷统治者能及时吸取历史教训，就不会有后三藩战争这一幕。其实这种谴责含有明显的道德伦理意味。而历史分析的意义，其重要性并不仅在于指出历史反思的必要，而更在于引导人们关注，只有或者应当具备什么客观条件和环境，才能形成正确的历史反思。

平定前后三藩，造成了清入关之后相继出现两位守成兼开创的君主。世祖、圣祖二祖相承，艳称于清朝史册，这也恰恰是清初的历史悲剧。长期的战乱和杀戮，当然会促使统治者的反思，但战争和杀戮无疑加深了满汉民族之间的对立和仇视。对汉族民众士庶积淀着一层深厚憎恶和恐惧心理的玄烨，恐怕很难以一种冷静的思维和豁朗的心态来反思历史，并以此指导其政治实践。尤其是当他清楚看到满族军队处处暴露出来的懦弱无能时，玄烨的心理阴影无疑会更加浓重。

（三）八旗梦幻的破灭与玄烨的心影

八旗是清朝的开基立国之本。一向以武力自豪的满族统治者绝没有料到，清初所向披靡的八旗铁骑竟然长时期在叛军面前一筹莫展。这不能不使玄烨错愕惊讶，焦虑万分。

战争初起，清军前锋抵达荆州，“所率前锋护军，每佐领下五名，兵力不为弱矣。乃不急渡江，耽延迟误，而常德、澧州遂叛。王（勒尔

锦)亲率大兵至荆州,又不即渡江进取,致令吴三桂一至,而常德等处遂为所据。都统朱满率兵至武昌时,岳州、长沙尤未叛也。又不急趋镇守,逍遥武昌,六百里之程,行逮一月,而岳州、长沙又陷。且糜费粮饷,倍于他处,究之寸步不能前进。因贼渠与我精兵相持荆、岳间,而广西孙延龄、福建耿精忠遂相继变叛,贼寇蜂起”。^[143]正是湖广方面八旗军的畏缩延宕,使清军陷入全面被动,叛乱遂成燎原之势。玄烨对前方将领的不满愤怒之情,其后便屡屡见诸谕旨:“我国家自创业以来,克敌攻城,必主帅奋勇先登,军士效死戮力,方能速建肤功。今闻尔等凡与敌遇,率皆乘间伺隙,观望不前,但令士卒前驱冲突。”“今出师三年,未获尺寸,坐失机会,使疆圉日逼,贼势鸱张。”至十七年下半年,湖南、江西主战场仍呈胶着,玄烨对前方统帅极为愤怒,甚至以亲征岳州相挟。^[144]战争期间及其结束之后,除安亲王岳乐、将军赖塔之外,几乎所有的统帅将领都受到玄烨的斥责惩处。《起居注》二十年十二月初一日,户部议云南凯旋官兵马匹令于常德喂养二十日,玄烨说:“从前所回官兵,俱系无功中途而返,故不曾令其喂马。今云南凯旋官兵已成大功,非他兵可比。”此句前后两处“官兵”,皆指撤回北京的八旗兵。这段史料之可贵,是因当时只有满族君臣相处,玄烨才会袒露些许真情。其实,大将军章泰、赖塔以数十万满汉军队围攻云南省城,自二月至十月与叛军相持,不敢紧逼。而川陕一路赵良栋一至,即刻率先攻陷昆明。然赵良栋于平叛后郁郁不得志,实由玄烨有意贬抑,不欲其凌驾于满洲之上。

上引《起居注》提醒我们注意一个重要问题,即清廷虽与叛军鏖战八年,但随着形势逐渐好转,部分满兵已有步骤地撤离前线,返回北京休整。《实录》康熙十六年二月丁卯,玄烨遣人至岳州劳问将军大臣满汉官兵云:“陕西官兵戮力成功,今并获休息。诸将士倘能奋勇奏效,亦与彼同。”^[145]十七年八月吴三桂死后,江西、湖南次第为清军收复。从次年四月起,清廷即开始逐步将蒙古、乌喇、宁古塔及八旗禁旅回撤,福建满兵开始回撤,亦于此时。^[146]清廷此举,固有“恐满兵不耐水土,因而挫锐”,^[147]需要番代休整的考虑,但“不忍官兵惨罹锋镝”,^[148]担心满洲士兵这点家底在旷日持久的战争中消耗殆尽,则是玄烨的深意所在。

十八年初吴军在湖南已呈溃败之势，清军却未能紧紧追击，迅速进入贵州，其原因当然是多方面的。从战略上考虑，玄烨后来采纳川陕、广西和湖广三路大军对云贵合围的意见，固然获得成功。然若湖广满汉大军紧追不舍，不给吴军以喘息之机，或许战争结束得更早。此非故作悬揣，而有玄烨的话可以为证。其斥大将军勒尔锦：“逆贼从湖南败遁日久，我大兵即当尾击。若推诿逡巡，不行速行追蹙，俾贼复得固守，则劳费倍多。乃顺承郡王等至今犹未亟进，殊为不合”，“不疾驱而进，致辰龙关复为贼守”。斥章泰：“若乘逆贼败走云南之际，即行追蹙，则云南蚤已荡平。乃先借秣马逗留，今复以逆贼肆犯推诿。”^[149]问题是，既有陕西满兵“并获休息”的先例，随之又有江西、湖广、福建的满兵陆续回撤，章泰的逗留观望，岂非玄烨以上举措使然。前文所叙满洲大兵在江西、浙江肆行掳掠良民，正是奉命凯旋北还时乘机攫取自己的战争补偿，而章泰、赖塔率军抵达昆明后迟迟不进攻，必待赵良栋所部冒死冲锋，^[150]理由即“皇上豢养之满洲，岂可轻进，委之于敌”，^[151]都是玄烨保存满洲宗旨的体现。

在此有必要提及玄烨著名的汉人叛乱用汉人平定的方针。《实录》康熙十八年十月辛未，玄烨遣学士禧佛传谕张勇等西北汉将曰：“自古汉人逆乱，亦惟以汉人剿平，彼时岂有满兵助战哉。”又云：“贼既败遁负险，无容专恃马兵。若用绿旗步兵之力，于灭贼殊为有济。况我绿旗兵较之贼兵甚强。”随后便露出了玄烨的真实意图，即“尔等官兵前进，则满洲大兵亦即相继进剿，接运粮饷”。还应注意，同日“又遣给事中莫罗、郎中伊尔格图赍敕赴湖广，詹事库勒纳、郎中额尔赫图赍敕赴广西，其敕谕与谕陕西诸将大指略同”。可知在围剿云贵的战役中，不仅仅是川陕一路，其余湖广、广西两路都是以汉人绿旗军前驱冲锋，^[152]满洲大兵则是“相继进剿，接运粮饷”，其中显然还有保证满洲大兵粮饷自肥的用意。^[153]

自十五年陕西底定之后，清廷即开始酝酿出兵四川，进逼云贵，以减轻湖广战场的压力。但被玄烨寄予厚望的大将军图海，却迟迟不能付诸实行。稽诸《实录》，十八年初图海奉命回京陛见，在京凡十八日；^[154]玄烨礼遇甚隆，俱见《起居注》。图海重赴陕西，仍无所作为。玄烨大为失望：“如此懦怯易退，何时乃得破贼！”^[155]九月，再谕满洲将

军吴丹：“尔等陕西将士驻扎善地，马无伤毙，人无疾病，不思速灭贼寇，支吾推诿，进取无期，又有何人代尔等破贼耶？”^[156]正因满洲“领兵诸将咸以恢复为难”，^[157]玄烨不得已才畀赵良栋以方面重任，并令各路大军皆以绿营为前驱，满洲大兵居后继进。玄烨谓汉将云，汉人平汉人叛乱，满兵是为汉军助战。当他与满洲将领说自家子话时，却分明坦言，这场战争是汉人将士在替满人破贼！而自来治清史者对玄烨此一策略赞叹不已，以为玄烨对汉将信任无猜，故能得其死力，以收平叛全功，真令人啼笑皆非！

以绿营为前驱并以汉人独当川陕一路统帅，这一策略变化与各路满兵陆续撤离相辅相成，皆出自于玄烨保存满兵的同一宗旨。吴军虽退缩西南一隅，但困兽犹斗。玄烨既胜券在握，自不欲满兵蒙受更多伤亡。但这一策略变化的明确化，何以不迟不早，恰好发生于十八年十月，似又与京师地震有关。

《实录》十八年九月庚子，凉州提督孙思克疏言，以汉中、兴安未便进取。“又疏称八旗出征官员，今年七月二十八日京师地震，房屋倾圮，压毙人民，闻之各怀内顾之忧。臣所以暂停进取，以回天意。俟人心稍定，再议进兵未晚。”玄烨阅后大为不满，曰：“朕思八旗官兵，世受豢养，朕之加意臣僚士卒，尤为渥厚，不特房屋倾圮细故，即赴汤蹈火，谊亦难辞。”孙思克“妄言人情皆动，以惑军心”，“不思奋力前进，反煽惑满汉，动摇民心，情罪殊属可恶。”孙思克以汉军任绿营提督，出位妄言，将满洲大兵惶恐内顾之情形诸疏章，自然令玄烨格外恼怒。然玄烨虽虚张声势，内心却未必不为其言所动。庚子日为九月初八，玄烨已命人取孙思克口供回京，则其疏至京当不迟于八月底。玄烨于九月初三日乙未颁布敕令，湖广满洲大兵一半撤回京师。次月初七日戊辰，又议撤集结福建的满兵一半，旋于初十日辛未发布进剿云贵各路大军皆以绿营为前驱的决策。将这一系列动向联系起来，我们有理由推断，虽然回京番代是八旗出征的传统，且十八年四月江西、湖广大兵已开始部分撤回，但大规模回撤满兵，以及明确决定进剿云贵以绿营在前冲杀，满兵后继接运粮饷，却是九月之后。促成这一变化的，正是玄烨得知京师地震使在外征战的八旗官兵“各怀内顾之忧”。玄烨十八年十月辛未的敕谕表明，在最后围剿云贵的战役中，尽管湖广、广西两路的统帅为满洲

大将军章泰和赖塔，但各路大军前驱厮杀的主力是绿营而非八旗兵，^[158]则毫无疑问。

三藩之乱使八旗武力的虚弱暴露无遗，十七年的永兴、海澄两役最能证明。玄烨自云，“永兴所有满兵，每佐领八名有余，绿旗复及三千”，“兵力不为不足”。然“于贼来攻城时，竟不拒截，坐令三面受围”，“未尝一战”。其后都统宜理布、护统哈克山阵亡。“永兴两次失利，朕心深为萦虑”。^[159]玄烨屡敕增援，但各路满洲诸将无人敢犯吴军之锋。设非吴三桂病死，前途实难预料。稍前，郑经大将刘国轩围攻海澄，城中受困满兵数千。玄烨坐卧不安，“谕兵部：海澄官兵所关甚重，非寻常比”，令康亲王杰书、将军赖塔、都统喇哈达奋力救援，“务期拔出城内官兵”。玄烨情急之下，悬出重赏，并曰：“将军以下将士，即从前屡有失利退缩之罪，俱从宽宥。不必顾虑城池，但使被困官兵得出，即为克奏肤功。”但赖塔等“所统官兵甚众，卒不能解海澄之围”。^[160]数千满兵终成战俘，实为清廷之奇耻大辱。虽南方气候地形不利于满兵，但满兵士气低落、战斗力下降也显而易见。^[161]即使是在八旗骑兵有利的西北，当年王辅臣倡乱，经略莫洛身死，满洲统帅董额亦束手无策。玄烨命图海为大将军，调集满汉各路军队围剿一年有余，最后仍以招抚了事。八年中，满洲将士装病逃脱有之，被俘者有之，投降者有之，此皆开国以来所未有。

入关仅三十年，满洲统治者赖以根本的八旗兵，衰颓如此之骤，几乎令人难以置信。我在对入关前八旗制度略加探讨之后，曾得到过如下结论：八旗制的建立之所以具有凝聚力，是因各旗贵族分养国人，必须履行其“赡养其民”的责任。而八旗生存的基础在于对异族人口的掠夺和奴役，随着奴隶制的发展，八旗贵族势必抛弃最初的宗旨，进而奴役本族部民。我还以为，入关前夕，就其本质而言，八旗制已越过了兴盛的顶点并开始走向反面。^[162]清廷定鼎北京，八旗贵族拥有大量庄园奴仆及丰厚的俸禄，恩养属人的责任已完全转卸到国家身上。八旗兵丁通过圈地投充和兵饷赏赐，同样可以优游卒岁。征战掳掠虽仍具有刺激，但已不是八旗生计的主要来源和基本保证。八旗贵族官兵享有各种寄生性特权，是无可否认的事实。随之而生的腐化怠惰，也就不可避免。^[163]玄烨亲政后，一再宣称不忘武备骑射，说明统治集团对此并非全无

觉察。而后不断讨论贪靡奢侈之风何由而来，也反映出这一趋势的严重性。这是八旗制移植关内的必然结果，也是其演化过程中无可避免的阶段。认为入关之后八旗制度即由盛转衰，不可复返，固然失之于简单；然若忽视八旗制入关前后的本质转变及其暴露的问题，以为三藩之乱期间八旗制仍处在生机勃勃的上升时期，则必将妨碍对清初民族矛盾和满汉关系认识的深入。

而巧合的是，今人治清史对这一盲点的忽视，恰与玄烨当时的心理期待相符。玄烨既对前线满族军队了如指掌，则其内心焦虑自不待言。然而玄烨每日景山骑射，以“外示暇豫”，并检阅演武，鼓舞满洲士气。^[164]而其与汉官品评兵法箭术，仍夸耀“祖宗制度，诚非前代所及”，目的在于使汉官折服。“自古兵制，莫如我朝禁旅最善”，“满洲弓马皆经百炼”，汉人武举“安可与之并论”。^[165]玄烨绝不能令八旗武力对汉人的心理震慑稍有动摇。更可注意的是，玄烨在三藩平定之后，公然宣称：“幸赖上天眷佑，祖宗威灵，及满洲兵士之力，逆渠授首，奸党悉除，地方平靖。”^[166]竟将平叛功绩全归于满洲大兵。这番话的关键之处，并不止是抹杀了绿旗兵及汉将的功绩，以掩盖八旗战斗力的衰颓，更暴露出在玄烨心中，这场战争就是满族和汉族之间的战争。此与上年他训斥吴丹时所说的“又有何人代为尔等破贼”，同样反映了玄烨对这场战争以及清廷政权实质的认识。与此相比，他平时宣扬的满汉无异、君臣一体，就变得无比虚伪和苍白。

余论：玄烨内心的满汉情结

三藩之乱的爆发确实具有偶然性，出乎玄烨意外；而由于清初民族矛盾的积淀，演变成大规模的反清斗争，更是玄烨始料所不及。汉族士庶持久的反清意识以及广大民众中潜藏的巨大能量，与满洲贵族的贪腐和八旗武力的衰颓，形成鲜明的反差，不能不对玄烨的思想和心理予以强烈冲击。尽管清廷取得了战争的最后胜利，但不论玄烨如何粉饰，仍不能掩盖他内心的惊恐。而在战争有利于清廷的转折时，十八年的地震引发了魏象枢的独对及随之而来的汉官抗议浪潮，使朝廷中的满汉分歧表面化，同样给玄烨以沉重的压力。对三藩之乱的反思，虽远不是玄烨认识满汉关系的全部内容，但正是通过三藩之乱，玄烨才开始对满汉关系认真思考，应该是没有问题的。

康熙朝之不同于顺治朝，在于它是满洲贵族基本奠定民族征服之后，真正置身于中原内地统治长达六十年之久的王朝。也只有到康熙朝，作为主体民族汉族的各方面优势，才可能为满洲统治者所清醒认识。而促成这种认识的关键一环，竟是重新爆发并延绵八年之久的一场战争，这实在是历史的悲剧。通过民族征服建立的清王朝，其权力结构使最高统治者非但在制度上不受任何制约，而且在政治力量的对比中，没有任何集团能对其掣肘，这又是清王朝不同于明王朝之所在。清王朝这种权力结构的定型并不在顺治朝，恰在结束四大臣辅政的康熙朝。因此，清廷大政方针的决策和走向，并不是朝臣中各种政治势力之间斗争或协调的结果，而在极大程度上取决于最高统治者个人对现实状况的认识和判断。清廷真正实行“休养民力，乃治道第一义”，^[167]以及其他缓和民族矛盾的措施，皆在康熙二十年之后，即是玄烨对三藩之乱反思的产物。

但同样不可否认的是，三藩之乱显示出来的满汉严重对立，在玄烨思想心理上留下了巨大的阴影。这一阴影深深地熔铸入玄烨的性格和思维模式中，难以改变消除。这又在很大程度上决定了康熙朝的政治特征，或所谓“盛世”的外貌。

三藩之乱后，玄烨竭力以儒教作缘饰。他一面大倡二帝三王的“道统之传”，颂扬孔子，“师道所建，百王治理备焉。舍是而图郅隆，曷所依据哉？”^[168]同时却信誓旦旦，宣称：“一入汉习，即大背祖父明训，朕誓不为此！”^[169]平藩期间，玄烨明明自供：“迩年以来，大兵诸路征缴，军需浩繁，一切供应，皆取给于民。”^[170]“各省大兵往来，凡米豆草料及供应等物，闻皆派之民间，不给价值。”获胜之后，他却立即翻脸，曰：“数年之间，翦灭大寇，拯救黎庶。即大兵需用钱粮浩繁，不于民间加征，故天下生灵无不威戴。”^[171]康熙五十年，普蠲天下钱粮，为玄烨生平得意事。后世颂此“浩荡之恩，实史册所未有”。^[172]实际上有多大效果，玄烨心中有数。此前，他曾说：“各省朕虽不时蠲免钱粮，而小民生计终属艰难。”普蠲之后，他仍得承认，“现今地方凋瘵，民不聊生，大非南巡时景象”。^[173]推究其原因，不外有二：其一，平定三藩和噶尔丹耗费了巨大的国力。如唐甄所说：“清兴五十余年矣，四海之内，日益困穷。”^[174]其二，为了支持战争，清廷的财政最大限度地集中在中央，地方财政普遍亏空。解决的办法，只有两途：捐纳和加派。^[175]最终，仍成为百姓的沉重负担。玄烨却恬不知耻地说：“朕岂宜受加派之名乎？”^[176]

康熙四十年之后，玄烨似颇为承平之世所陶醉，满汉党争亦久不再现。玄烨多次自诩于汉人大臣予以保全，^[177]实则汉官一举一动皆在玄烨监视之中。玄烨曾不无得意地说：“无论若何动作，能逃出朕之掌心乎？”^[178]玄烨表面称：“朕于蒙古、满洲、汉军、汉人视为一体”，^[179]而其心底却认为，“大约观汉人虽似易，而知之却甚难。凡其所言，必计及日后，易于变更”。^[180]他告诫身边满臣：“汉人好寻仇讎。或本人不得报复，其门生故旧展转相报，历数十年而不已。昔年山东、直隶、江南人俱以报复为事，朕尤记忆。”^[181]这些言论并不全属于思维层面，而是发自心灵深处对汉人的拒斥。这种内心倾向，其实是玄烨根本不相信汉人会接受满族统治的心理折射。正因玄烨的种族歧见涉及人的本性，所以才异常顽固。他教导满族官员必须体察汉人“习性，止观其行用，而不视其言语”。同时强调：“我满洲姓人，应遵满洲之道。以己之迂效法汉人，复为汉人所笑骂，自食其果”。^[182]满洲官员取悦汉人的任何言行，尤为玄烨所不容。^[183]玄烨的这种心理和认识，即伏因于三藩之乱时的汉人叛乱及朝中汉官的“背主”、“叛国”两大罪。玄烨曾感叹：“人心

向背者，不知其几。”^[184]可见三藩之乱的噩梦纠缠了他整整一生。直至晚年，他仍说：“若有变动，或在中国，蒙古断无此虑。”汉人地区始终不能令他放心，其原因是“蒙古终年无杀伤人命之事，即此可见风俗醇厚。中国各省人命案件不止千百，固缘人多，亦习尚浇漓使然也”。^[185]真正与满人同心同德的，是蒙古而不是汉人，尽管玄烨内心对蒙古充满鄙夷。^[186]在玄烨看来，汉族民众在三藩之乱的反清，原因不在于满族统治者的民族征服和民族压迫，而是汉人本性“浇漓”、“好寻仇”、“易于变更”。所以他才对各地汉人严加控制，时时提防。他警惕梦魇再现：“天下承平久矣。自昔太平日久，必生事端。”“制治于未乱，保邦于未危，朕之素志也。”^[187]清廷之所以能在康熙四十七年将做了六十多年清朝顺民的“朱三太子”朱慈焕捕获，又岂非伏因于三藩之乱各地浮现的“朱三太子”案？朱慈焕于垂暮之年和全家被清廷处死，即使孟森也认为“太过矣”。^[188]三年之后，发生涉猎南明史实的戴名世《南山集》案，掀开了历经康、雍、乾三朝的文字狱惨烈的序幕。^[189]然而玄烨就敢宣称：“我朝得天下之正，待前朝之厚，可谓超出往古矣。”^[190]真可谓无耻之尤！清廷这种残忍行径，完全超出了维护其统治地位的需要，而纯粹出于最原始狭隘的种族仇恨和报复心理。四十八年，江南出现疫情，苏州织造李煦奏报：“地方官现在设立药局，选医调理。”玄烨却冷冷批道：“知道了。皆因一念（按：即一念和尚，涉及朱三太子）等作反，所以有此一难，亦未可知！”^[191]这与前引十八年谕旨说江西民众“自作孽”，二十年说云南人民“本不可怜”，同样暴露了玄烨内心最底层的情结。同样是疫情，他对驻防浙江的满洲大兵却关怀备至。^[192]玄烨的心理既如此阴暗褊狭，谁能相信他会笃信孔孟程朱，集治统、道统于一身！

平心而论，玄烨也许算忍人，但不是暴君。他能统治六十余年，并不全是依赖暴力。而之所以如此，其中一个重要原因，即在于他的思维富于理性和性格中的克制。康熙二十六年至三十二年，法国传教士白晋曾近距离接触过玄烨，他在《康熙帝传》一书中写道：玄烨有着“对欲望的惊人自制力”。“能克制自己，能像他主宰自己的帝国一样地主宰自己。尽管这位皇帝脾气容易动怒，但在治理国事或皇族事务中，碰到某些不如意的事情，他能够控制自己不发怒”。“康熙的意图是如此高深莫测，越是接近他的人越难理解”。^[193]这是相当准确的观察。但玄烨并非

天生早熟，他年轻时期在政治上就有两次大冲动，一为不顾孝庄的意愿而逮治鳌拜，^[194]另一即并撤三藩。前引玄烨在三十五岁时曾说：“前者凡事视以为易，自逆贼变乱之后，觉事多难处。每遇事必慎重图维，详细商榷而后定。”^[195]足见三藩之乱对玄烨的思想性格影响之深。可以说，玄烨身上的理性成分，正是经历了三藩之乱，也是在与汉人的反复周旋与较量中才日渐成熟起来的。在玄烨一生中，内心冲动和理性相比较，无疑是后者占据上风。

但是，心理和思想毕竟是属于两个不同层面的东西。理性可以影响、改变思维，却无法对心理产生同样的作用。理性化的思维可以排斥、转移乃至压抑心理，而极少可能改变它。三藩之乱八年，正值玄烨十九岁到二十七岁，即从青春期进入成年期阶段，也是他心理的成熟定型时期。这一期间玄烨最关注的，除平叛战争之外，就是汉人的顺逆和忠贰。较之三藩，后者对玄烨的思想和心理影响显然更为深刻。严重的民族对立和仇恨的意识、情绪，必然在玄烨内心留下深深的烙印和浓厚的阴影，不会因理性的增长而消除，而且一定会在某种条件下表现出来。他晚年已将汉官整治得服服帖帖，但可因一次祈雨有汉官未至，身在热河的玄烨便立刻判定汉人结党，魁首即是他最信任的李光地，并联想到“今满洲大臣内，竟无能御汉大臣者”。于是起用先前被他鄙弃的马齐取代松祝，以制服汉人。^[196]六十年春，王掞请玄烨“念国本之重”，“早定储位”。^[197]玄烨竟斥为“其视清朝之安危休戚，必且谓与我汉人何涉”，其祖“王锡爵已灭明朝，王掞以朕为神宗，意欲摇动清朝”。^[198]李、王二人曾被玄烨许为与满洲君臣“事事同心，不分尔我”，^[199]而一触及心中所忌，便肆口诋毁，辱及先人，都是其猜疑仇恨汉人心理的发泄。玄烨之对魏象枢耿耿于怀，不时加以诬蔑，也是如此。

魏象枢生前是幸运的，这得力于他的谨慎。对于清廷，他也实无贰心。从康熙十一年重返仕途，至二十三年休致，十余年间他唯一的一次冒险犯难，即十八年地震时的独对，其实还是由汤斌所激。当他对玄烨的态度有了直接的了解之后，立刻就产生了退缩。仅过三天，他便在自陈中向玄烨忏悔，说自己“溺职之罪，擢发难赎”，“素餐尸位”，“国法难容”。^[200]以后，除前述十八年八月二十九日会议中支持过姚绵虞的请开风闻之外，其余皆唯玄烨之马首是瞻。前引赞颂八旗兵制骑射自古莫及

的，也是他。

更有意思的是，十八年十月二十六日魏象枢与玄烨的又一次单独交谈。玄烨论及科道曰：“如明季参劾本章虽多，然甚好者亦少。”象枢奏：“如杨继盛参本还是好本。”玄烨曰：“前一本言开马市，亦未甚好。后一本，因继盛一死，乃见其好耳。”象枢奏：“圣谕极是。以臣愚见，继盛降谪典史，复起员外，已经挫抑之后，不改忠烈之心。此处更好。”玄烨“颌之”。^[201]杨继盛以参劾“天下第一大贼”严嵩，为嘉靖所杀，举国惜其冤。隆庆初年，即为之昭雪，《杨忠愍公集》不胫而走，传诵天下，明末清初皆有刊本。其中最著名的即《请罢马市疏》和《请诛贼臣疏》。^[202]玄烨谓第一疏不甚好，或由识见有异，而对第二疏亦不以为然，则无疑直为数月前象枢独对而发。满洲家法最严，不容严嵩之类的权臣，自不待言。玄烨对杨继盛的疏奏不予肯定，且示之于魏，实则暗示汉官不当触犯满洲权臣，即再次否定了象枢的独对。象枢岂听不出这弦外之音，故只得强调继盛的“忠烈之心”，实则无异是恳求玄烨体谅自己。从魏《年谱》自记“皇上颌之”来看，似乎他也相信了玄烨的谅解。

十八年底，玄烨为地震及汉官谏疏忧烦致病，魏象枢竟当着群臣表演了一出跪瞻圣颜的丑剧，^[203]令人作呕。那时他必为自己此前出于冲动的独对胆战心惊。为取悦玄烨，他在十九年初的会推之后，竟与满洲大臣科尔昆等人无端参劾地震次日与自己同奉面谕的宋德宜。^[204]这些虽与大节无关，亦不致尽失羞恶之心，但与他以前正色立朝、直言敢谏的形象相去甚远，正是汤斌所说的“其实难副”。

魏象枢的苦心没有白费，在他“每发头晕之症”后，^[205]玄烨没有强留，终于放他回籍，陛辞时，御书“寒松堂”匾及“古北口诗”一幅。死后予谥“敏果”，总算保住了名声。^[206]但其身后却没有逃过玄烨的口诛。在玄烨心中，早已将魏象枢牢牢地钉在“误国”的耻辱柱上。

要想完整地复原玄烨如何重塑魏象枢形象的心理历程，仅凭现有的史料，几乎是不可能的。魏象枢独对时，玄烨是否联想到他议出兵“与索额图争论成隙”；玄烨审阅《方略》，说魏以“有苗格”阻挠发兵时，是否有魏借地震奏请杀索一念在胸：皆不能断言。唯有三十三年玄烨的上谕

才将魏的这两件事联系起来，所以，我们必须对此上谕特别关注。玄烨对魏象枢的批评是就“理学真伪论”而发的，这是康熙朝政治的一大题目，此不能详。但玄烨关于“伪理学”的认识至此已有定见则无疑，所以他才以此为题检验词臣。从玄烨的长篇评论可以看出，他是要将汉人的理学名臣一概打倒，均冠以“伪理学”之名。只有他自己才是“以治天下国家之道存之于心”。既以真理学自居，则伪理学自然是制服汉人领袖的武器。熊赐履、汤斌、李光地皆不能免，魏象枢当然也不能免。赐履之弟赐瓚在词臣中名望最高，对以此为题的用意甚为了然。玄烨说他见此题而“大拂其意”，有意犯讳，因此黜落。[207]

玄烨与魏象枢在理学上曾有一段过节。十八年十月，玄烨读侍读学士崔蔚林所呈《大学格物诚意辨》，发现与自己在日讲中所学有异。在格物、心意的理解上，崔从陆王心学的立场出发，对朱熹提出质疑。而只知株守朱学的玄烨，自然大惑不解。从他“尔以朱子所讲非耶”，“王守仁之说何如”，“朱子所解‘四书’何如”来看，此时玄烨对程朱之外的陆王一派似全无所知。[208]玄烨与崔辩论之后，曾召见魏象枢，希望魏能剖析崔说的破绽，但结果令他失望。玄烨失意之余，只得说：“圣贤言语包蕴无穷，若止就数语翻驳，徒滋纷扰，反于学问无益。”[209]朱子格物、心意说，当时及后世皆有质疑。所以，玄烨与崔蔚林之争没有任何学术上的新意义。问题在于，认为自己早已精熟“四书”，并欲身兼治统、道统的玄烨，在与崔蔚林的这番折冲之中，不仅占不到半点上风，反而暴露出自己的无知，根本未曾进入理学的精微处。这对玄烨的心理无疑又是一次震撼。崔蔚林不认同他奉信的朱学，象枢虽不似崔强项，似亦明确告诉玄烨，他连崔的意思也未全领会。这无疑是对他代表道统资格的否定。玄烨在沉醉于经筵日讲官多年的奉承谀颂之后，也许第一次意识到，自己全然无能进行更深入的义理辨析。这是玄烨学术思想历程中的一次挫折，必引以为深耻，同时也激发他日后寻找折服并超越汉人的新武器。玄烨于是将行事、践履提高到辨别学术高下真伪的准的。[210]

玄烨的理学真伪论，萌生于三藩平定之后不久，是极可注意的政治动向。玄烨与崔蔚林论学不胜，转而鄙其所作之文。[211]继之又攻击崔蔚林乃“极恶之人”，指责其“在地方好生事端，干预词讼”，“又动辄以道学自居”，“又诋先贤所释经传为差讹，自撰讲章，甚属谬戾”。“此等人

不行惩治，则汉官孰知畏惧！”^[212]这纯粹是心理挫折之后的报复，于是崔蔚林便成为“伪道学”锋刃之下的第一个牺牲品。而以当代醇儒著称的汤斌，亦因未按玄烨的意旨辅导皇太子，玄烨竟说“朕不以汤斌为人”。^[213]同样显示出玄烨在学术上不能折服汉人即转而于内心产生出一股怨愤。然而其欲令汉官“知畏惧”，舍权势之外，又能何求？

魏象枢不幸又偏偏是崔、汤两人的同道。^[214]在玄烨看来，魏象枢既与崔、汤同类，亦必伪道学之属，绝不能轻易放过。而魏之“有苗格”和地震当日的独对，恰为触犯满洲之二事，自然成为玄烨构造其伪道学的依据。于是，“有苗格”被歪曲为阻扰发兵，独对请求惩处满洲权贵，则是魏的报复。魏何以要报复索额图？就只能再构造会议中因“有苗格”魏、索二人“争论成隙”。经过玄烨的思维联想，魏象枢“伪道学”的真面目便活灵活现地浮现于心中。魏象枢早年曾自负道统之传，^[215]将魏打入伪道学，又隐然有玄烨绝不许道统他属，而必由己兼之的意图。有意思的是，玄烨此时的以“道存之于心”一语，正是十八年与崔辩论之后，对魏所说的“不欲数语翻驳，徒滋纷扰”的发挥。看来，玄烨的这一理学情结，如同象枢独对一样，也在他心中缠绕不散。

关于魏象枢是否在独对中密请杀索额图，是本文所有问题中最难解决的一环。这一问题无论答案如何，不会影响到本文的基本论点和宗旨，但对更深入认识玄烨的为人，似仍有意义。也只有对玄烨的思想和心理略加分析之后，才可能作进一步的推论。

魏象枢独对之语，只有他和玄烨知悉。魏既隐秘不宣，则玄烨之言，自当成为第一手证据。其他记载皆由此派生。所以，玄烨之言可信与否，又是关键。玄烨之诬魏阻扰发兵，虽属曲解，但自二十五年至五十六年无异词。故我们完全有理由认为，这是玄烨固执偏见，有意加汉官以“误国”一罪。然而“密请速杀索额图”出自玄烨之口，唯三十三年一次。且此时魏已作古，死无对证。我们现在所能做的，只能是查找玄烨是否还别有类似的诬陷。如果真有这样的证据，就极可支持我们认定他有重犯的可能，即是说，所谓魏请杀索额图，同样是诬陷。值得庆幸的是，我们恰好找到了这样的证据。

三十三年六月二十九日，也就是玄烨判定魏象枢之后的一月有余，

玄烨对川陕总督佛伦的请安折上有一朱批。为了避免断章取义的误会，我将此完整移录如下：

朕体安。将于七月二十四日幸木兰围场。尔可好？数月前尔奏书未到，亦曾问尔子。将刘洪祖等所奏之事票拟而议时，大学士伊桑阿曾奏曰：“佛伦原系尚书，若皇上召之，即召之内阁耳，尚书何事？”等语，对此，朕冷笑了。前参劾明珠、科尔坤、佛伦等人时，众皆指望必杀伊等。朕心里很明白，件件分析，不令生事，巧以完结。今言佛伦之事，其源仍系前人所参，何不申述冤情，但言召其至内阁入伙也。况且徐乾学给稿使郭琇参劾，索额图为首令陈氏参劾，于成龙倡导结党等项，事关至大，朕心中很明白。今畏佛伦而取悦之，何用！此等事宜，谕尔知会。据闻，总督傅拉塔既逝，江南通省顿觉如丧父母，而徐乾学连饮三日以庆贺等语。尔在山东时，郭琇不知何说？^[216]

这段史料涉及许多复杂的问题，不在本文主旨之内。我们感兴趣的只是，二十七年“参劾明珠、科尔坤、佛伦等人时，众皆指望必杀伊等”一语。郭琇弹章既由徐乾学提供，徐又因明珠党羽傅拉塔之死欢欣不已，玄烨亟欲了解郭对傅死反应如何，则徐、郭皆属欲“必杀伊等之众”无疑。此一“众”中可能还包括受索指使的陈紫芝。至于“畏佛伦而取悦之”，欲召其“至内阁入仕”的伊桑阿，乃二十七年代明珠、勒德洪之缺补大学士，本人虽非明珠政敌，却为明珠政敌索额图之婿。^[217]据杨珍的研究，明珠于三十年已被重新起用为大学士，至三十八年辞职。则此时以议政大臣、内大臣兼大学士，颇受玄烨倚任，^[218]正与伊桑阿为同僚。由是看来，玄烨以伊桑阿入阁，意在调和索额图、明珠纷争。伊桑阿欲取悦明珠一党，防嫌而已，故绝不在彼“众”之列。玄烨之于伊桑阿不满，是因伊唯想到给佛伦以补偿，而忘记了申述佛伦被汉人参劾的“冤情”。

依李光地记载，徐乾学，同时还有刘楷、陈世安参劾明珠的三份疏稿，皆由高士奇“先呈皇上，请皇上改定，上曰：即此便好”。^[219]则索

之指使陈，亦可能受玄烨风示。总之，弹劾明珠纯为玄烨所操纵。^[220]而据《起居注》，罢免明珠前二天，玄烨曾撇开大学士，专门召见满洲内阁学士齐色等谕之：“一切事务朕岂有不知者乎？尔等诚能据理各抒己见争论，自朕而外，其谁奈尔等何！前曾将鳌拜、班布尔善俱行正法，若有败乱国政者，朕岂加宽宥耶？”^[221]在宣谕罢明珠时，玄烨重申：“前者班布尔善、阿思哈等身为大臣，所行悖乱，致干宪典，遂行正法。至今尚耿于怀。”^[222]是则表示欲处死明珠一党的并非别人，正是玄烨自己。到玄烨改弦易辙之后的三十三年，他却将“指望必杀伊等”栽到汉人头上，这是彻头彻尾的诬陷。此与他“证实”魏象枢奏请杀索，相隔仅一月有余。可以说，二者几乎是在同一思维模式和同一心境之中发生的。疏谏者同为汉人，弹劾的对象同为满权臣，两案中表达处死意向的同为玄烨；而事后同将此意归诸汉人；其实所谓汉人之杀心，都是玄烨自己的猜度。真何其相似乃尔！我们既可断定其一为诬，另一自应“虽不中亦不远矣”。且十八年之独对，象枢为主，玄烨为客；而二十七年之去明珠，主使者乃玄烨，徐、郭不过是其工具。盖不得玄烨风示，无人敢弹明珠。既然如此，若玄烨不故露杀心以启人，何人又敢“指望必杀”明珠一党。玄烨诬陷徐、郭既无疑义，其于象枢，岂有不诬之理！三十三年，魏已物故，因此可以实指其名；徐、郭虽罢职乡居，毕竟尚在人世，故泛称之为“众”，此为玄烨精明处。即使是奏折，他也担心泄露。后来佛伦果因此而得罪。^[223]

喜欢运用心术的玄烨，是很善于识别他人的“无证之言”的。^[224]玄烨污蔑魏象枢请杀索额图时，魏已死去七年，对于他本人而言，其实已无所谓幸或不幸。玄烨一向以记忆力自豪，“朕一生所赖者，惟在记性。”^[225]可惜他并不诚实。如果把玄烨的每一回忆录都信以为真，那倒是我们自己可悲。

附识：本文初稿草成于前年，此番整理，有些关节的理解，立意竟与原来迥异。虽不能遽信今是而昨非，然于清代官书，须始终持一怀疑批判之态度，方有资格探讨清代政治问题，此种信念，则未敢须臾或忘。文中所引史料，不出方家眼底，实无一新可言。至于昔贤所谓旧瓶新酒之训，亦不必矫情自谦，曰：全未遵循。

（原载《清史论丛》2008年号）

- [1] 见《平定三逆方略》《四库全书》本提要，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。更准确的时间见《起居注》二十一年八月十三日准修；二十五年十一月初十日，玄烨已将进呈样稿“《方略》四册，朕已览訖”。中华书局1984年点校本。
- [2] 《清史列传》卷9《韩莛传》，中华书局1987年点校本；并参《起居注》二十四年三月十四日。
- [3] 《清圣祖实录》卷163三十三年闰五月庚午（初四）、癸酉（初七日），中华书局1985年影印本。
- [4] 见《碑传集》卷9陈廷敬《刑部尚书敏果魏公象枢墓志铭》、徐乾学《资政大夫刑部尚书谥敏果魏公神道碑》，中华书局1993年点校本。
- [5] 见《方望溪全集·集外文》卷6，中国书店1991年版。
- [6] 见《二林居集》卷12《故资政大夫刑部尚书魏敏果公事状》，《续修四库全书》，上海古籍出版社1996年影印本。
- [7] 见《啸亭续录》卷3《魏柏乡相公》，中华书局1980年点校本。
- [8] 《圣武记》卷13《武事余记事功杂述》，中华书局1984年点校本。
- [9] 《脩书》（重订本）《别录乙第六十二》，并见《检论》卷4《许二魏汤李别录》，生活·读书·新知三联书店1998年版。
- [10] 《清史列传》卷8《魏象枢传》不载其地震独对一事，或本于《国史馆本传》。《清史稿》卷263《魏象枢传》记其“入对，语移时，至泣下”云云，不见密请杀索之事，当采自陈《铭》、徐《碑》。中华书局1976年点校本。
- [11] 次年正月初十日乙亥出京，见《清圣祖实录》卷55。
- [12] 据《碑传集》卷63张贞《巡抚贵州曹公申吉墓志铭》，曹申吉闻知吴三桂反，“遣家僮飞章入奏，疾驰六千里，十六日而达都门，上始得吴逆反状。”较玄烨得自党务礼早五日，或在疑信之间。若官书所记不误，则玄烨由党务礼确证之后，方集议诸王大臣。乾隆时以曹申吉入《逆臣传》，乃旗人法式善之坚执，不能厌后人之心，说见陈垣《明季滇黔佛教考》卷6《释氏之有教无类第十六》，河北教育出版社2001年版。据《清圣祖实录》，卷269五十五年九月戊寅，卷273五十六年七月壬申

并当日《起居注》，曹定为从逆，实由玄烨。

- [13]《清世祖实录》卷141顺治十七年十月己亥，卷104十三年十一月辛亥，议出征西南，福临谕云：“朕将亲与议政王、贝勒、大臣面为筹画。”中华书局1985年影印本。
- [14]《碑传集》卷12张玉书《王熙墓志铭》云：“十二月，吴三桂反于云南，日赴内廷议用兵机宜。”亦证王熙在得知吴反当日即赴宫内议事，非指《起居注》该日所载玄烨听政之乾清门。
- [15]王熙参与满议政王大臣的宫内会议乃一时例外，非谓王熙有议政之资格。下引故宫博物院《文献丛刊增编·清三藩史料》中议政王大臣会议题奏，绝无汉官署名。《明清宫藏台湾档案汇编》第189册，九州出版社2009年版。
- [16]见《吴三桂的叛乱和杨起隆朱三太子之关系》，载《庆贺王锺翰教授九十华诞清史论集》，紫禁城出版社2003年版。另据王士禛《池北偶谈》卷26《谈异七·李坤》条，“妖人杨起龙（隆）之变，都门戒严，多所刑戮，至二三月始定”，则十二月二十四日并未平息，见中华书局1982年点校本。
- [17]载《寒松堂全集》，中华书局1996年点校本。我曾将《年谱》与《起居注》对照，发现《年谱》记事极为准确，可补官书之缺。
- [18]《年谱》丙辰（十五年）五月，具疏驳王光前请加征练饷并二十九日的回奏，即记“此二疏原系密封，不敢存稿”。
- [19]《寒松堂全集》卷3《钦奉上谕事疏》。
- [20]见《清史列传》卷6《米思翰传》。
- [21]《寒松堂全集》卷7《挽大司农米公》。
- [22]《清圣祖实录》卷45十三年正月癸未、卷44十二年十二月癸亥。
- [23]参《碑传集》卷64熊赐履《光禄大夫巡抚广西都察院右副都御史加四级郝公碑铭》。
- [24]《寒松堂全集》卷11《祭太傅范座主文》；并参《年谱》甲午年记事。
- [25]《寒松老人年谱》壬子年，并见《碑传集》卷11《大学士冯文毅公溥事实》。
- [26]《碑传集》卷44徐元文《崔先生蔚林墓志铭》、胡具庆《崔定斋先生传》。
- [27]《榕村续语录》卷9《本朝人物》：“本朝人物以魏环溪、汤潜庵为第一流，他两个实有要天下好的意思。”中华书局1995年版。

[28]《碑传集》卷8徐乾学《敏果魏公神道碑》，并见《寒松老人年谱》癸丑、甲寅年。

[29]《起居注》二十年十二月十四日。

[30]见《关于康熙平定三藩的几个问题》，载《清史论丛》1992年号，辽宁人民出版社1993年版。

[31]分见《起居注》二十年十二月十四日、二十五年十一月十一日。

[32]《曝书亭集》，《四部丛刊》，商务印书馆1929年影印本。

[33]见《碑传集》卷54。徐作此碑在康熙三十年，谪居在家，徐氏兄弟正遭玄烨亲信傅拉塔、佛伦辈攻讦，徐记此事必隐约其辞，又可知矣。同书卷80李因笃《湖广督学前方伯王公孙蔚墓表》：“及公督粮储、盐驿于湖北，而予亲在座上，接并徙三藩之檄，公独忧之。未几，趣漕糴倒载聚荆，曰：‘倘后不须此，吾自任住还费。’舟子与士民皆疑，予窃知公之用意深也。载甫毕，而滇黔果叛。人始服公秉几先之哲云。”更当事人之实感。

[34]《碑传集》卷91张庚《刘昆传》记吴三桂反前，昆得知其已铸“天下兵马大元帅”之印。昆与其弟白之臬司，又共白之抚军。昆代抚军草疏吴三桂反状，抚军稽迟数日始发疏，竟为吴军逻者所截留。

[35]《起居注》二十五年十一月初十，玄烨审毕《平定三逆方略》，谓阁臣曰：“至于论赞中援宋祖杯酒释兵权故事以况朕，在作者或有所见，朕心实为惭愧。”此语颇堪玩味。

[36]李治亭《吴三桂大传》说玄烨“从一开始就采取了毫不妥协、坚决镇压的立场”，“根本就不想和吴三桂和解。不久，叛乱几乎蔓延到全国，他才感到形势严重，一度被迫向吴三桂作出和解的姿态”。江西教育出版社2005年版，第415页。但遍检全书，并未发现作者出示过玄烨“一度”、“和解”及“姿态”的任何史料证据。

[37]关于索额图在平定三藩中的作用，参杨珍《索额图研究》，载《清史论丛》1996年号，辽宁古籍出版社1996年版。

[38]《清史列传》卷8《索额图传》，其任议政大臣在罢大学士之后；《清史稿》本传同。

[39]载拙著《清初政治史探微》，辽宁民族出版社2008年版。

[40]《清圣祖实录》卷3顺治十八年六月丁酉、卷1顺治十八年二月乙未。

[41]明珠以满兵部尚书议政，则更早在十三年六月二十五日，见故宫博物院《文献丛编增刊·清三藩史料》。

[42]《起居注》十八年十一月二十二日。

[43]《碑传集》卷4王熙《大学士李公霁墓志铭》。

[44]《起居注》十八年十一月二十二日。

[45]《起居注》四十五年七月初二日。

[46]见《敏果魏公神道碑》。

[47]《八旗通志初集》，东北师范大学出版社1985年版。《国朝耆献类征初编》卷153《陈秉直传》为栋佳氏，镶黄旗满洲，清光绪十年湘阴李氏藏版。《满汉名臣传》同。一说陈秉直为陈佳氏，见东洋文库满文老档研究会《八旗通志列传索引·人物志索引》。陈佳为满洲世姓，见《八旗满洲氏族通谱》，朱彭寿《清代人物大事纪年》采此说。

[48]《碑传集》卷20韩菼《徐公乾学行状》：“在馆局，于诸书开宗起例，每奏一篇，多称善也。”《起居注》二十三年六月二十三日，玄烨与扈从阁臣论文，常书等奏曰：“汤斌道学优长，徐乾学文章富丽。”上曰：“然。作文章谁及徐乾学？”二十六年五月十四日，内臣考试，王熙、余国柱力挺高士奇，玄烨仍说：“徐乾学所作甚好。”又，《清史列传》本传，二十四年召试翰詹，“乾学列上等第一”。

[49]按：当为大学士，从《实录》。

[50]《清圣祖实录》卷108二十二年三月庚戌。

[51]徐元文《含经堂集》卷24《宋蓼天先生晋吏部尚书序》，《续修四库全书》，上海古籍出版社1996年影印本。

[52]如十八年十月二十六日，玄烨召象枢谈论，先问其诗文，次及崔蔚林之格物，阳明与朱子异同，再问象枢几子，任科员时与何人对参，最后论及明朝言官杨继盛。二十三年九月二十六日象枢陛辞，君臣答对赐诗，《年谱》与《起居注》不但顺序、内容相同，即语气也完全一致，须知象枢及其子学诚皆不曾任起居注官，无从翻阅《起居注》以订正《年谱》。

[53]《年谱》甲子岁末。

[54]《碑传集》卷65陈廷敬《总督江南江西清端于公传》。

[55]《起居注》二十四年三月初一日、四月十二日；《碑传集》卷65范觐鼎《请于清端入三立祠呈词》。

[56]《清圣祖实录》卷149二十九年十月辛巳。

[57]参考《起居注》二十年九月二十四日对范承谟、马雄镇二人碑文的批谕。

[58]《起居注》二十二年六月初八日。

[59]《起居注》二十四年三月二十九日。

[60]《清史稿·圣祖本纪》虽记玄烨谕六事在壬戌（三十日），然魏、索二人本传及《清史列传》索本传皆以奉上谕在象枢独对之次日，不从《起居注》、《实录》，而取《碑》、《年谱》之说，是否另有所据，还待查证。

[61]分见《起居注》十八年十二月初五日、二十年十二月初九日。

[62]徐元文《含经堂集》卷18《恭陈明史事宜疏》：“明世史臣纪载或多失实，将欲翦其繁芜，正其矫诬，非窥国史莫定是非。乞许恭阅三朝实录，以便参稽。”并见《起居注》二十六年四月初四日。三朝实录，即清太祖、太宗、世祖实录。是知非修史廷臣不得阅本朝实录，此沿明朝旧例，见顾炎武《亭林文集》卷19《书吴潘二子事》。至于《起居注》，更臣下所不敢阅，见下文。臣下私阅本朝《实录》，是为犯禁，当严惩，见《清圣祖实录》卷288五十九年五月甲申。

[63]《圣祖仁皇帝御制文集》前三集皆玄烨身前所定，见《四库全书提要》。

[64]见《御制文集》卷8、卷9，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[65]关于康熙朝起居注馆的四次风波，参见《起居注》二十二年二月初一至初二日，二十五年九月三十日、十月初二日，二十七年二月初三日，五十七年三月初三日；并《清圣祖实录》卷278五十七年三月戊辰（十九日）。

[66]《榕村续语录》卷15《本朝时事》。

[67]《方望溪全集》集外文卷6《记徐司空逸事》。

[68]见《清经世文编》卷7《治体一》，中华书局1992年影印本。

[69]《碑传集》卷12《王熙行状》。

[70]见《清圣祖实录》卷32九年三月甲戌上谕：“查顺治十五年，曾将满洲官员品级与汉人画一……今应行画一，将满洲官员品级照顺治十五年之例。”卷33八月乙未，恢复内阁大学士、学士官衔及设立翰林院衙门等官，“俱著察顺治十五年例议奏”。卷34十一月丙辰，“经筵应照顺治十四年例”等条。

[71]分见《起居注》十一年六月二十日、八月十二日。

[72]分见《起居注》十一年五月十一日、十二月十六日。

[73]见《清经世文编》卷9《治体三》。又，孔继涵《熊赐履年谱》康熙七年有《谏北巡》一疏；《清圣祖实录》卷27当年九月壬子有节录。并参当日赵元符疏。

[74] 分见《清圣祖实录》卷34九年九月丙辰，卷37十年十一月丙辰。

[75] 《起居注》十一年四月初九日。《碑传集》卷44《侍讲学士张公贞生行略》：康熙七年秋九月，圣祖将出关田猎，幹臣（贞生字）以上春秋方富，宜益崇文德、后武功，上疏切谏……明年秋八月，驾将幸盛京谒陵，且议遣大臣巡方。幹臣请见，言：“方今淮阳被水，诸省报旱，日月并蚀，宜节事宁人，以承天意。况太皇太后春秋已高，皇上不宜轻出。”又言：“大臣巡方，徒扰百姓，无益。”寻下部议，降二级用。贞生谪降革职为民在康熙十年辛亥，见王士禛《池北偶谈》卷5“张学士”条。

[76] 参见《清圣祖实录》卷36十年五月庚午，《起居注》十一年十二月十七日。

[77] 《起居注》二十七年五月初二日。

[78] 《圣祖仁皇帝庭训格言》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[79] 《起居注》四十五年十一月初八日。

[80] 《庭训格言》。

[81] 《永宪录》卷1康熙六十一年十一月世宗胤禛上谕，中华书局1959年点校本。

[82] 《起居注》二十五年十一月十一日。

[83] 《永宪录》卷1康熙六十一年十月丁巳。《清圣祖实录》卷299，载前三日甲寅。

[84] 邓之诚《清诗纪事初编》卷1杨昶《甲寅元夕》：“闻道汉阳口，流血事征战。”卷4庄天锦《甲寅除夕》：“南楚多金鼓。”上海古籍出版社1965年版。二人皆居下江，元旦得知两湖战事，以最快水路计，汉阳至江宁亦需三四日，则吴军抵达长江不迟于上年十二月二十六日。然清廷八旗前锋硕岱二十八日方从北京启程。

[85] 魏源《圣武记》卷2《康熙戡定三藩记》上云，“数月而六省皆陷”，是以云、贵、川、桂、湘、闽计，自是准确。本文所云八省，乃考虑广东平南一藩终反，以及湖北长江以南长期为叛军所拒。玄烨亦自言：“当吴三桂叛乱时，已失八省。”见《清圣祖实录》卷253五十二年二月庚戌。下文所云十五省，则包括赣、皖、浙、豫、陕、甘、宁。

[86] 《碑传集》卷13彭绍升《李文贞公事状》。

[87] 《清圣祖实录》卷53十四年二月壬寅谕：“秦中兵民……一时无知，割辫去纓。……其临（洮）、巩（昌）、平（凉）、庆（原）等处文武官员军民人等，凡有割辫去纓者，一概赦免不究。”卷62十五年七月己酉，谕兵部：江西吉安“逆贼盘踞日久，小民被胁蓄发者多。……若大兵所至，将蓄发者概行诛戮，殊非朕抚恤残黎至意”。

[88]《清圣祖实录》卷49十三年八月辛亥，玄烨手敕谕护军统领桑遏：“今兵民之心，尚持两端，若不先灭地方小丑，大兵难以前进。”卷53十四年三月庚申上谕：“今我兵渡江之后，万一川贼乘桴东下，侵犯荆州，彝陵、茅麓山贼又出襄阳诸处，则我军必至却顾。”卷57八月己未，陕督哈占疏言：“兴安叛兵已与蜀寇合，攻陷旧县关，将逼西安。南山群盗又分出各口。”此类记载甚多，不备举。

[89]《起居注》十三年三月初六日。

[90]《寒松堂全集》卷8《寿李太母吴太淑人序》。《榕村续语录》卷10《本朝时事》：“甲寅，耿精忠乱，闽绅进士以上者，无不驱而为伪官。其时不独官迫之而出，即乡里奸猾亦皆以此挟制作威。”

[91]《清圣祖实录》卷64十五年十二月癸酉。

[92]《起居注》二十二年二月初三日。

[93]《清圣祖实录》卷107二十二年二月丙子：“大计天下各官……从逆官员二百四十员，亦照不谨例革职。”汤斌《家书》提供一个实例：“正月二十七日奉上谕添设讲官。二月初二日引见”，玄烨拟“学问最优者”八人。适逢甄别，其中李来泰“掌院以昔年在家被诬通贼一案，上（玄烨）曾问及，遂不敢注留，以怠惰不谨定考”。《汤文正公家书》，清康熙刻本。则凡玄烨所疑，主事者即从实拟处。据《起居注》，李来泰革职事在二十年，参该年二月初二、初三、初五日。又知二年后大计以“不谨”代指从逆，实已定于此时。

[94]《榕村续语录》卷10《本朝时事》记光地私说其叔秘行赴京，曰：“今日本朝有事，以此请起居，致诚款，亦君臣之义当尔。且昔闽海兵至南京（按：指顺治十六年郑成功围攻南京），后兵败，镇江乡绅杀数百人。今日看群盗举动，亦不似能成大事者，倘异日如南京之败，亦可免覆宗之祸。不尔，何以自明也。”其叔乃行。

[95]《榕村续语录》卷10《本朝时事》。

[96]《起居注》十九年二月二十二日，科臣姚祖頊奏请奖叙被难人员。玄烨曰：“我兵已恢复地方，贼众渐溃，奸猾之人，先附贼妄行者，今掩饰其罪，将伪札焚毁……以图侥幸者甚多。善恶不分，概请旌奖，甚为不合。着严飭行。”次日，廉州知府钟进明等呈辩，被贼拘执，并未从逆。玄烨曰：“此辈向已从贼，今见击败贼众，地方渐平，辄妄行呈辩，希图徼幸。”二十年七月十七日，玄烨谓明珠：“近日看来，有已受伪职假称未受者甚多。臣节关系重大，曾否降贼，岂容混冒。”

[97]《起居注》二十一年十月初十日。而邵长蘅乃云：“自滇、闽变起，朝廷一切务宽大以安反侧，郡县不幸中寇，吏走且降者，后自拔抱印来归，皆赏其罪，复官之，中材以下大抵皆苟免偷生自营矣。”见《碑传集》卷91《登州太守谭君吉璫传》，真可谓不知玄烨。

[98]见《庭训格言》。

[99]《起居注》十七年五月十五日。

[100]分见《起居注》十七年十二月初八日，十八年六月初一日。

[101]《起居注》十六年三月十四日谕满汉讲官“治道在崇儒雅”，《实录》作“首崇”。

[102]《起居注》十六年十二月初八日。

[103]《起居注》十九年十二月十八日，玄烨曰：“自比年用兵以来，凡颁发谕旨，虽极其严密，往往泄露，以致贼境皆得闻知。贼中屡有密奏报部，辄云汉官中以消息传语奸细通贼，以故事虽警密，辄行漏泄。”

[104]《起居注》十九年正月二十一日。

[105]《清史列传》卷7《宋德宜传》。

[106]《清圣祖实录》卷71十七年二月甲辰。

[107]《起居注》十八年十月初九日。

[108]见蒋伊《条奏疏稿》，《丛书集成新编》，台湾新文丰出版公司1984年影印本。并参《碑传集》卷53彭绍升《蒋伊事状》。

[109]此前蒋伊借地震密陈《因灾变请止巡行疏》以“京师根本重地，而震惊如此，则断非细故”，见《清经世文编》卷9，对玄烨平藩以来连年巡行境外提出批评，不啻指责玄烨略无居敬之意。据《碑传集》卷12韩菼《徐元文行状》钱仪吉案：“时上怒御史蒋伊，欲因考试黜之。”据彭绍升《蒋伊事状》，事在康熙十八、十九年之间。又，《起居注》二十年二月初三日，玄烨论蒋伊：“朕闻此人各处奔竞，巡城时声名亦不佳。”玄烨深恶蒋伊，或许伏因于此。

[110]《汤子遗书》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[111]见《起居注》十八年七月三十日。

[112]参见《清圣祖实录》卷83十八年八月癸酉。

[113]《起居注》十八年八月二十七日、二十九日。

[114]《起居注》十八年十月初九日。

[115]潘耒《遵谕陈言疏》，见《清经世文编》卷13《治体七》。

[116]见《碑传集》卷65徐乾学《巡抚四川等处地方兼理粮饷都察院右佥都御史姚公绶虞墓志铭》。

[117]《起居注》十八年八月二十七日。

[118]本段引文未注明者，均出自《起居注》十八年八月二十九日。

[119]《清圣祖实录》卷36十年五月庚午。

[120]陈廷敬《魏象枢墓志铭》：“于是言四事。其一事，上尤嘉允，谓‘言官纠拾例当复，虽失实，不当反坐’。得旨：比年纠拾，反坐言官，坏吏治，塞言路，其已之。”《寒松堂全集》卷2《微臣就职言职以明职业等事疏》：“向来言有可行者，皇上未尝不采其言；言有不可行者，皇上亦未尝重弃其人。所以满汉之臣，大作敢言之气。”并参《遵旨奏明事疏》及《寒松老人年谱》癸巳（顺治十年）条。

[121]前引潘耒《遵谕陈言疏》：“本朝旧制，京官并许条陈。自康熙十年宪臣奏请停止，凡非言官而建言为越职言事，例当降调处分。”并“请除越职言事之禁”。“更请许台谏之官得风闻言事，以作敢言之气。”即玄烨亲政之后严禁风闻言事之明证。而高翔《熊赐履述论》却说“康熙帝和熊赐履的看法完全一样”，似未细审《起居注》；其引后来玄烨开风闻的谕旨为证，在时间上已错位，不足为训。载《清史论丛》2006年号，中国广播电视出版社2006年版。

[122]分见《起居注》十八年八月二十七日，十九年二月二十二日。

[123]《起居注》二十四年十二月初四日。汪琬《钝翁续稿》卷20《总督施公研山（维翰）传》：“是时方奉新例，凡言官所纠不实，准反坐论。公力争之，且言臣恐言路从此结舌钳口矣。”即是这次争论的结局，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1997年影印本。三十九年，御史胡德迈《请开言路疏》云“明知而无确据，不敢妄读，且与受同罪，定以发觉者为虚诬”，故言官只能“畏缩”、“缄默”。又批评玄烨“凡遇灾异修省，便许直言，事过即止”。《清经世文编》卷9《治体三》。康熙中期言路禁锢，可见一斑。

[124]《起居注》二十六年十一月二十日。《清圣祖实录》卷131同日谕云：“原有风闻纠弹之例，辅政大臣停止。”略去世祖，亦见玄烨当初失言。

[125]见《起居注》十九年五月十五日、二十一日。

[126]见《碑传集》卷18。

[127]关于此次地震，时人记载甚多，兹从略。在此仅提示玄烨与汉官的交锋正是在余震中进行的，地震及随后的灾变，无疑给汉官进言提供了持续的心理支持，但能否对玄烨内心产生震撼，则颇可怀疑。因为早在数年前，他就对熊赐履说过：“天灾流行，何代无之，唯在修人事以格天心耳。”见《起居注》十一年七月十四日。而玄烨修人事的首务，当然是使汉官“协同”满洲。后来，玄烨在《阅史绪论》中写道：“汉文帝即位之初，善政累累，顾有地震山崩之异，殆所谓天心仁爱而示以时保之义耶？”则更以自己当年不为汉官所动而自矜，见《御制文集》第二集卷38。

[128]《起居注》十八年八月二十九日。

[129]《国朝耄献类征初编》卷5王士禛《李之芳神道碑》。

[130]《起居注》十八年十月二十二日。

[131]见《碑传集》卷18。

[132]《起居注》十九年正月二十六日。

[133]《起居注》十八年十月初九日。

[134]《起居注》十九年五月十五日。

[135]《清世祖实录》卷42顺治六年二月辛卯，多尔袞于兵部题本批旨。另，此前五年九月壬申，郑亲王出征南方，敕曰：“抗拒不顺者，戮之；不得已而后降者，杀无赦；大兵一到即来迎降者，悉行赦宥。”见卷40。后来济尔哈朗在南方屠城即本此。

[136]《清圣祖实录》卷79十八年二月己巳。然徐元文《含经堂集》卷19《推广皇仁疏》有云：“江西遭乱以来，人民窜散，十八年报阙地丁银四十六万两。奉旨会议，十九年半征，二十年全征。……祈恩与宽免。”疏上于二十年底，被玄烨斥为市恩，见《起居注》二十年十二月初八日。据此，则江西十八年赋税并未免除，玄烨当年仍开的是一张空头支票。

[137]《清圣祖实录》卷62十五年七月己酉。

[138]又，《起居注》二十一年十月十八日，玄烨论赵良栋与王进宝不和，云：“至赵良栋之罪，不止于此。伊每参人抢劫良民，却自纵兵掠民，又擅责满州护军，若将此等事深究，其罪尚重。但朕欲始终保全功臣，故概行宽赦。”可知良栋弹劾满洲官兵，为玄烨所深恶。

[139]《清圣祖实录》卷80十八年四月乙酉。又，卷76十七年八月丙申，谕各路大军统帅：“凡在贼中文武官员兵民人等，皆朕赤子，素受国家恩养，必非甘心从逆。”

[140]《清圣祖实录》卷85十八年十月癸酉。

[141]《起居注》二十一年十月十四日。三藩之乱后云南赋役沉重，见《碑传集》卷92焦循《张君瑾治昆明记》，其云：“康熙初，云南军卫领于逆藩。将作难时，丰欠而量收之，以市义于民。贼平，额征于县，故赋不能供。……故徭重于赋，赋累于徭，徭赋累重，民力不能支。”

[142]《起居注》二十一年正月十五日。

[143]《清圣祖实录》卷55十四年闰五月壬辰。

[144]《清圣祖实录》卷59十五年二月乙亥，卷64十五年十一月丁亥，卷76十七年八月甲申。

[145]《清圣祖实录》卷65。二日后己巳，谕兵部追究陕西大兵失利及不法之事，“及至京师，敕令首倡倡告之人。官兵又互相隐匿不举。……宜将左翼四旗并阵亡署护军统领喀锡泰部下官兵，俱行拿问。”“我国家创业以来，从未有此行事。”是知陕西满兵已回京轮休。

[146]分见《清圣祖实录》卷80十八年四月丁亥，卷81六月己丑、庚寅，卷82七月癸丑诸条。

[147]《清圣祖实录》卷76十七年八月甲申。

[148]《清圣祖实录》卷75十七年七月甲子上谕。此“官兵”亦专指满洲兵。

[149]《清圣祖实录》卷80十八年三月癸亥、四月己卯，卷94二十年正月丙寅。

[150]《康熙朝满文朱批奏折全译》五十六年三月二十三日《康熙帝上谕》：“我大军（按：章泰、赖塔两路）于云南城七十里外围城达十月之久。后赵良栋至立营远矣，议应取得胜桥，遂克得胜桥，十日内即收复云南矣。攻桥时，唯赵良栋兵战之，（另两路）满洲、绿营众兵殿后而已，并未参战。”中国社会科学出版社1996年版，第1178页。

[151]《清圣祖实录》卷287五十九年正月壬申谕议政王大臣。

[152]赖塔一路由广西入云南后，并入章泰军，见《清史列传》卷7《赖塔传》。

[153]《清圣祖实录》卷287五十九年正月壬申，玄烨论往事云，二十年川陕绿旗抵昆明后，赵良栋谓统率章泰：“不就近速战，迨至日久，米粮不继，满兵无妨，绿旗兵何以存立耶？”

[154]《清圣祖实录》卷79十八年二月丁卯、甲申。

[155]《清圣祖实录》卷82十八年七月丁巳。《起居注》二十四年正月二十八日，公诺敏请照伊父图海遗言停其叙功。兵部议仍行议叙。玄烨曰：“图海先经超授公爵，后出征川陕，并未著有功绩，此事着从诺敏之请。”亦证图海作为西北方面统帅于入川之役并无贡献。

[156]《清圣祖实录》卷84十八年九月辛丑。

[157]《起居注》二十一年九月初一日。

[158]《清圣祖实录》卷92十九年九月丙辰，大将军章泰疏报，湖广一路大军从沅州进取贵州，蔡毓荣所率绿旗兵八月十二日起行。六天之后，章泰所部才出发。

[159]《清圣祖实录》卷75十七年七月丙辰、甲子。

[160]《清圣祖实录》卷74十七年六月乙未，卷75十七年七月己亥。海澄内外满兵互相观望，见《起居注》二十二年四月二十七日，玄烨审订海澄功罪，曰：“（都统）喇哈达不能攻破海澄贼众，以致贼众围困海澄；其后赖塔虽至，亦不能救援，情罪重大。”二十二年十一月三十日，议政王大臣会议伯穆赫临罪行，玄烨曰：“在海澄时，身为兵主，不能预先防剿贼寇，及赖塔等往援，又不从内冲出，坐误军机，陷没城池，丧失许多士卒。”“赖塔等再三移文令其杀出，反谓其众曰‘我等何须力战？赖塔等兵甚多，彼若不救我等，其罪大矣！’及城陷后方自尽，此亦可谓之阵亡乎？”

[161]《清圣祖实录》卷75十七年七月庚子，上谕永兴形势，“满兵之势贵聚，聚则处处攻战，始克有济。若无用空城使满兵分驻，以寡力而遇贼轻战，有志气者尽殁行阵，无赖之徒俱行败北，如此则实为可惜。满兵关系极为重大，利战则战，利守则守”云云，虽论战术，亦可见士气兵力。它不备举。

[162]参拙著《满族八旗制国家初探》余论，北京燕山出版社1996年版。

[163]《起居注》十二年十二月初六日，即玄烨得知吴三桂反叛前半月，谕八旗都统及满洲尚书曰：“今见满洲贫而负债者甚多，赌博虽禁，犹然未息。”“比来满洲习于嬉戏，凡丧祭婚嫁，过于糜费，不可胜言。”“今见以佐领争讼者甚多，但知荣贵，而爱养所属之道，全然不知。”至康熙末年，玄烨仍云：“今官兵行走处，马匹口粮器械等，俱给帑置办，且以为不足，而怨咨生焉。”见《清圣祖实录》卷287五十九年正月壬申。并参卷212四十二年四月己亥上谕八旗将领，可知八旗奢靡赌博之风盛行，从未稍杀。

[164]《起居注》十六年二月十七日、十八日，当时玄烨命扈从大学士、学士、起居注官“俱各擐甲”，依次骑射，故知扈从者俱为满员。《庭训格言》：“彼时满洲兵俱已出征，余者尽系老弱。”玄烨必不肯示此老弱于汉官。

[165]《起居注》十八年十月初七日、初九日。

[166]《起居注》二十年十二月十四日，并见《实录》卷99及《御制文集》卷12。

[167]《起居注》二十二年十一月初一日。

[168]《清圣祖实录》卷130二十六年五月壬辰，御制周公、孔子碑文。

[169]《起居注》二十六年六月初七日。

[170]《清圣祖实录》卷62十五年八月乙丑。

[171]《起居注》十九年正月二十日、二十年十二月十四日。

[172]王庆云《石渠余记》卷1，北京古籍出版社1985年点校本。

[173]《清圣祖实录》卷206四十年十月辛酉，《起居注》五十四年十一月初八日。

[174]见唐甄《潜书·存言》，四川人民出版社1984年点校本。

[175]五十四年以后，西线战事又起，“现今军需，各省俱行捐助”。见《起居注》五十四年六月二十二日。另，《满文奏折》六十一年八月五日朱批：“自古以来，惟禁止火耗而已，不可开。奈何地方官稍征一二分，朕如何办？”第1509页。

[176]《永宪录》卷1康熙六十一年十月丁巳。又，《清圣祖实录》卷299六十一年九月戊子谕扈从官员亦云：“加派之名，朕岂受乎！”

[177]《清圣祖实录》卷218四十三年十一月壬戌：“朕今御极四十余年，大学士卫周祚、冯溥、杜立德、李蔚、宋德宜、王熙等，俱得全功名而考终命者，皆朕极力保全之所致也。”并参卷246五十年五月丁未谕大学士。

[178]《满文奏折·步军统领托和齐参奏裕王狂妄并张廷枢徇情折》，第1639页。

[179]《清圣祖实录》卷218四十三年十一月戊午。

[180]《起居注》四十五年七月初二日。

[181]《起居注》五十四年四月二十五日。

[182]《满文奏折·两江总督阿山奏谢宽恕折》，第352页。

[183]《满文奏折·两江总督阿山奏报秋收分数折》朱批：“满洲姓人，仍做满洲好。……尔自以为督学，而全江南人皆云尔庸弱且好事。满洲人言尔不向满洲，而欲取信于汉人。果能取得于汉人，自不待言。此民众皆知，而尔未必知己。”第275页。

[184]见《清圣祖实录》卷211四十二年三月癸亥，玄烨五十寿辰颁诏天下。

[185]《起居注》五十六年十一月二十六日。

[186]《清圣祖实录》卷143二十八年十一月庚申：“蒙古之性，深信谗言，但闻喇嘛胡土克图胡必尔汗，不详其真伪，便极诚叩头，送牲畜等物，以为可以获福长生，至破荡家产不以为意。”卷198三十九年三月甲午：“蒙古性情怠惰愚蠢，贪得无厌。且蒙古惟信喇嘛，一切不顾。”卷203四十年三月戊申：“喀尔喀蒙古其性无常，且不知足。尔等至彼，慎勿多与之物，取悦彼等。日后不继，反招其怨。”

[187]《起居注》五十四年三月二十九日。

[188]参孟森《明烈皇殉国后记》，载《明清史论著集刊》上册，中华书局1959年版。

[189]此采章太炎说，不取康熙初年庄廷**铤**《明史案》，见《检论·哀清史》。

[190]见《庭训格言》。

[191]《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第2册，档案出版社1984年影印本，第459页。

[192]《满文奏折》四十八年六月十二日《杭州织造孙文成奏请万安折》朱批：“尔地今年染病，杭州满洲人皆好？”“朕心甚为满洲人担忧。此谕著给满洲人看。”第626页。玄烨爱憎何其分明！

[193]载中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第一辑，中华书局1980年版。

[194]详参拙文《康熙初年四大臣辅政刍议》，载《清初政治史探微》。

[195]《起居注》二十七年五月初二日。

[196]《起居注》五十五年五月初二日。

[197]见《清代三朝史案》上册，《康熙建储案·王掞折》，江苏广陵古籍刻印社1993年版。

[198]《清圣祖实录》卷291六十年三月丙子。

[199]《起居注》五十四年四月二十五日。

[200]《寒松堂全集》卷4《微臣溺职难辞良心不能自昧等事疏》。

[201]见《起居注》，并参《寒松老人年谱》同日。

[202]参陈智超《杨继盛请诛严嵩疏稿本考》，载《中国社会科学院历史研究所学刊》第一集，社会科学文献出版社2001年版。

[203]《起居注》十八年十二月初五日。

[204]《清史列传》卷7《宋德宜传》，《起居注》十九年三月三十日。

[205]见《寒松老人年谱》癸亥（二十二年）、甲子（二十三年）有关诸条。

[206]朱彝尊《曝书亭集》卷38《尚书魏公刻集序》云：“自公去，而士林之毁誉，莫有定论矣。”显系顾及情面的恭维之词。

[207]见《清圣祖实录》卷163三十三年闰五月癸酉。

[208]《起居注》十八年十月十六日，二十二年四月初九日。至五十四年三月二十九日，玄烨仍说：“朱子所著诸书，其意甚明，迄今五百余年，人无訾议。”另，《御制文集》第四集，卷21《朱子全书序》：“往往见元明至于我朝，著作讲解万不及朱子，而各出己见，每有驳杂，反为有玷宋儒之本意。”并参卷22《周易折中序》、

《春秋传说汇纂序》。玄烨这些言论，固有其宣扬卫道的需要，但全无仁智之殊，绝少异同之辨，也反映他实乏学术创造性。

[209]《起居注》十八年十月二十六日。并参《寒松老人年谱》同日。

[210]《起居注》二十二年十月二十四日，玄烨与讲官论理学之名，说：“朕见言行不相符者甚多，终日讲理学，而所行之事全与其言悖谬，岂可谓之理学！若口虽不讲，而行事皆与道理符合，此即真理学也。”并参陈祖武《清初学术思辨录》一书中《清初文化政策批判》一节，中国社会科学出版社1992年版。

[211]《起居注》二十三年二月初一日，吏部议准崔蔚林因病请解任调理。玄烨曰：“崔蔚林自来入署之日少，旷官之日多，其胸中或有异才伟抱。但观其品概及所作文章，亦属平常，无大胜人处。”以此时玄烨所学，岂足评崔氏之文？玄烨命明珠“着汝衙门学士等观其病势来奏”。是知崔有以病避祸之意，玄烨却有不舍之饶之势。

[212]《起居注》二十三年二月初三日。

[213]《起居注》二十七年二月初三日。

[214]《碑传集》卷44徐元文《崔蔚林墓志铭》：“生平道义自信，不苟取友，独深善尚书蔚州魏公、睢州汤公。二公当代人宗，年辈在先生前，顾独深重先生，以为益友。”胡具庆《崔定斋先生传》亦称汤、魏为“先生道义交也”。

[215]《寒松堂文集》卷9《柬孙退谷先生书》：“惟先生期许深厚，谆谆以道统属之，将谓枢颇足语此耶？枢虽不敏，敬闻命矣。”

[216]《满文奏折》，第62页。

[217]《满文奏折》四十二年七月二十五日《山西巡抚噶礼奏明未照索额图指示行事折》，第293页。

[218]见《盛世初叶的皇权政治》，载《清史论丛》1999年号，河北教育出版社2001年版。

[219]见《榕村续语录》卷14《本朝时事》。

[220]可参刘凤云《试论康熙中期官僚集团的党争》，载《清史论丛》2000年号，中国广播电视出版社2001年版。

[221]《起居注》二十七年二月初七日。

[222]《起居注》二十七年二月初九日。

[223]《清史列传》卷8《佛伦传》，玄烨说：“佛伦为总督时，密奏赵良栋不可居宁

夏，乞召赴京师。后良栋来朝，朕命之归。良栋奏曰：‘有人言臣不宜居宁夏，臣不便归。’朕问何人，良栋言：‘佛伦以告索额图，而索额图语臣。’以此观之，人之无耻，未有如佛伦者。”另参《实录》卷164三十三年八月乙亥。然而当初，佛伦密折奏“赵良栋似应速离本地”，玄烨朱批分明说“朕亦有所考虑”。见《满文奏折》三十三年四月初八日《川陕总督佛伦奏请劣员赵良栋应速离本地折》，第60页。

[224]参《清圣祖实录》卷166三十四年三月辛未谕大学士：赵良栋疏言己功，而隐蔽满洲将帅劳绩。“与赵良栋同时出兵将军等俱已物故，此皆无证之言。”《起居注》二十六年五月十一日，玄烨论修《明史》云：“品评古人犹易，古人无可对证。若品评时人，即有对证，非古人可比矣。”又，《御批续资治通鉴纲目》：“尝言论古人易，论时事难者，有活口辩耳。”文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。可见无论论事论史，玄烨皆深谙此理。其论魏象枢于身后，自当充分运用其平素所蓄。

[225]《起居注》五十六年七月二十九日。白晋也说“他有惊人的记忆力”，见前书。

评“自古得天下之正莫如我朝” ——《面谕》与皇太子的兴废及玄烨的 内心世界

康熙五十六年，清圣祖玄烨颁布一份长篇《面谕》，末云：“若有遗诏，无非此言。”^[1]五年之后，玄烨辞世，继位者胤禛对此稍加润饰，即以圣祖《遗诏》之名晓喻天下。^[2]先师王锺翰曾撰有《清圣祖遗诏考辨》一文，据现存《遗诏》满汉文原件，与《实录》中所载《遗诏》、《面谕》详加比勘，断言：“现存《遗诏》（原注：包括汉文本和满汉文本）原件系从《面谕》增删、修改润饰而来。”^[3]应为之论。

向来史家论及《面谕》，多从立储一事着眼，以至聚讼纷纭，未得确解。稍审《面谕》全文，则为玄烨自叙承继祖宗创业，及其生平守成兼备开基，辛苦备尝，朝惕夕厉，以至喋喋不休。其中关于嗣君之事，虽有长篇敷衍，但插叙旁出，语义暧昧不明。故视《面谕》为玄烨自评可也，为慎重其家业之承传可也，若强以为玄烨于此暗示已传位某某，则终难免穿凿附会之嫌。然亦无可否认，《面谕》毕竟因储位而发，^[4]其归结点亦在于此。本文后面将证明，《面谕》思想基本来源于两废太子期间的上谕。若以《面谕》与立储无甚关涉，亦不免过甚其辞。^[5]

兹所欲论，其意义更有远过于此者。我以为，《面谕》中最可关注之处，是玄烨首次公开提出“自古得天下之正莫如我朝”，并以此纲领全文。其余所言，皆为此一宗旨之伸延。而此一关键，竟似未曾为史家留意。^[6]正是玄烨首倡清朝得天下最正，其后继者胤禛、弘历辈，才得以秉承声气，大肆煽扬。胤禛《大义觉迷录》曰：“本朝之得天下，较之成汤之放桀、周武之伐纣，更为名正而言顺。”^[7]弘历《世祖章皇帝实录序》亦堂而皇之曰：“自古得天下之正，未之有比也。”帝王高倡于庙堂

之上，于是朝野应和，流风所及，以至清社既屋，仍不衰绝。^[8]中国历代更替，莫不为本朝争正统，然如有清一代之甚嚣尘上者，殆绝无仅有。有鉴于此，认真清理其始作俑者之思想历程及其时代背景，并剖析其真正内涵，或许就显得尤为迫切。

一、《面谕》的基本内容与宗旨

要想准确把握《面谕》的宗旨，首先须对其基本内容有一大致完整的理解，然后才谈得上对玄烨所展示的全部思想涵义进行深入剖析。

《面谕》洋洋二千余言，归纳起来，其要约有三端：

其一，即论述清开国得天下为最正。短引之后，便提出“自古得天下之正，莫如我朝”。申明“太祖、太宗初无取天下之心”，皇太极曾兵临北京城下，能取而不取。后至世祖朝，因“李自成攻破京城，崇祯自缢，臣民相率来迎，乃翦灭闯寇，入承大统”。因此，较之汉高祖、明太祖崛起于草莽，趁乱攫取天下，清军入关，不仅“承席先烈”，更是“应天顺人”。此即构成清代官方史学关于明清嬗代之历史基调。

我们必须注意，玄烨所说乃有清得天下为自古“最”正，不仅要盖过汉、明，而且要超逸三代。玄烨说这番话时，显然胸中浮现出太史公《秦汉之际月表序》。他以“承席先烈”，将清入关前的开国阶段拟作商、周、秦得天下之前的“积功累德数百年”；而以大顺军李自成为陈胜、项羽，目的在于为“贤者”大清作驱除，以引出最终得天下的“大圣”，其意甚明。然若因此认为，《面谕》似颇欣赏“一洒上亭长”的刘邦及“一皇觉寺僧”的朱元璋也能得天下，则对玄烨大为误解。陈廷敬《午亭文编》卷32有《汉高帝得天下之正论》云：“自古帝王受命而兴者，率皆当世之诸侯增修其德，至于其子孙以有天下。”即明显以之喻清。“而汉高帝，秦之眇然一黔首也。”世人“谓汉起自匹夫，得天下为最正，予窃谓不然也”。直斥刘邦为“创古今之未有，坏天地之大防，启斯民犯上作乱之心”。“使天下后世之凡为匹夫者日生其心，而有犯上作乱之事也，是乌乎可哉！”^[9]《文编》未注明此篇作于何年。然《文编》系作者手定，由其门人林佶刻于康熙四十七年。篇中“眇然一黔首”与《面谕》中“一洒上亭长”，“增修其德”与《面谕》中“承席先烈”，一一相合，皆袭太史公《月表序》而来。不过，太史公承认汉得天命，陈廷敬则惊呼为“古今之大变”。此又与《面谕》斥“流贼”李自成为清作驱除同调。汉得天下以征诛，从来拟之如汤、武。汉既不正，则汤、武亦难

免不正。自明以来，学者又往往汉、明并论，^[10]汉既被驳倒，明也就自在其中。则得天下之正者，非大清莫属。唯玄烨尚需以尊明作装饰，故陈廷敬不便指明罢了。此篇既与《面谕》如此契合，我们有理由推断，玄烨读过陈廷敬这篇文章。论者只见廷敬为清廷制礼作乐，受玄烨赏识，不知此篇文字实为玄烨倡清得天下之正导之以先路。廷敬死于五十一年，玄烨甚惜之，似并非因其“世传诗赋重”，而在其“朝恩葵志励，国典玉衡平”。^[11]廷敬死前一年，戴名世《南山集》案发。据《戴名世集》附录《记桐城方戴两家书案》，康熙“五十年辛卯冬十月丁卯，左都御史赵申乔据《南山集》奏参，得旨：‘这所参事情，该部严察审明具奏。’旋据九卿议戴名世一案：‘我朝定鼎燕京，剿除流寇，顺天应人，得天下之正，千古之未有也。’”^[12]《书案》不著撰者姓名，而所记《南山集》案发时间及玄烨批旨语，与《清圣祖实录》完全相合。清“得天下之正，千古之所未有”一语，究竟系奉玄烨原旨，还是九卿自议以迎合玄烨，无从判断。而今本《实录》不载九卿会议题奏，必待数年之后出自玄烨《面谕》，则将首倡专利归于玄烨所有，意又甚明。比起“剿除流寇，顺天应人”而言，《面谕》的叙述毕竟系统得多，我们似也无聚讼于此的必要。一年之后，礼部就次年玄烨六旬大寿请旨，玄烨批旨即云：“朕本凉德，惟赖祖考得国之正，积福之深。”^[13]迨五十六年《面谕》，就变成自古得天下最正。

其二，从“今朕年将七旬，在位五十余年者”开始，《面谕》以大量的篇幅，自述其临御以来的人生经历与感受。学者研读《面谕》，往往忽视下面一句话，即玄烨云其通过读书明理，终于得出结论：“凡帝王自有天命，应享寿考者，不能使之不享寿考；应享太平者，不能使之不享太平。”换言之，玄烨之所以长寿，康熙朝之所以能延续几十年的太平，皆是天命的体现。早在初废太子之际，玄烨就曾说：“朕今御极四十八年矣。历览史册，鲜有如朕在位之久者，以此观之，上天之眷佑可知矣。”^[14]至此，他当然更相信这一点。显然，这一段是上承清得天下最正的逻辑延伸。得天下既正，则后继者自然当正。可见，玄烨不但以本朝成就自豪，且将其包含在清得天下之正这一命题之中。不难察觉，其中还隐含着为顺治朝的辩解。顺治一朝仅十八年，几与明朝亡国之君崇祯一朝相同，又与南明三藩相始终。而且，福临非善终，顺治末年的亡秦之迹亦有目共睹，凡此，皆无得国之正的征兆。是以玄烨必须大力宣

扬本朝，否则无法弥补大清得天下的缺憾。只有理解这一点，才能明白《面谕》何以连篇累牍地大谈其人生。“始皇元年至今，一千九百六十余年，称帝而有年号者，二百一十有一。朕何人斯，自秦汉以下，在位久者，朕为之首。”可以想见，玄烨历数各代君王，发现自己在位之久，三代以来在位长久如汉武帝、梁武帝以及明神宗皆被一一超越时，其欣喜之情，不觉溢于言表。至于《史记》记载尧在位八十年，得寿百年，看来是难以企及，故只得云“秦火以前，三代之事，不可全信”。他对于自己一生似有一种无法掩饰之满足感：“五福以考终命列于第五者，诚以其难得故也。今朕年将七十，子孙曾孙百五十余人。天下粗安，四海承平。”无一不是天命所钟，无一不体现得天下最正。^[15]至于他如何“孜孜汲汲、小心敬慎”、“殚心竭力”、“鞠躬尽瘁”，无非是说他终于不负上天所托。同时，玄烨也要告诉满汉臣工，天下之所以能享太平，皆出自他“五十余年，每多先事绸缪”，以及诸事节俭，所以“四海兆人，亦皆戴朕德意”，天下臣民也应知足感激。而他临御天下最重要的经验，则在于既“举大纲”，又“兼综细务”，即诸事独断，“一心运筹”，绝不能使权柄稍有旁落。玄烨不厌其烦地自我表白，其寓意至为明显，不仅其父祖得天下之正，而且他本人更是体现大清得天下之所以为正的标本。故而他断然拒绝臣下对帝王妄加讥评，这一点他曾屡次告诫群臣，包括他后来一手安排历代帝王庙，表面是说臣下不知帝王艰辛，实则都表明玄烨意在建立皇权绝对权威，绝不允许于治统之外另存所谓道统。这一姿态，决定了下面论及立储问题上的基调。

其三，“自康熙四十七年大病之后”以下，《面谕》转入群臣关注的立储一事。立储虽不是《面谕》的重心所在，但《面谕》毕竟因群臣进谏立储而发。而得天下之正与不正，也终究要体现在储君是否得人。这段文字略显杂冗，意义也不甚明朗。若无前面分析，确也不易理解。玄烨先说自己“大病之后，过伤心神，渐不及往时”，故欲趁精神“明爽之际”，将心中曲衷“一言之，可以尽一生之事，岂不快哉”！他又虑及自己“岂能久存？况承平日久，人心懈怠，福尽祸至，泰去否来”，一旦病重不起，“必然招天灾人害，杂然并至”，自己将“死不瞑目”，并以梁武、隋文自警。然后列举历朝更替授受不明，以至骨肉相残之事，“朕每览此，深为耻之！或有小人，希图仓卒之际，废立可以自专，推戴一人，以期后福。朕一息尚存，岂肯容此辈乎！”玄烨表示他会以史为鉴，

在生前解决立储一事，绝不寄托旁人。“立储大事，朕岂忘耶！”但他不同意自己尚健在时“立储分理”，“惟是天下大权，当统于一”。他绝不允许群臣干预立储一事，《面谕》表达得明白无误。然而随后他却说：“天下神器至重，倘得释此负荷，优游安适，无一事婴心，便可望加增年岁。诸臣受朕深恩，何道俾朕得此息肩之日也。”自己“至于垂老之际，不能宽怀瞬息，故视弃天下犹敝屣，视富贵如泥沙也”。他并表达对宋高宗禅让后得享高年的羡慕，希望臣工与他“同寅协恭”，使天下“终于无事”。这似乎又给人一种误解，以为他要与臣工来共同安排身后大计。其实不然。以玄烨当时的年岁及身心状况而言，一时流露出某种厌倦情绪，甚至希图早日退位，不能说绝无可能，但其前提必须是，他已将立储一事安排妥帖。在此之前，他绝不希望臣下反复催促，另生枝节，只能一切静候自己处置。这就是臣工与他“同寅协恭”，也是使他得以息肩之道。这与前面警告臣下企图“推戴一人以期后福”一脉相承。安排立储也罢，得享天年也罢，唯有出自宸衷独断。即使在他极为苦恼之时，仍云自己“身虽不德，而亲握乾纲。一切政务，悉由独断”。^[16]臣工进谏，只会令他烦恼。唯有他亲自独断，才能在储君选择上，保证大清得天下之正得以延续。毫无疑问，《面谕》亦是对群臣又一次儆戒。就《面谕》而言，我们所看到玄烨对立储的态度仅此而已，绝无所谓成竹在胸，更不见已内定传位于某某。其实，玄烨对此一事既无定见，又拒绝群臣敦促，本身就表现为一种心理不安。矛盾的根源，即在他既明晓此事刻不容缓，但又竭力逃避拖延；而且还必须显示出早有决断，从容不迫，以敷衍群臣。结果证明适得其反，这样做只会增加其内心焦虑情绪，更加应激。这一点以后还要论及。

综上所述，可以看出《面谕》其实隐伏着一以贯之的主线，即“自古得天下之正莫如我朝”。清开国得天下是正，玄烨守成也是正，继嗣者同样须是正。若无守成或继嗣之正，则开国也终将不正。这就是《面谕》之根本宗旨。从《面谕》自身的内容和逻辑来看，其归结点似在守成和继嗣，这与玄烨以往所言“深惧祖宗垂贻之大业，自臣而隳”，“今欲立皇太子，必能以朕心为心者，方可立之”等语，^[17]完全一致。然而其前提本身，即大清得国之正，却是一个未经检验的假设。而玄烨这一假设一经建立，便令天下臣民奉信无疑，不容有异。鍾翰先师认为，清世宗胤禛以《面谕》为基础上修改而成的《遗诏》，较之《面谕》显得“层次并

然”，^[18]其实，《遗诏》固然简明，但将“得天下之正”一段移至末尾，令《面谕》一以贯之之宗旨转而隐晦不明，颇失玄烨本意。胤禛仓促之间，或未逮识其大者。

玄烨于《面谕》结尾说，“此谕已备十年”。但这并非指十年之前已有成稿。《面谕》中有些话，如“享寿考”、“在位五十余年”之类，不可能出自十年前。然而，《面谕》中玄烨分明承认，“十年以来，朕将所行之事，所存之心，俱书写封固，仍未告竣”。十年之前为康熙四十七年，正值皇太子初废，这就是说，玄烨当时即起念记录有关立储之事。他希望有朝一日能成功解决此一问题，然后诉诸群臣。虽然《面谕》一些内容来自于这些记录，但这与《面谕》本身，毕竟不能等同视之。论者据李光地《年谱》，认为《面谕》颁布之前已经修改，并非原貌。^[19]此说亦缺乏过硬证据。《起居注》明确记载，满洲大学士马齐曾请求对《面谕》文字稍作修改，玄烨断然予以拒绝。^[20]若说此事李光地肯以死谏，恐难以服人。《面谕》为玄烨“手书谕旨”。玄烨自云当时“寝卧几及五旬”，“脚背浮肿，不能转移”，^[21]居然书写谕旨长逾二千余字，^[22]《面谕》无疑准确代表其意图。稽诸《起居注》和《实录》，《面谕》颁布前十余日，玄烨一直没有听政，连日静养于汤泉行宫及畅春园内，他有充裕时间来精心撰构这篇文章。^[23]其实，五十六年十月下旬即《面谕》颁布前一月，玄烨已得知西线战事形势陡变，策妄阿喇布坦避开清军主力，穿越雪山突入西藏。这一突然变化迫使玄烨必须及时选择一个适当的时机来稳住人心，并立即结束群臣在立储一事上的纠缠，以专心应付与准部的战争。这也就是《面谕》何以会在十一月颁布的直接原因。

总之，玄烨为何要在此时采取颁布“面谕”这一非同寻常之举？或者说，他究竟背负着哪些压力，迫使他非采取“遗诏”这种形式不可？他何以会如此郑重亮出“自古得天下之正莫如我朝”这面旗帜？一言以蔽之，正是当时形势恶化以及他所积聚的心理冲突，迫使玄烨不得不乞灵于构建大清得国最正的神话，以驱除现实困扰与内心恐惧，使人们坚信清朝依然兴盛与稳固。

细检《实录》即不难发现，康熙五十六年《面谕》就内容而言，几乎全部来源于四十七年初废皇太子之后数年间所颁各道上谕，也就是

说，《面谕》之思想基调形成于玄烨两废皇太子之际。可见若无废黜皇太子一举，则根本无从产生十年之后的《面谕》。二者关系既如此密切，所以，皇太子储位在玄烨思想中处于何种位置，其成败与玄烨为清朝争正统之关系如何，这些问题不解决，对于玄烨何以必须以大清得天下最正来贯穿《面谕》全文，最终也势难获得完全理解。

二、皇太子出阁的背景与玄烨的指导思想

（一）姗姗来迟的皇太子出阁

康熙四十七年九月，玄烨在热河行宫突然宣布废黜皇太子允礽，暴露其种种过恶，信誓旦旦：“太祖、太宗、世祖缔造勤劳，与朕治平之天下，断不可以付此人。”自十四年允礽立为太子，至此已三十五年。此次废黜，是玄烨隐忍“包容二十年”之后的爆发。玄烨“实不胜愤懑，六日未尝安寝”，以至大病。这对玄烨无疑是一次极为沉重的打击。他在悲痛之余，于告天祭文中不禁哀叹：

不知臣有何辜，生子如允礽！

臣虽有众子，远不及臣。如大清历数绵长，延臣寿命，臣当益加勤勉，谨保始终；如我国无福，即殃及臣躬，以全臣令名。^[24]

我以为这几句话尤值得注意，因为这不仅是玄烨最真实的感情流露，更重要的是，它暴露出玄烨内心深处，太子的立废与大清历数的延绵与否紧密相连。也许这是我们第一次发现玄烨泄露出他对清朝国祚的担忧。不难想见，废黜太子在玄烨思想上引起何等惊恐。在玄烨克服了这最初的感情恐慌之后，我们再也不易接触到这类真实情感，而所见的大多是矫揉掩饰的文字。

显然，对玄烨而言，废黜皇太子绝不仅仅是确定储位人选上的失败。他子嗣众多，然皆不如己。不论后来实际如何，但当时玄烨所见如此。更使他难堪的是，这些子嗣都是严格按照他的要求培养起来的，绝对秉承满洲家法，国语骑射既精，又兼通汉人儒学辞章。玄烨向来以此

自豪，而且傲视世人，如今竟然面临江山托付无人。但这还不是问题的全部。玄烨当初培养太子，其所悬定的目标是要远胜于中原历朝。他隐然以太子的成就作筹码，来为满洲建立的大清王朝争正统。换言之，皇太子实成为玄烨“自古得天下之正莫如我朝”构建中的一环。不了解这一背景，就不可能领会玄烨何以将废黜太子与大清国祚的兴衰联系起来，也就无法理解玄烨在废黜太子之后的言行举措。

允礽立为皇太子在康熙十四年，其时两岁。前年吴三桂起兵反清，同时以复明号召天下，华夷之辨意味甚浓。清廷听从汉人王熙建议，处死平西王世子吴应熊。仅过一年，即打破满洲传统，宣布立允礽为皇太子。^[25]清廷此举，不欲甘居夷狄之意显然。不料三藩之乱迁延八年，战事未平，太子出阁一事便提到议事日程。十七年，沈荃“为詹事时，即疏言青宫在于豫养，引明臣马文升言并霍韬《圣功十三图》进之。未几，复疏列出阁四事奏上。皆报闻”。^[26]沈荃所引明马文升、霍韬事，分别指孝宗朝太子（武宗）及世宗朝简敬太子（世宗第二子）之出阁，皆四岁。^[27]当年五月允礽将满四岁，虚龄则五岁。沈荃既引明代故事，则疏谏太子出阁当在其甫任詹事之际。此今日所见最早向玄烨建议太子出阁之史料。沈荃连疏以上，急切之情可以想见。然而玄烨却全不理睬，“报闻”而已。其时三藩之乱已近五年，清廷虽度过了最初的危机，但在十七年八月吴三桂死之前，中原战局仍胜负未卜。玄烨外示优游，实则心焦如焚。^[28]据《起居注》记载，十七年全年玄烨日讲仅四十七次，较上年的八十三次大为减少。

军务孔急虽是事实，却非玄烨拒绝太子出阁的真实理由。正是在三藩之乱期间，清廷标榜汉化、满汉一家的文饰似乎才进入高潮。十六年专设南书房，命文臣“常侍左右，讲究文义”，以附会玄烨“勤学书写”之“盛事”。年底又颁出《御制日讲四书解义序》，大言治道合一，明学术，正人心，“欲进于唐虞三代之盛”。^[29]十七年初，更向全国征召博学鸿儒。凡此所展示的全然是一番崇儒重道、欣染华风的气象。沈荃上疏，或许就出于玄烨的歆动。玄烨果真欲在制度上承奉中原正朔，正其时也。一旦太子出阁，对朝野汉族士夫必是一大鼓舞，也有利于增强他们对清廷的向心力；对于正在苦撑难局的清廷而言，同样是争取人心的一着好棋。这些都是显而易见的。况且，按中原王朝的传统，太子出阁

即意味托付于朝廷大臣，无须玄烨分心旁骛。且辅导太子“日闻正言，见正事”的汉族士夫也不乏其人。然玄烨却计不出此，其理由就绝非军情旁午、无暇分心所能解释。仅凭现有的史料，我们无从窥见玄烨拒绝太子出阁的全部心理。但至少可以作如下推断：三年前玄烨不顾祖训，毅然采纳汉制立皇太子，是吴三桂突然反叛造成巨大应激下的一时之举，而非循序有渐的汉化之道。玄烨立皇太子，重在政治意义，却不是文化价值上的选择。他对此将产生的更深远的效果和影响，看来当初并未有充分的估计。

待十九年三月，战事进入尾声，又有科臣余国柱疏请太子出阁。詹事府议覆题本呈进，玄烨谓阁臣曰：“皇太子方在幼龄，教以读书，必须严切教训，方为有益。其出阁讲书，俱属虚文。即字句或有错讹，亦以为大礼所在，无人敢于匡正，反误每日讲习之功。”李蔚提醒他：“皇太子出阁讲读，系从来大典。”玄烨却冷冷答道：“与其循典礼虚文，有误为学功夫，不如厉训习之有益。且观故明末季，虽遵行此典，无一精通学问之主。这事情着候旨行。”^[30]在汉官看来，本以为玄烨已无任何理由再加推延，不料玄烨的反应却如此冷漠。玄烨此时似已成竹在胸，认为太子为学全在平日功夫，而不在典礼虚文。他以明末为鉴，又包含对沈荃的答复。两年前沈荃恰恰是以明朝为典范，而这次议覆余国柱条奏的也是他。疏奏议覆得到阁臣李蔚的支持，看来朝廷上下已形成一种舆论，要求太子出阁。这种舆论显然又是针对玄烨在宫中亲教太子而来，不能不引起他的警惕。上年七月京师大地震，引发汉官对满洲贵族及在外八旗大兵的抗议浪潮，此时仍余波未平，玄烨正焦虑不安。所以他绝不肯屈从汉官的压力，在太子出阁上轻易采用明制。然而玄烨又缺乏合理而周全的应对之策，他虽答应“着候旨行”，却并无下文，也就在情理之中。但既立太子，汉官对出阁一事势必重提，玄烨不可能永远将此束之高阁。按理，他也应有更为积极的姿态。

康熙二十年底三藩平定，历史又一次给清廷提供了革故鼎新、与民更始的机会。御史戴王缙乘机再次疏请太子出阁，玄烨答复得虽然痛快，却依然杳无音信。^[31]次年九月，皇太子宫宝座等物造办已毕，^[32]出阁一事仍不见动静。玄烨究竟在作何考虑？《起居注》记载他和陈廷敬等人关于贾谊《治安策》的一段对话，值得注意：

上曰：“贾谊《治安策》文字高古，其指陈时政，可一一见诸施行否？”牛钮、陈廷敬、孙在丰对曰：“《治安策》指陈时政，皆切中当时利害得失之故，然亦实可通于后世，不止切于一时。如所言‘早谕教太子，使闻正言，前后左右无非正人’。盖太子国本，实国家治乱安危之所系。故又曰：‘太子之善，在于早谕教与选左右。’此诚万年社稷灵长之至计，后世人主所宜亟加之意。又如定经制，兴礼义，后刑罚，别等威，其言皆致治之良规。”因又奏言：“贾谊欲改正朔，易服色制度，定官名，兴礼乐，文帝谦让未遑。其所欲‘易服色制度’，盖辨上下，定民志，乃久安长治之规模，有天下者所当急讲也。”^[33]

这段史料透露了一个极为重要的讯息。玄烨既以《治安策》为问，则贾谊“天下之命，悬于太子”及其《新书》“太子正而天下定”等义，自必已在胸中；既问“可一一见诸施行否”，则对战后如何改作亦未尝不动心。但玄烨却茫然未知如何措置，除宴饮汉官、诗歌唱赓之类的表面文章外，清廷在汉化改制方面并无多少实质性变化。其时太子已过八岁，玄烨亲自在宫中施教也约有四年。陈廷敬借机进言，建议早谕教太子，显然对玄烨的做法不加赞同。他以为确保清廷万年的至计，唯在太子出阁。更有甚者，他特陈《治安策》“可通于后世，不止切于一时”；并希望玄烨不要像汉文帝那样坐失时机，而立即讲求“改正朔，易服色、制度”，这才是当务之急。太子出阁虽重要，但不是问题的全部。清廷只有趁平定三藩之后，迅速建立中原正朔，继承历朝传统制度，才能最终赢得人心，长治久安。这些意思都是显而易见的。陈、孙二人当时皆以正色敢言称，与张英、高士奇辈判然两途。牛钮虽满人，然酷嗜汉学。徐乾学撰牛钮《墓志铭》云：“国有大议公可倚，知己之言在我先。”竟引为同道。^[34]故此次三人同对，不仅反映汉官的意见，也反映了满洲有识者对时局的认识。

其实，早在一年以前，徐元文就上疏提出过更为全面的改制，即“持盈保泰”一疏。据韩菼《徐元文行状》：

滇南既定，告庙肆赦。公疏言：“惟愿皇上于景运方新之会，倍切尧舜舜徽之心，日甚一日，以成保泰之治。如政体宜讲也，不妨详考旧章；国用当节也，不宜过加综核。行一事必谋久远，勿徇目前之浅图；为百姓必留有余，务培国家之元气。至于振纪纲以崇大体，核名实以课吏功，崇清议以定国是，（中略）并当世急务。”疏将上，同列有止公以言太直者，公不顾也。^[35]

三藩平定，朝廷一片升平，“群臣多称颂功德”，“有识之士皆深忧之而不敢言”。元文“独以孤惊劲节”，“发为保泰一疏”，“前之隐忍于军兴者，欲以此持其终；后之与天下更新者，欲以此善其始”。^[36]可以说是势所必发。在他看来，直至康熙二十年，政体依然不合旧典，国是仍旧悬而未决，则直谓清廷基本体制及大政方针；至于各项具体政策措施，多因平叛需要，乃苟且目前。玄烨果欲“与民更始”，“以昭维新”，^[37]非趁此良机，彻底改作不可。而“崇清议以定国是”，则直承明末士大夫与国君共天下之余绪，在当时可谓骇人听闻。故元文后来的命运即可想知。

《含经堂集》中没有专就太子出阁的奏疏，并不能说他未注意这一问题。只能说太子出阁是政体、国是中的应有之义，故未特别拈出。与陈、孙等人就《治安策》引出太子出阁，再扩充至“所当讲求”的大纲目，二者前后相应。元文公开直谏，固为可贵；陈、孙在徐疏被冷落之后，继之以言，亦属难得。这是史料中所见最后一次汉官主动提出太子出阁。据此，我们有理由进一步推断，在平藩战争结束一年多来，玄烨在基本体制及政治取向上未有进行根本性改作的迹象。玄烨的冷漠，不能不给汉官心理上投下一层阴影。事实上，玄烨在三藩之乱期间所高唱的崇儒重道、满汉一体，并没有在战后付诸实践。八年战争给他造成的民族歧见与对汉人的猜忌心理，一时还无法被理性所克服。

应该指出，玄烨在缘饰汉化、倡导儒学的同时，一刻也不曾遗忘祖宗传统。顺治朝后期，福临曾下令终止元旦及出征行满洲拜堂子礼。玄烨登基不及两年，即改其父道，又开始重新在宫中上演。^[38]战争最胶着之际，玄烨急于遣人寻找“祖宗发祥之地”的长白山，并“加封号，永著祀典”；又“敕封长白山之神，祀典如五岳”。^[39]不言而喻，玄烨意在以

崇敬始祖灵祉来增强本民族的凝聚力。战争刚刚结束，群臣正热衷于玄烨上尊号，他却急不可待欲返回盛京祭告祖陵。“盛京者，祖宗开创根本重地，朕时时思念不忘。前幸盛京时（按：指十年东巡），未至永陵致奠，迄今尚歉于怀。兹若果往，当身历其处，仰瞻祖宗发祥旧址。”^[40]二十一年东巡，从孝陵至福陵、昭陵，再至永陵，最后终于乌喇地方遥祭长白山“祖宗龙兴之地”。^[41]这一系列的追祭，显然不同于一般的告慰祖先。玄烨欲将传说中的神灵远祖全部发掘出来，旨在精神上重现本民族诞降以来逐渐兴盛，直至征服中原的完整历程。这种精神诉求所蕴含的民族情结及所昭示的现实意义，即在于从祖宗传统中坚定自己的民族信仰，作为承先启后的精神支柱。只有意识到在与异质文明冲突和交融时，一个民族的基本信仰才会异常凸显出来，也只有它才能使这个民族获得自信和认同。玄烨的行踪为我们提供了一个鲜明的历史例证。毋庸赘言，此时玄烨根本无从提出“自古得天下之正，莫如我朝”。他所以迟迟不肯让太子依汉制出阁，或许也能于此得到某种解释。

（二）满洲家法下昙花一现的出阁读书^[42]

1. 太子出阁的时机选择

玄烨再一次大煽崇儒之风，是从二十三年南巡开始的。此前一年，他似乎还未将提倡理学置于特别重要的地位来考虑。但二十三年南巡，玄烨便一反常态，亲祭明孝陵，拜孔子阙里，皆行三跪九叩礼。^[43]又作《过金陵论》，赞明太祖“应天顺人，奄有区夏”。亲撰周公、孔子祭文，题“万世师表”悬于孔庙。^[44]此后，又颁“万世师表”于全国各省府州县学，亲书周公、孔子、孟子碑文，书“学达性天”颁赐宋六子祠堂，予周公及宋六子后裔世袭五经博士，等等。^[45]这些行动都在表明玄烨欲继承中原正朔，重新积极寻求汉族士大夫的支持。所以当时就有汉官上疏云：“我皇上创守同揆，文武兼济，超越明太祖万万。”^[46]但其意义尚不仅于此。

南巡之前，清廷曾有一次封禅的议论。当年二月，九卿会议：翰林

院编修曹禾请封泰山，应不准行；科臣王承祖请行巡狩，燔柴泰山，即过孔林，观礼器，应准行。玄烨顿觉“事关重大”，令大学士与九卿详议。^[47]随后，礼部题祭泰山如祭天坛礼，诣孔林致祭如幸太学致祭礼。满大学士明珠以为封禅之礼，“年代久远，无从考其仪注”，“燔柴致祭之典，亦无仪注”，不赞成封禅，为玄烨首肯。^[48]曹、王二疏及礼部议，今不可见，不能知其详。据张玉书《停止封禅等议》，得知曹、王二人皆以康熙二十三年为甲子贞元起运说玄烨，封禅巡方，承继唐虞。但张于二者皆不附和。其于封禅，则直云：“封禅之说，不著于经。至于甲子纪岁始于黄帝，其为上元甲子，则史无明文。”“封禅告成之礼无庸议”。于巡方则曰：“自设郡县以后未有行者。”“我皇上銮舆巡历，凡所至之地辄询考吏治，延访舆情，无非省方问俗、勤民重农至意。”“至历代帝王诣孔里，始于汉高帝，其后未有专诣阙里故事。我皇上博综经学，宏阐心传，重道崇文，千古莫并。其东巡特祀阙里，应候睿裁。”^[49]张时任礼部侍郎兼翰林院掌院学士，^[50]礼部议覆曹、王二疏时，他的意见应有相当大的影响。明珠附从部议或亦由此。比张玉书更激烈的，还有给事中任辰旦。他以为封禅之说，“固猥陋无足道矣”。巡狩则古封建之法。今天下一家，“普天率土，人人奉一圣天子以为治，是省方固与神禹齐踪，即垂拱亦仍大舜并美”。^[51]任辰旦的议论，在内阁中曾引起分歧。^[52]

对于玄烨来说，还真有些无所适从。由汉人吁请他效仿尧舜封禅巡方，他固然求之不得，但又怕流于荒诞，为识者所讥议。须知他内心虽持定满洲家法，然在一些昭示天下的大礼仪上，却唯恐稍失汉家法度。^[53]是以玄烨从舜而不从尧，以“体察民情，周知吏治”为名，^[54]登泰山而不封禅，^[55]恐怕就有这层顾虑在内。议封禅事在二、三月间，玄烨既从部议，则南巡已成定局。他颁诏天下所谓“虞廷肆觐，肇举省方”，“历逢甲子，世际升平，乘时命驾，咨彼民依”云云，^[56]看来是经过一番斟酌的。他既要折衷于经典，又绝不能错失甲子起运这一良机。至于视察河工，至多也只是兼顾而已。但从此“南巡视河”即成为玄烨巡访东南的理由。论史者也多作如是说，真是辜负了玄烨直追三代，效法尧舜的美意！

虽然玄烨在十六年《日讲四书解义序》中就提出“道统在是，治统亦

在是”，但当时毕竟是以“治”从“道”，而且这个道还在孔子那里。出仕清廷的汉人不久就窥透他的意图，提出由“我皇上”来“以君道而兼师道”。^[57]起初，玄烨还稍作谦避，^[58]至此，他就当仁不让，直以身兼治统、道统于一身的姿态现身。南巡时，玄烨祭周公之前，命诸臣议定礼仪。“该衙门议得：道统之传，上自尧、舜，逮于周、孔。我皇上备尧、舜之德，明周、孔之道”。^[59]玄烨是以何等身份前来祭祀的，难道还不清楚吗？他能命属臣改定孔毓圻准备的孔庙讲章，^[60]又有何奇怪的呢？玄烨自己道破他身兼治道，恰恰是在皇太子出阁前夕的文华殿竣工之时。其云：“先圣先师，道法相传，昭垂统绪，炳若日星。朕远承心学，稽古敏求，效法不已，渐近自然。然后施之政教，庶不与圣贤相悖。”^[61]这番话说得自负无比！他不仅表示上承周、孔道统，而且达到毫无阻滞、浑然不觉的境界，“然后施之于政教”，则是说他的治统纯由道统而出，已臻于治、道一体。其后，这一基调就定于一尊，为士大夫称颂不绝。^[62]正是在这样的背景中，玄烨才让太子登场出阁，决定由“自古所未有，尧舜所不及”的他们“圣父圣子”^[63]联袂登场，将崇儒重道的一幕推向高潮。

2. 宫中预教与出阁规制

二十五年闰四月二十四日，皇太子正式出阁。《起居注》记当日“辰时，举行皇太子出阁读书典礼。上御保和殿，皇太子率满汉大学士、九卿、詹事府官员行三跪九叩礼。礼毕，上回宫”。汤斌《家书》记载：“二十四日，东宫出阁，讲‘四书’一章。”^[64]可见，玄烨离去后，太子即在保和殿开讲。早在三年前，玄烨即觉太子出阁时机成熟，“此时太子正宜讲书”。因文华殿尚未修建，命传谕工部“即行起造”。二十五年，文华殿竣工，玄烨即首次在此举行当年的春季经筵大典。与此前后，太子出阁亦在加紧准备。从出阁的礼仪，讲官的遴选，进讲的程序，讲章的内容等等，玄烨无不躬与议定，斟酌再三，可谓慎之又慎。他宣称：“我朝令太子出阁读书，乃初次举行，当垂之永久，遵循勿替。”^[65]从最初沈荃的建议，至此已有八年，即使从玄烨认为太子宜出阁读书，也三年有余。如此姗姗来迟的一幕，玄烨究竟是如何精心设计的呢？

首先值得我们注意的是太子读书的地点。从上引《起居注》可知，

太子出阁当天是在保和殿，而非文华殿。揆之情理，亦无可能在保和殿典礼完毕之后，再移至文华殿。文华殿当初确实是为太子出阁而修葺的，^[66]但玄烨在此举行经筵大典之后，宣布太子出阁当“永久勿替”时，接着又说：“且皇太子宫殿尚未建造，诸王大臣于何处行礼？此事关系，最为钜要。”又分明不以文华殿为太子出阁读书之所。

《起居注》二十五年底有一段论赞云：“（玄烨）春秋经筵礼罢之后，皇太子诣主敬殿讲书，使臣僚瞻望颜色。”按《日下旧闻考》，主敬殿为文华殿之侧殿；^[67]唯以太子会讲与玄烨经筵为同一日，显误。既谓“使臣僚瞻望颜色”，则似为太子会讲，而非日讲。《乾隆朝大清会典则例》卷153《詹事府·会讲》条：“康熙二十五年奏准，每岁二月、八月，驾御经筵后，钦天监择吉日具题皇太子行会讲礼。是日皇太子恭诣传心殿祇告礼成，升主敬殿座”，^[68]然后讲官依次进讲。可见太子会讲在玄烨经筵之后数日于主敬殿举行。章乃炜《清宫述闻》卷三《文华门》引王士禛《香祖笔记》云：“康熙四十一年三月初八日，东宫会讲持敬殿。”当年九月初九日、次年三月二十八日东宫会讲，均与此同。《香祖笔记》所记皆可证诸《实录》。章氏疑持敬殿为主敬殿，甚是。据此，太子会讲一直在主敬殿，可以无疑。但日讲是否在此，尚难断言。《起居注》二十一年九月二十八日，工部议制造六宫及皇太子宫宝座等物用银，此事在玄烨命修文华殿之前，可见太子确有一宫。前叙陈廷敬借机陈《治安策》说太子出阁，或因此宫建成。但此宫是上书房、毓庆宫，还是南熏殿，仍有待查证。^[69]章氏又据姜宸英《湛园未定稿》云：“前年，皇上命东宫出阁讲学文华殿。”但日讲规制不应高于会讲，似无可能反在主殿文华殿。^[70]玄烨何以要如此安排，自当有其深意。

太子出阁前，玄烨的两次上谕值得注意。《起居注》三月二十九日，明珠等为出阁讲书事请旨，玄烨曰：“读书贵于精进，必攻苦勤劳，日久始能洞彻，非一时骤能贯通者也。若在大庭广厦之中，群臣纷集，未尝质疑问难，俄顷之间讲诵已毕，岂得谓之学耶？凡人学业成就，俱在少年。”“朕观前代之教太子，真同儿戏，何可为法！”玄烨以前代为鉴，不以徒重形式为然。所谓前代具体何指，尚未特别点明。待闰四月六日礼部议皇太子出阁典礼时，玄烨便将自己的思想和盘托出：

人君预教太子，令出阁读书，原期于朝夕无间，洞彻书史，实有益于身心，实有裨于治道，本不在此繁文缛节也。况情之最亲者莫如父子，父子之恩出自天性。礼节繁多，则父子之间反或疏远。历观前代往往有之。至若明季东宫出阁，每另设官属，旅进旅退，无非具文，并未笃志黽勉，以求实学，遂令太子不能通贯经史，以致庸^闇。诸臣且因便乘间，欺隐蒙蔽，肆其奸诡，离间父子，止图自利身家。此皆专尚仪文，不求实学之故。种种积弊，不可胜道。朕思东宫官属，总属朝廷臣子，宁有异耶！

可见玄烨所谓前代，明代为尤甚。则出阁地点的选择，必针对明代而发。而所谓明季，又特指万历以来；两次提及明代教皇子如儿戏，则指万历时光宗出阁事，尽管此时玄烨并不悉知这段历史，但思想上既存此参照，故于出阁一事，势必处处与明代相立异。明太子出阁文华殿，^[71]玄烨则选择保和殿举行出阁礼。文华殿既作玄烨的经筵之所，则不能让皇太子日讲亦在此举行，以造成“位亚至尊”的态势，使父子对峙，朝臣分裂，这是显而易见的。明神宗不受朝贺，玄烨则亲临受太子群臣拜礼。明太子日讲以阁臣轮侍，^[72]玄烨则只任讲官而弃阁臣。明制礼仪繁炫，玄烨则“诏从裁损”，^[73]力求实效。明代詹事府为东宫属官，玄烨则将詹事府与翰林院视为一体，^[74]均为朝廷职官。所有这些，无不体现玄烨欲超越明代，以“垂之永久”的企图。总之，在玄烨看来，明代太子出阁全然流于形式，而且易致父子疏离。他以为出阁既在于使太子洞彻书史，有裨于治道，又绝不能让太子与属官另成系统，造成父子并立，他一定要在这两方面下足功夫。其所以要在宫中预教太子，原因也在于此。

据《起居注》，玄烨为使皇子“成就德器，皆在自幼豫教，四五岁即令读书，教以彝常。是以诸皇子自五六岁，动止进退应对，皆合法度”。^[75]二十五年曾宣称：“朕于宫中谕教皇太子，勤加提命，日习经书，务令背诵，复亲为讲解，未尝间辍。今皇太子于‘四书’、《尚书》，略能成诵。”^[76]出阁时大学士勒德洪等也曾说：“自建立元良，亲行训迪，六龄至今，未尝间辍。”^[77]可知约从康熙十七、十八年起，也就是在拒绝

沈荃出阁建议的同时，玄烨已着手亲教太子。他之所以敢在二十二年说“太子正宜讲书”，是自持有了足够准备。玄烨何以拒绝太子出阁读书，又要亲躬其役呢？《清史稿》卷220《理密亲王传》：“太子方幼，上亲教之读书。六岁就傅，令大学士张英、李光地为师。又命大学士熊赐履授以性理诸书。”这段史料来自《实录》上谕，与玄烨原话已有出入。^[78]若依《清史稿》，则允礽一开始读书，就有汉人硕学大儒授以诗书及性理之学。但这段史料不可取信，一眼便知。^[79]最有力的证据，是皇太子出阁第二天，玄烨将太子历年所书满汉字稿展示群臣。“满字书《贞观政要》，汉字书古人格言”。“每张皆皇上逐日朱笔点阅”。因有日期可据，故勒德洪等看后说：“满字自六岁起至十岁，汉字自十岁起至今年睿龄十三岁闰四月二十三日出阁以前，卷册积累，已几等身。”^[80]可知皇太子学习书法是先满文后汉文，其读书亦必如此。既然太子十岁方习汉字书法，则阅读汉文典籍约在同时，无论如何不至太早。太子十岁为康熙二十一二年，此时熊、李、张三人皆先后离京，辅导太子更无从说起。倒是满人顾八代于二十三年“奉特旨入内廷侍诸皇子读书”。^[81]与顾八代同预其役的或许还有完颜和。^[82]可见玄烨在允许太子接触汉文之前，已让太子打下良好的满文根基。二十年十一月，玄烨率满洲诸王大臣祭孝陵，途中接云南捷报。玄烨“亲宣读汉文，皇太子宣读满文。皇太子年甫八岁，宣读之声极其清朗，无不欢跃叹异”。^[83]他所以在二十二年说太子正宜出阁讲书，亦以此。

二十三年年底，太子已读毕“四书”，玄烨欣喜异常，但太子寄书“开缄字满纸，语语皆天真”，^[84]似谈不上什么理解。在汉文经典的习学中，玄烨则命太子死背以至精熟。他白云：“朕幼年读书，必以一百二十遍为率，盖不如此则义理不能淹贯。故教太子及诸皇子读书，皆是如此。顾八代曾言其太多，谓只须数十遍便足。朕殊不以为然。”^[85]背书背到一百多遍，何遑细细体会，未必能义理精熟，但应对如流不成问题。太子日后能自恃“书已熟，尔等欲背则背”，欲讲即讲，使汤斌等人甘拜下风，全仗此法。顾八代岂能领会玄烨深意！不仅如此，玄烨之所以亲自督教太子，更重在令其自幼即严守满洲礼法，不为汉俗所侵染。后来玄烨将此一语道破：“但恐皇太子耽于汉习，所以不任汉人，朕自行诲励。”国语骑射必为太子启蒙的首要内容。“朕谨识祖宗家训，故令皇太子、皇子等既课以诗书，兼令娴习骑射”。^[86]所以，皇太子在日讲

时，必趁间练习弓矢，以示片刻不忘父训。

3. 背后的影子

太子出阁之后，玄烨为贯彻其初衷，避免所谓离间父子骨肉，更是日夜监临，不曾稍有放松。《起居注》闰四月二十五日，太子讲官汤斌、尹泰、郭棻奏：“臣等今日于皇太子宫初行日讲。”前引汤斌《家书》亦云：“二十五日即赴皇太子宫，同郭快老进讲。”《起居注》二十六年正月二十三日，四月十日、二十五日，皆记“进讲皇太子宫”。以上日期玄烨皆于乾清宫听政。而六月初二日，只记“尹泰、汤斌、徐潮进讲”，不记皇太子宫。其时玄烨驻蹕瀛台，于勤政殿听政，不在宫内，太子必随行于此。^[87]数日后，玄烨移驻畅春园，《起居注》又明确记载皇太子读书于园内无逸斋。^[88]可见太子行止必紧随玄烨，如影附形。汤斌《家书》云：“今（太子）出阁后，每早上（玄烨）亲背书；背书罢，上御门听政，皇太子即出讲书；讲书罢，即至上前问所讲大义。其讲书即用上日讲原本，不烦更作。自古以来帝王教太子之勤，未有如今日者也。”此书约作于二十五年五六月间，那时他还欣欣然。一年之后，玄烨又自云：“自皇太子就学以来，朕于听政之暇，时时指授，罔或有间。”^[89]可知太子出阁以来，仍无时不在玄烨监护之下。太子的讲义既是玄烨原用的《日讲解义》，^[90]讲官也无一不经玄烨反复酌量选择，玄烨何以如此不惮其烦？彭绍升《汤文正公事状》有一段记载，颇可参考：

（汤斌）进讲东宫，首陈《大学》“财聚民散”之义。圣祖闻，谓皇太子曰：“此列国分疆时语也。若天下一统，散将安之？试问之。”公对曰：“土崩之势，甚于瓦解。秦、隋以来，迄于胜国，末流之祸，可毋惩乎？”圣祖谅其忠，亦弗责也。

这完全证明了汤斌《家书》中“讲书罢，即至上前问所讲大义”一语。我们还可以从《起居注》中找到此类证据。二十六年正月二十三日，皇太子讲“唯女人与小人为难养也”三节毕，（太子）谕（讲官）曰：“予常侍

左右，闻皇父教诲”云云；四月初十日，皇太子讲“博学之”三节毕，谕曰“皇父尝言，‘此节乃尽人合天之道’”；四月二十五日，皇太子讲《诗》曰“奏假无言”三节毕，谕曰“皇父言《中庸》一书论性命精微处，当细细玩味，不可以讲完而忽之”；六月初二日，皇太子讲《孟子》毕，谕曰，皇父言：“孟子论志、气，言简而理备，治世养身之道不外乎是矣。”凡其所言，必称乃父，以教训讲官，何需讲官施教。玄烨之旨既深入太子骨髓，当然是唯恐太子的思想逸出他所设计的轨道。玄烨的安排如此缜密，监护如此周到，其用心良苦，恐怕出乎所有人的意料之外。对于翘首以望，以为“圣天子独稽古礼文，肇举盛典”而“适逢其会”的汉人士大夫而言，^[91]实在过于一厢情愿。至此，我们可以说，所谓康熙朝太子出阁，纯粹徒有其名。然而，真正使太子出阁读书归于夭折的原因尚不在此。

4. 董汉臣条奏与乾清宫考试

事情的转折发生在二十六年五月。其间灵台郎董汉臣应诏指陈时政以及玄烨乾清宫考试词臣二事，直接关系到玄烨与汤斌关系的恶化。董汉臣一事始末，孟森先生述之甚详。^[92]五月己卯（初二），玄烨因天旱下诏求言省过，斋戒祈雨。董汉臣“以谕教元良，慎简宰执”条奏十事。^[93]十五日壬辰，玄烨下董疏，命群臣会议。“慎简宰执”一语，显指明珠，即所谓“语侵执政。下廷议，明珠惶惧”。^[94]起而维护明珠者，大有人在。御史陶式玉首劾汉臣任意越职妄奏，摭拾浮泛之事，夸大其词，欺世盗名，请逮问。王熙则直斥董汉臣为妄言，请立斩之。询及汤斌，则有“惭对董汉臣”之语。传旨诘问，斌奏：“董汉臣以谕教为言，而臣忝长宫僚，动违典礼，负疚实多。”玄烨以语多含糊，令再奏，仍不明晰。于是满汉左都御史、副都御史共劾汤斌，并追论其江宁巡抚去任时巧饰文告，沽名干誉事。《清史列传》、《清史稿》二书汤斌本传所记如此。以往史家多着眼于汤斌与明珠的关系，以为汤斌最后被黜，一出于明珠党羽陷害云云，虽不无所见，然于玄烨之影响，则殊有未谛。

据《起居注》，五月十五日，玄烨将“可行之事圈出数条”，令群臣逐一详议。依明珠等所奏，玄烨所圈数条，为舍己从人，达四聪，广言路，逃人之事，风俗奢僭五款。而不曾圈出的数条，《起居注》未曾书

明。但玄烨云：“至伊疏内所称满洲之例，乃起自祖宗，不可停止者。彼系微贱之人，何由知之？”究竟董汉臣提及何事，令玄烨如此恼怒？且看玄烨随后于六月初七日所言：

朕观古昔贤君，训储不得其道，以致颠覆，往往有之，能保其身者甚少。如唐太宗亦称英明之主，而不能保全储副。朕深悉其故，虽闻见渺寡，惟尽心训诲。而在外小人不知皇太子粗能诵读，谓尚宜选择正人，令之辅导。

又有一辈小人，以不照世祖皇帝时行事为言者。朕躬凉薄，祖父遗训多不能一一钦承。今人料朕浅易，可以议论，所以如此胆大妄行。若在先朝时，此等魑魅魍魉辈，岂能容于离照之下？其必放诸海滨绝域，定不留之中国，蛊惑众心。

无疑，前所谓“微贱之人”，后所谓“在外小人”、“一辈小人”，皆钦天监灵台郎董汉臣是也。前所谓“恣肆妄奏”，后所谓“料朕浅易，可以议论，胆大妄行”，亦同一董汉臣所奏也。而“满洲之例，起自祖宗，不可停止”一语，正玄烨所谓“朕谨识祖宗家训”；“谓尚宜选择正人，令之辅导”，正疏题中的“谕教元良”；“不照世祖皇帝时行事”，则讥玄烨不如乃父那样“入于汉习”，其意甚显。凡此皆未被玄烨圈出令群臣议论，而实深积于心者。正因玄烨未曾发出，朝臣亦不曾就此议论，以致史家多被轻易瞒过，惟徇于董疏中“慎简宰执”一端。然玄烨心中所深为激怒者，实不在彼而在此也。玄烨之所以大发议论，以致对太子出阁读书作出彻底改变，皆由此而发。唯明乎此，才能理解汤斌于董疏持何种态度，在玄烨眼中是何等重要。

五月十五日，玄烨令群臣会议他所圈数条之后，曾特召汤斌、达哈塔与阁臣入乾清宫。二十五日，玄烨云：“前召尚书达哈塔、汤斌进内看董汉臣条奏。”可知汤斌在十五日参与会议之后，由玄烨特召入宫读过董疏全文，肯定得知其中“谕教元良”这一与自己关系莫大的议论。汤斌的反应如何，也势必为玄烨特别关注。我们必须细细留意其中的蛛丝马迹。十五日，记汤斌答玄烨有关圈出数条时说：“董汉臣条奏时弊，虽有

一二切近处，但如何应行之处，并未说明，故难以详议。且伊所条奏，皆皇上预行晓谕之事，但臣等不能实心奉行耳。”二十五日，玄烨与阁臣讨论陶式玉劾董汉臣折本，命大学士勒德洪等传谕汤斌、达哈塔：“曾召尔等进内看董汉臣条奏之事，今董汉臣应否议处，著问明尔等具奏。”汤斌在重复十五日的意见之后，答曰：“今思董汉臣微贱之人，身无言责，越职妄奏，于大体不合，应加议处。”仅此而言，似看不出汤斌有任何违戾玄烨之处。

然而其他记载却完全不同。方苞《汤司空轶事》：

会灵台郎董汉臣上书，指斥时事及执政大臣，下内阁九卿廷议。执政（明珠）惶悚不知所为，议与同列囚服待罪。（中略）时公为宗伯，最后至。余相国（国柱）述两议以决于公，公曰：“彼言虽妄，然无死法。大臣不言，故小臣言之，吾辈当自省。”国柱曰：“此语可上闻乎？”公曰：“上见问，固当以此对。”执政入奏，国柱尾其后而与之语。命下：“董汉臣免议。”

方苞自云：“董汉臣之议见诬，闻之相国桐城张公英、安溪李公光地；余国柱与执政比而倾公，闻之冢宰钱塘徐公潮。”又，杨椿《汤文正公传》：

御史某（陶式玉）闻之，劾汉臣希富贵，且言汉臣不知书，必有代草者。（中略）上遣问九卿，公独白汉臣无罪。内阁传旨，令九卿更议。国柱目公曰：“幸勿违众。”公曰：“汉臣应诏言事，何罪？大臣不言而小臣言之，反罪言者耶？”^[95]

今存《汤文正公年谱定本》为方苞考订，杨椿重辑，史源上不无父子证之嫌。《年谱》记事亦有可疑，如言汤斌“公病欲归，自以新被谗，不敢言，乃荐耿介”云者，则显误。^[96]然此事应属《起居注》五月二十五日，则可印证。《起居注》十五日议董汉臣疏，领衔者为明珠。而二十五日传问汤斌的，则为“勒德洪等”。勒德洪不懂汉语，史有明文。^[97]明

珠不如以往领衔，意出玄烨又甚明，诘问汤斌者即为余国柱是完全可能的。当日九卿两议方传旨，亦与杨椿《传》相合。唯免汉臣罪不在该日，而在二日之后。《起居注》二十七日，玄烨问汤斌应否议处，汤斌奏曰：“董汉臣无言责，妄奏不合。但愚人妄奏，应否宽免，恭候皇上睿裁。”玄烨方“姑从宽免”。玄烨独召汤斌而问，必先已有所闻。汤斌则将问题推回给玄烨，则其态度自可判断。

最能说明问题的，是《起居注》下面一段史料。上引六月七日那段上谕之后，尚有“在外小人谓尚宜选择正人，令之辅导”一语，皆为玄烨在畅春园对汤斌的面谕。这显然是针对董汉臣疏中“谕教元良”而言。玄烨谓汤斌等“皆有闻誉，今特委任。尔等宜体朕意，但毋使皇太子为不孝之子，朕为不慈之父，即朕之大幸矣！”何为不孝不慈？玄烨稍后自己作出了明确解释：“设使皇太子入于汉习，皇太子不能尽为子之孝，朕亦不能尽为父之慈矣。”由是我们更可清楚得知，董汉臣疏中的“谕教元良”，“宜选择正人”，即建议皇太子尽快停止“起自祖宗”的“满洲之例”。玄烨此时告诫汤斌的，也正是满洲家法万万不可抛弃。这恰恰暴露玄烨对汤斌看过董汉臣疏之后，内心充满警惕。当汤斌回答“皇上教谕元良，旷古所无，即尧舜莫之及”时，顿时使玄烨更加反感。“尔此言皆谗谄面谀之语，其果中心之诚然耶？”玄烨对汤斌如此猜疑，只能作一种解释，即他深为陶式玉弹章内“且言（董）汉臣不知书，必有代草者”一语所中，怀疑代草者或指使者即汤斌。《年谱》：

左都御史某劾汉臣，前抚（即余国柱）使人教汉臣即对簿引汤公。汉臣曰：“我安识汤公？我草疏已数年，三至通政司不得达，前后通政使可问也。奈何诬汤公。”（中略）后数日，奏事毕。上问公，公欲对，阁臣某（亦余国柱）遽从旁止曰：“上责问，当叩头谢，奈何欲辨乎？”

此即《起居注》二十五日及二十七日事。看来，怀疑汤斌与董汉臣暗通声气并非一人。以为怂恿灵台郎董汉臣提出谕教元良的幕后人，非汤斌莫属。没有证据说明，余国柱的行为受到玄烨的指使或暗示。但上引六月初七日玄烨那番对汤斌的责问和警告，则表明玄烨在余国柱诱供失败

之后仍不甘心，希望亲自从汤斌那里获得突破，似无可疑。汤斌案关涉许多复杂方面，本文的宗旨是玄烨与汤斌在太子出阁读书上的角色关系。当然，更重要的是玄烨，也只有他，才配担当这一幕的主角。至于明珠、余国柱与汤斌的前嫌，充其量不过加深了玄烨对汤斌的厌恶而已。玄烨虽然对大部分朝臣隐瞒了董汉臣疏中关于谕教元良的内容，实则始终疑心不去。现在的问题是，董汉臣条奏一事何至于引起玄烨对汤斌如此警惕和反感？如果玄烨对汤斌始终信任有加，则小臣董汉臣一疏根本无从在玄烨的思想上激起如此强烈反应。此必玄烨心中已有所郁积，董汉臣一疏恰好掀起波澜。事实也正是如此。

《起居注》五月十一日，玄烨召翰、詹诸臣于乾清宫考试。满洲侍读学士德格勒、侍讲徐元梦皆在其中。玄烨阅各卷毕，云：“昨偶召德格勒讲书，言及熊赐瓚学问不如徐元梦。朕思汉人学问俱有根柢，乃云逊于元梦，朕心以为不然，故召尔等面试。今妍媸优劣已较然矣。”又谓德格勒曰：“人之学问原有一定分量，真伪易明。若徒肆议论，而不知著作之难，则不自量矣。”随后将德格勒、徐元梦、熊赐瓚三卷命汤斌朗诵一遍，又令陈廷敬等传阅。结果，公推熊第一，徐次之，德格勒卷不成诗文，难置等第之内。十四日，管翰林院事库勒纳劾德格勒不谨。玄烨宽免，但斥其“本系满洲，而假借道学之名，深可厌恶”。以玄烨之所学以及他对满洲词臣的了解，本不待考试即能评判满汉学问高下。唯其期望之切，亟欲得一意外惊喜，故暂蔽其理智，结果自然更令他失望。“朕思汉人学问俱有根柢”，为自饰之词甚明。考试之前，玄烨未必持定此见，否则，何必有此一举。六月初七，太子讲书移至畅春园。玄烨对汤斌重提此事，曰：

朕非以尔等学问优长，故尔委任。比来内廷考试，尔等所学造诣，朕业已深知，翰林各官所共见。若专选才学，岂无较优于尔等者而用之？止缘尔等向有闻誉，故以相委耳。

既任命汤斌专侍太子，何必又出此语相侮？可见于汤斌犹悻悻然。其谓达哈塔曰“汉人学问胜满洲百倍，朕未尝不知”，亦无奈下之愤激语耳。从此玄烨对汤斌无善言，次年，孝庄太后丧事甫毕，玄烨听政未几，即

语阁臣“朕不以汤斌为人”。^[98]此时汤斌病逝仅两月。玄烨仍余恨未消。不久，又特将此事公诸于众：

汤斌见德格勒之文，大笑，至口鼻涎涕交流，将所持文章坠失于地。奏云：“臣因彼所写词语毫无文气，不禁大笑，甚属失礼。”后将伊等所作文章发出乾清门，与众汉官看阅，汤斌闭目不视，且云“适我不得已而笑”。汤斌前之所笑何意？后称不得已而笑又何意？且彼尝自以为道学，岂在君前作一等语，退后又作一等语哉！^[99]

必作如此连续发泄，方能令玄烨内心平复，足见汤斌对他的刺激之深！此种情结，治史者不应忽视。十余年后，玄烨对“伪道学”进行总清算，汤斌自然不能免于他的口诛：

李光地请假回籍时，朕召德格勒进内讲《易》，德格勒奏熊赐瓚所学甚劣，非可用之人。朕欲辨其真伪，将德格勒、熊赐瓚等考试。汤斌见德格勒所作之文，不禁大笑，手持文章堕地，向朕奏云：“德格勒文甚不堪。臣一时不能忍笑，以致失仪。”既而汤斌出，又向众言：“我自有生以来，未曾有似此一番造谎者。顷乃不得已而笑也。”使果系道学之人，唯当以忠诚为本，岂有在人主之前作一等语，退后又别作一等语者乎？

^[100]

前后两番谈话，所有细节竟完全相合，事隔十余年，玄烨仍记忆犹新。其中“朕欲辨其真伪”一语，最能体现玄烨心情。玄烨当初说什么“朕心以为不然，故召尔等面试”；此则云“欲辨其真伪”，即不须再作遮掩。汤斌先是忍俊不禁，继而“闭目不视”，不啻给玄烨以极大羞辱。玄烨之所以对德格勒格外恼怒，正因他成了汉人的笑柄。^[101]在玄烨看来，汤斌的言行当然不仅仅是对德格勒的嘲弄，更意味汤斌对满洲精英，包括他本人汉文化修养的蔑视。

我们不应忘记玄烨和汤斌最初讨论文字。《起居注》二十二年四月初九日，汤斌奉命将所作呈送御览。玄烨于其中《学言篇》不甚明了，汤斌申述王阳明本意为教程朱之失，玄烨“颌之”，无异议；及览汤斌诗，又不解“忧多道转亲”一句，足见玄烨当时所见未充，心无所持。

[102]汤斌《家书》述其二十五年进京之后所见玄烨为学，云：“皇上圣学日茂，近来工夫更加精密。每日讲《春秋》十条、《礼记》二十条，读史五十页，更研究性理之旨。词臣不能望其崖岸。当今官之难称职，未有如词臣者也。”汤斌有官守在身，故出言不得带颂圣语。然凡于学问研习稍有体会者，即不难由此窥见，此时玄烨为学，依然漫漶游弋，无所宗旨，从何体会性理精微？他东西飘忽，词臣无所适从。“不能望其崖岸”，“难称职”云者，实无法就玄烨所言稍作深入讨论之谓也。

[103]平日玄烨以帝王之尊，汉人对他自不敢稍失敬畏之心。玄烨亦可能察觉不到自己无知，并为此产生羞辱感。但汤斌在德格勒身上的放肆无忌，则势必令他由此联想到汤斌对皇太子，乃至对他本人平日的谨慎，仅仅是一种“足恭”。董汉臣条奏“教谕元良”一出，玄烨立即召汤斌入宫看阅，其用意不言自明。前引汤斌称颂他谕教太子，“即尧舜莫之及”，他立即驳斥道：“尔此言皆谗谄面谀之语。今实非尧舜之世，朕亦非尧舜之君，尔遂云远过尧舜，其果中心之诚然耶？”

[104]明眼人一看便知，这并非说明玄烨有自知之明，而是深衔汤斌心中实未作如此想。汤斌一辈子谨小慎微，不幸被那一笑全付诸东流。

正是上述两个事件，使玄烨的态度急转直下，彻底改变了皇太子出阁读书的性质。

5. 草草收场

董汉臣案结束仅两天，玄烨即谕大学士九卿：“自皇太子就学以来，朕于听政之暇，时时指授，罔或有间，故学问渐有进益。（中略）但朕日理万几，精神有限，课诵之事，恐未能兼，致误皇太子精进之功。著于汉大臣内择其学问优长者，令专侍皇太子左右，朝夕劝导，庶学问日进，而德性有成矣。”

[105]所谓“专侍”、“朝夕”，亦即“日侍皇太子”。

[106]一年以前，玄烨强调：“朕思东宫官属总属朝廷臣子，宁有异耶？”故视翰、詹如一体。汤斌等虽为太子讲书，但仍参与朝廷集议。尽

管他不堪其劳，^[107]但毕竟保持着朝官身份。这也是讲官得以自矜之处。而一旦成为皇太子的专侍，日夜供奉，则无异为太子私属。对于汤斌这样的理学家，心理上是难以接受的。故王熙曰“实无其人”，达哈塔、汤斌同曰“实难其人”，^[108]皆知当时无人能承此意也。结果只得由玄烨钦点汤斌、耿介、达哈塔三人，“俱着朝夕于皇太子前讲书”。^[109]汤斌推脱不得，于是开始了畅春园无逸斋讲书一幕。

更有甚者，讲官的礼仪也发生了变化。上年出阁之日，皇太子即令汤斌等“停其行礼侍立，赐坐进讲，庶得从容讨论，便于问难，可以讲解多时”。反复申明“予意已定，实出至诚”。汤斌不敢当，玄烨谕曰：“赐坐进讲，古礼有之，著即遵行”，“还遵皇太子意坐讲”。皆明载《起居注》。^[110]私家记载亦证明当初为坐讲。汤斌自述其事云：“二十五日即赴皇太子宫，同郭快老进讲。皇太子谦冲温和，降阶迎。自述诚心爱慕之意，复古坐讲之礼。”^[111]“每晨东宫直讲，皇太子赐座，称以先生。”^[112]讲官对天子坐讲，乃“君德成就在经筵”之体现，为北宋以来士大夫所必争。^[113]对天子尚如此，对皇太子何得谓之殊荣？

然而，二十六年的畅春园讲书则令讲官不堪忍受。《起居注》记之甚详。六月初九，达哈塔、汤斌、耿介入，行礼毕，侍立于东。皇太子背诵时，汤斌“方跪启曰：谨候皇太子复诵书”。待玄烨传谕“皇上令尔等与皇太子背书”，汤斌即至“案前跪”。此种礼仪，与畅春园讲书相始终。其间六月十一日，玄烨曾传谕：“向来讲书，尔等皆坐。今以皇太子委付尔等，应坐应立，宜自言之。尔等侍立，朕焉得知？皇太子欲赐坐，未奉谕旨，岂敢自主？”可见太子态度变化，实随玄烨之变化而转移。玄烨既出此旨，讲官谁敢自言坐讲？达哈塔奏曰：“臣等学识疏浅，不敢当辅导重任，是以臣等自行侍立。”十三日，皇太子命诸臣坐，诸臣叩头就座。皇太子背诵讫，汤斌前跪进本日所读书，“乃捧书跪听皇太子背诵”。可见虽有玄烨“应坐应立”之旨，汤斌等照跪不误，不敢稍有逾越。皇太子与讲官既形同主仆，何曾有半点师生之谊。入畅春园之前，因达哈塔不通汉语，玄烨指定他“尔惟引若等（谓汤、耿二人）奉侍皇太子，导以满洲礼法，勿染汉习可也”。^[114]则此一礼仪早在玄烨胸中设定。所谓“满洲礼法”，即满洲入关前之家中说书也。^[115]这与汉官当初理想中的出阁读书，何异于南辕北辙。作为讲官的汤斌，除亲炙太子的“教

诲”，当面奉承之外，实已别无可为。即从学问而言，汤斌也得向皇太子承认：“日聆皇太子讲解，臣学亦有进益。躬亲圣人，乃臣之大幸也！”^[116]其内心屈辱可以想见。何况，玄烨本人亦驻蹕园内，且不时驾临，就更令汤斌等人如芒刺在背。

尤有意思的一幕是，初十日，玄烨率皇长子、三子、四子、五子、七子、八子齐集无逸斋中。玄烨向诸臣谕曰：“朕宫中从无不读书之子。今诸皇子虽非大有学问之人所教，然已俱能读书。朕非好名之主，故向来太子及诸皇子读书之处，未尝有意使人知之，所以外廷有未晓然者。今特召诸皇子至前讲诵。”随后取案上经书十余本，亲授汤斌曰：“汝可信手拈出，令诸皇子诵读。”于是诸皇子“各读数篇，纯熟舒徐，声音朗朗”。讲解时，皆能“逐字疏解，又能融贯大义”。继之演示弓矢，诸子同射，各中数箭。随观诸臣无不“咨嗟称叹”。今读此段史料，令人几欲发噱。然在当日之玄烨，乃势之所趋，诚有其不得已。此前德格勒出丑，玄烨虽口头上不得不说“汉人学问胜满洲百倍”，实则心有不甘，故特地安排一场，再较输赢。他不惜万乘之尊，亲自督阵，由诸皇子出马，势在非扳回一城不可。其谓“今诸皇子虽非大有学问之人所教”，“向来太子及诸子读书，外廷有未晓然者”云云，专为汤斌而发，讥其未识庐山真面目也。玄烨绝不能容忍汉人以心理上的文化优势凌驾于自己及诸皇子之上，至此已显露无遗。

约在二十六年春，汤斌已有归山之意。^[117]畅春园的讲书，对汤斌来说就更无法忍受。^[118]在他力辞不获已之后，便唯剩生病请辞一途可走。至于所谓“擅执朱笔”，^[119]不过是玄烨怪罪的一个借口罢了。经满汉臣工交章弹劾，九卿几番诘问之后，汤斌“三次回奏，方始据实”，于是汤斌“假道学”之面目便无可逃遁。“汤斌假称道学，其实假不到底”。凡“曾言汤斌为恺悌君子”者，只得转而承认“一时为其虚名所误”。汤斌既为众人所唾，玄烨也就不再作任何保留：“今伊等俱欲为师为相，行止较前大相违背。”^[120]所谓倡导理学，礼敬儒臣，以致太子出阁，皆不过玄烨装点门面，而今竟然有人借此“为师为相”，是可忍，孰不可忍？玄烨此语，直将其心底蓄积和盘托出。清初以来，出仕朝廷的汉人心中隐隐若存以道统自任、师相自居的妄念，从此彻底烟消云散。

汤斌此时已是心力交瘁，经玄烨宽免，调任工部尚书，年底病死。

[121]畅春园讲书自六月初七日开始，至十四日结束，前后仅八天，便草草收场。

应该指出，汤斌在玄烨反对“伪道学”的历程中具有特殊的意义。玄烨伪道学的标准不外有二，即言行不一和以公济私。他不遗余力地提倡所谓公而忘私、言行相符的真理学，实质上是以完全服从统治者意志这一政治标准，作为评判思想学术的唯一准则，并抹杀一切个体言行的存在价值。[122]也正因玄烨深为“汉人学问胜满洲百倍”困扰，他才苦苦致力于今人所谓“话语权”的探索，而所谓“真理学”正是他的不二法门。“真理学”的确立，不仅需要倡导者一方有立于不败的武器，同时也需要对立的一方出现极其丑陋的典型。玄烨正是深谙此理的统治者，而汤斌就恰好充当了这一丑陋的典型。与他的同道崔蔚林以及熊赐履、李光地等人不同，从封建道德而言，汤斌几乎是当时的完人，没有任何可以指责的地方。一旦发现汤斌这样一个完人、一个醇儒，对自己的话语权并不认同，甚至忽视自己的极大信任，而以挑衅的姿态现形，玄烨如何能保持自己治、道兼备的信心？如何能心安理得地大倡崇儒重道之风！但汤斌的这次忍俊不禁，终于使玄烨找到他“伪道学”的破绽。汤斌“伪道学”的典型意义，是其他任何人都无法取代的。如果我们了解玄烨为培养满洲词臣能与汉人相抗衡，曾费尽多少心力，[123]那么就不难理解，玄烨一旦证据在握，也就绝无可能对汤斌再加宽恕。也只有在情感上深受伤害之后，玄烨才会为汤斌离任江宁巡抚时的“爱民有心，救民无术”一语所激惹，深衔不已。[124]然而，汤斌最终并未屈就玄烨的安排，意味着玄烨也未能将这位“伪道学”真正征服，对于玄烨而言，又何尝没有一点遗憾。[125]

自二十六年六月十四日之后，《起居注》再无太子出阁读书的记载。虽其后仍然陆续任命满汉讲官，不过是畅春园读书模式的继续，与本文主旨无关。太子依然在读书，但出阁已经不复存在。徒有其名的太子出阁读书，前后仅一年零三个月，并未如它的设计者所冀望的“垂之永久”。

出阁演变为宫内读书，与其说是失败，毋宁说是玄烨指导思想的必然归宿。勿染汉习既是玄烨的最高准则，其所谓超越前朝，垂之永久的种种设想，皆只能从这一准则出发。玄烨的这一层思想，其实是来自皇

太极的祖训。但在崇儒重道之风鼓吹甚烈的出阁前夕，提出这一祖训确实有些羞于出口。直至董汉臣冒失上呈“谕教元良”一疏，玄烨视为对其祖训的挑衅，才不得已在汤斌等面前图穷匕见。正因当初坚持祖训难于启齿，玄烨不得不拿明朝来大做文章。明朝既然亡国，则明末行政体制自可说成一无是处，光宗出阁又确如儿戏，这无疑给玄烨提供了最好的口实。玄烨既认定党争是明朝亡国主要原因，而太子出阁又是朋党的渊藪，仅此一点，玄烨就可以令汉人三缄其口。玄烨的明史水平如何？他是否了解张居正之教万历，孙承宗之教天启，文震孟之与崇祯讲书，以及崇祯督教太子的故事？我们无从得知。他是否理解明臣对太子出阁的必争之处，即在太子乃天下国本所系，非仅帝王骨肉之私，也无从印证。^[126]但后来的事实证明，看来玄烨并不理解这一点，或者说他拒绝理解。

玄烨只是帝王，并不是史家；帝王多以政论史，而难以史为鉴。玄烨时时不忘自己为满洲，对汉化充满警惕，故必须坚守满洲家法，以国语骑射为根本。他宣称：

满洲若废此业，即成汉人。此岂为国家计久远者哉！文臣中愿朕习汉俗者颇多，汉俗有何难学？一入汉习，即大背祖父明训，朕誓不为此！且内廷亦有汉官供奉，朕曾入于汉习否？

并警告汉官：

欲令皇太子一依汉人习尚，全不以立国大体为念，是直易视皇太子矣！皇太子岂可易视耶？设使皇太子入于汉习，皇太子不能尽为子之孝，朕亦不能尽为父之慈矣！至于见侍诸子内，或有一人日后入于汉习，朕定不宽宥！^[127]

其直视天下为满洲家业，溢于言表。明乎此，我们才能体会，若皇太子及诸皇子皆欣染华风，对玄烨而言，将意味着天下不亡而亡。否则，我们根本无法理解后来玄烨“自古得天下之正莫如我朝”的真正含义。

汤斌、耿介辞去讲官，表明他们不能在满洲祖宗家法的前提下继续与玄烨合作，这无异逼迫玄烨在太子出阁问题上重新作出选择。玄烨也不再让太子出阁读书。可以说，双方都没有放弃各自的信念。虽然后来继续有汉人为太子读书效力，但并无值得夸耀之处，^[128]更不能弥补玄烨在太子出阁一事上的遗憾。^[129]相反，玄烨必须坚持立场，以证明自己的正确，才能真正获得心理上的满足感。这也就是前文所说的，皇太子教谕的成败成为玄烨大清得国最正能否成立的重要筹码。

三、废黜皇太子与玄烨内心的困惑

（一）初废皇太子有关上谕的解读

康熙四十七年九月，正值满朝君臣陶醉于天下承平多年之后，玄烨突然宣布废黜皇太子，朝野震惊。储位危机由此暴露于天下，并一直延续至康熙朝结束。与此相伴的，是玄烨一生中思想上和精神上最为痛苦的历程。

在玄烨立储废储的问题上，我们所能依据的史料几乎全来自于玄烨的自述，而很难得到其他史料与之相印证。因此，本文的研究严格遵循下述原则：如同医生进行诊断，必须同时重视病人的口诉和化验等手段的检查，方能确定病情。病人口诉至多不过反映出一些症状，绝不能误认为凭此即可以确诊病情。同样，玄烨的自述，只不过是类似症状的东西，在没有获得其他过硬史料印证之前，绝不去强凿事实。但这并不妨碍我们将这些自述视为一种情感反映。此其一。其二，情感反映有时可以发现真实的思想基础，有时只不过是暂时的情绪宣泄，有时甚至是一种假相，必须认真分析。经过清代官方整理的上谕，不会留下多少可供心理分析的材料，因此，在作这方面的尝试时必须格外谨慎。基于以上两点考虑，以下不得不较多地引用玄烨的上谕，目的在于将其“口诉”的基本要点较为完整地呈现出来，同时供读者鉴别。我希望从中把握住玄烨情感与心理的脉络，然后再来说明其思想基础。尽管我力求简练，恐仍不免冗繁之嫌。

四十七年九月初四日丁丑，玄烨第一次在热河行宫宣布废黜允礽皇太子，回京后，于十八日辛卯以此事祭告天地、太庙、社稷。这半月前后，是玄烨精神上最痛苦的时期。故其间所发布的上谕，感情宣泄成分较多，如果利用得当，颇能有助窥视他真实的思想和心理。《清圣祖实录》现存有关上谕中，弘、历二字均有省笔，显避清高宗弘历之讳，说明《圣祖实录》确经乾隆朝润饰。但众所周知，弘历于康熙朝皇太子一事，持论公正远胜乃父胤禛。更重要的是，目前尚无其他史料能取代，

故《实录》仍是我们不得不依据的第一手史料。

首先值得注意的，当然是丁丑日的上谕。玄烨宣称：“今观允初不法祖德，不遵朕训，惟肆恶虐众，暴戾淫乱，难出诸口，朕包容二十年矣！”二十年前之上一年，正是出阁读书了结之时。玄烨于宣布废黜前夕，思虑所纵，必竭力寻究太子为恶之缘起，追溯太子不率教之由来。此人之常情，玄烨何独能免。玄烨认为太子之放纵本性，不加约束，即因结束出阁读书而起。孟森先生独具慧眼，早于《清史讲义》中点出。其云：“太子师横被责让，并无约束太子之意，蓄意包容，遂历二十年而决裂，岂非姑息之爱误之？”甚至认为三十三年上谕将太子拜褥移出奉先殿外，乃“礼部定祭先仪注，必过尊太子。虽有谕移太子拜褥向下，亦不敢从，请旨记档，冀免后祸。太子之骄纵，及其左右如索额图之导以骄纵，圣祖之明，岂有不知”。皆甚精当。^[130]唯“包容二十年矣”一语，必玄烨当时反复激荡之情绪，方于激愤中脱口而出，未遑顾及其他。此后待玄烨醒悟，绝不再出此言，^[131]显然不欲将允初之暴戾与出阁一事相联系。研究玄烨心理，切不可忽视其言语前后之差异。

以常理言之，玄烨于激愤中历数允初过恶，必为之一一抖出，少有隐瞒。故丁丑日上谕于判断玄烨、允初父子间矛盾，以致玄烨无法继续容忍允初的原因，皆极有价值。上谕继云：“乃其恶愈张，僇辱在廷诸王贝勒大臣官员；专擅威权，鸠聚党与；窥伺朕躬起居动作，无不探听。”其中大有关系者，当属最后一语。其余所谓凌辱殴打诸王大臣属下，淫乱奢侈，随从巡幸侵扰民间，索求蒙古云云，允初一贯素行如此，玄烨岂至此方知，凡此实不足动摇允初太子地位也。且允初所侵辱荼毒之诸王及大臣，观玄烨所举，皆为满洲，未及汉人，又岂非满洲家法，玄烨躬自表率使然？非所谓侵及皇权也。故上谕中“朕思国惟一主，允初何得将诸王贝勒大臣官员任意凌虐，恣行捶撻耶？”此不过欲煽起诸王等情绪，以赞同废黜允初，亦谓为尔等出气之类，固无所谓否定玄烨“国惟一主”之地位也。唯侵及玄烨骨肉之间，危及日后诸子安危，方足以令玄烨动心，故所言耸人听闻。特详引如下：

谕曰：“今更滋甚，有将朕诸子不遗噍类之势。十八阿哥患病，众皆以朕年高，无不为朕忧虑。伊系亲兄，毫无友爱之

意。因朕加责让，伊反忿然发怒。更可异者，伊每夜逼近布城裂缝，向内窥视。从前索额图助伊潜谋大事，朕悉知其情，将索额图处死。今允初欲为索额图复仇，结成党羽。令朕未卜今日被鸩，明日遇害，昼夜戒慎不宁。似此之人，岂可付以祖宗弘业？且允初生而克母，此等之人，古称不孝。朕即位以来，诸事节俭，身御敝褌，足用布袜。允初所用一切，远过于朕，伊犹以为不足，恣取国帑，干预政事，必致败坏我国家，戕贼我万民而后已。若以此不孝不仁之人为君，其如祖业何！”谕毕，上复痛哭，仆地。上又谕曰：“太祖、太宗、世祖之缔造勤劳，与朕治平之天下，断不可以付此人。”

细读全文，则此谕似为口谕，由臣下笔录；若事先写毕，情绪宣泄已尽，再行宣读，当不致谕毕仆倒于地。云允初“有将朕诸子不遗噍类”，不见于其他史籍。允初废后，三子允祉、四子胤禛皆曾主动看护，平素亦未见交恶。^[132]允初所厌恶者，应为长子允禔、八子允禩有心觊觎储位之辈。“诸子不遗噍类”云者，玄烨过甚其辞耳。至于十八子允禑，上年初南巡不见其随行，至六月方始扈行热河，然年底赐诸王及皇子赏银，又无其名，^[133]以其年幼尚未见重可知。允禑此次随行热河，于八月病笃，九月初二日，“谅已无济”，初四，即废太子当日病死。^[134]《实录》书其死于废太子事之后，乃书法使然，其死固当在前也。允禑之死，无疑是玄烨废太子的直接导因。若说以此可见允初于诸弟“毫无友爱之意”固当，若以允初“有将朕诸子不遗噍类”，则为玄烨泄愤之辞，亦以此为废允初之借口。玄烨本人岂非曾于亲子之死视之漠然？^[135]故当玄烨加以责让时，允初得有以反目相向。兄弟之情，岂过于父子？则允禑之死实非废除允初之真实原因，又可断言。言允初于诸弟无友爱之心，实因其于玄烨本人无敬爱之心而起。

然则玄烨、允初父子失欢非止一日，何以因允禑之死，便导致允初被废？此必玄烨心中已早有蓄积，一旦导线引燃，便怒火喷发，不可收拾。试观下文，更有令玄烨不可容忍者。允初“每夜逼近布城，向内窥视”玄烨动静，故而玄烨产生允初欲为索额图复仇之联想，以致担心自己“今日被鸩，明日遇害”。应该说，这才是玄烨废除允初的真实原因。

然后来玄烨曾说：“前执允初时，朕初未尝谋之于人，因理所应行，遂执而拘系之。”^[136]又说：“朕为君父，凡事皆朕真知灼见，当斩者斩之，当罪者罪之，并未尝听信人言而为此也。”^[137]据此亦见玄烨废允初乃一时冲动中突然行事，事前并未与人周密谋划，全然是他本人感情激荡不可遏制的结果。若在热河期间真有允初党羽策划阴谋复仇，玄烨必不致一意孤行而无人豫闻，则又可推知。玄烨此举，与五年前处置索额图时所云，“朕若不先发，尔必先之”，^[138]两者一脉相承。先发制人，是玄烨的性格特征，下面即将谈到这一点。玄烨对允初同样并无证据在手，但又不得不出具废除他的理由。由此可见，所谓“被鸩”、“遇害”云云，皆玄烨想象如此。一待情绪发泄完毕，重新恢复理智，玄烨便顿生悔意。允初之所以能重出，根本原因即在于此。故可断言，允初绝无谋害玄烨之密谋，否则，玄烨亦绝无可能让允初重新复位。

（二）玄烨心理人格的基本特征：内怯与猜疑

接下来的问题是，允初既无谋害玄烨之心，何以要“每夜逼近布城”，窥视玄烨举动？岂非自取死路？其实这种疑问之所以产生，即在于轻信玄烨所谓“允初欲为索额图复仇”一语。玄烨废允初当日，将索额图之子格尔芬、阿尔吉善及其党羽二格等人正法，杜默臣等人流徙盛京，似乎也令人们进一步信从玄烨的判断。或以为，玄烨之所以未就此一阴谋出具具体罪证，是为允初讳。但这种推测很难成立。玄烨既将允初视为不忠不孝之人，已无必要再为其隐瞒任何秘密？须知玄烨精神上最为痛苦的阶段，并非废除允初之后，而是在作出废黜决定之前夕。既已宣布，则必有精神上之尽情发泄之阶段，其间少有保留。若以允初具体罪行为后来修《实录》时删去，亦不合情理。《实录》既存录玄烨谴责允初种种恶语，似无再为其他罪行隐讳的理由。否则，尽可将罪行归诸索额图父子。故我以为，玄烨实无任何具体罪证可以出具。其以允初为索额图复仇既为猜测，则处死索额图党羽，亦为这一猜测之结果。若因玄烨将此猜测转为行动，即以玄烨之猜测为事实，则是研究中的双重错误。

细检《实录》，我以为允初之所以每夜窥视玄烨，实玄烨有以启之。玄烨在回京途中，曾谓随从人员：

今岁有事，朕已预知。朕意中时若有一事将发者，曾向允初言之。今岁朱三、一念和尚事发后，允初奏曰：“皇父之言验矣。”朕谓之曰：“尚恐未尽于此也。”彼时亦不知所发何事，而不意竟有此事也。^[139]

此语极值得关注。玄烨的这种预感，当然不是特异功能，而是一种严重的心理症状。他时时担心有危机来临，至少属于典型的抑郁情绪。一念和尚案发在本年二月，朱三案在四月，六月已经审结，结案时玄烨正在热河。^[140]玄烨既在一念案之前已有预感，说明他陷入抑郁情绪已经多时。^[141]心理学告诉我们，人的行为方式和语言方式在心理上必定是统一的。玄烨的抑郁不可能不为他人所察觉。玄烨时时警惕有大事将发，也必然会引起他人的恐惧，不知何时会大难临头。当他将这种预感告知允初时，实际上犯了一个错误。

长期处于紧张状态下的允初，更会增加内心的惊惶不安。允初于一念、朱三案之后，对玄烨所说“皇父之言验矣”，其实也带有试探的意味，显然希望此二事即玄烨所预感，就此结束玄烨对自己疑神疑鬼。不料玄烨的回答却是“尚恐未尽”，这尤为错误。^[142]允初既不能消除玄烨的疑惧，又不能无端地作自我剖白，以致无所适从，有不可终日之感。其所以夜窥布城，盖由于此。殊不知允初如此行事，反令玄烨疑窦丛生，以为允初将对其下手，预感将验。于是方有“被鸩”、“遇害”种种猜疑，决定先发制人。只有两个心理防御机制极强的人长期同处，若即若离，才会在心理上互相误导。

以上推断，前提是必须对玄烨父子的基本人格特征有所理解，尤其是玄烨，因为始终是他居主导一方。以现在所能见到的史料，远不足以充分探讨玄烨的全副心理。我们只能粗略观察他的成长过程，特别是其幼年经历，有助于我们对他人格特征作出大致判断。玄烨生于顺治十一年，其母佟佳氏不为福临所宠。年仅两岁，即以避痘依乳母寄养宫

外，估计福临至死，亦未将其召回宫内。玄烨自云：“世祖章皇帝因朕幼年时未经出痘，令保母护视于紫禁城外。父母膝下，未得一日承欢。”^[143]即是明证。玄烨自云幼年吸烟，后来方戒除。^[144]则吸烟应为八岁即位之前，足见玄烨幼年缺乏关爱。早年出痘，亦必于精神上经受一场恐吓。玄烨成年后的孤寂感与内心怯懦，即与此段经历有关。即位之后，玄烨方得母子团聚，本有机会弥补些许温情。然仅过两年，其母去世，此后便在孝庄太皇太后的庇护之下。众所周知，玄烨继位纯属偶然，唯因已经出痘，不会重蹈乃父覆辙，而非孝庄素所钟爱。孝庄虽赐予玄烨皇位，而权源仍在孝庄之手。换言之，玄烨自得皇位之日起，即处于孝庄强大的身影之下。四辅臣长期骄横跋扈，玄烨心灵极受伤害，只得唯孝庄是依。与人们想象相反，孝庄对四辅臣所行并无有力的干预。玄烨不能忍受，自作主张，结束辅政，其时年已十六。也就是说，玄烨的幼年、童年及少年阶段，一直处在某种威胁之中。缺乏亲情，使玄烨很难信任他人，更难于友善真诚待人。^[145]而长期的威胁感，孤立无助，必然加重他内心胆怯却又亟思报复的矛盾心理。内心怯弱者往往会令自己处于应激之中，夸大危机的程度；而亟思报复的心理则易趋向冲动，缺乏与危险和平共处的勇气，尤不敢与应激源作面对面的相持，往往采取心理学上所说的防御性攻击，即常言所谓先发制人。

如果我们冷静观察史料，便不难发现这些特征在玄烨身上一一具备。我曾探讨过玄烨与四辅臣的关系，以为玄烨之所以急于逮治鳌拜，并非因鳌拜危及玄烨，亦非玄烨亟欲有所施展受阻于鳌拜，实因玄烨不能忍受鳌拜之威权，孝庄又不急于让鳌拜归政。^[146]玄烨在三藩并撤一事上亦类似。吴三桂等并无威胁清廷的迹象，所谓三藩割据阻碍统一云云，根本无法解释三藩一举并撤。玄烨之所以轻率，实出于对形势的估计不足。若从心理角度分析，亦能见玄烨夸大危机，不能与之长时间相持的心理。其后四十二年处置索尔图，四十七年废除允弼，皆为同一心理的体现。而一旦正面相持，玄烨内怯的心理顿时暴露无遗。

三次亲征噶尔丹，为玄烨生平最喜炫耀之得意事。然二十九年第一次亲征，玄烨出京晚于裕亲王大军八日。四日后，方出古北口一日之程，即“圣躬违和”。再二日，勉强行至博洛和屯，就再也不能前行。随即“夜间身热心烦，至黎明始得成寐”。于是，应臣下请求，玄烨以“此地

寒燠不常，似难调摄，尔等谆谆叩请，朕暂且回銮”。次日，回驻古鲁富尔山。后来一直撤至古北口，离北京仅有一日之程。^[147]此时，六百里之外的乌兰布通之战方才打响。问题是玄烨一旦远离前线，即无大碍，此后史籍上未见任何玄烨此次病情的记载。这种症状的产生及消失，莫名其妙的生病又不治而愈，恰恰是一种典型的心理变化导致的生理反应。只要远离噶尔丹这个应激源，所有症状立即消失得无影无踪。此非悬揣，而有《实录》可证。玄烨驻跸古鲁富尔山，“先是，上以圣体甚违和，命皇太子允礽、皇三子允祉驰驿前迎。是日，允礽、允祉至行宫请安，见圣体未宁，天颜清减，略无忧戚之意，见于词色。上以允礽绝无忠爱君父之念，心甚不悻，令即先回京师”。^[148]论者喜用这段史料证明，玄烨、允礽父子矛盾始于此。^[149]若玄烨果然病重，太子果存异心，亦何至于“略无忧戚”，轻浮至此？况且，“略无忧戚”的并非允礽一人，允祉亦然。依我之见，玄烨火速命二子前来，是欲示之于外，造成皇父病重之势，以释玄烨突然从前线撤回之嫌。二人正值青少年，胸无城府，闻命疾驰而来，一睹乃父情景，全不似诏命所形容，亦未曾料及玄烨用心，故而未能形成默契。此即玄烨不喜允礽表现之缘由。殊不知此段史料恰反证玄烨急欲掩饰临战内怯的心理，岂有他哉！

三十五年第二次亲征更说明问题。此次亲征经过多年周密准备，是典型的先发制人。清军占有绝对优势，采取三路大军战略合围。仅玄烨所在中路，八旗甲兵即超过万名，尚不包括夫卒及辎重运输人员。清军粮草充裕，士马饱腾。而噶尔丹为其侄策妄所逼，裹挟人畜东向窜逃，势若游魂，全部人口不过五六千人，为玄烨多方侦查所一致证实。^[150]据《实录》，玄烨进军途中，佟国维、索额图奏请玄烨徐还，俟西路兵前进。玄烨大言于众曰：“不知尔等视朕为何如人？我太祖高皇帝、太宗文皇帝亲行仗剑，以建丕基，朕不法祖宗行事，可乎？我师既至此地，噶尔丹可擒可灭，而肯怯懦退缩乎？”^[151]然而一待逼近克鲁伦河，玄烨出人意外地谕随行诸臣：“若噶尔丹闻朕已至，必先逃窜。尔等欲战耶？欲使噶尔丹逃窜耶？可各陈所见。”诸臣奏：“使噶尔丹逃窜之计，臣等不得而知。”岂知玄烨早有定见：“尔等欲使之逃窜，朕以为无难。俟其少近，遣使往谕云：‘朕欲与亲临约盟，尔可前来与我军会议，并不尔剿。’噶尔丹闻朕亲来，必连夜奔逃，我军即行追杀。”尽管不少人提出异议，但最终决定仍按玄烨之意行事。数日之后，噶尔丹所属逃遁无

遗，玄烨方“躬率前锋兵在前”，扑向空荡荡的噶尔丹“所在”。玄烨内心失望至极，而对扈从诸大臣，却毫不愧赧，曰：“亦足以破噶尔丹之胆也。”^[152]这就是第二次亲征中的玄烨！除从心理学角度来理解之外，几乎无法有任何其他解释。以皇帝身份亲征，趁噶尔丹衰微之际予以围剿，这是玄烨的理性所在；而一旦要面临敌手，心理中的内怯立即笼罩全身。若说玄烨早有预见，故纵噶尔丹，以待西路军予以歼灭，则纯属欺人之谈。噶尔丹就在眼前，玄烨大军尚不能一战克之，况且，玄烨当时连西路军的具体行止并不完全清楚，^[153]何能作此预见？可见，先发制人者并不一定意味其心理健全，有时恰恰相反，适表明其内心虚弱。玄烨就是如此。

与顺治朝相比，就某种意义而言，康熙朝面临的形势和任务更为严峻。四辅臣执政，三藩之乱，漠北漠西蒙古的纷乱与侵扰，以及国内各种问题，皆须由玄烨对应。一连串的胜利固然令玄烨不断产生自豪感与满足感，然而，身心长期处于紧张状态，也必然带来疲惫和厌倦。尤其是玄烨晚年，一旦发现他所陶醉的成功并非如冀望的那般现实时，失望、孤寂、空虚便随之而来。对于心理本非豁朗坚强的玄烨，就更易如此。玄烨晚年陷于长期抑郁之中，确非无因。他的猜疑，性情反复，夸大危险，动辄诉说不止，声泪俱下，皆是其抑郁的表现。而妄想，尤其是迫害妄想，为大多心理精神疾病的主要特征之一。玄烨多次控诉太子及其党羽欲谋害自己，而史料中却从未未见任何具体可信的记载，使人很难排除他身上确实存在妄想症状。他在判断一些事情或矛盾时，往往不计是非，而先追究其人动机如何；亦特喜用“复仇”一词，这些也反映出他的思维特征及内心的紧张。如说太子欲为索额图复仇，倒还能找出某种联系，但苏努与允禩结党，竟被玄烨说成“欲为其祖报仇”，则纯系昏话。《实录》关于此事的一段上谕，对于分析玄烨的思维方式颇有价值，移录如下：

（允禩）邀结苏努为党羽。苏努自其祖相继以来，即为不忠。其祖阿尔哈图土门贝勒褚燕在太祖皇帝时曾得大罪，置之于法。伊欲为其祖报仇，故如此结党，败坏国事。

再，允禩素受制于其妻。其妻系安郡王岳乐之女所出。安

郡王因谄媚辅政大臣，遂得亲王。其妃系索额图之妹，世祖皇帝时记名之女子。其子马尔浑、景熙、吴尔占等，俱系允禩妻之母舅，并不教训允禩之妻，任其嫉妒行恶，是以允禩迄今尚未生子。^[154]

苏努之祖褚燕为太祖所杀，故后来皇位转入太宗一系，苏努心不能平，或有可能；若谓近百年之后，其孙仍欲复仇，何人肯信？且苏努复仇，应针对太祖或太宗一系，今结太祖一玄孙与另一玄孙抗衡，即谓为伊祖复仇，真令人匪夷所思！至于允禩娶岳乐之外孙女，而其外祖母又系索尼之女、索额图之妹。马尔浑为岳乐十五子，^[155]故其兄弟为允禩之母舅。岳乐、索额图皆玄烨所素恶，而允禩又受制于其妻，则亦必欲向玄烨复仇。允禩非但妻不贤，连其生母“家亦甚微贱”，后又云“允禩系辛者库贱妇所生”。^[156]然允禩之母非玄烨所幸乎？允禩非玄烨之亲骨肉乎？玄烨作如此想，视其本人与允禩父子关系如何？可见玄烨疑心所及，便为好恶所左右，思维即呈联想之状，无所底止，却偏偏忽视最重要的父子关系。这是典型的病态妄想思维。对允禩如此，对允礽亦是如此。

再回头看丁丑日废允礽上谕中说“今允礽欲为索额图复仇”，究竟何所指。索额图死于四十二年。当年五月，玄烨传谕历数其罪行，载于《实录》：

观索额图并无退悔之意，背后怨尤，议论国事。伊之党类朕皆访知，伊等结党议论国事，威吓众人。且索额图施威恐吓，举国之人尽惧索额图乎？

尔家人告尔之事，留内三年。朕有宽尔之意，尔并无退悔之意。背后仍怨尤，议论国事，结党妄行。尔背后怨尤之言，不可宣说，尔心内甚明。举国俱系受朕深恩之人，若受恩者半，不受恩者半，即俱从尔矣。去年皇太子在德州住时，尔乘马至皇太子中门方下，即此是尔应死处。尔自视为何等人？朕差人搜与尔行走之江潢家，得书字甚多。朕亦欲差人到尔家搜看，但被尔连累之人甚多，举国俱不得安，所以中止。朕若不

先发，尔必先之，朕亦熟思之矣。朕将尔行事指出一端，就可在此正法。[157]

此史家习知的一段史料。其中要害，不过结党、怨尤、议论国事。孟森先生据此以证丁丑日废太子上谕中有“从前索额图助伊潜谋大事”一语，认定“其为代太子谋早取大位明矣”。[158]后来史家论及此事，亦莫不踵武孟森，愈说愈详，虽然终究无法列举一条史实，却仍云“真相大白”。嗟乎！此真可谓巧于论史者也！但凡鞫讞，须两造俱到，方可定讞，此乃考证之常识。今仅以玄烨一方前后两言，即不究其虚实，遽坐实索额图助太子夺位，此非奉玄烨之上谕为“圣旨”使然耶？而在我看来，玄烨之思维恰属于病态思维。四十二年之前三年，则玄烨年仅四十七，允礽止二十六岁，何得遽起夺位之心？玄烨亦何得有逊位之想？玄烨、允礽父子虽有齟齬，然未至失欢，影响储位。[159]难道仅凭允礽拜褥置于奉先殿内，或者给玄烨回信有失检点，或者说三十五六年后，“皇太子听信匪人之言，素行遂变，自此朕心眷爱稍衰，置数人于法”等等，[160]玄烨便骤起废黜之心？允礽亦非夺位不可？索额图家人告发之后两年，允礽随玄烨南巡，至德州生病，玄烨命索额图前来奉侍。玄烨在德州前后逗留二十日，最终放弃南行。以“允礽病体虽稍愈，尚须调理，著暂留此，俟大愈后回京”。[161]索额图若果有“潜谋大事”，玄烨岂能如此安排？再说，难道索额图赶赴德州至太子中门方下马，何以一定是表现为“颐指气使，并借机充分宣泄其内心的压抑和对康熙帝的不满？”若他果真与太子在预谋大事，为何不稍为隐晦韬光，反而如此张扬？玄烨难道不是“绝不会对皇太子与索额图无所戒备，必定留下耳目，予以监视”吗？玄烨既点出此一“应死处”，还有保留其他“就可在此正法”的必要吗？玄烨岂非自信“举国俱系受朕深恩之人”，何致一搜索额图之家，即会“被尔连累之人甚多，举国俱不得安？”玄烨后来斥允禩云：“朕恐后日必有行同狗彘之阿哥，仰赖其恩，为之兴兵构难，逼朕逊位，而立允禩者。若果如此，朕唯有含笑而歿已耳。”“朕日后临终时，必有将朕身置乾清宫，而尔等执刃争夺之事也。”[162]玄烨此言可出诸口，还有何不可言？其与索额图之关系，有甚于与允禩乎？此既可为《实录》著录，还有何事可讳？再看丁丑日上谕开始所云，允礽“肆恶虐众，暴戾淫乱，难出诸口”，“允礽同伊属下人等，恣行乖戾，无所不至，令朕赧于启齿”。即知“难出诸

口”者，谓允弼凌辱诸王大臣，淫乱之丑行也，其中岂有指其与索密谋为逆事？读者自有成见在心耳。

不仅《实录》未见索额图谋逆的具体罪行，即现存档案亦如此。

《满文奏折》四十二年七月十八日《胤祉等奏报索额图被禁后情形折》记允祉等讯问索额图：“臣等对索额图曰：皇上以尔为能干人，凡人无不谄媚于尔者，故执尔也。”索额图若果助允弼夺位，允祉岂能如此发问？又问“虽已羁押，人犹惧尔，何故？”索额图若果以谋逆被拘，谁复畏之？观此两问，所谓索额图助允弼谋大事，真伪立判。而论者乃因先有成见，故对此视而不见，却以罪人索额图之答语“奴才无言以对，皇父即诛奴才，亦不足塞己罪”引为证据，完成索额图谋逆“事实”的“论证”。而在我看来，无论玄烨曾因怀疑处死何人，皆不能说明太子、索额图谋反一事成立，除非举出谋反的实证。不仅索额图，即后来所谓太子党羽齐世武、托和齐等人，亦皆无谋逆的事实。依现有的史料，我认为只能作如下推断：即使退一步说，承认康熙三十五年以后，玄烨父子之间出现某种感情裂痕，玄烨或觉太子“素行遂变”，于是“眷爱稍衰，置数人于法”，但其初衷不在否定太子。然而，玄烨非但未能使太子幡然悔悟，反而加深了父子间的疏远和猜疑。问题是玄烨同样犹不觉悟，仍然监控允弼，于是四十二年将太子亲舅索额图逮捕。不论玄烨认定是索额图引诱太子，或太子为索额图操纵，而诛索额图，其目的在于以此警戒太子，迫使其向自己靠拢。玄烨自作聪明，满以为牺牲一旧臣，毁太子之支柱，即可令太子知警且感恩，不料适得其反，终于使父子关系难以收拾。正因玄烨、允弼之间日趋紧张，双方都紧绷神经，关注和提防对方，已成一触即发之势。四十七年在热河期间，玄烨对允弼恶行渐充于耳，亦应是左右对玄烨心态有所觉察，方趁机进言。^[163]而允弼的病死，又恰添置一导火索。尽管如此，倘若没有玄烨父子之间的相互猜疑，以致导致允弼行为反常，夜窥布城，废储之事亦绝不会发生。我以为，第一次废除太子的真实原因，不过如此。

今人以所谓储权与皇权的矛盾斗争来解释玄烨父子间的问题。若以允弼为储位，他所具有的一切个人权力皆可称之为储权，自无可。然而论者的意思显然不是如此，而认为储位本身即具备相应的政治权力，说得更明确一点，即储权对皇权的分割。但我以为皇太子并无明确的储

权。玄烨西征噶尔丹时，确实曾令允初在北京代理政务，但这不过是临时性的，并非一种固定的储权。若以临时代理而言，玄烨率皇太子前往热河时，皇三子允祉等人亦曾在北京代理政务，又该如何界定这一权力呢？称“皇三子权”吗？允初作为储位，自有其巨大影响力，但这是势，而不是权。允初确曾笼络官员，干预政事，但这是僭越，是失其本分。玄烨废除允初时说“恣取国帑，干预政事”，后欲释放允初时，又力为其辩白“亦未干预政事”，^[164]都说明并无所谓储权存在。否则，玄烨的指责和辩解就毫无意义。

（三）闹剧般的皇太子再度立废

初废太子的原因既如上述，允初的重立也就不难理解。玄烨恢复理性之后，稍加思量，当然明了允初谋逆为索额图复仇一说，缺乏充足证据，自己以此废黜太子似嫌鲁莽。事后玄烨曾坦然对诸皇子、亲王表白：“朕览史册，古来太子既废，无得生存者，过后人君莫不追悔。自禁允初之后，朕日日不能释然于怀。染疾以来，召见一次，胸中疏快一次。”但废黜一事已昭示于天下臣民，祭告于天地宗庙，欲令允初重立，以何理由示人？势必大费周章。何况，玄烨子嗣众多，与其让允初重立，何如另立他人名正言顺？是以单从玄烨追悔来解释允初重立，实不足以尽玄烨之心。允初之所以重立，我以为还与另外两层因素有关：

其一，允初被废，意味玄烨自结束太子出阁之后对他的教育培养彻底失败，更意味在教养储君问题上满洲家法与中原传统之争，以前者的失败而告终结。无论从哪一方面说，对于玄烨，这都是无法接受的结果。其实，玄烨在决心废除允初之际，已经流露出这一点。他回京向满汉群臣说明废黜皇太子的理由时，云：“当允初幼时，朕亲教以诗书，继令张英、熊赐履教以性理诸书，又令老成翰林官随从，朝夕纳诲。彼不可谓不知义理矣。且其骑射、言词、文学，无不及人之处。”随后又谕诸皇子和满洲大臣说：“允初乃皇后所生，朕煦妪爱惜，亲加训谕。告以祖宗典型，守成当若何，用兵当若何；又教之以经史；凡往古成败，人心向背，事事精详指示。”即使在诏告天下时仍说：“允初自立为皇太子，时勤教谕，并简名望大臣为之讲明性理。”^[165]可见若非后来狂虐暴戾，

允初仍是玄烨心目中理想的储君，必然成为继他之后的一代令主。虽然此时玄烨以“忽染狂疾”，“鬼魅附身”来解释允初的为恶，因而不得不废，但这对于玄烨来说，毕竟是极为痛心的。玄烨在允初身上花费那么多心血，寄予那么大期望，玄烨的痛苦便不难理解。玄烨在与汉族士大夫的较量中，为激励满洲贵族大臣的自信，不仅要自觉使自己成为本民族的精神道德化身，连他的子嗣也必须成为全体满汉臣民的楷模。早在太子畅春园读书时，他就对日讲起居注官说：“尔等皆窃学问之名。若尔等子弟及部院衙门官员子弟与朕子相较，其学业可知。”^[166]他要满洲诸王明白，自己培育的子嗣令他们望尘莫及：“今见承袭诸王贝勒贝子等，日耽宴乐，不事文学，不善骑射，一切不及朕之诸子。”^[167]玄烨时时炫耀其教子之方，以其子嗣的成就自豪，得意之情溢于言表。在玄烨看来，惟其如此，他才能在文化精神领域中形成支配权。玄烨为此身负着巨大的精神压力，是可想而知的。而他所付出的代价，也出乎他的意料之外。

二十六年玄烨在畅春园谓达哈塔，满洲部院大臣子弟“不过粗通汉文，何尝有实以文武之艺，教其子为全才者乎？”“皇太子亦多阅经史”。^[168]不用说，玄烨一开始即以全才期待皇太子。正因期望值如此之高，他才唯“恐皇太子不深通学问，即未能明达治体，是以孳孳在念，面命耳提。自幼时勤加教督，训以礼节，不使一日暇逸，曾未暂离左右，即呵责之事，往往不免”。“皇太子从来惟知读书，嬉戏之事一切不晓。”从他要求太子每篇必读一百二十遍，太子能对答如流来看，督教之严，大约并非虚语。即满汉讲官亦说：“皇上每日勤教太严”，“皇上谕教皇太子过严”。^[169]过严的教育、过高的期望，必然使允初自幼即承受巨大的精神负担。允初的培育不仅完全置于玄烨的监护之下，而且被玄烨置于整个满汉文化冲突的背景之下。在某种意义上说，允初已成为玄烨的一面招牌，^[170]这无异又在允初的意识中不断强调这种冲突。允初所肩负的精神压力，也就不堪设想。而另一方面，玄烨对允初的生活又极为惯纵，对其行止不端又尽量容忍。“允初所用，一切远过于朕”，^[171]孰令为之？允初之所以“迨年长，亲近匪类，熏染恶习”，^[172]其实是对玄烨苛刻兼纵容的必然反应。允初对玄烨不满乃至怨恨，岂非玄烨启之？直到后来第二次废太子，已不可收拾，玄烨才意识自己在教育太子上出了问题，但已追悔莫及。不过他仍拒绝检讨自己，却云：“复立以来，朕尤加

意教训，心血耗尽。因伊狂疾终不痊愈，故又行废黜。《孟子》云‘父子之间不责善，责善则离，离则不详莫大焉’；《大学》云‘人莫知其子之恶’。盖父之于子，严不可，宽亦不可，诚为难事。如朕方能处置得宜耳。”^[173]可见，他在真正绝望到“眼前无路”之前，是绝不会“想回头”的。第一次废黜之后，他让允礽重出，实际是不甘就此认输。他还要加重太子身上的筹码，再作一搏。

其二，前文已多次提及，九月辛卯玄烨废允礽的告天祭文中所云“不知臣有何辜，生子如允礽者”；“如大清历数绵长，延臣寿命；如我国家无福，即殃及臣躬”。这表明玄烨废太子时，因此而联想到大清命运的兴衰。当时情不能自己，居然未加掩饰，这是可以理解的。既然对太子隐忍已经二十年，无论玄烨的感情如何痛苦，无论以何种借口来解释，宣布废黜太子总是一种失败。玄烨公开指责允礽的罪恶，同时也是他对痛苦的一种解脱。在废太子之后，玄烨在回京途中的一番话很值得留意。他说：“今皇太子所行若此，朕实不胜愤懑，至今六日未尝安寝。”足见其仍处在苦痛之中。但我们不应忽视的是，除求得解脱之外，玄烨的内心必然存有一种责任的追究。不管他是否意识到这一点，也不论这种追究是出于自己，还是出自想象中的他者。而他的内心趋向必须要对这种追究进行响应，所以他才会在那个时候似乎莫名其妙地说：“朕承继大统，数十年来，扩从古未入版图之疆域，服从古未经归附之喀尔喀、厄鲁特等。今虽年齿渐增，亦可以纵横天下，非自矜伐也。”又追述太宗国攻北京，能取而不取，“当视天意何如”。这些话的显意，当然是说，祖宗之取天下，乃依天意行事；自己能扩充如此广大的疆域，亦不负天命。这与稍后所说的“历览史册，鲜有如朕在位之久者”，以及“仰蒙上天鉴佑，诸逆命者望风剪灭，无水之地感召灵泉，不毛之区遍生丰草”云云，^[174]翻来覆去，都是同一个意思。然而从心理上分析，玄烨实际上要说的是，太子之有今日，绝非自己对上天的不敬所致。这显然是对上述内心追究的一种本能的逃避。所以他接着大谈自己以往祈雨时的“幽独之诚”，“朕不敢稍有虚伪之意，故以此心告之诸臣。自此以后，益当与尔等加意图治耳”。^[175]玄烨在此表白对上天之诚，难道不是拒绝承认自己有意纵容太子，太子的狂虐自己并无责任吗？这其实仍属一种心理解脱。

正因玄烨在太子一事上拒绝自我反思，所以自然就趋向于求助一种无可诘究的解释，即稍后所谓的“狂易之疾”，或“忽为鬼魅所凭”。玄烨描述过允礽的症状：“近观允礽行事，与人大有不同。昼多沉睡，夜半方食，饮酒数十巨觥不醉。遇阴雨雷电，则畏沮不知所措，居处失常，语言颠倒。”“忽起忽坐，言动失常。时见鬼魅，不安寝处，屡迁其居。啖饭七八碗尚不知饱，饮酒二三十觥亦不见醉。匪特此也，细加讯问，更有种种骇异之事。”^[176]我们无法检验玄烨的描述有多少真实成分，但这些描述确属心理精神疾病症状。如暴饮暴食，沉睡或失眠，属抑郁症状。至于言动失常，心悸不安，时见鬼魅等等，可能属于更严重的精神病症。从允礽长期所处的关系及其身上所承受的压力来考虑，身负过高的期望，一直受到密切的监视，极其希望早日即位，却又时时担心失宠，所有这些都是心理精神疾病的根源。如果玄烨的描述属实，则可以推断，允礽很可能属于一种持久心因性精神障碍。这种疾病不损害智力，不仔细观察，很难发现异常处，但又确实伴随有种种思维和行为方式的异常，即所谓精神症状。^[177]

心因性精神障碍又称应激型心理精神疾病，其前提是必须有一个应激源。允礽的应激源不是别的，正是玄烨本人，而这又恰是玄烨所不能理解的。以清初的医学水平，自然无法达到现代医学的这种认识。将狂易之疾解释为鬼魅所凭，“皆有鬼物使然”，不但是当时的迷信，更符合玄烨急于推卸的心理。这样一来，允礽的疾病就归诸不可释的天，玄烨才会说“不知臣有何辜，生子如允礽”；“如大清历数绵长”，“如我国家无福”等等。但玄烨当初这样说只是一种心理驱遣，也许并未虑及到，他在为自己解脱的同时，却无意中作了一种宣扬：允礽为鬼魅所凭，会令人直接联想到上天不佑大清。所以，当玄烨恢复理智之后，他不可能意识不到这一点，于是便急于弥补。十月间出现的所谓允禔厌咒允礽一案，即是出于这种弥补需要。^[178]次年初，允礽“病愈”，玄烨即云：“是皆仰赖天地祖宗，眷朕眇躬，历年勤瘁，以克有此。著即查典礼具奏。”^[179]三月，玄烨为允礽“病愈”重立诏告天下说：“此诚仰赖上天垂庥，列祖笃祐，以默相我国家于有永者也！”^[180]更是玄烨明显的弥缝之说，他要昭示天下，天命仍在大清，仍在皇太子允礽。

在此有必要提及玄烨对朱三太子一案的处置，这关系到我们对允礽

重立的理解。四十七年四月，明崇祯第四子朱慈煥在山东被捕，此时年已七十有六。清廷因一念和尚起事以“朱三太子”为名号，故于各地清查隐匿户口，慈煥由是落网。但其本人隐姓埋名数十年，漂泊乞食，以苟延余生，与浙江大岚山及江南一念和尚之事毫不相干。清廷地方官员及玄烨特使审实奏报皆作如是说，玄烨知之甚悉。孟森先生《明烈皇殉国后纪》一文考证甚详，凿凿有据。六月，九卿两次议覆，论朱慈煥全家“俱拟立斩”，玄烨命押解至京正法。然而处死朱三一家，实在十月丁未，^[181]也就是说，在玄烨一废太子之后。六月间九卿议覆处死，实秉承朝廷意志，以杜绝“朱三太子”为号召的反清。而玄烨虽然准奏，但又何以迟迟未加施行？^[182]此一疑问，以往史家似未曾措意。或以从山东解送至京尚需时日，但清廷若急于加害，则不应至迟至十月。我以为这仍需从玄烨表面一贯尊明来解释。

三十八年玄烨南巡，亲祭明太祖陵时曾题“治隆唐宋”碑文，推崇无以复加。并谕：“朕今日往明太祖陵寝致奠，见其圯毁已甚，皆由专司无人。朕意欲访察明代后裔，授以职衔，俾其世守祀事。古者夏、殷之后，周封之于杞、宋。明之后世，应酌授一官，俾司陵寝。”半年之后，大学士等奏：“明亡已久，子孙湮没无闻，今虽查访，亦难得实。”^[183]就在废太子前一年，即四十六年南巡，玄烨还不顾大臣劝阻，坚持亲祭明孝陵，定要表示“自古加厚前朝，未见如此者”。^[184]天下臣民，言犹在耳。而仅隔一年，崇祯亲子现身，玄烨理应实践前诺，授以官职，俾守祖陵。倘若能还崇祯之子一个清白，或许更有利清廷弭乱于未萌。^[185]这确实不失为清廷的一种选择。从玄烨六月对九卿的批旨，直到九月仍未处死，前后迁延四个月，玄烨是否有此考虑，我们不得其详。然废黜允礽一事处理方毕，即令诛灭朱慈煥全家，则玄烨之心昭然若揭。允礽狂易，鬼物附身，玄烨既然将此联系到天不祚清；而明亡七十五年之后，“朱三太子”却屡扑屡起，虽历经屠灭，崇祯之子居然犹存，玄烨岂能不怀疑天不绝明？唯将朱慈煥一家连根诛灭，或许才能挽回天意。为了大清国祚久远，玄烨也就不惜冒天下之大不韪，势所必行。他在明太祖陵前三跪九叩时说的话，自然也被抛到九霄云外。然而后来他偏偏对其子说：“我朝得天下之正，待前朝之厚，可谓超出往古矣。”康熙五十年，群臣以天下举子百姓之名庆贺玄烨生日，竟然也说他“优礼胜国之君，用尽执谦之节，此又前史所未见也”。^[186]康熙后期朝廷风气由此可

见。玄烨行事还须有何顾忌，还须顾及什么名声？崇祯之子能久经劫难而长存，本朝太子岂能就此了结？仅出于此，玄烨也必须令允礽重出。至于其他皇子觊觎太子宝座，充其量只是加速允礽的重出，^[187]而无法解释玄烨何以不另立他人，非起复允礽不可。

但欲使允礽复位，玄烨必须解决两个问题：其一，杜绝其他皇子取代允礽皇太子地位的企图；其二，制服诸王群臣的异念，绝对服从玄烨的安排。仅在诏告天下废黜允礽几天之后，从九月下旬起，玄烨便连连警告诸皇子：“当废允礽之时，朕已有旨：诸阿哥中如有钻营谋为皇太子者，即国之贼，法断不容。”指责允禔、允禩尤为严厉，以其蓄谋杀害允礽。^[188]而且玄烨一经认定，便不由他人分说，似欲造成一种印象，即允礽若不重立，则有遭人谋害的危险。据此推断，玄烨于九月下旬，已有重新让允礽复出的考虑。次月初一，他继续渲染允禩结党的危害：“观伊等以强凌弱，将来兄弟内或互相争斗，未可定也。”同时又说：“今立皇太子之事，朕心已有成算。但不告知诸大臣，亦不令众人知。到彼时，尔等只遵朕旨而行。”^[189]玄烨对储位一事似已有成竹在胸。然次日颁布一道手谕，却又浇人一头雾水。其云：

朕无日不向皇太子允礽言治理天下，爱育黎庶，维系人心之事。又尝慕宋孝宗之孝养高宗，语允礽曰：“将以政事付汝，朕当择居水土佳处，时闻汝之令名，以优游养性。”迨后见其所行不善，难托重器，遂绝此望。（中略）今允礽过端，业已如此。宗庙社稷，天下黎元，皆系朕躬，朕岂可不自爱耶？顷者告天之文，极为明晰，无俟复言。即使朕躬如有不讳，朕宁敢不慎重祖宗弘业，置诸盘石之安乎？迨至彼时，众自知有所倚赖也。此意极深，即朕亦不自喻，岂可遍喻众人乎？^[190]

若仅据此谕，则似玄烨毫无重立允礽之意。这与上面分析的思路迥然相反；数日前还说“朕心已有成算”，而今又变作“朕亦不自喻”。对此将作何解释？值得注意的是，这是玄烨首次谈到曾有内禅之意，惟允礽所行令他失望，才不再作此想。宋高宗禅让时五十七岁，孝宗三十六岁。此时玄烨年尚不满五十五，允礽年仅三十四，即使至此方行内禅，亦嫌过

早，何得云之前即有此想？若云此想萌生于察觉太子所行不善之前，即最晚不过四十一年，则太子还未至而立之年，玄烨当更不得有此想。退一步说，即使我们承认，玄烨在对允礽抱有期望时曾经想过将来效宋高宗禅位，允礽渐露恶行使玄烨此意烟消云散。那么，在允礽被废之际，压根就谈不上禅让的问题。但玄烨此时又偏偏要透露这一点，就绝不是仅仅表示惋惜。表达此意之后，他紧接着便是坚守誓言，不复立允礽。显然，玄烨欲行禅位之说，是风示诸皇子，他此后仍有行禅让的可能。最后，他又卖一关子，示意他自己尚未确知禅让何人。“此意极深，朕亦不自喻”云者，欲令诸皇子细细猜度也。

玄烨为何要如此费尽心机来故弄玄虚，答案只能是，他欲以此杜绝诸皇子急于取代允礽做皇太子的企图。他之所以在上月下旬连下谕旨严斥允禔、允禩等人，也是出于这一目的。但出乎玄烨意料的是，他的这些警告不仅未能奏效，反而激起众多皇子的不平。玄烨未曾想到允禩居然威望如此之高，允禔不仅甘为之用，竟提出立即处死允礽。^[191]即允禔、允也诚心拥戴，甚至不惜冒死保奏允禩。^[192]这无疑表明，在允礽废黜之后，不少皇子以为取而代之的非允禩莫属。这是玄烨绝对无法接受的，反而更刺激他重立允礽的决心。但欲使允礽重立，必先彻底制服允禔、允禩。而玄烨的难处在于，他一时拿不到他们的把柄。此时他所能做的，只能是平息诸皇子的激愤，并从思想上瓦解允禩的影响。他抛出禅让之说的烟幕，又特说不是允礽，意在造成一种皇位乃人人欲得且可能得的心理，诸皇子自然不必急于拥戴允禩一人。我以为，此即玄烨这篇谕旨的意图所在。

两天之后，玄烨即宣布了前引指责允禩“处处沽名，欺诳众人，希冀为皇太子”，与苏努结党，又“受制于其妻”的谕旨。但此时玄烨还得承认，允礽的过恶是因听信小人之言所致。^[193]于是加紧调查“魇咒”允礽的证据。果然，十月底，玄烨便拘禁允禔，宣布“今一查问其行事，厌咒亲弟及杀人之事，尽皆显露。所遣杀人之人，俱已自缢”。^[194]玄烨一旦证据在手，随即就开始考虑允礽重立的一幕。次月初八，谕领侍卫内大臣：

近有为废太子条陈保奏者。朕前因灼见允礽行事颠倒，似

为鬼物所凭，筹度周详，始行拘禁，并非听信人言而为此也。今允弼之疾渐已清爽，亦自知其罪，谓“理当拘执”。其随从之人亦以为允当。朕以父子之情，不能愆置，召见两次，询问前事。允弼竟有全然不知者，深自愧悔；又言：“我幸心内略明，犹惧父皇闻知治罪，未至用刀刺人。如或不然，必有杀人之事矣。”观彼虽稍清楚，其语仍略带疯狂。朕竭力调治，果蒙天佑，狂疾顿除，不违朕命，不报旧仇，尽去其奢费、虐众种种悖谬之事，改而为善，朕自另有裁夺。如狂疾不痊，仍蹈前恶，天亦不容也。（中略）且一切暗中构煽悖乱行事，俱系索额图父子。顷废皇太子亦奏言：“其向时悖乱，皆自伊等为之。”（中略）凡事皆在朕裁夺，其附废皇太子之人不必喜，其不附废皇太子之人不必忧，朕自有定见。

十月十七日，查出厌魅废皇太子之物。服侍废皇太子之人奏称：是日，废皇太子忽似疯癫，备作异状，几至自尽。诸宦侍抱持环守，过此片刻，遂复明白。废皇太子亦自惊异，问诸宦侍：“我顷者作何举动？”朕从前将其诸恶皆信为实，以今观之，实被厌魅而然，无疑也。^[195]

这段史料不甚为人注意，却能说明许多问题：首先，“近有为废皇太子条陈保奏者”，似为玄烨所恶。他表面说：“小人不知，妄意朕召见废皇太子，似非无故，欲致殷勤于废皇太子而条陈保奏者，甚非也。”但此所谓“小人”，已非仅宦侍，而且包括汉人左副都御史劳之辨。^[196]可见玄烨两次召见允弼，影响已及于宫内宫外。他召见允弼，除安抚之外，自然还有视察其病情的意思。^[197]其谓“附太子者不必自喜，不附太子者不必自忧，朕自有定见”一语，显然是察觉到已有朝臣在窥探动向，允弼左右已欣欣然，实际折射出自己对允弼的态度，故玄烨连用“不必”，欲其稍安毋躁，静候自己安排。

其次，“十月十七日查出厌魅废皇太子之物”，则暴露玄烨至少从中旬开始，已在积极搜寻谋害允弼的证据。此与上月三十日壬申上谕中“今一查问，其（允禔）行事厌咒亲弟及杀人之事，尽皆显露”，两相照应。均表明九月底玄烨察觉出诸皇子拥戴允禔之后的动向，与上文的推断完

全吻合。

最后，我们尤应注意允弼的姿态。他的狂疾“渐已清爽，亦自知其罪，谓理当拘执”。“询问前事，竟有全然不知者”，又说“我幸心内略明，犹惧父皇闻知治罪”，都在表现自己确被厌咒。如果说，这些描述尚与心因性精神病的自知力暂时丧失相符，那么，一待十七日查出厌魅之物，允弼便立即“忽似疯癫，备作异状，几至自尽”等等，则未免表演得太过火了。明眼人一看便知，这只有两种可能，或者是服侍允弼之人的编造；或者是当天搜查时有人通风报信，让他故作病状。总之，玄烨父子配合得恰到好处。于是玄烨宣称：“朕从前将其诸恶皆信为实，以今观之，实被厌魅而然，无疑也。”不论玄烨此语是否出自真心，他的目的已完全达到。允弼一旦被洗清，索额图父子自必彻底成为替罪羊，还有什么可以阻挠允弼的重出呢？

允弼被废之前，一直为玄烨所容忍，少有顾忌，为所欲为。一旦玄烨震怒，将其废黜监禁，这对允弼实为沉重一击，必使他重新认识到玄烨的威严。既懂得自己的废立仍操于其父之手，现为阶下囚的允弼不可能不担心自己的命运，谨慎观察玄烨的举动及倾向。玄烨对诸皇子的态度，允弼也必了如指掌。玄烨展开对厌魅巫蛊的搜寻，已明白无误地显示出自己的转机。但玄烨证据尚未到手，允弼便仍须表现出身受厌魅之害，使玄烨“观彼虽稍清楚，其语仍略带疯狂”。允弼很聪明，火候也拿捏得恰到好处，以免玄烨生疑。而一待十七日查出厌魅之物，允弼岂能错失良机！玄烨将从前所谓的谋逆归咎于索额图父子，允弼也就顺水推舟，父子间配合得极为默契。完成这一幕之后，允禔、允禩辈即无抵御的可能。玄烨欲使允弼重立的意图已是呼之欲出。但允弼仍在监禁之中，玄烨还不能急于求成。

如何令诸王群臣接受允弼重出，玄烨还得颇费一番周折。他虽然已陆续放出风声，“迨至彼时，众自知有所倚赖”，“朕自有定见”，但当初废黜允弼时，三番五次，指天划地，说绝不将大业托付此人，今欲出尔反尔，重立允弼，毕竟难以启齿。群臣若能领会他的意图，代他提出，一切也就顺理成章了。十一月中，玄烨召满汉文武大臣齐集畅春园，面谕曰：

朕躬近来虽照常安适，但渐觉虚弱。人生难料，付托无人，倘有不虞，朕此基业非朕所建立，关系甚大。因踌躇无代朕听理之人，遂至心气不宁，精神恍惚。国家鸿业，皆祖宗所贻。朕亦曾言，务令安于盘石。皇太子所关甚大，（除允禔外，令群臣众议）于诸阿哥中举奏一人。众议谁属，朕即从之。[198]

满汉群臣以“此事关系甚大，非人臣所当言，我等如何可以推举？”但玄烨仍下面谕，“务令举出，无得渎奏”。玄烨特地不让马齐与会，自以为公推必是允禔。不料满汉大臣仍公推皇八子允禩。玄烨期望的一幕并未出现，不得不自食其言，推翻众议，并将公推允禩归于结党。真正令玄烨震惊的是，允禩自上月初已革去贝勒，[199]玄烨自度群臣万无推举允禩之理，是以他在公推之前的面谕中，才未特地将不许立允禩点出。但事已至此，玄烨只得传谕指斥允禩“未尝更事，近又罹罪，且其母家亦甚微贱。尔等其再思之”。群臣遂不敢再议。于是玄烨又传谕：“俟众论佥同，召入尔等，覲面一言，即可决也。”玄烨唯恐群臣不能领会其意，特诱导李光地道出他曾保奏过允禔。最后玄烨传谕：“尔等且退，可再熟思之。明日早来，面有谕旨。”此段史实人所悉知，然非将此上谕一一赘引，不足以曲尽玄烨之心。

次日玄烨的释梦，尤见精彩：

太皇太后在日，爱朕殊深。升遐以后，朕常形梦寐，奇异甚多。乌兰布通出兵之前，梦太皇太后止朕曰：“尔慎毋出兵，出恐无益。”后朕强行，果至半途抱疾而还。中路出兵之时，亦梦太皇太后谓朕曰：“尔此番出兵，克奏大勋，但非尔亲获其俘耳。”朕彼时不能深解，后出兵，闻噶尔丹遁去，朕自拖诺山发兵往追，噶尔丹遂西奔，遇伯费扬古，大败之，多所俘获。始知梦兆符合如此。

近日有皇太子事，梦中见太皇太后颜色殊不乐，但隔远默坐，与平时不同。皇后（按，允禔生母）亦以皇太子被冤见

梦。且执皇太子之日，天色忽昏。朕于是转念，是日即移御饌赐之。进京前一日，大风旋绕驾前，朕详思其故，皇太子前因厌魅，以至本性汨没耳。因召置左右，加意调治，今已痊矣。朕初谓厌魅之事，虽见之于书，亦未可全信。今始知其竟可以转移人之心志也。[200]

这一段文字完全是玄烨的主观诉说。幸而上文对玄烨两次出征噶尔丹时心理已有所分析，否则，我们还真难免为玄烨的情绪所迷惑。玄烨临战露怯，纯属其心理脆弱所致。且第二次出征，玄烨纵走噶尔丹之后，怅然若失。若事先果有太皇太后托梦，玄烨就应效仿乃祖皇太极围攻松山不利时借托梦自解。[201]玄烨若在那时道出，岂非群疑顿消？所以，我们可以断言玄烨是在编造故事。[202]皇太子被废，果真有太皇太后、皇后入梦示以忧戚，以及废黜之日、进京前一日的不祥之兆，以玄烨信念的“虔诚”，而不顾天意警示、祖先托付，仍一意孤行，简直令人难以置信。若果如此，祭告天地祖宗时，他将如何面对太皇太后、皇后的亡灵？玄烨说来说去，无非是要人相信，允礽以前作恶，是由于其心志被厌魅转移。

还须注意，玄烨的这一番释梦是对达尔汉亲王、额駙班第以及满洲大臣说的。在玄烨看来，对这些满、蒙亲贵而言，天意神示是最不可违背的权威。即令亲贵大臣们再憨愚，也不至看不清玄烨的意图，于是“无不同心”，“伏祈皇上即赐乾断”。玄烨遂将早已准备的“御笔朱书”宣示群臣：“朕每念前事（谓拘执皇太子一事），不释于心，一一细加体察，有相符合者，有全无风影者。况所感心疾，已有渐愈之象，不但诸臣惜之，朕亦惜之。今得渐愈，朕之福也，亦诸臣之福也。”“允礽断不报复仇怨，朕可以力保之也。”次日，召允礽及满蒙亲贵、满洲侍卫、八旗大臣入宫，谕曰：“今观废皇太子虽曾有暴怒捶撻伤人事，并未致人于死，亦未干预国政。若人果被杀，岂有无姓名见证？凡此等事，皆由允禔厌魅所致。”“今朕体违和，每念皇太子被废之事，甚为痛惜。因奏之皇太后，奉皇太后懿旨云‘余意亦惜之。’朕闻之，心始稍慰。”“自禁允礽之后，朕日日不能释然于怀。染疾以来，召见一次，胸中疏快一次。”当即将允礽释放。第二天，满蒙亲贵率满汉文武诸臣疏奏请求复立允礽，被

玄烨留中不发。玄烨既达目的，也就不必急于行事。^[203]至此，玄烨的意图，行事的步骤安排已暴露无遗，乃至连汉官都看得清清楚楚。玄烨早已在酝酿允礽重立，只是在推向前台时，他故作姿态，命众人公推，“众议谁属，朕即从之”。不料公推的是允禩，令他难堪，如是才不得不将自己的意图和盘托出，并以释放允礽向群臣表明自己的决心。允礽释放后，玄烨云：“所以拘执皇太子者，因其获戾于朕耳，并非欲立允禩为皇太子而拘执之也。皇太子获罪之处，虚诬者甚多。”^[204]其时玄烨成竹在胸，心情甚佳，已难以掩饰，^[205]再看允礽重立后玄烨的欣喜之情，问题已是如此明显，难道还能掩饰吗？至于一直等到次年三月才正式重新册立，不过欲显示慎重其事。帝王小智，无足多述。但玄烨后来却说：“朕前患病，诸大臣保奏八阿哥，朕甚无奈，将不可册立之允礽放出。”^[206]这完全是颠倒黑白，一派谎言。玄烨不但有严重的心理障碍，而且毫无诚意，如果将其每一篇上谕都信以为真，我们的历史研究岂能不坠入迷宫，又如何能寻找到正确的思路？

从允礽废黜拘禁到释放，前后仅两个月，到正式重新册立，也不过半年。经历这场风波之后，允礽又以“上天垂庥，列祖笃祐，以默相我国家于有永”的象征，再次登上皇太子的宝座。^[207]废黜允礽，虽突如其来，但其伏因，却是玄烨父子之间由来已久的相互猜疑。这种猜疑的存在，自然不免有人借机推波助澜，然而史料中却并无过硬的证据，说明这种猜疑必将导致父子相残，密谋夺位的地步。本文以上的引证和分析虽远不完备，似也足以说明：在允礽的废黜和复立的过程中，玄烨、允礽父子，尤其是玄烨的精神心理因素，始终起着主导作用。玄烨和允礽双方都在储位问题上背负着过于沉重的心理负担，长期的精神压力令玄烨夸大了双方关系危机的程度，这才是允礽被废的真正原因。至于所谓满汉文化冲突，并没有在太子的废立的过程中体现出来。其间既没有什么皇权与储权的斗争，也未见什么满汉异质文明的冲突。

我仅以为，满汉关系问题确实使玄烨一直处于一种焦灼的张力之中，但这只是潜在地加强了玄烨的心理矛盾和负担，并非废黜允礽的真实原因。自二十六年结束出阁读书以来，作为皇太子的允礽，除形式上的会讲，接受朝臣的觐见和陛辞之外，就与朝臣相隔绝，实际是被包围在满洲仆从之中。在玄烨满洲家法的观念中，所谓太子乃国家根本、天

下之本，其实不过是玄烨一家之本，并无所谓皇权与储权的问题。这当然是玄烨竭力避免汉化的抉择。如果说储位问题上有满汉文化的冲突和影响，仅体现于此。至于在太子废立的过程中，却并不是重新确定太子地位上的满汉体制的选择，也谈不上什么满汉文化的冲突。[\[208\]](#)倒是允礽废黜之后，玄烨迅速恢复理智，才重新意识到皇太子的成败关系大清的命运，是他在满汉较量中不能输掉的一张牌。玄烨在这一思想指导下，允礽的重立也就势在必行。但玄烨未能想到他的一意孤行最终令他付出了巨大代价。与其意愿相反，允礽一旦重立，玄烨也由此丧失了储位问题上的主动权。下面我们就来分析这一点。

四、玄烨晚年的窘境及《面谕》的思想来源

（一）孤独与惶惑中的玄烨

四十七年十一月丙戌日公推皇太子，显然是玄烨对群臣的一次蔑视和羞辱，玄烨与群臣隔膜已久的关系势必进一步疏离。如果玄烨能清醒地看到这一问题，就应有及时的补救之方。可惜玄烨沉迷不返，却对公推允禩一事仍耿耿于怀。

允初废黜之前，玄烨对允禩甚为看重，即因其颇有才干名声，亦能得诸多皇子拥戴。然允初刚刚废黜不久，玄烨正开始后悔，允禩即被揭发出所谓看相人云其将大贵，由是触及玄烨心中所忌。在玄烨的心目中，即使允禩再有才能，亦只配为允初的辅佐，而绝不能取而代之。

[209]而多年来唯玄烨马首是瞻的满汉廷议，此次公推竟与玄烨截然异趣，推举允禩。在玄烨看来，这意味自己多年来以满洲家法谕教太子被否定，不啻是对自己权威的挑战。从心理角度而言，这又是一次巨大应激，他绝不能接受。本来群臣已改弦易辙，一切均由玄烨做主，但玄烨仍心有不甘，次年初开始重新追究此事。当初公推允禩，《实录》记载为“阿灵阿、鄂伦岱、揆叙、王鸿绪遂私相计议，与诸大臣暗通消息”。

[210]而今玄烨又说：“尔等所举皆同，即大可疑矣。此必有倡首之人。”其实玄烨已有成见在心，根本不理睬臣下辩说。“朕知之矣。此事必舅舅佟国维、大学士马齐，以当举允禩默喻于众。众乃畏惧伊等，依阿立议耳。”公推之日，因有上谕“此事著汉大臣尽所欲言”，而大学士张玉书亦证实，“臣等公保之，并无倡首之人”。但玄烨还是认定操纵者为佟国维、马齐。“伊等谋立允禩，岂非欲结恩于允禩，为日后恣肆专行之计耶！”“今马齐、佟国维与允禩为党，倡言欲立允禩为皇太子，殊属可恨。朕不胜忿恚。”这次玄烨不再掩饰：“如此，则立皇太子之事皆由于尔诸臣，不由于朕也。朕听政四十九年，包容之处甚多，惟于兹事忿恚殊甚。朕原因气忿成疾，昨日一怒，遂不御晚膳。今日晨餐，所食尚

少。”当初“众议谁属，朕即从之”的承诺，自然又忘得一干二净。玄烨当初令群臣所谓公推，意图何在，难道还不清楚吗？群臣意见一旦与己不合，玄烨便不顾事实，肆意指责，即使此时形势已按玄烨的意愿发展，他仍不休止。可见玄烨的心理何其脆弱，己意稍遇违碍，就会立即失控，言行任由情绪支配。

最能说明他心理的是对佟国维的指责：

前因有人为皇太子条奏，朕降朱笔谕旨示诸大臣时，尔曾奏称：“皇上办事精明，天下人无不知晓，断无错误之处。此事于圣躬关系甚大，若日后皇上易于措处，祈速赐睿断；或日后虽难于措处，亦祈速赐睿断。总之，将原定主意熟虑施行为善。”尔系解任之人，此事与尔无涉，今乃身先众人，如此启奏，是何心哉？将来诚如尔言，朕有难于措处之处，自不必言，众人亦将谓舅舅所奏果是矣。若朕无难于措处之处，彼时将如之何？日月甚长，且试待之，到彼时自知之耳。人其可怀私仇而妄言乎？

玄烨的朱笔谕旨及佟国维回奏，次日颁示于众大臣。谕旨内曰：“今舅舅既有祈望朕躬易于措处之言，嗣后舅舅及大臣等唯笃念朕躬，不于诸王阿哥中结为党羽，谓皆系吾君之子，一体看视，不有所依附而陷害其余，即俾朕躬易于措处之要务也。”^[211]玄烨的思路仍是不合己意，便为结党。玄烨所谓的易于措处，即一切由他安排，群臣不须有异。劳之辨的条奏上于十二月初八，意在敦促玄烨尽快使允礽重出，^[212]正合玄烨心意。然亟亟道破，又为玄烨所恶，故将其当日革职杖责回籍。正因玄烨之意如此捉摸不透，才致有佟国维“难于措处”一说，不料又激怒玄烨，严诘不休。一月之后，玄烨谕佟国维：“观尔所言，必是舍命陈奏。”“若欲舍命，见朕之病势渐增，即当亲身入内奏云，昼夜侍奉汤药，使朕疾得痊，方可称为舅舅。乃漠不相关，并未尝念及朕躬。”“由是观之，尔并非实心，乃置身两可。意谓皇上若获痊愈，我仍沾禄食，苟且度日；倘有不测，则皇太子将何所往，必合我言矣。此非尔之本意乎？”对玄烨的指责，佟国维显然不接受：“臣从前启奏之言，俱载在档

案，今并不推诿。众人因臣大言妄奏，皆畏惧（而）列名，致貽圣体及皇太子、诸阿哥之忧，莫大之罪，当即诛戮。皇上虽怜悯不诛，臣何颜生斯世乎！祈速诛臣示众。”玄烨恼羞成怒，却骑虎难下，只得重加羞辱：“舅舅前启奏时，外间匪类不知其故，因盛赞尔云：‘如此方谓之国舅大臣，不惧死亡，敢行陈奏。’今尔之情形毕露，人将谓尔为何如人耶？洵可耻之极矣！朕若诛尔，似类沽名。朕今断不诛尔，其坦怀勿惧，但不可卸责于朕躬。观尔迷妄之状，其亦被人镇厌欤？”从当时玄烨前后的上谕来看，他似未曾感到有何难以措置之处。“皇太子虽縲绁幽禁，乃諄切以朕躬为念，故今释之。如彼又有不善，仍可幽禁也。”^[213]皇太子之立废，在玄烨眼中岂非举手之劳，如同儿戏。玄烨说得如此飘飘，心中何曾有什么“国本”！

以上事实表明，罢免马齐，杖责劳之辨，羞辱佟国维，无一不是玄烨心理猜疑所致。遇事首先猜测他人动机，且以必怀异图，有害于己，这是典型的心理防御机制。迎合得罪，劝谏亦得罪，朝臣人人自危，无所适从。玄烨已成为真正的孤家寡人。谁曾料到，大清帝国的主宰，竟然神经如此脆弱、心理如此猜疑。

值得注意的是，玄烨在这次与满汉廷臣的对立中，一面竭力斥责群臣不尽心为国，唯知图己保家，另一方面，又反复公开向大臣强调，自己的病情所以能转危为安，全赖他的皇太子及诸皇子。释放允礽当日，玄烨在各道长篇上谕之后，如释重负地说道：“今日朕意中之事，俱已明白，想明日朕体全愈矣。”^[214]四十八年初，谕满汉诸臣：“朕自抱疾以来，皇太子、三阿哥、四阿哥、五阿哥、七阿哥，昼夜侍奉，用药调治，今已愈矣。并非诸臣医疗得痊也。”“今邀天之佑，朕躬渐加康豫。皇太子允礽累月以来，昼夜在朕前守视汤药。”因此，玄烨本来“自分难于调治”的病情，“仰蒙上天垂慈，今获痊可”。他还特地要将他的“痊愈之处，明白晓谕，务使比户咸知。”^[215]在复立允礽的祭文中，玄烨亦说，自废允礽之后，自己“因此等事情常切惭恨，心神耗损，致成剧疾，自惟势难必愈”。而“见其（允礽）夙夜祗事，忧形于色，药饵躬亲，克尽子职。朕复屡加省验，历久弗渝。嗣后信能敬慎修身，常循兹轨，则允堪主器矣”。^[216]所有这些，玄烨还说得不够明确吗？一国之君，竟然向天地宗庙、四海臣民宣谕，自己一命系于太子、诸皇子之手。玄烨对

神灵诚与不诚，我们不得而知；但对朝臣而言，确已近乎要挟，足以令其心灰意冷。玄烨之所以在此期间多次向臣下诉说自己的身体状况，也就不难理解。他要群臣体会的弦外知音，即天下系于朕之一身，而朕之安危系于太子；为太子计即为朕身计，为朕身计即为天下计。如果必须要在朝臣与诸皇子之间作出选择的话，玄烨也只能倚赖皇子而放弃群臣。苟明乎此，则与玄烨共天下者，非其子而谁何？至于朝臣中的汉官，早就被玄烨看作只为身家计，于国无与。而今之史家多为玄烨自诩优容汉大臣所惑，或竟将其视为满汉之间的仲裁者，^[217]乌足以知玄烨哉！

具有讽刺意义的是，真正令玄烨烦恼并最终将他逼得走投无路的，正是诸皇子。为简明起见，我们首先应该明确一个基本史实，即所谓允禩企图取代允礽，以及诸皇子公开结党，皆起于一废允礽之际。^[218]玄烨重新正式册立允礽的当天，以朱书谕旨示众大臣：“朕观五旗诸王并无人念及朕躬，竟以朕躬为有何关系。”“外面匪类有将朕诸子肆行讪议者，朕诸子并不与之较。以此观之，朕之诸子，可谓厚重矣。”并谕宗人府：“今见（五旗）承袭诸王贝勒贝子等，日耽宴乐，不事文学，不善骑射，一切不及朕之诸子。又招致种种匪类，于朕诸子间肆行谗譖，机谋百出。凡事端之生，皆由五旗而起。”^[219]不久又说：“即今（上）三旗大臣侍卫为大阿哥所愚者，不过一二人，其五旗蠢然无知诸王幼子被愚者甚多。”“大阿哥党羽甚多。”^[220]在此不必细究诸阿哥中各人党羽如何，须知深为玄烨所恶的允禔能够如此，则皇太子、其余诸皇子可想而知。诸王之子倾向如此，满洲大臣亦可知。诸王大臣依附皇子，乃其势使然，乃玄烨使然，这是不言自明的。若允礽皇太子不废，则依附于诸皇子之党羽，充其量不过加剧皇子间的勾心斗角，绝无可能导致争夺储位而水火不容，这也是不言自明的。但允礽废黜之后，即开启诸子觊觎之心，一发而不可止。即使允礽复立，玄烨岂非有可以再废之言？又何能制止诸皇子之间的明争暗斗？即使玄烨为安抚诸子而骤加高爵，^[221]又何能止息他们对皇太子地位的争夺？玄烨若稍具理性，这些问题皆不难预料，可惜他重立允礽之心已定，唯存此一念，其余皆在所不计。他之所以越来越举步维艰，也就自在情理之中。

最使玄烨无奈的当然还是允礽。如上所述，被废黜皇太子，是允礽

日夜担心的事。这可以从前述他在朱三、一念案之后，向玄烨说“皇父之言验矣”，以及后来的“夜窥布城”，可见一斑。九月初的废黜对他是严厉的一击。但不久，玄烨态度有所缓和，允初自不会甘心被废，而一定会窥伺玄烨的动向。尤其是当玄烨开始后悔，转向追查巫蛊厌魅，必也尽在允初的观察之中。前述十月十七日查出厌魅之物，允初能作出恰如其分的配合；次月初八，玄烨初次宣布允初病情好转时，允初对答如此得体，都充分说明这一点。玄烨不断宣布允初的病因为厌魅所致，以及多次提到他自己在病中时允初的尽心守视，不可能不使允初燃起重出的希望。当玄烨将允初释放时，令其表态，允初的回答极为得当：“皇父谕旨至圣至明。凡事俱我不善，人始从而陷之，杀之。若念人之仇，不改诸恶，天亦不容。今予亦不复有希冀。尔等众人若仍望予为皇太子，断断不可。”^[222]首先承认玄烨的判断措置英明，让玄烨心理感到满足。玄烨说允初素行遂变，父子失欢，以及允初后来的狂易之疾，皆由外人所致，允初则说“凡事俱我不善，人始从而陷之，杀之”，既让玄烨觉得自己诚恳，又将他人的引诱陷害加以坐实，更进一步证明玄烨的判断。关键是他明知玄烨最终必让自己重立，偏偏说自己不作此想。他明知玄烨将逼迫众人表态，故意先出一语，“尔等众人若仍望予为皇太子，断断不可”。欲得之而先拒之，处处掩饰虚矫，心口不一，这一点酷似乃父。观允初数语，简而不繁，质而不辩。言繁则乏诚，言辩则生恶。若声泪俱下，感激涕零，给人以作戏之感，不仅为他人所鄙，亦令玄烨起疑。我深信允初为此必有预备。这才叫有其父必有其子！父子互斗心机，玄烨之所以能操主动，势也，权也，心智上未必能胜一筹。允初在地位上虽屈从于玄烨，但心机权变却足以与乃父一较短长。

出乎玄烨的意料，允初重立，玄烨处境比从前更为难堪，父子关系几欲颠倒。仅过三年，玄烨再也无法忍受，于是有允初的第二次废黜。《实录》卷251五十一年十月初一辛亥日御笔朱书谕旨曰：

（允初）自释放之日，乖戾之心即行显露。数年以来，狂易之疾，仍然未除，是非莫辨，大失人心。朕久隐忍，不即发露者，因向有望其悔改之言耳。今观其行事，即每日教训，断非能改者。

又传谕曰：

朕于允初，非不能制。但今之人，善者少而恶者多。允初秉性凶残，与恶劣小人结党。允初因朕为父，虽无异心，但小人辈惧日后被诛，倘于朕躬有不测之事，则关系朕一世声名。

自释放皇太子以来，数年之间，隐忍实难，唯朕乃能之。即今皇太子饮食服御陈设等物，较之于朕，殆有倍之。伊所奏欲责之人，朕无不责；欲处之人，朕无不处；欲逐之人，朕无不逐。唯所奏欲诛之人，朕不曾诛，以朕性不嗜杀故耳。凡事如所欲行，以感悦其心，冀其迁善也。乃朕如此俯从，而仍怙恶不悛，是以灰心，毫无可望。

今尔等奏请朕躬“关系甚重，宜加颐养”。但自释放皇太子以来，数年之间，朕之心思用尽，容颜清减，曾无一人如此劝解者。朕今处置已毕，奏此劝解之言何用？前次废置，朕实愤懣。此次毫不介意，谈笑处之而已。

日后朕若再行复立，其何以示天下耶！

这些上谕已将玄烨父子关系呈现无遗。玄烨之所以对允初俯从隐忍三年，实以其对允初已束手无策。玄烨除再次将允初废黜之外，已无路可走。尽管当初玄烨有“如不悛改，可行再废”的前言，他满以为这是一把悬在允初头上的利剑，可以收放自如。然而，为了允初的重立，玄烨为他作了那么多的辩护，又为他扫清了所有可能设想的政敌，从而也就排除了任何取代允初的可能性。重出的步骤是如此缜密，仪式是如此郑重，誓词是如此庄严，除非有重大变故，否则是无法再次废黜的。允初之所以敢于变本加厉，为所欲为，也正是看准了这一点。而反观玄烨则唯恐父子关系再度破裂，是以事事迁就，处处退让。如果说第一次废黜之前，允初尚未干预政事，那么重立之后，玄烨“责人”、“处人”、“逐人”，一听允初摆布，全然自弃权柄。玄烨白云：“今众人有‘两处总是一

死’之言”，^[223]岂非玄烨使然？

再废太子之前，玄烨未尝不想竭力掩盖。五十年十月，他于畅春园召集诸王群臣谕曰：“今国家大臣有为皇太子而援结朋党者。诸大臣皆朕擢用之人，受恩五十年矣，其附皇太子者，意将何为也？”“皇太子，朕之子，朕父子之间并无他故，皆伊等在其间生事耳。此辈小人，若不惩治，将为国之乱阶矣。”于是，将鄂善、耿额、齐世武、悟礼锁拿。“索额图之党，竟不断绝，俱欲为索额图报复，岂伊等祖父皆索额图之奴仆乎？”^[224]玄烨故伎重演，思维联想自然又追溯到索额图。他惯用的先发制人的动机，又开始蠢蠢萌动。^[225]半年之后，玄烨终于按捺不住，借所谓托合齐等结党会饮一案，对允礽发出警告：“此等事俱因允礽所致。允礽行事，天下之人无分贵贱，莫不尽知。若果以孝为本，以仁为行，天下之人皆知系朕之子，必无异心，何必求此等人保奏？惟其行事不仁不孝，难于掩盖，徒以言语货财买嘱此等贪浊谄媚之人潜通信息，尤属无耻之甚矣。”^[226]

既然以前杀索额图无碍于允礽的复立，此次处死齐世武、托合齐，恐更不能使允礽收敛。而且，按上引玄烨所言，他的责人、逐人皆为迎合允礽，那么，他所处置的齐世武等人究竟是为允礽所恶，还是允礽党羽，恐玄烨亦不能自圆其说。至于玄烨所说的谜一般的罪证，则更难令人信服；所谓太子反对党有多少密谋，实也不易澄清；我们也只能推测，既有一废太子在先，亦恐无能制止其推波助澜。而究其所以然，岂非皆由玄烨一手所致？玄烨当初以为既平服了朝臣，又安抚了诸皇子，满足了皇太子，一切似乎都处理得当，如今才发现自己置身于火炉之上，日夜煎熬。允礽未必一定要逼他退位，玄烨却绝不能忍受只做虚君。^[227]玄烨若还想如以前那样“悉为独断”，就得亲手毁灭自己苦心经营的一切。但果真如此，他就能找到一条出路吗？

自第一次废太子以来，每次与朝臣及诸皇子的较量，玄烨无不以胜利开始，而实质上又无不以失败告终。至此，他悲痛欲绝，也悔之无及，实无法面对群臣。二废太子仅过十余天，群臣请拟次年的六旬万寿庆典，玄烨批旨分明云：“今忧劳倍增，血气渐惫，惟恐愈久而力不支、愿不遂，以至不全终始，一世勤瘁俱属徒然。”^[228]所谓“谈笑处之”，一看便知为自解之辞，岂能信以为真！第二次废黜允礽之后，《实录》中

的确很少记载玄烨回顾此事，但这倒不是有所隐讳，更不是玄烨真能坦然处之。恰恰相反，这正是因为玄烨自知已无可取信于群臣。他还有何可言呢？他还能面对自己吗？玄烨除了逃避之外，实已别无他途！

本文无意纠缠于诸皇子之间的斗争，但以为猜测后来玄烨出自某种理由，将所谓“秘密立储”之策长期密不示人，实无异于捕风捉影。本文的宗旨之一，即在于通过玄烨在两废皇太子事件中的反应，分析其心理矛盾及思维特征。我仅以为，在高度专制集权而且满汉矛盾贯穿始终的清王朝，如果对其最高统治者的思想心理缺乏足够的认识，或许会有碍于对当时政治的深入理解。

从现有史料来看，允礽第二次被废之后的几年中，玄烨似乎获得某种精神解脱，重新充满活力，专注于围猎修书。五十二年玄烨六旬大庆以及次年本命年诞辰都搞得热闹异常，各地竞相祝寿诵经，颂圣之声不绝于耳，君臣士民似皆沉溺于太平盛世。^[229]如何解释玄烨的这种外表上的精神状况，我以为必须注意以下几点：第一，自五十一年至五十六年年底，社会弊端实已积重难返，但外表上仍呈现承平之世。其间五十四年西北边境发生准噶尔部侵扰哈密一事，玄烨虽然兴师动众，却也并未立即酿成大战，以致难以收拾，外部客观形势使玄烨仍可继续自我陶醉。第二，经常进行游畋射猎这种野外活动有利于玄烨恢复身心健康，不至于陷入严重抑郁而难以自拔。第三，玄烨子嗣众多，帝王父子之间情感，往往掺杂多种其他因素，不可以常理而论；除固执于皇太子这一张牌来标榜满洲统治之外，还可提供多种选择，在时间和空间上都可以使他将嗣位一事从容考虑。凡此皆使玄烨能从两废太子的苦闷中得到暂时解脱，但这绝不意味玄烨主观上对立储找到出路，真正实现内心平和安宁。恰恰相反，从前引五十六年《面谕》“十年以来，朕将所行之事，所存之心，俱书写封固”来看，玄烨内心深处一直沉溺于太子立废之中，“立储之事，朕岂忘耶！”只能反映他仍不就此认输，接受现实，转而另寻他途。在这种心境之下的玄烨，思维中不可能彻底排除幻想。有鉴于此，上述玄烨在颁布《面谕》前几年所显示出的似乎积极的精神面貌，与其说是解脱，毋宁说是麻醉。二废太子至玄烨辞世尚有十年，他之所以长期不能在重新立储上作出决断，即或与此种心理状况有关。

然而自五十六年起，玄烨心绪逐渐不安，身体状况亦随之转恶。当

年十月，策妄阿喇布坦占领西藏，这对于玄烨之前扬言策妄小丑不足灭的豪气，三路大军凯旋的吹嘘，经营数年之久的进剿方略，顿时变成莫大讽刺，玄烨心理应激之严重亦可想而知。面对满汉臣工吁请立储，玄烨只能以一道《面谕》来宣扬祖宗积德、得国之正，自己在位年久、忧勤劳瘁，故而坚信天心仍然眷佑大清，同时又以斩截的姿态警告群臣不得纠缠立储一事，力图拒绝对内心创伤的反复刺激。除此之外，实难作出他解。

尔后战祸延绵不绝，规模愈来愈大。五十九年虽初定西藏，然大军仍不得不久悬于外，于西北准部数次进剿，竟无尺寸之功。即令官修《实录》，亦无法完全掩盖实情。康熙末年海内虚耗，各种弊端暴露无遗，社会矛盾冲突日益激化，营构多年的承平盛世烟消云散。玄烨内外交困，实已无力善后，而其精神心理状况之差，较之《面谕》之前实有过之。若说心劳日拙、形神尽耗的玄烨，经过独自苦思冥想，终于设计出一套秘密建储的万全之策，谁能相信他竟有如此神奇的创造力！

（二）《面谕》的思想来源与感情基调

本文的另一宗旨，是检讨玄烨在废皇太子过程中所表达的思想情绪与五十六年《面谕》的关系，或者说，探寻《面谕》的思想及情感的来源。现在我们可以略加分类对比如下：

1. 关于在位之久，乃上天眷佑。初废允礽时说：“朕今御极四十有八年矣。历览史册，鲜有如朕在位之久者矣。以此观之，上天之眷佑可知矣。”《面谕》则曰：“朕年将七旬，在位五十余年者，实赖天地宗社之默佑。”“凡帝王自有天命，应享寿考者，不能使之不享寿考。”二废允礽之后说：“览自秦汉以下，称帝者一百九十有三。享祚绵长，无如朕之久者。”^[230]《面谕》则曰：“始皇元年至今，一千九百六十余年，称帝而有年号者，二百一十有一。朕何人斯，自秦汉以下，在位久者，朕为之首。”

2. 关于敬慎祖业，始终不懈。初废允礽时说：“在位一日，则此为万国勤求治理之意，断断不敢稍懈。”二废允礽时说：“天下乃太祖、太

宗、世祖所创之业，传至朕躬，非朕所创立。五十余载，朝乾夕惕，耗尽心血，竭蹶从事。”^[231]《面谕》则曰：“孜孜汲汲，小心敬慎，夙夜不遑，未尝少懈。数十年来，殚心竭力，有如一日，此岂仅劳苦二字所能该括耶？”

3．关于群臣不谅帝王之苦。二废允礽不久时说：“自古帝王在位不久、享年不遐者，论者往往归于别故，而未谅帝王实不胜其难，实不堪其劳，忧惧所迫，以至享祚之不永也。”^[232]《面谕》则曰：“前代帝王或享年不永，史论概以为侈然自放，耽于酒色所致。此皆书生好为讥评。朕为前代帝王剖白，盖由天下事繁，不胜劳惫所致也。”

4．关于自我诉说。初废允礽告天祭文，玄烨特引“鞠躬尽瘁，死而后已”一语，指示不可删去。^[233]《面谕》则曰：“诸葛亮云‘鞠躬尽瘁，死而后已’。为人臣者，惟诸葛亮一人耳。若帝王仔肩甚重，无可旁诿，岂臣下所可比拟？”初废允礽之后，曾于畅春园面谕满大臣：“渐觉虚弱，人生难料，付托无人，因踌躇无代朕听理之人，遂至心气不宁。”二废之后御笔朱书：“守成五十余载，朝乾夕惕，耗尽心血。”“数年之间，朕之心思用尽，容颜清减。”^[234]《面谕》则曰：“近日多病，心神恍惚，身体虚惫，动转非人扶掖，步履难行。（中略）今朕躬抱病，怔忡健忘，故深惧颠倒是非，万几错乱。心为天下尽其血，神为四海散其形。食少事多，岂能久存？”

5．关于独揽乾纲。初废允礽祭文：“深惧祖宗垂贻之大业，自臣而隳，故身虽不德，而亲握乾纲。一切政务，不徇偏私，不谋群小，事无久稽，悉由独断。”^[235]《面谕》则曰：“昔人每云：‘帝王当举大纲，不必兼总细务。’朕心窃不谓然。故朕莅政，无论巨细，即奏章内有一字之讹，必为改定发出。盖事不敢忽，天性然也。”初废允礽，“前执允礽时，朕初未尝谋之于人，因理所应行，遂执而拘之”。假意公推之后，“如此，则立皇太子之事，皆由于尔诸臣，不由于朕也”。^[236]《面谕》则曰：“或有小人，希图仓卒之际，废立可以自专，推戴一人，以期后福。朕一息尚存，岂肯容此辈乎？”“惟是天下大权，当统于一。”

6．关于本朝德政，文治武功。初废允礽，谓诸臣曰：“朕承继大统，数十年来，扩从古未入版图之疆域。”诏告天下：“凡有可以厚民

生、拯民困者，不惜数千万帑藏。”^[237]《面谕》则曰：“天下粗安，四海承平，虽不能移风易俗，家给人足，但孜孜汲汲，小心敬慎。”“四海兆人，亦皆戴朕德意。”“平定三藩，扫清漠北，皆出一心运筹。”

7. 关于自奉节俭。初废允初时说：“朕即位以来，诸事节俭，身御敝褥，足用布袜。”^[238]《面谕》则曰：“所有巡狩行宫，不施采绩，每处所费不过一二万金，较之河工岁费三百余万，尚不及百分之一。”

8. 关于内禅以及储位有成竹在胸。初废允初后，亲书谕旨：“尝慕宋孝宗之孝养高宗，语允初曰：将以政事付汝。”《面谕》则曰：“或得如宋高宗之年，未可知也。”“至于垂老之际，不能宽怀瞬息，故视弃天下犹敝屣，视富贵如泥沙也。”初废允初之后，亲书谕旨曰：“即使朕躬如有不讳，朕宁敢不慎重祖宗弘业，置诸盘石之安乎？迨至彼时，众自知有所倚赖也。”《面谕》则曰：“立储大事，朕岂忘耶？”

9. 关于自我矜许。初废允初时，谕扈从曰：“今虽年齿渐增，亦可以纵横天下，非自矜伐也。”《面谕》则曰：“朕自幼强健，筋力颇佳，能挽十五力弓，发十三握箭。用兵临戎之事，皆所优为。”

10. 关于得国之正。二废允初之后，玄烨始曰：“朕本凉德，唯赖祖考得国之正，积福之深。”《面谕》则曰：“自古得天下之正，莫如我朝。”

11. 关于清朝得天下。初废允初时说：“朕阅《实录》，太宗皇帝统大军抵北京，击败明兵。凯旋之时，诸大臣固请曰：‘臣等随从至此，本图建立功业，今奈何薄城而不取？’太宗皇帝曰：‘今取此城甚易，当视天意何如。’嗣后北京为流贼所据，我诸王佐世祖皇帝直取北京，统一区宇。”^[239]《面谕》则曰：“太祖、太宗初无取天下之心。尝兵及京城，诸大臣咸奏云当取。太宗皇帝曰：‘明与我国素非和好，今取之甚易。但念中国之主，不忍取也。’后流贼李自成攻破京城，崇祯自缢，臣民相率来迎。乃剪灭闯寇，入承大统。”

以上仅就有关两废允初期间的上谕与五十六年的《面谕》所作的简略对比，无需再多作说明，已足以得出结论：不仅《面谕》的基本思想来源于前者，而且《面谕》也大致承袭了前者的感情基调。可见两度废

黜允初对玄烨的心理产生了多么浓重的阴影。无足多怪，因为《面谕》同样是为谏奏立储而发，这是玄烨最不愿面对然而又无法逃避的问题。所以，《面谕》中的各种思想、情感，如自恃天命，自我矜夸和诉说，甚至自我满足，都可以在以前的上谕中找到根源。其间或许不乏实有的企冀，但绝大多数是出于掩饰的自我表白，充满着虚矫和欺骗，不是玄烨真正思想情感的实录。然而事实表明，他多年渲染的“承平之世”已是千疮百孔。不言而喻，较之废黜太子之时，玄烨的心情只会更为沉重、更为悲观，此时绝不愿再加上立储一事的折磨。《面谕》结尾云：“此谕已备十年，若有遗诏，无非此言。披肝露胆，罄尽五内，朕言不再。”在我看来，玄烨确实无能承受反复挑起他心理上的创伤，故不惜抱病力疾书写一道长篇《面谕》，意在以此求得一份永远的安宁。^[240]

然而，就在不到十年之前，也就在他初废太子将其拘禁不久，准备释放允初时，不是同样说过：“朕涕泣宣谕，其敬慎奉行。自此以后，朕不复再言。”那时玄烨还多少心存一丝希望。而在书写《面谕》时，当然不能说他的主观意识已经绝望，或许也会充斥着各种幻想。但玄烨敢将这些幻想直面现实吗？若此时玄烨已胸有成竹，他还何须说什么“立储大事，朕岂忘耶”？何须这样连篇累牍，絮絮不休？更有意思的是，他在为自己求得解脱的同时，却希望匍匐恭听《面谕》的群臣为此而感动。^[241]

但《面谕》毕竟不是废黜允初时期上谕的拼凑和翻版。例如，废黜允初时的被迫害妄想，在《面谕》中变成对历代传位因授受不明而相残的鄙视；在夸耀自己的节俭时，明显是针对明朝，而非如以前那样与允初对比；两废允初时，悲观的情绪暴露较多，《面谕》则故作达观等等，都是撰写《面谕》时的刻意修改。但《面谕》最为突出的不同，即在于不像过去多少有些羞羞答答，而是堂而皇之地提出了“自古得天下之正莫如我朝”。这是本文认为最具意义的命题，也是影响有清一代最重要的政治纲领。与此相关，《面谕》对明清嬗代也提出了更为完整的概括。与前面所说的清军直取北京不同，这次加上了“臣民相率来迎”。非此一语，就谈不上所谓“最正”。显然，这绝非玄烨一时兴之所致，而是他多年来思虑的结果，也是他久已欲言却止，终于袒露的心结。

历史真是有趣得很。玄烨倡言大清得国最正，正是在他处境最为艰

难的时期。他被现实问题弄得烦恼不堪，一面诉说着力图催人泪下的个人现实经历，同时却又构建出一幅振奋人心的历史神话。如果以为玄烨全然是枉费心机，我们就未免过于天真。玄烨在位第六十年的诞辰，诸王群臣为他上尊号，比十年前的五十圣诞说得更加令人作呕，列举玄烨具备十二项“古未有也”。“此圣不自圣之盛心，更度越帝王万万矣”。

[242]即使被玄烨斥为“丧心病狂”的王掞，也还得回奏：“今当宝历六十年，周而复始之景运，真数千年未见之昌期。”[243]只有在最无耻的时代，才有可能产生这种文字！须知数月前，玄烨尚在夸诞，其御极“幸而六十年来，一无所失”。[244]这种颂扬当然是对玄烨自我虚饰的回应，更是玄烨首倡“自古得天下之正莫如我朝”的现实效应。我以为无需再费气力，去搜寻什么时人称诵康熙盛世的证据，[245]仅此还不够吗？问题是，玄烨是否真正获得满足？当日，他表面上以“此乃历代陋习”，“惟当修省图治，加惠黎元”，拒绝尊号，实则怀疑有人借此另有所图。[246]玄烨随后谓大学士曰：

今日出榜，黄雾四塞，霾沙蔽日。如此大风，榜必损坏。或因学问优长、声闻素著之人，不得中式，怨气所致。或此番中式之人，将来有大奸大恶、乱臣贼子，亦未可知。邵子于洛阳天津桥闻杜鹃，即知南人有入相者，而王安石果相。此皆书册所载，信有明验。[247]

仅过十天，他在王掞立储折中批道：

（掞祖）王锡爵竭力奏请建立泰昌，不久而（明）神宗即崩，崩时亦不甚明。泰昌在位未及两月，明系神宗英灵夺其寿命。[248]（明朝由此衰亡。）

王锡爵已灭明朝，王掞以朕为神宗，意欲摇动清朝。（中略）王掞忌我朝之太平，结成朋党，奸恶已极，万难姑容。

[249]

五十六年颁布《面谕》之后，玄烨曾斥责都统宗室齐什：“当康熙十年时，以为如何能至十五年。及至十五年，以为如何能至二十年。因将伊祖坟移至盛京。朕今已五十七年矣。”^[250]似在向满洲大臣证明他对大清统治的久长信心满满。《面谕》“当日临御至二十年，不敢逆料至三十年；三十年不敢逆料至四十年。今已五十七年矣”，似亦针对齐什之悲观而发。但观玄烨对宋、明亡国的征兆，即可明了他是何其敏感，且充满迷信。两相对照，岂不正折射出他疑心有清一代将从此而衰！享受着“自古得天下我朝最正”一片颂声的玄烨，内心却疑神疑鬼，^[251]正在为其性命如何能久存，其家业如何继续能“正”，而恐惧得发抖！

六十一年十月，即玄烨去世前的一个月，群臣又预拟筹划次年的七旬大庆。但他对此已提不起任何兴趣，而于上谕中忧心忡忡地表示：

当此之际，翼翼小心，惟恐善后之策不能预料。保泰图安，夙夜冰兢。况今西陲用兵，士卒暴露，转运罢敝，民生乏食，物价腾贵。^[252]

可以断言，玄烨辞世之际，他所营造的一切虚幻的荣耀，群臣铺天盖地的颂扬，都无法掩盖他内心深处的忧虑彷徨。

本文仅就康熙朝皇太子的兴废这一特殊角度，对玄烨《面谕》的现实基础与思想来源作了初步剖析。要想比较完整地再现玄烨这篇神话的形成过程，还需从其他方面进行更深入的探索，正可谓未有穷期。

（原载《燕京学报》新二十六期）

[1] 见《清圣祖实录》卷275五十六年十一月辛未（二十一日）。下引《面谕》不再一一注明。

[2] 《清圣祖实录》卷300六十一年十一月甲午。

[3] 文载《清史国际学术讨论会论文集》，辽宁人民出版社1990年版。

[4] 《碑传集》卷13王昶《王相国（揆）传》：“五十六年冬，会有御史八人以建储请。上下其疏，并出揆五月间折，外廷始知揆有是请。”并见同卷袁枚《文渊阁大学

士太仓王公传》、《清史稿》卷286《王掞传》。《清代三朝史案·康熙建储案》按：“五十二年二月，赵申乔奏请册立太子。五十六年十一月，大学士王掞及御史陈嘉猷等八人又密疏奏请建储。谕掞等勿为名起见。”故宫《文献丛编》五十六年陈嘉猷等八人所上一折，具明为十一月二十三日。王掞之折应在前。已引起玄烨的考虑，应无可疑。陈嘉猷折有“与皇上分其忧”、“分其劳”之语。《面谕》中“今臣邻奏请立储分理，此乃虑朕有猝然之变耳。死生常理，朕所不讳。惟是天下大权，当统于一”。明显针对陈嘉猷折而发。《起居注》五十六年十一月二十六日，阁臣议覆请大学士王掞密奏请立皇太子，又御史陈嘉猷等八人条奏请立皇太子二疏。玄烨曰：“伊等所奏，以朕为忘之矣。此等大事，朕岂有遗忘之理？但不当奏请分理耳。天下之事，岂可分理乎？”

[5] 杨启樵《康熙遗诏与雍正篡位》认为：“皇位的继承在遗诏（按：即《面谕》）中并不占重要的地位。”文载《清史论丛》1992年号。

[6] 《清史稿》卷8《圣祖本纪三》摘录《面谕》即略去“得天下之正”一语。许曾重《清世宗胤禛继承皇位问题新探》，载《清史论丛》第四辑；冯尔康《雍正传》，第14—16页；前注引杨启樵文；杨珍《满文档案中所见允皇位继承人的新证据》，载《中国史研究》1990年第3期，利用《面谕》讨论储位问题均未提及“得天下之正”。孟昭信《康熙帝》一书有讨论《面谕》的专节《康熙的自我总结》，亦将玄烨的“得天下之正”一语放过，吉林文史出版社1993年版，第367—370页。郭松义、杨珍《康熙帝本传》论及玄烨“著名的长篇谕旨”：“首先，他承认自己年迈体衰，力不从心”云云，偏偏将前面的“得天下之正”视而不见，辽宁古籍出版社1996年版，第388—390页。杨珍《清朝皇位继承制度》概括《面谕》的主要内容为四点，这一内容依然不在其中，学苑出版社2001年版，第326—327页。拙文《评清世祖遗诏》序言中亦云，《面谕》“似无关历史发展宏旨”，诚为一时鹵见，载《清初政治史探微》。

[7] 《大义觉迷录》，载中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第四辑，中华书局1983年版。

[8] 《章学诚遗书·丙辰札记》：“自唐虞三代以还，得天下之正者，未有如我大清。我朝以讨贼入关，继绝兴废，褒忠录义，天与人归，而于故明但有存恤之德，毫无鼎革之嫌。”文物出版社1985年版。昭梈《嘯亭杂录》卷9《韩贞文先生》：“皇清以义受命，其垂统之谊甚正。”清末皮锡瑞论明清易代，谓清为“奉天伐罪”，势、理、仁义俱在“我朝”。见《湘报类纂》载《皮鹿门学长第十次讲义：论胜朝昭代之兴亡原因》。《清史稿》卷500《遗逸一》：“清初，代明平贼，顺天应人，得天下之正，古未有也。”

[9] 《午亭文编》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[10] 钱大昕《潜研堂文集》卷36《与邱草心书》：“后世得天下必以征诛为正之语，此本诸宜兴储中子文。殆明时士大夫欲尊崇其太祖，驾乎唐宋开创诸君之上，故有是

论。”《四部丛刊》，上海商务印书馆1929年影印本。

[11]《御制文集》第四集，卷32《大学士陈廷敬挽诗》。

[12]《戴名世集》，中华书局1986年编校本。法国学者戴廷杰所著《戴名世年谱》搜罗至勤，对《书案》信之甚确，中华书局2004年版，第864 - 871页。

[13]《清圣祖实录》卷251五十一年十月庚午。

[14]《清圣祖实录》卷234四十七年九月庚寅。

[15]当年三月，李光地曾于玄烨诞辰折奏：“盖仁必寿者，理之常；而德过历者，天所厚。斯实邦家亿世无疆之运，皆兆于我皇上万年有道之长。驾汉唐而莫与京，稽史册而未有之。”见《汉文奏折》第七册，第813页。玄烨以多寿而自诩自古未有，可能即由此获得启示。

[16]《清圣祖实录》卷234四十七年九月辛卯。

[17]《清圣祖实录》卷234四十七年九月辛卯，卷253五十二年二月庚戌。

[18]见前揭王锺翰师文。

[19]见杨珍《清朝皇位继承制度》，第326页。

[20]《起居注》五十六年十二月二十二日，大学士马齐等奏曰：“皇上谕旨，前已召入诸臣面谕，不必再行颁发，乞请留中。”奉旨：“甚属错误，悖谬极矣。”次日，大学士马齐等奏曰：“昨谕旨内觉语有太重者，乞皇上裁去数语，以安臣民之心。”奉旨：“这所议又误，更加悖谬矣。”

[21]分见《清圣祖实录》卷277五十七年正月癸丑，《起居注》五十六年十二月初五日。

[22]《起居注》五十六年十二月二十五日，大学士马齐等奏：“皇上一生所行之事，所存之心，俱已手书发出。”细读二十一日、二十五日记载，《面谕》最初似为汉文。

[23]见《起居注》五十六年十一月初三日癸丑至二十三日癸酉，并参《清圣祖实录》卷275。

[24]分见《清圣祖实录》卷234四十七年九月丁丑、壬午、辛卯。

[25]分见《清圣祖实录》卷47十三年四月丁未，卷56十四年六月癸亥。

[26]《碑传集》卷18王昶《沈荃传》。同卷邵长蘅《沈公神道碑》文字略同。

[27]分见《明史》卷182《马文升传》，卷120《诸王传五》，中华书局1974年点校本；《明通鉴》卷57世宗嘉靖十八年，中华书局1959年点校本。

[28]《庭训格言》：“朕料理军务，日昃不遑。”“朕心忧之，现于词色。”

[29]《起居注》十六年十二月初八日。

[30]《起居注》十九年三月二十三日。

[31]《起居注》二十年十一月十三日。

[32]《起居注》二十一年九月二十八日。

[33]《起居注》二十一年十月初二日。

[34]《碑传集》卷40，又云，康熙九年，“始命满、汉同以经义赐进士，而内阁学士兼礼部侍郎牛公哀然兴焉。满洲之有汉文进士自兹始，人咸以为荣”。

[35]见《碑传集》卷12。并参同卷张玉书《徐公神道碑》。徐元文《含经堂集》卷19《求治安实效疏》，似即此疏。上疏具体时间，据陶元淳《墓志铭》，在“辛酉（二十年）、癸亥（二十二年）之间”。彭绍升《事状》则云“滇南平”。并见《国朝耆献类征》卷8《宰辅八》。《清圣祖实录》卷99二十年十二月己亥，清廷大赦。《起居注》二十年十二月初八日，徐元文曾条拟恩诏十五款，玄烨斥为“沽名市恩”。可判定此疏上于二十年底，叛乱甫平。

[36]分见前注《事状》、《墓志铭》。

[37]见《清圣祖实录》卷99二十年十二月甲申谕礼部。

[38]《清世祖实录》卷105顺治十三年十二月丙申，礼部奏请元旦请上诣堂子，得旨：“既行拜神礼，何必又诣堂子。以后著永行停止，尔部亦不必奏请。”卷114十五年正月壬寅，礼部以将征云南，奏出兵仪注。得旨：“既因祭太庙斋戒，不必筵宴。其诣堂子，著永行停止。”康熙朝从二年元旦即恢复拜堂子，直至六十一年未曾间断，《清圣祖实录》可稽。出征拜堂子，首见《起居注》十三年正月初十日大将军勒尔锦征讨吴三桂，后成惯例。

[39]见《清圣祖实录》卷70十六年十一月庚子，卷71十七年正月庚寅。

[40]《武皇帝实录》篇首关于长白山天池三仙女因神鹊朱果感孕而生满洲始祖布库里英雄的神话，原本满洲所无，乃天聪九年五月初六日得自黑龙江虎儿哈部自述其远祖，《满文旧文件》记载甚明。次年清太宗皇太极修《武皇帝实录》，乃窜夺以作满洲始祖诞生，显然借以自大。玄烨于康熙十六年派人至长白山追寻祖先踪迹，始终不得要领，实不过为加强本民族认同。并参《清圣祖实录》卷99二十年十二月丁亥谕奉天将军安珠护，卷100二十一年正月乙丑谕礼部。

[41]《起居注》二十一年三月二十五日。

[42]本文所论的出阁读书，仅指康熙二十五年闰四月二十四日至二十六年六月十四日

之间皇太子正式出阁的日讲，而不包括以后仍然存在的会讲及宫内读书。

[43]《清史稿》卷84《礼志三》：“凡时巡祭帝王陵寝，仪同祭庙，率二跪六拜。”

[44]见《起居注》二十三年十一月初二日、十八日。

[45]分见《清圣祖实录》卷120二十四年三月壬戌、癸亥，卷125二十五年三月丁卯，卷128二十五年十一月丙申，卷130二十六年五月壬辰，卷119二十四年二月庚子，卷130二十六年五月辛丑。朱彝尊《曝书亭集》卷33《上山东巡抚张公书》：“伏睹孔氏弟子颜、曾、仲、孟皆立五经博士，下至宋儒二程子、朱子亦皆有博士世袭，而先圣周公反不得下同于有宋诸儒，于义有未安者。”

[46]《清圣祖实录》卷119二十四年正月戊子，左副都御史张可前疏。

[47]《起居注》二十三年二月二十九日。

[48]《起居注》二十三年三月十四日，此条《实录》不载。

[49]见张玉书《张文贞集》卷3，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[50]见《清史列传》卷10《张玉书传》。

[51]《清经世文编》卷9任辰旦康熙二十三年《议封禅巡狩书》。其时任兵科给事中，见《碑传集》卷92齐召南《任公辰旦传》。

[52]《碑传集》卷16彭绍升《汤文正公事状》：“给事中任辰旦议巡狩封禅事，大学士拟旨切责。公曰：‘给事言是。李沆曰，边患既息，恐人主渐生侈心。相公独不以为虑乎？’”

[53]《起居注》十八年四月十二日，为遏必隆建祠立碑，玄烨亲制碑文，云其女孝昭皇后崩，“十七年十二月，工作造成，因谕内阁详考明代实录，允符典例”。二十四年四月二十日，太常寺、礼部会议文华殿供设伏羲至孔子牌位，玄烨问阁臣意如何，明珠等奏：“文华殿奉祀先圣先师，明代原有此制。”玄烨曰：“前代既有此例，着照例举行。”《清圣祖实录》卷196三十八年十二月壬午，谕大学士：“元旦祫祭奉先殿，捧请四祖神牌往来，朕心不安。尔等会同内务府、礼部、太常寺考明代典礼议奏。”《起居注》五十七年正月二十一日，议立皇太子仪制，玄烨谕阁臣：“名不正则言不顺。今于未立之前，预将典礼议定，尔等会同将明朝会典及汉、唐、宋以来典礼细查，详定议奏。”

[54]《清圣祖实录》卷116二十三年九月癸未。又，《御制文集》卷20《南巡笔记》：“东南黎民俗尚未周知，乃于秋九月陈两宫，二十八日出京师。”

[55]《清圣祖实录》卷116二十三年九月乙亥。礼部遵旨议覆：“今皇上圣德神功，同

符尧舜，仿古之制，爰事东巡。经过泰山阙里，亦应致祭。泰山祭祀五岳礼行，孔子照阙里祀典行。”从之。《起居注》二十三年底，记注官赞论有“皇上斥封禅之具文，行时巡之实政”之语。

[56]《清圣祖实录》卷116二十三年九月癸未，谕户部；丁亥，诏文。

[57]魏裔介《兼济堂文集》卷2康熙十八年《纂修经书大全疏》，中华书局2007年点校本。又，李光地亦云：“自朱子而来到我皇上又五百岁，应王者之期，躬圣贤之学，天其殆将复启尧舜之运，而道与治之统复合乎！”见《榕村全集》卷10《进读书笔录及论说序记杂文序》，文作于康熙十九年，福建人民出版社2013年点校本。

[58]《起居注》二十一年八月初四日。掌院学士牛钮等奏，经筵讲章内颂圣处有“道备君师，功兼覆载”二语，玄烨曰：“此二语太过，着改撰。”

[59]《起居注》二十三年十一月十八日。

[60]《起居注》二十三年十一月十七日。

[61]《清圣祖实录》卷124二十五年二月癸丑。

[62]张玉书《张文贞集》卷3《修御制文集议》：“钦惟皇上圣德神功，卓越千古，道统治法，兼总百王。”陈廷敬《午亭文编》卷35《癸未会试录序》：“故知今日者道统之传，果在上而不在下矣。”“我皇上……使尧、舜、禹、汤、文、武之道，常在上而不在下，故道统之传由下以归于上者，此正其时也。”《汉文奏折》，张伯行《奏进濂洛关闽书籍折》：“我皇上功业并于唐、虞，道德高乎孔、孟。”“是孔子集群圣之大成，朱子集诸儒之大成，而我皇上直集历代帝王圣贤之大成也。”第五册，第115页。

[63]见《起居注》二十六年六月初二日。

[64]见《潜庵文正公家书》，清康熙刻本。

[65]分见《起居注》二十二年三月二十六日，二十五年三月二十九日、闰四月初六日。

[66]《起居注》二十二年三月二十六日，玄烨谓大学士等“此时太子正宜讲书”。明珠奏曰：“臣等尝思皇太子出阁典礼当举，但不便御正殿，以御别殿讲书为宜。目今文华殿尚未修建，似无讲书之所。”玄烨乃命传谕工部即行起造。

[67]《日下旧闻考》卷12《国朝宫室》：“协和门东出为文华殿，后为主敬殿。”北京古籍出版社1983年点校本。

[68]《钦定大清会典则例》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[69]《养吉斋丛录》卷4：“康熙二十五年，命汤斌、耿介为皇太子讲官。时汤为詹

事，耿为少詹，盖尚沿官僚旧制。三十二年，命徐元梦入直上书房，上书房之名始见于此。”北京古籍出版社1983年点校本。《乾隆大清会典则例·詹事府》日讲条，记皇太子日讲在毓庆宫懋本殿。《清宫述闻》卷5《述内廷二》毓庆宫，注引《嘉庆帝毓庆宫记事诗自跋》按曰：“是康熙谕旨所称皇太子宫，宫为皇太子允礽特建。又阅康熙三十九年九月十五日谕，似允礽曾居此宫。”据此，康熙二十七年太子出阁告终后，即应在毓庆宫日讲。杨珍认为康熙朝皇子读书不在上书房，而在南熏殿。见《康熙皇帝一家》，学苑出版社2009年版，第173、174页。

[70]《湛园未定稿》卷3《赠翁祭酒迁少詹事序》，确有“东宫出阁讲学文华殿”一语。其记翁叔元“自国子祭酒擢为少詹”，事在出阁次年，皆是，清光绪十五年刻本。姜氏当时在明珠府上做西席，见《全祖望集汇校集注·鲇埼亭集内编》卷16《翰林院编修湛园姜先生墓表》。他于太子出阁一事当知之甚详，又熟悉明代故事，明代太子出阁文华殿读书事亦必在其胸中，故于康熙太子出阁地点未作细究，作《序》时以文华殿代指主敬殿，不为大误。《清宫述闻》自无定见，故游移于两殿之间。《康熙皇帝一家》，以太子出阁讲书在文华殿，似未细审，见第176页。

[71]《万历野获编》卷4《元子出阁》条：“故事，太子出阁，设座于文华殿。今东宫未立，先出讲学。上（神宗）命设座于文华殿之左室，视两朝（嘉靖、隆庆）加隆焉。虽储位未升，而规仪已亚至尊”，中华书局1959年点校本。《国榷》卷96崇祯十一年二月辛丑，“皇太子出阁，就讲文华殿”，中华书局1958年版。

[72]焦竑《澹园集》卷3《恭进图解以仰裨谕教疏》，中华书局1999年点校本。

[73]《起居注》二十五年底记注官论赞。

[74]《起居注》二十三年三月十一日，上谕“詹事府衙门与翰林院同属纂修书籍之处”。并见十二月十四日上谕。太子出阁后，二十五年六月十六日，玄烨仍说“詹、翰原无分别”。《乾隆朝大清会典则例》卷153，《詹事府》载乾隆十八年上谕：“詹事乃东宫僚佐，储贰未建，其官原可不设，第以翰林叙进之阶，姑留以备词臣迁转地耳。”

[75]《起居注》二十四年二月底记注官论赞。

[76]《御制文集》第二集，卷3二十五年二月二十七日谕礼部。

[77]《起居注》二十五年闰四月二十六日。

[78]参《清圣祖实录》卷234四十七年九月己丑。

[79]据《清史列传》三人本传，熊赐履罢大学士在十五年六月，其时太子尚在襁褓中。熊闲居江宁十二年，二十七年方回京任职。即便曾授太子性理之书，亦只能在此之后。李光地入京任内阁学士在十九年八月，学士一职与教辅太子无关。李本人也不曾有此记载。二十一年五月至二十五年，李回籍在家。太子出阁后，他未任讲

官。若教太子，必在此后。张英于十六年十月起，入值南书房，其本人所记《南书房记注》未曾有教太子读书的记载。朱金甫《论康熙时期的南书房》，载《故宫博物院院刊》1990年第2期，详列南书房职掌，并无教太子读书一项。张英于二十六年九月，即汤斌罢免三月之后，兼管詹事府事，可能此后为太子讲书。王士禛《居易录谈》卷上，“二月十四日，予与工（部尚）书兼詹事张公英、少詹兼侍讲学士马邑田公喜启奏东宫春季会讲题目及讲官职名”，则二十九年后之事，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

[80]《起居注》二十五年闰四月二十五、二十六日。徐乾学《憺园全集》卷12《赐览皇太子书法奏》记此事：“皇上以皇太子历年亲写所读书本及临摹楷法共大小八筐有奇示阁臣与詹事府臣同阅者。臣等瞻仰敬观，不胜欣庆。满字自六岁起至十岁，汉字十岁起至今年睿龄十三岁闰四月二十三日出阁以前卷册，积累已等身。”清光绪九年刻本。前引汤斌《家书》亦云皇太子“自六岁学书，至今八载，未尝间断一日。字画端重，精楷在虞、柳之间。每张俱经（皇）上朱笔圈点改正，后判日，每月一册，每年一匣”。

[81]《八旗通志初集》卷237《顾八代传》。

[82]《碑传集》卷52郑虎文《内阁侍读学士完颜公和墓志铭》：“会诸皇子出就傅，择师难其人，谓公严重，乃命公。俄被旨坐免。数日复起，为武备院员外郎，仍充皇子师。”

[83]《起居注》二十年十一月十六日。

[84]见《御制文集》卷40《江宁驻蹕皇太子启至请安兼报读完四书》。又，两年前提东巡携太子前往，而此时南巡何不令其同行，实以太子汉文修养不具观瞻甚明。

[85]《起居注》二十六年六月初十日。

[86]《起居注》二十六年六月初九日、初七日。

[87]《潜庵文正公家书》：“至京七十余日”，“每日黎明到瀛台进讲”。汤斌二十五年闰四月二十日至京，则此时为七月上旬。按：《起居注》六七月间，玄烨多听政瀛台。

[88]见《起居注》二十六年六月初七日至十四日。

[89]《起居注》二十六年五月二十九日。

[90]见《起居注》二十五年四月初四日。

[91]《湛园未定稿》卷3《赠翁祭酒迁少詹事序》。

[92]参《明清史讲义》下册，第二章第八节《盛明之阙失》，中华书局1981年版。

[93] 蒋氏《东华录》卷14康熙二十六年五月，中华书局1980年点校本。《清史列传》卷8《汤斌传》。

[94] 《清史稿》卷265《汤斌传》。

[95] 并见《碑传集》卷16。

[96] 《汤文正公年谱定本》，清乾隆八年树德堂刻本。

[97] 《起居注》二十六年七月初四日，折本请旨，以汤斌回奏事问九卿。玄烨顾勒德洪曰：“尔可启奏。”勒德洪奏曰：“以汉话问汤斌，汤斌以汉话答之，臣不明晰。”

[98] 《起居注》二十七年二月初三日。

[99] 《起居注》二十七年四月初一日。

[100] 《清圣祖实录》卷163三十三年闰五月癸酉。

[101] 汤斌罢斥两月之后，《起居注》二十六年九月二十日，玄烨以“德格勒学问浅陋，而自以为优长，欲升学士，极其皇皇，如此谓之有学问之人，可乎？”将其升转着永行停止。德格勒获罪还另有原因，如与李光地相互吹捧举荐，私改《起居注》等。据《方望溪全集集外文》卷6《记徐司空轶事》，私改一说方苞以为纯是冤案。“公主出降科尔沁”，德格勒“遇赦出狱归本旗，遂使尽室以从”。“德公已老死缴外矣。”玄烨真正不能容忍的是德格勒依附于汉人的“假道学”。李光地《榕村续语录》卷13《本朝时事》：“明年（二十七年）再归，因上问读书人，某因以德子鹗（即德格勒）对，遂有后来风波。”

[102] 《起居注》二十二年十一月初十日，玄烨谓学士牛钮等曰：“即如朕偶有所制之文，常付伊等（翰林官）参酌，有当更改之处字句，即行更定。”二十三年三月二十一日，玄烨以所作五台山碑文五篇示阁臣，曰：“朕所撰碑文，一时结构未能精当。尔等可与汉大学士等详加修饰，斟酌尽善。朕所撰文字能润色改易者，朕所深喜，不以为嫌也。”此皆反映玄烨二十年代自知学问修养有限，对汉族士人尚存尊重之意。晚年玄烨便否认这一点，“如诗文一事，皆出朕心裁。内书房翰林院辈，不过令其校对誊写耳”。《清圣祖实录》卷284五十八年四月辛亥。

[103] 杨念群《从“文质”之辩看清初帝王与士林思想的趋同与合流》，对汤斌此段家书深信不疑：“像汤斌这样的儒学大家都有如此感受，可见清初帝王的经典修养确非寻常文士可比。因是家书，故汤斌的心理应该是种口服心服的天然反应，说的不会是客气话。”文载《清史研究》2008年第2期。

[104] 《起居注》二十六年六月初七日。

[105] 《起居注》二十六年五月二十九日。

[106]见《碑传集》卷16徐乾学《工部尚书汤公神道碑》。

[107]《潜庵文正公家书》：“每日黎明到瀛台进讲，又不能辞会议、会推。”“每日未出，进朝讲书，盛暑霖雨，水深三尺，未尝间断一日，加以会议、会推，日无宁晷，饮食不时，劳役过度，六十老翁，何以堪此。”徐《碑》亦云：“讲毕，出豫廷议。”

[108]见《起居注》二十六年六月初二日。

[109]《起居注》二十六年六月初六日。

[110]见《起居注》二十五年闰四月二十五日。

[111]见《潜庵文正公家书》。

[112]见徐乾学《神道碑》。同书卷18潘应宾《上谷宗伯学士郭文清公蔡传》：“与汤公斌充东宫讲官，免拜赐坐，赐貂裘、珊瑚念珠及各种品物。稽古之力，荣冠一时。”

[113]《伊川先生年谱》：元祐元年，将以为崇政殿说书，先生辞不获，乃上奏论经筵三事，其三即“请令讲官坐讲，以养人主尊儒重道之心，寅畏祗惧之德。而曰：‘若言可行，敢不就职？如不可用，愿听其辞。’”载《二程遗书》附录，上海古籍出版社2000年版。

[114]分见《起居注》二十六年六月初七日。

[115]孟森《明清史讲义》下册，第453页，“旗下人家视教子之师为教书匠，此风在圣祖时已然”。方苞《记徐司空逸事》，汤斌之后，满人徐元梦接替东宫讲官。“是秋，上御瀛台，教诸皇子射，公不能挽强。上怒，以蜚语诘责，公奏辨。上震怒，命扑责，被重伤。命籍其家，父母皆发黑龙江安置。”《满文奏折》康熙四十六年二月十一日《胤祉等奏报遵旨革职重杖徐元梦折》奉御批：“令随朕三小阿哥读书试之，不清晰且甚生疏，此皆徐元梦不加勤教所致。徐元梦著革职，在乾清门前，由诸阿哥监督，令乾清门侍卫等杖三十。”第486页。名为讲官，实同奴仆。

[116]《起居注》二十六年六月十二日。

[117]《潜庵文正公家书》：“我归山之意已决。今已讲《中庸》，深秋可完‘四书’，此其时矣。”邓之诚《清诗纪事初编》卷8汤斌《寄示儿溥二首》有云：“初冬当返棹，候我竹林隈。”

[118]翁叔元自叙《翁铁庵年谱》记“六月，皇太子读书于畅春苑西内无逸斋，叔元入侍，赐坐于几案右”云云，按：《起居注》，为六月十三日事。然翁《年谱》多饰词，不足信。清道光四年《借月山房汇抄》本。翁希旨弹汤斌，天下恶之，见全祖望《鮑琦亭全集》卷16姜宸英《墓表》、卷17何焯《墓碑铭》。翁《年谱》不载，

独裁罢免明珠诏旨出自其手。方苞、杨椿《汤文正公年谱》云皇太子闻汤斌病甚不安，“皇太子见公羸瘠，大惊曰：‘公病至此耶！’”

[119]参见《起居注》二十六年六月十三日，七月初三日。七月初四日，九卿以擅执朱笔问汤斌，斌云：“皇太子写仿毕，以朱笔付我，命将不好字义之。我即启皇太子曰：‘我岂敢义皇太子之字耶？’皇太子令旨曰：‘皇父有旨。’因愚见不到，将皇太子仿内甚好之字擅加圈点。后知受朱笔圈点之罪，即在皇上前请罪，故疏内未全写出。”此即“擅用朱笔”之真相。

[120]详见《起居注》二十六年六月十四日，七月初三日。文引上谕继云：“且国家用人，或视其才能，或视其操守，有才能者当勤于办事，有操守者当益励清修。今或肆行议论，或钳口窃叹。”最后一语即指汤斌。玄烨之意，用汤斌为太子讲书，仅取其操守而已，则当如何感戴？乃“钳口窃叹”者，即“腹诽”之代词也，玄烨如何能容？

[121]方苞《汤司空轶事》云汤斌中毒而死。邓之诚力辨其非，见《清诗纪事初编》卷8汤斌小传，可参考。

[122]玄烨有关道学的公私、言行之辩形成甚早，《起居注》记载颇多。如十九年二月二十二日，“人品辨别，只在心术公私。凡人口之所言与身之所行，往往不相符合，故去私最难”。二十二年十月二十四日，“朕见言行不相符者甚多。终日讲理学，而所行之事全与其言悖谬，岂可谓之理学？若口虽不讲，而行事皆与道理符合，此即真理学也”。玄烨晚年说得更直白：“尔等皆读书之人，《性理》一书辨公私甚明。凡事一出于公，斯为善矣。”见五十五年九月三十日。

[123]玄烨勉励满洲人学习汉文化记载甚多。如《起居注》二十四年二月二十一日谕明珠：“凡明体达用之资，莫切于经史。”三月初八日，问满臣是否读《性理大全》、《皇极经世》，自谓“细加研究”，因出手批《性理大全》以示，一字一句，评阅精详。六月二十日谕扈从满洲曰：“朕喜观书史，遍阅圣贤经传。而《通鉴》一书，关于治道尤切。”“凡为仕者，无论文武，皆须读书，探讨古今得失，加以研究。”二十三日谕曰：“道学者，必在身体力行，见诸实事，非徒托之空言。”《圣祖仁皇帝圣训》卷23，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。皆巡幸在外与满臣而言。玄烨还经常与满洲词臣品评学问。不备举。

[124]《起居注》二十八年九月十八日谕曰：“熊赐履所作《日讲四书解义》甚佳，汤斌又谓不然。以此观之，汉人行径殊为可耻。”此就为学论汤斌。《清圣祖实录》卷242四十九年四月丙午，谕曰：“昔江苏巡抚汤斌好辑书刊刻，其书朕俱见之。当其任巡抚时，未尝能行一事，止奏毁五圣祠，乃彼风采耳。此外竟不能践其书中之言也。”《起居注》五十四年二月初一日谕曰：“巡抚乃封疆大吏，当诚心为朝廷效力，俾地方有益，不当无其实而出大言，以欺世盗名。汤斌为江宁巡抚时，所出告内云‘爱民有心，救民无术’，此岂大臣所宜言！”同年十一月初八日，论及督抚，云“曩汤斌在苏州，出示有云‘爱民有心，救民无术’，苏人闻其言咸诟之。”此就为官

论汤斌。乃海外学者竟有以此二语说明汉官是只言不行之假理学，而以玄烨代表躬履践行之真理学，如此作解，令人瞠目。

[125]汤斌以一品大臣于任上去世，设非为玄烨所恶，理应得谥，然终康熙一朝无人提及，可见玄烨态度。其谥“文正”，乃在乾隆元年，见《清史列传》本传。方苞于乾隆年间序汤斌《年谱》：“当秉钧者疾公如寇仇，要结九卿台垣乘间抵隙，巧发奇中，必欲挤之死地。而圣祖终不惑于谗言，以全公之终始”，仍将汤斌屈死归于明珠辈，以回护玄烨，则朝臣立言之忌讳，读者幸无误会。载《方望溪全集》集外文卷4。

[126]《明史》卷233《李献可传》，万历二十年请太子出阁疏云：“倘谓内廷足可诵读，近侍亦堪辅导，则禁闼幽闭，岂若外廷之清肃？内臣忠敬，何如师保之尊严？”最能道出出阁之意义，即太子成长必置于朝臣监护之下。

[127]《起居注》二十六年六月初七日。

[128]王锺翰师《清世宗夺嫡考实》注引王士禛《居易录》列举东宫满汉讲官甚多，未作日讲、会讲之分。唯引《居易录》卷30康熙三十八年二月初三日，“命吏部尚书熊赐履、礼部尚书张英日侍东宫，进讲性理。”卷31“闰七月十七日，驾幸古北口，命吏部尚书熊赐履、礼部尚书张英侍东宫，日讲《周易》。”确如王师所言“可补正史之阙”，“足为实录佐证”。载《王锺翰学术论著自选集》，中央民族大学出版社1999年版，第316页。而王、张二人文集却无此事，可见不以为荣。

[129]倒是弘历坦率，直云太子出阁时，“其先所置宫僚，何尝非一时之选，如汤斌即所称当代淳儒，然亦何裨万一？”见乾隆朝《大清会典则例》卷153《詹事府·升除》。

[130]见《清史讲义》，第457 - 459页。玄烨于太子出阁时礼仪关注极为重视，已见前文。后来甚至连太子食物配量亦亲自审批，见杨珍《清朝皇位继承制度》，第171页。

[131]如四十七年十一月戊子，云：“及朕出师宁夏后，皇太子素行遂变。”见《实录》卷235。四十八年三月庚辰：“允礽为皇太子历有三十余载，不意忽染暴戾狂易之疾。”见《实录》卷237。迨二废允礽之后，赵申乔于五十二年初奏请立储，玄烨论及允礽行事乖戾，又自变其说，曰：“推其故，皆由疯狂成疾迷惑所致，此疾有二十余载矣。”将太子狂易之疾上推二十余年之前，分明以掩饰出阁读书时之不率教。见《实录》卷253。

[132]《清圣祖实录》卷234四十七年九月庚辰，玄烨谓大臣侍卫：“至于三贝勒允祉，平日与允礽甚相亲睦。”“伊虽与允礽相睦，未尝怱怱为恶，且屡曾谏止允礽。”卷235十一月辛卯，谕诸皇子：“前拘禁允礽时，并无一人为之陈奏。惟四阿哥性量过人，深知大义，屡在朕前为允礽保奏，似此居心行事，洵是伟人。”保奏允礽，实不

足为胤禛增美，故胤禛曰“实不敢任受也”。约可见允祉、胤禛对允初并无仇隙。

[133]分见《清圣祖实录》卷223四十六年正月丙子，卷230六月丁亥，卷231十二月丙午。

[134]分见《清圣祖实录》卷233四十七年八月壬戌，卷234九月乙亥、丁丑。

[135]《清圣祖实录》卷234四十七年乙亥，即允禔死前二日，玄烨谕扈从诸大臣：“自十八阿哥患病以来，朕冀其痊愈，昼夜疗治。今又变症，谅已无济。朕躬所系甚重，上则恐貽高年皇太后之忧，下则天下臣民咸赖予一人。区区稚子，有何关系？朕乃割爱，即此就道。至二十里许驻蹕，特谕。”是知允禔死时，玄烨并不在旁。又，《起居注》十一年二月，玄烨奉孝庄太皇太后往汤泉，初五日皇后所生长子卒，方四岁。初七日，玄烨谓左右曰：“朕每日诣太皇太后（行）宫问安，颇可自慰。既随太皇太后至温泉，如太皇太后圣躬霍然全安，朕不胜欢忭。稚子事，朕不介意。”同年十月，玄烨奉太皇太后在外。初四日，闻皇后（即允初之母）违和，玄烨谕随从学士：“朕以太皇太后圣躬违和，奉驾来幸温泉，若得太皇太后霍然痊愈，朕怀欣慰。尔等勿得妄行奏闻，恐致太皇太后忧虑。”后孝庄谓玄烨：“我已痊愈，中宫有恙，可速往视之。”玄烨白云：“中宫虽病，自有定数，臣去亦无益。”适又自京城来奏皇后病剧，玄烨因以回京，仅过一日，初六日即亲来迎孝庄。玄烨所行如此，何以责允禔？参拙文《康熙初年四大臣辅政刍议》，载《清初政治史探微》。

[136]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丁亥。

[137]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月庚辰。

[138]《清圣祖实录》卷212四十二年五月癸亥。

[139]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬午。

[140]分见《清圣祖实录》卷232四十七年二月庚寅，三月辛亥，闰三月己丑，四月戊午；卷233六月乙丑。并参《汉文奏折》第一册，第896、913、941、952、963、993页各折。至于《满文奏折》四十七年八月初七日《允祉等奏报得雨并报拿获一念和尚折》，第595页，则得知较玄烨晚甚。

[141]《清圣祖实录》卷255五十二年六月辛卯，玄烨追述：“朕前巡幸江南时，预闻江南有贼，后果有一念和尚叛案。”玄烨第六次南巡四十六年正月启行，五月初方回京。至次年二月一念落网，则玄烨关注此案至少已达八个月之久。

[142]值得注意的是，《汉文奏折》第二册第289页，康熙四十七年户部尚书王鸿绪奏折，揭发采买草豆官员侵欺十余万两一案，玄烨却批道：“此不过小事，今大事已成。”折虽未具月日，然云七月间“狂风大雨历五六昼夜，街坊俱至淹没，两河（谓黄、运两河）堤岸甚属危险”，则此折当上于七月间。王鸿绪密折中既有河工冲决事，加之上年玄烨南巡取销溜淮套方案，则玄烨所谓“大事已成”，必不指河工底绩

可知。而能令玄烨陶醉不已，以致对劣迹昭彰之户部贪污不以为然之“大事”，必指一念和尚及朱三太子案。此玄烨多年心病，一旦解脱，内心狂喜，不绝形诸笔端。允初以此为“皇父之言验矣”，亦必有感而发。玄烨之所以立即否认，或一与允初覲面，内心顿生阴霾，则玄烨对允初之忧虑厌恶，积于胸中已为时不浅。

[143]《清圣祖实录》卷290五十九年十二月甲辰。

[144]见《庭训格言》。

[145]奥地利著名心理学家阿德勒说：“被忽视的儿童必然未曾发现值得他十分信赖的人。”见《超越自卑》，国际文化出版公司2005年版，第16页。

[146]详参拙文《康熙初年四大臣辅政刍议》，载《清初政治史探微》。

[147]分见《清圣祖实录》卷147二十九年七月乙未、癸卯、丁未、己酉、辛亥、壬子、癸丑，卷148八月庚申。

[148]《清圣祖实录》卷147二十九年七月癸丑。

[149]见王思治、吕元骢《清朝皇位继承制度嬗变与满洲贵族间的矛盾》，载阎崇年主编《满学研究》第三辑，民族出版社1996年版。上引杨珍《清朝皇位继承制度研究》，第178页。

[150]分见《清圣祖实录》卷168三十四年十月丁未，谕议政大臣；卷169十一月戊辰，厄鲁特来降之人所言。

[151]《清圣祖实录》卷172三十五年四月乙未；《满文奏折》三十六年五月十六日《康熙帝朱谕》追述克鲁伦河一战所俘称：“噶尔丹兵不足五千，马匹甚瘦，而且圣主追兵逼近，故诸物俱弃。”第187页。

[152]《清圣祖实录》卷172三十五年四月辛亥、癸丑，卷173五月壬戌。另据《满文奏折》，玄烨遣派使臣赴噶尔丹驻所在五月初四日，然后大军缓慢逼近，真正进发乃初九日晚，初十日至噶尔丹驻处。留给噶尔丹准备逃跑时间达五日之久。分见第84 - 85页，康熙三十五年五月十三日《康熙帝谕为噶尔丹抵克鲁伦情形等事》、五月十五日《康熙帝谕皇太子胤初至噶尔丹驻处所见情形》。

[153]《满文奏折》三十五年四月二十三日，玄烨谕皇太子，云：“二十一日酉时，将军费扬古自驿奏疏，言‘于五月初三日抵达图拉’等语。然其前奏疏言，于二十四日抵达。（中略）数日未报，突行改日，朕亦没办法。”第78页。齐木德道尔吉《首次亲征噶尔丹时的康熙皇帝》，载阎崇年主编《满学研究》第五辑，引台湾《宫中档康熙朝奏折》，直至五月十三日，玄烨写信给皇太子仍说：“惟怕费扬古之兵，至今尚无音信。”民族出版社2000年版。足见玄烨不可能预计西路军将截击噶尔丹。《清圣祖实录》卷186三十六年十二月甲寅，谕大学士等：“去年中路出兵时，虽以众论

侯大将军公费扬古。然以此为至论，亦属不可。彼时公费扬古于五月十三日若不到昭莫多，则噶尔丹岂不脱逃乎？”可见费扬古一路邀击噶尔丹实出玄烨意外。玄烨后来审定《亲征朔漠方略》，曾说：“大兵分两路进剿噶尔丹时，朕统中路军，已如期至科图，而西路兵竟无消息。遣人往探，报言不能如期而到。”又曰：“噶尔丹遇我军于克鲁伦之地，未尝交战，乃往西路。遇西师进击，尽被杀戮。”大学士马齐等奏曰：“如噶尔丹在克鲁伦交战，则噶尔丹之兵无一人脱矣。”分见《起居注》四十五年十一月初一日、初八日。清廷君臣其实都明白，玄烨在克鲁伦坐失良机。但玄烨直至晚年仍在吹嘘此事，见《清圣祖实录》卷287五十九年正月壬申。

[154]《清圣祖实录》卷235四十七年十月丙午。（岳乐原为亲王，死于二十八年。《实录》卷202三十九年十二月壬午，缘事追革亲王，降为郡王。）

陈垣先生曾质疑此条上谕的真实性，云：“《康熙实录》修于雍正之时，于诸皇子辄加丑诋，康熙原谕，是否如此，殊不可信。”见《雍乾间奉天主教之宗室》，载《陈垣学术论文集》第一集，中华书局1980年版。然《清圣祖实录》中玄烨凡论及储贰，往往情绪所激，失控以致语无伦次之处甚多，乃玄烨真实心理流露，正为研究价值之所在。雍正似无可能尽改。且玄烨待允禩尤薄，全无父子之情。详见《满文奏折》四十四年九月二十六日《胤祉等奏报八阿哥病势折》并附《御医诊治书》，第392页；《清圣祖实录》卷269五十五年九月己卯、辛巳、癸未诸条。玄烨不独刻薄寡恩，且虚伪至极。与《朱批奏折》对读，《实录》不似伪造。

[155]《清史列传》卷2《宗室王公传二》，马尔浑系岳乐十五子，康熙二十九年袭郡王，四十年掌宗人府事，四十八年十一月死，年四十七。

[156]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丙戌，卷261五十三年十一月甲子。

[157]《清圣祖实录》卷212四十二年五月壬戌、癸亥。

[158]见《清史讲义》，第460页。

[159]《满文奏折》三十六年闰三月初五日《康熙帝朱谕》：“谕皇太子：皇太子乃极孝顺之人，想是（在京）见花鸟鱼兽，怜惜朕于沙卤边陲之劳苦耳。不必为朕担忧，惟望日夜勤于国事，闲暇之时，阅览经史前世之得失，以慰愁闷。为此特谕。”第159页。又，《汉文奏折》第一册，四十一年十月《苏州织造李煦奏为恭闻皇上中止南巡请安折》朱批：“朕览淮黄造成堤岸，南巡至德州，不意皇太子偶感风寒，病势甚危。幸而朕留心，多方调理，以致痊愈。”第79页。可见，直至太子德州生病之际，玄烨仍对其甚为满意，其中“幸而”一语，乃脱口而出，更显对太子关心备至。父子之间偶有龃龉，人之常情，不足以证明此前潜伏储位危机。

[160]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月戊子。

[161]《清圣祖实录》卷210四十一年十月壬午、戊戌。

[162]《清圣祖实录》卷261五十三年十一月甲子。

[163]《清圣祖实录》卷233四十七年八月辛未，玄烨命侍卫传谕随从诸大臣曰：“近日闻诸阿哥常挾辱诸大臣侍卫。又每寻衅端，加苦毒于诸王贝勒等。”“至于尔等，有所闻见，亦应据实上陈。若一切隐讳，后来渐至杀人，亦将隐而不奏乎？尔等隐而不奏，即尔等之罪矣。”可见玄烨已闻之在先。

[164]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月戊子。

[165]《清圣祖实录》卷234四十七年九月己丑、庚寅、丁酉。

[166]《起居注》二十六年六月初七日。

[167]《清圣祖实录》卷237四十八年三月辛巳。

[168]分见《起居注》二十六年六月初七日、初二日。

[169]分见《起居注》二十六年六月初七日、初十日。

[170]王鍾翰师《清世宗夺嫡考实》注云：“参以《圣祖五幸江南全录》及《西陂类稿》，其中所载太子赏赐之频繁，殆与圣祖相埒。可以想见太子体制之隆。”又云：“可见人臣朝帝（玄烨）之前，得覲太子；即陛辞之后，亦得一辞太子。”所举例证在四十一年至四十四年之间。玄烨逮治索额图在四十二年，可见其后太子仪制并未稍杀。

[171]《清圣祖实录》卷234四十七年九月丁丑。杨珍《清朝皇位继承制度》，第171页，据台湾《宫中档康熙朝奏折》，说玄烨“大幅度消减自己及诸妃嫔的肉食数额，却对皇太子及其宫中人员的肉食数额未减丝毫，从而使皇太子越居其上，与皇太后相并列。”可参《满文奏折》，康熙四十年十月二十六日《内务府奏报宫内各处饭房裁减腌鲜各菜数目折》，第225 - 249页。

[172]《清圣祖实录》卷235四十七年十月丙午。

[173]见《清圣祖实录》卷253五十二年二月庚戌。表面看来，玄烨认为自己深得教子之要，宽严皆宜，实则两失。若以玄烨至此仍执迷不悟，似责之太过。玄烨内心何尝没有反思，不然，何须引《孟子》、《大学》。“父子之间不责善”语出《离娄上》。《离娄下》另有“父子责善，贼恩之大者”一语，亦必在玄烨心中。玄烨亦人，父子成仇，岂能无“贼恩”之痛？

[174]《清圣祖实录》卷234四十七年九月庚寅、辛卯。

[175]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬午。

[176]《清圣祖实录》卷234四十七年九月甲申、己丑。

[177]张培琰、吉中孚编著《精神病诊断治疗学》第五章第五节中《持久性心因性反应》：“1．本症是由于应激长期存在或长时间处于困难环境中而导致发病。2．精神障碍至少持续三个月，有的可达数年。3．本症主要表现为两种类型：A．反应性偏执（妄想）状态，又名心因性妄想症。B．反应性抑郁，以情绪低落、心境恶劣和兴趣丧失等抑郁症状为主要临床特征，但抑郁具有反应性特点。”（美国精神疾病分类CCMD-2-R中的41.80反应性精神病与此相当。）中国药物科技出版社1988年版。

[178]《清圣祖实录》卷235四十七年十月壬申，谕领侍卫内大臣：“九月初四日谕旨内（即废允礽上谕），亦曾决绝言之（指不会立允禔）。今一查问其行事，厌咒亲弟（谓允礽）及杀人之事，尽皆显露；所遣杀人之人，俱已自缢。”至为可疑。至十一月庚辰（初八），玄烨开始宣布允礽病情好转，谕曰：“十月十七日查出魇魅废皇太子之物。”

[179]《清圣祖实录》卷236四十八年正月甲午。

[180]《清圣祖实录》卷237四十八年三月壬午。

[181]《清圣祖实录》卷233四十七年六月丁巳，九卿议覆侍郎穆丹等所审浙江贼犯朱三即王士元等二十九人俱拟凌迟处死，朱^玠等三十三人俱拟立斩。玄烨以拟正法之人太多，命再议。乙丑，九卿再议。得旨：“著将朱三即王士元、伊子朱^玠、朱^玠、朱^玠、朱^玠、朱^玠、朱^玠、伊孙朱钰宝等带至京城，问明正法。”并参当日谕特使穆丹。卷235四十七年十月丁未：“先是，奉差查审大岚山贼吏部侍郎穆丹，押解贼犯朱三即王士元等父子六人至京，下九卿詹事科道会审。至是，九卿等覆奏：‘朱三供伊系崇祯第四子。查崇祯第四子已于崇祯十七年前身故。又遵旨传唤明代老年太监，俱不认识。朱三明系假冒。朱三父子应凌迟处死。’得旨：‘朱三即王士元，著凌迟处死。伊子朱^玠、朱^玠、朱^玠、朱^玠、朱^玠、朱^玠，俱著立斩。’”玄烨以真作假，断绝明裔，实效多尔袞故技。借孟森的话：“此真不可思议之狱词。”见《明烈皇殉国后纪》，载《明清史论著集刊》上册。

[182]《清圣祖实录》卷236四十八年正月丁酉，“刑部题：散给伪扎之朱永祚，附从一念和尚，擅称大明天德年号，妄题诗句，摇惑人心，应立斩。得旨：著凌迟处死。”可见一念案中要犯，亦非当即处死。

[183]《清圣祖实录》卷193三十八年四月壬子，卷195三十八年九月癸亥。

[184]《清圣祖实录》卷229四十六年三月辛酉。

[185]郭松义、杨珍《康熙帝本传》，第212页，玄烨“自食其言。那是为什么？道理很简单，朱三的名气太大了。他存在一天，有人就要仰望他，对清朝就多一天威胁。这当然是玄烨所无法容忍的”。这一判断虽然中肯，却也令人稍觉意犹未尽。

[186]《清圣祖实录》卷245五十年三月庚寅。

[187]《清圣祖实录》卷236四十八年正月甲午，谕满汉诸臣：“且果立允禩，允禔必将大肆其志而不知作何行事矣。朕悉睹其情形，故命亟释皇太子。”

[188]参《清圣祖实录》卷234四十七年九月戊戌、辛丑、壬寅上谕。

[189]《清圣祖实录》卷236四十七年十月癸卯。

[190]《清圣祖实录》卷235四十七年十月甲辰。

[191]《清圣祖实录》卷234四十七年九月戊戌，上谕诸皇子曰：“拘禁允初时，允禔奏：‘允初所行卑污，大失人心。相面人张明德曾相允禔后必大贵。今欲诛允初，不必出自皇父之手。’言至此，朕为之惊异。”

[192]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬寅，玄烨召诸皇子入乾清宫，指责：“允禔柔奸性成，妄蓄大志，朕素所深知。其党羽早相要结，谋害允初。今其事皆已败露，著将允禔锁拿，交与议政处审理。皇九子允禩、皇十四子允云：‘尔我此时不言何待！’允禔奏云：‘八阿哥无此心，臣等愿保之。’上震怒，出所佩刀欲诛允禔。皇五子允祺跪抱劝止，诸皇子叩首恳求。上怒少解，命诸皇子挹允，将允禩、允禔逐出。”

[193]《清圣祖实录》卷235四十七年十月丙午。谕诸皇子等：“允初自幼朕亲为教养，冀其向善。迨年长，亲近匪类，熏染恶习，每日唯听信小人之言，因而行止悖乱至极。”

[194]《清圣祖实录》卷235四十七年十月壬申。

[195]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月庚辰。

[196]参见《清圣祖实录》卷235四十七年十一月辛巳，《碑传集》卷20杨瑄《劳公之辨墓志铭》。

[197]《清圣祖实录》卷235四十七年十月乙丑，谕领侍卫内大臣大学士等曰：“自有废皇太子一事，朕无日不流涕。顷幸南苑，忆昔皇太子及诸阿哥随行之时，不禁伤怀。因是今日回宫，已召见八阿哥，并将召废皇太子一见。”顷之，内侍传谕曰：“朕适召废皇太子，亦既见之矣。自此以后，不复再提往事。废皇太子现在安养咸安宫中，朕念之，复可召见，胸中亦不更有郁结矣。”不念往事，不再郁结，最能见玄烨心意。

[198]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丙戌。

[199]《清圣祖实录》卷235四十七年十月甲辰。

[200]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丁亥。

[201]《清太宗实录》卷45崇德四年三月丁丑，皇太极召内三院大学士入行幄，谕

曰：“昨者梦皇考太祖圣颜不怡，向遇此等梦境，攻取城邑，皆不能得。今虽攻松山城，亦必难取。汝等试验之。”中华书局1985年影印本。

[202] 杨珍《清朝皇位继承制度》，第175页：“这表明在康熙帝的潜意识中，认为废黜太子之举，对不起于己恩重如山，同时也对允礽极为疼爱的祖母，负疚于同自己感情至深，因诞育允礽而故去的皇后。”虽然梦确实能反映潜意识，但玄烨的上谕反映的是否为潜意识，则是另一问题。除非他的述说是真的。

[203] 《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丁亥、戊子、己丑。

[204] 《清圣祖实录》卷236四十八年正月甲午。

[205] 《汉文奏折》第二册，第303页，直隶巡抚赵弘燮于四十八年正月十五日具折请安，抄录初二日请安折中朱批“朕体大好了。精（神）日日倍加”，玄烨特以朱笔指出，“原落‘神’字，补上”。不言自明，唯情绪极佳，方有如此闲心。又批：“朕已大安了。”再如《满文奏折》四十八年正月十七日《川陕总督齐世武等奏为盼望圣躬康复折》中朱批：“自十二月二十四日始渐好，遂于正月初一日，即令照常行礼。今已大安了。目下披甲骑马而行。此皆仰赖天佛眷佑所致也。”“将此谕旨，著速抄送，令彼高兴，亦抄送四川巡抚、提督。”第609页。

[206] 《清圣祖实录》卷261五十三年十一月甲子。孟昭信先生据此说：“鉴于朝中保奏允禩的势力大、呼声高，康熙考虑唯有用嫡长子抵制一途可行。”见前引《康熙帝》，第456页。

[207] 《清圣祖实录》卷237四十八年三月壬午。

[208] 嫡长子继位确实是汉族宗法制的产物，却不是汉族皇位继承的唯一准则。在不能以嫡长子继位时，自有变通之法。事实上，中国历代以嫡长子继承皇位的比例极小，详参王超《中国历代官制与文化》，第59 - 60页所引台湾《清华学报》新第十三期浦薛凤《348位皇帝—历代皇位继承之统计分析研究》，上海人民出版社1989年版。

若以立嫡长子与否为判断清朝是否行汉制，那么首先行汉制的便是清太祖努尔哈齐。清朝的开国史也将成为先行汉制，之后才有满洲家法的八王共治制。清世祖福临未立太子，但谁也不否认他的汉化。玄烨本人并非以嫡长子即位，其母更谈不上贵。玄烨坚持允礽重立，岂因重视允礽的嫡长子身份？公推允禩何以见得就是恢复满制？参与公推的汉大臣不少，难道他们也是抛弃汉制而追随满洲家法？

弘历《钦定古今储贰金鉴》卷首载乾隆四十八年九月三十日上谕：“即理密亲王（允礽）幸而无过，竟承大统，亦不过享国二年（允礽卒于雍正二年）。其长子弘皙欲纵败度，不克幹蛊，年亦不永。使相继嗣立，不数年间，连遭变故，岂我大清宗社臣民之福乎？是以皇祖有鉴于兹，自理密亲王既废，不复建储。”按：此说不通之甚，玄烨岂能料允礽之寿不永、弘皙之夭折，而弘历得享寿考乎？乾隆又云：“朕

登极之初，恪遵家法，以皇次子（永璉）乃孝贤皇后所生嫡子，为人端重醇良，依皇考之例，曾书其名藏于乾清宫正大光明匾额后，乃禀命不融，未几薨逝。是未尝不立嫡也，但不以明告众耳。嗣后皇七子（永琮）深愜朕心，惜不久亦即悼殇。其时朕视皇五子（永琪）于诸子中觉贵重，颇属意于彼，而未明言，乃复因病旋逝。设依书生之见，规仿古制，继建元良，则朕三十余年之内，国储凡三易，尚复成何事体？总之，建储一事，即如井田、封建之必不可行。朕虽未有明诏立储，而于天祖之前，既先为斋心默告，实与立储无异，但不似往代覆轍之务虚名而受实祸耳。”又载四十九年十二月初六日上谕：“是朕非不立储，特不肯效立储之虚名。即亿万年后，朕之子孙有泥古制而慕虚名，复为建立之事者，亦所不禁”云云，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。按：永琪非嫡出，仅关涉公开立储，此不置论。按《清史稿》卷221《高宗诸子传》，永璉“乾隆三年十月殇，年九岁。谕曰：‘是虽未册立，已命为皇太子矣。’旋册赠皇太子，谥端慧”。永琮“与端慧太子同为嫡子，端慧太子薨，高宗属意焉。乾隆十二年十二月以痘殇，方二岁。上谕谓：‘先朝未有以元后正嫡绍承大统者，朕乃欲行先人所未行之事，邀先人不能获之福，此乃朕过耶？’”是知弘历之论理密亲王、其子弘皙事以及自己即位初年相继立永璉、永琮皆遭夭折，实鉴于多次立嫡而遭致不祥，堕于迷信，故深为恐惧，因此而放弃公开立嫡。若依满汉文化制度冲突作解，则结论显然应为：弘历即位初年一而再、再而三地实行汉制，最终不得已，方行祖宗之法？是岂符合弘历本意！

杨启樵先生引庄吉发“太祖于建元天命前，已令长子褚英执掌国，建立元储”，引冈田英弘“代善曾为太子”，又据《实录》卷253五十二年二月庚戌上谕：“太祖皇帝并未预立皇太子”，因而“未知孰是”。见氏著《雍正帝及其密折制度研究》，第4页注8，上海古籍出版社2003年版。褚英、代善皆曾为执政，载在《老档》，应无可疑。至于玄烨上谕，显系自解之辞。杨先生似过于矜慎。

[209]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月戊子。玄烨谕诸王大臣曰：“乃若八阿哥之为人，诸臣奏称其贤。裕亲王曾奏言：‘八阿哥心性好，不务矜夸，允初若亲近伊等，使之左右辅导，则诸事皆有箴规矣。’”

[210]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丙戌。

[211]分见《清圣祖实录》卷236四十八年正月癸巳、甲午。

[212]《碑传集》卷20《都察院左副都御史臣劳之辨谨密题为皇储已蒙圣慈复位恭请敕部择吉举行布告中外以安人心事》有云：“伏祈皇上，速涣新纶，收回成诏，敕部在吉，早正东宫。”

[213]分见《清圣祖实录》卷236四十八年二月己巳、正月甲午。

[214]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月戊子。

[215]分见《清圣祖实录》卷236四十八年正月甲午、丙申。卷237，三月辛巳谕宗人

府说得更详细，文长不俱录。并参壬午日诏告天下诏文。

[216]《清圣祖实录》卷237四十八年三月庚辰。

[217]史景迁《曹寅与康熙》，第268 - 269页，就张伯行与噶礼的互参案评论说：“康熙这么做，我以为，是因为他是最终的仲裁者——就如在科场案中他充当的角色——他也是一个调停人。”“他清楚地告诫满人，他既是满人的皇帝，也是汉人的皇帝。”上海远东出版社2005年版。

[218]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬寅，谕诸皇子：“废皇太子后，允禔曾奏称允禩好。”此玄烨最早说允禔、允禩公开勾结。并参卷235十月甲辰上谕、丙午上谕，都说明皇太子废黜之前，虽有人在诸皇子中离间，但并未导致公开争斗。

[219]《清圣祖实录》卷237四十八年三月辛巳。

[220]《清圣祖实录》卷237四十八年四月丙辰、庚申。

[221]《清圣祖实录》卷237四十八年三月辛巳。谕宗人府：“兹值复立皇太子大庆之日，允祉、胤禛、允祺俱著封为亲王，允祐、允禔俱著封为郡王，允禔、允禔、允禔俱著封为贝子。”唯允禔于四十七年九月壬寅锁拿，十月甲辰被革去贝勒，十一月庚子复爵，见卷235。此次未加封。允禔于十一月癸酉革去郡王，此次未复。

[222]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月戊子。

[223]《清圣祖实录》卷251五十一年十月辛亥。

[224]《清圣祖实录》卷248五十年十月壬午。

[225]《清圣祖实录》卷249五十一年正月壬子谕中：“乱臣贼子，历代有之，但为君者见于几先，则不露声色，自然灭除。若渐使滋蔓，其弊不可胜言矣。”卷250四月乙丑宣旨有曰：“此辈之党，早应族诛，以昭国法。但朕自御极以来，好生为德，诸事详慎，将此辈从宽蒙养，冀其改悔。乃犹有此等之事，朕亦愧焉。”

[226]《清圣祖实录》卷250五十一年四月乙丑。

[227]《清圣祖实录》卷251五十一年十月辛亥，再废太子御笔朱书：“允初秉性凶残，与恶劣小人结党。允初因朕为父，虽无异心，但小人辈惧日后被诛，倘于朕躬有不测之事，则关系朕一世声名。”云云。可见玄烨并未认定允初全无父子之情，包藏祸心。

[228]《清圣祖实录》卷250五十一年十月庚午。

[229]《清圣祖实录》卷253五十二年二月丁丑，谕礼部尚书兼管仓场事务富宁安：“缘今岁天下各省人民来集者甚多，（以致京城）米价故较往年翔贵。”故令将内仓米石平价发卖。卷254，三月初一日戊寅，谕诸王群臣：“朕昨进京，见各处为朕六十寿

诞保安祈福者不计其数。”可见各地官民人众于二月底已齐集北京。各省祝寿者在西直门建有龙棚，十七日，玄烨奉太后自畅春园回宫，各身官员士庶夹道罗拜，欢迎御辇，耆老跪献寿觞。十八日，八旗兵丁、各省耆老士庶齐集午门外、大清门内叩祝万寿。之后于畅春园设宴分别赏赐汉人官民，八旗满、蒙汉官兵以及八旗满、蒙、汉妇人，分见三月戊子、甲午、乙未、壬寅、甲辰、乙巳。方浚师《交轩随录》卷10《万寿图记》：“康熙五十二年癸巳，我圣祖仁皇帝六旬万寿，内值诸臣纂录《万寿盛典》一百二十卷，分列六门，其五曰‘庆祝’，有图有记，以及名山祝厘，诸臣朝贡之仪，罔不备载”云云。足见盛况空前。至于各省大吏在本地集会诵经祝寿，《满文奏折》、《汉文朱批奏折》记载甚多，不备举。

[230]《清圣祖实录》卷254五十二年三月乙未。

[231]分见《清圣祖实录》卷234四十七年九月辛卯，卷251五十一年十月辛亥。

[232]《清圣祖实录》卷251五十一年十月庚午。

[233]《清圣祖实录》卷234四十七年九月庚寅。

[234]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丙戌，卷251五十一年十月辛亥。

[235]《清圣祖实录》卷234四十七年九月辛卯，卷235十一月丁亥。

[236]《清圣祖实录》卷235四十七年十一月丁亥，卷236四十八年正月甲午。

[237]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬午、丁酉。

[238]《清圣祖实录》卷234四十七年九月丁丑。

[239]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬午。

[240]《起居注》五十七年正月二十一日，（《面谕》颁布两月之后）大学士、学士、九卿大臣官员遵旨议立皇太子事。玄烨以原立允初时，礼仪皆索额图所定，“太为过制，与朕所用相等，致二阿哥习坏”，命于未立之前，“预将典礼议定”，并令详参汉、唐、宋、明典礼。显然是因《面谕》曾言立储已有成算，故煞有介事。待二月十二日，群臣以建储事缮折请旨。玄烨大为恼怒，曰：“（孝惠）皇太后之事未滿百日，梓宫尚未安厝，举国素服，未曾剃头，乃将大庆之事湊请，朕实不解。”群臣以“今奉旨明示，方豁然醒悟，自知愚昧”请罪。玄烨又谕曰：“至愚极昧之处，不止一二次，亦太过矣。如此何以办事？必至终日为人欺蔽也。倘至事败，不亦可耻耶？”议立太子典礼即再无下文。同时，翰林院检讨满族朱天保奏请复立皇太子，并云“二阿哥仁孝”。玄烨严加审讯，将朱天保处死，骂其“将伊父供出，不忠不孝极矣”。分见《起居注》五十七年正月二十日、二十一日、二十三日，二月初十日。从此立储之事，杳无音信。后来玄烨明白地说：“五十六年，伊（王）将国家最大之事，应候乾断者，妄行陈奏。”一语道破所谓预议皇太子典礼，纯为欺人之谈。见

《清圣祖实录》卷291六十年三月丙子。迨玄烨御极六十年大庆，王掞等再请立储，被玄烨骂得狗血淋头，辱及祖宗。手书谕旨：“诸王大臣等，六十年大庆，王掞等不悦。以朕衰迈，谓宜建储，欲放出二阿哥。伊等借此邀荣，万一有事，其视清朝之安危休戚，必且谓与我汉人何涉。似此凶顽愚昧，一无所知，不顾身命宗族，干犯叛逆之罪者，亦不少。”“如此奸贼，朕隐而不发，可乎？”欲将王掞发往西北军前效力，以其年已八十，命其子王弈清代去。见《清圣祖实录》卷291六十年三月丙子、丙戌。一旦触及立储，玄烨动辄手书口诉，哭骂并下，不致其极不止。玄烨精神心理状态如此，云其已有秘密建储成策在胸，信乎？否乎？况且，王掞得罪后，玄烨从王鸿绪的密奏中清楚了解，因储位未定，“故迨年以来，朝中人心不定，言路议论纷纭”。六十年会试，张伯行为副主考官，竟以“复储为策题”，均见《汉文奏折》第八册，六十年《王鸿绪奏报大学士王掞妄语事折》，第866页。在玄烨看来固有要挟之嫌，然玄烨若真有秘密立储的万全之策，此时不以示人，更待何时？

[241]《起居注》五十六年十一月二十四日，玄烨面谕群臣曰：“昨日朕下旨时，大小臣工无不呜咽涕泣，惟赵申乔若不知者。”十二月二十五日，手书蓝笔谕旨：“朕所下谕旨，乃朕一生至苦之事。（中略）朕勉强匍匐出东暖阁，谕诸臣时，大臣内或有伤心悲痛不能自禁者，大学士马齐、尚书赵申乔安然不出一语。更有甚者，赵申乔不听朕之谕旨，四面察视，如同缉贼捕役，瞻顾无定。朕屡次令伊听朕之言，置若罔闻。”可见玄烨在宣读谕旨的同时，对周围观察得何等仔细。

[242]详见《清圣祖实录》卷291六十年三月乙丑。文秽不堪录。

[243]《清代三朝史案》上册《康熙建储案·王掞折四》。

[244]《清圣祖实录》卷290五十九年十二月庚申，就在位六十年庆典谕大学士。

[245]参王思治、吕元骢《康熙盛世简论》，载阎崇年主编《满学研究》第五辑。

[246]《清圣祖实录》卷291六十年三月乙丑。得旨：“微贱无耻之徒，谓举行庆典，必有殊恩，邀望非分。若奸诈辈得邀殊恩，则军前功罪轻重颠倒，钱谷混乱不明。更有甚者，人知六十年庆典必有殊恩，故杀故犯者不少。况值暮春清明时，正风霾黄沙之候，或遇有地震日晦，幸灾乐祸者，将借此为言，煽惑人心，恣行讥议，私相纪载，亦未可知。”

[247]《清圣祖实录》卷291六十年三月乙丑。此谕中玄烨有关“明验”的妙论甚多，可供一阅。然时人谓是科“得人为盛”。见《碑传集》卷22李绂《大学士兼户部尚书田文端公从典墓表》。

[248]《清代三朝史案》上册《康熙建储案·王掞折三》引玄烨批旨作：“泰昌之立不过三月，足见天之报施不爽。”

[249]《清圣祖实录》卷291六十年三月丙子。前二日甲戌，御史陶彝等公奏：“而建储一事，尤为巨典。恳皇上独断宸衷，早定储位。”《碑传集》卷55陶元藻《四川道监

察御史孙公绍曾墓志》，十三人同谪塞外，“仅存其六，盖死亡者过半矣”。钱仪吉据《御史题名》及刘青芝序高玠《出塞集》，以为死者仅三人。

[250]《起居注》五十七年正月二十日。

[251]玄烨后来说明他何以拒绝庆典，其理由之一，即“朕意昔年辛丑，系皇考宾天之岁，今岁又值辛丑”。见《清圣祖实录》卷292六十年五月甲申。

[252]《清圣祖实录》卷299六十一年十月戊寅。

再评“自古得天下之正莫如我朝” ——《面谕》、历代帝王庙与玄烨的道学心诀

引言

自《公羊》以“王者大一统”、“君子大居正”二语揭端，尊王攘夷之说逐渐进入中国政治思想核心，扰攘不绝。夫统一割据，民族分合，各国历史无不有之，乃正统一说，独盛于中国，岂非二千年来古代中国文明特定构成使然？历来华夷之辨，虽文化意义多胜于种族之别，^[1]但二者毕竟各有取义，彼此不能相代。文化虽可由种族融合而存，亦可因种族战争而衰。而任何一个王朝，若不能被承认为正统，即无法获得充足之统治信心，驾驭时代舆论走向。

有清一代，大一统远迈汉唐元明，而正统之争，反较历代为烈。历代争正统多在士大夫学者之间，清则不然。清初学者论正统者虽多，终因高压淫威，后继乏人。与此相反，康、雍、乾三朝帝王，皆不惜天子之尊，口诛笔伐，连篇累牍，蔚为奇观，似非如此不足以攘正统为己有。其中玄烨于康熙五十六年长篇《面谕》，首倡“自古得天下之正莫如我朝”，则直欲居历代正统之最，承前启后，实为有清一代最为重要之政治纲领。凡治清史者不能置此于不顾。

柴德赓先生有云：“论古之事，不能废古之文。平情称量正统思想影响中国历史者，厥有二端：一曰谋国家之统一，一曰严夷夏之大防。”^[2]今之学者论及有清代明，往往不识古人之心，不顾当时历史主人所思所行，强以现代观念加于古人。若起当时之人相质，则非被统治

者愤然不受；即统治者亦必错愕而不知所云，其必曰：早知后人观念若此，则我何必焦心如焚。今古之人两相隔膜，渺若河汉。史学遂任由主观意识所驱遣，亦无可奈何。

清得天下正之与否，如同康乾是否盛世一样，是当时或后世人们的主观判断。治史者信仰不同，其所取价值尺度也必然有异。两种不同的信仰之间，根本无法进行对话。即使一方列举某些所谓“客观标准”，其实仍多含其主观信仰。所谓正统，即政权的合法性，乃属于政治道德范畴。而合法以及认同，与其他政治道德一样，亦属主观价值判断，势不能避免价值尺度的主观选择。饶宗颐先生有所谓“历史之秤”，认为只有经过“道德评判”，才能赋予历史以意义。^[3]事实上也绝无纯客观叙述的历史，但历史的客观性却无法否认，政治道德唯有经受历史实存的检验才具有价值。问题在于，人们如何去采摘并赋予客观事实以历史意义。论史者的价值信仰不同，其所看到的历史意义也必然迥乎有别。但这不是道德相对主义的泥沼。人类道德良知的构成虽然是多重的，然其趋向却渐归单一，即只能以人类历史各阶段人民大众主体的意愿和福祉为皈依，而绝不能依政治权力运动造成的现实为转移。

康熙《面谕》与以前的正统之争不同在于：其一，突出清朝得天下为历代正统之最；其二，不但清朝开国为正，而康熙朝的成就更是清得天下最正的证明。清廷统治者之所以直至入关七十余年之后，才由玄烨对其政权的合法性作出系统阐述，这表明，一个政治纲领或命题，从酝酿、成熟到最后出台，不仅有其政治发展的需要，而且必须具备相应的历史条件以及长期的思想准备。关于《面谕》与皇太子兴废的因缘及其思想来源，前篇已有探讨。本文的任务仅限于：

一、回顾清军入关的历史进程，检讨玄烨有关大清得天下之正撰构的真伪；

二、通过玄烨对历代帝王庙的重新安排，揭明清朝的开国传统以及玄烨控制思想舆论所面临的任务；

三、探索玄烨以治统操纵道统，进而裁断学术的独门心诀。

一、精心构撰的开国“得天下之正”

欲论清朝得天下之正，首先碰到的问题即明清嬗代。对清如何得天下没有合理的解释，其他一切也就无从谈起。故《面谕》开篇即云：

自古得天下之正，莫如我朝。太祖、太宗初无取天下之心。尝兵及京城，诸大臣咸奏云当取，太宗皇帝曰：“明与我国素非和好，今取之甚易，但念中国之主，不忍取也。”后流贼李自成攻破京城，崇祯自缢，臣民相率来迎，乃剪灭闯寇，入承大统。

明清既为敌国，清廷却自奉仁义，不忍取乱侮亡，必待中国臣民相邀，乃入关替明朝复君父之仇，以有天下。玄烨寥寥数语，已将清得天下之正的理由和盘托出。其后胤禛、弘历“本朝并非取天下于明也”，“本朝之为明报怨雪耻，大有造于明者也”，“自古得天下之正，未之有比也”云云，^[4]皆承此而来。

（一）从“孝陵神功圣德碑”说起

“得天下之正”一语，清官修史书将其首倡专利虽归于玄烨《面谕》，然此一思想的萌生，却其来有自。清军入关前夕，范文程提出：“我国虽与明争天下，实与流寇角也。”这虽是出于策略考虑，但随即转化为满族统治集团对明清嬗代合法性问题的自觉意识。清廷定鼎北京之后，多尔袞大言“国家之抚定燕都，乃得之于闯贼，非取之于明朝”，^[5]以及官方争正统的各种论调，皆可见其演化之迹。吴三桂开关降清，使清廷更有理由宣扬入关一举，顺天应人。多尔袞入京，为崇祯发丧，又博得吊民伐罪的美名。顺治元年十月初一，福临在北京举行登极大典，其祭天祝文、诏告天下之类的文字，按说已将清朝得国之正的理由表述得相当充分，何以七八十年之后，还须玄烨来重申这一命题？

也就是说，是什么理由使玄烨必须大倡清朝得天下最正？显然，这不是简单归结为康熙晚年废黜皇太子所能解释的。

要想较为准确地作出解答，我们不妨回顾一下历史。事实上，康熙七年撰成的《孝陵神功圣德碑》，即对顺治一朝予以全面颂扬。其中关于清朝开国得天下作如是说：

是时流寇肆逆，明祚已终，国亡君殉，万姓无归。爰整六师，一战而破百万之强寇，乃建都燕京。王师南下，数年之内，以次扫荡，遂成大一统之业。

其于明清嬗代，则曰：

故明政乱久矣。太祖高皇帝、太宗文皇帝诞膺景命，定乱无难，特以尚德，缓兵故也。至我皇考，当流寇残破明室，生民涂炭。大兵西下，扫平逆寇，统一寰区。非神武不能开基，非至圣不能致治。虽尧舜之德，汤武之功，何以尚兹。^[6]

已有学者注意到，此篇《碑》文乃力矫顺治《遗诏》，从正面肯定清世祖及顺治一朝的历史地位，^[7]这当然不错。但《神功圣德碑》与《遗诏》体例原本有别，《遗诏》的作用在为后继者的改作开路，《碑》则非颂扬主人功业不可。历代如此，非清而然。

玄烨亲政之后，确曾带来一股进言之风，但这种言路的松动，既不足以动摇四辅臣整体上恢复关外旧制的趋向，更不足以改变孝庄的主观意识，以达到为世祖翻案的程度。而玄烨于八年五月逮治鳌拜，恰是违背孝庄之意。^[8]《神功圣德碑》的建立，也似出自汉官的推动。半年之前，山东道御史周季琬趁玄烨亲政，疏言：“南郊大祀，岁一举行。奉太祖高皇帝、太宗文皇帝并配，聿崇报本之礼。惟是世祖章皇帝，以创业垂统之君，升遐以来，未奉神主于郊坛。”^[9]康熙初年，虽称以孝道治天下，^[10]然玄烨继位七年，其父神位居然未获配天享祭，实在不成体

统，也足见满族统治者早已摒弃这位本民族的叛逆。^[11]经礼部议覆，六年冬至，福临神主遂与太祖太宗并获享祭南郊。^[12]七年初为福临立碑，颂扬其功业，当然亦是不欲再受天下之讥。但直至九年八月，也就是玄烨继位十年之后，才首次谒孝陵，为福临展祭。^[13]据说《神功圣德碑》碑文乃宋德宜所撰，^[14]但关于明清继统，则必遵循清廷官方立场，故称弘光建立为“僭号”，其对历史的曲解之处也不一而足。

值得注意的是，《碑》以甲申年为“明祚已终”，则南明诸藩自为僭号，顺治一朝入关伊始，便得正统。随后数年，即成大一统。而“故明政乱久矣”，则暗示清自太祖兴起已受天命，足见开国即正。其以尧、舜、汤、武不足比拟，超越三代，又直显大清得天下“最正”。凡此皆在为清朝争正统。康熙十一年，玄烨为《世祖实录》作序，避开清军入关之由，突出清定鼎北京之时已得正统，“兢迓壶浆，即殊方异域，声教未通之地，亦皆受吏请封，凜遵正朔”。^[15]为清定鼎北京贴金，亦是意在稳定朝廷，影响草野。可见强调正统，肯定顺治一朝，实为清初统治者之急务。而原因在于，清初定鼎北京不久，形势稍稍稳定，满族征服者的本质逐渐暴露而导致民族矛盾迅速激化。顺治二年五月，多尔衮自持“大业已定”，更无所顾忌，公然将当初许诺抛到九霄云外。原撤销剃发令，宣称“自兹以后，天下臣民照旧束发，悉从其便”；今则曰：“若不画一，终属二心”，悍然令全国臣民一律剃发，遵从满洲习俗。其“仍存明制，不随本朝制度者，杀无赦”。^[16]原“令官民人等，为崇祯帝服丧三日”；^[17]今则毁坏明朝陵墓。^[18]原承诺废除明季弊政三饷加派；今则变本加厉，“新旧兼征”。^[19]原号称“以文教定民”；今则五大弊政齐举，严厉警告臣工不得就此渎谏。^[20]原以吊民伐罪为名，今则公然宣称：“本朝举兵征伐，原非无故，因万历年间数窘辱我国，以致愤兴师旅。”^[21]凡稍有学术良知，自能得出结论，清初民族矛盾的激化，完全是清廷统治者倒行逆施，实行民族征服政策的结果。若以广大汉族人民不堪忍受而奋起反抗清廷暴政，就是阻挠清代的大一统，是逆历史潮流而动，实不啻今日之冯铨、孙之獬。本文所要特别指出的是，在持续多年的斗争反抗之后，汉族人民虽屈从于暴力征服，但征服者满族统治集团也能意识到，入关初的那些贴金面具，有关得国之正的宣扬，在天下臣民的心目中，早已灰飞烟灭。康熙七年的《孝陵神功圣德碑》之所以不得不重弹清开国得天下之正这一老调，其基本原因即在于此。

更有进者，顺治一朝虽完成大一统，但天下衰敝，实呈亡秦之迹。拙文《评清世祖遗诏》曾就此一问题作过探讨，可参考。当时朝廷人心涣散，一片悲观，谁还相信大清得国之正？四辅臣执政以来，唯以满族集团利益为是，唯以祖宗旧制为尚，不惜天下嚣然，朝纲解纽，清初政治陷入谷底。振作人心，维系住即将崩溃的满汉关系，实刻不容缓。而玄烨亲政，多少给屈抑已久的汉官一丝希望。康熙七年之《碑》，亦正为此而发。其中大量叙述福临重用“满汉词臣，充经筵日讲”，“亲视太学，释奠先师”，“视满汉如一体，遇文武无轻重”，以及维护明朝诸陵，“悯崇祯帝死难，颁谕祭谟”，无不意在挽回人心。但在结束四辅臣执政之前，这些文字不会对改变现实发生多大影响。

（二）关于清太祖立国与起兵反明

思想上的重复，往往即是现实重复的回声。入关之初，清廷的确须以自我标榜以激起汉族官员民众的拥戴。玄烨亲政之后，以《碑》文重申大清得天下之正，亦不外乎欲重新燃起失望已久的汉族官员的幻想。如果这一解释不致大误，那么，五十年后玄烨于《面谕》中大倡“得天下之正莫如我朝”，则其意图仍不离此。

清初几十年政局的反复震荡，尤其是迁延八年之久的三藩之乱，使清廷统治者更加成熟，对其统治赖以维持的基础也有了更为深刻的认识。叛乱期间及平定之后，玄烨确曾公开暴露过他对汉族人民的仇视，但更多的则是以满汉共主的姿态现身，宣扬满汉一体，关注国计民生，缓和民族矛盾。三藩之乱结束，玄烨没有立即重弹大清得国之正的调子，徘徊两三年之后，却开始南巡，大肆宣扬崇明尊孔，力图寻找笼络汉族人心的新途径。这一时期玄烨所作《太宗实录》、《太祖实录》序文，亦可发现耐人寻味的痕迹。二十一年序《太宗实录》，除照样有“诞膺天眷”、“应天兴国”之类字样外，其于皇太极四处征伐的武功，则曰：“兴师讨罪，仁义并施。往往称天以临，示非得已。”其于朝鲜、蒙古，皆明书其国名，而于“凌、锦、松、杏”，则略其明朝所属。较之弘历的蛮横霸道，直书“明政不纲，天人共愤。且旧与我国有隙，于是应天顺人，率师直抵燕京，声罪致讨”，^[22]玄烨毕竟克制得多。二十五年玄

焯序《太祖实录》，述努尔哈齐以征战开基，“用能覆九姓之锐师，扫四路之劲旅，诸部群雄，以次划削，辽沈之域，悉隶疆索”，将明朝字样隐去。而弘历《序》则曰：“九国连兵相向，一怒而讨平之；明人四路来攻，亦克日尽歼。”^[23]二者感情色彩的差异，是显而易见的。

太祖、太宗《实录》两篇序文写得如此含蓄，却并非玄焯本意。二十一年东巡关外或稍后撰写的《福陵颂》与《昭陵颂》，才显出他的真实感情。其于努尔哈齐建国，则曰：“显庸东国，腾威区夏。虽太王之居岐翦商，文王之江汉归化，未足方斯赫濯也。”于萨尔浒之战，则曰：“爰誓六师，濯征明国，以少击众，群丑胥殛。”皇太极破关侵略明朝内地，被描述得豪迈无比：“墮岩关，绕明都，耀兵燕赵，鞠旅齐鲁，投鞭渤海，饮马黄河，六师安行，莫我敢遏。”在玄焯心中，皇太极一朝早已具备夺取天下的实力。“一统之规已裕矣，犹画境息民，俟天休命”。^[24]至二十七年年底，盛京兴建福陵神功圣德碑、昭陵神功圣德碑，玄焯撰写的御制碑文更是酣畅淋漓，毫无顾忌。努尔哈齐时期，乃“帝业已成”。接述伐明，则曰：“明政久弛，弃绝和好，援我仇讎，荡摇我边陲。”迨萨尔浒一战击破明军，太祖已“大统乃膺，新命乃廓”。可见满洲建国，明祚已移。至于皇太极多次破关掳掠，则无所隐讳，极力炫耀。却于明清之间的战和，颠倒黑白，将责任推到明朝。而大清国则是“肃将天威，救民水火”。^[25]全然是一番征服者的狂妄腔调。足见三藩之乱以后，玄焯虽表面上大煽崇儒汉化之风，然在其真实思想中，却坚持清自开国已得天命，“比烈羲轩”，注定要取代明朝一统天下，重现三代的汤武革命。玄焯看似谦让未遑，实则“自古得天下之正莫如我朝”的思想，已在内心激荡不已，呼之欲出，然而他却能隐忍三十余年！

我们应该注意到，《面谕》说“太祖、太宗初无取天下之心”，并非仅指太宗，而是说太祖亦无此心。单就此句而言，可指太祖一朝实无取天下之势，亦可指太祖时可得天下而不为。然若细与后文连读，则知玄焯实就第二义而言。数十年前所蕴含于心的思想至此便系统展开。“明与我国，素非和好”，即指大清立国在明朝之外，非以臣属犯逆，亦含开国即正之意。雍正《大义觉迷录》中“我朝之与明，则邻国耳”；“论报复之义，则为敌国，论交往之礼，则为与国”，即由此而阐发。要之先必否定清朝先祖曾为明之藩属，否则，“得天下之正”即成无源之水。孟森谓清

廷“自谓与明为敌国，自古未尝臣服，则徒自失实”，^[26]乃是客观公正的史家态度。

清太祖努尔哈齐为统一女真各部起兵，在明万历十一年（1583）。其以“七大恨”攻明，正式与明断绝关系，则在努尔哈齐建国三年之后，即明万历四十六年。此三十五年间，努尔哈齐受明封爵，入京朝贡，实为明朝属藩。此一史实，载在明、清两朝《实录》，无可否认。需要注意的是，万历四十六年以前，努尔哈齐亦公开承认明朝皇帝为天下共主。^[27]若就清太祖一朝形势而论，建国六年得辽东，七年占据广宁，此其极盛也。然关门外八城，仍在明朝。后来皇太极为其父辩解，“我师既克广宁，诸贝勒将帅咸请进山海关。我皇考太祖以昔日辽、金、元不居其国，入处汉地，易世以后，皆成汉俗。因欲听汉人居山海关以西，我仍居辽河以东，满、汉各自为国。故未入关，引军而返”。^[28]实则明天启六年，努尔哈齐攻宁远兵败而归，引为奇耻，遂于当年病死。次年皇太极再攻宁远，依然败于袁崇焕之手。当时欲再越雷池一步，岂可易得。清太祖一朝之与得天下，实遥不可及。

必须指出，努尔哈齐揭“七大恨”攻明，使满族与明朝的关系发生重大变化。如果说，满族由明朝的臣属独立建国，完成本民族的统一，尚可说是本民族发展的内在要求，具有其合理性。然而，以武力占领辽东，则使努尔哈齐发动的明清之间的战争演变成一场不折不扣的征服掠夺。满族先人归属明朝统辖，是自猛哥帖木儿以来历代首领的自愿选择，史料俱在。尽管从明朝一方而言，对边境少数族包括东北女真，存在分而治之的意图，并曾剪除过如董山、王杲、王台、王兀堂之类桀骜不驯的首领，但总的来说，二百年间明代政府的统辖，通过朝贡、边市贸易等和平形式的交往，促进着女真的发展。对此，清初官修《武皇帝实录》亦直言不讳。^[29]以孟森的话说，女真是明朝边夷中受惠最大者。^[30]即使明后期，边将贪腐，双方关系趋于紧张，但明朝并未出兵占领女真人的居地，奴役其人口，更不曾强迫女真人改变自己的习俗。甚至努尔哈齐建国称汗，统一各部，并未曾受到明朝的干预，则是事实。尔后明廷边将与努尔哈齐之间，达成双方皆可接受的边境协议。^[31]但努尔哈齐兴兵攻占全辽，掠夺汉族人民世代生存的家园，以此来“计丁授田”，并逼迫汉人与满族兵丁“同耕合住”以事供养；面对汉族

人民的逃离反抗，努尔哈齐则大肆屠杀，将汉人“编庄屯种”，实则变成满洲八旗各级将士的奴仆。满族八旗制国家立国的基础就是对异族人民的掠夺和奴役，并以最野蛮的手段强迫汉人必须遵从满洲习俗，剃头蓄辮。这些严酷的历史事实，备载清修《满文老档》，无可隐讳。1644年清廷定鼎北京，之后所实行的五大弊政，完全是努尔哈齐民族征服的继续。

（三）玄烨的《明史》情结

玄烨欲证成大清开国即得正统、太祖可得天下而不为一说，势必先确立一个前提，即证明明万历朝清太祖起兵时，明朝已呈灭亡之兆。这对于玄烨来说，并非能一蹴而就。^[32]而且，玄烨欲从思想上论证清朝得国之正，已不简单是一种政治鼓吹，同时亦是为了驱除他本人的内心疑惑。要想达到这一步，必须对明清嬗代有自己的结论，这就迫使他非得从明清两方面都作出相应的解释，而其中关键又在于明。原因在于，对清朝一方历史的解释权虽操在玄烨之手，而对明史的解释权暂时尚在汉人，尤其是在明史馆诸臣手中。玄烨对修撰《明史》关注异常，其中就有此层原因。

二十五年作《太祖实录序》时，玄烨自知对明史知之无多，虽早将本朝开国归于天意所眷，然于明朝衰亡自万历始，手中证据毕竟并不充分，底气未免不足。玄烨欲论天命转移，非深究明史不能成说。然而政治形势的发展，又使他在意识舆论领域不得不经历一段尊明的曲折。早在十八年，三藩尚未彻底平定，玄烨特开博学鸿儒一科，设立明史馆，即尊明的开始。但政治上大力尊明，是在三藩之乱结束之后。首次南巡前一年，玄烨下令停止使用“故明”一词，^[33]从此尊明成为玄烨坚守不易的政治方针。^[34]二十三年南巡，谒拜明太祖陵，“礼文隆渥，踰于常祀”，弄得汉人“垂白之首，含哺之氓，罔不感仰圣仁，至于流涕”。^[35]又作《过金陵论》，称颂明太祖“以布衣起淮、泗之间，经营大业，应天顺人，奄有区夏”，即承认明为正统。正如馆臣所说，“追念前代”，意在显示玄烨“天下为公之至意”。三十六年，谕大学士等：“观明史洪武、永乐所行之事，远迈前王。我朝见行事例因之而行者甚多。且明代无女后

预政，以臣陵君等事，但其末季坏于宦官耳。”^[36]当年又谕明史馆监修大学士：“统论一代规模，汉迄唐、宋皆不及也。”^[37]三十八年南巡，又题“治隆唐宋”一碑。其后，四十四年、四十六年南巡，皆亲诣明孝陵致祭，行三跪九叩礼，为万民所睹，且载于《实录》。凡此皆玄烨表面文章。须知明得天下之正与否，只关涉清得天下之正是否为历代之“最”，固无碍于清得国之正。故玄烨肯定明太祖的历史地位，无关大清得天下最正的宏旨。玄烨之于明，只需补充论证万历以来已趋衰亡，即能衬托清太祖的开国之正。《过金陵论》中“迨承平既久，忽于治安，万历以后，政事渐弛”一语，或许是泛论明史，未必即暗含清得天下如何。又云“闯贼以乌合之众，唾手燕京”，与后来反复求证李自成得北京乃系“攻克”，立意不同。亦见此时玄烨尚未刻意系统构建大清得天下之正。

值得注意的是，四十二年，玄烨审阅“熊赐履呈览明神宗、熹宗以下史书四本”，论及万历朝，“至于本朝兴兵声讨之故，书并未记载”，责问熊赐履、王鸿绪。寻大学士等覆奏：“我太祖高皇帝兴师之由，详载《太祖本纪》，是以《明史》内未曾载入。”玄烨却说：“太祖兴师之故，虽不详载《明史》，记其大略未始不可。”^[38]玄烨所谓努尔哈齐兴师之由，即其与满洲大臣私相议论的“我朝并无侵犯于明，因明有侵犯于我，故我朝兴师。”^[39]馆臣不知底蕴，或以为指“七大恨”，《明史》略此不载，体例如此。玄烨则必欲写入《明史》，足见他意在将万历衰亡与后金起兵反明相互印证，必于明代历史中体现清朝兴起，是反击明朝的“侵犯”，正义性自在清朝一方，而清太祖一统之势虽未具，然正朔转移却应明了。更早在三十年多伦会盟时，玄烨论及中原历朝边患，兴致所由，谓大学士曰：“秦筑长城以来，汉、唐、宋亦常修理，其时岂无边患？明末，我太祖统大兵长驱直入，诸路瓦解，皆莫敢当。”^[40]努尔哈齐居然拥兵入关！此属玄烨一时口误，抑或其意念使然？玄烨《御制文集》第三集卷19《宋高宗父母之仇终身不雪论》论及明清之事云：

我太祖皇帝因祖之仇，戊午起兵，战必胜，克必取，所向无敌。犹念中国涂炭，数次议和。明朝引南宋讲和之非，始终不悟，归罪兵部尚书陈新甲为秦桧，弃市示众。发天下兵迎战，如袁崇焕、毛文龙、洪承畴、祖大寿、唐通、吴三桂，前

后千余员，凡出关者，非死即降，靡有子遗。财赋因之已竭，人心随而思乱。（中略）岂非当日不主议和者乎？

此又以太祖与明曾数次议和！《御制文集》前三集为玄烨手定，史臣校核，绝无笔误之嫌。据李光地记载，此文作于四十一年。玄烨以此为题考试词臣，并亲作此篇。玄烨于《论》首亦云，他不满诸臣所作，乃再为论断。^[41]“戊午起兵”，即指万历四十六年“七大恨”伐明。在宣扬太祖武功“所向无敌”之后，接书“数次议和”，与上引三十年所云太祖统兵“长驱直入（长城）”互相衔接。玄烨故意将皇太极即位以后之事笼统归入太祖朝，以歪曲历史。而检诸史籍，则是明辽东巡抚得知努尔哈齐侵占抚顺等城，即责令其送还所掳掠的人口，遭到努尔哈齐拒绝。^[42]随后，努尔哈齐得知明廷即将出兵，但仍欲恃武力，迫使明朝订立城下之盟。^[43]明朝边将以攻抚顺相责，希图掩其失职，此与朝廷议和，乃风马牛不相及。即使依《清太宗实录》，亦载皇太极曾明言，太祖得辽东之后，“彼时意汉人或来议和也。迟之四载，明人乘间修葺宁远，伺隙构兵”。^[44]是知清太祖起兵伐明后，明廷未曾与满洲议和，即因努尔哈齐强横霸道的条件，毫无诚意。玄烨熟谙《太宗实录》，对此岂可云不知？是直欲欺诸臣耳。《论》中列举明朝将领，不分孰值太祖朝，孰值太宗朝，而皇太极之名又隐而不现。玄烨表面论宋，意却在明，迨篇末论至明亡，终于以“岂非当日不主议和者乎”一语图穷匕见。至此，我们再无疑义，玄烨正是要论证早在本朝太祖起兵之初即有与明议和之意，而明朝不行议和，故至最终灭亡。努尔哈齐侵占辽东，皇太极曾坦言得自汉人，载在《实录》，^[45]玄烨故意视而不见。在玄烨笔下，形势公理俱在太祖，太祖一出，明即将亡，难道不是天意所归吗？玄烨的意图已如此明显，那么，次年他要太祖起兵之由写入《明史》，其用意即昭然若揭。从二十六年至此，不过十余年，玄烨再也不是对《明史》谦让未遑，而是明白无误地告诉《明史》馆臣，明清之际的历史只能由他的意志来安排。但玄烨随后偏要假惺惺地说：

卿等皆老学素望，名重一时，明史之是非，自有烛见。卿等众意为是，即是也。刊而行之，偶有斟酌，公同再议。朕无

一字可定，亦无识见，所以坚辞以示不能也。

作史之事，殊为重大，一字不可轻为增减。明史一事，朕所以不敢自任者，亦此故也。[46]

说得何其冠冕堂皇！然而就在他于馆臣面前故示公正的同时，其实仍坚持自己的思维模式，竭力搜寻明朝万历必亡的证据。而其思想来源，据玄烨自供，却多得自明末太监的口述。[47]玄烨确实是一位口述史专家。我们无法断言玄烨从传闻中所获究竟有多少属实，但这并不重要，重要的是：第一，他才是明史的真正权威；第二，他要以此传闻来矫正《明史》馆臣之“失”。玄烨晚年曾说：

朕遍览明朝《实录》，但将科抄写入，并未录实事。史臣但看野史记录，错误甚多。故大臣虽奏请速成《明史》，朕明知其无实，速成何为？

朕素不看《明史》。偶一翻阅，嘉靖年间，倭寇为乱，不能平。后满洲征服，至今倭刀、倭碗等物现存禁内。而《明史》不载。可见《明史》伪妄，不足信也。[48]

不但《明史》、《明实录》他不信，即《史记》、《汉书》乃至《二十一史》他全不信。[49]今人多信《明史》之所以为佳作，乃因朝廷慎重，不急于成书。实则自十八年博鸿科设明史馆，未过几年，所剩人员殆寥寥无几。[50]《明史》之迟迟不能修成，主要为玄烨所抑，“朕明知其无实，速成何为？”而他否定《明史》的根据，自以为另辟蹊径获得的独门秘笈，除得自传闻之外，岂有他哉！谁能反驳他任使过明万历朝时的太监和官员？谁能否认嘉靖年间满洲曾平定过倭寇？一切皆由他信口道来。而玄烨既有此法门，故往往语出惊人：“正统间事，史书所载不能明确。其（英宗）在沙漠尝生一子，今有裔孙，现在旗下。”“张献忠有养子三人，耳鼻皆被割去，朕曾见之。”[51]如此之类，不一而足。当然，对于玄烨而言，最重要的还是收集明万历以来衰败必亡的证据，而且尽可能与玄烨本朝作对比。略举数例如下：

明末之君多有不识字者，遇讲书则垂幔听之。

明季所行，多迂阔可笑。建极殿后阶石，高厚数丈，方整一块，其费不貲。采买搬运至京，不能舁入午门。运石太监参奏：“此石不肯入午门。”乃命将石捆打六十御棍。崇祯尝学乘马，两人执辔，两人捧镫，两人扶鞦。甫乘，辄已坠马。乃责马四十，发苦驿当差。马犹有知识，石何所知？如此举动，岂不发噱！总由生于深宫，长于阿保之手，不知人情物理故也。

明朝费用甚奢，兴作亦广，一日之费，可抵今一年之用。其宫中胭脂钱四十万两，供应银数百万两。至世祖皇帝登极始悉除之。紫禁城内砌地砖横竖七层。（中略）明季宫女至九千人，内监至十万人，饭食不能遍及，日有饿死者。今则宫中不过四五百人而已。

康熙元年间，明之官员太监尚有存者。朕闻其君常处深宫，不与臣下相见，而惟与宦竖相处。既不读书，亦不勤政。所以上下之情壅蔽不通，民间疾苦竟罔闻知。^[52]

这就是自诩“并不似前人辄讥亡国”，“从不轻评古人”的玄烨。^[53]明末诸帝既如此腐朽无能，谈何配享天下。至于宦竖专政，朋党纷争，总之国将不国。而追根溯源，即在万历一朝。对此，玄烨说得甚为明确：

万历以群臣敦请，乃立泰昌。万历之终，亦不甚明。泰昌之立不过三月，足见天之施报不爽。且万历之时，四方构衅，朝廷多事，明代之衰，实由于此。^[54]

注意，玄烨所言明代之衰并非始于万历末年，即非努尔哈齐伐明之际，而应追溯此前二十余年，与太祖起兵相当。既然如此，清太祖、太宗自然得邀天眷；取明而代之，也就天与人归，顺理成章。更可注意的是，

玄烨的这些思想大多是在四十年代之后表述的，而在《面谕》颁布之前数月内尤多。这再次证明，玄烨为准备《面谕》确实费尽心机。而正面提出“自古得天下之正莫如我朝”，又恰是以明亡于万历这一结论为背景。

（四）关于明清之间的战与和

清太祖一朝已令玄烨煞费苦心，至太宗一朝多次入关劫略屠戮，更不易辩解。除乞灵天意以掩盖史实之外，恐亦别无他途。《面谕》之所谓“尝兵及京城，诸大臣咸奏云当取。太宗皇帝曰：明与我国，素非和好，今取之甚易，但念中国之主，不忍取也”云云，显然在为皇太极兴兵攻明之由作辩解。与十年前初废允弑时所言，“太宗皇帝曰：今取此城甚易，当视天意何如”，^[55]一脉相承。不过十年前言天意，而《面谕》“不忍”二字，则更在显示皇太极之仁德。可见“太祖、太宗初无取天下之心”一语，非泛泛而言，乃指努尔哈齐、皇太极皆已备仁心，不恃武力得天下。若单以后来所成帝业论天意归属，玄烨恐尚不能服人，故特以太宗放过北京不取为言。当初遵从天意未取，后来定鼎北京，自然是天意已至，明朝当绝。这层含义是显而易见的。玄烨如此概括太宗一朝与明廷之关系，绝对是征服者的逻辑，也是对历史的掩饰和曲解。以下先列举皇太极本人对明廷关系的言论，以见玄烨《面谕》之真伪。

皇太极即位之初，后金有调整内部的需要，故转而谋求和谈。皇太极《与袁崇焕书》颇有值得关注之处。《清太宗实录》录其拟乃父“七大恨”，亦列七款，申述太祖一朝与明交恶之由。皇太极所不平者，在明朝偏袒其他诸部，何曾否认明朝为其宗主国？^[56]随后，皇太极《答袁崇焕书》论及君臣名分曰：

至尔等于我，实渐加轻慢。尔前来书，尊尔皇帝如天。李喇嘛书中，以我邻国之君，列于尔国诸臣之下。如此尊卑倒置，皆尔等私心所为，非义礼之当然也。（中略）今以小加大，以贱妨贵，于分安乎？我揆以义，酌以礼，书中将尔明国皇帝下天一字，书我下尔明国皇帝一字书，尔明国诸臣下我一

字书，已为允协。^[57]

可见此时皇太极仍以属国自居甚明。皇太极非止谓明朝诸臣如是说，其谓朝鲜国王亦如此。^[58]明崇祯二年，皇太极率军入关至京畿地区，所布檄文中曰：

我太祖皇帝思戢干戈，与民休息，遣人致书讲和，而尔国不从。既而天又赐我河西地，我复屡次遣使讲和。尔天启皇帝、崇祯皇帝仍加欺陵，使去满洲国皇帝帝号，毋用自制国宝。我亦乐于和好，遂欲去帝称汗，令尔国制印给用，又不允行。以故我复告天兴师，由捷径而入。^[59]

檄文中云太祖致书议和，显为宣传，可不置辩。皇太极于房山祭金陵二帝文亦曰：“我国介在边陲，世守忠信。明万历君无故害我二祖。彼虽出此，我犹尊之为君。”^[60]郑天挺先生引崇祯三年（即金天聪四年）皇太极《谕官军人等榜文》直言不讳：“我祖宗以来与大明看边，忠顺有年。”^[61]可见兵犯北京之后，皇太极之与明仍未敢对等相视。直至崇祯七年，皇太极致明崇祯皇帝书仍曰：

昨见皇帝书，云“满洲原系属国”。此不惟皇帝言之，即予亦未尝以为非也。^[62]

承认自祖先以来即为明朝属国，白纸黑字，载在《实录》，无可抵赖。

关于兴兵攻明，皇太极亦有明白自道。当初皇太极发兵攻宁远，为袁崇焕所败，皇太极不欲复与袁崇焕正面交手。于是方有两年之后犯险，破长城兵临北京，同时借此挽回此前兵败宁远之憾，以缓解内政上的压力，此史家所悉知。出兵之前，皇太极谕诸贝勒大臣：

从前遣白喇嘛向明议和。明之君臣若听朕言，克成和好，共享太平。（中略）我屡欲和而彼不从，我岂可坐待？定当整旅西征。^[63]

皇太极毫不忌讳承认自己不能坐等议和，必先予明以军事压力。此分明是不满足于现状，岂配谈天意？据《清太宗实录》，直至明崇祯七年底，皇太极尚不敢妄言天命，^[64]何况此时？崇祯二年皇太极兵临北京，早于吴三桂降清十五年，自然扯不上臣民“相率来迎”。故玄烨于《面谕》先引“明与我国，素非和好”的祖训，暗指皇太极破关，实非无由。皇太极犯险悬师深入，凭借骑兵，四处袭击。至北京城下与明军相持十日，根本不具备攻城条件。“先是，命备梯盾，将攻北京城。至是不果，遂旋军”。即玄烨所修《太宗实录》所记不过如此，何来“诸大臣咸奏云当取”，“取之甚易”之说？《实录》记皇太极对城外袁崇焕、祖大寿所部，一战之后尚不敢相持，“若伤我军士，虽胜不足多也”。至于北京城，更只能望洋兴叹。“时围困燕京，统兵诸贝勒大臣俱请攻城。上曰：朕承天眷佑，攻固可以必得，但所虑者，坚城之下，倘失我一二良将劲卒，即得百城，亦不足喜。”^[65]皇太极显然自我解嘲。玄烨岂见不及此？崇祯三年清军北撤时所占遵化等四城，不到半年即遭到明军合围，仓皇撤离。此后清军多次入关，却再不敢留下任何据点，亦是明证。即使崇祯九年（清崇德元年）清军大举入关，俘获明朝兵民十八万而归，皇太极仍斥责满洲将帅曰：“此番往征燕京出边，我之军威竟为尔八大臣所累。”^[66]而于崇祯二年，面对北京城，皇太极岂敢夸口“今取之甚易”？唯百年之后玄烨敢出此言。

《面谕》所言皇太极始终无取天下之心，则断非实情。太宗朝与太祖朝毕竟不同。努尔哈齐曾三次入贡北京，起兵以来虽得全辽，终止步于广宁。皇太极耀兵北京城下，与明争国体的同时，何尝不曾激起步辽金元后尘之想，称帝而有天下。^[67]唯自知当时实力有限，遵化等四城得而复失，故不得不暂时收敛，以待时机。明崇祯八年，皇太极击破察哈尔蒙古，次年征服朝鲜，形势大非昔日可比。^[68]皇太极得元朝传国玉玺，骤启其争天下之心。当年年底，皇太极祭告太祖陵曰：

历代帝王相传玉玺，久不知其所在，今已为我国得之，共称符瑞，谓得受命之征。兹蒙古诸国尽归一统，惟有明国尚为我敌。更祈皇考英灵，始终默佑，以成大业，以昌国运。[69]

次年初，八和硕贝勒等请皇太极称皇帝尊号，皇太极令其遗书告知朝鲜，其书曰：

天下者，非一人之天下，乃天下人之天下，惟有德者居之。（中略）窃窥天意，明之历数将终矣。革命兴邦，知在此时矣。[70]

可见皇太极建元之际，后金国内上下，以及外对明朝、朝鲜、蒙古，无不以称帝号、得天下相号召。皇太极甚至梦到进入明朝宫中见到万历帝，[71]真可谓梦萦魂绕！以上皆《实录》所明书，应玄烨所悉知，岂《面谕》“初无得天下之心”一语所能掩盖？

迨崇祯末年，明朝形势日非。清廷上下皆知“明之必亡昭然矣”，汲汲耸动皇太极乘机“成一统之规模”。但皇太极却踌躇不定，且时时放出和议的烟幕。实由他考虑即使倾巢入关，亦未必能稳操胜券。[72]他更担心重蹈金朝覆辙，“昔大金不尝抚有中原乎？”[73]基于此，皇太极甚至曾考虑过划关外而自立。这既有历史的前鉴，亦有现实的顾虑。明朝虽衰，但仍为大国，清实力有限，故不能孤注一掷。皇太极所谓“如伐大树，须先从两旁斫削，则大树自仆”，即以不断的攻掠，逐步耗尽明朝国力，最终能不冒风险，轻而易举地取而代之。“今明国精兵已尽，我兵四围纵略，彼国势日衰，我兵力日强，从此燕京可得矣！”[74]他打的就是这副如意算盘。松锦之战后，清军又以全国一半兵力入关侵扰，甚至欲联合农民军共同颠覆明朝，亦遵循此一方针。[75]皇太极何曾被议和束缚手脚！顾诚先生引《明清史料》丙编《清帝致西据明地诸帅书稿》云：“欲与诸公协谋同力，并取中原。倘混一区宇，富贵共之矣。”[76]说明多尔袞率军入关时，亦不敢自谓必独得天下。显而易见，不论是皇太极的削其枝叶，还是多尔袞的趁火打劫，都只反映满族统治者当初尚为

清醒。终皇太极一朝未能得天下，乃形势使然。但这绝不如《面谕》所说，皇太极并无得天下之心，而必待吴三桂“相率来迎”，清廷才萌生此意。

皇太极一朝与明时战时和，贯穿始终。《清太宗实录》竭力造成这样一种印象，即皇太极每次出兵，似乎都是在和议不成之后，迫不得已方以兵戎相见；而明朝则屡次错失清廷赐予的议和良机，最终断送自己的命运。但事实上从一开始议和起，皇太极就是以明廷必须承认满洲攻占辽东为前提，然后在这一前提下漫天要价。其实是以武力为后盾，欲使明朝效仿宋朝向金朝献币纳款，明廷自然不能接受失地辱国的盟约。袁崇焕答皇太极七大恨书，态度极为明确，即坚持必以满洲一方退出地土、归还人民为前提，其他条件，皆可商量。^[77]然而，皇太极对此却秉承乃父腔调，仍是一派强横之词，以所谓“蒙天垂佑，赐与城池官民。今日退还，是不愿讲和，有意激我之怒也”。“若举以还尔，是违天而弃人矣。”^[78]可见双方争持的焦点，在于是否承认满洲侵占的明朝国土人民，而不在于是否承认满洲建国。明崇祯二年，皇太极兵临北京城下，确曾多次逼迫明朝订立城下之盟。^[79]而后金国君臣讨论对明用兵之策，将皇太极以兵迫和的本质和盘托出：“皇上有深入之意，又恐无隙可乘。臣等于不可之中求其可者，有两计焉：一为明显之计，一为乘衅之计。所谓乘衅之计者，作书与近边各官，令彼转达议和之意，限以日期。彼朝臣势必纷扰，边臣莫敢担当，必致诡计耽延。我军乘隙而入，惟我所欲为矣。”^[80]

直至崇祯末年，问题的性质依然如此，只不过双方强弱对比于明愈加不利而已。朱由检刚愎自用，明朝之亡，他固然罪责难逃，然而他在明清和议问题上的失误，只能说是策略上不达变通，至死仍以大国自居。清方已有鲸吞之势，朱由检却仍不能忍受受蚕食之痛，接受现实。但他所持的原则却无可厚非。直至李自成攻破北京前夕，明朝君臣在是否放弃辽东，调吴三桂入京问题上犹豫不决，仍狃于“弃地非策，不敢主其议”，^[81]“一寸山河一寸金”。^[82]这种彼此推诿，坐失事机，确实是王纲解纽，国之将亡的征兆。但也毋庸讳言，明廷君臣的这种固执迂腐，正是多年来满洲大军残暴野蛮行径所引起的思想和心理反应，即绝不承认满洲贵族凭借武力屠杀进行的征服。今人论史，却在指责崇祯亡国之

余，遂堕入成王败寇一途，竟为清廷暴力征服作辩护，岂不谬哉！

还有一个基本事实也必须指出，即议和不成，明清固为敌国，但明朝一方始终处于防御的姿态。明朝虽不能承认屈辱的和议，却未曾主动攻击清方；而每次打破边境现状，挑起战端而肆行劫掠的，无不是皇太极。大清国八旗制国家的实质，决定了满洲贵族掠夺无厌的本性，根本不会满足已有的疆域。因此，就皇太极而言，所谓和议，实则借机修整士卒；而议和不成，又成为发动下一次战争的借口。清军数次大规模入关，杀人盈城，每获人畜数十万而归，既施压于明朝，亦可满足八旗大小奴隶主的贪欲。这完全是一种赤裸裸的野蛮劫掠。在这种暴力征服面前，任何一个政权只要尚能支撑，都不会轻易地接受屈辱的议和。清初汉族人民不惜牺牲，奋起反抗满洲政权的血腥统治，所体现的同样是绝不屈服外族暴力征服的民族精神。论史者不应忽视这种基本事实和起码的人道原则。

玄烨以乃祖皇太极曾亲自军临北京，即编造“初无取天下之心”的神话，而于清军后来多次深入关内造成的血淋淋现实，他却视而不见，反以“岂非当日不主和议者乎”，来为清军的野蛮征服作辩护，完全是颠倒黑白。玄烨极尽歪曲编造之能事，将满族开国起家的暴力劫掠，涂抹成其先祖的神威圣德，并强加于舆论，以愚天下视听，这就是他所谓的“自古得天下之正莫如我朝”。

将《面谕》及玄烨的大量言论，与清入关前的历史两相核检，产生一个颇有意思的结果。清太祖一朝本无取天下之势，玄烨却说成可取而不取；而努尔哈齐明明已散布有取天下之心，^[83]皇太极欲代明而有天下，更是彰彰于言表，而玄烨又偏偏加以否认。玄烨思想中的历史，与事实的历史竟是如此颠倒。更为有趣的是，玄烨经过长期思虑之后，提出“太祖、太宗初无取天下之心”，与五十年前《孝陵神功圣德碑》中“太祖高皇帝、太宗文皇帝诞膺景命，定乱无难，特以尚德，缓兵故也”，前后相承。这应该不是偶然的巧合，恰说明清廷统治者在面临政治危机时，为重新挽回人心，往往乞灵于历史，而其手法则唯有曲解历史一途。如前所述，玄烨在这五十年间，对明清嬗代这段历史的公开表述，并非一以贯之。康熙二十年之后，由于政治上尊明的需要，有一个似在回避的阶段，基调相对较低；约从四十年代起，玄烨又开始跃跃欲试，

企图重弹旧调，竭力在明史中搜寻天命转移的证据；而在康熙晚期，终于唱出大清得天下最正的心声。思想史上的重复，当然会带有新的内涵，具体历史背景也必然有异，但前后相似或相同的成分，同样值得关注。

（五）关于明朝灭亡与清军入关

明朝毕竟亡于李自成之手。后来清廷乘机扰攘，然若无吴三桂之助，多尔袞欲定鼎北京，恐非易事。故玄烨对李自成如何进入北京，尤为关注。《面谕》云：“李自成攻破北京，崇祯自缢”，即指明亡于流贼，非亡于清。其中“攻破”二字，切切不可轻视，玄烨为此曾大费思虑。他对明朝最终如何灭亡的过程关注之细，出乎人们的想象。

康熙四十八年，玄烨与大学士讨论明史，关于李自成得北京一节，曰：

其守城者，唯内监数万人而已。贼兵破外罗城，由西便门转攻阜成门。崇祯率内监数人微行至襄城伯家，其家方闭门演戏，不得入。回登万寿山，四顾无策，犹欲出奔。太监王承恩止之曰：“出恐受辱于贼。”崇祯乃止，以身殉国。^[84]

这一段将崇祯的狼狈描述得细致入微，所谓殉国，实出非已。玄烨虽承认崇祯还颇读书，然在其心目中，崇祯刚愎无知，信用宦竖，其实已与万历无别。李自成兵至昌平，崇祯尚懵然不知，^[85]不亡何待！崇祯一朝君臣相朦，时人已多有讥评，无需隐讳。但玄烨大量的言论所流露的，不只是对明末国君的非议，而是一种对汉民族政权的强烈憎恶。

更值得注意的是，玄烨内心虽然鄙弃崇祯，却又一再公开强调崇祯并非亡国之君。清世祖福临推崇崇祯，乃因其政治改革上孤立无助，身有同感。玄烨继位，自然无改于父道。但这不是问题之所在。我以为玄烨似还有一层考虑：从崇祯亡于李自成之手这一事实出发，崇祯若属亡国之君，则李自成入京势必成为顺天应人；而于清廷为明君父复仇的名

义，自会平添一层障碍。唯崇祯不当亡而亡，李自成才是名副其实的闯贼，清军入关才名正而言顺，进一步印证清初多尔衮所言，清军定鼎北京乃得之于“闯贼”。^[86]后来玄烨安排历代帝王庙，黜万历、泰昌、天启，而独保留崇祯，亦当由此。福临认同崇祯出自情感，玄烨表面上肯定崇祯却出于政治理智，父子有别，不宜混同。看来，玄烨的考虑，较之当年范文程还要深远。个中微妙，治史者不应等闲视之。

当然，玄烨最需突显的是，李自成进北京乃攻城而入。五十二年，谕大学士曰：

传闻李自成兵到，京师之人即以城献。又闻李自成麾下之将李定国，在西便门援城而上。由此观之，仍是攻取，可云献乎？此等载入史书，甚有关系，必得其实方善。^[87]

次年，又谓满洲大臣曰：

明末时，谓流贼自南而来，将兵尽发往保定府。后流贼自居庸关入，跳越京师南关，攻城克取。太监等则诿之官员，官员等则诿之太监，并无献城之事。李定国即系跳城第三人也。流贼攻城时，因城内无兵，仅有太监、百姓、官员等家人防守七日。^[88]

可见玄烨对大顺军得北京一幕是何等关注，任何一个细节他都不肯轻易放过。他绝不能接受大顺兵临北京，京师之人即“献城”的误传，一定要强调“仍是攻取”。尽管玄烨矛盾百出，如李定国为李自成麾下，明系误传；北京城内虽无军队，但大顺军仍进攻七日方克，纯为胡诌；但玄烨均嘱咐要写入明史。

《起居注》中还有一段记载，颇能反映玄烨心理。《面谕》之前数月，玄烨在热河谓满大臣曰：“流贼李自成进京之际，明文臣迎降，称颂李自成奏表云：‘迈汤、武而无惭德，比尧、舜而多武功。’本朝兵至，

复降本朝。”^[89]玄烨此时正在热河检阅《清太宗实录》，搜寻有关资料，为“自古得天下之正莫如我朝”作准备。名士周鍾的进表之所以令玄烨深受刺激，即因颂扬李自成入京超越三代，俨然为又一“自古所未有”。玄烨自不能平，故悻悻地说：“王师至，箚食壶浆迎之；贼兵至，亦箚食壶浆以迎之。真不可信也！”毋庸赘言，在玄烨看来，“臣民相率来迎”，“自古所未有”之专利，唯清军入关所有。此与上述强调李自成是“攻破”北京，其意相同，亦为后面叙述清军入关张本。

《面谕》云：“后流贼李自成攻破京城，崇祯自缢，臣民相率来迎，乃剪灭闯寇，入承大统。”务必注意的是，玄烨特将清廷发兵置于明崇祯自缢之后，似乎清廷作出大举入关的决策，乃应明朝臣民之请，吊民伐罪。这是清得天下之正得以成立最关键的一环。玄烨必须对这段历史情节巧为安排，既要进行重大隐瞒和歪曲，又不能露出明显的痕迹。值得我们谨慎对待。

史实表明，李自成进攻北京时，满洲统治集团因继位引起的内讧并未结束，皇太极长子豪格的谋逆起自上年，直至本年四月初一方处理完毕。多尔袞独揽大权，于初四日召集诸王群臣商议伐明，显然有通过对外掠夺以迎合国内满汉集团的贪欲，巩固自己的地位的意图。^[90]从时间上说，多尔袞率大军出征，确实是在崇祯死后二十天的四月初九日。但问题是，清廷会议出兵时既未得知崇祯已死的确信，更无所谓明朝臣民远赴盛京邀请清军为明复仇。而尤不能忽视者在于，清廷出兵的目标，明确是进攻明朝。多尔袞率军从沈阳出发之后，行军甚为迟缓，亦见其并无成竹在胸。其线路仍拟绕道蒙古，然后由蓟州、密云等处破关而入。直至七天之后的十五日，方于翁后所遇到吴三桂求援的使者，乃改变目标，向山海关进发。凡此皆载在清修《实录》，历历可案，^[91]何曾见明朝“臣民相率来迎”，清军何曾有救民于水火的气象？

清军能打出旗号为明朝君父复仇，顺利入关，吴三桂的投降实为一大关键。多尔袞进入北京之初，确实也蒙蔽了不少明朝官员，对其感激涕零。这本来都是值得玄烨大书特书之处，而《面谕》于吴三桂引清军入关一段只字不提，却将明朝“臣民相率来迎”置于清廷出兵之前。玄烨如此书法，既可歪曲事实，亦有其不得已之苦衷。前文指出，清廷同时消灭李自成与南明弘光之后，多尔袞推行民族征服政策，将入关初所

谓“爱兴仁义之师”的面具，撕得精光。更重要的是，康熙十二年吴三桂叛乱之后，玄烨曾屡屡揭露其叛变降清真面目，谓其“穷蹙来归”；“值明季闯贼之变，委身从贼，寻以父死贼手，穷蹙来归”；“乃明时微弁，父死流贼，摇尾乞降”。^[92]如此一来，大清国乃直为明朝叛逃之渊藪！岂可谓臣民来迎？玄烨于三藩叛乱之际唯求自保，实虑不及此。但已昭示中外臣民，覆水难收。故《面谕》只得移花接木，虚语带过。三藩之乱以后，玄烨之论吴三桂屡屡见于史册，唯对其降清一节，绝不再提，原因即在于此。迨乾隆年间，清廷已无忌讳，故弘历乃道出真相：“遂因明将吴三桂之请，命将士入关，定燕京。”^[93]

《面谕》于南明未置一词，意谓清廷定鼎北京，明统已绝，南明诸帝，皆为僭越。当初清军入北京，尚有吴三桂作借口，而出兵江南，攻灭弘光，乃多尔衮自食其言。^[94]其《与史可法书》以所谓《春秋》之义相责，自知强词夺理，无以服人，故于《书》中特以清廷将与农民军化仇为友，共伐南明相威胁，^[95]此则直近乎无赖！乾隆以前，《清世祖实录》之不加著录，^[96]实以其言不雅驯。入关后，清廷长期不承认弘光为正统。“甲申以后，凡假前朝名号以抗我颜行者，皆于令甲称罪人”。^[97]其严苛若是，道理很简单，承认弘光，即难免连带承认隆武、永历。而南明三藩与顺治一朝相始终，若统在南明，则置顺治一朝于何地？玄烨论明史，几乎未曾提过南明诸藩，似崇祯一死，明朝即亡。原因亦在于此。即使撇开统绪不论，仅从事实而言，清军定鼎北京之后，仍与中国互以敌国相视，^[98]对抵抗清军的南明士庶军民一概无情屠戮。汉族人民面对清军的血腥镇压，奋起反抗坚持近二十年。而清廷最终消灭南明、大顺，建立全国统治权，已迟至顺、康之际。此一严酷事实，玄烨必竭力掩盖。然康熙七年的《孝陵神功圣德碑》尚说“数年之内成大一统之业”；十一年《世祖实录序》也还说“不数年间，天成地平”。尽管举顺治一朝之力被说成数年之功，但毕竟还保留一点南明与清廷并立的实情。而到五十六年的《面谕》，却断言“剪灭闯寇，入承大统”！似清军进入北京，即完成一统，根本看不到南明政权的踪影。为时愈久，玄烨所描述历史便离真相愈远。

由此可见，玄烨《面谕》有关明清嬗代之论，不仅缘起于废黜皇太子之际天意眷清与否的担忧，而且是对明清之际的历史长期反思之后的

产物。《面谕》中提出“自古得天下之正莫如我朝”，绝非泛泛而论。其中涉及历史重大关节，实为处心积虑的思索积淀，绝非一朝一夕所致。只有结合历史对玄烨的思想作细致分析，才可能真正领会其结论的全部含义。

清代历朝统治者为自己作辩护，都有一个共同的特征，即置基本历史事实于不顾。对汉族人民的征服和奴役，被他们视为无可争辩、天经地义的前提，然后在此前提下，大谈其满汉一体、宽仁慈爱的种种德政。而最用心力，表现得最为婉转周至的则数玄烨，《面谕》即这种辩护的代表作。玄烨之所以大倡清太祖、太宗初无取天下之心，甚至编造太祖曾提兵入关，曾与明和议，置南明于不顾，无不是在歪曲历史。胤禛《大义觉迷录》以舜起自东夷、文王出自西夷为说，其要害恰恰不是回避华夷之辨，而同样在于掩盖和混淆历史。讨论大清得国之正，追寻玄烨的思想历程，必须时时把握历史事实这一准绳。历史终究有其善恶是非，我们也不必因所谓“道德相对主义”而作茧自缚。

但凡统治者，莫不以得国为正自居。然欲堂堂正正宣之于众，且欲天下人皆承认其为正统，却不能随心所欲。玄烨为重倡大清得天下之正，足足准备了二三十年。在异族统治的淫威之下，专制皇权原可置士大夫舆论于不顾，玄烨何为谨慎顾忌若是？非但康熙二十年代，即使到五十六年颁布《面谕》时，玄烨依然保持警惕慎重。他既不像乃父福临那样悲观，亦不同于他的继嗣者那样肆言无忌。其所以如此，绝不仅仅取决于玄烨的个人气质，更需从满族开国得天下的历史进程以及康熙一朝所面临的社会矛盾来作出解释。元、清两代，皆以周边民族统治中国，然满族与蒙古进入中原之前的历史背景极为不同。满族先祖缺乏蒙古帝国跨有四海、横行天下的辉煌传统。自肇祖猛哥帖木儿起，东北女真长期在明朝、蒙古、朝鲜等国之间狭窄空间中辗转迁徙。而女真部落松散弱小，又是其自身的致命弱点。即使从努尔哈齐起兵到皇太极天聪末年的半个世纪中，满洲也一直被强邻环伺。这种艰难曲折的开国史，赋予满族政治领袖与蒙元统治者截然不同的精神气质。清前期的几代满洲皇帝都具有程度不同的理性精神，浓厚的忧患意识，以及历史的反思传统，其中又以玄烨最为突出。

但玄烨身上所具有的特殊的忧虑与某种自卑情结，又只能是特定的

历史阶段和现实环境的产物。作为再次“手定太平”，历经八年平定三藩之乱的统治者，清初征服政策的严重后果以及汉族人民所潜存的强烈反清意识和巨大能量，玄烨的认识无疑比福临还要深刻。具有真正深入中原统治数十年经验的玄烨，汉人的易变难治，尤其是“汉人学问胜满洲百倍”，汉官在国家政务能力上的优势，他的体验无疑也较福临更为切实。玄烨深知，欲在中原站稳脚跟，非行汉制不可。但他又绝不能如乃父那样数典忘祖。在进入中原数十年之后，玄烨所面临的保持满洲家法的任务，也较顺治一朝更为严峻。为了保持满族国语骑射的传统以及他们在大清王朝中居高临下的统治地位，玄烨在要求汉民族对满族统治予以认同的同时，却又断然拒绝对汉民族以及满汉融合的认同。这是玄烨身上最深刻的矛盾冲突，也是他区别于其后继者胤禛和弘历的地方。只有确认这一点，才有可能对玄烨几十年间的许多言行作出合理的解释。若仅炫惑于康熙一朝的文治武功，迷信玄烨个人的仁厚宽容，就无法对康熙朝有真正的了解。我们只要紧紧追寻康熙朝重大历史转折与玄烨的思想心理历程之间的关系，便会发现，与其说康熙朝文治武功的辉煌掩盖了玄烨的忧虑意识和自卑情结，毋宁说，正是玄烨特有的思维模式和心理内趋力，引导他汲汲营建出一个太平盛世。唯有以此为资本，玄烨晚年才能提出“自古得天下之正莫如我朝”。或者说，玄烨的正统论，恰是这一特有的盛世之下的精神产物。

《永宪录》卷1康熙六十一年正月辛卯，玄烨赐千叟宴于乾清宫，曰：“朕今所治之天下，即明代之天下；所居之宫殿，即明代之宫殿。”得意之情，何异汉高之宴未央宫。玄烨毫不讳言，清朝继明已得大统。若就事实而言，谁敢曰不然？然而，仅此尚不足以说明清得明统乃为自古最正。满族以东北边夷入主中原，明清嬗代与中国古代王朝之相更替，其间差异显然。清朝本以武力开天下，简单以清得明统为说，实不能犁然以服天下之心，令其承认清得天下最正。五十六年的《面谕》之所以值得注意，即在于论明清嬗代虽寥寥数语，实为玄烨就清之代明为历代最正，作出最精练的概括。遗憾的是，尽管玄烨闪烁其词，多方遮掩，可惜与其先祖言论行迹并不相符。无可讳言，满族起兵攻明及最终取而代之、入主中原的历史，是一个落后野蛮的民族凭借武力进行民族征服的历史。今人喜用“统一”、“大一统”或者“新生力量是不可战胜的”等等概念，来为清廷作辩解，企图将历史引入一场相对道德主义的争

论。而其要害，仍在于回避历史真相，与清廷统治者殊途同归。历史的公正只能是忠实于史实，离开这一基石，不论运用何种概念都将违背历史的道德。至于后来的清朝统治者如何适应新的社会基础，取得何种成就，也无改于当时的历史实质。清初民族征服和民族歧视所造成的结果，决定着康熙朝的政治特征和基本趋向。玄烨以特殊的政治敏感，在其晚年察觉清廷统治正遭遇严重的危机和挑战时，力图赋予清朝开国得天下的历史最大的合理性，以此消弭汉族人民的敌对心理。这恰说明清朝建立过程中激起的满汉民族矛盾，始终予清朝政治以巨大而深远的影响，不论它的表现是隐或显。

玄烨早年作《王霸辨》云：“故诛伐同也，而应天顺人之与克威立懂不同也；播告同也，而至诚惻怛之与噢咻呕喻不同也。此诚伪之分，公私之辨，可以见王霸之大端矣。”^[99]而观其晚年上谕，所凭仗的岂非“克威立懂”，所作的表演岂非“噢咻呕喻”？究其所以然，正在于他欲以“霸”奸“王”的至私至伪！

二、历代帝王庙与满洲传统

（一）帝王庙重新安排确系玄烨生前亲自主持

玄烨既定清朝得天下自古最正，必须重新安排历代之正统，非如此则不能显示其至正至公。《钦定日下旧闻考》卷51乾隆四十九年上谕：

历代帝王位号乃依旧《会典》所定，有所弗愜于心。敬忆皇祖《实录》，有敕议增祀之谕。令查取礼部原议红本，则系康熙六十一年十一月内具题，尔时诸臣不能仰体圣怀，详细讨论，未免因陋就简。我皇祖谕旨，以凡帝王曾在位者，除无道、被弑、亡国之主，此外尽应入庙，即一、二年者亦应崇祀。煌煌圣训，至大至公。上自羲、轩，下至胜国，其间圣作明述之君，守文继体之主，无不馨香妥侑。不特书生臆论无能仰喻高深，即历代以来升禋议礼，未有正大光明若此者也。乃会议疏内声明偏安，亡、弑不入祀典，而仍入辽、金二朝，不入东西晋、元魏、前后五代，未免有意偏向。视若仰承圣意，而实显与圣谕相背。

康熙末年重新安排历代帝王庙，实为清代统治者争正统之一大关节。按弘历之意，群臣所议题本奏上，玄烨未及批旨即去世，直待乾隆四十九年方旧事重提，解决玄烨身前悬案。读罢不免窃疑之。《实录》卷292康熙六十年四月丙申，谕大学士等：

朕披览史册，于前代帝王每加留意。书生辈但知讥评往事，前代帝王虽无过失，亦必刻意指摘，论列短长，全无公是公非。朕观历代帝王庙所崇祀者，每朝不过一二位。或庙享其

子而不及其父，或配享其臣而不及其君。皆因书生妄论而定，甚未允当。前代帝王曾为天下主，后世之人俱分属臣子，而可轻肆议论，定其崇祀与不崇祀乎？朕君临宇内，不得不为前人言也。朕意以为，凡曾在位，除无道、被弑、亡国之主外，应尽入庙崇祀。尔等将朕此旨录出，公同从容详议具奏。

此时距玄烨去世，尚一年半有余，群臣既奉上谕，岂能迁延多时，以致玄烨裁断不及而留待后世？《永宪录》卷1录玄烨此谕在六十一年四月丙辰（初二日），谕尾除令议历代帝王之外，有“并应增从祀功臣”一语，继云“大学士马齐等将历朝帝王并功臣与入正统、不入正统及被弑亡国者各开一折，请上钦定”。俱为上引《实录》六十年上谕所无。《实录》卷297六十一年四月辛酉（初七日），礼部遵旨会议：自伏羲氏以逮有明，应入庙崇祀帝王及崇祀功臣详开一折，偏据一方不入正统及不应崇祀者详开一折，具疏陈奏。此则与《永宪录》所记相印。是知上引《实录》六十年四月丙申上谕，应为六十一年四月丙辰之误。

《实录》六十一年四月辛酉乃将上谕与议奏合书。玄烨览奏后，谕大学士等曰：

此所议应崇祀处，皆是。但其中尚有宜详细斟酌者。从前所定配享功臣，大概开国元勋居多，（中略）其有治安之世，辅佐太平，有功军国者，反不得与配享之列，是皆未为允当也。又如有明天下皆坏于万历、泰昌、天启三朝。愍帝即位，[\[100\]](#)未尝不励精图治，而所值事势无可如何。明之亡，非愍帝之咎也。（中略）愍帝不应与亡国之君同论。万历、泰昌、天启实不应入崇祀之内。尔等会同九卿将此详细分别，确议具奏。

由此又知玄烨所不满者在于二事，即治世辅佐功臣未议入祀，以及万历以下三帝仍享崇祀。诸臣再议结果，《实录》未载，而《永宪录》尽载之。《永宪录》四月十六日庚午，有“命再议历代帝王崇祀、功臣配

享”条：

上以大学士等所议崇祀之处尚有未详，复降谕：“故愍帝不可与于亡国之列，万历、泰昌、天启不应崇祀。”

将帝王崇祀定案。而配享功臣，则命再议。十月癸酉，“大学士等议增历代帝王庙从祀功臣三十四人”条：

除现在从祀三十九人外，议增（上古仓颉至明刘大夏等三十四人）。

同日，又对帝王牌位重新安排：

令崇祀历代帝王。一代汇载一牌。创始居中，余分昭穆。

以上《永宪录》所记，乾隆朝所修《日下旧闻考》均载于康熙六十一年十月，且注明引自《大清会典》。据此，历代帝王崇祀、功臣配享在康熙朝已经议定，应无疑义。十月癸酉为二十一日，踞十一月戊子初七日玄烨始觉不豫，尚有十六天。弘历上谕所言“原议红本则系康熙六十一年十一月内具题，尔时诸臣不能仰体圣怀，详细讨论，未免因陋就简”云云，自四月至十月，半年有余，尚得谓“不能仰体圣怀，详细讨论”，“显与圣意相背”乎？无疑为弘历掩实之辞。^[101]胤禛甫即位，即遵玄烨之意进行安排。《日下旧闻考》卷51，“康熙六十一年十二月，世宗宪皇帝祇遵圣祖仁皇帝谕旨，增祀帝王各立神牌，每代合原祀为一龛。增祀功臣亦各立牌位，合原祀入两庑，依次安设”。同卷“臣等谨按：雍正二年，世宗宪皇帝亲诣行礼，^[102]七年重修，有御制碑文”。并录《世宗御制历代帝王庙碑文》：

康熙六十一年特颁谕旨，命廷臣详悉从容确议具奏。逮朕绍绪之初，廷议始上，旧崇祀帝王二十一位，今增一百四十三位，旧从祀功臣三十九人，今增四十人。朕尊奉先志，重书牌位，谕吉入庙，行祭告之礼。仰惟圣祖皇帝用意之厚，立论之正，曷乎不可及也。

胤禛继位，人多疑词，故其时时标榜谨守父道。^[103]“尊奉先志”，即明言未对玄烨的谕旨有所增损。乾隆上谕中所云“仍入辽、金二朝，不入东西晋、元魏、前后五代”，如同万历、泰昌、天启三帝被剔除，亦皆玄烨一口定雌黄。胤禛尚不改旧章，康熙朝群臣惧于玄烨屡次严责，何敢立异？乾隆初年，已有廷臣疏言帝王庙有失公允。^[104]况且乾隆四十九年之前，弘历亲临帝王庙凡三次，皆有案可稽，^[105]何至于迨四十九年检阅康熙朝红本，始觉不妥？此必弘历至此方悟乃祖如此安排实为已甚，有碍于“满汉一体”，“至大至公”，于是亟为乃祖作掩饰，归咎群臣“视若仰承圣意，而实显与圣谕相背”，又乌足以服天下之心！

（二）满洲传统与清世祖福临的反叛

历代帝王庙于明洪武六年始创于金陵。明都北徙，未遑设帝王庙，仅于郊坛附祭。直至嘉靖十年，始重建于阜成门内。规制一仍金陵之旧，奉祀三皇、五帝、三王、汉高、光武、唐太宗、宋太祖、元世祖十六帝，皆一统创业诸主。黜秦、隋而存元世祖，固有优恤胜国之意，然其宗旨在“钦崇先烈”，“弘教广仁”，^[106]非特重统绪相承也。嘉靖二十四年，以姚涿、陈槩之议，斥元世祖，“识者非之”。^[107]崇祀帝王十五人，至明末而未改。

清廷最早注意到历代帝王庙，要追溯到顺治二年三月，礼部以祭祀帝王庙启奏：“按故明洪武初年立庙，将元世祖入庙享祀，而辽、金各帝皆不与焉。但稽大辽，则宋曾纳贡；大金，则宋曾称侄。当日宋之天下，辽金分统南北之天下也。今帝王庙祀，似不得独遗。”提出应将辽太祖、金太祖、金世宗及功臣入庙，并于元世祖之上增祀元太祖及其功臣，于是自伏羲迄明太祖共二十一帝。秦、两晋、南北朝、隋、前后五

代皆不与，仍遵明制。然既增祀辽、金、元三代四帝，则汉以下，唯金、元两代各有二帝，体统最隆。^[108]显然，清廷独尊金、元，凌驾各代之上，既在破除华夷之见，更是为清廷本身争正统。元代完成统一，尊之尚有可言。然同为一统，祀元而黜秦、隋，实已无统可言。而更有甚者，辽金皆偏据政权，既能入祀，则何以黜元魏而不与？此又以满洲实居辽、金故地，自感亲切。金尤为满族先人，故特尊之。其时清廷尚未平定南方，犹如当初之耶律辽、完颜金，故其尊辽、金，实为清廷独尊鸣锣开道。而从明清之间的历史纠葛出发，尤非大力尊金不可。清廷挑战华夷之辨，未遑顾及历代统绪正之与否也。

蔡美彪先生《大清国建号前的国号族名与纪年》一文认为，^[109]努尔哈齐与明决裂之后，对明檄文中曾有“我本大金之裔，曷尝受制于人”之语，乃草拟檄文的汉臣之臆称，未必为努尔哈齐的本意，乃蔡先生推测之言。而前引郑天挺先生之文引证甚详，并据清高宗弘历“金源即满洲也”，“我朝得姓曰爱新觉罗氏，国语谓金曰爱新，可为金源同派之证”，结论为“可知金清两代关系不在同姓氏而在同部族”。应属允当。弘历谨遵祖训，追认先世源流，不当有自我作古之嫌。今检《老满文原档》第一册《荒字档》癸丑年（明万历四十一年）：“蒙天恩宠，淑勒昆都仑汗重整了大国，执了金国之政。”乙卯年：“将大国国主失去的金国皇帝政权，复而得之。”后一语并见第二册《昃字档》乙卯年末。《昃字档》记万历四十六年四月十四日，进攻抚顺途中，“汗对蒙古国的贝勒恩格德哩女婿、萨哈尔察国的大臣萨哈连女婿告谕昔日金帝的历史”。又记击败明朝大军之后，遗朝鲜国王书中亦有“昔日我们金朝大定帝时”云云。天命五年四月十七日，努尔哈齐致书五部喀尔喀贝勒：“天若是认为你们对，你们可将我驱至长白山。”又云金国皇帝俘虏宋朝徽、钦二宗，“送往长白山东方的五国城”。^[110]《清太祖武皇帝实录》卷4天命十一年六月乙未，努尔哈齐谕诸贝勒如何继承基业，引金朝历史：“昔金大定帝自汴京亲往祖居长白山之东会宁府，谓太子云云。”凡此皆见清太祖努尔哈齐本意实以金朝后裔自居，并以金朝祖居之长白山为自己先祖发祥之地甚明。即使乾隆朝钦定新满文《满文老档》卷20天命六年四月朔日，努尔哈齐进入辽东城时，历述金代灭辽攻宋，皆称“我们金的汗”，“我们的金国汗”，^[111]亦不能尽讳。毫无疑问，自努尔哈齐起兵起，即自认并对外宣称，其为金代女真后裔。另据《武录》卷3，努尔

哈齐攻破沈阳，明监军御史张铨被俘，皇太极劝降时，“乃援古说之，曰：昔宋徽、钦二帝为先金天会皇帝所擒”。^[112]“先金”二字，亦直认金源氏为其先祖。

然从皇太极继位以后，一直到玄烨，对此却长期遮遮掩掩。《清太宗实录》卷9天聪五年八月乙卯，皇太极围攻大凌河，致书明守将祖大寿，历述其不得已兴兵之由：

我兵至燕京，谆谆致书，欲图和好。尔国君臣唯以宋朝故事为鉴，亦无一言复我。然尔明主非宋之裔，朕亦非金之后。彼一时也，此一时也，天时人心，各有不同。

皇太极极力讳言满洲为金女真后裔，自是不欲重新勾起历史上的民族仇恨，以消除汉族人民对满洲的敌视。若果能以史为鉴，则应一改女真故辙，乃为光明磊落。皇太极却不然，既袭女真蹂躏汉地劫掠汉人之故技，又否认与女真之缘，不敢于明人之前追认大金为其先祖。实则两年之前，皇太极兵临燕京，于戎马倥偬之际，即于房山祭祀金陵，令贝勒阿巴泰、萨哈廉以太牢、少牢祭金太祖、金世宗。并于祭文中详述起兵攻明之由，“披沥悃忱祭告，惟二帝英灵昭鉴而默佑之”。^[113]章太炎

《清建国别记·清为金裔考》引《太宗实录》皇太极谕房山生员，曰：“尔房山县人曾奉祀我前金皇帝，是亦有劳之民也。”章氏断之曰：“明称我前金皇帝，此岂有矫诬耶！”皇太极既“自称金朝先德。先德者何？非其祖则不可言也”。皇太极心中实以金朝为先祖，并祈默佑，此即明证。上引两年后的与祖大寿书，明系皇太极经初次入关，自知实力不济，掩饰之辞耳。

皇太极首次公开承认满洲为金女真后裔，是他继位七年之后。皇太极要求朝鲜归还瓦尔喀部落。章氏又曰：“据《太宗实录》，天聪七年与朝鲜王书有云：

瓦尔喀与我，俱女真国大金之后。（中略）若谓瓦尔喀与我不系一国，非大金之后，尔国有熟知典故者，可遣一人来，

予将以世系明告而遣之。尔试观金、辽、元三史，自晓然矣。

[114]

则是自承金裔。”这条史料极为重要，后来玄烨审订《太宗实录》，对此如何改写，曾斟酌再三。《起居注》五十六年八月初四日：

大学士马齐以《太宗皇帝实录》与朝鲜书内，有“瓦尔喀与我，原系女直国大金之后”等语请旨。上览票签曰：“尔等票签甚是。（下略）”

无疑，康熙二十一年修成《太宗实录》，其载与朝鲜国王书，仍云满洲“原系女直国大金之后”。今本《太宗实录》所谓“居女直之地，我发祥建国，与大金相等”，[115]乃康熙末年重加经润饰，远不如原意明确。

[116]皇太极之宣称满洲为金女真之后，并非一时失言。随着后金势力的壮大，明朝孔有德、耿仲明及次年的尚可喜相继航海来归，皇太极深感增强本民族凝聚力，加强民族认同至关重要。天聪九年正式定族名为满洲，并停止官名地名使用汉语，亦是同一用意。满族先祖既无辉煌历史值得夸耀，那么，追认金女真为其远祖，对于增强本民族的自信心，也就势所必然。自天聪末年皇太极公开其欲争天下的意图之后，以效法大金贤王明君相激励，便屡见于《实录》。

《太宗实录》卷32崇德元年十一月癸丑日，皇太极集诸王大臣，命弘文院大臣读大金《世宗本纪》。谕曰：

朕思金太祖、太宗法度详明，可垂久远。至熙宗合喇及完颜亮之世尽废之，耽于酒色，盘乐无度，效汉人之陋习。世宗即位，奋图法祖，勤求治理，唯恐子孙仍效汉俗。后世之君渐至懈废，忘其骑射。至于哀宗，社稷倾危，国遂灭亡。朕发此言，实为子孙万世之计也。在朕身，岂有更变之理？恐日后子孙忘旧制，废骑射，以效汉俗，故常切此虑耳。

皇太极以大金兴衰为鉴，勉励诸王大臣谨遵金世宗“无忘祖宗为训，衣服言语，悉遵旧制”。当然是希望满洲不仅将来能如大金争天下，且能世守勿替，为此必须杜绝汉习，坚持祖宗旧制。质言之，远祖女直的淳朴习俗，就是满洲立国争天下的世传家法。更有意思的是，皇太极入关争夺天下的决心，也需借助大金帝王神灵的启示。前引皇太极曾述其梦入明宫，见到明万历皇帝授其丝绦，紧接之后，即梦见金朝皇帝：

转顾之间，忽又非万历帝，乃金代神像也。出书一册授上，曰：“是汝先朝金国史书。”上受视之，乃前代之书，文字不尽可辨。欲与文臣共相商榷，执之行，忽寤。翼日清晨，召内院儒臣，语以梦。儒臣对曰：“曩时皇上梦入朝鲜王宫，遇朝鲜王，以手举之而起。未几，果应所梦，臣服朝鲜。至入明宫见明皇帝，及金人授以前代史书，盖将代明兴起，故以历数授我皇上也。复召和硕亲王、多罗贝勒、固山贝子、固山额真、议政大臣等，以梦语之。诸王等对曰：“梦金人授金史于皇上，可知历数之攸属矣。”

由此可见，大金帝王的亡灵对于满洲君臣振兴基业是何等重要。皇太极之所以跃跃欲试，重启争夺天下之心，这就是其精神支柱。自金太祖、太宗建立的“法度”，金世宗以迄于清太宗皇太极所一再强调的祖宗遗训，这一脉相承的精神传统，理所当然被清廷奉为正统。也只有遵循此一正统，满洲贵族才有可能去争大一统。崇德四年，皇太极修书与明国书曰：

自古天下非一姓所常有。天运循环，岂有帝之裔常为帝，王之裔常为王哉！独不观辽、金、元亦曾君临天下，后复转而属之明。可见皇天无亲，善则培之，否则倾之，乃不易之理也。

崇德七年，皇太极谕诸王贝勒曰：

朕蒙皇天眷顾，昔时金国所属，尽为我有。（中略）皇天无亲，有德者受命，无德者废弃，从来帝王，有一姓相传永不易位者乎？自古及今，其间代兴之国，崛起之君，不可胜数。

[117]

清朝原以武力开国，迨自恃有得天下之势，便亟欲附之以天命。急于追认金人作为“祖先崇拜”，并以天命为至上权威，反映满洲种族政权正迅速向史华兹所谓的“普世王权”转化，[118]准备取代明朝为共主。皇太极之辽金元并提，绝不是偶然的。其所以尊元，即因满蒙相连，元又恰成一统，此第一层；又以元统得自于金，金为满洲先人，则必尊金，此又一层；金何尝一统？以其势与辽等，故先尊辽，此第三层。辽、金、元三代成为正统相承，实为皇太极所发明。这是满族统治者正统论的滥觞，而后为玄烨所大加发扬。

清世祖福临即位之初，满洲贵族唯恐其不能秉承皇太极遗训，特将辽、金、元三史详录，供其阅览。大学士希福等请福临以史为鉴：

从来嬗继之圣王，未有不法此而行者也。辽、金虽未混一，而辽已得天下之半，金亦得天下之大半。至元则混一寰区，奄有天下。其法令政教，皆有可观者焉。我先帝鉴古之心，永怀不释，特命臣等将辽、金、元三史芟削繁冗，惟取其善足为法，恶足为戒，及征伐畋猎之事，译以满语，缮写成书。（中略）于崇德四年六月，今敬缮成书以进。伏乞皇上万几之暇，时赐省览。懋稽古之德，弘无前之烈。[119]

这表明皇太极曾欲继辽、金、元之后重开大一统之业，更值得注意的是，入关前夕，清当局仍奉此为圭臬。苟明乎此，则可知范文程所谓“非与明争天下，实与流寇角”，只不过是进关的策略口号而已，绝不足以当作清廷之宗旨。顺治二年三月，南方尚未平定之际，清廷汲汲重新安排历代帝王庙，特尊金、元两朝，也就顺理成章，并不突兀。应该说，消

灭弘光政权之后，清廷肆无忌惮推行民族征服政策，于此已见端倪。当时降清的汉人洪承畴、冯铨之流，虽可在礼仪祭典方面推波助澜，但绝不可能影响清廷的主导方针。顺治二年的增祀历代帝王庙，无疑是遵从多尔衮为首的满洲贵族的意志。

清廷再次重提历代帝王庙，则在那位数典忘祖的福临亲政六年之后。实则早在亲政伊始，更定历代帝王陵寝祭祀，即显示福临调和华夷，尊崇中原传统的倾向。《清史稿》卷84《礼志三》：

（顺治）八年，定帝王陵寝祀典，怀宁伏羲，滑县颡顼、帝喾，内黄商中宗、西华商高宗，孟津汉光武，郑周世宗，巩宋太祖、太宗、真宗、仁宗，赵城女娲，荣河商汤，曲阜少昊，东平唐尧，中都轩辕，咸阳周文、武、成、康，泾阳汉高祖、唐宣宗，咸宁汉文帝，长安宣帝，富平后魏孝文帝，三原唐高祖，醴泉太宗，蒲城宪宗，酃神农，宁远虞舜，会稽夏禹，江宁明太祖，广宁辽太祖，房山金太祖、世宗，宛平元太祖、世祖，昌平明宣宗、孝宗、世宗，各就地享殿行之，或因陵寝筑坛，惟元陵望祭。

三皇、五帝、三代，历代所尊，自无异议。而可注意者，一统王朝中，西汉有汉高、文、宣三帝，加东汉光武，共四帝。唐代有高祖、太宗、宪宗、宣宗四帝。宋代太祖、太宗、真宗、仁宗四帝。明代太祖、宣宗、孝宗、世宗四帝。而元代仅太祖、世祖二帝。而于偏霸王朝，辽、金之外，特尊元魏孝文帝，汉化之主也；五代未成一统，而尊周世宗，汉族中兴之主也。辽仅太祖；金则太祖、世宗。如此定制，虽不违背尊崇辽、金、元三朝的祖训，但较之汉、唐、宋、明则稍逊一筹。清廷此次更定陵寝祀典，当然是为消除汉族士庶的敌视态度，但也无疑传达这样一种信息，清代若能在福临手中完成一统，走向兴盛，则其楷模并不在入主中土的辽、金、元，而在汉、唐、宋、明。

与此同时，恢复明万历陵寝的祭祀，^[120]并重弹吊民伐罪的老调。凡此皆与福临的政治体制改革相配合。顺治十年以来，福临更是大倡汉

化，尊孔崇儒。十三年底，毅然决定元旦停止拜堂子。旋谕礼部，以“古来圣帝明王，皆大有功德于民”，欲亲诣历代帝王庙祭拜。^[121]次年初祭拜之前，福临谕礼部文，颇耐人寻味，其云：

金代帝陵，向在房山县地方，历有年所。迨至明季，国运衰微，因我朝克取辽东，误疑金代陵寝旺气相关，遂将陵后地脉掘断。又因己巳年我太宗皇帝统师入关，追念金代先德，特遣王贝勒大臣往陵致祭，乃故明复将陵前石柱等拆毁，建立关帝庙镇压风水。朕思天祚本朝，于金何与？故明不思运数有归，辄毁及金代陵寝，愚诞甚矣。除金太祖、世宗已入帝王庙祭祀，其陵寝照旧守护。^[122]

福临敢于抛弃旧俗，停拜堂子，却不全盘否定顺治初年对帝王庙的安排，仍存金朝二帝陵寝祭祀，入享帝王庙。“天祚本朝，于金何与”，显然是针对明末以来的反清舆论。他急于为本朝洗刷，而不急于贬斥金朝，反映出福临虽欲迎合汉族，却不能轻易否定祖宗传统。^[123]福临在汉化改革进程中，招致本民族上层的强烈反对，背负着极大的精神压力。他在体制上的每一步改作，欲使其避免满洲贵族集团的干预，都极其谨慎。而他最大的目标，即组成一个皇权控制下的满汉联合内阁，此时尚未实现。而就全国形势来看，僵持数年的西南战局也未见有即刻改观的迹象。质言之，他尚未能赢得汉族士人的全力支持，亦未握有足以令满洲贵族屈服于皇权的政治资本。^[124]所以，他对历代帝王庙暂时维持现状，是不欲另生枝节，徒然增加满洲贵族的怨恨。数年之后，上述困扰已不复存在，对于顺治二年历代帝王庙遗留的问题，福临毅然予以重新清理。顺治十七年，御史顾如华疏请在清初所立二十一帝“皆系开创之主”之外，将历代守成贤君商中宗、高宗，周成王、康王，汉文帝，宋仁宗及明孝宗七帝入庙；并请于从祀功臣中罢黜潘美、张浚，理由即二人阻扰宋朝抗击辽、金。顾如华请增祀守成之主，直承元末杨维桢《正统论》，意在不推翻清初重开创的前提下，突出历代中原王朝的统绪；在大一统的框架中争正统，而尤在尊宋、尊明。其请罢潘、张从祀，意甚显明。这在顺治一朝，实在是大胆的言论。岂知福临的批旨更为干

脆，不但完全依议，而且索性将辽、金、元三朝太祖一并罢祀。

辽太祖、金太祖、元太祖，原未混一天下，且其行事亦不及诸帝王，不宜与祭，著停止。^[125]

福临非但尊事实上的一统，更尊“行事”上的正统。尊元世祖，以其一统，符合明初立庙本意。虽金世宗仍保留，或许福临不为已甚，过于刺激本族。但如此一来，商、周、汉各有三帝，宋、明各有二帝，而金、元各仅一帝，逊色多矣。唐亦一帝，乃福临不喜唐朝帝王侵染胡气。若非因此，则唐必如三代、汉、宋、明并尊矣。应该说，福临如此安排，不仅符合朝廷汉士大夫的意愿，亦与当时普遍舆论相去不远。清廷若遵循无改，大约不至再起纠葛。

岂料福临去世未及两月，清廷当局即翻旧案，将福临增祀七帝剔除，以辽、金、元三朝太祖“俱系开创之主”，再入祭祀。^[126]与此同时，争论福临谥号，汉大臣以福临“龙兴中土”为重，主张尊为“高皇帝”，而满洲当局则以其守太祖、太宗成业，乃定谥“章皇帝”。^[127]毋庸赘言，满洲当局对本朝大行皇帝的定位，以及回到清初统治者的立场来安排历代帝王庙，二者紧密相连，都反映出其狭隘落后的民族征服者的偏见。如此一来，历代帝王庙又恢复清初的模样，所谓正统与大一统也就愈加混乱不堪。历史再次显示，政治形势的变化，与正统之争关系何其紧密。

（三）玄烨重新安排历代统绪的背景

1. 不许私议帝王得失

康熙一朝，对历代帝王庙一直未予重视，何以玄烨临死之前，又不惜对此大动手脚，非造成盖棺定论不可？这绝不是玄烨一时心血来潮，而是应对康熙末年社会政治形势的需要，也是其思想发展的必然结果。

更定历代帝王庙祭祀的动机，玄烨的上谕已表达得很明白，即杜绝书生辈对前代帝王“必刻意指摘，论列短长”。所谓书生，不仅指在野文人，而且包括在朝的汉人官员。玄烨以为，“今宋、明诸儒，人尚以宜附孔庙奏请”，那么前代帝王，他就“不得不为前人言也”。换言之，儒家的道统虽不能完全由玄烨一手而定，帝王的治统则绝不能任由旁人妄议，必待他来钦定。而这一思想的初次明确表述，恰好紧接于第二次废黜皇太子之后。

朕御极以来，惟欲万国乂安，上则敬天法祖，下则垂令名于后世。孜孜然以至须发尽白，心血耗散，历尽忧勤，荡平险阻。自古帝王在位不久，享年不遐者，论者往往归于别故，而未谅帝王实不胜其难，实不堪其劳，忧惧所迫，以致享祚不永也。[128]

玄烨虽以忧勤国事为言，但为自己辩护复立皇太子的失误是显而易见的。此一思想几乎原封不动地移植于五十六年的《面谕》。他自述其“数十年来殚心竭力，有如一日。此岂仅‘劳苦’二字所能该括耶？前代帝王或享年不永，史论概以为侈然自放，耽于酒色所致。此皆书生好为讥评，虽纯全尽美之君，亦必抉摘瑕疵。朕为前代帝王剖白，盖由天下事繁，不胜劳惫之所致也”。“帝王仔肩甚重，无可旁诿，岂臣下所可比拟！”“为君者勤劬一生，了无休息。”云云。表面上是以自己一生的经历体会，来为历代帝王鸣不平，实则不但为自己辩护的色彩更浓，而且对“书生讥评”和“史论”的批评也更为严厉。如前所述，《面谕》的特征之一在于以康熙本朝的成就论证清得天下最正，而其所以能有此成就，又在于玄烨一生兢兢业业。因此，他必然要严禁对自己及本朝有所讥评，由此出发，进而剥夺士大夫对前代帝王的妄评。既然对前代帝王不能訾议，对清代朝政，对玄烨本人也就更不得妄加议论。在玄烨那里，历史和现实政治结合得如此紧密，两者相得益彰。此前，玄烨还经常标榜自己从不轻评古人，绝不干预《明史》，悉从公论。而今他将一切“话语权”牢牢紧握在自己手中，任何人不得分享。对此，玄烨可以说是至死不渝。[129]既然如此，那么，玄烨一定要在生前重新排定历代帝王庙，

也就势所必然。

然而触发玄烨安排帝王庙的契机，即他所谓妄议历代帝王的“书生辈”，则不能不联系到戴名世《南山集》案。康熙五十年十二月十八日，刑部等三法司疏参戴名世案内诸犯：

查戴名世书内，欲将本朝年号削除，写入永历年号等大逆之语。依律大逆凌迟处死。据方孝标所写《滇黔纪闻》，内有“永历初在广东，延至广西，终于云贵，与隋之清泰于洛，唐之昭宣于巴颜，宋之帝昺于崖州同，不可称之为伪朝。又金陵之弘光、闽越之隆武败亡后，两广复立已故桂王之子永明王于肇庆，改号永历”等语。^[130]

今人王树民辑《戴名世集》，法国学者戴廷杰撰《戴名世年谱》，名世文字大体不缺。《集》中六篇文字为清廷所指责，^[131]而最与刑部疏参相符的，当数《与余生书》，其云：“今以弘光之帝南京，隆武之帝闽粤，永历之帝两粤，帝滇黔，地方数千里，首尾十七八年。揆以《春秋》之义，岂遽不如昭烈之在蜀、帝昺之在崖州？”然此篇作于康熙二十二年，正是清廷以博鸿特科开明史馆不久。名世有感于“近日方宽文字之禁，而天下所以避忌讳者万端”，恐难成“一代之全史”，无能了其“夙昔之志，于明史有深痛焉”。故于南明史特加留意，搜罗寻访，欲补史馆之阙，未曾顾及清廷忌讳。名世处康熙之世，于明亡不无惋惜，于遗民多所顾恋。然其于清得天下，并无显恶之语。其系南明以正朔，亦与时人同调，皆承元、明以来史论正统之余绪，以为嬗代之际，义例理当如此，^[132]非有意否定清顺治一朝。不料康熙晚期，文网渐密，凡与朝廷意见相左，俱为罪证。试观其《子遗录自序》，于明之得天下、失天下虽多贬词，然以明承平最久，必不能令玄烨心悦；至其云“甚哉，明之亡也非其罪，岂不可哀也哉？”在玄烨看来，尤不可忍。《弘光朝伪东宫伪后及党祸记略》虽感慨于弘光灭亡之速，然其云“地大于宋端，亲近于晋元，统正于李昇”，岂玄烨所能容？其中记明太子案，云史可法得左懋第书而悔初信王之明为真，且引述左懋第书，必另有史源，非专据吴梅村《绥寇纪略》。如此则暗示真明太子已死于清廷，无异揭露清廷自诩优礼明后裔纯为骗局，又必为玄烨所切齿。总之，只要如实记载清初历

史，处处都是罪名。四十七年“朱三太子”现身以及随之皇太子初废，令玄烨为清朝命运感到忧虑不安。戴名世《集》中竟以南明诸帝未绝，仍为正统所在。《范增论》曰：“盖有其国既失，其宗庙既隳，而篡于乱贼之手者，而其流风余思未斩于世，天下之人犹有不忍之心。于是纷纷而起，辄归其名号于先朝之后，其为名也正，其为义也顺。是故不踰时而天下平，此亦自然之势也。”清廷最忌者，即复明运动，即朱三案。不论名世此篇是论史，还是讽今，然以南明为正，则无可怀疑。更有甚者，其论“秦之吞天下”，周与六国“其势已去矣。当此之时，苟有人焉崛起，诛暴秦，修先王之法，拯元元之命，其义已无愧于汤、武”。此则极易令人以清拟秦，以光复南明相号召。《集》中论《春秋》复仇之义，云：“今夫《春秋》之义，莫大于复仇，仇莫大于国之夺于人而君父之死于人也。”“最下则忘之，又最下则事之矣。”“后之臣子，有遭其国亡，其君死，而忘其仇，而事其仇。且其国之亡也，彼实有以致之亡；君之死也，彼实有以致之死。”^[133]则非但令满洲当道与降清者刺目，即清初出仕的汉人亦不免为之愧然。康熙朝初期以文饰儒教、尊崇汉化相号召，名世实为其所惑也。迨康熙朝后期，风向大变，绝不容书生论列历史是非，名世焉能得免。至于《南山集案》牵连之广，惩罚之酷，则又因玄烨废皇太子而深感危机使然。玄烨正欲挽救人心，扭转世风，自必绝不容异端邪说在士大夫之间流传。玄烨的政治敏感告诉他，一旦顺治一朝正统被夺，清廷所成大一统的合法性也将因此而动摇。“（我朝）得天下之正，千古未有也”一语，之所以产生于会议戴名世罪行之际，绝非偶然。

2. 玄烨历史正统观的前后变化

与康熙初年的明史案不同，戴名世案直接开启了一个时代。以前清廷一切貌似公正的姿态从此荡然无存，代之而起的是文化思想领域的严密控制。虽然玄烨一直对汉族士大夫的动向极为关注，但在四十年代之之前，玄烨的基本目标是在学术思想上争取支配权。他既欲身兼治道，就不能置“道”于不顾，以赤裸裸的专制者面目现身。所以，他必须提倡崇儒重道，研经读史，政治上必须尊明，对历史上的正统还须貌存恭敬。我们对此应有充分的估计，才能理解康熙朝前后期的政治差异。玄烨的

读史笔记颇能说明问题。

《四库全书》史部有玄烨《御批资治通鉴纲目》五十九卷，又有《御批资治通鉴纲目前编》十八卷和《御批续资治通鉴纲目》二十七卷。《御批资治通鉴纲目全书序》云：自《纲目》之后，“有《前编》，有《外纪》，有《大纪》、《续编》”等等，并云：“朕几务之暇，留神披阅，博稽详考，纤悉靡遗。”“前后所著论断，凡百有余首。”《纲目全书》未收《外纪》、《大纪》，而于《前编》之后有《前编举要》三卷。检玄烨所批凡107条，除2条是指出原书的卷次、页数讹误外，有关历史的议论共105条，分别为《前编》2条，《举要》未批，《纲目》62条，《续编》41条。《御批全书序》题为四十六年正月，乃刊行之日。自十五年玄烨开始读《纲目》，二十四年已经手自批定，^[134]至此已过二十余年。玄烨所批105条，按朝代计，《前编》周代2条；《纲目》周1条，两汉17条，三国2条，西晋1条，东晋2条，南北朝6条，隋1条唐29条，五代3条；《续编》两宋36条，元5条。可见玄烨所批以汉、唐、宋为多，所关注者，又多在各朝兴衰、君臣纲常。就其所批来看，似于中国历史大分合、大转折之处，几乎无所体会；至于朱子《纲目》之义例宗旨，玄烨虽称其“义例森严，首尾条贯，足以示劝惩而昭法戒”，^[135]亦全然不加评论。所以，无论从史学角度，还是从理学角度来看，玄烨数十年中，都不曾得其三昧。即便玄烨对帝王治术的评论，也得意甚浅。读者自可检验。

然而，经历过三藩之乱，时时提防汉人反满意识的玄烨，于历史上华夷之辨、正统偏霸，岂能无所感触？李光地《榕村续语录》卷7《史》中所记，透露些许消息，值得注意。

说朱子做《纲目》，尊中国，骂金人。皇上最不平《续纲目》夺元朝之统。余廷对时说：“朱子并无此说，皆后人不善读《纲目》者之所为。至暴虐莫如秦、隋。秦、隋，朱子何尝夺其统？天下无他主，不归之统而谁归？其分书者，各国皆称大号，而其不正同，其残暴又同，无可属，只得分书。元大一统，至外国皆属，宋又亡统，不属元而谁属？且论元虽非中国主，尚不至如秦始皇焚诗书坑儒者地位，秦尚与之统，况元

乎？舜东夷，文王西夷，岂限地位？惟是德耳。朱子之意与皇上同。”皇上近来大信朱子。

另一条又云：

余阁学时，上一日临轩，忽问中堂及学士《续纲目》何如？时宛平（王熙）、汉阳（吴正治）相公皆漫应云好。上转头问余曰：“何如？”余曰：“臣平生极不喜此书。朱子《纲目》义例所云：‘统者，以天下无主，有以主之者，便以统归之。’如秦、隋之无道，而又不久，亦不得不以统属之。惟五代地无大小，国无常主，无统可归，必夺统也。《续纲目》于元而夺之统，不允。元已百年，君天下矣。宋之臣子若举兵起事，还可以忠孝解说。凡百姓一有作乱者，即谓之‘起兵’，已为元之子民，而乃以叛民为义士，可乎？”余素持论如此，不谓与上意合。

李光地以内阁学士兼翰林院掌院在二十六年初，以上两条皆二十六年以前事。玄烨关于历代正统的意见，无疑值得参考。朱子《纲目》之不满于《通鉴》者，唯在《通鉴》尊曹魏而黜昭烈。《纲目》又以天下所属即为得统，自能为清统治者所接受。玄烨推崇朱子，不妨碍其以正统自居。而《续纲目》华夷之辨甚为强烈，如后来弘历所指出的，以金世宗一代仅成小康，乃“天厌其德”；又如“金禁女真人学南人衣饰”，是拒绝“用夏变夷”；《续纲目》否定元得正统；且云“元世祖太子珍戡谕属下毋读蒙古书，须习汉人文字”，弘历以为是篡改本意。凡此种种，玄烨不可能不寓目，内心亦必反感至极。康熙三十年，翻译满文《通鉴纲目》告成，玄烨于《序》中曰：“《续编》则下逮宋辽金元，其中叙事虽间得其实，然而议论偏私，记载乖舛，往往有之。视朱熹所撰《纲目》迥乎其不侔矣。”^[136]足与《榕村语录》相发明。

然而，玄烨对《续编》的不满，《御批》却并未稍有体现。所以弘历也只得说：“皇祖虽尝挾精微，征辞旨，著论百余首，亦惟析疑正陋，

垂教后世耳。”^[137]其实，玄烨何曾“析疑正陋”？玄烨之所以无所笔削，倒不是他不想有所发明。“宛平、汉阳相公皆漫应云好”，即透露当时汉人大学士并未意识到《续纲目》黜元有何不妥。即使明珠辈说朱子“尊中国，骂金人”，欲连朱子《纲目》一并否定，显然与玄烨意图不符。玄烨晚年自持学术独尊，即明言：“书生评论帝王每多苛刻，唯朱子最为公平，言金世宗行政果如此人言，即尧、舜矣。”^[138]唯当时玄烨自度学力未充，^[139]无以令人屈服，亦无挑起争端之必要。李光地举舜和文王为例，云朱子以为得天下正与不正“惟在德耳”，而不在种族。元一统天下即正统所在，反元即叛民。光地说自己的看法与玄烨相合。果尔，则可判定，此时玄烨的思想，完全可在汉人承认一统天下即为正统这一点上获得满足，而不必另生头绪。此一姿态，直至四十六年玄烨刊行《御批资治通鉴纲目全书》时，依然未有大变。《宋高宗父母之仇终身不雪论》云明朝之亡，“岂非当日不主义和者乎？偏安，社稷犹存一线之脉络”。意在为清太祖、太宗伐明作辩护，为本朝争正统，无意间为南明政权之地位留下活口，在此情况下，不至于历代正统进行大改作。四十六年玄烨最后一次南巡，黄河治理告成，玄烨的承平之世达到极盛，满汉关系似也平稳和谐。看不出有什么理由使玄烨要在思想意识领域发动一场攻势。

然而四十七年以后，形势迅速变化。先是朱三太子果有其人，明亡六十余年之后竟血脉未绝，困扰清廷多年的噩梦居然成真。随后数年，便是皇太子反复废立，玄烨由此疑虑清朝国祚将衰。其间又是戴名世《南山集》案。五十四年，西线战事又起，麇兵绝域。加上各省亏空，流民叛乱，迁延不绝。六十年，台湾居然一度失陷。这一系列事变，将玄烨搅得惶无宁日，政治空气日益紧张。是以任何地方骚乱不安，皆须严密注视其性质与动向，必扑杀于萌芽状态，绝不能任其发展，演变成全局性的反清事变。戴名世案之所以值得玄烨注意，因其从中看到地方叛乱的舆论煽动与士大夫言论著述之间的关系。当年参与吴三桂叛乱的方孝标，其所著《滇黔纪闻》竟然在《南山集》中借尸还魂。玄烨不能不联想到三十年前的三藩之乱，不能不担忧《南山集》又成为异日反清的乱阶。

康熙朝六十余年中，三藩之乱影响玄烨一生最为深刻。自此之后，

玄烨对汉人的警惕就从未放松。他关注舆论与动乱的关系，亦由此而起。早在康熙二十三年，玄烨曾曰：“朕每于刑部章奏必详加看阅。近将藏姚秦三藏书道人等俱坐妖言惑众之罪启奏。朕观乃道人平常所看之书，并非妖言，故免其罪。若一时看阅不到，如许人命，不几徒死乎？”^[140]看来玄烨对现实舆论的关注，要比涵咏性理、体会史书用心得多。尽管玄烨素以不妄杀自夸，但其观照几乎无所不届，必然令康熙一朝的社会空气蒙上浓厚的阴影。如果说，起初玄烨对反清活动的关注仅在于民间基层，那么，从康熙四十年代之后，士大夫的言论倾向便皆纳入玄烨的禁锢之列。任何不利于本朝的言谈著述，任何有利于明朝的舆论扬播，皆为玄烨所不能容忍，^[141]他必须要在意识领域定于一尊。玄烨之所以晚年一定要封禁对本朝帝王予以评论，并在历代帝王庙对历史正统重新安排，严厉贬斥明朝，思想上固然其来有自，而四十七年实为其转折点。可惜目前我们对此种变化尚缺乏深入的认识，很难深刻洞察康熙后期政治史的本质。

综观玄烨的舆论控制，其目的可归结为两个方面：其一，监视舆论对宫中、朝廷事件的传播，严防丑化清廷统治。初废皇太子之后，玄烨即担心东南士大夫借此窥探朝廷动向，令江宁织造李煦密切监视。“近日闻得南方有许多闲言，无中作有，议论大小事。朕无可以托人打听。尔等受恩深重，但有所闻，可以亲手书折奏闻才好。此话断不可叫人知道，若有人知，尔即招祸矣。”^[142]次年又嘱咐江宁巡抚张伯行：“南方多有造言生事者，尔可以留心。”^[143]由废皇太子事而起，随即发展成普遍的舆论控制与封禁。四十八年议覆御史张莲条奏，令地方官严行禁止“民间设立香会”及“出卖淫词小说”。五十年十二月，左都御史赵申乔在纠参《南山集》之后，旋以“直隶各省寺庙常窝藏来历不明之人，行不法之事”，请停止创建寺庙，并令寺庙僧道甘结“不许容留外来之人”。玄烨立即批旨：“游民充为僧道，窝藏逃亡罪犯，行事不法者甚多，实扰乱地方，大无益于民生者也。”“创建增修，永行禁止。”^[144]五十三年，清廷重申：“近见坊间多卖小说淫词，荒唐俚鄙，殊非正理。不但诱惑愚民，即缙绅士子，未免游目而盪心焉。所关于风俗者匪细，应即行严禁。”于是九卿遵旨议定：“凡坊肆市卖一应小说淫词”，“严查禁绝。将板与书一并尽行销毁。如仍行造作刻印者，系官革职，军民杖一百，流三千里；市卖者杖一百，徒三年”。该管官不行查出者，依次降级罚俸。

[145]以针对所谓小说淫词发展成全国规模的文字禁令，康熙朝上承顺治，下启雍、乾，实为一重要转折。这就是满族君主维持承平“盛世”的一大法宝。

玄烨对外故示优容，实则对京师动向严密封锁，唯恐泄露地方，影响舆论。[146]五十六年，因传闻皇子允祉家人在外索贿，所至五省地方督抚皆巴结逢迎，赠馈银两。玄烨大为恼怒，以为必非皇子属下所为，并“差人各省查拿，必拿获问明方已。若不如此，狂妄书生风闻，笔之于书，关系声名非小”。[147]北京春日多风，六十年会试，正逢扬沙。玄烨疑心又起，曰：“况值暮春清明时，正风霾黄沙之候。或遇有地震日晦，幸灾乐祸者，将借此为言，煽惑人心，恣行讥议，私相纪载，亦未可知。”[148]此外，对于前线战事，甚至他本人病情，玄烨都担心误传，需一一澄清。[149]他晚年对舆论如此警惕，即因他确信治理多年的汉人仍未服帖，[150]一向引以为自豪的盛世正危机四伏。

其二，关注士人著作中的倾向，以警惕其动摇玄烨在学术上的绝对权威。学者士人的言论著述，从来即为玄烨注意，但前后意图略有不同。他在反“伪理学”阶段，多注意作者言行是否相符；对汉人在学术上相互推引，亦深致不满。三十三年，他就“理学真伪论”的一番议论，充分反映当时的心态。[151]迨玄烨晚年自恃学术已定于一尊，他从对学术批评进而发展成为学术监禁，也就势所必然。戴名世不仅语多悖逆，且著《四书朱子大全》一书，广为刊行。在玄烨看来，直欲与朝廷分庭抗礼，无可容忍。尤其是他钦定的《朱子全书》、“四书”注解颁行之后，[152]官员学者间仍私自注解，广为流播，更是忽视他身兼道统的存在。为此他不惮其劳，对所著书籍一一加以细阅。玄烨晚年曾毫不掩饰地说：“凡新刻之书，朕必详阅，故知之甚悉。”[153]五十四年，玄烨就注书谕大学士：“注书一事，关系匪轻。必深识古人之意，得其精要，乃可注书。若学力未到，妄自注解，则意义反晦矣。”似为论学，实则警告汉臣：“朕每见近今人所注书，细探其旨，大约皆私意为人。如张伯行所作，有一部书，全为汤斌一人。其他书亦有为明时数人者，皆伊同乡人也。张伯行居官虽清，其注书亦未允当。彼为大臣，人观其所注之书，易为所惑。”[154]其意图一经道出，于是李光地即逢迎，朱子《近思录》“何必更注”。王揆也说：“《性理》一书，无容注解，圣谕诚

然。”一切只须遵循钦定的学术准则，不得稍有异议。通过注书在学术上相互推引，在玄烨看来，既易于结党，更能蛊惑士人，转移风气。^[155]所以他强调“朕所谕数者，俱于世道人心大有关系”。^[156]值得注意的是，随后便有九卿提请禁止注释一切古书，^[157]开学术专断的先河。由上可见，自康熙四十七年以来，清廷对舆论控制何等严密，而在意识形态上的专制，实为玄烨改造历代帝王庙的必备前提。

（四）特尊辽金的新格局

然而，《面谕》既倡言“自古得天下之正莫如我朝”，并为此彻底否定清廷先祖曾经臣属明朝的事实，^[158]则势必要将满族从中原王朝体系中外化。但如此一来，就不能不留下蛮夷猾夏的疑问，得国之正一说，便更难融入传统的正统论。玄烨临死之前所以要彻底改造历代帝王庙，实有如箭在弦上，不得不发。历代帝王庙的安排，必须体现大清得天下最正。而其中最令玄烨棘手的问题，即在于辽、金是否得统。这里，玄烨面临中原传统史观的严峻考验。

元末修宋、辽、金三史，统绪纷争不绝。杨维桢《正统辨》力辟辽、金二朝，坚持元得宋统。其固以元代一统为前提，然“天命人心之公”，持论却归于正统。“或问朱氏《纲目》主意，曰：在正统。”何为正统？则道统之所在也。^[159]此《辨》一出，时人许为百年公论。玄烨若仅以大一统为准的，自可满足于杨维桢之论。元灭宋得宋统，清灭明得明统，可以妥帖，当不致大动干戈。然而杨维桢以元朝之统始于平宋之年，而不始于世祖继位之时，又以辽、金无统可言，则断非玄烨所能接受。若辽、金无统，清开国即无统；若必待灭宋之日元方得统，则南明永历灭亡之前，清顺治一朝尚未得统。凡此皆与“自古得天下之正莫如我朝”相违戾，玄烨势不能容。况且，清初以来，汉族遗民士夫所持正统，元亦不予。黄宗羲《明夷待访录·原法》：“夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽，经此二尽之后，古圣王之所惻隐爱人而经营者，荡然无具。”^[160]魏禧《正统论》三篇乃就欧阳（修）、苏（轼）、郑（思肖）三家而辨，而不提及杨维桢。叔子将统分为三类，即正统、偏统、窃统。正统者，三代以下为西汉、东汉、蜀汉、东晋、唐、南宋。蜀汉何

得为正统？以三国之中唯蜀存两汉之统也。西晋、北宋得国不正，不得为正统。然以东晋、南宋之为正统者，乃北方为夷狄所侵，势不得不与之正统。是知叔子之论正统，持华夷之辨特严。拟三统而斥元朝于其外，辽、金更不待言，实则以夷狄得天下根本不成其统。故叔子断言：“革姓受命之事，非天心所欲，势也。”然势之所兴，君子所不得已，岂得谓“天心所欲”？岂可言“天命所馨，惟德是辅”？^[161]其置杨维桢《正统辨》于不顾，良有以也。康熙一朝提倡崇儒重道，政治上公开尊明，清初遗民影响大为消息，然在朝士人如戴名世辈居然仍承其余绪，以南明为正统，隐然与朝廷相抗衡。此风不息，大清得天下之正即不能定于一尊。玄烨晚年加强舆论控制，势必彻底扭转这一局面。清太祖、太宗既尊金源氏为其先祖，顺治死后，清廷恢复辽、金、元三朝太祖崇祀历代帝王庙，于金又增祀世宗。玄烨欲“敬天法祖”，倡大清得天下最正，即不能不为辽、金争正统。故康熙一朝特尊辽、金。

《钦定日下旧闻考》卷132载有世祖章皇帝御制金太祖、世宗陵碑文，圣祖仁皇帝御制金太祖、世宗碑文各一通，俱不著年月。按《世祖实录》，福临于顺治十四年正月戊午，谕礼部：金太祖、世宗仍入帝王庙，陵寝照旧祭祀，次月亲诣历代帝王庙行礼。御制金朝二帝碑文，或当其时。然检《圣祖实录》，从未有玄烨亲祭金陵之事，此碑文又不见于《御制文集》，故无从断其作年。康熙三十六年初明谕遍祭前代帝王陵寝，虽未明载辽、金两朝，宜当在致祭之列。^[162]次年“命皇长子允禔、大学士伊桑阿至金太祖、世宗陵奠酒”，^[163]分明甚重金帝陵寝。然五十年之后，记遣人于各地祭历代开国帝王陵寝，偏独遗辽、金两朝不与。^[164]据《碑传集》卷20劳之辨《自序》：“癸未（四十二年）三月，旋承简命，祭告畿内颍颛、帝营、商中宗、金太祖、世宗、元太祖、世祖、明宣宗、孝宗、世宗等十陵。”劳之辨时为太常寺卿，祭祀一事，正其职掌，自述应无可疑。又，四十二年陈诜任鸿胪寺卿，“恭遇皇上五旬万寿，奉命祭告辽太祖陵”。^[165]是知玄烨固未忘情于辽、金陵寝也。清宗室昭槱曰：“仁皇帝六巡江浙，每至江宁，必幸明孝陵，拜谒如仪。其他如辽、金诸陵，亦皆如谒明陵制，其雅慕先代如此。”^[166]玄烨至江宁祭明太祖陵，皆亲临，行三跪九叩礼，逾于常仪，^[167]则知玄烨视辽、金二陵寝远过于历代诸陵。郑天挺《清代皇室之氏族与血系》一文云，清“入关而后，（于金代陵寝）崇敬之礼加于历代诸陵”。^[168]玄

烨礼敬辽、金两代，当时并无所隐晦，然御制金太祖、世宗碑文不载于《实录》及《御制文集》，此与祭祀各代陵寝而隐去辽、金，皆后世编纂者所为，实无当于玄烨本意。兹将玄烨御制金太祖、世宗碑文节录如下：

惟金朝房山二陵，当我师克取辽阳，故明惑形家之说，谓我朝发祥渤海，气脉相关。天启元年，罢金陵祭祀。二年，拆毁山陵，剺断地脉。三年，又建关庙于其地，为厌胜之术。从来国运之兴衰，关乎主德之善否。上天降鉴，惟德是与。有德者昌，无德者亡，于山陵风水原无关涉。有明末造，政乱国危，天命已去。其时之君臣，昏庸迷谬，罔知改图，不思修德勤民，挽回天意，乃轻信虚诞之言，移咎于异代陵寝，肆行摧毁。迨其后，流寇猖獗，人心离叛，国祚以倾。既与风水无与，而前此之厌胜摧毁又何救于乱亡乎？有明君臣乃毁及前代帝王山陵，其舛谬实足贻讥千古矣。夫金朝垂祚百有余年，英君哲辟，实光史册。天聪三年，太宗文皇帝统师入关，知金太祖、世宗二帝陵寝在兹，追念鸿烈，特遣王贝勒大臣诣陵致祭，诚非常之盛事也。洎世祖章皇帝定鼎中原，随享金太祖、世宗于历代帝王庙，复命地方官春秋致祭陵寝，又谕礼臣专官省视，修其颓毁，俾規制如初。朕缵承丕绪，缅溯前徽，特命所司，虔申禋祀，以昭继述阐扬之意。（下略）

玄烨表面似谨守父祖遗训，却于福临死前改定历代帝王庙，罢黜辽、金、元三代祭祀一举避而不谈。与前引顺治十四年祭祀金代二陵的上谕相较，玄烨此《碑》指斥明末诸帝尤为严厉，而颂扬金代则不惜溢美，且对皇太极以来清廷尊崇金代大加表彰，则玄烨非止纠偏而已，公然为金代争正统也。此一意图，后来重新安排历代帝王庙即得以实现。然如前所言，玄烨既公然尊金，却又掩饰清人乃金之后裔，正章太炎所谓“忸怩之情”。

《钦定日下旧闻考》卷51康熙六十一年十二月，“世宗宪皇帝祇遵圣祖仁皇帝谕旨，增祀帝王各立神牌”。玄烨既立无道、被弑、亡国三

禁，凡此前“入正统、不入正统及被弑、亡国者”，皆待玄烨一手裁定是否入祀历代帝王庙。前述明代立帝王庙，崇祀开国一统英主，非特重统绪相承。而清则不然，从清初单为本朝争正统，至玄烨晚年则大动干戈，必扩展成一新型历代正统论，简括如下：

原二十一帝，分五龕：三皇、五帝各一龕；禹、汤、武王、汉高、光武一龕；唐太宗、辽太祖、金太祖、金世宗一龕；宋太祖、元太祖、明太祖一龕。今增一百四十三君，合前凡一百六十四帝王，重新分为七龕：三皇、五帝仍各一龕，夏十四王、商二十六王合为一龕，周三十二王独为一龕，汉二十一帝、唐十五帝合为一龕，辽六帝、宋十四帝、金五帝合为一龕，元十一帝、明十二帝合为一龕。

玄烨自命为前代帝王争公道，但其斥秦、西晋、隋不予，则视大一统无能立说；斥五代，即统绪亦无以相承；斥东晋、南北朝而存辽、金，岂能以正统服人心？既以无道者不与，何以又祀荒淫之桓、灵？既以被弑不与，何以犹存唐宪宗？既以亡国不与，何以偏列崇祯？凡此皆无能自圆其说。要之信口玄黄，一秉于玄烨之私。而其要害，实在于黜明万历以下三帝，以示清开国即正；存崇祯者，以示清之天下不得自明。其合辽、宋、金于一龕，则宋不得独享正统；而合元、明于一龕，则不能以华夷别中外。惟其如此，方能为大清得天下自古最正出具历史依据，至于其谬误违戾，实未遑顾忌也。

然乾隆二十九年，弘历亲临历代帝王庙行礼，并于《御制历代帝王庙礼成恭记》云：“予尝论之，洪武之去辽、金而祀元世祖，犹有一统帝系之公。至嘉靖之去元世祖，则是徇于中外之见，而置一统帝系不问矣。若顺治初之入辽、金而去前五代，则尔时议礼诸臣亦未免有左袒之意。孰若我皇祖之大公至明，昭示千古，为一定不易之善举哉！”分明对玄烨晚年安排赞扬备至。岂料二十年后，甚觉不妥，乃归罪康熙朝臣，亟为弥缝，强词夺理，字里行间，无不激荡专制淫威。至其立金哀帝以当明崇祯，适见其偏爱，固守祖训不渝。^[169]何足与论是非天理哉！

三、玄烨身兼治道的秘诀

康熙后期，由于政治形势和满汉关系的紧张，玄烨对待为学与政事之间的关系，以及他在学术上的身份和姿态，均发生变化。他不甘心仅凭治统干预道统，而必欲以道统自居，裁断学术，令汉人折服。这对于理解玄烨何以必须、并且可能倡清得天下之正以及重新安排历代王朝正统，甚有关系。

（一）对抗汉人传统之学的新功夫

玄烨早期习学儒学经史，虽出于统治的需要，但不能否认他有一种入门初始的虔敬。他反复强调政事由学问出，大约也不尽出于装饰。^[170]后来，玄烨以“伪道学”打击汉人士大夫，争取学术上的主动权，提出“公私”二字以辨理学真伪，即以所谓人品定学术高下，开始以势压学。“公私”二字，专为臣下而设，裁断操于玄烨。然而以此虽可操学术予夺之权，其实不过以政治混淆学术。玄烨欲想真正在学术领域居于统治地位，仅说一些“以道存之于心”，“道学岂易言”之类，^[171]当然是不够的，他非得练就自家弓冶不可。

玄烨既深受“汉人学问皆胜满洲百倍”的刺激，欲改变这一局面，必须从两方面着手：即通过西学对传统学术中的天象、历法、地理之学予以新解；同时强调实际中的格物，知人论世，以贬低汉人的书本之学为空疏，实则仍以实用政事以定学术之优劣真伪。这两方面，玄烨以帝王之尊，皆能因利乘便。^[172]

玄烨自云曾勤攻数学，“朕尝用算法称石称砖，以考验数学”。^[173]尽管有的传教士在描述玄烨勤攻西方数学以及极为欣赏西方科学的态度时，对玄烨赞扬有加，^[174]但康熙晚期在宫中伴随玄烨多年的意大利传教士马国贤，对其成绩却未加恭维。^[175]玄烨对西学虽有某种兴趣，然其本意似不在此。^[176]二十八年南巡，玄烨召见李光地，以星宿运行质诸《尧典》，李光地不能对。这一对话的前提，当然是玄烨自恃对西学

已得其中三昧，故曰：“自来史志历法多不可信，质之以理，类空言无实。”玄烨“又历指三垣星座问光地，不能尽举其名。上指示从官历历明析”，终使随臣匍匐称颂。^[177]三十一年，玄烨与群臣论及《太极图》，因示以数学解析音律，计算河水流量，检测日晷，令群臣“得闻所未闻，见所未见”。^[178]其所以能检验经典、折服汉人者，即得自传教士的西学。

至于汉人传统的义理词章考据，玄烨则以为学旨在心性休养以及实际功效作权衡，来否定汉人的优势。四十三年，玄烨谓身边满臣：“古今讲道学者甚多，而尤好非议人。彼亦仅能言之耳。而言行相符者盖寡。是以朕不尚空言。”且不无讥讽：“人见讲道学之人或不见用，辄为太息，以为彼果见用，必有可观。此亦徒见其空言而云。若果见用，言行亦未必相符。”“由此以观，不在空言也。故君子先行后言。果如周、程、张、朱，勉行道学之实者，自当见诸议论。若但以空言而讲道学，断乎不可。”^[179]玄烨背负汉人道学家的压力之重可见一斑。但此时他还只能抬举宋儒以压今儒之言行不符、无济实用，与后来隐然欲将宋儒一并否定显然有别。同年，玄烨又就纂修《明史》大发议论：“朕实无学。每读朱子之书，见‘相古先民，学以为己；今也不然，为人而已’之句，罔不心悦诚服。又读孟子‘尽信书则不如无书’，益见史官上古不免讹传，况今人乎！”^[180]玄烨岂自甘承认其“无学”？^[181]实在告诫汉人，若不能体察世情，反诸于己，仅拘泥于史籍经典并无意义，不值得炫耀。由此出发，玄烨最终势必要将政事充斥于学术之中。

玄烨晚年，其姿态大变，跃跃然以为德、位兼备，已非孔子、朱子所能拟，更何止跻宋儒而代之。他对自己的格物和居敬皆极自豪，自表象视之，似皆有其独到之处，实则无不与政事有关。玄烨的格物，包括两个方面，即书中之格物和实验、人事中的格物。他之所以要搞一些实地调查测量，固然有为政的需要，但同时无疑也是为树立他学术上无可动摇的地位。^[182]试看五十八年，玄烨得意地宣称：“《皇舆全览图》，朕费三十余年心力始得告成。山脉水道，俱与《禹贡》相合。”向称难解的三代经典《禹贡》，只有在玄烨手中，“以生知之圣，殚格致之功”，才能获得新生。群臣除了一片颂词之外，谁复敢有异议。^[183]

泰山发源于长白山，是玄烨地理格物中的一大发明。《御制文集第

四集》卷27《几暇格物篇》，属玄烨晚年之作，其中“泰山山脉自长白山来”一条颇可注意。“古今论九州山脉，但言华山为虎，泰山为龙。”然而“总未根究泰山之龙于何处发脉。朕细考形势，深究地络，遣人航海测量，知泰山实发龙于长白山也”。显然，玄烨的结论非得自于对经典的考证。他对山川形势观察在先，然后派人测量，所得结论自然是印证了玄烨的观察。按玄烨的描述，长白山脉西面一支，“入兴京门为开运山，蜿蜒而南”，经金州旅顺，渤海诸岛，“龙脊时伏时现”，“皆其发露处也”。至山东登州，“海中伏龙于是乎陆起，西南行八百余里，结而为泰山，穹崇盘屈，为五岳首”。对此玄烨极为自负，以为一大发现：“此论虽古人所未及，而形理有确然可据者。”于是斩钉截铁，“长白之龙放海而为泰山也”。玄烨煞费苦心，不惜将堪舆之学与格物相杂糅，目的不就在于证明，满洲之龙注定要到中原来安顿吗？问题是，这远不仅是玄烨内心的一种满足。玄烨曾以此考问过李光地等人：“汝等知山东碣石等山脉从何处来乎？”李光地奏：“大约从陕西、河南而来。”玄烨曰：“不然。山东等山从关东长白山来。凡山东泰、岱诸山来脉，俱从长白山来。来龙甚远，不知里数。”李光地只得曰：“皇上博通典籍，是以知之甚详。”^[184]直至康熙六十年，玄烨仍向群臣重申：“盖山东诸山之脉，自关东来，结为泰山。”^[185]玄烨此说影响至为深远，颇负盛名的文献学家全祖望就曾讥笑李光地未能于经典中予以印证。^[186]毋庸讳言，玄烨试图令汉人信服，早在三代经典中已有满洲君临中土的启示。而尤可注意的是，玄烨此一发现恰在皇太子危机之后不久，并再次派人考察长白山，^[187]大约也不是偶然。清太祖朝三部《实录》开篇所述满洲源流，即以满族发祥于长白山，始祖乃天女吞食朱果所生，实为一新诞生之部族，否认远溯金代女真。这一神话又因玄烨对长白山赋以新解，从而获得更为深刻的涵义。

玄烨最为得意的，当数律吕、黄钟基础的探索。他对历代“群儒辩论纷纭而终无定准”的“累黍之说”亲加测验，结果发现“今营造尺适符纵黍一百之数，而横黍一百止当纵黍八十一，而以千二百黍实之黄钟，亦无不合”。^[188]继之以黄钟为基础，“其体绩、面幂、周径，皆用密率乘除，至为精密。此千古难明之绝学，待圣人而明者也”。^[189]早在三十一年初，玄烨就称其已探得数学与律吕关系的要诀，对径一周三之法表示怀疑。^[190]迨五十二年，玄烨宣称：“朕于算法、律吕等书，探究本源，

今已明晰，知黄钟为最要。凡数学以及斗斛尺度，无不系乎其中。”玄烨留心于此，前后凡二十余年。确认这一发现之后，玄烨便急不可待，命允祉等率人“修辑律吕算法诸书。著于蒙养斋立馆，并考定坛庙宫殿乐器”。次年，书成进呈，玄烨以“律吕、历法、算法三书，著共为一部，名曰《律历渊源》”。^[191]以此为凭借，玄烨乃大肆更张，亲自制礼作乐。^[192]且其意义又不仅在于礼乐本身，重要的是，他此时已无需依仗余国柱、陈廷敬之流来作文饰。^[193]而更重要的是，从此大清朝不必依照传统汉制进行什么改正朔，易服色。玄烨本人既然可以自出机杼，发明三代，当然也就无不为正统。^[194]与此同时，玄烨的舆地测量也步入高潮。^[195]张玉书生前就说过，熊赐履笃信蔡元定，又曾派人试验梅文鼎测影之法，却全然未合。而“皇上洞悉律数，究极精微，真足超越千古”。^[196]可见无论是宋学的正宗，还是清学的巅峰，统统都被玄烨所超越。毫无疑问，《律历渊源》撰成之后，敬天授历、神道设教的角色，已非玄烨莫属。

在思想及学术领域的交锋中，仅凭权势压制对方，但不足以令人折服。至少玄烨自己懂得这一点。从某种意义上说，玄烨的高明之处，正是他自觉地在学术领域中实现了自我更新。没有经历这样的角色转换，他是无法在意识领域无所顾忌地任意裁断的。这一学术更新的过程，至迟在二十八年南巡时已有明显表露。至康熙后期，政治舞台上的主角只有一个，那就是玄烨；同样，学术领域中的领袖，也只有玄烨一人。^[197]他自恃周知万物，又无书不览，学术已凌驾汉人之上，意得志满之态往往难以掩饰。对理学名臣张伯行，玄烨毫不客气地鄙薄道：“性理中之《西铭》篇尚不能背颂，以为知性理，可乎？”即使他看重的儒臣，亦不过记诵之功。“昔者房权、徐乾学、徐元文、熊赐履记得书最多，李光地所记亦多”。但较之玄烨本人，则相去甚远。如若不信，请听玄烨自道：

朕博览载籍，即道书、佛经，无不记识。讲即讲，作即作。若以朕为天纵使然，此即是逢迎朕者也。^[198]

玄烨曾对扈从左右的满臣说：

朕常讲论天文、地理及算法、声律之学，尔等闻之，辄奏曰：“皇上由天授，非人力可及。”如此称誉朕躬，转掩却朕之虚心勤学处矣。尔等试思，虽古圣人，岂有生来即无所不能者？凡事俱由学习而成，务学必以敬慎为本。朕之学业，皆从敬慎中得来，何得谓天授非人力也。[199]

这些话貌恭而实倨。玄烨虽不承认自己生而至圣，但学而至圣，他是当仁不让的。况且，在他眼中，即“古圣人”亦属学而致圣，则其本人非今圣而何？

当然，玄烨钦定经典，离不开汉人的辅助，但这只能是在他的指导下进行，一切精义，皆得归诸玄烨。其中又以玄烨与李光地的关系最为典型。玄烨所钦定的《周易折中》、《性理精义》、《朱子全书》等书，几乎全赖李光地等辑录校订。但李光地在各种场合都承认自己的学问乃得自玄烨的指授。五十四年初内廷考试，玄烨感慨：“今之翰林迥不及昔之翰林。熊赐履、张玉书、张英、陈廷敬、徐乾学、徐元文、徐秉义、王士禛，学问甚佳。朕尝与之讲论，故深知其所学。”李光地奏曰：“伊等久侍讲筵，所以其学日进。”这当然已将自己包括在内。玄烨也毫不愧赧地说：“内廷行走及武英殿修书之翰林，亦比在外翰林夔乎不同。”[200]教养之功，自然在于玄烨。《周易折中》颁行，玄烨于《序》中表彰李光地“素学有本，易理精详”，故命其辑录历代“众儒之考定与通经之不可易者，折中而取之”。后来玄烨曾说：“前李光地所作一本《易经》讲书，朕留在内。顷者《周易折中》告成，因复发出。李光地以为奇异，奏曰：此有何紧要之书，乃臣幼年所作，全无足取，上犹记忆发出。”在旁的徐元梦立即奏曰：“前年李光地过浙江，语臣曰：我自幼年留心易学，数年来修《周易折中》，常听皇上教诲，较前觉有可信。”[201]徐元梦将此转奏玄烨，自在李光地的预料之中。而在修撰过程中，李光地早就向玄烨表示过自己已经五体投地。[202]须知在世人眼中，李光地的《易》学也确实得自玄烨的指点，方成正果。[203]李光地晚年之所以深为玄烨倚重，能使玄烨云“至于读书学问之事，必思及李光地”，[204]秘诀即在于此。《周易》乃专门之学，玄烨尚不便自是，以贻

异论。而于《性理精义》一书，玄烨则无须谦避，直云对李光地“授以意指”。“至于图象律历，性命理气之源，前人所未畅发者，朕亦时以己意折中其间”。^[205]李光地自然也不失时机地恭维玄烨“学已达于性天”，“道实兼夫圣哲”。^[206]康熙末年，玄烨内外焦虑，凡事矫情掩饰，岂配夸言尽性命之微。然玄烨偏偏于此之际，大张文治，钦定书籍之多，远胜早年。其目的无非欲于著作舆论中，独树立一己之尊。他在《朱子全书序》中，先故作谦词：“朕集朱子之书，恐后世谓借朱子之书自为名者，所以朕敬述而不作，未敢自有议论。”但他立即调转笔锋，“往往见元、明至于我朝，著作讲解，万不及朱子，而各出己见，每有驳杂，反为有玷宋儒之本意”。^[207]不论他是就诸儒折衷己意也好，还是对朱子述而不作也好，毫无疑问，都是一种不容异己的姿态。李光地最能窥见玄烨的心理。自其当初为玄烨鄙弃羞辱之后，便一改所学，以迎合玄烨。试观其《榕村语录》，岂真以玄烨所学为信然？^[208]而他奉旨修书，又无不以玄烨指示为绳墨。玄烨表面上说李光地与满洲同心，暗中又认为他是汉人党魁。而李光地深知玄烨修书不能离他左右，他却时时请假回籍，远避朝廷。故玄烨说李光地：“朕知之最真，知朕亦无过光地者。”^[209]所谓惺惺相惜者，唯如此相与为用最为贴切。说者每喜言盛世修书修史，验之于康熙晚年，益信其言诞妄。

（二）以治兼道的法门与心诀

1．政事民情无不周知——格物的制胜法宝

玄烨学术上的“独尊”，最令他感到优越的，是天下民情形势，治乱根由，他无所不知。这才是玄烨格物致圣的最大本钱。与先前主张政事有赖于学问不同，^[210]玄烨晚年屡屡强调书籍记载的不可信，并公开申明“书与事迥殊”，“政事与文章迥异”。^[211]同时，与他先前大力提倡为官清廉不同，^[212]他又将官员的学问、德行与政事判然分开。“办理事务，固不可不知文理，然亦须谙练政务之人方善。若遇大事，不可徒执虚文。又如外省督抚，但以不贪为尽善，以朕观之，清乃居官一端之善。苟于地方生事，虽清亦无益也。”这是玄烨与满洲阁臣相处时的心底之言。所谓地方生事，即指于流民乱党未能安抚镇压。“虽清亦无益

也”，则此“一端之善”不为玄烨所重可知。而像汤斌、张伯行那样的伪理学家，“徒摭拾浮词，沽名要誉”，^[213]玄烨尤其厌恶。“如不理事，与木偶何异？操守虽好，何益于事？”“不能办事，虽正亦无用。不要钱即算好官，如九卿会议处，将泥塑木雕之人列于满座，不饮不食，即以此为正，可乎？”^[214]如此一来，玄烨实际上不但从根本上否定了汉人的读书明理一途，也剥夺了他们由格物致知以达“明明德”的可能。

《起居注》五十四年十一月初九日所载王掞与玄烨的一段对答，颇值玩味：

大学士王掞奏曰：“皇上智周万物，于闾阎之事无不洞悉。”上曰：“《书》云‘明四目，达四聪’。朕于天下事无不洞悉。然知之而即发，亦非大体。总之，为政以中正诚敬为本。中正则能公，诚敬则能去私。朕日读性理诸书，见得道理如此。徒为夸大之词，何益？”

玄烨强调以“公私”辨学术真伪，表面是以对国家政事尽忠与否为尺度，实际上是对玄烨意志的屈从与否为准绳。而他评定学术的高下，同样持周知民情、体察形势为标的。他的格物途径，不仅包括读书实验、巡行访问，更有朝廷内外官员的密奏。^[215]由此而言，能如三代圣帝贤王“明四目，达四聪”的，当然只有玄烨一人。关于奏折，玄烨毫不掩饰地说：

大臣乃朕之股肱耳目，应将所闻所见即行奏闻。尔等皆有密奏之任，若不可明言，应当密奏。天下大矣，朕一人闻见，岂能周知？若不密奏，何能洞悉？

密奏之事，惟朕能行之，他人则不能矣。

“惟朕能行之”，当然不仅仅是较之臣下而言，这也是玄烨超越前王的“自古所未有”。在言论封禁的康熙晚期，这已不只是“以愚天下之黔首”，而“诸王文武大臣等知有密折，莫测其所言何事，自然各加警惧修省”，

实则令所有官员士夫噤若寒蝉，于天下大事皆唯需秉承玄烨意旨。在他看来，汉人于经世致用一无所能，而所据典籍又多纸上空谈，故其于政事实已失去议论的余地。玄烨每每斥责汉臣对朝廷之事视为与己无关，“存是心者，乃名教中罪人，安得谓读书人乎？”^[216]但就某种意义而言，这种局面不仅是玄烨造成的，而且正合乎他扮演学术教主的需要。凡被玄烨视为与朝廷离心离德，概可斥之“名教罪人”，则玄烨疑心所至，何人能逃此罪名？后来胤禛以此四字侮辱钱名世，^[217]即秉承家风。

将格物转化为治道政事，是玄烨凌驾于汉人之上的法门。对于纯讲义理，玄烨曾有一段评论：

朕尝潜玩性理诸书，若以理学自任，则必至于执滞己见，所累者多。反之于心，能实无愧于屋漏乎？宋、明季代之人，好讲理学，有流入于刑名者，有流入于佛老者。昔熊赐履在时，自谓得道统之传。其没未久，即有人从而议其后矣。今又有自谓得道统之传者，彼此纷争，与市井之人何异？凡人读书，宜身体力行，空言无益也。^[218]

玄烨当然不仅是表达自己对义理的体验，实则示意治统之外绝不允许另立道统。他明白告诉汉人，没有如他那样实际践履，没有达到他那样的洞悉事物民情，绝无可能获得道统之传。汉人之间的道统之争，直如市井之人，徒自标高。而他则不然，“朕素读书，留心经史，实为治道。非比书生议论是非，寻章摘句之用也”。“朕敦好典籍，于理道之言尤所加意。临莅日久，玩味愈深。体之身心，验之政事，而确然知其不可易”。^[219]由此可见，玄烨的格物致知，无人能比。

2. 诚敬与法祖——谨守满洲家业不坠

格物之上，玄烨更有一层功夫。如何将所知运用于政事，则要经过“中正诚敬”，并认为这是他去私存公的精要所在。他曾指示大

臣：“《性理》一书，大指只一‘诚’字。”^[220]在另一处，玄烨对诚敬更有集中的表述：

为君之道，要在安静，不必矜奇立异，亦不可徒为夸大之言。程子云“人不学为圣人，皆自弃也”，此语亦属太过。尧、舜之后，岂复有尧、舜乎？昔人有言，“孟子不足学，须学颜子”，此皆务为大言，不务实践者。朕自幼喜读性理，性理一书，千言万语，不外一敬字。人君治天下，但能居敬，终身行之足矣。^[221]

玄烨的为学之道，其实不过是他的为君之道。政事与学术二者，在玄烨身上是合而为一的。从字面而言，所谓“中正”，即尧、舜相传的“惟精惟一”；“诚敬”，为宋明儒之修身工夫。然而众所周知，玄烨完全拒绝明代王阳明心学，而谨守朱子绳墨。《御制文集第四集》中的六卷《几暇格物编》，几乎全是显示其阅历见闻，偶尔夹杂对旧书记载的订正，充其量也只能说是一种“闻见之知”。他的兴趣所在，得以自傲于人的“实学”，亦止在此，^[222]故于义理无所发明，也就毫不奇怪。值得警惕的是，玄烨反对“人皆可为尧、舜”，不主张学颜子，即意味杜绝“内圣”一途，实针对宋明儒学整体而发。玄烨所谓尊崇理学，完全出自政治需要，于此可见一斑。理学既被玄烨引入缘饰政事的焦芽绝港，势必也因此而亡。他大肆推崇朱子学，令“荐绅之士，非朱子之学不敢言”。然而其结果是“数十年来，海内所信为能守朱子之学者，不过数人”。^[223]形成这一局面，并非全是历史的反讽，它也确是玄烨所欲达到的目的。玄烨每每自夸其数十年潜心理学，可是我们全然看不到他对义理作过辨析探讨，也未见多少有价值的养心或内省的功夫。所以，要理解玄烨的所谓“中正诚敬”，所谓“居敬”，亦只能于他的政事中求之。

玄烨素以“敬天法祖”为最高准则，实则是以法祖来敬天。具体而言，就是发扬“国语骑射”。他唯恐满语消亡，亲政之后即谋划编纂《御制清文鉴》。^[224]四十七年成书，他于《序》中自道：“即位多年，未尝晷刻不以法祖为念。”对于玄烨而言，满语具有政治方针的指导性意义，“国书所关甚巨，政事文章皆由此出”。^[225]这确是玄烨遵行不替的

方针。当年皇太子出阁时，玄烨首次公开宣布绝不习染汉俗。“一入汉习，即大背祖、父明训。朕誓不为此。”^[226]直到晚年，玄烨仍坚持防微杜渐，不许满洲渐染汉习。^[227]满洲以武力得天下，故不忘武备，又是玄烨毕生奉行的方针。三藩之乱后的八旗，经玄烨大力整饬，似已达到“满洲兵所向无敌”，玄烨甚为自豪。这当然是他坚持祖训的结果，当然也是满洲人性情本质优于汉人使然。^[228]

玄烨宣扬八旗武力，并非仅仅从一种武力征服的功效目的来评价满洲旧制的优越，更重要的是，在玄烨的思想中，他认为满洲的祖宗旧制与汉人憧憬的三代之盛，实质上并无二致。故其云：

祖宗相传家法，勤俭敦朴为风。

赤子之心者，乃人生之真性，即上古之淳朴处也。我朝满洲制度亦然。满洲故制，看来虽似鄙陋，其一种真诚处，又岂易得者哉！

我朝旧制，多合经书古典。

我朝满洲旧风，凡饮食必甚均平，不拘多寡，必人人遍及。（略）由是观之，古昔所行之典礼，其规模皆一，殆无内外远近之分也。

我朝旧典，断不可失。^[229]

以汉族经典来印证满洲旧制，这恐怕出乎所有向玄烨讲诵先王之道的汉族士大夫意料之外！用夏变夷的结果，经过玄烨的改造，却转化成对本民族的认同。这真是异质文化冲突交融中颇为有趣的现象，值得我们重视：

第一，玄烨对本民族的强烈认同，是三藩之乱后进行反思的结果。只有历经八年满汉冲突震撼的玄烨，才有可能以追寻远祖来增强本民族的自信。从他遣人探寻长白山，到亲临祭祀，再到论证中原泰山起源于满族发源地的长白山，以及承认满族为大金女真之后裔，都表明玄烨意

识上潜藏着一种深刻的危机。而这种意识的现实基础，就是满族在离开自己发源地而深入人数众多的异族包围之中，并且从各方面感受到满族统治权面临的威胁。而其思想来源，应该就是他牢记的皇太极对大金王朝覆灭的祖训。他坚信满族能在中原站稳脚跟，即因他于内心牢牢持定祖宗家法。苟明乎此，即可知他平素所谓“祖宗积德之深”，就绝非泛泛而论。在玄烨眼中，礼仪之最大者，莫过于谒祭祖陵。康熙朝四次隆重关外谒陵，十年为亲政伊始，二十一年为平定三藩，三十七年为翦灭噶尔丹，完成收纳喀尔喀，六十年名为在位周甲，实则兼有攻占西藏，皆玄烨生平自豪事。而每次又恰值国内水深火热，玄烨皆置于不顾，足见他毕生“敬祖”，实有更深刻的含义。^[230]所以，玄烨当年拒绝陈廷敬建议的“改正朔”、徐元文提出的“重定国是”，以及对妄自上言“更制立法”、“改冠服”的姚启圣予以严惩，^[231]也就不必令人惊异了。

第二，玄烨的这种对本民族的认同不可能形成一种开放的民族心理。他时时警惕本民族的汉化，认定汉族具有极大潜在威胁，以及他内心对历史上汉化的少数族排异，都明显表示这一点。按照现代文化心理结构，异质文明中的物质生产生活和社会制度层面的相互借鉴是易于发生的，而各民族在语言文化、宗教信仰和内心价值观念等层面却俱有相当的韧性，民族性往往在这一层面凸显出来，很难为先进的异质文明所削弱。问题更在于，在玄烨身上，这两个层面的矛盾冲突是如此激烈，乃至不贬低异质民族性的根本价值，即认为无法保持本民族的原质。换言之，玄烨的本民族认同必须建立在对其他民族的鄙视排斥之上，实际上是一种极其褊狭的民族观。有鉴于此，我们就更加确定，玄烨心理深层所持奉的“中正诚敬”，并无什么玄妙之处，其实就是谨守满洲旧制，不令随时而衰。朱熹所发明的尧、舜、禹、汤递相传授的“惟精惟一”、“允执厥中”这一秘传心诀，在玄烨那里，无疑就是牢牢秉遵祖宗家法。

唯有秉承家法，才能永保大清基业不致颠越，这就是玄烨“居敬”的真实含义：

天下至大，一念不谨，即貽四海之忧；一日不谨，即貽数千百年之患。

古人虽云无为而治，人主不过总其大纲。然一日二日万几，岂皆大纲乎？^[232]

对此，馆臣亦誉为“此则发先儒之所未发，而亦非三代以下帝王所及见也”。并归结为玄烨对尧、舜心诀“允执厥中”的体道之言。所谓“实有以体之于心，见之于身，施之于事，而治统、道统萃于一人”云云，^[233]都是就玄烨“见得道理”、“中正诚敬”的准确阐发。自经三藩之乱，玄烨对天下潜伏的危机时时提撕，不敢稍忽，确是居敬不移。

关于何为“四海之忧”，“数千百年之患”？我们切不可为他说过的一些崇尚宽仁的门面话所惑，^[234]只要联系此前的几段上谕，就可获得更明白的确解。

朕前自陕西回河南，经过陕州等处，并未见大山深谷可以藏匿盗贼之处。

今又闻豫省白莲教伙党谓，今岁丰收，聚众甚易，议欲为乱。凡事由微至巨，预知而备之，则易于措办。所以朕于各省大小事，但欲速闻也。

今天下承平日久，民生疾苦，事无大小，尔等皆当留意。勿谓太平之时，区区小事，有何妨碍，如此存心也。凡事皆由小而滋大。尔等凡有见闻之处，即当奏闻，断勿隐匿。（隋末明末之乱）此非皆臣下隐匿不以上闻之故乎？

今河南盗所据之神后寨，即李自成据以作乱之地，炮枪兵器皆在焉。朕巡行西安等处时，由河南陕州而行，凡所过深山要害之地，必留心登览，皆知之矣。^[235]

以上谕旨，将玄烨所谓的“忧患”实已和盘托出。其实，就在他说“以居敬治天下”之后，紧接着的便是“若有变动，或在中国”。他之所以如此关注“民生疾苦”，“无时不以民生为念”，指斥地方官吏不得苛民，要求无

论大小事务皆悉速奏闻，凡此种种，无非是担忧明末农民起义、反清叛乱的再现。

玄烨口口声声不离民生疾苦，“治天下之道，以养民为本”。^[236]但康熙朝所有的蠲免赈济，都只能是由他来颁行的朝廷德政，而绝不允许地方官擅自施惠于民。除防止权柄下移，地方官绅固结之外，玄烨更关心的是杜绝小民的无厌之欲，以免生叛离之心。他不准地方官“取悦穷民”，“况百姓刁风，渐不可长。近闻陕西有方耕种而即挟制州县官报荒者。今岁钱粮俱已恩免，而此辈奸恶之民又思明岁幸免，其无厌之心，如何可遂？”即“赈荒一事，苟非地方官实心奉行，往往生事。盖聚饥寒之人于一处，势必至于争夺。明时闯贼亦以散粮而起。此不可不慎也”。他坚决反对办社仓，理由虽以百姓“一年所收，何得余剩”，实则另有所忧：“建立社仓，殊无裨益。所司奉行不善，往往生变。明朝李自成之乱，亦由赈济而起。”“尔等亦知赈济之事，关系匪轻乎？”玄烨晚年西北用兵，更担心内忧外患同时并起，严密关注东南沿海。“目今正北方用兵之时，海贼闻风妄动，亦未可知。今朕春秋已高，凡事惟小心谨慎，期于至当。”^[237]由此可见，玄烨虽表面大肆宣扬大清得天下最正，天下承平日久，内心却戒慎恐惧，惶无宁日。他当然不信无为而治，也不信人主只需总理大纲。说穿了，玄烨所谓“一日万几”，巨细兼揽，实因他一事未周，便寝馈难安。

3. 知与发——对汉官和时局的掌控

如果不就玄烨的“知之即发，亦非大体”稍作说明，我们对其思想特征的把握就不算全面。已发未发，本来是《中庸》讲的身心修养功夫，理学家将此理解为性与情，或道的体与用。玄烨于十六年作《日讲四书解义序》，对朱注及讲官的义疏自应熟谙于胸。然按《朱子全书序》，他真正开始对“先王之道”有所体会，则在三十五年亲征噶尔丹之后；而至晚年，方有所得。^[238]而他所获得的真诀，其实仍在治术，即深知不能但恃武力镇压，必须恩威兼施。玄烨晚年自谓：“昔日三藩变乱，彼时朕方壮年，凡事刚断，剿灭无遗。今朕春秋已高，凡事惟小心谨慎，期于至当。”^[239]亦可印证。所以，玄烨沾沾自喜地道白：“临莅日久，玩味愈深，体之身心，验之政事。”^[240]凡此都在政事一偏，而于义理修养

并无发明，其实，先王之道对他也并无约束。他的格物说谨守朱子，所谓已发未发，除重复朱注之外，也不可能从涵养性情中有任何体会。

玄烨对满洲大臣视若奴仆，喜怒任情，少有克制。他却能在满臣面前自解：

自古疑人勿用，用人勿疑。方且欲推心置腹以示人，阴刻何为？若于所爱者故为怒容待之，于所恶者故以喜色遇之，是欺人，即自欺也。朕之喜怒无不即令人知者，惟以诚实为尚耳。^[241]

足见其所谓待人之“诚”，即任情而发，无须节制。他在热河谓身边满臣曰：“朕于他人欲打即打，若御史、给事中，亦必思而后打之。”^[242]“思而后打之”，岂非更可惧！但在玄烨自己看来，这却是他的“诚”。玄烨在政事中不但喜欢权术，更爱竭力遮掩。众所周知，当年佛伦弹劾郭琇、傅拉塔弹劾徐乾学兄弟，明明是受玄烨指使，朱批俱在。但他偏偏要对大臣说：“一概密奏之事，朕但使做好官，爱百姓，就彼所奏之事加之训谕而已。并未尝一次批云保此人，劾此人也。”^[243]这就是玄烨标榜的“诚实”！

上引“惟以诚实为尚”那段上谕，明是针对汉人而发。时隔不久，玄烨谓身边满洲阁臣：

满洲、汉人之性，迥然不同。汉人以喜怒不形于色为尚。不知存心行事，贵在诚实。开诚示人，人自服之；若怀诈挟术，谁肯心服耶？尝见大奸大伪之人，喜怒不形于色。如吴三桂、噶尔丹，类皆如此。此等人终必败坏耳。^[244]

玄烨处处以满汉相较，汉人“喜怒不形于色”，在玄烨眼中，绝不可能是《中庸》“发而皆中节”之和，恰恰相反，这是缺乏“诚实”，是“大奸大伪”。而更严重的是，这是汉人本性使然。至于汉人读书议论，反复无

常，玄烨总结为“大抵汉人之性，皆是如此”。这被视为人心浇薄的根由，尤为他所不齿。玄烨时时怀疑臣下隐匿，而臣工可信与否，又只有根据人性决定；而满汉人性的差异，必然成为他思维的最后归属。

于是，如何防止为汉官所欺，又成为其为政之道的精髓。玄烨总结他的为政之道说：

朕莅政五十余年，海内升平，皆恃众大臣以为股肱耳目。朱子亦云，政在于用人。大小臣工俱宜实心任事，直言勿隐，方为社稷苍生之福。

不行陈奏，即如有股肱而不能运动，有耳目而不能见闻矣，焉用股肱耳目为哉？[\[245\]](#)

将此两段合而读之，即知玄烨欲明四目，达四聪，必以臣下为耳目，且要防止为耳目所欺，因而考察臣下的真伪忠奸，就成为玄烨格物的重要内容。

玄烨自恃聪明，喜欢以微见著，而且特喜度人居心。如“巡抚陈瑛近日折奏修理雷州海塘，朕心疑之。观其所奏，用心太巧，内存私意，殊非大臣之体。赵申乔自以为食一饼饵度日。伊系常州人，常州地方朕曾到过，知之。伊家中果止食一二枚饼饵度日乎？恐未必然也。朕不过闲论，亦不必细究”。“昔日李光地任直隶巡抚时，曾条奏立社仓。彼时朕即知其不可行，姑令试之，究鲜成效。”[\[246\]](#)此玄烨自述，但绝非“闲论”，实则皆有所指。[\[247\]](#)他先存之于心，暗中观察，待时而发。若按上引玄烨自谓待大臣之道，则是不折不扣的“阴刻”而且“欺人”。以玄烨的性情和心理而论，都绝谈不上“中和”二字。因此，他的“知之即发，亦非大体”，只能于他晚年对政事的处理中求解。

玄烨的“知之即发，亦非大体”，前提在“知”。而其所谓知，除亲自寻访之外，主要得自于折奏。玄烨既将奏折视为得心应手、非他莫能，我们不妨从他对奏折的运用来看看他的知与发。五十二年上谕曰：

朕历观前史，凡事皆坏于隐匿。明代盗贼情形，惧隐匿不报，迨贼已及门，尚然不知也。岂知旱涝之灾，民生疾苦，乃自古所有之事，奏闻何伤？若果督抚皆据实奏闻，豫为防备，虽有事，亦复何害？^[248]

这是指“知”的动机，亦是对耳目的要求。唯有以“知”为前提，玄烨才能谨守祖宗法度，维系家业不坠，才能保持心中“中正诚敬”。

至于即发与否，则又视情形而定。例如对李光地、赵申乔之流，内心虽充满警惕，防止其结党，凌辱满洲，但其于满洲朝廷，毕竟并无二心。玄烨处理具体政事，或缘饰儒术，又不能不对其有所依恃。故虽有不满，亦不能“即发”，甚至有时还得外示优容。关于各地盗贼或隐患，则内紧外松，严密监视，而不大张声势，亦属并不“即发”。这些确实都是玄烨自诩为政的体道之言，即所谓“大体”。但这并不是他为政的“全体”。在许多情况下，玄烨绝对是“知之即发”。张鹏翮任总河近十年，素来秉承玄烨旨意而行。然四十六年玄烨南巡视河，发现张鹏翮“惟任用一二不肖汉官，偏听其言”，对自己阳奉阴违，“轻举妄动，大负职掌”。于是宣称：“赏罚者，国家大权。岂可因保全一人而废国法乎？凡事有可以保全者，亦有当用刚断者。国家臣工甚多，姑息一二人，何以服众？”^[249]所以，玄烨的“发”与“不发”，亦可作恩威并用，刚柔相济解；并非学术修养上的功夫，而是他的治术。他对于反贼，如湖广苗族、豫省流民、东南海贼、山东白莲教，皆知之即发。五十五年，一旦发觉满大学士松柱不能与汉人抗衡，立即以马齐取而代之，亦属“即发”。六十年台湾朱一贵起义，玄烨表面谴责地方大吏贪污激起民变，示意招抚，实则立即暗中调兵遣将，间不容发，可谓玄烨运用“不发与即发”的典型。^[250]

史料表明，康熙一朝号称承平，其实社会并不安宁。尤其是晚期，流民、盗贼的确相当普遍，六十年甚至发生台湾失陷。我们不能否认玄烨主观意识有为政尚宽的取向，这是他经历三藩之乱认识到汉族人民巨大潜力的结果。他从多年执政经验中，切实体验到汉族士大夫的精神文化优势，要想争取他们合作，就绝不能形成明显的满汉对立，也非尚宽不可。但随着康熙晚期社会政治弊端逐渐显露，玄烨与“宽仁”二字相去

日远，对社会动向及意识舆论的控制日趋严密，手段也日益酷烈。

检阅玄烨大量的言谈和谕旨，我们有理由确信，玄烨晚年时时担忧危机四伏，稍有不慎，祖宗基业即会颠陨。^[251]他所谓“中正敬诚”，所谓“居敬”的内涵，不过如此。玄烨爱谈天人感应，其实多用以挟吓群臣；臣下识透其用心，最终不过彼此相欺。玄烨最喜欢标榜“敬天法祖”，其实他是真法祖而并不敬天。他晚年充满对汉人变乱的恐惧警惕，对满汉群臣乃至诸王、皇子时时提防，疑神疑鬼，与所谓“君子慎其独”全然背道而驰。王鸿绪向他密奏：

皇上行事，至慎至密，人莫能测，真千古帝王所不及。但恐近来时候不同，有从中窥探至尊动静者，伏祈皇上密密提防，万勿轻露，随事体验，自然洞鉴。^[252]

真可谓是洞彻玄烨心机！玄烨的居敬、致知，即王鸿绪所谓“密密提防，万勿轻露”，其实与秦代李斯的督责之术毫无二致，有何哲理可言。但玄烨的思想及精神状态，却对政治空气及意识舆论产生巨大影响。可以说，正是他的“中正敬诚”，使他必须处处防微杜渐。玄烨之所以大倡“自古得天下之正莫如我朝”，亦出于此。而这种“诚敬”，也在《面谕》中得到充分表达：“孜孜汲汲，小心敬慎，夙夜不遑，未尝稍懈。数十年来，殚心竭力，有如一日”；“气血耗减，勉强支持，脱有误万几，则从前五十七年之忧勤，岂不可惜。”后来他出自独断，一手安排历代帝王庙，同样基于这一思想心理。

本文之所以不烦冗赘，唯在证明：玄烨自命在性理之学上体用兼备，以至于达到“独尊”，其实主要得之于政事；而其政事上的自傲，又在于唯他能洞察物情，“神谋睿虑，无微不照”；^[253]这其实又多得自于他的治术，尤其是得自于密折制度。全面检查玄烨的言论著述，平情而论，他自视甚高的“中正诚敬”，“见得道理”，以及所谓深知“大体”，既不是理学义理上的发明，亦非涵泳性情上的体悟，但确是他统治多年的经验和心得。玄烨自早年接触儒学以来，似一度奉信治统出自道统，承认道统之存又在儒家经典。但他毕竟于为学伊始，从事的就是“帝王之

学”。而自中年至晚年，他的所谓“真理学”，不仅彻底沦为帝王之术的缘饰，而且成为反儒学利器。

结 语

康熙一朝晚期虽然危机四伏，但终于没有再次爆发大乱，以致颠覆。玄烨在位六十二年，造就了中国历史上统治最为长久的一朝。这成为他及其后嗣得以宣扬其圣明和“康熙盛世”的资本，也是一种“既成事实”。这其中固然存在各种社会因素，如大规模的社会矛盾冲突需要长时期的酝酿聚积，如久经动乱之后的人民形成的一种忍辱求安的普遍心理，如进入仕途的汉族士夫亦能重新找到虽不满意但终究得以自存的空间，等等，都不至于导致清廷的统治面临绝境；但也不能否认，玄烨继位以来施行的各项政策，毕竟摆脱了清初统治者赤裸裸的民族征服的遗轨。这一点是治清史者所乐于承认的，而且就此作过无数反复的“论证”。然而，一代君主在位的时间，甚至一个王朝延续的久暂，都不应是治史者予以黜鹭的标准。我以为，政治史研究更重要的目的，似在于探索一个王朝得以延续的各种因素，为了获得并维持这种局面而使社会付出的代价，以及这一时期的政治格局是否能令一个社会重生活力。

玄烨最为关切的问题，是如何维持祖宗家业不堕。他政治活动的全部内涵，归结到极致，即保持满洲贵族在政治上的绝对支配地位。当然，任何一个王朝，都必须首先满足统治集团的权益，清代亦然。但与其他王朝不同的是，大清王朝乃是以满族这一人数较少的统治民族高居于社会的顶层；而且在从武力征服到“文治”的转化过程中，满族统治者为了维系满族独尊的地位不致衰颓，又始终拒绝本民族与被统治的先进民族融合，尽管事实上不可能彻底做到这一点；不仅如此，满洲统治者更不惜一切手段，欲令被统治民族承认其政权具有最高的合理性，承认被统治民族的利益也同时得到最充分的体现。清朝之所以既不同于拓跋魏、前后秦，而又与辽、金、元迥乎有别，即在于此。毫不夸张地说，忽视这些特征，清代政治史的研究就几乎等同隔靴搔痒，完全不得要领。

有清一代的极端专制、秘密政治，史家多以为始于雍正，实则清初的民族征服即显示出这一特征。^[254]然而将专制集权政治与学术专制相

糅杂，并得以“宽仁”相标榜，则无疑成于康熙。如果这一结论成立，我们就可以说，玄烨晚年大力为清朝争正统，宣扬自古得天下唯大清最正，同样源于政治上的专制独断，而并非基于他“真理学”上的发明。

今人治清史，对玄烨的所谓理学成就顶礼膜拜者，颇不乏人。窃以为实无再纠缠于此的必要。而康熙一朝的专制特质，却至今仍未受到充分注意。由玄烨首倡，胤禛、弘历所弘扬的所谓大清得天下最正，以及对历代正统的横加干预，这些影响巨大而久远的问题之所以未曾得到认真清理，恐怕也与对康熙一朝政治的基本估计有关。凡此本应引起我们对当前学术的反思，但却始终寂然无声。真不知颂扬“盛世”的太平曲，何日是一个终了！

（原载《清史论丛》2009年号）

[1] 参见萧公权《中国政治思想史》，辽宁教育出版社1998年版，第74 - 77页，《中华民族凝聚力的形成与发展》第六章第四节《汉民族成为中华各民族的凝聚核心》，民族出版社2000年版。

[2] 见《四库提要之正统观念》，载氏著《史学丛考》，中华书局1982年版。

[3] 参见饶宗颐《中国史学上之正统论》之朱维铮《序》，上海远东出版社1996年版。西方历史主义大师马西勒克亦认为：“历史的一切的永远价值，皆来自行为的人类的良心决断。”转引自徐复观《两汉思想史》第三卷，华东师范大学出版社2001年版，第203页。

[4] 分见《大义觉迷录》、《世祖章皇帝实录序》。

[5] 《清世祖实录》卷4顺治元年四月辛酉，卷6七月壬子。

[6] 《清圣祖实录》卷25七年正月庚戌。

[7] 郭松义、杨珍《康熙帝本传》，第29页。

[8] 参拙文《康熙初年四大臣辅政刍议》，载《清初政治史探微》。

[9] 《清圣祖实录》卷23六年七月己未。

[10] 见《清圣祖实录》卷4顺治十八年八月甲戌谕吏部。

[11] 参拙文《评清世祖遗诏》，载《清初政治史探微》。

- [12]《清圣祖实录》卷23六年七月戊辰，八月庚寅；卷24十一月丁未。
- [13]《清圣祖实录》卷33九年八月丙午，玄烨诣孝陵，其祭世祖祝文曰：“升遐以来，忽已十载，山陵在望，未获展祭。（中略）今遵（孝庄）慈命，躬侍太皇太后、皇太后率诸王贝勒文武群臣，敬谒隆恩殿。”并见卷34九月丙辰。
- [14]见《国朝耄献类征初编》卷6《宰辅六·宋德宜》王吉武代撰《神道碑》。
- [15]见《清世祖实录》卷首。《序》作于康熙十一年五月二十日。
- [16]分见《清世祖实录》卷5顺治元年五月辛亥；卷17顺治二年六月丙寅。
- [17]《清世祖实录》卷5顺治元年五月辛卯。
- [18]《钦定日下旧闻考》卷136《京畿·昌平州三》，引乾隆五十二年奉上谕：“迨我师入定燕京，相传睿亲王以尼堪外兰之衅，焚毁德陵（天启陵）明楼享殿。夫修怨复仇，臣子之通义，在睿亲王自当以直报怨，非为已甚。”
- [19]《清世祖实录》卷16顺治二年五月己亥，直隶巡按卫周允疏言。
- [20]《清世祖实录》卷5顺治元年五月辛亥；卷28顺治三年十月乙酉。
- [21]《清世祖实录》卷26顺治三年五月壬戌。
- [22]见《清太宗实录》卷首，中华书局1985年影印本。
- [23]见《清太祖实录》卷首，中华书局1985年影印本。
- [24]均见《御制文集》卷24《福陵颂》、《昭陵颂》。两篇不具作年，然《四库提要》以《御制文集》所收为康熙二十二年以前。玄烨于康熙二十一年回盛京祭祖，同年九月开始编纂《三朝圣训》，估计两《颂》作于此年。
- [25]均见《清圣祖实录》卷138二十七年十二月甲辰。
- [26]孟森《明清史讲义》下册，第373页。
- [27]《清太祖朝老满文原档》第二册《晟字档》万历四十三年六月，汗说：“尼堪（明朝）自以为他是君临天下各国的共主。既是共主，就应该共主所有的国家，何故独对我称主？”同见四十六年四月十三日“七大恨”第七恨曰。孟森《清太祖告天七大恨之真本研究》云：“太祖自言其祖宗以来为明看边。又云‘我部看边之人，二百年来，俱近边住种’。称明天朝，自称属夷。又称与南、北关俱系属番，俱为臣属。此在太宗时犹见之文字。”可谓不易之论。载《明清史论著集刊》上册。
- [28]见《清太宗实录》卷3天聪元年四月甲辰，皇太极与袁崇焕书。
- [29]《清太祖努儿哈奇武皇帝实录》卷1，戊子年（1588）下云：“国势日盛，与大明

通好，执五百道敕书领年例赏物。……抚顺、清河、宽奠、阳四处关口互市交易，照例取赏，因此满州民殷国富。”

[30]《明清史讲义》下册，“明之惠于属夷者，以建州女真所被为最厚”，第372页。

[31]《武皇帝实录》卷2戊申年（1608），“是年太祖欲与大明国和好。遂会辽阳副将、抚顺所备御宰白马祭天，刻誓辞于碑。”订定边界，互不逾越。实则以前二年李成梁擅自放弃宽甸等地八百里为基础，见谈迁《国榷》卷80万历三十四年八月己未，《明神宗实录》卷447三十六年六月丙辰，台湾“中研院”历史语言研究所1966年校印本；《明史》卷238《李成梁传》。

[32]《起居注》二十三年四月初五日，明珠等奏请将《明史》“缮写一二本恭呈御览”，玄烨以几务殷繁而推辞。三年后，二十六年四月初四日，《明史》监修官将《明史》初稿呈送玄烨，并“恭请皇上论断”。玄烨曰：“若万历以前之事尚易，至万历以后之事，殊为繁冗，论断亦难。”可见二十六年之前，玄烨对明朝万历之后的历史尚无所见。

[33]《起居注》二十二年八月初十日。

[34]玄烨与福临不同，玄烨起初贬抑明朝，而推崇唐太宗，参见《起居注》、《御制文集》相关诸条。

[35]张玉书《张文贞集》卷1《圣驾诣明太祖陵颂》。

[36]《清圣祖实录》卷179三十六年正月甲戌。

[37]《御制文集》第二集卷16。

[38]《清圣祖实录》卷212四十二年四月戊戌。

[39]台湾故宫博物院藏《康熙朝起居注册》第18册四十二年四月二十三日，台湾联经出版事业有限公司2009年影印本。

[40]《清圣祖实录》卷151三十年五月丙午。

[41]参《榕村续语录》卷8《历代》，玄烨初作，李光地不甚心服，《御制文集》亦未收。此篇为玄烨再论，收入时绝不致有误。

[42]《武皇帝实录》卷2天命三年六月二十二日，“（明）广宁巡抚遣人来言两国修好，令送还所掳之人。帝曰：‘吾征战所得，何可还哉？’”《老满文原档》第一册《荒字档》同日，记努尔哈齐曰：“在战争中所获得者，虽一人何可送还？如果以我为是，除攻取所得的人口外，你们应先赠送银子、金子、绸缎、蟒缎等物给我，始可言和。若以我为非，那么我就不讲和，仍然战争。”

[43]参见《清太祖朝老满文原档》第一册《荒字档》，天命四年正月二十二日，并

[44]《清太宗实录》卷3天聪元年四月甲辰，皇太极答李喇嘛书。

[45]《清太宗实录》卷9天聪五年七月庚子，“大军渡辽河，上召集诸将谕曰：沈阳辽东之地，原非我有，乃天所赐也。今不事征讨，坐视汉人开拓疆土，修建城郭，缮治甲兵，使得完备，我等岂能安处耶？”

[46]分见《清圣祖实录》卷218四十三年十一月壬戌，《起居注》四十五年十月二十三日。

[47]《清圣祖实录》卷212四十二年四月戊戌，谕曰：“朕自冲龄，即每事好问。明时之太监，朕皆及见之，所以彼时之事，朕知之甚悉。”卷240四十八年十一月癸未，谕曰：“明季事迹，卿等所知，往往皆纸上陈言。万历以后所用内监，曾有在御前服役者，故朕知之独详。”《起居注》五十三年六月初六日，谕曰：“明朝末年，去朕降生之年十有一载，自朕御极之年计之，相去止二十一载（原文如此）。明万历时太监以及官员，朕俱曾任使。伊等曾向朕奏过。”诸如此类甚多，不备录。

[48]分见《起居注》五十六年八月四日，十一月二十四日。

[49]《起居注》五十六年八月初四日，谓马齐曰：“朕又览《史记》、《汉书》，亦仅文词之工，记事亦有不实处。即如载项羽坑秦卒二十万，二十万卒岂有束手待坑之理乎？”十月三十日，谓满臣曰：“书中之言，多不可凭。二十一史，朕皆曾披阅，悉属笔底描摹，无足征信。”

[50]《碑传集》卷45乔莱《倪检讨灿墓志铭》：“自《明史》开局以来，此五十人者，或历高位解史职，或休沐，或放废遁迹田里，而李侍讲石台、施侍读愚山、陈检讨其年、吴检讨志伊辈，又相继下世，其直史馆司笔削者，已落落如晨星矣。或又分纂实录、宝训、方略、会典、一统志诸书，多不能专力《明史》。”倪灿卒于康熙二十六年，距明史设馆不过八年，已衰落如是。

[51]《清圣祖实录》卷240四十八年十一月癸未，卷254五十二年四月丁卯。

[52]分见《清圣祖实录》卷212四十二年四月戊戌，卷240四十八年十一月癸未，卷254五十二年四月甲寅。

[53]《清圣祖实录》卷130二十六年五月戊子，玄烨谕词臣：“朕从来不轻评论古人。即如《明史》一书，朕亦不遽加论断。”卷179三十六年正月甲戌，谕大学士：“元人讥宋，明复讥元。朕并不似前人辄讥亡国也，惟从公论耳。今编纂《明史》，著将此谕增入修《明史》敕书内。”卷216四十三年六月丁酉，玄烨谓揆叙曰：“古今讲道学者甚多，而尤好非议人。彼亦仅能言之耳，而言行相符者盖寡。是以朕不尚空言，断不肯非议古人。”

[54]《清三朝史案》上册《康熙建储案·王掞折三》。

[55]《清圣祖实录》卷234四十七年九月壬午。

[56]见《清太宗实录》卷2天聪元年正月丙子。

[57]《清太宗实录》卷3天聪元年四月甲辰，可见皇太极自知国体仍未敢与明对等。

[58]《清太宗实录》卷3天聪元年五月庚午。

[59]《清太宗实录》卷5天聪三年十一月丙申。

[60]《清太宗实录》卷5天聪三年十二月辛酉。

[61]见《清代皇室之氏族与血系》，载《清史探微》，北京大学出版社1999年版。

[62]《清太宗实录》卷19天聪八年八月丁丑。同卷七月丁酉，与明代王书亦曰：“我国昔年驻守辽边，以正直为心，未动寸草撮土。”

[63]《清太宗实录》卷5天聪三年六月乙丑。

[64]《清太宗实录》卷21天聪八年十二月甲辰，牛录章京刘学诚条奏二事，其一曰“立郊社坛以敬事天地”，“今盛京门外设立堂子，遇朔望车驾亲诣行礼。然此但寻常之事，非天子之礼也”。皇太极览毕，曰：“至于建郊社，立宗庙，未知天意何在，何敢遽行？果蒙天佑，克成大业，彼时顺承天心，恭议大典，未晚也。”

[65]分见《清太宗实录》卷5天聪三年十二月丙子，十一月戊申、庚戌。

[66]《清太宗实录》卷32崇德元年十一月癸卯、癸丑。

[67]《清太宗实录》卷5天聪三年十一月丙申，传谕明朝各城军民檄文即有“若谓我国褊小，不宜称帝。古之辽金元俱自小国而成帝业。且尔朱太祖昔曾为僧，赖天佑之，俾成帝业。岂有一姓受命，永久不移之理乎？”“上天既已佑我，尔明国乃使我去帝号，天其鉴之”。

[68]《清太宗实录》卷42崇德三年六月丁卯，皇太极谕西北蒙古喀尔喀部落：“昔辽、金、元三国之主，当征战时，西伐厄讷忒黑，东抵朝鲜，北抵黑龙江，南至于海，无远弗届。朕今日正与相等也。”此即皇太极超越乃父，引以自豪之处。

[69]《清太宗实录》卷26天聪九年十二月丁酉。

[70]《清太宗实录》卷27天聪十年二月丁丑，并参本月戊子。

[71]《清太宗实录》卷36崇德二年六月甲寅，皇太极“夜梦至兴京谒皇考太祖。太祖乘飞骑奔驰，和硕礼亲王代善追挽太祖之马不及。上忽至明国宫内，见万历帝端坐，上侧立视之。万历帝探囊，出一丝绦，其穗饰以珊瑚，将欲授上。上默念，明主欲

与珍玩，何所不有，受此何为？”

[72]《清太宗实录》卷50崇德五年正月壬申，明朝降将张存仁疏曰：“今我国铁骑如云，加以蒙古军士，即取天下亦有余力。然而关外之八城犹峙，燕京之保障如故者，岂皇上不乐君临中夏，而故为是优游耶？非也。不过虑明国城池多，人民众，语言风俗不与我同，顺逆倏变，降叛靡常，恐难贴服耳。”最能窥见皇太极心理。

[73]《清太宗实录》卷61崇德七年六月癸亥。

[74]《清太宗实录》卷62崇德七年九月壬申。

[75]《清太宗实录》卷63崇德七年十月壬子，谕统帅阿巴泰、图尔格：“如遇流寇，宜云‘尔等见明政紊乱，激而成变。我国来征，亦正为此。’以善言抚谕之。申戒士卒，勿误杀彼一二人，致与交恶。如彼欲遣使见朕，即携其使来，或有奏朕之书，尔等即许转达，赍书来奏。”卷65崇德八年六月己卯，谕诸王贝勒贝子公等：“朕幸承天眷，以我兵之半，往征明国，遂能破其关隘，克其城池。若止恃旧日之兵，岂能致此乎？”

[76]顾诚《论清初社会矛盾》，载《清史论丛》第二辑，中华书局1980年版。

[77]《清太宗实录》卷2天聪元年二月壬申。

[78]《清太宗实录》卷3天聪元年四月甲辰。

[79]《清太宗实录》卷6天聪四年二月初四日甲寅，皇太极谕明朝降将云：“明国君视如许将士之命竟同草芥，常驱之死地。朕屡遣使议和，竟无一言相报也。”初九日己未，其致书明朝诸臣：“前曾六次致书燕京议和矣，意者以城下之盟为耻，抑冀我兵之速退为幸，故不相答耶？夫得失者机也。天既假我以机，我奈何弃之而去？今我两国之事，惟和与战，别无他计。”

[80]《清太宗实录》卷12天聪六年六月初五日辛未。

[81]谈迁《国榷》卷100崇祯十七年二月丁亥。

[82]蒋璟德《愬书》卷11，转引自顾诚《明末农民战争史》，中国社会科学出版社1984年版，第232页。

[83]《老满文原档》第一册《荒字档》于癸丑年下记叶赫曾“向尼堪国（明朝）的万历帝诬说：‘待把我们珠申国都征服完了后，就攻讨你们尼堪国了。’尼堪的万历帝相信了。因为在此事之前，尼堪的万历帝，有一夜曾三次梦见有一长像如异姓的女子，跨于万历帝身上，以枪刺其身体。次晨曾询问知书的文人。知书文人说，‘女子就是女直，乃满洲国的淑勒汗，要夺我们尼堪的帝位。’自那时起，尼堪皇帝的心中常存忧愁”。此类语必在建州中广为流传。努尔哈齐未必真有代明之心，但以此为宣传，却可鼓励士气。

[84]《清圣祖实录》卷240四十八年十一月癸未。

[85]分见《起居注》五十三年六月初六日，五十六年十月十九日、二十三日。

[86]《清世祖实录》卷6顺治元年七月壬子，多尔衮《致史可法书》有云：“国家之抚定燕都，乃得之于闯贼，非取之于明朝也。”

[87]《清圣祖实录》卷254五十二年四月丁卯。

[88]《起居注》五十三年六月六日。《实录》卷259，六月丙子日载上谕，于“防守七日”之后特加“城即陷”三字，即在表明大顺军攻打北京历经七日方才得手。

[89]《起居注》五十六年七月二十日。

[90]详参拙文《多尔衮与皇权政治》，载《清初政治史探微》。

[91]《清世祖实录》卷4顺治元年四月辛酉（初四日），范文程上书多尔衮云：“乃者有明流寇踞于西土，水陆诸寇环于南服，兵民煽乱于北陲，我师燹伐其东鄙。四面受敌，其君若臣安能相保耶？”分明是乘乱瓦解明朝，而不是攻击流寇。甲子（初七日），即出征前两天，多尔衮祭告太祖太宗祝文仍说“统大军前往伐明”。另检《清初内国史院满文档案译编》中册，“四月初九日，摄政和硕睿亲王率大军西征明国”。十三日，师次辽河时洪承畴启奏多尔衮，十五日，次翁后遇吴三桂使者。皆与《实录》所记相合。五月初一日，敕谕朝鲜国王李倧：“朕命和硕睿亲王持奉命大将军之印，率大军西征明国。”光明日报出版社1989年版。皆以清军出兵时目标在明朝。进军之后方得知明朝已亡。

[92]分见《清圣祖实录》卷44十二年十二月壬戌，诏削吴三桂爵，卷47十三年四月丁未，谕兵部、刑部，卷54十四年四月乙卯，敕谕达赖喇嘛。并参卷44十二年十二月甲子，谕察哈尔蒙古诸王，卷46十三年二月辛酉，谕户部。

[93]见乾隆《世祖实录序》。

[94]顾诚《论清初社会矛盾》，引谈迁《国榷》卷102，载崇祯十七年（顺治元年）六月辛未多尔衮诏书云：“其有不忘明室，辅立贤藩，戮力同心，共保江左者，理亦宜然，予不汝禁。”无异在名义上承认弘光政权合法。

[95]《清世祖实录》卷6顺治元年七月壬子。

[96]蒋良骥《东华录》卷4，引弘历《御制书明臣史可法复书睿亲王事》：“幼年即羨闻我摄政睿亲王致书明臣史可法事，而未见其文。昨辑宗室王公功绩表传，乃得读其文。”云云。是知此前未曾著录《实录》。

[97]冯甦《见闻随笔》卷2《纪西南往事序》，《四库全书存目丛书》，齐鲁书社1996年影印本。

[98]参见何龄修《关于抗清复明斗争和郑成功研究问题的几点看法》，《五库斋清史丛稿》，学苑出版社2004年版。

[99]见《御制文集》卷18。

[100]《永宪录》卷1康熙六十一年四月庚午，原作者按：“我朝以明臣中允李明睿为礼部左侍郎，议故君后谥号，议上曰怀宗端皇帝，后曰烈皇后。以与朝谥前代之君，理不称宗，改为庄烈愍皇帝。至思宗烈皇帝，则伪弘光所谥。”实则清廷与谥而不称宗者，以示明统就此而绝也。

[101]吴振棫《养吉斋丛录》卷8《历代帝王庙》云：“其时廷臣既未详细讨论，而上疏在壬寅（六十一年）十一月，踞圣祖大事不数日也。漏略不及更定之故，盖由于此。”实以弘历上谕加以发挥，并无深考。

[102]《永宪录》卷3雍正二年九月丙午。

[103]如胤禛标榜“盖皇考六十年所行之事，朕无不遵奉施行”。见《永宪录》卷4雍正四年十月己未。

[104]陶正靖《考祀典正礼俗疏》云：帝王庙“所增祀者，尚未有当，亦多缺略”。列举夏孔甲，商祖甲，两汉之元、成、桓、灵，唐宋季年诸君以及明之武宗，皆失道无道之甚者，仍赫然在列；又以周悼“见害于子朝”，应属被弑，而唐宪宗“虽不克正终，然有中兴之功，当以明愍帝（崇祯）为比”。皆与玄烨上谕相抵牾。而“魏之孝文、周之世宗，卓然一代令主，国家每遇大典，专官祭告，而庙祀缺焉，无乃自相谬戾乎？”见《清经世文编》卷55《礼政二》。据《碑传集》卷56全祖望《神道碑》，陶正靖卒于乾隆十年，则此疏早于弘历重新改定帝王庙四十余年。

[105]参《钦定日下旧闻考》卷51所载《乾隆二十九年御制重修历代帝王庙告成既奉神御复位爰以春祭恭临视瞻实枚用申诚肃诗》、《乾隆四十年御制躬祭历代帝王庙礼成有述》、《乾隆四十八年御制癸卯暮春祭历代帝王庙礼成述事》。

[106]《钦定日下旧闻考》卷51，增补萧端蒙《京师新建帝王庙碑》。

[107]沈德符《万历野获编》卷1《京师帝王庙》。

[108]分见《清世祖实录》卷15顺治二年三月甲申、丙戌。

[109]载《历史研究》1987年第3期。

[110]《满文老档》太祖朝卷20天命六年四月初一日，云徽、钦二宗被“送到尚间山五国城”。卷41七年四月十七日同。尚间山或为尚间崖之误。反映努尔哈齐对传说中的五国城具体地点并不清楚。

[111]《重译满文老档》太祖朝《第二分册》，辽宁大学历史系1979年本，第18页。

[112]《满文老档》原文为“你们尼堪的皇帝赵徽宗、赵钦宗二皇帝也被我们的金皇帝俘掳”。见辽大本《第二分册》，第14页。《武录》稍作润饰而原意未夺。

[113]分见《清太宗实录》卷5天聪三年十二月辛亥、辛酉。

[114]《清建国别记》，1924年聚珍本。王锺翰师《满族先世的发祥地问题》于此条注云：“李光涛先生所著《明清档案与清开国史料》一文中所引，与《清太宗文皇帝实录》（《大清历朝实录》本）卷15第21页所载为同一封信，后者似有所润色耳。”载《王锺翰学术论著自选集》。

[115]《清太宗实录》卷15天聪七年九月癸卯。

[116]《清圣祖实录》卷227四十五年十月丁未，谕大学士曰：“向年纂修《实录》，所译朝鲜表文，满汉文意皆不相符。前大学士图海、杜立德呈朕亲览。朕两年苦心寻绎，始得将文意完美。作史之事，殊为重大，一字不可轻易增减也。”此乃二十年前之事，可见玄烨多年来对《太宗实录》一直在修饰。

[117]分见《清太宗实录》卷36崇德二年六月甲寅，卷47崇德四年七月丁巳，卷59崇德七年三月乙酉。

[118]参见史华兹《古代中国的思想世界》第一章《上古期文化取向》，江苏人民出版社2004年版。

[119]《清世祖实录》卷3顺治元年三月甲寅。实则更早在天聪九年五月己巳，皇太极就曾谕文馆诸臣曰：“朕观汉文史书，殊多饰词，虽全览无益也。今宜于辽、宋、金、元四史内，择其勤于求治而国祚昌隆，或所行悖道而统绪废坠，与夫用兵行师之方略，以及佐理之忠良，乱国之奸佞，有关政要者汇纂翻译成书，用备观览。”见《清太宗实录》卷23。后来之去《宋史》，或因皇太极以其无足效法，或不欲观其美政。

[120]《清世祖实录》卷57顺治八年六月辛未，谕礼部：“顺治元年，定守明朝诸帝陵寝并祭典，因神宗与我朝有嫌，故裁之。朕思前朝帝王陵寝理宜防护，况我朝凡事俱从宽厚，今神宗陵著照故明十二陵例，以时致祭，仍设太监陵户看守。即著遵行。”

[121]《清世祖实录》卷105顺治十三年十二月己亥。

[122]《清世祖实录》卷106顺治十四年正月戊午。福临诣帝王庙行礼，见卷107十四年二月丁酉。

[123]章太炎《清建国别记》指出，此诏“但称金有功德于天下，未尝指世系所自，此则入关以后知华人以宋金旧事，基金最深，故不欲显言耳”。

[124]关于这一问题，可参拙文《评清世祖遗诏》，载《清初政治史探微》。

[125]《清世祖实录》卷136顺治十七年六月己丑。

[126]《清圣祖实录》卷1顺治十八年二月乙巳。

[127]详参拙文《评清世祖遗诏》。

[128]《清圣祖实录》卷251五十一年十月庚午。

[129]《清圣祖实录》卷284五十八年四月辛亥，谕群臣：“从来书生论历代帝王，多指摘过失，谓其安享富贵，耽于逸乐。朕披阅史书，历观古代帝王，因深知为君之难。”卷291六十年三月乙丑，谕大学士：“自古帝王因不学问，任彼书生誉议。朕自幼读书，凡此等（谓奸人出现征兆）处无不研究。”又，《永宪录》卷1康熙六十一年正月辛卯，于乾清宫赐千叟宴，谕曰：“从来帝王任大责重，最为劳苦，享祚绵远者甚少。他人不知为君难。”“书生评论帝王，每多苛刻。”“大凡读书人多尚虚文，又高自位置。”

[130]张玉据满文原疏译成，题为《刑部尚书哈山为申明戴名世南山集案并将涉案犯人拟罪事题本》，载《历史档案》第82期。转引自戴廷杰《戴名世年谱》，第864 - 868页。

[131]戴廷杰所谓致祸之由的六篇指《与余生书》、《送释钟山序》、《送许亦士序》、《送刘继庄还洞庭序》、《赠刘言洁序》五篇，另一篇为《朱翁诗序》或《赠僧孔序》。戴廷杰“据刑部疏，先生（戴名世）与余湛、许登逢、刘齐、刘献廷、僧人钟山、朱澜等六人文内，均有大逆之言”。可见所谓致祸“六篇”，亦推测之言。参《年谱》第75、853 - 854页。其中《朱翁诗序》作年最晚，为康熙三十五年。

[132]朱彝尊《曝书亭集》卷45《书柯氏宋史新编后》，即盛赞《新编》“会宋辽金三史为一，以宋为正统，辽金附焉，升瀛国公，益、卫二王于帝纪以存统”云云，谓其“可谓有志之士矣”。可见清初时论之一斑。

[133]《戴名世集》八月庚申及齐师战于乾时我师败绩。戴廷杰以此文为刺吴三桂，可备一说。见《年谱》，第94页。

[134]《清圣祖实录》卷63十五年十月癸酉，玄烨以“经书屡经讲读，朕心业已熟晓”，要求讲官准备《资治通鉴》讲章。同月乙亥，讲官以朱熹《通鉴纲目》从《资治通鉴》中提纲分目，尤得要领，拟讲《纲目》。是知玄烨所读乃《纲目》，而非《通鉴》。《起居注》二十四年六月二十日，玄烨将“《资治通鉴》、《资治通鉴纲目》、《纲目大全》三书以朱笔亲加点定”，误。《实录》同日，亦误。何以知之？《起居注》二十五年五月初二日，“是日，发御览《通鉴纲目》、《十七史》等书，命翰林诸臣校正”。未列《通鉴》。《实录》卷128二十五年十二月丙寅，翰林院编修勒杜讷疏言：“皇上点阅《纲鉴大全》、《纲目全编》二书，自康熙二十四年三月起，至康熙二十五年十二月而竣。”请颁付史馆。《起居注》二十六年正月二十三

日，礼部翰林院提请将御览《纲鉴大全》、《纲目全编》“所记注圣论，请宣付史馆，颁布中外”。玄烨云：“俟改定完日，再行请旨。”《实录》卷145二十九年三月庚申，“上以康熙二十四、二十五两年内所阅《通鉴》御制论断一百有七则，命赞善励杜讷交起居注馆记注”。其中《通鉴》应作《纲目》。

[135]《清圣祖实录》卷150三十年三月戊子。

[136]《清圣祖实录》卷150三十年三月戊子。

[137]见弘历《御制历代通鉴辑览序》。至于弘历在《续纲目》序中所指责周礼《发明》、张时泰《广义》“于辽、金、元事多有议论偏谬及肆行诋毁者”云云，凡玄烨有所隐忍者，均由弘历一一表而出之。

[138]《永宪录》卷1康熙六十一年正月辛卯。

[139]《御制文集》卷18《读书贵有恒论》自云：“然圣贤理道，至为精微。朕孜孜矻矻，愧仅得其糟粕耳。”卷28《读大学》云：“朕于帝王修己治人之道，虽日加自励，而未之有得。”《训学篇》云：“朕虽探索群书，积日弥年，不自暇逸，然而未有所得。”皆不著作年。《提要》云《文集》截至康熙二十二年。然集中上谕收至二十三年，卷23《至圣先师孔子庙碑》，系二十四年三月所作，见《实录》卷120。

[140]《起居注》二十三年七月十一日。

[141]玄烨之厌恶何焯，其中即有“乃生性不识恩义，将今时文章比之万历末年文章”。见《清圣祖实录》卷266五十四年十一月癸卯。《起居注》五十六年七月二十日，论及出兵西域，曰：“刘荫枢并不知此意，听传闻之言，即劝朕息怒休兵。用兵之事如此妄奏，可乎？伊不过用此空言作文章而已。无知之徒，即由此互相传布。”

[142]《汉文奏折》第二册，四十八年十月二日李煦请安折朱批，第659页。李煦回奏：“臣闻原任户部尚书王鸿绪今岁解职回家之后，每月必差家人进京至伊兄都察院王九龄处探听官禁之事，无中作有。”第703页。四十九年正月十九李煦奏：“臣打听得王鸿绪每云，‘我京中时常有密信来。东宫目下虽然复位，圣心犹在未定’。如此妄谈，惑乱人心。（略）而王鸿绪门生故旧处处有人，亦每每乱言：‘东宫虽复，将来恐也难定’。”第736页。

[143]《汉文奏折》第三册，四十九年八月十九日张伯行折朱批，第47页。

[144]分见《清圣祖实录》卷238四十八年六月庚子，卷248五十年十二月丁卯。

[145]《清圣祖实录》卷258五十三年四月乙亥谕礼部。据蒋氏《东华录》卷22，康熙五十三年三月，则知玄烨此谕乃采自左都御史揆叙疏言。

[146]《清圣祖实录》卷261五十三年十二月辛巳，兵部议覆都察院左都御史揆叙疏言，“近闻在京各省提塘及刷写报文者，除科抄外，将大小事件探听写录，名曰‘小

报’。送与各处，甚至任意捏造，骇人耳目。祈严加禁止，庶好事不端之人有所畏惧”等语。应如所请，严行禁止，违者从重治罪。从之。

[147]《起居注》五十六年三月初五日。又，《起居注》五十六年四月十九日，谕曰：“以此观之，各省地方谎言妄行之人甚多。”“若遍遣人于各省以坏主声名，则不可。”“此事不发觉，在外汉人即以为真，便书以记之。似此枉屈之事，亦有之乎？”

[148]《清圣祖实录》卷291六十年三月乙丑。

[149]《汉文奏折》第六册，闽浙总督范时崇五十四年八月初一日折：奉亲传谕旨：“福建地方甚远，各省抄报不真者甚多。恐有传闻不实，特将此事大略下旨晓谕尔等。”第412页。《起居注》五十六年七月二十日，“即如近日，自京师召一识医理之原任知府章文潢，小抄内即以为朕身甚是欠安”。

[150]《起居注》五十六年十一月二十六日，玄烨闻原任黄岩总兵仇机私铸九鼎，谓阁臣曰：“汉人胆大，无所不为，于此可见。”《清圣祖实录》卷292六十年四月壬辰，殿试策论首曰，“兢兢业业，宵旰不遑，六十余年如一日，而犹虑人心诚伪不一；凡在臣工，欲其消朋党而去偏私，无怀二心”云云，颇反映玄烨心态。

[151]《清圣祖实录》卷163三十三年闰五月癸酉，玄烨就理学真伪论大发议论，曰：“熊赐履所著《道统》一书，王鸿绪奏请刊刻，颁行学宫。高士奇亦为作序，乞将此书刊布。朕览此书内过当处甚多。凡书果好，虽不刻，自然流布；否则，虽刻何益。道学之人，又如此务虚名而事干渎乎？今将此等处不过谕尔等闻知。”

[152]《清圣祖实录》卷256五十二年九月庚午，谕曰：“《朱子全书》、‘四书’注解刊刻告竣，可速颁行。”

[153]《起居注》五十六年十一月二十六日。

[154]《起居注》五十四年三月二十九日。

[155]《清圣祖实录》卷208四十一年六月戊午，玄烨《御制训敕士子文》虽就科场弊端而发，然各地士子“招呼朋类，结社要盟”，实为玄烨心病。不言而喻，盟首必为有功名的官员。

[156]《清圣祖实录》卷262五十四年三月癸亥。《起居注》五十四年三月二十九日记此事较详。从李光地、王掞、张廷枢等人的奏对来看，实已接受不准再著注《性理》之类的旨意。次月，九卿议明令禁止，玄烨不允，不过故作姿态而已，切勿当真。《实录》卷263，四月丁卯，制策曰：“古来圣贤经传，纯粹以精；先儒论著，疏通易晓。即不立注解，其义自明。而或逞其臆见，人自为书，家自为说，或假以立名，或用以阿世，使圣贤精意，反因之而滋晦。其何以芟刈繁杂，倡明正学欤？”则予以警告天下士子。

[157]《起居注》五十四年四月二十四日。

[158]孟森《明元清系通纪·前编第三·女真源流考略》曰：“清代既欲自诩为明之敌国，从未入其版图。”中华书局2006年版。始作俑者即玄烨。

[159]见陶宗仪《南村辍耕录》卷3。其论治道转移曰：“道统者，治统之所在也。”“朱子没，而其传及于我朝许文正公，此历代道统之源委也。然道统不在辽金而在宋，在宋而后及于我朝，君子可以观治统之所在矣。”中华书局1959年版。

[160]《明夷待访录》，中华书局1981年点校本。

[161]见《魏叔子文集·外篇》卷1，中华书局2003年点校本。

[162]《清圣祖实录》卷180三十六年二月戊戌，玄烨至大同，谕大学士伊桑阿：“自古帝王巡狩，凡所过地方，前代帝王陵寝、先贤坟墓及名山大川皆行致祭，此甚盛典也。朕今巡行，沿途所经，其有古帝王陵寝、先贤坟墓、名山大川，皆详察具奏，应致祭者祭之。”卷183，三十六年五月癸卯，礼部以平定噶尔丹，题应遣官祭天地宗庙山海及“历代陵寝、阙里”，即非仅止玄烨所经之地。

[163]《清圣祖实录》卷187三十七年正月甲辰。

[164]《清圣祖实录》卷254五十二年四月丁卯，遣官祭各地山岳川渎历代开创之君，有辽太祖陵，而无祭金代陵庙。又，卷282五十七年十二月己巳，祭各地历代陵庙，亦祭辽太祖陵而略金陵。

[165]《汉文奏折》第一册，四十五年十一月十九日贵州巡抚陈诜折，第477页。又，第五册，五十二年七月十四日直隶巡抚赵弘燮折，“蒙皇上特遣祭陵之副都统臣王臣”至直隶各处绿营赏赉兵丁，第70页。以满臣祭陵，即或祭辽金之陵耶？

[166]见《啸亭杂录》卷1《拜明孝陵》条。

[167]《清史稿》卷84《礼志三》：“凡时巡祭帝王陵寝，仪同祭庙，率二跪六叩。兹盖殊典云（指祭明太祖、禹陵三跪九叩礼）。”

[168]见郑天挺《清代皇室之氏族与血系》，载《清史探微》。郑先生未具出处，或以此为常识耶？陈康祺《郎潜纪闻四笔》卷6，《金陵遭遇隆恩》盛推清朝礼尊金朝：“（本朝）笃厚金源，亦不亚于优礼胜国。”“即《诗》、《书》所载，殷、周之于杞、宋，亦何尝有所盛举乎？”中华书局1990年点校本。

[169]以上详参《钦定日下旧闻考》卷51。

[170]《康熙起居注》二十四年六月二十日，“凡为仕者，无论文武，皆须读书，探讨古今得失，加以研究”。二十五年闰四月初十日，“凡人不安分妄行悖乱者，咸由不明书义，不达道理之故”。十一日，“凡出仕之人，须读书明理，方有裨益。若不能

通晓文义，焉能治民理事？”玄烨此类言论甚多，不备举。

[171]分见《清圣祖实录》卷163三十三年闰五月癸酉，卷216四十三年四月戊寅。

[172]关于玄烨向西方传教士学习西方科学，可参阅《张诚日记·1689年6月13日 - 1690年5月7日》即张诚的第二次旅行报告，《清史资料》第五辑所载“张诚日记·1691年张诚神甫第三次去鞑靼地区旅行·1692年张诚神甫第四次去鞑靼地区旅行”，中华书局1984年版。这是玄烨停止《四书五经》和《资治通鉴》的日讲之后进行的。玄烨向西方传教士学习在每日听政之后或巡幸途中，故不见于《起居注》。尤其值得注意的是，传教士的讲解用的是满文和满语，此时传入中国的西学已经沦为宫中之学。

[173]《起居注》五十六年十一月二十四日。

[174]详见《张诚日记》。张诚竭力将玄烨描述成一位东方开明君主，但考虑到张诚来华的背景是受法国皇家科学院资助，必须显示在华的活动甚有成效，报告中很可能言过其实。

[175]《清廷十三年·马国贤在华回忆录》：“皇上认为自己是个大音乐家，同时还是一个更好的数学家。但是尽管他在科学和其他一般认识上的趣味都不错，他对音乐却一窍不通，对数学的第一因也所知甚少。每座殿堂里都放了音叉或古钢琴，可是无论是他自己，还是他的妃子们，都不会弹奏。中国宫廷所奉行的过分地溜须拍马，已经足够让他陷入被奉承的狂喜了，正如我经常见证的那样。”第56页，上海古籍出版社2004年译本。

[176]《清圣祖实录》卷245康熙五十年二月戊辰，谕诸皇子大臣：“算法之理，皆出自《易经》，即西洋算法亦善，原系中国算法。凡有推算，七九之奇数不能尽悉，十二、二十四之偶数，方能尽之。此皆体象十二时、二十四气也。”即意在以西洋算法释《易》，并不在悉究西法。

[177]《起居注》二十八年二月二十七日。

[178]《清圣祖实录》卷154三十一年正月甲寅。

[179]《清圣祖实录》卷216四十三年六月丁酉。

[180]《清圣祖实录》卷218四十三年十一月壬戌。

[181]《清圣祖实录》卷217四十三年八月庚午，玄烨在热河与满洲诸臣论满洲诸翰林官学问优劣毕，大学士等奏曰：“皇上天纵之圣，记识不忘，古今莫及。”玄烨毫无谦避，曰：“朕览过之书，虽日月间隔，不甚遗忘。今虽年岁稍增，而记性不减于前。”足见此时他在汉人面前的收敛，实非由衷。其忿忿之情，蓄久必发。

[182]《汉文奏折》第四册，五十二年闰五月初十日江宁巡抚张伯行折奏：“今复奉谕

旨遣员绘画各省舆图，仰见圣天子智周六合，无远弗届之至意。”第856页。

[183]《清圣祖实录》卷283五十八年二月乙卯。

[184]《清圣祖实录》卷240四十八年十一月庚寅。

[185]《清圣祖实录》卷292六十年四月庚子。

[186]《全祖望集汇校集注·鲒埼亭集内编》卷一《长白云》：“长白山，云茫茫，飞席结岱宗，万古表东方。（原注：长白为岱山所导原，说见圣祖《御制文集》，于此悟古人青、营二州合一之旨。）”上海古籍出版社2000年版。并参《皇舆图赋》、《宿朝鲜》等篇，一味迎合君主，全然失其文献考据家态度，亦非尽属违心之言。

[187]《清圣祖实录》卷247五十年八月辛酉上谕：“前差总管穆克敦等查看凤凰城，至长白山边界，伊等业将所查地方绘图呈览。因路远水大，故未能至所指之地。著于来春冰解之时，（再行勘察）。”然康熙晚年钦定《皇舆图表》，仍云“俄朵里城，四至莫考”。引自《明元清系通纪·前编第四·建州卫地址变迁考》。可见其于祖宗发祥之地始终不明。

[188]《御制文集》第四集卷28《累黍》。

[189]《四库全书总目》卷38《经部·乐类·御定律吕正义五卷》，中华书局1965年影印本。

[190]《清圣祖实录》卷154三十一年正月甲寅，玄烨谓臣下曰：“《律吕新书》所言算数，专用径一周三之法。此法若合，则所算皆合；此法若舛，则无所不舛矣。朕观径一围三之法，用之必不能合。”云云。张玉书《张文贞集》卷2《请编次乐律算数书疏》：“康熙三十一年正月初四日，仰蒙圣恩以理数乐律之学牖诲诸臣，特召臣等至乾清门御座之侧，皇上检阅性理，披图指示，因而究论算数，综考律吕，辨径一围三之非，穷隔八相生之实。俾臣等见所未见，闻所未闻。从来论乐者皆未之及。盖千古未发之秘，自我皇上今日发之。”并参《清史稿》卷94《乐志一》：康熙“二十九年以喀尔喀新附，特行会阅礼”。玄烨“感礼乐崩^隋始有志制作之事”。当为三十年多伦会盟事。玄烨于传统乐律不满，或始于此。亦见玄烨更张乐律源于政治需要。

[191]分见《清圣祖实录》卷255五十二年七月乙卯，卷256五十二年九月甲子，卷261五十三年十一月乙卯。

[192]《清圣祖实录》卷260五十三年十月己丑，谕南书房翰林等：“向来升殿所奏《中和乐章》，皆仍明代所撰，句有短长，体制类词。后因文理不雅，命大学士陈廷敬等改撰。其章法皆以四字为句，而奏乐人未易声调，仍以长短句法凑合歌之，是虽文法易而声调未易也。今考察旧调，已得其宫商节奏，甚为和平。必得歌章字句亦随词调，则章法明而宫调谐。”并见《御制文集》第四集卷3。《清圣祖实录》卷261

五十三年十一月甲寅，冬至，祀天于圜丘，玄烨亲自行礼，所奏乐章即玄烨“新定”。卷266五十四年十一月己未冬至，亦明书“用御定雅乐”。

[193]《起居注》二十一年六月二十九日，先是，礼部覆允副都御史余国柱请更定乐章，学士陈廷敬撰十四章。廷敬因奏：“历稽汉唐以来，宋乐章略仿雅颂。今臣所撰拟，斟酌古今，兼采宋例。”玄烨认为“所撰乐章甚佳”，足见当初玄烨心无定见。

[194]《清圣祖实录》卷263五十四年四月乙亥，“先是，太常寺题请将新定乐律载入典训。得旨：此乐本明朝所作，审定原好，但因年久，乐律舛错，声音略有不同。朕为正之，并非出自创造。今告成之事，不可全归于朕。大学士九卿会议具奏。至是，礼部等衙门题复：乐器相沿岁久，制度渐差，音律多舛。皇上深究元音，厘定损益，制度协中，音韵合宜”。是否符合古典，不得而知，但一本于玄烨所定元音，则是实情。今人研究认为玄烨改定的“十四律”是荒谬的，“这在音乐实践中绝对不可能成功”。邱媛媛《清前期宫廷礼乐的建立沿革及政治功用》第三章《鼎盛之际的宫廷礼乐》，中国社会科学院历史研究所2006年博士论文。

[195]《清圣祖实录》卷260五十三年十月己巳，谕允祉：“北极高度，黄、赤距度，于历法最为紧要。著于澹宁居后每日测量。”卷261十一月辛亥，准允祉奏请，遣人至广东、云南、四川、陕西、河南、江南、浙江等七省测量。

[196]《张文贞集》卷7《侍值恭纪》。按：张玉书卒于康熙五十年，时《律历渊源》尚未成书，或已有所闻。

[197]黄进兴《优入圣域》即如此理解：清初“统治者主动介入文化与思想的传统，致使‘皇权’变成‘政治’与‘文化’运作的核心，而统治者遂成为两项传统最终的权威”。然而黄氏真诚相信，“事实上，在治绩方面极少中国君主能与康熙相颉颃，康熙的功业素为中外史家所称道”。“康熙博闻强记，举凡天文、地理、算法、声律无不旁通，遽论经史典籍。”分见台湾允晨文化实业公司《允晨丛刊54》1994年版，第109、92、98页。具有西方学术背景而特类似观点的海外华人学者，尚不乏其人。

[198]《起居注》五十四年十二月初一日。

[199]《清圣祖实录》卷262五十四年三月乙丑。

[200]《起居注》五十四年正月二十七日。

[201]《起居注》五十六年七月二十九日。

[202]《汉文奏折》第六册，李光地于折内颂扬玄烨：“仰见皇上睿览之下，精详周到，一字一句，皆加圣心。至《凡例》中，臣用‘空言义理’四字，恭蒙御笔改正。觉臣光地一字之差，心病不小。感悟叹服，不能自己。所有发下应察明应删去者，谨已钦遵整顿讫。”第120页。

[203]《国朝耆献类征初编》卷9《宰辅九·李光地》李绂《李光地传》：“最邃于《易》，用心五十年。及奉命修《周易折中》，图书象数之源，恭蒙圣祖亲传奥秘，弥以深造。”

[204]《清圣祖实录》卷295六十年十月辛未。

[205]见《御制文集》第四集卷21《性理精义序》。

[206]见《汉文奏折》第七册，并于折中假装受宠若惊，奏云：“猥蒙《序》中齿及臣名，感悚尤深。”第179页。

[207]见《御制文集》第四集卷21。

[208]《榕村续语录》卷18《治道》：“天子要做圣人，很容易。汉光武、明帝成什么文教？不过略有一层皮，在体面上略略行些。然天下文风之盛，超轶前后。倒是布衣做圣人难。天子好处不专在细事，大事皆做得来，便是圣人。”

[209]《清史稿》卷262《李光地传》。

[210]《起居注》二十五年闰四月十一日，谕曰：“凡出仕之人，须读书明理，方有裨益。若不能通晓文义，焉能治理民事。”二十七年十二月初五日，谕曰：“学问政事，原非二途。”

[211]《起居注》五十三年六月初九日。又，五十四年六月二十二日，玄烨教导满洲阁臣曰：“政事与文章迥异。朕尝作文，以作文之法办事，断乎不可。或有读书之人，虽长于作文，遇大事时，辄云‘我系读书人，不谙事’。今部院大臣能执笔者甚少，唯赖（满人）章京笔帖式办事。”

[212]《清圣祖实录》卷203四十年三月戊申，广西巡抚肖永藻陛辞时，玄烨尚教其多举清廉。云“居官既廉，办事自善”。丙辰，谕大学士：“外官惟以清廉为要。”卷204五月戊子，谕大学士：“自兹以后，朕惟视其居官操守清廉为实据，无庸预为疑度也。”

[213]分见《清圣祖实录》卷265五十四年十月丙寅，卷266五十四年十一月庚子。

[214]分见《起居注》五十六年正月二十八日、二月二十六日。

[215]《起居注》五十六年十月二十三日，玄烨云其：“凡巡行所至之地，即向人民访问，故于民之疾苦无有不知。各省奏事来人，伊所过某省，年景丰欠，米价贵贱，无不详悉问之。故总督、巡抚、提督、总兵官等，一切之事，皆无敢隐匿者。如有隐匿，朕即知之。”

[216]分见《起居注》五十四年十一月二十二日、五十六年十一月二十六日；《清圣祖实录》卷270康熙五十五年十月甲午，卷290五十九年十二月癸丑。

[217]《东华录》卷27雍正四年三月。《永宪录》卷4载此事于四月癸亥。

[218]《起居注》五十四年十一月十七日。

[219]分见《御制文集》第四集卷21《先天后天论》、《性理精义序》。

[220]《清圣祖实录》卷184三十六年七月甲午。

[221]《起居注》五十六年十一月二十六日。

[222]玄烨最得意的几处格物，分见《起居注》五十六年四月十一日，与臣下论雨雪之期，虽能见玄烨之于诸事用心，亦反映其头脑极其死板。《实录》卷290五十九年十一月辛巳，谕大学士等：“朕于地理，从幼留心。”卷291六十年三月乙丑，谕大学士等，大谈“书之不可尽信”，曰：“朕自幼读书，凡此等处（按：谓书中所记奇异之事）无不研究。”“总之，读书务在明理，方不为书所惑耳。”无非炫耀他的闻见之博。卷256五十二年九月庚午，谕李光地曰：“《孟子》云‘排淮、泗而注之江’。朱子谓‘淮水不入江’。古今水道不同，当时淮水或有入江之迹，后来湮塞，亦未可知。《孟子》必无错处。”亦不过想当然。而李光地却云：“皇上此论，诚发千古所未发也。”

[223]《碑传集》卷17张廷玉《太子太保礼部尚书张清恪公墓志铭》。

[224]见《起居注》十二年四月十二日。

[225]《清圣祖实录》卷233四十七年六月丁卯。并见《御制文集》第三集卷20。

[226]《起居注》二十六年六月初七日。

[227]《清圣祖实录》卷269五十五年七月戊寅，玄烨在热河谕领侍卫内大臣：“本朝旧制，王大臣及众执事人等，凡办理御用之物，各极谨慎，不致迟误。今渐染汉人习气，惟尚虚浮。迟误御轿之事无大关系，但该管官于御用之物怠忽从事，情属可恶。朕今将伊等拿问，观鄂伦岱之意，大以为不然。朕洞察其情，必欲惩治，以彰国法。特谕尔等知之。”

[228]《清圣祖实录》卷213四十二年九月己巳，卷249五十一年正月壬子。

[229]均见《庭训格言》。

[230]前三次皆玄烨亲赴盛京。第四次据《清圣祖实录》卷290五十九年十二月庚申，玄烨谕大学士等曰：“诸王大臣为朕在位六十年奏请庆贺，而于典礼之大者并未议及。朕在位六十年，皆祖宗积德阴佑所致。幸而六十年来一无所失。应先往盛京三陵行大祭典礼。但朕今年近七旬，不能亲谒三陵，应遣阿哥等恭代告祭。”

[231]姚启圣上言，见李光地《榕村续语录》卷12《本朝时事》论施琅、姚启圣争功。

[232]《起居注》五十六年十月三十日。

[233]《起居注》五十六年十二月二十九日。

[234]如《清圣祖实录》卷245五十年三月庚寅，却群臣所上尊号，“持身务以诚敬为本，治天下务以宽仁为尚。此心此念，恪守五十年，夙夜无间。即纤悉细务，不敢稍有怠忽。”

[235]分见《起居注》五十六年十月十九日、二十三日。

[236]《起居注》五十五年闰三月二十二日。

[237]分见《起居注》五十四年十一月初九日；五十五年闰三月二十二日，十月十二日、二十五日。

[238]《御制文集》第四集卷21《朱子全书序》云：“予少时颇好读书，只以广博华赡为事，刚勇武备为用。自康熙三十五年天山告警，（中略）后有所悟，而自问兵可穷乎？武可黠乎？所以宵旰孜孜，思远者何以柔，近者何以怀，非先王之法不可用，非先王之道不可为。反之身心，求之经史，手不释卷，数十年来，方得宋儒之实据。”然未及数年，即兴兵绝域。

[239]《起居注》五十五年十一月二十五日。

[240]《御制文集》第四集卷21《性理精义序》。

[241]《清圣祖实录》卷255五十二年闰五月辛未。

[242]《起居注》五十四年十月二十五日。

[243]《清圣祖实录》卷221四十四年七月丙戌。

[244]《清圣祖实录》卷255五十二年六月甲辰。

[245]《起居注》五十六年十一月二十四日、二十六日。

[246]《起居注》五十五年十月初一日。

[247]李光地被疑为党魁，见五十五年五月初二日上谕。至于上年十一月十七日，玄烨所谓“今又有自谓得道统之传者”，乃暗指李光地。此云其社仓之事，则讽其“空言无益”。

[248]《清圣祖实录》卷255康熙五十二年六月乙未。

[249]《清圣祖实录》卷228四十六年二月乙巳、庚戌。

[250]《永宪录》卷1康熙六十一年正月辛卯，谕曰：“去年台湾反叛，人颇惊疑。朕知

一时穷民激变，即当平定，并未令九卿议剿议抚。及督抚、提督报捷奏至，克服之期不过七日间耳。”

[251]《永宪录》卷1康熙六十一年十月丁巳，玄烨临死之前，却诸王群臣明年七旬庆典的谕旨，最反映他的内心敬慎：“赖世祖章皇帝入关以来，深仁厚泽，立不拔之基，至今八十年之太平有自来也。朕自幼读书，览前代帝王景运不长者，未尝不抚膺长叹。朕以凉德，幸得承运，历逾花甲，岁登古稀，须眉皆白，血气衰惫。当此之际，翼翼小心，常恐不及。善后之策，不能预料，保全之心，夙夜永竞。”

[252]《汉文奏折》第一册，四十六年六月十五日《工部尚书王鸿绪奏为续访得范溥等强买苏州女子情形折》，第664页。

[253]《起居注》五十四年五月二十九日。

[254]详参拙文《多尔衮与皇权政治》、《评清世祖遗诏》相关内容，载《清初政治史探微》。

准噶尔之役与玄烨的兴兵之由

引言

魏源《圣武记》卷3《雍正两征厄鲁特记》：

世咸知乾隆新疆辟地二万余里，然康熙中拓地已周四万余里，更廓于乾隆。故知西北周数万里之版章，圣祖蓄之，世宗畬之，高宗获之云。

乾隆朝钦定《平定准噶尔方略·前编》卷1，编者按：

逆酋（策妄阿喇布坦）不靖，兴师致讨，决几制胜，无一不如圣算。圣祖仁皇帝于小丑萌芽之初，盖不啻烛照而数计。显谟宝训，启我圣功，非天下之至神，其孰能与于斯乎！^[1]

是皆以清乾隆底定西北疆域，实肇基于康熙一朝。若以结果而论，其谁曰不然？而今之史家论康乾盛世，亦必举其版图超越前朝，是则玄烨兴启准噶尔一役，即康熙朝之所以为盛。依此立言，倒也符合玄烨本意。

检诸史籍，自康熙五十四年准部之役发动，西线战事始终为清廷大政方针所在，凡社会政治经济莫不依此而转移。玄烨吞并准噶尔部，包举青海、西藏之心，隐约可见。而其付诸实践，则前后异调，以从容耀

兵准噶尔始，以不遗余力而海内虚耗终。青海、西藏纳入清廷控制，拓地四万里之言固不尽虚，然盛世光环亦因此颓然失色。至于所谓“显谟”、“圣算”，“决几”、“至神”云者，则纯属谀辞，以掩其蹉跎狼狈之实耳。

五十六年准噶尔军占领西藏，玄烨旋即颁发带有遗诏性质的《面谕》。自表象视之，一在西陲，一在京师，悬隔万里；一则戎马疆场，一则皇储继嗣，迥不相连。我探讨《面谕》，曾提出自四十七年初废皇太子以来，如何为清朝争正统，即成为玄烨政治任务的核心。而欲令天下满汉臣民对“自古得天下之正莫如我朝”信奉不疑，莫过于积极营造一个承平盛世。玄烨的所谓文治武功，皆遵循此政治目的。如所见不差，准部之役亦当由此而发，则其所承载者，又岂尽在军事得失？“自古莫如”一念，实所系焉。而一旦徒劳无功，于玄烨统治信心当若之何？玄烨于辞世前半月，忧虑前途莫测，谕曰：“当此之际，翼翼小心，惟恐善后之策不能预料，保泰图安，夙夜冰兢。况今西陲用兵，士卒暴露，转运罢敝，民生乏食，物价腾贵。”其中“善后之策不能预料”，即指皇嗣未定。^[2]可见玄烨晚年所忧者，正是准噶尔未了之局及皇储悬缺二事。皇太子允初于五十一年再废，其后多次重议立储，玄烨屡言成竹在胸，却竟束之高阁。准部之役初起，玄烨亦大有灭此朝食之忤，然至其死，准噶尔屹立如故。皆虎头蛇尾，何其相似乃尔！焉得谓无所关联？

玄烨发动准部之役，所凭恃者在清朝人力物力雄厚，是以能演出一幕宏伟的历史悲喜剧。就此而言，诚然是客观历史条件制约历史人物的表演。然而，玄烨如何利用、发挥业已具备的历史条件，则取决于其主观意识。从这个意义上说，无疑又是人在创造历史。因此，对玄烨的主观意识缺乏足够认识，则势必碍于对准部之役客观进程的深入讨论。而从另一角度来说，欲评判玄烨对战争的主观认识是否正确合理，又不能脱离当时客观形势的分析。准部之役涉及清廷、准噶尔、青海、西藏各方错综复杂的关系，若不能对当时的客观形势进行全面准确的分析，即无从对玄烨的战争意图及用兵方略获得切当的理解。

本文从考证准噶尔军入藏过程入手，以引出玄烨的判断失误，然后联系清廷当时所处内外环境，进而探索玄烨兴起准部之役的真实动机。文中史实铺述虽繁，而区区之意，却始终在战争背后起支配作用的玄烨

的思想及心理，亦可谓以客观之史论主观之史。冀勿以“轿夫”误作“轿中人”，则幸甚。

一、准噶尔军入藏与玄烨的误判

自康熙五十四年清廷以两路大军顿兵于巴尔坤、科布多以来，虽有所谓“进剿”，然与准噶尔之间并无激烈战斗。五十六年策妄阿喇布坦派策零敦多布率军偷袭西藏，乃准部之役转折点。和硕特部蒙古占领西藏七十余年的历史就此告终，两年之后清军大举入藏，西藏遂置于清廷控制之下。以往史家于准军入藏的事实层面颇多关注，而于玄烨何时确信此事并作何判断，却未加详究。本文宗旨既在探讨玄烨发动准部之役的思想动机及心理，故略人之所详，而详人之所略。

（一）策零敦多布率军入藏时间及线路再探讨

策零敦多布率军入藏过程始末，史籍中未见有完整记载。当时形势多变，路途遥远，传闻甚多且真伪夹杂。加之玄烨主观心理作祟，于风闻、误导特加偏信，故长期判断失误。后世史家又因崇信玄烨之言，即或事实已渐豁然，亦将玄烨误断掺杂其中，转致歧义丛生，隐晦难明。

《圣武记》卷5《国朝抚绥西藏记上》：

布达拉西北三百里有腾格里海，西接后藏，周数千里，其北岸大山横亘，为准夷入藏必由之路，有铁索桥天险，一夫拒隘，万众趑趄，更无旁径，拉藏亦不之守也。五十五年十月，策妄果遣台吉大策零敦多布领精兵六千，徒步绕戈壁，逾和闐南大雪山，涉险冒瘴，昼伏夜行，次年七月始达藏界。以送丹衷夫妇归藏为名，由腾格里突入，败唐古特兵，遂围攻布达拉，诱其众内应开门，执杀拉藏汗。

魏源以经世致用名家，于边事特加留意，《圣武记》专为弘扬本朝武功

盛事而作，旁征博引，然所记准军入藏之事简略如此。

《清史稿》卷525《藩部八·西藏》：

五十六年，策凌敦多布等率兵六千，徒步绕戈壁，逾和闐南大雪山，涉险冒瘴，昼伏夜行，赴阿里克，扬言送拉藏汗长子噶尔丹忠夫妇归。拉藏汗不知备，贼至达木始觉，偕仲子索尔扎拒，交战两月不敌，奔守布达拉，始来疏乞援。

《清史稿》晚出，有《实录》、奏疏之类可参考，不尽袭魏源之说。而于《圣武记》之修订，则有是有非。其以策凌敦多布发兵时间为五十六年，晚《圣武记》一年，是其所是；而于进军线路上插入阿里克一地，乃遵依玄烨上谕，则以玄烨之非为是；至云拉藏汗退守布达拉之后始向清廷乞援，显然篡改史实，以掩饰玄烨之失。谁云晚出之书定当胜于前人。

《平定准噶尔方略》所载五十七年初，即西藏失守两三月之后，清军开赴青海前线所得准军入藏信息，无疑较之前奏报更为可信。现摘录如次，以作基本线索。

《方略·前编》卷4五十七年二月十一日庚寅：

先是，总督额伦特疏报：据拉藏使人和喇奇云：“前者与策妄阿喇布坦兵交战，斩获贼众二百余人。策凌敦多布及准噶尔人等不习水土，遍身病肿。现今拉藏同达赖喇嘛、班禅额尔德尼在布达拉处固守，令我赍疏往奏圣主。”（寻，侍卫阿齐图疏报略同。）又，大喇嘛乌尔齐木藏布喇木扎木巴奏称：“我等由刚谿沙还至拉萨。拉藏告云：‘策妄阿喇布坦令策凌敦多布等率兵六千余至净科尔庭山中，扼险来战。中夜越岭而至，遂据达木地方。’”

至是，拉藏奏称：“臣世受圣主洪恩，不意逆贼策妄阿喇布

坦发兵六千，与我土伯特兵交战两月。虽各无胜负，而敌兵又复入招。臣现率兵守护招地（按：即拉萨），但土伯特兵少可虑。若贼兵入据喀木卫藏地，窃恐黄教殄灭。以此吁求皇上圣鉴，速发兵并青海兵即来策应。”

《前编》卷5，五十七年五月初九日丁巳：

先是，侍卫阿齐图统兵至柴达木，于正月初二日遇伊达木扎卜等率拉藏之子苏尔扎妻自招败还，云：“去冬准噶尔兵犯达木，与我土伯特兵交战数次，各有伤杀。至十月三十日，厄鲁特之噶隆沙克都尔扎卜以小招叛入准噶尔，我众解散。时台吉那木扎尔等在布达拉北城，开门纳贼，贼众拥入。十一月初一日，拉藏被害，其子苏尔扎率兵三十人溃围欲出，亦为所擒。”

至是，总督额伦特疏报：四月初五日获策零敦多卜之使人罗卜藏等八人，讯之云：“我等自去年正月由特几斯起程，十月至布达拉。于二十八日夜攻取大招、小招。次日围布达拉，杀拉藏，执其幼子及所属宰桑等，送策妄阿喇布坦处。其长子苏尔扎遁走，为土伯特所擒，拘达赖喇嘛于扎克布里庙，班禅仍住喇什伦布。”

上述信息抵达清廷时间均在五十七年，其中获得情报上奏与清廷议定之日，亦有差异。检诸《清圣祖实录》卷277，清廷议覆额伦特、阿齐图转奏拉藏使人和喇奇、大喇嘛奏报，并系于五十七年正月二十六日乙亥，早于《方略》近一月，故《方略》谓之“先是”。《实录》以拉藏告急系于二月十一日庚寅，与《方略》同，故知《方略》与前事并书于清廷议覆之日。又，《方略》载阿齐图相遇拉藏子媳之事，在正月初二日，《实录》、《方略》所述同。然《实录》卷278，直至四月初三日辛巳，方有议政大臣议覆阿齐图所奏拉藏子媳之事，距奏报之日已晚三个月。《方略》于此事则并书于五月初九日丁巳，较《实录》议覆之日又晚一月。按《实录》、《方略》，额伦特四月初五日癸未拿获准噶尔

使人罗卜藏等，亦不当迟至一月之后的五月初九日方议覆。所书事件首尾时间与事实相差甚远，此皆官修《实录》、《方略》体例使然。

尽管如此，但《方略》所载准军抵达拉萨之事，或得自拉藏使臣，或出于逃亡的拉藏子媳，或拉藏亲告之大喇嘛，或策零占领西藏后遣派使臣，皆身历其事，大同小异，且均无作伪之理由；而清廷官书编排在玄烨决定出兵西藏之后，于玄烨进藏之决策既不足以增重，却益显玄烨之失，可无隐讳之嫌，自当可据。《康熙朝满文朱批奏折全译》（下简称《满文奏折》）载有大量第一手史料，学者似未充分利用。兹将二书与《实录》相参订，兼采他说，庶于准军入藏时间、线路作一较为可信的推测。则玄烨之判断正确与否，以及后人论述之种种歧义，便皆易于辨析。

1. 策零敦多布率军起程时间和兵力

准军兵力通说为六千人。出发时间，则有五十五年、五十六年两说。^[3]《满文奏折》载五十六年八月入藏准部逃亡人员被俘之后，供称：因策零敦多布等与俄罗斯交战不利，策妄阿喇布坦“拨给伊等兵三千，务取拉藏汗，故于去年十月启程。因路遥雪寒，畜亡粮尽，人食犬肉，到达纳克产地方”。^[4]云所率仅三千人，与各种史料相差过远，不拟辨证。以准军发兵时间为五十五年十月，亦不足据。同书载五十八年土尔扈特人萨木坦所供更为详细：策零敦多布“号称六千兵，正数惟遣五千五百，其中准噶尔人占三分之一，我等土尔扈特人占三分之二。兵丁每人酌情办给四五匹马，驼一峰，羊一只及粮米后，启程”。其云准军先至和通、克里叶，二者连称，当即和阗及所属克里雅之异译，详见下引。“由彼处行二十日后，车凌敦多布方对我等宣称往征招地。沿途水草极差。因马畜倒毙，甚为劳苦。兵丁步行七八月，五千兵丁抵至招地”。^[5]萨木坦随策零敦多布一行入藏两年，脱逃东走，于青海与清军相遇，故其供词无隐讳作伪之嫌，最可参考。其中可注意者为“步行七八月”，应指准军军行全部时间，而非自和阗、克里雅至拉萨一段所需时日。或供词原本含糊，或译文指代不明。以《方略》所载准军抵达拉萨之日推之，策零敦多布率军翻越准噶尔与西藏边境雪山当在五十六年五月左右，则准军启程时间不至于早在上年。

2. 关于策零敦多布出发地及准噶尔境内军行线路及时间

启程之地“特几斯”，今试推测为伊犁南面特克斯河，或崆吉斯河，^[6]前者更近是。检得《满文朱批》有六十一年清廷使臣“抵至策妄喇布坦驻扎之特克斯河地方”一语，^[7]则“特几斯”或误说、误听，或转写之误。又，胤禔奏折中亦“伊犁、奎吉斯、特格斯”连写，^[8]似“特几斯”、“特克斯”、“特格斯”皆一地之异译。果尔，则策零敦多布一行即由准噶尔本部伊犁一带出发。

再考虑从伊犁抵达和阗所需时间。祁韵士《西陲要略》卷1《南北两路军台总目》：“伊犁起至阿克苏，十四军台，一千余里；阿克苏起至乌什，三军台，二百里；叶尔羌起至和阗，六军台，七百余里。”其中乌什至叶尔羌里程阙如。同卷《南北两路卡伦总叙》：“自乌什而西，经草地布鲁特游牧地名树窝子，七百余里直达喀什噶尔城。”又“自喀什噶尔东南行二百余里，至英吉沙尔城”。“自英吉沙尔东行三百余里，至叶尔羌城”。正好补《军台总目》之缺。再，《军台总目》所言伊犁至阿克苏一千余里，略疏。而同卷《南北两路山水总叙》：“穆苏尔达巴罕者，冰山也，在伊犁南界。自伊犁西南行一千五百余里始至山趾。”又云：“阿克苏，山则有穆苏尔达巴罕，在城北五百余里，即冰山。伊犁、阿克苏，南北两路孔道也。”明言伊犁南下必经阿克苏，且其里程可确指为二千里。综上各条，伊犁南行至阿克苏二千里，由阿克苏西行至乌什二百里，自乌什西行七百里至喀什，由此折向东南而行二百里至英吉沙尔，继续东行三百余里至叶尔羌，再东行七百余里至和阗，里程总计四千余里。准军全部人员配有马驼，平均每日行百里，不为难事，如此则仅需四十日；即使以每日行五十里计，亦不超过三个月。史料中虽无准军由伊犁至和阗具体行军线路之记载，然经天山西麓至和阗，唯此一条线路可行，应无可疑。

《准噶尔史略》一书参考中外学者研究，记载康熙五十四年至五十五年间，准噶尔与俄国在亚梅什湖发生军事冲突，战争结束时间为阳历1716年4月28日，阴历则当为康熙五十五年三月。准军统帅正是策零敦多布，与上引准部俘虏所供相合。俄军未能得逞，随即唆使哈萨克攻打

准噶尔，准军主力被引向阿亚古斯河畔与哈萨克作战。康熙五十六年初，俄国方与准噶尔谈判。^[9]以是观之，准噶尔与俄罗斯、哈萨克作战之后，当于伊犁南部河谷地区稍事休整，才有可能进行长途远征。故以策零敦多布率军远征西藏于五十五年十月启程，多少仓促，仍宜断为五十六年初。前面推断策零敦多布率军出发的地点之“特几斯”在伊犁附近，此又得一旁证。

3. 准军进入西藏之地点

关于准军于何地入藏，《实录》、《方略》未见明确记载，亦无当时私家记载可据。《西陲要略》卷1：“经和阗西南，行月余可达西藏，沿途山径狭隘，兼多烟瘴，路极难行。询之克什米尔及安集延、喀齐商回，言由西藏西北拉达克之地往复贸易，有至叶尔羌者。先年准噶尔台吉策妄阿喇布坦遣大策零敦多布扰藏，曾由此路云。”而同书卷2，“和阗旧称六城，以伊里齐为首，即今和阗城也。所属五城最著。然惟哈喇喀什及克里雅有城，其玉陇喀什、车呼、塔克实无城，仅一村耳”。又曰：“玉陇喀什在和阗城东十里。车呼在玉陇喀什东南二百二十里。克里雅在车呼一百九十里。塔克在克里雅南一百二十里。由和阗至塔克四百里。又至所属之伊玛木拉四百七十里。《回疆通志》言：准噶尔策妄阿拉布坦时，遣大策零敦多布扰藏，道由此入”。则叶尔羌、和阗皆有入藏之路，祁韵士两说俱存。《圣武记》、《清史稿》采其后说，均以策零率兵由和阗入藏。

美国学者濮德培以为策零是由南疆更西的叶尔羌和喀什噶尔入藏，作者自云所据乃《平定准噶尔方略》所载清军甘肃提督师懿德奏疏，则似误读。或另有所据，^[10]然师懿德远在巴里坤，悬隔数千里，即有所奏，亦遥度之辞也。叶尔羌入藏说最早当是《安多政教史》，其记阿里总管后藏人康济鼐奏报拉藏汗云：“我们从叶尔羌相继得来的报告中得知，准噶尔军队六千人，已经离开了那里向阿里前进，难以判定是敌是友。”今人多信从此说，以为策零敦多布率军越雪山之后，进入西藏西部阿里地区。^[11]然此说得自于《颇罗鼐传》，云康济鼐的情报并未得到拉藏汗身边大臣重视。^[12]实则康济鼐并未率军前往迎接，仍属传闻，不可为训。若准军果从叶尔羌入藏，则当如祁韵士《西陲要略》所言，

先至阿里所属之拉达克，然此说无法从其他史料得到印证。故准军入藏是否经过后藏阿里地区，颇成疑问。细检《安多政教史》，其云：“阿里宗本康济鼐报告说：‘准噶尔六千余兵已启程前来，是敌是友，目前尚难断测，应加强边境防务。’这里还未安排，准噶尔兵已迂回转折，另辟新径，佯装送还王子家室等，于八月抵达念青唐古拉山附近的官德山，安营扎寨。”^[13]可知《安多政教史》作者贡却丹巴饶杰根据后来的记载，对康济鼐的报告已予以订正。这本可提供一个正确途径，可惜为研究者所忽视。念青唐古拉山自西向东横亘于纳克禅、那木错湖南缘及达木地区。准军八月抵达官德山，则是沿纳克禅东行，经越那木错湖北缘之后南折，于达木与拉藏汗军相持。这一点正好与《满文奏折》中记载相合，详后。

此先进一步确证准军由南疆入藏线路。据上引萨木坦讯问供词，讯问：“自伊犁经克里叶至招地，路程远近如何？水草如何？告称：先，策妄喇布坦将车凌敦多布等遣派于随军后，惟言遣至和通、克里叶。”则又知策妄阿喇布坦于大军启程时欺骗兵丁，称军行目的在回疆和阗。“抵至克里叶，将畜尽、有病之五百余兵留于克里叶”，然后入藏。清方官员之所以“经克里叶至招地”为问，乃因五十六年拉藏汗呈报清廷的救援文书中已经提及：准军前锋七月初四日已抵纳克禅边界，八月初九日与拉藏汗军交战，“其后，留于克里叶地方之三千兵马业已抵我纳克产地方”。^[14]拉藏所云准军经行克里叶，在萨木坦供词中得到证实。至此可以确定，策零于伊犁本部起程之后，绕天山山脉西麓而行至和阗。再自和阗、克里雅南行入藏。祁韵士所引《回疆通志》记载为实。俘虏萨木坦供词言于克里雅休整二十余日，加上自和阗至克里雅所需时间，估为一月。则如前推断，策零敦多布自伊犁启程至渡越雪山入藏，费时不至超过四个月。

4. 纳克禅遭遇战

据《实录》所载驻扎西宁学士查礼浑转呈的拉藏奏文，“云策妄阿喇布坦遣兵，于（五十六年）七月初四日掠其纳克禅边内波木宝一部人众。且言又令策零敦多卜领兵万人，前来征取拉藏”。^[15]《满文奏折》载有同日查礼浑密折亦详述其事：拉藏之子苏尔杂于七月初四日前往纳

克禅地方，据侍卫莽古特来告：“我前往纳克产地方贸易，六月二十九日观之，西北方尘埃飞扬，见有众驼之状。窃思唐古特（按，即西藏）无驼，必是策妄喇布坦之军前来。我昼夜急行，经四日来告”正在达木的拉藏汗。拉藏汗即派都喇勒台吉、卫寨桑率军前往，“于七月初二日抵达腾格里池”。随后分兵由腾格里池南北“前往验实”。抵达纳克禅后，“见（准噶尔）为首率兵行者，系阿喇木扎巴吹木伯勒、车凌栋罗布、托布齐、喀喇沁都喀尔、萨音查克此五人。都喇勒台吉、卫寨桑亲见敌交战”。因不敌准军，故拉藏汗、苏尔扎“将都喇勒台吉率领之军留于腾格里湖周围设哨”。“敌军之处，距我汗所居之达木地方有二日路程，距敌之大营有三日路程”。^[16]这是一条重要线索，证明准军不是由腾格里池以东某地入藏，而是由腾格里池以西的纳克禅西面而来，并与拉藏的军队有一场遭遇战。而据拉藏汗本人的奏报，准军分前锋与后援两部分行进，七月四日，准军抵达纳克禅边界，十九日，前锋抵进纳克禅，于八月初九日进攻不胜，随即后援亦至。^[17]

纳克禅或曰纳克产，其南则为纳仓即今申扎县，纳克禅、纳仓为同音异译。纳仓为前藏要地，见《清史稿·藩部八》。^[18]其地处拉萨以西偏北，行程约一千五百里。^[19]《西藏记》上卷《疆圉》：“西藏北至准噶尔为界。由拉撒西行，……出杨八景口。西北一带，有克里野，大山广阔，为准噶尔要径。过山即准噶尔叶尔羌地方，各设卡拒防。”又按云：“克里野山脚，纳克产隘口。”克里野即上述之克里叶，亦即和阗所属克里雅。依此，克里野当在西藏与准噶尔交界处，与今《中国历史地图集》所标稍异。至其所云“过山即叶尔羌”，而和阗与叶尔羌有七百里之遥，殆《西藏记》作者之推测。前引萨木坦既言准军至和通、克里叶，则当仍依祁韵士《西陲要略》以克里雅属之和阗。是知准军由和阗入藏之后，由纳克禅经杨八景有路直通拉萨，而绝不至于越过克里叶之后，绕道西南抵拉克进入阿里，再东进纳克禅。唯策零敦多布抵至纳克禅之后，并未向东南由杨八景直趋拉萨，而是东行到达腾格里池。

腾格里池即那木错湖，位于纳克禅与拉萨北边偏东的重镇那曲之间。《清史稿》卷80《地理二十七》：“至喀喇乌苏，为西宁进藏大道。”喀喇乌苏蒙语为黑水或黑河，亦即那曲。纳克禅既在拉萨西北千里之外，揆之情理，策零行军线路不经青海入藏甚明。否则，当先至那

曲，之后却放弃南行直至拉萨大道，转而向西行进千余里抵达纳克禅，然后再折回东行进入拉萨，恐无是理。据此可进而断定，策零敦多布从南疆和阗出发，并未沿塔里木沙漠南侧东行至青海西北，经要塞噶斯口之后南行入藏，而是于和阗之克里雅地区穿越昆仑山脉某处山口进入西藏，沿阿里地区北缘东行，于六月底或七月初抵至纳克禅。既云“经和阗西南行月余可达西藏”，则策零敦多布在准部境内军行甚为从容，其翻越雪山入藏一段，当不至早于五月，正值天气转暖之时。益见上年十月启程之不可信。

5. 达木地区相持

达木在地理位置上紧接那木错湖，^[20]位于拉萨之北，即今当雄。当年固始汗入藏曾屯兵其地，故又称达木蒙古，或以此即拉藏汗驻兵之处。^[21]前述准军于纳克禅地方小胜之后，即沿腾格里池北缘东进。拉藏所部即退至腾格里池防御，以阻止准军进入达木地区。由是可以推断，策零并未舍近求远，率军继续东进至那曲。^[22]所以很难设想准军会在那曲一带与拉藏汗发生过战斗。^[23]

达木之战的过程，前引《满文奏折》查礼浑转奏甚详：“我汗、台吉苏尔杂现于达木地方备厄鲁特兵二千余，唐古特兵七千余，共备有万兵，又所调遣他处兵陆续抵达。我汗欲先遣派二千兵前往迎战，众议‘以全力交战则妥，初次观察而被抓获，勿怒而先发兵，惟固守则事成。’我来时，（拉藏汗之）兵仍在达木地方，敌军抵达处，距达木地方有三日路程，不甚遥远。我于七月十三日由此启程前来（时，敌军）仍未至。观之，或候北路军前来，或知我等有备而止步不前。”可见双方相持不下。拉藏军人数虽多，但大部为西藏本土人，和硕特蒙古仅二千余人。七月中旬，两军于腾格里池一带相持仅数日，即又启战端。

另据青海台吉方面使者和绍齐吹得自于侥幸逃脱的苏尔扎属人索诺木的报告：“（拉藏）汗于拉尔金岭此方空旷处砌城迎战。七月十九日，策妄喇布坦之军越拉尔金岭前来时，汗遣五百兵，相互施放鸟枪，交战双方无大死亡。敌军夺路侵掠在西山中班禅之昆堆喇嘛，即于彼处砌城垛，与汗之营垒对峙。七月二十五日，拉藏汗、台吉苏尔杂、阿齐罗卜

藏率蒙古兵一千五百名、唐古特兵万余，分三路攻藏，因地方坚固，未能克。二十七日，交战一次。二十八日，交战一次。”是知七月中旬至下旬，双方于拉尔金岭附近交战四次，规模不大，因地形易守难攻，双方均未能得手，转入相持。随后即有班禅的调停。“八月二十五日，班禅亲来，就近以驻”，以同来的六位活佛分赴两方营垒。但策零敦多布拒绝讲和：“我等岂敢不听取班禅之言？惟策妄喇布坦既差我等攻取拉藏，我等若听取班禅之言，和好返归，则杀我等；倘欲降，不能当拉藏之奴仆。战败亦亡，为亡命之身，班禅何必劳身留此？”故而“班禅虽屡称止战，因准噶尔人不可，九月初一日返归喇锡鲁木布”。班禅调停归于失败。大约就在班禅调停之际，策零敦多布开始酝酿新的计划，即放弃正面对峙，改由别路偷袭招地。九月初四日，拉藏回兵阻截，为准军所败。“初五日观之，在拉藏汗处唐古特之二千余兵向达木河上行，各自向家散去”，已成鸟兽散。^[24]拉藏只得退而困守大招、小招及布达拉宫，时在九月初。依上引拉藏汗本人奏报，达木相持拒战在八月初九日之后的二十余日间，^[25]退守拉萨的时间当稍晚，然亦不出九月上旬。

当时正在拉萨的意大利神甫德斯得利记载，拉藏汗是在达木获胜之后主动撤军的。“拉藏汗利用他的微薄兵力取得了完全的胜利，并能占领一个控制通往拉萨道路的阵地，他控制这个阵地到十月底”。“达木北端开阔，冬季受寒冷的强风侵袭，因此到十月底，拉藏汗、他的儿子及全体人员都撤回防御坚固的拉萨”。^[26]意大利学者杜齐引用Pistoia耶稣会士的记述并根据最权威的《罗桑意希桑波传记》，认为拉藏汗“七月十日才得知准噶尔军队集结的消息。八月一日同策零敦多布的入侵军队发生遭遇战，最后甘丹寺的池巴和其他大喇嘛几次极力进行调解，但他们的干预没有获得任何效果。在十月八日后，拉藏汗从达木来到拉萨，深藏在布达拉宫，闭关不出”。^[27]伯戴克《十八世纪前期的中原和西藏》修正杜齐之说，以拉藏汗退守拉萨时间为十一月上半月。^[28]

德斯得利纪事时间为阳历，而杜齐、伯戴克在引用传教士记载和藏文著作时则阳历、阴历兼用。关于拉藏汗得知准军入藏消息，德斯得利含糊其辞，说是阳历六月一日之后不久，杜齐说是阳历七月十日，都早于《满文奏折》的记载，杜齐的说法更接近。但杜齐所说的阳历八月一日的遭遇战，按该书同页，所指乃黑河即那曲之战。而实际情况应该是

《满文奏折》所载阴历六、七月之交纳克禅地区的遭遇战。时间上可以吻合，而交战地点却有东西之差。达木之战期间，曾有西藏大喇嘛进行调解，这一点德斯得利没有记载，而杜齐与《满文奏折》都记载确有其事。关于拉藏汗从达木撤退的时间，德斯得利之说阳历十月底，则阴历应为九月底，晚于《满文奏折》所记；杜齐说的阳历十月八日后，则与《满文奏折》基本吻合。德斯得利自云拉藏汗对其甚为关照，毫不掩饰感激之情。杜齐认为“他写到拉藏汗本人时还是溢誉过甚的”。^[29]看来，德斯得利叙述达木之战，对拉藏汗多有溢美之词。拉藏汗在达木并未能抵抗到阳历十月底，而且也绝非是获胜之后主动撤离。其从达木退守拉萨的时间，应在阴历九月上旬。可见前引《方略》、《实录》所载关于西藏方面的奏报，大体无误。达木之战，自七月中旬至九月初，拉藏所言双方“交战两月”，稍有夸大。拉藏与准军相持，双方实力相差不大，拉藏兵败达木，乃因策零敦多布出奇制胜。大喇嘛转奏，“策零敦多卜等率兵六千余至净科尔庭山中，扼险来战。中夜越岭而至，遂据达木地方”。如此，则此净科尔庭山当在达木地区北缘，或即策零敦多布与拉藏汗相持时所据之拉尔金岭。^[30]所谓越岭而至，遂据达木，即指《满文奏折》所报九月初四日准军改道偷袭，拉藏溃败，达木遂为准军所得。

6. 拉萨失陷

达木地区在腾格里池东南，大道直通拉萨。准军攻克拉萨经过，未见于《满文奏折》，《方略》、《实录》皆甚简略。杜齐据《班禅传》略云：（阳历）十月八日拉藏汗退守拉萨，九天后，“十月十七日准噶尔人进攻拉萨，二十九日拉萨陷落，守城者逃散。拉藏汗从布达拉宫逃出未遂，十一月初一日被害”。^[31]日期当为阴历。前引《方略》“十月三十日，厄鲁特之噶隆沙克都尔扎卜以小招叛入准噶尔，我众解散。时台吉那木扎尔等在布达拉北城，开门纳贼，贼众拥入。十一月初一日，拉藏被害”。与杜齐所记一致。而德斯得利身历其境，对拉萨失陷、拉藏汗被害的情况应该更为准确：“11月21日破晓”，准军“逼近拉萨”；然后分四路进攻三大寺和拉萨“大河岸边的一个阵地”，“11月30日下半夜，全面进攻拉萨”，内奸响应，打开拉萨城门，“接着是一场血战。黎明时分，敌人已攻占了不幸的拉萨”。拉藏汗全家和其将领退守布达拉宫。“1717

年12月3日，（准军）用了最大的努力攻取布达拉宫”。拉藏汗逃跑途中被准军追上，不敌被杀。伯戴克采德斯得利之说，以准军进攻拉萨为十一月三十日（阴历十月二十八日），布达拉宫失陷在十二月三日（阴历十一月初一日）。^[32]各方记载皆相吻合。唯德斯得利所述拉藏汗于阳历十月底退守拉萨，策零敦多布以追击之师，必尾随拉萨汗而进抵拉萨，何至于在拉萨城外犹豫二十余天，迟至阳历十一月下旬方才进攻，似在尽力夸大拉藏抵御准军的过程。

按《西藏纪事》所述，拉藏汗在西藏颇不得人心。准军入藏完全是由拉藏汗的反对派，即拉萨三大寺僧人所一手导演。“为了迎接和帮助敌人，收买了许多西藏贵族和拉藏汗的一些大臣。其时，年轻力壮的喇嘛，一批一批地被派往独立上鞑靼（按：即准噶尔），加入以统帅策零敦多布指挥的军队里”。策零敦多布兵临拉萨，与“内奸”即拉藏汗的反对派里应外合，加上拉藏汗部众散尽，所以拉萨失守之前似不应有艰苦的战斗。前引《方略》“厄鲁特之噶隆沙克都尔扎卜以小招叛入准噶尔，我众解散。时台吉那木扎尔等在布达拉北城，开门纳贼，贼众拥入”。亦见西藏僧俗势力倒戈，策零敦多布攻占拉萨甚易。拉藏汗被杀，时为康熙五十六年十月底或十一月初。^[33]

至此，距玄烨发动准部之役已经两年半。清朝两路大军久悬西北，仅五十六年六七月间曾有过所谓“三路进剿”，亦只进至乌鲁木齐郊野劫掠，旋即撤回，其余时间皆屯兵边境，空糜粮饷。准噶尔东面有清军压境，北方和西方分别受制于俄罗斯和哈萨克，而策妄阿喇布坦居然能分兵袭击西藏成功，实不啻为军事史上之奇迹。两下相较，清军失策一目了然。

（二）关于准军入藏的信息与玄烨的误判

上引《方略》记载准军入藏准确信息，皆得自五十七年初。若要求玄烨在此之前，即能对入藏准军的时间、线路及意图作出具体而准确的判断，固是苛求。但《实录》、《方略》、《满文奏折》表明，在西藏

失陷前数月，即上年七八月，玄烨已得悉准军入藏。而且当情报已明确显示准军入藏并与拉藏汗相攻时，玄烨却因猜疑心理而一直误判。奇怪的是，中外史家对此似乎从未置疑，因此也妨碍了对于玄烨用兵意图和方略的探讨。

1．五十六年七月西北前线俘虏的供词

《实录》卷273康熙五十六年七月十九日辛未，西北清军“三路进剿”准噶尔，深入至乌鲁木齐，捷书传至热河，并报俘获准噶尔哨兵二人。七月二十日壬申，玄烨命理藩院尚书赫寿作书告知拉藏汗，厄鲁特哨兵供称：

策妄阿喇布坦仍住伊本处，与鄂罗斯、哈萨克、布娄尔皆为仇敌。拉藏之子娶策妄阿喇布坦之女三年，已经生子。达赖喇嘛、班禅及拉藏之使俱在策妄阿喇布坦处。闻卜穆之子策零敦多卜、托布齐、都噶尔三都克等率六千兵，去年往阿里克处助拉藏汗征卜鲁克巴，至今未回。

此为玄烨最早得知准军入藏。同卷八月初一日壬午，

先是，富宁安疏报拿获回子阿都呼里，供称：“策妄阿喇布坦令伊寨桑都噶尔三都克、策零敦多布、托布齐等带领六千兵，于去年十一月由阿里克路往西进发。或前去征拉藏，或帮助拉藏之处，我知得不甚明白”等语。（《方略》所记同）

以上消息来源于西北前线富宁安进剿所获俘虏，提供的信息亦基本相同，皆以策妄阿喇布坦于去年（五十五年）派策零敦多布等三位大臣率兵经由阿里克入藏，回子俘虏说得更为具体，是在去年十一月。准部探哨供说策零前往阿里克地区协助拉藏征讨卜鲁克巴；而回子俘虏则说由阿里克向西出发，或去征讨拉藏，或去协助拉藏征讨。

玄烨对此作何判断，且看七月二十日玄烨命赫寿提醒拉藏：

以此思之，策妄阿喇布坦之奸狡，甚不可信。或助尔（拉萨汗）征卜鲁克巴，或侵尔以取西边地方，俱未可定。再，顷者尔呈部之文有“部中若不料理，我等除力争之外，别无他法”等语。由此观之，尔或欲侵（青海）戴青和硕齐、罗卜藏丹津，以引导策妄阿喇布坦之兵，亦未可定。尔诚受我主之封，食我主之禄，而侵我边疆之贝勒！我四川等处所有三万兵丁，与贝勒戴青和硕齐同在一处，又岂有坐视之理乎？至彼时我兵助戴青和硕齐与尔交战，我虽有禁止之文，亦无及矣。^[34]
（《方略》、《起居注》同日所记略同。）

必须注意的是，此时俘虏尚在富宁安营中，其口供乃由富宁安转述，非玄烨亲自审讯所得。而玄烨对俘虏所供未作任何核实，即作出上述判断，相信已有准噶尔军队由阿里克入藏。此前拉藏汗之子与策妄阿喇布坦之女结婚，达赖、班禅、拉藏汗均有使臣在准噶尔，不久前拉藏呈文清廷“部中若不料理”云云，对清廷颇有怨愤之词，凡此皆为玄烨相信俘虏供词的潜因。玄烨表面提醒拉藏汗防备准军偷袭，实则猜疑拉藏汗勾结准军入藏，以图谋青海右翼台吉，为此深致不满。在拉藏汗与青海台吉之间，玄烨明显庇护青海台吉，而对拉藏谴责甚为严厉，乃至不惜以兵相胁。

八月初一日的上谕也反映出同样的倾向：

策妄阿喇布坦由阿里克地方发兵一事，虽虚实未知，朕意料之甚属可恶。策妄阿喇布坦先曾向泽卜尊丹巴胡土克图之使者云：“拉藏汗系嗜酒无用之人，不足介意。”（中略）今此兵或征取拉藏，收取西边地方，或帮助拉藏侵犯青海，俱未可定。若系征取拉藏，其兵于去年十一月前往，今已成仇，我兵欲救援拉藏，恐地方遥远；若帮助拉藏同来侵犯青海，则不可不备兵协助迎剿。^[35]

玄烨的判断仍是前述三种可能。与十天前稍有不同的是，此时玄烨考虑到这支准军入藏为时已久，若袭击拉藏，清军已救援不及，也只能静观其变。玄烨真正考虑应对的，则是拉藏与准军联合进攻青海。

2. 阿里克之方位

玄烨判断最明显的失误，即轻信准部探哨和回子俘虏供词，认为准军“由阿里克路往西进发”入藏，故上谕以“今此兵或征取拉藏，收取西边地方”。据此，阿里克在西藏以东青海某地甚明。以下先确认阿里克具体位置所在。

阿里克为青海境内土番部落之名。《西藏记》下卷《外番》：“新抚南称巴彦等处番民七十九族。查其地为吐番地，居四川、西藏、西宁三界之间。昔为青海蒙古奴隶，自罗卜藏丹津变乱之后，渐次招抚。”雍正十年，清廷“派员勘定界址，分隶管辖。近西宁者归西宁管辖，近西藏者暂隶西藏”。其归西宁管辖四十族番民，首列阿里克。《卫藏通志》：“西南部藩，自打箭炉至藏地，大抵皆吐番别种，散处其间，各立其长，各子其民，不相属也。”卷15《部落·西宁管辖四十族驻牧地界》条下，“阿哩克族：共十一族，属下番人九百一十九户”。且云其辖境“东至多尔宗察汉诺门罕”。察罕诺门罕乃藏传佛教在青海的别宗，辖地在青海湖以东，与西宁相接。《清史稿·地理志二十六》青海土司条下曰：“二阿里克，在齐普河东。”是知阿里克土司有二，故又称阿里克二司。又曰：“齐普河上源有二，曰图声图河，曰得尔多河，北流而合，环阿里克境，西北入黄河。”以上诸书皆以阿里克地在青海东南。阿里克部本为藏族别支，《清史稿》曰青海土司，以康熙时隶属于青海蒙古。

《蒙古源流》记载俺答汗皈依佛教之前，曾兵临青海、四川地区，即有阿里克喇嘛向其说生死轮回。^[36]另据《安多政教史》，1578年达赖三世索南嘉措从哲蚌寺前往青海湖会见俺答汗，蒙古首领“率先赴阿尔克地方恭迎。在这里，达赖略施幻化，指水以斥，迫河水倒流，故使彼等产生敬仰之心”。又传说“五世达赖自汉地返回时，从茶罕托罗海经巴

颜湖到恰卜恰寺附近，后到阿尔克温泉地方”。察罕托罗海即达赖三世与俺答汗会晤之青海湖畔，阿尔克即阿里克，亦佛教圣地。该书又载巴颜湖在青海湖西南，可知阿里克地处青海东部偏南，东北近邻青海湖，故其地东境与察罕诺门罕相接；其西通拉萨，则当处西宁入藏之大道。

以下再就准噶尔部入藏煮茶一事进行说明。《国朝耄献类征初编·扎萨克镇国公珠尔默特策布登列传》：“乾隆八年，准噶尔煎茶使赴藏，珠尔默特策布登以兵五千驻防阿里克。明年，准噶尔使自藏归，赐币奖之。会病足，自阿里克归藏。”^[37]据此，阿里克在准噶尔入藏线路之中，若能明确准部所经线路，则阿里克位置当可进一步确定。据《平定准噶尔方略》，准噶尔汗噶尔丹策凌遣使请求入藏熬茶，起于乾隆七年初，正清廷与准噶尔“罢息干戈”之际。原奉乾隆谕旨：“令以三百人往。既至哈密，更令大臣等护视，拣水草好处，由东科尔次第进藏。”即规定准部人员先至青海湖东之东科尔，然后入藏。准部使臣以为道远，提出“可否令我赴藏者由噶斯路，则道近而水草亦便”。即经青海西北要冲噶斯口，沿青海西境径直南行入藏，而不必东行至东科尔；并以“进藏一事，在噶尔丹策零最为切要”恳请。弘历以其“竟自主张”，不予允行。半年之后，噶尔丹策零提出分两路进藏。一路“请道出噶斯”；另一路则先期贸易，备办入藏物资，其线路经柴达木，“至多巴西宁，再由多伦鄂摩渡口，过穆鲁乌苏进藏”。弘历鉴于噶尔丹策零“心诚而语顺”，允其所请。但分两起入藏，“不但我国官兵难以照看，即尔国使人亦难分道而行”。“尔等既欲往西宁贸易，三百人可仍作一起同至西宁。贸易事毕，即由多伦鄂罗木入藏”。^[38]多伦鄂罗木当即多伦鄂摩渡口，则最后仍由穆鲁乌苏入前藏喀喇乌苏。^[39]但旋另准准噶尔每年二三十人“从噶斯路进藏，补给口粮”。^[40]《方略》卷47乾隆九年二月庚戌，传谕西藏郡王颇罗鼐，中引准部使臣言“今我至喀喇乌苏时，尔子扎萨克台吉珠密纳木扎尔率兵迎接”。喀喇乌苏即那曲。珠密纳木扎尔即颇罗鼐次子、珠尔默特策布登之弟珠尔默特纳木扎勒。三月丙戌，上谕内阁：“此次准夷进藏熬茶，郡王颇罗鼐之子公朱尔默特策卜登等，感戴朕恩，管辖兵丁，暗中防范各处卡哨，出力报效，殊属可嘉。”可见珠尔默特策布登亦参与监视准部入藏熬茶，则《珠尔默特策布登列传》所谓“以兵五千驻阿里克”必在青海入藏线路上。乾隆十二年，颇罗鼐病故，以“朱尔默特那木扎尔袭封，总办藏卫事务”。驻藏副都统傅清奏言：“从前阿里克地方，

原系颇罗鼐长子公朱尔默特策卜登驻扎管辖。嗣因染患足疾，奏明回藏调养。兹颇罗鼐病故，阿里克地方紧要，伊足疾亦已渐愈，臣即令其仍赴阿里克防范地方卡伦。……再从阿哈雅克卡伦起至阿里克地方止，每卡俱添兵三十名，用心防范。其巡察阿哈雅克卡伦，派扎萨克头等台吉旺对前往。”另据上年颇罗鼐呈称：“今年三月二十日，派深信之萨嘉达克齐博尔博等三十名，探望准噶尔做善事回巢踪迹。据伊等回告：越过阿哈雅克卡伦到噶斯路上，探得准噶尔人等回巢路上，人畜多有死伤，情形甚属艰窘。”当年六月，“筹议夷使进藏熬茶添兵防范事宜”。傅清奏言：“夷使赴藏熬茶各紧要地方，俱应添兵防范。所有阿哈雅克、腾格里淖尔一路地方（因朱尔默特那木扎尔留藏办事，改命宰桑那旺根敦策凌达什管辖）。至准噶尔进藏之时，臣另派噶卜伦策凌旺扎尔等前至喀喇乌苏带兵三百名护送进藏。其防守阿里克一路，已令公朱尔默特策卜登前往，仍照前次带兵五千名在彼驻扎。”^[41]

合以上数条推之，足证《安多政教史》所言阿里克地处青海湖之南无误，且与青海西北噶斯口俱有路可通穆鲁乌苏以达前藏要塞阿哈雅克卡伦。阿里克紧扼青海西行入藏要道，具有战略意义。

至于卜鲁克巴一部，则在西藏西部。《西藏考》：“布鲁克巴，在西藏西北，约行月余。”其中“诺彦林亲，乃红帽之传”。后因与噶毕一族互相仇杀。噶毕一族于雍正十年投归后藏贝勒颇罗鼐，“败诺彦兵于界地”。是知卜鲁克巴与后藏接界。《卫藏通志·部落》于《西宁管辖四十族驻牧地界》之后又有《布噜克巴》：“藏西南约行月余，其罕诺彦林亲，乃红帽之传。天道颇暖，物产与中国相仿。南行月余，即天竺国界。”要之卜鲁克巴在拉萨西方月余之程，与拉萨之东北的阿里克方向正相反。

依玄烨判断，准噶尔军队是从青海东南阿里克西行进藏。但准军欲入青海，必经青海西北之噶斯口。“噶斯为准噶尔通青海及唐古特要隘”。^[42]自五十四年准部之役开始，即有清军把守。倘若准噶尔大军从噶斯口深入到青海东南阿里克，须穿越整个青海，并非易事，很难隐瞒风声。从阿里克入藏，路有两途：或如上述向西横穿青海，渡穆鲁乌苏河，翻唐古拉山走喀喇乌苏至拉萨，其中仅从穆鲁乌苏至拉萨亦一千九百余里；或另由南行经四川西部到达察木多，其中仅从察木多经拉里至

拉萨即有二千五百余里。^[43]不论走那条线路，从阿里克入藏，均需长途跋涉。若准军果于上年深入青海，并于十一月由阿里克启行前往西藏，则大半年之内，无论如何应有消息传至清廷，然而各方面却皆无奏报。^[44]

玄烨若能冷静思考，即不至于遽然轻信俘虏口供。而值得注意的是，玄烨既怀疑确有其事，则其前提必以为准军这次行动躲过了防守噶斯口的清军以及驻西宁大臣的耳目，青海诸台吉亦对此亦予隐瞒；又因西藏方面没有消息，则猜测准军入藏很可能是出自拉藏汗的邀请；进而怀疑拉藏汗与准军联合图谋青海。要之当时玄烨思想相当混乱。

3．拉藏汗的求援奏报

五十六年八月，西宁大臣转奏拉藏汗报告准军入藏并向清廷求援，上述心理继续左右着玄烨的判断。

《实录》卷273五十六年八月二十六日丁未：

议政大臣等议覆驻扎西宁侍读学士查礼浑等疏报：“据西边拉藏汗咨文，云‘策妄阿喇布坦遣兵，于七月初四日掠其纳克禅边内波木宝一部人众。’且言‘又令策零敦多卜领兵万人，前来征取拉藏’等语。我兵不可不豫为防备。应令松潘、西宁兵丁出口安营。”得旨：“依议。但地方辽远，俟信息到时始行调兵，恐或不及。可派荆州满洲兵二千名发往成都，派太原满洲兵五百名发往西安。”

此段《实录》查礼浑疏报，即摘自同日查礼浑的密折。

与七月二十日俘虏供词所云去年准军由阿里克入藏不同，此次是拉藏亲自奏报，明言准军于七月初四日已抵拉萨西北的纳克禅。准军由西藏西部而至，甚为明显。若再越过那木错湖，即将进入拉萨所在的河谷一带，形势已相当紧迫。从前述策零进军拉萨的时间和过程来看，拉

藏汗奏报是准确的。除拉藏求援咨文外，同日查礼浑密折还奏报了拉藏侍卫莽古特所述详情，其中就有纳克禅地区的遭遇战。

这本当引起清廷上下极度警惕，然而事实却又不然。查礼浑本人亦接到西部清军统帅富宁安“进剿大捷”的咨文，得知所俘准部哨探和回子的供词。查礼浑径自答复拉藏使臣：西北准噶尔“被我二路进伐之兵所杀所拿者多，俘获之人畜亦多，驻边之众闻声并无回音，俱夜半败逃。此间伊等内心惊乱，倘或肇事尚不可料定，伊又岂以二万五千兵征伐尔等？”这究竟是与玄烨一样，沉醉于所谓西北捷音，拒绝相信策妄阿喇布坦能分兵由西边入藏，抑或希望稳住拉藏汗不致过于惊慌，难以断言。但查礼浑却并未怀疑拉藏汗奏报的动机，在奏报清廷时，曰：“现此等情形，策妄喇布坦往拉藏汗处遣兵者，似属实；惟来援拉藏，或来征，既未明晓。”^[45]又似相信已有准军入藏，只是对准军意图不明，也不相信这支准军是经由青海而来。

拉藏奏报既云策妄阿喇布坦遣兵入藏进至纳克禅，“且言又令策零敦多卜领兵万人，前来征取拉藏”。后者似应指策零敦多布另率一支军队将由青海入藏，^[46]故玄烨令松潘、西宁驻军出口安营，并增兵西安、成都，亦针对青海防御。实则如前述，进入纳克禅之准军统帅正是策零。这一点上显然是拉藏的误判，或因其当初对纳克禅准军情况并不明悉；或因在西藏风传策零所率准军将由青海入藏。拉藏出自担心，以此提醒清廷，这恰又与西北前线的俘虏口供相合。查礼浑在密折中，还转奏了青海左翼台吉担心右翼察罕丹津、罗卜藏丹津勾结准噶尔：“而策妄喇布坦甚奸宄之人，从异路发兵，来侵我青海，亦不可料定。既然如此，请遣派西宁、松潘之大军，出边设营驻扎。策妄喇布坦军听闻，亦不敢来青海方面矣。”但查礼浑毕竟坐镇西宁，准军若大举穿越青海境内，他不会毫无所闻，故而对左翼台吉的奏报不予置信。他答复拉藏：“我等所驻西宁及松潘地方数万军士立刻准备，无人不晓，孰敢乱生事端？现尚未有确讯，见敌情之前，不可冒然发兵，惊扰众人。尔等青海地方，此大军久驻，既然无水草，不必将兵驻于边外。停止尔等相互猜疑，将各自立刻备军，于应获之消息处探取消息速告我等。”^[47]这绝不属于宽慰之辞。在查礼浑看来，上年策零敦多布率军进入青海只不过是风闻。清廷的布置实际上是按青海左翼台吉的建议，命令数千里之外的青海东北境

外的西宁和四川西部的松潘两地驻军出口安营，^[48]仍是针对青海地区的防御，尤在于控驭青海右翼台吉。玄烨补充向成都和西安分别增派二千和五百兵丁，一时也并没有兑现。^[49]

然而奇怪的是，玄烨考虑了查礼浑的意见，却仍相信准军由青海入藏：“策妄喇布坦遣往阿里克援助拉藏之事，虽不知真伪，朕谋虑，甚为讨厌。此军征拉藏取西地，否则，援拉藏以侵青海，不出此二意。”^[50]口头上虽说有二意，实则更倾向后者，即准噶尔联合拉藏侵略青海。是知玄烨对八月间查礼浑的奏报并不完全相信，拉藏汗的奏报既未引起玄烨重视，也未能消除玄烨对他的猜疑。而且，玄烨既怀疑到拉藏勾结策妄，即完全可以怀疑拉藏的奏报是故意向清廷隐瞒合兵攻取青海的真实意图，这两者之间没有逻辑障碍。几天后的上谕清楚地反映出玄烨这种猜疑心理。《实录》卷274五十六年九月初一日壬子：

差往青海诺尔布、色楞、布达理等请训旨。上谕曰：“今拉藏若能败策妄阿喇布坦之兵，信到即可调回尔等；倘拉藏被策妄阿喇布坦所败，尔等即与青海台吉等协力征讨，明白晓谕，务令合而为一，使伊等绝无猜疑，不致生变方善。或拉藏与策妄阿喇布坦之兵会合，欲征戴青和硕齐，须谕知青海众台吉等，云‘策妄阿喇布坦与我大军为敌，今拉藏与之合一，是显为仇敌。圣主始终仁爱，保护顾实汗之子直至于今，实系圣主天高地厚之恩。此时正当奋发报效，与我并力而行，甚易易也。今四川、西宁等处边界之兵有十万，见在又调荆州满洲兵二千名在成都预备，调太原等处满兵在西宁预备，我兵实不可胜用’。将此情亦明白谕知戴青和硕齐，策妄阿喇布坦之兵先侵拉藏，方去图谋达赖喇嘛，必以此告之。”

此番训谕，看似计虑周详，其实并不表明玄烨有先见之明。玄烨对西藏形势全然不明，全凭主观猜想。他对诺尔布、色楞等人的训旨，与当初令赫寿致书拉藏之意，可谓如出一辙。《清史稿》卷522《藩部五》云：玄烨得俘虏之言，即怀疑“拉藏汗或阴导准噶尔侵青海”，并以玄烨令赫寿致书拉藏与谕遣色楞赴青海二事合书，可谓深得要领。对玄烨而

言，此时顾不得考虑西藏情况如何，惟恐青海亦随之动乱。是以稳住青海诸台吉，成为玄烨的当务之急。为使青海台吉相信清廷已有准备，并与清军配合迎击准军或拉藏与准部的联军，竭力夸大清廷在青海边境的兵力。七月二十日，初闻俘虏所供准军入藏时，谕青海台吉云“四川等处所有三万兵丁”，此又云“四川、西宁等处边界之兵有十万，我兵实不胜数”，皆信口开河，为青海台吉壮胆而已。^[51]

检讨五十六年七月至九月初的上谕，玄烨明显呈现出两方面误断：一为策零敦多布率准军已于上年由青海阿里克方向入藏，一为拉藏汗与准噶尔部相勾结图谋青海。从玄烨的误判和思维倾向来看，我们有理由作如下推测：

其一，玄烨兴启准部之役以来，屡屡口出大言，实则内心仍有隐忧。玄烨虽早就意识到青海西北噶斯口的战略位置重要，却始终未曾驻防重兵（详见后文），这成为清军的软肋；准军若派大军偷袭或强行通过此地，并非完全没有可能。一旦有准军入藏的消息传来，玄烨并未考虑俘虏供词是否可靠，却怀疑此前青海台吉和拉藏在有意对清廷隐瞒事实，此即一重要原因。而且，青海右翼蒙古台吉察罕丹津（即戴青和硕齐）等虽迫于清廷压力，于上年将里塘胡必尔汗（达赖转世灵童）送至西宁塔尔寺，然与准噶尔之间联系并未断绝。若趁准军入藏与策妄阿喇布坦联合，则青海形势必将再度翻覆，清军远征准噶尔的战略意图将彻底失败。对此玄烨不能掉以轻心。所云四川、西宁驻有大军，不独为青海台吉鼓气，实亦含有恫吓之意。至于准军入藏的意图，尤其是拉藏汗的立场，玄烨虽疑心重重，然清军远水不救近火，只能静观其变。

其二，玄烨既为准军入藏担忧，按理即应将用兵重点转移到青海、西藏方面才是。而清廷所作的部署，“令署理将军总督额伦特速往西宁，料理军务粮饷。西宁总兵官王以谦、侍读学士查礼浑等在松潘预备”，提督康泰“遣人往青海北方侦探信息”，“彼此知会，各相机而行”。^[52]仅此而已，却并未有更多的积极措施。这又表明玄烨的某种无奈。清廷将两路大军远悬西北准噶尔，以至对青海、西藏方面一时捉襟见肘，无重兵可调，其中就隐含着玄烨用兵方略是否得宜的疑问。而玄烨此时仍为西北巴里坤一路补充军饷，调整兵员，期待明年大举进剿。^[53]玄烨之所以如此，似有更深层的原因。准军由青海进藏，本出乎玄烨意料之外，

清军已经棋缓一招，这个道理玄烨当心中有数。且此时形势不明，即使清军迅速做出重大调整，从西北抽调重兵至青海、西藏，果真拉藏与准军联合，清军能否在西藏有所作为，亦在未卜之天。更何况支配青海的右翼台吉是否愿意协助清军入藏，并未明了。而至关重要的是，仓促大规模调整部署，则无异承认自己的战略失误以及西北用兵徒劳无益，必然使玄烨在群臣心目中的威信和形象严重受损。对玄烨而言，这是绝对不能考虑的。是以他必须在将帅群臣面前故作镇静，坚持既定方针不变，宁愿静待西藏方向的事态发展。除此之外，寄侥幸入藏准军与拉藏汗所部互斗以致两败俱伤，仍在他心底不断浮现。

据《起居注》所载，五十六年七至十月间，玄烨确实甚为优容，未见有任何焦虑。与十月之后玄烨得知准军击溃拉藏之惶惑，以及次年初得知西藏失陷、拉藏汗身死时所表现出的异常惊恐不安，恰成鲜明对照。所以，我们可以彻底排除玄烨有西藏失而复得的先见之明。至于玄烨对准军入藏的担忧及对拉藏汗的猜疑，与他同时表现出来的优容，这种显而易见的矛盾，后文将有交代。

玄烨之所以轻信俘虏供词，乃至以后长期认为准军由青海入藏，还可能受其他类似消息的影响。当时有各种风传，说策妄阿喇布坦派有一支军队进入青海，或云与策零敦多布由西部入藏之军相策应，以作包抄之势；或云与青海右翼相配合，伺机攫取西宁的里塘胡必尔汗入藏。德斯得利记载，当策零敦多布率军“准备离开独立上鞬鞞，要把西藏变成兵荒马乱的时候，另一支大军也准备向中国出征，以便阻止中国皇帝向其朋友和亲戚拉藏汗派出援兵”，并夺取羁留在西宁塔尔寺的“达赖喇嘛的转世灵童”。五十六年六月间，拉藏汗次子苏尔扎从青海返回，亦被德斯得利误以为受到青海方面准军攻击的退败。^[54]可见在西藏，另有一支准军已攻入青海的传说相当普遍。前引拉藏汗亦如此奏报清廷。清西宁大臣查礼浑于八月二十六日的密折转奏青海台吉罗卜藏丹津七月间的通报，云随准军入藏的拉藏汗长子噶尔丹丹津乘乱向青海逃跑，“抵至阿里克地方附近，众兵赶至，噶尔丹丹津本人、属下人等俱阵亡，惟一名回子负伤逃出来告”。查礼浑并转奏拉藏使者所报，在纳克禅被俘准军士兵言：“因拉藏汗与阿穆呼朗汗（按：即太平汗，指玄烨）为一统，我台吉拨给我等万军征讨，由纳克禅路遣之。其他各路所遣众兵，共二万五千

兵前来。”《满文奏折》载策旺诺尔布五十六年十月密折转奏罗卜藏丹津的通报，入藏准军的逃亡被俘人员亦供称：“此军来时，复备二队兵，不知遣往何方。”^[55]以上消息来源多出自准噶尔人的供词，可见当时准噶尔亦盛传此事。这些传闻清廷驻西宁大臣虽不置信，但不等于说不影响玄烨。从《实录》所载各道上谕看，从西北和西南两个方向传来的上述消息，干扰了玄烨的思路和视线，也加强了对准军经青海入藏的猜测，使他迟迟未能就准军入藏的时间和线路作出正确判断。

上述盛传另有一支准军由青海入藏之所以发生，一是策妄阿喇布坦故意放出风声，迷惑清军，以掩盖由西边入藏的准军行迹；一是五十五年十月，准军以小股部队偷袭青海噶斯口清守军一事被有意渲染，或被误以为即由青海入藏之准军。^[56]学者论及准军入藏之线路，仍多以此风传为事实，以为策妄阿喇布坦于策零敦多布入藏之军外，另派有一支精锐部队入青海企图控制里塘胡必尔汗。^[57]然此说于史籍无征，不可为训。

4. 五十六年十月玄烨确知拉藏战败及其掩饰之情

《满文奏折》载有玄烨谕拉藏汗一道谕旨原件，未具年月日。谕旨开首云，拉藏汗曾有“两次疏言”：一则奏报七月四日“策妄喇布坦之兵”已至纳克禅，求“驰速奏闻皇上”。另一则奏报策零敦多布领兵六千而来，八月中旬至达木，拉藏汗与之相持二十余日，力有不支。“奏请皇上垂念黄教，体恤土伯特众生，雪中送炭，自青海速派兵马前来”。按前引八月二十六日西宁大臣查礼浑奏折，拉藏第一次告急使者于八月十四日至西宁报告七月四日之事，查礼浑奏折至京为八月二十五日。而这份谕旨原件转述拉藏军队于八月中旬之后，又相持二十余日，则拜疏之日已是九月中旬，应为拉藏汗第二疏，其抵达西宁之后再呈递京师，至早也在十月初。谕旨原件中又有“兹据悉贝勒达颜、益苏克旺扎尔、色布腾扎尔等发兵助尔”一语，与前引十月二十五日议政大臣议覆策旺诺尔布奏报云“奴才我等前经奏，贝勒达彦、色卜腾扎勒渐次禀报之事，先后所言不符”相参照，则可知谕旨原件应在十月二十五日之前不久。

至此，玄烨绝无可能再怀疑拉藏勾结准军入藏，但于拉藏所云察罕

丹津与准军共图西藏，玄烨力保察罕丹津必不如此。谕旨竭力为拉藏打气，悬度入藏准军如何窘迫；拉藏汗有宗喀巴大师与玄烨本人的庇佑，定可“固守疆土。又频调各处兵马，愈知战则必能轻取之，望必可成就大事”。对于清军不能立即赴藏，玄烨解释道：“我军前往，必军威齐整，浩浩荡荡，故而不能即刻到达。目下我将军大臣等、尔之兄弟（青海）左右翼台吉等，正共商议备兵事宜。”谕旨中玄烨希望拉藏汗能尽力与准军相搏，坚守以待清军到来。“我大军若进取策妄喇布坦游牧之地（指准噶尔本土），则策妄喇布坦除被迫无奈，率领些许人躲避外，并无可去之处。其即便前往西地（即西藏），伊属人等岂俱随之去耶？尔若攻取策妄喇布坦之兵，则将为首人等执之来献朕。尔即便受损，兵力不支，但策妄喇布坦其人断不能留。灭策妄喇布坦，于我等乃易如反掌。来年我大军挺入，必剿灭无疑。”^[58]可见玄烨得知准军入藏与拉藏汗相攻战，在敷衍拉藏的同时，心中仍充斥着幻想。

今人著述，或尊信《方略》、《清史稿》，或轻信伯戴克所言，^[59]以为拉藏汗身死之后，其告急文书方至清廷。^[60]此只可谓五十七年正月由阿齐图转奏拉藏汗最后求救奏报。然此前拉藏至少有两次奏报送至玄烨之手：一则在八月，玄烨非但未加重视，且疑拉藏怀有阴谋，故意谎报；一则即上引载于《满文奏折》玄烨谕旨原件，当在十月，此时拉藏退守拉萨，距其被杀尚有一月，玄烨已承认清军救援不及。玄烨固然善于文饰己过，然其初得知有准军入藏对拉藏表示怀疑，继而对拉藏求援，虽事欺骗，却并未隐讳。乃今人反为之讳，此诚不可解。

《圣祖实录》卷274五十六年十月二十五日乙巳：

青海亲王罗卜藏丹津疏报：“策妄阿喇布坦属下策零敦多布等领兵三千来西藏，欲灭拉藏汗。拉藏整兵迎敌，交战数次，两无胜负。策零敦多布等之兵自远路冲雪前来，士卒冻馁，马驼倒毙，沿途食人犬，俱徒步而行。三千兵内，厄鲁特之兵少，吴梁海之兵多。到者只二千五百，其余五百兵丁皆疲极，不能同到。”（疏入，玄烨）谕议政大臣等曰：“西藏之地，达赖喇嘛所蓄粮饷颇多，器械亦备，且西藏人众守法。今策妄阿喇布坦无故欲毁教占藏，众人岂肯容伊？且策零敦多布等之兵

疲敝已极，除阵亡病死外，未必满二千，又安能取得拉藏城池？但策零敦多布等自分攻取则兵力不支，撤兵而回亦无生路。或因情急，恣行侵掠，亦未可定。不可不加意防备。”命议奏。（议政大臣）寻议：“著青海台吉等速行领兵前往。令内大臣公策旺诺尔布、将军额伦特、侍卫阿齐图等统兵驻扎青海形胜之地，松潘之兵亦令驻扎形胜之地，以便哨探。万一有事，彼此相助，相机而行。并速行文，著将军富宁安等知悉。”从之。

这段《实录》充满隐讳和掩饰。检核《满文奏折》可知，罗卜藏丹津这份奏报是由清驻西宁大臣公策旺诺尔布转呈，其来由如下：八月间，拉藏汗派使者至青海会盟之所，将准军入藏并与之发生战斗的消息通告青海诸台吉及清驻西宁大臣；罗卜藏丹津随即派所属车臣和绍齐吹于九月十九日前往西藏探实；和绍齐吹于九月二十七、二十八日行至西藏东部，与返回西藏的拉藏使臣相遇。又碰见从达木逃脱的拉藏次子苏尔扎属人索诺木，索诺木向其详述达木之战失利的经过；和绍齐吹于十月初七日返回青海；十月十七日，罗卜藏丹津将和绍齐吹及索诺木遣至驻西宁的策旺诺尔布之处；策旺诺尔布的奏折于十月二十四日到京，即由侍卫转奏玄烨；次日，玄烨下议政大臣议覆。上引《实录》即采摘此次议覆。^[61]策旺诺尔布的密折详细转述了拉藏汗从达木溃败的过程，完全证实拉藏汗此前的两次奏报。至此，玄烨方确信准军入藏的真实意图以及拉藏汗的处境。

这里有两点需要指出：其一，玄烨于前一日阅览策旺诺尔布密奏，已有定见在先，议政大臣不过遵旨议覆，作一些具体布置而已。这一点《实录》采录时顺序无误。其二，《实录》于玄烨上谕之前安排的一段罗卜藏丹津的疏言，极力夸大准军在藏困境。这在密折中乃是准军士兵欲从西藏逃回准噶尔时被拉藏军队俘虏后所供，辗转为索诺木闻知，本不可尽信。而《实录》则详加采录，又隐去消息来源，似实情如此，其意显然在为玄烨遮掩内心惶恐的上谕张本。

《实录》既述罗卜藏丹津报告准部军队所遇困境，而所载玄烨上谕也就以此为根据，宣称准军在西藏必将遭致普遍抵抗，“众人岂肯容

伊？”“安能取得拉藏城池？”从而断言策零敦多布将无所作为，最终必至进退失据，成溃逃之势。所云“或因情急，恣行侵掠，亦未可定”，乃谓准部军队将向东逃窜；而绝非指玄烨已有预见，料定策零敦多布背水死战，可能转败为胜，攻杀拉藏。《满文奏折》中所载原旨，将玄烨之意表达得更为明显：“车凌栋罗布等知必死无生路，故驻守，不能易取拉藏，又无接续之力。倘青海之军来援，徒然死之；走归原路，又不能抵达。故拟于达木掠取马畜，渡木鲁乌苏奋勇通过，突入噶斯路；倘不能，尚归降我等不可料定。”^[62]无论如何，奏报中所反映的西藏实情，较之八月份的奏报无疑更加危急。然而《实录》中玄烨的谕旨却似较当初以为拉藏与准部互斗两败俱伤的结果更为乐观，甚至幻想出准军溃败向青海方向逃窜，最终向清廷投降。就在同日，玄烨于甘肃巡抚绰奇的请安折上批道：“今策旺喇布坦灭亡已在旦夕！”^[63]

这种异乎常理的反应当作何解释？此前“策妄阿喇布坦先曾向泽卜尊丹巴胡土克图之使者云：拉藏汗系嗜酒无用之人，不足介意”。玄烨既已知晓，亦曾担心：“拉藏汗年近六十，自当为其身计。伊之人少，土伯特人甚多，而又秉性凶恶，可保常无事乎？”^[64]此次罗卜藏丹津又明白无误地奏报拉藏汗已于九月初四日从达木之战溃败，其部众已作鸟兽散。拉藏汗困守拉萨，存亡只在旦夕之间，玄烨不会意识不到这一点。所以，我相信一向多疑的玄烨必已预感不祥；而以他在群臣心目中的形象，又绝无可能示意臣下达成默契，共同掩盖其内心惊恐；所以那篇满纸荒唐言的上谕，只能解释为玄烨的有意欺骗。突然意识到即将面临严峻的现实，引起玄烨巨大的心理应激，本能的心理防御机制，又使其拒绝承认危机的存在，并联想起原来的定见，^[65]以驱除内心的恐惧，幻想拉藏汗困兽犹斗，并以此欺骗自己。

还有一个问题，玄烨确知拉藏溃败和准军逼攻拉萨这一消息之后，对准军何时启程、从何线路入藏是否有了正确的判断呢？上引《满文奏折》玄烨估计策零敦多布一军若在藏已难支撑，“倘青海之军来援，徒然死之”。既云青海清军来援，则玄烨似应能判断策零敦多布并非由青海入藏。然《起居注》十一月二十四日谕汉官：“今因其（策妄阿喇布坦）移兵到藏，道路甚远，既无钱粮，又无接应。自去年十月起行，今年七月方到。一路以人肉为食，过三层冰山，噶斯等处实为难行”云云。由此可

知，玄烨对策零敦多布远袭西藏一行的时间、线路的判断，仍回到最初的思路，即准军经由青海入藏；或许稍作修正，以为准军由青海西北噶斯口径直南下入藏。这种矛盾，只能说明十月下旬以来，玄烨心绪紊乱至极，无暇对眼前的事实及以往的思维进行冷静的清理。策零敦多布率领准军由西边入藏，仍全然不在玄烨的考虑之中。玄烨既以准军由青海入藏，则阿里克一地自然隐含其中。而之所以坚持此事在五十五年，而不是五十六年，这或许还因其过分迷恋于当年西北大军进剿的所谓大捷。后人沿袭五十五年准部发兵入藏之说，或将阿里克窜入其间，正坐笃信玄烨上谕之故。

以上对准军入藏经过及玄烨之误判，作了较为详细的考辨。玄烨的主观判断与实际情形，可谓风马牛不相及。问题是后人却反以玄烨的误判引为根据，从而造成历史论证的双重错误。本文真正要探究的是，玄烨何以会判断如此失误。我以为，其中有不得已的客观形势的影响，亦与他的虚矫和侥幸心理有关。而要理解这一点，则需首先明了准噶尔、西藏、青海各方形势，并结合清廷国内政治发展趋向，才有可能真正把握玄烨的思维矛盾和心理冲突。

二、清廷与准噶尔的关系以及玄烨兴兵

清朝与准噶尔是准部之役中直接敌对的双方。关于准噶尔与清朝、俄罗斯之间的关系以及准噶尔蒙古这段历史如何定位，仍有许多尚待探讨的问题。本节仅从康熙朝向西拓展疆域的视角出发，重新检讨清廷与准噶尔之间的矛盾是否成为玄烨发动此役的真实理由。

（一）玄烨的天下观与边界限制

满洲入主关内建立清朝全国政权，虽以继承中原正朔王朝相标榜。然满洲起自东北，本无华夷之别，故其视野亦较宽阔。玄烨身兼“中华皇帝”、“阿穆呼朗汗”、“曼殊师利皇帝”诸称号，其身份既为中原王朝的皇帝，亦为众蒙古之主及西藏黄教护法主。玄烨所谓“朕君临天下，统御万邦，本无分于内外，即绝域荒陬，皆吾赤子，一体眷念”，亦代表清代统治者基本观念。玄烨既以“万国元后”、“一统万邦之主”自居，^[66]则除化外之国不论，凡其信仰所至，即其天下之所至。周边部族，要之诸侯属臣而已，绝不容忍异己存在。一旦利害攸关，或自度武力胜人，即诉诸军事征伐。一言以蔽之，清前期之东征西讨，皆取决于统治者自度内外形势如何，而并不存在严格的思想意识限制。

然而，清统治者在将天下主的观念付诸实践时，却不得不面对客观现实，只能因时因地制宜。对于主动归顺或承认清廷征服的部族，清统治者是名副其实的天下共主。“我诸蒙古安然共享升平者，皆出自圣恩所赐”。玄烨于蒙古恩威兼施，所谓兴灭继绝，即“虽向与本朝抗拒之国，如穷迫来归，必拯而养之，无不使得其所者。喀尔喀向曾与本朝交战，穷而来归，朕并不念前罪，受而抚养之。朕济困继绝之心，不但于喀尔喀为然也。诸国有穷迫来归者，朕之抚养皆与此同”。二十五年，厄鲁特鄂齐尔汗后裔巴图尔额尔克济农请求内附，玄烨谓之曰：“顷者尔为噶尔丹击败，奔来边境，将沿疆附近居民牲畜等物偷盗侵夺，朕即应正尔犯

边之罪，何难遣兵剿除。今若徙尔于边境内外，不拘何地居之，尔敢不凛遵？特念尔祖顾什汗、尔叔鄂齐尔图车臣汗素效恭谨，故俾尔绝者复继，散者复聚。至于尔等聚合与否，在朕本无损益。惟是朕为天下主，凡在涵盖，咸欲使之共乐太平。”^[67]玄烨这番表白，恰说明周边部族内属与外化之别。若不归顺，即当驱逐境外，不在天下主的“涵盖”之内，当然无需“使之共乐太平”。由此可见，所谓天下主、不分内外云云，只是玄烨自视为征伐、招抚的依据，而在实践中却需依形势而转移。

进而言之，玄烨在自谓天下主时，亦知朝觐入贡的外藩部族实际上未必承认其为他们的君主。二十九年，清军击败噶尔丹，达赖喇嘛与蒙古首领共上玄烨尊号，玄烨却之，亦值得寻味。其云噶尔丹东侵喀尔喀，“朕不忍坐视”，乃邀达赖喇嘛遣派使臣，“相与同定（准噶尔与喀尔喀）两国之好”。达赖使臣偏袒噶尔丹，与噶尔丹偕行，“阑入汎界”。故“我军不得已而击之，致厄鲁特大败，远遁请罪。朕与达赖喇嘛期于抚育众生，而使臣故违意旨，遂至于此。如能使厄鲁特、喀尔喀两国和好，朕尚欲加达赖喇嘛嘉号”。玄烨之本意如何，为另一事，但其公开表达的是，外藩蒙古之间的纠纷，须由清廷与达赖喇嘛共同调停。如谓玄烨为天下主，则达赖喇嘛亦可谓众蒙古主。玄烨欲加达赖喇嘛尊号，亦见此种尊号与中原传统的“天下名器不可与人”，含义并不相同。多伦会盟之前，玄烨声明对喀尔喀蒙古进行干预的目的，是维持境外蒙古各部各自相安，亦表明清廷不能任意征讨。清廷与喀尔喀、厄鲁特蒙古之关系，不能视为宗主国与属国的关系，更不是君臣关系。下条谕旨意思亦是如此。四十一年厄鲁特丹津阿拉布坦来朝，谕曰：“今尔厄鲁特国虽破灭，从公论之，前喀尔喀与厄鲁特互相构难，朕常以喀尔喀为非，以尔为是。但噶尔丹乘喀尔喀之衅来侵我境，是以国破。朕之灭噶尔丹者，以其侵犯我境，非为征喀尔喀之故也。”^[68]这无异承认，即使作为天下主，对于厄鲁特与喀尔喀的冲突，也只具有道义上的调停者的身份。又如四十八年，玄烨遣使至西藏，特向拉藏汗声明“原非为得藏里土地人民”。^[69]拉藏汗及其所立达赖喇嘛皆受清廷册封，然玄烨远不敢将西藏视作域内，实则承认和硕特蒙古在西藏的统治。五十四年，拉藏汗与青海台吉在里塘地区发生冲突，拉藏汗求援清廷，而玄烨的答复是：“伊等内部互相用兵，与我等无干。”^[70]

凡此皆说明清朝在开疆拓土的实际进程中，并不能因其统治观念而忽视实际的疆域限制。对于不欲归顺清廷、仍愿独立自存的周边部族，清廷如武力未充，或时机未到，亦只得承认现实彼此的疆界划分。这在官修《实录》中有明确记载。顺治十三年谕厄鲁特部落：“分疆别界，各有定制。是以上不陵下，下不侵上。”规定清廷与厄鲁特蒙古之边界划分、番部领属，一循明朝之旧。十五年，谕青海蒙古车臣岱青：“朕抚绥中外，本无异视；而疆圉出入，自有大防，不容逾犯。”^[71]康熙三十二年谕达赖喇嘛：“尔喇嘛又奏打箭炉交市之事，殆欲屯戍之意也。今天下太平，并无一事。尔喇嘛与我朝往来通使，历有年所，何嫌何疑？尔喇嘛如设立驻防，我内地必量增戍守，中外俱劳。况我内地兵丁约束甚严，非奉朕旨，何敢私出边境。”数年后，四川巡抚于养志“遵旨会同乌思藏喇嘛营官等，查勘打箭炉地界，自明季至今，原系内土司所辖之地，宜入版图”。^[72]可见清朝与西藏交界之处打箭炉一带，虽无大兵戍守，但亦严格遵守明朝形成的边界。四十一年，西安将军博霖请将满洲驻军增至六千，以二千人戍守兰州。玄烨朱批曰：“尔所奏虽是，但现为天下太平无事之际，若在边界地方降旨驻扎满洲兵，不但众人怀疑，而且建房迁移兵丁受劳，大失民心。”^[73]兰州以西即西宁，当时隶属甘肃。清廷驻西宁大臣虽遥摄青海、西藏事务，不过转呈文书，并无统辖权。而从西宁西、青海湖东，缘东科尔山起，即青海蒙古左右翼界限。玄烨以兰州为边界，即考虑到青海蒙古的游牧传统，需于彼此疆界之间留有空地。即如内附蒙古部落，亦须严申疆界之防。五十二年与鄂尔多斯蒙古松阿喇布勘定边界，松阿喇布请于察罕托灰暂行游牧。清廷以“察罕托灰系版图内地，今蒙古游牧，多致越界行走，与宁夏居民朦混樵采，实属不便。察罕托灰与宁夏相近，既许蒙古游牧，则地方汛防不无艰难之处”。旋奉旨：“黄河自古以来为界，照依兵部议，将蒙古等逐出。”^[74]鄂尔多斯蒙古内附有年，玄烨西巡宁夏时，松阿喇布曾来觐见，向玄烨称颂“今内外一家”，^[75]然其疆界之严若此。则清廷与尚未臣服之蒙古、西藏疆界划分，又岂容忽视。五十四年兴起准部之役以前，清廷西面与厄鲁特蒙古、西藏之疆界，就青海而论，清廷止于四川之打箭炉、甘肃之西宁；以西北而论，清廷固守自西宁至哈密所谓河西走廊一线，而其两侧则分布青海左翼蒙古和阿拉善蒙古各部。以上皆当日之实情，亦治清史之常识。所以重提者，冀免现代国家概念对历史研究的干扰而已。

从清廷立国得天下的历史进程来看，满洲以区区边疆少数民族，其能入关统治中国，得力于内蒙古之征服。而欲巩固内蒙古，则必将喀尔喀蒙古置于控制之内。蒙古之于满洲，非只为其藩翰，亦其统治中国之后援。故满洲与蒙古休戚相关，世代联姻，固结盟好；蒙古各部崇信西藏喇嘛教，清廷亦尊奉此教以示笼络。然自达赖五世与固始汗结盟以来，西藏政权即在厄鲁特蒙古汗王控制之下。故清廷欲彻底驯服内外蒙古，又非与厄鲁特蒙古争夺西藏控制权不可。噶尔丹覆灭之后，西藏方面需重新在厄鲁特蒙古中寻求支持，清廷自不容准噶尔部独立自存并插手蒙古诸部和西藏事务，则又势必与准噶尔蒙古、青海蒙古及西藏僧俗统治势力相冲突。前后环环相扣，不至其极不止。而从策妄阿喇布坦的立场出发，则不仅希望恢复准噶尔旧疆，且坚持以自己的意志来处理与蒙古各部及西藏的关系，而无须听命于清廷。所以，从长期观点而言，清廷与准噶尔部之战，或迟或早总会发生。然而战争又是最复杂的人类行为，一场战争究竟于何时爆发？战争的形式、进程及其结果如何？不仅取决于双方所处的形势和经济、军事实力，还取决于双方战前准备、用兵方略以及各种无法估计的偶然因素，其中尤以决策者的心态和对战争时机的把握，最难估计。

康熙五十四年玄烨兴启准部之役，直接理由不过是哈密边境上的一次摩擦，是否因双方矛盾日益激化，已到非诉诸战争不可的地步？抑或其中还潜藏别的原因？玄烨启衅之际，是否果真欲将准噶尔一举剿灭？凡此都值得重新检讨。

（二）玄烨对准噶尔蓄志已久与图理琛使俄意图蠡测

《平定准噶尔方略·前编》卷1康熙五十四年四月乙未“定西陲用兵之策”条下：

我世宗宪皇帝时为和硕雍亲王。是日，与皇三子和硕诚亲王入见。上（玄烨）筹及边事，世宗宪皇帝奏曰：“当日天兵诛

殄噶尔丹时，即应将策妄阿喇布坦一同剿灭。因伊畏罪慑服，备极恭顺，是以特赐生全。今乃渐渐狂悖，居心险诈，背负圣恩，种种不恭。至于侵扰我哈密，干犯王章，于国法难以宽贷。自当用兵扑灭，以彰天讨。”上深然之。

《起居注》五十五年十月二十五日辛亥：

（玄烨）谓满汉大学士曰：“泽旺阿喇蒲坦，乃极小之国。朕剿灭噶尔丹之际，彼时老臣曾奏朕移兵一并剿灭。朕以征之无名，姑缓以化之。”

据此，则玄烨剿灭准噶尔之心已非止一日。当年噶尔丹之所以为清军所灭，除玄烨三次亲率大军征剿、以多击寡之外，还得力于准噶尔部内部分裂和策妄阿喇布坦的配合。至此，玄烨却深悔当初未因利乘便剿灭策妄阿喇布坦。此次兴师，玄烨似已抱定决心，务将准噶尔一举剿灭。

玄烨兴启准部之役后，曾与大学士马齐坦言：“朕用计将噶尔丹诱来剿灭。”^[76]即指二十九年噶尔丹于乌兰布通退居科布多，玄烨以进剿不便，密谕科尔沁亲王，令其致书噶尔丹，表示愿作接应。“以此说之，诱至近地。于时朕亲统大军，风驰电击，断可灭矣”。而三十五年玄烨亲征，却信誓旦旦敕谕噶尔丹：“朕断不以计诱人，切勿疑畏。”“朕统御万邦，岂肯诱人而破灭之？”^[77]梟雄诡计，本无诚信可言。玄烨第三次亲征之后，以朱笔汉文得意洋洋地写道：

朕亲统六师过沙漠瀚海，北征噶尔丹，皆赖上天之眷佑，旬有三日内，将厄鲁特杀尽灭绝，北方永无烽火，天下不再言兵矣。^[78]

“杀尽灭绝”一语，恰与以上“诱歼”互相发明。玄烨自道：“若非朕亲统大军追袭噶尔丹，使少留余息，后必复聚，难以遽灭矣。”足见玄烨当年必

欲置噶尔丹于死地始能心安。玄烨既将策妄阿喇布坦拟之噶尔丹，则憎恶之深又可知。

与二十年前征剿噶尔丹相比，玄烨兴起准部之役时，形势似对清廷有利得多。喀尔喀蒙古归顺清廷，“从古未经服属之疆土，悉隶版图。今噶尔丹又复剿灭，其同族之青海台吉皆刻期来朝，又素臣服于厄鲁特之哈密诸回人亦皆输诚效命”。^[79]青海蒙古台吉赴京朝觐，表明其意识到还有一个更强大力量的存在，影响着他们对前途的抉择。此外，噶尔丹的失败，也成为清廷与西藏关系的转折点。西藏方面支持噶尔丹，使清廷有理由对西藏予以谴责，从此一改以往的容忍迁就，而转为更加积极和强硬的姿态。

另一方面，准噶尔在策妄阿喇布坦统治之下亦逐渐崛起，试图重新统一厄鲁特蒙古并干预西藏。康熙三十七年，策妄阿喇布坦以青海厄鲁特蒙古曾助噶尔丹，请求清廷允许其予以征讨。玄烨加以拒绝：“今者青海台吉等以噶尔丹平定，亲来庆贺，伊等并无过端，朕岂肯加兵？朕统驭天下，总愿宇内群生咸获安堵，岂有使尔两国生衅之理？凡事惟期安静而已。”三十九年，玄烨得知策妄阿喇布坦遣人前往青海台吉之处，顿生警觉：“此事目前观之虽属甚小，将来大有关系。”“策妄阿喇布坦人甚狡猾，其口称往征第巴，或因力不及而虚张声势，或欲往征。”^[80]难得的是，此时玄烨对形势尚有清醒的估计。清廷元气未复，一时无力再起兵端。但遗留的问题并未解决。噶尔丹失败之后，阿尔泰山东侧原属准噶尔牧地，现为清廷安置的喀尔喀部占据。南部回疆哈密亦叛投清廷。策妄阿喇布坦欲恢复旧疆，长期以来与清廷交涉皆无结果，成为双方的潜在矛盾。^[81]至康熙四十年，清朝逐渐进入“承平之世”，国力强盛，库帑充盈，足以支持一场大规模的战争。玄烨自不能容忍准噶尔坐大，必须阻止厄鲁特蒙古与西藏之间日益加强的联系，所需考虑的只是向西拓张的时机以及准噶尔、青海、西藏何者为先的问题。青海、西藏名义上皆遥宗清廷，唯准噶尔策妄阿喇布坦桀骜不驯，仍欲恢复昔日准噶尔汗国的地位，在蒙古与西藏的支配权上与清廷相角逐。从这个角度而言，玄烨兴起准部之役似不可避免。

需要说明的是，尽管自康熙三十七年以来策妄“渐渐狂悖，背负圣恩”而使双方关系转恶，但彼此遣使贸易仍旧照常。直至准部之役前一两

年，清廷尚在敷衍，并未拒绝通使。^[82]战事开启之后，清廷招抚使、准噶尔庆贺使仍在往来不断。^[83]至五十七年初，玄烨得知准军占领西藏，拉藏身死，乃至卑词致书策妄阿喇布坦，特申明不遣部臣之由。^[84]约半年之后，策妄阿喇布坦致书：“欲遵旨回奏各事缘由，但部（臣）不令我倾诉，故不能交该使奏。”玄烨则答之曰：“至尔之所有来使，朕无不召见而遣之者，尔仍以尔之言语由部删削不予转达为词推托，故我今暂不遣使。”^[85]则双方使臣暂时中断，是在战事兴起两年之后的五十六年。可知并非因准噶尔拒绝通使，方导致玄烨兴兵。

玄烨开始考虑用兵准噶尔，史家多以与图理琛的俄罗斯之行相关联。然图理琛此行意图究竟如何，认识却不尽一致。

康熙五十一年五月，清廷遣使前往俄罗斯伏尔加河流域，拜见厄鲁特土尔扈特部首领阿玉奇汗，至五十四年三月返回北京，前后近三年。后来图理琛以其行迹见闻撰成《异域录》一书，为世所重，此次出使也因之冠以图理琛之名。从名义上说，清廷出使乃是对阿玉奇汗使臣萨穆坦来京的一次回访。十余年前，土尔扈特台吉阿喇布珠尔至西藏进香，返回时为准噶尔所阻，流寓中国，至此，阿玉奇请求清廷将其遣回土尔扈特。但图理琛一行是清廷首次向外国派遣使团，且阿喇布珠尔始终不曾遣回，《异域录》亦未作交代，更因图理琛回京不到一月即有准部之役，故此次出使之真实目的使人颇生疑义。从图理琛《异域录》所记来看，并无材料直接证明俄国人的猜测，说图理琛一行是受命联合土尔扈特夹击准噶尔；^[86]或如某些国外学者所说，此行使清廷与土尔扈特部达成七十年之后渥巴锡回归的成约。^[87]

据《异域录》，图理琛等人临行前，玄烨曾当面训谕，预防阿玉奇汗借通使欲与清廷夹攻准噶尔：

彼若言欲会同夹攻相图策旺拉布坦，尔等断不可应允。但言：“策旺拉布坦与大皇帝甚是相得，不时遣使请安入觐。大皇帝亦时加恩赐，虽其势力单弱，穷迫已极，我主断不征伐。此事甚大，我等未便相允。尔虽将此事奏请圣上，以我等思之，我皇上但愿天下生灵各享升平，断无摇撼策旺拉布坦之意。此

须知玄烨之言，多将内心所欲故以反语出之，切不可轻信。

图理琛一行在俄国境内滞留将近三年，与土尔扈特部上下相接触亦约半月，其间两次受到阿玉奇接待。行前玄烨特别训谕中所叮嘱的许多事情，如阿玉奇馈赠礼物如何收受；俄国人询问清朝武器装备如何回答；俄皇是否接见，接见时当遵何种礼仪，如何对应等等；《异域录》皆有交代。图理琛回国途中，于五十三年十一月会见俄国贝加尔地区总督加加林，被告知土尔扈特军队战斗力低下，不可依赖云云，可谓言者有心，听者亦留意。唯独对玄烨关于阿玉奇提出夹攻策妄阿喇布坦的设想，没有下文。玄烨信誓旦旦，反复叮嘱，甚至授权图理琛向对方保证并无进剿策妄之意，则无论阿玉奇是否有此企图，图理琛皆应对玄烨有所交代才是。若以图理琛只能向玄烨面陈，不宜公开，则玄烨训谕既冠冕堂皇，可以照录，阿玉奇之对答亦何碍见诸文字？图理琛回国陛见之后，疏云阿玉奇接受清廷诏敕，反复表示其感激之情：“惟愿至圣大皇帝万万岁，虔诚祷祝而已，此外更无他语”。最后一句，实已委婉道出阿玉奇并未表现出玄烨预先的设想，提出与清廷夹击准噶尔部。《异域录》不惜笔墨记载阿玉奇汗对清朝及玄烨的仰慕，云“满洲、蒙古，大率相类，想起初必系同源。如何分而各异之处，大皇帝必已洞鉴。烦天使留意，回都时可奏知大皇帝”。阿玉奇欲示好清廷，何至于数典忘祖，以满洲、蒙古同源？奏疏更言阿玉奇自称“臣幸属籍中华”，实情是否如此，不能无疑。而图理琛夸大其词，恰从另一角度反映阿玉奇无意配合清廷进攻准噶尔。

从解决准噶尔部这一目标出发，玄烨当然希望分化喀尔喀蒙古与厄鲁特蒙古以及厄鲁特蒙古各部，从东部蒙古、东南青海以及南面西藏各方将准噶尔隔绝开来，最大限度孤立准噶尔。若能再从准噶尔西北的土尔扈特方面施加影响，断绝准噶尔部后援，无疑将更加理想。所以，对图理琛出使之目的在联络土尔扈特对付策妄阿喇布坦的推测，符合玄烨的整个战略思考。就此而言，很容易倾向于认为图理琛出使失败。但当时土尔扈特部在俄皇管辖之下，清廷很难正式提出要求阿玉奇配合清廷的行动，阿玉奇也不可能接受这样的要求。当初土尔扈特迁徙伏尔加流

域，亦非完全因受到准部的威胁而被迫离开故土。^[89]土尔扈特与准噶尔虽有嫌隙，但属姻亲，阿玉奇之妻达尔马巴拉即策妄之女。且渊源所系，毕竟同属厄鲁特。历史上联合抗击外侮的“卫拉特法典”，在厄鲁特蒙古内其影响仍未消亡。策妄虽于康熙四十年扣留阿玉奇之子三济扎布之属人，引起阿玉奇不满，为此双方遣使交涉多年不决。而准噶尔一旦面临清廷开启的战端，即不排斥策妄阿喇布坦向阿玉奇提出某种条件，以换取土尔扈特成其援奥的可能。我以为玄烨的隐忧端在乎此，这也符合玄烨深谋远虑的习惯。

以此看来，图理琛行前玄烨训谕中反复声明绝不同意与土尔扈特夹攻准噶尔的那些台面之辞，实则授意图理琛借机对阿玉奇试探，表明清廷对策妄阿喇布坦已优容有加，万一与准噶尔开战，在清廷来说将是迫不得已。质言之，图理琛的出使，一方面是对阿玉奇示好，另一方面，则希望在清廷进攻策妄时，阿玉奇不要在人员和物力上对策妄予以支持，这是清廷更为现实的目的。较之冠冕堂皇的“训谕”，这些话自然不便形诸楮墨。阿玉奇对清廷感激有加，且反复向图理琛声言，送还阿喇布珠尔断不可经由南路准噶尔领地，而坚持必经由俄罗斯，舍近求远，则是暗示清廷其对策妄阿喇布坦不肯信任，凡此均在保证土尔扈特不可能支持准噶尔对抗清廷。就此而言，图理琛的出使起码不能说是失败。

《异域录》对沿途各类事情留心探寻记录，亦说明图理琛对准噶尔的处境相当了解。而其返回北京向玄烨面奏之后仅过半月，玄烨即发动准部之役，^[90]很难令人相信两者之间毫无关系。至此似可说，玄烨发起准部之役的原因虽不必归结为图理琛之行，但图理琛返回复命，至少解除了玄烨的一层顾虑，加强其用兵西北的决心。玄烨发动战端之后两月，又派图理琛出使俄国西伯利亚，亦见玄烨对图理琛出使土尔扈特之行甚为满意。

（三）哈密事件的性质及意义

康熙五十四年三月，准噶尔少量军队袭击哈密，旋即为清守军击退。此事直接引发玄烨兴启准噶尔一役。

当初清军平定噶尔丹，哈密伯克曾予以协助，并擒拿噶尔丹之子献

于清廷。由于害怕厄鲁特诸部报复，哈密伯克决定伺机脱离准噶尔，归顺清廷，于三十六年编旗。^[91]原噶尔丹控制的天山南路回疆诸城仍属策妄阿喇布坦统辖。从地理位置来看，哈密乃准噶尔东境前沿要镇，天山南北两路交汇点。清军入疆由北路即巴尔坤，由南路即吐鲁番。^[92]对于准噶尔而言，哈密地理位置的重要性自不待言。清廷若能得到哈密，无异在准噶尔东面插上一个楔子，既锁住准噶尔东进之门户，并可依此进窥准噶尔腹地。自哈密迤东至嘉峪关、肃州、甘州一线以南至青海湖迤北及西宁，即所谓河西走廊，向来属于青海左翼蒙古驻牧之地。^[93]所以，清廷控制哈密，又有阻隔准噶尔蒙古与青海和硕特蒙古的作用。^[94]哈密距清朝西北最前沿的军事重镇肃州有千余里之遥，其间地僻人稀。若双方起衅，清廷增派大军进驻哈密，固然有供给转输之劳；但从准噶尔方面说，即使占领哈密，于清廷西北肃州以内的防御却不构成多大威胁。这就是说，哈密对清廷和准噶尔的战略意义并不相同。

哈密于准噶尔既如此重要，且原为属藩，今改投清廷，策妄阿喇布坦自不能平，然慑于清廷兵锋，未敢轻启事端。而清廷剿灭噶尔丹之后，玄烨“以征之无名”，暂无图谋准噶尔之意。故多年来清廷并未于哈密驻扎重兵，而准噶尔亦未于吐鲁番大举布防，双方皆维持现状。

至于五十四年准噶尔军队侵扰哈密一事，不过因哈密劫掠准噶尔商队而行报复，^[95]故仅派军队数百人骚扰哈密郊野。与清军驻守游击潘至善所部二百人接触之后，不待清肃州总兵路振声一千人到达，即行退去。^[96]此边境小冲突，疆场间习见之事。即使退一步说，准噶尔是有意侵扰哈密，令清朝边境不安，也不意味策妄阿喇布坦有计划的挑起一场战端。且此一时期，准噶尔正面临西边哈萨克和北边俄罗斯的压力，先后在两方面陷入战争状态。^[97]因此很难设想策旺阿喇布坦同时对清廷边境发动大规模军事行动。玄烨大举兴师，发动准部之役，就准噶尔方面而言，可以说是完全被动的。

问题是，玄烨兴启准部之役时，对准噶尔上述情况是否了解？回答应当是肯定的。玄烨既久蓄剿灭准噶尔之心，则遣往准噶尔及各地使臣必定对准噶尔形势、动向留意探问，随时奏报玄烨。各部使臣至京，玄烨亦必详加询问。早在三十九年，玄烨曾就策妄阿喇布坦扬言欲征西藏一事说：“策妄阿喇布坦素行奸恶，故其附近哈萨克、布鲁特诸部，皆相

仇讎。”^[98]四十八年赫寿出使西藏，向玄烨奏报：“今年策望阿尔布坦于哈萨克争斗，所以至今尚未有人到藏，喇藏（即拉藏汗）旧年差去之人亦尚未回。”^[99]四十五年初，玄烨曰：“近来策旺阿喇卜滩处颇有所闻，朕今年亦不宜南行。”^[100]后来清廷使臣抢先一步控制里塘胡必尔汗，致免落入策妄阿喇布坦之手，亦可见玄烨消息灵通。五十二年，玄烨论及西方各国和准噶尔周边诸国情形甚详，“朕曾详悉访问，是以周知也”。^[101]而此时图理琛尚在俄罗斯未归。其他如拉藏汗与策妄阿喇布坦联姻，准噶尔使者达克巴喇嘛前往青海等等，皆在玄烨洞鉴之中。今于《满文奏折》检得玄烨致策妄阿喇布坦敕谕一通，云：“尔北临哈萨克、布鲁特皆为敌人，不能会盟，故而停止。此次于围场遇尔使人，朕恩恤有加，尔等之生计，我们俱知悉也。尔等之人，皆由各处会聚而成，真正兵马甚少。”原件无年月日，然其中有云：“尔去年遣使往哲布尊丹巴呼图克图处，本年又遣使求朕，尔疏内所言‘乞求安逸众生’一语，朕以为甚是。”^[102]与其他史料相参，可以断为五十三年。此时玄烨因知准噶尔有哈萨克、布鲁特之忧，特以示好。五十五年，玄烨谓大学士松柱曰：“朕曾向泽旺阿喇蒲坦之人，将彼处之山河、兽之多寡及容兵多少之处，次第问过。”^[103]综上所述，即使玄烨对准噶尔内情未必尽晓，然对其周边形势大体了解，似不为误。

有鉴于此，就可以排斥这样一种推断，即玄烨得知准噶尔侵扰哈密而误认为策妄将由此兵犯内地，故而大举调兵予以反击。确认这一点，对于以下将要论及的玄烨用兵意图，甚有关系。说得更明确一点，玄烨虽然知道此时策妄阿喇布坦已非当年之噶尔丹，所谓剿灭准噶尔，谈何容易，但他是深信准噶尔正处在西方哈萨克、布鲁特和北方俄罗斯的双重压力之下，方才兴启准部之役的。就此而言，玄烨自信清军已立于不败之地。

《实录》康熙五十四年四月十五日庚辰：“谕议政大臣等：策妄阿喇布坦作何举动，虽不得知其实，其到我哈密地方，便不可为虚。若彼倾国而来，势有万余。我一总兵之力（按：指肃州总兵）微有不足，不可不预为周备也。”不能否认，玄烨最初得知准噶尔侵扰哈密时，对策妄阿喇布坦的意图判断不清，故而调集军队布防是完全必要的。但四日之后，玄烨获悉准噶尔兵为前方游击潘至善二百人所败。此一小胜，遂令

玄烨骤生骄狂之心，竟然欲策妄阿喇布坦就此投降。玄烨于当日通报漠北哲卜尊丹巴，令其速遣使晓谕策妄阿喇布坦：“今既败北，如何度日？何不速遣使至皇帝前跪请伏罪。尔若不如此恳求，必加天讨。”^[104]次月，玄烨从俘虏满济供词中得悉准噶尔国内面临困境，更加强大举兴师以逼降准噶尔的意图。因此，我们又绝不能狃于准噶尔侵扰哈密在先，即认为玄烨大举用兵仅仅出自一种防御。

（四）玄烨兴兵的真实意图

综前所述，清廷与准噶尔之间确实存在难以化解的矛盾，但直至康熙五十四年，这种矛盾并未激化到一触即发、非启兵端不可的地步。哈密事件虽为玄烨大举兴兵的口实，而其意却不在此。

玄烨既久蓄剿灭准噶尔之心，又趁准噶尔处于困境发动此役，则理应全力以赴，至少也应深入敌境寻觅战机、一探虚实才是。然观之后两三年内，清军仅耀兵于准噶尔边境，迟迟不肯深入，却不断伴之以诱降，冀图侥幸成功，甚至屡屡乞援于俄罗斯。这是否可以仅仅归结为玄烨自度力有不及？或贸然发动这场战争，实则并未作好充分准备和周密考虑？或者说玄烨此役究竟意图何在？揆诸史实，我以为五十四年玄烨之忧，似不在准噶尔，而应在青海方面。具体地说，就是在安置六世达赖转世灵童里塘呼毕勒罕（或译胡必尔汗）一事上，清廷与青海右翼台吉的纠葛尚未了结。

《实录》卷263五十四年四月初六日辛未，即玄烨得知准部侵扰哈密之前八天，前往西藏调查里塘胡必尔汗真伪的众佛保返回京师，奏报西藏、青海方面为此争执不休。此前，青海右翼贝勒戴青和硕齐察罕丹津等奏称：“里塘地方新出胡必尔汗实系达赖喇嘛转世，恳求册封。其从前班禅胡土克图及拉藏汗题请安置禅榻之胡必尔汗是假。”玄烨以拉藏汗与青海诸台吉俱为固始汗子孙，欲使共相和睦，若将此胡必尔汗留住青海，恐其兄弟内或起争端。于是特遣侍卫阿齐图等前往青海，谕令青海台吉将里塘之胡必尔汗送至京城，由玄烨亲自验看。同时遣众佛保前往班禅处，问里塘胡必尔汗之真假。至此，众佛保回京，奏称班禅认定里塘胡必尔汗是假。而青海台吉戴青和硕齐等则坚决要求亲往班禅处质

问。于是玄烨令阿齐图等传集青海两翼诸贝勒台吉等，宣示皇上仁爱之意及班禅送来印文，暂令将胡必尔汗送至红山寺居住。数日之后，玄烨即得知准噶尔兵侵扰哈密。两事之间有何瓜葛，后文详论。

濮德培认为，此时准噶尔出兵哈密，乃是针对胡必尔汗的一次有预谋的军事行动，借此向清廷和硕特蒙古施加压力。^[105]这种判断固然机警，却难以成立。准噶尔、青海消息相通，清廷干预里塘胡必尔汗之事非止一日，早为准噶尔所知。策妄阿喇布坦若欲参与青海角逐，出兵牵制清廷，似不应仓促从事，必有一系列后续手段。至少其行动方式，应大张旗鼓形成东进之势。舍此不为，而仅以区区数百兵丁侵扰哈密，旋即败遁，既不足以声援青海蒙古，且徒以增加清廷警惕，岂非适得其反？不能否认，准噶尔确有插手里塘胡必尔汗的意图，但没有证据说明，准噶尔军队在哈密的侵扰就是贯彻策妄阿喇布坦这种意图的一次有准备的行动。濮德培的判断倒是与玄烨的思路相吻合。

清廷五十四年对里塘胡必尔汗的调停并未收到效果。阿齐图召集青海台吉会盟之后不久，察罕丹津因左右翼五家台吉不与之同心，与罗卜藏丹津盟誓，欲先攻取五家，然后将胡必尔汗强行送往西藏坐床，以取代拉藏此前所立之达赖。玄烨顿感事态严重，即令护军统领晏布率西安满兵一千前往西宁，西宁总兵王以谦以标兵三千预备，另调四川提督康泰、总兵程正李预备兵马，“若察罕丹津果肆猖狂，送胡必尔汗西往，即领兵征剿”。实则还准备调军由云贵以逼青海，并详下文。清廷以兵威相临，果然收到奇效。察罕丹津、罗卜藏丹津于五十五年三月将胡必尔汗送往塔尔寺。玄烨仍不放心，随令西安兵丁前往噶斯口驻守，并对青海左右翼台吉进行改组。迨青海之事安置妥当之后，清廷立即将四川兵丁撤回。^[106]

里塘胡必尔汗之事虽未至于燃起战端，但清廷实已准备大动干戈，其反应迅速，行事果决，与西北两路大军恰成鲜明对照。仅此即足以证明，里塘胡必尔汗一事在玄烨心中非同小可。上引史料虽起自五十四年四月初，略早于玄烨对准噶尔兴兵之日，实则里塘胡必尔汗的纠葛肇端于五十三年，一开始即引起玄烨高度关注。也就是说，在准部之役前一年，里塘胡必尔汗问题已成为玄烨思考的重心所在。玄烨兴启准部之役，绝无可能撇开里塘胡必尔汗不加考虑。而哈密偶然的小小冲突，之

所以会令玄烨对准噶尔兴师大举，其真实意图也就值得我们认真探讨。然欲说明玄烨用兵西北，其意却在青海，则须追溯里塘胡必尔汗一事的源头以及其所涉及的各种关系，如此方能断定此胡必尔汗确有动一发而关全身的意义。

三、清廷与拉藏汗关系再探索

五十六年准军入藏，拉藏汗身死。拉藏生前向清廷求援，玄烨竟一直怀疑其勾结准噶尔图谋青海。而当前著述仍遵循国外学者所谓拉藏完全堕为清廷工具之说，以为清廷与拉藏亲密无间，这与玄烨对拉藏的判断截然不同。而玄烨对拉藏的误解之所以发生，不得尽归于当时形势不明，而当有其伏因。双方关系究竟如何，值得追根溯源，重新探索。

（一）达赖喇嘛的影响及第巴与清廷的周旋

明末厄鲁特和硕特部首领固始汗应格鲁派领袖五世达赖之请，率部进入青海、西藏，从此青藏地区处在和硕特部控制之下，固始汗以宗教事务交付达赖，而行政权力则掌握在自己手中。顺治十一年固始汗去世，五世达赖逐渐集西藏政教大权于一身，内则自行任命桑结嘉错为第巴，掌管西藏政务，^[107]外则支持准噶尔以对抗清廷。由于格鲁派在西藏各教派中宗主地位的确立及在蒙古地区的广泛传播，蒙古与西藏“文化上的一致性已经慢慢地形成”。^[108]达赖喇嘛作为蒙藏各部的宗教领袖，其影响日益深远，隐然与清朝皇帝分庭抗礼。喀尔喀、厄鲁特蒙古首领虽在清廷奉表朝觐，接受爵位，但真正能使他们号令各部的还是达赖喇嘛的封号。而蒙古各部之间纠纷的调停，达赖喇嘛的意旨也较清廷更为重要。

前述康熙二十四年，和硕特部巴图尔额尔克济农等欲率部归附清廷，玄烨为此致书达赖喇嘛：“巴图尔额尔克济农等亦戴朕恩，愿依朕为生，屡疏奏请敕印。前此朕曾谕厄鲁特噶尔丹博硕克图汗云：‘巴图尔额尔克济农等如系尔所属，当即收之。不能，朕另有裁度。’乃彼约：‘以丑年春为期。如逾期，悉惟上裁。’今逾期已数月矣。尔喇嘛素以恻隐之心度此众生，凡厄鲁特诸贝子皆供奉喇嘛，信崇尔法。朕思罗卜藏滚布阿喇布坦、巴图尔额尔克济农，皆鄂齐尔图汗之苗裔也。鄂齐尔图汗于

喇嘛为护法久矣，何忍默视其子孙宗族至于困穷！今朕欲将伊等归并一处，安插于可居之地，以示兴绝举废之至意。”原始文聘如何，不得而知，但官修《实录》所载玄烨词卑如此。而达赖喇嘛答书曰：“第此青海之地各有分属，若使居天朝境内，又恐厄鲁特或有异言。其阿喇克山之旁亦属狭隘。乞大君矜怜，择水草宽阔处安插一隅。”玄烨最终只得依循达赖喇嘛之意，将巴图尔额尔克济农安插于贺兰山外。^[109]三十四年，噶尔丹遣使至清廷申述兴兵喀尔喀之由：“奈泽卜尊丹巴及土谢图汗二人背皇帝之旨，藐宗喀巴之法与达赖喇嘛之教，以致诸蒙古尽皆败坏。”而玄烨答书亦云：“是尔违朕之旨，迷惑回子之教，坏宗喀巴与达赖喇嘛之法明甚。”^[110]双方所持之旗帜，皆为护宗喀巴之教，兴达赖喇嘛之法。则达赖喇嘛于蒙古各部影响之巨可知，玄烨又焉敢轻忽。是以康熙前期，清廷对达赖喇嘛礼敬有加。此前达赖喇嘛建议清廷与吴三桂划江而治，加噶尔丹博硕克图汗号，皆非玄烨所悦者，然玄烨仍颂扬其“六十年来，塞外不生一事，素行不凡”，^[111]势有不得已也。尽管乌兰布通之战，玄烨对达赖喇嘛使者偏向噶尔丹甚为不满，但仍于三十三年应允达赖喇嘛疏请，赐予第巴西藏王金印。或许如学者所言，此仅封第巴为宗教方面的王。^[112]然第巴（即第悉）本意为西藏摄政王，即代和硕特汗执掌政务。桑结嘉错任第巴，出自五世达赖，意在令西藏政教合一，不受和硕特汗制约。清廷授第巴以西藏王金印，无异承认达赖喇嘛生前安排。

清廷与第巴关系的公开恶化，始于玄烨亲征噶尔丹。五世达赖喇嘛已于康熙二十一年圆寂，第巴桑结嘉错密不发丧，暗中扶植转世灵童仓央嘉错，其后十余年，仍以五世达赖名义发号施令，成为西藏政权的实际操纵者。三十四年，第巴以达赖喇嘛名义致书玄烨，请“勿革噶尔丹、策妄阿喇布坦汗号，并加恩赐敕印，其西海（即青海）等处一带地方所置戍兵请撤回”。此时玄烨征剿噶尔丹已势在必行，故态度强硬：“第巴乃外藩人，何敢奏请撤我朝兵戍？此特为噶尔丹计耳。”^[113]次年，玄烨亲征，得知五世达赖脱绁久矣，严厉责问第巴。所责四事中，前两条即向清廷说明达赖喇嘛之丧以及送班禅来京：“天下蒙古皆遵奉达赖喇嘛，如达赖喇嘛身故，理应报闻诸护法主，以班禅主喇嘛之教，继宗喀巴之道法。”为此，玄烨不惜以兵相胁：“数者或缺其一，朕必问尔诡诈欺达赖喇嘛、班禅胡土克图，助噶尔丹之罪，发云南、四川、陕西等处大

兵，如破噶尔丹之例，或朕亲行讨尔，或遣诸王大臣讨尔。”^[114]第巴慑于兵威，不得不与清廷虚与委蛇。而三十六年，第巴却突然宣布五世达赖转世灵童已有十五年，拟于十月二十五日出定放参，^[115]迅速举行坐床仪式，是为六世达赖喇嘛仓央嘉错，实权仍操于第巴之手。玄烨无可奈何，只得承认既成事实，致书云“因前事四款尔皆遵旨，皇上大悦，故不进兵”。^[116]同年，清廷即以青海郭隆寺一世章嘉胡土克图赴藏，颁给六世达赖仓央嘉错敕书和印信。^[117]玄烨以护法主的身份，欲令后藏班禅来京并主持西藏宗教，打破第巴大权独揽，实过于一厢情愿。班禅从未向清廷派遣自己的使臣，更遑论僭越达赖喇嘛，亲自赴京朝觐。^[118]由是玄烨对第巴憎恶日深，后来拉藏汗杀第巴得到清廷配合，即伏因于此。

尽管如此，达赖喇嘛在蒙古各部中仍有巨大影响。除和硕特固始汗、准噶尔噶尔丹博硕克图汗封号系五世达赖生前所赠之外，其后准噶尔策妄阿喇布坦、土尔扈特阿玉奇的汗号，皆为六世达赖时期第巴所封。^[119]按玄烨的话说，“达赖喇嘛，蒙古等尊之如佛”。^[120]“此虽假达赖喇嘛，而有达赖喇嘛之名，众蒙古皆服之”。^[121]西藏于厄鲁特蒙古的影响，远非清廷所能及。而这对清廷而言，又是绝对无法容忍的。兹拉特金将清廷与蒙古、西藏的复杂关系归结为“两种对峙的势力和倾向的冲突：一方面是泛蒙古的意图，也可能是西藏某些喇嘛教领导人的泛喇嘛教的意图；而另一方面则是满、汉封建主的扩张计划，他们想侵占全蒙古”。^[122]应该是一种深刻的观察。至康熙四十年代，西藏与蒙古依然结成互为表里的关系：厄鲁特蒙古欲借西藏宗教信仰恢复旧日的霸业，而西藏则自恃厄鲁特蒙古为援奥，不受清廷控制。对此，玄烨知之甚悉，其责第巴时已将问题挑明：“尔向对朕使言，四厄鲁特为尔护法之主，尔其召四厄鲁特助尔，朕将观其如何助尔也！”^[123]当时玄烨是否作好与厄鲁特蒙古不辞一战的准备，另当别论。但就玄烨主观而言，欲控制西藏则必震慑厄鲁特这一认识已经形成，则毋庸置疑。

（二）六世达赖的废立及清廷与拉藏汗的相与为用

康熙四十四年拉藏汗以武力控制西藏，是和硕特蒙古与西藏贵族多年来矛盾的爆发，也是西部局势发展的转折点。第巴桑结嘉错所代表的西藏僧俗势力不能忍受拉藏对西藏的控制，希望拉藏汗遵照其父达赖汗退居青海。^[124]据拉藏汗自云：“今年正月十五日，第巴指称达赖喇嘛之言，令我拉藏勿留招地方。与尔兄弟合住，或去何地居住，悉听尔便。”^[125]而拉藏汗亦不欲西藏摆脱和硕特而另求外援。事件过程没有必要复述，而其结果则打破了各方势力的平衡，最终造成西藏政权的大变局。

目前没有材料表明，拉藏汗入藏杀害第巴、拘捕六世达赖仓央嘉错，事前曾受到清廷的指使或暗示。^[126]但拉藏杀第巴，为清廷解除青海方面的担忧，玄烨视为莫大功绩。^[127]第巴被杀后，仓央嘉错曾通告清廷使臣，请将拉藏暴行奏报玄烨。清使以“皇上未将我等派往尔达赖喇嘛处，尔等之言我等不可启奏”为由而拒绝。而清使返回之际，拉藏汗谓之曰：“我想，既执第巴，如何处置之处，经奏请皇上，遵旨施行。”^[128]拉藏汗杀第巴、押送六世达赖一举，得到清廷支持则确凿无疑。玄烨对此均自认不讳。《起居注》四十五年十月二十一日，玄烨谓大学士曰：“前遣护军都统西住等往擒假达赖喇嘛（按：指六世达赖仓央嘉错）及第巴妻子。本朝若不遣人往擒，如策旺喇卜滩迎去，则西域、蒙古皆向策旺喇卜滩矣，故差西住等前去。”《实录》、《方略》西住作席柱。《实录》卷227同年十二月初三日丁亥，先是，拉藏杀第巴，清廷“命护军统领席柱、学士舒兰为使，往封拉藏为翊法恭顺汗，令拘假达赖喇嘛赴京。拉藏以为执送假达赖喇嘛，则众喇嘛必至离散，不从。席柱等奏闻。上谕诸大臣曰：‘拉藏今虽不从，后必自执之来献。’至是，驻扎西宁喇嘛商南多尔济果报拉藏起解假达赖喇嘛赴京，一如圣算。”卷259五十三年六月初五日乙亥，谕曰：“拉藏汗将凶恶第巴杀死，朕加褒奖，封为扶教恭顺汗。伊真倾心内向，不但朕知之，即各处人亦皆知之。”

今人著述论及拉藏占据西藏事，多将杀第巴与拘捕仓央嘉错二事并举。然据上引玄烨所云“拉藏今虽不从”，则知拉藏当初未必有押解仓央嘉错之想。^[129]既迫于清廷意旨而行，则另立达赖喇嘛乃势所必然。又“前将假达赖喇嘛解京时，曾奉谕旨令寻真达赖喇嘛”。^[130]此系后来

拉藏对清廷使臣所言，绝无编造之嫌。是知更换达赖喇嘛一事，始作俑者并非拉藏，而是玄烨。仓央嘉错死于青海途中，西藏民众寄予深切同情，更加憎恨拉藏。拉藏至此骑虎难下，只得借助清廷支持，立其私生子伊喜嘉错为新六世达赖。^[131]此举又立即遭致西藏僧俗与青海蒙古诸台吉的普遍反对。然清廷却予以承认，竟于四十六年在五世班禅主持下举行坐床典礼。^[132]究其始末，当然是拉藏乞援清廷在先，随后即堕于玄烨彀中，成为清廷工具，由是在西藏丧失人心。我怀疑拉藏后来对清廷虚与委蛇，保持距离，即以此。

无论如何，清廷对拉藏汗的支持和利用，并未能让其唯清廷马首是瞻。五十六年七月玄烨得知准噶尔军由青海进入西藏，立即怀疑拉藏汗勾结准噶尔图谋青海，无疑说明玄烨对拉藏汗甚不信任。而拉藏汗对玄烨的这种态度，应该说也明了于胸。前引《方略》所载拉藏告急奏文最后部分说：“臣现率兵守护招地，但土伯特兵少可虑。若贼兵入据喀木卫藏地，窃恐黄教殄灭。以此吁求皇上圣鉴，速发兵并青海兵即来策应。”可见拉藏欲以说动玄烨者有二：其一，在策零攻陷拉萨之后，必将进而东侵占据喀木，直接威胁青海、四川；其二，我拉藏和土伯特固无关紧要，但达赖喇嘛一旦为准部所控制，必将以此号令蒙古各部，你玄烨对此能否漠然处之！拉藏于身陷绝境之际，用以动玄烨之心者，乃清廷之利害，而非己身之存亡。这也表明，拉藏在多次求援无果之后，对于玄烨是否肯予救援并无把握。从双方态度来看，清廷与拉藏汗的结合绝非如流行的看法那样密切。

拉藏汗能谋害其兄丹津旺秋夺得汗位，^[133]以及不顾拉萨三大寺调停而袭杀第巴，控制西藏，^[134]可知并非一味嗜酒贪财之徒，也绝不糊涂颠倒。相反，他权力欲极强，富于心计，不愿意受人任意摆布。玄烨若想通过支持拉藏入主西藏，使其唯命是从，则是缘木求鱼。拉藏汗与清廷在相与为用的同时，彼此间又甚为猜防。

早在康熙三十六年玄烨开始招抚青海时，拉藏的态度就显示出这一点。时嘉峪关外青海左翼台吉衮布率先奏请清廷：“数年来，青海诸台吉私盟，皆未与。请内附。”清廷使臣召集青海诸台吉会盟察罕托罗海，衮布先后遣二子额尔德尼额尔克托克托鼐、朋素克赴盟。拉藏却以兵胁迫额尔德尼额尔克托克托鼐返回，又责朋素克曰：“尔父私遣使内附，非欲

貳青海乎？将兴兵与尔父构难。”寻遣使谓衮布：“尔独希宠天朝，非所宜。我将偕青海诸台吉内附。”因撤兵。^[135]拉藏率兵前来，其意图甚为明显，即不欲青海诸台吉各自为计，必保持和硕特部内部紧密联系，亦欲青海台吉仍需听命于己。与清廷定盟后，以达什巴图尔为首的青海台吉多应召赴京朝觐。但“拉藏汗没有去北京，而在第二年土虎年

（1698）从巴茹楚噶到达前藏，并住在以前蒙古汗王居住的地方”。

^[136]这次拉藏未曾赴京理由若何，不得而知。但此后直至拉藏被杀的二十年间，亦从未赴京朝觐一次，亦足说明其以一方大汗自居，并不热衷投靠清廷。

拉藏汗继承汗位不久，玄烨又欲班禅五世入京朝觐，命喇嘛商南多尔济召集蒙古诸台吉于青海盟会。拉藏汗虽前来赴盟，但旋即带兵返回西藏。关于拉藏汗退出的真实原因，目前尚不完全清楚。据拉藏汗疏称：“关系君主圣明诸事，无有不愿去之处。听从多尔济喇嘛之言，而去亦不可，驻此亦不成，故起程移营。多尔济喇嘛曰：‘班禅不赴朝觐，故君主将降罚教内生灵，尔前去请’等语。窃惟文殊师利汗（按：指玄烨）以使教内生灵安泰为要，巍巍明旨如日月，俾令教民安逸，我虽巧言何用？若皇上有旨，且于政教有益，则我前往。时多尔济喇嘛逼言：‘第巴乃我等之敌。尔与第巴一心，我亦知之。’等语。对答良久，言语愈多。唯皇上并未降旨命我前来。且为政教事，与多尔济喇嘛无话可言，故不便去；欲住原处，又与多尔济喇嘛不合。是以惧多尔济喇嘛而移营。倘我之此意非是，请以大慈之心鉴之，鉴之。将礼物、鸟枪一并奏上。”是知喇嘛多尔济宣称以兵相胁，令班禅入京，并认为拉藏与第巴一心，对抗清廷旨意云云，引起拉藏汗强烈不满。而拉藏所谓“皇上并未降旨命我前来，且为政教事，与多尔济喇嘛无话可言”，虽针对商南多尔济，却也明白无误地表明不欲清廷干预西藏。除对玄烨客客气气表示一点贡物之外，拉藏竟将清廷计划置于不顾，班禅入京一事自然也因此流产。商南多尔济如何向清廷辩白，在此不论，但他说“我虞拉藏向为多心，疑忌不定”，则准确说明了拉藏汗的态度。而奇怪的是，清廷对拉藏汗的呈文非但未有些许质疑指责，反而“颁谕书以劝慰拉藏”。^[137]双方关系微妙，可见一斑。霍渥斯《蒙古史》云：拉藏汗“和满洲人十分友好，实际上几乎就是满洲人的工具”，这一看法流行颇广。如所谓“拉藏汗的亲清态度引起了与代表西藏地方割据势力的桑结嘉错的矛盾和斗争”，^[138]均未必

符合实情。拉藏汗与第巴的矛盾根源，主要在于对西藏的控制权，而不在拉藏汗亲近清朝。而为人忽视的是，事实上拉藏汗同样不愿受清廷控制。

（三）赫寿出使西藏与拉藏汗的态度

康熙四十八年清廷使臣赫寿出使西藏一事，亦清楚反映拉藏的立场。五十六年七月玄烨得知西藏有事，即命赫寿致书拉藏，乃因赫寿曾于四十八、四十九年间前往拉藏汗处，调查新六世达赖真伪，并参与主持其坐床典礼，实则代表清廷支持拉藏汗所立伊喜嘉错。

《实录》卷236四十八年正月二十七日己亥：

先是，拉藏立波克塔胡必尔汗为达赖喇嘛（按：即伊喜嘉错），青海众台吉等未辨虚实，彼此争论讦奏。上命内阁学士拉都浑率青海众台吉之使人赴西藏看验。至是，拉都浑回奏：“臣遵旨会同青海众台吉之使前往西藏，至噶木地方见拉藏，问以所立达赖喇嘛情由。据云：‘前将假达赖喇嘛（按：指仓央嘉错）解京时，曾奉谕旨令寻真达赖喇嘛。今访问得波克塔胡必尔汗系真达赖喇嘛。’亦不能信。又问班禅胡土克图，据云：波克塔胡必尔汗实系达赖喇嘛。我始为之安置禅榻，非敢专擅。”奏入，命议政大臣等议。寻议：拉藏所立达赖喇嘛，既问之班禅胡土克图，确知真实，应毋庸议。但达赖喇嘛例有封号，今波克塔胡必尔汗年幼，请再阅数年始议给封。又青海众台吉等与拉藏不睦，西藏事务不便令拉藏独理，应遣官一员前往西藏协同拉藏办理事务。得旨：依议。其管理西藏事务，着侍郎赫寿去。

此前四十六年，拉藏新立伊喜嘉错坐床，乃班禅主持。松巴堪布《青海史》云“火猪年（1707），根据一些喇嘛和降神者的预言，门巴益西嘉错被认定为达赖喇嘛”。^[139]由于前藏三大寺皆为拉藏的反派，此所

云“喇嘛和降神者”，即暗指后藏班禅。此次调查达赖喇嘛真伪，自然也得到班禅支持。班禅秉承清廷旨意行事，意在一洗往年未能朝觐之嫌。后来清廷予以扶植，赏赐班禅额尔德尼称号，并非偶然。^[140]既然班禅此时已证明伊喜嘉错系真胡必尔汗，清廷即可顺势定夺。然而清廷却又不急于加给伊喜嘉错封号，而欲乘机调查插手西藏事务。后人因“西藏事务不便令拉藏独理”，赫寿奉命“前往西藏协同拉藏办理事务”、“管理西藏事务”等语，即以为四十八年清廷已开始在香港行使管理权。^[141]稽诸史籍，赫寿在香港仅约一年有余，使命即办理达赖喇嘛一事。^[142]

赫寿行至西藏之后，与拉藏汗关系如何，《汉文朱批奏折》载有四十八年十一月十一日《赫寿奏为到藏后看得西藏情形折》并附《朱谕一道》，提供信息甚多。

赫寿拆开首云：“奴才请训旨时，奉上谕：如有可密之事，命奴才汉字奏闻。钦此。”此折收入《汉文朱批奏折》以此。密折唯折奏者本人与玄烨所知^[143]，已属甚秘，且满人当用满文折奏。^[144]而赫寿此行特命以汉文折奏，实恐若用满语，落入藏人或蒙古人手中，即能通晓、风传，其中议论拉藏之处，尤不欲令其闻知。玄烨用心深远、处事周密，迥非常人所及。

赫寿继云：“奴才到藏，看喇藏（即拉藏）形景，深感圣恩，甚畏天威。且今年奴才等此来，皇上照伊所请，准达赖喇嘛坐床，又将巴尔喀木差役依旧给还。皇上重赏之外，又赐盔甲弓箭海青等物。喇藏见所未见，喜不自胜，感恩颂德，似出自本心。”据此，又知拉藏之所以敢立伊喜嘉错为新六世达赖，即恃清廷支持，实则由赫寿具体操办。赫寿特奏报拉藏感戴出自真心，乃为使玄烨宽心，此赫寿细心处。玄烨不仅承认拉藏汗入藏，并应允其所另立达赖，且以重赏加以笼络，若拉藏汗忘恩负义，则不啻养虎为患，此正玄烨所担心。

事情也非完全如玄烨之意。折中又云：“然而伊疏内有‘不敢违旨留奴才等居住’等语。细窥其心，此疏往返，奴才等一年将满，并非为奴才等住一年起见，惟恐不册封达赖喇嘛，年年有人久住，皇上耳目咫尺，伊不得自如，又怕旁人疑议，以此深为忧虑。达瓦曾奏‘差人协理，于伊主大有裨益’等语。今年入京，不差达瓦而差别人者，恐达瓦难于奏对之

意。”可见拉藏汗所以请求清廷使臣来藏，特为增重新六世达赖的权威，但又担心“旁人议论”，即害怕西藏僧俗及青海诸部议论其彻底投靠清廷。拉藏不派倾向清廷的达瓦而另差别人，且“不敢违旨留奴才久住”。据赫寿判断，其原因乃因“年年有人久住，皇上咫尺耳目，伊不得自如”。真实地反映出拉藏汗不愿为清廷所控制，唯希望清廷使者速行册封，事毕即离藏。

赫寿折最后所奏情形，亦将增添玄烨不安：“又闻喇藏于策妄阿尔布坦每年彼此有人往来。今年策妄阿尔布坦于（与）哈克萨（即哈萨克）争斗，所以至今尚未有人到藏，喇藏旧年差去之人亦尚未回。原有迪巴（第巴）时，土白忒人强而额鲁得弱。今看额鲁得最强而土白忒最弱。然土白忒人情风俗，无耻下流，弱懦不堪。又闻额鲁忒原在藏有五千余人，其所居地方，于人不相宜，生育者少，即生育亦难于长成，所以人丁比先渐减。为此一并奏闻。”按：此中额鲁得即厄鲁特，当指拉藏汗的和硕特部，眼前虽然得势，然能否长期占据西藏，以及拉藏汗与策妄阿喇布坦之间的关系，都很难保证。凡此必然引起玄烨注意。

所附朱谕一道，未具月日，为得知赫寿折奏之后将其召回之旨，依前注当在四十九年三月以后。玄烨特别叮嘱赫寿，返回时须对拉藏讲明：

皇上打发我们到此，原非为得藏里土地人民，亦非有他意。今尔所奏既明，所以皇上叫回我等去。我等回去之后，西海（即青海）尔的骨肉亲戚竟不相干，藏里人终来非尔之人。皇上此一断（段）养尔的意思，惟恐无益，反而叫人耻笑。凡事要小心，不可听谗言，再别生事。尔倘若不听我们金石良言，后悔无及矣。^[145]

观此，则知四十八年清廷远不敢将西藏视为可得之地，即于青海亦羁縻而已。此谕出自玄烨亲笔，声明清廷无意窥伺西藏，固在安拉藏之心，亦出于不得已。“原非为得藏里土地人民”云云，即得知拉藏不欲赫寿久住，于拉藏不欲清廷插手已甚了然，悻悻然之情不觉流露笔端。此亦如

叮嘱图理琛拒绝土尔扈特阿玉奇之言，皆当以反语读之。玄烨表示担心拉藏不能固结西藏、青海各部以致债事，则此前清廷支持拉藏汗入藏一举将成为笑柄，绝非仅对拉藏示以恩爱，乃谓其离开清廷庇护，必将遭恶报云。玄烨之于拉藏不满，实起缘于此。

拉藏不欲赫寿久住，说明拉藏改换六世达赖之后对清廷若即若离，且与准噶尔部使节来往频繁，积极另寻在西藏的立足之道。而有意思的是，玄烨得知拉藏真实态度之后，^[146]反而唯恐失掉拉藏这张牌，立即满足了拉藏的需要，正式加封伊喜嘉错为六世达赖喇嘛。四十九年三月，“议政大臣等议：拉藏及班禅胡土克图西藏诸寺喇嘛等会同管理西藏事务侍郎赫寿，疏请颁赐波克塔胡必尔汗以达赖喇嘛之封号。查波克塔胡必尔汗因年幼奉旨俟数年后授封。今既熟谙经典，为青海诸众所重，应如所请，给以印册，封为六世达赖喇嘛。从之”。^[147]

赫寿的奏折和玄烨的朱笔谕旨，提供了绝对可信的第一手证据。四十八、四十九年清廷借六世达赖册封一事，对拉藏始则试探，后予以支持，绝非因拉藏死心塌地追随清廷，实则相反，拉藏坚持不受清廷摆布，而清廷对西藏亦一时鞭长莫及，故对拉藏汗多所迁就。自表相视之，似乎清廷与拉藏汗的合作愈加亲密，其实彼此互相利用愈多，猜忌也就愈甚。迨五十七年拉藏汗身死之后，按玄烨的解释，原本欲使“达赖喇嘛之床，请博克达班禅于布达拉暂坐。达赖喇嘛之呼毕勒罕（指伊喜嘉错）尚无识认之凭证，真假难辨，岂可轻准坐床？朕虽为大皇帝，但众意不从，不能认为是达赖喇嘛而强立之，是以推辞。后拉藏汗会同青海台吉等奏请，言‘未准班禅坐达赖喇嘛之床。若不册封达赖喇嘛坐床，则土伯特人心不稳，将有误喇嘛之教也’等语。朕无可奈何，难辞固始汗之孙（谓拉藏汗）及众意，故派大臣等与青海大小台吉共议，准予坐床矣。后因拉藏再四奏请赐封，始封为六世达赖喇嘛，颁给册印，但未如五世达赖喇嘛授以称号，每年遣使往来，印上惟书六世达赖喇嘛”。^[148]所谓册封伊喜嘉错为拉藏汗与青海台吉共同奏请，显系谎言。拉藏汗既依清廷旨意押解六世达赖仓央嘉错，则清廷欲以班禅取而代之，实非拉藏所能接受，作为回报，册立伊喜嘉错，亦势所必然。唯在此过程中，玄烨已明了拉藏决非听任清廷任意摆布，忿懣之情久积于胸，此时方才道出。

大约赫寿返回不久，清廷对拉藏及新立六世达赖态度已开始冷淡。五十一年初，拉藏汗向清廷奏报，说今年使臣无法按期抵京，随即提到清廷接待礼仪及赏赐，颇值得留意。“恩赏达赖喇嘛使臣之盘缠等物，不及前世达赖喇嘛之使臣丰厚。因此，怀有恶意之人，以此为把柄，妄言现世达赖喇嘛之法教不及前世达赖喇嘛等语，怪罪寻隙，未可预料。伏乞皇帝睿鉴，恩准照前为之”。^[149]由于清廷对达赖喇嘛使者的冷淡，已使伊喜嘉错的威信更为下落，且原为达赖喇嘛商上的喀木赋税，亦因青海台吉的干扰而无法保证，这里所谓青海台吉即右翼察罕丹津。后一条清廷如何调停，见下文。而对达赖喇嘛使臣的待遇，则似乎依然未变。^[150]后来玄烨自云：“前年达赖喇嘛、班禅之使者来觐，赐宴时，朕以为该达赖喇嘛之使者不能照五世达赖喇嘛之使者例，坐于班禅使者之上，遂令坐于班禅使者之下。为此，拉藏去年具疏奏言（力争）。朕对该坐床之呼毕勒罕始终未予确认。”^[151]既已册封伊喜嘉错为达赖六世，何得谓始终未予确认？唯转入冷淡，固是实情。拉藏所报策妄阿喇布坦有百余人进入西藏西面的阿里一事，清廷亦不予理睬：“策妄阿喇布坦之人去阿里、沙札干地方一事，并无其他缘由，亦无庸议。”显然，拉藏与策妄阿喇布坦相互往来已致使清廷相当不快，不欲进一步卷入两者的具体纠纷。总之，拉藏汗所有请求皆未见有清廷的积极响应。

拉藏对此产生何种反应，史料无征。但可以肯定一点，清廷这种态度绝无可能迫使拉藏汗彻底驯服。后来清廷转而支援青海台吉拥立的里塘胡必尔汗，与拉藏所立的六世达赖伊喜嘉错形成对峙，又使清廷与拉藏的裂隙进一步加深。拉藏所立伊喜嘉错既难以自立，故其“依附红教”，^[152]以扩大在西藏的根基，亦非不可解之事。但由此更加招致黄教三大寺反对，引导准噶尔入藏，以推翻拉藏在西藏的统治。

拉藏面临西藏内部的反对和清廷的冷淡，遂积极加强与准噶尔的联系。这种姿态，玄烨当然心中有数。拉藏之姊本为策妄阿喇布坦之妻，五十三年，拉藏又与策妄结为儿女姻亲，并将长子噶尔丹丹津送至准噶尔。此举立即引起玄烨警惕。《实录》所载玄烨谕旨，恐拉藏堕入策妄阿喇布坦术中，云“伊真倾心内向，不但朕知之，即各处人亦皆知之。但厄鲁特秉性猜疑，又甚疏忽。朕为拉藏汗时常留意”。^[153]似在关心拉藏安危，实则掩饰其内心不满却又无可奈何之情。随后拉藏向清廷索要川

西打箭炉一地，即为玄烨断然拒绝。^[154]至于里塘胡必尔汗致使拉藏与青海台吉产生嫌隙，玄烨态度如何，下文论及。而至五十六年，玄烨一经闻知准噶尔军入藏，不假思索即怀疑有可能是拉藏与策妄阿喇布坦相勾结，当是多年内心所蓄之激发。应该说，这才是玄烨对拉藏的真实思想。

四、游移暧昧的青海蒙古与里塘胡必尔汗的争夺

五十六年玄烨得知准军入藏，即怀疑拉藏勾结准军图谋青海，表示清廷将全力支持青海台吉。然如前所述，玄烨既以准军由青海入藏，则于青海台吉不能无疑。看来，玄烨的态度颇为矛盾，而青海台吉的立场也相当微妙，值得细细分析。

（一）里塘胡必尔汗现身

拉藏汗杀害第巴，又奉清廷之命更立达赖喇嘛，在西藏激起难以消弭的仇恨。^[155]西藏僧俗始终不肯承认伊喜嘉错，依然怀念已经死去的六世达赖仓央嘉错。传说仓央嘉错在押经青海时遇害，死前曾留下遗言，将在里塘转世。^[156]果然不到两年，噶桑嘉错就在里塘出生，^[157]时维康熙四十七年。拉藏所立伊喜嘉错，引起青海台吉的强烈不满，而对抗拉藏最好的手段，莫过于重新寻找一个合法的转世灵童。于是经西藏三大寺喇嘛验证，里塘出生的噶桑嘉错为转世灵童，立即得到青海众台吉的承认。^[158]

《国朝耄献类征初编》卷首104《索诺木达尔扎列传》：“唐古特人，初居里塘，其妻曰罗卜藏吹木索。有子二，长罗卜藏噶勒藏嘉穆错（亦称噶桑嘉错），即第六世达赖喇嘛也。幼慧甚，唐古特众及青海诸台吉敬事之。时别有博克达之阿旺伊什嘉穆错者，拉藏汗立为达赖喇嘛，闻罗卜藏噶勒藏嘉穆错名，忌之，将以兵戕。索诺木达尔扎襁负走，乃免。青海诸台吉诘拉藏汗，与争达赖喇嘛真伪，遣官往徙罗卜藏噶勒藏嘉穆错，以索诺木达尔扎护居西宁宗喀巴寺。”则噶桑嘉错居里塘时，已为西藏、青海所拥戴，而拉藏汗则欲杀之以绝后患。《满文奏折》记载：“小灵童在里塘时，（拉藏汗任命的里塘总管堪布）在拉藏前有诽谤小灵童之处。后青海王贝勒将该灵童请来。”^[159]据此，拉藏汗欲对里塘胡必尔汗有所不利。德斯得利《西藏纪事》记载里塘胡必尔汗的

现身对西藏的冲击：“一种流言在西藏传开了：出生在下鞑靼（即青海）和中国交界处（西宁附近）的一个幼童宣称：他就是被拉藏汗杀死的那个西藏达赖喇嘛，是这个达赖喇嘛临终前按照他对亲爱的西藏人许下的诺言而转世的，拉萨的达赖法座是他的。他的唯一愿望是会见他亲爱的弟子，并帮助他们摆脱眼前的不幸境遇。这种传说，在西藏人中引起了难以置信的轰动，特别是在僧人中。他们都渴望见到自己的达赖喇嘛，热切地祈望他回来，再次登上法座。拉藏汗派出一些可靠的喇嘛和学者，来到这孩童的住地，以便慎重地验证所说的孩童是否为前一个达赖所转生。这些喇嘛和学者经过严格的调查后，回来向拉藏汗报告，他们没有足够的证据证明这孩童就是前一个达赖喇嘛。因此，拉藏汗不仅禁止把这个孩童带回西藏，而且还同中国皇帝商定，把他关在一个城堡里，用可靠的警卫看守。”^[160]德斯得利说拉藏仅是禁止里塘胡必尔汗入藏，并无加害之事，与上引《耆献类征》抵牾。而杜齐依据《七世达赖喇嘛传》认为：“拉藏汗看着他拒绝理塘的新达赖没有成功，就千方百计要掌握这个小孩子，但终归失败。”^[161]

伯戴克根据藏文史料，认为里塘胡必尔汗转入青海时维康熙五十三年初，而早在前两年，清廷已派使臣前往西藏咨询班禅的意见，并试图将新转世灵童送至北京，但未能成功。^[162]但据《清实录》、《满文奏折》，清廷对里塘胡必尔汗引起青海台吉与拉藏汗之争进行干预，始于五十三年九月。直至五十五年，青海台吉才按清廷之意将里塘胡必尔汗转入西宁塔尔寺。不论如何，此前里塘胡必尔汗一直在青海右翼台吉的保护之下。而主持其事的，正是拉藏汗同族的右翼首领察罕丹津与达什巴图尔、罗卜藏丹津父子。

与明末固始汗入主西藏的情形不同，经过五世达赖和第巴桑结嘉措数十年经营，格鲁派一统西藏的局面已根深蒂固。第巴排斥拉藏汗，并非仅仅是由于个人恩怨，而是代表西藏僧俗势力企图摆脱和硕特蒙古的控制，故获得拉萨三大寺一致支持。前述康熙四十四年初，拉萨传召大会调停第巴与拉藏的矛盾，共议以第巴退居山南，而以拉藏返回青海，实则令其退出西藏。拉藏汗回师入藏，无异是自元初以来蒙古首领以武力占领西藏的重演。然而时非势异，西藏既非如昔日分裂，拉藏亦非阔端、却图、固始之流，可以号令群雄。其攻占西藏，固是绰绰有余，然

欲稳稳掌控西藏局势，对付各种外部干预，却势有不能。更重要的是，清王朝不是宋、明，且远较蒙古各部更为强大，更时时觊觎青海、西藏。第巴拥立六世达赖仓央嘉措，实为维系各方势力暂时平衡的纽带。拉藏汗自恃武力，一味蛮行，遂使这一纽带断裂，为准噶尔、清廷干预西藏提供了机会与口实。从此，里塘胡必尔汗即成为各方关注的焦点。我以为此事最大意义，即加速了清廷与准噶尔、青海及西藏关系的进程。

若非拉藏一举，则不会有里塘胡必尔汗，青海与西藏亦不可能出现巨大的裂隙。玄烨欲青海蒙古彻底听命于清廷，恐仍需大费周章；而清廷若不能驾驭青海，则统治西藏亦无从谈起。里塘胡必尔汗一经现身，青海与西藏的对峙便不可避免，对清廷可谓天赐良机。此时清廷欲控制青海，关键又在阻断准噶尔部与青海和硕特蒙古的联系。玄烨兴启准部之役，正为此而发。

（二）玄烨亲征噶尔丹与青海台吉朝觐

明末固始汗占领青藏之后，本人驻蹕拉萨，以其子十人驻牧青海，其中八人后来受封清廷，即所谓青海八台吉。固始汗去世之后，因五世达赖的安排，青海蒙古分为左右翼。^[163]大约东起东科尔山，沿青海湖北缘向西至布隆吉尔河为界，北为左翼，包括甘州至哈密一线以南；南为右翼，包括川西里塘、巴塘地区。固始汗长子达延号鄂齐尔汗，鄂齐尔汗及其裔达赖汗、拉藏汗坐镇西藏，亦分领青海左翼。^[164]第二子鄂木布车臣号岱青为左翼长。第六子多尔济号达赖巴图尔为右翼长，佐理藏务。^[165]多尔济死后，右翼长由其子萨楚墨尔根继领。迨康熙三十六年清廷迫使青海台吉朝觐之后，右翼长遂转入固始汗第十子扎什巴图尔（亦作达什巴图尔）。清初固始汗和五世达赖虽然都接受清廷册封印信，遣使朝贡，但只是一种象征性的意义。清廷对青海、西藏政教事务并不干预，和硕特首领和五世达赖处置辖境内事务，亦不必请示清廷。

在清廷与青海蒙古的关系进程中，有两个重要时期：一为康熙三十五、三十六年间对青海蒙古的招抚，一即五十三年至五十五年间对里塘胡必尔汗的争夺。

三十五年清军击溃噶尔丹，玄烨宣捷于青海、西藏，虽称“朕无责达赖喇嘛、达赖汗、青海诸台吉之意”，^[166]而责问第巴桑结嘉错四事，即有与青海台吉有关者：“青海博硕克图济农潜与噶尔丹结婚，往来通使，而尔又不举发。如噶尔丹、博硕克图济农无尔之言，有相与为姻者乎？”故责令第巴“解青海博硕克图济农所娶噶尔丹之女”来京。^[167]但达赖喇嘛所遣管理青海事务善巴陵堪布言：“此事大，我不得独主其议。俟青海诸台吉同来会盟，定议再覆。”于是檄令青海台吉会盟议定。显然，玄烨欲以博硕克图济农与噶尔丹联姻一事为制服青海台吉的突破口。博硕克图济农为固始汗第五子伊勒都齐之子，察罕丹津之父，属青海右翼台吉，其势力范围为青海西北至西南，与控制青海东部的右翼之长固始汗第六子多尔济一系以及左翼长固始汗第二子鄂木布一系，共同构成青海蒙古的核心。^[168]

三十六年，清廷令达什巴图尔、博硕克图济农及其族子额尔德尼台吉三人召集青海诸台吉赴京朝觐，^[169]达什巴图尔成为清廷拉拢的对象。清廷以博硕克图济农与噶尔丹联姻一事大做文章，欲逼迫青海台吉就范并借此改组青海左右翼。“七月初八日，扎什巴图尔等三十一台吉俱到盟所，以檄文授之。扎什巴图尔言：噶尔丹杀我鄂齐尔图汗，取我属裔，与我亦有仇。但噶尔丹之女嫁博硕克图济农之子，乃告知于达赖喇嘛而结婚者。我等俱达赖喇嘛之徒，俟启闻达赖喇嘛，视其言如何，遵依而行，非可任我等之意覆奏”。^[170]扎什巴图尔乃固始汗诸子中最小的第十子，时诸兄俱逝，故扎什巴图尔辈分最高，但其当时并非右翼台吉之首，势力并不大。^[171]达什巴图尔答复清廷使臣，以青海台吉皆达赖喇嘛之徒，必遵其之意而行，实则不欲听命。清廷欲令青海台吉朝觐，非仅凭言辞可致又甚明。是时噶尔丹尚存，玄烨对青海台吉不能急于求成，只得严词敕谕达赖喇嘛、第巴。

第巴桑结嘉错表面敷衍清廷，暗自却紧急传谕“青海诸首领，俱于正月二十八日在察罕托罗海地方会盟，缮修器械”。清廷以“第巴无故令青海诸台吉缮修器械，又约从来未与盟会之噶尔旦多尔济，其意叵测”。^[172]噶尔旦多尔济属西套和硕特蒙古，其父鄂齐尔图汗于康熙十六年为噶尔丹所杀，清军征讨噶尔丹，噶尔旦多尔济以与噶尔丹“不共戴天仇也。愿效力从戎，答殊恩，且复私仇”。而此时“噶勒丹（即噶尔丹）遣

使说噶尔璽多尔济曰：尔姊阿努存日，言必以我女钟齐海妻尔。今阿努歿，尔娶我女与否，其自为计”。阿努即噶尔丹之妻，故噶尔丹与噶尔璽多尔济又有甥舅之谊。《国朝耄献类征》于此事云：“唐古特部第巴煽青海诸台吉盟察罕托罗海，缮军械助噶勒丹。”^[173]第巴命青海台吉修缮器械，并特以噶尔璽多尔济与盟，其意在对付清廷，当然引起玄烨警惕。

三十六年玄烨第三次亲征噶尔丹，实兼有威胁青海之意。玄烨兵至宁夏，“噶尔丹大败，只身窜逃，其下尽降，今势穷力蹙，气数已尽。青海诸台吉闻之惧惊”。玄烨乘机急速遣使赴青海招降。清廷使臣于闰三月十一日抵达青海察罕托罗海地方，颁谕扎什巴图尔等：“请青海诸台吉来，施恩相见。”二日后，青海台吉经会议答复清使，以达赖喇嘛本年出禅以及防守领地不便轻离为由，决定仅以博硕克图济农、额尔德尼台吉二人前往。清使乃云：“达赖喇嘛虽今年出禅，但尔等前往行礼，此乃平常事。圣主现幸宁夏，尔等千载难逢，前去叩见圣主方为是也。”其中“千载难逢”一语最可玩味，意即再行执迷不悟，则必开罪清廷。在生存与信仰之间，毕竟前者更为重要。扎什巴图尔权衡利弊，只得屈从：“凡事本应先奏知达赖喇嘛而后行。今既文殊师利皇帝念我父、祖，为黄教造益，特颁谕旨，则不上闻达赖喇嘛。”拟于四月二十日率诸台吉前往宁夏镇海堡觐见。玄烨得悉大喜，特以扎什巴图尔等“乃唐古特、厄鲁特二部专主固始汗嫡子孙，不可与前赴京朝觐者比。此来朝觐乃初次，且关系大典，于郊外似不妥。若四月起程前来，正值关内大暑，令彼于九月、十月左右入京朝觐为宜。”^[174]据松巴堪布《青海史》，代表清廷前往西藏册封六世达赖仓央嘉措的章嘉活佛也意味深长地劝说青海台吉：“如果你们去朝见皇帝的話，那是最恰当的行动。”《安多政教史》记载此前章嘉曾至宁夏觐见玄烨，则其劝谕青海台吉之言，即奉玄烨面谕，带有极大威胁性。由上可知，此次招抚青海台吉，实际上是清廷与西藏方面的较量，同时也是一场交易。清廷承认仓央嘉措为六世达赖，却凭借兵威，软硬兼施，终于成功争取青海台吉赴京朝觐。当年年底，扎什巴图尔率部分台吉赴京，受亲王、贝勒等爵。如前述，拉藏并未同行前往，而以留守领地为名，仅遣使问安而已。

（三）清廷的积极笼络与青海台吉的若

即若离

康熙三十七年，第巴奏策妄阿喇布坦将侵青海及唐古特，同时策妄亦声言兵伐第巴，遣使赴青海阴觐强弱，皆为玄烨所斥。关于青海与西藏的关系，玄烨曾一口道破：

众蒙古以第巴为达赖喇嘛传戒之人，皆缄口不敢议。朕曾以敕谕往责第巴，彼甚心服，具疏认罪，朕因宥之。嗣后第巴若改前行，敬奉班禅、达赖喇嘛则已；若仍怙终不悛，朕不但不宽贷第巴，即其亲密之青海台吉等，朕亦不轻恕也。前者青海台吉等闻朕出师宁夏之信，尽皆震动，游牧移营而去。今者青海台吉等以噶尔丹平定，亲来庆贺，伊等并无过端，朕岂肯加兵？朕统驭天下，总愿宇内群生咸获安堵，岂有使尔两国生衅之理？凡事惟期安静而已。^[175]

众蒙古尊崇达赖喇嘛之教，唯遵第巴之命行事，故欲招抚蒙古，必先慑服第巴。而西藏所以能与清廷周旋者，又在于自恃有众蒙古保护，故欲慑服第巴，又必以兵威加诸蒙古，尤其是和硕特蒙古。这一点玄烨看得清清楚楚。但另一方面，青海蒙古一旦赴京朝觐，清廷则视为归附，不容策妄阿喇布坦干预。为此即需对青海台吉恩威并施，不能单恃武力，否则就可能迫使其倒向准噶尔。前述玄烨因博硕克图济农与噶尔丹联姻，严饬第巴必将噶尔丹之女送至北京，青海蒙古朝觐之后，此事亦予宽免，即或出于此种考虑。《国朝耄献类征初编·察罕丹津列传》：“寻青海诸台吉定盟内附，达什巴图尔等入觐。博硕克图济农以疾不至。唐古特部第巴疏请免解（其子）根特尔妻。理藩院议：噶勒丹罪甚重，其女断不可留青海。若博硕克图济农携至，或可赐生全。今反令第巴代请，仍当檄取。上从之。博硕克图济农寻卒。子察罕丹津嗣，奏：噶勒丹女为臣弟根特尔妻。第巴疏请免解，未蒙允许。但圣主优眷顾实汗子姓，乞以噶勒丹女仍给臣弟，令完聚。上鉴其情，谕免解。未几，根特尔卒。四十年，察罕丹津来朝，诏封多罗贝勒。”此察罕丹津，即前述玄烨闻知准噶尔军入藏时，檄令清军支援之青海台吉戴青和硕齐。但作为

青海右翼诸台吉首领，察罕丹津并未因清廷拉拢而与准噶尔部斩断联系。“准噶尔族与和硕特族世婚。察罕丹津弟根特尔既以噶勒丹女为妻，阿喇布坦为噶勒丹从子，察罕丹津复以女妻之。噶勒丹乱既平，准噶尔族不附逆者，诏仍游牧青海，听和硕特族与姻好如故”。^[176]

松巴堪布认为，自康熙三十六年以后，清朝皇帝“就把库库诺尔地区（即青海）的人民置于他的统治之下，用金银使汉地和蒙古结成友好的关系”。^[177]恐对清廷有所顾忌而言。今人的结论则不然。马汝珩、马大正认为：“青海和硕特蒙古作为清朝的‘外藩’，大体上又与中央政府恢复了‘朝贡’关系。然而清政府当时并没有对青海地区作进一步的统治，更没有使之直接控制于中央政府之下，只是采取‘羁縻’而已，即所谓‘向虽修贡，未隶臣属’。”^[178]马楚坚意见亦然：清廷令青海台吉入京时，“时右翼部长策旺阿拉布坦，及名望较大博硕克图济农、哈坦巴图尔等大台吉二十余人拒绝入觐受封，使圣祖心知清廷未能彻底控制青海，各部只是慑于其威”。^[179]检诸史籍，这一结论较合实情。

细考四十年察罕丹津之来京袭职，似非倾心向化，而是别有缘故。当年玄烨欲令拉藏汗和青海台吉偕同促成班禅来京。据员外郎保柱揭发，受命办理此事的喇嘛商南多尔济“于十月初九日擅自领兵前往塔尔寺立大营，布下藤牌、鸟枪，派人传拉藏、戴青和硕齐等前来。时青海人等为之惊动”。又云：“顷自称带青海台吉等往京城之事始，青海人等俱骚动。台吉拉藏召集其属下千余兵马，于其所驻之博罗崇克纳地方立营；亲王扎西巴图鲁（即扎什巴图尔）弃帐房牛羊，自其驻所之尹德爾圖进入柴吉地方，从达赖岱青处领兵五百立营；戴青和硕齐、金塔爾立营于黄河岸边，玛里凯木步将其属下人等收于一处；贝勒额尔德尼收聚其下兵马于西哈克地方立营；贝子盆苏克领兵立营于锡拉库特儿。青海大小皆弃帐篷牛羊，纷纷迁移，大为骚动矣。”清廷檄令青海台吉协助班禅来京，居然引起青海局势如此震荡，实非玄烨意料所及。据商南多尔济辩解：“王扎西巴图鲁遣人来曰，我等青海大小部众除一心效力于圣主帝业外，别无二心。”察罕丹津亦奏：“望准我等三台吉往觐皇上。”^[180]但如前述，拉藏汗、班禅进京一事并未实现，以后也不了了之，足以说明此次召班禅入觐，青海蒙古台吉并未积极配合。而察罕丹津之所以肯随多尔济赴京，主要还是为青海台吉免受清廷威胁。

上引《满文奏折》四十年敦促班禅来京时，商南多尔济曾奏：“因第巴挑唆达颜台吉欲捉拿王扎西巴图鲁，故数次奏请青海诸台吉通力征讨逐斥第巴。”此达颜即固始汗第六子多尔济之孙。据《国朝耄献类征》卷首96《多罗贝勒达颜传》，其父“萨楚墨尔根台吉嗣父多尔济为青海右翼长”。康熙三十五年，萨楚墨尔根为第巴所惑，以兵万余声援噶尔丹。“噶勒丹败遁。归，寻卒。子达颜嗣”。则三十五年达颜当为右翼长。同书卷首94《多罗郡王策旺喇布坦传》：“三十六年，遣使招抚青海。时多尔济前卒，策旺喇布坦代已久。和硕特八台吉集盟坛，我使谕之曰：‘达赖岱青（策旺喇布坦号）当以身入朝，否则遣子弟代。’盖以多尔济子，故重之。”似右翼长又为达颜之叔策旺喇布坦所嗣，要之不出多尔济一系。然而后来青海右翼长却转移到固始汗第十子达什巴图尔担任。据《达颜传》，“先是，亲王达什巴图尔为和硕特长，以私憾诬讦达颜罪，诏禁京师。以其叔父策旺喇布坦代辖所属。寻策旺喇布坦来朝，乞宥达颜罪，携归青海，允之”。达什巴图尔诬陷达颜拘禁京师，取代多尔济一系长青海右翼，必三十六年十一月朝觐之结果。果尔，则青海右翼长的更变仍是清廷在背后操纵。据《安多政教史》记载，“（五世）达赖曾对青海诸首领说：此乃固始汗亲子，系尔等父辈，应尊其为总管”。^[181]然五世达赖于二十一年圆寂，达什巴图尔任右翼长不得早于三十六年，此言不可能出自五世达赖甚明，倒可能是第巴迫于清廷压力而对青海台吉的劝谕。《实录》记此次朝觐不载策旺喇布坦随来。《策旺喇布坦传》记其来京在达什巴图尔之后不久，与《达颜传》同，清廷“优赉遣归”。据此，策旺喇布坦、达颜返回青海当在三十七年。四十年商南多尔济言第巴挑唆达颜欲捉拿达什巴图尔，应不为无据。但据清廷所责商南多尔济：“今青海台吉等何以不向第巴用兵，反而台吉孙塔尔、贝巴、索诺木丹津、散吉扎布，今又有台吉拉藏等，皆各率兵马陆续向西而行耶？”^[182]可见达颜与达什巴图尔之隙，并未被第巴所乘，导致青海右翼与拉藏汗反目成仇。相反，在清廷胁迫面前，青海左右翼台吉态度虽有不同，却多与拉藏汗立场一致，以逃避的方式抵制清廷的要求。总的来说，在里塘胡必尔汗出现之前，青海右翼台吉与西藏的拉藏汗之间虽有矛盾，但毕竟同属固始汗子孙，彼此并不愿意加深对立，更不愿兵戎相见。

四十四年拉藏率军入藏杀第巴之后，六世达赖仓央嘉错曾分别致书

向达什巴图尔和青海台吉求救。云虽与拉藏无仇，但因“我与第巴一心，岂能离之耶！”又以拉藏汗专恃威杀，难以服众，望青海台吉率兵入藏稳定局势，“尔等本意若实，则今正值效力之时”。^[183]然而青海台吉却并无响应，非但无发兵之举，而且毫无谴责拉藏汗的表示。具体原因不得而知，从后来青海台吉积极寻求新胡必尔汗并且不惜与拉藏公开对立来看，则可初步推断，在拉藏遵清廷之旨拘捕仓央嘉错、私立伊喜嘉错之前，青海台吉并不愿以新的护法者身份卷入与拉藏的互斗。由此可见，拉藏若只是处置第巴，谋图恢复对西藏的统治，这只是与西藏单方面的矛盾，而并不触犯和硕特部的共同利益。事实上，拉藏汗擒杀第巴，至少得到达什巴图尔亲王之婿金塔尔台吉的协助。^[184]

问题是拉藏汗再走一步，情形遂发生本质变化。拘捕六世达赖押送清廷，改立伊喜嘉错，不仅凌驾西藏僧俗势力之上，而且意味着将重新与西藏黄教相敌对。不止于此，拉藏既立其私生子为达赖，显然还有更大的野心，即借达赖喇嘛之名控制整个和硕特蒙古，甚至准噶尔亦须听命。如此一来，拉藏汗与西藏贵族在西藏地区的矛盾，就势必将整个和硕特蒙古连带进来，同时引起和硕特蒙古内部以及准噶尔蒙古并起以争夺全蒙古的统治权。问题的严重性还在于，拉藏汗之所以冒天下之大不韪，原是奉清廷之旨，以期取得清王朝的支持。但拉藏汗若由此成为清廷的工具，又蕴含着使西藏沦入清廷控制的危险，这又是西藏和厄鲁特诸部蒙古难以接受的。苟明乎此，则青海台吉对里塘胡必尔汗的承认和拥护，其含义就不仅仅是对抗拉藏，而同时也隐然是针对清廷。青海台吉之所以不情愿将里塘胡必尔汗送交清廷，亦可从此得到解释。同样，拉藏之所以在清廷册封伊喜嘉错之后，立即令清使离藏，冷却与清廷的关系，恐怕也与西藏和包括青海台吉在内的整个厄鲁特蒙古的态度有关。可惜历史的客观进程与其当事人的主观意识，总是出现较大差异。伊喜嘉错与里塘胡必尔汗的对立一经产生，拉藏欲与青海台吉及准噶尔弥合彼此之间的裂隙，已绝非易事。更何况清廷不会坐失良机。

（四）争夺里塘胡必尔汗之始末

据《满文奏折》，五十三年九月十三日，青海亲王达什巴图尔及右

翼属总台吉奏曰：“今闻得，达赖喇嘛之呼毕勒罕已于理塘寻得。”右翼台吉经派人前往验证，认为果真系六世达赖转世。并告清廷，前拉藏汗所立达赖喇嘛伊喜嘉错，清廷本不认可，因勉从拉藏之请，方予册封。但西藏方面“除钦遵主子谕旨外，彼处所有之人皆称：‘我等已说此非呼毕勒罕。’不表虔诚。今真五世（按：当为六世）达赖喇嘛之呼毕勒罕既已显出，我等拟将伊公同迎至青海。所有缘由，奏请睿鉴”。

欲以里塘胡必尔汗对抗清廷支持的拉藏汗和伊喜嘉错，这无疑令玄烨极为难堪。且青海台吉的奏报，只是咨会清廷，并不欲待清廷出面以定是非，这也是显而易见的。但玄烨毕竟是枭雄，自不能坐视不理，听任西藏和青海方面自行其是。玄烨决定采取一个更大胆的步骤，即直接处置达赖喇嘛的废立。侍卫阿齐图等被立即派往与青海台吉会盟，其借口是“青海之台吉、拉藏内部必反目，互相争斗。倘嗣后争斗后再议，必难”。叮嘱阿齐图等起初须尽量向青海台吉施放善意：“达赖喇嘛之呼毕勒罕惟一人耳。总出达赖喇嘛之呼毕勒罕，则不完矣。”最终目的是将里塘胡必尔汗带至京城，由玄烨亲自验看。由清廷来主持达赖喇嘛的真伪是非，意味西藏宗教的最高护法主将由蒙古转移之清廷，这又是破天荒的大变局。玄烨预计这一试探未必顺利，扎什巴图尔、察罕丹津不会轻易听命。乃故伎重演，指示阿齐图：“倘（青海台吉）不给，不遣派此呼毕勒罕，即告（此非达赖喇嘛之呼毕勒罕）等语，断言后，将敕谕弃置，返回可也。”^[185]

在阿齐图的奏折中，达什巴图尔既与右翼属总台吉并称，又置之于前，则其以唯一的亲王爵为青海蒙古总管王甚明。据《安多政教史》，达什巴图尔死于康熙五十三年。“按达什遗嘱，右翼让济农执权。”此济农应即博硕克图济农，其时已故，右翼总台吉即由其子察罕丹津担任。《国朝耄献类征初编 察罕丹津列传》：“先是，议由里塘迁达赖喇嘛瑚毕勒罕。罗卜藏丹津违命，且煽察罕丹津盟，谋兴兵袭诸台吉。察罕丹津有惑志，寻悔罪。”《实录》载罗卜藏丹津赴京袭王爵在五十五年年底，^[186]则清廷当时尚不承认察罕丹津总领右翼台吉又甚明。而迎里塘胡必尔汗至青海一事在此前的五十三年，则必达什巴图尔、罗卜藏丹津父子与察罕丹津合谋。清廷未令罗卜藏丹津立即袭职，或以此。所谓察罕丹津“有惑志”云者，乃史家之曲笔，以其后来屈从清廷，并随清军入

藏以及抵制罗卜藏丹津叛乱之故也。

青海台吉当然不愿遵照清廷旨意，将胡必尔汗从里塘送至京城。据上引《索诺木达尔扎列传》，青海台吉实际上至迟在奏请清廷的同时，已经发兵里塘，将胡必尔汗劫至青海。后来清廷从里塘地区得到的奏报也可以证明。“据青海人言：理塘之呼图克图去年已被带到青海，现已认作六世达赖喇嘛”。^[187]另据五十四年四月阿齐图奏报，青海去冬今春天寒雪深，而察罕丹津却在为里塘胡必尔汗强征赋税贡献，“其属下之人均限马、驼、牛、羊、金银之数，于四月十五日进献”。^[188]凡此，皆可见察罕丹津等在奏报清廷的同时，又不顾清廷的意旨，而将里塘胡必尔汗控制于手中。

可注意的是，察罕丹津在劫持里塘胡必尔汗之际，与策妄阿喇布坦联系频繁。侍卫阿齐图等奉命抵达青海后奏称，据回子台吉阿訇来禀：“策妄喇布坦属下达克巴喇嘛率领百余人，多半留于后面，达克巴喇嘛本人率领三十余人，业已先期抵达青海。达克巴等于今年九月返回。”^[189]阿齐图奏折已于九月初一日清廷议覆，则达克巴“于今年九月返回”，乃揣度之言。达克巴喇嘛此行意图何在，阿齐图并不明确。此前玄烨曾言，命令拉藏汗拘送仓央嘉措赴京，稍迟一步，即为策妄阿喇布坦遣使迎去。此时里塘胡必尔汗现身，达克巴很可能即为此而来。

更值得注意的是，达克巴在返回准噶尔之前，曾到达察罕丹津之处。据后来青海蒙古左翼盟长达彦贝勒、色布腾札勒贝勒合遣使者希尔达哈希哈来告：“亲王罗卜藏丹津、贝勒察罕丹津等，与拉藏汗甚恶。先前，察罕丹津将其青克图尔克依与策妄喇布坦之使臣达克巴喇嘛，往返差遣。后达克巴喇嘛、青克图尔克依共同来青海后，察罕丹津匿留，给马驼、廩饩而遣返。观之，彼此不可无谋。今策妄喇布坦来征伐拉藏汗者，察罕丹津差遣达克巴喇嘛，于策妄喇布坦处诽谤，由此遣兵搅乱。”^[190]青海左翼地处青海与准噶尔之间，其所奏当非尽虚。数年之后，罗卜藏丹津亦向大将军王胤祯揭发，所述更为详细。达克巴喇嘛之前，策妄阿喇布坦派遣使者努和里至青海，谓扎什巴图尔亲王及青海诸台吉云：“我等四厄鲁特自古以来患难与共，今一心一意而行。”遭到青海台吉的冷淡。而察罕丹津独自表示：“四厄鲁特乃为族亲，我等确实亲近。今老亲王（扎什巴图尔）与其交恶，似投汉人为妥。”与扎什巴图尔

不同，察罕丹津竭力与策妄阿喇布坦修好，“凡言行迎合而行”。遣返努和里之后，察罕丹津派使者克图尔克依往准噶尔，约准噶尔侵占哈密：“我在此处有备，尔等由彼处始取哈密。”克图尔克依返回，准噶尔派达克巴喇嘛前来言称：“取哈密令兵启程。尔诸事有备，由我处取信。”随后察罕丹津又复遣克图尔克依回报准噶尔，言：“先取哈密之事能成。尔等自彼处派兵，前来西方，我亦从此处率兵前往，会合捕拉藏汗，取土伯特后，易于取汉地。”后因清廷大军征讨，察罕丹津与策妄阿喇布坦联系受阻，“各自不能差人取信，不能于西方会师。故大圣主向西方遣使时，谕令我等青海王、贝勒、贝子、公、诸伯共同遣使。我等共遣可靠不失言之人。且郡王戴青和硕齐（察罕丹津）独差其婿阿喇布坦者，一则可靠，二则乃策妄阿喇布坦弟辈，伊感大圣主之恩宠少，而叛逆圣主，会同策妄阿喇布坦商定一切言行等情”。^[191]罗卜藏丹津是劫持里塘胡必尔汗之主谋之一，乃于数年之后清廷大军进入青海，方才向胤禔竭力表白其父对清廷忠心无贰，其言不可尽信。至于说策妄阿喇布坦出兵哈密，乃与察罕丹津合谋西藏，然后进攻清朝，恐系出于自我洗白，尽量夸大察罕丹津罪行。对此，察罕丹津予以辩解：“先亲王札西巴图尔在时，爱我强于诸子，凡事均同我商议而行。嗣后亦如此。王罗卜藏丹津我等二人，凡事统一行之。因贝子丹忠从中挑唆我等”云云。丹忠为察罕丹津亲侄，因婚嫁之事与察罕丹津成隙。胤禔亦以“丹忠乃年幼之人，因为愚钝，乱听属下小人之言”，“准噶尔同尔等结亲，相互问候，遣使送礼，乃是平常之事”，以宽慰察罕丹津。而丹忠仍坚执其辞，言策妄阿喇布坦专遣使者达克巴喇嘛来察罕丹津处，并至罗卜藏丹津家拜访。丹忠当时在塔尔寺，非亲自闻见，^[192]故其真伪难以确究。但丹忠、罗卜藏丹津所云准噶尔与察罕丹津双方互派使者往来，互为声援，有前述青海左翼台吉之言可参，恐非尽属虚词；而其中关于清军征讨西北，有截断准噶尔与青海右翼之功效，对玄烨用兵西北的真实意图也颇值得参考。

青海右翼因与拉藏汗交恶，故联络准噶尔图谋支持。而此时策妄阿喇布坦受制于俄罗斯、哈萨克，一时无力他顾，故只能限于与拉藏汗修好联姻，同时又汲汲利用里塘胡必尔汗加强与青海右翼台吉的结合。很可能正是受到策妄阿喇布坦的鼓动，察罕丹津和罗卜藏丹津才敢于打出里塘胡必尔汗这张牌。而新胡必尔汗一出，察罕丹津即宣称玄烨“所封之达赖喇嘛（即伊喜嘉错）为假”，^[193]不啻公然挑战清廷权威。故玄烨欲

控制青海台吉及胡必尔汗，则非震慑准噶尔不足为功，亦形势使然。

五十四年八月，即玄烨兴师准噶尔四个月之后，清廷使臣抵达青海会盟之所。据阿齐图所奏，青海左翼台吉表明愿遵清廷之意，但力有不及。而察罕丹津、罗卜藏丹津等，“以我等与伊等意向不和，视如仇敌。以其势观之，此呼毕勒罕断难送往口内”。于是阿齐图齐集众台吉，传达玄烨旨意，命将里塘胡必尔汗送至宗喀巴庙。察罕丹津等会盟后，起先以口内宗喀巴寺一带流行天花，“俟患病、出痘期间过后再送等语，托词固执”。阿齐图等“据理竭尽晓喻所有台吉六日。然察罕丹津等仍以‘此呼毕勒罕本年无前往之造化’等因推托”。至此，阿齐图图穷匕见：“此呼毕勒罕倘不内遣，留于尔等之地，尔等能奉伊为达赖喇嘛乎？占据巴尔喀木租税后，可凭威力将伊送布达拉乎？有将伊送策妄喇布坦处之念乎？”况且，“今夫班禅奏称，此呼毕勒罕为伪，而现坐床之呼毕勒罕为真等语，所奏铃印之文甚明显，尔等俱已亲见”。若坚持不送至宗喀巴寺，“竟作难推诿，由是观之，显系有伪矣。倘如此，系尔等专欲滋事，随意带一名唐古特男童迷惑众人行乱矣”。“倘尔等谓此呼毕勒罕为真，则我等可谓无达赖喇嘛乎？左翼台吉亦有达赖喇嘛之呼毕勒罕，策妄喇布坦又出达赖喇嘛之呼毕勒罕，倘如此，我等亦为各自之达赖喇嘛拼力争抢看”。最后威胁道：“俟所有之处滋乱之时，虽奏请圣主，主子概不理睬。彼时尔等悔之无及，甚属非是矣。”如果说，四十四年清廷废黜仓央嘉措一举尚假手于拉藏，而此时阿齐图就将清廷的意图表达得不加任何掩饰：达赖喇嘛的立与废，最终是靠实力决定的。“尔等能奉伊为达赖喇嘛乎？”即明言唯清廷有此能力。从阿齐图等人“断言后，置之返回”来看，察罕丹津等人并未当即就范。^[194]

然而在清廷的压力之下，青海左右翼台吉裂痕加深。大约在阿齐图离开青海不久，青海左翼贝勒色布腾扎尔来称：“贝勒察罕丹津等因去年胡必尔汗之事，贝勒阿喇布坦鄂木布、盆苏克汪扎尔、色布腾扎尔，台吉达颜、苏尔杂等遵旨不与同心。今欲与罗卜藏丹津等盟誓，先攻取五家，将胡必尔汗送往西地。”^[195]则似察罕丹津在清廷采取进一步行动之前，欲孤注一掷，吞并五家，然后径行送胡必尔汗入藏。对此，玄烨不再以调停者的面目出现，干脆命令西宁、松潘两处军队进入战备状态，随时准备追剿。与此同时，史料中又有“青海左翼贝勒、台吉等各以备

兵”。^[196]至此，对察罕丹津、罗卜藏丹津等实已形成三面合围之势。值得一提的是，在此稍前玄烨已得知察罕丹津因贡赋征收之争而兵犯里塘、喀木等地，但批旨：“戴青和硕齐征伐伊属郭罗特，与我等无干。”并以咨文明示：“伊等内部互相用兵，与我等无干。”^[197]既公言和硕特蒙古内部争斗与清廷无干，则当初双方划分疆界之成约依然有效。若察罕丹津等强行送里塘胡必尔汗入藏，与拉藏如何交涉，结果虽难以预料，但清廷无疑将失掉里塘胡必尔汗这张牌。是以玄烨一旦闻知，也就顾不得历来成约，有干无干，都非进行军事干预不可。两相对照，里塘胡必尔汗在玄烨心目中居于何等地位，一目了然。

陷入夹击之中的察罕丹津此时进退维谷。青海已难以自安；即或强行入藏，又并无胜算；求援准噶尔则不但为青海左翼所阻，且担心从此完全受制于策妄阿喇布坦，成为清廷死敌；唯有一途可走，即向清廷屈服，交出胡必尔汗。这在五十五年正月察罕丹津对清廷的奏报中看得至为明显。其竭力为自己辩白：“惟因札希巴图鲁王（即扎什巴图尔）屡喻我奏请皇上，该新呼毕勒罕是真，故曾奏请。我等不敢违背圣旨而行，此乃我众人之意，非我一人之意。我所信赖，扶育我者，除神圣文殊师利皇帝外，别无他主。今我青海兄弟诬告我归附策妄喇布坦。策妄喇布坦乃准噶尔之一台吉，我系固始汗之子孙矣，是我霸占策妄喇布坦，或策妄喇布坦霸占我耶？此等苦难之处，伏乞文殊师利圣主明鉴。”玄烨当然洞悉其窘境，乃进而施之以压力：“时唯独察罕丹津抵制，始终推诿，谓呼毕勒罕无前去（西宁）之造化，不令起程。而今又以王札希巴图鲁为托辞。诚有王札西巴图鲁在，则无此等之事，不敢违背皇上谕旨。察罕丹津等专擅该呼毕勒罕之事，岂可推诿他人耶？”并咨晓察罕丹津，众蒙古俱听命清廷：“黄教之达赖喇嘛，乃我众蒙古供奉之喇嘛，并非青海所独有者。确立推广黄教之达赖喇嘛者，是统一寰区之文殊师利大圣皇帝裁定耳，小人岂可妄言？”声称“倘仍不令起程，借故推诿，则不用皇上派大军，我众扎萨克等将统兵开赴青海，以争辩是非”。清廷方面则“调护军统领晏布等兵，云南、贵州、四川、松潘、西安、西宁等界地众兵，务必征剿。彼时尔将悔之矣”。^[198]据阿齐图奏报，察罕丹津等“果尔恐惧，于三月十五日将胡必尔汗送至宗喀巴寺居住”。^[199]据《实录》，清廷既达目的，即行撤兵。实则直至五十六年四川、松潘军队仍在青海、西藏边缘。故察罕丹津奏报：“圣主仁鉴我全青海，于西

宁、松潘等处差派大臣备兵之事，因驻西宁郎中常寿咨文，我等贝勒见后，不胜欢忭。因备有圣主此大军，策妄喇布坦岂敢前来。”^[200]清军的震慑效果显著，而察罕丹津等对于清廷的意图亦甚明了。

（五）里塘胡必尔汗与准部之役

比较康熙三十年间与五十年间清廷与青海蒙古的纠葛，可以发现一个共同点：皆先兵临准噶尔，顺势威胁青海蒙古。然而细检史实，两者之间又有所不同。前者是以征讨噶尔丹余威，乘机招抚青海蒙古。虽则青海蒙古中不乏追随噶尔丹者，但总起来说，青海蒙古并未对清廷形成威胁，征讨噶尔丹亦非因青海蒙古而起。而后者却不然。准噶尔在策妄阿喇布坦统治下声势复振，与清廷的疆土问题亦未解决，且有联络青海、西藏之种种迹象，然皆不过遵循蒙藏传统联系，并无与清廷发生武装冲突之意图。恰恰相反，倒是清廷因西藏、青海方面的风波，主动加兵于准噶尔，试图以此来为解决青海、进而解决西藏创造条件。

如前所述，自四十九年清廷册封拉藏所立伊喜嘉错之后，拉藏即表现出不欲清廷继续干预西藏的意图，并加强与准噶尔的联系，由是清廷与拉藏的关系转入冷淡。而清廷欲制服拉藏，一时也拿不出特别的办法。青海台吉拥立的里塘胡必尔汗，深合西藏僧俗势力之愿，但同时也为清廷提供了一个契机。玄烨之所以不惜以兵相胁，势必将里塘胡必尔汗掌握在自己手中，正是看准了唯有里塘胡必尔汗才是要挟拉藏、干预西藏的不二法门。玄烨所谓青海台吉、拉藏汗皆固始汗子孙，不欲其彼此兵戎相见云者，冠冕堂皇。后来一旦得知准军入藏，即欲支持察罕丹津等进剿拉藏，足知玄烨乃唯利之所趋，何曾怜惜固始汗子孙。青海台吉拥立里塘胡必尔汗，固然形成青、藏之间的对立，然若无清廷相逼，青海台吉未必欲以武力强行护送入藏。即便青海与西藏之间冲突加剧，只要里塘胡必尔汗仍在青海台吉手中，清廷也终只能作壁上观。更何况策妄阿喇布坦与青海台吉积极联络，极有可能出现全体厄鲁特蒙古以里塘胡必尔汗迫使拉藏汗就范，重新形成一股势力与清廷对抗，这才是玄烨最为担忧的。

至此，我们可以进而探究里塘胡必尔汗与玄烨兵发准噶尔之间的关

系。

五十四年四月，准部之役尚在已发未发之际。前往办理里塘胡必尔汗一事的阿齐图正在西宁，即向玄烨奏报准噶尔军有可能侵入青海。上年九月阿齐图受命前往，在青海境上逗留近一年，直至次年八月方与青海台吉会盟。之所以如此，从阿齐图的奏折中可知，他于五十四年四月接到西北提督师懿德奏报准军侵扰哈密的咨文，即派人分赴左右翼各台吉侦其动向。则其必负有使命调查里塘胡必尔汗之事引起的各方面包括准噶尔的反应，这将成为玄烨如何部署下一步行动的重要参考。四月二十六日，阿齐图得到左翼台吉额尔德尼额尔克托克托奈报告：“策妄喇布坦之兵前来抢掠哈密一个村子。故臣等派员往告我左翼众台吉：策妄喇布坦极为狡黠，前来我青海之地，亦不可料。无论如何各属兵丁务要预备。臣亦遣员赴布隆吉尔探信。俟返回后，再告大臣。”次日，阿齐图折奏清廷，玄烨即有明旨：

策妄喇布坦之兵前往青海之处，亦不可料。令各路兵现成预备。（于折尾批曰：）览此奏情形，阿齐图怕了，嗣后再看。[\[201\]](#)

正因青海里塘胡必尔汗一事悬于玄烨心中，故一闻知准噶尔兵犯哈密，即联想到准军欲侵青海。其对阿齐图奏报准军欲侵青海之所以显得胸有成竹，也正因已在调集大军征伐准噶尔。玄烨用兵准噶尔意图何在，已甚清楚。

五十四年九月，阿齐图于青海调停失败之后的奏报说得更直白：

奴才等看得，察干丹津虽无敢与圣主抵牾之意，惟因与拉藏不睦，伊本人、子弟、族人，占伊等一半，各种托词穷尽。又以呼毕勒罕为托词者，盖因将此呼毕勒罕西送，可图拉藏汗，期以互援，不可谓未与策妄喇布坦商议。现我大军于巴里坤等地占据要隘驻扎，策妄喇布坦之人不准过来，是以造作种种托词，推延日久，未将呼毕勒罕内送者，概源于此。（中

略）俟策妄喇布坦败亡事定之时，此呼毕勒罕自然送来。且凡青海之大小事办理之时，极易完竣。

阿齐图所奏察罕丹津与策妄阿喇布坦联合，以送里塘胡必尔汗为名图谋拉藏；且以为唯有解决准噶尔，才能获得里塘胡必尔汗云云，实将玄烨意图和盘托出。乃因其此时已能准确理解玄烨用兵之意故也。而清廷议覆也完全同意阿齐图的判断：

由此观之，此系因策妄喇布坦、察罕丹津等互派使臣所致，与达赖喇嘛之呼毕勒罕并无干系。现圣主已命巴里坤一路、阿尔泰一路预备大军，明年派遣大军，既估料（征讨）策妄喇布坦之事必成。俟策妄喇布坦之事定时，或许呼毕勒罕之事、青海诸事俱可定准。[\[202\]](#)

议政大臣所议当然是秉承玄烨之意，即不必理会策妄与察罕丹津之间的往来，而径直以大军进逼准噶尔。在玄烨看来，没有准部之役，即无可能顺利解决里塘胡必尔汗之事，而准噶尔一旦屈服，青海诸事自然获得解决。当然，在此同时，必须对青海台吉软硬兼施，势将里塘胡必尔汗稳稳控制于清廷之下。至此，我们已毫无疑义，玄烨发起准部之役，虽用兵西北，实则意在青海。就此而言，可以说玄烨最终是如愿以偿。濮德培认为，乃是清廷征伐准噶尔在先，只是因其距离遥远，清军转输困难且长期未获成功之故，故转而图谋西藏，[\[203\]](#)实为倒果为因的皮相之见。

但麻烦的是，拉藏汗所立伊喜嘉错毕竟得到清廷的承认与支持，又经班禅验看是真；玄烨若立即宣布里塘胡必尔汗为真，苍黄翻覆，则不啻自毁形象，将更难取信于人；且如此一来，势必与拉藏彻底决裂，又可能迫使拉藏于走投无路之际倒向策妄阿喇布坦，这同样是玄烨所不情愿看到的。故里塘胡必尔汗被安置塔尔寺之后，暂且悬而不发。玄烨后来对策妄阿喇布坦有一番解释，即可清楚玄烨之所以不立即裁断里塘胡必尔汗真伪，实欲先观察蒙古各部的反应：

青海之扎西巴图尔、戴青和硕齐等启奏，确认德尔格特地方（即里塘）出现之新呼毕勒罕为达赖喇嘛之呼毕勒罕。朕即副众意，请入塔尔寺学习经书。朕亦未曾断言该呼毕勒罕是假，不能坐达赖喇嘛之床。全蒙古共奉之喇嘛，宜当共同确立，岂能各自随意立之？倘若随意各自争立达赖喇嘛，则朕亦立一达赖喇嘛又有何不可。此绝非可以擅自之事。[204]

玄烨当日不敢擅自宣布里塘胡必尔汗为真，因时机尚未成熟，尤意在以此制约各方，也包括不愿立即失去拉藏这张牌。玄烨智珠在握，也就不必急于求成。五十五年七月，对拉藏、达赖喇嘛（即伊喜嘉错）、班禅使者照例赏赐。[205]

而可惊异的是，两月之后拉藏汗的奏闻中竟云：

伏闻“照封今世达赖喇嘛之呼毕勒罕，恢复如初，裁断从中所出之其余呼毕勒罕为假，送来塔尔寺”之温旨。又谕我所派使臣曰：“朕不令尔等交恶不睦，即欲反目为仇，朕亦断然止之，分裂并非善事。”[206]

这暴露出玄烨在控制里塘呼毕勒罕之后，仍在安慰拉藏，并承认伊喜嘉错为合法的胡必尔汗。其“不令尔等交恶”、“分裂”云云，意谓为保护拉藏而制止青海台吉入藏。甚至派人向拉藏传旨：

与朕为敌之人，亦尔之敌；与尔为敌之人，亦朕之敌。

[207]

清廷羁縻拉藏，不欲令其疑而生变，可见一斑。前后翻覆，实为玄烨本色，若仅观其只言片语，或一时所云，焉能得其实情。

拉藏却不识时务，欲得寸进尺，要求惩办察罕丹津等强行征收里塘、喀木地区贡赋、拘捕拉藏所置官员等罪。玄烨当然不会为拉藏而损害与察罕丹津刚刚愈合的关系，对拉藏请求“严格法度”的答复是“毋庸另议”。并告诫拉藏：“今青海台吉等皆遵皇上训谕，共相和好，发誓于黄谕前，未结之事业已了结。今既无事端，则拉藏及其兄弟内应消除互相猜忌，不再提及往事，太平安逸，和睦相处。”^[208]

对于清廷而言，此时更重要的是稳住青海台吉，保证西宁方面的安全。对青海左右翼则采取众建诸侯以少其力，同时拉拢左翼台吉：“将罗卜藏丹津、察罕丹津、达颜管理右翼事务，额尔德尼厄尔克托克托奈、阿喇布坦鄂木布管理左翼事务，再派大臣同郎中长受、主事巴特麻至青海会盟，令其永远和睦。”^[209]达颜即前述与扎什巴图尔构隙者，此时参与管理右翼，以分罗卜藏丹津、察罕丹津之权，五十六年竟称“青海盟长”。^[210]额尔德尼厄尔克托克托奈为固始汗第三子达兰泰之孙，其父衮布，原游牧嘉峪关外，即前述首先归顺清廷者，令其分领左翼，以分固始汗第二子鄂木布车臣岱青一家世管左翼之权。当年年底，即以罗卜藏丹津袭封亲王，仍为青海蒙古中唯一王爵，似授为青海蒙古之总管王，使之驾驭察罕丹津，并与拉藏相抗衡。在玄烨看来，只要里塘呼毕尔罕在清廷控制之中，青海台吉即失去了兴风作浪的本钱，唯有对清廷服服帖帖；同时也有了制服拉藏的王牌，故对西藏暂时以静待动。所以，五十六年七月玄烨一得知准军入藏，即与里塘胡必尔汗联系起来。^[211]

此后玄烨上谕所表达的倾向，主要是担心拉藏汗勾结策妄阿喇布坦图谋青海。这一点并不奇怪，清廷与拉藏彼此猜疑，已有时日。拉藏不欲清廷控制而加强与准噶尔的联系，显然令玄烨不满。同样，清廷控制胡必尔汗也会引起拉藏汗不安，乃至怀疑青海台吉借助清廷。奇怪的是玄烨对青海台吉的态度，既认定准军由青海入藏，则青海台吉自然脱不了干系。即使此前青海台吉迫于压力，将里塘胡必尔汗送交西宁，然以玄烨的性格和心理，似亦不会释然于怀。而上谕中却对青海台吉一味袒护，竭力支持，又何以解释？我以为，这恰表明玄烨对青海台吉较拉藏更为担心。青海台吉所处的地理位置及其与西藏、准噶尔的关系，在玄烨心目中当然最为重要。但如上述，其一，此时不宜用兵青海；其二，将来进入西藏，还需借重青海台吉。故玄烨对青海台吉所表现的极度信

任，实欲以安其反侧之心。而五十五年以来青海台吉的反应，似乎也达到了这一目的。只要青海台吉听命，清廷对准噶尔、西藏终能有所作为。前述五十六年七至九月间玄烨尚能保持某种优容，似也可由此得到解释。当然，他没有预料到拉藏会不堪一击，西藏完全落入准噶尔之手。

未完的结语：兴师准噶尔是否为合理选择

现在我们可以进而追问，既然玄烨兴启准部之役意在青海胡必尔汗，那么是否可以仅于甘州、肃州一带对准噶尔加强防御，而直接兵临青海？玄烨何以计不出此，而偏偏反其意而行之，以致后来准军入藏时清军远水不救近火？

从玄烨得知察罕丹津欲送胡必尔汗入藏即采取强硬态度及其结果来看，可以断言，清廷完全有能力以兵威逼青海台吉交出胡必尔汗。然而“青海虽通西藏，不过荒徼绝塞”。经青海西北噶斯一带，又可与准噶尔相通，属右翼台吉所辖。^[212]当时清廷在青海并无军事据点，噶斯口设兵防守，起于兴启准部之役以后，此前仅以口内西宁设置大臣交涉青海事务。清廷之所以能在五十年轻易逼迫察罕丹津交出里塘胡必尔汗，还有一个重要原因，即青海至嘉峪关一带的左翼台吉倾向清廷，全力相助，否则必将事倍功半。

从事件的进程而言，清廷开始干预里塘胡必尔汗一事在五十三年九月，初决定派使臣将其送至京城。清使迟至五十四年八月于青海萨喇图地方与青海台吉会盟时，才获悉左翼台吉与右翼的分歧以及察罕丹津的意图，而准部之役已经启动四月。此时玄烨宣谕“现在酌议进兵机宜”，^[213]表明西北大军正按筹划逐步进入前线。如前所述，玄烨在兴启准部之役时，曾作好准部可能派兵侵袭青海的准备，但却没有史料说明玄烨曾估计青海右翼台吉会对抗清廷。玄烨在兴兵准噶尔时，满以为可以一举两得，既威胁准噶尔，又促成青海胡必尔汗事件的解决。前述阿齐图与青海台吉会盟之前迁延将近一年，以探听各方面的动静，由此亦可推断，玄烨起初并未预料到青海方面的问题会如后来那样严重。质言之，五十四年八月间青海右翼台吉于会盟中表现出来的顽抗，出乎玄烨意料之外。而此时清廷西北两路大军部署已定，玄烨自然不能取消成命，令西北大军转旆回师。如果玄烨事先对青海右翼台吉能有准确的估计，就很难说清廷一定会兴师动众于西北。所以，不能因玄烨兴启准部之役在

先，以兵相胁青海台吉在后，即否定上述玄烨用兵西北而意在青海的结论。倒是可以进而推测，察罕丹津等人或许正借清军大举进发西北之机，以为清廷无暇顾及青海，方在里塘胡必尔汗一事上顽固抗拒。另一方面，玄烨一经在西北大举用兵，则保持青海方面的稳定就至关重要。清军非但不能同时在准噶尔和青海两个战场作战，而且，欲阻止准噶尔部经青海入藏，必须有赖于青海台吉的配合。五十五年罗卜藏丹津入觐，玄烨不计前嫌，准其袭封亲王。次年十一月玄烨得知西藏危急，非但不急速出兵青海，反与青海台吉盟约之后命青海清军撤出，并严禁四川清军出境，^[214]明显是迁就青海台吉。五十七年察罕丹津赴京，玄烨惊喜异常，曰：“察罕丹津于人心疑虑之际，舍身来投朕，实属可嘉，即封郡王，应视为褒奖。”^[215]青海台吉在玄烨战略中何等重要，即由此可见。因此，里塘胡必尔汗安置西宁甫定，清廷即不为已甚，立即转而安抚笼络青海台吉，对拉藏汗惩办察罕丹津的要求予以拒绝，原因即在于此。

毋庸置疑，五十三年以来里塘胡必尔汗的出现，即成为玄烨全盘筹划的重心。将里塘胡必尔汗掌握在清廷手中，就可避免西藏局势恶化，暂时维持住虽不令人满意，但一时又无法加以取代的拉藏汗。不仅如此，一旦时机成熟，里塘胡必尔汗又是制约拉藏干预西藏的一张王牌，还可以防止准噶尔部借此号令青海、西藏。而欲达此目的，首先需使青海蒙古服从清廷意旨。青海地处准噶尔与西藏之间，故清廷欲威逼准噶尔同时遥制西藏，其战略地位的重要自不待言。此外，还有一层原因亦须充分估计，即青海传统上属于藏区，^[216]且为“第二佛陀”宗喀巴诞生之地，历代高僧辈出，在宗教上与西藏本属一脉。清廷一旦时机成熟，护送胡必尔汗进入西藏，争取青海、蒙古联合，不仅可以在兵力上弥补西宁、四川方面清军的不足，而且更为名正而言顺。这一点，从后来一些材料中看得至为明显。五十七年色楞、额伦特率军入藏，本无青海台吉参与，玄烨却对策妄阿喇布坦宣称：“本年五月，我大军一万，青海兵二万。”^[217]将青海台吉争取到清廷一边，实为玄烨打击策妄阿喇布坦信心之一策。迨玄烨得知清军覆没，令清军暂停进藏，封锁西藏各通商口道，以待西藏内乱。“俟其败毁之时，惟用青海为黄教效力，即能成功。我等惟在后坐视”。^[218]则清军入藏必借重青海台吉方能成功又甚明。

从青海台吉方面而言，既因真假胡必尔汗与拉藏汗及清廷双方皆发生矛盾，所要对付的就不仅是拉藏汗，更需要提防清廷借机兵临青海，失掉自己的地盘。察罕丹津等交出里塘胡必尔汗，显然是迫于清廷兵威。而交出之后，即不愿清军驻扎青海。五十七年初，玄烨得知西藏落入准军之手，摆出从西宁、四川两面出兵的架势。据《实录》，侍卫查什遵旨将松潘等处兵马应否撤回，前往问察罕丹津。察罕丹津的意图表达得甚是显豁：“大兵前往西边，策妄阿喇布坦必不敢前来。”于是清廷曲从其意，将松潘之军撤回境内。^[219]

必须指出，玄烨不惜以武力相逼，从青海台吉手中夺取胡必尔汗，若其目的仅为便于清廷在西藏方面作文章，则察罕丹津等并不乐从，这是显而易见的。五十七年，色楞、额伦特从西宁方向孤军深入西藏而遭灭顶之灾，其中一个重要原因是未得到青海台吉的配合。直至五十八年年底，清廷商议以大军送胡必尔汗进藏，青海台吉的意愿方在玄烨心目中变得至关重要。“今新胡必尔汗奏称，‘各处俱有禅床，皆可安设。若为我兴兵，实关系众生。’此或是新胡必尔汗之意，或是青海台吉畏惧策妄阿喇布坦，密嘱新胡必尔汗奏，亦难预知。倘新胡必尔汗与青海台吉等意同，此新胡必尔汗不可送往；青海台吉等若无此意，必将新胡必尔汗送往，安设禅床，广施法教，令土伯特之众诚心归向，则策零敦多卜自畏势逃遁。”^[220]有鉴于此，清廷欲使青海台吉与清军联合入藏，必须诱之以甘饵，也就不言而喻了。

据《满文奏折》所载玄烨上谕，当年拉藏入主西藏时，“第巴给拉藏之成吉思汗之名”。^[221]成吉思汗一号，意谓全蒙古的汗。自帖木真之后，唯察哈尔林丹汗曾自称此号。拉藏不过控制西藏一隅，第巴乃以此号相赠，其在与拉藏交恶之前或之后，难以确定，要之清廷不能承认。玄烨以拉藏唯应继承其父达赖汗之号，故授予“翊法恭顺汗”，即仅承认其为西藏地区汗王。这一规格显然无法满足青海台吉。故五十六年清廷议奏：“我等大臣既然与察罕丹津互有盟约，俟小呼毕勒罕坐床，青海民众、诸土伯特、唐古特，俱赖察罕丹津、策旺喇布坦之力，以树黄教。”^[222]则似清廷许诺察罕丹津者，不只为继承拉藏汗在西藏的统治权，且兼辖青海各部，实不啻为固始汗再现。《满文奏折》所载雍正元年青海台吉失意之后盟誓：“阿穆呼朗汗（即玄烨）克取土伯特部后，因

自尔等内立汗；后或念由我等内立汗。”可见青海台吉对清廷的许诺领悟在心。“自我等祖父、父辈以来及至我等本身，均奉行阿穆呼朗汗之谕旨。今观之，毫无益于我等”。可知此前青海台吉自归顺清廷之后，虽接受封爵名号，却并无实际利益。清廷不施以足够的诱饵，即使控制里塘胡必尔汗，亦未必有把握进而决定青海台吉的走向。问题是，清廷利用青海台吉完成护送里塘胡必尔汗入藏，却未实践前诺，引起青海台吉的悔恨和不满。“我等同准噶尔，自祖父、父辈以来及至我等本身，极为亲热，友好相处。惟自拉藏汗作恶以来，为敌矣，于我等何干？”^[223]于是又欲转向联络准噶尔。雍正初年青海台吉的翻覆，论者多归咎于罗卜藏丹津的野心，而穷究其原，实在清廷先诱之以甘饵，后又失信于人。^[224]要之当年玄烨急欲入藏，非依赖青海台吉不能为功。青海蒙古与准噶尔原本有联姻传统，呼吸相通，清廷方面知之甚悉：“准噶尔与青海之人联姻，已经多年。大将军若领兵出口外，我兵所出之多寡，青海人等一知，则准噶尔之人即得闻知矣。”^[225]青海台吉与准噶尔及西藏的历史渊源及现实关系，使其成为清廷、准噶尔、西藏三方之间举足轻重的砝码。凡此，玄烨皆深明底细。故其在五十九年清军入藏以前，对青海方面的处置，可谓慎之又慎。

综上所述，即可明了五十三年至五十五年之际，对于清廷而言，首要之务即尽量以怀柔稳定青海台吉，而绝不能轻易示以兵威。我还以为，玄烨之所以先用兵西北，虽然未曾预料青海右翼台吉会出现后来那样大的阻力，但对青海台吉首鼠两端的立场已有充分估计。而从当时形势而言，玄烨若一闻知里塘胡必尔汗为察罕丹津等人迎至青海，即以大军相胁，其实师出无名，并不可取。因为这很可能会立即激化青海台吉对清廷的不满，引起青海诸台吉的合力抵抗，清军将面临极大困难。“尔等兄弟和睦共处，在外尔等无敌”，^[226]这一点玄烨心中有数。更糟糕的是，强行用兵青海，甚至会促成其与准噶尔东西呼应，使清军陷入两面应付的窘境。所以，玄烨对青海引而不发，而采取阻断准噶尔与青海联系的策略，这一点并没有错。

但对此，玄烨本可以有两种选择：其一，不与准噶尔公开宣战，而将重点放在加强境内的防御，于哈密、肃州至西宁一线驻守重兵；并积极联络青海左翼台吉，固守包括噶斯路在内的青海西北防线。这是一种

较为实际的选择。其二，即如玄烨所行，公开与准噶尔起衅，摆出大举进攻的姿态。但如此一来，双方即进入战争状态，清廷不仅要准备进攻，且需提防准噶尔反击，就必须连同喀尔喀蒙古也考虑进来。故玄烨不得不兵分两路，既派西路兵由哈密、巴里坤进逼吐鲁番，同时还要从北路由归化城横越漠北进抵科布多。以此用兵，对准噶尔的压力当然较第一种选择为大，但清廷本身的负担无疑也更加沉重。这还是仅就军事方面来讨论得失利弊。

而更重要的还在于，战争必须服从于政治。康熙晚年的政治核心，既如前述旨在争取清王朝的合法性，即“自古莫如”。而其具体体现，则不仅在于开疆拓土，亦在于承平盛世，或者说前者实为后者的应有之义。玄烨兴兵准噶尔既怀有那样大的意图，但是否愿意轻易打破经营多年的承平之世的外表，倾尽全力以争准噶尔一端，这又是他内心面临的矛盾和难题。稽诸史籍，我以为玄烨兴启准部之役伊始，并未作好这种心理准备。五十四年清廷虽然出动两路大军，但不过耀兵于准噶尔边境。在西藏为准噶尔占领之前，玄烨仍有相当保留。清军在战争头两三年内“进剿”所遇到的困难，即与此相关。而五十七年以后，玄烨任命皇子允禔为统帅，重新进行全面部署，除增兵西北之外，更在西宁、四川、云南聚集大军进逼西藏。^[227]前后相较，简直不可同日而语。西藏落入准军之手，玄烨视为奇耻。西北两路奏请进剿，以分玄烨之忧，而玄烨批复曰：“若策妄阿喇布坦果带妻子前往西藏而去，我国两路大军即至伊里地方，恐属徒然。”^[228]实则无异承认至此为止，所谓西北两路进剿徒劳无功。为此，玄烨已无法顾及国内状况的日益恶化，势将扩大战争规模，非赢得这场战争不可；也唯有如此，才能勉强挽回康熙盛世的些许颜面。

本文从考证五十六年准军入藏线路开始，继而检讨玄烨的判断失误及其致误之由。玄烨误断的客观背景，是清廷两路大军远悬西北。揆诸康熙五十四年的西部形势，清廷的实际需要止在切断准噶尔与青海台吉的联系，稳住青海及里塘胡必尔汗，以图将来控驭西藏。若仅如此，玄烨原可另有选择。而玄烨之所以大举耀兵准噶尔，实则怀有更大冀望，即准噶尔在清军压力下出现内乱，清军趁势一举而两得。事实证明，玄烨的盘算过于一厢情愿，以至西藏为准军占领之际措手不及。本文铺述

考辨不免繁赘，结论却不过如此。至于玄烨何以作此选择，则必须联系到其盛世心态，才能作出透彻的论证。

（原载《燕京学报》新二十九期）

[1]文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

[2]《清圣祖实录》卷299六十一年十月二十六日戊寅。《永宪录》卷1，是年十月癸酉上谕：“至今八十年之太平，有自来也。”“当此之际，翼翼小心，常恐不及。善后之策，不能预料；保全之心，夙夜永竞。今西陲用兵……”云云。亦见“善后之策”不仅谓西事也。

[3]持康熙五十五年说者：蔡美彪《中国通史》第九册，第349页；兹拉特金《准噶尔汗国史》，第323页；伯戴克《十八世纪前期的中原和西藏》，第44页；《准噶尔史略》，第155 - 156页；王辅仁、陈庆英《蒙藏民族关系史略》，第182页；孟昭信《康熙帝》，第241页；张羽新《清代治藏要论》，第41页；余太山主编《西域通史》，第417页。持五十六年说者：《中国史稿》第七册，第173页；杜齐《西藏中世纪史》，第144页；格鲁塞《草原帝国》，第580页；宫胁淳子《最后的游牧帝国——准噶尔部的兴亡》，第173页。

[4]《满文奏折》五十六年十月二十五日《议政大臣巴浑德等奏报策妄喇布坦侵掠拉藏汗情形折》，第1257 - 1260页。

[5]《满文奏折》五十八年七月初九日《胤禔奏报归降之准噶尔萨木坦口供折》，第1413 - 1415页。

[6]《西陲要略》卷1，“有崆吉斯河，在（伊犁）城东七百余里；有特克斯河，源在城南。”《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。《清史稿》卷76《地理二十三》“伊犁府·宁远条”下注：“特克斯河，出俄属木萨尔山，自胡素图卡南、诺海托盖山北入，折东流，纳夏雄河、大小霍洛海诸水，又东与崆吉斯河会。”后与喀什河会，流入伊犁河。

[7]《满文奏折》六十一年十一月初五日《乾清门头侍卫喇锡传谕哲布尊丹巴使臣来告情形折》，第1515页。

[8]《清史资料》第三辑，《抚远大将军奏议》康熙六十一年十月二十七日奏折，中华书局1982年点校本，第196页。原标点未将奎吉斯、特格斯断开。

[9]《准噶尔史略》，人民出版社1985年版，第150 - 155页。兹拉特金《准噶尔汗国史》将亚梅什湖之役说成1717年，即康熙五十六年，商务印书馆1980年版。《史

略》据巴德雷《俄国·蒙古·中国》、加恩《彼得大帝时期的俄中关系史》、霍渥斯《蒙古史》，已予以订正。

[10] Peter C. Perdue, *China marches west—the Qing conquest of Central Eurasia*, p. 234, "Shi Yide noted that Tsewang Rabdan' general had led three thousand men from Yarkand and Kashgar into Tibet." p. 622注中所引《平定准噶尔方略·前编》卷4康熙五十六年十一月甲戌、五十七年正月壬辰、二月庚寅三条，均未见有师懿德奏报准军由叶尔羌或喀什噶尔入藏。不知此说是否出自注中所引第四条，即Kraft所著*Zum Dsungarenkrieg*。

[11] 伯戴克依据《清圣祖实录》富宁安奏疏，认为准军由和阗入藏，见《十八世纪前期的中原和西藏》，西藏人民出版社1987年版，第44页注十二。然《实录》五十六年七、八月间富宁安从前线的奏疏即前述所俘准部哨探及回子供词，其中并无准军由和阗入藏一说。而同书，第46页，又认为准军“经过了羌塘艰苦卓绝的行军”，表明作者对准军入藏路线亦不甚明了。《准噶尔史略》，第166页，注明采自松筠《绥服纪略图诗》：“从前准噶尔扰藏，经由阿里边隘而入。”宫胁淳子《最后的游牧帝国》，第173页，策零敦多布“强行突破无人区羌塘高原（原注：阿里地区），突然出现在拉萨北方的腾格里诺尔（那木错）湖畔”，内蒙古人民出版社2005年版。又，《西藏记》卷上《事迹》：康熙五十九年，“康济鼐系后藏人，昔为拉藏罕仲意，因准噶尔犯藏，坚守阿里有功，封为贝勒，管理后藏以西之北一带地方。”《丛书集成初编》中华书局1985年影印本。则似策零入藏后在阿里地区曾与拉藏汗所部有过冲突。然曾国庆依据多喀夏仲·策仁旺杰《颇罗鼐传》所撰《颇罗鼐年谱》，康济鼐康熙五十六年在阿里抵抗准部一说，颇成疑问；当是两年之后，准部撤出西藏道经阿里地区时，遭到康济鼐阻截。见曾国庆《清代藏史研究》，西藏人民出版社1999年版，第104、106页。伯戴克据《颇罗鼐传》又认为颇罗鼐参与拉藏汗抵抗准军，是在达木之战，较为可信。见《十八世纪前期的中原和西藏》，第47 - 54页。

[12] 参见《蒙藏民族关系史略》，中国社会科学出版社1985年版，第182 - 183页；杜常顺《简论拉藏汗》，载《青海师范大学学报》1988年第2期。

[13] 尼玛太、星全成译《安多政教史》（摘登二），载《青海民族学院学报》1984年4期、《青海民族研究》第三辑。

[14] 《满文奏折·谕拉藏汗派兵赴藏援剿策妄喇布坦事》，第1531 - 1532页。原件未具年月日。

[15] 《清圣祖实录》卷273五十六年八月二十六日丁未。

[16] 《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调驻军折》，第1228 - 1234页。

[17] 《满文奏折·谕拉藏汗派兵赴藏援剿策妄喇布坦事》，第1531 - 1532页。

[18] 并见《西藏记·边防》，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

[19] 《西藏考》：“自藏至拉克产计二十四站，共程一千五百五十里。沿途俱有瘴气。”当是清廷对西藏统治之后所开辟哨卡线路。所云藏者，即指拉萨。又云“拉克产即拉免”，当即纳克禅。二十四站中多“人户水草俱无”者。书前附有赵之谦跋语：“《西藏考》一卷，不著撰人姓氏，盖雍正初身至其地者。”策零当时行军似不经由此线路。《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。《卫藏通志》卷4：“前藏（即拉萨）至纳克产卡伦，计程一千五百十里。”《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。或参考《西藏考》而来。

[20] 《西藏记》卷上《边防》：“雍正八年，准噶尔侵犯西北两路军营，颇罗鼐奏准，其次子台吉朱米纳木查尔带拉撒兵一千名，前赴达木、腾古里那尔地方驻防。”同卷《疆圉》：由杨八景“过红塔尔小山，至拉定，过纳根山，即腾克里那尔、达木地方”。前条由拉萨出发，经腾格里湖东面，故先达木，后腾格里湖；后条绕腾格里湖西面而至，故先腾格里湖，后达木。《卫藏通志》卷13上《纪略上》：“雍正八年，驻藏大臣内閣学士僧格出防腾格哩、达木。”下有注文，知与《西藏记·边防》所记为一事，亦从拉萨而言，而腾格里、达木地名与《西藏记》所载顺序前后互异，可见二地毗邻。

[21] 见《满文奏折》四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》，第400页。

[22] 《西藏考》：“西藏防腾格那儿塘口路程”下，“以上计十站，共程四百十里”。腾格那儿即腾格里池，从方位上看，处于以拉萨、那曲作底边的等腰三角形的顶点，则腾格里池至那曲亦当有四百里左右。而“自藏至西宁城”线路中，第十二站至“哈拉乌苏”，共计六百五十五里。其后为郭隆、楚米拉、绰诺果尔、蒙咱西里，则此哈拉乌苏即喀喇乌苏（那曲）无疑。可知从腾格里池东走那曲再南折进拉萨，较之直接从腾格里池南下达木入拉萨，约远一千里。

[23] 那曲之战说，见《蒙藏民族关系史略》，第182页。意大利学者杜齐《西藏中世纪史》云“拉藏汗在黑河附近遭到袭击，抵抗无效，被迫退回拉萨，闭城坚守”，中国社会科学院民族研究所1980年版，第145页。此一叙述与同页所述拉藏汗在达木抵抗失利后退守拉萨，前后抵牾。《草原帝国》承此之误，于第580 - 581页云，准部“自和阗出发，以前所未有的勇敢，于昆仑山中和荒漠草原上行军，然后直趋黑河县（原注：纳楚宗。按：当即那曲）”，青海人民出版社1991年版。作者根本没有考虑阿里和纳克禅两个地区，似由昆仑山北麓东行至青海，然后折向西南，由那曲大道逼进拉萨。如此，则策零行军线路走了一个大“之”字形。

[24] 以上均见《满文奏折》康熙五十六年十月二十五日《议政大臣巴浑德等奏报策妄喇布坦侵掠拉藏汗情形折》，第1257 - 1260页。

[25] 《满文奏折·谕拉藏汗派兵赴藏援剿策妄喇布坦事》，第1531 - 1532页。

- [26]德斯得利《西藏纪事·准噶尔贵族侵扰西藏目击记》，转引自《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版。
- [27]杜齐《西藏中世纪史》，第145页。
- [28]见该书，第49页。《蒙藏民族关系史略》，第184页，引伯戴克之说，而作“十月上半月”，当折换为阴历。
- [29]《西藏纪事》：“我也体会到拉藏汗、他的大臣及其一家对我的恩惠，使我对他们产生无限的衷心感激。这些感激之情，超过我所允许的简单和直率的描述。”并参《西藏中世纪史》，第142页。
- [30]《西藏记》上卷《山川·北方之山》：“喇根拉，在腾格那尔东，途长五十里。”净科尔庭山或即此山，待考。一说净科尔庭山即腾格里山，见王宏钧、刘如仲《准噶尔的历史与文物》一书《准噶尔部侵扰西藏和抚远大将军西征图》，青海人民出版社1984年版，第61页。同页又说：策零“由特几斯越过净科尔庭山突入西藏”，恐转写史料之误。
- [31]《西藏中世纪史》，第145页。
- [32]见王辅仁、陈庆英《蒙藏民族关系史略》，第187页。
- [33]庄吉发《清高宗十全武功研究》，“康熙五十七年（1718）四月二十八日夜，攻取大招、小招。次日，围攻布拉塔，杀害其妻弟拉藏汗。”不知何据，中华书局1987年版，第12页。
- [34]《清圣祖实录》卷273五十六年七月二十日壬申。
- [35]《清圣祖实录》卷273五十六年八月初一日壬午。
- [36]《新译校注蒙古源流》卷6，内蒙古人民出版社1981年版，第351页。
- [37]《国朝耄献类征初编》卷首104《外藩蒙古回部王公表传》卷92《传第七十六》。
- [38]分见《平定准噶尔方略·前编》卷46乾隆七年三月辛巳，四月庚寅、甲辰；乾隆七年十一月壬申、甲申，卷47十二月戊子。
- [39]《方略·前编》卷50乾隆十二年二月己丑，准噶尔人称：“大皇帝隆恩甚厚，许令进藏熬茶，又准走喀喇乌苏一路，不胜欣喜。”
- [40]《方略·前编》卷47乾隆八年十二月甲子、丁丑。
- [41]分见《方略·前编》卷50乾隆十二年三月乙巳、四月壬戌；卷48乾隆十年十二月壬子；卷50乾隆十二年六月癸亥。

[42]《国朝耆献类征初编》卷首93《外藩蒙古回部王公表传》卷81，传第65《青海厄鲁特部总传》。

[43]参《卫藏通志》卷4《站程》。

[44]《满文奏折》五十六年正月二十一日《议政大臣巴琿岱等奏为四川备兵折》：四川提督康泰率军抵至松潘，青海台吉察罕丹津等告知：“仰赖主子之恩，我等青海并无事无息。”第1167 - 1168页。时四川巡抚年羹尧率军往建昌，亦无准部军队消息奏报。

[45]《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调驻军折》，第1228 - 1234页。

[46]《满文奏折·谕拉藏汗派兵赴藏援剿策妄喇布坦事》亦载拉藏云，策妄阿喇布坦之军“既已来我处，想必亦出兵青海耳”，第1531页。

[47]《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调驻军折》，第1230页。

[48]据《清史稿》卷79《地理二十六》，当时西宁属甘肃省，设西宁办事大臣以统辖青海蒙古之事则在雍正年间。

[49]《满文奏折》五十六年十一月二十八日《议政大臣苏努等奏为松潘等处调军及军需折》：臣等会议巡抚年羹尧于松潘出边之军中办理之处奏闻一事，经议政大臣等面奏，奉旨：“（松潘总兵）路振扬既已率兵（一千五百名）出边，完结之。他处军相距遥远，既尚未抵达，停止调遣。”第1272 - 1274页。

[50]《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调驻军折》，第1228 - 1234页。

[51]濮德培从《平定准噶尔方略》引此上谕，置信不疑，甚至认为准部军队入藏之后，清廷在四川、西宁的十万军队仍按兵不动，是希望策零敦多布之军被雪山行军彻底消耗，以致进入拉萨时毫无作战能力。见氏著*China Marches West*, p.234。这段叙述首先在时间上已发生错位，准军入藏的军行不可能为四川、西宁的清军知晓，因此不能说清军是有意识地以逸待劳。更重要的是，此时四川、西宁边境不可能驻有十万清军；否则，玄烨在得知西藏为准军攻陷之后，绝不会只派色楞额率领二千四百人作为前锋入藏，额伦特也不会仅率区区数千人作为后援。而且，清军也不会仅由青海一路，而应有另一路从四川打箭炉出发，经由供给更为方便的喀木一路入藏。

[52]《清圣祖实录》卷273五十六年八月初一日壬午。

[53]参见《清圣祖实录》卷274五十六年九月初六日丁巳、二十一日壬申。

[54]见前引《西藏纪事·准噶尔贵族侵扰西藏目击记》。

[55]《满文奏折》五十六年十月二十五日《议政大臣巴浑德等奏报策妄喇布坦侵掠拉藏汗情形折》，第1258页。

[56]《清圣祖实录》卷270五十五年十月丙午。

[57]伯戴克即持此说，并以准噶尔两支军队于那曲会合，见《十八世纪前期的中原和西藏》，第44页。此说或承杜齐《西藏中世纪史》之误，又影响《草原帝国》的作者，以为入藏准军与拉藏军有那曲一战。

[58]《满文奏折·谕拉藏汗派兵赴藏援剿策妄喇布坦事》，第1531 - 1532页。

[59]《十八世纪前期的中原和西藏》，拉藏汗向清廷奏报准军入藏时，“令人不可思议的是，他没有向皇帝求援，甚至没让皇帝明了他对准噶尔的真实意图”，第46页。“当拉藏汗最后请求中国进行干涉时，事态已经远远向前发展；而当信件经过长期耽搁到达皇帝手中时，拉藏汗已经死了大约三个多月”。并见第87页。伯戴克将玄烨对拉藏的怀疑以及迟迟方出兵青海，归结为拉藏本身的奏报不明。

[60]中国人民大学清史所《清史编年》第3卷《康熙朝下》五十七年正月二十六日乙亥条：“始得拉藏汗固守布达拉宫遣使求救之讯。”

[61]《满文奏折》五十六年十月二十五日《议政大臣巴浑德等奏报策妄喇布坦侵掠拉藏汗情形折》，第1257 - 1260页。

[62]《满文奏折》五十六年十二月二十五日《议政大臣巴浑德等奏报策妄喇布坦侵掠拉藏汗情形折》，第1257 - 1260页。

[63]见《满文奏折》五十六年十月二十四日《甘肃巡抚綽奇请安折》，第1257页。

[64]《清圣祖实录》卷259五十三年六月初五日乙亥。

[65]《清圣祖实录》卷200三十九年七月乙未，商南多尔济奏报策妄阿喇布坦遣人有图谋西藏之意。玄烨曰：“策妄阿喇布坦人甚狡猾，其口称往征第巴，或因力不及而虚张声势，或欲往征。”同月庚子，“朕巡幸蒙古之地颇多，凡事朕皆熟悉。策妄阿喇布坦人虽狡猾，但由博罗塔拉至土伯特，必经哈拉乌苏等艰险之处，路径甚恶，断不能往伐”。“幸而有济则已，无济，则有归附土伯特之谋而已”。

[66]《清圣祖实录》卷173三十五年五月庚辰，卷171三十五年二月己亥。

[67]分见《清圣祖实录》卷143二十八年十二月癸亥，卷150三十年二月丁卯，卷124二十五年正月乙亥。

[68]《清圣祖实录》卷149二十九年十一月甲辰，卷210四十一年十二月壬寅。

[69]《汉文奏折》第2册，四十八年十一月十一日《赫寿奏为到藏后看得西藏情形折》所附《朱谕一道》，第694页。

[70]《满文奏折》五十四年十月初五日《议政大臣苏努等奏请西藏青海纷争四川提督等应预备折》，第1065 - 1066页。

[71]《清世祖实录》卷103顺治十三年八月壬辰，卷122十五年十二月乙丑。

[72]《清圣祖实录》卷158三十二年二月己丑，卷176三十五年九月癸亥。

[73]《满文奏折》四十一年五月二十一日《西安将军博霖奏请将满兵分驻西安兰州折》，第266页。

[74]分见《清圣祖实录》卷256五十二年八月丁丑；《汉文奏折》第5册，五十二年十月十二日《陕西宁夏总兵官范时捷奏折》，第225页。

[75]《起居注》五十三年六月初六日丙子。

[76]《起居注》五十五年九月初二日。

[77]《清圣祖实录》卷168三十四年八月己酉，卷173三十五年五月己未。

[78]《汉文奏折》第一册，三十五年六月初八日《江宁织造曹寅奏贺平定噶尔丹折》，第16页。

[79]《清圣祖实录》卷183三十六年五月癸卯。

[80]分见《清圣祖实录》卷187三十七年正月庚寅，卷200三十九年七月乙未。

[81]兹拉特金《准噶尔汗国史》，第310页，“噶尔丹战争的结果，使（准噶尔）汗国丧失的领土有：阿尔泰山东坡、科布多河谷地和乌梁海广阔牧场。收复失地的问题差不多在整个十八世纪前半叶准噶尔执政者同中国清朝政府的相互关系中，始终占据首要地位。”第320 - 321页，引用波兹德涅耶夫的《蒙古编年史—宝贝念珠》：“噶尔丹战争发生前，准噶尔人牧区所占之地直到科布多河下游一带，甚至到东边更远的地方。在乌兰科姆以及克穆河、克穆奇克河一带，他们和喀尔喀人犬牙交错地居住着。而噶尔丹溃败之后，喀尔喀牧区便远远向西边推移，越过阿尔泰的那一面而一直扩展到额尔齐斯河。策妄声明要求归还的正是这些土地。他向满洲政府宣布，从伊犁河东部起到克穆河与克穆奇克河之间的一些地方历来属于准噶尔人，所以现在应当归还他们。”“领土问题在准噶尔汗国和清帝国之间具有基本矛盾的意义，这一矛盾使他们之间的新战争成为不可避免。”

[82]参见《满文奏折》五十二年五月十四日《领侍卫内大臣阿灵阿等奏请回文策妄喇布坦片》，第850页。宫胁淳子《最后的游牧帝国》第六章第二节《策妄阿喇布坦时代》：“噶尔丹灭亡后，清与准噶尔持续了近20年的和平关系。”

- [83]《满文奏折》五十七年九月十三日《领侍卫内大臣海金等奏为赏赉青海贝勒等折》：青海台吉“将新呼毕勒罕送至塔尔寺居住，策妄喇布坦二次遣使来贡者可嘉。”第1328 - 1329页。
- [84]见《满文奏折·敕谕策妄喇布坦派使人奏明杀害拉藏汗缘由事》，第1528页，原件未具年月日。
- [85]《满文奏折·敕谕厄鲁特台吉策妄喇布坦速派人奏明缘由事》，第1529页，未具年月日，谕中有“遣皇子大将军王领京城满洲蒙古大军前往西宁”，则为五十七年十月之后。
- [86]兹拉特金《准噶尔汗国史》，第322页，引用俄国西伯利亚总督加加林的报告。
- [87]加斯东·加恩《彼得大帝时期的俄中关系史》，第117页，“土尔扈特人若不是由于中国甘言许诺因而长久以来怀有重归故土的想法，怎么可能在1775年突然决定离开他们已经生活了一个世纪的国土，同时又冒着旅途上的种种危险，而且前途未卜，就回到故土去呢？”商务印书馆1980年版。濮德培(Peter C. Perdue), *China Match West*, pp. 219 - 220, 引用斯蒂芬·霍科维克的《西蒙古》来表达自己的观点：“玄烨指示图理琛，即使阿玉奇开始提出针对策妄阿喇布坦的联盟，也要予以拒绝。但这只是公开的外交姿态。如果阿玉奇真的愿意提供军事力量，中国皇帝可能会立即改变主意。”作者对雍正八年（1730）俄国出访中国的使臣格拉祖诺夫的看法深表赞同，认为图理琛之行的目的就是使土尔扈特人返回中国。而乾隆三十六年，清廷之所以能接纳长期分离在外的土尔扈特人，就是因图理琛此行代表玄烨许下承诺。原文过繁，不具引。
- [88]《异域录》卷上，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。
- [89]参兹拉特金《准噶尔汗国史》，第163 - 165页；宫胁淳子《最后的游牧帝国》，第143 - 144页。
- [90]《异域录》卷下，图理琛于五十四年三月二十七日回京，当日于畅春园陛见。
- [91]《清圣祖实录》卷185三十六年十月乙酉，哈密额贝杜拉达尔汉白克疏言：“厄鲁特必不悦臣。而哈密又素弱，用是危惧，伏乞庇而安之。且臣所畏者，策妄阿喇布坦也。祈皇上升敕，使勿害臣。”清廷给额贝杜拉管辖哈密国印。
- [92]《西陲要略》卷1《南北两路疆域总叙》。
- [93]这一地带除部分准噶尔蒙古、和硕特阿拉善蒙古及藏族之外，主要是青海左翼首领固始汗第二子鄂木布车臣岱青一系的势力范围。参见青格力《17世纪后期的卫拉特及河西走廊》，载《欧亚学刊》第八辑中华书局2008年版。另据《国朝耄献类征初编》卷首96《外藩蒙古回部王公表传·多罗贝勒达颜列传》：“康熙二十九年，我使赴策妄阿喇布坦所，归经嘉峪关，为青海台吉阿奇罗卜藏所掠。”卷首93《青海厄

鲁特部总传》：“先是，哈密伯克额贝都拉献西吉木达里图、西喇郭勒地，诏设赤金、靖逆二卫及柳沟所，听兵民耕牧。（康熙）五十八年，以其地错青海左翼牧，遣官偕贝子阿喇布坦、台吉阿尔萨兰等勘定界。”卷首95《多罗贝勒衮布列传》：“衮布游牧嘉峪关外，邻哈密，准噶尔及诸回使往来必经之。”

[94]《国朝耄献类征初编》卷首93《青海厄鲁特部总传》：康熙三十年甘肃提督孙斯克奏：“噶尔丹巢距边月余，从子策妄阿喇布坦虽交恶，恐复合。有侵青海举，道必经嘉峪关外。肃州密迩青海，请设兵三千为备。”报可。三十二年昭武将军郎坦奏：“青海诸台吉私与噶勒丹通问，请屯兵哈密绝往来踪。”可见清军若欲阻断准噶尔与青海的联系，哈密、肃州实为要地。

[95]参蔡家艺、范玉梅《策妄阿喇布坦功过评述》，载中国社会科学院民族研究所编《准噶尔史论文集》第二集，1981年版。“对（哈密）武装冲突应负主要责任的是清朝，而不是策妄阿喇布坦。与其说是策妄阿喇布坦要搞分裂割据，不如说这是策妄阿喇布坦对清朝‘阻绝’贸易通道的一种抗议。”

[96]综合各方面记载，策妄阿喇布坦之兵于康熙五十四年三月二十四日至哈密郊外抢掠，次日兵至哈密城下。清军哈密游击潘至善以二百兵击败来犯哈密准部兵二千人，恐有夸大；准噶尔兵闻清肃州总兵路振声前来救援，于四月初七日遁去。根本不算一次正式军事行动。分见《满文奏折》五十四年四月初六日《甘肃巡抚绰奇奏闻官兵已前往哈密救援等情折》，第1001页；四月二十七日《头等侍卫阿齐图奏闻防备策妄阿喇布坦情形折》，第1006页；《清圣祖实录》卷263五十四年四月十四日己卯、十九日甲申、二十九日甲午各条。另据《满文奏折》五十四年五月十九日《康熙帝向厄鲁特人询问策妄阿喇布坦情形事》，回子佐领色珀尔解押俘虏满济等至京，玄烨亲自审讯。色珀尔云：准军“其兵有二千人”，“厄鲁特被杀八十四人，计其受伤致死者，共三百余人，另受伤者亦甚多”云云。而满济供词则曰：策妄阿喇布坦所派人等为“托布齐部落人二百五十名，三月二十四日抵哈密”。掠夺哈密以北托郭栖村，与回子兵交战，“我厄鲁特人阵亡十二名”。第1012 - 1015页。色珀尔所奏显然夸大其辞，满济所供近乎实情。这是玄烨最直接的消息来源。

[97]兹拉特金《准噶尔汗国史》：“在策妄阿喇布坦执政时期，这类战争（指与哈萨克之战）就一个接一个地不断发生——1711年至1712年，1714年，1717年，1723年和1725年。就连这个时间表也还不是详尽无遗的，因为哈萨克汗和苏丹对卫拉特封建主的历次反击还没统计在内。”见第309 - 310页。至于准噶尔与俄罗斯方面的冲突和战争，见前注引《准噶尔史略》。

[98]《清圣祖实录》卷200三十九年七月庚子。

[99]《汉文奏折》第2册，四十八年十一月十一日《赫寿奏为到藏后看得西藏情形折》，第693页。

[100]《起居注》四十五年正月十四日。

- [101]《清圣祖实录》卷253五十二年二月甲寅。
- [102]《满文奏折·谕第妄喇布坦防范哈萨克等来侵等事》，第1530页。
- [103]《起居注》五十五年三月二十五日。
- [104]《清圣祖实录》卷263五十四年四月十九日甲申。
- [105]Peter C. Pudue, *China Marches West*, pp.228-229.
- [106]分见《清圣祖实录》卷266五十四年十二月二十日壬午，卷268五十五年闰三月十九日己卯、二十日庚辰。
- [107]伯戴克《十八世纪前期的中原和西藏》第十五章第三节《摄政王》。
- [108]杜齐《西藏中世纪史》，第144页。
- [109]并见《清圣祖实录》卷123二十四年十一月癸酉，卷127二十五年七月癸巳，卷128二十五年十一月癸巳。
- [110]《清圣祖实录》卷166三十四年二月乙卯。
- [111]《清圣祖实录》卷227四十五年十月丙午。
- [112]《清圣祖实录》卷163三十三年四月二十九日丙申。其印文曰：“掌瓦赤喇怛喇达赖喇嘛教弘宣佛法王布忒达阿白迪”，意为最高弘教王。王森先生解释为：“这个王是宗教事务方面的王，而不是行政方面的王。”“这个印是给桑结嘉错个人的印，它使用的范围只限于宗教事务。因为固始汗及其子孙之为藏族地区之汗王是清朝承认并加封的，不可能也不乐意再封桑结嘉错为行政方面的王。”见氏著《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1983年版，第195页。王辅仁、陈庆英亦从此说，见《蒙藏民族关系史略》，第170页。王尧《第巴·桑结嘉错杂考》一文，印文解释从王森之说，然认为清廷授予第巴此印，即承认其为西藏王。
- [113]《清圣祖实录》卷166三十四年四月庚子。
- [114]《清圣祖实录》卷175三十五年六月癸丑、八月甲午。
- [115]《清圣祖实录》卷182三十六年闰三月辛巳。
- [116]《清圣祖实录》卷181三十六年三月庚辰。
- [117]见《松巴堪布青海史译注》，载《国外藏学研究译文集》第一辑，西藏人民出版社1985年版。同见《安多政教史》，章嘉于“五十六岁即火牛年，赴藏为达赖递交金册，适逢六世达赖仓央嘉措前往布达拉宫坐床之机，遂奉献许多物品”。
- [118]《清圣祖实录》卷188三十七年六月戊午，班禅疏言：“前皇上敕旨召臣入京，达

赖喇嘛、第巴亦曾遣使相促。但臣所学者浅，不能为功于道法，且未出痘疹，是以不往。并非第巴沮止。”另据《满文奏折》四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅奏本内容折》，侍读学士建良从西藏返回时，班禅对我等言：“蒙大君主体恤，颁温旨垂问我好，我应即遣使恭请君主安。但除达赖喇嘛外，我处从未另遣使臣一次。凡此，谅君主亦鉴之。欲与达赖喇嘛商量，由达赖喇嘛遣使。”第399 - 404页。

[119]王辅仁、陈庆英认为，康熙三十六年，“西藏的达赖喇嘛系统赠给策妄阿拉布坦额尔德尼卓里克图洪台吉的称号”，这“表示承认了策妄阿拉布坦的准噶尔汗的地位”。见《蒙藏民族关系史略》，第179页。宫胁淳子认为，康熙三十三年赠给策妄阿喇布坦的称号为“额尔德尼卓里克图琿台吉”，三十六年赠给阿玉奇为“岱青阿尤喜汗”，分见《最后的游牧帝国》，第169、193页。

[120]《清圣祖实录》卷180三十六年二月壬寅。

[121]《起居注》四十五年十月二十一日乙巳。

[122]《准噶尔汗国史》，第237 - 238页。

[123]《清圣祖实录》卷174三十五年八月甲午。

[124]参《松巴堪布青海史译注》。

[125]《满文奏折》，四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》，第399 - 404页。

[126]《满文奏折》，四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》，拉藏汗于杀害第巴之后向清廷求援，称：“无知小人我向度量谋略超卓之文殊师利皇帝（指玄烨）启奏虽难，但依前世恩缘，以如雨滴益于海之清白之心具奏，若有非是，请予鉴谅。”第399 - 404页。据此可知，此前拉藏与清廷联系不多。

[127]《满文奏折·谕侍郎满柱速赴青海审案事》：第巴在世之时，“于青海周围兴风作浪。杀第巴者为拉藏耳。由此可见，拉藏之功大也”，第1534页。原件未具年月日。

[128]并见前注《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》。

[129]伯戴克已经察觉到这一点。其云拉藏“反对前摄政王（第巴桑结嘉错）的斗争已经完全胜利了。但这个胜利却使他自己置于地位不容动摇的达赖喇嘛的对立面”。“为了处理这个微妙的问题，拉藏汗首先联络班禅的感情，其妻于1705年拜见班禅，赠送昂贵的礼品。他还向一些大寺庙献殷勤”。“拉藏汗本人是劝告皇帝（对于六世达赖仓央嘉错）谨慎从事的。皇帝已经下令派人把达赖喇嘛送到北京去；但拉藏汗害怕这样做会在西藏喇嘛当中引起强烈的反对，因此要求暂缓执行。但皇帝

通过当时驻西宁的库库和屯大喇嘛商南多尔齐，断然命令拉藏汗逮捕达赖喇嘛并押送到国都。”见《十八世纪前期的中原和西藏》，第14 - 16页。

[130]《清圣祖实录》卷236四十八年正月己亥。

[131]参王尧《第巴·桑结嘉错杂考》。另有说伊喜嘉错被“命名为达赖七世”，见杜齐《西藏中世纪史》，第143页。

[132]见王辅仁、陈庆英《蒙藏民族关系史略》，第175页。

[133]杜齐《西藏中世纪史》：“（达赖汗）次子拉藏，贪嗜权力，为了攫夺和硕特汗位而杀害了丹津旺秋。”第140页。

[134]事件过程，王辅仁、陈庆英《蒙藏民族关系史略》第四章第五节有很好的叙述。《满文奏折》四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》，第399 - 404页，所述甚详，亦可参。

[135]《国朝耄献类征初编》卷首95《外藩蒙古回部王公表传·多罗贝勒衮布列传》。

[136]见《松巴堪布青海史译注》。

[137]《满文奏折》四十年十二月二十七日《理藩院奏报拉藏西徙原委等事折》，第252 - 260页。

[138]并参马汝珩、马大正《论罗卜藏丹津叛乱与清政府的善后措施》，载二氏合著《厄鲁特蒙古史论集》，青海人民出版社1984年版。

[139]见《松巴堪布青海史译注》。

[140]《清圣祖实录》卷253五十二年正月戊申。王辅仁、陈庆英《蒙藏民族关系史略》，第132页，指出清廷正式册封班禅五世罗桑意希为“班禅额尔德尼”，在一定程度上是固始汗平衡达赖、班禅两个系统政策的继续。“平衡”一语，似嫌夸张。

[141]《清史稿》卷525《藩部八》云：“遣侍郎赫寿协理藏务，是为西藏设官办事之始。然犹不常置也。”张羽新《清代治藏要论》，第41页，“和此前清中央政府派赴西藏执行某项具体任务的‘专差’性质不同，赫寿则以钦差大臣的身份常驻拉萨，被赋予的职权是‘协同拉藏办理事务’，有管理西藏事务之责、之权，有权直接处理西藏地方事务”。又云“仍属执行临时任务的钦差”。前后似相抵牾。中国藏学出版社2004年版其他著述类似模棱两可者甚多，皆因将清廷意图与实际情形混为一谈。

[142]伯戴克据1735年巴黎出版的杜·哈尔德所著《中华帝国和中国鞑靼人的地理、历史编年、政治、自然的概述》及福克斯所著《耶稣会士的康熙地图》，指出赫寿出使西藏还负有“另一个使命，奏有很不平常的命令”，即绘制西藏地图。见《十八世纪前期的中原和西藏》，第19页。

- [143]《满文奏折》四十三年二月二十二日甘肃巡抚齐世武折，朱批：“凡尔等总督巡抚所奏一切事宜，朕即亲草批发回，并不起稿，又无人知。朕于事细密，不被泄露之意如此，断不倦怠。”第311页。此类慎重之词甚多，不赘举。
- [144]《汉文奏折》第3册，五十年六月十一日，湖广总督额伦特请安折用汉文，玄烨朱批：“尔是满州，折子该写清字才是。”第589页。
- [145]见《汉文奏折》第2册，第694页。
- [146]《满文奏折》四十九年正月二十八日《侍郎赫寿奏报土伯特人生活等情形折》：“拉藏汗先遣之人，尚未到策妄喇布坦处。据闻当地人言：哈萨克吞噬策妄喇布坦部下辉特人等，策妄喇布坦率师亲征。”第663页。可见拉藏通使准噶尔及准噶尔动态，赫寿在密切监视并及时汇报玄烨。
- [147]《清圣祖实录》卷241四十九年三月十三日戊寅。
- [148]《满文奏折·敕谕策妄喇布坦派使人奏明杀害拉藏汗缘由事》，第1528页。原件无年月日，据内容推之，应为五十七年玄烨得知西藏失陷之后。
- [149]《满文奏折》五十一年二月二十日《理藩院奏请议定六世达赖喇嘛使臣待遇折》，第770页。
- [150]并参《满文奏折》五十一年七月至八月三份奏折《理藩院奏请赏赉达赖喇嘛使者札咱堪布折》、《理藩院奏报照例赏赉达赖喇嘛使者折》、《理藩院奏报达赖喇嘛使者请求加拨驿车折》，第807 - 811页。
- [151]《满文奏折·敕谕策妄喇布坦派使人奏明杀害拉藏汗缘由折》，第1528页。
- [152]并见《满文奏折·敕谕策妄喇布坦交还拉藏汗妻子及被掠人财事》，第1526页；《敕谕策妄喇布坦派使人奏明杀害拉藏汗缘由折》，第1528页。
- [153]《清圣祖实录》卷259五十三年六月乙亥。
- [154]《清圣祖实录》卷259五十三年七月丙寅。
- [155]德斯得利《西藏纪事》：“达赖喇嘛死亡的消息，在西藏人中引起无限的悲痛，并对拉藏汗产生极大的仇恨，特别是在西藏的僧人中，他们希望推翻拉藏汗。”《松巴堪布青海史译注》：“以往的传说认为，没有比这个汗王（拉藏汗）更可怕的了。他建立了邪恶的宗教和世俗的法律，这些法律违背了施主与上师之间的习俗，因此犯下了种种暴行。由于这一点，人们可以想象后来拉藏汗是受到报应的。”杜齐《西藏中世纪史》：“这位僭教主（指伊喜嘉错）是软弱无能的一类人物，其受推举并没有得到人们的同意。拉藏汗的政策更不受欢迎。”第143页。
- [156]曾国庆《清代藏史研究》，仓央嘉错生前留下了这样的诗句：“天空洁白的仙

鹤，请把双翅借给我；不去远处的地方，到理塘转转就回。”第59页。

[157]《松巴堪布青海史译注》：“土鼠年（1708），达赖喇嘛噶桑嘉措出生在康区的里塘。”杜齐《西藏中世纪史》，第143页，以1708年为土鸡年，转世的具体日期是七月十九日。

[158]参见王森《西藏佛教发展史略》，第196 - 197页。

[159]《满文奏折》五十八年七月二十六日《胤禔奏办理里塘巴塘户口茶等情折》，第1424 - 1426页。

[160]见前揭《清代西人见闻录》，第126页。

[161]《西藏中世纪史》，第143页。伯戴克据《七世达赖喇嘛传》、《第四十八任甘丹寺法台传》补充这一说法，“虽然拉萨的乃穷护法神已确认了新的转世灵童，但（拉藏汗派出的）这些官员还宣称他是骗子。”见《十八世纪前期的中原和西藏》，第21页及第37页注。

[162]《十八世纪前期的中原和西藏》，第21 - 22页。

[163]见《松巴堪布青海史译注》，并参《蒙藏民族关系史略》，第212页。

[164]《国朝耄耋类征初编》卷首98《噶勒丹达什列传》：“鄂齐尔汗为顾实汗长嗣，世领青海左翼及唐古特众。”并见同卷《索诺木达什列传》。

[165]《国朝耄耋类征初编》卷首103《西藏总传》，固始汗于藏卫，“遣长子达延辖其众，号鄂齐尔汗；第六子多尔济佐之，号达赖巴图尔台吉。”

[166]《清圣祖实录》卷174三十五年六月癸丑。

[167]《清圣祖实录》卷175三十五年八月甲午。

[168]参见青格力《17世纪后期的卫拉特与河西走廊》。

[169]《清圣祖实录》卷180三十六年二月辛卯。

[170]《清圣祖实录》卷174三十五年八月甲申。

[171]《安多政教史》（摘登二）载达什巴图尔之母多有歧义：第一说，“法王（固始汗）长妻陀郭力莎生四子，二妻霍同莎生五子，藏妃额尔克哈坦生一子”。若以上十子皆合时间顺序，则达什巴图尔为藏妃所生。第二说，“达什巴图尔系固始汗一女仆之子”。第三说，“另据蒙古文文献记载，法王纳有二妻，长妻所生……达什巴图尔六人；次妻所生……四人。还有一种说法认为，第六个儿子以前的全部为青海右翼蒙古”。本文以为第一、第二种说法都有可能，理由见后注。

[172]《清圣祖实录》卷182三十六年闰三月辛巳。

[173]《国朝耄献类征初编》卷首91《外藩蒙古回部王公表传·阿拉善厄鲁特部总传》。

[174]《满文奏折》三十六年四月初七日《议政大臣苏努等议奏青海台吉赴京朝觐折》，第180页。

[175]《清圣祖实录》卷287三十七年正月庚寅。

[176]《国朝耄献类征初编》卷首98《外藩蒙古回部王公表传·扎萨克辅国公阿喇布坦列传》。

[177]见《松巴堪布青海史译注》。

[178]参见马汝珩、马大正《论罗卜藏丹津叛乱与清政府的善后措施》，载《厄鲁特蒙古史论集》。其中引文为祁韵士《皇朝藩部要略》卷9《厄鲁特要略一》。

[179]参见马楚坚《青海归清的历史转折与突破》，载《清史研究》1993年第2期。

[180]《满文奏折》四十年十二月二十七日《理藩院奏报拉藏西徙原委等事折》，第252—260页。

[181]见前揭《安多政教史》（摘登二）。杜常顺《简论1654年至1723年的青海和硕特蒙古》，载《青海社会科学》1990年第1期，以此认为达什巴图尔“与达赖喇嘛为首的黄教集团的关系更为密切”。按《安多政教史》，正文引语之上文为：“达什巴图尔系固始汗一女仆之子。”下文为：“藏、汉、蒙史料中所载之‘五世达赖曾曰：法王（即固始汗）四妻，生子达什。’似乎是指此而言的。”所以，从字面意思看，达赖谓达什巴图尔为固始汗亲子，乃是为达什巴图尔正名分。而据当时情形分析，更有可能是第巴桑结嘉措迫于清廷压力，而立达什巴图尔为右翼长。达什若系藏妃所生，则第巴更便于利用；若系女仆之子，则第巴立之，于西藏有益无害。

[182]《满文奏折》四十年十二月二十七日《理藩院奏报拉藏西徙原委等事折》。

[183]《满文奏折》四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》，第399 - 404页。

[184]同上。

[185]《满文奏折》五十三年九月十八日《理藩院奏请验看五世达赖喇嘛之呼毕勒罕折》，第974 - 975页。

[186]《清圣祖实录》卷270五十五年十二月乙卯。

[187]《满文奏折》五十四年十月初五日《议政大臣苏努等奏请西藏青海纷争四川提督

等应预备折》，第1065 - 1066页。

- [188]《满文奏折》五十年四月二十七日《头等侍卫阿齐图等奏闻防备策妄喇布坦情形折》，第1006页。
- [189]《满文奏折》五十四年九月初一日《议政大臣苏努等奏请达克巴喇嘛返回事折》，第1051 - 1052页。
- [190]《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调军折》，第1228 - 1234页。
- [191]《满文奏折》五十八年七月初二日《胤禔奏闻四厄鲁特内部情形折》，第1407 - 1408页。
- [192]《满文奏折》五十八年七月初四日《胤禔奏报教诲青海贝子丹忠折》，第1422 - 1424页。
- [193]《满文奏折》五十六年九月十三日《理藩院奏报拉藏汗请颁法律遣员办事折》，第1140 - 1141页。
- [194]《满文奏折》五十四年九月二十六日《议政大臣苏努等报呼毕勒罕等情折》，第1063 - 1064页。
- [195]《清圣祖实录》卷266五十四年十二月二十日壬午。另据《国朝耄献类征初编》卷首94《外藩蒙古回部王公表传·多罗郡王策旺喇布坦列传》：“五十四年，议由里塘迁达赖喇嘛瑚毕勒罕，遣谕所部。朋素克旺札勒称听命，察罕丹津不从，将构衅。久之，事如定”。
- [196]《满文奏折》五十四年九月初一日《理藩院奏请巴特玛色布腾暂免来朝折》，第1053 - 1054页。
- [197]《满文奏折》五十四年十月初五日《议政大臣苏努等奏请西藏青海纷争四川提督等应预备折》，第1065 - 1066页。
- [198]《满文奏折》五十五年正月十九日《理藩院奏请檄令察罕丹津将呼毕勒罕送往塔尔寺折》，第1080 - 1081页。
- [199]《清圣祖实录》卷268五十五年闰三月己卯。
- [200]《满文奏折》五十六年正月二十一日《议政大臣巴琿岱等奏为四川备兵折》，第1167 - 1168页。
- [201]《满文奏折》五十四年四月二十七日《头等侍卫阿齐图等奏闻防备策妄喇布坦情形折》，第1006页。

[202]《满文奏折》五十四年九月二十六日《议政大臣苏努等报呼毕勒罕等情折》，第1063 - 1064页。

[203] *China Marches West*, p.227.

[204]《满文奏折·敕谕策妄喇布坦派使人奏明杀害拉藏汗缘由事》，第1528页。

[205]《满文奏折》五十五年七月二十五日《理藩院奏请班禅额尔德尼等之使者返回赏给驿车折》，第1129页；五十五年八月二十二日《理藩院奏请照例赏赐班禅额尔德尼等之使者折》，第1135页。

[206]《满文奏折》五十五年九月十三日《理藩院奏报拉藏汗请颁法律遣员办事折》，第1140 - 1141页。

[207]《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调驻军折》，第1228 - 1232页。

[208]《满文奏折》五十五年九月十三日《理藩院奏报拉藏汗请颁法律遣员办事折》，第1140 - 1141页。

[209]《清圣祖实录》卷268五十五年闰三月己卯。

[210]见《满文奏折》，第1228 - 1232页。

[211]《国朝耄献类征初编》卷首93《外藩蒙古回部王公表传·青海厄鲁特部总传》云：五十六年，“靖逆将军富宁安谋策妄阿喇布坦遣兵赴唐古特，驰疏闻。上以里塘达赖喇嘛瑚毕勒罕事初定，拉藏汗或阴导准噶尔侵青海”。此一概述可谓有识。

[212]并见《国朝耄献类征初编》卷首93《外藩蒙古回部王公表传·青海厄鲁特部总传》。

[213]《汉文朱批奏折》第6册，五十四年八月初一日闽浙总督范时崇折中所引玄烨谕旨，第412页。

[214]《满文奏折》五十六年十一月二十八日《议政大臣苏努等奏为松潘等处调军及军需折》，议政大臣议奏：“青海会盟竣，若无事，俟额伦特奏后，酌情留兵数百，撤退余兵之处，再议奏。”朱批：“依议速行。年羹尧不可自省城轻举妄动。”第1272 - 1274页。

[215]《满文奏折》五十七年九月十三日《领侍卫内大臣海金等奏为赏赉青海贝勒等折》朱批，第1328 - 1329页。

[216]《国朝耄献类征初编》卷首93《外藩蒙古回部王公表传·青海厄鲁特部总传》云，青海与卫、藏、喀木“旧称唐古特四大部”。并见《圣武记》卷5《外藩·国朝抚绥西藏记上》。

[217]《满文奏折·敕谕策旺喇布坦交还拉藏汗妻子及被掠人财事》，第1526页，原件无年月日，据其内容应为五十七年七月之后。

[218]《满文奏折》五十八年正月初三日《和硕诚亲王胤祉奏为办理军务折》，第1350页。

[219]《清圣祖实录》卷277五十七年正月戊辰。

[220]《清圣祖实录》卷286五十八年十二月丙辰。

[221]《满文奏折》四十四年十二月二十六日《议政大臣俄费等奏报拉藏班禅等奏本内容折》，第399 - 404页。据稍后出访准噶尔的俄国人翁科尔斯基亦记载拉藏曾号为成吉思汗，见伯希和《卡尔梅克史评注》，中华书局1994年版，第63页。

[222]《满文奏折》五十七年六月十七日《领侍卫内大臣海金等奏报进剿策妄喇布坦计划折》，第1302 - 1304页。

[223]《满文奏折》六十二年（原文如此）二月十八日《公策旺诺尔布密奏青海台吉诺彦哈希哈等密札内情折》，第1523 - 1524页。

[224]据《松巴堪布青海史译注》，青海台吉随清军护送胡必尔汗入藏之后，深感蒙受清军统帅“轻视”，其成就“遭到贬低”，更因“固始汗王族的后裔一直占据着藏王的高位”，清军入藏后却背信弃义。“由于这些原因，羞耻的汗水洗刷着我们的脸，我们的心像被利箭穿透一般。我们埋藏下我们的仇恨，在西藏佛像前宣誓要举行反对汉地的暴乱”。

[225]《清圣祖实录》卷284五十八年四月乙巳。

[226]《满文奏折》五十五年正月十九日《理藩院奏请檄令察罕丹津将呼毕勒罕送往塔尔寺折》，第1080 - 1081页。

[227]《满文奏折》五十八年正月初三日《和硕诚亲王胤祉等奏为办理军务折》：“今大将军王前往西宁办理一应军务，率兵二三十万，即刻由三路进军。”第1350 - 1353页。另据同书《胤祯等奏索洛木驻军平定准噶尔备战情形折》，所谓“大将军王率三十余万兵”，乃“依圣主深谋，扬三十万军威，遣使明确晓谕（青海、准噶尔）”，第1379页，不过是玄烨的心理战。然此后清廷于青海、四川、云南征调大军进藏，却是事实。

[228]《清圣祖实录》卷277五十七年二月十三日壬辰。

准噶尔之役与玄烨的盛世心态

康熙五十四年玄烨兴师准噶尔，其真实意图并不在此而在青海，具体说即在控制青海里塘胡必尔汗。其时准噶尔面临俄罗斯、哈萨克、布鲁特诸国侵扰，无暇另辟战场与清廷作战。玄烨不采取控驭嘉峪关内线直至西宁这一更为实际的策略，却以两路大军远征西北，企图一举两得，既威胁准噶尔，同时震慑青海。欲完整地把握这场战争所呈现的特定形式与康熙朝后期政治核心任务之间的关系，势必要由事实层面进入到玄烨的思想与心理层面中进行剖析，本篇宗旨正在于此。

康熙朝准部之役最显著的特点，即清廷与准噶尔双方皆在巨大空间内驱遣兵马，却始终未曾进行真正激战。西北清军仅有两次“进剿”：一为五十六年秋的“三路袭击”，时准噶尔已派军偷袭西藏，故于东境坚壁清野，清军进抵乌鲁木齐城郊数日，无功而返；其二，五十九年为配合大军入藏，清军再度抵至乌鲁木齐而回，有征无战而据有辟展、吐鲁番。此后战争陷入停滞，准军欲收复吐鲁番而不能，清军亦无力再作深入。其间五十六年十一月，准军攻陷拉萨，出乎玄烨算度之外。此后玄烨摆出决战的姿态，重新增派兵力，战争性质与规模均发生变化，西藏成为玄烨用兵之重。五十九年九月，准军于清军抵藏之前撤离，清军“一矢不发，平定西藏”，^[1]西藏遂再度易手。八年间双方有如博弈，调动频繁，形势翻覆，却不见残子累累。策妄阿喇布坦避实就虚，出奇制胜，固可收效于一时；玄烨始则虚张声势以图侥幸，继而犹豫迟缓，却因能持久而终有所获。适见主导战争进程与结果的，并不完全取决于双方决策者之优劣，更在于两国实力差距。

康熙六十一年十一月清世宗胤禛继位，即命清军统帅胤禛回京，旋与准噶尔议和。雍正三年议定阿尔泰疆界，并从吐鲁番、巴里坤撤军，^[2]仍退守哈密。准噶尔最后失败，尚在三十年之后。然玄烨在世时，清

军已取得对青海、西藏的初步控制，为乾隆朝最后吞并准噶尔奠定了基础。清朝西部疆域格局之大变亦发端于此，影响清朝乃至中亚历史甚巨。^[3]

准部之役的意义如何，是一个价值判断问题，见仁见智，无法强求统一。历史研究是从事件的表相背后探索导向其进程的真实原因，为价值判断提供更多和更为可信的史实基础。而推进历史进程的动因，即包括统治者的主观思想与心理。本篇的具体任务为：

一、考察玄烨的用兵方略，西北两路清军的态势、兵员数量及军饷挽输，以见玄烨仓促弄兵；

二、分析玄烨汲汲臻于盛世的心态及其由以产生的国内环境，以见此役并非势所必然；

三、探讨形成玄烨凡事独断的政治体制及康熙后期君臣之间的疏离，以见玄烨独断与抉择的无所制约。至于隐然而又切实存在的满汉矛盾，亦略兼及。

一、西北清军的合击态势与剿抚兼施

康熙五十四年，清廷以两路大军分出巴里坤、科布多，耀兵于准噶尔东境，战争大有一触即发之势。但随后清军顿兵不进，对准噶尔不断诱降，并卑词乞援于俄罗斯。凡此皆可证玄烨兴起此役并无充分准备。

（一）两路大军合剿与噶斯口疏于驻防

玄烨用兵方略，大致沿袭当年征剿噶尔丹之故套而略加变化，即一面施压于准噶尔，同时阻断其与青海蒙古的联系。所不同者，噶尔丹以乌兰布通重创之余，残部仅数千人，且本土已落入策妄阿喇布坦之手，进退失据，终至败亡。而准噶尔之役，清廷以两路大军远出西北成合击之势：西路出嘉峪关外一千四百余里抵哈密以窥吐鲁番，另由哈密逾天山科舍图岭二百里至巴里坤以窥乌鲁木齐；北路更遥悬于阿尔泰山东麓之科布多。巴里坤距策妄阿喇布坦巢穴伊犁尚有三四千里之遥，而科布多越阿尔泰山至伊犁亦有二千余里，^[4]皆山川险阻，军行不易。总之，清军劳师远征，兵力不多于当年，而挽输之难，则不啻倍蓰。

1. 西北清军的态势与实际兵力

五十四年四月初，甘肃提督师懿德闻知哈密伯克告急，即命肃州总兵路振声率兵一千先赴哈密。四月中旬，朝廷议发西安满洲兵三千、总督标兵二千，甘肃提督标兵亦酌量派出，三处兵马俱于文到三日内启行。此为西路，初拟兵力八千人，统帅即西安将军席柱，以吏部尚书富宁安筹度粮饷。又以归化城右卫驻防满洲兵三千、并内蒙古察哈尔等地兵一千、鄂尔多斯兵二千、厄鲁特额附阿宝兵五百、归化城土默特两旗兵一千，共七千余人，形成北路军，统帅为右卫将军费扬古，以散秩大臣祁里德筹度粮饷。此外，西宁、四川松潘诸路“各令整备”。随又有所

谓“筹度三路进剿”，即于两路大军之外，“再若由噶斯路进兵一万，赴伊里河源，抵彼巢穴；由哈密、吐鲁番进兵一万；由喀尔喀进兵一万，如此三路进剿，料必成功”。以上方案均拟定于五十四年四月。^[5]而在实际进程中，清廷仅配备两路大军，其战略意图如下：

北路又称阿尔泰一路，以喀尔喀、归化城为基地，经翁金河、推河，越杭爱山西进抵达阿尔泰山东麓科布多。科布多以东至杭爱山西麓一带旷地，原属准噶尔游牧之所。噶尔丹败亡后，虽置为喀尔喀、准噶尔之间闲地，然清军于此建城设哨，阻止准噶尔渡越阿尔泰山梁。故此地带成为准噶尔与清廷边界争端之关键。^[6]杭爱山南要镇乌里雅苏台、察罕叟尔，则为清军驻防及储粮之所。

北路大军旨在封锁准噶尔从阿尔泰山与天山北路东犯喀尔喀。^[7]除上述归化城右卫满洲兵及内外蒙古兵之外，后又配备东北黑龙江满兵、打牲索伦、打虎儿各部共二千人。至征调喀尔喀蒙古各部兵员，初拟一万人，喀尔喀王公以“我等喀尔喀兵止一万，须合内地之兵，方可深入”，请与清廷合兵共四万人，两路大军并进，喀尔喀兵于七月起行。清军前线大臣祁里德以只须一万五千即可。商议中，玄烨已放弃当年进兵，“于明岁进兵时再行添发可也”。以费扬古与喀尔喀仍自成一路，不必与西路合剿。^[8]揆诸形势，由科布多越阿尔泰山北麓西进伊犁，艰险重重；若抵乌鲁木齐汇合西路军，亦有二千七百余里之遥；^[9]皆不可取。故清军北路止可作呼应防御之势。

西路又称巴尔坤一路，为清军精锐所在。其中西安驻防满洲兵，玄烨诩为“屡经对敌之兵，且人人怀报效之志，若策妄阿喇布坦来战，不论何地，制胜有余”。^[10]除上述肃州总兵、西安驻防满兵、川陕总督标兵、甘肃提督标兵之外，后又增派凉州、固原、宁夏绿旗兵各二千，配成足额一万二千名。^[11]五十五年初曾减至八千，拟明年补充至一万三千名。^[12]西路一线不仅为准噶尔进入嘉峪关之大路，亦为天山经由青海入藏的主要和便捷之路。^[13]控制此路，即可防止策妄阿喇布坦与青海蒙古、西藏连成一气。清军进讨虽或不足，固守则绰绰有余。清军于五十四年八月十八日进据巴尔坤。^[14]五十九年获得吐鲁番之前，哈密、巴尔坤即清军最前沿，以窥伺天山南北要道。

由于两路兵员时有变化，北路征调喀尔喀蒙古各部兵力又难以保证，故清军兵员总数难以确估。五十七年，玄烨于准军占领西藏之后大举增兵，据议政大臣议覆：“查将军傅尔丹处见有兵二万三千四百名”，“合计富宁安处所领之兵及今拨往之兵，通共一万七千二百有余名”。则西、北两路共四万人。傅尔丹掌管喀尔喀与科布多屯田及转输军粮，此二万三千似包含屯丁及随役。六十一年二月，前线大臣共议进剿事宜，协理将军阿喇^衮议由阿尔泰、巴里坤、吐鲁番三路各派一万五千人，则西路拟为三万人，西北两路合计四万五千人。然仅拟议之中，亦非实际兵额。当年五月富宁安疏奏：“见今巴尔库尔（即巴里坤）、吐鲁番、科舍图、俄隆吉等四处所有满洲、蒙古、绿旗官兵共二万一千一百名，计算随役，共三万三千四百九十名。自阿尔泰遣往官兵一万二千人，计算随役约二万五千名。”^[15]此为更为准确数据。是知不算随役，西北各路大军合计三万三千人，为五十七年之后玄烨大举增兵后其极至。加上噶斯口一路些微守军，总计西北前线总兵力不超过四万人。五十七年以前当少于此数。

2. 噶斯口疏于驻防原因之推测

清廷当初议定噶斯口一路以大军一万直抵伊犁，则纯属纸上谈兵。

前篇所述康熙五十六年玄烨闻知准军入藏，即判断其经由青海。而这一判断的其前提，必以准军沿天山南路东行，绕开西路清军及肃州、西宁一线的重兵布防，突破清军防御薄弱的青海西北要隘噶斯口。这一行军线路历史上确有先例，松巴堪布《青海史》述明末固始汗征伐西藏之前，由南疆塔里木盆地东行进入青海柴达木，则必经噶斯口。由此南下，可经青海西南的木鲁乌苏直入西藏。另据《明实录》万历二十年二月乙巳，天山回部勾引瓦剌攻袭游牧于青海湖东南莽刺、捏工二川的火落赤部，而未由明朝境内经过，亦必入噶斯口之后东行而至。噶斯口的战略地位既如此重要，玄烨又曾拟发大兵由此，则何以始终疏于防守？此于玄烨战略思考甚有关系，学者似未留意。

五十四年四月至六月间，清廷从西路军抽调满、汉兵各一千，派董大成率领前往噶斯口驻防。^[16]董到达后奏称：“臣于六月二十二日领兵

从肃州出嘉峪关，自嘉峪关至噶斯口三千余里。行至常马尔河，因山水暴发，所有运米牲口及兵丁所乘马匹多致伤损倒毙。今于八月十二日抵噶斯口。”经巡视又奏：“臣至噶斯口巡查，并无来往人迹。噶斯地方三面雪山，中有一线水草，皆系芦苇。其大路在得布特里地方，西南走藏，东南走青海西宁大通河，半月即到永固城，西北走柴旦木、吐鲁番等处，乃策妄阿喇布坦出入咽喉要路。”然玄烨已于前疏批示：“噶斯口路径甚窄，策妄阿喇布坦断不由彼行走。今正寒冷之时，著董大成将噶斯口迤内放火烧荒，领兵回赴肃州。”^[17]可知清军抵至噶斯口，非由西宁取途青海西向，乃从肃州出嘉峪关由西偏南而行，路途迂远。此前阿南达云一千七百里，董云三千余里，恐皆非确数。^[18]噶斯口为准噶尔东走青海之要隘，然地形险恶，供给不便，军队难以驻扎。后玄烨承认：“所遣噶思路兵，亦因粮不到撤回。”^[19]加之需由肃州抽调兵力，仅分兵二千，玄烨已觉“由哈密进发之兵稍觉单弱”。出于这些考虑，玄烨决定撤销噶斯口的驻防，令兵丁返回肃州。但不久玄烨又生疑虑，“撤回噶斯口驻扎之兵，倘策妄阿喇布坦闻知，发兵从噶斯路来袭我兵之后，亦未可定”，次年初令人前往侦探，却并未拨兵驻守。^[20]

五十四年、五十五年之际，玄烨得知青海蒙古左右翼台吉内讧，急令护军统领晏布率西安满洲兵一千入西宁，以西宁总兵官王以谦三千标兵预备，同时增派四川松潘驻军，防止青海右翼察罕丹津强行送里塘胡必尔汗入藏。然噶斯在青海西北，西宁在青海东北口内，隶属甘肃，两地相隔悬远；松潘更在四川，增兵西宁、松潘，实无助于加强噶斯口防御。五十五年闰三月，清廷将里塘胡必尔汗安顿于西宁甫毕，晏布即被派往哈密一路接替将军席柱。对噶斯口防御具有实际意义的，是仅留西安满洲兵五百驻守，同时以羁留于清朝的土尔扈特贝子阿喇布珠尔率所部五百人驻扎于噶斯通往柴达木之地察罕齐老图地方。^[21]意在防止准噶尔由噶斯东进西宁劫持胡必尔汗，而非如前议由噶斯出兵形成三路合剿准噶尔本土。

稍后，办理青海事务侍卫阿齐图疏言：“臣于六月初六日到察罕乌苏地方，据台吉达赖等言，察罕乌苏地方水草既好，地亦宽阔，宜于驻兵。若策妄阿喇布坦使人到青海，必由此路。若往西藏，必由察罕托灰之路。此两路设兵防守，则噶斯口以内更无可行之路。再，自噶斯口过

打布孙瀚海，有地名噶顺，可进色尔腾地方，此处亦当设兵防守。臣遣人往视噶斯口，果无可驻兵之处。今将兵分为四营驻扎察罕乌苏，令护军参领钦第由等领兵驻扎噶顺设汛防守。”^[22]噶斯地形险要，然无驻兵之所，与前董大成所奏相合。阿齐图由青海达赖台吉处得知，察罕乌苏乃策妄入青海必经之地，察罕托灰一地则为策妄入藏必经之地，皆当设兵防守。故知察罕乌苏、察罕托灰皆在噶斯口内。若准军入噶斯口，可道分两途，东向为察罕乌苏，南向为察罕托灰。又，噶斯以东，“柴达木之北伊逊察罕齐老图地方，乃直达安西沙州之路，为巴里坤军营之后户，关系最为紧要”。^[23]仅前述以土尔扈特阿喇布珠尔率本部五百人驻守，实过于单薄。故不论从防御准军入藏，或保护清军南路后方，噶斯一路皆非守不可之地。玄烨若真加重视其战略地位，至少应考虑阿齐图疏奏，于此数处加强设防，然仅报闻而已。

当年十月，策妄阿喇布坦以小股军队偷袭青海清军马匹，旋为清军驱逐。^[24]此事又引起玄烨不安，考虑增强噶斯驻防：“策妄喇布坦甚为诡诈，谄练征战，知我军在巴里坤、阿尔泰一带防守严密，探知噶斯一带我军力单，欲由噶斯大举来犯青海，以克西边，亦未可知，我不可不预为防备。是以朕意派西安满洲兵、总督督标营兵二千名，著署理西安将军事务总督额伦特带往西宁预备。如此，策妄喇布坦果由噶斯路大举来犯青海，以克西边，则我西宁预备兵与青海左翼台吉等会合，提督康泰率四川兵与贝勒察干丹津右翼台吉等会合，两路协守，策妄喇布坦能大举来犯耶？”^[25]此次重新布防噶斯口，不再如前从肃州抽调兵丁，而改由西宁派往。然噶斯口与西宁相隔数千里，仅西宁至察罕乌苏单程即需四十日，一旦有警，赴援何及？

五十六年初，清廷决定再增西安满洲兵二千，西宁标兵一千，合原驻守一千共四千，“分为两班，更换行走。换班时令兵丁各带口粮，以省挽运之费”。将一年春、冬二季更番改为“一年一调”，实则驻守仍二千人。且仅驻扎察罕乌苏一地，而放弃对入藏要害察罕托灰的防守。^[26]另据五十七年二月西宁总兵官王以谦疏言：“往噶斯换班兵丁，在镇标所属内派往，实属不敷。”^[27]三月，侍卫色楞、总督额伦特及策旺诺尔布俱在西宁，分别奏请率兵入藏，议政大臣议覆时，即顾虑噶斯路阿齐图率兵丁一千入藏，所剩兵丁仅一千，而“噶顺、古木二处地方无兵驻

扎”。担心策妄“侦知我军欲取西藏，或从噶斯一路潜有兵来”。^[28]以上皆可证清军于青海西北噶斯防守甚疏。

五十六年玄烨闻知准噶尔军偷袭西藏，之所以认定经由青海，即因确有准军通过噶斯而南折察罕托灰入藏的可能。问题是，玄烨既知噶斯口为准噶尔入藏必经之地，何以又疏忽若此？以客观而言，噶斯口一带险要荒僻，距离西宁遥远，供给困难；青海西北其他地方亦“无水草”，难以驻军，^[29]无法构成纵深防线。玄烨后来承认“噶斯等处实为难行”，^[30]恰又说明此前玄烨始终抱有侥幸，不相信准军真敢由噶斯入藏。五十七年以前，不仅噶斯口未加重视，即西宁、四川亦无重兵。清廷于青海设置驿站，则在胤禛出征之后的五十八年。^[31]正因如此，玄烨一旦闻知准军进藏，又坚持准军必经由噶斯先入青海。这种矛盾心理，反映玄烨已隐约意识到自己失策，且觉察出战线过于广阔，清军兵力有所不敷。而一个不可忽视的事实是，五十七年之前，玄烨一直未曾动用京师八旗禁旅以及其他地区的驻防八旗和绿营兵。

五十五年准噶尔由色拉袭青海，掠台吉罗卜藏、丹济卜等牧畜，复谋盗噶斯口官军驼马。玄烨以“准噶尔侦噶斯口兵势稍弱，前来侵扰青海，不可不严备之。着西安兵会青海左翼，四川督标兵会青海右翼，协力防御”。^[32]简言之，依赖青海右翼台吉配合清军防御噶斯口以内，而噶斯以外至嘉峪关、哈密，则依赖青海左翼台吉，以阻止准噶尔侵入青海。^[33]而其所以如此，即在于虚矫和侥幸心理始终支配着玄烨，使其过分相信西北清军的威慑作用并低估策妄阿喇布坦的反击。玄烨的如意算盘是，清军耀兵于准部东境，策妄当无暇分拨大兵于噶斯一路；即或冒险进入青海，遭青海蒙古和西宁、松潘清军夹攻，亦难站稳脚跟；而准军一旦在青海或西藏陷入苦战，清军即可掌握西北方面的战争主动权，甚至长驱直入。故准军潜入青海的隐忧，看来玄烨似尽量驱除于意识之外，并未转为实际部署。

玄烨的一厢情愿，使西北清军陷入一种莫名其妙的境地：两路大军悬于准噶尔东境，深入进剿，苦兵力装备不足，并无绝对把握；若仅为防御计，则又何必劳师远征？大军既远出西北，则防御噶斯一路，又只得寄托于并不放心的青海台吉。清军战线漫长，挽输困难，准噶尔则以逸待劳，双方实已主客易势。准噶尔“每一部落有千五百户，约共三万

人。自和朔特、图尔古特、辉特、杜尔伯特台吉属人外，策妄阿拉布坦十四部落之人”。^[34]是知仅准噶尔一部即四五十万人，兵力不下四万。

^[35]欲剿灭准噶尔，谈何容易！此皆玄烨所悉知。

而玄烨所以不惜空糜粮饷，耀兵边境，实寄希望于准噶尔受到俄罗斯、哈萨克等国压力，断无出军与清军相抗之可能；相持之下，或生内乱，清军则取乱侮亡，至少可以迫使其订立城下之盟。在玄烨看来，只要清军不冒险深入，不过分逼迫准噶尔使之与清军一拼死活，此役都将有赢无输；所以，放弃噶斯口一处驻防，其实并无实际风险；由此又可以反过来解释玄烨何以不令西北两路大军先声夺人，速战速决。

（二）诱降准噶尔与乞援俄罗斯

战事初起，玄烨视之甚易。五十四年三月，准军游骑侵扰哈密旋即撤去。四月中旬，玄烨闻驻守哈密游击潘至善以二百兵丁击败准军二千，即敕令喀尔喀泽卜尊丹巴劝谕准噶尔投降，“速遣使至皇帝前跪请伏罪”。随又得知肃州总兵路振声所率前锋距哈密尚百余里，“策妄阿喇布坦兵闻信，已于（四月）初七日遁去”。^[36]仅些许小胜，后来玄烨屡加宣扬，意在表明准军不堪一击。

五月，前方俘虏供词更加强了玄烨的自信。准部俘虏满济供称：“其（策妄）征赋俱无定规，凡有所需，一切向属下敛取，人皆疲敝。自和朔特、图尔古特、辉特、杜尔伯特台吉属人外，策妄阿拉布坦十四部落之人无不怨之。去年雪深三尺余，其所居伊里等地方牲畜尽毙。其子往攻安箭地方之布鲁特，被杀者五百人，回时又多染疾而死。再我图尔古特万余人俱愁苦度日，各有恋土之心，常思乘变奔回本地，或来归天朝。”^[37]满济乃土尔扈特阿玉奇汗之子三济扎布属人。三济扎布与父有隙，携万人投准噶尔，策妄阿喇布坦将其驱逐，而扣留其属人。满济供词真伪如何，自当审慎再三。可惜玄烨侥幸之心太重，亲自审问后，竟信以为真，认为准噶尔既遭困境，一旦清军相临，势必内讧加剧，向清廷乞降。于是踌躇满志，当即准备一份招降敕书，并示之于议政大臣，声称“今观满济所言，策妄阿喇布坦情势，与朕所预料者相合。乘彼人马疲弱之时，应两路兴兵扼要驻扎，遣使往谕”。“今问其言，朕胸有成

竹”。^[38]敕书虚矫狂妄，不啻最后通牒。摘录如下：

今尔无故领兵二千侵我哈密，为我兵二百人所败而遁。今我兵已四路云集，断难中止。从前尔虽狂妄启奏，朕为天下主，无不宽容。况尔曾奏云“令我等喀尔喀、厄鲁特、青海之众皆复旧业，以安人众”。尔今可令和朔特、图尔古特、辉特之人俱回原处，与伊兄弟完聚；其在我处之辉特，朕亦令回原处完聚，于阿拉克山居住。拉藏汗之子，尔可速送还拉藏。尔只领准噶尔之众，僻在额尔齐斯居住则已。再，前给尔准噶尔之众，本我所应有之人，彼等亦不愿属尔处。尔之人心离异，各为身计。尔常自以为强，可亲身前来会盟定议。……今何无端食言，侵我哈密？若不来会盟，断无了期。^[39]

宣战理由，仍不过哈密一事。玄烨则漫天要价，令策妄阿喇布坦放弃厄鲁特各部盟主，仅为一部之长，且收拾厄鲁特人偏居于阿尔泰山以内额尔齐斯河一带，此外蒙古各部均当臣属于清廷。“前来会盟”云者，即与清廷订立城下之盟也。至于厄鲁特蒙古各部的传统联系与游牧疆域，以及准噶尔谋求统一蒙古各部的诉求，对玄烨及其后继者而言，则意味满蒙联盟解体，根本无考虑之余地。策妄阿喇布坦必须服从清廷的要求，否则即被置于不愿天下安宁的境地，此即玄烨的准则。玄烨自恃国富兵强，故肆言无忌，处处挑衅恐吓：“我兵已四路云集，断难中止”，“断无了期”，“朕必亲征，或令王大臣等领兵直抵尔巢穴”。又可留意者，玄烨既将此敕谕遍示群臣，则意在表明抓住哈密一事出兵准噶尔的果断英明，策妄阿喇布坦既不足灭，清廷进兵的决心自然不会动摇。这样一来，玄烨就将自己推到一个不能转圜的境地，一旦准噶尔不肯投降，玄烨即无法收手，必须将战争进行到底。

而更不可忽视的是，五月下旬玄烨派图理琛通告俄罗斯边境头目，“令其加意防守边界，如有策妄阿喇布坦之人投向尔处，即宜收留”。^[40]图理琛六月间再次派往俄罗斯边境，《异域录》下卷详载其事：“四月初旬，恳请随驾避暑效力，前往热河。值征剿逆寇策旺拉布坦有事之际，兵部臣具疏题请调补兵部员外郎，办理军务。又特旨差往俄

罗斯国界二次焉。时夏六月，因大兵四路进剿逆寇，令余晓谕俄罗斯国，特旨遣往。”图理琛至楚库柏兴地方，致书于俄西伯利亚总督加加林，其辞如下：

尔国与厄鲁特人迥异，秉心诚实，系礼义之邦。我至圣大皇帝深为嘉悦。

剿灭噶尔丹之后，其准噶尔部落人民，应属我国。大皇帝明知不纳，听其在彼，以遂其生计。虽洞悉策旺拉布坦势力凋敝，穷迫已极，我大皇帝不忍征伐，蒙育至今。

策旺拉布坦赋性奸伪，背恩寡信，盖其天性使然，终莫能悛。即今言之，尔国之塔喇斯科及托穆斯科边陲地方居住之巴尔巴忒并塔塔拉人等，归附尔国已久，彼犹勒取贡物；其已归附尔国之货通人等，彼复屡次遣使索取；又邀夺尔国贸易之人，羁留数月。（略）至于盐场屯兵，狂悖妄举诸事，其不道无知，昭然可见矣。

近者策旺拉布坦不自量力，不度其丑类罹灰烬之祸，乃敢潜遣贼众，侵我边隅回子所居之哈密地方。（略）我大皇帝特旨酌调边兵，并派喀尔喀兵，现今声罪致讨。如策旺拉布坦部下有流窜逃亡者，令尔边境之人即行收纳，我国并不讨取。（略）其收纳策旺拉布坦逃亡之事，当深为留意。

须知，此并非外国使臣的报告或推测，而是清廷官员的自供，故尤其值得注意。

若说三年前图理琛土尔扈特之行意图尚有模糊之处，而准部之役发动之后图理琛再次前往俄方边境，则将玄烨的目的暴露无遗：

其一，图理琛向俄方传达玄烨信心十足，以为准噶尔将在清军进逼下迅速瓦解，故而提醒俄方收纳准噶尔逃人，是明告俄方将在清廷与准噶尔的冲突中获取实利。此固属一种外交手腕，目的在于引诱俄方对清

廷发动此次战争的支持，却清楚地反映了玄烨的立场与态度。众所悉知，根据此前中俄尼布楚条约，双方不得接纳彼此逃人。^[41]此际玄烨允许俄方收留准噶尔逃人，则不仅取悦俄方，更说明清廷未将准噶尔视为境内属夷，实以外夷待之。

其二，对于准噶尔与俄罗斯边界属民、商人之争端，则完全站在俄方立场。所谓“盐场屯兵”一事，当指准噶尔人于斋桑泊或亚梅什湖一带布防，以抵御俄罗斯入侵，玄烨则指责为“狂悖妄举”。为争取“礼义之邦”俄罗斯对准噶尔施压，可谓不择手段。直至五十九年，清军已将准军驱逐出西藏，准备进攻准噶尔本土时，玄烨仍未放弃寻求俄罗斯方面的支持。^[42]后人谓清廷对于准噶尔的征伐是克服分裂主义、维护国家主权统一，与历史实情颇不相符。

玄烨既大张声势，以为胜券在握，即应积极推进，方能予准部以更大压力。然而事实却非如此。五十四年六月初，前方统帅席柱、富宁安拟于七月出哈密进剿吐鲁番时，玄烨却以“九月间方取吐鲁番，则时值冬令，且伊地方太近”，决定“不如仍照原议，明年前进为当”。旋谕示议政大臣“今年未便进兵”。此距敕令准噶尔投降仅过两月。迨九月得知策妄阿喇布坦准备西征哈萨克，不来哈密，玄烨又出大言：“今大兵见于巴尔库尔一路、阿尔泰一路整备，正欲策妄阿喇布坦前来。”^[43]言辞豪迈，却仍未乘机进攻。

更令人奇怪的是，玄烨派遣使臣赴准噶尔时的态度。五十五年三月，上年派往敕谕策妄归降的使臣回到北京，同来的尚有策妄阿喇布坦派往喀尔喀哲卜尊丹巴处的使臣。《实录》载玄烨亲询其事：

朕询问策妄阿喇布坦情形，皆已悉知。策妄阿喇布坦乃巨猾奸诡之人，甚属无耻，以朕之“使臣非系使臣，旨意非系谕旨，是部文”等语。^[44]

《满文奏折》所记玄烨之言更详：

据策妄阿喇布坦奏，恳遣使一贤能大员等语。伊并未认错。伊不遣使臣，若我等遣大员，甚属不合。克什图、保柱出使策妄阿喇布坦处所已经数次，倘授伊等大衔遣往，即系大员矣。（略）书谕旨时，令克什图、保柱等面看缮写。伊等若言此不可，朕随改之，再明示诸大臣。[45]

策妄以清廷所遣非使臣，敕谕系部文，显然以清廷非正式谈判而拒绝接待，清廷使臣多次碰壁而回。玄烨有失体面，又不甘心尽依对方之意改派更高级别官员，仅对克什图授之以大衔重新前往。所云“伊并未认错”，即策妄阿喇布坦不肯以侵扰哈密为非，则仍坚持哈密为其旧属；准噶尔“不遣使臣”，与清廷使臣往来“已经数次”，恰成鲜明对比，反映策妄阿喇布坦态度强硬，要求双方以平等姿态对话，于清廷恫吓招降无动于衷。[46]

按玄烨原先的架势，本该即刻大举进剿，以示天威，岂料玄烨前倨而后恭，竟完全遵从策妄阿喇布坦的要求。改写谕旨时，令出使二臣“面看缮写，伊等若言此不可，朕随改之”。可见，玄烨唯恐触怒策妄阿喇布坦，不肯接纳使臣开读谕旨，自己无法下台，故一改昔日骄狂，不惜屈尊听从使臣之言，尽量使谕旨写得得体。

玄烨之所以迁就准噶尔，实以当年无法进兵。据议政大臣议覆：

策妄阿喇布坦系巨猾奸诡之人，今仍遣使前往颁示谕旨。伊若怙恶不悛，则现今阿尔泰、巴尔库尔两路大兵俱已齐备，应于明年草发时进剿。

再，策妄阿喇布坦现行文与泽卜尊丹巴胡土克图，应令泽卜尊丹巴胡土克图给与回文，仍差楚杨托音带去。策妄阿喇布坦向喀尔喀台吉扎穆巴拉极力修好，又唆调喀尔喀等，应令喀尔喀汗王等给与回文，仍差楚杨托音带去。

现今两路军前粮米甚属充裕，应行文都统图思海、尚书富宁安等，从容运送。

得旨：依议。着护军统领晏布前往代将军席柱。^[47]

其实，此时清军兵员粮草远说不上充裕，巴尔坤一路尚需更易统帅；同时，喀尔喀蒙古受到策妄蛊惑，态度暧昧不明。总之西北清军两路合剿一时难以兑现，故而早早决定推迟至下年。此即玄烨何以在使臣屡遭策妄拒绝之后，乃不惜降低姿态遣使至准噶尔的真实原因。

然而克什图再次蒙羞而返。策妄阿喇布坦“拒纳使臣科西图（即克什图）、保柱等人，詈骂遣回”，“并抢去衣物，俾我使臣徒步赤身而归。此乃前所未有”。^[48]策妄阿喇布坦拒绝清廷招降，使玄烨难堪至极，但又进退维谷：就此罢手，则当初豪言犹在众耳；而贸然深入，一旦失利，玄烨权威即将受到质疑，故又不敢轻易涉险。战事不到一年，玄烨即云“今泽旺阿喇布坦力亦不弱”，^[49]“策妄阿喇布坦甚为诡诈，谄练征战”。^[50]玄烨苦恼的是不知策妄阿喇布坦意图何在，究竟于何处用兵。五十五年准军偷袭青海一带军营马匹，即令清廷风声鹤唳。不过，玄烨表面仍充满夸诞掩饰之辞：“泽旺阿喇布坦如此小丑，何用朕亲征？”准噶尔“乃极小之国”，^[51]“策妄阿喇布坦无知蠢动，侵扰我哈密，应发大兵即行殄灭，但朕好生为念，不忍骤加剿除”。^[52]实则清军年年推迟进剿，空糜粮饷，皆玄烨仓促兴兵所致。

（三）西北清军的运输供给与五十六年“三路进剿”

清廷之所以一时不能动用更多的兵力深入进剿准噶尔，确有多种因素困扰着玄烨，而前线转输之难首当其冲，这也反映出玄烨举事轻率。

1．西北两路的内外线转输

玄烨有亲征噶尔丹前车之鉴，战争伊始便重视挽运粮饷：“今欲用兵，兵非不敷，但虑路远，运饷殊难。诚能挽输无误，令全军得至策妄阿喇布坦之地，朕心始慰。”^[53]

要想对清军挽输之难有更为清晰的了解，先当确认前线清军的粮食需要。据五十四年六月议覆，南路军除官员口粮另行配备之外，兵丁随役“总计有二万人，按每人每月给发口粮二斗计算，每月需粮四千石”。^[54]而前引六十年富宁安疏言，“南路官兵及随役，共三万三千四百九十名，每月需粮六千六百九十余石。自阿尔泰遣往官兵一万二千名，计算随役约二万五千名，每月需粮五千石”。依此，包括士兵与夫役，平均每人每月消费粮0.2石，每年2.4石。此时两路大军士兵并夫役共约六万人，合计一年共需粮十四万余石。其运输费用，即使以最低估计的南路运费每石三十两通算，^[55]一年即需四百三十万余两。依此推理，准部之役前后八年，仅西北两路粮食运输费用一项，总计当超过三千万两。

清军粮饷转输工程巨大，分为内线与外线两部分。先述外线。

西路由西北重镇肃州出嘉峪关至哈密、巴里坤，即河西走廊故道。运输工具除马骡、骆驼之外，又从山西、陕西征调小车三千辆，每辆用夫三名，共计九千人；从嘉峪关至哈密设置十二站，每站二百五十辆，陆续递运。从哈密至巴里坤共设六站台，由两处兵丁用骆驼递送。肃州至巴里坤一千六百五十余里，^[56]以日程计，五十四年富宁安曾率头队兵丁从肃州至巴尔坤，将近二十天，^[57]挽输粮刍当费时更多。

清廷最初拟西路军粮使用甘州储存和就地采买，并庄浪、西宁、巩昌三地旧储粟米尚有四万石，先以三万石运往甘州，以为无需邻省协运，足供大军支用，^[58]再经沿途驿递大路可直抵哈密。依上引富宁安所奏，一万二千人月费米五千石，则一年需六万石。即使甘肃各地储粮不虚，四万石亦仅供南路军支撑大半年，之后即需于内地采买转输。^[59]战争头两年，西路军发生粮草军马不济，主要原因在准备不足。

经玄烨大力整饬，运输状况似颇有好转。五十六年玄烨驳斥刘荫枢云：“渠雪深三四尺，米粮难运，水草缺乏。今粮亦运到，马亦甚肥。”^[60]五十八年富宁安疏奏：“自哈密至巴里坤，今已成通衢。”^[61]看来西路外线挽输渠道甚是通畅，问题在于内线供应能否源源不绝。

北路运输之难，较南路尤有过之。揆诸史籍，拟循玄烨亲征噶尔丹所辟线路，由归化城附近粮储基地湖滩河朔为起点，度越漠北向西北，经翁金河至推河，共设七十台站；^[62]然后再向西，经乌里雅苏台、察

罕斐尔抵科布多。

五十四年六月，拟两年内从湖滩河朔运送细米二万四千石至前线驻兵之处，所需骡马三万匹，分别于直隶、山西、山东、河南四省采买。随后玄烨恐届冬骡马不耐严寒，供给不继：“现今运米一事，朕甚为踌躇。近日直隶、河南巡抚奏称，牲口已如数起解；又称因雨水过多，恐泥泞不能即到等语。看来今岁雨水实大。此项牲口到湖滩河朔定疲瘦不堪。且前去路远，必值沍寒之时，迨回时更属岁暮严寒，人与牲口不惯受冷，必致伤损。满洲、索伦、蒙古兵粮若能节用支持到明年五月，则今岁预备齐毕，来春青草一发，运米前往，于计为得也”。于是议增买骆驼三千只，保证冬运。现有官驼仅一千只，所缺二千只令在口外蒙古地区采买。随后骆驼数量大增，令于内蒙古蒿齐忒、苏尼特等旗各买四千只，至冬又令喀尔喀左翼车臣汗协济六千只。^[63]三只马骡和万余匹骆驼，运夫及护送兵丁亦当不止十万人。如此庞大的运输队伍往来于数千里草原戈壁，可谓空前奇观。

五十六年十月，负责阿尔泰一路的兵部左侍郎李先复回京复命：“臣等向未至口外，初以为难。今二年运米往返六次，处处悉得水草，始知其易。”玄烨甚是得意，曰：“口外路径，未经者辄谓其难。伊等运米两年，便知其易。明年若再运米，益不啻轻车熟路矣。”^[64]两年内往返六次，则北路运输似通行无阻。五十五年初，玄烨云：“喀尔喀一路都统穆赛（接替费扬古）等所统之兵，俱系满洲、蒙古熟练之人，并无粮餉不足等事。”^[65]

五十八年十月，督理军饷侍郎敦稗言：“臣等于康熙五十六年八月中，收都统图思海等先后运到米三万五百石。已散给官兵一万七千二百五十余石，存米一万三千二百四十余石，足支八月。”^[66]都统图思海掌管喀尔喀一路挽输，仅指北路而言。此时奏报五十六年运至米石，则两年内未有继运可知。五十六年八月得米，至此已两年又两月，而只散给官兵一万七千余石，是知此前发兵必随军带有口粮。^[67]云所余一万三千余石足支八月，则每月为一千六百五十余石。仍以每人每月消费0.2石计，所供给的军队人数当为八千人。待北路军增至二万三千人，若运输规模不变，则三分之二的军士不能依赖转输供给。北路军多由蒙古各部组成，必以牲畜或屯田所获青稞为补充。

塞外漠北大规模运输，必赖国内转输为保证。

湖滩河朔作为北方粮储基地，形成于征剿噶尔丹时期。此前清廷为安辑内蒙古，多储粮归化城。康熙二十七年，噶尔丹东侵，喀尔喀部众迁徙清朝汛界，玄烨即命以“所运归化城米粮均散赈济”。随后喀尔喀溃败南逃，清廷于“口上积粮，特为众蒙古计”。乃以喜峰口、张家口、古北口、独石口、张家口、杀虎口储粮施赈。^[68]同时，清廷准备迎击噶尔丹，又从五口加紧修筑驿道，设置驿站，分别通往“边外蒙古地方”，即科尔沁、乌朱穆秦、蒿齐忒、归化城、鄂尔多斯诸部，而粮草集中贮存归化城。湖滩河朔地处归化城西南百余里，有河道与黄河相连，^[69]地理位置和条件更为优越。三十一年，玄烨为解决宁夏运米西安的困难，发现此道，^[70]故湖滩河朔迅速发展成供给北方的粮储基地。^[71]后来征剿噶尔丹，玄烨中路大军粮草供应不绝即赖此。于成龙供给费扬古西路军，亦从湖滩河朔起运。^[72]或担心出征中路军行粮殆尽，玄烨曰：“如粮尽，则取湖滩河朔之米，何虑之有？”^[73]足见湖滩河朔贮积充实。五十四年准部之役前一月，内蒙及喀尔喀蒙古等十四旗受灾，喀尔喀五旗即由“湖滩河朔存仓米石散给”。^[74]湖滩河朔储粮，当由大同及上述长城五口转输，^[75]而其夫车、驼只供给，则由大同。^[76]准部之役兴起，北路大军供给即全赖湖滩河朔。

西路内线，甘肃所属西宁、兰州、临洮、巩昌、庄浪皆储粮之地。^[77]挽输线路有两途：北面为山西大同至宁夏保德州、花马池及甘肃肃州、凉州、西宁、庄浪、兰州驿道，此线路亦始于平定噶尔丹之役；而主要运输线路起点在西安，由河西走廊运至甘肃。而陕西粮产不丰，米粮储备依赖河南，其次为湖广襄阳。如何将内省之米运往西安积贮，自来备受玄烨关注。

玄烨以多路挽输接济陕西的设想，始于康熙三十年赈济陕西大旱。其中从归化城、湖滩河朔水运至陕，道远劳苦，至三十二年即予放弃。^[78]同时，玄烨又“命江南、湖广三十万余石米送至潼关、蒲州等地预备，故陕西之民断然无妨”。^[79]起先试图从河南逆黄河而上，并由汉水上游襄阳以水陆转输。两条路线均困难异常，而“黄河上自三门而下，建瓴之势如同奔马”，逆水挽运尤为艰险。督办各臣竭尽全力，却得不偿失。玄烨亦承认：“此事无益之处，朕早已知之。”^[80]四十三年，玄烨又

空发奇想，^[81]命豫、山、陕三省抚臣及四川总督分别考察汴河、汾河、渭河及三门峡砥柱，^[82]其中关键又在由豫至陕的黄河段逆流而上。四十三年经各省督抚会勘合疏，以为“溜急滩多，行舟艰难”，仍请陆运豫省漕粮，^[83]玄烨的得意之笔只能束之高阁。五十九年七月，再次命漕督施世纶前往勘察河南至陕西河道挽运，并协同川陕总督鄂海办理粮饷。^[84]此时正值西藏平定，大军云集西北，下一步即欲进剿准噶尔。故玄烨不惜代价，坚持增添黄河水道转输豫省漕粮，^[85]但仍无成效。次年五月，户部等衙门议覆漕运总督施世纶疏言，以原先河南所运米十万石所剩无几，拟再由河南、湖广各运十万石至陕。^[86]可知陕西之米，主要仍由陆运。

然而中国北方均非产粮大省，河南漕粮长期采买他省，列入漕粮七省名不副实。清初漕粮每年四百万石，匪独为京师命脉，实兼作北方边储之后备，明显含有战争经济的意味。各省征收地丁钱粮，首先保证漕粮足额，^[87]非特恩不予蠲免。漕运条例森严，犯者无赦。时人议论“粮运之费，每年治理河工，修造船只，雇募水手纤夫，一切官役俸工，论者谓约粮一石当费银六两余而后达仓。凡官禄兵粮皆取于此”。^[88]三十年大学士议奏：“臣等会同户部确查米数，现今仓内储米七百八十万石有奇，足供三年给放。”^[89]据此，则每年京师八旗官民所需二百六十七万石，每年剩余达一百三四十万石之多。北方诸省受灾民众往往就食京师，^[90]八旗兵丁亦多以份粮放卖，原因即漕粮定额超过京师实际需求，可知漕运亦在为经略北方。准部之役一年之后，玄烨曾云：“京师所赖者，山东、河南之麦。此两省俱通水路，不知一年贩来几何？”^[91]每年漕粮已多有余存，犹需山东、河南之麦，即因京师实为北方粮食转运枢纽。准部之役一经发动，清廷国家机器便开始加速运转起来。

2. 前线清军的困难

西北两路大军挽输之难，是一个不争的事实，但如何估价这种困难的意义，是否可以将清军一直不能取得进展的根本原因归结于此，则另当别论。

众所习知，康熙中期经营东北，驿站由吉林乌喇一直延伸至数千里

之外墨尔根、黑龙江城，又从宁古塔北向拓展至白都讷、齐齐哈尔，^[92]筑城驻军，运输不绝。康熙末年广东、福建灾荒，朝廷有能力在南方大规模越省运米赈济。尽管西北戈壁沙漠，路途遥远，然而康熙朝准部之役，数万清军毕竟支撑八年之久。有鉴于此，即知玄烨若能未雨绸缪，周密实施，挽输虽难，非不能至。前引清廷君臣的言论，也能证明这一点。

战事之初玄烨虽知“运饷殊难”，然而虚矫的心态又使其低估这场战争的困难。玄烨曾夸口：“今若三路进兵，或即行进剿；或前逼近彼处，遣使招降。”“度今所用钱粮，最多不过三四百万可以足用。着户部动支正帑运送。”并先将盐课银四五十万两解送陕甘。^[93]据前文估算，所谓三四百万两可以足用，只能是指一年的挽运之费，绝非全部军费开支。而且这一数字并不像国外学者估计的那样严重，仅较山西省一年地丁钱粮略多，约相当于康熙朝一年赋税总额十分之一，而当时户部库银亦超出此十倍有余。而值得我们注意的是，玄烨以为区区三四百万即可敷衍，其意必以为清军马到成功，全然未曾预料战事将迁延不决。

战事启动仅过半年，至五十四年年底，玄烨即忧心忡忡谓大臣曰：“用兵之际，运粮果系要紧。马毙则粮误，粮误则人必至于死。近解巴尔库尔处之一千二百匹马，死者八百有余，以致误事。所遣噶思路兵，亦因粮不到撤回。此即明证也。今泽旺阿喇布坦力亦不弱，不可不及。”^[94]当年未能进军，实因粮饷难继。^[95]

次年初，玄烨坦言：“去年驻防哈密二百名兵战败策妄阿喇布坦时，众大臣俱欲进兵。如果彼时即行进兵，路途遥远，米粮焉能接济？现在驻扎，食用米粮尚不能接续，若彼时即行进剿，不知作何景况矣。”^[96]这番话绝不能视为玄烨的见识高人一筹。“众大臣俱欲进兵”，适暴露当初在玄烨的鼓吹下，几乎所有的臣僚都误解了玄烨兴兵的真实意图。玄烨令清军积极开赴前线，耀兵准噶尔边境，不过静观待变，并非真欲以区区数万之众与准噶尔生死相搏。不料准噶尔并未如玄烨所期，立即屈服于清军的威慑。于是下一步如何进行，玄烨一时尚无算度，故数万大军孤悬境外，进退两难，也就自在情理之中了。

一年之后，清军粮饷不足、军马短缺、器械朽坏，种种弊端暴露无

遗。南路统帅席柱的撤职，实为玄烨之替罪羊。玄烨起初认为“米粮不能运至，皆由水草不足之故”。而今年不能进兵，乃因席柱未能通盘筹划，无将领之才，且所率军士“尚未熟练”。“将军席柱缺少兵丁盔甲器械，倒毙马匹一万四千有余”。陕西巡抚鄂海揭露“巴尔库尔留驻兵丁账房、衣帽等物俱已破坏”，^[97]经审理皆实。“所率满洲、绿旗全军内，无甲胄者有八千余人。查看兵丁之马匹，共缺少一万四千四百六十匹”。加上“屯田所需牲畜、田器、籽粒不即行料理备办，管辖官兵之员不行加意遴选”，席柱以此拟绞。^[98]

玄烨将责任全部推到席柱身上，云其“任都统时，放官及放披甲、拨什库，混索贿赂。此处朕并不知。及为西安将军，受贿贪滥不堪”。由是感叹“今旧人俱尽”，“昔年所用武大臣迩来俱尽”。痛斥前线将领“不谙事体，琐屑侵剋，不能约束兵丁，兵丁全无畏惧，法度大为废弛”；或有“不顾品行，声名不堪”。^[99]玄烨之言，无非掩饰自己仓促兴兵，以致军需不济之责。

撤换统帅，并不能改变军队现状。不仅前线，西安驻防满洲兵情况也同样堪忧。据前往西安的总督额伦特奏报：“查得西安原有驻防额定马甲兵共计七千人，每马甲兵配备马各三匹，甲胄一应军械皆齐备。今奴才抵达之后，查得除出征之三千三百披甲外，留守之三千七百披甲，共计欠马五千一百六十八匹，甚至甲胄、军械等项亦不齐全。”^[100]这显然不能归咎于席柱等辈的贪腐无能。

此时玄烨总算清醒过来，为鼓舞前方士气，一面补充马匹粮草，一面免除绿营兵丁出征所借款项，使南路军能“秋毫无犯”。^[101]同时又将进兵推至两年之后。“朕综理军务年久，经历甚多，且曾亲统大兵安定边塞。众议欲于明岁进兵，又虑路远，粮米难运，其见不可谓非。但大兵进剿，策妄阿喇布坦势不能当，必致逃避。明年着暂停进兵，加意耕种，将粮饷马匹预备整齐，后年再行进兵”。^[102]玄烨此类自相矛盾的言说甚多，反映出当战事实际进程与其预想不符时多少有些无所适从。玄烨当然不能承认自己轻率失当。然据《起居注》五十五年十月十二日所载上谕，“朕劳心政治，从前微有怔忡，久已痊愈。今年朕于口外水土好处调养，朕躬较往年甚属康健，在外并无他恙。近日又微觉发动”。足见玄烨内心烦躁不安，其根由即在前方大军的窘境。“两路军兵驻扎边塞二

三年矣，劳苦殊甚，衣服亦将损敝，朕深加轸念”。^[103]

3．三路进剿和玄烨的心理刺激

大举劳师进入第三年，没有一场胜利是说不过去的。哪怕仅仅取得一场表面上的胜利，对于玄烨都将是极大安慰。

自玄烨兴师以来，策妄阿喇布坦一直未与清军正面交锋。据《实录》、《方略》，准军只有两次小股部队偷袭。其一为五十四年五月，准军派兵至哈密城北。应哈密佐领色珀尔之请，清军前方总兵移驻于此，此后便长期不见动静。其二是五十五年十月间在青海噶斯口一带清军马场偷盗马匹，旋为驻守清军击退，遁走时执青海台吉罗卜藏丹济布而去。^[104]随后青海方面又“无事无息”。^[105]显然，准军这两次骚扰都带有试探虚实的性质。次年，策妄阿喇布坦避开清军正面防线，派策零敦多布率军由西部翻越雪山入藏，当与这些试探有关。但总的来说，策妄确实给玄烨造成一种纯粹被动防御的印象，似乎被哈萨克和俄罗斯弄得应接不暇。而玄烨从多方面得到的情报似乎又进一步证实了自己的推测。五十五年，玄烨由祁里德奏报得知，俄罗斯西伯利亚方面和土尔扈特部正在对准噶尔施加压力，^[106]也将加强玄烨急需一场胜利为满足的侥幸心理。五十六年七月所谓三路进剿的背景就是如此。

然而筹划中，玄烨仍犹豫再三，颇费周折。五十五年商议进剿，祁里德曾拟“（西路）巴尔库尔之兵若前进，必易得吐鲁番，乘势即可攻取朱尔土斯地方。（北路）相应选兵一万六千，分为两路，一由布拉罕河，一由额伦哈必尔汉前进”。^[107]年底，玄烨遣侍卫郎泰往谕富宁安：“明岁暂停进兵之故，朕亲加筹度，复命议政大臣等详议，已降旨与两路出征大臣矣。遣兵袭击之处，尔等与富宁安彼处大臣及公傅尔丹并厄鲁特、喀尔喀王贝勒贝子公等会同详议具奏。”富宁安奏报，自肃州至巴尔坤，沿途运输无误，“运至哈密之米堆积甚多，运至营内积米亦甚多”。巴尔坤一带满洲、绿营马匹“膘皆肥壮，牧场甚好”，^[108]进军无虞。此前祁里德亦奏请，“巴尔库尔之兵若前进，必易得吐鲁番”，不必待至后年，“必于明年进兵，始为有益”。这些奏请着实诱人，故玄烨又谕议政大臣：“祁里德奏请明年必宜进兵，意见亦是。在祁里德必有确见

之处，或一应粮饷马匹俱已齐备，有易于成功之机会，亦未可定。”遣使臣先后赴祁里德处及富宁安处商议：“倘明年进兵之处稍有迟疑，即照朕从前谕旨，将袭击之处详议具奏。”^[109]

至五十六年三月，玄烨终于坚持原意，不作进剿，只派大军前往袭击。原因即在兵力不敷，与前方统帅要求相去甚远。北路祁里德奏请一万六千人，但基本兵力仍为满洲兵三千人；^[110]其余需动员蒙古各部配合，却并无保证。《满文朱批》云此际“阿尔泰路有三四万兵”，^[111]显系夸大之词。南路富宁安先奏请进派八千五百人分路进剿吐鲁番、乌鲁木齐。袭击之后，富宁安再次请求征剿，将兵力增加二千至一万五千人。^[112]可知五十六年往袭时，南路兵员为一万三千人，与五十七年大举增兵后的二万一千相差不少。

玄烨究竟作何考虑？《满文朱批》所载上谕原件较之《实录》所载更说明问题：

兹我等所议之兵为最轻装进征而预备者。若以武力攻取吐鲁番，或使降顺，则吐鲁番即如哈密为我属地矣。若业已攻克而不能常保之，可乎？仅以此兵力似乎薄弱。凡事不可没有预见。策妄喇布坦若大力来援吐鲁番，或吐鲁番人等复变，彼时不能守，弃之而回，则关系大矣。此事军前之臣若详细筹划仍犹豫不定，则仍照原议征后返回为好。至兵征之事，须相机而行。面对征剿大军，若策妄喇布坦兵营自乱，纷纷溃散，频频来降，攻取甚易，又岂可奏请候旨？身为将军，凡事宜果断而行，不可优柔寡断。^[113]

在玄烨看来，能得吐鲁番固好，却又担心策妄阿喇布坦举国迎战，则清军势将难敌，必得而复失；同时又心存侥幸，冀望策妄阿喇布坦之军“纷纷溃散，频频来降”。筹备大半年，玄烨依然患得患失，并无定见：清军进剿不无困难，^[114]富宁安所奏情形未必可信，故不敢孤注一掷；而停止进剿，顿兵于关外两年之久，又显得无所作为，将何以服人？于是将此难题抛到将领身上，听任富宁安等所请，越过吐鲁番而进抵乌鲁木

齐。^[115]而富宁安、傅尔丹之主动请缨，当然是因对准部设防情况比玄烨了解得更清楚，清军并无风险，也懂得玄烨需要一场保全面子的胜利。玄烨仍不放心，指示前方将帅，进逼“乌鲁木齐及厄尔齐斯河、乌图等处，应击则击，应取则取。有不便袭击之处，仍将兵整队而回”。

出乎玄烨意外，此时策妄阿喇布坦正在实施偷袭西藏，故收缩东境防线。清军“六月二十六日由巴尔库尔进发”，“七月初三日至乌兰乌苏地方”，拿获哨兵数人。“初十日至乌鲁木齐，擒获回人探问准噶尔消息。即于十一日率师前进至通郭巴什，分兵搜其山林，擒获回众男女一百六十九人，所获驼马牛羊无算。其乌鲁木齐、塞音塔拉、毛塔拉等处田亩悉蹂躏之。于十二日整兵而归”。^[116]清军前后往返仅半月，除俘获几名哨探和百余名百姓之外，几乎毫无所得，此即三路“进剿”的全部战果，也是战争进入第三年清军初次深入到乌鲁木齐。^[117]然而玄烨却欣喜欲狂。

《起居注》七月二十日壬申，玄烨在热河，马齐奏曰：“观将军富宁安所奏，袭击之兵一进，即败泽旺阿拉蒲坦哨兵，擒其二人。不出皇上睿算之中。今伊等必共相惊恐，此后捷音自应相继而至矣。”玄烨此时又显得成竹在胸：“泽旺阿拉蒲坦之人，皆乌合之众，其心不一。我大兵一到，即或降或散。朕经理军务已久，老年每事谨慎，所以用袭击之兵。”《实录》前一日辛未，初闻富宁安疏报获策妄哨兵二人，玄烨批旨：

朕年日增，血气渐衰，故此事（按：谓大军进剿准噶尔之事）迟疑至今。如当朕少壮时，早已成功矣。然朕以老年之人，筹划调遣无不符合者。此即军机之吉兆也。初兆既吉，终无不吉矣。此疏着示皇子及众大臣。

两书所记实为一事。这场袭击对于玄烨有如一针强心剂，突然故态复萌，意得志满，此前的忧虑犹豫一扫而光，脑中又涌现平定三藩、噶尔丹的种种神话。^[118]此后玄烨久久沉醉于此，谓议政大臣，西北“三路袭击军兵俱遵朕指示，成功整旅而还”。左右逢迎道：“自逆贼策妄阿喇布

坦起衅以来，一应军务，皆系皇上睿虑周详，豫行指授。贼不能当我军锐气，惊骇逃窜。今三路袭击兵俱各成功旋师。”^[119]九月下旬，玄烨仍向满洲阁臣马齐、松柱吹嘘：“朕料理军务年久，屡次亲统大军。满洲兵只用二千，蒙古兵只用五千，朕亲统时，任意所向，绰然可以成功。”“今扎萨克蒙古等，虽不给与粮饷于伊等，该管王、台吉等皆实心效力”。^[120]

策妄于清军面前故意示弱，以隐瞒另派大军偷袭西藏的意图，可谓善于用兵。奇怪的是玄烨，前方大军三路掩袭，仅获探哨数人，其实无功而返，何至得意忘形至此，认定策妄部众即成鸟散之势？所谓“当其少壮之时早已成功”，意谓此时年老持重，筹划调遣更为周密，成功虽属来迟，但确信其必至。所云“吉兆”，乃不啻梦呓；而汲汲以示之众皇子，则其笃信不疑又可知。玄烨用兵两年有余，未见任何实效，久处疑虑之中，期冀过切，骤有所得，自不免幻想时现。

玄烨处于此种心理驱使之下，很难对不利的情报进行冷静思考，发现其中隐藏的危机。西北清军所谓进剿大捷之时，西藏方面拉藏汗已于达木被准军击溃，困守于大小招、布达拉几个孤立据点，坐以待毙。拉藏紧急向清廷呼请救援，玄烨即或觉察事情不妙，仍拒绝相信准军偷袭西藏成功，甚至怀疑拉藏与策妄阿喇布坦相勾结，已见前篇。在此所要指出的是，玄烨这种错误判断正因陶醉于西北大捷所至。

然而此后不久，西藏彻底落入准军之手终无可疑，而西北两路清军又不能有所进展，玄烨实处于开战以来最狼狈之境地。玄烨绝望之余，乃于五十七年十月派道士李庆安赴富宁安军中，作法助阵，特赋予其折奏、与策妄阿喇布坦交涉及进京禀奏之权。^[121]李庆安折奏前往策妄之处，玄烨朱批：“若往策妄喇布坦前，必定成功！”并加圈红。^[122]吾人只知玄烨平日祈佛求道，岂料其于疆场兵戎之事，亦借重方外之士如此。

准噶尔占领西藏于玄烨心理产生何种冲击，是我们必须关注的。五十七年初，西北前线统帅请按原部署奏两路进剿，遭到玄烨严厉训斥：

虽其虚实未可悬定，而传闻拉藏有阵亡之信。若策妄阿喇

布坦果带妻子前往西藏而去，我国两路大军即至伊里地方，恐属徒然。^[123]

此语最能道出玄烨内心惊恐绝望。以前玄烨心中担忧与侥幸并存，且时时以幻想驱除忧虑，一旦得知西藏为准噶尔所得，两三年来西北大军徒劳无功，必至羞愤难当，欲哭无泪。当初玄烨唯恐两路大军稍有闪失，于既定方针绝不变通。至此才发现策妄根本无意与清军相抗，却转而偷袭西藏成功，清廷两路大军如同废棋。西藏一失，迫使玄烨不得不停止西北两路大军进剿，重新搜罗大军，并将重点转向西藏。他屡次自吹用兵如神，声称策妄阿喇布坦小丑不足灭的豪言，以及坐收渔人之利的幻想，终成天下后世笑柄。

二、盛世心态与玄烨内心的满汉纠葛

毫无疑问，战争进行到此，失败的一方是玄烨。

美国学者濮德培强调准噶尔地理遥远，戈壁荒漠，清军粮饷运输不易，诚为睿见卓识。^[124]然细检史籍即可发现，西北清军最初供给困难，主要是因准备不足；而真正发生粮饷不继，则在康熙六十年以后。^[125]但我们必须考虑到，五十七至五十九年玄烨用兵重点并不在西北，而在西藏，即使如此，准噶尔亦未对西北清军作任何反击。尽管康熙末年清朝国内社会经济现状不如人意，但整体国力毕竟远胜于准噶尔，且在战争中逐步形成大规模长途转运能力。故我们有理由推测，战争开始之前玄烨若能慎重其事，准备充分，一旦兴师即全力以赴，积极寻觅战机，西北清军未必无所作为；或一开始就如后来那样，在增兵西北的同时，派大军从青海、四川、云南三方面威胁西藏：无论是哪种情况，策妄阿喇布坦都难以出奇制胜，分兵入藏。迨西藏为准军占领，清军已在西北白白消耗两三年。玄烨虽于五十九年派大军进藏，驱逐准军，然已历时年久，国力虚耗殆尽，清廷后继无力，很难再深入征剿准噶尔本部。

我以为，问题的关键恰在于玄烨兴师之初的意在耀兵，同时又心存侥幸，不肯倾全国之力以争西北一隅，由是造成日后的难局。因此，我们很难同意濮德培似是而非的判断，认为清军是由于在西北无功方转图西藏；而毋宁说，正因准噶尔在西藏的成功刺激了玄烨，使其不惜以举国之力，与准噶尔一较输赢。而且，玄烨五十四年之后的身体状态也并非不济，以至衰弱昏聩到不能处理政事。^[126]显然，在本文的范围内，问题的提法应该是：玄烨既久蓄剿灭准噶尔之心，清廷在人力物力上俱占优势，何以当初会轻启战端，打一场毫无准备的战争？或者说，玄烨究竟受何种心理驱使，使他弄兵于准噶尔边境？

（一）臻于盛世与正统之争

胤禩《大义觉迷录》盛推乃父“在位六十二年，仁厚恭俭，勤政爱民，文德武功，超越三代，历数绵长，亘古未有”。此为子述父圣，不无溢美之嫌。窃以玄烨谨慎谦避，出言或不至此。而检《起居注》五十三年六月初六日，玄烨于热河行宫与满洲大臣论及有清代明曰：

“朕自幼读书，听政已久，治国之道，莫要于宽舒。今天下承平无事，故凡已至七十、八十之人，每以年老为恨。”揆叙奏曰：“今生圣世者，皆有福之人也。”松柱奏曰：“先前官员等，年至五六十，率欲致仕，今逢盛时，即至七十余岁尚不忍辞官也。”^[127]

以生于当世为有福，则玄烨之于万民恩德何以复加，斯世非盛世而何？玄烨虽多次表示反感臣下谀颂之词，然此番对话表明，满洲君臣皆以清朝开创出一个空前盛世而得意非常。此为准部之役前一年。迨战事第三年，玄烨又于《面谕》高倡“自古得天下之正莫如我朝”，则兴兵征讨，亦为盛世之标志。胤禩所云“文德武功，超越三代”，实承玄烨之自评。

《起居注》五十四年二月二十二日，玄烨于巡视途中面谕直隶巡抚赵弘燮：

朕每年春间行幸水淀，近见民生虽不能家给人足，比之往时，亦谓粗可。但村庄之中诵读尚少，况移风易俗，莫过于读书，非此无可上进。朕思畿辅之地乃王化所先，宜当穷乡僻壤皆立义学，觅人教书，亦勉励孝弟，可望成人矣。尔即遍示村庄，皆知朕崇文好学之深意。

与上年玄烨君臣对话合读，可以推断，玄烨似已摆脱废黜皇太子以来的心理危机。不出两月，即有准部之役。也就是说，这场战争发起于玄烨

太平兴致正浓之际。

当初玄烨讨伐噶尔丹，秣马厉兵，广造舆论；而准部之役之前竟毫无踪迹可循，难免令人觉得突兀。但我并不认为玄烨一直于暗中积极策划，史籍上连篇累牍地致天下于承平皆为掩饰之辞。第一，如前所述，根据玄烨争正统概念，对外征伐与承平盛世二者非但并行不悖，且相得益彰，否则即不足以称“自古莫如”。而且在玄烨看来，准部之役的意图既在青海，则对准噶尔只需示以兵威，即可令其束手，甚或取乱侮亡，因此毋庸全力以赴，也无碍于天下承平。至少其初衷如此。第二，自四十七年废皇太子以来，玄烨背负着巨大精神压力，为争取清王朝的合法性，消除汉人对满洲统治的质疑，必须而且也确实为国内臻于承平而汲汲孜孜，因此无暇筹划一场真正意义上的战争。正是这两点，决定了准部之役的性质与形式。

如前篇所述，清廷公然倡言“得天下最正”，始自康熙五十年戴名世案，即四十七年初废皇太子之后而五十一年再废之前。玄烨与胤礽的冲突，表面看来是父子之间长期失和，彼此猜疑积累所致，而更深层的原因，则需追溯到玄烨坚持满洲家法与汉族士大夫传统的较量。玄烨将皇太子视为一注筹码，从而引起父子双方严重心理失衡，导致最终不可收拾。而胤礽被废的影响，也远不止于诸皇子的明争暗斗，更重要的还在于引起玄烨统治信心的动摇，怀疑大清是否仍为上天眷佑，国祚是否能久长，此为玄烨不愿触及的隐痛。储位长期悬而不决，以及突然兴启准部之役，皆与玄烨此种心境有关。

五十二年，玄烨就臣下疏奏立储批旨云：“必能以朕心为心者，方可立之”，^[128]显然指未来的嗣君当如其本人一样，能体现大清得天下自古最正。但在此之前，却必须先创造出一个超越三代的规模和氛围，方能证明天命仍在大清，其国祚绵长无可置疑。而太子既废，这一任务就只能由玄烨本人承担，颇似汉武之谓昭帝“吾受其劳，君享其成”。

若就外部形势而论，康熙三十年喀尔喀并入版图，三十六年歼灭噶尔丹，青海蒙古台吉朝觐，已令玄烨极为满足。^[129]外部纠纷一旦解除，玄烨便转向国内休养生息。四十四年拉藏汗攻占拉萨引起西藏政局更变，玄烨支持拉藏捕杀第巴，又指使其拘送六世达赖，派赫寿前往安

置新六世达赖坐床，反映其欲染指西藏。然此后拉藏拒绝清廷插手，与策妄阿喇布坦联姻通使，玄烨虽悻悻然，无奈一时不能大动干戈，只得先稳住青海，将来再作远图。四十七年，里塘胡必尔汗一经现身，西藏方面反应迅速，派使团前往调查，而清廷虽有所关注，然迟至五十三年方着手干预，当与玄烨注意力集中于国内有关。

质言之，自康熙四十六、四十七年以来，玄烨承受的压力主要是来自国内汉人方面，而并非来自准噶尔的威胁。玄烨虽密切关注西藏、准噶尔形势，但毋庸置疑，其当务之急则是致力于国内粉饰太平，营造盛世，以本朝成就证明大清得天下自古最正。康熙末年玄烨的一切举措，皆以此为宗旨。就此而言，玄烨借哈密一事发动准部之役，则为营造盛世的必然之举。

在玄烨看来，准噶尔积极插手西藏，成为西藏不安的策源地，这一判断并不错。玄烨若能持有正常心态和准确估计，则完全不必在西北劳师多年，仅固守西宁、青海一线即可。可惜玄烨虚矫之心过重，仓促兴师，却希望一箭双雕，既施压于准噶尔，又兼顾青海。若有机会灭掉或招降准噶尔，则不啻再次超越三代。而另一方面，准部之役又必须服从玄烨的政治宗旨，维持承平盛世的外表，所以这又是一场输不起的战争；由是导致玄烨的更大错误，既已调发大军，却不肯全力争胜。清军进退战守，皆由玄烨居京遥度，唯恐有失，根本原因即在于此。玄烨此种心理趋向及其矛盾根源，必须结合清廷政治形势才能充分把握。

（二）“家给人足”与“移风易俗”

上引玄烨所谕赵弘燮“移风易俗”、“家给人足”，殆非泛泛而论。五十四年二月初，纠缠多年的江宁巡抚张伯行与总督噶礼互参案呈奏，玄烨曰：“张伯行向曾奏称：‘臣无以图报，惟期风移俗易，家给人足。’乃抚吴几载，风俗未见移易；民食维艰，所云‘家给人足’者何在？朕自幼好学，听政年久，从未敢以夸诞之词轻出诸口。”^[130]可见，二语专为汉人理学名臣而发。

实则此前玄烨多次说过：“民为邦本，必使家给人足”；“总期藏富于

民，使家给人足，则礼让益敦，庶几渐臻雍穆之治”；“庶臻于家给人足之风”，^[131]可见为玄烨之口头禅。三征噶尔丹之后，玄烨似又觉得此一境界难以企及，未必敢作此想。^[132]但随着形势变化，家给人足又变成玄烨为大清争正统的口号，不但乐于群臣如此颂扬，其本人亦以为庶几近之。五十二年玄烨六旬大庆，赵弘燮恭维道：“我皇上久道化成，业已年无不登，家无不给。”^[133]玄烨帖然受之。次年大学士九卿遵旨议时政：“皇上至圣至明，临驭天下，每事皆符合天心，故致时和年丰，家给人足。”^[134]又可知此语为玄烨专利，且富有政治含义。玄烨自诩不务虚诞，“虽未能家给人足，比之往时，亦谓粗可”，乃故作谦词。何况盛世人丁繁衍，势不能周遍充裕，玄烨已屡屡言之在先。^[135]其令赵弘燮于穷乡僻壤，皆兴义学，自信人心淳厚必由此务实之道，方可望移风易俗，致天下于极盛。要之，康熙朝之能臻于承平盛世，皆玄烨一手所致，此其莫大政治资本，绝不能由汉人分享。

1. 高额赋税——仁政的本钱

玄烨致力于承平盛世最为人称道者，莫过自康熙五十年起三年内蠲免天下一周，凡钱粮三千二百余万两；^[136]五十一年又将人丁税勒为定额，此后“滋生人丁，永不加赋”，玄烨自诩“亦一盛事也”。^[137]凡此皆空前之举，“天恩浩荡，真从古所未有”。^[138]四十四年，“户部查自康熙元年以来所免钱粮数目共九千万有奇”，玄烨曰：“凡蠲除额赋，专为小民乐业遂生，一岁以内足不践长吏之庭，耳不闻追呼之扰，庶几修养日久，驯致家给户足，而民咸得所也。”^[139]家给人足，正是玄烨臻于盛世的目标。

一举而普蠲全国，发生在两废太子之际，于窥测玄烨心理颇可注意且甚有意思。四十六年江浙大旱，玄烨原拟将当年新征钱粮酌量预留赈济，并蠲免江苏四十三年以前未完漕项。迨四十七年十月初废太子不久，玄烨即令江浙两省次年地丁钱粮八百余万全部蠲免。^[140]此后李煦密奏：“奉上谕：蠲四十八年江南、山东、河南被灾州县应免钱粮之外，又四十九年江南、山东、河南被灾州县地丁钱粮通行蠲免。百姓伏读圣谕，欢欣鼓舞，俱称连岁恩蠲，自古未有。”^[141]

我们必须注意的是，地方百姓对朝廷恩惠反应如何，自来为玄烨极度关注。四十二年三月为玄烨五旬庆典，故其特地匆匆结束南巡，赶回京城颁布恩诏。谈到南巡诸省所见，白云：

耆老人民俱中心爱戴，虽童稚亦咸欢心瞻仰。是知民心皆一，用是益深轸念。

四十四年南巡途经山东，谓巡抚赵世显曰：

（沿途）夹岸黄童白叟，欢呼载道，感恩叩谢者，日有数十万。

至江宁，谓总督阿山、巡抚宋荦曰：

编氓皆朕赤子，休息培养已数十年，民虽至愚，亦所深悉。所以扶老携幼，日计数万，随舟拥道，欢声洋溢者，皆由中而发，非假饰也。^[142]

可见玄烨观察何其用心细致！这些表述即或经过润饰，但必出自玄烨本意无疑。四十三年，玄烨于托何齐密折内朱批：

全国大概无不感激朕恩者！^[143]

赢得国内汉人的由衷爱戴，是玄烨内心的真实追求。

只有充分了解玄烨的这层心理，才能懂得他何以对蠲免格外重视。四十八年李煦报告江南百姓称颂“自古未有”，恰与玄烨此时的政治目标即力争大清“自古最正”相合，可以说正中玄烨下怀，不能不对其心理发

生影响。于是玄烨又以“现在户部库银存贮五千余万两。时当承平，无军旅之费，又无土木工程，朕每年经费极其节省，此存库银两并无别用”，欲将四十九年钱粮配备地方，并蠲免次年天下钱粮。其谕户部云：“前后蠲除之数，据户部奏称，共计已逾万万，朕一无所顾惜。百姓足，君孰与不足？朝廷恩泽，不施及于百姓，将安施乎？”部臣担忧库存不足、调拨不便，于是改为三年轮蠲一周。仅过三年，轮蠲天下甫毕，玄烨又因福建、广东青黄不接欲行蠲免。户部尚书张鹏翮奏曰：“顷蒙皇上特加殊恩，已令运米赈济矣。且连年蠲免甚多，现今动用至康熙四十九年钱粮矣。”玄烨的答复是：“即动用至五十年钱粮有何妨碍。今米虽运去，但足糊口，不能办钱粮也。朕心惟以百姓为重。蠲免之事不可迟延。”^[144]此距二废皇太子仅过一年，玄烨亟亟赢得民心乃何等迫切。

需要指出，明万历初年与清康熙末年的人丁数和征税田土数大体相当，而赋税收入却相差悬殊。清初常年赋税，仅地丁钱粮一项即高达3000万两，几与明末赋税常额加上三饷总和相埒。^[145]玄烨之能实行大量蠲免，根本原因即在于高额赋税远远超出地方百姓的承受能力。所谓蠲免，实则是将竭泽而渔亦无法征得的亏欠转化为朝廷恩惠。玄烨于理智清明之时，未尝虑不及此。三十八年南巡，谕户部：“额赋浩繁，民生拮据，历年逋负计算日增。江苏、安徽所属旧欠带征钱粮几及百万。念小民方供新税，复急旧逋，物力维艰，势难兼办。”又曰：“历年正供钱粮，因输纳维艰，致多逋负。”^[146]

但身为满洲统治者，玄烨又必须掩饰事实并歪曲历史：“朕屡经蠲免钱粮，何以仍然如此？想由明末伤残，本朝休养六十余年，元气尚未尽复。或有司不善抚循之过欤？”^[147]或归咎小民不知节俭。玄烨曾不无焦虑：“各省朕虽不时蠲免钱粮，屡加恩恤，而小民生计终属艰难。”^[148]李光地曾感叹：“朝廷一免江南银米即二百万，自古无如此之多者，只是天地间却不见有宽裕润泽之气。”“国家免钱粮动数百万，而民不感。”然而慑于玄烨的威严，他将原因归结为“总是无好官”，“想是官不好”。^[149]亦唐甄所云“五十年以来，为政者无一人以富民为事”。^[150]殊不知康熙朝财经赋税的基本特征之一，即在于决不真正实行减轻赋额，而宁愿以不断蠲免逋欠来宣扬“爱养黎元”的“古今第一仁政”。^[151]否则，又何以造成大清得国最正的明证？与之相应，便是各地大量积欠和新旧兼

征，百姓永无喘息之日。稍检史料，即知三年蠲免全国一周之际，地方上仍积欠如旧。^[152]蠲免的实际效果与其政治意义截然有异，而今之史家竟多有津津乐道如不疲者。

在玄烨的大量言论中，似清廷得以蠲免钱粮，国库充盈，全来自其节俭。“若非撙节于平时，安能常行蠲赈之事耶？”“如人谓朕奢费，则户部库内何现有银四千万两有奇乎？”“本朝自入关以来，外廷军国之费与明代略相仿佛。至宫中服用，则以各宫计之，尚不及当时妃嫔一宫之数。三十六年之间，尚不及当时一年所用之数。”玄烨信口开河，处处丑化明朝，无非要证明有清代明的合理性。另如：“明朝费用甚奢，兴作亦广，一日之费可抵今一年之用。”“朕每岁供御所需，概从俭约，各项奏销浮冒，亦渐次清厘。外无师旅饷馈之烦，内无工役兴作之费。因以历年节损之储蓄，为频岁涣解之恩膏。朕之蠲免屡行而无国计不足之虑，亦恃此经画之有素也。”玄烨谓大学士：“朕自御极以来，酌量撙节，不敢滥费，从古无如朕之节用者。”左右趁机逢迎：“不但如此节用为从古未有，皇上爱民，蠲免天下钱粮，亦古所未有。”^[153]

然据《满文朱批》，五十六年，清廷内务府属在京二十七处各种工匠凡五千八百余名，所属劳力二十四万余，另雇用工匠近六千人，劳力五万余。“康熙四十二年、四十三年，广储司、营造司每年雇佣建造之各种工匠不逾四万。设管理工匠处以来，每年雇佣各种工匠额逾五万在案”。而未算及劳力。^[154]明隆庆、万历时宫中匠役万余人，远瞠乎其右矣。试想数十万工匠劳力日夜营作不休，京师活脱成一大作坊，然玄烨竟夸耀节俭！《永宪录》卷2下，雍正元年八月戊申“禁直省建庆祝圣寿道场”条上谕：“圣祖仁皇帝御极六十余年，四海内外，无不食德饮和，沦肌浹髓。臣工黎庶无以致其感激爱戴之诚，故每于万寿圣节，京师暨直省各建道场，将来必为成例。从事奢靡，稽迟公事，更恐科派属员，貽累地方，以有用之财，供无益之费，非朕以勤俭励有位之心也。其宣布中外，尽行停止。”扰民如是，以至胤禩继位之初即不得不改其父道。康熙五十二年玄烨六旬大庆尤为隆重，见诸《实录》及各种私家记载，玄烨却云：“朕自六十年来，正旦之外，未尝受庆。”^[155]其节俭可信乎？节俭与蠲免，皆玄烨吹嘘超越历代的两面招牌。

2. 承平之世下的紧张心理

从另一角度而言，大量实行蠲免，至少可以说明玄烨为赢得民心，不愿社会矛盾过于尖锐化。玄烨以其高度的政治敏感，一旦察觉到大清统治存在危机，立即将争取民心与力证清朝统治的最高合法性联系起来并发挥到极致。这又反映出稳固国内统治乃玄烨之首务。

而与本文直接有关者，即证明康熙五十年之后，玄烨并未为兴师准噶尔而积极筹备。准部之役伊始，玄烨以为仅凭西北些微积贮加上区区数百万银两即能蒞事，亦其明证。不唯蠲免钱粮，玄烨大规模在南方分贮漕粮，亦可证明玄烨当时考虑的重点在国内而非边疆。五十二年，玄烨大沛洪恩，仿上年赈济福建之例，命截留漕粮赈济广东。次年七月，又因河南采买漕粮米价腾贵，经部议“豫省康熙五十三年分漕粮暂行停买，令其于康熙五十四、五、六等年分买补运”。陕西储粮主要由河南挽输，将豫省漕粮缓征，亦足证玄烨无意于西边大举。当年年底，玄烨更“思赈济灾歉，以速为贵。今漕挽通行，大仓充裕，江浙地方年来颇有歉收州县，应酌量截留漕米，分贮各处。江宁原留五万石，今再截留十万石；苏州原留八万石，今再截留二万石；安庆截留十万石；杭州原留十万石，今再截留十万石。皆于本年起兑内就近截留，令地方官加谨收贮”。^[156]此时距兴启准部之役不到半年。玄烨若果真积极准备起衅于西北，当不至大量储粮于东南。

更说明问题的是，准部之役开始以后，亦未打断玄烨营造盛世的兴致。五十二年，甘肃巡抚乐拜因地方受灾请将甘肃卫所应征之米一体蠲免，玄烨斥其“但为己之声名，于兵饷紧要之处乃并不计及也”。次年，玄烨确知灾情后，即行赈济，并将受灾州县卫所钱粮予以蠲免。^[157]五十四年六月，准部之役已启动近两月，玄烨与阁臣讨论如何继续赈济甘肃，特谕九卿曰：

赈济饥民之事，较之征剿策妄阿喇布坦更为紧要。^[158]

其中当然有稳定边徼人心的意图。但更引起我们兴趣的是，玄烨并不愿

以这次出兵破坏承平之世的景象。这在玄烨于甘肃提督师懿德奏折的朱批中看得甚为明白：

近日用兵之事，无甚关系。救民之饥，最为紧要。故特使大臣同督抚议赈去了，尔等亦该留心。^[159]

当年年底，御史严开昶奏请以河南所贮漕粮二十三万石运往甘肃备荒。玄烨的答复是：“河南固然有米，陕西之米亦多，若将彼处之米运去，则兵民不胜食矣。河南之米存贮，别有用处。陕西米多，尔不知耳。”^[160]玄烨视征伐准噶尔无碍于国内承平，可谓溢于言表。

对于臣下揣度是否因战争影响蠲免，玄烨甚为敏感。五十五年十月，江南总督赫寿因五十一年曾奉有“免征比年所欠钱粮”之旨，至此仍分年带征。赫寿折奏以“江南赋重，钱粮之多，本年钱粮尚且拖欠，而业已奉命豁免之钱粮，不但民力所不能完结，且民意亦以为业已豁免，顾不完结，实则兼征”，故请依照陕西已行之例蠲免江南旧欠。玄烨“批令缮本具奏”。迨赫寿题奏至京，却为户部所格，以至次年三月未见施行，原因是玄烨怀疑赫寿奏请恩蠲乃受江南籍汉人赵申乔请托，^[161]以取悦地方。而赫寿疏中“且以西边正用兵饷之时，故旧欠未准蠲免，照依部议分年带征”一语，令玄烨尤为反感：“朕御极以来，蠲免天下钱粮数千万两，岂有惜此些微钱粮之理！”^[162]表明战争绝不影响蠲免。所以，当年年底玄烨得知准军侵入西藏、前线形势明显恶化，以至不得不向汉官曝白之际，仍以“近者民力虽已稍纾，然分年带征银两，若不格外优宽，则小民一岁之获，分纳二年之赋，其盈余赡养室家，断难充足。每念及此，轸恻良深，宜更加殊恩，通行豁免”。宣称将东南和西北八省地丁屯卫银二百余万全部蠲免，并将安徽、江苏漕项免征一半。^[163]玄烨信誓旦旦，必欲坚持赈济蠲免，即担心汉人因准部之役而怀疑大清政权的稳定和承平盛世。五十八年，玄烨已经着手调集大军进藏，仍行截留部分漕粮贮积东南以备赈。^[164]至六十年夏，“直隶、山东、河南、山西、陕西麦已无收，民多饥馑”，其中陕西尤甚。玄烨不禁叹息：“屡令大学士九卿议奏，茫无头绪。似此尚忍而不言，将来不知作何底止也。”此时承平盛世已难于继续粉饰，清军亦无能深入进剿准噶尔，然玄烨仍赈济五

省当务之急。^[165]次年又因江苏巡抚吴存理题请，免上年旱灾地丁银七十五万两有奇。^[166]综上所述，玄烨始终不肯忽视清廷赖以立足的“汉地中国”。

高额赋税使玄烨得以营造一个虚有其表的盛世，但同时又断伤清廷赖以树立的基础。各种潜在社会矛盾日益加深，玄烨不能高枕无忧，相反，其内心充满危机感，远非如蠲免、赈济所表现的那样轻松。

所谓“移风易俗”，即指转移世道人心，对此玄烨曾有明确论说。准部之役前夕，玄烨以数事宣谕群臣，似就细事泛泛而论，然其结语却惊人：“所谕数者，俱于世道人心大有关系。”而总其要旨，即在“天下承平久矣。自昔太平日久，必生事端”；“制治于未乱，保邦于未危，朕之素志也”。^[167]此前，康熙五十年玄烨于圣诞前谢却尊号，曰：“朕今春秋渐高，血气渐衰，而朝乾夕惕，实与日加增。正当恪慎保终，孜孜为万姓图治安之时也。”^[168]随又屡屡公开于五十一年、五十二年的殿试策：“大业戒于鲜终，远虑谨于防微。”“今国家承平日久，文恬武嬉。”“古帝王所以深根固本，杜渐防微，是朕之所夙夜而不敢康者也。”^[169]是知玄烨之论“世道人心”皆有其内涵，绝非一时心血来潮。

自三藩之乱以来，玄烨实时时警惕汉人叛乱再起。此为玄烨一以贯之的思想，至死不渝。康熙四十年代，已进入玄烨所谓“承平之世”，^[170]满汉关系亦似平稳。玄烨仍说：“国家承平之日，武备不可一日少弛。”“今天下太平，海内无事。然兵可百年不用，而不可一日无备。”^[171]承平不忘武备，居安思危，仍属一种盛世思维，并不意味玄烨真正意识到出现危机。然而，四十六年出现“一念和尚”与“朱三太子”案，则明显令玄烨坐卧不安。^[172]次年初废皇太子，玄烨为清朝命运担忧，临深履薄之心骤增。故一面大施德恩，鼓吹天下乐享太平，同时严密关注地方民情动向，弭乱于未萌。

玄烨担心朱明阴魂复活与明末起义再现，甚至二者合流，故流民在他眼中至为危险。五十年刑部奉旨“狱囚甚多，俱着速行完结”，以山西流民陈四等发回原籍安插。玄烨大为不满，批旨：“部议甚谬！”陈四称因饥荒流移，玄烨以为：“此等言语，显系欺诳。”原因是“自朕巡陕西等省以来，每年俱系大有”。玄烨因陈四等成群结伙，且携带器械、骡马，

长途迁徙数省，岂承平盛世所宜有。“前伪朱三太子，人知之者甚多，曾有巨室迎接至家，供其酒食，延之读书，朕无不知也”。故严谕大学士等曰：“窃盗、强盗皆系不良之徒，不可姑息。乃地方官不肯缉拿，督抚提镇文移往来，不过沿袭故套，州县有司概行不究。更有乡绅大户，始而畏贼，相为容隐；久之便作窝家。盗贼横行，皆由于此。直隶、山东向年盗案甚多，今日地方官协力躡缉，渐渐稀少。北方盗贼流往南方，因而江南、浙江所在多有。若地方官实心办事，何难消弭。即如往年朱三一案，初不过一二人，州县不能缉获，致成大盗。今年福建山寇至于拒伤官兵。此皆地方官畏葸之故，须严行申饬。”玄烨否认陕西等省灾荒，且将流民与朱三太子相联系，以奸宄之徒与反清势力相与煽惑，必将陈四立斩，余犯及妻子发往黑龙江披甲为奴，^[173]显然是玄烨心理趋于紧张，政治气氛由宽转严的体现。

次年，川陕总督殷泰疏参地方官员纵容流民，玄烨批旨曰：“朕前谕各省督抚查拿越省游行者，另有深意。若不防微杜渐，严行禁止，令其任意行走，结成党类，渐至人多势盛，即行劫掠，有害地方，或致难图。凡多费钱粮，豢养兵丁者，特欲剪除恶乱之辈耳。明代李自成即其验也，不豫为之计，可乎？”^[174]为杜绝地方乱萌，各地督抚必须严加访查，及时奏报。“朕历观前史，凡事皆坏于隐匿。明代盗贼情形，俱隐匿不报，迨贼已及门，尚然不知也。岂知旱涝之灾、民生疾苦，乃自古所有之事，奏闻何伤？若果督抚凡事皆据实奏闻，预为防备，虽有事亦复何害？”^[175]“朱三太子”案发之后，一直允许民间使用的火器、鸟枪，此时则被断然禁止，^[176]足见玄烨顿感形势严重。

玄烨的这种心理变化，从处理各地案情的态度以及对前途的预感中亦有反映。五十二年河南宜阳县民亢珽聚众械斗一事，玄烨朱批：“近来如此案者各省颇有，地方不可有恶棍如此行事，当从重严查才是”，“必竟除根才是”，“此贼不尽拿获，断乎不可！”乃至以丰收之年，即白莲教易于聚众为乱之时。^[177]兴启准部之役以后，玄烨内外兼顾，更需慎防饥民为乱。谓阁臣曰：“百姓刁风渐不可长。近闻陕西有方耕种，而即挟制州县官报荒者。今岁钱粮俱已恩免，而此辈奸恶之民又思明岁幸免，其无厌之心，如何可遂？总之，此风断不可长也。盖聚饥寒之人于一处，势必至于争夺。明时闯贼亦以散粮而起，此不可不慎也。”^[178]后屡

屡教谕群臣：“凡事不可小视，往往因小而至大。现今海防为要。（略）凡事不可不深思远虑。目今正北方用兵之时，海贼闻风妄动，亦未可知。”“天下事未有不由小而至大。小者犹不可忽，大者益宜留心。即如海防，乃今日之要务。国家承平日久，务须安不忘危。”“若有变动，或在中国。”^[179]以上谕旨皆有实指，与从前泛泛而论“居安思危”，味道大不相同。

综上所述，自四十六年起，玄烨表面经营承平盛世，炫耀仁德武功，同时又深感统治并不稳定，内地海隅亦处处不安，危机四伏。玄烨处于此种心理之下，似无可能暗中筹划一场大规模征伐准噶尔的战争。

五十四年哈密地区的一次微小的边境冲突，玄烨竟至兴兵准噶尔，又当作何解释？我们说玄烨未曾积极筹划战争，绝不意味他会放弃征讨；关注国内形势动向，致力于承平盛世，也并不妨碍去进行一场有赢无输的战争；恰恰相反，如果无需任何风险，玄烨倒宁愿努力寻找战机，以炫耀盛世武功。正因潜藏着这种心理，所以任何偶然因素都有可能使玄烨诉诸对外征伐。玄烨借口准噶尔侵扰哈密而兴兵，声称欲将其根除，适见玄烨善于把握和创造机会。

然而哈密事件很快证明不过是一场虚惊，至多只能估计为准噶尔的一次试探。而以玄烨对准噶尔处境的了解，他完全明白准噶尔不可能对内地形成威胁。清军只要固守嘉峪关内至青海西宁一线，上述担心皆可消除。如前所述，玄烨之所以计不出此，实则欲乘准噶尔多面受敌之困，耀兵其边境，不仅得以护卫青海，甚至有可能逼降准噶尔。果尔，则将为康熙朝超越三代的“自古未有”添加巨大的砝码，更有本钱向汉人证明，唯有满洲统治才能创造这莫大荣耀。苟明乎此，则何以玄烨正在国内亟亟营造承平之际，一旦得知准军为少量清军所败，便立即兴启准部之役，也就不是什么难解之谜。

（三）对外征伐与汉人的梦魇

1. 内亚背景与汉地中国

国外学者强调清朝与历代汉族政权的差异性，而以清等同于辽、金、元，即满族由北方边境入主中原，具有所谓“内亚背景”，故以为清廷立国之道在征服扩张，且暗示其统治重心不在中原。这确实在某种程度上把握住清王朝的本质特征。玄烨虽声称：“自昔平定三逆之后，培滋元气，欲措斯民于衽席，未尝轻言兵事。”^[180]然而疮痍未复，山西、京师相继地震，东南连年大水，皆不妨碍玄烨毅然三征噶尔丹。

但清王朝与辽、金、元毕竟不同，满洲以不到二十万人奄有中国，举族移居内地，其社会性质不可能停留在入关前的阶段，而势必发生迅速转变，与中原经济相依存。尽管清廷统治者在内心深层并不认同其治下的汉人，竭力阻止满汉融合，实际上满洲也远未融入中国，但上述客观趋势无法逆转，并且不能不影响统治者的主观意识。

深入检讨康熙一朝的政治史，即可明显看到玄烨经营北方时，背负着来自所谓“他者”，即汉人方面的压力。玄烨谓李光地曰：“汝辈汉人，说予向征噶尔丹时，不必如此穷黷，身蹈不测之下；太平当休养生息。此都是不知事务语。本朝以四十八家为藩篱。噶尔丹自恃强胜，煽动四十八家。若四十八家为所煽诱并吞，我兵出则彼去，我兵归则彼来。噶尔丹边衅一动，兵疲于奔命，民穷于转饷，欲休养生息，得乎？所以予不憚亲征，去此大害，今而后庶可言‘休养生息’四字。”^[181]所谓“汝辈汉人”，当然是与“我满洲”相对立而言，是“我满洲”在为“汝辈汉人”效力。这种对立之所以发生，除客观现实的映射之外，在颇大程度上还出自玄烨对汉人不能认同满洲的忧虑，意在于消除汉人意识中的对立。玄烨内心不欲满洲认同汉人，却又希望汉人认同满洲，这种矛盾，正是清初特定的社会政治结构的表现。故我们在把握玄烨内心中的“他者”时，必须谨慎对待。

玄烨《论息兵安民》云：“议者咸曰：‘蛮夷荒服，治以不治，古惟有驱逐之而已，防守之而已；远劳师旅，未必遂能灭除也。’予思我朝规模，与往代异。我朝蒙古四十九部列居塞下，久奉臣贡。若任其蹂躏而不加庇覆，不特失外藩之心，将恐事成养痍，滋蔓边境，不若早为图之。”其中“本朝规模与往代异”一语，依其语境，即指将蒙古包举于清朝之内，实则以承继和超越历代中原王朝相标榜，并非欲异立于中原王朝之外。玄烨之所以屡称剿灭噶尔丹是为中原生灵免遭涂炭，亦反映出其

深知清朝立国基础实已不同于关外。

同样的意思亦体现在玄烨撰《论兵》一文：“顷者灭噶尔丹之道有三：国家当隆盛之际，宇内熙恬，外藩倾服，独一噶尔丹妄逞凶顽，岂非自取覆亡，是我之得天时也；朔幕地虽辽阔，川原险要，可以何地进兵，何地犄角，了然指掌，是我之得地利也；师行雷动之顷，甲仗颁自禁中，粮饷出之公府，未尝轻劳民力，而禁旅养之有素，踊跃思奋，是我之得人和也。”^[182]所谓师行之资出之公府，自是虚词，但玄烨坦言不讳，清廷之所以能战胜噶尔丹，根本原因在于清朝已非关外一隅，而是立足于中原的国力丰厚的大国，与往昔同列的外藩迥然有别。唯有依赖国内充裕稳定，才有可能取得对外藩征服的胜利，这是玄烨通过征剿噶尔丹获得的切实认识，并非只是说给汉人听的门面话。

必须承认，客观上虽因喀尔喀的并入而导致清廷与西藏、准噶尔之争加剧，但这并不能改变玄烨的立足于“汉地中国”这一基本事实。而清廷定鼎中原之后，其经营西北，则明显承袭中原王朝征伐四夷的模式，虽其间仍有某种“华夷之别”。但随着时间的推移，立足中国的客观现实终究会转化为满洲统治者的认识。是以当准部之役陷入难局而面临汉人质疑时，玄烨不得不解释说：

今日出兵，惟以安宁百姓，保护地方。^[183]

柔远能迓之道，汉人全不理睬。本朝不设边防，赖有蒙古部落为之屏藩耳。^[184]

而在驱准入藏之后，玄烨内心焦虑得以缓解，于乾清宫千叟宴以“忧勤诚敬”之旨遍谕满汉群臣，就发起准部之役的初衷予以剖白：

如西贼（准噶尔）骚扰边外诸番，议者咸谓只宜守边。夫我兵不能救援诸番，则边外部落势必为贼所并。此时而议守边，庸有济乎？

且意味深长地宣称：

朕今所治之天下即明代之天下，所居之宫殿即明代之宫殿。^[185]

玄烨的文过饰非，一目了然。然其特地向汉官表示清承明统，既非穷兵黩武，亦非往昔边夷本色，适见其为准部之役辩护，正是以中原王朝的统治者为其立场。故而玄烨称征伐策妄阿喇布坦乃为天下承平，不可尽以虚言视之。通过前文的考察，我们甚至可以在某种程度上说，正因玄烨为致力国内“盛世”所累，才形成了弄兵数千里之外、进退维谷的难局。

满洲建立的清朝，在传统观念中仍视为异族征服王朝。以现代的史学观念来看，满洲与其他民族如何在一个国家内进行整合，仍是一个充满争议的问题。但一个基本事实无法否认，即满洲统治者对汉人不予认同，却并不妨碍其自视为立足中国的统治者。本文强调这种意识是植根于业已变化的现实基础，同样是一种真实的历史存在。若因满洲统治者在思想上对汉族不能完全认同，于是进而对于“中国”的主观认同亦予以否定，将清朝统治下的“中国”限定为一个“内地”，与“外地蒙古”、“外地西藏”相并立，而以“外地”作为清朝统治的基点，这种思维方式，本质上是将历史中的某些主客观因素无限夸大，乃至模糊了其中最稳定的基本客观事实。^[186]

2. 财政集中与战争负担转移——“盛世”的奥秘

对外征伐需要财政支持，如何在进行战争的同时，又能不亏损朝廷，仍能手握经营盛世的资本，这是准部之役开始时玄烨面临的选择，也是与征剿噶尔丹之时的相异之处。

玄烨实行大规模蠲免、赈济之类的德政来营造盛世，为大清争正统，并能坚持准部之役达八年之久，高额赋税是其根本原因，但不是问题的全部。玄烨所以能够将对外征伐与承平盛世紧紧地维系在一起，还

在于剥夺地方财政存留，将赋税收入高度集中于朝廷。不止于此，清廷更通过捐纳等各种手段尽量将战争负担转嫁地方，以维持朝廷财政不亏。对此缺乏基本认识，则无从捕捉住康熙朝盛世的政治奥秘。

按玄烨本人的检讨，康熙后期各地亏空之由约有三端：军旅、巡幸，而以裁减地方存留为最：

朕听政日久，历事甚多，于各州县亏空根原知之最悉。从前各省钱粮，除地丁正项外，杂项钱粮不解京者尚多。自三逆变乱以后，军需浩繁，遂将一切存留项款尽数解部。其留地方者，惟俸工等项必不可省之经费。又经节次裁减，为数甚少。此外则一丝一粒无不陆续解送京师，虽有尾欠，部中亦必令起解。州县有司无纤毫余剩可以动支，因而有挪移正项之事。此乃亏空之大根原也。^[187]

玄烨虽道出实情，然而问题并不起自三藩之乱。

清廷财政分配基本特征，是尽量剥夺地方存留，将全部赋入最大限度归集中央，这是满洲以武力得天下所决定的。清初大规模武装对抗结束之后，清廷仍维持庞大军队，军费开支成为财政最大负担，^[188]这又折射出清初立国的基点正在于民族征服和民族压迫。据《广阳杂记》卷2，康熙朝中期各省八旗驻防及绿营官兵俸饷高达1300余万两，禁旅八旗又500余万两。而明崇祯三年“皮骨俱尽之时”，全国赋税总额1400余万两，^[189]远逊于康熙朝常年军费支出。玄烨所谓“外廷军国之费与明代略相仿佛”，仅可与内外交困的明崇祯朝相比，岂可作经制耶？

清廷军费如此之大，加之朝廷需为各种大兴作而聚集库帑，地方存留所剩无几，此自清初而然。顺治十一年清廷财政各项岁入约折银3000万两，而当年六月癸未户部疏，各省地方存留仅837万余两，^[190]不及三分之一，远低于明代。所谓存留项款，主要为驿站、河夫、漕银，实则为地方支出的朝廷事务；而各地兵饷总属户部，不在其中。康熙元年，清廷规定各地赋税钱粮首先保证起运京师户部。^[191]在经济残破之际，这几乎彻底剥夺了地方存留的可能。据蒋良骐《东华录》卷9，康

熙七年七月户部议覆，康熙初年各地“实原额存留银”仅655万余两，较之顺治十一年的837万两已减少近180万两。而至康熙七年之前，地方存留更减至338万两，七年又裁去一半以上，仅剩164万余两。经群臣力争，清廷拟于九年恢复到七年数额。

然而次年，米斯翰擢户部满洲尚书，以“是时各直省岁赋听布政使存留司库，蠹弊相仍，疏请通饬各直省，俸饷诸经费所余悉解部。由是钩稽出纳，权尽属户部”。三藩之乱前夕，米斯翰称朝廷财政足支十年，支持玄烨三藩并撤，或以此。^[192]为平定三藩之乱，清廷又将大量军事供给转嫁地方。《圣武记》曾惊讶：“三藩叛逆，云贵川湖闽粤陕浙江西各省变动，天下财赋减去三分之一。（中略）竟不知当日庙堂如何经营，内外如何协济？”^[193]魏源颂圣，乃故作疑词。除对百姓敲骨吸髓，清廷岂别有生财之道！陆陇其论地方存留宜酌复：“自兵兴之际，将存留款项尽行裁减，由是州县掣肘，私派公行，不可救止，百弊皆起于此。康熙二十年渐次奉复，然尚有应复而未复者。”^[194]《广阳杂记》卷2记载康熙中期，“各省存留俸饷、驿站、修河、颜料、漕项”共740余万，与用于地方事务的存留，完全不相干。工部尚书王鸿绪则明确将此归入户部在地方的开支。^[195]

地方存留阙如，其弊病即私派繁兴。“今民穷财尽，多因有司私派。盖每年正供赋额各有抵销，遇有别项费用，部臣辄请敕该督抚酌量设法，不得动用正项钱粮。百姓除正供粮税外别无余物可以设法，名为设法，实则加派而已”。^[196]尽管康熙朝明令地方官员考核“以无加派火耗等事为第一条”，^[197]实则各地财政无着，唯有加派民间。玄烨甚至坦言以此作地方军费补充。^[198]康熙朝加派火耗屡禁不止，乃至“数倍于正额者”，^[199]根源在此。正因赋税高度集中朝廷，户部每岁存剩银高达700余万两，大半用于八旗，而仍有结余。^[200]四十一年，玄烨称“今户部库帑有4500万两”。四十八年又云“现在户部库银存贮5000余万两”。^[201]康熙后期，户部库存一直维持在4000万两以上。

玄烨虽承认“从前恐内帑不足，故将外省钱粮尽收入户部。以今观之，未为尽善”。也曾考虑充实地方存留，“若各省库中酌留帑银，似于地方有济”。其出发点是，“倘在外各省一旦仓猝需用，反从京师解出，得无有缓不及事之虑？”故“欲将四十九年应征钱粮预配各省用度”。^[202]

然五十六年谓马齐等曰：“现今库银积聚甚多。从前各省俱有存留钱粮，有此项钱粮公事费用，于地方百姓大有裨益。不知何年入于应解钱粮项下解交矣。今每省地方存留钱粮数目若干，着查明具奏。”^[203]两相对读，即知此前不过口头空谈。至五十六年，西线战事已经两年，且无结束的迹象，所谓补充增加地方存留只能是一纸空文。而地方存留无几，各地普遍财政亏空势所难免，因之相伴的吏治腐败，就成为康熙朝盛世挥之不去的浓重阴影。

3. 推广捐纳与地方财政破产

大规模地方官员捐纳，即以薪俸充为公费，起自三藩之乱，日后成为清廷弥补地方财政的法门。康熙朝后期，捐纳悬为令甲，蔚然成风，如同市廛。军马、军粮，地方工项，即湖滩河朔所积军需，无不依赖捐纳，甚至公然责成地方官员以薪俸抵民欠。^[204]其范围之广，规模之大，令人瞠目，^[205]亦可谓“盛世”之一奇。

准部之役初起，议筹军需是否开捐纳，玄烨似颇踌躇。五十四年五月，直抚赵弘燮奉上传：“兵粮之事，甚属紧要。今大人所议着三省民人捐助马匹。（按：三省谓直隶、山东、河南，民人谓汉民。）现在户部库内所存钱粮不下数千万两，即用正项钱粮运米就近。若令各省捐助，地方辽远，未免迟滞。着动户部正项钱粮运米。”^[206]两江总督赫寿“情愿捐银一万两”，协助朝廷采买兵丁马畜，玄烨以“各省督抚并未具奏，尔奏不合”，且“户部之银甚为充盈，此一万两银，并无关系”。^[207]各省捐纳虽可减轻朝廷负担，却无以解玄烨燃眉之急。

据《起居注》五十四年六月二十二日，玄烨已决定二者并行：“现今军需，各省俱行捐助。俟彼捐助办理，则误事未可知也。军务所需钱粮不多，俱着动正项钱粮，事既不误，且有益处。此外地方各官再行捐助，更有济矣。”即先支付户部库帑，随即辅之以捐纳。于是地方督抚闻风而动，竞相效尤。即前线军队官兵鞍辔、军械等项，亦借用官员、士兵俸银垫付，后由玄烨内库捐出抵补。^[208]据赵弘燮所奏，直隶地方各项开销，包括“购买军需马骡解送盘费折价等项种种，难以枚举。悉据守巡两道会详，量捐俸工银两，以公济公。此例自前任抚臣相沿至今，推

之别省，谅亦皆然”。^[209]但地方存留本近乎无，官员俸银无几，故只得动用藩库银两，请用各官将来俸银填补藩库，实则以空补空。

五十六年初，战争进入第三年，捐纳已在各地推行。户部尚书张鹏翮奏言：九卿会议以“现今军务紧要”，请开捐纳，“于军务甚有益，于钱法亦无碍”。玄烨虽承认“现今正属动用钱粮之时”，^[210]却偏偏对九卿所议不以为然：“军务所需几何？况军需极数不过七八十万，一省钱粮尚用之不尽。今所需钱粮不多，何用捐纳？”^[211]此时两路大军军需困难已经开始暴露，去年进剿推迟至今年。然而提出公开捐纳，玄烨却忸怩作态，竭力淡化征伐准噶尔一事。其意欲向汉官表明：这场战争不会影响国计民生，当今仍属承平之世；西北大军尽管面临困难，然继续耀兵边境，维持对准噶尔的攻势，不成问题。

实际上，捐纳一旦推行，便雷厉风行，无所底止。上引五十六年初赵弘燮折承认，地方官员捐俸助军已难以为继，“再四思维，计无所出”。玄烨明知如此，次年仍“将（直隶）各官所捐银内动银十万两，今即陆续买马分给八旗”。而赵弘燮又自认捐马五百匹，经玄烨朱笔删减一半。^[212]唯苏州织造兼理河务李煦已捐瓜州河工银二十四万两；欲再以织造库银先垫捐十五万两，玄烨以为断然行不得，^[213]以其属私房钱耳。据雍正初年湖广总督杨宗仁疏言：“湖广州县以上俸工报捐，已经十有余年，总无分厘给发，责成官役枵腹办事，焉能禁其不需索间阎？”^[214]从五十七年开始争夺西藏，战争规模进一步扩大。“西事方殷，急馈饷，大将军入觐以为言。内大臣定议，各途守选及迁补并停止，专用捐贖运饷，人事可集，已得旨，始下外廷”。^[215]六十年，入藏军队经由云南撤回，巡抚杨名时云：“滇中此番满兵回来，及再入藏与江浙兵回，计除去开销项外，其应捐之项不下八九万两，而供应藏兵及坐台官兵等方未有艾。目下俸工已捐至（康熙）七十二三年！”^[216]然而保持朝廷库帑充盈，最大限度地以地方财政承担战争需用，是玄烨的既定方针。

随着战争旷日持久，各地亏空呈现无遗。五十八年初，玄烨谕大学士九卿：“京城通州仓内贮米甚多，各省漕粮亦无亏欠。”京师固然充裕，但“各省钱粮亏空甚多”。次年，谕户部：“直隶各省钱粮亏空甚多。”六十年，谕大学士：“至于各省积贮谷石，虽俱报称数千百万，实

在存仓者无几。”^[217]《永宪录》卷1康熙六十一年十月丁巳，玄烨终于承认：

今天下钱粮，各省皆有亏空，而陕西为甚。盖自用兵以来，大军经过之地，领兵之人，督抚皆助其鞍马衣服，州县等官食物供应，不无烦费。仓卒应付，不能不动用官银。及兵回之日，又各给兵丁马匹银两，即如川、陕回京之兵，中途所得，过于正项。又，各官捐助军需，动以万计。此费皆从何来乎？至于捐纳一项，多有并未交银而空取实收者。此皆尔等之所知也。州县安得不亏空乎！

战争虽因地方捐纳得以维持，而为时八年的准部之役最终令地方财政陷入绝境亦以此。

4．玄烨内心的阴影——刘荫枢

以当时的所谓承平盛世是否适宜兴启准部之役，自始即有不协之音。玄烨所云“如西贼骚扰边外诸番，议者咸谓只宜守边”，主要当指汉人，其中就包括贵州巡抚刘荫枢。《永宪录》卷2下，雍正元年十一月“前贵州巡抚刘荫枢卒”条下：“阻谏西征诏，则内阁学士长寿忤旨廷杖死，荫枢其继者。”长寿为满洲，其事无征。刘荫枢于康熙四十七年巡抚贵州，此前历任所至皆有贤声，为朝廷知闻。^[218]下就刘荫枢一事稍作引征，以见玄烨心中对立汉官之阴影。

刘荫枢阻谏西征在五十四年十月七日，时玄烨兴师不到半年，摘录如下：

窃谓泽旺阿喇蒲坦，小丑也，侵犯哈密，小警也，不过边将之事，略加备御而已。皇上大振兵威，四路合围。臣愚窃揣圣心，当此四海孝顺、万方攸同之世，尚有一夫不逞，抗我声

教。（我国）财富兵强，一举而歼灭之，摧枯拉朽耳。（令其）畏威怀德，一劳永逸，庙算深微，超越千古。

臣尝观之天道矣。今岁直隶、河南大水；陕西平、庆一带，数年无收；西、凤今岁五六月无雨，秋禾未获全种。除大兵而外，运送安塘、捐纳人等，无虑千万，食从何办？草从何出？臣阅邸抄，见上谕令运送马骡暂回内地喂养，仰见皇上圣明，动合机（宜），从容慎重之意。今内外文武臣工，请纓效用、助济军需者有人，皆助皇上之雄风；无一人一言劝皇上弘覆载之量，平气息怒者。臣愚以为威已振矣，势已张矣，弹丸小丑，自知震惧，（似宜）从容化诲，使其归向。深入之兵，量留若干名于要地。余撤回粮草便宜之处，分屯四五处所，驻扎应援，以省馈送之劳。俟明岁四月以后，水草茂盛，再商进止，亦息力养锐之一道也。惟皇上俯察可否，密而勿发，乾断施行。^[219]

此折上于玄烨决定暂停进剿，并于前线实行屯垦之后。依刘荫枢所见，国内形势实不宜用兵。其以陕西困苦为言，与前引玄烨上谕“陕西米多”，“兵民不胜食”云云，截然迥异。然次年玄烨以“闻山西、陕西今岁收成较往年甚丰。但西边现有军务，行兵坐台，沿边一带地方钱粮及旧欠钱粮应予蠲免”。^[220]则刘荫枢所言陕西灾荒并非子虚。

陕西地瘠民贫，然赋税甚重，据《广阳杂记》卷2，全省地丁钱粮竟达163万两。因常年驻扎大军，即承平之时，“西安府省城驻防官兵家口约有数万，本色粮草俱于西安、凤翔所属州县征取，百姓苦于解送”。加上督抚提镇标兵，“西安省会旗、标官兵，一岁所需本色粮米三十万石有奇”。^[221]若以全省计，粮饷支出更昂。即草料一项，“数年军用草料价银200万余两”。^[222]故陕西“每年库征各项钱粮共134万余两，因以此为八旗各营、镇、标之绿旗兵钱粮拨给”。本省不足，赖他省捐助。“四川、陕西每年所需钱粮甚多，由各省捐送者，一年仍有百万余两”。“每年由山西、河南二省捐解银二十万两”。^[223]康熙末年，各省亏空以陕西尤甚，主要原因即常年驻扎重兵。准部之役以来，陕西又成为西征基地，备受各种征派及挽输之劳。

五十六年以前，康熙朝还能勉强维持一个虚有其表的承平盛世，玄烨也依然沉醉于虚幻的梦境，完全不能察觉到长期顿兵西北所引起的国内经济财政的恶化。战事进行两年有余，玄烨仍夸诞：“朕于各省钱粮，均匀蠲免，无不周遍。今年各处丰收，亦无可免。”^[224]既如此，即无可能平心静气对待刘荫枢谏言。

刘荫枢云“万方攸同之世”，玄烨乃不容“一夫不逞”，欲“一举而歼灭”，“超越千古”，可谓洞悉玄烨之心。可惜他全不理解准部之役的意义。玄烨暂停进剿，刘荫枢则乘机建议就此停止大举。据陆奎勋《刘公荫枢墓志铭》：“密疏谏沮，复奏陈六事。”赵元祚《秉烛子（荫枢自号）传》亦云密疏之后，“复密条奏六事”，并略引其端：“重内地弗勤远略，谨喜怒而慎用人，核名实以重国本。”^[225]既为复奏，当就玄烨内外举措详加敷陈。“公忠形于色，曰：‘老臣且告退矣，它日死，不能言。’于是朝拜密折，随拜告老疏”。又知荫枢条陈六事为其最后进言，势难顾及其余。荫枢折中所陈陕西灾荒，军输难继，玄烨未必不知；至于“俟明岁四月以后，水草茂盛，再商进止，亦息力养锐之一道也”，又与玄烨本意暗合。然条陈六事引出“国本”一义，由战事连及储位未建，似谓玄烨内外举措皆失其宜，玄烨岂能平情待之！

玄烨以“刘荫枢听信讹传邸抄，妄行具奏”；又以“现今在此汉大臣内，或意朕亲往，有缮疏者，亦未可知。为此明告尔等”。^[226]一年之后，玄烨仍悻悻言其“听传闻之言，即劝朕息怒休兵。用兵之事如此妄奏，可乎？伊不过用此空言作文章而已。无知之徒，即由此互相传布”。^[227]是知玄烨所恶刘荫枢者，以其妄奏沽名，以致互相传播，引起在京大臣起而效尤。由刘荫枢泛及汉大臣以及国内舆论，足见玄烨心中所负汉士大夫之巨大压力。刘荫枢八十老翁被发配西北巴里坤军营效力，玄烨必借此以儆其余。

刘荫枢远赴巴里坤前线之后，竟不悛改。《实录》载刘荫枢五十五年九月疏言：“臣遵旨亲赴巴尔库尔军前，阅视满汉官兵共立二十三营，周围二百余里，军势雄壮，首尾相应。但巴尔库尔地方居雪山之后，闻入冬大雪动深数尺。倘道路壅阻，粮何以运？草皆覆压，马驼何以牧放？臣不胜忧惧，谨密奏闻。”如果说上年折中所言“除大兵而外，运送安塘、捐纳人等，无虑千万，食从何办？草从何出”云云，尚是得自于邸

报而后所作揣测之辞，而此番所云士马粮草难以为继，则是在前线军营耳闻目击，如实际奏“侃侃洋洋，凡数千言”，^[228]希冀玄烨能有所悟。不料，玄烨却因此大发议论：“军机事务，关系重大，一言可以鼓励士气，一言可以退缩人心。”^[229]玄烨认定刘荫枢动摇人心，一言丧师，即绝无容忍之可能。而谓其一经雪后即惊慌失措，进而推论其若遇强敌，必效三藩叛乱时曹申吉之流无耻迎降，甘为助虐，则直将刘荫枢以逆贼视之。此时玄烨向满洲大臣一泄其忿，乃其真实心理。

玄烨于刘荫枢不肯宽免，实以其在巴尔坤前线蛊惑人心，非但绿营将领师懿德效尤，^[230]即南路军满洲统帅晏布亦为其所惑。^[231]据《秉烛子传》，刘荫枢回黔“视事甫半载，有旨休致来京。公即拜疏行。已而下刑部，部议以阻扰军务拟绞，援师懿德例，发西边屯田，俟大军凯旋另行治罪。有旨着发往傅尔丹处种地，时公年已八十一矣”。傅尔丹种地处，即喀尔喀北路大军屯田处，较巴尔坤距内地更为遥远。岂知此老生命异常顽强，流放喀尔喀四年，居然无恙。六十一年正月玄烨于畅春园设千叟宴，特召其回京，以年齿最高居人瑞首席。^[232]玄烨已自知愧悔耶？抑或以为西藏已定，欲令刘荫枢折服耶？

刘荫枢前后疏谏，诚不自量力，不过其中所折射的玄烨心理，仍有意义。玄烨既欲以准噶尔之役为盛世增辉，则其姿态实乃居中国以伐四夷，这才可能有汉人刘荫枢的疏谏。然而玄烨骨子里却又欲以此向汉人证明满洲统治的合理性，在某种意义上说，这场战争又成为玄烨与汉人的较量。关于兴兵是否得宜的争论，客观上即带有满汉之争的色彩。质疑准部之役，即意味质疑玄烨的决策，反而会刺激玄烨。仅此而论，玄烨即绝无可能采纳刘荫枢之谏，而势必坚持到底，与汉人一较输赢。而可注意的是，玄烨征伐噶尔丹、策妄阿喇布坦，根本无需征询汉人的意见；而玄烨事后的解释，却又总是淡化问题的满洲特性。这反映玄烨在兴兵前的决断过程，必竭力排斥头脑中与之立异的汉人阴影；唯待成功之后，深信自己立于不败之地，可以居高临下，才肯与汉人直面相质。

如前所述，康熙四十七年、五十一年两次废黜皇太子引起玄烨的危机感，形成一种为大清争正统的心理驱向。这种危机感不仅关乎玄烨本人，而且必然会调动整个统治集团起而诉诸清廷的成就，为其最高统治者恢复自信，^[233]因此也欲动玄烨的征伐之心。但这一阶段，玄烨的思

想聚焦显然仍在国内，不大可能兴师境外。而自五十二年，致力国内承平似已取得某种成效，玄烨的精神震荡也逐渐平复，心理上的“成就需要”即重新萌发。在这种情况下，就极有可能促使玄烨努力寻觅对外征伐的时机。而满汉对立的深层意识存在，又迫使玄烨虽欲争取成功，却必须谨慎从事。至于单纯采取防御青海这一更为实际的战略，不仅需固守嘉峪关至西宁一线，且需开辟青海西北荒僻之区，设军布防，方为万全之策。如此则甚费力而难见功，与玄烨此时心态全然不符。五十四年玄烨突然兴启准部之役，而后清军却又长期耀兵于西北，并不积极进取，或许可以得到进一步的解释。

但决策者毕竟是玄烨。欲进而明乎玄烨何以能一手发起准部之役，还须从康熙朝政治体制及君臣关系上进行探究。

三、专制皇权与玄烨晚年的孤独

康熙五十七年八月，萧永藻奏请休致，中有“血气渐衰”，“心神恍惚，故总忘事”等语，玄烨朱批云：“朕之苦与尔之苦虽相同，尔之事较轻。”^[234]玄烨曾引萧永藻为“尔我同心”，此又谓与之同病相怜，一代天子何至自怜若是！玄烨苦于不得歇肩，勉力支撑，上年十一月《面谕》实已真切道出：

若帝王仔肩甚重，无可旁诿，岂臣下所可比拟？臣下可仕则仕，可止则止，年老致政而归，抱子弄孙，犹得优游自适。为君者勤劬一生，了无休息。

每览老臣奏疏乞休，未尝不为流涕。尔等有退休之时，朕何地可休息耶？但得数旬之怡养，保全考终之死生，朕之欣喜，岂可言罄！^[235]

自五十六年准军占领西藏，准部之役陷入难局。玄烨彷徨失据，内心忧虑宁诉诸笔端，或以密折朱批，或以长篇《面谕》，其孤立无助可知。

玄烨虽自谓不堪承受天子宝座，然仍紧握权柄，至死不悔。五十八年，谕群臣：“无论巨细，事不敢忽，天性然也。”然又云：“勉强支持，心劳力竭。尔诸臣曾无一人为朕弔勉抒诚者。或有不肖之徒，见朕精神气血渐不如前，因以为奸，亦未可定。此诸臣俱应留心者也。”^[236]玄烨万机独断，疑心甚重，处处防微杜渐，终成名副其实的孤家寡人。究其根源，既为专制体制使然，亦其本人心理人格有以致之。

（一）满汉阁臣之别

清初皇权专制甚为严厉，原因在于：其一，激烈的满汉矛盾导致的民族压迫与歧视；其二，满族八旗制家族主仆关系的延续。满洲以武力

立国，特重军事固其本色。然而定鼎中原以来，权力结构已发生明显变化，皇权摆脱对八旗的依赖，日趋鼎盛。作为国家官僚机构的内阁，遂取代议政会议，成为政本所出的决策中枢。《养吉斋丛录》卷4：“章疏票拟，主之内阁；军国重事，主之议政处。”赵翼云：“康熙中虽有南书房拟旨之例，而机事仍属内阁。”^[237]与明代内阁独立票拟不同，清初阁臣票拟必当皇帝面前，或奉旨票拟，当即下部发科。其效率之高，自远胜于明，然阁臣权力却因此低落。^[238]

玄烨处理政事，其大端有御门听政与讨论折本两种形式。前者为玄烨在乾清门或其他处所，“听部院各衙门官员面奏政事”。后者指玄烨专与阁臣商讨折本，《起居注》记为阁臣“捧折本面奏请旨”。^[239]部院章奏之日常庶务，则当即处理，即属前者；而“内有关系用人行政刑名钱粮要务，必折出”；“其一切折出票签应加酌定者，皆国家切要政务，得失所系”。^[240]故阁臣协同玄烨处理折本，较之御门听政更为重要。

而本文所关注者，在于内阁成员中的满汉之别。玄烨在京处理政事，无论御门听政，抑或商讨折本，大多满汉阁臣同时参与。而巡幸北方，或居留塞外，扈从阁臣玄烨便成为满洲的特权。以中华书局本《起居注》、台湾故宫博物院所藏《清代康熙朝起居注册》与《实录》相参读，知玄烨北方口外和热河之行，扈从阁臣几纯为满洲、汉军。自四十八年起，玄烨每年在外二百余天，而所见仅五十年有汉大学士张玉书于热河捧本凡两日，实为特例，详后，此外绝无汉人参与其事。此乃康熙朝满汉阁臣最显著之差异，亦其最突出的政治特征之一，而今人尽皆未曾留意。

1. 玄烨在京听政与满汉阁臣——以康熙十九年为例

玄烨并不如其所说“每日御朝听政”，^[241]或接见阁臣，正如其日讲。康熙十六年，全年御乾清门听政凡235天；此外，在南苑33天，巡狩边外30天，赴巩华城七次13天，不听政仅81天；加上各类庆典、祭祀，确如年末起居注官赞云“锐意图治，宵旰励精，一岁之中，昧爽始朝，无有虚日”。然二十六年，玄烨以“部院事务稍简，嗣后着间一日一面奏”，^[242]全年听政减至169天。至四十五年，听政仅55天；而在京外

与阁臣讨论折本者，凡173天。五十三年，听政之日唯26天，巡幸在外竟长达217天。

检诸《起居注册》，自康熙十八年九月二十二日起，玄烨允许起居注官参与并记录与阁臣的折本讨论。玄烨在京之时，起居注官均于每日记事末尾署名；在外巡幸，扈从记注官则并书于回京之日。由是我们得以判断玄烨听政或讨论折本之日满汉大臣之构成。

限于篇幅，仅以康熙十九年为例。是年玄烨在京听政共261天，以乾清门为主，凡170天；其余91天皆在瀛台。乾清门听政的170天之内，二月21日，三月12、15、20、24日，四月12、22日，五月5、6、14、18日，六月13日，七月11、19、26日，八月26、27、30日，闰八月7日，九月8、26、29、30日，十月14、21日，十二月7、9日，凡27日，或因讲书，或因他事，仅听取部院官员面奏，其余143天皆于听政之后与阁臣讨论折本。

凡听政之日，记注官多为两员，一满一汉，或增置一名，要之必满汉兼备。瀛台听政亦然。^[243]如二月初四日，玄烨于听政、讨论折本后，又召见满汉大学士明珠、李蔚，当日记注官为满洲朱马泰、汉人董讷。四月初一日，玄烨先召见满汉阁臣议事，复又召满汉阁臣与六部都察院堂官议事，当日记注官为库勒纳、沈荃，亦满汉各一人。

值得注意的是正月22 - 25日，玄烨在巩华城、神头山行宫，随行阁臣为大学士索额图、明珠，学士佛伦，记注官则为牛钮；二月10 - 16日，玄烨在南苑东宫，与索额图、明珠，学士佛伦、希福商讨折本，扈从阁臣皆满洲，扈从记注官库勒纳、牛钮，亦皆满洲。再如闰八月12 - 24日，玄烨在南苑，扈从阁臣明珠、噶尔图，扈从记注官，乃至日讲官亦全为满洲。十月5 - 9日，在南苑，扈从阁臣明珠、噶尔图，记注官库勒纳。十二月16 - 22日，玄烨在南苑调养，扈从大学士明珠、学士希福，记注官库勒纳。

可见，玄烨若同时接见满汉大臣，记注官亦必满汉兼备。若仅与满洲（含汉军）阁臣讨论折本，则记注官必为满洲。由是我们可以进而大胆地逆向推断：若知某日记注官是满洲、汉人，或满汉兼备，则可确定当日接见臣工相应为满洲、汉人或满汉同列；即《起居注》当日不记

事，亦可借助记注官身份，推知玄烨当时是与满汉官员相处，抑或仅有满员扈从。

有些情况需作说明，本年二月初九日，玄烨先“召满大学士等至懋勤殿面商折本”，之后“辰时，上幸南苑，驻蹕东宫”。当日唯召见满臣，而记注官则为库勒纳、牛钮、常书、董讷，其中董讷为汉人，此何故？检得《起居注》十六日，明载是行扈从记注官为库勒纳、牛钮。可知初九日董讷列入记注官者，非谓其参与满洲阁臣折本讨论记录，只因玄烨当日由京出发，其行止应载入《起居注》，故四名记注官中，常书、董讷一满一汉，乃指玄烨在京之日记注官。凡玄烨离京或回京之日，该日记注官亦例有汉人。如当年闰八月十一日，玄烨于辰时率皇太子幸南苑，谕部院衙门本章俱交内阁每日汇送南苑。“本日起居注官格尔古德、张玉书，扈从起居注官库勒纳、牛钮、常书”。前者一满一汉，后者皆为满人，皆遵此例。学者稍加留心，即不至误会。^[244]

玄烨在京听政及商讨折本，大体同时接见满汉臣工，亦有不尽然者。如上举二月初九日即仅召见满洲大学士。又，十一月8日至十二月5日，玄烨宫内养病，记注官为一满一汉。然《起居注》十二月初五日又明载：“是日以前，各部院衙门本章，每日俱交内阁汇进。有紧要折本，仍召满大学士等入，商榷批发。”则玄烨曾于宫内召见满阁臣。同样，二十二年正月27日，二月11、12日，玄烨御乾清宫，捧旨者大学士勒德洪、明珠，学士阿兰泰，均为满洲；而记注官则一满一汉。二十八年九月11日、12日、17日，御乾清宫，捧本者为大学士伊桑阿、阿兰泰，学士凯音布、拜礼、朱都纳、迈图、郭世隆、西安、博济、王国昌。郭、王为汉军，载《八旗通志初集》卷117《八旗阁臣大臣年表下》，余皆满洲；而记注官则满汉并列。十一月至十二月，玄烨在乾清宫，连续二十一天只召见满洲部院大臣，或随后与满洲阁臣讨论折本，记注官仍满汉兼备。^[245]以阁臣与起居注官民族成分必保持一致的惯例来推测，此时玄烨与满洲阁臣在宫内商讨折本，汉记注官并不在侧；否则，玄烨出巡由满洲阁臣扈从之时，记注官即不必仅为满洲。其之所以记注官署名满汉并列，仍因玄烨尚在宫中，或不止召见阁臣一事，意在表明其为满汉共主。

上所举十九年玄烨在南苑，扈从皆满员，然又非谓南苑为满洲禁

地。如十二年七月9 - 24日，玄烨谕曰：“朕或出郊外，或幸南苑，常不辍讲，故翰林官员每次随从。”当时扈从讲官为傅达礼、孙在丰、张英，一满二汉，扈从记注官为傅达礼喇沙里、孙在丰，为二满一汉。^[246]然而十三年十月奉太皇太后幸南苑，十四年六月、八月幸南苑，十六年二月12 - 18日南苑阅兵，扈从则全为满员。是知若不召汉人日讲，则不必令汉人同行。如上所举，十九年闰八月南苑之行，即扈从讲官亦惟满员。玄烨在外，扈从官员如何，视玄烨政治需要而定。如二十年初祭奠仁孝、孝昭两皇后兼巡视畿甸，自二月14日至三月12日在外凡二十八天。其间三月初八日，于孝陵移两皇后梓宫，曾记载“诸王、满汉大臣齐集”，则是行有汉官同行。然玄烨处理折本之日，所见捧本阁臣为大学士明珠，学士额库里、库勒纳，扈从记注官库勒纳、阿哈达，皆满洲。是知汉官扈从仅为礼仪需要，^[247]而不意味汉阁臣参预讨论折本。其他如巡幸畿甸、谒陵、游五台山，皆类此。玄烨六次南巡，因关系观察南方风俗民情，收揽人心，故不专以满臣扈从。

畅春园起初唯召见满洲阁臣，唯二十六年六月因皇太子读书于此，始召见汉人。^[248]相对于宫内、瀛台而言，畅春园即京外之热河。后因每年长期避暑口外，故畅春园又不避汉人，成为玄烨召见满汉臣工之所。^[249]汤泉行宫类似，初唯满人扈从，后亦偶尔召见汉人。^[250]可见玄烨在外则轻内，与在乾清宫之重内而轻外恰相反，皆于判断康熙朝满汉格局及满洲统治集团的所谓“内亚背景”，颇具启示。凡此，非细察《起居注》不得其解。

2. 巡幸在外扈从阁员皆满洲

二十二年之后，玄烨每年口外避暑，扈从阁臣以及记注官必用满洲，此与本文关系甚大。

除十年东巡不论，《起居注》最早记载玄烨口外之行为十一年正月24日至三月29日奉孝庄太后赴汤泉，在外凡六十一天。所见扈从人员为康亲王杰书、安亲王岳乐及诸王贝勒，内大臣常舒等四人，大学士巴泰，兵部尚书明珠，户部侍郎班第，内务府总管噶禄等，扈从起居注官傅达礼、莽色，清一色满人。^[251]玄烨长时间在外，政事不能中辍，故

需阁臣与部院大臣随行。其后离京避暑，或口外、热河之行，皆如此。扈从阁臣则满洲，或参以汉军。如二十二年四月21日至五月1日，玄烨在玉泉山处理折本，命学士萨海扈从，更番赴玉泉山启奏之阁臣为大学士勒德洪，学士阿兰泰、席柱、王守才；大学士明珠，学士佛伦、喇巴克、金汝祥，扈从记注官为满人牛钮、常书。王守才、金汝祥二人为汉军，并见《八旗通志·阁臣大臣年表》。^[252]二十三年五月至八月玄烨赴口外，“出巡之时，各部院衙门及督抚奏章，令其三日一送。奏章到时，必亲加详阅，迟至更深。内有关系用人、行政、刑名、钱粮要务，必折出，着扈从内院诸大臣请旨商酌。复奏之时，诸臣各尽言其意，然后皇上始行独断。或内阁大臣于本内一时未悉原委，启奏容有错误，皇上必逐一明晰其理，诸臣未有不悦服者”。^[253]唯随行阁臣只限于满洲，此《起居注》未便明言者。

所需辨明者，《起居注》所载四十五年九月二十四日记载扈从记注官揆叙、阿尔法、塞尔图、查升、陈壮履、钱名世、励廷仪、张廷玉，后五人为汉人。据台湾《康熙朝起居注册》，此前的四十年、四十一年两年口外巡幸，所见扈从阁臣与记注官均满臣。^[254]然至四十二年，扈从热河之阁臣大学士马齐、席哈纳，学士常寿、赵世芳，虽尽为满官，然扈从起居注官揆叙、满保、查升、陈壮履、海保，^[255]汉人查、陈即在列。由于《起居注册》四十三、四十四年阙如，四十五年扈从记注官出现汉人是否为四十二年之新例，尚难断言。其后又缺四十六至四十九年，无以知汉人记注官扈从热河延续至何年。然合读中华书局本与台湾本《起居注册》，自五十年起，扈从热河起居注官又纯为满洲。故四十年间所出现的汉起居注官扈从热河，一时无能确解。

内翰林（南书房）官员扈从，以康熙二十年侍直南书房高士奇扈从东巡为滥觞。^[256]《查慎行年谱》四十一年，“奉旨：‘查慎行、汪灏着同查升每日进南书房办事。’先是，内廷皆词臣轮班入直，专命之荣，盖自此始。”从此入直内廷成为南书房专职。次年热河行宫新成，^[257]玄烨命“南书房翰林七人俱着随行”。其中查升、陈壮履、励廷仪、钱名世四人即列名《起居注》四十五年扈从记注官。此后查慎行年年扈从口外，以“烟波钓徒查翰林”为佳话。^[258]张廷玉自四十四年起，亦以“侍直南书房”，后每年例行扈从。^[259]据汪灏所撰《随銮纪恩》，四十二年翰林官

员扈从至热河，主要为校书，间或奉特旨观看围猎，并未侍从记载商讨折本。^[260]因玄烨在热河，于政事、围猎外，尚需编纂典籍，吟咏诗歌。按玄烨《佩文斋咏物诗选序》，《起居注》四十五年热河之行五名汉人扈从记注官，以及汪灏、查慎行等人，皆在《咏物诗选》编纂者之列。^[261]《序》作于该年六月，玄烨正在热河，查升等五人作为记注官扈从，其职责或在于此。

必须指出的是，内翰林扈从热河与阁臣商讨折本不可相提并论。据《起居注》四十五年是行凡一百二十二天，“各部院奏章由内阁三日一次驿递行在听理”，而所见阁臣大学士马齐，学士升兵部侍郎恩丕，学士黑寿、舒兰，刑部侍郎常绶，郎中索尔敏，并不见有汉人。故查升等五名汉人虽列为扈从记注官，但是否参与记录阁臣讨论折本，仍大有疑问。再以《起居注》所载五十一至五十六年四年间热河之行证之，所见扈从阁臣并记注官一律皆为满员，或有汉军，而绝无汉人。故《起居注册》四十二年、四十五年扈从记注官出现满汉夹杂，或玄烨承平盛世兴味正浓，破例赏赐扈从汉人词臣以扈从记注官之名，亦未可知，似不足以推翻玄烨热河之行专与满洲阁臣讨论折本的成例。

按张玉书《扈从赐游记》，四十七年曾扈从热河，其身份为大学士。《起居注册》无当年记载，无从知晓张玉书是否参与捧本。然《记》所载为五月至六月间之事，亦不过游览、听乐、赐食而已，与题名“赐游”相符。玄烨九月方从热河回京，看来张玉书亦只被以恩宠，邀游一时。《记》于赴热河之前，四月初四日“上御畅春园内澹宁居，大学士伊某等以折本请旨”，是知畅春园讨论折本张玉书在场，且慎重记载其事。若其在热河期间亦曾参与捧本，似无不记之理。且张玉书自三十七年任大学士，至此已十有一年，却云“臣初与扈从”，则此前从未扈从可知。由此可以推断，《起居注》四十年至四十二年、四十五年所记热河期间仅满洲阁臣以折本请旨，洵属实情，非有意遗漏汉人阁臣。

唯一的例外是，据台湾《起居注册》，五十年扈从热河起居注官皆满洲，而扈从阁臣却有汉大学士张玉书。张玉书参与捧本为五月初五日、十三日，凡两见；其同僚则为大学士温达、户部侍郎兼管学士事噶敏图、学士满保，皆满洲。十七日，张玉书病危，玄烨欲送其回京，不料次日子夜病逝。旋传玄烨谕旨云，张玉书“照汉礼衣殓，发往京师”。

大学士温达等代张玉书恭谢天恩，云：“大学士张玉书在京患病，再三恳请随皇上至边外凉爽之地，调养病症，冀幸痊愈，不意至此病势日增。”则张玉书以汉阁臣扈从热河实为特例，或以其再三恳请为玄烨效力至死，或玄烨开恩允其顺便调养，不意此行竟成送终之典。而“照汉礼衣殓”一语颇怪。张玉书汉人，自当以汉礼，何须谕旨特为点出？岂张玉书感激此行得如满阁臣扈从，竟欲以满洲习俗入殓自效？不可解。按《清史列传·张玉书传》，四十九年即以病乞休，揆之情理，当不致如弩马恋栈，于临终前亟亟恳请随满阁臣赴热河，是与《起居注册》所云不协。《起居注》此后所载五十一至五十六年热河之行无阙漏，不再见有汉阁臣扈从。

还需辨明的是，汉人大臣被恩游览热河，亦不可与讨论折本混同。《张廷玉年谱》五十五年十二月授内阁学士兼礼部侍郎，朝廷公卿例不入直南书房，汉阁学则不当扈从热河。而《年谱》记次年“五月，扈从出口避暑。七月，奉召游避暑山庄”。张廷玉以阁学扈从口外，身份非词臣可比，似应参与捧本。而检《起居注》，五十六年玄烨赴热河在四月十七日辛丑至十月二十日庚子，凡一百八十天。所见扈从阁臣为大学士马齐，侍郎兼学士查弼纳，学士渣克旦、勒什布、常鼐，扈从记注官徐元梦、阿克敦、阿尔塞，并无张廷玉。可知张廷玉五月赴热河，七月又奉召游览避暑山庄，皆出特恩。《年谱》云五十七年“五月，圣驾出口避暑，廷玉例应扈从。因学士有批发红本之责，奉旨留京，在内阁办事。”而五十八年、五十九年两年，又书“圣驾出口避暑，奉旨留京批本”，六十年迁刑部左侍郎兼阁学，六十年、六十一年两年书“圣驾出口避暑，以部务留京”，皆无“例应扈从”一语。^[262]学士若不参与捧本，仅批红不过誊录票拟，一文书而已，故叶凤毛《内阁小志》云“职票红无他事”。张廷玉五十六年被殊恩，以学士扈从游览，次年被冷落在京批红，所云“例应扈从”，乃自掩其失落之情，不可为训。另据《起居注册》，五十二年汤右曾以侍郎随行热河，然不过令观玄烨书大字而已。^[263]五十四年，大学士李光地请假回籍，“臣蒙恩允回乡，趋（热河）行在谢恩陛辞，蒙皇上钦赐寓馆，每日赐食两次，又赐见六次”，“又命（扈从）诸王及大臣赓和成篇”。^[264]《张廷玉年谱》五十六年七月，同游者有大学士李光地、学士蒋廷锡，乘舆马“游避暑山庄，凡山庄内高峻旷远之胜景，无不周览”。皆玄烨笼络汉人，宠之以“异数”耳。即使玄烨私下召

见，询以政事，亦不可视为成例。

核检《起居注》、《实录》，康熙后期，玄烨不只赴热河避暑，即冬季亦往。五十年至五十三年，玄烨每年两次赴热河，天数在180 - 200日之间。加上其他巡幸，在外时间更多。即便在京，亦多居畅春园，在宫内多不足一月。其后，五十四年至五十八年，皆每年两赴热河。五十九年、六十年、六十一年三年冬季未往，然在外亦分别达194、238、209天。玄烨在热河，相伴者皆满洲大臣。作为政地，热河始终是满洲君臣的禁脔，汉人不能染指其间。苟明乎此，即知在京汉官难睹天颜，玄烨如何决策，如何行事，唯遥度悬想而已。

玄烨在热河，在京官员无特许，不得随意赴行在启奏，亦可证这一点。《碑传集》卷20劳之辨《自序》：

现行例，上远出，言官不得擅达封事。本年（四十七年戊子）五月，上出口避暑，特谕内阁，言官本章，着出口启奏。余于六月初五日出都，次日出古北口，初九日到热河宫门外。以有密奏告传事大人傻子，大人白中官转奏。旋奉旨：“取本来看。”之辨将本交传事大人转交中官。良久，中官捧本出，传旨云：“本已阅过，即发行在内阁翻清。劳之辨赐他茶饭吃，再赐他所网鲜鱼并小菜等物带回去。”之辨既饱御厨，复尝食品，鸿慈异数，深惧无以仰酬，向宫门行三跪九叩礼，谢恩而归。本月十四日，奉旨：“原本发还。”随赴在京内阁祇领讫。

劳之辨时为左副都御史，年初曾面奏于畅春园澹宁居。然六月奉命赴热河启奏，居然未允进入宫门。领赐茶饭，即令其感戴莫名，以为格外之恩，足见热河门禁森严。同书卷55，蒋家驹《高都谏遐昌传》：“提督九门陶和气恃权不法，戊子七月，公赴热河行在，特疏参之。”亦四十七年之特许，不得引为通例。何以知之？五十四年五月，户部尚书赵申乔为铸钱事急，竟赴热河，玄烨为此大为恼火。满洲大学士松柱代为转环：“今铸钱之铜全无，赵申乔情急方来请旨。”玄烨斥之曰：“伊情急即可向朕奏乎？”^[265]同年九月，监察御史任奕弥为左都御史刘谦家人殴

打，赴热河诉告，为奏事太监双全斥回。^[266]热河行宫既为满洲君臣处理政事所在，满人尚不得轻至，对汉人而言，更无异“密勿之地”。

3. 满汉阁臣的实际地位

康熙朝后期汉阁臣被如此冷落，乃制度使然。而制度之所以如此，当然由于玄烨心存畛域。李光地对此有深刻体会：“如今做官人，都说汉人无权，阁部事汉人何曾有一点权！”李光地虽为玄烨所重，却洞悉玄烨之心。“予在皇上前，一语不及仇怨。皇上固问之，亦浅淡说一二句。不是要见度量也，是恐触引出皇上长出忌讳报复之心来。”其所以畏惧玄烨有“报复之心”，乃深知玄烨憎恶汉人“轻看满洲！”^[267]

玄烨心中满汉歧见如此之深，汉阁臣焉能有所作为。陶蔚尝客张玉书所，有《夜坐偶题与诸同学》一首，云：“列炬分编丙夜中，纷纷占毕竟雕虫。不知何与丝纶事，逐字平章属相公。”自注：“时纂修《佩文韵府》诸书，凡在词臣，各有分职，虽首辅亦蚤夜不遑。”^[268]乃宰辅与词臣何殊！五十四年，大学士王揆折奏：“臣备位纶扉，忝预机务，兼直南书房，所掌皆皇上经天纬地不朽盛业。而臣筋力独衰，才识最短，且两地行走，实难兼办。”因请“照故大学士臣熊赐履故事，解臣阁务，使臣得专心典籍”。^[269]汉阁臣为玄烨崇儒佑文装点门面，全然被排斥于机要之外，更不得预闻军机；而汉阁臣亦乐于退处编书以避嫌，欲其于军国重事献替可否，则无异痴人说梦。完全可以推断，五十四年玄烨兴启准部之役虽然在京，亦无可能询及汉人阁臣。

满洲阁臣扈从捧本请旨，似应亲信无间，然稽诸史实，却又不然。玄烨每在热河，为时甚长，而与阁臣讨论折本之日却甚稀，有旨或由奏事官、太监传谕，臣下难得觐承颜色。五十三年六月，玄烨在热河与满洲阁臣论及明朝之弊，曰：“今宫中使令，无太监不可，故使之耳。朕岂肯以权假此辈致伤臣工乎？权亦只一人主之，安可旁落？盖时会不同。今尔等六人与朕总系一体，有启奏事即可启奏，何惧太监之有？”松柱受宠若惊，奏曰：“臣等幸逢盛世，得以面奏，于太监并无所求，无所惧也。”^[270]以面奏为盛世，可见满洲君臣之间亦甚为隔绝。按照马国贤的记载，热河行宫的“外宫”，“对内阁所有人开放，用来办理公事。但是内

宫里，则由太监看守，哪怕皇子和皇侄们也不让进”。^[271]唯骑射围猎、会见宴饮蒙古王公等盛大排场，群臣得以瞻仰玄烨风采，其余时间玄烨都被一层神秘幕纱所掩盖。《起居注》纪事常付诸阙如，原因或在于此。

满洲君臣有主仆之分，随意驱遣，不足为奇。自五十一年，密折制度推行至三品以上官员，^[272]玄烨通过密折直接指示臣下，得心应手，专制独断大为加强。其谓大学士松柱：“尔等但观折本而已，其余事件实不遑览。”^[273]阁臣无从知晓政事，权力益发转轻。然玄烨仍疑心重重。四十六年，玄烨谓马齐曰：“闻内阁诸臣常将部院题奏本章驳回删改，近为内阁侍读题补盛京员缺事，屡次驳回。果有不当，则有票拟之例在。题奏本章擅自驳回删改，殊为可骇。俟进京时察奏。”^[274]五十三年，松柱以一叩阁事议交尚书富宁安或赵申乔审理。玄烨大为不满，曰：“权在人主，八旗、十五省凡事俱俟人主裁夺，富宁安能当之乎？如此则必至于专权，专权则人附之。一有权，则人辄变异矣。”^[275]

玄烨出巡，留京阁务由亲信满大学士掌管，其要务不必令汉阁臣预闻，径奏玄烨。^[276]不仅如此，即满洲阁臣，玄烨亦不放心。机密奏折，则撇开内阁，直达于留京掌事诸皇子。四十六年，甘肃巡抚齐世武以雨水情形题奏内阁，玄烨朱批斥责：

将尔奏折应送与掌事阿哥等。因为送交内阁，看情形启封后再行贴封。此折内所报系雨水等平常事，故如此耳。若有别事，则甚不妥。朕若不在宫，务必交与阿哥等。此亦尔之糊涂之处。^[277]

实则不欲阁臣稍有事权。方苞批评时政云：“内阁拟票，从未有摘发部议之非，而奏请改议者”，人主则“时有尽屏廷议，而独断其行止”。^[278]可谓一针见血。

然而玄烨对此却甚是得意。《实录》243四十九年八月庚辰，谕大学士等：

朕自即位以来，办理军务甚多。……用兵之道，朕知之甚明。部院诸事，朕尚与诸臣商酌之，惟军旅之事，皆出自一心筹画。

卷255五十二年六月乙未，谕大学士等：

朕临驭年久，凡事有应商酌之处，朕必与大臣等商酌而行。惟军机、河工事，朕即批示，恐与不知之人商酌，反致有误也。

《起居注》五十五年九月初二日，玄烨谓大学士曰：

朕用计将噶尔丹诱来剿灭之后，马齐在于会议处云：“我等但遵依皇上指示而行，岂得妄议军机之事。”

以上玄烨自道、臣下自白，时间在准部之役前后。据此，准部之役当为玄烨一手发起，绝无可疑。当初玄烨自信满满，何尝料到终将独自品尝自己酿成的苦酒。

（二）战事期间的祈雨风波

自四十六年、四十七年“朱三太子”现身及随后皇太子被废黜，政治空气趋于紧张，玄烨与满汉大臣之间逐渐产生一种明显而深刻的疏离，这对玄烨心理及判断力影响甚巨。

1．应激之下的心理应对模式

五十五年的祈雨风波，发生在兴启准部之役后一年，颇有助于窥视玄烨的心理及其与满汉朝臣的关系。

玄烨并不奉信汉人传统中的天人感应，康熙十八年的京师大地震及前述征讨噶尔丹期间的种种灾异，皆不影响玄烨的决策行事。然而玄烨却善于利用天人感应加强权威，打击心目中的异己，早在康熙二十六年的祈雨中已表现得甚为明显。当年五月，玄烨欲亲行祈雨，令九卿会议。九卿议奏：“前因天旱，上谕欲亲行祈祷。臣等原议得，近日时有微雨，虽未沾足，亦不至大旱，皇上可不必亲祷。乃至今未得大雨，苦旱犹甚。皇上念切民生，宵旰罔逸，欲亲行祈祷，臣等何敢劝止？但仰见圣躬劳瘁，臣子之心实有不安。今如圣意虔祷，自然天心感应。”群臣以爱护玄烨为辞，然敷衍之意甚明。玄烨虽以为“然，朕惟有诚心亲祷”，但怨气难平，故随即颁谕，一泄其愤：

至于臣工，凡系斋戒求雨，徒事具文，诚敬者少，或偷安不斋戒者有之。今值此大旱，犹然忍心不思斋戒，虽斋戒而不诚心者，此等真非人类！朕虽查出，亦不足责。但朕如此祈雨，或反有幸灾乐患，以不雨为快者，或有祈雨时，因己不诚，反指某某为不诚者，俱未可知。如此匪类与禽兽无异，更何足道！^[279]

此时玄烨正为皇太子出阁读书以及由治河引起的满汉党争表面化而心绪不宁，故直斥臣工“真非人类！”“与禽兽无异！”即其内心积愤喷发之征兆。虽以“亦不足责”，“更何足道”，勉强隐忍，然不出一月，即有汤斌案，随之而来的则是明珠、徐乾学案。检诸史籍，玄烨每于政事有忧，则欲惩戒臣下，而祈雨之类即为导火索。玄烨情绪反应和应对方式，多年如一，足证其人格如此。

五十年夏祈雨，发生在两废皇太子之间。《实录》卷246四月丁丑谕大学士等：“去岁冬雪应时，入春以来，雨泽沾足，无风。朕即向众谕云‘交夏必旱，秋月转恐雨水过多’。今观天时果旱，云气方起，即继以风。自古人事有失，必干天和，或政事未尽合宜，或用人未能允当。大小官员，有暗结党援，以及残忍之人尚居职位，囹圄中或有无辜，凡若此等不能保其必无。尔内阁会同九卿科道一一详问具奏。”上月初一，玄烨以御极五十年接受尊号，且普蠲天下钱粮，致力粉饰承平。此时却大

谈天人感应，由旱灾连及政治人事，乃针对满洲结党而发。^[280]据玄烨自云，其于祈雨之诚，恐亦自古莫如。^[281]然而对臣工却未能有任何感召作用，原因即在于君臣情感心理上的疏离。

三日后庚辰，大学士九卿科道等覆奏：“臣等恭绎圣谕，不胜悚惶。皇上行政无阙，用人悉当，天下臣民罔不共知。至于臣子结党，乃王法所不宥，一有败露，即祈立正刑章。残忍之人，存心险刻，谗毁媚嫉，设有其人，亦即祈严加处分。今天时稍旱，皆臣等奉职无状，致干天和，并祈即赐罢斥。（中略）伏望纾释天怀，毋过焦劳，以慰臣民之望。”群臣早已看透玄烨，对这套把戏习以为常。表面引咎自责，实则反将一军，意谓玄烨所云臣工结党、阴险残忍之人弄权并无确证，纯属庸人自扰。玄烨当然也读得懂群臣之意，只得悻悻“报闻”。

玄烨并不甘心，到热河之后，即传谕京城：三日不宰牲，虔诚祈雨，并令各庙诵经。三天之后，又传谕礼部，十一日至十三日祈雨三日。“礼部大臣不虔诚，亦未可定。尚书贝和诺系懒惰懈弛之人，令户部尚书穆和伦代伊祈祷”。随即指责“大抵诸臣内，实心以国家为念者，固自不少，而秉性奸恶，亦不可谓无人”。以至于抱病回京相胁，直闹到在京大臣连报得雨为止。^[282]而究其原因，仍以皇太子一事在玄烨心中翻澜，认定满朝大臣皆附皇太子而结党图谋，故先发制人，以证其先见之明。实则闹得举朝不宁、人心惶惶的，正是玄烨自己。

次年皇太子再废，玄烨于畅春园命奏事官传谕诸王大臣：“朕心甚寒！日后若再复此事，难覩人面。”^[283]废黜太子何等重大事，满洲君臣竟两不覩面！隔膜若斯，孰令为之？

2. 玄烨心中的汉人党魁

五十四年春，玄烨以“颂圣之语殊多”提到“世道人心大有关系”的高度，除反感朝臣敷衍逢迎的显义之外，还含有儆戒汉人与满洲离心离德、暗中颀颀的意思。《起居注》所载当年两段上谕，可作注脚：

看来近日或有人欲专权用事。此辈在朕前则不可。凡事俱

宜满汉合一，折衷办理。自用可乎？朕听政五十四年，虽未臻至善，亦经五十四年之守成。总之，率由旧章，即为善耳。如赵申乔不遵成宪，任意而行，断乎不可。

今看两议之事，满洲大臣一议，汉大臣一议，此处大有关系。当初未有如此，自赵申乔来（京任职）始然。^[284]

皇太子一事引起统治集团内部的疏离，根源在玄烨，在满洲，汉官大多旁观，少数附和而已。准部之役以来，玄烨矛头转向汉人，可见其所争“大清得天下之正”，鹄的正在汉人。

赵申乔之所以令玄烨反感，起因其于钱法上纠缠不休。自康熙中期以来，私铸小钱盛行，朝廷赋入受损。铜斤采买，自来为满人利藪，内务府、工部托付商人，从中牟利；而各地奏销，户部每年委派监督征收，亦多满人，弊端丛生。朝廷铜铅不充，旧制小钱不能禁绝。^[285]五十一年朝廷拟以所铸大钱收购各省小钱，三年为期，未果。^[286]五十三年底，玄烨命内务府与户部会议，以官商承办。户部尚书赵申乔以为不可，然满洲堂官不待赵画题，即行具奏。赵申乔愤然请罢斥，玄烨责其偏激，^[287]谓“赵申乔不遵成宪，任意而行”。更令玄烨恼怒的是，赵申乔欲将“自康熙四十六年至今（五十四年）”户部各差彻底追查。玄烨严斥赵申乔“固执己见，以图更改”。^[288]罢职的满洲户部尚书穆和伦乘机密奏赵申乔自“放部以来，总翻旧事，已定之规，屡行更张。伊等汉官互相附和争胜攻讦，奴才虽竭力开导，概不理睬”。又云赵申乔“甚为奸宄”，“装作厉害正直，然于伊等心中矜夸”。^[289]赵申乔既被视为汉官党魁，玄烨无法容忍，认定赵申乔妄生事端：“已经料理完结之事，岂得再有纷更？”又为满官文过饰非：“商人等所欠银两已经偿完该部。至工部宝源局内所欠铜斤亦已偿完，并无丝毫亏缺之处，彰彰明矣。”^[290]玄烨后来承认弊端累累，^[291]但此刻事关满汉之争，则绝无退让余地。赵申乔不识时务，贸然欲往热河请旨，玄烨愤怒难忍：

朕昔年办理机密军务时，今之大臣等悉系微员，朕并无倚藉大臣理事之处。而此时大臣何以神奇至此？今若有人向朕

奏，旧时所理之事不合当改，朕亦断然不改也。[292]

赵申乔急欲表现，玄烨反视为对满洲挑战，蔑视朝廷成宪，即因玄烨心中认定汉人未能承认满洲统治。玄烨对大清命运的担忧与满洲内部矛盾的公开化，从而导致玄烨与汉官关系紧张，可以说是势所必然。而赵申乔与玄烨的冲突，正好与兴启准部之役相前后。在玄烨看来，赵申乔在户部专擅，必有汉人结党支持。玄烨欲对外征伐，视汉官为潜在的阻力，是以惩罚示儆势在必行，此即五十五年祈雨风波的伏因。

五十五年春，直隶顺天、永平两府，米价腾贵，民多乏食。[293]灾情起因，则在上年直隶大水。准部之役方兴，巡抚赵弘燮首倡捐纳迎合玄烨。六、七月间直隶各处大水，赵弘燮竟奏云：“直属为畿辅内地，依光最近。近蒙我皇上深仁厚泽，上召天和，是以大有频书，民游熙皋。今夏雨泽优渥，秋稼更为繁盛。”至于“今岁夏秋之交雨水过多，其地势最洼之处不无积水未消，但直属地土高阜，平原十居八九，最洼者不过十之一二。见在百谷秀实非常，统计实为丰稔之年”、“大有之年”。至九月，灾情已无可掩盖，赵弘燮这才奏请缓征受灾十四州县未完钱粮，并拟明年麦收前动用仓粮赈济。“至所赈仓粮，仍于直属通省俸工银内俟捐抵军需、城工等项银两完日，即行捐发买补还仓”。[294]

至五十五年夏初，据云北方各省皆获丰收，然而京师压力并未减轻，麦价居高不下。影响及于热河，每石至银一两七钱。[295]旱情虽不严重，但当年二月玄烨早早决定今年不行进剿，正为西北前线供给不足而烦恼。若直隶继上年大水之后今年又逢旱灾，必致米价腾贵，乃至影响八旗生计，[296]致使京师人心恐慌。五月初，玄烨于前往热河途中，即以“望雨心切”，“朕心不安”，接连传谕京师大臣斋戒祈雨，严禁端午节互相会饮，并令“竭诚祈祷”。[297]汉官无动于衷，玄烨深致不满。

《起居注》五月初二日，玄烨在热河传谕大学士松柱：

朕因祈雨，曾下两次旨意。在京诸臣迟延日久，此时方行奏闻。因热河得雨，有“臣等不胜欣幸”之语。但为此处得雨，有何欣幸之处？朕愈思之，愈加慨然。部院大臣但知营求财

贿，在家安逸而已。求雨之处，亦未必去。

朕曾两次下旨，令松柱写旨发去。尔并不直书申劾，又不严查题参，但务趋奉李光地、赵申乔，令伊于朕前称汝之善而已。今汉大臣欺压满大臣，八旗皆受辱矣。朕几次令科道条陈，尔令科道缄口不言，皆入李光地、赵申乔之党。凡事只徇情面，唯唯诺诺而已。今满洲大臣内，竟无能御汉大臣者！

在京汉官祈雨消极，在玄烨则视为对满洲统治的挑衅！玄烨为此大动干戈，斥罢松柱，起用因皇太子案被黜革的马齐以控制内阁，以穆和伦为户部尚书制约赵申乔。又命松柱持朱书上谕驰驿赴京，追查在京群臣祈雨奏本内“不胜欣幸”为谁之语？何人不曾与会？“若仍徇情面，不行题参，朕一经察觉，并汝诛之。”行前又郑重叮嘱：

看部院衙门大臣，并无以人君之事为重，以民生之事关系甚大为意，无有不图恩威已出，多方诡计，极力结党者而已。今正当大旱之际，朕心忧劳不安，两次下旨，方见“臣等不胜欣幸”之语陈奏，朕心已灰。由此观之，九卿大臣并未会集，或但听一人之言。为臣如此，欲免欺君之语，能乎？伊等党类甚众。

三日后，松柱奏报京师得雨。玄烨批旨：“宋儒有言‘求雨得雨，旱岂无因。’必处处沾足，方可停止也。”此时京畿各处雨水沾足，玄烨已甚满意，甚至担心雨水过多，然不肯就此罢休，定要将灾异与人事相连，并最终归咎于汉人“党类甚众”。故其一面宣称北方山、陕、鲁、豫各省“二麦丰收”，以稳定人心，一面命令京师继续祈雨，实则静待松柱在京如何处理。六月，包括大学士萧永藻、王掞以及各部院堂官包括吏部尚书张鹏翮、户部尚书赵申乔在内凡三十余人皆被察参，降革有差。

[298]此事一毕，京师立降霖雨。

而可注意者，玄烨在闽浙总督满保的请安折中批道：“四月京城一带旱，朕甚焦虑。五月得雨沾足，如今好了。尔地处遥远，恐有误报谣

传，故特此寄信。此谕亦给李光地看。”[299]五月间，玄烨谓内务府总管观宝：“去年直隶所属地方水涝，未得丰收，目今京师又旱，朕心深为忧虑。自明日为始，朕于宫中每日止进膳一次。先人而忧，后人而乐，庶可感召天和也。”[300]可见上天降雨乃玄烨精诚所至，当然亦是惩办汉官之效。简单一场祈雨，居然又寓有与汉人较量的深意。然如此众多大臣，其中不乏满人，谓皆入于李光地、赵申乔之党，实不可思议！况且李光地当时请假回福建原籍，并不在京。京师无雨，乃至令玄烨担心谣传至数千里之外的东南，而李光地亦竟能与在京大臣遥相呼应，成为汉人党魁！

康熙朝后期，汉官已甚服帖，无力掀起波澜，以至玄烨公然谓汉官后继无人。[301]玄烨指责汉官于会议时，“若不涉于彼之事，即默无一语”，形容为“泥塑木雕之人”。[302]而稍抒己见，辄遭严斥。张廷枢任刑部尚书，对一拟斩监候者另议发充，玄烨即以其“诸事偏执，素性好胜，有忝大臣之任，着革职”。吏部侍郎汤右曾，玄烨则恶其“在九卿会议处颇多言，所荐之人亦过多”，将其解任。[303]所谓汉官不肯实心任事，其咎在谁？玄烨巡行在外，对京师监视尤严，一有风吹草动，即浮想联翩。五十五年祈雨，即担心留京的满洲大臣不能控制局面，朝廷为汉人所动摇。准部之役已有一年，未见战果，而内地情景又着实堪忧，玄烨唯恐汉人借机议论。

玄烨因祈雨大做文章，适见其虽外事征伐，内心却彷徨不安。而其心中所忧，并非战争前途难料，实怀疑汉人不能与之一心，以及满人为汉人所惑，则又可断言。正因玄烨所忧在内更甚于外，我们即可明了，玄烨何以不能让西北清军稍有闪失，同时也就不难理解，何以看似风马牛不相及的汉人注书刻书，亦被玄烨视为关乎“世道人心”，必亲自以“真道学”与汉人一较输赢。

战事方殷，玄烨却有闲暇编纂典籍，论学不辍。其曾自诩“以治天下国家之道存之于心”，至此又斥赵申乔、张伯行辈“自谓得道统之传者，彼此纷争，与市井之人何异？”[304]两相对读，即知玄烨并非空谈道问学尊德性，实则谓治统在我，道统亦在我。愈是有大举措，玄烨便愈须把握“话语权”，绝不允许汉人坐而论道。所以玄烨才敢鄙视汉官“但能作无实之文，说现成话。至军务大事，并不能尽职”。“山、陕督抚尚赖满

洲，如张伯行为之，必至误事”。非但眼下入仕清廷的汉官如此，即汉人传统中的经世之学，在玄烨眼中亦一钱不值。“朕曾亲统大军，经历军务甚多。用兵无谋略学问，断然不能。朕阅宋、明马政、兵书，皆纸上空谈，全无用处”。^[305]玄烨讥讽汉人“平时读书，至临大事，竟归无用，则所读何书？所学何事耶？”汉人若自恃清正，玄烨则曰：“不能办事，虽正亦无用。”^[306]汉人既简陋如此，朝廷政事则全无置喙的余地。一场准部之役，竟被赋予挑战整个汉人士大夫及文化传统的含义，玄烨无疑又背负着另一层心理负担。

准部之役初起，玄烨曾谓大学士松柱、萧永藻、李光地、王掞四人“事事同心，不分尔我，朕心甚喜”。^[307]似满汉协和，君臣无间。松柱又曾被许为与玄烨“总系一体”。然仅过一年，李光地即成汉人党魁，松柱因依违于满汉之间罢职，萧永藻亦以此受惩，真是君心莫测。

玄烨因废黜皇太子而疑心满洲，又因兴启准部之役而猜忌汉人。玄烨自恃聪敏，向来不容满汉臣工稍有质疑，公然宣称：

大约仰遵朕旨者，无有不得；不遵朕旨者，无不有失也！

于是朝臣纷纷颂扬：

诸凡大事，皇上独断于心，以一二言决之者甚多。

诸凡大事，唯皇上能断，诸臣无能断者。凡事一经上虑，无不符合者。^[308]

凡此，皆足以启玄烨虚矫之心。至此我们可以说，康熙朝后期没有任何人能够左右玄烨的政治决策。玄烨本人的形势判断和心理状态支配着政局的走向，这是当时政治结构所决定的。

玄烨亲自大倡清朝得天下之正，又莫测高深地耀兵西北绝域，即顺理成章成为“自古莫如”的盛世标志，左右臣工唯有顶礼膜拜。玄烨身肩

如此重负，凡内外举措总于一人之手，无人可以分忧，一旦有失，其何以堪！

（三）《面谕》颁发的时机与进一步解读

《起居注》五十五年三月二十五日，载有玄烨与大学士松柱一段对答。

玄烨曰：“泽旺阿喇蒲坦如此小丑，何用朕亲征？顷因朕问西宁地方形势，彼处以朕为亲往，修理道路，预备粮草。朕曾至宁夏，未到西宁，故尔问及，并未有欲往之心。”松柱奏曰：“皇上问西宁地方，已甚有益。插汉丹津闻知此信甚惧，遂将忽必尔汉送来。”

玄烨用兵准噶尔之意图，实由松柱一语道出。次月，察汗丹津将胡必尔汗送至西宁，玄烨目的既已达到，清军的任务实际也就此完成。此后两路清军滞留西北，只是等待时机，以取乱侮亡。于是我们即可理解，《起居注》所载五十六年十月之前，玄烨何以能在热河优游自适，从容不迫。这与此后形成鲜明对照。

五十六年《面谕》是清前期最重要的历史文献，我曾就其宗旨及与立储一事的关系作过申说，然于《面谕》何以不迟不早，选择在五十六年十一月下旬颁发，以及其中明显的矛盾情绪，却意犹未尽。今联系准部之役与玄烨的心理变化，或能补此缺憾。

1．玄烨在热河与回京之后的精神反差

五十六年，玄烨在京及赴热河之初，身体虚弱，情绪亦差。然至六月下旬，已经康健如常，心情转好，开始围猎。^[309]检阅《起居注》，

七月初至十月二十日回京，玄烨以大量精力审阅《太宗实录》，而与阁臣谈论得最多的，则是明清嬗代。七月初六日，玄烨君臣论及《太宗实录》。马齐奏曰：“徐元梦等将满文校对汉文，汉文校对满文，已看两番。臣又磨对一次。其错误遗漏之处，已皆加签。”准备回京后再与内阁所藏《实录》底稿对检。玄烨曰：“进宫之后，朕即无暇。《太宗皇帝实录》此处即有，尔等取去磨对，即在此呈览具奏。”一部《太宗实录》满汉文对校三遍已过，玄烨仍命与所带稿本加紧复校，旨在“核实”论明清之际一段历史。直至十月下旬回京之初，玄烨仍以隋、明两朝亡于乱贼儆戒臣工。试观《面谕》开篇所论，重点即在太宗朝事以及历代流贼为真命天子作驱除，可见玄烨在热河作过充分准备。故可推断，《面谕》的基本构思在热河期间已大体完成。

玄烨在热河期间心情颇好，且甚为自诩。刑部题本一处讹写，玄烨将本发回，马齐对此五体投地，“诚为神奇”。玄烨曰：“朕一身所赖者，惟在记性。纵有极冗长之本，朕俱能全记。”马齐以《太宗实录》致朝鲜国王书中关于女真源流记载有可疑之处，请旨进京再奏，玄烨自云早已发现。玄烨被左右奉为神奇，其自视亦不少疑。徐元梦恭维道：“观皇上所行之事，即与太宗皇帝无异。于松山、杏山等处将洪承畴十三万众击败之时，太宗皇帝亲率师旅，指授方略，一切预定成算，皆不出所料。”玄烨则历数清廷定鼎的四大战役，以其奠基即松锦之战，并曰：“朕曾至松山、杏山等处，于太宗皇帝用兵之地一一详阅。”意谓其深得皇太极用兵精髓。马齐奏曰：“太宗皇帝甚是神奇，皇上亦如太宗皇帝。向者皇上驻蹕汤泉时，传谕作速移出树林，方移定，迅雷立至，众人无不惊异。”玄烨当仁不让，曰：“我祖孙皆如此！”即得自天授，故获天佑。忆及“前往宁夏时，豫州无水，地方官预贮三百瓮以待。朕见有洹河故道，因遣马武、海青往看，伊等去犹未远，即回奏云河水发矣”。又举亲征噶尔丹时亦神奇如此。^[310]此类言谈甚多，要之玄烨颇为自得，乃至迹近荒诞。玄烨将自己神化，不仅为有效控制满洲大臣，亦为建立自信。

如前所述，至五十六年西北挽输困难似已克服，战事进程也完全符合玄烨的预想。玄烨心中所憾，唯有皇储未定。但他早已持定主意，欲在时机成熟时，以一份总结性谕旨来彻底消除群臣在储位一事上的疑

虑。《面谕》以明清嬗代证明“自古得天下之正莫如我朝”，并以本朝成就和玄烨圣明证明天命仍眷佑大清，这一思想应定型于当年热河之行。而其灵感所自，即前述七月二十日前线“三路进剿大捷”传至热河的“吉兆”。数年前废黜皇太子的忧郁以及上年清军供给困难的烦恼，顿时荡然无存。从这种乐观的心理趋势出发，玄烨必然会尽力搜寻历史和现实中的一切正面证据，而拒绝各种反向的阴影。对于准军入藏的奏报，玄烨不予积极印证，宁愿盲目乐观，^[311]显然受到这种心理支配。而一旦玄烨确知西藏真相，其心理冲击也就可想而知。

玄烨于十月二十五日确信准军攻入西藏，而《面谕》颁发则在次月二十一日，已近一月之后。得知准军占领西藏后，玄烨的心绪变化与《面谕》有何关系，必须细细考察。

十月二十日，玄烨自热河返回畅春园。二十五日《起居注》未记玄烨听政，而《实录》记载当日玄烨三次谕议政大臣，其中即包括罗卜藏丹津报告准军进攻西藏的议覆。次日，《起居注》记载玄烨于畅春园听政，处理事务甚多，言谈亦健，未见心绪不佳。

然二十七至二十九日，连续三天不接见臣工。至三十日听政，玄烨心情大变。当日有太常寺致祭天坛应遣大臣恭代一疏，则此前已知玄烨不能亲往。对此玄烨感慨丛生：

朕自即位以来，凡大祀皆躬亲行礼。去年大臣等以朕年高，恐致劳瘁，请遣大臣恭代。朕虽年老，于大祀犹思躬亲行礼。此时朕躬尚好，故下旨亲往行礼。今大臣等又以遣官恭代具奏。今年入夏雨水稍不及时，虑伤稼穡，积闷之极，身体甚是不安。顷虽较前稍愈，犹觉无力，难以行礼。祀典关系重大，勉强而行，倘略有错误，反非诚敬之意。

五十六年冬至在次月二十日，玄烨竟早早决定放弃亲祭，他何以能预知自己一定不能康复前往，而必由臣工恭代？听政毕，又召群臣复入，谓曰：

朕有数事，屡欲为尔等言之，及见时，又相忘矣。

朕身亦有一事，为尔等言之，朕近日精神渐不如前，凡事易忘。向有怔忡之疾，每一举发，愈觉迷晕。

这与在热河时的志得意满简直判若两人！玄烨的怔忡、头晕、精神不佳，不可能是体质骤然恶化，其实皆因情绪极度低落所致，即心理刺激导致的生理反应。究其根由，除数日前确悉西藏即将落入准军之手外，别无他由。

《起居注》所记十一月听政更稀，初一日不听政，初二、初三、初七听政之后，又连续十六天不听政，且记事绝少。《实录》亦然。前线形势突变，玄烨本应积极采取对策，方属正常，然而却不见其有何举动。我们可以推断，《面谕》颁发之前一段时间，即自十月下旬以来，玄烨精神状态极差，无心御门听政，或以羞于面对朝臣。

直至十一月二十一日，玄烨才召集满汉臣工颁发《面谕》。三日后玄烨重新听政，召谕汉官准军入藏之事。此时玄烨似乎精神一振，言谈充满夸诞。破天荒以前线军机疏奏示之于汉官，实唯恐汉官留意前线形势，人心浮动。故玄烨竭力打消汉人疑虑，不必因策妄阿拉布坦进军西藏一事张惶惊恐，战争前途仍在其睿算之中。玄烨贬低汉名将赵良栋于用兵之道不得要领，则意谓当年剿平云南，全赖自己发踪指示。又以平定三藩、亲征噶尔丹为证，炫耀当年亲率中路出兵，天寒马瘦，渡越漠北而破噶尔丹。今策妄阿拉布坦既能兵至西藏，则满兵亦必能翻越雪山入藏，且仅需数百人，即足以破之。与前数日《面谕》中自诩“于用兵临戎之事，皆所优为”，“平定三藩，扫清漠北，皆出一心运筹”，恰相吻合，意在使汉人信服大清社稷依然稳固。随即召谕满官，就前线军营中所暴露的问题论及清廉效忠，反复告诫叮咛。二十六日听政，又与阁臣高谈阔论，泛及立储，密折，满洲、蒙古、汉人风俗习性诸事。凡此，皆在表明依然胸有成竹，从容若定。

后来的情况证明，这显然是玄烨为克服惊惶失措的一种应对。玄烨此时并没有走出心理阴影，正视现实，积极寻求务实之道，但至少说明其身体并无大碍。

2. 玄烨的病情与隐痛

《起居注》五十六年十一月三十日，记注官记载：“自皇太后违豫，皇上昼夜焦劳，以致圣体违和，头晕足痛，艰于动履，犹勉强诣宁寿宫问安。”依此，似前一段时间玄烨听政日少，乃玄烨忧虑太后，以致身体欠安。然而事实并不如此。

此前十一月初二日，玄烨谕左右曰：“朕自回京，腿膝疼痛。因皇太后圣体违和，故勉强支持。昨因往宁寿宫问安，稍受风寒，以致咳嗽声哑。如再强忍数日，恐愈加增。今皇太后圣躬少愈，朕明日往汤泉调理数日。”则玄烨十月二十日回京之后才生病，病在腿膝。十一月初一日，玄烨从畅春园赶往宫内探视太后，“稍受风寒”引起咳嗽，并不严重。十五日，玄烨返回畅春园，^[312]又可知太后病情亦非危急，否则，以玄烨之为人，当日绝不可能撇开太后返回畅春园，并于初三日前往汤泉。

此后的情况，苏州织造李煦十一月十五日奏折可供参考：“十一月十四日接阅京抄，云‘皇上原拟二十四日进宫，因天雨腿疼不进宫’等语。”京师与苏州之间驿递单程需三四日，则京抄当在十一月十日前后发出，其时玄烨亦仅“天雨腿疼”而已。李煦奏折到京当在十一月十八日、十九日，玄烨朱批不得早于此。其云：“京抄也不可全信。因皇太后春秋太高，偶得痰症。朕自夏天身体亦不甚好，又兼忧愁，所以如此。”^[313]十一月十六日玄烨“闻皇太后违和”，当夜自畅春园入宫。然两三日之后玄烨对李煦的朱批，以为当时太后仅“偶得痰症”，并无不祥之兆。玄烨本人身体不好起自夏初，但前文证明，六月玄烨身体已甚康健，围猎如常。总之，玄烨十月三十日云腿疼、头晕、无力、健忘，十一月初二云风寒咳嗽，以及十八、十九日云“不甚好”，主要为“忧愁”所致。而这忧愁并不在太后病情。退一步说，玄烨自十月下旬以来连日不听政，即使存在上述症状，其原因也是由于精神和心理。

另据《起居注》五十七年正月初四日，内侍捧出玄烨手书谕旨交群臣遍阅，云：“不幸身罹大忧，肢体不能动履，已寝卧五旬矣。”以此计之，则上年十一月中旬玄烨已卧病在床。果如此，则势不能于十一月下旬召集群臣颁发《面谕》，并于二十四日、二十六日夸夸其谈，故此手

谕不尽可信。五十七年三月十四日，诚亲王胤祉率满汉大臣合辞谏止玄烨亲送梓宫，历述玄烨病情：去年春闻太后违豫，体甚不安。“幸秋间进哨，水土甚佳，日愈一日，甚觉康健，尚于查喀等处哨鹿行走。自热河回时，圣容又复消瘦”云云。若五十六年十月以来，玄烨果重病在身，诸王大臣焉敢如此奏闻？

玄烨晚年体质良好，还可从以后的情况得到印证。五十七年十月，因担忧入藏清军杳无消息，曾谕大学士等：“朕近日以西边军务颇关念虑，前已降有谕旨。今冬至在迩，腿足渐觉不快，颜面亦殊消瘦。”至五十八年四月赴热河之前，仍云“气血渐衰，精神渐减，办事殊觉疲惫，写字手亦渐颤”。^[314]揆之事实，实由担心胤禩执意进兵所致。而一经议定胤禩“遵旨不出口外，驻扎西宁”，^[315]玄烨随后赴热河，情绪即转好，身体亦无碍。五月，玄烨于胤禩请安折批道：“朕体今年较往年甚好。此连续三年不能写文，今照常能写。”^[316]八月，在热河连日围猎。谕近御侍卫：“朕自幼至今，凡用鸟枪弓矢获虎一百三十五、熊二十、豹二十五、猞猁狲十、麋鹿十四、狼九十六、野猪一百三十二，哨获之鹿凡数百，其余围场内随便射获诸兽不胜记矣。朕曾于一日内射兔三百一十八，若庸常人，毕世亦不能及此一日之数也。”^[317]玄烨对以往围猎成就历历如数家珍，只见其兴奋之情，而毫无疲惫之状。五十九年十月，织造李煦折奏其子李鼎扈从玄烨口外围猎，回苏州谈起围猎情形：“万岁圣躬极其强健，精神极其充足。行围哨鹿时节，如何骑马，如何射箭，如何打枪，如何射鹿，细细形容，奴才为之狂喜。”^[318]六十年，玄烨仍在热河“照常围猎”，“气色大好，乘马至日落”。^[319]随行的意大利传教士兼内科医生佛奥塔博士经过详细诊断，也证实玄烨“健康状况非常好”。^[320]

要之，五十六年十月下旬以来玄烨出现身体失调和精神抑郁，或因太后之丧加剧，却非因太后而起，真正原因是前线形势变化出乎意外。

3. 《面谕》的混乱及玄烨对准噶尔的态度

前述五十七年初，玄烨闻知拉藏汗身亡，失声道：若西藏为策妄所得，西北清军即使攻占准噶尔王庭伊犁，亦属徒然。无意间承认自己用

兵彻底失败。然五十四年兴兵之际，西藏鞭长莫及，玄烨本非志在必得，西藏易手，似无关乎清廷得失，且五十七年青海尚在清军控制之下，玄烨何至怅然若失，懊悔如是？

为此，我们必须紧扣玄烨的用兵意图：准部之役表面是威胁准噶尔，实则意在控制青海胡必尔罕，本书于此凡三致意焉。而玄烨之不惜为区区一胡必尔罕大动干戈，乃因怀有更大目的，即希望有朝一日能借此胡必尔罕进入西藏。玄烨满以为两路清军威逼准噶尔东境，故准军绝无可能分兵他途。今西北清军虽安然无损，但最为玄烨内心所系而又不便轻举妄动的西藏，却让策妄阿喇布坦突然攫走，这不啻将玄烨的远景蓝图撕得粉碎。他之所以顿觉出兵西北两三年来纯属徒劳，原因在此。

不宁唯是，从心理上分析，玄烨既贵为帝王，将自己塑造为神话般的形象，孤独耸立，作了那么多吹嘘，又自觉肩负与汉族及其文化传统一争胜负的强烈使命感，在这种处境之下，玄烨即不可能真正达观平和；加之自视奇高，高自尊又导致对他人反应的极为关注，故时时于脑中勾起过去的言谈情境：凡此皆令其难以理性的态度接受这次失败，而必引为奇耻大辱。须知直至玄烨确信准军入藏之前不久，群臣仍在逢迎：“自逆贼策妄喇布坦肇事以来，诸军务圣主均预先详加谋定。圣主运筹帷幄，料事如神。”^[321]“皇上料理军务，凡所筹画，事后无有不验者。”^[322]不难想知，此时玄烨的内心冲突当何等剧烈！此前所有的骄狂都将变成无情的讽刺和鞭挞，令他无法承受。而最为难堪却又无法逃避的，即如何面对被他视为蔑如的满汉群臣！^[323]

我于前篇判断，玄烨确信准部占领西藏的时间为五十六年十月二十五日，理由即在于玄烨于此前后精神上的鲜明反差。我们甚至不妨进而推测，玄烨在接到罗卜藏丹津的情报伊始，虽如当头一棒，但一时间仍能强作镇定，是以十月二十五日对议政大臣议覆批旨时继续幻想，次日也还能听政。但以下接连三天不见群臣，随后三十日听政时便反复论说自己的病情和身体衰退。正是在这几天，玄烨才真正体会到前线局势和由此带来的后果是何其严重，为悔恨和恐惧所笼罩，抑郁情绪愈来愈浓。若刚一得知准军攻入西藏，便当即失声痛哭，或晕厥扑地，一病不起，反倒不像经历过大风大浪的玄烨。然而心理反应以及抑郁情绪，却不似其他偶遇风寒之类可以药到病除，而将持续发生作用。同时，本能

的心理防御机制亦会启动，以压抑、转移等方式来缓解焦虑和惊恐。

在强烈的心理应激之下，玄烨对未来前途的种种担忧和不祥之感，令其无法保持从容与自信。而对前途深感莫测，又害怕将来无暇顾及其余。为驱除内心恐惧，玄烨此时必须尽力将一切干扰他心绪的因素统统排除，先集中精力应付他不得不直面的朝臣。故特选择在前线真相尚未为尽人皆知之际，将其酝酿已久以论证大清得天下自古最正的基本构思匆匆加以补充草就，即以带有遗诏性质的《面谕》颁示臣工。所以，《面谕》末尾才会用“若有遗诏，无非此言，朕言不再”作结，随后又以手谕再次强调：“朕一生之事，缮写十年，朕言不再之语，已尽之矣！”^[324]这虽在情理和文理上都说不上通，却符合玄烨此时的心理和思维逻辑。

现存《面谕》文本不易读，即在其中情感因素过多，自豪与悲观相掺杂。今重审《面谕》全文，方知玄烨落笔之际，交织着两种截然冲突的心理。就其本意而言，无疑是要证明大清得天下自古最正，唯恐天下臣民动摇对玄烨及大清国祚久长的信念。但前线战局突变，又使玄烨心理上产生一种前途莫测的恐惧，故其诉诸文字时，则不经意流露笔端。是以《面谕》论述有清代明而得天下，虽在歪曲历史，却写得相当概括；论及本朝及玄烨本人的成就，带有大量的夸诞之辞和无法掩饰的自我满足感。这些显然是当年在热河期间乐观心态的延续。然而于立储一事，玄烨却并无准备，面对群臣的吁请，又必须有所交代。但《面谕》却付诸阙如，根本不能称之为“遗诏”，焉得谓“若有遗诏，无非此言”？

再读“自康熙四十七年大病”以下，旁出插叙，语义含混，暧昧不明。其中掺杂对人生前途莫名其妙担忧和恐惧：

朕已老矣，在位久矣，未卜后人之议论如何。而且以目前之事，不得不痛哭流涕，豫先随笔自记，而犹恐天下不知吾之苦衷也。

近日多病，心神恍惚，身体虚惫，动转非人扶掖，步履难行。食少事多，岂能久存？虽心有余而精神不逮，悔过无及，振作不起，呻吟床榻，死不瞑目，岂不痛恨于未死！^[325]

凡此种种，全不似精神状态正常的诉说，与大清得天下最正的宗旨迥然异调，绝无可能酝酿于热河期间，而只能是回京后确知西藏为准军所得，仓皇之间所添加的。《面谕》宗旨与所传达的情绪明晦夹杂，令人难以把握，原因也在这里。

虽然五十六年十一月下旬，玄烨强打精神颁布《面谕》，随后于两次接见大臣时高谈阔论，但如前所述，并不表明其已恢复信心。玄烨真正的应激源在准军占领西藏，故其心理的持续应激以及由此产生的防御机制都不可能在短期内消失，而将继续支配玄烨的思维，并妨碍他对客观局势作出合理应对。

次年二月，玄烨令色楞额、额伦特率数千满兵仓猝率军入藏，毫无疑问是急欲挽回面子的一时冲动。九月间，入藏清军全军覆没，三千满洲被玄烨一手送断。玄烨公开扬言派大军出征西藏，暗中却允许策妄阿喇布坦使臣来京觐见，欲与准噶尔和谈，商讨如何区处被俘拉藏汗家属以及安顿达赖、班禅、里塘胡必尔汗。^[326]其致策妄阿喇布坦敕书以及为前方统帅胤禔代拟的致策零敦多卜书，皆云额伦特、色楞额率兵入藏，乃其闻知准军攻入西藏，愤激所致，“并非因奉旨而往者。伊等擅率边界地方二三千汉兵丁即进攻”。^[327]真不知玄烨下笔之时曾否想到满洲将士的亡灵？五十七年、五十八年之交，玄烨考虑大举入藏方略，拟以清军暂驻西宁，并阻断西藏对外交通，俟其困弊，再以青海蒙古作前驱，清军坐收渔人之利。^[328]据玄烨自云，为此“尽心筹谋三月余，思虑数日方缮写一字”。乃一览胤禔折奏主张积极进取，顿时“心竟稍有混乱”，“尔所奏之二折，如今朕内心不安，甚感忧愁”。^[329]足见上年入藏清军覆灭，玄烨心有余悸，至此仍惶惑不知所为。

在结束本篇之前，我想仅就玄烨在太后病危和死后大做文章一事，来说明其心理趋向和意图。

结语：太后之丧与玄烨的道德诉求

据《起居注》，自五十六年十一月三十日起，玄烨又陷入太后临终的悲痛之中。

十二月初一日，即太后逝世前五日，诸王大臣以太后脱有不虞，玄烨不宜忧劳过甚，合词劝谏玄烨遵居丧之制：

皇上孝事两宫，超越万古。即如太皇太后宾天已经三十年，而皇上前日与廷臣言及，辄涕下如雨，哀不自胜。正孟子所谓“大孝终身慕父母”，虞舜而后，惟我皇上一人也。《礼记》论居丧之制：“五十不致毁，六十不毁，七十饮酒食肉，处于内。”此先王定制。凡寻常无疾之人，尚宜如此，况皇上年近七旬，今又抱病，断宜遵循礼制。

所谓两宫，即指孝庄太皇太后和孝惠皇太后。按：皇太极孝庄皇后为科尔沁贝勒宰桑之女、宰桑子乌克善（一作吴克善）之妹；而福临废后为乌克善之女，继后孝惠、淑惠妃姊妹皆乌克善子绰尔济之女。则福临废后为孝庄之侄女；而孝惠及淑惠皆孝庄侄孙女，与玄烨为同辈，较玄烨生母慈和太后则晚一辈。淑惠死于康熙五十二年，孝惠死于五十六年，享年七十七，诸妃中最高寿。孝惠长玄烨十三岁，因其身份为福临继后，故与玄烨处于母姊之间。孝惠甚得于孝庄，其侍孝庄亦尤谨，玄烨敬重孝惠或以此。^[330]孝惠七十寿诞，玄烨亲为满洲“蟒式舞”以称觴。^[331]据玄烨自云，孝惠死前二日，玄烨探视执手云：“母亲，我在此。”^[332]则玄烨视之如母，笃情可感。然较之孝庄、慈和，辈分、地位究竟有别，丧典礼仪自不宜等同。

诸王大臣所谏礼仪，即指割辫、服布二事。礼部满洲尚书奏称：“查例，皇帝孝服向用纺丝。慈和皇太后之事，皇上亦服纺丝，载之档案。又查得，慈和皇太后之事，皇上并未割辫。”玄烨仍坚持服布，且“必行

割辫”。于是满汉大臣遵旨会议：“满洲旧例，年老有疾者，皆以孝服为忌。今皇上年近七旬，圣体违和，又穿孝服，于孝道已极尽矣。”孝惠死日，玄烨“拊膺哀号，即行割辫，孝服用布，哭泣不止”。^[333]其后十二月十七日送梓宫，又“恸哭不已”。次年正月初三日祭满月，“甫至，即大恸。奠酒三爵毕，复恸哭不已”。左右“哭劝移时，方止哭”。太后去世之前，玄烨已是“足背浮肿，不能转移”，需“用手帕缠裹”，软舆而行。^[334]居丧一月有余，直到“肢体不能动履”，“容颜憔悴”，“皮骨仅存”。^[335]凡此皆超出常情之外者。

然则论理，孝惠得年七十有七，可谓高寿。《面谕》云：“《尚书》五福，以考终命列于第五者，诚以其难得故也。”即以玄烨观点视之，孝惠可以无憾。论亲，则不当亲于生母孝慈太后。孝慈之丧，玄烨尚不割辫服布；孝惠有知，大可瞑目于九泉。论恩、论情，则玄烨皇位为孝庄一手所赐，孝惠无与。即孝惠亦感恩于孝庄，与玄烨同调，然则玄烨侍奉孝庄在外，亲子之丧与皇后染疾，皆不欲暂离孝庄而回京，则其克制力超乎常情可知，云于孝庄出自衷情可乎？玄烨之于皇后、亲子如此，则于他人可知。于孝庄如此，则于孝惠不当过之。

玄烨于孝惠生前礼仪虽周，敬重有加，然六十年热河之行，却将其热河寝宫让与西方传教士作卧榻，^[336]岂得云衷心虔敬，一往情深？五十七年初，翰林院检讨满人朱天保遵旨议立皇太子，疏谏复立胤礽，固不当玄烨之意。而玄烨的处置却骇人听闻，谓其父朱都纳曰：“令尔看杀尔子后，始将尔凌迟。”^[337]居丧期间，出言如此，则其心残忍可知。云玄烨为仁爱可乎？且“君子发乎情而止于礼”，“毁不灭性”，玄烨口诵义理，安得不知？满汉皆有礼俗，玄烨何必定要置之不顾？天子以日代月，玄烨则坚持百日不剃头，此又何苦？《面谕》分明写道：“人之有生必有死。如朱子之言‘天地循环之理，如昼如夜’，孔子云‘居易以俟命’，皆圣贤之大道，何足惧乎？”此何其豁达。而太后之丧，玄烨却要将自己折磨不休。举凡侍奉太后及丧礼之事，玄烨必令诸王群臣议覆再三，而终又不听劝谏，仍按己意而行，反责“诸臣视朕如驾车之马，竟无人怜恤！”^[338]既如此，则又何必令群臣反复议覆？凡此皆不可以常理度之。

《面谕》云：“天下神器至重”，其本人“夙夜不遑，未尝少懈”，随亦曾念及储嗣：“此等大事，朕岂有遗忘之理？”“天下之事，岂可分理

乎？”^[339]储位与战事并重，然在当时，前者可缓而后者不可缓，玄烨岂有不晓？检诸《实录》，自五十六年十月二十五日乙巳议覆大军准备进入西藏，直至次年正月初五日甲寅，方与议政大臣商讨前方军事。其间近七十天，除十二月二十日丁未议覆四川松潘兵变一事之外，对于西藏发生的大变局竟毫无积极应对的讨论。《满文奏折》关于前线军机，亦只十一月二十八日批复“松潘等处调军及军需”一折。如此，则当时整个国家机构几处于停顿。

从表面视之，玄烨似陷入太后果事而不能自拔，但却能对谕旨满汉文互译亲加详加检核，以及对臣工所拟孝惠谥号锱铢必较，^[340]可信玄烨非但没有思维混乱，而且心细如发。然其心理导向却值得注意。《起居注》五十七年正月二十一日：

（玄烨）问众大臣：“昨所奏折内，用武王梦文王锡以九龄、宋仁宗因仁德增寿一纪，典故系谁所作？”（众人答曰李光地。）玄烨曰：“此亦典故而已，不可全信。即如汉人居官在外，于家信中知父母有疾，伊即回信云：‘从来积德，寿算必永，断然无伤也。’此信未到之前，早已物故。伊闻讣，不过成服行礼而已。若满洲于父母之丧甚是慎重，断不如此。”

此分明对李光地反唇相讥。而李光地不得回籍以尽孝道，又岂非无奈于玄烨天威。^[341]玄烨之于李光地不满，或以其折内引用典故，乃属刻意做文章，而未能体会自己的“衷心至情”，如此，则李光地私心必不肯许自己为“虞舜以后一人”。其下文以满洲重礼胜于汉人，即为此而发，其意至为显豁。

此中透露的另一层含义更值得我们注意。满人慎重父母之丧既胜于汉人，而玄烨本人临丧哀毁又大过于满人，其自视道德若何，即可推知。玄烨之于诸王群臣合奏“超越万古”，“虞舜之后，我皇上一人而已”，“于孝道已极尽矣”，“大孝至极，无以复加”云云，^[342]又如何肯稍有谦避？他独出心裁，固执己意，岂非正在超越“旧制所未能行，群工所莫能赞者”。^[343]须知此时正玄烨痛悔战局部署失误，深感自己无往不胜

的神化形象将随之破灭，羞愧之情难当。何以解脱？唯有竭力体现为道德纯粹的伟人，方能弥补缺憾。而孝惠之丧，恰为玄烨提供了机会。

试观居丧之际玄烨所言所行，我们断然否定他全受情绪与潜意识驱使，而是有意识所为。若属前者，尚可相信他情感单纯，全然是心理防御机制在起作用；然而玄烨是深谙权术的帝王，即或有时存在某种潜意识导引，但绝大多数则是玄烨清醒地将其意识化，用于具有政治意义的道德诉求。

我批判《面谕》时曾指出，玄烨论证大清得天下自古最正的依据之一，即自以为超越历代帝王，包括多寿和在位之久的满足感。唯有孝道一途尚未提及。于是“虞舜之后一人”，即以汉人所特重的孝道，^[344]维持其满汉共主的精神典范，又成为他的寄托所在。从神坛走向道德圣殿，满汉群臣永远只能匍匐其下而仰视，则是玄烨的不懈追求。但此时玄烨已信心失落，对前途深感无望。除此之外，岂有他哉！

附识

本篇以较多的文字纠缠于玄烨的思想和心理，这固然是康熙朝政治史研究的需要，也是目前被冷落的领域，而且没有谨慎细致的分析，似也不易说清。但拙文无意对此全面论说，如玄烨思想上的理性成分、性格上的近乎偏执以及某些变态心理，都未予置论。本篇旨在剖析玄烨兴启准噶尔之役的虚矫心态和侥幸心理。我仅以为，忽视这些主观因素，则准部之役的意图和特征即无法明了，充其量也只能对战争过程作一些表象描述。

从长期观点来看，清廷与准噶尔之间的战争似所难免，但这并不意味着玄烨发起准部之役也是历史必然。玄烨一手兴启此役，似全凭其主观意志，是出于玄烨炫耀盛世并以证明大清得天下最正的需要。毋需赘言，这意志的背后，是当时社会政治结构的制约。历史事件之所以往往表现为偶然，恰反映历史进程的复杂性。

清代政治史研究的目的，不是去重新描绘统治者为自己装饰的光环，而应揭示其本来面目；不是去反复颂扬他们的文治武功，而应追问社会和人民大众为之付出的代价；更不能被一时的表面兴盛所眩惑，而应发掘其中导致后来衰败的伏因。唯其如此，我们才能判别历史累积所形成的社会潜力和统治者的个人作用。如果抹杀前者而将社会的发展全然归结到后者身上，则历史岂非变成尽由统治者表演的舞台，史学研究也就难免堕落到为其粉墨登场作鼓吹弹唱。

（原载《燕京学报》新三十期）

- [1]《清圣祖实录》卷294六十年九月丁巳“招地御制碑文”。
- [2]玄烨卒于六十一年十一月十三日甲午，清世宗胤禛当日即位。次日乙未，即令胤禛驰驿赴京。雍正元年正月丙午，传谕策妄阿喇布坦使臣，有云：“若尔台吉即遣亲信之人诚恳陈辞，朕即宽宥，以宁尔土宇。”次月，即量撤各路官兵。均见《平定准噶尔方略·前编》卷11。双方议疆界，见卷15雍正三年四月己卯。清军从前线撤军，分见卷15雍正三年四月丙子，五月己未；卷16雍正四年四月癸酉有关诸条。
- [3]参见*China Marches West*, p.518。
- [4]详参祁韵士《西陲要略》卷1《南北两路疆域总叙》、《南北两路军台总目》。
- [5]《清圣祖实录》卷263五十四年四月十四日己卯、十五日庚辰、二十四日己丑、三十日乙未；并参《平定准噶尔方略·前编》卷1。
- [6]《国朝耄献类征初编》卷首89《厄鲁特扎萨克多罗郡王阿喇布坦列传》，“初，巴图尔琿台吉游牧阿尔台（阿尔泰）。子噶勒丹嗣，为厄鲁特长，诸台吉皆附之”。其族子“罕都、阿喇布坦与噶勒丹聚牧阿尔台之科布多，仍各领部众”。卷首82《和硕超勇襄亲王策凌列传》，雍正十三年，噶尔丹策零请议和。谕曰：“夫阿尔台之属厄鲁特，乃噶勒丹从前之事。尔准噶尔并未越此游牧，乃谓为厄鲁特牧地，可乎？且喀尔喀尚不令近阿尔台，原欲两界稍远，免启事端，而可令尔居之乎？”乾隆二年，噶尔丹策凌贻策凌书，欲仍游牧阿尔台。策凌遵旨报书曰：“自灭噶尔丹以来，我等建城驻兵其地，众所共知。其不令尔游牧者，原欲以此为闲地，两不相及，以息争端耳。”
- [7]《平定准噶尔方略·前编》卷1康熙五十四年四月十四日己卯，议政大臣等遵旨议覆：“策妄阿喇布坦现侵哈密，未必不至喀尔喀地方。”并见《清圣祖实录》卷263同

日。

- [8]《清圣祖实录》卷263五十四年四月十五日庚辰、二十二日丁亥、三十日乙未，卷264六月二十二日丙戌。
- [9]《清圣祖实录》卷296六十一年二月壬申，协理将军阿喇^衮请^衮将阿尔泰之军会合巴里坤一路并进。己卯日又议覆：“阿尔泰一路之兵亦进击至乌鲁木齐，其间沙漠间隔共有二千七、八百里，路途遥远，往回或有迟滞之虞。”而未予允。
- [10]《清圣祖实录》卷263五十四年四月二十四日己丑。
- [11]《清圣祖实录》卷263五十四年四月十四日己卯、五月二十三日戊午。
- [12]详见《清圣祖实录》卷267五十五年三月二十五日丙辰。
- [13]法国学者沙畹《中国的两幅最古的地图》认为，古代中国于河西走廊设置一系列重镇，“割断了突厥各族与藏族的联系，使中国人得以同西方交往”。转引自巴德利《俄国·蒙古·中国》，商务印书馆1981年版，第190页。
- [14]《清圣祖实录》卷265五十四年九月二十九日辛酉。
- [15]分见《清圣祖实录》卷282五十七年十二月庚午，卷296六十一年二月壬申，卷297六十一年五月癸巳。
- [16]《清圣祖实录》卷263五十四年四月十四日己卯、三十日乙未；卷264六月十二日丙子。
- [17]《清圣祖实录》卷265五十四年八月二十九日壬辰、十月初六日戊辰。
- [18]《清圣祖实录》卷268五十五年闰三月壬戌。
- [19]《起居注》五十四年十一月二十二日。
- [20]《清圣祖实录》卷263五十四年五月二十三日戊午，卷267五十五年正月十八日己酉。
- [21]《清圣祖实录》卷267五十五年三月十二日癸卯、二十二日癸丑，卷268闰三月初二日壬戌、二十日庚辰。
- [22]《清圣祖实录》卷269五十五年七月十四日辛未。据《满文奏折·议政大臣海金等奏噶斯口至察罕乌苏地势并设防情形折》第1233页，台吉达赖应为达彦，亦即达颜。噶斯口属达颜驻牧地，见后引《达颜列传》。
- [23]《平定准噶尔方略·前编》卷24雍正九年七月丙寅“命议伊逊察罕齐老图防汛事宜”条。

- [24] 策妄军偷袭马匹之事，见《清圣祖实录》卷270五十五年十月二十日丙午。十二月十三日，青海蒙古贝勒察罕丹津即遣人来报青海无事，见《满文奏折》五十六年正月二十一日《议政大臣巴珲岱等奏为四川备兵折》，第1167页。
- [25] 《满文奏折》五十五年十月二十三日《议政大臣苏努等奏拨兵以防策妄喇布坦侵扰折》，第1151页。
- [26] 《清圣祖实录》卷271五十六年正月十七日壬申；并参《平定准噶尔方略·前编》卷4，同日“增设噶斯路驻防官兵”条。
- [27] 《清圣祖实录》卷277五十七年二月初九日戊子。
- [28] 《清圣祖实录》卷278五十七年三月十四日癸亥；并见《方略·前编》卷5。
- [29] 《满文奏折》五十六年八月二十六日《议政大臣海金等奏报策妄喇布坦消息并请调驻军折》，拉藏请求清廷与青海台吉出兵相援，清廷驻西宁大臣曰：“尔等青海地方，既然无水草，不必将（四川、西宁）兵驻于边外。”第1228 - 1232页。
- [30] 《起居注》五十六年十一月二十四日甲戌。
- [31] 《国朝耄献类征初编》卷首93《青海厄鲁特蒙古总传》。
- [32] 《国朝耄献类征初编》卷首93《青海厄鲁特蒙古总传》；并见《清圣祖实录》卷270五十五年十月二十一日丁未。
- [33] 《国朝耄献类征初编》卷首96《多罗贝勒达颜列传》：“五十四年，准噶尔侵哈密败遁。议撤噶斯路驻防兵，以达颜属台吉等游牧柴达木，通噶斯之察罕齐老图，遣侍卫驻其地，侦准噶尔踪。五十五年三月，诏选所部兵百屯噶斯。”卷首94《盆苏克汪扎尔列传》：“五十五年，诏选兵百屯噶斯路防准噶尔贼。六十一年，诏撤噶斯路驻防军，仍备兵游牧。”并参《平定准噶尔方略·前编》卷11康熙六十一年十二月己卯。
- [34] 《清圣祖实录》卷263五十四年五月十七日壬子。
- [35] 《清圣祖实录》卷264五十四年六月二十二日丙戌，祁里德等遵旨议奏云：“臣思策妄阿喇布坦纵有兵四万，各处分守，兵亦无多。”
- [36] 《清圣祖实录》卷263五十四年四月十九日甲申、二十九日甲午。
- [37] 《清圣祖实录》卷263五十四年五月十七日壬子。
- [38] 《清圣祖实录》卷263五十四年五月十八日癸丑；并参《满文奏折》五月十九日《康熙帝向厄鲁特人询问策妄喇布坦情形事》，第1012页。
- [39] 《清圣祖实录》卷263五十四年五月二十日乙卯。

- [40]《清圣祖实录》卷263五十四年五月二十三日戊午。
- [41]参约瑟夫·赛比斯《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》第八章《日记中所载条约文本》，《徐日升神甫的日记》第53《条约文本》中第四款：“自两国永好已定之日起，嗣后有逃亡者，各不收纳，并应械系遣还。”商务印书馆1973年版。
- [42]详见兹拉特金《准噶尔汗国史》，第322页。
- [43]《清圣祖实录》卷264五十四年六月初十日甲戌、二十二日丙戌，卷265五十四年九月二十九日辛酉。
- [44]《清圣祖实录》卷267五十五年三月初十日辛丑。
- [45]《满文奏折》五十五年三月十三日《议政大臣苏努等议覆向策妄喇布坦遣使等情折》，第1090 - 1093页。
- [46]并参《准噶尔汗国史》，第257页。
- [47]《清圣祖实录》卷267五十五年三月十四日乙巳。
- [48]《满文奏折·敕谕策妄喇布坦交还拉藏汗妻子及被掠人财事》，第1526页，原件无年月日，据内容当是五十七年；并参同页《敕谕厄鲁特台吉策妄喇布坦速来会盟事》，原件无年月日，当是五十九年。
- [49]《起居注》五十四年十一月二十二日甲寅。
- [50]《满文奏折》五十五年十月二十三日《议政大臣苏努等议奏拨兵以防策妄喇布坦侵扰折》，第1151页。
- [51]《起居注》五十五年三月二十五日丙辰、十月二十五日辛亥。
- [52]《清圣祖实录》卷267五十五年三月二十七日戊午。
- [53]《清圣祖实录》卷263五十四年四月二十四日己丑。
- [54]《满文奏折》五十四年六月十四日《议政大臣苏努等奏报备办进剿军需折》，第1025 - 1029页。
- [55]《清圣祖实录》卷297六十一年五月癸巳。另据《平定准噶尔方略·前编》卷41乾隆元年三月戊午，总理王大臣议奏：“康熙六十一年以前遣官办运，每石自一百余两至四十两不等。”乃通计南北两路言之。其北路运费，《碑传集》卷42《范府君毓墓表》：“康熙丙子、丁丑间，圣祖仁皇帝有事准噶尔，官军馈饷，率以百二十金致一石，且或后期，苦不继。辛丑（康熙六十年）西征，官运视前值为准。”
- [56]《清圣祖实录》卷267五十五年正月三十日辛酉，《方略·前编》卷3同日“初用车

运”条，《清史列传》卷18《刘统勋传》。

[57]《清圣祖实录》卷265五十四年九月辛酉。

[58]《清圣祖实录》卷265五十四年八月二日乙丑，议政大臣议覆四川陕西总督鄂海疏言。

[59]《清史列传》卷11《孙思克传》，康熙三十年疏言：“甘肃地瘠民贫，一切布种收获，与腹地迥别。”“本地富庶之家有限。”“并无盖藏。本地兵马粮料不敷供支，节年折价，已苦无处采买。”“本地无粮可买。”可作参考。

[60]《清圣祖实录》卷271五十六年二月辛亥。

[61]《平定准噶尔方略·前编》卷7康熙五十八年十月丙寅。

[62]分见《清圣祖实录》卷263五十四年四月三十日乙未，卷264六月十六日庚辰。

[63]《清圣祖实录》卷264五十四年六月初八日壬申、七月十四日丁未、十八日辛亥，卷265八月初七日庚午，卷266十二月二十二日甲申。

[64]《平定准噶尔方略·前编》卷4康熙五十六年十月丙午；十一月甲戌，玄烨谕曰：“今李先复系汉人，自阿尔台口外来。”故知其挽输北路。并参《起居注》五十六年十月二十六日。

[65]《清圣祖实录》卷267五十五年二月壬戌。

[66]《平定准噶尔方略·前编》卷7，康熙五十八年十月丙寅。

[67]《清圣祖实录》卷264五十四年六月初八日壬申，谕议政大臣：“现在右卫等处官兵所领之粮虽足一年之用。”

[68]《清圣祖实录》卷137二十七年十月乙巳，卷141二十八年八月丁丑。

[69]《清圣祖实录》卷259五十三年六月丙子，玄烨云当年从宁夏回銮，“由横城坐船，计二十一日至湖滩河朔”。

[70]分见《清圣祖实录》卷154三十一年三月壬申、癸酉，卷155三十一年五月庚戌。另，《满文奏折》三十二年七月二十一日，《川陕总督佛伦奏请省城预筹积储粮米折》：“省城现有漕米及自湖滩河朔运至草甸之米，足够自本年七月至年终支給。”第50页。

[71]《清圣祖实录》卷164三十三年七月癸酉，谕领侍卫内大臣：“若果噶尔丹来近土喇，扰害喀尔喀，我军有可乘之机，将军等相度而行。”“宁夏兵即携宁夏之米，归化城与右卫兵即携湖滩河朔之米。”

[72] 分见《清圣祖实录》卷177三十五年十月丙午，卷180三十六年二月癸未，卷182三十六年闰三月壬午、辛卯。

[73] 分见《清圣祖实录》卷178三十五年十一月戊寅、庚辰。

[74] 《清圣祖实录》卷262五十四年三月壬子。

[75] 《起居注》五十六年十月二十六日。另据《方略·前编》卷14雍正二年六月己卯，总管阿尔台路军台宗扎卜奏言：“阿尔台路军台四十七处，除十二站不移如故，其自杀虎口扎克拜达里克城所设军营三十五站，水草不佳，道里迂远，请移设张家口外。”则通过经营准部之役，阿尔泰山前线挽输渠道已直抵长城。

[76] 《清圣祖实录》卷286五十八年十二月戊午，议政大臣等议覆山西巡抚苏克济疏言：“兵部咨称，臣查先年自湖滩河朔运米，将所用之骆驼并鞍屉、口袋等物，自大同雇觅夫车送赴湖滩河朔，每次用银一万两。若就近即将大同府大有仓之米由得胜口转运，则路途既近，且可节省雇觅夫车之费。”应如所请。从之。

[77] 参见《满文奏折》四十二年七月初七日《川陕总督华显奏报甘肃各粮并蝗蝻情形折》，第285 - 286页。

[78] 分见《清圣祖实录》卷154三十一年三月壬申，卷161三十二年十二月戊子。

[79] 《满文奏折》三十一年三月初九日《两江总督傅喇塔奏南赣总兵詹六奇瘫痪并报地方事宜折》，第26页。

[80] 《满文奏折》三十二年七月二十一日《川陕总督佛伦奏陈漕运情形折》，第49页。靳辅河运困难，见《文襄疏奏》卷8《治河题稿》内《运米未尽疏》、《恭报开运疏》、《恭报回空疏》诸篇；并参《清史列传·靳辅传》。

[81] 《起居注》五十六年三月初九日，玄烨谓大学士等：“朕昔日西巡至三门砥柱，见设立炮台巡卒，询之皆为防御私盐船只直下之故。朕思盐船可以直下，粮船不可溯流而上乎？自后一二百石粮船从河南至渭河，竟可直达西安城下。”

[82] 并参《清圣祖实录》卷216四十三年四月庚辰、戊子、丙申、丁酉，卷217四十三年十月己丑。

[83] 《清史列传》卷11《博霖传》。

[84] 《清圣祖实录》卷288五十九年七月乙亥。

[85] 《清圣祖实录》卷289五十九年九月辛卯、十月壬寅。

[86] 《清圣祖实录》卷292六十年五月辛巳。

[87] 《汉文奏折》第3册，五十年六月十三日，苏州织造李煦奏言：江南“地丁钱粮各

府征收，目下未足四分之数。至于南省漕船，业已全兑过淮。”第604页。五十年九月，浙江巡抚王度昭折奏：“浙江赋役繁重，州县官以漕粮紧急，催兑完毕，始征地丁。”第785页。

[88]《永宪录》卷1康熙六十一年四月庚午，“始令漕运总督亲催粮艘赴通”条。

[89]《清圣祖实录》卷153三十年十二月壬午。

[90]《清圣祖实录》卷215四十三年二月丙申，山东、河北饥民就食京师。“以京城米价腾贵，命每月发通仓米三万石运至五城平糶”。至三月庚戌，“着八旗各于本旗城外分三处煮粥饲之，八旗诸王亦于八门之外施粥，大为救济”。辛酉，谕大学士等：“朕因山东及直隶河间府等处饥民流至京城者甚多，特命八旗诸王贝勒大臣总管、内务府各官及汉大臣官员，于数十处立粥工厂，日煮粥赈济，务使流移之人得所，酌量赈给数月。”

[91]《清圣祖实录》卷268五十五年五月壬申。

[92]分见《清圣祖实录》卷121二十四年七月壬申，卷122二十四年九月甲申，卷155三十一年四月乙巳，六月乙未。据乾隆朝《大清会典则例》卷121《兵部·车驾清吏司》各条估算，京师至吉林乌喇2245里，而最远者为黑龙江城（瑷珲），距京师4127里。

[93]《清圣祖实录》卷263五十四年四月二十九日甲午、三十日乙未。

[94]《起居注》五十四年十一月二十二日甲寅。

[95]《碑传集》卷21《诸城县志·王度昭传》：康熙五十四年，疏论西域屯田，有云：“（皇上）念兵行粮从，先计积谷，屡发帑金购买骆驼，捐备马骡，以运送米石。其鞍筐绳席等项，所费已不下数十百万。究之运到之米，不敷支給。巴儿苦儿、阿尔太之地，车辙不通，水草不时，即使驼马足以领运，而人夫数千越山度岭，沙壅石阻，所运之米，恐亦未能旦夕到也。”王度昭时任工部右侍郎，当不为无据。

[96]《清圣祖实录》卷267五十五年二月初一日壬戌。

[97]《清圣祖实录》卷269五十五年正月三十日辛酉，二月初一日壬戌，三月二十四日乙未，五月初八日丁卯。

[98]《满文奏折》五十五年七月三十日《议政大臣苏努等奏报席柱等贻误军务案情折》，第1130 - 1133页；《清圣祖实录》卷269五十五年九月十八日甲戌。

[99]《起居注》五十五年九月三十日丙戌、十月初一日丁亥。

[100]《满文奏折》五十五年十一月初一日《湖广总督奏报整饬西安官兵军械马匹情形

折》，第1154页。

[101]分见《清圣祖实录》卷269五十五年八月初五日壬辰，卷270五十五年十月初一日丁亥，初七日癸巳，谕兵、户二部。

[102]《清圣祖实录》卷270五十五年十一月初五日辛酉。

[103]《清圣祖实录》卷277五十七年正月二十九日戊寅。

[104]分见《清圣祖实录》卷263五十四年五月二十四日己未，卷267五十五年五月初二日庚午，卷270五十五年十月二十日丙午。

[105]《满文奏折》五十六年正月二十一日《议政大臣巴琿岱等奏为四川备兵折》，第1167页。

[106]《满文奏折》五十五年四月二十五日《议政大臣苏努等奏请派官兵驻特斯河折》：本年三月，喀尔喀台吉策妄扎布派人向来喀尔喀的俄罗斯人探取消息。四月初十日，“据闻，驻楚库、尼布楚两城迤北诸城俄罗斯等有出兵之消息。据称，策妄喇布坦地方沙土产金，故俄罗斯正在备兵。又闻得，土尔扈特阿育锡欲追回其于策妄喇布坦处之万人”。第1104 - 1105页。

[107]《清圣祖实录》卷270五十五年十二月二十日丙午。

[108]《满文奏折》五十六年正月二十六日《吏部尚书富宁安奏报巴里坤等处军营情形折》，第1168页。

[109]《清圣祖实录》卷270五十五年十二月二十日丙午。

[110]《清圣祖实录》卷271五十六年三月初九日甲子，二十三日戊寅，“阿尔泰一路，授公傅尔丹为振武将军，祁里德授为协理将军，令都统穆赛率阿尔泰兵三千出汛界。”

[111]《满文奏折》五十六年八月十七日《议政大臣额伦岱等奏报征伐策旺喇布坦情形折》，第1222 - 1223页。

[112]《清圣祖实录》卷274五十六年九月二十一日壬申。

[113]《满文奏折》五十六年三月二十三日《康熙帝上谕》，第1178 - 1179页。

[114]《满文奏折》五十六年九月初六日，进剿之后，富宁安等奏报，据额伦特咨称：“我官兵（满洲兵）鞍辔、兵器等项毁朽者甚多，且马畜亦减。”第1239 - 1240页。又据甘肃提督师懿德等奏报，绿营兵情况无异。盖借进剿之后减免债务，无意中暴露清军普遍配给不足。

[115]后来玄烨闻知西藏为准噶尔所得，致书对策妄阿喇布坦解释，此次进剿并非已

意，乃清军驻边之人“擅自领兵而进。朕闻后与哲卜尊丹巴呼图克图驰速递书撤兵”。见《满文奏折·敕谕厄鲁特台吉策旺喇布坦速来会盟事》，第1526 - 1528页。

[116]分见《清圣祖实录》卷272五十六年六月十六日己亥；卷273七月十九日辛未、《方略·前编》卷4同日。

[117]次年，前方统帅傅尔丹等再拟依前进剿，此时玄烨得知西藏已为准军所占，故犹豫再三，终未准行。分见《清圣祖实录》卷277五十七年二月十三日壬辰，卷278三月二十六日乙亥，卷279六月初五日壬午。

[118]《起居注》五十六年七月二十日壬申。

[119]《清圣祖实录》卷273五十六年八月十三日丙申。

[120]《起居注》五十六年九月二十日辛未。

[121]《满文奏折》五十七年十一月初四日《富宁安奏闻道士欲以神法训练军士折》：道士李庆安十月二十八日至富宁安巴尔坤军营。“伊言，我来时，皇上有旨：‘尔前往同富宁安商议，可行则行，倘有不可，即悄悄停止返回。’将满洲、绿营兵内酌选年轻者八百名，另外设营，我以六丁六甲神法进行操练。”第1338 - 1339页。五十七年十一月十五日《富宁安密奏道士以神法灭策妄喇布坦折》：李庆安谓富宁安曰：“将军尔等率大军正面攻入，我率我所操练之兵，守隘口不进，施神法，断山横入，攻入伊内部。伊如何能抵？以此贼败逃，可灭策妄喇布坦。”玄烨朱批：“向朕所请诸物，俱命内府制作，固装遣发，唯密则妥。”第1340页。五十七年十一月二十二日《富宁安密奏道士祭神显灵情形折》云，李庆安两次在军中作法，搞得神乎其神，乌烟瘴气。富宁安深信其“当属特异之人。况且我皇上甚神圣英明，诸事无所不晓，果非特殊异学者，能派遣乎？”玄烨表面较富宁安稳重，然内心却惟恐道士神法不成功，朱批：“惟机密，事成后方可言矣。先言而不合宜，关系重大。”见第1342页，并参第1344、1345、1346页富宁安各折。

[122]《满文奏折》五十八年二月三十日《富宁安奏报道士李庆安前往策妄喇布坦处折》，第1372页。

[123]《清圣祖实录》卷277五十七年二月十三日壬辰。

[124]分见*China Marches West*, pp.229 - 230、303。

[125]《清圣祖实录》卷291六十年三月乙丑、甲申、乙酉，卷297六十一年五月癸巳；《永宪录》卷1六十一年十月癸酉（《实录》卷299作戊寅）。

[126]*China Marches West*，关于准部之役于清军入藏的关系，见p.227；关于玄烨的身体状况，见p.229；作者坚信玄烨上谕，认为兴起准部之役的目标就是不惜任何代价根除策妄阿喇布坦，见p.234。

[127]《清圣祖实录》卷259同日记稍异，曰：“今天下承平无事，凡属老幼，无不欢欣鼓舞，以为得生斯世，皆有福之人也。”是则玄烨亦视本朝为盛世。

[128]《清圣祖实录》卷253五十二年二月庚戌。

[129]《满文奏折》三十年六月初十日《山东巡抚佛伦奏贺喀尔喀汗等来归折》：“圣主成全太祖、太宗、世祖皇帝未竟之志矣。自古以来，既无如此盛事，亦无若皇上如此成行者。”第20页。陈廷敬《午亭文编》卷1《谨献大驾三临沙漠亲平僭逆圣武雅表一首》：“普天所有之土宇，咸入版图。”《南巡歌十二章并序》：“我国家功德诚远侔三代之隆，断非汉以来盛时所可比拟万一。”玄烨本人于剿灭噶尔丹之后，亦得意洋洋地说道：“塞外蒙古多与中国抗衡，自汉唐宋至明，历代俱被其害。而克宣威蒙古，并令归心如我朝者，未之有也。”见《清圣祖实录》卷180三十六年二月壬寅。

[130]《起居注》五十四年二月初一日。

[131]分见蒋氏《东华录》卷9康熙六年五月丙午；《起居注》二十八年正月二十五日；《清圣祖实录》卷161三十二年十一月甲子。

[132]《清圣祖实录》卷206四十年十月辛未，山西道御史靳让条奏：“凡为州县者，须令百姓家给人足，野无荒亩，方为良吏。”玄烨谕曰：“朕御极四十年，惟冀天下黎庶尽获安全，边疆无事。果如靳让所言，必令海宇生民家给人足，不致一人饥馁，此非朕所可必者。”

[133]《汉文奏折》第4册，五十二年闰五月初八日《直隶巡抚赵弘燮奏报二麦实在收成分数折》，第853页。

[134]《清圣祖实录》卷258五十三年二月丙申。

[135]分见《御制文集》第三集卷44四十八年《告祈谷坛祭文》；《实录》卷250五十一年四月乙亥，卷259五十三年六月丙子。

[136]《清圣祖实录》卷251五十一年十月癸丑。据卷244四十九年十月甲子、卷248五十年十月戊午、卷251五十一年十月癸丑，三次蠲免谕旨合计，所免各地地丁钱粮总数为2785万两。

[137]《清圣祖实录》卷249五十一年二月壬午。

[138]《汉文奏折》第4册，五十一年六月二十八日礼部右侍郎胡作梅折，第292页。

[139]分见《清圣祖实录》卷203四十年正月乙卯，卷210四十一年十一月乙卯，卷217四十三年十月甲戌，卷223四十四年十一月癸酉。

[140]分见《清圣祖实录》卷231四十六年十月乙酉，卷235四十七年十月戊午。

[141]《汉文奏折》第2册，四十八年十一月初八日《苏州织造李煦奏报苏扬米价民情折》，第692页。

[142]分见《清圣祖实录》卷211四十二年三月癸亥，卷219四十四年三月己亥、壬戌。

[143]《满文奏折》四十三年正月初八日《托和齐奏为检举奸佞折》，正反映玄烨上年南巡与西巡之后的心情，第309页。

[144]分见《清圣祖实录》卷240四十八年十一月丙子、庚辰，卷244四十九年十月甲子，卷256五十二年十月庚寅。

[145]此问题复杂，略而言之。就承担赋税的田亩而言，《大明会典》万历六年为701万顷，《清实录》康熙六十年为735万顷。至于人口，吴承明主编《中国经济通史·清代经济卷》，估计明万历中期人口，“倾向于在1.2 - 1.5亿之间。在此以后，人口便由高峰向低谷滑落”。而“康熙末年，已进至1.2 - 1.4亿之间”。经济日报出版社2000年版，第181 - 182页。就赋税总额而言，《广阳杂记》卷2：“天下钱谷总数，每岁所进，通共34844975两，遇闰加177282两；内地丁银29068062两，遇闰加204607两。”中华书局1957年标点本。此指康熙中叶。据《清实录》，康熙五十年地丁钱粮，征银2990万两、米麦豆700万石。六十年地丁银2800万两，米麦豆700万两。合计皆超过3000万两。

[146]分见《清圣祖实录》卷192三十八年三月壬午、乙未。

[147]台湾《康熙朝起居注册》第十八册，四十二年十二月十九日。

[148]《清圣祖实录》卷206四十年十月辛酉。

[149]《榕村续语录》卷18《治道》。

[150]《潜书存言》。又，《潜书室语》：“大清有天下仁矣！自秦以来，凡为帝王者皆贼也。……杀天下之人而尽有其布粟之富，乃反不谓之贼乎？”故不难知其本意，大清之有天下，其仁乎？不仁乎？

[151]《石渠余纪》卷1《纪蠲免》。

[152]仅以江浙两省为例。江苏五十二年为蠲免之年，当年八月初六日江宁巡抚张伯行奏：“今岁应征地丁以及各年旧欠钱粮复荷圣恩全免。”见《汉文奏折》第5册，第111页。然次年开征时，张伯行与安徽巡抚梁世勋即以五十年、五十一年积欠不能完纳，请求蠲免，见《起居注》五十四年十一月初五日。此后江苏几乎年年亏欠，自康熙五十一年至雍正六年，积欠钱粮已至千余万两，见《清经世文编》卷27《户政二》彭维新《与马虞樽少司空书》。五十年为浙江蠲免之年，例不准征收旧欠，然因上年“地丁通省所完未及七分”，故巡抚王度昭请于当年将积欠征收。至五十二年

底，王度昭奏：“本年正赋，（各府）从未有岁内通报全完者”，查自十一月以前，所完不到六分，所欠部分，“岁前不能照数如期报解”。分见《汉文奏折》，王度昭各折，第3册，第785页；第5册，第291页。

[153]分见《清圣祖实录》卷167三十四年五月庚子，卷240四十八年十一月癸未，卷255五十二年闰五月乙卯；《起居注》四十五年五月十五日；《御制文集第三集》卷16四十九年十月初三日谕户部；《石渠余纪》卷1《纪节俭》。

[154]《满文奏折》五十七年二月初六日《内务府奏为查宫内各工程处所用工匠数目折》，第1277页。

[155]《永宪录》卷1康熙六十一年十月丁巳。

[156]分见《清圣祖实录》卷254五十二年三月庚子，卷259五十三年七月丁卯，卷261五十三年十一月乙卯。

[157]分见《清圣祖实录》卷255五十二年六月乙未，卷258五十三年三月乙巳，卷261五十三年十一月庚戌。

[158]《清圣祖实录》卷264五十四年六月十六日庚辰。

[159]《汉文奏折》第6册，五十四年六月二十四日陕甘提督师懿德折，第323页。

[160]《起居注》五十四年十二月初一日。

[161]《起居注》五十六年十月三十日，玄烨追论此事云：“蠲免之事，恩出自上则可。前赵申乔欲以己意行之，可乎？”

[162]分见《满文奏折》五十五年十月十六日《两江总督赫寿奏请豁免江南旧欠钱粮折》，第1149 - 1150页；《起居注》五十六年三月初一日、十六日。

[163]《起居注》五十六年十一月二十六日。

[164]《清圣祖实录》卷283五十八年正月壬寅，议“将江西、湖广见今起运米内，苏州截留十万石，镇江截留三万石，江宁截留十五万石，淮安截留五万石，安庆截留十万石，俱交地方官加谨收贮”。

[165]《清圣祖实录》卷292六十年五月甲申、乙酉。

[166]《永宪录》卷1康熙六十一年四月辛巳。

[167]《起居注》五十四年三月二十九日。

[168]《清圣祖实录》卷245五十年三月庚寅。

[169]分见《清圣祖实录》卷250五十一年四月甲寅，卷256五十二年十月癸未。

[170]《清圣祖实录》卷212四十二年四月己卯，殿试制策：“比岁以来，利兴弊革，随事剔厘，蒸蒸然有治平之象、康乐之风矣。”

[171]《清圣祖实录》卷210四十一年十月丁未，卷215四十三年二月丁酉。

[172]《汉文奏折》第1册，四十六年六月《苏州织造李煦折》朱批：“朕南方回来，即闻江南盗案颇多，地方文武所管何事？”第675页。《满文奏折》四十六年八月二十八日《江南总督邵穆布折》内引奉上传：“闻朕回宫后，江南省频报匪警等语。现在盗案亦多。皆地方文武平时不能严行查拿之所致，彼等所掌何事？”第540页。

[173]分见《满文奏折》五十年三月二十四日《湖广总督鄂海奏报县民叩阍案折》，第714页；五十年四月二十九日《湖广总督鄂海奏报将流民陈四等人拿获折》，第717页；《清圣祖实录》卷247五十年七月己酉，卷248五十年十月丙辰、辛未。

[174]《清圣祖实录》卷250五十一年五月戊申。

[175]《清圣祖实录》卷255五十二年六月乙未。

[176]《清圣祖实录》卷232四十七年闰三月甲午，卷233四十七年六月丙辰。

[177]分见《汉文奏折》第5册，五十二年十月初十日河南巡抚鹿祐折，第221页；第7册，五十六年四月初十日河南巡抚张圣佐折，第817页；《起居注》五十六年七月二十七日、十月十九日。

[178]《起居注》五十四年十一月初八、初九日。

[179]分见《起居注》五十五年十月二十五日，《清圣祖实录》卷270五十五年十月壬子，《起居注》五十六年十一月二十六日。

[180]《御制文集》第二集卷30《论息兵安民》。

[181]《榕村续语录》卷18《治道》。

[182]《御制文集第二集》卷30《论兵》。

[183]《起居注》五十六年十一月二十四日谕汉官。

[184]《起居注》五十六年十一月二十六日谕大学士。

[185]《永宪录》卷1康熙六十一年正月辛卯。

[186]法国传教士张诚陪同玄烨口外狩猎，记载玄烨“嘲笑了中国的一句俗语‘一切星辰只统帅中华帝国，和别国无关’。他（玄烨）有时对和他这样说话的中国人说：‘至少要留几颗星照管邻国嘛。’”见《张诚日记—1691年张诚神甫第三次去鞑靼地区旅行》，载《清史资料》第五集第200页。这是玄烨相当坦率的谈话，并无顾忌。若按

某些国外学者的理解，则玄烨似应说：主要的星辰在中华帝国之外；或曰：中华帝国只有依靠邻国的星辰照耀，才有光明。遗憾的是，无论我们如何挖掘，也无法找到玄烨有此类思想。

[187]《清圣祖实录》卷240四十八年十一月丙子。

[188]《清圣祖实录》卷24六年九月戊申，御世萧震疏言：“国用不敷之故，皆由于养兵。以岁费言之，杂项居其二，兵饷居其八；以兵饷言之，驻防之禁兵、藩兵居其二，绿旗兵又居其八。”兵费以绿营居多，特清初汉人的隐讳之辞。《清圣祖实录》卷127顺治十六年八月壬辰，折库纳云“今天下钱粮大半耗于绿旗”，更是满人的偏见。魏裔介《兼济堂文集》卷2顺治十四年《因变陈言修省疏》云，八旗“戍兵减其二三”，即可省“数百万供应之费”。则清初八旗军全部开支可想而知。

[189]孙承泽《天府广记》卷13《本计》，崇祯三年御史吴履中疏言，北京古籍出版社1984年版。

[190]分见《清世祖实录》卷84，卷87。

[191]《乾隆大清会典则例》卷36《户部·田赋三·存留动支条》：“康熙元年题准，州县钱粮先尽起运之数全完，方准存留。”

[192]《清史稿》卷268《米斯翰传》。《清圣祖实录》卷58十四年十二月丙寅，叛乱已经两年，当时京、通各仓共计新旧积贮不下七百万石，可见米斯翰言不尽虚。

[193]《圣武记·附录》卷11《武事余记·兵制兵饷》。

[194]《碑传集》卷16柯崇朴《陆陇其行状》。

[195]《汉文奏折》第1册，四十五年《工部尚书王鸿绪奏陈防止冒销钱粮办法并请盘查户库折》：“臣查各省地丁税课各项钱粮，在本地支销兵饷、驿站、俸工、漕项等件，每年约共用银二千余万两，皆系该督抚具本奏销，此定例也。”“惟户部银库总收天下解京地丁税课各项银两，每年约有一千余万。”第572页。

[196]《张文贞集》卷2《请杜设法名色疏》。

[197]《国朝耄献类征初编》卷7《宰辅七·陈廷敬·国史馆本传》。

[198]《起居注》五十四年十一月二十二日，谕曰：“为督抚者，明赏慎罚，以鼓励兵丁，临事用时方能致命效死。平日并无恩惠，彼何所感而舍身效力？向者不将火耗全除，亦为此也。”

[199]《清经世文编》卷27《户政二》钱陈群《条陈耗羨疏》。时人议论甚多，不赘举。

[200]《广阳杂记》卷2“天下钱谷总数”条。另据《清圣祖实录》卷240四十八年十一月

庚辰，户部尚书希福纳奏曰：“每年天下地丁钱粮及盐课关税杂项钱粮内，除照常存留各省应用及解往别省协济之外，一年共起解一千三百万两有余，京城俸饷等项一年需用九百万两有余，每年所积不过一二百万两。”与刘献廷所记相差600余万两。细检《广阳杂记》“在京需用”条内：满洲王大臣官员俸银112万余两，汉官俸银不及4万两，蒙古王俸银约6万两，各部院杂项117万两，公费银6万两。共约245万两。而“在京每岁需用兵饷”条，盛京俸饷银85万余两，八旗月粮414万余两，拴马银16万两，前锋、护军喂马银18万余两，外加牛种银若干，共535万两。两条合计凡近800万两。是知希福纳所谓“在京俸饷等项”九百余万，包括京师及盛京八旗开支。

[201]分见《清圣祖实录》卷210四十一年十一月乙卯谕大学士，卷240四十八年十一月丙子谕大学士。

[202]《清圣祖实录》卷240四十八年十一月丙子、庚辰。

[203]《起居注》五十六年五月初七日。

[204]《清圣祖实录》卷214四十二年十二月丁丑，玄烨西巡回京道经河南，谕巡抚徐潮：“今岁所欠乃至四十万两，著将河南通省俸工银两补足所欠之数。如有不完，停其升转，俟完日开复。”

[205]《汉文奏折》第1册，四十六年九月二十三日工部尚书王鸿绪折奏。公议捐马时，满洲大学士席哈纳说：“凡经纪之人，有货物卖不去，可以减价卖去。朝廷官爵如何说捐者无人？遂令减半捐纳；且展限旨意下来不及一月，安见得便无人捐呢？”真乃传神之语！见第724页。五十四年六月二十四日，户部满汉堂官折奏：“查得康熙五十一年在部捐纳一案，自康熙五十一年三月初五日起，至六月初五日止，限内具呈捐纳官生16787人，共收银4396597两。”此准部之役以前，捐纳数量可见一斑。见第6册，第273页。

[206]《汉文奏折》第6册，五十四年五月十一日直隶巡抚赵弘燮折，第195页。

[207]《满文奏折》五十四年六月初六日《两江总督赫寿奏愿捐银平定策妄喇布坦折》，第1018页。

[208]《满文奏折》五十六年九月初六日《议政大臣海金等奏报借支俸饷以补置马畜及军械折》，第1239页。

[209]《汉文奏折》第7册，五十六年正月二十六日直隶巡抚赵弘燮折，第638页。

[210]《起居注》五十六年二月二十六日、三月初九日。

[211]《起居注》五十六年二月二十六日。

[212]并见《汉文奏折》第8册，五十七年八月初四日赵申乔折、十月初七日赵弘燮折，第273页、334页。

[213]《汉文奏折》第8册，五十七年闰八月初二日李煦折，第303页。

[214]蒋氏《东华录》卷25雍正元年五月。

[215]《方望溪全集·集外文》卷6《记所闻司寇韩城张公事》。

[216]《碑传集》卷24《杨名时·附录十三则》。

[217]分见《清圣祖实录》卷283五十八年正月壬寅，卷288五十九年七月庚午，卷292六十年四月己酉。

[218]《起居注》五十四年二月初一日，五十五年二月初二日。

[219]《汉文奏折》第6册，《贵州巡抚刘荫枢折》，第544页。

[220]参见《起居注》五十五年九月三十日；《清圣祖实录》卷270五十五年十月癸巳，以挽输军需之苦，免山、陕二省历年积欠并五十六年额征银八万余两、米豆三十一万余石。

[221]分见《清圣祖实录》卷159三十二年六月庚子，卷160三十二年八月甲午。

[222]《满文奏折》四十二年三月初六日《川陕总督华显奏报甘肃地方情形折》，第279页。

[223]分见《满文奏折》四十四年六月二十八日《川陕总督博霖奏请官生捐纳完结未完米石折》，第376 - 377页；四十五年十月二十九日《陕西巡抚鄂海奏请补授布政使折》，第469 - 470页。

[224]《起居注》五十六年十月三十日。

[225]并见《碑传集》卷68。

[226]分见《起居注》五十五年三月二十三日甲寅、二十五日丙辰，《清圣祖实录》卷267同月二十七日戊午。

[227]《起居注》五十六年七月二十日壬申。

[228]《碑传集》卷68赵元祚《秉烛子传》，并见《方望溪全集·集外文》卷7《都察院副都御史巡抚贵州刘公墓表》。

[229]《清圣祖实录》卷269五十五年九月戊寅。

[230]《起居注》五十六年十一月二十四日，为师懿德不肯进兵一折，召汉大学士等入，近御座前，谕曰：“此折所议亦是。但彼处督抚不奏，师懿德等独奏，亦是仿刘荫枢之意。”

[231]《清圣祖实录》卷271五十六年二月辛亥，谕九卿等：“去年刘荫枢所奏军前之事，并无实见，徒饰虚语，摇惑人心，以至将军晏布亦为所惑，任事不如以前。”

[232]《碑传集》卷68陆奎勋《刘荫枢墓志铭》。

[233]《清圣祖实录》卷245五十年三月庚寅，玄烨诞辰，诸王大臣为玄烨御极五十年议上尊号，云：“今综考舆图所载，东至朝鲜、琉球、暹罗，南至于交趾，西至于青海、乌斯藏诸域，北至于喀尔喀、厄鲁特、鄂罗斯诸部，以及哈密、番彝之族，使鹿、使犬之区，皆岁时朝贡，输诚恐后。声教之远，孰有媲隆于今日者！”卷252五十一年十一月己亥，诸王群臣又为次年玄烨六旬庆典拟上尊号，云：“向风被化者，千百余国。论功则超越三王，语德则包涵二帝。”凡此谀词，均有其功效，不能漠然置之。

[234]《满文奏折》五十七年八月初一日《大学士萧永藻请卸任折》，第1313页。

[235]《清圣祖实录》卷275五十六年十一月辛未。

[236]《清圣祖实录》卷284五十八年四月辛亥，谕曰：“今天下大小事务，皆朕一身亲理，无可旁贷。若将要务分任于人，则断不可行。所以无论巨细，朕必躬自断制。”

[237]赵翼《军机处述》，见《清经世文编》卷14《治体八》；并参《檐曝札记》卷1。

[238]程晋芳《章奏批答举要序》云：“我朝定鼎，取监夏殷，票拟虽由政府，天子综核庶务，一一览披，毋或敢以意进退高下其间，盖宰相之权轻矣。”见《清经世文编》卷14《治体八》。

[239]《起居注》二十二年二月十一日：“上因章皇后忌辰，不理政事，各部院衙门章奏俱交内阁。辰时，上御乾清宫，大学士勒德洪、明珠，学士阿兰泰捧折本面奏请旨。”当日虽御门而未听政，且仅接见满洲阁臣。

[240]分见《起居注》二十三年七月十一日、十八年九月二十二日。

[241]《起居注》二十一年九月二十一日。

[242]《起居注》二十六年五月二十三日。

[243]《清经世文编》卷9《治体三》徐乾学《勤政殿说》云：“勤政殿在西苑，以岁之夏日听政于其中。臣昔起家侍从，待罪公卿之后，常因奏事殿中，得奉清燕，流览寓目。”据《起居注》二十四年三月初五日，徐乾学由詹事升内阁学士。二十五年五月，玄烨听政瀛台勤政殿，与满汉阁臣讨论折本。其中初六日至二十三日，徐乾学以阁学参与捧本。

[244]另以《起居注》二十一年十月十九日至十一月初九日玄烨北巡为例，是行扈从阁

臣为大学士勒德洪、学士阿兰泰、金世鉴，见于十月二十三日；扈从记注官为牛钮、葛思泰，见十一月初九。其中金世鉴为汉军，其余皆满员。但十月十九日玄烨出宫之日，并未听政，而记注官为朱马泰、曹禾，一满一汉，即以当日玄烨曾在宫中之故。他如二十二年正月二十七日至三十日南苑之行，二月十二日至三月初六日幸五台山，皆循此例。再如台湾《康熙朝起居注册》第一册，二十九年二月十八日，玄烨离宫驻蹕畅春园，当日起居注官顾仪、顾藻。其中顾仪为满洲。而三月二十五日回宫，起居注官为顾仪、蔡升元，一满一汉。而其间二月二十二、二十五、二十八日，三月初三、初七、初十、二十、二十三日所见捧本阁臣皆满洲汉军，扈从起居注官则库勒纳、尹泰、顾仪三满洲中每日以两人侍直。亦见上说不误。

[245]分见《起居注》二十八年十一月二十三日至十二月十四日。

[246]分见《起居注》十二年七月十一日、二十四日。十月十三日至二十二日扈从起居注官为喇沙里、孙在丰、张英，一满二汉。

[247]《碑传集》卷4，王熙《大学士李蔚墓志铭》：“公久在相位，凡朝廷大典礼，每以属公，出则扈从，入则进讲。”云云。适以作满洲朝廷之点缀为荣。卷12，徐乾学《大学士宋德宜行状》：康熙十一年，“迁内阁学士，兼礼部侍郎。驾幸口外，驻蹕赤城，公时扈从。上从容问及江南逋赋之田”。据《起居注》，当年正月二十四日至三月二十九日，玄烨奉孝庄太后往赤城汤泉，命“内阁间二日驰奏一次”。是行记注官为满人传达礼、莽色。然是时记注官不参与玄烨与阁臣商讨本章。故此事性质难以确认。

[248]因辅导皇太子读书而召汉臣至畅春园，参见《起居注》二十六年六月初七、初十日，七月初四、初六、初八、十五日。玄烨与满洲阁臣于畅春园讨论折本，见同书二十六年二月二十二由玉泉山移蹕畅春园至本月三十日，扈从阁臣为大学士勒德洪、明珠，学士禅布、徐廷玺、吴喇代、额尔黑图、吴兴祖，记注官库勒纳。其中徐廷玺、吴兴祖为汉军。又如二十七年六月初三日至七月十二日玄烨在畅春园凡三十九天，扈从阁臣、记注官皆满员，唯石文桂为汉军。二十八年五月二十六日至七月初七日在畅春园四十天，阁臣除郭世隆为汉军外，其余皆满员。

[249]台湾《康熙朝起居注册》第一册，二十九年二月十八日至三月二十五日畅春园听理折本，仍止召见满洲阁臣。而五月十七日至六月二十五日驻蹕畅春园，其中听理折本，已有汉阁臣在场，畅春园满汉阁臣共同捧本当始于此。

[250]据《起居注》，玄烨在汤泉行宫，自十一年二月二十二日，至五十七年二月二十八日，绝大部分时间扈从皆满员。然亦间或接见汉臣，如五十五年二月初八日，召见吏部尚书张鹏翮、户部尚书赵申乔、侍郎汤右曾，礼部尚书陈铨，兵部尚书李先复；亦见满汉阁臣捧本，五十七年二月二十三日，汉大学士有李光地、王揆，学士有张廷玉、蒋廷锡、励廷仪。

[251]分见《起居注》十一年二月初七日、二十六日，三月初六日、二十九日。

[252]钱实甫《清代职官年表·内阁学士年表》以二人误作汉人。二人为汉军，并见《起居注》二十一年六月十一日，二十三年四月三十日。

[253]《起居注》二十三年七月十一日。

[254]第十六册载四十年热河之行，扈从阁臣为大学士马齐，学士辛保、法良，起居注官为法良、揆叙、阿金。第十七册载四十一年热河之行，扈从阁臣为大学士马齐，学士铁图、纪尔塔浑，记注官揆叙。以上成员俱见《八旗通志初集·内阁大臣年表下》。唯《表》四十年不见辛保，而有舒辂，二名汉字读音颇异，不知是否为一，待考。

[255]参台湾《康熙朝起居注册》第十八册，四十二年五月二十五日至九月二十一日。赵世芳见《八旗通志初集·内阁大臣年表下》。

[256]徐乾学《憺园全集》卷19《高侍讲扈从东巡日记序》：“侍讲高君，以康熙十六年选直南书房，其扈蹕上陵以抵塞外，则自二十年始。君以弱书生出入于期门、射生间，终日驰逐，不离乘舆左右。上数召入帐殿赐酒，夜深乃退。顾以其间述为行记，凡上之上膳长信宫，祇谒陵寝，及驻蹕、赋诗、校射、班赏、来朝诸部落，次第必书。”虽极被恩宠，然无与于折本事。至于献替密询，则另当别论。

[257]参袁森坡《清代口外行宫的由来与承德避暑山庄的发展过程》，载《清史论丛》第二辑。

[258]《查慎行年谱》康熙四十二年五月并以下各年，中华书局1992年点校本。

[259]《张廷玉年谱》康熙四十三年四月，“奉旨侍直南书房。自后辰入戌出以为常”。五十四年，谕大学士掌院学士曰：“张廷玉学问素优，在内廷供奉年久，其勤劳数倍于外廷翰林，宜加迁擢，以示奖励。”中华书局1992年点校本。《起居注》五十四年正月二十七日，玄烨曰：“内廷行走及武英殿修书之翰林，亦比在外翰林迥乎不同，诗文皆大方，总因每日纂修校对之故。”是知内廷行走之翰林即侍直南书房翰林。

[260]此与下引张玉书《扈从赐游记》并见《小方壶舆地丛钞》第一帙第四册。

[261]见《御制文集》第三集卷22。《诗选》由大学士陈廷敬、尚书王鸿绪校理，编录者除正文所列七人外，尚有蔡升元、杨瑄、陈元龙、蒋廷锡，皆内翰林。后来张、蒋以内阁学士蒙恩游览热河或由此，见正文。

[262]《张廷玉年谱》康熙四十四年至六十一年有关各条。

[263]台湾《康熙朝起居注册》第二十二册，五十二年五月二十五日。

[264]《汉文奏折》第6册，五十四年八月李光地谢恩折，第476页。

[265]《起居注》五十四年五月二十九日。

[266]《满文奏折》五十四年九月二十一日《内务府奏报监察御史任弈弥被殴打案情折》，第1058页。

[267]《榕村续语录》卷18《治道》。

[268]见邓之诚《清诗纪事初编》卷5《甲编下》。

[269]《汉文奏折》第6册，五十四年十二月二十日王掞折，第715页。

[270]《起居注》五十三年六月初六日。

[271]据意大利神甫马国贤目睹：“当皇帝需要到外宫去上朝的时候，他通常是坐船去，总是和几个妃子坐船一起来。到达这一地点后，有一扇秘密的门，他把妃子们留给太监负责照看，自己就进到召见大臣的房间里。”平日，玄烨“总是在轿子里被抬着，由一群说说笑笑的妃子们簇拥着。有时他坐在像皇位一样的高座上，大群的太监围着他”。“无论是在乡间，还是在北京，他的周围除了嫔妃、太监之外，别无他者”。见《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，第100 - 102页。其所记虽康熙六十年之事，但对玄烨在热河的生活颇可参考。

[272]《汉文奏折》第4册，五十一年六月二十八日，礼部侍郎胡作梅折：“仰念我皇上虚己求言，特谕三品以上得具折陈奏。”第292页。

[273]《起居注》五十四年十月初四日。

[274]《清圣祖实录》卷231四十六年十月辛卯。

[275]《起居注》五十三年九月十八日。

[276]《清圣祖实录》卷168三十四年八月辛卯，谕大学士阿兰泰：“朕出巡后，蒙古事情及诸章奏，尔皆开看，然后奏闻。”

[277]《满文奏折》四十六年四月初九日《甘肃巡抚齐世武奏报甘肃得雨雪情形折》，第499 - 500页。

[278]《方望溪全集·集外文》卷2《请矫除积习兴起人材札子》。

[279]《起居注》二十六年五月十六日。

[280]《清圣祖实录》卷234四十七年九月庚寅，玄烨初废皇太子，联想开国以来乃至康熙初年，满洲内部互相残杀，谓满洲大臣云：“此等大案，间常有之，而宗室内互相倾陷者尤多。此皆要结党援所致也，尔等可不戒乎？”其后满洲内部纠纷，可参前篇《评“自古得天下之正莫如我朝”》。

[281]《满文奏折》四十八年六月十八日《胤祉等奏报接旨传谕皇太后及诸臣情形折》：“再奉旨：十四日（热河）水势可畏。朕甚着急，遂于黄幄前供香，跪于泥泞

地，向上天虔诚祈祷。”玄烨此时心理急切，与初废皇太子引起的担忧天不佑清有关，第628页。

[282]分见《清圣祖实录》卷246五十年五月癸巳、乙未、丙申、丁酉、戊戌、辛丑、庚戌、壬子、癸丑。

[283]台湾《康熙朝起居注册》第21册，五十一年十月初一日。

[284]分见《起居注》五十四年五月二十九日、十月三十日。

[285]分见《汉文奏折》第1册，四十四年《工部尚书王鸿绪奏陈宝泉局炉头借帑情弊缘由等情折》，第270页；四十六年二月二十四日《直隶巡抚赵弘燮奏为民间额赋似应银钱并收折》，第602页；《清圣祖实录》卷225四十五年四月己亥，卷233四十七年七月丙戌，卷250五十一年七月辛卯，卷258五十三年正月癸亥，卷260五十三年八月丁亥；《碑传集》卷68储大文《潘宗洛传》。

[286]《清圣祖实录》卷259五十三年七月己未。

[287]《清圣祖实录》卷261五十三年十二月戊子，卷262五十四年二月癸巳。

[288]分见《起居注》五十四年二月二十六日，《清圣祖实录》卷264五十四年六月戊辰。

[289]《满文奏折》五十四年六月初九日《户部尚书穆和伦密奏赵申乔乱行情形折》，第1019页。

[290]《清圣祖实录》卷264五十四年七月壬寅，《起居注》同日。

[291]《起居注》五十六年四月十六日，大学士马齐等遵旨所查各关自四十四年以后历年亏欠钱粮数目并监督职名，缮二折呈览覆请。玄烨曰：“各关监督等所欠钱粮甚多，历年追索总不见完，甚属不合。”

[292]《起居注》五十四年五月二十九日。

[293]《清圣祖实录》268卷五十五年闰三月壬午。

[294]分见《汉文奏折》第6册，赵弘燮各折：五十四年七月二十二日，第377页；七月二十三日，第388页；八月二十二日，第465页；九月十一日，第499页。直隶大水，参见同册赵弘燮有关各折，第330 - 399页。

[295]分见《清圣祖实录》卷268五十五年四月乙巳，五月壬申。

[296]分见《清圣祖实录》卷268五十五年五月壬戌、乙丑。

[297]分见《清圣祖实录》卷268五十五年四月戊申、己未，五月庚申。

[298]《清圣祖实录》卷268五十五年五月庚午、壬申、丁丑、甲子，卷269六月己丑、辛丑。

[299]《满文奏折》五十五年四月初八日《闽浙总督满保奏请万安折》，第1100页。

[300]《清圣祖实录》卷268五十五年五月壬戌。

[301]《清圣祖实录》卷241四十九年三月乙亥，谕大学士等曰：“今观汉大臣俱已年迈，继此可用者难得其人。至于直隶，见为大臣者无一人矣。”

[302]分见《清圣祖实录》卷236四十八年正月乙未，《起居注》五十六年二月二十六日。

[303]分见《清圣祖实录》卷242四十九年六月戊午，《清史列传》卷9《汤右曾传》。

[304]分见《清圣祖实录》卷163三十三年闰五月癸酉，《起居注》五十四年十一月十七日。

[305]《起居注》五十四年十一月二十二日。

[306]分见《清圣祖实录》卷236四十八年正月乙未，《起居注》五十六年二月二十六日。

[307]《起居注》五十四年四月二十五日。

[308]分见《起居注》四十五年十月初九日、二十二日，十二月十二日。

[309]分见《满文奏折》五十六年五月十九日《大学士嵩祝请安折》，第1190页；六月初九日《山西巡抚苏克济请安折》，第1203页；六月二十五日《两江总督鼐请安折》，第1208页。

[310]本段所引均见《起居注》五十六年七月初六日至十月二十三日。

[311]《起居注》五十六年七月二十日，玄烨初闻准噶尔俘虏供称策妄派兵由阿里克入藏，怀疑拉藏勾结准噶尔，指示赫寿致书拉藏。事毕，玄烨与满洲阁臣论及西北前线事。马齐奏曰：“今伊等（谓策妄）必共相惊恐，此后捷音自应相继而至矣。”玄烨即曰：“泽旺阿拉蒲坦之人，皆乌合之众，其心不一。我大兵一到，即或降或散。”随即斥小道舆论荒唐无稽，忆及平定三藩，满洲兵神勇。又论“蒙古等感戴本国之恩，忘身以奉事者甚众”。且一改平日鄙薄汉人武官的态度，曰：“近日绿旗武官亦好。”“绿旗武官感朕之恩，皆有捐生勇往之心。朕于此惟恐太过，以致有伤耳。”皆见玄烨注意力与兴趣实在西北，且极其乐观。

[312]并见《清圣祖实录》卷275五十六年十一月初二日壬子，《起居注》五十六年十一月十五日乙丑。

[313]见《汉文奏折》第8册，第28页。

[314]分见《清圣祖实录》卷281五十七年十月乙丑，卷284五十八年四月辛亥。

[315]分见《清圣祖实录》卷284五十八年四月乙巳、戊辰。

[316]《满文奏折》五十八年五月十二日《胤禛等请安折》，第1392页。

[317]《清圣祖实录》卷285五十八年八月己未。

[318]《汉文奏折》第8册，五十九年十月二十三日李熙折，第735页。

[319]《满文奏折》六十年八月三十日《胤禛奏为皇父体安喜悦折》，第1483页。

[320]见《清廷十三年》，第100页。

[321]《满文奏折》五十六年八月十七日《议政大臣额伦岱等奏报征伐策旺喇布坦情形折》，第1222页。

[322]《起居注》五十六年十月十九日。

[323]《清圣祖实录》卷251五十一年十月朔辛亥，玄烨第二次废黜皇太子，在畅春园传谕诸王大臣，末尾表示，“日后朕若再行复立，其何以示天下耶？”台湾《康熙朝起居注册》第21册同日，玄烨两次传谕诸王大臣，皆通过奏事员外郎傻子宣读，君臣并未觐面。《实录》一语，原作“朕心甚寒，日后朕若再复此事，难觐人面。”而此刻颁布《面谕》，非但皇储未建，前线又遭挫折，玄烨心境较五年以前更恶，何以与人觐面！更何况有汉人！

[324]《起居注》五十六年十二月二十五日。

[325]《清圣祖实录》卷275五十六年十一月二十一日辛未。

[326]《满文奏折·敕谕策妄喇布坦派使人奏明杀害拉藏汗缘由折》，第1528页，不具年月日，似为胤禛大军出兵之前。玄烨向策妄解释，辞甚卑，云其本意原不欲支持拉藏汗立伊喜加错为达赖喇嘛。“无奈难辞固始汗之孙及众意”，方“准予坐床”。迨准军入藏，“致事情恶化。一统法度事大，彼此备兵设防事小。故尔速派贤者前来陈明缘由，若有何意亦一并奏来。为此大事，朕本应派专使往送敕书，但恐如若遣使，尔又以部臣推脱，借口不信任而予阻拦，以致将误大事”。故通过策零与青海方面转致。《敕谕厄鲁特台吉策妄喇布坦速派人奏明缘由事》，第1529页，亦不具年月日，应为胤禛出师之后而进入西藏之前，玄烨仍无把握，故谓策妄云：“班禅是否在世，呼毕勒罕以孰者为真达赖喇嘛，法度如何弘扬，黄教交付于谁等事，已遣人致书与策凌敦多布，约一地会盟定议。”

[327]《满文奏折》五十八年正月二十六日《议政大臣海新等奏为遣使等事折》，第1363页；五十八年正月二十六日《议政大臣巴琿德等奏请阿旺达希入京城折》，第

[328]《满文奏折》五十八年正月初三日《和硕诚亲王胤祉等奏为办理军务折》：“康熙五十七年十二月二十七日奉朱谕：今不可急蹙，务应详慎尽心。朕意令我大军自十一月撤至西宁等处养马上膘，春季青草生，各自出关，于水草丰美之处牧肥。会同青海谨守哨堆，自诺木浑乌巴锡此方固守，暂禁西地所谓黄教，固守通往西地诸路，将茶、布、帕巾等物断绝。不到来年冬季，即致混乱。俟其败毁之时，惟用青海为黄教效力，即能成功，我等惟在后坐视。”第1350页。

[329]《满文奏折》五十八年正月十九日《胤祯奏请入藏或取吐鲁番事由折》朱批，第1359页；五十八年二月初十日《胤祯奏谢皇父教诲事折》，第1369页。

[330]分见《清史稿》卷214《后妃传》，卷518《藩部一》。

[331]《清圣祖实录》卷241四十九年正月壬午。

[332]并见《起居注》、《清圣祖实录》卷276五十六年十二月初五日乙酉。

[333]并见《起居注》、《清圣祖实录》卷276五十六年十二月初四日甲申、初五日乙酉。

[334]《起居注》五十六年十二月初四日、初五日。

[335]分见《起居注》五十七年正月初四日、二月初六日。

[336]康熙六十年，马国贤随从至热河，有如下记载：“按照中国人严格执行的规矩，皇帝不能住在他父母曾经住过的房间里。因为皇帝的母亲在几年前死了，于是就让希普和我占用了她的空屋子。”几年前死去的“母亲”，必指孝惠，且描述居所的规格亦可信为孝惠寝宫。见《清廷十三年》，第101页。

[337]《起居注》五十七年正月二十一日。

[338]《起居注》五十六年十二月二十五日。

[339]《起居注》五十六年十一月二十六日。

[340]参见《起居注》五十六年十二月十九日、二十日、二十一日、二十六日各条。

[341]徐乾学《憺园全集》卷10《乞归第一疏》：“故事，京官在任五年者，许给假迁葬。臣自母丧服闋，赶赴阙廷，于今十年矣。”李光地乞怜回籍更难，五十年九月初二日，云：“今年已七十，血气益衰。臣离家二十四年，自臣母以至兄弟子嗣，死丧相继。臣父死于闽乱之时，浅土窆封，与臣母犹未合祔，臣长子亦未埋葬。”然四年之后玄烨方许其回籍。原给假两年，实仅过一年，便连连促其来京。分见《汉文奏折》第3册，第723页、第6册，407页；《满文奏折》，第1128页。据《清史列传·李光地传》，五十六年四月至京。五十七年正月，“内阁议上孝惠章皇后尊谥，疏中

未书章皇后，部议降三级调用，得旨宽免”。恰可证本文所引玄烨上谕特为李光地而发。五月，李光地卒于官，忧病以死也。

[342]《起居注》五十六年十二月二十八日。

[343]《起居注》五十六年卷末记注官赞云。

[344]王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，“孝道可以说是中国人的一项主观文化特征。”社会科学文献出版社2006年版，第39页。

主要参考文献

《清太祖朝老满文原档》，广禄、李学智译注，台湾“中央研究院”历史语言研究所专刊，1970年。

《满文老档》，日本东洋文库1956年版，中华书局1980年版。

《重译满文老档》，《清初史料丛刊》第一种，辽宁大学历史系1979年排印本。

《汉译满文旧档》，《清初史料丛刊》第二种，辽宁大学历史系1979年排印本。

《清初满洲内国史院档编译》，中国第一历史档案馆编辑，光明日报出版社1989年版。

《清太祖努儿哈奇武皇帝实录》，北平故宫博物院1932年版。

《清实录》（太祖朝至世宗朝），中华书局1985年影印本。

蒋良骥：《东华录》，中华书局1980年点校本。

《康熙起居注》，中华书局1984年点校本。

《清代起居注册》（康熙朝），台湾故宫博物院藏，台湾联经出版事业公司2009年影印本。

《康熙朝满文朱批奏折全译》，中国社会科学出版社1996年版。

《康熙朝汉文朱批奏折汇编》，档案出版社1984年影印本。

玄 烨：《清圣祖仁皇帝御制文集》（一至四集），文渊阁《四库全

书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

玄 烨：《圣祖仁皇帝圣训》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

玄 烨：《圣祖仁皇帝庭训格言》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

玄 烨：《御批资治通鉴纲目》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

玄 烨：《御批资治通鉴纲目前编》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

玄 烨：《御批续资治通鉴纲目》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

胤 禛：《大义觉迷录》，中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第四辑，中华书局1983年版。

弘 历：《御制历代通鉴辑览》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

弘 历：《钦定古今储贰金鉴》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

乾隆朝《大清会典则例》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

罗振玉辑：《史料丛刊初编》，东方学会1924年版。

《清代三朝史案》，江苏广陵古籍刻印社1993年版。

傅 恒：《平定准噶尔方略》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

《明实录》（神宗、光宗、熹宗朝），台湾“中央研究院”历史语言研究所1966年校印本。

《崇祯长编》，台湾“中央研究院”历史语言研究所1966年校印本。

《明会典》，万历朝重修本，中华书局1989年影印本。

《明史》，中华书局1974年点校本。

陈子龙：《明经世文编》，中华书局1962年版。

谈 迁：《国榷》，中华书局1958年版。

夏 燮：《明通鉴》，中华书局1959年点校本。

《清史列传》，中华书局1987年点校本。

《清史稿》，中华书局1976年点校本。

钱仪吉：《碑传集》，中华书局1993年点校本。

李 桓：《国朝耆献类征初编》，清光绪十年湘阴李氏藏版。

《八旗通志初集》，东北师范大学出版社1985年版。

贺长龄、魏源：《清经世文编》，中华书局1992年版。

陶宗仪：《南村辍耕录》，中华书局1959年点校本。

沈德符：《万历野获编》，中华书局1959年点校本。

孙承泽：《天府广记》，北京古籍出版社1984年点校本。

刘献廷：《广阳杂记》，中华书局1957年点校本。

萧 爽：《永宪录》，中华书局1959年点校本。

于敏中：《日下旧闻考》，北京古籍出版社1983年点校本。

王士禛：《池北偶谈》，中华书局1982点校本。

王士禛：《香祖笔记》，《明清笔记丛书》，上海古籍出版社1982年点

校本。

王士禛：《居易录》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

吴长元：《宸垣识略》，北京古籍出版社1983年点校本。

吴振棫：《养吉斋丛录》，北京古籍出版社1983年点校本。

昭 槲：《啸亭杂录》，中华书局1980年点校本。

王庆云：《石渠余纪》，北京古籍出版社1985年点校本。

魏 源：《圣武记》，中华书局1984年点校本。

图理琛：《异域录》，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

祁韵士：《西陲要略》，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

《卫藏通志》，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

《西藏记》，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

《西藏考》，《丛书集成初编》，中华书局1985年影印本。

章乃炜：《清宫述闻》，北京古籍出版社1988年点校本。

钱谦益：《初学集》，上海古籍出版社1985年点校本。

黄宗羲：《明夷待访录》，中华书局1981年点校本。

魏裔介：《兼济堂文集》，中华书局2007年点校本。

魏象枢：《寒松堂全集》，中华书局1996年点校本。

魏 禧：《魏叔子文集》，中华书局2003年点校本。

汤 斌：《汤子遗书》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

汤 斌：《汤文正公家书》，《潜庵先生遗稿》之一，清康熙刻本。

姜宸英：《湛园未定稿》，清光绪十五年（1883）刻本。

朱彝尊：《曝书亭集》，《四部丛刊》，上海商务印书馆1929年影印本。

唐 甄：《潜书》，四川人民出版社1984年点校本。

徐乾学：《憺园文集》，清光绪九年（1889）刻本。

靳 辅：《文襄奏疏》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

徐元文：《含经堂集》，《续修四库全书》，上海古籍出版社1996年影印本。

宋 荦：《西陂类稿》，清康熙五十年（1711）刻本。

陈廷敬：《午亭文编》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本

张玉书：《张文贞集》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1982年影印本。

李光地：《榕村语录》、《榕村续语录》，中华书局1995年版。

李光地：《榕村全集》，福建人民出版社2013年点校本。

邵廷采：《思复堂文集》，浙江古籍出版社1987年版。

戴名世：《戴名世集》，中华书局1986年编校本。

方 苞：《方望溪全集》，中国书店1991年版。

全祖望：《全祖望集汇校集注》，朱铸禹汇校集注，上海古籍出版社2000年版。

钱大昕：《潜研堂文集》，《四部丛刊》，上海商务印书馆1929年影印

本。

章学诚：《章学诚遗书》，文物出版社1985年版。

彭绍升：《二林居集》，《续修四库全书》，上海古籍出版社1996年影印本。

方苞、杨椿：《汤文正公年谱定本》，清乾隆八年（1743）树德堂刻本。

翁叔元：《清初翁铁庵先生叔元自叙年谱》，清道光四年（1824）《借月山房汇抄》本。

查慎行：《查慎行年谱》，中华书局1992年点校本。

张廷玉：《张廷玉年谱》，中华书局1992年点校本。

永瑢等：《四库全书总目》，中华书局1965年影印本。

章太炎：《馗书》，生活·读书·新知三联书店1998年版。

章太炎：《清建国别记》，1924年聚珍本。

孟 森：《明清史论著集刊》，中华书局1959年版。

孟 森：《明清史论著集刊续编》，中华书局1986年版。

孟 森：《明清史讲义》，中华书局1981年版。

孟 森：《明元清系通纪》，中华书局2006年版。

陈 垣：《陈垣学术论文集》，中华书局1984年版。

陈 垣：《明季滇黔佛教考》，河北教育出版社2001年版。

邓之诚：《清诗纪事初编》，上海古籍出版社1965年版。

郑天挺：《清史探微》，北京大学出版社1999年版。

王锺翰：《清史杂考》，人民出版社1957年版。

王锺翰：《清史新考》，辽宁大学出版社1991年版。

王锺翰：《学术论著自选集》，中央民族大学出版社1999年版。

柴德赓：《史学丛考》，中华书局1982年版。

饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社1996年版。

蔡美彪主编：《中国通史》（第6 - 10册），人民出版社2004年版。

编写组：《中国史稿》第7册，人民出版社1995年版。

王戎笙主编：《清代全史》，辽宁人民出版社1991年版。

中国人民大学清史所：《清史编年》第2卷《康熙朝上》、第3卷《康熙朝下》，中国人民大学出版社1988年版。

顾 诚：《明末农民战争史》，中国社会科学出版社1984年版。

顾 诚：《南明史》，中国青年出版社1997年版。

袁良义：《明末农民战争》，中华书局1987年版。

袁良义：《清代一条鞭法》，北京大学出版社1995年版。

何龄修：《五库斋清史丛稿》，学苑出版社2004年版。

郭松义：《民命所习》，中国农业出版社2010年版。

郭松义：《清代赋役商贸及其他》，天津古籍出版社2011年版。

王 超：《中国历代官制与文化》，上海人民出版社1989年版。

陈祖武：《清初学术思辨录》，中国社会科学出版社1992年版。

孟昭信：《康熙帝》，吉林文史出版社1993年版。

冯尔康：《雍正帝》，人民出版社1985年版。

阎崇年：《满学论集》，民族出版社1999年版。

定宜庄：《清代八旗驻防制度》，天津古籍出版社1992年版。

郭松义、杨珍：《康熙帝本传》，辽宁古籍出版社1996年版。

杨 珍：《康熙皇帝一家》，学苑出版社2009年版。

杨 珍：《清朝皇位继承制度》，学苑出版社2001年版。

姚念慈：《清初政治史探微》，辽宁民族出版社2008年版。

道润梯步：《新译校注蒙古源流》，内蒙古人民出版社1981年版。

尼玛太、星全成译：《安多政教史》（摘登），载《青海民族学院学报》1984年第4期、《青海民族研究》第三辑。

杨合璠、向红笏、陈庆英：《松巴堪布青海史注译》，载《国外藏学研究译文集》第一辑，西藏人民出版社1985年版。

王 森：《西藏佛教发展史略》，中国社会科学出版社1983年版。

编写组：《准噶尔史略》，人民出版社1985年版。

马汝珩、马大正：《厄鲁特蒙古史论集》，青海人民出版社1984年版。

王辅仁、陈庆英：《蒙藏民族关系史略》，中国社会科学出版社1985年版。

编写组：《中华民族凝聚力的形成与发展》，民族出版社2000年版。

曹永年主编：《内蒙古通史》，内蒙古大学出版社2007年版。

曾国庆：《清代藏史研究》，西藏人民出版社1999年版。

方行等主编：《中国经济通史·清代经济卷》，经济日报出版社2000年版。

《剑桥中国明代史》，中国社会科学出版社1992年版。

《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社1993年版。

(意)杜齐：《西藏中世纪史》，中国社会科学院民族研究所1980年版。

(意)德斯得利：《西藏纪事》，载《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版。

(意)伯戴克：《十八世纪前期的中原和西藏》，西藏人民出版社1987年版。

(法)伯希和：《卡尔梅克史评注》，耿昇译本，中华书局1994年版。

(法)加恩：《彼得大帝时期的俄中关系史》，商务印书馆1980年版。

(英)巴德利：《俄国、蒙古、中国》，商务印书馆1981年版。

(日)和田清：《明代蒙古史论集》，商务印书馆1984年版。

(日)田山茂：《清代蒙古社会制度》，商务印书馆1987年版。

(法)格鲁塞：《草原帝国》，青海人民出版社1991年版。

(美)拉铁摩尔：《中国的亚洲内陆边疆》，江苏人民出版社2005年版。

(苏)兹拉特金：《准噶尔汗国史》，商务印书馆1980年版。

(日)宫胁淳子：《最后的游牧帝国》，内蒙古人民出版社2005年版。

(美)Mark C. Elliot, *The Manchu Way* Stanford University Press
Stanford, California, 2001.

(美)Peter C. Perdue, *China Marches West — the Qing conquest of
Central Eurasia*, The Belknap Press of Harvard University Press,
2005.

萧公权：《中国政治思想史》，辽宁教育出版社1998年版。

徐复观：《两汉思想史》，华东师范大学出版社2001年版。

余英时：《朱熹的历史世界》，生活·读书·新知三联书店2004年版。

（日）沟口雄三、小岛毅主编：《中国的思维世界》，江苏人民出版社2006年版。

何炳棣：《明初以降人口及其相关问题》，生活·读书·新知三联书店2000年版。

黄仁宇：《万历十五年》，中华书局1982年版

黄仁宇：《十六世纪明代中国之财政与税收》，生活·读书·新知三联书店2001年版。

（美）孔飞力：《叫魂》，生活·读书·新知三联书店2012年版。

杨启樵：《雍正帝及其密折制度研究》，上海古籍出版社2003年版。

庄吉发：《清高宗十全武功研究》，中华书局1987年版。

王业键：《清代田赋刍论》，人民出版社2008年版。

（美）魏斐德：《洪业——清朝开国史》，江苏人民出版社1992年版。

（美）史景迁：《中国皇帝——康熙自画像》，上海远东出版社2005年版。

（美）史景迁：《康熙与曹寅》，上海远东出版社2005年版。

何冠彪：《戴名世研究》，台湾稻香出版社1988年版。

（法）戴廷杰：《戴名世年谱》，中华书局2004年版。

黄进兴：《优入圣域：权力、信仰与正当性》，台湾允晨文化实业股份

有限公司1994年版。

王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社2006年版。

（法）白晋：《康熙帝传》，《清史资料》第一辑，中华书局1980年版。

（法）张诚：《张诚日记》，商务印书馆1973年版。

（法）张诚：《张诚日记》，《清史资料》第五辑，中华书局1984年版。

（美）塞比斯：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》，商务印书馆1973年版。

（意）马国贤：《清廷十三年》，上海古籍出版社2004年版。

（奥）弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版。

（奥）弗洛伊德：《精神分析引论新编》，商务印书馆2000年版。

（奥）弗洛伊德：《释梦》，商务印书馆2001年版。

（瑞士）荣格：《荣格自传》，国际文化出版公司2005年版。

（奥）阿诺德：《超越自卑》，国际文化出版公司2005年版。

（德）弗洛姆：《逃避自由》，国际文化出版公司2007年版。

（美）沙利文：《精神病学的人际理论》，浙江教育出版社1999年版。

（美）凯根：《发展的自我》，浙江教育出版社1999年版。

（美）多拉德、米勒：《人格与心理治疗》，浙江教育出版社2002年版。

（美）Richard M. Ryckman：《人格理论》，陕西师范大学出版社

2005年版。

(美) Jerry M. Burger : 《人格心理学》 , 中国轻工业出版社2000年版。

(美) David H. Barlow, V. Mark Durand : 《异常心理学》 , 中国轻工业出版社2006年版。

(美) 布兰查德 : 《卢梭与反叛精神——一项心理学研究》 , 中央编译出版社2012年版。

张培炎、吉中孚编著 : 《精神病诊断治疗学》 , 中国药物科技出版社1988年版。

(美) David A.Tomb : 《美国名医诊疗手册——精神病学》 , 天津科技翻译出版公司2001年版。

杨念群 著

何处是“江南”？

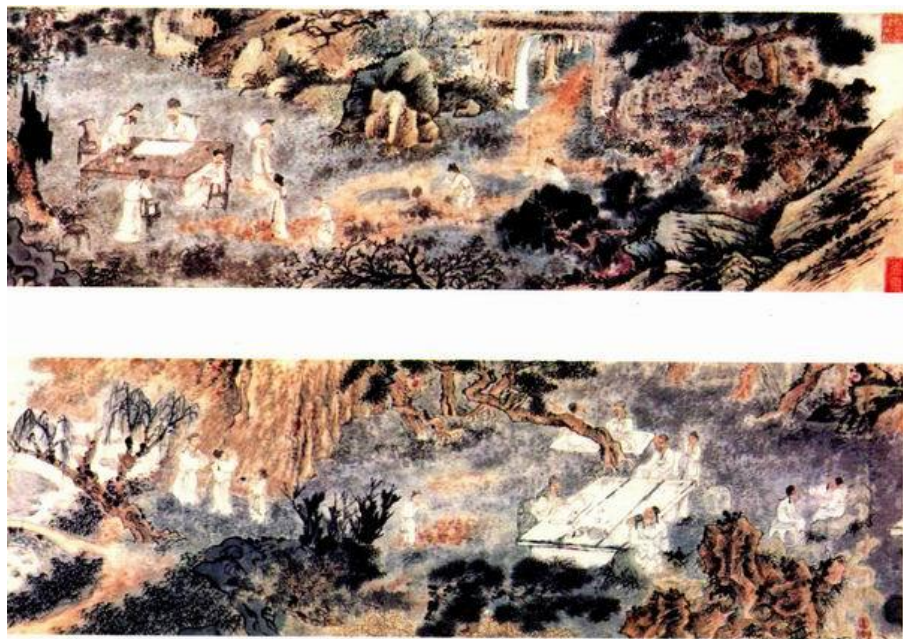
清朝正统观的确立
与士林精神世界
的变异

生活·读书·新知 三联书店

何处是“江南”？

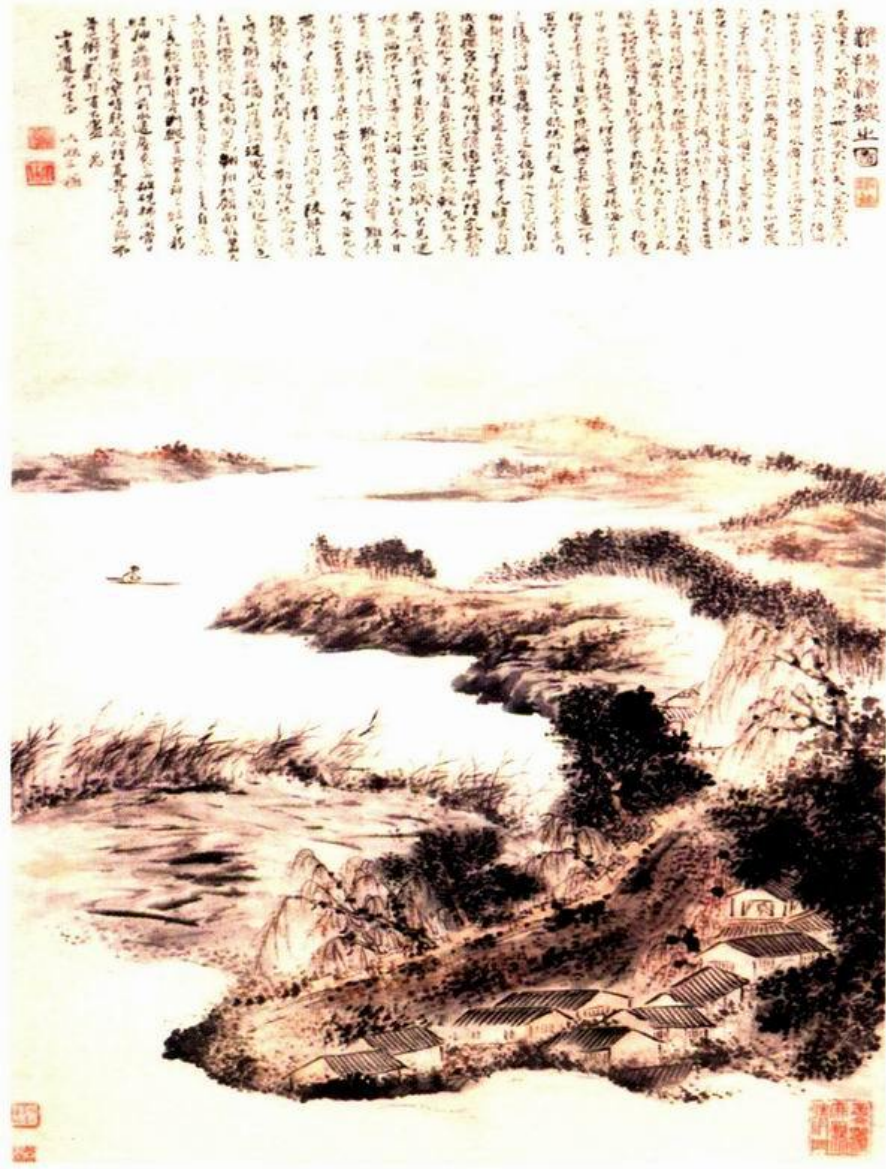
清朝正统观的确立与士林精神世界
的变异

生活·讀書·新知三联书店



以北宋著名的文人西园雅集为题材，然而再现此种场景的可能性已不存在。

图一 石涛《西园雅集图卷》，上海博物馆藏。



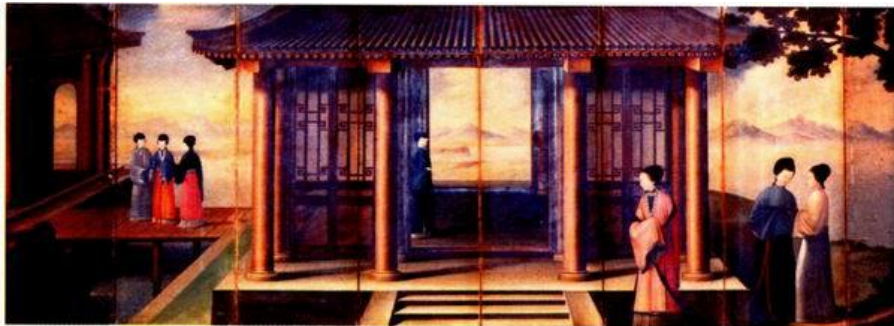
以“洁”自喻，以“秋”抒怀。

图二 石涛《淮扬洁秋图轴》，南京博物院藏。



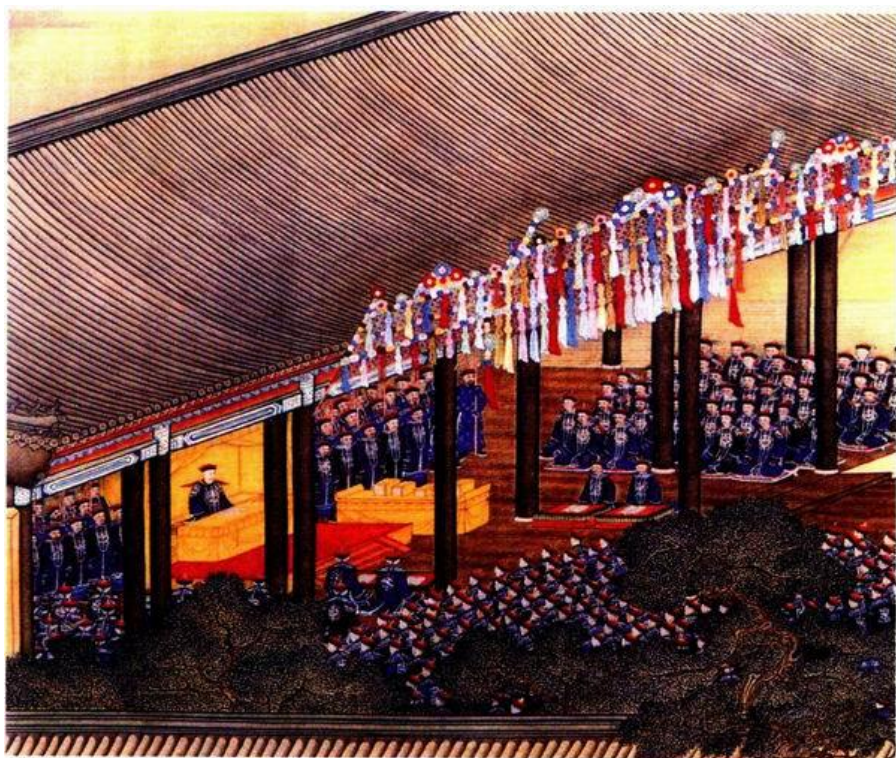
通过来华传教士的介绍，欧洲人对中国的帝王产生了浓厚的兴趣。图中即为当时欧洲人想象中的康熙帝及中国宫廷。

图三 康熙帝西洋版画像，法国巴黎吉美博物馆藏。



清代帝王对女性的审美，逐渐受到江南文化的影响。图中仕女装束、亭台布局皆按照江南女性的形象绘制。此为雍正寝宫内屏风。

图四 《桐阴仕女图》屏风，故宫博物院藏。



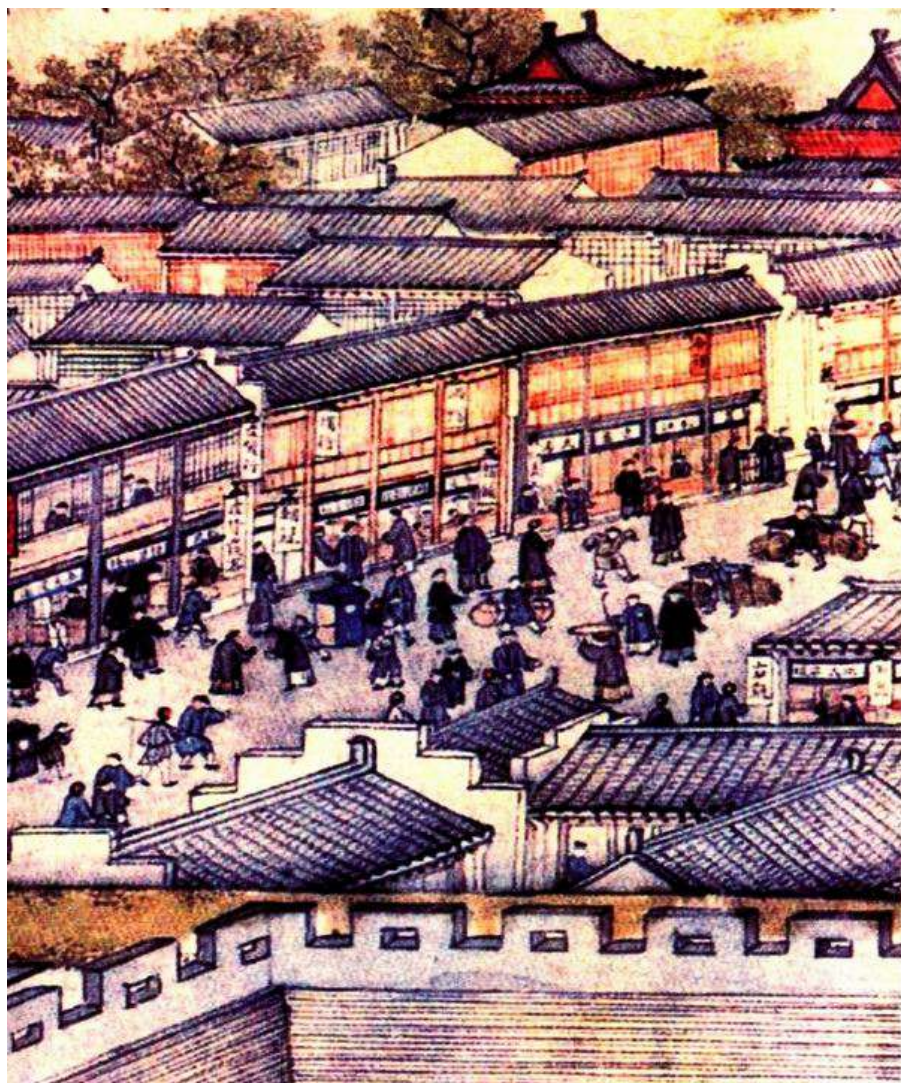
清代帝王通过恢复“临雍讲学”之制，树立了更加明确的帝王权威。

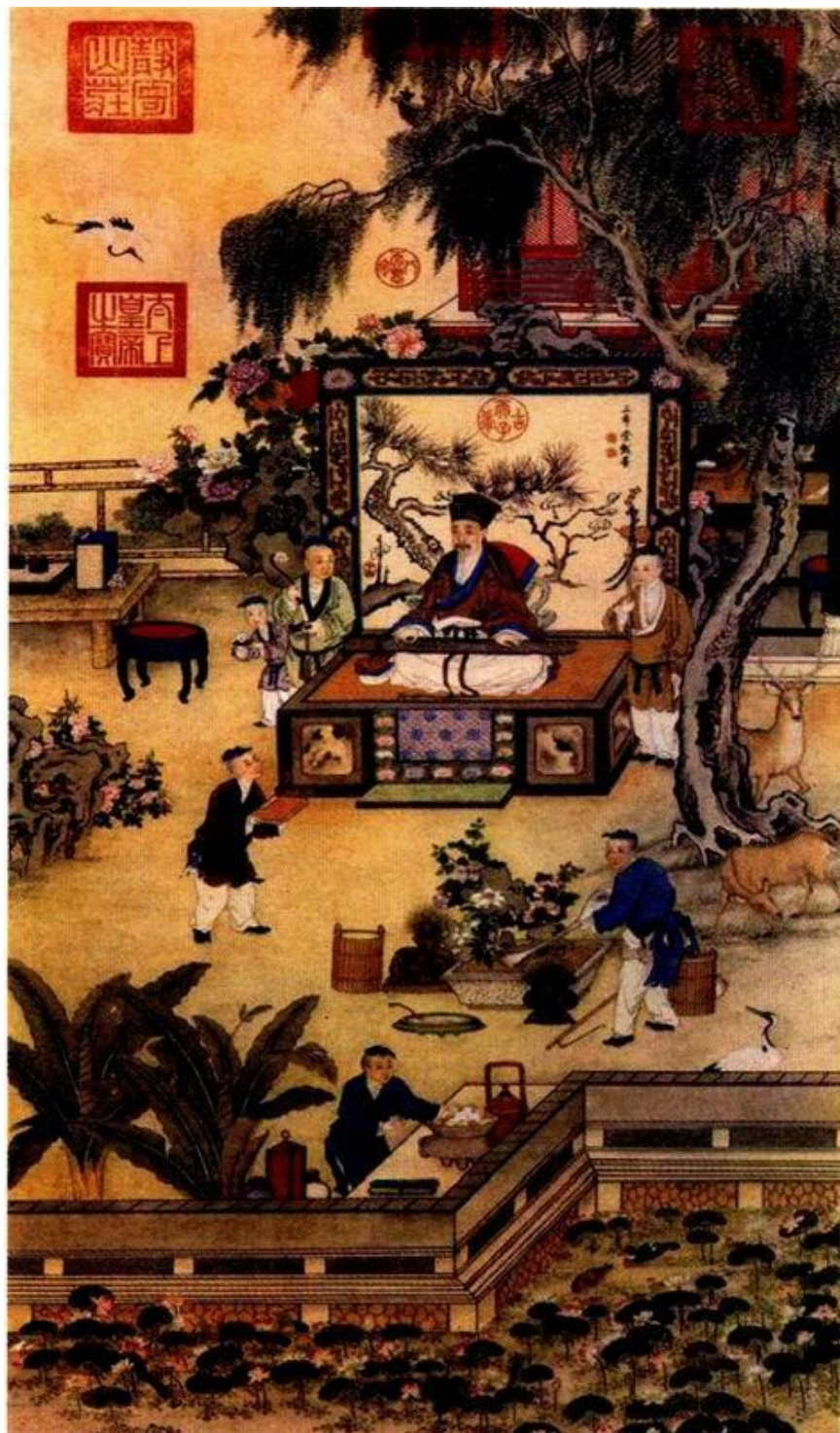
图五 《雍正帝临雍讲学图》卷（局部），故宫博物院藏。



苏州的繁华景象。

图六 徐扬《姑苏繁华图》（局部）城市商贸。辽宁省博物馆藏。





乾隆的文雅早已居于一般儒者之上，却仍一度难以消除如何保留满人习俗传统和认同汉人文化之间的紧张感。

图七 《乾隆帝熏风琴韵图》轴，故宫博物院藏。

目录

导论“汉化模式”得失谈与“江南”的复杂涵义
是“汉化”还是“华化”？

“江南”想象：地理的、文化的还是记忆的？

本书各章主旨

第一章 “残山剩水”之喻与清初士人的“出处”选择

“残山剩水”之喻：“南宋—晚明”

一张旧图诱发遗民隐痛

“残山剩水”中的遗民记忆

“残山”与“剩水”之间：“出”与“处”的两难

“山水”易色与风俗之变

“外压”与“内证”：暴力的传染史

遗民何以会“死易生难”？

“出处”涵义新解与士人群体分化

第二章 礼制秩序的重建与“士”“君”关系的重整

小引：江南“山水”异色之后……

“收拾残山与剩水”：移风易俗的意义

“城市”—“乡村”的对峙意象

“夷狄之变”与世家、古礼之兴废

“士”“君”教化角色的转变

对“明末士风”批判的双重意义

帝王也谈“三代”

从“经筵会讲”看“士”“君”教化角色之逆转

第三章 “涉世利生”之下的士风转型

小引：乾隆与遗民的同一困惑

复社“余孽”吕留良

党人碑里姓名非

搏斗于“失节”梦魇之中

遗民的交友之道与生计选择

感悟另一种“出处”之境

八股选家与“道义”担当

不一样的朱子“卫道士”

此“崇朱”非彼“崇朱”

谈宋成癖与持守“家法”

“选学妖孽”的多重身份

“天盖楼”商业运营网络

盖棺尚未论定

第四章 “文质之辨”：帝王与士林思想的趋同与合流（上）

小引：雍正如何感知“江南”的文化威胁？

鼎革期士人的生活样态与“文质之辨”的再兴

守“文”还是趋“质”？清初士论的两种选择！

经典“文质论”与清初士论的呼应关系

“南宋—晚明”历史反思框架下的新“文质论”
“新文质论”与士人行为的自我规训
“文质论”的重构与“夷夏之辨”历史记忆的纠葛
“文—质”，“南—北”
“文—质”之辨与经典重述
“文—质”关系与先秦历史观的改写
第五章 “文质之辨”：帝王与士林思想的趋同与合流（下）
小引：“文质”与“教化”
清帝对“文质论”的回应及其与士林舆论的合流
汉满族群对“文”之涵义理解的趋同
“质胜于文”：一种新解读
清帝如何应对江南风俗之变？
对“质”的正面肯定：一种统治术
“同中有异”：汤斌与康熙帝眼中的江南风俗及其治理
“质表文里”：帝王生活心态的深层纹理
南巡盛典与乾隆的“奢俭观”
一点余论
第六章 清朝“正统观”之确立与历史书写
小引：从两封交战文书说起
“正统论”谱系简释
空间、时间和种族
朝代更替间到底要比赛什么？
各取所需的选择：从“北宋”到“南宋”
宋遗民的看法：种族问题何以凸现？
“道统”与夷夏大防的纠葛
对“道统”意义的甄别、更改和攫取
以“一统”扩张消解“种族”之别
破解朱子魔咒
历史编纂体系中的君王与士人
《通鉴纲目》如何进入皇家视野
书写规则的制定与乾隆的“节义观”
“君师”与“道治”角色的合一
士人的反应：以袁枚为例
遗民史学内在精神的集体坍塌
私人撰史与故国之思
帝王对“私史”与“官史”之关系的认知变化
士人对历史褒贬权力的自觉舍弃
第七章 “经世”观念的变异与清朝“大一统”历史观的构造
小引：“经世”新解
“私言”如何转化成了皇家“公言”？
儒藏说：公私之辨
私门失守：流通的有序化
“官师合一”的复古真相
士林气质与征集遗书行动的“官守”品格

区分“记注”与“撰述”：以复古为旗帜

革除“私意”：“遗民观”与历史书写

为何崇“周公”而抑“孔子”？

孔子出现的意义

重释“道”与“器”的关系

“道”在历史中的消解和重建“道”之秩序的条件

以“吏”为师：方志修纂与“大一统”的文化布局

“治史”与“治国”

修志与辅佐政教之关系

第八章 文字何以成狱？

小引：乾隆眼中的“天一生水”

“托隐逃禅”未必能“咸登彼岸”

“观风”内蕴的转变

金陵“衣冠冢案”引出的话题

逃隐风格与度牒制度

查禁逆书与“驭人之术”

欲擒故纵

监控嗅觉的培养

《字贯》案牵带出时文追缴潮

文网重压下的土风重组

结论 一个场景和四个问题

一 从“明”到“清”：“连续”还是“断裂”？

二 对朱子的崇抑：维系“道统”？改纂“道统”？

三 “经世观”的“常态”与“变态”

四 清朝的“大一统”布局与“江南”的特殊地位

后 记

参考书目

返回总目录

导论“汉化模式”得失谈与“江南”的复杂涵义

本书的目的是探究清朝早期“满人”和“汉人”之间如何在一种广义上的“地人关系”基础上建立起历史意识的联系。“地”是指“江南”地区，“人”当然有所特指，是指清代早中期生活在北方京城的帝王和生活在“江南”的士绅阶层。清朝君主入关后需要处理好两大关系，其一是疆域边界的拓展和底定问题，以使得自己在空间意义上居于合法的地位；满人以异族身份入主大统，其统治的出发点在于如何建立起一个包容性更强，能够容纳各民族文化的多元政治体制，这种包容性是对分布于不同地区的差异性加以利用和容忍的结果，因没有固定的前朝经验可循，故多少具有“断裂性”的特点，处理的是一种“多”的关系；其二就是面对以“江南”地区为核心的“汉族文明”的挑战，因汉族文明历史传承悠久，只有消化和模仿汉人文化，才能有效地治理汉族地区，也才能使得制度安排有效地延续以往王朝的统治机制和风格，减少过渡期遭遇的诸种难题。处理的是一种多少带有“连续性”的“一”的关系。

无论是“多”还是“一”，都是“人地关系”在“文化”选择方面的表现方式，其中的内涵远为复杂，并非呈现出的是单纯“地理”意义上的“人地关系”。从明清易代的历史观察，文化意义上的“地”使得此地之“人”始终秉承着浓厚的优越感和历史记忆，当遭际外来民族的入侵时，这种优越感和历史记忆如何加以维系，而外来民族到底是采取放任其延续优越感和历史记忆的策略，还是刻意认同本民族的文化底蕴和特质，借助各种手段修正被征服之民族的历史记忆，以消弭其对异族的抗拒姿态，均成为双方生死存亡的大关节问题。

从各族平等的抽象意义上说，每个民族都从自己的位置出发认定其文化具有核心的价值和意义，但就区域之间的比较而言，谁能把自己的文化核心价值渗透扩展到其他民族，却并非一种简单的认同程式所能完成，其中必然伴随着复杂的权力运作过程。故我们谈论民族的认同问题，也必须把它放在一种现实和历史的权力关系的博弈中加以观察，而不可戴着一副捍卫“民族自觉”的抽象有色眼镜对之加以貌似“正义”的品评和裁量。

如此看来，清朝甫一建立，统治者就面临如何处理“多”与“一”的关系问题，但这两个关系到底孰轻孰重，却在当代史学界遭遇到了空前激烈的争论。传统的历史解释坚持的是所谓“汉化模式”，即周边的少数民

族在中国历史的发展过程中逐渐接受了以中原和江南为核心的汉族文化的影响，历史发展过程中虽不时有异族统治的王朝出现，但其本质上都是完全接受汉族文明涵化的过程才得以确立其统治合法性的，最终构成了中华民族的一体化图景。最近渐趋兴盛的“新清史”解释则极力反驳清朝渐趋汉化的历史观，指出清朝君主熟练地运用“满族文化特性”恰恰是其统治成功的关键，“满族性”包括“八旗制度”等等特殊治理策略的发挥，加以清初统治者对其他民族文化特性的包容和尊重才成就了清代“大一统”的政治局面。这种以“多”拒“一”的历史解释目前相当流行。

本书不拟介入“多”与“一”孰轻孰重的无谓争论，也拟避开清朝到底是“汉化”还是“满族化”的选择困局，而是仍从“人地关系”的角度出发，重新解读“江南”士大夫阶层与皇权统治的微妙关系，这种关系有些并非是在直接接触的意义上建立起来的，但却通过“权力博弈”和“精神史”的脉络相互发生着复杂的纠葛关系。同时这种关系成为清朝建立其统治合法性的一个非常重要的资源。我想说明的是，广义上的“汉族”无疑相对比其他民族更有把自身文化扩展到其他地区的影响力，这并非如“新清史”所说的是近代民族主义建构的产物，而是大量细致研究证明的历史事实。但这种“同化力”的强大并不意味着就能证明“汉化模式”的成立，因为清统治者和其他民族也并非是毫无创造力地被动接受汉族的同化，而是主动去利用其核心价值以为己用。本书证明，清统治者发挥其高超的统治技巧，成功地收编了“江南”士大夫的历史与价值观，使之成为“大一统”统治模式的合法性资源，其复杂的治理技术的运用显然与前代迥然有别。

是“汉化”还是“华化”？

在当今史学方法论的变革潮流日新月异，话题转换速率不断加快的情况下，谈论清代前期的历史仍关注所谓“江南”问题似乎给人感觉有些“过时”，原因在于最近十年“新清史”的崛起所构成的挑战，使得“江南”问题被逐渐边缘化了。在传统清史的研究脉络里，每当说到清朝在中国历史上的特殊性时，似乎总是在强调其作为受到汉族文化影响的一个样本而加以分析。也就是说，清朝的建立不过是既存的以汉族文化为中心之政治社会体制的又一种表现形式而已。这套叙事逻辑在上个世纪九十年代末受到严厉批评。何炳棣和罗友枝在《亚洲研究杂志》上爆发的

争论把清朝统治是“汉化”还是“非汉化”的争论推向了高峰。何炳棣依然强调“汉族”作为一种可以同化其他民族的文化力量，包括儒家的价值观和伦理原则具有无与伦比地吞噬改造其他民族文化的能力。强调“文化”的融摄能力决定种族优越的程度。

因此，何氏坚持清朝建国是“满人”被“汉人”同化的后果。“优势文化”的确立是消弭种族差异的最核心要素。罗友枝反驳这种“汉化模式”，批评以汉人文化为中心的观念无法解释清朝君主对广大非汉族地区的成功统治。然而奇怪的是，罗友枝的批评仍纠缠于哪个“族类”更加优越的历史比较观，反过来强调“满族特性”在清朝统治中的支配作用，结果还是缠绕在“何氏话题”之中。故“新清史”的后续著作仿佛就是为了专门矫正“汉化论”的偏颇，而刻意论证所谓“满族性”的存在以及它所具有的强大认同力量。这种“满汉二元对立”的解释模式成为“新清史”反驳“汉化论”的学术起点。于是，“种族差异”前提下的“文化优越性”就被断言为清朝统治特性的核心论题。换句话说，“谁同化谁？”的争执仍是分歧的焦点。双方都没有意识到，“同化”何止是一个所谓单向“文化渗透”的问题，清朝统治的特性并非简单是种族区分意义上的“谁涵化谁”，也并非“文化自守”的历史逻辑所能概括，更非“汉化”还是“满族性”谁更具文化磁场的吸摄能量所能说明。恰恰相反，仅仅从“同化程度”的角度或从争夺“同化霸权”的意义上诠释清朝历史的模式都是有缺陷的。

“新清史”批评“汉化模式”完全是近代民族主义激进思想衍生的产物。是梁启超、章太炎等以反满言论催生新崛起的“中华民国”的话语后果。特别是梁启超引进达尔文进化理论后，“汉族”被界定为一个界限明晰的民族，从而建构起了一系“中国”乃是“汉族世系”的民族主义想象和中国认同意识。^[1]从表面上看，近现代的许多历史研究者在评价清朝历史时确实是有感于当时中国四面受敌的糟糕境遇。如陈垣撰《元西域人华化考》就毫不掩饰地自述其动机云：“此书著于中国被人最看不起之时，又值有人主张全盘西化之日，故其言如此。”^[2]钱穆撰《国史大纲》也在首页公布读者阅读此书时应具之信念，其中就说到要对本国历史保持温情与敬意，以防堕入“虚无主义”和文化自谴。

钱穆以下这段话特别能表现他撰写《国史大纲》的意图，他说：读史与国家向前发展的希望在国民对国史的了解“：否则其所改进，等于一个被征服国或次殖民地之改进，对其国家自身不发生关系。换言之，此种改进，无异是一种变相的文化征服，乃其文化自身之萎缩与消灭，并

非其文化自身之转变与发皇。”[3]其中多次提到“文化”在历史演变中的核心意义。如他还有以下之言论，说：“民族之抟成，国家之创建，胥皆‘文化’演进中之一阶程也。故民族国家者，皆人类文化之产物也。举世民族、国家之形形色色，皆代表其背后文化之形形色色，如影随形，莫能违者。人类苟负有某一种文化演进之使命，则必抟成一民族焉，创建一国家焉，夫而后其背后之文化，始得有所凭依而发扬光大。若其所负文化演进之使命既中辍，则国家可以消失，民族可以离散。故非国家、民族不永命之可虑，而其民族、国家所由产生之‘文化’之息绝为可悲。世未有其民族文化尚灿烂光辉，而遽丧其国家者；亦未有其民族文化已衰息断绝，而其国家之生命犹得长存者。”[4]

犹可注意者，钱穆强调的仍是在外部非汉族势力包围下保存“文化”的意义，如他具体谈到中国历史中清朝统治的阶段时，就认为清朝建立的是“部族政权”，与汉人建立的“士人政权”相对立，也可以说是士人政治传统的变态。“部族政权”即是“异族政权”，由部族来控制政府，掌握政权，这种政权当然是私心的，所以他们采取的措施就不能算是政治制度，而只好算是一种法术，一种控制此政权之手段，这与“士人政权”有天壤之别。“[5]士人政权”之所以能称之为“政治制度”而区别于“部族政权”，即在于其后有“文化”在起作用，钱穆这里所说的“文化”毋庸置疑是从“汉族文明”出发而加以界定的。但必须指出的是，钱穆对清朝历史的解读并非是近代以来由西方输入的民族主义种族论所建构起来的，而是受到了中国历史上由“种族”辨别“文化”的历史观的深刻影响。

从表面上看，钱穆的这段表述受到西方进化史观的启迪，强调的是“文化”会随历史的演变而发生作用。其实，钱穆等人使用的叙述框架仍是来源于宋代以来经理学家所改造过的《春秋》“夷夏观”。突出的例子是当谈到明朝崛起时，钱穆仍会说：“明祖崛起，扫除胡尘，光复故土，亦可谓一个上进的转变。”[6]我们注意到，在这段表述中他仍使用“胡”作为描述蒙古人的字眼。还有一个例子可以间接地证明钱穆“文化决定论”的来源，在《中国近三百年学术史》“自序”中，钱穆批评那些激进分子对文化保守人士的攻击，说对待那些“不忘我故以求通之人伦政事，持论稍稍近宋明，则侧目却步，指为非类。”[7]这句评论恰也从侧面揭示出钱穆的思想非源自近代，而实可溯至宋朝。陈垣曾批评元朝刘因阻止西域女真人古里氏改汉姓。他的理由是“种族狭隘之见，不应出于大一统之时”，[8]陈垣所理解的“大一统”仍是以汉族为中心吸收周边民族之文化的“汉化”历史观。显然他们两位的“汉化观”均非是近代民族主义

影响之下的选择。何炳棣在反驳罗友枝时，其“捍卫汉化”的主要理由就是清朝贯彻程朱新理学，并把它作为汉化政策的核心内容加以辨析。^[9] 尽管清朝早期的各个君王对程朱理学的态度不尽相同，如康熙帝大力崇朱而乾隆却有贬抑朱子的倾向，但何炳棣仍坚持清人从宋代接续“道统”的一贯说法。可见其“汉化说”的源流并非来自于近代民族主义的言说，而是承继了士大夫的叙述传统。

何炳棣的“汉化说”在延续传统历史叙说的层面上无疑具有相当的代表性，其中就融汇了古典“华夷之辨”的成分。古典“华夷论”往往会出现于鼎革世变的时期，比如宋末、明末清初或者是清末，一部分士大夫或知识分子鉴于王朝塌毁的现实，而归咎于民族差异的积怨，认为是劣等民族以蛮力取得天下，须效法汉族文化方才有资格取得统治合法性。而在历史上大部分的安定时期，士人实际上均无严格意义上的以“种族”区分“文化”的传统。陈寅恪即已指出，至少在唐代士人中还盛行以“文化”而非“种族”区分人群的看法，“汉化”与“胡化”交织进行，并无以“种族”差异区分“文化”优劣的固定模式。^[10] 以后的北宋和明代初期士大夫言论似乎均沿此义而行。宋代士人虽均尊《春秋》大义，但解释却有不同，对《春秋》主旨“尊王攘夷”的理解在南北宋就有差异，北宋仍以“尊王”为主旨，南宋则以“攘夷”为旗帜。^[11] 故所谓“汉化史观”也只能在“攘夷”的历史解释框架内得以存有一席之地。

宋代儒者发明出了一个儒家“道统”的传承脉络，这个“道统”的建立背后有一个“攘夷”的论断作支撑，故朱熹才撰《资治通鉴纲目》以张其说。但南宋士人强调以种族差异为“文化之别”的基础却有其不得已之苦衷，即希图以文化优势消弭地域控制的狭小所带来的心理焦虑。其背后的理念是，“蛮夷”虽占据广阔疆域，却因其种族之劣而缺乏文化上的优势，当然不具备统治合法性。既然无法得“地势之正”，则须突出“文化”的涵化统摄作用，这是南宋以来才形成的理念。这套论说在清初即已被“大一统”的统治言说所化解，清初统治者清除的就是士人刻意构设出的“夷夏之别”的界限，以“礼仪”别内外，而非以“种族”别内外应是清朝君王在意识形态建设中突破南宋士人叙述框架的最大收获。^[12] 但这并非意味着清朝君主已经逾越了儒家正统观的限制，倒毋宁说是克服了宋代的狭窄“人地关系”的文化解释，而回归不以“种族”划分“文化”的汉唐模式。

因此，清朝建立自身正统的过程当然不是简单的“汉化”与否的问题

所能概括，比如帝王对江南士人诗文唱酬的因袭模仿还只是一种表面的“汉化”行为，而清朝帝王对宫廷礼仪与地方宗族重建的重视，对以“家”为单位的“孝”文化的倡导则是全盘从“中华礼仪”的建构方面考虑问题了。故以“汉化论”还是“满族性”的模式估量其特征之所在均会不得要领而失之偏颇。当代学人更不应再以“种族论”作为判别异族统治时期文化优劣的前提。陈垣当年即已朦胧注意到使用“汉化”一词的危险性，故在《元西域人华化考》一书的书名上特意使用“华化”而非“汉化”来概括全书主旨，尽管其内容仍沿袭的是“汉化”的解释传统。

南宋以“文化优势”抵消“空间逼窄”之痛的言说模式在建国以后的史学叙事中会不时以政治表述的方式再现出来。比如顾诚在《南明史》一书中就以为满洲贵族代表着一种比较落后的生产方式，而汉人一方虽被征服却拥有“较为先进的汉文化”，^[13]表面上完全用的是一套现代政治经济学用语，背后仍潜藏着南宋夷夏论的暗影。

有鉴于“汉化模式”过度注重以“文化吸摄”的“文明观”替代“边疆治理”制度分析的倾向，“新清史”特别关注清朝在疆域拓展和控制方面所取得的成就，他们发现清朝的鼎盛时期似乎并非视中原和江南地区为核心，其关注视野放在远为辽阔的亚洲腹地：蒙古、西藏和东北、新疆；中原和江南只是其全盘“大一统”规划下的一个组成部分，清朝同等对待亚洲腹地和中原江南地区。“新清史”的每一项研究都以不同的方式印证了清创造性地将亚洲腹地和中原传统相结合。换言之，他们在定居的中原农业世界和其外的草原游牧世界间，设法创造出一个连续体，两者间在过去曾有过严格界限。^[14]

罗友枝也认为，清朝成功的原因不是“汉化”，而恰恰相反，至少从帝国缔造来说，在于其具有利用与内陆亚洲非汉民族的文化联系，并使对非汉地区的管辖区别于对前明所属省份的管辖能力。^[15]以上观点极力打破原有以中原、江南汉族文明聚居区为基点，涵摄边疆民族的“核心—边缘”分析框架，强调“满族性”在整个帝国建构中的作用，其中包括满语、“八旗制度”等特殊因素的重要性。罗友枝主张在中国史编纂中采取“去汉化”的书写策略，认为“汉化”是二十世纪汉族民族主义对中国历史的诠释，是近代以来建构起来的议题。这种置“边缘”议题于观察“中心”的书写策略成为“新清史”研究出现繁盛局面的最重要动因。后来的一些研究者如张勉治虽然力图纠正仅仅从疆域构造的角度重读清史的偏颇，似乎仍然重视“江南”问题的地位，却把“江南”看作是清整体性的“战

争武力”规划的一个部分，“南巡”被描述为是精心组织的沿着战争路线进行的行动，意在提醒南方人注意清的强势武力。从他给自己的著作起名为《马背上的朝廷》即可看出其中的用意。^[16]

“新清史”颠倒“中心—边缘”历史叙事框架的努力虽颇具新意，但显然是站在现代民族国家建构史的脉络里来观察清史的演变历程。比如过度强调“满族性”与“汉化”的对立，就是想以纯粹的“族姓”界定出特殊的人群，以此证明其统治合法性有别于以往的汉人王朝，这是与以现代民族国家理论预设“一族一国家”的预期相吻合的。他们没有意识到，“文化”的相互涵化恰恰可以弱化种族的界限，而重新构造出新的共同体。陈寅恪已经证明，无论是“胡化”还是“汉化”，都早已不是单纯的种族问题，而是文化相互涵摄融合的问题。只不过宋儒把涵摄中的“汉族”因素以“夷夏之辨”的冲突方式重新突出出来而已。换言之，“汉化说”只是民族文化相互涵摄的极端表达，“新清史”认为“汉化说”是近代民族主义的产物，恰恰是对中国历史书写中《春秋》大义传统的一种漠视。

从有效地整合多民族的文化而形成超越以往朝代的疆域一统局面而言，清朝合法性的建立实际上是对“南宋—晚明”夷夏历史观的一种克服，但绝非另起炉灶式的截然对立。而是沿着《春秋》中所阐释的“大一统”原则加以发挥，儒典中的“大一统”不仅有统一空间疆域的涵义在，而且必须通过某些文化策略的实施使之合法化。董仲舒在《春秋繁露》中说过：“王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。”说的是通过礼仪制作获得合法性的原理，《春秋》中疏解“一统”之义，还有一层是居必于中国，内诸夏而外夷狄的意思。讲一统不可能仅仅是个地缘政治的扩张与治理问题，还必须在“礼仪”的制定和道德的持有上获得成功，而且只有把这些礼仪推广到诸夏之外的地区才算是“大一统”的实现，也才真正具有“正统”的资格。

清朝尽管在不同的民族地区保留了其基本的风俗和政治宗教体制，但在“大一统”理念的建构上仍然遵循了《春秋》的古意，这可以从康熙到乾隆帝发布的各项旨谕中对“大一统”语义的频繁强调加以印证。实际上，到乾隆时期，帝王对“大一统”的认知已完全超越了南宋以来的儒者以种族区分为根基所诠释的“一统观”，而是更突出以“礼仪”消弭“诸夏—夷狄”构造中的传统种族差异。当然，“礼仪”不仅是汉族意义上的儒家仪式，也是不同民族自身的文化传承中的遗存，应允许它们有各自的位置。这种思路发展了《春秋》一统之义，但内核仍是《春秋》所阐述的

获取“正统”地位的必要条件。也就是说，清统治者在建构其“大一统”观念时并未超越《春秋》古典的言说范围，而是重新拓展丰富了其意义。故单纯地说清帝被“汉化”了，显然低估了其消化改造汉文化的创造力，但要完全撇开其中受汉人儒家经典影响的事实，而过度强调其发挥“满族性”的一面，则更加不符合历史的真相。清统治者建立正统性的核心精神可以说基本上依赖于儒家意识形态思想，只不过他们更加推崇宋以前的汉唐正统观。甚至可以说，“新清史”所标榜的新发现，即清统治者强化与非汉族文化的联系似乎与明代的政策有别，其实恰恰是《春秋》大一统的题中应有之义，因为汉唐时代“诸夏”与“夷狄”的种族界线恰恰不如宋朝以后被界定得那样黑白分明。

既然如此，重新审视清初帝王与士大夫之间的精神联系与冲突就并非显得毫无意义。因为清初统治者在建立自己合法性的过程中，首先必须面临的的就是江南地区士人残存的“夷夏之辨”思想的挑战，清除江南地区“南宋—晚明”史观的影响变成了其有效构建正统意识形态的关键。其次，当江南士大夫群体最终被王权的意识形态收编之后，清朝的一系列“大一统”行动合法性的确认，又恰恰是在江南士人的配合下才得以成功推行的。因此，对这些历史事实的重构绝非用“汉化”框架所能适宜解读，清朝正统观之建立毋宁说是一种“华化”的表现，但此“华”字肯定溢出了“汉”字所规定的历史内涵，而包含着更为复杂的意义。

“江南”想象：地理的、文化的还是记忆的？

“江南”的地理范围并非一开始就很确定，自古以来有不同的界定方式。据研究历史地理的学者称，在秦汉时期，江南主要指的是今长江中游以南的地区，即今湖北南部和湖南南部。这个时期的江南地区气候湿热异常，生产方式和经济发展原始落后，人民生活仅得温饱。今天属江南地区的皖南、苏南一带在秦汉时期以“江东”著称。唐代“江南”的范围更大，韩愈所说“赋出天下，而江南居十之八九”的江南，指的其实是江淮以南，南岭以北的整个东南地区。今天的“江南”仍称之为“江东”。唐代江南最准确的涵义是专指长江以南地区。两宋时期，镇江以东的江苏南部及浙江全境被划为两浙路，这是江南地区的核心，也是狭义的江南地区的范围。

明代两浙地区的农业经济发展居全国前列，故“江南”的涵义已超出了纯地理的范围，而被赋予了“经济富庶区域”的涵义。明代苏、松、常、嘉、湖五府交纳税粮之和占去了全国总额的五分之一，而苏州一府竟占了将近十分之一。^[17]可见明代以后“江南”的地域范围开始趋于固定，按照钱泳的说法：最狭义的“江南”范围应包括苏、松、常、镇、杭、嘉、湖七府之地。^[18]

什么是文化意义上的“江南”？这在帝王和地方士子的想象中被赋予了不同的涵义。“江南”在文人的心目中往往代表着某种固定和封闭的意象，更像是一幅色泽不变的心灵地图。甚至在外虏进占其地时，还会保留着那日渐飘逝的刻板印象。且看顺治时即伪降于清的江南文坛领袖钱谦益对“江南”的表述：“夫天下要害必争之地不过数四，中原根本自在江南。长淮汴京，莫非都会，则宜移楚南诸勋重兵，全力以恢荆襄。上扼汉沔，下撼武昌。大江以南，在吾指顾之间。江南既定，财赋渐充，根本已固，然后移荆汴之锋，扫清河朔。”^[19]这是一封私人秘信中的一段话，时年是南明永历三年，晚明政权还苟延残喘地与清廷对峙着。这段话透露出清初文人对“江南”作为帝国财富中心的自信，同时也意味着江南的文化其实是与奢靡无度的消费情调密不可分的。据说明洪武二十六年太祖诏令：“户部吏不许用江西、浙江、苏、松人。”理由是“以其地多赋税，恐飞诡为奸也”。^[20]可见江南人一直控制着帝国的财政命脉，以至于明代帝王都不得不对其加以特别的控制。这意味着帝王亦是默认了“江南”作为财政枢纽之位置的。富庶为文化繁盛奠定了基础，财富亦为晚明以来的文化消费主义提供了现实保障。“江南”奢华之地很容易在清朝帝王的心目中幻化为带有自负情绪的“文化迷城”。

进入清代，奢侈却又腐化变成了对江南拥有财富和文化的一种双关想象。从而导致了一种奇怪的，心理状态，清人眼里的“江南”往往是与典雅别致的园林，丝竹飘荡的游船，文人雅士的宴集，轻歌曼舞的名妓风流密不可分。清人尤其是清初帝王对“江南”往往抱有既恐惧又不信任，既赞叹不已又满怀嫉妒的心态。最为严重的是对“江南”作为历朝文化中心拥有一种既爱且恨的复杂感知，“江南”科举之盛已毋庸多言，即使是书坊业，乾隆时有人评论说：“专业鬻书为业者谓之书坊，江南、江西、浙江有之，他处则无。偶有店铺，亦此三省人也。”^[21]可以说，凡是在满人眼里最具汉人特征的东西均与“江南”这个地区符号有着密不可分的关联：“江南”的文化最奢侈，最学究气，也最讲究艺术品位，但从满人刻板严谨的观点来看，“江南”的文化也最为腐败。^[22]最可妒恨的

是“，江南”的文才子们常常在风流诗酒之间，不断通过怀旧的方式寄托对前朝的哀思与怀念，在江南人的视觉里，满人孔武有力开疆拓土的形象只能更增加其“文化低劣”的心理感受，满人在江南屠杀的记忆弥散到各种著作和诗文中，往往导致江南士人以各种怪异的行为或言辞表达对满人作为“夷狄”入主中原的不认同感。^[23]如何面对如此诡异难驯的区域，顿然成了君王的一个难题。如何使江南士人真正从心理上臣服，绝不是简单的区域征服和制度安排的问题，“大一统”的设计必须透彻到文化交锋的层面才能真正有效。

中国历史上的“华夷秩序”发轫之初往往是以相对单一的核心氏族为主，逐渐向外扩展疆域，建立起由近及远的圈层网络。但核心氏族也并非固定不变，而是随着王朝征服，其主体不断发生变动，如夏商周的更迭就指示着族群的变化情况，故雍正帝就说过，华夷秩序中“东夷”“西夷”的身份本身就会随时漂移，所以雍正才敢说“夷狄之名，本朝所不讳”，他举《孟子》语录说：“舜，东夷之人也；文王，西夷之人也。”从所生地而言，就像“今人之籍贯耳”。^[24]那意思是说，满人坐了天下也没有什么奇怪的。尽管如此，“华夷秩序”中仍隐含着以“中心—边缘”的种族差异区分文化优劣的迹象，边缘种族有时被中心族群视为敌类，并非是其缺少夺取大统的政治和军事实力，而是缺乏足够的文化积淀和渗透能力，故“夷狄”虽总有争夺中心地位的欲望，并且均最终成功占据中心位置，却未必能成功建立起真正的合法性，元朝就是个占据中心位置却无法获得合法性的例子。“华夷秩序”在构建相似价值体系的同时，也不断培植着异己的势力，只要有机会，分布四周的异族政权就一定要尝试入主中原的行动，似乎不如此就无法获取正统和中心的资格。但历史总是标示出一个“文化”的尺度，使得这种攫取不完全表现为疆域空间的占有，更是一种情感和心理上的深层文化较量。甚至于释解这种情感心态纠葛的成功与否往往决定了其正统性的确立程度。过去是对中原地区的占有，具有象征的涵义，而对清朝而言，对中原土地的据有显然已不足以确立其合法性，对江南的情感征服才是真正建立合法性的基石。

本书各章主旨

我们发现在明末清初的鼎革之际，“残山剩水”这个似乎颇显诗意却又令人陡增伤感的词语曾经频率很高地反复出现在易代士人的诗文记叙

中。本书的第一章经过对诸多遗民文辞的梳理，我们会发现，它至少透露出了以下蕴义：晚明繁华商业发展的鼎盛局面虽未必在清初即失去踪迹，却在复杂时变下被重新予以评判和解读，有些现象的喧哗外壳被承袭下来，却有可能是徒具形式。一些表面上和晚明相似的文化行为，却蕴涵着非常不同的内容，如诗文唱酬、林苑修葺、社团雅集、书画品题等举动，往往染有特殊历史境遇下的痕迹。不但不是明末内容的延续，反而应视为连续性的中断。

“残山剩水”曾经反复出现在宋末元初汉族遗民的诗文中，而在明末清初的遗民论著中“残山剩水”同样反复出现，则带有强烈的隐喻色彩，表达的是对南宋这段特殊历史的怀思与追慕，更可以看作是遗民士人不适新朝的心绪宣泄，当然也蕴积着对明朝毁灭与清初鼎革之关系的峻烈思考，暗喻着两个历史时段相似而又异趣的命运。“南宋—晚明”历史呼应叙事的构建，通过弥散在诗文、书画、园林、碑刻中“残山剩水”的意象，得以在不同时空中建立起了两个异质历史场景之间的联系。清初书画大量出现一种对荒寥、枯寂图景的偏好与沉溺，与易代之际遗民的痛悔残障的自虐心境颇为吻合，这种意象的类比会反复强化遗民士人对“山水异色”与“蛮人南侵”这样两个不同意象之间的类同关系，也使得“江南”士人对文野之别的思考有了一个历史记忆的依托架构。随即亦成为他们以怪异行为持守“节义”的动力。遗民大量不可思议的非常举动，其心理远源似乎都可追溯到对岁月山河沦为蛮夷之手的历史想象之中，并予以恰当的解释和安置。

“残山剩水”不仅是一种遗民思绪的表达，其“南宋—晚明”交相渗透的叙述结构更是士人群体在鼎革之际重建对明末历史反思构架的一种尝试。“残山剩水”内部大量存留着对晚明政治秩序和生活形态的严峻检讨。对明末党争、讲学、游历、出处选择等诸多历史现象的反省几乎无一不是在“残山剩水”的语境支配下得以完成的，清初士人面临“出处”境遇时也大多以明末比拟南宋，往往会参照宋末元初士人的生存态势做出选择，甚至对基层社会礼仪的重建思路也是基于“残山剩水”的形势对自身作用所做出的历史定位。

本书的第二章延续了第一章的叙述思路，着重分析了江南士人如何从修补“残山剩水”的角度重建基层社会组织的意图和尝试。鼎革之际，由于满人对汉族的屠杀，城市的繁华化为灰烬，往日的喧嚣热闹归于沉寂，江南士人通过对鼎革岁月的反思逐渐形成了“城市—乡村”对峙的意

象。大量士人通过逃隐乡间作为表达气节的一种姿态，但被迫选择乡间以为谋生之所却改变了士人的治学路径和人生境遇。恢复乡间古礼与重建宗族借此延续文化血脉成为这一时期士人的共通志向。与此同时，清初帝王也在上层倡导“孝道”，通过“家”的形式凝聚民气，在基层使“乡约”“宗族”等组织重新趋于制度化，故与汉族士人在乡间修复“残山剩水”的行为不谋而合，有渐趋同流之势。本章还以清初的“经筵会讲”为例，分析了“士”“君”教化角色是如何被逆转的。江南士人经过鼎革之痛反思明亡的教训，而清统治者也要寻取代明朝的正当理由。因此双方都对明末士风痛加针砭，比如均议论朋党倾轧之害，论学空疏之病。可意图取向却有所不同，江南士人是想重建风厉尚节的传统，清帝则欲把“道统”收归入“治统”的麾下，以便实现思想一统之局。经过反复博弈，士人的变革意向最终还是被君王的上层意识形态构想悄然涵摄了。

鼎革之际，江南士人的谋生问题日形突出，如何安置基本的生计以维持肉体生存，同时又不失却精神方面的持续反省与思考能力，是摆在清初士人面前的一个难以解决的问题。第三章即聚焦于清初的敏感人物吕留良，试图检析其复杂而窘迫的人生遭际和精神持守力度之间的关系。吕留良家族一直是朝廷追捕的要犯，可异常反讽的是，留良又是，清初理学复兴的舆论先驱，吕留良的崇朱似乎与康熙帝的崇朱路径不谋而合。但作为科举时文批选的大家，南宋传承下来的“夷夏之辨”的情结却残留萦绕在吕留良的心中，并通过其自身建立起来的“天盖楼”时文买卖网络四处播散，却又严重妨碍清初“大一统”思想的建构规划。吕留良在“涉世利生”与崇道守节之间的复杂际遇约略可以看作是清初遗民生活与士风转型的缩影。

在中国古代的思想论述中，曾经留存下大量历史观的表述，这些历史观不只是针对个人有效，而且是人际关系、政治利益与礼仪观念的综合表达。“文质”这个词语就富有如此复杂的涵义。本书的第四章和第五章就是想通过展示清初江南士人和帝王对“文—质”关系的理解上由分歧走向趋同的过程，重新探讨知识阶层与帝王在明清鼎革之际如何重构他们之间的关系。

“文质之辨”在中国文化史的脉络里有很长的诠释历史，在明末清初的鼎革时期又被赋予了新的涵义。这些涵义大致表现在以下几个方面：首先，清初满人作为异族入主中原承继大统，带来了新的生活方式，进而在思想与社会层面引发了一系列的变化，这些变化也改变了清初士人

对“文质”关系的传统理解。其次，汉人以南北区域和族群来界分文明与野蛮的传统认知受到了满人“大一统”理念的挑战与修正。第三，清初帝王和士林对奢靡还是质朴生活的选择也是在“文质”关系的理解上加以展开的，对明季生活方式持有共同的批评态度导致士人与帝王均对质朴生活加以推重，但在运作方向上有所区别。士人企图在基层社会恢复礼治的秩序，帝王则把抑制奢靡、崇尚质朴看作是统治权谋的一种表达。

历代君王在登位初期都要论证其承继大统的合理性，满洲皇帝以异族的身份夺取了汉人君主的天下，必然要通过更加复杂的程序确立自己的正统地位。本书的第六章首先对历代“正统观”的形成谱系做了一个概要的勾勒，说明“正统观”的建立和演变与宋代士人“道统观”之形成有密切的纠葛关系。然后论述清朝帝王如何通过对“道统”涵义的甄别、改动与攫取，使“正统观”的诠释获得了有利于己的历史转变，使之服从于“君师”与“道治”合一的政治目标。“正统观”的确立同时也与历史叙事的风格有关，明代流行私家撰史，虽因野史泛滥导致史实难辨真伪，却也建立起了多元历史叙事的架构和私人对历史的褒贬规则。清朝帝王严格区分“私意”与“公论”之别，逐步逼使私人撰史沾染上了异端与悖逆的色彩，构成了与代表正统的“公论”叙述相对峙的另一极，士林群体则在“公论”规则的潜在制约下，逐步放弃了对史实进行褒贬判断的权利，而最终转向对历史进行考据式的技术阅读风格。

近些年学术界对“经世”观念或持有“经世”思想的人物颇多研究，甚至把“经世”解读为某种变革和启蒙运动的催化思潮。因此，“经世”一词往往与清朝建立之初和灭亡之际这两个特殊的历史时段相关联。其实，所谓“经世”思想不仅仅彰显为易代之际的激进变革目标和行动逻辑，也常常会表现为一种日常政治运作中的治理思维。第七章以章学诚的思想为例，重新解读其与乾隆“大一统”意识形态建立之间的复杂关系。特别指出其地方志编纂的意图与清廷整体上所构想的地方治理方案之间有一种微妙的配合关系。

以往对清朝“文字狱”的研究，多把它简单视为对某类士人的迫害行动。本书的最后一章则发现，实际上“文字狱”的定罪往往与清廷建立其“大一统”王朝的整体规划密不可分，是全盘性皇家治理技术的一个组成部分。比如雍正朝文字狱的出现多与清除“夷夏之辨”的争议有关，而乾隆朝“文字狱”的频繁发动贯穿着整个《四库全书》的编纂过程，也贯穿于整个征书与清缴违碍书籍行动的始终，其时间段长达二十多年，显

然是长期精心设计规划的结果。“文字狱”发生过程中另一个不为人注意的面相是乾隆对地方官员侦办日常事务嗅觉的培训，“文字狱”的追踪不仅是对士林阶层思想的伐剿，也是对地方官如何自觉地实施清朝的日常治理程序的训练，最终可达到使官员在几无王权严令督查的状态下，也能自我规训以贯彻王权意图之目的。其对官员与士林同时进行双重有效钳制的影响力可谓异常深远。

以上的章节安排都全部指向了从明末到乾隆年间以“江南”士林为主体的人群，以及清朝正逢“盛世”期的几个皇帝。我们会发现，士林思想与行为虽有其自我运转的逻辑，但其思想在清朝严酷控制的氛围下越来越难以自足的状态存活下去，在与清朝君王的博弈中，士林阶层越来越成为其整体政治规划的一个组成部分。这才是中国文化与思想的终极命运。

【注释】

[1] 罗友枝：《清代宫廷社会史》，中国人民大学出版社2009年版，页2。

[2] 陈智超编：《陈垣来往书信集》，上海古籍出版社1990年版，页818。

[3] 钱穆：《国史大纲》，商务印书馆1996年修订第3版，页1。

[4] 同上书，页32。

[5] 钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店2001年版，页143。

[6] 钱穆：《国史大纲》，页12。

[7] 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，页1。

[8] 陈垣：《元西域人华化考》，上海古籍出版社2008年版，页96。

[9] 何炳棣：《捍卫汉化（上）》，《清史研究》2000年第1期。

[10] 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社1997年版，页16、页27—28。

[11] 饶宗颐：《中国历史上之正统论》，上海远东出版社1996年版，页75。

[12] 关于清朝君主以“礼仪”消弭内外之别的统治策略，可以参见汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷，第二部《帝国与国家》，三联书店2004年版，页579—590。

[13] 顾诚：《南明史》，中国青年出版社1997年版，页3。

[14] 参见卫周安：《新清史》，董建中译，《清史研究》2008年第1期。

[15] 张勉勋：《再观清代在中国历史上的重要性——介绍一篇西方研究清史问题的论文》，《清史研究》1998年第2期。

[16] Michael G. Chang, *A Court on Horseback: Imperial Touring & The Construction of Qing Rule, 1680-1785*. Harvard University Asia Center 2007.

[17] 周振鹤：《释江南》，《中华文史论丛》第四十九辑。

[18] 钱泳：《履园丛话》卷四，《水学“水利”条，中华书局1979年版。其他学者的认识与此定义大同小异。如李伯重认为：“江南”应包括长江以南属于江苏省的江宁（南京）、镇江、常州、苏州、松江和太仓州五府一州地区，以及浙江省的杭州、嘉兴、湖州三府地区，共八府一州。这八府一州之地不但在内部生态条件上具有统一性，同属于太湖水系，在经济方面的相互联系也十分紧密，而且外围有天然屏障与邻近地区形成了明显的分割。（李伯重：《简论“江南地区”的界定》，《中国社会经济史研究》1991年第1期。）

[19] 陈寅恪：《柳如是别传》“，钱牧斋致瞿稼轩书”，三联书店2001年版，页1036。

[20] 钱杭：《十七世纪江南社会生活》，浙江人民出版社1996年版，页12。

[21] 同上。

[22] 孔飞力：《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，陈兼等译，上海三联书店1999年版，页95。

[23] 参见梅尔清：《清代扬州文化》，复旦大学出版社2004年版。

[24] 《大义觉迷录》卷一。

第一章 “残山剩水”之喻与清初士人的“出处”选择

宫车出，庙社倾。破碎中原费整。养文臣帷幄无谋，蒙武夫疆场不猛。

到今日山残水剩，对大江月明浪明，满楼头呼声哭声。

——《桃花扇》第十三折

“残山剩水”之喻：“南宋—晚明”

一张旧图诱发遗民隐痛

康熙二年，僻居广西的永历皇帝在清军逻骑屡出、频追剿捕的境况下把晚明皇族的支流血脉残喘苟延到了第十七个年头，江南纷扰喧嚣的战事也早已趋于平静。这年，江南士子吕留良三十五岁，在经历了鼎革之际不堪回首的那段遗民生活的煎熬之后，他似乎觉得，孤闷窘抑的情绪应该在友人交接的密语流连中才能得到舒解释放，于是开始慢慢怀念起了晚明狂歌邀月，指点山河的飘逸岁月。

也就在康熙二年的四、五月份，江南遗民吕留良在沉寂数年之后，承袭晚明结社的关系网络终于重新活跃了起来，他仍和黄宗羲、吴之振、吴尔尧等一帮好友以唱和遴选宋诗、品题画作为娱乐，其中一幅《宋石门画辄川图》是他们品赏的重点。^[1]据吴之振透露：“此图展转流人间，识与不识居奇列”。^[2]

晚明的文人生活图景颇让人觉得有些五色斑驳的意味，无论是旅游、印刷、刻书还是藏书等活动都形成了前代无可比拟的扩展规模，且出现了多种新的形式。^[3]生活仪态的多样与商业交往蔚起之间的关系变得越来越密切，其中持续透露出某种奢靡浮华的气质。宋代文人既有的集会唱酬、品题书画等行为似乎以更具规模和精致的形态营造出了独特的感性空间，由其孕育而成的阅世态度极易演化成晚明士人冠绝一时的奇异风格。

清初虽迭遭鼎革世变，但诗会聚酒的习惯仍维系了下来，只不过被赋予了某种惨痛省思的内涵和行动征象，与明末艳色迷离的颓侈风格已

完全不可同调而语。当时的遗民叶尚皋就严格界定了遗民诗词与晚明艳丽诗句内涵的本质不同。他在解释为什么不殉死于前朝的原因时说：“与其自经于沟渎，何如托之佯狂，以嬉笑为怒骂，使乱臣失色，贼子寒心，则吾死且无遗恨也。故或赋诗以见志，或托物以寄情，或击柝于中宵，或持铎于长夜，无非提醒斯世，使人类不等于禽兽耳！”^[4]寄情于诗酒居然可以成为抗节之后“不死”的理由，也许只能发生在这特殊的历史时刻。当时江南鄞县一带，有遗民举汐社，许多人“靡日不至，以大节古谊交相勸。语者，默者，流观典册者，狂饮作白眼者，痛哭呼天不置者，皆见之诗”。^[5]

清初遗民中也不乏以构筑园林为文人雅集之所者，不过其用意和明末奢华竞逐口耳之娱的士家风气有了相当大的不同，却多与寄托对前朝哀思的悲情流露有关，借喻的往往都是宋末元初的情境和心境。如明末遗民冒辟疆做水绘园，时人评论也免不了把水绘园和元代的境况连挂在一起议论它的意义。说：“吾观有元之季，贤人志士，抑郁不平，辄寄之饮酒赋诗以自娱，而其时必有贤豪长者以为之主。……今辟疆捐弃一切，而独与友朋耽诗酒，园亭丝竹之盛，视昔有加。”^[6]内里还是或隐或显地藏有一个“南宋—晚明”的心结意象，笔调挥洒之中却让人感到洒脱不起来。多少折射出冒辟疆构建此园的心态与明末鼎革之前士人筑园动机的差异。

在书画作品上集体书写观款或跋尾的做法形成和流行于元代，至清初亦然。题跋的字体有楷书、行书、小草、章草、隶书等，书法风格也形态各异，错落有致，反映明末清初文人的视觉习惯日趋复杂。^[7]不过在鼎革易代尚未过渡完成的这个特定时段，书画题跋还不仅仅是个视觉革命的问题，内里常常隐藏着题跋者作为明遗民对前代记忆的忧思与隐痛。

由此可知“，借宋喻明”变成了清初遗民浇心中鼎革痛楚之块垒的意象表达。“宋代”在这帮明遗民的眼中已不可能仅仅是个把玩娱乐以助谈兴的对象，它早已约定俗成地变成了一个至为敏感的字眼和话题，一旦频繁地触碰此域，品评的氛围就不可能总是显得那么闲情逸趣，优雅自得。果然，到了这年的九月，原本轻松聚会的心理氛围开始突起变化。

九月九日重九这天下起了濛濛细雨，留良与吴之振、黄子锡冒雨踏着泥水赶到力行堂会饮，黄子锡出示了另一幅珍品《如此江山图》，众人兴致很高，纷纷品鉴画中的题鉴和诗作，并边喝酒边赋诗和韵，屡发

感慨。当时在场的同人谁也没有想到，就在这次聚会的四十年以后，因这幅画而激发出的牢骚咏叹却成了湖南士子曾静妄谈“夷夏之辨”的罪证。

《如此江山图》是宋末遗民陈仲美所作。在吴之振题写了诗作之后，吕留良泼墨展纸，听着堂外淅淅沥沥的雨声，先题了几句序言，昭示此画的来历。按照留良的解读，南宋时有如此江亭在吴山，宋代遗民画此图以隐托已意。画面上有“紫芝生题”四个字。而到了明代，自称是元人的张光弼（昱）曾经携客人登亭悲歌怀旧，目的是悼元之亡，他在道士史玄中的家里发现了这幅画，才在画中题序题诗。留良却表示“其悲亡同，不知所亡之异矣”。意思是，张昱悲歌所悼之元朝灭亡，根本和悼宋之亡是两回事，“和诗者无论宋、元，浑作兴废之感”有混淆是非的嫌疑。也就是说，在留良的眼里，“元遗民”和“宋遗民”完全是不同的两个概念，所以他重题此图的用意就是担心“恐后人之齐视并论也”，提醒后人莫把两者相提并论。

这幅画中表现出的图景表面酷似宁静幽远的田园境象，吕留良诗中云：“又看亭外环村庄，稻堆十丈钓艇横，太平百年庶几有此事。”而留良仔细体味其中的意境心态后，才发觉不要为风景描摹表面细致入微的情致所欺骗，因为“以是钩索画者义，全无心肝直诡戏”。他说出了自己的感觉：“吾今始悟作图意，痛哭流涕有若是。当时遗老今遗民，自非草服非金紫。如此江山偏太平，越画繁华越愁悵。不见郑亿托私书，只好铁匣置井底。”意思是说，作画人应该是越画心越痛，难言之隐无法抒发，故借挥洒丹青加以缓解，那心境有点像当年的南宋遗民郑思肖，宋亡后，把满纸悲愤之语的《心史》一书深藏于井底，至清初才被发现。

[8]

在留良看来，张昱登亭抒发对元亡的感慨则是完全文不对题，正所谓“悲歌亦学宋遗民，螂蛆甘带鼠嗜屎”。张昱原诗中有“古今何限英雄恨，付与江湖醉客听”之句。留良对此直接发问道：“其为宋之南渡耶？如此江山真可耻。其为厓山以后耶？如此江山不忍视”，直指“此曹岂云不读书，直是未明大义尔”。认为十七史中论兴亡之事，“只此一翻不与亡国比”，意指元亡于明手不可比拟于“亡国”，而是兴复了“正统”，“故当洪武年间观此图，但须举酒追贺画图氏。不特元亡不足悲，宋亡之恨亦雪矣”。喻示明代雪了南宋之耻。所以留良感叹，明初亭犹在，而今亭已毁：“其时登者苦无情，我辈情深亭已毁；古人如此尚江山，今日江山更如此。”下面这几句诗表达的意思最为关键：“安得复起作亭人，南宋

兴亡详所以；更问元时画图者，所见所闻试相拟；并告国初题画客，今君所恨何如彼。”一最后一句是请求：“拜乞丽农，为我泼墨重作图，收拾残山与胜水。”^[9]

“残山胜水”四个字曾频繁出现在遗民的诗作中，如吴之振《再咏辋川图次韵》中评点画中景物时，最后才流露出自己残破痛悔的心态：“君不见残山胜水莫悲歌，朽缁败纸为身累。不如与君领略盆池山，沃君醇醪拭君泪。”^[10]其悲情记忆在诗句中已显露得含蓄而沉郁，而留良诗在“残山胜水”中以南宋之灭比拟明亡之痛，其诗句中所寄托之寓意表现得更加明显。

“残山剩水”中的遗民记忆

吕留良笔下的“胜水”之“胜”在大多数的遗民文献中多写作“剩”。可无论是“胜”还是“剩”，其诗境都取一定的蕴意，即追思怀念“南宋”覆亡的遗迹，并以此托付对明亡的哀思。下面这首黄宗羲的《咏史》诗中，这种思绪表现得更加明显：“弁阳片石出塘栖，余墨犹然积水湄；一半已书亡宋事，更留一半写今时。胜水残山字句饶，剡源人近共推敲；砚中斑驳遗民泪，井底千年尚未销”。^[11]诗中已出现“亡宋”“遗民”等字样，并有句暗示郑思肖《心史》的命运，显以“南宋”史事抒解心中的亡国隐痛。可知“残山与剩水”在遗民的心目中绝非仅仅是某个品题山水作品时的一种画风写意。明末清初的画僧石溪（髡残）在其法号、自称中，经常使用“残”字，如自称“残衲”“残秃”。在许多绘画的署款和印章中也称自己是“残者”“残道人”“天壤残者”。他也用“残”字形容自己的绘画。曾在一幅山水画的题识中写道：“残山剩水，是我道人家些子活计。”^[12]

遗民喜用“残”“乱”等字入诗也似成风气。石溪挚友董说诗中就多有“残日”“残阳”“残星”“残霞”“残雨”“残雪”“残灯”“残网”“残影”“残枫”“残碑”“残僧”“残钟”等意象。^[13]在《述与西溪客语》一诗中，董说亦以“残山剩水”入诗以表心绪，诗曰：“昨夜立藤阴，莽向鬼神说。誓因访梅花，永与家人别。函经老山寺，石鼎焚松屑。残山并剩水，触眼尽呜咽。闭目万峰头，一任飞云灭。古来英雄人，不惜颈中血。苟非为情死，那忍相决裂。所以《离骚》经，哀艳多急节。千秋婉变情，谬道心如铁。为君述鬼言，老泪不能竭。”^[14]“残山剩水”一方面是怀念先朝盛

况的一种心理隐喻，也往往成为固守先朝正统之“气节”的情绪表达，全祖望在褒扬崇祯十七年进士之事迹时，就赋予了其“守节”的涵义：“皆固守残山剩水之节，以终其身。”^[15]

正因为无法直接抒发胸臆，才有了遗民诗中大量类似“残山剩水”式的隐语表述。^[16]这种悲伤情绪的弥散和抒发最集中表现在“南宋”与“晚明清初”这两个特定的“夷夏”交替的鼎革时段中，两者常常发生遥相呼应的微妙关系。明人叶盛在笔记中提及元初一位士人在品赏书画时“于书独重云间沈度，于画最爱永嘉郭文通，以度书丰腴温润，郭山水布置茂密故也”。当有人推荐南宋画家夏珪、马远的作品时，似乎触动了他那敏感的神经，这位士人用不屑的口气斥之曰：“是残山剩水，宋僻安之物也，何取焉！”^[17]

在这个对话语境中，“残山剩水”一词虽取鄙视宋末衰象的贬义，不过至少可证明在元初它已成为南宋偏安一隅状态的一种隐语而被使用。^[18]这种用法在明末清初被继承了下来，同时被赋予了更加强烈的故国怀旧的正面涵义。黄宗羲借评点元末文天祥幕府，感叹其人才之盛而暗讽晚明人才之衰，就借用了“残山剩水”的意象。他说：“邓光荐为文丞相幕府传，僚将宾从，牵联可书者六十余人，其散见于宋末元初各家之文集者，残山剩水之间，或明或没，读者追想其风概，累嘘而不能已者，又不知凡几。”^[19]“宋末元初”与“残山剩水”的对应关系显然使身处明末的黄宗羲深有所感。清初吴伟业为明初名臣宋濂的文集做序，也指称宋濂受业的几位师父是南宋遗老，常常“赓和于残山剩水之闲”。^[20]

寻访南宋遗迹更是明末江南士人借景怀旧的经常性举动。当年钱牧斋与柳如是曾泛舟江中，指点南宋古战场，怀想梁红玉豪情纵酒之后，擂鼓攻金的英姿，也自然牵带出了对晚明“残山剩水”的心理想象。钱氏称“与河东君泊舟京江，指顾金焦二山，想见兀术穷蹙打话，蕲王夫人佩金凤瓶传酒纵饮，桴鼓之声，殷殷江流，遂赋诗云：‘余香坠粉英雄气，剩水残山俯仰间。’相与感慨叹息久之”。甲申二年，两人又过访韩世忠墓“扫积叶，剔苍藓，肃拜酬酒而去”。^[21]牧斋在《赠黄皆令序》一文中慨叹自己的藏书楼“绛云楼”“图书万轴，一夕煨烬，与西清东观，琅函玉轴俱往矣”，又赞“皆令虽穷，清词丽句，点染残山剩水间，固未为不幸也。”^[22]遗民董说甚至有夜游踏叶摸碑的怪异举动。他经常秉烛夜游的动机并非为了游玩嬉戏，而是搜寻野庙，摩挲古碑。所谓“过经案冷驱乌散，摸字碑昏纸烛擎”（《密雪中》），所谓“昨行诣荒祠，摩挲碑石

冷”（《砚石村口待碓庵兄竹輿》）。另一些诗里则具体透露出，董说摩挲的大都是南宋的古碑。如其诗云：“风尘建炎帝，史笔事半遗。天申碑石冷，手摸夜读之。”（《庚申正月从菁山艇子抵苏台，在夕香五日，后同超霜樵出至小赤壁》）又云：“桤庵旧事菁山说，苦惜建炎文字残。昏碑已著苔泉洗，白昼重拈纸烛看。”（《岁寒寄秋遂》）其踏勘古碑的行动均与南宋的史事有关。[23]

把“明末”与“南宋”相比拟的做法甚至会弥散在有关晚明弘光朝礼仪设置的议论中。当时作为监国的弘光帝在登位时曾想使用“登极”的典礼，谋生于户部尚书高宏图幕府中的谈迁认为在程序上不合定制。原因是“且《会典》成于盛时，与末运少异，当酌于东晋南宋间”。[24]那意思是说，弘光朝已非盛世可比，既处明代衰世，当时又偏安于一隅，与南宋的境况相似，因此在礼制上也宜参酌南宋的制度，而不应刻意模仿明初鼎盛的时期。在晚明“国祚卵危，胡氛炎积”的境况下，晚明诸臣的作为也被拿来和东晋、南宋相比拟，晚明窘况被形容为“永嘉不兢，靖康攸寄”。一班朝廷中的大僚则被比为“任则王导，亲则李沁；晓作夕思，补天辟地”之人。高宏图则被视为可与建炎诸臣相提并论：“建炎肇基，奉天护跬。是诚何人，公实其匹。”[25]

“残山剩水”在清初往往寄托着晚明士人一种难以抑制的强烈历史悲情。诗酒唱酬中对某个先贤居住或生活氛围的追忆，时时会被自然连接到了——一种似乎是纯艺术的活动语境之中而发挥着意想不到的作用。因此，在品题书画或诗作时，画面和诗作中所涉及的先贤活动的氛围如居所和读书闲憩之处就被赋予了和一般场景不同的空间意义，对这些位置的描摹书写，其选择往往别具深意，如江南鄞县的众乐亭是宋代所建，元人来后变为驿站，叛臣王积翁又在此立祠享祀，这样就造成“湖上之风流尽矣”的样态。后来重修众乐亭，恢复湖山水色的美景时，时人就强调“世皆知为收拾城南岩壑之纽，而不知是亭之卜地，盖亦有深意存焉，夫岂徒夸澄湖之清景，以恣词客之遨游者哉”。[26]晚明故人遗留下的旧居常常成为怀旧吟故的场所。南明政权的重要人物张肯堂曾在翁洲筑有雪交亭，全祖望记载说：“吾闻公迁居之后，有雪交亭，左右旧植一梅一梨，其花开相接，最为公所赏玩，因筑草亭焉。及其死，在是亭也。亭之外，多茶，多黄杨，多竹，而尤多秋色。”[27]“秋色”喻示心境之晦暗，怅然之情溢于言表。

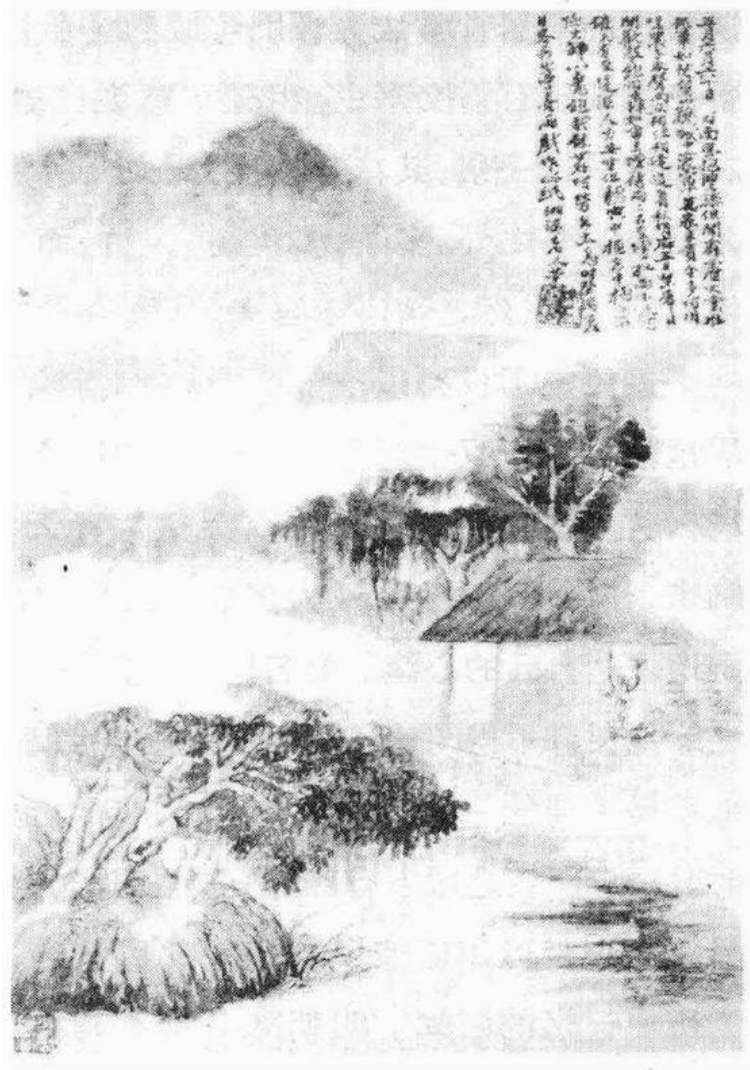


图1 石涛《诗画册》，广州美术馆藏。见《中国美术全集》9，《清代绘画》（上），上海人民美术出版社1988年版，76页

遗民中不仅喜以季节如“秋色”等喻示自己对晚明的哀思，对旧朝居地倾颓的吟叹也时常表现在诗作中，黄宗羲有《宋六陵》诗，其中有一段云：“亡国何代无？此恨真无穷！青天白日淡，幽谷多悲风。更无杂鸟来，杜宇哭朦胧。”^[28]大多数遗民均常以晚明君主曾居之地的景物委婉地表达自己的心绪。戴名世曾夸金陵诸寺中的娑罗树“枝干甚古，而叶之绿他树皆不得与比，清芬高洁，苍翠欲滴”。自己徘徊其下不忍去，表面似乎是单纯的一种玩赏心态，但他以后又说自己在福建时也甚爱榕树，

当时耿精忠所住之殿下有四株，也觉可爱，“然其品格似迦娑罗远甚也”。[29]另一条史料可印证遗民对金陵的感情绝非单纯的景物之恋，而应视之为历史记忆的回眸。明朝降将洪承畴在金陵登上观象台后，发现明孝陵一带树木茂密，气象郁葱，他“恐有再生之事，下令尽伐其树”。这些树都有二三百年的历史，大多来自海外的异种奇香，顷刻被毁灭殆尽。史称“人家炊爨悉用之，香气满于街衢者一两月”。[30]遗民哀金陵之变时即有“百代儒冠沦草莽，六朝宫粉污膻腥”的长叹。[31]

一些清初遗民曾就物是人非，世事变幻之后的情形做出概括说：“古之志士，当星移物换之际，往往弃坟墓，离乡井，章皇异地而死，以寄其无聊之感。方其伥伥何之，魂离魄散，鸛鷀之翩，满目皆残山剩水之恫，更有何心求所谓清盛而居之。”即使如此，这些先人“贤者所止，必无俗景物，遂使笔床茶灶，永为是邦之佳话”。[32]“残山剩水”仍是作为遗民生活品位的某种淡淡的遗痕而被反复咀嚼，以至于这种隐喻会从寻常景致扩散到其他的境遇中，如宋灭亡后，鄞县全氏义田得以保存，全祖望对此一行为的描述仍采取了相似的笔调：“及其亡也，戚戚于残山剩水，是非百世之师耶？而况敦本睦族之行又如斯。”[33]甚至有些原来作为诗酒唱酬的景致，也被遗民用作了祭奠忠魂的场所，如离前述众乐亭不远的一处景致叫不波航，楼主人就曾偷回被悬挂在鄞县西门的晚明一位被杀侍郎的头颅“藏之密室，每逢寒食重九，辄招邀同志祭之航中，放声恸哭，哭毕各有诗记之，虽家人莫知其谁祭也”。[34]梁份在述说自己有关明陵的图说创意，就取了宋代遗民种冬青的“残山剩水”之意境：“俾圣祖神宗之弓剑，永永垂于天壤，不致如历代帝王栖神之域，或湮没于剩水残山者，庶此举与冬青可絜长量短，而份且藉为祖父报数百年茹毛践土之恩矣。”[35]

有些逃禅的士子也曾借“残山剩水”之意抒发对明朝覆亡的哀恸。晚明昆山知县杨永言抗清失败后祝发为僧，名懒云，友人赴其约而生感慨：“见山水依旧，时事日非，相对欷歔，不胜今昔之感。”[36]懒云在自己的诗作中也有“漠漠滇云何处是，乱山丛水一轻桡。秋深风雨夜猿惊，零落孤臣万感生”之句。友人诗句恰对他的心境做了说明：“五年避世仍思汉，万里还家未报韩；回首城南征战处，分明却向梦中看。”[37]揭示了其逃禅的表象意味和深埋心中的遗民隐痛。以至于一些逃禅人总想以禅悦的心情避开“残山剩水”记忆的追迫。如有人提到“越山吴水重怅别”时，马上有人赋诗安慰说：“休云南北与东西，法法当前物物齐；觝破不妨随自得，了知何处着真栖。”[38]禅悦变成了一种麻醉心灵的憩息

方式。

正因如此，“收拾残山与剩水”也同样变成了吕留良收拾明代旧山河的暗喻说法，这种借山水之残舒解隐痛的情绪一直延伸到了他四十一岁这一年。留良与友人王锡阐、张履祥、巢鸣盛登同聚万苍山书楼，相互唱和。张履祥出诗有句曰：“斗酒难将壮志酬，谈兵说剑不能休。渔樵莫议兴亡事，故李将军竟白头。”在一旁的留良则吟出了《钱墓松歌》，其中有句云：“万苍不只三百多，只合题名洪武后。其中虽有数十年，天荒地塌非人间。君不见三代不复千余载，汉高唐太犹虚悬。不妨架漏如许日，何况短景穹庐天。除却戌年与末日，宋松明松正相接。”^[39]“宋松”“明松”的描摹已经清晰地喻示出南宋一晚明的呼应意象，当多年后湖南乡绅曾静读到此诗时，一时激情难抑，就此引发出了一段奇闻大案。

“残山”与“剩水”之间：“出”与“处”的两难

“山水”易色与风俗之变

在明末清初的一些士人眼里，鼎革前后的山水风景可谓是发生了天翻地覆的变化，原来他们引以为骄傲的江南明山秀水，在满人铁骑的蹂躏下变得面目全非。“蛮气”南下污染山水，成为士子痛心疾首的话题。甚至对“北人北地”的厌恶渗透到了视觉味觉之中被加以形容。谈迁在悲叹“：昨为周黎，今为胡土”“，遂社稷之继陷，或诗书之见淆”之后，形容自己面对夷风袭来的感觉是“：诗云‘板荡’，腥秽滔天；析籍易姓，匪我纪年。”^[40]显然把风俗之变归罪为北人膻腥之气的污染。这倒颇印证了南宋遗民郑思肖对“北人”极度的身体排斥感在明末似有重现的迹象。邵廷采记郑思肖云“：宋亡，隐处吴中。坐必南向，伏腊望南野哭，再拜乃返，誓不交朔客，或广坐，见语音异，辄令引去。人亦谅其狷狭，弗怪也。”^[41]一句客人“弗怪”，恰恰衬现出思肖以遗民姿态语出极端之“怪”，郑思肖甚至对在座说“北话”的人都心生反感，可见对“北人”的厌恶之心至此已达极致。

“水”的南北差异也是一个遗民话题中常常出现的内容，刘献廷曾举“水利”兴修的例子说明“山水”南北之异。他发现“：北方为二帝三王之

旧都，二千余年，未闻仰给于东南。何则？沟洫通而水利修也。自五胡云扰以迄金元，沦于夷狄者千有余年，人皆草草偷生，不暇远虑，相习成风，不知水利为何事，故西北非无水也，有水而不能用也。不为民利，乃为民害。旱则赤地千里，潦则漂没民居无地潜而无道可行。人固无如水何，水亦无如人何矣。”这就是文野的最大区别，所以“予谓有圣人出，经理天下，必自西北水利始。水利兴而后天下可平，外患可息，而教化可兴矣”。其中的关键词还是“教化”。[42]让刘献廷没想到的是，还没来得及对北人多行教化，则已是“蛮气”袭来，山河异色。

和北方相比，南方的优势在于水网密布，虽然在献廷看来江南风情“虽美丽而有富贵闺阁气”，[43]但水能养出灵秀之气的文人风景确是毋庸置疑的事情，有“洗涤尘秽”的功效，“水”之抚育灵秀也成为“南一北”文野之别的一个重要表述。但到了清初，江南之水秀山清已被“北兵”和寇盗交相污染。魏禧就对江南扬州一带的惨状有过沉痛的描述：江南之地“寇兵所蹂践，其夫妻子母死亡离散不相保聚者十之五六，无衣食饥寒死、垂死者，十七八矣。江南号称乐土，然民困赋役，不啻十室而五。而扬之下县，七年被水灾，民死亡殆尽。前八月，予之兴化省李廷尉疾，舟百里行田中，茫洋若大海无畔。其不能去者，则蹠板而炊，妇稚赤裸相向水立，拾螺蛤于泥中。舟子言如是者数州县，凡千数百里也。而予五客扬，自始至迄今，每来则灾民之乞食于市者，相摩肩不绝，城以外多道死”。[44]这哪里还有什么江南秀美的景色可言呢？

山河秀美不再的原因当然是外力摧残的结果，但江南士人更喜从自己的行为 and 心态中寻找原因。特别是牵扯到了对风俗颓坏，如何有所作为的省思，其中对“道”“俗”关系的重新认定是一个讨论焦点。顾亭林感叹“目击世趋，方知治乱之关必在人心风俗，而所以转移人心，整顿风俗，则教化纪纲为不可阙矣”。[45]在一些江南士子看来，明末出现了许多以讲学为名的“假道学”，所谓“形禅而心俗”，在行为上名为持道者，实则庸陋不堪。也就是说困惑士人的处境是，许多士子行为的表里不一，无法在乡间起到表率作用。当时人的判断是：“今士往往言道而行俗，则亦真俗而已矣，又何道之言乎！”[46]又如以下对“土风”的批评：“百年必世养之而不足，一朝一夕败之而有余。”[47]这些判断隐含着对士人习惯于表面谈玄论道而拙于践履躬行的批评，可以说是后来士林中大谈“经世”之风气的滥觞。所以如何在一种平实的生活状态中来真正体现“道”的实际意义就变成了一个很关键的问题。而具体对“礼”的认知和实践又被看作是实现“道”之理想的途径。

“礼”落到民间就是“日用之礼，冠、昏、丧、祭而已”。士人是否真有道行，不在言谈的深奥与玄美，而在于实施这日用之礼中的表现。比如在葬礼中你能否持守“不饮酒食肉，不内寝，不豫世事”的规条，在祭礼中，是否在“俗皆人自为祭，士亦人自为祭”的世风下，持守“支子不祭，祭则从宗子，所以重宗子也”的古训，或者能拒斥“重墓祭，轻庙祭”的非礼行为，都变成了检验是否具备真正“道行”的条件。所以，在鼎革之际的过渡期，对“道”“俗”关系的检视就被放在了一个相当实际的层面上加以安置了。所谓“是故离日用言道者，辟之则废食而求饱也，终不可得饱矣。泥日用是道者，辟之四体具而为人，而遂谓土木偶之果无以异乎人也”。[48]陈确的这段表白可以看作是清初江南士人“移风易俗”之设想的一个出发点。

“外压”与“内证”：暴力的传染史

清兵南下不但给江南造成了物质文化方面的巨大破毁，而且也极大地影响了江南士人的生活氛围和心理状态。目前学界有一种趋势是强调明清易代的连续性，以破解清代文化落后和专制的旧观点。于是特别彰显清代文化一直延续着明代商业繁荣和文人宴集风习的脉络和走势。

[49]也有一些学者反对用这种连续性的观点看待清初历史，他们发现清初士大夫中存在着一种“道德严格主义”。[50]其实，晚明到清初的转折可以说是全方位的，并非断取某个局部的思想和场景予以分析就能说明。“残山剩水”的哀思与描摹不仅是一种群体心理的悲情独吟，还可看作是物质文化层面发生巨大改变的心灵投射。

如前所论，士人在战乱中形成的“残山剩水”的印象并不只是反映在画风的变化上，而是现实活生生感受的一种反映。晚明清初书画方面所表现出的遗民风格，往往体现在画风刻意表现山水的狂放、荒率、粗野，书法则追求“支离”和“丑拙”。都可以看作是遗民政治立场的表达方式。[51]清人南下造成士家大族的普遍凋敝更是这“残山剩水”心境的现实印证。

赵园曾经谈到明末清初到处弥漫着“戾气”，营造出了一种苛酷肃杀的氛围。[52]这种苛酷的风气表面似外因于清兵的南下与嗜杀无度，实则晚明内部肆虐施暴的总体氛围早已形成，只不过经清兵南下被全面引爆出来。明代的土习之器与惨烈的自虐行为往往与源起于门户内部的“奴

变”风潮交互影响，连动成一幅整体的衰败之象。南明的“死封疆”“死城守”的节义之举往往与明知“事不可为”的悲叹相伴而生。更让人扼腕的是，清兵攻略、士族节义、盗寇横行与江南“奴变”交织互动，使积攒于江南秀水明山内部的种种怨怼不平之气，居然通过血腥的相互嗜杀与大兵的屠城惨剧混然并现，构成一片恐怖的血色奇观。

江南社会在清兵南下之前已呈乱象“，以致地方到处杀人，或以冤家报复，或以抢掠劫焚”。甚至到了“行路者无不带刀，远出者必遭奇惨”的地步。^[53]嘉定屠城前的地方大族命运即可为一证。嘉定守城时，“镇中著族李氏自世庙以来，蝉联不绝，贡士李陟少有隼才，知名当世，居于城，闻南都破，于劝农公署起鹄社，传签巡更，与何凌虚等召集义兵，号匡定军，议于南翔诸富贾户派出饷，诸贾人皆衔之。”这似乎是个很乐观的义举开端，没想到仅仅过了数天，这众志成城抗敌画面就为血腥的内讧残杀所替代。史载，史可法部下将领曾贪银五千两悉饱私囊，民众欲夺取作为义兵粮饷，“竞往攻之，势如轰雷，父子祖孙死者五人，悉斩其头”挂于城上。一时仿佛奸细遍地，人人自危。当时李陟正与友人会饮于城南，闻变急掷杯而走，“夜犯南翔，里儿怪之，妄言李氏潜通于敌，有共滨者暴起诸生间，阿附李氏，为众所贱，指为奸细；滨恐，匿李氏宅，镇中诸恶少群拥之门，陟与其从叔抗之，滨等对众犹谩骂自若。里儿素惮李氏，惧事定后必正其罪，因遂破其门直入，无少长皆杀之，分投捕杀诸李，赤其族”。攻杀大族一时在江南蔚为风气，释放着快意恩仇般的嗜血痛感。

这还只是对李姓一家的嗜杀，但战争状态引起的民众互不信任和心理失衡，使得非理性的仇杀像传染病四处蔓延开来，“各路闻风，竞相盘诘，路人单行，稍涉疑似，即缚去乱枪戮死，弃尸河中，甚至一言忤意，白刃骤加，其人方欲置辩，身首已离。穷乡僻壤，自相仇杀，三四人聚党拔刃至人家，往往满门受戮，远近杀害无算”。^[54]

江南的士族不但在内部仇杀中损失甚大，再加上大清兵刃交下，更加剧了衰落之象。嘉定城破时“邑诸生唐培率乡兵巷战而死，唐培誓不反顾，清兵铙箭并发，培被杀，镇已破。时有诸生朱霞者，尚张小盖登屋鸣金，冀集众复战，清兵四集，身被数创，坠河号呼，竟日而死”。^[55]清兵下令屠城后“约闻一炮，兵丁遂得肆其杀戮，家至户到，小街僻巷，无不穷搜，乱苇丛棘必用枪乱搅，知无人然后已。兵丁每遇一人，辄呼蛮子献宝，其人悉取腰缠奉之，意满方释；遇他兵胁取如前，所献不

多，辄砍三刀，至物尽则杀。故僵尸满路，皆伤痕遍体，此屡砍使然，非一人所至也”。[56]目击者称遍地“刀声砉然，遍于远近，乞命之声，嘈杂如市，所杀不可记数。其悬梁者，投井者，被砍未死手足犹动者，骨肉狼藉，弥望皆是；投河死者亦不下数千人”。[57]

鼎革时，江南大族的中落也如传染病般地四处蔓延，比较集中的松江地区六十七家望族有三分之一败落于明清易代的时期。[58]这些大族中有许多是晚明的科举望族，如被首推为云间望族的陆氏，崇祯壬午一科就有四个兄弟一起中式，“其他明经、茂才异等不下数十余人，可谓一时极盛”，但在鼎革之后，就日益衰败。又如杜完三“族大众繁，科第明经孝秀，后先踵接”。鼎革之际，杜完三仗节而死，“其后中落”。[59]据叶梦珠记载，当地有名的望族乔氏的发源之所崇福庵崇祯时每逢集市“自朝至暮，舟楫络绎不绝，香舶所停，舳舻相接者三四里”。鼎革之后，“旧益衰落，二十年来，寂无一人，而庙貌日圯矣”。[60]

与大兵压境外力压迫相伴随的是“奴变”的蔓延。因觉改朝换代，依附于大家族中的世仆纷纷起而杀掠主家。嘉定在清兵入境之前就已“酒佣灶养，皆起为乱，什什伍伍，白昼持兵，迫胁主父，使出券以献。仆坐堂上，饮啖自若，主跪堂下，搏颡呼号，乞一旦之命。幸得不杀，即烧庐舍，夺钱物而去”。[61]徽州府在清兵未至时“邑之奴仆结十二寨，索家主文书，稍拂其意，遂焚杀之。皆云：皇帝已换，家主亦应作仆事我辈矣”。[62]以至于当时江南地区的村庄中常常出现“鸣锣聚众，每日有数千人，鼓噪而行，群夫至家，主人落魄，杀劫焚掠反掌间耳”的景象。[63]又有当时记述其惨变者云：“乙酉变作，湖滨之人千百为群，负耒荷挺，大呼报仇。怀怨之人，翕然从之，各集所怒，毁门垣，索子女。举火杀人，几及一月。昔之势家，逃匿无所。势定之后，思保门户，则不顾世泽，亟营科名。欲肆阴谋，则假托义声，潜通山海。无不丽于密网，杀身沈族，男女放徙者，十已四五。幸而获全，犹复赋役不支，相随狂狱。至于遁藏窜伏，流离以死，不可胜计已。首揆之里徒见丘墟，冢宰之孙为丐为奴者，有矣。”[64]惊悸沉痛之情至今读之仍让人动容。其中宋乞之变，为祸最烈：宋乞“自署宋王，杀监生百余，勒资助饷，宰牛祀天……登坛共歃，约日尽歼大中户”。[65]

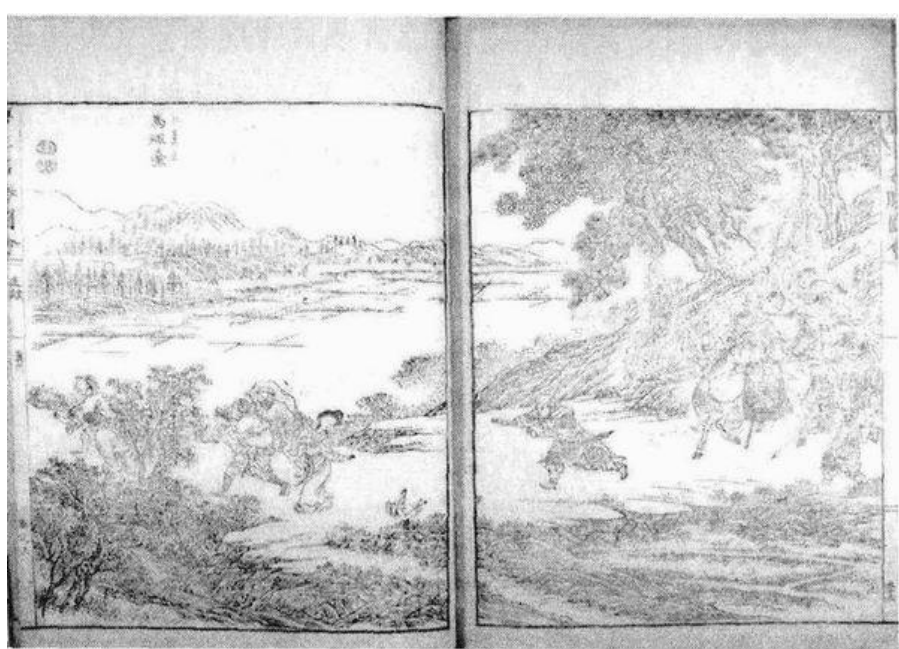


图2 《马迴台》，见Morokoshi meisho zue〔唐土名胜图会〕，卷六

史载宋乞因“素不快于九郡乡绅之家”自己立寨为王，“即率诸寨之众，攻破九都舒氏一村，焚杀惨甚，以后诸寨日肆刑杀。又设活埋之刑，至埋生员江完卿一家十七口，致邑人不敢自言衣冠之族，壮者逃散于外，老弱任挫折，而莫敢谁何”。^[66]当时昆山、宝山一带的大族如大场支氏、戴氏，南翔李氏，昆山顾氏，均罹其祸。金坛还有奴仆组织号“削鼻班”，“捕其主，拷掠索身契，众千万人，邑令不能剿”。官府也同样以血腥手段对付奴变：“至太守提兵擒捕，斩百余人，并取为首数人，先剮其鼻，而后梟之，榜通衢曰：班名削鼻，鼻削示众。”^[67]当时除清兵南下劫掠外，各种寇盗、义军往往混而不分，纷纷加入杀掠攻伐的队伍。

王士禛曾观察到，甲申年传言山东地区大姓新城王氏、淄川韩氏起义兵。却原来“皆乘乱聚众为群盗，亦非义师”。^[68]“义师”和“寇盗”、“暴奴”的身份居然可以重叠互换。“奴变”之外还夹杂着各种“民变”、“兵变”、“寇变”，如瑞安地区面对清兵南下设《保甲法》，“各立乡兵，制器械，乡民猖獗，因以逋租报仇。有左七，树黄帜于飞云南岸，欲平权量，减租赋。各村效尤，或挾执业主，或拆毁庄屋，白昼行攫，纷纷为乱”。^[69]如此循环式的相互掳掠攻杀，迅速使以秀美著称的

江南变成了一片瓦砾之区。时人有诗云：“处处乡兵能杀人，青天白日魂号冤。贫儿骤饱富儿馁，凶人久活善人死。”里面说到“义军”的情况时说：“义军百万真貔貅，焚家劫藏勇赳赳；一旦骄兵千骑来，甲士云散衣冠愁。”又谈到世族对奴仆的欺凌是引发了大乱和仇恨的因素之一，“昔日承平风俗恶，乡官豪横恣群仆；沿村扑捉吏不呵，须臾出反悲今昨；纷纷报复总成虚，大家小家同归无”。[70]

关于“奴变”的起因，时人已有相当透辟的分析，如有论说：“前明缙绅，虽素负清名者，其华屋园亭，佳城南亩，无不揽名胜，连阡陌，推其原故，皆系门生故吏代为经营，非尽出己资也。至于豪奴悍仆，倚势横行，里党不能安居。而市井小民，计维投身门下，得以此辈水乳交融，且可凭为城狐社鼠，由是一邑一乡之地，挂名僮仆者，什有二三。至国变后，犹然颐指气使，輿情不服。”[71]谢国桢即早已指出，“奴变”的主因不在清兵南下，而在江南豪族受元代遗风的影响，通过投靠主家获得护庇以免交钱粮，多年积累蔚成风气，至使民众贫富分化严重。[72]

伴随着清兵南下，这种分化在江南地区得以用各种极端暴力的方式宣泄出来，造成土家大族连锁式的崩毁。而顺治康熙初年的奏销案，也对士族的衰落起着推波助澜的关键作用。康熙元年，以绅衿拖欠钱粮迟久方纳，共奏销去苏、松、常、镇四府进士举人贡监生员，共一万三千多人。这是个相当庞大的数字，断去了无数士子的仕途。本来明末江南士绅即累年拖欠钱粮已习以为常，甚至县官都对此没有办法，李璡上书请括江南巨室，行“首实法”。因礼部尚书钱士升阻挡未果，他陈述的理由是“巨室乃国家元气所关，故《周礼》荒政必先保富之法，今天下秦晋豫楚以及江北无一宁宇，独江南数郡未动耳。若此法行，半驱天下为盗”。钱士升表示“敢以去就争”。结果真因此事引退[73]。1）不过没有材料证明这个措施在明末被实际实施过。直到顺治十六年才开始制定条例“，凡绅衿欠八九分者，革去名色，枷两个月，责四十板，仍追未完钱粮；即至三四分以下，亦责二十板，革去名色，但免枷号”。

就是这样“，人情犹属泄泄”。时人说吴下士人钱粮拖欠的状况称“一青衿寄籍其间，即终身无半镔入县官者，至甲科孝廉之属，其所饱更不可胜计；以故数郡之内，闻风猬至，大僚以及诸生，纷纷寄冒，正供之欠数十万”。[74]直到顺治十七年冬，嘉定县乡绅欠粮，被兵备道擒拿数十人，才引起士族震动。闹得人心惶惶。“于是有田之家，蹙蹙靡骋，情愿每亩一两，贷人完粮，卒无有应者。又以儒册借人，前程既黜，纷纷

赔偿。设帐者席不暇暖，既查本册钱粮，严逼寄户输纳；又查各县冒立，甚有绝不闻知，而被冒册致去前程者。”所以有人叹道：“道路之人，惟见愁眉百结，求死不能；而田连阡亩之家，其惨尤甚。”意思是说望族拥有大片田产反而成了负担。而士人的身份也在鞭扑纷纷之下衣冠扫地，时称“如某探花欠一钱，亦被黜，民间有‘探花不值一文钱’之谣。夫士夫自宜急公，乃轩冕与杂犯同科，千金与一毫等罚，仕籍、学校为之一空，至贪吏蠹骨，侵没多至千万，反置不问”。^[75]

世家大族被清洗乃是其畜奴夸富的风气使然，但一般士子家庭被迫扑实与其缺乏基本的赋役知识有关，清初笔记追述奏销案情形时就认为：“时吴中士子未谙国法，有实欠未免者；有完而总书未经注销者；有实未欠粮，而为他人影冒立户者；有本邑无欠，而他邑为人冒欠者；有十分全完，总书以纤怨反造十分全欠者；千端万绪，不可枚举。”^[76]奏销之后，有人无不夸张地描述富家世族的情形说：“富人往往以田为累，委契于路，伺行人拾取，遽呼之曰：‘田已属尔，我无与矣。’”^[77]当时一个在奏销之列的士人事后警告后人：“可知后置田者，须早以钱粮为计，切莫累年拖欠，希图恩赦，如此并追之祸宜鉴也。”^[78]王钦豫后来也在一篇名为《慳俭辨》的文章中警告：“俭者常欲留有余，慳者惟恐其不足。”^[79]黄宗羲评论说：“故兵革以来，衣冠闾閻之旧，降为皂隶，不能自振，免于饥寒者鲜矣，况能空拳者而起累世之衰乎！”^[80]这也可能是鼎革以后江南士绅把“治生”能力放在首要地位的一个原因。

当时江南赋役百倍于他省，而苏、松犹重已成共识，但清廷以如此重手惩治江南士绅，其目的显不在经济，而在收拾人心。孟森对此看得很清楚，他说“但清廷当日实亦有意荼毒缙绅，专与士大夫为难，斥革之不已，横加鞭扑，其惨如此。以积年递欠取盈于一朝，本非正体，原不必问儒与齐民之阶级也”。结论是：“可见清廷有意与世家有力者为难，以威劫江南人也。”^[81]因奏销而起的“哭庙案”就更是透出江南士风曾经有过的张狂无忌风格的无奈消歇。史载江南士人乘顺治帝驾崩之际“从而至文庙者诸生百余人，鸣钟击鼓，即至府堂，乘府按皆在时，跪进揭帖。相从而至者，千有余人，号呼而来，皆欲逐任（维初）知县也。抚大骇，叱左右擒获。众见上官怒，各鸟兽散，止获十一人”。^[82]十一人的被杀有某种象征的意义，也验证了孟森的判断，即对江南之士人的杀戮往往不能把某种具体事例的发生作为单纯诱因而妄加判断，而可能仅仅肇因于清廷对江南士子强硬反叛性格的一种反感。



图3 尹燿绘《流民抢掠》，刊于《时事画报》丁未年（1907）第卅一期，高剑父、何剑士、陈垣等编辑，光绪三十三年（1907）石印本。引自广东省立中山图书馆编：《旧粤百态——广东省立中山图书馆藏晚清画报选辑》，中国人民大学出版社2008年版，48页

叶梦珠就曾记载松江地区的望族多因这次奏销案而衰落，如著名的顾氏家族：“至顺治中，子孙以逋赋累万，驯致毁家。康熙初，遗业荡然无存矣。”^[83]钱氏家族“子孙以逋赋毁家，闻之流离实甚”。^[84]著名的董其昌家族“俱以十七年奏销罢误，家居不仕”。还有是因奏销案而无法进一步升迁者，如莫方伯的季子本来“中式南闈，旋以奏销诖误，不得应会试”。或本有宦名，却因奏销案而丢官者如周釜山“历官括苍太守，宦七年有异迹，以顺治十七年奏销一案，议降归里，遂绝意仕途，优游林下”。^[85]还有一种情况是因奏销案而贬官。如浦南李氏在明代嘉靖年间“科第继起，遂为望族”，到了顺治年间李延集这一代虽中了进士，补广西南宁司理“到任未几，亦以顺治十七年奏销一案谪广东香山丞，卒于官，贫几不能殓，知交赙赠，得护丧归里”。^[86]因奏销案而衰落的还有县东朱氏、川沙乔氏、上海赵氏等望族。这些望族在清初的崩毁也引发了山河易色般的心理大变局。

明朝旧士族出身的石涛在清初曾经画过一幅形色怪异的梅花册页，画中的梅花花朵虽仍绚烂，但梅枝却断成数节，整幅画面呈现的是残枝败叶般的奇特景观。画册的题诗写道：“古花如见古遗民，谁遣花枝照古人？阅历六朝惟隐逸，支离残腊倍精神。”画中残枝象征前朝隐逸，诗中用“支离”传达的是“残破”的意念，指涉的是明代遗民的生存状况。画僧髡残的许多作品也刻意表现“残破”的山水，以干渴而又短粗的笔触在宣纸上反复皴擦，这种“破笔”完全不同于一些画家以淡湿的墨点来营造具有诗境的“米家山水”，而是充溢着荒疏和孤寂感。[87]

晚明遗民的孤寂荒漠般的心态曾经导致了不少迥异于常人也让人倍感费解的异类行为，如“不入城”“焚弃儒服”“不入县庭”“不赴讲会”“不结社”“一书不两序”“不收门徒”，这些貌似怪诞的行为都喻示着清初士人的生活 and 行为方式出现了一个迥异于明朝的新局面。[88]

清初思想界确有一股以质朴为荣的迹象和言论，黄宗羲谈“文质”之别时就称“喜质而恶文者，凡人之情也。逮其相趋而之于质，虽圣贤亦莫如之何矣”。[89]因为“天下之为文者劳，而为质者逸，人情喜逸而恶劳，故其趋质也，犹水之就下”。[90]其实，“由文趋质”的过程与士人心境的“残破”与行为的怪异实源自内外交侵下的家世剧变，这些剧变引发的惨烈后果往往使江南士人心理发生畸变。黄宗羲就把“由文趋质”的外因归结为“戎狄之道”的压迫和形塑。这种外力甚至改变了一些士人的性情和生活习惯，如遗民陈确“自幼寄兴潇洒，书法得晋人遗意，抚琴吹箫，时奏于山颠水涯，篆刻博弈诸好无不工”。可是后来“一切陶写性情之技，视为害道而屏绝之；其勇于见义，遇不平而辄发者，亦视为任气而不复蹈”。[91]《年谱》称“有滨社者，每会，联舟数百艘，以书招先生，亦谢不赴，但一和其诗而已”。[92]为了避免“为世所急，应酬将必愈多，爱憎纷然”的局面，必须有意削减“陪奉之心”，这应了黄宗羲的一句话：“欲免陪奉，当自清苦而入。”[93]

这种行为的改变并非个别现象。随之而来的就是对明代各种生活方式持激烈臧否言辞之频频发生，如对所谓讲学鼓动“声气”的质疑；对世族积聚财富不知自守的质疑；对人心学术之坏的质疑等等，黄宗羲则干脆说浙中风俗颓敝的原因是“大率习软美之态，依阿之言，而以不分是非、不辨曲直为得计，不复知有忠义、名节之可贵”。[94]其实，忠义、名节之养成往往被后人归为有明三百年养士的结果，从心态和行动上说

则被赋予双面的意义，即死节于前朝的尊严，和仅仅能持节赴死的无能相伴而生，所谓“平时袖手谈心性，临危一死报君王”式的“死节”，一旦变成了一种人人希求效法的仪式甚至流播为时尚，惨烈也就随之演成了尴尬甚或是滑稽。对此王源就曾发表过自己的看法，他说：“君子不可以苟活，亦不可以徒死。苟活者无足论，若徒感激一时意气，愤然不顾其身之死，以成其名，于国家豪无所裨益，而祸不止于一身，此固智者之所不为。”^[95]

谈迁在褒扬明末礼部尚书钱士升死节时说“惟是浩然长往，纲常攸系，使国家获收三百年养士之报。其纯忠不二，可以对汗青而无愧矣”。^[96]可在另一篇哭高弘图的悼文中，谈迁又说：“祖宗养士二百八十年，求于甲申，既难其特，求于乙酉，更少其人。”^[97]我的理解是，除高弘图这样的才俊外，能死难殉节者不少，但真能支撑局面，实现中兴者极稀。这种心态甚至在殉节士人中也有反映，祁彪佳殉节前“留书几上，言‘殉节易，图功难。以难者俟后贤’”。^[98]在殉节已成风气的情况下，也觉得“死”比“生”要相对容易。

明遗民一直对南宋遗民的表现评价颇高，认为是“天运”所为。邵廷采就说：“天祥之世，仁人烈士云蒸霞蔚，是为相遇之萃。萃而不升，其上者蹈白刃，赴水火；次乃亡形江海，隐迹深林，终身肥遁，晦明正志，不见是而无闷，范不陈于新主，心甘情愿于明廷。此则天运，非人力可及焉。”^[99]熊开元曾把明末和宋相比，对明末死节之人的评价却似乎偏低。说“吾观近日殉难诸公，其数不及宋万分之一，其人亦大不侔矣”。他给出的理由是，殉节居上品者不多：“忧积平生，祸来一日不忍见不忍闻，率其家同尽”者属上品。“完名全节者次之，计无复之者又次之”。^[100]似乎把“节义”的标准悬得很高，以至于明末以殉节为标榜的诸人似乎少有能企及者。这点陈确很清楚，甲申以后，“士之好名者强与国事，死者先后相望”的情况下，他很懂得孔子所说“未知生，焉知死”在明末的特定意义，于是说：“今人动称末后一着，遂使奸盗优倡同登节义，浊乱无纪。死节一案，真可痛也。”^[101]如何恢复生存“常态”使得心态上的修补和平复创伤变得日形重要。

力求从世变的教训中勘透生死关节是遗民的普遍心态，但勘透的过程却是复杂多变的，那种受心学禅悟影响的诡异中透出潇洒的名士做派越来越被质疑。陈确和友人相处问难时就发现了明清鼎革之际普遍存在于士人间的心理“禅障”。友人读刘宗周年谱，读到刘氏“临绝之顷，闻乡

绅有薙发应聘者，先生太息，反侧不安”的一段时，觉得宗周临事太不从容，有损其智者形象，主张为贤者讳而改掉此句。陈确认为是纪实之言，无须改动，但已知友人质疑此行为之深意。等到朋友“病毁且死，与群季从容言笑，谈道不辍，不及家人事”时，陈确的评价却是“此古昔君子所难，然某窃以为贤者之过也”。换言之，友人是中了佛教生死观的毒了。陈确以为“某则以为生死一也，喜怒哀乐中节之谓和，何以于死时独有喜乐而不当有怒哀耶！故笑而死可也，虽哭而死，亦无不可也；曳杖逍遥可也，虽反侧不安，亦无不可也；惟其时而已矣”。^[102]

所谓“时”的涵义，我的理解是，对生死之痛了无感觉的化境放在鼎革之际显然是不适当的，似乎只能在升平气象被渲染得相当浓厚的盛明时代才有其存在的理由，而且对士人是否真能做到“生死齐一”的境界还是只表达的是一种姿态，仍有疑问。由此我们也可体味到，清初士人辟佛的背景并不完全是学理意义上的行为，而是与鼎革之际的经验密不可分，因为更多士人遭遇的身心磨难毕竟不是禅悦一条路就能轻易加以化解的。

“出处”涵义新解与士人群体分化

江南地区士族的破毁常常与多重因素交织在一起。如吕留良家族内不但成员屡屡为清廷所刑逼，留良侄子宣忠即是因为从晚明义士吴易起兵被杀，而且吕家也迭遭“奴变”之害。曾“猝有家奴之变，奴辈百余人，劫盟寝室”。^[103]由此我们也就不难理解，为什么明末清初士人的各种怪异举动都或多或少地在留良身上发生过。留良不但曾长期坚不入城，而且也曾弃青衿、做僧人，又多有怀念故国残山剩水的吟咏之作。不过，我们更应该注意的是，清初士人在经过历史鼎革惨痛之变后，他们实际做了些什么。因为更多的异类举动毕竟只存在于晚明清初极为短暂的一个时期，大部分时间士人在日常生活中的“常态”意义上却表现出了和明代士人颇为不同的行为特征。

其实，江南士人在清初早已呈现出多种分化的样态，一部分明末遗民因怀旧而坚持守节的初衷，以自残自虐的方式沉淀心中的隐痛。明末名士王光承在清初地方官“移书趣就闾试，且悬鼎甲以待，公不应”。“兄弟力耕以奉亲，亲戚故交，延之家塾亦不往，遣子弟就业者就之。所居环堵，四壁萧然，几于不蔽风雨，而击钵咏歌，怡然自得，一切饷馈，

概屏不受。”^[104]这当然可以说是遗民的典型个案，但如果从时间流程中观察却又只是个极端的例子。第一代遗民大多要求后人坚守旧明故人的立场，拒绝和清人合作。王瑞楠《殉难遗书》中说得就很清楚：“凡吾孙子，各宜戢蓬庐，绝意进取，思祖宗之遗德，念吾生之不辰，耕凿自安，蒸尝唯谨。”^[105]但大多数遗民后人不但无法持守蓬庐之境，而且大都违背先人的意愿走向了科举仕途。甚至士人流向京师谋讨生活，俨然成了风气，这在当时被看作是明代以来所未有之“士风一变”。如松江子弟本来并无游学京师的习惯，即使偶尔有此现象也不常见。江南人认为乱世出游“所见所闻无非卑汙、苟贱之论，倾险机变之事，一与之接，自然识见日就庸恶、陋劣。虽有美质，不知其然陷溺其心矣，人品安得不日流而下”？惟有入山林这一条路是可靠的。^[106]可到了顺治奏销案发生后，却突然出现“游京者始众”的局面，“其间或取科第，或入资为郎，或拥座讲经，或出参幕府，或落拓流离，或立登臚仕，其始皆由沦落不偶之人，既而缙绅子弟与素封之子继之，苟具一才一技者，莫不望国都奔走，以希遇合焉”。^[107]顾亭林由此叹息道：“比者人情浮竞，鲜能自坚，不但同志中人多赴金门之召，而敝门人亦遂不能守其初志。”^[108]这就涉及了“名节”与“出处”的复杂关系，“出处”之难也变成了明遗民最重要的讨论议题。

关于“出处”的议论明代亦不少见，如陈白沙就有关于“出”、“处”问题十分细致的讨论，并已上升到道德意义上进行思考。朱鸿林概括陈白沙关于“出处”的选择时说：“出处率乎自然以及出处务必不苟是白沙一再的强调之言。率乎自然是不要刻意勉强和随遇而安之意。不苟于出处是要求行事与心志吻合之意。”又说：“出仕为的是行道，有可为时便不能随便不仕，无可为时也不能留恋不退。重点是有意出仕者不能屈己失身，因为失身而仕，断无成事遂志之理。因此不苟于仕的先备条件便是不苟于出，而出处的关键元素便是是否合乎义的时。”^[109]到了晚明，江南士人已遭遇更为严峻的“出处”困境。清初，顾炎武甚至认为，“出处”问题比“性”、“命”、“天”这些儒家主题还要重要。进而认为明末学风衰敝的原因之一就是不谈“出处”等大关节问题。他说：“是故性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也；出处、去就、辞受、取与之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。”他抨击明末学风是只谈性命，而不言有耻之事，“自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也。耻之于人大矣”！^[110]否则即是“空虚之学”。“出处”之选择与“耻”之关系在明末清初的特殊氛围下变得越发严峻。

“出处”境遇与选择在晚明和清初的时段下又有不同，谈迁点出明末其“时”的特征是“偏”而不“安”：所谓“江左新造，偏而未安，适与祸会，东南一柱，^[111]齟齬齟齬，并社稷而沦之矣”。^[111]曾任南京吏部尚书的张藐山之“出处”境遇，昭示的就是晚明鼎革重压之下，明知不可为却须勉力为之的悲壮与无奈。谈迁说张藐山鼎革前“方莳卉竹、娱禽鱼，谓桃源足老，习池终安”。时过不久，“曾未几何，天倾地坼”。按他的原话说是“宛陵之水”已“腥不可饮”，时局糜烂到几不可救药的地步时，谈迁关心的是“先生其安所适从乎”？^[112]结论是其面对此境况的无所逃遁。这点在张氏的信札中也有所反映，他在解官寓秦淮何氏园中时曾说“今日事不可以口舌争，争无益，反致大坏极弊，不可收拾。若受恩深重，主眷方隆，未遽即忍洁身”。即使勉强出仕，至今我们仍可感受到他在官场中回转身躯的艰难：“大臣在容人，在结主，在忍辱，所谓‘吃三斗醋’。”那种郁闷难舒的心境只有自己才能体会：“意大人胸中有否塞郁闭，可知而不可言。一片苦衷如此，乃亨至包羞，则又忍耻含垢。盖所处之位不当，不得不如是。”^[113]

另有一种态度是由“出”入“处”，不过要做得自然也并非易事。当时在晚明高弘图幕中的谈迁给出的理由是“今当去有三：主眷也，物情也，事权也，俱阴移矣”。高弘图的回应是“天假不佞，柄国逾岁，粗立门户，某虽退无憾。今早洁其身，于出处之道合矣”。^[114]即使如此，随之而退身的谈迁仍感到压力巨大。觉得“辱国土之目，事相君不终，以为藐山先生知人之累”。^[115]

清初帝王屡次征召隐逸之士，使得遗民想要维系坚拒不附新朝的初衷变得更加困难，李颀就曾描述自己拒赴博学鸿儒之选后所受之羞辱。说：“乃经承发檄，严如秋霜，抬床验视，实千古所未有，流闻四方，业已褻国体而羞天下之士。胥役绳之如囚，官吏立逼起程。仆受逼不过，深不欲生，滴水粒米，不入口者五昼夜。犬子号恸，门人悲泣，仆一一遗嘱诀别。”^[116]后来虽终被官家放过，但李颀心里所受的创痛却影响了其一生。

清初普通士人同样面临“出处”问题，却因历史语境的差异而命义有所不同。邵廷采曾对比宋明遗民在面临“出处”困境时所采取的不同姿态，叹曰：“於乎！明之季年，犹宋之季年也，明之遗民，非犹宋之遗民乎？曰节固一致，时有不同。宋之季年，如故相马廷鸾等，悠游岩谷竟十年，无强之出者。其强之出而终死，谢枋得而外，未之有闻也。至明

之季年，故臣庄士往往避于浮图，以贞其志。非是，则有出而仕矣。僧之中多遗民，自明季始也。”^[117]这昭示出明遗民和宋遗民面临时势压迫的程度有所不同，不完全是持守名节的耐力和修养所能一语概之，因此会造成其选择“出处”时的行为差异。甚至暗示清初外界压迫之酷虐似远甚于元初。遗民必须为自己的行为付出代价的同时，也需为基本的生存条件而苦斗。邵廷采说“出处”选择之难时说：“出处之际，难矣！士不幸遭革命之运，迫于事会，不获守其初服，惟有其爱民循职，苟可以免清议。若没没贵富，入而不返，更数十年面目俱易，则君子羞之。”^[118]

亭林在回答友人“君子疾没世而名不称”的担忧时，曾说“君子所求者，没世之名，今人所求者，当世之名。当世之名，没则已焉，其所求者，正君子之所疾也”。^[119]但要做到真正的求“没世之名”又谈何容易。即使在乡村环境里，遗民的特异行为也会遭到误解和冷遇。邵廷采记陶克己事云：“余读书陶氏之南湖，群众燕集，闻其宗有以哭思陵皇帝为乡里所嗤者，心窃异之。”可当他“亟欲走见”的时候，却遭遇“阻之者多，不果”的命运。直到两年以后，才见到这位异人。他所说的陶克己其人，当思宗死后“距户哭累月”，^[120]也许是哭的太久了，引起了乡人反感。陶克己后来遇到一位董先生，才有获取知音的感觉。董先生自述其感受时说“余自国变后，同门友或殉义、或散之四方，归隐故庐，余亦放废老矣。顾晚交克己，服食居处，泊然有同”。只有在这种同道相励的状态下，才能坚定其怪异行为与“出处”选择仍具合理性的信念。“余喜得克己而坚，克己亦谓依余以自信其出处之不悖也。”才能真正做到“夫割忧世之情以伸志节，违宗党之议以立君亲，文足以顺取荣誉而不争于名，病易以偃息晏安而不衰于学”。^[121]

“出处”讨论之难难在分寸感的把握，对于一味求“全节”造成的心理紧张，同样不被明智的遗民所取。遗民李中孚“为上官逼迫，异至近郊，至卧操白刃，誓欲自裁”。经过关中友人“言之当事，得为谢病放归”。然而顾亭林的评价却是：尽管可以博得“然后国家无杀士之名，草泽有容身之地，真所谓威武不屈”的名声，“然而名之为累，一至于斯，可以废然返矣”。^[122]在致李中孚的一封信中，顾亭林表示了对一味追求“死节”效果的不同看法：“至云置死生于度外，鄙意未以为然。天下之事，有杀身以成仁者；有可以死，可以无死，而死之不足以成我仁者。”要能做到“时止则止，时行则行，而不胶于一”。他举古人例子，说“于是有受免死之周，食嗟来之谢，而古人不以为非也”。而不必“使必斤斤焉避其小嫌，全其小节”。^[123]

不过，明遗民在清初面对比宋遗民更大政治压力时所表现出的智慧和灵活也不时被称道，如曾在晚明任职的徐石麒，面对清朝招募其出山，“要使新进观摩，必藉老成硕德”等貌似软语的凌厉压逼，同样以“名节”持守对于新朝风教大有必要作为坚拒的理由，也不失为一种独到的处士之议。如以下释解“观摩”之义的一段慷慨陈说，即颇能夺人心魄：“愚不知钧谕所谓观摩者，将使之如山如岳、为砥砺名节之徒乎？抑使之如脂如韦、为窃禄养交之辈乎？窃谓首阳有伯夷，而成周之俗劝于义。桐江有严陵，而东汉之俗明于道。传所谓顽廉懦立，系汉九鼎，岂有诬乎！盖所志在此，所风在彼，故观摩远焉。”^[124]下面一段对“出处”的解读则是以一个明遗民的心迹，揣测清人心理的陈词，同样能够打到痛处：“然则清朝容一皤皤老人卧疴泉石之间，未必于风教无小补也。大抵一代之兴，必有攀龙附凤之臣。霞蒸云变，亦必有云壑鲐背之老。敦诗说礼，据梧而槁。盖以不有出者，谁共功名？不有处者，谁明节义？”^[125]

李二曲拒绝出山的理由则似是从帝王淳化风俗的角度着想，其与当世论“出处”，着眼点完全不从自身考虑，信中云：“先儒谓士人之辞受出处，非独其一身之事而已，其出处之得失，乃关风俗之盛衰，故尤不可以不审也。今既以颢为隐逸矣，若以隐而叨荣，则是美官要职可以隐而坐致也，开天下以饰伪之端。其不得志于科目者，必将退而外假高尚之名，内济梯荣之实，人人争以终南作捷径矣。”下面这段话好像更是从皇权的角度考虑问题：“居恒念可以称报于万一者，惟有提撕人心，劝人改过迁善耳。以故谬不自揆，逢人开导，人见颢寒素是甘，以为超然于名利之外，多所信向。今若一旦变操，人必以颢平日讲劝，藉以为立名之地，谋利之阶，转相嗤鄙，灰其向善之念，将来纵千讲万劝，人亦不复信矣，颢亦何由而藉以默赞今上之化育哉？”^[126]

清初帝王在如何评价明末节义之士与降附“贰臣”时曾一度处于无所措手足的尴尬之境，重用“贰臣”拓疆辟土以行功利之效，必然要以贬抑站在对立面的明末功臣为其代价，但如此过于急功近利的褒贬举动，自然难以应对如何阐扬褒奖本朝忠义的困境。这个问题直到乾隆时期通过重新厘定历史书写的标准才得以最终解决。

遗民子弟在“出处”问题上则和其父辈已开始有越来越大的区别，甲申鼎革以后，友人出而应试者少，但其子弟已开始陆续出试，陈确和友人就发生过争论。在陈确看来，无论父辈还是子弟，在“出处”问题上对

父子要求的标准应该是一致的，“可则皆可，不可则皆不可”。不应出现分别。他的提问很尖锐：“奈何以可者自洁，而以所不可污我子弟？”理由是“盖士君子居今日，以我之心待世俗而谤其出试，必不可；以世俗之心待我子弟而趣其出试，亦不可”。当遭遇到友人“子弟不试，必废学”及不试将耽误才华出众之子弟前程的诘问时，陈确回答说，子弟的才学并非通过出试才能得以证明：“夫励之以父兄之躬行，则近而专，顺而正。励之以主司之进退，则劳而艰，实费而名污。”^[127]“出”与“不出”已不成其为判别学术道德人品高下的标准。“吾向者固曰必不可以我之心待世俗而谤其出试者也。”^[128]只不过对出试者的心态和动机做出了自己的区分：“士生乎今之世，或不得已而出试于有司，吾无恶焉耳。惟试而求必售，斯有不忍言者矣。”^[129]似乎心里仍残留着遗民的道德评判尺度，也透露出无法贯彻其尺度的无奈。在另一处，陈确也说过：“出处不同，同乎道。故虽今之出者，未可遽谓之俗也。”^[130]透露出的是一种灵活的态度。

是否出试新朝，在江南士大夫中确实是个至为敏感的话题，而且不易讨论，因为触碰此题极易步入两个极端，出试新朝难免会背上失节的骂名；不仕新朝亦难免有故意在盛世以逸行标高的嫌疑。陈确就认为那些阻止子弟出试的父辈目的是“以中立为学术，以安世目，以固身谋”，甚至可能具有令人不耻的世俗动机：“若将以子弟之出成吾之不出也者，则亦世俗之为见已矣。”^[131]在陈确看来，在当时新朝的历史氛围中，是否“出”只是个形式，和“志节”已关联甚少。他面对“出”与“不出”应势同水火的议论，说了句绕嘴的话：“所以出之志，即所以不出之志，一而已矣。”因为“出者止多此一出，而吾之为吾自若也；不出者1上少此一出，而吾之为吾亦自若也。夫何异！出者必以其道，继之以死；不出者必以其道，继之以死”。其实，在“出处”问题上，明遗民的态度随着时间的迁移也变得越来越宽容起来。屈大均说许衡仕元时还抓住“夷夏之辨”的话题不放，说“夫吾儒以出处为先，许衡之仕，于名教大为得罪”。表示隐遁仍只能是唯一保全名节的选择“，则士君子生当衡之世，而欲高谈道学，必其处于山林者也”。^[132]可到了张履祥处就宽容多了：“然士君子生于乱世，或肥遁邱园，或浮沉下位，或晦迹赁佣，或栖迟京辇，抑亦时命使然，未可一概论也，要在洁其身而已。”^[133]可见在张氏眼中“，洁其身”的涵义已不像以往那样狭窄。

邵廷采说“出处”更是直接认为采“处”之姿态者“有真有伪”，难以辨别，只有真正能见用于世者，才是值得称道的。“惟才足度务，而淡忘荣

利，斯至贵耳。乃如末俗尚机任智，名在儒侠之间，负其艺能，不肯穷老岩穴，当世亦赖其用，固有足多者。”^[134]这样的“出处”讨论好像是功利了许多。因此对出仕清朝的士子，持论也自然宽容了不少，如对陈执斋的仕清，邵廷采解释其原因：“穷老无闷者，所在多有。而老亲在堂，门户为重，遭俗蜩沸，寇攘肆横，不得已纾节以应新朝遴辟。泊乎服官临政，和平恺悌，使遗黎得蒙更生之泽，当涂犹见儒者之功。因时顺流，为福非细。”^[135]这般赤裸裸的功利言论在持节弥坚的士人看来，无疑是自污其身的叛逆之论了。

至于那些出仕新朝的士人，在谈“出处”话题时，自然有他们的正当理由。如汤斌就以为在康熙朝“圣政日新，比隆尧舜”的情况下，出山的合理性就会增大，因为“古之人未尝不欲仕也，又恶不由其道”。既然找到了实施“道”的新机会，就不要错过，故汤斌劝友人出山时有以下议论：“出处大节，三十年所学何事？十四年林下，只如旦暮；过此再十四年，即成六十老翁矣！人生如白驹过隙，安能枉道博一区区方面哉？”^[136]

对于“死”的理解，陈确说尽忠事主，惟君所使，死于疆场的可能性很大，“不然，则大负此出矣”。至于那些“不出者”“或未一旦即至于困辱穷饿而死也，而或不能不至于困辱穷饿而死，而不能困辱穷饿而死，则大负此不出矣”。结论是“若夫以道范身，终食勿失，穷通一揆焉耳，又何出与不出之异之有”！^[137]陈确选择的是“不出”，自然面对的是困辱穷饿的境遇，但“不出”的人群正在急剧地大批流失已成难掩的事实时，对“出者”行为动机的宽容，又刻画出明清易代的过程在遗民身上流转变化的痕迹，“出处”选择的艰难似乎只是在易代这群人中才变得如此严峻，而阻止“出”的无力又使得清初的这代士人必须从新的道德基础上对“出”的合理性加以无奈的论证。

【注释】

[1] 这年黄宗羲开始在留良家课其子，两人的往来日渐频繁起来。参见包赉：《清吕晚村先生留良年谱》，台湾商务印书馆1978年版，页69。在这次聚会中黄宗羲也有《宋石门画辋川图》诗，其中提到画中有万历年间临摹此画作者的题署，不仅感慨万历时“当时艺苑多风流，太平进退无不利；何处山水无名园，即无山水亦不弃”。可觉其与清初境况的对比心境。参见《黄宗羲全集》第十一册，浙江古籍出版社2005年版，页367—368。

[2] 《吕留良年谱长编》，中华书局2003年版，页129。

[3] 参见卜正民：《纵乐的困惑——明代的商业与文化》，三联书店2004年版。巫仁恕：

《晚明的旅游活动与消费文化——以江南为讨论中心》，中央研究院近代史研究所集刊第四十一期，页87—141。余英时：《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》，载陈弱水、王汎森主编：《台湾学者中国史研究论丛·思想与学术》，中国大百科全书出版社2005年版，页164—211。

[4] 叶尚皋：《狱中自述》，瑞安孙延钊：《明季温州抗清事纂》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，上海社会科学院出版社2005年版，页59。

[5] 全祖望：《陆雪樵传》，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社1999年版，页972。

[6] 葛云芝：《五十双寿序》，《同人集》卷二，转引自李孝悌：《冒辟疆与水绘园中的遗民世界》，见李孝悌著：《恋恋红尘：中国的城市、欲望和生活》，上海人民出版社2007年版，页68—69。

[7] 白谦慎：《傅山的世界——十七世纪中国书法的嬗变》，三联书店2006年版，页159。

[8] 清初多有咏铁匣《心史》之作，如顾亭林《井中心史歌》就云：“忽见奇书出世间，又惊牧骑满江山。天知世道将反覆，故出此书示臣鹄。三十余年再见之，同心同调复同时。”参见《顾亭林诗文集》，页410。

[9] 卞僧慧：《吕留良年谱长编》，页130。

[10] 卞僧慧：《吕留良年谱长编》，页129。

[11] 《周公谨砚》，《黄宗羲全集》第十一册，1987年版，页281。

[12] 周亮工：《读画录》卷二，转引自白谦慎：《傅山的世界——十七世纪中国书法的嬗变》，页147。

[13] 赵红娟：《明遗民董说研究》，上海古籍出版社2006年版，页354。

[14] 赵红娟：《明遗民董说研究》，上海古籍出版社2006年版，页346。

[15] 全祖望：《跋明崇祯十七年进士录》，《全祖望集汇校集注》，页1324。这种隐喻传统甚至延续到了民国时期对清朝遗民心绪的表述。陈寅恪就以“剩水残山”喻王国维之殉清（朝）而死。他在《王国维挽联》中云：“十七年家国久销魂，犹余剩水残山，留与累臣供一死；五千卷牙签新手触，待检玄文奇字，谬承遗命倍伤神。”鲁迅的文字也曾借用了“残山剩水”比喻南宋的境遇，他曾有以下描述：“然而南宋的小朝廷却仍旧向残山剩水间的黎民施威，在残山剩水间行乐。”（参见鲁迅：《田军作〈八月的乡村〉序》，《鲁迅全集》第六卷，人民文学出版社1996年版，页268。）可见其寓意流长的久远。

[16] 关于遗民言辞中曲隐表达之难解，余英时即深有体会，他在《方以智晚节考》的自序中就说：惟余考密之晚节尚别有一重困难而为通常考证之所无者，即隐语系统之破解是已。以隐语传心曲，其风莫盛于明末清初。盖易代之际极多可歌可泣之事，胜国遗民既不忍隐没其实，又不敢直道其事，……物不得其平而又不能鸣，其声回荡曲折，于是隐语之系统出焉。参见余英时：《方以智晚节考》，三联书店2004年版，页4。

[17] 《长陵所赏书画家》，叶盛：《水东日记》，中华书局1980年版，页35。

[18] 晚明的小品文中也不时会出现“残山剩水”的说法。如张岱《陶庵梦忆》中曾记载其祖父游览曹山，在狮子岩下设乐坛。石梁先生戏作山君檄文声讨，称管弦音乐玷污了悬岩沟壑。祖父也作檄文回骂云其“谁云鬼刻神镂，竟是残山剩水！”石簑先生嘲笑石梁说：“文人也，那得

犯其锋！不若自认，以‘残山剩水’四字摩崖刻之。”参见《陶庵梦忆·曹山》，岳麓书社2003年版，页232。在这里“残山剩水”显然还具有负面的意义，只是还没有承载故国怀旧的政治涵义。

[19]《纪九峰墓志铭》，《黄宗羲全集》第十册，页505。

[20] 钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，《中国学术思想史论丛》（六），安徽教育出版社2004年版，页94。

[21] 钱谦益：《韩蕲王墓碑记》，《牧斋初学集》卷四四，上海古籍出版社1985年版，页1136。

[22] 钱谦益：《牧斋有学集》卷十四，《钱牧斋全集》（五），上海古籍出版社2003年版，页863。

[23] 赵红娟：《明遗民董说研究》，上海古籍出版社2006年版，页362。

[24]《入幕记》，《谈迁诗文集》，辽宁教育出版社1998年版，页197。

[25]《高相国谏》，《谈迁诗文集》，页242—243。

[26]全祖望：《水云亭记》，《全祖望集汇校集注》，页1091。

[27] 全祖望：《张相国寓生居记》，《全祖望集汇校集注》，页1118。

[28]《黄宗羲全集》第十一册，《南雷诗历》卷三，页299。

[29] 戴名世：《忧庵集》第25条，《戴名世遗文集》，王树民等编校，中华书局2002年版，页93。

[30] 同上书，页95。晚明遗民均把孝陵周围的树木屡次被毁的事看得很重，认为是“王气”被伤的证据。张岱就说明代壬午年间，朱成国与王应华奉敕修陵，“木枯三百年者尽出为薪，发根，隧其下数丈。识者为伤地脉、泄王气，今果有甲申之变，则寸斩应华不足赎也。”参见《陶庵梦忆·钟山》，岳麓书社2003年版，页9。

[31]《哀江南三篇》，《陈确集》，中华书局1979年版，页744。

[32]全祖望：《余生生借鉴楼记》，《全祖望集汇校集注》，页1123。

[33] 全祖望：《桓溪全氏义田记》，《全祖望集汇校集注》，页1138。

[34] 全祖望：《不波航记》，《全祖望集汇校集注》，页1125。

[35] 梁份：《怀葛堂集》卷一，转自赵园：《明清士大夫研究》，页404。

[36] 陈垣：《明季滇黔佛教考》，河北教育出版社2000年版，页402。

[37]陈垣：《明季滇黔佛教考》，页403。

[38] 同上书，页422。

[39]《吕留良年谱长编》，页176。

[40]《乙酉六月祭先人文》，《谈迁诗文集》，页234。

[41]《宋遗民所知传》，邵廷采：《思复堂文集》，浙江古籍出版社1987年版，页205—

[42] 《广阳杂记》卷四，页197。

[43] 同上书，页188。

[44] 《魏叔子文集外篇》卷十，页524。

[45] 《与人书九》，《顾亭林诗文集》，页93。

[46] 《道俗论上》，《陈确集》，中华书局1979年版，页168。

[47] 《与人书九》，《顾亭林诗文集》，页93

[48] 《道俗论下》，《陈确集》，页170。

[49] 参见李孝悌：《中国的城市生活·序》，新星出版社2006年版。

[50] 王汎森：《明末清初的一种道德严格主义》，载《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社2004年版。王汎森委婉地批评明末文化的研究者说：“我的印象是时下有些论著太过强调当时思想言论中‘欲’的成分，因而过度强调思想解放的层面，有时只是摘引一两句话，便将之夸张到不可思议的程度。”见《晚明清初思想十论》，页8。

[51] 参见白谦慎：《傅山的世界——十七世纪中国书法的嬗变》，三联书店2006年版，页147—149。

[52] 赵园：《明清士大夫研究》，北京大学出版社1999年版，页3—5。

[53] 曾羽王：《乙酉日记》，《清代日记汇抄》，上海人民出版社1982年版，页13。

[54] 《嘉定屠城纪略》，上海书店1982年影印本，页256—257。

[55] 同上书，页254。

[56] 同上书，页264。

[57] 《嘉定屠城纪略》，页264。

[58] 参见李洵：《论明代江南地区士大夫势力的兴衰》，《下学集》，中国社会科学出版社2006年版，页203。

[59] 叶梦珠：《阅世编》卷五，上海古籍出版社1981年版，页117。

[60] 叶梦珠：《阅世编》卷三，页79。

[61] 黄淳耀：《送赵少府还松江诗序》，《陶庵集》卷二，序，页22。转自《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版，页507。

[62] 《黟县仆变》，计六奇：《明季南略》卷四，中华书局1984年版，页270。

[63] 娄东无名氏：《研堂见闻杂记》，参见文秉等：《烈皇小识》（外一种），北京古籍出版社2002年版，页306。

[64] 《近鉴》，《杨园先生全集》卷三十八，中华书局2002年版，页1035—1036。

[65] 同治《黟县志》，《黟县三志》卷六，上，人物补，忠节，页3。转自《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版，页506。

[66] 嘉庆《黟县志》卷十五，艺文，页27—29，转自《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版，页505。

[67] 吴騫：《愚谷文集》卷四，页8。转自《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版，页508。关于“削鼻班”的详情可参阅谢国桢：《明末农民大起义在江南的影响——“削鼻班”和“乌龙会”》，《明末清初的学风》，上海人民出版社2006年版，页249—264。

[68] 王士禛：《池北偶谈》卷十，“记载失实”条，中华书局1982年版，页235。

[69] 朱鸿瞻：《时变记略》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页158。

[70] 《盐州篇》，《陈确集》，页684。

[71] 顾公燮：《消夏闲记摘抄》卷上，页6，《明季缙绅田园之盛》，见《涵芬楼秘笈》第2集，转自《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年版，页509。另有时人述“奴变”的近因是因为宏光登基诏内有“与民更始”这句话，引起民众误解：“讹传与民更始，凡奴仆之辈，尽行更易，不得复奉故主。于是由海上至闽行、周浦、行头、下沙、一团，以及华亭诸镇，千百成群，沿家索契。奴杀其主者，不一而足。”参见曾羽王：《乙酉日记》，《清代日记汇抄》，上海人民出版社1982年版，页16。更有松江乡绅立怀忠社，起兵反清，但却把奴仆排斥在外而激起“奴变”的例子。见同书，页33。

[72] 谢国桢：《明清之际党社运动考》，页176—184。

[73] 《光禄大夫太子太保礼部尚书兼东阁大学士塞庵钱公暨配一品夫人孙氏合葬墓志铭》，《谈迁诗文集》，页212。

[74] 娄东无名氏：《研堂见闻杂记》，参见文秉等：《烈皇小识》（外一种），北京古籍出版社2002年版，页329。

[75] 董含《三冈识略》，转引自孟森：《心史丛刊》，辽宁教育出版社1998年版，页3。

[76] 娄东无名氏：《研堂见闻杂记》，页332。

[77] 顾公燮：《丹午笔记》，江苏古籍出版社1999年版，页156。

[78] 曾羽王：《乙酉日记》，《清代日记汇抄》，上海人民出版社1982年版，页24—25。

[79] 王钦豫：《一笑录》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页245。王钦豫在顺治九年就提前做好了应付官家逼索的准备，“诸大户积负既多，称贷旁午，犹不免迫呼之扰。予所亏额不多，不难旦夕完毕，心舒闲而体休暇，若不知征敛之繁”。同书，页247。不过这种情况在鼎革时毕竟是少数。

[80] 《振寰张府君墓志铭》，《黄宗羲全集》第十一册，页39。

[81] 孟森：《心史丛刊》，页3、页9。

[82] 《哭庙异闻》，顾公燮：《丹午笔记》，页156。

[83] 叶梦珠：《阅世编》卷五，页116。

[84] 同上书，页117。

[85] 叶梦珠：《阅世编》卷五，页123。关于“奏销案”的详细考证，可参看孟森：《奏销案》，《心史丛刊》，页1—17。

[86] 《阅世编》，页124。

[87] 白谦慎：《傅山的世界——十七世纪中国书法的嬗变》，页147。

[88] 参见王汎森：《清初士人的悔罪心态与消极行为——不入城、不赴讲会、不结社》，载《晚明清初思想十论》，页187—247。我们还可以在明末清初的文献中发现一些更为极端的例子，如定海谢泰臻就连续出现“哭庙”“弃巾服”和“自我放逐”的举动。史称其“入先师庙伐鼓恸哭，焚巾服于庭，援壁上琴弹之，不成声。推而起曰：‘人琴俱亡矣！’一日忽出，留书几上曰：‘儿曹无苦追，我从吾志。’家人迹之天童山，跌坐灌莽中，已剪发为头陀。雪夜赤脚走数十里，偃卧冰上。或囊所著书加项，登深崖绝巘发读，采鸟喙生啖之。如是四五年。庚寅八月，蹈海死。”（《明遗民所知传》，邵廷采：《思复堂文集》，页231）

[89] 《留书·文质》，《黄宗羲全集》第十一册，页2。

[90] 同上书，页4。

[91] 许三礼：《海宁县志理学传》，《陈确集》，页1。

[92] 吴騫辑：《陈乾初先生年谱》卷下，《陈确集》，页851。

[93] 《送郑禹梅北上序》，《黄宗羲全集》第十一册，页28。

[94] 子刘子行状卷下，《黄宗羲全集》第一册，浙江古籍出版社1985年版，页260。

[95] 王源：《华凤超先生年谱序》，《居业堂文集》卷十二，中华书局1985年版，页189。

[96] 《光禄大夫太子太保礼部尚书兼东阁大学士塞庵钱公暨配一品夫人孙氏合葬墓志铭》，《谈迁诗文集》，页213。

[97] 《哭高相国文》，《谈迁诗文集》，页237。

[98] 《明巡抚苏松副都御史世培祁公传》，邵廷采：《思复堂文集》，浙江古籍出版社1987年版，页105。

[99] 《宋遗民所知传》，邵廷采：《思复堂文集》，页200。

[100] 《宋陆君实先生遗迹序》，熊开元：《鱼山剩稿》，上海古籍出版社1986年影印版，页438。

[101] 黄宗羲：《陈乾初先生墓志铭》，《陈确集》，页8。赵园对此的解释是：“：在一个狂热的时代，力图走出畸、病的历史氛围与言论环境，返回‘布帛菽粟’的日常情境，返回‘道’与‘学’所赖、所在的基本生存与基本命题。校正极端化了的道德论，儒家的‘中’这一概念，确也显示了其适应性。《“明清之际士大夫研究”，北京大学出版社1999年版，页51。

[102] 《禅障》，《陈确集》，页445。

[103] 吕公忠：《吕晚村先生行略》，《吕晚村先生文集》附录《行略》，《续修四库全书》1411集部，别集类，上海古籍出版社，页61。

[104] 叶梦珠：《阅世编》卷四，页102。

[105]瑞安孙延钊：《明季温州抗清事纂》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页48。

[106]《备忘四》，《杨园先生全集》卷四十二，页1168。

[107]叶梦珠：《阅世编》卷四，页87。

[108]《与苏易公》，《顾亭林诗文集》，页206—207。

[109]参见朱鸿林：《陈白沙的出处经验与道德思考》，载氏著：《中国近世儒学实质的思辨与习学》，北京大学出版社2005年版，页185—219。

[110]《与友人论学书》，《顾亭林诗文集》，页41。

[111]《入幕记》，《谈迁诗文集》，页198。

[112]《遥哭张藐山先生文》，《谈迁诗文集》，页237。

[113]《题冢宰张藐山先生手札》，《谈迁诗文集》，页270。

[114]《入幕记》，《谈迁诗文集》，页198。

[115]同上。

[116]《答友人》，《二曲集》，中华书局1996年版，页197。

[117]《明遗民所知传》，邵廷采：《思复堂文集》，页211—212。

[118]《陈执斋先生墓表》，邵廷采：《思复堂文集》，页439。

[119]《答李紫澜书》，《顾亭林诗文集》，页64。

[120]《赠陶克己先生序》，邵廷采：《思复堂文集》，页268。

[121]《赠陶克己先生序》，页269。

[122]《答李紫澜书》，《顾亭林诗文集》，页64。

[123]《与李中孚书》，《顾亭林诗文集》，页82。

[124]《冢宰徐忠襄公传》，《谈迁诗文集》，页154。

[125]同上。

[126]《与当事论出处》，《二曲集》，中华书局1996年版，页195。

[127]《使子弟出试议》，《陈确集》，页172—173。

[128]同上书，页172。

[129]《试讼说》，《陈确集》，页251。

[130]《道俗论上》，《陈确集》，页169。

[131]《道俗论上》，页173。

[132]《寿王山史先生序》，《翁山佚文辑》中，王山史、王弘撰。转自赵园书页280。

[133] 《许鲁斋论二》，《杨园先生全集》卷十九，页564。

[134] 《赠越掾序》，邵廷采：《思复堂文集》，页281。

[135] 《陈执斋先生墓表》，邵廷采：《思复堂文集》，页439。

[136] 《答广文魏闻野书》，《汤斌集》（上），中州古籍出版社2003年版，页175。

[137] 《出处同异议》，《陈确集》，页173—174。

第二章 礼制秩序的重建与“士”“君”关系的重整

皇上以惟精惟一之心，成中和位育之治。天德王道，一以贯之。圣训精微，诚足昭示万世。

——张廷玉

小引：江南“山水”异色之后……

鼎革之后，天崩地坼，山水异色，清初遗民的心理变化，可以从对“城市”的恐惧心态中窥知一二。因“城市”已被蛮夷玷污，“残山剩水”似只可在乡间寻觅。在清初君主眼里无异于“士林败类”的吕留良，曾给友人写信自述当时身处一种无法逃避的被役使状态，抱怨说“由都会以及郡县者益赅赅见逼矣”。那几年，留良正逢诸种外在势力的胁迫，承担着是否出世应举的重压，也许“城市”此时在他心中早已成了一个令人万般恐惧的意象和符号，因此语气中透露出的是一种急于奔逃隐逸的情绪，曾表示“目下决计活埋于南阳村舍，有句云：‘同流合污非所能，绝人逃世从兹始。’将以巨石支屏，不复与城关周旋矣”。可见“城关”犹如“腥秽之地”，避之唯恐不及，友人如到访，自可选择“他日扁舟问我于岸芦丛竹间，挑灯烧菜，藉草谈经，亦自有一番景致也”。^[1]“乡间”变成了和“城关”相对峙的清静意象。

前文说过，作为“夷狄”的满人拿得大明的天下之后，清初遗民为自己营造了一个“残山剩水”的伤悼气氛，迟迟不肯走出，反而如蚕茧自缚般地沉潜其中。与城市喧嚣无常且被“蛮夷”之气污染的情态相比，“乡间”的朴拙正映射出的是“残山剩水”隐喻中沉留下来的那一份单纯宁静，尽管这份纯净更多的是源自遗民心灵的想象，与实际情形距离甚远。

可乡间隐居，并非全如留良描述的那般闲逸脱俗，遗民大多认为，在乡间的纯净恰可复兴在城市中早已失落的古礼，二三野老大可群聚若干弟子修习圣贤之书，并静修礼仪以传“道统”之遗脉。留良厘定教读斋规甚而延伸到了肢体行动的细部，除课堂规矩外，也包括“夜饮群聚，必和必敬，饮食必自顾容仪。灯下习业，即先完者亦且静坐沉思，反复玩味”。也包括一些日常举止的仪轨训练。如“除读书饮饌及午膳后小憩，夜饮前后散步款语，余时不许私相往来，聚谈嬉戏。凡言语应对必响亮决绝，然又不可突而声厉；拜揖须深首，不可仰正立，圆拱疾徐中度，

揖须端立缓退，毋轻躁趋走，庄重毋跳跃颠蹶”。[2]如此整肃的规仪似乎只能发生在未被蛮夷彻底污化的草根乡间。

今人曾注意到明代儒学和士大夫的地位都日趋低下，士人渐渐转向“内圣”的修省而放弃了对“外王”路向的寻求，并非是自己心甘情愿，而是政治文化环境渐趋恶劣所致，那种通过“格君心”以认证士人能担当天下之治理责任的激情早已消歇。阳明学以游走讲学的方式发觉“良知”的意义，转而在民间层上传道解惑，也是大政治环境的威逼促成，故有宋人是“得君行道”，明人是“觉民行道”的提法。[3]大意思是说宋人与君王共治天下的场面不复再现，故明人转而用直觉顿悟的方式启迪草野民众，以期在世俗的层面发挥儒学的作用。

问题在于，清初儒者士人的心绪在鼎革之际的煎迫中，恰恰把阳明“觉民行道”的一整套思想和行为方式，包括个体化的悟道原则，“冷风热血、洗涤乾坤”般直逼内心的讲学策略，归结为明朝败亡最重要的历史原因之一。这从他们极度厌恶“社盟”聚会的议论中不难感觉出来。甚至有遗民立家训云：“做官不入党，秀才不入社，便有一半身分。”[4]这样就大大缩小了士人游走活动的范围，讲道求学的方式也随之发生剧烈的变化。遗民士人多隐居乡间，仅仅通过书信往还和密度极低的个体往来维系着对“道”的寻觅和探索。

当然，以家族的复兴为基调，恢复“古礼”在基层的作用，仍是清初遗民致力的行动策略之一，以宗族、家族为基本单位修复文化的根基，可以看作是士人反思明末败亡的结果，但清廷上层同样通过提倡以孝治天下的统治原则，构成了一系列对“家”的基本礼仪的尊崇。这两者策略的暗合，导致清初遗民的道德自觉的行动更加无法逾越清朝统治所构成的意识形态重建的巨大网络的控制。士林的道德修为虽靠个体的意志和自我规训勉强维系，但因缺乏明末士风的相互激荡，其格局越趋狭小。进入官场的士人则更是受到皇家的钳制，完全失去了教化帝王的功能角色。下面各段文字我们将逐步展开这个过程的分析。

“收拾残山与剩水”：移风易俗的意义

清军南下曾经对江南士族有摧毁性的打击，而这些士族后人却从这一片瓦砾废墟中找到了另一种大异于遗民式自虐的生存方式。不过，从某种意义上说，这两种极端的路径均非明末清初鼎革之际士人的生活常态，一般士人会选择一种更为平实俗常而非激烈怪异的生活态度去应对这满目疮痍的时局。

内外交侵下的江南，城市在短时间成为一片瓦砾，也成为奢靡繁华后的一种记忆和隐痛。有时人记苏州城内乱象云：“往见饮马桥畔民居悉毁，杨山太庙港口烧去数十家，月城内不存一椽，城外民房十去四五，触目伤心！”^[5]“城市”遂变为繁华衰败的伤心记忆之地。王汎森即已观察到，清初士人认为城市是习染污秽的地方，乡野生活才是维系淳朴治道的归所，形成了反明代城市市民文化的新传统。^[6]江南生活更被遗民视为“淫靡之事，出以风韵。习俗之恶，愈出愈奇”。^[7]

今人每以明代小品兴味隽永，其中实蕴藏着相当悲苦的忏悔心态。张岱回忆崇祯七年闰中秋会各友聚虎丘，携酒带妓“席地鳞次坐”。其场面宏大到“缘山七十余床，衰童塌妓，无席无之。在席者七百余，能歌者百余人，同声唱‘澄湖万顷’，声如潮涌，山为雷动。诸酒徒轰饮，酒行如泉”。夜深后客人们感觉饥饿，就借来戒珠寺斋僧的大锅煮饭待客，以至于“长年以大桶担饭不继”。接着命戏人在山亭中演剧十余出，“拥观者千人，无蚊虻声，四鼓方散”。^[8]言及于此，张岱虽仍不乏怀旧的心态，却是以“国破家亡，无所归止”，如野人般披发入山的极其悲凉的境况下开始其忆旧之旅的。这样的一种生活状态“故旧见之，如毒蛇猛兽，愕窒不敢与接”，传统的亲情关系网都无法正常维系，其惨痛境遇当然非只是怀旧一语所能概之。张岱归之为“果报”效应：“因想余生平，繁华靡丽，过眼皆空，五十年来，总成一梦，今当黍熟黄粱，车旅蚁穴，当作如何消受？”所以“遥思往事，忆即书之，持向佛前，一一忏悔”。^[9]在这样的自责心境下，当年诗酒风流的潇洒都一变而成了面目可憎的“情民”行为。甚至被鄙为“俗士”所为，陈确就向友人表示过对那些“题笺写扇，狼藉人间；高座伎俩，不过如此”的“时士习气”“深鄙之贱之”。^[10]

所以遗民的行为轨迹是首先选择退出“城市”，因为“城市”是名缰利锁的奢靡象征，同时还是兵锋凶险之地，因此“小乱居城，大乱居乡”自然会是一种普遍意向。当时曾避难的苏州人记载苏州城“六门彻夜不闭，任避兵者出入，恐一禁闭，则人愈张惶，内变故也”。到了第二天，“迁

下乡者愈多，每轿金一肩索一二两，少亦一二千。小舟一只索银数两，或索钱十余千。得者以为幸，不吝重价也”。^[11]从城市向乡村的流动变成了一种共识，正所谓“自申、酉变革，人咸以居乡为便”。以至于苏州附近的乡村“卜居寄迹者挟资而往”。不过这位作者很快就改变了乡村安宁的看法，认为“寇盗多行劫掠，乡村复苦不宁”，加上地方官常常“发兵下乡，名为剿寇，将卒惟在地方杀人掠财，皆满载而归”。^[12]故不少士人选择了入山逃禅隐居的策略。

当然，逃禅的代价也是巨大的，往往基本的生活水准都难以维系。魏禧曾提及隐士李潜夫的惨状说“甲申、乙酉以来，秃顶披缁衣，二十七年不见人。家奇贫，无子，又病疝气，不能二三百步行，久坐下坠，尝日卧读书，门无三尺之僮，厨无爨婢，独老妻在室，颓然相对，无所得食，亦已明矣”。^[13]这在逃禅的人群中大概应是普遍现象，也凸现出“治生”态势的严峻。从“不入城”到乡居，再到奔散逃隐，的确构成了江南士子的游走脉络，可这条脉络展示的轨迹似乎并不安宁，而是时被侵扰。

笔记中于是流传的都是逃隐之后仍不得安身拒仕的诸般言辞和神话。如瑞安包世昌“鼎革后，独居小楼，足不履地十余年，服旧衣冠，终日危坐”。就是这样还难免遭到地方官的骚扰，“家人以疾辞，不获，遂见楼上”，包世昌的反应是“强起长揖，默无一语，悲咽不自胜”。惨苦无奈之情溢于言表。^[14]甚至隐居点的选择都会因某种机缘引人瞩目而丧失了它的逃禅意义，这是最可怕的。如永嘉诸生董光紱明亡后隐于郭溪，“每垂钓溪上，则鱼聚其下者必以千百计，远近咸异之”。这样一来，灾祸立马降临，因为有人说：“君当掌百万生灵”，引得谣言暴起，董生也遭到地方有司的戮力追捕。似乎只有逃到人迹罕至之处才有自由的可能。如吴英芳为逃官吏骚扰“遁入雁山，蓬头不剃，家人屡劝不归。友人过之，留宿仙姑洞，有虎踞洞口，其人怖甚”。英芳回答说：“国亡家破，身非我有，何惧乎？”后人点评云“其愤不顾身盖如此”。^[15]这种把自身逼入绝境者虽不乏人，但大多遗民的选择却是更加实际的，即他们更多的不是考虑迁移逃隐，而是如何在兵火摧残之后维系乡间的基本生活。所谓“兵不可谈，谈兵者即不知兵；诗不可矜，矜诗者即不知诗；禅不可逃，逃禅者即不知禅”。^[16]此语表面互相抵牾，实则是从战乱流离的经验中归纳出来的椎心泣血之言。

既然乡村社会也非清静之地，似乎逃无可逃，那么如何在乡间通过日常生活的复兴去自守其节就似乎变得更加重要。甚至变成了乱世承担

重建礼仪秩序的一个最重大的理由。顾亭林就以检讨“三代”以后治世手段之失为由来说乡间教化的重要。所谓“自三代以下，人主之于民，赋敛之而已尔，役使之而已尔，凡所以为厚生正德之事，一切置之不理，而听民之所自为，于是乎教化之权常不在上而在下”。^[17]并且把“正风俗”不但看作是底层士人的专职之事，而且看作是政事、国家的根基。“是故有人伦，然后有风俗；有风俗，然后有政事；有政事，然后有国家。”^[18]黄宗羲诗中也有“三代之治真可复”^[19]的判断，不过显然不是笼统意义上的“复三代”，而是特指乡间士绅如何担负起这个困难的任務。清初士人多与“农事”亲近，这多可看作是某种心境转变的写照，张履祥即有言：“变乱以来，益复自废，囊括其口，摧颓其容，以求溷俗，毁誉两忘。”所以“与农人牧竖相往还，渐喜不为人识”。^[20]

黄宗羲有诗云：“数间茅屋尽从容，一半书斋一半农。左手犁锄三四件，右方翰墨百千通。”^[21]这是出于对明末清初时代因贱“农事”导致的士风堕落流露的情绪，在这个特殊情境下，张履祥的感叹难免深沉却武断：“自古人士，未有读书而不能耕者。唐宋而降，学者崇于浮文，力田之业遂以目之农夫细民之所为，士君子罕顾而问焉。然未至以耕为耻如本朝之甚者也”。^[22]这似可以看作是对晚明士风的一种舆论检讨。但更多意义上他是希图借担荷农事重扫奢靡的旧风，更愿意在行动中区别于晚明的士人风格，行动的目的似乎更加刻意。

遗民既然大多选择乡间为归宿地，自然大多会把“农事”当作“治生”的技艺加以强调，王钦豫就说过：“余意后生家必不可心无所寄，若不读书，即当营生。”在各种“治生”方式的选择中，“农事”相对风险较小，他列举了几条：“商贾为利诚厚，然非机智者不易能；若力农不必机智，此一胜也。商贾登涉险远，不免意外之虞，力农自水旱之外即无他虞，此又胜也。惟是佣作是资者，固难絜利于胼胝，然朝夕勤督，自不遑逸，精神因有所用，且以知稼穡之艰难焉。故读书之外，此最美业。”^[23]避居乡下无疑使江南士人在“治生”方面有了更多的选择，尽管这些选择大多是出于无奈。如黄子锡家世中多显宦之人，他自己却晚耕于杼山，“课子沆及童仆垦地种瓜。瓜实大如斗，又味甘，遂以为业，而人因名之曰‘丽农瓜’”。^[24]

除了“忏悔”的意识外，我们更可以把这些行为看作是修补晚明“残山剩水”的一种自觉行动，对亲近农事的有意强调不是一种纯粹局囿于个人际遇的某种舆论或感情宣泄，似更应该看作是士人群体修复基层破败之

社会的一种行动宣示。尽管这些行为都有黄宗羲所说的“由文趋质”的嫌疑，但这些行为未必都可视为“消极”的，反而很可能是一种“积极”的举动。因为“不入城”不等于彻底隐居遁形而无所作为，这些遗民在乡间的活动依然活跃，只不过完全改变了在明末采取的方式而已。比如吕留良在清初还曾短暂地参与结社，但后来却居然说：“讲学之事，但是非其所知，亦生平所憎疾而不欲闻也。”^[25]这话虽然比视讲学为“欺世盗名”之事要好得多，^[26]却并不意味着清初的明遗民就完全拒斥非“讲学”性质的“结社”，反而有可能通过新的形式使“社”的涵义复活起来，只不过与“讲学”意义上的“结社”相去甚远。

张履祥又是个例子，张履祥也曾经发表过以下反结社的激烈言论，他说：“士人胜衣冠，即无不广交游，谈社事，浸淫既久，乃至笔舌甚于戈矛，亲戚同于水火。予叹息而言，畴昔之日，数十人鼓之，数千万人靡然从之，树党援，较胜负，朝廷邦国，无不深中其祸。政事之乱，乱于是；官邪之败，败于是；人心之溺，溺于是；风俗之敝，敝于是。今者，祸乱已极，一时人士不能惩创既往，力图厥新，顾乃踵其失而加甚焉。”^[27]

这段话已足可以概括清初士人对“结社”的总体看法。特别是把“结社”对政事和风俗的危害都点到了。张履祥早年也有入社的经历，差点还因为被朋友误解而断了交情。当时的江南“虽僻邑深乡，千百为群，缔盟立社无虚地”。张履祥的朋友颜士凤对此十分厌恶，对他说：“古称百里一士，千里一贤。谓彼皆贤士，何贤士之多？如非贤士，敝俗伤教，莫此为甚。”当张履祥先后两次入了当时的盟社硖石山社和语水社时，颜氏几乎和他断交。^[28]其实经过明末的动荡，张履祥的心境早已面对的是：“邻里乡党，人情习尚不堪闻见者，日甚一日，而又不能不与之习。”因此“如何此身不沦于流俗，汨汨以死耶”？^[29]就仿佛变成了一个首要的任务。因此他教人课读时，会特意把“不拜客、不与燕席、不赴朔望之会”作为条件。不过这仍不能说明张氏会拒绝所有和“社”事有关的活动。恰恰相反，如当乡人发起葬亲之约时，张氏不但夸奖此种“义行”可使“民德归厚”，自己亲自敬录一通，传播乡里。还特别建议把告示中的“盟”字改为“社”字，以示郑重。^[30]

当时的遗民如陈确对“讲学”的态度似乎也是拒而远之，认为是“衍衍醉饱，无益身心”^[31]。但陈确仍不反对集社议事，只不过他心目中的“社”与晚明风流诗酒般的文会已有很大区别。比如他曾赞同友人在地

方中举“书社”，他的看法是“所谓书社，非书社也，将以佐贫友之急，而姑托始焉”。他还“稍变其说，分书社之友之半，举义社于龙山之北麓。法虽不同，亦犹书社之志矣。惟其名分而实合，故每集则两社之友迭为主宾”。^[32]至于“书社”聚讲的内容则显然与以往之讲会有所不同。注重的似乎更是日常生活中人伦风范的修炼和省察。甚至是“寻常父兄之言，真讲学之最亲切者”。陈确进而附和一位友人的说法：“岂惟父兄师友之言，推而广之，虽妻儿仆婢之违言，以致薄俗之诽言，怨家之诬言，与诸横逆无礼之言，无之而非讲学，即无之非迁改地，无之非修德地。”^[33]这段讲的是如何在宗族氛围内实施迁善改过的问题，日用伦常是讲学的主题，这显然与晚明的“讲学”已完全不是一回事了。当唐灏如与张履祥分别举葬社时，他甚至赞道：“社事之盛，无过今日。”^[34]

清初遗民喜谈“农事”自然有其特殊深意在。士大夫谈乡俗民规，谈宗族世继，谈崇简抑奢可谓历代皆有，但清初的“农事论”“宗族论”“风俗论”却应被摆在鼎革之际的语境下加以解读。其特征是强烈地剔除前朝习气的叛逆心理做支撑，其逆反程度多流于自虐式的反应，甚至表现出尖锐至极的二元对立，呈现出非此即彼式的挑衅姿态。如陈确就说得很快决：“季俗浇伪，胥为禽兽，惟农人勤朴，未失古风，而劳苦十倍于古。人之所以异于禽兽者，农焉而已矣。”^[35]似乎其行为已极端到了不行农事就无法做人，更无法与古人相通的境地。明代士人生活奢靡无度，清初遗民即以“苦节”自虐，明代士人多喜心境禅悦之举，遗民则以农耕辛劳的身体自伤为回应；明末讲学群聚成风，清初则崇“独处”而尚孤寂。仿佛处处对立，处处相逆。其乖戾自闭的行为样态前人多有所论。

我所强调的是，乖僻自虐的逃隐行为和自我摧残式的生活态度不只单纯是个姿态问题，它更多地具有从明代奢靡颓废造成的社会崩解和“残破”至极的心境中寻求修补药方的实际意义，留良收拾“残山剩水”的吟咏绝非仅是诗意的描写，而是遗民常态行为的一种隐喻。如张履祥习农事就自认是种自觉行为而非心血来潮，与友人书信中言：“弟年来课习农事，兄弟妻子每月谏止，或悯其劳，或忧其寡获，然弟则以思无越畔，辄有会心，不特素贫贱之事而已。是以虽更水旱，乐之而未已。”^[36]周围人均认农事为贫贱之事，而张氏乐此不疲的动力则只有其自身能“会心”体味。这种“会心”当然不能只在友人间传递以获取共鸣，还要在具体的实践中加以输导传播。在留良家客馆时，张履祥曾“使知《豳风》《无逸》之义，淡膏粱文绣之情，以为经远可恒之计，则于圣贤正己而不求于人之明训，可以世守也”。在这种“会心”达意的劝诫中，“城市”仍是

个“利锁名缰难以自脱”的奢靡堕落的符号“：异时子弟未必皆贤，驯习城市，比之匪人，其患可胜言乎？”喻“城市”人为“匪人”“，城市”自然在他的眼中成了凶险之地，这凸现了他对乡村简朴士者身份的认同。当然，张氏的教化是否成功似乎还需时间来检验，他已感觉到“会心”的感知达致群体行为的艰难“：乃自春夏以来，察其内外之情，无不以是为厌苦，而急欲入城矣。此亦野人鹿豕之性所不能适者也。”^[37]

处夷狄、处寇仇之乱世，如何自保变成了当时遗民的首要问题。处夷狄患难而不惊并内化为一种生活态度者有之，如武林灵隐寺有黄石斋先生就说：“君子之道，淡而不厌。淡者，道之味也。古人富贵、贫贱、夷狄、患难，处之惟一，只是淡。淡则处富贵如无富贵，处贫贱如无贫贱，处夷狄如无夷狄，处患难也如无患难。滋味都一样。”^[38]对痛苦的咀嚼导致遗民行为怪诞不经，对痛苦滋味的麻木也许是个止痛的药方，但大多士人遭逢乱世的“滋味”恐怕难以用“一样”概之。而更多萌生出的是对贫富、贵贱之转移和陷于夷狄寇掠后的痛感和哀思。由此我们当可理解，为什么曾经是富家大户的清初绅衿在鼎革兵火之后似乎和明代的名士相比少了几多潇洒，而多了几分“功利”。

清初士人谈得最多的话题就是如何“治生”，在他们的眼里，明末士风衰败的缘由就在于士人不懂“治生”而纯粹采消耗财富的生活态度。甚至把那些靠讲学成名的士人和“游民”等同。“今世极多游民，是以风俗日恶，民生日嗜。虽其业在四民者，莫不中几分惰游之习。而士益甚，饱食终日，无所用心而已；群居终日，言不及义而已。究其为害，更甚于游民也。今宜蚤作夜思，求其所未知者，与夫所未能者，将终其身而有皇皇不及矣，亦何暇博弈、饮酒、游谈、浪走哉！”的确，鼎革之后，士子常常会为基本的衣食住行而发愁。文集中常常会出现这样的句子：“今年收歉，而工力之费倍于往年，来年数口，正未知所以为计。……然以吾人自度，亦无他经营，惟敝衣疏饭而外，不敢有一豪非分之想，以妄有所费，如是而已。”^[39]

从“治生”的角度而言，浪走闲谈还不如农耕有利生自治的效果。因为“农夫之耕，夏失业则禾无秋，冬失业则麦无秋，春失业则菽无秋，故曰思无越畔也。为学而逸走是耽，其不入于小人希矣”。^[40]故才有如下的感叹：“稼穡之艰，学者尤不可不知。食者，生民之原，天下治乱，国家废兴、存亡之本也。”“士”的自尊标准都由此发生了变化：“其不如服田畴，挟技艺，牵牛服贾，身不失义者远矣。”^[41]甚至有的遗民因为“其

子羸弱，不任耕读，尝叹曰：‘吾死，将毋佣于人？’使读书粗知大义，即教以织竹攻木，耕则称其力之所及。以为一艺苟成，足以自食，不貲先人辱可矣”。[42]乱世造成的心理惊悸始终如影随形地制约着遗民的行为选择，以至于常常“非祭祀不割牲，非客至不设肉，然蔬食为多。惟农人、工人，不免以酒肉饷”。这样做是因为“情事莫伸，有痛于心而然；亦由壮岁经凶经乱，见饥死者父子兄弟不能保，罹兵者城邑村落为丘墟。同兹覆载之人，孰非尽人之子？一念及之，惻惻于怀，栗栗于肤。幸布衣蔬食以延先祀，于分过矣，于赐厚矣，敢萌奢心？”[43]乱世记忆对其心态和行为的制约力于此显而易见。

“夷狄之变”与世家、古礼之兴废

耕读为本的旧话重提凸现了“耕”的现实治生的效果，也使“家”的复兴与维系突然变得重要。熊开元就说过：“三代而下求可以维持世教者唯家乘一事为近古。”[44]因为“寇道”、“夷狄”、“家奴”的多重打击使世家大族的兴替变成了江南鼎革期间最令人心痛的记忆。讲学“游民”的奢靡、治生手段的贫乏、族属意识的缺失全部被归结为明代的风俗败坏，这些本似乎不相干的要素在乱世烽烟中被强行勾连在了一起。这才有“变者其世，不变者其家；薄者其俗，不薄者其心”的诸般训示。[45]也才有了“岂有学为圣贤之人而父母妻子之弗能养，而待养于人者哉”[46]的感叹。在世族兴替与寇虏交侵后出现对“家”的强调源于对明代士林风气的强烈逆反心态，以及对学者“治生”能力的强调，使其有别于历代一般性地对“家族”复兴的论述。甚至学问之大也与最俗见的日用伦常之间有了实质般的联系，所谓“勤俭治生洵是学人本事”。[47]

在亡国之痛的语境下重谈“家”的位置就有了某种时代现实感：“家本不立，虽有祭器、坟墓、室庐、田亩、园林、奴仆，非所有也，甚而妻子非所有也。先世勤劳，而遗之远者数百年，近者数十年，后人不知守，或数年，或一二年而丧之，可为痛哭流涕与亡国等！”[48]这绝非治世之语，而是乱世之言。丧家如丧国的思维只有在国破家亡的语境下才有如许的沉痛。“家”也变成了重整地方礼仪的最重要的场所。

“家”、“礼”和地方秩序的重建似乎是这个时期士人最重要的话题之一。甚至以往被谈得很玄虚的“道”也被化约在一种日常的伦理行动中加以定位。从某种意义上，讲“礼”本身就是一种“反讲学”的行为，这在清

初的情境下就更被赋予了与“虚言高谈”相对立的意义。顾亭林云“今之讲学甚多，而平居雅言无及之者。值此人心陷溺之秋，苟不以礼，其何以拨乱而返之正乎”？[49]陈确就反对原来的士人动辄说这个是异端，说那个是异端，与佛道之徒无休无止地争口舌之辩。他以为“异端”常常就发生在身边的生活中，如“葬师”横行使人们忘记了葬法应守何种礼仪。所谓“道不远人，只就日用寻常间”，其更具体的表述常常被放在了一个日常场景中加以说明：“如今日骤遇期丧，自是本心迫切处，不肯放过，即与之制服制礼，何等心安理得，此外更何求道乎？”所谓“礼”也应该在这种日常伦理中加以理解，“心所安处，即是礼所许处”[50]。“礼”秩序的重整也非空谈所致，而是联系到某种“治生”的环节上才有意义。这点倒是和清初帝王的释读相接近，如乾隆就说过：“圣人之使有菽粟如水火，亦惟尽人事以赞天功耳。恐无所出也，教民耕种；恐无所余也，教民积贮。凡所为食之以时，用之以礼者，何一非使菽粟如水火之道哉。今天下幅员日广，生齿日繁，一有水旱，饥荒立告。此皆不能使菽粟如水火之故也。”[51]

比如谈葬仪，就不单纯是个礼仪问题，而与地方社会中农事的安排有关，当地受到风水葬师的蛊惑，主张亲属分葬制。陈确就是从葬地对农田的侵蚀来批评此举的。分葬固然是“坏族葬之古制，使人父子祖孙不得同穴”。可更严重的损害乃是在于“每葬一棺，必博求良产，动废数亩，其茔封开广者，或至一二十亩，农民拱手，不敢复业，可为大痛”。陈确估算了一下，他所在的地区“终岁举葬者，不啻百家，岁废千亩，是夺千人之食也”。他甚至想得更远，“驯至百年，便废数十万亩矣，是夺亿人之食也。大邑，田不过百万，小邑尚不足十万。由今之道，无变今之俗，欲民之无饥，不可得也”。[52]与此同时，明代的亡国之痛与地区纷乱造成的家族败亡之间，也通过历史记忆被赋予了“生聚教训”的新意义。无论是江右大族自觉的毁家纾难，还是非自觉的“奴变”清洗，都使得家族与国变之间无法脱离干系。所谓“家犹身也，元气尽则死；亦犹国也，元气尽则亡”。[53]对“家”作为基层细胞的重视使得在乱世中寻求一种自保自养的方式显得尤其重要。所谓“古人凡事敬小慎微，若家庭之间尤为紧要。能于嫌隙几微处潜消默化，不使积渐而长，即大者可小，小者可无。否则无者不难生有，小者可以成大，可畏矣哉”！[54]对家庭作为社会细胞的谨慎定位显然是从鼎革世变的教训中归纳出来的。

鼎革之时，乱象叠呈下的家族衰败，使得士人设想出了种种自救方案。战乱兵火下的移民播迁是个选择。如北方的孙奇逢曾率数县累数千

人避地迁徙。[55]温州也有徐姓者为了逃避薙发，进入雁宕山数十年的例子，说他“约其宗族数十人，携牛羊鸡犬、菜谷之种、耕织之具，凡人世资生之所需者毕备，攀援而上，剪茅架屋数十间，随塞来路”。据说在山上“去之三十年，其亲串曾莫得其音尘，不知其生死如何也”。[56]黄宗羲在《避地赋》里也说过，如果自天启党祸的避地说起，二十年来几乎“无年不避，避不一地”，刚安定下来，又遭乱世，只好奉老母而窜于海隅。[57]但“避地”迁徙毕竟是临时性的举动，而在宗族密布的江南，更大的课题是如何重兴宗族的荣耀与传承。所以才有更多的属于乡村独有的“保聚设计”。故才有“处乱世之道，保聚为上，避地次之”的说法。理由大致有三条：“贫者无财，不能远徙，远徙则有琐尾之患；富者多财，复不能远徙，远徙则有诲盗之患，避地者二难也。捐宗族，弃坟墓，舍资生之业，流离播迁，如焚巢之鸟，如丧家之狗，避地者三难也。知避地之难，则知保聚之善矣”。[58]由诉说无根的游移到考虑保境的“止静”是清初过渡期地方士人思维的一个重要转变。从不问家事的逃禅隐居到亲近农事的喋喋述说，不能说不是个重要的行为转向。

由此我们就不难理解，为什么陈确会说：“先王之仁政，自封建井田之类，揆之时势，终未易复，惟族葬之法，决宜修行。”[59]为什么张履祥会刻意仿德清友人唐灝儒做《葬亲社约》于清风里，《年谱》称其“社分八宗，每宗八人，立宗首、宗副。凡所宗内有葬亲者，本宗首、副传之各宗首、副，汇八家吊仪，人三星，致葬家。八宗宗人之子俱会聚”。当地风俗因有风水之说，往往停柩在家达数十年。张履祥“每闻朋友未葬其亲者，辄忧形于色，若以谋葬告，必奖劝代筹，使必成其事”。七年之内安葬了数十家。同时，葬亲的举动还逐渐扩大为一种地方性的礼仪行为，在馆课友人钱一士家时又举“葬亲会”于家中，“集葬社中人，及四方观礼之士，延有学行者为宾，先生为主。悬孟子像于堂中，行士相见礼，讲《吕氏乡约》等书，读《禁作佛事律》，并邑令胡舜允《禁火葬示》”。[60]值得注意的是，对“火葬”的摒斥不仅是重建乡村礼仪的一个重要步骤，更被赋予了克服“蛮夷之风”的特定时代意义，如陈子龙对这第二层的作用就说得直白：“而今之人子焚其父，弟焚其兄，朝辞岁月，暮成灰烬。嗟乎，胡元之遗风，何其不仁欤？”后又举高皇帝登金陵城时，有一次“闻燔人臭，问于侍臣而哀之，于是制诏郡国各立义冢，其有火葬者罪无赦”。陈子龙认为是“此正风俗、崇教化，仁爱之至也”。[61]在鼎革之际，这样的怀旧言辞似乎别具深意，不可仅看作是局部恢复礼仪的寻常言论。

对于世族衰落的原因，一些遗民不是没有反思过，除了兵毁寇盗之害外，对“奴变”的起因也不乏自我检讨。如对世族的批评：“今士庶之家，以田佃人，岁入其半。即以一分供赋，一分供役，犹十余其三也。而恒有不足之意，脚米、斛面之类，多其名色，以求取盈。”特别是世族与乡村民众的关系紧张更是成为地方不宁的一个重要起因，“至于主人之与佃户，情谊漠然，全不相关。疾病死丧勿之问也，欺凌狱讼勿之顾也。是坐享岁入，优于古之帝王，而教养之事，不及田峻、阎师之万一，失义甚矣”。^[62]陈确也曾劝宗人要善待仆人，“日给升米之外，须量益薪菜衣履之费，使得稍展其手足”。并把这种措施视为“近来治家第一要义，不可不急体恤者也”。^[63]陈确甚至有《哭亡仆愿忠文》这样的文字，感叹“世固有王公贵人生极显荣，而人莫之哀者，众矣。以尔一介贱仆，来此止二年，何德于邻里而使至是哉；以视彼王公贵人之死，何如也”！^[64]针对有些议论认为，江南世族衰败源于受困于外在因素的看法，遗民的反思开始从世族内部对财富分配的不公平中寻找治乱的原因，这不能不说是一个相当进展。

如有人把归安茅氏衰败归结到“困于赋役盗贼之兴，征求之暴”，认为“皆非自致，视诸姓最无罪”的观点，张履祥批评说“窃谓占田之广，祖宗必以兼并得之，桑梓穷人不得耕其先畴者众矣，恶得无罪？子孙食租衣税，拟于公侯，未尝闻有厚泽以及于人，至德以修诸己，亦越几传福庆固然宜竭。至其亡也视诸姓为不烈，或亦土物之故与”？^[65]甚至会引武人的粗话来印证明末礼仪的沦丧，如：“明末人最是皮厚，掐之无一点血出，故于君亲，一毫无情。”魏禧就曾“叹服此言，谓百千士大夫却被武人一语骂杀”。^[66]我们由此也可以联想到后来一些遗民为什么反复强调农耕之事的重要，决非是单纯对农事的一种闲散诗意的兴趣所致，而是有乱世的背景，也不妨看作是对“奴变”频发反思后的一种态度。

保聚的目的是“家与家相保，人与人相聚也。幸而免兵燹，过乱世，太平复见，坟墓家室，宗族邻里如故，皆保聚之力也”。^[67]在一些士人遗民的眼中，“保聚”还凸现出了与城市生活相对抗的地方乡村意义。“其事不宜于城郭，而宜于市，不宜于市，而宜于乡。若小市之去乡不远者，与大市之不为冲道者，亦无不可。至于山谷洲岛，尤为利焉。”^[68]“小乱居城，大乱居乡”，但“王道本乎乡人”^[69]似是乱世后的共识。

最为关键的是，“王道”在乡间早有古礼作为依据，当有人对“保

聚”之论的可行性提出质疑时，张履祥则以“古礼”可行作解释：“勿徒窃笑，以为先生之论，等诸井田、封建，非不甚美，必不可行者也。”张氏认为，在乡间行保聚之法是复古礼的一种现实表现。所谓“《记》曰败国、丧家、亡人，必先去其礼。孝弟，礼之本也。本实拨，则枝叶凋落”。^[70]乡间古礼又是复三代的步骤之一。“先儒有言曰：‘为治不法三代，终苟道也。’通此意于家，不本孝弟，终败道也。鉴诸以往，可验将来。田舍之子积渐而昌，搢绅之家一朝而败，未有不由此也。尤当深念者，‘生于忧患’一语。”张氏最终还是点出了乱世中复礼与盛世守礼境况的微妙差异。

在遗民的零星叙述中，“礼”仍然是区别人与禽兽的重要尺度，并且与夷夏之辨的古老命题时常发生交融：“君子之异于小人，中国之异于夷狄，人类之异于禽兽，有礼无礼而已矣。”^[71]夷夏人兽之辨随着时间的推移，不会以当年晚明遗民的激烈态度表达出来，却以复三代古礼的面目在基层社会组织的运作中见诸于言行。甚至魏禧在鼎革之后的变局中对“礼”的恢复反而会持有着相当乐观的看法，认为“今天下之乱已极，其势必有所变。三代极盛之治已数千年绝于天下，其势亦宜有所复”。^[72]

遗民论述虽然随时间之推移，其慷慨激烈之思想底色逐渐消褪，却很可能通过另外一种叙述传承渗透出辨别内外夷夏的重要性，甚至以乡土礼仪恢复的论调重新获得新意，比如说夷狄的入侵被认为是源自“古礼”的弛废，当然，晚明讲学也要为夷狄的进入负责任，陈确就说过“言以近佛者为精，书以非圣者为经，晦蒙蔽塞，积五六百年。人安得不禽，而中国安得不夷狄乎”！^[73]这是从晚明学术的角度做出的反思，与日常生活中重新定位“礼”的意义实相配合，所谓“惟禽兽为无礼，礼废则夷狄至，自古如斯”。^[74]这个表述是历史的，也是现实的，总让人联想起清人入关长驱直入，而南明和南宋相比居然如此短命的原因，即因内部失去礼节之制约导致崩溃。所以对古礼的重整就从古典诠释的涵义中获取了辨夷夏内外的合法性。

“春秋之世，夷狄乱华，臣弑君，子弑父，下凌上替，妾妇乘其夫，小人加君子，故夫子汲汲然与弟子习礼。”一旦孔子之礼不习“后世所以代有夷狄之祸”。关联到清初时期的状况，那些隐居以求其志的遗民们应该从三代的古训中寻求救世的方法“欲为行义以达其道，当从举直错枉，遏恶扬善，与斯民行三代直道起”。^[75]这样一来，“复三代”“崇古礼”的行为就不仅仅是一种复古的行为动机所能解释，而是包含着深刻的光复

旧国的意思在，也可视作修补残破家园的步骤之一。

把“礼”的崩毁作为夷狄入侵得势的理由，同时把“礼”秩序的重建作为社会更新的契机，这样的表达不是一种显性的，而是埋伏在遗民论述的字里行间，那意思是作为夷狄的清人是没有资格谈“礼”的。遗民叶天章《哭庙文》中就以几个“呜呼”诉说“礼制”丧失的哀恸：“呜呼！明衣改制兮，乌睹裳服之济济？……呜呼！被发左衽兮，然后知受赐于夷吾。呜呼！虎豹无文兮，仅存犬羊之鞬。呜呼！凤凰匿采兮，终鲜龙马之图。呜呼！昔尝眷念居夷兮，至此应嫌其俗之固陋。”^[76]“礼”的丧失直接导致夷狄入主中原，这种论述仍是对清初统治者的巨大威胁，是他们不得不做出回应的。甚至江南士人有以辟佛崇儒礼为名而彰显夷夏之辨者，王钦豫《一笑录》称集友朋辈做“大生会”以辟佛“，而拟简古今名贤之辟佛者为一书，庶几日月之行天，无得而毁焉”。^[77]这本名为《翼正初编》的书，自序中就说：“元黄之战久矣，白昼而或晦冥，夷狄而或攘统。数或出于不可知，然昼之不得指为夜也，夷之不得指为夏也，则万万无能易者。”后人评论说：“盖以辟佛为言而寓尊攘之意，不惟羽翼正学而已。”^[78]

“士”“君”教化角色的转变

对“明末士风”批判的双重意义

上节所述，江南士人在地方上恢复“古礼”的言论和举动实际上与清兵南下后所造成的礼崩乐坏的印象有关。同时，在南下的过程中，清人也对南人形成了自己刻板的印象。江南士人与满洲统治者对各自的适应首先面临着如何克服身体、生理乃至文化心理之间相互厌恶的问题。“北人夷狄”不但在江南人的心目中与禽兽无异，而且是污染江南明山秀水的罪魁。前述满人南下被江南人形容为腥秽满地，就是从视觉嗅觉上产生排斥的心理表现。清初帝王对江南的印象则更为复杂一些，基本上是对奢靡堕落的憎恶与视之为文化重心的艳羡相交混合的心态。随着时间的推移，帝王与士人都在调整自身的心态，以符合时势变化之需。江南人对北人的心理拒斥心结也在逐渐消褪。魏禧就承认：“方乙酉、丙戌以

来，初罹鼎革，夫人之情恹恹然若赤子之失其慈母；士君子悲歌慷慨，多牢落菀勃之气；田野细民亦相与思慕愁叹若不能以终日。及天下既一，四方无事，人心安于太平，而向之慷慨悲叹遂亦鲜有闻者。”[79]

前述许多对明末讲学的批评和对奢靡风俗的反思日益趋同即可看作是这种心理调整的一部分。以往对江南文化的自信也随着清廷治理的稳固而调换了一种眼光，如顾炎武已开始说“及问之大江以南，昔时所称魁梧丈夫者，亦且改形换骨，学为不似之人”。[80]就是当年大谈北人“腥秽滔天”的谈迁也开始表示“江南文气萎葑，万口并舌。成童以上，能拾吐沫相博戏为乐，窃尝病之”。又说吴人“亦流靡之士，徒添麈尾，不能以刀剑之气争光日月。南北分裂，亦此之由”。这对北人的武力已经是很正面的评价了。至于从历史上的“晋吴之争”评吴人也是批评的语气居多：“吴儿不能持久，朝剽一人焉，暮而徙业。故以吴当晋，十不得一。”[81]前文说到黄宗羲在说“文质”之别时，也出现了“抑文而尚质”的新论述。

甚至在讨论士人与清初帝王的关系时也出现了松动的迹象。江南人在讨论许鲁斋仕元得失时，就有言论为其仕元朝君主的无奈举动辩护：“忽必烈为君而召之，其得复辞不起乎？辞不起乎？至是，鲁斋见义已明，固知仕元之为非矣，而势不能以不仕，则出而陈其所学，不合则奉身而退，犹为不失洁身之义云尔。”并认为“元之用汉法”，有一份鲁斋的功劳。“贤者又从而推尊之，以为进退出处，合于孔子。”尽管这段言辞有把鲁斋出处之际的困境理想化之嫌，故而遭到某些士人的批评，却也映射出清初士人不甘于寂寞，开始跃跃欲试于政途的真实心态。[82]

还有一个相当明显的现象是，江南士人对明末许多现象的反思往往会转化为清初帝王强调政治合法性的最有力的舆论资源，这也是江南士人所没有想到的，同时也不妨看作是其自我解析之后的一个不期然的后果。如清初士人对“质朴”的行事风格的期许，就成为清皇权基层“教化”实施的一个重要舆论来源。康熙九年十月的上谕就说“朕今欲法古先王，尚德缓刑，化民成俗”。[83]乾隆更有一段直接针对江南士人的训示：“朕闻晋豫民俗，多从俭朴，而户有盖藏。惟江苏两浙之地，俗尚侈靡。往往家无斗储，而被服必极华鲜，饮食靡甘淡泊。兼之井里之间，茶坊酒肆，星列晷置。少年无知，游荡失业。彼处地狭民稠，方以衣食难充为虑，何堪习俗如此，民生安得不愈艰难。朕轸念黎元，期其富庶，已将历年各项积欠，尽数蠲除。小民乘此手足宽然之时，正当各勤职业，尚朴去奢，以防匮乏，岂可习于侈靡，转相仿效，日甚一日，积

为风俗之忧也。”并提出了解决方案：“缙绅之家，尤宜躬行节俭，以率先之。布帛可安，不必文绮也；粗粝可食，不必珍馐也。物力可惜，毋滋浪费；终身宜计，毋快目前；以俭素相先，以撙节相尚。必能渐返淳朴，改去积习，庶几唐魏之风焉。”^[84]

再看下面一段士人对“何为风俗”的白话讲解也是往“质朴”的意味上靠拢：“怎么叫做‘风俗’？南北地方刚强的、柔弱的，性缓性急各处不同，都从风气上来的；又如奢华的、俭朴的，情厚情薄各处不一，都从习惯上来的，所以叫做‘风俗’。这风俗要淳厚方好，但风俗怎么能够淳厚？古来先王制有个礼，要天下万世的人个个依着礼上做去，多不得一点，少不得一点，若不依这个礼就成不得个人，所以天下不齐的人要把礼来齐他。”^[85]

江南士人说“讲学之虚”、说“奢靡之困”、说“出处之难”、说“结党之害”，词语间不乏沉痛与焦虑。这些议论散见于明末清初的各种文集之中，如张履祥对东林的批评：“东林诸君子，有意救阳明之敝，其矜尚名节是已。然其流至于党争，则以取人不免偏重才气一边，而于暗然为己之功不无少疏。”所以“以云救时可矣，明道或未也”。^[86]把明末士人活动与结党营私相联系在当时也成风气，唐甄曾说：“讲学必树党，树党必争进退。”^[87]又说：“聚众讲学，其始虽无党心，其渐必成党势。”^[88]魏禧言朋党之害就说“所号为君子者，其始类能廉洁劲直，崭崭然取大名于天下，言人所不敢言，为人所不敢为，及其名日盛而权日归，则异己者去之惟恐不亟。欲去异己，必先植同己，门生故吏，荐引称誉之方不遗余力，使布列于朝廷。于是同己者重，而其去异己也愈力矣”。他的结论是“吾以为去小人之党易，使君子自去其党难。夫君子者，必使其身毋近于党人之所为则几矣”。^[89]甚至士人生怕“片言轻重，目为某党，不能脱然于评论之外矣”。^[90]

顾亭林认为招收门徒都有私心结党之嫌，自称“然欲使之效曩者二三先生招门徒，立名誉，以光显于世，则私心有所不顾也”。^[91]表示“吾异日局面似能领袖一方，然而不坐讲堂，不收门徒，悉反正德以来诸老先生之夙习，庶无遗议于后人”。^[92]并开始把“东林”视为“党祸”，其有诗称“雒蜀交争党祸深，宵人何意附东林”。^[93]甚至当友人推重他的诗作时，亭林都觉得“若每作一诗，辄相推重，是昔人标榜之习，而大雅君子所弗为也”，怕“蒙朋党之讥，而老夫受虚名之祸”。^[94]可见“朋党”之称在时人交往中的敏感度之高。

更为可叹者，清初遗民对明末学风的论述与把它归之为门户、党争之害的论述，与清官方的论述达成了惊人的一致性。如康熙就明确把朋党的结党营私风气看作是明末学风的表现。他说：明末之时，许多人“从师生、同年起见，怀私报怨，互相标榜，全无为公之念，虽冤抑非理之事，每因师生、同年情面，遂致掣肘，未有从直秉公立论行事者。以至明季诸事，皆致废弛。此风殊为可恶，今亦不得谓之绝无也”。^[95]乾隆则更是具体地评论东林党人的言行，认为其“标榜门户”乃是明亡的主要原因，说“即如东林诸人，始未尝不以正，其后声势趋附，互相标榜，糅杂混淆，小人得而乘之，以起党狱。是开门揖盗者，本东林之自取，迄明亡而后已，何取乎帝后殉节为有光哉”。他对士人殉明举动的评说也与后来江南士人的反省惊人的一致。如以下的质问“：不能守祖业，徒以国亡殉节为有光，有是理乎？”^[96]

乾隆帝同样把“讲学”行为与朋党之害挂起钩来，甚至把其源头一直追溯到宋代，认为明末之风乃是其流毒的反映。“即宋之周、程、张、朱，其阐洙泗之心传，固不为无功，然论其致君泽民之实迹，如向之所举，若而人者，安能并肩齐趋乎？而蜀、洛之门户，朱、陆之冰炭，已启相攻之渐。盖有讲学必有标榜，有标榜必有门户，尾大不掉，必致国破家亡，汉、宋、明其殷鉴也。夫至国破家亡，黎民受其涂炭者不可胜数，而方以死节殉难者多为有光于古，收讲学之效，则是效也，徒成其为害。真所谓‘国家将亡，必有妖孽’而已。”^[97]这段话与明末遗民对士风的反思意见已经相当的接近了。又可参阅四库馆臣对明亡原因的描述“：夫明之亡，亡于门户。门户始于朋党，朋党始于讲学，讲学则始于东林，东林始于杨时。”^[98]这套把“朋党”“讲学”与“东林”串接在一起的标准叙事，几乎和乾隆的口气完全一致，这些议论也早已散见在清初遗民的各种论述当中，四库馆臣不过是把它们阐述的更加标准化了而已，可见清初江南士人与清朝帝王无意识的合谋至此已经开始。



图4 转引自韩书瑞、罗友枝编：《十八世纪的中国与社会》，江苏人民出版社2008年版，页55

对于这种有意无意的合谋造成的危害，士林中人早已有所警觉。他们发现，明代大臣专权，言官争竞，讲学风行，士持清议。对比前朝的风习，清朝则督抚不过奉行诏命，御史皆不得大有论列，聚徒结社者渺焉无闻，科举一涉时政即遭不录。国家似乎矫正了“官横而士骄”之弊，在有些士人看来，即使明俗弊甚，其最初的意图也是要“养士气、蓄人材”，而清朝统治者反思前代，矫正敝俗往往是“鉴其末流”，应该改为“观其初意”，理由是“是故三代圣王相继，其于前世皆有革有因，不力举而尽变之也；力举而尽变之，则于理不得其平，而更起他祸。何者？患常出于所防，而弊每坐于所矫”。^[99]过度矫正旧俗的结果必然会造成“大臣无权，而率于畏倖；台谏不争，而习为缄默；门户之祸，不作于时，而天下遂不言学问；清议之持，无闻于下，而务料策营货财，节义经纶之事，无与于其身”。^[100]这位士人发出警告说：“国家之以明鉴求其末流，而矫之稍过正矣，是以成为今之风俗也。上之所行，下所效也；时之所尚，众所趋也。”^[101]类似这样的言论声音在清初无疑显得十分微弱，无法改变君王与士人在反思明代风俗时整体趋于合流的舆论态势。

帝王也谈“三代”

清初基层士人对“礼仪”修复的关注并不是一种孤立的历史现象，在明清易代的转型时期，清初帝王同样意识到了“礼仪”重建的重要性，其关注的角度当然不可能完全等同于遗民的关怀，但他们要迅速获取治理帝国的合法性，就不得不面对和适应江南地区所形成的悠久历史传统的挑战，因为江南士子明显掌握着对基层“礼仪”话语的深层诠释权。尤其在统一广大疆域的军事征伐基本完成后，以“蛮夷”身份入主中原的清朝帝王，就越发开始意识到移风易俗与“礼仪”重建对于确立自身合法统治的重要性，对追求“三代之治”的强调就体现出了如此的自觉意图。

前人谈清初学风之变，往往归罪于统治政策的苛酷，但实际原因却远为复杂。士人自己对以往学风的检讨也不失为严苛，如顾炎武批评“吾行天下，见诗与语录之刻，堆几积案，殆于‘瓦釜雷鸣’，而叩以二南、雅、颂之义，不能说也”。^[102]前述士人种种“焚儒服”“不入城”“托隐逃禅”等等颓靡的怪异举动，其实也未尝不可看作是士人对“道统”权威的一种有意放弃，而这种言论和行为的自我贬抑却又恰恰暗合着清初帝王的一种双重心态：既对江南潜在的文化秩序重建有一种相当强烈的心理认同和期待，同时又不希望这种重建的诠释权仍被把持在江南士人的手里，清初帝王谈“三代”、讲礼仪，多少和江南士人恢复“古礼”的自我期许有关，却又和士人“夷夏之防”的初始心理动因南辕北辙，两者所表现出隐秘的预期效果貌合而神离，一直处于高度的紧张状态。黄宗羲讲“古之有天下者，日用其精神于礼乐刑政，故能致治隆平。后之有天下者，其精神日用之疆场，故其为治出于苟且”。虽然不可对号入座地直接释读为把清廷贬斥为只知驰骋疆场，不知礼仪之序的禽兽之人，但类似的言论无疑会给清初帝王带来极大的压力，总觉得自己务需洗去蛮夷身份，才能使江南士人在心理上真正臣服。雍正帝努力克服对江南士人的生理厌恶，放下帝王的身段耐心和曾静辩论“夷夏之防”的真义，实际上也是急于想与江南士人共同拥有文化阐释的权威。“夷夏之防”这关是非过不可的，第二关则是面临“礼仪”安置的问题，更可以说是文化重建的大关节。

这方面江南士人也会主动与朝廷进行沟通，如一些遗民与清初地方官员的关系就相当密切。^[103]其实，一些地方汉人官吏虽降清廷，其思维路向米尝不合遗民品味，甚至相当一批汉人儒生在入仕后成为庇护遗

民的最主要力量，他们的传统经典修为功底也十分深厚，进而成为遗民与清帝王之间的联系纽带，这是十分值得注意的。[104]如时任浙抚的李本晟在敦促黄宗羲出山的信笺中陈述修史的理由不可谓不贴切于遗民心理，而甚少官场套话。其敦请黄宗羲参修《明史》的理由就斩截明快：“故明大案，如交趾之得失，哈密之予夺，河套之去存，景泰监国之功罪，嘉靖大礼之是非，万、泰党人之邪正，‘红丸’‘挺击’之然疑，闯、献二寇之谁实酿成，启、祯两朝之谁为卖国，胜国原有养士作人之恩，而丁公之背汉者不足称；本朝自系顺天应人之举，而桀犬之吠尧者不必讳；既将勒成信史，必应阐幽抉隐，以定千古爱书，今之君子，何去何从，笔底褒贬，可无定识？”[105]这些有关修史的细微洞见可谓是深中肯綮，不能仅仅视为是敷衍利诱的政治手腕。

甚至在极为敏感的易代之际的历史书写方面，李本晟的态度似乎也是诚恳有加，他说“更有质者，宋自德佑北去，闽峤之恭宗，厓山之帝昀，未闻后之作史者删除年号。故明崇祯失御，南方另有支传，未审宜列何例？此又大费推敲，谅先生山居揣摹，必有成局。傥出千秋卓见，以破举世疑城，即勒成一家之书，以补正史所未备，亦安有不可乎”？[106]这种以厘正前朝历史书写为标志的敦请方式，对黄宗羲这样的遗民不能不说是一种诱惑，其子黄百家后来入清朝史局也许与其信中提及的有可能实现的修史志向有关。不少清初汉人官员也是从仰慕遗民成就、切磋学术观点的角度，甚而是在与遗民对明末现象共同持批评立场的角度相互接近起来的，黄宗羲命百家奉书浙江乡试正考官汤斌，约其为《戴山学案》写序时，汤斌致黄宗羲书中就大谈“窃以学者要在力行，今之讲学者只是说闲话耳。诋毁先儒，争长竞短，原未见先儒真面目。学者不从日用伦常躬行实践，体验天命流行，何由上达天德？何由与千古圣贤相契会”？[107]这段话如果不加注释，我们好像丝毫看不出与那些遗民的观点有何差异？有这段话做基础，包括前面他有些过分吹捧地说黄宗羲“真儒林之巨海，吾党之斗杓也”。[108]心理上自然就容易被接受了。

“存史”与“修礼”这两个路径都可看作是遗民在新朝被迫做出的文化选择，只不过遗民“修礼”更强调基层礼俗向三代的复归，陆世仪则开始把“复三代”与祛除明末奢靡之风的论述关联了起来：“风俗承明季之衰，其浇侈之习已非一日。愚以为欲反今日之俗，而登之隆古，无他，亦惟以三代所以导民者导之而已。非敢谓三代之法可一一施之今也，然其大体固有不可得而易者。”陆世仪“复三代”的内容首先就是“民间冠昏丧祭

之礼，宫室衣服饮食之节”。^[109]陆氏这里仍是民间的立场，着眼的也是下层的风俗之变易，但“复三代”绝不是一个基层绅士个人的事情，而是整个清朝立国必须考虑到的一个总体策略。当然其内涵和出发点均有差异，却日渐和清初士人的设想慢慢靠近起来，以至于最后形成了上下呼应的格局。

康熙三十七年十月，圣祖上谕中已经开始表达复兴“三代”的渴望：表示“朕向意于三代”。^[110]到了雍正年间则进一步明确提出了修正“人心风俗”的话题，雍正五年六月壬寅，世宗谕内阁：“朕愿与大小诸臣交相儆勉，详思礼义廉耻之大者。身体力行，则人心风俗，蒸蒸日上，而唐虞三代之治，庶几其可复见也。”^[111]雍正十三年九月，即位甫一月的高宗则把复兴“三代”放在了一种“养民教民”的经济框架下进行阐说，该谕曰：“从来帝王抚育区夏之道，惟在教养两端。……果能恒产有资，将见恒心自启。我皇考圣训所谓三代之治必可复，尧舜之道必可行者，庶能继述万一。此朕中心乾惕之诚，并非因即位之初，为此邀誉近名之语，以博天下臣民之感颂。朕心务收实效，岂肯徒托空言。”^[112]

乾隆元年四月丙寅，策试天下贡士赵青藜等，更是直接面对底层上来的士子发言：“朕惟治法，莫尚于唐虞尧舜相传之心法，惟在允执厥中。……朕欲爱养足民，以为教化之本。使士皆可用，户皆可封，以臻于唐虞之盛治。务使执中之传，不为空言；用中之道，见于实事。多士学有所得，则扬对先资，实在今日，其直言之，勿泛勿隐。朕将亲采择焉。”^[113]表示对重建礼教的建言会亲自采纳。这可以被视为对基层士子重建礼仪做出的一种间接回应。甚至有左右士风之升降的意图在里面。当年即有人对“士风”与上层动议的关系看得十分清楚：“士风之升降也，不知始自何人。大约一二人唱之，众从而和之。和之者众，遂成风俗，不可猝变。迨其变也，亦始于一二人而成于众和。方其始也，人犹异之，及其成也，群相习于其中，油油而不觉矣。要之，移易风俗之权，必操之于上，则不劳而效速。”^[114]叶氏所说的“上”即暗指清初帝王。因为他们已开始把“道统”之权与“政统”的政治运作相结合。

乾隆二年五月戊子，策试天下贡士何其睿等时乾隆帝也提到了“农事”作为根本的重要性：“朕惟自古致治之隆，唐虞为盛。而虞书言：敕天之命，惟时惟几。又曰：兢兢业业、一日二日万几。盖持盈保泰，若斯之难也。皋陶之陈谟曰：在知人，在安民。……若夫安民之本，则曰：食哉惟时。言民事莫重于农，敦本计也。”^[115]对地方官吏的训谕中

也透露出乾隆复兴三代的步骤和计划，七月庚寅，谕：

“朕之初意，俟养民之政渐次就绪，闾阎略有盈宁之象，则兴行教化，易俗移风，庶几可登上理。岂封疆大臣，能办地方一二事，遂足以满朕之望乎？朕日以皋夔稷契望天下之督抚。天下之督抚，亦当以皋夔稷契自待。不可识见短浅，过自匪薄，徒沽名誉，徒邀嘉奖，为言官之所轻也。”^[116]

我的理解是，政治目标的背后长此以往必须有一个文化的根基做支撑，而不可能仅仅归结为某种军事行动，“复三代”即是赋予政治行为以文化合法性的举措之一。也可以理解为对以江南为核心的知识圈对重建礼仪的挑战的回应，但和江南士人的出发点明显不同。特别是对“教化”角色的权威性拥有，江南士人似乎仍持有相当坚定的态度。如对“学校”的理解，黄宗羲就认为不仅在“养士”，而且“治天下之具皆出于学校”，目的是使朝廷之士“渐摩濡染，莫不有诗书宽大之气”，最关键的是“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”。这显然是个理想的设计，但与“三代”联系起来就似乎有了某种合法性。因为“三代以下，天下之是非一出于朝廷。天子荣之，则群趋以为是；天子辱之，则群撻以为非”。^[117]那么，帝王是在何种意义上和士人进行对话和沟通呢？类似黄宗羲这样的言论其实是不可能通过什么渠道直接上达天听的。清初帝王和士人的重要沟通渠道是经筵讲席，所以我下面要着重分析经筵御讲在明代和清代两个朝代的不同及其变化，以及在讲习过程中帝王和士人角色如何得以置换的情形。

从“经筵会讲”看“士”“君”教化角色之逆转

除了在基层恢复“礼”治之秩序的努力之外，“经筵会讲”可能是士大夫接近王权以教化帝王的一个重要途径，也许也是唯一的途径。从宋代开始，在朝的儒生就有不断改善君王之德性的期待，这种期待通过理学既强调“治家观身”，又强调“诚心”而强烈地表现出来。自宋至明，这个传统通过真德秀《大学衍义》及丘濬《大学衍义补》、湛若水所撰的帝学用书《圣学格物通》等文献得以持续流传了下来。^[118]对帝王之心用“诚”去打动约束，困难在于如何考量君臣尊卑之别，好在士人拥有“道统”之合法性予以支撑，这在明代经筵会讲中也可发现相应的例证。明代士人与帝王相处，在行动能力上已不具宋人那般与“君主共治天下”的格

局。但大体仍维系着一些士人的尊严。明孝宗开经筵听士人讲《尚书》、《孟子》和《大学衍义》，当时文献记载说“讲毕赐茶，上皆呼先生而不名”。又有记载说“时上最嗜经筵，亲儒臣学士，张元桢矮小，每进讲上俯几听之”。^[119]《明史》说经筵讲官钱唐“尝诏讲《虞书》，唐陛立而讲。或纠唐草野不知君臣礼，唐正色曰：‘以古帝王之道陈于陛下，不跪不为倨’”。^[120]文震孟在经筵为日讲官，“帝尝足加于膝，适讲《五子之歌》，至‘为人上者，奈何不敬’，以目视帝足。帝即袖掩之，徐为引下。时称‘真讲官’”。^[121]，我们从明代的文献中仍可以感受到经筵讲官的尊严举止对皇帝的威慑作用。钱谦益记孙承宗为经筵讲官时“上嗽，以纸拭涕唾。公东向拱立不进，上目之，东班官亦目趣公，公拱立如故。俟上拭罢整衣，乃前讲‘出入起居，罔有弗钦’。于出入起居四字，点分为读，抑扬其音节，以耸上听”。^[122]显见士人对帝王日常起居的行为仍处于教化的位置，并有一定的震慑力。尽管这样敢用肢体语言直接抗拒王权的“真讲官”故事在明代恐怕已很稀有，在清代更是几近绝迹。^[123]

《高阳集》中有一段孙承宗与明熹宗讲说《尧典》时的现场记录，颇见明代帝王和士人关系之微妙。孙承宗先讲尧帝功德，云其“：功业只在心里钦敬，便不敢轻忽天下心，心里明白便不为天下欺。”又提示说“心里有思虑处天下，便不漫渎，体此四德，习到熟处，便是安安”。虽然说“人主君临天下，极尊极贵，却说允恭克让，可见治天下不可一毫骄盈，所以这书首说钦字”。孙承宗又以先帝之期待作为教化的依据“：我先皇帝属望陛下为尧舜，惟陛下法古帝德，出入起居，无有不钦。”^[124]孙承宗当天记下的一段日记里披露的信息很有意思，他记述当时明熹宗的反应是“：讲至人主君临天下处，皇上耸然拱听”，说到先皇帝，便又显出肃然改容的表情。说明其心里深处明显受到了孙承宗讲辞的震动，以致为之动容。又有一次，当孙承宗详细讲述了“尧舜钦明兢业及列祖敬天家法”之后，明熹宗的反应是“肃然起敬，退谓讲官知礼，古称成就君德，责在经筵，良然。”^[125]这样的反应在清初帝王的经筵仪式中已不可复见。所以当时才会出现孙承宗讲完《尧典》后发出的那声感叹“：真圣主也。”

这声感叹可离析出两层意思，一是对帝王圣明的钦服，另有一层意思是对帝王能接受其教化表示满意，里面包含着一种为帝王师的潜在欣喜。日记中的口语表述所记现场氛围似乎也显得较为轻松“，讲毕，皇上口宣先生们吃酒饭，亦曰与先生们酒饭”。透着一股亲近无间的感觉。隔

了两天后，孙承宗讲“重九族”，说“大约亲族有过失，便约束以礼法，亲族有疾苦，便连属以亲爱”。皇帝的现场反应是“上端凝拱听”。表示“讲的明白”，感觉到“今日才知九族如何不先敬”。^[126]甚至崇祯皇帝死后，陈子龙上《经筵宜重疏》仍强调对讲官的态度是“当隆其礼”。并举宋臣彭龟年上书光宗的话说：程颐谓天下重任惟宰相与经筵，以臣观之，君德不修，虽治难保，要知经筵之重，尤在宰相之先。陈子龙感叹道：“必当稍参古者师傅之礼，从容赐坐，以见尊经乐义之风。”并从宋臣言论中感悟到“既隆其礼矣，尤当尽其意，昔宋臣赵抃曰：经筵侍讲者讲吉不讲凶，讲治不讲乱，非所以广聪明之义也。夫善者可法，恶者可戒，无讳之义固然，况于临文有何嫌避，苟有隐择，岂能明畅。望陛下以此明诏讲官，使无忌讳”。^[127]可见陈子龙在经筵会讲中安置“君”“臣”位置的态度仍延续了明代的一些规则。

清初汉人士子也不断向满人君主发出呼吁，希望在宫廷礼仪程序中恢复经筵日讲，说明他们还沿袭了宋明士人希图通过“格君心”的途径影响帝王精神世界的传统思路。顺治元年即有户科给事中郝杰首先建议“择端雅儒臣，日译进《大学衍义》及《尚书》典谟数条”。^[128]顺治八年十月，又有人提出“圣学精微尤期纯备，惟宋臣真德秀《大学衍义》于天命人情、身心家国咸撮要领，伏乞敕谕儒臣译呈”的建议。同月秘书院检讨徐必远奏言“古今帝王，必留心圣学。乃能兴起太平。臣自八月入署，见所翻《通鉴》渐次将成。虽治乱之睿览，必能广格心之益、而观道化之成”。^[129]特别提出翻译《大学衍义》的要求似乎是沿袭了宋代以来的教本计划，但好像没有得到顺治帝什么积极的回应，想来顺治刚刚君临天下，汉语仍不甚娴熟，尚无暇专攻儒家经典。顺治八年十月，内秘书院检讨徐必远旧事重提，疏请顺治帝留心圣学，并建议翻译《大学衍义》进讲。顺治九年九月，工科给事中朱允显请开经筵日讲，“慎简满汉儒臣讲求至道，以光圣治”。^[130]同年十月，编修曹本荣请讲圣学，并建议顺治帝习学《四书》、六经、《通鉴》。

这一系列建言行动可以看作是汉族士人开始以儒家经典教化帝王的复兴。但顺治帝虽然答应专门修建文华殿作为经筵讲习的地点，却因宫殿尚未完工迟迟未进行经筵讲说的程序。不久一些士人就显示出了企盼帝王接受教化的急切心态。工科给事中朱允显韧劲十足地又开始献言说：“窃以天下之治，由乎君德。而君德之成，本于经筵。讲幄之设，历代首重。我皇上以尧舜自期，动合古道。此时正宜好学深思，俯咨下问。伏祈敕部不必待文华殿告成，广选满汉儒臣，召见便殿，朝夕考

究，于经史之外随事询访。吏治何以循良，钱粮何以清楚，刑罚何以平允，制度何以美备，天下何以利而无害，百姓何以安而无危。有所开陈，即见之行事。”^[131]士人的不懈努力在顺治十年似乎开始打动皇帝。这年正月，他召见大学士陈名夏咨问治国方略，陈名夏乘机重提“观心”之重要。当时顺治帝问天下何以治，何以乱，且何以使国祚长久。陈名夏对曰：“皇上如天，上心即天心也，天下治平惟在皇上。皇上欲致天下治平惟在一心。心乎治平则治平矣。”^[132]这时候的士人还明显保留着说教帝王的传统自信。

和陈名夏谈过话后，顺治帝似乎也被士人持之不懈的说教所感染，遂屡至内院，除阅览章奏外，开始招人尝试翻译《五经》、《通鉴》及万历时史书，却仍没有恢复经筵讲习的实际行动。于是大理寺少卿霍达再起奏言称“帝王之治天下，惟在正心之道，端在勉学。然非取典谟经籍讲求而力行之，无以追踪二帝三王之盛业也。皇上春秋鼎盛，正当及时力学，则日讲之官不可不专设，日讲之事不可不急行。诚取《大学》、《论语》及《帝鉴图说》、《贞观政要》、《大学衍义》诸书，令讲官日讲一二章。皇上精思明辨，躬礼力行，则学有实用。于以追踪帝王，坐致太平，有余裕矣”。^[133]五月，谕令修建文华殿以备经筵日讲。但是直到顺治十二年四月，顺治才任命麻勒吉等为日讲官，并于当月二十五日初行日讲。又于顺治十四年九月任命经筵讲官初举经筵。^[134]但经筵日讲在顺治时期完全流于形式，自初行经筵之后，虽然每年春秋照例进行一次，却只具象征礼仪的性质。

尽管顺治帝对经筵会讲并不上心，也没有形成严格的制度，这让汉人士子颇感失望，但在对待儒家经典的态度上，顺治采取的是“由文趋质”的方式，通过相对简化的程式来吸纳传统的汉人思想。比如他连续主持编订了《御制资政要览》和《御制劝善要言》、《顺治大训》，都是根据自己汉语水平较低的现状对经典加以简化编纂的。他说编订《资政要览》的前提是“圣哲修身莫不本于德而成于学，如大匠以规矩而定方圆，乐师以六律而正五音。凡古人嘉言善行载于典籍者，皆修己治人之方，可施于今者也”。表示自己要“孜孜图治，学于古训”。只是因为“但卷帙浩繁，若以之教人，恐未能一时尽解其义”。故需简化而读。^[135]《劝善要言》也须“欲使贤愚同喻，小大共知”。所以编纂标准是“语不欲文，期于明理”。^[136]《顺治大训》的内容也是“兹欲将历代经史所载，凡忠臣义士、孝子顺孙、贤臣廉吏、贞妇烈女及奸贪鄙诈、愚不肖等，分别门类，勒成一书，以彰法戒”。其理由仍然是“由文趋质”的思路，所

谓“夫精微之道，难喻颡蒙；而质朴之言，未详证据”。^[137]似乎顺治帝给我们留下的点滴印象就是一个追求在质朴状态中聊知经典一二即可的潦草帝王。可这对经典的“质朴”态度与江南流行的“由文转质”的风气是否有些暗合呢？

到了康熙帝时期，帝王对经典的态度可谓风格大变。康熙不但对儒家经典的爱好达到嗜迷无度的境地，而且把经筵会讲也设计成了一个满足这种痴迷的一场仪式，而且并非是走过场的仪式。自康熙九年开始正式经筵日讲后，康熙帝觉得讲习密度不够，故从康熙十二年二月开始，他又下令改间日进讲为每日进讲，表示“朕听政之暇，即于宫中披阅典籍，殊觉义理无穷，乐此不疲。向来隔日进讲，朕心犹然未愜。嗣后尔等须日侍讲读，阐发书旨。为学之功，庶可无间”。^[138]从此经筵日讲的习惯居然坚持了十五年之久，一生达到了日讲八百九十六次的惊人记录。^[139]日讲内容涉及《尚书》《四书》《易经》《诗经》《通鉴纲目》《资治通鉴》等儒学与历史经典。

除了经筵频率的增加外，经筵讲法在形式上也出现了巨大变革。康熙不单是把经筵日讲当作习学汉人经典的手段，而且最终把它改造成了训示汉人臣子的一个逆向互动的仪式。同时使讲官和帝王的教化角色开始发生严重的颠倒。康熙帝曾经对经筵讲授的效果提出了质疑，说：“历代讲筵之设率临御殿廷，诸臣拱侍不过进讲数行徒了故事而已，夫有何益？必清宫便殿，潜心诵读，朝夕研究，始能贯通义理，有会于心。”^[140]康熙十四年四月，康熙下谕：“日讲原期有益身心，增长学问，今止讲官进讲，朕不覆讲，但循旧例，日久将成故事。不惟于学问之道无益，亦非所以为法于后世也。嗣后进讲时，讲官讲毕，朕仍覆讲。如此互相讨论，庶几有裨实学。”^[141]这是以往历代经筵讲习中不曾发生过的现象，也昭示着士人削弱了其原本毋庸置疑的教化帝王与群氓的基本“道统”立场。

康熙十四年四月以后，讲官讲毕，康熙开始进行复讲。在这个程序中帝王仍可以说是被教化的一方，而到了康熙十六年五月以后，康熙帝又提出：“向来日讲，惟讲官敷陈讲章，于经史精义未能研究印证，朕心终有未慊。前曾谕内阁诸臣，或朕自讲朱注，或解说讲章，内阁诸臣奏称朕宜随便发明书旨，不必预定规程。今思讲学，必互相阐发，方能融会义理，有裨身心。以后日讲，或应朕躬自讲朱注，或解说讲章，仍令讲官照常进讲。”即开始改“复讲”为自己先讲。说明康熙帝对儒家经典的

掌握已到了极度自信的程度。这个提议也居然没有遭到经筵讲官的任何异议，他们的回复也完全失去了明代士人曾有之傲骨意气。大学士议覆后的回答竟然是：“讲官进讲时，皇上随意或先将四书朱注讲解，或先将通鉴等书讲解，俾得仰瞻圣学。讲毕，讲官仍照常进讲，则理义愈加阐发而裨益弘多矣。”^[142]也就是说任由康熙或讲全文，或讲其中一节，然后再由讲官进讲。这样一来，帝王和讲官的角色就被彻底地颠倒过来了。更大的危险是，经筵讲官不但失去了对儒家经典的权威解释权，而且还极易不知不觉地变成了帝王意识和思想的修正补充者，而不是思想灌输者。

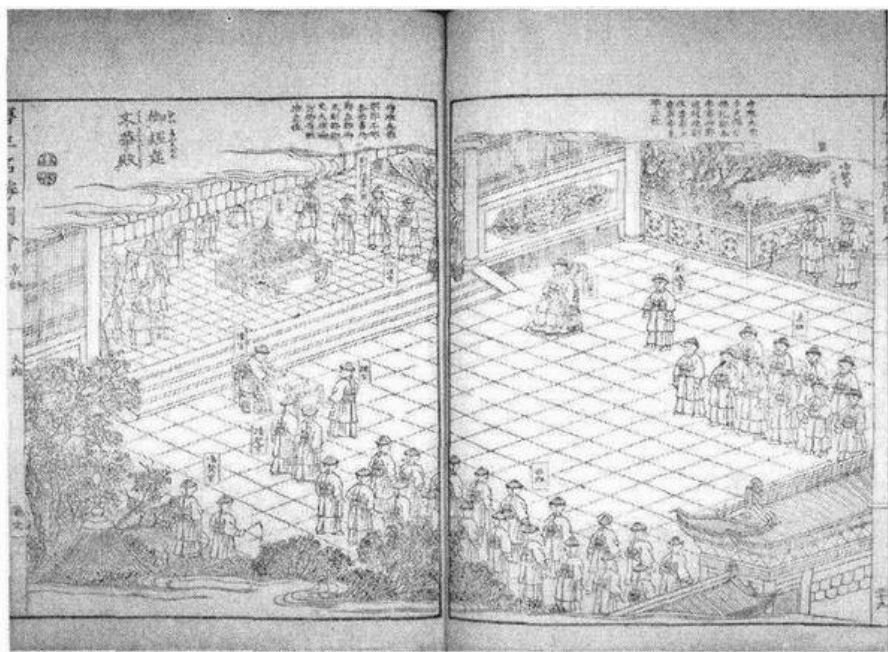


图5 《御经筵文华殿》，见Morokoshi meisho zue（唐土名胜图会），卷一

清代再也没有出现《大学衍义》或《大学衍义补》、《圣学格物通》这样的专门教化帝王的经筵文献，也说明清代士人诠释经典的角色已发生了彻底的变化。这方面的证据是康熙基本的位置已不是被教化者，他扮演的是任意择取儒典以裨其用的实用论者。如康熙十六年五月，康熙即对讲官言道：“尔等进讲经书，皆内圣外王、修齐治平之道。朕亦孜孜详询，每讲之时，必专意以听。但学问无穷，不在徒言。要惟当躬行实践，方有益于所学。尔等仍直言毋隐，以助朕好学进修之

意。”[143]语气已是教者而非被教者。从当时侍讲过的士子的反应来看，似乎也日益习惯了这种角色互换的状态。如出生于明末的大儒汤斌曾有《侍讲筵纪事》诗二首，可以说是参与经筵会讲后的真实感言。其中第一首的末尾两句云：“典学千秋际圣王，微臣何以称遭逢！”[144]那意思是说，帝王对儒典的尊崇到康熙帝时已成难得的千秋际会之事。另一首则更真实流露出一位士子沐浴圣典后的感恩心境：“经陈谟典天心正，学阐勋华帝道昌。敢向圣朝称管晏，何须文藻继班扬。恩深覆载安能报？诵读衡茅志未忘。”[145]意思是只要帝王能如此尊崇儒家经典，已是士子的莫大荣宠了，言下之意是既然如此，我们还有什么必要去争“道统”的解释权呢？丝毫没有勇气和欲望去质疑在圣典解释中自身角色变化所带来的后果。

乾隆帝在经筵日讲的举行密度和研读经书的勤勉方面虽不及康熙，但其对儒学经典的熟悉程度却颇感自负。[146]曾称“朕自幼读书，研究义理，至今朱子全书，未尝释手。所谓廓然而大公，物来而顺应者，朕时时体验，实践躬行”。[147]乾隆朝实施经筵日讲的时间相当早，从乾隆三年正月就已着手恢复经筵会讲之仪。乾隆表示自己“夙承庭训，典学维殷。御极以来，勤思治要。已命翰林科道诸臣，缮进经史，格言正论，无日不陈于前。特以亮阴之中，经筵未御，兹既即吉，亟宜举行”。[148]如果说和前朝相比有什么变化的话，那就是乾隆更加注重经筵典礼举行的规范性，在会讲程序的编排上更加仪式化。在场的不但有讲官，而且大学士也必须同时参与。其进讲程序是：“讲官及侍班之大学士、九卿、詹事等，行二跪六叩礼分班入殿内序立。直讲官四人，出就讲案前，行一跪三叩礼，复位。”直讲官有满汉讲官各两人，分两班讲论。乾隆帝倒是没有像康熙帝那样非要争着先行讲解经义，以此昭示自己对儒典理解的深邃，或在言行姿态上那么明显地预先争夺对经典的释读权。而是在讲官先行释解经典之后，乾隆帝会紧跟着发表一段自己对经典的释义。但是在乾隆帝发表完对经典的理解之后，总会有一名大学士出来做总结式发言，其主调是颂扬乾隆帝释读经典的精确圣明，并以之作为“礼成”的最终收尾曲。我们可以看一段乾隆三年二月经筵日讲的全过程：

第一场：“直讲官阿山、任兰枝，进讲《论语》道之以德，齐之以礼，有耻且格。”讲毕，“上宣御论曰：政刑者，德礼之先声。德礼者，政刑之大本。舍德礼而求政刑，必成杂霸之治。即政刑而寓德礼，乃见纯王之心。一而二，二而一者也。若云德礼之外，别有所谓政刑，则非圣人垂教之本意矣。讲官及侍班官跪聆毕。兴”。

第二场：“直讲官班第、孙嘉淦，进讲《尚书》咨十有二牧，曰食哉惟时。”讲毕，“上宣御论曰：自昔圣帝明王，以尧舜为极则。尧之命羲和也，曰敬授民时。舜之咨十二牧也，曰食哉惟时。其重民天而厚民生之心，若合符节。而探本究源，则莫切于时之一字。知其时，则恒雨恒暘。动关深宫之虑。祁寒暑雨，时切蓐屋之忧。夫其川泽山林，非时有禁。宫功鼙鼓，非时不使。犹其后焉者也”。等到“讲官及侍班官跪聆毕”，大学士张廷玉才出场发布一段颂词云：“皇上以惟精惟一之心，成中和位育之治。天德王道，一以贯之。圣训精微，诚足昭示万世。臣等不胜钦服。奏毕，诸臣出就拜位，行二跪六叩礼。”^[149]整个经筵仪式才算“礼成”。在乾隆三年三月的另一次会讲中，鄂尔泰甚至说出了这样的谀词：“皇上阐扬经书义蕴，广大精微，皆先儒所未及，真帝王传心之要也。”^[150]

对于“士”“君”教化角色的变化，乾隆帝并非毫无察觉，如一次经筵会讲后，当大学士张廷玉等照例献上谀词说“圣训精微，实阐先儒所未发，臣等不胜钦服”后，乾隆显然对这套空洞谄媚的颂词感到厌烦，于是才有了以下的训导：“经筵之设，原欲敷宣经旨，以献箴规。朕观近日所进讲章，其间颂扬之词多，而箴规之义少，殊非责难陈善，君臣咨儆一堂之意。盖人君临御天下，敷政宁人，岂能毫无阙失，正赖以古证今，献可替否，庶收经筵进讲之益。若颂美过甚，不能实践躬行，反滋朕心之愧。此后务割切敷陈，期有裨于政治学问，勿尚铺张溢美之虚文，而无当于稽古典学之实义。”^[151]我们面对乾隆这种似乎清醒的言说，却绝不可看作是对“士”之原有教化角色的尊重，毋宁是对满朝谀词毫无新意的不满。

事实是，在乾隆六年二月的仲春经筵之后，在张廷玉继续程序化地宣示那套几乎是千篇一律的谀词，且谄媚之意日趋肉麻的境况下，乾隆似已对此相当习惯，即使早有觉察，似乎也不拟纠正，而是乐听其辞。张廷玉云“皇上以立诚为敷政之本，九经时措而咸宜。以体道为制治之原，百姓从风而向化。握宪章之圣矩，探精一之心传，臣等不胜钦服”。如此这般已成工整对仗的谀辞，在久浸官场的讲官和大吏们确已是可脱口而出的套话，乾隆帝已过耳了不知有多少次，以至于都有些麻木了，难道是他果真听不出其中的献媚之意？还是故意听之任之，我们已无从知晓，但面对此赤裸至极的谀辞媚语，乾隆帝居然说出了“此次经筵讲章，规多谀少，甚惬朕意”这样的话，^[152]可见无论是皇帝还是官僚都已逐渐习惯于教化角色的颠倒状态，在这种情形下，不仅讲官的“帝师”之

位完全动摇，而且一般士人也已失去了其掌握儒家“道统”的能力。

【注释】

[1] 《与施愚山书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页12。

[2] 《煤华阁斋规》，《吕晚村先生文集》卷八，页196—197。

[3] 余英时：《明代理学与政治文化发微》，载《宋明理学与政治文化》，广西师范大学出版社2006年版，页10—57。

[4] 《质亡集小序》，《吕晚村先生文集》续集卷三，页234。

[5] 佚名：《吴城日记》卷中，江苏古籍出版社1999年版，页223。

[6] 参见王汎森：《清初士人的悔罪心态与消极行为——不入城、不赴讲会、不结社》，载《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社2004年版，页187—247。

[7] 张岱：《陶庵梦忆·烟雨楼》，岳麓书社2003年版，页220。

[8] 张岱：《陶庵梦忆·闰中秋》，页260。

[9] 张岱：《陶庵梦忆·自序》，页1。

[10] 《与老友董东里书》，《陈确集》，中华书局1979年版，页86。

[11] 佚名：《吴城日记》卷上，江苏古籍出版社1999年版，页205。

[12] 同上书，页230。

[13] 《与周青士书》，《魏叔子文集》外篇卷六，页280。

[14] 瑞安孙延钊：《明季温州抗清事纂》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页40。

[15] 同上书，页41。

[16] 《复来成夫书》，《陈确集》，页90。

[17] 《华阴王氏宗祠记》，《顾亭林诗文集》，页109。

[18] 同上书，页108。

[19] 《寄友人》，《黄宗羲全集》第十一册，页248。

[20] 《与唐灏儒》，《杨园先生全集》卷四，中华书局2002年版，页78。

[21] 《山居杂咏》，《黄宗羲全集》第十一册，页235。

[22] 《题刘忠宣公遗事》，《杨园先生全集》卷二十，页587。

[23] 王钦豫：《一笑录》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页240。

[24] 《贡士黄君墓志铭》，《魏叔子文集》外篇卷十八，页892。

[25] 《答某书》，《吕晚村文集》卷二。页173。

[26] 参见全祖望：《五岳游人穿中柱文》，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社1999年版，页378。

[27] 《纪交赠计需亭》，《杨园先生全集》卷十六，页490。

[28] 《言行见闻录一》，《杨园先生全集》卷三十一，页882。

[29] 《与何商隐》，《杨园先生全集》卷五，页142。

[30] 《与唐灏如三》，《杨园先生全集》卷五，页78。

[31] 黄宗羲：《陈乾初先生墓志铭》，《陈确集》，页8。

[32] 《会永安湖楼序》，《陈确集》，页232。

[33] 同上书，页233。

[34] 《葬社启》，《陈确集》，页504。

[35] 《古农说》，《陈确集》，页268。

[36] 《答吴仲木十二》，《杨园先生全集》卷三，页59。

[37] 《与凌渝安六》，《杨园先生全集》卷三，页178。

[38] 《言行见闻录一》，《杨园先生全集》卷三十一，页871。

[39] 《答周鸣皋》，《杨园先生全集》卷二十四，页661。

[40] 《初学备忘上》，《杨园先生全集》卷三十六，页993。

[41] 《书里士事》，《杨园先生全集》卷二十三，页659。

[42] 同上。

[43] 《立身四要曰爱曰敬曰勤曰俭》，《杨园先生全集》卷四十七，页1356。

[44] 《琅琊世谱序》，熊开元：《鱼山剩稿》，上海古籍出版社1986年影印版，页445。

[45] 《祭钱字虎文》，《杨园先生全集》卷二十二，页648。

[46] 《学者以治生为本论》，《陈确集》，页159。

[47] 同上。

[48] 《初学备忘下》，《杨园先生全集》卷三十七，页1016。

[49] 《答汪荅文》，《顾亭林诗文集》，页195。

[50] 《辑祝子遗书序》，《陈确集》，中华书局1979年版，页241。

[51] 《高宗纯皇帝实录》卷八十六，乾隆四年己未二月戊寅。《清实录》第十册，中华书局影印本1985年版，页341。

[52]《投当时揭》，《陈确集》，中华书局1979年版，页366。“禁火葬”在明中叶曾被一些官员倡导过，如湛若水曾在广东增城行《沙堤乡约》，在他所撰《圣约训》的两个附录中收有《告邻里立义阡禁焚尸帖子》和其家人湛兴的《告举禁焚尸及令贫民皆葬新置义阡状子》两文。但从实际运行情况而论“，禁焚尸”主要还是通过湛若水在南京参赞机务时才得以实行，而并非是作为乡绅在民间自发推行的结果，故与清初的江南士子的行为有别。参见朱鸿林：《明代嘉靖年间的增城沙堤乡约》，见氏著：《中国近世儒学实质的思辨与习学》，北京大学出版社2005年版，页278。

[53]《初学备忘下》，《杨园先生全集》卷三十七，页1018。

[54]《备忘四》，《杨园先生全集》卷四十二，页1171。

[55]赵园：《明清之际士大夫研究》，页128。

[56]《两异人传》，《黄宗羲全集》第十一册，页52。

[57]《黄宗羲全集》第十册，页613。

[58]《保聚附论》，《杨园先生全集》卷十九，页581。

[59]《与吴仲木书》，《陈确集》，页83。

[60]苏惇元纂订重编：《张杨园先生年谱》，《杨园先生全集》附录，页1503。

[61]陈子龙：《修立义冢序》，《安雅堂稿》卷五，辽宁教育出版社2003年版，页86。宋人也认为“火葬”来自佛教习俗，不适于中土。顾炎武已指出，火葬之俗盛行于江南，自宋时已有之。盛行的原因是“地狭人众，虽至亲之丧悉皆焚弃”。《火葬》，《日知录集释》，页560—562。

[62]《言行见闻录二》，《杨园先生全集》卷三十二，页918。

[63]《寄祝二陶兄弟书》，《陈确集》，页67。

[64]《陈确集》，页348。

[65]《近鉴》，《杨园先生全集》卷三十八，页1036。

[66]《与李元仲》，《魏叔子文集》外篇卷七，页344。

[67]《保聚事宜》，《杨园先生全集》卷十九，页577。

[68]同上。

[69]《问目》，《杨园先生全集》卷二十五，页692。

[70]《初学备忘下》，《杨园先生全集》卷三十七，页1020。

[71]《言行见闻录三》，《杨园先生全集》卷三十三，页936。

[72]《杨子书经序》，《魏叔子文集》外篇卷八，页364—365。

[73]《辑祝子遗书序》，《陈确集》，页238。

[74]《备忘四》，《杨园先生全集》卷四十二，页1191。

[75] 同上书，页1195。

[76] 瑞安孙延钊：《明季温州抗清事纂》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页56。

[77] 王钦豫：《一笑录》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，上海社科院出版社2005年版，页222。

[78] 瑞安孙延钊：《明季温州抗清事纂》，陈光熙编：《明清之际温州史料集》，页39。其实，在晚明的特殊境遇下，恢复“古礼”有可能同时寓意着“辟佛”和“攘夷”的两种动机。如张寿安所言，佛道礼俗混入儒礼，使儒家文化的价值意义在失去“礼仪形式”之后，无处着落。确实是晚明社会的严重现象。而儒者振臂疾呼，高揭“以古礼正今俗”，更是明显的学术发展事实。又引述张尔岐在明亡后坚拒薙发垂辫，奉母遁隐山林，不应科举的史实，认为除了因为清军有杀父杀弟之仇外，愤慨大汉文化沦丧异族亦为一因。故其泽慕周孔矢志治礼，虽不可施之行事，然戴弁垂绅之间如遇周文之郁郁。是可见明末遗老之治礼，除移风易俗抗拒僧道之外，也有保留汉文化之深远用心。参见张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，中央研究院近代史研究所2001年版，页37。

[79] 《诸子世杰三十初度叙》，《魏叔子文集》外篇卷十一，页579。

[80] 《广宋遗民录序》，《顾亭林诗文集》，中华书局1983年版，页34。

[81] 《张都督文集序》，《谈迁诗文集》，页99。

[82] 《许鲁斋论一》，《杨园先生全集》卷十九，页564。张履祥就有疑问说“夫元之政，狄道也，鲁斋之所陈，元能行其一二否”？

[83] 参见周振鹤撰集：《圣谕广训：集解与研究》，上海书店出版社2006年版，页507。

[84] 《高宗纯皇帝实录》卷一九，乾隆元年丙辰五月庚戌。《清实录》第九册，页469—470。

[85] 参见周振鹤撰集：《圣谕广训：集解与研究》，上海书店出版社2006年版，页344。

[86] 《愿学记三》，《杨园先生全集》卷二十八，页764。

[87] 《潜书》下篇上《尚治》，中华书局1963年版，页104。

[88] 《潜书》下篇下《除党》，页163。

[89] 《续朋党论》，《魏叔子文集》外篇卷一，页76—77。

[90] 《记与孝感熊先生语》，《顾亭林诗文集》，页196。

[91] 《与友人论门人书》，《顾亭林诗文集》，页47。

[92] 《与潘次耕札》，《顾亭林诗文集》，页168。

[93] 《陆贡士来复述昔年代许舍人曦草疏攻郑鄤事》，同上书，页360。当然对东林是否“党祸”也有不同意见，黄宗羲认为东林“未尝有名录相标榜也。其后以言国本者归之，以劾阉人者归之，所谓党人者，乃小人妄指以实之耳”。《留书·朋党》，《黄宗羲全集》第十一册，页10。

[94] 《答子德书》，《顾亭林诗文集》，页75。

[95]《康熙起居注》第2册，页1525。

[96]《清高宗御制诗文集》第十册，《题东林列传》，页701—702。

[97] 同上。

[98]《钦定四库全书总目》子部七·儒家类存目三，张烈《王学质疑》，中华书局1997年版，页1281。

[99]《与温伊初论转移风俗书》，《林昌彝诗文集》，上海古籍出版社1989年版，页310。

[100]《与温伊初论转移风俗书》，《林昌彝诗文集》，页310—311。

[101] 同上书，页311。

[102]《与友人论门人书》，《顾亭林诗文集》，页47。

[103] 有学者发现，黄宗羲这样的遗民在康熙年间已开始为一些官员撰写碑版与传记文字，在撰文时称清朝为“圣朝”，称清朝军队为“王师”，称康熙皇帝为“圣天子”。参见郭英德：《黄宗羲的人生定位与文化选择——以康熙年间为中心》，载陈平原等主编：《晚明与晚清：历史传承与文化创新》，湖北教育出版社2002年版，页28。白谦慎也注意到了明遗民与仕清汉官的密切关系，参见白谦慎：《傅山的世界》中“傅山同仕清汉官的关系”一节。

[104] 遗民与仕清汉族官员交往的相关研究可以参阅白谦慎：《傅山的交往和应酬——艺术社会史的一个个案研究》，上海书画出版社2003年版。

[105]《交游尺牋·李本晟》，《黄宗羲全集》第十一册，页383。

[106] 同上书，页383—384。

[107]《交游尺牋·汤斌》，《黄宗羲全集》第十一册，页386。

[108] 同上书，页368。

[109]《宋世风俗》，《日知录集释》，页476。

[110]《圣祖仁皇帝实录》卷一九〇，康熙三十七年戊寅十月丙子。《清实录》第五册，页1016

[111]《世宗宪皇帝实录》卷五八，雍正五年丁未六月壬寅。《清实录》第七册，页891。

[112]《高宗纯皇帝实录》卷三，雍正十三年乙卯九月壬戌。《清实录》第九册，页194—196。

[113]《高宗纯皇帝实录》卷十六，乾隆元年丙辰四月丙寅。《清实录》第九册，页427—428。

[114] 叶梦珠：《阅世编》卷四，《士风》，页83。

[115]《高宗纯皇帝实录》卷四二，乾隆二年丁巳五月戊子。《清实录》第九册，页746；所引《尚书》篇目分别为《益稷》、《皋陶谟》、《尧典》。

[116]《高宗纯皇帝实录》卷一二三，乾隆五年庚申七月庚寅。《清实录》第一〇册，页806。

[117]《学校》，《黄宗羲全集》第一册，页10。

[118]参见朱鸿林：《中国近世儒学实质的思辨与习学》中讨论真德秀、丘濬及湛若水的文章，北京大学出版社2005年版。

[119]《经筵日讲始末》，《中国野史集成》第39册，巴蜀书社1999年版，页61。

[120]《明史·钱唐传》卷一百三十九，列传第二十七。中华书局1974年版，第十三册，页3982。

[121]《明史·文震孟传》卷二百五十一，列传第一百三十九。第二十一册，页6497。

[122]《孙承宗行状》，《牧斋初学集》卷四十七，第1163页。

[123] 乾隆就认为明代的经筵只具有仪式的意义，无补于政事。他就说过：“君臣日对，畴咨政务，必有实迹，经筵进讲已属具文，至诏旨赐饌及叩谢山呼循例数言即谓有当于勤政，斯已鄙矣。”（《乾隆御批纲鉴》卷一百五，黄山书社1999年版，页6483。）乾隆的判断可能来源于明代野史中的传说。据蒋一葵《长安客话》中的记载说：“景泰初始开经筵，每讲毕，命中官布金钱于地，令讲官拾之以为恩典。时高穀年六十余俯仰不便，无所得一，讲官忘其氏名，常拾以貽之。”这都是近乎污辱的举动。但也有不屑从之者。如侍讲学士李时勉辈。时称“一日景陵怀金钱至，史官撒之于地，令诸讲官拾取，时勉独正立，乃呼至前，赐以袖中金钱”（参见蒋一葵：《长安客话》，《中国野史集成续编》，第二十六册，巴蜀书社2000年版，页449）。

[124]《高阳集》卷十四，《经筵讲章》清初刻嘉庆补修本，《四库禁毁书丛刊》集部第164册，北京出版社1999年。

[125]《高阳太傅孙文正公年谱》卷一，于浩辑：《明代名人年谱》第十册，北京图书馆出版社2006年版。

[126]《高阳集》卷十四。

[127]《陈子龙文集》（上册），华东师范大学出版社1988年版，页200。

[128]《世祖章皇帝实录》卷九，顺治元年甲申十月丙辰。《清实录》第三册，页93。

[129]《世祖章皇帝实录》卷六一，顺治八年辛卯十月丁未。《清实录》第三册，页478。

[130]《世祖章皇帝实录》卷六八，顺治九年壬辰九月壬辰。《清实录》第三册，页539。

[131]《世祖章皇帝实录》卷七一，顺治十年癸巳正月戊寅。《清实录》第三册，页562—563。

[132]同上书，正月丁酉，页567。

[133]《世祖章皇帝实录》卷八八，顺治十二年乙未正月壬子。《清实录》第三册，页698—699。

[134]白新良：《清代中枢决策研究》，辽宁人民出版社2002年版，页110—111。

[135]《世祖章皇帝实录》卷八八，顺治十二年乙未正月丙午。《清实录》第三册，页693。

[136]《世祖章皇帝实录》卷八八，正月庚戌，页695。

[137] 同上书，正月辛亥，页696。

[138] 《圣祖仁皇帝实录》卷四一，康熙十二年癸丑二月丁未。《清实录》第四册，页548。

[139] 白新良：《清代中枢决策研究》，页156。

[140] 《御批续资治通鉴纲目》卷二十一，《四库全书》史部，第694册，页186。

[141] 《圣祖仁皇帝实录》卷五四，康熙十四年乙卯四月辛亥。《清实录》第四册，页702—703。

[142] 《圣祖仁皇帝实录》卷六七，康熙十六年丁巳五月己卯。《清实录》第四册，页857。

[143] 《圣祖仁皇帝实录》卷六七，五月癸卯，页860。

[144] 《辛酉二月初侍讲筵纪事二首》，《汤斌集》，中州古籍出版社2003年版，页694。

[145] 同上书，页694。

[146] 有人统计高宗在位六十年，仅御经筵49次。林存阳：《清初三礼学》，社会科学文献出版社2002年，页287。

[147] 《高宗纯皇帝实录》卷一四六，乾隆六年辛酉七月癸亥朔享。《清实录》第一〇册，页1095。

[148] 《高宗纯皇帝实录》卷六〇，乾隆三年戊午正月癸亥。《清实录》第一〇册，页4。

[149] 《高宗纯皇帝实录》卷六三，乾隆三年戊午二月丙午。《清实录》第一〇册，页31。

[150] 《高宗纯皇帝实录》卷六四，乾隆三年戊午三月甲寅。《清实录》第一〇册，页39。

[151] 《高宗纯皇帝实录》卷一二五，乾隆五年庚申八月甲寅。《清实录》第一〇册，页829。

[152] 《高宗纯皇帝实录》卷一三六，乾隆六年辛酉二月丁未。《清实录》第一〇册，页967。

第三章 “涉世利生”之下的士风转型

谁教失脚下渔矶，心迹年年处处违。雅集中衣帽改，党人碑里姓名非。
苟全始信谈何易，饿死今知事最微。醒便行吟埋亦可，无惭尺布裹头归。

——吕留良

小引：乾隆与遗民的同一困惑

以上的诗句是吕留良三十七岁时躬耕于家乡田野之中时所发出的感慨。忧愤感伤交织其中，读此诗句很难不使人怀疑江南士子心里始终涌动着难抑的异类情怀。清初帝王对江南想象的一个重要内容是对晚明以来渐趋密集的“社盟”活动的评估与清洗。也许是疆域未靖，也许是故以宽容政策待人，康熙皇帝的警觉心态尚未明显，直到“曾静谋逆案”发生，雍正忧患于浙省士风浇薄，并设立观风整俗使后，在清朝皇帝的眼中，江南一带原先带有诗酒唱酬性质的文人雅集，似乎无不与颠覆统治的叛逆活动互为策源地。

吕留良即是众多以集社为名，暗含颠覆之志的一个代表。但直到乾隆初政之时，仍有若干疑问萦绕在他的脑际而挥之不去。他常常自问，那位被他父亲开棺戮尸的叛逆贼子吕留良，是如此地鄙视清廷的官位，不但弃青衿而去，以逃禅之名避博学鸿词科之荐，乾隆还记得直到自己在位的第四十年头，那时编纂《四库全书》的工作正在有序地进行，为了解决萦绕脑中的这个疑问，他特命专门调阅留良的《四书讲义》入宫细细披阅，仍然发现其中多有攻讦科举制度的鄙陋之词。可是随着搜缴书籍程序的全面展开，吕留良批点科举时文的著作就会不时出现在各省征集图书的书目之中。吕留良作为时文选编大家的形象也慢慢浮现在官方舆论监控的视野之内。这位既痛骂科举，又热衷于时文编选的怪人到底要意欲何为呢？

恐怕不只是乾隆帝有此疑问，就是聚集在留良身边的那些亲朋密友也是议论纷纷。如《柳南随笔》“时文选家”一条就透露“，浙中汲古之士如黄梨洲、万季野辈，颇薄其所为，目为‘纸尾之学’云”。^[1]黄梨洲是留良的密友，尚如此这般地认为，其他关系疏远之人的看法就可想而知了。全祖望则更是把留良学问之败与评点时文相提并论：“近者石门之学固已一败涂地，然坊社学究，尚有推奉之谓足以接建安之统者。弟子之

称，猖獗于时文批尾之间，潦水则尽矣，而潭未清，时文之陷溺人心一至于此。”[2]一般人认为留良做时文之目的是以攻夺阳明学地位为名捍卫朱子学之正统，如士人通信中就评点说：“近日时文选家，竟指文成（阳明）为异端，狎侮前哲，讪谤学官。”[3]攻辱阳明学在清初已渐成时髦风气，本不足以构成指斥其异端的充分理由，但留良捍卫朱子学正统的姿态似乎也不为学界所容。如与吕留良并不相识的王船山对此批评得更为苛刻：“朱子之注圣经，初非为经生求名计，况倚以选刊时文教人，选捷径而自牟利乎？……君子出处之节，岂雌黄时文，教人作倚门妆以射书贾之利者所能识也？”[4]这话已说得相当苛刻了。

但令人奇怪的是，《天盖楼时文》风行天下时，作者吕留良自己却不时地在与友人的通信中对科举之害大加挞伐。如在《戊戌房书序》中他就说：“自科目以八股取士，而人不知所读何书。探其数卷枕秘之籍，不过一科贵人之业。黠者割首裂尾，私立门类，沿袭抄撮，俄而拾取青紫，高车大马，夸耀闾里。”甚至更决绝地说：“搜天下八股之文而尽烧之，则秦皇且为孔氏之功臣，诚千古一大快事也。”[5]

如果说一般士子在读到此段话时依然会心生疑窦的话，那么在乾隆帝读到《四书讲义》中的一段话之后，他心中的疑问定会烟消云散了。这段话是这样讲的：“后世事君，其初应举时，原为门户温饱起见，一片美田宅，长子孙，无穷嗜欲之私，先据其中，而后讲如何事君。便讲到敬事，也只成一种固宠患失学问。”[6]乾隆帝到此时才明白，留良评点时文的目的可不是为了忠君仕进，或贪图温饱仕宦之事，而是另有所图。那么其“险恶”的用心何在呢？这位江南逆子的所言所行和他的晚明前辈的活动之间到底有何联系呢？这确是乾隆帝所最急需破解的一个谜团。

复社“余孽”吕留良

党人碑里姓名非

既是著名的时文选家，又不遗余力地攻讦科举，这似乎相互冲突的价值选择竟发生在一个人身上，这在清初其实并非咄咄怪事，在晚明士林

中更是习以为常。留良对时文的矛盾态度恰恰传承的是晚明江南士人的集体意识和思想资源，而这恰恰也是清初帝王最为担心而必欲除之而后快的原因。

其实在晚明特别是崇祯时期，评选时文和通过阅读时文而入科举之途，并非是与结盟入社为特征的士大夫群体的民间活动判然二途，而恰可能是密不可分相互呼应的一体化行为。谢国桢给“社”下的一个定义就是：一班士子们集合起来习举业，来作团体的运动就是社。^[7]甚至社盟被禁，就直接与八股有关，如顺治十七年给事中杨雍建言禁社的理由就是士子结社往往是“以八股牟利，假借社名也”。^[8]特别是被称为“小东林”的复社成立的动机也同样是科举士子准备预习时文的场所。最终目的实际上是想通过讲学干预朝廷的政治走向。故钱穆有云：“东林以语录，复社以八股，其见之于文字虽异，其有意于以讲学而干政则一也。”^[9]

当然也有完全从负面角度批评的言论，如任公就说过：“明朝所谓‘士大夫社会’，以‘八股先生’为土台。所有群众运动，无论什么‘清流浊流’，都是八股先生最占势力。东林、复社，虽比较的多几位正人君子，然而打开天窗说亮话，其实不过王阳明旗帜下一群八股先生和魏忠贤那面大旗下一群八股先生打架。”^[10]任公以阳明学概括东林、复社宗旨，未必准确，但他指出明末文社源流，多与八股时文有关，及时文选家亦与所谓清议的群众运动有关，却是卓见。全祖望也曾借陆大行之口批评明末士习因结社而坏：“以为少读书吴中，朋友亲昵，署其刺曰‘友’而止，未几而概名以‘社’，犹无乖于丽泽也；未几而更益以‘盟’。其后啖名者日多，踵事者日出，闻声舐舂，皆以此称谓张大其声气。其盟主几若齐、秦之欲自帝于东西，署置同事名曰‘首勋’，揜排异己谓之‘屏放’，狂惑至此，播为乱气，若澜倒堤决，莫之堙塞。”^[11]

关于“复社”的始末，前人已多有研究，但均不讳言其以科举为立社之目的。在一些有关复社较原始的记述中，就有如下的说法：“令甲以科目取人，而制义始重，士既重于其事，咸思厚自濯磨，以求副功令。因共尊师取友，互相砥砺，多者数十人，少者数人，谓之文社。即此以文会友，以友辅仁之遗则也。好修之士，以是为学问之地；驰骛之徒，亦以是为功名之门，所从来旧矣。”^[12]这段文字讲的是晚明文社的发起多和科举有关，且入社士子的动机未必以单纯切磋学业为目的，“文社”成员的芜杂不纯应是当时的普遍现象，复社也概莫能外。但我们由此获

知，这些文社的发起者和跟从者中，亦应有不少借评点时文为名来力图实现更新政治与社会的抱负。

复社的发起人张溥就属于这类人，他入京之后曾叹息说：“今公卿不通公共，后进小生剽耳佣目，幸弋获于有司。……而析枝舔痔，半出于诵法孔子之徒。无他，诗书之道亏，而廉耻之途塞也。”回到家后：“于制举艺别芟订以行世，颜曰表经、曰国表，昭本志也。”^[13]

张溥的行为显然不是简单地为科举士子提供时文样本，而另有复杂的目的在里面。以牟利为名结社选文者亦不在少数，如名选家艾南英：“侨居吴门，论定帖括，挟异同，贾声利，故为抑扬，以示纵横。”^[14]就颇有炫耀示人的骄傲成分。但他在纵横周旋于科场士子之余，仍然“以策论讥讪时政，与主司同受罚，天下不惟重其文，兼重其人”。^[15]可见在晚明的文社氛围中，很难以固定的是非尺度臧否一个人的言行。

“复社”的复杂性尚在于它不但是通过“江南”地域整合全国文社资源的典范，除其本身外，还统合了十五个地区的十七家社团。^[16]而且复社从未掩饰通过各种商业世俗渠道和手段集结力量的目的。其核心活动区域苏州府，是湖丝集散地和徽商密集往来的地区，复社的活动经常会得到商人和乡绅的赞助，如吴江巨室就有捐资千金的记录，甚至复社设有专门的水上交通路线，收集时文供张溥评选。并有专人负责传递这些文本。如湖州孙孟朴（淳）就在张溥游历各地时，利用平时客商通过的商业网络，组织前导活动，被称为孙铺司（铺司乃管理驿站之人）。^[17]

更为重要的是，复社不仅有专人负责从各地收集时文以供评选，并有当地富商巨贾提供财力支持，而且还通过选家评出标准时文范本和答案，经由商业销售网络和各地的书坊大批卖出而赢利，获利的资金可作为复社活动的经费。“复社”组织的三次大规模全国集会，如果没有雄厚的资金作为支持是难以想象的。如著名的虎丘大会的组织规模就令人叹为观止：“先期传单四出，至日，山左江右晋楚闽浙以舟车至者数千余人。大雄宝殿不能容，生公台，千人石，鳞次布席皆满，往来丝织，游于市者争以复社会命名，刻之碑额，观者甚众，无不诧叹，因为三百年来，从未一有此也！”^[18]这样的聚会规模简直就如全国性的赶集一般。也正因如此，复社的活动曾遭到了严厉的批评，理由是会招致“煽聚朋党”之讥。后来徐怀丹所列出的复社十大罪状中就有复社“惟私声气”的评

论。“至于千里赴会，万艘停桡。僧道倡优，俱入社中，医卜星相，莫非友人。”^[19]这些人中难免掺杂功利之徒，希图借复社之名以实现科举梦想。

在一些官僚看来可能最为致命的是，在复社中研习八股时文的士子，通过科举考试开始源源不断地大量涌入政界。崇祯三年乡试，张溥鼓动生员召开金陵大会，“应社”（“复社”前身）中心成员如张溥、杨廷枢、吴伟业、陈子龙、吴昌时等均登金榜。这一年复社成员就有数十人题名。第二年乡试又有多人中榜，一时复社声威大震。张溥的名声甚至大到“海内走其门，鞍马填城郭”的地步。^[20]

复社甚至利用各种方法，使社员在科举中获利，如有所谓“公荐”，即以岁试、科试成绩优秀者，或以门第择人，如以某官僚或复社领袖的门人名义公开推荐。“转荐”即以专札投递推荐，名为公文，实为私牒。又有所谓“独荐”，即通过替换答案指定某人中试。这些方法如果交替使用，就会使复社成员中试的排名名次都能预先设定安排或提前侦知。^[21]故时人有诗评云：“娄东月旦品时贤，社谱门生有七千；天子徒劳分座主，两闾名姓已成编。”^[22]

更为关键的是，复社核心领袖张溥大部分时间是以在野的身份操纵着晚明的选政。张溥在崇祯三年中乡试后曾短期在翰林院任庶吉士，但很快就因党争而辞职还乡，专意从事复社活动和时文评选，所以研究晚明党社的小野和子才有评论说：“考试权现在已被在野的复社人士随心所欲地操纵，意味着君主权的一部分已经完全空洞化了。”^[23]

所以我们能看出，复社以时文研习评选为活动主轴的面貌展示出来，似乎有些争名逐利的嫌疑，其实并非是其本意所在，而是恰恰借助科举的阶梯，使在野的生员阶层势力尽量渗透入官僚体系之中，复社的主张由此得以贯彻其间，实现政治的改造效果。这正是统治者深深忌惮的行为。与此同时，由于复社“附丽者久，应求者广”，难免会发生良莠不齐的情况，以至于“才隽有文倜傥非常之士，虽入网罗，而嗜名躁进，逐臭慕膻之徒，亦多窜于其中矣”。^[24]这就会不时出现前述提到的奇怪现象，评选时文最有名者，往往反而会对科举制度大加批评，而最初对这些批评感觉狐疑不解的清初帝王，也终于会在某一时刻突然醒悟过来，加快清剿社盟残余的步伐。

吕留良就是在这样的背景下出场的，留良身处晚明的时间不是很

长，复社成立时他才一岁，但在崇祯十四年时，吕留良就开始参加社集活动，是年孙爽、吕宣忠等人发起组织征书社，留良参与其中。其兄吕季臣也汇集南浙十余郡士人组织澄社。留良也是其中一员，当时他只有十三岁。留良当年的行事风格颇有些晚明书生意气的风范。他自述少年经历时说：“狎游结纳，无所不至。不但侠邪浮薄，恶之不为，即豪杰功名词章技艺之志，皆刊落殆尽。世多见许为骚人，为侠士，为好客，为多能。”^[25]

留良的自述展示的是明末士子身份的游移和不确定，甚至从事某项职业的时间也不会很长。正因为少年时即预社事，留良对明末社事的活动风格颇为熟悉。他描述当时的社集状况云：“始之社也以气节，以文字，以门第世讲，互为标榜。然犹修名检，畏清议，案验皂白，故社多而不分。”这可能指的是复社初期号令天下的盛况。紧接着他又说：“及是则士习益浮薄倾险。一社之中，旋自搏轧。于是郡邑必有数社，每社又必有异同，细如丝发之不可理。磨牙吮血，至使兄弟姻戚不复相顾。”^[26]

以上讲的是一些社团分化后的状况。显然复社的整合能力在此时已经下降，各种社团不断更新各种名目，也不断出现自我瓦解分化的过程。分化的原因是“清议”监控时局的力量在削弱，干预政治和选事的能力也在下降。尽管社事规模和声势远不如前，但留良却认为评选时文仍是当时社事的主要内容。“凡社必选刻文字以为囿媒，自周钟、张溥、吴应箕、杨廷枢、钱禧、周立勋、陈子龙、徐孚远之属，皆以选文行天下。选与社例相为表里。”^[27]也正是在“征书社”里，留良遇到了后来成为选文合作者的陆雯若。只不过留良不能容忍的是，在后来呈碎片化的社集中，“贩夫牧猪，皆结伴刊文。社与选至是一变而大乱”。特别是“讲学”、“清议”与“时文”的关系开始被重新清理。后来邵廷采的一个评论，可以代表后人形成的共识：“道丧文敝，风俗人心，渐密无余，天下皆奉时文为经传，以讲学为声名，秽污垢鄙，不可祓濯。”^[28]这就是为什么留良虽十三岁即预社事，但真正从事社事的时间却甚短，而迟至二十七岁始预时文选事的缘故吧。也就是说，在这近十四年的时间里，留良并未参与后来成为他主要经济来源的选事活动。那么，在这个不短的时间里，他的生计问题是如何解决的呢？他又是如何度过这漫长的心理蜕变期的呢？

在这十四年期间，留良几乎无时不处于一种惊惧痛悔和抑郁难言的状态之中，这是生活在清初的明代“遗民”普遍的心理状态。

赵园曾谈到“遗民”心态中有一种“失节”的恐惧如梦魇缠身。遗民首先面临的是一种“气节”持守的时间问题，甚至连“长寿”都变成了一种负担，担心到最后“晚节”不保。戴名世就发现：“明之亡也，诸生自引退，誓不出者多矣，久之，变其初志十七八。”^[29]他谈到复社名流温滢三十岁开始隐居，与友人五六人“以行谊自矢”，结果是“久之，其友皆变节而去”。^[30]所以才引发了近人陈垣的感叹：“噫！遗民易为，遗民高寿则难为。”举例中就有：“吴中蕃明亡后五十余年未卒，不能不与当事委蛇，几乎晚节不保，为天下笑。”^[31]透露出易代之际的遗民只有死得其时才有能力保有晚节的苍凉心态。但我这里要考察的是，在清初的恶劣状态下，那些经历了“失节”之痛后，又复徘徊回归的士人言行。也许这类人群才是清初士人的大多数，他们的言行也才是一种“常态”。而留良的经历则是考察这种常态的很好范本。

作为遗民，留良的挽明情结颇重，张符骧《吕晚村先生事状》说他在崇祯自尽于煤山后：“哭临甚哀，或过而劳之曰：‘庄生何太自苦’，先生正色曰：‘今日天崩地坼，神人共愤，君何出此言也。’”^[32]这年他尽焚少作诗篇。焚诗稿是明末遗民抗节行为的一个重要特征。留良十八岁时，“江南”抗清之举已近尾声，乡绅吴易率仅余不多的疲惫舟师与清军大战湖上，全军覆没，临刑高吟绝命诗云：“歌笑洒垆旁，筑击高阳。弯弓醉里射天狼。瞥眼神州何处，在，半枕黄粱。”^[33]那时，“半枕黄粱”的绝望情绪开始弥漫在江南一带，弃儒服，焚诗稿，托隐逃禅，拒入城市一时成为遗民风尚。

在吕留良的少年记忆中，恐怕最创剧痛深的是吕宣忠（亮功）之死。作为他的侄子，宣忠以诸生身份授参将之职，从吴易起兵反清，擢总兵，兵败后隐居洞庭山中为僧，不久被执，慷慨不屈，令捶其膝至碎，昂然不跪。在狱中整衿端坐临帖，临刑时过市大呼：“今日及大明义士报国之日，诸君何不一观乎！”^[34]

张履祥吊文称其：“谈笑蹈刃，而志不折”，慨叹“非由天植之性，独得其厚，何以死生之际，不丧其节？嗟乎！士固有死，处死为难，慨正气之不立，人匪石其磐”。^[35]

最为沉痛的是，吕宣忠是代死赴难。张符骧说出其中的隐秘原因是，留良“散万金之家结客，往来湖山之间，跋风涉雨，备偿艰苦。然怨家尝以讪先生，先生从子亮功独自引服。亮功竟论死，而先生幸存”。^[36]这种眼见亲人替己引颈受戮后的伤痛决非常人所能堪受。留良儿时有咳血的毛病，宣忠亡后“一呕数升，几绝”，^[37]同样经历了生死一线之际的悲怆。晚明战事与遗民蹈死励志的惨痛记忆一直折磨着留良的神经。他对子侄辈回忆这段心理历程时说过：“吾计惟有闭门深匿，以木叶蔽身，以泥水乱迹，如世间未尝有我者斯得耳。使以辱身苟活者为贤而庆之，将置夫年不满三十，义不顾门户，断脰飞首，以逐其志义者于何地也？”^[38]说的仍是亮功替死后的心境，惭愧焦灼之情仍溢于言表，以至于在整理亮功遗稿时仍忍不住慨叹流泪：“比向当年一半遗，书成涕泣欲何为；甲申以后山河尽，留得江南几句诗。”^[39]

这沉痛虽发自内心，但毕竟有愧于斯人，所以也难怪清世宗上谕会苛责说，留良生于明末，尚是童年，“是吕留良于明毫无痛痒之关，其本心何曾有高尚之节也”。^[40]前半句批的不得要领，后半句倒是间的尖锐，留良在世亦可能会无言以对。世宗指责留良“失节”主要是说他为清初诸生之事。关于留良出而应试的一般说法是因为“怨家猜忖不已，昵先生者咸曰：‘君不出，祸且及宗’，先生不得已，易名光轮，出就试，为邑诸生”。^[41]时年二十五岁。这个说法把应试原因完全归结于外界压力，似颇近情理，但就当时留良的年纪和惨痛的心路历程而论，已完全说不上是“晚节”不保而是“早节”已失了。由于以上的微妙原因，此举并没有遭到太多非议，这应了戴名世的判断：“自明之亡，东南旧臣多义不仕宦，而其家子弟仍习举业取科第，多不以为非。”^[42]只是这并不意味着留良自己的心境就真的波澜不惊了。

康熙四年，吕留良做《耦耕诗》十首，其中本章开首所引的那首诗就颇显露出其“失节”后的焦虑和悔意，也流露出一丝无奈。“谁教失脚下渔矶，心迹年年处处违。雅集图中衣帽改，党人碑里姓名非。苟全始信谈何易，饿死今知事最微。醒便行吟埋亦可，无惭尺布裹头归。”严鸿逵的注释称，这首命题大旨与“失节”相应，宛如程子说的“饿死事小，失节事大”。又加一诠释云：“僧家若有达者，临死必索一尺布帛裹头而去。”^[43]

在另一首的最后两句中，留良吟道：“酌酒南村须早计，莫教头白望江桅。”严注云：末句用乐天商妇琵琶事，以喻失节也。^[44]明末清初文

人多以妇人失节喻“士”之失节。留良既已失去政治贞节，似乎仍有不甘沦于此境之中的念想。也许是这年死事颇多，许多晚明遗民纷纷撒手人寰。著名遗民汪泓、陈士业、申自然等相继亡故，加上前年殉节的张苍水，以及钱谦益和黄文焕等，对留良心理的冲击不言而喻。黄宗羲成《八哀诗》，悼汪泓和张苍水、钱谦益等，留良作跋词同哭同哀，表示这八人自己并不全识，但“是皆宜哭，不当以识不识异”。^[45]也许正是汪泓之死触动了留良久憾未能及时“死节”的那根神经。

在清初士人中，汪泓可以说是全节而逝，没有污点。当年汪泓以孝廉身份不赴公车，属“湖上三高士”之一。有一个故事是说，当地的卢监司礼贤下士，表示想以世外之礼和三高士相见，特意在湖船上置酒，终于召来了二位高士，独独不见汪泓赴约。据说二人幅巾抗礼，卢公相得甚欢，却唯以不见汪泓为憾事。后来知道汪泓在孤山，于是放船过去拜访，汪泓却还是跳墙逃走了。黄宗羲说他的行踪是：“或返或不返，莫可踪迹。相遇好友，饮酒一斗不醉。气象萧洒，尘事了不关怀，然夜观乾象，昼习壬遁，知其耿耿者犹未下也。……临歿悉举书卷焚之，诗文无一存者。”^[46]颇符合明遗民“全节”而死的标准。黄氏铭曰：“学问之道，在乎立志，凡可夺者，皆原于伪。”^[47]不知道这段话是否对留良又是个刺激，因对照已经“失节”的己身，学问是否也因此而近于“伪”了呢？这是留良不得不扪心自问的。

无论如何，这一年留良终于决定弃儒服而去，尽管这个决定的确来得有点迟了。也许是汪泓的影子总在眼前晃动的缘故，留良弃诸生的决心突然变得大了起来，不过要说服地方学使还是需要比较充分的理由的。《行略》中说，当时学使陈执斋听说留良要弃去诸生身份“始愕眙不得应”，留良出示了《耦耕诗》之后，特意讲解了诗中“苟全始信谈何易，饿死今知事最微；醒便行吟埋亦可，无惭尺布裹头归”题中应有之义。抒怀即使饿死，也要恢复名节的信念。陈执斋听后的反应是，郑重向留良作一揖说，此真古人所难，但恨向日知君未识君耳。

当时地方上的反应却大有不同：“一郡大骇，亲知无不奔问旁皇，为之短气。”留良的表情则是“怡然自快”。亲友为之气短的原因其实不言自明，弃诸生意味着不但失去了在乡里拥有的高贵身份，而且还丧失了获取廩米的经济来源，后果是很严重的。留良当然明白这点，所以当听到这些反应后说过“自此，老子肩头更重矣”的话。不久留良弃儒服的代价也随之马上昭显出来，因为“向时诗文友皆散去”。^[48]

对于“死节”之士的敬重与对自己“失节”行为的反悔是留良等清初一批易代士人的共通心态，其中多有些苦衷，不足为外人道也。这也就难怪雍正帝要对留良弃诸生的行为大加申斥了，他的语气中充满了问号：“按其岁月，留良身为本朝诸生十余年之久矣。乃始幡然易虑，忽号为明之遗民。千古悖逆反复之人，有如是之怪诞无耻，可嗤可鄙者乎？”^[49]

弃儒服的原因在于吕留良难以忍受“失节”之痛，尤其是“守节”之人相继逝去所造成的心理创痛，这已难得当时当地人的理解，因在一般人的感觉世界里，康熙初年海内承平已久，那些坚守政治贞操的“遗民”已接近大限的到来，他们在心理上已越来越难以抗衡时势比人强的压迫感，甚至死亡也似乎变成了一种解脱其“高寿则难为”的尴尬状态的一剂良药。留良在此时弃去儒服无疑是一种冒险，结果很有可能是既当不成“遗民”英雄（因已有“失节”前科），又冒犯朝廷营造的和谐升平的盛世图景。难怪世宗要讥刺其不识时务了。

遗民的交友之道与生计选择

感悟另一种“出处”之境

和明末士人以集会结社交友往来的模式有所不同，清初的遗民多处于窘迫的境遇之中，易代鼎革带来的心理隐痛时常会导致其行为乖戾孤拔异于常人，断难恢复明末讲学激荡游走的洒脱态势。遗民心境之复杂，一时难以言表，大多以不涉世事自诩高洁，却又往往因贫病不堪、生计难续而无奈入世谋生，出入进退之际不时透出了人生选择的坚峻。由于不少遗民拒入城市或因持守节义拒斥科举入仕之途，故其生计变得异常艰难，不得不多方寻觅他途，进而影响到其交友的方式。留良在友人祭文里把这种境况描写的相当真实：“如今日之遗民，为要路谒客以呈身，或捉刀怀槊，为幕府之师宾。最下则含乳乎南宗，开堂卖拂，此其家亦可以不贫。奈何三尺之篱，数十杆之竹，蔽影于九曲之村。”^[50]

自留良本身而言，他仍主要选择了避世隐居的方式，一旦贫窘不堪时出谋生计也可以当作是其隐居生活的自然延伸，不过隐居的孤寂状态

很快成为其交友的最大障碍。留良会不时感叹身陷孤独无友之境，曾自述说自己“质性又僻戾不可近，亦不乐与人游，故友朋绝少”。^[51]甚至庆贺生日都变成了一种负担。留良是在父亲去世四天以后降生的，作为遗腹子，“坠地之日即襁衰麻，生母抱孤而泣，晕绝而苏”。^[52]一出生就在襁褓里披麻戴孝。他回忆说：“平生未曾一会亲朋，奉觞拜二人寿，而身受子女族属姻戚交游之娱乐。”^[53]

然而，孤寂守节固然是清初士子的共同生存状态，有质量的精神交游仍是那些注重心灵修炼者的需要。故本来留良似乎已抱定了孤灯残卷了此一生的志向，却又忍不住发出“但恨同志稀少，无处商量”的抱怨，他的两个好朋友，如他称之为“颇聪明细心有志向上，欲引以为助”的张佩璠，和“天资过人”“德业日新”的吴自牧相继暴亡后，留良感到“顾影茕茕，有口挂壁，真无生人之乐矣”。^[54]在鼎革之际的特殊境遇下，交友之道更是要笃定出处去就的功夫方能存活于世，留良曾谈及以研习紫阳之学度过后半残生，必须剔除少年轻浮处事的锋芒痕迹，说“今世学者，似当从出处去就辞受交接处划定界限，扎定脚跟。而后讲致知主敬工夫”。^[55]其实这段话也是对自己年少轻狂的行为所做的反思。

他回顾年轻时的状态云：“某少时不知学，狎游结纳，无所不至。今始恨悔所作，不但狭邪浮薄恶之不为，即豪杰功名词章技艺之志，皆刊落殆尽矣。”这分明是明末遗留下来的名士风尚，留良对此当然熟悉，故才说“故世多见许为骚人，为侠士，为好客，为多能，未尝非过情之誉”。他接着反省到“然正皆其所恨悔者，非所愿慕也，其所愿慕者，窥程朱之绪言，守学究之家当而已”。^[56]这些议论无疑都是针对明末的士林风气所发出的针砭之声。

明末士人交友风习受阳明行事与讲学风格的影响甚深，讲究在奔竞游走的禅悦之风中体验交友之乐趣，于诗酒唱酬风花雪月之中体味“道”与“良知”之真谛，乃是其生活的常态。明亡以后，清初的遗民往往会把明朝的崩解归罪于士林讲学寻友的放浪轻浮，至少认为是败坏风气导致士心萎靡的重要因素。比如留良在《客座私告》这篇文章中就提出三项“最畏者”，其中第二项是说畏“名士”，大体是指过去的名士之风及其变种的意思。理由是“向苦社盟之水火，今喜此风衰息矣”。他担心的是“变相旁出，尤不可方物，如选家论时艺，幕宾谈经济，尊宿说诗古文，讲师争理学，游客叙声气，方技托知鉴，介绍彼皆有所求耳”。对于这类人，和他接触还是不接触都显尴尬，所以“每晨起默祷，但愿此数公

无一见及，即终日大幸也”。[57]



图6 《吕留良像》旧照，见故宫博物院编，朱诚如主编：《清史图典·清朝通史图录》第五册，《雍正朝》，紫禁城出版社2002年版，页71

对“名士”的排拒事关出处进退的选择，对清初因托迹避世，以“僧人”角色自居的士人要求也是如此。那些伪托僧人身份以牟利的“隐士”，排在留良最畏之人的第三位。理由是“惟苦节文人托迹此中者，则心甚爱之。然迩年以来，颇见托迹者开堂说法，谄事大官，即就此中求富贵利达，方悟其托迹时，原不为此，则可畏更过于僧矣”。[58]因留良即曾托迹为僧，所以对僧人不守出处进退的法则会有更痛切的批评。

留良对士人“出处”节义持守的关注还反映在对诗词的评价上。如对于后人认为苏轼和陶渊明诗作“称其出处不同，气味相似”的说法，留良极不同意。认为东坡处事风格过于洒脱不羁，似乎对什么都散淡以对，“平生沾沾于升沉得丧之际，郁勃轮囷，孤愤恚恨，一变而为禅悦，

为神仙方伎，为任侠，为滑稽，为饮酒近妇人，为排闾纵横之说，以无所不可为达正，有大不达者存也”。^[59]也就是说，东坡行事风格过于潇洒旷达，反而没有坚守出处进退之原则，沉迷于禅悦风情，对事物的得失判断限于摇摆之中，失去了标准，根本不及陶渊明的意境，后人却是照猫画虎，以为学的是陶体，其实模仿的是苏体。

清初遗民的处境极大影响到了他们的处事与交友方式，如留良几度遭官府追杀，左腿中箭，遇雨天就感疼痛。曾有诗述其状云：“箭瘢入骨阴还痛，舌血溅衣洗更新，到处有情残药裹，别来无恙旧头巾。”^[60]其处境如“黑风吹逼，五火沸腾，血如泉涌”。^[61]留良后又被迫参与科举考试，持诸生身份，因“尘埃相逼，意益不堪”^[62]而剃发为僧，所以把官家“贵人”列为第一惧怕的对象。他自述说：“夙遭多难，震官府之威，今梦见犹悸。故平生交契，一登仕途，即不敢复近，非过为捡择也，心有恐惧，习久性成耳。”^[63]留良对“贵人”“名士”“僧人”的“惧”，牵涉到面对功利时进退尺度的把握。虽在脸面上略显严苛，却又确乎义正而辞严，丝毫迁就不得的，甚至多年相濡以沫的好友若越了此限，都绝无挽回的可能。

留良形容交友之道如君臣相处，相当严肃规整，不容轻佻处之。说：“朋友之伦与君臣同，皆以义合，不合则止，如为行道而事君，道不行则洁身而去，此难进易退之义也。若当时以道不合而退矣，又欲其降而取乘田委吏之义，留恋苟容，则大不可也。”^[64]这套原则不是说说而已，在留良的交友记录中，就有严守规条的例子。留良好友吴之振（孟举）和留良相交十几年，可是在留良三十九岁时（康熙六年），两人关系开始出现紧张。当友人沈起廷规劝两人修好时，留良曾回复长信予以解释，表示自己和孟举的关系“非世俗征逐酒食往还体面以为欢也”，而且“受其解衣推食吉凶同患之德既深且久”。从字里行间可以判断的是，留良和孟举在入生观的认知上发生了根本性的歧义，于是才有以下的提问：“是则是，非则非，一冰一炭，一朔一南，背驰辽绝，乃欲强挽而使之同。”必然造成无所适从的局面。故留良才有如下建议：“何若使孟举自快其人生行乐之见，无复有伪道学之可憎，败人意兴于其间。”也使得自己“自适其枯槁绝物之性，不睹不闻，无复忧惶骇愕鳃鳃日取罪于达人所谓彼我之间，各得分愿，不亦善乎”。^[65]

这段话里有暗讽自己恪守程朱道学不被理解的自嘲成分在，同时也暗示对友人趋利行为的规劝。但交友的尺度却是严苛的几乎不尽人情。

当友人规劝说，姑念以往的交情，不必深求，只做寻常泛泛之交似乎也无不可，至少可以保全“故交之念”。留良对此毫不妥协：“盖所争在志趣不在事迹，事迹可以修释，志趣不可以修释也。”他举出理由说：“思当时交谊期许之过深，今忽改而之浅，吾不忍为此态也。”在信的结尾处，留良亮出自己的态度：“吾兄往矣，致语孟举，江湖浩浩，游乎两忘之乡斯可矣，各匿其意，貌与盘桓，名曰世情，实险黠之所为，又何取焉。”^[66]后人评价这段话总从留良出处去就交接的方向衡量，称其为“直谅之士”。

朋友稀少的生活是孤寂难耐的，更严重的是表面行为的貌似偏执难免会遭人误解。故困守道行的遗民往往迸发出的是一种桀骜的枭戾之气，甚至在书信文辞的交流表达上也常常让人感觉不合时宜却又难以沟通，他们又往往以此为界，不拟为从众而稍加调整其姿态，结果是愈益遭人误解，遂酿成孤绝对立的场面。于是才有了以下决绝不移的口气：“意向冷灰冻壁中寻取一个半个肯屈头挑担汉子，同钻故纸，蚀残字，求圣贤向上事，自了此生，分内而已。”即使如此坚毅孤绝，也还是频遭误解，以至于表面同道之人其实都另有所图，友情最后难免分崩瓦解。留良曾向人抱怨说：“弟之所取者在此，而人之所取者在彼。凡所为说道理论文字，只如游方当上入门口诀耳。”在这种情况下，留良的坚持会显得笨拙荒唐，反而被人嘲笑。他讲了个美女食人的故事，说过去有个好色者，在旅店中遇到美女，勾引入怀后，第二天仍房门紧锁，邻居砸门而入后，发现屋内只存“一颅一发”，一个巨兽“眦目腥唇”突走而去。留良自嘲说，自己留存下来的还不止头颅辫发，已属幸运。^[67]寓意是说交友不慎，则如遭遇怪兽，只会闹得尸骨无存。

当然，遗民的交友并非仅限于精神层面的契合无间，于生计上相互扶持、共渡难关也是一个重要的方面。留良与四位贫友共卖字画印章谋生即是一个例子。留良曾作《卖艺文》述之。后人题跋《卖艺文》时曾评价留良说“见其笃于友谊，以佐其治生之术，使各得笔墨之资而苟免饿死于牖下耳”。^[68]不过从《卖艺文》中所开出的润笔价格来看，是相当低廉的。治印、扇面、册页、单条等的价格均不过三钱，寿文、祭文或碑记也不过一两银子。后人研究，这个价格不过是郑板桥润格的三分之一。^[69]单从“治生”的角度考虑，四友卖艺显然是另有所图。

其实，从《卖艺文》的蕴涵中推测“卖艺”的行为肯定另具深意。不久，留良就做了一篇《反卖艺文》，文中对自己因卖文成名而被尊

为“货殖之祖”大为反感。当时，因卖文出名，不少文人的文字卖不出去，或“思卖而无伴”，就打算攀附在留良的卖艺队伍中，搭帮出售，都没有得到留良的允许。特别是当卖文已成乡间之俗务时，就更难以为留良所容忍。如当听说乡间传说他的徒弟越来越多，甚至到了“某郡若某某乡若某某，皆援例卖艺”，而且都听说只要奉留良“为货殖之祖，可无虞”。也就是说把留良的卖文技巧变成了谋利的可靠保证，仿佛只要攀附其门就可衣食无忧。留良的反应是“始怪且笑”进而“自痛其立说不善，害一至于斯也”。^[70]

留良的卖艺虽有济贫的动机在，但最终目的并非只是谋利和操控货殖之术，后人把“卖艺”的动机只限定于嫫于生计谋划的一层，显然是不准确的。卖艺四友中，甚至有的人作品根本就不适合于出售。如他的姊丈桐乡朱声始，平常洒脱不羁，有时“随意至友人处，坐讲古今，竟日不倦。其家具食，食之，否，亦论难泉涌，了不知饿，便至昏黑”。所以桐乡人都叫他“痴人”。就这么一个快要饿死的“痴人”，也就单单擅长书写文字，而且在留良看来“其文又可传不可卖”。^[71]可见要拿到市场上叫卖，肯定换不到多少银两。所以“卖艺”的初衷绝不是简单的谋求生计问题。“卖艺”毋宁是在市场的潇潇红尘中，检验自己持守道义的能力。表面上这两者似乎难以并立，在俗人看来又多少有些莫名的虚伪。不过，不由此进入，就难以靠近他们的精神世界。

留良对此说出的一段话颇值得玩味：“艺固不可卖，可卖者非艺。东庄诸人以不卖为卖者也。”这段有些绕口令的话，反映的是卖艺四友的真实处境。既要有生计的考虑，又要在境界和格调上尽量维系高雅之态，留良在《反卖艺文》中发问道：吾经年不见一买主而卖之如故。那话外之音是，我要是仅从谋利着想，岂不是个超级傻人？他列举了许多古代名人从事“贱业”的例子，比如“季布髡钳，子胥鼓箫，相如涤器，豫州种菜”等等掌故，大意是想说，古代名人持“贱业”是“趣有所托，而志有所逃，不极其辱身贱行不止也”。^[72]似乎名人寻求的是一种不一样的高峰体验，“贱业”只是达致这种体验的途径。他紧接着说，从没听说过那些真正从事“贱业”者，如“人奴市乞，担粪踏歌操作之贱工”，自以为就和这些名人的品质一样了。这里面仍根深蒂固地存活着划分阶层高下的意识，并不断在脑中发酵。

在留良看来，当时的糟糕情形是，“人出丐贩之下，而欲假篡于豪贤”。意思是说，操“贱业”却自认为境界高于此业之人，其实骨子里的格

调仍是“贱业”之徒而已，这是那些真正操“贱业”者所不为的。在我看来，卖艺四友“以不卖为卖”并非出于炫酷的心理，也并非完全是展示高自标致的名士派头，而是清初士林因生活的窘迫艰难地转向涉世利生之途时，对精神世界与谋取生计资源之间如何保持协调关系的一种思考。他总结“卖艺”的涵义时就说：“知予之卖艺也非衒奇，则其不卖也亦非高价以绝物。吾之后之哀其卖者又不如哀其不卖者之痛深也。”^[73]似乎有一种莫言的哀痛弥散其中。

遗民生计不单纯是个谋生的经济问题，当与鼎革易代的经历和际遇纠缠在一起，包括在“节义”的持守与生存的技术之间往来穿梭，往往使遗民在精神与物质的反复权衡中陷于疲惫。如何在生计的寻求中获得一席之地，却又不被世俗的市场规则所规训和吞没，就成为远比生死抉择更为艰难的话题。

就以留良的经历而言，弃儒服之后，他的家庭生计顿时成了问题，他自己不得不亲历农事，经营家中所剩的数亩薄田，其所作《后耦耕诗》写道：“田忙时节伴工勤，近地招呼远地闻。”^[74]

留良曾有一段短暂的行医经历，并和好友高旦中互相切磋，但自知“医事功力不深，止是庸医行径，于古人略无发明处，间有所得，亦不能出旦中范围”。^[75]《行略》中也说他“弃诸生后，或提囊行药以自隐晦，且以效古人自食其力之义，而远近复争求之”，但留良仍觉“医未尝不行，而医理亦无新得”。^[76]最后还是选择了“虽亲故皆谢不往矣”^[77]的决定。看来留良医术并不差，但为什么又放弃了这谋生之途呢？可能是觉得行医仍属于过于单纯的谋利举动，无法承载太多“道”的意义吧？在给高旦中的一封信中，留良把这层意思说得十分明白：“然此中最能溺埋坏却人才不少，急宜振拔洒脱为善。念头澹薄，自然删落。若不甘寂寞，虽外事清高，正是以退为进，趋利若鹜。此中经畛甚背悬，不可不察也。”^[78]信中明是劝阻旦中不要把医事仅当谋生手段，实则更是像在提醒自己不要陷于纯粹的生计事务中，而失去寻求“道”之本位的信念。可见“弃诸生”的行为至少在此时并未使留良陷入纯粹的逐利境地，至少在如何平衡“求道”与“谋生”方面他是经过了深思熟虑的。

就遗民的生计范围而言，不外乎课读书馆、入幕为僚、悬壶行医和批阅时文等数项选择。但在留良看来这些职业仍有高下之分，比如他就认为书馆与幕僚的工作相比，不但收入稳定，而且尚可保持人品不至流于低下。他在寄友人的信中，分析入幕之害，表示自己不讲“义理”，只

论“利害”。除了“馆资”相对比“宦资”稳定外，一旦入幕就极易品质坏绝。所谓“一为幕师，即与本根断绝”。他以周边的熟人为例，说“近来小有才者，无不处事于此，其名甚噪，而所获良厚。自以为豪杰作用，不知其心术人品，至污极下，一总坏尽，骄谄并行，机械杂出，真小人之归，而今法之所称光棍也”。^[79]相反，处馆的好处是友人之间可以相互收受弟子，不但是解决生计的好办法，而且还可以借机走动，切磋问学。如张杨园与黄宗羲均曾处馆于东庄留良处。因此，留良和他的亲友之间逐渐形成了一个以生计、问道、求学相关联的网络。

八股选家与“道义”担当

但最为致命的是，留良弃青衿后恰恰选择了时文评点作为主要的谋生手段，这个重操选政的举动为圈内的大多数朋友所不容和误解，一时引得诟声四起。其实，清初士人以选编时文为谋生手段者不在少数。如入了《四库》馆的周永年在任翰林后就认为当官做到“清贵有守”，与“治生有具”并不冲突，如此才能做到无求于人。于是经历了经商、业农和评选时文三种职业选择的转变。据说他印了上万本的制举之文，“其文多组织经史，沈酣典籍，意在即举业而反之通经服古，自谓庶几义为利矣”。结果连本都没有赚回来，亏得一塌糊涂。^[80]在留良的生计方案中，“习医”与“操选政”是其谋生的两个主要选项。提囊行医的生涯并不易为人所诟病，反倒是因为与求道的目标相距甚远而自行放弃。

其实，当时评选时文的选家也有不同，一种是真把它当作安身立命的大事认真对待；另一种人则把它当作纯粹谋生的手段。《儒林外史》中的“马二先生”和“匡超人”就分属这两种人。马二先生批选时文是为了泽被后人，工作起来相当花费精力。他“时常一个批语要做半夜，不肯苟且下笔，要那读文章的读了这一篇，就悟想出十几篇的道理，才为有益”。^[81]而匡超人“一日搭半夜，总批得七八十篇”，^[82]这种效率当然更受书坊主人的青睐，那老板就比较说：“向日马二先生在家兄文海楼，三百篇文章要批两个月，催着还要发怒，不想先生批得恁快！我拿给人看，说又快又细。这是极好的了！先生住着，将来各书坊里都要来请先生，生意多哩！”^[83]

吕留良也有一段相当类似的经历，他在二十七岁时，与陆雯若一起把自己锁在一个相当狭小的房子里批选时文，工作了一个多月。他曾自

述说：“予手目迟拙，自辰达酉，詮次不过五六首；而雯若尽日之力，时至一二十许。”批选的效率好像颇似“马二先生”和“匡超人”的差异。然而留良对两人评选速度的差别却归结为：“才之敏钝，其相去悬绝，固不可强也。”^[84]

最难让人理解的是，“操选政”对于已弃青衿而悔过的留良来说，不啻是一次更为彻底的政治变节。在一帮朋友看来，不着青衿而仍操选政是比“行医得利”更可耻的“失节”行为，当时在留良家课子教书的张履祥一次偶尔在案头发现留良批选时文的汇集《天盖楼观略》，立刻致书留良，表示悔恨“不能先事沮劝，坐见知己再有成事遂事之失”。下面的这段话说得更加沉痛：“往时尝正兄之学医，实惧以医妨费学问之力。今去此又几春秋矣！”那意思是说，“操选政”与“行医”已完全不是同一性质的行为，因为“堪为若此无益身心，有损志气之事，耗费精神，空驰日月乎”！^[85]他又举古人例子为证，“昔上蔡强记古今，程子尚以为‘玩物丧志’，东莱日读《左传》，朱子亦以其守约恐未。何况制举文字，盖下数等，兄岂未之审思耶”？^[86]文中已暗喻其“失节”的彻底。张履祥的建议是迅速停止此种无益之事，“为世道人心久大德业之计”。^[87]

张履祥的弟子曾讲过一个故事，说张履祥有一次戏言：“我若为相，当废八股，复乡举里选之法。”留良的回答是：“先生虽废，我当扣阂复之。”^[88]这段故事的真伪很难辨析，但可推测对留良之评选时文误解已很深，且主要集中在留良的行为动机上。直到民国初年，章太炎还评论说：留良“然性善治生，欲以家资有所就”。并举例说：“公忠称其大治宴饮，不失一匕。清世宗称其日记所录，微及粪壤，皆善治生之证。其选录时文，盖亦为营业计，且以其易传播，使人渐知有天盖楼耳。”^[89]可见，留良“操选政”纯粹为生计的说法已流传了数百年。

其实，世人的这种评价，留良心里十分清楚，所以他借友人吴尔尧给时文选评作序的机会来了次夫子自道式的辩解。序言中先举一段问话，这段问话虽是模拟自一人之口，却很像是公众质疑的声音：“或问于吴子曰：‘吾闻晚村之为人也，伥伥凉凉多否少唯，遇车盖则疾走，闻异音则掩耳而逃。与人言至科举种子，未尝不痛疾而雪涕也。顾沾沾焉取时文批点之，而吾子又为之流布于天下，吾甚惑焉。’”这位吴子则回答说：“秀才未必能读书，然而望读书必于秀才也；识字未必能秀才，然而望秀才必于识字也。是则分其指偏旁，描殊墨，便当以此事相责，又何间乎时文？”

又一波质疑声浪随之涌来：“逢年者以山林为桎梏，避世者以轩冕为涂炭。趋轨既歧，器业有别。”那意思是说，留良既已弃青衿，就应以隐世身份传道，不可混淆两者的界限。留良借吴子之口反驳说，“隐居”与“时文”之间并非有一道决然的鸿沟：“如凡为隐居必当仇时文也，将世举孝弟力田，则去父兄庐墓；举博学鸿词，则焚经文经籍；举高蹈丘园，不求闻达，则仓皇反覆，为马首之巢、由而可哉？”这像是在为自己弃青衿同时又操选时文的奇怪行径辩护。不过其真实用意却在下文中披露出来：“晚村则以为文字之坏，生于人心。而文字之善，又足以正人心隐微深锢之疾。”^[90]而真正掌握文字表述权力的都是那些以操弄时文为职业的士人阶层，所以吕文忠在《行略》中曾引一段留良的感叹云：“道之不明也久矣。今欲使斯道复明，舍目前几个识字秀才，无可与言者。而舍四子书之外，亦无可讲之学。”^[91]

在《天盖楼大题偶评序》中，留良在结尾中亦叹曰：“咄嗟晚村，其舍此识字秀才读书者而安望耶？”^[92]留良的目的已经很清楚了，“识字秀才”亦是传播“道”的工具而已，人心风俗之大坏不在于“时文”的形式，而在于传播“道统”方式的不正确，才造成“蒙师选乎，不过为一身一家衣食计耳”的“祸弊之至极”的后果。

在时人眼里，评选时文乃是最陋俗的一种谋生手段，品格又远低于处馆行医这些生计行当。既弃青衿，又拨弄时文，行径似乎显得首鼠两端，透着那么股虚伪劲。其实留良对举业之弊，已经完全做到了洞若观火，且抨击起来，丝毫不显犹疑。如他说举业“文字之坏，不在文字也，其坏在人心风俗。父以是传，师以是授。子复为父，弟复为师，以传授子弟者无不以躁进躐取为事，躁进躐取则不得不求捷径，求捷径则断无出于庸恶陋劣之外者”。^[93]下一句说的更为透彻：“且君之欲入斯门也，何为也哉？为其美官也，为其多得钱也。”这些人视举业“犹之乎穿窬之有锹钬，盗侠之有斧钅耳”，都是把应举之事视作作案手段，时文乃是作案的工具而已，工具已备，然后“排其闼，发其秘藏，负匱揭篋，担囊而趋”。^[94]可见在留良心里，士子应举业犹如窃室盗宝，并非什么值得夸赞的好事。那么为什么他还敢冒天下人之丛诃议论，率然前行呢？留良心里的真实想法是“人必不为习俗所移，而后可以移习俗”。^[95]从事的表面是俗陋不堪的行当，却能借此移转颓废文风的内在品性，这才是真性情的士人所应做之事，至于个人声誉荣辱之得失早已置之度外。

举业习俗之坏，根源在于大多数士人上学初始就为“村师”所误，自

小即被“授以鄙悖之讲章，则以为章句传注之说，不过如此，导以猥陋之时文，则以为发挥理解与文字法度之妙不过如此”。结果就造成“凡所为先儒之精义，与古人之实学，初未有知，亦未尝下火煨水磨之功，即曰予既已知之矣，老死不悟所学之非”。[96]正因为觉得以往所学不过如此，才很容易受到一些貌似简捷有力之学问的诱惑。留良曾深知“讲学”一词自明末以来勾魂摄魄的吸引力，故对“讲学”之风深忧警惧，曾言“讲学之事，不但非其所知，亦平生所憎疾而不欲闻者也”。[97]所以才有了如下对“讲学”诱惑力的分析。

他说那些厌倦了腐烂时文的人“闻外间有所谓讲学者，其说颇与向所闻者不类，大旨多追寻向上直指本心，恍疑此为圣学之真传，而向所闻者果支离胶固而无用。则尽弃其学而学焉，一入其中，益厌薄章句传注文字不足为而别求新得之解”。[98]留良的看法是，新说诱人之处在于简捷易学，在现实行为的指导力方面可操作性强，使人误认朱子传注不及心学之简明易行。其实，这种“不及”印象的产生不是朱注摄人心魄的力量不够，而是自己的内心领悟能力粗疏鄙陋。所以他直指“讲学岂不悖哉，今日理学之惑乱，未有不由此者。而其原则从轻看经义，不信章句传注焉始”。[99]

鉴于以上时文流变趋于腐坏，留良为自己正名的方式是，“举业”与“习举业者”区分开来，断定“举业无罪焉，学举业者为之也”。因为这些习举业者都受到所谓“俗格”的限制，那是一种如木工打造木器设置的墨线，规范着锯尺移动的走向，稍有偏离即被呵斥。他形容说那些中了“俗格”之毒的士人“循是者曰中墨，稍异则否。虽有异人之性必折之使就格”。[100]完全是遏制个性发抒的做法。所谓“中墨”的秘法无外乎套取贵人已售的文句，抄写袭用，几乎没有一个字不是“套”用，被称之为所谓力省见效之术。这样就造成“天下庸夫多而有志于学者寡，惟此可不读书而能也”。[101]文章失去了雍容气象，人品自会随之流于低下。

留良曾就举业造成人材流品低下事问询于黄宗羲，他问黄氏一个问题：为什么人们普遍认为浙西的人聪明灵慧，可学者却每每出自南岸？黄宗羲的回答是，浙西的人材未满十岁便能操弄时文，到了三十岁左右学问已无进境，从此逐年以往直至江郎才尽。而我家乡之人三十以后读书的岁月才刚刚开始。留良听了以后大为震惊。[102]开始注意为文与“养气”之间的关系。特别关注“文”与“理”之间如何构成微妙的表里关系，强调不可颠倒二者之位置。比如他曾以江湖山麓中观赏云气为例，解读出

可变者“文”，不可变者“理”这层意思。他举例说：“观云气者必岳麓，求烟波者必江湖。”但千万不要误解为烟波云气完全是自我生成的力量，因为“烟波不能自为起灭，而云气不能自为卷舒，则皆江湖岳麓之自为奇幻而已。烟波云气可变，而岳麓江湖必不可变”。

这段寓意深长的话讲完后，留良显露出了其形容“文”“理”关系的真实用意，说“文之有理则犹江湖岳麓也，其有文则烟波云气也。以至变之文传不变之理”。^[103]他进一步申论说：“乃舍不可变之理而刻画可变之文，是犹去岳麓离江湖，而求所谓烟波云气。”正是腐儒所干的事情。在留良眼里，科举并非为“道学”而设，至多如烟波云气般蕴育成“道”的表象，所以无论时文还是诗古文之类的文体之别，其实都应该成为研读“四书五经”的途径。留良最恼火时人把他视为一种时文批阅的专家。他曾表示：“世之从吾言也，适与时论相凑，谓其功足变风气，为近日选家之胜，此吾之所深耻而痛恨者也。”^[104]

为了辨别自己并非是单纯选家的身份，留良着力抨击“讲章”之学，认为其变质正是时文趋时失其正宗旨趣的原因，因为“讲章诸名宿，其晚年皆归于禅学”。“良知家挟异端之术，窥群情之所欲流，起而挾其篱樊。聪明向上之士，喜其立论之高，而自悔其旧说之陋，无不翕然归之。隆、万以后，遂以攻背朱注为事，而祸害有不忍言者。识者归咎于禅学，而不知致禅学者之为讲章也。”^[105]

在这段批驳“讲章”文字之后，留良陈述了读书致学的主要路径：“……朱子教人但涵泳白文，有未得而后看本注，看注未得而后看《或问》，今当依之为法。以本注为主，无论新旧讲章，一切弗泥。即《大全》中，亦但看程朱之言，其余诸儒，合于注者取之，否则阙之。”^[106]从这段文字看，留良已不像个“隐士”，更像个中规中矩的朱学“卫道士”。甚至与清初对程朱理学的尊崇与捍卫若合符节，遥相呼应。那么怎么理解弃青衿与捍卫朱学之间的关系，又如何解释清廷刻意以留良文字罪人，到底与留良卫道之间的微妙关系又是如何理解呢？这种困惑我们将在下一节中有所分析。

不一样的朱子“卫道士”

此“崇朱”非彼“崇朱”

上段说吕留良虽弃青衿却仍崇朱子，似乎如此举动颇不正常，因留良生活的康熙年间，江南地区乃渐入承平时刻，正是朝廷大力崇尚朱学的时期，并力图在科举课士中继续使朱子思想处于独尊的位置，按理来说应大致与留良传承道义的理想大体吻合。留良即使常常沉浸于“小一代”遗民身份难以解脱，似也应应对当今皇上尊崇朱子一事心存默许吧。然而，在留良的眼里，官家场面上的崇朱犹如一场戏剧表演，招牌戏码与底子里的内容完全脱节。在他看来，今上把唱词完全念歪了，导致剧情设置骤变无常，根本没办法再欣赏下去。具体而言，在清初的言论氛围里，皇上和遗民虽都在争相说圣道贤，可在康熙和留良的头脑中，却存在着两个完全不一样的“朱子”。

在清初帝王中，康熙帝无疑最为崇朱，不但刊行《性理大全》弘扬之，而且裁定《性理精义》，他在为《朱子全书》所作序言中充斥着“集大成”，“继千百年绝传之学”，“立万世一定之规”这样的溢美言辞。^[107]但骨子里却不承认朱子所承担之“道统”具有溢出皇家权力控制的独立作用。可在留良等遗民的心目中，朱熹所生活的宋朝，虽饱受内忧外患之煎迫，却是士风最盛的时期。曾有一段时间，“士”与君王仿佛可以分享政治和思想资源，构成共治天下的独特格局。尽管士阶层参与政治权力分配的机会是极为有限的，大多数时间“君臣共治”多沦为一种象征仪式，却也足以成为后世文人景慕效仿的谈资。因为“汉唐时期”士人均未达此崇高的地位，所以宋儒参与朝廷政治，分享皇家权力的记忆就会随即被放大，甚至被赋予了神话般的色彩。仿佛只有宋人才能独立担当道义的传承使命，且能抗衡和制约代表“治统”一方的君王，而这也正是康熙帝所最为避讳的。

康熙崇朱，显然不是要强化朱子所代表的“士人”对“道统”的占有和使用，更非鼓励士人逃离“政统”的约束，用以道自任的名义对皇帝的言行指手画脚，而是要集“治统”“道统”二重角色于一身，复兴三代的盛况。^[108]其实，康熙时代的士人已经在此陷入了尴尬的困境。按理说，“复三代”也是清初士人的理想，即回归“治教合一”的远古世界，可是自孔子以来所形成的对“道统”的担当与继承的传统，已经形成了一个思维定式，即“道统”负有监控“治统”运行的使命，士人应该在道德训诫的角色上拥有和帝王官僚等治理专家不一样的身份和职责，这又使得他

们很难随意认同帝王对“道统”的侵夺和占有。于是，清初士人开始呈现两极分化态势，一极是极力倡导和附和清朝帝王收编“治教”角色为一体的统治意图，甚至把帝王表述为千百年来唯一可以复兴三代的明主，如李绂、李光地等人均认为康熙是朱熹之后集“治统”和“道统”于一身的君王，他们认为朱熹时期“道”“治”分离，故朱熹虽为圣贤，却仅持有“道统”的传承能力，还远不及“三代”的境况，而康熙帝却有融“道治”为一体的宏大气象，远比只拥有“道统”之祖身份的朱熹要伟大得多。^[109]这部分人很快就成为官僚阶层中皇权意识形态的构建者。

另一部分人如吕留良之流的遗民“妖孽”，不仅坚持朱熹在“道统”传承意义上的地位，更是坚持士人仍须与帝王共治天下的宋人理想。比如留良以下这段文字，特别提到“时王”与古代圣人贤王的区别，似乎就是针对自我感觉已拥有“治道合一”身份的康熙帝发出的警告。他说：“今天下之所以同轨文伦，而尊如时君，圣如孔子，皆不敢作礼乐。正为今天下之礼度文，皆从文武周公来，所以大同一统如此之盛，虽有当更定者，而时无德位并隆之人，皆当守不倍之义。虽时君不敢以愚而自用，虽孔子不敢以贱而自专也。”^[110]言外之意，只有“文武周公”才能配得上“治道合一”的身份，康熙作为“时王”尚不具备“德位并隆”的资格，如此尖刻的议论怪不得要被雍正、乾隆帝视为冥顽不化的典型而加以贬斥。

下面我们可以看看在清初帝王的眼中，留良都发表了哪些不合时宜的言论，在他的头脑中又存在着怎样一个和康熙帝心目中不一样的“朱子”。^[111]

谈宋成癖与持守“家法”

留良崇朱是在易代之际纷乱滋扰的世界里，把“朱学”当作修炼身心的学问来加以信仰的，心境自然与康熙帝不同。他讲到朱子之学被冷遇时，其语调颇显无奈苍凉，自述“喜读宋人书，爬罗缋买，积有卷帙”。他说搜聚宋书的原因是“宋人久为世所厌薄，即有好事者亦捡庙烧香已耳，再经变故，其渐灭尽绝，必自宋人书始”，目的是“以破天下宋腐之说之谬，庶几因此而求宋人之全”。^[112]

留良崇朱的言论往往存留在其对《四书》《五经》的解读性著作

中，从表面上看这些议论均严守家法，我们可以发现他大多会扣紧朱子的原始语义加以发挥。比如他谈“天”与“理”的关系，讲“天即理也，性即理也。故朱子于‘各欲自尽’上又加‘理之当然’四字，若不识此四字，便讲煞各欲自尽，只成本心之学，自以为尽而实多未尽在，如良知家言也，只坐不知天也”。^[113]这段话似乎谨守朱学家法。其实观照上下文，他是借用“天”“理”的表里关系来界定“君臣秩序”。在下面这段话中，密度极大地反复出现“天”字，却都是扣紧君臣关系来论说的：“王降下民，作之君，作之师，君引贤以共治，亦天也。君臣本乎天礼，即天秩、天叙、天命、天讨，无非天也。从天看下，则君臣尊卑虽截然而相去不远，盖礼之等只一级耳。”此话把王命授之于“天”的意思表达得非常清楚。把“君臣关系”也拉近到了几可平等的位置。

君臣关系出于天性就和父子关系出于天性一样，“天生民而立之君臣，君臣皆为生民也”。两者的关系是“臣求君主，君求臣以辅治，总有个天在”。所以这种关系“非君臣之所得而自私也。君臣之尊卑虽定，而其递降相去止一间耳”。以后的变化是脱离了“天”的安排的本意，“只缘三代以后君臣都忘却了天字，君以为惟我之所欲，为臣以为生杀刑赏为君所制，不得不然，于是尊君卑臣相去悬绝。故其治也，以威力相摄，及其不能摄也，则篡弑随之，直弄成一个私心自利世界，与天字隔绝。君不知礼之出于天，臣不知忠之本于性”。^[114]这是因为三代以后的帝王均以诈力取天下，以法术治天下的缘故。

留良还批评了把“道统”传承与宗祠继嗣关系相互混淆的做法，在留良的眼中，圣人传习“道统”与父子传承的关系完全不同，不能混为一谈。当有人说“圣人以道统为宗祀”，又举例说尧舜禹的传承就像父子一样时，留良马上澄清说，那是以“贤”否作为标准，不是以血缘作为传位标准。他进一步说明君臣一伦和父子一伦完全是不一样的，前者依托于“义”的标准，后者依托在“仁”的标准中，不能随意混淆，否则就会落入佛门以宗旨源流划分圣贤谱系的谬误之中。下面这段话对此说的十分明白：“盖宗支世系是父子一伦中事，帝王授受是君臣一伦中事，一从仁生，一从义生，自是天地间并行两大事，合并不得。”留良认为，传贤还是传嗣的区分是关系极大的原则性问题。他的看法是“道统自道统，宗祀自宗祀，圣人原无混合之理”。这种议论实际上是受禅学各建“宗旨谱系源流”的影响。如果两者混淆，君臣关系就会变成一家私事，后患无穷。于是才有了如下惊世骇俗之论：

“君臣以义合，合则为君臣，不合则可去，与朋友之伦同道，非父子兄弟比也。不合亦不必到嫌隙疾恶，但志不同到不行便可去，去即是君臣之礼，非君臣之变也。只为后世封建废为郡县，天下统于一君，遂但有进退而无去就。嬴秦无道，创为尊君卑臣之礼，上下相隔悬绝，并进退亦制于君而无所逃，而千古君臣之义为之一变，但以权法相制，而君子行义之道几亡矣，其有言及去字者皆臣媚子，辄以二心大逆律之，不知古君臣相接之礼当然也。”^[115]

君臣关系保持朋友之伦就不可能按照父子等级秩序那样被随意处置，而是按“义”的原则相处，从而保持着自己的尊严。在下面这段话中，留良申说君臣相处之道更加透彻，他说父子人伦关系可以不讲是非，但君臣关系一定要以是非界定相互的界线：“五伦中惟父子兄弟从仁来，故不论是非；若君臣、朋友二伦，却从义生，则专论是非。是而义合，则为君臣、朋友，非而义离则引退，义绝则可为寇仇，故曰：父子主恩，君臣主敬。”紧接着这段话也很关键：“天下无不是之父母，不可谓天下无不是之君王。但人臣一身生杀，惟君不可以私怨而生忤叛之心。”“如谓事君亦如事父，连是非都抹杀，则非止敬之道矣。”^[116]

留良的这些议论均与满清君王的思想不合。清初帝王也强调要“敬天法祖”，但理解完全和留良不一样。如康熙解释“敬天法祖”的涵义说这四个字能起到“修养苍生，共四海之利为利，一天下之心为心，体群臣，子庶民，保邦于未危，制治于未乱”的作用。^[117]还是那种把整个“天下”当作家庭进行管理的思路。到乾隆时更是以“乾纲独断”为家法，并成为管理内廷与官僚阶层的铁律信条。^[118]乾隆标榜纪纲整肃，政柄从无旁落，最终的结论是“本无大臣擅权之事”。^[119]在乾隆临御朝纲达四十六年时，他不无得意地夸耀说：本朝纪纲整肃到了既无名臣也无奸臣的地步，朝臣和君主的关系，就像一盆鱼缸里被养着几尾观赏之鱼，在乾隆的眼里，朝廷内外无异于像清澈见底的“清晏世界”，按官场的话讲是真正避免了“明季科道的劣习”。却也彻底根绝了士人想做皇帝朋友的天真念想。按留良的看法，这正是“家天下”的恶果。因为“天子天位乃四海公家之统，非一姓之私。三代以上禅授其受终宗祖，皆指天位相传之序，非为人后之义也。为人后从父子伦出，天位传授从君臣伦出。只因夏殷以后家天下，君臣中又兼父子之义，故其礼制又不同”。^[120]

留良脑中显然有自己的圣君形象，“三代”圣君区分于后世君王的标准在于是否唯恐失去其统治“家当”。圣君“制产明伦”的行动应该“都只为

天下后世人类区处个妥当，不曾有一事一法从自己富贵及子孙世业上起一点永远占定怕人夺取之心，这便是腌腌之仁”。相反的情况是：秦汉以后的君主“其经纶之本心却纯是一个自私自利，唯恐失却此家当。只此一点心，已将仁字根芟划绝”。^[121]如果按照这个标准衡量，清初帝王的“家天下”简直就是自私自利的行径了。

清廷入关后多谈“家法”，繁琐地实施各种祖先的祭祀程序，强调以孝治天下。在基层则鼓励宗族组织的繁衍与扩散。可以说基本上把父子一伦扩展到了上下的各个角落。清初几个帝王有一个一贯的忌讳，就是猜忌宦官和士人结成朋党干预朝政。他们会鉴于明亡的教训，认为朋党之集结源于士人讲学之风，故严厉禁止朝臣结党交往，比如家法中就有严禁诸王和朝臣往来交接的规条。^[122]艾尔曼曾经指出，清初宗族势力急剧增长，一种以垂直的血缘关系为纽带的士绅利益集合得到强化，以横向的非血缘性党社基础上关注政治主导权的利益群体则受到弱化。这与明末士人主要以非血缘的社团进行交往互动的图景完全异样，当与清廷在治理格局上的有意导引密切相关。^[123]

在此情势下，留良仍强调士人与帝王的关系出于“义”的吸引和结合，而非父子关系的制约显然是不合时宜的。包括他说宋代士人根本就是“无党之徒”，就更是异类的言论。在《元祐三党论》这篇文字中，留良根本不承认有所谓“党人”，并表示“其所谓党人者，类皆吾之所欣慕者也，其以党之名加人者类皆吾之所疾恶者也。天下而罪党将罪其所谓党人者乎？抑罪其以党之名加人者乎？故曰：党也者，小人中君子以危国家之名也”。他举例说，宋代程氏兄弟的道德、苏轼的文章、王安石的政治都“因党名而益著，党顾何累于君子哉”？如果这些杰出人物都来辅佐朝廷，那么“人主将日求党人而师之友之臣之之不暇，而又何罪焉”？他的结论是：“故曰元祐非党也，岂惟元祐自汉而晋而唐而宋以来之所谓党者皆非党也。”^[124]这在清初帝王尤其是写过《朋党论》的雍正帝看来，无异于是公开指责其对士人纠结朋党的定论。

作为遗民的留良，具有强烈反思易代鼎革之得失的历史意识。故他常以明末清初比拟于宋末元初的境况，所以“谈宋论宋”就顺理成章地变成了一种明末遗民的话语习惯。但谈宋并非易事，南宋偏安之格局一直是士人诟病的对象，故有“陋宋”之讥。但理学出自宋朝，且士大夫与君主一度共享政治治理的资源，却又是他们难以忘却的历史记忆。所以依托于朱子的“攘夷论”，建立文化自信心，多少可以掩饰“陋宋”境土屡被

吞噬的尴尬心绪。比如留良谨遵朱子教诲，视《春秋》为褒贬之书。他引朱子话说“直书其事，善恶自见”。他的理解是“所谓直书者，即笔削褒贬也。非于直书之外另有褒贬之说，字字有微词隐义也”。^[125]所以在诠释《论语》“微管仲一句”时仍持此褒贬的家法，说一部春秋大义，尤有大于君臣之伦，为域中第一事者。认为管仲由此可以不死。这段话原来是论“节义之大小”，不是谈管仲的事功做得如何如何，以后的史家往往理解有偏差。他举出司马光读史“以篡弑之魏当正统，亦谓曹操有救时之功”，就是偏离了春秋大义而犯了原则性错误。^[126]

在清初皇家的治理框架里“，封建”是个被禁谈的关键词。因它一旦与春秋大义关联起来，就已不是一个学术领域中的话题，而是会涉及统治合法性的复杂问题了。比如留良参与“封建”是否可行的争议，重点还是能否有效地挡住北方夷狄的进攻，叙说的仍是一个至为敏感的思路。他举例说：“试观周衰，王室虽卑，诸侯虽强，然当时有獫狁犬戎之乱，而终不能以为祸。”^[127]谈论的框架还是基于华夏与北狄的内外之别。他假设“向使封建不废，则天下之国，星罗棋布，各战其地，即有尾大跋扈之祸，亦楚弓楚得耳，自古岂有不亡之国耶”。意思是即使亡国也是自家之内的事，与外人无关。自封建不行以来“，大藩重镇尚足以屏翰王家”。可是宋太祖杯酒释兵权，就被留良看作是“暴秦一团私心，自以为子孙万世无患”。^[128]最后导致靖康之变，子孙被屠戮殆尽。因为“宋废藩镇，而宋之天下遂与彝狄相终始”。^[129]有宋一代，完全是和野蛮人分享疆土。他感叹说“率由兵弱之弊，谁生厉阶，又将孰咎耶”？^[130]这样的提问实际上是在“夷夏之辨”的思维框架里叙说其历史教训的，自然得不到清初帝王的认同。

“选学妖孽”的多重身份

“天盖楼”商业运营网络

吕留良这样的人物在清初已具有更为复杂的多重身份，与明末以后的那批老辈遗民的境遇与风格相比已有了相当大的不同。老辈遗民流传着许多泣血效忠前朝的故事与风节，这种风节在乱世中是较容易维系和

持守的，操守的维系亦以清廷在正统上有相当一段时间与先朝无法抗衡有关，至少在士大夫群体的心理认同上是如此。

而进入康熙时期，乱世烽烟趋于消歇时，操守就难以维持了，失晚节的可能性随之增大。但对吕留良这辈遗民来说，在相对平稳的世道中获取某种行为形式上的合法性，似乎比乱世先辈持守先朝准则显得更加重要，这就是吕留良的生计行为屡被诟病的一个原因。认为是一种追慕先世精神萎靡之后，转而屈从于世俗的后果。其实，从吕留良的经历中可看出事情远非如此简单。当然，我们不必太过于相信，吕留良自己所表白的如点评时文“生计”完全是一种求道行为的外在形式。但我们不得不承认，吕留良“操选政”的后果影响之大已非常人偶尔参与者可比。在吕留良的行为模式中，“操选政”已不仅仅是关起门来点评时文的传统个人的书呆子行为，而是一种复杂的传播和营运网络。

明末清初由于印刷业的普及，印刷速度和数量都有惊人的提高，刺激了书籍流通和藏书量的相应增长，不但高质量的书坊遍布江南一带（南京、无锡和歙县为多），藏书楼的藏书量也日益增大。全祖望记扬州马家兄弟的藏书楼，曾说自己在南北奔波，偶宿其间时，常常借阅其书，马家兄弟“寒暄之外，必问近来得未见之书几何？其有闻而未得者几何？随予所答，辄记其目，或借抄或转购，穷年兀兀，不以为疲。其得异书，则必出以示予，席上满斟碧山朱氏银槎，侑以佳果，得予论定一语，即浮白相向”。^[131]

书籍交易和流通也进入了新的阶段，艾尔曼曾提及北京有自己固定的图书交易场所，如城外各种书摊多集中于法源寺，城内则是以琉璃厂为中心，分别出售各种新旧书籍以及善本和抄本。吸引了不少名人雅士光顾。^[132]卜正民也提到，书籍出版由纯学术向学者圈内的商业性刊行转变，使许多人在生前就将更多的著作陆续出版，而不是等死后由他们的门徒或后代集中印行。如名时文选家艾南英的著作就是“随作随刻”。他的著作在苏杭一带的需求量很大，书肆的业主们用重金请他们著书，由书肆出版。^[133]

时文被大批地印刷和流传发生在明代的成化年间以后。成化以前，世间无刻本时文，杭州通判沈澄刊印了一册《京华日钞》，获得了重利。从此之后形成风气，甚至达到了书坊非举业不刊，市肆非举业不售，士子非举业不览的地步。^[134]而且坊刻源头基本集中在“江南”地区，然后再向北方传播。顾炎武就说过：“至一科房稿之刻，有数百部皆

出于苏、杭，而中原北方之贾人，市买以去。”^[135]甚至出现了阅读区域上的时间落差，如西北士子由于书贩来迟，阅读到坊间时文刻本已晚，虽争相仿袭，已为过时。^[136]当时流传最广的倪元璐《星会楼稿》，市人因为争相贾刻，“摹印至三万余板，字漫灭重锲者再”。^[137]《儒林外史》中的匡超人，在去扬州的船上也曾向同船的牛布衣和冯琢庵自我吹嘘说：“弟选的文章，每一回出，书店定要卖掉一万部，山东、山西、河南、陕西、北直的客人，都争着买，只愁买不到手；还有个拙稿是前年刻的，而今已经翻刻过三副板。不瞒二位先生说，此五省读书的人，家家隆重的是小弟，都在书案上，香火蜡烛，供着‘先儒匡子之神位’。”^[138]

《儒林外史》中有多段描写“江南”各地时文发行的盛况，其中讲到嘉兴城内，“那日打从街上走过，见一个新书店里贴着一张整红纸的报帖，上写道：本坊敦请处州马纯上先生精选三科乡会墨程。凡同门录及朱卷赐顾者，幸认嘉兴府大街文海楼书坊不误”。^[139]再看看杭州的情势：“过了城隍庙，又是一个湾，又是一条小街，街上酒楼、面店都有，还有几个簇新的书店。店里贴着报单，上写‘处州马纯上先生精选《三科程墨持运》于此发卖’。”^[140]清代的南京，据甘熙说：“书坊皆在状元境，比屋而居，有二十余家，大半皆江右人。”^[141]小说中的描写是这样的：“走到状元境，只见书店里贴了多少新封面，内有一个写道：‘《历科程墨持运》。处州马纯上、嘉兴蘧駪夫同选’。”^[142]到了考试季节“一路打从淮清桥过，那赶抢摊的摆着红红绿绿的封面，都是萧金铉、诸葛天申、季恬逸、匡超人、马纯上、蘧駪夫选的时文”。^[143]由此可见时文选家的选本流行区域之广。以上虽是小说家言，但我们不妨把吕留良在金陵出现的踪影也想象成是时文发售和传播网络中的一员。

在吕留良四十五岁这年，他自己经营的书籍运营网络已初具规模，据当时人说，“天盖楼”的时文本子风行海内，以至于发卖坊间的价格达到“其价一兑至四千两”。^[144]这年夏天，吕留良以寻找宋以后版本书籍为名来到南京。在黄氏千顷斋、周氏遥连堂借抄了数十种珍本旧书，又与诸友人唱酬饮酒，徘徊秦淮一月之久，而其最重要的目的是带着昔日好友陆雯若的墨选时文前来兜售，据说卖得还不错。他的说法是：“市人谓风之乍旋，此书如飙激也。”吕留良自己倒是对时文流行的尺度并不敏感。所以说：“余不知风气为何物。旋不旋，行不行，何预人事。”后来又发现自己以时文见“道”的主张似乎无法兼容于考生，又觉沮丧。以下的描写颇能看出其栩栩如生的表情变化：“见坊本有诟群选劣状者，快

喜。披终卷，则故是向声，适自垢耳，又为之索然。”吕留良兴味索然的关键是：“凡余以为理也，文也，彼且以为利也，名也。”

吕留良四十八岁二访金陵时，已完全没有了访查旧书的目的，而是纯粹的贩书旅行，自卖的都是自家的时文著作。从当时的记录中可以看出，他对金陵图书市场的行情颇为熟悉。他会娓娓道来地提醒我们说：书坊分为两种，一种叫“门市书坊”，那是零星分散在书铺廊下的零售书贩；另一种叫“兑客书坊”，地点在承恩寺，各省书客都在此交易。大约外地的书籍到金陵后，为了各地书客采购的方便，都以承恩寺为集散地，书一到承恩寺，就有一种中介者叫“坊人”代为联络售卖，价格也没有一定的规矩，主要视书籍之流行程度而定高下。吕留良的书曾经在承恩寺一个叶姓的坊人中代为发兑，由于吕留良可能有一阵儿没有直接去金陵监督售书，这位叶姓“坊人”出现了一些欺诈行为，同时吕留良的书也销售得越来越好，所以干脆就辞退了“坊人”中介，自己经营起了发行。吕留良的发行所离承恩寺只有二三里地的距离，他自己不但亲自经营，而且还派儿子吕公忠等赴金陵售书访书。他特别提醒公忠：“有十二科程墨朱卷未见者，亦要寻。”^[145]

留良在四十六岁时已决心终止批选时文，但在以后数年中一直到各处游历，寻访旧书及各种时文选本，并售卖以补家用。他给当时在北京的学生董果写信时，也不忘嘱其“凡明文，不论房行社稿，皆为我留神访之”。^[146]

在金陵自营售书，不依赖于承恩寺市场，除了说明其销售规模已大外，留良还把贩书网络延伸到了福建，并亲自前往经营。可能是生意做大了，他曾有一天急书唤吕公忠前往帮忙，表示“笔舌两项，汝弟皆非所长，直须汝自往耳。此等处亦须面酌之，难以遥断”。后面又写道：“此月中再得百数十金，乃足了债。至少必再得百金，不知能有济否。”并提示说：“儿勉气！一路但见好书，遇才贤，勿轻放过。”^[147]甚至督促吕公忠一出门就订一个日月小簿，天天登记省察自己的活动，并指点儿子应该拜访哪些紧要之人。

其实，留良并不讳言自己贩书和选评时文的经济动因，但又担心选文中的拒斥异端的卫道面目遭人误解，他在给学生的信中说：“选文行世，非仆本怀，缘年来多费，赖此粗给，遂不能遽已。其中议论去取，未勉招人憎忌。”甚至批选之后，不敢轻易拿出贩卖：“目下刻成《墨评》一部，中多直抹批驳。恐外间不无谣诼，或别生是非，故尚游移未

出。”^[148]

在另一篇给后人的书信中，留良又阐发出了卖书求利的行为动机与“市井商贾”有所不同：“卖书非求利也”，卖书的目的在于“为衣食制度之本不可不先足备，正欲使后世子孙知礼义而不起谋利之心，庶几肯读书为善耳。若必置文章而谋治生，则大本已失，所谋者不过市井商贾之智”。^[149]

盖棺尚未论定

吕留良以评点时文以求卫“道统”、黜异端的苦衷并非没有人察觉，甚至亦有人深得其中之味。

浙江石门人吴涵对此说得非常明白：

“予少读晚村吕先生所评点时文。见其闲卫正道，梯接正学，俾人人得由所行习之帖括，以驯至于圣贤之途。”^[150]吴涵是康熙二十一年的进士，后来做了编修。

直到吕留良逝去后，似乎学界对其以时文卫道的用意才开始理解得越来越透彻。在他死后一年，钱陆灿在给《天盖楼四书语录》作序时，就把吕氏时文与朱子学的关系做了精当的概括：“于是专举朱子《章句》之说，先辨去其俗师俗学之说，次辨去其《大全》某氏某氏之说，归于众说之一说。朱子尝曰：一部《论语》，白头亦解说不尽。于是则又反复□绎朱子所未说之说，以补足千秋万世所必须之说，而说止矣。”他特别强调，吕留良的选文功夫：“三十余年间，阅文何止数十万，文之去取，说之去取也。”只有花费这种功夫及复归“正道”之心“而天下议始定；自吾师所说之文行，而后《四书》之说始定”。^[151]这种定海神针的效果后来愈发明显，甚至到了“盖此数科以来，天下之学者翕然望走南阳，奉其书如拱璧”的地步。

非常有意思的是，在吕留良死后不久，他即已被士林舆论塑造为“黜异端，卫道统”的圣人，人们似乎忘却了他以时文牟利的那层世俗表现。

后来戴名世评点时文，亦曾表现出与吕留良弘扬道统之间的承继关系。他说：“吾读吕氏书，而叹其维挽风气，力砥狂澜，其功有不可没

也。……而二十余年以来，永诵程朱之书，人知伪体之辨，实自吕倡之。”^[152]吕氏评点时文只到丙辰，所以他决心继续这个工作。

有意思的是，吕留良“圣人”形象的重构不仅在民间层面上进行，而且在曾静案发生以后，竟有一个名叫唐孙镐的人为之辩护说，留良的捍卫朱子正是与官方的倡导不谋而合，所谓《讲义》“直能窥圣贤之堂奥，兼可启后世之颡蒙，此其功也。只不过皇上日理万机，无暇翻阅此书，而左右近臣，又因圣怒未解，不敢冒昧进呈，致使吕留良家藏之戏笔，日暴日彰，传世之嘉言，日隐日没”。^[153]并建议把吕留良的崇尚正学之言与其“戏言”分开对待，所谓“戏言”的源头来源于“留良自附前代仪宾之后，不觉俟入顽民之列”。^[154]

下面这段话可能也说了雍正的心动之处，这份辩护词认为，留良著书一事，在雍正降旨之初“尚在疑信相参”“，苟使公卿大臣，举留良所著之正书而力争之，则崇儒重道之圣心自必油然而动，无如内外臣工，恐干批鳞之咎，甘作违心之谈”。文中特别突出“正书”二字，以别于私藏《日记》，甚至是说即使私藏日记有悖逆之言，因其在“正书”中阐扬圣道，实应宽恕，而且应予弘扬。^[155]

无独有偶的是，有一个名叫齐周华的人也提出了类似的观点，他建议雍正帝把吕留良的《日记》与《文集》分别处理“，其《讲义》《文集》《诗集》诸书，宇内久已印行，天下自有公论，诚如乾断，负其焚毁。至《日记》之言，怪诞涛张，易惑无知之闻听，速令烧毁，为千百世以后人心风俗之防”。^[156]

在结束了唐孙镐投递《讨诸葛际盛檄》一案的审理后，清世宗似乎在对待吕留良遗书的心态上产生了一些犹疑，在他下的一道谕旨里面，一方面把吕留良的审理公示天下士子，听其议论；另一方面又担心“：今若焚灭其迹，假使毁弃不尽，则事属空文，偿毁弃尽绝，则将来未见其书者，转疑伊之著述，实能阐发圣贤经蕴，而惜其不可复得也。”^[157]所以在雍正十年定案时，才做出吕留良之诗文书籍不必销毁的决定。其实也是默认了吕留良“戏言”与“正统”无涉的划分策略。

【注释】

^[1]《柳南续笔》卷二，《时文选家》，中华书局1983年版，页162。

^[2]全祖望：《鲒埼亭集外编》卷十七，《小山堂祁氏藏书记》，《全祖望集汇校集注》，

上海古籍出版社1999年版，页1067。

[3]《柳南随笔》卷四，页77。

[4]王船山：《识小录》，《船山遗书》第六卷，北京出版社1999年版，页3889。

[5]《戊戌房书序》，参见《吕晚村先生文集》卷五，《续修四库全书》1411，集部，别集类，上海古籍出版社影印本，页157。

[6]钱穆：《中国近三百年学术史》（上），商务印书馆1997年版，页90。

[7]谢国桢：《明清之际党社运动考》，页6。

[8]俞正燮：《癸巳存稿》卷八“释社”条。

[9]钱穆：《中国近三百年学术史》（上），页86。

[10]梁启超：《中国近三百年学术史》，天津古籍出版社2005年版，页4。

[11]全祖望：《陆大行环堵集序》，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社1999年版，页1216。

[12]《复社纪事》，页199。

[13]同上书，页182。

[14]同上书，页183。

[15]同上书，页200。

[16]何宗美：《明末清初文人结社研究》，南开大学出版社2003年版，页170。

[17]小野和子：《明季党社考》，上海古籍出版社2006年版，页263。

[18]《复社纪略》，页231。

[19]同上书，页284。

[20]小野和子：《明季党社考》，上海古籍出版社2006年版，页274。

[21]《复社纪略》，页232。

[22]小野和子：《明季党社考》，页274。

[23]同上书，页275。

[24]《复社纪略》，页232。

[25]钱穆：《吕晚村学述》，《中国学术思想史文丛》（八），安徽教育出版社2004年版，页136。

[26]《东皋遗选序》，《吕晚村先生文集》卷五，《续修四库全书》1411，集部，别集类，页150。

[27]《东皋遗选序》，《吕晚村先生文集》卷五，页150。

[28] 邵廷采：《思复堂文集》卷七。

[29] 戴名世：《温滢家传》，《戴名世集》卷七，页201。

[30] 同上。

[31] 陈垣：《明季滇黔佛教考》卷五，第254页。

[32] 《碑传集补》卷三十六。

[33] 《吕谱》，页79。

[34] 《吕谱》，页80。

[35] 《杨园先生全集》卷三十二。

[36] 《碑传集补》卷三十六。

[37] 《吕谱》，页82。

[38] 《戊午一日示诸子》，《吕晚村先生文集》卷八，《续修四库全书》1411，集部，别集类，页205。

[39] 《手录从子亮功遗稿》，《吕晚村诗万感集》，《续修四库全书》1411，集部，别集类，页3。

[40] 《大义觉迷录》卷四。

[41] 《碑传集补》卷三十六。

[42] 《朱铭德传》，《戴名世集》卷七，页209。

[43] 《耦耕诗》，《吕晚村诗依依集》，《续修四库全书》1411，集部，别集类，页19。

[44] 同上书，页20。

[45] 《跋八哀诗历后》，《吕晚村先生文集》卷六，同上，页181。

[46] 《吕谱》，页143。

[47] 《吕谱》，页142。

[48] 《吕谱》，页147。陈眉公《告衣巾呈》中也说过：“生序如流，功名何物？揣摩一世，真拈对镜之空花，收拾半生，肯作出山之小草。”《柳南续笔》卷三，页183。

[49] 《大义觉迷录》卷四。

[50] 《祭钱子与文》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页85。

[51] 《复王山史书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页46。

[52] 《戊午一日示诸子》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页81。

[53] 同上。

[54] 《寄董方白》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页26。

[55] 《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页26。

[56] 《复黄九烟书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页30。

[57] 《客座私告》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页79。

[58] 《客座私告》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页79。

[59] 《题钱湘灵和陶诗》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页68。

[60] 《后耦耕诗》，《吕留良年谱长编》，页153。

[61] 《与徐方虎书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页45。

[62] 《与甥朱望子帖》，《家训》卷四。

[63] 《客座私告》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页79。

[64] 《与沈起廷书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页26。

[65] 《与沈起廷书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页30。

[66] 同上。

[67] 《复裁之兄书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页39。

[68] 顾鸣塘：《〈儒林外史〉与江南士绅生活》，商务印书馆2005年版，页124。

[69] 同上。

[70] 《反卖艺文》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页78。

[71] 《卖艺文》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页77。

[72] 《反卖艺文》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页78。

[73] 同上。

[74] 《后耦耕诗》，《吕晚村诗俚俚集》，《续修四库全书》1411，集部，别集类，页23。

[75] 《与姜汝高书》，《吕晚村先生文集》卷二，页89。

[76] 《与高旦中书》，《吕晚村先生文集》卷二，页87。

[77] 《吕谱》，页165。

[78] 《与高旦中书》，《吕晚村先生文集》卷二，页87。

[79] 《寄董方白》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页25。

[80] 陈康祺撰：《郎潜纪闻四笔·周永年治生三变》，中华书局1990年版，页41。

[81] 《儒林外史》，人民文学出版社1977年版，页167。

[82] 同上书，页219。

[83] 《儒林外史》，页224。

[84] 《庚子程墨序》，《吕晚村先生文集》卷五，页154。

[85] 《杨园先生全集》卷七。

[86] 《吕谱》，页201。

[87] 同上书，页202。

[88] 陈梓：《陈一斋先生文集》卷五，《吕谱》，页202。

[89] 《吕谱》，页462。

[90] 《吕子评语》正编卷首，《续修四库全书》948，子部，儒家类，页64。

[91] 《吕谱》，页202。

[92] 《吕子评语》正编卷首，页64。

[93] 《东皋遗选旧序》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页61。

[94] 同上。

[95] 《选大题序》，《吕晚村先生文集》卷五，页159。

[96] 《答叶静远书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页41。

[97] 《与某书》，《吕晚村先生文集》卷二，页105。

[98] 《答叶静远书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页41。

[99] 同上。

[100] 《古处斋集序》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页54。

[101] 同上。

[102] 同上。

[103] 《五科程墨观略序》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页65。

[104] 《答柯寓邨、曹彝士书》，《吕晚村先生古文》，《四库禁毁书丛刊》子部36，页18。

[105] 《程墨观略论文》，《吕晚村先生文集》卷五，页162—163。

[106] 同上书，页163。

[107] 《朱子全书序》，《康熙御制文集》（四），卷二一，页2295—2297。

[108] 黄进兴：《清初政权意识形态之探究——政治化的道统观》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第58本第1分，1987年。

[109] 同上。

[110]《天盖楼四书语录》，周在延辑，清康熙金陵玉堂刻本，《四库禁毁书丛刊》经部1，北京出版社1997年版，页119。

[111]狄百瑞认为留良虽标榜正统理学，却具有“先知思想”和反抗精神，参见《儒家的困境》，北京大学出版社2009年版，页70—86。

[112]《答张菊人》，《吕晚村先生文集》卷一。

[113]《吕晚村先生四书讲义》卷一四，《续修四库全书》经部四书类，页422。

[114]《吕晚村先生四书讲义》卷一四，《续修四库全书》经部四书类，页422。

[115]《吕晚村先生四书讲义》卷一四，《续修四库全书》经部四书类，页633—634。

[116]《天盖楼四书语录》，周在延辑，清康熙金陵玉堂刻本，《四库禁毁书丛刊》经部1，北京出版社1997年版，页89。

[117]《清圣祖圣训》卷九《圣治》，康熙五十六年十一月辛未。

[118]关于清廷政纲形成的研究，请参见常建华：《清代的国家与社会研究》，人民出版社2006年版，页15—39。

[119]《清高宗圣训》卷二五《圣治》，乾隆五十一年二月壬午。

[120]《吕晚村先生四书讲义》卷二六。《续修四库全书》经部四书类，页560。

[121]《吕晚村先生四书讲义》卷二九。《续修四库全书》经部四书类，页585。

[122]参见常建华：《清代的国家与社会研究》，页42。

[123]艾尔曼：《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》，江苏人民出版社1998年版，页23。

[124]《吕晚村先生文集》卷六，《续修四库全书》1411，集部，别集类，页165。

[125]《天盖楼四书语录》，周在延辑，清康熙金陵玉堂刻本，《四库禁毁书丛刊》经部1，北京出版社1997年版，页383。

[126]《吕晚村先生四书讲义》卷一七，《续修四库全书》经部四书类，页505。

[127]《吕子评语正编附刻》，《四库禁毁丛刊》经部8，北京出版社2000年版，页390。

[128]《吕晚村先生四书讲义》卷一七，《续修四库全书》经部四书类，页594。

[129]《吕子评语正编附刻》，《四库禁毁丛刊》经部8，页390。

[130]《吕晚村先生四书讲义》卷一七，《续修四库全书》经部四书类，页594。

[131]《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社1999年版，页1065。

[132]艾尔曼：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，江苏人民出版社1997年版，页108。

[133]卜正民：《纵乐的困惑——明代的商业与文化》，三联书店2004年版，页188—

[134] 陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》，中国社会科学出版社1995年版，页458。

[135] 顾炎武：《日知录集释》卷十六，《十八房》，岳麓书社1994年版，页382。

[136] 陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》，页459。

[137] 倪会鼎：《倪文正公年谱》卷一，中华书局1994年版，页5。

[138] 吴敬梓：《儒林外史》，人民文学出版社1977年版，页246—247。

[139] 同上书，页165。

[140] 同上书，页183。

[141] 甘熙：《白下琐言》卷二，光绪十六年筑野堂印本。

[142] 吴敬梓：《儒林外史》，页385。

[143] 同上书，页491。

[144] 《柳南续笔》卷二，《时文选家》，页163。关于时文在清初的编选、刻印与发行情况，参见顾鸣塘：《〈儒林外史〉与江南士绅生活》，商务印书馆2005年版，页235—245。

[145] 《晚村先生家训真迹》卷二，《续修四库全书》子部儒家类，页20。

[146] 《与董方白书》，《吕晚村先生文集》卷四，页130。

[147] 《晚村先生家训真迹》卷二，《续修四库全书》子部儒家类，页29。

[148] 《与董方白书》，《吕晚村先生文集》卷四，页129。

[149] 《晚村先生家训真迹》卷三，《续修四库全书》子部儒家类，页35。

[150] 吴涵：《唐文吕选序》，《吕谱》，页284。

[151] 钱陆灿：《天盖楼四书语录·序》，《四库禁毁书丛刊》经部1，北京出版社影印本，页6—7。

[152] 戴名世：《九科大题文序》，《戴名世集》，中华书局1986年版，页101。

[153] 《吕谱》，页385。

[154] 同上书，页387。

[155] 同上书，页385。

[156] 同上书，页394。

[157] 《吕谱》，页391。

第四章 “文质之辨”：帝王与士林思想的趋同与合流（上）

质胜文则野，文胜质则史。

——孔子

小引：雍正如何感知“江南”的文化威胁？

雍正七年七月下旬，正是北京城里最炎热的季节，自从四月初被押离湖南长沙，经过漫长的审讯和疲惫不堪的旅途煎熬，曾静这位上书陕甘总督试图谋反的朝廷重犯在京师深牢大狱中恐怕早已做好了随时赴死的心理准备。可他怎么也想不到，自忖濒死之人这天会接到一份十分特殊的“礼物”，办案大臣送来了几份裹着黄缎子的奏折和谕旨，交曾静阅看，并责其写出阅读心得，还传话说雍正帝要随时查阅回应。突然莫名其妙地受此隆重礼遇，使这个没见过什么世面的穷秀才顿时变得有些不知所措起来。也就是从这天起，这位在众臣眼里死有余辜的弥天重犯和位极至尊的雍正皇帝之间开始了一场蹊跷漫长的笔谈与心理交锋。

可以想象，曾静接获此特殊“礼物”时的心情一定十分复杂，他还记得刚入大狱时的供词中有一段对自己身份经历的描述：曾静生长楚边，山野穷僻，足迹未到通都大邑，生平未接见一名人达士，加以稍长失怙，即很早死了父亲，身处露孤，形单影只，胸次极狭，见闻极陋，不惟列祖相承之圣德神功有所不知，并我朝得统之大者亦所未闻。^[1]这番自贬自羞的表白中甚至说到自己竟不知李自成夺了大明朝的天下，以至于有人怀疑他在故意装傻。^[2]在沐浴浩荡皇恩多年的大清臣民中竟然还残留着如此痴傻之人，实在应引起神人共愤。更令人可恨的是，这傻子居然还能亲身触摸到皇帝的御批朱笔谕旨，怎么能不让天下臣民感到妒忌和疑惑不安呢？曾静一度陷入感天戴地与诚惶诚恐交织在一起的惶惑莫名状态也就不奇怪了。

曾静在写下阅看谕旨的心得时曾在多处提及自己的“质鲁”身份，所谓“质鲁”就是懵懂无知，质朴愚钝，还有一层在地域上远离文明中心的意思。以后曾静为皇家刑罚所宽宥，是否就是靠这副“无知者无罪”的无辜面孔赚得免罪符，或者干脆就是雍正帝精心策划暗示以便为其脱罪制

造借口，并没有文字的证明。但有一点可以肯定，雍正一定是在某一天忽然醒悟到，曾静虽是叛逆罪人，表面上和位极皇尊的自己处于不共戴天的对立位置，可实际上，却都属于江南士人眼中的“南蛮”和“北狄”，同为未开化的野人。这样一来，“北狄”雍正再嘲笑“南蛮”曾静的“质鲁”似乎就显得有些五十步笑百步的味道，甚至“南蛮”种的曾静与这个“北狄”种的雍正皇帝相比还算是沾了过早开化的先泽呢！

这种印象是在审理曾静案的过程中逐渐形成的，雍正发现曾静居住的湘东南郴州永兴县境的十九都这个小村子周围，确实居住着不少苗人，也就是史书上所记“南蛮”分布的地区。在曾静的乡先贤王船山的著作中，“南蛮”和“北狄”同属蛮夷之列，只不过，“南蛮”早受渗透到南方的汉文化洗礼，已经属文明浸化之区了，而身处北狄的满人则仍居化外之域。^[3]那么，提前开化的“南蛮”后裔理直气壮地蔑视雍正这个“北狄”之王的野蛮似乎也就顺理成章了。可是问题并非如此简单，在仔细阅读曾静谋逆的各种证据时，雍正却发现，曾静记录自己思想的逆书《知新录》和《知己录》中丝毫没有这位乡先贤的影子，心里不由得感到有些奇怪。事后证明，王船山的著作本就有藏之名山的打算，流传并不广远，直到清末才由湘人曾国藩重新发掘刊刻。

可是在阅读另一段供词时，雍正却感到了极度的不安。曾静说到他应试郴州城，在城里溜达时，看到书铺小摊上到处都在售卖浙人吕留良批选的程墨及大小题房书诸评，他随手拿起一卷阅看，“见其论题理根本传注，文法规矩先进大家，遂据僻性服膺，妄以为此人是本朝第一等人物，举凡一切言论，皆当以他为宗”。^[4]这个细节触动了雍正的心弦，他感到，湖湘“南蛮”之地中的“质鲁”之人指责自己的言论居然不是来自他们的本地乡先贤如王船山辈，反而却如此服膺相隔数千里的江南汉人，说明吕留良等浙人借时文批选的外壳传播扩散夷夏之辨的力量实在强大，僻处湘南苗蛮区域的一个酸腐秀才受到东林余孽和遗民残余如此巨大的思想遥控，真有些骇人听闻。

联想到以往江浙那些喜欢专门针对自己造谣生事的例子，倒使雍正对曾静深受江南文人蛊惑的处境颇有些同情起来。可一念及此，雍正帝就感觉非常郁闷，于是纵笔写出以下字句：“夫吕留良生于浙省人文之乡，读书学问初非曾静山野穷僻、冥顽无知者比。况曾静谬执中国夷狄之见，胸中妄起疑团，若不读吕留良之书，不见吕留良之议论蜂起，快心满意，亦必有所顾忌而不敢见之文辞。是吕留良之罪大恶极，诚有较

曾静更为倍甚者也。朕向来谓浙省风俗浇漓，人怀不逞，如汪景祺、查嗣庭之流，皆以谤讪悖逆，自伏其辜，皆吕留良之遗害也。甚至民间氓庶，亦喜造言生事。如雍正四年内，有海宁、平湖合城屠戮之谣。比时惊疑相煽，逃辟流难者有之。此皆吕留良一人为之倡导于前，是以举乡从风而靡也。”^[5]

上面的这段话把绝不相干的事都牵扯归罪到了留良头上，字面上好像是在为曾静开脱，却不妨被看作是雍正以“非常出奇”手段处理曾静案的思想自白。雍正帝和曾静，一个“北狄”，一个“南蛮”，两个不共戴天的仇敌却在无形共同感受着江南文人圈的巨大压力，心理上竟然变得彼此惺惺相惜起来。况且杀戮一个如此“质鲁”谋逆之人自然容易，却无法根本消除雍正帝对自身是否真正具有文化合法性的焦虑感。因为在吕留良阴魂不散的鬼魅般眼神的逼视下，清朝皇帝和曾静在质鲁愚钝的程度上也许是相当接近的，一个是披着文化外衣的化外狄类，一个是散处南蛮之中的边地氓民。这就是为什么雍正要花费大量的笔墨和时间去与一个死囚进行对话，他是急于表白对江南拥有经典解释权的一种蔑视，尽管以皇者至尊流露出如此焦躁的心态毕竟显得有失风度。

如果按照古代划分“文明”和“野蛮”的一个惯用标准，即所谓“文质”标准而言，雍正和曾静、吕留良表面上是对立的两极，实则雍正、曾静都是吕留良所属之江南“文”人集团思想辐射和熏染的对象。从“文”与“质”的关系来看，吕留良显然是属“文”的一极，他不仅是江南文人拥有文明话语权的符号，也是自称“文”气要远高于周边地区的一个空间象征，而雍正和曾静则自然被归属“质”的一极了。通过对“文质”关系的观察辨析，我们多少会理解雍正处置曾静时为什么会手下留情，而对去世多年的吕留良却绝不容情的深层动机。

鼎革期士人的生活样态与“文质之辨”的再兴

守“文”还是趋“质”？清初士论的两种选择！

其实，清初的几个帝王完全有理由对残留下来的明季士人群体表达自身的厌恶，吕留良诱导出的曾静案只不过披露出的是冰山的一角。从

顺治到乾隆帝，在他们眼中，整个晚明遗留下来的士林阶层几乎执拗地以各种不可思议的怪异行为和决绝态度维系着对旧朝的忠诚。诸如放弃儒籍、不入城市、逃禅入寺、自焚文稿、厌弃讲学、拒绝结社以及通过各种对身体的残虐释放出抗议与忏悔的讯息。一些士人把山河易主变色看作是遭受野蛮部族蹂躏污染的结果，时时发出“残山剩水”之叹，一些书画家甚至在书写画风上大作文章，如故意在书法的布局上描摹出“丑拙支离”的意象，在山水绘画上则故意以出人意料的技法描绘“残破”的山水意境，“残”“拙”“丑”被提升到中国书画审美理想的高度，以暗示明遗民退隐的正当性，表达自己对满人政权的消极抵抗姿态。^[6]在帝王们看来，这些怪异举动不仅昭示的是政治意义上的不服从态度，更是一种不可逆转的文明优越感的流露。著名的“画网巾先生”的故事就是个鲜明的例子。

这位画网巾先生不知姓名爵里，清军攻占福建后携两个仆人藏匿在山寺之中，仍坚持着明时衣冠。遭地方官抓捕后被强行卸除网巾，他认为网巾是明太祖遗留的旧制，不可遭此褻渎，故仍以笔墨把网巾描画在额间。就死之前，面对穷诘究问他姓名的官员，网巾先生的回答是：“吾忠未能报国，留姓名则辱国；智未能保家，留姓名则辱家；危不即致身，留姓名则辱身；军中呼我为画网巾，即以此为吾姓名可矣。”讲述这段故事的戴名世评论道：“自古守节之士不肯以姓名字落人间者，始于明永乐之世。当是时，一夫守义而祸及九族，故多匿迹而死，以全其宗党。迨崇祯甲申而后，其令未有如是之酷也，而以余所闻，或死或遁，不以姓名里居示人者颇多，有使吊古之士莫能详焉。”^[7]在戴名世看来这是历史记载的遗憾，而在清初帝王的眼里，大量不知姓名的士人以沉默怪异行为示威的举动仍是其最大的心理隐患。最不能容忍的是这些怪异现象的背后似乎总是示威般地隐藏着难以轻易消除的巨大文化优越感。

帝王们的担心并非没有道理，“画网巾”先生拒绝薙发和照穿明朝服饰的姿态即被认为是对其生活方式的一种蔑视。这样的蔑视举动也不时显现于明清易代之际的士林舆论里，以传统“文质之别”的划分框架为参照间接讥讽满族生活方式的言论即是其表现之一。

自古以来，“文质”之辨，其语义就非常复杂，却是古代描述社会文化转型的一个重要概念。战国秦汉间，“质”与“文”被指示为原始与文明的差别，文明被描述为一个由“质”而“文”的过程。^[8]因

此，“文”和“质”相比，有时会处于较优势的位置，“质”与朴实无华相连，“文”则与赏心悦目的外在修饰有关。孔子说“质胜文则野，文胜质则史”，表达的意思也是“质”如果胜过了“文”，人就会变得粗陋、鄙俗，反之就显得精巧和文雅。当然，“文”“质”要相须而用，都不可或缺，只有两者加以协调，才能达于和谐。不过“质”并非总具负面的涵义，在道家看来，“反质”和“反朴”恰是社会趋于优化的表现，儒家倡导的“文质彬彬”的语义中，也承认不同时代，“文质”关系是可以互换的，历史可能形成“一质一文”的损益局面。而在明清易代之际，一部分士人即会针对满人入侵的特殊历史状态，突出自身占有“文”之优势地位的历史境况。对汉人沾染满人生活习俗暗含语刺讥讽即是一种优越感的表示。

如江南文人黄宗羲就说清初民众生活群趋于“质朴”的原因是举世习于懒惰，不愿意花时间和精力使生活趋于“精致化”的缘故。他首先发现，清初人们的日常生活过得越来越粗糙无序，“凡礼之存于今者，皆苟然而已。是故百工之所造，商贾之所鬻，士女之所服者日益狭陋。”所以不得不承认“世运末有不自文而趋夫质也”。^[9]他举先秦由余和秦缪公的一段对话为例：“君子皆知文章矣，而欲服者弥少。臣故曰俭其道也。”黄宗羲却斥由余的言论为“戎狄之道”，说：“天下之为文者劳，而为质者逸，人情喜逸而恶劳，故其趋质也，犹水之就下，子游曰：‘直情而径行者，戎狄之道也。’”^[10]

在黄宗羲的笔下，传统的“文质说”显然被赋予了更为严重的区分夷夏界限的峻烈意味。“文”与“质”也明显暗含着对满人与汉人不同生活方式南辕北辙般的评价。^[11]王船山也有一段话揭示了类似的意思，说：“日用饮食，民之质也。君子之所善成不因焉者也，因其自然之几而无为焉。则将运水搬柴之质为神通妙用之几，禽其人，圣其草木，而人纪灭矣。是以君子慎言质而重言文也。”^[12]意思是君子善于把“质”的一面加以文饰而使生活有所进境，这是其区别于禽兽的地方。在船山眼里，满人所居之地恰是和华夏“气异而习异”的禽兽之邦，不可与深染文明之气的汉地相混淆。

可问题却远非如此简单，我们发现，在清初的历史文献中，士人对“质朴”生活的肯定似乎远远多于对以往“文”的生活样态的肯定，黄宗羲、王船山这样的议论好像变成了异数。清初的“文质论”大多与对晚明迅速崩塌灭亡的惨痛感受和警觉反省连在一起，虽然在文化优越感的层次上清初士人仿佛占据着对满人的心理优势，可是在对满人的军事和政

治的实际对抗中却是以全面的失败而告终，这种糟糕境遇使得士林不得不对晚明士人的各种言行作出深刻的检讨和反思，对以往那种洒脱飘逸的生活方式的自信评价也由此发生了逆转。

如此一来，对“文”的一面的一味肯定和对“质”的一面的持续否定似乎均无以清楚地解释明亡清兴的历史状况。同时，对“文质”状态的选择也往往与对南宋士林所构建的“南—北”夷夏格局叠变冲突的历史记忆有关。在明末清初的特殊语境下，“文”的涵义中虽仍保持着汉人积淀已久的对传统的自信与自尊，却因明末对满人战局的屡次失利，使得代表“质朴”一面的满人生活形态，也似乎有重新被认知甚至被肯定的可能，这又仿佛可与南宋士林的沉痛知觉相呼应。^[13]

经典“文质论”与清初士论的呼应关系

在稍晚一些的历史文献中，“文”的涵义不总是正面的，秦汉由“文”趋“质”的转型过程中，“文”就扮演了一个相当负面的角色。当时人认为，秦代法度礼制制定得过于繁琐，造成了体制无法承载而终趋崩溃，导致时代鼎革的后果。所以才有了汉代风气由“文”趋“质”的转变。“文”有时也往往与浮华奢靡的负面现象密不可分，如西晋清谈放诞之弊就被归结为“文”气过剩，道家的“反朴论”自然也就大行其道了。“质”则与简约拙朴这些品性有更多的关联。北朝的“质”“文”之辨更与是否变异旧俗的“风俗论”连在一起，被赋予了夷夏之辨的新内涵。北魏孝文帝放弃以“质”“朴”为特色的鲜卑旧俗，寻求以“文”“华”为特色的汉化新制，就被认为是以“文”代“质”的表现。

唐宋的“文质论”则又出现由“文”趋“质”的言论倾向。白居易就看到了唐代生活中弥漫着的奢靡风气，所以才说：“是以周之文弊，今有遗风；故人鲜朴而忠，俗犹利而巧。”所以希望帝王“以继周为己任，以行夏为时宜，稍益质而损文，渐尚忠而救僂。”^[14]唐人李华在《质文论》中也说“大乐必易，大礼必简”。^[15]述说的仍是“复质”的话题。

南宋的“文质论”同样比较偏于“质”的一面，里面的一个背景是南宋君王栖身的“吴”地在史家视野里属于偏安的格局，江南的秀美景色与弦管升平的生活太容易酥弱士人北伐的斗志。所以陈亮讲周代就说“文弊既极，华靡淫浮，变而为权谋谲诈，天下皆知患苦之，而莫知其所以变之

之方也”。因此老子的选择似乎变得合理起来：“故欲尽去之，而与斯民共返其朴，一切安于所固有，而无事乎外慕。宫室不取乎崇深，器用不取乎简便，迫而后动，不得已而后起，此人心之真，道德之至，而老耽氏所以为天下之道也。”^[16]他认为孔子所言“礼与其奢也宁俭，丧与其易也宁戚”的看法与老子相像。于是感叹说，南宋的习俗是“日趋于轻浮变诈矣”，应该想办法利用老子、孔子的学说来救世。^[17]

在陈亮看来，所谓“文质”的循环在三代时尚可显现其特征，如他说：“吾考三代之治，忠而质，质而文，非乐相反也，变焉而迭相救也。”^[18]但却很难在以后的历史中得到印证。因为魏晋、隋唐和宋代的历史都没有按照忠、质、文的标准路径循环下去。“天下既已趋于文矣，而欲反之以忠，是挟山超海之类也。循环之说，又不知果何所据乎！使忠、质、文果可循环而用，则童子轮指而数之足矣，百代之损益不待圣人而后知也。”他举宋代为例，如果按照文质循环观的看法类推，“宋兴，宜用文矣，而艺祖皇帝以宽仁质实临抚天下，而士大夫以端简厚重成风，天下以笃厚朴素成俗，嘉祐以后，若近于文矣，而其厚者终不变也，谓之尚文得乎？唐用文而本朝用质，则循环之说盖易置矣”。^[19]

不过，与唐以前言论的最大区别是，南宋有关“文质”关系的讨论是在“夷夏之辨”和南北分立的论述格局下展开的，如南宋言论场里充满着如下的议论：“戎狄之种类不一，而杂出于中华，以致其猾夏之祸。圣人一切以周道治之，而不使参中国之事也。诸侯与之会盟则讥之，伯主穷追远讨则黜之，要使各安其疆则止矣。”^[20]“是圣人于中国、夷狄混然无辨之中而致其辨，则所以立人道、扶皇极以待后世也。”^[21]

所以由“文”趋“质”的讨论往往起始于士人对偏安一隅，沉迷于奢靡享受之士林风气的批评。陈亮对南宋帝王、士林矜持于偏安的态度大有不满。他向孝宗进言道：“夫吴、蜀天地之偏气也；钱塘又吴之一隅也……故钱塘终始五代被兵最少，而二百年之间，人物日以繁盛，遂甲于东南。及建炎、绍兴之间，为六飞所驻之地。当时论者固已疑其不足以张形势而事恢复矣。”他进而辨析其原因说：“秦桧又从而备百司庶府以讲礼乐于其中，其风俗固已华靡，士大夫又从而治园囿台榭以乐其生于干戈之余，上下宴安，而钱塘为乐国矣。一隙之地本不足以容万乘，而镇压且五十年，山川之气盖亦发泄而有余矣。故谷粟桑麻丝枲之利岁耗于一岁，禽兽鱼鳖草木之生日微于一日，而上下不以为异也……陛下据钱塘已耗之气，用闽、浙日衰之士，而欲鼓东南习安脆弱之众北向以

争中原，臣是以知其难也。”^[22]

这段议论明显流露出的是对江南士林官场“文气”过重的不满。我们从这些经典的“文质”讨论中大致可以寻找出和清初“文质论”相呼应的若干观点。其一是，经典“文质论”特别是唐宋以后的“文质论”都比较强调“质”对“文”的制约作用，也许这些士人都身临其境地观察到了王朝趋于奢靡腐坏的一面，担心王朝的崩毁源自奢侈无度的生活样态，故均突出用质朴生活方式抑制华靡淫浮之生活形态的言论路向。其二“文质论”的讨论自南宋以后，总是隐隐受制于夷夏之辨的舆论背景，但批评的锋芒不一定总是针对作为“质朴”生活代表的“夷”的一方，而是更多地反思一度代表“文”之优越一端的华夏生活方式的自我阙失，这样的检讨路径实际上与南宋在政治军事上偏安一隅，毫无疆域控制优势可言的历史情状有关。

“南宋—晚明”历史反思框架下的新“文质论”

晚明清初汉人的历史遭际与南宋有颇为相近的地方，南明君主也曾经一度梦想着划江而治，至少像南宋一样维系若干年偏安的局面，没想到在非常短暂的数年之内其统治即土崩瓦解。连乾隆帝对此都觉有些不解。^[23]但清初士人的记忆却习惯把晚明与南宋的历史境况相互联系起来进行观察，以至于形成了一种历史认知的习惯框架。以下一个士人对宋代儒者价值发出疑问的例子就颇为典型，他发问道：“夫儒者之盛莫如宋，国家事势之孱馥，朝廷名义之汙辱，亦莫如宋，每疑而怪之。”后来他才醒悟到：“知宋世之不振，皆学术无用之故也。”^[24]

也正是对南宋—明末相似之历史境遇有异常的敏感，清初士林中才出现了不少类似南宋“文质论”中对“文”之一面发出批评的声音。甚至出现了“儒道之亡，亡在误认‘文’字”的激愤之言。^[25]“文”的弊端在于它常常表现为“无用之学”，无法及时应对日常危机，所以应为明亡的糜烂之局负责。按李塨的说法是，以往常被士林夸耀的那些属于“文”事的“注经论道”之学，“独于孔门之礼乐兵农，执射、执御、鼓瑟、会计，忽焉不察，以为末务。又诿之于小学已失，而遂置之。以空虚之禅悦，怡然于心；以浮夸之翰墨，快然于手”。这样糟糕的学术风格当然应该为明亡的历史悲剧负责：“目明之末也，朝庙无一可倚之人，天下无复办事之官，坐大司马堂，批点《左传》，敌兵临城，赋诗进讲，以致天下鱼烂河

决。”[26]

对什么是好文章的评价标准也随之发生了变化，清初士人不约而同地认为，表面上的华丽美曼并非一定就是好文章，如果不能有裨益于世道人心和治世之用，则更可能是坏文章。钱谦益在为丁菡生著作《自家话》题记时，就讲了一个宋朝的故事，说的是陈述古好谈禅，认为东坡的文字浅陋。苏东坡在回答时举了个例子，说：“公之所谈譬之饮食，龙肉也。而仆之所学，猪肉也。公终日说龙肉，不若仆之食猪肉，食美而真饱也。”钱谦益借题发挥，攻起了禅学：“今世学禅者，镂影划空，金刚圈、栗棘蓬，葛藤满纸。菡生《自家话》，近裹着己，语皆实际，岂时人所谈，皆述古之龙肉，而菡生所学，乃东坡之猪肉耶？”他表明自己的态度是：“一以为粗鄙，一以为浅陋，下士闻道大笑，彼以为尘垢糠粃，而我则以为妙道也。”[27]

另一位遗民魏禧则更加强调，士林风气由“文”趋“质”的理由是文章取法更应贴近于治道兴衰的探寻。他的感受是：“今海内狼藉烂漫，人有文章，卑者夸博矜靡……浮躁无质不足言矣。高人志士，寄情于彭泽之篇，发愤于汨罗之赋，固可以兴顽懦垂金石。禧窃以为非其至也。”在魏禧的眼中，“文之至者，当如稻粱可以食天下之饥，布帛可以衣天下之寒。下为来学所禀承，上为兴王所取法，则一立言之间而德与功已具”。[28]这番议论与钱谦益引述“龙肉”“猪肉”的为文比喻相当接近。质朴的文章往往可以不朽，魏禧教训弟子说：“凡作文须从不朽处求，不可从速朽处求。如言依忠孝，语关治乱，以真心朴气为文者，此不朽之故也。浮华鲜实，妄言悖理，以致周旋世情自失廉隅者，此速朽之故也。”[29]

在这些士人看来，“文盛”之极则必衰，“文衰”的路线一般是两条：一是文衰而返于实；二是文衰而返于野。第二条路恰是凸现出了明末士林的心灵境遇，那时天下都有了“厌文之心”，于是才起了“灭文”之念。他举例子时仍会习惯把“南宋”与“晚明”的伤痛记忆加以并提：“如有宋程、朱党伪之禁，天启时东林之逮狱，崇祯末献忠之焚杀。”[30]要避免这种状况的再现，就须模仿孔子在周末“文衰”的状态下，想办法使“文”返于实，这第一条道路在颜元的眼里就被理解为：“夫‘文’，不独诗、书、六艺，凡威仪、辞说、兵、农、水、火、钱、谷、工、虞，可以藻彩吾身，黼黻乾坤者，皆文也。”[31]认为“认‘文’作经书文字，误自汉宋耳”。[32]

清初名士唐甄更认为，古代的言论被后来炫技般的“文”论所污染，

反而失去了原有“言征于实”的真意。他区别“言”与“文”道：“古之善言者，根于心，矢于口，征于事，博于典，书于策简，采色焜耀。以此言道，道在襟带；以此述功，功在耳目；故可尚也。汉乃谓之文，失之半焉；唐以下尽失之。迨乎近世之言文者，妄谓有体，妄谓有法，妄谓有绳墨规矩。二十三之编籍，阂塞其心；序论传志之空言，矫诬其理。”所以体悟“言论”犹如欣赏美味：“秦以上之言如肉食”，味道鲜美；“唐以下之文如菜羹”，食之无味。又说“秦以上之言虽少也，重于钩金；唐以下之文虽多乎，轻于车羽”。道理就是“务炫于文，束于俗”的缘故。^[33]这种“退化论”的调子只有放在清初鼎革的氛围中才能准确加以理解。

唐甄深感“文必有质”，而在这个世界上大家都去追求“文”的华丽外表，却失去了对“质”的体验。他讲了一个故事，说是京城有一位冰雕好手，雕刻人物常能“神色如生，形制如真”。每到天寒之时，冰雕被安放在厅堂背后，多少天都不会有变化，一有变化就修饰它，常常引得数百人围观，无人不赞叹其雕工之巧。可当这位冰雕好手说谁肯出价三斗粟，就把技艺倾囊相传时却无人问津。冰雕人不知何故？于是有人笑着说，你有如此高明的技巧，为什么不去尝试雕琢金玉器皿，就像那些夏殷周汉的器具一样，可以宝而不坏。可你却把雕冰作为玩物，形状虽够逼真，可不久就化掉了。最后的结论是：“吾甚惜子之技巧而非真，心劳而无用，可以娱目前而不可以传久远也。”

唐甄解释这个故事影射的就是晚明到清初“文而无质”的情况。因为“若无文，流为曲工，流为末技，以取悦谐俗，使人心轻气佻，窃誉失真，道丧于此”。^[34]唐甄辨析“言”与“文”，仍持有的是倒装式的“末世论”，唐以后的“文”均是粉饰轻佻的表达，但还是不时透露出对晚明士林风气的沉痛观察。

“文”如果不具备“实”态，必然会影响到一个人的外在形象，因为“峨冠博带，袖手空谈”，容易“习成妇人女子态”。从肢体语言上反思“文”的得失显然是出于对晚明鼎革时的记忆和经验。故李二曲才有言：“昔人谓大丈夫一号为文人，便无足观。”又慨叹文人“习俗文盛质寡，沈溺于章句，葛藤于口耳，茫昧一生，而究无当乎实际，以故深以为憾，生平未尝从事语言文字，亦绝不以语言文字待人”。^[35]并视之为“立品”的关键。

和颜元的思路相近，当时主张由“文”趋“质”的大多数士人确实多喜从直接的晚明经验反省中介入相关的讨论。如张履祥也说：“今日文弊极

矣，疑谓当掾之以质行。质行者，非欲蔑弃典文，枝鹿椎鲁之谓。”强调“质行”的缘故是：“天下文弊极矣，唯敦本尚实可以救之。”^[36]在这样的背景下，士人甚至在短时期内对满人军事力量的强大表示出了钦佩的态度，私下以为是健康的表征，故才有顾炎武等人“历九州之风俗，考前代之史书，中国之不如外国者有之矣”的判断。顾氏引《邵氏闻见录》称赞回纥“风俗朴厚，君臣之等不甚异，故众志专一，劲健无敌”。后来受了汉习的污染“，妇人有粉黛文绣之饰。中国为之虚耗，而其俗亦坏”。^[37]影射的还是清初的境况。

“文质”之辨在清初的特殊语境下实际上容易演变为“文”“武”之别的对应辞。折射出的是孔子对“礼乐”与“射御”差别的理解。颜元反对把“礼乐”与“射御”按“精粗”进行分类。当有学生问：“礼乐自宜学，射御粗下人事”时，颜元会说，这个看法未必见到宜学处，真正的“宜学处”是“自不分精细，喜精恶粗，是后世所以误苍生也”。所以他才感叹：宋、元末儒者却习成妇女态，甚可羞！李塉干脆说：“后儒则指谋略为术诡，利济、英武为粗豪，致使吾性之德，流于腐小拘挛，其不足以致用也固宜。”^[38]

颜元、李塉的叙说已不太顾及“文质说”里损益互补，“一质一文”的均衡状态，“质”由于被赋予事功践履的意义，比“文”具有更强烈的行动实践的内容而受到高度推崇，凸现了清初士林“尚质贬文”的心理和言论趋向。在如此形成波澜的言论大潮中，北人颜元被视为是“经世学”的源头，其注重“射御”之术，蔑视袖手谈玄的态度恰和源起北方的满人军事力量强悍刚猛的形象叠合映现在了一起，此举并非巧合，而是反思回应晚明士林柔弱丧国行径的一种舆论表现。

“新文质论”与士人行为的自我规训

清初“文质”讨论的微妙之处在于，它不仅是一种关于文章风格和学术派别的甄别与取舍，而且涉及对明季士林行为是否能延续儒学传承的一种反思。最重要的是，士林的言行中所反映出的无论是趋“文”还是尚“质”的意向都不会再被视为是非此即彼的对立方式的单一选择，而是相互纠葛在一起，呈现出异常复杂的状态。

检视明末清初的士论，我们会发现，对明季阳明学派过度注重静

坐、讲学和禅悦的潇洒生活方式，一般士人均持激烈的批评态度，甚至认为是诱发明亡的最直接原因。反思的焦点即在于明季的讲会游学制度固然养育了一帮倜傥风流的士人群体，蕴成了士林偏于“文弱”的典雅气质，却助长了袖手谈性的不实学风。比如有人就认为，阳明之学会削弱质朴之人的厚道品性，使其人格变得夸张伪饰：“姚江之言，质厚者闻之，犹可以薄；薄者闻之，则不难无父无君矣。为其长敖也，饰诈也，充此无所不至。”^[39]

明季士林精神生活的特点是过度追求心灵的绝对自由与浪漫，以至于发展到极端程度后就有取消行动的约束意义的倾向。明清易代之际，当清初遗民总结明朝灭亡的教训时，就多以士人行动缺乏必要的约束力，难以构成对清军的有效抵抗秩序为由，开始了一轮轮对自身身体近乎自虐性的规训。对阳明心学与讲学方式的各种尖刻的批评几乎都从缺乏身体约束的角度切入。颜元对友人王法乾说出的一段话就把这层意思表露的很清楚：“我辈多病，皆不务实学所致。古人之学，用身体气力，今日只用心与目口，耗神脆体，伤在我之元气。滋六气之浸乘，乌得不病？”^[40]

追求心灵自由的禅悟生活在明季的流行主要是通过讲会游历的形式传播开来，蔚成风气。所以对明末讲学聚会的攻击也一度成为清初的一种流行时尚，戴名世就有一段代表性的议论，他举出结盟的不可靠之理由说：“人惟彼此之不信也故盟，盟矣，其为不信者如故也，且或为不相信者更甚也，是故盟者君子之所不为也。”他又问道：你知道交友之道是什么吗？“今夫交友之道，慎之于始者，必无不终之患，而情之太密者，即为疏阔之盟也。今乡曲之士，但以气习风声与夫年齿门第之相若，则忽然聚，不逾时而已为途人，甚至狺然相牙噬者，亦时时有之。”^[41]

可以推测的是，戴氏所指的结盟方式主要是指明季以阳明学为主旨的讲会活动。通过强调复兴六艺和践履道德的重要，特别是强调以行为规训检验“道”之实行效果，会恢复士人尊顺礼教的性格，这些言论使得士林中似乎到处弥漫着由“文”趋“质”的肃杀气氛。所谓“绘事后素”“朴陋无文”的生活方式一度变成了士林的一种普遍追求。^[42]

可是在清初“世变论”的框架制约下，“文质论”呈现出的是一种远为复杂的状态。其表现是：为了区别于明季的士林风格，清初士人会相当刻意地反其道而行之，大力强调行为的慎独、生活的质朴、言论的简约等，甚至希图以严格的近乎自虐的方式规范自己的一言一行，以此为晚

明的灭亡承担悔罪的责任。其核心的方式是从崇尚简朴质陋的态度与行为中，寻究人生与学术的新意义。总的态势是从表达到行为似乎均显露出由“文”趋“质”的单向发展的迹象。比如对一些原本显得怪异而遭诟病的行事风格，在清初却突然变得时髦风行，在众人眼里被赋予了相当正面的观赏价值。如时论评唐甄：“先生状貌短小，须眉疏秀。朴学质行，不尚文饰，呐呐然似不能言者。然刚直亢爽，不肯婉媚随俗。意所不洽，千夫莫回也。与曹偶谈诗文，论往事，稍稍不合，辄为裂眦^①颜而争。人有过，多面折之，虽当路贵显，无所讳也。”^[43]这显然与明季士人飘逸善辩的行事风格颇为不同。

不过从内容来讲，士林言行多趋质朴并非意味着其学问会堕入荒蛮疏陋之境，或者使自己的生活返回到一种荒蛮状态，而是通过一种行为自觉的修炼恢复对“礼”的真谛之理解，只不过“礼”的内涵范围被全面放大，以致“细而日用起居，大而兵农礼乐，无一非礼，瞬有考，时有课，日有行，乃谓之循”。^[44]所以士林行动中趋于“质朴”的一面，其内在动机和程序却隐约反映出了“文”的面相。张履祥就提醒说，对行为的趋“质”弃“文”的走向不可取矫枉过正的态度。他表示，针对清初“其愤时嫉俗一种偏激之论，不得不距而绝之也”。他举出的理由是：“若今日之祸，固由文敝，其实由于弃蔑礼教，救时之急，在于忠信礼让而已。时贤好为直情径行，荡夷简率之言，行稍及威仪、揖让，即加唾弃，以为繁文虚伪。抑何不思之甚乎？三纲五常，岂不欢然有恩以相爱？粲然有文以相接？何尝一意愤疾，一任鄙野乎？”^[45]因此，对明季游历讲学方式的拒绝并非极端地摒弃“礼教”的规范力而回归一种极端原始的蛮野生活，恰恰相反的是，应该在乱世中逼出一种新的循礼敬教的途径。

关于到底在日常生活中如何把握“文”与“质”的关系，不少士人是这样理解的，“文”要是被看作一种道德实践，就会显露出其“质朴”的一面，两者不应是非此即彼的对抗关系。此道德实践的过程往往与身体仪表甚至和服饰穿戴的品位有关。不少士人即主张服饰以极度简朴为荣，其言论感受明显来自于鼎革之际颠沛流离的生活经验。张履祥有位同乡：“家无侈靡之习，入其室，多闻纺织声。儿子数人，居恒衣布。”^[46]张履祥自己“生平家居，虽盛暑，必衣冠危坐，未尝少有怠肆之容。若有劳役事，则去上衣，著最粗麻布衫。帽与袜，虽劳与酷暑未尝去。居常几上止置书一册，无杂陈。看书或倦，则拱手默坐，或徐步。课农桑，凡蔬果花药之类，皆手经理之。米盐日用之事，亦躬亲料理。”^[47]这段文字细腻描绘出的是一个惯于耕读兼顾的士人形象，显然与明季悠闲潇

洒的文人生活有着很大区别。“文”既是一种沉郁于乡间的崇尚礼教的行为实践，同时却需以朴质无华的外表加以体现。“文”和“质”即在行为自我约束规训的情况下取得了相互损益的效果。

因为在明末清初的乱世风烟中“文”曾经被视为经过了一段“礼失求诸于野”的过程。颜元友人在解读《论语》这句话时，说礼乐“还是无位的野人存著，后辈华靡光景，都是有位的君子干的”。那么“文”也有流落荒野的时刻。颜元结合清初的境况延伸了这个看法，直接把礼乐当作是一种化民成俗的实践行为，所谓“礼乐不可斯须去身”，是流动性的存在，而不是一种僵死文饰的制度。这才是圣人“以挽文胜”的真实用意。他感叹道，到了清初“礼乐荡然，莫道先进文质得宜之风不可见，求如周末文过其实，聊存一纤之饴羊，何可得乎”？^[48]士人自然就扮演了从荒野中拯救礼乐文明的角色。生活的严峻穷苦，恰恰是成就礼乐传承者的前提条件。“文”与“质”就在这微妙的状态里重新建立起了相互依存的关系。

士人对于盟会讲学的态度也很微妙，他们尽管异常激烈地抨击明季讲学聚会的生活，但却并不一味决然地排斥相互切磋的问学交往。至清初，盟会的形式其实并未完全消失，却采取了和明季集会颇为不同的新型沟通样态，即主要以一对一的规过自省的形式构建出一种联系网络。这样的活动网络不是以某位大师为核心，形成千众簇拥顶礼膜拜的局面，而是采取面对面的姿态质疑规范对方行为的对谈形式，搭建成松散的友情网络。虽有中心，但并非采取大规模集会传道的途径。如此交友的方式恰是通过对明季讲学的逆反举动达成的。面向“规过”的方式虽然仍难免有戴名世批评的“情之太密”的毛病，却比较容易从行动层面化解单纯追求禅悟生活所带来的虚玄不实的病态。

清初以“省过”为目的的盟会主要是三五人以个体纠错的形式相互规诫，手段是以日谱和记日记的形式切磋问学。^[49]这样的相互监督方式一方面要求个人对自己的身体督察必须到达很严厉的层次，另一方面这种督察也需周围的亲友加以监控才能合理地予以实现。从时人的记载来看，以“省过”为目的的交往，逼使士人的行动自律达到了相当苛刻的程度。他们用繁琐的礼仪规范自己的行为，用每日详细记录过错的方式检验“循礼”的效果。按李塨的说法是：“每会劝善攻过，摘露肺腑，面赤发植不以为甚，以此雷霆斧钺受之熟矣。”旁人看到这种情况，“以为不近人情”，而李塨的感觉却是“直如头目手足相互救援，并不敢言感，何况

怒也？”[50]时人记魏禧对待自己的过错，“则朋友兄弟交攻之，即厉色极言无丝毫忤”。有人评价这种风格说是“吾侪所谓上殿相争如虎，下殿不失和气者也”。[51]魏禧甚至把一封措辞严厉批评自己“拒谏饰非”的书信收入了《文集》之中，以示警省。

各种形式的盟会往往都与修身省过的程序相连接，采取的是“质朴无华”的形式，却从事着在基层恢复礼教的“文明”使命。

我们可以从所谓“士相见礼”中见出这种礼仪修炼的繁琐，会见朋友都要有“宾介”做引导，宾客来，主人迎出门去，必须立定在大门东面，宾客在主人后稍北的方向立定。进门的礼仪程序也非常复杂，必须“赞揖，宾介赞答揖，宾介赞让，再揖再让，三揖三让。宾入门先左足，主人先右足，每门让一拱。及阶，宾介赞三揖三让同前。宾先左，主人先后同前。每阶聚足，登堂，宾介赞就位”。[52]进门的礼仪就已如此繁琐，可以想象入室后的威仪更是繁复莫名了。

在每天的日常生活中也要求自己必须衣冠楚楚不能有丝毫懈怠，颜元三十七岁时，有一天晚间盥洗完毕，很随意地“把巾出室门”，就受到妻子委婉的批评。《年谱》说：内子谏曰：“君昏夜从无露首出，今何有此？”颜元的反应是：即整衣冠曰：“吾昏放矣。”这是亲人监督礼仪实施效果的一个实例。几十年如此自律，难度自然是很大的。最关键的是，能在日常生活中时时自警，难度就更大。他们总是认为自己的日常行为是“千疮百孔，欲骄得乎”？没有什么骄傲的资本。如有一次颜元饮酒过量，就在《日谱》中作为过错记录下来。“定凡饮酒不过三爵，极欢倍之，过一盏必书。”[53]李塉有一次“闻卖桃，动嗜心，既而曰：‘一桃之微，可以丧身。’止之”。[54]对吃桃的欲望可以上升到丢掉性命的高度来认识，可见其对身体规训的严苛程度。

友人之间通过书信和相互点评《日谱》进行劝诫督察变成了一种日常自省的功课。如许三礼书信中提到“圣道之要，须以宏毅任之”，李塉就按照是否符合“宏毅”的标准自责说“乃自轻自褻，悠忽不振者，天其罪之”。他的自省于是就显得更加细致彻底：“思宏之反，曰浅，曰隘，曰躁，曰矜；似是而非，曰泛，曰滥，曰无断，曰粗疏。毅之反，曰怠，曰迁，曰浮，曰散，曰多欲，曰苛细；似是而非，曰客气，曰助长，曰执拗。”[55]对这些错失的查考甚至延伸到了梦境，《日谱》中增夜梦不静止，则黑其圈。有一次李塉自勘一年学问器量俱微进，但大本未可言立也，愧之。[56]习礼贯穿到日常的细枝末节，要真正做到“呼弟子及奴

仆，声音亦宜庄重，而忌激凌也”。[57]可见修习的范围已波及了声音的层次了。

如何在鼎革易代之际安置身心，一直是清初士人面临的最大挑战。特别是当明季阳明心学与禅学逐渐为明亡承担起责任的情况下，如何省思其作用就变成了一个绕不过去的大问题。如果只能用解决不了实际问题的禅境静思之法去应对时事，亡国之日就会指日可待。如颜元所蔑视的，那些明末的死节之臣不过是“闺中义妇耳”。[58]当不得大用。清初士人多标举以行动的效果检验身心修炼的境界即是一种对明季过度依赖心灵作用的纠偏。粗略地讲，清初士人以动态得“处恭”之法替代只强调心灵愉悦的坐禅之道，颜元的理解是只有按照《论语》中“居处恭”的方法修炼。才能做到“自验身心气象，与学静坐时天渊”。[59]突出的是在安置心灵的同时一定要给身体的修炼一个适当的位置，甚至强调只有身心修炼到一起“提起”时，才能达到所谓的“存养”之境。有一次李塉向颜元发问道：“近日此心提起，万虑不扰，只是一团生理，是存养否？”颜元的回答是：“观足下九容之功不肃，此禅也，数百年理学之所以自欺也。予素用力，静则提醒，动则刚辨，而忠以不自恕。盖必身心一齐竦起，乃为存养。不然，则以释氏之照彻万象，混吾儒之万物一体矣。”[60]

颜元所说的“九容”内容相当繁复，包括了由内到外，从身体到心灵的所有训练科目：即“足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄”。[61]在颜元看来，“圣学”与“俗学”之分就在于是否有能力“践形”。所谓“形践而仁义礼智之性尽矣”。可当时的儒者“堕形以明性，耳目但用于诵读，耳目之用去其六七；手但用于写字，手之用去其七八；足恶动作，足之用去其九；静坐玩弄，而身不喜事，心遇事迂板，身心之用亦去九。形既不践，性何由全？此一实一虚，一有用一无用，一为正学一染异端，不可不辨也”。[62]对身体的控制常常比对心灵的约束更加显得重要，李塉就常常“思矜细行，因自省心过多于口过，口过多于身过，身过多于行过，深自愧勉”。[63]修身的形式也往往比明季单纯强调“静坐”的心灵修炼显得更加多样化了，比如包括：质《日谱》、演冠礼、鼓琴、习射、习数、议经济等内容。这些内容改变了宋代以来的“文质论”中对“文”之内涵的传统理解，具有清初易代之际的特殊意义。

“文质论”的重构与“夷夏之辨”历史记忆的纠葛

“文质论”与世道兴衰及时代鼎革的变化轨迹多有关联，在古代的认知框架内，讲究的是随着历史变化而“一质一文”，文质互用，相互损益，两者之间存在着交相叠变的过程。在清初鼎革的特殊背景下，“文质论”又承担着在崇尚质朴生活方式的外貌下，恢复乡间礼教以传承儒学文脉的艰巨使命。从以上的描述中即可看出，对“文质”的不同认知已经开始改变清初士林阶层的生活态度和交往习惯。尽管如此，南宋以后士林中出现的另外一条思路亦不可忽视，那就是把“南—北”区域和族群的差异作为判断“文”“质”区别的重要标准。晚明清初的“文质论”也受到南宋言论路径的强烈支配。这条思路甚至一直影响到了近人对文化演变的评价。

“文—质”，“南—北”

近人刘师培在他那篇有名的《南北学派不同论》中就曾为“南—北”学风勾画出了一幅地形图。他首先问了一个问题：“故三代之时，学术兴于北方，而大江以南无学。魏晋以后，南方之地学术日昌，致北方学者反瞠乎其後。其故何哉？”他用南北地形的变异和文化传播的格局来解释学术变动的实情：“盖并青雍豫古称中原，文物声名洋溢蛮貊，而江淮以南则为苗蛮之窟宅。及五胡构乱，元魏凭陵。虜马南来，胡氛暗天，河北关中沦为左衽。积时既久，民习于夷，而中原甲姓避乱南迁，冠带之民萃居江表，流风所被，文化日滋，其故一也。”^[64]师培“南北论”的核心观点讲的就是融“起源论”和“教化论”为一体的文明移动史观。所谓“起源论”是说汉人文化在西北崛起的合法性，“教化论”则是解释汉人丢掉祖宗发源地后又如何通过重修礼仪，教化蛮夷而复生的，主要的意思是：文化就像只不死鸟，终于通过礼教熏染的路径涵化改造了南方的野蛮之气，使汉人文明最终在起源地之外的荒蛮地域获得了涅槃重生的机会。

这样的表述几乎看不出与“南宋—晚明”的士林言路有何区别。他谈到第二个缘由是古代北方水利普兴，后来水道淤于民田，“而荆吴楚蜀之间，得长江之灌输，人文蔚起，迄于南海不衰”。^[65]这条理由显然受到近代海路交通发达程度决定文明程度的现代观念影响。不过第一条理由的解说倒是把南北文化变异与“胡氛南侵”这个因素直接联系起来，断定

为是北学衰落、南学兴盛的最主要动因，这样的思维倒是颇合于宋代至晚明士人持有的“夷夏观”。

我们可以举一段王船山对南北文化迁徙变异的评论以为对比，他说：“天地之气衰旺，彼此迭相易也。……以其近且小者推之，吴、楚、闽、越，汉以前夷也，而今为文教之藪。齐、晋、燕、赵，唐、隋以前之中夏也，而今之椎钝^驽戾者，十九而抱离心矣。宋之去今，五百年耳，邵子谓南人作相，乱自此始，则南人犹劣于北也。洪、永以来，学术、节义、事功、文章皆出荆、扬之产，而贪忍无良、弑君卖国、结宫禁、附宦寺、事仇讎者，北人为尤酷焉。则邵子之言验于宋而移于今矣。今且两粤、滇、黔渐向文明，而徐、豫以北风俗人心益不可问。地气南徙，在近小间有如此者，推之荒远，此混沌而彼文明，不可怪乎？”王船山给出的答案是从《易经》得出的，说“乾坤之大文不行此土，则其德毁矣”。^[66]这个“南北论”和刘师培几乎没有什么两样，也可看出两者暗含的传承关系。船山与师培的“南北论”基本上是按北人“质朴”，南人“文雅”，“文雅”的教化之流终将涵盖“质朴”的粗陋之病这样一种二元对立观念来设计文化传播的历史流程的。

陈子龙有一段议论，则是借北人之口来夸耀南方文明的优胜，一位北人是这样说“北方”的：“一岁再饥，守良民之陋名而骨何居。”对南方的观感则完全不同：“我闻南方有乐土焉，殷繁华恣，高訾濫区，其俗轻乐，岁稔纪饱。古有迁民曷若舍其旧而新是图。”^[67]说的还是北人对南方的仰慕心绪。

尤可注意者，南宋之偏安，在一些士人看来不过是一种暂时现象，汉人偏居一隅，并不能证明蛮夷据有北方文明起源之地就自然拥有合法性。如陈亮就说：“中国，天地之正气也，天命之所钟也，人心之所会也，衣冠礼乐之所萃也，百代帝王之所以相承也，岂天地之外夷狄邪气之所可奸哉！不幸而能奸之，至于挈中国衣冠礼乐而寓之偏方，虽天命人心犹有所系，然岂以是为可久安而无事也。使其君臣上下苟一朝之安而息心于一隅，凡其志虑之所经营，一切置中国于度外，如元气偏注一肢，其他肢体往往萎枯而不自觉矣，则其所谓一肢者，又何恃而能久存哉？天地之正气，郁遏于腥膻而久不得骋，必将有所发泄，而天命人心固非偏方之所可久系也。”^[68]说的是南宋在文化上拥有整体的优越性，尽管暂时在空间上居于偏安的位置，却当然仍具备北方文明起源地的拥有权。

陈亮的这套观念尤其对明代遗民的历史观有着深刻的影响，以至于对一些与南宋以来形成的南北观相悖逆的看法，明遗民往往驳击不遗余力。如黄宗羲之弟黄宗会就讥讽“小儒犹以南北之殊，一古今之限”。有意思的是，黄宗会厌恶的三种“南北论”都是为北方人的统治说话。这三种论调是：形势论者说“帝南者，不能北。有尺地以一天下，能一之者，皆自北而南也”。习俗论者说“南方地气柔弱，北方风气剽劲”。运数学者说“天下将治，地气自北而南，将乱自南而北”。^[69]黄宗会最讨厌的是“运数论”，认为是“害道最甚”，这倒是和陈亮的判断十分接近。我们只要了解到黄宗会的遗民身份，就可理解他激愤之词背后的用意了。且看下面这段话：“膺裘骑射之气盛则北劲，北劲则兼南，于是楚亡于秦，汉并于魏，犹可言也。因而膺夷分晋，安史弱唐，女真蒙古迭起而灭宋，悲夫尚忍言乎，而曰将治自北而南，不几于僨乎？”^[70]黄宗会写下此句的时候，正是清人大举南下，兵锋横扫江南之时，只要能略知黄宗会等人在清初的悲剧处境，就自然会知晓他对推崇北人能够治理天下论断的鄙视。

至于“风俗”呈现出的南北之别，在清人不断侵伐的风烟中，南人的表现并非柔弱无骨，而是“当中原衣冠胥靡，礼崩乐弛之时，江左以沮洳一苇可杭之地，留既毁之彝伦”，大有“其忠愤挟风涛以壮于千古”的气象。与虽有圣贤遗教，却在唐以后“离中国而入夷狄者日多”，而难寻奇节慷慨之士的北方地区相比，南人却“收溃涣奔骇之人心，不量力以当披猖百战之众，虽或乾坤聿毁，而感慨慕义者，往往抱祭器，悲故腊，相与恸哭于穷壤绝徼之区，濒顿九死而不悔”。这简直就是清人南袭期间的一番夫子自道。当然走的还是宋以后以“文质”之别划分南北优劣的思路。黄宗羲倒是颇能懂得这位胞弟的性格和文品，说：“盖其为人，劲直而不能屈己，清刚而不能善世，介特寡徒，古之所谓隘人也。隘则胸不容物，并不能自容，其与孤愤绝人，彷徨痛哭于山巅水壑之际，此耿耿者终不能下。”^[71]言语中显然在暗示其弟书写这些文字的特殊背景，故称其文字为“盖惊世骇俗之言，非今之地上所宜有也。苏子瞻所谓能折因其身，而不能屈其言者”。^[72]

关于王朝定都选择优劣的议论也渗透着宋代以来形成的历史观的影响，黄宗羲就坚持南明王朝应“都金陵”的思路，说的还是“西北衰落”和“东南兴盛”的老话，却是主要从“文化”上着眼：“秦、汉之时，关中风气会聚，田野开辟，人物殷盛；吴、楚方脱蛮夷之号，风气朴略，故金陵不能与之争胜。今关中人物不及吴、会久矣，又经流寇之乱，烟

火聚落，十无二三，生聚教训，故非一日之所能移也。”^[73]这个判断和黄宗会可谓不谋而合。

与江南士人的悲愤激词相比，清代帝王康熙对南北地势的分析则与黄宗羲兄弟恰恰相反，他在《过金陵论》中说：“昔人论形势之地，首推燕赵，金陵次之。然金陵虽有长江之险为天堑而地脉单弱，无所凭倚，六朝偏安弗克自振，因历数之不齐，或亦地势使然也。”^[74]这是帝王眼中的“南北观”，可以说是一种军事眼光，也可以看成是对自宋代以来形成的“南方文化优势论”的一种逆反批评。

对江南士人中流行的“南北论”，清初帝王颇感厌恶，如雍正就对南北士人相轻发表过一段看法说：“即如江浙之人诋山陕人为愚蠢，岂知山陕之人更诋江浙为柔靡如妇人女子也。可见人必自侮而后人侮之，转相讥诮报复之理固如是也。山陕之人当佩服江浙之文，江浙之人当推重山陕之武，如此则文武并济，各效所长，智者尽其谋，勇者竭其力，普天率土，一团和气，岂不美哉！”^[75]乾隆对胡中藻诗词中所涉南北的词句就显示出了特别的敏感，他摘出其中数句做延伸解读说：“又曰南斗送我南，北斗送我北，南北斗中间，不能一黍阔。又曰再泛潇湘朝北海，细看来历是如何？又曰虽然北风好，难用可如何？又曰：撒云揭北斗，怒窍生南风。又曰：暂歇南风竟，两两以南北分提。重言反复，意何所指。”^[76]

宋以后“夷夏观”的核心表述可以概括为：种族之异决定“文质”之别。刘师培在以后的论述中又多次述及了这个观点，如“及女真构祸，北学式微，而程门弟子传道南归”。又说“金元宅夏，文藻黯然”。都把南方文化之盛看作是“北狄”占据中原的后果。“文质”的差别亦似乎由此萌生出来，故有此议论云：“大抵北人之文，猥琐铺叙以为平通，故朴而不文；南人之文，诘屈雕琢以为奇丽，故华而不实。”对北人的评价也是：“清代中叶，北方之士咸朴儻蹇冗，质略无文。”^[77]走的还是与顾炎武相似的南北文论路线。

把“文质”之别和“夷夏观”合而观之的做法大致起源于宋代，至晚明则有所强化，并波及近代的人文论。所以说，清初的“文质论”基本上逃不脱这种“南宋—晚明”叙说框架的制约。其实即使晚至唐代，由于唐王室与北方民族在血缘关系上甚为密切，所以仍无法构建起如此南北截然分立的文明解说框架，寅恪先生曾引《朱子语类》云：“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事不以为异。”寅恪先生认为这句话包含李唐一代历史

的关键问题所在，即“种族”与“文化”之关系的问题。在寅恪先生眼里，汉人与胡人之分别，在南北朝时代文化较血统尤为重要。凡汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人，其血统如何，在所不论。^[78]唐代皇室受宇文泰“关中本位文化”的影响，虽以长安洛阳为中心构成士人文化圈，但周边的藩镇集团的胡化程度之深仍足以和关陇集团的汉化程度相抗衡，至少“汉化”与“胡化”界分人群并非是以种族出身为依据的，这与宋代以后颇为不同。北宋程颐就对太宗染夷狄之风颇有微词，说：“唐有天下，如贞观、开元间，虽号治平，然亦有夷狄之风。三纲不正，无父子、君臣、夫妇，其原始于太宗也。”^[79]寅恪先生的论断也与清代言论相符，清初即有如下议论说：“由唐而后，则离中国而入夷戎者日多，故其言语贄币服用，习之恬不为怪，视畔君父如置突然。”^[80]

南宋—晚明的言论框架基本上是以“种族”界分人群，且以唯一的汉化标准判定种族在文化层序上的优劣高低，如此的心态首先会弥漫于士人对南北地理空间的想象之中，下面举一条宋人的旅行笔记以见当时的情形。

宋代文献中曾保存数种宋使北行金国的笔记。其中宋徽宗宣和七年，金国皇帝阿骨打忽身死，其弟吴乞买嗣位。宋国诏尚书司封员外郎许亢宗充贺大金皇帝登宝位国信使，率八十多人的队伍出使金国。许亢宗的笔记《金虏纪行》详细记述了宋金两国边界的风土人情。在他的眼中，以南—北界分种族文化的意念已相当明确。当许亢宗行至幽州五关（即居庸关、紫荆关、古北口、松亭关、榆关）时，面对关外风景，不由得发出一声感慨：“山之南地，则五谷、百果、良材、美木，无所不有，出关来才数十里，则山童水浊，皆瘠鹵。”^[81]他站在关口极目四望，觉得“弥望黄云白草，莫知亘极”。后面紧接着的一句话最为关键：“盖天设此，限华夷也。”^[82]许亢宗的看法恐怕在宋代相当普遍，如《三朝北盟会编》中也曾说：“凡此数关，乃天造地设，以分番汉之限，诚一夫御之，可以当百。”^[83]

对南北界分番汉种族的地理想象，也反映在宋人对华夷风俗饮食习惯的评判中，其中也多少蕴涵着“文质”之别的意味在里面。许亢宗在描绘金人食物食相时，就毫不掩饰自己的厌恶态度。他描述金人享用主食的情形时说：“进饭用粟，钞以匕，别置粥一盂，钞以小杓，与饭同，不好。”至于配菜则更不符汉人的“文明”习俗，顿现“野蛮”丑陋之态：“研芥子，和醋伴肉，食心心脏沦羹，笔以韭菜，秽污不可向口，虏人嗜

之。”^[84]《三朝北盟会编》卷三中也说：“女真饭食，则以糜酿酒，以豆为酱，以半生米为饭，渍以生狗血及葱韭之属，和而食之，笔以芜夷。”^[85]从地理区隔的想象，到饮食习惯的甄别，甚至在身体气味的感应上对“北虏”都有所排斥，由此可能还会殃及对普通北方人的评价。如郑思肖即有不欲和北人同座的轶事，在在都显示出“文质”之别与华夷之辨在士林的语境中已经被如此广泛地关联了起来。

到了晚明，士林对“南—北”风气所做的基本判断仍大致不出南宋的范围，特别是宋代传承下来的对南北文风体态的区分。南人柔弱文秀，北人强悍刚毅的二分法，往往会从基本语义上折射出所谓“文质”的诸多内涵。同时也与更加强烈的“种族”意识纠结在了一起，使“种族”的差异性借助南北地域的划分被夸大成远大于“文化”异同的最重要因素。

在明末清初士人的思维视界里，异族长期的心理压迫感一直是思考“文质”关系的一个最无法回避的背景。把地势地形的分布赋予“阴”“阳”对立的涵义，以此来折射“南北”“文质”“夷夏”等等要素如何在同一个空间里发生相互作用，即是清初文人的一个习惯性想象方式。如在王船山的眼里，“西南”“东北”都变成了“阴气”所聚的地方，西南“崇山复岭，冰雪复积，阴所聚也。东北、冀、营、兗、青之城，平行而迹于海，地气之不足也”。^[86]

北方虽有一些地区是文明礼乐的发祥之地，却因夷狄所据，那残留的“文气”就会化成“孤气”。船山看到的是：河北之割据也，百年之衣冠礼乐沦丧无余，而后燕云十六州戴契丹而不耻。他最为担心的是：契丹族的“拂情蔑礼”行为，曾浸染于中原礼乐的人“始见而惊之矣，继而不得已而因之，因之既久而顺以忘也。悲夫”！^[87]随着时间的流逝，“向天下顺之，渐渍之久，求中心之‘蕴积’者，殆无其人欤”！困守文脉残余，希图能集聚蕴化成一线生机，成了晚明清初君子处在生死之际时的悲壮使命：“‘蕴积’者，天地之孤气也。君子可生可死而不可忘，恒守此也。”^[88]

身处鼎革之际的船山对北人的印象，建立在绝对的种族排斥的认知惯性下，这沿袭了南宋的士林对族群的认识，却有过之而无不及。这与唐人的思路完全不同，唐人虽有种族之别的意念，却因唐皇室的血缘与北狄混杂，抑制了他们把种族问题推向二元对立格局的舆论冲动，如果他们强调种族之优劣决定文化之高低，实际上就等于贬抑了自己的出身，所以强调“文化”大于“种族”之别与其在特殊处境下身份的自我认同

有关。

“文—质”之辨与经典重述

明末清初，种族优劣不仅是界分“文化”高低的最重要依据，而且与许多其他的两分概念，如“君子—小人”、“阳—阴”“南—北”等二元概念紧紧缠绕在了一起。“文质”之辨亦会受到这个氛围的制约而发生有趣的变化。经过清初鼎革事变的焦虑，士林往往通过对经典语义的再诠释，把“文质”之辨置于一种相当极端的种族对立的格局下加以理解。如解读《周易》的“太极生两仪”，说：“在天则有阳而必有阴，在地则有刚而必有柔，在人则有君子而必有小人，有中国而必有夷狄，唯凌杂而相干，斯为大咎。乃阴以养阳，柔以保刚，小人以拥戴君子，夷狄以藩卫中国，阴能安于其类聚，而阳自聚于其所当居之正位，交应而不杂，则阴虽盛而不为阳病。”^[89]“阳—阴”“君子—小人”“中国—夷狄”按高下等级的排序被表述成了一个十分刚硬的言说语式。

“文质论”的辩说大量借助了阴阳相交相动的经典叙述内核：“离谓之为‘文明’者，阴阳相错之谓文。阴，质也；阳，文也。离阴中而阳外，其文外著，火日外景其象也。”^[90]还有以《尚书》说“文质”的表里：“尝试言之，物生而形形焉，形者质也；形生而象象焉，象者文也。形则必生象矣，象者象其形矣。”“文质”在一般人眼里的区别是：“视之则形也，察之则象也，所以质以视章，而文由察著。”“文”必须由观察体验慢慢使它彰显出来，这样的判断仿佛是对“文”的理解认知要难于对“质”的认知。^[91]大体的思路是“文离而质不足以立也”。

在经典解释中，“文”理应高于“质”，因为“质”在古代往往是某种功利行为的表现，或者是强力而野蛮的军事行为的代词，是不顾道义的短期行为。所谓“质动而胜趋于利，利者，贼义者也，于时君子之患利以害义，而小人资之，则苟可以利而无不用矣。故曰：‘质胜文则野’，野者，上下之无分，名义之不立者也。”^[92]

“文”高于“质”的理由在于“文”是形塑“威仪”“礼乐刑政”这些文明基础的必备要素。“文质”关系就像白雪之“雪”与外表之“白”的关系：“文之靡者非其文，非其文者非其质。犹雪失其白而后失其雪。夫岂有雪去白存之忧哉！辞之善者，集文以成质。辞之失也，吝于质而萎于文。集文

以成质，则天下因文以达质，而礼、乐、刑、政之用章。文萎而质不昭，则天下莫劝于其文，而礼、乐、刑、政之施如啖枯木，扣败鼓，而莫之兴。”结论当然是：“盖离于质者非文，而离于文者非质也。”[93]“文”仍作为“文质”关系的轴心而定位着制度运作的成败。

还有一种说法是，先秦的典籍往往是以比较朴质的形态出现，而后人的作用是发皇它的精神“，文”的程度即与对经典的释读与发扬精义的程度成正比，如吴梅村所论“：夫文有文有质，质以原本经术，根极理要；文以发皇当世之人才。”他举例说“：是道也，孰有大于《春秋》者乎？”但《春秋》在形式上却是极为简约的纪事之书“，其为言也简矣而不详，直矣而不肆，可以谓之质矣”。可是经过董仲舒、贾谊、刘向等人“推演其说，各自名家，务折中于孔子，不徒规规焉守章句而已”。才使得《春秋》的质朴形态具有“文”的意义。[94]

在清初的语境下，辨析“文质”的涵义甚至有“正声律”的作用。因为“文质”会随着“风会以移”，在声律的辨析中可以体味触摸到这个变化。只要定好了调子“，则南北九宫，里巷之淫哇，夷狄之秽响，见睨自消，而乐以正”。作为风俗的声音由此被收束到了一种拘泥规范的轨道内，而有了化民成俗的意境。

“文—质”关系与先秦历史观的改写

明末清初对“文质”之辨的讨论，其实相关于一套对先秦历史观的整体认知，以“文质”关系的异样眼光读解历史，品鉴出的味道一定是独特的。春秋初期就被看作是一个从“尚利以争”到“一化而文”的过程，所以才有鲁国“恢恢乎张大其国”的惊世举动。可到了晋悼公时代，晏婴等卿相臣子“崇墨绌儒，以俭相尚”，形成“以质救文”的局面，致使“天下衰陵，鄙悖之习，汨于义而不耻”。原来是尚“文”崇礼的鲁国，也变得“毁三军于内，争小国之赋于外，杀其礼乐，亲于蛮夷，苟简自便，唯惠是怀”。昭示出的是一幅风俗日下的萧瑟画面，结论自然是“：质胜之害，岂不尤烈于文哉？故曰：‘文胜不可救以质’，恶乎人情之激动也。”这段对春秋历史由“文”趋“质”的解释，已经掺杂了太多“夷夏之辨”的愁闷思绪在里面。如说晏婴等人的尚“质”言论成就了商鞅、吕不韦、李斯之狄心。所以“彼之以质救文者，诚所谓小人儒也”。[95]不难看出，在这幅夷夏之别的过滤镜片后面有着一双明确质疑“以质救文”效果的眼睛。

清初士人注解先秦典籍，对当时人群文野的分类大多凭借的是对满人南来的易代经验所做的观察，其悟读历史难免带有某些刻意分类的色彩，如把秦、吴和楚国均视为采取蛮夷之习俗的国家，和汉文明之地有意对峙了起来，似乎发现的是另一个韵味不同的先秦文化地图：“秦之俗戎，其来旧矣，安其居，仍其俗，弗延及于中夏，授之初服而不降，聊以绥之也。渐欲并中夏而主之，则固不受化，而且以其俗延及于中夏，君子忧之深矣。”在这幅地图中，秦完全变成了汉俗之外的“化外之国”。

吴、楚也和秦一样被安置在了属于蛮夷地界的版图之中做了矮化的处理：“故吴王则中国化于岛夷。楚王则中国化于南夷，秦擅天下则中国化于西戎。以其主戎者主天下，而天下戎。”^[96]蛮夷的行事风格与礼仪之邦的最大区别即在于常以强力突袭为取胜之道，而不问道义之向背。“有事于天下，以道力取者，因渐渍之势；以强力取者，乘一往之功。夫苟乘一往之功，而其后之得失向背固不可问，抑其所固不问也。”这里面有长程的文化积累和短暂的暴力劫掠之间的深刻差异。秦、吴、楚都是“乘一往之功”的暴力劫夺的形象，所谓“故夫夷之欲得天下而使天下向也，恒用此以兴”。细品此言，仿佛使我们从这些先秦夷人的动态里隐约看到了满人气势如虹般席卷江南的强霸身影。

在“文质”的视野里阅看这幅蛮夷分布的地形图，先秦夷人的生活样态就像没有经过修饰的草木禽兽“，故天均之以生，而殊之以用”。只有经过“文”的修饰程度才能判断其用处的大小。具体说也只有经过“圣人”的启迪才能具备进入“文”之世界的备选资格。所谓“生，天也；质，人也；文，所以圣者也”。“故圣人之道，因民之质而益焉者，莫大乎文。文者，圣人之所有为也。天无为，物无为，野人安于为而不能为。”

没有经过“圣人”点化的夷人，生活往往会只限于“甘食悦色而止”。缺的是一套伦理秩序的训化。“悦色而不知裁，故昏姻之不正，而知有母不知有父。不知有父者，不知谁何可而为之父也。甘食而唯养之怀，故专乳哺之恩，而推以厚慈其子。厚慈其子者，宝己之委形而歆其养也。”既然对基本的人伦礼仪有所不知，那么出现“羯胡主中国而政毁”的情形就变得很自然了。这就是士人所悲鸣的“人道之忧”。^[97]故而“文胜”对“质野”的装饰效果也就显得更为重要：“夫岂文之果足胜哉，文饰而已矣。”^[98]

“文质”的区分在清初士人饱受世变洗礼的眼中极容易变成“人禽之

辨”的尺度，同时也就自然成为界分“文明”“野蛮”的一条边界线，如说：“非我类者不入我伦，不入我伦，人伦之善败，非所治也。非伦者而治人之伦，人道息矣。故君子之恶虎豹蛇虺也，甚于夷狄；恶夷狄也，甚于乱贼。”理由是：“所恶于夷者，无君臣父子之伦也。以大伦故而别夷夏，不以夷故而废大伦。”所以“别夷于夏而王事兴，别人于禽而天道正。”^[99]

由此我们可以理解，“文质”之别只有被置于夷夏之辨的框架里时，才最终酿出了船山最为激愤的言辞：“故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则啍啍，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣。……文去而质不足以留，且将食非其食，衣非其衣，食异而血气改，衣异而形仪殊，又返乎太昊以前，而蔑不兽矣。至是而文字不行，闻见不征，虽有亿万年之耳目，亦无与征之矣，此为混沌而已矣。”^[100]表面上说的是轩辕、太昊时的远古之事，实则影射满人统治的“有质而无文”。

【注释】

[1] 曾静：《归仁说》，《大义觉迷录》卷四。

[2] 参见王汎森：《从曾静案看十八世纪的社会心态》，《大陆杂志》第85卷第四期。

[3] 王夫之：《宋论》，中华书局1964年版，页132—133。

[4] 《大义觉迷录》卷一。

[5] 《大义觉迷录》卷四。

[6] 参见白谦慎：《傅山的世界——十七世纪中国书法的嬗变》，三联书店2006年版，页141—152。

[7] 《画网巾先生传》，《戴名世集》，中华书局1986年版，页168—170。

[8] 阎步克：《魏晋南北朝的质文论》，载氏著：《乐师与史官：传统政治文化与政治制度论集》，三联书店2001年版，页293。

[9] 黄宗羲：《留书·文质》，《黄宗羲全集》第十一册，浙江古籍出版社，页1—2。

[10] 同上书，页4。

[11] 关于清初“文质”与世运文运的关系，特别是鼎革期“文质”与“夷夏之辨”的关系，赵园曾有精彩的论说。参见赵园：《制度·言论·心态——明清之际士大夫研究续编》，北京大学出版社2006年版，页351—384。

[12] 《诗广传·小雅四》，《船山全书》第三册，岳麓书社1992年版，页391。

[13] 定居民族受到游牧民族的反复侵扰，却常常屡战屡败，以至于给“文明”的族群造成巨大的心理压力，仿佛是个世界历史的普遍现象。马克·布洛赫就曾对此现象评论说：匈牙利游牧部落和萨拉森、诺曼人团伙就曾对西欧的定居民族构成巨大威胁。他认为这些人侵者的优势不在技术方面，而在于他们兴起于其中的社会。正如后来的蒙古人、匈牙利人的生活方式使其适于战事。当交战双方在数量和力量上旗鼓相当时，往往是比较习惯于游牧生活的一方获得胜利。这一观点在古代世界差不多普遍适用，至少在定居民族可以借助于改进了的政治组织和真正科学的军事机器之前，是普遍适用的。参见马克·布洛赫：《封建社会》（上卷），商务印书馆2004年版，页115。

[14] 《白居易集》第四册，卷六十二，策林一《忠敬质文损益》，中华书局2005年版，页1301—1303。

[15] 《全唐文》卷三百十七，《续修四库全书》1639，集部，总集类，上海古籍出版社影印本，页227—228。

[16] 《陈亮集》卷十五，《策问·问古今文质之弊》，中华书局1987年版，页169。

[17] 《陈亮集》卷十五，页170。

[18] 《陈亮集》卷十八，《汉论·章帝》，页204。

[19] 《陈亮集》卷十五，《策问·问古今损益之道》，《陈亮集》，页173。

[20] 同上。

[21] 同上书，页49。

[22] 《陈亮集》，页3。

[23] 乾隆帝就曾评论晚明政局说：“江左虽处下游，未始不可拟于南宋临安之局。”又说：“夫福王设于江南能自立，未尝不可为南北朝，如宋高宗之例也。而奈其日即陷淫，以致天命去而人心失，是非开创者欲究我兵威，而实守成者自失其神器也。”（《乾隆御批纲鉴》卷一百十六，黄山书社2002年版，页7147、页7123。）

[24] 《李塹年谱》，陈祖武点校，中华书局1988年版，页151。

[25] 《颜习斋先生言行录》卷下，《颜元集》，中华书局1987年版，页699。

[26] 《李塹年谱》，页124。

[27] 《题丁菡生自家话》，《钱牧斋全集》第六册，上海古籍出版社2003年版，页1636。

[28] 温聚民著：《明魏叔子先生禧年谱》，台湾商务印书馆1980年版，页58。

[29] 同上书，页60。在另一段有关诗词风格的论述中，魏禧更明确了诗风质朴的重要：“吾之论诗无有工而不好，而贵依其质。虎豹之毛蔚然其文，狐貉之深厚，为于人身而饰观，然而皮以为质。《传》曰：皮之不存，毛将安附。失其质者，如剥败其皮而缀虎豹之毛者也，而安所得饰。”见同书，页127。

[30] 《存学编》卷四，颜元：《四存编》，中华书局1957年版，页99。

[31] 《四书正误·雍也》，《颜元集》，页190。

[32] 《四书正误·述而》，《颜元集》，页194。

[33] 《非文》，唐甄：《潜书》，古籍出版社1955年版，页63—64。

[34] 唐甄：《潜书》，页63—64。

[35] 《立品说别荔城张生》，《二曲集》，中华书局1996年版，页233。

[36] 《与严颖生》，《杨园先生全集》卷四，中华书局2002年版。

[37] 《日知录集释》“外国风俗条”，岳麓书社1994年版，页1037。

[38] 《李塉年谱》，页73。

[39] 《备忘三》，《杨园先生全集》卷四十一，页1157。

[40] 李塉：《颜元年谱》，页30。

[41] 《订交序》，《戴名世集》，页142。

[42] 孙奇逢就有榻铭云：“兀然一榻，每坐夜分，竹户绳床，风雪时间，疏篱散席，朴陋无文。”参见汤斌：《清孙夏峰先生奇逢年谱》，台湾商务印书馆1981年印行，页12。

[43] 王闻远：《西蜀唐圃亭先生行略》，唐甄：《潜书》附录，页226。

[44] 《李塉年谱》，页90。

[45] 《备忘三》，《杨园先生全集》卷四十一，页1135。

[46] 《近古录二》，《杨园先生全集》卷四十四，页1272—1273。

[47] 《张杨园先生年谱》，《杨园先生全集》附录，页1516。

[48] 《四书正误》卷四，《论语下·先进》，《颜元集》，页205。

[49] 关于《日谱》在清初思想界的作用，可参看王汎森：《日谱与明末清初思想家：以颜李学派为主的讨论》，《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社2004年版，页118—185。

[50] 《李塉年谱》，页170。

[51] 温聚民著：《明魏叔子先生禧年谱》，台湾商务印书馆1980年版，页19。

[52] 《颜元年谱》，页33。

[53] 《颜元年谱》，页34。

[54] 《李塉年谱》，页7。李塉对时人的评价标准也往往按此而定。如他给李毅武写的《墓志铭》中就夸赞他“待昆弟曲尽友恭，闲居如对上客。盛暑衣冠必整，无戏言苟动。见不义事，去之如掩鼻而走臭恶也。行遇古圣贤、忠臣、孝子庙墓，骑必下，步则改容疾驰。规友人过不从，至垂泣相视。”同书页35。对学生身形气质的要求也是如此，如学生王昆绳以戏谑的语气解读经典，认为这样的态度比较切近人情，自称为豪杰而非道学。李塉就批评道：“君谓戏谑所以亲人，误也。戏谑过，则为陵玩暴虐，人且怨怒，而曰亲之乎？”同书页119。

[55] 《李塉年谱》，页40。

[56] 同上书，页41。

[57] 《颜元年谱》，页55。

[58] 《颜元年谱》，页34。

[59] 同上。

[60] 《李塉年谱》，页42。

[61] 同上书，页11。

[62] 《李塉年谱》，页129。

[63] 同上书，页45。

[64] 《南北学派不同论》，载《清儒得失论——刘师培论学杂著》，中国人民大学出版社2004年版，页227。

[65] 同上。

[66] 《思问录》，《船山全书》第十二册，岳麓书社1993年版，页467—468。

[67] 《江南父老难北方子弟》，《陈子龙文集》上册，华东师范大学出版社1988年版，页292。

[68] 《上孝宗皇帝第一书》，《陈亮集》卷一，页1。

[69] 黄宗会：《缩斋文集》，上海古籍出版社1983年版，页7—8。

[70] 同上书，页8。

[71] 黄宗会：《缩斋文集》，页3。

[72] 黄宗羲：《序》，同上书，页4。

[73] 《明夷待访录·建都》，《黄宗羲全集》第一册，页21。

[74] 《康熙帝御制文集》（一），台湾学生书局1966年版，页297。

[75] 《雍正朝起居注册》第一册，雍正四年十二月，中华书局1993年版，页884。

[76] 《高宗纯皇帝实录》卷四八四，乾隆二十年乙亥三月丙午。中华书局影印本1986年版，第一五册，页64。

[77] 参见《清儒得失论——刘师培论学杂稿》，页258。

[78] 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》，上海古籍出版社1997年版，页16。

[79] 《二程集》，中华书局1981年版，页236。

[80] 黄宗会：《缩斋文集》，页9。

[81] 参见贾敬颜：《许亢宗行程录疏证稿》，见氏著：《五代宋金元人边疆行记十三种疏

证稿》，中华书局2004年版，页233。

[82] 参见贾敬颜：《许亢宗行程录疏证稿》，见氏著：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，中华书局2004年版，页233。

[83] 同上。

[84] 贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，页229—230。

[85] 同上书，页230。

[86] 《周易内传》卷一上，《船山全书》第一册，页75。

[87] 《诗广传》卷二，《船山全书》第三册，岳麓书社1992年版，页377。

[88] 同上。

[89] 《周易内传》卷三下，《船山全书》第一册，页368。

[90] 《周易内传》卷二上，《船山全书》第一册，页163。

[91] 《尚书引义》卷六，《船山全书》第二册，页411—412。

[92] 《春秋世论》，《船山全书》第五册，页500。

[93] 《尚书引义》卷六，《船山全书》第五册，页411—412。

[94] 吴伟业：《王茂京稿序》，《吴梅村全集》，上海古籍出版社1990年版，页748。

[95] 《春秋世论》，《船山全书》第五册，页501。

[96] 《春秋家说》卷上，《船山全书》第五册，页192。

[97] 《诗广传》卷三，《船山全书》第三册，页420。

[98] 《诗广传》卷三，《船山全书》第三册，页494。

[99] 《春秋家说》下，《船山全书》第五册，页310。

[100] 《思问录外篇》，《船山全书》第十二册，页468。

第五章 “文质之辨”：帝王与士林思想的趋同与合流（下）

自是此邦文胜质，丁宁致勸务还淳。

——乾隆帝

小引：“文质”与“教化”

开头所引是乾隆皇帝南巡时期做的一首诗中的两句，大意是说“江南”这个地方过于崇尚奢华（“文”），缺乏质朴（“质”）的风气，所以必须反复叮嘱官员和士绅返璞归真的道理，这两句诗特别能反映出乾隆对江南文气的欣赏和保持满族英武本色之间发生冲突后的焦虑心境。

更多好书分享关注公众号：sanqiujun

乾隆南巡多次，江南的出版商人就曾以皇帝南巡和皇帝吟咏南巡的诗文作为主要素材，发行江南景点指南之类的小册子。比如1763年苏州人郭衷恒就编辑了一本名为《江南名胜图咏》的袖珍读本。里面收录了乾隆帝前三次巡游时赏赐官员和商人的诗作。不难发现，江南的景致在乾隆的这些诗作中已经被重新加以改写。江南的传统奢华往往表现在对亭台楼榭、歌舞丝竹、月夜泛舟等旧景的依恋与记忆上，完全是士人品位的再现，并通过一个个地理景点把这些记忆连缀起来，构成独特的文化景观。因此，景致旧观的保存往往与诗文表达的内涵彼此链接锁扣，最终变成维护记忆的一种最优雅顽固的手段。要改变这个格局，一要财力；二要心力。

康熙南巡，虽意在收服江南士人之心，然兴修土木工程的规模和财力有限，巡游遂成了保护江南名胜现有景致的一种观光行动，这是江南士人最乐意看到的。乾隆则对南巡景点的设计和施工亲自监控。为此他特颁谕旨，要求第二次南巡兴修建筑的图纸必须呈送查验。那些省级督抚禀报的接待内容更加详细，涉及账目情况、资金预算、建筑模型和图示各项，都经乾隆帝过目。^[1]最后的结果就是，江南的景致被悄悄赋予了“教化”的意义。乾隆对景点的欣赏品位通过各种旅行指南和商人文人们的附和传播，变成了一种大众的品鉴时尚，渐渐替代了士人对旧有景

致的欣赏习惯。

当然，皇帝对“文质”摇摆不定的理解常常使得“教化”过程变得自相矛盾。乾隆常常责备江南当地官僚为了南巡过分铺张奢侈，迎合了江南士人过度消费的恶习，在谕旨中他多次指责开销浪费，反对盐商大兴土木专门为自己建造新的居所。但同时他也公布开销的支出来源，褒奖两淮盐商的热情参与。他一方面批评官吏过分攀比，在皇帝南巡江南的招待费用上数目不断攀升，竞相献媚；同时又给那些为了南巡出力出钱的人加官晋爵，减免税收。这一切的摇摆行为都喻示着保持古朴民风与追求江南品位二者不时会呈现出错位和反差式效果。

在清初的历史语境中，满族帝王与汉人士林之间一直就对什么是“文化”的内涵与形式，以及如何在政治治理范围内理解礼乐教化的意义不断进行着相互试探。一方面，帝王建立新的正统观必须吸纳汉族士人经千百年传承下来的经典解释方式和礼仪秩序；另一方面，汉人士林经过清初的思想清洗后也开始逐步学会在复杂的鼎革巨变中调整自身对异族行为的峻烈批评态度。这种相互欲拒还迎的紧张感表层上是通过“夷夏之辨”争论的激化和淡出逐渐被稀释，实际上双方的相互敌视是通过“文质”涵义的辨析在更深层意义上才得以逐渐消解的。

在清初鼎革世变的历史语境中“，文质”之辨的关系已不仅仅是一种古代传承下来的旧话题，而是与生活品位、礼仪风尚、基层教化、抑奢返璞等多重理念与行为相互纠葛在了一起，构成了帝王与士林阶层经过交锋磨合而趋于相互认同的基本历史框架。^[2]本章的叙说即力图在不同层次上勾勒出这种纠葛态势的基本轮廓。

清帝对“文质论”的回应及其与士林舆论的合流

汉满族群对“文”之涵义理解的趋同

“文质”中“文”往往蕴涵着“礼”的重建与恢复的意义，“质”则与“俭”“朴”这样的生活态度的持守有关。在“尚礼”这个环节上，汉人似乎总是自信满满，认为握有正統的威仪和对文化秩序的正当性理解，特

别是在遭遇外族入侵时这种自信更容易膨胀彰显出来，宋人与金人对峙的种种历史经历为此提供了丰富的记忆资源。宋人许亢宗出使金国时曾有一段轶事，说这天宴集之中，酒过数巡，许亢宗出具谢表朗朗而读。陪酒的金国大臣突然说道，谢表中“祇造邻邦”四字有让人轻视我大金国的意思，因为《论语》中说：“蛮貊之邦”，表辞不当用“邦”字。要求改正此字后，方肯接纳谢表。许亢宗当时就脸色凝重地连举儒典中数例，以证用“邦”字之正确。这些证据包括：《书》谓“协和万邦”、“克勤于邦”，《诗》谓“周虽旧邦”，《论语》谓“至于他邦”、“善人为邦”、“一言兴邦”。许亢宗举出如此多的证据说明了“邦”在儒典中的频繁使用，指斥金国臣子独独抓住一句话反问，是何道理？笔记中记录下了许特使舌战蛮虏的生动画面：“表不可换，须到阙下，当与曾读书人理会。中使无多言，虏人无以答。”^[3]那“虏人”似乎完全被许亢宗的凛然之气给震慑住了。

这段记述尽管大有宋使过于溢美自身行为的嫌疑，但其中透露出的信息是，宋金对抗中，金人也希望熟练地引用儒家典籍辨别自己的身份，可见宋人在“礼仪”话语的使用上拥有绝对的垄断权，同时也预留了一些余地，其背后的暗语是：只要“蛮夷们”的举止符合汉人礼仪的要求，就会得到文化意义上的认同。

其实，作为金人的后裔，满人入关之后却再也不会闹出金人因对儒典生疏而惨遭羞辱的笑话，满人帝王不但对儒典谙熟至极，而且一直致力于各项汉人“礼仪”的重建，甚至不惜用繁琐至极的程序不厌其烦地隆礼兴乐。清初大儒汤斌在一封家书中曾由衷地赞叹康熙帝对文典研读的投入状态。书中说“上定东宫回讲之例，讲书事事从实，非比前代具文”。^[4]还有对康熙帝讲经典的具体描述：“皇上圣学日茂，近来工夫更加精密。每日讲《春秋》十条，《礼记》二十条，读史五十页。”甚至侍讲经筵的词臣都感到压力很大。因为康熙帝“更研究性理之旨，词臣不能望其崖岸”。以至于汤斌感叹：“当今官之难称职，未有如词臣者也。”^[5]像汤斌这样的儒学大家都有如此感受，可见清初帝王的经典修养确非寻常文士可比。因是家书，故汤斌的这段描述应该是种口服心服的自然反应，说的不会是客气话。

在讲述自己侍从经筵的经历时，汤斌更透露出康熙帝阅读经典的勤奋态度，说“岁内封印，尚不停讲。白雪盈阶青宫，黎明御讲筵，若不知有岁除者。直至二十五日袷祭斋戒，始停讲。正月十九日即开讲，未尝

一日间辍。《论语》已讲完，讲《大学》矣。东宫聪明天纵，英气焕发，书旨大有发明，出人意表”。说着说着就不由自主地赞叹起来，表示那真是“宗社之灵，亿兆之福也”。^[6]

谈到康熙朝太子，汤斌的笔触同样饱含敬畏：“皇太子聪明天纵，经书精通。自六岁学书，至今八载，未尝间断一日。字画端重精楷，在虞柳之间。每张俱经上朱笔圈点，改正后判日，每月一册，每年一匣。今出阁之后，每早上亲背书。背书罢上御门听政，皇太子即出讲书。讲书罢至上前，问所讲大义。其讲书即用上日讲原本，不烦更作。自来帝王教太子之勤，未有如今日者也。”^[7]

清初到清中叶的几个帝王不但自己深浸于汉族礼乐文化，而且到乾隆时期更是对汉人典章制度亲力亲为地进行考证，汉人考据学的兴起固然有学术史的内在脉络做支撑，但清初帝王的言论导向仍是一个极其重要的外缘因子。乾隆元年四月，命广布御纂经书，定生员试经解，其上谕云：

“从来经学盛，则人才多，人才多，则俗化茂。稽诸史册，成效昭然。我皇祖圣祖仁皇帝道隆羲项，学贯天人。凡艺圃书仓，靡不博览，而尤以经学为首重。御纂《周易折中》、《尚书汇纂》、《诗经汇纂》、《春秋汇纂》等编，又有《朱子全书》、《性理精义》，正学昌明，著作大备……安可不广为敷布。”^[8]

乾隆帝自身对经书的考据也颇有心得，甚至亲自参与到具体的考辨活动中，并不时与文臣切磋学问。如对乐礼的探究就是一例。乐礼在经书中是相当复杂的一门学问，因涉及许多相当专门化的乐理和礼仪规范，历来是经术研习的难点。乾隆帝却偏偏在这方面频发议论，显示其不凡的经学功底。如对宫廷祭祀的音乐设计自称：“朕亲加厘定，为器为音，为宫为调，声之高下，节奏之短长，分判而节比之。合则仍其故，不合则易其辞，更其调。或出自臣工撰述，或出自几暇亲裁，必考义理之原，究制作之本。夫而后郊庙所陈，朝会燕飧所奏，律吕各得其宜。歌奏不淆其序，八音克谐，无相夺论矣。爰詮次成编，俾垂永久。更参稽前代因革损益之异，为乐器考、乐制考、乐章考、度量权衡考，以备律吕之条贯。复推阐为乐问三十五篇，以申明其旨趣。”^[9]

也就是说，在满族帝王的文化修养不亚于汉人鸿儒的时候，“蛮夷”对礼仪的据有就被自然合法化了。明末清初残存下来的夷夏观及其与

之相联系的“文质之辨”在清初帝王隆礼兴乐的一系列活动的映衬下自然显得黯淡无光。当初士人捍守文化内涵的理由是：“礼者，人之所独安，禽之所必昧，狄之所必不知，而欲去之。”但有一个例外就是：“藉其知礼，而狄可进矣。”按照以往的逻辑推导：“礼之蔑也，祸成于狄”，所以“礼”的崇尚就变成了驱除夷狄的最佳条件“则欲揅狄祸者，莫礼急也”。^[10]然而现在清帝王对“礼”的尊崇和熟悉程度几到极致，实际上已经开始剥夺士林对“礼”的诠释的独占权，夷狄无法参与礼仪之事的戒律自然就被打破了，即如汤斌所言：“自愧学术疏浅，不能仰赞高深，惟夙夜深励，求不负知遇耳。”^[11]这是一种心理上的彻底臣服。那种“中国之于狄，胁之不为不忠，乘之不为不义，迫以凌之不为不仁，狄之于禽无几也”^[12]的激愤之言，在清初不但日益显得狭迫拘谨，而且越来越不合时宜。

“质胜于文”：一种新解读

在清初的历史语境内谈“文质”之别，离不开士人对鼎革时期惨痛莫言的心理创伤的感知，因为“鼎革”的经验几乎超出了当时士人所有经过礼乐教化训导出的认知感受能力。各种错综复杂的经验往往会在短期内相互发生冲撞和裂变。比如大多数士人对晚明的迅速溃败，和北方“蛮夷”短期内荡平江南文运之地感到大惑不解，可能会觉得这种由“文”趋“质”的世道变化是晚明一些特殊的士林活动方式的内在缺陷所造成的，如士人聚首空谈、朋党之争、竞逐奢靡等等。因此，正因为“强力”“武功”这些蛮夷行径恰是晚明士林精英圈中最不具备的行动要素，却在表面上成为北人取胜的关键气质，这些原本需要“文”来修饰的“质”的一面由此被突然放大推崇。甚至从“南—北”观的立场建立起的对南方文化的自信也会发生动摇塌陷。清初的唐甄曾发出这样的感叹：“吾处吴中三十年矣，未尝见一贤人焉。吴地胜天下，典籍之所聚也，显名之所出也，四方士大夫之所游也；多闻多见，士多英敏，岂无贤哉？而未见一贤者，盖以甄之不敏，非见贤之人；是以吴中虽有贤，不可得而见也。”^[13]黄宗羲则批评的更加沉痛：“风俗颓弊，浙中为尤甚，大率习软美之态，依阿之言，而以不分是非、不辨曲直为得计，不复知有忠义、名节之可贵。万历以来，排摈诋辱，出而杀君子者，多自浙人，盖由宋至今，沿之为俗。”^[14]

与之相应的是，对道家式的俭朴生活方式的向往言论也常常被提及和受到赞许。魏礼曾言：“天下去朴久矣！朴者人之本，万物之根，世道治乱之源也。”他的观点是“故治之世必先返朴，而其乱必先之以浮靡巧诈言行乖戾以酝酿杀机”。^[15]给人的印象是明亡就直接与“浮靡”而非“质朴”的世风有关。不少江南士人也开始对北方生活方式流露出认同的迹象。如顾亭林就被后人评价为“身本南人，好居北土。尝谓人曰，性不能舟行、食稻；而喜餐麦、跨鞍”。也有人说他“虽世籍江南，顾其姿稟颇不类吴会人，以是不为乡里所喜，而先生亦甚厌裙屐浮华之习”。^[16]“质朴”在晚明反思屈辱失败的一系列经验中自然得到了其合法的位置。对“质”的推重又因清初帝王的舆论导向而受到了强化。康熙南巡时有一次站在苏州虎丘山上放眼四望，面对江南的繁华景象，他发出这样的感慨：“俯瞰虎丘之背，田畴林木，望若错锦，苏民仍列酒坊茶肆各安生业，管弦竞奏，觉有升平景象，然徒事纷奢，罔知务本，未若东北风俗之朴实耳。”^[17]这样凭借九五之尊的帝王之身做出的评点姿态几乎无法不使江南的士人为之动容。

另一方面，晚明遗民仍会坚持“质朴”的一面仍需“礼”的雕琢修饰才堪其用。如对当时习为美谈的老氏的质朴之说发出质疑之声，说：“朴者，木之已伐而未裁者也。已伐则生理已绝，未裁则不成其用，终乎朴则终乎无用矣。”这是以“木”喻“朴”，若以“朴”喻人“则唯饥可得而食，寒可得而衣者为切实有用”。故船山讥讽道：“养不死之躯以待尽，天下岂少若而人耶！”所以“朴”要变得有用，就要“养其生理自然之文，而修饰之以成乎用者，礼也。”^[18]“礼”在这里不是皇家繁冗雕琢的烦琐程序，而是规范简单生活的标尺。这样一来，“质朴”与“文明”之间的关系就得到了一种全新的解读和认知。这也就是为什么一些晚明士人如张履祥、魏禧等人在修复被满人污染的“残山剩水”的心理动机下，孜孜以求地致力于乡村礼治秩序之维系和运转的缘故。甚至“崇俭去奢”往往会成为乡间各种规条的核心内容。如温州乡绅王钦豫把禁抑奢侈的思想熔铸到了日常饮食的习惯行为中，称“我辈雅尚，昔司马公家供客，果止梨栗，肴止脯菜，古趣悠然。在今固难尽还于朴，兹会惟促膝一席，宾主率共六人。果饵四，肴品十，而正肴四五之外，瓜茹杂羞随宜是具，真率之风务无失焉”。^[19]王钦豫把节俭视为“雅道”之一种，确是清初士林认识的新变化，他们的行动中其实隐含着如何协调崇尚质朴的生活方式和重建礼仪之间关系的问题。因为俭朴粗陋的行为恰恰是晚明轻浮艳丽之文风的解毒良药，也是对晚明日常奢靡生活的逆反，但对“质”的过度肯定又有认同满人蛮夷之风，从而带有违背宋以来夷夏之辨宗旨的危

险。

因此，用“礼治”的重建协调“文质”的关系就成为士人的一个选择。从质朴的日用伦常中发现“礼”的功能，可能比在空谈讲习中议论“礼”的内涵意义要大得多。我们由此可以理解，为什么在乡村基层开始的修补“残山剩水”的工作变成了清初士人维系“礼”的生存的一种基本手段。与之相呼应，清初帝王在上层制度层面对“礼”的恢复和重建的政治实践，也恰恰和士人用“礼治”弥补“质朴”之缺失的社会实践吻合了起来。康熙帝就曾用“文质”之辨的表述昭示了这种平衡关系，他说：“帝王之道，质文互用而大化以成圣贤之业。”^[20]甚至属于上层意识形态的历史书写也被赋予了“文质”均衡的意义，康熙说明自己御批朱熹《资治通鉴纲目》的目的时曾言：“取义必抉其精，征辞必搜其奥，析疑正陋，厘异阐幽，务期法戒昭彰，质文融贯。”^[21]

在对“奢靡”风气的议论中，士林和帝王的态度也越来越趋于一致。如船山所论及的“托质朴而毁礼乐”的那些“下愚鄙野之夫”“以草野之拱著、酬酒为礼，以筰管、竿栗、大铍、独弦及狭邪之淫哇为乐；以小说、杂剧之所演、游髡、妖巫之所假说者为鬼神，而鬼神乱于幽，礼乐乱于明，诚为可恶”。以后我们从康熙、乾隆查禁小说、戏曲的书目中仿佛可以窥见这段话的影子。搜缴禁书的行为也仿佛变成了这番思想的实践过程，士林意识和皇权规划之间在磨合多年之后所达成的默契程度由此也可见一斑。

船山又有一段对晚明旅游风气的批评，说：“乃名山大川，仅供游玩，行歌九叫，自适情欲，取野人不容昧之情而渐灭之，则忠孝皆赘疣，不如金粟之切于日用久矣。”放纵情欲比自控于忠孝礼仪要容易得多，也舒服得多。所以他才感叹“存养省察之几，临之以鬼神则严，君民亲友之分，文之以礼乐则安，所甚恶于天下者，循名责实之质朴，适情荡性之高明也。人道之存亡，于此决也”。^[22]这段对奢靡风气的评论与康熙平衡“文质”的想法几乎是完全吻合的。

清初遗民士人与清帝王对由“文”趋“质”的世变现象的集体认同感，与“以礼代理”的士林风气的崛起有关。^[23]不仅对“质朴”的理解，遗民与帝王达成了一致，而且在对待“理学”的态度上，两者也有逐渐合流的迹象。当然两者的出发点不尽相同。清初士林中的部分人是想通过恢复理学的真义以辟阳明学的空疏之病，清初帝王如康熙则想通过弘扬理学去掉自身的“蛮夷”之气以获取对汉族统治的合法性。乾隆时期的“反理

学”风潮，主要由帝王发动，其目的是进一步通过考据“礼制”的起源以强化对基层统治模式的探索，同样与遗民当时重建礼治秩序以修复“残山剩水”的要求相符合。

康熙说过一段话，核心思想是如何斟酌损益“礼”以应时变。他说：“若夫帝王法古致治，总在师其意而不泥其迹。孔子曰殷因于夏，礼所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。夫损益者，因时制宜之谓。”^[24]这段话实际上为清初隆礼兴乐的变通行为做出了解读。同时损益礼乐的估计也与清初遗民修复基层“残山剩水”的行动是一致的。

清帝如何应对江南风俗之变？

对“质”的正面肯定：一种统治术

对于“文质”之辨的态度，清初帝王更把它置于一种统治术的框架内予以考虑。如康熙明言：“朕一生所学者为治天下，非书生坐观立论之易。”^[25]具体到日常生活层面，康熙仍力主的是由“文”返“质”的这条路线。他著有《农桑论》，其中表示：“尝躬行三推以率天下农矣。而敦实崇俭之令绳督有司，靡不加意。”希望做到“薄海以内，袷襖之众比肩于野，杼柚之声相闻于里，庶几古初醇朴之风”，却又考虑到“逐末者未尽息而锦绣纂组之文日盛也”。所以还要：“中夜求治，怒焉虑之。……使天下之民咸知贵五谷，尊布帛，服勤戒奢，力田孝悌而又德以道之，教以匡之，礼以一之，乐以和之，将比户可封而跻斯世于仁寿之域。”^[26]

他还曾自称：“本朝家法，务崇俭约，至于掖庭用人家俭较诸历代仅百分之一。”^[27]在《资治通鉴纲目》的另一条批注中，康熙也披露了自己对日常饮食习惯的看法：“人主抚有天下，玉食万方，若穷极异味，何求而不得？第軫念下民供亿之烦，诚有所不忍。……况养生之道尤以节饮食为要义，朕自御极以来，凡所供肴饌皆寻常品味，未尝罗列珍馐，侈以自奉。然于日用常餐，犹加意撙节，适可而止，颇得调摄之方，纵恣口腹者无益而有损。”^[28]可以看出，康熙对“奢”“俭”的认知态度与基层士人几乎是完全一样的，只不过更具有了帝王出于运用权术而考虑的特性，这些言论都不妨在“文质”之辨的视野内加以定位。

由“文”返“质”在清初变成了一种思想主潮，对于士林来说是对晚明衰亡的一种反思，对帝王而言是防止自身受汉人文化腐蚀的一种正当自卫姿态。两种行为选择的出发点可谓是南辕北辙，却在特殊的境遇中汇合了起来，发生微妙的互动。具体到对“质”的理解上，清初帝王在心理上却始终似乎难以摆脱“江南”奢靡与文化优越二者并存形态制约的阴影。“江南”不但被视为是文渊诗海的源头，而且是所有奢靡风尚的集聚地，更是黄宗羲所说“精致文化”的发祥地。康熙、乾隆二帝南巡时所公示于天下的各种意图中，“观风”的目的始终被视为最重要的动机之一，“观风”的内涵亦包括“文—质”相互纠缠的心理紧张。一方面是对江南文风华丽的艳羨，才有所谓“更欣余事寻文翰，秀丽山河发藻新”的感叹。^[29]同时，又表露出“观风问俗式旧典，湖光岚色资新探”^[30]的狐疑心境，因为“江南”在帝王的心里毕竟是个思想危险的区域。在晚明刚覆亡的若干年内，江南文人尽管深疾晚明浮薄风气之恶，却仍对由“文”趋“质”之生活流向的合理表示怀疑，视为夷狄南侵的恶果。故乾隆对江南世风有个基本的判断，曾断言“以江浙地远京畿，其民文而慧，文则知礼义，导之善可以为天下倡；慧则鲜坚持，入于恶亦可以为天下倡”。^[31]对“江南”的双面评价溢于言表。

以“质”抑“文”还通过“厘正文体”的行动表现出来。在乾隆帝的眼里，士子撰写文章担负着“文以载道”的重任，并且“与政治相通”。他称赞两汉人心淳朴，就是因为士人习练的经术“指事类情，质实晓畅”。相反魏晋时期则是“以文灭质，渐就浮靡。六朝犹甚，姿态益工，意格益陋，文运所关，非浅鲜也”。乾隆对学者的要求是期望其“修辞立诚，言期有物”。他概括优秀文字的标准是：“必理为布帛菽粟之理，文为布帛菽粟之文，而后可行世垂久。若夫雕文逞辞，以炫一时之耳目，譬犹抟土揭木，涂饰丹铅，以为器物。外虽可观，不移时而剥落，曷足贵耶？”^[32]比较有意思的是，他称好文字的标准就如生产优质的“布帛菽粟”一样，坏文字则犹如抹在器物上的劣质涂料，不久就形脱落。明显体现出的还是“质”高于“文”的诉求。

尽管在当时崇尚朴直的简约生活风格，与厌倦晚明靡奢之风渐成判断是非之镜的两面，几成士林阶层中的共识。清初帝王要想击破江南士林对“质朴”与“蛮夷”关系的想象，仍必须化身于江南自身的文化脉络中，找到一种可以共享的思想资源。康熙操戈于内室的办法是用“理学”打“阳明学”。走的恰恰是清初江南士林思想中以“南宋—晚明”相对应的思维框架。只不过用程朱的思想去对抗奢靡风尚，透露出的不是那

条“夷狄—中国”及“文质之辨”相结合的线索，而恰是江南士林资源中“程朱—陆王”（后转为程朱—阳明）之辨的表现形式。康熙自认为只要抓住这条线索就等于扣住了江南士林群体的命脉，达到用江南话语改造江南风气的效果。除了在较为抽象的学理层面之外，对江南奢靡风尚的反复指责，康熙依据的都常常是朱子学中的话语。如康熙二十八年己巳二月十六日上谕曰：

“朕巡行江表，……躬率群臣展祭陵庙，顾瞻殿庑倾圯，礼器缺略，人役寥寥，荒凉增叹。愚民风俗崇祀淫祠，俎豆馨香，奔走恐后，宜祀之神反多轻忽，朕甚感慨。”^[33]

他把这种情况的发生归结为是朱熹礼仪沦丧的结果，故云：“朕观朱文公家礼，丧礼不作佛事，今民间一有丧事便延集僧道，超度炼化，岂是正理？”^[34]对江南奢靡之风的警戒心态贯穿在康熙多年的言行中，康熙二十三年，当他南巡至江宁时，“天颜甚豫，军民数十万夹岸持香呼万岁，直达七里洲。文武大小官员及乡之绅衿，皆公服分班跪送至燕子矶”。时人的记述认为是“洵为千载未有之旷遇”。^[35]尽管受到如此虔诚的迎驾，可康熙的龙船一过下关，马上停泊向新任总督汤斌谕示说：“朕向闻江南财赋之地，今观民风土俗，通衢市镇，似觉充盈。至于乡村之饶，民情之朴，不及北方。皆因粉饰奢华所致。尔等身为大小有司，当洁己爱民，奉公守法，激浊扬清，体恤民隐。务令敦本尚实，家给人足，以副朕望老安少怀之至意。”^[36]汤斌等的跪奏中加意攻击江南民风当然也是迎合之词：“江南风俗浮华，人心浇漓，诚如圣谕。”他们由此进一步明确了自己治理江南的使命；“祛黜浮华，敦崇朴实。并遍谕百姓，务使穷陋僻壤，士敦礼让，民尚淳朴，仰副皇上谆谆德教至意”。^[37]

很显然，从康熙经雍正直到乾隆朝，历代君王对江南的奢靡始终耿耿于怀地加以监控，丝毫没有放松的迹象。不过，康熙对江南奢靡还是俭朴的程度有一个区域划分的思维在里面。他认为，江南市镇的繁华程度恰和边缘地区的贫困形成鲜明的反差。江南边缘地带的富裕程度反不及北方，而这恰是江南市镇财富过于集中的后果。他提出的思路是必须想办法拉平两者之间的鸿沟。汤斌等地方官自然对此心领神会。他命人在江宁、苏州、安庆三处立石，把谕旨“大书深刊，以垂永久”。汤斌特在苏州胥门外选址，觉得其地处“运河之上，地势广平，群山环拱，清溪回绕。远通太湖，为人烟辐辏，浙闽往来孔道。仕宦商贾，舟楫络绎”。^[38]可见他还是尽心尽力地昭示皇上的旨意。

事情还没有完，康熙二十五年，汤斌进京陛见皇上，康熙又重提江苏风俗如何的话题。汤斌的应对是：“前年臣陛辞时，蒙皇上面谕，苏州风俗奢侈浮华，当以移风易俗为先。圣驾巡狩，谕臣民敦本尚实，返朴还醇。万姓无不感动。臣仰奉皇上德意，朝夕告诫，风俗亦渐改观。”^[39]在家书中，汤斌也特意提到：“蒙上历问江南风俗、吏治、大小官员、乡绅贤否，及下河开海事宜。”^[40]可见他对这次陛见中皇上对江南风俗的关心印象深刻。

康熙多次提到江南风俗奢华，不尚淳朴，如此舆论导向无疑对历任地方官的治理风格有着强大的制约作用。这些印象的形成显然不是从康熙时才开始的，而是清人入关之后积累起来的一种总体评说。如乾隆南巡时对时任苏州巡抚的陈宏谋也有如下的教化之词：“金闾诚富庶，返朴最相应。”^[41]又表示自己“舞榭歌台都不系，系吾怀者是民情”。^[42]但对这些印象反复陈说的背后却存留着对江南社会的一种很难改变的刻板成见。这些刻板成见在帝王头脑中一旦转换成治理技术层面的猜忌，就会给历任的地方官造成很大压力。这种心理压力可以从汤斌的反应和行为中得到印证。康熙在多种场合和汤斌讲江南风俗薄恶，似乎只是在谈自己的印象，并没有提供出一套具体的解决办法，至于如何揣摩解读皇上的心思和如何在具体的行动中恰如其分地实施治理方案却让汤斌大伤脑筋。汤斌在康熙厘正江南风俗的规划里无疑是个最为关键的人物，因此对他一生际遇的转折自有详加辨析的必要。

“同中有异”：汤斌与康熙帝眼中的江南风俗及其治理

汤斌的身份在康熙的满朝官员中显得有些微妙，他布衣时曾为北方遗民大儒孙奇逢的弟子，作为明遗民，孙奇逢曾经多次婉拒清廷的招募，特重“出处”节操的持守。治学讲论强调力行事功，属北方经世一派。汤斌曾称道其气节云：晚明“会珰焰炽张，诸君子并罹钩党，平日交游身都通显者，皆闭户扫轨，噤不敢出一言。而先生独不避虎狼，力为营救”。特别是对孙氏在清初的避世举动也不惜赞誉之词：“征书岁下，纁帛屡贲岩阿，至朝虚祭酒之席以待，而先生凤隐愈高。”并曾击节称叹其：“浩然之气百折不回。”^[43]再如他评价刘念台，称他“遭际鼎革，拜辞家庙，绝粒空山，其从容坚定，视生死犹日用饮食也。观其语门人曰：‘胸中浑无一事，浩然与天地同流。’盖通微达性之学，至是而始得

所归宿焉。”^[44]早年认同的显然是周围师友的遗民立场。

汤斌曾一度辞官归乡，过着半隐士的生活，“日偃卧茅斋，交游鲜通问者”。和友人“欹竹数竿，松阴满径，谈诗竟夕，歌声萧然振林木”。他甚至认同“耻与达官贵人游”的态度。“或谈及仕宦纷华，田庐货财，昂首云霞，弗屑也。噫！今天下身世通显者，莫不自托于歌吟声咏，沾沾以为能，而胸怀齷齪，往往以半亩数椽，争竞不息。”^[45]自己则是“绳床破被，数椽不避风雨”。^[46]

他交往的文人圈中不少人也多刻意以遗民的身份出现，如对黄宗羲，汤斌称道其“事功文章，经纬灿然，真儒林之巨海，吾党之斗杓也”。^[47]又如对清初遗民群体易堂也多有关关注，甚至很后悔没有机会拜访。认为读书易堂“真千秋盛事，令人健羨”！^[48]表示“余尔时虽粗知其姓氏，未能悉也。今得读其所著书，想见其为人，屈指当日，已二十年矣。河山阻修，光阴荏苒，惟有浩叹而已”。^[49]

汤斌于康熙十七年却突然应博学鸿儒科再度出山，他自己对这隐而复出，似乎于“出处”大节有亏的行为自辩说：“然贤者出处，关系世道、天相、国家，恐有欲退不得者。”出山的一个最强劲的理由是：“以义论之，身在危疆，委曲担荷，方圆并施，经权互用，总以保固地方，拯救残黎为念。古之君子当此境界，尽有苦心不可告之人者。及事过险出，人皆服其深心大力，足以宏济时艰。物望愈重，巨任将归此一道也。”^[50]意思是说，在时局无法改变的境况下，尽量从身心贴切的地方入手，维系一方黎民的生机，似乎显得更加实际，比空谈大节出处的高渺情怀要有意义。在汤斌的眼里，此时选择“出”比“处”可能还要难些，因为“近来每举一事，皆徒为天下开奔竞之门。故受职之后，清白无欺者甚少”。^[51]所以他才有古人所谓“难进易退”之叹。才会在自己述完“出”的理由时，从容说道：“若事有难为，奉身而退，以威武不屈为高，此亦一道也。二者总内度之心而已矣。”又说：“进退所关，要彻底打算。合乎天理，无一毫私心，则进退皆道也。”^[52]和明末清初的遗民相比，从中已看不出汤斌有多少难以化解的心理紧张。

紧张感的消除大概与汤斌任经筵讲官，与康熙朝夕共处产生由衷的敬畏不乏关系。他在一篇《讲疏》中，说“我皇上乾元首出，天德生知，契精一之传。心学远宗尧舜，阐图书之秘。微言上接羲文，谨一二日兢业之几，开亿万年昌隆之绪”。^[53]甚至以“我皇上声律身度，言动皆师”的极端言辞来表达自己的畏服心情，可见其“出”的理由是足以靠此信

念来支撑了。明末清初大量的士人出于多种原因出山为官，却又有着铭心刻骨的遗民经历，这种鼎革之际深烙在心底的印记不可能不对其为官风格产生影响。

尽管复出为官，但我们仍可从汤斌的言行中看到孙夏峰教化的影子。他巡抚江南，与学生问答，说的还是“学当躬行实践，不在乎讲。讲则必有异同，有异同便是门户争端。当初，孙夏峰先生为一代大儒，未曾应聘开讲，不过于一室中二三同志从容问答而已”。^[54]对帝王的告诫仍是“与君子日亲，自与小人日远。与小人日远，凡声色货利之欲，土木兴作之烦，奇技淫巧之物，俱耳目所不及见，心思所不及谋”^[55]的“君志清明”的理想。这仿佛让我们看到了帝王强调“质高于文”时的影子。立《志学会约》，引据的还是孙夏峰关于生活俭朴为先的教导。说的是：“静坐读书，须先澹其安饱之念，方称好学。自世入以富贵为性命，以贫贱为仇敌，而坏心术，丧名节，只此欲恶两念为之祟耳。”又说：“世人不知，学者勿论，即素有志于学，动辄曰：目前为贫所苦，为病所苦，为门户所苦，为忧愁拂逆所苦，不知学之实际正在此贫病拂逆种种难堪处，不可轻易错过。”于是才有《会约》中“近日风俗衰薄，巧诈滋起，凡我会中各宜敦本尚实，力崇古道，不得概从流俗，苟且避谤”^[56]的警世告诫。我们由此似不难理解，在汤斌任职的官方公文中，为什么会屡次出现类似淳化风俗的峻急言辞。

在汤斌抚吴后的文书里，曾多次出现过以下的字句：“乃三吴风俗日敝，人心不古，侈靡相尚，僭乱多端，嚣讼益繁，豪棍遍地。孝弟礼让之风陵替已甚，敦本尚实之意杳矣无闻。”^[57]这样的言说与康熙帝对江南的定位非常吻合，甚至可以视为康熙帝专门针对江南教化政策的一个具体转述。只不过从中也能隐约看到孙夏峰从贫病中感受良知教诲的印迹。更深层的推测是，汤斌这类由布衣士子转换成官僚身份的知识人，其内在的对“文质”关系的理解在很大程度上和帝王对“文质”的理解开始合流了。

不过，问题远非如此简单，康熙帝与汤斌对“风俗”本身以及淳化风俗的理解显然并非完全合辙。先看一段康熙对礼部禁黜邪术的谕旨，旨称：“如无为、白莲、闻香等教名色，起会结党，夜聚晓散。小者贪图财利，恣为奸淫；大者招纳亡命，希谋不轨。”他们的各种具体表现是：“借口进香，张帜鸣锣，男女杂糅，喧填衢巷，公然肆行无忌。”禁绝的理由是“若不立法严禁，必为治道大蠹。虽倡首奸民，罪皆自取，而

愚蒙陷网罹辟，不无可悯。尔部大揭榜示，今后再有踵行邪教，仍前聚会、烧香、敛钱、号佛等事，在京着五城御史及地方官，在外着督抚、按道、有司等官设法缉拿，穷究奸状，于定例外加等治罪”。[58]

这道上谕对风俗的理解显然仍是从如何维系帝国稳定安全的秩序角度立论纠察。而汤斌对江淮一带教民的态度则是强调其对财富分配的影响程度。这种“聚钱烧香，纠钱赛戏”的行为，往往成为“奸猾之徒藉为射利之源”，他们“纠合远近，置簿敛资，鸣锣张幡，什百成群”。还有就是白莲、无为、闻香会众的“夜聚晓散”。可在汤斌眼里，这些人的存在最重要的并非是治安隐患，而是“骗财渔色”。甚至把地方的甲长、保长也拉了进去，不仅破坏了地方治理的结构，而且这些人敛财随会，导致财富的流逝。[59]

我们再看汤斌的一段公文对治理江南风俗的意见。汤斌在《请毁淫祠疏》中说道：“窃以吴中之俗，尚气节而重文章。闾閻诗书以著述相高，固天下所未有也。但其风涉淫靡，黠者藉以为利，而愚者堕其术中，争相仿效，无所底止。如妇女好为冶游之习，靓妆艳服，连袂僧院。或群聚寺观，裸身燃臂，亏体诲淫。至于敛钱聚会，迎神赛社，一幡之直可数百金。刻造马吊纸牌，编作淫词艳曲，流传天下，坏人心术。婚丧不遵家礼，戏乐参灵，彩服送丧，仁孝之意衰，任恤之风微。而无赖少年，教习拳勇，身刺文绣，轻生好斗，名为打降。如此之类，不可枚举。”经过汤斌的整治打击，“今寺院无妇女之迹，河下无管弦之声。迎神罢会，艳曲绝编；打降之辈，亦稍稍敛迹。”再看汤斌所理解的“正风俗”的涵义却是：“且浮费简则赋税足，礼乐明而争讼息，固吴中之急务也。”[60]强调的是陋俗对财富消耗的影响巨大，故取缔之目的在于减少对赋税的威胁，这明显和康熙帝正风俗以治安为本的目的有所不同。

作为被委以重任的地方大吏，汤斌在内心里实际上已基本接受了康熙帝对“江南人情浇薄”的负面警示，所以才有对江南“土风文藻盛而实行衰”[61]的断言。但他心里一直认为，对江南“人情浇薄”发生原因的观察远不只是土风优劣这样狭窄的议题所能包容。这个现象的发生不但与苏松地区财富分配的不均衡有关，也与在有限的空间内却担负帝国过度巨大的赋税压力有关。因“苏松土隘人稠，一夫所耕，不过十亩。而倚山傍湖，旱涝难均。而条银漕白正耗，以及白粮经费漕赠，五米十银。杂项差徭，不可胜计”。[62]也由此造成了“仰事俯育，婚嫁丧葬，举出其中。

终岁勤动，不能免鞭扑之苦”[63]的局面。

官府赋税的催逼只是江南民众生活窘迫的一面，不断呼吁减负就成了地方官的日常化的职责。他断定另外一个原因是江南市镇的奢华无度，高效吸纳了社会生产的财富，从而压抑限制了广大乡村的发展，造成了地区间巨大的贫富差异。“故苏、松俗好浮华，而独耕田输税之农民艰难实甚。”要抑制江南风气的奢华，首先必须限制市镇一级因财富集中所导致的甚嚣尘上的挥霍态度。由此拉平各地生活水准的巨大落差。所以汤斌抚吴所发布的淳化风俗的文告中，无论是禁绝妇女入寺冶游，还是禁绝举办迎神赛社、编造淫词艳曲，甚或是禁打五通神。几乎无例外地突出强调其耗费财富的负面影响。如禁绝五通神崇拜的最直接理由就是：“岁费金钱，何止数十百万。商贾市肆之人，谓称贷于神可以致富，借直还债，祈报必丰。里谚谓其山曰‘肉山’，其下石湖曰‘酒海’。”汤斌的评论是“耗民财，荡民志，此为最甚”。[64]在《禁赛会演戏告谕》中，禁止的理由也是：“吴下风俗每事浮夸粉饰，动多无益之费。外观富庶，内鲜盖藏。偶遇灾祲，救死不瞻。”特别是“遇迎神赛会，搭台演戏一节，耗费尤甚，酿祸更深。此皆地方无赖棍徒借祈年报赛为名，图饱贪腹。每至春时出头敛财，排门科派。于田间空旷之地高搭戏台，哄动远近。男妇群聚往观；举国若狂，废时失业，田畴菜麦蹂躏无遗”。[65]

那些娼优下贱等级的人，都“无不戴貂衣绣，炫丽矜奇”。至于那些求神拜祷之人，往往也会沦落到“牲肴浪费，贫民称贷于人”的地步。汤斌发问道：以上种种，“一皆百姓火耕水耨，辛苦所至。恣其浪费，毫不检恤。民力安得不竭”？[66]

那么如何解决江南区域商农分化所形成的不平衡态势呢？汤斌的办法是“养而教之”。中国自古即有对“教养”相连并提的传统，不过在具体实施时素有差异。关键问题是“教”与“养”分属不同的制度系统，很难使二者很好地协调起来。比如属“教”类别的乡约，过去只是起着宣导惩恶化善的功能，却无法有效地干预和参与“养”的经济功能。

汤斌的办法是，把社学、乡约、义仓、保甲联结起来构成一体化的组织结构，使之首尾相连，相互照应。他说：“‘教养’二字，王道之本，近日长吏不讲久矣。”他的经验是“力行社学、乡约、义仓、保甲四事，颇费苦心。虽寮友承行，不能尽如鄙意，然亦有效可睹矣”。[67]在江南时，汤斌“教养”结合的办法是在乡约宣讲日处理义仓事物，他的构想是“不论乡村城镇，但系本地人民，居址相近者，每二三十家约为一会，

共推家道殷实，素有德行者一人为社首；处事公平，人所信服者一人为社正；通晓文书算法者一人为社副”。下面的设计尤为重要：“凡会中之人，酌定上中下户，每于朔望讲乡约之日，照分别等第，随其所有，出粟及麦。上户四斗，中户二斗，下户一斗，务要干圆洁净，可以久储者入仓。其所置仓即择本村上等殷实信义之家，司其出纳。此等人户富而有力，便于防守，亦且保无侵费。社首正副各执帐检校。如此行之日久，所蓄必富。遇有荒歉，百姓自相计议而散，以济当社饥谨。”^[68]基本上是把属于经济事物的程序纳入教化的框架里予以定位。

这里的关键环节是：表面上完全按教条规章行事，“仿会典开载劝督农桑之法”，却别出心裁地由“乡约点查，有懒惰不起者记过”。^[69]还有就是立社学养蒙童的教化行为，必须被置于“置义田以备馆谷”的经济行为之后，视作“今日第一要务”。^[70]至于这四项地方制度到底在江南实行的如何，我们没有足够的证据加以考察，但整合江南地方资源以“养而教之”的思路却是非常明确的，而且与清帝的治理策略颇为吻合，如乾隆就曾有类似的想法，他曾说过：“君民之道莫大乎教养，伏羲氏作佃渔畜牧皆所以为养也，而教即行其中，后世视教养为二者，去古远矣。”^[71]明确反对把“教”与“养”区分对待。他在南巡到浙江时，也认为：周览土风，虽与三吴绣壤相错，而闾阎趋尚，较吴稍朴。但浮竞之习举所不免，其盖藏之未裕均也。凡尔封疆大吏暨监司守令，具有教养斯民之责，当以移风易俗为己任，讵惟簿书期会，为克尽乃职。其在小民，则宜崇实去奢，雍睦敦让，相勉于孝弟力田。以臻仁寿之俗，将见化行俗美，有进而日上者。^[72]意思是浮竞之习的根源还在于“养”的措施不利。仍是“养而教之”的思路。

无独有偶，被称为“娄东四友”的陆世仪和陈瑚，在昆山太仓一带也曾设计出类似的基层社会治理框架。陆世仪的《治乡三约》虽仍以乡约为纲，却将长平仓与社学等民生实物结合起来。除设立约正外，还规定设立教长、恤长和保长三职，将教化、武力防御与社会救济视为一体。^[73]可见从帝王、地方官吏到基层士绅至少在“教养”方式的选择上思想是趋于一致的。

“质表文里”：帝王生活心态的深层纹理

如果说由“文”趋“质”是清初帝王治理社会的主流态度的话，士人经

过鼎革反思的追悔记忆重归质朴之途亦有意无意间应合了这股潮流，由此判断整个社会风尚趋于朴质大体是不错的，不过这并不意味着帝王与士人群体生活态度的趋同就只具备“质”“拙”的一面，或者完全是明末奢靡浮华行为的逆反和断裂。否则我们就无法解释清初同样出现了许多与宣扬“质朴”相对立的奢靡行为的复杂涵义。

清初帝王入关后面对江南的生活方式，心理一直处于一种紧张的状态，一方面对江南的奢华风气颇有忌惮，担心挫伤满人的血性与霸气。对江南的风情通常都会以所谓“俗尚浮华，文而少实”的语气加以评价。^[74]南巡时，乾隆还特意在示江苏学政庄有恭的诗作中，提议用返还淳朴的方式克服江南“文胜于质”的弊病，诗云：“自是此邦文胜质，丁宁致勸务还淳。”^[75]乾隆对江南文风污染满人心灵的焦虑还时常体现在其所发各道敦促加强“国语骑射”的谕旨中。在乾隆的脑海里“满洲风俗素以尊君亲上、朴诚忠敬为根本。自骑射之外，一切玩物丧志之事，皆无所渐染”。可是在乾隆二十年时，他却发现，一些满人“乃近来多效汉人习气，往往稍解章句，即妄为诗歌，动以浮夸相尚，遂致古风日远，语言诞漫，渐成恶习”。他警告说：“夫满洲未经读书，素知尊君亲上之大义。即孔门以诗书垂教，亦必先以事君事父为重，若读书徒剽窃浮华，而不知敦本务实之道，岂孔门垂教之本意。况借以诋呵讽刺，居心日就险薄，不更为名教罪人耶。此等弊俗，断不可长。着将此通行传谕八旗，令其务崇敦朴旧规，毋失先民矩矱。倘有托名读书，无知妄作，哆口吟咏，自蹈嚣凌恶习者，朕必重治其罪。”^[76]

值得注意的是，乾隆仍以“朴实”“不尚虚言”来定位满人的性格特征，而区别于汉人的浮言惑世，不务实行的行事风格，甚至很警觉地随时提示满人不要蹈袭汉人言辞浮夸的恶习。他在一份谕旨中称：“满洲本性朴实，不务虚名，即欲通晓汉文，不过于学习清语技艺之暇，略为留心而已。近日满洲熏染汉习，每思以文墨见长，并有与汉人较论同年行辈往来者，殊属恶习。夫弃满洲之旧业，而攻习汉文，以求附于文人学士，不知其所学者，并未造乎汉文堂奥，而反为汉人所窃笑也。”^[77]这段谕旨的语气表达得很微妙，表面说的是如何防止沾染汉人恶习，实则也含有一旦满人习学汉语不力，恐有失体面的不自信的心理在作祟。这种面对汉人文化的不自信决不是乾隆一个人揣摩出的个别现象，而是可能弥漫在官员中的一种普遍的心态。也就在他颁布这些谕旨的前一年，发生了一件驻盛京的礼部侍郎以诗词发抒抑郁不满之情而获罪的事件。在乾隆朝发生的众多文字狱案中，这个案件并不显眼，却颇能透视出满

人官员的一般心态。

盛京自清朝定鼎以来，设立五部侍郎、及奉天尹丞等官，分理庶政，教养旗民。可就在这龙兴之地，却出现了一位盛京满人礼部侍郎偕汉人诗词以宣泄心中之抑郁不平之气的案件。其实在乾隆眼里，这位侍郎先生“本属庸材，粗通腐文”，却满纸都是怨愤之语。在诗稿中出现了“霜侵髻朽叹途穷”的句子，自比苏轼谪居黄州。乾隆以轻蔑的语气点评道：“自思以彼其品其学，与苏轼执鞭，将唾而箠之。且卿贰崇阶，有何途穷之叹。”诗稿中又有“秋色招人懒上朝”之句，乾隆的评语是：“寅清重职，自应夙夜靖共。乃以疏懒鸣高，其何以为庶寮表率。”至于这句“半轮秋月西沈夜，应照长安尔我家”，乾隆更认为是有汉家之地优于满人龙兴之地的意思在里面。这让乾隆心里很不舒服，难免以这样的话来泄愤：“独不思盛京固我丰沛旧乡，卿世臣居心不可问如此。”紧接着就是一段谆谆告诫：“夫纵情诗酒，最为居官恶习。以满员而官盛京，尚抑郁无聊，形诸吟咏。则从前汉人之以出关为畏途，又不足怪矣。此地风俗素淳，甚恐为此辈所坏，嗣后盛京各官，当深以此为戒。”理由当然是不可学汉人谪臣牢骚满腹的习气，况且“方今天下一家。即在汉人中，犹不应稍存择地之见。况满洲世仆，岂可遂忘根本”。^[78]

时间又过了十年，乾隆却惊奇地发现，一些满人地方官居然连自己的母语满语都无法正常表达，这让他备感郁闷。有一次驻扎伊犁的地方官伊勒图来京觐见，乾隆感到他说清语较前生疏，于是马上警告说：管辖官兵的地方大员，不但应当熟练掌握清语，就是蒙古语也宜留心学习。伊勒图作为满人，居然自己的母语都大有退步，他猜想伊犁的地方官员在平时肯定以汉话做日常用语，完全不把满语当回事。在乾隆看来“夫清语乃满洲根本，即不会蒙古语，岂可不会清语？且现在陆续携眷，驻扎伊犁者多，尤当以娴习技勇清语为要”。他命伊犁将军明瑞，以后议事必须使用满语，禁止汉话。如果以后回朝的大臣应对时仍然满语生疏，就会拿明瑞是问。^[79]

在对待“清语”（满语）和“汉语”使用的问题上，乾隆一直处于摇摆的状态。原先他担心满人尤其是满族大员的子女沾染上汉人的浮华玄谈之习，所以不主张满人子弟应科举之试。理由是“八旗淳朴素风，近来未免沾染虚浮。艳心诡遇，且从而钓弋其名。渊薮其弊，是以示之节制”。也许是受到震慑，乾隆发觉八旗大臣竟然没有人奏请子弟应试。于是又安慰说“俾知崇实黜华，非概从禁制，遏其进取之途也”。乾隆的心思是

这些满人贵族子弟：“既不潜心理学，而于国语骑射，又未见专攻嫻习，顿觉出色。自不如兼收并进，犹可为造就之资也。”在乾隆的印象中，清朝定鼎百有余年“满洲词臣，文藻黻饰，亦不可少”。如果这些大臣子弟“果能于国语骑射之外，兼习文艺。在伊等延请师资，扩充闻见，较之寒素之家，成材自易”。想到此，乾隆终于发出谕旨，以后八旗大臣子弟，准予参加考试，不须奏明请旨。[80]

乾隆对汉人文化的摇摆态度说明他的深层心理中隐约含有对江南文人丝竹娱人的生活方式不宜表露的艳羡之情，但这种紧张心态决不可彰显于世，以乱世心。乾隆就曾警告说：“况东南风土软弱，旗员久居其地，亦必耽于安逸，不得展其所长，更非所以爱之也。”[81]因此，对“质朴”生活的提倡作为削弱江南文化权威的一种策略，恰与江南士人对易代反思的主旨有重叠吻合之处，在表面上达成了某种相互认同的格局，却并不意味着清初帝王推崇“质朴”的表达是唯一乃至完全心甘情愿的选择。在实际的行动层面，帝王对江南奢靡风气的模仿与吸纳，在某种程度上已远远超过了明末的规模，以至于会形成口头谈“质”，行为趋“文”的复杂态势。

可以想见的是，康熙和乾隆不断通过谕旨敦促官员力行节俭之事，肯定会对官员的心理构成影响，于是就会出现一些极端的言论。比如就有一个名叫孙宗溥的御使，奏请设立规条，将民间婚丧宴享等活动，统统加以限制，目的是体现出皇上“黜浮崇实之意”。乾隆立刻意识到这种极端行为的荒谬性，认识到“勤俭”与“奢靡”风气的形成不但和地域空间的差异有关，而且会以惯性延续下来，成为不宜变异的传统资源，所以只能因循其原有的脉络予以有限的规范。他说：“但天下之大，五方风气不齐。唐魏之勤俭，吴会之华靡，自古已然。皆各随其土性，以成习尚。是以山陕之民，富者知节啬，江浙之民，贫者矜华靡，其风自难顿革。是惟力为渐摩，去其太甚，以渐至于返朴还淳耳。且地方有富民遇宾祭等事，即用度较丰，小民亦得资其余沥，以事生养。必令吴越之俗，迫之使效秦晋之风，无论一时难强。且使富者专利自封，则贫者益难糊口矣。若概恐其时绌举赢，遂严立限制，抑而裁之，以示必从，不从即以法绳其后，此势之所不能，徒使胥吏乘此需索讹诈，更为民累。”认为孙宗溥的建议属“无事烦苛滋扰”。[82]

在清初帝王崇俭抑奢治理策略的暗示下，一些地方官员纷纷以炫耀朴拙的生活方式猎取声名。袁枚就曾讲过一个故事说某尚书任职江南，

标榜“以俭率下”，有一次偶尔路过街上，猛然看到一个瓦匠的妻子居然身着红色衫衣，头上簪着花，在街旁观望，立即命随从捕获而去。可怜这位匠人刚娶新妻，不知何故，只好号泣着尾随而走，在衙门外徘徊三日没有消息，于是把房子卖掉，贿赂衙役；衙役借机问到妻子的情况时，那大人笑说我几乎忘了这事，把瓦匠妻子带到中庭，忽然高呼有请夫人。瓦匠妻子这时惊诧地发现，眼前出现了一个蓬头垢面，手持簸箕的女子，她身着粗布，显然是刚从厨房里出来。这官得意地指着说这就是我夫人，接着就是一段训话：我家夫人封一品，服饰尚且如此简陋，你家乃是瓦匠，着装却如此华丽，由此我看到饥寒的岁月马上就会来临了。表示这是以身立教，这妇人离开后发现家室全无，最终自尽而死。

袁枚对此评论说：“俭，美德也。自矜其俭，便为凶德。”他举例说，这就像蓼虫食苦而甘，那是它自己的事，与人类无关，如果要率天下人都向蓼虫学习，那就太荒唐了。所谓“有所矜乎此者，必有所蔽乎彼也”。^[83]因此，“君子小人之分，不在奢与俭也明矣，人之好尚不能尽同”。奢俭的关系应该是“奢俭之适情，亦犹食味之适口而已矣”。^[84]袁枚在给另一位官员的信中，对以俭朴行为博取清名的做法提出尖锐的批评。他质疑说：“若积俸钱以遗所不知谁何之人，而徒取朝廷倚赖之身，而恶衣恶食以戮苦之，是为子孙计，贪甚矣，而何俭焉？若曰，非此恐清名不立，是为好名计，贪甚矣，而何俭焉？”^[85]可见对质朴的理解此时在士林中已悄然起了变化。

袁枚主张衡量奢俭是否适度的标准应该以是否合乎“礼”的标准为指归。“先王豫知后之人必有奢以乱制，俭以沽名者，故戒奢黜俭，而一束之以礼。孔子曰：‘非礼勿视’，非特奢于听者非礼也，其过俭之听，亦非礼也。”所以他劝说这位官员“宜率天下归于礼，不宜率天下归于俭”。^[86]道理并不复杂，人的情欲需有个适当的宣泄渠道，故“好货好色，人之欲也；而使之有积仓，有裹粮，无怨无旷者，圣人也。使众人无情欲，则人类久绝而天下不必治，使圣人无情欲，则漠不相关，而亦不肯治天下。后之人虽不能如圣人之感通，然不至忍人之所不能忍，则絜矩之道，取譬之方，固隐隐在也。……故曰：不近人情者，鲜不为大奸”。^[87]在并非贫困的情况下以尚俭标榜很可能只是一种故作姿态：“且当贱贫时，而以恶衣恶食自轻，则当贵富时，必以恶衣恶食自重。”这种“清名”肯定有虚假之嫌。因为“清以心求，不以迹取也”。标准只能是“圣贤以礼为归，豪杰惟情自适。……清，美名也。有大力者以美名震之而不移，则有大力者以恶名诱之而更不动。知此者，可以立身，可以观人”。

[88] 如果和清初鼎革时期的士林言论相对比，不难发现清初士林中以俭为美，并强调质朴之生活态度和方式最合“礼”之规范的说法，在乾隆晚期已为适情而动的新的“奢俭观”所取代。

南巡盛典与乾隆的“奢俭观”

士林精神世界变化的发生与帝王生活品位中对奢俭形式和内容表述的转换具有相当密切的联系。

乾隆南巡御制诗中有游扬州的诗作，其中一首就反映出了他面对江南奢靡风气时的真实心境。乾隆三十年南巡扬州时有诗云：“三月烟花古所云，扬州自昔管弦纷。还淳拟欲申明禁，虑碍翻殃谋食群。”显示出他在面对多年积累下来的江南繁华而又奢靡的胜景前，既慨叹其绚烂多姿，又忧其腐化心灵；既欲禁抑奢华的弥漫，又担心断绝小民谋食之路的复杂心态。诗末自注就说：“常谓富商大贾出有余以补不足，而技艺者流藉以谋食，所益良多。使禁其繁华歌舞，亦诚易事。而丰财者但知自啬，岂能强取之以瞻贫民？且非王道所宜也。化民成俗，言之易而行之难，率皆如此。”[89] 在另一首诗作中，乾隆也透露出了过度强调俭朴会妨害民生多样发展的担忧。其诗云：“富庶从来说广陵，满城丝管映街灯；唐风拟令崇淳约，谋食贫人虑失凭。”他自己的自注说：“商人习为侈靡，其技巧役之贫民，藉以糊口者甚众，亦损有余而补不足之道，若令如唐魏俭啬则土著益艰于谋食，故不之禁。”[90]

乾隆的这段自白显然与康熙帝对江南的严厉态度有了很大转变。晚年的乾隆帝更是对臣子奏称禁抑奢靡的言论表示明确的反对意见，乾隆四十六年，刘天成奏请严浮费之禁，以裕民生，乾隆的评价是：“言之亦觉动听，而行之寔有所难。”他随后陈述自己的理由说：“如折内所称居楼园馆一日辄耗数日之需，浪子酒徒一人每兼数人之用，甚至齐民妇女官家奴隶僭肆奢华，妄夸文绣等语未尝非真实情事，但此等风俗渐使然。国家承平百有余年，生齿日繁，京师为万方辐辏之地，各省省治与夫苏杭汉口香山大马头之类百姓耳濡目染，非乡隅偏僻可比，由俭入奢势使然也。若如所言，即京城言之，朕何难飭令步军统领衙门及巡城御史转飭司坊各官将茶坊酒肆一切花费钱财之地尽行封闭飭禁，其有僭越定制妄事侈靡者访拿究处。即外省大市镇各处亦可俾各督抚实力查禁，当此政治严肃之时，何虑不令行禁止。”他进一步解释了其反对禁抑奢华

风气的理由说：“然朕既不能道德齐礼以成丕变之休，即不得已而齐以政刑当务其大者，倘以闾阎浮费之故辄绳以国法，轻则不足示惩，不过阳奉阴违，重则未免已甚，朕不为已甚也。是使民未蒙崇俭之益，而先受滋扰之纷，亦岂政体所宜。况每岁秋审谋杀杀人犯已不胜诛，岂能将侈肆越礼之人复一一绳以三尺乎？此时朕非不能办，实不忍办也。且其事亦多有不便于民者。”^[91]

其实在康熙时期，他对奢靡的禁抑效果也流露出了怀疑的态度，曾说过这样一段话：“近日民生贫困，家给人足之乐，远不及于古，而风俗之奢靡日甚，向严加禁止，渐有规模。自兵兴以来稍弛其禁，诚恐奉行不善，或至扰民，忽思足民良法，终无逾于此。”^[92]语气中毕竟出现了松动的迹象。乾隆在登基后不久，曾发表过一段关于“义利之辨”的议论，其中说道：“从来利之一字乃圣人之所不讳，而为贤者之所谨防。

《易》之《文言》释元亨利贞曰：利者，义之和也，利物足以和义。《系辞》曰：理财正辞，禁民为非曰义；《论语》亦曰：因民之所利而利之欤，《周易》正相发明，惟放利自私则不可耳。盖义利本非两截，用之利物则公而溥，是利即义也；用以自利则贪而隘，是利即害也。后人但见言利之害，遂将义利判然分为两途，如冰炭水火之不相入。孟子恐人舍义言利，日趋于害而不自觉，所以有何必曰利之说也。所谓利物者以百姓之资财谋百姓之衣食，上之人不过为之董率经画而已。所谓自利者掊克聚敛，取下民之脂膏，充朝廷之府库，以致民力益竭，民怨日增，其为害孰大焉。”^[93]从乾隆以后的行迹看，这段话与其后来的行为方式并非保持一致，可以说“质表文里”，从某种程度上演变成了表述与行事的错位。

南巡盛典的持续进行也颇可印证皇家“质表文里”的言行风格。康熙与乾隆的多次南巡，大都打着巡视民生、河防、观风的目的。其中“观风”一项显然包含禁抑奢靡的内容，这从康熙反复告诫汤斌注意移风易俗的事例中可以观察出来。乾隆也曾模仿康熙的语气说：“惟念大江南北，土沃人稠。重以百年休养，户口益增，习尚所趋。盖藏未裕，纷华靡丽之意多，而朴茂之风，转有未逮。夫去奢崇实，固闾阎生计之常经；而因时训俗，以宣风而布化，则官兹土者之责也。其尚励乃实心，以行实政，无忝教养斯民之任。凡兹士庶，更宜各敦本业，力屏浮华以节俭留其有余，以勤劳补其不足。时时思物力之艰难，事事惟侈靡之是戒。”^[94]也生怕别人议论南巡具有旅游的性质，他曾表示：“且南巡之举，岂仅为山水观览之娱。上年朕临徐邳淮泗沮洳之地，为之相视求

瘼，疏泄修防，次第兴举，今岁农事倍收。”^[95]他曾用诗词的形式告诫两江总督黄廷桂说：“何须张锦帐，惟喜阅鳞田；细验刚柔俗，周諮丰歉年。”并不厌其烦地强调“此地人文盛，还淳尚勉旃”。^[96]

可是江南的繁华盛景显然还是大大吸引着清初帝王的眼神，唤起了他深藏内心的欲望和冲动。特别是万民归顺、欢声雷动的场景更是给予“蛮夷”身份入主华夏之地的君主以心理上的自我满足感。时人对乾隆南巡的记述称：“扬州、苏州、嘉兴、杭州四府盐商及渡海赴日本办铜之官商人等，皆搭设高台演出歌舞，不惜钱物，极尽奢华。大凡数百里内迎驾之时，舞台数千座，无一相同者。皇帝亦相应回赐上述人等金银、小件器物、貂皮等，众人皆引以为不世之荣幸。又命免去南巡沿途的一年贡赋。至灵岩山行宫驻跸，游该地十八景。灵岩山行宫山麓建有舞台百余座，亭台二十座，表演各种歌舞，供皇帝观赏。因山麓四周由同行扈从人员包围守护，入夜灯火如繁星闪烁。河中灯船百余艘游动，燃放烟火，极其热闹，水中陆上皆如同白昼。”同月二日，在石湖行宫，设高五层之龙船二十艘、五色渔船五十艘，以网捕鱼，皇帝终日观赏。^[97]

这样极尽奢华、万民拥戴的场面和百年前江南民众殊死抗节的历史记忆纠缠在一起所引发的对比心绪，更使得乾隆帝对江南奢靡的指斥之音降低了声调。以至于各种对南巡路程中铺张靡费的申斥好像变成了一纸具文。乾隆曾故作埋怨说，“乃今自渡淮而南，凡所经过，悉多重加修建，意存竞胜。即如浙江之龙井，山水自佳，又何必更兴土木？虽成事不说，而似此踵事增华，伊于何底，转非朕稽古时巡本意”。表示“嗣后每届巡幸之年，江浙各处行宫及名胜处所，均无庸再事增葺，徒滋靡费。即圯壤裱饰，不至年久剥落，亦可悉仍其旧”。^[98]甚至在回京途中，听说赵北口有供备龙舟之事，预先命地方官“实力饬禁，毋得稍踵靡文以副朕意”。可是当扬州盐商为迎接乾隆的到来而捐种了万株梅花后，乾隆却认为是利民之举，予以褒奖。其诗作中就流露出了赞许的心情。诗云：“平山万树发新花，胜举清游两可夸；不种牡丹种梅朵，殫财人亦厌繁华。”其自注说出了此行为不属奢靡之列的理由：“平山向无梅花，兹因南巡盐商捐资种万树，既资清赏，兼利贫民，故不禁也。”^[99]

乾隆帝对待盐商种梅的态度其实反映的是相当矛盾的心境。一方面他绝非真正厌弃江南财富，只不过希望其分布得均匀适宜，如其诗云：“富矣閭阎藏不匮，彬哉士庶许还淳。”^[100]他对自己也有要求，南巡过程甚至不乏崇尚俭朴的细节，如命令两江总督尹继善，各码头地方

只许铺棕毯，不许铺红黄等毯。[101]又如行宫列布帐为周庐，以示俭朴等等，[102]都不能完全说是作秀之举。但后来他拒绝盐商财富诱惑的能力显然在下降，他的理由是接纳盐商贡献并非盘剥民力，诗里即有“虽然商力非民力，但觉今年胜昔年”的说法，故令其捐献可达到削富为民的作用。乾隆每鉴于商捐的贡献，而多次下旨加赏，如乾隆二十二年食盐每引加赏十斤，规定“不在原定成本之内，以二年为限，庶民力既足而商力亦舒，以示恤商爱民之意”。[103]乾隆以为如此就可达到“藏富于民”的目的，他还自认为这与其崇尚俭朴的初衷并不冲突，故当他路过淮阳郡地界时曾欣然吟道：“藏富于民欣按轡，返华以朴忆陈编。”[104]不过盐商的巨额捐助也让乾隆尝到了甜头，他以后多次南巡的花费也越来越多地依靠盐商捐助，而且各种军需、河工、赈灾以至于寿诞、赏赐等费用均依赖盐商的赞助。据学者统计，康熙朝除康熙十七年盐商济军饷13.5万两，及康熙十年、十八年捐助灾款共5万两外，大部分盐商的捐助都集中在乾隆时期，且数字巨大，动辄数百万两以上。[105]这不但助长了盐商的贪污之风，而且间接导致江南风气开始回归奢华。

时人已发现，康熙中叶，士人尚以结交商人为耻，到乾隆时与商人交往已成风气。姚世锡记浙江吴兴人物，有一条史料就说到自己少年时家乡有孝廉名叫潘彦徽：“家贫艰于脂秣。一日问同年凌端臣先生曰：‘盐、当商可拜否？’端臣先生曰：‘所获不过数十金，何可丧此名节？’先生极口称是。锡时年十一，亲闻斯语，敬识不忘。今则士风日下，有一新贵，家本素封，乃用晚生帖拜当商，仅获三星之赠，而论者不以往拜为非，曷胜浩叹。”[106]

有人则从服饰的演变上观察到了从康熙到乾隆年间世风的变化轨迹。康熙元年就曾禁止军民使用蟒缎、妆缎、金花缎、片金倭缎、貂皮、狐皮、猞猁狮作为服饰。康熙三十九年又规定八旗举人、生员等只准穿着平常缎纱，不得穿着银鼠等皮货。汉人举人、生员除狼皮外，也按八旗规定执行，而普通军民胥吏则不得用狼狐等皮，甚至不得用貂皮做帽。雍正二年，对军民的服饰颜色有更加详细的等级规定，称“服色有用黑狐皮、秋香色、米色、香色及鞍轡用米色、秋香色者，于定例外，加罪议处”。[107]

可是到了乾隆年间，情况则有了很大变化，时人笔记中曾有对比云：“康熙时，衣服冠履，犹尚古朴，常服多用布，冬月衣裘者百无二三，夏月长衫多用皂葛，兼用黄草缣。今则以布为耻，绫缎绸纱，争为

新色新样，北郭尤盛。间有老成不改布素者，则指目讪笑。”^[108]这与乾隆晚年对奢靡风气的认知变化有关，他认为对百姓生活趋于奢靡的禁抑虽经屡次申饬，却效果不佳，是一种社会趋向转变的结果，非人力所能控制。他举服饰的变化为例说：“如绣蟒一项，若概不许服用，势必将旧有者藏篋笥而令其分置，织蟒服用，争购居奇，转滋耗费，自不若任其穿用之为便也。”他谈到了如此行事的理由时，认为风气和制度不可复古的道理是一样的：“夫淳朴难复，古道不行，如三代、井田之法岂非王政，然当时所谓八家同养公田公事毕然后敢治私事，此亦宜于古而不宜于今。近世人情日薄，谁肯先公后私，即均田亦称善政，穷儒往往希此以为必应行，而在今日亦断属难行，无论夺富以益贫，万万不可，即使哀多益寡而富人之有余，亦终不能补贫人之不足。势必致富者未能富，而富者先贫，亦何赖此调剂为耶！”他最后感叹道：“朕宵旰勤求，未尝不欲民风敦朴，户有盖藏，而习俗日趋于华靡，殆非条教号令所能饬禁，譬如江河之向东谁能障之使西流耶？”^[109]

对于乾隆到底是“崇俭”还是“尚文”的真实心理的揣摩往往很能窥见当时江南精英洞见帝王心理的历练程度。比如当时的江浙大吏黄廷桂就一味地认为乾隆崇尚俭朴是其唯一真实的心态，于是对南巡中民众自发迎驾的做法大加抑制，结果恰恰逆悖了乾隆“质表文里”的心理期求。江南士人袁枚却洞察秋毫，对乾隆的真实心理深有所悟，他上书直指黄廷桂行为的诸多谬误的要害。当时乾隆表面上的谕旨是南巡所治桥梁山川，原许开除正供，不必门征户罚，况诏书重叠，惟恐累民。黄廷桂却从相反的意思理解谕旨的涵义，觉得“南民狡狴，无忠爱之心，故一大创之”。这个思路显然仍属早期满人入关时对江南民风的想法。当地绅士以搭彩棚、经坛的形式迎接皇上时，却被黄廷桂粗暴取缔，导致“绅士惧而星散”。按袁枚的看法是：“不知钟爱者，民之油然自生者也，非可以威力取也。”他进一步分析黄廷桂这种举措是：“大逆公意，而牵持汹汹。公之心，以为彼绅士者，当捆载而来；为有司者，当拒绝而去。阴用其费而阳不受其名，然后，上不知，而其道两便也。然绅士既欲献媚于上，必不肯捐费于无名之地；上尚不肯累百姓，又岂肯加罪于献媚之人？此理之易明者也。彼纳手旁观而祸至，醵钱效忠而祸又至，进退悵悵，其能无怨乎？故曰‘公之敬君，知其小而忘其大也。’”^[110]

袁枚的这段话其实已经洞悉到了乾隆的深层心理。果然不久，黄廷桂就被免职调往陕甘地区。谕旨对其去职的理由说得很明白：“盖南人风气柔弱，而黄廷桂性情刚躁，几于水火之不相入。此番办差诸事，该省

吏民畏惧之心胜，而悦服之意少。黄廷桂喜怒之间，亦不得要领。受其呵斥者，固不能无怨；即为奖许者，亦不以为感，久之将何以行其威令。必令久于江省，未免用违其长。”^[111]谕旨中的口气其实也有意把江南作为特殊区域予以对待的意思在里面，实际上是承认了江南作为文化中枢的地位。

南巡的费用除从宫廷内务的财政上支出外，主要靠地方政府的支持和商人的捐赠。其中徽州盐商的资助成为改变南巡观风取向的最重要的因素。从康熙与乾隆对南巡意义的表述来看，一方面有镇抚江南民心的政治动机；另一方面也有观风整俗，使世情趋于淳朴的考虑。在南巡前会反复强调不许扰民，并详细规定经费须一律从官府支出。不过，徽商的介入却使得整个南巡的规划逸出了原有设计的轨道，被牵进了江南奢靡消费的漩涡。据研究，仅乾隆二十二年至三十二年共十年间，盐商黄汲德等就为南巡赏赐之需及皇太后七旬寿辰等皇家事项共捐银三百一十万两。据统计，自康熙至嘉庆年间，清廷共收扬州盐商报效银达三千九百八十二万二千一百九十六两之多。^[112]

徽商势力的崛起及其对皇家与江南文化圈的渗透是清初有别于晚明的一个重要现象。清初徽州盐商大量涌入扬州等江南核心重地，成为新型移民，构成了独特的河下盐商社区。徽商由于来自徽州的乡村地区，在进入江南文化核心区后急于得到文化精英的认同，于是在行事做派上大量模仿苏州文化，形成了士商融和的文人雅集风格。徽商通过大量购买字画古董，间接资助了文人的生活，使得文人消费能力有所增强。同时也使得江南文人更加依赖徽商的资助，从而改变了晚明以来，文人圈靠士绅产业从事诗酒唱酬活动的旧有格局。故当时就有人评论说：“淮俗从来俭朴，近则奢侈之习，不在荐绅，而在商贾。”^[113]

清初帝王与徽商的关系则更加微妙，徽商通过对南巡事项的大量资助从中获益。帝王则在利用徽商上面多次处于摇摆的状态。乾隆一度认为，依靠“商捐”是一种官场陋习，他在早期南巡时曾经多次降下谕旨令当地督抚“毋事浮靡，务从简朴，并饬禁一切商捐陋习”。他的理由是，只要动用皇家储备，就足以应付南巡的开支了。他自信地表示：“朕清辟所经，观民问俗，关政治之大端，即动用数十万正帑，亦何不可，而必取给于捐项乎……苟徒以铺张华丽，炫溷耳目，至派累各商铺户，使不肖胥后乘机滋扰侵肥，是以惠民之典而转以累民，岂朕巡行本意，亦岂所以慰兆庶望幸之忱耶。若仍出此，朕惟引以为戒。不当俯从所请矣。”

对于南巡的具体事宜，如西湖中船只的数目，何处悬彩挂灯，乾隆也有所考虑：“如西湖中船只，自皇太后及朕御用一二舟外，其随侍人等，原可各载小艇，毋庸多备船座，以滋靡费。再所过城市民居，因迎候銮舆，各出诚敬之意，于其门前香灯悬彩者，自可不禁。其行宫陈列玩器，苏扬城郭衢术间，张设棚幔，已有旨禁飭。至沿途水次，从前俱设灯船台阁俚俗游玩之具。此不过地方吏役，及民间游手好事之徒，藉名苛敛，尤当通行严禁。”^[114]这是乾隆二十年的情形。

再过六年以后情况就不一样了。我们看乾隆二十七年的一道谕旨：“朕车驾所经，惟桥梁道路，葺缮扫除，为地方有司所宜修补。其彩亭灯棚，一切饰观之具，屡经降旨斥禁，今江浙两省涂巷，尚有踵事因仍者。此在苏扬盐布商人等，出其余赀，偶一点缀。本地工匠贫民，得资力作，以沾微润。所谓分有余以补不足，其事尚属可行。若地方官专欲仿而效之，以为增华勿胜，则甚非奉职之道。嗣后督抚等，其实力禁止。一切屏去浮靡，以崇实政。”^[115]

这段谕旨的意思是明显的，那就是凡属南巡例行开支之外的费用不能从地方政府的经费中支取，可如果徽商乐意资助，在乾隆眼里属“偶一点缀”的部分则不在禁止之列。实际上是在暗示，自己奢靡无度的欲求，只要是清廷财政正规系统中额外的贡献其实是被默认了。这就使乾隆针对盐商发布的节制靡费的谕旨看上去有些不疼不痒、言不由衷。如乾隆二十六年四月因南巡“办差”累及两淮盐商，谕责两淮历任盐政吉庆、普福、高恒建造扬州行宫踵事增华，过于劳费的谕示就给人这个印象。这份谕旨说到从前吉庆为盐政时，其缮葺已觉较为奢华，而普福任内必求胜于吉庆，今闻高恒所办，则又意在驾普福而上之。该谕旨又飭责历任盐政建设行宫，谓盐商虽抒诚襄事，实皆出于至诚，亦应量为节制。

^[116]

其实，在江南地区贯彻皇室“质表文里”策略的枢纽人物是担任江南织造和两淮巡盐御使的汉人包衣。包衣虽为汉人，却长期服侍于皇室宫内，自幼即娴于满族习俗，属皇家的贴身家仆，如曹寅的骑射技术就很高明。他们被康熙皇帝安插在江南特殊的职位上，目的是能够越过地方官的视线，频繁地和当地盐商打交道，为皇家内室收敛财富。由于他们的汉人高官身份，可以自如地穿梭活动于江南文人圈之中，成为皇室和江南精英来往的中介。曹寅就曾受康熙之命编纂《全唐诗》，体现出皇家收编江南文人的意图。乾隆帝修《四库全书》显然延续了这个思路。曹寅还通过编纂纪念其父亲的文集《楸亭集》，结交了苏州一批汉人精

英，甚至包括像陈恭尹这样的明遗民。江南织造还负有为皇室收集珍奇礼物的特殊使命，苏州织造李煦就向康熙贡献过东西洋的各色礼品，甚至还为康熙寻找戏剧教习以教授女孩学戏。^[117]我们注意到，这些汉人“包衣”所扮演的角色特别能体现出清帝“质表文里”的行事风格。他们具备了汉满文化那些基本优秀的素质，一方面保留了弓马娴熟的满人习气，同时又能文能诗，其汉人包衣身份可以使之代表皇家通过诗酒交流的方式圈笼江南士林的人气，特别是作为皇家收集财富的半秘密管道，包衣在一定程度上帮助清帝唤醒了对晚明江南奢靡风气的向往，并间接影响到了民间风气的转变。

一点余论

“文质”之辨在中国思想史中一直具有相当复杂的涵义。表面上看，“质”与“文”按字面很容易被理解为“原始”与“文明”的差别，中国历史的文明和进化被描述为一个由“质”而“文”的过程。但对“文质”差别的理解切不可按现代人对历史的判断做出武断的解释，所谓“一文一质”互为损益，的确构成了历史演进的基本走向。但在古人的眼里，“由质趋文”并非像现代人想象的那样是一种进化论式的直线变化。或者说，这趋势不是历史的唯一选择，特别不是一种唯一的乐观选择。在不少时间里，“质”所包含的“淳朴”的意思更容易超过“文”的尊崇位置取而代之，构成思想主流。“质”所代表的粗陋、鄙俗与“文”所代表的精巧、雅致随时代转移而不断处于互相置换的相对化态势。“损文益质”还是“损质趋文”的选择经常会随着时代主题的游弋发生难以预料的改变。

比如南宋以后，“文质”就被赋予了特别的空间和种族意义。南宋与金代的对峙格局使得如下分化具有不同以往的特征：空间：“南”（文）—“北”（质）；以及种族：“宋人”（文）—“金人”（质）的二分描述逐渐成为约定俗成的用法，并且在传统“文质之辨”的框架下被凸显出来，同时被赋予异常强烈的道德评判色彩。消沉已久的“夷夏之辨”的陈说相当巧合地在“文质之辨”的解读中重新被唤醒，以应对南宋偏安之后的思想困局。这种思路与唐代皇室身份出于“夷狄”，进而使汉蛮生活方式混杂莫辨的状态极为不同。如此对“文质之辨”的解读在明末清初易代之际重新得到张扬，成为遗民反满意识的重要思想资源。要准确把握这个过程，须得分别从士人和帝王意识的两个面相切入才能梳理清楚。

清初与南明的对峙，金人与南宋的对峙有相似的一面，只是在时间长短上差别甚大，同时也使“文质之辨”与南宋的历史记忆纠缠在了一起，无法真正与之剥离开来。对满人的想象往往与对金人的历史认知关联在一起，自然会把满人的所作所为归入“质”的一极予以贬斥，不过对满人入关导致文化蜕变的焦虑恰恰与对晚明倾颓覆灭的历史经验的反思相叠合，由此所酿造出的思想后果往往给人难以言状的复杂感受。

从清初帝王的角度看，面对江南这块特殊的地域，一直心存某种尴尬难言的暧昧态度。“江南”作为文渊与奢靡并存的符号，肯定会对满人的治理行为构成太大的压力。这种压力不完全是政治的，更多的是文化和心理上的。文化上的压力大体上可以归结为一种“文质之辨”的定位问题。满人自居以俭朴强悍的风格夺到大明的天下，却又不得不面对征服地区文人的轻蔑姿态与无声的非议，在心态上并无优势可言。“质”的粗陋生存样态无法与“文”的雅致生活风格相抗衡是帝王的一块心病。经过几代的努力，到乾隆时其“文”的水平早已居于一般儒者之上，却仍一度难以消除如何保留满人习俗传统和认同汉人文化之间形成的紧张感。

从本章的分析可以约略看出，这种紧张感的祛除部分源于士林阶层对晚明生活方式的摒弃及在特殊语境下对“质朴”生活观念的认可，因为在这些士人的眼中，一度曾备受赞誉的自由飘逸的那种“文”的生活态度一定要为明代的灭亡担起责任，这样和清初帝王以“质朴”相尚的生活态度暂时建立了共享的言论空间。起码是对“质”的意义重加认定这点上仿佛找到了共同语言。

“文质之辨”不仅是一种观念的表达，而且涉及对“奢靡”还是“节俭”的生活态度的认知差异及其在社会治理行动上的若干变化。关于“奢靡”和“节俭”的关系问题，杨联陞先生认为，传统中国思想总的来说是赞同消费和俭省，反对花费和奢靡，人的欲望被看作是永远不能完全满足的东西而被当作恶加以控制和管制。因此，在经济思想领域，极少有人注意到积蓄和投资尤其是纯粹经济性的投资之间的关系，更少有人注意到在花费和经济增长之间所可能有的关系。^[118]其实在晚明以后士林中已出现为数不少的为“奢靡”行为辩护的文字。如较有名的上海的陆楫关于为江南地区普遍存在的“奢靡”行为辩护的议论。其中一个奇怪的论断是“特以俗尚甚奢，其民颇易为生耳”。^[119]显然与主流的观点相反。

十八世纪陆楫的观点得到了越来越多的回应，余英时曾举法式善和顾公燮的说法作为佐证。特别是顾公燮的如下看法更有点惊世骇俗的味

道：“有千万人之奢华，即有千万人之生理。若欲变千万人之奢华，而返于淳，必将使千万人之生理亦几于绝。此天地间损益流通，不可转移之局也。”^[120]这句话喷薄而出的气势使我们感觉似乎“奢靡”时尚几乎已经可以理直气壮地成为一种喧腾于口的主张了。类似的主张固然和中国传统思想中抑制奢靡的观点相逆悖，却真实反映了晚明以来社会风气的变化轨迹。不过在清初士林舆论中却出现了相反的议论，我们从时人文集中会发现崇尚节俭的议论似乎重新成为主流。这与清初士林把晚明之亡归结为士林虚谈误国的认识有关，与之相应的生活方式自然也遭到了质疑。因痛感明代之亡而对“质朴”的肯定恰恰和清初帝王本身源自关外异族的“质拙”刚劲，充满新生活力的进取形象互相吻合，从而削弱了“夷夏之辨”框架下对异族的刻板认知。尚“质”的节俭态度奇怪地重新占据了思想的制高点。

清初帝王对“质”的重新肯定通过一些汉人官僚在具体施政中得以体现出来，我们要特别注意那些本身具有明代遗民身份，后来又出仕清朝的士人群体所表现出的特殊心理状态。他们的一些行为带有对明末士林言行反思后的深深印迹，这些反思逐渐成为其构建地方秩序，推行新的治理策略的基础。他们关涉“文质之辨”的言论与清帝思想的认同，也成为其与清帝王合作的意识起点。本章特意分析了汤斌治理江南的例子。汤斌和康熙一样都秉持传统的禁制消费的扩大以维系社会稳定的思路，禁入庙烧香、禁演戏、禁拜五通神等措施都是降低消费的思路，但实施效果并不明显。汤斌的另一个办法是使基层的“养”与“教”结合起来，发挥基层组织的整合优势，恐怕这才是拉平财富不均的较有力手段，这也符合与遗民交往甚密但又入仕清朝的那些士人希望重建基层社会的认知理念，尽管其实施效果如何还有待史实检验。

清初帝王对奢靡的禁抑言论在表面上与传统的言说没什么区别，多次发布的谕旨从内容上看也有例行公事的味道。但徽商的崛起及对南巡的财力支持，使得这些禁抑言论的背后多出一层新的解读，即针对不同人群拥有不同对策。如乾隆南巡时接受徽商的资助后，会以减免江南赋税作为一种回报，其实这个举动只是针对贫瘠地区的农耕为生的人群，而并没有考虑以抑制徽商的消费来平均江南人群的经济水准，所以给人感觉是禁抑消费的主张在实施时并不包括帝王的消费欲求，也无力禁绝消费现象对农耕的侵蚀，也正是乾隆这种“文过饰非”的举动使得江南徽商群体变本加厉的贪婪行为获得了某种合法性的支持。这样一种“质表文里”的行事策略严重影响了有清一代的言论走向，也使得奢靡行为在日常

领域里以一种病态的形式被合法化了。

【注释】

[1] 梅尔清：《清初扬州文化》，复旦大学出版社2004年版，页212—213。

[2] 如对“文”字的理解，从汉代即已具有多重涵义，《史记·谥法解》中就称“：经天纬地曰文；道德博文曰文；学勤好问曰文；慈惠爱民曰文；愍民惠礼曰文；赐民爵位曰文。”黄兴涛也曾认为：所谓“文”，实包括道德修养程度、学问知识水平，对儒家的礼乐制度的理解和教化实施情况，是否“爱民”并给人民带来“实惠”，乃至具有高明统治百姓的“经天纬地”之能——一种“文化”即文治教化而非“武化”之能等多方面的内容。（参见黄兴涛：《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》，《近代史研究》2006年第6期。）

[3] 参见贾敬颜：《许亢宗行程录疏证稿》，见氏著：《五代宋金元人边疆行记十种疏证稿》，页244—245。

[4] 《寄示诸子家书》，《汤斌集》上，中州古籍出版社2003年版，页218。

[5] 《寄示诸子家书》，《汤斌集》上，中州古籍出版社2003年版，页218。

[6] 同上书，页220。

[7] 同上书，页218。

[8] 《高宗纯皇帝实录》卷十七，乾隆元年四月辛卯，《清实录》第九册，中华书局影印本，1985年版，页448。

[9] 《高宗纯皇帝实录》卷二百六十二，乾隆十一年闰三月丁酉，《清实录》第十二册，中华书局影印本，1986年版，页395。

[10] 《春秋家说》卷上，《船山全书》第五册，页146。

[11] 《汤斌集》上，页218。

[12] 《春秋家说》卷上，《船山全书》第五册，页190。

[13] 唐甄：《潜书·无助》，页38。

[14] 《子刘子行状下》，《黄宗羲全集》第一册，页260。

[15] 《答张一衡书》，《魏季子文集》卷八。

[16] 张穆编：《清顾亭林先生炎武年谱》，台湾商务印书馆1980年版，页92、页109。

[17] 《南巡笔记》，《康熙帝御制文集》（一），台湾学生书局1966年版，319页。

[18] 《俟解》，《船山全书》第十二册，页486—487。

[19] 《续一笑录》，陈光照编：《明清之际温州史料集》，上海社会科学出版社2005年版，页267。

[20] 《古文渊鉴序》，《康熙帝御制文集》卷十八，页311。

[21] 《御批资治通鉴纲目全书序》，影印文渊阁《四库全书》第692册，台湾商务印书馆发行，页1。

[22] 《俟解》，《船山全书》第十二册，页438。

[23] 参见张寿安：《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，中央研究院近代史研究所2001年版。

[24] 《读周礼书后》，《康熙帝御制文集》第二集，卷四十，页1216。

[25] 《朱子全书序》，《康熙帝御制文集》第四集，卷二十一，页2296。

[26] 《农桑论》，《康熙帝御制文集》卷十八，页293。

[27] 《御批资治通鉴纲目》卷十一，《文渊阁影印本四库全书》第689册，页701。

[28] 《御批资治通鉴纲目》卷十上，《文渊阁影印本四库全书》第689册，页631。

[29] 《入江南境》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

[30] 《江南意》，《南巡盛典》卷五，“天章”。

[31] 《恭奉皇太后驾临金山记》，《南巡盛典》卷十二，“天章”。

[32] 《高宗纯皇帝实录》卷五，雍正十三年乙卯十月辛巳。《清实录》第九册，页230—231。

[33] 中国第一历史档案馆整理，《康熙起居注》第三册，中华书局1984年版，页1837。

[34] 《康熙起居注》第一册，页127。

[35] 《钦奉上谕疏》，《汤斌集》（上），中州古籍出版社2003年版，页67。

[36] 同上。

[37] 同上。

[38] 《钦奉上谕疏》，《汤斌集》（上），中州古籍出版社2003年版，页67。

[39] 《内升奏对记》，《汤斌集》（上），页152。

[40] 《寄示诸子家书》，《汤斌集》（上），页218。

[41] 《赐苏州巡抚陈宏谋》，《南巡盛典》卷二十三，“天章”。

[42] 《渡江驻蹕天宁寺》，《南巡盛典》卷十九，“天章”。

[43] 《征君孙先生九十寿序》，《汤斌集》（上），页118。

[44] 《蕺山刘先生文录》序，《汤斌集》（上），页94。

[45] 《西涧集序》，《汤斌集》，页107。

[46] 《雪亭梦语》序，《汤斌集》，页109。

[47] 《答黄太冲书》，《汤斌集》（上），页187。

[48]《寄示诸子家书》，《汤斌集》，页210。关于易堂士人群体的讨论，可参见赵园：《易堂寻踪——关于明清之际一个士人群体的叙述》，江西教育出版社2001年版。

[49]《送宋牧仲分司赣关序》，《汤斌集》（上），页114。

[50]《答李襄水书》，《汤斌集》，页177。

[51]《与宋牧仲书》，《汤斌集》，页205。

[52]《答李襄水书》，《汤斌集》，页177。

[53]《敬陈春秋诂讲疏》，《汤斌集》，页707。

[54]《门人范景手述十五条》，《汤斌集》，页21。

[55] 同上书，页22。

[56]《志学会约》，《汤斌集》，页26—27。

[57]《钦遵上谕，以明教化，以善风俗事》，《汤斌集》，页605。

[58]《钦奉上谕事》，《汤斌集》，页382。

[59]《严禁左道凶徒，以端风尚，以靖地方事》，《汤斌集》，页617。

[60]《请毁淫祠疏》，《汤斌集》，页83—84。关于汤斌禁毁当地“淫祠”的详细情况，可以参看蒋竹山：《汤斌禁毁五通神——清初政治精英打击通俗文化的个案》，《新史学》六卷二期，1995年6月。

[61]《〈孝经〉易知》序，《汤斌集》，页100。

[62]《陈苏松遭赋难清之由疏》，《汤斌集》，页58。

[63] 同上。

[64]《请毁淫祠疏》，《汤斌集》，页84。

[65] 《禁赛会演戏告谕》，《汤斌集》，页574。

[66] 《严禁奢靡告谕》，《汤斌集》，页576。

[67] 《与王抑仲书》，《汤斌集》，页195。

[68] 《举行义仓，以备饥荒事》，《汤斌集》，页362。

[69] 《申明农政，以重本务事》，《汤斌集》，页391。

[70] 《议立社学，以广教育事》，《汤斌集》，页515。

[71]《评鉴阐要》卷一，《太昊伏羲氏始教民佃渔畜牧纲》条，影印文渊阁《四库全书》第六九四册，页420。

[72]《高宗纯皇帝实录》卷三百八十四，乾隆十六年辛未三月庚戌。《清实录》第十四册，中华书局影印本，1986年版，页51。

[73] 参见王汎森：《清初的下层经世思想》，载《晚明清初思想十论》，复旦大学出版社

2004年版，页342。又参见杨念群：《基层教化的转型：乡约与晚清治道之变迁》，《杨念群自选集》，广西师范大学出版社2000年版。

[74]《高宗纯皇帝实录》卷三百九十九，乾隆十六年辛未九月癸巳，《清实录》第十四册，页257。

[75]《示江苏学政庄有恭》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

[76]《高宗纯皇帝实录》卷四百八十五，乾隆二十年乙亥三月庚子。《清实录》第十五册，页76。

[77]《高宗纯皇帝实录》卷四百八十九，乾隆二十年乙亥五月庚寅。《清实录》第十五册，页131。

[78]《高宗纯皇帝实录》卷四百七十二，乾隆十九年甲戌九月上，庚寅。《清实录》第十四册，页1110—1111。

[79]《高宗纯皇帝实录》卷七百二十七，乾隆三十年乙酉春，正月乙丑。《清实录》第十八册，页10。

[80]《高宗纯皇帝实录》卷七百二十六，乾隆三十年乙酉春正月丁巳。《清实录》第十八册，页6。

[81]《高宗纯皇帝实录》卷四百十五，乾隆十七年壬申五月下己卯。《清实录》第十四册，中华书局影印，1986年版，页433。

[82]《高宗纯皇帝实录》卷三百九十，乾隆十六年辛未闰五月上，辛未。《清实录》第十四册，页121。

[83]袁枚：《俭戒》，《小仓山房诗文集》，上海古籍出版社1988年版，页1171。

[84]袁枚：《答卫大司空书》，《小仓山房诗文集》，页1490。

[85]同上书，页1490—1491。

[86]同上。

[87]袁枚：《清说》，《小仓山房诗文集》，页1515。在这篇文章里，袁枚讨论圣人如何对待奢俭行为时也似乎无意间使用了“文质”之辨的框架，如说“中有圣人焉，增之以玩好，文之以器用，惧其过也，以礼节之”，见同书页1515。

[88]袁枚：《清说》，《小仓山房诗文集》，页1516。

[89]张世浣《重修扬州府志》（嘉庆十五年）卷三《巡幸志三》，页2。转引自余英时：《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》，载陈弱水、王汎森主编《台湾学者中国史研究论丛：思想与学术》，中国大百科全书出版社2005年版，页193。

[90]《自高旻寺行宫再游平山堂即景杂咏六首》，《南巡盛典》卷十五，“天章”。

[91]《乾隆朝起居注》第三十一册，乾隆四十六年岁次辛丑冬十月二十八日丁酉，页519—520。

[92]《经筵绪论》，《康熙帝御制文集》卷二十七。

[93]《乾隆朝起居注》第三册，乾隆三年戊午六月十四日乙未，广西师大出版社2002年版，页244。

[94]《高宗纯皇帝实录》卷三百八十三，乾隆十六年辛未二月庚寅。《清实录》第十四册，页34—35。

[95]《高宗纯皇帝实录》卷五百七十六，乾隆二十三年戊寅十二月癸丑朔，《清实录》第十六册，页331。

[96]《赐两江总督黄廷桂》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

[97]《大清皇帝南巡始末闻书》，参见华立：《〈唐船风说书〉与流传在日本的乾隆南巡史料》，《清史研究》，1997年3期，页100。

[98]《高宗纯皇帝实录》卷六百五十六，乾隆二十七年壬午三月壬寅。《清实录》第十七册，页343。

[99]《咏平山堂梅花》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

[100]《过淮安城》，《南巡盛典》卷七，“天章”。

[101]《南巡盛典》卷三，恩纶。

[102]《顺河集行馆叠旧作韵》，《南巡盛典》卷三十一。

[103]《乾隆二十二年二月初三日内阁奉上谕》，《南巡盛典》卷六十九，“褒赏”。

[104]《过淮扬郡城》，《南巡盛典》卷七。

[105]参见朱宗宙：《明清时期扬州盐商与封建政府关系》，载《盐业史研究》1998年第4期，页12—14相关表格。

[106]姚世锡：《前徽录》，转引自来新夏：《清人笔记随录》，中华书局2005年版，页180。

[107]《清史稿》志七十八，舆服二，中华书局1976年版，页3063。

[108]黄印：《锡金识小录》卷一，《风俗变迁》条。

[109]《乾隆朝起居注》第三十一册，乾隆四十六年辛丑冬十月二十八日丁酉，页519—520。巫仁恕认为，明代平民服饰流行风尚影响到了宫廷服饰的变化。（参见巫仁恕：《明代平民服饰的流行风尚与士大夫的反应》，《新史学》卷10第3期，1999年，页55—109。）赖惠敏则认为，就十八世纪的毛皮服饰看来，其流行呈相反趋势，自宫廷流向民间。参见赖惠敏：《清乾隆朝内务府皮货买卖与京城时尚》，《故宫学术季刊》卷21第1期，2003年，页101—134。

[110]袁枚：《上两江制府黄太保书》，贺长龄辑《清朝经世文编》卷二十，台湾文海出版社，页732—733。

[111]《高宗纯皇帝实录》卷三百九十，乾隆十六年闰五月上戊寅，《清实录》第十四册，页128。

[112]参见朱宗宙：《明清时期扬州盐商与封建政府关系》，《盐业史研究》1998年第4期，页15。

[113]乾隆《山阳县志》卷四，转引自王振忠：《明清淮安河下徽州盐商研究》，《江淮论坛》1994年第5期，页79。

[114]《高宗纯皇帝实录》卷四百九十二，乾隆二十年乙亥秋七月己卯，《清实录》第十五册，页186。

[115]《高宗纯皇帝实录》卷六百五十七，乾隆二十七年壬午三月癸亥，《清实录》，第十七册，页358。

[116] 乾隆二十六年四月十八日（5月22日），《清通鉴》卷一百十八。

[117] 参见史景迁：《曹寅与康熙——一个皇室宠臣的生涯揭秘》，上海远东出版社2005年版，页121。清初皇帝表面上都强调对生活需求的节制，雍正本人竭力强调樽节美德，自称秉性不喜奢华，但从雍正朝活计档发现，皇帝在用品上极其讲究，重视生活享受。乾隆宣称生活节俭朴素，而在乾隆朝活计档中看到是用度更为奢华。赖惠敏根据《内务府奏销档》及《养心殿造办处各作成做活计清档》揭示在龙袍、膳食、御驾方面的讲究情形，带动了苏州的消费风气，苏州的消费在乾隆时突然增加，即与乾隆与苏州织造局的变价宫廷物资、官员办贡、投资制造业商铺，参与长程贸易有关，导致庶民阶层在生活方式上对宫廷的模仿，包括丝绸服饰、穿戴佩饰、古董器物的流通等各个方面。参见赖惠敏：《寡人好货：乾隆帝与姑苏繁华》，《中央研究院近代史研究所集刊》，2005年12月第50期，页185—233。

[118] 杨联陞：《从经济上为花费辩护——传统中国的一种罕见观念》，《中国制度史研究》，江苏人民出版社1998年版，页52—53。

[119] 同上书，页66。

[120] 顾公燮：《消夏闲记摘抄》《涵芬楼秘笈》第二集，上卷，页27。转引自余英时：《士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相》，载陈弱水、王汎森主编《台湾学者中国史研究论丛：思想与学术》，中国大百科全书出版社2005年版，页193。

第六章 清朝“正统观”之确立与历史书写

不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎！

——雍正帝

小引：从两封交战文书说起

清高宗《实录》中曾记载过一则逸闻，说这天乾隆皇帝正在审读《宗室王公功绩表传》，忽然发现其中载有当年摄政王睿亲王多尔衮整军南下，横扫江南之前，致南明督军史可法的一封信。乾隆登基后颇留意明末鼎革期关键人物的言行史料，他回忆说，自己幼年就听说过这封信，可惜始终未见文字，这次有机会展读原文，自然十分惊喜，颇觉满足了幼年对先辈英雄传奇的仰慕情愫。谈到观感，乾隆不禁赞叹摄政王的行文揭示了“大义”和“正理”，其中还熟用了古代著名的《春秋》笔法，斥责南明政权苟且偏安的弊端，大显“旨正词严”的磅礴锐气。

在这份文献中，还提到史可法曾遣人回书，可惜只简单记载说信内“语多不屈”，却没有透露信的具体内容。乾隆帝心里明白，这是因为史可法提军扬州，辅佐南明的身份，让宫廷史官担心信中之言可能触犯忌讳，引起帝王的猜疑和不悦，故弃而不录。这反倒激起了他的好奇心，一度对此念念不忘。在后来发布的上谕中，乾隆帝特别提示说，史可法虽是明臣，其不屈表现却是正确的行为，他质问道：如果对史可法的言论弃而不载，那不就辜负了忠臣之心了吗？如此疏忽的另一个严重后果是，后人将不知道史可法到底说了些什么，必定怀疑他说了一番不该说的话而心生反感。

皇帝既然发话要看这段文字，官员自然不敢怠慢，儒臣先是到处忙碌地在各种书市和藏书家中寻觅物色，却始终没有发现此信的踪迹，最后还是遍翻内阁书库后才终于找到原件。面对搜寻不易得来的这段文字，乾隆用了“卒读一再”四个字自述其心情，接着不免又在感慨歎一番“可法孤忠”，南明皇帝“福王不慧”之后，表达了自己对“忠义”的理解。他看到的是史可法虽对睿亲王多尔衮有心折钦敬之意，却终因是明朝臣子，为尊崇明朝正统不得不勉强摆出一副强词申辩的姿态，这是不应为他避讳的。^[1]

不难看出，乾隆已在有意淡化把“忠义”理解为敌对朝代“各为其主”的狭窄看法，希望把它构造成具有相对普世意义的价值体系，以作为士人对本朝认同的心理基础，这确是个不小的转变。

“忠义”言行作为旧朝维系正统的精神基石之一，在明末清初的鼎革时期，仍是区分忠逆敌我最为明显的界分标志。晚明义士的忠节赴死，舍生取义之举，一度成为满人夺取天下的最大心理障碍。乾隆帝对史可法忠节行为评价的改变，喻示着新朝自信心的飘然提升。因为南明政权的迅速坍塌，虽昭示了明代忠臣知其不可而为之的忠烈可嘉，却也验证了那些殉死义士的拘泥可哀，恰说明他们做出的是一种不明智的选择，映衬出的是大清国统治日趋合法的趋向。对亡国忠义之士的昭雪，反而有可能变成新朝建立自身正统性的一个有利步骤。乾隆对旧朝忠义的新解，其实也开启了新朝构造“正统观”的序幕。

那么，这封让乾隆帝魂牵梦绕，感叹不已的史可法答书中到底有何惊人之语呢？睿亲王多尔袞的致书中又有何“旨正词严”之处让当今圣上感佩莫名呢？

其实，在乾隆帝的眼里，这两封书信绝不止单纯具有敌垒双方刺探对方态度的军事战书性质，而是涉及交战双方在未来的政权形态中谁更拥有合法性的大关节大是非问题。一方是维系旧统，一方是创建新统，肃杀暗战之气弥漫在文字之间，说明争夺正统之意在言辞激辩的心理较量中业已徐徐展开。

双方心理暗战的核心聚焦于对《春秋》大义的理解上面。多尔袞致书中多从“尊王讨贼”的角度理解《春秋》的旨趣，而有意回避了《春秋》中包含的“攘夷”之义。他发现在《春秋》的记载中，凡遇到“有贼不讨”之事，那么君主去世后不能写“葬”，新君登基不能写“即位”，这样严肃地书写历史可以防止“乱臣贼子”不守规矩。多尔袞的意思是满人入关是代明朝讨贼而来，其延续正统的动机是不容置疑的。故特别强调入京之后对明朝旧室的尊崇，说“首崇怀宗帝后谥号，卜葬山陵，悉如典礼”。对明朝旧部也多加礼遇。即使兵锋所指，所谓“遣将西征，传檄江南，连兵河朔，陈师鞠旅”，也是为恢复明朝大一统之旧有格局。显示“戮力同心，报乃君国之仇，彰我朝廷之德”的决心。他反过来指责南明政权的建立是“苟安旦夕”，实际上是“聊慕虚名，顿忘实害”，承担不起恢复明朝一统的责任。这段话显然对自己身居塞外的“夷狄”身份有所忌讳，故意回避了《春秋》中“攘夷”的一层意思，而是笼统摄取了“尊

王”一统的涵义，以为入继大统的依据。

史可法的回信虽也借用的是《春秋》笔法，却多依据朱熹《资治通鉴纲目》中的“春秋观”作为蓝本，大张其“攘夷”之旨。朱熹的著作撰于南宋困守江南之时，与南明偏安的残破格局颇有相似之处，所以在标举正统的意思时，都讳言一统局面的阙失，而刻意突出《春秋》对种族界限的严格强调，在史可法的回信中，这样的表述同样显得义正而辞严。

史可法回信举出了不少历史上虽处偏安之局却被奉为正统的政权例子，作为南明承续“正统”的理由。其中就包括“：昭烈践祚，怀愍亡国，晋元嗣基，徽宗蒙尘，宋高缙统”等等一些地处偏安之域却被正统观念所认可的政权。特别是三国的蜀国与南宋的高宗所拥有的地理空间和南明当时的割据状态有相似之处。这些政权都“是皆于国仇未翦之日亟正位号”，可朱熹并没有斥责他们是私立名号，均给予了正统的称谓。

至于满人入关，如果站在明朝的立场上看，应该属于“借师助剿”，算是有例可循，应在《春秋》大义许可的范围以内，可是如果贸然越过此界限，借机篡夺王位，则实属僭越大逆之举。出于文书往来的礼貌，史可法措辞相对隐晦和缓，虽未明指满人即为“蛮夷”，却在列举历代华夏与北方种族的交往历史时，不时影射清人行为的不当。比如他就举了契丹和宋代的关系，说契丹不过是“岁输以金缯”，贪恋的是金钱财物，又说到当年回纥帮助唐朝，并没有对唐朝领土构成威胁。有这些历史先例做论据，史可法才敢对多尔衮发出如下的警告“：若乃乘我蒙难，弃好崇仇，规此幅员，为德不卒，是以义始而以利终，为贼人所窃笑也。”已暗示满人不可僭越《春秋》对“夷夏之别”规定的界限。

可见多尔衮与史可法来往文书对《春秋》笔法中有关“尊王攘夷”、“大一统”之义的认知存在重大歧义，才导致双方笔底波澜中暗藏不可调和的较量。其实细品两函，会发现他们不过是各按所需，撷取《春秋》古意的不同层面大加发挥，以达有利于己之目的。多尔衮多取《春秋》中“大一统”之义，此义多关心疆域土地即广大“空间”的伸展和占有，以此为标准确认自己拥有正统地位。史可法则独取《春秋》中的“攘夷”旨趣，凸现种族之别拥有至高无上的道义力量，足以在树立王朝的合法性方面具有绝对意义，依据的是基于族群优越感之上的对汉族文化的自信。

比较《春秋》的这两层涵义，“攘夷”被突出出来的时间相对较晚，

是南宋以后形成的历史观，却直接支配着明代士人对正统的理解，并渗透到了明朝政治社会和文化的各个角落。清人取“尊王讨贼”之义，其目的显然是想淡化自己的蛮夷身份，却在道义的制高点上完全不足以和明人的《春秋》观相抗衡，这可以在多尔衮与史可法来往文书的语气和气势上比较出来。多尔衮虽标榜举义助剿，但仍有挟兵力之威，炫耀暴力的成分；史可法虽兵饷地窄，语气显露出来的却是秉承道义的凛凛之威。口气中宣示的是，按《春秋》大义，南明政权虽拥有不了广大的土地，却一样可以拥有道德的支配权，这是南宋士人给史可法们遗留下来的重要精神遗产，使他们多少在亡国之际还据有一份心理优越感。这份优越感却如紧箍咒般困扰着清初的帝王，使他们不得安宁。像乾隆等清初帝王未必没有意识到这点，故自然会罄尽全力，力求打破前朝禁锢在他们头上的这一魔咒。

“正统论”谱系简释

空间、时间和种族

“正统论”虽然起源很早，但“正”与“统”合观却是后来的事情，最早的“正统”记载往往包含“居正”与“一统”两义，“居正”大致是指拥有“道德”的正当性，“一统”则说是拥有广大的地理和疆域。《春秋公羊传》中说过：“君子大居正”与“大一统”合观，如果两者时时吻合，当然是完美的状态，但从历史实际状况中看，这样的完美景象几乎没有同时出现过。往往有“居正”的修为却无疆域的广有，反过来亦如是。比如秦朝被认为是一统天下的典范，李斯当年就说，秦始皇“成帝业，为天下一统，此万世之一时也”。^[2]但秦朝在《春秋》经义中的“居正”一层并不被承认，反而成了“暴秦无道”的典型，所以单凭武力拓展广大的疆域空间，只是“正统”最基本的内涵之一，但若仅据有此一义，必然难以服人。

汉朝人即意识到了“暴秦”一味靠攫取疆域博获名声，造成了难以挽回的弊端。他们采取的一个策略，就是认为对疆域空间的占有并不具有绝对的合法性，必须经过时间序列的检验才可位居正统之列。所谓“时间序列”是指按五德排列历史，循环往复地形成一种历史周期，这个周期被

认为是天命所赐，通过修改年号和服饰的颜色完成王朝性质的转变，以此来认定建立和拥有政权的合法性。虽然秦朝也是按照金、木、水、火、土的五德之传程序在运行，继周代水德，却仍是以“大一统”的疆域扩张模式作为立国的基础。汉代经师董仲舒虽保留了“正统”中“大一统”的涵义，如说：“春秋大一统者，天地之常经，古今之通义也。”^[3]却更强调汉朝是一种借助时间循环的机制自然呈现天命神授的结果，而不是仅仅依靠赤裸的暴力征伐夺取天下。

天命的赋予是有时间性的，所以汉代士人皆喜以阴阳家五德终始的循环理论推演王朝的兴灭。阴阳家以月令中的“正”“闰”区别得天下之位的正当性与僭伪割据之谬误之间的差异所在，故北宋以前的王朝更替基本遵循阴阳家“正”“闰”推步的模式。

早期“正统论”的源起，还有一个要素值得注意，那就是“尊王攘夷”的观点。孔子叹周道衰微，作《春秋》以警示，除“大一统”之义外，还包涵一种复杂的“内外观”，因三代行封建之制，诸侯之间征伐不已，那么对王室的尊崇往往依据远近亲疏的状态构成一个圈层的统治秩序，这种秩序内也隐约存在着族群分类的差异等级。按照孔子的要求，对王室的尊崇与亲疏也会反映在不同种族的分布上，这些族群的行为表现往往是区别“文明”与“野蛮”的标志，也是是否真正拥有“正统”的标志，因此，“血缘”与“种族”的因素已被考虑在内，尽管这类以种族划分文化高低的模式在先秦的叙述中表现得并不明显。

如此看来，早期“正统论”从源起形态上看至少包含三个要素：空间（“大一统”的原始义），时间（五德终始的循环论）和种族（内外族群之别）。如果把这三个要素一起叠映在中国历代王朝发展的地图和时间表里却并非处处相互吻合。理由何在呢？因为中国王朝历史的更迭演变异常繁复，并非每个王朝在建立之初都需要按照以上的三要素统统核验一遍，而往往采取的是各取所需的态度。所以所谓“正统”三要素在实际的运行中只能当作一种“理想型”的模式加以观察。

对中国历史上各王朝选择“正统观”的得失，则要置诸于实际历史情形中予以判断。如秦朝虽也倡导“五德终始说”的循环时间观，并自定为水德，却仍以暴力统一六国为荣耀，突出炫耀的是正统观中“大一统”占有空间的一面。汉代注意到秦朝政权合法性的缺失，汉初的统治者也对自己攫取王位拥有天下颇感不自信，帝王多从天命授予中确认统治合法性，乃至怂恿儒生造作讖纬之书，以阴阳术数为根基的“政治神话”此时

大为流行自然毫不奇怪。北宋经隋唐五代藩镇割据，舒解战乱之苦成为王者的首要职责，故恢复“大一统”的政治构想较易获取同情，士人有意张大其说也属当然。南宋偏安一隅，常常受辱于北方民族，因据地狭小，依靠天命授权的说法当然欠缺说服力，正统观中自然会大大突出内外族群之别，以显示汉族血统承继道德的优越。“正”“闰”说所支持的阴阳替转模式当然会渐渐逝去，据学者研究，“五德终始说”在南宋以后就在官方讨论“正统观”的视野里消失了，包括讖纬、封禅、传国玺等涉及正统观的行为也随之渐趋消失。^[4]从中可以看出，“正统观”源起中包含的几个要素之间均有不确定的游动性，其中某一种或某几种要素的重要性往往会依王朝的现实需要加以选择和裁定。

或许可以说“，正统观”的选择与确认变成了新王朝区别于旧朝，以显示自身具有统治优势的一个最重要的任务。不妥善地解决这个问题，新王朝建立的合法性就会受到质疑。与此同时，新王朝对“正统论”中所包含的三个要素的选择也受到一定历史条件的限制，而非随心所欲地加以使用。因此，新朝的一些士人往往会把正统观中某个要素与前代进行比较，以勾勒出自身朝代的过人之处。

朝代更替间到底要比赛什么？

中国历史讲究朝代循环、兴亡相替，这是个长程的演进过程。但导致兴亡关节时刻的理由往往并不相同，新朝士人会盘点旧朝成败的诸多因素，以资比较，形成竞赛的心理，这就是杨联陞所说的“朝代间的比赛”。^[5]“朝代间的比赛”最能展示“正统观”的一些演变迹象。杨先生列举了一些宋代和明代的例子。竞赛的指标当然历朝各不相同，但多集中在“家法”处置和拓展疆域的能力等方面，即成功地处理宫闱君臣关系以及开疆拓土功绩显赫就会获得加分。而且越往后世，朝代竞赛就越强调疆域一统的重要性。如北宋程伊川讲宋代事胜前代，强调的是“百年未尝诛杀大臣”，而不涉疆土开拓事，只在第五条列上“至诚以待夷狄”。^[6]显然北宋的积弱症候已显，至南宋更是削地求和，不堪其辱。

明代以后谈到优胜前朝之处时，疆域扩张这个因素就被摆在了首位，当然同时还要强调这是驱除“夷狄”所带来的自然后果。洪武三年，宋濂奉命纂《大明日录》，在序中称上度越前王者六，其中一条就是挺生南服，统一华彝。^[7]董穀列举七条超越前代者，首言“而一统之盛尤

自古之所无也”。陈继儒在《狂夫之言》卷三中也列明太祖远过于宋者五，事，五条中有两条涉开拓疆域事：“一，攘克夷狄以收复诸夏；二，肇基南服而统一天下。”^[8]

明代笔记《荷插丛谈》中也收有一条《本朝远过前代》的文字，其中说：“有以匹夫得天下者，未有以江左一天下；有以中华兼漠北者，未有中华胥为左衽而能驱除之。匹夫起江左，用夏变夷，法泽于天下而制之，若制子孙垂祀三百，伟哉！高皇帝之烈也，万世一人矣。”^[9]这条专讲明太祖从“夷狄”处夺得天下，实现一统之伟绩的特殊性。可见拓展疆域已变成明朝建立正统的一个最重要依据。不过里面还若隐若显地昭示着华夷之辨的痕迹。

清代谈超越前代，更加强调统治幅员之广。清人袁栋谈“超越前代”八条，其中“台湾青海，亦入版图，幅员之广”，被列在了第二位。至于清代帝王自认超越前代之处的议论就更是不胜枚举。

比如雍正在《大义觉迷录》中与当时犯下大逆谋反之罪的曾静激烈辩论，就提到：“自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄。”他说这句话的同时，语义中实际上已暗含着和前朝较量而胜之的意思。于是他接着说：“至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地，是以有此疆彼界之分。”这句话已开始和汉唐宋相比。最后的结论是“自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉”！^[10]表示清朝在疆域占有方面已远超汉唐宋等帝国的控制规模。而对于明代，雍正则借曾静之口，间接谕示出清朝疆土拓展远迈明代，故应拥有正统的理念。

曾静在狱中经过剧烈的思想内省过程，最终屈服于雍正以“大一统”消解夷夏之别的见解，特别是对清初帝王开疆拓土的伟业深表折服钦敬之意，在写下的反省文字中，他曾有意贬低明太祖在疆域拓展方面的局限，以呼应雍正对“大一统”的看法，他说：“至若谕旨以华夷之辨，推原于昔之历代人君不能中外一统，而自作此疆彼界之见。且谓明祖以元末奸民起事，恐人袭其故智，故汲汲以防民奸；其威德不足以抚有蒙古之众，故兢兢以防边患；以及先有猜疑百姓之心，而不能视为一体，又何以得心悦诚服之效？先有畏惧蒙古之意，而不能视为一家，又何以成中外一统之规？”这段话是说明代君主仍有夷夏之辨的戒心，所以无法达致中外一统的格局。他后面的话虽是阿谀之词，却暗含着对清代皇帝在

版图疆域上超越明代之自信的认可：“此我皇上所以合蒙古、中国成一统之盛，凡天所覆盖者，俱归版图，凡属民生，皆当庆幸，岂有华夷中外之间哉！理到至处，行到极处，虽尧舜复起，亦不能赞一词。”^[11]

以后的帝王也延续了对清朝一统局面不断进行自我推许的风气。乾隆帝在《大清一统志序》中也说：“上天眷顾我大清，全付所覆海隅出日罔不率俾列祖列宗，德丰泽溥，威铄惠滂，禹迹所奄，蕃息殷阜，瀛壖炎岛，大漠蛮陬，咸隶版图，置郡筑邑，声教风驰，藩服星拱，稟朔内附六合一家，远至开辟之所，未宾梯航重译，历岁而始达者，慕义献琛图于王会，幅陨袤广，古未有过焉。”^[12]这段话也昭示出清朝在疆域一统方面远超前代的意思。

甚至在乾隆看来，对北方少数民族的控制策略，即使适合于汉唐宋明者，也未必适合于清代。北方民族之南侵往往是汉人政权无法克服的一大难题，“厥后一二奋发之君，慨然思挫其锋，而纳之宥然，事不中机，材不副用。加以地远无定处，故尝劳众费材，十损一得。搢绅之儒守和亲，介冑之士言征伐，征伐则民力竭，和亲则国威丧。于是有守在四夷，羁縻不绝，地不可耕，民不可臣之言兴矣。然此以论汉唐宋明之中夏，而非谓我皇清之中夏也”。^[13]那意思是说汉唐宋明都没有统一北方部族的能力，这还是“朝代比赛”的思路。

其实，清代以前据有疆域最广者为元朝，但清认为它实际控制的疆域比元朝还要广大，这是其最可傲视前朝的功绩，清廷朝臣的谀词也不断强调疆域拓展远超前古，如《四库全书》馆臣所说：“自有书契以来，未有威弧之所震如是其远，皇舆之所拓如是其廓者。亦未有龙沙葱雪之间，控制抚绥，一如中冀如是之制度周详者。”结论当然是“知舜德之宾王母，禹迹之被流沙，均不足与圣功比也”。^[14]一般士人也有类似的想法，如凌廷堪就曾批评唐人所撰《晋书》，有歧视北方十六国诸臣的嫌疑，因其为两晋诸臣立传多达七十卷，十六国诸臣只列十余人。但十六国所据之地却相当广大，而据有的是先王的区域，却被贬为“僭盗”“割据”，削而不书，甚不公平。^[15]

以上举出的“朝代间比赛”的若干言论，我们会发现，从宋代到明代，士人心目中超越前代的指标内容虽然十分繁复，往往会列出数条之多，但疆域一统作为重中之重的一条却愈益受到重视，至清代达至高峰。也就是说，“正统观”空间、时间和种族三要素中的“时间”（五德终始说）和“种族”（内外观的族类差异）在清朝逐渐消退乃至消失。那

么，朝代间比赛以疆域拓展为重的思路是何时形成的呢？又是如何替代“正统观”的另外两个要素而越居首位的呢？这还需从北宋士林的思想状况说起。

各取所需的选择：从“北宋”到“南宋”

“正统观”三要素的择取选用越来越趋向于疆域一统这一层，其中演变的缘由转折十分复杂，在此值得略加申说。秦朝最讲究疆域上的“大一统”，故《秦始皇本纪》说：“海内为郡县，法令由一统”，汉朝以后，“正统观”由时间观所控制，但常常在计算不够精确时出现误差而难以自圆其说，如宋初修纂《册府元龟》时就发现，以“五行学说”认定正统有乘时迭起，过度功利的问题，各朝所膺的德运往往任由统治者的主观好恶而定，系统混乱不堪。如周是火德，汉初用火德，后改土德，再改火德，目的是把秦朝排除在外。又如以魏为土德，晋为金德。后魏则先用土德，后改水德，而隋初称火德，后又改土德，改来改去，莫衷一是。这样任意排比历史秩序的方法，必然引起反感，在北宋被遗弃。

[16]

北宋士人厌弃以时间循环说正统的路径，大致与《春秋》重新作为经书受到重视有关。据说两宋关于《春秋》的研究著作总量达到二百四十部，二千七百九十九卷。[17]孔子作《春秋》，讲究“尊王攘夷”，首义在于以“大一统”实现这个目标。宋人青睐此一思路，乃是出于反思唐代藩镇割据，导致君臣大义沦丧，藩镇之主又多为蛮夷身份，最终模糊了夷夏之防界限的历史弊端。

宋初士人如欧阳修等人均认为北宋消除了唐代割据之局，却也意识到远难臻于“大一统”之境，如欧阳修作《正统论》时正值李元昊登大夏皇帝之位，北宋一统局面并未实现。因此，欧阳修认为，周秦之际，即使君王得国也常常处于不完美的境地，不可能恰当地同时拥有“正”和“位”，情况常常是有“统”而无“正”（如秦朝），或有“正”而无“统”。他看到了周代以后的一个事实：“由是有居其正而不能合天下于一者，周平王之有吴徐是也；有合天下于一而不得居其正者，前世谓秦为闰是也。”[18]

北宋另外一位士人陈师道同样发现了类似的问题，陈师道写有一篇《正统论》，他总结出周代至五代时期“正”与“统”难以合一的若干情

况：东周是有其位但无法统一，齐、晋拥有中原疆域但没有正统之位，有些政权则是虽有正统的外表却处于闰位，即不是主流的正统系列，秦朝和王莽篡位的新朝就是这种情况。魏、梁属于没有正统的政权，所以被称为“伪”政权。[19]这个判断和欧阳修比较接近，欧阳修曾认为：“周秦之际”“东晋后魏之际”和“五代之际”都是“正”与“统”无法吻合的时期。有了这种议论作为共识基础，欧阳修建议把“正”与“统”分开来辨析，他说：“‘正’者，所以正天下之不正也；‘统’者，所以合天下之不一也。”他表明自己这样区分实属无奈，因为历史上“正”与“统”合一的局面只出现在“三代”的黄金时期，早已是后人难以企及的梦想，以后的情形大体上都是“或理或乱，或取或传，或分或合，其理不能一概”。[20]如此理不清的混乱局面根本无法用时间观加以把握，故欧阳修断定历官术家之事“而谓帝王之兴，必乘五运者，缪妄之说也”。[21]

既然“正”“统”难以合一，就不会如绵延不断的长流，而常常会面临“有时而绝”的断流危险，所以不可能严格按照五德终始说那样的刻板时间表来细致加以排列。这就为历朝帝王选择“正统论”的某一方面作为立国基础创造了条件，尽管北宋士人确定的这个“正统观”框架颇有功利主义的嫌疑。

一个很明显的功利选择的例子其实就发生在北宋与南宋士人对“正统观”认识的分歧上。两宋儒者皆重《春秋》，但南北宋的侧重点有所不同，北宋重“尊王”，南宋重“攘夷”。[22]“尊王”的条件是须拥有较大的地理疆域，“攘夷”的心理动机则与偏安的现实境况相关联。北宋士人认为：凭借德行治理国家与强力整合疆域这两条是拥有正统的必备条件，只要占据其中一条，即可称为“正统”，选择的范围和标准比较宽泛。如果两相比较，对疆域的占有似乎显得更加重要。欧阳修就认为：“夫居天下之正，合天下于一，斯‘正统’矣。尧、舜、夏、商、周、秦、汉、唐是也。始虽不得其正，卒能合天下于一。夫一天下而居上，则是天下之君矣，斯谓之‘正统’可矣。”[23]令人惊异的是，这段话把“秦”与“三代”、汉唐相并列，显然这个思路是有意想使“正统”的天平向疆域占有的方向倾斜。

我们不妨猜想，之所以订下如此宽泛功利的原则，大致应与北宋虽仍呈现积弱之相，毕竟表面上仍趋于一统的现实历史状态有关。在如此状态下，对地理空间的一统式据有虽从未真正实现过，但尚可作为一种帝王的自我期许而获得支持。这条理由欧阳修在《正统观》自序中说的

很清楚：“伏惟大宋之兴，统一天下，与尧舜三代无异，臣故曰不待论说而明。”^[24]言语中透出对疆域占有仍存自信，故北宋士人对“暴秦”多有宽容的评价也就多少能够让人理解了。

欧阳修即认为秦虽“无德”，但仍不失为“一统”天下的楷模：“夫始皇之不德，不过如桀纣。桀纣不废夏商之统，则始皇未可废秦也。”^[25]陈师道也有一段话为秦朝辩护说：“秦之昭襄始亡周，而臣诸侯，及始皇又合六国而为一，而学者不以接统，岂不已甚矣哉！以秦之暴，疾之可也，而不谓天下为秦，可乎？夺之其谁与哉！”^[26]

在欧阳修的眼里“，大一统”变成了“尊王”的最重要条件，也是树立“正统”的最基本条件，君主的德行可以居于次要位置。下面这段话把这层意思说得更加露骨：“及大并小，以强兼弱，遂合天下于一，则大且强者谓之‘正统’，犹有说焉。”^[27]

那意思是说，只要有强力统一之力，就自然会拥有合法性。由此说来，秦朝和以往的夏商周一样“其兴也，或以德，或以功，大抵皆乘其弊而代之”“，功”与“德”一样具有合理性。“自秦以来，兴者以力，故直较其迹之逆顺、功之成败而已。”^[28]如此直率露骨的“功利史观”确实是对“五德终始论”的一大挑战。他的主要思想是，只要有能力，无所谓夷狄内外之辨，均有占据正统的可能。因此“，南北”问题在北宋不是主要问题。苏轼在功利观点上与欧阳修一致，他在反驳章望之《明统论》时就说：“夫魏虽不能一天下，而天下亦无有如魏之强者，吴虽存非两立之势，奈何不与之统？”^[29]可见恃强兼并与开拓疆土的强力政治观仍主导着对正统的认知习惯。

也许司马光受到欧阳修史观的影响，他在阐述《资治通鉴》纂修立场时也坚持拒斥用“正闰说”作为书写指南的态度：“止欲叙国家之兴衰，著生民之休戚，使观者自择其善恶得失，以为劝诫；非若《春秋》立贬之法，拨乱世反诸正也。正闰之际，非所敢知，但据其功业之实而言之。”^[30]这等于是放弃了述史的道德立场，对“正闰说”采取回避态度其实也就是放弃了对王者合法性道德依据之所以成立的探讨，而转采功利史观。司马光说：“虽华夏仁暴，大小强弱，或时不同，要皆与古之列国无异，岂得独尊奖一国谓之正统，而其余皆为僭伪哉！”^[31]这倒是个极为开放的态度，并没有后来那样严格的南北夷夏的区分概念。

南宋偏安于江南，根本不具备控制广大地理空间的现实条件，故多

取《春秋》中的“攘夷”之义。朱熹作《资治通鉴纲目》就是明显的不满陈寿《三国志》与司马光《资治通鉴》从拥有广大疆域的角度赋予魏国以正统地位，改尊蜀汉为“正统”，表面上持有的是刘备乃是汉室宗亲的理由，实则映射出的是南宋王权以残破之势孤悬一隅而流露出的无奈拘谨之心态。这点章学诚看得十分清楚，他说：特定的历史人物都受限于特定的历史条件，陈寿是两晋臣子，如果贬斥曹魏政权，无异于要肩负背叛君父的罪名。朱熹的苦衷在于“则固江东南渡之人也，惟恐中原之爭天统也。诸贤易地则皆然，未必识邈今之学究也。”意思是说朱熹跑到江南这么狭窄的地方，感觉没力量在领土的占有上和北方种族较量，这是因地制宜做出的选择，显得颇有见识。所以他感慨知晓古人处境之难：“是则不知古人之世，不可妄论古人文辞也。知其世矣，不知古人之身处，亦不可以遽论其文也。”[32]

《四库全书》馆臣在撰写陈寿《三国志》提要时，也从“理”与“势”的角度分析了北宋与南宋在争“正统”时遭遇不同困境时所作出的选择。《提要》解读说，因为宋太祖篡立相当于当年魏国篡汉，而北汉一南唐的局势“迹近于蜀，故北宋诸儒皆有所避而不伪魏”。与此情况相反，南宋“高宗以后偏安江左近于蜀，而中原魏地全入于金，故南宋诸儒乃纷纷起而帝蜀”。馆臣也认为应该从当时的历史语境理解其时对“正统论”的倾斜与选择。[33]

还有人是这样总结的：“论者谓温公为北宋臣子，北宋建邦中土，其国势类乎魏，故温公《通鉴》，以魏为正统。朱子为南宋臣子，南宋建邦江左，其国势类乎蜀，故朱子作《纲目》，以蜀为正统，其实亦未必然也。”[34]说的也是类似的意思。

孔子《春秋》说“正统”其实本来就包含了疆域（大一统）和种族（夷夏之别）两义。北宋凸现“大一统”的重要性，自然会压抑“种族”的内涵。例如司马光就表达了他的意见：“苟不能使九州合为一统，皆有天子之名而无其实者也。”[35]里面完全没有种族论的影子。

宋遗民的看法：种族问题何以凸现？

南宋灭亡之后，据说有一位士人把他书写亡国之恨的书稿用铁匣子装起来，藏在一座庙的井底，直到清初才被发现。所以这部书稿被后人

称作《铁函心史》，《心史》中录有一首诗名叫《犬歌》，大意是说，蒙古人自从进入中土后几乎杀尽了中原之犬，结果那些狗类凡是看见戴斗笠之人就会条件反射般地狂吠不止。他感叹一条狗甚至比人在种族区分的直觉上还要敏感。在“地缘”和“种族”之间建立起差异比较的联系架构显然是南宋以后才出现的历史现象。

《心史》里对华夷界限的认定甚至严重到了人禽之分的程度，且看里面对北方种族的一段表述：“况四裔之外，素有一种孽气，生为夷狄，如毛人国、猩猩国、狗国、女人国等，其类极异，决非中国人之种类。”^[36]这些兽类是没有资格接受汉化的文明礼仪的。《心史》作者郑思肖举了北魏拓跋珪的例子，即使他尊奉汉人的礼乐文物，也是“僭行中国之事以乱大伦，是衣裳牛马而称曰人也，实为夷狄之大妖，宁若即夷狄而行夷狄之事，以天其天也。君臣华夷，古今天下之大分也，宁可紊哉？”^[37]从此开启了妖魔化北方种族的先例。

在宋末和元初，这类妖魔化的种族言论颇为少见，在明末的言论中却变得极为流行。故有人疑《心史》为明末伪书。^[38]此悬案的是非曲直难以论定，不过有一点可以肯定，无论是否为伪书，《心史》中所透露出的一些讯息在南宋确实已升为主要的的问题，那就是北宋正统观所依赖的基本政治地理空间已不复存在，在偏安一隅之后，南宋实际上失去了维系“大一统”的基本生存条件，所以必须重新安排“正统”的秩序，如果仍按欧阳修的正统标准书写，势必反而为北方种族南下提供了侵扰的理论依据。事实证明，也正是依凭着北宋奠定的正统论的基调，元人才最终起了灭宋的念头。

功利史观在北宋流行弥漫，南宋似乎与此有异，但北宋流传下来的功利史观确实影响到了元人伐宋的决策过程，甚至可以说是间接导致了南宋的灭亡。南宋降将刘整曾经多次建议忽必烈南下攻宋的一个理由就是由此出发。刘整在《平宋策》中说：“自古帝王，非四海一家，不为正统。圣朝有天下十之七八，何置一隅不问，而自弃正统邪！”忽必烈的反应是：“朕意决矣。”^[39]刘整虽身为南宋降将，但显然还是持有北宋的正统观对疆域拓展的重视，再次强调的是海内一统对于树立“正统”的首要性。元代也确实是把“大一统”作为自己入主中原后建立合法性的一个最重要的理由。

因此，强调南北政治地理区隔以达到严夷夏之辨的效果，其实并非是主观设计的结果，而完全是时势逼出的痛苦选择。我们来看南宋的说

法，张栻就已开始说：“由魏以降，南北分裂，如元魏北齐后周皆蛮夷也，故统独系于江南。”^[40]开始出现比较清晰的南北意识。叶适作《纪年备遗》的目的之一是：“报仇明耻，贵夏贱夷”，因此对“南北华戎之离合争夺之碎，人所厌简，亦备论之”。^[41]可见书写的目的也开始掺进了南北夷夏之分的意识。从此南北之别既是一个事实，也可看作是一种士人的心像。

值得注意的是，从北宋到南宋，在国家治理的政策选择方面出现了一个巨大的鸿沟与反差，即关注效能还是关注礼仪的区别。北宋王安石是个激进主义者，也是个无可救药的制度论崇拜者，力图用外在制度变革的方式谋求建立一个运行高效的政府，并依靠其效率彻底改造社会。而南宋以朱熹为代表的新儒家则渴望通过个人内心的刻苦修炼建立一个具有自我道德完善能力的社会。两者的取向截然不同，故形成了理解“正统观”的不同历史氛围。

据刘子健看来，中国没有西方意义上严格的“意识形态”定义，儒者治理国家往往采取的是一种称之为“政教”的行为模式，“政”既指社会又指国家，不仅包括政府的行政，还包括调整思想、规范行为的内容，其对象上自皇帝，下至百姓。“教”也不单指称的是教书和育人，还包括要灌输一种关于社会秩序的道德标准，并使之长存不变。其中“教化”为“教”的概念增加了“化”的意蕴。儒家历经数百年的发展，其理想始终是对个人、社会和统治者进行管理、教育，使之转而向善。认同此理想之价值，信仰此理想之力量，即可称之为儒家的意识形态。^[42]

在我看来，北宋王安石多取制度改革的路径，故倾向于“政”，衡量成功的尺度是结果，选拔文官的标准是办事效率。“教”只不过是其功利激进改革的一颗棋子，只具辅助之效。而朱熹则多取“教”的一面，不仅教化及于皇帝本人，而且更波及广大的乡村社会。在他的眼里，只要“教”达到一定程度，“政”的目标自然就会实现。更重要的是，在朱熹的倡导下，形成了一个以道德内省为基本行为模式的文化标准，通过私人授受与书院讲学的方式建立起对“道学”的尊崇，进而编织出了一个“道统”的谱系，作为自身合法性的基础。

“道统”的萌生与演变是个很复杂的问题，于此不易讨论。余英时先生曾提及宋代道统的建立映射的是士林要求改变现实，重建一个合理的人间秩序，整顿“治道”则构成了秩序重建的始点，而非限于只关注理学派别之间的分歧和争议，确是卓识。^[43]我认为，最为关键的是，似不

宜把道学看作是一个纯粹的思想流派，而是与秩序重建的政治目标纠葛在一起，以此才能理解士林营建“道统”谱系与“正统观”建立之间所发生的关系。也就是说，“道统”最政治一面的表现当然随处可见，但单从“教”的一面看，其“教化”帝王的文化优势确是南宋时期才真正确立起来。宋代儒生曾有所谓“后三代”的说法，认为汉唐宋时期是继前三代而兴盛的时期，但宋儒在向往三代的同时，又轻视汉唐，认为宋代并非疆域和国力上可媲美汉唐，而是文化道德的重建方面要远胜于前两个朝代，这也可以看作是种“朝代间比赛”的思路。故文化重于政治是宋人“三代”概念的基本属性。^[44]这样的一种文化心理优越感不仅反映在有能力和教化万方的心态上，而且还把这种文化教化的持有看作是一种种族特权。故“道统”与夷夏大防也通过政治变革的过程建立起了微妙的联系，要谈南宋以后的正统观，这个微妙之处自应深加体会。

从内心出发进行道德建设的路径对以后士人的言行方式发生了决定性的影响。同时因为道德重建的工作与“正统观”的建立密不可分，我们也会发现，道德教化理论上虽可从皇帝一直贯彻到乡民野老，普通大众普遍均有资格沐浴道德的润泽，却仍是通过“人种”之别的内在规定加以限制。尽管朱熹在阐释道统拥有的身份时并没有太过于言辞激烈，一般是限于引用《春秋》大义而已，可是后人的发挥却使道德持有的纯洁性建立在了非常严厉的种族之别的基础之上。使得“道统”的传播和使用染有了“夷夏大防”的色彩，这种色彩在朝代鼎革之际表现得尤为明显。

我们还可以举郑思肖的言论作为讨论的依据。《心史》的一大焦点是把“道统”，即把文化讨论正式引进了“正统论”的框架设计当中，以往的论述如欧阳修强调的是对“大一统”的疆域占有是建立“正统”的首要条件，但得统之正到底应以什么为前提和预设则没有回答，总不免给人以过于讲究功利的印象。实际上只回答了“统”的条件问题，而没有回答“正”的条件问题。这点一些后来谈正统观的人已看得很清楚，如任公就有过疑问，他的疑问同样落在了疆域的伸缩幅度到底有多大合法性上。他说：如果以得地之多寡而论，“则混一者，固莫与争矣。其不能混一者，自当以最多者为最正”。这样问题就来了，在宋金交战的时代，金之幅员，亦有天下三分之二，而果谁为正？而谁为伪也？^[45]如果还按照欧阳修的功利观点构设正统论的基本框架，“南宋”就有可能被划归为“伪正统”的一方。这个特殊的“南宋”问题同样也逼迫着郑思肖们修改正统观成立的基本条件。

值得注意的是，郑思肖讲正统并没有回到“五德终始”和“正闰说”的路子上去，即用改正朔、异服色的旧式做法树立道德合法性。我猜想，原因是南宋偏安的局面已不得不面临着要解决欧阳修影响甚大的疆域占有的合法性问题，使其根本无法从时间的程序回到原来的讨论路径，而必须另辟蹊径。其中一个办法就是放弃对“大一统”是否须占有领土的合法性讨论，转而放大“夷夏之别”的差异性，从“文化”而非从“空间”的讨论入手夺回对“正统”的发言权。

郑思肖的思路是：“圣人、正统、中国本一也，今析而论之，实不得已。是故得天下者，未可以言中国；得中国者，未可言正统；得正统者，未可以言圣人。唯圣人始可以合天下、中国、正统而一之。”这样就为仅仅靠空间来界定正统的理念加入了几个限定性的因素，特别是把“圣人”和政治地理的拥有捆绑在一起加以理解。郑氏特意提到，“以‘正而不统，统而不正’之语以论正统，及得地势之正者为正统，俱未尽善”。后一句话一定是有感于南宋局势而发。郑氏的根据是放大《春秋》夷夏之别的内涵：“尊天王，抑夷狄，诛乱臣贼子，素王之权，万世作史标准也。”^[46]

有意思的是，郑思肖是从宋遗民的角度强调“道统”在维系正统合法性方面的重要作用，而另一个在元代任官的杨维桢则从另外一个角度论述了同样的理由。当时元代修史，辽、金、宋三者处于并列状态，但元朝到底应继承何朝为正统仍辨析未清，元朝一度自认是继承了辽代的统系，只因为宋是敌国刚刚被元代灭掉，故应该回避与宋代的关系。正统不立，元朝的合法性就一直是个问题。杨维桢则明确指出：“中华之统，正而大者，不在辽金，而在于天付生灵之主也昭昭矣。”^[47]决定这统系继承的历史时间不应选在平定辽金的时刻，而应选在平宋的这一重要关键时期，那才是“大一统”实现后正统拥有的时刻。

这样一来，杨氏自然就很自信地问道：“不以天数之正，华统之大，属之我元，承乎有宋，如宋之承唐，唐之承隋承晋承汉也，而妄分闰代之承，欲以荒夷非统之统属之我元，吾又不知今之君子待今日为何时，待今圣人为何君也哉？”^[48]这就把元朝应承接的正统谱系叙述得很清楚了，以后即成了官方的定论。至于接续宋统的理由，杨维桢也说得很明确：“然则道统不在辽金而在宋，在宋而后及于我朝，君子可以观治统之所在矣。”^[49]他所说的“道统”，自然是那一系尧舜禹汤文武周公孔子，经过孟子和濂洛周程诸子，直到南宋的朱子，文化向南方转移的脉络十

分清楚。如果说有什么变化的话，那就是在这个系谱中追加了一个元代的许衡许文正公。

表面上看，杨维桢仕元有丧失气节之嫌，但在传习“道统”方面却似延续了南宋的文化理想。杨维桢的结论是道统谱系的传承是治统合法性成立的一个关键所在。所谓“道统者，治统之所在也”。^[50]这与郑思肖强调“道统”是正统之核心的言论几乎是异曲同工，尽管他和杨维桢正好处于相敌对的位置。一个是元朝官吏，一个是宋代遗民；一个强调历史形成的种族之别，一个认同一统疆域的现实格局。也正是这两股合力的交织作用，“道统”和“治统”的关系不但成为以后讨论正统之正当性的核心论域，而且“道统”亦成为制约正统论述的一个关键词。

尤其重要的是，南宋以后几乎在朝野中逐步达成了一个共识，对“道统”的拥有远比占领广大疆域要显得更加重要。以“道统”制约“治统”的思路确实也成为后来士大夫阶层的一种文化自觉亦应该是个事实。以后编史者基本采取了杨维桢“元继宋统”的思路，即证明“道统”优先的策略已潜移默化成为修史的要旨。如后来修《宋史》时就有人认为宋朝：“惟是兵力稍弱，国势浸衰，然虽南渡偏安，而纪纲尚在。……视辽、金夷俗，德义不修，攻敦是逞者，径庭远矣！是编尊宋统，而附辽、金，岂非古人一断案也哉！昔朱子作《纲目》，取法《春秋》，黜吴、魏而帝昭烈，君子谓正统以明。”^[51]

其实后来也有人从这个角度理解元代拥有“正统”的合理性恰恰不在疆域广大而在浸染“教化”。理学家吕柟在论证元世祖是否当祀的时候，就显然采纳的是“道统”优先的评价体系，他认为元朝“其始虽夷，取天下虽非汤武，然亦有‘为天地立心，为生民立命’处。这个血脉，亦与尧舜之心相通，但其道未广大纯粹耳”。^[52]用“道统”覆盖“空间”扩张的单一合法性，确是别有深意的。

“道统”与夷夏大防的纠葛

钱穆晚年在阅读明初开国诸臣诗文集时，曾感到非常奇怪，他发现，由元入明的士人多对元朝开疆拓土的“大一统”功绩念念不忘，觉得堪可与唐宋争盛。至于胡虏入寇，非我族类的古意，似已浑然忘却。按照常识的看法，明朝代元最初即应是以驱除异族统治作为自己的合法性

基础，借此对抗元朝的一统观，故宋濂为明太祖手书的《谕中原檄》中首次喊出“驱除胡虏，恢复中原”的口号。但钱穆发现，易代之际仅此一文涉及夷夏之别的问题，而且文中肯定元朝统治是即受天命，又为天所厌之，并未从种族革命的角度做出更深层的论述，更没有南宋以来所形成的士大夫持守“道统”以衡断权力合法性的痕迹。相反，言语闪烁其词，不敢决然以圣人自居，只说到“恭天承命”这一层，行文也气和辞婉，为从来檄文所少见。钱穆由此感叹道，此乃七八十年来异族统治积威之余，导致士大夫内心怯弱，方才有此现象。^[53]

明初的不少言辞也似乎印证着钱穆的印象，明太祖在《谕中原檄》中就被迫承认元代在占有广大土地的意义上也自然拥有“正统”，其中说：“自古帝王临御天下，中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国治天下也。”这显然说的是元代以前的情况，自魏晋以来，虽屡有外族入主中原的先例，但大多拥有的是局部的地区，主要是北方的部分地区。可是“自宋祚倾移，元以北狄入主中国，四海内外罔不臣服，此岂人力？实乃天授”。^[54]在《即位诏》中他也承认“自宋运既终，天命真人于沙漠，入中国为天下主，传及子孙，百有余年”。^[55]这就等于承认了谁拥有更广大的土地谁就拥有正统这个自北宋以来被反复确认的“正统观”主题。

以疆域占有之大小标定正统程度的看法也得到了一些元代士人的响应，如解缙就说过：“宋承中华之统三百余年，致治几于三代，不幸辽、金二虏，孽牙其间，至元氏遂以夷狄入而代之，诚有天地以来非常之变。然一统者亦几百年，有不得而废之者。”^[56]表示元代在“一统”天下这方面有功于华夏。仕于元朝的士人也有类似的看法，如有人说：“元氏宅土中神，皇主天下，书传三千年，未有如此者。夷夏之变，岂不明甚矣乎！”^[57]由于元朝一统天下的功绩，连这些知识人自己都开始怀疑原来持有的那些“夷夏之辨”标准的可靠性。洪武六年，朱元璋在金陵设历代帝王庙，元世祖与三皇五帝并祀，宋讷对此做了解说：“皇帝王之继作，汉唐宋之迭兴，以至于元，皆能混一寰宇，绍正大统，以承天休而为民极，右之序之，不亦宜乎。”^[58]完全把“一统”作为“正统”的首要条件混而论之。

不过，钱穆的担心似乎有些多余，到了明成祖时期，士大夫以“道统”担当天下责任的意识即已开始复苏，而且也迅速地“夷夏大防”的思路接轨而交融在了一起。明初方孝孺即有区分“正统”与“变统”的看法，

他认为两者的区别在于“正统”成立需要以下条件：一是取之以正，要有某种正当性。二是必须拥有令人信服的道德基础。否则就是属于“变统”。关于“正统”的道德基础，方孝孺有一段描述说：“所贵乎为君者，以其建道德之中，立仁义之极，操政教之原，斯可以为正统。”^[59]提及的也是南宋以来以道德教化为先的思路，在方氏这套叙述框架里，肯定是没有蛮夷的位置的。故三代以下，周、秦、汉、晋、隋、唐、宋均是正统，元朝即不在其列，显然不认为此朝具备道德基础，也暗示着明代得天下恰是靠“攘夷”获得的。后来还有些人如章潢明确地用“道”的拥有作为“统”是否为“正”的依据，也是明代正统论的一种余波反映。他认为如果要抑制一人的霸道行为，只有用“统之以道”的办法：“则所谓一者，非一之以霸力，非一之以智术，抑惟道足以抑天下也。”^[60]

明初夷夏大防论辩的再兴与明代未真正实现天下一统的政治地理格局有关，明初太祖虽宣称一统中华，但明代与蒙古势力的对抗几乎贯穿一朝，经土木之变后，又遭遇满洲势力在东北的崛起，势难摆脱紧张压抑的心理状态。故引据正统论仍偏于南宋的思路应不难理解，强调的自然不是对疆域的持有，而是对礼仪传承的垄断。

如前所述，“夷夏之辨”的强化与地缘政治格局的转变有密切关系，南宋刻意强调“夷夏之防”实际上是其领土疆域占有日益缩小所导致的不自信，也是面临北方民族军事压力的后果。郑思肖在《大宋地理图歌》中虽承认：“混沌破后复混沌，知是几番开太极；四方地偏气不正，中天地中立中国”，这是对“中国”拥有领土的理想认知，但结果常常是“离而复合合复离，卒莫始终定于一”，即使是宋朝“我朝圣人仁如天，历年三百犹一日，形气俱和礼乐修，谁料平地生荆棘，风轮舞破须弥山，黑蜩乱下千钧石，铜蟒万古咀梵云”。^[61]慨叹的仍是疆土的支离破碎所带来的心理焦虑。所以士人必然强调“礼仪”在塑造文化上的核心地位，以弥补疆域碎裂之后的心理残缺感。

以政治地理的视角来观察正统论大多与发论人之所在位置和心情密不可分。关于蛮夷、地理与礼仪建设的关系，自唐代就有很尖锐的意见，开始表达并非据于地理的优势就自然能得到正统的名号，而是需有礼仪身份的认定。如皇甫湜在《东晋元魏正闰论》中就说过：“所以为中国者，以礼义也；所以为夷狄者，无礼义也，岂系于地哉？”随后又似乎不经地点出了那“江南”总是该具有正统的话题：“晋之南渡，人物攸归，礼乐咸在，风流善政，史实存焉”，仍与北方夷狄占地而阙失礼仪的

状况有别。 [62]

南宋士人更加强调道德教化对社会秩序重整的作用，并以是否拥有“道统”作为衡量文明程度的尺度，北方民族自然被排斥在了这个进程之外，由此深化了唐代以来就已形成的以“礼仪”区分族群的历史经验。

明代虽与南宋在历史的时空延续上间隔有日，又中经元代短暂的统治，但在思想精髓上仍承继了南宋对正统观的基本认知模式，即认为“大一统”的疆域占有未必能真正得“正统”之旨趣。相反，虽土地狭小，而得“道统”支持者，却能得“正统”之位。如徐奋鹏就说过：“予窃思之，古今之说而未必正者，秦也、隋也、元也。正而未必统者，西蜀之汉也、南渡之宋也。取其正不取其统，吾宁尊西蜀、南宋而黜秦、隋、元也。”[63]把“统”理解为领土之拥有，把“正”理解为文化传承而处理二者之复杂关系，确是明代知识人才加以凸现的一个新主题。而这一主题的确定源于朱熹对南北地理疆域之据有并非与“道统”之据有同步这个思想有密切关系。

明代政治地理观承接南宋的心态，却明显对华夷之分的评判更加苛刻。如胡翰记史，悬天纪、地纪、人纪为轴，其中“地纪”说的就是“中国之与夷狄，内外之辨也。以中国治中国，以夷狄治夷狄，势至顺也”。[64]“内外”是个有特定历史涵义的表述，更与南北不同族群相互对抗的历史密不可分。方孝孺更是明确把“内夏外夷”列为和“申君臣之义”“明仁暴之别”等共同列为构造“正统观”的几个思想要素之一。[65]并列出天下有正统一，变统三。他对“变统”的解释是：“取之不以正，如晋宋齐梁之君，使全有天下，亦不可为正矣。守之不以仁义，戕虐乎生民，如秦与隋，使传数百年，亦不可为正矣。夷狄而僭中国，女后而据天位，治如苻坚，才如武氏，亦不可继统矣。”[66]在这方面，方氏的态度更加严正：“夫如是，而后褒贬明；夫如是，而后劝戒著；夫如是，而后正统尊、奸邪息、夷狄惧。”[67]我们可以感觉到，方孝孺历史观的经营完全被道德原则所支配，从而剔除了赋予凭借具有广大疆域和暴力支配作为统治依据的任何政权以合法性的可能。

明代正统论更加严于夷夏之辨，认为“变统”之异，异在阙失“天子之礼”，反对仅以智力得天下而不务修德，这倒是和北宋正统论中的功利史观有别，而更接近南宋之说。“夫中国之为贵者，以有君臣之等，礼义之教，异乎夷狄也。无君臣则入于夷狄，入夷狄则与禽兽几矣。”[68]以“礼仪”界分文明与野蛮的界限是方孝孺再三致意的话题，我们在他的言论中

再次看到了当年郑思肖严格人兽界限的极端思路：

“彼夷狄者，侄母烝杂，父子相攘，无人伦上下之等也，无衣冠礼文之美也，故先王以禽兽畜之，不与中国之人齿。苟举而加诸中国之民之上，是率天下为禽兽也。夫犬马一旦据人之位，虽三尺之童皆能为之不平，而噬啗之。”^[69]

把夷夏之别上升为人兽之辨确实在明代达到了极致。在衣食住行方面夷人即与汉人并非同类而遭贬斥，甚或身体气味之别都成为文明与野蛮的分界点。如“若夫胡元问其所戴之天，而五气不顺布也；问其所履之地，而五谷不并生也；问其所为之人，而五品不经纶也；问其所衣之衣，而左右之衽不辨也；问其所食之食，而腥膻之味不避也”。^[70]

明末王夫之也在身体气味乃至习俗差异上做文章，说：“夷狄之与华夏所生异地，其地异，其气异矣；气异而习异，习异而所知所行蔑不异焉。乃于其中亦自有其贵贱焉，特地界分、天气殊，而不可乱；乱则人极毁，华夏之生民亦受其吞噬而憔悴。”^[71]如此频繁而又直白地把北方族群丑化为野蛮人种，在以往的正统论叙述中还不多见。

明代的政治地理学对地人关系中所体现出的种族和文化差别的区分似乎比南宋还要严格许多，杨慎就说：“华夷之轻重，以地亦以人，中国帝王人地俱重，蛮夷荒服人地俱轻。……故曰：名从中国，物从主人。小物且然，而况大器乎！如使猾夏者遂称帝王，则用夏变夷者，将亦从之夷乎！”^[72]最重要的一点是杨慎认为“道统”不可以假借于人：“夫不以道统轻与之，则道犹尊，而统犹在也。如使道统而可以承乏，可以假借，秦之道统，可付之斯高，汉之道统，可付之萧曹，而晋宋齐梁之道统，可移之佛图澄、鸠摩罗什乎！”“道统”不能“以夷狄腥膻之”，遭受异类种族的污染。^[73]

从这个观点看，杨慎还是方孝孺的正统论思路，但却基本堵死了夷狄据中华之地可被汉化的可能性。丘浚则更是把“华夷之辨”置于“君臣之义”之前。因为“华夷之分”其界限在疆域，“华不华，夷不夷，则人类淆世，不可以不正也”。君臣之义体统在朝廷，范围要缩小一些，是正国之道。^[74]他所想象的太平世界是这样的：“极乎一世之大，则华夏安乎中，夷狄卫乎边。各止其所，而不相侵凌。”^[75]

到了南明时期，士人面临的情势更加严峻，不但江山沦于塌陷之际，士大夫据以依托行道的汉人皇权体制也濒临崩溃，在这样的情况

下，士人的言辞似乎更加容易彰显对“道”的孤忠持守的艰难与困窘。如王夫之就有言：“儒者之统，与帝王之统并行于天下，而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹保其道以孤行而无所待，以人存道，而道可不亡。”^[76]

又说：“是故儒者之统，孤行而无待者也；天下自无统，而儒者有统。道存乎人，而人不可以多得，有心者所重悲也。虽然，斯道亘天垂地而不可亡者也，勿忧也。”^[77]这完全是语含悲愤的亡国之音。更像是江山风雨飘摇之际，明祚孤悬一线之时，发出的守先待后的呼喊。

更重要的是，明末士人总以为这个“道统”是不可向其他族群随意转让的，即使在形式上这些非汉人种族可能拥有最广大的疆域。王夫之就认为，即使“蛮夷”之邦篡窃了华夏神器，也往往只能袭其皮毛，而难以得到真髓。他说：“虽然败类之儒，鬻道统于夷狄盗贼而使窃者，岂其能窃先王之至教乎？昧其精意，遗其大纲，但于宫室器物登降进止之容，造作纤曲之法，以为先王治定功成之大美在是，私心穿凿，矜异而不成章。”最终这些蛮夷可能只得到了一些文化的皮毛而已，“故夷狄盗贼易于窃而乐窃之以自大，则明堂、辟雍、灵台是已”。^[78]又有一段议论说：“夷狄而效先王之法未有不亡者也。以德仁兴者，以德仁继其业；以威力兴者，以威力延其命。沐猴冠而为时大妖，先王之道不可窃，亦严矣哉！以威力起者，始终尚乎威力，犹一致也。绌其威力，则威力既替矣，窃其德仁，固未足以为德仁也。父驴母马，其生为骡，骡则生绝矣，相杂而类不延，天之道，物之理也。”^[79]

对族群关系的解释，重新被定位在了人兽界限的解读之中。

其实到了明末清初，“夷夏之别”大于“君臣之义”的观点被刻意突出了。在江南学人中比较早地提出“夷夏之辨”言说的顾亭林就在《日知录》中强调：“君臣之分，所关者在一身。夷夏之防，所系者在天下……夫以君臣之分犹不敌夷夏之防，《春秋》之志可知矣。”^[80]又说：“夫子之意，以被发左衽之祸尤重于忘君事讎也。”钱穆认为：“忘君事讎”四字，变取之《朱子集注》。亭林止四条，针对《集注》，独揭夷夏之防大于君臣之分之一义，而谓是《春秋》之志。^[81]这正是清初帝王忌惮的地方。黄宗羲的以下论点不过是在重复明初的“夷夏说”骨架里的“内外观”：“中国之与夷狄，内外之辨也。以中国治中国，以夷狄治夷狄，犹人不可杂之于兽，兽不可杂之于人也。是故即以中国之盗贼治中国，尚不失中国之人也。”^[82]

对“道统”意义的甄别、更改和攫取

以“一统”扩张消解“种族”之别

如前所说，清初帝王也曾加入了“朝代间比赛”的队伍，非常得意地突出强调对广大疆域的占有超越前代的意义。但在乐观的心情之余，却又面临着更加严峻的挑战，迎接挑战成败的关键在于如何突破北宋以来士大夫对礼仪权限的占有，和南宋以来由于疆域国土的丧失而建立起来的以“道统”建构作为合法性资源的“正统观”论述。如果不解决此一瓶颈问题，清初帝王统治的合法性就几乎只能建立在一种赤裸裸的暴力征伐的基础上，难免会被士人目为“暴秦”的延续，而无法具有礼仪文明的形象。而“道统”的拥有亦长期为士林所垄断，并作为与帝王共治天下的基础，也就是说仅仅靠论述前古未有地占有疆域的“大一统”话语是无法服人的，必须在文化的阐释上占据一席之地，方可建立起“正统论”的合理论证框架。因此，从士大夫的手中争夺“道统”的拥有权，并攫取对其中涵义的解释权就成为清初帝王的一项很重要的使命。

自南宋以来“道统”的建构一直与种族的差异纠结在了一起，同时也成为汉人士大夫拥有文化优势的一种说辞。同时，这种说辞又是源起于偏安的状态之下，实属无奈之举。所以清初帝王要破解汉人士林的精神优越感，就必须恢复正统观中强调疆域拓展重要性这个环节，用“大一统”的言说框架去消解种族区隔的传统表述。

如对长城涵义的不同理解就凸现了清初帝王的另类想象。“长城”作为汉族与域外民族隔绝的象征，似乎在帝王和士人的头脑中都占有特殊的位置，在清初帝王的头脑中，“长城”显然作为防御对象既不堪一击，又无甚意义。乾隆年轻时曾在一篇名为《古长城说》的文章里对秦始皇修长城的意义加以嘲笑，他反问道：“或曰：此非长城也，盖天地自然生此，所以限南北也，夫天地既生，此以限南北，则秦之为长城盖可笑矣。”^[83]用一种调侃的方式否定了长城界分南北的意义。这还只是乾隆早期作品中的心态反应，而在一篇题为《西域同文志序》的御制文中，乾隆已突破仅仅破除地域以南北为限的思路，而进一步提出，对同一事物而言，不应因为不同种族对它的不同命名而遮蔽了对其实质的正确认

识，甚至认为这关系到“世道人心”的选择。他曾举对“天”字的理解为例，他说天高地下，人处于其中的现象是个事实，至于怎么样来描述这个事实，其“名相”指涉上的差别是不重要的。

“今以汉语指天则曰天，以国语指天则曰阿卜喀，以蒙古语准语指天则曰格里，以西番语指天则曰那木喀，以回语指天则曰阿思满。”

那本是同一事物的“天”，却在不同种族人的指涉下互不承认：

“令回人指天以告汉人曰此阿思满，汉人必以为非，汉人指天以告回人曰此天则回人亦必以为非，此亦一非也，彼亦一非也。庸讷知孰之为是乎？”

按乾隆的看法，同样仰首以望，上方存在的事物“汉人以为天而敬之，回人以为阿思满而敬之，是即其大同也，实既同名亦无不同焉”。

[84]

乾隆如此苦心孤诣地辨析“天”在不同种族之中的表述差异和“实相”的根本一致性，颇有其深意。他认为各民族的表述既然本来就渊源于同一事物，何必要“置名相于分殊”呢？这是关系世道人心的大事，因为只有“名相”与实际存在物之间达成一致，才能在意识形态意义上达于“大一统”之境。雍正与乾隆也一直很骄傲地把对同一事物取不同“名相”的种族纳入到统一的空间之下，而又在不同的场合和文字中不断讥讽明代因夷夏之分过严而导致对蒙古采取战略上的被动守势，从而无法使之整合于自身的统治版图中。[85]实际上仍是把“大一统”传统涵义中政治地理版图的扩张视为正统观成立的首要因素，而区别于明代正统论以种族夷夏之分为首义的“正统观”。

重提疆域扩展问题，而非种族识别问题显然与元朝的“大一统”思路相衔接，所以从雍正到乾隆的正统论述中，他们把主要的精力和笔墨都花费在了反复说明疆域的一统是树立正统地位的核心条件。

以“空间”消解“种族”差异的例子，雍正就表述过多次。他曾这样问曾静：“九州四海之广，中华处百分之一，其外东西南朔，同在天覆地载之中者，即是一理一气。岂中华与夷狄有两个天地乎！圣人所谓万物育者，人即在万物之内，不知夷狄在所育之中乎，抑不在所育之中乎？”在一篇特谕中，雍正针对曾静妄生此疆彼界之私的想法，批驳道：“不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷

之人，曾何损于圣德乎！”^[86]

对“大一统”真义的恢复，就要清算非一统状态下的南北划分的成见：“盖从来华夷之说，乃在晋、宋六朝偏安之时，彼此地丑德齐莫能相尚。是以北人诋为岛夷，南人指为索虏。”^[87]清除此偏安时形成的陋见，实现天下一统，华夷一家的旨趣就是要消除南北的地域界限。

破解朱子魔咒

明遗民谈宋成癖，清代帝王也难以回避“南宋”的敏感问题。可恰恰就在这一认识上清初帝王与明宋遗民可谓有天壤之别。一般而言，在士人心目中，朱子的地位是不可动摇的，一直是“道统”成立的精神源头。清初帝王也基本以朱子理论为立国依据，康熙甚至要把朱子配入四子殿，经人阻止后仍列入十祀行列。在表面上，帝王与汉族士人的立场是相当一致的。问题在于，以理学为意识形态资源固然没有问题，但如何兼容朱子正统论中的攘夷成分，却成了一个难以逾越的障碍，如果不解决此困境，清朝统治合法性原则的建立就会遭遇很大困难。

乾隆帝处理此困境的办法是把攘夷的观念历史化，即承认攘夷之后，南宋仍居正统，而辽金非属正统之序。但又强调，清人虽在血缘上是金人后裔，却仍然承袭了元明的正统一脉，这样就通过重构血缘和地缘的关系破除了宋代以来的汉人以种族辨夷夏的狭隘正统观，这在对待杨维桢《正统辨》的态度上表现得尤为明显。杨维桢正统论的大旨是以元承宋统而排斥辽金，编辑《四库全书》的馆臣谓其持论纰缪，请予以删除。馆臣的用意仍是从种族血缘传衍立论，认为满清承金之余绪，故凡遇到诋斥金人的言论皆视为不正当。而到了乾隆时期，朝野上下早已形成以“大一统”论来破解种族夷夏之分的纲领，正统不分种族，如能以德服人，均可进入正统续之列。

乾隆首先表示自己遵循春秋大一统之意，尊王绌霸，所以立万世之纲常，并说明也是继承了紫阳纲目义在正统的思路，认为是名正言顺，出于天命人心之正。所谓“存春秋纲目之义，见人心天命之攸归”^[88]。而且对三国历史的判断，也与朱子相一致，认为三国不以魏吴之强夺汉统之正，春秋之义然也。

在下面一大段对历史的回顾中，我们几乎很难看出这些话会出自一

“夫正统者继前统受新命也，东晋以后宋齐梁陈虽江左偏安而所承者晋之正统，其时若拓跋魏氏，地大势强，北齐北周继之，亦较南朝为盛，而中华正统不得不属之宋齐梁陈者，其所承之统正也。至隋则平陈以后混一区宇，始得为大一统，即唐之末季，藩镇扰乱，自朱温以讫郭威等或起自寇窃，或身为叛臣，五十余年之间，更易数姓，甚且称臣称姪于契丹，然中国统绪相承，宋以前亦不得不以正统属之，梁唐晋汉周也。至于宋南渡后偏处临安，其时辽金元相继起于北边，奄有河北，宋虽称姪于金，而其所承者究仍北宋之正统，辽金不得攘而有之。至元世祖平宋，始有宋统当绝，我统当续之语。”^[89]

乾隆在此强调的是“正统”不以种族血缘为依托，而应以据地后对原有统绪的传承为指归。但他又以“大一统”作为核心指标，对正统的标准实施了修正。表面上乾隆是顺着朱子说，但暗中亦用“大一统”之义消解朱子的“攘夷”观念，他认为元世祖平宋后仍据有正统之位，这就与明代士人的解读完全不同，他们认为元朝因属蛮夷身份，虽有一统天下的局面，却不具备正统的资格。

下面一段话则是正面论证清朝续统的合法，表示清朝是为明复仇讨贼，定鼎中原，合一海宇，为自古得天下最正。其实暗含着“清代明”犹如“元代宋”，都是“正统”的表现。这个论述与宋明遗民的民间说法已截然不同。不过乾隆的理由似乎也很充足，他说自己已经在《通鉴辑览》内保存南明建国之号一年，但南明小朝廷本身自己不争气“，使其能保守南都未尝不可如南宋之承统，绵延不绝，而奈其当阳九之运，天弗与，人弗归，自覆其宗社也”。^[90]既然南明效法不了南宋，清朝的“正统”地位就不言自明了。

在乾隆的心目中，辽金皆自起北方，从种族意义上不过是中原文化传承的偏支而已。把元朝归入传承文化偏支的行列，就等于把它逐出了文明演变的主流。如此一来，清朝也似乎不过是继承了边缘文化的发展支流，这样就完全被逐出了主流正统的轨道，这完全是一种狭隘的“种族论”式的正统观在作祟。乾隆帝认为，删除杨维桢《正统辨》的那些馆臣总是以“种族”为限“，以金为满洲，欲令承辽之统，故曲为之说耳”。根本不懂正统观之真髓。实际上乾隆意在传承南宋以来之“正统”，认为辽金的传承“非若宋元之相承递，所以无资格做中华之主”。他并不在意是否和金人有“种族”上的连续传承关系，反过来转而批评馆臣“若以此立

论，转觉狭小，天下万世必有起而议之者，是不可以不辨”。[91]

乾隆处理朱子理学和“攘夷”观点的关系时，大致采取了维系文化意义上的“正统”，而同时又摒弃南宋以来形成的“种族”内外观的策略。他一方面承认“内中国而外夷狄”是做史之常例“，顾以中国之人载中国之事，若司马光朱子义例森严，亦不过欲辨明正统”[92]。另一方面，他又强调：“至于东夷西戎，南蛮北狄，因地而名，与江南、河北、山左、关右何异？孟子云：舜为东夷之人，文王为西夷之人，此无可讳，亦不必讳。但以中外过为轩轻，逞其一偏之见，妄肆讥讟，毋论桀犬之吠，固属无当，即区别统系，昭示来许，亦并不在乎此也。”[93]这段话和雍正正在《大义觉迷录》中的一段表述极其相似，“夷狄”只是在空间分布的状态下出现差异，而并不具备“种族”区分的内涵。这样一来就消解掉了朱子学中“攘夷”的真实涵义。

清初帝王一方面表示自己承接的是元明“大一统”一系的正当性，同时针对那些处于“闰位”的政权如辽金、两晋、五代等朝代，亦表示应统统加以祭祀。当时的大臣曾为揣摩乾隆帝的意图，上疏声明偏安亡弑的政权如东西晋、北魏和前后五代不入祀典，却特意把辽金两朝分割出来单独予以祭祀，可在乾隆看来“未免意有偏向，视若仰承圣意而实显与圣谕相背”。乾隆的意见是，如果说南北朝因偏安而不入正统之列，那么辽金的版图也没有全部拥有中原，如果“一登一黜”，就会引起后人的非议。在乾隆的眼中，从汉昭烈帝刘备一直到唐高宗统一华夏时已三百余年，“其间英毅之辟，节俭之主史不绝书，又安可置而不论”。对于后五代的君王，乾隆也认为虽陷于混乱，却使“中华统绪不绝如线”，如果“概不列入，则东西晋前后五代数百年间创守各主祀典缺如，何以协千秋公论”。[94]

他还特意说到自己阅读明代孙承泽《春明梦余录》时的感受，表示里面记载明代崇祀古帝王位号，就没有列入辽金两朝，意思是说如果清朝在帝王庙中只崇祀辽金而排斥东西晋、前后五代，就会落下心持偏见的把柄。他质问道：“似此互相入主出奴伊于何底？是皆议礼诸臣有怀偏见，明使后世臆说之徒，谓本朝于历代帝王未免区分南北意存轩轻。”这样就失去了降旨申谕的本意。[95]乾隆申谕把所有偏安政权全部纳入祀典行列的一个好处是，即保留了清朝在“大一统”意义上与前朝的承继关系，同时亦坦率地承认满人和金人在历史上存在着种族血缘关系，表示这种血缘关系的存在并不妨害其对正统的继承，这样就消解了传统议题

中的“夷夏之别”与“大一统”论述之间存在的紧张关系。

那么，下一个问题是“，正统”的来源何在呢？这要追溯到“正统论”在各朝的演变。其实关于“正统”的说法在历史上有一个漫长的演变过程，最早的“正统论”主要是在时间观上讲帝位更替的合法性问题，即所谓“正闰之辨”，以“正统”一同比之帝王受命。但“正统论”的发展以后基本上是在“疆域拓展”和“族群之别”这两个要素上进行选择，从空间上立论，拥有正统与否往往与是否拥有更广大的领土直接相关。如“王者大一统”的意思是“所以合天下之不一也”，北宋士人往往取此义作为建构正统观的基础。

第二个意思比较晚出，即认为权力要具有合法性，必须还要加入辨别夷夏身份的程序，他们论述“所以正天下之不正也”的意思，完全从是否拥有“道德”入手，而只有优秀的种族才有资格拥有道德，最纯正的道德还会被连缀为一个谱系得以流传，这就是所谓“道统”，劣等民族则完全被排除在了“道统”传承的谱系之外。最为关键的地方是，帝王更替的“治统”必须要由“道统”加以监控，其是否合法也须经过“道统”加以认定。帝王“道德心”的获取在南宋以后日益取决于接受士林教化的程度，使得每个新任王朝的帝王都必须面临如何处理“文野之别”的问题。

这表现在帝王即使拥有“天下”，也在五德终始的时间观上拥有“正位”，但如果在“道德”方面不被赋予权威的话，也是有“霸统”的嫌疑的，而“道统”的决定权却在士林阶层之手。清人以“蛮夷”身份入主中国，清初帝王初期曾以“大一统”的疆域规模试图消解掉以往的“种族”论述，以确定自身的合法性，可以说初步获得了成功，但仍面临如何面对“道统”的归属和支配问题。就历史记载而言，清朝帝王显然不甘心受制于士林的教化权威，而试图建立自己在文化方面真正意义上的合法性。因此，如何与士林打交道就变成了一个重要的议题。

历史编纂体系中的君王与士人

《通鉴纲目》如何进入皇家视野

北宋司马光撰《资治通鉴》与朱熹缩编其为《资治通鉴纲目》的区别在于，朱熹力图通过对“正统”的不同理解建立一种新的历史观。其历史书写的原则是侧重考虑南宋偏安的历史状态，以夷夏之辨的方式处理南北的种族关系。因此，号称尊崇理学的清初帝王如何对待《通鉴纲目》中有关种族问题的处理方式，以及采取何种应对的策略，也就成为探寻其“正统观”之真正内涵的关键切入点之一。

有史家称康熙六年玄烨亲政的第五天，吏部给事中蔺挺达便上书请求康熙帝熟读经史，史书中唯一列出的著作即是《通鉴》。康熙十五年十一月二十四日在进讲完《孟子》后，开始兼讲《通鉴》，不久康熙帝听从大臣建议，进讲朱熹《纲目》。康熙二十七年初，在内廷设立书局，开始翻译《纲目》一书。

康熙研习《通鉴》的结果是编纂了一部《日讲通鉴解义》，在《序》中，康熙帝表白了自己研读此书的目的，说是要“乐观前代兴衰得失之迹”，但康熙显然对《通鉴》一书中有关史实的褒贬论断时显游移不定感到不满。说：“顾其间论断者，人各置喙间，亦有当于作者之意而未能折衷于中而断于一。”^[96]所以命进讲儒臣按照“胡安国之体法春秋之义，僭次为文，依日进讲”。^[97]司马光在《资治通鉴》中的史论确有犹疑不明之处，比如在魏国是否为正统的问题上闪烁其词，明确反对使用《春秋》笔法，表示：“使观者自择其善恶得失，以为劝戒，非若《春秋》立褒贬之法，拨乱世反诸正。”^[98]康熙的态度是必须“据事以断是非，原心以定功罪，予夺之不可假，如折狱然”。^[99]表示需要像断决法律疑案一样处理史事的是非真伪。而《通鉴》则是“据事牒列，褒贬之义或阙”。^[100]而对朱熹《纲目》的评价却截然相反，认为“其邪正是非之辨，贤奸忠佞之分，寓大义于微词，绍素王之心法，麟经以后，惟有此书”。^[101]

有了如上的比较，康熙帝很快就把兴趣转移到了朱熹的《纲目》上，他这样表达自己对《纲目》的欣赏态度，声称“于《纲目》一书朝夕起居之时循环披览，手未释卷，以是考前代君臣得失之故，世运升降之由，纪纲法度之所以立，人心风俗之所由纯，事有关乎典常，言有裨乎治体者，靡不竟委穷源，详加论断，如是者有年矣”。^[102]

康熙帝对《纲目》的欣赏实际上源于对其续作中若干史事记述的不满，牵涉到严重的历史书写问题。康熙认为，《资治通鉴纲目续编》的时间一直写到宋辽金元时期，“其中叙事虽间得其实，然而议论偏私，纪

载乖舛往往有之，视朱熹所撰纲目，迥乎其不侔矣”。^[103]在另一篇文字中，康熙也说过，《纲目续编》“文气薄弱，字句之间每多冗杂，有以稗官小说者”。^[104]后来乾隆也注意到了这个问题，曾说：“《御批通鉴纲目续编》内发明广义各条，于辽金元三朝时事，多有议论偏谬及肆行诋毁者。”^[105]这里面涉及的问题相当复杂，后人多以《纲目》确揭示夷夏之辨的大义为标榜，但朱熹本人并没有具体鲜明地厘定判别夷夏区别的标准，尽管尹起莘在一篇序言里试图把这个标准说清楚，甚至严峻刻厉到批评“是书之作，其大经大法如尊君父而讨乱贼，崇正统而抑僭伪，褒名节而黜邪佞，贵中国而贱夷狄，莫不有系于三纲五常之大”。^[106]但夷夏之别的判断标准仍是多由当事人自行拟定，划分尺度的灵活性相当高。康熙帝对此已有所察觉，但一时还想不出一一种稳妥的修正方法。

有鉴于此，乾隆帝组织文臣纂修《历代通鉴辑览》，并亲自加以评点后辑成《御批历代通鉴辑览》，后又把乾隆的评语撮要摘出编辑，纂成《评鉴阐要》一书，以诸条评点历代史实的方式，逐渐摸索到确定历史褒贬标准的办法，并最终使之定于一尊，不得轻易更动。

书写规则的制定与乾隆的“节义观”

《评鉴阐要》集中了乾隆帝对《资治通鉴纲目》里历史事件和人物的评论，最初虽属一家之言，但乾隆却有意使之成为普遍意义上的读史评判标准。从中可看出清初帝王如何处理夷夏之辨等历史遗留下来的棘手问题的方式。以下撮取若干条加以讨论。

在《契丹改号辽国》条中，乾隆就指出，契丹改号称辽国，与拓跋氏改号称魏的性质应该是一样的，在书写体例上也应该一致。可是《纲目》中遇到拓跋氏时就书“魏”，逢契丹则不书“辽”。乾隆由此推测司马光的心理，认为他身为宋臣，写作《通鉴》时不敢称敌对方契丹为“国”，与宋国相并列。《纲目》则延续了这个做法。两人都没有特别严重的夷夏之别意识，一些后人却夸大其词，“拘牵好异，谓书魏所以进之，书契丹所以外之”。这样就放大了族群界限的差别。乾隆看到此不禁痛骂了起来：“腐儒曲说支离，真所云烛笼添骨，其明益障。”在乾隆看来，古代的一些“弹丸幕尔”之地，都可自称“国”。契丹如此强势却无称“国”的资格，实在说不过去。^[107]

《纲目》中相对比较明确的地方是对具体历史书写的要求。朱熹曾亲自拟定《纲目》凡例，其中就有对“夷狄”与“华夏”关系书写规则的具体认定：“凡中国有主则夷狄曰入寇，或曰寇某郡。”又规定：“凡正统用兵于臣子之僭叛者曰征曰讨，于夷狄若非其臣子者曰伐曰攻曰击。”^[108]到明代以后，历史书写的规则进一步被细化了，具体条规甚至给人以过度繁琐的感觉。方孝孺就曾对各种死事的书写规则及其与身份的对应关系做出了更加苛密的规定。^[109]

这些规则具体运用到宋金对抗的历史中就出现了问题，因为在乾隆看来，《纲目》中对南宋与金朝历史的书写并没有按照以上规则进行。“寇”字只能发生在边缘地带的族群向统一的国家发起进攻时才能使用。如汉时的匈奴、唐朝的颉利等。宋朝徽钦二宗以上北宋的统一局面犹存，南渡以后对金称臣称侄，若仍把金朝书写为“入寇”，就相当于“以君寇臣”，“以伯叔寇侄”，议论显得荒诞不经。故乾隆要求一律将“寇”改为“侵”，如此书写表示两国互伐，“殊不失《春秋》尊王之本义云。”^[110]

对元朝的态度也是如此，他认为元顺帝逃往沙漠时，经常有兴复之志，虽国统已失，不能书之以“寇”，就像当年宋朝虽向金朝称臣称侄，北伐行动不能用“寇”来形容一样，而《明史》中却延续旧体例，对元兵的行动均冠以“寇”字，如此书写很是不妥，故应按照金元宋相伐之例加以改正。^[111]乾隆对《纲目》内容如此具体的修正，暗示着清帝不仅对朱熹本人的历史观和道德权威会时常表现出质疑的态度，而且对朱熹以后“道统”持有的归属也产生了要重新认定的念头。甚至觉得“盖《春秋》者，天子之事”。儒者似不应多妄加评议。

乾隆特别注意臣子守节的一贯性，而并非总是站在种族异同的立场上来确定身份，这是值得注意的情况。如清人虽为金人之后，但在处理历史褒贬的问题上，基本上是从一种“一统观”的角度来发言，而并非是在惯常的族群分别的立场，突破了明代以来的“夷夏观”限制。如以下对北宋历史的一段评论就表现得十分明显，《续纲目》于此条作“金劫上皇及后妃、太子、宗戚至其军云云，意在贬金，不知金初末臣服于宋，因宋人渝盟生衅，遂至兵连。迨汴城既破，钦宗具表请降，则迁其族属，乃伐国之常事，于金固无可责”。这段似乎是在为金人辩护，但在臣节的观察上却完全采取朱熹以来的“正统观”视角，他认为：“而范琼身为宋臣，不能捍卫捐躯，乃仰承金将意指，凌逼其帝后猝就犊车，举族仓

皇，同为俘虏。则琼之为乱臣贼子，实《春秋》所必诛。”这好像又是在为宋人说话。最后归结到书法之正上：“旧时书法，无当于予夺大义，因改书之，以正《续纲目》之失，且示斧钺之严，为万世昭公道云。”^[112]



图7 《乾隆写字像》，见故宫博物院编，朱诚如主编：《清史图典·清朝通史图录》，第七册，《乾隆朝》（下），紫禁城出版社2002年版，页380

对于变节士人的评价，乾隆也是认为那些始终持守一端者才能称得上是节烈之士。比如蒙古攻占北方后，太祖见到北方名儒姚枢，欲揽至朝内。不久又得到名儒赵复，史称：“复以儒学见重于世，其徒称为江汉先生。既被获，不欲北行，力求死所。枢止与共宿，譬说百端曰：‘徒死无益，随吾而北，可保无他也。’至燕，名益大著，学徒百人。由是北方始知经学，而枢亦初得睹程朱性理之书。”对于姚枢和赵复完全相反的举动，乾隆评论的倾向性至为明显：“赵复始知为宋守义，尚无愧于名儒。姚枢力劝止之，且谓从死无益，不过因己之不忠于金，欲污复与之共就缙涅耳！复苟明于大义，自当百折不回，乃闻可保无他之言，遂从而毁节，是其立志本亦不坚，遂尔偷生幸免，与枢同乖于无二之义。虽传经学于北方，经学固不以名节为重哉！”^[113]

其实在乾隆眼里，按照宋代以来订立的种族冲突的评价标准已经不起作用，关键在于臣节的持守不在于这个臣子是为哪个种族服务，而在于其是否始终如一地持守着他的立场。如以下是金人变节的例子，“王鶚为金进士，国亡时自当尽忠死节，乃竟腆颜事元，而又假旧君有服之说，祈请祭葬。张时泰以为譬如妇人，有人杀其夫而不能报，反以身事仇，又求尽哀礼于故夫，其论诚非过刻”。^[114]和以前对背叛宋人的臣子同样厌恶的评价相比较，我们看出乾隆已经不在乎臣子是金人还是宋人，关键在于对臣节的始终持守，如果不能始终如一地坚守节义，即使是投靠己方的降人也会受到苛评。如对钱谦益的态度即是如此。

我们在《御批通鉴》中不时会看到乾隆对气质虚骄、首鼠两端者的批评。如齐国博士熊安生投靠周主，乾隆对此行为的评价就很尖锐：“安生既好通经，岂其未闻大义！国破而扫门以待异姓，纲常之谓何？安车駟马之赐，上下盖两失之。”^[115]又如南北朝时的齐国大臣傅伏在周国的攻击下始拒后降，也被乾隆贬之为失节之臣。“傅伏始拒周人之招，慷慨自誓，若确乎不可屈挠者。及闻齐主成禽而幡然改节，拜爵不辞，与所称‘有死无二’毋乃相戾！以忠孝责子之言，岂非虚哉！”^[116]

关于隋末将领屈突通降唐之事，乾隆的评论说：“屈突通守志颇坚，但以一时不自引决，遂至腆颜事仇，甘心尽力，为千古濡忍失足者口实。慷慨殉节易，从容就义难，诚不刊之论也！”^[117]屈突通一时犹豫而未迅速就死殉节，从而使名节留下污点，这使我们想到明末遗民殉死未成时自愧的心境。在乾隆的节义观中，对某朝忠贞的尺度是以一致性为准则的，投入敌方已属失节，所谓“虚名之士，本不足重，且其人既身事二姓，大节已亏，其余更何足责耶”？^[118]在此标准下，可谓苛评连连，甚至对以死报君的行为也要求到了极为苛刻的程度。非以身相殉而不可，没有其他的模式可以选择。比如对待同为出使金国的宋使家铉翁和高应松，一殉国而死，一滞留二十年，评价自然有别。“同时奉使者如高应松，即以不食而卒。铉翁曾居执政，视家国沦覆，竟不能持一死以报宗邦，仍然教授生徒，腆颜人世，虽感兴亡而流涕，亦不足以掩其羞。且景迫桑榆，犹复受处士之号，更独何心？铉翁既精治《春秋》，尤当明于大义，正不得因其未受新朝爵禄稍为原谅耳。”^[119]

如果再持二心，那就更是罪加一等，对金朝翰林学士，号为国师的宇文虚中的评价云：“虚中身膺使命，自请留金，竟尔受官爵，典祠命，既已不忠于宋，及降事北朝，肆为讥讪，又复无礼于金。则其生已为可

羞，其死更由自取。而《宋史》列传尚多褒词，且信王伦之言，许其守节，史册毁誉失实，顾若是其不足凭耶？”^[120]

对元朝名儒许衡的态度更是一个例子，许衡仕元在士大夫中本是一个敏感的话题，特别涉及明末清初士人的“出处”选择的困境，乾隆对许衡临终前遗言中所透露出的仕元的遗憾做出的判断与士人迥异。他认为许衡仕元有其充分理由，本无可非议，“夫衡未为宋臣，仕元并非失节。需才择主，遇合自然，有何可贬？而既已身膺抚仕，食禄登朝，本非肥遁鸣高，又岂得违君臣定分？二说之谬，固不待辨自明”。至于因其临终说出悔于为官之言，就不书其在元代的官职，显然是为先人讳的表现，完全没有必要。“《续纲目》因许衡病革戒子之语，遂于其卒不具官，实乖书法之正。论者或谓衡不当仕元，削以示贬；或谓元不得而臣之，变例不书。二说皆悖于理。”倒是许衡在仕元问题上显得前后失据，没必要在书写中为其隐瞒这种自我紧张的状态。他说许衡先是觉得如果不应诏前往就会丧失一次“行道”的机会，结果临死前又后悔不能辞官以保节气，希望别给自己加封谥号，这种前后矛盾的行为让人可疑。乾隆的判断是：“此非弥留乱命，则是后人曲为之说。衡固名儒，不应前后矛盾若此，特改书官爵，以纠《续纲目》之失。”^[121]

对于易代之际先朝臣子的表现，乾隆读史时显得异常敏感。如读到明太祖的一则逸事时，乾隆的反应就很有意思。《纲鉴》载明初诏修《元史》，征山林隐逸之士。元翰林学士危素避入元都报恩寺，准备投井殉国，寺僧挽留说，“国史非公莫知”，如果你死了，就等于国史也亡了。危素一听有道理，遂打消了殉元的念头，不久被隆重荐入宫中，授翰林侍读学士。史称：“一日，帝御东阁侧室，素行帘外，履声囊囊然。帝问：‘谁也？’对曰：‘老臣危素。’帝晒曰：‘朕谓是文天祥耳！’”，乾隆对危素故作前朝老臣之姿态的反应是：“藉云兴史为存亡，则史既成书，即当举程婴之例，捐躯明志，以全臣节。乃帘外履声，赧然以老臣自命，其视冯道之不知廉耻，相去几何？明祖以文天祥讽之，且以余阙愧之。其为贪生忘义之小人示儆，凌然严于斧钺矣！”^[122]

书写的严正已深入到各种对“死亡”方式的不同描述上，所谓“斧钺之威”是也。如元末陈友谅杀其故主徐寿辉，自称汉皇帝，《通鉴纲目》原用“弑”描述此杀戮行为，但乾隆认为“弑”乃专指正统王朝中的以下犯上行为，而元末陈友谅所为不过是与秦末的陈胜、吴广的举动相似，属“盗贼同类相残”，根本没有君臣名分的问题存在，所以没有资格用“弑”，而

应改用“害”来对这段史事加以描述。他说：“盖当日情事，只不过胜、广揭竿之流，并不得比诸项羽之于义帝。盗贼同类相残，何关名分？岂得以乱臣贼子例之乎？”^[123]

“斧钺之威”其实也会落在那些只会要求别人，自己却谋求脱身的士人群体的姿态之上。燕王朱棣谋反渡江，在攻入京城的前一天，修撰王艮和胡广、解缙在司业吴溥家聚会，这三人的表演仪态完全不同，解缙陈说大义，胡广亦愤激慷慨，只有王艮默默在一旁流涕。等三人离去，吴溥之子，后来成为著名学者的吴与弼当时年龄还小，忽然叹气说：胡叔叔能死节，真是好汉呀！吴溥却说你错了，这三人中只有王艮能死节。还未说完这句话，就听见胡广招呼家人要看好猪的声音。吴溥说：你看！连一头猪都舍不得，怎么能舍弃生命呢？不久王艮家中就传出哭声，原来王艮已仰药身亡。

对这段轶事的解读，乾隆似乎与常人的视角有所不同。他认为死节是人臣的本分，根本不必议论纷纭地加以争辩，关键是吴溥对别人死节动机的把握倒是精确无疑，却单单把自己撇在一边，似乎与此无关，倒是相当可议的行为。“吴溥决王艮之必克捐躯，胡广之不能死节，所料皆锱铢不爽。但溥与艮俱策名仕版，即当效其取义舍生。况既明于责人，何独宽于责己？乃隐忍图全，竟至辱身改节，是真察秋毫而不见目睫。顾于‘一猪不舍’者，冷语訾讥，何异桃人土偶之相消邪？”^[124]

“君师”与“道治”角色的合一

既然历史的定论早已在《评鉴阐要》中被反复申说过，那么一切私人对历史进行再次解说的尝试，哪怕只是礼仪上的走过场也似乎失去了必要。乾隆帝甚至对经筵进讲中阐述《通鉴》内容表示出了极大的不耐烦情绪。乾隆二十五年正月，当有御史提议经筵应进讲二十二史、《通鉴纲目》诸书内有关治道者，乾隆即认为：“可以不必。”经筵作为春秋两季举行的典礼只具象征意义。而自己“于《通鉴》一书特勅儒臣分条修纂汇册，陆续进呈”。他自称：“精研订正，凡中有所见，必亲加评鹭，务期理明事核，以成善本。若仪于进讲时敷衍一二，则以为甄综史事，无论挂一漏万，徒为具文，正昔人所谓一部全史从何处说起者也。”^[125]

这段话背后透露出的想法是，廷臣进讲已经没有必要，因为进讲的

依据多有赖于朱熹的权威解释，但朱熹的权威在乾隆及康熙的解读下已经大为褪色。廷臣进讲不但失去了原来的权威参照文本，而且新的解释也必须以乾隆在《评鉴阐要》中厘定的主旨为准。

这方面的意图乾隆比其祖父贯彻得更加彻底，康熙曾有一段有关撰修《明史》对诸臣的训词，大意是说：“明史不可不成，公论不可不采，是非不可不明，人心不可不服。”在强调了修史的重要性之后，康熙也承认撰史“关系甚巨，条目甚繁，朕日理万机，精神有限，不能逐一细览，即敢轻论是非，后有公论者必归罪于朕躬。”说明康熙对“公论”尚有敬畏之心，不欲以己意强加于各种纷纭的“私意”之上。所以他还是把历史判断的权力交给了一些“老学素望，名重一时”的士人官僚。甚至不自信地表示：“卿等众意为是即是也，刊而行之，偶有斟酌，公同再议，朕无一字可定，亦无识见。”^[126]对重大历史事件表现出完全没有自己的识见肯定是夸大其词，但如果说康熙帝还没有找到一种以皇权一己之意裁断“公论”的方法，并以此垄断对历史观的解释也许恰恰符合当时的历史真相。

与其祖父不同，乾隆帝也在谕旨中几次提到如何对待“私意”与“公论”之间的关系问题。如他说：“至纲目祖述麟经，笔削惟严，为万世公道所在，不可稍涉偏私。”又说：“史笔系春秋论定，岂可骋私臆而废公道？”但在处理“公论”方面显然比康熙要大胆得多。康熙本人实际上已经对本朝史官是否有足够的“史识”达到良史的要求深表怀疑。比如对修纂《明史》史官的能力已开始质疑，说：“今之史官，或执己见者有之，任意妄作，此书何能尽善？”又说这些史官“轻浮浅陋，妄自笔削，自以为是”。^[127]但康熙还是担心处理“公论”不当会给世人留下话柄，因此不敢在史论评价上过多沾染个人色彩。

乾隆则在设定“公论”的标准上完全是凭借己意而乾纲独断。比如在编纂《通鉴辑览》的过程中，“其中书法体例，有关大一统之义者，均经朕前加订正，颁示天下”。作为史书记载的标准，特别是对南—北分割而导致“夷夏之分”的历史问题更是亲加裁定，如对后来修纂的《通鉴纲目续编》一书涉及宋辽金元史实的地方：“至发明广义诋毁之处，著交诸皇子及军机大臣量为删润，以符孔子《春秋》体例。仍令黏籤进呈，候朕阅定。”并命将谕旨冠之新撰史书的篇首，交武英殿照本更正后，发交直省督抚各一部，“令各照本抽改”。^[128]

在这段谕旨中，乾隆特别强调了要以孔子《春秋》体例为准。那么如何看待朱熹在《资治通鉴纲目》中拟定的规则呢？因为宋以后的士林

撰史似乎多因循《纲目》的褒贬规则。在后来的官修史书中，乾隆虽模仿朱子《通鉴纲目》体例编纂《明纪纲目》，却越来越偏离朱熹“贵中国而贱夷狄”的宗旨。在他看来，凡是按朱熹规则编订的史书在历史事实的记载和判断上都有重大的偏差。特别是《明纪纲目》，“考核未为精当”，于是命军机大臣将原书另行改辑，听候其鉴定。乾隆心细如发的性格在这段话中表露得相当充分：“因思《纲目》三编，虽曾经披览，但从前进呈之书，朕览阅尚不及近时之详审。”他要求“若《通鉴辑览》一书，其中体制书法，皆朕亲加折衷，一本大公至正，可为法则。此次改编《纲目》，自当仿照办理。”^[129]这已是公开向朱熹的历史褒贬观发起挑战了。其深层用意是用先秦的“大一统”观消解南宋朱熹建立起的华夷之分的历史观。

且再看下面的例子，在乾隆三十年的一份谕旨中，乾隆帝对朱熹的夷夏观做出了重新解读，实际上是修正了其以区域划分族群优劣的观点。他先讲了这样一段话：“如内中国而外夷狄，此作史之常例，顾以中国之人，载中国之事，若司马光、朱子义例森严，亦不过欲辨明正统，未有肆行谩骂者。”^[130]乾隆所说的所谓“常例”，就是南宋以后由朱熹《纲目》确定下来的以南北区域界分夷夏身份的历史书写规则。甚至“正统”确立的背后都有一套“南—北”分峙的逻辑在起作用，如推崇蜀国为“正统”而贬抑魏国的地位。

清初帝王中康熙帝最为推崇宋儒和朱熹，曾命编纂《日讲四书解义》，曾表示每思二帝三王之治本于道，二帝三王之道本于心，辨析心性之理而羽翼六经，发挥圣道者莫详于有宋诸儒。并声称常翻阅明永乐年间编纂的《性理大全》，自述其心得说：“见其穷天地阴阳之蕴，明性命仁义之旨，揭主敬存诚之要微而律数之精意显，而道统之源流以至君德圣学政教纪纲，靡不大小兼该而表里咸贯，洵道学之渊藪，致治之准绳也。”^[131]从表面上看，这完全是一副“道学”信徒的口气，由此也可以进一步推想康熙亦是认同于“道统”脉络的传承谱系的。特别容易造成误解的是，二帝三王之治之所以成功，乃是“道”发挥作用的结果，同时也就间接承认了宋代士人对“道”的承担和解读是“复兴三代”辉煌的关键。不过仔细品读下面的文字，我们就会改变以上的印象。在同一篇序言的前一部分，康熙帝说道：“朕惟古昔圣王所以继天立极而君师万民者，不徒在乎治法之明备，而在乎心法道法之精微也。执中之训，肇自唐虞，帝王之学莫不由之。言心则曰人心惟危，道心惟微；言性则曰若有恒性，克绥厥猷，惟后盖天性同然之理，人心固有之良，万善所以出焉。

本之以建皇极则为天德王道之纯，以牖下民，则为一道同风之治，欲修身而登上理，舍斯道何由哉？”^[132]

在此段话中，“心法”再精微明显也是作为“治法”的辅助工具而出现的，是“建皇极”的帝王之学的有机组成部分，而不具备独立存在的意义。臻于唐虞三代之治的路径是“稽乎古帝王心法道法之微”，这里似乎只有帝王的功课，没有士人的身影。

在另一篇序言里，康熙帝把这层意思表达得更加透彻，说：“朕惟天生圣贤作君作师，万世道统之传即万世治统之所系也。”明白地说自己兼有“君师”的双重身份，万世道统的传承应与“治统”的表现相表里。不过在表面上他仍承认宋代典籍对传承“道”所发挥的历史作用，特别是《四书》的流传“而后二帝三王之道传，有四子之书而后五经之道备”。表示这些“圣贤训辞”是为万世生民所作。关键是后面这句话：“道统在是，治统亦在是矣。历代圣哲之君创业守成莫不尊崇表章，讲明斯道。”这里面强调了《四书》的意义，但却没有哪怕是丝毫隐晦地说明谁人有资格承担解读“道”之涵义的责任，也没有具体说明谁来承担化民成俗的角色。如他只笼统地说：“每念原风俗必先正人心，正人心必先明学术，诚因此编之大义，究先圣之微言，则以此为化民成俗之方用期夫一道同风之治，庶几进于唐虞三代文明之盛也夫。”^[133]

乾隆帝早年曾是程朱理学的坚定信奉者，但晚年言论却多次指斥朱熹之学，其中原因颇为复杂。但宋代以后，士人参与政治程度过高，以至于达到与君王分享权力的地步，使得乾隆帝对此状态颇为反感，从而引出了那段《书程颐论经筵札子后》中的著名议论。乾隆对宋代士气张扬的状况感到大为惊诧的地方在于：“且使为宰相者，居然以天下之治乱为己任而目无其君，此尤大不可也。”^[134]在乾隆看来，宋代士人虽然具有传承“道统”的身份，却时有僭越，因为只有君王才能做到身兼“道治”双重职能，这也是“三代”圣王的理想境界，可惜在唐宋两朝均未实现。在乾隆眼里，“君师”身份合一才能更好地实施教化。他解释说：“上天眷命，作之君师，使有以节民之情而复性之善以行其道。故曰修道之谓教，非道之外别有所谓教也。”他又描绘出一幅古圣王治理社会的画面：“古昔圣王之治民也，渐之以仁，摩之以义，节之以礼，和之以乐，熏陶涵养，使德日进而道自修。……故君师之责修，而道乃不虚。”^[135]乾隆的意思是：“道”不是空谈，乃是一种行动逻辑，脱离不了具体的行动和实践，其作用必须在涵化民心风俗的过程中得以彰显出来，要达此

境界，就需要用“治道”的手段予以落实。这恰是“三代”圣王之所以高于后人所在。

有趣的是，和宋代士人对汉唐的贬抑与自我评价甚高的情景有所区别，乾隆对汉唐宋的帝王都有所诟病针砭。说：“三代以下致治之盛如汉之文帝，唐之太宗，宋之仁宗，皆朝乾夕惕，勤劳非懈，然不图其本而务其末，徒有惠爱之政而无教养之实。方之汉唐则令主比之三代则庸君，此无他教不能行，则道无由明于天下也。”^[136]那意思是说汉唐宋作为所谓“后三代”并非在政治上和疆域治理方面出现了什么重大失误，关键在于这三代帝王没有把“教化”之权拿在手里，言外之意是放纵了士人，使他们独揽“道”的解说和推行之权力，这正是赶不上“三代”圣王“作君作师”，双重身份合一的理由。乾隆帝随后指明了一条修正此弊的道路：“人君果能明德以新民，修道以立教，则朝行而暮效矣，何难之有哉！”以往的“昏庸之君自谓不能而不行，英明之君自谓己能而不屑，此三代之治不可以一日复，而民之固有之道不可以一日明也”。^[137]

和康熙帝比较，乾隆不仅更直接地强调了君王对“治权”和“道统”应同时兼擅的理由，更是由此暗示士阶层无权独立拥有“道统”的话语权，更不具备以此为依托监督和分享帝王统治秩序的权力。他认为：“三代”之治不可复的一个关键原因，即在于汉唐宋的君王均不屑或不能把“道统”的决断权从士人手中收归帝王的缘故。从而破毁了宋以后士大夫依恃“道统”对抗君权的最后壁垒。以上概述的是帝王对“复三代”的构想和对“治道合一”图景的设计。我们还可以从清初士林阶层对这些论断的反应中验证其实施的效果。

士人的反应：以袁枚为例

自南宋朱熹建立了“道统”的谱系之后，士林中基本达成了一种共识，即三代之时，圣王兼有“治统”“道统”，三代以后，“道统”下移至士林阶层，与拥有“治统”的帝王处于若即若离的纠葛状态。宋代以后拥有“道统”文化资源的士林菁英更是强调“文化”高于“政治”，拥有通过道德修养教化君王与庶民百姓的义务。这种思想显然是君王十分疾恶的，然而上述“以天下为己任”的思想在清初却日益呈现出模糊甚至语焉不详的状态。我们可以举袁枚的言论为例对此略加分疏。

袁枚有一次曾经为友人代笔复书，信中主要讨论“道统”如何界定的问题。在这篇通信中，袁枚首先引用了对方的观点，对方认为：“由周公而上，道统在上；由孔、孟以至程、朱，道统在下，汉、唐君臣无与焉。”^[138]如上的表述恰恰沿袭的是宋明以来士林阶层的传统看法，甚至可视为一种“道统”流传谱系的标准化定义，特别是点明了君主是没有资格拥有“道统”的。袁枚却对此不以为然，在答复中，他虽然承认“道”作为自足的存在，却根本否认了“道”作为统系状态的存在。下面这段话把这层意思表达得很清楚：

“夫道无统也，若大路然。……亦曰：彼合乎道，则以道归之；彼不合乎道，则自弃乎道耳。道固自在，而未尝绝也。后儒沾沾于道外增一统字，以为今日在上，明日在下，交付若有形，收藏若有物。道甚公，而忽私之；道甚广，而忽狭之。陋矣！”^[139]

这实际上就消解了南宋以来的“道统观”，紧接着袁枚又明确表示，“道”的持守并非为某一特殊人群所享有，而是一种类似普通性的权力状态。他说：“三代之时，道统在上，而未必不在下。三代以后，道统在下，而未必不在上。合乎道，则人人可以得之；离乎道，则人人可以失之。”^[140]“道”不但失去了自身的源流和统系，而且变成了人人可以持有的东西。如此泛化的解释几乎完全摧毁了朱熹以来仅有士人才拥有“道统”之权威的传统体系。

在这封信的末尾，袁枚还颇具深意地揣测，乾隆帝言论中不远称尧舜而屡举汉文帝、唐太宗的原因是因为“汉唐”年代近而政事易于核实，言唐虞三代年代远而空言难以引据。尽管这些推测有些悖于史实，前已引证，康乾二帝常提“复三代”的话题，但袁枚的本义还是在书信的末尾显露出来，他指责对方“来书尊皇上为尧、舜，尧、舜之言，先生又不以为然，何也？”^[141]如果我们把这句话和前面对方“道统在下，汉唐君臣无与焉”这句话联系起来进行一番深层解析，就会发现，袁枚不但把乾隆视为与三代尧舜并列的君王，而且完全认同其收回“道统”的政治举措，尽管这种认同采取的是相当隐晦的方式，但在字里行间仍能感受到这种情绪的弥漫存在。

在袁枚的另一篇文字《策秀才文五道》中更可印证以上的看法。这篇文字以提问的方式表达了“道统”的非垄断性：“所谓道统者，不过曰为圣贤云尔。其为圣贤也，共为之，其统与非统，则又私加之也。”^[142]

特别是在如何把握“正统”“道统”的精髓和轮廓时，袁枚更是把“道统”视为空虚无形之物：“然论正统者，犹有山河疆宇之可考，而道者乃空虚无形之物，曰某传统，某受统，谁见其荷于肩而担于背欤？尧、舜、禹、皋并时而生，是时有四统也。统不太密欤？孔孟后直接程、朱，是千年无一统也。统不太疏欤？甚有绘旁行斜上之谱，以序道统之宗支者；倘有隐居求志之人，遁世不见知而不悔者，何处以之？”袁枚最后的结论颇有点惊世骇俗的味道：“废道统之说而后圣人之教大欤！”^[143]

袁枚以性灵飘逸的处世风格著称于世，因此按照其一贯的行事做派，发出此怪异可议之论并不令人惊奇，可是如果按照惯常思维认定其蔑视“道统”就是一种标准的反叛行为，那可就大错特错了。我们结合前面书信里的想法，倒是可以认定袁枚的思想其实恰与清朝帝王的思想基调颇为吻合，因为对“道统”谱系的摧毁并不意味着“道”在袁枚等士人的视野中就会彻底消失，只不过是通过对宋代以来士人对“道”的垄断，而把“道”的持有权拱手重新交回到了帝王的手中。这与清帝一直强调“回归三代”，从而实现自身“道治合一”的治理目标是颇为一致的。

遗民史学内在精神的集体坍塌

私人撰史与故国之思

从晚明流落到清朝的遗民往往有续史明志之事，以寄托对故国沦亡的哀思。“残山剩水”的意象产生于山河破碎后那故国家园风雨如晦般的心境，以致愤激之情常溢于言表，故遗民多以书写明史以示留恋“残山剩水”之心志。戴名世就曾言：“当今文章一事贱如粪壤，而仆无他嗜好，独好此不厌。生平尤留意先朝文献，二十年来，搜求遗编，讨论掌故，胸中觉有百卷书，怪怪奇奇，滔滔汨汨，欲触喉而出。”^[144]对先朝文献的搜求，乃是寄托对晚明山河失色、困厄于夷狄入侵之痛楚的一个渠道，所以表达时也是颇费思量：“仆古文多愤时嫉俗之作，不敢示世人，恐以言语获罪。”^[145]清初士风心境虽有相当浓厚的“残山剩水”之怀旧意象，但帝王的态度也是阴阴晴晴，文网时疏时密，原因即在于两者的心

理较量并非是一朝一夕的试探，而是长期探悉对方心理的过程。这不免给一些士人造成一种假象，以为可以或委婉或肆意地借书写晚明史事，浇心中忧愁之块垒。且看戴名世的志向：“余夙昔之志，于明史有深痛焉，辄好问当世事，而身所与士大夫接甚少，士大夫亦无有以此为念者，又足迹未尝至四方，以故见闻颇寡，然而此志未尝不时时存也。”^[146]

戴名世的故国破碎之痛最终酿成了康熙朝第一文字大案，戴名世代表的江南士人的态度也始终成为康熙帝的一块心病，因为不仅其论史把南明的残存喻为刘备之在蜀，喻含持正统之意，而且其史识中不时以宋代之南北境况比拟现实，也触痛了他的心事。戴名世叹息说：“昔者宋之亡也，区区海岛一隅如弹丸黑子，不逾时而又已灭亡，而史犹得以备书其事。今以弘光之帝南京，隆武之帝闽越，永历之帝两粤、帝滇黔，地方数千里，首尾十七八年，揆以《春秋》之义，岂遽不如昭烈之在蜀，帝昺之在崖州，而其事渐已灭没。”^[147]

他倒是很乐观地认为这收拾“残山剩水”的史学志向似乎在康熙时期相对宽松的生存环境下有了自由发抒的可能。于是慷慨议论，动议风生：“近日方宽文字之禁，而天下所以避忌讳者万端，其或菰芦山泽之间，有廛廛志其梗概，所谓存什一于千百，而其书未出，又无好事者为之掇拾，流传不久，而已荡为清风，化为冷灰。至于老将退卒，故家旧臣，遗民父老，相继渐尽，而文献无征，凋残零落，使一时成败得失，与夫忠魂效死，乱贼误国，流离播迁之情状，无以示于后世，岂不可叹也哉。”^[148]自己虽非子长、孟坚，却有志于记录这些遗迹，表示“鄙人无状，窃有志焉”。尽管认为自身与士大夫接触甚少，自己的想法也会时常遭到冷遇，仍表示“此志未尝不时时存也”。^[149]这种偏执的心态在帝王看来却是十分危险的，不久之后戴氏就被处以极刑，预告了在历史变局中那些对明末“残山剩水”的迷恋只能在一种默默无名的状态中去体悟。

戴名世其实申说的是“私人”治史的抱负，私人撰史在材料的选择方面比官史要宽泛了许多。官史搜集史料往往囿于官方视野和特定的政治目的，比如翰林院在各州郡购求遗书时，对有关崇祯帝事迹，事涉边疆者，往往自动汰弃；史官指名求购的，却不包括那些“潜德幽光，稗官碑志，纪载出于史官之所不及知者”，从而失去了成一代之全史的条件。遗民作史是相当孤独的，虽有对明史身临其境的切肤之痛，却又不敢随意

发抒，以免触犯时忌，却仍对那些有存史之志的士人有魂绕梦牵的期待。

如顾亭林晚年与友人书，虽承认自己行当进入暮年，却仍不忘檢視明亡之痛，自称：“弟老矣，自舞象之年，即已观史书，阅邸报，世间之事，何所不知。五十年来存亡得失之故，往来于胸中，每不能忘也。”^[150]又称“夫史书之作，鉴往所以训今”。^[151]他自己作《日知录》也是“意在拨乱涤污，法古用夏，启多闻于来学，待一治于后王”。^[152]带有兴灭继绝的深意在。遗民王源的父亲忧愤于清初记载崇祯事迹的野史多有“污罔”之词，自撰《崇祯遗录》一卷，目的是“聊备实录万一，庶流言邪说有以折其诬而后之修明史者有所考据焉”。^[153]为崇祯正名由此也成为了遗民史学的一项志业。遗民还有借古史事迹发抒忧愤之情者，如李邺嗣（杲堂）作《西汉节义传论》，全祖望题辞中就道破了其影射时世的用意：“斯仅为西汉人言之邪？呜呼！论其世以逆其志，斯其可为太息流泪者也。”^[154]

钱牧斋曾描述自己的心境云：“私心结襦，迴环忖度，海内如此其大也，本朝养士三百年如此其久也。鸿朗庄严，含章挺生，当有左、马、班、范之俦，征石室之遗文，访端门之逸典，勒成一书，用以上答九庙而下诏来兹者，倘不即死，于吾身亲见之，朝睹杀青，夕归黄壤，不致魂魄私恨无穷也。”^[155]已到了不见故国信史即死难瞑目的境地了。当有人撰成私史时，牧斋不禁感叹说：“遗民老史，扶杖辍耕，抚絳云之余灰，治蕉园之焚草，庶几可以少慰矣乎？”以至于到了“每与同人，盱衡叹息，望尘遥集，感愧交并”的地步。^[156]甚至地方文献的搜求都暗含着赓续故国遗脉的使命。如朱鹤龄谈地方志的编纂目的就说：“惟郡邑二志修之得人，则闻见真而网罗备，一方文献即国史权与，其事岂不重哉。又况丧乱以来，故家谱系日就销亡，人事迁移渐趋茫昧，及此时而大肆考求，使三百年之典故粲然明备，以佐异日良史之取裁，岂非吾党诸君子之责哉？”^[157]

由于故国崩坏，文献离散播迁，故完整的国史编纂显然不可能由皇家设局组织进行，而多出遗民私人之手，私人撰史又多以野史的面目出现，故而引发了“国史”与“野史”价值的讨论。戴名世论述国史与野史的差异，就说：“夫史之所藉以作者有二，曰国史也，曰野史也。国史者，出于载笔之臣，或铺张之太过，或隐讳而不详，其于群臣之功罪贤否、始终本末，颇多有所不尽，势不得不博征之于野史。”与之相反“，而野

史者，或多徇其好恶，逞其私见，即或其中无他，而往往有伤于辞之不达，听之不聪，传之不审，一事而纪载不同，一人而褒贬有别”。^[158]与戴氏同时的张杨园则对“官史”“正史”的价值表示怀疑：“本朝（明朝）可云无史。野史、家乘既不足信，国史存乎《实录》，《实录》者，饰虚之尤也。即如《高皇帝实录》，建文朝修之，永乐朝修之，其后又再修之，有所修必有所废，毋论好恶是非不得其实，其事之真伪，岂足信乎？即一朝而他朝可知已。”^[159]

既然“国史”“野史”都存在这样那样的缺陷，那么衡量“信史”的尺度又是什么呢？在戴名世看来，“信史”的书写主要取决于撰史者知人论世的能力。他举例说，由于历史记载“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞，吾将安所取正哉”？^[160]名世引用《尚书》中的一句话：“三人占，则从二人之言。”之后，说出了自己的看法：“吾以为二人而正也，则吾从二人之言；二人而不正也，则吾仍从一人之言。即其人皆正也，而其言亦未可尽从，夫亦惟论其世而已矣。”^[161]也就是说，对历史判断的正确与否，不在于群体感觉和观念是否趋于一致，而在于撰史者个人对历史时势的感觉和辨析能力。特别是那些参与历史演变进程之中的撰史者对历史现场的感受和判断能力更显得至关重要。所谓“设其身以处其地，揣其情以度其变，此论世之说也。吾既论其人之世，又谙作野史者之世，彼其人何人乎？贤乎，否乎？其论是乎，非乎？其为局中者乎，其为局外者乎？其为得之遯德者乎？观其所论列之意，察其所予夺之故，证之他书，参之国史，虚其心以求之，平其情而论之，而其中有可从有不可从，又已得其十八九矣”。^[162]

尤可注意者，知人论世往往只能发生在个体意识与感受过程之中，这绝非官史纂修所能企及的状态。如张杨园所论：“夫居史职者，固多非其人，而又非得之耳闻目见，所见所闻者，又以避忌爱憎之私乱之，而又非成于一人之手，定于一时之论。虽使丘明复生，其将何以传信乎？”^[163]杨园特别强调撰史者对历史过程的亲历经验，故史书成一人之手才能真正做到洞察世情，把自己经历的史事透过自身的识见加以描绘，才不会因众说纷纭而出现偏差。

突出私人撰史中对历史事实的经验性之一面，固然与清初遗民史家大多经历过晚明历史动荡的年代，故而力求保存故国之史的特殊心态有关。同时也与晚明自由讲学风气蕴育出的士林行事风尚密切相关。晚明士林游学风尚尤重特立独行，相互攻错，故撰史亦为个人感想意念的自

由发抒，而非群体分工刻板泥守的官学陈编。

戴名世有一段专言私人撰史与群聚修史的差别，说：“为史者虽征文考献，方册杂陈，而执笔操简，发凡起例者，亦不过良史一人而已。而吾又怪夫后世之为史者，素不闻有博通诸史之学也，素未知有笔削之法也。分编共纂，人人而可以为之，一人去又一人来，往往一书未成，而已经数十百人之手，旷日逾时，而卒底于无成。”结果必然是：“众拙工而治一器，众懦夫而治一军，器安得而不羸，军安得而不败哉。”他举例说，司马迁、班固、欧阳修是“大匠良将”，因为是私人撰史，而《新唐书》并非欧阳氏一手所定，质量就不能和《五代史》等量齐观，“则夫史氏非专家之学不可以称其任，此亦可以见矣”。^[164]

方苞在《万季野墓表》一文中曾讲了一段万斯同的佚事。有一次万斯同与方苞交谈，讲到“私史”优于“官史”的好处时不禁感叹了起来，万斯同认为司马迁和班固才华绝代，又秉承家学，写出的历史自然会“事信而言文”，以后的专家之书，才力虽有所不及，却“犹未至如官修者之杂乱也”。他举例说，这就好比进入人家拜访，先要周知堂屋的结构，然后要察知其存储财产和礼俗秩序的基本情况，待久了又可以洞悉全家男女老少的性格与气质，然后才可以有资格谈论治理家事。反过来观察“官史之史，仓促而成于众人，不暇择其材之宜与事之习，是犹招市人而与谋室中之事耳”。他勉励比他小岁数的方苞说：“吾欲子之为此，非徒自惜其心力，吾恐众人分操割裂，使一代治乱贤奸之迹暗昧而不明。”^[165]

私人治史固然难度很大，如牧斋所说：“今以一人一时网罗一代之事，既非端门服习之学，又无史局纂修之助。”但却有三个好处，治史者可以“果断以奋笔，采毫贬芥，不以党枯仇腐为嫌，此一善也；专勤以致志，年经月纬，不以头白汗青为解，二善也；介独以创始发凡起例，不以断烂芜秽为累，此三善也”。^[166]

然而私人撰史多蕴育于对故国历史的经验，故书写历史的动机虽以保存乡邦文献作为理由，笔尖却时时会流出悲愤、哀婉与眷念之情，历史观中也往往刻写的是故国遗老的感触，不时标识出与新朝相隔膜旧朝身份，难免会引起清初帝王的疑惧，戴名世即因文字狱而罹祸，以至于民国时期有人在回顾这段旧案时不由会感叹清初文网凛冽肃杀之形势，说戴名世独以文字罹祸的原因是“岂非天下初定，文儒学士议论之向背足以移易世风，民情易荡而难靖。又见近者种族革命之说兴，而累世之基涣于一旦，则当时君相之必严惩之以遏其萌者，诚计深虑远，而有

所不得已也”。[167]

私人撰史如果仅以保存故国文献为职，倒不具对新朝的致命威胁，但如果借撰史而抒发己意，在史料的择选中也隐含匡复旧朝之志，虽未必明言，但也极易犯忌。清初对旧朝的私人历史书写，往往打的是比较隐晦的“经世”旗号。“经世”一语虽看似中性，实则与具体的历史境遇常常相互吻合，或被赋予特定涵义，须仔细辨析。万斯同谈“经世”之义时就说：“夫吾之所为经世者，非因时补救如今所谓经济云尔也。将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。”[168]这段话说得虽稍显隐晦，但“经世”一意显然并非是为朝廷的经济之学作注脚。

再看戴名世的看法：“夫史者，所以纪政治典章因革损益之故，与夫事之成败得失，人之邪正，用以彰善瘅恶，而为法诫于万世。是故圣人之经纶天下而不患其或蔽者，惟有史以维之也。”[169]话里也包含着以史“经世”的意思，这些士人都是在明清鼎革之际谈“经世”，大多越不出借故国倾颓浇胸中之块垒的语境，“经世”虽可被广义理解为解读衰亡以警示当世的意思，其深意仍在于匡复明朝旧室。故其心迹总能勾勒出一条私人书写——“一经世”抱负——匡复故国的轨迹。因此，私人撰史在鼎革之际就绝不被认为是一种单纯的个人怀旧行为，而是一种眷顾持守旧邦危命以捍卫汉家正统的姿态。

帝王对“私史”与“官史”之关系的认知变化

清初“私史”的短暂存活大致延续了明季野史发达盛行的余绪。明季万历以后，野史的流行几可和官史构成分庭抗礼之势。故明末士人认为明季历史编纂的自由程度远超前代。温睿临作《南疆逸史》，就曾称万历以后的史书为“冗芜”，他述说野史盛行的原因是：“以前此纂述尽出名手，而后之所本者不堪耳。朝廷议论是非，纷纭颠倒，无从取信，野史犹存直道焉。”[170]喻应益为谈迁《国榷》作序，就谈道：“史失则求诸于野，则野史之不可已也久矣，殆亦天之所必存，以留是非之权于万世者也。三代而后，国家之盛，是非之明，未有隆比我明者，故野史之繁，亦未有多于今日者。”故把《国榷》看作是集野史之大成的“信史”。喻氏的头脑中有一个根深蒂固的观念，即是认为《春秋》就是“野史”，孔子作《春秋》乃是一种个人行为，与官方无关。他说《春秋》是“断以

一人之论以成一家之言者”。而且断定“孔子之《春秋》，非鲁之《春秋》也。故官秩不隶于柱下，笔札不给于兰台，版册不藏于天府”。所以《春秋》就被当作了“野史之牺象也”。^[171]

谈迁则在《国榷》序言中抨击明朝史馆日益官方化的趋势。他回顾说明初的史馆中还有布衣的一席之地，“其后非公车不敢望，又其后馆阁有专属，即公车之隼，或才如班范，未始以概进也”。他慨叹道：“噫！明之于功令断断甚矣，故史日益以偷，垂三百载而无敢以左足应者。”故他最终认为“天下事成于独而散于同，比比是也”。^[172]表达的仍是对私人修史日渐沦落的遗憾。

在清初的一段时间内，“私史”发展仍有相当的空间，被认为可补官史之不足，故“私史”与“官史”似可并存。^[173]康熙八年潘永圉作《读史津逮》四卷，史官李长详作序称：“国史之外有稗官野史矣，从未有其名矣，有其书矣，国史非学者之所得僭也。稗官野史可为也，故夫史之可为也。”即使潘永圉本人认为：“稗乘野记汗牛充栋不可记数，致学古之士若涉大海茫无津逮，及观诸家私所纂述，或资场屋，或备记问，各有所取，然非薄而寡要，即简而未核，致使终年泛涉阅历，徒劳问津。”^[174]但仍承认稗官野史在民间流通的合法性。

对待“私史”褒贬史实的得失，清初帝王的心态倒是有一个层次分明的变化，如康熙早已知晓编纂《明史》关系极大，必须达到“必使后人信服乃佳”的目的方才算成功。他意识到，宋元两朝之史失实甚多，所以“至今人心不服”，他对当时的历史书写状况也极为不满：“今之史官，或执己见者有之，或据传闻者有之，或用稗史者亦有之，任意妄作，此书何能尽善？”强调采择“公论”的重要性。^[175]

世宗雍正在其执政的第四年曾就查嗣廷和汪景祺案发表过一番对“私史”的看法：“昔孔子作《春秋》，历代因之，各有史册，以垂法诫。今若容悖逆之人，颠倒是非，私行记载，则史册皆不足凭矣，岂非千古罪人乎？”^[176]这段话有人认为是自有史学以来，帝王第一次公开否定私人纂史的言论，明白说明私人不可记当代之史。^[177]

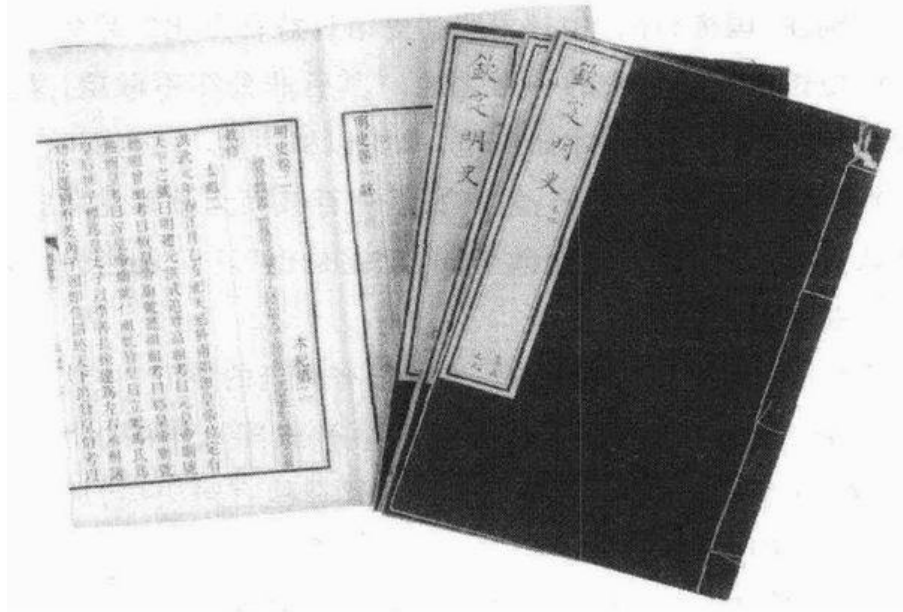


图8 《钦定明史》书影，乾隆四年（1739）武英殿刻本。故宫博物院藏。见故宫博物院编，朱诚如主编：《清史图典·清朝通史图录》，第四册，《康熙朝》（下），紫禁城出版社2002年版，页397

在对待稗官野史的撰写问题上，雍正的态度也日趋严厉，他说：“人情厌常喜新，稗官野乘，好事者流，无端撰成一说，娓娓动听。按之皆子虚乌有，此其荒唐诞幻，无足论者。夫记言记事，国之大典，将以征信后世，乌可或忽？”^[178]

由于雍正帝执政时间很短，故无暇具体过问史事纂修的具体细节。到了乾隆帝时期，情况又有变化。乾隆二十三年十二月御使汤先甲上奏称刑法宜为变通，折中称当衙门遇到“造作妖言，收藏野史”这类案件“宜坐以所犯罪名，不必视为大案极意搜罗，”意思是不要搞株连，使本案扩大化。乾隆的回答却丝毫没有宽容缓解的意思：“即如收藏野史内法在必治者如《东明历》等书，不但邪言左道，煽惑愚民，且有肆行诋毁本朝之语，此而不谓之逆，则必如何而后谓之逆者。凡在食毛践土之人，自当见而发指而犹存迁就宽贷之意，必其人非本朝之臣子而后可，若其余书符卖药之流从来不在此论，初何尝一一丽于逆案耶？”^[179]

乾隆对野史的态度显然与他对私史私论的控制日趋紧严有关。对于各种“官吏”的纂修，乾隆不但不会像康熙帝那样摆出付诸于“公议”的姿

态，反而公开强调最终的裁夺需集于帝王一身。比如对历史人物的评价标准问题，乾隆即绝不让“私史”中的私论置喙。乾隆三十年，弘历曾指斥国史馆所辑满汉大臣列传中的评价无以昭显是非。认为国史“所以传信公是公非，所关原不容毫厘假借，而瑕瑜并列，益足昭衡品之公，所谓据事直书而其人贤否自见。若徒事铺张夸美，甚惑略其所短暴其所长，则是有褒而无贬，又岂春秋华衮斧钺之义乎？”^[180]

这段文字中屡次出现“公”字，表层的涵义是据实而书，不得溢美，实则是收束“私论”以定鼎于一。如对索额图、明珠、徐乾学、高士奇诸人的评价，乾隆帝担心的是所谓“谀墓”现象的重现。故提醒说：“此等非官为立传，则世人毁誉任情，久益流传失实，且其载之家乘大率不外乎行状墓志，非其子若孙志在显亲，即其门下土工于谀墓，将必自撰私传，转至揄扬溢分，征实难凭。”强调的还是所谓“公言”与“私言”的对峙。即使对于这些未及详加确核的国史传记“其间秉笔之人或不无徇一时意见之私，抑扬出入难为定评”。故要求开馆重加辑修，不但要简派大臣为总裁，恭照实录所载及内阁红本所藏，据事排纂，而且最终要陆续呈阅，由乾隆“亲加核定，垂为信史”。^[181]

也就是说，只有经由乾隆审定的史实，才是最为确凿和足以传世的。这与康熙帝付诸大臣“公议”，自身并不参与裁断的做法显然有了根本区别。

乾隆对历史人物中所流露的对清朝的不敬之辞尤为敏感，常亲力亲为地在谕旨中指点臣下史官如何品鉴和剔除这些有损天朝圣誉的文字。如他偶阅钱牧斋《初学集》《有学集》发现其中诋毁本朝之处不一而足，故得出结论说：“夫钱谦益果终为明臣守死不变，即以笔墨腾谤，尚在情理之中。而伊既为本朝臣仆，岂得复以从前狂吠之语刊入集中，其意不过欲借以掩其失节之羞，尤为可鄙可耻。”^[182]

对于像钱牧斋这样所谓举止首鼠两端的人物，乾隆不时加以贬斥，表面上是把史评建于“公论”的基础上，实际上是想通过贬抑私家史论，重建一种对本朝“忠义”的自觉意识结构。

重建“忠义”心理结构的一个关键步骤就是避免从敌对的立场上评价明末抗清的忠臣义士，而把这些人士的“忠义”理解为是一种普遍意义上的对君主的忠信，而非夷夏种族意义上的对汉人政权的忠心。这在乾隆中期以后发布的一系列有关历史书写的上谕中可以清楚地感受到这个变

化。

乾隆三十一年谕旨就对晚明的历史书写有具体的指示意见。其文说：“当国家戡定之初，于不顺命者自当斥之以伪，以一耳目而齐心志。今承平百有余年，纂辑一代国史，传信天下万世，一字所系，予夺攸分，必当衷于是，以昭国法。即明末诸臣如黄道周、史可法等，在当时抗拒王师，固诛僇之所必及，今平情而论，诸人各为其主，节义究不容掩，朕方嘉予之，又岂可概以伪臣目之乎。总裁等承修国史，于明季事皆从贬，固本朝臣子立言之体，但此书皆朕亲加阅定，何必拘牵顾忌，漫无区别，不准于天理人情之至当乎。特明降谕旨，俾史馆诸臣，咸喻朕意，奉为准绳，用彰大中至正之道。”^[183]乾隆四十年，高宗亲谥史可法“忠正”，并于次年出版的《钦定胜朝殉节诸臣录》中，表示史可法“足称一代完人”。^[184]

其实，早在顺治年间，世祖就曾注意安抚明末忠臣的家眷，据王源记载，“世祖定鼎之初，即访明之殉难诸臣，设坛致祭，隆以赠谥”。而像明末忠臣黄道周的妻子也没有遭到当地官员的骚扰，当时的地方官也“类能仰体朝廷培养忠义之心”，时时致礼于黄道周的妻子。故王源感叹道：“吾观于古今兴亡之际，往往视敌国之忠义为仇，既杀其身，复荼毒其子孙，以为是抗吾者，皆吾贼也。不重戮之，则抗我者众，从我者少。不知帝王之兴自有天命，原非人力所能争，吾苟不仇敌国之忠义，天下之有人心者，孰不感激于忠义。吾诛敌国之叛乱，天下之怀二心者，孰不悚然畏沮于叛乱。”^[185]甚至广西有好事者上书要求修建崇祯死难诸臣的庙宇。^[186]

在历史书写方面，清初士人对帝王的态度也似乎早有预感。温睿临写《南疆逸史》曾就如何掌握明末朝臣的评价尺度咨询过万斯同，他担心记载那些“抗逆颜行”或“伏尸都市”的明臣“似涉忌讳”。万斯同的回答是：“国家兴废，何代无之，人各为其主，凡在兴朝，必不怒也，不得已而遂其志尔。故封阡表容，赠通祀阙，历代相沿，著为美谈。”他特意提到了顺治旌褒明末忠臣的往事，表示“褒与诛可并行也。且方开史局，时已奉有各种野史悉行送部，不必忌讳为嫌之令矣。”^[187]万斯同展示的书生气般的乐观态度显然使他低估了清朝帝王对历史书写之要求的严酷性。

乾隆的谕旨中也常出现“法诫”一词，而且往往与秉公书写的旨趣联系在一起，如乾隆三十年谕旨中就说对于大小臣工的事迹“一秉至公，寔可垂为法诫”。^[188]又在编订《通鉴辑览》的谕旨中说“其中体制书法，皆朕亲加折衷，一本大公至正，可为法则”。^[189]那意思是说，只要经过乾隆的订正，就自然会持论公允，作为公论的法则而确定了下来，以为万世的镜鉴。这里还可以比较一下康熙帝在阅史时的偶发心得，他在读宋朝历史时曾感慨：“天下之大待理于一人，断宜读书明理，万几洞察于中，可以当前立决，自然权不下移。若中无定见，不得不委任臣下，渐致乾纲解弛，太阿旁落，鲜有不败者。”^[190]可见对“公论”“法诫”的衡定须集诸于帝王一身的想法在康熙帝时已现萌芽，至乾隆时即已定为书写历史不可更改的法则。如此一来，清初私家历史中兴亡绝续的历史意识和褒贬史论在帝王以“公论”“法诫”为旗号的裁割约束下，被剿杀得支离破碎。即使是私史对历史的发言，也尽量少予褒贬之辞，以免触犯“公论”所厘定的标准。

钱大昕在《二十二史考异》序言中表示：“更有空疏措大，辄以褒贬自任，强作聪明，妄生疵病不叶年代，不揆时势，强人以所难行，责人以所难受，陈义甚高，居心过刻，予尤不敢效也。”^[191]

王鸣盛则更认为，读史者不必横生意见，驰骋议论，因为这样很容易触犯“法诫”，史家的职能“但当考其典制之实，俾数千百年建置沿革了如指掌，而或宜法或宜戒，待人自择焉可矣”。^[192]这是一种考据家的史识史观，至于历史的判断问题，“其事迹则有美有恶，读史者亦不必强立文法，擅加与夺以为褒贬也。但当考其事迹之实，俾年经事纬，部居州次纪载之异同，见闻之离合，一一条析无疑，而若者可褒若者可贬，听诸天下之公论焉可矣”。^[193]王鸣盛在帝王“法诫”规约下甚至流露出了些许的不自信，认为即使考证已趋详尽“而议论褒贬犹恐未当”。又把议论褒贬归于“虚”的一面，好像其价值要低于考据的实在：“议论褒贬皆虚文耳，作史者之所纪录，读史者之所考核，总期于能得其实焉而已矣，外此又何求邪？”^[194]所以“读史者不必以议论求法诫，而但当考其典制之实，不必以褒贬为与夺而但当考其典制之实亦犹是也，故曰同也”。^[195]

言外之意，史论褒贬的“法诫”已非私人所能自定，而是须遵从帝王已定的“公论”。因此，撰史者的任务只是通过梳理典章制度和历史演进的源流，自然彰显出一种历史状态就算完成任务了。褒贬之事已非史家

之职，就像读经一样，通过“正文字、辨音读、释训诂、通传注”，就会做到“义理自见，而道在其中矣”。[196]王鸣盛又举例说，如果一个人想要吃甜的东西，带着钱到处打听问能否卖给我“甜”，他肯定无法遂其所愿，可只要买到糖就自然尝到了甜的滋味，想尝到咸味的人也是一样。

最后王鸣盛还自贬其书说，自己其实无意著书，所写的书根本谈不上是“著作”。“不过出其读书校书之所得，标举之以治后人，初未尝别出新意卓然自著为一书也。如所谓横生意见，驰骋议论以明法诫，与夫强立文法，擅加与夺褒贬，以笔削之权自命者，皆予之所不欲效尤者也。”[197]

士人对褒贬权利的自动舍弃，其原因固然纷繁复杂，不易辨析。帝王对历史书写的规训无疑是一个制约因素，但帝王对士人悖逆心态的敏感及其随之生发的调控技巧亦发生着微妙的作用。因文字而获罪的方苞即对此深有感触。方苞因给戴名世的《南山集》作序而卷入到了文字狱之中遭到流放，后又蒙康熙帝召入南书房，协助校对御制乐律历算等书。雍正继位后获得赦免，其族人因牵连而发配入旗者也赦归原籍安置。方苞对此还是非常感激的，他在《两朝圣恩恭纪》一文中曾表达自己的心情说：“皇上肆赦臣族，揆之圣祖迟疑矜恤之心，实相继承。顾臣何人？任此大德？自惟愚陋衰疾，欲效涓埃之报，其道靡由。”[198]

雍正元年，方苞蒙特恩归籍，第二年请假归葬，雍正三年抵京谢恩。他自己在《圣训恭纪》里详细记述了与雍正帝的一段对话。雍正对康熙帝处理《南山集》案的策略考虑有一个解释，这番解释主要是直接针对被牵连进去的方苞发言的，但反映出的却是清初帝王对待书写悖逆文字士人的基本态度。雍正对方苞说，你心里深深感激我是不用说的，我心里知道。我想告诉你的是，你以前获罪，内中是有隐情的，我得知你有隐情，所以宽贷了你。但我所原谅的是你的隐情，而先帝康熙所持有的是法度。康熙在未知你的隐情的情况下免去了你的大刑，还把你安置于内廷之内予以善待，是你受恩于先帝，而我的宽贷即是在此基础上才完成的。如果你要感戴我的恩德，却微微感到先帝康熙没有察觉你的隐情而心有积怨，不但对你的忠心有所亏损，也会妨害我孝心的表达。你如果感激我的恩德，就要加倍感激先帝的恩德，这样一来，你的忠诚就会昭然若见，我的孝道也得以完成。

听完雍正的这席话，方苞已是激动得“心折神辣”，哽咽无语，脑中模糊一片，只仿佛听到天外玉音。于是恭敬地记录下这段圣言：“朕惟以

大公之心，循道而行，无非继述先帝志事，汝老学当知此义。故明告汝，俾汝知朕心，俾天下咸知朕心。”^[199]显然是借方苞之口宣示一种对士人的态度。方苞自然是心领神会，故自加发挥道：“即兹所以训臣苞，使天下万世为臣子者闻之，皆将凜然于君父之大义，而兴于忠孝。所以矜恤臣苞者，使天下万世孤微厄穷之士闻之，莫不忤然于圣王之德意，而发其中诚，岂非《中庸》所称‘言而世为天下则’者乎！”^[200]这段交往也不妨可当作士人自觉放弃历史书写褒贬权利之原因一解。

【注释】

[1] 徐鼐：《小腆纪年附考》，中华书局1957年版，页239。

[2] 《史记·李斯列传》。

[3] 《汉书·董仲舒传》。

[4] 参阅刘浦江：《“五德终始”说之终结——宋代以降传统政治文化的嬗变》，载陈苏镇主编：《中国古代政治文化研究》，北京大学出版社2009年版，页377—404。

[5] 杨联陞：《国史探微》，新星出版社2005年版，页30—42。

[6] 同上。

[7] 钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，《中国学术思想史论丛》（六），页100。

[8] 杨联陞：《国史探微》，新星出版社2005年版，页34。

[9] 《荷插丛谈》，《中国野史集成续编》第二十六册，巴蜀书社2000年版，页530。

[10] 《大义觉迷录》卷一。

[11] 《大义觉迷录》卷二。

[12] 《大清一统志》，《清高宗御制诗文集》第十册，页395。

[13] 《平定准噶尔告成太学碑》，《清高宗御制诗文集》第十册，页465。

[14] 《钦定四库全书总目·史部五·纪事本末类》，中华书局1997年版，页679—680。

[15] 凌廷堪：《十六国名臣序赞》，《校礼堂文集》，中华书局1998年版，页90—91。张寿安：《凌廷堪的正统观》，（载《第二届清代学术讨论会论文集》，台湾高雄国立中山大学出版社，1991年11月）对士人的“正统观”与皇权正统观的呼应问题有详细的讨论。

[16] 陈学霖：《欧阳修“正统论”新释》，参见《宋史论集》（，台北）东大图书公司1993年版，页145。

[17] 同上书，页143。

[18] 欧阳修：《原正统论》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，上海远东出版社1996年版，页92。

[19] 陈师道：《正统论》，《后山居士文集》（下），上海古籍出版社1984年版，页445—446。

[20] 欧阳修：《正统论上》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页99。

[21] 同上书，页100。

[22] 参见陈芳明：《宋代正统论的形成背景及其内容：从史学史的观点试探宋代史学之一》，《食货月刊》复刊1卷8期，1971年。

[23] 欧阳修：《正统论下》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页100。

[24] 欧阳修：《正统论》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页99。

[25] 欧阳修：《正统论下》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页101。

[26] 陈师道：《正统论》，《后山居士文集》（下），上海古籍出版社1984年版，页445—446。

[27] 欧阳修：《正统论下》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页100。

[28] 同上书，页101。

[29] 苏轼：《后正统论三首·辨论二》，《苏东坡全集》第二十一卷，（北京）中国书店1986年版，页285。

[30] 司马光：《资治通鉴·文帝黄初二年》卷六十九，中华书局1956年版，第五册，页2187。

[31] 同上。

[32] 章学诚著、仓修良编注：《文史通义新编新注·文德》，浙江古籍出版社2005年版，页136。

[33] 《钦定四库全书总目》卷四十五，“史部一，正史类一”，中华书局1997年版，页622。

[34] 张宗泰：《通鉴论正统闰统》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页221。

[35] 司马光：《资治通鉴·文帝黄初二年》卷六十九，中华书局1956年版，第五册，页2187。

[36] 郑思肖：《心史·古今正统大论》，《四库禁毁丛刊》集部30，页68。

[37] 同上。

[38] 全祖望：《心史题词》中曾引万季野语，怀疑《心史》乃是海盐姚叔祥所伪托，似仍嫌证据不足，其结论是“但不知叔祥何故造为是书，虽非真本，要属明室将亡之兆也已”，参见《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社1999年版，页1440—1441。今人钟焄则通过考证《心史》中的《大义略叙》，以《大义略叙》所记的若干细节与同其有关的非汉文史料和蒙古传说民俗相互参证，结果发现它们之间有不少尚未见于其他汉籍的共同内容。故评定至少《大义略叙》乃元朝文献，不可能出自明代遗民之手。参见钟焄：《〈心史·大义略叙〉成书年代考》，《中国史研究》2007年第一期。

[39] 《元史》卷161，《列传》第四十八。

[40] 张枬：《经世纪年序》，《中国历史上的正统观》，页116。

[41] 叶适：《纪年备遗序》，《中国历史上的正统观》，页118。

[42] 刘子健：《中国转向内在——两宋之际的文化内向》，江苏人民出版社2002年版，页34。

[43] 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》，三联书店2004年版，页183。

[44] 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》，页187—193。

[45] 梁启超：《论正统》，《梁启超史学论著四种》，岳麓书社1985年版，页262。

[46] 郑思肖：《心史·古今正统大论》，《四库禁毁丛刊》集部30，页69—70。

[47] 杨维桢：《正统辨》，载陶宗仪：《南村辍耕录》，中华书局1959年版，页36。

[48] 同上。

[49] 同上书，页37。

[50] 同上。

[51] 康大和：《宋史新编后序》，饶宗颐：《中国史学上之正统论》，页325。

[52] 吕柟：《泾野子内篇》卷八，中华书局1992，页64。

[53] 钱穆：《读明初开国诸臣诗文集》，《中国学术思想史论丛》（六），页99。

[54] 《谕中原檄》，《皇明诏令》卷一，上海古籍出版社1995年版，页33。顾廷龙主编《续修四库全书》457部，史部，诏令奏议类。

[55] 朱元璋：《明太祖集》，黄山书社1991年版，页1。

[56] 叶盛：《水东日记》卷二十四，《正统辨》，中华书局1980年版，页238。

[57] 叶盛：《水东日记》，页239。

[58] 宋讷：《西隐集》卷七。

[59] 方孝孺：《释统中》，《逊志斋集》卷二，台湾商务印书馆1986年版，页88。景印文渊阁四库全书，第1235册。

[60] 章潢：《论周秦晋隋唐正统》，饶宗颐：《中国历史上的正统观》，页166。

[61] 郑思肖：《心史》，《四库禁毁丛刊》集部30，页45。

[62] 皇甫湜：《东晋元魏正闰论》，饶宗颐：《中国历史上的正统观》，页86。

[63] 徐奋鹏：《古今正统辨》，饶宗颐：《中国历史上的正统观》，页160。

[64] 胡翰：《正纪》，同上引书，页150。

[65] 方孝孺：《释统上》，同上引书，页151。

[66] 同上书，页152。

[67] 方孝孺：《释统中》，饶宗颐：《中国历史上的正统观》，页153。

[68] 方孝孺：《后正统论》，同上引书，页155。

[69] 同上书，页155—156。

[70] 章潢：《论宋元正统》，同上引书，页168。

[71] 《读通鉴论》，页976—977。

[72] 杨慎：《广正统论》，饶宗颐：《中国历史上的正统观》，页161。

[73] 同上书，页162。

[74] 丘浚：《世史正纲序》，同上引书，页163。费闾曾更具体地重复了丘浚的意见：“世道之大者，其要有三：曰世、曰国、曰家。世主华夷，而言要必华内而夷外；国主君臣，而言要必君令而臣共；家主父子，而言要必父传而子继。”（《世史正纲后序》，同上引书，页165。）

[75] 同上书，页164。

[76] 《读通鉴论》，页1127。

[77] 同上书，页1130。

[78] 同上书，页927。

[79] 同上书，页1014。

[80] 《日知录集释》卷七，《管仲不死子纠》，页245。

[81] 钱穆：《中国学术思想史论丛》（八），页69。

[82] 《留书·史》，《黄宗羲全集》第十一册，页12。

[83] 《古长城说》，《乾隆御制诗文全集》第十册，中国人民大学出版社1993年版，页340。

[84] 《西域同文志序》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页416。

[85] 《平定准噶尔告成太学碑文》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页465。

[86] 《大义觉迷录》卷一。

[87] 同上。

[88] 《乾隆朝起居注册》，乾隆四十九年甲辰秋七月初一日甲寅，第34册，广西师大出版社2002年版，页314—315。

[89] 《命馆臣录存杨维桢正统辨谕》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页636。

[90] 《命馆臣录存杨维桢正统辨谕》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页636。

[91] 同上。

[92] 《命皇子及军机大臣订正通鉴纲目续编谕》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页643。

[93] 《命皇子及军机大臣订正通鉴纲目续编谕》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页643。

[94] 《命廷臣更议历代帝王庙祀典谕》，《乾隆御制诗文全集》第十册，页645。

[95] 《乾隆朝起居注册》，乾隆四十九年甲辰秋七月初一日甲寅，第34册，广西师大出版社2002年版，页314—315。

[96] 《日讲通鉴解义序》，《康熙帝御制文集》（二）卷三十一，台湾学生书局1966年版，页1093。

[97] 《日讲通鉴解义序》，《康熙帝御制文集》（二）卷三十一，台湾学生书局1966年版，页1093。

[98] 司马光《资治通鉴》卷六十九，《魏纪一》，《文帝黄初二年》第五册，页2187。

[99] 《日讲通鉴解义序》，《康熙帝御制文集》（二）卷三十一，页1092。

[100] 《书通鉴纲目后》，《御制文集》（一）卷二十九，页415。

[101] 同上。

[102] 《通鉴纲目序》，《御制文集》（二）卷三十二，页1097。

[103] 同上。

[104] 《杂著》，《御制文集》（二）卷三十九，页1202。

[105] 《清会典事例·翰林院八·职掌卷》1051，《纂修书史》三，页529。

[106] 《御批资治通鉴纲目》，《尹起莘发明序》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》，第689册，页31。

[107] 《评鉴阐要》卷七，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》第694册，页508。

[108] 朱熹：《御批资治通鉴纲目》卷首上，页38，文渊阁四库全书本。

[109] 注释：方孝孺对两国交兵战事的性质曾有过相当细致的规定：“兵行曰讨、曰征、曰伐。施惠曰赦、曰大赦。施刑当罪曰诛、曰伏诛。违上兴兵曰反、曰作乱、曰犯、曰寇、曰侵。倍之者，曰叛。其邻国，其臣慢之者，必因事贬之；知尊正统者，虽微必进之。不幸而至于衰微，受制于强暴，或屈而臣之。强暴者，诚夷狄也，诚不可为正统民也，则盗贼之雄耳，必慎抑扬予夺之辨。其以兵侵也，曰入寇，而书其主之名。及其主之没也，特书曰死。其党之与谋，陈力得罪于正统者，虽功多皆书曰死，以著其罪，以绝其恶。得中国之地，其民有思中国而叛之者，曰起兵。得郡则曰取某郡。其诱正统之臣而曰诱，执曰执，杀曰杀，将相则名其主。正统之臣降于夷狄，则夷狄之。死不曰卒，而曰死。凡力能为正统之患者，灭亡则异文书之，以致喜之意。正统乱亡，则详书而屡见之，以致惜之意。”（方孝孺：《逊志斋集》卷二，《释统》下。）

[110] 《晋主闻辽将南侵还东京目》，《评鉴阐要》卷七，文渊阁《四库全书》第694册，页508。

[111] 《纳克楚侵辽东纲》，《评鉴阐要》卷十，文渊阁《四库全书》第694册，页553。

[112] 《乾隆御批纲鉴》（即《御批历代通鉴辑览》）卷八十二，黄山书社2002年版，页4993。

[113] 《乾隆御批纲鉴》卷九十二，页5605。

[114] 《乾隆御批纲鉴》卷九十三，页5671。

[115] 同上书，卷四十六，页2513。

[116] 同上书，卷四十六，页2514。

[117] 同上书，卷四十八，页2669。

[118] 《乾隆御批纲鉴》卷九十五，页5838。

[119] 同上书，卷九十六，页5869。

[120] 同上书，卷八十七，页5235。

[121] 《乾隆御批纲鉴》卷九十五，页5810。

[122] 同上书，卷一百，页6132。

[123] 《乾隆御批纲鉴》卷九十九，页6090。

[124] 同上书，卷一百一，页6249。

[125] 《乾隆起居注》第19册，广西师大出版社2002年版，页27—28。

[126] 《清会典事例·翰林院六·职掌》卷1049，纂修书史一，中华书局影印本，页508—509。

[127] 《清会典事例·翰林院六·职掌》卷1049，纂修书史一，中华书局影印本，页508—509。

[128] 《清会典事例·翰林院八·职掌》卷1051，纂修书史三，页529。

[129] 《清会典事例·翰林院八·职掌》卷1050，纂修书史二，页519。

[130] 《清会典事例·翰林院八·职掌》卷1051，纂修书史三，页529。

[131] 《性理大全序》《康熙帝御制文集》卷十九，页303—304。

[132] 《性理大全序》，《康熙帝御制文集》卷十九，页303—304。

[133] 《日讲四书解义序》，《御制诗文集》卷十九，页306。

[134] 《书程颐论经筵札子后》，《清高宗御制诗文集》第十册，页708。

[135] 《修道之谓教论》，《清高宗御制诗文集》第一册，页57。

[136] 同上。

[137] 《清高宗御制诗文集》第一册，页57—58。

[138] 《代潘学士答雷翠庭祭酒书》，袁枚：《小仓山房诗文集》，上海古籍出版社1988年

版，页1517—1518。

[139]同上。

[140]同上。

[141]同上。

[142]《策秀才五道》，袁枚：《小仓山房诗文集》，页1667。

[143]同上。

[144]《与刘大山书》，《戴名世集》，中华书局1986年版，页11。

[145]同上。

[146]《与余生书》，《戴名世集》，页3。

[147]《与余生书》，《戴名世集》，页3。

[148]同上书，页2。

[149]同上书，页3。

[150]《答李紫澜》，《顾亭林诗文集》，中华书局1959年版，页65。

[151]《答徐甥公肃书》，《顾亭林诗文集》，页138。

[152]《与杨雪臣》，《顾亭林诗文集》，页139。

[153]《先府君行实》，《居业堂文集》卷十八，中华书局1985年版，页291。

[154]李邕嗣：《杲堂诗文集》，浙江古籍出版社1988年版，页777。

[155]《答吴江吴赤溟书》，《钱牧斋全集》（二），上海古籍出版社2003年版，页1367。

[156]《答吴江吴赤溟书》，《钱牧斋全集》（二），上海古籍出版社2003年版，页1367。

[157]朱鹤龄：《愚庵小集》（下），上海古籍出版社1979年版，页477。

[158]《史论》，《戴名世集》，页403。

[159]《杨园先生全集》卷二十七，页755。

[160]《史论》，《戴名世集》，页404。

[161]同上。

[162]同上。

[163]《杨园先生全集》卷二十七，页755。

[164]《史论》，《戴名世集》，页405—406。

[165]《万季野墓表》，《方苞集》（上），上海古籍出版社1983年版，页334。

[166]《少司空晋江何公国史名山藏序》，《钱牧斋全集》（二），页849。

[167]马其昶：《南山集序》，《戴名世集》，页463。

[168]万斯同：《与从子贞一书》，杨向奎：《清儒学案新编》（一），齐鲁书社1985年版，页214—215。

[169]《史论》，《戴名世集》，页405。

[170]温睿临：《南疆逸史·凡例》，中华书局1959年版，页8—9。

[171]谈迁：《国榷“喻应益序”》，古籍出版社1958年版，页4。

[172]谈迁：《国榷序》，页5。

[173]关于清初私家修史的分析，可参阅阚红柳：《清初私家修史研究——以史家群体为研究对象》，人民出版社2008年版。

[174]《读史津逮》自序，页524。《四库全书存目丛书》史部，第41册，齐鲁书社1996年版。

[175]《清会典事例·翰林院六·职掌》卷1049，纂修书史一，页508—509。

[176]中国第一历史档案馆：《雍正朝起居注册》第一册，中华书局1993年版，页866，雍正四年十一月二十七日乙卯条。

[177]何冠彪：《清代前期君主对官私史学的影响》，《汉学研究》第16卷第1期，1998年6月，页155—184。

[178]《谕科甲出身官员》，《世宗宪皇帝御制文集》，影印《四库全书》本，《集部》239，《别集类》卷三，页7上—10上，第1300册，页46—48。

[179]《乾隆朝起居注》第17册，广西师大出版社2002年版，页552。

[180]同上书，第24册，页313—314。

[181]《乾隆朝起居注》第24册，页313—314。

[182]同上书，第28册，页272。

[183]《清会典事例》第1050卷，《翰林院七·职掌三·纂修书史二》，页515。

[184]参见黄克武：《史可法与近代中国记忆与认同的变迁》，载王笛主编：《新社会史3：时间空间书写》，浙江人民出版社2006年版，页253。

[185]《黄忠烈公年谱序》，《居业堂文集》卷十二，页190。

[186]参见《拟敕建崇禎死难诸臣庙记》，谢良琦：《醉白堂诗文集》，广西人民出版社2001年版，页151—152。

[187]温睿临：《南疆逸史·凡例》，中华书局1959年版，页3。

[188]《乾隆朝起居注》，第24册，页418。

- [189] 《清会典事例》第1050卷，《翰林院七·职掌三·纂修书史二》，页519。
- [190] 《御批续资治通鉴纲目》卷二十一，文渊阁影印本《四库全书》第694册，页186。
- [191] 《二十二史考异》，《续修四库全书》第454册，上海古籍出版社影印本，页1。
- [192] 王鸣盛：《十七史商榷·序》，《续修四库全书》第454册，页137。
- [193] 同上。
- [194] 同上。
- [195] 同上书，页139。
- [196] 同上。
- [197] 王鸣盛：《十七史商榷·序》，《续修四库全书》第454册，页139。
- [198] 《方苞集》卷十八，上海古籍出版社1983年版，页516。
- [199] 《方苞集》卷十八，上海古籍出版社1983年版，页516。
- [200] 《圣训恭纪》，《方苞集》卷十八，页517。

第七章 “经世”观念的变异与清朝“大一统”历史观的构造

盖以学者所习，不出官司典守、国家政教，而其为用，亦不出于人伦日用之常，是以但见其为不得不然之事耳，未尝别见所载之道耳。

——章学诚

小引：“经世”新解

乾隆时期的学人章学诚（实斋）在他的著作中曾多次提到“经世”这个词，最典型的例子是他在《文史通义》的《浙东学术》一文中就明确声称：“史学所以经世，固非空言著述也。”^[1]后人也不时把他的史学称之为“经世史学”，^[2]但奇怪的是，“经世”一词在今人眼里又常常被归属到与章氏几无关系的特定年代，这个年代似乎一定是处于“鼎革”时期，或者是某个“革命”时代。一般而言，“鼎革”一词特指明末清初的历史，“革命”则被设定为从晚清演变为民国的主题词，以“经世”风格著称的知识群体基本上都被纳入到这两个变革时段之中：“明末清初”与“晚清”。以此衡定实斋的诸多“经世”言论，似乎均不符合以上标准。

那么，到底何人才能具备“经世”的头衔或资格呢？我们早已熟知如下的名人谱系：清初鼎革世变催生了顾（炎武）、黄（宗羲）、王（夫之）“经世致用”三大家；晚清衰败和西方入侵的刺激唤醒了龚自珍、魏源的“经世意识”。因此，“经世”被约定俗成地与“变革”的历史时期和革新意图对等衔接。章学诚显然无法挤进这个“经世”谱系而最终黯然消失了。

1984年，台湾召开了“近世中国经世思想研讨会”，吕实强在开幕词中给“经世”下了一个更加狭窄的定义，他说：“经世思想，顾名思义是经国济世，或经世致用之意，它本来就含有改善与维新的倾向，这与后来的中国近代化问题，自然有密切的关系。”^[3]“经世”定义中的“经国济世”这层内涵似乎仅仅在近代发生变革时才能派上用场，否则就无甚特别的意义。

章学诚显然不属于这两个变革剧烈的时代，却恰恰生活在号称“盛世”的乾隆时期，在这个时期，清初士人的忧患和伤痛在“盛世”的华彩喧

器下已归于沉寂，近世中西交锋的暴风骤雨尚未降临。章学诚言谈中的“经世”也显然不符合这个标准，因为它的内涵并非鼓噪命短的维新变革，而恰恰是主张细水长流般维系既定的统治秩序。

章学诚大谈“经世”却挤不进“经世”名人殿堂的学谱，让人看起来有些奇怪！其实只要转变思路，实斋即可堂而皇之地进入“经世”系谱。我的理解是：“经世”不仅与属于那些“变态”的鼎革期及其相关激进行为有关，而且与寻常年代彰显出的舒缓平和之“常态”统治秩序有关。否则即是对“经世”内涵的错解，至少逼窄了它的真实意义。

“经世”在古代思想脉络中的涵义远为复杂。张灏即强调“经世”有三义：入世、治道、治法。入世精神是以政治为主要表现方式，早期的“经世”一词从字面意思上看还有“治世”和“理世”，或者“治理天下”的意思，一个人修身成德的目的是参与政治以领导社会。这种“政治本位”的人生观绝不可能只适合于变革的历史时期，而是同样适合于日常政治程序的维持，即常态的政治运作。否则就不可能实现政治是人格的扩大这个观念。

人格本位政治观是宋明理学所谓的“治道”和“治体”。或者说是政治的基本原则，在这个基础上，宋明儒者讨论“经世”不仅谈“治道”，还谈“治法”。^[4]具体地讲就是用于实现治道原则的规章制度，我想还应包括如何实现它的具体运作方式，这些都是“经世”中所含“常态”而非“变态”内涵之所在。按这个标准，有待诠释的“经世”内涵就要丰富得多。

要谈“经世”中“治法”涵义与历史“常态”的关系这一层，就要摆脱朝代鼎革对“经世”一词内涵的限定，把它置于王朝日常治理层面加以解读。在鼎革时期乃至朝代转型完成之后，固然有一批知识人像任公所说的那样受政治高压支配放弃了原先的自由理想转入考据之途，但任公的“压抑说”只解释了“经世”涵义中“治道”一层的反叛因素被皇权消解，士人经学被迫转向辨伪和小学这一单一面相，而无法说明属“治法”一层的今文经学等学问在王朝建立“大一统”意识形态方面的影响。^[5]更没有注意到在“盛世”的光耀下有相当一部分人仍对考据之学的非实用特征深恶痛绝，他们发出批评的声音时高举的恰恰就是“经世”旗帜。如章学诚即说过：“今之文章一道，无复有言者矣，然才智纷纷，争言考订，率皆警名而暗于大道。”^[6]这样的批评似乎只应出现在鼎革时期，实际上却不过昭示出经世中“治法”这层意思而已，完全可以看作是清初经世思想的延续。

再举一例，晚明陈子龙、徐志孚编有《皇明经世文编》，如果从鼎革意义上理解其经世意图，陈子龙的编纂宗旨当然会隐含经略疆域甚至暗含反满的目的。可是如果从后来清朝士人编纂《经世文编》的角度观察，其中经世的内容或更接近“治法”中维系统治的一面，而使得经世涵义趋于常态而非变态。甚至或可推断说，“经世”思潮的时段被严格限定在鼎革世变的历史时刻，具体地说是限定在了“明末清初”和“清末”这两个特殊历史时段，而“清中叶”这个漫长时期却淡出了人们的视野，这样误读的症结恰恰在于把“经世”仅仅理解成了“治道”能够发挥变革的抗议作用这个层次，而没有考虑“治道”也有维系政治秩序乃至保持其基本稳定的现实功能。

如果承认这一点，那么我们会看到，“经世”内涵中强调制度安排和建设的“治法”思想绝非士林一级所能单独承担，而是与王权配合出演的结果。“治法”设计中的政治实践不仅能够为时代变革提供依据，而且也可以为新王朝建立其合法性构建精神基础，这恰恰为以往研究者所忽略。斯考切波曾经提出要把国家带回到社会史研究中来，说社会史的碎片化不利于对帝国演变的总体认识。^[7]我们不妨说，也应该把帝王政治的视角重新带回士林世界，如此带回的结果是：一则可以避免近期海外研究中过于自恋地把中国士阶层历史看作是超越现实的自足性存在；^[8]二则也可避免仅仅把“政治”简单理解为压迫士阶层思想自由的一个外在符号。从而真正从互渗互动的角度观察清朝正统合法性建立的意义。本章即拟以章学诚思想体系为例，探索其中的“经世”涵义对建立清朝“大一统”意识形态的诱发配合作用，并由此观察清朝士人精神世界的变异。

“私言”如何转化成了皇家“公言”？

明末是“私言”流行和泛滥的时期，表现的形式是书院讲学的兴盛，私人社团林立、印刷书籍的流行与江南藏书楼的星罗棋布。特别是受阳明学影响的讲会运动，其“私人”特色尤其突出，时常凸现其“异议”色彩。讲会场所也常依附于书院和寺庙之中，特殊的空间配之以静默和讲习的风尚，更使人生发彰显异学的想象。^[9]私人的无忌狂言往往借助讲学的旗号如老藤般攀附于书院、山林寺院的境域中，其无止蔓延虽让统治者颇为忌憚，故有明末张居正、魏忠贤严禁书院之举，但由讲学蕴育出的私家游历风气却仍以不可遏制的速度四处弥散，特别是讲学活动常

常伴以讥评时政，或杂之以臧否清议之风。故到了清初，自然被诟病为朋党倾轧的源流，并列为明朝失去天下的主要顽疾。

明清鼎革之际，士林反思自身，往往起点就标识在讲学的实际效果上，最终结论是空谈无益、朋党误国，遗民以私人名义集群出游由此变得战战兢兢，形同非法，这正是清初帝王愿意看到的景象。我们会很容易注意到，此时以皇家名义发布的抨击晚明风气之言论，几乎与士林中的个人言说如出一辙，都数说的是明亡源于士人操守的邪恶，于是官家禁锢私言的张扬自然就会变得名正言顺。“私言”不仅是以讲学的思想魅力连缀出土人游走的网络，它还牵扯出了一系列的晚明时尚，诸如书籍被大量方便地印制，价格日趋低廉；江南藏书楼数目的陡增使得士人有更多浏览秘籍典藏的机会。流通的方便又使得私言的传播有了新的可能，同时帝王对明朝因讲学而亡的话语，也为控制书籍收藏和流通提供了上层政治背景，从而被纳入了一种帝国治理的视野，由此“经世”内涵开始逐步染有了某种“治理”社会的品格。

章学诚一生从未进入过官僚机构的核心，尽管他一直抱有这个志向。从事基层书院的教化和在地方官幕府中编修方志的活动填充了他的整个生涯。因此，围绕基层教化和修志原则，他发表了丰富的见解和议论，仔细阅读这些言辞，实斋始终不遗余力宣称的一个主旨不妨先简约地概括如下：“道”在“三代”历史中生成，同时又在三代以后的历史中被消解，要想在现实环境中寻回“道”之真谛，就必须恢复“治道合一”的原始状态。同时他又认为，“道”的存在由于和“私言”泛滥相并存，故须加意剔除之，方能达此目标。这就是实斋“经世观”赖以成立的基础。下面各节将对此要旨一一加以辨析。

儒藏说：公私之辨

周永年有一个外号叫林汲山人，这位济南历城人把他的私宅筑在了泉眼一侧，故得此名。我们不太清楚章学诚和他关系的密切程度，只知道周氏写了一篇很有影响的文章，鼓吹在士林中共享典籍资源，这篇文章曾经得到过实斋的回应。据周永年的传记作者说，他对衣服饮食声色玩好一律不感兴趣，唯独有一个买书的癖好。只要听说某家有珍本书籍，必定要想办法搞到手，积累下来已有了五万卷规模的藏书。^[10]自己的书积累多了，则不免为儒家典藏书籍的流失发出感叹。

他感到沮丧的是，佛家、道家收藏书籍都有特殊有效的办法，那就是把书籍集中到一个深幽静谧的地点，可以免遭兵火灾难洗劫，所以后来的士人反而要从佛藏、道藏中寻找丢失的观点，儒家典籍则相应显得分散零碎，不成系统。他发现：“官私之藏，著录亦不为不多，然未有久而不散者。”原因是这些藏书仅仅集中于一个固定地点，无法形成交换网络，后果即是“则以藏之一地，不能藏于天下，藏之一时，不能藏之万世”。^[11]

有意思的是，章学诚在谈及藏书方式时也开始赞赏佛道两家，以呼应周氏的观点，他说：“夫儒书散失，至于学者已久失其传，而仅能得之二氏者，以二氏有藏，以为之永久也。”^[12]两人虽不甚相识却在藏书方式的选择上如此紧密地相互呼应可能隐现出一个共识，即效法佛道两家是收藏传承儒家典籍的正途，周永年的意图是把儒典分藏在天下学宫、书院、名山、古刹，“偶有残阙，而彼此可以互备”。

不过，我们仔细品味周氏的观点，就会发现其真实意图不在典籍的收藏而在流通是否顺畅。他曾经设想出以下图景：“果使千里之内有儒藏数处，而异敏之士或裹粮而至，或假馆以读，数年之间，可以略窥古人之大全，其才之成也，岂不事半而功倍哉？”^[13]这段话的用意非常明显，仅具备佛道两家的藏书策略是不够的，不应把书籍隐藏于深山人不识的山林，而必须使它具备人人可读的条件。下面这段话把这层意图表达得更加清楚，他建议凡有藏书的地方，都备置一副活版，以作为印制流传稀少之秘本的工具。他乐观地预测到，数十年间：“奇文秘籍，渐次流通。始也积少而为多，继由半以窥全。力不论其厚薄，书不拘于多寡。人人可办，处处可行。”^[14]甚至有在“义学”中积储藏书的设想，其迫切加入流通的心情溢于言表。

从一般人的心态而言，家藏万卷典籍，自我欣赏即可，何必要顾及普通士子之需而达人人可读的境界呢？周永年传记里曾透露出些许萌发此心绪的痕迹，这位作者说周永年自己造了一个“借书园”，在里面聚储书籍、修订目录的深层心理是因为“北方学者目不见书，又鲜师承，是以无成功”。于是感叹：“使先生讲授借书园中，当有一二后起者，愿吞志以殁。”^[15]这样刻意地强调北方文风孱弱不振，倒是阐明了一个事实：南北文风不但素有差异，而且在藏书规模及流通能力上也相去悬殊。

江南人文荟萃，其文脉已延至清代中叶，故藏书格局也围绕江南区域形成流通网络。北方虽不时出现收藏万卷以上的藏书大家，除周永年

之外约略可举者即有聊城杨以增的海源阁，河北真定梁清标的樵林书屋，定州王灏的括斋，山西灵石耿文光的万卷精华楼，洪洞董文焕研樵山房，陕西三原李锡龄惜阴轩等。私家藏书无论从规模及人数密度上却仍绝难和江南匹敌。范凤书曾对清代藏书万卷以上的藏书家进行了统计，以淮河为界，在范书提供的543家之中，大约南方有449家，占总数的86.2%，北方有94家，占总数的17.3%^[16]

更为重要的是，江南书籍的流通能量自非北方可比。自明末开始，南方就形成了极有特色的刻书市场，按明人的看法是主要分布在吴、越、闽三地。其中刻书之精以吴地为最；刻书之多，以闽为最。江南地区高质量的名书坊多分布于南京、无锡和歙县一带，劣质书籍的出版商多游动在福建地区，尤以全国性刻书中心建阳县为多。^[17]有学者注意到，清代出版业在地理和社会分布上比明代扩展的更加迅速，其中起决定作用的是出现了便于携带和操作的印刷机械——木板印刷技术和器械。木板雕刻匠不一定要有很高的文化程度和手工技术，一至两年学徒实践便足以使他成为职业的雕刻匠。甚至有些机构会雇用那些没有受过训练的妇女和闲散农民从事刻板工作。^[18]从流通速率和辐射广度而言，江南书市的传播路线可以直达京师，各种典籍抄本在北京和江南的主要书市中自由频繁地流动。一些家道中衰的藏书家如杭州振绮堂主人汪宪等人往往靠出售珍本善本偿还债务，明代毛晋传下的汲古阁的许多藏书几经辗转，也曾在此抛售。^[19]书籍刊刻流通由纯学术向学者圈内的商业性刊行转变，为许多学者在生前刊布自己的作品提供了机会，而不需等死后由他们的门徒或后代集中印行。

藏书与刻书的流通趋于商业化，与徽商的大量介入有关。徽商经商之余经常构筑雅园，与文人雅士徜徉其间诗酒唱酬，而且常有藏书读书的嗜好。如周永年不多的几位好友之一程晋芳即为新安盐商大族，史称：“时两淮殷富，程氏尤豪奢，多畜声伎狗马，先生独惜惜好儒，罄其贳购书五万卷，招致多闻博学之士，与共讨论。”^[20]程氏藏书的数量大致与周永年相当。周永年在北方，程晋芳在徽州，没有记载是否周氏感到了江南这位朋友的豪奢给他造成了什么样的压力，但其话语言辞之间透露出想借江南的文气以为滋养的想法。

商业化使刻书藏书的流通要求日益明显，同时，那些有徽商背景的藏书家也从另外一个角度呼应着周永年的设想。例如知不足斋主人鲍廷博藏书就有爱而不吝的名声，经常出借藏书。每每得到珍本异书，往往

彼此传钞，以相互订正传观为乐事。对于那些经济上贫乏但沉潜笃学的友人，也往往慷慨赠送自己的藏书。

对加强书籍流通的要求也是从明末即已盛行。崇祯末年曹溶作《流通古书约》，就建议藏书家根据各自所藏书籍目录，察看藏书在门类内容和卷帙多寡诸方面是否有阙，以便通过交换互通有无。具体方法是“则主人自命门下之役，精工缮写，校对无误，一两月间，各斋所钞互换”。这样做的好处是：“好书不出户庭也，有功于古人也，已所藏日以富也，楚南燕北皆可行也。”^[21]可见周氏“儒藏说”的渊源其来有自。曹溶是清初宋元善本的藏书名家，只是曹氏想通过私人交换的方式流通典籍的设想并没有实现，其所藏书籍却大多流落散佚。

不过周永年提出“儒藏说”还有一个深层意图，那就是试图把原属私人领域中的典籍收藏，通过加速流通的方式转变成一种学林共享的公共资源，这样一个基于网络控制的理念与曹溶所言典籍交换仅限于个别私人之间的盟约关系大有差异。更为重要的是，一旦流通到一定程度形成网络规模，那么应该由谁来掌控网络的走向？周永年的想法很模糊，他只是说道：“一县之长官可劝一县共为之，一方之巨族可率一方共为之。”^[22]这里有两种选择，一是由官府出面组织，一是仍由地方宗族实施管理。

私门失守：流通的有序化

可是到了章学诚的眼里，所谓“儒藏”的涵义却变得非常明确了，在《籍书园书目叙》这篇文字中，章学诚把目光投向了先秦时期，说：“夫古者官府守书，道寓于器，《诗》《书》六艺，学者肄于掌故而已。”直到后来出现“古职之失守而学者无所向方故也。”意思是说，后世出现典籍收藏混乱无序的局面，与失去“官守”这个至为重要的因素最有关联。因此，周永年“儒藏说”的核心论题也就被置换成了如何以最有效率的办法使得流散缺失的典籍尽快恢复到“官守”状态。下面这段文字把这个意思表达得非常清楚：

“士生三古而后，苟欲有志乎官守师传之业，非有所独得者，固不可以涉猎为功，而未能博稽载籍，遍览群言，亦未有以成其所谓独得之学，而使之毫发之无憾；此周君之所以搜而聚，聚而藏，藏而籍录部

次，以为永久之指也。”^[23]

这种代周永年立言的姿态其实与其本来的旨趣已大为不同，周永年虽深深忧虑典籍掌于私人之手，故强调在公共领域中实施流通交换的重要性，但却并未明确说明由谁来掌管这种流通，仅仅是在典籍可以自由流传的层面思索这个问题。而实斋则认为私门之守藏书分散而无序，他从恢复“官师合一”的角度来观察典籍收藏和流通过程。觉得两者差异不但在“公”“私”之分，而且是到底由民间还是官府来协调典籍收藏的选择方面出现了根本分歧。

下面一段话是实斋对江南一些著名藏书楼拘泥于“私门”的指责：

“近世著录，若天一阁、蓁竹堂、传是楼、述古堂诸家，纷纷著簿，私门所辑，殆与前古艺文相伯仲矣。然或以炫博，或以稽数，其指不过存一时之籍而不复计于永久，著一家之藏而不复能推明所以然者广之于天下，其智虑之深浅，用心之公私，利泽之普狭，与周君相去当何如耶！”^[24]

这段话里多次涉及“公私”话题，表面上看，实斋是通过指责江南藏书楼囿于“私”，无法使典籍自由流通，实则其用意与前引文字中的设想直接对应，即希望官府出面来协调典籍的收藏和流播，这至少大大延伸了周永年当年由“私”化“公”的“儒藏”构想，即书籍进入流通领域尚不算真正的“公域”，还需由官府具体实施之，官府制度的运作才能代表“公”意。

实斋藏书于官府的构想于乾隆三十七年通过皇家编纂《四库全书》得到了支持和验证。《四库全书》的编纂正是以搜集遗书荟萃于官府为启动因緣的，乾隆帝有一段话仿佛就是对实斋指斥私门藏书之弊发出的一种回应。让人有些惊诧的是，乾隆对江南私家藏书的分布格局似乎了如指掌，他曾仔细向江南官员描绘出著名藏书家藏书的具体位置，并一一指点给官员说：“东南从前藏书最富之家，如昆山徐氏之传是楼、常熟钱氏之述古堂、嘉兴项氏之天籁阁、朱氏之曝书亭、杭州赵氏之小山堂、宁波范氏之天一阁，皆其著名者，余亦指不胜屈，并有原藏书目，至今尚为人传录者。即其子孙不能保守，而辗转流播，仍为他姓所有，第须寻原竟委，自不至湮没人间。纵或散落他方，为之随处踪求，亦不难于荟萃。”^[25]用心和目的还是落在了如何“荟萃”私人收藏上。

乾隆甚至对民间购书卖书的渠道和流通特性也有仔细的观察，他在

谕旨中特意提到苏州有一种卖书的“贾客”，专门从事收卖旧书，他举的具体例子是在山塘这一带开书铺的一家姓金的卖书世家，说他对古书存佚之原委十分熟悉。乾隆又发现在湖州地界上有一种书船，专门在各处州县穿梭售卖书籍，与藏书家的关系非常密切，“其于某氏旧有某书，曾购某本，问之无不深知”，^[26]故特意责成江浙督抚咨询物色。

征书搜书背景下对私人书籍的流通有着巨大的影响，大批征书的诏令逐渐得到了民间藏书家的响应，尤其是有徽商背景的藏书家如汪启淑开万楼、鲍廷博知不足斋均进呈书籍多达五六百种以上。乾隆帝本来多次发布谕旨，应允凡进呈书籍一律抄借后发还本人，却大多未予履行，大批珍本往往落入权臣和经办者之手。不少藏书家多年珍藏为之一空，如浙江慈溪郑大节二老阁藏书“半轶于四库采辑”。^[27]范氏天一阁因进呈的压力所迫，被迫修改了“书不出阁”的禁令。虽然藏书楼勉强幸存了下来，但另外三大家马裕、鲍士恭、汪启淑此后均不以藏书著称于世。

^[28]

江南士人对此虽觉无奈却似乎并没有发出多少异议之声，可能正彰显出藏书流通从私人向官府收藏转移的过程被强行启动后正越来越变得合法化了。也昭示着士人对藏书旨趣日益由“独”、“私”向官家转移的默认。我们可以举袁枚的例子来透视这个过程。

浙江才子袁枚卜居江宁小仓山时自号其藏书处为“所好轩”，聚书四十万卷。在《所好轩记》中，他有一段表白云：“袁子之好众矣，而胡以书名？盖与群好敌而书胜也。其胜群好奈何？曰：袁子好味、好色、好葺屋、好游、好友、好花竹泉石、好珪璋彝尊、名人字画，又好书。书之好，无以异于群好也，而又何以书独名。曰：色宜少年，食宜饥，友宜同志，游宜晴明，宫室花石古玩宜初购，过是欲少味矣。书之为物，少壮、老病、饥寒、风雨、无勿宜也。而其事又无尽，故胜也。”他的结论是：“余之他好从同，而好书从独，则以所好归书也固宜。”^[29]袁才子平日里风流倜傥，好交友游历，唯独对待书籍主张宜采独自品味的态度，这段文字强调的是聚书的要诀在于一个“独”字。

在乾隆下诏求书后，袁枚的思想显然发生了微妙的变化，即对藏书之“独”的想法有所修正。他自述这一过程说：“余所藏书，传钞稍稀者，皆献大府，或假宾朋，散去十之六七。”面对友人的质疑，袁枚的解释是：“天下宁有不散之物乎？要使散得其所耳，要便于吾身亲见之耳。古之藏书人，当其手钞缮易，侈侈隆富，未尝不十倍于余，然而身后子

孙，有以《论语》为薪者，有以三十六万卷沈水者……今区区铅槧，得登圣人之兰台石渠，为书计，业已幸矣。而且大府因之见功，宾朋因之致谢，为予计，更幸矣。”^[30]这段有些自嘲而心酸的话，大致标明了袁枚藏书的两种去向：一是转呈官府后完全失踪，否则他不会有此慨叹；二是友朋借书不还，也成为流失的一个原因。至少把书籍“独”为己览的心态已不复存在了。

实斋对江南图书流散的状况也是深有体会，说：“三十年前，京师鬻旧书者，多从浙江旧家收贩，近十余年，不复顾也。”但他似乎坚持官府干预收藏流通的思路，如他听说海外番舶如日本、琉球的商人在江浙之间用重价购书，当地地方官却稽查不力，他即建议地方大吏严禁海口商船私贩书籍。^[31]

在实斋的眼中，搜求遗书、刻印流通本应是一种政府的公共行为，而不仅是私人零散的交流，所以他建议地方大员应更多参与其中。他听说山阴诸生王树实家藏有谢承的《后汉书》，就建议当时任浙江学政的阮元想办法搜求到手。他把具私人藏书家身份的王树实形容成怪僻不堪的人物，说他痴迷这些典籍，怕人借去传钞的理由是“恐损失其手泽也”。他讥损说这个人把自家的书籍看作是“异国名香，开囊恐泄其气；仙符禁方，传世惧失其灵”。有了这自私之心的驱动，所以才造成“乡党非无大力，而贿赂不足以动之，当道非无权势，而要挟不可以临之”。尽管有如此的难度，实斋仍怂恿阮元“倘循循以善诱，俾封鄙之渐消，则《兰亭》真迹，未尝不可躋崇梯而出斗拱也”。^[32]他还出主意说：“王氏家多藏书，其所采摭，必多遗文秘册，今访得其书，或可全刊，或堪采辑。”^[33]

由实斋以上的议论，我们可以初步感受到，收藏典籍并非简单的个人行为，也非个人动议即可蕴成大的氛围气候，而必须通过有计划的统一协调，对藏书流通的控制和有意纳入皇家之有序轨道，不仅是一项帝王的权力操控问题，亦可从实斋有关“私门”独揽藏书的批评中看出一种“经世”的理念和情怀。也就是说，实斋考虑更多的并非是思想的自由交换与流播，而恰是如何对此加以控制的问题，如此思考较为接近“经世”的“治法”一层。

“官师合一”的复古真相

实斋习惯从“治法”一层考虑典籍的储藏与流通，并非是其独居内室苦思冥想而致的思维，可以说是对清初帝王策略的一个回应，甚至是某种规训结果而已。同时也与其独特的阅历和经历有关。清初帝王以“稽古右文”为名编纂大型丛书，招徕隐居不仕的名士，获得了空前的成功，恐怕在聚拢人气的手段上早已为历朝帝王所不及。在清初学界名流的那份长长名单中，那些被后人尊为清代学术巨擘的人，几乎都与帝王设计的某些文化工程有着千丝万缕的联系，其中就包括钱大昕、戴震、周永年、邵晋涵、程晋芳这些名字。以至于我们从《四库全书》编纂过程的线索中就能勾勒出一幅名士交往的全景地图。

在实斋交往的人脉地图中，大致主要有两种人在他的经历中堪称举足轻重，一是一些地方官员如毕沅、朱筠和冯廷丞等，他们往往会以“养士”的姿态资助他的生计，实斋一生几乎就是在地方官所搭建的不同士人圈子里反复流动来积累和建立自己的声望的；另一类人是能切磋学问的朋友，如与戴震和后来成为著名幕府师爷的汪辉祖的交往。实斋的游历生涯尽管没有位及高官，却在生计上很少陷于窘迫。在相当长一段时间里，实斋的收入大约相当于十九世纪中期一个知县的收入，接近当时一个书院主讲收入的六倍。^[34]经济上的相对宽裕使得实斋虽未必跻身《四库》馆修纂的群贤之列，确也安享着官僚网络所给予的现实利益。

实斋“经世”观念中强调“治法”的逻辑既养成于奔波官府以治地方文献为谋生手段的阅历中，亦和不断与上层士林交往的经验有关。其中有一个人在这个关系网中处于枢纽位置，他就是朱筠。

士林气质与征集遗书行动的“官守”品格

乾隆三十七年正月初四日，乾隆帝有诏谕购访遗书，谕旨中称：“今内府藏书，插架不为不富，然古今来著作之手，无虑数千百家，或逸在名山，未登柱史，正宜及时采集，汇送京师，以彰稽古右文之盛。”^[35]随后全国范围内的征集遗书活动即呈一种大规模的态势全面铺开。乾隆帝以编纂大型类书的形式荟萃天下典籍的动机早已为学者所多次描述。有学者认为，清初康熙帝作为异族统治者，常对自身与汉人文化的巨大差异抱敏感心态，这种敏感会造成潜在的精神焦虑。一方面急欲全盘认

识或吞噬整体异族的文化，释放潜在的心理威胁；另一方面则疑心重重，不断制造“异己”，然后痛加打击。康熙吞噬华族文化的精慎刻勤，为清代之前所有汉族帝王所不及，原因即在于此。但康熙帝对汉文化的兼采倾向，与汉族士林本身的态度正好相反，汉人士林重在别立汉、宋门户，各自形成“道统”传承，但在帝王狂噬兼采的态度下，这些基于争辩而存在的学术流别没有立足之地，被一并收编。此与帝王对明末朋党的打击言论时相契合。

至乾隆帝时，对待汉文化的态度又有不同，康熙帝尊崇朱子学，主张在自身上做足工夫，政教之源全系帝王道德的完善，不依赖外在帝势的压迫。乾隆抬高《五经》视为政教象征与皇权符号。其急于修纂各类书，不是如康熙般寻求治道，而是要建立完整的皇权符号，这类行动往往完全与学术无关。[36]

我对乾隆诏旨大意的解读更多的也是把它放在帝王与士林互动这一层面重新认识，我发现乾隆诏谕中表达的意思与上述所引实斋文字中的思想颇为一致，即都是强调分散之藏书须尽快聚于“官守”之地。我们当然无法非常明晰地判断此一思想的形成到底是帝王影响了士林还是正好相反，但仍可从其发布的文字中寻找两者契合的痕迹并以此为据追究其根源。这个痕迹很快在以后官员与帝王奏折和诏谕的往来互动中显露了出来。

在乾隆帝颁布谕旨的第十一个月以后，安徽学政朱筠向乾隆递上一份折子，陈述了自己对搜访遗书与校核《永乐大典》的看法。除了提醒乾隆应加意搜求“旧刻抄本”与“金石之刻”外，其中最重要的一段文字是强调：“著录校讎，当并重也。”方法是挑选儒臣“分任校书之选，或依《七略》，或准四部，每一书上必校其得失，撮举大旨，叙于本书首卷，并以进呈，恭俟乙夜之披览”。[37]

传记表明，实斋与朱筠的关系非常密切，当朱筠在京师充任武英殿学士的时候，实斋就曾受学于朱筠，在乾隆三十六至四十一年间，实斋还直接得到他的经济资助，通过朱筠的介绍实斋有机会结识了一大批在京师活动的士人，不久又随朱筠的任命游历到了安徽，朱筠的士林交往圈子除实斋外，还包括邵晋涵、洪亮吉、汪中和吴兰亭这些卓越的士人，当时身在浙江的戴震和王念孙也时常前来拜访，使得朱门学人圈子的声望得以辐射到了整个江南一带。

朱筠频繁上奏折即发生在与实斋关系最为密切的这个时期，这个时期实斋对目录学和地方志的编纂显示出浓厚的兴趣，虽然这种兴趣从未间断地始终贯穿在他一生的学术生涯中，其关于目录学的构想和惊世才华却似乎只能在编纂县一级地方志时才能偶尔闪现，却始终没有机会上达天听。谁也没有想到的是，实斋的经世意识却间接通过一位官员的奏折进入了乾隆帝的视线。

没有直接的文字记载显示实斋与朱筠曾就“校讎”与“著录”的关系进行过讨论，但种种迹象又似乎表明这种讨论一定在朱府雅致清幽的环境里发生过。胡适就推测，在朱筠的奏章中表达的观念极有可能出自与章学诚、邵晋涵以及其他一些属于朱的小圈子中人的讨论。^[38]尽管朱筠的奏章中提出《七略》与“四部”两种著录的选择方案并非符合章学诚的意思，而且《四库》开馆后乾隆帝采取的“四部”分类法与实斋的目录学构想相去甚远，但无论是刘歆《七略》还是“四部”分类法只要经皇家甄别认定，遵循的就会同样是官师合一的古意，仍然反映出的是一种士林有意呼应皇权文化政策的潜在欲望。^[39]

尽管找不到朱筠奏章中受实斋目录学观点影响的直接证据，间接证据却大量涌现。特别是实斋“求书”与“治书”应受到同等重视的思路几乎是朱筠奏章中“著录校讎并重”思想的另一种表达。在实斋看来，如果说“求书”相当于“搜书”和“著录”，“治书”这道程序即相当于“校讎之法”。他认为，过去的史家如郑樵只谈到了“求书”的方法和程序，却没有论及“治书”的方式。而“治书”的形式并非是私人所能完成，必须由官府出面组织才能实现，同时官府还承担着甄别和过滤所征遗书内容的风化任务。且看下面这段文字：

“若纪载传闻，《诗》《书》杂志，真讹纠错，疑似两淆；又书肆说铃，识大识小，歌谣风俗，或正或偏；其或山林枯槁，专门名家，薄技偏长，稗官胜说；其显隐出没，大抵非一时征求所能汇集，亦非一时讨论所能精详；凡若此者，并当于平日责成州县学校师儒讲习，考求是正，著为录籍，略如人户之有版图。”

这段话是讲著录在甄别遗书方面起着淳化风俗的作用。下面的语意却有转折：“载笔之士，果能发明道要，自致不朽，愿托于官者听之。如是，则书掌于官，不致散逸，其便一也。事有稽检，则奇邪不衷之说，淫波邪荡之词，无由伏匿，以干禁例，其便二也。求书之时，按籍而稽，无劳搜访，其便三也。中书不足，稽之外府，外书讹误，正以中

书；交互为功，同文称盛，其便四也。”^[40]实斋还表示，“治书”的重要性应在“求书”之前加以议论裁定。

这段话的关键之处是挑明了无论“治书”还是“求书”，均应在官府的统一设计安排下有序地展开，如此才能避免邪淫叛逆之词乘机鼓荡泛滥，最终即可达“同文称盛”的效果。下面这句话把这层意思说得更加明白：“书掌于官，私门无许自匿著述，最为合古。”^[41]

区分“记注”与“撰述”：以复古为旗帜

的确，章学诚的文字始终弥漫着某种浓厚的复古信息，他还始终认为，所谓“三代”以上的典籍收藏都是由有职位的人掌管，这样就可以防止典籍流窜民间之后处于散漫无序的状态，特别是诸子百家出现后容易各持己见，把典籍中储藏的“道”妄加解释，从而流于异端。他似乎对先秦诸子有一种挥之不去的反感，总是在各种不同的场合下不遗余力地予以攻击：“诸子百家，不衷大道，其所以持之有故而言之成理者，则以本原所出，皆不外于《周官》之典守。其支离而不合道者，师失官守，末流之学，各以私意恣其说尔，非于先王之道全无所获，而自树一家之学也。”^[42]痛心于官学失守而导致的私学泛滥是实斋反复陈述的主题。

这个主题也反映在有关“记注”与“撰述”关系的讨论上。有关实斋“记注”与“撰述”关系的辩论，前人多有涉及。^[43]我的看法是，似还是应从崇尚“官守”与摒绝“私意”的角度加以理解才能获知实斋的原意。下面先引出那段尽人皆知的话以作分析的基础：

“三代以上，记注有成法而撰述无定名；三代以下，撰述有定名而记注无成法。夫记注无成法，则取材也难，撰述有定名，则成书也易。成书易，则文胜质矣；取材难，则伪乱真矣。伪乱真而文胜质，史学不亡而亡矣。”^[44]如果约略解释这段话的涵义，大意应该是，三代以上典籍出于“官守”，而富有权威性，因此职掌者只要按惯例记述史实即可完成职责。三代以下，掌管文献的官员失去了职守和权威，记载历史的人可以任意发挥想象，随意挥洒对历史的理解，容易自成一家解释。这样一来，真实的历史反而因为材料记述的驳杂莫辨而难以洞悉。实斋用“文质”关系来解说这种现象，说三代以前注重对历史的收藏，所以显得比较质朴；三代以后的人各抒“私意”，则显得华丽轻率。

日本学者山口久和曾引郑樵的一段话以证明实斋与过去的传承关系，郑樵在《通志》中说：“史者，官籍也；书者，儒生之所作也。自司马以来，凡作史者，皆是书，不是史。”山口认为郑樵所说的“书”相当于历史资料，“史”相当于作为著述的史书。^[45]我以为，这种解读恰恰弄反了郑樵的原意。如果把这段话和实斋的“记注”“撰述”关系论进行比较，那么，郑樵所说的“书”应该和“撰述”的意思相对应，其意是说一种基于“私意”书写的自由发挥的状态；而“史”则与“记注”的涵义相对应，讲的是三代以上的典籍收藏具有官方的标准，如此看来，郑樵与实斋对三代前后历史记述的褒贬判断应该是一致的。

我们再引一段实斋关于“著述”的评论，就可更加清楚地发现其原意：

“著述不能不衍为文辞，而文辞不能不生其好尚。后人无前人之不得已，而惟以好尚逐于文辞焉，然犹自命为著述，是以战国为文章之盛，而衰端亦已兆于战国也。”^[46]意思是说，后人著述往往在文辞上陷于雕琢而追逐时尚，反而容易失去著述保存权威文献的古意。

关于历史书写，实斋自己有一套独特的“知识论”。在他的眼里，传播“道”未必依赖书写的华丽外表。三代时“，道”的传播就靠口耳相传，战国以后文字著于竹帛后却造成了“私意”泛滥，导致“记注无成法”的状态。在《诗教》一文中，实斋承认古今的情况不同“，后世竹帛之功胜于口耳，而古人声音之传胜于文字”。古人藏书皆出于手抄，自印板技术日臻成熟，学者由于得书容易，结果“闻见涉猎，或有过于前人，而精密则远逊于古”。

古人读书在工具操持上不胜繁重，造成体力上负担过劳才导致“文辞简严”。要求书写达意简洁，不能过于冗长，也无暇冗长，否则书写成本过高。所谓“遇其繁重则自出谨严，亦其常也”。但是后世使用纸笔，由于方便十倍于竹帛刀漆，所以文笔繁冗芜蔓，助长了文人恣意放任的书写习惯，人情学风也走向了轻便易行的路子。他归结为是由“文”向“质”的转变，他概括工具变迁对知识论的影响：“读书鹵莽，未必尽由印板之多，而板印之故居其强半；作者繁衍，未必尽由纸笔之易，而纸笔之故居其强半。板印之省缮钞，纸笔之省竹帛刀漆，功不鲜矣。而学人之病，即从此而不思其故，此亦创物造器者之所不任咎也。”^[47]

对古人文辞简严的欣赏背后其实蕴藏着一个理念，那就是文人的书写应克制私意的发挥，而尽量保持古代圣人思想的原意。这恐怕并非实斋一个人的想法，而在相当程度上变成了清初士人的共识。否则我们就难以理解，为什么那么多士人会自觉参与到《四库全书》的编纂活动中来。《四库全书》编纂从征求遗书始，中间又不断夹杂着清除违碍遗书的行动，而且采取的手段越来越趋于暴力。帝王的行为逻辑自然有它自身的特点，与士人的举动并非完全契合，但并不意味着两者处于绝缘状态。乾隆清除违碍书籍的行动本身就蕴含着剔除“撰述”中所含“私意”，以恢复“记注”的合法性意图在内，只不过他没有使用这样的表述而已。或者我们可以换一种表达，乾隆的目的是通过保存史料的途径以达到取缔私人自由言说和异端思想的目的。

革除“私意”：“遗民观”与历史书写

自从朱筠上了那份奏折以后，在朱筠这个小圈子里，或者章学诚的更广大的朋友圈子里，不少人后来都直接或间接参与了《四库全书》的修纂活动，说明其编纂主旨获得了相当一部分士人的赞同。这些人中就有实斋的朋友王鸣盛、汪中和洪亮吉。一些藏书家如周永年、程晋芳直接参与《四库》修纂的行动，不妨可以理解为他们同时认可了《四库全书》编纂中征访遗书和搜禁违碍书籍的双重理念。章学诚没有直接参与《四库全书》但却在以后的史书和目录学编辑生涯中不断呼应着《四库全书》编纂的主题思想。乾隆五十二年，章学诚入河南总督毕沅幕府，参与《史籍考》的修纂，他在给洪亮吉的信中即承认，参考了《四库》子部目录，觉得颇有心得。^[48]看来对《四库全书》搜访遗书的行为多表认同态度应是没有疑问的。关键在于，他对帝王搜书的深层心理是否确实有所回应呢？我们找不到实斋对乾隆搜求违碍书籍表露直接支持态度的证据，只能从其议论中间接获知其真实看法。

《四库全书》编纂中对违碍书籍的态度是，剔除或删改对满人不利的言论，晚明史籍和遗民对明代历史的记载尤其是最易被监控的对象，其实这种做法就是鼓励肆无忌惮地篡改史书，因此对晚明遗民历史书写的态度就成为衡量某位士人与帝王思想同异的重要标志。^[49]我们据此可以检视一番实斋的“遗民观”。实斋对晚明遗民的身份和言行的评价基本上衡之以“亡国之音，哀而不怨”的自我心理控制标准。他说：“家亡国

破，必有所失之由。先事必思所以救之，事后则哀之矣。不哀己之所失而但怨兴朝之得，是犹痛亲之死而怨人之有父母也。故遗民故老没齿无言，或有所著诗文，必忠厚而悱恻。其有谩骂讥谤为能事者，必非真遗民也。”^[50]这段话的意思是说，明遗民往往怅然沉溺于故国之思，难以释然平复自己的激愤情绪，其实更多应该反思自身存在的毛病，而不要对新朝的所作所为产生各种疑虑，压抑怨情愤激而示以忠厚的面目，似乎应该成为遗民的必修课。

具备了如此平和谨慎的态度以后，对鼎革期的历史书写自然就可遵循“君臣大义”的标准对是非曲直予以辨别了：“一朝之兴必修胜国之史，其鼎革之际，曲直是非出彼入此，史臣不必心求偏私，但为君臣大义，则于理自不容无所避就。夫子之于《春秋》不容不为尊亲讳也。然则胜国遗忠，待表章于易世之后，竟当著为成例。然后前人之阙与后人之补，皆可以质鬼神而俟后圣，斯为至当不易之理耳。”^[51]“胜国”指的是明朝，其臣子各为其主是符合“君臣大义”的原则的，因此，对“君”的忠即是最大的“公”，任何基于个人恩怨是非的观点和思想，或者自由发挥的“私意”都必须符合这个普遍标准。

在章学诚看来，身处鼎革之际，前朝历史的书写者往往同时就是历史当事人，由于深陷当时的语境，纠缠于复杂的人事纠纷之中，时时会涉及人情世故中的恩怨厚薄问题，很难站在持平的立场上考虑周全。如常常表现为“词旨悱恻，哀怨动人，其有新朝忌讳，史氏深文，则是非混淆，后人无由审定”。^[52]加上一些子孙依仗权势做出些“干求请托”之事，难免皆出于“私意”所为，这些都可能妨害史官的判断，纷繁的纠葛是非只有在相隔了一段时间之后，由后世的史家才能断识清楚。

实斋所说的“前史之遗，断赖后史之补”，那么谁来扮演这个断识前史的关键角色呢？显然史家单凭自己的私意，判断历史的是非曲直，是不具备这样的能力和视野的。个人的“私意”似乎应该通过某个官司典守的公共形式发抒出来才具备真正的说服力。我们可以体会一下这段话所包含的深意：

“非官司典守政教法度有所施为，而杜门著述未有不深于忧患者也。不知忧患而妄有所著，皆非可与言文字者也。本无所解而妄托于忧患，乃如金石之无故而鸣，鸟兽之不驱而骤，是为妖孽而已矣。”^[53]

这里面暗示的意思是，如果没有忧患的意识固不可取，而那些没有

经过官司典守的认可，盲目发出忧患之音的人也应该被视同妖孽一般遭到谴责。这段话的一个真实背景是，对胜国即明朝的历史书写，在鼎革时期一度出现了各抒己意的混乱局面，特别是或明或暗对新朝的攻讦之词不绝于世。因此，对前朝的历史书写不但关涉个别历史人物的是非曲直问题，而且更密切地关涉新朝立国的合法性问题，由于是以异族身份入主大统，故清朝比以往历朝立国时出现的合法性危机都要显得严重，同时也更加迫切地需要对所有囿于“私意”的历史书写从符合“公意”的角度予以全面的剿除。

清朝踏入中原之初，打的旗号是剿灭闯贼，恢复明统，但其异族身份在相当长一段时间内成为接续文化正统的障碍，明朝遗民即以强调“夷夏”之间差异的论述放大了这种不合法性。清初帝王早已意识到了这个问题，但只有乾隆帝开始考虑从历史书写角度予以根本性的解决。他以族褒抗清义士的非常规手段，标举“君臣大义”在鼎革之际拥有的既特殊又普遍的意义，以消解“夷夏之辨”对族群之刻意区分，使得“夷夏”论述被迫陷于过度褊狭的困境，同时也把“夷夏”论述缩至特定时段而使之只具备短暂的时间性。

这一系列历史书写的技术操作显然得到了士林阶层的认同。正应了鲁迅的那句话：“中国的士大夫，该化的时候，就未必决不化。”^[54]实斋那段著名的话说的也是正统建立与历史书写的技巧有至为密切的关系，他认为一般而言，鼎革以后的历史记载均很难做到公正无私，因为“新朝史官之视胜国，犹不能无仇敌之嫌”。后面这段叙述几乎与乾隆谕旨中的许多表述完全一致：“惟我朝以讨贼入关，继绝兴废，褒忠录义，天与人归。而于故明但有存恤之德，毫无鼎革之嫌。明史权衡，又屡颁公慎之训，是以忠臣载笔毫无避忌之私，此又不得以历朝成法拘也。”^[55]这段话曾被反复引用，我所关注的是，实斋对历史书写中“私”与“公”意的理解。“私”显然是拘泥于前朝是非，因此历史记载中必然充斥着对鼎革期的不适应的心态描写，“公”则被理解为超越了一些属于私的领域的仇嫌恩怨，而最终的表述即为君臣大义的恪守与弘扬。由此这样的谏词才有可能像涌现自内心肺腑的由衷感叹：“自唐虞三代以还，得天下之正者，未有如我大清。”

杜绝私人酝酿生发出的“谤言”，认可于现行制度的约束安排，不仅是一种身体的自觉反应，还须从历史先例中验证这种精神萎缩的合理合法。于是便有如下对《史记》是否为“谤书”的争论。实斋发现，有些人

从司马迁的自述中摘出“发愤著书”一句，推测其有“怨诽”的情绪，故斥之为“谤书”。实斋对此颇不以为然，他说：“于是后世论文，以史迁为讥谤之能事，以微文为史职之大权，或人人羡慕而仿效之，是自以乱臣贼子之居心而妄附《春秋》之笔削，不亦悖乎！”^[56]在实斋看来，所谓“发愤著书”，不过是感慨自己际遇未谐而已，私人表达穷愁思绪不可轻易揣测为“诽君谤主”，否则“大义何由得明，心术何由得正乎”？

实斋以为，是否敢于“讪上”的争议，太过拘泥于史迁个人的际遇得失，却低估了其中所含究天人之际之抱负的意义。史迁著书虽属私人行为，除在《游侠》《货殖》诸篇中出现个别感慨之词外，“余皆经纬古今，折衷六艺，何尝敢于讪上哉”！故多不限于一家之言，关心的是普遍的历史演变轨则，应视为“经世”的典范。^[57]实斋进一步申说道：“朱子尝言《离骚》不甚怨君，后人附会有过。吾则以谓史迁未敢谤主，读者之心自不平耳。夫以一身坎坷，怨诽及于君父，且欲以是邀千古之名，此乃愚不安分，名教中之罪人，天理所诛，又何著述之可传乎！”他最终把《史记》的风格定位为“言婉多风，皆不背于名教”，^[58]也就是说，不时发出委婉的劝谏之言，甚或偶尔抒发感慨命运之语均属正常，但须抑制私人感情无边的弥散，心态变化的节奏也要符合当下时势导向的要求。

这与前述对明代遗民抑制忿懣激情的劝诫如出一辙，均是劝导个人私意对历史现状无奈般的屈从。这也仿佛是在回答乾隆帝提出的疑问，乾隆有一次在谕旨中曾质疑道：“每览历代史册，褒讥率无定评，即良史如司马迁，尚不免逞其私意，非阿好而过于铺张，即怨嫉而妄为指摘，其他更可知矣。”^[59]有时，实斋会毫不掩饰地表达出对乾隆朝文字狱重压下的惊悚情绪。如说：“著书大戒有二：是非谬于圣人，忌讳或干君父，此天理所不容也。”紧跟着就是一句劝诫：“然人苟粗明大义，稍通文理，何至犯斯大戒。”^[60]这分明是政令反复追杀下惊出的自然反应，意即只要经过心理磨炼，自然就知道文字书写的底线应该画在何处。

君臣大义规训历史书写的能力具有异常强势的督导效果，甚至有着常态般臧否历史人物的标准化作用。如实斋对演义小说中民间化的私人描述心生反感，即是源自于其中君臣关系的形塑有悖于心中固化的君臣大义。他曾批点《三国演义》中刘备与诸葛亮、关羽等人的关系，觉得桃园结义这幕刘关张居然以兄弟相称，尤其违背君臣身份，许多描述仿照《水浒》中草莽啸聚山林的形象安排刘备与关羽、张飞、诸葛亮的关

系尤不可取。

他举例说，刘备继位前的诸葛亮形象“直似《水浒传》中吴用军师”。随后感叹道：“何其陋也！”他觉得这些编纂演义的人没有什么知识，脱不了传奇习气，当然没必要深责，麻烦的是“却为其意欲尊正统，故于昭烈、忠武颇极推崇，而无如其识之陋尔”。^[61]传奇演义之书干涉到了君王独断的政治决策领域，即是以私犯“公”，在实斋看来，那些纯粹记录史实的历史著作，和那些全凭虚构引人阅读的《西游》、《金瓶梅》之类的小说，均无伤大雅，唯独像《三国演义》这样七分真实、三分虚构的作品会对君父大义产生颠覆般的影响，应在剿灭之列。

为何崇“周公”而抑“孔子”？

“道”在中国思想中始终处于神秘而又重要的地位，文人的讨论中几乎绕不过有关“道”的源起和如何起作用这个话题。在阐述“道”的发生与延续的诸多言辞中，给人印象深刻的是，实斋似乎总是不遗余力地抬升周公的地位，同时不断贬抑孔子及先秦诸子的作用。在古代典籍文献中，一贯即有“圣王”与“圣人”之分。两者的区别在于“圣王”有德有位，“圣人”有德无位，圣王不仅是理想道德人格的化身，还要成功地进行社会政治实践。在一些先秦经典文献中，很早就在讨论“圣王”的资格问题，如《庄子·天下》篇就把“内圣外王”作为拥有“圣王”资格的基本要素。《墨子·天志中》也按有德有位的条件排列出了三代圣王的系谱：“昔者三代圣王尧舜禹汤文武是也。”不过有点奇怪的是，这个谱系中并没有“周公”的位置。

其实“周公”扮演的角色十分微妙，周公“制礼作乐”辅佐周王，表面上没有王位，却可以有全盘处理政事的权力。所以先秦诸子往往把周公看作是“道术将为天下裂”的分野式人物。周公以前，二帝三王拥有天下，所以是产生圣王的年代。周公之后，“天下无道，礼乐征伐自诸侯出”，故只能产生“圣人”，“圣王”随即消失。这种局面的发生源于春秋时期学下私人，改变了学在官守的历史，“圣王”与“圣人”的角色开始分离，喻示着教化与政治从此要裂分两端。孔子即是以救世“圣人”的形象出现的，因其有德而无位，故又称“素王”，即是“空王”的意思。很明显孔子扮演的角色是有缺陷的，其形象必须重新加以包装才会具有精神魔

力。汉代儒者发明了一种办法，他们通过不断制作各种“纬书”，即包含各种神话故事的伪儒家经典，来赋予孔子以异象和超凡的能力，最终形成自己对王权的控制力。在这种叙事中，孔子不但获麟受命，而且可为汉代皇家制法，具有预测刘家获得皇位的神异功能。故有人称之为“政治神话”的制作者。^[62]在这个时期中，孔子还拥有干预政事的权威，尽管出演的多是短暂的权宜角色。

孔子无位“圣人”形象的制作实际上源起于北宋以后，孔子就此变成了一个纯粹“道统”的承担者，几乎完全要靠心理传承“道”的旨趣，而无法直接支配制度建置，这种角色包装强调的是“道”与“治”的分别。在此之后，孔子扮演着教化王权与以“道”抗“势”的双重角色。由于过于突出其私人教化与行事的一面，故基本上与王权政治的运作拉开了距离。这也说明，宋以后的儒者更多地要靠内心精神力量的支撑去制约王权的扩张，同时也要顾及与王者的平衡关系。由于缺乏制度性的支持，使得儒者对道统的操守变得越来越困难，其结果即是在清初帝王的压迫下逐步扭曲了内心的执守。实斋对孔子与周公位置的重新安排即可窥出此心理转变的复杂契机。

孔子出现的意义

如前所述，在实斋关于“道”的传承与“制度”安排之关系的讨论中，有一个耐人寻味的现象，那就是他在多处的文字中几乎不遗余力地抬升周公的地位，同时相对贬抑孔子的形象。下面这段话表现得最为典型：

“自有天地而至唐、虞、夏、商，皆圣人而得天子之位，经纶治化，一出于道体之适然。周公成文、武之德，适当帝全王备，殷因夏监，至于无可复加之际，故得藉为制作典章，而以周道集古圣之成，斯乃所谓集大成也。孔子有德无位，即无从得制作之权，不得列于一成，安有大成可集乎？”^[63]

在这段话中，周公被视为“有德有位”，孔子则遭遇“有德而无位”的命运，大致是两者相区别的一个重要标志。同时，周公因为具备王者之位，因此其持有的六经就具备“官守”的品格，后来孔子为代表的先秦诸子只是因为经书散落到民间后才有机会对私家子弟讲习“经”文，这些讲习之语却被降了一格，只具备“传”的意义，明显低于“经”的价值。实斋

是这样表述的：“六经之文，皆周公之旧典，以其出于官守，而皆为宪章，故述之而无所用作。以其官守失传，而师儒习业，故尊奉而称经。圣人之徒，岂有私意标目，强配经名，以炫后人之耳目哉。”所以“盖官司典常为经，而师儒讲习为传，其体判然有别”。^[64]

在实斋论述的经学谱系中，孔子的私人身份不仅变成了其获取制礼作乐资格的障碍，而且也使他并不具备道德资源拥有者的优势。所谓“治教无二，官师合一，岂有空言以存其私说哉”！^[65]不在位之人垂示的教法因其私说的品格而变成了无益的空言，这样的解读使得孔子被后来儒者塑造成的“以道抗势”的形象大受损害而被自然消解。

实斋甚至发出警告说，因为六经是先王得位行道的结果，以私意理解六经要异常慎重：“如其不知妄作，不特有拟圣之嫌，抑且蹈于僭窃王章之罪，可不慎欤！”^[66]他由此对诸子百家以私意解读经书的行为大加贬斥说：“诸子百家，不衷大道。”原因就是“其支离而不合道者，师失官守，末流之学，各以私意恣其说尔，非于先王之道全无所得，而自树一家之学也”。^[67]甚至根本不承认私家著述有裨益于政教事功的价值。因为官师守护的典章是百官治理万民的一种依据，以一人之力显然无法做到这一点。“是故圣王书同文以平天下，未有不用之于政教典章，而以文字为一人之著述者也。”^[68]可见实斋对史家著述是否合于政教之用为判断其价值的唯一标准。

重释“道”与“器”的关系

孔子出现的意义在实斋的眼中也不过是三代衰落之后，治教已分局面下的一种救世选择，也只不过是在存周公之典章以延续治教合一轨迹的涵义上被勉强认可而已，所谓“失官守”之后才能“存师教”。“存师教”也只是一种“私家之言”，和官家保存“典章政教”的意义不可同日而语，根本不能作为“治世”依据。这种理解完全悖逆于以往儒者对孔子形象的释读。我们知道，自汉宋以来，无论是帝王还是士人都不时出现回归“三代”的呼声，周公处三代的黄金时期，孔子则只能恪守述论其思想精华，而不能自由发挥自己的见解理属当然。因此，在回归三代的框架下出现抬周公而抑孔子的论点并不令人感到惊奇。但在儒家的叙述脉络中，孔子绝非单纯复制周公思想，而是和后来的子弟信徒一起组成一系“道统”，这个“道统”在宋代以后甚至可以升格到对“治道”有所制衡的

程度。

余英时曾敏锐地发现，宋代出现了汉、唐、宋相接续的所谓“后三代”之说，当时普遍流行着向往三代、轻视汉唐，以至于认为宋代高于汉唐的说法，宋代并非在疆域和政治事功方面可以媲美于汉唐，而是在文化上有超越汉唐的成就，具体说就是儒家道统可以作为“治统”的源头活水而存在，其作用之大远过于前代。文化重于政治成为宋人“三代”概念的基本属性，而“士与君主共治天下”局面的短暂实现也恰恰证明“道统”开始对“治统”发挥了制约的作用。^[69]儒者对政治可以发挥文化的制衡作用的信念一直延续到了元代初年，杨维桢说的一句话至为关键，这句话就是：“道统者，治统之所在。”亦是说“治统”的合法性依附于“道统”。在这样的视野内，孔子作为“道统”阐释源头的形象肯定被凸现出来，地位是相当高的。

可是在实斋的眼中，治道合一的局面只有三代才有，后世治教分离的后果是孔子只具备周公传声筒的作用，并无儒家“道统”之源头的地位，因为“道”不具独立的意义，更不用说可以作为衡量“治统”合法性的依据了。《论语》这些儒典之所以不能被称作“经”，是因为“以其非政典也”。^[70]因为他论述的侧重点在周公的“有位”，孔子“无位”而传道已经变得勉强，如果再任使“私言”泛滥，那么其失德的可能性就会增加。其实已在暗示孔子传承道统未必拥有超越制度安排的合法性。

实斋在对待周公与孔子的问题上表现出的是一种极端功利主义的心态。其表现在于，他认为，任何对“道”的私言诠释都必须在制度运行的范围内予以定位，否则就被讥为空言无益之学。这个思想特别在他有关“道”“器”关系的阐述中表露得非常明显。实斋的观点是，后人误认为“六经”是载道之书，是根本错误的，“六经”首先是“器”。他进一步解释道：“盖以学者所习，不出官司典守、国家政教，而其为用，亦不出于人伦日用之常，是以但见其为不得不然之事耳，未尝别见所载之道耳。”^[71]意思是说，任何学者所做的工作，应该是对国家典守制度的遵循和实践，离开了“事”的这一层面，“道”就会无所依附。后人虽然看不见先王的模样，也无法亲眼目睹他的行事风格，却仍可以依据“器”的形状想象思索那看不见的“道”的意义。

最重要的是，学人不能自以为是地游离开“器”的轮廓后再对“道”的内容妄加猜测，否则就会犯“离器言道”的毛病。他做出如下判断：“而儒家者流，守其六籍，以为是特载道之书耳。夫天下空有离器言道，离形

存影者哉！彼舍天下事物人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言夫道矣。”[72]“道”离了官司典守的轮廓，就成了无法捕捉到的影子，类似的比喻在实斋的言论中可谓俯拾皆是。结论自然是“官师合一”的教诲：“盖官师治教合，而天下聪明范于一，故即器存道，而人心无越思；官师治教分，而聪明才智不入于范围，则一阴一阳入于受性之偏，而各以所见为固然，亦势也。”[73]

“制度”不仅是存“道”之器，而且也可以规范“道”的边界与范围，这种“制度至上主义”被推行到极致，就是对那些功利性乃至暴力性地使用制度抱有同情的心理。实斋就认为，秦朝禁《诗》《书》的目的，只不过是敦促学习法令的人“以吏为师”，结果造成“道器合一，而官师治教未尝分歧为二”的效果。后来的局面是“治学既分，不能合一”，看上去似乎还不如秦代制度运转那样顺利。

过度强调对“制度”的尊崇和“道”对有形制度实践效果的依附，无疑会造成一个严重的后果，那就是“道”无法也不准具有超越现实的思想力量，更不会承认宋以来儒家“道统”对“治统”拥有强大的制约能力。那些弥散在民间的私言对“道”的多样化理解，自然就会被判定为“非法”和“异端”。在这样的思想脉络中，孔子当然会被塑造成一个规规矩矩传承周公意旨，在政治与文化见解上不敢有丝毫个人发挥的形象：“故夫子述而不作，而表章六艺，以存周公之旧典也，不敢舍器而言道也。”[74]实斋说这番话还是有针对性的，矛头指向的是那些自以为是“人人皆自以为道德矣”的现象，出于对“诸子纷纷言道”的痛恨，他说出了这样的话：“夫道因器而显，不因人而名也。自人有谓道者，而道始因人而异其名矣。”[75]

“道”在历史中的消解和重建“道”之秩序的条件

如果深究实斋崇周公与贬孔子的深层心理，我们会发现实际根植于他内心世界之内的有一套文明史观念。实斋对古代历史特别是“三代”的历史有一个整体的理解。他认为，在古代社会中政治和文化是不能严格分开的，而是应该服从于功能管理的需要，这套制度应该围绕国家的整体规划而设计。按照倪德卫的概括就是章学诚觉得人类秩序中功能的、治理的和行动的侧面，必然曾一度与其传统的、文化的和知识的侧面浑然不分。[76]知识的表述由于和官府的门设计粘连在了一起，因此它

的传承和掌管这个部门官员的行动密不可分。知识既然是专门之学，同时又专属国家的部门，自然也是在国家意图的控制下才是有效的。相反的情况是，一旦出现乱世中“官失其守”的局面，学术就会被迫从官府中游离出来，沦落为私家之言，专门之学的权威性就会流失，解决这个问题的唯一途径就是要想办法使这些知识恢复到官守的状态。这个想法与宋代以来儒者对知识的认识却完全背道而驰。

我们知道，儒家“道统”的建立与传承是宋代以后士人努力营造出的一个谱系。这个谱系的一个核心观点是“道”的远源虽可追溯至周公，但孔子形象绝非是单纯的述而不作地复述圣言的形象，而应有所作为。至北宋已初步形成了一个有关“道”的流传谱系。在这个谱系中，“道”也并非依附于“器”或某种制度后才能显现其功能，而是具有塑造心灵和控制政治运转方向的超越力量。掌握这种力量的士人不但不会受到官守部门的规训和限制，也不会满足于准确地传承周公的意旨，相反却要担负起教化帝王甚至与帝王共治天下的职责。

这套近乎理想与现实之间的对“道”的传承意识至少延续到了明末，变成了士人放言干政的精神支柱。清初士人反思明亡教训，自然要拿心学开刀，宋学一度被皇权崇为正统，这种局面至乾隆时有所变化，乾隆帝崇经学而淡化宋学的功用，其目的是建立起以礼仪为核心的政治体制。乾隆帝自幼受的是理学教育，但中年以后却突然转而推崇经学，特别是对朱子大加批评，有学者以《四库全书》修纂前后作为乾隆尊崇经学，贬抑理学政策的分野。^[77]

实斋在崇周公而抑孔子表述的背后，也有攻击理学的言论，如他就把理学看作是“离器而言道”的标本：“宋儒起而争之，以谓是皆溺于器而不知道也。夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道斯可矣。而其弊也，则欲使人舍器而言道。”^[78]意思是说，脱离“器”而言“道”是不合“三代”规范的，也同样不合孔子传递周公意旨的传统。又有一段话攻击宋儒更加直接：“第其流弊，则于学问、文章、经济、事功之外，别见有所谓‘道’耳。以‘道’名学，而外轻经济事功，内轻学问文章，则守陋自是，枵腹空谈性天，无怪通儒耻言宋学矣。”^[79]如此攻击宋学，虽攻伐的是其缺乏经世的能力，却足以使它丧失独立传承“道统”的合法性。也就是说，士林自身如果如此般操戈于内室，开始质疑“道统”传承的话，那么“道”的超越政治的力量自然就被化解于无形，也同样失去了制约王权的魔力。

章学诚“六经皆史”的著名论断也参与了对“道”的神圣性的颠覆过程。在《原道中》这篇文章中，实斋写道：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之。事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨而随时撰述以究大道也。”^[80]这段话实际上给六经赋予了时间性。意思是说，六经只能部分描述出“三代”等特定历史时段存在的“道”的意义，一旦时过境迁，“道”的涵义就会发生流转，并非能固守原来的意义。这样一来，孔子通过六经传道也要受到历史时间的制约，即可能反映出的仅是春秋时“道”的涵义，以此类推，宋代及以后朝代对“道”的传承也是有时间性的，可能只适用于特定的历史场合，如此推断之下，“道统”完整传承的谱系是否真正存在就立刻变成了一个问题。

“六经皆史”这个论断如同一把双刃剑，它既蕴含着一种消解六经神圣感的危险，不但孔子以后特别是宋以后“道统”传承的普遍性有可能受到质疑，同时消解了“三代”观念对不同时代的普遍制约作用；另一方面，又由于强调了六经出于王官之守，因此容易使人误解“道”与“治”只能在互为一体的情况下才能产生作用，因此为皇权后来的“道治合一”的体系建构提供了最为有力的支持。乾隆曾经就此有段话说：“盖视德与政为二者，莫不谓德为体而政为用，有内外之分焉。惟其分而为二，是物我之念生。而其爱物之政，究非体天之德也。夫圣人视德与政皆一体之事，本天良而修德，而不见其修之为我也。率天德而施政，而不见其施之及民也。德即政，政即德。”^[81]可见如此局面的形成首先是帝王操纵的结果，但士人自身对王权操弄行为的认可仍是一个必须考虑的因素。

清人入关以后，清初的几个帝王显然对以往士林频繁阐释的“道”“治”分立的历史深有所了解，故一直致力于把“道统”与“治统”合于一身。其方法是，以政治力量强行介入文化领域，从干预直到控制文化思想的发展导向，以限制士林所拥有的针对皇权而言的思想超越性。但要达此目的显然并非易事，不仅帝王在处理繁重的政事方面必须显示威临天下的能力，而且要在儒家学问的修养上也要展示卓异的才华。特别是在江南士子众目睽睽的逼视之下，能不坠帝王的文德风采绝非易事，意味着必须付出超乎寻常的心血和代价。清初即已有士人开始认可康熙帝具有“道治合一”的超凡能力。李光地就说过：“自朱子而来，至皇上又五百岁，应王者之期，躬圣贤之学，天其殆将复启尧舜之运而道与治之统复合乎？”^[82]

除了阿谀献媚的成分之外，李光地虽然用的是问句句式，但并不包

含着他对康熙拥有“道治”双重身份的疑问。这可以从章学诚的记忆中得到印证。他有一段笔记记述了康熙帝如何对待学问与事功之间的关系以及自己由此生发出的心理反应。这段追忆源自有一位大臣看到康熙已年逾古稀之年还孜孜不倦地攻读诗词经典，颇受感动，劝诫皇上爱惜精神。皇上的回答是：“卿等以朕为书生刻稿留名计耶，朕不务为名，亦不与书生计工拙也。但一日之间，自寅兴以至亥息，中间召见军机、九卿轮对，省览章奏，恭阅祖训、实录，几余挹览经史，披览馆阁进书，各有其时，此中必有藏息游休以为不竭之地。作诗所以为消遣也。苟于消遣之时，不寻消遣之具，则骄奢淫纵之念得乘间而入，故以诗课为防逸之具耳。”^[83]

这段记载可以看出清帝日课中的分类包括了“治道”修养所要求涉及的各个层面的知识。同时我们注意到，“道”的一层训练被严密安排在了“治事”的框架之内，好像根本不具备独立的品格，“诗课”这些原属于休闲的活动也被粗暴地定性为克制意念的“防逸工具”。其实这很有可能会取消这些想象活动独立存在的意义，而诗词唱酬在士林活动的框架里本身就可能具备着承载“道”之涵义的目的。康熙的这番对诗性功能化的解说显然影响到了实斋的心理状态，他用歆羡的口气赞叹道：“三代以后安得闻此，此固非三代以后所及。”^[84]我们会注意到，实斋用了“三代”这个表述，而且认为康熙帝认识水准是三代以后的帝王和士林都不能达到的境界，因为只有“三代”时“治道”才能归于一统。这里暗示着清初帝王一旦掌握“道”的真义，那么整个王朝就有可能回归到“官师合一”的“三代”状态。

易言之，实斋还有一层意思是，康熙对“道治”内容所进行的整合与分门别类的安排混淆了宋代以来士林所形成的“道”和“治”应各安其位的传统共识，强化了文化领域应服从政治秩序的思路，这恰是宋代以来的士林痛加批判的状态，却得到了实斋的赞许。实斋还以此为例向同时代的士人发出警告：“儒生不知九重广运，而以尧舜执中，危微精一，为臣子颂扬之体，宜然所谓终身戴天履地，而不知高厚几何者也。儒生于大臣言行及功令诸书，不可不留意，否则，不异面墙，虽博通古籍，无取也。”^[85]敦促儒生观察大臣言行与攻读功令之书，显然是按“吏”的标准要求士人，这不能不说是受到了康熙帝诠释事功与文化之间关系的启发。

儒生只有具备了履行事功的能力，才能真正理解皇上对文化所持有

的态度。我们不妨也把这种思路看作是一种政治常态治理下的“经世”视野。再回到原来的话题，崇周公而贬孔子绝非一般意义上的学术讨论，而是与清初帝王治道合一的设想相吻合的一种思路。我们没有证据说康熙就是周公的化身，实斋头脑中是否已把清代想象成了具备回归到政治功能和文化联体合一的“三代”美景，我们也不得而知，但实斋所表述的周公形象确实可以投射到清代的现实政治与文化关系中加以重新理解。

以“吏”为师：方志修纂与“大一统”的文化布局

地方志的编纂虽源起于《禹贡》，体例成熟于宋代，但却大兴于明清。如论者所云，明代地方志的修纂和某个区域的讲学风潮紧密相关，其内容往往强调对地方民俗、土宜、土行的描述。除褒奖先贤构成一种官样的谱系外，不少方志会专门记述阳明学讲会活动的方式和内容，并把他们刻意弘扬成地方学脉中引以为傲的特殊事件，以增强士人的地方认同感。如吕妙芬即指出，江西《吉安府志》的编纂者除了突出吉安民风之淳厚这个地方特性因素，以及历代先贤如欧阳修、颜真卿、文天祥这些能超越地域局限而具有普遍意义的忠义典范外，还突出表彰邹守益、罗洪先等传承阳明学统的地方一脉士人群体。^[86]显示出明代地方志编纂中相对较为私人化的一面。这样的编纂风格无疑与明末私人讲学兴盛的大背景密不可分。而清代地方志的编纂则完全呈现出的是另一类不同的风景。

“治史”与“治国”

从年轻时代起，章学诚就已抱定了以下志向：“丈夫生不为史臣，亦当从名公巨卿，执笔充书记，而因得论列当世，以文章见用于时，如纂修志乘，亦其中之一事也。”^[87]章氏一生坎坷，当多数友人被招入《四库》馆时，实斋尚踽踽独行于边缘地带，心情之郁闷无助可想而知。不得入《四库》馆也许与乾隆采择“四库”分类法，与实斋所持守的《七略》编纂原则有别大有关系，然而却并未从根本上影响实斋的“经世”志向。实斋一生把主要精力都放在了地方志的编纂上，但他一直认定方志编纂绝非一种偶然的个人行为，而是和《四库全书》这样的修纂工程一

样是帝国文化规划的重要组成部分。均属于“公”域里的“官方”重新书写历史的统一行动。按层次和区域的大小，各种历史书写方式应该相互制约牵连，构成一个整体性的结构。“方志”的性质其实是国史纂修规划的最低一层，它必须具备两个特征：一是为国史纂修筛选和提供地方文献。对此实斋有一段概括说：

“有一代之史，有一国之史，有一家之史，有一人之史。整齐故事与专门家学之义不明，而一代之史鲜有知之者矣；州县方志与列国史记之义不明，而一国之史鲜有知之者矣；谱牒不受史官成法，而一家之史鲜有知之矣。”

二是在最基层历史书写的框架内杜绝“私言”的存在，始终奉行“公言”的集体表述原则。实斋接着说道：“诸子体例不明，文集各私撰著，而一人之史鲜有知之者矣。”^[88]

对方志在帝国建构正统意识中所发挥功能的理解，无疑是实斋有关历史书写思考的一个核心问题。在他的视野里“，方志”不是地理专门之书，不是荟萃地方文献的“纂类”之书，更不是彰显某个学术流派之地域特色的读本，而是清王朝整体历史文献搜遗工程和历史重述过程的组成部分。他认为，宋、元以来的文人往往把方志误认为是“地理专书”，明代文人又多误读为“应酬文墨”，近代虽然崇尚务实，也仅仅把它理解为“纂类家”的文字。在实斋看来，“故方志而为纂类，初非所忌，又不知纂类所以备著述之资，而自以为极天下之能事。是以虽纂类而仍无可藉，宜长者之致疑于近时风尚也”。^[89]针对戴东原“夫志以考地理，但悉心于地理沿革，则志事已竟”的看法，实斋即认为是缩窄了方志修纂的意图，与其史书为经世之具的观点无法吻合。

在实斋历史书写的通盘构想中，治史与治国的经世目标始终紧密联系在一起。方志亦是作为“国史”纂修的基础层次，肩负着汇聚史料以备史官诠释的筹备功能，为了使方志在国史纂修的框架内拥有一个恰当的位置，实斋甚至构想出了一个远古“方志”流播的谱系。他是这样展开叙述的，远古的“外史”负责掌管四方之志，方志散于侯国之中，为王朝提供撰写历史的资料。当有人质问说，以后的帝国格局已从封建罢为郡县，那么方志就不应按国史的功用加以衡量。实斋的回答是，如果从掌管方志的地方机构而言，守令均是从吏部委命，不可能像侯国那样由世家子弟委派，“即不得如侯封之自纪其元于书耳”。^[90]但是方志在为朝廷历史编纂学准备地方文献这个功用上是没有差别的。从表面上看，春秋

列国各自为政，“略如后世割据之国史，不可推行于方志耳”，但在历史书写上还是遵循统一的规则，道理和郡县时的状态并无差别，“不知《周官》之法，乃是同文共轨之盛治；侯封之稟王章，不异后世之郡县也”。[\[91\]](#)

实斋一再强调的是私门无著述，而后来的“方志”之所以不具备为国史取为文献凭借的资格，就是因为“方志”带有私门著述的色彩，在文献的取征和采择范围上囿于私人的志趣和见解。他有一段话描述的就是这种情形：

“今之所谓方志，非方志也。其古雅者，文人游戏，小记短书，请言丛说而已耳；其鄙俚者，文移案牘，江湖游乞，随俗应酬而已耳。搢绅先生每难言之。国史不得已，而下取于家谱、志状、文集、记述，所谓礼失求诸野也。然而私门撰著，恐有失实，无方志以为之持证，故不胜其考核之劳，且误信之弊，正恐不免也。”[\[92\]](#)经过这番方志源流谱系的论证，实斋的结论自然明晰确定：“盖方志亡，而国史之受病也久矣。方志既不为国史所凭，则虚设而不得其用，所谓觚不觚也、方志乎哉！”[\[93\]](#)

修志与辅佐政教之关系

除了为国史储备地方文献资源这个明显的动机外，仿效“以吏为师”的手段作为具体恢复三代秩序的箴言应是实斋一个重要的心理支撑点。实斋看秦代用的是二分法。认为其以法律为师，禁止《诗》《书》的流播乃是悖逆于古的行为，但“以吏为师”却是三代旧法的延续，理由是“三代盛时，天下之学，无不以吏为师。《周官》三百六十，天人之学备矣。其守官举职而不坠天工者，皆天下之师资也”。[\[94\]](#)秦人至少在官守掌典文化资源的方面具有复古的价值，故应该与其“以法律为师”的行为区分对待。所谓“秦之悖于古者多矣，犹有合于古者，‘以吏为师’也”。[\[95\]](#)

所谓“以吏为师”，具体落实到地方一级治理的层面，就是把方志编纂看作是“政事”运作的一部分。他的想法是：“夫文章视诸政事而已矣。”从管理的角度说，三代以后的史事记载归之于文学之儒，却不归于官司典守掌管，这样的做法使得史事尽管记述得文藻粲然，却不在法制约束之下。他用“文质”的标准评价说：“斯则三代以后，离质言文，史事

难言也。”由此出发，州县的修志，被实斋看作是一种具体而微的地方治理行为，或可与吏户兵刑之事同等看待：“州县修志，古者侯封一国之书也。吏户兵刑之事，具体而微焉。今无其官而有吏，是亦职守之所在，掌故莫备于是，治法莫备于是矣。……是以书吏为令史，首领之官曰典史。知令史典史之史，即纲纪掌故之史也，可以得修志之要义矣。”^[96]

修志对官制和地方治理的作用，实斋理解得更加透彻：

“今之州县，繁简异势，而掌故令史，因事定制，不尽皆吏户兵刑之六曹也。然就一县而志其事，即以一县之制定其书，且举其凡目，而愈可以见一县之事势矣。……今为挈其纲领，修明其书，使之因书而守其法度，因法而明其职掌，于是修其业而传授，得其人焉，古人所谓书契易而百官治，胥是道也。”^[97]

更有甚者，实斋的想法是，“方志”的修纂作为地方政事的体现，应该设专人负责，设立“志科”，这样才合于“三代”官师典守的遗意：“故州县之志，不可敢办于一时，平日当于诸典史中，特立志科，令典史之稍明于文法者，以充其选，而且立为成法，俾如法以纪载，略如案牘之有公式焉，则无妄作聪明之弊矣。”^[98]实际上就是把“修志”当作吏治的一个环节，通过固定机构纳入官僚化系统，变身成为一种胥吏的建置。^[99]

沿着这一思路，他认为地方知识必须按照《周礼》划分的原则，集中在六官和三百六十个官属中，以杜绝处士横议的风气。当时的情景是：“间有好事者流，修辑志乘，率凭一时采访，人多庸猥，例罕完善，甚至挟私诬罔，贿赂行文。”如此私行诡言都必须纳入自上而下的修史体系中加以管理，予以杜绝。在《和州志艺文书例》中，实斋对文献散在民间的状态深表不满，表示“书既散在天下，无所统宗，于是著录部次之法，出而治之，亦势之所不容已”。对书籍的统一分类和著录变成了“官师合一”具体的实践过程，也是寻求保持知识完整和完美状态的途径。

修志既然和官僚体制的功能密切相关，而且可以视之为组成部分，因此如何干预私人领域中的书写规则就变成了实斋不得不考虑的问题，甚至方志收录的那些属于私人领域的谱牒之学，都被视为是可以“备国史之要删”的资料。^[100]他还不忘攻击谱牒之学落入私人之手的害处：“今大江以南，人文称盛，习尚或近浮华，私门谱牒，往往附会名贤，侈陈德业，其失则诬。大河以北，风俗简朴，其人率多椎鲁无文，谱牒之学，缺焉不备，往往子孙不志高曾名字；间有所录，荒略难稽，

其失则陋。”其原因就在于“谱牒不掌于官，而史权无统之故也”。这句话反过来说就是：“谱牒掌之于官，则事有统言，人有著籍，而天下大势可以均平也。”^[101]

在另一段文字中，实斋把方志的修纂看作是可以和学校制度相互配合的教化行为。从而起到“正学术人心”的作用：“文章散在天下，史官又无专守，则同文之治，惟学校师儒，得而讲习；州县志乘，得而部次，著为成法，守于方州，所以备轶轩之采风，待秘书之论定。其有奇邪不衷之说，亦得就其闻见，校讎是正，庶几文章典籍，有其统宗，而学术人心，得所规范也。”^[102]

尽管实斋的部次分类方法并未被皇家最大的文化工程《四库全书》的编纂体例所采纳，其在方志一级的探索在当时也似乎很难被广泛地运用。其一生也未位至高官，但这些经历都丝毫不妨害他在治理学风和地方风气的淳化这个层次上与皇家的目的相互呼应，修志的意图与皇家的治世思想是完全一致的。下面这段话完全就像是发自肺腑：“伏惟皇上稽古右文，阐经裁史，以明政学。盖尧、舜之执中，而为尼山之笔削，千古所仅觐矣。国史而外，三通、四库诸籍，各有流别，班分部次，有交益而无互紊，所谓各从其识职也。”^[103]透露出了实斋急于把方志修纂纳入帝国文化规划的迫切心情。这种心情反映出实斋的一贯思想，就是坚信方志修纂能够起到“辅政教”的作用，甚至能由此见证以往官家治理风格的轨迹：

“夫志不特表章文献，亦以辅政教也。披览舆图，则善德、桃源之为山镇，渐潜、沧浪之为川泽，悠然想见古人清风，可以兴起末俗，爱求前迹，有若马伏波、应司隶之流，制苗蛮于汉世；李习之、温简舆其人，兴水利于唐时，因地制宜，随时应变，皆文武长吏前事之师。”所以他才感叹：“盖政之有恒，与辞之体要，本非两事，昧于治者不察也。”^[104]

在另一处文字中，治《石首县志》的王维屏被认为是“即王君一人之治书也。古之良吏，莫能尚已”。^[105]在实斋心目中，一部优秀的方志应该能对地方政事起着指导的作用，就是说能用“言”来规范“事”的走向和性质。他解释道：“夫政者，事也；志者，言也。天下盖有言之斐然，而不得于其事者矣；未闻言之尚无条贯，而其事转能秩然得叙者也。”^[106]

【注释】

[1]《文史通义新编新注》，仓修良编注本，浙江古籍出版社2005年版，页122。

[2]如钱穆就曾定位章学诚的观点属“学术致用”一脉，说“实斋论学，彻头彻尾主本当身事物实用，所谓学以经世，即空思义理，仍属无当”。参见钱穆：《中国近三百年学术史》第9章，商务印书馆1987年版，页434。周启荣、刘广京对章学诚思想也有“学术经世”的概括，参见《学术经世：章学诚之文史论与经世思想》，载中央研究院近代史研究所编：《近世中国经世思想研讨会论文集》，页117—154。周予同也曾明确指出章学诚提出“六经皆史”的目的就是为了“经世”，甚至是特指“帝王经世”这一层意思。他说：“章学诚所指的‘史’，主要是指具有‘史意’、能够‘经世’的史。三代以前，六经‘以示帝王经世之大略’，所以‘六经皆史’。至于‘盈天地间凡涉著作之林’的，虽和史学有关，但不具‘史意’，不足以‘经世’，只能称为史纂、史考、史例、史选、史评，而不得成为史学。”参见《章学诚六经皆史说初探》，载《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，页714。可惜此论只限于点明了“六经皆史”对抗宋学的特色，而没有展开“帝王经世”的企图和章学诚“经世观”之间关系的讨论。

[3]吕实强：《开幕词》，参见《近世中国经世思想研讨会论文集》，中央研究院近代史所，1984年。

[4]张灏：《宋明以来儒家经世思想试释》，中央研究院近代史研究所编：《近世中国经世思想研讨会论文集》，1984年。

[5]关于任公的“压抑说”，可参见梁启超：《中国近三百年学术史》中《清代学术变迁与政治的影响》一节，天津古籍出版社2003年版。汪晖在他的近著中注意到了今文经学与清朝建立其统治合法性的关系，参见汪晖：《现代中国思想的兴起》上卷，第二部《帝国与国家》，三联书店2004年版，页551—579。

[6]《乙卯札记》，中华书局2006年版，页237。

[7]斯考切波：《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，译林出版社2001年版。

[8]这方面余英时先生的观点表达得十分明显，他倾向于认为“士”阶层具有某种“内在”的超越性，而相对忽略“士”与帝王合作这一层面的意义。参见余英时：《士与中国文化》自序，上海人民出版社1987年版，页11。

[9]卜正民：《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，江苏人民出版社2005年版。

[10]桂馥：《周先生永年传》，《碑传集》卷五十，《清代碑传全集》，页264。

[11]周永年：《儒藏说》，《中国古代藏书与近代图书馆史料》，中华书局1982年版，页47—50。

[12]《文史通义校注·校讎通义》卷一，《藏书》第九，叶瑛校注，中华书局1985年版，页991。

[13]周永年：《儒藏说》，《中国古代藏书与近代图书馆史料》，页47—50。

[14]同上。

[15]《周先生永年传》，《碑传集》卷五十，《清代碑传全集》，页264。

[16]范凤书：《中国私家藏书史》，大象出版社2001年版，页271—321。

[17] 参见卜正民：《纵乐的困惑：明代的商业与文化》，三联书店2004年版，页187。关于福建建阳的图书印刷和商业活动，参见Lucill Chia，*Printing for Profit，The Commerical Printers of Jianyang，Fujian，11th—17th Centuries*. Cambridge：Harvard University Asia Center，2002。

[18] 参见包筠雅：《17—19世纪中国南部乡村的书籍市场及文本的流传》，载《清史译丛》第七辑，中国人民大学出版社2008年版，页44—45。

[19] 艾尔曼：《从理学到朴学：中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，江苏人民出版社1997年版，页109。

[20] 《啸亭杂录》卷九。转自张海鹏：《明清徽商资料选编》，页464。关于程晋芳的事略，可以参看翁方纲：《翰林院编修程君晋芳墓志铭》，《碑传集》卷五十，《清代碑传全集》，页264。

[21] 曹溶：《流通古书约》，《中国古代藏书与近代图书馆史料》，页31。

[22] 《儒藏说》，《中国古代藏书与近代图书馆史料》，页47—50。

[23] 章学诚：《籍书园书目叙》，《文史通义新编新注》，页513。

[24] 《籍书园书目叙》，页513。

[25] 《办理四库全书档案》，乾隆三十八年三月二十九日谕。

[26] 同上。

[27] 谢辰定：《知耻斋文集·赠郑简香征君序》卷上。转引自黄爱平：《四库全书纂修研究》，中国人民大学出版社1989年版，页36。

[28] 黄爱平：《四库全书纂修研究》，页36。

[29] 袁枚著，周本淳标校：《小仓山房续文集》卷二十九，《所好轩记》，见《小仓山房诗文集》（下），上海古籍出版社1988年版，页1775。

[30] 袁枚著，周本淳标校：《小仓山房续文集》卷二十九，《散书记》，见《小仓山房诗文集》（下），页1776。

[31] 《与阮学使论求遗书》，《文史通义新编新注》，页755。

[32] 同上。

[33] 《与阮学使论求遗书》，《文史通义新编新注》，页756。

[34] 倪德卫：《章学诚的生平与思想》（，台北）唐山出版社2003年版，页135。

[35] 《谕内阁著直省督抚学政购访遗书》，中国第一历史档案馆编：《纂修四库全书档案》（上），上海古籍出版社1997年版，页1。

[36] 参阅邓国光：《康熙与乾隆的“皇极”汉宋义的抉择及其实践：清代帝王经学初探》，载彭林编：《清代经学与文化》，北京大学出版社2005年版，页101—155。

[37] 《安徽学政朱筠奏陈购访遗书及校核〈永乐大典〉意见折》，中国第一历史档案馆编：《纂修四库全书档案》（上），上海古籍出版社1997年版，页21。

[38]胡适：《章实斋先生年谱》，页16。又见倪德卫：《章学诚的生平与思想》，杨立华译，（台北）唐山出版社2003年版，页58。

[39] 参见刘巍：《章学诚“六经皆史”说的本源与意蕴》，《历史研究》2007年第4期。

[40] 《文史通议校注·校讎通义》，《校讎条理第七》，页983。

[41] 同上。

[42] 《文史通义新编新注》，《易教》下，页17。

[43] 例如山口久和：《章学诚的知识论——以考证学批判为中心》，上海古籍出版社2006年版，页203—212。

[44] 《文史通义新编新注》，《书教上》，页20。

[45] 山口久和：《章学诚的知识论——以考证学批判为中心》，页206。

[46] 《文史通义新编新注》，《诗教上》，页47。

[47] 《乙卯札记》，页194。

[48] 倪德卫：《章学诚的生平与思想》，页132。

[49] 鲁迅先生曾评述雍正乾隆两朝对于中国人著作的手段“全毁，抽毁，剝去之类也且不说，最阴险的是删改了古书的内容。乾隆朝的纂修《四库全书》，是许多人颂为之一代之盛业的，但他们却不但不捣乱了古书的格式，还修改了古人的文章；不但藏之内廷，还颁之文风较盛之处，使天下士子阅读，永不会觉得我们中国的作者里面，也曾有过很有些骨气的人”。他详细对勘了《四库丛刊续编》里对宋洪迈《容斋随笔》的删改情况。以为满清暗杀中国著作的案例。参见《病后杂谈之余》《鲁迅全集·且介亭杂文》，人民文学出版社1981年版，页182—185。

[50] 《乙卯札记》，页178。

[51] 《乙卯札记》，页222。

[52] 《章格庵遗书目录序》，《章氏遗书》卷二十一，第3册，页251。商务印书馆1936年版。

[53] 《乙卯札记》，页262。

[54] 《病后杂谈》，《鲁迅全集·且介亭杂文》，人民文学出版社1981年版，页168。鲁迅又举出清初笔记《蜀龟鉴》里作者的话，说：“生逢盛世，荡荡难名，一以寄没世不忘之恩，一以见太平之业所由始耳！”鲁迅的批点说，《春秋》上是没有这种笔法的。满洲的肃王的一箭，不但射死了张献忠，也感化了许多读书人，而且改变了“春秋笔法”了。参见同书，页169。

[55] 《说林》，《文史通义新编新注》，页222—223。

[56] 《史德》，《文史通义新编新注》，页267。

[57] 实斋曾言及：“故司马迁本董氏天人性命之说而为经世之书。儒者欲尊德性，而空言义理以为功，此宋学之所以见讥于大雅也。”《文史通义新编新注》，页121。认为司马迁是“经世”，而“宋学”却是空言。显然实斋更是从襄助“王者”的关系上评价司马迁的写史动机的。

[58]《史德》，《文史通义新编新注》，页267。

[59]《清会典事例·翰林院六·职掌》卷1050，《纂修书史》一，页514。

[60]《上辛楣宫詹书》，《文史通义新编新注》，页657。

[61]《丙辰札记》，中华书局2006年版，页246。

[62] 参见冷德熙：《超越神话：纬书政治神话研究》，人民出版社1996年版，页162—192。

[63]《原道上》，《文史通义新编新注》，页95—96。

[64]《汉志六艺第十三》，《文史通议校注·校讎通义》，页1022。

[65]《原道中》，《文史通义新编新注》，页100。

[66]《易教上》，《文史通义新编新注》，页2。

[67]《易教下》，《文史通义新编新注》，页17。

[68]《诗教上》，《文史通义新编新注》，页47。

[69] 余英时：《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上册，三联书店2004年，页184—198。

[70]《经解下》，《文史通义新编新注》，页87。

[71]《原道中》，《文史通义新编新注》，页101。

[72] 同上。

[73] 同上。

[74]《原道中》，《文史通义新编新注》，页101。

[75] 同上书，页102。

[76] 参见倪德卫：《章学诚的生平与思想》，页82。

[77] 夏长朴：《乾隆皇帝与汉宋之学》，载彭林主编：《清代经学与文化》，页163—192。此文曾以《四库全书》的修纂为分界点探讨乾隆帝从尊崇理学到尊崇汉学思想的演变。

[78]《原道下》，《文史通义新编新注》，页105。

[79]《家书五》，《文史通义新编新注》，页822。

[80]《原道下》，《文史通义新编新注》，页104。

[81]《高宗纯皇帝实录》（二），卷九八，乾隆四年八月庚辰，页485。

[82] 李光地：《榕村全书》（1829）卷十，《进读书笔录及论说序记杂文序》，页3上—3下。

[83]《知非日札》，中华书局2006年版，页275。

[84] 同上。

[85] 同上书，页257。

[86] 吕妙芬：《阳明学士人社群：历史、思想与实践》，新星出版社2006年版，页327—331。

[87] 《答甄秀才论修志第一书》，《文史通义新编新注》，页842。

[88] 《说林》，《文史通义新编新注》，页222。

[89] 《报黄大俞先生》，《文史通义新编新注》，页633。

[90] 《方志立三书议》，《文史通义新编新注》，页827。

[91] 同上。

[92] 《方志立三书议》，《文史通义新编新注》，页829。

[93] 同上。

[94] 《史释》，《文史通义新编新注》，页271。

[95] 同上。

[96] 《永清县志六书例议》，《文史通义新编新注》，页968。

[97] 同上。

[98] 《州县请立志科议》，《文史通义新编新注》，页837。

[99] 参见缪全吉：《章学诚议立志（乘）科的经世思想探索》，《近世中国经世思想研讨会论文集》，页157—175。

[100] 《和州志·氏族表》序例上，《文史通义新编新注》，页896。

[101] 《永清县志·氏族表》序例，《文史通义新编新注》，页956。

[102] 《和州志·艺文书》序例，《文史通义新编新注》，页917。

[103] 《为毕制府撰〈湖北通志〉序》，《文史通义新编新注》，页1008。

[104] 《为毕秋帆制府撰〈常德府志〉序》，《文史通义新编新注》，页1045。

[105] 《为毕秋帆制府撰〈石首县志〉序》，《文史通义新编新注》，页1052。

[106] 同上书，页1051。

第八章 文字何以成狱？

朕从不以语言文字罪人。

——乾隆帝

朕办事光明正大，可以共信于天下，岂有下诏访求遗籍，顾于书中寻摘瑕疵，罪及收藏之人乎？

——乾隆帝

小引：乾隆眼中的“天一生水”

1774年是弘历在位的第三十九个年头，这年六月的一天，御书房的龙案上摆放着一张图纸，弘历正俯身细细揣摩端详，纸面上的图样像是一幅坐北朝南的古典建筑的剖面图。这张图是两淮盐道寅著刚刚进呈上来的江南藏书楼天一阁的建筑图样。弘历近期感到心情不错。因纂修《四库全书》而发布的征书谕旨经几番反复后从这年开始被执行得顺畅起来，浙江宁波府最大的藏书楼天一阁的主人范懋柱刚刚挑选出了六百三十八种书籍捐献给朝廷，献书数量仅次于扬州盐商马氏兄弟。在他的示范下，另有三位藏书家捐书亦达数百种，弘历高兴之余亲自下谕旨各颁给一部《古今图书集成》以示奖励。

就是在这样的心情笼罩下，数天前，弘历忽然对这一江南闻名遐迩的藏书楼结构产生了兴趣。他听说，这家藏书楼纯用砖瓷，不畏火烛，所以从前明传到清初都从未损坏过，他很想知道为什么这楼修建时专用砖瓷而不用木料，书架的款式又是如何？寅著进呈的图样把他想详知的一切画得清清楚楚。在披览图纸的过程中，寅著奏折中提到的一句话不时跃上弘历的脑际。其中说道，天一阁前曾凿出一个池塘“，传闻凿池之始，土中隐有字形如‘天一’二字，因悟天一生水之义，即以名阁。阁用六间，取地六成之之义。是以高下深广及书柜数目尺寸，俱含六数”。

[1]

读到这句话时，乾隆不禁怦然心动，他隐约感觉到，这很像一个在社会上流传很广的寓言。书楼取所谓“天一生水”之名，实际上有隐喻“江南”乃天下之文宗的意思在里面，是一种相当自负的命名。“江南”早已是人文渊薮，但“江南”在清初帝王的眼中亦是一个特殊的区域，这片地域不仅是各种反清运动的频发地，亦是悖逆言辞生产的策源地。所以他们

一方面承认其天下文宗的地位，却又需时时防范和抑制其自由言说的弥散。因此“，天一生水”隐隐透露出的傲视天下的文化霸气，使乾隆略感不快，并思虑着应该采取什么行动。

自从那天仔细研究过天一阁的图纸后，乾隆开始考虑按其结构规制建立四座官方藏书楼，即文渊阁、文津阁、文源阁、文溯阁，其中的文源阁就是“就御园中隙地，一仿其制为之，名之曰文源阁”。在《文源阁记》中，乾隆帝曾详解“水”与“源”的关系。他首先承认，在《四库全书》纂修完成后，储书的处所是按“天一阁”的规制设计的：“命取其阁式，以构度贮之所。”乾隆显然对天一阁的建筑风格和蕴意了然于胸，他认为：“阁之间数及梁柱宽长尺寸，皆有精义，盖取‘天一生水，地六成之’之意。”

下面一段话，弘历则大讲“水”与“文”之源的对应隐喻关系：“以水喻之，则经者文之源也，史者文之流也，子者文之支也，集者文之脉也。流也、支也、派也，皆自源而分。集也、子也、史也，皆自经而出。故吾于贮四库之书，首重者经，而以水喻文，愿溯其源。且数典天一之阁，亦庶几不相径庭也夫。”^[2]这似乎表面上认同了天一阁及其所隐喻的“江南”地域作为文宗的地位。可是在七年以后，当弘历提笔写出最后一篇官方藏书楼文溯阁的题记时，则又有一段对文化之源的新解说：“若夫海源也，众水各有源，而同归于海，似海为其尾而非源，不知尾闾何泄，则仍运而为源。原始反终，大易所以示其端也。津则穷源之径而溯之，是则溯也，津也，实亦迨源之渊也。水之体用如是，文之体用顾独不如是乎？”^[3]

这段文字字面表达得虽颇隐晦，但其喻意却非常明白，那就是天一阁作为“江南”文宗的象征，即使在历史上具有源头活水的作用，也不过最终要汇聚于政治一统规制下的文化框架之内寻求自己的位置，这个过程就像万川归海一样地不可抗拒。其中“海”的隐喻实际上可以直接对应于《四库全书》修纂中广搜天下秘笈与严查违碍禁书的双向并进行为所昭示出的大一统构想。

以“众源归海”比喻为“文之体用”的关系完全置换了北方京城作为政治中心与“江南”作为文化中心的空间对峙关系。后人张荃对此颇有所悟，他说：“四库七阁名字均取水傍，虽镇江文宗，外似独异，而细稽其涵谊，则固寓‘江河朝宗于海’之意。”^[4]那意思是说，“江南”即使有再多可以变成人文渊薮的理由，也要归宗于清廷文化一统格局这个“海”之

内。面对文化一统这个“大本大源”之体，“江南”文宗不过是只具备“用”之资格而已。[5]

当然要彻底摧毁那已积淀数百年且流传广远的“江南”寓言谈何容易，它必然会遭遇“江南”知识群体的持久抵抗。于是对“江南”寓言的续写与改纂的过程就演变成了一段惊心动魄的历史。

“托隐逃禅”未必能“咸登彼岸”

“观风”内蕴的转变

弘历对“天一生水”的解释中已透露出对“江南”作为文宗的忧虑和把它纳入皇家文渊之“海”的自信。这自信并非没有理由，因为在他的眼中，《四库全书》就不啻为一座渊深无比的知识汪洋，任何异端的声音投入其中都会被融解于无形。但这自信一直是与对“江南”的恐惧与厌恶相互交织在一起，对“江南”欣羨与憎恨的情绪已经在乾隆帝登基以前很久就在康熙和雍正的心里挥之不去。据说当年康熙南巡时甚至不敢在“江南”多做停留。雍正则对“江南”的土风厌恶已极。自从处理完汪景祺与查嗣庭文字狱案之后，雍正从此认定浙省风俗浇漓，甚于他省，并专为此案的发生在浙江设观风整俗使，专命一官前往浙江，“省问风俗”，目的是“务使绅衿士庶有所儆戒，尽除浮薄嚣凌之习，归于谨厚，以昭一道同风之治”。[6]

甚至在另一道严旨中，他还夹枪带棒地威胁说：自己执政期间，到处“习俗浇漓，人心诈伪，狂妄无忌惮之徒，往往腹诽朝政，语含讥讪为尚，甚者笔之于书，肆其诬谤”，并说难保没有像汪景祺、查嗣庭这样的诽谤朝政之人再次出现。对于那些“汉人意中每似不愿太平安静者”，雍正措辞更加严厉：“如设有奸民煽动，一方未宁，尔等身家性命皆能保其无事耶？则平日私心怨望之时未知曾计及于此否？”[7]

雍正帝对“江南”士子官员甚至表现出一种本能的生理反感，如有一次训谕官员时，偶尔发现浙江人姚三辰“词气神色不以朕言为然”，就做出“心术不端，全无儆惧之意”的判断，竟然把这个可怜人发往阿尔泰军

前效力。[8]甚至从对“江南”士人的恶感发展出对整个“江南”民风的警惕。

雍正五年二月四日，浙江平湖曾传出雍正帝要屠城的谣言。而刚处理过的文字狱主角汪景祺就曾在该城侨寓过，于是有当地无赖造谣，使得百姓纷纷惊避，直到经知县挨户晓谕，民心始定。没有想到三月初七日，钱塘县又有屠民谣言散播，波及萧山、海宁等县，百姓惊慌逃避，经反复晓谕后始定。同年七月浙江海宁再次出现屠城谣言，这次逼得雍正不得不亲自出面澄清，说明“此必奸恶之徒不肯改过迁善，怨朕约束惩治甚严。故肆其鬼域之伎俩，摇惑众心。而百姓等因平日不知朕之存心，故易为所动”。[9]可见雍正已开始把“士风”与“民风”联系起来观察，认为两者有可能经常发生互动，这就更加重了他对“江南”的疑惧和厌恶，针对此情形专设“观风整俗使”也就成为势所必然了。

设置观风整俗使源于唐代的制度，至明代，部院和监司官员行至各府、县，调士考校，以观本处士风、文风如何，称为“观风”。但在明代，观风最多者，尚属巡按御使，他在任期间，必须巡历所属各府、州、县，对地方学校生员加以观风考试。[10]我们知道，查嗣庭案即因考试弊端而起，可见雍正设观风整俗使时，他把“江南”的士风浇薄仍初步定位在朋党倾轧与考场作伪这类比较传统的对士风士习的观察与想象上。[11]但两年后发生的曾静案，却使雍正大大改变了对“观风”内涵的理解，这种改变不仅导致对“江南”的士风重新加以定义，而且对士风的影响和传播能力有了全新的认知。

对“观风”内涵理解的转变集中反映在雍正对“曾静案”的处理风格上。雍正放过了投递逆书的首犯曾静和直接参与人张熙，却单单把间接涉及此案而又死去多年的“江南”士人吕留良揪出来兴师问罪。此非常举措本身有悖常理，故为一般官员乃至普通士子所不解，但却反映出雍正的真实想法。虽然投书案发生于湖南士子群中，但悖逆源头仍是“江南”一隅，身处江南的吕留良虽没有亲自投递逆书，或直接攻击本朝，但其因文字制作和传播思想仍罪不可赦，曾静不过是“江南”逆词制作传播的流通符号而已。所以雍正特别点出曾静与吕留良的地域差别和所受地气人文之孕育所造成后果的不同：“夫吕留良生于浙省人文之乡，读书学问初非曾静山野穷僻，冥顽无知者比。”而见“曾静之谤讪，由于误听流言，而吕留良则自出胸臆，造作妖妄”。正因如此，江南士子的行为就显得更为可怕。

雍正的焦虑还可从时人对湖南与江南士人抗节行为的对比评价中得到一些旁证。瞿稼轩（常熟人）与张别山（江陵人）均为南明大臣中坚人物，他们二人同时在桂林殉难时，“一以从容，一以激烈”，表现出截然不同的两种殉难风格。所以有位湖南人感到奇怪地说：“异哉！吴人非吾楚人之所能知也。楚人惟能忍嗜欲，耐劳苦，岸傲愤烈者而后能死；吴人居长厚自奉，园林、音乐、诗酒，今日且极意娱乐，明日亦怡然就戮，甚可怪也。”^[12]对“江南”文人优雅赴死的举动颇感不解，于怡情惬意中视死节如平常事的“江南”士习，可能恰是清初统治者所疑惧和忌讳的一种异类姿态。

特别重要的是，所谓“士风士习”并不在于传统历代都会出现的科场舞弊与朋党相护，而是清朝帝王最为疑忌的“江南”地域固有的“夷夏之辨”的思想意识和与之互为表里的各种抗节励志的行为。正是因为这些思想不断为“江南”遗民士子制造出来，又像瘟疫一样地把它带到四方，才激起了曾静等人的反叛意识。因此，雍正才固执地认定：“况曾静谬执中国夷狄之见，胸中妄起疑团，若不读吕留良之书，不见吕留良之议论蜂起，快心满意，亦必有所顾忌而不敢见之文辞。是吕留良之罪大恶极，诚有较曾静更为倍甚者也”。^[13]

其实在此之前，雍正四年时，“江南”地区曾连续发生屠城谣言。当年谣言流行时正值汪景祺、查嗣庭案的审理一年以后尘埃初定。雍正四年十二月二十日，雍正帝一怒之下停止浙江士子乡会试的资格，希望风俗渐趋淳厚，再降谕旨恢复。有一位浙江籍的吏部侍郎沈近思迎合其词而痛骂“浙江一省，逆种并生，越水为之增羞，吴山尽皆蒙耻”。^[14]如此自贬家乡的做法不禁使雍正稍感欣慰，以为龙颜盛怒之下，江南士人理应抱有如沈近思般畏惧自省的心态吧。没想到雍正五年谣言还是在“江南”出现了，这次谣言流布借的是雍正震怒的机会制造恐怖气氛，逼得雍正不得不直接出面自我澄清。

雍正早知江南民风嚣戾，从明末延留下来的江南士家大族与奴仆的关系正在面临新的调整，明末的江南士人喜欢畜奴，有时一家可达千人之多，不过在明末清初一些家奴开始普遍发生骚动，抢劫和告讦蔚成风气。明末奴变虽不是针对清统治者，而恰是针对江南士人豪家，在江南松江、苏州、嘉定都有此现象。但吴中豪奴动辄暴乱，在雍正的眼中，亦是江南普遍民气的反映，不啻是明末江南士人与奴变相互协应，颠覆基层权力的一次再现。^[15]种种联想归结于一处，似乎均与吕留良的言

行有关，甚至原来只是互不相接，仅仅貌似隐约有关联的事件，如平湖谣言兴起时，让人联想到汪景祺曾侨寓此地的巧合事件，似乎都由此顺利找到了源头。雍正的最终判断是：当年海宁和平湖的杀戮谣言都是因为“吕留良一人为之倡导于前，是以举乡从风而靡也”。^[16]

更加不能容忍的是，一些地方官似乎也默认了吕留良在当地作为“儒宗”的影响力，到任后访吕留良家祠堂赠送匾额已经变成了一种仪式，浙江巡抚李卫到任后亦循此惯例，作为观光整俗使的王国栋还居然跑到吕留良学生严鸿逵家中送匾，真是有悖雍正当初设置观风整俗使的初衷，可见吕留良在“江南”已具有某种象征的意义。

雍正也确实是把留良当作“江南”人心风俗之害的象征加以处理的，他担心“吕留良之邪说诬民者，必致充塞胶固于人心而不可解，而天经地义之大闲，泯没沦弃，几使人人无父无君之人矣。吕留良之为祸浙省者，不知何所底止耶”。^[17]

多年以后，当乾隆帝志得意满地伏在紫禁城内的书案上仔细观赏天一阁的建筑风格图样时，他终于可以松一口气了，因为在他的眼里，喻示着江南文化源头的天一阁的位置，已为环布四方的四个皇家藏书楼所监护和取代。《四库全书》犹如巨大的磁场，融会成万川归海的磅礴场面，使吕留良的儒宗意象早已消融其中，难见踪影。故钱穆后来也不得不感叹吕留良作品之难觅与其思想的淹没。

弘历的心思虽不如其父刻毒功利，但行事风格却远为阴柔缜密。雍正帝通过与谋逆罪犯公开辩论的形式寻找出“江南”风俗之害的源头，开启了后来清统治者以思想罪人的先河，但却付出了过多披露宫廷内争丑闻的代价。故后人也有评论认为，雍正一朝的文字狱大多与权力斗争有关，只是在表面上以华夷等问题缘饰之。^[18]雍正确曾一再宣称“夷狄”之名为本朝所不讳。但到乾隆时期，当皇家“夷狄”身份如果再不解决就会危及清朝立国的合法性时，他对“江南”流行的“夷夏之辨”言论显然就不会那么客气了。乾隆朝虽撤掉了“观风整俗使”，但“观风整俗”的力度不但没有减低，反而更加制度化了，这从其对于书籍流通的控制程度中可明显地看出来。雍正虽善于操纵权术，可对实际过程中控制思想传播载体的书籍贩运和流通始终没有把握。在一份谕旨中他透露出自己的担心：“今若焚灭其迹，假使毁弃不尽，则事属空文，倘毁弃尽绝，则将来未见其书者，转疑伊之著述，实能阐发圣贤精蕴，而惜其不可复得也。”^[19]

这种两面说辞虽硬是不承认自己无力禁绝吕留良著作的事实，但还是透露出一些不自信的消息。雍正采取的折衷办法是命大学士朱轼对吕氏的《四书讲义》详加检阅，逐条批驳，纂辑成书，成《驳吕留良四书讲义》刊刻于世，颁布学宫，以此抗衡吕留良著作的影响。因此，从雍正到乾隆基本实现了“观风”内蕴的转变：雍正的“观风”虽以“辨夷夏”入手，主旨还是为自己的权力斗争寻找到合法的依据，在构设文字狱时对“江南”士人仍采取守势；乾隆虽在机构上不设“观风”之职，且表面上对“夷夏之辨”亦不甚措意，实则已考虑通过非常规的“观风”手段彻底清除“江南”士人以“夷夏之辨”作为其民间合法性基础的传统。

对“思想罪”尺度的判定和认知显然有一个日渐明晰的过程，雍正八年，广东惠来县学教谕屈明洪，因读《大义觉迷录》见有屈温山字，与其父屈翁山字仿佛，乃自动携屈翁山诗文赴衙自首。雍正援曾静例予以宽宥，由此证明雍正更注重对思想罪自身内涵的界定和防范，尚未对思想罪如何借文字传播的机制和途径加以深究，到乾隆朝时，情况才有了新的变化，这变化的导因还是从屈大均（屈翁山）而起。

金陵“衣冠冢案”引出的话题

和父亲相比，弘历更像是个儒雅而勤奋的皇帝，这种勤奋也使他心思细如毫发。他还更像一个嗅觉灵敏的猎人，不懈地追踪着威胁其统治合法性的民间悖逆之词。这个进程从弘历在位的第三十九个年头开始加快了速度。就在这一年，《四库全书》的编纂已开始从征书过渡到查缴禁书的阶段，大批被追缴的禁书源源不断地堆上了他的书案。不像某些皇帝面对如此庞大的阅读量，往往只会草草浏览了事，弘历经常是细品其中的某段，孜孜不倦地寻究叛逆言辞的蛛丝马迹。这一天他偶尔抽阅屈大均诗文稿，突然发现其中提到屈大均曾在南京雨花台有葬衣冠之处，特别是读到屈大均《自作衣冠志铭》中自称：“盖俟俟时而出，以行先圣入之道，不欲终其身于草莽”这句话时，深受震动，在他的记忆中，雨花台的方位正是明朝的陪都金陵所在地，屈大均潜身草莽的阴影仿佛又在乾隆的心底徘徊，使他坐立不安，他立刻以四百里急件传谕两江总督高晋查办此事。

和世宗雍正的想法不太一样，雍正处理曾静案时释曾静而惩留良，是完全把“江南”看作了为害人心的万恶之源，只是自知能力有限，只能

暂时遏制江南思想向外地的扩散。而乾隆的脑子里则有一幅更为复杂的政治空间地图，这幅地图不仅要遏制“江南”学问的扩散影响，同时还要设法阻断外地流入江南的思想之流，以防御其与之合流或为之提供源头活水。

弘历的怀疑不是没有道理，自从明末以来，江南一带的遗民不仅屡次潜往广东避祸，比较有名的如明代诸生无锡人王世桢，明亡后徘徊于粤闽之间，排遣郁闷之气，常熟人薛熙到处以游历为名，作《秦楚之际游记》，抒解亡明之憾，到广东后更是与屈大均互为诗文唱和，为《翁山诗钞》作评语。武进人恽日初反清失败后亦曾潜往广东，吴江人潘耒更是著有《岭游集》抒发故国情怀。而且外省人也包括粤省的文人志士则更是频繁地反向流入江南地区避难寻友，以求声援，那落魄却又洒脱的行事风格颇似晚明士人之风韵。如北人王弘撰就曾四下江南，流连于南京、扬州、苏州、上虞、嘉兴等地达十六七年之久。^[20]王弘撰还与不少江南遗民互有往来。如吕留良虽未曾与王弘撰谋面，两人却有通信往来，吕留良把王弘撰与游历北地的江南人顾炎武相比，称赞说：“侧闻先生以鸿才实学振兴关西，续先圣之遗绪。宝鉴在悬，鬼灯失焰，固惟先生与宁人兄诸君子是望耳。”^[21]

清人笔记中曾记载康熙年间，朱竹垞携屈大均会饮杭州酒楼，大醉题壁云：“毋轻视此楼。秀水朱十、南海屈五，曾留此信宿。后有登者，作仙人黄鹤楼观可也。”^[22]此情形彰显出两地遗民豪气直追晚明，仍是那么声气相通。甚至到康熙年间，浙江余姚人邵廷采仍在与友人的书信中表示自己虽没有赴广东游历的经历，却熟知屈大均是“今代知名士，为文任侠”，表示“乐交其人，闻今已没。其立名之真与否，吾未之辨也”。希望友人为他咨询，并托友人代为收集明末粤中三忠陈子壮、张家玉、陈邦彦的遗文，“求其子孙与交，志气宜益上焉”。^[23]钱牧斋《有学集》中评论清初士人之交时曾云：“片言定交，轻死重气，虽古侠士无以过也。”^[24]

陈寅恪特别提到一个以游僧面目出现的“函可和尚”。函可是晚明礼部尚书韩日缜之子，出家多年，崇祯末年自广东进入江宁，印刷藏经。其碑铭说他“甲申之变，悲恸形于色。传江南复立新主，顷以请藏，附官人舟入金陵。会清兵渡江，闻某遇难，某自裁，皆有挽”。清军平定江南后，久住未回。在获取洪承畴颁发的印牌后，路过城门盘验时被查获，因行李中带有福王笈阮大铖书稿，又有《经变》一书干预时事。^[25]

这是江南和广东士人结交之又一例。

十七世纪粤人到北方游历，海路不够通畅，特别是明清之际的四五十年里，粤船难于北上。粤人进京访学赶考游历一般需经江西或湖南，沿长江东下，至江苏地界，再由大运河北上，此行主要依靠水路。江南一带恰似北上的中转枢纽，金陵又是明朝的陪都，很令粤籍士人向往。所以赶考士子及官员往往愿意走水路，顺访江南地区或到金陵游览观光。但到了清初，除了一般士子便道客游江浙的现象之外，却又出现了另一股身份特殊的游历群体，即有些粤人别具深意地专程访问江南之地，与一般的顺道游访大有不同。

冯尔康曾列表举出粤人访游江南的姓名，其中所谓“岭南三大家”、“北田五子”、“岭南七子”等十二人几乎都有专程游历江南的经历。屈大均、陈恭伊、何绛更是各自两度离乡，以江南为出游的终点。1652年，陈恭伊在江船上远远地望见金陵时，曾禁不住吟道：“故都残照在，一望尚峥嵘。”屈大均则在参访南京灵谷寺时发出“兴亡无限恨，消得一声钟”的感叹。而对于金陵的感情，屈大均的表述更是沉痛无比：“如何亡国恨，尽在大江东。”^[26]

粤人到访金陵的目的之一是和当地的明遗民一起纪念崇祯，凭吊孝陵。如金陵遗民王元倬每年三月十九日与林茂之等六人在家里设祭。1659年、1660年这两年，恰在金陵的屈大均和他们一同祭奠。屈大均还赴明孝陵进行瞻拜，恰巧遇上驻防的清兵砍伐陵殿木柱，屈大均赶紧出钱劝阻，请求这些兵士不要破坏祖陵林木。^[27]

粤人在金陵频繁出没的诡秘行踪对乾隆帝而言未必如吾等后人知晓得这般清楚，对屈大均在金陵秘密参与祭祀明帝的举动也未必能洞如观火，但他在阅读呈缴上来的屈大均诗文时仍凭其敏锐的嗅觉，判断如屈大均真有衣冠冢在金陵遗留，将永为祸患，甚至会成为明代遗民崇祀先帝的一种隐秘符号。所以责令地方官不惜一切代价侦获此墓的所在。

两江总督高晋获密札后，立即委派江宁藩司闵鹗元亲赴雨花台寻访遗迹。闵鹗元先召集教官以购访碑版为名，传集熟识当地旧闻的绅士，并撒开网络在雨花台附近僧道寺院中密加访查。闵鹗元还亲自到雨花台上下左右周围踏勘地形，将所有坟冢碑记及卧地残碑逐一洗刷查验，分别标识，结果并无什么发现。高晋并不死心，又亲自带人勘察，发现雨花台和木末亭分别居西南和东南山岗之上，两岗相距半里，坡上散落着

几处寺院，有些坟墓隐约可见。高晋传集老僧老道细加查问，回答是，雨花台木末亭系名胜之区“，山寮梵宇，酒肆茶坊为游人杂沓之所，如实有其事，断无不互相传播，人人共知，岂故隐匿不报，自取罪戾”。[28]高晋并不甘心，又于两岗山坎及山坡之下细细查勘，凡有碑之坟，均经藩司用石灰标记查看，终无所获。虽然屈大均衣冠冢案最后搞得不了了之，但仍反映出了乾隆细密多疑的性格已深深渗透到地方官的办事风格之中，并对以后的江南控制产生了不可估量的影响。不久，我们将会看到，这位高晋大人的身影又频繁出现在了查缴禁书的官员行列之中。

逃隐风格与度牒制度

清初帝王对江南的另一个想象是许多貌似“托隐逃禅”者，其实不过是托词而已，其真实动机往往与悖逆言行有关。有许多人已注意到，“托隐逃禅”是明代遗民表现抗节励志的一种鲜明风格的举动，与一般的托逃禅寺道观之避世行为迥然不同，其意味与明末讲学之流风遗绪密不可分。同时与儒道释合流的思想趋向有关，晚明融合儒道释的思想趋向使得学问之道也变得多元化起来。其实，明末清初思潮的多元化路径应是从佛学的悟证中导出，再传播四散，蔚为潮流。可悟证的方式却是往世俗证道的路途上发展。施闰章在《无可大师六十序》中说晚明遗民方以智：“其学务穷差别，观其会通。凡天地、人物、象数、历律、医卜之学，类皆神解默识，遇事成书。……其汲汲与人开说，囊括百家，掀揭三乘，若风发泉涌，午夜不辍。”[29]说的就是借佛学以说世道的情形。

佛学与儒学打通的关键是关于涉世利生的重审。在清初的论辩文字中，不乏这样的句子：“《法华经》曰：治世语言，资产生业，皆与实相不相悖逆。华严五地菩萨无所不知，无所不能。于世间辞赋、该练、历律、伎艺，莫不通晓。故能涉世利生。《法界品偈》曰：具足智慧，无所碍，善达医方等诸论，书数、天文、地众相、及身体咎、无不了，谁谓佛入中国而不能通此方之书乎？”[30]

今人论“启蒙”多以西学输入为先导附会明末之局，其实面对时势之变，自然地 从佛学中吸取资源以应对时局，已经变成了儒学题中应有之义。会通的传统在清初仍如暗流般在遗民的行为中涌动，同时又与一种游历风尚紧紧相连。今人已多注意到明末清初旅游风气的兴起，[31]但清初士人以“逃禅”的风格追寻先人之遗迹，其深意亦有怀旧访遗以敦使

气节能更坚定地固着于心的考虑在内，与今人之旅游心态殊有不同。

这方面的例子俯拾皆是，史书中曾记载方以智与中千上人等五六人编竹泛月，操筏湖上“，荷香吹风，榆影罩雾，少焉树间夜云如霞，皎月如箕”。竹筏萦回于竹柏影中，月时就时避，筏亦时纵时横。到目的地时，主人“燃数炬湖干待客”，俨然是一幅泛舟旅游图。

但宴客间“平远上人出茗饷客，相与述兴亡之旧事，叹游观之不偶，而谯楼漏声已三响矣”。^[32]那夜半相对的凄然情境给人心灵的触动显然不是湖中盛境这单一景致所能描摹的了。

在《青又庵记》中，方以智曾探知文天祥墓不得而浮想联翩：“其坟如者士人传为文山之祖茔，求碑记不可得。此地外襟大江，内案隐抱，或在斯乎？”^[33]似乎也是在印证着什么？

清初士人的“托隐逃禅”之所以为帝王所注意，关键还在于明末遗民在世俗与佛境之间的身份选择上表现出了极端的不确定性。如同治时有人诟病屈大均之人品时就说他“忽而遁迹缁流，忽而改服黄冠，忽而弃墨归儒，中无定见，其品不足称也”。^[34]在查处屈大均金陵“衣冠冢案”时，高晋的奏折中又说：“逆犯屈大均乃罪大恶极之人，其生前忽而为儒，忽而为僧，忽而为道，忽而还俗，行踪诡秘，居心叵测。”^[35]不知罗学鹏的话是否即从此论断沿袭而来。全祖望也注意到了一些为僧的士人，其行为细节还保留着原来的痕迹。如钱光绣原来是个美食家，“一茗一粥，非其手制，无可意者，故不轻过人食”。到入佛门后，仍然“旦旦啖菹羹，作牛心炙，饮醇酒不置”。所以全氏评点说：“以是知先生之逃儒入墨，固其宿根所近，然亦半触于时之所激，故未尝不呈露本色”。^[36]吕留良也是集农者、士人、书商等多重角色于一身。“士”本身的色彩已经和其他职业有了更为密切的连带关系。

吕留良也曾弃诸生身份而遁迹佛门，但却不入寺院，而是在附近山中结庐而居。吕留良曾有《自题僧装像赞》，以自嘲的口气说：“僧乎不僧，而不得不谓之僧。俗乎不俗，亦原不可概谓之俗。不参宗门，不讲义录。既科呶之茫然，亦戒律之难缚。有妻有子，吃酒吃肉。奈何衲袂领方，短发顶秃。儒者曰‘是殆异端’，释者曰‘非吾眷属’。”^[37]可见连遁迹佛门的本人都不隐晦是另有动机，与信仰无关。据说当有人问留良，平生你以儒学捍卫者的姿态摒拒佛道二教，这次却遁入空门，不是给天下人落下口实吗？留良的反应是默而不答。结庐而居后“惟四方问学之

士，晨夕从游，有濂溪吟风弄月之意”。^[38]这种游离于归隐和世俗之间的模糊身份，难免让人怀疑是以逃禅为名而另有企图。

所以，对僧侣身份的甄别就成为乾隆控制江南士人流动的一项重要举措。江南一带的精英士人在清初曾形成了一种“自毁”心态，表现在行动上的一些极端行为，如焚儒服、哭祖庙、不入城、弃家庭等，“托隐逃禅”只是其中的一项选择。^[39]就是这种貌似逃避世事人烟的行动在知识圈中也是颇具争议的。有人即认为，穿戴袈裟可以起到在身体姿态上蔑视异族统治的效果，是对满洲“削发令”的身体抗议姿态，最低限度也是一种政治态度的伪装。如1645年松江被攻陷后，陈子龙一度穿戴袈裟即表现为一种行为抗议。^[40]

又有人断定，“逃禅”是另一种屈服夷狄的表现，有一位叫祝渊的士人就认为：“释氏薙首胡跪，此戎狄之教也。去此适彼，于牛羊何择焉。”^[41]无论两方的观点何其对立，实际上都开始把“托隐逃禅”上升到了以身体政治的表态来坚守“夷夏之辨”的立场，其中透过服饰更替所表现出的反抗意识，难免使清初帝王对江南士子的归隐身份大为怀疑。故雍正末年就已开始考虑通过发放度牒控制僧道数目和流动范围。有些学者如孔飞力认为，监督发放度牒是针对一些下层混充僧侣的人群。乾隆中叶“剪辮案”的发生就与此相关，在一份无法确定年代的《家训》中，曾说明僧、道和流民、光棍，身无名籍之徒，都属不安生理的人群。^[42]实际上，明末逃禅的士人原来不少都是有家产的，逃禅后仍有一定的经济实力，与更边缘的流民尚有不同，但对统治的危险性而言是极其相似的。

在清初帝王看来，于“托隐逃禅”之名的伪装下所造成的精英社会流动，会使原先的秩序失去安稳的基础，对“失序”的恐惧一直是他们处理江南问题的首要考虑焦点。因此，无论是精英抑或是盲流，如果都以僧道为名构成社会流动的事实，就都在清剿之列。另外，一些士人遁入空门后的“苦行”形象使他们在外形上也似乎难以和流民相区分。如方以智入主青原后，时人评其“薙发受具，耽嗜枯寂。粗衣粝食，有贫士所不能堪者”。^[43]方以智的僧装至少和盲流的打扮无异，最为关键的是，王船山说他披缁之后“而所延者类皆清孤不屈之士；且复兴书院，修邹、聂诸先生之遗绪，门无兜鍪之客”。^[44]这才是乾隆帝所最忌惮的，也是他在《大清会典》中规定防止僧侣与俗人之间交往的最深层用意。

清代到雍正年间尚没有严格的度牒制度，基本是时发时停，乾隆登

基伊始就开始甄别僧侣身份，严格发放度牒。历代帝王禁止僧道蔓延基本出于两个目的：一是防止寺院与民争利，影响世俗的经济生产；二是防止奸民杂于僧徒之中托隐避祸。清初几个帝王如顺治、康熙对佛教寺院的控制较为松弛。雍正自己就嗜好方术佛道，他任藩王时，因藩王府第与柏林寺相近，闲暇之时，会与僧人讲经论道。^[45]但在他登基之后的第三年，雍正听说僧人宏素处所赐《金刚经》有假托皇帝作序，拟刊刻流传之事。雍正十分恼怒，谕示礼部表示自己虽然曾与僧人亲近，“现临御天下，岂有密用僧人治天下之理”？他又听说江南苏州府等处，竟有僧人假称圣旨招摇生事，更是觉得对他的声名大有损害。^[46]不过雍正并没有对僧人采取什么强硬的监控措施，直到雍正十三年九月乾隆继位后才发出谕旨，命恢复僧众度牒制度。他说出的理由是：“各省僧众，真心出家修道者，百无一二。而愚下无赖之人，游手聚食，且有获罪逃匿者，窜迹其中。”这些人“蔑弃清规，徒增尘玷，此其流弊，将不可胜言”。^[47]

在另一道谕旨中，乾隆帝似乎表达出一种纯正的传统禁绝僧道的理由：“多一僧道，即少一农民。乃若辈不惟不耕而食，且食必精良；不惟不织而衣，且衣必细美。”^[48]可当度牒发放遇到阻力而几成虚文时，他又强调查禁僧道的另一个重要理由是：“借二氏之名，而作奸犯科、肆无忌惮，恐将来日流日下，更无所底止。是以酌复度牒之法，辨其薰莸，判其真伪，使有志焚修者，永守清规。而市井无赖之徒，不得窜入其中，为佛老之玷。”^[49]

显然注重社会秩序安定的理念已超过了担忧其争食争利的考虑。后来乾隆帝越来越严格实施度牒制度的最重要理由亦与之十分相似，都是因为：“诚以缁黄之流，品类混杂。其间闭户潜修，严持戒律者，百无一二。而游手无籍之人，借名出家，以图衣食。且有作奸犯科之徒，畏罪潜踪，幸逃法网者，又不可以数计。”^[50]到乾隆元年，这种考虑更是转化为具体的行动，礼部转饬地方官，开始“将各戒僧、全真道士年貌籍贯，焚修处所，清查造册，取具印结，申送汇齐到部，发给度牒。”^[51]甚至乾隆把发放度牒视为地方保甲事务的一个组成部分加以对待。

乾隆二年的谕旨中就明确说：“甚至匪类作奸犯科，不得已而薙发道妆，以避盘诘，藏垢纳污，无所不至。”发给度牒的办法就像民间之有保甲，不致藏奸。^[52]沿着这个思路，对招收生徒的数目都有严格规定：应招、开除和续收的人必须在册内注明，续收的人数不得超过开除的人

数，而且“但招受一人。所有应得牒，应于伊师原发牒上注明年貌籍贯，簪剃年月，取具五人互结存案。伊师身故，辈辈相传，不必另给”。[53]这套监控体制几乎可以和保甲制度的设计相为表里了。[54]

查禁逆书与“驭人之术”

欲擒故纵

清世祖雍正正在处理曾静投递逆书一案中曾采欲擒故纵之法，放过曾静而深责吕留良，这种异常的举动曾引起朝野的不解和震动。雍正心里的深层想法是：“江南”从明末以来一直是思想轴心和异动之源，而其他地方的异端言辞不过是这个光源放射出来的几束不同颜色的光谱。故只有摧毁了这个源头，才能有效遏制光谱的传播和扩散。在这个意义上，吕留良不过是充当了“江南”群体邪恶文人的一个符号而已。然而，雍正正在开棺戮尸彻底毁灭了吕留良的肉体残骸之后，却发现江南密如蛛网的藏书楼和书籍流通系统，使他根本无法有效地遏制其文字的传播与流行，更不用说那遍布在每家书柜角落中的书籍，更是不知从何处查验。甚至在雍正的眼中，仅仅焚灭吕留良一人的著作似乎都变成了一个不可能完成的任务，更遑论禁绝“江南”一带所有的悖逆书籍了。

可是雍正之子弘历却完全不甘于此，在他看来，父亲与“江南”士人较量的序幕才刚刚拉开，真正的交锋从乾隆中期才进入了白热化的阶段。

和他的父亲仅把吕留良的行为看作是某种具体政治案件相关联有所不同，乾隆帝对“江南”的地理与人文环境显然做过相当详细的案头考察工作，对其文化的分布要素可谓了然于胸。比如在启动了《四库全书》征书预案以后，乾隆向地方官发布的谕旨中就对“江南”的藏书状况有这样的描述：“且江浙诸大省，著名藏书之家，指不胜屈，即或其家散佚，仍不过转落人手。闻之苏湖间书贾书船，皆能知其底里，更无难于物色。”[55]在另一份谕旨中，他更具体地说到书贾客船的活动状态，甚至能说出某些著名书商的姓名。[56]

正是因为对江南一带书籍流通和分布的复杂状况颇有了解，乾隆帝似乎对征书的顺利进行显得颇有信心，这种状态也影响到了地方官吏的判断，如乾隆三十七年，刘统勋发出的寄谕中就有个先入为主的观察：“其间即属家传善本，珍秘有加，然一闻稽古右文之诏，且令有司传钞副本，善为经理，当无不踊跃争先。”结果发现事实正和预期结果相反，刘统勋发现，就是在一般的书肆中征求书籍都很困难，更别说是私人捐献了。乾隆对江南书籍流通状态的熟悉本来是给他带来信心的，到此却更增加了一层焦虑，他隐隐感觉到，如果这样下去的话，难免会像他父亲一样被迫默认江南书籍的流通泛滥而无力禁止，事情会变得不了了之。

在这份谕旨中，乾隆已经透露出强烈的焦虑感：“至如近畿之北五省及书肆最多之江浙地方，又复从前〔何〕藉口？甚非所以体朕念典勤求之至意也。”^[57]一些督抚搜求书籍的迟缓拖延，使乾隆的疑虑不断加深，他甚至怀疑督抚和江南藏书家之间可能构成了某种心照不宣的默契：“必系督抚等因遗编著述，非出一人，疑其中或有违背忌讳字面，恐涉乎干碍，预存宁略毋滥之见，藏书家因而窥其意指，一切秘而不宣，甚无谓也！”也就是说，督抚们既怕担责任，又怕出麻烦，宁可和藏书家合谋阻挡献书捐书进程的顺利进行。

为了彻底破解这个想象出来的合谋网络，乾隆故意明确地说明“征书”与“查禁”是两个不同的概念，希望江南藏书之人能够透彻理解并自觉加以区别：“文人著书立说，各抒所长，或传闻异辞，或纪载失实，固所不免。果其略有可观，原不妨兼收并蓄。即或字义触碍，如南北史之互相诋毁，此乃前人偏见，与近时无涉，又何必过于畏首畏尾耶！朕办事光明正大，可以共信于天下，岂有下诏访求书籍，顾于书中寻摘瑕疵，罪及收藏之人乎？”^[58]以后的历史表明，乾隆这段不以文字罪人的慷慨透明的帝王自道，恰恰构造的是一个诱使江南文人不知不觉堕入其中的文网陷阱。

时隔不久，一道严旨就在乾隆三十九年八月初五日下达到了各督抚的文案上，这道谕旨表面上是督促督抚加快收集各地捐书的速度，可是后半部分在涉及江浙一带的书籍流通状况时，却已稍稍流露出拔剑出鞘的口吻：“以书中或有忌讳诞妄字句，不应留以貽惑厚学者，进到时亦不过将书毁弃，转谕其家不必收存，与藏书之人并无干涉。至督抚等经手汇送，更无关碍。”这段表白标志着乾隆征书的真实目的开始若隐若现地

显露出来，只不过尚披着一层薄薄的温情安抚的面纱。在这幅面纱的后面，乾隆出鞘后直指“江南”的剑锋刃气已隐约可见了。

果然不久，这暗示就急不可待地转成了明谕：“此等笔墨妄议之事，大率江浙两省居多，其江西、闽粤、湖广亦或不免，岂可不细加查核？”地方官员对乾隆如此话锋一转的督促显然极不适应，大多数的反应是感到诧异而有些不知所措。如两广总督李侍尧先是推说：“粤东书贾向系贩自江浙，不过通行文籍，并无刊刻新书。”^[59]这种敷衍态度立刻遭到了乾隆的申斥：难道各省进呈的万种书籍中竟没有一种违碍书籍吗？“况明季造野史者甚多，其间毁誉任意，传闻异词，必有诋触本朝之语，正当及此一番查办，尽行销毁，杜遏邪言，以正人心厚风俗，断不宜置之不办。”

到这时，李侍尧才感觉到事态的严重，自责地说，没有考虑到明末私家撰史可能多有违碍字句流传世间，表示“实属愚昧”。^[60]但也只是从番禺县童生沈士成及屈大均后人处查缴了《文外》《诗外》数种文献算是交差。而江浙地方官员却在回复乾隆的质询时显得有些漫不经心和不得要领。高晋、萨载、三宝等江南督抚一一覆奏均称查无违碍之书，这使得乾隆感到大惑不解而顿生狐疑。他严厉责问道：“今李侍尧等既从粤省查出屈大均诗文，不应江浙等省转无明末国初存留触碍书籍。岂高晋等办事不及李侍尧等之实力乎？抑江浙各藏书之家尚不能深喻朕意乎？”^[61]

乾隆的急躁情绪反映在乾隆三十九年八月初五日、十一月初九日和初十日连下三道谕旨督责查禁违碍书籍，迫使各省尤其是江南督抚开始纷纷做出回应，这种回应并非真正体会到了乾隆的用意，而只是表示自己在行动上有所反应而已。如安徽巡抚裴宗锡奏缴了九种书籍，其中一种是《续编明纪编年》，于“国朝定鼎之后，犹将宏光、隆武等伪号编入正统，殊属大逆不道”。^[62]这显然是吹毛求疵的指摘，颇能印证乾隆催逼下的无奈心态。江苏巡抚萨载仅仅查缴了《吾学编》等八种书籍，他的说明更似有搪塞的成分：“江南地方，人尚论说，笔墨诋毁之事，诚如圣训，多于他省，其存留违碍之书，必不止此数种。”^[63]

对于各省特别是江南之地查禁书籍的茫然无措和头绪纷乱的问题，乾隆在焦急之余，也鼓励地方官吏自行创造办法提高效率。在征书阶段，浙江巡抚熊学鹏曾在当地敷文书院诸生内挑选善书者数名，用端楷誊写后再恭进皇上审阅，仍将原本给送本家，听其收藏，这个办法曾经一度打消了藏书者的顾虑，受到乾隆的赞许。^[64]到了查缴禁书的阶段，乾隆深知，晚明查禁逆书之所以不够彻底，就是因为把查禁范围仅仅局限在公共流通领域如书肆和一些藏书楼等处，而没有深入到家庭私人空间。

正在乾隆为此而一筹莫展的时刻，江西巡抚海成提出的一套方案恰合乾隆此时的心思。在一份奏折中，海成谈出了自己和乾隆一样的焦虑，他认为绅士一般在查缴过程中会比较自觉地配合“，自当呈献无遗”，最关键的是那些乡野之家不能识文断字的人群或败落的书香世家中还潜藏着异端的种子，这些人的潜在危险一直在监控的视线之外。“倘村僻愚民，本不知书，而家藏断简遗篇，或涉不经，仍未可定。更有读书旧家，其子孙零替，而贩笥残羹之中，如前项遗书，不能信其必无。且或目不识丁，虽出示申明，亦难必其尽献。”

针对这种情况，海成拿出的办法是：通过州县地方机构，“传集地保，令其逐户宣谕，无论全书废卷，俱令呈缴，按书时值，偿以倍价。如果堪以入选者，即送局校阅；不堪入选者，仍行发还，其有应行销毁之书，即黏签进呈，仍著各该府加意督率，即以此考核州县之勤惰，所需书价，即飭司在臣养廉内预行给发”。^[65]

乾隆认为，这个方案可以深入细胞式的个体家庭，操戈于内室，值得推广。所以针对各省缴到的逆书“尚属寥寥，其势似未能遍及”的状况，要求各省仿而行之，照式一体妥办。

乾隆对江南的猜疑这根弦一直绷得很紧，当发现护理贵州巡抚江南人韦谦恒将违禁之书发还书局，而没有解京由乾隆亲自查验，当即遭到了他的申斥，其担心之辞也溢于言表。乾隆私自庆幸地认为，幸亏贵州“人心稚鲁”，也许还未出现潜留传播之事。如果是江浙等省，“闻有应毁之书，必且以为新奇可喜，妄行偷看，甚或私自抄存，辗转传写，皆所不免。是因查销应禁之书，转多流传底本，成何事体”！这说明他对江南士子已留下了固定的刻板印象。乾隆由此还联想到了韦谦恒“即系江南人，宁于此等事，亦未计及”？看来由于总处在心细如发的警觉状态，故乾隆对江南出身的官员也难免滋生了恶感。

地方官的查禁嗅觉和侦缉敏感是被乾隆训练出来的，要想使地方官与自己的感觉与想象相一致，其实并非那么容易。下面即略举一例以见官员嗅觉培养之过程。

乾隆三十九年九月八日，时任浙江巡抚的三宝还信誓旦旦地奏称：“从未见有荒诞不经，语涉抵触，应行销毁之书，擅敢撮留不解者。”^[66]

两江总督高晋也奏称江苏自查办以来，“不独臣未经见，即总局委员藩司闵鹗元及两教官，亦未据其有阅过各书字义违碍之”。^[67]可见地方大吏尚且对乾隆征书的额外用意体会得不深，更别说生活在基层的官员了。在受到乾隆帝的严厉督责后，三宝的脑筋仍还在“藏书家”这个符号里转动：“惟查前所缴各书，大概俱系藏书之家所蓄，而地方辽阔，或有山陬僻壤，一时采访未能尽周。”他的眼光仍死死聚焦在边远藏书家的身上，甚至还专门聘请呈缴过书籍的江南藏书家鲍士恭做咨询顾问，“留心查觅”。^[68]

转机出现在江西巡抚海成的奏折中，他建议不仅目标应锁定在“藏书家”和名门望绅群体，还应伸及村庄“逐户宣谕”^[69]，特别是目不识丁的士绅子弟之家。那个曾经到处侦察过屈大均衣冠冢下落的高晋随之又想出各地方官委托明妥教官：“亲诣有书之家，并坊林、书肆、小市、荒滩，将明末国初人著作遍加查阅”的办法。不久海成“传集地保，逐户宣谕”的方法经乾隆向各省督抚推荐，搜缴禁书的范围才逐渐突破“藏书家”和士绅阶层的圈子，向普通民众甚至农耕文盲之家延伸。

在这些措施的启发下，三宝于四十年正月十九日查出《皇明从信录》等书十种及《屈翁山诗词选本》三部之后。在四十年三月十九日采取了更为具体的办法：在编查保甲之际：“以门牌原系按户给散，谕令州县严饬保正，于散牌时即逐户告知，凡有明末国初之书，无论整册零售及断简残篇，均应呈缴。”^[70]

乾隆四十一年十二月十三日谕旨又开始以海成为典型加以表彰，借此督促江南督抚加劲催缴：“看来查办遗书一事，惟海成最为认真，故前后购获应行毁禁书籍，较江浙两省尤多。”

乾隆的疑问是：“江浙为文物所聚，藏书之家，售书之肆，皆倍于他省，不应购获各书，较不及江西。……江浙两省自呈缴数次后，即未见陆续呈缴，又未将如何购求及作何展限，设法妥办，务期净尽之处，据

实奏闻。”这都是江南督抚办事不力造成的后果。[71]

接到这种严催的谕旨，“江南”督抚自然都感到委屈，三宝的申辩理由是“江南”书籍的区域分布极其不均匀：

“盖缘浙省藏书素以杭州、嘉兴、湖州、宁波、绍兴等五府为最，而此等藏书之家，子孙多列绅士，凡书中有违碍者不肯存买，书贾人等亦鲜售卖。且屡经宣布谕旨，训和详明，群知警惕，不敢藏匿，自蹈罪愆。惟金华、衢州、严州、温州、处州等五府，道远地僻，前明不经之书，或恐其祖父遗留，子孙不攻笔砚，未能清检，是以臣屡著意，每严饬各属遍为访寻，均不过零星收积，虽经留意查购，而所收仍属无几。”[72]

三宝的辩解是有道理的，因按一般程序是由各省书局购买各种书籍后，再予以查阅，而搜书的一个重要路径是靠四处流动的小商小贩，如侦破《虬峰集》案时，一个叫徐经国的书贩供词说：“平日在各乡村镇收买旧物、旧书，因本县设局购买违碍书籍，徐经国从安丰镇陆续收买不知姓名人的旧书十多种，系到局里去卖，局内检查内有《大义觉迷录》四本，《通纪纂》五本，《博物汇典》六本，《虬峰集》一部，共收买四种，得一两五钱，其余书籍都退还了。”[73]

江苏巡抚杨魁的理由则是：江苏地区“好为记载著作及文集尺牋之剽削者原多，此等书籍及板片，各本自相收贮，并通行诵习之书，大概隐藏日久，后人未能悉知，虽遍加晓谕搜罗，难以一时净尽”。[74]

理由固然不谬，但在乾隆严旨查问下，他们的压力是巨大的。三宝终于在四十二年八月初四日想出了一个更好的办法，即“分发教职闲空人员，派其各赴原籍府分，因亲及友，易于询访，更便代为清查”。[75]

乾隆对此计策大加赞赏，其批语是：“教官籍系本省，其往来原籍，既可致滋扰，而于亲友家所藏书籍知之必详，翻查亦易，其呈缴必多。”[76]

但这种办法是否适用于他省，尚有疑问，如海成奏江西闲空人员只有二十余位。[77]但在“江南”此办法当是有效的。如江苏杨魁就说：“复因捐发试用佐杂等闲空颇多，委令专意购求呈缴，即以各该员缴书之多寡，详记档案，定为委署补缺之先后，委员等靡不踊跃从事，各向书贾坊林及有书之家劝谕呈献，并发价分头购买，随时送局。”[78]正是经

过这些闲空人员的努力，又查出了一万多部禁书。

也许是得到了乾隆的鼓励后头脑开始发热的缘故，三宝在调任湖广总督后仍然沉浸在因禁书而升迁的快感和愉悦之中，居然在四十三年三月二十五日提出了一个荒谬的建议。他认为违碍之书在江南的流播“事后查销，究恐难尽”，干脆“除家弦户诵之经书及试艺程文听其刊刻刷印外，其学问渊深之士，如有记载及自著艺文等书，有欲复梓者，先录正、副二本，送本籍教官转呈学臣核定。其书果无纰缪，有裨世学者，将正、副本俱钤印发回本学，副本存案，正本给发著述之人，遵照刊行。倘不呈官核定，私行刊刻者，即无违碍字句，亦令地方官严行禁毁，如有诞妄不经之辞，即从重究治。并令地方官示晓谕刻字工匠，凡遇刊刻书籍，必须查明该书上有钤盖学臣印信者，始准刊刻”。^[79]

事实证明，这样一种斩尽杀绝的办法因有过分迎合之嫌，故终未得到乾隆的认可。

严密有序的追缴习惯的形成，不仅培养了督抚一级官吏的嗅觉，也使得更底层官吏的查缴能力有了一个相当程度的提高，并部分改变了地方的吏治结构和责任范围。

如在处理《虬峰集》一案中，有一个细节值得注意，即《虬峰集》是兴化县文吏沈殿三在收买违禁书籍时偶然发现的。乾隆开始查禁书籍以后，除在江宁、苏州设局收缴之外，征缴违碍书籍的网络开始向县级延伸。沈殿三所在的兴化县也奉文设局。沈殿三时任县衙门里的礼房书办，在局内有分管收缴禁书之责。

关于县级衙门中礼房书办的职能，瞿同祖指出，按中国官衙公务的传统划分，州县衙门的书吏们被编为吏、户、礼、兵、刑、工六房。书吏们因而分别被称为“吏房书吏”（“吏书”）“户房书吏”（“户书”）等等。分别处理与其特定“房”相关的事务和公文。礼房负责祭祀仪式、寺观、学校、考试及荣誉授予（“旌表”）等。书吏在地方行政的核心职能是在掌管文书案牍方面扮演着不可缺少的角色。因此读写能力自然是基本资格之一。

据说有些地方官做测试时会留下那些能写出文理清晰的公文者及书法较好者，淘汰那些不合此类要求者。^[80]为履行某些职责，一点基本的计算知识也是必要的。有些未登科家，即那些未能通过最低级别的科考的学生常放弃学业进入书吏生涯。

我们只能在督抚的谕旨中隐约看出沈殿三这个人物的身份，更多的资料无法获取，但我们基本可以获知作为礼部书吏，他不太可能是获得过最低功名的生员。他任职书局，负责收缴违碍禁书，也是自然从礼房延伸出的一种职责，对沈殿三来说，这个身份是恰如其分的。^[81]所以沈殿三通过流动收购人甄别书籍和收缴禁书，并付给他一定的费用。

收缴禁书的网络在县级以下主要是靠“地保”来进行实际操作。据瞿同祖的观察，“地保”（或称“地方”即地方治安员或地段监守人）是州县官在每一个街坊或乡村委任的一般代理人。“地保”也为州县官充当信差，把州县官的命令传达给乡民或城厢居民。他们还负有监视可疑的人，报告盗劫、杀人、私盐、纵火等案件的责任。据章学诚所撰《永清县志》中的记载，直隶永清县“地保”的分布是，县城设有二个地保，城外四个郊区各设一个地保，每一个村庄或每二至三个村庄设一个地保。东部地区的七十八个村庄共设地保六十六人，南部地区的七十四个村庄共设地保六十人。^[82]章学诚虽然讲的是北方县区域“地保”的分布情况，但由于他活跃的时间亦是在乾隆时期，故“江南”地保的分布应与之相差不远。“地保”还有责任督办特定公事（如为案件审理）所需物品，并须保证有徭役义务的百姓可随时听候调遣。那么我们也可以理解，“查缴禁书”在一段时间内亦应是其“特定公事”之一。^[83]

一些零星的史料证明，这种地保挨户宣谕的地毯式拉网查禁，确实给当地士子带来很大压力。比如对王仲儒《西斋集》的查禁就是因为迫于压力，由其曾孙交出了板片。当时两江总督萨载把《西斋集》解往京师，大学士阿桂阅看后发现悖逆之句，遂解交江苏巡抚查办板片。板片发现的过程颇有传奇性。《西斋集》的二百二十块板片原先保存在王度的叔叔王周鹭家中，王周鹭因贫苦难堪，将门堵闭，出外佣工觅食。因房垣塌损，王度见竹麓内盛有书板，又见官府出示查缴应销书籍，恐有违碍，随邀同乡保，于乾隆四十三年十一月十二日将书板二百二十块全行赴县首缴。^[84]



图9 威廉·亚历山大绘：《打板子》（1793），引自刘潞、〔英〕吴芳思编译：《帝国掠影——英国访华使团画笔下的清代中国》，中国人民大学出版社2006年，页128

其中一些细节值得注意，王度并未阅看内容，只是担心有悖逆字句，就主动交出，而且是携乡保而至，说明乾隆和地方官所采取的办法颇为奏效。这种反复的清缴对一般士子文人的心灵有极大的震撼和警策作用，尤其是对明末遗民的后人更是带来极大的压力，因为他们无法辨明其先祖的书籍中到底是哪些内容触犯了时忌。

戴名世曾经举过一个例子感叹时势变化对遗民后人的影响。他曾受到元代诗人白仁甫后人的委托，为其诗集《天籁集》作序，以广流传，白家后人藏此诗集已达四百年，中间屡经兵火仍能守之而不失。戴名世由此感叹：“故古之作者，赖有贤子孙为之表彰，不致泯灭而无闻。”而对比明末文献，戴名世则不禁悲从中来，“而今侨寓秦淮之上，闻秦淮一二遗民所著书甚富，当其存时，冀世有传之者而不得，深惧零落，往往悲涕不能自休，死而付其子孙”。本来指望“余诣其家殷勤访谒，欲得而为雕刻流传之”。但却碰了壁：“乃其子孙拒之甚坚，惟恐其书之流布而姓名之彰者。”戴名世最后叹口气：“呜呼！祖父死不数年，而其子孙视之不啻如仇雠，其终必至于磨灭。倘其见此集而比量于白氏之裔，吾不知其颡有泚而汗浹背后也。”^[85]是否这些子孙真的仇视祖父之文，其实

并不重要，重要的是，这些遗民子孙持有如此窘迫的畏惧心态往往与乾隆禁书令的发布和督导日趋峻急有关。

《字贯》案牵带出时文追缴潮

在各种查禁书目中，吕留良虽然一直扮演着主角的角色，但在两江总督高晋于乾隆四十二年五月奏报的毁板折子中，才第一次出现了吕留良的时文书籍《天盖楼语录》。此时距乾隆三十九年八月初五日禁令的颁布已经过去了近三年的时间。在此之前，收缴目录中一般只出现吕留良的诗文集。这说明从四十二年开，查禁策略发生了一个很大的变化，即开始涉及更为广泛的领域。但这时查缴上来的时文类书籍仍十分稀少，只有在乾隆四十二年八月的查禁书目中登有《皇明馆课》二部十三本。这与乾隆态度的转变直接相关，乾隆三十七年正月的谕旨中曾出现如下的字句“：除坊肆所售举业时文……”外均应购觅，可见时文尚未纳入查禁的视野。在衡量文字狱的尺度时也往往会漏过对时文的追缴，如在李任渙的书中发现有推崇吕留良的语句，但乾隆却为他回护说：“然其所指不过专为讲章时文而言，彼时该犯罪案亦未发觉，初非甘心附会逆恶。”^[86]也轻易地把吕留良的时文排除在了清缴名单之外。而乾隆四十年两江总督高晋还抱怨说：“更有经生的一辈，只知文习举业，除所读四书、本经、古文、时文之外，往往束之高搁[阁]”^[87]明确把时文排除出了违碍书籍之列。

这一点也不奇怪，因为，追缴禁书是编纂《四库全书》运动的一个延伸，而时文书籍本来就不在征书之列。这也涉及修史传统中对史例的遵守，《新唐书·艺文志》中虽收小说家书，但却不收应制之赋、试帖之诗。《明史·艺文志》也不列名家时艺稿，《四库全书》自然也不采时文、试帖诗集。^[88]而在四十二年底到四十三年以后，时文著作却大批出现在了禁毁书目的呈报表之中，其中自有隐情。其关键点在于江西《字贯》案的发生，王锡侯删改《康熙字典》另刻《字贯》一案发生在乾隆四十二年十月份，当时江西巡抚海成只是革去其举人头衔，乾隆认为处置太轻。

当乾隆翻阅到《字贯》第一本序文后的《凡例》时，发现竟有一篇将圣祖、世宗并行开列，于是大为愤恨，指责海成没有亲自查阅原书，哪里有“率凭庸陋幕友随意黏签，不复亲自检阅之理？”御批到此，乾隆

似乎仍难掩心中怒火：“况此篇乃书前第一页，开卷即见，海成岂双眼无珠，茫然不见耶？抑见之而毫不为异，视为漠然耶？所谓人臣尊吾敬上之心安在？而于乱臣贼子人人得而诛之之义又安在？”

话题又回到了王锡侯的身上，“王锡侯身为举人，乃敢狂悖如此，比系久困潦倒，胸多牢骚，故吐露于笔墨。其平时所作诗文，尚不知作何讪谤。此等悖逆之徒，为天地所不容，故使其自行败露，不可不因此彻底严查，一并明正其罪”。这段谕旨的意思是不仅要细查《字贯》等书，还要兼及其他文献，其中自然也应包括时文。^[89]所以在乾隆四十三年十一月二十五日给江苏巡抚杨魁的谕旨中，就已涉及王锡侯编订的时文类著作。谕旨中说：其《经史镜》及《唐人试帖详解》有加尚书衔钱陈群序文，所以谕令作序之钱家献出此两种著作。这样的谕旨虽未明指需把彻查的行动延伸至时文类书籍，但仍有相当明确的暗示作用。从此之后如《唐人试帖详解》之类的时文类书籍开始进入地方官的搜缴视野。

云贵总督李侍尧在查禁书籍的奏折中已经开始注意时文流传的危害，他提及吕留良时文选本说：“又如逆犯吕留良父子罪大恶极，其选刊《八家古文》，弁以序言，定以凡例，又所选《天盖楼偶评》时文，居然尚为士子诵习。此等褻獍之徒，岂可令只字复行于世。”^[90]在此之后，湖广总督三宝、浙江巡抚王翬望和江西巡抚郝硕均查出了王锡侯编订的时文书《国朝试帖详解》《唐诗分类详解》《国朝诗观初集》《二集》等。^[91]

李侍尧后来还分析云南流传试帖的原因说：“滇省多有江西客民往来贸易，而科场揣摩需用试帖，是以携带射利。”并进而联想到，这些试帖的危害以前未加重视，应予校正，所以“逆犯吕留良时艺尚有散见别本，亦宜一体摘毁”。^[92]

贵州巡抚图思德的折子中也提及吕留良时文曰：“又《天盖楼批评》、《医贯》、《诗经汇纂详解》、《四书文》俱系逆犯吕留良所著，该犯为罪大恶极之人，岂容片纸只字留行于世。”^[93]

也许是机缘巧合，也许是有意为之，恰在此时，乾隆四十三年三月二十三日，乾隆从毕沅奏解应毁书籍内特意用朱笔点出吕留良《四书语录》及李卓吾《焚书》二种，令解到时先行进呈。^[94]这是个相当不寻常的举动，难以用巧合解释。至于乾隆阅后的真实反应，我们不得而知。但由此行为可推测对吕留良的著述加意控制又进入了一个新的阶

段。其实早在雍正处理曾静案时，曾静弟子张熙就曾向雍正发出警告，承认自己是从吕留良时文中获取了“尊王攘夷”的思想：“乃不意浙省有吕留良者，恃彼小才，欺世盗名，假评选以驰声，藉刊刻而射利，适值昭代右文之隆会，得以风行宇内。一时传习举业者，悉为其所惑，遂多为八股之金科，讲章之宗臣。”^[95]

从来往的文书档案中可以证明，吕留良时文及以后的戴名世时文均从《字贯》案一狱中牵带而出遭到查禁，李侍尧一折中曾言及：“前次所缴逆犯王锡侯选刻《唐诗试帖》一种，今又查获十一部，恐生童考试揣摩，尚有流播，现复通飭，务令搜完，不许片帙遗漏。”后文又接着提到：“吕留良《选本》《题说》六种”已于前二次黏签查禁。^[96]可见对时文的查禁得到乾隆的默许与首肯。并证明《字贯》案查禁中不断牵带出对吕氏时文的清剿。另一条档案材料可资旁证。闽浙总督钟音奏查禁书的奏折中首先重点提到“逆犯”王锡侯《字贯》一部计四十本，之后提到《唐诗诗帖详解》十七部及《唐人试帖详解》五本。在其后书目清单中则列入了吕留良《四书讲义》二十二部，及《天盖楼偶评》二部。^[97]乾隆的严旨切责显然提高了地方官查办禁书的自觉性，也提高了他们的嗅觉灵敏度。甚至未在奉旨查办之列的某些有违碍迹象的书籍，也往往会在培养出来的搜缴嗅觉的指引下自动列入查禁的范围。

云贵总督裴宗锡奏查书籍时就仿佛习学到了这种特殊的侦缉嗅觉，他自觉地把王锡侯著书列为“奉文查禁”。文云：“前次奏缴逆犯王锡侯选刻《唐诗试帖》一种，今又查获十五部，该犯又有选刻《国朝试帖》一种，今亦查获五部，均系奉文查禁，应解京送馆销毁。其未奉查禁者，有《考卷探珠集》一种，内载王锡侯时文，此与吕留良时文散见选本者正同一例，袅獍之迹，只字难留，应请旨一体查毁。”后文又提到吕留良《易解题说选本》。^[98]由此更可见吕留良等时文的查禁，是由王锡侯《字贯》案带出，应为不疑之论。

我们从其他奏折中所反映的行文语气中，可以发现由《字贯》案带出的吕留良时文选本越来越多，如贵州巡抚图思德在报告查获王锡侯《唐诗试帖分类详解》等书后，列出的应禁书目中，除列入吕留良《天盖楼偶评》和《天盖楼四书讲义》等时文书外，还列出了《评黄陶庵文稿》《评金陈合稿》《伊唐荆川文稿》《评江右五家文稿》《评金正希文稿》《评陈大士文稿》等。^[99]种类明显增多。另有留良评定的诗文集如《北书楼诗文集》《寒松庵佚稿》《古处斋诗文集》等书亦被牵带

而出。[100]

查缴吕留良时文显然比查缴其诗文集要困难得多。留良虽被尊为清初朱学儒宗，诗文得以广为流传，但毕竟是在士大夫群体之内。而选刻时文的读者则包括了更多以科举为晋身仕途之阶的初级士子，阅读范围扩大了好几倍。我们从《字贯》案之后各省查禁书目中发现，吕留良的名字开始出现得更加频繁，即是因为其时文流布覆盖之广，涉及陕西、山西、山东、江西、江南、福建、贵州、广东、广西数省。更使地方官焦心的是，他们搜缴禁书的工作量因时文的介入而变得越来越大，因为吕留良所评点的时文常散见于各种文集之中，要分别查出抽毁需要花费很大的力气。比如三宝由浙江巡抚调任到闽浙总督位时对福建禁书的处理就显得更有经验，也显得更有耐心和细心，甚至查出了某些不太知名的著作，如一本叫《代言集》的书中有讲义推崇留良处。对于各种流通世间的时文选本中涉及引用吕留良语处，都予以查出清缴。如黄瑞订《四书讲义录》，张庸德补《四书尊注会意解》，佚名评选《历科墨选》，吴士玉选《历科小题文选》及李沛霖定《历科程墨质疑集》内均有吕留良评语，均被查出抽毁。[101]

关于禁毁吕留良时文的影响，黄裳曾有一评论云：“吕留良是以批选刻印时文和学塾读本为生的，那影响也真大，销毁了他的著作以后，边远省份竟使士子没有了读本，不能不赶印代用的新书。”[102]

文网重压下的士风重组

查禁违碍之书的严厉对清初士人生活的影响往往是相当巨大的，不少遗民子孙往往是在全不知情的情况下卷入了一场杀身之祸。即使是在江南的士绅社会中，因文网繁密的压力而遭到暗箭伤人式的告讦并由此陷入牢狱之灾者亦不在少数。《闲闲录》之狱即是一个例子。

江南松江府华亭县人蔡显是雍正七年（1729）举人，自号“闲渔”，喜与友人子弟诗酒唱酬，著《闲渔闲闲录》、《宵行杂识》、《潭上闲渔稿》及《江蕉诗话》等。《闲渔闲闲录》是在乾隆三十二年春才刊行的。据孟森考，《闲渔闲闲录》曾以《笠夫杂录》之名印行于世。而《杂录》中“指斥邑绅甚多，若知府某也，御史某也，若王若李若莫也”，甚至对同邑的生员，也列出专条指名斥之，“又斥入乡贤祠之某绅

入节孝祠之某氏”。孟森认为：“凡此皆许氏所谓多雌黄，为郡某绅所嫉之证。当然这种历史的构陷也可能由某种细小的隙怨而构成。《杂录》中曾记蔡显在京城时和华亭同乡进士黄之隽前去拜访同乡一御史，被拒，不久黄之隽移寓内城，蔡显也被招入署，某日收到一帖，上写拒他于门外之某御史名，郑重向蔡显致意。蔡记曰：‘炎凉之态，形于居停，窃鄙之，遂谢往来云。’^[103]

孟森评论说：“此条所证，自是俗情所恒有，蔡以入之记载，未免寒乞之态。此可知其人固乡曲小儒。乃以文字坐大辟，当时刑狱之滥，告忤之盛，皆可想见。”那意思是说，蔡显固然心胸狭隘，但仍遭杀身之祸，可见文网之密，亦可从中看出日常生活中的某一细节可能决定一个人的命运。

而这命运的酝酿可能是当事人所不自知的，《杂录》中曾记有江南常熟诸生冯舒“，议役事，触县令瞿四达，衔之，以冯《怀旧集自序》书太岁丁亥，不列本朝国号年号，摘其诗中违碍语，坐以讥讪下狱，曲杀之。谚云：‘破家县令’。”^[104]而这位“破家县令”却又是钱谦益的门人。这段记载后来不巧成了蔡显自身命运的谶言。由于书中记载触犯了当地士人，许嗣第《绪南笔谈》说其“诗中多雌黄处，郡人恶之，摘其引古人《紫牡丹》诗句，以为狂悖，遂弃世”。许氏的推测是：“盖郡绅某嫉之，而府尊钟公亦以蔡之狂而故杀之也”。^[105]

悲剧就是由人言构成的氛围中累积而致的，只是蔡显不自觉而已，所谓“明于论人，昧于自卫”。蔡显还有一个弟子叫王元定，也是诸生，因自恃才识鸿博“，见人文辄笑之，人称曰‘王哈哈’。”这位王哈哈曾经驱逐过一个仆人，等因《闲闲录》案到了戌所，这仆人已成武弁，嘲笑他说：“王哈哈也有今天。”这个故事可看出蔡显弟子的归宿居然和其如此相像，而其构成此归宿的原因亦是如此类似。怪不得孟森评云：“师狂而弟子亦狂，一时里中负才不羁之士，皆归其门，声气之固结在此，官绅之构陷亦在此”。^[106]关键是蔡显深陷于忌恨之网中而尚不自知。据他的自述说：“《闻渔闲闲录》并无不法语句，而其本地乡人，妄生议论，谓其怨望讪谤，投贴无名字帖，欲行公举”，才畏惧呈书自首。^[107]可见当时蔡显仍很自信。这种自信在乾隆那里似乎还在短期内就得到了验证。

当时乾隆受到了两江总督高晋所签出的《闲闲录》语句的“误导”。认为多属“佻傥无聊失志，怨愤之语”，准备“以该犯尚无诋毁朝政字句，其情与叛逆犹去一间”而放将过去，没想到细读之后却发现了问题，即书

中陈述了一个事实“：戴名士以《南山集》弃市，钱名士以年案得罪”。这些虽都是事实，但却不能明说，构成了乾隆与江南士子之间的一个心照不宣的默契。而蔡显却敢公然违反这个默契，那些江南地方官却对此“逆鳞之举”居然毫不知晓，让人殊觉可恨。乾隆怀疑《闲闲录》一书是高晋委托幕友代劳披检“，而幕友等从来驯习，每遇用兵之事及以文字获罪者，辄一切讳匿不言，是以略摭无关紧要之文巧为塞责，而于吃紧关键不肯复加指摘”。^[108]

指责完高晋之后，乾隆复又把蔡显的心理作了一番勾画“：看来此等逆犯本属戾气所钟，兼以粗识文字，而家居又不能得志，遂尔逞其诡譎，侈为狂吠，意或悖逃显戮，即可借此市名，于后恐不独一蔡显为然，于世道人心深有关系。”^[109]这段指摘显然是指其借《闲闲录》而邀名，与地方士绅的指责竟然若合符节。这也应了乾隆指示富勒浑时所做出的“浙江民情狡诈”的判断。乾隆特别提到蔡显是“戾气”所钟。赵园曾以“戾气”彰显明末的时代氛围，认为此时的士人在人主的暴虐之下，凸现出“气矜”“气激”“任气”“躁竞”等矫为奇行而不经的举动。而这种“士气之器”恰是乾隆所刻意加以摧折的。^[110]

看来蔡显的罪名之所以铁定，不仅出于其悖逆之言，更在于其在乡里以“戾气”横行的缘故，其行为方式已涉及“世道人心”，而这点则更是铁定难逃其罪了。有谁能料到呢？乾隆的苦心终于在蔡显定案的身后有了回报，他与江南士人在文字是否违碍标准上的默契也经《闲闲录》而进一步强化了。即涉及事实定案，也需以“隐语”避讳之。后人以《笠夫杂录》代之时，就隐称其被擒斩为“归道山”，其子必昭发遣戍外而称“客于外”，作为其著作皆不传的原因。^[111]

在另一个著名的文字狱《虬峰集》案中，可以发现一些遗民后人的生活所受到的影响。在《虬峰集》一案中，李驊是作为遗民的形象出现的，他的形象是“布袍幅巾中不遵本朝制度”。但李驊身后本支无后，李驊死后因无亲房可继，亦无家产遗存，是以未经立嗣。他在兴化县因穷苦无聊迁居扬州教书度日，所著《虬峰集》不知在扬州何人与他刊刻刷印，族中并没有存留，所有书板也不知何人何时又送回了兴化祠堂内存储，当地监生也无人取阅。乾隆十六年，有族人李庚万在祠堂看守香火，只觉这书板无用，于是每天当柴薪劈毁，后偶尔被族人李汉碧、李仁昌撞见，鸣知族众要处治他，经李庚万的胞弟求情后逐出祠堂。《虬峰集》屡历磨难后也只存留下一块原板。^[112]

【注释】

[1] 《弘历谕军机大臣传谕寅著亲往天一阁看其房间制造之法及寅著覆奏文》，载李希泌等编：《中国古代藏书与近代图书馆史料》，中华书局1982年版，页39。奏折中的这一说法可能流传广远，如阮元在《宁波范氏天一阁书目序》中提出了类似的说法：“其藏书在阁之上，阁通六间为一，而以书厨间之。其下乃分六间，取天一生水，地六成之义。”（阮元《研经室集·研经室集》卷七，商务印书馆1937年版，页514）。

[2] 弘历：《文源阁记》，载李希泌等编：《中国古代藏书与近代图书馆史料》，中华书局1982年版，页17。

[3] 弘历：《文溯阁记》，载李希泌等编：《中国古代藏书与近代图书馆史料》，页17—18。

[4] 张峯：《文澜阁〈四库全书〉浅说》，载李希泌等编：《中国古代藏书与近代图书馆史料》，页443。

[5] 张峯所说如此命名的另一个理由：“一言以蔽之，则亦无非模范四明范氏藏书楼‘天一生水’期厌火灾之用意而已。”同上书。倒是个次要的理由了。

[6] 史松主编：《清史编年》第四卷（雍正朝），中国人民大学出版社2000年版，页220。

[7] 同上书，页223。

[8] 同上书，页233。

[9] 同上书，页270。

[10] 陈宝良：《明代儒学生员与地方社会》，中国社会科学出版社2005年版，页259—260。按齐如山的说法是：“各官员初次上任，都要出钱加一次课，这种特名曰观风，因初到任不知本处文风如何，所以要考试一次，看看大家的文章，方知本地读书的情形也。”（齐如山：《中国的科名》，辽宁教育出版社2006年版，页211。）

[11] 关于查嗣庭、汪景祺案，参见黄裳：《笔祸史谈丛》，北京出版社2004年版，页20、页111—116。

[12] 王应奎：《柳南续笔》卷四，中华书局1983年版，页207。

[13] 《大义觉迷录》卷四。

[14] 史松主编：《清史编年》，第四卷，页229。

[15] 谢国桢：《晚明奴变考》，载《明清之际党社运动考》，上海古籍出版社2004年版，页175—197。

[16] 《大义觉迷录》卷四。

[17] 《大义觉迷录》卷四。

[18] 王汎森认为一些乾隆时期的大臣在编纂《世宗实录》时，自然注意到《大义觉迷录》中所录的几道上谕暴露了太多的宫廷丑闻。雍正本是要向天下人解释其得位过程之正的，可是为了说明过程，却也无意间告诉天下人太多前所未闻的秘密，以至于《大义觉迷录》颁下之

后，人们越读越糊涂，流言猜测滋长益盛，而内廷之黑暗更加广布人口。参见王汎森：《从曾静案看十八世纪前期的社会心态》，《大陆杂志》第八十五卷第四期，页8。

[19] 卞僧慧撰：《吕留良年谱长编》（以下简称《吕谱》），中华书局2003年版，页391。

[20] 《清初明遗民奔走活动事迹考略》，《赵俪生史学论著自选集》，山东大学出版社2009年版，页238。

[21] 《复王山史书》，《吕晚村先生文集》卷二，页102。

[22] 陈康祺：《郎潜纪闻初笔》卷九，中华书局1984年版，页195。

[23] 邵廷采：《思复堂文集》，浙江古籍出版社1987年版，页266。

[24] 陈寅恪：《柳如是别传》，三联书店2001年版，页952。

[25] 《清史列传》卷七八，贰臣传甲，洪承畴传。

[26] 冯尔康：《清初广东人与江苏》，载《顾真斋文丛》，中华书局2003年版，页542。

[27] 同上书，页541。

[28] 《高晋奏查访雨花台情形折》，《清代文字狱档》（上），页210。

[29] 余英时：《方以智晚节考》，三联书店2004年版，页248。

[30] 同上书，页233。

[31] 关于明末士大夫与旅游活动的关系，可参见巫仁恕：《晚明的旅游活动与消费文化——以江南为讨论中心》，中央研究院近代史所集刊第41期，页87—147。另可参见卜正民：《纵乐的困惑——明代的商业与文化》，三联书店2004年版，页191—208。

[32] 王愈扩：《陶湖记》，余英时：《方以智晚节考》，页251—252。

[33] 方以智：《青又庵记》，余英时：《方以智晚节考》，页207。

[34] 《广东文献》4卷，卷19罗学鹏语，转引自赵园：《明清士大夫研究》，北京大学出版社1997年版，294页。

[35] 《高晋奏查访雨花台情形折》，《清代文字狱档》（上），页210。

[36] 全祖望：《钱蛰庵征君状》，《全祖望集汇校集注》，上海古籍出版社1999年版，页948。

[37] 《吕谱》，页265—266。

[38] 《吕谱》，页265。

[39] 清初士人信佛的缘由比较复杂，也容易引起争议。有关这方面争论的澄清可参见谢正光：《钱谦益奉佛之前后因缘及其意义》，载《清华大学学报》（哲学社会科学版），2006年第三期。

[40] 卜正民：《为权力祈祷——佛教与晚明士绅社会的形成》，江苏人民出版社2005年版，页119。

[41]《祝月隐先生遗集》卷4，引自赵园：《明清士大夫研究》，北京大学出版社1997年版，页301。

[42] 孔飞力：《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，上海三联书店1999年版，页157。

[43]《国朝画识·无可传》，转自余英时：《方以智晚节考》，页36。

[44] 王夫之：《搔首问》，《船山遗书》第六卷，北京出版社1999年版，页3991。

[45] 史松主编：《清史编年》，第四卷，页137。关于雍正帝崇尚僧道方术的言行，可以参见杨启樵：《明清皇室与方术》，上海书店出版社2004年版，页149—155。

[46] 史松主编：《清史编年》，第四卷，页137。

[47]《高宗纯皇帝实录》卷三，雍正十三年乙卯九月己未。《清实录》第九册，页189。

[48]《高宗纯皇帝实录》卷六，雍正十三年乙卯十一月辛丑。《清实录》第九册，页263。

[49]《高宗纯皇帝实录》卷八，雍正十三年乙卯十二月庚辰。《清实录》第九册，页315。

[50]《高宗纯皇帝实录》卷九四，乾隆四年己未六月戊寅。《清实录》第一〇册，页435。

[51]《高宗纯皇帝实录》卷一六，乾隆元年丙辰四月庚午。《清实录》第九册，页433。

[52]《高宗纯皇帝实录》卷三八，乾隆二年丁巳三月己亥。《清实录》第九册，页694。

[53]《高宗纯皇帝实录》卷六九，乾隆三年戊午五月壬申。《清实录》第一〇册，页110。

[54]关于从雍正到乾隆期间的僧道控制问题，常建华有比较详尽的研究。参见常建华：《清代的国家与社会研究》，人民出版社2006年版，页238—264。

[55]中国第一历史档案馆编：《纂修四库全书档案》（以下简称《档案》），上海古籍出版社1997年版，页68。

[56] 《档案》，页70。

[57]《档案》，页6。

[58]《档案》，页68。

[59]《档案》，页41。

[60]《档案》，页268。

[61]《档案》，页283。

[62]《档案》，页300。

[63]《档案》，页303。

[64]《档案》，页19。

[65]《档案》，页313。

[66]《官中档乾隆朝奏折》，乾隆三十九年九月八日及浙江巡抚三宝奏折。

[67] 《档案》，页43。

[68] 《档案》，页308。

[69] 《档案》，页313。

[70] 《档案》，页365。

[71] 《档案》，页562。

[72] 《档案》，页569。

[73] 《文字狱档》，页365。

[74] 《档案》，页571。

[75] 《档案》，页643。

[76] 《档案》，页682。

[77] 《档案》，页734。

[78] 《档案》，页736。

[79] 《档案》，页797。

[80] 瞿同祖：《清代地方政府》，法律出版社2003年版，页70—71，页76—77。

[81] 《档案》，页76。

[82] 《永清县志》卷十三，引自瞿同祖书，页8。

[83] 《档案》，页10。

[84] 《档案》，页1313。

[85] 《戴名世集》，中华书局1986年版，页30。

[86] 方濬师：《蕉轩随录》，中华书局1995年版，页278。

[87] 《档案》，页318。

[88] 参见陆以湑：《冷庐杂识》，中华书局1984年版，页25。

[89] 孟森曾评《字贯》案云：“陋儒了无大志，乃竟如后世所谓国事之犯，以国家仇此匹夫，亦可见清廷之怠滥矣。”《心史丛刊》，辽宁教育出版社1998年版，页207。

[90] 《档案》，页775。

[91] 《档案》，页780、页781、页782。

[92] 《档案》，页791。

[93] 《档案》，页793。

[94] 《档案》，页796。

[95]《大义觉迷录》卷四。

[96]《档案》，页808—809。

[97]《档案》，页798—799。

[98]《档案》，页821。

[99]《档案》，页833。

[100]《档案》，页897。

[101]《档案》，页1096，关于各类有关吕留良的确切禁书统计，可以参看雷梦辰：《清代各省禁书汇考》，北京图书馆出版社1989年版。

[102]黄裳：《笔祸史谈丛》，北京出版社2004年版，页52。

[103]孟森：《心史丛刊》，辽宁教育出版社1998年版，页216。

[104]同上书，页220。

[105]同上书，页213。

[106]孟森：《心史丛刊》，页218。

[107]《清代文字狱档》，页123。

[108]《清代文字狱档》，页128。

[109]同上书，页129。

[110]赵园：《明清之际士大夫研究》，页9。

[111]孟森：《心史丛刊》，页214。

[112]《清代文字狱档》，页364。

结论 一个场景和四个问题

本书所说的“一个场景”，当然会聚焦于“江南”区域，但我所理解的“江南”不是一般人印象中已形成固定模板，有明确地理界线的“江南”实体，更像是一个士人和帝王各怀心事，独自想象中的“江南”意象。

南宋以前，历代帝王均以“逐鹿中原”并据而有之为目标，以此作为获得合法性地位的一个象征性事件。在如上思维的支配下，对疆域空间面积占有的大小往往决定其统治合法性获取的程度。

南宋以后，士人与帝王的思绪相继陡变，疆域拓展必须以对“道”的理解和持守程度为标尺，武力攫取被套上了一层文化制约的枷锁，“江南”的特殊意义由此凸显。其实，在中国古代的历史话语中，北方“中原”地区过去所拥有的典雅古朴与华夏诞生之源的风貌由于戎狄的侵蚀而被污染，故如何维系“江南”秀美之景就自觉不自觉地披上了一层坚守汉地文明的隐喻色彩。以至于北风南渐，也须通过沐染“江南”华风方能洗尽蛮野之气。清朝君王入主“中原”后，一直面对的就是这么一个横亘在面前让他尴尬难耐的“江南”形象。

“大一统”的真义当然脱不了逐鹿征杀的痕迹，那是任何帝国建立的物质基础，也是据有“中原”的古义不断昭示出的法条。但我以为，面对“江南”时如何澄清纠葛难辨的“道德承命”与“疆域拓展”之间的关系，仍是异族帝王建立正统的关键，疆域的拓宽招抚不能简单诠释为炫耀武功，最终还得以“怀柔”的深思远谋为底色，这样的运筹“底色”大抵应与“江南”的士大夫传统有关。故“江南”这“一个场景”就变成了我们谈论所有话题的背景，在这个背景下我拟归纳出以下需要解决的四个问题。

一 从“明”到“清”：“连续”还是“断裂”？

明清史研究一直存在着两种趋向，一个趋向是认为明代和清代根本是处于完全断裂的两个时期，反映在思想和文化方面均具有巨大的差异性。这个论断大致源自梁启超以来的思想史研究。如他对“王学”“经世”“考据”等明清思想史的传统分类都昭示了此点差异。另一个趋向是认为明清的朝代转折具有连续性，反映在士人的生活态度和文化方式基本沿袭了明代绚丽多姿的整体风格，而且这种文化风格是与明代商业消费

的勃兴及其在清代的持续性发展分不开的，尽管有满人入侵的原因使之有所中断。

从表面上看，双方所述都有一定道理。“明”“清”的文化风格单单从思想的复杂性和多元性上观察就已极为不同，把它们划分成截然相异的两个形态理由不可谓不充足，但明代的一些思想和知识形态，包括奢靡的生活态度和新兴消费方式又的确在清代不断被复活，其对艺术和文学品位的追求也一再被证明和明代的传承有着千丝万缕的关系，所以，当代许多注重从商业兴起的因素看待文化之兴起和转折的著作，自然会强调明清的连续性，其证据也是很充足的。

我在本书中想要探明的是，明清文化的连续和断裂都要放在一个不同的时代主题下加以观察才有效，也就是说，在不同的视角下观察同一个现象时，得出的观感可能非常不同。比如明末遗民的那些怪异乖戾的非常态举动，如果从朝代更替的角度看，完全可以被看作是单纯针对满人的反叛行为，是时代断裂的表征。可如果从自身内省和反思而言，这些行为又可看作是对他们身处其中的明末文化的自我检讨和批判。这种姿态又与清人所一贯倡导的“质朴”的北方生活态度有契合一致的地方，当我们发现清初帝王也谈俭约、谈朋党之害、谈礼之重要，再检索明代遗民对“文质”关系、讲学之害、礼仪重建的若干论述时，我们就会发现，在对明代文化持批判立场这点上，敌对双方竟然会潜在的变成了某种同盟关系。清初士人拒绝满人入侵的敌视态度和拒绝明人文化的反省姿态竟也会奇妙地相互抵消融合，从而减弱了其对清政权本身合法性的批判力度。

正是因为反抗异族与反思明代文化这两个任务在清初的特定时段下重叠在了一起，才使得清帝王有机会把“道统”的权力收归己有，把一种边缘的抗议姿态与某种反奢华的“质朴”风格统一起来后，恰恰给以质朴为生活准则的满人以认同于汉人士人传统价值的机会。而这些抗议明代文化的姿态在这个意义上也恰恰成为满人文化崛起的一个新起点，在这个新起点的论述框架中，反明代文化的言论和行动如“反讲学”“反集社”“反党争”“反心学”的论述，以及逃禅、遁隐、游走的种种怪异方式在放弃精神超越性追求这方面恰恰可能演变成为新帝王统治的合谋行为，尽管这种合谋并非是有意识设计的。

“南宋—晚明”这一对隐喻的关联均以“空间”的分割作为立论基础，其背后的逻辑是：南宋的朱熹分别“道统”和“道学”是针对上层教化和下

层教化而言，到明代王阳明更是针对“社会”层面提出教化原理，但同时也更重视对帝王的“观心”，以作为修身的必要条件。但身处南明—清初对峙重叠政权之间的士人思想逻辑显然更加复杂，“由文趋质”与晚明清初士人深陷“出处”选择的伦理困境密不可分，其行为和言语的乖僻源于易代鼎革的惨痛经历，使得他们对往事如烟的奢华生活心存愧疚，也使得他们对“残山剩水”的修复，以及从基层恢复“礼”的活力抱有极高的热情，这一方面是仍走着明代阳明学遗留下来的“社会化”路线，但又与拒斥蛮夷南下侵袭的现实目标有关，逃讲学、拒奢靡、反城市文明、歌颂乡间纯净、倡复三代以及舆论界盛行的“由文返质”的论说，都与这个背景脱离不开。

同时，这也使当时的士人极易跌入某种悖论状态，即对晚明风尚的声讨和批判，其本来目的是更有效地提高士人内在的精神动力，如使士人更增强“济世”“经世”的实用技能，但在另一方面却又很容易使士风流于认同世俗世界中的庸常价值，进而造成自身精神境界趋于平庸化，在“由文返质”的叙述框架下认同于帝王提出追求质朴风格的北方理念。两者的无意合流使得帝王品位无形中越来越支配着士人的精神选择，这是明代所不能想象的。“经筵会讲”中士人与帝王通过各自对经典解读的反复争夺和控制所实现的角色互换，多少证明了清初士人重建以“尚质”为核心的努力由于和清统治者的治理政策不谋而合，从而陷入了某种更加复杂的状态。在朝廷的殿堂之上，经典释读越来越屈从于帝王的现实目标，而缺乏南宋以来士人强调的超越性的精神气质，帝王对经典解释的占有和霸权式支配，终归使得士人日益沦为“治统”的仆从。

二 对朱子的崇抑：维系“道统”？改篡“道统”？

清初江南士人与君王之间一直存在着很复杂的纠葛，清初遗民常通过历史记忆与逃隐行为表达对旧朝的留恋和对新朝的不适，但也常批评明末士林风气应对明朝灭亡承担责任，这与清初君王通过清算明朝统治的过失以确立自身的合法性意图至少在表面上是相当一致的，尽管双方是各怀心事，反省的深层目的往往是南辕北辙。如此一来，就有可能发生一种情况，即双方在同样借助于某个古典思想媒介表达自己的批评意图时，士人的一方常常会面临最终被王权话语收编的危险。对“宋学”和朱子态度的一致性就可作为分析的一例。

有一些迹象显示，清初无论是君王还是士林都在尊崇朱子学，然而两者的出发点不尽相同。士林的目的乃是反思明末蹈虚空谈引致学界风气的败坏，以及由此所蕴成的讲学游走的士林风格对明末政局的影响，进而检讨士林群体对明朝灭亡所应负有的历史责任，表达的是对现任“夷狄”政权的不认同感，最终目的是重建基层社会的传统礼仪风貌。清初帝王如康熙的“崇朱”则是以异族入主大统的身份，延续以往汉族君王建立政权所奉行的思想策略，以期赢得合法的政治地位，两者的意图正好相反。但具有反讽效果的是，双方的“崇朱”又均是以贬抑明代士林风气为出发点，至少从表面上看具有趋同的倾向。雍正乾隆时期“崇朱”风向陡然逆转为“抑朱”，对朱学大家吕留良的灭门处罚即是证明。乾隆时期士林中也开始出现大量“辟宋”的言论，以至于章学诚都发出如下的感叹：“至今休、歎之间，少年英俊，不骂程朱，不得谓之通人。”^[1]

不过雍正与乾隆对“朱学”的态度又有差异，雍正考虑更多的是如何应对汉人士子固守“夷夏之辨”所造成的思想背叛和疏离正统的问题，故在处理曾静案时连带发现了朱熹思想中含有不利于清朝确立统治合法性的历史观念。乾隆帝则更为仔细地全盘思考“大一统”正统观之建立的格局，故对“朱学”的态度远为复杂暧昧，一方面乾隆谕旨中会经常出现批评朱子的言论，另一方面他又有意甄别和篡取“道统”的内涵为己用。

过去中国学术界基本形成了一个思维定式，即大多认为清代考据学的出现是清廷压抑思想界的激进政治诉求所导致的后果，学人被逼向了追求琐碎学问的狭窄空间。在我看来，考据学的兴盛恰恰是乾隆有意设计的结果，而绝非士人被迫的思想转向。清代考据学的出现或多或少与乾隆对整体“大一统”文化布局的考量有关。如《四库全书》等文化工程的启动和推进，均需要考据学在版本和修纂技术方面的大力支持。清朝考据学的兴盛应是官家正统观建立过程中催生出来的一个后果，甚至是一个有意为之的政治步骤。不明悉此背景，而仅仅把考据学的产生视为士林内部治学形式发生变化的一种自然演化逻辑，显然是低估了清代皇家政治对学术实施干预作用的能力。

我们从乾隆倡导“经学”的一系列言行中也可验证以上观点。乾隆元年四月，弘历即命广布御纂经书，定生员试经解。他谕示总理事务王大臣说，从来经学盛，则人才多，人才多，则俗化茂。并督令各省抚藩诸臣，加意招募书坊商贾，“听其刷印，通行鬻卖”。目的是“但使坊贾皆乐于刷印，斯士子皆易于购买。庶几家传户诵，足以大广厥传”。^[2]六

月丙戌又命纂修礼书。乾隆二年十月，又训谕士子“学问以经义为重”，说“治一经必深一经之蕴，以此发为文辞，自然醇正典雅。若因陋就简，只记诵陈腐时文百余篇，以为弋取科名之具，则士之学已荒，而士之品已卑矣”。^[3]

乾隆甚至亲自作文对礼仪音律等进行考释。并令科道轮进经史讲解，以阐发经义。这样就会刺激臣子的学问不断向经学倾斜，进而影响到了科举考试的内容。有的大臣甚至上书要求监考翰詹诸臣，不用诗赋，而用经学注疏测试，这条建议虽没有被采纳却也得到乾隆的赞许。乾隆年间，在意识形态的主流方面其实并没有放弃对朱学的崇扬，但却更加强调经义研习的重要性。他多次令九卿督抚荐举潜心经学之士，加恩授以官阶。后来这些被荐举的经学人才不少成为《四库》馆臣。乾隆九年，当弘历发现科考时士子皆专意《四书》，却不重经文时，随即发布谕旨云：“向来专重《四书》文字，而忽于经义后场。其实经文所以考其学，后场所以验其用，各有深意，无容轩轻其间。”^[4]强调经义与《四书》文并重，“如《四书》文虽佳，而经义影响游移者，概置不录”。^[5]甚至把崇尚经术提高到“良有关于世道人心”^[6]的地步。他后来还有句话总结说：“惟经学为出政之原，史册为鉴观之本。”^[7]可见“经学”是作为“实学”的一个表现加意推广，由此改变了士林的学风走向，进而形成判断学问优劣高下的标准。^[8]

经义考据对“朱学”宗旨阐扬的抑制作用可以戴震所遭误解为例加以说明，戴震曾因对经义的考据精详而得以入《四库》馆，然而他的“辟宋”言论素为考据家所诟病。但奇怪的是，考据家并不从其“辟宋”的内容上攻其叛逆，而更多是从其不守汉学家法，使用了过多类似“宋学”义理言辞的角度批其悖逆主流。^[9]我们总是从戴震“辟宋”的表面语义出发，赞扬其具有“启蒙”的思想意识，其实亦可从学界对其批评的声音中发现经学“考据学”与“官学”之间存在着复杂的纠葛暧昧关系，而绝非某些学者所想象的是一种疏离官学的逃避姿态。乾嘉经学也与清初经学中通过梳理汉家经典仪礼脉络，以图民族复兴的早期“经世”动机截然不同。

再可举章学诚的例子，实斋虽未入《四库》馆，作为在野士人也曾一度批评“薄朱氏之学者”，只是看到朱学性命之说易遁入虚无玄渺的一面，其实承绪朱学之人一直到清初的顾亭林都是“服古通经之人”。^[10]甚至说到顾亭林、黄梨洲对朱学考据层面的传承“甚于汉之经师谱系”。^[11]意思是说这些崇朱之人的另一面均可当“经学家”看待。这表面上是夸赞

之词，实际上完全误解了清初崇朱学者承继“道统”和对抗异族入侵之经世践履方面的真实用意。联想到实斋在论述三代先秦思想时，曾有意剔除其中“私学”的蕴义，即也不妨看作是间接配合了清朝“大一统”意识形态的建构历程。因此，问题并不在于“宋学”与“考据学”之间是否在论题上有所重叠，而在于其对清朝统治合法性的建构到底有怎样的意义。

我这里想要表达的是，我们仍然不可以忽略士林与帝王的合谋关系。以往的知识分子研究所昭示的士阶层好像只和帝王保持着天然的对抗关系，在这种对抗状态下，士林的精神不但不受政治污染，还可修正政治的缺失与弊端。又如有些学者总以为像“经学”这种东西似乎只是士人的专利，帝王与民众不过统统都是教化的对象。本书是要表明，清代帝王收“治统”“道统”为一身，士林不但无法教化帝王，而且清朝君主自身已形成一系“帝王经学”，对儒家经典的理解也有自己的一套逻辑，一旦拥有此项功能，它就会缓慢却坚韧地消解士林中对“道”的尊奉和理解。如果我们仍一厢情愿地确信士林对“道”的持守仍具备超然的性质，甚至迷信“道”具有某种道德贞洁性，就会离历史的真相越来越远。我们发现，在这样的格局下，士林的精神结构和身份认同也必须放在一种制度与思想互动纠葛之中才能确认自身的位置。当今的文化保守主义者往往抱着存亡绝续的悲悯情怀，不断昭显士精神的执著与伟大，却刻意回避忽略了清朝以后士林精神衰败的历史事实和演变过程，实际上使我们失去了反思自我心灵的机会。

三 “经世观”的“常态”与“变态”

本书涉及的另一主题是“对‘经世’涵义的不同理解”。“经世”思想的发生往往与改变现状的一系列行动模式有关，那些令人不满的现实包括僵化的“制度”、朽坏已极的政治以及不合时宜的思想。“经世”理应是“士”阶层思想激扬行为冲动的产物。因此“，经世”观念的萌动也自然发生在变革剧烈的年代或朝代更迭的鼎革之际。于是我们的头脑中总是闪现着明末清初与清末民初那些激进士人和受到新思想激发的知识分子身影。而我以为这都只是“经世观”的“变态”表现“，士”作为即有社会制度的维护者和正统观的论证者，在更多的时间和场合中，其思想反映出的是一种对现行统治程序的认同取向。而他们的行动逻辑同样呈现的是一种“经世”风格，只不过这种风格体现出的是“经世”中的“常态”一面。

阎步克曾经论及，春秋战国之际人事搅动，出现了“学士”与“文吏”的分化，“师道”与“吏道”随之撕裂为二。章学诚释读这段历史时把它的产生归为“天意”，说：“其后治、学既分，不能合一，天也。”^[12]沿袭的还是庄子“道术将为天下裂”的思路。“士”是传承礼仪的君子，兼有封建身份、礼乐教养和行政执事等多重意味，原是一种更加弥散的角色。而“吏”则是个纯粹功能性的称呼，不及其封建身份和礼乐教养。^[13]秦代重用“文吏”而摒弃儒生，故导致朝纲崩陷。汉代以后的演变大势则是“文吏”与“儒生”角色趋于融合互补。这样一个分合思路大体从“士大夫政治”的角度切入，更重视的是儒生如何被整合进制度运转的大漩涡中，从而发挥其功能角色的一面。

“士”的分化还有另一层解读，即“士”在三代以后蜕变为“道”的传承和播化的角色。强调儒生往往会超越制度和法律功能之上，自觉发挥道德垂范的作用。“道”时常被剥离出制度运作的框架，成为飘逸悬浮的精神境域。“道”对现实制度的超越性成为以后持有“道统”的新儒家指点人心迷津的最具魔力姿态。

其实，无论是“士”之角色的分化和融合还是“道”之对政治的超越性，都反映的是历史演变动态的一个面相。我以为，在历史嬗变的丰富格局中，这些面相都可能在适当的时机出现，而不会只呈现出一种单面的态势和形象。关键在于，在“入世”和“持道”之间应该遵守怎样的规则和界限，确是个难以明确回答的问题。北宋以来的儒者多以自己持守的“道统”为手段去教化君王，使得“道”的贯彻成为入世为官的重要条件。明代的“道”则更多体现于自由讲学和对主体良知的体验上。可是在章学诚的认知框架里，“道”却因为被“历史化”而失去了其超越的意义。

从表面上看，实斋的历史观和一般儒者一样，都持有一种“退化论”。即认为三代以后的历史趋于衰退、平庸和不完美。这是伴随着“道”在西周达到顶峰后出现的碎片化现象，分裂是物极必反的结果。但是实斋的“退化历史观”与宋明新儒学的根本差异之处在于，宋明儒者相信存在一种“道德救世论”，认为孔子以后的社会虽不完美，却可以依靠连缀“道”的谱系，通过治理人类的心灵达到救世的目的。而实斋根本不相信存在这种可能性。他只相信现存制度具有整合政治、社会秩序与维系心灵纯净的能力。在他看来，这同样具备历史依据，因为“圣人”往往受限于历史环境，孔子在道术分裂之后，就只能传承“道”的某一面相，“圣王”则不会受到环境的左右，因为他可以凭借其所据之位而“践

道”。

很明显，在宋明儒者的眼中“，道”不断地被传承下来而形成明晰的线索，可以清晰地加以描述和言说，这样“道”就被普遍化和绝对化了。在实斋的视界里“，道”在历史中却正在不断地变味直至消失，无法在抽象和心理的层次上空洞地加以叙说，而必须在一物质形式中，具体而言就是在当下“制度”运行的层次上寻求其踪迹。因此，在他看来，以下两种思路均不可取，一是刻意建构明晰的“道”之传承谱系，那是对三代以前“道”的完美性的背叛，宋明儒学即犯此病；二是仅仅把寻道看作是爬梳古代文献的技术工作，而遮蔽了对“道”之真义的寻求。这是他对清初考据训诂之学所做出的批判性反应。

他曾讥刺《四库》馆臣多为“无性灵之人”，说：“苦功而无性灵，是人役也。”具体而论就是“自四库馆开，寒士多以校书谋生，而学问之途乃出一种贪多务博而胸无伦次者。于一切撰述不求宗旨，而务为无理之繁富。”毛病出在受“与其过废，无宁过存”观点的影响“，即明知其载非伦类，辄以有益后人考订为辞，真孽海也”。他紧接着针砭考据不分种类，照单全收的恶习：“夫千百年前物可为千百年后之考订者，虽市井簿帐、孺子鸦涂、胥吏案册、夫妇家书，甚至井臼砖石、厕圉柱础，无不可以取证，岂能贻存以待后哉？”^[14]

实斋在文字生涯中曾一度有意扮演逆转“时趋”的角色，如言：“苟欲有所救挽，则必逆于时趋，时趋可畏，甚于刑曹之法令也。”^[15]抨击考据之学即是悖逆“时趋”的表现，但其言说却鼓吹囿于更大的“时趋”而不作积极的挣扎和反抗。如他所经常言及的，文章可以仿效三代古人，但不可成为当下制度建设的负担，即使在拂逆己意的境况下，也须符合制度规训这个“时趋”的任何酷烈要求，否则就会成为“盛世之累”。他说：“故有功臣匡济之佐，忠义气节之流，文章道德之儒，高尚隐逸之士，往往闲情有寄，著于简编，禁网所施，亦不甚为盛德累也。”最后两句话则至为关键：“第文章可以学古，而制度则必从时。”制度当然包括皇朝的礼教秩序，这种秩序并非个人所随意支配的备选典范，而是不容逆悖的禁网规条。实斋到此会把话说得很直白易晓，完全是不容商量的口气：“我朝礼教精严，嫌疑慎别，三代以还，未有如是之肃者也。”怪不得当他看到以下现象会深恶痛绝了：“每见名流板铸诗稿，未窥全集，先阅标题，或纪红粉丽情，或著青楼唱和，自命风流倜傥，以谓古人同然。不知生今之世，为今之人，苟有禁令未娴，更何论文

墨！”[16]文墨之事发挥的限度须视掌握禁令的程度而定，从中我们已丝毫看不出晚明激进流变的思想痕迹了。

不妨比较一下袁枚的说法，前文曾提及袁枚为官府所逼而散书事，袁枚曾有段话表露出当时散书的真实心态，其中即有对考据学缺乏创造性的尖锐批评，也有对考据、著书与藏书关系的议论。他是这样区分的：“凡书有资著作者，有备参考者。备参考者，数万卷而未足；资著作者，数千卷而有余。何也？著作者铄书以就己，书多则杂；参考者劳己以徇书，书少则漏。”那么，所谓“著作者铄书以就己”的说法具体指的是何方人士呢？他并没有明说，但从以下的言说中，约略看出他对私人著述活动流露出的留恋钦羡之情。说：“著作者如大匠造屋，常精思于明堂奥区之结构，而木屑竹头非所计也；考据者如计吏持筹，必取证于质剂契约之纷繁，而圭撮毫厘所必争也。”两者的区别在于“一主创，一主因；一凭虚而灵，一核实而滞；一耻言蹈袭，一专事依傍；一类劳心，一类劳力。二者相较，著作胜矣。”他最后感叹说：“而又苦本朝考据之才之太多也，盍以书之备参考者尽散之！”[17]这心境恐绝非屈从于《四库》修书模式，说的还是著书者须有独到的品性，可以肯定是委婉地拒绝了官府收编的意图，这也就难怪章学诚多次对袁子才发出愤懑之语了。

从以上的论述观察，实斋自身似乎陷入了一种内在的冲突之中，他推崇三代之治，认为其无论“制度”和“道”之完美的体现皆不可被超越；另一方面又认可当下制度的合理性，按钱穆的说法是“以时王制度为贵”，并把它作为确认“道”之现实意义的基本框架。这正与清儒只诵先圣遗言，不管时王制度的主要精神并不一致，也是其批评考据学风的一个理由。[18]他是如何解决此困境的呢？其实在实斋的思想里，任何属于“文章”“道德”的范畴都不过被视为“政事”的表现形式而已，不会孤立地存在。从此意念出发，他才批评那些考据学者是“不达时王制度，未足备国家之用”。[19]所以他认为三代以后的文章，可以不受三代“遗制”的束缚，可三代以后的政事却不能不师法三代的“遗意”。[20]由此可以看出他对清朝统治制度不断认同的理由，此种认同不但有源于传统的认知惯性，也有基于现实政治的敏感考虑。因为清初帝王一系列治教合一的举措恰是对那些制度论者心中企盼回复“三代”愿望的回应。如乾隆二年八月，弘历就接受孙嘉淦建议，在国子监设立经义治事二条。“明经者，或治一经，或兼他经。务取御纂折衷传说诸书，探其原本。于人伦日用之理，切实讲明。治事者，如历代典礼、赋役、律令、边防、水

利、天官、河渠、算法之类，或专一事，或兼数事，务穷其源流，考其利弊。”^[21]已明确把经术的修习看作是与“经世致用”的技能比肩的课目。因此，“经世”的理念也须从此制度优先的思路中得到伸展和体现。

四 清朝的“大一统”布局与“江南”的特殊地位

中国人做事向来讲究因“势”而行，循“理”而动。“势”可以用来分析大自然，也可以用来分析历史的走向，同样可运用于政治管理和艺术创造领域。如文学家、艺术家都讲究的是“乘势”，以便利用趋势之最大的潜能达至最佳效果，正如文章与绘画的谋篇布局。政治家在确立其统治合法性的过程中，也往往会因循前朝“势”的大致脉络，但也会相应于时势变化做出符合自身状况的调整。

另一点也非常重要，即“势”的背后总有一个“理”作为支撑点。中国的历史观强调每一个历史状况里所牵涉的趋势，都能让人看见历史事件发展背后所隐藏的道理。单就政治统治的策略而言，“理”反映出的是使社会运作和谐的理想，昭示出道德秩序稳定不变的一面。“势”则是某一个特定历史状况中各种力量之间的强弱关系所产生的有利趋势，人们可以实际依赖其力量以取得利益。^[22]对于一个足够明智的统治者而言，“理”和“势”是不可以分开运作的，如果仅从现实或功利的角度考虑，单取“势”的一面会被视为“霸道”，兼顾“理”的一面才会被认可为持有“王道”。一边是依靠势所产生的有利条件而取得政权，另一边是必须注重道德并且遵守“理”的规则，才能维护好既得的权威。所谓既要“因理以得时”，又要“亦顺势以循理”，两者交替运作才能成就合理的局面。

清朝统治者在实施“大一统”治理布局时同样要遵循“理”和“势”相互依存转化的原理。清初对内地和边疆的武力征伐行动和拓展疆域的努力，以及在此之后于西北蒙古诸部实施“众建以分其势”的治理方略，都是因“势”而行的典范之举，其原理在于不是以“势”压“势”，而是通过其自身“势”的内部牵制以达和平统治的效果，强调的是调节的作用，而非较量军事蛮力的大小强弱。“大一统”局面的勾勒就像是画一幅山水画，布局落笔均是从大势上着眼，整体形势勾勒成形后才顾及细节的雕琢，这是先取其“势”以成权力获取的有利条件。但在“大势”底定之后，“大一统”之局的持守必须遵守道德和“理”的制约，才能真正获得统治的合法

性。“理”既有内化的道德理想做底色，亦有外在的礼仪规范行动的施展。其拓疆辟土如墨迹渗开四面浸淫随“势”而展，持守权威亦如秉持核心骨架之“理”以点化细部之景，是相得益彰的工笔设计。拓展（因势）与收束（循理）虽同样重要，但“理”的奉行却起着灵魂点睛的作用。

钱穆即已认识到，秦汉以来的中华帝国之构建，并不以一中心地点之势力，征服四围，实乃由四周之优秀力量，共同参加，以造成一中央。而且四围并无阶级之分。因此王朝建立“在中央之缔构，而非四围之征服”。他和罗马比较说，罗马宛如在一室中悬挂一巨型孤灯，光耀四壁；秦汉则如室之四周遍选诸灯，交射辉映。故罗马如巨灯破碎，全室皆黑，秦汉只要灯不俱坏就会光不全绝。^[23]钱穆称之为“和平的大一统”，其导致中国政制常偏重于中央之凝合，而不重于四围之吞并。其精神亦常偏于和平，而不重于富强；常偏于已有之完整，而略于未有之侵获；对外则曰‘昭文德以来之’，对内则曰‘不患寡而患不均’。^[24]讲的还是如何处理好“势”与“理”的关系问题。

艾森斯塔得曾经比较过西方政体与中国政体的差异，认为中国统治者属于“文化性的”取向与目标。与“集体—行政”或“经济—社会性”取向与目标的政权均有所不同。中华帝国的文化取向与目标深刻影响着其治理策略的实施风格。因为中国统治者特别强调特定文化传统、文化秩序和文化模式的维持。它们构成了在其中政权得以完成其主要功能的基本框架，政治性目标必须从属于它们。一般而言，历史官僚国家中，统治者都需要积累人力资源和经济资源，以实现权力的占有和政制目标的实现。但是由于统治者坚信文化取向的价值，故其所需资源的数量有时就相对较少。中华帝国的统治者也对诸如领土扩张、军事强盛和经济增长以较少重视，这些目标的成本过于昂贵，当它们被置于次要地位时，统治者所需的花费巨大的资源就会减少。^[25]具体落实到清朝合法性的建立过程，其实仍昭示的是“理”对“势”的制约关系。

清朝早期经过多年征战和开疆拓土，表面上似颇重于军事征伐和领土占领，实则对“势”的运用相当谨慎，而且深受作为文化理念之核心的“理”的价值的制约。乾隆虽炫耀“十全武功”，实则其大多数的战争均显虚张声势之象。除平定准噶尔之役确有实际功效外，无论是大小金川之役还是远征安南、缅甸之役，保卫西藏的廓尔喀之役均有军事恫吓的意味，在事功层面似乎全无实效。但通过军事征伐后赢得安南和缅甸等国王在礼仪上的臣服而加以册封却彰显出文化渗透的威力，实乃符合

以“文化”之“理”推行“大一统”之“势”的精神。当然，更多从政治目标角度考虑而进行的战争不是没有，如对金川弹丸之地倾注庞大兵力，久攻乃下，犹如“狮子搏兔”，虽终使金川从地图上消失，却似乎是代价太大，得不偿失。实则此次战役不妨被视为清朝实现边境国家安全的重要步骤，只有在疆域界限格局底定之后，才能谈得上使之各安其位，最终实现以“礼仪”加以统摄的局面。此役虽有过度强调“势”之暴力效能的嫌疑，却并未逸出用“文化”表达统治意图和实现治理合法性的旧轨。

“政治”总是以“文化”价值与取向的从属物表达出来，就如“势”的变化须获得“理”的认可和诠释方能获得合理性一样，从宋代以后就成为历代统治者须遵守的信条。清朝帝王自然也不例外，即使他们比以往皇帝更加热衷于纯粹的军事扩张目标，但是他们贯彻这一目标的能力，在很大程度上依然取决于文化取向的儒士群体，清帝对统治合法性的考虑和强调同样离不开这些文化取向。

清帝当然倾向于强调大量各种各样的集体扩张目标，而儒家士大夫则着意限制这些目标，而去强调文化目标和意识形态。两者的论战根源来自于宋代“新儒学”的转型。本书表明，南宋的“道统”论证伴随着对“人地关系”的重新思考。南宋的政治军事不但谈不上扩张疆域，连守成故土都甚艰难，“一统”之局固然难成，“一统”之“势”更无从谈起。故必然强调“文化”（理）在政治治理格局中的分量，以及“理”对“势”（军事、地理扩张行为）的制约作用。“理”的功能甚至日益有所夸大，成为政治奉行的教条。极大影响了行政行为的取向，甚至文化秩序的延续成为政治生存的基本条件。这是典型的宋代话语。故刘子健才惊讶于宋代作为整个帝国的“气质”都发生了变化，他称之为“转向了内在”。^[26]因为宋代不仅行政上由文官领军，文化上“士”人思想对政治运行的潜在支配也都达致高峰。

作为异族入侵的清朝君王也通过“礼仪”来维系各种复杂的族群关系和社会秩序，同样可以看作是“江南”传承下来的文化遗产的反映。与前代发生的不同变化在于，清朝士人已不具备前代那样以“理”来规范“势”之走向的能力，相反，清朝君主在“大一统”扩张和治理上的空前成功，使得“势”有比“理”更加强力的支配作用。因此，以“道统”做支撑的“理”也逐渐受到“势”的侵蚀而逐渐发生动摇。最突出的例子是，清朝帝王不仅要使“治统”的占有合法化，而且力图打破“道”（理）“治”（势）分离的传统，或者“势”（治）受牵制

于“理”（道）的格局，通过大兴“文字狱”等一系列的治理设计，使得士阶层的精神气质发生了巨大的变异，成为历代以来与君王博弈的最大失败者。“江南”也随即成为士文化委靡败落的缩影和象征。

【注释】

[1]《又与朱少白书》，《文史通义新编新注》，页783。

[2]《高宗纯皇帝实录》卷一七，乾隆元年丙辰四月辛卯。《清实录》第九册，页448。

[3]《高宗纯皇帝实录》卷七九，乾隆三年戊午十月辛丑。《清实录》第十册，页243—244。

[4]《高宗纯皇帝实录》卷二二一，乾隆九年甲子七月己亥。《清实录》第一一册，页846。

[5]《高宗纯皇帝实录》卷二二二，乾隆九年甲子八月丁未。《清实录》第一一册，页862。

[6]《高宗纯皇帝实录》卷三五二，乾隆十四己巳年十一月己酉。《清实录》第一三册，页860。

[7]《高宗纯皇帝实录》卷七五九，乾隆三十一年丁亥四月庚申。《清实录》第一八册，页357。

[8]陈寅恪先生曾对清朝“经学”繁盛与史学衰微的现象得出了另一层解释。他认为：“往昔经学盛时，为其学者可不读唐以后书，以求速效，声誉既易致，而利禄亦随之，于是一世才智之士能为考据之学者，群舍史学而趋于经学之一途。其谨愿者既止于解释文句，而不能讨论问题；其夸诞者又流于奇诡悠谬，而不可究诘。虽有研治史学之人，大抵于宦成以后，休退之时，始以余力肆及，殆视为文儒老病销愁送日之具，当时史学地位之卑下若此，由今思之，诚可哀矣。此清代经学发展过甚，所以转致史学之不振也。”（陈寅恪：《重刻〈元西域人华化考〉序》，载陈垣：《元西域人华化考》，上海人民出版社2009年版，页139。）

[9]参见汪晖：《重读〈孟子字义疏证〉——兼谈现代学术史上的戴震评价问题》，《清华历史讲堂初编》，三联书店2007年版。

[10]《朱陆》，《文史通义新编新注》，页128。

[11]《又与朱少白书》，《文史通义新编新注》，页783。

[12]《原道中》，《文史通义新编新注》，页101。

[13]阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社1998年版，页135。

[14]《乙卯札记》，页221。

[15]《上辛楣宫詹书》，《文史通义新编新注》，页657。

[16]《妇学》，《文史通义新编新注》，页311。

[17]袁枚著，周本淳标校：《小仓山房续文集》卷二十九，《散书后记》，见《小仓山房

诗文集》（下），上海古籍出版社1988年版，页1777。

[18]钱穆的结论是：“若实斋教人切人事，而归于推尊时王，此在清儒学风中转成反动，决非正流。亦可说是倒退，非前进。故实斋虽有心矫挽当时经学家逃避人生之不当，而彼所提倡，实未足与之代兴。”参见钱穆：《前期清儒思想之新天地》，《中国学术思想史论丛》卷八，安徽教育出版社2004年版，页9—10。

[19]同上。

[20]《方志立三书议》，《文史通义新编新注》，页827—829。

[21]《高宗纯皇帝实录》卷四八，乾隆二年丁巳八月癸亥。《清实录》第九册，页826。

[22]余莲：《势：中国的效力观》，北京大学出版社2009年版，页210—213。

[23]钱穆：《国史大纲》，页14。

[24]钱穆：《国史大纲》，页20。

[25]S.N.艾森斯塔得：《帝国的政治体系》，阎步克译，贵州人民出版社1992年版，页230、页233。

[26]刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，江苏人民出版社2002年版。

后 记

我深知，作为长期从事晚清史和民国史研究的人，贸然进入前清史的研究领域无疑会冒着难出新意的危险，因为前清史研究是一个相当成熟的领域，不仅是因为内阁大库中包括汉满蒙文字档案等大量资料的发现为其提供了强大的研究基础，而且前辈对清朝历史的解释和评价也是流派纷呈，杰作迭出，成就相当惊人，以至后人触碰此域常有题无剩义之虞。稍有不慎，即会跌入旧论的窠臼，重复以往的结论。故今人多以发掘新史料的多寡以为衡量研究进展之重要尺度，对稀有档案资料过度尊崇成癖即有受上述清史研究现状制约的因素在起作用。然黄侃先生有云，研究的价值不但在于“发现”，而且在于“发明”。我的理解是，对前清史之研究，不但要注重稀有新史料的发现，更应注重对传统文本的重新释读。本书的写作所依据的文本基本都是前人利用过或多少有所涉及的史料，如文集、实录、笔记、方志、戏剧等，故在“发现”这个层次上实不指望有所突破，但通过对既有史料文本的重新分析，本书力求在清朝君主与士人的关系这个论题上力求做出新的“发明”。

对“士”的研究以往已积累了相当丰富的成果，不过在我看来，以往的“士”研究多从思想史的角度入手，把“士”的作用抽离出了其历史的语境，而突出其超越世俗世界的价值和意义，特别是提出其疏离和对抗“势”的政治力量的能力。从这条线索中强行拉出的“士”之演变轨迹，纯净得让人生疑，持有“士”精神不死信念的那些所谓文化保守主义者则天真得令人同情。本书的目的是把“士”重新置入政治的复杂纠葛关系中考察其现实的处境，以及其坚守的价值如何在现实政治中被肢解、改造、收编的惨痛历程，丝毫不打算回避而是直面士人坚守其价值的严酷性和最终失败的历史命运。

我认为“士”的身份和“士”思想的产生始终与政治发生着若即若离的紧张关系，但这种紧张并未促成“士”脱离政治权力控制而独立构成思想超越性的情状，特别是在清朝，这种紧张关系不断被王权所消解，这点与西方历史有根本性的不同，故近年出现的所谓清末即已出现“市民社会”和“公共领域”的说法，都是不了解清以后的“士”阶层与政治发生关系后所遭受的严酷命运而形成的一种天真臆想。

近几年兴起的区域社会史特别是新文化史开始重新估量“士”的历史作用，比如“文化史”研究者举出了一系列的例子证明，江南的士人已成

功地建立起了一套交往网络，这个网络通过私人藏书楼、印刷书籍、书院、访学游历成功地构筑出了一个知识共同体，并发挥着独立的作用。这类解释的提出是刻意回答清朝只有“学术”没有“思想”，以及士人缺乏独立势力的陈见，大致形成了对民初知识分子有关清朝士人评价的一种反驳，这些知识分子认为，受皇权压迫而被迫转入考据，从此不问世事的行为风格，成为清中叶以后士人的一个重要特征。但他们却没有意识到，考据学的出现恰恰是皇权有意规划的结果，乾隆帝故意提倡“经学”以对抗“理学”中的夷夏之辨等不利于建立其正统观的成分，这和康熙帝仪仅捧红“朱子学”以延续儒家正统的思路完全不同，具有更加缜密复杂的全盘控制思路。在这个意义上观察“士人”对政治的逃避仅仅是一个非常表面的现象，不但不是拒绝皇权压迫的表现，反而恰恰是被皇权刻意安排的结果。如果不从这个角度去理解考据学产生的意义，反而强调其“思想”的独特性，就等于刻意回避清廷政治控制严酷而又富于高超技巧的历史事实。所以本书的目的是在观察社会史和新文化史的若干命题之后重构清朝前期和中期“士”人与皇家权力的复杂博弈关系，以期加深对目前知识分子角色与国家政权关系的认识。不敢说是借古喻今，但确有批判当代文化现状的深意在，如蒙有识之士洞悉此意而能知我罪我，定会使我有所欣慰莫名之感。

近几年我转入清前期历史的研究多少有些偶然，2005年，蒙国家清史编纂委员会主任戴逸先生之命，得以有机会参与撰写《清史》通纪部分，不但对如此庞大的国家文化工程的运作有了深切的体会，而且借此涉足大量的清前期历史资料。这样使我的研究思路得以向更遥远的历史维度延伸，而非只拘泥于晚清与民国的论域，所以在这里我要首先特别感谢戴逸先生对我的信任。

自上个世纪九十年代出版《儒学地域化的近代形态：三大知识群体互动的比较研究》一书后，直到本书的完成，我开始逐渐形成了一套对中国历史演变态势的系统看法。《儒学地域化》一书集中处理的是儒学呈地域形式分布之后对近代士人知识传承和行为方式的影响，强调中国的内部传统思想资源面对西学冲击时如何发挥更积极的作用，核心词是“空间”，五年前出版《再造“病人”》，副标题是“：中西医冲突下的空间政治”，处理的还是中国历史上的“空间”意义如何被加以重新界定的问题。如果说有什么变化的话，那就是我开始关注中国近代变革中“政治”对身体的微观控制作用，以及这种作用与“空间”整体规划的关系。本书书名中出现了“江南”这个区域词汇，处理的仍然是“空间”与“地方”关

系的问题。如果把近二十年的研究粗略地连成一线观察，我自己认为，从“江南”问题开始，中经对“儒学地域化”概念的思考，再到对中西医学的纠葛如何在地域的移动中重塑中国“病人”形象和现当代历史政治格局，大致构成了一个三部曲式的叙事结构。如果按时间顺序排列，本书的位置应该算是这三部曲的第一部。

本书的构思和写作是在许多友人的支持和鼓励下才得以完成的，在专门为清朝“经世观”（第七章）召开的小型讨论会上，得到了杨立华、张志强、江湄、田立年、陈明、海青很中肯的批评意见。在私下的交谈中，孙江、黄兴涛、夏明方、贺照田、孙歌、汪晖、王铭铭、潘光哲、赵刚、高王凌、谢茂松、曹新宇、王震邦、王道还、李志毓、熊月剑都对本书的若干观点贡献了很有价值的评论，尽管他们未必同意我的看法。2007年12月，我应刘禾教授之约，参加她在哥伦比亚大学召开的一次小型座谈会，曾发表了对清代“大一统”历史观进行重新认识的初步设想，其中的基本思路已在此书中有所体现，在此我对刘禾教授的邀请表示感谢。2008年11月，我曾就书中有关如何评价章学诚思想的部分内容在日本东京大学发表演讲，感谢村田雄二郎教授的邀请。2009年底，我有机会到台湾中央研究院近代史研究所访学，曾以书稿中的部分内容为题发表演讲，得到了黄克武、张玉法、张寿安、张哲嘉、吕妙芬、赖惠敏、刘龙心等先生的指教。刘洪强帮助核对了若干史料和出处，熊月剑帮助我寻找和挑选了相关的图像资料。特别应该感谢的是湖南龚笃清先生，在看到我发表的有关“文质之辨”的文章后，龚先生曾手书一封长信，对文章的内容提出了具体的商榷意见，其论辩风范有敦敦君子之风，与时下那些在网络上借捍卫学术规范为名，动辄攻伐损毁他人人格的恶习相比，彰显出难得的铮铮古风。本书的部分内容曾分别发表在《新史学》（中华书局版）、《清史研究》、《社会学研究》等刊物上，还要特别感谢罗琳，因她似乎是破例允许把本书属于“历史学”的一部分内容发表在了“社会学”的一级刊物上，颇让我感到有浪费版面之嫌，却也使我有机会得到社会学界朋友的指正。

（以书名汉语拼音为序）

史料

《白居易集》，中华书局2005年版

《白下琐言》，甘熙著，光绪十六年筑野堂印本

《碑传集》，钱仪吉纂，中华书局1993年版

《碑传集补》，闵尔昌纂录，文海出版社1965年版

《丙辰札记》，章学诚著，中华书局2006年版

《陈亮集》，中华书局1987年版

《陈确集》，中华书局1979年版

《陈垣来往书信集》，陈智超编，上海古籍出版社1990年版

《陈子龙文集》，华东师范大学出版社1988年版

《池北偶谈》，王士禛著，中华书局1982年版

《船山遗书》，王夫之著，北京出版社1999年版

《船山全书》，王夫之著，岳麓书社1992年版

《大义觉迷录》，雍正编纂，《四库禁书》第七卷《史部》，李肇翔等编，京华出版社2001年版

《戴名世集》，中华书局1986年版

《戴名世遗文集》，戴名世著，王树民等编校，中华书局2002年版

《丹午笔记》，顾公燮著，江苏古籍出版社1999年版

《二程集》，程颐、程颢著，中华书局1981年版

《二曲集》，李颢著，中华书局1996年版

《二十二史考异》，钱大昕著，《续修四库全书》第454册，上海古籍出版社影印本

《方苞集》，方苞著，上海古籍出版社1983年版

《复社纪略》，眉史氏著，上海国粹学报馆1908年版。附：《复社纪事》，吴伟业撰

《杲堂诗文集》，李邺嗣著，浙江古籍出版社1988年版

《高阳太傅孙文正公年谱》卷一，于浩辑：《明代名人年谱》第十册，北京图书馆出版社2006年版

《高阳集》，孙承宗，清初刻嘉庆补修本，《四库禁毁书丛刊》集部第164册，北京出版社1999年

《宫中档乾隆朝奏折》，台北故宫博物院，1985年

《广阳杂记》，刘献廷著，中华书局1997年版

《癸巳存稿》，俞正燮著，上海古籍出版社1996年版

《日知录集释》，顾炎武著，岳麓书社1994年版

《顾亭林诗文集》，中华书局1959年版

《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社1985年版

《后山居士文集》，陈师道著，上海古籍出版社1984年版

《嘉定屠城纪略》，佚名，上海书店1982年影印本

《蕉轩随录》，方濬师著，中华书局1995年版

《泾野子内篇》，吕柟著，中华书局1992年版

《居业堂文集》，王源著，中华书局1985年版

《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中国人民大学清史研究所、中国人民大学档案系中国政治制度史教研室合编，中华书局1979年版

《康熙起居注》，中国第一历史档案馆整理，中华书局1984年版

《康熙御制文集》，玄烨著，台湾学生书局1966年版

《郎潜纪闻四笔》，陈康祺撰，中华书局1990年版

《冷庐杂识》，陆以湑著，中华书局1984年版

《李塉年谱》，冯辰、李调元等著，陈祖武点校，中华书局1988年版

《烈皇小识》（外一种），文秉等著，北京古籍出版社2002年版

《林昌彝诗文集》，上海古籍出版社1989年版

《柳南续笔》，王应奎著，中华书局1983年版

《鲁迅全集》，人民文学出版社1996年版

《吕留良年谱长编》，卞僧慧著，中华书局2003年版

《吕晚村诗》，吕留良著，《续修四库全书》1411，集部，别集类，上海古籍出版社影印本2001年

《吕晚村先生古文》，吕留良著，《四库禁毁书丛刊》子部36

《晚村先生家训真迹》卷二，《续修四库全书》子部儒家类

《吕晚村先生文集》，吕留良著，《续修四库全书》1411，集部，别集类，上海古籍出版社影印本2001年

《吕晚村先生四书讲义》，吕留良著，《续修四库全书》经部四书类

《明季南略》，计六奇著，中华书局1984年版

《明清之际温州史料集》，陈光熙编，上海社会科学院出版社2005年版

《明史》，张廷玉等著，中华书局1974年版

《明太祖集》，朱元璋著，黄山书社1991年版

《明魏叔子先生禧年谱》，温聚民著，台湾商务印书馆1980年版

《牧斋初学集》，钱谦益著，上海古籍出版社1985年版

《南村辍耕录》，陶宗仪著，中华书局1959年版

《南疆逸史·凡例》，温睿临著，中华书局1959年版

《南巡盛典》，高晋辑，（台湾）文海出版社1971年版

《倪文正公年谱》，倪会鼎著，中华书局1994年版

《评鉴阐要》，影印文渊阁《四库全书》第694册

《钱牧斋全集》，钱谦益著，上海古籍出版社2003年版

《乾隆帝起居注》，中国第一历史档案馆编纂，广西师大出版社
2002年版

《乾隆御批纲鉴》，黄山书社2002年版

《潜书》，唐甄著，中华书局1963年版

《清朝经世文编》，贺长龄辑（，台湾）文海出版社1966年版

《清代日记汇抄》，上海人民出版社1982年版

《钦定四库全书总目》，纪昀等著，中华书局1997年版

《清高宗纯皇帝圣训》，嘉庆帝敕撰，台湾文海出版社2005年版

《清高宗御制诗文全集》，中国人民大学出版社1993年版

《清顾亭林先生炎武年谱》，张穆编：台湾商务印书馆1980年版

《清会典事例》，中华书局影印本1991年版

《清吕晚村先生留良年谱》，包赉著，台湾商务印书馆1978年版

《清人笔记随录》，来新夏编著，中华书局2005年版

《清儒学案新编》，杨向奎著，齐鲁书社1985年版

《清圣祖圣训》，雍正九年敕编，台湾商务印书馆1983年版

《清史稿》，柯劭忞等著，中华书局1976年版

《清实录》，中华书局影印本1985年版

《全唐文》，《续修四库全书》1639，集部，总集类，上海古籍出版社影印本

《全祖望集汇校集注》，全祖望著，上海古籍出版社1999年版

《儒林外史》，吴敬梓著，人民文学出版社1977年版

《圣谕广训：集解与研究》，周振鹤撰集，上海书店出版社2006年版

《水东日记》，叶盛著，中华书局1980年版

《世宗宪皇帝御制文集》，影印《四库全书》本，《集部》239，《别集类》第1300册

《十七史商榷》，王鸣盛著，《续修四库全书》第454册，上海古籍出版社影印本

《四存编》，颜元著，中华书局1957年版

《思复堂文集》，邵廷采著，浙江古籍出版社1987年版

《宋论》，王夫之著，中华书局1964年版

《苏东坡全集》，苏轼著，北京中国书店1986年版

《缩斋文集》，黄宗会著，上海古籍出版社1983年版

《谈迁诗文集》，谈迁著，辽宁教育出版社1998年版

《汤斌集》，汤斌著，中州古籍出版社2003年版

《陶庵梦忆》，张岱著，岳麓书社2003年版

《天盖楼四书语录》，周在延辑，清康熙金陵玉堂刻本，《四库禁毁书丛刊》，经部1，北京出版社1997年版

《魏叔子文集》，魏禧著，中华书局2003年版

《文史通义新编新注》，章学诚著，仓修良编注，浙江古籍出版社
2005年版

《吴城日记》，佚名，江苏古籍出版社1999年版

《吴梅村全集》，吴伟业著，上海古籍出版社1990年版

《校礼堂文集》，凌廷堪著，中华书局1998年版

《小仓山房诗文集》，袁枚著，上海古籍出版社1988年版

《小腆纪年附考》，徐鼐著，中华书局1957年版

《心史》，郑思肖著，《四库禁毁丛刊》集部30

《逊志斋集》，方孝孺著，台湾商务印书馆1986年版，页88。景印
文渊阁四库全书第1235册

《擘经室集》，阮元著，商务印书馆1937年版

《颜元集》，颜元著，中华书局1987年版

《杨园先生全集》，张履祥著，中华书局2002年版

《乙卯札记》，章学诚著，中华书局2006年版

《雍正朝起居注册》，中华书局1993年版

《愚庵小集》，朱鹤龄著，上海古籍出版社1979年版

《御批续资治通鉴纲目》，商辂等著，清圣祖御批，台湾商务印书
馆1983年影印本

《鱼山剩稿》，熊开元著，上海古籍出版社1986年影印版

《阅世编》，叶梦珠著，上海古籍出版社1981年版

《章氏遗书》，章学诚著，商务印书馆1936年版

《知非日札》，章学诚著，中华书局2006年版

《中国野史集成》，巴蜀书社1999年版

《中国野史集成续编》，巴蜀书社2000年版

《资治通鉴》，司马光著，中华书局1956年版

《纂修四库全书档案》，中国第一历史档案馆编，上海古籍出版社1997年版

《醉白堂诗文集》，谢良琦著，广西人民出版社2001年版

论著

《笔祸史谈丛》，黄裳著，北京出版社2004年版

《曹寅与康熙——一个皇室宠臣的生涯揭秘》，史景迁著，陈引驰译，上海远东出版社2005年版

《超越神话：纬书政治神话研究》，冷德熙著，人民出版社1996年版

《重刻“元西域人华化考”序》，陈寅恪撰，载陈垣：《元西域人华化考》，上海人民出版社2009年版

《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，艾尔曼著，赵刚译，江苏人民出版社1997年版

《从曾静案看十八世纪前期的社会心态》，王汎森撰，《大陆杂志》第八十五卷第四期

《帝国的政治体系》，S.N.艾森斯塔得著，阎步克译，贵州人民出版社1992年版

《方以智晚节考》，余英时著，三联书店2004年版

《封建社会》，马克·布洛赫著，张绪山等译，商务印书馆2004年版

《傅山的世界——十七世纪中国书法的嬗变》，白谦慎著，三联书店2006年版

《傅山的交往和应酬——艺术社会史的一项个案研究》，白谦慎著，上海书画出版社2003年版

《寡人好货：乾隆帝与姑苏繁华》，赖惠敏撰，《中央研究院近代史研究所集刊》第50期，2005年12月

《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，斯考切波著，何俊志、王学东译，译林出版社2001年版

《国史大纲》，钱穆著，商务印书馆1996年修订第3版

《国史探微》，杨联陞著，新星出版社2005年版

《捍卫汉化（上）》，何柄棣撰，《清史研究》2000年第1期

《简论“江南地区”的界定》，李伯重撰，《中国社会经济史研究》1991年第1期

《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，孔飞力著，陈兼等译，上海三联书店1999年版

《近世中国经世思想研讨会论文集》，中央研究院近代史研究所，1984年

《经学、政治和宗族：中华帝国晚期常州今文学派研究》，艾尔曼著，赵刚译，江苏人民出版社1998年版

《恋恋红尘：中国的城市、欲望和生活》，李孝悌著，上海人民出版社2007年版

《梁启超史学论著四种》，梁启超著，岳麓书社1985年版

《柳如是别传》，陈寅恪著，三联书店2001年版

《履园丛话》，钱泳著，中华书局1979年版

《凌廷堪的正统观》，张寿安撰，《第二届清代学术研讨会论文集》，台湾高雄国立中山大学出版社，1991年11月

《明代儒学生员与地方社会》，陈宝良著，中国社会科学出版社2005年版

《明季党社考》，小野和子著，上海古籍出版社2006年版

《明季滇黔佛教考》，陈垣著，河北教育出版社2000年版

《明末清初的学风》，谢国桢著，上海人民出版社2006年版

《明末清初文人结社研究》，何宗美著，南开大学出版社2003年版

《明清皇室与方术》，杨启樵著，上海书店出版社2004年版

《明清淮安河下徽州盐商研究》，王振忠著，《江淮论坛》1994年第5期

《明清之际士大夫研究》，赵园著，北京大学出版社1999年版

《明清时期扬州盐商与封建政府关系》，朱宗宙撰，载《盐业史研究》1998年第4期

《晚明奴变考》，谢国桢撰，载《明清之际党社运动考》，上海古籍出版社2004年版

《明遗民董说研究》，赵红娟著，上海古籍出版社2006年版

《南明史》，顾城著，中国青年出版社1997年版

《钱谦益奉佛之前后因缘及其意义》，谢正光撰，载《清华大学学报》（哲学社会科学版），2006年第三期

《清初广东人与江苏》，冯尔康撰，载《顾真斋文丛》，中华书局2003年版

《清初三礼学》，林存阳著，社会科学文献出版社2002年

《清初私家修史研究——以史家群体为研究对象》，阚红柳著，人民出版社2008年版

《清初扬州文化》，梅尔清著，朱修春译，复旦大学出版社2004年版

《清初政权意识形态之探究——政治化的道统观》，黄进兴著，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第58本第1分，1987年

《清代的国家与社会研究》，常建华著，人民出版社2006年版

《清代地方政府》，瞿同祖著，法律出版社2003年版

《清代各省禁书汇考》，雷梦辰著，北京图书馆出版社1989年版

《清代宫廷社会史》，罗友枝著，周卫平译，中国人民大学出版社2009年版

《清代经学与文化》，彭林编，北京大学出版社2005年版

《清代文字狱档》，上海书店出版社2007年版

《清代前期君主对官私史学的影响》，何冠彪撰，《汉学研究》第16卷第1期，1998年6月

《清代中枢决策研究》，白新良著，辽宁人民出版社2002年版

《清儒得失论——刘师培论学杂著》，刘师培著，中国人民大学出版社2004年版

《清史编年》，史松主编，中国人民大学出版社2000年版

《儒家的困境》，狄百瑞著，黄水婴译，北京大学出版社2009年版

《儒林外史与江南士绅生活》，顾鸣塘著，商务印书馆2005年版

《释江南》，周振鹤著，《中华文史论丛》第四十九辑

《十八世纪礼学考证的思想活力——礼教论争与礼秩重省》，张寿安著，中央研究院近代史研究所2001年版

《士大夫政治演生史稿》，阎步克著，北京大学出版社1998年版

《十七世纪江南社会生活》，钱杭著，浙江人民出版社1996年版

《17—19世纪中国南部乡村的书籍市场及文本的流传》，包筠雅撰，载《清史译丛》第七辑，中国人民大学出版社2008年版

《势：中国的效力观》，余莲著，卓立译，北京大学出版社2009年版

《四库全书纂修研究》，黄爱平著，中国人民大学出版社1989年版

《宋明理学与政治文化》，余英时著，广西师范大学出版社2006年版

《宋史论集》（，台北）东大图书公司1993年版

《台湾学者中国史研究论丛·思想与学术》，王汎森主编，中国大百科全书出版社2005年版

《汤斌禁毁五通神——清初政治精英打击通俗文化的个案》，蒋竹山撰，《新史学》六卷二期，1995年6月

《唐代政治史述论稿》，陈寅恪著，上海古籍出版社1997年版

《晚明清初思想十论》，王汎森著，复旦大学出版社2004年版

《晚明与晚清：历史传承与文化创新》，陈平原编，湖北教育出版社2002年版

《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》，黄兴涛撰，《近代史研究》2006年第6期

《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，卜正民著，江苏人民出版社2005年版

《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，贾敬颜著，中华书局2004年版

《“五德终始”说之终结——宋代以降传统政治文化的嬗变》，刘浦江撰，载陈苏镇主编：《中国古代政治文化研究》，北京大学出版社2009年版

《下学集》，李洵著，中国社会科学出版社2006年版

《现代中国思想的兴起》，汪晖著，三联书店2004年版

《新清史》，卫周安著，董建中译，《清史研究》2008年第1期

《新社会史3：时间空间书写》，王笛主编，浙江人民出版社2006年版

《心史丛刊》，孟森著，辽宁教育出版社1998年版

《阳明学士人社群：历史、思想与实践》，吕妙芬著，新星出版社2006年版

《易堂寻踪——关于明清之际一个士人群体的叙述》，赵园著，江西教育出版社2001年版

《元西域人华化考》，陈垣著，上海古籍出版社2008年版

《乐师与史官：传统政治文化与政治制度论集》，阎步克著，三联书店2001年版

《再观清代在中国历史上的重要性——介绍一篇西方研究清史问题的论文》，张勉勋撰，《清史研究》1998年第2期

《章学诚的生平与思想》，倪德卫著，杨立华译（，台北）唐山出版社2003年版

《章学诚的知识论——以考证学批判为中心》，山口久和著，上海古籍出版社2006年版

《章学诚“六经皆史”说的本源与意蕴》，刘巍撰，《历史研究》2007年第4期

《章学诚议立志（乘）科的经世思想探索》，缪全吉撰，《近世中国经世思想研讨会论文集》，中央研究院近代史研究所1984年

《赵俪生史学论著自选集》，赵俪生著，山东大学出版社2009年版

《制度·言论·心态——明清之际士大夫研究续编》，赵园著，北京大学出版社2006年版

《中国的城市生活》，李孝悌著，新星出版社2006年版

《中国的科名》，齐如山著，辽宁教育出版社2006年版

《中国古代藏书与近代图书馆史料》，李希泌等编，中华书局1982年版

《中国近三百年学术史》，梁启超著，天津古籍出版社2005年版

《中国近三百年学术史》，钱穆著，商务印书馆1997年版

《中国近世儒学实质的思辨与习学》，朱鸿林著，北京大学出版社2005年版

《中国历代政治之得失》，钱穆著，三联书店2001年版

《中国史学上之正统论》，饶宗颐著，上海远东出版社1996年版

《中国私家藏书史》，范凤书著，大象出版社2001年版

《中国学术思想史论丛》，钱穆著，安徽教育出版社2004年版

《中国转向内在——两宋之际的文化内向》，刘子健著，江苏人民出版社2002年版

《中国制度史研究》，杨联陞著，江苏人民出版社1998年版

《周予同经学史论著选集》，周予同著，上海人民出版社1983年版

《纵乐的困惑——明代的商业与文化》，卜正民著，三联书店2004年版

《朱熹的历史世界：宋代士大夫政治文化研究》，余英时著，三联书店2004年版

外文

Lucill Chia , Printing for Profit , The Commerical Printers of Jianyang , Fujian , 11th-17th Centuries. Cambridge : Harvard University Asia Center , 2002.

Michael. G. Chang , A Court on Horseback : Imperial Touring & The Construction of Qing Rule , 1680-1785. Harvard University Asia Center , 2007.

盧。十。猷。
學。十。猷。

楊河法

晚清的士人 与世相



晚清的士人与世相

增订本

杨国强 著

目录

自序

清代的功名与富贵

二百年人口西迁的历史因果

世运盛衰中的学术变趋

鸦片战争与儒学

理与势的冲突：中英鸦片战争的历史因果

论“庚申之变”

太平天国起落与土地关系的变化

晚清的清流与名士

甲午乙未之际：清流的重起和剧变

1900 年：新旧消长和人心丕变

清末新政：历史进化中的社会圯塌

新学生社会相

论清末知识人的反满意识

20 世纪初年知识人的志士化与近代化

革命家的良心：民生主义的历史思辨

西潮与回声

新文化运动：从“美国思想”到“俄国思想”

历史的矛盾与“社会主义的讨论”

新版后记

返回总目录

自序

读史多年，大半都在与晚清士大夫缠磨于古今中西之变的感慨苍凉之中。因此积久而发为论说，其间的一得之见便多以这段历史里的士人与世相为题目。

在二千多年的自成路轨之后，晚清中国因中西交冲而脱出了旧轨。时人称之为“万国梯航成创局”，称之为“天地自然之运会至于今而一变其局”，称之为“智勇俱困之秋”，说的都是不能用历史经验来对付的陌生和窘迫。而七十年中立起于陌生和窘迫之间，自觉代表中国社会回应西潮逼来的，则始终是传统文化养育出来的士大夫。在当日统称“四民”的人口中，他们是忧时的人，也是先觉的人，随后，在回应西潮逼来的漫长过程里，他们又成了最深地卷入了历史变迁的中国人。19 世纪 60 年代，曾国藩以“师夷智制船造炮”说借法自强，沈葆楨以“万不得已之苦心，创百世利赖之盛举”说借法自强，用意都在取新法以守护旧物。而二十年后王韬议时政，已主张“取士之法宜变”，“练兵之法宜变”，“学校之虚文宜变”，“律例之繁文宜变”，他也在回应西潮，但笔下的这一串排比的“宜变”则显然地说明，借来的西法正在化作尺度，并被直接用来规范本自另有一种尺度的中国。至 90 年代康有为、梁启超引“万国行立宪之政”比中国，从西方移入的是“明定宪法，君民各得其分”。同时的严复取“天演公理”说物竞天择，其笔锋扫过，摧折的都是儒学义理。他们志在借西法以尊中国，然而由此牵动天下，以取新卫旧为愿想的过程已不能不一变而为日趋日急的除旧布新。从曾国藩到康有为，其间的前后相连和前后相异非常明白地显示了同一个社会群类的一变再变。这是一种在节节回应里生成的节节嬗蜕，而晚清的士大夫则因之而成了当日变化最剧烈的中国人。与这种剧烈变化相伴随的，同时是士大夫群类在整体上由分化而分裂。

以取新卫旧为愿想，借用西法本与“万不得已之苦心”的那一腔委屈

不平相表里。而在除旧布新的旨意里，却是委屈不平正在化为羡慕和向往。

谭嗣同说：“今中国之人心风俗政治法度，无一可比数于夷狄，何有一毫所谓夏者。即求并列于夷狄犹不可得，遑言变夏。即如万国公法，为西人仁至义尽之书，亦即公羊春秋之律。”这种举“人心风俗政治法度”统括而唾弃之的独断论，正说明了羡慕和向往西法，相对应的一面便不能不是中国自我形象在人心中的整体破碎。因此樊锥说：“事至今日，欲中国之必不亡”，则须“一革从前，搜索无剩，唯泰西者是效”。更极端一点的，是唐才常说：“既不得有中外夷夏之疑，又乌有并为人而无可通种之理。”易鼐说：莫若以郡主县主嫁西国世子，又以亲王贝勒娶列国之公主郡主，并官绅庶民各与泰西互相嫁女娶媳，“此所谓以爱力绵国运，以化合延贵种也”。他们仍然在踟蹰地回应西潮逼来，而脚下的重心却已移到了中国的西化。半个世纪里，中国的士人由夷夏之辨走到了“以化合延贵种”，其间图强的血诚和惶迫中的臆断交相为用，而由此造成的一派天翻地覆则使后人读史常常要百感交集，既惊且诧。当庚子与辛丑过去之后，晚清最后十年的新政已广涉兵制、教育、法律、财政、官制以及地方自治与满汉关系等等。在西法的笼罩之下和比照之下，十年新政一个一个地打破了曾被称作祖宗家法并久经苦心守护的东西，而锤起锤落，主张都出自一时之士议。其中最耐久想的是历经千年的科举制度与彼时的兴学育才之旨相扞格，而后这种为万千士人托身托命的制度也被推到了砧上，在士议的重锤之下打得粉碎。士议促成了科举制度的废止，然则以一个特定的社会群类而论，士人也自己消灭了自己。在人类的历史演化里，一个群类消灭另一个群类的事是常常可以看到的，但像这样同一个社会群类自己消灭自己则显然是一种异态。以中西交冲的屡起屡挫为背景，这是一种逼出来的异态。

从 19 世纪中叶到 20 世纪初年，中国的士大夫在效西法图自强的过程里一变再变，一直走到了自己的尽头。他们无负于那个多劫多难的时代。然而作为七十年间回应西潮的主体，这个过程留给历史的正面和反面又都是以他们为源头的。因此后来人沿波讨源，他们便非常自然地成了被追究者。当举子士人的时代过去之后，后起的“智识阶级”出自学校，已属另外一类。他们各自从西方取来理想，以此相聚，也以此相分。随后的漫长岁月里，知识人做成的是一种理想的冲突，并以此深深地影响了中国的历史变迁。与上一代士人相比，已是别成一重境界了。

收入本书的各篇文字都是在这一理路之下写出来的。它们汇集了我对晚清士人以及他们那个世界的思考、理解和解释。而一脉蜿蜒，亦间有论及民国初年者。其中的一部分曾收入《百年嬗蜕》一书。承蒙孙晓林女士的好意和建议，这些原本分散的文字才得以辑集出版，成了一本可供评点的书。

2007 年 10 月

清代的功名与富贵

嘉庆四年，漫长的乾隆时代刚刚过去，“怙宠贪恣”的和珅即被逮治赐死。从他家中抄出来的巨万财富使人看了目眩，以此律彼，读史之际便常常容易推演。然而在 18 世纪与 19 世纪之交，和珅所体现的其实是一种“从来罕见罕闻”¹的殊相。以此度量那个时候的功名与富贵，大半不能切中彼时官界中人的本来面目。

自有科举制度以后，中国便产生了一个功名社会。一群群儒学知识分子通过读书考试脱颖而出，成为不同于编户齐民的官与绅。由此划出来的贵贱高低非常明白地构筑起人与人之间的不平等。但作为朝廷名器，由考试得来的功名又是一种与人间的生业和经济隔得非常遥远的东西，它们本身并不带有金气和铜气。因此，别尊卑而造成的不平等很难用来辨贫富，名器的价值与界限都在这里。虽说世人憧憬富与贵的同一，然而在近代化剧变来临之前，清代功名社会里的富与贵却往往是不对称的居多。

当北京正在查抄和珅的时候，苏南有过一次“杖责诸生之狱”。起因于债务的纠纷把成群秀才拽入官司，“掌嘴锁项，凌辱不堪”，斯文人剥尽体面，被弄得灰头土脸。于是清议鼓噪而起。一个在籍侍郎说：“诸生寒士居多，求贷于富户，乃事理之常。伊等或以教课为业，或以笔墨为生，无力偿还，亦是常分。赖有父母师保之责，正宜加之怜惜，或代为宽解，或再为分限，俾得从容措缴。即使伊语言粗率，亦何至不能稍贷，乃至扑责寒士，以媚富户，实无情理。”²这些话意在向杖责诸生的地方官讨公道，而说理之中又提供了一种实录，使人可以大概地了解到：在江南地区的贫富对比中，已从边沿挤入了功名社会的诸生们多数仍在穷窘之中，并因此而常常求贷和欠债，既被蔑视，又被同情。这种矛盾说明，功名是一回事，生计是另一回事。两者的不相吻合，会使朝廷给予绅衿的尊严变得非常脆弱。在那个时候，也有因贫穷而受到赞

美的“寒士”。一个叫李巽占的定海诸生“授徒数里外”而“每食必归”，不肯吃东家的饭菜。“主人诘其故，泣不语。久之乃曰：‘家贫，母食番薯，何忍独食饭也。’”经学家焦循作《番薯吟》记其事，非常感动地说：“母食米，儿食薯，母心不豫；母食薯，儿食米，儿能不涕泣。海水汹汹浪拍天，中有斯人行独贤。”³孝道自是美德，然而以“母食番薯，何忍独食饭也”衬映出来的孝道，终究使人感到凄楚。

从入泮到出仕是一条拥挤的狭路。成千上万的举子士人在这条路上疲惫地走掉了自己的大半生。嘉道年间颇负时誉的包世臣曾“六赴秋闱”而后成举人，继之又既韧且拗地十三次入都会试，等到最后歇手的时候已是六十一岁了，而进士一阶，仍可望而不可即。他后来由大挑试令江西，当过一任县官，但“年余被劾”，就此退出了官场。“六赴秋闱”和十三次入都会试，是数十年漫长而且困顿的岁月。一面是功名的天梯还没有爬到头；一面是“食指日增，世路日窄”，为了爬梯必须觅食。在这段漫长的岁月里，他先后做过塾师、西席、幕客，佐戎务、佐河工、佐钱谷、佐刑名；常年流转于芜湖、武昌、江宁、扬州、常州、苏州、上海、崇明、淮安、济南、丹阳，西面到过四川，南面到过广东，北面到过直隶。他留下了一长串风尘脚迹，而在时人眼中却经常显出“自给不足”的憔悴。⁴在那个时候的中国，功名社会里的许多人都经历过这种生涯。他们一次又一次地出入场屋，又一年一年地游学、游幕，劳碌于功名和生业之间。《冷庐杂识》说：“海宁徐楚畹学博善迁，乡荐后，困于公车，家徒壁立，以星命之学游历江湖三十余年。”⁵比之游学游幕的笔墨生活，一个以星相巫卜谋食的举人无疑更加落泊竭蹶。这个过程造出了成批不断流动的人口，也产生过催人白发的旅愁和乡思。袁枚作《随园诗话》，提到一个多年“作幕”的苏州文人“有得意句云：‘惟有乡心消不得，又随一雁落江南。’每旅夜高吟，则声泪俱下”。⁶他所说的“得意”，正是心头的一腔酸苦能够转化为文字的意思。显然，这种日子的美味是非常寡淡的。半生羁旅的包世臣后来以“倦游阁”名居室、名文集，直露出长期漂游之后精神上的劳累和疲倦。他以自己的劳累疲倦憔悴困乏写照了功名社会中的读书人上坡时的沉重和蹒跚。

那些在艰难跋涉之后爬完天梯的人们便由绅而官，成了功名社会中的翹楚。虽说他们的翎顶补服光焰迫人，把朝廷名器之尊贵威荣演绎得非常辉煌，但光焰的背后常常可以看到局促。嘉庆十九年，在翰林院做编修的林则徐致书友朋，自述“近移寓于虎坊之东，与浙绍乡祠对宇，鼙鼙戏鼓，终日扑门，而不免有冲途之累。新兼国史馆尚未办过书传。所

劳劳者只此无谓之应酬，不了之笔墨耳。现就一教书馆地，拟到馆后清厘积纸，便当辞绝无益之事”。⁷翰林院中的人多闲适，所以能优游于“无谓之应酬”。然而他们的俸禄显然经常不够用，因此，已经当官的林则徐还要兼做家庭教师，并在拮据之中天天与令人厌烦的锣鼓声相对峙。经济上的捉襟见肘是一个普遍而且长久的难题，一代一代的京官都在它面前显得气弱。道光二十一年八月，刚刚做了翰林院检讨的曾国藩在家书中禀告说：“男目下光景渐窘，恰有俸银接续，冬下又望外官例寄炭资，今年尚可勉强支持。至明年则更难筹画。借钱之难，京城与家乡相仿，但不勒迫强逼耳。”⁸这些父子之间说家常的话头无须矜持作态，也因之而愈能道出真相。后人读史，可以想见众多京官以举债为常态的模样。他们在债务丛中走来走去，“东扯西支”，脚下的路不会越走越宽。⁹所以，京外地方官馈送的冰敬和炭资虽然来路不尽清白，在京官们的眼中却犹如旱境中的云霓，可以寄托一点期望。但来自馈送的东西终究没有十足的可靠性，有时候眼中的云霓老是飘不过来，心头便会悒悒。同年十二月，曾国藩在另一封家书中说：“男今年过年，除用去会馆房租六十千外，又借银五十两。前日冀望外间或有炭资之赠，今冬乃绝无此项。”¹⁰从秋天到冬天，落空的冀望化成了一片怅惘。在那个时候，林则徐和曾国藩还都是小京官。与他们相比，嘉庆朝的朱珪晚年做尚书做大学士，已是京官中的巨擘，然而言及生计，他和小京官们的拮据况味正在伯仲之间。一个与他时相过从的人记叙说：

乙丑除夕，余至公家，问公岁事如何，因举胸前荷囊示曰：“可怜此中空空，押岁钱尚无一文也。”有顷，阍人以节仪呈报曰：“门生某爷某爷节仪若干封。”公因谓余曰：“此数人太呆，我不识其面，乃以阿堵物付流水耶！”其谐谑如此。¹¹

这段记叙侧写出一个高官的清贫，以实例揭示了贵与富之间的不相同一。这种不相同一使立朝五十年的朱珪身死之日“卧处仅一布被布褥，其别舍则残书数筐而已，见者莫不悲感”。¹²他以个人的贫困显出了一种个人的清操，但由此折射出来的却是朝廷养官的吝啬和苛薄。一个不图法外之财的人，即使官居极品，也走不出穷境，其日行起居中的破洞和缺口遂不能不用儒学的道德定力来弥合。世人的起敬和“悲感”都在于此。苛薄能够磨砺道德，然而苛薄也能够消磨道德。嘉道年间，梁绍壬说：“余屡次入都，皆寓京官宅内，亲见诸公窘状，领俸米时，百计请托，出房租日，多方贷质。”¹³他以同情的态度为京官们叹苦，但“百

计请托”又说明，久处困乏容易使人气短，能够以淡泊从容表现一己之清操的人其实是不多的。因此，京官多穷并不同义于京官多廉。咸丰、同治、光绪三朝久做京官的李慈铭曾在日记中因事发议，深致感叹说：“庚午同年来告：十二日方盛馆张乐公宴安徽巡抚裕禄。其弟编修裕德，庚午举人也，故宴之。京官贫不能自存，逢一外吏入都，皆考论年世乡谊，曲计攀援。先往投谒，继以宴乐，冀获微润。彼外吏者分其腴削所得，以百分之一犒致权要，罄其毫末遍散部院诸司，人得锱铢以为庆幸。于是益冥搜广询，得一因缘，动色相告，趋之若鹜，百余年来成为故事。”他所描画的京城社会相，使人非常清楚地看到了受穷的京官们心头那一腔熄灭不了的利欲。利欲常常淹没廉耻和自尊，因此，与朱珪的淡泊从容相比，“百余年来”的京官大半都穷得十分猥琐。

在京师之外，数目众多的地方官们汇成了功名社会里的另一个群类。“昔之设官也以抚字，而催科次之；今之课吏也以催科，而抚字不问焉。”¹⁴朝廷以催科为要目，天下的“外吏”便纷纷然以教化为轻而以钱粮为重。吏治侵入了经济关系，使地方官经常要与银子打交道，被称作“守令”的州县官们因之而在世人眼中显得面目可憎。而催科衍生的浮收演为常态，又使取自民间的钱粮和运入国库的正供在州县官们的手里老是对不拢，其间被蚀掉的那一部分遂成为长久议论的话题。冯桂芬说：

向来开仓，多派丁壮守护大斛，此古之道也。今则斛不必甚大，公然唱筹计数，七折又八扣（斛自五斗四升起，约至六斗止，两次七折八扣，即一石变为三四五斗），而淋尖、踢斛、捉猪（仓役格外任取米数囊入仓，乡民拒之，声如猪，故曰捉猪）、样盘米、贴米（挑除米色，不出私费，即讲贴米）等犹在其外。又有水脚费、花户费、验米费、灰印费、筛扇费、廩门费、差费，合计约米直一二斗。总须二石五六斗当一石。道光初元，御史王家相疏云：官以其私征米一石当正供七斗，民不堪命。不知三十年间何以遽增至此。¹⁵

这段叙述以具体的细节记录了朝廷的催科演为地方官“私征”的过程。与正课相比，附加于国赋的那个部分显然更多些直露狰狞的勒索性。过手钱粮的州县官们也因此而显出了一脸的齷齪。在一个农业社会里，这种由“私征”而汇积起来的财富远不是个小数，它们应当制造出一个富裕的官僚群体。然而细看历史，由此而成显富的守令似乎并

不多。龚自珍作《明良论》，非常明白地说过：“谓外吏富乎？积逋者又十且八九也。”¹⁶“积逋”是一种负数，与富足恰成反义。而“十且八九”所对应的，则是那个时候的多数和普遍。他是一个留心时务的人，其观察所得无疑与冯桂芬的记述具有同样的可信性。然而以“私征”比照“积逋”，又说明了外吏的贫富比京官需要更多的解说。

嘉庆初年，洪亮吉说：官大省、据方面者，“出巡则有站规、有门包，常时则有节礼、生日礼，按年则又有帮费。升迁调补之私相馈赠者，尚未在此数也。以上诸项，无不取之于州县，州县则无不取之于民。钱粮漕米，前数年尚不过加倍，近则加倍不止。督、抚、藩、臬以及所属之道、府，无不明知故纵，否则门包、站规、节礼、生日礼、帮费无所出也”。¹⁷可见由州县牧令用私征浮收得来的那些钱粮，其实是不归州县牧令私有的。在一层与一层之间的重重制约中，它们久已被当作官场的公产，并以种种名目由下而上地一次次分配。由此形成的，是一种俸禄之外的供给关系。而从州县官手里取得了“包”、“规”、“礼”、“费”的府、道、臬、藩和督抚们，又须分出所得，从别的途径送出去。道光年间，一个由道员升任按察使的地方官进京觐见，花掉了不少银子。他在年谱中记述说：“即日进城拜客，困于酒食，外官之常态也。别敬军机大臣，每处四百金，赛鹤汀（尚阿）不收；上下两班章京，每位十六金，如有交情，或通信办折者，一百、八十金不等；六部尚书、总宪百金，侍郎、大九卿五十金，以次递减；同乡、同年以及年家世好，概行应酬，共用别敬一万五千余两。”¹⁸这种分配和再分配的过程把大块切成小块，从民间勒取的钱粮也随之而由近处流向远处。

以儒学的道理来衡量，私征浮收都是不义之财。局中人未必全无心肝，人人都乐于龌龊狰狞。然而私征浮收又长久地存在于吏治之中，既不为言路的弹劾所动，也不为时论的道德批判所动。做过多年地方官的梁章钜曾以阅历说甘苦曰：

今朝廷所设官司廉俸，一切银两，非扣俸即折捐，百不存一。然而官之室家赖之，亲友赖之，仆从赖之；而又以奉上司，而又以延幕丁，而又以迎宾客，而又有不可计度之需。计其所费，何止一端。官司自廉俸以外，如思展拓，何一非侵渔牟利之端？事实出于无可奈何。¹⁹

清代以薄俸养官，又常常喜欢用“扣俸”“折捐”来弥补国库的不足。然而地方官的开支却要兼及公私两面。当两面都顾不过来的时候，局中人另辟蹊径，向廉俸以外“思展拓”便成为一种管不住的事了。因此，“侵渔牟利”大半不是为了致富，而是为了开销；来路不正的银子半耗之于私，半耗之于公。梁章钜自京官外放以后，辗转湖北、江苏、山东、甘肃、广西，由知府做到巡抚，是个饱更世故而熟识外省官场情状的人。他的话虽是一面之词，但以事理而论，自有许多真实性。与京官相比，外吏以支配人力物力见胜，也以支配人力物力为累。是以私征浮收常常与千疮百孔相表里。嘉庆朝大学士王杰曾上疏论吏治，罗举州县的可恶和可悯。其中驿递一节说得非常具体：“州县管驿，可以调派里民。于是使臣乘骑之数，日增一日”，并“任意随带多人，无可查询”。及“差使一过，自馆舍铺设，以及酒筵种种糜费，并有夤缘馈送之事”。大抵“视气焰之大小，以为应酬之隆杀”。迎送之间，节节破费。“其他如本省上司及邻省大员，往来住宿，亦需供应，其家人借势饱恣，不厌不止。而办差丁胥，浮开冒领，本官亦无可稽核。凡此费用，州县之廉俸断不能支，一皆取之库帑，而亏空之风又以成矣！”²⁰这个过程公私，地方官承当的差遣已辨不清分内分外，到头来只能用银子才能了结。由此造成的支出，最初当然是从浮收来的钱粮里开销的。但州县与州县的肥瘠不同，浮收所入也颇不相同。当这一类支出漫过了浮收所得之后，当差的州县官们便只能“取之库帑”，即侵蚀到归属国库的那些钱粮里去了。于是，普遍的私征浮收与普遍的积逋亏空相映成趣，组成了那个时候奇特的官场景观。嘉庆初期，御史张鹏展说：“州县亏空仓库，挪新掩旧，各省积弊皆然。近年间有督抚实力稽查，设法补缀一二，而一转手又已荡然。各州县见积习相沿，愈生玩狎，终无完补之日。”²¹虽说康乾盛世刚刚过去，而地方的亏空则久已为人熟视惯见。由“玩狎”一词可以想见，亏空成为一种普遍现象之后就会有人在这个题目下做花样，黠者未尝不能脱身而走。然而玩狎只能转嫁亏空，不能消弭亏空。脱身而走之后留下的仍然是一个漏洞。因此，朝廷常常一层一层地追究这种官员与国家之间的债务：“令各督抚于地方官交代（离任），如限内未能交清，应将该员截留，俟款项交清，方准赴任回籍，并禁止私立议单。”²²许多因公务造成的亏空，在这个时候都要用私产来偿还。官场的交代，往往演为一次次的清查和追赔。其间的愁状，与困于租税的穷民相去并不太远。道光十七年，“宁远通判锡纶病故，亏短仓库四万有奇”，结果在死后“抄家产”赔抵。一个奉命查抄的官员说：“余到宁远，见其门户萧条，孤寡号泣，实惨于心。所抄衣物，半属破烂，估

值无几。”²³另一则记载说，石门秀才赵屏山“精钱谷之学，在某大令幕中数年。某故后，遗孤尚幼，囊橐萧然，且仓库亏短甚多。后来者将以上闻，赵设计弥缝，复为经纪其丧，乞援于其素所识者，俾其妻孥得扶柩以归”。²⁴前一个故事里的“门户萧条”和后一个故事里的“囊橐萧然”，都写照了亏空下的生计破落。因此，旁观的同情常常在他们一边。

亏空和赔累都是吏治中的病象，然而在清代却久被视为官界常态。乾隆年间，湖南人聂继模曾给做外吏的儿子写过一封信，其中一段文字专论“赔垫”：“尔家书屡言办过军需，并未赔垫，此殊可疑。湖南州县，无不赔垫者。况尔初任，几户穷民，额粮不满二万，又适逢荒歉之岁，肯于此时加一分恩，全活实多，兼可不误大件。人笑尔迂，我心弥喜。若云全不赔垫，则将取之谁耶？”²⁵这段话以仁者襟怀谈论宦途得失，二百多年以后依旧能够使人产生敬意。但若以功名论物利之多寡，则更能给人以深刻印象的却正是他由“湖南州县，无不赔垫”而想见天下牧令，把赔累当作外吏本分的那些议论。从中可以读出一种世相，使人看到做官的不便宜。嘉道两朝的名臣陶澍曾提到过州县牧令易任之际往往有“勒接交代”。接任的新官须把前任的亏空认下来才能够受印。“勒接”之外，又有分配摊捐，名目有“等补”、“帮助”、“贴赔”等等。

就像私征浮收得来的银子被当作官场里的公产一样，地方官为朝廷当差留下的亏空也在“勒”与“摊”之下成了公共的债务。本来应该算得清楚的账目遂越弄越算不清楚。虽说这些规矩不合国家法度，却在官界通行已久，自成一套是非情理。然而不明不白地为亏空所累的人也随之而越益增多。他们中因赔垫而被抄家产者当然不会占多数，但因赔垫而破财则是题中应有之义。道光初，安徽布政使张师诚作《杜州县交代积弊议》，说到州县钱粮“节次清查案内，竟有以陈设玩器以及衣物等暂行作抵者”。²⁶“陈设玩器”和“衣物”一起被抵押入库，既说明了地方财政正在变成一本烂账，也说明了当事人手头的银子太不宽裕。这些人未必没有勒取过不义之财，而悖入悖出之后，留得下来的东西却已经不多了。等而下之的还要靠家财来养功名。《清稗类钞》说，嘉道之际的朝官陈用光甚贫，而“家素封，以诸父仕宦，中落”。²⁷短短十个字的记述，说出了家族变迁的今昔和因果。从“素封”到“中落”，祖宗的产业多半是沿着赔垫的窟窿漏掉的。做官做到这个地步，说来也委实有点悲哀。

自有官僚制度之后，清官现象和贪官现象就成为世间熟见的东西。由此引发的抑扬褒贬用人心划出了一种非常古老而又历久弥新的善恶界限。然而在清代中国，地方官的清浊贪廉大半模糊漫漶，不易辨识。

28一方面，普遍的私征浮收常演为敛剥公行，使他们与经久不息的民间怨愤缠结在一起，在世人的指指点点中洗不掉一身污秽。另一方面，屡见的亏空和赔累又像无底的漏卮，使他们经常要面对公私交绌而不得不挪东补西，挹此注彼。这种矛盾使地方官们自由的人格空间非常狭小。他们当中会有人在取予之际内省良知而踌躇阨陞；也会有人踏着麻木的良知攫获捆载，长袖善舞而去。这两种人对比分明，但大约而论，在当日的官场里这两种人都是少数。嘉庆九年，皇帝与直隶总督对话论官界风气，以为“方今中外吏治，贪墨者少，疲玩者多”。这是一个居高临下的人物俯视天下九年的结论。又过了九年，两广总督蒋攸钰应诏陈言，以一个疆吏的眼光言吏治，也说：“臣观近日道、府、州、县，贪酷者少而委靡者多。”²⁹所见非常相似。嘉庆一朝，国运居盛衰之交，当洪杨之役造出来的大批捐纳入仕者涌入官场以前，这些议论与清代吏治的真相大致相去不远。在上谕与奏疏中，“贪墨者少”和“贪酷者少”本意都是映衬“疲玩”、“委靡”之习久成风，并非旨在表彰。而以此规地方官的众生相，正可以见宦味之淡薄。嘉道之交，以经世之意究天下利弊的人物曾接着嘉庆和蒋攸钰的话头往下讲：“内外大小之臣，具思全躯保室家，不复有所作为，以负圣天子之知遇，抑岂无心，或者贫累之也。”

30“疲玩”和“委靡”因之而与功名社会的生业连在一起，合为一种深深的感慨。

清代中国造出了中世纪的最后一个盛世，不会久匮物力。然而与名器相对的财富却多在功名社会之外。黄钧宰说盐商之利曰：“扬州繁华以盐盛。两淮额引一千六百九万有奇，归商人十数家承办，中盐有期，销引有地，谓之纲盐。以每引三百七十斛计之，场作斛止十文，加课银三厘有奇，不过七文，而转运至汉口以上，需作五六十不等。”以此计赢利，则两淮盐商岁入当在二千万两以上。³¹这个数目已经超过了盛世期间户部库存银两的四分之一。³²由此孕育出来的是一批巨富。在小农经济的国度里，这些人曾长久地代表了奢汰和侈豪，并以奢汰和侈豪使功名社会的光华相形减色。一段出自诏书的文字说他们“衣物屋宇，穷极华靡；饮食器具，备求工巧。俳优伎乐，恒舞酣歌；宴会嬉游，殆无虚日；金钱珠贝，视为泥沙。甚至悍仆家奴，服食起居，同于仕宦，越礼犯分，罔知自检；骄奢淫佚，相习成风。各处盐商皆然，而淮扬尤甚”。³³财富太过集中，便会衍生出恣肆。能以多金而与盐商相埒的，还有包揽了对外贸易的行商。美国人亨特（W.E.Hunter）1824年来中国，之后，在广州经商近二十年。他所作的《广州番鬼录》一书时常以羡慕之心述及行商和他们的财富。其中一节说：“他们自己的住宅，我

们曾去过几处，都是园林深邃，叠石为山，引水为湖，溪上架桥，圆石铺路，奇花异卉，极为幽静。潘启官的住宅，距商馆三四英里，临河而居，盛名尤著。他的私人宫殿中，有大批的仆役，包括侍役、门丁、信差、名厨与轿夫。”人间的春色，都被商人买到自己家里去了。与这种外观的靡丽相比，另一节以货币计家财，说得更为具体：“伍浩官究竟有多少钱，大家常常辩论。但是有一次，因提到他在稻田、住宅、铺店、银号与在英美船上的货物，在 1834 年，他计算一下，共约值二千六百万两。当时的购买力约等于现在的两倍，以现在的钱币来说，他拥有五千二百万元。”³⁴后来的那场鸦片战争，战败的中国在炮口勒迫下交出二千一百万两的赔款，国库因之而缺了一大块。若亨特的估算与事实相去不远，则伍秉鉴（浩官）一个人的家产就可以打一场鸦片战争。而在当日的行商里，像他那样的人恐怕还算不上首富。³⁵盐商和行商都是以垄断致富的财阀。与他们相比，经营典当、票号、钱庄、船运的那些商帮更多些持筹握算的精刻和老辣，其世业也能够绵延得更加长久。在中世纪中国，这些人常常成为功名社会的债主：

古来交通不便，各省士子率由陆路入都会试，沿途川资概由票庄汇兑，然士子未授官以前，川资多不充足，而票庄因以贷付若干以助之，以图巨利。

而后，进入了仕途的功名之士又要继续举债：

按清国定制，凡授外官，国家并不颁给旅费，故有职者一旦外任，非数千金不能敷衍，若款无着，则不能赴轺任事，而票庄因之贷付若干以济其急。该官吏等不惟不计息之轻重，反感荷票庄之厚情。

这种借贷以自愿为前提，而吃亏的总是负债一方。盖“票庄付此等官金之利息，实骇人听闻。例如借金一万两者，仅交现金七千，其余三千作为扣息。日后该官吏偿还之时，仍以万金纳付。如此重利，该官吏等非不知之，盖实出于不得已耳”。³⁶举手投足之间，票庄收到了重利，而背债的朝廷命官们则被割割得体无完肤。嘉庆十四年，有一道上谕说协办大学士兼户部尚书戴衢亨与京城德泰钱铺“交易数十余年，现在尚欠伊铺内银六百五十两”，³⁷户部尚书管国库，是一个为天下理财的人，而其一身一家却久为钱铺债户，以贵比富，实多调侃。因此，后来魏源

作《都中行》十三首，列“山西债”为其中之一，于此深致不平：“山西债，山西债，乘急居奇真市侩。京宦俸苦贫，外宦远选行遭迕。借贷无门典无质，惟汝西侩敢乘急。网罗一入天地窄，蝼蚁反被蛟龙食。”³⁸在这种官与商之间的金钱交往中，容或有一时的“感荷”，而长久留下的却终究是难以泯除的痛恶。

功名社会里的人都有一种守护名器之心，所以，他们大半不愿意用财富淹掉官界与商侩之间的贵贱之分。《履园丛话》说：“吾乡邹晓屏相国归田时，年已七十又四，一裘三十年仅存其鞵，赖门生赠遗以为薪水。其子光骏官徽州司马署府篆，有巨商某尝捐郎中，在刑部行走，其家出丧，以三千金为寿，乞太守一至为荣，往返再三，终不应。笑曰：‘岂能以阿堵物污吾家风耶？’其廉如此。”³⁹从不肯折节的清廉里透露出来的其实是世宦之家对商人的蔑视。在这种蔑视面前，捐来的郎中一点都不济事。然而，累积的财富毕竟是一种经济力量。它们自会推着商人越过贵贱之界。乾隆六次南巡，留下过许多与两淮盐商有关的故事。其中一则说：“某日，高宗幸大虹园。至一处，顾左右曰：‘此处颇似南海之琼岛春阴，惜无塔耳。’江（两淮总商江春）闻之，亟以万金贿近侍，图塔状。既得图，乃鸠工庀材，一夜而成。次日，高宗又幸园，见塔巍然，大异之，以为伪也，叩之，果砖石所成。询知其故，叹曰：‘盐商之财力伟哉！’”⁴⁰盐商用财力作法以谄帝王，遂使他们在帝王眼中变得妩媚起来。那个曾一夜之间造出一座塔来的江春后来因“召对称旨”，也因捐输、河工、赈灾，“百万之费，指顾立办”而被赏加布政使衔，成为一个兼有财富和名器的人。⁴¹乾隆二十二年，“翠华南幸”之后还有过一次普降甘霖，使“承办差务”的“两淮众商”们沾润俱足：“伊等本身原有职衔，如已至三品者，俱著赏其奉宸苑卿衔；其未至三品者，俱各加顶戴一级。”⁴²这些用银子巴结来的东西虽是虚衔，却分属名器，它们使本无功名的商界中人能以同样的翎顶补服周旋揖让于功名社会之中，被人尊为缙绅。后人述史，慨乎言之曰：“商为四民之末，盐商特邀圣主之知，或召对，或赐宴，赏赉优厚，拟于大僚。盖盐商际遇之隆，至此而极矣；盐商奢侈之弊，亦至此而深矣！”⁴³其言词之中自有一股无可奈何的愤懑。与盐商相仿佛，同时的行商和其他巨商也大半身带道衔、盐运使衔、布政使衔，岸岸然以富致贵。功名社会里长久同一不起来的两种东西，在这些人身上一似乎轻易地联为一体了。

在功名造出来的不平等里，个人的财富本来并不是一种价值。然而财力之歆动人心，又常常使功名造出来的不平等显得非常空泛。道咸间

名士金安清说：“乾隆中，江浙殷富至多，拥巨万及一二十万者更仆难数，且有不为人所知者，惟至百万则始播于人口。”其间有大富王江泾陶氏“偶至苏阅绝秀班，优者厌其村老，戏诮曰：‘尔好观，何不于家中演之？但日需风鱼、火腿方下箸耳！’是时戏价需二百金。陶归，遽定一百本。闭之厅事使其自演，无人阅者，一日两餐，舍风鱼、火腿无他物。十日后，诸伶大窘，乃谢过始罢”。⁴⁴诸伶以口舌轻薄自取其辱，本无可悯。但陶氏以二万金掷倒诸伶，洋洋乎以富而傲，表现出来的正是一种自负财力而睥睨一时的气概。另一个江南“富翁”更刻薄，“尝谓人曰：‘钱财，吾役使也；百工技艺，吾子孙也；官吏缙绅，亦吾子孙也。’人有诘之者，富翁答曰：‘吾以钱财役诸子孙，焉有不顺命者乎？’”⁴⁵他用钱财评点天下，目中已全无贵贱尊卑之界。时人叹为：“语虽刻薄，而切中人情。”⁴⁶这些都说明人间的财富能够自造声势。因此，天下财力多归于商，则以士、农、工、商序四民往往会靠不住。

自近代中国的开新之士倡商战以来，贤者多热心为历史上的商人鸣不平，以“抑商”致讨。然而读史至清代的功名与富贵之际，则颇疑过申“抑商”之说，或未尽得真相。⁴⁷道光间，沈垚作《费席山先生七十双寿序》，说过一番非常醒目的话：“古者士之子恒为士，后世商之子方能为士，此宋元明以来变迁之大较也。天下之士多出于商，则纤啬之风日益甚，然而睦姻任恤之风，往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。为豪杰则洞悉天下物情，故能为人所不为，不忍人所忍，是故为士者转益纤啬，为商者转敦古谊。”⁴⁸这一套道理里的许多东西都是可议的，但抑士扬商的意思却非常明白。沈垚以经学知名公卿间，是文苑传中的人物，这些话都可以作为思想史上的资料。商人之备受出格恭维，表达了一个文人对富与贵的一种称量。显然，在“天下之势偏重于商”面前，功名社会之尊有时而穷。

（1996年）

（说明：本文最初发表于《史林》杂志，题目为《清代的功名与富贵》；后收入《百年嬗蜕》一书，题目改为《科举制度下的功名和生业》，今收入本书，仍用最初的题目。）

1 嘉庆皇帝语。见《庸庵笔记》卷三，《查抄和珅住宅花园清单》，商务印书馆

1937 年版。

2 《嘯亭杂录》，中华书局 1980 年版，343 页。

3 《清诗铎》下册，中华书局 1960 年版，697 页。

4 《包世臣传》、《包慎伯先生年谱》，《包世臣全集·小倦游阁集·说》，黄山书社 1991 年版，201、235、202、223、217 页。

5 《冷庐杂识》，中华书局 1984 年版，22 页。

6 《随园诗话》上册，人民文学出版社 1960 年版，316 页。

7 林则徐：《致敬與函》，转引自《林则徐年谱》，上海人民出版社 1981 年版，39 页。

8 《曾国藩全集·家书》（一），岳麓书社 1985 年版，10 页。

9 同上书，8 页。

10 同上书，18 页。

11 《竹叶亭杂记》，中华书局 1982 年版，105 页。

12 《郎潜纪闻初笔二笔三笔》下册，中华书局 1984 年版，334 页。

13 《两般秋雨庵随笔》，上海古籍出版社 1982 年版，60 页。

14 《守令》，《皇朝经世文编》卷十五《吏政》，49 页。

15 《显志堂稿》卷五《与许抚部书》，360 页。

16 《龚自珍全集》，上海人民出版社 1975 年版，30 页。

17 《清史稿》第 37 册，中华书局 1977 年版，11313 页。

18 《道咸宦海见闻录》，中华书局 1981 年版，89—90 页。

19 《退庵随笔》卷六。转引自《国史旧闻》第三册，中华书局 1980 年版，639 页。

20 《清史稿》第 37 册，11088 页；《清代通史》中册，商务印书馆 1928 年版，261 页。

21 《请厘吏治五事疏》，《皇朝经世文编》卷二十《吏政》，109 页。

22 《清史稿》第 17 册，3536—3537 页。

23 《道咸宦海见闻录》，30 页。

24 《冷庐杂识》，187 页。

25 《戒子书》，《皇朝经世文编》卷二一《吏政》，106 页。

26 《杜州县交代积弊议》，《皇朝经世文编》卷二七《户政》，149 页。

27 《清稗类钞》第七册，原文作陈奂，据《清史列传》改，中华书局 1986 年版，3391 页。

28 清代盐官、河官和关税官多富。但这些都另有因果，此处不论。

29 《清史稿》第 37 册，11350 页；第 38 册，11446 页。

30 《龚自珍全集》，30 页。

- 31 《金壶浪墨》卷一《盐商》。其中“一千六百九万”应为一百六十九万。
- 32 乾隆三十七年，户部存银七千八百余万两。见《清高宗实录》九二〇卷，23 页。
- 33 《清朝文献通考》二八卷。
- 34 《广州番鬼录》，中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（一），神州国光社 1954 年版，270 页。
- 35 近人梁嘉彬作《广东十三行考》，提到咸丰十年同孚行商潘绍光家资在一亿法郎以上。其时虽然已无十三行，但潘氏家私由行商一脉传来则是非常明白的。
- 36 《中国经济全书》第八册，1908 年版，101 页。
- 37 转引自杨端六：《清代货币金融史稿》，三联书店 1962 年版，150 页。
- 38 《魏源集》下册，中华书局 1976 年版，679 页。
- 39 《履园丛话》下册，中华书局 1979 年版，639—640 页。
- 40 转引自《徽商研究论文集》，安徽人民出版社 1985 年版，469 页。
- 41 嘉庆《两淮盐法志》卷四四《人物·才略》。
- 42 高晋等：《南巡盛典》卷六九《褒赏》，16 页。
- 43 王守基：《长芦盐务议略》，《盐法议略》，中华书局 1991 年版，10 页。
- 44 《水窗春呓》卷下，中华书局 1984 年版，42—43 页。
- 45 《履园丛话》上册，197 页。
- 46 同上注。
- 47 陈长华君作《“抑商”质疑》，《史林》1995 年第 3 期，先揭此意，思而有得。
- 48 《落帆楼文集》，卷二四，126 页。

二百年人口西迁的历史因果

如果在读清史的时候勘对历史地图，则会非常容易地看到，出现在乾隆末年至咸丰初年的湘黔苗民起义、川楚白莲教起义与广西金田起义，都集中地先后起于东经 110 度附近的中南山区。这种屡现的历史迭合是一个富有内涵的题目。由此切入，可以见二百年人口西迁的历史因果。

清代人口西迁，主要是指金田起义以前的两百年间，中国人口从东南地区向西南地区所大规模迁移的历史过程。今天被泛称为西南地区的川滇桂黔四省，在明清之交曾长久地延烧过熄灭不了的兵火。自明熹宗天启元年（1621）奢崇明之乱起到康熙二十年（1681）三藩之乱芟平，中经张献忠五次入川与南明武装长期抗清，六十年间厮杀、屠戮、践踏、蹂躏连绵不断，成为战乱蔓延之区。当兵燹终于过去之后，这个地区留下的是满目疮痍，一片残破。四川汉中一带，在昔“烟户稠密，无地不耕”，此时却是“弥望千里，绝无人烟”，¹四顾荒凉。在那一片广袤的地区里，类似的景象比比皆是。六十年战乱造成的人口锐减，使川滇桂黔四省人丁在全国丁口总数中由万历六年（1578）的百分之十降到康熙二十四年（1685）的百分之一·六，仅四川一省就由明末六十八万余丁减少到清初的一万八千五百丁。嘉庆《四川通志》追叙当时情景，叹为：“蜀省有可耕之田，而无耕田之民。”如果把这些直观的描述换算作统计数字，那么，康熙二十四年（1685）时，西南四省的人口密度是东南八省（江浙皖赣闽粤湘鄂）的三十四分之一，是华北六省（冀鲁豫晋陕甘）的二十四分之一。显然，这种由战事造成的人口凋残之后将会是社会经济的长久失调。

与此成为鲜明对比的是，三藩之乱结束以后全国总人口的迅速增加。从康熙二十年（1681）到咸丰初年，中国人口的总数大约增加了三亿一千万。其中仅东南八省就增加了一亿八千万，占百分之六左右。在一百七十年的时间里，这个地区成为中国人口压力最重的区域。但这一地区的土地资源却自宋明以来已被反复开发，在几百年时间里一面是人口的日见其多，一面是余地的日见其少。有些地方，《宋史》已称“虽饶确之地，亦耕耨殆尽”。这是一种人与自然的矛盾，但这种矛盾却不能不导致农业人口日益过剩的社会后果。当东南与西南的人口密度存在着一种悬殊落差的时候，过剩的人口由高密度地区向低密度地区移动，就会成为不可阻遏的潮流。乾隆年间，由地方官起家的兵部尚书甘汝来曾以广东为例指述说：“潮惠二府，嘉应一州，所属之县或系层岩叠嶂之区，或系海边斥卤之地。此两府一州生齿最繁，田畴甚少，耕佃资生之民，终岁劳苦，止供输租，不敷口食，

所以一闻川省田土肥美，欣然欲往。”他所描述的是一种自发趋势。这种自发趋势被拿到朝廷里来讨论，又往往会化作政府的自觉导向，于是而有人口西迁的漫长历史。

在这个过程中出现最早，持续最久的一次移民高潮后来被称作“湖广填四川”。自顺治十年（1653）战火平息以后，外省人口越来越多地涌入四川盆地，此后绵延不绝，长达半个多世纪。其间，从康熙三十六年（1697）到康熙五十二年，仅湖南零陵一县就有十余万人移民入川。²至雍正五年（1727），一年当中就有“不下数万户”的楚粤移民逃荒入川。³这是一股寻求生存空间的人流，它们在荒芜的土地上开始了自然经济下生产和再生产的过程，也开始了人口的生产和再生产过程。迨乾隆八年（1743），原本空旷的川省遂“无荒土可辟”，以至朝廷不得不劝阻外省人口入川。即使如此，在以后的五年里“赴川就食者”仍多达二十四万。当然，这些人已是第一次移民高潮的余波了。

五十多年移民之后，四川盆地已无余田可耕。但相邻的川陕楚山区却仍然地旷人稀，除少数河谷盆地有人移垦外，连片深山老林“实无一民出作其间”。虽说山区比不上盆地，但对贫无立锥之地的人们来说，山区毕竟提供了他们所匮乏的生息之地。于是，向川陕楚山区的移民，形成了人口西迁的第二次高潮。乾隆三十八年（1773），湖北巡抚奏告说，鄂西“郧阳、施南二府所属向多荒地，近年户口日繁，流寓人众，所在开垦”。稍后，陕西巡抚也奏报朝廷，乾隆四十三年和四十四年，因两湖被灾而流入陕南汉中、兴安、商州三府的灾民不下十余万人之多。此后，大批移民不断地西迁，不断地落户，到嘉庆初年，侨寓川陕楚山区的外省移民已达数百万人。与川鄂黔三省交界的湘西地区，本被称作“苗疆”。自乾隆二十九年（1764）废除“苗不出境，汉不入峒”的禁令以后，苗汉之间的空间界限被撤除了。西迁而来的汉族客民遂纷纷深入当地置业落户，成为这个时期移民潮流的另一个滞留地。其间，仅永绥一厅在乾隆年间就增一千九百多户，大约近万人，以至于有的地方土著，人民多为内地迁入者。

从嘉道之交起，接纳过大批客民的川陕楚山区在土地资源与人口的结合上日趋饱和，但来自东南的移民却并没有断流，他们只能继续向西迁移，走向云南、广西、贵州。于是而渐渐形成第三次移民高潮。在云南，自嘉庆以后已惯见湖广川黔等省流民不绝地入境，百十成群地前往偏远的开化、广南二府，靠租种山地谋生。在贵州，时人记叙道光年间由湖南入黔的移民流，说是：“一路扶老携幼，肩挑背负者，不绝

于道。”⁴在广西，则有过“乾隆以来，东省潮嘉氓庶挈妻抱子，寄托我疆，布满原野”⁵的记载。具体地说，当时粤闽移民多溯西江而上，散居于桂南一带，而湘赣移民多沿湘江，过灵渠，散居于桂北一带。到咸丰初年，客籍已占通省人口的十成之六七。⁶东南地区日益沉重的人口压力，使西迁桂滇黔的移民潮一浪接着一浪涌动，直到广西金田起义与云贵少数民族起义相继爆发，才戛然而止。

由三次移民高潮形成的漫长西迁过程，带来了西南地区人口数量的巨大变动。以四川一省而论，从 1685 年到 1851 年的一百六十多年里，西来的移民与他们的后裔使这个地区的人口增加了二千二百二十万左右。⁷在同一时期里，属于川陕楚山地区区域的陕南汉中、兴安、商州三府与鄂西郧阳、宜昌、施南三府，约增加了四百六十万余人。⁸另外，在湘西地区的三府（永顺、辰州、沅州）四厅（永绥、乾州、凤凰、晃州）一州（靖州），因移民生聚而增长的人口至少在九十六万以上。处在更加僻远的云贵两省，至金田起义前后其总人口已达一千七百万，其中外省移民要占五分之一，约三百四十万人。⁹同期广西人口为七百八十二万。¹⁰若以三分之一估算，则因移民而增的人数就有二百六十万。总算起来，到咸丰元年（1851 年），包括川滇黔桂四省与陕南、鄂西、湘西三地在内的整个西南地区，因人口西迁而输入的移民及其后裔有三千三百万人左右。

千百万移民涌入西南地区，不能不对西南地区的社会生活和经济生活产生重大的影响。

一方面，集群而来的移民以自己的劳动和智慧大大加速了这一地区的经济开发，于是出现耕地大面积增加、农业与手工业生产跳跃式发展。西南四省因之而成为全国又一个重要的经济区域。其中，四川一省在雍正年间已赳赳乎成为全国最大的余粮产区。“于是川米贯于东西，视楚米尤多”，遂使“东南各省均赖其利”。¹¹来华的德国旅行家李希霍芬在 1870 年说：“正常情况下，四川显得处处存在着对生活物资充裕的满足和幸福，这在中国其他省份是不常见的。”¹²这些描述反映的是当日曾经有过的一种田园之乐。

但移民的生存和繁衍是靠胼手胝足来支撑的，其中的艰难困苦远远过于田园之乐，于是便产生了问题的另一方面。

乾隆年间的《洵阳县志》在描述移垦川陕楚山区的客民时说：“舍沃壤而趋硗土，伐木栖山，刀耕火种，岂其情哉？特以生齿日繁，口分之田，豪强兼并”，笔端流露的显然是一种同情。

东来的移民初入异乡，面对的是“邑境平田无几，又多沙碛石碎，余尽属荒山，土著者不能垦，则课之流寓”。¹³他们在异乡能够得到一块土地，但山高土薄，长不出多少稻米菽麦。山地的贫瘠与移民的众多成为一种突出的矛盾。在移民与山地的结合过程中，由异域传入的玉米便在不知不觉中被广泛引入西南的山区。它是五谷之外的第六种粮食作物，高产耐旱，并可以在陡坡生长。这些优点，使它很快成为西南山地的主要农作物。

玉米的广泛种植，一面促成了山区人口容量骤然大增和他们在古木丛篁的深山穷谷中辛劳力作。《栈道山田》一诗说，“山中有客民，乃与造物争。利之所在何轻生，悬崖峭壁事耘耕。有土即可施犁锄，人力所至天无功”。从而“深山邃谷，到处有人，寸土皆耕”。但另一面，越来越多的移民毁林垦荒，又大规模地破坏了自然生态。时人记述说：开荒之初，其“一二年內，杂粮必倍至”。¹⁴所种包谷“高至一丈许”，可谓“种一收千，其利甚大”。¹⁵而“四五年后，土既挖松，山又陡峻，夏秋骤雨冲洗，水痕条条，只存石骨”。¹⁶所种玉米便变成高仅二三尺，产量随之大减。严如煜的《棚民叹》写出了移民们的悲哀和愁苦：“远从楚黔蜀，来垦老林荒”，“指望收成好，满篝歌穰穰”，谁知山地薄，“一年肥于肪，三载五载后，硗确铧刀铎”；“玉黍两三尺，荞麦一尺强”；“荞落黍花萎，青风不升浆。磊磊紫洋芋，蒸馍当。籽种不能穀，借债几时量？辛苦开老林，荒垦仍无望。”然后深叹曰：“地势本如此，丰歉宁能长？”¹⁷

生态一旦恶化，所带来的便是一个人口迁移长久不定的过程，处在这个过程中的移民今年在此，明年在彼，甚至一岁之中迁徙数次。并非他们好动，而是他们托身于其间的自然不允许他们不动。千辛万苦垦出的山地，只要“偶被雨水冲刷”，便会一夜之间成为不能再耕的“石田荒山”，迫使种地人不得不另寻山地耕种。这种游耕式的生产方式，反过

来又会进一步加快毁林开荒的速度和水土流失的程度，移垦者越穷越垦，越垦越穷。

移民背井离乡而来，又在频频的灾难中跌仆起落。背井离乡产生的困苦渴求群体之间的互助；灾难中的跌仆起落又渴求群体之间的精神慰抚。这种物质与精神的匮乏为白莲教的传播提供了适宜而且多量的社会对象，作为流传于下层社会的秘密教门，白莲教能给人以物质互助，也能给人以精神慰藉。“入彼党伙，不携赀粮，穿衣吃饭，不分尔我。”¹⁸“有患相救，有难相死，不持一钱可以行天下。”¹⁹并且，“煽惑山民，称将咒念经可免劫余，立登仙佛”。²⁰对于困苦无靠中的移民来说，这些东西无疑都具有吸引力。由于惯用游耕抛荒的生产方式，山地移民有点近乎游民。与宗法制度下的农民相比，他们“或徙或居，若鸟兽之无羁缚者”。²¹“无族姓之联缀，无礼教之防维”，²²“呼朋招类，动称盟兄”，²³甚至连“姓亦子虚乌有之类”。²⁴对于地方当局来说，这些人“转移无定，来去不常，故地日辟而不能升科，民日增而不能编籍”，²⁵是一批国法难以管辖的人。“保正甲长相距恒数里数十里，讵能朝夕稽查。”²⁶吏治不到的地方天然地为秘密会社留下了纵横驰骋的场所。从乾隆五十四年（1789）到乾隆五十九年，短短数年之间，白莲教各支派就在川楚陕广大山区获得了成千上万的信徒，可以轻易地一呼百应。

白莲教使散布于满山遍野的移民汇聚为一种组合的社会力量，这个过程又会汇聚移民们在长期困苦中滋生的愤懑和郁怒。当他们在神道的感召下聚为一团的时候，正好面对着乾嘉之交“山内连岁荒旱”的天灾。这次长久持续的灾荒，使开山的移民颗粒无收，又因粮价暴涨，使本来“资木廂、盐井、铁厂、纸厂、煤厂佣工为生”的移民“无资以生，囂然不靖”。天灾使他们更紧地集聚起来，而“既聚之众，不能复散，纷纷多事，防范最难”。只要“一二奸民倡之以吃大户”，众多的饥民便会“蚁附蜂起，无所畏忌”。²⁷另一方面，迁移过程中久已存在着土著和客民的矛盾。土著中的痞棍常与差役勾结，“无风生浪，遇有棚民有事，敲骨吸髓”，而“山民受其凌虐，无可告诉，无为申理”，²⁸怨愤日积。这种矛盾因天灾带来的普遍贫困而激化。加上乾隆五十九年（1794）朝廷以霸道治白莲教，对各地教徒厉行搜捕屠杀，而官吏乘机罗织，“不遂所欲，即诬以邪教治罪”，²⁹使天灾造成的社会动荡因人祸而益趋剧烈，终于逼成了嘉庆初年的白莲教起义。

历时九年的白莲教起义带有明显的山地特点和山民特点。时人谓之“川楚接壤一带大山，素习邪教之人，处处皆有”。“山僻村庄，邪教

尤多。”³⁰起事之后，“行不必裹粮，住不借棚帐，党羽不待征调”，所到之处，“有屋舍以栖止，有衣食火药以接济，有骡马刍草以夺骑更换”，有人“为之向导负运”，而且一荏接一荏源源不绝。“此番各股贼匪窜过郧西、商南、商州一带，随入逆伙者不下数千”，³¹官兵常常眼睁睁地看着造反的白莲教徒们“倚恃老林无忌惮”，“万山之中任奔走”³²而赓赓叹息。

但是，对于转战数省的农民武装来说，山地既提供了屏障，也造成了限制。提供屏障的东西同时也是造成限制的东西。在一个交通闭塞、地瘠物贫的环境里，自然界不可能为那么多武装的人群长期供给生存的物资。当最初的激情过去之后，这种因物资短缺而造成的困窘就会成为时时悬在头上的灾难。嘉庆四年（1799）大巴山区一战，白莲教中的人们饿死的比战死的还多。时人记叙说：“贼深入老林，无从觅食，饥死尤众。时久雨泥泞，老林冬雪未化，贼冻死者与饥死等。”³³这种困境曾把白莲教武装逼出山区，涌向江汉、关中与成都平原。其兵锋一度直指武昌、西安和成都。但在这片开阔的土地上，还没有那么多过剩的人口压力。究其底里，正是西迁的移民把这个地区的压力带到了川陕楚山区，因此当川陕楚社会矛盾激化的时候，这个地区的社会矛盾却远远没有突破限度。白莲教造反者在这个地区找不到像山地里那么多的响应者，所以他们只能在优势的官军面前迭连失败，终至渐灭。

白莲教起义失败后，川陕楚山区的大规模移民也从此日渐低落。因为镇压了起义的朝廷并不能恢复那个地区的生态环境，道光以后，“高山棚民一往而空”，“山内连年饥荒，地主流徙他方”。³⁴“川楚客民之有家可归者皆已迁回原籍。”³⁵与曾经出现过的移民潮相比，显出来的是一片荒凉。

与川陕楚白莲教同时轰然而起的，还有湘黔苗民起义。自改土归流以来，外来的汉族客民曾先后移居被称作“苗疆”的地域。至乾隆中叶，移民益多。这个过程带来的苗汉杂处，造成显著的社会变动，与生产技术传播同时产生的，是民族矛盾、阶级矛盾的错综化与尖锐化。这种错综化与尖锐化会普遍地导致矛盾的激化，当日而言，尤以湘西镇筴道直辖的凤凰、乾州、承绥三厅为最突出。

镇筴三厅是湘西苗族集中聚居的地区，曾长久地被一道数百里长的边墙隔离。处在封闭之中的苗人社会“有族属，无君长”，进化相当缓慢。因此，外来客民大批迁入，输来的不仅仅是人口，而且与改土归流交叉在一起，带入了另外一种社会制度。由此引起的震荡是不容易平息的，对于朝廷委派的流官来说，客民来自内地，久沐王化，比之陌生的苗人当然更易沟通。因此，他们常常自觉地鼓励客民深入苗疆落户，并且委之以甲长、保正、百户、寨长之任，以期呼应之效。这是一种非常明显的偏斜，由此派生出来的，是地方当局在苗汉之间的两失其平：“一任客民肆意欺凌置之不问，以致苗民仇激生事。”³⁶不仅如此，流官与客民中的痞棍人物还常常借保甲连坐法株连罗织土著苗民，使之冤抑莫伸。客民借助官方权力而势张，其结果则是苗汉之间的感情日益恶化，仇恨日益加深。

在经济交往和经济活动中，苗汉之间的这种民族矛盾又常常与阶级矛盾交错在一起，并因此而越益激化。这主要表现在客民中的一部分凭借自己的优势，用汉族社会经营方式掠取苗民手中的土地。归纳起来，其常用的办法主要有：（一）代办田赋。即运用充当保正、寨长的利权之便，与官府结纳，倍加苗民之赋，并通过代办田赋，使苗民与国家的纳税关系转变为苗民与自己的债务关系，这种债务关系以土地为抵押，一旦债务逾期，就马上收取土地。这种方法，明显地表现了政治利益向经济利益的转化。（二）商品交易。即利用苗民不谙交易之道的弱点，事前将日用什物高价贱卖给苗民，令秋后还谷并以土地作押。秋后无力还谷的人遂不得不交出土地。这种方法则具有显目的欺诈性。（三）放高利贷。自然经济下的天灾人祸永远会制造出困苦无告的借方和残酷盘剥的贷方。苗民一经举债，便难以摆脱高利的无情剥削：“往往收获

甫毕，盘无余粒。此债未清，又欠彼债，盘剥既久，田地罄尽。”³⁷用这种方法勒取土地，表现了赤裸裸的掠夺性。

一部分客民因此而致富，成为移民中的地主阶级。时人以承绥厅为例，记载过这个过程：“居民自内地迁入者，家计淡泊者多，历数十年来，或买土开垦，或贸易经营，渐觉充裕。”³⁸而众多的苗民却在同一个过程中沦为佃农。承绥“环城外寸地皆苗，不数十年，尽占为民地”。³⁹“是以苗众转至失业，贫难无度者日多”。⁴⁰“在客民之侵占日见其多”，而“苗疆田地日见其少”。这种变化本质上是一种阶级矛盾，但由此产生的苗汉“积忿相仇”，却首先表现为民族矛盾。曾经用暴烈手段对付汉族移民的苗人后来说：“实因苗子的田地都被客民占了去，小的们不服，因此起事烧杀客民。”⁴¹

改土归流之前，苗族聚居区久被视为化外之地，苗民“居住深山穷谷之中”，时需“打牲防兽”，“比户皆藏”刀矛火铳。一面是不讲王道只讲霸道的官府；一面是人人习武而不喜以口舌争是非的苗人。酿积已久的民族矛盾遂不能不发展为武力与武力之间的冲突。于是而有乾隆六十年（1795）湘西镇筴三厅与黔东南松桃一厅的苗民暴动。随之，“穷苗闻讯，无不攘臂相从”。⁴²很快聚合了近十万人之众。从初起到扑灭，前后历时十二载。

乾嘉之间的湘黔苗民起义被扑灭后，苗族人口一时锐减。镇筴三厅的苗寨数量从四千减至一千二百，人口从近四十万降为十一万五千，减幅达百分之七十以上。⁴³苗族聚居区的范围也从近两万平方公里压缩到四千平方公里左右，减少了百分之八十。⁴⁴当局在胜利之后用赶苗夺地的残酷手段，在湘西苗族聚居的七个厅县安置了十万余户流民，为外来人口的迁入腾出了空间。这个事实，表现了人口西迁中的悲剧色彩。

四

川陕楚白莲教起义失败之后，东南的移民潮流转入了广西、云南、贵州。西南边陲，素称地瘠民贫，夷多汉少，本不是一块移民的乐土。嘉道年间，东南各省过剩的人口却数量越来越多，时人谓之“不土、不农、不工、不商之人，十将五六”。⁴⁵因此，涌动的移民潮流老是息不下来。而潮流一旦涌动，总会千方百计地寻求一个宣泄的空间。于是，向西南边陲迁移的人口既带着很多希望，也带着很多盲目。以贵州为例，虽然那里“已无不垦之山”，“且地多烟瘴，新徙之民不服水土，辄多死亡”，但外省“极贫之户仍多搬往，终岁不绝”。⁴⁶

就桂滇黔三省而论，云贵两地是中国山地面积最大的区域（均在百分之八十以上）。山地限制了农田面积的扩展，也限制了移民人口的增加。相比之下，广西的山地少一些，平地多一些，而且有西江湘江与湘粤贯通。因此，迁入广西的客民便非常自然地要比云贵两省更多。

乾隆以前，广西本是地广人稀的宽乡，从那个时候起，来自广东的移民便源源不断地迁入。他们“男女俱勤农事，不惮辛劳，故春耕秋获较他田倍利，有田者咸愿佃与耕种”，造出了一片繁荣。除了务农之外，还有以经商为业的，当时的桂林，“城内外商贾远集，粤东江右人居多”，梧州也是“商贾辏集，类多东人”。⁴⁷一时称为“无东不成市”，其间的一部分正出身迁来的移民。

但时至嘉道之际，总观广西一省，能供农耕的土地在西江沿岸区域约占百分之二十，丘陵地区约占百分之十，桂西山区则不足百分之五，⁴⁸宽乡已经不再宽了。从自然经济的意义上说，广西地貌虽好于云贵，但与涌来的人口相比，可耕之地仍相形见绌。因此，移垦的趋势是一步一步地由地势低平的西江沿岸，转向地势高峻的桂西山区，以至“深山穷谷，居住俱系来人”。在后来的历史叙述中非常有名的桂平县紫荆山区，“延袤七百余里……深山密箐，人迹罕到，惟粤东无业贫民利开垦者往焉”。⁴⁹由于山多田少，不敷耕种，许多人不得不以烧炭种蓝或挑运为生，无疑，这些人已经成为农业生产中的过剩人口。

从地广人稀到人多田少是个经历了漫长岁月的过程。但当人多田少的局面一经出现，就会使人口矛盾牵动社会矛盾。其直接的后果之一，

就是租佃关系中地主与佃农的利益愈益对立。当时人记述说：“山间佃众田稀，供不应求，谋耕急切，则租约必重。岁晚供所获之半于田主，自非岁时大变，则成分不能稍减。”“租或短缺，则易佃之声立至。”⁵⁰与东南地区相比，广西的家庭手工业非常落后。当地人说：“布帛之利遍天下，惟吾乡所出甚稀。”⁵¹显然，在那里是谈不上以织助耕的。而山地客民尤甚，“处舟舶不通之地，力穡而外谋生之路少”。于是，租田成为唯一的狭路。佃农“匪惟租不敢负，且或先期而缴，或奉钱作质。因是鬻及儿女者，往往有之。斯山居之农所常见”。⁵²但佃耕到了不得不“鬻及儿女”的地步是不可能长久维持下去的。它们一定会招来反抗和动乱。嘉庆十一年（1806）“紫荆山客民谋为乱”，正是社会矛盾在激化过程中喷涌出来的一股愤火。它预示了四十年之后声势更大的熊熊烈火。

移民人口所造成的压力不仅激化了阶级矛盾，而且激化了土（著）客（民）矛盾和民族矛盾。土（著）客（民）都是汉人。但前者“先民均系湘江、江南、山东等省之人”。他们入桂时间较早，可以追溯到宋元，甚至秦汉。由于世代居广西，比之后来者即为土著。这些人往往先得天时地利，占据了境内大部分平坦易耕之地。明清以后迁来的移民则多半出自粤湘闽赣四省，并以广东客家人为主。他们因迟来而不得天时地利，入桂以后很少能在平原立足，多数不得不移垦“僻处偏隅”的山区。而一批一批汉民的蜂拥而入，又无情地迫使原先世居其地的少数民族从平原退入深山。先到的土著、后来的客民与少数民族都在同一片有限的土地上求生存和发展。当客民初来而荒地有余的时候，土著居民多半取旁观态度，很少有人断断相争，迨移民日多一日之后，土地遂成为土客争斗的焦点，并由争斗而相仇视，相对峙，形成一种以方言、地域、宗族、姓界为划分彼此标准的特殊社会冲突。这种冲突因土客双方的势均力敌而得以强化和延续；又因土客双方的贫富分化而变得错综复杂。由此划出的界限，使众多客民常“不与村众为邻，筑屋另居，男力作，不变乡音”⁵³而自成一团，既注重乡情族谊，又好勇斗狠，“一呼百诺，荷戈负锬而至，不畏死”。⁵⁴一般地说，客民多贫苦，但也间有靠经商、放高利贷而富的地主，他们在土客冲突中常常把阶级矛盾与民族矛盾也带了进来。这就使土客矛盾从一开始就与多种社会矛盾交织在一起，互相牵动，愈演愈烈，造成了广西社会的动荡与分裂。

当广西社会日益走向动荡与分裂的时候，作为广西移民主要源头的广东和湖南两省，却在鸦片战争之后酿发着更尖锐的社会危机和更沉重的人口压力。五口通商以后，外贸中心北移，原来由广州至九江与湘潭

的两条商路因之而急剧衰落。这一变化，把沿线近百万挑夫商贩及依附他们为生的人们驱入了失业的茫茫苦海之中。加上连续九年的洪涝重灾，又从农业中析出一部分不能糊口的人。在这种情况下，因鸦片战争而募集起来的数万广东壮勇一旦遣散，则“归根谋业者少，相聚为盗者甚多”。⁵⁵湖南屡遭天灾之后，不少地方“堤垸尽溃”，“禾稼无收”，“惨遭饿毙和疫死者，不可胜计”。⁵⁶下层社会因之而在困境中聚会呼应，“会党之多，人所共知”。与两广交界的湘南一带“万山丛薄，尤为匪徒卵育之区”。⁵⁷在湘粤官府的缉捕之下，这些由饥民变为流民，由流民变为暴民的人们往往沿着熟悉的移民西迁路径向广西走去。一种记述说：“自禁鸦片起衅，中国与泰西构兵。广东召募乡勇，防守海滨。军务平，遣散之勇，半系无业游民，流入广西，剽掠为生。”⁵⁸另一种记述说：“道光二十七年，粤西岁饥多盗，巡抚郑祖琛严檄捕治，不能骤戢。适有湖南叛民雷再浩扰至粤境，盗乃益肆，柳、庆、思、浔及南宁、梧州各郡尤甚。按察使劳崇光驰往督抚，南路稍平。二十九年，湖南新宁县民李沅发复作乱，窜及柳州、桂林。三十年四月，沅发遁回新宁，即就擒戮而粤贼复蜂起，有陈亚癸、颜品瑶、欧祖润、山猪箭等各率党羽数千，四路劫掠。此外未著名者尚数十股。”⁵⁹武装起来的“乱民”大批涌入广西，是饥寒交迫之下一种特殊的人口迁移。但它又把外省的人口压力与尖锐社会矛盾一起带到了广西。于是，广西成为南中国种种矛盾的汇聚地。远在嘉庆年间，已有天地会众“潜入西省，与依山附岭种地之各省游民结伙抢劫，兼勾引东地愚民，或拜弟兄，或拜添弟”⁶⁰之事，遂使广西拜会之风“日炽”，但在相当长的一段时间里，这种不宁的骚动还只是四散的潜流。由于自湘省入桂的雷再浩与李沅发都以天地会为号召，广西本来就有的天地会潜流在呼应之中“浸成燎然之势”。但由于天地会山堂纷多，其起事多半各自为战，旋起旋落，他们造成了一种声势，却未能聚成一种磅礴的力量。

当旧式的天地会以自己此起彼伏的暴动吸引了官府注意的时候，新式的拜上帝教却日益广泛地在广西穷乡僻壤中蔓延滋长。这种蔓延滋长又常常与土客矛盾缠绕在一起，并因而愈益产生凝聚力和感召力。洪仁玕后来回忆金田起义说，在洪秀全传教的过程中，发生过客家人与本地人的大规模械斗，往往致客家人屋宇被焚，无家可归。“在此患难中彼等央求拜上帝会徒之庇护，此时拜上帝会徒人数约有三千，散居于各县。客家人甘愿遵守教规典礼因而避去仇人之攻击，且得物质之接济。”随后，“不特有患难之村民，而且有被官兵击败之贼匪，均视拜上帝会为逋逃薮，老幼男女，携眷挟财产大队加入”。这种情况，反过来又增固了

洪秀全用拜上帝教为人间造天堂的雄心。后来久被历史学家评说的“近世烟氛大不同，知天有意启英雄”一诗正是在这个时候做成的。自为数众多的客家人依附洪秀全之后，金田起义之势始为增大。虽说土客壮瑶都参加了金田起义，但在传教转为起义的过程里，客家人无疑是此中的中坚。首义诸王当中除了萧朝贵之外，洪、冯、杨、韦、石都是原籍广东的客家人。而孕育出金田起义的紫荆山地区烧炭耕山之民，全部是从广东迁来的客家人。有人因此而称客家人是拜上帝会之母。后人读史，容易从这一脉络想见人口西迁与金田起义之间的联系。

太平天国从广西揭竿而起到涌入两湖，浩浩荡荡地顺长江而下，借助的也是当时中国人口压力下的社会动荡。当他们进入湖南以后，“土匪之迎降，会匪之入党，日以千计”，⁶¹“凡入添弟会者，大半附之而去”。⁶²长江中下游平原地区庞大的过剩人口，为天父天兄的圣库制度和平等精神所吸引，成为太平军源源不断的兵源。比之广西一隅，其数目又要大得多。因此，初出广西时的一二万“老兄弟”，到攻克武汉后已猛增为五十多万，而建都天京时已号称二百万人以上。其间大部分都是“新兄弟”了。于是而有与北京朝廷对峙十四年之久的另一个政权。

清代人口西迁由富饶的四川盆地，一变为山高林密的川陕楚山区，由川陕楚山区再变为贫瘠的桂滇黔三省，时间愈后，迁入地域的自然环境越差，而迁出地域的人口压力愈见增大，与此相伴随，政府当局对迁移的控驭力则越来越弱。所以人口迁移的社会效果呈现一种明显的递减趋向。在这个过程中，历尽苦难的人们便非常自然地成为一种不安定的社会力量；但在异乡找到了自己生活空间的移民，则多半成了一种有序的社会力量。因此，川陕楚山区与桂滇黔三省爆发的白莲教与太平天国起义，使清代二百多年的统治由盛而衰，由衰而危。而同样接纳过大批移民的川湘两省，则为朝廷提供了剿灭农民起义的人力物力，挽救了王朝危机。人口西迁与近代中国社会新陈代谢的关系令人感叹和深思。

（1994年）

（附记：本文由张景岳、唐克敏提供初稿）

1 乾隆《续商州志》卷三《食货志》，29页；刘余谟：《垦荒兴屯疏》，《皇朝经世文编》，卷三四，9a页。

2 《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第五册，档案出版社1985年版，336—337页。

3 陈振汉等编：《清实录经济史资料》，农业编第 2 分册，北京大学出版社 1989 年版，288 页。

4 罗绕典：《黔南职方经略》卷一。

5 光绪《贺县志》卷一。

6 《清史列传·周天爵传》第 11 册，3332—3342 页；孙玉庭：《延厘堂集》，《奏陈地方情形疏》。

7 对这一数字的精确性是可议的。但它提供了一种大概的规模。参见刘洪康主编：《中国人口·四川分册》，中国财政经济出版社 1988 年版，58 页；珀金斯：《中国农业的发展（1368—1968 年）》，上海译文出版社 1984 年版，286 页。

8 在 1820 年时共有人口五百七十五万人（梁方仲编：《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海人民出版社 1980 年版，404、406 页）。据史料记载，“川陕边徼，土著之民十无一二”（严如煜：《三省边防备览》）。现以外省流民占当地总人口十分之八的比例推算。

9 李中清：《1750 年至 1850 年中国西南的人口增长粮食和供给》，云南省历史研究所编：《研究集刊》1985 年第 2 期，172、180 页。

10 梁方仲编：《中国历代户口、田地、田赋统计》，262 页。

11 王庆云：《石渠余记》卷四，嘉庆《四川通志》卷首，乾隆上谕。

12 转见何炳棣：《1368—1953 中国人口研究》，上海古籍出版社 1989 年版，143—144 页。

13 嘉庆《山阳县志》卷十《物产》。

14 民国《汉南续修郡志》卷之二一，《附志山内风土》。

15 严如煜：《三省边防备览》卷十一《策略》。

16 民国《汉南续修郡志》卷之二一，《附志山内风土》。

17 严如煜：《三省边防备览》卷十四《艺文下》，76 页 b。

18 严如煜：《三省边防备览》卷十四。

19 周凯：《内自讼斋文抄》卷一《纪邪匪齐二寡妇之乱》。

20 严如煜：《三省边防备览》卷十四。

21 卓秉怡：《川陕楚老林情形亟宜区处》。

22 严如煜：《三省边防备览》卷十四。

23 同上注。

24 同上注。

25 民国续修《陕西省通志稿》卷六十四。

26 严如煜：《三省边防备览》卷十二。

27 严如煜：《三省边防备览》卷十八。

28 同上书，卷九。

29 《皇朝经世文编》卷八九，梁上国：《论川楚教匪事宜疏》。

30 《军机处录付奏折》革命运动类，秘密结社，卷号 1989（6），嘉庆二年四月二十五日庆成奏。

31 以上引文均出自魏源：《圣武记》卷九《嘉庆川湖陕靖寇记·二》。

32 《清仁宗御制诗初集》卷二六至三一。

33 石香居士：《戡靖教匪述编》卷四。

34 《佛坪乡土志》户口，张鹏飞：《来底堂文集》卷二。

35 民国《镇坪县新编简要县志》。

36 《苗匪档·乾隆六十年二月初五日内阁奉上传》。

37 严如煜：《苗防备览》卷二二《杂识》。

38 宣统《承绥厅志》卷六《风俗》。

39 魏源：《圣武记》卷七《乾隆湖贵征苗记》，中华书局 1984 年版，314 页。

40 和琳：《奏拟湖南苗疆善后六条折》（嘉庆元年）。

41 《乾隆六十年苗匪档》，吴八月、吴三保等起义首领被捕后的供单。

42 和琳：《奏拟湖南苗疆善后六条折》（嘉庆元年）。

43 严如煜：《苗防备览》卷三《村寨篇》；《凤凰厅志》卷十一；《承绥厅志》卷六；《乾州厅志》卷十一。

44 转见吴荣臻：《乾嘉苗民起义史稿》，贵州人民出版社 1985 年版，158 页。

45 龚自珍：《西域置行省议》，《龚自珍全集》，106 页。

46 贺长龄：《复奏汉苗土司各情形折》，《耐庵奏议存稿》卷五。

47 此数处引文引自光绪《浔州府志》卷五十、《临桂县志》卷八十、同治《苍梧县志》卷五。

48 中国科学院地理研究所编：《华南地区经济地理·广西》，7 页。

49 中国近代史资料丛刊《太平天国》（三），上海人民出版社 1957 年版，288 页。

50 民国九年刊《桂平县志》卷二九。

51 龙启瑞：《经德堂文别集》卷下《致各府绅士书》。

52 民国九年刊《桂平县志》卷二九。

53 梁廉夫：《潜斋见闻随笔》，《近代史资料》1955 年第 1 期，17 页。

54 同治十三年《浔州府志·风俗》。

55 转见《太平天国学刊》第四辑，399 页。

56 《湖南省志》第一卷，《湖南近百年大事记述》，16 页。

57 《曾文正公全集·奏稿》（一），岳麓书社 1987 年版，44 页。

58 《粤寇起事纪实》，《太平天国史料丛编简辑》第一册，中华书局 1962 年版，3 页。

59 《平定粤寇纪略》，《太平天国资料汇编》第一册，中华书局 1980 年版，1 页。

- 60 《清宣宗实录》卷十二。
- 61 《江忠源遗集》卷一《致刘霞仙书》。
- 62 《曾国藩全集·奏稿》（一），44 页。

世运盛衰中的学术变趋

自明清易代后，曾经鼓荡起伏于宋明之世的学风和士气在不长的时间里便余波消歇了。接踵而起的是一个没有议论的时代。章太炎后来统括而言之曰：“清世理学之言，竭而无余华；多忌，故诗歌文史槁；愚民，故经世先王之志衰。家有智慧，大凑于说经，亦以纾死，而其术近工眇蹕善矣。”¹这个过程使读圣贤之书的士大夫们在精神上日趋蜷缩，并越来越远地疏离了二千年儒学涵育出来的担当世运之气。

清代早期的士大夫当中产生过不止一个循吏和名儒，他们的私德都是经得起后人评说的。康熙年间由江苏巡抚迁礼部尚书的汤斌一生恪守天理人欲之界，风骨棱棱，被称作“清兴以来，八座之中一人而已”。²但当他与君权离得很近的时候，又会不知不觉显出气馁。康熙二十六年夏，灵台郎董汉臣应诏上书，“指斥时事，语侵执政，下廷议”。作为一个君子儒，汤斌同情董汉臣。³而在皇帝的“诰问”面前，他却缺乏足够的胆气去评论“时事”和“执政”，把应当说出来的话都咽了回去。遂以“词多含糊”、“遮饰具奏”，成为一场宫廷官司里的懦弱者。这种天威俯视下的拘谨畏惧，与宋明之世的儒者气象已经显然不同了。

儒学尊君，但儒学中的优秀人物又常常怀抱一种自觉的师道意识。宋儒程颐受命做讲官，曾上《论经筵劄子》，非常明白地向皇帝争师道：

人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方承奉，所欲随得。苟非知道畏义，所养如此，其惑可知。

在人间的纲纪之中，天泽分严而不可度越，皇帝是至尊者；但在“德义”和圣人之教面前，则君心有待启沃，皇帝并不是天然的至尊者。因此，事关师道，人主应当有起敬之心：

臣以为，天下重任，惟宰相与经筵：天下治乱系宰相，君德成就责经筵。由此言之，安得不以为重？⁴

这些议论以从容意态表述了一派尊严，直露出儒学精神中敢于规范君权的一面。所以，程颐进讲，“色甚庄，言多讽刺”，每“以师道自居”：

闻帝在宫中盥而避蚁，问：“有是乎？”帝曰：“有之。”颐曰：“推此心以及四海，帝王之要道也。”帝尝凭槛偶折柳枝，颐正色曰：“方春时和，万物发生，不可无故摧折。”帝

程颐是一个理学家，理学家多半可敬而不可亲。于是而有“帝不悦”。柳枝的故事也因此而成为一个话柄，被人用来讥嘲宋儒的迂腐。这种讥嘲当然反映了一面的道理。但若以程颐的怀抱来理解程颐的讽谏，则可以从另一面体验到迂腐与师道有时候是掰不开来的。在局外人看到迂腐的地方，往往是局中人守护师道的苦心所在。

自汉唐以后，像程颐这样在君权面前辞色毕露地力争师道的人并不多。但儒学的师道意识是从孔子和孟子那里一脉传来的，因此，能够读懂孔孟之书的知识分子都会久受浸润，并在心里执守这种意识。另一个理学家朱熹在一封信中评点汉唐帝王说：

老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶？出于利耶？出于邪耶？正耶？若高帝私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。⁶

他以自己心中的尺度来衡量汉高祖和唐太宗，显然自信“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道”是自己懂得更多。比之程颐，尤见其不肯多让。

程颐和朱熹都是理学精神最有资格的代表。他们的师道意识出自于“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”⁷的理想，归宿则在于儒者的天下国家之责。从宋代到明代，理学流布天下，成为中国文化的主流。虽然其间曾有过程朱与陆王的互歧，但儒学的理想和儒者的天下国家之责却一以贯之地传承于这六百年之间；并以主流文化的感染力影响了越来越多的知识分子。与这个过程相伴的，是知识分子的士气日益高涨。

用儒学的理想来度量并不合乎理想的时政，一定会产生批评。而儒

者的天下国家之责则成为一种内存的动力，驱使读书人把批评发为朝廷的谏争和在野的议论。在中世纪中国，知识分子的士气大半是从谏争和议论中涌出来的。明代君主动辄用廷杖来对付言路，但“血溅玉阶、肉飞金陛”之下也出现过一个一个不肯在槓楚面前低头的人。这种勇气里含有那个时候的知识分子在悬杖下的儒学思考。写过《呻吟语》的吕坤说：

天地之间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天下不得以势相夺。即相夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所持以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。⁸

与宋儒相比，明儒与君权之间有着更多的隔阂。虽说吕坤并不是那个时代最有思想影响的人物，但他用“势”与“理”来分辨“帝王之权”和“圣人之权”，则无疑代表了以廷争对抗廷杖的人们心头共有的信念。因此，明世士气屡经摧锄而起落跌仆，“敢于任斯道之南面”的儒学中人却后继不绝。天启一朝首尾不过七年，而士大夫因廷争之罪由庙堂入诏狱，由诏狱致折肱断骨，残身绝命者已经前后相接，累累成群：

初，魏忠贤乱政，首攫祸杖死者，万爆也。后因汪文言狱逮死者六人：杨涟、左光斗、魏大中、袁化中、周朝瑞、顾大章。后因李实诬奏逮死者七人：则周起元、周顺昌、高攀龙、李应升、黄尊素，并先逮周宗建、昌期也。以吏部尚书遭戍遇赦，为逆党所抑，卒死于戍所者赵南星，以争挺击首功为逆党论劾逮死狱中者王之案，各有传，共十六人。他如刘铎之以诗语讥讪弃市；夏之令以阻挠毛帅逮死；苏继欧、丁乾学、吴裕中、张汶、吴怀贤或缢死、怖死、仰药死、杖死，皆以逆罔死者也。⁹

这些人大半都是那个时候的社会精英。他们面对附生于君权之中的阉祸，用自己的生命表达了儒学精神中慷慨激昂的一面，并在身后留下了长久的光彩。左光斗被逮之日自度必死，勉其弟曰：“率诸儿读，勿以我戒，而谓善不可为”，¹⁰全无一点彷徨气沮之意。在他待死于牢狱之中的最后一段日子里，史可法曾潜入探视：

至左公处，则席地倚墙而坐，面额焦烂不可辨，左膝以下筋骨尽脱矣。史公跪抱公膝而呜咽，左公辨其声，而目不可开，乃奋臂以指拨眦，目光如炬，怒曰：“庸奴，此何地也，而汝来前。国家之事，糜烂至此，汝复轻身而昧大义，天下事，谁可支持者？不速去，无俟奸人构陷，吾即先扑杀汝！”因摸地上刑械，作投击势，史噤不敢发声，趋而出。后常流涕述其事以语人曰：“吾师肺肝，皆铁石所铸造也。”¹¹

左光斗以担当世运之气“务为危言覈论”，在皇帝面前为天下争善是非，¹²并因此而得祸。但当他备受榜掠，体无完肤之后，托付给心中传人的“国家之事”和“天下事”里仍然是一片担当世运之气。史可法后来以一介书生督师抗清，苦守危城，力竭被俘，从容授命，其间未尝没有老师留给学生的精神感召。

在近代国家观念产生之前，国家一词是用社稷做诠释的。时当一姓之天下，能够维系国家而代表社稷的只有一个君主。因此，儒学崇尚“忠君”，其忠忱所托的对象大半是一种国家和社稷的人格化，而并不尽在时君的一人一身。¹³由此划出来的一片空间，保留了忠君的知识分子批评一个一个的人间帝王的权利。这种意思，宋儒称为“正君”。自理学作始之初起，为后世开风气的人们就曾用力发掘此中意蕴，并亢然引为己任。¹⁴知识分子能够批评帝王，是因为君位与圣人之教是分开来的两种东西。但对于君权来说，批评所代表的又是一种限制。所以，在此后的六百多年里，知识分子的士气鼓荡常常会直接或间接地造成君权与士大夫之间的紧张。从宋代到明代，君权日趋而日尊，天子的敬惮之心也越来越少。立意“正君”的人们便常常要为议论付出自己的鲜血。然而士大夫手中的圣道并不是从帝王那里得来的，因此，即使是廷杖和诏狱也不能把圣道从士大夫的手里剥夺殆尽。于是，廷杖和诏狱之后，圣人之教还会继续酿发出士人的讽议和批评。出现于明代最后一段岁月里的黄宗羲无疑是其间走得最远的人。他在《明夷待访录》一书中直言人君“以我之大私为天下之大公”，¹⁵由此表露出来的沉痛和愤激在当时和后世都具有足够的震撼力。正像廷杖代表了君权的极端一样，《明夷待访录》代表了儒学知识分子批评君权的极端。就君权与士大夫之间的紧张而言，后者正是前者的直接对应物。追寻中国古代民主思想萌蘖的人们后来常常热烈地赏誉《明夷待访录》，并总想在其中引发出一点反封建的深意来。其实，黄宗羲不是一个儒学的异端，而是“嗣轨阳明”，接理学之绪余的大儒。虽说他在批判君权的时候以独有的尖锐和峭刻表现

了鲜明的个性，但作为一个从理学时代的思想环境中产生出来的人物，他的情感和理路与前代儒者规范君权的师道意识之间又有着一种可以辨识的心心相印。¹⁶因此，就其本来意义而言，《明夷待访录》里的放言正代表了宋明之世知识分子批评精神的最后一阵隆隆潮音。

清儒很少有师道意识，他们在另一种世路中趋入了另一种士风。康熙一朝曾宏奖理学，而能够真知理学批评精神的前朝遗民则多怀种族之痛，漠漠然视新朝。是以热心在帝王身边侍讲的便只剩下一些专以理学邀宠的小智小慧者了。他们帮助皇帝做成过卷帙可观的“御纂诸经”，而理学关怀世运的一面却从此日渐萎羸。当前朝的遗民一个一个离开人世之后，接下来的漫长岁月是一个文祸绵延的时代。

清代因文字获罪起始于对明清之际那一段历史的著述和评论。叙史传播的种族之见触痛了尚未愈合的满汉创口，种族之见也就此成为文字狱长久追究的一个题目。由此产生的残酷和霸蛮，常常给人以非常深刻的印象。雍正六年，湖南人曾静懵懵然投书大吏岳鍾琪，以种族之说策动他造反。经穷治之后，这件事又牵出了浙江人吕留良。虽说此时吕留良已经死去四十五年了，但被雍正称作“逆物”的曾静却是由他留下的著作点化出来的。所以，“曾静之谤讪，由于误听流言；而吕留良则自出胸臆，造作妖妄。是吕留良之罪大恶极，有较曾静为倍甚者也”。¹⁷这种以此量彼的比较，说明了雍正心里是把制造思想的人看得比传播思想的人更可怕，吕留良也因此而成为一个须由天子亲自动手力施笔伐的罪人了。然而吕留良的种族之界来自孔夫子的夷夏之辨，雍正能够批判吕留良，却不能批判孔夫子。于是其挞伐之辞便常常绕过夷夏之辨，转入君臣纲纪和礼义廉耻：

当流寇陷北京时，吕留良年方孩童。本朝定鼎之后，伊亲被教泽，始获读成立，于顺治年间应试得为诸生。嗣经岁科屡试，以其浮薄之才，每居高等，盗窃虚名，夸荣乡里。是吕留良于明毫无痛痒之关，其本心何曾有高尚之节也。

且吕留良动以理学自居，谓己身上续周程张朱之道统。夫周程张朱，世之大儒，岂有以无父无君为其道，以乱臣贼子为其学者乎！此其狎侮圣儒之教，败坏士人之心，真名教中之罪魁也。¹⁸

这些话虚实参半，着力于把吕留良刻画成一个假遗民。其辞缺乏说理的深刻，却具有足够的机巧。比之就思想论思想的辩驳，一个假遗民

的形象无疑更容易毁掉吕留良的人品；也更容易毁掉吕留良留给后人的耿耿孤愤和血性文字。方吕留良以夷夏别满汉之日，曾说过“今欲使斯道复明，舍目前几个识字秀才，无可与言者”。¹⁹他把一腔心事托付给了天下士子。雍正用满纸憎恶痛诋吕留良的人品，着眼的也是天下士子。因此，他喜欢把文字狱的场面做得很大。雍正八年，“刑部等衙门会议”后，合词陈奏：“吕留良应挫尸梟示，财产入官；伊子吕葆中曾叨仕籍，世恶相济，前此一念和尚谋叛案内连及吕葆中，逆迹彰著，亦应挫尸梟示；吕毅中应拟斩立决；伊子孙并兄弟、叔伯、兄弟之子及女、妻、妾、姊妹，子之妻、妾，应行文该督查明，按律完结。并行知各省、府、州、县，将大逆吕留良所著文集、诗集、日记及他书已经刊刷抄录者，于文到日出示遍谕，勒限一年，尽行焚毁。”这种剿洗异路思想的严酷手段本是从雍正的诏书里揣度出来的，但雍正犹嫌未能得其旨要。他更想借吕留良的尸骸做教具，向每个读书人昭示思想和文字出界之后带来的家破人亡。所以，雍正把“刑部等衙门”的廷议布告天下，富有创意地叫每个读书人都来裁决吕留良：

朕思吕留良之罪，从前论旨甚明，在天理国法，万无可宽。然天下至广，读书之人至多，或者千万人中，尚有其人谓吕留良之罪不至于极典者。朕慎重刑罚，诛奸锄叛必合乎人心之大公，以昭与众弃之之义。

这些话因虚伪而显得阴险。但天下士子却因此而不能不在朝廷和吕留良之间做公开的选择：

著将廷臣所议行文直省学政，遍行询问各学生、监等，应否照议将吕留良、吕葆中戮尸梟示，伊子吕毅中斩决，其所著文集、诗集、日记及他书已经刊刻刷印暨抄录者尽行燬之处，著秉公据实，作速取具该生、监等结状具奏。其有独抒己见者，令其自行具呈，该学政一并具奏，不可阻挠隐匿。²⁰

虽说诏书允许“独抒己见”，但刀锯迫视之下的思考产生出来的只能是恐惧。当恐惧汨没士气之后，读书人的思想便呈现出了一种虚假的同一。至雍正十年，各地奏报已先后送来，都说“所属读书生、监，各具结状，咸谓吕留良父子之罪罄竹难书，律以大逆不道实为至当。并无一人有异词者”。²¹人人都接受了由刑法界定的思想是非。这正是雍正一心

期待的结果。与“普天率土之公论”相比。此后吕氏家族的破棺戮尸、杀头充军其实都已经是次一等的事了。

中国知识分子的种族意识是从儒学里演绎出来的。作为一种文化观念，它们与儒学旨义中的其他部分又有着内在的同一性，并会因这种同一性而彼此牵动，由一个命题引出另一个命题。那个以夷夏之辨策动岳锺琪造反的曾静，在另一个地方说过：“皇帝合该是吾学中儒者做，不该把世路上英雄做，周末局变，在位多不知学，尽是世路中英雄，甚至老奸巨滑，即谚所谓光棍也。”按他的心愿，孔子、孟子、二程、朱熹、吕留良都应该做皇帝。²²用君权的眼光审视，这些话里的意思显然更“悖逆”。因此，以读书人为对手的文字狱虽从究治种族之见开始，而一旦罗网张开，其范围一定会超出种族之见。雍正七年，主持边地军务的锡保奏告广西人陆生柟作《通鉴论》，“抗愤不平之语甚多”；另一个广西人谢济世“注《大学》，诽谤程朱”。这两个人原本都是京官。谢济世因弹劾一个大吏而被雍正目为结朋党以“扰乱国政”；陆生柟则由于和谢济世同属广西籍，在雍正看去平日必有“结为党援之处”，遂一同革职，“发往军前效力”。他们既已自愿入仕，心头当然不会再有种族芥蒂，而且一个读史，一个注经，做的都是与圣贤对话的事业。然而不知不觉之间读史和注经都出了毛病，使他们被一个武人举劾，与吕留良一样被收进了文字狱。因为他们在文祸临头之前已有前科，是雍正的旧识，所以本来寻常的文字，雍正都能联想前后，读出些别有用心含义来。比如锡保举发谢济世“诽谤程朱”，说的其实都是外行话，但到了雍正手里则意思又深了一层：“朕观济世所注之书，意不止谤毁程朱，乃用《大学》内‘见贤而不能举’两节，言人君用人之道，借以抒写其怨望诽谤之私也。其注‘有拒谏饰非，必至拂人之性，骄泰甚矣’等语，观此则谢济世之存心，昭然可见。”²³比起“谤毁程朱”来，雍正更留心搜寻的是文人谤毁君主的心迹。然而他所摘举出来当作罪证的东西半是经义中的原文，半是读经所得的体会；把这些东西与“怨望诽谤”连在一起，显出来的是一种不可知和不可测，以文字致罪也因此而越益使人感到可怕。儒学经典中的很多章句都是说给人君听的，其用意大半在于警诫。读书人以“明道”为正路，学问和思想的起点即在这些章句之中。所以，沿着圣贤的话头讲下去本是非常自然的事。但谢济世以自己的祸难向天下士人说明，圣贤留下的道理当中也包藏着许多为时君所忤忌的东西，涉笔其间，便会成为一种危险。人人都怕靠近祸难。于是，在趋避危险的过程中，读书人与儒学精神的义理一面也离得越来越远了。

与注经相比，论史需要更多的创见，也更容易捕捉出能够立罪的文辞。因此，雍正对写了《通鉴论》的陆生枏尤觉痛恶。他作过一篇四千多字的上谕，专门批诂《通鉴论》，而包裹于这个篇幅里的则是满腔愤怒。陆生枏读的是历史，议论的都是《资治通鉴》里的故事，这些东西与雍正那个时代至少相隔了九百多年。然而用心读去，他所谈到的许多题目都使雍正想到了自己：“其（陆生枏）论人主云：‘人愈尊，权愈重，则身愈危，祸愈烈。盖可以生人、杀人、赏人、罚人，则我志必疏而人之畏之者必愈甚。人虽怒之而不敢泄，欲报之而不敢轻，故其蓄必深，其发必毒’等语。人主身为天子，富有四海，自尧舜禹汤以来，一人有庆，兆民赖之，岂有位尊而即危祸者乎？至于生杀赏罚，人主皆奉天命天讨以行之；其生杀赏罚者，皆其人之自取耳。”陆生枏的议论以普遍性为本意，而雍正却处处都要追究出具体性：

朕临御以来，日理万机，皆奉若天道，因物以付，未尝以己意生杀人，赏罚人。而陆生枏为畏之、怒之、报之之说。试问在廷诸臣，朕自雍正元年以来，曾因藩邸旧人而擢用者何人？曾因当时宿怨而治罪者何人？且朕从前与外廷之人毫无恩怨，又何所庸其畏，何所庸其怒，何所庸其报哉！

又云虽怒之而不敢泄，欲报之而不敢轻，乃陆生枏自述其心也明矣。虽蓄怒而不敢显言，是以托于论列《通鉴》，以微泄其愤；又怨而欲报，欲报而不能，但以身危祸烈等语肆为咒诅，其逆谋发露，公然形于纸笔矣。

雍正写了那么多话，而笔下流泻出来的不过是一股帝王的霸气。从孔夫子以来，读史的意义就在于能够引发议论，从前人的行迹中讨求是非成败之理。在陆生枏之前，也以《通鉴》为题作过史论的王夫之说：“取古人宗社之安危，代为之忧患，而己之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病，代为之斟酌，而今之兴利以除害者在矣。得可资，失亦可资也。同可资，异亦可资也。故治之所资，惟在一心，而史特其鉴也。”²⁴因此，论史总是危惧之词多而谀颂之词少。就儒学本意而言，危惧表达的正是一种深沉的关切。但雍正与儒学精神的这一面很难沟通，他更执著地把读史所得看作是读史人“自述其心”，并且一意要从他们的危惧之词里剥出“狂悖恶乱”。显然，这些推理都是作论的陆生枏所料想不到的。除开“论人主”之外，经雍正从《通鉴论》中摘举出来，并归为一类的“悖逆”论题还有另外七个。它们加在一起，彰显了以文字

触怒君主的“罪大恶极，情无可逭”，陆生柟因之而被“军前正法，以为人臣怀怨诬讪者之戒”。²⁵陆生柟因认真读史而获心得，因读史有得而人头落地。他以自己个人的悲哀向世人显示了史学的悲哀。在一个没有政治学的时代里，史学曾培植灌溉了中国知识分子的政治意识，并以兴亡、安危、利病使他们与国家社会相维系。因此，有经世之心的知识分子总是在精神上与史学靠得很近。然而文字狱以实例演示了读史论史招来的杀身之祸。史学沾上了斑斑血迹，遂使史学成为一种不可亲近的东西。从这个时候起，18 世纪的中国很少有人再用陆生柟那样的态度去读历史了。保留于历史记述中的“关国家盛衰，系生民休戚，善可为法、恶可为戒”²⁶的政治意识也随之而日见淡漠。

雍正以君权的力量改变了那个时候的士气和士风。但就个人学识而言，他对儒学其实懂得并不多，他更喜欢的倒是佛典。因此，在待罪的读书人面前，他所撰作的批判文字常常显得辞不达意，肤浅浮躁，使人不明不白，最后只能靠杀气解决问题。与之相比，乾隆对儒学无疑要内行得多，从言论里编织出罪状的手段也更见老辣。出现于乾隆四十六年的尹嘉铨一案由小题目引出种种大议论，尤能见其用心之深鸩。

尹嘉铨本是一个致休京官，然而心头那一点与名利相关的热衷却老是息不下来。所以，当乾隆西巡之际，他愤愤然在半路上递折，“为父请谥”，又“请将伊父从祀文庙”。这些乞请因痴迷而出格，不知不觉中已经把手伸入皇帝最疑忌的地方了，乾隆称为“丧心病狂，实出寻常意料之外”，并直截地联想到“尹嘉铨如此肆无忌惮，恐其平日竟有妄行撰著之事”。与“请谥”、“从祀”相比，他更容不得“撰著”：“如果有狂妄字迹诗册及书信等件，务须留心搜检，据实奏出。”²⁷于是，从尹嘉铨孜孜矻矻写出来的文稿中轻易地寻出了许多可以定罪的句子。在清代文字狱众多的受害人里，尹嘉铨是被自己的热衷驱着走进罗网的。这种无意间得来的奇祸多少显得有点可笑，遂使他在后人笔下受到的奚落多，同情少。但自乾隆看去，尹嘉铨用文字记录下来的私议里多褻慢僭妄，不少话题事关君臣名分，尤触痛了自己心头最碰不得的东西。因此，他决不肯轻轻放过。然而尹嘉铨评判是非的标准是以儒学命题为源头的。乾隆对这一点看得明明白白。是以他对尹嘉铨的痛挞也随之而深入到儒学的肌理之中，成为一个用帝王私意重新诠释儒学命题的过程。在这种地方，乾隆比雍正更多自信，也更多悍气。他说：

朋党为自古大患。我皇考世宗宪皇帝御制《朋党论》，为

世道人心计，明切训谕。乃尹嘉铨竟有“朋党之说起而父师之教衰，君亦安能独尊于上哉”之语。古来以讲学为名，致开朋党之渐，如明季东林诸人讲学，以致国是日非，可为鉴戒。乃尹嘉铨反以朋党为是，颠倒是非，显悖圣制，不知是何肺肠。且其书又有为帝者师之句，竟俨然以师傅自居。无论君臣大义，不应如此妄语，即以学问而论，内外臣工各有公论，尹嘉铨能为朕师傅否？昔韩愈尚言：自度若世无孔子，不应在弟子之例，尹嘉铨将以朕为何如主耶！²⁸

乾隆以“明季东林诸人”为比，把朋党看作是由“讲学”派生出来的大患。他所不能容忍的显然是知识分子以讽议相呼应的批评精神。东林人物当天下滔滔之际起而讲学，本意在于“卫道救时”。在他们身上，被称作“朋党”的东西是与儒学的济世之心连在一起的。然而从君权看过去，读书人因济世而讲学，因讲学而聚汇，因聚汇而议论，因议论而批评，正是一种人主无法驾驭的力量。这种力量能够与朝廷立异同，所以尹嘉铨为“朋党”辩公道的那些道理在乾隆脚下都成了被践踏的东西。

由朋党深入一层，遂及师道。虽然君临天下的人很少喜欢知识分子的师道意识，但只要他们还不能把“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道”化为一己私有之物，则代表了圣人之教的知识分子群体仍然是天下师道之所在。因此，像乾隆那样操笔犹如操刀一般着力诛杀师道的皇帝还没有过。在这一点上，乾隆用文字显示了比明代廷杖更厉害的独尊之心。他以“君臣大义”排拒师道，取的是儒学中的一面之词。孟子说过另外一面：“汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王；桓公之于管仲，学焉而后臣之，故不劳而霸。”²⁹从那个时候起，伊尹、管仲就成了一种象征。虽说这些故事与 18 世纪的中国已十分遥远了。然而这些故事又是读书人非常熟悉的。它们保留在四书五经之中，使乾隆痛搥尹嘉铨的千钧霹雳常常要打到孔庙里正在受用祭祀的先圣和先贤头上。当他“即以学问而论”，与尹嘉铨比长短的时候，显出来的是非常明白的蔑视。但他的话又是讲给天下读书人听的，每个人都能从这里体会到人主面前已无师道。中国知识分子规范君权的意识于是乎一天比一天委顿。

在乾隆朝的文字狱里，比朋党和师道更富有深度的题目是“名臣”。尹嘉铨编过一本《名臣言行录》，“胙列”的高士奇、高其位、蒋廷锡、鄂尔泰、张廷玉、史贻直等等都是与他同一个朝代的人物。乾隆说：

至名臣之称，必其勋业能安社稷方为无愧。然社稷待名臣而安之，已非国家之福。况历观前代，忠良屈指可数而奸佞则接踵不绝，可见名臣之不易得矣。朕以为本朝纪纲整肃，无名臣，亦无奸臣。何则？乾纲在上，不致朝廷有名臣奸臣，亦社稷之福耳。乃尹嘉铨竟敢标列本朝名臣言行录，妄为臚列，谬致品评，若不明辟其非，将来流而为标榜，甚而为门户、为朋党，岂不为国家之害、清流之祸乎？

这些话训诫的是已经出仕和将要出仕的知识分子。名臣体现了儒学的一种理想人格。因此名教中的知识分子都不能忘情于名臣。然而乾隆用另一副眼光去看，在名臣身上见到的却是君权的衰弱。与前代帝王相比，这种眼光的深刻和雄猜都是十分独到的。每个时代的名臣，都是那个时代里以天下为己任的人。儒学涵育出来的士气尽在于以天下为己任之中；乾隆视名臣为不祥之物，心中疑忌的也在于以天下为己任。所以，他在骨子里非常不喜欢鼓荡士气的宋儒，并由尹嘉铨上溯，与六百年前的程颐做过论辩：

昔程子云天下之治乱系宰相，此只可就彼时朝政闾冗者而言。若以国家治乱专倚宰相，则为之君者不几如木偶旒纒乎？且用宰相者非人君其谁为之？使为人君者深居高处，以天下之治乱付之宰相，大不可；使为宰相者居然以天下治乱为己任，而目无其君，尤大不可也！³⁰

自两汉以来，一代一代的知识分子都能够在中国社会里找到自己的位置。但乾隆却以虎视之态把四海治乱，生民利病划出读书人的思考范围，森森然剥夺了儒学赋予读书人的悲天悯人之权。从这个时候起，知识分子群体便无法找到自己在社会中的位置了。他们在恣睢的君权面前一点一点地变得奄奄无气。有人记录过 18 世纪中一个读书入仕者的始末，以几个细节描述了文字狱下士人的跌仆和难堪：

乾隆癸未岁，杭州杭大宗（世骏）以翰林保举御史，例试保和殿，大宗下笔为五千言。其一条云：我朝一统久矣，朝廷用人，宜泯满、汉之见。是日旨交刑部，部议拟死。上博询廷臣，侍郎观保奏曰：是狂生，当其为诸生时，放言高论久矣。上意解，赦归里。

乙酉岁，纯皇帝南巡，大宗迎驾，召见，问汝何以为活？对曰：臣世骏开旧货摊。上曰：何谓开旧货摊？对曰：买破铜烂铁，陈于地卖之。上大笑，手书“买卖破铜烂铁”六大字赐之。

癸巳岁，纯皇帝南巡，大宗迎驾。名上，上顾左右曰：杭世骏尚未死么？大宗返舍，是夕卒。³¹

这个故事写照了帝王贱视斯文的顾盼自雄；也写照了有心报国的士人在失路之后的苍凉和气短。前者的顾盼自雄与后者的苍凉气短都说明：宋明六百年之间曾经有过的那种儒者气象已经变得遥远而且陌生了。

当明代的宗庙社稷在天下板荡中分崩离析之后，中国人的学术思想也正在发生变化。

儒学以修己治人为宗旨。由前一面言之，则不能不正自己的心；由后一面言之，则不能不正别人的心。因此，人心始终是儒学关怀的一个大题目。朱熹曾经以“天理”、“人欲”来讲这个题目，王阳明接着朱熹，以“良知良能”来讲这个题目。就儒学思想的历史发展来说，从“天理”到“良知”，曾为理学提供了能够延续气脉的东西。所以，力倡“致良知”的王学在一百多年里长久地影响了中国的社会思想。然而“良知”本质上是一种意志。它可以用棒喝唤起世人的道德自觉；也容易沿着“心上功夫”越走越远，一代与一代不同，衍生出面目全非的东西。时至晚明，一面是心学数传之后渐失本旨，“泰州之后，其人多能赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣”。另一面是心学笼罩下的士林风气日久而日趋空疏，“舍‘多学而识’，以求‘一贯’之方”。³²这个过程与明代最后一段岁月里的天崩地坼交织在一起。因此，经历了天崩地坼的那一代人在尘埃落定之后不能不从世运追究到学风，并向儒学传统重求复兴之路。于是理学便成为一种渐被非议的东西。

顾炎武说：“理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰：君子之于《春秋》，没身而已矣。今之所谓理学，禅学也，不取之五经，但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。”³³在明清之际那一辈大儒中，顾炎武是最鲜明地以经学来排拒“今之所谓理学”的人。同理学相比，经学代表了一个更加古老的时代和一种更加古老的学风。但在明人的浮虚已经走到尽头之后，经学的义疏博征之风却能够演绎出为儒学开新局的实证精神。乾嘉人物后来说：“有明一代，囿于性理，汨于制义，无一人知读古经注疏者。自梨洲起，而振其颓波。亭林继之，于是承学之士知习古经义矣。”³⁴这种植根于“古经义”之中的实证精神强调的是“探讨本源”以“明六经之旨”。时至 17 世纪，当日述经的文字和文理在二千多年岁月流逝之后已经羸入了后人的误读误解。顾炎武谓之“世日远，而传日讹”。³⁵他极信圣人留下的章句须经一番考据才能够字字读出本意，而后始可言理义。因此，其读书治学多以辨证绵密见功，“每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书，故引据

浩繁，而抵牾者少”。³⁶他以实证精神自别于流俗，也把实证精神带入了与“古经义”相关的许多专门学问；并留下了供人临摹引申的范例和方法，景从渐多之后，遂为后世的小学、音韵、校勘、辨伪、辑佚开先河。所以，在后来人的心目中，“国朝称学有根柢者，以炎武为最”。³⁷但顾炎武那一代人本以旧朝遗民而做清初大儒，他们在身世家国之变中由世运追究到学风，其学术思考不会不因之而表现出明显的经世意向。在他们的心里，从“详其始末，参以佐证”而得的学问最终都被纳入明道知耻、通经致用的怀抱：

所谓圣人之道者如之何？曰“博学于文”，曰“行己有耻”。自一身以至于天下国家，皆学之事也；自子臣弟友以至出入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也。耻之于人大矣！不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇之不被其泽，故曰：“万物皆备于我矣，反身而诚。”呜呼！士而不先言耻，则为无本之人；非好古而多闻，则为空虚之学。³⁸

在这些地方，他们与六百年以来的理学精神保持着一种截不开的相印和相通。是以与实证精神剥离不开的，还有“目击世趋，方知治乱之关，必在人心风俗。而所以转移人心，整顿风俗，则教化纲纪为不可缺矣”。³⁹他拳拳关注的人心和世风，也正是王阳明一生倾心倾力，不能去怀的东西。虽说顾炎武由痛诋王学而后自成一代宗师，然而他与王阳明一样，都是有心经世的人。因此，在儒学留给知识分子的天下国家之责面前，他们的人生信念里又有着人同此心，心同此理的一面。⁴⁰这种学风嬗递之际的同一，保留了读书人与斯世斯民的一脉相通。

“古学之兴也，顾氏始开其端。”⁴¹在亲身经历了明清两个朝代的知识分子当中，顾炎武是对后世学术影响最大的人。但就儒学在清代一路演变的行迹而言，后来的知识分子并没有把他心中的意想全部接受过去。全祖望作《亭林先生神道表》，已援引时人之论慨乎言之曰：“宁人身负沉痛，思大揭其亲之志于天下，奔走流离，老而无子，其幽隐莫发，数十年靡诉之衷，曾不得快然一吐，而使后起少年，推以多闻博学，其辱已甚，安得不掉首故乡，甘于客死！噫，可痛也！”天崩地坼过去之后，清代康、雍、乾三朝为中世纪中国造出了最后一个盛世。“后起少年”多半不会再有遗民的那种沉痛，因此，“读先生之书者虽多，而能言其大节者已罕”。⁴²这种由时间与空间造成的隔膜，使他们在读顾炎武的时候不容易体验“行己有耻”和“通经致用”中所含结的“遗民心怀”。

而“行己有耻”和“通经致用”一旦失去了与时事相接的具体内容，也不能不在另一代人的眼里成为空泛的迂谈。乾嘉年间，钱大昕为《廿二史劄记》作序，非常明白地说过：“经以致用，迂阔刻深之谈，似正实非正也。”⁴³可见，明清之际的大儒曾经注以心血的命题，在这个时候却已变得没有一点吸引力了。与钱大昕相比，写过《国朝汉学师承记》的江藩对顾炎武显得更为疏离。他说：

甲申、乙酉之变，二君（黄宗羲、顾炎武）策名于波浪砾滩之上，窜身于榛莽穷谷之中，不顺天命，强挽人心，发蛙黾之怒，奋螳螂之臂，以乌合之众，当王者之师，未有不败者矣。逮夫故土焦原，横流毒浪之后，尚自负东林之党人，犹效西台之恸哭，虽前朝之遗老，实周室之顽民。当名编薰胥之条，岂能入儒林之传哉？⁴⁴

作为一个经学家，江藩不会不知道他用来对付经义的许多东西都是直接或间接受益于顾炎武的。⁴⁵但他评述顾炎武的这段文字则纯是以柔顺奚落“行己有耻”的悲壮，醒目地显示了盛世文人与前朝遗民之间不可沟通的一面。

当“博学于文”远离了“行己有耻”、“六经之旨”远离了“通经致用”以后，明清之际蓬蓬然澎湃一时的思想嬗变就只剩下了以细密见长的实证精神。

就学术史自身的脉理而言，儒学既有“尊德性”的一面；也有“道问学”的一面。从宋人到明人，“尊德性”的一面曾绵延地辉煌了六百余年，“至于阳明良知之论，鞭辟近里，已达极度”。⁴⁶“极度”是理路的巅峰，也是理路的止境。出现在巅峰和止境后面的实证精神因之而成为一种转捩，它所代表的儒学中“道问学”一面在长久沉寂之后遂为天下学术别开生面。实证精神内含的这些历史合理性，使它能够通过以学术本身的力量吸引一批一批的学问中人；而文字狱造成的触笔即犯时讳，又会使原本别有抱负的英达之士自愿或不自愿地走入实证精神里，去亲近这种用不着议论的学问。于是，以考据为功夫的实证和博征便挤挤插插地汇聚了那个时候的大知识分子和小知识分子，在经学、朴学、汉学、古学、实学的名目之下蔚为一时显学。

用实证的态度来对待儒学，则多半会把儒学当成一门考史的学问。凌廷堪说：“昔河间献王实事求是。夫实事在前，吾所谓是者，人不能强

辞而非之也；吾所谓非者，人不能强辞而是之也；如六书、九数及典章制度之学是也。虚理在前，吾所谓是者，人既可别持一说以为非；吾所谓非者，人亦可别持一说以为是也，如义理之学是也。”⁴⁷在另一面，从实证中求得是非又是一种以光阴研磨心血的生涯。为经学扬焰的大吏阮元说过：“我朝儒学笃实，务为其难，务求其是。是以通儒硕学，有束发研经，白首而不能究者。岂如朝立一旨，暮即成宗者哉！”⁴⁸这种以光阴研磨心血来换取“实事求是”的精神，被叙史的后人称作“为学问而学问”，“为考证而考证，为经学而治经学”。⁴⁹由此造就出来的人物和著述，曾为中国学术史带来过不同于宋明理学的另一种光彩。20 世纪初，刘师培作《近代汉学变迁论》，叙之津津有味：

江、戴之学兴于徽歙，所学长于比勘，博征其材，约守其例，悉以心得为凭。且观其治学之次第，莫不先立科条，使纲举目张，同条共贯，可谓无征不信者矣。即嘉定三钱，于地舆、天算各擅专长，博极群书，于一言一事必求其征。而段、王之学，溯源戴君，尤长训诂，于史书诸子，转相证明，或触类而长，所到冰释。即凌、程、三胡，或条列典章，或诠释物类，亦复根据分明，条理融贯，耻于轻信而笃于深求。征实之学，盖至是而达于极端矣。⁵⁰

他提供了汉学鼎盛时期的一种鸟瞰。这些东西都是由实实在在的功夫凝聚起来的，它们以学术的深度和广度显示了学术本身的价值。因此，当朴学所代表的时代过去很久之后，它们留下的绪余还能够继续影响后来的学问中人。

然而，在“征实之学”日趋而日成显学的过程里，持考证训诂为天下造风气的人们也在精神上和学术上日趋而日益褊狭了。乾隆年间的程晋芳是一个兼治经义、诗古文，并出入乎训诂之门的学人。他作过一篇《正学论》，略云：“海内儒家，昌言汉学者，几四十年矣。其大旨谓唐以前书，皆寸珠尺璧，无一不可贵，由唐以推之汉，由汉以溯之周秦，宋以后，可置勿论也。余尝静而思之，有二故焉，曰：天也，人也。天之道，气运往复而已矣。自明中叶以后，士人高谈性命，古书束高阁，饱蠹蟬，其所教人应读之书，往往载在文集，真所谓乡塾小儒，抱兔园册子者，足令人喷饭也。物极则反，宜乎今之儒者，得唐以前片言只字，不问其理道如何，而皆宝而录之。人心之巧，则又有暗与事合者。唐以前书，今存者不多，致功既易，又足以动人。若更浸浮

于宋以来七百年之书，浩乎若涉海之靡涯，难以究竟矣。是以群居坐论，必《尔雅》、《说文》、《玉篇》、《广韵》诸书之相砺角也。必康成之遗言，服虔、贾逵末绪之相讨论也。古则古矣，不知学向之道，果遂止于是乎？”⁵¹他对汉学中的人物弃置“宋以来七百年之书”的做法表达了一种深思之后的异议。

实际上，最早倡导实证精神的那一代人虽曾痛诋明季积久而成的凿空之风，但这些人自身则都是“有闻于宋明之绪论”，而且“于宋学有甚深之契诣”⁵²者。因此，他们对于“清谈害实”的凌厉打击并没有一意要划清汉宋之间的界限。然而，当实证一旦成为治经的正宗以后，历史上的经学就显然是明人不如宋人，宋人不如唐人，唐人不如汉人了，盖“两汉经学所以当尊行者，为其去圣贤最近，而二氏之说尚未起也”。因此，“自元和惠栋严画汉宋之界，其弟子江声、余萧客承之，于是汉学之壁垒乃森严矣”。⁵³这个过程无疑内含着一种学术本身的走势。惠栋和他的传人们筑起的这一道壁垒，本是实证精神一路演变而来的结果，但当壁垒既成之后，实证也不知不觉地变作了笃信，其“流风所被，海内人士无不重通经，通经无不知信古”。⁵⁴这种“信古”并不都是考证出来的，梁启超称为“不问‘真不真’，惟问‘汉不汉’，专以‘古今’为‘是非’之标准”。⁵⁵由是，尊汉和诋宋都带上了明显的盲目性，而风会所趋，又使盲目性成了影响多数的东西。相比之下，与惠栋中分学界并同为一时领袖的戴震则更多些理论的自觉，其褒贬汉宋之辞也更显得言深旨远。他说：

言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经，而遗文垂绝，今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因之而明。

经之至者，道也；所以明道者，其词也；所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶而不可以躐等。⁵⁶

因此，持六经本旨以论长短，则汉儒故训有师承，亦有时傅会；晋人傅会凿空益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者转在其所弃。

这是一种等而下之的趋向。沿此以往，则“宋已来，儒者以己之见硬坐为古贤圣立言之意，而语言文字实未之知；其于天下之事也，以己所谓理强断行之，而事情原委隐曲实未能得，是以大道失而行事乖”。⁵⁷显然，在严划汉宋之界的过程里，惠栋重在尊汉而戴震更着力于诂宋。

“宋以来儒者”的优势在于义理，戴震从咽喉处下手，向宋儒追问义理的来路。在他论学的撰述里，义理有时候是一种彼岸的东西，一定要从“故训”和“语言文字”筑成的桥上走过去才能够触及；有时候又像是一种与“故训”和“语言文字”融为一体的东西，解得“故训”和“语言文字”，也就自然解得了义理。由于“宋以来儒者”是“语言文字实未之知”的门外汉，因此，他们注定既不能走到彼岸，也不能解得融在“故训”和“语言文字”里面的那种东西，其义理遂成为来路不明的可疑物。用这样的理路来通释文字和义理之间的关系，是把哲学化作了文字学。人类认识过程中的许多环节都因之而被文字吞并掉了。其实，戴震并不是一个钝于思辨的人。他也知道圣人自有“精微之所存”，须“以吾之精心遇之”。⁵⁸这些功夫无疑都在“故训”和“小学”的范围之外。然而，时当考据之学沸沸然掀动天下之际，戴震很少有心思专注于这一面，去补足认识过程中被他用文字吞并掉了的那些环节；而士林中多数人更喜闻乐见的也是义理统于“故训”的一套道理。于是，懂得用“吾之精心”去思辨圣贤“精微之所存”的戴震，自身能够从“故训”和文字的桥上一路走到彼岸，写出《孟子字义疏证》与《原善》那样的义理之作；但被戴震贬抑宋学之论所影响的多数人则往往一生沉浸于“所以明道者，其词也”，他们在桥上踱来踱去，老是不肯走出“故训”圈起来的天地，也因此而老是到不了彼岸。戴震向宋儒争义理，然而诂宋的结果，却使义理与宋学一起在天下士人的心目中跌落了。他所阐扬的“以词通道”之说，既有考据的自负，也有宏道的自负，但奉戴震为宗师的人们始终只记得他的考据；其著述中的义理一面百年之中竟得不到一点回响。

在一个义理日见萎谢的时代里，学人的眼界会变得越来越窄。而寸积铢累于一节一句、一文一字的考据征实之功，又会使他们的眼光在订此校彼，炫博矜奇中变得越来越细。当这两个方面成为一种普遍的意态之后，儒学中的知识分子就再也产生不出大题目了。18 世纪后期，经学家桂馥说：

三十后，与士大夫游……意气自豪。周书昌见嘲云：“涉猎万卷，不如专精一艺。”……馥负气不从也。及见戴东原，为言

江慎修先生不事博洽，惟熟读经传，故学有根据。又见丁小雅自讼曰：“贪多易忘，安得无错。”馥始憬然，知三君之教我。59

这些话里未必没有一点做学问的心得。但“专精”又是一条狭路，它常常是在舍弃广度的过程里求取深度的，由此产生的优点和缺点是一种割不开来的东西。在一个才智之士都心骛于“专精”的时代里，便很少有人再去思考大本大源。随之，一面是儒学中不断地孳生出局部和细节的深度；一面是这种局部和细节的深度不断地把儒学割得支离破碎，使人一叶障目，不见丛林：

嘉道之际，学者承乾隆季年之流风，袭为一种破碎之学。辨物析名，梳文栉字，刺经典一二字，解说或至数千万言。繁称杂引，游衍而不得所归。张己伐物，专抵古人之隙。或取孔孟书中心性仁义之文，一切变更故训，而别创一义。群流和附，坚不可易。60

最先倡导实证精神的人们，本意是在“明六经之旨”。而到了炫炫然为“汉学”守壁垒的人们手里，由实证精神派生出来的音训、考据、笺疏、辨伪等等却如同被人拆散的八宝楼台，满眼珠光宝气而看不见亭台楼阁，最终在几经传承之后流为“一种破碎之学”，使“世聪明杰魁之士，相齟而为考证纤末之务，名治经而经日以蔽晦”。61六经之旨似乎离得更远了。

宋学喜欢讲大题目，汉学喜欢讲小题目。这种区别系之于学风，又会由学风影响到世风，使盛世的清儒显露出一种与宋明人物判然不同的气象。刘师培说：

清代之学，迥与明殊。明儒之学，用以应世，清儒之学，用以保身。明儒直而愚，清儒智而谄。明儒尊而乔，清儒弃而湿。62

“智而谄”和“弃而湿”显然都算不得恭维。但与刘师培同属一代的梁启超论及中国学术史上的乾嘉时期，则另是一种口气：

兹学盛时，凡名家者，比较的多耿介恬退之士。时方以科

举笼罩天下，学者自宜十九从兹途出。大抵后辈志学之士未得第者，或新得第而俸入薄者，恒有先辈延主其家为课子弟。此先辈亦以子弟畜之，常奖诱增益其学；此先辈家有藏书，足供其研索；所交游率当代学者，常得陪末座以广其闻见，于是所学渐成矣。官之迁皆以年资，人无干进之心，即干亦无倖获。得第早而享年永者，则驯跻卿相，否则以词馆郎署老。俗既俭朴，事畜易周，而寒士素惯淡泊，故得与世无竞，而终其身于学。京官簿书期会至简，惟日夕闭户亲书卷，得间与同气相过从，则互出所学相质。琉璃厂书贾，渐染风气，大可人意，每一过肆，可以永日，不啻为京朝士夫作一公共图书馆。⁶³

其辞较多流连叹赏之意。虽说两者的旨趣并不相同，而刻画描述却各有其传神之处。

自 18 世纪后半期至 19 世纪前期，汉学群体中把学问放在第一位的人们确乎为器器天下带来过一种不慕荣利的宁静和淡泊。皖人金榜“性嗜学，乾隆三十七年第一人及第，授职后即告归，研究经籍，尤精《三礼》之学。晚年病痹，痛卧不能起，就卧榻著《礼笺》十卷，口授弟子书之”。⁶⁴与之科名相近志节相类的还有孔广森。他是孔子六十八代孙，“乾隆三十六年进士，改翰林院庶吉士，散馆授检讨。年少入官，翩翩华胄，一时争与之交。然性淡泊，耽著述，不与要人通谒。告养归，不复出”。⁶⁵他们在登天之梯上爬到了万人瞩目的高度，然后从容一跃，轻轻地跳了出来。对于中世纪中国的读书人来说，爬上去和跳出来无疑都不容易，而后一面所表现出来的通脱和透彻尤能给人以深刻的印象。乾嘉学中像金榜和孔广森这样把自己的事业划出仕途之外的人物并不是个别的。曾“据经传以纠乖违”，作成《史记志疑》三十六卷的梁玉绳，“家世贵显，有赐书”，而颛意于经术，“自号清白士”。其私心所愿，惟“世世作书生门户”，因而“年未四十，弃举子业，专心撰著”。⁶⁶他还没有爬完天梯，就已飘然引去了。与这些人相比，“六岁而孤”的凌廷堪则是一个由书坊佣工起家而成进士的人。朝廷用为知县，“自请改教职，选宁国府学教授。则奉母之官，孝弟安贫，毕力著述”。⁶⁷清代的教职，常被上司用来安置牧令中的才具欠缺者，在多数人的眼里是一种没有前程的冷官。凌廷堪一路坎坷地从乡试、会试、殿试里走过来，最后欣然指认一个冷官为栖身之地，正显而易见地说明了他的怀抱并不在世路上的腾达。作为一个寒士，凌廷堪不能不谋俸禄以助衣食；而作为一个学问中人，他却宁肯要落寞中的一点闲暇。这种选择表达了“为学

问而学问”的本心和本色；因此，在那个时候的知识分子里，有心“为学问而学问”的人们常常一个接一个地走入这种选择。曾作《律吕古义》的钱塘，“乾隆己丑，举江南乡试，明年，成进士，需次当得知县，自以不习吏事，请就教职选，授江宁府学教授。公务多暇，专精撰述，于声音文字，尤有神解”。⁶⁸另一个叫任大椿的经学家，“乾隆己丑成进士，授主事，补礼部仪制司。礼部四司，祠祭、仪制号繁剧，他司往往求兼。先生独请于部尚书，移司闲曹，得竭半日一夜之力，假书诵习；以为十年守官，犹可强半读书也”。⁶⁹他们都是一生消磨在冷板凳上，以小官而成大学问的人物，其余风袅袅，为清史的《儒林传》增添了不少广文先生和闲曹下僚。在汉学播为风气的时代里，出仕的学问人也有闻达者。但他们多半不肯把官场认作归宿，往往正当盛年，即抽身而去。乾隆朝“以绩学著闻都下”的钱大昕，通籍以来曾做过二十年京官和四省乡试主考，而后简放广东学政。“盖上深知其学识兼优，浸将不次大用矣。顾先生淡于荣利，以识分知足为怀，谓官至四品可休。明年夏，丁父忧归里，遂引疾不复出。嘉庆四年，仁宗亲政，垂询先生家居状况，廷臣写书劝还朝，则婉言报谢。于是返初服者几三十年。”他在宦味正酣之际悠悠然离开了官场，并无一点留恋，后来的岁月里，他“叠主钟山、娄东、紫阳等书院，而主紫阳独至十六年之久，门下士积两千余人”。⁷⁰显然，他更愿意把这里当作自己的归宿。

这些人在进退之际都无负于向学之心，“其穷也不忧，其乐也不淫”，他们的人品自有卓卓不可轻议之处。然而细细看过去，他们不慕荣利的淡泊里面又显然地包含着一种对于世事的淡漠。这种淡漠为尘寰中的读书人提供了心头的宁静，也使潜心于音韵、训诂、名物、句读中的人们很少想到要从书本上抬起头来四顾天下，看一看人世中的苍茫景观。他们在仕途中和仕途外撰写了那么多与古人争是非的“著述”，却见不到用喜怒哀乐写出的心底波澜的文字。宋儒范仲淹说过：“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君。”⁷¹过了六百年，明儒顾宪成又说过：“官辇毂念头不在君父上，官封疆念头不在百姓上，至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。”⁷²他们都是那个时候的优秀人物。清儒中也有优秀人物。然而以金榜、凌廷堪、钱大昕比范仲淹、顾宪成，则清儒中的优秀人物显然没有宋明儒者那么多济物利人的怀抱。他们所关怀的东西与世局和众生隔得实在太远，所以，在仕途之中和仕途以外，他们都不容易产生念头在“君父上”、“百姓上”、“世道上”的热忱。其人品“耿介恬退”也因之而仅剩一种淡淡的个人意义。

儒学中砥砺志行的一面在宋学，而音训、考证、辨伪、辑佚、校勘都是无涉于修己立身的学问。稔熟乾嘉士风的天潢贵胄昭梈说：“自于（敏中）、和（珅）当权后，朝士习为奔竞，弃置正道。黠者诉置正人，以文己过，迂者株守考订，訾议宋儒，遂将濂、洛、关、闽之书，束之高阁，无读之者。余尝购求薛文清《读书记》及胡居仁《居业录》诸书于书坊中，贾者云：‘近二十余年，坊中久不贮此种书，恐其无人市易，徒伤费本耳！’伤哉是言。”⁷³他的记叙，一方面反映了乾嘉两朝宋学的苍凉荒芜，另一方面则折射了道德对于人心的约束随宋学衰落而日见松弛。汉学之名既因诋宋而起，又因诋宋而张；所以，附集于汉学的人们多半不会去做明心见性的圣贤功夫。由此所得的道德自由，使读书和立身成为分开来的两件事；也使汉学人物的面目各不相同。他们中所产生的“耿介恬退”者私德自佳，但以心路历程而论，这些人却并不是在天理人欲的一番剧战之后悟彻源头的，而是用学问淡化荣利，由岑寂走向澹远的。因此，他们身上很少有道德磨砺留下的嵯峨峻嶒。然而学问和荣利在每个人心头的重量各有不同。当学问不能淡化荣利的时候，道德自觉的普遍低落就会使汉学中的人们很容易露出耐不得寂寞和清贫的一面。“盖举世风俗，轻视宋学，于是人心风俗，日即于苟。”⁷⁴写过《十七史商榷》的王鸣盛“自束发至垂白，未尝一日辍书”；而在时人的笔下，他的利欲之心却显得非常可怕：

王西庄未第时，尝馆富室家，每入宅时必双手作搂物状。人问之，曰：“欲将其财旺气搂入己怀也。”及仕宦后，秦谗楚多所干没，人问之曰：“先生学问富有，而乃贪吝不已，不畏后世之名节乎！”公曰：“贪鄙不过一时之嘲，学问乃千古之业。余自信文名可以传世，至百年后，口碑已没而著作常存，吾之道德文章犹自在也。”故所著书多慷慨激昂语，盖自掩贪陋也。

⁷⁵

他的可怕不仅在于贪欲，而且在于思考周密，理路清晰，能够把贪欲的可行和可取讲得一片透彻，井井有条。他“未尝一日辍书”，天天在与圣贤打交道。但读书和立身既已分成两件事，圣贤也就无法感化他了。另一个经学家汪中“不喜宋儒性命之学。朱子之外，有举其名者，必痛诋之。于时流不轻许可，有盛名于世者，益肆讥弹”。⁷⁶他留下过许多故事，其中一个说：

汪容甫少狂放，肄业安定书院。每一山长至，辄挟经史疑

难数事请质，孙志祖、蒋士铨，皆为所窘。在院中遍观藏书，遂为通儒。然性卞急，无容人之量。商总某尝报效十万金，得赏二品衔。汪瞰其每出拜客也，乘驴从其从，其后戴草制暖帽，以红萝卜为顶，以松枝为孔雀翎，于项间挂冥镏一串，商行亦行，商止亦止。商恨甚，而无如何，以五千金为寿，始寝其事。⁷⁷

狂放本来算不得大毛病。用草帽和红萝卜来戏弄商人买来的顶戴，虽是酷刻多，幽默少，其蔑视之意则自有堂堂正正的一面。但未了“以五千金为寿，始寝其事”，却用一宗交易把狂放、酷刻、幽默、蔑视全都弄得变了滋味，显现于白纸黑字之间的“通儒”形象也不自觉地沾上了一些青皮人物的痞子气。所以，自《儒林外史》刊行以后，喜欢作索隐的文人很早就认定，吴敬梓笔下的匡超人“实暗指汪容甫先生”。⁷⁸这一类说法所包含的精确程度是无法估定的，然而作为一种历史材料，它们又明白地显示了世人心目里的汪中和匡超人之间的可比性。曾与汪中一同做过幕客的章学诚后来说：“此人非不用功者也，有才无识，不善用其所长，激以名心，凿以私智，久游江湖，客气多而志不逊也。”这些都是没有“先立乎其大者”的结果。“是以学问文章，必收摄于身心。”⁷⁹他对汪中的评说来自于观察，而由此引申出来的道德思考则已包含着一种非常明显的普遍意义了。宋明六百年之间有过所谓假道学，但能够以经义立说，被奉为一代宗师的人们却多半具有鲜明的君子意识，其规行矩步，凝重肃穆虽未必尽合人情，而由此表现出来的人格和风裁实有足多者。与他们比，乾嘉人物里的宗师显然没有那么多的君子意识。以训诂考辨得大名的戴震，生前“施教燕京而其学益远被”，⁸⁰岸岸然为学界领袖。然而死后不久，挂在他名下的两部撰著便因著作权的疑问而先后变作别人考证的对象了。⁸¹其间，魏源曾作《书赵校水经注后》，发摘“近世赵一清《水经注》为戴氏所剿”。从那个时候起，这件事就成为一个常被咀嚼的话题。⁸²近人汪辟疆曾撮叙其始末说：

惟戴氏有二事滋人疑虑者，则《水经注》与《畿辅安澜志》二书之攘美是也。戴氏在四库馆手校《水经注》，自言据大典逐条校勘……凡补阙者二千一百二十八字，删妄者一千四百四十八字，正臆改者三千七百一十五字。神明涣然，顿还旧观，世人推重，皆无异辞，今大典本《水经注》已影印行世，与戴校违异甚多。而戴校与赵东潜（一清）《水经

注释》正合。东原素负征实之学，不知何以取东潜，托辞大典。此不解者一也。《畿辅安澜志》十卷，王履泰撰。其实王本窃东原旧稿，排比成书。惟戴书亦非自出，实窃赵东潜。近人孟森有《畿辅安澜志与赵戴两公书案》（应为《畿辅安澜志与赵戴两书公案》）一文，钩隐发微，佐证赅备。此不解者二也。⁸³

魏源所说的“剿”和汪辟疆所说的“攘”、“窃”、“取”，都用同一个意思指述了戴震把别人的著作据为己有的事实。戴震原本是“经学为当世冠”的大儒，无须借剿窃为自己的学问再添声光。但以科名论，他又是一个三经会试而不能登第的举人。不能登第说明运蹇，而三经会试则说明心热。当他奉召入四库馆校《永乐大典》的时候，乾隆曾许“实于办书有益”，可不用会试，径与新进士“一体殿试”。这是一种科举速成法，在久困公车之后尤能引人遐想。因此，后来考证这段故事的历史学家孟森说：“自有此谕，而东原之欲心动矣。非办一大著作，恐不得为办书有益”，于是而“以《水经注》自任”；于是而“窃赵书以应诏”。⁸⁴可见，其伸手“取”，念头本来不在学问而在功名。迨馆事了结之后，戴震以校书之功蒙皇帝恩赏“进士”和“翰林院庶吉士”。然而仅仅过了二年，他就“卒于官”，早早地离开了这个世界。留给后人的，既有学术史上的声望，也有长久之久的议论。戴震一生轻诋宋儒性理之学，但身后为人所讥刺的，恰恰是心性功夫太少而造成的“制行不严”。王国维曾作《聚珍本戴校水经注跋》，因《水经注》一书的曲折而论及戴震的为人。他说：

东原学问才力，固自横绝一世。然自视过高，骛名亦甚。其一生心力，专注于声音、训诂、名物、象数，而于六经大义，所得颇浅。晚年欲夺朱子之席，乃撰《孟子字义疏证》等书。虽自谓欲以孔孟之说还之孔孟，宋儒之说还之宋儒，顾其书虽力与程朱异，而亦未尝与孔孟合。其著他书，亦往往述其所自得，而不肯言其所自出。其平生学术出于江慎修，故其古韵之学根于等韵，象数之学根于西法与江氏同；而不肯公言等韵、西法与江氏异。其于江氏，亦未尝笃在三之谊，但呼之曰“婺源老儒江慎修”而已。⁸⁵

显然，这些地方表现出来的都是一己之名和一己之利的精刻。而太

过精刻的人物总是君子意识非常淡薄的。他们只能做经师，不能为人师。

与明清之际的社会矛盾和种族矛盾相伴而生的学术变趋，经康、雍、乾、嘉四朝衍化聚汇而成一世主流。这个过程以实证精神为中国文化营造过一片静静的灿烂；也使众多知识分子的心气和志趣在实证中变得沉寂细碎。而“盛名所在，人更蚁附，钝拙藏身，人一己百。”⁸⁶时至 19 世纪初期，回过头去看一看为清学开先路的人物和他们在明清之际留下的论学心旨，则不会不看到：经过一百五十多年岁月流逝之后，士林中的慷慨激越、苍凉深沉已经消散殆尽。于是，“昔胜国之士以好讲学为风尚而行衰，今日之士以恶讲学为风尚而行亦衰”。⁸⁷人物、学术、世风都在沉寂细碎之中日趋而日益委靡。

19 世纪初年，学术史上的乾嘉时代还没有终结，但历时百年的康（雍）乾盛世却已经过去了。

继乾隆而君临天下的嘉庆从一开始就面对着一场像山火那样旋扑旋起，一路延烧的内战。成千上万的农民由白莲教围聚成一群一群，从西南揭竿斩木，涌出山地，随后是旷日持久的造反、厮杀、围剿、屠戮。历史学家在事后追叙这个过程的时候，非常明白地从兵火的映照中看到了王朝盛衰的嬗递：

国家极盛于乾隆之六十年，版舆生齿倍雍正，四夷宾服逾康熙。外宁则内蘖，始衅于湖南、贵州红苗。越明年，授受礼成，太上皇帝训政，宣重光。而湖北、四川教匪旋起，蔓延河南、陕西、甘肃。是时彗星出西方，长数丈，逾年不灭。乘新政之宵旰，兴五省环攻之兵力，且抚且剿，犹七载而后定，靖余孽者又二载，先后糜饷逾万万金。视伊犁回部、大小金川几再倍过之。且前代流寇皆发难未造，川壅必溃，未有蠢动于庞豫之余，劳师武如今日者。心腹患甚四支，内讧急于边陲，痛深者其惩切，创钜者其愈迟。⁸⁸

当五省官兵在西部剿洗白莲教众的时候，东南洋面上又聚集起一股与朝廷为敌的海上武装，依荒岛大洋，凭巨舸火炮，往来攻掠于粤、闽、浙之间。“三省洋面各数千里，我北则彼南，我南则彼北，我当艇则土盗肆其劫，我当土盗则艇为之援。”⁸⁹在这种波涛里的生死角逐中，东南海患前后延续了十三年，比之首尾九年的川楚白莲教之役更见漫长。据《清史列传》说，其间水师名将李长庚中炮而殁，天子“览奏”之际曾为之“心摇手战”。⁹⁰“摇”和“战”当然都是惊骇的结果。迨海事初靖，华北天理教又轰然而起，“骚动四省”。其中林清一股直扑皇城，“分犯东华门、西华门，白帕其首为号。太监刘金等引其东，高广福等引其西，阎进喜等为内应”，夺门越垣，一直打到殿陛之前。⁹¹虽说这些人最后半被格杀，半被捕杀，但变起于畿辅而血洒禁宫，由此产生的震动却会长久地留在人们的心头。

民变以及由民变酿发的内战用一种暴力的形式昭示了那个时候日益激化的社会矛盾，原先在视野之外的东西也因此而一个一个被放到了眼前。川楚白莲教起事以“官逼民反”为口号。嘉庆怀抱犁庭扫穴之心对付白莲教，却不能不带着一团“惻然”在这个口号面前久久沉思，由民变的剧烈想见吏治的黑暗：“百姓幸际昌期，安土乐业，若非迫于不得已，焉肯不顾身家，铤而走险？总缘亲民之吏，不能奉宣朝廷德意，多方婪索，竭其脂膏，因而激变至此。然而州县之剥削小民者，不尽自肥己囊，大半趋奉上司；而督抚大吏之所以勒索属员者，不尽安心贪黷，无非交结和坤。是层层朘削，皆为和坤一人，而无穷之苦累则我百姓当之。”⁹²他把罪愆尽归于刚刚赐死的和坤，未必算得上是一种鞭辟入里之见。但他对官场情状和天下吏治的腐败却看得明明白白。民变是逼出来的。而当“官逼民反”之后，由民变酿成的内战又会给国家财政戮开一个合不拢的窟窿。嘉庆一朝的前十数年之间，“川、湖、陕教匪之役，二万万两。红苗之役，湖南一省请销一千有九十万。洋匪之役，广东一省请销三百万两。”⁹³在 19 世纪的中国，由此汇成的巨量白银是无法从岁入中凑出来的。⁹⁴于是而“司农竭蹶”。国家度支成为一个穷于应付的难题。民变、吏治、财政已经足够使人焦头烂额，然而与之结伴而来的还有连年河患和漕运、盐法中积久而现的困厄。嘉庆在位二十五年，被记入《河渠志》中的河“决”、河“漫”、河“溢”至少出现过二十二次。决堤之水漂走了百姓的性命，也漂走了朝廷花在河工上的大笔银子和一任一任河道总督头上的顶子。而“黄河屡决，致运河淤垫日甚”，⁹⁵则直接由河患而连及漕运，使东南送往京师的天庾正供为河路所阻。从这个时候开始的河运和海运之争一直延续到很久之后。河患与漕弊都在把财政窟窿撕得更大，但从上个世纪以来已经弄得千疮百孔的盐政却“疲埠欠饷”，日见亏羸。至道光前期，被朝廷列为岁入要目的两淮盐课已累亏六千三百万两。⁹⁶这个数目比同期国家岁入的总额还要多出一半。事关国计，清厘盐务的廷议和奏章遂越来越多。

由民变、吏治、度支、河患、漕政、盐法所反映出来的社会危机一层一层地淤积于盛世的升平景象之中。当它们一下子露出脸来的时候，这个世界就被剥尽光泽，毕显出里头的蛀洞、豁罅和朽烂。众多的矛盾舛错交结而又此起彼伏，由此带来的重重忧患冲淡了上一代帝王留下的文字之禁；也使天下事日益迫近地成为士人的切己之事。随后，世风和士风都明显地发生了变化。

乾嘉之际，汉学已压倒宋学，煌煌然如日中天。然而日至中天，接

踵而来的总是西坠之势，后来使汉学（清学）裂为两片的今文经学与古文经学之争也从这个时候开始了。在中国学术史上，今文经学和古文经学都托始于汉代，也分流于汉代。皮锡瑞说：“两汉经学有今古文之分，今古文所以分，其先由于文字之异。今文者，今所谓隶书，世所传熹平石经及孔庙等处汉碑是也；古文者，今所谓籀书，世所谓岐阳石鼓及说文所载古文是也。隶书汉世通行，故当时谓之今文，犹今人之于楷书，人人尽识者也。籀书汉世已不通行，故当时谓之古文，犹今人之于篆隶，不能人人尽识者也。”以历史过程叙其先后次第，则：“汉初发藏以授生徒，必改通行之今文，乃便学者诵习。”至刘歆始倡古文经，而后东汉的一批经学家们“又递为增补，以行于世，遂与今文分道扬镳”。⁹⁷显然，同古文经学相比，今文经学的资格要更老一些。但文字的今古异同所显出来的不过是外观一面，这两种经学能够各立门户，“前汉今文说，专明大义微言，后汉杂古文，多详章句训诂”，⁹⁸其分野的界限应当是从内里划出来的。“章句训诂”推求的是文义，“大义微言”阐发的是意义。文义需要考证，而意义则需要解释。所以，古文经学的源头和归宿都在经典文本之中，家法所传，既能以一字一句见功力，也易为一字一句所拘囿。其推演之际容不得一点活泛的浮想。没有浮想的嫁接，时务与经义就连不起来，两者之间的这一段距离，使家法中的学问人矻矻然抱元守一，“不以经术明治乱，故短于风议；不以阴阳断人事，故长于求是”。⁹⁹由此产生的著述，可以增添盛世的文华，却不能回应衰世的忧患。与之相比，今文经学显然是另一副面目。清代最早有志于今文经的是庄存与。他也读一字一句，然而精神所注，则在于圣人的“约文以示义”。¹⁰⁰“约文以示义”，既说明了“义”由“文”示，又说明了意义在文义之外。这是一种无法由考证而得的东西，因此，治经的功夫并不在一字一句之中，而在于读出圣人的言外之意，“以所不书知所书，以所书知所不书”。¹⁰¹这就需要附会和悟想。被称作“微言大义”的物事大半都是这样揣摩出来的。例如，《春秋》文公五年记“秦人入郿”。庄存与引申而衍绎之说：“《春秋》之法，苦民尚恶之，况伤民乎？伤民尚痛之，况杀民乎？民者，《春秋》之所甚爱也，兵者，《春秋》之所甚痛也。”是以“秦人好用兵，而先见其端于天下，于入郿然后见之也。”¹⁰²这些话本身都是不错的。但《春秋》记事只用了四个字，圣人写这四个字的时候是否一定融进了那么多的深意却是一个没有办法确定的问题。这种由历史空间所留下来的不确定性，为今文经学提供了解说的自由，其中必然会有许多自觉和不自觉的再创作。微言大义既在“语言文字之外”，¹⁰³自由的解说又是从各人已有的人生体验和知识构造里派生出来的，因此，

今文经学的路数很容易产生“非常异义可怪之论”。¹⁰⁴继庄存与之后弘扬今文的宋翔凤，“其义瑰玮，而文特华妙”，¹⁰⁵却又老是喜欢把阴阳、五行、讖纬孱入微言大义中去，使孔夫子显出些非理性的神秘来。然而微言大义总是在讲天道人事的过程中体现出来的，天道的意蕴，也在人事。与古文经学疏证字义、文义的路径相比，人事最终不能不归趋于论政，并使古典因一遍一遍的阐释而不断翻新。在世路蹉跎的年代里，从这里发出来的议论能够以自己的回声对铜山西崩，做洛钟东应。由是，当学术史上的乾嘉时代过去之后，以“魏晋以还，莫敢道焉”¹⁰⁶的《公羊》学为前导，今文经学蓬蓬然而起。

今文经学发源于西汉，古文经学发源于东汉。所以，由古文经学而今文经学，在时序上呈现的是一种倒卷之势。梁启超曾说：

入清代则节节复古，顾炎武、惠士奇辈专提倡注疏学，则复于六朝、唐。自阎若璩攻伪古文《尚书》，后证明作伪者出王肃，学者乃重提南北朝郑、王公案，继王申郑，则复于东汉。乾嘉以来，家家许、郑，人人贾、马，东汉学烂然如日中天矣。悬崖转石，非达于地不止。则西汉今古文旧案，终必须翻腾一度，势则然矣。¹⁰⁷

他用一百八十多年以来儒学的走势说明今文经学的复兴，自有其以经学解释经学的道理。然而以经学解释经学，说的只是竖看一面。若横看学术思潮的嬗递，则古文经学与今文经学的代谢又是一种与世运相关联的社会变迁。开始退落的旧潮与正在涌起的新潮都具有自己的群体性，并不断地在群体意识的翕合中折射出各自所代表的世风、人情、心态、价值。因此，旧潮的退落和新潮的涌起正以学风的变化昭示了那个时候人心的变动。

由于人心变动，所以，古文经学以累世之力一针一线编织出来的华衮，在另一种眼光的审视下显出来的却是周身破绽。因此学术思潮的代谢大半是从批判中开始的。魏源说：

士之能九年通经者，以淑其身，以形为事业，则能以《周易》决疑，以《洪范》占变，以《春秋》断事，以《礼》、《乐》服制兴教化，以《周官》致太平，以《禹贡》行河，以三百五篇当谏书，以出使专对，谓之以经术为治术。

曾有以通经致用为诟厉者乎？以诂训音声蔽小学，以名物器服蔽三《礼》，以象数蔽《易》，以鸟兽草木蔽《诗》，毕生治经，无一言益己，无一事可验诸治者乎？¹⁰⁸

《周易》决疑，《洪范》占变之类是经学上古已有之的一种理想。其中既有严肃的命意，也有经不起推敲的臆说。这两层意思的思想价值并不一样。但由此显示出来的“以经术为治术”，却是儒学中的一个深入人心的命题。在士大夫的用世之心久受文祸的啮噬和诤诤的研磨之后重新发舒这个命题，反映了艰难时世的殷殷呼唤。因此，以诂训、音韵、名物器服截断了经术转化为治术之路的古文经学，便成了后起的知识分子痛加掎击的对象。在另一个地方，魏源曾把乾嘉人物中的出类拔萃之辈一网打尽，历数“苏州惠氏、江氏，常州臧氏、孙氏，嘉定钱氏，金坛段氏，高邮王氏，徽州戴氏、程氏”之“争治诂训音声，爪剖析”，而后以一言做概括，切讥为“锢天下聪明智慧使尽出于无用之一途”。¹⁰⁹这些人当日都有过名动天下的风采，然而仅仅隔了一代人的时光，他们就在酷评之下变得衰飒败落了。此可谓世风骤变。在魏源之前，与汉学相角抵的言论并非没有出现过。但时当“诂训音声”光焰万丈之际，这些言论只能是一种寂寞的孤唱。以此做比照，则世风骤变中的痛诋汉学之声已纷纷然成为一时群鸣了。嘉道年间久客京华而惯以冷眼看世间相的沈垌说：“乾隆中叶后，士人习气，考证于不必考之地，上下务为相蒙，学术衰而人才坏。”因此，汉宋诸儒，以经术治身则身修，以经术饰吏治则民安，立朝则侃侃岳岳，宰一邑则俗阜人和。今世通经之士，有施之一县而窒者矣，有居家而不理者矣。甚至恃博雅而傲物，借经术以营利。故垌尝愤激，言今人之通，远不及前明人之不通。其故由古人治经，原求有益于身心，今人治经，但求名高于天下，故术愈精而人愈无用。¹¹⁰

他对汉学的评估与魏源非常相近，而由吏治说到修身，其憾意则更深于魏源。世风因世事蛭螭而激变。所以，从批评中累积起来的意气一定会驱使后起的知识分子向汉学追究以学术误天下的责任。被目为“周知庶务，而一本儒术”的孙鼎臣说：

国初诸儒，矫前明讲学空疏之失，读书实事求是，务明考证，以汉经师为法，与宋儒未尝相戾，其学未为失也。于时硕德名贤，布列朝野，急躬行而耻以言竞，风流笃厚，礼教相先，号为本朝极盛。其后日久，承学者始用私意，分门

别户，造立名字，挟汉学以攻宋儒。而又有一二巨公，凭借权势，阴鼓天下而从之，士大夫于是靡然向风，争趋汉学，其言皆六艺之言也，其学则孔孟之学也，所托者尊，所当者破，猖狂妄行，莫之敢非，天下学术由是大变，宋儒之书能举其名者少矣，至于缙绅之徒，相诟病以道学。人心风俗，流失陷溺至于如此，尚可言哉！

他以学术的流变为界限，把“国初诸儒”与后来挟“私意”的“承学者”们分开来，然后词气锋利地一路倾泻说：

天下之祸，始于士大夫学术之变。杨墨炽而诸侯横，老庄兴而氏戎入。今之言汉学者，战国之杨墨也，晋宋之老庄也。夫杨墨老庄，岂意其后之祸天下若是哉？圣人忧之，而杨墨老庄不知，此其所以为杨墨老庄而卒乱天下也。今夫天下之不可一日而离道，犹人之不可一日而离食。人日食五谷而不知其旨，凡物之味皆可以夺之，然而一日厌谷必病，病久谷绝必死。今之言汉学，其人心风俗至如此，后之论天下者，于谁责而可乎？¹¹¹

孙鼎臣的话很少有轻裘缓带从容论学的趣味，因此引申之际会不由自主地带出些苛刻来。但苛刻是从忧时之思里产生出来的。从他眼里看出去，漠视风俗人心的汉学一面与天下苍生的精神世界隔得很远，一面又以自己的漠视孵化出了另一种风俗人心，并由此而映衬出它们所据有的“孔孟之学”与圣人之道之显然相悖。所以，苛刻和忧思都反映了久被汉学排诋的那些儒学观念正在急迫地重新崛起。魏源和沈垚把汉学看作“无用”之物，同他们比，孙鼎臣的议论无疑显得更加深沉凌厉。后来做了中兴名臣的左宗棠把洪秀全与汉学连在一起，追究前后因果，“持论亦与芝房（孙鼎臣）相同”。¹¹²这一类推论未必说明得了真实的历史联系，却能够使人十分具体地体会到汉学的声光在那个时候的低落程度。魏源、沈垚、孙鼎臣代表了乾嘉之后那一辈人的思考。他们常常用一种非常自觉的态度把自己与乾嘉人物划分开来。但细绎乾嘉人物的心迹，则可以看到其中年辈较后的人们蒿目时艰，也有过一点反思。嘉道间“专为汉儒之学”¹¹³的陈寿祺在自己的文集里转录过两段取之于著述之外的话：

仪征阮抚部夫子、金坛段明府若膺寓书来，亦兢兢患风俗之弊。段君曰：“今日大病，在弃洛闽关中之学，谓之庸腐，而立身苟简。气节败，政事芜……专言汉学，不治宋学，乃真人心世道之忧。”……抚部曰：“近之言汉学者，知宋人虚妄之病，而于圣贤修身立行之大节，略而不谈……乃害于其心其事。”二公皆当世通儒，上绍许郑，而其言若是。¹¹⁴

“仪征阮夫子”是阮元，“金坛段若膺”是段玉裁。前者被人看作汉学护法；后者则以音训之学而久负盛名，然而他们在心底里对于汉学营造出来的局面都已失去了十足的自信。当世风骤变之际，是非常常别有新解，遂使门户中的人们也守不住藩篱了。于是古文经学在“如日中天”之后便被后起的舆论浇熄了光辉，一步一步地显出黯淡和背晦来。

古文经学的黯淡和背晦，说明了训诂考据提供不了为衰世里的众生详述指归的东西。详述指归一定要借助理义，然而训诂考证之学在排诋宋学的过程中已经把义理逐出了门墙之外。所以，在需要宏宣妙旨的时候他们便不能不露出一脸的枯窘，并因此而越发反照出挟微言大义而来的今文经学那一派咄咄逼人的磅礴。微言大义也是一种义理。¹¹⁵在古文经学斂手的地方，今文经学能够“引《公羊》义讥切时政”，¹¹⁶

以“三统”、“三世”之说恣酣地放言因革。虽然由“三统”、“三世”衍发出来的文字里常常杂有一团一团的“要眇之思”，但它们用经术詮说治乱，期待“三王之道若循环，圣者因其所生据之世而有作”¹¹⁷的滔滔讽议，却为纷乱的世相画出了一条可以寄托祈想的理路。因此，清代的今文经学起于庄存与，立于刘逢禄、宋翔凤；至道光年间则喷薄而出，发为龚自珍的时论和魏源的策论，以忧危之言“规天下大计”，一时声光四射。时弊与时病的丛积，需要那个时代的知识分子为世间人说清大是大非。然而梳文栉字的博征和实证铸造出来的眼光，其志趣与乐趣都脱不出小是小非。与古文经学相比，今文经学的优长显然在于多了一点形而上。当乾嘉人物矜矜然贬斥宋儒的时候，他们都深信义理不过是凿空得来的无根之物，而握在自己手里的则是“实学”。但造化喜欢调侃人，在世局“殆将有变”¹¹⁸之际，能够从本源上立论，为天下国家开出药方来的并不是“实学”，而是与义理同属一路的微言大义。社会变迁制约下的这种学术起伏，使人分明地看到：曾被汉学痛加挞伐而尘灰蒙面的义理，已在世路忧患的召唤下由今文经学带入了汉学之中。把汉学推向巅峰的古文经学是以排诋宋学起家的，而继起的今文经学却在排诋古文经学的过程中骘骘乎成了汉学里的宋学。读史至此，不能不感慨系之。

今文经学和古文经学之争发生于汉学内部。在门户之外，沉郁已久的理学则以廉（周敦颐）、洛（程颢、程颐）、关（张载）、闽（朱熹）之说裁量政教学术，把许多被古文经学遗忘了的话题重新推到了士大夫们的眼前和心头。在士林中的多数人忙忙碌碌地向音训、考据、辑佚、辨伪讨声望的时候，理学那一脉细细的香火是靠着桐城派里的几个词章之士延续下来的。后人叹为“一编之内，惟此尤兢兢。当时孤立无助，传之五六十年”。¹¹⁹至嘉道以后，怀念程、朱的人已越来越多，理学也从一隅之地里走出来，进入了忧时之士的议论之中。在盛世与衰世之交的那个时代里，人心的变动同时又是一种人心浮动。变动和浮动引发于四海治乱，生民休戚；又明白地表现出经历了钁钁琐碎之后的知识分子在时艰迫来之际身心无所依傍的惆怅机杼。因此，四海治乱和生民休戚的家国之思一定会拽着士大夫中的自觉者内省寸衷，为自己和别人去寻求安身立命之地。道光十七年，罗泽南说：“予迩年始得宋儒之书，读之，因复求之四子《六经》。至道精微，固非愚昧所能窥测，然已知圣贤之道，不外身心。往日之所学，末学也。”¹²⁰他后来以书生统兵立勋名，被谥为“忠节”，但这个时候还是湖南乡间蹭蹬于饥寒之中的穷儒。在相近的时间里，太常寺卿唐鉴“潜研性道，宗尚洛、闽诸贤”。已经做了京官的倭仁、曾国藩、吴廷栋、龚煦、何桂珍“皆从鉴考问学业，陋室危坐，精思力践”。¹²¹这些天子身边的人们也在向宋儒之学讨取安顿身心的地方。他们中产生过在后来的历史上留下了深远个人影响的人物。居庙堂之高的读书人和处江湖之远的读书人沿着各自的阅历、体验和思考都在重研理学，这种共趋反映了今文经学之外的另一部分知识分子对于忧患时势的心解和心路。与公羊学善用“三世”、“三统”解说世运的“椒诡连犴”之辞相比，理学的长技显然不在于放言纵论政事的因革。所以，其言之谆谆的道理很少有新奇动人之处。然而从另一面看，理学“施教化、厚风俗、致太平”的践履和理想又在迂远之中沉蓄阔大，代表了一种能够凝聚中国社会的精神力量。由“三世”、“三统”演绎出来的托古改制之说不难动人耳目，而“施教化、厚风俗、致太平”的践履和理想却意在入人心田。19 世纪初期以来，中国社会已在暮云低垂中“四海变秋气”。但衰世的苍茫萧飒不仅仅见之于政事的枯槁破败，而且日甚一日地表现为人气的疲散麻木和猥琐迷离。吴廷栋曾与友朋论天下事，把后一面看得更可怕：

来书所示官场之弊，谓士大夫无耻如此，安得不江河日下，实深中今日人心风俗之弊……欲挽回尽人之无耻，必先

视乎一二人之有耻……达而在上，权足以有为，则挽回以政教；穷而在下，权不足以有为，则挽回以学术。即伏处一隅，足不出里闾，但使声气之应求，能成就一二人，即此一二人，亦各有所成就，将必有闻风兴起者，纵不幸而载胥及溺，犹将存斯理于一线，以为来复之机。是亦与于维持补救之数也。¹²²

他的话里既有剥极而复的自觉，也有此心耿耿的强毅。两者都说明：乾嘉时代过去之后，复兴中的理学是以一腔危苦与四围散淡人气相撑持的，其“慷慨激烈轩爽肮脏”¹²³的蹈厉远远多于“方巾大袖冥目枯坐”¹²⁴的虚静。因此，19 世纪的理学群体没有重造出宋明两代那种哲学意义上的博大精深。他们中最优秀的人物直面一世颓波，心中回萦的始终是一种汲汲皇皇。性理之学的主敬主静也因之而化作前跋后蹶中暗喑焦思的危言危行。

晚清的理学和今文经学都是在衰世来临之际立起来的。后来的岁月里，它们又以各自的学术影响了近代中国的社会、政治、文化。理学以“扶纲常，传圣学，位天地，育万物”¹²⁵为本位；今文经学“以经术为治术”而“通乎当世之务”，注力于“变通之法”。¹²⁶因此，在万国梯航开中西交冲之局的时代里，理学人物的经世之路越不出取新卫旧的界限，而今文经学却促成过除旧布新的事业。但不同的学术也陶铸出不同的人物。19 世纪的中国，从今文经学里走出来的人多策士、壮士和功名之士；迂远的理学则为那个时候的中国社会和中国文化提供了精神领袖。这种区别，又常常使人在读史的时候沉思久之。

（1995 年）

1 《检论》卷四《清儒》，《章太炎全集》（三），上海人民出版社 1984 年版，473 页。

2 《郎潜纪闻初笔二笔三笔》（下），671 页。

3 《清史稿》第 33 册，9933 页。

4 《二程集》第二册，中华书局 1981 年版，539—540 页。

- 5 《续资治通鉴》第五册，中华书局 1957 年版，1994 页。
- 6 《朱文公文集》，《四部丛刊初编缩印本》卷三十六，579 页。
- 7 这段话是张载说的，但反映的却是宋儒共有的精神。
- 8 《呻吟语》，学苑出版社 1993 年版，79 页。
- 9 吴应箕：《熹朝忠节死臣列传》，转引自《明代特务政治》，群众出版社 1983 年版，390 页。
- 10 《冷庐杂识》，中华书局 1984 年版，258 页。
- 11 顾公燮：《消夏闲记摘抄》，转引自《明清之际党社运动考》，中华书局 1982 年版，55—56 页。
- 12 《明史》第 21 册，中华书局 1974 年版，6331—6332 页。
- 13 陈寅恪作《王观堂先生挽词》，前有序文一篇，论及王国维死因，有谓“所殉之道，所成之仁，均为抽象理想之通性，而非具体之一人一事”。他所说的正是儒学中的这一层意义。但这一层意义在论史的时候又常常容易被人漠视。
- 14 《二程集》第二册，538 页。
- 15 《明夷待访录》，中华书局 1981 年版，2 页。
- 16 《明夷待访录·原臣》：“出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。”其说与程颐颇近。黄宗羲痛贬君权，而明亡之后，又终身以故国遗民自处，社稷之思至死未泯。其苍凉心事适以见儒者忠君之念终究难以去怀。
- 17 《清代文字狱档》下册，上海书店 1986 年版，908 页。
- 18 同上书，905、908—909 页。
- 19 转引自《清代通史》上册，中华书局 1986 年版，924—925 页。
- 20 《清代文字狱档》下册，953—954 页。
- 21 《清代文字狱档》下册，965—966 页。
- 22 见《大义觉迷录》卷二，转引自《雍正传》，人民出版社 1985 年版，231 页。
- 23 转引自《明清史讲义》下册，中华书局 1981 年版，556 页。
- 24 《读通鉴论》，中华书局 1975 年版，1114 页。
- 25 《十朝东华录》，光绪二十五年石印本《雍正·十五》，34 页 b—35 页。
- 26 《进书表》，《资治通鉴》，中华书局 1956 年版，9607 页。
- 27 《清代文字狱档》下册，555、559 页。
- 28 同上书，590 页。
- 29 《孟子正义》上册，中华书局 1957 年版，154 页。
- 30 《清代文字狱档》下册，597—598 页。
- 31 《龚自珍全集》，161 页。
- 32 顾炎武：《答友人论学书》，转引自《饮冰室合集》，专集之三四，中华书局 1989 年版，8 页。

- 33 《与施愚山书》，《亭林文集》卷三，22 页 a。
- 34 《国朝汉学师承记》卷八，中华书局 1983 年版，132 页。
- 35 《音学五书序》，《亭林文集》卷二，2a 页。
- 36 《四库全书总目提要》卷一一九，子部杂家类三《日知录》。
- 37 《清史列传》第 17 册，5437 页。
- 38 《亭林文集》卷三《与友人论学书》，26 页。
- 39 《亭林文集》卷四《与人书九》，22b 页。
- 40 梁启超说：“亭林是教人竖起极坚强的意志抵抗恶社会。其下手方法，尤在用严正的规律来规律自己，最低限度，要个人不至与流俗同化；进一步，还要用个人心力改造社会。我们试读亭林著作，这种精神几乎无处不流露。”（《梁启超论清学史二种》，158—159 页，复旦大学出版社 1985 年版。）比照王阳明当日创“致良知”，其本旨也在于此。
- 41 汪中：《国朝六儒颂》，转引自《梁启超论清学史二种》，11 页。
- 42 《鮑琦亭文集选注》，齐鲁书社 1982 年版，118 页。
- 43 《廿二史劄记校证》下册，中华书局 1984 年版，886 页。
- 44 《国朝汉学师承记》卷八，133 页。
- 45 参阅钱穆：《中国近三百年学术史》上册，中华书局 1986 年版，320 页。
- 46 同上书，9 页。
- 47 凌廷堪：《校礼堂集》，转引自《梁启超论清学史二种》，31 页。
- 48 阮元：《国朝汉学师承记序》，《国朝汉学师承记》，1 页。
- 49 《梁启超论清学史二种》，40、44 页。
- 50 《近代汉学变迁论》，《左庵外集》卷九《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社 1997 年版，1541 页。
- 51 《正学论一》，《皇朝经世文新编》卷十九，9a 页。
- 52 《中国近三百年学术史》自序，1 页。
- 53 阮元：《国朝汉学师承记序》；《清代通史》中卷，商务印书馆 1928 年版，549 页。
- 54 王昶：《惠定宇墓志铭》，转引自《清代通史》中卷，569 页。
- 55 《梁启超论清学史二种》，26、28 页。
- 56 《戴东原集》卷十一《题惠定宇先生授经图》；卷十《古经解诂沉序》。
- 57 《戴东原集》卷九《与某书》。
- 58 同上书，卷十《春秋究遗序》。
- 59 《晚学集》卷六《上阮学使书》。
- 60 《曾国藩全集》，诗文，岳麓书社 1986 年版，222—223 页。
- 61 《半岩庐遗集·遗文》37 页《赠陈艺叔序》。
- 62 《清儒得失论》，《左庵外集》卷九。章太炎也说过：“宋明诸儒多耿介，而清

儒多权谄。”（见《检论》卷四《章太炎全集》（三），466页）

63 《梁启超论清学史二种》，53—54页。

64 《儒林琐记·雨窗消息录》，岳麓书社1983年版，35页。

65 《清史列传》第17册，5527—5528页。

66 《清史列传》第17册，5540—5541页。

67 《清代朴学大师列传》上册，岳麓书社1986年版，160页。

68 同上书，66页。

69 同上书，158页。

70 《清代朴学大师列传》上册，60页。

71 《岳阳楼记》，《古文观止》第三册，广益书局刊行，136页。

72 《明儒学案》卷五八，中华书局1985年版，1377页。

73 《啸亭杂录》，中华书局1980年版，317—318页。

74 劳乃宣：《桐乡遗稿》卷一《为学标准》。

75 《啸亭杂录》，442页。

76 《清代朴学大师列传》上册，109页。

77 《新世说·任诞》卷六，上海古籍书店1982年影印版，356页。

78 《小说考证》，古典文学出版社1957年版，178、561页。

79 《章氏遗书外集》（二）《又答朱少白书》。

80 《近儒学术统系论》，《左庵外集》卷九，4页a。

81 孟森：《明清史论著集刊续编》，中华书局1986年版，370页；恒慕义主编《清代名人传略》中册，青海人民出版社1990年版，209页。

82 《郎潜纪闻四笔》，中华书局1990年版，64页；《魏源集》上册，中华书局1976年版，224页。

83 《汪辟疆文集》，上海古籍出版社1988年版，751页。

84 《明清史论著集刊续编》，373—376页。

85 《观堂集林》卷十二《王国维遗书》第二册，上海古籍书店1983年版。

86 《国史旧闻》第三分册，528页。

87 《养一斋集》，转引自《清代通史》下卷，中华书局1986年影印版，1977页。

88 《圣武记》下册，中华书局1984年版，375页。

89 同上书，354页。

90 《清史列传》第8册，2390页。

91 《圣武记》下册，453—454页。

92 《十朝东华录·嘉庆·七》。

93 《清史稿》第13册，3709页。

94 以嘉庆十七年为例，岁入银共四千零一十三万两；岁出银三千五百零一万两，收支相抵，余五百零三万两（参阅《清代通史》中册，商务印书馆 1928 年版，408 页）。

95 《十朝东华录·嘉庆·七》，3786 页。

96 《清史稿》第 13 册，3617 页。

97 《经学历史》，中华书局 1959 年版，87—88 页。皮锡瑞在这里对于今古文经学的区别以及对“古文”所做的解说显然过于简单化，而且并不精确。但他的说法却是那个时候有代表性的见解，并因此而更接近于这里所叙述的时代。

98 同上书，89—90 页。

99 《章太炎全集》（三），476 页。

100 《春秋正辞·春秋要旨》，上海古籍出版社 2014 年版，230 页。

101 《春秋正辞·春秋要旨》，228 页。

102 《春秋正辞》卷八，《外辞第六》，168 页。

103 阮元：《庄方耕宗伯经说序》，转引自钱穆《中国近三百年学术史》下册，商务印书馆 1997 年版，580 页。

104 何休：《春秋公羊传何氏解诂序》。

105 《章太炎全集》（三），476 页。

106 《梁启超论清学史二种》，61 页。

107 《梁启超论清学史二种》，60 页。

108 《魏源集》上册，中华书局 1976 年版，24 页。

109 同上书，358—359 页。

110 《落帆楼文集》卷八《与孙愈愚》；卷九《与许海樵》。

111 朱克敬：《儒林琐记·雨窗消息录》，岳麓书社 1983 年版，56 页。

112 《清稗类钞》第八册，3824 页。

113 《清史列传》，5577 页。

114 《左海文集》卷七《孟子八录跋》。

115 侯外庐说：“虽然宋代理学专讲义理，与汉学有历史的分立，而其中义理之学正继承前汉董仲舒微言大义的传统”（见《近代中国思想学说史》下册，生活书店 1947 年版，585 页），此说极是。

116 《梁启超论清学史二种》，61 页。

117 《龚自珍全集》，193 页。

118 包世臣：《艺舟双楫》，《再与杨季子书》。

119 《曾国藩全集·诗文》，247 页。

120 《湘军人物年谱》（一），岳麓书社 1987 年版，5 页。

121 《清史稿》第 43 册，13155 页。

122 吴廷栋：《复沈舜卿书》，《拙修集》，卷八。

123 《曾文正公全集》书札（四）《复黄子春》。

124 《国史旧闻》第三分册，521 页。

125 《罗忠节公遗集》文集卷五《健庵说》。

126 《魏源集》下册，432 页。

鸦片战争与儒学

1840 年到 1842 年的中英之战以禁烟开始，议和结束。这个过程使中国士大夫与英国人以暴力拓路的商业扩张直面交锋于民族战争之中。他们的激昂和愤懑、惊疑和紧张、辛酸和悲哀虽然因人而异地表现为不同的主张和不同的心路，但又多面地汇示了那个时候的士大夫群体意识。

一林则徐在遣戍伊犁的途中曾致书友朋，指论时事，一吐积郁。他比照中西说：

岸上之城郭廛庐，弁兵营垒，皆有定位者也。水中之船无定位者也。彼以无定攻有定，便无一炮虚发，我以有定攻无定，舟一闪躲，则炮即落水矣。彼之大炮，远及十里内外，若我炮不能及，彼炮先已及我，是器不良也。彼之放炮，若内地之放排枪，连声不断，我放一炮后，须转展移时，再放一炮，是技不熟也。

因此，“内地将弁兵丁，虽不乏久列戎行之人，而皆觐面接仗，似此相距十里八里，彼此不见面而接仗者，未之前闻，故所谋往往相左”。¹他写出了中英战争的实情，也写出了中国人的窘态。久有内战和外战历史的中国虽然产生过《孙子兵法》和各有韬略的众多名将，但这个时候西方人用利器造成的战争态势却是旧法所提供的经验难以破解的。“未之前闻”一语，真切地表达了炮火下的人们在拒敌时的茫然和愕然。

以旧式暴力抵抗新式暴力，中西之间舟船与枪炮的悬殊对比，常会化作无情的压力，逼出血性者的英雄主义，召唤他们在劣境中慷慨一击，肉薄赴死。

关天培是近代民族战争中第一个带着一品官阶殉国的将官。虎门

一战，中国的火炮曾八次炸裂，相形之下，愈觉西人“炮密如栉”。而“天培督兵据炮台拒战，自己至西，兵溃，天培亲熬大炮，火门透水，炮不得发，英人自台后上，天培格杀数人，枪箭雨至，负创奋斗，力竭殁于阵”。²事前，他已“緘一篋”寄家人，内藏“堕齿数枚，旧衣数袭”。这种安排说明了他的致死之心并非生成于一夕之间。“盖公怀敌忾之忠，有死无二，故寄齿与衣，以绝生还之望。”³此后一年又四个月，另一个提督陈化成阵亡于吴淞炮台。时人记叙说：方酣战之际，“我军炮子多砖心，比至贼船而灰，炮门且裂，全塘震动。部将韦印福、钱金玉、许攀桂、徐大华等皆死，尸积公前，公麾旗痛哭”，而西人则“架炮桅顶”四面轰击。这是一个血与泪交流的局面，中国人舍生取义杀身成仁的精神也正见于此。“时（火）药无布袋，炮无米囊，燃必跃子，心空炮耳折，架窳不可再用。公掬药纳子，炮震伤手，血流至胫。旋有巨炮冲陷土牛，击公仆地，细子中股，纷如雨点。”当英国人涌入炮台之后，七十六岁的陈化成以重伤之躯再起扑击，枪弹洞腹，“伏地喷血而死”。据说前一夜，他与部将周世荣论战事，以为“吾两人福皆不薄”。周懵然，“公笑曰：‘诘朝功成，吾与汝受上赏，不然，亦俱不朽矣，岂非幸哉？’”⁴显然“上赏”不过是笑谈，“不朽”却是严酷而且真实的归宿。比之关天培，这同样是一种熟思已久的致死之心。中英之战像这样甘愿以头颅抵挡利炮的人并非个别。梁廷枏作《夷氛闻记》，曾有“夷寇一役，提镇大员皆死疆场”之叹。虽说统括不免过宽，毕竟反映了身负守土之责的中国军人死事之多。这些人留下的血路昭示了不屈的民族气概。但他们身在战局之中，目睹过硝烟下的天地玄黄，又是对中西之间的历史差距感受最深的人。于是，军人的勇敢和血诚不能不在心长力绌中走向狭路，多自见于必死之志，少求伸于必胜之心。“可怜裹尸无马革，巨炮一震成烟尘。”⁵他们的心迹和苦痛，既显示了民族战争中英雄主义的悲壮，又显示了民族战争中英雄主义的悲怆。对于历史来说，两者都记录了真实的时代内容。

关天培谥忠节，陈化成谥忠愍，同时俱见的，还有壮节、刚节、昭节等等。这些人职在持干戈以卫社稷，未必都有意自居于士大夫之列。但他们由儒学的浸泡而形成价值观念和人生信仰，并在生死交迫之际以见危授命实现了这种观念和信仰。从这个意义上说，他们的精神正反映了士大夫群体意识的一面。关天培临命之前，“创痕遍体，血濡衣襟”，但引为深憾的，仅是“吾上不能报天恩，下不能养老母，死有余恨”。⁶这恐怕是他在人世留下的最后一句话了。“天恩”就是“君恩”。在那个时候，忠君与爱国是等值的。这种等值，表现了为历史所囿的狭隘和

片面，但它随儒学播撒于人心之中，又确乎支撑和凝聚了民族战争中的反侵略者。富有凄楚意味的是，关天培战死前一个月，还刚刚受过上谕的严词切责：“身任提督，统辖水师，平时既督率无方，临时又仓皇失措，著先行革去顶带，仍令戴罪立功，以观后效。”⁷后人读史，自会生出许多感慨。

以旧式暴力抵抗新式暴力，中西之间舟船和枪炮的悬殊对比，又会逼出赧赧者的蒙昧相，用他们不识时务的议论和行为描画历史的惰性。

虎门失陷后一个月，参赞大臣杨芳带着远调而来，奉旨进剿的大兵抵达广州。道光在诏书中称他“久列戎行，受恩深重”，并许以“应守则守，可战则战，一切剿办机宜，朕亦不为遥制”。⁸在当时的中国，他大概是皇帝最信得过的一个武将了。这种信任未必是浪得虚名的结果，但在中世纪与近代相交之初，他从内战中揣摩出来的心法，却在民族战争中淋漓地表现了自己的不合时宜。其历史形象也因此而变得非常猥琐：

芳之始至，道佛山口入，民耄其宿将，望之如岁，所到欢呼不绝，官亦群倚为长城。入城即发议谓夷炮恒中我，而我不能中夷，我居在实地，而夷在风波摇荡中，主客异形，安能操券若此，必有邪教善术者伏其内。传令甲保遍收所近妇女溺器为厌胜具，载以木筏出御乌涌，使一副将领之，自部卒隔岸设伏，约闻已炮响，即举筏齐列水渚，溺器口向贼来路，而后自抄出筏首夹攻之。

结果是排满溺器的木筏并没有挡住英国人的“长驱直进”。于是，出乎意料的杨芳不得不“亟勒兵入城”。⁹这个故事极富调侃性，但它包含的历史内容却是非常严肃的。杨芳起家于川楚白莲教之役，由民间教门的神秘主义推衍出来的妖法和厌胜术本是惯闻之物，虽然其中怪诞多于真实，但耳熟以后，非常容易成为经验中已有的东西。因此，当他看到近代火炮并为它超乎想象的威力震慑时，沿用已有的经验去解释未知的事实，便不会不想到妖法。在这里，杨芳是认真的，他相信厌胜术可以对付“邪教善术者”。其意态和心态，以独特的方式表现了那个时候一部分中国人对西方逼迫的抵御和回应，然而用溺器对付火炮，究其底里，又不过是中世纪对于近代的抵御和回应。伸张正义的愿望与蒙昧的幻想因之而连为一体。19世纪40年代的中国，这种逼出来的蒙昧相并不仅仅

见于杨芳一人。1841 年夏，飓风过香港，西人舟船颇有沉没。但经奕山入奏，张大其辞，穷尽描绘，遂一变而为天助中华：“淹毙洋人汉奸不计其数，帐房寮篷吹卷无存，所筑马头，坍为平地，扫除一空，浮尸满海。”尽管此中颇多谎言而且易见破绽，却极大地满足了焦头烂额的道光。由此产生的兴奋，显示了更多的蒙昧：

朕披览之余，感激天恩，既深欣幸，更益悚惶。英人恶贯满盈，肆其荼毒，多行不义，竟伏天诛，此皆冥漠之中，神明默佑，余氛扫荡，绥靖海疆，允宜虔蕝瓣香，以伸诚敬。著发去大藏香二十炷，交奕山等分诣各庙宇，敬谨报谢。¹⁰

在西方人开始用科技征服自然，并汲引出巨大生产力的时候，中国的君主却几乎要对着一场南方的夏季风暴感激下跪。两者的对比是明显的，但两者又是同一场战争中的对手。这种比较，并不仅仅意在奚落道光。在屡战屡败的刺激下，相信“多行不义，竟伏天诛”和“冥漠之中，神明默佑”的中国人正不在少数。叙录广东战事的《英夷入粤纪略》一书，虽至今已不知撰人，但文字体气毕见士人口吻。其中以纪实的笔法写到了民族战争中的神道：“四月之役，逆从永字台发火箭数十百枝，射入城中，攒聚于火药局，无一燃者。咸云：见一白衣妇人，以袖拂箭，箭落不燃，咸谓：观音山慈悲大士显圣云。”¹¹“咸云”与“咸谓”，既反映了多数人的观感，也表达了作者的识见。另一个士人张维屏所作的《三元里歌》曾经久负盛名。他意在赞颂抗英的义民，然而“夷兵所恃惟枪炮，人心合处天心到，晴空骤雨忽倾盆，凶夷无所施其暴”，¹²则歌吟之中又非常明白地臚进了不可言传的“天恩”。将帅、君主、士人，他们的资质未必没有高低上下之分，但他们的蒙昧相却正在伯仲之间。屡见的蒙昧接源于传统文化的负面，它们展示了士大夫群体意识的另一重内容。后人无理由蔑视这些东西。然而，在侵略和反侵略的民族战争中，正义一方所显露的蒙昧相又不是单单用蔑视可以说明的，它凝结着严峻的历史矛盾和深沉的历史悲哀，并反映了中西之间舟船和枪炮之外的另一种时代差距。

在近代外交意识萌生以前，中国人对付非我族类者只有攘夷与抚夷两种古法。鸦片战争中的士大夫是从古法中选择自己现实立场的，他们因之而被分成两类。

虽说中英之战最后以抚夷了结，但主张攘夷的人们始终居士大夫群体的多数。光绪年间曾因出众的洋务议论而几乎被时人目为汉奸的郭嵩焘，这时才刚刚二十岁，是一个出入场屋的读书人。他后来追叙旧时情怀说：“当庚子、辛丑间，亲见浙江海防之失，相与愤然言战守机宜，自谓忠义之气不可遏抑。”¹³这些话要比局中人的言论更能反映那个时候的普遍情绪。“忠义之气”表现了对英国人强暴侵逼的敌忾，它又会唤起意识形态的敌忾。从孔夫子以来，儒学就强调两种界限。一是以伦理分善恶，于是而有君子和小人的区别；二是以礼教分人禽，于是而有华夏和诸夷的区别。在久经沉积之后，这些观念已经深入人心，汇成朝野士大夫的通识。一朝触发，便使“逆夷性同犬羊”之说蔚为南北东西的时调。以禽兽比拟夷狄并不是值得称道的思想，然而它在夷夏之间划出的文化界限，又从意识形态上维系了中国人的民族心理防线。由是，西方人的鸱张所刺戟出来的忧国忧时之痛与儒学固有的板结观念非常自然地贴合在一起，成为众多士人立论的根据。收录在道光朝《筹办夷务始末》里的大量奏议，以及产生于同一时期的信札、诗文、揭帖、笔记保存了当时的各色舆论，剿夷与攘夷的呐喊比之抚夷的声音实在要响亮得多。“从来外夷，非畏威不知怀德，故驭夷必先剿而后抚，自宋至明，边患不同，要之申国威者，皆忠义之臣，而不顾国体者皆奸佞之辈，虑久远者皆智勇之士，而苟图目前者，皆庸懦之流。”¹⁴这一类言论既多忠愤，又多意气，它们的呼应和共鸣，形成了民族战争中的清议。

攘夷的士大夫们常常把林则徐看成代表，并且相信“林邓镌职，逆夷洒酒相贺”。¹⁵他们按照先贤留下的形象来理解林则徐，然而他们中的多数人未必知道林则徐主持翻译过《四洲志》和《华事夷言》。这种区别，画出了历史的时序感。林则徐是最早怀抱禁烟御侮之心与英国人对抗的士大夫。但当他逼视西方人的时候，他同时又看到了历史经验以外的另一个世界。来自这个世界的器物使中国人在战争中相形见绌，于是而有师夷之长技以制夷的耿耿之想。开眼看世界获得的知识突破了以

人禽分夷夏的旧见，林则徐也因此而成为最富时代意识的爱国者。相比之下，汇聚于攘夷旗帜下的士大夫中，更多的人则表现了义愤与否塞的同一。一个广东士人曾经引“德以柔中国，刑以威四夷”的古训以论兵事，主张多施斩梟以夺彼族之气：

逆夷最畏我朝刑法。闻裙带路人回说云：“诸逆兵常相与语，若打败仗，宁即死于刀炮，不愿被获，中国刑法惨毒不堪。广人益甚言刑烈以恐逆兵，逆兵即色怖震慑。”夫制人者必中其所畏，苟获得逆夷，无论兵头水手兵役，立即处以极刑，梟示海滨，一则以生逆夷之畏，二则以夺逆夷之气，此亦制逆之一法也。¹⁶

以酷刑为制夷之计，虽是书生见识，却不是当时的空论。蒙古人裕谦主持浙东军务的时候，就在镇海前线剥过“白黑夷匪”的两张人皮。他的奏报里有一段专门叙述了这件事：

该逆前在广东，有奴才曾将逆夷剥皮之谣，随即发令饬委翼长狼山镇总兵谢朝恩、宁绍台道鹿泽长，将该逆啍哩绑出营门，先将两手大指连两臂及肩背之皮筋剥取一条，留作奴才马缰，再行凌迟梟示。其黑逆咪哈吻亦即戮取首级，剥皮梟示。俾众咸知奴才有剿无他，以杜其首鼠两端之念。察访兵民，无不踊跃称快。¹⁷

以剥皮对付英国人，是愤夷已极的结果。然而酷刑引入战争，又使民族自卫变成了狭隘的仇恨宣泄。它显示了情绪和意气，却不能显示理性和力量。仅仅过了一个月，英国军队就攻陷了镇海。剥皮梟首并没有吓退这些用重炮为商品拓路的西方人。裕谦在兵败力竭之后投水而死，实践了“城存俱存，以尽臣职，断不肯以退守为词，离却镇海县城一步”¹⁸的誓言。他是一个文官，但一腔愤血毫无吝啬地洒在了疆场上。这些人传统造就出来的，他们又代表了一个传统的社会。当他们从传统中汲取精神力量以抵御强敌的时候，他们的种种情态又绽露了传统的局限。

与攘夷相比，抚夷是一种低调。而清议的激扬，则越益反衬出这个圈子里的人们在国难面前的心怯意沮。1840年八九月间，琦善在天津与北上的英国人交涉之后，非常惊讶地向道光描述他们的船炮：

船身吃水二丈七八尺，其高出水处，亦计二丈有余。舱中分设三层，逐层有炮百余位，亦逐层居人。又各开有窗扇，平时藉以眺远，行军即为炮眼。其每层前后，又各设有大炮，约重七八千斤。炮位之下，设有石磨盘，中具机轴，只须转移磨盘，炮即随其所向。¹⁹

其观察和记叙的仔细，在当时是少见的。而后，他比较中西，“溯查向来破夷之法”说：“有攻其船之下层者，今则该船出水处所，亦经设有炮位，是意在回击也。又有团练水勇，穿其船底者，今则白含章²⁰亲见其操演水兵，能于深五六丈处持械投入海中，逾时则又跳跃登舟，直至颠顶，是意在抵御也。又有纵火焚烧者，今则该夷泊船，各自相离数里，不肯衔尾寄碇。其风帆系白布所为，节节断离，约长不过数尺，中则横贯漆杆藉以蝉联，非如篷蔑之易于引火，是意在却避延烧也。”于是，“我师从前之长策，而该夷所曾经被创者，兹悉见机筹备。是泥恒言以图之，执成法以御之，或反中其诡计，未必足以决胜”。²¹琦善在华北看到的景象与林则徐在华南看到的景象是一样的。他们都已经感觉到旧法不足恃。在这一点上，两者都与那个时候的否塞者不同。但林则徐从这里走向更新旧法以制夷，琦善则从这里走向了和戎抚夷。时人以诗嘲之曰：“望洋先怯狂涛势，航海唯通外国祠。割地交情千古厚，滔天罪恶万人知。”²²以抚夷为时务的士大夫，是中国社会里最先屈服于西方军事优势和军事胜利的一部分人。在当时和后来，他们都理所当然地成为世人睨而视之的对象。

然而，两千年儒学灌溉出来的夷夏之见以及与之相关的观念和感情，并不是仅仅凭借军事胜利可以扫荡干净的。持抚夷之论的士大夫屈服于英国人的军事胜利，但他们并没有因此而扔掉了孔夫子。这种矛盾，使他们在曲意与西方人周旋乞和的时候，又常常憎恶和鄙夷西方人。琦善是第一个主和者，而以中华国体比彼邦风习，则蔑乎视之，目为“蛮夷之国，犬羊之性，初未知礼义廉耻，又安知君臣上下”。²³另一个参与议和的大吏牛鉴，虽曾在西人的炮火下落荒而逃，而心底里实在是把英国人看作人类以外的东西：“彼虽畜类，亦具人形。譬如桀犬狂吠，本不足以论是非，及投以肉食，未尝不摇尾而帖伏。”²⁴在这些方面，他们与一心攘夷的人们不仅见识相近，而且感情相通。但是，奋臂攘夷的人有激愤而无彷徨，他们的信念与行为是一致的。嚟嚟抚夷的人却因屈服于一个为自己所不齿的敌人而撕裂了灵魂和人格。他们中一部分人曾由此而体味过一种说不出的涩苦。本是攘夷派的浙江巡抚刘

韵珂，后来变作了抚夷派。由攘入抚之际，自述“忿恨之余，哭不成声”。²⁵在此以前，广东议和也有过相似的一幕：“各大宪于会衔时各自引咎云：不能仰副皇上委任，致被该夷人猖獗致此，实属辜负圣恩，言此皆痛哭流涕。怡（良）大人更为悽怆，顿足失声，闻者莫不感动。”

²⁶当鸦片战争结束的时候，道光也成了抚夷派。然而“条约既定，帝阅之，徘徊于廊下，直至夜分。从者时闻帝叹息之声，或自语曰不可不可。夜三钟，忽顿足携约款入殿，以朱笔批准，令太监送至军机处”。

²⁷度其心事，正有许多愧对祖宗的忿痛。他们的痛哭与叹息未必富有历史价值，但毕竟以真情流露了局中人的心犹未甘。所以，和局既成之后，曾经致力抚夷的人们又往往另换题目，用心于防夷一面。刘韵珂所作《致金陵三帅书》正是一个例子。其中罗举夷夏之间的十虑八患，用缜密的思量写出了对西方人的提防之意。民族战争中这一部分士大夫所显露的嚬嚬始终不能为当时人所原谅。但他们的曲折心路又说明，儒学观念构筑起来的民族心理防线是强韧的，即使在屈服之中，它也没有消融殆尽。

三

在中英战争之初，西方人对中国有一种优势感；中国人对西方也有一种优势感。西方人的优势感来自目测和比较，其窥探觊视在战争爆发很久以前就已经开始了。1836年，美国传教士主编的《中国文库》（旧译《澳门月报》）曾经非常轻侮地写道：

对于常备的有实效的军事力量，中国人似乎一点也不知道。即使在一个城门里，人们必以为经常有一队强大、可靠的卫兵驻扎，但实际上，当一个外国人，由于好奇而向里面窥探时，他所见到的不过是一个像苦力的样子，穿着短裤，手执纸扇或藤鞭的人。外国人到官署呈递稟帖时，就是他们集合兵马的信号。这时候，兵士鱼贯而入，不穿军服，不带武器，没有准备，半睡半醒，同时把一堆一堆的棕色毡帽和红色、黄色、褴褛的衫前后缝有一个“勇”字的长号衣，从闸门送进来给这群英雄们打扮。稍后，又慢吞吞地走进一个大概是当时可能找得到的个子最大的军官来。这出武戏的行头是一些弓箭和几把生了锈的刀剑，显然都是临时找来惊动和威吓“番鬼佬”的。²⁸

这些刻画，虽以极尽挖苦为能事，但终究是熟视以后的写照。比较起来，中国人的优势感则半是来自历史的成见，半是来自臆想和附会。它们所表现的是一种懵懂的自大。当廷臣和疆吏交章发议，集矢于禁断烟毒的时候，他们常常提到西方人，然而他们中几乎没有人想到过西方人会发动战争。其时，琦善还不是抚夷派，他在奏折里极富自信地说：

内地实有可制外夷之权，乃反受其欺而不善用其权，为大可惜者，则大黄茶叶是也。凡西口外极大者为俄罗斯，以及诸番，皆需此物。盖地土坚刚，风日燥烈，又日以羊牛肉磨粉为粮，食之不易消化，大便不通立死。每日食后，以此为通肠圣药。大西洋距中国十万里，亦惟茶叶是急，英吉利较近，皆不能离此。

而且“夷人心思才力虽优，独于此二物，即欲购种移植，而物土异宜，竟不能如其愿”。因此，他称这些东西为“造物予中土以制外夷之权”，深信一旦“海口关隘严戒，不准通商”，则诸夷大黄茶叶无以为继之后将“不能不哀恳”。²⁹中国人的优势就在于西方人别有一副胃肠。这种见解不知起于何时，但却是那个时候多数士大夫的共识。林则徐在广东主持禁烟期间，也心同此理，在奏告中非常有把握地说：“至茶叶、大黄两项，臣等悉心查访，实为外夷所必需，且夷商购买出洋，分售各路岛夷，获利尤厚，果然悉行断绝，固可制死命而收利权。”³⁰他是一个认真的人，然而一开始并没有走出士大夫群体意识。从臆想和附会中产生的优势感是虚假的东西，它很容易被事实撞碎。中英闭隘断市以后，英国人并没有“哀恳”，而是以武力显示了自己的犷悍和强横，茶叶大黄之说从此就很少再见于奏议和公牒了。但是，当懵懂的自大还是一种群体意识的时候，虚假的优势感又十分容易在撞碎之后重合。英国人从海上打过来的最初一阵炮火击破了旧的臆想和附会，却引发了新的臆想和附会。后来以《瀛环志略》一书驰名的徐继畲，这个时候曾轻率而自负地议论过英国人的军事弱点和生理弱点：“至于登陆步战，则非彼之所长，其人两腿僵直，跳走不灵，所用者自来火之小枪，不能过四十步，此外则短刀而已。我兵之排枪、弓箭、长矛等器，彼皆无之。”³¹这也是当时的一种共识。另一个士人在《上浙抚乌尔恭泰（额）筹办英夷书》中表达了同样的见解：“其战也，又以诱令登岸为首务，盖逆夷远涉海洋，久为风涛掀簸，其身心安于鼓荡，一经舍舟登陆，则头晕脚软，必无能为。”³²“头晕脚软”比“两腿僵直”似乎要更近事理一点，然而也同样是文人遐想的结果。稍后，英国人就沿福建、浙江、江苏汹汹北上，途中下船登岸，多次在陆地上大打出手。备受创痛的东南地方当局者们于是明白了原先的想法是靠不住的：“论者本谓该逆不长陆战，而两年之中，该逆之略地攻城，皆在陆路，且能爬山越岭，又有汉奸为之引道，各处路径，转较我兵反为熟悉。”³³陆战的一败再败，终于导致了炮口下的江上议款。这个结局，给士大夫们带来的是一种与困惑相杂的悲哀：“二百年全盛之国威，乃为七万里外之逆夷所困，至使文武将帅，接踵死绥，而曾不能挫逆夷之毫末，兴言及此，令人发指眦裂，泣下沾衣。”³⁴其中不无久睡初醒的感觉。

“回首何堪此建旄，槛车一辆去南濠。”³⁵两年又四个月的中英之战，使卷入战事的整整一群大吏都成了皇帝的罪人。除去死于战事者外，参与其事的十多个钦差大臣和总督巡抚里，四个人被处斩监候，一个人被处绞监候，三个人被革职戍军台。此外，还有多人的革职和革

职留任。在这些人当中，既有抚夷派，也有剿夷派。这个事实本身就是对于庙堂和官场的强烈震动，士大夫们惯性的懵懂自大，不能不因此而发生变化。战争过去之后，耆英在奏折中说：

探闻奕经、文蔚、余步云之在浙江，奕山、林则徐、琦善之在广东，颜伯焘之在福建，筹办剿抚，不遗余力，亦皆井井有条。此中或任用失当，或抚驭过柔，或偏执己见，或不谙兵机，致都债事。前据夷酋郭仕立等向臣言及，畏服林则徐办事结实，敬服琦善临事敏捷，佩服伊里布处事诚实，并云：“皆中国好大臣。”臣闻之亦为之叹服。至于前督臣牛鉴，亦复为该夷等中心诚服，执礼甚恭。是诸臣之材识，皆足以慑服外夷。且数十年来，仰蒙造就栽培，亦未尝不加以委任，一经办理夷务，均不免于获罪。³⁶

他所提到的这些人虽说今日评价各有不同，却大半都是当时的官场能吏。但用古法衡量，他们都先后成了驭夷的失败者。而时论纷纭，“主剿者莫不痛诋议抚之非，及至剿而失利，又归咎于剿者之多事。主抚者咸称剿不足恃，及至抚议既成，复不审度彼己，欲图一试，取快目前。若即令主剿者剿之，主抚者抚之，临时之际，亦皆一筹莫展”。³⁷剿与抚于是乎俱穷。这是一种令人唏嘘的困局。

耆英不是一个用心思考的人。因此，他并没有意识到困局中包含的时代内容。然而在战火的烤炙下经历了剿夷与抚夷的一代士大夫中毕竟出现了最早的警悟者。初版于鸦片战争结束这一年，并在后来两度增辑的《海国图志》一书，虽以转述西方历史地理为主旨，却代表了中国人在时代嬗递之际的认真思考。魏源所了解的英国人，已经不再是莫知由来的犬羊之类了：“四海之内，其帆樯无所不到。凡有土有人之处，无不睥睨相度，思得胥削其精华。”³⁸这些观察指出了西方人无情的扩张之势，也激生了对于西方人扩张的理性反应：“今西洋器械，借风力、水力、火力，夺造化，通神明，无非竭耳目心思之力，以前民用。因其所长而用之，即因其所长而制之。风气日开，智慧日出，方见东海之民犹西海之民。”³⁹“因其所长而用之，即因其所长而制之。”揭示了民族自卫与民族自强的历史同一。它是中国人用一场失败了的血战所换来的醒悟和警觉。

但是，“万年和约”带来的昏沌会使战争留下的惊悚很快成为烟云过

眼之物。那个时代耆英多而魏源少。当庚申之变以后中国人再度议论这个题目的时候，二十年的光阴已经过去了。

(1990年)

-
- 1 《林则徐关于鸦片战争的书札》，中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（二），神州国光社 1954 年版，568—569 页。
 - 2 《清史列传》第 10 册，3090 页。
 - 3 《诰授振威将军广东全省水师提督关忠节公传》，《颐志斋文钞》卷一，4 页 b。
 - 4 《江南提督陈忠愍公殉节略》、《陈将军画像记》，中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（六），356—357 页；《清诗铎》，679 页。
 - 5 《清诗铎》，676 页。
 - 6 《诰授振威将军广东全省水师提督关忠节公传》，《颐志斋文钞》卷一，4 页 a。
 - 7 《清史列传》第 10 册，3090 页。
 - 8 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（六），392 页。
 - 9 《夷氛闻记》，《鸦片战争》（六），32—33 页。
 - 10 《清宣宗实录》，《鸦片战争》（一），417 页。
 - 11 《英夷入粤纪略》，《鸦片战争》（三），18 页。
 - 12 《清诗铎》，408 页。
 - 13 《郭嵩焘诗文集》，岳麓书社 1984 年版，34 页。
 - 14 《清道光朝留中密折》，《鸦片战争》（三），516 页。
 - 15 《鸦片战争史料》，《鸦片战争》（三），171 页。
 - 16 《英夷入粤纪略》，《鸦片战争》（三），23 页。
 - 17 道光朝《筹办夷务始末》卷三二，中华书局 1964 年版，第 3 册，1198 页。
 - 18 道光朝《筹办夷务始末》卷三三，第 3 册，1226 页。
 - 19 同上书，卷十二，第 1 册，380 页。
 - 20 琦善所派窥察夷情者。
 - 21 道光朝《筹办夷务始末》卷十五，第 1 册，478 页。
 - 22 《溃痼流毒》，《鸦片战争》（三），344 页。
 - 23 道光朝《筹办夷务始末》卷十五，第 1 册，479 页。
 - 24 同上书，卷五十三，第 4 册，2040 页。
 - 25 同上书，卷四十八，第 4 册，1813 页。
 - 26 《鸦片战争新史料》，《鸦片战争》（三），434 页。
 - 27 《清室外纪》，转引自《清代通史》中册，商务印书馆 1928 年版，922 页。

- 28 《鸦片战争史料选译》，中华书局 1983 年版，70—71 页。
- 29 《溃痈流毒》，《鸦片战争》（一），516 页。
- 30 《鸦片奏案》，《鸦片战争》（二），97 页。
- 31 《退密斋文集》，《鸦片战争》（二），597 页。
- 32 《平夷录》，《鸦片战争》（三），366 页。
- 33 道光朝《筹办夷务始末》卷四四，第 4 册，1680 页。
- 34 《退密斋文集》，《鸦片战争》（二），598 页。
- 35 《咄咄吟》，《鸦片战争》（三），232 页。
- 36 《清道光朝留中密折》，《鸦片战争》（三），466 页。
- 37 《清道光朝留中密折》，《鸦片战争》（三），471 页。
- 38 《海国图志》卷五二，岳麓书社 1998 年版，中册，1447—1448 页。
- 39 同上书，卷二，上册，30—31 页。

理与势的冲突：中英鸦片战争的历史因果

自从梯航而来的葡萄牙人在 16 世纪泊舟于上川岛之后，遥远的泰西与中国之间便筑起了一种由海路相接的交往。后来的两个世纪里，接踵而至的还有西班牙人、荷兰人、意大利人、瑞典人、丹麦人、英国人、法国人、普鲁士人、美国人等等。呢绒、钟表、胡椒、苏米、象牙与天文、历法、艺术、建筑、“西铕”、基督教都先后浮海东来。明清之际，西洋的商人多在广东、福建、浙江的口岸行贩，而传教士则已经进入了宫廷和士大夫之中。显然，为上帝弘法的西洋人比谋逐一己之利的西洋人走得更远。这个过程留下过许多历史遗迹，但这个过程并不很长。雍正初年，朝廷明告天下禁止传（基督）教，中西之间的交往便只剩下了贸易一途。乾隆二十二年，皇帝因蕃舶来去而瞻前顾后，不愿意看到“海滨要地”成为洋商熟路，又诏令“将来只许在广东收泊交易”，¹ 接纳西方人的口岸遂收缩为一孔。以禁止传教和限制通商摆布彼族，说明了时当中世纪的最后一个盛世，中国在远来的夷人面前曾是支配的一方。

然而从 19 世纪前期开始，西方人的进取之势便显露出长久磨砺之后的一派锋芒。嘉道之间，中国知识分子的经世意识刚刚醒来，夷患还远不是时务中的一个题目。而工业革命引发的一系列变化已经使英国成为欧洲和世界“发展的引擎”了。那里不仅制造产品，而且制造扩张。两者都亟亟乎挾破世界贸易的空间界限。中英通商曾长久地以十三行行商的垄断对东印度公司的垄断，维持了一种脆弱的平衡。但工业革命吹胀了英国商界中的自由贸易主义，群商各思伸展，公司专利便成为一种广被非议的东西。至 1833 年（道光十三年），东印度公司垄断对华贸易的权力遂被废止。于是，由来已久的种种矛盾便在旧日的局面瓦解之后变得越来越尖锐。英国人意在求利，把商业拓张当作天下第一要义；中国人重在防弊，则对来去飘忽的群夷不肯稍解裁制之心。因此，西洋商人虽挟自由贸易主义而来，遇到的却是一个限定的口岸（广州）；一个

限定的商人团体（公行）；一种在“船钞”、“货税”名目下把国家关税和官吏勒索混为一体的海关制度，以及许多旨在管制日行起居的周密条法。曼彻斯特的蒸汽机代表了一个世界，古老的广州城墙代表了另一个世界。两个世界在扞格中碰接，又因碰接而愈扞格。与这种难以化解的窒碍相错杂，还有公行行商累年拖欠货款引发的商业纠纷和西洋水手与中国民人之间屡酿命案的法律纠纷。在前一种纠纷里，当太多的欠款使行商丧失偿还能力之后，债权一方非常容易吁请自己的政府出面干预。在后一种纠纷里，以中国律法为西方人量罪，其结果总是要与基督教世界里的法权观念相冲突，由此产生的忿争，常常会余波远及欧洲。中西之间以通商相交往，而牵出来的许多东西都越出了贸易的范围。西商孜孜逐利的一腔热望遂多被撞碎。英国人拥有最大的商业利益，也最急切地想要改变中国。1833年（道光十三年），男爵律劳卑受英王委任，成为“管理英国臣民对华贸易的总监督”。在华英商便有了一个守护人。昔日的东印度公司“大班”为众商头目，与领袖公行（十三行）的“总商”相对等；新立的“总监督”则分属国家使节，握有“保护与促进英国贸易之权，并得依情形之需要，行使政治与司法权”。²在英国人的心目中，其地位足够与天朝疆吏相对等。但惯以旧例比照新事的中国人却宁肯要一个与总商打交道的大班，而不愿意接受一个与官府打交道的总监督。道光十四年，律劳卑至中国，以“平行款式”致书两广总督卢坤，引出一派惊疑。卢坤奏告朝廷说：

中外之防，首重体制。该夷目律劳卑有无官职，无从查其底里，即使实系该国官员，亦不能与天朝疆吏书信平行。事关国体，未便稍涉迁就，致令轻视。

所以，他以不平行回应平行，“飭广州协副将韩肇庆，谕以天朝制度，从不与外夷通达书信。贸易事件，应由商人转禀，不准投递书函”。³卢坤在天朝体制里找不到一个可以安置律劳卑的地方，因此执意要沿用大班的“旧制”，把他当作商人来俯视。然而律劳卑背着英王敕书，不肯把自己的位置从官界移入商界，昧昧然对天朝疆吏做仰视；是以“不遵传谕，声言伊系夷官监督，非大班人等可比，以后一切事件，应与各衙门文移往来，不能照旧洋商传谕。伊亦不能具禀，祇用书文交官转递”。⁴双方都代表了自己那个世界里的轨度，身后没有一点退让的余地。于是，为行使“保护与促进英国贸易之权”越波涛万里而来的律劳卑，便成了一个被关在门外的人。从夏天到秋天，中英之间由交涉而

争执，由争执而中断贸易，并演为英国兵船闯入内河、轰击炮台，中国军队包围商馆、断绝供应。这个过程还没有结束，精疲力竭的律劳卑已染上了热病，不得不从角峙中抽出身来将息，并在退回澳门不久之后死在那里。据随侍的医生判断：“他的病源是完全由于他在广州时操劳过度 and 忧虑不安所造成的。”⁵律劳卑掀起了一场风波，也赔掉了自己的性命。在中国人的眼里，他是一个失败者。卢坤奏报律劳卑之沮然而退说：

该夷目畏惧悔罪，吁求放行。据洋商转据各夷商两次稟求，遵照旧章，请领粤海关牌照，由臣等于八月十九日委员押逐出口，该夷兵船亦即于是日退出，驶至外洋停泊。

该夷目现在澳门寄住，极为安静，澳门附近洋面，现饬阳江镇师船巡查，陆路亦饬原派弁兵镇静弹压，地方甚为安谧，堪以上纾宸廑。⁶

然而卢坤熟悉的只是“旧章”和“旧制”，他不会明白，在“英人通商广州，百有余年”之后，工业革命已经改变了很多东西。被吹胀了的自由贸易主义正在变成一种高声咆哮的力量。在它们那个世界里，这种力量搅动朝野，把翻滚起来的贪欲和亢急引向东方，立意要打破天朝中人限制自由贸易的通商制度。律劳卑是这种力量的一个代表。他在逝世前 58 天致书外交大臣巴麦尊，报告自己与卢坤之间的冲突，并申明：“不论监督处的退去是由于武力的压迫，或是由于英国商人受迫害的结果，都应视为（两广）总督对英王的侮辱，而当予以惩罚的。”几天后，又在另一封信中说：“同这样一个政府交涉，必需以实力为后盾。”否则，“交涉不过是徒耗时光而已”。⁷这些既愤怒又执着的文字虽然出自律劳卑的笔端，发抒的却是来华西人的普遍情绪。两年后，《澳门月报》（Chinese Repository，亦译《中国文库》）有一篇文章演绎同一个旨义，说得更加刻毒：

懦怯和傲慢是中国政府的两个显著特点。他们的行径，象一头乡村的恶狗。这个畜生看见没携着手杖的生客便狂吠起来；如果生客闻声放步走开，它就追上去，企图咬生客一口。可是，如果生客立着不走，反而转身并举起手杖对着它，它便退避三舍；如果生客竟把它痛打一顿，它此后就小心谨慎，不敢见人便吠，甚至俯首贴耳，摇尾乞怜，力图讨好被触犯的人。中国政府对待外人的作风和乡村的恶狗实在没有

两样，这是为一般熟悉它的历史的人所深知的。⁸

这些话都在呼唤战争，期待用武力向中国人传达自己的主张。在遥远的欧洲，它们很容易与追逐市场利益的内在冲动交织在一起，引发厂主与商人的强烈共鸣，推着国会和政府一步一步走向厉兵黠武。

当英国人对广州通商制度久怀郁忿，并由积忿发为咆哮的时候，中国人却面对着海上运入的鸦片侵蚀吏治、民生、官常、人伦、世风、国计，滔滔然成天下巨患。由此产生的惊怖已经积为朝野共愤，并使庙堂里的议论一天比一天激越。道光十八年夏，鸿胪寺卿黄爵滋奏疏“严塞漏卮以培国本”，列述“外洋来烟”之剥削中国元气：粤省“自道光三年至十一年，岁漏银一千七八百万两。自十一年至十四年，岁漏银二千余万两。自十四年至今，渐漏至三千万两之多。此外福建、浙江、山东、天津各海口，合之亦数千万两”。而后深惧国赋枯竭：

以中国有用之财，填海外无穷之壑，易此害人之物，渐成病国之忧，日复一日，年复一年，臣不知伊于胡底。各省州县地丁漕粮，征钱为多，及办奏销，皆以钱易银，折耗太苦，故前此多有盈余，今则无不赔垫。各省盐商卖盐，俱系钱文，交课尽归银两。昔之争为利藪，今则视为畏途。若再三数年间，银价愈贵，奏销如何能办，税课如何能清，设有不测之用，又如何能支？臣每念及此，辗转不寐。

因此，他主张用“罪以死论”的办法来对付吸食者，以截断“运银出洋”与“运烟入口”的对流。⁹在当日的廷议里，其忧时之深和立法之酷都是非常显目的。

黄爵滋作奏议的这一年，国家岁入白银四千一百余万两，而其中的百分之九十左右都须耗于当年的岁出。¹⁰以农业经济下国库的收入和支出做比照，则因鸦片贸易而正在源源“漏”出中国去的那些银子委实多得使人心惊。这些漏掉的白银不仅留下了一个巨大的空洞，而且搅动金融累及国赋，使国家度支的许多环节都出了毛病。道光是个慳于用钱的皇帝，又是一个常为国用不足所苦的皇帝。眼见“纹银出洋”以一去不回的流失盈彼绌我，不能不触发他心头的忿怒和焦灼，积为脏腑中的痞病。¹¹所以，黄爵滋用“国本”为题目悬重法以禁鸦片的疏议能够打动帝王之心，当天即被上谕转发到“盛京、吉林、黑龙江将军，直省各

督抚”，令“各抒所见，妥议章程，迅速具奏”。¹²于是，以“国本”为主轴，起于沿海的鸦片交易便成为南北疆吏共议的一个重心。此后的几个月中，议复黄爵滋奏疏的折子一封一封地送到了紫禁城里。疆吏的“各抒所见”大半都是回应之声。虽说其间以真知灼见自创一格的议论并不多，但由此汇成的共鸣却富有声势地动员了官场，把禁烟这件事迅速移到了万人瞩目的位置。九月初八日，曾“赴尼僧庙内吸食鸦片烟”的庄亲王奕、辅国公溥禧被上谕斥为“藐法无耻”，革去王爵、公爵，并“各罚应得养贍钱粮二年”。两天后，道光重新追究两年又五个月以前太常寺少卿许乃济奏请鸦片弛禁的旧事，言之愤切：“朕于此事，深加痛恨，必欲净绝根株，毋貽远患。并于召见外臣工时，详加察访，从无一人议及弛禁者。许乃济冒昧渎陈，殊属纰缪，著降为六品顶带，即行致休”，¹³以为莠言乱政者戒。黄爵滋的办法是穷治吸食以断其流，然而沿流溯源，“天下之有鸦片，皆自广东来也”。¹⁴因此，当朝旨和廷议为禁烟造出了一派强势之后，中外通商的广州便不能不成为万矢所集的地方。当年岁末，湖广总督林则徐奉旨觐见，八天之内召对八次，之后“授钦差大臣，赴广东查办”。¹⁵在当日的疆吏中，他是一个肯用“峻剂”治时病的人。其“目击鸦片烟流毒无穷，心焉如捣”¹⁶的炙痛与道光“净绝根株”之忿能够相感应，因之而有一次接着一次的召对。这些殿陛之间的问答既交付了权力，也交付了期待。在时人的心目中，两者都显示了人臣之深得君心。当林则徐在冬日的驿道上沿直隶、山东、安徽、江西、湖北兼程赶路的时候，南方的广东已为“查办之旨”所罩，“声威所被，震慑民夷”。¹⁷尔后，自雍正、乾隆、嘉庆以来屡见于诏书的禁烟令便化成了一场扫过南粤的飓风。

林则徐受命禁烟，艰难感奋交集于一身。他后来说：“自亥年赴粤，早知身蹈危机。所以不敢稍迟者，当造膝时训谕之切，委任之重，皆臣下所垂泣而承者。”¹⁸其间的沉重可以想见。在鸦片烟滋蔓横流百年之后，他把久蓄的朝野共愤带到了海边，以“竭其愚悃”之心放手“拨本塞源”，为天下“除此巨患”。¹⁹于是，奉旨禁烟的过程从一开始就非常自觉地显示出一种制夷意识：

知水师提督关天培忠勇可用，令整兵严备。檄谕英国领事义律查缴烟土，驱逐趸船，呈出烟土二万余箱，亲莅虎门验收，焚于海滨，四十余日始尽。请定洋商夹带鸦片罪名，依化外有犯之例，人即正法，货物入官，责其甘结。²⁰

缴烟、焚烟和具结，都是用中国的成法为中国除弊，对于西人的钳束之中无疑包含着出自天理人心的义愤。然而英国人对广州通商制度久积一逞之心。他们用自由贸易主义派生出来的利权观念诠释彼己，轻易地把中国人禁烟的义愤化约为一种通商危机和法权冲突，并力图以此启衅，将炮舰引到中国海面上来。道光十九年（1839）春，在华的四十多家英国商号联名上书外交大臣，呼吁“女王陛下政府的迅速干预，采取英明的措施，以改变将来我们与大清帝国的关系，及防止更加横暴的事件再次发生”。²¹过了四个月，远在曼彻斯特的三十九家公司也联名上书外交大臣，申述说：

作为工业者的我们，不但因近来的中国事件失去了这个市场，而遭受损失，同时我们还从英国约克郡及英格兰西部对华输出其他货物，又自印度向中国拨款，并且转运印度的出产（译者按：指鸦片），作为印度偿还我们对印度输出的媒介（译者按：印度出产鸦片，卖给中国，赚了钱，才能购买英国的布及其货品）。我们的资财大部分都卷入了这种贸易之中。这个贸易的停顿，我们的货物的被扣留，对我们已极为不便，而且将来可能遭受极严重的损失。

因此，他们请求“女王陛下的政府，对于中国方面这种侵略行为，应予以迅速的、强有力的、明确的对策”。并对“政府的聪明、公正感，它对于国家尊严的关心，深具信心”。²²膨胀的自由贸易主义淹没了基督教世界的道德界限，由是，自工业革命以来的长久咆哮，便在禁烟引发的冲突中，演化为越洋而来的舰队和词锋凌厉的《巴麦尊子爵致大清皇帝钦命宰相书》。随后，在炮口的逼迫下爆发了中英之间的民族战争。

中国人以禁烟向西方人争自己的国计民生。英国人则用战争向中国人争“赔还”烟款；“昭雪”英官在华所受的“褻渎”，并予“大英国威仪所宜之尊重”；割让“岛地”；讨还历年“洋行（公行）之欠银”，²³其全副精神都贯注于打破中国的通商制度。虽说直接的冲突起于鸦片贸易，但当禁烟转变为战争之后，英国人就成了主宰局面的一方。他们的舰队绕过了与皇帝离得太远的广东，先陷定海以为抵押；而后沿中国海岸线北上，并在道光二十七年夏碇泊于天津洋面，炮口俯视，给北京的朝廷送去一场惊吓。于是而有逼出来的岸上与船上的对话。奉旨与英夷折冲的琦善官阶比林则徐更高，然而事起仓促，其身后却没有一道防海的藩篱。因此，他与夷目交涉，只能用口舌劝退船炮，而以口舌对船炮，则不能

不在英国人面前显见得中气不足。中英冲突的历史内容经他半是臆测的转述全然走样，成了英国人与林则徐之间的恩怨。²⁴受了惊吓的道光遂把心头的一腔怒气都倾倒在驾驭不住夷人的林则徐头上，发为严词切责：“外而断绝通商，并未断绝；内而查拿犯法，亦不能净。无非空言搪塞，不但终无实济，反生出许多波澜，思之曷胜愤懑！”²⁵帝王因料事太易而“曷胜愤懑”；又因“曷胜愤懑”而轻断功过，于是是非曲直不得不随之而变。正在广东备战的林则徐遂由“误国病民”之罪而被革职。²⁶接着，主张“羁縻”的大学士琦善奉旨南下广州“查办”，成为办夷务的第二个钦差大臣。当道光十八年疆吏共议“塞漏卮以培国本”之际，总督直隶的琦善持论特重“循流溯源”和“实力查拿”，是个厉行禁烟并受过朱批褒奖的人。其心头的国计民生之忧与林则徐同样强烈。²⁷然而在西人的兵船北上天津海口之后，琦善被时势牵入了漩涡，心里已不再有禁烟这个题目了。他更急于用大事化小，小事化了的办法顺驭岛夷，以求止息骚乱海疆的滔滔风波。但“羁縻”的过程却异常沉重窒苦。其间的抵牾研磨一节一节地打碎了他的一面之想，并使他终于明白了中英冲突其实无关乎个人恩怨，西人志在必得的东西是不能用言辞感化的。最后，耐不得久受羁縻的英夷在通牒要挟之后轰击沙角、大角炮台，逼使没有还手之力的琦善屈服于所谓“穿鼻草约”：一、割香港；二、赔偿六百万两；三、两国公文平等往来；四、开放广州贸易。弄到头来，羁縻的结局还是由大炮来决定的。当琦善出京的时候，朝廷期待他能够牵着英国人的鼻子走，但他一入局中就被英国人牵住了鼻子，越走越远，回不了头，在中国人的眼里，就此成了久受嘲骂的对象。南边的消息传到北京之后，深深地戳痛了道光，他震怒地说：

朕君临天下，尺土一民，莫非国家所有。琦善擅与香港，擅准通商，胆敢乞朕恩施格外，是直代逆乞恩。且伊被人恐吓，奏报粤省情形，妄称地利无要可扼，军械无利可恃，兵力不固，民情不坚。摘举数端，危言要挟，更不知是何肺腑？如此辜恩误国，实属丧尽天良。

债事的琦善遂被“革职锁拿，派副都统英隆，并著怡良（粤抚）拣派同知知州一员，一同押解来京，严行讯问。所有琦善家产，即行查封入官”。²⁸其时上距琦善到粤不过两个月又二十一天。已经革职的林则徐在广州旁观琦善以“议和”为“秘计”的出格举措，曾揣度道光的心事，预言“静老（琦善字静庵）亦是覆辙”。²⁹结果他和同被革职的邓廷桢还没

有离开广东，琦善已经灰头土脸地踏上了回京之路。与来时的奉旨出朝地动山摇相比，归路中和他相伴的只有脚下的黄尘与清议的诤诤。短短几个月工夫，英国人的拳脚就断送了中国三个总督的前程。

在禁烟转化为战争的过程里，林则徐和琦善各立宗旨，以剿夷抚夷显分泾渭，并因之而成为最有代表性的人物。但他们的办法都不能了结夷务之局，所以在战争开始后不久，便先后在严旨苛责下被牵出了战场。后来陆续入局办夷务的是两江总督伊里布、靖逆将军奕山、参赞大臣杨芳、两江总督裕谦、闽浙总督颜伯焘、浙江巡抚刘韵珂、广州将军耆英、扬威将军奕经、两江总督牛鉴等等。他们布列在江、浙、闽、粤，与英国人苦相撑持。然而他们拿来对付英国人的，仍然是林则徐用过的剿夷和琦善用过的抚夷。面对西人的恣肆鸱张，两千年历史经验所能提供的对应之策只有剿与抚。在剿与抚中，对手都被当作非我族类其心必异的东西。

继伊里布之后总督两江的裕谦曾上疏痛劾琦善，是个持一腔忠愤之气力任剿夷的人。在他赴镇海主持浙东军务的时候，奏报里专门叙述过自己剥取“白黑夷匪”两张人皮的情节，言之激昂亢扬：

该逆前在广东，有奴才曾将逆夷剥皮之谣，随即发令饬委翼长狼山镇总兵谢朝恩、宁绍台道鹿泽长，将该逆啍哩绑出营门，先将两手大指连两臂及肩背之皮筋剥取一条，留作奴才马缰，再行凌迟梟示。其黑逆咪哈吻亦即戮取首级，剥皮梟示。俾众咸知奴才有剿无他，以杜其首鼠两端之念。察访兵民，无不踊跃称快。³⁰

用剥皮梟首对付英国人，以一种非常残酷的方式宣泄了民族战争中的忠愤。在卷入战事的疆吏中，裕谦是一个不肯在逼来之势面前后退的人，也是一个意气与血性交缠，把剿夷的旨义推到了极端的人。然而剥皮梟首并没有阻退远来的岛夷，仅仅过了一个月，拥有坚船利炮的英国人就攻占了镇海。自负“有剿无他”的裕谦兵败之后投水而死，留下一腔遗恨。十年后，一个不能忘记这段历史的人重临战场，追怀当日惊潮鸣笳，以诗吊之曰：“刻意图功功不成，父老至今犹涕零。”³¹时光洗尽了剥皮梟首的血痕，长留在人心之中的，则是矢志剿夷的义烈和剿夷失败的悲壮。

与这种杀气和血色交映的场面相比，抚夷见不到悲壮。道光二十一

年夏，奕山与英军连战四日，一败涂地。随后，广州城便罩在英国人的炮口之下了。城内的三个督师大臣和督抚将军困处于局蹐之中，不得不“会衔盖印”，用六百万元的代价，向英军换取局部的休战。这个过程没有流血，然而它所触发的愧痛却化出了许多涕泪：“各大宪于会衔时各自引咎云：不能仰副皇上委任，致被该夷人猖獗致此，实属辜负圣恩。言此皆痛哭流涕。”其中广东巡抚怡良悽怆尤甚，“顿足失声，闻者莫不感动”。³²哭声表达了一种内里的伤痛。次年四月，英军攻陷乍浦，正在浙江办夷务的钦差大臣耆英和地方官联衔会奏，陈述了一败再败之后的“发指眦裂，愤懑难名”与夷氛猖披下的势穷力竭时危心苦。“战则士气不振，守则兵数不敷”，进退失据，四顾茫然，“舍羁縻之外别无他策”。由此引出来的也是一片号哭声：“臣刘韵珂（浙江巡抚）忿恨之余，哭不成声，讫无良策；臣等亦皆束手，惟有相向而泣。”³³这些场面记录了抚局中人的穷蹙和悲哀。然而在他们把“羁縻”这个古老的词汇用到英国人身上的时候，其穷蹙悲哀之中又内含着一种深深的傲睨与轻侮：“彼虽畜类，亦具人形。譬如桀犬狂吠，本不足以论是非，及投以肉食，未尝不摇尾而帖伏。”³⁴与辛酸悲哀相比，这种傲睨与轻侮更深地植根于历史的沉积里，也因此而更多板结的固性。后人述史，常严立褒贬以分剿夷与抚夷之界，而被刀笔界分的那一代士大夫却往往不容易从精神上断开。以“彼虽畜类”比剥皮梟首，其心路都在夷夏之防。

但英国人既不肯被剿，也不肯被抚。在两年又两个月的时间里，他们带着火轮船、远程炮、滑膛枪恣肆地出没游移于广东、福建、浙江、江苏之间，在选定的时间和地点大打出手，东南海疆因之而全无宁日。这是一个陌生的对手。他们执锐利的兵锋一战再战，目的是要在中国打出一种预想已久的局面。“赤发狰狞遽突出，飞炮如雨从天来”，³⁵其间撒下的焦土和烟尘一路蔓延，以中国人的涂炭反衬出英国人的横暴。然而在民族战争的兵燹和劫灰后面，是一个发源于欧西而急急跃动的世界历史过程：

美洲金银产地的发现，土著居民的被剿灭、被奴役和被埋葬于矿井，对东印度开始进行的征服和掠夺，非洲变成商业性地猎获黑人的场所：这一切标志着资本主义生产时代的曙光。这些田园诗式的过程是原始积累的主要因素。跟踵而来的是欧洲各国以地球为战场的商业战争。这场战争以尼德兰脱离西班牙开始，在英国的反雅各宾战争中具有巨大的规模，并且在对中国的鸦片战争中继续进行下去。³⁶

这个过程使中英之间的战争注定要超出中国人预想的范围，演为中世纪与近代的冲突。横暴的一方挟“资本主义生产时代”而来，用惯了旧法的中国人遂不能不捉襟见肘，心力俱绌。“破一岛，一省震，骚一省，各省震。”剿与抚此落彼起，而显出来的往往是不知底里的赧然和茫然。魏源后来作《道光洋艘征抚记》，总述说：“其战也，不战于可战之日，而偏战于不可战之日。其款也，不款于可款之时，而专款于必不可款之时。其守也，又不守于可守之地，而皆守于不可守不必守之地。”³⁷剿与抚都想牵英夷“就我范围”，但英国人每一次都扯破了中国人圈出来的范围。道光二十二年夏，英军攻陷吴淞。身负守土之责的两江总督牛鉴在奏议里“自挝自恨”说：

伏念臣以一介庸儒，未娴军旅，仰蒙皇上不次鸿恩，擢任两江，半载以来，与提镇文武等讲求防御，举凡练兵缮械，赏功惩惰，一切机宜，实已蒿目腐心，不遗余力。詎料该逆凶猛，迥出寻常意料之外，此次挫失，臣目击身经，方知凶焰非可猝制，委非将士不肯用命。

与仇夷的敌忾愤切相比，这些话显露的是失措之后的惊疑交集。随后，主理夷务的耆英急匆匆地从浙江赶到江苏，想用“羁縻”的办法把一战而胜的英国人拦在长江口外。然而英国人还没有打够，他们不愿意歇手。“酋目喳”复书驭夷的中国人，“仅以不能戢兵，仍与相战为词，并称贵将军、贵都统谅念之等语”。这种用西礼表达出来的犷悍坚鸷显得不可测度，“原期谕以天理人情，面戢战争”的耆英遂一筹莫展。³⁸由此触发的，也是一种失措之后的惊疑交集。从茫然和赧然到惊疑交集，反照出卷入局中的士大夫们在炮口下经历的精神震撼和冲击：“二百年全盛之国威，乃为七万里外之逆夷所困，至使文武将帅，接踵死绥，而曾不能挫逆夷之毫末，兴言及此，令人发指眦裂，泣下沾衣。”³⁹与这种唏嘘苍凉相对应的，是英国人的船队由沿海入长江，在炮声中节节上溯。他们一次次用暴力打开航路，而船旗上却奇异地写着“替天行道”。⁴⁰从中国人的文化和思维中剝出来的这四个字本旨在弘义，但一经西人移到炮船的桅杆上则面目全非。工业革命所产生的物质力量为英国人造成了居重之势，在一胜再胜之后，他们借用中国人的语汇向中国人宣述西方那个世界的自负和自信，“替天行道”便成了一种为势张目的东西。后人面对这一段历史，从天道任势想到百年世运，不能不生出许多感慨。当英国人攻破镇江，其指掌已经扼中国漕运之咽喉。“是时洋船八十余艘，炮声

震江岸，自瓜洲至仪征之盐艘巨舶，焚烧一空，火光百余里。扬州盐商许银五十万免祸。六月二十八日，遂逼江宁，东南大震。”⁴¹于是，从禁烟开始的中英之战遂以重炮环伺下的江上议款结束。这是一种“势出万难，策居最下，但计事之利害，不复顾理之是非”⁴²的结局。守土的中国人付出了头颅和血泪，但古老的中国最终成了民族战争中的失败者和屈服者。在干戈止息之后，与萧瑟秋风和拍岸涛声相伴的，是天地之间的一派肃杀。由西向东的世界历史过程从一开始就践踏着人间道义向中国人走来，留下累累创痕。运会⁴³所至，“天地不仁，以万物为刍狗”。

英国人以枪炮致胜，之后，他们的意志铸成了约束中国的《南京条约》。暴力伸展了自由贸易主义，因此久受西人憎恨的广州通商制度被连根拔起，打得粉碎。天朝体制从这里开始被撕破。原本用广州通商制度栓起来的门户，自此扃皆坏，挡不住排空而来的西潮浸灌。随后产生的中美《望厦条约》和中法《黄埔条约》，都是中英战争的余波。它们与《南京条约》一起，筑成条约制度最初的构架，锁住了战败的中国人。接踵而来的一百多年，是西方人用条约制度改造中国的时代。

当踌躇满志的英国人返棹南去之后，东南的疆吏纷纷成了廷臣交章论劾的对象。从禁烟到议和，世局在岁月迁延中跌宕翻覆。游移于剿与抚之间的道光换过三任两广总督、三任闽浙总督、三任两江总督，加上调赴东南领兵的宗室和钦使，先后有十多个达官被牵入了夷务之中。等到尘埃落定，这群人大半都以此致罪，身受严谴。综计始末，其中四人被处斩监候，一人被处绞监候，三人被处革职戍军台。他们当中既有因抚夷而获罪的，也有因剿夷而获罪的。在这些人之外，朝廷又层层追究“前失定海、镇海、上海，以及宁波、镇江等官，查明治罪，共得六百余名”。⁴⁴这是一种由夷祸推演出来的官场浩劫。言路和清议致力于搏击，重在罪与罚。然而局中人事后追讨，其议论所在却往往是罪与罚所不能了结的东西。后期主持夷务的耆英曾在密折中论列获罪的大臣，说过一段行文平恕而久耐咀嚼的话：

探闻奕经、文蔚、余步云之在浙江，奕山、林则徐、琦善之在广东，颜伯焘之在福建，筹办剿抚，不遗余力，亦皆井井有条。此中或任用过当，或抚驭过柔，或偏执己见，或不谙兵机，致都债事。前据夷酋郭仕立等向臣言及，畏服林则徐办事结实，敬服琦善临事敏捷，佩服伊里布处事诚实，并云：“皆中国好大臣。”臣闻之亦为之叹服。至于前督臣牛鉴，亦复为该

夷等中心诚服，执礼甚恭。是诸臣之材识，皆足以慑服外夷。且数十年来，仰蒙造就栽培，亦未尝不加以委任，一经办理夷务，均不免于获罪。⁴⁵

他所提到的这些人在后来的历史叙述中归类不同，褒贬也不同。而以当日的尺度衡量，却大半都是“数十年”仕路“造就栽培”出来的一时能吏。他们沿用驭夷的古法“筹办剿抚”，已竭尽自己的才识和气力，并在对手的心目中留下了不无敬意的个人印象。然而两年多的时间里，剿与抚“致都债事”，使这些久受器使任用的人们先后成了驭夷的失败者。而时论纷纭，“主剿者莫不痛诋议抚之非，及至剿而失利，又归咎于剿者之多事。主抚者咸称剿不足恃，及至抚议既成，复不审度彼己，欲图一试，取快目前。若即令主剿者剿之，主抚者抚之，临事之际，亦皆一筹莫展”。⁴⁶耆英经历过剿夷和抚夷两种场面，深知剿与抚都罩不住另成一路的英国人。因此，他对由剿获罪者和由抚获罪者都怀有等量的同情。时当清议激扬帝王盛怒之际，朝廷正着力向当事人的个人追咎责任，以考求夷务挫跌的因果。但这种见之于奏议的同情却说明，耆英的内心并不相信此中因果。其密折一个一个地罗举了先后绾夷务的大吏，而重心所在，则是一种由归纳提炼出来的矛盾：这些曾各以吏事见才干而久为帝王所识拔的人物，为什么“一经理理夷务”，全都成了债事的罪人？他用叙事的笔法写出了一个有力度的问句，以此展示出夷务败局中的普遍性和共性。与追咎个人相比，耆英在奏议中陈述的矛盾和疑问无疑要更深刻一些。从这里追问下去，两年又两个月中的中英之战剿与抚俱穷，应当能够催发出中国君臣的反思。然而耆英没有追问下去，道光也没有追问下去。他们都不会意识到，刚刚过去的那一场战争其实是一个漫长历史过程的开端。于是，从夷务败局中提炼出来的这个问句便成了事过之后的迷惘。它在炮口的震撼下产生，又在随后的岁月中渐灭，没有留下一点困而后知的思想痕迹。西方人已经用火炮和条约打破了驭夷的古法，但当群体的反思出现之前，这种由二千年历史经验沉积而成的古法在中国人心里却不会破碎。耆英后来在广东主持“通商事务”多年，直面西人的进迫而备受磨难，以致“须发尽白，肝疾日甚，心气尤亏”，眼昏头晕，而或“猝然眩倒”。⁴⁷其间的忿郁、困顿和愁苦都是可以想见的。然而他总想用私谊编成笼头，套住满身戾气的夷酋，使中西交冲的煎逼化解于私人 and 私人的酬应之间。道光二十三年，他曾致书璞鼎查，把这个悍猛的对手称作“心心相印”的朋友，并预言“将来人们会说，我们身虽为二，心实为一”。而后在信的结尾处流泻了过量的

惆怅：“分袂在即，不知何年何地才能覩面快晤，言念及此，令人酸恻。”⁴⁸与他奏议中的文字相比，这些情感显然都是造作的。以造作的情感驭夷，既反映了他的满腹苦心，也反映了他以小聪明应付大局面的一厢情愿和两眼迷离。苦心和迷离都说明，他沿用的仍然是羁縻这个老办法。

通商与禁烟的冲突，导致了中西之间的第一次民族战争。发源于欧西的那个世界历史过程因通商的胜利而进入了沿海中国的条约口岸，自此把根须扎进了一个古老的社会，为来日造因果。而曾经高亢一时的禁烟议论则被战争打成了碎片，不复再见于廷旨与奏疏之中。此后鸦片（和它的提炼物）裹着贫病、黑暗、朽烂在中国社会流毒百年。对于那一代士人来说，“夷氛”大半是一种传闻之知。由于西人的面目模糊不清，夷夏之争久远的历史回声便成为当时的公论和通论。从这里产生的激越清议容易鼓荡意气，作成动人心目的歌哭文字；也容易在事过境迁之后悄然消散，留不下一点固化的东西。在两年又两个月的战争之后，“息止肇衅”、“永存平和”的《南京条约》被看成是一个了局。⁴⁹庙堂内外都很少想到来日。时人记述说：“和议之后，都门仍复恬嬉，大有雨过忘雷之意。海疆之事，转喉触讳，绝口不提。即茶坊酒肆之中，亦大书‘免谈时事’四字，严有诗书偶语之禁。”又说：“怡（良）奏英夷索还台湾已杀之俘。上曰：‘这个东西，不过又要我找些银子罢了。’盖以其未有大志，惟在图利而已。”⁵⁰与中国社会的惯性和常态相比，炮口震撼下触发的愤怒和惊悚都不耐久。曾经与林则徐一同禁烟御侮又一同落职受谴的邓廷桢，道光二十五年再起为陕西巡抚，然而当日英气已消融殆尽，在属员眼里显得一派状貌颓然：

此老忧患之余，生气已尽，又以日薄崦嵫，纵情娱乐；来往过客，攀挽流连，余等复迭为宾主，几于无日不花天酒地也。岁首属司道凑费数百金，制造灯戏，为明年正初演用。余两仓书斗闻中丞高兴，亦鸠金制灯，互相赌赛。⁵¹

这个时候上距虎门销烟不到六年，上距江宁议和不到三年，但在陕西巡抚的官衙里，那些日子显然已经成了非常遥远的往事。与邓廷桢相比，士大夫中更多的人没有目睹过英国人的巨炮之利，并因之而缺乏思索的形象。他们与高鼻深目之属的心理距离一定会更加遥远。于是，在西人已入条约口岸之后，朝官中的多数人远望岛夷，眼中仍然是一片恍惚朦胧。魏源曾作《都中吟》，于此穷尽刻画而深致感慨：“为问海夷

何自航？或云葱岭可通大西洋；或云廓尔喀印度可窥乌斯藏；或云弥夷佛夷鄂夷辈，思效回纥之助唐；或云诸国狼狽叵测可不防，使我议款议战议守无一臧。呜呼！岛夷通市二百载，茫茫昧昧竟安在？”⁵²当日的都中，荟萃了传统中国的智慧和人才，是为天下造风气的地方。以此为尺度，量出来的应是一种士林共相。比之炮火下被摧毁的营垒和城墙，这种万千人共有的朦胧和隔膜无疑更富韧性。中国人的“茫昧”面对着西方人的进取，由此产生的是一种长久的不可沟通。于是，《南京条约》签订后十五年，中西之间战火再起。

(2000年)

-
- 1 《高宗纯皇帝实录》，《清实录》卷五五〇，中华书局 1986 年版，第 15 册，1023 页。
 - 2 《中华帝国对外关系史》第 1 卷，三联书店 1957 年版，140 页。
 - 3 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（一），神州国光社 1954 年版，119 页。
 - 4 同上书，120 页。
 - 5 《中华帝国对外关系史》第 1 卷，157 页。
 - 6 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（一），134 页。
 - 7 《中华帝国对外关系史》第 1 卷，161—162 页。
 - 8 《鸦片战争史料选译》，中华书局 1983 年版，51 页。
 - 9 《鸦片战争档案史料》第一辑，上海人民出版社 1987 年版，255 页。
 - 10 转引自《清咸同时期的财政》，（台北）中华丛书编审委员会 1981 年版，50 页。
 - 11 《鸦片战争档案史料》第一辑，227 页。
 - 12 同上书，258 页。
 - 13 《鸦片战争档案史料》第一辑，389、391 页。
 - 14 同上书，304 页。
 - 15 《清史稿》第 38 册，11490—11491 页。
 - 16 《鸦片战争档案史料》第一辑，274 页。
 - 17 同上书，496 页。
 - 18 《鸦片战争文学集》（下），古籍出版社 1957 年版，806 页。
 - 19 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（二），570 页。
 - 20 《清史稿》第 38 册，11491 页。
 - 21 《鸦片战争史料选译》，162 页。

- 22 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（二），634 页。
- 23 《中华帝国对外关系史》第 1 卷，706—707 页。
- 24 《筹办夷务始末（道光朝）》（一），中华书局 1964 年版，387、392 页。
- 25 同上书，393 页。
- 26 同上书，491 页。
- 27 《鸦片战争档案史料》第一辑，293—294、393、401—402 页。
- 28 《筹办夷务始末（道光朝）》（二），805 页。
- 29 《林则徐书简》，161—165 页，转引自《林则徐年谱》，上海人民出版社 1981 年版，328 页。
- 30 《筹办夷务始末（道光朝）》（三），卷三二，1198 页。
- 31 《鸦片战争文学集》（上），130 页。
- 32 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（三），434 页。
- 33 《筹办夷务始末（道光朝）》（四），1812—1813 页。
- 34 同上书，2040 页。
- 35 《鸦片战争文学集》（上），7 页。
- 36 《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社 1972 年版，819 页。
- 37 《魏源集》（上），中华书局 1976 年版，187、206 页。
- 38 《筹办夷务始末（道光朝）》（四），1917、2023—2024 页。
- 39 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（二），598 页。
- 40 《鸦片战争文学集》（上），210 页。
- 41 《魏源集》（上），200 页。
- 42 转引自《剑桥中国晚清史》上册，中国社会科学出版社 1985 年版，226 页。
- 43 “运会”是一个古词。严复曾用以指喻历史演化中人力所不能抗的大势。比之后来所说的“规律”，似乎更切题一些。
- 44 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（三），169 页。
- 45 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（三），466 页。
- 46 同上书，471 页。
- 47 中国近代史资料丛刊《鸦片战争》（三），477 页。
- 48 璞鼎查信函，1843 年第 142 号，外交部档案 17 / 70，转引自《剑桥中国晚清史》上册，237 页。
- 49 《江宁条约》，《中外旧约章汇编》第 1 册，三联书店 1957 年版，30 页。
- 50 《鸦片战争文学集》（下），838 页。
- 51 《道咸宦海见闻录》，中华书局 1981 年版，82—83 页。
- 52 《魏源集》（下），676—677 页。

论“庚申之变”

咸丰十年八月（1860 年 9 月），英法联军先后在张家湾、八里桥大败僧格林沁、瑞麟、胜保所部各营。瑞麟逃，胜保中枪坠马，被朝廷倚为长城的僧格林沁则自劾“海口转战至今，迭经挫败，误国殃民，死有余辜”。¹他与西人交战最久，而一蹶再蹶之后也最多无可言述的沉痛。

从英国人和法国人的军队自北塘登陆开始，到中国人的马队和步兵在八里桥溃散，是一个西方人用枪炮表达意志并用枪炮分出了胜负的过程。因此八里桥之战后一日，咸丰帝已惊惧交集而慌张失措，“举朝不知，竟携宫眷北幸热河，而人心因之解散”。²他留下了一个没有皇帝的京畿和滚滚烟尘中的四面仓皇。在时人的记述里，四面仓皇是与枪炮声、哭喊声、詈骂声，以及抢掠、逃难、物价腾涌连为一体的。由此形成的蜗蟠沸羹，把京师里的每一个人都拖入了中西冲突的困苦和动荡之中。二十一天之后，得胜的英法联军由安定门入北京城，并纷纷登城升旗列炮。炮口南指，正对着中国人的皇家宫阙。³战争到了这个时候其实已经结束了。然而主导了这场战争的英国人还意犹未尽，又在圆明园里放了一把大火。在放火之前和放火之后，英国和法国的军官士兵都在这个汇聚了皇家珍宝的地方肆行抢劫和反复抢劫，由此获得的赃物，一部分还归到了维多利亚女王（Queen Victoria）和拿破仑三世（Napoleon III）的名下。在战场之外放火和抢劫，说明了军人正在变作盗贼和匪徒。然而在当日西人的心目中，放火却是在表达道理。所以，全权代表英国的额尔金伯爵（James Bruce, Earl of Elgin and Kincaidine）和统兵的格兰特将军（General Sir Hope Grant）曾挟着战胜者的傲慢和褊狭向战败的一方做追讨，举“被囚”的英国人所受“野蛮之待遇”与基督教世界里的法则相比较，以指责和衬托“中国政府不顾国际公法之残酷行为”的可恶，并自信其下令放火，把“辉煌的避暑行宫烧成平地”是在“警醒其迷梦”，因此是理所当然和天经地义的。这种显然的自以为是正说明这些人已错把自己当成了上帝的表亲，并催生出可以一手裁断人

间公理的自负。他们痛责政府里的中国人“野蛮”和“残酷”，但他们用来“警醒其迷梦”的放手焚烧是出于冷静的思考和推理，出于故意和刻意，所以，在放手焚烧的烈火和烟雾里，其实已经包含着更多的“野蛮”、“残酷”和“不顾国际公法”。其间发生的宫中人“常嫔因惊溢逝”和“总管内务府大臣文丰投入福海殉难”，⁴都是由此而致中国人的死命。比之格兰特引为不平的因“野蛮之待遇”而致英国人的死命，显然是在等类之间。因此，放火的西方人虽以出自基督教世界的文明为荣耀，但他们显露的横暴和造成的废墟却使基督教世界深深地蒙羞。

“海淀之被焚也，京师震动，驻守内外城之王大臣等，相顾愕眙。”西人的横暴都化为中国人身受的冲击。当英国军人在圆明园里放火的时候，被咸丰帝留下来办夷务的恭亲王奕訢“登高瞭望”，眼睁睁地看着“西北一带烟焰忽炽”到烟焰弥天。与那片烟色与火光相对应的，是一种“痛心惨目”的家国之哀。作为道光帝的第六子，其“痛心惨目”里的夷夏之恨一定会与宗庙社稷之思连在一起，引出百感苍茫。他向北狩的皇帝做奏报，自述“痛哭无地自容”。读奏折的咸丰帝虽然远在热河，而其切身之痛则犹如近在咫尺之间。因此，在他用朱批写出来的“览奏曷胜愤怒”⁵里，与“痛哭无地自容”相呼应的悲哀忿恨同样出自深深的家国之哀。在朝廷之外，更多的中国人目睹了“夷人枪炮横空飞坠”之后，又目睹了抢劫圆明园和火烧圆明园。一个士人记述了延烧累日的“烟焰迷天，红光半壁”里，“数百载之精华，亿万金之积贮，以及宗器、裳衣、书画、珍宝、玩好等物，有用者载入夷营，不要者变为瓦砾，更被土匪搜劫一空，万间宫殿，荡为墟矣”。在漫长岁月中累积起来的种种物化了的文明就此变作满地灰烬和断砖碎瓦，无法复原，无法重建。“至历代圣容，皆为碎裂，尤不忍闻矣。”⁶用彼时中国人的社会观念相衡量，“历代圣容”已是象征了神性的东西，是同这个世界仍然联结着的东西。然则以“碎裂”为亵渎和摧残，显然是一种精神上的践踏。因此在他笔底的感慨悲恻里，最难化解的也是因为西方人的强暴而产生的身世家国之哀。在身历此劫的那代人留下来的文字记述中，这是一个共同的主题。由此触发千古之痛，便多见“唏嘘”、“泣下”、“国事至此，唯相对一哭”、“堂堂天朝，竟任夷队纵横，为之大哭”的伤心一恸，其间的极端，是忧愤催逼下的“须发皆白”。⁷当京畿板荡之日，同一个时间里的中国南方，湘军正与太平天国的老兄弟和新兄弟们苦苦厮杀于长江流域，其间一片愁雾。督师皖南的曾国藩从咨文中次第获知“銮舆已出巡热河”和“京城业被逆夷阑入，淀园亦被焚”。随之而来的是相隔千山万水的震荡和撼动都成为一种直接的冲击，使之“悲泣，不知所为计”，使

之“伤痛之至”。⁸自咸丰二年（1852）领军以来，他已长久地身历兵凶战危，并于危难中屡见屡闻“炮震肉飞，血瀑石壁”，⁹应当不是一个容易被吓倒的人，但“不知所以为计”的“悲泣”和“伤痛”都明白地表现了冲击下的惊心动魄和四顾茫然。京畿的炮声和火光之所以摄人心魄而震动南北，是西方人逼入了北京，因此西方人真正地来到了中国人的面前。在二十年回避之后，这是一种无可回避。“曷胜愤怒”、“相对一哭”与“不知所以为计”都是对于这种一时剧变的突然意识和最初反应。其中与惊痛连在一起的是深深的惊愕。咸丰十年（1860）岁在庚申，这一场颠簸和震荡在中国人的记述中便被称作“庚申之变”。¹⁰鸦片战争之后记述其间史事的著作曾以《道光洋艘征抚记》为名，相比而言，此日用“庚申之变”做统括之词显然是更明白地表达了中国人身受的震撼。但变起于庚申，而惊痛与惊愕相连，其间之因果则以道光后期以来的历史为来路。

庚申之前二十年，起于广东的中英鸦片战争曾波及四省，历时两年，致士兵死事，上将殉国，生民涂炭，并牵连成群奉旨驭夷的达官在剿与抚的反复中纷纷跌倒。然而以地域而论，这场战争开始于沿海，也结束于沿海。在当日的中国，傍海的地方是边缘的地方，多数人从腹地和内陆远远地看沿海，都当作是岛夷骚动海疆。太过漫长的距离滤掉了具体性和真实性。因此，发生在那里的中西之间由相遇而相斗虽以民族战争为形式，但局中人的困厄和炮火下的力绌经层层转述附会，对于京师社会和内陆社会而言，则大半成了容易失真的传闻之词。传闻之词不能入人之心，是以中西之间相遇和相斗之后，多数中国人依旧不肯留意西方人和不能认识西方人。后数年魏源曾作《都中吟》，于此穷尽刻画而深致感叹：

为问海夷何自航？或云葱岭可通大西洋；或云廓尔喀印度可窥乌斯藏；或云弥夷佛夷鄂夷辈，思效回纥之助唐；或云诸国狼狈叵测可不防，使我议款议战议守无一臧。呜呼！岛夷通市二百载，茫茫昧昧竟安在？¹¹

在“茫茫昧昧”里，已经进入五口和正在进入五口的西方人自都中人看去仍然模糊而且遥远。都中荟萃了那个时候中国士大夫的智慧和人才，所以都中可以写照天下。由于模糊和遥远，当日的君臣从庙堂里想将来，都相信随鸦片战争炮火的停息，将是中西之间的一个了局。因此，“息止肇衅”的《江宁条约》在朝廷和士人的意中曾是“万年

和约”。¹²以“万年”称“和约”，则与“和约”所对应的当然是一种固结了的物事。后来道光帝的遗诏里有一段话追叙中英之战，而统归为“捐小忿成大信，绥疆柔远，于今十载，卒使毒焰自消，民夷各安生理”，¹³显然是把西方人看成了已受羁縻的群类。都中的见识以“茫茫昧昧”为主流，说明了发生在沿海的这一场战争并没有重创中国人从千年历史中获得的知识和观念，所以当时人测度来自欧西的远人，用以推理和判断的，还是从历史中获得的知识和观念。这是一种同过去的经验事实连在一起的东西，因此是一种万人共有的东西，比之炮火下被摧毁的壁垒和长墙，也是一种更不容易折断和打碎的东西。

然而与这种“毒焰自消”的一厢情愿相反，是进取不息的西方人从来没有把鸦片战争的终局当成中西之间的了局。发源于欧洲的工业革命催涨了自由贸易的磅礴潮流，与之因果相连的，是由商业利益促成的空间拓展成为一个没有止境的过程。因此 19 世纪的欧洲一面在不停地制造产品，一面在不停地制造扩张。其时英国正在充当欧洲和世界的“引擎”，所以被这个过程送到中国来的西方人里，英国人也最多由沿海伸入内地的欲望和急迫。《江宁条约》签订后七年，五口通商的场面还没有完全铺开，广州英商会就已在向国内做倾诉，以这种“有限的贸易”为大害。其间的共同利益唤出共同的意愿，使曼彻斯特的商人亟亟乎起而呼应，以“巨大的焦虑”进言政府说：“除非我们从事买卖的范围能扩展到我们现在受局限的通商口岸以外的地方去，我们的对华贸易永远也不会得到充分的发展。”¹⁴贸易牵动工商，工商牵动国策，随后是经济转化为政治和外交，成为英国政府以“修约”为名义，筹划“广泛进入中华帝国的整个内地”的由来和导因。在当日英国政府给驻华公使的“训令”里，被列为要目的“争取扬子江的自由航行”、“实行鸦片贸易的合法化”、免征进出口货物的“内地子口税”，以及公使“常驻北京”等等，¹⁵都是意在打破“万年和约”的东西。稍后法国、美国和俄国各挟一己之怀抱与英国人合谋其利，由此形成的列国连横之势，使咸丰一朝从一开始便面对着一个结为一体而日逼日亟的西方世界。比之道光年间中英之间的冲突，这种列国连横之势无疑更坚鸷而且更陌生。然而在历史留下来的知识和观念还没有因重创而碎裂之前，这些知识和观念便依然是人心中可靠的准则和不移的准则。因此那一代帝王和士人非常自然地只能用历史经验之内的东西来辨识和类比历史经验以外的东西，于是在同一种观念下，咸丰朝一步一步地重复了道光朝。而一个正在逼来的西方世界则在夷其人夷其事里完全走了样。

咸丰帝君临天下的时候还不足十九岁，同他父亲相比，十年前的中英之战以及发生在那个过程里的议剿、议抚、议款全都在他个人阅历之知的范围之外。他没有承当过战败的压力，所以他精神上的夷夏之见更完整也更本色、更固执。与之类同而且匹配的，是咸丰初年起以钦差大臣主持夷务的两广总督叶名琛。他自道光中叶入仕途，而海疆骚动之日则正在不通海路的江西和云南做地方官，也是一个没有亲眼见过西方人脸相中狰狞毕露那一面的人。因此，两广总督驻节广州，虽然在空间上与彼族相距甚近，而其视为当然的则是执夷夏之界以分中西，在心理上 and 视野里都与他们相距极远，一则记载说他“素性沉毅刚强，待外人不好挑剔，亦少恩抚”；一则记载说他“性木强，勤吏事”，而“凡遇中外交涉事，驭外人尤严，每接文书，辄略书数字答之，或竟不答”。¹⁶“刚强”和“木强”，都说明了身当中西交冲之际的不善应变和不肯应变。在那个时候的中国，他们是直接应付夷人夷务和最终应付夷人夷务的人。所以，力谋修约的西方人一意要挟破《江宁条约》的范围以求四面扩张，但他们在中国最先要面对和始终要面对的人物，却比签订了《江宁条约》的上一辈人更执着于夷夏之防并更不肯向后退让。由此形成的无疑是一种既不可沟通又不可调和的矛盾。而后，从咸丰四年（1854）开始，一面是西方国家的使节一个接一个地来到中国，以修约为名目北上南下，他们因深愤叶名琛的“蓄矜气”¹⁷以相傲睨而从广州北上，想要另辟蹊径；一面是这些代表了另一个世界的人们到达天津之后又被朝廷一个一个打发南返广州“听候查办”，¹⁸回到了天朝体制里的叶名琛那里。其间“奉旨赴津查办夷务”的崇纶曾作“指驳英使要求各款照会”，用中国人的情理遏阻西方人的不合情理：

即如欲驻扎京师，随意往来内地各处，并驻扎天津贸易等事三条，京师为辇毂重地，天津与畿辅毗连，并内地各处，从无外国人混入其中，试问贵国尺地寸土，能畀我中国乎？应勿庸议。又欲与中国地方官交往一节，原有议定体制，我国大吏，各有任职，贵公使所到之处，岂能纷纭会晤。至通商税则，会同变通，鸦片土进口报税一事，查贵国既系万年合约，似不应另有异议。港口间装运货物，往来无碍之句，碍难允行。进出口货物，在五港纳税外，内地关税不得重行征税，查中国设立关口，各有征收，定例已久，岂能率更旧章？

这些话非常典型地表述了历史经验之中的理路。对于久已把“万年和约”当成了局的中国君臣来说，西方人的修约以打破了局为主张而再谋进取，显然是既在意料之外，也出容忍之外。于是由夷性反复，“于五口之外，别生窥伺侵占之意”¹⁹所促生的疑惧和愤怒，便会源源不断地涌入这个过程，对西人带来的那个历史经验之外的世界化出种种猜想和推度。而时当内战搅动天下致东南遍地兵燹，朝廷和疆吏面对太平天国的“天父天兄之教”切齿而熟视之，都在直接地把这些异样的物事等类于西人带来的基督教。由此追溯，则常常要归结到五口失其遮拦而中华遂多祸乱。所以叶名琛作奏折说：“要知当时准其五口传教，原不过一时权宜之计，初何料及贻害靡限，流毒无穷一至于此。”在他的情绪里和判断里，“各省会匪、教匪、捻匪”与“广西上帝会”都一样，“观其党异类分，似未尝尽由于此，殊不知祸种乱阶，究未尝不实由于此也”。²⁰咸丰一朝的君臣久为绵延不绝的内战所苦，而同时是绵延不断的内战又为咸丰朝的君臣提供了一种道光朝所没有的经历与体验，带着这种经历与体验去看北上南下的西方人，因修约促生的疑惧和愤怒便会非常容易地使他们转向旧日的深闭固拒。因此咸丰帝读叶名琛的奏折曾引出心头强烈的共鸣，并意不能平而浮想联翩，作朱批说：“卿其永励斯志，忍待军务悉平。彼时饷裕气复，朕断不任其狡狴尝试，时存窥测。”²¹他的话表现了内忧外患交迫之下的因忿成戾，也表现了对于“狡狴尝试，时存窥测”看得太过轻易。比之道光末期的诏书以“民夷各安生理”为“绥疆柔远”的愿望，咸丰一朝的君臣正明显地因反激而横生出一种对于西人的敌忾。在这种被激发的敌忾里既有着自固藩篱的意识，也有着以夏制夷的意识，两者交织缠绕于同一个过程之中，不可切断，也不可分割。

以自固藩篱为折冲中西的自觉意识，表达的是中国人在迫来的西方世界面前对冲击做抵挡，其间的道义正当性和历史合理性都是非常明白的。然而忿戾内含于敌忾之中，则自固藩篱的意识又很容易表现为中西对峙中的意气。当日曾有“吏部尚书臣周祖培、刑部尚书臣赵光、工部尚书臣许乃普、兵部左侍郎臣王茂荫、内阁学士兼礼部侍郎衔臣宋晋、巡视中城御史臣英喜、巡视中城御史臣陆秉枢、帮办中城给事中臣毛昶熙、署巡视东城御史臣毓祿、巡视东城御史臣贺寿慈、帮办东城御史臣陈庆松、帮办东城御史臣吴焯、巡视南城给事中臣英汇、（假）巡视南城给事中臣吴惠元、帮办南城给事中臣李鹤年、帮办南城御史臣陈澹、巡视西城御史臣奎斌、巡视西城御史臣刘子城、帮办西城给事中臣方濬颐、帮办西城御史臣刘成忠、巡视北城御史臣富稼、巡视北城御史臣尹耕云、帮办北城御史臣何兆瀛、帮办北城御史臣何璟”联衔会奏

一折，都深信“该夷猖獗有年，恶贯满盈，神人共愤，沿海各省，无不欲食其肉”，其感染人心的地方全在于血脉贲张。但与之相因果的，是意气弥漫的地方常常会淹没思想和认知。而后，在当日都中和外省普遍的“茫昧”里，驭夷的中国人大半都不会想到要去正视和审视西方人。19世纪40年代的鸦片战争中，身在漩涡之内的先觉者已在开眼看世界，并由此引出种种议论和思考。以此做对比，50年代的叶名琛虽属后起却显然更多鹤突否塞。他有心“雪大耻，尊国体”，以此自任，也以此自负。但在西方人已经由五口进入并来到他的眼前之后，其“雪大耻，尊国体”的抱负则因太多意气而始终直立于以回避为抑遏，“既不屑讲交邻之道，与通商诸国联络，又未尝默审诸国情势之向背虚实强弱，而谋所以应之”。²²因此，在他手里，是“心仇夷而术无以制夷，乃蔑视夷，以为夷无如我何”，而“雪大耻，尊国体”之心则常常沿着这一路径演为用“驭外骄傲之态”折辱西人的轻侮。²³不肯正视西方人和审视西方人的叶名琛面对一个自己并不了解的对手，同时又把“驭外骄傲之态”当作可以常用和惯用的东西，正说明他在两眼不甚分明之中是错把虎豹熊罴当成了狐鼠犬豕。与这种因失真而导致的盲目相比，是观察中国既深且久的西方人在回避、抑遏和轻侮面前屡被“摧阻”而不能做表达，其进取不息之心遂化为“愤懑愈积愈深”。²⁴而后被抵拒的修约与被抵拒的广州入城经西方人前后贯串而连为一类，在英国公使的报告中都归于“这种怠慢轻侮的缄默，其本身就是属于一种不能容忍性质的伤害”。由此层层推导，则“扩大和改进我们同中国的关系，兵船是绝对必要的”。²⁵外交官呼唤“兵船”，是在以推崇暴力的态度引来暴力。所以英国人最先从动口转向动手，咸丰六年（1856）借“水师拿获划艇匪犯一节”广做牵连，把中国人意中官匪之间的事转变为中国与英国之间的事，而后以此启衅炮轰广州城。次年法国人因教案积忿而与之联手，用两百多门大炮攻陷广州而据有全城。随之是没有还手之力而又不肯低头屈服的叶名琛成了英法联军的俘虏。当时身历其境的华廷杰后来作《触藩始末》追记旧事，其中一节描述了咸丰六年间总督府里的一个场面，使人印象深刻：

二十九日，敌船桅上，及珠海炮台上，均飞炮入城，督署尤多。叶相危坐二堂上，绝无惧色。予在大佛寺军需总局任，司道命往白一事，入督署，则材官、门役逃匿一空，仅一文巡捕引入，谒于二堂东偏厅事，炮屡及席前，夷然不动。时封翁迎养在署，有劝以迁入内城者，不听。

在炮火注击之下做危坐，须看破生死而后能不惧。所以，叶名琛显然不是一个没有精神力量和精神支撑的人。但身在绾接中西之间，他与西人周旋多年而始终不能识西人的由来和面目，因此从“雪大耻，尊国体”到最终以“辱身以辱国”为结局，他一直都没有弄明白此中的因果，被囚于印度之日，还在以诗赋志，自比苏武。²⁶他以一种个人的悲哀写照了中西交逢之初中国士大夫在历史与时代之间无所适从的群体悲哀。而西方人捕捉叶名琛而囚禁之，则无异是在以一种非常刻薄的方式告诉驭夷的中国人，用回避、抑遏和轻侮的办法来对付外国人其实是靠不住的。他们演示了一个实例，但对中国人来说，真能懂得和通悟此中之事理，其实需要对比和反思。而当广州的消息传到北京之日，一时触发的全都是痛恨。咸丰帝痛恨西人“称兵犯顺”，痛恨叶名琛“辱国殃民”，²⁷在一片痛恨里最不缺乏的是情感和臆想，最缺乏的却是对比和反思。随后的中西之间，一面是广州已被英法联军占领，而北京的朝廷还想用驭夷的天朝体制把西方使节阻挡在广州；一面是战胜的西方人始终执修约为宗旨，他们最不能容忍并正在推倒的恰恰是这种立意于防堵和回避的天朝体制。于是不肯被驭和不受阻挡的英、法、美、俄四国公使在咸丰八年（1858）先后北上，载着英法联军的兵船也随之北上，从广州开始的战争遂被带到了天津，带到了离朝廷很近的地方。当“逆夷开炮，攻击炮台”并“闯入内河”之后，直隶总督谭廷襄在奏告中叹为“军威尚壮，不期一战而溃，殊出意外”，而后知道在“夷炮迅捷”面前，“津郡形势断难战守”。紫禁城里因此而被震动。随后签订的《天津条约》，是连为西方的世界用勒逼实现修约的意志，得到了他们四年以来孜孜以求的东西；对中国人来说却是“不能战，不易守，而不得不抚”。十六年前耆英签订《江宁条约》，曾以“势出万难，策居最下，但计事之利害，不复顾理之是非”为写照之词，以后事比前事，显然是太过相像。²⁸在这个过程中，西方人其实已经用他们的观念和法度一层一层地打碎了中国人以夷夏比中西的历史成见。但在彼时办夷务的中国人那里，历史成见又是一种历史的惯性和历史的制束，身在惯性和制束之中构想中西，则不仅西方人的路数在中国人的意料之外，而且中国人的路数也在西方人的意料之外。当日桂良、花沙纳奉命与西人在天津立和约，奏疏报告艰难磋磨而不能回西人之意，然后说“此时、俄两国和约，万不可作为真凭实据，不过假此数纸，暂且退却海口兵船。将来倘欲背盟弃好，只须将奴才等治以办理不善之罪，即可作为废纸”。²⁹他们为“、俄两国”的勒逼所深深窘苦，但把条约看成“数纸”并可以化为“废纸”，无疑是以自己的不守章法来推想对手的没有章法。用这种推想判断西方世界，则他们所

知和所识的西方世界仍然是一种夷性的世界。因此，当西国的使节和兵船踌躇满志地扬帆南去之后，已经列入条约而深触咸丰帝心头之大忌的公使驻京、长江通商、内地游历和赔缴兵费、赎回广州，都重新被他放到了以夷夏之间的规矩范围中西之间的关系里考校权衡，并重新成为使人扼腕灼心的东西和“必须极力挽回”³⁰的东西。因此，在随后的上海议通商税则中，中国一方屡次想“消弭”条约中的已成之局，又屡次在英国人“条约既定之说，万不能动”³¹的坚执面前碰壁而回。而作为一种反应，则是“夷情”因之益多“愚惑”猜度，“自天津议和以来，其心将信将疑，防我之念，几已无微不至”³²。这种立约之后的倒腾、翻局和以疑虑对疑虑，说明了《天津条约》并没有消解中西之间因修约而衍生的危机和兵氛。而后是咸丰九年（1859）扬武的英法兵船与守候的中国军队一触即发，使进京换约变成了大沽口的一场炮战。铩羽而归的英法联军第二年重新北上，犷悍凌厉地从海口一路打到北京。与鸦片战争中的英国人相比，二十年后的英法联军同样“以火器制胜”。然而后者突出的地方在于他们不止乎以暴力拓展利益，而且刻意要借“火器制胜”之势从精神上摧折中国人夷视西人的回避、抑遏和轻侮。所以中英《天津条约》已特为列出第“五十一款”，以“嗣后各式公文，无论京外，内叙大英国官民，自不得提书夷字”³³来约束中国人。至洋兵入京城之日于此尤耿耿。一则记载说：“崇文门外三转桥地方，有一傻子，立于门前，见夷人经过，指手大笑曰‘鬼子来也’。夷众立将此傻子毒殴，伤重垂毙。复入其家，举室尽被殴伤，毁坏什物。”³⁴在这个例子里，西方人的毒打群殴显得非常霸道残酷，而推究原本，他们用拳脚所要征服和对付的其实是中国人得自历史和传统的一种观念。从19世纪40年代以来，中西之间的冲突和中西之间的交往都实现于深深的隔膜和歧义之中，所以，正在以急迫之心进入中国的西方人便始终要面对这种观念，并因这种观念而被当成受俯视的异类。这个过程使他们十分明白地懂得了中国人心目中的“夷”，也使他们在战胜之后十分凶暴地以“毒殴”一为宣泄。与这一类“夷众”打平民的事相比，在当日的记述里“夷酋”更着意和刻意的是恣肆地践踏天朝体制。庚申前一年各国公使将进京换约，咸丰帝曾明示这些来自西方世界的人们应“照外国进京之例，不得坐轿摆队”。³⁵这里的“例”当然是指夷夏之间的旧例，其间以限制作区别，显然是要表现一种族类上的不平等。而一年后英法联军据北京，英国公使额尔金赴礼部会恭亲王奕訢，则已“公然乘坐金顶黄绶绿帷八抬轿”，且轿前轿后有“马步队约万余人之众”。是不仅“坐轿”，而且“摆队”。在清代的舆服制度里，这种“金顶黄绶”的轿式本应为皇家所独有和独用，是以一个亲眼

目睹了这个场面的中国人既愤且讶，非常不甘心地说：“伊在英国，只一伯爵耳，乃敢僭越狂妄至此！”³⁶他不知道额尔金之所以要“乘坐金顶黄辇绿帷八抬轿”，并不是看中皇家排场的华丽与体面，而是有意在用这种力为标张的“僭越狂妄”来震荡人心，以显示中国人的夷夏之见、夷夏之辨、夷夏之界和夷夏之防一触即碎而罩不住西方人。

曾经受俯视而不能自如地向中国做表达的西方世界积久之后一抒怨毒，用这种方式非常触目地表达了他们想要表达的意思。这是一种用枪炮论证道理的方式，因此是一种无须说服的方式。于是以夷夏之见、夷夏之辨、夷夏之界和夷夏之防为前提的中西关系不能不走向分崩离析。西方人用自己的意志使驭夷成为中国人的一个难题，与之相因果的，是中国人用来驭夷的理路和观念不得不在震荡下开始坼裂。当时人身历“庚申之变”，曾眼看着英法联军带来的“白夷”、“黑夷”、旗帜、火炮、鼓乐、烟尘由远而近，来到面前。在由此触生的百感交集里，一面是“城下之盟，古人所耻”的类比，一面是“海国作乱，自古无闻”的不可类比：“从未有无因而至，若英逆无道之甚者”，且“既已讲和，相安十余年，何以又起争端，此其无厌及我，殊出情理之外，古无与比也”。³⁷这些议论以西人之“无因而至”为大异，其间所表述的应当不是一种认识，而是深深的疑问。然而从没有疑问到深深的疑问已显然地表现了思想的前后变迁。庚申前二年，士大夫论说发生在广州的中西战事，犹以“自古称国富者以地大为富，兵强者以人众为强”为当然，而极信“英夷土固不广”，是“恃虚声以慑我上国”。³⁸由彼时的当然和极信变作庚申年间的不可类比和深度疑问，正说明了曾经惯用而且稔熟的判断和推理已经碰到了阻格。这种由疑问开始的观念的坼裂产生于圆明园里那片烟焰的映照之中，但与火烧圆明园相比，“庚申之变”里的这一面更深地牵动了中国人的社会和历史，牵动了中国人心中深信不疑的东西和自以为是的东西。由此造成的精神重创是二十年前的海疆骚动所不可比拟的。然而这种精神重创一经造成，则又会追溯二十年前，将两次民族战争的失败连为一体，而后惊痛和惊诧才会化作感知的深度和思想的深度，才会有中国士大夫对于自己的反思和对西方世界的正视。

道光二十年（1840），英国兵船到大沽口。时任直隶总督的琦善曾在奏报中描述“咕喇夷船式样”，举篷桅、舱层、炮位、机轴、炮数、风轮、火池、风斗、吃水、窗扇都细为摹写而毕见船坚炮利，其具体程度是当日少有的。³⁹道光二十二年林则徐在遣戍途中致书友朋，追说西人大炮“远及十里”，遂使“内地将弁兵丁”常在“不见面而接仗”中，其间

之悬殊皆“未之前闻”。⁴⁰道光二十三年，两广总督耆英专门“购得洋枪”献呈皇帝，并进“仿造”之说。道光帝赞洋枪为“绝顶奇妙之品”，而以“仿造二字”为“望洋之叹”。⁴¹以此比照《清史稿·宣宗本纪》所说嘉庆十八年（1813）“教匪林清党犯阙之变作”，其间曾“入内右门，至养心殿南，欲北窜”。后来的道光帝当时还是皇子，已能“御枪毙二贼”而使“余贼溃散，乱始平”。由此显出来的是一手娴熟的枪法。他用过的那把枪也因此而被嘉庆帝命名为“威烈”。⁴²则可见他是一个懂枪的皇帝，但情愿“望洋”而止。琦善、林则徐、耆英曾先后卷入中英鸦片战争，在一个举世茫昧的时代里，这些人的描述、感慨、进呈都体现了一种对于西人的正视。然而以海疆骚动都不惊为背景，他们的见识又是一种得不到应和与回响的东西。因此，在当日的中国，他们的声音只能个别地出现，又个别地寂灭。在多数人的心里，西人依然是犬羊。

与这种个别地出现而又个别地寂灭相比，“庚申之变”以创巨痛深造成撼动和冲击，又由撼动和冲击促成惊悚与憬悟。在这个过程中，撼动、冲击、惊悚、憬悟都是一路远播并因此而越出了个体范围的东西。它们把西方人带入中国人的时务之中，而后是“创局”、“变局”、“奇局”、“千古未有之局”和“智勇俱困之秋”成为历史经验之外的一种时代意识。曾国藩阅读“新刻英吉利、法郎西、米利坚三国和约条款”而“呜咽”，⁴³胡林翼目睹长江中的轮船而吐血，都说明中国人的时代意识是在苦痛中逼出来的。然而也是在这种沉重的逼迫之下，以自强回应西人才可能成为中国士大夫的群体意识和自觉意识。而随之开始的效西法的历史过程，则在比较完整的意义上开始了中国社会的近代化。

（2007年）

1 中国近代史资料丛刊《第二次鸦片战争》（2），上海人民出版社 1978 年版，221 页。

2 同上书，84 页。

3 同上书，13 页。

4 《第二次鸦片战争》（2），393—394、148 页。

5 《第二次鸦片战争》（2），375 页；《筹办夷务始末·咸丰朝》（7），中华书局 1979 年版，2473 页。

6 《第二次鸦片战争》（2），373、53—54 页。

- 7 同上书，89、99、63、41、330 页。
- 8 《曾国藩全集·日记》（1），岳麓书社 1987 年版，534、539 页。
- 9 《曾国藩全集·诗文》，岳麓书社 1986 年版，259 页。
- 10 《洋务运动》（1），121 页；《洋务运动》（2），32、35 页，上海人民出版社 1961 年版。
- 11 《魏源集》下册，中华书局 1976 年版，677—678 页。
- 12 王铁崖编《中外旧约章汇编》第 1 册，三联书店 1957 年版，30 页。（取《江宁条约》而不取《南京条约》系以《中外旧约章汇编》为准。）郭廷以编著《近代中国史事日志》（上），中华书局 1987 年版，122 页。
- 13 《道光朝东华录》卷六十。
- 14 [英]伯尔考维茨：《中国通与英国外交部》（江载华等译），商务印书馆 1959 年版，14 页。
- 15 [美]马士：《中华帝国对外关系史》（张汇文等译）第 1 卷，上海书店出版社 2000 年版，466 页。
- 16 《第二次鸦片战争》（1），164、228 页。
- 17 同上书，229 页。
- 18 《第二次鸦片战争》（3），64 页。
- 19 《第二次鸦片战争》（3），55、56、52 页。
- 20 同上书，73 页。
- 21 《第二次鸦片战争》（3），74 页。
- 22 《第二次鸦片战争》（1），452、453、228 页。
- 23 同上书，220、243 页。
- 24 同上书，228、164 页。
- 25 《中华帝国对外关系史》第 1 卷，784—785 页。
- 26 《第二次鸦片战争》（3），115 页；《第二次鸦片战争》（1），166、220 页；[澳]黄宇和：《两广总督叶名琛》（区译），中华书局 1984 年版，156 页。
- 27 《筹办夷务始末·咸丰朝》（2），637—638 页。
- 28 《第二次鸦片战争》（3），330、331、332、333、337 页；转引自《剑桥晚清史》上册，中国社会科学出版社 1985 年版，226 页。
- 29 《筹办夷务始末·咸丰朝》（3），966 页。
- 30 《筹办夷务始末·咸丰朝》（4），1196 页。
- 31 同上书，1173、1184 页。
- 32 同上书，1192 页。
- 33 《中外旧约章汇编》第 1 册，102 页。
- 34 《第二次鸦片战争》（2），20 页。

- 35 《第二次鸦片战争》（4），37 页。
- 36 《第二次鸦片战争》（2），19 页；《清史稿》第 11 册，中华书局 1977 年版，3022 页。
- 37 《第二次鸦片战争》（2），89、25 页。
- 38 《曾国藩全集·书信》（1），岳麓书社 1990 年版，622 页。
- 39 《筹办夷务始末·道光朝》（1），中华书局 1964 年版，380—381 页。
- 40 《鸦片战争》（2），神州国光社 1954 年版，568—569 页。
- 41 《鸦片战争》（3），472 页。
- 42 《清史稿》第 4 册，617—618 页。
- 43 《曾国藩全集·日记》（1），557 页。

太平天国起落与土地关系的变化



太平天国曾经想实现“通天下皆一式”的平等，但历史限制了超越历史的空想。《天朝田亩制度》颁布仅仅半年之后，由杨秀清、韦昌辉、石达开提出并经洪秀全批准，“照旧交粮纳税”成为一种求实然而并无平等意义的普遍经济政策。“照旧交粮纳税”以土地所有者为赋税征收对象，在承认旧有的土地所有权和租佃关系合法性的同时也承认了地主收租的权利。容忍地主的收益无疑是间接保证田赋来源的手段。因此，太平天国区域中，地主经济依然存在。但农民战争所造成的社会震荡是一经产生便无法平复的。由此形成的破坏和冲击又会使旧的经济关系在逼扼中节节变化。

太平天国在大片土地上摧毁了旧日的权威和秩序。在这个过程中，直接依附于政权的一部分土地业主多在锄灭之列，曾经依附权势的缙绅地主因之而破败衰落。其次，长期的战争造成了长期的重征。太平天国对于“富室”和“积谷之家”的无情勒逼成为地主经济不可解脱的重负：“军行先数百里，即遣人前往遍张告示，令富者贡献资粮”，“必千金数百金，谷米数百担，猪数口，鸡数十只，配以群物”，名为收贡。继以挖洗搜剔，抄没浮财，“虽瓦沟所藏之金，水塘所沉之银，亦无有免者”，¹名为“打先锋”。继以派捐，“曩称富人，重为刻剥，名曰‘大捐’。千金万金亦不等，不受者，械击之”。²太平天国后期还有名目极多的杂税。以田亩计征，则有火药捐、田凭费、田捐、局费、礼拜捐、柴捐、军需捐；以户口计征，则有门牌捐、船凭捐、船捐、丁口捐、房捐；以营业和财产计征，则有商税、特捐，等等。³以理推度，其中一部分负担是由商人和小农承受的。但揆之计征对象，大部分压力不可避免地会落在业主的头上。因此，被称作“业主”和“田主”的人们存在于天国政权

之下，不过是一种可资取给剥夺的现成物。与重征俱来的另一面，是旧政权瓦解过程中勃兴的佃农自发抗租风潮，其激烈者竟至“乡官劝谕欲稍收租，而佃农悍然不顾，转纠众打田主之家”。⁴在这些地方，地主“收租如乞丐状”，甚者“业主二年无租，饿死不少”。⁵抗租造成了租佃关系的困厄。对于土地所有者来说，屡被征派之后，积财殆尽，田租所入是他们用以交纳赋税和维系生计的唯一来源。这种来源的萎缩不会不使重征下的地主经济在交困中难以为继。它带来了两重结果：一、相当数量的田主因窘迫而逃亡出境。上海一地曾为之“顿增十万烟户”。业主的逃避，意味着赋税征收对象已不复存在了。二、佃农的持续抗租使业户“租米无着”，收赋成为一个难题。咸丰末年，太平天国区域已有乡人不肯纳租，粮米追征不齐之事。随之，没有出逃的田主也开始失去了赋税征收对象的意义。这并不是太平天国所期望的，否则，太平天国的地区当局者限制或镇压佃农抗租风潮就变成不可理解了。但作为一场大规模的社会震荡，太平天国的事业又会客观地引发他们并不期望的结果。两者之间，有着一一种农民造反者所无法驾驭的矛盾。而后是地主经济难以为继而渐次破产，这就出现了土地关系变化的可能性和必然性。

（一）在业主已经出逃或失去赋税征收对象实际意义的地方，“照旧交粮纳税”会因之而成为一种全无着落的制度。这个过程要求变通，由此产生的另一种做法谓之“着佃交粮”，即由太平天国政权直接向佃农征收赋税。“着佃交粮”并没有改变地权，但它化解了佃农抗租行为同太平天国赋税利益的间接冲突，从而使本被压抑的抗租获得了地方当局者的宽待和许可。“乡官只管粮米，不管租米”，或“虽有粮局，而业户几不聊生”，正是这种态度的反映。走得更远的地方则规定业户不得收租。就其本意而言，地租不仅仅是物，而是土地所有权借以实现的经济形式。因此，“着佃交粮”助长了土地所有权的名实脱节。在各色重征下，“实”已不存之后，土地所有权的“名”对于业主远不是值得留恋的东西。太平天国在江浙地区颁发田凭的时候，累见“各业户俱不领凭”⁶之事，这无疑是权衡利害的结果。业户“俱不领凭”则地权之名与实皆失。《庚癸纪略》记叙了同治初年吴江“伪监军提各乡卒长给田凭，每亩钱三百六十。领凭后，租田概作自产，农民窃喜，陆续完纳”⁷的史实，说明太平天国政权下有过一部分地权的转移。这种转移并不带有土地关系革命的普遍意义，但它的影响直到太平天国失败以后仍然存在。

（二）地主经济在重征和抗租的交困下渐趋破产的过程，又是地主

个人生活贫困化的过程。所谓“出金钗换黄粱，至甘露卖布，荡口鬻衣，每日一粥一饭，每食惟挑草头、野芥”正是那个时候的纪实。等而下之者“则以女与人，无论已字未字，苟有人要，不取分文，意图脱累”。⁸贫富之序在世变中脱出了旧轨，被驱出旧轨的一部分地主出卖土地以换取生活资料是这个过程里出现的多见之事。然而，动乱时世下的土地买卖并不是一种自然的交易。一方面，时世限制了地价。同治初年，江浙地区石米之价在十千以上，而无锡地价不过每亩三千。迟至湘淮军攻破东南之后，浙江还有“图饱一饭，报以腴田百亩者”。⁹另一方面，田主中尚有余力者畏对田赋之累，时世限制了他们的求田问舍之志。两重限制之下，破产业主“鬻田佃户，十得二三”成为当日地权转移的另一种途径。通过这种途径，小农和从事其他职业的农村劳动者曾经得到过一部分土地。

（三）业主的成批逃亡留下了大片“主亡佃在”的土地。“佃在”说明农业生产并没有中断，土地仍在提供产品；“主亡”则说明地权在治内是空缺的。在业主无从追索的情况下，太平天国地方当局多规定佃农代领田凭，以征取土地产品的赋税部分：“有田产者报明亩数，每亩出钱二百文，领贼凭一纸，其有业主他徙者，佃户代缴。”¹⁰代交代领并非地权易手，因此“住租屋种租田者，虽其产主他徙，总有归来之日，该租户仍将该还钱米缴还原主，不得抗欠”。¹¹这与田凭直接为佃农所有在性质上是不同的。但是，出逃的田主未必“总有归来之日”。身历其时的文人记述过富有田产者“一旦遭兵燹，坐见铜山失……父母冻饿死，妻子皆沦没，孑然余一身，欲归已无室”¹²的呻吟；他们当中乞食道旁，辗转沟壑，死于颠沛流离之途的人正不在少数。于是有“指点累累饿殍堆，半属当年富家子”¹³的感叹。这些人当然不可能再回来追收田产租米了。以理推断，在原有田契经兵燹失散之后，他们的土地将转归代领田凭者所有。类似的地权变化也会发生在被太平天国诛锄的缙绅地主的田产上。

这三种情况的存在，标示了土地关系在局部地区的变化。太平天国之后，主持这些地区的人物慨乎“田亩经界，改变旧形”，“旧日之业，纷杂错乱，莫可究诘”，¹⁴其中正有着这种变化的写照。

太平天国失败以后，久为战场的江、浙、皖三省已尽失昔日富庶。仅浙江一省，各属册报荒芜田、地、山、荡已多至“一十一万二千三百六十六顷七十四亩有奇”。¹⁵农民起义和内战兵火的结果，不仅摧毁了这一地区旧有的政治秩序，而且使社会生产和再生产在动荡中备受巨创。因此，重建江、浙、皖三省的政治秩序，不能不开始于恢复这一地区的社会生产。见之上谕的所谓“慎选牧令，加意拊循，流亡有归业者，为之清还田产，缓其逋租，假以籽种，俾有归农之乐，以恤民艰，而固邦本”正言乎此。¹⁶然而，“流亡有归业者，为之清还田产”又说明，社会生产的恢复，应是旧土地关系的赓续和恢复。所以，“加意拊循”所重在于“业主认田”。同治五年，浙江巡抚马新贻立垦务章法，规定有主之田须“业主招佃垦种”；无主之田由“州县设法招佃”。若无主地垦熟之后有业主指认，经“查明取结，飭令业主酌给垦户工本或仍给原垦之人佃种，按年交租”，即可“改照有主田产办理”。¹⁷同、光之际巡抚安徽的裕祿，则于业主空缺的抛荒之地首以原主“五服之内者”的认垦权为重。江苏之府县还有用“开垦钱”惠待业主认田的做法。另一面，对于“外省流民乘间侵夺”或“胥吏浮收”而致害及原主归业者，朝廷有从严惩办之旨。在恢复社会生产的过程中扶植旧的土地关系，表现了一种在恢复经济生产中重建旧日经济秩序的努力，江、浙、皖三省的部分地区因之而“与初经兵燹逃亡未复时迥不相侔”。¹⁸其影响尤著的苏南一带在荒地占完以后遂趋于“田日积而归于城市之户”；¹⁹浙东、皖南则渐有拥地千亩以上的巨室，多者至两万余亩。在这些地方，租佃关系的比重之大是显然可见的。

但是，长期战争之后恢复旧有的经济秩序又是困难重重的，这是当时土地关系变化的另一重要内容。

其一，丁口剧减造成了劳动力的普遍匮乏，田主难于招佃。同治末年总督两江的李宗羲曾就江宁、常州、镇江三府垦务之不如人意而说过：抛荒之地未垦，“不尽无主，大约无力垦种者有之；招佃无人者有之”。²⁰这种“无从招佃”的困局使缙绅之家有情愿以祖遗田地充公者。在应佃乏人的区域，已有的租佃关系也不可能是稳定的。当时外来佃农因利息不多，往往弃田而归，业主只能眼睁睁地看着已熟田地再次

荒芜。本地佃农则以开垦为名，由业主让租三年或四年、五年不等。且年限既满之后，常常托故抛荒，又另向别处领田开垦。这两种情况都会使业主陷于“田已报熟，赋无可蠲”²¹的窘境。租佃关系的充分实现是地主经济的前提，在前提缺乏或者不足的时候，地主经济的复兴不会呼之即出，成为一种普遍景象。

其二，农民战争的长期搅动以后，人世的许多界域都已面目全非，确认旧日地权并不总是一件容易的事。东南许多地方几经战守，“向存鱼鳞册、黄册荡然无存，即民间田产契据亦多半遗失”。以至“每有田土词讼到县，在官既无丝毫案据，在民亦无典杜契卷；当两造争持，互腾口说，官每四顾周章，莫从判断”。²²这种手无凭据的地权之争又因外省客民涌入应垦而愈见其多端，主事者慨乎言之曰：“果使现在认田土户，当年真正业主，确有契可凭，则客民无可争执，在官亦不难断。无如现查之田，土民皆以空言指认，毫无证据，冒混诡托，情伪百出。”²³无疑，“莫从判断”的官司不能不带有很大的随意性，丧失了契据的业主中会有一部分人因之而丧失自己的地权。在土著之户流亡者十有八九的地方，迟归之人至“洪杨乱后约十年”才返回乡里。其间原来的土地经客民分田垦辟，荒地渐变为熟，“而业已易主”。²⁴经过变动之后追认昔日地权往往难以做到。这就滞阻了原来的田主归业，也滞阻了旧有经济秩序的复兴。

其三，地方当局者出于私利，采取不利于旧主认业的做法。同治年间，浙江新复之区，广召他处民人来垦。“岁令完捐若干交官，以充地方公用，而赋额则阙而勿征。”这个过程使外来人和地方官的利益连在了一起，而客籍势张以后，却又造成了土著无法与之抗争的局面。他们垦而据为己有的田地，不少正是有主之业。光绪初年，安徽广德“摄州篆办理垦务”的李某，曾以亩价六百文出卖州中无主荒田“与客民为业”。胥吏董保“皆借买卖公田一事高下其手，从中渔利”。当开丈之时，司其事者“虑土民多认田亩，则充公之田少而卖价无多。于是四乡同日齐丈，使业主奔走不及，又不准其托人代认；而祠庙、公田、祭田一概充公，不准承认”。结果，“土民有田者，十分之中仅认一二”。²⁵像这种公然剥夺业主地权的做法不会很多，但遇事“庇客而厌土”²⁶的地方官吏却并不是个别的。

其四，钱漕苛重，原主以赔赋为畏，怯于认业。光绪三年，两江总督沈葆楨吁请酌减江苏部分地区漕粮，已经论及重赋之下难于复业。三年后，继沈葆楨而总督两江的刘坤一说：江宁府属七县“有田之家大率募

佃耕种，工本倍费，租息甚微”；“稍有力者类皆别谋生计，视田业为畏途，故未垦荒田，迄今尚复不少”。²⁷田业成为畏途，正是“租息甚微”不堪赋税苦重的结果。同样的过程也出现在别处。浙江嘉兴自“咸、同兵火之后，田地荒芜迄未复额。非惟人户凋耗，亦以重赋所困。佃户既畏归耕，业主亦畏赔粮，往往脱籍徙业，不敢承种，比比而是”。²⁸这一类变化与原主归业是逆向的，在业主脱离土地的地方，则旧日的经济秩序并无复兴可言。

以租佃关系为前提的地主土地所有制在重建中窒碍延缓，表现了太平天国留下的直接影响和间接影响对江、浙、皖三省土地关系变化的制约。这种局面的出现，同朝廷扶植地主经济以恢复东南农业生产的意图是矛盾的，但又是它所不得不接受的。以此为背景，相关地区的劳动农民可以在地权的转移中通过种种途径获得归自己所有的土地。

（一）由应召垦荒而得地。太平天国失败后，东南当局以复业为要务，次第招垦。但初则“求之汲汲，而应者寥寥”。这种淡漠，出自于对地权的疑虑：“盖垦种荒田，类皆穷苦农民，图为己产，如有原主，则明知此田不为己有，安肯赔贴心力，代人垦荒？”因此，自同治八年起，江苏之主持垦务者立为章程：“必以无主之田召人认垦，官给印照，永为世业；仍自垦熟之年，起，三年后再令完粮。”在浙江严州，官招棚民来垦之地若三年内无业主指认，则准予垦户“作为己业，过户完粮”。遇有业主之取巧者“俟田已垦熟，再行呈报”，即“将所种田亩罚半归垦户执业”。这一类章约有利于垦民得业是明显的。同治九年，湖州有“客民入境，争垦无主废田数千亩，讼嘒嘒不休”之事。经官断决，“以所垦之田十之八为垦户产，约归其二于公”。因争垦而致讼，比之“应者寥寥”自是另一番气象了。

（二）由价买而得地。同治后期，江南因“荒田垦种乏人，类多贱卖”。买得土地的人被称为“自种”者。同这种民间自由交易相比，光绪初年皖南地区的土地买卖则多出官府意志。太平天国失败后，“楚南北之人”挈室入皖者趾踵相接，以至不数年，“客即十倍于主”。在这个过程里，客民“至则择其屋之完好者踞而宅之，田之腴美者播而获之”。造成了“有主之业，百不获一；侵占之产，十居其九”的既成局面。土客矛盾因之而以地权为焦点日趋激化，往往“一火延及数十家，一斗毙及十余命”。客民之强悍本非官府所能容忍，但他们已成为这一地区农业生产的主要力量和国赋的实际承担者。因此，府县当局者多采取“价买”以“和民”的办法来调停土客之争。发生在这一时期的所谓“价买”，大约

有三种情况：一是无主之地。二是土客争执产权之地。三是受佃客民拒交地租而迫使业主卖地。

（三）垦农虽未办理过户名目，却实际占有垦地。这一类情况多见于浙江地区。招垦之初，官定外来垦户蠲赋而代以捐、租。“原欲待客民安居日久，尽成土著，而田亩之荒者渐变为熟，然后照从前额征之数，收而解之于省。”但既行之后，“官以岁收租息全归善后之用，不若正赋必须报解，其中侵肥正自不少”；垦户则“往往完租十亩，而实垦二三十亩”。时论谓之“官与客民两得其利”。因此，终晚清之世，捐租代赋之法一直没有改变。由于不纳国赋，这部分土地的产权是虚悬的。然而它们又在地方政府的认可之下为客民占有、使用和继承。这种土地特名为“客荒”，以区别于业归旧主照章完粮之田。在当时，前者与后者相比，并不是一个可以等闲视之的数目。仅嘉兴、湖州二府，至光绪末期“客荒”已逾四万五千余亩；而同一时间里田之完赋者不过二万三千余亩。从中不难测算客民实际占有土地的规模。实际占有土地的人们因之获得了一种合法的形式。

由于这些途径的存在，太平天国失败后，江、浙、皖三省土地关系的变化产生了明显增多的小土地所有者。他们在各个地区农村经济中所占的比重并不平衡，然而他们集中地出现在东南却是一个可观的事实。

19 世纪 60 年代以后，因西方人的经济活动层层逼入而造成的社会经济变动渐趋明显。这种情况在东南沿海最早发生，又最为突出。

所以，这一地区生成于特定时势之中的新的小土地所有者，面对的是一种与过去不同的经济环境。在商品经济分解和重组自然经济的不可逆转的过程里，他们的生产和经营不会不感受到来自商品经济的直接或间接的刺激。刺激包含着冲击和诱导两重意义，握有地权的小农因其更多的经济自主，会比寻常租佃关系下的农民更自觉地对这种刺激做出反应。刺激和反应，从两个方面把他们同近在咫尺的市场联系起来了。其一，是商品性农业的长足发展。以棉花而论，江、浙、皖三省至少有二十三个州县是见诸当时记载的知名产地。在那些地方，禾稻之类量少者仅占十分之二三。以蚕丝而论，70 年代末期，浙江一省年产已达三百三十三万四千七百五十一公斤之多。而江苏、皖南本无蚕事的区域，亦“往往辟良畴接湖桑”，“乱后养蚕颇多”。一邑由此获利岁可数万至十数万金。以罂粟而论，推算 20 世纪初年江、浙、皖三省之出产量，当有三百三十万亩农田专门用于种植此物。此外，茶叶为安徽“出产之大宗”；烟草、蓝靛亦多见于江、浙农村。这一类作物在数量上的增长，同时又会影响粮食生产的供求，促进其商品化。《益闻录》曾记光绪七年时常熟米市之盛，说是当时“米业中人”每天在茶肆中买茶“数千百碗”，以间接描述这一地区交易规模之盛。在经营地主还很少见的时代，由农村提供市场的多种农产品，其主要部分无疑来自个体小农的耕作。商品性农业的长足发展本始于对外贸易多重需求的引发，因此流入市场的农产品首先会被外国商人取走。但是，自 70 年代开始，中国民族资本经营的工业已经产生。到甲午战争以前，仅上海、宁波、福州就先后出现过七家缫丝厂、三家面粉（碾米）厂、三家纱厂、四家轧花厂、一家纺织厂。这些近代工业的原料当然会就近地取之于东南农村。它们同商品性农业之间的相互影响，是中国经济近代化过程中引人注目的一个方面。其二，农业产品的商品化在数量上浸假扩大的同时，又会使个体小农不得不向市场购买部分商品，以满足生产和生活两个方面的需要。这是他们与市场的另一种联系。60 年代至 70 年代，江苏地区种植稻米每一亩所需生产资料的费用大体在一千文上下，这个数目约占收入总额的三分之一。

而经济比较宽裕的“上农”所费还不止此，仅肥料一项每亩已逾千文。以烟草论，其成本费约占收益的六分之一。养蚕之家则需购买桑叶，他们的预付成本在数量上更大，至有卖耕牛“勉其力以求桑”者。这是向市场购买生产资料，与之相比，购买生活资料在这个时期的农家支出中具有更经常的意义。南方地区，耕田十亩的八口之家除去赋税杂捐和口粮，每年大约可余五千四百文，除用于“买犁锄”以外，都用于生活消费。而从事商品作物生产的农户，因其自给程度的降低，他们收入中用于生活消费的部分无疑会更高。在这些场合，个体小农取之于市场的物资有相当部分是工业品和手工业品。由于外国商品的倾销及其在质量、价格上的优势，“洋货”常常是其中的多数。但农村市场的存在和扩大毕竟历史地为中国资本主义工业的发生和发展提供了一种前提。

个体小农卷入商品经济的过程，还间接地带来了经济关系的三种变化：一、在商品性农业发展程度较高的地方，出现了家庭手工业与农业分离的趋向。盛产蚕丝的南浔、震泽、黎里乡间，至光绪十年已有日产经丝四十两的车户二三千家。这种脱离了农业生产的专业车户，显然代表了生产方式的变化和发展。其中的一部分会因生产扩大而采用雇用劳动。在宁波，渗入农村的商品资本一方面供给织布者棉纱，一方面代织工将成品出售，农户的家庭手工业与包买主之间因之而形成了另一种形式的雇用关系。二、在商品经济影响下的个体小农，其贫富分化比自然经济中的农民更快。光绪年间，松江府的富裕稻农一年可以红花草、猪粪、豆饼肥田三通，贫农则“糊口尚艰”，只赍豆饼壅田，“其壅力暂而土易坚，故其收成每歉”。而生产的丰和歉又反过来加剧了贫与富之间的悬殊。这种循环在其一端造成了部分“力农致富”者。他们中一些人会在新的经济环境里走向雇工经营。比之传统的租佃关系，与商品生产相关的雇工经营已表现出一种资本主义经济的色彩了。三、由农产品贸易致富的商人，其资金的一部分会流入近代工业，19世纪后期，南浔镇以买卖蚕丝起家而“家财垒聚，自数万至数百十万者，指不胜数”。这些钱财曾经孵生出近代中国的若干实业。商人涉足实业已是远离农业生产过程的事了，然而他们能够由此及彼，却曾经借助于农业生产过程中商品经济的增长。

太平天国失败后江、浙、皖三省土地关系的变化对近代社会经济的影响，是通过获得地权的小农在商品经济刺激下的经营活动及其直接和间接的结果而表现出来的。两千多年里不止一次出现过的土地关系变化因之而衔接于一种古所未有的时代内容。由于这种衔接，本身并不具有

新旧代谢意义的土地关系变化在一定程度上充当了近代中国社会经济变迁的催化物。

(1986年)

-
- 1 《贼情汇纂》，《太平天国》（三），上海人民出版社 1957 年版，270—272 页。
 - 2 《越州纪略》，《太平天国》（六），769 页。
 - 3 《太平天国杂税考》，《历史研究》1958 年第 3 期。
 - 4 《野烟录》，《太平天国史料丛编简辑》，第 2 册，中华书局 1962 年版，176 页。
 - 5 《自怡日记》，《太平天国史料丛编简辑》第 4 册，460 页。
 - 6 《庚申避难日记》，《太平天国史料丛编简辑》第 4 册，514 页。
 - 7 《太平天国资料》，科学出版社 1959 年版，104 页。
 - 8 《自怡日记》，《太平天国史料丛编简辑》，第 4 册；《平贼纪略》，同前书，第 1 册。
 - 9 《义乌兵事纪略》，256 页。
 - 10 《太平天国史料专辑》，上海古籍出版社 1979 年版，42 页。
 - 11 《避寇日记》，《太平天国史料丛编简辑》，第 4 册，73 页。
 - 12 《乞者行》，《鸥堂诗集》，卷一，6 页 b—7 页 a。
 - 13 《流民篇》，《徽难哀音》，中编。
 - 14 《皇朝道咸同光奏议·户政类·屯垦》卷二十九。
 - 15 《中国近代农业史资料》第 1 辑，三联书店 1957 年版，160—161 页。
 - 16 《东华续录》卷七十二，19 页。
 - 17 《马新贻文案集录》，中央民族大学出版社 2001 年版，100—101 页。
 - 18 《沈文肃公政书》卷七，62 页 a。
 - 19 《租核》，《中国文化精华集·政治经济卷》，中国国际广播出版社 1992 年版，451 页。
 - 20 《招佃垦荒酌缓升科章程》，《增辑经世文编》卷三九。
 - 21 《沈文肃公政书》卷七，18 页 a。
 - 22 《中国近代农业史资料》第 1 辑，163 页。
 - 23 《皇朝道咸同光奏议·户政类·屯垦》卷二十九。
 - 24 《论长兴按亩申粮》，《申报》1880 年 5 月 24 日第 1 版。
 - 25 《广德县志·杂著·张光藻上州尊书》（光绪七年），卷五十六。

26 周家楣：《期不负斋文集》卷四，8 页 a。

27 《刘坤一遗集》第 2 册，570 页。

28 金蓉镜：《均赋余议》，18 页，见《中国近代农业史资料》第 1 辑，167 页。

晚清的清流与名士

光绪一朝三十多年，先是清流起于庙堂之内，后是名士起于庙堂之外。两者曾渊源相连，但先后之间，又日益远而日益歧，日益歧而日益悖。这个过程急速地挪动了社会的重心和思想的重心，以清流与名士的嬗蜕，写照了晚清中国最后一段历史里士人自身的剧变。

一 清议、言路和晚清的清流

在二千多年的历史里，中国的知识人曾长久地与清议相依存。这是一种从传统和文化的深处蘖生出来的勾连。顾炎武说“古之哲王”已“存清议于州里”，而后是两汉以来“乡举里选，必先考其生平，一玷清议，终身不齿”。他深信正是有了这种被称作“清议”的东西，才能够“君子有怀刑之惧，小人存耻格之风，教成于下而上不严，论定于乡而民不犯”。¹儒学崇名教，但名教只能以清议为自己的主要存在方式。因此，清议虽源起于“乡评”，而其中所内含的蕴义却一定会使它在历史变迁中获得越来越多的笼罩力，成为每一个时代士大夫的公论和通论。随后，公论之所在，便是天下的规范之所在。这是一个不断延续的过程，也是一个没有止境地重造和再造的过程。王应麟说：“清议废，风俗坏，则有毁宗泽而誉张邦昌者，有贬张浚而褒秦桧者。”²他以宋人引述宋代史事，说明了孔夫子留下的道理其实是很容易被忘掉的。此谓之“人心惟危，道心惟微”。因此孔夫子的道理需要一遍一遍地讲。而古老的儒学耐得住讲了又讲，则又说明了其内里的谛义自有超越人世兴衰而不可磨灭的一面。所以，在没有止境的重造和再造里，儒学虽然古老，清议却可以常新。

士大夫造就了清议，然而清议一经形成，士大夫自身同时又成了被造就者。在科举取士成为制度以后，这种依存尤其深入地影响了中国的历史。钱穆曾说：

窃谓国史自中唐以下，为一大变局。一王孤立于上，不能如古之贵族世家相分峙，众民散处于下，不能如今欧西诸邦小国寡民，以舆论众意为治法。而后天下乃为举子士人之天下。法律之所不能统，天意之所不能畏，而士人自身之道德乃特重。³

科举取士以规定的知识为尺度，提供了一种前所未有的公平，也使原本的门阀世界变成了“举子士人之天下”。然而知识尺度又是一种有限的尺度，它不能用来丈量德性，因此，在“士人自身之道德乃特重”面前，考试制度的作用便走到了穷尽处。朱熹当日说，“及至隋唐，遂专以文词取士，而尚德之举不复见矣”。⁴他所深深不满的，正是科举制度

与君子人格的脱节。但科举制度可以与君子人格脱节，中国社会内在的结构却不会允许士大夫群类整体地与君子人格脱节。对于求科名的读书人来说，知识尺度的作用终了的地方，已是清议开始的地方。每一个士人都不得不入清议，而一入清议，则终身无所逃于天地之间。他们在那里是得不到道德的自在和自由的。与科举制度以知识为尺度相比，清议以义理为尺度。用这种尺度通量人和事，于是而有一个时代的裁断、纠正、评判、界分、褒贬。裁断、纠正、评判、界分、褒贬，都是为了向天下明示什么是对的，什么是错的；什么人 是好人，什么人 是坏人；什么事是可以做的，什么事是不可以做的。明示既立，则成准则。在没有宗教管束的中国，清议承担了对于读书人的是非管束和善恶管束，而后裁断、纠正、评判、界分、褒贬都会成为塑造，使“举子士人之天下”获得科举制度所无法提供的德性上的稳定。清议是一种管束，然而清议又是一种群议，并由共论而形成公论，在这个过程里，清议的主体和范围都是士人。因此清议不是被组织的，也因此清议不是能够被操弄的。不能被组织说明了清议的自发性，不可被操弄说明了清议的自主性。这两种基本品格，决定了义理衍生出来的裁断、纠正、评判、界分、褒贬始终代表着多数人的意见、意识、意志和主张，并因此而始终为多数人所接受和支撑。从这个意义上说，清议的管束其实是士大夫的自我管束。

多数由个体构成，所以个体与多数之间应当具有一致性。当日李慈铭（莼客）会试出编修林绍年（赞虞）房，而自负才学，藐视房师。“某日造谒，赞老谆劝之曰：‘贤契学问虽佳，而字殊欹斜，恐朝殿考差，尚须努力。’莼客唯唯，退则大诟，遂久不通问。及赞老以直谏忤西后意，谪云南昭通府，声名动天下。莼客大叹服，亟进谒，致慰饯，执弟子礼甚恭。”⁵在这个故事里，李慈铭的自负和傲岸是一种个人对个人的私意，而林绍年“以直谏忤西后意”则越出了个人对个人的范围。就其原意，“直谏”与李慈铭本自无涉，但作为庙堂行为和典范行为，直谏已在天下注目中体现了儒学赋予士人的群类道义和群类责任。林绍年以承担道义和责任受贬谪，因此，林绍年与每一个士人都有了关系。李慈铭的“大叹服”，正是沿着这种关系表达出来的一个士人对另一个士人的敬意。而由“大诟”到“大叹服”，则又具体地演示了个人对个人的私意是怎么样被士人对士人的敬意所融化的。“叹服”不是压服，不是说服，以此比照由多数人的推奖而造成的“声名动天下”，可以明白地看到个体汇入多数的自愿性和自然性。

然而个体有多样的境遇，清议只有一种尺度。以一种尺度管束多样境遇，不能不使面对清议的个体，常常要成为一个面对多数压力的个体。在这种压力的背后，是千年传统留给后人的“一玷清议，终身不齿”的天经地义。因此，长在压力之下，每一个士人都不得不畏，不是由敬而畏，便是由惧而畏。在这种敬而畏和惧而畏里，已经出仕和尚未出仕的读书人，无分功名、功业、身份、地位，都是压力下的平等者。蒋廷黻作《中国近代史大纲》，其中一节说林则徐因身入中英冲突而“看事较远较清”，却“怕清议的指摘，默而不言”：

难怪他后来虽又作陕甘总督和云贵总督，他总不肯公开提倡改革。他让主持清议的士大夫睡在梦中，他让国家日趋衰弱，而不肯牺牲自己的名誉去与时人奋斗。⁶

以林则徐一人之“提倡”能否催动彼时中国的改革，是一个极可疑的问题。但这一段责备贤者的文字刻画晚清士大夫之害怕清议则是非常准确的。可以供同一类阅读和思考的还有曾国藩。同治九年他奉旨办理“天津教案”，由此走入内外交困，既苦于不能向外国人讲中国人的道理，又苦于不能向中国人讲外国人的道理。身心俱瘁之日，家书中述心事，念念不忘而一说再说的都是怕清议。这个过程前后两个多月，而从他刚刚到达天津起，头上已经悬着一片阴云：

天津事尚无头绪，余所办皆力求全和局者，必见讥于清议。但使果能遏兵，即招谤亦听之耳。

七天后说的是一面做事，一面机陞：

不得已从地山（崇厚）之计，竟将府县奏参革职，交部治罪。二人俱无大过，张守尤洽民望。吾此举内负疚于神明，外得罪于清议，远近皆将唾骂。

过了十八天，信中既自叙深自刻责，也自叙委屈怫郁：

既无以对百姓，又无以谢清议，而事之能了不能了，尚在不可知之数，乃知古人之不容于物论者，不尽关心术之坏也。

又过五天，他再说津案引发的苦恼，而能够写得出来的却只有一声呻吟：

名已裂矣，亦不复深问耳。⁷

同治九年的曾国藩，已经以事功成重臣，在当日的朝廷之内和朝廷之外，他都是人们心中的宿望和元老。但置身于一世之清议面前，他仍然是一个战战兢兢的人。“乃知古人之不容于物论者，不尽关心术之坏也”，说明曾国藩未尝不知道清议中会天然地内含着苛论。而身遭訾议之际，他所能做的，只有忍受和顺受，把咽得下去的东西与咽不下去的东西都咽下去。清议中天然地包含着苛论，因此，敬而畏和惧而畏都会有不自愿。然而正是这种不自愿，迫使传统中国已在治天下和将要治天下的士大夫群类常在紧张和惕厉之中。作为握有政治权力和影响政治权力的人物群，他们是中国社会里万千人的支配者；然而他们感受的紧张和惕厉则同样出自中国社会，是随权力而来的一种当然的匹配物。因为随权力而来，所以紧张和惕厉都不是个人所能剥离的。奕䜣管夷务之日，曾以“宁可以身当祸，断不能受万世之讥评”⁸自明其志，短短的一句话里，包裹着异乎寻常的沉重。他手里的权力大，与此相对称的，是他精神上承受的紧张和惕厉也大。阅读这些历史人物在清议压力下呈露的心理世界，可以明白地看到：因清议的是非管束和善恶管束而产生的由敬而畏和由惧而畏，其真义都在于使士大夫群类中的每一个个体了解自己的不圆满性和有限性，并因此而懂得，在这个世界里有着他们不得不怕的东西。人多了一点害怕，便会多一点谦卑，少一点恣睢，而后，他们握有的直接权力和间接权力才不会过度肆张。这个过程可以造就君子，也容易产出伪君子，然而士大夫公然践踏礼法而面目狰狞，一群一群地甘居下流，则未之见也。清议从整体上用管束塑造了士大夫，其程度和限度都在于此。

清议是士大夫的自我管束，但自另一面而言，裁断、纠正、评判、界分、褒贬，其间的题目都是以天下为视野，又是以天下为对象的。没有一个地方的人和事是士大夫的议论所不能到达和不能笼罩的。它们的关怀所在与庙堂的关怀所在相一致，因此，清议虽是士人的群议，却久已被引入庙堂，成为政治结构中的一部分。清议引入庙堂，同时产生的是一朝一朝的言路和谏官。在中国人的政治传统和政治理想里，因为清议重，所以言路和谏官也重。欧阳修说：

士学古怀道者，仕于时，不得为宰相，必为谏官。谏官虽卑，与宰相等。天子曰不可，宰相曰可；天子曰然，宰相曰不然，坐乎庙堂之上，与天子相可否者，宰相也。天子曰是，谏官曰非；天子曰必行，谏官曰必不可行，立殿陛之前，与天子争是非者，谏官也。宰相尊，行其道；谏官卑，行其言。言行，道亦行也。⁹

理想中的谏官应当是一种清议的人格化。他们据有言路，自觉而且执着地把士大夫群体的意见、意识、意志和主张送到帝王的面前。就其本意来说，谏官“与天子争是非”，其实是士大夫群体与天子争是非。因此，从宋代到明代，谏官常常成为庙堂里最高亢的一群人，而天下人从庙堂之外远看庙堂之内，谏官也常常成为最醒目的一群人。高亢和醒目交相为用，其间的异乎寻常，是明人因言事而受责扑，“有以廷杖几次署为衔牌以相夸诩者”。¹⁰

然而 19 世纪中叶以前的清代，是一个言路不振的时代。康、雍、乾三朝因文字致祸而家破人亡的事经常发生，读书人便无章法可循。“与天子争是非”本以讲理为前提，但文祸的用意却在一意摧锄。君权一意摧锄士人的矫激，则矫激被压抑，言路也被压抑。随之而来的是长久的士林不倡风骨气节。咸丰年间孙鼎臣处已乱之世，追想明代“四海无不可言之人，百官无不有当言之责”，致“天下之士，闻风慕义，感慨奋发，争自树立”，称为“知立国之本”。而后慨乎言之曰：

嗟乎！世道降而风俗衰，士不知名节之可贵久矣。天下之气靡然渐灭，不鼓舞激劝之，犹借口明季之失，以言为忌，不可痛哉！彼亦思天下之气则何以靡然渐灭哉？¹¹

“以言为忌”是对士大夫的窒息。而孙鼎臣在天下板荡之日追咎“以言为忌”，正说明了士大夫的议论是一种不可久窒的东西。在他之后，这一类思考和陈述越来越多，¹²它们与内战的困苦相激荡，也与中兴的期望相激荡，至光绪初年，言路一变而节节发煌，于是“清流”之名目勃勃然起。《清史稿》说：

是时吴大澂、陈宝琛好论时政，与宝廷、邓承修辈号“清流党”，而（张）佩纶尤以纠弹大臣著一时。

又说：

（黄）体芳、宝廷、（张）佩纶与张之洞，时称翰林四谏，有大政事，必具疏论是非。¹³

“清流”之名所对应的，是光绪一朝以庙堂言论自标风格的人物群。当日之翰詹科道称清班，讲官和谏官都聚于此。在清代的法度里，他们是可以在皇帝面前发声音的人。庙堂里的声音能够传得很远，其间以文字激扬重造高亢的人物，便会以文字激扬重现醒目。因此，用古已有之的“清流”一词指称当时的言路中人，本是一种没有精确尺度的分类。《清史稿》罗举了为清流先开风气的一群人，而在时人的论述和后人的追述中，可以同他们归入一类的，至少还有刘恩溥、盛昱、文廷式、王仁堪、丁立钧、黄绍箕、王懿荣、陈启泰、孔宪谷、周德仁、何金寿、李慈铭、李盛铎，以及朱一新、屠仁守、王鹏运等等。《异辞录》则归纳更广，称“监察御史赵启霖、赵秉麟、江春霖者以敢谏著称，夙标清流之目”，这三个人立起于言路，其实已在光宣之交了。¹⁴不同的叙述把不同的人物归入清流之内，加上当日依附于清流的各种人物，遂使清流之名的象征意义更多于识别意义。这些人才情有不同，志节有不同，识度有不同，性气有不同，并且年辈不同，遭遇不同，但在光绪朝里，却都曾经做过引儒学的大义争天下之是非的事。在长久的言路不振之后，他们各做一己之嘹唳，而由此形成的劲气辐辏，则能于前后相接中播染风气，为传统中国的言路重造出最后一派声光与尊严。

庙堂里的清流以士大夫的清议为源头。因此，裁断、纠正、评判、界分、褒贬最容易直接化为道德评论和道德判断。清与浊由此分，而纠弹和搏击也由此起。以御史居朝官之间的邓承修当时被人目为“铁汉”，出处全在于笔下的凌厉：

劾总督李瀚章失职，左副都御史崇勋无行，侍郎长叙等违制，学政吴宝恕、叶大焯，布政使方大湜、龚易图，盐运使周星誉诸不职状。会边警，纠弹举朝慢弛，请召还左宗棠柄国政。逾岁，彗星见，则又言宗棠莅事数月，未见设施，而因推及宝鋆、王文韶之昏眊，请罢斥，回天意。

其弹章中有“论广东贪吏”一折，“推论至六十年前，累累凡百余入”。¹⁵他凌厉得非常严刻，又严刻得非常认真。以此为风格，本是常

人不容易做到的。但当清流全盛之日，这种风格却曾是言路里的一种共相。出身宗室而被目为清流的盛昱，“为讲官未半载”即“数言事”，以其一击再击，被“士论推为謇愕”：

闽浙总督何璟、巡抚刘秉璋收降台匪黄金满，盛昱劾璟等长恶养奸，请下吏严议，发黄金满黑龙江、新疆安置。尚书彭玉麟辞官不受职，劾其自便身图，启功臣骇蹇之渐。浙江按察使陈宝箴陛见未行，追论官河南听狱不慎，罢免。

这些犹是笔锋小试。至“法越构衅”，他以一折“劾枢臣怠职”，造成朝局翻动，使军机处里的重臣纷纷出局，¹⁶则可谓以笔底锋芒移山倒海了。清流以纠弹为风采，源起于激浊扬清的一派凌厉便很容易指目达官，派生出台谏以摧折大员为快事的风气。因此，与盛昱相类似的，还有黄体芳、宝廷劾工部尚书贺寿慈，张佩纶劾吏部尚书万青黎、户部尚书董恂，陈宝琛劾户部侍郎崇礼等等。这些人之所以被牵入弹章，一半是因为行为出轨，一半是因为官阶太高。恽毓鼎后来作《崇陵传信录》，描述当日清流声势说：“松筠庵谏草堂，明杨椒山先生故宅也，言官欲有所论列，辄集于此，赤棒盈门，见者相惊传，次日必有文字。”¹⁷以常理相推度，能使言官兴师动众的当然不会是小事情和小人物。在这些情节里，清流的奏疏都在以文字造秋霜之肃杀，而秋霜之肃杀所映衬的，则是一种矜名节尚骨鲠的气象。张之洞说：“夫憨直激切之言，或干谴怒，而招怨必多，于国则利矣，于身何利焉。愚则愚矣，谓非忠乎。”¹⁸“憨直激切”正是其时用来扬清激浊的东西，所以憨直激切能够为那个时候的言路立榜样。后起的安维峻“崇朴实，尚践履，不喜为博辩”，本来不是一个善作言论以惊一世之耳目的人。而光绪十九年由编修转御史，遂为憨直激切所化，一变而有“殿上苍鹰之目”，“未一年，先后上六十余疏”，以勇于搏击而“直声震中外”。¹⁹这种前与后之间形成的感应、聚合和绵延，使光绪一朝的前期和中期，言路始终能在响声不绝中成为天下人注目的地方。

清流好为弹击，但身居言路，他们又是和人君之喜怒离得最近的人。因此，他们常常要直面人君之喜怒，并在这种场面里以一己之心显出各自的常度和本色。同治末，“乌鲁木齐提督成禄诬民为逆，击杀多人，虚饰胜状，为左宗棠所劾”。御史吴可读继起，“陈其罪有可斩者十，不可缓者五，寻逮问，谏上论斩，廷臣请改监候。可读愤甚，复疏争，请斩成禄以谢甘民，再斩臣以谢成禄”。言路因愤而激，然而“成

禄夙有宫中之援”，因此言路愤激遇到的是帝王“暴怒”，同治至“谓吴可读欺负我，大哭”，并“非要吴脑袋不可”。“暴怒”和“大哭”都已不讲纲纪体统，言官遂成了受重谴者。迨同治死，光绪继位，其间的统系宗法之争又使得这个故事能够在另外一个场景里延续下去：“光绪五年穆宗奉安惠陵”，吴可读“自请随赴襄礼。还次蓟州，宿废寺，自缢，未绝，仰药死，于怀中得遗疏，请为穆宗立嗣事”。²⁰此谓之“尸谏”。同治要吴可读的脑袋，吴可读则从容一死为同治争“大统”。在这种对比里，臣下以自己的守纲纪回答了帝王的不守纲纪。陈宝琛后来以诗记其事曰：“宁期再出殉龙驭，秦良卫史公所型。同时四跪接踵起，欲挽清渭澄浊泾。”²¹他用“接踵起”连接前后，把吴可读看成清流群体的精神前导。这种心灵上的相印，曾使他从局外涉入漩涡，因午门一案而与张之洞一起成为清流人物中最先直面人君之喜怒的人。《方家园杂咏纪事》说：

光绪五年（按：应为光绪六年），慈禧遣阉人赴太平湖之旧醇王府，出午门。凡阉人出入例由旁门，不得由午门，值日护军依例阻之。阉持势用武，护军不让。阉归告慈禧，谓护军殴骂。时慈禧在病中，遣人请慈安太后临其宫，哭诉被人欺负，谓不杀此护军则妹不愿复活。慈安怜而允之，立交刑部并面谕兼南书房行走之刑部尚书潘祖荫，必拟以斩立决。

于是君权与法度的冲突便成为人臣的一个难题。其时以工部尚书做皇帝师傅的翁同龢在日记中说：“昨日午门案上，圣意必欲置重辟，枢臣力争不奉诏，语特繁。今日命传谕内务府、刑部堂官，仍须加重罪名也。”随后比类历史而深忧之：“窃思汉唐以来，貂珥之弊，往往起于刑狱。大臣无风骨，事势渐危，如何如何。”方内旨催逼之日，肝火极旺的西太后曾抱病召见不肯枉法的刑部尚书潘祖荫，“斥其无良心，泼辣哭叫，捶床村骂，祖荫回署，对司官痛哭”。²²哭声出于刑部，正说明了深宫里的盛怒是一种不容易抵挡的东西。太监和护军争殴本属宫中细事，却因君权的牵动而成为“枢臣不能解，刑部不敢讯”的朝廷困局，而后太监和护军之是非便成了言路不可回避的题目。正在翰林院里做讲官的陈宝琛和张之洞因此入困局，同日“上疏切论之”。²³深宫底内监，而言路之“抗疏沥陈”则援引二百年事例，以阉竖弄事为纲纪之大戒：

本朝宫府肃清，从无如前代太监假窃威福之事。盖由列圣防驭之严，二百年中，但有因太监犯罪而从严者，断无因与太

因此，此案在皇上之仁孝，不得不格外严办，以尊懿旨，而在皇太后之宽大，必且格外施恩，以抑宦官。²⁴

他们的理路与翁同龢在日记中的忧思一样，都不喜欢西太后以爱憎乱刑法。但在翁同龢是私议，他们则已经把私议引入言路而变为庙堂里的公议。因此，与“枢臣”和“刑部”的以事论事相比较，清流人物的奏论更显然地代表了士大夫的清议。当日中国士大夫以敬天法祖为通则，帝王也以敬天法祖为通则。是以举“列圣”为大道理，由一案之轻重说祖宗之家法尤能醒神而制怒，使西太后的肝火降下来。结果是懿旨从轻发落护军。翁同龢在日记里称作“涣然德音，海内欣慰”，并夹叙夹议说：“前日庶子陈宝琛、张之洞各有封事争此，可见圣人虚怀，大臣失职耳，既感且愧。”同样感触的还有奕訢。他以亲王做军机大臣领班，当午门一案“枢臣不能解”之际，他正是枢臣之首，其间的窘苦一定会比别人更深。因此陈宝琛和张之洞奏章既上，他一见而激赏之，“示同列”曰：“若此，真可谓奏疏矣。”²⁵君权和法度之间的困厄得言路抗疏而解，说明了维持纲纪之不能没有义理。所以，即使言路与政府常常相水火的时代，也能有政府对言路尊严的钦敬与亲近。在这个例子里，陈宝琛和张之洞以各自一折为西太后正乖错，然后全身而退。但就当日的总体而论，这种结局圆满的事其实并不常有。六年后御史朱一新同样以“抑宦官”为题目作文章，由“我朝家法，严驭宦寺”起讲，而后专论“今夏巡阅海军之役，太监李莲英随至天津，道路哗传，士庶愕”，引“唐之监军”以为鉴。“疏上，太后怒，诘责”，继之“诏切责，降主事”。²⁶在他之后，还有御史屠仁守“请太后居慈宁宫，节游观”招来“严责”，并“革职永不叙用”；御史吴兆泰谏修颐和园而致“太后怒，罢其官”；御史安维峻以“遇事牵制”入奏章，深触西太后之忌，奉旨“革职发军台”，等等。²⁷这些人一个接一个起于台谏，又一个接一个因言获罪，在降职、革职和遣戍中离开了台谏。言官常常讲而西太后常常怒。他们的遭遇，既说明言路直面人君之喜怒不是一件容易的事；也说明言路声光未熄之日，总会有人甘心执义理直面人君之喜怒。

清流人物因“欲正纲纪”²⁸而为人君纠乖错，并因此而常常招来怒目相向，但也因为“欲正纲纪”，他们又是那个时候中国最自觉地怀抱尊王意识的人。从咸丰到同治，绵延十多年的内战做成了一种国家权力下移之势，并由此造就了疆吏的积重而积大。因此，清流尊王，便不能不与

疆吏相敌。由此引出过许多激昂和过度激昂。光绪初陕西“荒旱”，巡抚谭钟麟因“办理未善”被弹劾。而奉旨复奏之际，被弹劾的一方挟受谤之忿“哓哓置辩”，一层一层指说其间的出入，不肯自甘委屈而息事宁人。清流所不能容忍的，尤在于这种地方。因此，本来与这件事了不相涉的张佩纶以气类相呼应，接连而起再做弹劾，并置事理之本末曲折于一边，转而专论谭钟麟的“骄蹇”：“抚臣责任封圻，不能上感天和，下弭隐患，致所部兵荒迭起，是即物议不滋，犹当兢兢循省，以奉职无状深自引咎。奈何恃恩而果于自信，负气而轻于诋人，推其用心，岂非塞呼吁之路而以清问为多事乎？”在这些文字里，儒学的道理都化作了言官以盛气与疆吏相对峙。盛气迫人，则处处峭刻，由小问题里弄出大是非：

谭钟麟从政甚新，本无旧劳宿望，乃幸诏书之宽大，敢辨给喋喋于君父之前，此诚不学无术者之所为。倘疆吏相率效尤，恐外重内轻流弊伊于胡底。臣职司记注，不得不据理纠绳。若皇上因谭钟麟居官尚有微长，不加严谴，亦应特降谕旨申饬，庶知朝廷自有纪纲，不得逞意气之偏而开骄蹇之渐。

29

张佩纶说是“据理纠绳”，但谭钟麟所感受到的，肯定不是据理纠绳，而是迎头一掌。清流人物比帝王拥有更多的历史意识和文化意识，以此测度“外重内轻”之“流弊”，便常常会比帝王想得更深更远，其督责也常常更峻更刻。后一年，宝廷论时事，曾罗举“迩来旨下各部各省议行事，率任意延宕，阅时甚久，视上意渐解，则含糊覆奏，或竟置而不答”。而于“奉旨覆奏事件，每多方掩饰，不肯据实自陈，甚至割裂例文，傅会成案，强籍以伸其说”，以为是可忍，孰不可忍。“延宕”、“傅会”、“强籍”都是用怠玩以对诏旨，其间既没有诚意，也没有敬意。所以，他由此深入，以“皇上尚在冲龄，皇太后深宫高拱，外事罕闻”为对比，反照种种“恣为欺蒙而不识顾忌”，一一归之于人臣“轻朝廷”之心。宝廷本是清流中的厚道人，但论事至君臣纪律，则不觉失其厚道而既愤且急，期期以为“时政至宽，当救以严”。³⁰“严”以救“宽”出自清流的奏议，是清流人物用自己尊王的意念做范本，激烈地追究别人以臣事君的敬惮和敬诚。虽说言路发舒，疆臣被议，部臣也被议，然而以当日的事实做衡量，宝廷奏疏中所罗举的“恣为欺蒙而不识顾忌”多半只有疆吏才有腕力做得出来。与部臣比，光绪一朝的疆臣拥有更多绕出了旧章的利权，也因之而能有更多不依旧章的意志。两者都使他们更容易不照规矩自做方圆。而由此获得的是一种朝廷官制里所没有

的自主。在一个内忧外患迭相起伏的时代里，疆臣用这种办法管吏治、民生、财赋、兵事、刑政、洋务，一面为朝廷守一方之土地疆域，一面又与朝廷的旧例成法自立异同，扞格抵牾。其中的一部分，便化为言官眼中的轻量朝廷。这种局面是历史过程遗留下来的，这种局面又正在支配着当日的实际过程。因此，庙堂里的政令虽然常常在地方受阻格，而君权苦于掣肘却不得不一次次地对疆吏“曲为允从”。³¹以此为对比，则清流居言路，既不涉历史过程，又不入实际过程，他们是一群不在掣肘之中的人，然而他们手中的义理一定要为天下分是非而立准则。因此，君权对疆吏“曲为允从”，而清流执内外轻重之辨，却不肯对疆吏曲为允从。光绪九年邓承修劾山西布政使方大湜而词连李鸿章，其中一段话说：“方今庙堂之上，雷厉风行，官严吏肃，已有澄清之机，惟外省督抚监司，玩法任情，骄蹇如故”，以至“但得疆吏一语，则诏旨皆属空文”。³²与宝廷“各部”和“各省”并举而统论之相比，邓承修把朝官与疆吏区别开来，为的是突出后者的恢张。疆吏更多恢张，作为直接的回应，则是清流和言路更多胸中的不平。彼时的国家权力结构已被内战打得脱榫，于是，在六部不能用旧章罩疆吏而朝廷不能用祸福驭疆吏之后，清流群体便成为当日中国以义理制裁疆吏的最急切和最执着的一方。黄体芳曾以人君“奖励台谏，则督抚不敢轻朝廷”入奏疏，³³其心中着力的正是这种执着的制裁意识。而后，一面是疆吏放开手脚，各是其是；一面是言路以鹰瞬之态注视疆吏而愤然愕然。在传统的政治制度里，权力本来应当由权力管束，所以台谏与疆吏相敌并不是一种应有的政治景象。但在一个权力与权力之间的关系开始失序的时代之中，尊王出于言路，是以尊王只能靠义理，义理与“骄蹇”的对峙便成为那个时候常见和惯见的景象。从光绪初年到光绪中期，台谏指名纠弹督抚而为《东华录》所收录的，先后有王昕劾杨昌濬、张佩纶劾丁宝楨、张之洞劾刘坤一、吴镇劾丁宝楨、刘锡鸿劾李鸿章、文硕劾左宗棠、文硕劾杨岳斌、陈宝琛劾张树声、李肇锡劾曾国荃、德润劾李文敏、张观准劾涂宗瀛、陈启泰劾涂宗瀛、邓承修劾李瀚章、邓承修劾李鸿章、刘恩溥劾冯誉骥、张佩纶劾林肇元、周德润劾倪文蔚、赵尔巽劾左宗棠、邓承修劾裕宽、屠仁守劾卞宝第、秦钟劾潘蔚、孔宪谷劾陈士杰、张人骏劾陈士杰、叶荫昉劾鹿传霖、梁鼎芬劾李鸿章、蒋镇嵩劾卞宝第、刘纶襄劾倪文蔚、张廷燎劾裕宽、徐致祥劾张之洞、洪良品劾李鸿章、钟德祥劾刘秉璋、安维峻劾陶模、安维峻劾杨昌濬，等等。名列其间的张之洞本是清流里的健者，而一朝外放做巡抚总督，则滋味全变，转身之间也成了被弹击的人。这些奏疏都见于明发上谕，是皇帝所公布的。但明发

上谕是一个有限的范围，在这个范围之外，言路劾疆吏的奏章显然还要多。若加上合天下督抚为一类而通论之的纠弹文字，则会更多。在这种一劾再劾和此呼彼应里，光绪一朝疆吏中以强人和能人著时名者，很少有人能脱出罗网而身心俱泰的。

然而以义理与“骄蹇”相对峙，言官的纠弹大半都校正不了疆吏。沃丘仲子曾为董恂作传而侧写了京师达官为清流所苦的模样：

（董恂）接人鲜礼意，京师呼为董太师，拟之董卓，状其骄也。以户部尚书兼总理各国事务大臣，群众子弟，好行不法，恒在倡寮捶楚游客。其次子，至为巡城御史朱潮所杖，讪谤大作，恂耻之。值议伊犁俄约，遂主战，冀附清议，而张佩纶拒之，屡被劾，乃乞休去。³⁴

“乞休去”是不得不去。他由傲慢自负而变为颓然废然，非常真实地反射出张佩纶笔底的锐利和身上的霸气。以这个例子做对比，则远离庙堂的疆吏虽多被弹劾，而作为一个群体，他们的进退行止却都不是言路所能够左右的。帝王居九五之尊，天然不会喜欢疆臣自立异同和各是其是，因此清流以尊王为大义本应能得时君之心。但疆臣的自立异同和各是其是都产生于一种不平衡的权力结构，并且附着于这种不平衡的权力结构。君权面对这种不平衡，却又无力重造出新的平衡。是以台谏把“曲为允从”看成异样，言之愤愤，而以帝王为立场，则是因为无力重造平衡，所以不得不以不平衡应对不平衡。由此产生的矛盾在于：清流手中的义理可以管疆吏的品性，但疆吏的“骄蹇”，毛病本来不关个人的品性。而在君权无法为权力结构重造出一种平衡的地方，义理也无法为权力结构重造出一种平衡。所以言路为尊王而与疆吏相敌，其一劾再劾同时要面对人君对疆吏的“曲为允从”和“督抚则积习相沿”，³⁵依然故我，并因此而两头不能着力。于是一种内轻外重不能不引出另外一种内轻外重，时人总括而形容之曰：“弹疆臣如撼山，参廷臣如拉朽。”³⁶对于尊王的清流人物群而言，这种对比里内含的是深深的挫折。而其间因挫而激，因激而僻，又常常会唤出意气，使言路与疆吏相敌之际，立论和推论都走向失度。随后是言路成了被申饬的一方：邓承修论中外赏罚失准而致疆吏“轻量朝廷”，诏旨斥为不实；文硕劾疆吏“各存门户之见”，诏旨斥为“任意吹求，措词失当”；黄体芳劾“李鸿章治兵无效”，忤旨左迁；梁鼎芬“参劾李鸿章，摭拾多款，深文周纳”，奉旨交部“严加议处”，³⁷等等。这种因尊王而受申饬的事说明：清流和言路在道理中，

帝王在世局中，而世局的判断常常不能守道理。然而，申饬之后，清流和言路的弹击还会再起。就尊王的意愿而言，这种劲而且韧是没有结果的；但就尊王的本意而言，这种劲而且韧又是当日中国所应有的。

以尊王为旨意所派生的各种题目，使光绪一朝的清流和疆吏常常处在两端。相比于清流以督责为风节，从内战中崛起的那一代疆吏其实更多一点士人对士人的怨道。张之洞立庙堂之日曾劾两江总督刘坤一“嗜好素深，比年精神疲弱，于公事不能整顿，彭玉麟与之筹议江防，颇为掣肘”。除了“嗜好素深”一节之外，这些文字描述刘坤一的负面都缺乏实证性和精确性，皆非刘坤一所能甘心收受。然而十二年之后，已经做了湖广总督的张之洞被人弹劾而轮到刘坤一奉旨“确查”。以当日张之洞漫无边际的笔锋括扫为比衬，则刘坤一办“确查”，命意全在于举事实为洗刷，而后的复奏以“臣维张之洞学有体用，识达经权。仰蒙圣主特达之知，畀以圻疆重寄。该督系怀时局，力任其难”³⁸为总评，其中看不出一点旧日的芥蒂。同一类例子还有张佩纶会办福建防务而大败于马江，言路群起痛劾，而切齿之怒骂多出自本属旧识的清流。³⁹在一片骂声里有心为他留一点余地的，却是奉命查办的左宗棠和杨昌濬。结果是左宗棠和杨昌濬也被连累，受到诏旨“语多含糊”和“意存袒护开脱”的切责，并“传旨申饬”。⁴⁰身为疆吏，左宗棠和杨昌濬都受过清流和言路的弹击。所以，就个人而言，其“意存袒护开脱”与刘坤一为张之洞做洗刷一样，都可以看作心地之宽厚。然而这些人分别代表了彼时疆吏的典型和清流的典型。因此，在个人品性之外，他们又以自己的典型性为这一类人际之间的往来曲折提供了一种更富深度的说明，使人可以具体地看到，光绪一朝的士大夫，清流负天下之重望而以峭刻为群体形象；疆吏居天下之重心而以骄蹇为群体形象。其间的颀颀和忿争常常造成士大夫内里的激昂和紧张。但只要引发颀颀忿争和激昂紧张的题目仍然出自历史经验中的已有和固有，则士大夫群类便在整体上依旧共处于二千年儒学留下的范围之内，并因之而依旧共有着本源上的一致。所以，颀颀、忿争、激昂、紧张都不足以造成中国士大夫真正意义上的分化。

然而光绪一朝继咸丰、同治而来，洋务正在成为一世之要务。时当“万国梯航成创局”演为中国人的“智勇俱困之秋”，⁴¹士大夫中的先识世变者不得不一个一个地卷入洋务，亟亟乎以借法图自强。但由借法自强引入的历史经验之外的东西，又在挟破二千年儒学留下的范围。而后形成的洋务与清流的对峙，便第一次在真正意义上促成了中国士大夫的历史分化。

二 清流与洋务

以洋务为内容的历史过程起端于中国人一败再败于泰西，时人谓之“有天地开辟以来未有之奇愤，凡有心知血气莫不冲冠发上指者，则今日之以广运万里，地球中第一大国而受制于小夷也”。⁴²当中国人的办法对付不了西方人之后，借法的本意是用西方人的办法来对付西方人。因此借法自强以取彼之长，以新卫旧为愿想。⁴³在这种愿想里，借来的东西是一种被限定和被配置的东西，而后“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”⁴⁴才能成为预立的旨意，并经简约化而概括出“中体西用”的命题。

然而这种预立的旨义与借法以图自强的实际过程常常会不相符合。一方面，在中国人的社会里，体与用是连在一起的。由几千年岁月累积起来的历史、文化、观念和政治、经济、习俗，都是体之所在即用之所在。这个社会显然没有留出一个可以渡让的空间，用来接纳借入的西法。因此，借入的西法移接到中国只能是楔入。当时人比为“异端”而以“光怪陆离”⁴⁵视之，正反映了楔入的东西总是夹生的东西。另一方面，中国人取西法出自选择，所以西法自始即被预想为一个一个的。然而按其本性和本相，则因直观所见而被分为一个一个的西法，其实是以因果交织和相互联结为存在状态的。由此构成的是欧西那个世界里的本末和体用。于是从选择开始的取西法，必然会变为一种西法带来另一种西法的过程。因此，就前一面而言，西法的楔入无异于强入，在它所到的地方不能不要求中国社会原有的物事让路；就后一面而言，西法的楔入无异于扩张，其间的派生和递进既会从广度上突破本来的限定，也会从深度上突破本来的限定，以此次第舒展，由预想之内的东西牵到预想之外的东西。这两个方面都说明：为自强而借来的西法，首先造成的是对中国人自身的冲击。而后，借西法的中国人遂因冲击而催生出自己改变自己的意识。先入洋务的李鸿章曾以“中国文武制度，事事远出西人之上，独火器万不能及”⁴⁶作中西之比，而等到借法稍久习染渐深，则议论一变而为“内须变法”、“及早变法”、“今日情势不同，岂可狃于祖宗之成法”。⁴⁷其意向所指，显然是以“文武制度”为“须变”的大端。同他相比，醇亲王奕素以痛恶夷人夷事为本来面目，而受命主管海军之后，却一变旧日尺度，转过头来追问：“议者动云祖宗时所无，独不思方今天

下局势，岂开辟以来所有哉？”⁴⁸其意思已是变祖宗之法为并无不可。这些议论正在使借法的过程以“诸国富强之术”变“中体”，而由彼时多数人的眼光来衡量，则不能不归于“用夷变夏”。

因为西法是楔入的，又是扩张的，所以“内须变法”在理路上总是一段一段地否定中国人的旧法。三十年之间，“时文帖括”、“章句弓马”、“言官制度”、“兵制”、“文法”、“陈法”、“成格”、“旧规”、“法度”、“官制”等等都曾被办洋务的士大夫拿出来指指戳戳，因其不合时而证其不合理。然而以洋务为总称的借法自强又是一个从器开始，并始终以器为中心的过程。与器相关的东西大半都在形而下。因此，与后来康有为“全变则强，小变仍亡”⁴⁹的横无际涯相比，“内须变法”的着眼点始终起于局部又止于局部，其间的旨趣都不在理论思维的推导和构想。由于没有理论，种种“变计”都各成一片而编造不出一个总体的观念。但中国人的“成法”是从中国人的历史和社会里产生的。在二千多年的兴废、沿革、变迁、承接之后能够长久地留得下来而被统名为“成法”的东西都有过自己的历史理由，它们因之而根须深入，在当日的中国已是一面与传统相表里，一面与士大夫相因依。所以，借法演为“变法”，虽然没有用一个总体的观念自为标张，而其一节一节地与旧法相冲撞，则不能不一次一次地与传统相冲突，也与士大夫的多数相冲突。由此发为声音，最终都会转化为清流、清议与洋务的冲突。

吴汝纶曾说：“近来世议，以骂洋务为清流，以办洋务为浊流。”⁵⁰其个人态度显然并不喜欢清流。然而三十年之间，清流骂洋务，洋务也在骂清流。而与清流以守护为本位相比，洋务更多一点进攻意识。“时文帖括”、“章句弓马”、“言官制度”以及“文法”、“陈法”、“旧规”等等在西法比照下尽成当日之时病，都是因人而显现出来的。所以由洋务而议法，则议法的过程一定又是议人的过程。李鸿章说：“千古变局，庸妄人不知。”又说：“西洋各国兵饷足，器械精，专以富强取胜，而中国虚弱至此，士大夫习为章句帖括，辄器器然以经术自鸣，攻讦相尚，尊君庇民，一切实政，漠不深究。误管理财之道为腴利，妄拟治兵之人皆怙势，颠倒是非，混淆名实。论事则好从苛论，任事则竞趋巧伪，一有警变，张皇失措。俗儒之流弊，人才败坏因之，此最可忧。士大夫读万卷书，每好苛论时政，究之坐而言者，未必起而行。”⁵¹这些非议和痛责都是从整体上把士大夫作为对象的。郭嵩焘当日以洋务与李鸿章相呼应，由西国事理说中土人情，则持论往往更激：“中国人心有万不可

解者。西洋为害之烈，莫甚于鸦片烟。英国士绅亦自耻其以害人者为构衅中国之具也，力谋所以禁绝之。中国士大夫甘心陷溺，恬不为悔。”至“钟表玩具，家皆有之；呢绒洋布之属，遍及穷荒僻壤；江浙风俗，至于舍国家钱币而专行使洋钱”。而“一闻修造铁路、电报，痛心疾首，群起阻难，至有以见洋人机器为公愤者”。两相比较，则“不知其何心也”。⁵²这种深度撞击也是从整体上把士大夫作为对象的。同李鸿章和郭嵩焘比，曾纪泽以外交见长才，是一个办洋务而很少为清议所窘迫的人物，然而其内心则深深地痛恶清议。光绪四年他奉旨使西，有过一段直截而且锐利的议论：

今世所谓清议之流，不外三种，上焉者，硁硁自守之士，除高头讲章外不知人世更有何书，井田、学校必欲遵行，秦汉以来遂无政事。此泥古者流，其识不足，其心无他，上也。中焉者，好名之士，附会理学之绪论，发为悬虚无薄之庄言，或陈一说，或奏一疏，聊以自附于腐儒之科，博持正之声而已，次也。下焉者，视洋务为终南捷径，钻营不得，则从而诋毁之，以媚嫉之心发为刻毒之词，就三种评之，此其下矣。⁵³

他虽然把清议分作三种次第而论述之，但每一种论述的结论都是否定的。比起当年曾国藩以“内疚神明，外惭清议”自做刻责的既敬且畏，曾纪泽对于清议的放手排揎已纯然是表达一种蔑乎视之。后来奕痛恨台谏，譬为“外敌之窥伺易防，局外之浮嚣难靖”，深愤“言路至近年庞杂已极，辩给深文曲笔恣意所为，庸暗者随波逐流联衔沽誉”，而“借题发挥，又有倒峡燎原之势”。⁵⁴其痛恨和深愤里显然也包含着对于清议的极度蔑视。若以千年以来“一玷清议，终身不齿”的旧准尺做衡量，则这种变迁正在用非常显目的方式说明：以洋务为内容的历史过程正在使清议失去对于士大夫的整体管束力。由此造成的是一种前所未有的裂罅。随后，不受管束的这部分士大夫便不会再有敬畏。而失去了整体管束力的清议也面目渐变，不复再成为本来意义上的清议了。

洋务中人从整体上批判中国的士大夫，并因之而集矢于清流和清议，其主要的理据在于一方的识时务和另一方的不识时务。其实，身在中西交冲之世而多见彼族之以力相扼不止不息，清流人物不会全然不肯识时务。一个曾与陈宝琛常相过从的京官后来追忆旧事说：“当中法未战之前，陈弢老正在提倡清流，于洋务极意研究。曾借译署历年档案，而属余分手抄之，余遂得习知故事。”⁵⁵而宝廷光绪八年主持福建乡试，

事后奏报特举“生员杨仰曾者，留心时务，颇知兵法，兼明算学”，并能“自造新器”，而后深惜其“未经中式”，是以特为保荐，“拟乞天恩，将生员杨仰曾发交北洋大臣李鸿章差遣，如实有可用，即乞破格恩施，量才器使”，以“为留心时事者劝”。由此引申，又更有“明年会试，多士云集。可否榜前特开一科，以算学考试”的主张。⁵⁶前一个例子说的是用心，后一个例子说的是破格，其间的主题都是洋务。同时的张佩纶自负宏通，论海防论船炮的折子更多。可见清流群里不是没有人可以与洋务人物共论一个题目。然而与洋务中人比，清流之论时务，其共有的重心则在攘夷。他们因此而与传统连接起来，也因此而与洋务区别开来。光绪八年，张佩纶由中日冲突和中法冲突论说因果事理曰：

臣所鳃鳃过计者，恐谋国者自居贫弱，而视敌为富强，颇有苟安之心，惮为远大之举。是故言和则唯，言战则否，言偿款则有，言军饷则无，言调兵分防则勉为补苴，言增兵大举则相顾色骇。充此数弊，事机坐失，劳费转增。窃恐各国环伺，且继日本、法兰西而起。琉球不顾，必及朝鲜；越南不顾，必亡缅甸，诚可危也。

是以“终非出于一战，不足以息岛夷之焰，而使中国百年无事”。⁵⁷以攘夷为立场，其极端则不能不言战。张之洞有一段话由攘夷说到言战，于胜败之际思之烂熟：“初战不能不败。特非战不能练海防，非败不能练战。只要志定气壮，数败之后，自然渐知制胜之方。”⁵⁸思之烂熟而后理路明晰，烂熟和明晰都说明清流的攘夷是一种自内而生的东西，因而是一种不可移易的东西。所以，其时陈宝琛统论“咸丰季年”以来内外臣工各筹洋务，深憾于“若津、若滇、若黔、若台湾诸大案”皆以和局了事，“无非张敌焰而损国威”。⁵⁹他手里的尺度显然也是来自这种不可移易的东西。于是当洋务中人以识时务和不识时务为士大夫分界的时候，清流和清议同时在以攘夷和“苟安”为士大夫分界。这两种分界都曾牵引出种种题目，几经推演，几经衍发，遂使以洋务为内容的历史过程成为一个士大夫群体因纷争而分异的历史过程。

清流和清议以攘夷为自觉意识。但作为一种已定的观念，攘夷和尊王一样，都是从儒学传统中延续而来的。所以，当日的攘夷虽是 19 世纪的中国人对于外来逼迫的直接回应，而其旨意和理由则是历史里的中国人所旧有和固有的。然而西人张其焰以做成中国“千古未有之变局”，显示的是 19 世纪的困厄于古无征，所以中西之折冲迎拒总是不得不与

新知连在一起。与此成为对比的是，攘夷由儒学传统延续而来，守的都是义理。对于清流和清议的多数而言，这正是本来就熟悉的东西，而熟悉的东西总是用起来更顺手的東西。因此由多数形成的人群大半不能入新知。张佩纶说：“论事必贵探源，果中朝士大夫有留心洋务者，条奏可考而知，条约可购而得。如今日之九列科道，一二清流外，半皆衰庸鄙猥，即令平议，不过署干木纸尾耳。”⁶⁰他下笔论人久以傲兀为惯态，然而这段话概论当日“九列科道”之多数不识新知，却于意态傲兀之中同时写照了真实。张佩纶以“衰庸鄙猥”称之，意在把“一二清流”与这些人分开来，以说明自己与他们的不一样。但就宗旨和主张而言，这些人始终都与张佩纶所属的“一二清流”站在一起而且同归一类。他们与庙堂之外更多不识新知的士人相应和，并以其群鸣和回声共做支撑，而后攘夷才能够与“苟安”相对待而成为那个时候清流和清议的群体意识。这是一个由多数形成和支配的过程，而在多数人那里，这个过程又很容易演变为持义理以应对新知。义理能够安身立命，但义理的范围在价值。以价值应对新知，义理便常常会变成用错了地方的东西。用错地方则容易变成牛头不对马嘴，随之而来的是清流和清议的长处变成了短处。当日“以骂洋务为清流”，多见的都是这种长处变成短处之后的否塞。光绪初年，丁日昌奏议购买“水炮台”以防海，王家壁起而驳之，说是“击铁甲船，亦不外环击烟筒之一法。盖煤火所以运动轮机，烟筒为煤火热气所烘，金受火制，其坚易摧，非船身铁甲可比，环攻必能得手。舍烟筒不攻而欲以水炮台专攻铁甲，亦拙于制敌矣”。⁶¹他在京师里做大理寺少卿，不是一个亲眼看见过“水炮台”和“铁甲船”的人，因此，这一套水战的道理都是想当然的。以想当然而能言之凿凿，正是义理化作成见，而后用历史经验中的东西去比附历史经验之外的东西，其不合尺寸是理所当然的。后来余联沅听说“直隶总督李鸿章代沈保靖、周馥进奉火轮车七辆”，上奏切言其害，先以“皇上崇实黜华，久为臣民所钦仰，必不贵异物而贱用物”立论，而后描述“火轮车”之可怕，则半是道听途说，半是猜度冥想：“抑臣又闻之，外洋火轮车行走剽疾，电发飙驰，其中机器之蹶张，火焰之猛烈，非人力所能施，并有非人意所能料者。万一有震惊属车之虞，此又臣子之心所不忍出者也。”⁶²其立论出自义理，而描述不得不涉新知，由此产生的判断，便大半不能中肯綮。

与“水炮台”和“火轮车”一类涉物的议论相类似，以人论人也会不中肯綮。洋务骂清议，着眼的是士大夫整体；清议骂洋务，则多以“用夷变夏”划范围来圈定佞人与小人，着眼的常常是个体。光绪十五年丁立钧作奏折，曾按照这个标准枚举并点评了一群洋务人：

同治年间，朝士懵于洋务，偶有谈效法外洋之便者，群相訾笑。自前巡抚郭嵩焘、丁日昌等创建邪议，专以用夷变夏，破坏中国数千年相承之治法，而议者乃竞以为然。至于近年，总督李鸿章、侍郎曾纪泽率皆迁就依违，未能力排邪议。如洋人屡次请开银行，经部奏驳，而李鸿章以为可从，率与私议草约，事几欲行。假如此议一行，则国家利权寄之洋人，其害有甚于开铁路者。李鸿章读书明理，而惑于邪说，遂至蒙昧如此，然其心犹公而非私也。至于按察使周馥，道员盛宣怀、杨宗濂、唐廷枢、马建忠辈，其人屡被讥弹，而时号通晓洋务，专能依据洋书，条陈新法，多为创设，阴便私图。⁶³

这些人本自品类不齐，但在丁立钧笔下，却因为洋务而被圈到了一起。“其人屡被讥弹”说明，他为这些人做物以类聚人以群分，手中所执的都是清流和清议的共用尺度。但这种共用的尺度又是一种预设的尺度，以此测量人事而不做比对稽核，则其间的出入往往可以弄得很大。与丁立钧相识的张祖翼后来说：

甲午之年，予于冬初到京，但闻京曹官同声喧詈马建忠，竟有专折奏参，谓马遁至东洋，改名某某一郎，为东洋作间谍。盖以马星联之事，而归之马眉叔者。星联字梅孙，浙江举人。癸未以代考职事革捕，而遁至东洋。建忠号眉叔，江苏人，候选道，其时为招商局总办。言者竟合梅孙眉叔为一，可笑孰甚。予逢人为眉叔表白，人尚未信。予曰：“眉叔现在上海，一电即来，何妨试之。”及言于丁叔衡太史立钧，始遍告其同馆同年诸人。即黄仲弢太史绍箕亦闻予言始知眉叔之为人，然犹不深信也。⁶⁴

这些话记录的是经历而不是传闻，留下来的应当是一个可信的故事。“甲午之年”即光绪二十年。“丁叔衡太史立钧”是在这一年才刚刚把马建忠和马星联分开来，并因张祖翼的介绍而对马建忠有了一点具体的了解。然而五年以前他作奏折，已富有自信地把马建忠与杨宗濂那样的人物并举，一同踹入“阴便私图”里。以五年之后比五年之前，当初的自信显然是一种没有根基的自信。事涉洋务，清流与清议多数都是局外旁观的一群。旁观见不到细节和情节，而后以预先设定的尺度做评断，便很容易与事实相脱节。在当日的中国，由士大夫的分化已经造成了士

大夫的隔膜，但人在隔膜之中又大半不自觉其隔膜。所以清议论说洋务，评断与事实相脱节是常常会发生的事。其间李鸿章与洋务相始终，三十年里久被视为这个过程的中心人物，与此相对应的则是他因洋务受时论之非议也独多。于是而有“三十年来，日在谣诼之中”⁶⁵的自叹。以“谣诼”称非议，正说明非议多，则非议之出错也多。其中错得离奇，因之而能够反照出清议与洋务之不相沟通而裂为两群的，以甲午战争之后安维峻劾李鸿章的奏折为一时之典型：

李鸿章平日挟外洋以自重。今当倭贼犯顺，自恐寄顿倭国之私财付之东流，其不欲战，固系隐情。及诏旨严切，一意主战，大拂李鸿章之心，于是倒行逆施，接济倭贼煤米军火，日夜望倭贼之来以实其言。

倭贼与邵友濂有隙，竟敢索派李鸿章之子李经方为全权大臣，尚复成何国体。李经方乃倭逆之婿，以张邦昌自命，臣前已劾之。若令此等悖逆之人前往，适中倭之计。⁶⁶

与当日的历史做对读，这些事都是假的，然而安维峻本不是一个信口开河的人。甲午年二月，正做小京官的孙宝暄在日记里提到“安晓峰近日劾甘肃巡抚袒庇冒籍一折”，赞为“明白晓畅，用笔如刀”。然后说：“晓峰，甘肃人，先君庚午门下士。平日讷然如不能出诸口，不论其立朝侃侃之节，有如此气概，可佩可佩。”笔下所流露，无疑有一种人品上的敬重感。但十个月之后再说安维峻，已是疾首蹙额：“昨见安御史奏稿于书肆中，其所言仍劾合肥，语多市井无稽之谈，肤浅已极，文亦夹杂，不堪入目。”⁶⁷这些话所评说的正是甲午战争之后的这一折。从二月到十二月，不过换了一个题目，“明白晓畅”就变成了悖晦和“无稽”。孙宝暄在这里用“市井”两个字说安维峻，显然是特指其奏折中的子虚乌有类同于小说和戏文里的忠奸故事。一个不是信口开河的人说了许多子虚乌有的汗漫之词，其中的大半应当是得自传闻。然而以传闻入奏折须先做辨识，以此做度量，则其判断力的程度本与忠奸故事相去并不太远。就这个意义而言，安维峻之能够做典型，正在于他用自身的矛盾提供了一个实例，使人可以看到，以攘夷为立场是如何转化为被攘夷所限制的。立场一经转化为制限，而后是中国人的义理节节内缩，与中外之间因冲击和回应而发生的实际过程越来越远，也与这个过程里的因果、成败、曲折、内省越来越远。于是清流和清议批判洋务便常常会走入一个雾气朦胧的论域，并在义理的板结和识断的懵懂中失掉儒学本

有的理性清明。“市井无稽之谈”正是这样化为士大夫议论的。然而，作为中国人的文化中塑造过精神和品性的东西，清议与“市井无稽之谈”合流于斯时的中国，又内含着深深的历史悲哀。二千年来曾经为士大夫立范式的清议不能识西人带来的“千古之变局”，而太过沉重的“千古之变局”则正在一步接一步地逼出清议的亢激。王家璧、余联沅、丁立钧、安维峻都是这样产生的。但他们的同时出现也在说明：当一个又一个的亢激都在表达义理板结和识断懵懂的时候，亢激大半都成了空泛，而清议的自身其实已经开始走向式微了。

千年清议之所以能够寄托千年公论，本在于以义理为天下立普遍性、统一性和至上性。裁断、纠正、评判、褒贬、界分都是义理之外无原由。这种狭而且深决定了千年清议不讲利害，只论是非。就前一面而言，清议体现了儒学的固性；就后面而言，清议体现了儒学的刚性。儒学中的固性不尚应时而变，所以，在一个以利害造世变的时代里，不会讲利害的清议不能不走向式微。然而与洋务相比较，式微中的清议仍然是剧变之世里代表并伸张儒学刚性的东西。从这一面出发，则清议之不合于洋务，又包含着为中国社会守护是非和价值的意义。

三十年办洋务起伏跌宕，局中人一直在催动中国的变迁以回应外来的变局。但逼扼下的变迁又是一个不能从容并因之而常常要颠倒和偏斜的过程。当日说借法以图自强，对手和榜样始终都在彼族：“泰西各国，昔日惟英以求水师称雄，今则德、俄皆练水师与英抗衡。日本之船炮军械师法西人，亦骛有争霸海上之意。”以此反照中国，则“争之而兵端起，让之而得步进步，兵端亦起”。⁶⁸因此，“言王道者羞称富强，但时势使然，不得不尔”。⁶⁹其间的矛盾在于：洋务困于彼族之富强，遂不能不以中国的富强为指归，然而在中国人的政治理想和政治传统里，富与强本不在王道之内。

儒学讲王道，以民本为天下之要义。梁启超后来概述“《春秋》以天统君”的道理说：

天也者非能谆谆然命之者乎，于是乎有代表之者，厥惟我民。《书》曰：天聪明，自我民聪明，天明畏，自我民明畏，又曰天视自我民视，天听自我民听，又曰天矜下民，民之所欲，天必从之，于是无形之天，忽然变为有形之天。他国所谓天帝化身者君王也，而吾中国所谓天帝化身者人民也。然则所谓天之秩序命讨者，实无异民之秩序命讨也。⁷⁰

民为邦本，则君王不能不重民生。而以有限的物力为前提，与民生相对的一面便是不能不抑国家和君权。孔子说：“百姓足，君孰与不足；百姓不足，君孰与足。”孟子说：“君不乡道，不志于仁，而求富之，是富桀矣。”《大学》说：“与其有聚敛之臣，宁有盗臣，此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。”孔孟警诫君王，《大学》限制国家，说的都是国计以民生为根本。与后来二千多年里世间的众生相做对比，这些道理当然不可用来写实。但这些道理出自儒学的本源和经典，并因之而始终悬在每一代君与臣的头上，时时都在为他们立一种人所共见的法则。康熙留下过不少诗，其中一首的题目是“康熙四十二年夏秋间恒雨为灾，山左尤甚。朕夙夜靡宁，宵旰焦劳，减膳撤乐，坐不安席，自冬至夏，自夏至秋，未尝晷刻少安。虽设法拯救，几乎难保。幸四十三年，二麦大熟，秋成颇佳，饥者未转沟壑，穷者皆得衣食。实非朕之凉德所感，赖上天之所鉴祐也。故喜而不寐，作长歌以示”。⁷¹其间既有民本，也有民生。可见头上悬着这一套法则，心中便会不宁。身在儒学构成的精神世界里，没有人会自外于王道，所以，没有人敢把民本和民生当作可以轻而贱之的东西。

但洋务追逐富强，其主体和本位都是国家。所以马建忠以《富民说》为题目作策论，而开头两句则是说“治国以富强为本，而求强以致富为先”。⁷²于文不对题之中非常准确地表述了富与强以国家为重心，也以国家为名义的本来面目。在“列国环伺”的背景里，与“列国”相对峙的理所当然地只能是国家。王道为民生抑国家的传统因此而被自强和富强所打破。打破同时也是驱动，虽然彼时的国家依然与君权连在一起而不可剥离，还没有成为一种新的观念，然而得此驱动已能自我伸张并节节扩展。这个过程从历史中产生又从历史中获得合理性，但以国家的富强为全神贯注之所在，则这种伸张和扩展从一开始就不会有余暇把民生收入自己的视野之内。所以李鸿章办洋务三十年，而当中日战争之后“历聘欧美”，西人曾迎而评论之曰：“中堂之面目心思，但见其为中国谋得财，未尝显其为华人谋生利也。”又说：“我辈西人久知中堂于富国养民之学，素未究心，故只能计及目前，不愿谋诸永久。”⁷³这些话说的虽是李鸿章，而其眼光所到，已能触及三十年以洋务为内容的历史过程，同时也是一个富强与民生相背离的过程。李鸿章以士大夫做洋务人物，与儒学相距尚在不太远之间，其实亦知“今之熟习洋务者，往往于吏治民生易于隔阂”⁷⁴的事实。“隔阂”一词用为评估，说的当然不是一件好事。然而置身于借法的内在逻辑之中，他又是最着力地把经济引入洋务的人。在他所做的推演里，凭据是西方的，经济则是国家的：“中国

积弱，由于患贫。西洋方千里数百里之国，岁入财赋动以万万计。无非取资于煤铁、五金之矿，铁路、电报、信局、丁口等税。酌度时势，若不早图变计，择其至要者逐渐仿行，以贫交富，以弱敌强，未有不终受其敝者。”⁷⁵以“岁入财赋”为着眼点和下手处，则旧日的政治论说里连为一体的国计民生便只能取其半截。与此对应，当日以“商务”为总称而次第出现的轮船航运、铁路、矿业与机器织布等等，其实都是由国家权力促成，并且为国家权力所支撑、扶持和督管的。与最初远离民间的效西法造船制炮相比，航运、铁路之类本属另一种东西。它们一定会伸入下层社会的生活和生计之中，并在它们所到的地方引发种种从来所没有过的变化和变迁。以原本的境况为常态，这些都是搅动。而民生一旦因国家的富强而被搅动，则搅动了民生的东西，同时也搅动了两千多年儒学留下的民本主义。

光绪六年后，朝廷有“借洋款开铁路”之议。当日倡说的要旨，一是“遇警则朝发夕至，屯一路之兵能抵数路之用”，二是“商人运货最便，可收取洋商运货之资”。⁷⁶两者都在富强的范围之内，而以常理相度，则“遇警”之日少而“运货”之日多，其目的大半应归于富国。然而在那个时候的中国，这些富国的道理又是一种用国家淹掉了人世间众生苦乐和匹夫匹妇的道理。其间海军衙门请修津通铁路，盛昱说：

铁路之利在重物能引之使出，道远能促之使近，今津通本为往来大路，商贾经行并无难运之物，而车户、船户以及肩挑背负之人资以为生者，当以数万计。铁路一开，大众失业，虽曰上货、下货以及停顿之地，失业之人皆可就谋生计，然京津游手本多，万不容各安本业之愚民来兹托足。是所利者奸黠之游手，所害者数万有业之愚民，利者自利，害者自害，不相通也。朝廷矜恤为怀，常欲一夫不失其所，何忍令失业之民动逾数万乎？⁷⁷

他的立足点是“天矜下民”。这种意识本为士大夫所共有，因此，清流和清议都不喜欢铁路之淹掉众生苦乐和匹夫匹妇。周德润说“恐捷径一开”，则“括天下贫民之利而归之官也”；刘锡鸿说“西洋之政，如教艺课工、矜孤济贫、禁匪捕盗、恤刑狱、严军令、饬官守、达民情等类，与我中国政治之道多有暗合者，何以悉屏置弗道而惟火车铁路是务哉”；奎润说“夫此舟车失业之穷民，皆我国家安分守法善良之赤子也”；朱琛说“议者谓铁路之举将以有利于国也。臣愚以为国之有利与否尚不可知，

而民先已受其害。夫病民利国犹且不可，况病民而未必有利于国乎”。⁷⁸同时抗疏相呼应的还有徐致祥、翁同龢、游百川、屠仁守等等。他们的深忧所结，都在于富国与恤民之间的分裂和对立。铁路引出众声喧哗，是因为轮船航运在经营多年之后已经提供了一种可以直观的事实。可以直观的事实便成为可以类比的事实。湖北巡抚奎斌说：

以湖北一省而论，臣道光年间随任湘南，曾经路过，自汉口以抵襄樊，由长江而达瓜镇，数千余里，市廛栉比，樯帆络绎，允称繁庶之区。及臣奉命抚鄂，重到此邦，顿讶其民物萧条，迥非前比。初尚以屡遭兵燹，元气或未能骤复，及至广加采访，据绅耆佥称受困之由，实因轮船畅行，民间衣食之途，尽为攘夺，江河船只顿减十之六七，失业之人不可胜计。而襄樊一带行店关闭，车户歇业，瘠苦情状，尤不堪寓目。

这个从“繁庶”到“萧条”的过程发生在他的眼前，由此推测铁路，便不能不想到“一有火车，则水陆皆归垄断，舟车两业及肩挑负贩之众，游手成群，何以度日”。⁷⁹其因果厘然，很容易转化为说服力。奎斌是一个疆吏，但因之而与民生更近。所以以民生为题目，当日之疆吏往往能够与清议共鸣。而借法带来的轮船和铁路则在这种共鸣里变得日益歧义。

光绪七年李鸿章表彰招商局，曾说“迄今长江生意，华商已占十分之六”。他引为兴奋的是中国轮船超过西洋轮船而据有的商业优势。而同一年里，刘坤一作奏论议及招商局，说的却是“将来日益扩充，能否广收外洋之利，尚无把握；就目前而论，招商局名为分洋商之利，其实所少者系国家之课厘，所夺者系穷民生计”。⁸⁰使他深致不满的是“华商”生意里的实际内容。合两面而观之，则以“十分之六”为比例，奎斌笔下长江沿岸的“民间衣食之途”，多半应是被招商局的轮船所“攘夺”的。刘坤一和李鸿章因逐利与生计的矛盾相抵牾，清议和洋务因富国与恤民的矛盾相辩驳，这种抵牾和辩驳翻出来的正是中国近代历史过程中内含的深刻矛盾：洋务为富强而借西法，其初心本在与彼族相竞逐。然而借来的西法以侵食为本性，从一开始便不能不在撕破旧经济的过程中实现自己，又在实现自己的过程里形成一种新的经济样式。而后是中国人用借来的西法与彼族步步艰难地相竞逐，与之同时发生而不可分离的，则是新的经济样式挟不可逆转之势节节摧折旧经济。在旧经济被摧折而趋于分崩离析的地方，附着于旧经济的万千人口便成了失其本业的落难者。当时

人说：“自长江轮船畅行，平时江船生意大半为其所夺。而臣往来江上，屡乘招商轮船，所用水手，大抵皆广东、宁波、上海之人，而非湖广、江、皖平日操舟之人。”⁸¹以此为事实，可见新的经济样式在摧折旧经济的过程中制造出来的多余人口，大半都不能为自己所吸纳。于是这些多余的人口既被抛出了旧业，又难以进入新业，与他们相伴的便只有饥寒困顿和失路之后的怨愤。就 19 世纪后期的历史变迁而言，新的经济样式为中国社会提供了近代化的内容。以此为界说，则被摧折的旧经济当然是一种落后的东西。然而彼时中国人的多数都与旧经济连在一起，从而多数中国人的生存状态都与落后相因依。在这种社会构造里，摧折落后常常会演为摧折“大众”的生业，摧折“穷民”的衣食。然则民本主义由此而起，由此而激，其中所包含的社会内容已经越出了这种界说的本来范围。清议依傍儒学而不识历史变迁，所以清议始终执民本以哀民生。但在万千中国人身处经济分解，并为经济分解所窒苦的时代里，这个天下不能没有苍生意识和普遍关怀。因此，不识历史变迁的清议倾力伸张恤民之旨义，又正是以其不识历史变迁的古老和陈旧，真实而具体地体现了这一段历史变迁中应有的矜愍和良心。以此做映衬，则洋务所主导的种种更张天然地是一个与民本和民生日去日远的过程。这个过程用国家的名义营造富强，而后是自成本位和主体的国家因致富致强而层层扩张。力倡铁路的刘铭传曾说：

不谓言者又疑为扰民也。非特室庐、丘墓呈诉者只有一二起，固不足介意；即果有二三百起之多，而事关军国，亦当权衡轻重，岂能以小不忍而乱大谋？

兵家筹备于平时，无异决胜于临阵。王者克敌致果，初不闻以伤残物命为嫌。尚以筹备为扰民，犹之两国交绥，斤斤于不重伤，不擒二毛之说也。⁸²

而周盛传论开矿，则主张“请朝廷明降谕旨，宣示中外，凡产煤铁之山，不准本地绅民藉风水之说阻挠大计，违者以违制论”。⁸³两者都在引军法以对付民间的异议，两者都与中国文化里的教化相对峙。其藐视生民的轻而贱之，醒目地表现出国家名义下恣肆的霸道；也醒目地说明国家的伸张和民本的萎缩是互为因果的。这是一种由近代化助成的国家的独亢。然则与民本萎缩为因果的富强，又将是一种麻木不仁的富强。郭嵩焘说：“富强者，秦汉以来所称太平之盛轨也，行之固有本矣，渐而积之固有基矣。振厉朝纲，勤求吏治，其本也。和辑人民，需以岁月，

汲汲求得贤人用之，其基也。未闻处衰敝之俗，行操切之政，而可以致富强者。”⁸⁴他推崇富强，却不相信麻木不仁可以致富强，在当日喜欢说洋务的人物中是个异数。这种深度的个性思考使他奇异地相近于清流和清议。但异数只能反照多数而不能改变多数，在那个时候，独亢的国家意识和麻木不仁的富强意识，都是以洋务为内容的历史过程带给中国社会的，而且它们一经出现，便会在中西交冲的推波助澜中日甚一日地成为中国社会里的影响力和支配力，并成为下个世纪里的影响力和支配力。光绪末期，湖北为西太后庆万寿，“军界学界奏西乐，唱新编爱国歌”。身在听歌之列的辜鸿铭说：“满街都是唱爱国歌者，未闻有人唱爱民歌者。”⁸⁵其评说的苍凉仍然表现了儒学的刚性，而清议之亢激则在式微之中渐近于冷嘲。

西人用物力打败了中国，因此洋务效西法，初则惊心，继则动心，后则用心，正视和注视的始终都是物力造成的炎炎之势：“舟车则变而火轮矣，音信则变而电传矣，枪炮则变而后膛矣，战舰则变而铁甲矣，水雷则变而鱼雷矣，火药则变而无烟矣。”⁸⁶物力以实事实功为准尺，因此李鸿章半生办洋务，自为引重的是“生平不解空言高论，只知以实心办实事”。⁸⁷其间的“只知”是一种自设的高度和限度。然而以实事实功为限度，则从洋务中自生而茁长的只能是实利主义和功利主义；与之相伴的，还有实利和功利的自负。是以彼时的奏折曾有以洋务为理由者追问说：“士大夫袭故蹈常，置有用之书于不求，将何以上慰宵旰？”⁸⁸显然，视“有用”为唯一，是把“有用”本身当成了洋务的价值。于是以洋务为内容的历史过程在远离民本和民生的同时，也远离了原本为这个社会提供价值的义理和道德。孔夫子讲人伦，立意在于教人怎么做人。而当日之洋务用心全在做器与做事，以此比拟孔夫子，则“未见圣人留下几件好算数器艺”，⁸⁹是圣人和人伦都已不能算作有用。而后实利和功利都成了单面的东西。洋务不倡道德，但在当日的中国，洋务又是天下之利源和利藪。造船造炮和买船买炮动辄以万千白银做计量，万千白银全是从国库里流出去的。后起的航运、电报、矿业等等，虽然多数有商办之名，而其中进进出出的本和利，很大的一部分也是与公帑相牵缠的。这些当然都属有用之事，与这些事同起于一个源头的实利主义和功利主义，其本义所指无疑是国家之利。然而在一个不倡道德的利源和利藪里，一面是郭嵩焘说的“以西法为名，一切务为泰侈”，一面是惇亲王奕訢说的人“不洁己”，⁹⁰国家之利遂非常容易转化为私人之利。而后“侵渔”、“中饱”、“浮冒”、“贪污”、“侵蚀”、“罔利”、“肥私”等等非法逐利的名目，便在三十多年里常常要与洋务中的人和事相挂连，激起清

流和清议一遍一遍地持道德以批判不讲道德。在这个过程里，儒学的刚性做成了 19 世纪中国最后的义利之辨。

光绪初年刘锡鸿说：“士习不端，经管支销银数最难得人。外洋工料尤易浮冒，报价每至四五倍之多。粤东仿制三火小洋枪，民间购买每杆银洋二圆半，而官中报价则每杆六两，前十数年盖如此，各省恐亦不免。故人谓机器局管事一年，终身享用不尽，虽言之太过，实属有因。”⁹¹他所说的是由制造而肥私。十二年后朱一新奏论“购炮买船近多浮冒”，举“从前董梦兰、蔡钧等之朋谋诬罔”，连类以及“此外购办枪炮之员，以贱为贵，以旧为新，欺饰侵吞，弊可胜道”，而后以“李凤苞承办定远等三艘，人言藉藉”为可忧。⁹²他所说的是由购买而肥私。刘锡鸿在叙述里上溯“前十数年”，朱一新的叙述又在刘锡鸿之后数十年，因此，以时间做估算，两者所共指的“浮冒”显然是洋务里富有长久生命力的东西。而在这种漫长的时间跨度里，江南制造局、福州船政局、广东机器局、轮船招商局、基隆煤矿、电报局以及后来的上海机器织布局等等，都曾有过主其事的人物因营私而被劾被议。直到光绪三十二年工部的奏报还在说“外省开销，尤以涉于洋务者为独巨”，而其间“奏称核实请销于前，而承办人员复以侵冒被劾于后”，⁹³账目多成具文。由此连成的一片广度，又说明了“浮冒”是洋务里具有普遍性的东西。这些事实的普遍产生和长久存在，都显示出实事实功与道德衰颓在洋务里的深深胶结和难分难解。然而个体的“浮冒”、“侵渔”、“中饱”、“罔利”、“贪污”在那个时候不仅是无廉耻的，而且是不合法的。无廉耻和不合法，则不能不以掩藏为常态。与之相比更肆无忌惮从而更触目的，还是实利主义和功利主义在没有限度中走向极端，用君权的名义逐利，并因之而用君权的名义作践与轻贱士大夫的廉耻和志节。光绪朝中期屠仁守作《奏请停止海军报效疏》，痛责海军衙门为筹款而开“报效”之门，遂使“金壬干进”纷纷以“报效”为“捷径”：

革员杨宗濂，谕旨所谓声名平常，不应调办要差者也，以万金而录用；革员姚宝勋，以置房赁作妓寮被参，谕旨所斥为卑鄙无耻者也，以万金而开复；故人人罪如马永修，弊混公帑如陈本，系不准捐复者也，皆以报效湔洗之。

以这些人为样式，显然是无廉耻的事和不合法的事都可以在光天化日之下做。无廉耻和不合法可以立于光天化日之下，然则士大夫的德行自砺和德性自尊便成了不必有和不足道的东西。由此形成的是一种善恶

模糊。人在模糊之中，则会不知所适。海军衙门因“报效”而得到了实利，但受重创的却是二千多年儒学在人心构筑起来的道德界限。所以屠仁守劾“报效”，叙事之后还要论义和利：

国所以立者，纪纲法度而已。流品淆，官方何由澄叙？名器滥，典则何由昭垂？劝惩倒置，又何以厉世而磨钝？理财而财失，任人而人欺，以二百余年未有之弊政，一旦行之不疑，既亏定制，又拂群情，使天下疑朝廷惟利是视而不顾义之安，惟功是图而不念道之悖。纪纲法度，悉堕于冥冥之中，虽欲振之，其将莫及。⁹⁴

他说的都是老生常谭。然在没有限度的实利主义和功利主义四处漫溢之日，“惟利是视而不顾义之安，惟功是图而不念道之悖”所表达的道理，却是那个时候唯一能够与之相抗而且相逼的道理。“义”与“利”对举，“道”与“功”对举，都说明实利和功利并不是人世间唯一靠得住的东西，所以实利和功利都应当有限度。等到后来“练兵处祖袭海军故智，仍用报效之法罔利鬻官，犒金求进者自十万以至数十万不止，监司部郎上下不甚贵重，动以京堂相答谢”。⁹⁵此时已在 20 世纪，其场面比海军衙门又大了许多，而“虽欲振之，其将莫及”也已不远了。以后来比当时，既可以看到清流和清议的义利之辨言之而中，又可以看到利孔大开的世界中义之不能敌利。言之而中说明老生常谭而能谭得下去，其中自有真知透辟；义之不能敌利则说明清议趋于式微的时代里，真知其实是走不远的。

实事实功与道德衰颓在洋务中的深相胶结，反照出效西法的过程里做事和做人的脱节。辜鸿铭曾说“清流党之不满意李文忠者”，在其只知有政，“不知有所谓教者。故一切用人行政，但论功利，不论气节，但论材能，而不论人品。此清流党所以愤懑不平，大声疾呼，亟欲改弦更张，以挽回天下之风化也”。⁹⁶“教”的着眼点是人，“不知有所谓教者”正是说洋务不重做人。由于不重做人，聚合于洋务里的各色人等遂积久之自成一种品类。姚永概致书吴汝纶，说是“才杰不谈洋务，谈者皆势利小人，临时张皇，一无足恃”。梁启超叙述中国“四十年来大事”，举洋务中人而总称之曰“一世鄙夫”。在他们之前，张佩纶形容李鸿章驭人，用的是“使贪使诈”。⁹⁷这些人守旧开新各不相同，而以洋务分人品之等类则所见金同。其间的一致性正反映了当日人眼中的普遍性。因此，清流与清议做义利之辨，一定会延伸到洋务中的人物品类。

洋务因变局而生，所以洋务以尚才为先。薛福成说：“时方无事，则以黼黻隆平为贵”，而“论致用于今日，则必求洞达时势之英才，研精器数之通才，联络中外之译才”。⁹⁸以“致用”为前提做推论，这些都是题中应有之义，而其间分出来的先后也已内含了一种预立的轻重等序。薛福成阐说的是所贵者才也。而其心仪之和理想化了

的“英才”、“通才”、“译才”，李鸿章统名之“解事人”和“办事人”。当日马建忠曾为李鸿章不满，所受的斥责便是“办事一味空阔”；而盛宣怀得李鸿章器使，被赏识处即在“大才素精会计”。⁹⁹显见得更进一步，是人因事贵。然则在效西法的等序中，又以事为最大。所以，在三十年以洋务为内容的历史过程里，多见的是可以历数而枚举之的实事实功，而与此同时为一世所共见的，则是“但论功利，不论气节，但论材能，不论人品”一经由实事实功派生，便能自为光焰，别成三千世界里的一种吸引力，使少气节和少人品者乐于归趋。而纷纷然的少气节和少人品，又正见其以事为最大，召来的人物遂多半不能入流。光绪中叶，王弢说：

咸丰初元，国家方讳言洋务。若于官场言及之，必以为其人非丧心病狂必不至是。以是虽有其说，而不敢质之于人。不谓不及十年，而其局大变也。今则几于人人皆知洋务矣。凡属洋务人员，例可获优缺，擢高官，而每为上游所器重，侧席谘求。其在同僚中，亦以识洋务为荣，嚶嚶然自鸣得意，于是钻营奔竞，几以洋务为终南捷径。其能识英国语言文字者，俯视一切，无不自命为治国之能员、救时之良相，一若中国事事无足当意者，而附声吠影者流，从而嘘其焰，自惜不能置身在洋务中，而躬逢其盛也。噫嘻，是何一变至是也。¹⁰⁰

他是最早倡议办洋务的士人之一。而二十多年之后评说“洋务人员”，则诧异和睥睨交集于“噫嘻”一哂，显然是不愿与之认同类而叙亲缘。二千年岁月积成的历史、文化、传统、典则都重人，并因重人而尊君子人格。因此，与效西法移来的洋枪洋炮、轮船机器相比，中国人的历史、文化、传统、典则更不能接受的是效西法的过程因重事而尚才，因尚才而轻德，在节节滋蔓里生造出一个没有君子人格的世界。中法战争之后，黄体芳说：

用兵之道，器械形势，千变万殊，而将才必俟忠勇廉朴，不爱钱、不惜命之人，则千古不易。法虏犯顺，我军凿船自沉

者不一而足，其间卓著战功而为外夷所畏服者，惟冯子材、孙开华、刘永福三人，此三人者，素未尝讲习洋务也。

他推重这些人以“忠勇廉朴”致事功，为的是对比李鸿章所“最赏识信任者”之没有“忠勇廉朴”。把两者分开来的东西便是品类。而身在两者的此长彼消之间，黄体芳始终不肯相信事之大小可以盖没人之品类：

夫李鸿章亦岂真丑正好邪，有心误国哉？彼直以为如李凤苞诸人者，真今日能识时务、能办大事之人才，而不知其贪污卑污毫无天性，凡忠勇廉朴，不爱钱、不惜命之人所引避若浼而羞于为伍者也。¹⁰¹

义利之辨延伸到洋务中的人物品类，薛福成笔下的“洞达时势之英才，研精器数之通才，联络中外之译才”与“侵渔”、“中饱”、“浮冒”、“贪污”、“侵蚀”、“罔利”、“肥私”便成为一种启人深思的反比。这种反比说明：洋务为办事而求才，“事”和“才”都不肯受清议的管束。但由于不立人品，应召而来者却往往重一己之私更甚于重国家之事。因此办事的过程常常要显出人心越过规范之后的“卑污”。在黄体芳的这一段议论之前和之后，张佩纶痛骂许铃身、盛昱訾议唐廷枢、王先谦弹劾盛宣怀，以及翁同龢因召对而切言“李凤苞、徐承祖皆不（可）持”，¹⁰²等等，都是一种品类里的人对另一种品类里的人表达出来的异视和鄙视。三十多年之间，洋务由异端而成为朝廷的要政，又由朝廷的要政而成为仕路里的捷径。其间利禄牵动人身，入洋务者既多，依附于洋务者更多。而后，因不立人品而“毫无天性”便随之铺展，在这个过程里，由个人之质地染为一世之风气。中日战争之后，张佩纶对喜欢讲变法的李鸿章说：“各省未变法，北洋水陆各军何尝不参用西法？”而“临危无助”，相率溃散，毛病都出在人身上的：

可知变法尤在变人。若仍用时相私人以为才，仍取泰西唾余以为法，徒使千圣百王所留之礼义廉耻扫地无余，卒之人心不古，徒法不行，国仍不保。¹⁰³

彼时他已退出官场而以“废镗”之身成为李家的女婿，但清流本色始终与洋务不同。因此中日一战之后，以事与人相权重，其深恶“小人之有才者”，持论仍与十多年前黄体芳之说一样；而以“礼义廉耻扫地无余”比

当日之“引避若浼而羞于为伍”，他所面对的已是骘骘乎将起的一世颓波，其愤郁又尤过之。在这种地方，儒学的刚性总是同士大夫远望来日的深重忧患连在一起的。19 世纪后期，借助于洋务牵动的历史变迁，中国社会真正意义上的近代化才获得了发生和发展的起点。然而义利之辨与之相颉颃，不能容忍的是古所未有的实事实功与古所未有的贪欲公行一路共生而相互夹杂。而后在儒学的德性意识和君子人格投射下，中国近代化的早期历史便非常明白地显出了其本相中的污秽一面。污秽因道德批判而见，但时处变局无尽之中，事因时而起便是事与势相系，“解事人”和“办事人”虽大半被一时清议目为猥鄙，而作为一个群类，却不会轻易地被道德批判逼得退场。时人说盛宣怀曰：

李鸿章以覆师罢北洋。言官争弹（盛）宣怀，谓如严嵩之赵文华。朝旨令王文韶、张之洞按之。文韶已入其贿而之洞不能赅，乃乞瞿廷韶解之曰：“苟宽宣怀，愿出资弥汉冶铁厂、纺纱织布局各亏耗。”之洞喜，遂覆称其才大心细，堪备缓急，竟以一开缺道员擢四品京堂，令筹芦汉铁路。¹⁰⁴

张之洞曾做清流而且一生与科目中人相亲近，他不是不知道“近年习气，凡稍知洋务者，大率皆营私渔利之徒”。¹⁰⁵因此，就其本性而言，张之洞不会喜欢盛宣怀，但一涉办洋务以效西法，则又不得不借重本属另一个品类的盛宣怀。这个例子以一种富有代表性的方式说明：中国社会的近代化过程因时势逼拶而倾斜失衡，又在倾斜失衡里漠漠然碾过清议的道德忧愤。实事实功一次又一次地碾过义理和道德，两千年的清议和光绪朝的清流便不能不再而衰，三而竭。

三 名士鼓荡与清末世局

当清流由式微而衰竭之日，士大夫里的名士正蓬蓬然起于人心和世路的动荡之中。《蜷庐随笔》记甲午中日战争前夕之朝议，有曰：

是时张季直新状元及第，言于常熟，以日本蕞尔小国，何足以抗天兵，非大创之，不足以示威而免患。常熟颺之，力主战，合肥奏言不可轻开衅端，奉旨切责。¹⁰⁶

张謇是翁同龢的门生，作《蜷庐随笔》的王伯恭也是翁同龢的门生。而同样的记叙还见于《国闻备乘》、《德宗遗事》、《中日兵事本末》、《世载堂杂忆》、《苕楚斋随笔》等等，各人说事笔法不同，指述翁张之间的关系皆同。张謇四十二岁中状元授修撰，官不过从五品，而之前则“倾动公卿已久”。¹⁰⁷自当时人看去，是虽状元，实名士也。¹⁰⁸因此，他在甲午年间以一己之识断影响翁同龢而左右庙堂和战之策，成为“名位不高，所关最重”的人，¹⁰⁹靠的不是新状元的一时荣耀，而是大名士的积久声望。是以由张謇“言于常熟”到“常熟颺之”，再由“常熟颺之，力主战”到李鸿章“奉旨切责”，其间的一环推演一环，正描画了一个名士干预国政的过程。后一年，京师与上海先后立“强学会”以“开风气，挽世变”，远近耸动。谭嗣同致信欧阳中鹄说：“康长素倡为强学会，主之者内有常熟，外有南皮，名士会者千计，集款亦数万。”¹¹⁰比之当日规模，“千计”恐怕铺叙太过，但名士因强学会而能成群则是事实。名士成群，其志愿显然也是在干预国政。所以身在此中的文廷式被弹劾，罪名便是“广集同类，互相标榜，议论时政”。¹¹¹而后的戊戌年里，曾经七次作上皇帝书的康有为受光绪召见，遂于久做名士之后成了能用文字影响皇帝的人。与此相连的是百日新政暴起暴落。胡思敬事后记录这段历史，便以“康有为构乱始末”为题目。¹¹²视维新为“构乱”，其中固有新旧之争的恩怨，但以一人之名总冠百日史事，显然是凸出新政中的名士不仅能干预国政，而且能掀天揭地。在那个时候的士大夫中，张謇和康有为都别成典型。而他们先后接踵起于甲午战争前后，正预示了行将到来的时代里，名士会重于公卿。

在已经过去的历史中，名士久为士人之一类。被归入这一类的人物

大半能以才学秀出一时，又大半与官僚结构中的权力和腾达离得很远。前一面容易产生自负，后一面容易产生佻傥。因此他们既是一群处在士人社会下游的人，也是一群志度和气度常在不相对称之中的人，其间往往各成形相。《眉庐丛话》曾说到乾隆朝的名士汪中：

汪容甫先生经术湛深，文采绚烂，而恃才傲物，多所狎侮。灵严毕公抚陕时，知先生名而未之见也，先生忽以尺书报之，书仅四句云：“天下有中，公无不知之理；天下有公，中无穷乏之理。”毕公阅竟大笑，即以五百金驰送其家。¹¹³

这个故事以汪中的自大与出格和毕沅的宽为优容相对比，说明旧日名士多依傍达官公卿，而天下尚文治，则达官公卿亦多以圈拢名士而噢咻之为常态。至嘉道间，“所谓名士派最足者，以龚定庵为第一”：

定庵性不喜修饰，故衣残履，十年不更。尝访宪曾之子元禄于京师七井胡同。时九月也，秋气肃然，侍者鹄立，而定庵着纱衣，丝理寸断，脱帽露顶，发中生气蓬蓬然。又谈次兴酣，每喜自击其腕。尝乘驴车独游丰台，于芍药深处藉地坐，拉一短衣人共饮，抗声高歌，花片皆落。

与汪中比，龚自珍的名士相是深疾时俗“嫵媚取容”，而“不觉矫枉过正也”，¹¹⁴所以其“不羁”之中倔强应当多于自大。后来的岁月里，自大和倔强都不多见。咸丰年间王韬居上海，以名士论名士，目中所见竟一无可取：“至沪名士，岂真有真实本领？不过提绦文刺三百，为名利之奴耳。求其能砥节砺行，气谊相孚，清操拔俗，一介不取者，岂可得乎？”但以此为尺度，王韬自己也是一个经不起衡量的人。咸丰八年岁末，他致书道台吴健彰打秋风，说：

今者节逢送腊，时值迎年，贾岛祭诗亦须枣脯，杜陵守岁尚办酒浆。酌邻款客，非空厨之可延；折券偿逋，必障簾之始举。凡此皆有待卢仝，而实深欣瞩。仰惟大人盼接之殷，凡士皆感，煦妪之被，与春俱融。减太仓一稊之米，已饱侏儒，注大海半勺之泉，即苏涸鲋。

文章虽然既雅且丽，而无掩其乞讨之辞卑气弱和理所当然。然而起

家买办的吴健彰不比毕沅，“书去，仍复杳然”。王韬怅恚交集，在日记中发抒说“贬节以谋利，吾诚过矣。沪城赆寇之乱，酿之者实吴君也”。又说“将来邑志中载其秽迹，定不曲笔相宥”。¹¹⁵以此为泄愤之词，显然比乞讨更多地表现了穷境中的短气。可见时逢衰世，则名士也等而下之。王闿运后来说：“凡当名士的，必带几分秋气”，¹¹⁶比诸名士各色形相可谓洞达人情。

但起于甲午战争前后而被称作名士的那些人并不是从这一路里走出来的。与旧日的名士相比，他们之能够得名全都源自于他们之直入时务和标张时务，其间的嬗蜕正显示了一种名士的政治化。除了张謇和康有为，当日汤寿潜以“中式文字，竟破程式，放言时事，海内诵之”；郑孝胥以“平日留心时务”而识见迈出时流，被目为“名士之冠冕也”。¹¹⁷皆肯用功夫于大题目，而后出人从而为一世所注目的。这些人立起于庙堂之外，已经明显地不同于清流。然而溯其渊源，则后起的名士大半都与清流一脉曾相延接。瞿兑之说：

及甲午事起，鸿章大被卖国名，而清流亦知旧法不足图存，当变国是。于是有康有为公车士人伏阙上书之举，而翁、李之隙成，新旧之党判。有为以部曹名过卿相，皆清流鼓吹以成之。其时朝士大夫慷慨有志节者，无不相与结纳。

所以他总括而言之曰“清流始旧而继新，洋务本新而反趋于旧”。¹¹⁸这是一种用粗线白描说历史代谢，而康有为与清流一时聚合的其来有自遂显得非常分明。与这种一时聚合比，张謇出翁同龢门下，本自久与清流为伍，其渊源当然更深一层。而和张謇常往来相交游的文廷式、沈曾植、沈曾桐、丁立钧、王仁堪、袁昶、梁鼎芬等等，又都是与郑孝胥引为同类而沆瀣一气的人。可见彼时之名士曾因清流而联结成群。在这些人中，汤寿潜曾为翁同龢激赏而不常与都中胜流相往还，但戊戌年间行新政，他与郑孝胥一同列在奉旨“由部带领引见”的名单里，被当作朝廷期望中的新人才。显然，依士林的眼光和庙堂的眼光，他都应当归入这一群。这种种人际之间的牵结构成了那一代士人的依存状态、进取状态和演化状态，而历史中的关联和因果便存在于这些地方。因此，从甲午到戊戌清流和名士此消彼长，但由关联和因果说历史，则蓬蓬而起的名士却曾经是以清流为源头的。

由于名士曾经以清流为源头，所以名士初起常常会仿效清流。但清

流以庙堂为立身之地，由仿效而最容易催生的便是炽热的庙堂意识。一则记载说：“（康）有为求用世之学以得君为重，曾两谒丰润张幼樵副宪，问何以得志于高阳相国”，¹¹⁹正是心头的炽热一为发露。是以当其不得志之日能以布衣上书一挫再挫而不肯歇手。通籍之后又游走于台谏和公卿之间一谒再谒而不肯止步。迨戊戌年间奉旨专折奏事，遂大量制作，大量进呈。由此产生的文字，时人指为“逞厥横议”，¹²⁰却常能使人君“阅之甚喜”、“皆深然之”、“为之唏嘘感动”。¹²¹而所谓“以得君为重”，本来的意思也正在于此。与康有为相仿佛，甲午年后一年郑孝胥曾有京师之行。其日记中的要目是“谒合肥”、“谒常熟”，进言变法度，与朝士议政事，为朝士草奏章，等等，¹²²做的也是游走于台谏和公卿之间的事。可见名士志在庙堂曾是一种共相。然而就士大夫自身的历史嬗递而言，名士之能够与清流相区别，并在后来的岁月里自成一局，根本的地方却是他们的立身之地不在庙堂之内而在庙堂之外。因此与康有为孜孜矻矻写出来的奏议相比，更多地体现了那一代名士本相和品格的，其实是在《时务报》做主笔的梁启超。

《时务报》由汪康年经营而起于上海，原本并不在康有为维新变法的筹算之内。然而一旦风行，其汪洋恣肆则能轰动一时人心而致回声起于四面八方。当日湖南士人邹代钧致书报馆，盛赞之曰：

昨由俞确士送到报百分，阅之令人狂喜，理识文兼具，而采择之精，雕印之雅，犹为余事，足洗吾华历来各报馆之陋习，三代以下赖有此举，为吾党幸，为天下幸。¹²³

正在京师供职的毛慈望说：“《时务报》按时立论，畅所欲言，为中国今日对症发药，起痼扶衰之妙剂；兴利除弊，变法致强之初栲，凡关心大局者，无不亟思寓目。”皆出自心服口服，而意所不足则在到手太慢：

惜递寄太迟滞，不免美犹有憾，未厌人意。即如第十四五册，系去岁冬月出报，直至本月初始到都门，其迟滞可想。嗣后寄报，如能设法求速，则更善矣。¹²⁴

推崇之外更兼有读报的饥渴。这两段话南北呼应，富有代表性地说明了《时务报》在士人世界里的山呼海啸之势。所以梁启超能挟其自负和自信断言：“今日之《时务报》谁敢不阅！”¹²⁵在以四民分人口的社

会里，士大夫是唯一据有议论并以议论为天职的社会群体。而议论能够影响一时，总是在化为奏折进入庙堂之后。因此，二千年士议起伏，重心都在庙堂里。以此为常态，《时务报》的出现便是一种异态。一方面，士大夫办报纸显然是承续和延伸了这个群体据有议论并以议论为天职的传统，所以《时务报》取法的不是重新闻的《申报》，而是布道理的《万国公报》，而由此形成的“按时立论，畅所欲言”在那个时候都是士人写而且士人读的东西。另一方面，士大夫办报纸又显然是前所未有地别开一种立说的空间，使产生于这个群体的议论一经变为报章文字便可周行而四达，引出交流、交汇、共鸣、回响。与奏折体例相比，后起的报章文字更少顾忌，因此更多恢宏洞达和词艳气雄，援此以入论说，则皆能用作感染与牵引，换来跟从和附和。而后是名士的报纸与清流的奏折相代谢，与之对应，天下士议的重心也由庙堂之内移到了庙堂之外。

在名士营造报纸的过程里，报纸也在营造名士。李肖聃有一段文字说梁启超与《时务报》曰：

梁为（《时务报》）主撰述，作《变法通议》数十万言，其文出入魏晋，工丽大类范蔚宗，亦效龚自珍为幼眇自喜之词，旁出陈同甫、叶水心、马贵与诸人之风，指陈世要，一归平实，间杂激宕之词，老师宿儒，新学小生，交口称之。岳麓院长王祭酒先谦，令诸生购阅此报，称为忧时君子发愤而作也。¹²⁶

梁启超十七岁中举，此后六年之内四应会试，皆连战连败而不能成进士。因此，当他入《时务报》做主笔的时候，以科目论功名，不过是一个屡次落第的举子。然而自《变法通议》、《西学书目表》先后出，《时务报》为万人瞩目，梁启超也为万人瞩目，笔风所到，一时名流几乎望风惊羨。陈三立说：“见《时务报》册，心气舒豁，顿为之喜。”又说：“公度书言梁卓（如）兄乃旷世奇才，今窥一斑，益为神往矣。”¹²⁷叶瀚说：“梁卓如先生，大才抒张，论著日富，出门人问余之言，救天下童蒙之稚，敢（甘）拜下风，愿处北面。”¹²⁸夏循垚说：“卓如文字惊心动魄，足以开守旧之蔽，至佩至佩。”¹²⁹尤其显目的例子，还有张元济说的：“乡人有年逾七旬素称守旧者，读其文且慕之，且赞之。其摄力何若是之大耶！”¹³⁰与这种望风惊羨相对应的，是二十五岁的梁启超在极短的时间内腾越而起，成为士人世界里的

显达。当时张之洞开府武昌，而致书梁启超，则以“卓老”为敬称。¹³¹至戊戌年维新变法呼风唤雨，天下人无分开新守旧已皆以“康梁”并称为当然，而此日上距《时务报》创始不过一年有余。随后是一个梁启超执言论界牛耳的时代。梁启超笔底才力固自横绝一时，但使他由一个寻常举人蜕变而出，据有百丈光焰而身负天下重望的，却是《时务报》所提供的那个前所未有的言论空间。从这个意义上说，《时务报》造就了梁启超。与科举造就士人相比，这是一种新的范式。因此，在《时务报》之后连类而起的，还有南方的《知新报》，北方的《国闻报》，以及《湘学报》、《农学报》、《富强报》、《经世报》、《实学报》、《蜀学报》、《无锡白话报》、《东亚报》、《昌言报》等等六十多种报纸，¹³²大半都以立说为宗旨。与之相牵连而且成因果的，是成群士人都在纷纷舔笔磨墨热衷于作“撰述”。其间韩文举、徐勤、何树龄、康广仁、欧榘甲、陈炽、林旭、严复、王修植、夏曾佑、唐才常、罗振玉、谭嗣同、陈虬、章太炎、宋恕、陈季同、陈衍、宋育仁、廖平、裘廷梁等等，多是当时的名士和后来的名士。这种名士营造报纸和报纸营造名士的过程既已另开一种范式，则一定不会自为消歇。因此，当戊戌变法这一段历史翻过去之后，晚清最后十年里中国社会所出现的是更多的报纸与更多的名士。和《时务报》蝉联一线，而越益作其汪洋恣肆的先后有《清议报》、《新民丛报》；与《新民丛报》笔战不休而声势相迫的有《民报》；其间以文字起风波而致健笔入牢狱的还有《苏报》。若用数量写照规模，则光绪三十二年中国的报纸已有 239 种之多，其中的 66 种都在上海。¹³³以 20 世纪初比 19 世纪末显然是不可同日而语。而同一个时间里，科举制度正经历着末期的光色晦冥到终被废止。所以，士人之后起新进而“求用世之学”者，大半都在向报纸寻路径。在那一代人里，杨度是梁启超之外另一个被称作“旷世逸才”的人。戊戌年间他置身湖南一隅远望京师，曾心波屡动而强为自恃：

度亦非甘心寂蔑，徒行闾井，玩禽卉以怡情，游钓渚以终老也。顾以片言寸论，取上卿之位，握军机之权，书列于报章，声延于欧美，苟非其时，非所敢出。¹³⁴

他没有与报纸结缘，所以报纸也没有给他声光。至 20 世纪初年杨度“游学日本”，而后主办《中国新报》以扬其焰，则生涯因此而变：

在《中国新报》著《金铁论》……发挥经济及军事之主张，凡数十万言，流传国内，国人乃知度之名。继复以所著《立宪与旗人》印单行本，遍送京内外大僚，其名遂益著。时世凯为军机大臣，方留意新党人物，加以延揽，度因之以候选郎中获赏四品京堂，派宪政编查馆行走。¹³⁵

在这个例子里，报纸是可以把人送到官场高处的。当杨度已在宪政编查馆里行走的时候，更多的读书人还在论辩立宪与革命，于是撰述弥望，报纸也弥望。卷入其中的章士钊、蔡元培、吴稚晖、汪精卫、李石曾、胡汉民、刘师培、于右任、柳亚子、黄侃、戴季陶、朱执信、宋教仁、张继、蒋智由、马叙伦、戢元丞、陈独秀、马君武、田桐、杨笃生、狄楚青、冯自由、薛大可、张东荪、谷钟秀、杨廷栋、林獬、邓实、黄节、孟森等等，大半都能挟一面的道理做风做雨，以言论滔滔动国人之耳目而在当日的名流里后来居上。其间的秀才、举人、进士翰林和新学堂出来的学生、游过学的留学生都在报章文字的熔铸下共有一种文风，共用一套词汇，日趋而日近。他们之间虽然常常以激辩为能事，而其共有的抱负则都在干预国政，以重造中国为己任。因此这一群人昨日为敌，今日相友，明日又成仇矣，而自社会类别分归属，则同是从名士那一脉里演化出来的。在后来的历史中，革命与立宪都因事过境迁而变作旧迹，然而这一脉却能够在另一个时代里继续染苍染黄和推陈出新，其中的许多人便成了党人、政客、官僚、贤达、学人中的大佬。与杨度进宪政编查馆相比，这同样是一种名士营造报纸和报纸营造名士，而名士与清流之间曾经有过的源流相属，则一点也看不到了。由此显现的蝉蜕之迹，从一个侧面提供了传统士人向近代知识人转变过程中的具体样式。

当士议的重心由庙堂之内转到庙堂之外的時候，同时又是士议的重心由中国人的理路转到外国人的理路。清流的時代变为名士的時代，其间显然的区分是中国的自我形象在士人心中的破碎。梁启超曾说：“吾国四千余年大梦之唤醒，实自甲午战败割台湾偿二百兆以后始也。”¹³⁶以甲午战败为情景，“唤醒”一词所表达的是对现实中国的极度失望，以及极度失望之后的深深不满。失望和不满都是破碎。因为破碎，所以 19 世纪的士人以尊王攘夷为激越，20 世纪的士人以全变速变为激越。比之洋务借西法，立宪和革命都更进一层，当时人谓之“每悚夫欧美革新之隆”，而“欲规摹仿效，谓彼一法一制一俗一惯一条一文，若移而殖之我，将旦暮可以强吾国”。¹³⁷但“每悚夫欧美革新之隆”，被度量和被

比较的总是中国人的朝廷。因此，士议的重心移出庙堂之后，又会在度量和比较中与庙堂日去日远，日远日歧。而后，一面是朝廷眼中的“躁妄之文士”不肯安分，“粗习译书，妄腾异说”，遂至“佞庐旁行之字，几遍天下，一若不通外教，不效西人，举不得为士”；¹³⁸一面是中国自我形象破碎之下，“规摹仿效”都在催发急迫，使一部分士人调教朝廷，一部分士人批判朝廷，一部分士人打倒朝廷。于是而有起伏不息的鼓荡。以当日士大夫的总体而论，这些人本来属于少数，然而他们从一开始便营造报纸并据有报纸。依靠这种从来没有过的传播方式，出自少数的声音可以节节放大，在响声和回声里幻化为大海潮音而左右一时之人心，因此，据有报纸的少数能够驾乎多数之上，在那个时候的士人世界里成为居于强势的一方。在这个过程里，朝旨曾令地方封报馆，捉主笔，以回应士议之鼓荡不息。然而鼓荡不息的士议一路远播，其间的理路、论说、词汇、事例同时又正在经奏议而传入庙堂。光绪三十三年度支部官员“条陈开馆编定法规”，折中所用的“民智”、“人格”、“法典”、“法规”、“组合”、“法政”、“科学”、“义务”、“程”等等显然都是从各色报纸里学来的。¹³⁹而前一年的上谕已在“晓谕士庶人等，发愤为学，各明忠君爱国之义，合群进化之理”¹⁴⁰。这是进化论入圣旨，其源头也应当来自报纸。此外一见再见于庙堂文字之中的还有“文明”、“野蛮”、“尚武”、“军国民主义”，以及“德智体”等等。诏书和奏折都在学报纸，折射出来的是庙堂和政府士议鼓荡面前的自信已经不足。因此，当时名士以攻讦政府为自立标帜，而达官公卿则往往乐于结纳新派名流而延揽之。张之洞督鄂之日，“田吴炤、卢静远、吴禄贞诸人游学日本，初闻其议论激烈，商之日本欲除学籍。及毕业归国，乃深器之，吴炤以经济特科荐，静远置诸幕下，禄贞且骎骎大用”。¹⁴¹其收用之中兼有老辈爱才的意思。而同时的肃亲王善耆则善用折节下士以成就其“颇有贤名”：

其时留学生回国者日多，凡知名之士，善耆多方延纳，罗致门下。旗籍中如良弼、恒钧等皆以留学生而为肃府上客，颇见信任。有程家桢者，以同盟会健将而奔走善耆之门。善耆官民政部尚书，其渐与民党通声气以及民党之得在北京活动，程之力也。¹⁴²

可以同肃亲王的“延纳”相比较而读的，有梁启超致康有为的一段话：

肃（王）乃名士派，亦与端方等，未必能任重大事，但彼已交亲，借彼怒怨，以合王公，终胜它人耳（闻泽公颇厚重有魄力）。

铁良（何不设法用之）则吾见汪大燮（前英使）、孙宝琦（今德使）皆极称之，以为满人第一，且有心于上，最有才魄，诚可深结。

143

这些都是另有盘算，因此亲贵与名士相往还，显然是亲贵多曲就而名士多机心。然则受摆布的总是曲就的一方。由此积久，便使名士不能不重于公卿。当日五大臣出洋“考察宪法”，而手中的一点新知不够用来达意，遂别出秘计，“以书札”通问殷殷求教于新党中的名人。而后是正在海外做逃客的梁启超“为若辈代草考察宪政，奏请立宪，并赦免党人，请定国是一类的奏折，逾二十余万言”。在晚清的最后几年里，梁启超虽然名在诏旨不赦之列，却常常要从事这一类深度参预朝政的工作，弄得非常辛苦。徐佛苏后来说：

当时清大吏不解宪政为何物，其馆（宪政编查馆）中重大文牒，大率秘密辗转，请求梁先生代筹代庖。尤可笑者，例如当年之法部与大理院两署，常争论权限，又皆无精当之主张，而两署皆分途秘求梁先生代为确定主张及解释权限，甚至双方辩释之奏议公函，均出于先生一人之手，而双方各自诿主张之精辟。144

这种一人操纵两署的场面在事后追叙中成为“尤可笑者”，而当日却是士议鼓荡下权力和权威的脱节，其间正有着无穷的困殆。朝廷仍然拥有权力，但权威则已移到了另一群人手里。没有权威的权力是残缺不全的东西，因此在清末的十年新政里，官界中人由合群的自信不足到合群的自信崩溃，便成了一种清晰可见走势。与梁启超在海外作文章相比，时论举郑孝胥、张謇、汤寿潜为一类，统称“郑、张、汤三君在今日号能做事者”，或者“张汤郑当时”。这是那个时候的另一路名士。145他们不作报章文字，然而“宣统末造，郑孝胥、张謇、汤寿潜等设预备立宪公会，与启超互通声气”，146他们又始终在士议鼓荡中穿走呼应，并各以长才而为人望所归。官界之敬视之与畏视之，犹在报馆名士之上。岑春煊主邮传部，曾保举郑孝胥做“丞参”而未能得其乐允，遂发急电相劝，其辞则有如哀恳：

前得电，允践约，感喜交并。今忽悔约，何也？煊固徧急，然当谨佩良言，期先得众情之信，不敢孟浪。今请与公约，日后如违此言，即无以对公。惟旧病复作，重任又不能辞，焦急欲死。倘不以煊为不可近，乞速命驾。公慷慨尚义，相知有年，即不念私交，宁不念国事？又当此急而相求之际。煊纵极庸下，不可共功名，宁不可共忧患耶？¹⁴⁷

岑春煊在晚清大吏中以强悍为官界畏惧，也以强悍显个人特色，这一篇文字风格之弱是仅见的。因此，这种强悍人作求乞状引名士入官场，对应于名士以不入官场为自高自大，正显然地说明，此日中国已是官场失重而名士畸重。在一个名士政治化的时代里，名士不入官场并不是名士远离官场。甲午前后名士干预国政是诧异事，这个时候名士干预国政是分内事。曾为湖广总督佐幕的赵凤昌当日身在“郑、张、汤”一群里，常常要出入东南政潮。他后来追记往事，颇能写照畸重的名士臂力之足以远伸：

日俄战争彼此力竭之时，日挽美国出而言停战议和，日俄各派专使就美之朴资茅斯订约。予意战地在我旅大东三省，和约倘涉及我疆域，我应干预。商之张菊生、小圃诸君，极以为是，即说之端陶斋、盛杏生，由盛并商吕镜宇诸公电枢省，告以美国转达日俄，许中国预闻和议。其时贝子溥伦赴美赛会过沪，拟请派就便至朴。伦亦以此举重要，愿膺此任。

这一节历史故事发端于名士的爱国主义，于理极顺。然而以体制论等序，则端方是总督，吕海寰是尚书，溥伦是亲贵，并是后来的资政院院长，他们都属官场世界里的高高在上者。因此，这件事的首尾始末之间，令人印象深刻的地方不在于爱国主义，而在于二三名士坐而论道，从容调度国事和外事，使总督、尚书、亲贵心悦诚服地一路跟着走。在这些情节里，官场与民间的那一条界限已是不甚分明的东西了。本来分明的界限变得不甚分明，显然是官界在后退中让出来的。这种退让，正是承认了名士伸手进入政事为理所应有和势所当然。赵凤昌的记叙里还有一段，说是“五大臣临行，合电张季直与予两人，大意某等学识庸，奉派出洋考查宪政，过沪时学商两界万勿有所举动，俟归国后考查有得，再与诸君快聚”。¹⁴⁸士议鼓荡各据学理，而后学理不仅有说服力，而且有劫持力。因此“学识庸”虽是谦辞，也是窒于学理的自惭

形秽和委顿局促。在权力与权威脱节，因之官界中人由自信不足走向自信崩溃的过程里，这一类气短和气虚是常见的事。汪康年曾作笔记收录晚清官场社会相，其中一则说的便是官吏为士议所劫而懵懂趋新：

前十年皖人因拒俄会演说，而中间忽蹿入革命话头，谓应先杀一城之官吏。此本极可怪，官将捕治，或为解始已，而令为首数人见安庆府太守谢。太守乃谓曰：“以文明程度论，将来自应有此一极，惟今尚非其时，君辈宜少安无躁。”此语在彼以为极时务极文明之话，而不知不值识者一笑也。¹⁴⁹

“安庆府太守”正在接受和相信的东西原是他根本弄不懂的东西，这也是一种努力学习。然而由此所得，不过是身在裹挟之中的不明不白和自言自语。由士议鼓荡造成风会所趋，风过草偃之处，留给那一代官界中人的是旧道理不敢用，新道理不能通。然则官界便成了当日中国最没有道理的地方。没有道理则四顾茫然，而后是那一代官界中人在历史记述中显得处处可笑。辛亥年南京尚未易帜，江督张人骏已“号于人”，申说“我作总督，糊涂而来，本无主见，今更一筹莫展，听诸君为之，但求送我至下关耳”。¹⁵⁰“糊涂而来”和“一筹莫展”，正表达了新道理和旧道理之间的四顾茫然。由此深思，则其可笑之中未尝没有一点个人的悲哀。

从甲午前后到辛亥前后，脱胎于清流的名士群起于时世艰难之中，锲而不舍地在中国造出了一个前所未有的“言论界”。于是思想、学理、意见、愿望都能借助于文字而化作横议。这些东西大半以“东西洋”为来路，因此累积了半个世纪的东西洋的压力便非常容易地转化为言论界独有的压迫性。随后，晚清末期的历史遂变成“世局原随士议迁，眼前推倒三千年”的过程。¹⁵¹这是一个用思想和言论改造了中国的过程。

清流喜作侃侃高论。与之相比，名士营造报纸和报纸营造名士则以炎炎大言为其间之多产。大言动听，也多汗漫不知边际。而一旦信口开河，便成英雄欺人。当日梁启超以《时务报》得大名，但其下笔叙西国情事，却有时乎功夫全在过度渲染和放手虚构。留心掌故的刘体智曾举《变法通议》中的“凭空杜撰者”，特为择录而例示之：

论学会云：“西人之为学也，有一学，即有一会。故有农学、矿学、商学、工学、法学、天学、地学、算学、化学、

电学、声学、光学、重学、力学、水学、热学、医学、动植两学、教务等会。乃至照像、丹青、浴室之琐碎，莫不有会。其入会之人，上自后妃王公，下及一命布衣，会众有集至数百万人者。”

论译书云：“诸国都会之地，度藏汉文之书译成西文者，浩博如《全史》、《三通》，繁缛如国朝经说，猥陋如稗官小说，莫不各以其本国语言行流布，其他种无论矣。”

其描述绘声绘色，各有种种细节的具体性以助成感觉上的可靠性。而比对事实，则前一段出自于夸张，后一段出自于臆想，都不是那个时候西方世界里的真相。其中的“数百万人者”和汉书西译的名目类举尤能见想象力之无拘无束。但读《时务报》的中国人是从梁启超的文字里初识西方世界的，以此为前提，他们心中的西方世界便只能是梁启超笔下的那个世界。所以刘体智言之感慨曰：“三十年前，昧于外务，群众心目之中，颇为倾服而与之俱靡”，遂成其以“匹夫之力，足以率天下趋于其所指引之地，使风气转移于无形”。¹⁵²《变法通议》为中国人倡改革，本以西方为样式。然而引“凭空杜撰”相究诘，则显见得这个样式的真实性从一开始就不大靠得住。当梁启超以“匹夫之力”转移天下风气之际，其实已经在做国人的导师；然而孟子曰人之患在好为人师，其间的不相对称是他以二十五岁弱龄出场，已有的知识结构和学问的深度广度都还没有准备好做国人的导师。因此他言之滔滔的东西并不全是其已知和真知的东西。然则“俱靡”和“杜撰”的交相对映与彼此联结，便不能不成为以言论造时势的一种特色。《时务报》之后数年《清议报》继起，梁启超由斯时返视当日，已在深自愧疚，以为“今日检视其旧论，辄欲作呕，复勘其体例，未尝不汗流浹背也”。¹⁵³其自我批判显然要比刘体智的事后之论更多一点否定的烈度。有深自愧疚而后能广纳新知，比之渲染和臆想，已是“苟日新，日日新，又日新”。然而身在日新月异之中，其导师生涯又不得不以边学边教为当然。他后来说：

启超常称佛说，谓未能自度，而先度人，是为菩萨发心。故其生平著作极多，皆随有所见，随即发表。彼尝言：我读到“性本善”，则教人以“人之初”而已。殊不思“性相近”以下尚未读通，恐并“人之初”一句亦不能解。以此教人，安见其不为误人？

因此，这种边学边教的过程常常要纠错。“每一学稍涉其樊，便加论列，故其所述著，多模糊影响笼统之谈，甚者纯然错误，及其自发现而自谋矫正，则已前后矛盾矣。”¹⁵⁴这就使得新造的言论界同时又要充当思想试错的场地，“其指事责效之论，抚以自问，亦自笑其欺人矣”。¹⁵⁵当日名士营造报纸和报纸营造名士，其实都是名士和报纸的自我繁殖和近亲繁殖，而尤以“袭梁饮冰之绪余”¹⁵⁶为一时共趋。所以梁启超的自叙不仅在说一己之个人风格，而且在说群类共有的普遍风格。

然则晚清最后十年的士议鼓荡，最能引人注目的地方是因“稍涉其樊，便加论列”而见思想之多；因“模糊影响笼统之谈”而见思想之浅；因“前后矛盾”而见思想之驳杂。是以与鼓荡相伴随的，常常是浮嚣。而出现在这个过程里并以议论自立的人物中，很少有人能守住主义和宗旨的一贯性，为彼时的言论界提供一点稳定。由变法而破坏，由破坏而立宪，由立宪而革命排满，由革命排满而无政府主义，一程与一程之间虽然壁垒分明并常相攻伐，而许多人都是可以出入无阻，来去自如的。章太炎从“客帝”转到排满；梁启超从排满转到“开明专制”；狄楚青从革命转到立宪；吴稚晖从排满转到无政府，等等。主义和宗旨多变，说明立言的人自己还没有想明白。但时当万言竞发之日，这种自己还没有想明白的东西又常常被急匆匆地变成报端的文字，用来吹动社会而影响别人。黄遵宪曾致书梁启超说：“吾有一三十年故友，谓公之文，有大吸力，今日作此语，吾之脑丝筋随之而去，明日翻此案，吾之脑丝筋又随之而转，盖如牵傀儡之丝，左之右之，惟公言是听。”¹⁵⁷于是梁启超流质多变，天下人也跟着流质多变。推到极端，便是“（梁启超）言破坏，则人人以破坏为天经；倡暗杀，则党党以暗杀为地义”。¹⁵⁸当日清流立庙堂，奏折所要打动的是帝王一个人；此时名士作言论，报纸所要打动的却是世间之众人。然而立言的一方试错之后可以纠错，被牵来牵去的人心则一变之后已不可复原。这个过程说明读报能获得新学和新知；读报也能获得支离破碎和目迷五色。而支离破碎的新学是一种片面；目迷五色的新知是一种混沌。因此，比梁启超更懂西学的严复极不喜欢梁启超的西学，他说：“英人摩理有言，‘政治为物，常择于两过之间’。法哲韦陀虎哥有言：‘革命时代最险恶物，莫如直线。’任公理想中人，欲以无过律一切之政法，而一往不回，常行于最险直线者也。故其立言多可悔，迨悔而天下之灾已不可救矣。”¹⁵⁹他着眼的也是被牵来牵去而不知所以然的众人。与后一个历史阶段里的知识人走向边缘化相比，晚清最后十年间的士议鼓荡，正显示了传统士人之近代化演变的过程中，曾经有过一个知识人凌越庙堂与大众，岿然居于天下之中心的

时期。但与这个过程相始终的思想多、思想浅和思想驳杂，又使鼓荡的士议久以纷歧舛错与多变善变为常态。由此形成的不相匹配非常明白地说明，当知识人越来越明显地居于天下之中心的时候，他们也越来越缺少自主的理性，缺少立言的责任意识。以两千年历史为背景，两者都是前所未有的。

在报纸初起之日，中国人沿用旧时名目，常常依然称之为清议。但名士营造报纸和报纸营造名士都发生在传统士大夫以议论做评判的范围之外，由此产生的舆论本自另成一路。所以执清议为范本以衡量舆论，便多见扞格。光绪末年，郑孝胥因“借赈之议”受《时报》、《中外日报》“大相攻击”，他致书报馆说：“报纸有担荷清议之责任，非报馆主人所得而私也，若滥用报纸之权以快私愤，毋乃为贤者之过欤。公等以论事意见不合，宜以私函往复，不宜登报宣布，使天下轻议我辈之价值。”¹⁶⁰若用这些道理叙述理想中的舆论，其实都不能算错，但以当时的中国而论，则舆论从一开始就不在理想的状态之中。旧日的清议能够成为天下之公议，全在于清议出自统一的观念而代表统一的价值。因此个体虽然各异，而清议则能以其统一的观念和价值维持评判和褒贬的统一。然而当中国人的自我形象破碎之后，统一的观念和价值也随之开始破碎。作为替代的东西，继之普照一时的西学自外而入，又各有流派。而后是士议转为舆论，不能不向西学讨观念和价值，与之为因果，则舆论以西学为谛义，也不能不各成流派。所以，晚清末期由报纸表达的舆论天然是一种不相统一的东西。不相统一的舆论未必没有真实和真诚。当日革命与立宪以文字相争斗，间杂忿置丑诋，而陈天华的《绝命书》见之《民报》，正与《民报》做论敌的梁启超即明示敬服。使梁启超敬服的是陈天华的立诚。然而舆论各成流派之日，又正是知识人既少自主的理性，也少立言的责任意识之日，两者相逢于言论界，则不相统一的舆论更容易因没有章法而节节脱轨，变成可以操弄的东西。当日杨度在一封信里与梁启超议“开国会事”，其中一段话说：

社会上明者甚少，一切法理论、政治论之复杂，终非人所能尽知，必其操术简单，而后人人能喻，此“排满革命”四字，所以应于社会程度，而几成为无理由之宗教也。吾辈若欲胜之，则亦宜放下一切，而专标一义，不仅使脑筋简单者易知易从，并将使脑筋复杂者去其游思，而专心于此事。

他极羨“排满革命”之“各异其言”，却能够“虽皆无理，而各有一方面

之势力”，所以力主“我辈主张国会之理由”，也提炼“一语”以“为宗教，与敌党竞争势力”。¹⁶¹至民国元年，有心入伙政治的梁启超规划天下大势，也说过意思相近的话：

以今日民智之稚、民德之漓，其果能产出健全之政党与否，此当别论。要之，既以共和为政体，则非多数舆论之拥护，不能成为有力之政治家，此殆不烦言而解也。善为政者，必暗中为舆论之主，而表面自居舆论之仆，夫是以能有成。¹⁶²

这两个人都是言论界的巨子。但一个说要把口号（“一语”）化作宗教，把宗教化作舆论，而后使“脑筋复杂者”变简单；使“脑筋简单者”跟着走。一个说要暗中制作舆论，明里服从舆论，自信可以运用之妙存乎一心。比之当日因知识不够而凭空杜撰，这些一手提调都是在做操弄。而以戊戌年间“报馆为开民智之本”那一套道理相测度，则这种操弄舆论的办法显然是以民智不开为前提的。两者所构成的是一种悖反，然而两者都属于同一群人。其间的变迁以真实的矛盾记录了真实的历史，而舆论之不能同于清议也因此而见。

当言论界里的巨子以操弄舆论为当然的时候，这些本以舆论为立身之地的人们其实已经失掉了对于舆论的敬意。而后，与郑孝胥讲的道理正相反，被称作舆论的东西常常要为“报馆主人所得而私”。辛亥革命前二年，章太炎与孙中山翻脸。斯时田桐主《中兴日报》，护党之心大炽，报纸之论说遂以“章炳麟叛党”为一时要目，而尤重于编说章太炎“与刘光汉、汪公权等谋充满洲鹰犬之秽史”。¹⁶³其间种种不真不实皆能以舆论之名流布，显然是出自“报馆主人”的意愿。与这种因政见而起的合群之私相比，京师里的报馆近官场，则多“网利”之私。《国闻备乘》说：报馆谋利，“凡攻人过恶，必先隐其名而微讽之，不动则甚其辞，直叙其劣迹；又不动则指其名而大骂之。故大官而有力者，其于报馆月必馈干修”。概而论之，自报馆风行，“善宦之人未有不联络报馆者”。¹⁶⁴这一类事多见于当日的众目睽睽之下，造成的结果是舆论与真相往往断脱。随后是没有真相的舆论成了不可相信的舆论。孙宝暄曾经以亲近报纸为乐事，而后来观感全变：

盖报馆者，主持天下之公论者也，然必访察明确，褒贬中理，然后为善者有所劝，为恶者有所惩。今其所指摘者，皆

不根之谈，与事实相反，不知其所谓公论者安在，其所以有裨
惩劝者安在也。

持此以比“外国报律”之严，而愈见“我国号称崇西法，报馆、学堂林立矣，而事事与人相反。人之视报馆轻，报馆之自视亦轻，故其主笔者，半皆无赖之徒”。¹⁶⁵这些话虽然推论归于刻薄，而由一个认真读报的人说出来，显然不能看作是信口雌黄。与孙宝暄评断相近而感触更深的还有熊希龄。他直接吃过“与事实相反”的苦头，并曾因此驰函《国报》的主笔，以“十三年前曾在长沙首创《湘报》，实为湘人办理日报之鼻祖”的资格，告以“鄙人不敏，窃有一言以规阁下，夫报馆者，国民舆论之利刃也，仁人义士持之，足卫国并以保民，若挟意气报私仇，持此以为凶器，复与独夫民贼何异”！¹⁶⁶天下人读报，所期望于舆论的是一种公共性，而可以操弄的舆论为报馆主人所得而私，最缺少的也正是这种公共性。前一段话所说的“不根之谈”和后一段话所说的“挟意气报私仇”都由此派生，而反映出来的却正是被操弄的舆论因过度操弄而自轻自贱。而后由舆论说到舆论的制作者，则“无赖”与“独夫民贼”无疑都是不可靠近的小人与坏人。从晚清末期到民国初年，一面是越来越多的报纸造出了越来越多的鼎沸和喧嚣，一面是对报纸和报人的厌恶比比而见。吴汝纶说“南中诸报客气叫嚣”；¹⁶⁷严复说“北京诸报，实无一佳”；¹⁶⁸章太炎说“今日报纸，皆天师符也”；¹⁶⁹辜鸿铭说“当日秦始皇所焚之书，即今日之烂报纸，始皇所坑之儒，即今日之烂报纸之主笔也”。¹⁷⁰其中的严复和章太炎都曾是昔日作过报章文字的人。这些人各有不同的经历并分属不同的政治派别，而关注国运的意念相同，不喜欢报纸的态度也相同。其间的呼应，遂成为报纸之外的另一种舆论。

以晚清《时务报》的万人景仰为起点，报纸播撒言论曾做成了晚清最后一段历史中的士议鼓荡。但由士议鼓荡开启的历史过程也在士议鼓荡中终止。从国人之导师到“无赖”和“独夫民贼”，不过十多年之间，报纸和舆论的声光都在自轻之和人轻之里剥落殆尽。随后名士营造报纸和报纸营造名士的时代也走到了尽头，继之而起的后一个时代里，知识人出名士之旧窠而自称“智识阶级”，与之相随的是报章也变了模样。

（2006年）

1 顾炎武：《日知录》，甘肃民族出版社1997年版，599页。

- 2 王应麟：《困学纪闻》卷一，商务印书馆 1935 年万有文库本，33 页。
- 3 钱穆：《中国近三百年学术史》下册，商务印书馆 1997 年版，653 页。
- 4 《朱子全书》第 23 册，上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版，3358 页。
- 5 黄濬：《花随人圣庵摭忆》，上海古籍书店 1983 年版，113 页。
- 6 蒋廷黻：《中国近代史大纲》，东方出版社 1996 年版，17—18 页。
- 7 《曾国藩全集家书》，岳麓书社 1985 年版，1374—1382 页。
- 8 《清末教案》第 1 册，中华书局 1996 年版，286 页。
- 9 《欧阳修全集》上册，北京中国书店 1986 年版，479 页。
- 10 《凌霄一士随笔》（一），山西古籍出版社 1997 年版，181 页。
- 11 转引自朱克敬：《儒林琐记雨窗消息录》，岳麓书社 1983 年版，172 页。
- 12 《瞿庵杂识瞿庵二识》，岳麓书社 1983 年版，10—11 页；《同治中兴京外奏议约编》，上海书店 1985 年版。
- 13 《清史稿》第 41 册，中华书局 1977 年版，12455、12460 页。
- 14 《近代稗海》第 13 辑，四川人民出版社 1989 年版，504 页；《花随人圣庵摭忆》，63 页；《洪宪纪事诗三种》，上海古籍出版社 1983 年版，71 页；《见闻琐录》，岳麓书社 1986 年版，157 页；《剑桥中国晚清史》下册，中国社会科学院出版社 1985 年版，207—208 页；《近代稗海》第 1 辑，四川人民出版社 1985 年版，266 页；《异辞录》卷四，上海书店 1984 年版，8 页。
- 15 《清史稿》第 41 册，12457 页；沃丘仲子：《近代名人小传》，北京中国书店 1988 年版，155 页。
- 16 《清史稿》第 41 册，12454 页。
- 17 《近代稗海》第 13 辑，504 页。
- 18 《光绪朝东华录》第 1 册，中华书局 1958 年版，（总）第 783 页。
- 19 《清史稿》第 41 册，12466—12467 页；《清稗类钞》第 4 册，中华书局 1984 年版，1522 页。
- 20 同上书，12461—12462 页；《花随人圣庵摭忆》，129 页。
- 21 《石遗室诗话》（二），辽宁教育出版社 1998 年版，333 页。
- 22 《近代稗海》第 1 辑，四川人民出版社 1985 年版，30—31 页；《翁同龢日记》第 3 册，中华书局 1993 年版，1530 页。
- 23 《张之洞全集》第 12 册，河北人民出版社 1998 年版，10612 页。
- 24 《近代稗海》第 2 辑，四川人民出版社 1985 年版，424—425 页。
- 25 《翁同龢日记》第 3 册，1532 页；《张之洞全集》第 12 册，10613 页。
- 26 《清史稿》第 41 册，第 12464 页。
- 27 同上书，12465—12467 页。
- 28 《石遗室诗话》（二），333 页。
- 29 《光绪朝东华录》第 1 册，（总）第 500 页；《涧于集》卷一《论劾陕抚谭钟

麟覆奏失词折》。

30 《光绪朝东华录》第1册，（总）第686页。

31 《光绪朝东华录》第1册，（总）第1048页。

32 同上书，第2册，（总）第1491—1492页。

33 同上书，第1册，（总）第561页。

34 《近代名人小传》上册，87页。

35 《光绪朝东华录》第1册，（总）第780页。

36 同上书，（总）第768页。

37 同上书，（总）第768页、（总）第114页；《清史稿》第41册，12451页；《光绪朝东华录》第2册，（总）第1979页。

38 《张文襄公年谱》，商务印书馆1946年版，26、82页。

39 《花随人圣庵摭忆》，69页。

40 《光绪朝东华录》第2册，（总）第1891页。

41 《郭嵩焘诗文集》，岳麓书社1984年版，693页；光绪五年九月二十八日翰林院侍读学士王先谦奏折，见中国近代史资料丛刊《洋务运动》（一），上海人民出版社1961年版，185页。

42 《校邠庐抗议》，上海书店2002年版，48页。

43 “取彼之长，以新卫旧”系陈旭麓教授之语。

44 《校邠庐抗议》，57页。

45 《洋务运动》（一），270页。

46 《筹办夷务始末》（同治朝）卷二五，9页。

47 《李文忠公全书·朋僚函稿》卷十九《复王秋山学长》；卷十《复丁雨生中丞》；卷五《复陈筱舫侍郎》。

48 《洋务运动》（六），232页。

49 《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，211页。

50 《吴汝纶尺牍》，黄山书社1990年版，70页。

51 《李文忠公全书·朋僚函稿》卷六《复朱九香学使》；《李文忠公全书·奏稿》卷九《复奏殷兆镛等条陈江苏厘捐折》。

52 《郭嵩焘诗文集》，189—190页。

53 《曾纪泽日记》中册，岳麓书社1998年版，798页。

54 《洋务运动》（六），231—232页。

55 《春明梦录客座偶谈》，《春明梦录》上，上海古籍书店1983年影印，33页。

56 《洋务运动》（二），203页。

57 《涧于集·奏议》卷二，《保小捍边当谋自强折》，9页b—10页a。

58 《张之洞全集》第12册，10152页。

- 59 《沧趣楼奏议》卷上，《条陈讲求洋务六事折》，40 页 b。
- 60 《润于集·书牒》卷三《复顾崧民观察》。
- 61 《洋务运动》（一），133 页。
- 62 《洋务运动》（六），201 页。
- 63 《洋务运动》（一），255—256 页。
- 64 《近代稗海》第 10 辑，四川人民出版社 1988 年版，192 页。
- 65 《李文忠公全书·海军函稿》卷三《详陈创建铁路本末》。
- 66 《光绪东华录》第 3 册，（总）3515—3516 页。
- 67 《忘山庐日记》上册，上海古籍出版社 1983 年版，48、64 页。
- 68 《洋务运动》（二），第 388 页。
- 69 同上书，491 页。
- 70 《饮冰室合集》第 1 册，《论中国学术思想变迁之大势》，中华书局 1989 年版，7 页。西人解说中国历史，常以中国之典籍称天下而不称国家为自大。其实中国人多称天下而少称国家，本在于天下可以寄托苍生意识而国家只有庙堂意识。其间之区别，初无关于藐视外人也。
- 71 《康熙诗词集注》，内蒙古人民出版社 1993 年版，501 页。
- 72 《洋务运动》（一），403 页。
- 73 《李鸿章历聘欧美记》，湖南人民出版社 1982 年版，164、170—171 页。
- 74 《洋务运动》（八），48 页。
- 75 《李文忠公文书·朋僚函稿》卷十六《复丁稚璜宫保》。
- 76 《洋务运动》（六），187 页。
- 77 同上书，200 页。
- 78 《洋务运动》（六），152、165、212、218 页。
- 79 同上书，237—238 页。
- 80 《洋务运动》（六），59、65 页。
- 81 同上书，241 页。
- 82 《洋务运动》（六），248 页。
- 83 《洋务运动》（一），375 页。
- 84 《郭嵩焘诗文集》，221 页。
- 85 《清人说荟》，《张文襄幕府记闻》（上），上海文艺出版社 1990 年版，9 页。
- 86 《洋务运动》（一），258 页。
- 87 《李文忠公全书·海军函稿》卷三《详陈创建铁路本末》。
- 88 《洋务运动》（二），208 页。
- 89 《李文忠公文书·朋僚函稿》卷十五《复刘仲良中丞》。

- 90 《郭嵩焘诗文集》，240 页；《洋务运动》（一），215 页。
- 91 《洋务运动》（一），289 页。
- 92 《洋务运动》（三），31 页。
- 93 《光绪朝东华录》第 5 册，（总）第 5491 页。
- 94 《洋务运动》（三），67 页。
- 95 《近代稗海》第 1 辑，240 页。
- 96 《清人说荟》，《张文襄幕府记闻》（上），4 页。
- 97 《吴汝纶尺牍》，64 页；《饮冰室合集》第 6 册，《中国四十年来大事记》《专集》之三，33 页；《洋务运动》（三），413 页。
- 98 《洋务运动》（一），259 页。
- 99 《李文忠公全书·海军函稿》卷三《详陈创建铁路本末》；《洋务运动》（七），459、110 页。
- 100 《弢园文录外编》，上海书店出版社 2002 年版，26 页。
- 101 《洋务运动》（三），18 页。
- 102 《涧于集·书牋》卷一《致李肃毅师相》；《洋务运动》（六），76、38 页；《翁同龢日记》第 4 册，2256 页。
- 103 《涧于集·书牋》卷六《致李肃毅师相》。
- 104 《近代名人小传》中册，144 页。在这个故事里，王文韶与盛宣怀之间的曲折已难详考。而张之洞因湖北实业和芦汉铁路而借重盛宣怀则皆纪实也。
- 105 《张之洞全集》第 3 册，2077 页。
- 106 转引自《花随人圣庵摭忆》，443 页。
- 107 《吴汝纶尺牍》，67 页。
- 108 《近代稗海》第 1 辑，231 页。
- 109 《世载堂杂忆》，中华书局 1960 年版，106 页。
- 110 《谭嗣同全集》（增订本）下册，中华书局 1981 年版，455 页。
- 111 《德宗景皇帝实录》卷三八六，2 页。
- 112 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》（一），神州国光社 1953 年版，372 页。
- 113 《眉庐丛话》，山西古籍出版社 1995 年版，222 页。
- 114 《钝庐所闻录故都见闻录》，山西古籍出版社 1995 年版，《钝庐所闻录》，28 页。
- 115 《王韬日记》，中华书局 1987 年版，116、72—73 页。
- 116 《近代稗海》第 13 辑，169 页。
- 117 《石屋余瀋石屋续瀋》，山西古籍出版社 1995 年版，210 页；《郑孝胥日记》第 1 册，中华书局 1993 年版，203 页。
- 118 《钝庐所闻录故都见闻录》，《钝庐所闻录》，84 页。
- 119 《异辞录》卷三，33 页。

- 120 《戊戌变法》（二），482 页。
- 121 《康南海自编年谱》，中华书局 1992 年版，47、53 页。
- 122 《郑孝胥日记》第 1 册，525—534 页。
- 123 《汪康年师友书札》第 3 册，上海古籍出版社 1986 年版，2658 页。
- 124 《汪康年师友书札》第 1 册，28 页。
- 125 同上书，第 2 册，1863 页。
- 126 《星庐笔记》，岳麓书社 1983 年版，37 页。
- 127 《汪康年师友书札》第 2 册，1983 页。
- 128 同上书，第 3 册，2560 页。
- 129 同上书，第 2 册，1310 页。
- 130 同上书，1682 页。
- 131 《汪康年师友书札》，1672 页。
- 132 《晚清报业史》，山东画报出版社 2003 年版，72—108 页。
- 133 《剑桥中华民国史》第 1 部，上海人民出版社 1991 年版，484 页。
- 134 《杨度日记》，新华出版社 2001 年版，120 页。
- 135 《凌霄一士随笔》（二），山西古籍出版社 1997 年版，590 页。其中“凡数十万言”应是“凡十数万言”之错讹。
- 136 《戊戌变法》（一），249 页。
- 137 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第 5 辑，人民出版社 1987 年版，432 页。
- 138 《光绪朝东华录》第 4 册，（总）4061、4471 页；第 5 册，（总）5036 页。
- 139 《清末筹备立宪档案史料》上册，中华书局 1979 年版，264—267 页。
- 140 《光绪朝东华录》第 5 册，（总）第 5564 页。
- 141 《张文襄公年谱》，163 页。
- 142 《凌霄一士随笔》（二），610—611 页。
- 143 《梁启超年谱长编》，上海人民出版社 1983 年版，444—445 页。
- 144 《梁启超年谱长编》，353、500 页。
- 145 《郑孝胥日记》第 3 册，1266、1265 页。
- 146 《睇向斋逞臆谈》，《近代稗海》第 13 辑，355 页。
- 147 《郑孝胥日记》第 2 册，1091 页。
- 148 转引自《花随人圣庵摭忆》，325—326 页。
- 149 《近代稗海》第 11 辑，448 页。
- 150 《张謇全集》第 6 卷，江苏古籍出版社 1994 年版，876 页。
- 151 《民国诗话丛编》（一），上海书店出版社 2002 年版，108 页。
- 152 《异辞录》，山西古籍出版社 1996 年版，156—157 页。

- 153 《饮冰室合集》第 1 册，《清议报一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历》，52 页。
- 154 《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社 1985 年版，73 页。
- 155 《梁启超年谱长编》，76 页。
- 156 《忘山庐日记》上册，573 页。
- 157 《梁启超年谱长编》，350 页。
- 158 《严复集》第 3 册，中华书局 1986 年版，645 页。
- 159 同上书，633 页。
- 160 《郑孝胥日记》第 2 册，1083 页。
- 161 《杨度集》，湖南人民出版社 1986 年版，405 页。
- 162 《梁启超年谱长编》，617 页。
- 163 见《辛亥革命时期期刊介绍》第 4 辑，34 页。
- 164 《近代稗海》第 1 辑，308—309 页。
- 165 《忘山庐日记》上册，549—550 页。
- 166 《熊希龄集》上册，湖南人民出版社 1996 年版，427 页。
- 167 《吴汝纶尺牍》，237 页。
- 168 《严复集》第 3 册，624 页。
- 169 《章太炎书信集》，河北人民出版社 2003 年版，486 页。
- 170 《清人说荟》，《张文襄幕府记闻》（下），4 页。

甲午乙未之际：清流的重起和剧变



自甲午年夏季日军在海路猝然动手击沉高陞号轮船，到乙未年仲春中日议定《马关条约》，短短九个月工夫，中国与日本已由暴力做尺度分出了胜负高低。而后是割地赔款与朝野震愕相对映，化为中国人“大野招魂哭国殇”¹的愤痛和哀痛。三十五年前，时人曾用“庚申之变”写照英法联军带来的沉重冲击，与之相比较，则此日以“国殇”为词说中日战争，对应的无疑是一种更深更重和更多亟迫的精神冲击。因此，当台湾守军与义民前仆后继，节节苦战于没有退路的绝境之日，庙堂之内的言路和庙堂之外的士议已在韩事催发的一路高亢之中共趋激越，化为桴鼓相应的万窍怒号和滔滔大波。其间枢府、总署忿争论事；翰詹科道交章论事；总督巡抚电奏论事；部曹京官呈文论事；各省举人上书论事，往往“激切惶惧”而“涕泗横集”，而所争都在“罢和议”与拒和约。²三十五年以前，“庚申之变”直接震动了北京的朝廷和东南的疆吏，以此对照三十五年以后庙堂之内和庙堂之外的桴鼓相应，显见得中日战争的结果已在极短的时间里不仅搅动了上层士大夫，而且搅动了下层士人。出现于这个过程中的台谏、翰林五十七人“合词吁请特起重臣以维国脉”；翰林院中三十七人“联衔密陈”乾纲独断“速定戎机”；“译署章京五十六（人）连衔说帖”争和议；以及“湖南举人一百二十人合词请改和约”，江西举人一百二十人“合词呈诉”和约“误国病民”，江南省举人五十四人“公呈”和约之“必不可行”和十八省公车上书吁请“变通新法，以塞和款而拒外夷”等等，³都在各申主张而前后相继，以引人注目的方式蓬蓬然起于国难之中，非常明白地显示了清代二百五十年来从未有过的士人由个体而聚群，又集群以议国事的声势。在刚刚战败的中国，这种朝野喧腾所到之处，都在使这场失败了的战争及其始末因果成为一世之横议层

层追究的东西。

当“日朝变起”之初，“国人以为北洋海军信可恃，争起言战，廷议遂锐意用兵”。⁴以此比照后来的屡战屡溃和屡战屡溃之后的备受割割，显然是“国人”大半都没有想到过这场战争会如此仓猝地输得一败涂地。作为一种对比，甲午后三年日本兵头神尾光臣至汉口游说，其间与中国人追论“朝鲜一役”，曾直言“不意贵国竟不能一战”，以至“挫衄不可收拾”。⁵他用“不意”二字为辞，则说的是日本一方也没有想到过被当作对手的中国人会如此仓猝地输得一败涂地。因此以日本人的“不意”反衬中国人的不意，则曾经被“国人”和“廷议”当作“信可恃”的东西一定会变为“国人”和“廷议”最先讨论的起点。之后是一身承当了战争与议和两种责任的李鸿章遂为千夫所指，理所当然地成了众怒之所归和众恶之所归。当日的弹章纷纷列举其“恶战主和”，“行私罔上”，“甘心叛逆”，“潜勾倭主”而“敢于犯天下之不韪”，共以“普天率土咸切齿于李鸿章之卖国”为一世之定评。更激烈一点的，还主张“梟李鸿章之首传示各省”。⁶与这种一腔悲怒化作肆口痛骂的意气之词相比，其时翰林院修撰张謇的一折由倒叙光绪八年以来中、日、韩之间的一路纠葛入手，翻出种种旧事旧怨，然后牵引人物情节深作推论，并因深作推论而下笔尤见峻刻：

李鸿章既自负善和，必且幸中国之败，以实其所言之中；必且冀中国之败，而仍须由其主和，以暴其所挟之尊。即京朝官之尾附李鸿章者，亦必以李鸿章为老成谋国，展转相师；而李鸿章之非特败战，并且败和，无一人焉以发其覆。⁷

用“幸中国之败”和“冀中国之败”刻画李鸿章，不能算是平情之议和平实之论，但时当“普天率土咸切齿于李鸿章”之际，却曾以其深文周纳的理路写照举世滔滔的心路，典型地表达了士议对于“善和”与“主和”的愤切。在相近的时间里，还有陈三立致电张之洞，“欲明公联合各督抚数人，力请先诛合肥，再图补救”。⁸他也不想杀李鸿章，然而多年之后他为尊人陈宝箴作行状而及此一段史事，追述其父子之愤李鸿章，则此中因果又别成一派理路：

人或为李公解，府君曰：“勋旧大臣如李公，首当其难，极知不堪战，当投阙沥血自陈，争以生死去就，如是十可七八回圣听。今猥塞责望谤议，举中国之大，宗社之重，悬孤注，戏

付一掷，大臣均休戚，所自处宁有是耶？其世所蔽罪李公，吾盖未暇为李公罪矣。”⁹

这段话痛责李鸿章，但大约言之，“世所蔽罪”，是以“恶战主和”与“自负善和”为李鸿章之罪；而陈宝箴父子意中，却是李鸿章的罪无可恕并“不在于不当和而和，而在于不当战而战”。¹⁰这种同起责难而又互相歧义共存于那个时候的士林横议之中，说明了战败触发的人心愤痛虽一时指目，都以李鸿章为集矢之的，而其间的各怒其怒，则又会非常不同。他们提出了种种问题，而其彼此扞格，又使李鸿章回答不了这些问题。当李鸿章议和归来到京师请安之日，光绪帝“先慰问受伤愈否”，之后心中的恼怒久郁一泄而言之激忿，“诘责以身为重，凡二万万之款从何筹措，台湾一省送予外人，失民心伤国体，词甚骏厉。鸿章亦引咎唯唯”。¹¹帝王以这种“词甚骏厉”的“诘责”面对面地追讨赔款、割地的责任，说明了深宫之怒同样指向李鸿章。但若以李鸿章在日本议和之日张之洞“使张佩纶电责合肥，比之崇厚，令其引咎，且急用补救之道。合肥复电曰，吾事事奉旨而行，与崇厚迥不相同”为回应¹²的一段情节相对比，则李鸿章虽“引咎唯唯”于殿陛之前，对于光绪帝的“诘责”其实同样回答不了。而“唯唯”犹未终了，同一天又有“翰林院代递六十八人连衔折劾李鸿章”。¹³

这个过程贯穿于甲午、乙未之间，使李鸿章在朝野共诟里尤愆丛集，成了这场民族战争失败的因果之所在和否结之所在。而处尤愆丛集之中的李鸿章其时致书陶模别论因果，则言多屈郁：

详察当路诸公，仍是从前拱让委蛇之习，若不亟改，恐一蹶不能复振也。兄抚膺衰疾，蒿目艰虞，独居深念，仰屋窃叹，亦思竭囊底之智，以助局外之谈，然缕指陈，亦何以易群贤之所云耶。十年以来，文娛武嬉，酿成此变。平日讲求武备，辄以铺张靡费为疑，至以购船购械悬为厉禁，一旦有事，明知其力不敌，而淆于群哄，轻于一掷，遂至一发不可复收。战綏而后言和，且值都城危急，事机万紧，更非寻常交际可比。兵事甫解，谤书又腾，知我罪我，付之千载，固非口舌所能分析矣。¹⁴

作为一个刚刚从战争与议和里踉跄走来的人，他由甲午战争之前朝局和政事的病象着眼，来追溯甲午战争的始末，未必没有种种可见的真

实性；比之归胜败于一人之心术德性，又未必没有切近事理的深刻性。然而在他所追述的“十年以来”里，其自身又始终是久在朝局与政事之中的经营提调者和重心所归者，从而其自身又与各色病象长在内相依连而外相缠绕之中。旧史为他立传，说是：“国家旧制，相权在枢府，鸿章与国藩为相，皆总督兼官，非真相。然中外系望，声出政府上，政府亦倚以为重。其所经画，皆防海交邻大计。”¹⁵然则与之相对等并且相对应，便不能不是“万马渡辽河，千营溃一惊”¹⁶之日对他的穷究深诘：

以四朝之元老，筹三省之海防，统胜兵精卒五十营，设机厂、学堂六七处，历时二十年之久，用财数千万之多；一旦有事，但能漫为大言，胁制朝野；曾无一端立于可战之地，以善可和之局。稍有人理，能无痛心。¹⁷

被李鸿章称为“谤书”的弹章和士议里有种种推度之论、臆想之论、片面之论和独断之论，因此其叙事和评说时或不能全合真相。然而在情节的真实和细节的真实背后，这种以其“二十年之久”的力臂远伸追问他在甲午乙未之间的“一旦有事”而“曾无一端”，则着眼于更富广度和深度的历史事实，为各自立论的弹章和士议提供了一种公认和共有的理据。它们比情节和细节更能说服人心和代表人心，因此，经历了九个月战争与议和的李鸿章就此连同一溃再溃的淮军一起跌落，被朝廷剥掉了“筹三省之海防”的直隶总督、北洋大臣之职，也被朝廷剥掉了三十年来“中外系望”的居重之势。他后来奉旨“入阁办事”而不能管部，¹⁸与旧时进京“东朝独对，北门集议，南苑阅兵，西郊警路”，而“冠盖酬酢，岁岁如恒”的“万端纷拥”¹⁹相比，已近乎闲差。对于曾经“拼命做官”²⁰的李鸿章来说，这是一种“无从展布”。其间的落寞使他在“历聘欧美”的途中已有过“复命之日，即抗疏乞休”²¹之想。中日之间的这场战争促成了李鸿章的仕路颠簸，而在其一身之盛衰的背后和内里，则是由他所代表的以洋务为中心的三十年历史过程困顿支绌，在战争的震荡下走到了止境。

在那个时候的朝野之论里，与李鸿章同被士议痛詈的，还有深度卷入了战争和议和的军机大臣孙毓汶、徐用仪。一道弹章说“外间之言，谓割地赔费各款，朝廷虽踌躇斟酌，而孙毓汶、李鸿章已画有一定不移之局，勿论如何亏损，期于无不曲从”，而“置皇上之天下于不顾”。²²另一道弹章说“徐用仪比附”孙毓汶，以与李鸿章相“表里”，尤属“无耻之甚”。²³由此形成的众声喧哗起于庙堂内外，遂致十一天之间孙毓汶致休，徐用仪奉旨退出军机处、总署。当时人总括而言之，称作“合肥

罢权，孙、徐罢政”。²⁴之后的朝局，是半年以前刚刚重回军机处的恭亲王奕訢虽为中外所寄望，其实已“善病”而无复往昔之劲气，议政之际便常以“无可可否”和“语游移”²⁵为和光同尘；礼亲王世铎性惯附从；²⁶刚毅、钱应溥俱属新进，对比之下，则同在政府的翁同龢、李鸿藻为士议所共推而一时“人望所归”。²⁷其中翁同龢与光绪帝更近，又比衰病的李鸿藻更多影响君权的腕力。光绪二十一年（1895）秋，英国传教士李提摩太曾进京面见李鸿章做深谈，在他记录的对话“要点”里，第一节便是“帝听信师傅翁同龢之话”。而李鸿章的“美籍秘书”白梯克（Pethick）以一个外国人的观察与李提摩太论中国政事，则直言“军机大臣翁同龢乃中国之实际皇帝”。²⁸这些话虽然出自外国人的转述，而以翁同龢日记中所录“每递一折，上必问臣可否，盖眷倚极重，恨臣才略太短，无以仰赞”²⁹做对照，显然并非游词无根。他所说的“眷倚”，自世人目之便是左右君权。因此，稍后张之洞与属员私议“都中事”，着眼处也在“常熟可谓有权，然其老谋深算，吾未能测也”。³⁰他所说的“有权”，应当是指孙毓汶和徐用仪相继出局之后枢府中的重心转移。甲申年（1884）盛昱因“法越构衅”而劾“枢臣怠职”，致“太后怒罢恭亲王奕訢等”，之后是政朝一时翻动，³¹孙毓汶由此而入军机处，之后又在其中长久“主政”且权势灼人，³²因此甲午乙未之间的这种此消彼长便非常明显地成了十年以来的朝局大变。而本属儒臣的翁同龢遂为时势推挽，走到了权力的高处。李鸿章和张之洞的评论说明：由于他们同朝局的关系更密切，因此他们更关注朝局，并先知甲午乙未之际政府重心之变迁。

与正在权势减杀之中的李鸿章相比，对翁同龢作皮里阳秋之论的张之洞其实甲午乙未之后也在向高处走去。自同治末年曾国藩辞世，久做直隶总督的李鸿章二十年来一直是疆臣领袖。在国家权力下移的年代里，这是一种由事功、物望和声光累积起来的影响力和支配力。而此日李鸿章既已不再回任，则张之洞居长江中游而为士林注目归心，遂岸岸然有继之而起之势。乙末年谭嗣同叙述士人群聚都下，已概言之曰“主之者内有常熟，外有南皮，名士会者千计”。³³俱见其既有影响力，又有支配力。后来沈曾植致书汪康年论时局，说是“熟思世事，自非壶帅入都，殆于更无他法”。³⁴同时又有张元济致书沈曾植，称“南皮为今之伟人”；³⁵徐世昌致书杨锐，力言“自中日战后，合肥坐困，日本伊藤来京师，颇瞰中国无人。此时欲求抵御之策，非得南皮入政府不可”。³⁶这些议论所期望的“壶帅入都”和“南皮入政府”虽在当时并没有成为事实，而以其间的各自期许而共相推崇做度量，则显见得甲午之后的张之洞已一时声望四播，远出侪辈，与李鸿章曾经有过的“声出政府上”相去并不

太远了。

翁同龢和张之洞都出自清流，并因之而亲近清流，佑护清流和引重清流。因此，与甲申年的政潮起伏最终以政府摧折清流为了局相反，此日翁同龢在朝局里执政，张之洞京城外蔚为疆吏中的大佬，与之俱来并与之因依的，一定会是清流一脉在零落十年之后的磅礴重起。然而世移势迁之后，已今时不同往昔。相比于甲申以前的清流多以个体立言为各标风采，则这个时候清流之重起于甲午乙未，自一开始便以合众群鸣为特色和本色。与之对应，遂屡见其时议战议和慷慨愤厉，而产出的弹章和奏疏又大半以联衔为常态，往往一纸风雷，动辄可聚十数人、数十人。这种联衔会奏之一见再见和三见四见，说明了战争与议和牵动士人社会的人心，所以战争与议和便成了动员士人社会的题目，而后是朝士各依人脉分别集群，又在同声相应同气相求里相互合群。就其本义言之，集群和合群其实都是个体士人在时势震荡里的走向彼此认同和相互结伙。比之甲申之前的清流行状，这种局面已是别样境界，但也正因为有了这种走向和局面，然后才可能有甲午之后清议的连绵不绝，以及清议连绵不绝中“京邸大僚之议论、翰林御史之条陈、外省督抚学政之文告奏章”的跟着走。因此，自士林中人看去，当日的言论之所起和言论之所聚已成“京中清流之局”。³⁷这个过程起于翰林、科道、部曹里品秩不高的京官，同时又一路引动和吸聚了京城之外的清流中人。而其中之能够号召当时而富有活力，并被一时目为“名流”者，则大半都各有渊源且各有归属。张謇后来说，时当风起云涌之日，他自己和汪鸣銮、文廷式、志锐等曾一同被目为“翁门六子”。³⁸以名责实，正所以见归属之亲疏容易演为宗派和门户。在“六子”之外，当日共指为名隶翁同龢门下的，至少还有“博雅”而“有远识”的沈曾植和他的兄弟沈曾桐，以及常常作弹章的丁立钧等等。³⁹而同属“名流”的黄绍箕、梁鼎芬、汪康年、陈衍、郑孝胥，以及邹代钧、吴樵、钱恂之畴，则以长江中游和下游为往来空间，大半都依湖广总督张之洞为归属。而后是都中与京外虽各奉宗主，但两者同起于时势危迫之日，并因之而彼此皆能以同怀视之。是以当时都中与京外信函来去，常常见“芸阁”（文廷式）、“叔衡”（丁立钧）、“子培”（沈曾植）、“叔峤”（杨锐）、“节庵”（梁鼎芬）之间的声息相通和互相牵结。⁴⁰由此形成的人际勾连，因其身后的各有渊源已能上连庙堂和君侧，而在他们的四周，借助于过从交往的物以类聚和人以群分，又会汇集起更多士大夫中的一时胜流。⁴¹于是一方面，由于他们各有渊源从而各有归属，所以，政局中的有力者翁同龢与张之洞会影响和导引他们，并因之而影响和导引那个时候的士林，他们也会影响

和导引翁同龢与张之洞，并因之而影响和导引那个时候的政局；另一方面，由于他们能够上连庙堂和君侧，所以，他们在群谋国是的过程里筑成的人际勾连遂成了一种现成的路径，使士人中原本不在渊源之内和归属之内的急急乎进取者得以引为通途，借助于这种人际勾连而快步走近权力的高处。其间的典型便是自光绪十四年（1888）起上书皇帝、上书徐桐、上书曾纪泽，并曾谒翁同龢，“意欲一见”⁴²的康有为，一路叩门，一路碰壁。出都之日，遂愤愤然以“虎豹豺狼守九关，帝阍沉沉叫不得”⁴³写照一腔积郁。至七年之后的乙未九月，“康有为往金陵谒南皮制府”，据当日在场的黄遵宪说，为之“力为周旋”的便是归属于张之洞门下的梁鼎芬。盖梁鼎芬“与康至交，所赠诗有南阳卧龙之语”。⁴⁴然则“力为周旋”，说的正是有心要把康有为引到张之洞的身边和眼前。而此前一年言路劾康有为“惑世诬民，非圣无法”，京中清流已群起施援手，“沈子培、盛伯熙、黄仲弢、文芸阁有电与徐学使琪营救，张季直走请于常熟，曾重伯亦奔走焉”。⁴⁵这些人大半出自翁同龢门下，其群起援手，说明了康有为已经被他们认作一路同道的人，而“张季直走请于常熟”，则又说明了这种人际勾连能够把康有为送到翁同龢的身边和眼前。有此汲引托举，而后是曾经一路叩门，一路碰壁的康有为才得以拾级而上，层层登高，终至叫开“帝阍”而一展怀抱，“扶摇九天”。⁴⁶在这种历史曲折和历史情节里，清流造就了本在清流渊源之外的康有为。而当梁鼎芬、沈曾植、盛昱、黄绍箕、文廷式、张謇先后与志在“尽涤旧习”以图“气象维新”⁴⁷的康有为互相趋近，并且一时同路之日，则曾经久被目为士人典范的清流群类显然已不再全是旧日模样和全守旧日范围了。就中国社会的新陈代谢而言，比之一人一身的叫开“帝阍”，这种典型的变化和群体的变化无疑更内在，并因之而更深刻。

甲午乙未之间，清流因议战议和而重聚重起，又因其领袖清议而主导了一时之评判、褒贬、追究、讨问，从而主导了天下之人心向背。其间愤怒化为激越，而指向所在，则与甲申之前的清流前后相接，共以尊王攘夷为一脉传承。然而评判、褒贬、追究、讨问虽以身当战争与议和之责者为特定的对象，但这个过程的牵连所及和层层切入，又一定会撕剥出中国社会的旧弊和时病。因此议和刚刚了结，翰林院里的奏折已在引“倭人变法未久，谗我不备，一朝入犯，自去岁至今三月，防剿诸军几于无战不败”为事实和反照，切论中国之“积为所弱”。⁴⁸稍后文廷式说“海内言治者，皆知中国积弊极深”；⁴⁹黄绍箕说“今海宇多故，时事孔艰，视康熙之治，固已远矣”；李岳瑞说“二百年来，官守成法，士耽俗学，习熟见闻，以为当然，塞聪蔽明，冥冥长夜，胥十八行省四百兆

人而成为不仁之疾”，⁵⁰所指都是这种由“积”而“弱”。辛丑年李鸿章曾追论甲午中日战争，说是“我办了一辈子的事，练兵也，海军也，都是纸糊的老虎，何尝能实在放手办理？不过勉强涂饰，虚有其表，不揭破犹可敷衍一时。如一间破屋，由裱糊匠东补西贴，居然成一净室，虽明知为纸片裱糊，然究竟决不定里面是何等材料，即有小小风雨，打成几个窟窿，随时补葺亦可支吾对付。乃必欲爽手扯破，又未预备何种修葺材料，何种方式，自然真相破露，不可收拾”。⁵¹则以此比彼，显见得奏议里所说的“积为所弱”和李鸿章所说的“真相破露，不可收拾”，指的都是旧弊和时病缠结之下的千疮百孔。两者之间的这种一致，说明了一场一败涂地的战争同时又以其一败涂地打穿后壁，使群聚于朝野之间痛骂李鸿章的清流中人也看到了李鸿章比他们更先看到的东西。比之以战争与议和的局中人为对手而穷究忠奸，这种由纵看“二百年来”为当日的中国诊病象，并持此为因果追索这场战争的胜败，其理路无疑已更深了一层。而时当战败之后，因战败的反照而为一世注目的种种旧弊时病，同时又因战败带来的结局而被拖入更深更苦的勒逼之中，并因此而正面对着前所未有的百端交困。张之洞说：“此次日本之和，与西洋各国迥异。台湾资敌矣，威海驻兵矣，南洋之寇在肘腋，北洋之寇在门庭，狡谋一动，朝发夕至，有意之挑衅，无理之决裂，无从豫防，无从豫料。”是以“以前例后，则此次议和，犹未和也”。三十五年以前，英法联军之役以后办理抚局的奕□当日曾在奏报里说：“自换约后，该夷退回天津，纷纷南驶，而所请尚执条约为据，是该夷并不利我土地人民，犹可以信义笼络驯服其性”，并因此而初知西人之东来“似与前代之事稍异”。⁵²曾经以“前代”比附西人的中国人知道了西人与“前代”之不同，反映了其时由历史经验到时代意识的转变。所以此后三十多年的中西交冲里，中国人全力防堵的大半都在通商传教。但以此前三十多年比甲午乙未，则贯穿于中日一战之始末的，是日本既以割地为目的，又以割地为结果。比之通商传教，其要旨更在剖分中国。而后是三十多年前对于西人“并不利我土地人民”的判断，这个时候全都被日本人打破了。是以张之洞所说的“此次日本之和，与西洋各国迥异”正是以一种改变了的时代意识对应正在改变的时代。其间的“无从豫防”和“无从豫料”，又说明三十多年倾力经营“海防”和“塞防”之后，此日已近乎防无可防。而与之俱来的忧悸，尤在于外患之逼入都会化作对于中国社会更见凌厉的直接冲击和深度搅动：

赔款二万万，目前必系借洋款以应之，折扣之外，加以东

西洋两层息银，至镑价亏累，尚难预计。即分数十年归还，每年本息亦须二千万两，势必尽以海关洋税作抵，而又提厘金、丁赋以足之。且洋人制造之土货概免厘金，此后国用更何从出？虽以白圭、墨翟之省啬，亦断不能省出此数；虽以桑、孔、王、杨之搜括，亦断不能括此巨款。百方培克，以资仇敌，民穷且怨，土匪奸民借口倡乱，而国家以饷绌兵弱，威力又不足以慑之，是赔款之害，必由民贫而生内乱。

这是一种迫在眉睫的深重祸患，而远望来日，则祸患犹不止此，因此忧惶也犹不止此：

向来洋商不准于内地开设机器制造土货，设立行栈，此小民一线生机，历年总署及疆臣所力争弗予者。今通商新约，一旦尽撤藩篱，喧宾夺主，西洋各国援例均沾，外洋之工作巧于华人，外洋之商本厚于华人，生计尽夺，民何以生？小民积愤，断不能保相安无事。今日毁机器，明日焚栈房，一有他变，立起兵端，是通商之害，必由民怒而起外衅。

在经历数十年教案连绵不绝带来磨难连绵不绝之后，磨难便是心中的经验。因此，由这种通商化为制造，而致小民生计困厄做推度，则想得最多和想得最深的，便不能不是民间社会的不得安宁和中外之间的危机四伏，与之相连的俱是了无穷期的多灾多难。比之已经过去的三十多年，这些由日本人造成的变化虽然后起，对于中国人的生存世界而言却是一种更直入从而更具摧折性的蹙踏。而曾经学西方的日本之后来居上，又以其封豕长蛇之行在为西方做示范，使“西洋各大国，从此尽窥中国虚实，更加肆意要挟”，而后是“事事曲从则无以立国，稍一枝梧则立见决裂，是日本之和不可恃，各国之和亦不可恃矣”。⁵³对于中国人来说，由此形成的已是周遭四围重重而内外皆在穷境之中。这些文字虽然出于张之洞之手，却富有深度地代表了当日士人社会对中国经此一击，急遽沉降的整体认知。于是而有士人群体直面“中国神明之胄，几不得齿于为人类”⁵⁴的张皇和身逢“焚如之灾，迫在旦夕”⁵⁵的亟促，自庚申之变以来，中国人用“三千年来未有之变局”和“五千年来一大变局”为极尽形容之词，以描述中西交冲所引入的前所未有。而此日孙诒让由“事势之危”与“世变之酷”⁵⁶相对举说前所未有；张之洞用“非常之变局”⁵⁷为刻画之词说前所未有，则都比前此三十余年的极尽形容更过了一大截。

在他们那里，前所未有的“危”、“酷”和“非常”，其实已不仅是变局，而且是“危局”。之后，是“积弊极深”与“世变之酷”相逢于那一代为时势召聚起来的士人面前，使他们不得不在“世变”里先后走向力除“积弊”，并因之而不得不“变通成法”。⁵⁸汪诒年后来为汪康年作传，其中“光绪二十一年乙未”一节说：“吾国自甲午一战败于日本后，洞明时事之流，已深知非变法不足以图存，非将教育政治一切经国家治人民之大经大法改弦易辙，不足以言变法。”⁵⁹作为那代人中的一员，⁶⁰他以“洞明时事”总括那代人认知的重心和要点，非常清楚地描画了“积弊”与“世变”交集之下，以“变法”求“图存”的思想逻辑和历史理由，逻辑和理由所表达的都是不得不然。

在甲午乙未之际的中国，这种思想逻辑和历史理由，以及逻辑和理由中内含的不得不然，都是能够惊人之心动人之心和犁然有当于心的东西。因此，在张之洞倡“变通成法”而“日以改革为急务”⁶¹之日，刚刚奉旨巡抚湖南的陈宝箴同样心忧“国势不振极矣，非扫弊政兴起人材，与天下更始，无以图存”，并有心就湖南“营一隅为天下倡，立富强根基”。⁶²同一个时间里，新疆巡抚陶模作奏议，也在以“天下事所当变通者”为主题而罗举多端，吁请“实力施行，以振人心而扶危局”。⁶³这些出自疆吏的筹想各自谋划时务，而其间之共有的和彼此相呼应的都是变法、“图存”和“危局”。同他们相比，被“眷依”的翁同龢身在朝局之中而常苦心长力绌，“自念以菲才当枢要，疆事如此，上无以对大造之恩，下无以慰薄海之望”，又“于讲帷则无补救，于同列则致猜疑，疾病缠绵，求死不得”，四顾局蹐，遂时有“悠悠苍天，曷其有极”⁶⁴的无穷苍凉。“以菲才当枢要”，说明他自知才识情性不宜于多难之世执政柄而为天下司命，而既已当枢要，则又不得不在多难之世里执政柄而为天下司命。若以此为本色与张之洞那样疆吏中久经世务的挥洒自如者相比，翁同龢显然不是一个长于展布而构想恢弘的人。然而甲午、乙未之际，他一路蹶蹶，“穷力看《普法战纪》四本”，至“惫极矣”；又因汤寿潜“论时事极有识”而“招之来长谈”；之后“以陈炽《庸书》、汤震《危言》进呈御览”，等等。功夫都在旧日的见既见和闻所闻之外。⁶⁵《庸书》以“外患之与内忧，恒相因而相积”之理说“改弦而更张之”；⁶⁶《危言》以五十篇论天下之弊种种，而一以“穷变通久”为症结之所在和出路之所在。⁶⁷虽说两者都成书于甲午战前夕，但翁同龢关注、理解和接受它们以变法为主旨的论说则是在甲午战争以后。助成了这种关注、理解和接受的，显然是他从战争的结局里看到的过去没有进入思想和视野的东西。而由“进呈御览”，又可见翁同龢手里的变法观念无须过渡便能

转化为直接影响皇帝的东西。对于翁同龢来说，这是真信；对于皇帝来说，这是开智。由于真信变法，因此翁同龢的日记里又有听美国人科士达（John Watson Forster）说“练兵”、“改西法”、“造铁路”、“赋税”，称“其言反复悚切”；听英国公使欧格纳（O'Connor, Sir Nicholas Roderick）“深谈中国贫弱，他国有并吞之心”，并举“专图新政，期于必成”为归国之前“抒真心，说真话”的“临别之言”，自谓“譬如遗折，言尽于此”。称“其言绝痛”，引出“谓然而叹，知六合以外此理同矣”；听英国传教士李提摩太说“教民”、“养民”、“安民”、“新民”和“变法”，称其“读书明理”，尤称“其言切挚”。⁶⁸这些外国人都在向中国人指陈变法，而“悚切”、“绝痛”、“明理”、“切挚”以及“六合之外此理同矣”，又说明他们的话翁同龢不仅听得仔细，而且听得动心。由于动心，在进呈中国人的变法论之后，他又曾一手包办地将李提摩太的变法论也进呈御览。⁶⁹自通籍以来，翁同龢立朝三十余载，既不喜欢变成法，也不喜欢外国人。而心中之好恶积之既久，一旦触发，便有甲午前九年游秘魔岩，指洋人所到之处为“腥膻狼藉”；甲午前八年春节“各国公使来拜”，则视同“一群鹅鸭杂遝而已”；甲午前七年见曾纪泽与西人交谈“作夷语”，又以“啁啾不已”相比方，⁷⁰等等。这些话言为心声，都在以刻薄见憎恶，与当日已经历时二十多年的以洋务为中心的历史过程相对照，俱见其犹未走出深闭固拒。然则以前事律后事，则发生在翁同龢身上的这种从“鹅鸭杂遝”的鄙而且厌到“谓然而叹”的深被打动，以及从授帝王读经史到教帝王学变法，都醒目地显示了“世变”之下人的失路和人的变化。而同清流起家做疆吏，并因身做疆吏而在十多年里深度介入了洋务的张之洞比，显见得翁同龢更久于以不变应万变和更惯于以不变应万变。因此，作为士林清望，翁同龢的变化虽起于一人一身，却典型地反照了其时“世变”影响人心的程度，从而以其一人一身典型地表现了与之久相因依的清流群体精神世界蝉蜕的深度。有群体而后有主体，是以在汪诒年所说的“洞明时事之流”讲“变法”的过程里，与疆吏的条陈与枢臣的进呈同时出现，而又比他们更能引人注目并更能折射历史走向的，其实是清流之群起倡变法和清流之四出谋变法。乙未年中日议和，六个月之后，曾经力主拒和的文廷式已在奏议里引“大学之道，首重新民，春秋之义，必通权变”说世局，以痛论“时至今日”之“无可因循”。然后举“波兰、土耳其之事”为比，刻画万国“环而观我”之下的“迫不及待”，期能唤出帝王的“宸谟英断”，为“时势艰危”之世宏开“作新之功”。⁷¹他向往的“作新之功”当然都是能够用来破旧法的东西。稍后又有王鹏运作奏疏，四顾“民穷国匮”而以“苟非时事所迫，人谁不欲习故

安常”说“穷则变，变则通，通则久”之理，并急急乎入手为当日的中国筹种种“变通之法”。⁷²在这些文字里，他用“时事所迫”四字作写实，所表达的丕变中国之想，尤能以其出自甲午以后的精神世界而真实地反映甲午以后的精神世界。同一年里，人脉属湖北的汪康年在东南聚合“同人”，于此“否剥已极之时”群谋弃去“故习”以“拯衰弱”。而尤信“开风气”可以造时势，“使天下人之心联为一心，天下人之气联为一气”。与立论于奏议，从而着眼于政事的文廷式、王鹏运相比，汪康年之筹变法而注重“开风气”，显然已更多地把中国“臻富强”⁷³的希望移向了社会一面。他们以各自的申说各论变法，而在那个时候的士人世界里，他们和他们的言论又都与四周的共鸣和共议常在彼此影响与交互感染之中，由此形成的既是一种“公卿谋于上而处士奋于下”⁷⁴的士议激扬，又是一种众声嘹嘹而混沌莫辨的沆瀣一气。张元济后来说“中日战败，外患日迫。忧时之士，每相邀约在松筠庵陶然亭集会，筹商挽救之策，讨论当时所谓时务西学。余亦间与其列。到者多一时名下，然毫无组织”。⁷⁵与之相对应的，是当日李提摩太在广学会作“年会陈词”，津津乐道“中东战后，京外大小各官，因地大十倍之中国，不能敌一蕞尔之日本也，莫不欲究其所以致此之故，求新之意，因此而起”。遂使广学会印行的译书由“人鲜顾问”一变而“几于四海风行”。之后又列举 1893 年“收书价洋银八百余元”，1895 年“收书价洋银二千余元”，1896 年“收书价洋银五千余元”为实证，以其前后的悬殊说明士大夫思想变迁的急迫和剧烈。如果把当时书商盗印的数目也算进去，则其销行的规模还会更加可观。⁷⁶张元济说的是京城士林，李提摩太则统括京内外士林而言之，其范围又大了许多。这些人以他们的存在和倾动，为张之洞的条陈、翁同龢的进呈以及文廷式、王鹏运、汪康年的议论提供了一种广袤的底色。而倾动同时又是摄动，所以，在彼时名属清流的大佬里，李鸿藻一生“重老成”，⁷⁷而当士林的“求新之意”走向高潮的时候，则李鸿藻的门下也卷入进来，攘臂而作。⁷⁸这个过程由清流发端，又由清流主导，而张元济以“时务西学”概括“一时名下”的“忧时之士”；李提摩太以“求新之意”概括“京外大小各官”，则说的都是这个由清流发端和主导的过程里变法与“求新”相表里，“求新”与“西学”相表里。因此，乙未年夏季京师立强学会，便因其多属“台馆诸臣”⁷⁹的清流渊源而一头连着守儒学本分的李鸿藻、翁同龢、孙家鼐；又因其“求新”于西学而另一头连着职在传教同时兼作策论的美国人李佳白和英国人李提摩太。在时势的映照之下，由此显出来的已是一种前所未有的复杂。

清流的磅礴重起始于甲午年，然而以乙未比甲午，则重起的清流又正在变得不同于旧日的清流。光绪四年（1878）曾纪泽说：

今世所谓清议之流，不外三种。上焉者，矜矜自守之士，除高头讲章外，不知人世更有何书。井田、学校必欲遵行，秦、汉以来遂无政事。此泥古者流，其识不足，其心无他，上也。中焉者好名之士，附会理学之绪论，发为悬虚无薄之庄言。或陈一说，或奏一疏，聊以自附于腐儒之科，博持正之声而已，次也。下焉者视洋务为终南捷径，钻营不得，则从而诋毁之。以媚嫉之心，发为刻毒之词。就三种评之，此其下矣。

然后引申而言之曰：“中西通商互市，交际旁午，开千古未有之局，盖天运使然。中国不能闭门而不纳，束手而不问，亦已明矣。穷乡僻左，蒸汽之轮楫不经于见闻，抵掌附骥，放言高论，人人能之。登庙堂之上，膺事会之乘，盖有不能以空言了事者。”⁸⁰清流主持清议并承载着清议，而时当光绪初年，又正是清流崛起庙堂且声势炽盛之日。因此曾纪泽笔下写“清议”，刻画的都是那个时候的清流。他以“中西通商互市”为“天运使然”，为“不能闭门而不纳”，要义皆在陈述洋务的势有必至和理所当然。持此以度量清议，则其枚举而历数之的以“泥古”反洋务；以“博持正之声”反洋务；以“钻营不得，则从而诋毁之”反洋务，便都成了既与势相悖，又与理相悖的东西。虽说就本义而论，因“钻营不得”而“诋毁之”并不真能算作清议，但他所说的这种清议与洋务在整体上分为两截，从而清流总体地反洋务则是那个时候显然可见的事实。李鸿章久在这个过程和这个事实之中，曾言之慨然地说：“凡事皆鄙人一手提倡，其功效茫为捕风，而文人学士动以崇尚异端光怪陆离见责”，又自谓“三十年来日在谣诼之中，而祸福得失，久置度外”。⁸¹其意中的“文人学士”和“谣诼”，对应的无疑都是清流和清议。然则循名责实，“泥古”、“持正”和“以崇尚异端光怪陆离见责”，说的都是清流之反洋务，其根由全在于清流之守“故习”而不“通变”，尤在于清流之不能

容忍以夷变夏。因此，以“三十年来”的这些事实做反衬，则甲午年群起于议战拒和的清流，至乙未年已群聚于变法和“求新”相表里，“求新”和“西学”相表里，便不能不算是一种脱胎换骨之变。作为三十年历史的延续，清流与洋务在外观上依然各分渊源而各自成群，但就其内里而言，显见得变化中的清流已越来越深地进入了“事会之乘”，从而越来越真知和切知十六年前曾纪泽所阐述的势有必至而理所当然。一则出自日本人的记载说，马关议和之日，李鸿章在备极磨难的同时，又曾深作反思和前瞻，并对伊藤博文言之明了地说：

坦白地讲，此次交战获得两个良好结果，这就是：第一，欧洲陆海军之战术方法，并非应有白人所独有，黄人亦能用之，并证明可收到实效。第二，日本非常之进步足以使我国觉醒。我国长夜之梦，将因贵国的打击而破灭，由此大步进入醒悟的阶段。⁸²

他曾在庚申之变的层层冲击里识世变而入洋务，因“打击”而“醒悟”的况味已久知之而备尝之。因此他相信战争会改变中国人的思想世界，残酷的战争尤其会大幅度地改变中国人的思想世界。而以这种反思和前瞻比照乙未之后的清流，则无异是李鸿章预言和期待的事，正在成为和已经成为发生在他们身上的事。这些人在战争与议和的动员下汇拢，其汇拢的过程遂自始便是共指李鸿章为祸首和公敌的过程。但时逢中日之战，则身在中日之间。当他们由倭人“弹丸黑子”而“全力敝我”发问，以追索和搜寻“中国之所以不振者”，⁸³则又不能不为追索和搜寻所牵引，在沿波讨源之中走入古今中西的重重纠结里，而后是这些被战争与议和召聚起来的士林健者观照之视野变，力行之取向亦变。当初以怒骂痛诟相呼应的清流中人因之而一个一个移其重心，前后相接地走近和亲近被旧日清流所排拒的种种物事。于是而有沈曾植谋“开学堂、设银行”，筑“东三省铁路”；⁸⁴文廷式“请各省开矿”；⁸⁵王鹏运说“经国要图，洋务为急”；⁸⁶陈炽倡“立商部”、“行钞法”、“铸银钱”、“修铁路”、“广轮舟”、“开矿政”、“立书信馆”、“征烟酒税”；⁸⁷孙诒让以“广求君子之通洋务者，与共撑时局”为“今之要事”；⁸⁸以及张元济切论“自强之道，自以兴学为先”；⁸⁹李端棻奏议“广立报馆”、“选派游历”，⁹⁰等等。而当这一类议论一时远播，其回声四起之中，又有原“本读圣贤书”的罗振玉为“海内人心沸腾”所染，起而兼读“江南制造局译本书”，期能“稍知外事”；⁹¹原本读史、治举子业、学骈文散文的王国维至此

日“始知世尚有所谓学者”；⁹²原本“方读《春秋左氏传》”的杨树达虽然刚刚十二岁，却在“国人愤慨，力图自强，士论皆谓宜求实学”之日亦为时趋所挟，开始“兼习数学焉”。⁹³罗振玉读“译本书”，当然是读外国书；王国维在中国人的文史之外别立“所谓学者”，显见得是指西学的夺人眼目而别开一重天地。而那个时候时论之推重算学，本在于时人都把算学当成制造之本。因此杨树达归“数学”于“实学”，同时是以数学为新学。这些人久以书斋为生活世界，并且久在士人社会的边沿和下层，因此，发生在他们身上的变化，便更富广度地写照了变法与“求新”相表里和“求新”与“西学”相表里的席卷之势。而比对前后，则其间被列为要目的东西，有许多都是李鸿章已经做过和心中想做的东西。所以群起的清流虽以“吾党”、“吾辈”和“同志诸公”、“力求振作之党”⁹⁴自立称谓而集为一类，自觉地把自已同别人区分开来，但他们用来表达主张的中心观念和基本观念，却依然是以洋务为中心的三十年历史过程里产出的“自强”和“富强”。这种见之于甲午和乙未之间的事实醒目地说明：他们虽以怒目相向对李鸿章，而由世路嬗蜕说前因后果，则显然是他们所代表的历史阶段与李鸿章所代表的历史阶段其实彼此贯连，相为承接，同在一个节节变迁的过程之中而无法一手断为两截。

作为一种观念，三十多年之前被“庚申之变”逼出来的“自强”，以及由“自强”派生的“富强”，其要务在“师夷智”，在“借西法”。因此以洋务为中心的三十年历史过程着眼的是移接彼邦之长技，以守护中国自身和中国之固有。但甲午之不同于庚申，是清流群起大张“自强”和“富强”，其要务已在“变法”。所以当日的士议，便多见“兴利除弊，变法致强”的一体总括，以及“非变法制，不足以除锢习，振人心”，即“非变法制”不足以语“自强”的推断阐发，更“愤懑诚谔”一点的，还有“我中国非变法不特不足以自强，实不足以自存”⁹⁵的危言醒世等等。这一类主张和论说出自士林之共鸣，而后是“近今风尚，竞谭西学，而有志之士，皆思变法，以支危局，此亦运会使然”。⁹⁶变法成了自强和富强的题中应有之义和题中必有之义。然则甲午之后的变法自强不同于庚申之后的借（西）法自强，其要端全在于前者的“变法制”、“除锢习”所对应的，都是中国之固有，从而都是中国的自身。所以，相比于借法之重在移接彼邦之物，则这种“竞谭西学”而“皆思变法”之所重，是在以彼邦之物为法式来丈量中国之固有和改造中国之固有。在这个过程里，同样由借法开始求富强的日本，在打败中国的同时又炫人眼目地为中国人提供了变法致强的实例和说服力。遂使刚刚被日本打败，并因此而凝眸注视日本之后居上的中国人不得不成了被说服者。乙未年春夏之交，胡燏棻奏疏论“变法

自强”，在战争甫息之日便借日本“反镜以观”，表达的正是这种说服和被说服：

日本一弹丸岛国耳，自明治维新以来力行西法，亦仅三十余年，而其工作之巧，出产之多，矿政、邮政、商政之兴旺，国家岁入租赋共约八千余万元，此以西法致富之明效也。其征兵、宪兵、预备、后备之军，尽计不过十数万人，快船雷艇总计不过二十余只，而水陆各军皆能同心齐力，畅晓戎机，此又以西法致强之明效也。

他列举日本由“力行西法”而得的种种“致富之明效”和种种“致强之明效”，说的都是“明治维新”能够变日本之固有为日本之前所未有。借助于这种“反镜以观”，他把实例和说服力引到了帝王面前，然后言之切实地说：

但求皇上一心振作，破除成例，改弦更张，咸与维新，事苟有益，虽朝野之所惊疑，臣工之所执难，亦毅然而行之；事苟无益，虽成法之所在，耳目之所习，亦决然而更之。⁹⁷

胡燏棻曾是李鸿章的属吏，又在中日战争期间为湘军理粮台，且“素以谈洋务著称”，比之清流中人不能算是同出一脉。但在甲午乙未之际，他又比多数清流中人更早，而且更清晰地表述了这种随后为清流所共奉的放手更张之说。作为一个从甲午前三十年以洋务为中心的历史过程里获得阅历的人，他此日论事尤其想要破“成例”和变“成法”，正说明移接彼邦之物的借法自强，三十年里常在仄径之中而脚下愈行愈狭，其间所累积的苦恼都来自西法为中国的“成法”所困。因此，他在甲午之后岌岌乎引日本为实例说变法，并一路引申一路阐扬，以其言之切入而影响一时，⁹⁸又非常具体地说明了甲午之前借法的过程里本自己已经在催生和蓄积变法之想。后来清流论变法，也常用取譬日本为立脚点和说服力。是以黄遵宪作于光绪十三年（1887）的《日本国志》此前“久束高阁”，⁹⁹而乙未之后则在京师和南中的士大夫之间成为探究时务的要籍，其关注之所在，则都是与变法同义的“明治维新”。日本人证明了借法不敌变法，而后是“图存”的中国人不能不由借法而急趋变法。从这个意义上说，甲午乙未之际，日本不仅在一场战争里打败了中国，而且影响深远地改变了三十多年以来中国人的思想走向和社会走向。于是，以洋务

为中心的历史过程过去之后，继之而起的是变法成了支配人心并主导时趋的观念。与这种社会意识和群体归向的嬗递相对应，是变法所指，自始即广涉武备、财赋、制艺、科举、庠序、官常、士习、缙绅、漕运、人材、农事、水利、钞币、厘税、民智、心术、文字，以及“上下壅阏”，“民气之不通”，“今之政府何以能力薄弱至此”等中国人熟视已久而又习为惯常的物事和现象，¹⁰⁰其功夫皆用于从熟识之中寻出不合理和从惯常之中寻出不可常，以期“舍旧而图新”。由此促生的审视、誉议和弃去，对象都是中国之固有，因此，审视、誉议和弃去又常常会追溯“二百余年来之历史”和“二千年来之学”、“二千年来之政”，¹⁰¹其中的怀抱激烈者，至有私议“华族之弱，不得不以宋儒为罪首”，并因之而倡“尽烧宋人之书”。¹⁰²显见得在当时的中国，这种“舍旧而图新”一路推衍可以走得很远。而其间之要义，则全在于由中西之分深作推衍而派生的新旧之分。庚申之变以后，中国人以自己的历史经验比照历史经验之外的西方世界而知前者罩不住后者，又在这个过程里历经屡起屡挫之痛，而后因中西之分而知古今之分。然则此日倡变法因中西之分而有新旧之分，正是沿古今之分而来，且又更入了一层。就其内涵而言，这种分了又分，意义都在重估价值：由于西法代表了今，又代表了新，所以中国之固有遂不能不跌入既古且旧的一面。以此印证李提摩太在广学会的“陈词”里乐道中国人的“求新之意”，其理由显然也在“新”之一字超出了文字本义的种种历史内涵。而后，因中西之分而派生的新旧之分和古今之分，反过来又以价值为尺度，成了用来说明中西之分的东西，使中国的自我形象在甲午之后的国人心中开始破碎。一则出自清流的士议追溯道光以来中西交冲的种种情节，概而言之曰：

观其宰相之谋成后战，则我之执政可耻；观其士卒之步伍严肃，则我之将帅可耻；观其儒者之钩深索隐，则我之士可耻；观其田夫之蕃育稼畜，则我之农可耻；观其劳工之神明规绳，则我之工可耻；观其公司之操奇计赢，则我之商可耻。

103

其间罗举的“执政”、“将帅”和士农工商已在人口上统括了中国的全体，而与之对应的国政、兵政、学术、生业，则整体地统括了中国人的生存状态和生活状态。因此这六个“可耻”出自中国人的笔下，不仅是在自我贬抑，而且因其贬抑的彻底性而几乎成了一种自轻自贱。相比于中西交冲以来长存于人心之中的“中华为自古闻名之邦，典章文物，久已冠绝环球”¹⁰⁴的自尊和自信，则这个时候的中国之为中国已是头脚

颠倒。而对于身入古今之比和新旧之比的那代人来说，这种颠倒的形象便是中国真实的形象。因此后来为变法而死的谭嗣同甲午乙未之后游走江湖，一面发愿救世救时，一面又由湖北向上海询问：“传闻英俄领事在上海开捐贡监，捐者可得保护，藉免华官妄辱冤杀，不识确实否？保护到如何地步，价值若干，有办捐章程否？嗣同甚愿自捐，兼为劝捐，此可救人不少”，并自谓“嗣同求去湖北，如鸟兽之求出槛系，求去中国，如败舟之求出风涛，但有一隙可乘，无所不至”。¹⁰⁵这些话由道听途说引出所思所想，其言之沉痛所反照的，也是一个形象破碎的中国。而中国之形象破碎，同时是人心之凭借破碎，所以那代人倡变法于古今中西之间，便多信“今日孔孟复生，舍富强外亦无立国之道，而舍仿行西法一途，更无致富强之术”。¹⁰⁶在这种寄“立国之道”于“仿行西法”之想里，是中国犹未变，而士人的心灵和精神已大变。由此返视三十多年之前曾国藩奏议“师夷智以造船制炮，尤可期永远之利”，其意中之所愿是“洋人之智巧，我中国人亦能为之，彼不能傲我以其所不知矣”；¹⁰⁷左宗棠奏议“设局试造轮船”，其意中之所虑是“彼此同以大海为利，彼有所挟，我独无之。譬犹渡河，人操舟而我结筏；譬犹使马，人跨骏而我骑驴，可乎”？¹⁰⁸他们都是呼风唤雨为借法自强开先河的人，而其心中的“永远之利”显然全属中国之固有。因此，在他们那里，若以西法为新，固有为旧，则同时又是新者为器，旧者为道。这种以道器分中西，从而以体用分中西，决定了借法自强的本义和初旨都在取新卫旧。但寄“立国之道”于“仿行西法”，已经是既无分道器，也无分体用。当日之激切者至直白言之曰：士大夫“冥然无知，动引八股家之言，天不变道亦不变，不知道尚安在”？是以立此为指归，则变法自强的着眼点和立脚点不能不移到除旧布新，同一个意思，彼时的士议称作“扫除更张”，¹⁰⁹而由这种“立国之道”引申推演，便很容易置中国之固有于“变亦变，不变亦变”。¹¹⁰其间陈三立“令子弟改业西学”，张元济“习英文”，汪大燮也“欲苦学西语”，¹¹¹都以科第中人的由此入彼显示了中国之固有在人心中的摇晃和脱落。这些观念的起伏消长说明：以甲午乙未前后为起点，借法自强蓬蓬然转向变法自强，与之相伴随的是价值变，取向变，本位变，理路变。而后观念引入世事和观念引入人际，起于认知的新旧之分在很短的时间内已演为人与人之间的新旧之界。在这个过程里，因议战议和而汇拢于这个过程里的清流中人，一旦由攘夷群趋变法，其议论的重心便多见以“开新”、“维新”、“刻意求新”以及“振兴新学”和“尽弃旧学而学之”等广认同类；同时又用“旧党”、“锢蔽者”、“守旧之徒”、“守旧之病”以及“故见自封，如蛙在井”等辨面目，

把士林中的另一部分划为异类。¹¹²彼时张元济在总理各国事务衙门里做章京，而信中评议人物，直谓“子培出译署后，其中多系非洲太古之人，无可与言者”。¹¹³他笔下的“非洲太古”都是极言其旧而蔑乎视之，以此为比照，则愈见得沈曾植之能够亲近，是因为沈曾植出自清流而识得开新。在那一代新人物里，张元济是一个性本温良的人，然而界分新旧之际，其心中的自负又已不自觉地化为傲兀。因此“非洲太古”和“守旧之徒”、“如蛙在井”一类新的修辞一时俱起而词锋锐利，都引人注目地说明：变法一方自始便在以文字显示自己的自觉性、主动性、进取性和冲击性。比之上一代清流目为“以夷变夏”的李鸿章，他们用“开新”敌“守旧”的群起之而群鸣之所造成的震动显然更加剧烈，波及的范围也更加广泛。由此一脉相延而一路亢张，遂有谭嗣同日后所说的“今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复兴之望”，¹¹⁴其言之决绝悍猛实为有清二百多年士林所未有。因此熟识人物掌故的瞿兑之后来追叙这一段史事，曾总论之曰：“清流始旧而继新，洋务本新而反趋于旧。”而五四运动后五年陈独秀概述“国民运动”，一路追溯到 19 世纪的中日甲午战争，说是“当时政治思想分二派：一是文人派，首领是在北京的大学士翁同龢；二是实力派，首领是在天津的北洋大臣李鸿章。隶属翁派的是些都下名士，是崇拜旧的中国文物制度的；隶属李派的是些办铁道、轮船、电报、海军的洋务人才，是主张采用西洋军事、交通制度的。在当时前一派属于守旧，后一派属于维新，两派在思想上，在政权上，中日战争前即有不少的暗潮。战后维新自强运动起，两派思想互变，李派属于守旧，翁派属于维新，而暗斗愈烈。卒以翁派得清帝之助及时论同情，李遂失政权而入居北京”。¹¹⁵他说的是同一个意思，而言之更重始末曲折。两者各自用“始旧继新”和“思想互变”概括了一个曾经长久抗拒借法的士人群体因战争的召聚而起，又在直面战争和直面危局的过程里辗转乎演化为变法主体的事实。这个群体以自身的代谢映照了历史的代谢，其间的变迁之迹正非常明白地显现了晚清中国时势逼人的紧迫峻急。而比之因议战议和而分类分群于一事一时，则以“开新”敌“守旧”，牵动的都是千年之虬结和千年之沉积，所以其分类分群撕裂得也更深。

亟亟乎汇集于甲午乙未之际的清流人物群，又亟亟乎演变于甲午乙未之际。他们在几个月的时间里走完了从拒和到变法的漫长历程，因此，就其中的多数人而言，这又是一段仓猝的历程，从而是一段没有前车之辙可循的历程。由此形成的共趋变法便不能不与个体的各寻其是和各是其是相表里。而变法成为共趋之日，则共趋一定又会化作裹挟，

使更多犹未深入时务的士人在“一唱百和”¹¹⁶的声光和喧嚷里卷进来和跟着走，他们增添了变法的声势，同时也在为变法带来更多的复杂、纷杂和更多的没有法度。两者都与清流影响和主导的这个过程相伴随，因此两者都决定了这个过程的一路前行，常常要与歧互和舛错相伴随。乙未年秋季“京城士夫”立强学会，以李鸿藻门生张孝谦“主其事”，而“有正董之名”的沈曾植、丁立钧、陈炽，“有副董之名”的沈曾桐、文廷式则多出翁同龢门下。但历时未久，已见“张则垄断，口称筹款一切皆其力，以局为其局。丁因事有违言，函言当出局。张则谓我本未请其到我局，何出之有？继又与陈迁，而丁乃右张，为之调停，于是丁张合”。稍后又见“芸阁疏阔，叔衡阴深”，两不相悦而“丁日伺文短”。身在龃龉之间而为之深忧的汪大燮致书南省的汪康年列叙情状，然后说“若遇仲韬、节庵，诸可密告之，此间子培、叔峤极力和解也”。

¹¹⁷丁、张、陈、文，以及“仲韬”、“节庵”、“子培”、“叔峤”，加上束手无策的汪大燮和汪康年，都是正在倡扬变法和托举变法，并因之而合流合群的一时名流，但“垄断”、“违言”和相“迁”相“伺”，又说明这种合流合群的汇聚里没有产生出真正的整体性和统一性。而后是没有整体性和统一性的强学会一变而为“聚辄议论纷纷”之所；再变而为“京都官书局”，最终是“明者”各自“引去”。¹¹⁸与初创之日以“讲中国自强之学”为宗旨而召来“风雨杂沓，朝士鳞萃”¹¹⁹的蓬勃气象相比，则相隔不过三四个月，已具见其兴也骤，衰也骤。而兴之骤和衰之骤，都说明了转变中的清流群体仍然是一个以个体为本位的群体。他们以各自议论为表达方式，也以各自议论为存在方式。由此形成的共趋变法，其感染彼此的地方和动人之心的地方便始终都只能是在以文字作议论的共趋之中。在那个时候的中国，又常常是在以大而化之的议论趋大而化之的变法之中。甲午乙未之际清流重镇在京师，士议之中心也在京师，而自京师里的人看京师，则多见“京中言变法者甚多，自上上下下几乎僉同，而大率皆不知世务之人，恐必糟无疑”。¹²⁰这些话用“僉同”一词写士人之“上上下下”，与之相对应的，无疑正是彼时之群趋和共趋。然而“大率皆不知世务之人”又说明，这种“僉同”以及由此显现的群趋和共趋其实常在悬浮之中。“皆不知世务”而又多“言变法”是一种非常明显的矛盾，但这种明显的矛盾却真实地反映了中国人在三十年借法自强之后转向变法自强，其动因和动力皆不出自内生而是起于外铄的历史事实和历史特点。由于不自内生，所以变法自强虽以中国为对象，但说变法的议论则大半不是从中国社会的底层和深处提取出来的，而是横看西洋东洋，同彼邦比较出来的。其间尤著者，在世人眼里便成了“剽窃西学，但助

谈锋”；¹²¹由于起于外铄，所以变法自强又不得不引“千钧一发，危如累卵”¹²²的惊悚与惶遽为自己的内在意识和自觉意识。而由此发为变法议论，便常常会言随势走，使其意中的危迫脱辐于世人心中的“世务”。一则记载描写“维新”志士为众人“开讲”，说是“闻其言，自始自终无非国家将亡，危亟之至，大家必须发愤，而从无一言说到办法，亦无一言说到发愤之所从”。¹²³显然是“开讲”说法虽言之灼灼，而手段大半都在以情绪鼓荡人心。然则以名实而论，前一面是悬浮，后一面也是悬浮。这种悬浮形成于近代中国的历史矛盾之中，但这种悬浮与变法的共趋交缠于同一群人的笔下与心头，又会使甲午乙未之际群倡变法自强的过程里愿想多而理致少，附会多而真知少，意见多而思想少。比之理致、真知和思想，意见、附会和愿想都是片断的东西和易变的东西，并因之而是深度不足的东西和难以凝结的东西。而后是缺乏整体性和统一性便成了当时的惯态，并在因战争聚集的清流一路转向变法的过程里常常演为内里的抵牾扞格，越来越明显地影响了这个群体本身和这个过程本身。所以，继乙末年京师强学会尚未开局已起内讧之后，丙申年出刊的《时务报》在风行一年之后也从里面开始坼裂。梁启超后来概述维新变法的前史，曾把康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》比作“飓风”，比作“火山大喷发”、“大地震”¹²⁴，以摹写其震动之猛烈。但就当时的事实而言，则这种震动大半都出自强烈的排拒。被归入旧党的人排拒之，被目为新党的人也排拒之。其中尤其使人印象深刻的，是甲午之后五十年陈寅恪追叙家族旧史而事涉变法，特为言之切切地将其“先世”同托古改制那一路分开来：

至南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法，其与历验世务欲借镜西国以变神州旧法者，本自不同。故先祖先君见义乌朱鼎甫先生一新《无邪堂问答》驳斥南海公羊春秋之法，深以为然。据是可见余家之主变法，其思想源流之所在矣。¹²⁵

被称作“义宁乔梓”的陈宝箴和陈三立甲午乙未之后以开新而为人望归。但在他们心里，则始终相信“借镜西国以变神州旧法”，来路和去踪都不能脱对比中西，以及对比中西而“历验世务”。他们的世界在以实证的形而下，因此他们始终不肯相信《新学伪经考》和《孔子改制考》以悬空独断做“穿凿附会”的那一套“偏宕之辞”。¹²⁶虽说独断、“穿凿”和“偏宕”也在说变法，但与“历验世务”相比，其结撰都远在千年之前和

九天之上，并因之而既太过先验，又太过奇异。所以陈寅恪举两者之间的这种区别，说明“当时之言变法者，盖有不同之二源，未可混一论之也”。¹²⁷由于“二源”同在变法之中，因此有心变法的清流人物能够对力求上进的康有为施以推挽汲引。然而这个过程里康门自成一派，“其徒和之，持之愈坚，失之愈远”，又在使《新学伪经考》和《孔子改制考》一变而为“康学”，再变而为“康教”，¹²⁸他们以一往无前见其踔厉风发，而此“源”和彼“源”之间的各不相同也因之而在日渐显化里演为积不相能。随后是梁鼎芬、汪康年、沈曾植、张元济、张謇、黄绍箕等曾经与之同道的人都与“康学”和“康教”先后分路，而且愈行愈远。因此后来向“帝阍”走去的康有为虽然越来越深地楔入科道以鼓荡言路，但在他一路登高之际，身后的群体其实已经越来越小。而由“康学”和“康教”追索“今文公羊之学”，以比照翁同龢读《新学伪经考》之日目为“说经家一野狐”，而自谓“惊诧不已”，¹²⁹则可以见这种“言变法者”的“不同之二源”里，同时又内含着儒学本身的学派之歧和学派之争。比之变法的动因和动力不自内生而起于外铄，由此形成的立异立同引学术与时务相纠结，显示的无疑已是一种更复杂的矛盾了。然则由强学会的分和合到“不同之二源”的分和合，其一路贯通所留下的人物和史事，都说明这一场以清流为主体的议变法和谋变法从一开始便是带着重重裂罅而起，又带着重重裂罅而行的。它们与一代人的理想相交缠，也与各个个体的才识情性相交缠。而当议变法和谋变法深度影响了当日的中国政治之后，起于甲午乙未之际的清流群体居承前接后之间，便既以他们的合群共趋为后来的历史提供了已定的起点；也以内在于他们合群共趋之中的裂罅和矛盾为后来的历史提供了成败的因果。

然而就甲午乙未之际和之后的朝政和朝局而言，在重起的清流以变法影响中国政治的同一段时间里，他们又直面遭逢帝王之家事起于宫闱而伸入朝局，从而是帝王的家事也在深度影响着中国的政治。两者在同一个时间里存在于同一个空间之中，遂使身在群趋变法之中的士流不能不常常与深宫之恩怨相牵染，而由此蔓延攀连，又会使两者都变得越来越盘错纷杂。光绪二十年（1894）冬，日军正在辽东攻城略地节节西进，庙堂之内人心震动。与之同样为人心造震动的，则是西太后因家事引发的勃然大怒。当日切近深宫的翁同龢在日记里说：

甫邸（抵）都虞司，又传有起，驰入，会于西河沿朝房。皇太后召见枢臣于仪鸾殿，先问旅顺事，次及宫闱事。谓瑾、珍二妃有祈请干预种种劣迹，即着缮旨降为贵人等因（鲁伯阳、玉铭、宜麟皆从中官乞请；河南抚裕宽欲营福州将军未果。内监永禄、常泰、高姓皆发，又一名忘之，皆西边人也）。臣再三请缓办，圣意不谓然。是日上未入坐，因请问上知之否。谕云：皇帝意正尔。

其中的“圣”是西太后，“上”是皇帝，“西边”则指“二妃”。而“甫邸都虞司，又传有起”，以至不得不“驰入”以赴，则说明了事起突然而且急迫。这次召见“前后不及一刻”而退，是以西太后意犹未尽，两天后又传见，先“论兵事，斥李相贻误”，其次责备“言者杂遝”，之后，遂历历说“二妃”事，“语极多”：

谓种种骄纵，肆无忌惮，因及珍位下内监高万枝诸多不法，若再审问，恐兴大狱，于政体有伤，应写明发，饬交刑部即日正法等因。臣奏言明发即有伤政体，若果无可贷，宜交内务府扑杀之。圣意以为大是。¹³⁰

“语极多”和“种种骄纵，肆无忌惮”，显然宣泄的都是久积的愤怒，而后是“诸多不法”的太监被“扑杀”。时人说“德宗既由藩邸入承大统，孝

钦偏厚母家，援立其兄桂祥女为后，后长德宗二岁，貌不甚扬。长善二女同时入宫为贵妃。长曰珍妃，工翰墨，善棋，德宗尤宠爱之，与皇后不甚亲睦”。¹³¹然则“偏厚母家”的西太后之不喜欢“二妃”和尤其不喜欢珍妃，本是因果相寻而其来有自，而妇姑牵连母子和妇姑牵连夫妇，便常常要使皇帝“意不怡怿”。¹³²但甲午年西太后既传见枢臣处分“二妃”，则这种本在宫廷之内的帝王家事已不能不移到政府，并因之而进入国事和影响国事。在翁同龢的记述里，这场风波起于“瑾、珍二妃”的“祈请干预”，而其间的情节和细节，则是当日做吏部司官的何刚德言之更见详悉：

凡放缺放差，必由军机进单，御笔圈出。若单内无名，便不能放。有一日，上海道缺出，上要放鲁伯阳，军机大臣曰：鲁伯阳单内无名，不知何许人，似不能放。上曰：汝再查之。次日，军机上去，言复如前，上曰：鲁伯阳系江苏候补道，李鸿章曾经保过。军机曰：既系江苏候补道，须电询两江总督刘坤一再定。嗣刘复电到，谓却（确）有其人。是日遂特简焉。军机出来，不免有一番议论，语便外扬，于是物议纷纭。有谓其用廿万金运动者，有谓其目不识丁者，而御史之参奏上矣。不得已乃令送部考验。

随后是过不了这一关的鲁伯阳刚刚到手的上海道“开缺矣”。而鲁伯阳之外，“同时又放四川盐茶道玉铭，后亦因资格不称，被参开缺”。何刚德彼时以职分所在曾参预“考验”，所以洞知其中的始末曲折。以他多年阅历，像这样皇帝越过军机处“进单”而指名放道员的事，以及军机处犹未能识其来路而皇帝已经先知出处的事，都属异乎寻常的七颠八倒。而庙堂之上弄得七颠八倒，又出自“是时德宗亲政，珍妃得宠，闻有暗通声气事”。¹³³若比照翁同龢日记里附列的姓名，则西太后所指“祈请干预”正是何刚德称作“暗通声气”的事。鲁伯阳曾在淮军粮台里讨过生活，因其人品太坏而为李鸿章熟识而又不齿。¹³⁴所以亲知淮军人物史事和晚清人物史事的李经迈后来言之凿凿地说：“光绪乙丑，德宗景皇帝大婚礼成，亲裁大政，珍、瑾二妃，渐蒙宠幸，时有干求，一时热中倖进之徒，多以太监文姓为弋取富贵捷径，其昭昭在人耳目者，则癸巳、甲午之间，鲁伯阳之简江苏苏松太道、玉铭之简四川盐茶道，及大考翰詹，先谕阅卷大臣以文廷式须置第一。”¹³⁵他也由鲁伯阳说到玉铭，而又比何刚德又更广一层地牵连而及文廷式。其间所举“太监文姓”

一节，也为见之于翁同龢日记的西太后怒斥“内监”的话头提供了一种印证。然则西太后虽然因其一己之私意不喜欢珍妃、瑾妃，而以事实论前因后果，则甲午年这场风波的起端显然是珍妃太过恃宠恣肆，并连带着使光绪帝以人君之尊而自己坏了朝廷治天下的规矩。在珍妃之前，西太后也卖过内务府管辖下之，而专属旗人缺分的税关监督和织造，也收过钱物，从而也坏过规矩，但与鲁伯阳、玉铭一类弄到光天化日之下而又做得七颠八倒的事相比，则珍妃之伸手攫取无疑更加不讲章法。因此就事论事，珍妃虽在这场风波里成为受谴的一方，却并不全是冤屈的一方。然而帝王之家事一旦移入国事，珍妃被抑遂事同皇帝被抑，这一类事常常发生，虽然因果是非各不相同，但其间的夫妇之恩怨、母子之恩怨便都会与国事孱杂交错，并且广被推想和别为演绎。而岁在甲午的中国，则尤其会与庙堂上的和战之争深相绕结。当年十二月，御史安维峻奏疏论战事，摭拾多端猛烈弹劾李鸿章，继之笔锋转向深宫：

又谓议和出自皇太后，太监李莲英实左右之。此等市井之谈，臣未敢深信，何者？皇太后既归政皇上，若仍遇事牵制，将何以上对祖宗，下对臣民？至李莲英是何人斯，敢干政事乎？如果属实，律以祖宗法制，李莲英岂复可容？

他据“市井之谈”相质疑而自谓“未敢深信”，但一路推演，言之滔滔的其实都是深信。推演和深信，前提都是母子不和，而引此以入奏章，则不能不算出格。因此朝旨切责其“肆口狂言”以开“离间之端”，之后“革职发往军台”。¹³⁶安维峻的奏折当日为朝野注目，是因为他用主战与主和把皇帝与太后分开来，从而是用褒贬把皇帝与太后分开来。由此引申，又深疑“归政”的太后并没有把当国的权力还给皇帝。虽说这些大半出自猜测的推断太过简单明快，并因之而太过一分为二，未必全合深宫里的舛错轳轳，但在那个时候，他所表达的推想和判断却能引发许多士林中人的共鸣。是以“维峻以言获罪，直声震中外，人多荣之。访问者萃于门，饯送者塞于道，或赠以言，或资以赈，车马饮食，众皆为供应”。¹³⁷安维峻在奏议中说帝王的母子之间，同一个月里，奉旨赴山海关主持防剿事宜的刘坤一行前觐见，他与西太后的对话同样也在说帝王的母子之间：

出京请训，仍召见养性殿，慰勉甚至。嗣因论及安御史前奏，太后以其辞涉离间，怒甚。至追念文宗、穆宗，不胜

怨感，数数以袂拭泪。坤一奏曰：“言官措辞过激，意在纳忠，或者借沽直谏之名，断不敢稍涉离间。臣所虑者，不在外臣而在内廷，寺宦多不读书，鲜知大意，以天家母子异居，难免不以小忠小信，往来播弄是非，不可不杜其渐。”语未毕，太后谕曰：“我不似汉太后，听信十常侍辈，尔可放心。但言官说我主和，抑制皇上不敢主战，史臣书之，何以对天下后世？”对曰：“和战国之大事，太后、皇上均无成心，天下后世无不共谅。但愿太后始终慈爱，皇上始终孝敬，则浮言自息。”因历述宋英宗、明神宗两朝事。太后谕曰：“听尔所言，我亦释然矣。皇帝甚明白，甚孝。我每闻军前失利，我哭，皇帝亦哭，往往母子对哭。我甚爱皇帝，在前，一衣一食皆我亲手料理，今虽各居一宫，犹复时时留意，尔可放心。尔如此公忠，诚宗社之福。”¹³⁸

当安维峻用宫廷之中的母子关系来推度中日战争走势的时候，与之俱生的，同时又会是用中日战争的走势来诠释宫廷之中的母子关系。刘坤一所见西太后的“怒甚”正起于此。自甲午年夏季开始，西太后从中日战争的军情亟迫里一路走来，其忧惶交集与光绪帝相去不会太远。若以翁同龢所眼见的“臣等奏辽沈紧急情形”而西太后落泪，以及皇帝因“战和皆无可恃”而放声痛哭的事实为比照，¹³⁹则西太后对刘坤一所说的“我哭，皇帝亦哭，往往母子对哭”显然不能算是凭空虚造的假话和言不由衷的空话。而且这段时间里曾有“懿旨发宫中撙节银三百万佐军饷”，之后又有“太后许发内帑二百万”¹⁴⁰助饷。这些出自“撙节”和“内帑”的银子都在国库之外而归宫廷所有，前者是省下来的，后者是维持开销的。“懿旨”移此以“佐军饷”，当然都是用来打仗的，而对于下懿旨的西太后来说，进出之间实在无异于在割肉。因此，比之安维峻用主战主和对帝王母子做一分为二的剖割，应当是光绪帝所说的“战和皆无可恃”更近实地写照了甲午年间母子共同的困境和共同的彷徨。然而“以言获罪”的安维峻能够“直声震中外”，又非常明显地说明，与西太后召见枢臣，把家事移入国事相比，士大夫之激昂者则是执意地在把国事之成败归结于帝王的家事。他们大半都在远看宫廷，同时大半又都始终深信不疑。之后，是帝王的母子不和虽起于家事，却在甲午乙未之际和以后被深宫和臣下廓然放大，昭彰地成了中国政治中牵汇万端的重心和关轴。而此日纷纷群集，正在由拒和一路转向变法的清流人物，则因其从一开始便以君权为寄托，遂从一开始便自觉地卷入了这个深不见底的

过程之中。

光绪二十一年（1895）七月的一道上谕由“朕敬奉皇太后宫闱侍养，夙夜无违”起讲，备述“慈训殷拳，大而军国机宜，小而起居服御，凡所体恤朕躬者，无微不至”。然后严辞切责说：

乃有不学无术之徒，妄事揣摩，辄于召对之时，语气抑扬，罔知轻重。即如侍郎汪鸣銮、长麟，上年屡次召对，信口妄言，迹近离间。当时本欲即行治罪，因值军务方棘，深恐有损圣怀，是以隐忍未发。今特明白晓谕，使诸臣知所警惕。吏部右侍郎汪鸣銮、户部右侍郎长麟，均着革职永不叙用。

而且立此以为昭诫，“嗣后内外大小臣工，尚敢有以巧言尝试者，朕必加以重罪”。¹⁴¹上谕列“信口妄言，迹近离间”为汪鸣銮、长麟的罪名，虽然没有引述具体的细节，而“妄事揣摩”以及“语气抑扬，罔知轻重”，都说明此中的要害是臣下对皇帝訾议太后。一则记载说：“盖日战方已，帝忧惕将图自强，而阻于孝钦。二人为帝言，帝入继文宗，唯当母嫡后，孝钦犹其庶母，非所当敬，遂为后奄闻，归以告后，后怒。”¹⁴²若以《清史稿》为汪鸣銮立传所说的“时上久亲政，数召见朝臣，鸣銮奏对尤切直，忌者达之太后”¹⁴³做比较，而衡之以上谕用皇帝的名义表达太后之怒气勃郁，则“切直”发为訾议，而后深触太后心头之大忌，其间的情节大半应当是可信的。然则与安维峻以主战主和将光绪帝与西太后一分为二相比，汪鸣銮和长麟由“帝忧惕将图自强，而阻于孝钦”入手为母子划界，显然是已经在用开新和守旧将光绪帝与西太后一分为二了。当日时论以汪鸣銮为翁同龢一脉，而且身为侍郎，已是清流中的达官，所以汪鸣銮因“奏对尤切直”而得罪，正以其一己之怀抱显示了清流人物在皇帝和太后之间的选择和立场。而后是“图自强”的清流同时遂有“帝党”之目。¹⁴⁴与此相对应的，则是一天之内在同样的罪名下断送了两个侍郎，又以其变起于莫测显示了西太后意中的家事和朝局，已越来越漫漶莫辨地混同一体，全都成了可以用一己之喜怒来处置的东西。当汪鸣銮、长麟被谴之日，翁同龢曾向光绪帝“固请所言何事，而天怒不可回，但云此系宽典，后有人敢尔，当严谴也”。¹⁴⁵皇帝的“天怒”反照的是太后之怒。因此从“天怒不可回”的一腔心火里，还可以读出：起于深宫的母子不和因外廷的搀越而日趋政治化，又因日趋政治化而致矛盾越益复杂，同时又越益激剧。而后的结果，是犹在弱势一方的皇帝常常会在这种复杂和激化里更深地陷入捉襟见肘而不能自如的局促之中，而

谋变法的清流中人卷入其间，一面促成了母子矛盾的复杂和激化，一面又在使自己成为矛盾激化中最先遭殃的人。在这个过程中，两宫为士大夫牵动，士大夫也为两宫牵动。与之相互映照的，是原本以清、浊分两途的士大夫，一变而以主战主和分；再变而以开新守旧分，迨“帝党”之名与“后党”之名先后出，则三变而以母子分。之后是士大夫各自寻归趋和各自有归依。因此，从这段历史里走过来的张謇后来通论这段历史说：

晚清朝政之乱，表病在新旧，本病在后帝，始于宫廷一二人离异之心，成于朝列大小臣向背之口，因异生误，因误生猜，因猜生嫌，因嫌生恶，因恶生仇。

之后一路颀颀，遂又有“因仇生杀”。¹⁴⁶在他眼里，起端于“宫廷一二人”的“离异之心”是在“误”、“猜”、“嫌”、“恶”、“仇”的层层串结之中演为“朝政之乱”的。推而论之，则帝党和后党便在这种层层串结中都成了塑造者和被塑造者。事后返视，“误”、“猜”、“嫌”、“恶”、“仇”显然都不能算是理性清明的东西，然而时当甲午乙未之际，中日战争的失败，以及由士人之群议形成的对于战争失败的反思，一面促成了开新，一面又笼罩了“后帝”，遂使当日的人心之中和人心之外，“表病”与“本病”都交相重叠而分割不开。所以，汪鸣銮因进言“尤切直”而得罪，但在汪鸣銮之前，清流一脉已在常常说两宫，常常做褒贬，常常发訾议；在汪鸣銮之后，清流一脉仍然在常常说两宫，常常做褒贬，常常发訾议。与这种不止不息相对称的，便是京城与外省的通信里，尤多见时事与评论交集的夹叙夹议：

常熟近甚危，廿日撤去毓庆宫，疑太夫人与本宫甚和睦，盖所谓以计取也。

闻上自园请安回，途间更衣（如厕）数十次，天颜憔悴，更甚于前。

京中乱事不可言，自毓庆宫撤后，盘游无度，赌钱放烟火，在户部提十万金为赌资，欲假洋款千万修淀园各山。本月十六有宦官寇连才上封事，大致言上不宜驻蹕园中，太上不宜黜陟官员，不宜开铁路，不可时召优伶入内，不宜信任合肥、南海，宜早建储等语。此是愚忠。前时曾跪太上前，泣谏不听，因乞假五日作十条，膺逆鳞之怒，交刑部

处决。

以及“常熟结主甚深”，之后又有“常熟日内皇皇自危”，还有“闻为同治立惇邸之孙、澜公之子为后，方九岁”，之后又有“朝局大要必翻，昨又闻吴綱斋言：继端邸之子为后，甚确”，等等。¹⁴⁷这些文字出自不同的作者之手，比之汪鸣銮的“奏对”，它们都属私议，而且私议所牵及的人和事，大半都来自于传闻之知。因此夹叙夹议里便会有猜测，有互歧。然而写信人和读信人的关注之所在显然都不在这些地方，他们张目顾盼于“上”和“太上”之间，广涉神情、德性、言语、态度，其留心处却都在太后和皇帝各自的势力走向以及彼此的势力消长。而形成于同一个过程里的“朝列大小臣”之“向背”，则一定会使母子之间的事同时成为臣子之间的事。所以，评说两宫的私议和誉议一路延伸，便有“所问时事，则恭邸、合肥意见极合，而皆效忠于东朝。上所倚，一常熟耳，力不支”¹⁴⁸那样的问答，以见“帝党”之留心于划分和判别后党。帝党划分和判别后党，是在以一边倒对一边倒，而其间的目力各异，尺度也各异，因此后来又有太后“左右近臣日进谗言，巨奄李莲英挟宠弄权，势焰尤赫，荣禄、刚毅与为朋比，排击忠良”¹⁴⁹之说。牵连更广的，还有指屡次弹劾清流中人的杨崇伊为专门“以排正类为己任”，并由其“凶恶之至”而归到“千古亡国，如出一辙”，¹⁵⁰等等。这些排比后党的评说所共同关切的，显然也是势力的走向和势力的消长。以此反照庙堂里的众生相，则毕显母子之间的紧张同时又在伴生臣子之间的紧张。而时当价值变、取向变、本位变、理路变，致开新守旧各自分群之日，则帝党、后党之界又常常与新党、旧党之界相叠而相淆，并因之而使这种紧张在内涵和意义上都会变得格外复杂。

当甲午年岁末刘坤一出京请训之际，曾面对西太后的愤怒而以言之谆谆为苦心弥合，一面弥合于母子之间，一面又弥合于君臣之间。在其意中，帝王之家事便是牵动八方之大事。他怕牵动八方，于是而不能不重帝王的家事。因此出京之前又和翁同龢“深谈宫禁事”，临别时且手拍翁同龢肩背相托付，说是“君任比余为重”。他与翁同龢“深谈宫禁事”，用意当然也在弥合。因此后者心悦诚服，在日记里叹为“不愧大臣之言也”。¹⁵¹刘坤一的苦心和翁同龢的应和，非常真实地反映了当日大臣和重臣里的老成谋国者局处于母子之间，而意在左右调停的心愿和期望。虽说翁同龢久为帝师，并因其久为帝师同光绪帝更亲近，而被世之论者归入帝党，但在立朝多年之后他不会不知道，与当国已近三十年的西太后相比，母子不和一旦走向极端，则亲政未久而且权力不全的光

绪帝一定不会是意态发舒的一方。所以甲午年十月，其日记中已有“言者请下诏罪己，上深跽之。臣进曰：此即盛德，然秉笔甚难，假如土木、宦官等事，可胪列乎？抑讳弗著乎？讳则不诚，著则不可，宜留中省览，躬自刻责而已”¹⁵²的记述。他劝止皇帝下诏罪己，是因为“土木、宦官等事”都事涉太后，因此劝止皇帝，便是弥合两宫，而弥合两宫，最终又旨在维护皇帝。丙申年五月醇亲王福晋死，翁同龢于当天日记里录此一节，然后自叙“忧来填膺”。¹⁵³他所引为深忧的，无疑是既为皇帝之生母，又为太后之胞妹的醇亲王福晋既死，真正能够置身于皇帝和太后之间做调停的人其实已经没有了。因此，在甲午乙未之际和之后的中国政治里，这种调停两宫的心愿和期望始终存在于皇帝和太后的周边，但大半又始终只是一种心愿和期望。比这种心愿和期望更富力度地影响了时局的，是帝王之家事可以调停，而帝王之家事一旦进入朝局，则权力之相抗相争已不可调停的既成走向。一则记载说：“自毓庆（宫）撤后，盘游无度。太上每谓之曰：咱们天下自做乎，抑教姓翁的做？”¹⁵⁴然则翁同龢虽常存调和之心，而自两太后看去，比心迹更容易辨识的，是直观可见的他同光绪帝的亲近程度，以及随之而来的他对光绪帝的影响程度。时当母子失和又逢清流鼓噪，这两种程度都会触发深疑和雄猜，之后积深疑雄猜而为不移的定见和成见，积定见和成见而为固结的判断。这是一个虽有推理而无实证的过程，又是一个宁信推理而不信实证的过程。由此返视光绪元年（1875）翁同龢“奉懿旨”派“毓庆宫授皇帝读，闻命感涕，不觉失声”，以及受命之日面对问答，“皇太后挥涕不止”，谕以“尽心竭力，济此艰难”¹⁵⁵的场面，则翁同龢之能够做光绪帝的老师自始即出自西太后的选择和托付，因此其久任师傅适以见其久被信重。幼年和少年时代的光绪皇帝性属倔拗一路，不算是一个容易受教的学生，是以年复一年，太后召对便常常要向师傅查问功课。直到光绪十三年（1887），君臣之间还有过共论皇帝的言之恳恳：

（太后）首论书房功课宜多讲多温，并诗论当作，亦宜尽力规劝，臣对语切挚；皇太后云书房汝等主之，退后我主之，我亦常恐对不得祖宗也，语次挥泪。¹⁵⁶

西太后的“语次挥泪”和翁同龢的“对语切挚”，都说明了君臣之间的推诚相见，两者共有的意愿都在于把皇帝陶铸得像个皇帝的样子。而以岁月计，其时与光绪帝亲政相距不过两年。因此，以光绪十三年之言之恳恳比甲午乙未之际的“咱们天下自做乎，抑教姓翁的做”，则七八年之

间的前事不同于后事里，西太后之深恶翁同龢本是由深信翁同龢逆变而来的。其间的颠倒显显得太过剧烈，所以其间的颠倒遂不在常理常情之中。而与缺失掉的常理常情相对应的，正是产出于“本病”和“表病”层层牵结之中的深疑雄猜。而这种积深疑雄猜而为不移的定见和成见，积定见和成见而为固结的判断一经形成，便已打破维持已久的庙堂秩序和人际绾连，使咫尺变作敌国。随之，是撤毓庆宫之后十一个月，汪鸣銮“革职永不叙用”；汪鸣銮“革职永不叙用”之后四个月，文廷式“革职永不叙用”；¹⁵⁷文廷式“革职永不叙用”之后两年，翁同龢“开缺回籍”。¹⁵⁸

在这个过程中里，为变法而卷入了深宫恩怨的清流人物群同时又深深地为深宫之恩怨所困。他们卷入母子之间，初旨本在于光绪帝的“锐意更张，为发奋自强之计”¹⁵⁹同他们图变法的怀抱能够相为感应。所以，其中的多数人便因开新守旧之分而径情直遂地在母子之间一边倒。朝旨说汪鸣銮“屡次召对，信口妄言”；说文廷式“每次召见时，语多狂妄”，¹⁶⁰指的都是这种扬此抑彼。他们以新旧之争解释母子之争，然而西太后始终在以母子之争解释新旧之争。曾经经历过母子之争和新旧之争的王照后来说：“太后先年原喜变法，此时因不得干政，激而阴结顽固诸老，实不过为权利之计耳。”¹⁶¹又说：“其实慈禧但知权利，绝无政见，纯为家务之争。”¹⁶²若以甲午之前三十年西太后佑护洋务事业的历史事实做比照，则“太后先年原喜变法”应当不是信口开河之辞。如果没有出自朝廷的这种佑护，以洋务为中心的历史过程还会更加崎岖盘陀。但在西太后那里，这样的佑护又并不是一种洞悉世务而深思熟虑的东西，从而并不是一种固定不移的东西。因此甲午乙未之间和之后，她由“家务之争”而作“权利之计”，便非常自然地会以母子之争解释开新守旧之争，并因之而非常自然地会以权力之争制约、支配和消解了变法之争。作为回应和感应，则是为图变法而在母子之间一边倒的清流人物不得不跟着想和跟着走。他们以新旧之争解释母子之争，本是一厢情愿地想用变法图强来笼罩和导引权力角抵。但时当甲午乙未之际，因战争失败而催生出来的变法之想犹在一片朦胧而细目不甚分明之际，而权力之角抵则常在近观熟视之中而明晰了然。两者之间形成的是一种对比，而对于以变法为怀抱而又被目为帝党的这一群士大夫来说，两者之间形成的也是一种矛盾。与这种对比和矛盾相表里的，一面是被他们引入中国政治的变法自强因其朦胧而不容易进入中国政治的深处，一面是权力之争因其切近和逼近而很容易搅动人心的深处。身在两面牵动之间，遂使以变法自强造时势的清流中人不能不同时又成了被时势所造的一方。而后是他们中的愿心宏大者和摄力胜人者一旦被绕进了权力纷争的漩涡之中，朦胧的

东西便常常会成为远去的東西。曾是京師強學會要角的文廷式，是彼時最早自任“變法”的清流之一。但他在松筠庵聚眾“講學”，尤其引人注目的則是“所論頗涉官吏黜陟”，¹⁶³由此召來言路彈劾，罪名也全在“遇事生風”和“廣集同類，互相標榜，議論時政，聯名執奏”。¹⁶⁴然則他所着力從事的，以及言路撫拾羅舉的，其重心所在顯然都少見變法圖強一面而多見權力爭鬥一面。在那個時候以變法認同類的士大夫里，文廷式是一個富有個人影響力的人，而以李經迈記述中所說的“大考翰詹，先諭閱卷大臣以文廷式須置第一”做推想，則文廷式又是光緒帝另眼相看的人。因此，在他“革職永不敘用”之後，京中之同類議論曰：“京中真君黨只渠一人，渠去則為所欲為矣”；¹⁶⁵外省之同類議論曰：“芸閣昨又被斥，此事本早為慮及，不料若是之甚。惟吾黨中失此強力之人，至為可惜。”¹⁶⁶其扼腕而嘆，憤懣之所集也是“君黨”意識過于新黨意識。若由這種憤懣連及此前和此后京中外省以通信發橫議，注目處大半在于皇帝與太后各自的勢力走向和彼此的勢力消長，則俱見文廷式一身所表現出來的這種傾向，其實是變法初起之日這群人的一種普遍傾向。而身在普遍傾向之中，便是身在不由自主之中。

甲午乙未之際，由于母子不和，當國近三十年之後剛剛歸政的西太后和親政只有五年的光緒帝之間，便在實際上形成了強弱不同的兩種君權；又由于共赴變法的清流一脈始終以君權為歸依，遂使圖存圖強的變法自其初起之日起便不能不捆綁于兩種君權的起伏紛爭之中，并在起伏紛爭里常常顧此失彼。前一面和后一面都內在于同一段歷史過程之中，因此，從甲午乙未到丙申、丁酉、戊戌，後來變法圖強在一路騰越里走向高潮，這種內含于歷史過程之中的傾向也會在一路騰越里走向高潮。而對于繼起的那段歷史來說，兩者之間的相互矛盾、相互牽連和相互影響同樣是在為其間的成敗造因果。

（2012年）

1 阿英編：《甲午中日戰爭文學集》，中華書局1958年版，55頁。

2 《翁同龢日記》第五冊，中華書局1998年版，2795頁；中國近代史資料叢刊續編《中日戰爭》第三冊，中華書局1993年版，1—34、65頁。

3 《翁同龢日記》第五冊，2795、2797頁；《文廷式集》上冊，中華書局1993年版，21、25、63、65頁；《康有為政論集》上冊，中華書局1981年版，114頁。

4 《清史稿》卷四七一，12020頁。

- 5 《论亚洲宜自为唇齿》，《皇朝耆艾文编》卷五八，29 页。转引自王树槐：《外人与戊戌变法》，上海书店 1998 年版，163 页。
- 6 中国近代史资料丛刊续编《中日战争》第三册，255、543、328、214、325、320 页。
- 7 《张謇全集》第一卷，江苏古籍出版社 1994 年版，28 页。
- 8 《花随人圣庵摭忆》，上海古籍书店 1983 年版，214 页。
- 9 《散原精舍诗文集》下册，852 页。
- 10 《花随人圣庵摭忆》，214 页。
- 11 《翁同龢日记》第五册，2829 页。
- 12 《郑孝胥日记》第一册，中华书局 1993 年版，492 页。
- 13 《翁同龢日记》第三册，2829 页。
- 14 《李鸿章全集》第三十六册，安徽教育出版社 2008 年版，85 页。
- 15 《清史稿》卷四七一，12017 页。
- 16 《甲午中日战争文学集》，52 页。
- 17 《张謇全集》第一卷，28 页。
- 18 《翁同龢日记》第五册，2829 页。
- 19 《李鸿章全集》第三十四册，188 页。
- 20 《春在堂随笔》，江苏人民出版社 1983 年版，10 页。
- 21 《吴汝纶尺牍》，黄山书社 1990 年版，91、81 页。
- 22 《文廷式集》上册，39 页。
- 23 《翁同龢日记》第五册，2822 页。
- 24 《汪康年师友书札》第一册，上海古籍出版社 1986 年版，705 页。
- 25 《翁同龢日记》第五册，2845、2792、2836 页
- 26 沃丘仲子：《近代名人小传·亲贵》，中国书店 1988 年版，61 页。
- 27 中国近代史资料丛刊续编《中日战争》第三册，105 页。
- 28 转引自雷祿庆：《李鸿章年谱》，台湾商务印书馆 1977 年版，534 页。
- 29 《翁同龢日记》第五册，2747 页。
- 30 《郑孝胥日记》第一册，544 页。
- 31 《清史稿》卷四四四《宗室传·盛昱》，12454 页。
- 32 《近代名人小传·亲贵》，61 页。
- 33 《谭嗣同全集》下册，中华书局 1981 年版，455 页。
- 34 《汪康年师友书札》第一册，1143 页。
- 35 《张元济全集》第二卷，商务印书馆 2007 年版，225 页。
- 36 陈寅恪：《寒柳堂集》，上海古籍出版社 1980 年版，173 页。

- 37 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第四册，上海人民出版社 1957 年版，217 页；《汪康年师友书札》第一集，725 页。
- 38 转引自汤志钧：《戊戌变法人物传稿》上册，中华书局 1961 年版，308 页。
- 39 《翁同龢日记》第四册，2221 页；第二册，2714 页。《戊戌变法人物传稿》上册，293 页。
- 40 《汪康年师友书札》第一集，725 页。
- 41 许全胜：《沈曾植年谱长编》，中华书局 2007 年版，168 页。
- 42 《翁同龢日记》第四册，2232 页。
- 43 《康有为政论集》上册，75 页。
- 44 黄遵宪：《入境庐诗草笺注》中册，上海古籍出版社 1981 年版，842 页。
- 45 《康南海自编年谱》，中华书局 1992 年版，24 页。
- 46 《汪康年师友书札》第二册，63 页。
- 47 《康有为政论集》上册，108 页。
- 48 中国近代史资料丛刊续编《中日战争》第三册，567 页。
- 49 《文廷式集》下册，806 页。
- 50 转引自《戊戌变法人物传稿》上册，364、332 页。
- 51 吴永：《庚子西狩丛谈》，岳麓书社 1985 年版，107 页。
- 52 《筹办夷务始末》（咸丰朝）第七册，中华书局 1979 年版，2674 页。
- 53 《张之洞全集》第二册，河北人民出版社 1998 年版，989 页。
- 54 《孙衣言孙诒让父子年谱》，上海社会科学院出版社 2003 年版，263 页。
- 55 《唐才常集》，中华书局 1982 年版，137 页。
- 56 《孙衣言孙诒让父子年谱》，263 页。
- 57 转引自《戊戌变法人物传稿》下册，571 页。
- 58 同上注。
- 59 《近代稗海》第十二辑，四川人民出版社 1988 年版，198 页。
- 60 《汪康年师友书札》第四册，4055 页。
- 61 《张之洞全集》第十二册，10741 页。其中“日”字原书误为“目”。
- 62 《散原精舍诗文集》下，852 页。
- 63 《变法自强奏议汇编》卷一一，《培养人材疏》。转引自《戊戌变法人物传稿》下册，564 页。
- 64 《翁同龢日记》第五册，2772 页。
- 65 同上书，2782、2784、2795 页。
- 66 《陈炽集》，中华书局 1997 年版，3、99 页。
- 67 《汤寿潜史料专辑》，《萧山文史资料选辑》（四），1992 年，215—217 页。
- 68 《翁同龢日记》第五册，2799、2843、2845、2878 页。

- 69 转引自《戊戌变法人物传稿》上册，284 页。
- 70 《翁同龢日记》第四册，1951、1992、2081 页。
- 71 《文廷式集》上册，73 页。
- 72 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，神州国光社 1953 年版，292 页。
- 73 《汪康年文集》上册，浙江古籍出版社 2011 年版，1、4 页。
- 74 《汪康年师友书札》第二册，1304 页。
- 75 《张元济全集》第四卷，232 页。原书“挽救”之“挽”错排为“换”。
- 76 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第四册，217 页；《外人与戊戌变法》，42 页。
- 77 《近代名人小传·官吏》，102 页。
- 78 《谭嗣同全集》下册，中华书局 1981 年版，457 页；《康南海自编年谱》，中华书局 1992 年版，30 页。
- 79 《清实录》第五十六册，中华书局 1986 年版，59910 页。
- 80 《曾纪泽日记》中册，岳麓书社 1998 年版，798 页。
- 81 《李鸿章全集》第三十二册，75 页；第三十四册，541 页。
- 82 转引自信夫清三郎：《日本政治史》第三卷，上海译文出版社 1988 年版，300 页。
- 83 中国近代史资料丛刊续编《中日战争》第三册，278、539 页；《汪康年师友书札》第一册，56 页。
- 84 《翁同龢日记》第五册，2861 页；《清史稿》第四十二册，12825 页。
- 85 《文廷式集》上册，89 页。
- 86 中国近代史资料丛刊续编《中日战争》第三册，623 页。
- 87 《陈炽集》，306 页。
- 88 《汪康年师友书札》第二册，1471 页。
- 89 《张元济全集》第二卷，169 页。
- 90 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，295、296 页。
- 91 《清代学术源流考》，江苏文艺出版社 2011 年版，8 页。
- 92 《王国维全集》第十四册，浙江教育出版社、广东教育出版社 2009 年版，118 页。
- 93 《积微翁回忆录积微翁诗文钞》，上海古籍出版社 1986 年版，3 页。
- 94 《汪康年师友书札》第一册，1059、1141 页；第二册，1676、1684、1687、1889、1899 页。
- 95 《汪康年师友书札》第一册，28、1 页；第二册，2099 页。
- 96 同上书，第一册，223 页。
- 97 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，279 页。
- 98 《清史稿》第四十一册，12435 页。

- 99 《日本国志》上册，天津人民出版社 2005 年版，6 页。
- 100 《汪康年师友书札》第一册，75 页；第二册，1472、1249 页。
- 101 同上书，第二册，1472、1249 页；《谭嗣同全集》下册，337 页。
- 102 《汪康年师友书札》第二册，2063 页。
- 103 《强学报时务报》第三册，中华书局 1991 年版，2762 页。
- 104 《汪康年师友书札》第一册，59 页。
- 105 同上书，第四册，3137 页；《谭嗣同全集》下册，460、493 页。
- 106 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，279 页。
- 107 《曾国藩全集·奏稿》（二），岳麓书社 1987 年版，1272 页；《日记》（二），766 页。
- 108 《左宗棠全集·奏稿》三，60、63 页。
- 109 《康有为政论集》上册，167 页。
- 110 《饮冰室合集》第一册，《文集》一，中华书局 1989 年版，8 页。
- 111 《谭嗣同全集》上册，168 页；《汪康年师友书札》第二册，1678 页；第一册，698 页。
- 112 《汪康年师友书札》第一册，325 页；第二册，1544、1583、1596、1621、1737、1816 页；《康有为政论集》上册，258 页。
- 113 《张元济全集》第二卷，187 页。
- 114 《谭嗣同全集》下册，474 页。
- 115 《杻庐所闻录养和室随笔》，辽宁教育出版社 1997 年版，48 页；《陈独秀文章选编》中册，三联书店 1984 年版，613 页。
- 116 《汪康年师友书札》第三册，2435 页。
- 117 《汪康年师友书札》第一册，710、715、716、721、725 页。
- 118 同上书，460、472 页。
- 119 《康有为政论集》上册，169 页。
- 120 《汪康年师友书札》第一册，701 页。
- 121 《汪康年师友书札》第二册，1816 页。
- 122 同上书，第一册，91 页。
- 123 同上书，第一册，782 页。
- 124 《饮冰室合集》第八册，《专集》三十四，57 页。
- 125 《寒柳堂集》，149 页。
- 126 《陈宝箴集》上册，中华书局 2003 年版，779 页。
- 127 《寒柳堂集》，149 页。
- 128 《陈宝箴集》上册，779 页；《汪康年师友书札》第一册，781 页。
- 129 《翁同龢日记》第五册，2696 页。

- 130 《翁同龢日记》第五册，2754、2755 页。
- 131 《国闻备乘》，《近代稗海》第一辑，四川人民出版社 1985 年版，216 页。据《德宗景皇帝实录》，瑾妃、珍妃为“原任侍郎长叙之女”，而当时记载多误为长善女。文中以珍妃为长，亦误。另据《方家园杂咏纪事》，则桂祥应为慈禧之弟。
- 132 《翁同龢日记》第五册，2665 页。
- 133 《春明梦录客座偶谈》，《春明梦录》下，上海古籍书店 1983 年版，44 页。
- 134 《异辞录》，中华书局 1988 年版，44 页。
- 135 转引自《戊戌变法人物传稿》上册，302 页。
- 136 《光绪朝东华录》第三册，中华书局 1958 年版，总 3516 页。
- 137 《清史稿》第四十一册，12467 页。
- 138 《刘忠诚公文集》卷一《慈谕恭记》。
- 139 《翁同龢日记》第五册，2761、2777 页。
- 140 同上书，第五册，2732、2744 页。
- 141 《光绪朝东华录》第四册，总 3685 页。
- 142 《近代名人小传·官吏》，138 页。
- 143 《清史稿》第四十一册，12430 页。
- 144 转引自《戊戌变法人物传稿》，308 页。
- 145 《翁同龢日记》第五册，2856 页。
- 146 《张謇全集》第五卷，450 页。
- 147 《汪康年师友书札》第一册，466、480、728、467、481 页。
- 148 同上书，第二册，1318 页。
- 149 《清碑传合集》（四），上海书店出版社 1988 年版，3170 页。
- 150 《汪康年师友书札》第一册，479 页。
- 151 《翁同龢日记》第五册，2770 页。
- 152 同上书，2749 页。
- 153 同上书，2908 页。
- 154 《汪康年师友书札》第一册，480 页。
- 155 《翁同龢日记》第三册，1176 页。
- 156 同上书，第四册，2103 页。
- 157 《清实录》第五十七册，59973 页。
- 158 《翁同龢日记》第六册，3134 页。
- 159 《清史稿》第四册，965 页。
- 160 《清实录》第五十七册，59974 页。
- 161 转引自《戊戌变法人物传稿》上册，341 页。

- 162 《近代稗海》第一辑，4 页。
- 163 《近代名人小传·官吏》，10 页。
- 164 《清实录》第五十七册，59973 页。
- 165 《汪康年师友书札》第一册，735 页。
- 166 同上书，第二册，1236 页。

1900 年：新旧消长和人心丕变

1900 年是 19 世纪的最后一年，以世路蜩螗说人间景象，也是近代中国不宁的一年。从春夏之间开始，“灭洋”、“勤王”、革命次第起于华北、华中、华南，各立宗旨以聚群体，在血色中生，又在血色中没。由此牵出的汹涌相逐使中国社会在连串的历史冲突中一路颠沛。太后、将相、疆吏、志士、民众、党人都卷入动荡的旋涡之中，先后成了造时势的人和被时势摆布的人。这一年岁在庚子，在它留下的多事之秋里有许多人物和场景都不会被湮灭，而北方的义和团与长江流域的东南互保则是这一年里以一方之力拽动天下者。它们由不同的抱负而走向不同的结局，并以各自的结局影响了继起的 20 世纪。

在中西交冲六十年之后，义和团蓬蓬然起于山东直隶。由此汇聚的万千“拳民”都出自下层社会，他们在西潮冲击下的经济改组过程里备受磨难，一群一群地成了失所依附的人；又因西教浸逼所促生的文化冲突和利益冲突而怨忿日积，一群一群地成了民教争斗中的发指眦裂者。因此，汇聚了这些困蹇人口的义和团，同时也汇聚了他们背负的磨难和怨忿。而后久蓄于一身一心的磨难和怨忿便合群泄出，化为喊声与回声交作的“仇洋”和“灭洋”。当四方拳民向京城涌去的时候，愤火所驱，往往群自为战，毁电杆、拆铁路、焚教堂，并且由物及人，围追堵杀大毛子、二毛子。怒气与戾气勃勃然交杂地蔓延于庚子年间的华北，显示了下层社会对西潮迫来的激烈回应。时当列国环伺，在他们为命运抗争的群起一决之中，正包含着民族抗争的历史内容。然而一时汇聚的拳民大半是从旧的生产方式中走出来的，这种生产方式所构筑的那个世界正在社会变迁中碎裂，但那个世界又是他们安身立命和血肉相连的地方。所以，万千拳民的“仇洋”和“灭洋”不能不以回归旧的生产方式为出路。他们容不得教士，也容不得已经融入新生产方式的“南人”。¹后来李大钊曾以经济说因果，由义和团的猛烈排外而直言其对于“工业经济压迫的反动”。²溯其本义，“反动”正是在抵拒中走向回归。由于抵拒和回归联

为因果，激起于“外人逼我甚，民情益愤”³的义和团从一开始便非常明白地以守护传统为自觉意识。三十年以来，中国士大夫因自强与变法而新旧交争，又因新旧交争而人以群分。因此，下层社会执排外以卫旧序的万众激越一定会与士大夫中的固守旧物者发生感应，并使其中最否塞的一部分人岌岌乎跃入万众激越的猛烈排外里。于是，曾与开新久相对峙的守旧一方随之而声势盛涨，在夏季的北京成了支配朝局的力量。

当华北在“灭洋”与卫旧的斗杀声中四面动荡的时候，南方的疆吏与士夫绅商们却别有怀抱地冷眼远看，并由冷眼远看而联手相结，同“沪上各国领事”和列国“来华水师提督”立约，议“互保东南、不犯长江”。⁴ 谕旨严催天下督抚“杀洋人”，以此对比长江流域的中外互保，则后者显然是对于朝局的遥相颀颀。三十年之前，内战还没有止息，而效西法以图自强的洋务运动已在外患的逼扼下发轫于东南。由此作始，日后的岁月里，东南遂成先入中西交汇的区域。西来的形而下和形而上在这里催发出政治、经济、文化和社会生活的节节嬗递，造就了开新的人物与思潮。在这个过程中累积起来的物质和精神，常常使新旧之争与南北之分交叠在一起。因此，庚子年间长江流域的中外互保虽然旨在“留东南以救社稷”，而由此形成的南方颀颀北地，则显然地昭示了三十年新陈代谢之后的分化和分野。合力肩撑东南互保的两江总督刘坤一、湖广总督张之洞，与之声气相通的闽浙总督许应骙、两广总督李鸿章、山东巡抚袁世凯，奔走指画于其间的盛宣怀、赵凤昌、沈曾植、汤寿潜、张謇、何嗣琨、沈瑜庆、陈三立、施炳燮、汪康年等等，大半都属自强变法和维新变法的局中人与同路人。虽说自强维新各成一段，但在三十年新旧嬗递之中它们都同出一脉并前后相承，面对华北的万千义和团拳民，两者之间的界限其实已经非常模糊。这些人因东南互保而联类相聚，其心同此理的识断正代表了中国社会里与开新结缘的人物、群体和思潮。

在 19 世纪的中国，开新与守旧都饱含着与世运相连的苦心和忧患，其间的分界未必没有一点同一。然而从戊戌之秋到庚子之夏，前者与后者已经由论争而角抵，并在角抵中牵动杀机越走越远，不复能以语言文字相沟通。积久的新旧之争因之而在激化中达到了高峰。

自春夏之交至夏秋之交，庙堂的排外和民众的排外合流于天子脚下，使卫旧成了国家政治中的强势。但这个过程唤起的情绪和意气又是一种淹没理性的盲潮。盲潮涨起，涮落了卫旧本有的理路与思想，剩下的便只有千古岁月留在人心里的蒙昧了。而后北京城里“坛场殆遍”，攘夷的愤怒与烧香、焚表、请神、持咒的热忱融为一时奇观：

拳众所佩辟兵符，以黄纸朱砂画之，其象有头无足，面尖削粗具眉眼，顶四周有光，耳际腰间作犬牙诘屈状。心下秘字一行云：“冷云佛前心，玄火神后心。”且持咒曰：“左青龙，右白虎，冷云佛前心，玄火神后心，先请天王将，后请黑煞神。”谓持诵则枪炮不燃，固未验也。⁵

灭洋的拳民奉仙佛，灭洋的士大夫也奉仙佛。一个御史说：“洪钧老祖令五龙守大沽口，夷舰触龙背皆立沉，此天所以灭夷也。”另一个御史“与关壮穆语，得篆文帛书，言无畏夷，夷当自灭”。⁶这些话都不能用人间道理来究诘，而彼时却正是盲潮中的强音。作为近代中国思想历史延续中的一面，卫旧自有义理和纲目，其立论并不以蒙昧为题中应有之义。但在庚子年间的华北，则卫旧因万千人的簇拥而居强势，也在万千人的搅动里成了与蒙昧同义的东西。因此，当八国联军以枪炮杀人“如风驱草”，恣睢地击溃了团聚于烧香、焚表、请神、持咒的群群拳民之后，守卫旧物的喊声和回声便同“青龙”、“白虎”、“冷云佛”、“玄火神”一起，在窒扼中一时俱寂。洋人用枪炮证明了蒙昧并不是一种排外的力量。轰然而起的义和团又轰然而散，其“外乡之人，连夜逃遁，在京之人，改装易服。一日一夜之间，数十万团民踪迹全无，比来时尤觉迅速也”⁷。随后，在联军兵威的督视之下，当日佑拳的亲贵和达官一个一个成了被惩办的“祸首”。这些人倾力把卫旧推向顶点，也使自己与卫旧一同走到了尽头。庚辛之际正在做京官的叶昌炽旁观尚书侍郎们被牵到菜市口去“正命”，曾联想前后而深致感叹：

戊戌所杀者，除杨侍御（杨深秀）外，皆南人也，今皆北人。戊戌皆汉人，今除天水尚书（赵舒翹）外，皆旗人也。戊戌皆少年新进，今则皆老成旧辅，反手复手，倾刻间耳。⁸

他以南人与北人、汉人与旗人、少年新进与老成旧辅的对举刻画了19世纪末期政潮的起伏，而后人读史更容易看清的却是贯穿其间的开新守旧相斗相扑。戊戌年间守旧摧锄维新，洒了一地的血迹。然而由庚子反视戊戌，则相隔不过两年。摧锄者已被一网收入遣戍、正法、赐死、革职和身死夺官的天罗罩下，变成了别人摧锄的对象。随着他们在生路上和宦路上走到了终头，曾在朝局中据有强势的守旧便因外力的剪芟而凋落，转为国家权力结构里奄奄无气的一方。他们的身影消失之后，庚子夏季居东南以远抗京师的那个疆吏群体遂廓然恢张而万众注目，在收

拾时局的过程里成了天下重心所归的一方。而后，三十年自强变法和维新变法催生的种种主张翼然重起，发为庙堂里的奏议、幕府中的策论与报章上的时文。由此汇成的滔滔议论虽然间有异同，而此中共相则在呼应和群鸣。在劫后的中国，这些从笔底泻出来的文字为刚刚过去的人间剧变所反衬，忧怖交集，尤易动人心目。于是，半因说理和感染，半因震慑和冲击，本属少数的思想便急速地影响并支配了彷徨四顾中的多数，翻出鼓荡人心的时潮。遂使“辛丑、壬寅之后，无一人敢自命守旧”。⁹当 20 世纪来临之后，开新变法之说已骛骛乎笼罩朝野而独步一时。时人曾感叹“庚子之役，为自有国家以来未有之奇变”。¹⁰对于亲历过那一场天翻地覆于倏起倏落之间的人们来说，世路上的生死、盛衰、浮沉、悲欢都是不容易忘记的。然而由人事的代谢寻历史的脉理，则“庚子之役”犁动更深的一面洵在三十年相持之后的新旧消长。它们一旦出现，就会从结果变成原因，影响了后来的中国历史，也制约了后来的中国历史。

由于新旧消长，庙堂里的是非变，天下人的是非亦变。对于身当旧邦新造而又久苦步履艰难的中国来说，这是一种别开生面。但庚辛之交的新旧消长不是由一个自然的历史过程催生出来的，而是在外力的逼迫下促成的。因此，新旧消长之际，常常伴随着民族心理防堤的碎裂和崩塌。一则记载描述其时的京城社会相说：

联军入都之时，顺民旗帜，遍悬门巷，箪食壶浆，跪迎道左者，不胜指屈，其时朝贵，衣冠鼓乐，燃爆竹、具羊酒以迎师者纂众，今悉讳其名。犹得曰为保护资产身价计，无可奈何而出此下策，并非真心之爱戴他人。迨内城外城各地为十一国分划驻守后，不数月间，凡十一国之公使馆，十一国之警察署，十一国之安民公所，其中金碧辉煌，皆吾民所贡献之万民匾、联衣伞，歌功颂德之词洋洋盈耳，若真出于至诚者，直令人睹之且愤且愧，不知涕泪之何从也。

谰外一旦成风，则会在传染中漫无边际：

顺治门外一带为德军驻守地，其界内新设各店牌号，大都士大夫为之命名，有曰“德兴”、有曰“德盛”、有曰“德昌”、有曰“德永”、有曰“德丰厚”、“德长胜”等。甚至不相联属之字，而亦强以德字冠其首，种种媚外之名、词，指不胜屈。

而英、美、日、义诸界亦莫不皆然。

记述者因此而感慨系之：“彼外人讵能解此华文为歌颂之义？而丧心亡耻一至于斯！”¹¹四十年前，英法联军陷北京，逼出“庚申之变”。朝官士大夫身在炮口俯视之下，有逃奔，有藏匿。但逃奔和藏匿激生的都是敌忾与愤怒。城中儒生劫中记实，往往涕泪交流，血脉贲张，“呜呼痛哉”。¹²所以，那个时候的士大夫不会有媚外之心，也不会有媚外之词。在僧格林沁堵截西人的蒙古马队被洋枪洋炮打散之后，他们的心中还有一道用历史和传统做成的防堤。然而人心是一种强韧的东西，人心也是一种脆弱的东西。以“庚申之变”中的逃奔、藏匿和愤痛比“庚子之变”后的“衣冠鼓乐”曲身相迎，显见得两代人面目今昔异样。在后一代人的“丧心亡耻”里，可以直观和记录的是种种卑鄙猥贱。而众多的卑鄙猥贱“莫不皆然”地四漫，则卑鄙猥贱已越出了士大夫个体的德性之病；它们演为染污染浊的一世颓波，折射的却是世纪之交的人心丕变。由于人心丕变，在庚子年间的华北，士大夫所代表的上流社会里有“亡耻”，被称作“北民”的下层社会里也有“亡耻”。《拳事杂记》曾收录过一封信，说的都是津沽时事。其间有一段专门写义和团人物在潮来与潮退之间的变相：

当团匪起时，痛恨洋物，犯者必杀无赦。若纸烟，若小眼镜，甚至洋伞、洋袜，用者辄置极刑。曾有学士六人，仓皇避乱，因身边随带铅笔一枝、洋纸一张，途遇团匪搜出，乱刀并下，皆死非命。

这种因仇洋而见血的场面以太重的杀气写照了排外的极端。然而当八国联军由海口登陆，以武力致胜之后，团中人一时仇洋意敛，杀气都消；种种举措，“今乃大异”，使世人看了非常惊诧：

西人破帽只靴，垢衣穷袴，必表出之。矮檐白板，好署洋文，草楷杂糅，拼切舛错，用以自附于洋，昂头掀膺，翘自熹若。

排外的极端一翻手间变成了媚外的极端，见不到一点游移和过渡。事隔百年，已无从推断当日的团众里究竟有多少人曾经从一个极端走向另一个极端，但记事的文字勾勒出来的无疑是一种众生相，因之而有“嗟

吾北民，是岂知人世有羞耻事耶”的沉重叹息。一个故事说津门有董姓富户，拳事盛时，“曾有一大师兄入宅持刀吓之，董焚香行礼始免。后于破城之日，董路遇此大师兄，手执小白旗，上书曰，‘大日本顺民’。董问大师兄此旗何用，大师兄曰，‘我但求活一天是一天’。”¹³短短的一句话，说尽了精神和意志的崩溃。一批一批的人由持刀者变为执旗者，画出了团众的归宿，也画出了 19 世纪走向 20 世纪之际下层社会的心路迷失。民国初年，钱玄同在北京雇用的一个包车夫当初曾是拳民，但“其时已经是热心的天主教徒了。在他的房里供有耶稣和圣母玛丽亚的像，每早祷告礼拜很是虔诚”。他从义和团的“洪钧老祖”和青龙白虎转向天主教的耶稣与圣母，虽然跨度既大且急，却是比较之后的抉择：“因为他们的菩萨灵，我们的菩萨不灵嘛。”¹⁴与前一个故事里的“大师兄”相比，后者显然更多地表现了主体的自愿。这些个人故事提供了历史的细节和细目，真实而具体地说明了曾在万千人心中生根的东西是怎样被打碎的。中西交冲六十年，是中国人的夷夏之防和夷夏之辨被外来暴力一遍一遍重槌猛击的过程。每一次槌击都留下了血痕和裂痕。在血痕与裂痕的层层交叠下，物力筑成的夷夏之防节节坍落，断成碎片；但由心力筑成的夷夏之辨虽然久经击打满身裂罅，却依然一年一年地衍续于上流社会和下层社会，以它所派生的种种观念从精神上支撑着中国人口里的多数。这是一种不容易打破的东西。然而庚子年间万千人卷入的“拳变”以前所未有的强度和烈度灭洋排外，又在快枪重炮的逼拶下以前所未有的广度和深度向反面退去。潮来潮退之间，六十年维系人心的夷夏之辨最终因剧烈震荡而分崩离析。与之俱碎的是那一道历史和传统做成的民族心理防堤。

以夷夏之辨来比对中西，是用一个时代来度量另一个时代，其间的尺寸常常与实事和实理相去太远。但作为千年历史孕育出来的一种凝固意识，它又在强邻交迫之世为众多的中国人提供了可以依傍的精神支托。因此，当夷夏之辨及其派生的种种观念在震荡中分崩离析之后，随之出现的是一片迷离和虚空：旧的民族心理防堤已经倒塌，新的民族心理防堤还重建无期；两间所余，是一群一群曾经久惯依傍而突然没有了依傍的人们。庚辛之际的新旧消长与这种广涉众生的人心丕变发生在同一个过程之中，两者虽然各成一脉，却因之而既相属又相融。由于旧消新长，开新便成为涌起的时潮；由于失所依傍，追蹊时潮便成了愿想中的依傍。新旧消长于一个没有依傍的时代里，为当日的中国和后来的中国带来了急迫的奔涛和吹卷的浮沫，理想的摩荡和人心的躁动，天边的五色祥云和脚下的歧路舛错。庚子后一年，梁启超曾作《过渡时

代论》，申说“中国自数千年以来，皆停顿时代也，而今则过渡时代也”。其中有一段富有深度的文字：

盖凡过渡之利益，为将来耳；然当过去已去，将来未来之际，最为人生狼狈不堪之境遇。譬有千年老屋，非更新之不可复居，然欲更新之，不可不权弃其旧者，当旧者已破新者未成之顷，往往瓦砾狼藉，器物播散，其现象之苍凉，有十倍于从前焉。¹⁵

作为一个智者，他预言了过渡时代里的“瓦砾狼藉，器物播散”；作为一个健者，他又不恤过渡时代里的“瓦砾狼藉，器物播散”。然而用“旧者已破新者未成之顷”指譬过渡时代，说的正是一种两头不到岸。梁启超意中那是一个短期（“顷”），以后来的事实作测度，这一段历史其实很长很长。

上个世纪的人们生活在古今中西交困之下，过渡时代的人们也生活在古今中西交困之下。但隔了庚子与辛丑，同一个题目的理路已全然不同。19 世纪 70 年代之初，曾国藩被天津教案拖入中西交冲，身心俱苦；事后发议，言之深切的是“理”和“势”：

中外交涉以来二十余年，好言势者，专以消弭为事，于立国之根基，民生之疾苦置之不问。虽不至遽形决裂，而上下偷安久，将疲恭恭不可复振。好言理者，持攘夷之正论，蓄雪耻之忠谋，又多未能审量彼己，统筹全局，弋一己之虚名，而使国家受无穷之实累。自非理势并审，体用兼备，鲜克有济。¹⁶

势讲的是强弱和利害，理讲的是善恶和是非。西方人挟工业革命之后节节扩张的那个世界历史过程东来，以民族战争的重槌打破了中国人用藩篱围起来的国界，从一开始就显示了势的凌厉。此后的中西交冲，据有理的中国人遂成了为势所抑的一方。然而为势所抑是屈于力的结果，这个过程不会消泯是非善恶之界。因此，19 世纪的六十年里，中国人总是徘徊于理和势之间，厄于势而抱持理。曾国藩在天津教案里受困，弄得遍体鳞伤，由此说理说势，归结为“理势并审，体用兼备”。他用八个字表达了为势所抑的一方心中执守着伸张理的愿望。在那个时候，这是身处中西交冲之世的中国人共有的常态。但 20 世纪的中国人已越来越多地走出了理与势之间的徘徊。潮头健儿以言论醒世，大半

都善用物竞天择那一套道理诠释中西之争。1902年，志在开新的蒋观云在《选报》载文论说“竞存”曰：

天地之间两物相遇，则竞存之理即行乎其问。国与国遇，而兴灭之事出焉：其甲国不灭，乙国亦不灭者，必其两国之程度等，彼此皆有以自立者在，否则不幸焉。种与种遇，而存亡之机判焉：其甲种不亡，乙种亦不亡者，亦必其两种之程度相等，彼此皆有以自立者在，否则不幸焉。今者地球大通，种与种遇，一人种生死之大关键、胜负之大斗场焉。

同一个意思，另一家称作《觉民》的杂志非常简赅地概括为“盖生存竞争者，物竞之公理，而优胜劣败者，天演之公例也”。¹⁷这些道理起源于对物种演化的观察和说明，而后由自然移入社会；又由欧西移入中国，在“进化”和“天演”的名目下成为人心中的“公理”和“公例”。以言势言理比照物竞天择，则前者是用中国人的理路说古今中西，后者是用西方人的理路说古今中西。在中国近代思想史上，两者之间的嬗蜕有如季换星移，世间的物候都随之而变。

作为一种外来思想，进化论在上个世纪已经由传教士们的“文字播道”片断引入中国。而最终把这一番“怵焉知变”的道理送入读书人视野的，则是严复以典雅的笔触译述的《天演论》。胡适后来作《四十自述》，追叙少年往事，于此印象尤其深刻：“《天演论》出版之后，不上几年，便风行到全国，竟做了中学生的读物了。”又说：“在中国累次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个‘优胜劣败，适者生存’的公式确是一种当头棒喝。”这些叙述留下了一个过来人的心痕。由他的前一段话可以知道，《天演论》一书虽然初版于戊戌年间，而其声光动天下的盛期则在20世纪初年。由他的后一段话可以知道，在《天演论》舶来的种种知识里，最能搅动时人心底波澜的正是用对仗提炼出来的物竞天择、优胜劣败。于是，“自严氏之书出，而物竞天择之理厘然当于人心，而中国民气为之一变。”¹⁸用进化论来说人说话说国说种便成了20世纪初年中国社会思想的主流。变法维新以此立论，革命共和也以此立论。

众多的志士接受物竞天择、优胜劣败的天演公理，为的是以此解说既往，以此谋求来日；物竞天择和优胜劣败中寄托的都是国运和世运。“智存愚灭，天择其群。眷念黄人，不觉泪下。”¹⁹在他们的文

字里，天演的肃杀常常与热泪和沉痛交融在一起，化作啼血的心声。然而，从欧西原著《进化论与伦理学》到汉译的《天演论》，从铺叙义理的《天演论》到提炼为命题的“优胜劣败，适者生存”，是一个在广传远播中不断简约化的过程。这个过程一步一步滤掉了对于天演的种种道德忧思，使人种成了与物种等夷的东西。创办于 1905 年的《直隶白话报》说：“现今的世界，正是一个弱肉强食的世界。不兴就衰，不存就亡。”用这个道理作推演，则中国之久被侵侮“怨不得人家，恨不得人家，可怨可恨就是中国人自家”。²⁰创办于 1906 年的《豫报》说得更锐利：“夫优胜劣败，天演公理。劣之集点，在天为弃子，在人为贱种。已无自卫能力，而又障碍文明之进步，必处扫除夷灭之列。倾者覆之，无能用其偏袒耳。”²¹显然，“弃子”和“贱种”指的并不是彼族。这一类议论意在宣述天演扶伏汰劣之无亲无私，以催人自立于竞存之世。然而其文字所照，却又非常明白地彰显了天演的本义其实正是一种势。“物竞天择”，“优胜劣败”，度量的准则都是强弱和利害。而“适者生存”所对应的则是竞存之世的能够顺乎势者。在这一套道理里面，没有是非的尺度，也没有善恶的尺度。19 世纪的中国人为势所抑，而心路漫漫，守护的却是理。从 20 世纪开始，由于进化和天演的别为诠释，曾经被前几代人长久抵拒的势一时意义全变，并在极短的时间里楔入人心，化成了中国人论世论时的一种思想依据和演绎前提。由说理说势的徊徨转为物竞天择、优胜劣败的天演，映照出六十年中西交冲之后，累经重挫的中国人已经向工业革命以来发源于欧西的那个世界历史过程自觉认归。比之“中体西用”那代人怀一腔委屈之心效西法，崇尚天演进化的变法人物和革命人物在凝望彼邦的时候，无疑抱的是惊羨之心。其间的新陈代谢之迹历历可见。然而以强弱利害界分优劣，则势之长正是理之消。物竞天择、优胜劣败的日播日远会非常容易地冲涮和汨没是非之界与善恶之界。当时人眼观世象，曾比较而言曰：“中国泥于古，则闭关自守，外界之风潮不一省觉。中国炫于新，则崇拜强权，务饰表面，廉耻道丧，惟以功利攘窃为能。”²²前一面的毛病在否塞，而对后一面的责备，显然更多地出自于是非善恶之理。天演之说始于国与国之间而延于人与人之间，势长理消也始于国与国之间而延于人与人之间。这个过程把物竞天择牵入许多题目，引申出种种纵心所欲的议论。1903 年，《游学译编》刊布《教育泛论》，深恶儒者“以利己为人道之大戒”的成说，直指为“剥丧人权，阻碍进步”，直指为“人道之蠹贼”。然后说：

惟利己故不得不竞争，竞争剧斯进化速矣；惟利己故不得

不排除，排外力斯合群固矣；惟利己故不得不求助于人，求助于人，斯不得不有以助人矣。²³

同年的《国民日报》有《箴奴隶》一文，则以“天下之能冲决奴隶之网罗者，惟强盗”为独到之见：

吾言强盗，吾奴隶之所骇怪也。试观世界中所谓“帝国”、“民族”、“民族帝国”种种主义，无一非自“强盗主义”胚胎而成。

欧洲自强盗主义之发现，而至有今日，故吾中国欲革除国体之奴隶，不可不用强盗主义，欲革除个人之奴隶，不可不用强盗主义。²⁴

这些话里并不是没有一点片断的道理，但过度的推导和蔓衍又使片断的道理蒸发于独断的汪洋恣肆里，其主旨便成了一种非常奇异可怪之论。前一篇文章借竞争立说，主张用“利己”之心推动中国的进化，后一篇文章借强权立说，主张用“强盗主义”推动中国的进化，眼光都落入常理之外。在中国人的伦理规度里，“利己”不义，“强盗”不仁，两者都不是良知所能接纳的东西。千年所积之后，已成天经地义。因此，这种没有论证的笔走龙蛇不会有太多的说服力。但他们说出了前人从来都不敢说的话，以此别创是非之格，把不可轻褻的褒贬之义化成了运用之妙存乎一心的物事。由此反照出来的，正是茁长的势对于理的蔑视。与之相类的议论纷呈起落于常理之外，不断地为人性中对应于“物竞天择，适者生存”的那个部分解脱束缚，使之显出人欲本色。而后，竞存之世多见“道德之藩篱尽撤，狙诈飙起，人皆假公义以济其私，群俗之堕落，遂有一日千丈之势”。在夷夏之辨的心理防堤分崩离析之后，儒学用漫长岁月苦苦筑成的道德防堤也开始解组了。这些随开新而衍生出来的社会景观未必都在倡开新的人们始料之中。1905 年以死警世的陈天华跳海前作《绝命书》，留给后死者的深深忧思之一，正是侪辈中人“以爱国自饰，而先牺牲一切私德，此之结果，不言可想”。其辞痛，其心苦。而笔述《天演论》的严复 1906 年为学界作演讲，言之谆谆，说的不是物竞，却是人伦：

今夫社会之所以为社会，正恃有天理耳！正恃有人伦耳！天理亡，人伦堕，则社会将散，散则他族得以压力御之，虽有

健者，不能自脱也。

须知东西历史，凡国之亡，必其人心先坏，前若罗马，后若印度、波兰，彰彰可考。未有国民好义，君不暴虐，吏不贪污，而其国以亡，而为他族所奴隶者。故世界天演，虽极离奇，而不孝、不慈、负君、卖友一切无义男子之所为，终为复载所不容，神人所共疾，此则百世不惑者也。²⁵

他不愿意看到由自己传入的新知与人欲掺杂，演为世间的德性无序，因此强作界说，努力为天理人伦留一点余地。然而在 20 世纪的中国，除旧布新的过程与势长理消的过程是剥离不开的，物竞天择、适者生存所到之处，天理人伦一定会七颠八倒。其间的变迁不可以情感，不可以理喻。1898 年的严复趋前，1906 年的严复回归。趋前与回归之间，显出了一个开先者的深思和反思。

因为天演进化，所以，原本在一姓之朝代的更替中循环的历史便有了时间上的阶段之分。这层意思后来称作历史发展的进步性。以此作测度，则中西分异的意义和内容也不能不随之而变。19 世纪末和 20 世纪初，康有为为儒学原典发微，常常把进化论灌入公羊学，持君主专制、君主立宪、共和制度说据乱世、升平世、太平世，用以阐演历史发展过程中政治制度的层层递进。在他所描画出来的进化时序里，与西欧北美对应的那个时代总是在中国人所居时代的前面。²⁶而那些把进化论移入社会经济的人们则深信：“凡人类进步之次第，由射猎而游牧、而耕稼、而工商。”²⁷在他们描画出来的进化时序里，与西欧北美对应的那个时代也是在中国人所居时代的前面。同一类说法还有野蛮与文明、乱与治等等，都是用递进述历史，以指比欧西和中国在进化程途中的先后之分。先后之分内含的正是优劣之分。由于进化的公理性预设了进化的单向度性，因此，居后的中国人遂无地可逃地成了欧西的追随者。中国人曾经长久地俯视西方人。上个世纪西方人用大炮两次打败中国，而后俯视变为平视。时至 20 世纪，天演进化把中国人放到了追随者的位置上，则对于被追随者，平视会不由自主地变作仰视。1902 年发刊的《大陆》杂志曾自惭形秽地说：

陋哉！我支那之大陆乎！古之大陆，为开明最早之大陆，今之大陆，为黑暗最甚之大陆；他之大陆，为日新月盛之大陆，我之大陆，为老朽腐败之大陆。

“黑暗最甚”和“老朽腐败”都是用对比物反衬出来的。“自欧风东渐，大雅宏达，宅心宥密，极目九万里，聚文明之新空气”，而原本熟视已久的种种物象则在万顷琉璃的斜照下——毕显其陋。这种由天演进化择定的对比物示人以优劣，也示人以法则，因此，“吾愿居于大陆者，以欧洲大陆为师，以非洲大陆为戒，则他日支那之大陆，庶有豸乎。”²⁸以彼量己之际，仰视之意非常明显。

19 世纪倡自强的那一代人刚刚由俯视转为平视，他们是近代中国最早“效西法”者。其制器、练兵、设厂、开矿，用的都是零买的方式。但由平视变作仰视，则天演进化导引下的效西法一定会从零买扩张为批发。时论说当日的学界趋向有曰：“海波沸腾，宇内士夫，痛时事之日亟，以为中国之变，古未有其变，中国之学，诚不足以救中国。于是醉心欧化，举一事革一弊，至于风俗习惯之各不相侔者，靡不惟东西之学说是依。”²⁹其中“欧化”一词说的正是零买之变为批发。³⁰

效西法的本义，是借西方人的办法来解决中国人的问题。用零买的方式效西法，着眼的是头痛医头、脚痛医脚。头和脚都是中国人以体用为界度择取的结果。因此，在 19 世纪的中国社会里，移接过来的东西终属局部和殊相。然而从零买变为批发而归于欧化，则旨在“效法西人，一变旧制”，³¹其间已不复有界度，也不复有择取。在三十年头痛医头、脚痛医脚之后，中国人的问题和西方人的办法已被新一代人看成是一个整体对另一个整体，两者都不可切割：

今者二十世纪，全地球皆进于工商之时期也。工商之进，而政治不与之相宜，则工商不可兴，故不得不变政。变政而人心风俗不与之相宜，则政治不可行，故不得不改人心风俗。³²

这种移接的整体性反照了天演进化赋予欧西那个世界的普遍性和必然性。因此，被天演进化所浸染的中国人常常张目谛视，总想从那个世界里的一事一物中看出这种体现了历史进步的普遍性和必然性。一个倡革命的志士在《汉帜》上发议论，深叹“巴黎之花，伦敦之犬，皆带自由不可侮之气”。³³另一个倡革命的志士以文字作鼓吹，由“发辫”起讲，而后说到易服饰：

合古今中西而变通之，其唯改易西装，以蕲进于大同矣。既有西装之形式，斯不能不有所感触，进而讲求西装之精神。

西装之精神，在于发奋踔厉，雄武刚健，有独立之气象，无奴隶之性根。且既讲求其精神，斯不能不取法西人所谓政学、法律、工艺、商农之美法，一一而举行之矣。³⁴

这些话大半都是不可实证的，却能使言者动容，听者也动容。西人的花、西人的狗和西人的服装一经点染便各具义理，非常写实地说明了欧西所居的进步性、普遍性和必然性是怎样在中国人笔下泛化的。与之相伴生的是欧化的热忱和欧化的过度。1905年，《新民丛报》与《民报》论辩，争的都是中国人的家务，而主开明专制的梁启超引“德人波伦哈克之说”为理据，主共和革命的汪兆铭引“佛兰西法学者仙治罗氏所著之《宪法要领》”为理据。³⁵他们的政见不可调和，但请来为中国作裁断的却都是欧洲人。《新民丛报》和《民报》执舆论界之牛耳，其文字代表的都是一时之风会。被欧化所裹而卷得更深的人们则“外人询我曰野蛮，亦从而询之曰野蛮；外人诋我曰蠢瞽，亦从而诋之曰蠢瞽，若与芸芸蠕蠕之众不能终朝居者”，³⁶“从而询之曰”和“从而诋之曰”未必没有劝世之意，但他们的语言与“外人”太近，遂使他们说出来的话总是与国人太远。千言万语，在旁观的眼里都成了“尊西人若帝天，视西籍如神圣”。³⁷“帝天”和“神圣”都不容易进入凡人的世界，因此，正在以观念造思想风潮的欧化中人一面剧烈地影响着中国社会，一面又与这个社会处处隔膜。他们留给历史的是一种脱节。

天演进化以它所衍发的进步性、普遍性和必然性催使中国人走向世界；也以它所衍发的进步性、普遍性和必然性给中国人带来了一种深深的不平等。开新的中国人在走向世界的过程中自愿地接受了这种不平等，而后两者都被那一代人转化为改造中国的急迫。

庚子后十年里，朝廷行新政；倡君宪者主变制；求共和者谋革命。其各逞一说的主张相交错又相抵牾，纷争不息，而理路则都在摹东西洋的已成之规来变中国的旧法。由此合成的是一种变法的共趋和定势。报章上的论说，常在几经曲折之后流入庙堂，以至当日奏疏中的文字类多“世界公理”、“世运进步”、“西儒社会学曰”，以及“国家主义”、“国民主义”、“竞争”、“权利”、“义务”等等，³⁸说的都是从欧化那一派手里借过来的语言。其间的掀动波澜者，拽入波澜者和蚁附于波澜者各有一副面目，志度本自不同，但身在时流之中，便都为天演进化所罩，成了推波助澜者。自《校邠庐抗议》以来，开新的中国人已数十年用议论呼唤变法。然而 20 世纪一开始便来临的这场改造中国的变法，却犹如海

潮倒灌江口，常常要漫出他们的预想。上个世纪末，康有为累次上书皇帝，以危言阐扬变法。其中第六次上书的警句之一是“能变则全，不变则亡，全变则强，小变仍亡”；第七次上书的警句之一是“桓拨速成雷轰电掣”。³⁹前者讲全变，后者讲速变，表达的都是变法的急迫。在近代中国议变法的历史中，这是前所未有的高亢一鸣。但能够听得见的，只有深宫里的帝王。历经庚子与辛丑之后，天演进化以学理渲染竞存的急迫，遂使全变速变之说由一家言变为百家言。负共和革命之志的人说：“天下断未有新旧杂糅而可与言国也，慧所以除旧布新也，旧之亡也勃焉，新之兴也勃焉。支那欲立新国乎，则必自亡旧始。”⁴⁰以君主立宪为国是的人说：“洎乎近顷，欧美之势力，侵入已深，而东邻眈眈，又为吾肘腋腹心之患。有疽之附骨，饮痛而不能去。此非施以根本上之改革，无能集其效。”⁴¹处两者之间，更多的人是被议论派生出来的：“今夫道听途说之辈自谓知天下之事，瞋目语难辄谓某事当兴，某令当废。”而后“至有四千年史扫空之语。惟告以英、德、法、美之制度；拿破仑、华盛顿所创造；卢梭、边沁、孟德斯鸠之论说，而日本之所模仿，伊藤、青木诸人访求而后得者也，则心悦诚服，以为当行”。⁴²于是，在全变速变之声回荡天下，入人之耳，又入人之心的时代里，一群一群的人身当风会所煽，都成了各是其是的侈口而言变法者。“愤于国力之弱也，则曰讲求武备；痛民生之窘也，则曰讲求实业。政体不更，宪法不立，而武备、实业终莫能兴也，则曰讲求政治、讲求法律。民智不开，民气不伸，而政治、法律卒莫能变也，则曰讲求学问，讲求教育。”⁴³这些递进而递谢的题目，都曾经被当成是“根本上之改革”，被文字和议论牵出来；然而后起的“根本上之改革”不断地出场，又使它们很快地被文字和议论移到了边上。“言论鼓吹，文章激励，结社标榜，挟策请求”，申说的都是兴革，而事后审视，则急迫之中催出来的旨意大半都属“知近昧远”。由这个过程挽引的种种社会变革遂起于“知近昧远”，也止于“知近昧远”，在“陈义至高而实不切于事势，理论至正而未易见之实行”中常常走不到头。⁴⁴而后急迫转为愤切，推着改良变法走向革命变法。一个经历过改良和革命的人形容其时的变法心潮说：“悚夫欧美革新之隆，谬欲规摹仿效，谓彼一法一制一俗一惯一条一文，若移而殖之我，将旦暮可以强吾国。及为之而不效，则流血拼命以蕲之，革无效再革之，再革无效更革之。”中国人在全变速变中奔走了十多年，但以天演进化的标准来衡量，始终没有脱出旧窠。因此，另一个经历过改良和革命的人在民国初年叹曰：“前三年思想，以为立宪不成，犹可革命，今革命矣”，而四顾天下，“实无可强自慰藉勉为希望

之处”。⁴⁵由此流露出来的，无疑是一代人的失望。在这种失望里，烧尽的烈火化作了灰烬。已经落时的康有为在一边旁观十年世变，积留的大半都是愤郁：“病家不能医方，徒愤激于病剧，而妄用刀割，未有不伤死。乱国之人，不学治术，徒愤激于旧弊，而妄行革变，未有不危亡其国者也。”他说的未必没有一点道理，但他所切责的“愤激于旧弊，而妄行革变”其实是从全变速变里延伸而来的。⁴⁶显然，这个曾为思想界带来过飓风的人已记不起自己在上个世纪末那高亢一鸣了。全变速变之想由多种因而起，经 1900 年之后的十年激荡遂成为 20 世纪中国思想的一部分。因此，“实无可强自慰藉勉为希望”只能熄灭火焰，不能熄灭火种。后来的岁月里，它常常在灰烬中复燃，一次一次地延烧于万千人的心中，重新引发思想的烈火，烧掉了应该烧掉的东西，也烧掉了不应该烧掉的东西。

（2001 年）

-
- 1 《义和团史料》上册，中国社会科学出版社 1982 年版，161 页。
 - 2 《李大钊文集》下册，人民出版社 1984 年版，180 页。
 - 3 《庚子国变记》，《清季野史》，岳麓书社 1985 年版，29 页。
 - 4 《张文襄公全集》（四）卷二二八《抱冰堂弟子记》。
 - 5 《义和团史料》上册，53 页。
 - 6 同上书，211—212 页。
 - 7 《庚子记事》，中华书局 1978 年版，31 页。
 - 8 中国近代史资料丛刊《义和团》第二册，神州国光社 1951 年版，477 页。
 - 9 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，三联书店 1977 年版，669 页。
 - 10 《义和团史料》下册，661 页。
 - 11 《义和团史料》下册，666—667 页。
 - 12 中国近代史资料丛刊《第二次鸦片战争》（二），上海人民出版社 1978 年版，21 页。
 - 13 中国近代史资料丛刊《义和团》第一册，289、272—273 页。
 - 14 《苦茶——周作人回想录》，敦煌文艺出版社 1995 年版，121 页。
 - 15 《过渡时代论》，《清议报·五》第八十三册，中华书局 1991 年版，5213—5214 页。
 - 16 《曾文正公全集·奏稿》卷二九《请以陈钦署天津府折》。
 - 17 《忧患篇》，《选报》第 14 期，论说，第 1 页；《军国民主义》，《觉民》，

1—5 合集。转引自《辛亥革命时期期刊介绍》，人民出版社 1982 年版，第二集，91 页，第 1 期，421 页。

18 《述侯官严氏最近政见》，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，三联书店 1963 年版，146 页。

19 《杜国大统领古鲁家列传》，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第二集，108 页。

20 《直隶白话报缘起》；《纸上谈》，《直隶白话报》创刊号、8 期。转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第二集，287、290 页。

21 《预报弁言》，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第一集，601 页。

22 《国会论》，《江西》第二、三期合刊。《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，419 页。

23 《教育泛论》，《游学译编》第 9 期。《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，402 页。

24 《箴奴隶》，《国民日报汇编》第一集，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，713 页。

25 《严复集》一，中华书局 1986 年版，168、169 页。

26 参阅萧公权：《康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社 1997 年版，68—82 页。

27 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第三集，61 页。

28 《大陆发刊辞》，《敬告读者诸君》；《大陆》第 1、5 期，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第二集，116—117 页。

29 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，44 页。

30 用“零买”和“批发”比社会进化，是杜威 1919 年秋在北京大学讲演中的说法。此处借用这两个词以说这一段历史。

31 《国粹说之误解足以驯至亡国论》，《丛报》第 237 号，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第一集，315 页。

32 《风俗篇》，《选报》第 2 期，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第二集，92 页。

33 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，853 页。

34 同上书，第一卷下册，748 页。

35 同上书，第二卷上册，165、397 页。

36 同上书，第一卷上册，441 页。

37 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第三集，59 页。

38 《清末筹备立宪档案史料》下册，中华书局 1979 年版，613、966 页；上册，30、306 页。

39 《康有为政论集》上册，中华书局 1981 年版，211、221 页。

40 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，92 页。

41 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第三集，431 页。

42 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第二集，430 页；《清末筹备立宪档案史料》上册，306 页。

43 《与同志书》，《游学译编·二》第七册。

44 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第二集，430 页；《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，419、626 页。

45 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第五集，432 页；第四集，301 页。

46 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第四集，384 页。

清末新政：历史进化中的社会坍塌



1908 年 12 月 3 日（光绪三十四年旧历十一月初十），三岁的溥仪在紫禁城太和殿成为清代最后一个皇帝。当天，诏书告天下说：

我大行皇帝临宇天下三十有四年，宵衣旰食，勤求治理，上禀孝贞显皇后、大行太皇太后慈训，简任亲贤，抚绥区夏，维新政治，中外同钦。方期景祚延洪，及时布宪，乃圣躬弗豫，于光绪三十四年十月二十一日龙驭上宾。钦奉遗诏，祇尊大行太皇太后懿旨，以朕承继穆宗毅皇帝为嗣，并兼承大行皇帝之祧，入承大统。¹

这些话所表述的当然不是历史的细节。半个月之前，西太后在颐和园度过了她七十四岁的生日，而后患痢疾卧病不起。十天之后（光绪三十四年十月二十一日）下旨立嗣。接着，光绪和慈禧在两天中相继去世，留下了一个让后人久费猜详的疑团。

自咸丰崩殂之后，继位的新君一个比一个幼小，而他们面对的则是越来越近的日落黄昏。时至光宣之交，两者的对比愈益鲜明，显然不会催生出人心中的憧憬。半个世纪之后，当日在啼哭声中登极做皇帝的溥仪，用一种自我调侃的笔意写出了登极的历史场面：

大典是在太和殿举行的。在大典之后，照章先要在中和殿接受领侍卫内大臣们的叩拜，然后，再到太和殿受文武百官朝贺。我被他们折腾了半天，加上那天天气奇冷，因此，当他们把我抬到太和殿，放到了又高又大的宝座上的时候，早超过

了我的耐性限度。我父亲单膝侧身跪在宝座下面，双手扶我，不叫我乱动，我却挣扎着哭喊：“我不挨这儿！我要回家！我不挨这儿，我要回家！”父亲急得满头是汗。文武百官的三跪九叩没完没了，我的哭叫也越来越响。我父亲只好哄我说：“别哭别哭，快完了。”

皇帝和摄政王之间的对话使人听了心惊肉跳。

典礼结束后，文武百官窃窃私议起来了：怎么可以说快完了呢？说要回家可是什么意思啊？……一切的议论都是垂头丧气，好象都发现了不祥之兆。²

这些疑虑本来出自附会和臆想，然而后来三年的历史似乎一步一步地应验了太和殿上的对话和太和殿下的疑虑。

从 1644 年摄政王多尔衮率兵入关，逐鹿中原，底定东南算起，爱新觉罗氏君临中国已有二百六十四年了。18 世纪的康熙、雍正、乾隆三朝父子祖孙前后相继，以中世纪的最后一个盛世，烘托了“推校往古，无有伦比”的乾纲独断之局。自 19 世纪开始，天下渐入“四海变秋气”。嘉庆、道光、咸丰三朝积六十余年之久由衰世演为乱世，并侷踣于内忧外患交迫之中，从中世纪走入近代。随后的同光两朝，当时称“中兴”，而本来属于皇帝的君权则被移入了珠帘背后，使西太后以一身执国家政柄垂五十年。五十年政潮起落铸造出来的积威是一种沉重的镇慑力，当这种镇慑力随西太后的疾终而突然消失之后，后起者所面对的便是权力构造中的一大片空白。被推出来填补这片空白的，是宣统皇帝的生父载沣。

当载沣以摄政王监国之初，朝廷曾颁布监国礼节总目十六条，赋以无上的权限。凡宪法纲要所规定的皇帝大权，自黜陟赏罚、军国政事，到聘使立盟、和战大计，皆由摄政王一手裁定，以谕旨宣示施行。事有须请皇太后懿旨者，则由监国摄政王面请施行，他人不得擅自擅传。³这些设定的权力意在造出一种制断天下的态势。然而在王府中长大的载沣比不得铁马金戈中长大的多尔衮，他对一夜之间归他所有的那些权力其实非常陌生，因此，举手投足之间常常显得不内行。后来做了溥仪“师傅”的英国人庄士敦曾说：

他（载沣）真挚，力图以无力和无效的方式愉悦每个人，却难以达意。办事畏手畏脚，全无条理，完全缺乏能力、意志和勇气。有理由说明，他身心俱萎靡不振，对危急的局势无能为力。既无基本计划，又被琐事纠缠。在他成为摄政王之后，周围的阿谀者使其固执己见，而这又几乎总是错误的决断。在与醇亲王密切联系的几年当中，他那危及帝国和儿皇帝利益的办错事、走错路的致命脾性，给我留下了深刻的印象。⁴

尊王的庄士敦以一种包含着同情的责备描述了摄政王在权力丛中的手足无措。在他眼中，载沣显然是个被放错了地方的人。作为宣统皇帝的生父，庙堂内外期待着载沣踔厉专辄，威行四方；但作为光绪皇帝的弟弟，载沣又是从小在谦退自敛的桎梏中被畏葸喂大的。两者之间的矛盾造出了一个庸懦的监国，而要追述这种矛盾，则需从上一代人讲起。

在道光的九个儿子当中，除第四子奕做了皇帝外，在晚清中国历史上留下痕迹的还有六子奕䜣和七子奕劻。恭王奕䜣的痕迹在政事一面，醇王奕劻的痕迹却大半留在帝王的家事之中。当十八岁的同治“六脉俱脱”，龙驭上宾后，西太后选醇王子载湉为嗣皇帝，宣诏之日，奕惊惧交加，“碰头痛哭，昏迷伏地，掖之不能起。”⁵痛哭昏迷，都出自心悸。在西太后的手掌笼罩之下，以臣子而兼作皇帝的生父是一种祸福不由自主的事。因此，曾一度热心朝政，有意和六哥比身手的奕，一夕之间雄心全消，转以壮年之身哀词求退：

臣侍从大行皇帝十有三年，昊天不吊，龙驭上宾，仰瞻遗容，五内崩裂。忽蒙懿旨下降，择定嗣皇帝，仓猝昏迷，罔知所措。触犯旧有肝疾，委顿成废。惟有哀恳矜全，许乞骸骨，为天地容一虚糜爵位之人，为宣宗成皇帝留一庸钝无才之子。⁶

就此“罢一切任职”，自号“退潜居士”。他后来虽一度与闻军机处事务并总理海军衙门，而严畏殊常，“太后提用筹备海军之积款以大兴土木，（醇）王不敢违”，及“赴烟台阅海军，懿旨赐乘杏黄轿，王不敢乘，而心益加惕”。⁷留下的不是事功而是懦弱。

这些都写照了一种长久不弛的精神疲惫。自载湉入继大统，做了光绪皇帝以后，奕为“避本生擅权之嫌”而活得非常谦卑谨慎。他在战战兢

兢中过了十六年，死的时候只有五十一岁。然而他在这个世界上的位置与君权委实贴得太近，因此在死后还有过一场风波。王照作《方家园杂咏纪事》，叙述说：“内务大臣有英年者，兼步军总兵，素讲堪舆，尝为太后择定普陀峪万年吉地，急谋升官，乘间献媚太后曰：醇贤王园寝有古白果树一株，高十余丈，荫数亩，罩墓上，按地理非帝陵不能当。况白果白字，加于王字之上，明是皇字，于大宗不利。应请旨速伐此树。太后曰：我即此命尔等伐之，不必告他。他即上也。内务府诸臣虽领懿旨，未敢轻动，同往奏闻于上。上不允，并严敕曰：尔等敢伐此树者，请先砍我头。诸臣又求太后，太后坚执益烈。相持一月余，一日上退朝，闻内侍言，太后于黎明带内务府人往贤王园寝矣。上亟命驾出城，奔至红山口，于舆中号啕大哭。因往时到此，即遥见亭亭如盖之白果树，今已无之也。连哭二十里，至园，太后已去。树身倒卧，数百人方斫其根。周环十余丈挖成大池，以千余袋石灰沃水灌其根，虑其复生芽蘖也。诸臣奏云，太后亲执斧先斫三下，始令诸人伐之，故不敢违也。上无语，步行绕墓三匝，顿足拭泪而归。”⁸这个故事一定会给醇王府人的心头留下一种沉重的阴影。

奕死的时候，载沣还只有八岁。在后来的日子里，一面是外侮逼迫启新旧之争，一面是西太后与光绪母子失和致宫闱之争，两者纠缠而搅动政潮起伏。“始于宫庭一二离异之心，成于朝列大臣向背之口。因异生误，因误生猜，因猜生嫌，因嫌生恶，因恶生讎，因讎生杀。恶而讎，故有戊戌之变；讎而杀，故有庚子之变。戊戌讎帝讎小臣，卒讎清议；庚子杀大臣，杀外人，卒杀无辜之民。”⁹戊戌年间的百日维新失败以后，西太后蓄意废立，光绪遂犹如囚人。这个过程对醇王府中的人们无疑是一种长久的折磨。其间，府中循例向太后“贡食品”的小太监曾受命“顺路往皇上宫叩安”，结果被西太后派人从府中捉去，“交慎刑司拷问，遂杖毙之”。¹⁰其毕露的猜狠酷鸷不会不使人惊心动魄。而八岁的载沣正是在“宫庭一二离异之心”由猜生嫌，由嫌生恶之中长大成人的，作为光绪皇帝的弟弟，可谓久在畏惕之中。因此，自小走的便不会是才智发煌一路。奕乞骸骨之际，曾以“庸钝无才”自况。其实，他在利害之间看得非常分明，并非全无慧根一流。但对载沣一代来说，外在的束制和内在的敛抑都是自幼便能消磨英气的东西，而英气消磨殆尽之后，留下的便不能不是“庸钝无才”了。

西太后砍掉奕墓上那棵白果树，显然是不愿意醇王府中再出一个皇帝。她后来因新旧之争而痛恶光绪，立端王子溥儀为“大阿哥”，欲行

禅让。所以，“自溥儀入宮，宮中諸人心目中皆以儀為宗主”，光緒則被看成了“贅旒”。¹¹然而庚子之變造成的震蕩很快截斷了西太后的廢立之想。悍于戕殺的端王載漪既被洋人指為禍首，已在儲位的溥儀不能不跟着被牽出了皇宮。權力和意志都拗不過時勢。八年后，光緒和西太后接踵謝世，這種“命屬天公不可猜”的結局使帝位的交替成了一件非常倉促的事。還沒有斷乳的溥儀倉促地做了嗣皇帝，才具不足的載沅也因之而倉促地做了監國攝政王。載沅的使命是替兒子代管君權，但他的臂力太小，常常握不住君權。時人記敘說：“監國性極謙讓，與四軍機同席議案，一切不敢自專。躁進之徒，或詣王府獻策，亦欣然受之。內畏隆裕，外畏福晉。福晉與老福晉爭權，坐視無可如何。載沅忿甚，操刀向福晉尋仇，几釀大變。載沅歸西洋，欲借國債，大張海陸軍，並主張剪辮，廷議大嘩。載沅嘔嘔不休，監國避居三舍，兼旬不敢還家，其狼狽如此。”監國本是天下權威之所在，但在載沅身上卻蛻變為一種畏葸了。與畏葸相表里的，還有心智的暗昧：“東三省總督錫良、湖廣總督瑞澂以疆事同時入見，召對時則尋常勞慰，無他語。瑞澂欲有所陳，監國曰：‘汝痰病尚未愈乎？’蓋厭其煩聒也。出使日本大使汪大燮屢疏密陳日本陰謀，皆不報。馳驛徑歸，請面對，詞極警動。監國默無語，徐以時辰表示大燮：‘已十鐘矣！’麾之退。其倏來倏去，听其自便，不問也。”廣東道監察御史胡思敬“兩參粵督袁樹勛，皆不省。末一折指山東、上海兩贓款，引載沅為證。次日，召載沅入見，以折示之，載沅不敢隱。監國曰：‘既確有此事，則不必交查可矣。’載沅出，以為必有處分，越數日寂然，折仍留中”。¹²畏葸則沒有制斷，暗昧則沒有是非。由是，西太后五十年王政一統之局遂在載沅手里被肢解掉了。宮中的隆裕、府中的老福晉，以及身為皇帝叔父的載洵、載沅都成了各據重心的一方。而后“親貴盡出專政，收蓄猖狂少年，造謀生事，內外聲氣大通。于是洵貝勒主持海軍，兼辦陵工，與毓朗合為一黨。沅貝勒統軍咨府，侵奪陸軍部權，收用良弼為一黨。肅親王好結納勾通報館，據民政部，領天下警政為一黨。溥倫為宣宗長曾孫，同治初本有青宮之望，陰結議員為一黨。隆裕以母后之尊，寵任太監張德為一黨。澤公於隆裕為姻親，又曾經出洋，握財政全權，創設監理財政官鹽務處為一黨。監國福晉雅有才能，頗通賄賂，聯絡母族為一黨。以上七黨皆專予奪之權，茸闖無耻之徒趨之若鶩。而慶邸別樹一幟，又在七黨之外”。¹³這是一個亂紛紛的局面，這個局面里的每一個人都与愛新覺羅氏的君權息息相關，但每個人都不要把愛新覺羅氏的君權放在眼里。旧日曾为醇王府伺马的张翼，“庚子乱时，盗卖开平矿产，为袁世凯所参，入英涉讼

经年，久之始议赎回。至是持监国宠，与英商勾结为奸，力护前非，主中外合办。直隶士绅联名力争，监国不能诘，卒从老福晋言，徇翼谋，悉依前约。”¹⁴赎回来的矿产遂又被卖掉了。张翼本是一个小人物，但得“老福晋”之助，却能使监国摄政王受他的摆布，把祖宗的天下送掉一块。“尽出专政”的亲贵们多为一群所簇拥，热衷的都是割割公室，这个过程把社稷的利益分解得七零八落，爱新觉罗氏的君权因之而日趋式微。其间的因果，遂成了不可言说的东西。

众多的亲王、贝勒、福晋与监国摄政王共管朝政，其济济一堂映衬出来的正是一种前所未有的无序。在西太后五十年积威之后，接踵而来是一个庙堂来不及再造权威的时代。然而，从庙堂里望出去，面对的则是一派天下滔滔。长久积累的社会矛盾与迟来的新政正交缠在一起，在新陈代谢的过程里演为“官乱于上，民乱于下”，使旧制纷纷解体。这个过程既触发了利益与利益之间的冲突，也激成了理想与理想之间的冲突，种种冲突都在汇为惊涛拍天的巨波。

在后来的历史叙述中被称作“新政”那个色彩斑驳的过程是从 1901 年开始的。

上个世纪最后一年，义和团起于华北，以灭洋为帜。刚刚扑杀了维新变法的西太后因新旧之争而仇洋，因仇洋而排外；利益在守旧一面的朝臣噤若寒蝉群起附和，朝廷遂挟义和团为重，下诏杀洋人。等到八国联军长驱直入，曾经如潮水一般涌入北京的义和团又如同潮水一般向四面八方退去。被枪炮逼赶着的西太后不得不拖着光绪仓惶西狩，从北京一路逃到西安。守旧的朝臣经此一劫大半都成了祸首，杀、戍、革职、圈禁之后，气焰俱熸。西太后既造其因，又食其果，千里踉跄于国将不国之际，身受的惊吓一面使她排外之心消而媚外之心长，一面又非常奇特地变成了一种比文字更有力量的启蒙。而后的痛定思痛，使一个极顽梗者在危势的逼迫之下接受了本来不肯接受的东西。于是而有 1901 年初“预约变法”的上谕：

着军机大臣、大学士、六部、九卿、出使各国大臣、各省督抚，各就现在情形，参酌中西政要，举凡朝章、国故、吏治、民生、学校、科举、军政、财政、当因当革、当省当并，或取诸人，或求诸己，如何而国势始兴？如何而人才始出？如何而度支始裕？如何而武备始修？各举所知，各抒己见，通限两个月，详悉条议以闻。¹⁵

这些题目放在食君之禄的人们面前，使他们无分主动被动都须以奏议作回应。此后诏书一道接着一道，皆以“振作”变法为期：

尔中外臣工，须知国势至此，断非苟且补苴所能挽回厄运，唯有变法自强，为国家安危之命脉，亦即中国民生之转机。予与皇帝为宗庙计，为臣民计，舍此更无他策。¹⁶

朝廷的诏书唤出了成批议论变法的奏章。而其中能够指划全局并影响当时的则是两江总督刘坤一和湖广总督张之洞联衔会奏的三折。

刘坤一和张之洞都是洋务人物中的大魁，但他们的幕府中又养着许多与康有为、梁启超旨趣相近的新学家。在三十年洋务运动日趋衰败之后，他们常常能够听取身边的新学家说法，于宝雨缤纷、天花乱坠之际，每易心会有会通，化去许多窒碍。当惯于因循的人们还在沿用“民心固结”一类旧说的时候，他们已知“近日民心已非三十年前之旧：羨外国之富，而鄙中土之贫；见外兵之强，而疾官军之懦；乐海关之平允，而怨厘局之刁难；租界之整肃，而苦胥吏之骚扰。于是民从洋教，商挂洋旗，士入洋籍，始也否隔，浸成涣散”。¹⁷这种富有实际内容的清醒能化为惊惧。因此，当他们目睹庚子之变致“大局几危，其为我中国忧患者，可谓巨矣”，¹⁸其议变法的奏折在深度和广度上都会越出昔日的界限，向新学借取眼光和办法。两者会衔出奏的三折分别从“育才兴学”、“整顿中法”、“采用西法”为主题，广涉学堂、科举、游学、捐纳、官禄、差役、刑狱、选法、八旗生计、屯卫、绿营、军实、农工、律法、税务、邮政、兵政、交通等等，都三万五千余言。自上个世纪 60 年代以来的种种改革议论经综贯而合为一体，在刘坤一和张之洞的名下被编为二十七条，成了为后来的新政立法式的东西。以维新为名的大部分主张因之而与以洋务为名的主张交相汇融，被疆吏中的强有力者带入了政府，成为当道者用来照路的东西。比较两年多以前以维新取祸的康、梁一群人，此一时与彼一时的不同既可以观世变之亟，也可以见朝野之间人心的浮动。

在近代中国的新陈代谢中，危亡与变迁常常为因果。自道光咸同光，积两次鸦片战争之痛，而后有旨在自强的洋务新政；经甲午战争的巨创，而后有呼号变法的百日维新。19 世纪最后一年的八国联军之役留下了比鸦片战争和甲午战争更深的创痛。因此，20 世纪初年的新政便以“大加兴革”为自救之方。洋人的枪炮打破了新旧之间的扞格，四十年来为扞格所阻的种种纸上议论在后来十年里纷纷被搬入社会生活和政治生活之中，演为改制和改作。上个世纪末维新派所预言的“变亦变，不变亦变”，在庚子国难以后已成了一种可以眼见的事实。这种逼出来的变法虽然既不自觉又不自愿，但它终究以诏书的力量造出了洋务新政和维新变法都没有的规模和速度，使传统中国的“文物制度”在急匆匆的除旧布新中变得面目大异。其间最引人注目并牵动万千官绅的是扩编新军、废止科举、筹备立宪、改革官制等等。

自第二次鸦片战争以后，效西法练兵便成了时务中的要目。而后每经一次失败的民族战争，这个题目都会在人心放大。庚辛之交，朝廷

刚刚经历了枪炮下的颠沛流离，因此，在议变法续安危的时候，不能不先及“时事多艰，练兵实为急务”。于是，甲午战争后因“恫丧师，知募兵不足恃”¹⁹而别创“一切操练章程，均按西法办理”²⁰的新军，便蓬蓬然而起，以恢张之势取代了半新半旧的湘军和淮军。由于更多地移用“西法”，新军汇步、骑、枪、炮、工程、辎重多兵种为一体，构造大变。这个过程，又把专业军事技术和军事知识放到了将弁和士兵面前，使军人的尺度亦随之而变。所以，新军军官多取自各类武备学堂和留学生；而士兵则以年龄、体格作取舍外，还另有识字程度一说，较之当年曾国藩取“朴实山农”为湘军，李鸿章集皖北团练为淮军，20世纪初年的新军显然在成分上已起了变化。由此产生的新式军人群体，在新学家所鼓荡的“尚武”之风中是一种备受推崇的东西。后来做了文学家的周作人，这个时候曾在《绍兴公报》上专论“军人之尊贵”，以为“我国以外侮频仍，败于英、败于法、败于日、败于英法德美、败于八国联军，习知募卒不足恃，改募为征，数年于兹矣。今皇帝日自居于元帅之职矣，亦足见启导国民尚武之心。我国民曷亦深思，天下之子孰若天子之贵，降其九五之尊，下列干城之选。尊者不因是而见卑，卑者且因是而致尊。其名誉至荣，其地位至高，为社会之所欢迎，国家之所优视”。²¹另一种以“武学”为名的杂志则更热烈地倡言，“兵乎，兵乎，为立国之本，为文明之标帜。”²²这些舆论表达的都是一厢情愿的希望，其结果却是用文字改铸了军人的形象。在社会的另一头，科举制度的声光正因万千议论的挹伐而日趋灰暗，并最终成了被废止的东西。原本与之系结的成群读书人便被抛到了旧轨外面，由愕然而茫然。于是，半是“尚武”的推崇，半是生计的逼迫，许多文场中的人们纷纷弃去笔墨生活，由书生而成为武夫。1905年，湖北新军在黄陂募兵九十六名，其中有廪生二十人，秀才二十四人。²³这些都是本来的读书种子。秀才当兵，说明了文武之道此消彼长。由此折射出来的，是新旧代谢之下的价值易位和人心变动。在同一个时间里，从各类武备学堂毕业的分子和留日回国的军事人材，也各抱“以铁血扬武烈”之心，一批一批地进入了南北军界。朝廷为强兵而编练新军，但这个过程却与历史变迁中的社会分化与重组胶连在一起，促成了中国知识分子中一部分富有活力的人们由分散而聚合，在新军里结为一种有组织的群体。在而后的历史动荡中，这些人又成了社会变迁的动因之一。

与军制的改作相比，由育才兴学引发的一系列变革曾更广泛地影响了中国社会。从上个世纪起，积四十年中西交冲的创痛和警悟，国人由器物而见及人才，渐信“学校者，人才所由出，人才者，国势所由强”。

²⁴即使是戊戌年间酷烈的新旧之争，新法什九倏起倏落，而初兴的学堂却大半没有被卷走。这种政潮来去中沉淀下来的东西，显然包含着积欠而来的人所共识。因此，在 20 世纪的新政中，“兴学”始终被当成是一种救时之策。1901 年，朝廷下诏“将各省所有书院，于省城均改设大学堂，各府、厅、直隶州均设中学堂，并多设蒙养学堂”。²⁵国家用行政力量为新式教育机构助产，遂使天下学堂日多一日。两年后，管学大臣张百熙、荣庆会同湖广总督张之洞奏定各级学堂章程，以界定和绾连初等小学堂、高等小学堂、中学堂、大学堂、通儒院，中国近代教育至此而有了一种法度。

然而传统中国的教育制度是与选官制度联系在一起的。梁启超曾概括而言之曰：“邑聚千数百童生，擢十数人为生员；省聚万数千生员，而拔百数十人为举人；天下聚数千举人，而拔百数人为进士，复于百数进士，而拔数十人入翰林。”²⁶由童生而成生员（秀才），称作“入学”，然而身列庠序又是一种功名。此后的读书、应试都在科举制度的笼罩之中，教育和仕途成了剥离不开的东西。因此，以“肄习西学”为目的的育才兴学虽以改革教育为宗旨，而一旦施行，则不能不与选官的科举制度相牴牾。“盖学校所以培才，科举所以抡才，使科举与学校一贯，则学校将不劝自兴；使科举与学校分途，则学校终有名无实。何者，利禄之途，众所争趋；繁重之业，人所畏阻。学校之程期有定，必累年而后成才；科举之诡弊相仍，可侥幸而期获售。”是以“人见其得之易也，群相率为剽窃抄袭之学，而不肯身入学堂，备历艰苦。盖谓入学堂亦不过为得科举地耳，今不入学堂，而亦能得科举，且入学堂反不能如此之骤得科举，又孰肯舍近而图远，避易而就难？”²⁷这种矛盾在上个世纪的戊戌变法期间已引发过开新之士的滔滔议论，至 20 世纪力行新政而广开学堂，则科举制度已成为兴学的一种直接阻力，两者之间不能相容。主持新政的廷臣和疆吏们虽大半由科举起家，这个时候却纷纷成了力倡“设学堂必自废科目始”的人物。他们的奏议一次比一次急迫，至 1905 年，遂有直隶总督袁世凯会同盛京将军赵尔巽、湖广总督张之洞、两江总督周馥、两广总督岑春煊、湖南巡抚端方联衔会奏，以科举“阻碍学堂、妨碍人才”，请“宸衷独断、雷厉风行，立沛纶音，停罢科举”。于是，自隋唐以来行之一千多年的科举制度便在“时局多艰、储才为急”的催逼下，被一纸诏书所废。乡试、会试、科考、岁考都随之“一律停止”。当此之际，君臣都相信“三代以前，选士皆由学校，而得人极盛，实我中国兴贤育才之隆轨。即东西各国富强之效，亦无不本于学堂”。²⁸被西学理想化了的“三代以前”与“东西洋各国富强之效”联在

一起，助成了新学堂战胜旧科举。就近代中国新陈代谢而言，这是一个汇数十年变革之势，如悬崖转石，不达于地不止的过程。然而当中国人为了回应西潮而一步步抛弃科举制度的时候，最先挟西潮汹汹而来的英国人，却已接受了中国科举制度的影响，建立起自己的文官考试制度。以此量彼，可谓因果各异。

科举制度既废，则利禄之途便移到了学堂之中。自分科大学、高等学堂至实业学堂、师范学堂、中学堂，“朝廷皆明悬章程，以进士、举人、拔贡、优贡、岁贡分等差，奖励出身；并各授编修、检讨、庶吉士、主事、中书、知州、知县、州判、府经、主簿、教授、教谕、训导”。时人谓之“既予以科举之虚名，又重以职官之实利”。²⁹有此诱导，此后的五六年里，学堂与学生便以前所未有的速度茁长于东西南北。官家办学以外，还有许多私人斥资兴办的学堂。据《宣统元年份教育统计图表》所列，至 1909 年，各省的学堂及教育处所合计已达 58896 所。³⁰比之 1905 年的 8277 所，所增过六倍。而集聚在这些学堂中的学生已多达 1626720 人。与学堂之盛相对应的，还有“游学”之旺。由于新政旨在以“西法”整顿“中法”，是以晚清最后十年中，“疆吏之奏新政者无不以游学为言”，并竞以仕路捷径相酬。

³¹1903 年，《游学译编》已有《劝同乡父老遣子弟航洋游学书》，谆谆开示说：

当今科举，作为三届裁完。已中式之进士，须入大学堂卒业，然后选官。向之极慕恋之科举的虚荣者，今已为蕉梦矣。而出洋学成，量与出身，已见明谕。宦达之路，利禄之路，学问之路，名誉之路胥于是乎在。我父老试思：与其以家居求之也，较之航洋求学者之进取为何如？夫得一秀才，得一举人，得一进士翰林，无论今日已作为废物，即前此又有何实际？有何宠荣？而或有掷千金以买秀才，掷万金以买举人者，不得则大痛焉。今出洋求学可得富贵名誉，较之一秀才、举人、进士、翰林，不能必得，得之亦为侥幸，而又与学问无关系者，相去远矣。³²

留学因之而成为一种能够兼得新知与实利的事业。由此促成的留日高潮，曾在五六年间造出了万余名到日本学新法的留学生。遂使彼邦中人目击“清人纷纷负笈来学”而踌躇满志：“昔日我学于彼，而今日地位逆转，此实我国之荣誉。”³³在兴学过程里作育出来的众多学堂中人和游

学之士大半刚刚从传统士人转化而来。然而与传统士人相比，百万学生因求学而聚合，由聚合而呼应，显然正在形成另一种社会群体。他们学到的新知识常常很快地化为评判时代的激扬文字，并由议论而演生出大大小小的宗派和团体。在后来的岁月里，这些都成了官界控驭不了的东西。

当兴学的时潮急匆匆地移掉了科举制度的时候，日俄战争的刺激正在把新政的兴革引向国家的政体。时人说：“日俄一战，其胜负之原，千因万果，殆非常智所能窥，而以至简单之言断之，则惟可谓之专制不敌立宪已耳。自有此说，而言者益坚，听者益悚。”³⁴虽说立宪之说在上个世纪已经出现在中国人的议论之中，但在当道的眼里最初却是“肆为簧鼓”的东西。迨君主立宪的日本战胜俄国，报章论列率多以优胜劣败，物竞天择之理论说两者政体，往往倾动官界中人。“于是立宪之议，主者渐多”。奉使法国的孙宝琦“首以更革政体为请”，随后，疆吏之有力者以立宪入奏，“而枢臣懿亲，亦稍稍有持其说者”。³⁵当权的官僚先后奏疏敷陈立宪，形成了一种以臣子议君权的局面，比之江楚会奏三折里的主张，更多地显示了“时局阉危”之下变法的炙急和亟迫。立宪的魔力在官场之纷然应和中被越放越大。于是而有 1905 年冬的五大臣出洋考察宪政和 1906 年夏秋之交诏书宣告“仿行宪政”。官界立宪言论哄哄然起于一时，然而能够真知立宪本义的人们其实并不多。考察过西洋政治的载泽是亲贵中的热心言宪政者，他曾作《奏请宣布立宪密折》，力言“以今日之时势言之，立宪之有利有最重要者三端”：

一曰皇位永固。立宪之国君主，神圣不可侵犯，故于行政不负责任，由大臣代负之；即偶有行政失宜，或议会与之反对，或经议院弹劾，不过政府各大臣辞职，别立一新政府而已。故相位旦夕可迁，君位万世不改，大利一。一曰外患渐轻。今日外人之侮我，虽由我国势之弱，亦由我政体之殊，故谓为专制，谓为半开化而不以同等之国相待。一旦改行宪政，则鄙我者，转为敬我，将变其侵略之政策，为和平之邦交，大利二。一曰内乱可弭。海滨洋界，会党纵横，甚者倡为革命之说，顾其所以煽惑人心者，则曰政体专务压制，官皆民贼，吏尽贪人，民为鱼肉，无以聊生，故从之者众。今改行宪政，则世界所称之公平之正理，文明之极轨，彼虽欲造言，而无词可藉，欲倡乱，而人不肯从，无事缉捕搜拿，自然冰消瓦解，大利三。³⁶

这些话说的都不是立宪的道理，而是内忧外患交迫之下取舍抉择的利与害。因此，自诏书告天下以“仿行宪政”之后，晚清最后的五年岁月里，一面是朝廷改旧官制，开资政院，设咨议局，办地方自治，以一种极快的速度仿制出立宪国家中的许多构造，“凡政府一举一动，皆纳入于筹备宪政之范围中。”³⁷一面是朝廷以利害制约宪政的内涵和外延，力申“勿挟私心以妨公益，勿逞意气以紊成规；勿见事太易，而议论稍涉嚣张；勿权限不明，而定法致滋侵越。”³⁸这种包办立宪之势使仿制出来的东西常常要在权力的勒限中走样，“听其言则百废俱举，稽其实则百举俱废”，³⁹骘骘乎因果相悖，“北辙求南，愈趋愈远”。⁴⁰前一面以改作旧制移来了种种君权的异体，使二千年来的乾纲独断之局和外洋传来的天演公理同处于一室之中而相互颉颃。由此促成的变化一定会动员社会，于是，“民气日益发舒，舆论亦渐成立。比年以来，政府举措有不当地于民意者，舆论得挟其所见，起而与之抗争。虽以政府之腐败，官吏之专横，亦且慑于众议，不能不屈己以从众。”⁴¹与雷霆雨露皆天恩的时代相比，其进化之迹是确然可睹的。然而后面则执守“采列邦之法规，仍须存本国之礼教”，自上而下地为变政立界，“深恐谬说蜂起，淆乱黑白，下陵上替，纲纪荡然。”由此产生的“民情不可不达，而民气断不可使嚣”，⁴²对自下而上的“民气日益发舒”，又正是一种直截的阻遏。两者之间的矛盾，使前所未有的社会进化与前所未有的社会争斗交相舛错，于是，清末新政因筹备立宪而达到高峰，也在筹备立宪的过程中放出了决堤的洪波。

庚子与辛丑之后，张之洞曾说过：“欲救中国残局，惟有变西法一策。”⁴³“残局”一词写照了民族危机压迫下的困厄，而与之相对待的“变西法”一语则意在借社会改革作图存之计。但为“救残局”而“变西法”，则融旧铸新之际牵动的都是群体利益和个体利益。诏书和奏议所预想的图存之计，常常在施为政事的时候被一层一层私欲截补增删而面目大异，演为利益与利益的冲突。致“百改革而百无功，万事并作，而亦旋堕于冥昧”，往往“民穷财尽，上下交乏”。⁴⁴因此，催发于民族矛盾的十年新政，反过来又成了促生和激化社会矛盾的一种历史过程。

1907年，江苏巡抚陈夔龙作奏议，由“民气日嚣”说到“民生日困”，而后以“征敛无度”为忧：“慨自甲午而后，继以庚子之役，偿款数鉅期迫，财力竭于外输，其原因一也。内外亟图自强，百度同时并举。他不具论，即练兵、兴学两大端，岁支之款殆不可以数计，其原因二也。各省筹款之法，不必尽同，要以征榷为宗，说者每谓征榷取之于商，固胜取之于农，不知商人重利，断不肯坐受亏耗，于是加其售价以取偿，而四民胥受其累矣。”新政以变西法图自强，然而当纸面上的议论转化实际过程的时候，则“悉索之物力有限，而推广之经费无穷”，脚下的每一步路都要用大笔银子铺出来，“多更一制，即多一耗财之地，多设一官，转多一倖进之门，部臣筹费无出，责之疆吏，疆吏责之州县，州县舍百姓将谁责耶？”⁴⁵在甲午、庚子两次赔款之后，移植西法以行新政的开销便与外输的白银交织在一起，化成了压在穷民背上的种种捐税。统括各地征榷的名目，大约言之，计有灯膏捐、肉捐、车马捐、厘捐、酒捐、煤炭捐、房捐、蚕丝捐、茶摊捐、铺捐、统捐、茶捐、茶碗捐、船捐、靛捐、旱挑捐、展帘捐、猎捐、渔捐、剃发捐、糖捐、鸡鸭捐、小商品捐、学捐、车帖捐、器具捐、柴草捐、粪捐、国民捐、米捐、路矿捐、花布捐、警捐、花捐、亩捐、牛马捐、果捐、秤捐、竹木捐、牌照捐、戏捐、出口捐、契纸捐、户口捐、文庙捐、油坊捐、染坊捐、纸捐、河捐、路捐、教养捐、烟丝捐、轿捐、槟榔捐、瓷器捐、巫道僧尼捐、红事捐、农会捐、洋药统捐，等等。这些税目编成了一张天罗地网，使人一举手一投足都无所逃于天地之间。与上流社会里倡议和发令的人们相比，下层社会同诏书和奏议中述新政的那些道理其实隔得非

常遥远。而“上之人且嗷嗷焉，朝下一令，曰为尔开学堂；暮下一令，曰为尔兴商务，彼民者未见丝发加益于吾事，而徒见符檄之惊惶，征敛之无已”，⁴⁶这个过程当然不会产生心悦诚服，辜鸿铭后来说：

壬寅年张文襄督鄂时，举行孝钦太后万寿。各署衙悬灯结彩，铺张扬厉，费资巨万。邀请各国领事，大开筵宴，并招致军界学界奏西乐，唱新编《爱国歌》。余时在座陪宴，谓学堂监督梁某曰：“满街都是唱《爱国歌》，未闻有人唱《爱民歌》者。”⁴⁷

事情虽从“万寿”说起，但举《爱民歌》与《爱国歌》相对待，则显然是意在决示两者在那个时候的相悖。张之洞由 19 世纪的洋务领袖演为 20 世纪的新政领袖，其半生事业都在致富致强。然而由此产生的国家观念却是一种不恤民生的东西。主持十年新政的人们大半以这种国家观念推行社会进化，“爱国”与“爱民”遂不能不截为两节。辜鸿铭是个自觉的文化保守主义者，因此，他由冷眼旁观发为议论之际往往能够引出许多思索，比陈夔龙陈述事状的奏报更多些尖锐性和深刻性。这种矛盾，使“救时”的新政不能不异化为民间怨苦，并常常激生以下反上的民变。1910 年，御史陈善同“据实纠参”河南长葛县“苛捐激变”，叙其始末说：

长葛地瘠民贫，知县江湘到任以来，横征暴敛，如税契原系八分，加至十二分六厘；上号费每次原系五十文，加至一百文；粮票费每纸原系三文，加至八文；呈词费每次原系一百五十文，加至三百文；戏捐每台原系二千四百文，加至三千四百文；陈公祠公产及陞山书院每亩课租原系六百文，加至九百文；酒捐每家每月原系三百五十文，加至八百文，并缴酒百斤；烟税每家每月原系一千六百文，加至二千四百文，并缴烟三百斤；十二保之产行，每月每保捐钱四十千文。层层剥削，外托举办新政之名，其实尽饱私囊。典史杨梦鲜，终日在署狎妓赌牌，同恶相济，从中分肥，民力已不堪矣。此次筹办巡警，江湘拟每年加捐一万七千余串，于原捐每亩五文外加捐每亩二十五文，本年六月十二日邀各村会长会商未允，经绅士司先登、郭毓璠劝从缓议各散。十四日，江湘忽遍张告示，勒令每亩每年加捐一麦二秋，即以一合麦二合秋，按时价计算，

已加至三十文以上，而又不注明合升斗之名以疑之，是趣之乱也。至十五日而变作。⁴⁸

张之洞那一代由洋务而入新政的人们从国家观念演绎出来的变法，在江湘之类的手里已成了“层层剥削”的题目。这种蜕变说明，被致富致强简化了的国家观念其实是一种内涵空泛而无法界定的东西，当这种东西从议论化为现实的时候，其不恤民生的一面便非常容易被没有主义的污吏所借用，演为赤裸裸的苛政。同一年，莱阳还有“官激民变”，致“乡民死伤约数千人”的重案。事后山东巡抚奏报说：“莱阳肇乱之原，由于已革前县朱槐之颀顽性成，信任劣绅。城董事如王圻、王墀、王景岳、于赞杨、张相谟、葛挂星、宋维坤本皆不孚乡望。近年新政繁兴，朱槐之系倚诸绅为心腹，诸绅遂出入衙署，甚且借以牟利，为众所侧目，以此丛为怨府。”显然，莱阳乡民与官绅之间的矛盾也是以新政派生出来的婪索为导因的。⁴⁹与之相类的还有直隶易州“乱民因捐事焚毁学堂暨自治局情事”、⁵⁰江西宜春官绅“借学苛捐”致乡民“因捐仇绅”，“聚众攻城，伤官戕兵”、⁵¹福建省城“轿夫反抗警捐，聚众暴动，抛掷砖石，围困警署”、⁵²广东连州乡民“抗钉门牌聚众攻扑官军”、⁵³贵州都匀府属苗民聚众抗捐“学堂经费”、四川邛州“因抽纸捐作学堂经费”而激成“无知愚民纠众打毁收捐纸行”、陕西扶风、同州等处乡民聚众抗（铁）路捐，起而“枪伤民役”、“打毁学堂”、“打毁厘局卡门牌”⁵⁴等等。新政遍及南北东西，这一类冲突亦随之遍及南北东西。1910年，《国风报》由莱阳民变论及天下大势，以危惧之辞说新政曰：

夫今日民生之窘蹙，人心之机隍，譬犹炸烈之药遍布室中，爆发之期但需时日。使不燃导线，犹可旦夕苟安，若导以火而触其机，则轰然不可复遏。我国今日之新政，固速乱之导线也。十年以来，我国朝野上下莫不奋袂攘臂，嚚然举行新政。兴学堂也，办实业也，治警察也，行征兵也，兼营并举，目不暇给。然而多举一新政，即多增一乱端，事变益以纷拏，国势益以抢攘。夫我国今日所谋之新政，固行之东西文明诸国，致治安而著大效者也；然移用于我国，则反以速亡而召乱。

《国风报》里的诸君子大半属于戊戌变法传下来的一脉，新政所办的种种物事本来都是他们着力鼓吹而心向往之的。就这个意义来说，这

些人与辜鸿铭那样的文化保守主义者显然不会心心相印。然而在十年观察之后，他们说时务的那些言论却与辜鸿铭的忧愤变得非常接近：

我国今日国势危急，万事废堕，自非至愚，孰谓新政之不当速举？然举一政也，必有莫大之政费；政费又非天降地出也，必不能不取之于民。善谋国者，熟权施政轻重缓急之宜，孰者当先，孰者当后；而取费于民也，又深察民力之能任此负担与否，而但取其资生之费所赢余，是以事易举而民不扰。今之举行新政者，固不知所谓先后缓急也，支支节节，纷然并举，其取民也无艺，尽夺其资生衣食之必需。如是即令施政者洁己奉公，实心任事，而小民救死不赡，亦岂能忍饥寒以待德化之成？况乎以搜括之财，行敷衍之策，所举行之新政，曾无一事能令小民得被其泽也！⁵⁵

曾经为变法做过前导的人们当然是向慕社会进化的。但变法的新政还没有实现预想中的进化，由这个过程所酿生的官民对抗却已经把社会危机带到了世人面前，使维新自任的《国风报》不得不心忧“道失民散，土崩之祸，即在目前，莱阳之事，接踵天下，而朝廷且旰食也”。⁵⁶旨在变旧法的新政派生出许多盘剥，而为盘剥所苦的民众一旦自发而起，又往往固恋旧习旧法，成为传统制度最有力的守护者。1910年农历七月，易州“乡民不服调查户口，借天旱为名，有州属高陌等社，邀请乡村人民，于二十日聚众抬神来城求雨”，当他们从学堂门前经过的时候，“该堂学生在外聚观，私议愚民迷信。祈雨人闻之，即与辩论。斯时人多势重（众），遂拥入学堂，将门窗器具均有砸毁。”⁵⁷这一类打学堂的事与文明相抵触，但在那个时候却曾是多见的景观，以至《东方杂志》把《毁学堂竟成风气耶？》作为专门列论的题目，深叹“自无锡毁学之事起，四川、江西旋亦有毁学之事，今则广东毁学之事又见矣”。⁵⁸于是，由征敛而起的冲突，使开新和守旧的矛盾与吏治的清浊、民间的怨愤交相缠绕，演为经久不息的社会振荡。延续二百七十年的祖宗法度因新政的改制正在节节脱散，而从东西洋移来的政制却刚刚在筹备之中，两者都无法驭勒民变的起落和蔓延。衰迈的王朝遂不得不面对着一波连着一波的不息呼啸。

与纷然涌起于四面八方的民变相比，由教育改革催生出来的新知识群体合力作成的是另一种滔滔波澜。1907年，朝廷下诏“整顿学务”，既愤且哀地说：

国家兴贤育才，采取前代学制及东西各国成法创设各等学堂，节经谕令学务大臣等详拟章程，奏经核定，降旨颁行。奖励之途甚优，董戒之法亦甚备。如不准干预国家政治及离经叛道，联盟纠众，立会演说等事，均经悬为厉禁。原期海内人士束身规矩，造就成才，所以勗望之者甚厚。乃比年以来，士习颇见浇漓，每每不能专心力学，勉造通儒，动思逾越范围，干预外事。或侮辱官师，或扰违教令，悖弃圣教，擅改课程，变易衣冠，武断乡里，甚至本省大吏拒而不纳，国家要政任意要求，动辄捏写学堂全体空名电达枢部，不考事理，肆口诋，以至无知愚民随口附和，奸徒游匪藉端煽惑，大为世道人心之害。不独中国前史本朝法制无此学风，即各国学堂亦无此等恶习。⁵⁹

自“预约变法”以来，朝廷把废科举、兴学堂列为新政要目，期能以新学之才淘汰旧学之才。然而曾不数年，聚在学堂中的人们已兀然群起，一批一批化作了弄潮健儿。后来因摧折学潮被舆论指为“老虎总长”的章士钊，在 20 世纪初年却是闹学潮的领头人。钱基博作《现代文学史》，曾追叙章士钊二十一岁入江南陆师学堂，“时值上海南洋公学大罢学之后，阳湖吴敬恒稚晖主《苏报》，特置《学界风潮》一栏，恣意鼓吹，士气骤动，风靡全国。中国学生之以罢学为当然，自敬恒之倡也。当时知名诸校，莫不有事，陆师亦不免焉。时士钊既以能文章，为校士魁领，则何甘于不罢课而以示弱诸校？一日，毅然率同学三十余人，买舟之上海，求与所谓爱国学社者合，并心一往，百不之恤。三十余人者，校之良也，此曹一去，菁华略尽。俞明震（陆师学堂总办，而‘尤重士钊者’）知士钊魁率多士，亟劝不顾；马晋羲（陆师学堂主讲国文兼教授史地者）垂涕示阻，亦目笑存之也。自以为壮志毅魄，呼啸风云，吞长江而吹歇潮矣”。⁶⁰这一段文字在事过境迁之后重说旧日行状，语多惋惜，显然是不赞成“以罢学为当然”的，但由此画出当日学界状貌却十分传神。盖“十年之间，闽严氏、浙章氏、楚谭氏、粤孙氏、梁氏，唱民权言革命，已大影响于学子之脑海。戊戌政变，谭浏阳以为国流血自命，而汉口、广东接踵并起，社会教育之势力，明效大验”。⁶¹先行者播下的思想在十年新政里燃为燎原之火，使新一代知识分子中的圣贤意态黯黯然渐灭而豪杰意态勃勃然发煌，义理、词章、考据一变而为声、光、化、电、欧罗巴、亚细亚；再变而为自由、平等、民权、共和、国魂、黄种、白种、合群、人格、独立、社会、天职、牺牲、

冲突、运动、革命和加富尔、玛志尼、加里波的、西乡隆盛、拿破仑、华盛顿等等。西洋思想和东洋词汇一批一批地被趸入中国学界，化出集群的高昂和亢奋，人人欲“举数十年陋儒浅士卮言曲说，一举而廓清之，以伸独立之权”。⁶²于是，在晚清的最后十年里，学潮便成为一种与兴学相伴生的社会现象了。

最初的学潮多半起于学堂的当局与学生之间。张謇曾说过：“学堂性质与书院全然不同，书院则人人意中皆功名利禄思想，学校则人人意中有生存竞争之思想；书院则人人意中有服从依赖之思想，学校则人人意中有奋起独立之思想。”⁶³但管学的人们所熟悉的却是书院制度，并因之而惯“以待书院者待学校”，用“检束”来对付生徒的“生存竞争”和“奋起独立”，这是一种非常尖锐的矛盾。这种矛盾因时潮灌注而生，又与鼓荡的时潮相呼应，“致粗鲁未化之新思想一得新学（堂）即行暴涨。”⁶⁴当日曾惊动一时的南洋公学退学风潮，即明显地以二百多个学生“抗上散学”表现了激进之士心目中“脱离专制学校”，“亟图所以自立自强之道”⁶⁵的大题目。与之相类的还有上海广方言馆学生为改学堂章程课目，“务期忘私利明公理，求合天演之旨”⁶⁶而以去留相争的风潮；江苏浔溪公学学生为“敬贺南洋公学学生脱离专制学校”而与本校当局冲突，愤而退学的风潮；福建大学堂学生因监督凌辱，“临之以狱吏之尊，畜之以奴隶之礼”，致全体愤激，一致退学的风潮；⁶⁷北洋政法学堂专门科学生与教务长角抵酿成的“散学大风潮”，⁶⁸等等。在这种迭起的风潮里，西来的片断学理非常容易地转化为学生一方的激昂意态。1903年4月30日《苏报》刊《南洋公学学生王君怀沂启》说：“一国之事，一国之人共谋之。今政府既不能为民平乱，则国民起而平之，乃吾侪之天职。”1904年3月26日《中国日报》刊学界来稿《此谓之改良》说：“欲自立于国家，不得不先求自立于学界，将由学界而发现而膨胀。”又说：“唯有先长动力于学界，继长动力于政界，终则长动力于外界，三界均达，而后可行而收其效。”1905年8月10日《大陆报》刊《江南将备学堂致〈中外日报〉馆书》曰：“自入学之日，此身即非我所有，非父母有，非兄弟妻子有，直认为四万万同胞所离割所齖醢所牺牲之身”，是以“处亡决之世，存救亡之心”，苦心热血，“可盟天地而泣鬼神”。1908年天津法政学堂“退学生”致《大公报》说：“某等非奴隶学生，安能受此野蛮之压制？西谚曰：不自由，毋宁死。某等之退学，原以求自由也，所持主义，自认与西哲不相背谬。”⁶⁹这些贲张的言论中交织着自负与自信，血性与意气，政治思想与权利思想，虽说理路不尽畅达，而“负国民义务”，作“将来之主人翁”的怀抱是非常明白的。

因此，抗上的学潮常常被时论演绎出富有深度的内涵：“有造风潮之腐败学堂，然后有起风潮之强硬学生，故经一度之风潮，即有多数之进步。”⁷⁰学潮催化了新陈代谢。然而此起彼落，沤浪相逐的学潮又因“日染于译书之理论，日激于新闻之记载”，而有“愤叱狂吠，血涌技痒，不知其所以”⁷¹的一面。西来的学理中最富有吸引力的东西往往是最朦胧的东西，在吸引力和朦胧性之间便产生了一种随意诠释，“自由者何？凡吾心所欲为之事，吾皆得而为之，而人断不能禁止吾压制吾也。”⁷²舶来的观念经过这样的诠释不会不走样，但对困于礼法和制度束缚的学堂中人来说，由此得到的正是一种斩芟束缚的利器：“有因薄故微嫌紊乱堂规者，有因希图出身要求卒业者，有因教员训斥纠众散学挟制官长者。往往身着操衣，横行街市，成群结党，无事生风，以孔孟为不足学，以经书为不必读，谰词邪说，恶习难堪。”⁷³1907年，以翰林院编修充高等实业学堂教务长的陈骥说：“子弟读书，家塾有父兄之督责，师长之教训，故能一心向学，日有进益。今到学堂，则宗旨皆反，以教习为雇工，以管理员为奴仆，起初学生尚不敢公然出口，至管理员、教习以此自认，图沽文明之誉，而学生乃愈放肆而不守规矩。于是一切习为自由之说，万不复受约束，及至上堂受课，虚心静听者固不乏人，而嬉笑谩语与昏睡无闻者，十有六七，逮课毕，则相率出门，逸游晏乐。”而后，他以一个具体的例子列叙了学生的“心骄气肆”：

今年自正月开学至五月，未经期考，自然应遵照奏定章程，于暑假前考试，乃诸生徒顾私谊，意欲不考，以便数人之私，遂托辞天气炎热，有碍卫生，来请免考。因与酌拟每日卯时入考，已刻散场，该生等以既无碍卫生，初皆遵诺。至五月初一日，诸生惑于异说，仍来坚请免考，而事在应考，再三未允。该生退后，即纠众罢课，自此连日聚众于礼堂，登台演说，喧嚣哄乱，并逼令监督，撤去考试之谕，以至暑假亦竟不考，而即散学。此纠众滋事，先以罢课，次以罢考，嚣张之气，百倍于前之情形也。聚众之初，同学有不愿与闻者，倡首诸人，威逼万端，且更勒令入会，其势汹动，不可向止。至五月初八日，会中首领印布会章，名曰研究会，而其实有报告员、纠察员、干事员、书记员等，一堂之内，严防密探，俨成敌国。⁷⁴

在这场风波里，学生一方的群哄显然不是出于匡时济世，而是为了

抵拒考试。但当“一切习为自由之说”已风行学界的时候，因抵拒考试而起的上下冲突一样能与朦胧的“新学平等之说”相钩连，演为罢课、罢考、聚众集会，使当局束手无策。在晚清最后十年的学堂里，这一类场面与学界“骎骎乎挟文明之气而渐种而渐动之”⁷⁵的潮起潮落一样引人注目。时人曾统括而言之曰：“学生亦拘然自得，以为无学生则无学堂，学生者，学堂之主人翁也，虽干犯规则，办事者其奈我何？由此规则尽具虚文，教科定于学生之手，而撤退学师、稽查帐目，其权悉属于学生。学生之权既张，若稍拂其请，则以退学相挟，以开会相争，至办理人虽欲整顿而无由。”⁷⁶学潮的这一面虽然以依傍新学为理据，而渊源却半在士人的旧习之中。亲身经历科举制度下县考、府考、院试的包天笑后来作《钏影楼回忆录》，曾述当日掌故说，他第一次下场县考，主试的吴县知县“是一个捐班出身”，来考秀才的童生们因之而“瞧不起他，常常戏弄他。在点名的时候，都挤在他案桌左右，七张八嘴，胡说白道，甚至于用一根稻草，做了圈儿，套在他的顶珠上，以为笑谑”。而受了侮弄的县官“依然是和颜悦色，笑嘻嘻地对他们说：‘放规矩点，不要胡闹’”。与吴县相邻的元和县，知县李紫璈“是个两榜出身”，考生虽不敢公然戏弄，而顽劣者情不自禁，“还是唤他‘驴子咬’、‘驴子咬’（吴语，李读如驴，咬读如璈）。他也只得伪作不闻。”原本分散的童生因考试而聚在一起，遂由个体合为群体，也便有了犯上的胆气和声势。包天笑引申而类比说：“苏州小考，童生们的吵闹是有名的，人们呼之为‘童天王’，那些书吏们办公事的，见了他们都头痛。后来各省设了学校，苏州各学校的学生，也常常闹风潮，其实也不是新玩意儿。在我们旧式考试时代，已经很流行了。”⁷⁷这种类比出自阅世的直观，当然不具备推理的周密。但它确乎指显了昔日的“童天王”和后来的“稍拂其请，则以退学相挟，以开会相争”的学界潮动之间那一种看得出来的传承。当新学急遽进入中国之际，名词常常要比它所内涵的思想走得更快更远。大批的人接受了种种名词而来不及辨识本义，便非常自然地会以旧知推度新知，把自己熟悉和向往的东西移入新名词之中，借西来的新学脱去制束。抗争与恣纵、进取与盲动、血性与意气、公义与私利便麇在一起，汇为抗上的源源动力。光绪末年，给事中董灼华奏议学堂致乱，言之愤愤地说：“且今之学堂岂真学哉，挈一富贵利达之心而来也，次则鄙夷朝政、次则煽惑国民、次则勾结匪党，盖三五少年，中文未精，血气未定，以挟制官吏凌辱师长为文明，以君臣平等父子不亲为文明，以诋毁圣贤废弃礼法为文明，以干预政权牺牲性（性）命为文明。”⁷⁸这些话里有许多因憎恶而生的偏见，但若以学堂致乱而言，则

所言并未全失真相。

由于抗争、进取、血性与恣纵、盲动、意气相交织，起于学堂的风潮从一开始就注定要越出门墙，汇入动荡的社会之中。1902 年岁末，南洋公学学生全体散学之际即放言高论：“昔日者不过爱国、爱国、爱国而已，今者靡不曰革命、革命、革命！”由学界冲突而至排抵时政，一派激越慷慨，其声光耸动多缘于此。随后，越来越多的学潮涌动使越来越多的学生脱离了学业，纷纷然以新学之说与政府相冲撞，“专以恣骂政界为主义”。而最初一哄而起的散学罢课则在这个过程中演为种种桴鼓相应的社团和群体。自治会、爱国会、誓死会、开知会、易知会、演说会、文学会、讲演会、公强会、研究会、铁血会、联合会等等名目勃勃然起于南北学界，自信“充学生之势力，无论内忧、无论外患，殆无不可摧陷而廓清之”。⁷⁹成群学子，因之而在晚清最后十年的社会冲突里成了以搅动天下为专业的人物。作为一个社会群体，这个时候的学生都是新政的产物。但他们中的许多人却从一开始就期待和向往一种比新政更加剧烈的变动，深信“不举数千载混乱之政而毁裂之，改革之，使前此之国贼民贼群贼人贼悉无所凭借，以存积重腐之窠臼绪余，则不可与言爱国”。⁸⁰以此立论，则社会进化中的新旧冲突很容易被鼓胀的热血简约为“不能破坏非英雄”。⁸¹这种泛义的“破坏”观念未经界说却又不言自明，极富感染力地推动走出学堂的学生们急迫地否定中国社会中既有的人物、制度、价值、权威，与急急然而起的革命合流。他们中的多数人并非都是自觉的革命者，但他们在为时局造动荡的过程中，又非常自觉地成为一种与政府相对抗的力量。1903 年，主理浙江大学堂事务的劳乃宣呈报说：“各学堂中学生惑于平权自由诸邪说，致谋不轨，往往结党，自立社会，民间不肖少年踵而行之，上中下城，所在皆是。”⁸²笔下已是一片乱象。至 1909 年，《砭群丛报》载文论时势，提到一个“平居固甚驯谨”的学子，入军校数日，“则革命排满，信口谰言”。责之以严词，夷然答曰：“公无独责我也，全校皆如是；公亦无独责我校也，各校皆如是。使弗与之党，将不可一日容。势之所趋，非一二人独自异立也。”再询其状，“则其言皆人之所不敢言，与人之所不忍言者。”述其事者以名教自居，由此发议，扼腕感叹说：

邪说朋兴，是非倒置，而大防隳矣。犯上而死，美以烈士之名，创乱而诛，加以救国之誉。于古昔圣贤豪杰不能举其一二，而崇拜洪秀全、杨秀清，荣之为汉族之英雄。于西洲政治典章未尝窥其崖略，而推崇克伦威尔、段敦，视之为革命之

鼻祖，久已习非成是，竟为倒行逆施。故此数年中，谋逆之为，兵变之事时有所见，时有所闻。事败伏诛者累累相望，而此响彼应，奔走呼号，谓为汉族复仇，代国民流血，天职所在，义当如此。患根遍布，随地萌生。⁸³

与自发而起的民变相比，这种由“自由平权”、“革命排满”之说催生出来的“谋不轨”，显然内含着更多不易扑灭的韧性。学堂一个个成了以思想“肇祸端”的胚胎之地，斯文一脉遂横决而出，流入天下滔滔之中。

农村中的民变与官府相抵拒，城市里的学潮与朝廷相抵拒。前者嫌变法太过急遽而起，后者恨变法太过迟缓而起。两者各不相谋，但都表达了对于新政的否定。与这些起于局外的动荡腾乱相比，局中人在新政牵动下的分解组合和轧砾争斗则从另一面显示了社会矛盾的变化。1906年，当诏书告天下以“仿行宪政”的时候，预设的重心是“廓清积弊，明定责成必从官制入手，亟应先将官制分别议定，次第更张”。⁸⁴这个过程未必没有除旧布新之意，而直接引发的却是权力和利益的消长挪移，因此，被那一代变法议论寄予无限希望的筹备立宪便不能不成了一种激化矛盾的东西。变官制从置立新衙门开始，但以人事而论，新衙门中积滞的污气更重：

旧制新员签分入部者，其途有四：曰进士、曰拔贡、曰荫生、曰捐纳。非由此四途，虽枢府大僚欲位置一人，不能也。部务皆有成例，尚待欲以己意相高下，曹郎得引例争之；曹郎欲出入轻重于其间，胥吏援例以请，亦不能强辞辩也。其处理未协者，虽闻奏请旨，疆臣辄拒不受。自总署改外部，商部、警部、学部接踵而兴，用人行政本无轨辙之可循，移文提取动辄数十百万，指名奏调动辄数十百人，奔走小吏夤缘辐辏于公卿之门，投其意向所趋，高者擢丞参，次者补郎员，人不能责其徇私。朝三而暮四，此是而彼非，语言相轧，权力相倾，苞苴相唯诺，人不能责其乱法。聚无数鬪茸小人于一堂，其面目可憎，其齿牙距角可畏，于是造谋生事，外扰乱郡县，内攘夺六部之权。废科举、立学堂，则礼部之权归学部矣。尽裁天下绿营，练巡警兵；设四品厅丞理京师刑名，权位视古廷尉，则兵部、刑部之权为警部所侵矣。关卡厘税居司农岁入大半，商部曰：“此商务，当关白我。”是与户部争权也。庚子之变，外吏以保护教堂不力，被劾去位者凡数

十员，事后稍稍开复。外部曰：“此外人交涉，当照会使馆，由我定准驳。”是与吏部争权也。大理院兴，法部遂成闲曹，两衙门分争权限，咨会往来，辄相水火。天下一统而鞬鞞之间先成支离破碎之象，识者已知其不祥。后警部改为民政部，直无所不统。自置置官僚如吏部，自创办铺捐、车捐如户部，自练警兵如兵部，自开学堂如学部，把持讼狱如刑部，大治街道、辟马路如工部，其实皆地方有司职守。⁸⁵

新衙门移夺旧衙门的治权，本是新政变法的题中应有之义，但其间的起落消长又太多以私利相啃噬的贪婪，遂使诏书所布告的宗旨从一开始就被利欲消融得面目全非。因此，这一段议论虽以旧党口吻评说时事，而笔下却颇多实录。二百多年来的祖宗成法已经积弊丛生，因之而有新政变法之说。然而自另一面言之，祖宗留下的旧例又曾长久地体现了一种制约，使官界中人在权力和利益之间常常要面对许多板结的界度而不能纵心所欲。变法的新政以“廓清积弊”之旨改官制，倾力拆掉了久被诟病的种种成法，但热心于改官制的人们大半又是挟私心而来的各有怀抱者。于是，积弊还没有廓清，旧例的制约却已荡然无存。新立的衙门遂能肆无忌惮地逐利于众目睽睽之下。一个叫朱福诜的侍讲学士目击“宫廷锐意求新”而“内政日益纷更”，愤切地说：“设立新部以来，人人争言运动，其所用之人，非纨绔即市井耳。其中津贴最多者，所营之事惟修饰车马衣服及征逐冶游豪赌耳。在朝廷不惜宽筹经费以行新政，破除资格以求人才，而适以便诸臣植党营私之计，为若辈居官行乐之方，臣所谓痛心疾首者此也。”⁸⁶

自从人才成为经世之学的一个题目之后，近代中国有心改革的忧时之士便常常憧憬“破格”。他们的议论持之有故，言之成理，能以文字演绎出圆融的道理。然而一旦移入新政，化为人人都看得见的东西，用文字说出来的道理就会变得全然不成模样：“自新改官制添设各部，而该堂官误会破格用人之义，流品之杂，名器之滥，亘古未有。夫资格可破，品格不可破，一二人可破格，非尽人可破格也。乃市侩吏胥，弹冠相庆，皮毛新学，一岁三迁。”⁸⁷由于“误会破格用人之义”，仕路就成为一种没有尺寸来度量长短的东西了。在旧格被破掉的地方，出现的是与“人人争言运动”相对应的倖门。这个过程用速成法造成了一批腾达的官僚，他们的面目还没有被世人熟识，而一蹴之间已成官界要角。《国闻备乘》述光宣间朝政，言之凿凿地说：“光绪末年，小人阶之以取富贵者，捷径有二：一曰商部，载振主之；一曰北洋，袁世凯主之。皆内

因奕劻而借二杨为交通枢纽。当世凯初在北洋，梁敦彦方任津海关道，凌福彭任天津府，朱家宝任天津县，杨士骧、赵秉钧以道员在直隶候补，不二三年，敦彦官至尚书，家宝、士骧均跻节镇，福彭升藩司，秉钧内召为警部侍郎。其非北洋官吏而攀附以起者，严修以编修在籍办天津学堂，遂擢学部侍郎；冯汝骙与袁世凯联姻，遂擢江西巡抚，吴重熹为世凯府试受知师，遂擢河南巡抚。唐绍仪旧从世凯驻朝鲜，甲午之变，出死力护之以归，故遇之加厚。既夺盛宣怀路政界之，邮传部开，又用为侍郎，一手把持部务，案卷合同尽为所匿，尚书张百熙虽属袁世凯姻娅，不能与之抗也。绍仪既得志，复引用其同乡梁如浩、梁士诒、陈昭常等，皆列要位。士骧又引其弟士琦入商部。”⁸⁸这种仕路亢进留在官场里的大半都是污迹。后来做北洋政府陆军总长的段芝贵其时由巡捕起家，本是一个供达官差遣的走卒驺从。因捉得袁世凯家逃仆，“世凯大喜，赞其才，令捐道员，密疏保荐甚力。”迨新政改官制，又出重金购歌妓杨翠喜，“献媚于载振”，遂一夜之间超擢黑龙江巡抚，成为封疆大吏。而旨下之际，“京员相聚偶语，皆不知芝贵为何许人也。”⁸⁹这种多数人的惊愕说明：破格一词非常容易在权势手里演变为便捷利私的随意性。与出自旧染的段芝贵相比，各色学生之借新学求躁进者是变官制造出来的另一个群类。曾是那一段历史过来人的刘成禺后来统括清季政象曰：“与其谓亲贵掌权，毋宁谓旗门掌权，满人敢于为此，实归国留学生之为朝官者有以教之耳。”他说：

当时朝士之奔走旗门者，可分为两类：一，海内外毕业武职学生；二，曾毕业文职学生及科举旧人。自军咨府创立以来，涛、洵领海陆军，倚日本归国留学生为谋主，各省陆军学堂出身者附之。虽革命健将中，亦多海陆学生，而其时居大位者，皆由奔走旗门而来也。奔竞之风，由京中遍及各省，上行下效，恬为不怪。其他文职朝士，谈新学者集于肃王、端方之门，作官者则入载洵、庆王父子之门。谈宪政者又趋于伦贝子之门。某也法律政治大家，某也财政科学大家，弹冠相庆，几不知人间有羞耻事。⁹⁰

陆宗舆、曹汝霖、章宗祥、金邦平一类以留学添身价的人物遂纷纷乘时而起。被世人目为中国社会里最颀硕的亲贵与“东西文明”造出来的新学中人沆瀣一气，非常醒目地合为新政变法的一种奇观。然而，以后的历史作比较，“归国留学生之为朝官者”其实既没有新知识，也没有

旧道德。与出身旧格的官僚相比，这些由破格进身的人物恐怕更等而下之。因此，刘成禺追述既毕，感叹说：“清末朝士，风气卑劣，既非顽固，又非革新，不过是走旗门混官职而已。故辛亥革命，为清室死节者，文臣如陆春江等，武臣如黄忠浩等，皆旧人耳，新进朝士无有与焉。向之助清杀党人者，既入民国，摇身一变，皆称元勋。朝有官而无士，何以为朝？清之亡，亦历史上教训耳。”⁹¹他当日站在排满革命一边，而事后论史，则多见“新进”不如“旧人”。“有官而无士”一语，尤能写照清末破格以变官制的取舍得失。

由行新政而变官制，本以仿效东西洋各国之既强且富为因，然而其果则变官制而后开倖门，开倖门而后分群类，当群类既分之后，遂不能不起争斗。1907年，都御史陆宝忠上奏，以“天下之乱，其端皆起于人心之不平，不平则相激，相激则不和，由是门户纷纭，竞争不已，而国家实受其祸，遂于无所底止”起讲，深忧“改定官制以来，大臣不和之事时有所闻，其机实起于细微，而其害驯至于倾轧”。⁹²清代以抑朋党为家法，是以朝臣之勾角斗心多半流入阴柔一路，很少以赤裸裸的勃谿争剋为手段。这种局面随改官制而变，于是阴柔转为悍斗，倾轧便成了一种常见的事。与前代朋党各立旨意以分水火相比，新政中的倾轧很难辨出君子与小人、正义与邪恶、天理与人欲。群分类聚的朝官各相撕咬；而面目则莫分清浊，一片混沌。其间奕劻与瞿鸿禨角力，奕劻、袁世凯与岑春煊斗法，都曾各出机杼以动西太后之心，翻出朝局的一层层波澜。吃了亏的岑春煊后来追叙说：袁世凯“知东朝（西太后）平生最恶康梁师弟，乃阴使人求余小照，与康梁所摄，合印一帧，若共立相话然者。所立地则上海时报馆前也。既成，密呈于孝钦，指为暗通党人图乱之证。深宫不审其诈，既见摄影，严然信之不疑，惊愕至于泪下”。宠遇正深的岑春煊遂一个跟斗跌了下来。⁹³西方传入的摄影技术渗进了朝廷的倾轧之中，为纷纭世局平添了一种奇异的险谲诡譎。当奕劻驱走瞿鸿禨、袁世凯驱走岑春煊之后，载泽、载涛、载洵和铁良、良弼等等又被另一群人簇拥着乘势而起，与奕、袁争一日之长短。“无论那一伙，都有一群宗室觉罗、八旗世家、汉族大臣、南北谋士：这些人之间又都互有分歧，各有打算。如载字辈的泽公，一心一意想把堂叔庆王的总揆夺过来，而醇王府的兄弟们首先瞩目的，则是袁世凯等汉人的军权。就是向英国学海军的兄弟和向德国学陆军的兄弟，所好也各有不同。”⁹⁴于是而形成了另一场庙堂里的群斗，胜负之间没有善恶，只有利害。其间的纷争常常会唤出人性中丑恶的一面，为后世留下许多笑料：

常州朱宝奎游学西洋归，夤缘入盛宣怀门。宣怀以乡谊，处以铁路局小差。人颇机警，渐被信任。不数年，由同知捐升道员，遂充上海电报局总办，凡各局弊窦，无不知之。窥宣怀有婢，绝美，求为簪室，宣怀不许，由是离交。私发铁路局积弊，并抄录累年洋商交涉案，叛归袁世凯。世凯久涎铁路、招商、电报三局之利而不详其底蕴，至是得所借手，遂参宣怀，尽撤其差。以铁路局交唐绍仪，招商局交杨士琦，电报局交吴重熹，而宝奎为邮传部侍郎。

然而被人所卖的人转过身来又卖掉了别人：

盛宣怀既失铁路之利，郁郁不伸者累年。已而袁世凯黜，载泽与粤党争权，窥其有隙可乘，遂贿载泽六十万金，起用为邮传部尚书。载泽知宣怀多财善贾，因出宿储合成百万，托其存商生息。宣怀极赞萍冶矿局之利，给以股票一张。国变后排满之风日炽，悉侵没为己有，载泽不敢校也。⁹⁵

晚清的变法新政由这些人过手，而在这些人手里，新政变法都化成了一己之物利。官界遂成了当日中国最龌龊的一个地方。

官制的变动不仅促成了朝官之间群相哄斗，而且使朝官与疆吏之间旧有的矛盾化出许多新的冲突。自咸同以来，因太平天国造反而起的内战曾长久地撼动天下，旧有的成法纷纷被战事打破。疆吏在乱世里各自为计，因募勇成军而移去了朝廷的兵权，又因自筹饷需而移去了朝廷的财权。等到战火熄灭，这些由朝廷流向地方的权力已经收不回来了。居内驭外的局面由此而变。新政仿行立宪，“谊属宗支”的黄带子和红带子们多喜效东洋法度，羡慕彼邦“凡国之内政外交，军备财政，赏罚黜陟，生杀予夺，以及操纵议会，君主皆有权以统治之。论其君权之完全严密，而无有丝毫下移，盖有过于中国者矣”。⁹⁶日本人用“中央集权”演绎宪政，为有心强干弱枝的那些人提供了一种向地方收回权力的样式。于是，在行新法的过程中，天下的兵政便在一个一个的机构之间挪来挪去，由兵部移到练兵处、由练兵处移到陆军部、由陆军部移到军咨处。而后“更各省督练公所章程，设军事参议官，并由军咨处荐任，镇协统皆得专折谢恩。自是渐夺督抚军权入军咨处手。”⁹⁷与此相对称，是户部改度支部之后，急急“奏派清理财政监理官。每省正副各一员，分赴各省”，期能“将各省财政，集中于度支部”。⁹⁸管度支的载泽气

极盛，“每论政，独断即行”，执意“立监政处于京师，自称督办，以诸疆吏为会办。凡疆官迁除，皆督办主政，督抚半以为不便。锡良领衔连电与争，泽阳示退让，改议章制，而阴以危词要载沣，遂传旨申饬良等。自是榷盐权亦集于中央”。⁹⁹在上个世纪的内战里，国家权力由朝廷移向地方是在战争引起的社会震荡中发生的，其间既有被动的顺变，也有主动的应变。五十多年来，这些下移的权力已在地方生根，并虬结出种种利益关系、社会关系、行政关系。因此，以“仿行宪政”来重建居内驭外之势的那些变法一旦推行，则一定会触痛这些关系，并使疆吏与朝廷中筹划的人们不能不断断相争。久做湖广总督的张之洞曾是倡新政的先觉者。而“光绪季年创行宪政，议改官制”之际，则以一个疆吏的立场与鹜新法的枢臣岸然立异，以为“今日预备立宪，只须合立宪之用意，不必求合于海外立宪国之官制。大抵中国疆域广大，数倍于东西各国，而轮船、火车、电线通者什一，不通者什九。且立国之本原，历代政体相沿之成局，国民性情之利病，目前国家之实力，中外各自不同，岂能事事强合”？并非常尖刻地说：“昔唐贤有云：‘天下本无事，乃庸人自扰之耳。’洞窃以为不然，无事自扰，尚无大害，若方今四海有事之日，再加之自扰，则不可支矣！且庸人安能扰天下？惟才敏气盛，急于立功立名之人，察理不真，审势不明，贸然大举，乃能扰天下耳！”¹⁰⁰枢臣讲的是一套道理，疆臣讲的是另一套道理。两套道理格格不入，朝廷与地方之间便会因新政而衍生裂痕。是以梁启超说：“近数十年来，督抚之系民望者，恒过于军机大臣各部长官。非必督抚之才皆优越于彼辈也，其责任较专，其展布较易也。故中央虽万机丛脞，而有一二贤督抚，则一方之民犹食其赐。自一二年来，假筹备宪政之名，行似是而非之集权政策，而督抚始不可为矣。督抚失职不平，渐奋起而与中央争；争之而不能胜也，乃反其本。于是责任内阁之重要，渐为督抚中贤者所同认。”¹⁰¹虽说那个时候的政争旨在以各自的道理守护各自的权利，但舆论的同情显然在“争之而不能胜”的疆吏一面，而借集权之说重造居内驭外之势的“才敏气盛急于立功名之人”则不为多数所喜欢。这种由新政而起的裂痕一定会在新政的更张中扩大，并促成疆吏对朝廷的日趋疏离。因此，当国会请愿运动聚众集群，掀作大波的时候，督抚中的许多人都热心推波助澜，以函电交驰为鼓荡呼应。1910年九月，云贵总督李经羲电各省督抚，“主先设内阁国会，再行借款筑路”，南北疆吏多复电赞同。十月，广西巡抚张鸣岐奏请设责任内阁。而后“东三省总督锡良、湖广总督瑞澂、两广总督袁树勋、云贵总督李经羲、伊犁将军广福、江苏巡抚程德全、安徽巡抚朱家宝、山东巡抚孙宝琦、山西巡抚丁宝铨、河南巡

抚宝菜、新疆巡抚联魁、江西巡抚冯汝骥、湖南巡抚杨文鼎、广西巡抚张鸣岐、贵州巡抚庞鸿书等联电请立即组织内阁，定明年开设国会”。

102由“联电”聚合起来的疆吏对国会与内阁的识解未必都能得其真髓，然而朝廷倚君权行“中央集权”之策以统制天下，则限制君权的国会便非常自然地会成为地方当权派们乐意亲近的东西。而众多的督抚用这种办法公示政见，对于正在抵制国会请愿的朝廷来说，显然是一种有意的为难。枢臣和疆吏同在新政局中，但两者都喜欢用自己那一面的道理诠释新政。于是，他们分解了新政，新政也分解他们。在因果循环之间，历史传统留给地方和朝廷维系彼此的同一性，遂被变革的更张一节一节地磨断了。

当官场的争斗正入酣境之际，绅界中人的进取心也在新学的摩荡下一天比一天炽热。他们借用许多发源于东西洋的题目急急乎扩张绅权，使官绅之间的角智角力常常演为激烈的政治冲突。清世曾久抑绅权。太学卧碑刻文即视集群结社为厉禁。顺康之际，苏南诸生“哭庙”一案因官绅冲突而兴大狱，以摧锄绅衿，“凌迟者二十九名，斩者八十九名，绞者四名”，103其中最著名的便是金圣叹。此后二百余年，绅士在国家权力（官府）的逼视下活得非常安静。然而自上个世纪 50 年代开始，国家权力在内战中脱出了旧榫，久蛰的绅士遂纷纷被时势召出来，在襄办地方事务的过程中各露头角。后来的五十年里，通过科试、捐纳、保举（军功、劳绩）得功名而又游离在仕途之外的人越来越多。他们中的一部分人在近代化的过程中由农村流向城市，更多的人则留在籍贯所在的地方，以其个体的知识、才干、名望和积累的财产、势位、影响兴作于官府和民众之间，成为一种牵动上下的社会群体。随之而来的是绅权的步步伸张。这种崛起的绅权最初是傍贴于官场的。叙晚清掌故的《瞿庵杂识》曾说：“咸丰初，张亮基为湖南巡抚。时承平久，官益尊，政益弊，民隐不得上闻，巡抚教令中隔，拱立受所司欺谩。亮基乃聘左宗棠入幕，使通宾客，日夜访民苦。吏有奸、山泽有盗，巡抚辄知之，远近骇以为神。乃骆秉章再任，益遵张法，练兵转饷防寇，多参用士人，事皆办，颇胜他省。”104在二百年久抑之后，绅权是被地方官扶植起来的。因此，在上个世纪后半期，绅界中人大半都不会有与官场相颉颃的充足意识。然而官府的权力来自国家，绅界的利益则在地方。其间常常会有矛盾。绅权伸张的过程同时也在促使这种矛盾一路膨胀。到 20 世纪开始的时候，已经伸张的绅权和已经膨胀的矛盾都变得十分明显了。以二千年历史为背景，此时腾起的绅权本是一种非常古老的東西。但自宪政之说倡行，从东西洋趺来的许多学说都在为绅界重造出

别开生面的境界。1907年，江苏巡抚陈夔龙说：“近年预备立宪之举，颇为海内欢迎，而欢迎之故，无非歆动于地方自治之一言。”¹⁰⁵“地方自治”所以“歆动”人心，正在它所阐发的旨意能够被正在四张的绅权所借用，为古老的东西移接一副炫人眼目的新头脸。于是，本来傍贴于官场的绅权便因新政的展布而得以自立门户，在咨议局、城乡议事会和其他种种地方自治机构中得到了舒展手足的机会，并急迫地期待着在国会中更上一层楼。这种变化为绅界拓开了一种前所未有的政治空间。所以，一时声光炎炎的名流如张謇、汤寿潜、谭延闿、汤化龙、蒲殿俊等等，都官格齐备而不愿入仕途，宁肯以绅界领袖的面目造时势。而后，得新学之助的绅权便挟着一派咄咄逼人的盛气，与官界权力步步对抗，节节冲突。当时人曾记叙“各省咨议局”与“行政官厅”之“争执”，颇能描绘情状：

浙江因浙路公司总理奉旨革职，不准干预路事。咨议局以公司总理，由股东公举，载在商律，请浙抚代奏，收回成命，一面停议待旨。浙抚割令开议，允开议后代奏，咨议局要求先行代奏，然后开议，浙抚不允，割令停会数次，势将解散。后浙抚代奏，遂开议。江西以加增统税，不交局议，系侵夺咨议局权限，呈请资政院核办。广东咨议局，以提议禁赌案，议员有反对者，致不通过。主张禁赌者，以禁赌不定期限为辞职，舆论大哗。反对者亦以此为辞辞职。全省绅民，要求速行禁赌，粤督初以赌饷筹抵无着，未允入奏，后以风潮日甚，奏请定期速禁，议会乃仍开议。广西咨议局以禁烟案公布后，桂抚擅将土膏店应禁之期展限，全体辞职。资政院请旨照原案办理后，始照章议事。此外湖南公债案，广西限制外籍学生案，云南盐斤加价案，由咨议局与督抚之争执，引起资政院与军机之冲突。¹⁰⁶

这些争执当然都有是非之分，但是非的源头和归宿大半都在地方利益。可见新学提供的题目所扯动的常常还是中国社会固有的那些物事。因此，由绅士而为议员的人们在时人眼里与东西洋议院中人的形象相去甚远：“十金买一票，百金买一票，运动选举，何足为议员。以私利而托公议，以一二人之意而冒全体之名，何足为代表。事事要求，事事请愿，一言不合，辄请收回成命，一语不合，辄请诛斥大臣，何足预闻政事。其在咨议局则言停会，言辞职，日与疆吏为难；其在资政院则

言剪发易服，言赦党人，言劾军机，日与政府为难。”¹⁰⁷在上个世纪的内战以后，随国家权力的下移，有过一个疆吏向朝廷争利权的时代。等到 20 世纪初年“仿行宪政”，则是绅界坐大，他们既向疆吏争利权，也向朝廷争利权。这种演变曾寄托了中国人进化的期望，而在当日却直捷地促成了上流社会的紧张和分裂，仿行宪政的局面便常常使人想到历史上的乱世。绅权是一种两头有刃的东西。它们在新学引发的社会变动中动辄代表地方利益以制官家权力，显示了前所未有的锋利。然而绅权的过度扩张又未必总是地方之福。从咨议局往下看，非常容易见到这个过程搅出来的种种腥秽。一个言官奏论地方自治，鄙夷地说：“臣闻各省办理地方自治，督抚委其责于州县，州县委其责于乡绅。乡绅公正廉明之士往往视为畏途，而劣监刁生，运动投票得为职员及议员与董事者，转居多数。以此多数劣监刁生，平日不谙自治章程，不识自治原理，一旦逞其鱼肉乡民之故技，以之办理自治，或急于进行而失之操切，或拘于表面而失之铺张，或假借公威为欺辱私人之计，或巧立名目为侵蚀肥己之谋。甚者勾通衙役胥差，交结地方官长，藉端牟利，朋比为奸。”由此显露的也是一种前所未有的锋利，而被割的则是绅界所代表的地方民众：“其苛捐扰民也，不思负担若何，惟恐搜括不尽，农出斗粟有捐，女成尺布有捐，而牙行之于中取利，小民之生计维艰，概置弗问。其开销经费也，一分区之内在局坐食者多至一二十人，一年度之间由局支出者耗至二三千圆，以一城数区合计之，每年经费不下万金。而问其地方之善堂如何、学校如何、劝业如何、卫生如何，不曰无款兴办，即曰不暇顾及。所谓办有成效者，不过燃路灯、洒街道，或设一二阅报社、宣讲所而已。而旧日育婴堂、养老院、义塾、社仓、宾兴、乡约、施药、施茶、积存诸公费，皆非挥霍尽净不休。”¹⁰⁸在那个时候，这类掊击之辞不仅出现在奏章里，也多见于时论之间。他们提供了绅界人物的一种普遍情态。显然，与绅权相表里的地方自治，给多数人带来的大半都是怨恨。当初考察过东西洋政治的人们都说：“凡政治学家之言，皆曰非立宪无以自存，非地方自治无以植立宪之基本。”¹⁰⁹然而这种为立宪“植基本”的东西一经移入中国，则成了劣绅施用“旧技”的场所。旧染中习见的操切、铺张、欺人、肥己本在传统道德的抨击拘束之中，得此一番错动，却成了被解放出来的东西，可以赤裸裸地放手横行于人世而无须惭怍。随之而来的是一种没有法度的局面。

十年新政效西法以除旧布新，把那一代中国人拖入了一场自上而下的社会变动。然而，舶来的西法改造了中国社会，二千年历史沉积而成的中国社会也改造了舶来的西法。这种交互改造使西法和中法都失去了

本来的面目，四万万万人遂身在新旧之间，两头不到岸。而“杂税日增，民心不安；科举全废，士心不安；新学多偏，众心不安；官制屡变，官心不安；洋货争衡，商心不安”。¹¹⁰被时势卷入变法的人们没有一个能得其利乐。迨“新政之害，已情见势绌，督抚知之，政府知之，摄政王亦知之。京师官三五杂坐，莫不援手叱骂。其实骂新政府者无一非办新政之人，即无人不享新政之利。游东洋归者骂留学生，而钻营求差自若也；在学部当差者骂学堂章程，而拟稿批呈自若也；在法部当差者骂新律，而援引听断仍自若也。举一国之人，如蝮如螳，如沸如羹，妖由人兴，事极可怪”。¹¹¹当得益于新政的那些人也成了新政反对者的时候，这一场迟来而又急速的变革便陷入了既没有进路也没有退路的困局。十年之间，君权推行了新政。然而在新政犁过的地方，为君权垫底的基石却先被撞碎。曾经使疆吏、枢臣、朝官、亲贵、缙绅、武将和众多附着于科举制度的士人合为一体的那些东西，在这个过程中日趋分崩离析，随后产生的是一个个分异的利益群体。这些不同的利益群体都托身于同一个社会构架之中，但他们招来的仇神却放手悍斗，在踢打之际不停地扯散这个社会构架。从秦汉以来，中国历史中还没有过这样自深处发生的坍塌。与上层建筑层层坍塌相对应，是下层社会日积日深的愤怒和新知识群体越来越急切地呼应革命。旧时的社会因此而进入解体之中。以一个解体的社会为对象，则摄政王所代表的君权不能不成为一种孤独无依的东西。于是，武昌城里的炮声传来，历时二百七十余年的王朝便在很短的时间里一块一块地四散坍落了。而由新政所开始的那些变化却留在后来的历史里，伴着世纪的风雨，再造出一幕一幕悲喜剧。

（1997年）

1 《宣统政记》第2卷，10—14页。

2 溥仪：《我的前半生》，北京群众出版社1982年版，37页。

3 《宣统政记》第3卷，5—11页。

4 [加]陈志让：《乱世奸雄袁世凯》，1988年，96—97页。

5 《翁同龢日记》第2册，1087页。

6 《清史稿》第30册，9106页。

7 《近代稗海》第1辑，2页。

8 《近代稗海》第1辑，1—2页。

9 《张季子九录·文录》，《四川忠县秦太公墓表》，中华书局1931年版。

- 10 《近代稗海》第1辑，21页。
- 11 同上书，14页。
- 12 《近代稗海》第1辑，294页。
- 13 同上书，299页。
- 14 《近代稗海》第1辑，298页。
- 15 中国近代史资料丛刊《义和团》，81—82页。
- 16 《义和团档案史料》（下），1327—1328页。
- 17 《清末筹备立宪档案史料》上册，335页。
- 18 《光绪朝东华录》，（总）4727页。
- 19 《清史稿·列传》，229页。
- 20 《光绪朝东华录》，（总）3556页。
- 21 《周作人集外文（上集）》，海南国际新闻出版中心1995年版，86页。
- 22 《武学》第3期，杨集群：《军国建设》（一）。
- 23 《辛亥首义回忆录》第1册，68页。
- 24 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第一册，49页。
- 25 《清德宗实录》卷四八六，光绪二十七年八月。
- 26 梁启超：《公车上书请变通科举折》，《饮冰室文集》之三。
- 27 《光绪朝东华录》第五册，（总）4998页。
- 28 《光绪朝东华录》第五册，（总）5391—5392页。
- 29 《中国近代学制史资料》第二辑上册，华东师范大学出版社1987年版，130—131页。
- 30 同上书，下册，840页。
- 31 《近代中国留学史》，上海文化出版社1989年影印版，46页。
- 32 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，386页。
- 33 《中国人留学日本史》，三联书店1983年版，35页。
- 34 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，三联书店1963年版，576页。
- 35 《辛亥革命》（四），上海人民出版社1957年版，12页。
- 36 《辛亥革命》（四），28—29页。
- 37 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，637页。
- 38 《清德宗实录》五九三卷，光绪三十四年六月。
- 39 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，646页。
- 40 《论责望政府》，1907年6月8日《大公报》。
- 41 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，625页。
- 42 《清末筹备立宪档案史料》上册，53页。

43 《致西安鹿尚书》，《张文襄公全集·电牍五十》，中国书店 1990 年版，12 页。

44 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，513 页。

45 《清末筹备立宪档案史料》上册，117—118 页。

46 《清末筹备立宪档案史料》上册，309 页。

47 《辜鸿铭文集》，岳麓书社 1985 年版，17 页。

48 《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，中华书局 1985 年版，236 页。

49 《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，第 182 页。

50 同上书，83 页。

51 同上书，325 页。

52 同上书，391 页。

53 同上书，479 页。

54 同上书，706、770、827—829 页。

55 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，654—655 页。

56 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，658 页。

57 《辛亥革命前十年间民变档案史料》上册，64 页。

58 转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第三集，194 页。

59 《清末筹备立宪档案史料》下册，1000 页。

60 《现代中国文学史》，446 页。

61 《说社会教育》，《苏报》1903 年 5 月 24 日。

62 《破坏教育》，《选报》第 35 期。

63 《大公报》1906 年 5 月 8—9 日，《张季直殿撰复两江学务处沈观察书》。

64 《论南洋公学事》，《中外日报》1902 年 11 月 25 日。

65 《南洋公学学生出学始末记》，《政艺通报》壬寅第 20 期。《致南洋公学退学诸君书》，《文言报》第 15 号。

66 《广方言馆风潮始末记》，《苏报》1904 年 5 月 10 日。

67 《投函》，《警钟日报》1904 年 5 月 29 日。

68 《北洋法政学堂专门科学生散学大风潮》，《盛京时报》1908 年 1 月 9 日。

69 《大公报》1908 年 1 月 12 日，《答无名自称退学生公启函》。

70 《中国日报》1904 年 3 月 14 日，《痛哉武备惜哉武备》。

71 《浔溪公学生第二次冲突之原因》，《选报》第 35 期。

72 《童子世界》第四号，《论自由》。

73 《清末筹备立宪档案史料》上册，170 页。

74 《清末筹备立宪档案史料》下册，989—990 页。

- 75 《新世界学报》第10期，《学生大进步》。
- 76 《申报》1906年12月3日，《论中国教育之邦》。
- 77 《钏影楼回忆录》，香港大华出版社1971年版，93—94页。
- 78 《清末筹备立宪档案史料》下册，994页。
- 79 《苏报》1913年5月31日，《论中国学生同盟会之发起》。
- 80 《教育界之风潮》第5章。
- 81 《苦学生》，《国民日报汇编》二。
- 82 《苏报》1908年5月23日《杭州来函照录》。
- 83 《砭群丛报》第1期，1909年6月，《阅各报兵警交哄事感言》。
- 84 《光绪朝东华录》，5563页。
- 85 《近代稗海》第1辑，257—258页。
- 86 《清末筹备立宪档案史料》下册，625页。
- 87 同上书，339页。
- 88 《近代稗海》第1辑，269页。
- 89 同上书，230页。
- 90 《世载堂杂忆》，山西古籍出版社1996年版，164—165页。
- 91 同上。
- 92 《光绪朝东华录》，5691页。
- 93 《近代稗海》第1辑，104页。
- 94 《我的前半生》，中华书局1977年版，24页。
- 95 《近代稗海》第1辑，271、302页。
- 96 中国近代史料丛刊《辛亥革命》（四），上海人民出版社1959年版，28页。
- 97 《现代名人小传》卷下，《满蒙王公》，7页。
- 98 《辛亥革命》（四），7页。
- 99 《现代名人小传》卷下，《满蒙王公》，9页。
- 100 转引自《蕉廊胜录》，中华书局1990年版，56—57页。
- 101 《辛亥革命》（四），135页。
- 102 《近代中国史事日志》下册，中华书局1987年版，1368、137页。
- 103 《哭庙纪略》，转引自《国史旧闻》第三册，中华书局1980年版。
- 104 《瞿庵杂识瞿庵二识》，岳麓书社1983年版，96页。
- 105 《清末筹备立宪档案史料》上册，178页。
- 106 伦父：《议会及政党》，《辛亥革命》（四），70—71页。
- 107 《清末筹备立宪档案史料》上册，355—356页。
- 108 《清末筹备立宪档案史料》下册，757页。

109 同上书，下册，722 页。

110 《清末筹备立宪档案史料》上册，240 页。

111 《近代稗海》第 1 辑，303 页。

新学生社会相

汪康年是光绪十八年（1892）进士，但作为一个知名的历史人物，其事业却多半应当归入报界一行。这种富有特色的履历，反映了近代知识分子择业旨趣的变迁，也会浸润出科名之士原本不容易有的职业眼光。他所留下的《汪穉卿笔记》一书，撮录见闻，记叙了晚清最后十多年里的纷呈世态；在写实之中表露了自己对于社会的观察，并为那个时候特有的人与事立此存照。其中可以咀嚼品味，发人感想的内容之一就是清末新政作育出来的学生形象。

20 世纪以前，中国人语汇中的“学生”一词多用作秀才的别名；有时也与门生或弟子同义，作为受业师的对待之称。自从仿效西法的各色学堂借诏旨的力量一批一批地产生出来之后，它们已经不再具有上个世纪那种异花盆栽的性质。随之，出现了一个不同于举子生童的知识分子群体，“学生”二字遂被移用为他们的专称。在这些人中产生过后来的杰士和英才，但就他们中的多数而言，最初一代学生却以其夹新夹旧的社会相给人以特别深刻的印象。汪康年叙录的一则故事说：

京曹官有奉部命至湖南某州有所调查，一日偶与人家婚宴，座中有昂然气态出众者。问之，则以湖北寻常师范毕业生，在其州中办新政者也。一人忽前语曰：“某家逼嫁事，君何不过问欤？”其人曰：“吾何暇为之？吾既办全州教育，而州官又浼吾办警察，岂暇为此？”请者又徐曰：“君盍姑问之，某家固尚有三牛也。”此人闻言，即俯首沉思，不复言有暇否矣。

1

在新政之名时行天下的年代里，旧学的贬值和新学的升值都会因功利主义而被人为地放大。由此造成的新旧不相榫接，使那个时候出产的成群学生正好成为新与旧之间适逢其会的人物。“寻常师范毕业生”之所

以能够包办教育、包办警察，并且有权干预新政范围以外的民间诉讼，并不是因为他生就一副无往不宜的好身手，而是因为他脸上有一块新学的胎记。比起满坑满谷正在延颈企踵苦盼差使的穷候补官来，靠新学吃饭的人们确乎有滋有味。得来容易的富贵，总会带上些暴发户惯有的倨傲气。一个“洵”字极富妙趣地表达了他们俯就之态中包含的踌躇满志和顾盼自雄。但在旁观者眼中，踌躇满志和顾盼自雄都脱不掉沐猴而冠的轻薄相。这些人因新学而得时，说明了庚子与辛丑之后，高居庙堂的当权群公和珠帘背后的西太后已经不能不求助于新学了。回眸反看戊戌年间在菜市口断头于刀斧之下的新党六君子，则此一时与彼一时之间，社会变迁之迹昭然可睹。然而，后起的新学家们多半是依靠办学堂而一批一批制造出来的。在东洋传来的速成法备受欢迎的时代里，粗制滥造是常有的事。时人曾举师范为例评论说：“监督不常驻堂，校员无所统属，学生惟闻钟上课，退则宿舍聚谈耳。师范生汉文通者，则鄙夷科学，汉文劣者，则徒有技能，不数年或不数阅月而均毕业矣。虽简易科、本科、选课，所立之名目殊，而程度浅深，品性高下，不甚悬绝也。”与科举制度的苛严规制相比，学堂无疑是一个自在世界；与科举制度狭小的入口相比，学堂的门又要大得多：“凡老师宿儒以及黄口孺子，皆可为师范生，师范生类无不可以毕业。”²这种长幼无序、老少同堂的景观本不悖乎教育宗旨，但作为塑造新学家的对象，“老师宿儒”与“黄口孺子”毕竟不是同一类物。若以缠足为比喻，那么，前一种人已是数十年久经桎梏之后的小脚，留下的只是麻木。后一种人则甫受缠绕，天足还没有变成金莲。其可塑与不可塑是一目了然的。数量更多的是介乎“老师宿儒”与“黄口孺子”之间者，他们在人生的半途折入古今中西交汇之局，“变亦变，不变亦变”，吸纳了一点来自新学的声光化电和亚细亚、欧罗巴，然而举手投足之间又会非常自然地流露出旧习浸染而成的情性与惯性。其夹新夹旧，恰像小脚放大之后的模样。湖南某州襄办新政的“寻常师范毕业生”之所以具有历史观赏价值，正在于他是能够代表这类人的一个典型。虽说“气态昂然出众”于周旋揖让之际的官僚相和“俯首沉思”取财之术的贪婪相本是旧染中人多见的面目，但这些东西出现在以新学进身者的脸上却会使人觉得格外不受用。旧习已经化其气质，于是新学只能化其皮毛。这种兼有旧气质和新皮毛的人物常常是既没有旧原则，也没有新原则的人物。他们在品类上更等而下之。《京华慷慨竹枝词》中有一首题名为《学生》，其辞曰：“攘利欺名此一肩，如今世界总须官，也曾青紫场中去，多少纷华误少年。”³它描写的是北方社会。南与北同此曲调，反映了那个时候学生界的通病，也反映了新

学行时的年份里众多新学家们的旧嘴脸。

自学生成为一种新起的社会群体之后，其中的妇女知识分子遂引人注目地受到各类文字的描述和记叙。比起男子来，她们更加新奇。汪康年说：

河南某观察丧偶，谋续娶，以友人作伐，聘南中一女学生，年三十八矣。既讫吉，遣纪纲仆先期迎至汴，偕来者仅一女之表兄耳。迨吉日迎娶交拜毕，甫入房换妆，女谓仆媼曰：“速请老爷来，我须开谈判矣。”某至，女曰：“我此来仅能留一星期耳，届时我须行。我方为某处某某学堂教员，学生尚有一学期毕业，我不能半途而废也。”某默然。至期，果不携一仆一婢，只身偕其表兄行矣。某至此嗒焉若丧。闻其送妆时，以一亭置其毕业文凭，舁而过市，人有视之者，则一初等女小学堂之文凭也。⁴

旧式妇女本以婚姻为终身之托。《女界钟》刻画其心理说：“生平束身圭璧，别无希望，惟此却扇之夕，如登科及第，望阙谢恩，以为供职录用，生平之大事毕矣。”⁵这段记事中所录叙的“南中女学生”却能在旧途之外别开蹊径，轻易地把婚姻的位置挪到了其他东西的后面。虽说“开谈判”一语用在夫妇之间有点不伦不类，但时当大量新名词从日本进口并营销于新学界之际，不伦不类正是语言变迁中的一种特色。能够表现其新派面目的地方不在这里，而在于她蔑视夫权，懵然不知男尊女卑的昂藏意态。比照旧式女子的甘于雌伏，可谓一猪一龙，判然不同。然而以昂藏意态表现新面目，庄严之中又显得滑稽，由此产生的是一种笑不出来的诙谐相。身背四品翎顶的“某观察”因之而“嗒焉若丧”，显得瘟头瘟脑。在那个时候，取法新学的妇女恐怕比男子更多一些标新立异的自觉性。她们想借助这种方式来表达女性的自主，但女性的自主并不能借助这种方式真正实现。于是，标新立异常常流为肤浅轻躁，使她们在世人眼中成为不无悍气的人物：“一条辫子直长拖，不着绫绸不着罗，双脚革靴双眼镜，原来中国主人翁。”以“主人翁”指言女学生，描绘的正是她们的盛气。所以，民国初年报刊中的征婚启事类多以新知识 with 旧道德并举，列为理想女性的必要条件。即使同出新书之门的豪杰，也很少有人愿意择偶于身上带着龙虎气派的女子。由是，曾不数年，常见于第一代女学生中的浮嚣意态在后来的知识女性身上日渐褪去，仅仅成为时人记述里留下的一种曾经有过的社会相。“浮嚣”是个贬义词，拿来形容历

史进化中产生的新式妇女显然有点不敬。然而，从彻头彻尾的旧到半通不通的新，又是进化本身造成的一个难以绕越的阶段。在这种境界里，旧的开始破碎，新的还没有长全，置身其间的人们既无所依傍，又两受缠绕，恰恰会变得极易浮嚣。现成的例子便是充作嫁妆的毕业文凭：“其送妆时，以一亭置其毕业文凭，舁而过市，人有视之者，则一初等女小学堂之文凭也。”女学生的本意是炫耀新知以区别于流俗妇女的旧态，但这种特有的排场却是从传统中借来的，它在外观上更容易使人想到童生进学和举子中式之后惯见的喧闹。自觉的意识和不自觉的下意识，表现了新旧两不协调，结果只呈现为浮露矜器。

汪康年收罗的时间中还有一个故事，叙写了“豫西群盗之首”王天从的押寨夫人。她是另一种类型的女学生：

天从无所顾忌，其势复振，立寨于嵩县山中，党羽布全邑。其妻乃上海女学生，天从假名候补道，持印札赴沪办军火时诱娶之。至河南，女始知其为盗也。然女有智谋，劝勿显与官吏为难，设学塾山中，聘汴中师范生教之。天从且立公堂，三、八放告，集听讼狱，附山之民听其指令勿敢违。或有逋官粮勿纳者，天从出示戒之，则立输于官。嵩县令在其掌握，惴惴惟以结欢为事，幸旦夕之安而已。⁶

乱世多民变，也多割据山头的大王。这本是一种非常古老的职业。虽然替天行道的团伙里以前也出现过女性，但那种生涯所重视的并不是她们的知识。所以，“群盗之首”选择女学生做内助，正反映了山林草泽之中发生的变迁。欧风美雨东来，不仅改变了世态，也改变了绿林人物的眼光。然而，对于女学生来说，与占山为王者匹配却不是自愿选择的结果，两者之间存在着多方面的不对称。把不对称的两者联结起来只能用骗术。由此产生的婚姻无疑是一种尴尬婚姻。中国旧有嫁鸡随鸡、嫁狗随狗一说，专门用来譬喻木已成舟之后的尴尬婚姻。它说明：在尴尬转变为不尴尬的过程中，妇女总是被改造的一方。但以此对照做了押寨夫人的“上海女学生”，则旧说已经明显地不能适用。因为在豫西那个绿林王国里，她并不是被改造的一方，而是改造别人的一方。本以打家劫舍为专业的“豫西群盗之首”，后来变得理路清晰，头脑井井有条，其中正有着被知识和“智谋”改造过的痕迹。更能显示女学生本色的，则是“设学塾山中，聘汴中师范生教之”，接受改造者的广度因此而愈见扩大。她聘来“汴中师范生”而不聘三家村塾师，说明了物以类聚人以群分；而“汴

中师范生”愿意受聘入山，又说明了其道不孤。当梁启超偏处海外大声鼓吹开民智的时候，这些人在一个非常不同的环境里做着同一件事，她（他）们虽与“群盗”为伍，却比别人更多地保留着一点新学应有的理想主义。

清末中国处新旧摩荡之际。这是一个能够产生伟人的时代。但对多数知识分子来说，瞻新顾旧又是一种常态。瞻新顾旧于新旧摩荡之际，会造出种种社会相。在可鄙、可笑、可敬的面相背后，自有一种发人深思久想的东西。

（1992 年）

1 《汪穉卿笔记》卷五《杂记》。

2 《教育感言》，《时报》，光绪三十三年八月十九日。

3 见《清代北京竹枝词》，北京古籍出版社 1982 年版，142 页。

4 《汪穉卿笔记》卷四《杂记》。

5 《女界钟》，7 页。

6 《汪穉卿笔记》卷一《记事·记总兵谢宝胜治盗事》。

论清末知识人的反满意识

清代以八旗得天下，然而从 18 世纪到 19 世纪，旗人生业的日趋“穷迫”¹便一直与清代的国计和户政相牵结，衍为积久积重的累世时病和一朝一朝的奏论与策论。因此，20 世纪初年朝廷行新政，局中人和局外人纷纷论国事，督抚、都统、道府、京堂、翰林、御史，以及身在江湖而心存魏阙的旧式士人和新式士人都在说“八旗生计”的“憔悴”和“可哀”，²引出一片唏嘘之声。八旗中有蒙古和汉军，但八旗的主体则是被统括于这个制度里的满人。所以，这种积久而积重的时病正说明了二百六十多年满人的君权之后，是满族在整体上的贫弱和衰弱。贫弱和衰弱皆非强人面目和凶悍气象，应当不会催激满汉之间已经静蛰的种族之辨。然而世路常常要走出推理之外，在当日的中国，与“八旗生计”之“憔悴”和“可哀”同时存在而互相对应的，却正是知识人中蓬蓬然而起的反满意识。前后十年之间，这种反满意识引“黄帝魂”入“自由血”，用“大汉天声”拽出了一场共和革命。其间的激烈和壮烈都已刻进了那一段历史的过程里与意义里。但历史之可以理解本在于历史中自有因果。以满人在整体上的贫弱和衰弱为比照，则一时暴起的反满意识显然不是一种相对称的东西。两者之间的矛盾突出于这一段历史，于是读史和论史便不能不为这种矛盾追溯源头与来路。

一 八旗制度与满汉关系

更多好书分享关注公众号：sanqiuju

八旗制度在《清史稿》里被归入“兵志”一类，然而这一制度由“出则为兵，入则为民”³而来，旗籍所包纳的其实是满族的全部人口，因此满人无人不自称旗人。⁴

旗制是一道墙界。“以旗统人，即以旗统兵”，⁵用“统”的办法来串管人口，则圈出来的总是一个有限的空间。二百六十多年来，包纳于八旗制度里的满族，都是身在被统之中的人，也都是栖止和生聚于墙界之内的人。八旗以京师为根本，“亲王不得出京师三十里外”。⁶入仕的满人虽可远走四面八方，但解任之后皆须带着眷口“回旗”。所以督抚、两司、将军、都统，其子孙都在京城里生根结果。八旗中派出的部分称作“驻防”。驻防八旗布列于南北冲要之间，而“尤重都会”⁷，于是墙界也随之而被带到了冲要和都会。《荆州驻防志》说：“康熙二十二年旗兵设防于此，虑兵民之杂列也，因中画其城，自南纪门东，迄远安门西，缭以长垣，高不及城者半，名曰界城，其东则将军以下各官及旗兵居之，迁官舍、民廛于界城西。”⁸这种专门修起来的“长垣”阻隔了“兵民”，也阻隔了满汉，而驻防所到的地方则必有“长垣”，由此划出的区域民间通称“满城”。“满城”由将军、都统、副都统、城守尉管，并自有一套司法系统，“所在地方官不得而约束之”。⁹与国家官制里的督抚、司道、州县相比，显然是自成一派。旗籍既是兵籍，“满城”里的人们遂长在不可自由移动之中。除了出仕以得官禄之外，皆“坐食兵粮”¹⁰而不能自为生业。因此，左宗棠论八旗，曾通谓之“不习行商服贾之业，不知服田力穡之劳，不谙匠作工师之技，于世之所谓四民者，仅可名之为士，而农与工商无与也”，¹¹他所说的“士”取自古义，主要是指兵。这些话显然不是好评。二百六十多年里，本来意义上的“兵食”在八旗不能成兵之后变成了用国赋养一个民族，其不在常理之中是非常明显的。然而吃“兵食”的八旗不入农工商之界，汉族人口中的多数则因之而在整体上同满人离得很远。满城里的兵丁不守规矩的事虽有时而有，但都不为王法所容。¹²由于离得很远，满汉之间的民众与民众既不容易相往来而亲近，也不容易相劫斗而憎恶。所以 20 世纪初年汪东倡革命，犹曰：“昔者八旗特设制度示与齐民异，不事生产，惟待供给于汉族，虽为民病，犹特消耗

其辛苦所得于无用耳，未尝与民争利。”¹³在八旗退出生产的过程里，17世纪后期满洲人入关所带来的那种遍地戾气和仇恨便被制度造出来的距离与墙界所隔断，并在后来的岁月里熄灭而且褪色。18世纪和19世纪，平民社会里多见宗族械斗和民教争斗，与此相比，满汉之间则保留着一种不相认识的陌生，也因之而安静得多。

八旗制度多立墙界，显示了满族君权本有的种族意识。墙界守护的都是满族从关外带来的种性和面目，诏书称作“期复旧俗，永保无疆”。¹⁴然而满族的君权要成为中国的君权，则帝王不能不接受中国的文化。18世纪的康、雍、乾三朝，一面是君权的种族意识与士人的种族意识相遇而引发出连年的文字狱；一面是帝王在接受中国文化的过程中步步儒化。于是，同文祸里的株连摧残相伴而生的，是帝王引用学来的儒学批判士人手中辨夷夏的儒学。雍正说：“《书》曰‘皇天无亲，惟德是辅。’盖德足以君天下，则天锡佑之，以为天下君。未闻不以德为感孚，而第择其为何地之人辅之之理。”¹⁵他以《书经》为理据说天命之所归，为的是把满族的君权融入中国的历史之中，融入了历史，便也融入了人心。这一类引述六经的话头乾隆用得更为自如。虽说从六经里引出来的片断之词未必能够平释当日异视“东胡”的满汉之辨，但与四百多年之前蒙古人的君权始终漠视儒学，并因此而与读书人始终夹生的态度相比，则满族的君权向儒学讨法则，显然是归化了士人在精神上生死依托的同一种东西。读书人崇儒，帝王也崇儒，儒学涵化六合，重的是以文化别夷夏，满族君权既已自附于儒学，以遗民心结为源头的“种族大义”遂不容易在后起者的心里一代一代传下去。因此，乾嘉之学和乾嘉学人都不再追问明清之际的往事，并与遗民留下的精神日去日远。

满族君权自附于儒学，同时满族君权便成了中国文化规范和制束之下的君权。比之明代帝王，清代的君主更多一点民为邦本的自觉和警醒。康熙一朝江宁织造曹家和苏州织造李家常要专门进奏密报地方时事，其中的题目之一便是民生。于是而有“夏季雨足米价如常折”、“镇江丹阳一带忽有飞蝗业经扑灭不致成灾折”、“请安并报稻禾收成折”、“苏州地方菜麦已经收割折”、“浙江各府县灾情折”、“扬州得雨折”，等等。而一旦奏报失时，则须另作“迟进晴雨录原因并请处分折”。¹⁶农时、物候、米价、年成都是历史中的琐碎和细节，而彼时万千民生之所托即在于此。因此帝王不肯疏远细节，正说明了帝王之不敢懈怠民生。满人的本色在骑射，民生成为政治的重心显然不是从满洲“旧俗”里移过来的，而是儒学精神熏化帝王的结果。奏折和硃批以“晴

雨录”为常课，可以非常明白地看到：接受了中国文化的满族君权，其理路已皆在中国文化之中。因此，在 18 世纪的中国，与连年文祸同时出现的，是一个轻赋立国的盛世，满族君权造出了传统中国的最后一个盛世，而其间的义理则取自于中国文化所蕴结的王道政治。当文字狱引发的凌厉和紧张使士人世界不得安宁的时候，盛世里的田夫耕氓正各安其业，在这个多数人的世界里，很少有人会感受到来自那一头的冲击和窒迫。而后，盛世的规矩留给了后起的帝王，便成了祖宗家法，“历朝尊行不替”而“不敢逾定制一步”。因此孟森后来述清史，曾概论之曰：“康熙之不欲扰民，自是当日善政，不必异世而转作不怨之词也。”¹⁷

由于八旗制度多立墙界，满汉之间能够相往来的地方便只有官场。二百六十多年里，满人因入仕别有途径而曾经据有官场的优势，其“旧俗”里的粗陋遂容易转化为骄横。然而与科举制度相比，这种从满洲带来的优势并不是富有生命力的东西。当 19 世纪中叶内忧外患交迫而来的时候，内忧外患都成为一种淘汰，满汉之间积久的失衡便在溃决中现出本相。当日肃顺以宗室秉政，任事果敢“暴悍”而“独敬礼汉人”，视八旗蔑如也，以为“后起皆竖子”。¹⁸“敬礼”、蔑视皆反照出世运的淘洗磨括，其间的此消彼长都不是人力可以挽回的。因此，恭亲王奕訢与肃顺为政敌，而继起秉国政，走的依然是“敬礼汉人”一路。汉人之应当“敬礼”，正在于内忧外患交迫之秋救平内乱和回应西潮的都是汉人。他们负天下之重，因此他们居天下之重。世运之变迁成就了满汉之嬗蜕，此后五十年里，虽然政潮有起伏，但才地、勋名、物望、知识、政略，从而对君权的影响力和制约力则大半归于汉族官僚。其间虽有过的像刚毅那样一身气焰的满人，而头重脚轻，结局都不能长久。与才地、勋名、物望、知识、政略相比，气焰已是一种立不起来的東西了。因此，同光以后，入官场的满人大半都不再有自负“从龙子弟”的别样意态。曾经久做部曹的何刚德，民国初年说春明旧梦，有一段文字专写当日京官中的满人：

满人在京，可分三等。一则一二品大员，年高位尊，各自持重；礼节周旋，一味和蔼。虽有闹意见者，间或以冷语侵人，而绝无乖戾之态，平心而论，较汉人尚多平易近情。一则卿寺堂官，及出色司员，稍有才干便不免意气自矜，然一涉文墨，未有不甘心退让者。至寻常交际，酒肉征逐，若遇有汉人在座，转不免稍涉拘谨。一则平常司官、笔帖式，个个乡愿，无争无忤而已。窃揣满人心意，亦知平常占尽便宜，人

才又不能与汉人较，故见汉人颇讲礼让。而汉人之在京者大半客居，但见其可交可亲，转有视若地主之意。此余在京十九年，饮食周旋，所日相接触者，固历历在目也。¹⁹

满人以京师为聚汇之地，而十九年所见，多的是一团和气，少的是恢宏发舒。没有恢宏发舒的一团和气出处全在中气不足。因此满人论满人往往更苛薄。庚子之后行新政，王士珍以汉人补副都统，觐见之际，光绪说：“你这要与旗人共事了，他们都糊涂哇。”²⁰这是一种同悲哀融在一起的苛薄。而端方“自为满人，偏诋满人为不肖”，曾使酒骂座，肆口痛詈“旗人作外官，一事不懂，一字不识，所有事件皆请教于门政，门政即是爸爸”²¹，则苛薄之中又孳入了许多刻毒。与端方之开口就骂相比，其间还有满人为满人说来日，以为“吾满洲王气前人发泄已尽。今八旗之人但一着衣冠，则神志沮丧，不久当胥为隶役，质性已近之矣”。²²其刻毒兼有短气，犹自更深一层。以“敬礼”汉人为反衬，苛薄、悲哀、刻毒和短气都表现了满人看不起满人。光绪是君权的代表，端方后来做了疆吏，他们的话与肃顺的睥睨连在一起，描画了一时世风。显然，在一个满人看不起满人的时代里，聚八旗声势与汉人争一日之长短的意识一定不会成为茁长的东西。

满汉之间的此消彼长，是一个满人在整体上衰弱化的过程。而官场之外，则是长久的蒙养生息之后，满人在整体上的贫苦化。光绪初年，御史英震曾专折说宗室穷迫状：

宗室文武仕途，设立员缺无几，且多系京职。以前人数尚少，似觉道路甚宽，今则人数日盛，有志上进者每因入仕艰难，不能不退而思转其闲散。宗室养赡钱粮，年至十岁始食二两，年至二十岁始食三两。后复改为十五岁始食二两。当初食饷者有限，各府之甲亦足分赡宗族；今则红名不下数千余人，钱粮按现放章程，食二、三两者仅得一两有余，虽养一身不足，何能仰事俯畜。况谁无父母，谁无妻子，更何所赖。是以宗室案件层出不穷。²³

因“人数日盛”造成的仕路拥挤满汉都一样。宗室的困顿在于入不了仕路的人又走不出墙界。于是“人数日盛”则“养赡钱粮”日少，天潢贵胄久苦窘迫之后，便常常要出格。胡思敬作《国闻备乘》列“宗人贫乏”一条，叙述说：“尝有友人入内城赴宴，各征一妓侑酒。门外车马阗咽，

忽见一艳妆少妇，年约二十许，乘红托泥车扬鞭竟入。问从何来？曰：王府街宗室某宅。及入座，遍拜坐宾，即侑酒者也。”²⁴“侑酒”是贱业，因此宗室女眷操“侑酒”之业，“遍拜坐宾”之际，已经卖掉了皇家的颜面。与此可以比类的，还有“手托粉团叫卖于市”的宗人，穿走于京城之中为人驾车的宗人，以及“闲散王公贫甚，有为人挑水者”。金枝玉叶因此而化为满脸风尘的市井面目。等而下之的，则腰间缚着黄带子在下层社会里做痞棍做“老太爷”，²⁵而后有“宗室案件”之“层出不穷”。宗室生来就有四品顶戴，所以别贵贱也。然而生来的顶戴不能充衣食，遂使贵贱之界因“养赡钱粮”的不足而倒塌，留下的便是一种久经败落的麻木。

都中的宗人为贫所苦，京营里的旗兵和驻防于京师之外的旗兵更贫更苦。毓贤署江宁将军之日曾奏告说：“察看各兵丁及其家口，多属蓝缕异常，情形窘苦”，有如“乞丐”。²⁶这种没有兵气的营盘已是一个触目成愁的地方。由江宁一隅而通天下论之，“京旗及各省驻防人口不下数百万，兵额不下数十万”。以“数十万”比“数百万”，则“额兵之外，尚有许多非兵非民之人，虽不在民籍而有兵籍，然又非兵也。若问生计之由来，则无论是兵非兵，而皆仰食于俸饷。非不在兵额亦有兵饷也，乃以此区区兵饷之数，直接被养者为充兵之旗人，间接被养者为不充兵之旗人”。²⁷这些“间接被养者”便是“家口”。显然，以“数十万”人的兵食作“数百万”人的生计，而又“饷项屡经扣减”，²⁸满城里的男女老幼在艰难竭蹶之后，不能不一群一群地现出讨饭相。时人以此入诗而皆成叹息：“计臣折扣余，一兵钱一串。饮泣持还家，当差赎弓箭。乞食不宿饱，弊衣那敝盥。壮夫犹可说，市门娇女叹。”²⁹咏叹之中都在写实。由于“生齿日繁，甲分有定”，所以八旗制度注定是一种“以有限之钱粮养无限之丁口”的制度，³⁰其不能站稳正是理所当然。由此产生的矛盾曾在“雍乾两朝”被“屡谋之”，至 19 世纪则积久积重而牵动朝野，于时务之中自成一局。道光间魏源助贺长龄辑成《皇朝经世文编》，已以“八旗生计”为要目立第三十五卷；而后郑观应“求富强之本”，康有为倡维新变法都曾以“旗籍之生未遂”为题目做过策论。³¹八旗之生计日窘，为八旗筹生计的议论也越多。等到清末最后十年，立宪之说由学界绅界传入庙堂，而后以宪政为准尺广议八旗制度不合时宜的言论纷纷然起于官场人物和舆论界里的新学家之中。行之二百六十多年的八旗制度虽经“屡谋”而不改本色，在东西洋立宪成法的部勒下却成了不得不废的东西。然而当日以八旗制度为不合时宜，最能言之有物的仍然是“生计日蹙，无可为谋”，³²而热心为旗人求出路的则大半都是汉人。杨度说：

向者旗人因世袭终身充兵，致夺生计自由，尚有一种特别官吏权，可以为其损害赔偿之万一。然因屡次改革官制之结果，亦既废止此特权矣。今日旗人之所余者，惟世袭终身兵役之义务耳，营业、转移、财产所有权之不自由耳。齐民之不能平等于旗人者略已尽去，旗人之不平等于齐民者尚如此其重。举全国国民而比较之，其最被压抑束缚者，莫如八旗之人。是则今日中国国民之憔悴可哀者，实无可与旗人并举者矣。³³

二百六十多年来，汉人以国赋为兵食养满人，从而维持了八旗制度。端方说，“汉人无不纳税，满人则以兵之名额，坐领饷糈，有分利之人，而无生利之人”，³⁴正是山穷水尽之后满族的达官对于满人寄生的一种反思。然而“无生利之人”本原在于无生利之业，寄生的满人以剥离生利之业换来“坐领饷糈”，而当“一甲之粮不足以贍此数十百倍之人”的时候，以“分利”为生业便成了一个长在穷愁之中的过程。时人以吃“兵食”的满人比纳国赋的汉人，熟见“满人唯累世贵显，席履丰厚。其闲散宗室，直省驻防，困苦情形较之汉人有过之无不及”。³⁵因此，论八旗生计，其制度中内含的寄生一面便常常会被众生的穷愁所盖没，由果说因，“初制之优待满人，亦适以害之也”。³⁶杨度那一段话正是以此为主旨，深论满人因“优待”而剥离生利之业，遂因“优待”而失掉了更多的东西。彼时他正在东京作报章文字，以“茫茫国事急，惻惻忧怀著”³⁷为一己之抱负，显然不肯从小处着眼。虽说他为满人争生计的言论激昂犹且过于满人，而“压抑束缚”和“憔悴可哀”则都是沿 19 世纪的士论一路而来，其间以汉人的同情回应满人的穷愁，正表达了两个世纪以来读书人共有的悲悯。这种以同情回应穷愁的心路和端方对满人“坐领饷糈”的反思都因八旗生计而起，但由此记录的却是当日满汉之间曾经有过的真实关系和真实情感。

由于弱化和贫化，时至 20 世纪初年，满人已全失二百六十多年之前的本来面目。章太炎说：“满人于中国语言文字既同化矣，而职业犹不。”其“贵人惟逐倡优，歌二簧，弹琵琶以终日月。驻防之军日提雀笼嬉游街市，寒则拥裘而出，两臂结胸腹间持熏炉以取暖，行过饼家见有美食则张口而啖食之，不以指取。此人人所共睹者。彼其皆窳偷生，不知民业，又三荒服（回部、西藏、蒙古）之不若”。³⁸他有意描画满人群体的猥琐，而使人印象更为深刻的却是满人群体的衰颓。猥琐以形相见，衰颓以精神见，两者都是贫化和弱化的结果。失去了本来面目的

满人以“皆窳偷生”为社会相，与之相陪衬的，一面是由弱化而生的满人看不起满人；一面是因贫化而生的士论以同情回应穷愁。满人和汉人都在被历史改变，满汉之间的种族之见和种族之界遂不能不日趋日弛。曾经名列清流的盛昱是宗室里肯一辈子读书的人，晚年作诗说时事，向往的是“大破旗汉界”，以“起我黄帝胄，驱彼白种贱”为心声。³⁹他向黄帝认祖归宗，意愿之中正有着一一种满人趋同于汉人的自觉。而后，光绪朝的最后几年里，庙堂议论无分上谕奏疏，都已经以“化除满汉畛域”为公论和通论。与前朝帝王“期复旧俗，永保无疆”的苦心比，“化除满汉畛域”的取向和归向全在破“旧俗”。以满汉之间人口比例的悬殊为前提，其预想中显然也有着一种满人趋同于汉人的自觉。

曾经剽悍的满人在八旗制度的墙界里贫化而且弱化，又因积贫积弱而不得不走出墙界，归向汉人久居的那个世界。然而与这个过程相交逢的，却是久蛰的反满意识勃然涌起于中国社会的另一头，在 20 世纪的最初十年里唤来满天风雨。反满意识唤来满天风雨，但自强变法和维新变法四十年之后，在中国社会以新旧论是非的思想潮流里，反满意识又是一种突兀而起的东西。曾在上个世纪末做过新党领袖的康有为不能识“类族”之说的来路，既惊且疑地向“后生新进爱国之士”发问说：“夫以二百年一体相安之政府，无端妄引法、美以生内讧，发攘夷别种之论以创大难，是岂不可已乎？”⁴⁰彼时他正被“政府”指为“逆党”而身在遁逃之中。其惊疑发问显然出于利害好恶之外，因此其惊疑发问应当不会没有一点可以思索的价值。

二 清末知识人的反满意识

19 世纪中叶太平天国反满，被“书生用民兵以立武勋”⁴¹扑杀。而五十年之后，章太炎因“政府不道”而反满；秦力山愤于自立军溃败而反满；吴敬恒从日本被“流逐返国”而反满；蔡元培由办学而趋反满；章士钊由退学而趋反满。在种族革命的文字潮里，书生成了反满的主体。所以章太炎当日说：“以前的革命，俗称强盗结义；现在的革命，俗称秀才造反。”⁴²19 世纪的读书人作《讨粤匪檄》，20 世纪的读书人作《讨满洲檄》。在彼一时和此一时之间，是世路的剧变和心路的剧变。

太平天国以上帝教为主义造人间的“小天堂”，并因此而“奉天讨胡”：

上帝为天下大共之父，人人是其所生所养。苟不认得生我养我之天父，而反拜邪神、行邪事，虽是天生天养之人已变妖矣，已有罪矣，而况本出自胡地者乎？⁴³

在满人的君权下造反不能不反满。然而经西教别为解说，则反满本有的种族之义变成了一种“真神”同“妖魔”的打斗：“胡虏目为妖人者何？蛇魔阎罗妖，邪鬼也，鞑靼妖胡，惟此敬拜，故当今以妖人目胡虏也。”⁴⁴这些从宗教世界里演释出来的道理，自尘世中的人看去已是非常稀奇古怪之论。而以上帝教为主义造人世间的天堂，反满并不是止境。用来扫除“鞑靼妖胡”的东西同时又正在摧毁中国人的传统和文化。西教内含着“独一性”，并因其独一性而成太平天国的排他性。所以在“耶稣之说”和“《新约》之书”所到的地方，与精神世界相联结的书籍、学宫、庙宇、社坛总是先受荼毒，常在一炬中化为灰烬。而由此撼动的则是人心中的文化和历史。“天父爷火华”的宗教世界不肯容忍中国人本有的精神世界，儒学和佛道便一体成了上帝踩在脚下的物事，而后四民都没有安身立命之地。曾国藩谓之“举中国数千年礼义人伦、诗书典章一旦扫地荡尽”。太平天国带来的是“开辟以来名教之奇变”，因此太平天国走不进读书的士人之中。在已经接受了中国文化的满族君权与正在摧毁中国文化的上帝教之间，后者显然更异己。于是，“鞑靼妖胡”与“蛇魔阎罗妖”的种种说辞没有激起反满的种族意识，而“礼义人伦”和“诗书典章”的“扫

地荡尽”却逼出了“赫然奋怒，以卫吾道”⁴⁵的八方激越，使那一代读孔孟之书的章句之儒整体地成了太平天国的反对者。章太炎后来说，“太平洪王之兴，则又定一尊于天王，烧夷神社，震惊孔庙，遂令士民怨恚为虏前驱”，⁴⁶说的正是此中因果。而后中国人的“名教”与西来的“天父天兄之教”便苦相撑拒于血色和杀气之中。

读书人整体地成为太平天国的反对者，说明了时当中西交冲之初，读书人的自信仍然在于传统和文化。“赫然奋怒，以卫吾道”，正因为“吾道”是可以托命的地方。太平天国把满人的君权同名教连在一起作扫除，那一代被内战召出来的读书人则因守护名教而守护了既有的君统。用西教的神权释反满，反满意识便异化为一种外来的东西。在 19 世纪的中国，它们因之而成了一种没有结果的东西。然而五十年之后的另一代读书人已经与名教日去日远。他们不是被内战召出来的，而是被变法召出来的。章太炎后来说：“鄙人自十四五时，览蒋氏《东华录》，已有逐满之志。丁酉入时务报馆，闻孙逸仙亦创是说，窃幸吾道不孤。”⁴⁷这种由读书得来的“逐满之志”使他在追述既往的时候能够引为自矜，而示人以上智和下愚的本自不同。但溯其始末，真正把他从治经生涯里牵引出来的，其实不是“逐满之志”，而是以“变法图强”作风潮的康有为和梁启超。以“变法图强”作风潮，造成的也是八方激越：

（有为）以公车上书得名。又与同志集强学会，募人赞助，余亦赠币焉。至是（1896），有为弟子新会梁启超卓如与穗卿集资就上海作《时〈务〉报》，招余撰述，余应其请，始去诂经精舍。⁴⁸

“赠币”而后招请，呼与应都不出“变法维新为当世之急务”的范围。所以，章太炎作“撰述”，以“变郊号，柴社稷，谓之革命；礼秀民，聚俊材，谓之革政。今之亟务，曰以革政挽革命”⁴⁹为总论，笔下并没有“逐满之志”。与《东华录》里的历史故事比，变法维新对应的是剧变的时事，身在时局之中，其逼拶、伤痛、急迫所带来的冲击和感召显然更直接。因此，20 世纪最初十年里以反满造革命的杨笃生、吴敬恒、于右任、蔡元培、秦力山、谭人凤、刘揆一、马君武等等，虽分别起于东西南北，其干预国运的政治意识则同章太炎一样，都以 19 世纪末期的变法为起点，并曾各自随流于当日的“竟然倡维新”⁵⁰之中。被章太炎引为“吾道不孤”的孙中山虽有“余自乙酉中法战败之年，始决倾覆清廷，创建民国之志”⁵¹的自叙，而其甲午年间的行藏，则留下过“结交”康有为并

以策论动李鸿章的进取之迹。彼时他尚在士流之外，是个边缘人物，康有为与李鸿章都漠漠然视之，结交和策论遂皆成一厢情愿。然而以甲午比乙酉，从这种一厢情愿里却能够读出那个时候的历史和思想，使人因此而看得明白：当变法维新轰轰烈烈成大流之日，先知先觉者的革命意识曾经是一种可以游移的东西。

内战召来的八方激越，主旨在于守护；变法召来的八方激越，则主旨在于厘革。所以，后起的一辈人从一开始便倾力于除旧布新，并从一开始便常有以下伐上的意态和摆布天下的意态。他们自负的是知识和思想，因此他们惯于大言炎炎为人说法，知识和思想所到之处，其目中遂不再有尊卑之界。康有为七上皇帝书，常常因恣酣见肆张，用独断为醒目，笔下便成慷慨自雄：“凡此三策，能行其上，则可以强，能行其中，则犹可以弱，仅行其下，则不至于尽亡，惟皇上择而行之。宗社存亡之机存于今日；皇上发愤与否，在于此时。”⁵²这一类文字高视阔步，都是以新进士人在调教九五之尊。而同时的谭嗣同尤能不恤不畏，敢于措置四海疆域一如信手走棋：

试为今之时势筹之，已割之地不必论矣。益当尽卖新疆于俄罗斯，尽卖西藏于英吉利，以偿清二万万之欠款。以二境方数万里之大，我之力终不能守，徒为我之累赘，而卖之则不止值二万万，仍可多取值为变法之用，兼请英俄保护中国十年。

费如不足，则满洲、蒙古缘边之地亦皆可卖，统计所卖之地之值，当近十万万。盖新疆一省之地已不下二万万方里，以至贱之价，每方里亦当卖银五两，是新疆已应得十万万，而吾情愿少得价者，以为十年保护之资也。且价亦不必皆要现钱，凡铁甲船、铁路之钢条、木板、精枪、快炮及应用之一切机器，均可作抵。于是广兴学校，无一乡一村不有学校；大开议院，有一官一邑即有议院。⁵³

他相信变法可以牺牲版图。这种自信出自为中国谋富强的一片血诚和一派浪漫，而与之相表里的却是以一己之意志为万千人造命的傲睨与霸气。在变法召来的八方激越里，康有为的恣酣肆张和谭嗣同的不恤不畏都是一时典型，在他们的周边和背后，正有着那个时候特有的士人盛气。王文韶说：“近来报馆林立，指摘时政，放言罔忌，措词多失体要。”恽毓鼎说：“阅近日少年文字及聆其谈论，往往矜奇斗异，肆为大言，讥诋孟孔，称扬叛逆，心实忧之愤之。”⁵⁴皆以一面之词描述了当

日士人和士风的蜕变。与政治主张相比，蜕变的士风更容易熏染天下而摇动一世。

变法维新的知识和思想取自西学。但在三十年效西法以“讲求洋务”之后，变法维新之能够另起波澜而自成一段历史，则在于后起的一辈人志在放手厘革制度。梁启超说：

法者天下之公器也，变者天下之公理也。大地既通，万国蒸蒸，日趋于上。大势相迫，非可阂制，变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教；不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之，呜呼！则非吾之所敢言矣。⁵⁵

后人论史，易见的是“变者天下之公理也”那一面。因为从 19 世纪末到 20 世纪，这一面召来了一个以趋变为潮流的漫长时代，以层层传播作层层泛化，在沅浪相逐中引出种种翻天覆地。然而对于亲历维新变法的一群一群读书人来说，真正与“讲求洋务”的技术主义分为两截，并因此而震断了传统的，却是“法者天下之公器也”那一面。清人好说“祖宗家法”，以此为立论之据。“祖宗”和“家法”连为一体而能够罩得住天下，其本源正出自君权的至上性以及由此派生的君权与制度的一体性。⁵⁶但以“法者天下之公器”为道理，则制度的旨归都应当在于国家（国）、族类（种）和文化（教），处“万国蒸蒸”而成“大势相迫”之世，三者其实是同一的。这一套因“大地既通”而带来的新义用“公器”移易轻重，使君权成了一种有限的东西，作为对比，是国家别成一个观念，在那一代士人心里获得了至上性和神圣性。因此以“保国”立会可以聚起人群，而不为那一套新义动心的人物最惊诧和最难忍的，也正是其“忠君爱国”不肯“合为一事”⁵⁷的异色异味。两者虽各立一端，却同样真实地说明：在“万国”反照下被催生出来的那个以国家为名目的观念，已不入“忠君”正所以“爱国”的理路之中，在变法维新的知识和思想里，国家与君权是可以脱榫的东西。国家与君权相脱榫，则君权已经不能承载国家。而后“民权”之说连类而起，在新陈代谢中为国家重造了一个承载者。汪康年谓之“医之疗疾，急则治标，且申民权，亦非得已”。⁵⁸这个思想过程，由作为观念的国家引来了作为观念的民权。变法维新之能够在厘革制度中搅动天下，其间的大处和深处皆在于此。而后来的历史里，民权之终究不能逮国家，其间之渊源也在于此。

然而在观念中以国家为至上的变法维新，其实际的过程却先取依傍君权以为捷径。由于依傍君权以为捷径，所以康有为喜欢游走于切近人主的朝士之间，并累书上皇帝而不肯歇手。而梁启超在湖南做教习，则热心于向疆吏讲国家，向时务学堂里的诸生讲民权，并因之而常常以议论抑君权：“臣也者，与君同办民事者也。如开一铺子，君则其铺之总管，臣则其铺之掌柜等也，有何不可以去国之义？”⁵⁹前一面和后一面同时存在于那一群人里，显出了那一群人此时此地与彼时彼地的不相同。但这种因后来的历史叙述而被剥离开来的矛盾，在局中人的身上却是自然地缠连在一起的，变法追逐国家的富强，君权也追逐国家的富强。其间的区别在于前者正用道理把忠君与爱国分为两途，后者则久在君权与国家合为一事的天经地义之中。而溯其富强之想的源头，两者在那个时候的世局里感受的痛楚和愤懑都是一样的。因此，维新一派由道理入世局，便不能不与君权相牵结于“救中国”之途。曾私议“生民之初本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君”的谭嗣同以“共举之，则且必可共废之”⁶⁰为当然。他在精神上显然已经不太贴近君权。然而戊戌年间的百日新政里，他又被召入军机处以小臣处君侧，成了与君权最近的人。变法依傍君权，是志在维新的人物自信可以改造君权。与之相对应的，曾有出自知识和思想的议论在百日之间化作一道一道诏书，为除旧布新营造出一种纸面上的声势。梁启超彼时在书牋中说：“新政来源真可谓令出我辈”，⁶¹下笔之际显然顾盼自雄。士论化出诏书，留下了一段变法与君权同路的历史；而声势存在于纸面，却是与事实相隔膜的东西，并因此而是靠不住的东西。但人在声势之中，却容易沿着知识和思想越走越远，越走越急。当维新一派最终想用“围颐和园”的办法来罩定君权的时候，他们便在西太后的面前遇到了君权不可改造的一面。移来的“法者天下之公器”敌不过土生的“祖宗家法”，依傍君权的人遂成了被君权逐杀的人。而后是雷霆与刀锯之下的百日声势顿时全熄。

以知识和思想为起点的变法维新在一番声势和重挫之后依然回到了起点。然而历史过程一旦发生则不会留下空白，被知识和思想召出来的读书人身历此劫之后，已经在 19 世纪末的士人中另成一类。刚刚过去的那个历史过程里，一面是变法鼓荡下“忧国之士汗且喘走，天下议论其事而讲求其法者杂遝然矣”，于是“好战者言兵，好货者言商，好新器新理者言农工，好名法者言新律，甚或以痛哭流涕之谈指斥近臣，疏离骨肉”；一面是“谤言塞途”和“诸臣忌甚”因抗拒变法而起，并演为言路的一劾再劾和士大夫以新政为巨祸的公议与私议。湖南举人曾廉至“上书请

杀康有为、梁启超。摘梁在时务报论说，及湖南时务学堂讲义中之言民权自由者，指为大逆不道，条例而上之”。⁶²这种对立因开新守旧而分，却常常要引动杀机，一面与另一面之间没有一点可以调和的余地。在中国人的历史里，自有士大夫以来便有朋党和政争，士人与士人的冲突不是少见的事。但朋党和政争都脱不出同一种意识形态，因此君子儒和小人儒虽各以品相分群类，却仍然同在一个整体之中。然而变法取西学为知识和思想，正在引入另一种意识形态。当一部分有功名的人与另一部分有功名的人各有一种意识形态的时候，被称作士大夫的这个古老的群体便开始了真正意义上的分裂。二千多年来，在高悬的君权和散漫的生民之间，是一个由士人维持的天下。世路起伏于治乱而王朝来去于兴衰，但士大夫群体却始终代表着共有的文化和共有的价值，穿过治乱兴衰稳定地支撑着中国的社会构造，成为历史变数中的一个常数。以此作对比，是曾经代表稳定的东西正在变作最不稳定的东西。于是士人的分裂便醒目地标示出深刻的社会分裂。变法维新没有得到一心想要的“定立宪，开国会，以安中国”，⁶³却以新旧之争为路引，给中国社会带来了这种发生在深处的分裂。与“立宪”和“国会”比，深处的分裂将会更剧烈地改变中国。

在这个因思想分裂而致群类分裂的过程里，最先脱出旧体的总是最激烈的那一部分人。他们在当日居于少数，然而他们亲历了变法维新的声势和重挫，心中郁积的那一派以下伐上的意态和摆布天下的意态正越益炽盛。戊戌年间，刚刚走逃日本的“新党某君”曾作书“上日本政府、社会”，其中的一段话专为东洋人谈中国“志士”的心声：

大率敝邦之人三十岁以上者，别为一种类；二十岁以下者，别为一种类：两种之人，其意象气象，正大相反。惜旧种遍居要津，而新种皆贫贱之士，手无尺寸柄，现时不得不忍受鱼肉耳。然而愈压之则愈振，愈虐之则愈奋，正所谓“野火烧不尽，春风吹又生者”，今时不过萌芽而已。⁶⁴

“敝邦之人”所指全是读书的士人，市井贩夫和田间耕氓显然不在范围之内。而以“三十岁以上”和“二十岁以下”界分“旧种”、“新种”，已是移进化论为价值论。由此一作衍发，便成所谓“少年中国说”；再作衍发，便成 20 世纪以谀颂青年为时趋的思想潮流。被变法召聚起来的人物、观念、意志、主张、期望、抱负、情绪、关注都因变法的摧折而失路，“要津”和“贫贱”、“压”与“振”、“虐”与“奋”的对待之中俱见一派

怨愤。动员这种力量原本为了追逐富强以抗“强邻逼逼”，⁶⁵但失路之后的人物、观念、意志、主张、期望、抱负、情绪、关注都在很短的时间里把刀锋从强邻转向了庙堂，梁启超说“盖二十年来，腐败之政府，皆西后所造成”，所以“非用雷霆万钧之力，不能打破局面”。⁶⁶外烁的民族矛盾遂很容易地转化为内卷的社会矛盾。由于知识和思想已经从理路上把国家和君权分开，因此，为知识和思想所引导的士人便能够在戊戌以后急速地据国家以断绝朝廷，与君权脱为两截。当日的奏议称这部分人为“鼓其猖狂逆谬之语”而“多涉宦裔士林”。⁶⁷虽说其中的一群依然拥光绪为君，并因之而有“保皇会”名目，然而在他们的笔底波澜里，光绪所象征的已不在君权而在维新。所以梁启超为“自立军”作筹划，可以有“举皇上为总统”之想；而康有为撰《驳后党张之洞、于荫霖伪示》，以为“即孙文议论，亦不过攻满洲，而未尝攻皇上”，⁶⁸轻重之间已分“满洲”与“皇上”为二事。作为一个帝王，光绪遂因此而变得非常抽象。这一群人曾做过变法的前锋，但当观念中的国家和观念中的民权入人之脑而且深入人之心以后，被他们召出来的士人里，便会产生出“愈增踔厉”而走得更急的一群，章太炎“避地台湾”之日，曾作书致康、梁，说是“以少通洋务之孙文，尚知辨别种族，高谈革命，君等列身士林，乃不辨顺逆，甘事虏朝，殊为可惜”。⁶⁹彼时康、梁正痛骂“逆后当朝”而朝廷正视康、梁为匪徒，“甘事虏朝”四字其实并不对得上尺寸。然而以不合尺寸的批评之辞比说康、梁，正可以见走得更急的一群失路之后正在亟亟乎脱出规范和束缚。由于清代的君权是满人的君权，因此观念中的国家与君权（朝廷）脱辐于变法横受挫折之际，为君权所重创的一方一定会由此及彼，沿波追源，从君权里牵出种族，唤起本已静蛰的满汉之辨。戊戌年岁末，梁启超作《戊戌政变记》，已直指朝廷为“满政府”，并列数其“家贼”视汉人，“家奴”视汉人，“练旗兵以压汉人”。⁷⁰次年，唐才常立“正气会”以筹备勤王，而述宗旨的文字之中又有“低首腥膻，自甘奴隶”和“非我族类，其心必异”的种族之辨。这种反满意识泄出于曾经依傍君权的读书人笔下，说明了内卷的社会矛盾正在不可止抑地把历史和文化带到现实里来。明清之际的历史伤痛和中国文化内含的种族意识虽然在百年盛世之后尘封已久，却始终与读书的士人近在咫尺。因此章太炎、梁启超、唐才常都能够在变法一朝重挫之后，急遽地从效西法的维新伸向中国人久已熟识的“辨别种族”，其间无须一点过渡。而章太炎之属于走得更急的一群，正源于他比不能全脱维新理路的梁启超更自觉地执守历史和文化。当他以“少通洋务之孙文”比“君等身列士林”的时候，用意并不尽在显扬孙中山，而在于强调族类出自文化，

所以分族类而为天下“辨顺逆”的责任本属据有文化的“士林”中人。用“少通洋务”描述孙中山，正可以见其多得历史和文化的自重与倨傲。由于不能全脱维新理路，曾经排满的梁启超一番激烈之后仍然归入了宪政一途，期能以此造出观念中的国家。在激烈排满之后回归宪政是一种求索的心路，其间当然会留下深思熟虑和真知灼见。然而更深地浸入于历史和文化的章太炎则相信观念中的国家“不可苟效宪政以迎致之，莫若理其本。理其本者，当除胡虏以自植”。⁷¹他也在求索，但在他的意识中，种族比宪政更合于重造中国。被知识和思想构画出来的国家观念在这个过程里由抽象而变得具体，又由具体而变得歧义。当“诋毁清政，别立政府”的“自立军”以勤王之名起，以逆乱之名败之后，其中本已蓄积的种族意识遂在一捆之下横决而出。劫后余生者先后东渡日本，纷纷成了读书人倡导反满的先辈，在他们身后跟来的，是两湖知识人的那个革命群。所以章士钊论述“自立军”一役的前因后果，曾统括而言之曰：“倡革命者，即出于勤王之军将。”⁷²首尾三年之间，被变法维新召出来的一代士人屡经震荡，一挫再挫，而北中国则在庚子与辛丑之间始于排外，止于重创，由此带来的大灾大难使满族的君权在舆论的追究里成为无地可逃的祸首。这种比照自然地催激着正在醒来的种族意识，士人中最富活力和最富进攻性的人物遂化心血为骁桀，拉着走得更急的一群与本属边缘的孙中山以类相聚。至 20 世纪初年，排满革命别成一帜，不仅同君权对立，而且同曾经做过思想界导师的康有为与梁启超对立。于是戊戌之后从士大夫群体中分裂出来的人们便因宪政和种族之歧而再度分裂。

从“以革政挽革命”到“除胡虏以自植”是一种大变。然而这又是一种由思想激发，并以思想为支撑的大变。种族观念突兀地进入中国的政治，并不是历时二百六十多年的满汉关系正在现世里转向冲突的结果，而是起于士人唤出的历史回声。因此，反满意识从一开始就带有以思想推演思想的特点，由此产生的激昂便常常缺乏可以体验的具体性。汪精卫曾说：

他日我民族崛起奋飞，举彼贱胡，悉莫能逃吾斧钺。芟薙所余，仅存遗孽，以公理论，固宜以人类视之；而以政策论，则狼性难驯，野心叵测，宜使受特别之法律，若国籍法之于外人归化者可也。如此则彼有能力，自当同化于我，否则与美洲之红夷同归于尽而已。⁷³

这些话都说得非常愤毒。在反满一群里，十九岁中秀才的汪精卫虽属晚出而后来居上，是个用言论争锋而且以文字影响一时的人。但以当日满人在整体上衰弱化和贫苦化作对比，则其“举彼贱胡，悉莫能逃吾斧钺”的烈度和以“狼性难驯，野心叵测”网罗天下满人的广度都与社会真实相去太远。在这种脱节里，可以看到的遂只有思想的跳踉。与汪精卫同属反满一群的蔡元培没有绕开满人普遍的“贫弱困苦”，所以能够修辞立其诚而说得更近事理一点：

自欧化输入，群知人为动物进化之一境，而初无贵种贱种之别，不过进化程度有差池耳，昔日种族之见，宜若为之消释。而仇满之论，反炽于前日者，以近日政治思想之发达，而为政略上反动之助力也。⁷⁴

由“政治思想之发达”而引出“政略上之反动”，虽指述不甚明晰，但反满意识之从思想到思想的本相则是一看就能明白的。从思想到思想的过程发生在彼时中国实在的满汉关系之外，然而这个过程又在把满人从整体上圈入“索虏”、“建虏”、“夷虏”、“东胡”、“贱胡”、“满奴”、“贱族”、“异种”、“逆胡膻虏”、“犬羊贱种”、“通古斯人”里，并以“驱除鞑虏”为总括而一概归于“汉之不能容满，亦犹夫满之不能容汉”。⁷⁵族类之辨只重归纳不重分析，因此族类之辨一起，人都会被族淹没。用这些从历史中引来的观念说时事，得到的不会是观念与时事的对应，而是观念对时事的笼罩。因此，观念虽能一传再传，却始终是一种空洞的东西。但在 20 世纪的最初十年里，这种缺乏对应性因之而缺乏真实性的观念曾越播越远，非常真实地成了当日社会思想中居有强势的一方。柳亚子说“勿言政革，唯言光复”；张继说“国亡可以再兴，种灭不能再长。一空间不能容两物，满汉不能两立”；朱执信说“夫使我汉族而统治于一王之下，苦其暴政而欲革之，则暴政去而吾事毕矣。今之革命，复仇其首，而暴政其次也。盖满洲之以虐政苦我者，犹其余事，而吾祖先所衔恨以没，不得一伸者，将于此一泄焉”。⁷⁶从士大夫中分裂出来的读书人和学堂里培养出来的读书人都在向这个题目拢集，又因这个题目而能够旧沅连新沅，合为同一种激烈。于是，“自唱民族、讲公理、羞亡国、求独立之宗派出，而思潮之所鼓盈，风声之所趋驰，遂如急湍迅流，侵人脑际”。⁷⁷历史学家吕思勉论述戊戌后三十年中国思想的变迁，曾深刻地说过：“社会当变动时，本非有所慕于彼，而思以竭力赴之之问题；乃皆有所恶于此，而

急欲排去之之问题耳”。⁷⁸他相信社会剧变之际最能号召人心的，是众恶之所归。四十年之间，中国士大夫以忧患促成了洋务；以亢急催出了变法。自戊戌以后，则忧患与亢急都在内卷的社会矛盾里变成了那一代知识人的“皆有所恶于此”。由思想所激发，并以思想为支撑的反满意识虽然并不出自真实的满汉关系，却在历史记忆的反照之下容纳了众恶所归，为内卷的社会矛盾提供了一个可以寄托愤怒的“急欲排去之之问题”。章太炎说：

逆胡膺虜，非我族类，不能变法当革，能变法亦当革；不能救民当革，能救民亦当革。⁷⁹

胡汉民说：

所谓恶劣之政府，谓以恶劣之民族而篡据我政府，其为恶也，根据于种性，无可剪除，无可增饰，且不指一二端之蔽政而云然。故虽有伪改革而恶劣如故，即亟亟然袭用欧美之宪章成法，而恶劣亦如故。章太炎比之醋母之无投不酸，得其例耳。⁸⁰

这些文字富有代表性地表达了一种见不到推理的执信。在八旗制度下，仕路之外的知识人与围在满城里的旗人本自不相熟识，而以这种执信为满人立“种性”，则不相熟识的东西可以虚拟地变作深知的东西，而后满汉矛盾便失真地成为当时中国最大的矛盾。

清末知识人的种族意识取自于历史和文化。但在 20 世纪最初的十年里，这种茁生的种族意识又常常要越出历史和文化，急遽地与西学里的主义相呼应。当梁启超还在《新民丛报》上编发排满议论的时候，曾对康有为说过：

今日民族主义最发达之时代，非有此精神，决不能立国，弟子誓焦舌秃笔以倡之，决不能弃去者也。而所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。日本以讨幕为最适宜之主义，中国以讨满为最适宜之主义。⁸¹

“今日民族主义最发达之时代”，是逋逃海外之后从西学里读来的新知。对于好做概括的梁启超来说，这正是一种可以概括欧西历史

东西：“凡百年来种种之壮剧，岂有他哉，亦由民族主义磅礴冲击于人人之脑中，宁粉身碎骨以血染地，而必不肯生息于异种人压制之下”，是以“今日欧洲之世界，一草一石，何莫非食民族主义之赐”。这些文字里显然有着叙述的激动。型塑了欧西历史的民族主义之所以能够使中国人激动，正在于民族主义已在急急东来，“至千九百年顷，其风潮直驰卷腾溢于欧洲以外之地”。土生土长的反满意识因之而可以与这种“顺之者兴，逆之者亡”的东西相对接，使自己归入“凡国而未经对民族主义之阶级者，不得谓之国”⁸²的那个世界潮流里，在民族主义的恢张中获得本来所没有的意义。虽说“自癸卯、甲辰之后《新民丛报》专言政治革命，不复言种族革命”，⁸³但由梁启超打穿后壁说出来的那套道理却是当日反满的知识人所共有的，所以满汉之争的背后总是站着西学里的主义。因《苏报》案关入西牢的章太炎狱事了结之后匆匆走日本，曾在东京的同道里演说“平生的历史”，自谓读“戴名世、曾静、查嗣庭诸人的案件”而愤于“异种乱华”；读“郑所南、王船山两先生的书”而“民族思想渐渐发达。但两先生的话，却没有什么学理，自从甲午以后，略看东西各国的书籍，才有学理收拾进来”。⁸⁴他把反满意识与东西“学理”的对接前移到“甲午以后”，同 19 世纪后期的思想历史相比较实在是太早了一点。但中国人的“民族思想”须借“东西各国的书籍”作提炼始能成正果，则意思同梁启超说的正是一样。20 世纪初年的中国，章太炎是少数能够以独得的思想在欧化面前自立骨架的人。⁸⁵然而倡反满于西潮浸灌之日，其心底的中气仍有不足，而不得不向西潮讨取“学理”。他崇敬郑所南、王船山，是因为“两先生”毕生守种族之辨。但在二百数十年历史变迁之后，郑所南、王船山一辈人所看到的那些出羴毡之俗而以铁骑踏平了南北的满人，已全然“失其野蛮时代之强悍尚武性”⁸⁶而只剩下一派猥琐荏弱。因此，“两先生的书”虽然能唤起“民族思想”，却并不能切中这个时候真实的满汉关系。从章太炎所说的“没有什么学理”里，可以看到的是被意识放大的种族矛盾正面对着一个自己包纳不了的实在社会；由于包纳不了，没有实证作支撑的意识更需要理论作支撑，以说服人心和慑动人心。出自于东西各国的“学理”正是这样被“收拾”进来的。以重“学理”的章太炎为反衬，彼时更多的志士言论引“欧族列强”的“民族主义”比类中国人的反满意识，则纯乎举西人之已有，为中国所应有，“今民族主义，既发达弥盛，而吾四百兆同胞犹无民族的国家，受治于异种人之下，耻莫甚焉”。⁸⁷他们想要借用的不仅是西洋和东洋的学理，而且是西洋和东洋的权威。其深处的因果皆在于“欧风美潮卷地东下，万马齐驱，有一日千里之势，而吾之所重者，又在彼而不在乎此，

时尚所趋，久且视为固然”。⁸⁸19 世纪是枪炮的强势在“欧风美潮”一边，至 20 世纪则学理与主义的强势也到了“欧风美潮”那一边。强势之所在，便是权威之所在。于是以下伐上的意态和摆布天下的意态在“欧风美潮”面前遂一时俱失，“吾学界不能无取诸日本泰西亦势也”。⁸⁹

以历史和文化为渊源的种族之辨合流于“逐太平洋之浪潮”而来的民族主义，排满意识的发煌遂非常显目地成为古人思想的发煌和东西洋思想的发煌。在新旧交争的中国，很少有这样能够把古今中西捏到一起的东西。由于以历史和文化为渊源，满汉之争最容易牵动夷夏之辨。刚刚从士大夫群里分裂出来的读书人和半路里走到学堂里去的读书人熟悉的也是夷夏之辨。所以“非我族类，其心必异”和“戎狄豺狼不可亲也”那一类古义便常常要被引到清末最后十年的思想主流中来，为世人从头说起，使满汉之间已经共处了二百六十年的历史化为乌有。汪精卫在《民报》第 1 期里说：

夫以满族与我民族相比较，以云土地，彼所据者在长白山麓之片壤，而我则神州；以云人口，彼所拥者鼯耳之毳裘，而我则神明之胄；以云文化，彼所享者，鹿豕之生活，而我则四千年之文教，相去天壤，不待言也。⁹⁰

怀姜在《复报》第 5 期里说：

彼珠申贱族，人口不过五百万有奇耳，无文化、无学术、无道德、无思想，当其未入关以前，榛榛狉狉，只恃畜牧为唯一生涯，与深山之猺獞奚择，彼种之沉灭，曾何足重轻。而吾汉族则固煌煌然四百兆华胄也，户口百倍，文化万倍，历史之价值，民族之荣光，更高不知其几千万级，而顾生死于少数野蛮人。呜呼，系千钧于一发，吾不知吾同胞是何居心？⁹¹

《民报》出自东京，《复报》出自上海，而这两路文字却在同一年同一月里申述了同一个意思，显然地表达了排满一方的人同此心。在他们之前和在他们之后，还有更多的论说推演夷夏之界，以“犬羊殊族，非我亲昵”⁹²，把满人置于化外。19 世纪中叶满人琦善以“蛮夷之国，犬羊之性”比西人，⁹³六十年之后，则是满人在笔锋的追溯下被扫到了“蛮夷”和“犬羊”一堆里。夷夏之辨由文化累积而成，不是一种需要论证和可以论证的东西。因此当初指西人为“犬羊”和此日指满人为“犬羊”本意都不

在说理。其有力的地方正是无须论证和无法论证。朱执信所以亟言“民族之思想”根系于“感情”，道理本在于此：

抑知其以感情言而举国风动者，其故何者乎？实以其感情为举国之所同，而以一二人者，乃代表之以发言者也。夫感情为一国之所同者，其发为行为必不可抗，此固于学理亦不能谓非者也。⁹⁴

这种“为一国之所同”的感情只能从“一国之所同”的文化累积中被引出来。所以文化越多，感情也越多，置满人于化外而立其说于报章，言之激昂和听之动情的，其实都是读书人。由于以夷夏辨满汉，20 世纪初年的中国人便越过了漫长的时间和空间，一下子面对着二百六十多年之前中国人的那个世界：“夫以黄种遗胄，秉性淑灵，齐州天府，世食旧德，而逆胡一入，奄然荡复”，已经远去的旧事因之而被推到了眼前：

自流寇肆虐，遗黎凋丧，东南一隅，犹自完具。虜下江南，遂悉残破。南畿有扬州之屠、嘉定之屠、江阴之屠，浙江有嘉兴之屠、金华之屠，广东有广州之屠。复有大同故将，仗义反正，城陷之后，丁壮悉诛，妇女毁郭。汉民无罪，尽为鲸鲵。⁹⁵

其中显示出来的都是伤痛和血痕。旧事推到眼前，目的则在于时人和时事。所以章太炎作《中夏亡国二百四十二年纪念会书》，从“明祚既移，则炎黄姬汉之邦族，亦因以渐灭”说起，而以提撕天下人心为归结：“愿吾滇人，无忘李定国；愿吾闽人，无忘郑成功；愿吾越人，无忘张煌言；愿吾桂人，无忘瞿式耜；愿吾楚人，无忘何腾蛟；愿吾辽人，无忘李成梁。”⁹⁶旧事重提便成为知识人的一种社会动员。然而相隔二百六十多年之后人间已经几度沧桑，用旧事里的意义来映照和解说时事，处处都会显出隔膜，由此催生的激动遂常常不能切入当世的轨路之中。《苏报》案之后，章士钊曾借“王船山史说”发议以申“种性之辨”。以为“天下所极重而不可窃者二”，而“道统”居其一，尤痛恶于夷狄“窃圣人之教”：

夫人未有能自欺其心者，夷狄盗贼，岂不自知为夷狄盗贼，不过吾虽夷狄盗贼之肺肠，而已作圣明天子之面目。工

部具一奏曰修圣庙，礼部具一奏曰开鸿科，而天下之士走集而相庆者，已填骈于日下，则文化大起，居然圣庙。昨日之夷狄盗贼，则永远之太祖、太宗，是何乐而不为！夫天下惟名与器不可以假人，是夷狄盗贼何以被太祖、太宗之名，则败类之儒假之也。呜呼！此败类之儒，罪岂胜杀！其长一二人非分窃国之想，犹可言也；其蒙蔽万世子孙不识太祖、太宗之即为夷狄盗贼，不可言也。⁹⁷

道统承载文化，并因此而给君统以正当性。自前一面言之，“道统”之所以成为“天下所极重而不可窃者”，正在于道统是一种从根本上把中华与夷狄分开来的东西；自后一面言之，以道统辨族类，则族类之辨会很容易牵出君臣之辨。章士钊的命意本自前一面，而一旦由道统深入，却不能不沿着其内里的逻辑走到后一面去，笔下滔滔，“修圣庙”和“开鸿（博学鸿词）科”，争的其实都是君统。以当日革命与排满相连结的宗旨作尺度，这些意思显然全在题义之外，然而从历史和文化中取来的种族意识，又天然地与这些意思交织而成义理，使字面上的反满议论变得不容易达意。章太炎主“光复”，尤主“种族革命之志为复仇”，而寻根问底于历史和文化，则“复仇主义之大纲，即君父之仇不共戴天也”；⁹⁸柳亚子追慕“自由平等”，而以满汉之辨排诋君主立宪，则行文之际一时章法全乱：

东邻三岛以皇统绵绵万世一系之故，立宪之易为天下最，此其明效大验者矣。今我中国复安所得同胞同种之王而奉为无责任之元首乎？蹙蹙卧榻，鼾睡已他人；沉沉昆明，妖灰未苏前劫。波兰印度二百年于兹，非我族类其心必异，乃欲以变法让权之大典，责诸不同利害、不同感情、不同历史、不同风俗之殊族，是岂非必不可得之数耶！⁹⁹

他把立宪之是非化作种族之异同；又由种族之异同归为满汉之君权。力为阐发的都不在宪政本相之内。以其惊羨“东邻三岛”的“明效大验”为反衬，则“今我中国复安所得同胞同种之王”虽是陈述，亦多惋叹。在观念与观念的勾连里，这是一种笔力所不能控驭的东西。而本以排诋君主立宪为主义的论说却因之而失其伦次，弄得颠三倒四。与这种笔力所不能控驭的惋叹比，署名“季子”的《革命其可免乎》一文更多地由种族意识带出君臣之议，其间的准则与二百六十年之前一模一样：

顾吾君而犹是一家圣明之君欤，则即为之屈死而亦无不可；吾罪而犹是确乎当诛之罪欤，则即投畀豺虎而更何退辞。至若君非固有之君，臣无可摘之罪，投袂兴起，大义宣昭，此固环球各邦所当闻而起敬，而吾皇祖在天之灵，以迨成汤、周武、汉高、明太诸仁圣先帝，鉴是苦衷，尤将阴降高原，畀之玺剑，指挥神兵，助扑此獠，无可疑耳，而何尚迟回哉！鉴夷狄之有君，羞哉诸夏；眷波兰之无国，痛矣为奴。周文公曰：戎狄是膺，荆舒是惩。念之哉，革命其可免乎！¹⁰⁰

从历史和文化中取来种族意识则不能不发煌古人的思想，而古人的思想里并没有政治（政体）革命那一路义法。因此使排满成为第一义的东西，同时又在使排满的意义不容易与这个时代的其他意义内在地编连在一起。章太炎说：“今之种族革命，若人人期于倾覆清廷而止，其利害存亡悉所不论，吾则顶礼膜拜于斯人矣。而缀学知书之士，才识一名以上，皆汲汲于远谋，未有不以共和政体国家社会耿耿于心者。余虽蹉跎，亦不能不随俗为言。”¹⁰¹戊戌年间国家与君权从观念上被分割开来，并在观念中此长彼消的思想过程曾经为那一代士人脱辐于君权（朝廷）作过前导。然而种族意识大盛之后，在历史和文化里浸润精神的读书人则一面脱辐于满人的君权，一面用文字追溯和重塑“成汤、周武、汉高、明太诸仁圣先帝”。他们执排满为第一义，而推到极处之后便是在满人的君权下怀念汉人的君权。“共和政体国家社会”因此成了疏远而且没有深度的东西。章太炎虽然“随俗为言”，而心底的理想则一直系于一个“文能附众，武能却敌”，以大义“与凶顽争命”而为“人心所归”的“睿圣仁疆之大人”。¹⁰²同发端于戊戌前后的那个思想过程相比，这些显然都是与潮流反向的回澜。但回澜能够“激动种性”。当读书人什九不能真知八旗生涯实在面目的时候，旧知什九会成为论说满汉的绳尺，于是夷夏之辨、“仁圣先帝”和明清之后的历史故事一经呼喊，便起回响。旧知在人心之中，因此，呼喊与回响之间，以辨满汉识种性灌入人心的过程常常会取得一种从旧知里绎出满汉之辨的外观，使一批一批读书人都自觉自愿地成了排满革命的志士。辛丑后四年，孙中山在东京与留日学生聚会，以眼前的济济多士比早年之会党人物，兴奋感慨皆出初意所料，叹为“思想进步，民族主义大有一日千里之势”。而用文字鼓吹排满的章太炎则深知这种“一日千里”的声势里自有着回澜倒卷之力，所以他亟信历史文化以“兴起幽情，感怀前德”为功，而“吾辈言民族主义者犹食其赐”。¹⁰³执舆论的“言民族主义者”本居少数，而以舆论发煌古人的

思想，“幽情”和“前德”都会自成动力，把排满的民族主义撒向四面八方。“犹食其赐”四字既表述了个人在当日的心境，也描述了群类在当日的心境，在个人与群类之间，正是一个少数人善用历史文化而影响了多数人的历史过程。他的话得自阅历，因此能够纪实。

发煌古人的思想，是用中国人的过去来比类中国人的现在；发煌东西洋的思想，则是引外国人的理路来解说中国人的题目。移来的理路总是一种脱落了起源和过程的东西，所以，在前者那里，是民族主义以恢张历史为特征，而在后者那里，则民族主义以省略历史为特征。由于不用作历史功夫，当日先以东西洋学理说满汉关系的文字遂大半出于急火烹煮，往往以气势擅一时之胜场。《江苏》四、五期有《新政府之建设》一文，为“素昧于政治学理，不明种族之关系”的“吾同胞国民”说西人之民族主义：

荷兰何以脱西班牙而独立？希腊何以离土耳其而自立？意大利何以起革命谋统一？匈牙利何以与奥宣战立新政府？德意志何以成联邦？爱尔兰何以布自治？门的内哥、塞尔维亚何以起倡独立？脱兰斯哇、菲腊宾何以与英美战？

这些排比堆叠用“二三百年来”的“惊天动地之大风潮”为欧西“民族主义所激荡”造像，旨在向中国人传播民族主义在彼邦的广罩和独尊：

盖自“两民族必不能并列于一政府统治下”之精理既发明，欧洲之政局乃大变动，而所谓民族建国主义者磅礴膨胀不可消磨。于是乎政治家以民族主义为方针，法律学以民族主义为定义，教育学以民族主义为精神，军人以民族主义为目的。伟哉白人，莫不有一民族主义坚树于脑中，专制魔王所不能灭，烈风暴雨所不能摧。

这种用化繁就简的笔法和染声染色的激情转述出来的民族主义铺张过度，并不尽合彼邦事物的真相。但说的人和听的人皆在神旺之中而无暇讲求分寸。旧学崇“天命”，新学尚“潮流”，两者指的其实都是同一种不可以智力究诘，并不可以人力抵挡的世路推移。描述彼邦民族主义之广罩和独尊，正是描述其不可究诘和不可抵挡。因此，引欧西“精理”比中国“四百兆冠冕之主人，乃归辖于五百万之客民”，¹⁰⁴则排满革命便当然地由志士事业而接入了世界潮流。比较和接入，都不计中西之间的各

有因果和各有制约，其重心全在用西人的普遍性证成中国人的必然性。此谓之“民族上之研究，第一宜求诸公例，公例者，演绎归纳，以获原理，立之标准，以告往知来者也，为变虽繁，必由其轨者也”。¹⁰⁵古人说“理一分殊”，而以“公例”为轨道，显然是只求“理一”以为止境。用普遍性证成必然性，是用抽象证成具体，用外来证成内在，其要义在于中国人的问题跟着东西洋的学理走。《游学译编》曾“据日本高材世雄所论而增益之”，作成《民族主义之教育》，从德语和英语的词义说起，批评“支那文士大夫”之空言“国民教育”为不明本末先后：

今欲存支那者，不可不集合支那民族以自相提携，自相固著，集合皇汉民族以自相提携，自相固著，不可不言民族建国主义。今蹴去民族主义之一阶级，而囂囂然建国民教育以号于天下，国不知为谁氏之国，民不知为何一种族之民。

“阶级”引入的是一种历史阶段论，比之“皇汉民族”里包含的夷夏之见，历史阶段论是中国人陌生的东西。然而它预言了一个尚未来临而一定会来临的社会过程，以庚子之后正在勃勃然播扬的天演进化之说作解读，其陌生的地方遂恰恰变成了格外有说服力的地方。由历史和文化支撑的反满意识执种族大义为根本而不涉过去将来之想；但东西洋学理以历史阶段推衍民族主义，则一定会牵出过去将来之想，使排满革命在一夜之间便有了寄托未来的意义。陈天华说：

日本奏维新之功也，由于尊王倾慕。而吾之王室既亡于二百余年之前，现之政府，则正德川氏之类也。幕不倾则日本不能有今日，满不去则中国不能复兴。

在他的憧憬里，日本“四十年之前与我也，以四十年之经营，一跃而为宇内一等强国。矧以土地人民十倍之者，不能驾轶之耶？夫创始者难为功，因袭者易为力。以欧美积数百年始克致之者，日本以四十年追及之，日本以四十年致之者，我辈独不能同比例求之乎？”¹⁰⁶这一类远瞻虽一厢情愿而逻辑厘然，当日排满一群多乐言之。因跌仆和重挫而起的反满意识本多跌仆和重挫的愤怒，但在这种憧憬里，郁积的愤怒正转化为理想主义和乐观主义。同愤怒比，以学理起信的理想主义和乐观主义更能耐磨耐久，然而远瞻将来的理想和乐观却都是观乎“欧美之进化”，用民族主义的“公例”排比出来的，它们的本源不在中国自身，而

在彼邦的已成之迹里。因此，排满的过程便不自然地成了一个宣讲西国历史、人物和思想的过程：

美人之拒英而独立也，哲非逊、哈弥尔顿辈之演说坛、新闻纸鼓吹之力也；法人之复王政而为民主也，福禄特尔、卢梭辈之杂剧及不平等论文鼓吹之力也；意大利之排异族而谋统一也，马志尼少年意大利令鼓吹之力也；俄国虚无党之蔓延于全国而谋破坏也，巴枯宁辈厌世观之哲学鼓吹之力也。夫不有倡者，莫之为应，不有悲者，莫之为泣。支那民族之涂炭，权利之销融，为满政府断送其生命者，历劫而不可偿也。其民族虽知之而或不知其所以然，虽恶之而或不知所以脱其祸。凡在今日，苟既知其所以然，且知谋所以脱祸之术者，不可不自任为福禄特尔、卢梭，不可不自任为马志尼，不可不自任为巴枯宁。支那民族今日之待哲非逊、哈弥尔顿之鼓吹也，如蔬果之待时雨而怒生，如羽簇之待鸣弦而应的也。¹⁰⁷

与《中夏亡国二百四十二年纪念会书》里列举的李定国、郑成功、张煌言、瞿式耜、何腾蛟、李成樑相比，20 世纪前十年间初入中国的哲非逊、哈弥尔顿、卢梭、马志尼、巴枯宁一辈人大半都在隔雾看花的不甚分明之中。“时雨”里没有具体性、细节性、准确性；“鼓吹”所播撒的也意不在久想深思。然而“传薪一脉拜卢骚”，¹⁰⁸反满的知识人以此为功夫，已自信能够自度度人。身在积弱之境而心怀急迫之情，中国人向东西洋取学理，不容易得到的是真知，最容易得到的是皮相之知外加种种倾慕和敬畏，走到极端，便是引外国人的是非为中国人的是非。汪精卫作排满言论之日，曾以“瓜分”为题目推论因果：

然则瓜分之原因，由于不能自立，不能自立之原因，由于满洲人秉政，可决言也。闻者疑吾言乎？试取外国人之言论以证明之。

遂先引“古芬氏著《最近之支那》第 4 章”；次引“庚子之役，联军既破北京，各国会议善后处分”时美国人的言辞；再引“去年日清谈判之际，日本进步党首领大隈重信于东邦协会”的“演说”，而后总结说：

上所引证，皆非出于我国人之口，乃出于外国人之口

者也。满洲政府一日不去，中国一日不能自立，瓜分原因一日不息，外国人尚能知之能言之，乃我国人而反昧乎？¹⁰⁹

19 世纪以来中国面对的是一个发源于欧西的世界历史过程，这是一个挟着暴力在扩张中改造世界的过程。因此，以满人为祸根来解释强邻四迫的历史和现状算不得是深刻之论和求实之论。汪精卫三引“外国人之言论以证明之”，结果并没有获得更多的真实性和深刻性，而在世人眼中留下的，则是外国人比中国人更懂得中国社会。在彼时以鼓吹为职志的文字里，多见的意态是以西人的学徒作国人的导师，于是学理滔滔，用外国人的理路校正中国人的时务便成为流行的常态。辛亥革命后五十年章士钊回忆排满旧事，有感于当日章太炎驳康有为，行文之间高标华盛顿、拿破仑为“极点”，而置尧、舜于等而下之，说过一段深作反思的话：

清末文人，好持抹煞之论刻责本国，无端厓之辞崇拜外人，谚所谓中国月亮小，外国月亮大。习俗移人，贤如太炎，亦所不免。试思压抑尧、舜，而仰望华、拿如在天上，号之曰“极点”，此既非老一辈人所能通解，亦非今日之思想水平所能默喻。

而由此上溯，以前一代士大夫处中外之际犹能力作倔强为对比，这些都成为他的感慨：

今且不论，论李鸿章。鸿章适美，美人邀登开国大总统之陵墓，用意甚盛，而鸿章遽书于壁曰：“华盛顿，特中国陈涉、吴广之流亚耳”。此一豪情胜慨，太炎视之以为如何？¹¹⁰

章士钊和章太炎本是办《苏报》的同道，后者的这些文字借《苏报》以行世。前者应是先睹者之一。然而身在同一个历史过程之中的时候，章士钊并没有持此以为诧异；而当他从旧事里引出感慨和追问的时候，其一身却已经远在这一段历史过程之外了。五十年之前，欧西的历史、人物和思想都被用来直接证出排满，是因为外国人的民族主义经时论的移接正急速地变为中国人的民族主义。而时当知其然不知其所以然之际，外国人的民族主义能够无须转化地被中国人当成自己的主义，靠的正是知识人以“无端厓”之“崇拜外人”为共有的群体意识。中

西之间不会没有窒碍，但在理解来不及消化的时候，“崇拜”更容易化去窒碍。因此，后来受到追问的东西，当时则是磅礴地造成了历史的东西。

三 不可究诘：反满意识里的多义和歧义

历史文化里的族类之辨和东西洋学理中的民族主义汇通于 20 世纪初年的中国，使戊戌变法失败之后节节内卷的社会矛盾得以附着聚合，在知识人的论说里激烈地归向排满一途。然而邹容说：“今者风俗臭味少变更矣，然其痛心疾首恳恳必以逐满为职志者，虑不数人”；刘师培说：“今之所谓革命党，不外学生与会党二端”；汤增璧说：“民族思潮，灌输中等以上，行商坐贾、老圃佣工、贩夫走卒之属，农氓，役隶之流，及于役戎幕、浮浪江湖、山泽联群、乡曲结社、市肆贾勇以为活者，凡诸品类，固有几人能识黍离之痛哉。”¹¹¹面对一个多数人所闻见的世界，知识人的论说始终是一种不能进入深处的物事。邹容、刘师培、汤增璧的指述都自列于少数而自居于先觉，但“凡诸品类”所代表的应是一个大众社会，则“凡诸品类”之不识“黍离之痛”显然不是“凡诸品类”之全无心肝，而是大众社会对于他们那个世界里满汉关系的别有感觉和感知。因此，在多数与少数之间的合不拢来里，比后觉与先觉的扞格更深一层的，其实是形而下对形而上的扞格；是社会对思想的扞格。用历史文化里的族类之辨和东西洋学理中的民族主义论说排满，本来对应于一个由思想激发，并由思想支撑的过程。当思想过程自成其思想过程的时候，古人的思想和西人的思想都不难自圆其说。然而族类之辨和民族主义同知识人的愤怒和血性相串结，从思想过程里推演出来的东西都是为了总括社会过程，把 20 世纪初年中国人的内绌外困一并归结到满汉之争。《民报之六大主义》说：“满洲去，则中国强。”同一个意思在《复报》的《“新民丛报”非种族革命论文驳议》里表述为：“譬如解网，纲举则目靡不张矣。”¹¹²排满的知识人深信这一套道理，并以此成其屡仆屡起和百折不挠；但 20 世纪的内绌外困积成于 19 世纪的百年衰世和古今中西的相克相激，而后“政府焚簪于上，列强束胁于外，国民怨于下，如半空之木，复被霜雪，如久病之夫，益中以疹疔，举国相视，咸僂然若不可终日”。¹¹³其间的地动山摇都不是满汉关系所能归纳得了的。从思想过程里推演出来的东西罩不住社会过程中的世事起伏和因果始末，因此，用反满意识总括当日中国的社会矛盾，便不能不牵事实以就论说。合群于族类之辨和民族主义的人们虽共奉一个宗旨，而笔下的文字则各以才识情性和心思阅历为规范。于是，当这些论说此起

彼伏于思想潮流之中的时候，被牵来牵去的事实常常会首尾不能相顾。当日排满的文章多，然而由文章带来的牴牾也多。

章太炎作《讨满洲檄》，“数虏之罪”凡十三。其中一节专说等类不平：

世奴之制，普天所无，虏既以厮役待其臣下，汉人有罪，亦发八旗为奴，仆区之法，有逃必戮，诸有隐匿，断斩无赦，背逆人道，苛暴齐民。

“以厮役待其臣下”到“苛暴齐民”，都是举人间之大不平说“满洲”的暗无天日。但在收入《诂书》的《平等难》一章里，他由“天地之道，无平不陂”起讲而文义不涉满汉之辨，则引为论据并言之侃侃的却是清末中国的众生平等：

今自包衣而外，民无僮仆。昔之男子入于罪隶，女子入于春槁者，今亦及身而息。自冕黼旌钺以逮蓝缕敝衣者，苟同处里闾，一切无所高下。然则以种族言，吾九皇六十四民之裔，其平等也已夙矣。复从而平之，则惟去君臣，绝父子，齐男

女耳。¹¹⁴

章太炎的笔下少见盛赞，而这一段文字庶几近之。《皇朝通志》里与此相关的记述是“雍正元年，时山西省有曰乐籍，浙江绍兴府有曰惰民，江南徽州府有曰伴当，宁国府有曰世仆，苏州之常熟、昭文二县有曰丐户，广东省有曰蜑户者，该地方视为卑贱之流，不得与齐民同列甲户。上甚悯之，俱令削除其籍，与编氓同列。而江西、浙江、福建又有所谓棚民，广东有所谓寮民，亦照保甲之法，按户编查”。¹¹⁵嘉道之际，俞正燮曾对这些在各色名目下被剔出了齐民的人口用心作过通考，而后举“乐户”作总论说：“自三代至明，惟宇文周武帝、（唐高祖）、后晋高帝、金、元及明景帝，于法宽假之，而尚存其旧，余皆视为固然。本朝尽去其籍，而天地为之廓清矣。”¹¹⁶则章太炎不会不知道“昔之男子入于罪隶，女子入于春槁，今亦及身而息”正是在满人的君权下做到的。因此，以学人作鼓吹，他一面能引清代的历史来论说清代之等类不平；一面又能引清代的历史来论说清代之众生平等，然而用《平等难》里的意思校对《讨满洲檄》里的意思，其前后的议论便不能不相悖相歧。与“乐籍”、“惰民”、“伴当”、“世仆”、“丐户”、“蜑户”

相比，“世奴（包衣）之制”其实是旗人的家事。包衣虽在“厮役”之列，却远不是八旗中的“卑贱之流”。康熙朝李士桢籍隶正白旗包衣，而一生“历陟显仕，宦迹不可枚举，洊晋使相，开府豫章，旋抚南越，治行卓卓”。¹¹⁷近一点的，还有同治朝的大学士官文和光绪朝的兵部尚书立山，其官品虽高，而究其来路，也都是从内务府里走出来的包衣。这些人可以由“厮役”之身而致通显，以此为实例，则排满而持“世奴之制”为讨伐之辞，其间牵事实以就论说显然已绕得太远。

章太炎的矛盾，是同一个人的前后牴牾，而更多的矛盾则出自志士之间的牴牾。孙中山说：

夫汉人失国，二百六十年于兹矣，图恢复之举不止一次，最彰彰在人耳目者莫如洪秀全之事。洪以一介书生，贫无立锥，毫无势位，然一以除虏朝复汉国提倡汉人，则登高一呼万谷皆应，云集雾涌，裹粮竞从。一年之内，连举数省，破武昌取金陵，雄据十年，后以英人助满洲为之供给军器，为之教领士卒，遂为所败。不然则当时虏之为虏未可知也。¹¹⁸

这段话显然地表达了一种追慕和敬意。但同一年杨笃生在《新湖南》里说洪杨旧事，则笔下剥开的都是血污，全然不肯为太平天国留一点体面：

洪杨之举事，虽能震荡天下，实齷齪无远略，其用兵殆同儿戏，而其虏掠焚杀之惨，几几不减于前明闯、献之所为者。自粤来围湖南时，吾乡实受其荼毒，至今父老言之心悸。其掠人也，常喜剖腹屠肠，刳其肝而食之，一父老言见一酋为此，在傍赐得一脔焉，投小儿高数仞，而承之以枪，或自腹出于背，或贯其颅而出；尤恶书籍，用以入厕拭秽。吾里中某处为剖腹所，某处为竿首所，言之历历。¹¹⁹

太平天国是 19 世纪的一段与内战连在一起的历史，在 20 世纪初年盛涨的反满意识里又成了一种观念的象征。由具体的历史变为观念的象征是一个抽象化的过程，这个过程滤掉了细节，也滤掉了乱世中万千人的生存状态和历史命运。是以排满的孙中山能够以观念连接观念，无室无碍地向“除虏朝”的洪秀全认前辈。然而经历过血战的两湖不比远离内战的广东，五十年前的地方历史同兵燹和血光连在一起，由此留下的伤

痛是一种不容易被过滤掉的东西。因此，在广东人孙中山看到“登高一呼万谷皆应”的地方，湖南人杨笃生看到的是“虏掠焚杀之惨”。杨笃生与孙中山一样以排满为抱负，但在他的心中，太平天国的历史始终是具体的历史，这个过程里的生民涂炭不是用观念中的“除虏朝”能够熨平的。他没有完成太平天国的抽象化，所以他无法亲近洪秀全。与之相类似，另一个排满的湖南人宋教仁曾说过：“吾则沅、湘间产也，犹念曾国藩、左宗棠者，起自布衣书生，而能摧陷大敌，人奉为宗。其是非亡足论，观其识度，无忝于英雄，其民又乐为之致死。”¹²⁰他所指涉的也是这一段历史。虽说“其是非亡足论”，但与孙中山比，他的敬意和追慕显然都是给了敕平太平天国的曾国藩和左宗棠。因排满而汇为一群的知识人本来各有前世今生，以此融入鼓吹和灌输，则南腔北调之间便常常各人有各人的说法。所以当它们牵事实以就论说之际一旦脱缰而走，遂成此亦一是非，彼亦一是非。张继说：“汝满洲人之窃夺中原也，北自幽燕，南至滇粤，屠创焚掠，较胡元尤甚。扬州十日、嘉定万家，此他州县之比例也。”¹²¹他不是一个以史学为长技的人，但像他这样用扬州和嘉定的故事拢括当日中国，把明清之际那一段天崩地坼的历史统束为汉人之痛史的道理，却是 20 世纪初年排满言论中最能代表多数并被说了又说的东西。所以《东方杂志》里的一篇文章总言之曰：“夫彼党所借口者，亦惟以扬州十日、嘉定三屠，为其持论之根据焉尔。”¹²²然而当别人都在说扬州十日和嘉定三屠的时候，雷铁崖办的《鹃声》为四川人通论二百六十多年之前的四川历史，言次所痛恶的，却还是屠蜀的张献忠：

试问张献忠剿四川，那一段惨历史，至今虽然到了二百数十年，我们四川妇人孺子，那个不知，那个不晓，一想起那惨无人理的张献忠，杀人不转眼的时候，诸君诸君，你说可怕不可怕？诸君试想，现在的四川人，岂还是从来土著的四川人吗？四川从来土著的人，岂非是被张献忠杀完了吗？¹²³

《鹃声》主张排满革命，并因之而为疆吏所厉禁。但说到明清之交的山河岁月，则川人之痛异乎江南人之痛，牵事实以就论说之际，扬州和嘉定的历史都太过文不对题。当日满人杀汉人，张献忠也杀汉人；而与满人的刀头比，张献忠的刀头在四川留痕委实更有深度。因此川人说史，记得更分明的一定会是张献忠。然则由排满的知识人重提二百六十多年之前张献忠的“惨无人理”，对于正在热说扬州十日和嘉定三屠的人们而言，却是一种直接的矛盾。由于前一面以血色相陪衬，后一面

的“屠创焚掠”之酷遂不能不减杀其满汉之辨的种族意义，剩下的正是两者所共有的人性中的恶。而“虏下江南，遂悉残破”¹²⁴的历史故事一旦减杀了种族意义，也便失去了可以引申的地方，在旁观的评点中都成了“此固吾国易姓时之普通现象，彼汉高、明太开轳之初，何尝不杀人盈城，杀人盈野也乎！”¹²⁵论说容易持一面之理，而历史本以多面为真相。因此，一面之理援历史以为助，结果常常是论说之间的相互捉襟见肘。沿一面之理走得更远的，则是从心头翻上来的推想和独断，它们更少一贯性，所以更多彼此的扞格。《复报》第 11 期曾以“政治革命之非”为题目力攻君主立宪，大言曰：“吾今正告若，戴虏拥贼若党耳，若党于汉族，渺苍海之一粟耳，而排满革命者全部汉族。”这是一种以数量作比较而产生的极度自信。但在相近的时间里，刘道一发“驱满酋必先杀汉奸论”于《汉帜》，说的是“预备立宪之满诏下，此我汉家子孙举吊旗服丧之日也。乃庆祝立宪会，倡之于学界，应之于政界、商界，创办于京师、上海，遍及于各省各郡各埠，龙旗耀日，演说如雷”。他称之为“举国若狂，不可思议”，并由愤懑激出一腔“杀汉奸必杀立宪党”之心。¹²⁶其杀心正是以没有自信的态度回应了立宪一面在当时的人声鼎沸和气象盛大。同《复报》眼里的“苍海之一粟”比，两者之间的程度显然相去太远。与此相类而题目更大一点的，还有自贬汉种“奴隶之根性”和自褒汉种“能力之伟大”的相悖；进化论和伦理学的相悖；蔑视古学和发扬国粹的相悖；代议制度之然和否的相悖；南人和北人的相悖，等等。这些围绕同一个题目而孳生出来的异议存在于共有一个主义的群类之中，说明了以思想为源头的反满意识常苦于太过空泛。主义太过空泛，阐发便可以人自为说，鼓吹和灌输遂成一派繁弦急管之势。然而沿众声喧哗深入内里，则不难看出反满意识所维系的群类统一，其实是一层缺乏固性和没有厚度的东西。

由排满发为论说，重心在于攻击。因此，义理、词章、考据都不足以以为这种别成一类的文体立规范，攻击能够支配论说，攻击便已自成规范。于是人自为说不仅常常相扞格，而且容易信笔游走而漫无制束，其间的指述遂不能用考信之法细读深究。经历过那一段历史的李肖庵后来作《星庐笔记》，说章太炎曰：

章乃以洪、杨为神圣，谓曾、左为大盗。见于著述，至再至三。深文犷悍，无复人理。所为《检论》，谓公（曾国藩）死三十年，其孙广钧语人曰：“吾祖民贼。”及为广钧所呵，又复易为家人，羌无主名，此不直辱其先祖，亦且诋其子孙矣。

“以洪、杨为神圣”和“谓曾、左为大盗”，是用种族之辨判人物之是非的结果。因此詈“曾、左”即所以詈“满洲”，“深文犷悍”犹是题中本有之义。然而由“深文犷悍”而凭空撰结，把曾广钧拖入笔下以供其无中生有，则显然已经越出了常理和常度。章太炎学识植于古文经学，以考辨和实证为家法，不会不知道言而有据的道理。而一旦纵笔论时务，却往往好作任情咳唾，不肯守知之为知之，不知为不知的古训。戊戌正月，他曾上书李鸿章，建言“与日本合从”：

威海固日本戎邑也，使德据胶湾，俄据旅顺，则威海之在其间，亦腐肉朽骨而已。与其使俄德得之，何如使日本得之；与其使日本攘而取之，何如我迎而与之。夫与之腐肉朽骨而足以市恩于彼，何苦而不为。¹²⁸

彼时他还刚刚从诂经精舍的读书生涯里走出来，于中外情事皆非深知，而指论国事之际，已敢于率意比划，操刀一割。等到反满意识自成潮流之后，志士文章讨伐“满洲”，无不以土地利权做大题目发为痛诋：“若胶、威、旅、大，皆吾立国之重门键锁，若铁路权、矿人权、理财权、练兵权、教育权等，皆立国之精神元髓，为吾四百兆同胞所披霜戴月风尘憔悴以殖生者；而彼则尽数敲剥，以献诸外人焉。”¹²⁹排满的论说虽多纷呈歧义，在这一点上却绝无牴牾。若以文字本义相比类，“献诸外人”的意思与“迎而与之”的意思应当相去不远。然则通观于此一时与彼一时之间，显见的正是章太炎以学人作策论之恣肆和随便。由于恣肆和随便，策论变为鼓吹之日便易走入臆断和臆想一路。戊戌后三年，他在《正仇满论》里评说光绪曰：

彼自乙未之后，长虑却顾、坐席不暖者，独太后之废置我耳。殷忧内结，智计外发，知非变法无以交通外人得其欢心，非交通外人得其欢心无以挟持重势而沮太后之权力；故戊戌百日之新政，足以书于盘盂，勒于钟鼎，其迹则公，其心则只以保吾权位也。曩令制度未定，太后天殂，南面听治，知天下之莫予毒，则所谓新政者，亦任其迁延堕外而已。何也？满、汉二族，固莫能两大也。¹³⁰

己亥立储，而后有“废置”之说。但己亥在戊戌后一年，其间的事实

一经被移到戊戌之前的乙未，则史事颠倒，因果也颠倒。用这种颠倒史事和因果的办法推论光绪的心迹，意在掘出“满、汉二族，固莫能两大也”的大义，因此，“交通外人得其欢心”和“其心则只以保吾权位也”的一连串探赜索隐，其真实程度已是次一等的事了。在这种以一己之悬想作推论的过程里，真实性被当成了一种可以让路的东西。由此层积而伸张，便很容易产生使李肖聃深致不平的那种假故事。李肖聃以不实责备章太炎，但时当排满发为论说而论说成为鼓吹之际，这种言之凿凿而不可考辨的风格远不止乎一人一时。与有史以来中国人的文章流派相对比，鼓吹和灌输显然是一种不由师法而前无古人的文字产品。它们之所以别成一格，大半应归于不尚精确而以渲染为功。与之相匹配的正是反满的知识人整体上的躁急而没有静气。因此，由渲染过度而致情节离奇，在鼓吹和灌输里并不仅仅是一种个人现象。孙中山作《支那保全分割论》，也说过一个经不起深诘的故事：

往年日清之战，曾亲见有海陬父老，闻旅顺已失，奉天不保，雀跃欢呼者。问以其故，则曰：“我汉人遭虏朝涂毒二百余年，无由一雪，今得日本为我大张挞伐，犁其庭而扫其穴，老夫死得瞑目矣”。夫支那人爱国之心，忠义之气，固别有所在也，此父老之事即然矣，此岂外人之所能窥者哉！¹³¹

孙中山意在用“海陬父老”的话语形象阐说满汉之争的深结于人心。但被称作“日清之战”的甲午中日战争是一种太过具体的背景，有此反衬，则被盛赞的“海陬父老”所显出来的便不是一种实相，而是一种暝濛。甲午这一年的春天和夏天，孙中山自广东起程至上海，又由上海到天津，由“游京津”到下武汉，而后在秋日里从上海远去檀香岛。¹³²除去广东，其行迹之间只有上海与天津地在沿海，与文中的“海陬”之义稍近。然而推算时间，“旅顺已失，奉天不保”事在甲午十月的下旬，节令已过立冬而近小雪，他应当早就不在“海陬”了。这种时间与地点的断脱，使得“亲见有海陬父老”成为一种不可指实的叙述。由此深入一层，则不会不触到甲午一战给中国人带来的深痛入骨，以及当日中国人在深痛入骨里的号哭和愤激，“回视龙旗无子遗，海波索索悲风悲”，¹³³这是万千人心中的国之大丧。因此，在甲午年间不作中日之辨而作满汉之辨，并在日人的横暴和血腥面前“欢呼雀跃”的人，无论横看和竖看，都是不能识其来路的人。由此牵出的“爱国之心”和“忠义之气”便因其太过异常而成了另一重不可指实的叙述。在那个时候的中国，这一

类不可指实的叙述虽然经不起深诘，却在排满发为论说的过程中支撑了先设的结论。所以，它们很容易被放手攻击的知识人召入文字里。《苏报》一枝独秀于东南之日，曾“登载清廷严拿留学生密谕”，并由张继作《读“严拿留学生密谕”有愤》以为烘托，着力要染出“心为之动，足为之跃，血为之沸，气为之涨”的四海怨怒。然而事过境迁之后，局中人章士钊后来说的是：

（其时）清廷知之，曾谴责《苏报》捏造上谕，《苏报》却坚称密谕是真，从江督署借钞得来。要之，当日凡可以挑拨满、汉感情，不择手段，无所不用其极。¹³⁴

其未了的论断总括了彼时士风中的一种普遍性。因此，事涉满汉，便无忌禁。古来的士大夫留下过许多界限，而在知识人的手中都成了可以打碎的东西。阿英论晚清小说史，曾举黄小配的主要著作《大马扁》和《太平天国演义》两种评述说：

前者写在康有为到日本活动的时候，后者是在广州光复党人起义失败之后写的，书中竭力宣扬民族思想，并有章太炎的序文；与史实尽多不符，在当时却是很重要的政治宣传读物。

¹³⁵

“与史实尽多不符”正是不可指实的叙述扩展到历史范围中去的结果。在 20 世纪初年的反满印刷物里，小说是当作论说来写的，两者之间并无太多立意上的区别。不符史实而可以成为“很重要的政治宣传读物”，自非中国士人的本来传统所能想见。然而历史中的变迁常常是正面连着负面，知识人的近代化是由政治化开始的，因此，从士大夫到知识人的嬗蜕，近代政治的正面和负面都会成为一种改造群类品格的力量。与此相对应而造成了一世文风之转移的，是 19 世纪的经世文编演为 20 世纪的“政治宣传”。两者虽同出于用世济时之心，但后者更自觉地依傍于一种既定的思想。在那里，既定的思想代表了最终的真实，所以思想便成了可以安排情节的东西，而政治文字中的叙人与叙事则常常因此而经不起认真的钩稽和对证。

19 世纪中叶以来的六十多年里，中西交冲催发出民族意识，民族意识演化为民族主义。由于民族主义的源头在彼邦和彼族，所以民族主义的锋芒所指也在彼邦和彼族。六十多年之间，虽然社会在变迁中前后

嬗递，一代人与一代人的主张各不相同，而民族意识和民族主义作为一种共有的精神，则始终是连续于前后之间，把一代人与另一代人接起来的东西。但在排满汇成的思想潮流和社会运动里，民族主义的名目和锋芒都是指向满人的。于是，一面是中国由“变局”而入“危局”，一面是涨起的满汉矛盾正在淹掉久成中国人心头之愤的“外衅危迫，分割洊至”。由此产生的论题和论旨，便成了近代思想历史脉路中凸起异峰。当日东京留学生以“拒俄”起风波，张继在上海作时论评“拒俄”而笔下别立是非，说的全是另一套道理：

吾愿人自今之后，莫言排外矣。非因不去，良果不结，小丑不除，大敌难御。……如以主权归异族为亡国，则中国之亡，已二百六十年矣。满洲游牧，有何高出于白人者？不愿白人自来分割我、支配我，而甘为满族之奴隶，其汉人恃以不亡之道乎？¹³⁶

他把满洲人和外国人一同归入“异族”，则东西洋的侵逼与“二百六十年”的“亡国”历史相比而成了轻重不能相称之物。因此排满比排外更要紧。另一个志士在《民报》上说，“夫排外之特质，立国于天地之所极不可缺者也。特今日而言排外，当先用之于满洲”，¹³⁷其持论出于同一套道理。被这一套道理移到后面去的民族矛盾，其实是近代中国最激烈，并因此而最突出的一种矛盾。与知识人翻出来的满汉旧事比，19世纪中叶之后的六十多年里，累次民族战争留下的都是还没有愈合的伤口。生当 20 世纪初年，这些场面犹在泪血未干之际，比之“扬州十日”那一类层层转述的故事要切近得多，其创深痛巨也真实得多。因此，章太炎曾说：

言种族革命，则满人为巨敌，而欧美少轻。以异族之攘吾政府者，在彼不在此也。若就社会政治计之，则西人之祸吾族，其烈万倍于满洲。

又说：

然以利害相较，则革命军不得不姑示宽容，无使清人、白人协以谋我。军中约法，半为利害，不尽为是非也。¹³⁸

他不是不知道“西人”的新祸比“满洲”的旧祸更猛烈，但事涉“种族革命”，则不能不把“白人”放在一边而专向“清人”下手。这两段话构成的是一种思想矛盾，说明了排满的人群生于此世此时，不会没有一点心头的趑趄与回徨。而“半为利害，不尽为是非也”，又说明了趑趄和回徨最终都不会成为排满一群的心理障碍。中西交冲的历史和现状使内卷的排满意识面对着外向的民族意识，从而迫使他们在排满的过程里要对满人和外人作类比，然而种族革命所给予他们的理路又实在太过狃狭。所以，当日以文字作排满，便常常会产生非常奇异可怪之论。吴樾说：

不观联军之入北京乎？称英、法、德、美之顺民，夫亦可见我同胞之不以满洲为存亡与俱之政府矣。盖前此之为满洲顺民者，乃屈于满洲之权力而不胜；今满洲将为英、法、德、美所倾，则称为英、法、德、美之顺民者，亦屈于英、法、德、美之权力而不胜。若后此满洲之为革命军所驱除，吾知吾同胞其必称为革命军之顺民，可深信者也。¹³⁹

中国人向八国联军称“顺民”本不是一件有脸面的事，而一经排满之旨深作开凿，则居然别成意义而自有光华。然则以排满论时事，人间的道理有时候会酸咸异乎常味。章太炎也喜欢深作开凿。他说：

夫自族民言之，则满、日皆为黄种，而日为同族满非同族，载在历史粲然可知。自国民言之，则日本隔海相对，自然一土，而满洲之在鸡林靺鞨，亦本不与支那共治。且其文字风俗之同异，则日本先有汉字，而后制作和文，今虽杂用，汉字犹居大半，至满洲则自有清书，形体绝异，若夫毡裘湮酪之俗，与日本之葛布鱼盐，其去中国，孰远孰近，然则日亲满疏断可知矣。¹⁴⁰

章太炎比吴樾更有学问，而一旦笔走偏锋也更狭更拗。在他用“鸡林靺鞨”和“毡裘湮酪”描画满人的时候，满人其实早已脱出了“鸡林靺鞨”和“毡裘湮酪”。在他用“文字风俗”与日本人叙亲近的时候，日本人却正在以自己的欧化鄙视中国人的文化和种族：“试观留学生与游历考查官绅，一履日本之境，其上流社会视为奇货，辄甘其言曰同文同种；中流社会视若无知之白痴，辄津津而道甲午战胜之故事；下流社会则嘲骂无所不至，言及支那人，辄含有轻薄愚弄之意。彼初不知有所谓满、汉

者也。”¹⁴¹因此，“日亲满疏”虽然以倒叙历史为“粲然可知”，但由直观而见的事实作衡量，则错得非常厉害。章太炎的毛病在于学问用得不对路数，所以一面把满人与汉人分开来，一面把“白人”与日本人分开来，凭空攀亲弄出许多曲折，使人看了诧异而且肉麻。在那个时候的知识人当中，像这一类因仇满而致亲外的趋向虽属极端，却并不是主流之外斜生出来的东西。《浙江潮》第7期有《四客政论》一文，统说“当日人士执持之宗旨”为四派，其中之一便是排满人而佞洋人：

夫白人之文明，非过于满人远耶？均之为奴，吾宁戴体面之主人翁矣。且夫为满人所管领之土地，与其与白人所管领之土地，其治理之必不能及白人，可断言之。彼印度者，于已为英人所得以后，与未为英人所得以前，则后者固已胜于前矣，惟失者自立之权而已。且夫白人虽暴，蔑视异种，或不以人理待；然如今者，满人屠戮新党之惨刑，愁天地黯日月，彼白人者犹以为过，而动其不忍之心。盖不肯以屠戮兽类之道屠戮人类。

这一段文字出自移述。作文字的人并不崇奉其间的宗旨，所以移述有如临摹，一旦把握不住尺寸，下笔之际便太过酣畅，使这个题目应有的含蓄之趣一变作恣肆淋漓。然而由文字识读思想，则其本来的面目和本来的取向仍在显然可见之中。作为一种能够被归入“当日人士执待之宗旨”的东西，它所代表的当然是既有呼声又有回声的群鸣。以情理而论，被裹入其中的人物未必都能与排满革命的志士同归一类。但排外的民族主义既为反满的民族主义所遏，则以此遏彼之际，其内在的理路便会催生出满人与洋人之间由比较而抑扬，由抑扬而取舍，由取舍而终至一面排满一面佞洋。这个过程由排满意识中内含的“半为利害，不尽为是非也”发为端绪，虽然越来越浮泛化和单边化，却越来越有影响力和支配力。所以《四客政论》一文在叙述之后特为标记曰：置身于此说之“旗下者，不知凡几”，¹⁴²以说明影响力和支配力都在化作规模的可观。于是，随反满意识在彼时社会思想中的腾越摩荡，附着于排满意识的人口日多，用反满淡化外侮的杂议旁出也日多，而后则是排外的民族主义日弱。彼时多次聚众起义，而曾经用过的口号之一便是“保洋灭满”。¹⁴³当《民报》与《新民丛报》交争之日，梁启超曾说：

中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族

主义。小民族主义者何？汉族对国内他族是也。大民族主义者何？合国内本部属部以对外之诸族是也。

汪精卫斥为“其言有类梦呓”。¹⁴⁴梁启超的“大民族主义”无疑延续了上个世纪以来中国人回应西潮的苍茫心路，而在晚清最后十年盛涨的反满意识面前，却成了被刻薄奚落的对象。但与反满意识相比，“大民族主义”内含更多历史的真实和时代的真实。因此，武昌起义的枪炮声响过之后，迁延十年的反满意识戛然而止，在后来的岁月里没有留下一点余响。而回应西潮的苍茫心路却一直在历史中延伸，一次又一次唤出中国人锋芒外指的民族主义。思想之有根和没有根，其区别盖在于此。

在清末的思想潮流中，反满意识所体现的是一种毁灭性的批判。它以毁灭性地批判中国现状作为自己的存在方式。然而当后起的无政府主义自张一帜之后，惯以批判和攻伐为常态的反满意识也成了被批判者。

中国最早的无政府主义群类大半是从排满的知识人里走出来的，因此，两者同属“秀才造反”而常在别有渊源之中。《新世纪》里曾有一段话说，“凡吾辈今日主张社会革命与大同主义者，昔皆曾主张种族革命与祖国主义，此二主义非相反，惟今之主义较昔之主义为进化耳”，¹⁴⁵正是在自叙次第。但“大同主义”与“种族革命”虽在这一群人身上因“今”“昔”而相连，前一种道理和后一种道理其实是不能兼容的。如果各就本来面目，则两者不是“非相反”，而是正相反。所以无政府主义中能够深入义理的人物，常常要对排满的种族革命施以反手一掌。与立宪一群对反满意识左推右挡以作招架相比，这种反手一掌由造反派批判造反派，常能别成精彩。《天义报》第 3 期有《保满与排满》一文，其中说：

若夫彼之排满者，非尽恶政府也，特恶满洲耳。其昌言革命者，特希冀代满人握统治之权耳。故革命尚未实行，已私立总统之名，或利用光复之名，以攫重利。

无政府主义是一种理想主义，以此度量排满的人物和思潮，其批评大半都是从道德开始的。“希冀”、“私立”、“以攫重利”罗举的都是不纯不净，而挾发的则是伦理上的没有正当性与公信力。由此深入一层，便是用“公理”扼种族主义之吭。

夫以汉人视满，则满人为异族；以苗民视汉人，则汉人又为异族，使实行民族主义，在彼满人，固当驱逐，即我汉人，亦当返居帕米尔西境，以返中国于苗民，岂得谓中土统治权，当为汉人所独握。故知民族主义，乃不合公理之最甚者也。¹⁴⁶

排满以种族之辨为大义，但这又是一种没有彻底性的大义。无政府主义一派用彻底性演示了一遍，结果便是否定了种族之辨本身。而后，在观念中被整体化和抽象化了的满人与汉人重新成了可以分析的具体对象。李石曾说：“夫排满，则私矣，满人非尽恶也，有革命思想谋社会进步者，固不乏（人），不可因其满人而一网打尽。”移同一个道理说汉人，则“汉人非尽良也，助纣为虐，为桀作犬者，今日之当道皆是也，不可因其汉人而置之不问”。¹⁴⁷他仅仅把常识常谭引回了思想之内，却已从弥漫于暴涨和暴热的反满意识中获得了一片清凉。而在舆论世界里没有还手之力的满人，则借助于这片清凉讨回了一点公道。这种由革命党为满人讨回来的公道特色地折射了清末中国的纷杂多态。彼时反满意识喜欢锐利，无政府主义也喜欢锐利，于是批判便成针锋相对。《民报》曾刊“祝辞”，其中有一段呼唤祖宗的文字：

白日有灭，星球有尽，种族神灵，远大无极，敢昭告于尔
丕显皇祖轩辕列祖金天高阳高辛陶唐有虞夏商周秦汉新魏晋宋
齐梁陈隋唐梁周宋明延平太平之明王圣帝，相我子孙，宣扬
国光。

《新世纪》引为大谬，迎头一击说：“此文实具三种迷信：一崇拜帝王，二崇拜祖宗，三仇视异族。此实吾辈所谓旧世纪之革命矣。”并追问：“即使轩辕果可崇拜，其灵何在，即使种族自应无极，所谓神灵何解？”这种推论用科学主义解构了精神感召，文不对题而又咄咄逼人。受到解构的一方遂被归入“凡此类文辞，皆野蛮时代用之惑众，乘机利用，以图利己”，¹⁴⁸成为一种过了气的东西。排满的知识人曾把满人圈进“野蛮”之中，而代表了更“进化”的无政府主义一旦起来，又把反满意识圈到了“野蛮”里面。此可谓一种思想的跳踉遇到了另一种思想的跳踉。

章太炎曾说：“世乱则文辞盛，学说衰；世治则学说盛，文辞衰。”¹⁴⁹以此对比清末最后十年的反满意识，则这一段思想历史里显然见不到学术。古人的思想和外来的思想都在鼓吹之中引入时论，又在鼓吹之中

化作了一地碎散的文辞，当时和后来都没有办法串起来。

(2004年)

-
- 1 《皇朝经世文编》卷三五《户政十八旗生计》，舒赫德：《八旗开垦边地疏》。
 - 2 《清末筹备立宪档案史料》下册，中华书局 1979 年版，915—960 页；《杨度集》，湖南人民出版社 1986 年版，414 页。
 - 3 《清太宗实录》卷七，《清实录》第二册，中华书局 1985 年版，98 页。
 - 4 蒙古八旗和汉军八旗与题旨无涉，不在本文论列之内。
 - 5 《八旗通志》二集，卷三二《兵制志》。
 - 6 叶恩：《上振贝子书》，《新民丛报》第 15 期，1902 年 9 月。
 - 7 《清史稿》第 39 册，中华书局 1977 年版，1182 页。
 - 8 《荆州驻防志》，湖北教育出版社 2002 年版，87 页。
 - 9 《清末筹备立宪档案史料》下册，928 页。
 - 10 《杨度集》，413、431 页。
 - 11 《光绪朝东华录》第 1 册，中华书局 1958 年版，（总）405 页。
 - 12 陈登原：《国史旧闻》第 4 册，中华书局 2000 年版，235—237 页。
 - 13 寄生（汪东）：《革命今势论》，《民报》17 期，1907 年 10 月。
 - 14 《荆州驻防志》，14 页。
 - 15 《清代文字狱档》下册，上海书店 1986 年版，926 页。
 - 16 《李煦奏折》，中华书局 1976 年版，2—27 页。
 - 17 孟森：《明清史讲义》下册，中华书局 1981 年版，482、476 页。
 - 18 沃丘仲子：《慈禧传信录》，崇文书局民国七年版，4 页。
 - 19 何刚德：《春明梦录客座偶谈》，《春明梦录》下，上海古籍书店 1983 年版，7 页。
 - 20 《德宗遗事》，《近代稗海》第 11 辑，四川人民出版社 1988 年版，267 页。
 - 21 《春明梦录客座偶谈》，《春明梦录》上，30 页；陈恒庆：《归里清谭》，《凌霄一士随笔》第 2 册，山西古籍出版社 1997 年版，637 页。
 - 22 《民国诗话丛编》第 2 册，上海书店出版社 2002 年版，16 页。
 - 23 《光绪朝东华录》第 1 册，（总）294 页。
 - 24 《近代稗海》第 1 辑，四川人民出版社 1985 年版，305 页。
 - 25 《申报》，光绪二年六月初二，转引自《国史旧闻》第 4 册，272 页；《汪穉卿笔记》，《近代稗海》第 11 辑，383 页；《春明梦录客座偶谈》，《春明梦录》下册，10 页。

- 26 《光绪朝东华录》第4册，（总）4324页。
- 27 《清末筹备立宪档案史料》下册，937页；《杨度集》，445页。
- 28 《清末筹备立宪档案史料》下册，937页。
- 29 《石遗室诗话》（1），辽宁教育出版社1998年版，96页。
- 30 《光绪朝东华录》第1册，（总）405页。
- 31 《郑观应集》上册，上海人民出版社1982年版，474页；《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，143页。
- 32 《清末筹备立宪档案史料》下册，926页。
- 33 《杨度集》，414页。
- 34 《清末筹备立宪档案史料》下册，926页。
- 35 同上书，926、939页。
- 36 《春明梦录客座偶谈》，《春明梦录》下册，10页。
- 37 《民国诗话丛编》第2册，275页。
- 38 《章太炎全集》（4），上海人民出版社1985年版，258页。
- 39 《石遗室诗话》（1），96页。
- 40 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，三联书店1960年版，334、212页。
- 41 蒋方震：《中国五十年来军事变迁史》，转引自罗尔纲：《湘军志》，中华书局1984年版，1页。
- 42 《章太炎年谱长编》上册，中华书局1979年版，229页。
- 43 中国近代史资料丛刊《太平天国》第1册，神州国光社1952年版，288页。
- 44 中国近代史资料丛刊《太平天国》第1册，162页。
- 45 《曾国藩全集·诗文》，岳麓书社1986年版，232—233页。
- 46 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，713页。
- 47 《章太炎年谱长编》上册，161页。
- 48 同上书，28页。
- 49 同上书，36、41页。
- 50 《蹈海烈士杨君守仁事略》，《民国人物碑传集》，四川人民出版社1997年版，249页。
- 51 《孙中山全集》第6册，中华书局1985年版，229页。
- 52 《康有为政论集》上册，中华书局1981年版，209页。
- 53 《谭嗣同全集》上册，中华书局1981年版，161—162页。
- 54 《戊戌变法档案史料》，中华书局1958年版，448、506页。
- 55 《饮冰室合集·文集》1，中华书局1989年版，8页。
- 56 言官以“祖宗家法”进谏，其实是用制度化了的君权来规范帝王之一人一身。

- 57 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，神州国光社 1953 年版，485 页。
- 58 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第四册，249 页。
- 59 梁启超：《致陈宝箴》，中国社会科学院近代史所藏手抄本《梁启超书信》，转引自孟祥才《梁启超传》，北京出版社 1980 年版，38—39 页，《翼教丛编》，上海书店出版社 2002 年版，148 页。
- 60 《谭嗣同全集》下册，339 页。
- 61 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，542 页。
- 62 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第一册，292、384、253 页；《康南海自编年谱》，中华书局 1992 年版，40、44 页。
- 63 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第二册，236 页。
- 64 《梁启超年谱长编》，上海人民出版社 1983 年版，165 页。
- 65 《康有为政论集》上册，216 页。
- 66 《梁启超年谱长编》，163、162 页。
- 67 《光绪朝东华录》第 4 册，（总）4558 页。
- 68 中国社会科学院近代史所藏《梁启超书信》手抄本，转引自《梁启超传》，77 页；《康有为政论集》上册，446 页。
- 69 转引自《章太炎年谱长编》，73—74 页。
- 70 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第一册，290 页。
- 71 《章太炎全集》（3），598 页。
- 72 《章士钊全集》第 1 册，文汇出版社 2000 年版，130 页。
- 73 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，95 页。
- 74 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，679 页。
- 75 同上书，第二卷上册，70、93、95、109、391、472、556 页；《章太炎年谱长编》上册，117、171 页。
- 76 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，596、687 页；第二卷上册，115—116 页。
- 77 同上书，第一卷下册，775 页。
- 78 《吕思勉遗文集》上册，华东师范大学出版社 1997 年版，380 页。
- 79 《狱中答〈新闻报〉》，《苏报》1903 年 6 月 29 日。转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第 1 册，人民出版社 1982 年版，379 页。
- 80 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，375 页。
- 81 《梁启超年谱长编》，286 页。
- 82 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，31、32、33 页。
- 83 《梁启超年谱长编》，229 页。
- 84 《章太炎年谱长编》上册，211 页。
- 85 《四惑论》一文说：“昔人以为神圣不可干者曰名分，今人以为神圣不可干者，

一曰公理，二曰进化，三曰唯物，四曰自然。有如其实而强施者，有非其实而谬托者，要皆眩惑失情，不由诚谛。”

86 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，1006 页。

87 同上书，第一卷下册，592 页。

88 《论保存国粹宜自礼俗言文始》，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第 3 集，400 页。

89 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，44 页。

90 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，125、88 页。

91 同上书，556、557 页。

92 同上书，510 页。

93 道光朝《筹办夷务始末》卷十五，7 页。

94 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，118 页。

95 《章太炎全集》（4），192、191 页。

96 《章太炎全集》（4），198 页。

97 《章士钊全集》第 1 册，161—162 页。

98 《章士钊全集》第 1 册，270 页；《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，1006 页。

99 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，594 页。

100 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，563—564 页。

101 《章太炎全集》（4），273 页。

102 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，98 页；《黎澍集外集》，社会科学文献出版社 2003 年版，224 页。

103 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，125 页。转引自郑师渠：《晚清国粹派》，北京师范大学出版社 1993 年版，207 页。

104 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，558—559 页。

105 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，85 页。

106 《陈天华集》，湖南人民出版社 1958 年版，209、206 页。

107 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，408 页。

108 《江苏》第八期柳亚子诗，《辛亥革命时期期刊介绍》第 1 集，340 页。

109 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，457—458 页。

110 《章士钊全集》第 8 册，227—228 页。

111 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，469、952 页；第三卷，87 页。

112 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，380、552 页。

113 同上书，下册，1055 页。

114 《章太炎全集》（4），192 页；（3），37 页。

- 115 转引自俞正燮《癸巳类稿》（2），辽宁教育出版社 2001 年版，425 页。
- 116 《癸巳类稿》（2），435 页。
- 117 《李士桢李煦父子年谱》，北京出版社 1983 年版，1 页。
- 118 《孙中山全集》，中华书局 1981 年版，222 页。
- 119 《杨毓麟集》，岳麓书社 2001 年版，36—37 页。
- 120 《章太炎全集》（3），600 页。
- 121 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，686 页。
- 122 同上书，第二卷下册，628 页。
- 123 同上书，第二卷上册，566 页。
- 124 《章太炎全集》（4），191 页。
- 125 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，628 页。
- 126 同上书，822、858 页。
- 127 李肖聃：《星庐笔记》，岳麓书社 1983 年版，14 页。
- 128 《章太炎年谱长编》上册，62 页。
- 129 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，591 页。
- 130 同上书，95 页。
- 131 《孙中山全集》，第 1 卷，222 页。
- 132 《孙中山年谱长编》上册，中华书局 1991 年版，73—74 页。
- 133 《甲午中日战争文学集》，中华书局 1958 年版，3 页。
- 134 《章士钊全集》第 8 册，206 页；《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，685 页。
- 135 《小说闲谈四种》，上海古籍出版社 1985 年版，206 页。
- 136 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，687—688 页。
- 137 同上书，第三卷，43 页。
- 138 同上书，第三卷，80—81 页。
- 139 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，728 页。
- 140 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，98—99 页。
- 141 同上书，第三卷，125 页。
- 142 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，506、507、508 页。
- 143 《辛亥革命时期期刊介绍》第 1 集，52 页。
- 144 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，100 页。
- 145 同上书，第二卷下册，984 页。
- 146 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，915—916 页。当日学人深信汉族人种由西而来，因之有帕米尔之说。

147 同上书，1005 页。

148 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，981—982 页。

149 《章太炎全集》（3），230 页。

20 世纪初年知识人的志士化与近代化

1902 年，梁启超作《敬告留学生诸君》，“顿首上书于所最敬最爱之中国将来主人翁留学生诸君阁下”，描述了一个新知识群体在人心中的升起：“今之中国岌岌矣。朝廷有欲维新者，则相与咨嗟焦虑。曰噫！无人才；民间有欲救国者，则相与咨嗟焦虑。曰噫！无人才。”一片苍茫之中，“举国有志之士”所“矫首企踵”而“且祝且祷”的，都是“今日之学生”。因此，他慨言乎言之曰：

夫以前后一二年之间，而诸君之被推崇受期望也，忽达于此高度之点，是一国最高最重之天职，忽落于诸君头上之明证也。¹

次年，《苏报》刊布《倡学生军说》，推崇学界，言之尤见热切：“盖学生者，今日处于最重要之地位者也。其责任重，其价值高，稍有热诚者，咸引领张目而望之，名之曰‘主人翁’，比之曰‘狮子吼’，其于学生如其殷勤也。彼学生者，又以西乡隆盛、玛志尼、加富尔、加里波的自命，欲行其惟一之主义，以造成一新中国，使吾汉族永享无穷之幸福。”²这些文字所指述的，都是正在“游学”的读书人和已入学堂的读书人。他们在清末的最后十年里一群一群地被“兴学育才”的时潮孵化出来，而后又“各负所学以自岸异”，一群一群地汇入改造中国的时潮之中，以东洋和西洋的学理呼风唤雨，以东洋和西洋的学理推波作澜。在举子士人的千年历史之后，这是中国知识人的一个蜕变期。从庚子到辛亥，蜕变中的知识人曾经为天下造跌宕起伏之势，而笔下的汪洋恣肆转化为世间的激荡驰骤之后，他们中的多数人又成了身不由己者，纷纷为跌宕起伏之势裹卷而去。

作为一个群类，20 世纪最初的知识人是由新政催生的。因此，游学与学堂从一开始就不在一个自然的历史过程之中。作成于 1901 年的《江楚会奏三折》曾以疆吏的臂力倡兴学，而思虑所注，则在“速成”：

事急需才，恐难久待。查日本文武各学校皆有速成教法，于各项功课择要加功，于稍缓者量加省减，刻期毕业。应旨飭出使大臣李盛铎切托日本文部、参谋部、陆军省代我筹计，代拟大中小学各种速成教法以应急需。³

以此开先，意在寻取一种捷径。然而用国家力量为捷径作导行，则“速成”很容易广罩多数而变为兴学的常态。六年后，学部的奏议统计说：

查在日本游学人数虽已逾万，而习速成者居百分之六十，习普通者居百分之三十，中途退学展转无成者居百分之五六，入高等及高等专门者居百分之三四，入大学者仅百分之一而已。⁴

显然，日多一日的留学生大半喜欢走捷径。但与捷径相对称的往往不是学问，而是世人眼里的“来去飘忽，作辍靡常，毕业者仅计年期，后来者又循故辙”。⁵其间的重心并不在科目与知识。由于速成的急迫，游学日多一日，学堂也日多一日。郭沫若后来说，辛亥年之前，方圆只有二十二里的成都城里单单法政学校便已办了好几所，而且还在越办越多。叙述之中夹带的正是讥嘲。彼时他正在成都“久负盛名”的中学堂里做学生，“国文是熬来熬去的一部《唐宋八大家文》”，已经使人不能履足，而“新学”更次，“讲理化、数学的教员”连“浅显的教科书都读不断句”。⁶这些话里有文豪追说往事的睨视之态，但比照当日庙堂议论中所说的“盖以未受教育之人，强之行教育之事，支离蔓衍，谬种流传，其弊殆不能悉数”，⁷则他在成都所见到的景观别处也能见到。十年兴学造

出了成千成万的学堂而造不出一种为学之序。因此，学生常常要脱出学堂的课程范围，各是其是，神游八方。其间的重心也不在科目与知识。

与知识相比，十年兴学中更富有笼罩力的是思想。游学中的知识人与学堂中的知识人虽然以受学为业，其实是被思想哺育出来的。

曾在南洋公学退学风潮里露过身手的伍特公，五十八年后回忆旧事，印象最深的情节之一是“我们那班差不多个人看”《新民丛报》。⁸《新民丛报》的本色即在思想。以退学风潮喧腾而起的1902年为例，次第见于其篇目之中的《新民说》、《近世文明初祖二大家之学说》、《地理与文明之关系》、《论民族竞争之大势》、《泰西学术思想变迁之大势》、《生计学学说沿革小史》、《新派生物学家小史》、《意大利建国三杰传》、《格致学沿革考略》、《国家思想变迁异同论》、《民约论巨子卢梭之学说》、《论世界经济竞争之大势》、《乐利主义泰斗边沁之学说》、《政治学学理摭言》、《近世第一女杰罗兰夫人》、《进化论革命者颌德之学说》、《亚里斯多德之政治学说》、《欧美各国立宪史论》等等，都是以文字述思想之作。全年二十四期（号）《新民丛报》里，与之相类的论说共有一百八十多篇。⁹欧西的人物，欧西的历史，欧西的理想，欧西的论争，先后被牵到了中国，对于众多读报的知识人来说，由此得到的无疑是一种扑来的思想浸灌。钱基博后来说：“《新民丛报》播被尤广，国人竞喜读之，销售至十万册以上。清廷虽严禁，不能遏也。”¹⁰在“播被尤广”的过程里，学堂提供了一个从来没有过的阅读群体，而《新民丛报》则以思想的浸灌培育了这个阅读群体。而后，《苏报》、《民报》、《警世钟》、《猛回头》、《革命军》、《黄帝魂》挟着更见激扬的思想波涛而来，使那一代知识人由浸灌而浸染，一个一个地被卷入了纷争的思想旋涡之中。

后来以慷慨一击名动天下的吴稚曾作《暗杀时代》，自叙心路历程说：

阅（《清议报》）未终篇，而作者之主义，即化为我之主义矣。日日言立宪，日日望立宪，向人则曰西后之误国、今皇之圣明，人有非康梁者排斥之，即自问亦信梁氏之说之登我于彼岸也。又逾时，阅得《中国白话报》、《警钟报》、《自由血》、《孙逸仙》、《新广东》、《新湖南》、《广长舌》、《攘书》、《警世钟》、《近世中国秘史》、《黄

帝魂》等书，于是思想又一变，而主义随之，乃知前此梁氏之说几误我矣。¹¹

《清议报》的支配力来自于思想，《警钟报》、《自由血》的支配力也来自于思想。前者用“主义”塑造了他；后者用“思想又一变，而主义随之”重塑了他。塑造和重塑都说明那个时代的知识人无所逃于思想之间。与吴樾的不肯游移相比，身在浙江高等学堂的蒋梦麟则有过一番兼容：“我们从梁启超获得精神食粮，孙中山先生以及其他革命志士，则使我们的革命情绪不断增涨。”¹²梁启超和孙中山各以旨义立说，也各以旨义相歧。但对学堂中人来说，两者都为当时的中国划出了一种既定的思想范围。蒋梦麟乐于受用“精神食粮”而又脱不出“革命情绪”的呼唤感召，正写照了自己受浸灌和受浸染的模样。因此，“精神食粮”与“革命情绪”兼容于一人之身，同样说明了那个时候的知识人无所逃于思想之间。

学堂中的知识人接受思想，报馆中的知识人制造思想。与十年兴学相对应，是“国中报馆之发达，一日千里”。于是“学生日多、书局日多、报馆日多”，携此牵彼而来，成为推陈出新的一种壮观。据后来的历史学家统计，1900年至1918年之间，先后面世的“各种期刊约有七八百种之多”。¹³由此产出的多量文字，能够动人之心的大半不是叙事，而是“向导国民”的说理。因此，身在局中的人物直指20世纪初年的中国“可谓言论时代也矣”。¹⁴言论时代以说理经世济时，播扬思想的文章一派五色斑斓，而题目都在世运与国运。自由、平等、博爱、民权、进化、权利、竞争、欧化、国粹、尚武、保种、保教、立宪、革命，个人主义、民族主义、国家主义、民生主义、军国民主义、虚无主义相会于同一个题目之中，而后有言论的呼应与言论的抗争，犹如万窍怒号。言论的呼应与抗争用输入的观念为向慕新学理的知识人开智，也用输入的观念汇聚了知识人中的出类拔萃之辈。传统士人与近代知识分子的嬗蜕正是从这种思想的搓揉和淬砺中开始的。然而用输入的观念说中国人的国运和世运，常常容易引出人心中的焦炙与涉想，使“向导国民”的言论在呼应与抗争中促声急笔走偏锋。

当梁启超执言论界牛耳之日，曾以“极端之议论”为倡率，“虽稍偏稍激焉而不为病”：

何也？吾偏激于此端，则同时必有人焉偏激于彼端以矫

我者，又必有人焉执两端之中以折衷我者。

偏激和极端本是一种由盲目而致片面的思想过程，但在梁启超笔下，偏激和极端都是自觉的，清醒的，理性化的，千言万语由此而出：

彼始焉骇甲也，吾则示之以倍可骇之乙，则能移其骇甲之心以骇乙，而甲反为习矣。及其骇乙也，吾又示之以数倍可骇之丙，则又移其骇乙之心以骇丙，而乙又为习矣。如是相引，以至无穷。所骇者进一级，则所习者亦进一级。

这种自觉的偏激和极端已“近于刍狗万物之言”，而“我佛说法，有实有权，众生根器既未成熟，苟不赖权法，则实法恐未能收其效也”。¹⁵他在“权法”和“实法”之间寄托了一片苦心，然而苦心所托的那些道理其实都是一厢情愿。偏激与极端一旦闯入言论以“向导国民”，则其“条理明晰，笔锋常带感情”的文字既会以独具的“魔力”促成言论的急走远播，也会以独具的“魔力”促成偏激与极端的四散弥漫，使“读的人不能不跟着他走，不能不跟着他想”。这个过程不仅养育知音，而且养育论敌，“至与梁氏政见相反之人，其初实多赖梁氏文章而启发志气。”¹⁶思想虽由笔端表述，而一旦流布，便已不能收发由心。在那个时候，偏锋易成世间的强音。因此梁启超笔走偏锋，章太炎也笔走偏锋。章士钊多年以后说革命掌故，留下过一番深思之论：

凡人持论，都未免受时代性之拘束。盖当时论家好以将来之未知数翻作前提，以折服人。此在逻辑，直犯倒果为因之悖。而论者不顾也。卒之此类论点，往往助长少年人之朝气，于革命里程有益。如太炎《狱中答新闻报》，公然以五十年后之铜像为樗蒲大注，其著例也。

他由此而发议说：“刘秀凭仗讎纬，恢复大汉，近今公羊家颂言三统，悬想太平，凡此都是革命糗粮，可得长养革命体质。”¹⁷这些道理显然都不能用学理来衡量。与偏激和极端相比，章太炎的毛病在独断。比“樗蒲大注”更典型的是“公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣”。¹⁸用来说服人心的，纯是一派不可证明的磅礴刚猛之气。而章士钊以过来人的

眼光估量当时，这种把“未知数翻作前提”的毛病，在革命“论家”里其实不算少。

在 20 世纪的前十年里，梁启超和章太炎都是以文字动天下的人物。他们的笔走偏锋代表的是那个时代。因此，在同时的报章言论里，“杀人”、“毁家”、“排孔”、“无圣”、“亡国”、“复仇”、“破坏之教育”、“激烈的好处”以及“为外人之奴隶与为满洲政府之奴隶无别”、“强陵弱众暴寡亦有合于公理”等等，都曾醒目之作。十年之间，一批一批的知识人通过阅读别人的文章而接受思想；当他们各立宗旨之后，又一批一批地转化为写文章的里手，再用自己的文章和思想去影响别人。于是，随着思想的一传再传，偏激和独断也会在一传再传中化为各有特色的激昂与凌厉。1912 年春，戴天仇作短评于《民权报》，满纸都是杀气：“熊希龄卖国，杀！唐绍仪愚民，杀！袁世凯专横，杀！章炳麟阿权，杀！此四人者，中华民国国民之公敌也。欲救中华民国之亡，非杀此四人不可。”¹⁹这一年他刚刚二十三岁。当章太炎作《驳康有为论革命书》，被天下目为革命言论之巨擘的时候，他还在成都的新学堂里读书，是个十四岁的孩子。而相隔九年，革命“论家”中的学生辈人已经提刀而立，向老师辈的人作怒目而视了。其间的相逐和相迫当然起于政见之争。但在他挟杀气作政争的一腔血脉贲张之中，可以看得见的却正是老师辈人传下来的独断和偏激。历史代谢自有因果，而历史的因果常常会走出情理之外。为笔走偏锋开先路的梁启超和章太炎后来旨理渐变，先后敛手，不复再以文字作风雷。然而多数人不愿意回归。“见夫今之号称志士者，陈义惟恐其不高，立言惟恐其不激”²⁰，在传统士人转化为近代知识分子的过程里，笔走偏锋遂常常成为一种内在理路，起伏于主流思想之中。输入的观念经偏激与独断的截长补短而被再造和重组，又因再造和重组而变得简约明了，慑动人心。所以，笔走偏锋往往更容易感染众生。严复说：“今世学者，为西人之政论易，为西人之科学难。政论有骄器之风（如自由、平等、民权、压力、革命皆是），科学多朴茂之意。且其人既不通科学，则其政论必多不根。”²¹“骄器”与偏激对应；“不根”与独断对应，都是不能入眼之物。但 20 世纪知识人的历史正开始于这样一个思想（政论）淹没知识（科学）的时代，作为初生的群体，他们的蜕变与思想之独亢一时相连为因果。思想的一时独亢使晚清最后十年的知识人一时独亢，而其间的理路则在一遍一遍的复制中积为知识群体的一种思想惯性。后来的岁月里，学理和学说因嬗递而不断翻新，但思想惯性却能够穿行于时间和空间之中，与不同的学理和学说相榫接。于是，在 20 世纪的思想史里，常常可以看

到知识人用偏激和独断烧出来的火与光。他们大半各据学理，而烧出来的火与光则非常相像。

晚清最后十年在朝野之间独亢一时的知识人来路大半在游学与学堂。与惯见的传统士人比，学堂与学生都是世人眼里的异相。因此，在知识人以文字作议论声动天下的时候，他们自身也常被别人拽入笔下，成为议论的对象。

1907 年初，御史徐定超作奏议，由“天下竞言学矣，而瘠邑穷乡之间，反以学堂既设，而学者更鲜”起讲，为朝廷说人世间的上下悬殊：

古者入学不择富贫，所以凿壁偷光，犹成魁硕，茹蔬食淡，亦有名儒。今则修膳之资，逾于往昔，中人之产，耗以一年，富者得以登堂，贫者望而却步，虽欲向学，其道无由。

八个月后，给事中李灼华在奏章中论学堂，言之耿耿的也是这个意思：学堂“每入一人，岁需百馀金，中国寒士居多，有力入学者，率皆大族富商，而寒峻子弟，转叹向隅”。同时的另一道奏疏则用数字为准尺比较今昔：“往昔未变法时，州县岁试率数千人，今一州县或立一校，学生三四十人。乡曲数十里间，往往无学。”²²显然，从“数千人”到“三四十人”，消失了的那个数目都是被“修膳之资”淘汰掉的。与已经废止的科举相比，学堂是一种以贫富为偏斜的东西。因此，庙堂议论为穷人鸣不平，报馆议论也为穷人鸣不平。同一年的《天义报》曾以“新政为病民之根”立论，切言学堂“远不若科举之公”：

昔日之贫民有习农工而兼习举业者，故起于寒微者甚众。又义学之制随在而有，赤贫之家其子弟均可入学，且可免费，所成就者甚多。今则非得学校卒业文凭不克进身，而赤贫之民，永无得学校文凭之望矣。

沿着这种偏斜之势走下去，则“富者益智，贫者益愚；因智而贵，因愚而贱，可逆睹也”。²³这些话与言官的奏议一样，着眼的都是学堂带来的不平等。不平等用筛滤的办法为人分类，留下的则是群体之间的社会距离。因此，比之传统士人，那一代出自游学和学堂的知识人与社会下

层一定会更加穹远。后来杨笃生和陈天华先后以古所未有的“中等社会”比称知识人，²⁴他们意在唤起责任，而折射出来的却正是一种自觉的分类和距离。

与社会下层离得更远的知识人也在与农村社会离得更远。十年兴学，学堂是由诏书推广的，由诏书推广的学堂同时又按诏书分布：“着各省书院于省城改设大学堂，各府厅、直隶州均设中学堂，各州县均设小学堂。”²⁵而后，县城、府城、省城便成为新学堂的汇集之地。这个过程使教育的重心移到了城市之中，并顺着由低到高的等序向大城市归趋。由于诏旨兴学，当日中国的学堂不仅与知识相联系，而且与利禄相联系。1903 年的《游学译编》刊有《劝同乡父老遣子弟航洋游学书》，说过一番道理：

夫得一秀才、得一举人、得一进士翰林，无论今日已作为废物，即前此又有何实际？有何宠荣？而或有掷千金以买秀才，掷万金以买举人者，不得则大痛焉。今出洋求学可得富贵名誉，较之一秀才、举人、进士、翰林不能必得，得之亦为侥幸，而又与学问无关系者，相去远矣。²⁶

这些道理由游学演绎出来，而移用以说学堂之“富贵名誉”，正同样丝丝入扣。因此，相比于上个世纪严复在心路茫茫中“应募为海军生”，20 世纪初年入学堂的人都是挟所愿而来的。学堂是一条远走的长路。走在这条路上的人沿着等序从农村到县城，从县城到府城，从府城到省城，而后入南北都会。其中一部分脚力更健的，则能够游学彼邦，愈走愈远。在当时的名人中，章士钊是由“长沙东乡和佳冲”走出来的；宋教仁是由桃源“上香冲”走出来的；蒋智由是由诸暨走出来的；陈独秀是由怀宁走出来的。他们都在学堂和游学的路上走得很远，并就此不再回去。²⁷从那一代知识人开始，这种一去不返渐成负笈远游者的常态。

清末的学堂把有志进取的读书人一群一群地召到城市里来。这些人因学堂而与“中外历史”、“中外地理”、“高等数学”、“解析几何”、“天文地质”、“地文地质”、“博物学”、“兵事学”、“理化”、“法政”、“财政”、“东文”、“英文”、“俄文”、“法文”等等结缘。²⁸由此学得的声光化电、法理税则和欧罗巴、亚细亚都是来源于西学的新知。但时当 20 世纪初年，这些东西都是属于城市的，它们与农村社会不仅隔膜，而且遥远。因此，读书的过程便会成为疏离农村

的过程。同这些东西相比，晚清最后十年滚动于文字之中的思想潮流与农村社会更加疏离。然而弄潮于沅浪之间的，则大半都是学堂中人。其间的潮头健儿常常是热心人与优秀者。历史学家顾颉刚后来以疑古成名，但当他在苏州读书的时候却还不知道世间事之可疑和应疑，并因之而非常容易被思想潮流卷入江亢虎的社会党，做了一个认真的信徒。他多年之后说当日曲折，以第三人称的笔法追叙过一段祖孙对话，非常传神地描绘了潮流中的知识人：

因为热心于新社会的开创，（顾颉刚）常常工作到半夜。祖母问他：“你忙的什么？”他说：“要实现一个没有国家，没有家庭，没有金钱的社会。”祖母说：“既经没有家庭，把我放在那里？”他说：“请你住在养老院。”这一句话触犯了她，禁不住大怒道：“我这般喜欢你，你竟要把我送到养老院去过活，成什么话！”²⁹

顾颉刚不是从内地和农村走向城市的。但他身在学堂而为潮流所牵引的思想经历则写照了一种知识人共有的社会相，20世纪初的学堂中人大半都可以从那里照出自己的青春面容。顾颉刚学来的那一套道理他祖母全不能懂，然而他的祖母却代表了中国人的多数。这种祖孙之间的不可沟通，非常明白地使人看到：那个时候的思想潮流总是走在多数人的前面。十年之间，君主立宪、民主共和、社会革命、政治革命、天演大同、拒俄运动、抵制美货都是先起于报馆和学堂最多的城市，而后由一个城市传向另一个城市。呼声起于城市，回声也起于城市。而中国最大多数人口所在的农村社会则漠漠然而且懵懵然，犹如一个世界与另一个世界。思想潮流使知识人急速地趋近于演变中的世界和正在重造的中国，两者都以城市为自己的天地。然而近代化过程已经使城市与农村分离，前者用来达意的语言常常是后者陌生的。因此，为思想潮流所吸引的知识人便不能不与农村社会越来越疏，越来越远。旧日的士人从农村起程远走，他们大半都会回来。但为学堂召去的读书人一经从农村走入城市，却大半不会回来了。

知识人疏离了农村社会和下层社会，与之对应，农村社会和下层社会则视知识人为异己。在已经过去的千年历史里，传统士人的源头和归宿都在农村。他们天然代表了那里的利益。旧时以四民（士农工商）分人口，就群类而言，士与农最相熟而且相亲。十年兴学促成了传统士人向近代知识分子的转化，但与旧日的士人相比，万千农民从一开始就不

喜欢学堂和学生。王国维冷眼看世，曾叹“小民之疾学堂，殆视教会为尤甚”。³⁰因此，与兴学同时发生的常常是乡民打学堂。1910年，江苏宜兴因调查户口而引发谣言，“愚民无知，转辗传述，以调查者均系学界中人，遂触发其仇视学堂之积忿。鸣锣聚众，将各学堂焚毁，兹捣毁办理学务诸人之房屋。”毁学能得一呼百应，正说明了仇学不止一家一户。“其后地方绅士立将学堂匾额除下，改悬书院匾额”，绅士用这种办法来息众怒，而反照出来的则是“愚民”对书院和学堂的喜和恶。³¹在这个故事里，学堂和学生都是被牵连的。与之相比，同一年起于直隶易州的打学堂则更多学生与乡民的直接冲突。地方官的奏报叙述其来龙去脉说：

值天气亢旱，有高陌社等处十八村民众，于六月二十日祈雨进城，由学堂门前经过，该堂学生在外聚观，私议愚民迷信。祈雨人闻之，即与辩论。斯时人多势重（众），遂拥入学堂，将门窗器具均有砸毁。³²

以祈雨为迷信其实并无大错，但当大众仍在祈雨时代里的时候，道理的是非与人数的多少便成了反比。随后的砸打都是由这一类对比而引出来的。留心世务的《东方杂志》曾说：“甲辰以前，中国闹学毁学之事，见于学生；甲辰之后，中国闹学毁学之事，见于愚民。”³³学生毁学，指的是学潮，“愚民”毁学，则专打学堂。在中国历史上，这是一种独有的景象。而士与农之间曾经有过的相熟和相亲则在“闹学毁学”的过程里被打得粉碎。虽说知识人曾在辛亥革命前十年的中国一时独亢，但自农村社会里的人看去，他们始终来自彼岸而不在常人和常理的界度之内。所以，在鲁迅笔下的未庄，辛亥革命后的知识人便成了阿Q眼中的假洋鬼子。

十年兴学造就了一个与农村社会日去日远的知识人群体。然而他们中的多数人又很难融入城市社会。1917年，李大钊作《学生问题》，把学生视为“社会日日培养”而“自造之阶级”，而后既忿且哀地说：

被造就之人人，一入此阶级，一得此身之后，乃以此阶级身分之故，社会反与为冰炭之质，枘凿之势，所学无论其为何科，社会皆不能消纳之应用之。

“他处之学生吾不敢知，京津之学生卒业而未就职者以万千计”。当

诏旨兴学的时候，很少有人会想到从学堂里育出来的知识人会过剩。旧日的士人在落第以后可以回家，但这一代本应属于城市的知识人已经无法返归农村了。由此而来的是一种长久的困窘：

而学生者，又不能不谋自存之道，不能不服事畜之劳。于是无问其所学为工、为农、为商、为理、为文、为法政，乃如万派奔流以向政治之一途，仰面求人讨无聊之生活。³⁴

这些话写出了深深的怅惘和落寞。同诏旨兴学的庙堂中人很少会想到知识人的过剩一样，当那一代知识人抵掌而谈国运和世运的时候，也很少有人会想到自己后来的无所依傍。社会造就了知识人，但社会又没有足够的空间容纳造出来的知识人，这是近代化变迁中的脱节。于是，怅惘和落寞都预示了士的时代过去之后，无所依傍的知识人在 20 世纪中国的前途失路。

“不道珠江行役苦，只忧博浪锥难铸。”³⁵在晚清最后十年里，知识人以文字作大波唤来了急剧的社会变迁。但后人读史，过目而不能轻忘的，常常是一现再现于那个时候的知识人的轻死剽急。

19 世纪末期的百日维新以失败告终。然而在失败之后从容断头的谭嗣同却为后世催生一种轻死的精神。时人说：方祸难初作之日，“有西人重其人，请与俱奔某国使馆避祸。嗣同谢曰：‘不有行者，谁图将来？不有死者，谁鼓士气？自古至今，地球万国，为民变法，必先流血。我国二百年来，未有为民变法流血者，流血请自谭嗣同始。’”³⁶他自愿地选择了死，以四溅的颈血向天下昭示了读书人的强毅和壮烈。戊戌年过去之后，时序代谢。当继起的革命正在热力四射之际，维新人物留给 20 世纪的影响便只有梁启超的滔滔议论和谭嗣同的人格感召。后起的革命群曾与梁启超以文字争锋，但谭嗣同的感召则能够穿越维新和革命，长久地引发忧国之士的心底共鸣。

19 世纪与 20 世纪之间的这种感召和共鸣都是从勘破生死之界开始的。吴樾说：

谭嗣同有言曰：“志士仁人，求为陈涉、杨玄感，以供圣人
之驱除，死无憾焉。若其机无可乘，则莫若为任侠，亦足以伸
民气，倡勇敢之风，是亦拨乱之具也”。又曰：“困于君权
之世，非此益无以自振拔，民乃益愚弱而窳败”。至哉言乎！

他由“任侠”引申，深信“今欲伸民气，则莫若行此暗杀主义”，³⁷其轻死之意是非常明显的。于是而有前门车站刺杀五大臣的一场爆炸，而行刺的吴樾则在“肠腹崩裂，手足皆断”中一时绝命。从谭嗣同的轻死到吴樾的轻死，折射了那个时代的知识人汹涌盛涨的心底波澜。这种波澜出自信念，为急迫所推动，而在一挫再挫之后激越奔腾。因此，与吴樾相类的，还有徐锡麟杀恩铭，彭家珍杀良弼，史坚如谋刺德寿，刘思复谋刺李准，熊成基谋刺载涛，等等。这些事都曾经震动一时，使人目睹书生操刀的轻死剽急。在传统士人向近代知识分子转化的过程中，知识人与圣贤意态越离越远，与豪杰意态越趋越近。知识人的近代化因之而

与知识人的志士化常常叠合。由是，在晚清最后十年里，一面是学理与学说的激荡播扬，一面是知识人以侠气点燃个人意志，焚烧出一团一团的烈焰，倏然腾起，又倏然熄灭。在意志燃起的烈火面前，对手和自己都是很容易被焚毁的。《革命逸史》里有一则记载说：

户部侍郎铁良南下，搜括民财，急于星火，东西（南？）各省，元气大损，怨声载道。有鄂人王汉谋阻击之于顺德府，卒以戒备严密，无从下手。乃愤而遗书一通，并将所携手枪存于逆旅，自投井而死。

他燃起的烈火没有烧掉对手，所以他在烈火中焚毁了自己。王汉出耕读之家，父兄“俱名诸生，少受庭训，年十八通五经大义”，本属名教门户里的规矩人。但在 20 世纪初年一经融入知识人的蜕变之中而为风会所煽，却成了一个枪手并因此而一去不归。其间的变化，有如脱胎换骨。³⁸作为志士群里自生自灭的一员，王汉在当时和后来都不算名人。正因为如此，他所走过的路迹能够真实地以殊相映照共相，为彼时的志士风貌作写真。意志燃起的烈火造就了崇高和悲壮，也造就了极端和孤行。陈天华作《警世钟》，而投海于日本；杨笃生作《新湖南》，而投海于英国。他们的文字唤起过许多国人，但自己的一腔忿郁却全部掷进了万里波涛。知识人中的优秀者一个接着一个为扑满死，为醒世死，为信念死，为愤怒死，他们的血灌溉了理想主义，也灌溉了轻死剽急。遂使那个时候的理想主义因轻死剽急而高涨，轻死剽急因理想主义而激扬。汪季新当日曾作“革命之决心”一文，说“贞”说“烈”：

不畏死之勇，德之烈者也；不惮烦之勇，德之贞者也。二者之用，各有所宜。譬之炊米为饭，盛之以釜，爇之以薪。薪之始燃，其光熊熊，转瞬之间，即成煨烬。然体质虽灭，而热力涨发，成饭之要素也。釜之为用，水不能蚀，火不能熔，水火交煎逼，曾不少变其质，以至于成饭，其煎熬之苦至矣，斯亦成饭之要素也。

“呜呼！革命党人将以身为薪乎，抑以身为釜乎，亦各就其性之所近者，以各尽所能而已。”³⁹他在办《民报》的过程里曾经做过多年的“釜”，写完这篇文章之后则渡海北上，去谋刺摄政王了。显然，他在说“贞”说“烈”之际已经选择了做“薪”。理想主义与轻死剽急的交相

感应，使理想主义与轻死剽急都会感染更多的人。于是，“赤铁主义当今日，百万头颅等一毛，沐日浴月百宝光，轻生七尺何昂藏”⁴⁰便不仅成为意气的发舒，而且成为常理和常谭。久在感应和感染之中，出身翰林的蔡元培，文章冠士的章士钊以及日后为德先生和赛先生作前驱的陈独秀，都曾在密室里用功夫，做过“学习炸药以图暗杀”的热心人。

身当传统士人向近代知识分子的转化之中，新知与旧学常常相染。20 世纪最初十年里的范型知识人因之而具有一种自成一格的面目。他们在革命的催化下一面志士化一面近代化，手眼所到，常常会着力撕破传统。然而在血脉之中，他们那一代人与二千多年历史积成的士人精神仍然相通。作《革命军》的邹容从日本来到上海，出入于新人物群聚的爱国学社，而“性倜傥，喜骂人，谓诸社生曰：‘尔曹居上海，在声色狗马间，学英文数岁，他日堪为洋奴耳，宁知中外之学乎？’社生群聚欲殴之，乃去”。⁴¹邹容率性而言，以“中外之学”作尺度，对“声色狗马间”的人物无分新旧皆任情咳唾，流露的正是一种蔑视商业社会的士人本色。后来章太炎致书孙中山，追叙“同盟、光复初兴，入会者半是上流，初无争竞，不图推行岭表，渐有差池。盖被习文教者寡，惟以名号为争端，则两会之公咎也”。⁴²他以“文教”为尺度，在革命群里显分人等，笔意中横泻的，则是士大夫独有的精神上的贵族气。自戕于辛亥年间的杨笃生既能写文章，又善做炸弹，是革命人物中的翘楚。而“夙沉浸于词章旧学”，游学多年之后，“书生本色犹在”。因此，他在《新湖南》中说历史，直言“洪杨剽窃天主教之绪余”，其同情并不在为反满开先河的太平天国一边，而在“讨粤匪”的曾国藩一边。⁴³由此显出来的褒贬和评判，仍然出自传统那一脉。在这些人身，知识和观念的近代化并没有消解历史留给他们的文化心结。

清末的革命曾经卷入了工商社会和秘密社会。但能以轻死剽急为天下张大义，则大半正是背负着历史情结和文化心结的知识人。章太炎作《馗书》，列“儒侠”之目曰：

天下有亟事，非侠士无足属。侯生之完赵也，北郭子之白晏婴也，自决一朝，其利及朝野。

且儒者之义，有过于“杀身成仁”者乎？儒者之用，有过于“除国之大害，扞国之大患”者乎？得志有夏后，不得志有比干、蒙龙逢，儒者颂之，任侠之雄也。⁴⁴

“儒者颂之，任侠之雄也”，非常明白地说出了士气与侠气的相印与相通。他后来入西牢，以“临命须惨手，乾坤只两头”为吟咏之词，气象正在儒与侠之间。自司马迁作《游侠列传》之后，他所指述的“救人于厄，振人不赡，仁者有乎；不既信，不倍言，义者有取焉”，⁴⁵便积留于中国的文化史之中，常常被士人引来寄托向往和感慨；燕赵之地的屠狗者因之而成为他们笔下怀念的对象。士言义，侠行义。因此，在以义利之辨区分等类的时代里，士人以贱商为常态，然而贱商的士心中都尊侠。二千多年的历史是一个叙述和复述的过程，由此留下的应是一种精神上的心传。当 20 世纪来临之后，知识人正在蜕变中分化。其间背负历史情结与文化心结最多的人便常常成为最喜欢作说大义的人。他们已经开始向新知识分子转化，但在精神上他们又是最后一代士人。因此，在鼓荡革命的百折艰难里由言义而行义，他们比别人更热诚地召唤侠魂，也比别人更容易为任侠精神所导引而走向轻死剽急。

1908 年，汤增璧作《崇侠篇》说：“往者吴樾一弹，徐锡麟一击，风雨为泣，鬼神为号，祖宗玄灵于是焉依。毡裘之族，震慑而丧所持守，有甚于萍乡之义举。”⁴⁶他对吴樾和徐锡麟的歌颂与礼赞，用力处全在侠风和侠气。显然，其笔下既有革命人物的心声，又有历史和文化的回响。心声与回响震荡于 20 世纪最初的十年里，以知识人的豪杰意态和知识人的轻死剽急为后来诞生的民国助产。由此留下的种种悲歌慷慨在文字记述中常读常新，但在传统士人向近代知识分子转化的过程里，轻死剽急终究不是一种能够升华的东西。随后而来的年代容纳不了它们。因此，在随后而来的年代里，他们便成了历史视野中消失的东西。

（2001 年）

-
- 1 《饮冰室合集》第一册，文集之十一，中华书局 1989 年版，21 页。
 - 2 《倡学生军说》，《苏报》1903 年 6 月 24 日，《辛亥革命时期期刊介绍》第 1 集，人民出版社 1982 年版，371 页。
 - 3 《光绪朝东华录》第四册，中华书局 1958 年版，（总）4733—4734 页。
 - 4 《奏定日本校事项章程折》，转引自《辛亥革命时期期刊介绍》第 1 集，121 页。
 - 5 《清末筹备立宪档案史料》下册，中华书局 1979 年版，973 页。
 - 6 《郭沫若文集》（一），卷上，四川文艺出版社 1994 年版，155、157 页。
 - 7 《清末筹备立宪档案史料》下册，964 页。
 - 8 《辛亥革命回忆录》（四），人民出版社 1962 年版，68 页。

- 9 参见《辛亥革命时期期刊介绍》第1集,146页。
- 10 《现代中国文学史》,岳麓书社1986年版,383页。
- 11 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册,三联书店1963年版,715页。
- 12 《西湖·新潮》,岳麓书社2000年版,58页。
- 13 梁启超:《鄙人对言论界之过去及将来》,《大众报》1912年10月24日,引自《辛亥革命时期期刊介绍》第1集《说明》,1页。
- 14 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册,803页。
- 15 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册,220—221页。
- 16 胡适:《四十自述》第四章;《悼梁卓如先生》,见《追忆梁启超》,中央广播电视出版社1997年版,211、115页。
- 17 《辛亥革命回忆录》(一),253页。
- 18 《章太炎政论选集》上册,中华书局1977年版,204页。
- 19 《戴季陶集》,华中师范大学出版社1990年版,389页。
- 20 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册,500页。
- 21 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册,113页。
- 22 《清末筹备立宪档案史料》下册,978、995、997页。
- 23 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册,969页。
- 24 同上书,第一卷下册,629页;第二卷上册,969页。
- 25 《中国近代学制史料》第二辑上册,华东师范大学出版社1987年版,520页。
- 26 《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册,386页。
- 27 《辛亥革命回忆录》(二),138页;《宋教仁集》上册,中华书局1981年版,序言,1页;《民国人物碑传集》,团结出版社1995年版,784页;《民国名人传》,岳麓书社1992年版,471页。
- 28 《中国近代学制史料》第二辑上册,646、670、747页。
- 29 《辛亥革命回忆录》第六集,499页。
- 30 《王国维文集》第三卷,中国文史出版社1997年版,91页。
- 31 《中国近代学制史料》第二辑上册,305页。
- 32 《辛亥革命前十年民变档案史料》上册,中华书局1985年版,64页。
- 33 《毁学果竟成风气耶》,《东方杂志》1910年第11期时评,78页。
- 34 《李大钊文集》上册,人民出版社1984年版,426—427页。
- 35 《黄兴集》,中华书局1981年版,62页。
- 36 《清国殉难流烈士传》,转引自《戊戌变法人物传稿》上编,中华书局1982年版,98页。
- 37 《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册,718—719页。
- 38 《革命逸史》第三集,中华书局1981年版,197、192页。

39 中国近代史资料丛刊《辛亥革命》（二），上海人民出版社 1956 年版，445 页。

40 《秋瑾集》，上海古籍出版社 1979 年版，82 页。

41 章太炎：《邹容传》，《章太炎年谱长编》上册，中华书局 1979 年版，163 页。

42 章太炎：《邹容传》，《章太炎年谱长编》上册，383 页。

43 《辛亥革命回忆录》（一），256 页；《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，619 页。

44 《章太炎全集》（三），上海人民出版社 1984 年版，11 页。

45 《史记》，太史公自序。

46 《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，86 页。

革命家的良心：民生主义的历史思辨

自中西交冲以来，富强之想便由议论而成思潮，支配了几代中国人。产生于 19 世纪和 20 世纪之交的民生主义虽由这种思潮孕育催生，但在中国近代思想史上却是一种别立新义的东西。两者之间由递连而嬗蜕，折射了历史变迁中的沅浪相逐，也为后人留下了思考诠释的题目。

19 世纪 60 年代开始的洋务运动，是传统中国近代化（现代化）的起点。但这个过程又带着两次民族战争失败的伤痛，是在西方人俯视的炮口下逼出来的。因此当其发轫之初，主持洋务事业的人们心力所注的都是“自强”。而后，制器练兵推及铁路、航运、开矿、织布，“自强”一词的旨义也延展为“富强”，并越来越明显地成为时务中的一个主题。

由于“自强”是对西人逼迫的一种回应，因此，它从一开始就不得不以民族主义为源头和指归（其中既有夷夏之辨的延续，也有近代民族主义的萌蘖）。“富”和“强”既因中华与泰西的对峙对比而显，则“富”和“强”的意义与价值都是同国家连在一起的。洋务运动为寻求这种与国家连在一起的富和强而向西方人“借法”，移来许多古所未有的东西，促成了传统中国的变化。这个过程为后来的历史造就了进化之势。然而这个过程又常常要顾此失彼，使国家的富强淹没社会和民生。光绪十四年（1888），礼部尚书奎润等因廷议修筑铁路而奏疏论民生：

自轮船通行江海，东南舟车已多失业。现在津通失业之民，以车为生者约一万人，以船为生者约三万人，以行店负贩为生者约二万人。此六万人中，以一家五口计之，已三十万人。平日赖此为生，上以养其父母，下以畜其妻子。铁路开行之后，此项人等作何安置？将使码头运货，则码头一隅

之地，所需之人力无多。将使分运乡村，则乡村偏僻之区，所用之车辆有几？弱者转于沟壑，强者散于四方，凡此惨苦之情形，亦岂圣明之本愿。

因此，他们由铁路之争而总论洋务，统括言之曰：“今之谋国者，第知夺外洋之利，而不知所夺者止为中国穷民之利。”¹这一类议论常常与固守旧物的意态交融在一起，使西方移来的物事不容易进入中国，并因之而在历史变局面前显得不识时务。但透过新旧之争，他们用民生反照富强的文字以矛攻盾，却是一种能够触到痛处的东西。儒学原典多以民本立论，经二千年逐层累积之后，传统中国的政治遂与民生连在了一起。所以，清代设置在东南的几个织造府，除了为皇家提供衣料之外，还要随时打听地方的民情、物候、收成、雨旸，在奏告中回答这些帝王挂心的问题。²君臣之间的问答不惮细小，而显出来的则是重心所在。但自西潮东灌之后，中国人被外力拽入了一种无法用历史经验来比说的危势。由此形成的“海国环伺”逼扼日亟，不能不使国家的至上性在人心放得很大。然而至上总是由舍弃来实现的。因此，为国家造富强的人们便常常会顾不到民生。由儒学原典传下来的政治传统在他们手里被弄断了。19 世纪 60 年代以来，以洋务为范围的近代化每一步都会引发纷争。站出来为民请命的人，大半出自旧垒里面。虽然他们一弹再弹的都是老调，但由老调引出来的问题，却是为国家造富强的人们没有办法回答。这是一种深刻的矛盾。这种矛盾使人非常明白地看到，外力逼迫下的近代化过程已经衍化为国家与社会相脱节的过程。在三十年洋务运动之后，顺次而起的维新变法代表了一种新的历史时序。“自强”的内涵也随之而演为立议会、改官制、变科举、办学堂、设报馆、兴学会、开民智。议变法的维新人物从西方人那里移来了更多古所未有的东西，并常常以此非议上一代洋务人物“不知本原”。这些人更富进取的热心与热血，然而就国家和社会的脱节而言，他们与上一代洋务人物又是一脉相承的。康有为说：“大抵欧、美以三百年而造成治体，日本效欧、美，以三十年而摹成治体。若以中国之广土众民，近采日本，三年而宏规成，五年而条理备，八年而成效举，十年而霸图定矣。”³这些话表达了宗旨所托，于是，变法所广涉的议会、官制、科举、学堂、报馆、学会、民智都失其本义，融入了至上的国家观念之中。其间的“图霸”无疑是以一种极端的方式表达了国家观念，但这种极端又使国家在观念里变得非常悬空。因此，其百日高亢和戛然而止都与尘世苍生离得很远。⁴

当康有为用他那一套道理游说于京城的公卿之间，以言辞“摄力胜人”的时候，孙中山已在海外和南国结会谋革命了。作为一个 19 世纪 60 年代出生的中国人，孙中山受过富强之想的乳育，由此形成的抱负，是他终身不能去怀的东西。在这一点上，他与图自强的洋务人物、谋变法的维新人物能够形成一种历史递进中的前后接续。然而在富强之说正赅赅乎激议论而动人心之际，孙中山的眼界已经越过国家的富强而触到人世间的“贫富不均”，并因之而“对于社会问题尤热心研究”。在筹划革命的同时，他常常上溯历史，注目于“三代之井田，王莽之王田与禁奴，王安石之青苗，洪秀全之公仓”等等，⁵想在中国寻出一条酌富济贫的路来。由此产生的民生主义，使久被至上的国家观念淹没的天下苍生重新回到了世人的眼前。

国家与社会的脱节是在效西法的近代化过程中出现的；在四十年自强和维新之后，开新的中国人回头审视民生这个老题目，也是效西法的近代化过程促成的。孙中山后来追叙伦敦蒙难脱险之后，在欧洲“考察其政治风俗”，而思想由此一变：

两年之中，所见所闻，殊多心得，始知徒致国家富强，民权发达如欧洲列强者，犹未能登斯民于极乐之乡也。⁶

在 19 世纪西学东渐的过程里，洋务人物是带着委屈效西法的，维新人物是带着惊羨效西法的。虽说委屈与惊羨情态各别，而两者反映的却都是以中国的弱势看西方的强势。在他们眼里，西方那个世界里的物力厚富和制度昌明是一片亮色。孙中山也留意物力厚富和制度昌明，但他又从那一片亮色的阴面里看到过贫富“悬绝”之下的种种“惨境”。⁷因此，他不再会有“近时志士舌敝唇枯，惟企强中国以比欧美”⁸的那种一厢情愿的独面亢进。孙中山相信“世界潮流”，然而在“世界潮流”的引照下由欧西返视中国，则不能不催生怀想将来的忧思：“吾辈为人民之痛苦而有革命，设革命成功，而犹袭欧美日本之故辙，最大多数人仍受痛苦，非吾人革命之目的也。”⁹由于“最大多数人仍受痛苦”凸出于怀想将来的忧思之中，四十年来被富强之想弄得非常悬空的国家观念便不再具有唯一性。比之“惟企强中国”的“近时志士”，孙中山更多一重为社会谋“平均”的怀抱：

欧美今日之不平均，他时必有大冲突，以趋剂于平均，可断言也。然则今日吾国言改革，何故不为贫富不均计，而留此

一重罪业，以待他日更衍惨境乎？此固仁者所不忍出也。¹⁰

于是，民生能够成为一种“主义”而与民族主义、民权主义连缀为一体。在 19 世纪与 20 世纪之交的中国，“仁者”和“志士”都是使人敬的人物。然而志士不知不觉地把国家与社会掰开来，仁者自觉自愿地把国家与社会接起来，两者的历史活动留下来的痕迹，又成为一种久耐咀嚼而意味深长的东西。

过去的四十多年里，民生这个题目曾久被旧垒里的人据为守护传统之物。但在民生主义里，这个古老的题目已融入图改革的开新之中。孙中山回答了洋务人物和维新人物都没有回答过的问题，也使民生的旧义在时代的变迁之中发生了新陈代谢。

在重农的传统中国里，民生是与自然经济连在一起的。近代化的过程分解了自然经济，哀民生的议论遂纷纷然而起。但在不可逆转的历史过程面前，这种议论留下的大半是单面的愤悵和叹息。与他们比，则孙中山立民生为主义，抱负在于“文明之福祉，国民平等以享之”。其理路的来源和出路都在近代化的过程之中：

当改良社会经济组织，核定天下地价，其现有之地价，仍属原主。所有革命后社会改良进步之增价，则归于国家，为国民所共享。肇造社会的国家，俾家给人足，四海之内，无一夫不获其所。敢有垄断以制国民之生命者，与众弃之。¹¹

这些主张刊布于《军政府宣言》，当时被概括地称之为“平均地权”。在 19 世纪与 20 世纪之交，中国人口中的最大多数都与土地连在一起。因此，孙中山关注民生，不能不以土地问题为要目。这是一个几乎与中国历史同样长久的题目。围绕这个题目，他曾纵论古今中西，想过种种方案。¹²而心念所往，则“于欧美之经济学说，最服膺美人亨利·佐治（Henry George）之单税论。是为土地公有论之一派”。是以产生于这个过程的“平均地权”酌取“亨利·佐治学说而自成一家”。¹³旨在借用西学的新办法来解决二千年来中国的老问题，由于引入了“文明之福祉”，本与自然经济相连接的土地便进入了一种新的经济关系之中。所以，在当日议民生的一派愤悵叹息之后，孙中山的论说遂以远视将来的乐观与宏达显示出独有的神采。

这种预想的“平均地权”，为中国人描述了一种能够唤起神往的

境界。但在接下来的历史变迁中，这种预想的境界并没有转化为现实。因此，它们在历史学家的笔下常常受到探究剥绎，引起了许多见仁见智而辨析细微的评说。然而就中国近代思想史的演化嬗蜕而言，“平均地权”中内含的意义其实并不止于它所规划的土地制度。透过不太周密的土地制度那一层外壳，后人可以从“平均地权”中读出推引国家回归社会和民本的自觉意识。这种用文字写出来的思考突起于历史发展的前段和后段之交，在时光与岁月的流逝中是不容易磨灭的。孙中山以“平均地权”寄托民生主义，其设定的驿路开始于“改良社会经济组织”，而归宿则在于“肇造社会的国家”。出现在起点和归宿之间的土地“公有”、土地“限制”、土地“报价”¹⁴等等案议和后来标立的“耕者有其田”，都是在为“改良社会经济组织”谋一条脱出旧日窠穴的捷径。虽说这一类改造土地关系的案议以先出与后起分异同，而贯穿于其间的则是归宿所在的“肇造社会的国家”。“肇造社会的国家”是一个新命题。这个命题不仅把国家与社会榘接为一体，而且以词位的旨义切直地表述了社会对于国家的制约。由于这种制约，国家的重心遂从“自强”转向“家给人足，四海之内，无一夫不获其所”。这些道理虽由“平均地权”说起，但在重新诠释国家观念的过程中，其论域已经远远地超出了“平均地权”的本义。

孙中山说：“世界开化，人智益蒸，物质发舒，百年锐于千载，经济问题继政治问题之后，则民生主义跃跃然动，20世纪不得不为民生主义之擅场时代也。”¹⁵时当民族革命和民权革命正蓬蓬然吸引一批一批健儿弄潮之际，他看得更远一些。因此，他掀动了用革命重造中国的潮流，而心头则长怀一派悲天悯人之情。在反满共和的声浪之中，轰鸣的枪炮是强音。但能够以富有深度的思想昭示后人的，却是“肇造社会的国家”。后来的新文化运动里，劳工问题、人力车问题、平民经济问题、平民教育问题、人口问题、自杀问题、无业问题、游民问题、兵匪问题、面包问题、女子解放问题、废娼问题、币制问题、学徒解放问题等等曾倏然涌起于四面八方，汇成了以中国社会为全景的思想潮流。孙中山所预言的“民生主义跃跃然动”因之而成为一种可见的事实。这个潮流席卷一时并产生了自己的思想领袖，然而就思想发展的历史足迹而言，他们的议论和思考都是沿着国家观念与社会观念的嬗蜕向前延伸的结果。

民生主义依托于近代（资本主义）文明，但被依托的近代文明又是一种“有善果，也有恶果”¹⁶的东西。“善果”和“恶果”粘连在一起，使艳动人心的“文明之福祉”在福兮祸所倚的因果迁移之中常常变得面目

全非。所以，倡民生的中国人便不得不在相悖的两面之间穿行：一面要借近代文明的“物质发舒”以实现“四海之内，无一夫不获其所”；一面又要提防与“物质发舒”连生的“贫富斗绝”。由此形成的“节制资本”继起于“平均地权”之后，成为民生主义中富有特色的内容，并在 20 世纪的中国留下了深远的思想影响。

洋务运动效西法“制器”，在造船造炮织布开矿的过程里催生了中国最早的资本主义生产关系。而后，维新变法倡“能变则全，不变则亡，全变则强，小变仍亡”，¹⁷志在用“变政”的办法为这些中国原来所没有的社会制度 and 经济制度助长。由催生到助长，表现了对于以欧西为样式的资本主义越来越自觉的期待。孙中山比他们更熟识资本主义工业化的来路与去径。从上书李鸿章“指陈时事”到《建国方略》中筹议的《实业计划》，都留下了追蹑欧美以图中国工业化的心路。与孙中山的名字连在一起的辛亥革命用暴力打散了旧的国家构架，而后重筑的构架（南京临时政府）为“实业”（工商）的发煌做过种种铺垫。¹⁸辛亥后一年，孙中山已辞职南下，而一路讲演，大半都在宣述“列强致富之原，在于实业，今共和初成，兴实业实为救贫之药剂，为当今莫要之政策”¹⁹。以今日的眼光读历史，这种“兴实业”的过程都是与资本主义缠绕在一起的。20 世纪之初，资本主义在中国体现的是从传统走向近代的历史进化，因此，孙中山在历史学家的笔下能够长久地受到推崇。

然而与“全变则强”那一派道理不同的是，自觉追求资本主义的孙中山，同时又是近代中国最早自觉地批判资本主义的人物之一。其初期以学理论是非，已力申“敢有以垄断制国民生命者，与众弃之”。据欧西经济之重心的“资本家”因之而成为不祥之物。民国肇兴之后，则学理之中每多融入情感，言论常常更见亢激，他曾以美国为例说：

夫美洲之不自由，更甚于专制国。盖专制皇帝，且口不离爱民，虽专横无艺，犹不敢公然以压抑平民为帜志。若资本家则不然，资本家者，以压抑平民为本分者也，对于人民之痛苦，全然不负责任者也。一言以蔽之，资本家者，无良心者也。²⁰

由此流露出来的是一种辞旨鲜明的痛恶。这些话由一个以美国为榜样缔造了共和国的人说出来，在当时和后来都具有足够的震撼力。孙中山推倒了皇帝，就改造中国一面而言，他比康有为做得更加激烈。但以

中国视欧西，他并不崇尚“全变”。其间的区别，大半系于民生主义。

追求资本主义而又批判资本主义是一种明显的矛盾。然而在民生主义的理路中，矛盾的两面却能够置于同一之中。孙中山说：“盖实业主义为中国所必需，文明进步必赖乎此，非人力所能阻遏。”这是一个源于历史的必然过程，但这个过程的“自然演进”又会带来太多人世间的苦痛。因此，“吾人之所以持民生主义者，非反对资本，反对资本家耳，反对少数人占经济之势力，垄断社会之富源耳。”²¹孔夫子不患贫而患不均，孙中山既患贫又患不均。他想用“节制资本”的办法把资本主义的生产过程与“资本家”剥离开来。其理路和心迹都昭示了一个革命家的良心。资本主义言利，民生主义言义，孙中山半生锲而不舍于用近代文明造民生主义，走的正是一条化利为义的路。由于化利为义，求索民生主义的过程又使孙中山成为一个能够同情和理解社会主义的人。然而，持筹握算的“资本家”其实已不再是生物学意义上的人类，他们是资本主义经济关系的人格化。在“兴实业”的经济活动中，两者实在是难分难割的。因此，当资本主义的行程还没有在中国走完的时候，民生主义始终面对着一种无法从心所欲的历史难题。

近代中国的资本主义是迟生的东西。它从 19 世纪进入 20 世纪，一路穿过的是许多坎坷。辛亥革命的成功曾为它打碎了许多旧的桎梏，但随着思想潮流移向社会，它又成了一种应当被限制的东西。因此，中国的资本主义不容易长大。这种独特的历史现象折射了近代中国新陈代谢的曲折和复杂，也折射了历史进程中义与利之间的难于圆融。孙中山的民生主义之所以久耐释读诤说，正在于他思考过的许多问题仍然值得继续想下去。

（1999 年）

1 《光绪十四年十二月二十一日礼部尚书奎润等奏》，中国近代史资料丛刊《洋务运动》（六），上海人民出版社 1961 年版，211—212 页。

2 参见《关于江宁织造曹家档案史料》，中华书局 1975 年版。

3 《进呈日本明治变政考序》，《康有为政论集》上册，中华书局 1981 年版，224 页。

4 《孙中山全集》第二卷，333 页。康有为曾“演大同之义”，以神驰八极的玄想恢宏动人，但那些道理都不是为 19 世纪的中国设计的。

5 《革命逸史》第三集，中华书局 1981 年版，206 页。

- 6 《孙中山全集》第六卷，中华书局 1985 年版，232 页。
- 7 同上书，第一卷，中华书局 1981 年版，228 页。
- 8 《孙中山全集》第一卷，288 页。
- 9 《胡汉民自传》，见《近代史资料》总第 45 号，13—14 页。
- 10 《孙中山全集》第一卷，228 页。
- 11 《孙中山全集》第一卷，297 页。
- 12 参见《新民丛报》第 4 年 14 号，梁启超：《杂答某报》；《章太炎政论选集》上，《定版籍》。
- 13 《革命逸史》第三集，206 页。
- 14 《孙总理》，《逸史》第一卷第三期（1939 年 6 月）。
- 15 《孙中山全集》第一卷，288 页。
- 16 《孙中山全集》第一卷，327 页。
- 17 《上清帝第六书》，《康有为政论集》上册，211 页。
- 18 参见黄逸平：《辛亥革命对民族资本主义工业的推动作用》，《辛亥革命七十周年学术讨论会论文集》，中华书局 1983 年版，157—170 页。
- 19 《孙中山全集》第二卷，341 页。
- 20 同上书，333 页。
- 21 《孙中山全集》第二卷，492 页。《孙中山选集》上册，人民出版社 1956 年版，93 页。

西潮与回声

蒋梦麟十九岁（1905）中秀才，三十一岁（1917）成为哥伦比亚大学哲学博士，十二年里跨过了中西之间漫长的空间。他是 20 世纪中国有心以文化经世的人物之一，也是那个时候名场中的人物之一。40 年代初，国难逼来，山河破碎。他与西南联大的众多师生一起，炮火声中作弦歌，并在满目断垣残壁的边城中追录往事，寄托将来，写下了五十多年里的见闻和思考，从而有了《西潮》一书。他说：“当我开始写《西潮》的故事时，载运军火的卡车正从缅甸源源驶抵昆明，以‘飞虎队’闻名于世的美国志愿航空队战斗机在我们的头上轧轧掠过。发国难财的商人和以‘带黄鱼’起家的卡车司机徜徉街头，口袋里装满了钞票。物价则一日三跳，有如脱缰的野马。”¹这段话以冷峭的笔意写出了一种观世的忧然和惘然。而忧然和惘然融入叙事，又常常会化作深度。

《西潮》一书半写身世，半写家国，有点像自传，有点像回忆录，也有点像近代史。其中自有许多隽永之言。但更加耐读的却是叙述中带出来的历史细节，它们能使人在作者已经说完的地方继续想下去，产生一点游思和随想。

蒋梦麟那一辈名人，大半有过一段不甘跪伏于礼法的少年期和青年期。20 世纪最初的十年里，梁启超、孙中山、拿破仑、华盛顿以及立宪、共和、民权、革命、自由、平等、科学、文明等等都是浸灌学界，曾经使人如痴如醉的题目。这些题目汇成了西潮拍岸的涛声，也唤起了新一代知识分子的激越，“于是一切习为自由之说，万不复受约束。”后来做了教育部长的蒋梦麟，这个时候却因学潮而上过“黑名单”，是个造反派。西方传来的新知在很短的时间里就被他们用来改造世界了。然而激越常常是与朦胧为表里的。他们用来改造世界的东西未必都是他们已经真知的东西。若干年后，蒋梦麟负笈西行，自船靠旧金山的时候起就明白了这一点。他说：“我上岸时第一个印象是移民局官员

和警察所反映的国家权力。美国这个共和政体的国家，她的人民似乎比君主专制的中国人民更少个人自由，这简直弄得我莫名其妙。我们在中国时，天高皇帝远，一向很少感受国家权力的拘束。”在热心谈论了多年共和自由之后，蒋梦麟一下子发现自己其实并不太懂共和自由。这种矛盾虽由一个历史细节反映出来，却以足够的深刻性说明了弄潮的中国人 与西潮之间非常容易产生的隔膜。以此观照百年新陈代谢中的人和事，往往可以看到：用西学做出了掀天揭地事业的人们，有时会离奇地显露出精神上与西学扞格不通的一面。康有为在《大同书》里说过许多为天下女子争权利的话，并祝之曰：“始于男女平等，终于众生平等，必至是而吾爱愿始毕。”²这些话中无疑回响着西潮的声音。但康有为又是一个妻妾成群的人。在他留下的一幅照片里，两边环列的众姬犹如拱月的群星一般，以序数编号的“夫人”竟有六个之多。这个壮观的场面令人印象非常深刻。因为其中既看不到男女平等，也看不到众生平等。在近代中国人当中，康有为是最早用新知表述了理想境界的人物之一，他用这种境界为国人作启蒙，然而他自己的精神仿佛依然留在理想境界之外。与之相类的还有吴虞。他以反对家族专制的激烈言论而惊世骇俗，并因之而成为新文化运动中的名流。但作为家庭中的至尊，吴虞自身又常常再现家族专制。他曾在一封信中斥责女儿“在中华黑暗之社会，（慕）欧美自由之文明”，然后冷森森地警告说：“若再不谨慎笔墨、郑重行止，妄与外人通信，吾若知之，断不能堪。置之死地，不能怪我。”³显然，他与自己所歌颂的新文化之间，同样有着一重不易化解的隔膜。这些人都是近代百年与西潮相呼应的代表。没有他们，西潮来到中国将“潮打空城寂寞回”。但他们又各自怀抱隔膜，因隔膜而误读，因误读而朦胧；虽有一片激越心声，而对西潮运来的东西却未必尽能食髓知味。

蒋梦麟 1908 年到美国，之后，在彼邦就读九年。相比留美七年的胡适，他似乎资格更老一些。这段时光使他受用了西方那半个世界里的教育、科学、工业、技术；也使他因阅历而得见识，成为西方文化的内行和相知。在细述西潮故事的时候，他间或照自己的理解，把中国的近代化过程称作“西化”，表现了一种明切的认同。然而，作为一个自觉于人文精神的知识分子，他又并不喜欢所有西潮裹挟来的人物和事物。由此衍生出来的，有时是疏离，有时是厌薄。疏离与厌薄都表达了思考和见解。时当《西潮》记叙的年代，中国最“西化”的地方莫过于上海。蒋梦麟刻画过上海社会相，毫无赞美之意。他说：“上海有五等人，依次为洋商、买办、中国商人、工人和苦力。洋商自大、无知、顽固，而且充满种族歧视，就是对于他们自己国内的科学发明和艺术创造也不闻

不问，对于正在中国或他们本国发展的新思想和新潮流更无所知。他们唯一的目的是赚钱。”买办“像洋主子一样无知，也像洋主子一样富足”。中国商人则眼巴巴地望着买办，“买办们张嘴巴向洋主子讨肉骨头时，他们的同胞也就流着口水，不胜羡慕地大摇其尾巴”。这种各见相相的描绘，用词尖辣酸刻，一点不比普罗作家情感激烈的文字来得逊色。然后，他蔑乎视之而又酣畅淋漓地描画了口岸城市中的商业精神：“这五等人合在一起，就构成了一般人所说的租界心理。”一种崇拜权势，讲究表面的心理。“上海人一天到晚都像蚂蚁觅食一样忙忙碌碌。他们聚敛愈多，也就愈受人敬重。在上海，无论中国文化或西洋文明都是糟糕透顶。中国人误解西方文明，西洋人也误解中国文化，中国人仇恨外国人，外国人也瞧中国人不起，谁都不能说谁没有理由，但是他们有一个共通之点——同样地没有文化；也有一个共同的谅解——敛财。这两种因素终使上海的中国人和外国人成为金钱上的难兄难弟。”西方人带来了商业精神。但当商业精神笼罩一切的时候，这个世界就会变得畸态和丑陋。蒋梦麟的言辞半含挖苦半是排揎，直露地表达了一个谈论西化的知识分子面对这个世界时所产生的陌生感和异己感。从这些陌生感和异己感中可以读到文化、读到历史、读到新旧嬗递中的曲折世路和复杂心路。

19 世纪的忧时之士曾目睹西方商业精神的逼来而倡“商战”。商战的主旨，是呼唤中国人的商业精神。与梁启超同出一个师门的麦孟华说：“西人之以商弱我非一日矣。侵我利权，增我漏卮，夺我生业，吮我脂膏”，是以“今日立国，首在商战”。他们用民族主义把读书人心中原本形象猥琐的商人们热心扶起来，然后在这些人的肩头放上救国重任。从那个时候起，岌岌乎向西方追求真理的人们怀着一片苦心，比照彼国商人的模样，总想在中国塑造出一个同样的商人群体来。于是，借助于西潮的涌荡冲刷，士与商之间板结的社会界限一点一点变得模糊漫漶。当其潮头高高扬起之际，连状元张謇也半路出家，入市做了“绅商”。这是一个通达之士普遍崇商的时代。

然而这个时代很短。当 20 世纪的最初十年过去之后，类似的言论已经很少听到。被唤来救国的商业精神老是摆不正义与利之间的位置，并老是想把义化为利。“五四”后一年，陈独秀说：“什么觉悟、爱国、利群、共和、解放、强国、卫生、改造、自由、新思潮、新文化等一切新流行的名词”，在“算盘声，铜钱臭”的熏化之中都“仅仅做了香烟公司、药房、书贾、彩票行底利器”。⁴近代化了的商业行为冷酷地把志

士的呐喊变作了利润和金钱，遂使神奇化作腐臭。西潮运来的许多东西到了中国都不容易长大，唯独商业精神却像野草一样在口岸城市蔓延开来，用不着施肥，就生机旺健，蓬蓬勃勃，成为攀缠于百业之中的社会意识。商业精神漫溢出界的地方，既会淹没中国文化，也会淹没西方文化。陈独秀和蒋梦麟是两个具有明显差别的人，但作为同一代知识分子中各见神采的代表，则他们对于口岸城市孜孜逐利的众生相正表现了一种非常相像的轻视和贱视。与上个世纪开新之士弘扬“商战”的激情与浪漫相比，这个时候的知识分子们显然更自觉于把文化精神与商业精神用一道沟壑划分开来。虽说 20 世纪曾有过“实业救国”一说，但以文化自守的人们多半更愿意把自己归入“教育救国”、“科学救国”一类。于是，士与商之间一度曾经淡化的界限似乎重新成了一种明晰可见的东西。负有时名的知识分子尽管各怀歧见，分道扬镳，但在这一点上却往往表现出异乎寻常的相似与相近。如果张謇活到蒋梦麟写《西潮》的年代，恐怕很难从知识分子群体里再找到一个知音了。

20 世纪的知识分子不会比 19 世纪的开新之士更无知，不会不知道近代化过程赋予工商社会长足发展的历史合理性。然而商业精神逐利的内在冲动又注定会使商业行为越出度外，以物欲推动进取，以进取传播物欲，并因此而显出它们与良知相悖的一面来。这种矛盾，不能不使 20 世纪更富近代精神的知识分子在评估贾道的时候缺乏 19 世纪开新之士的那种热情与浪漫。他们的言论更切近于古老的义利之辨。自从西潮拍岸以来，新旧之争常常曳引出利义之争。亘贯于自强、变法、立宪、共和起伏代谢里的，是新党多言利，旧党多言义。义利之辨也随之而被新学家们看作是不值钱的旧货。然而，当昧昧乎固守旧物的声音越来越少之后，接受了更多新知识的人们却怀着一种复杂的心态，时常在追求进化的同时重新思辨义利，就像江流东去的波涛里一定会出现的回澜。而古老的义利之辨历经百年巨变以后仍然牵动人心，触发思绪，又说明了它本身内涵着常新的蕴义。

蒋梦麟以“西潮”立名追叙近代中国的变迁，无疑是想表达自己对这种变迁的理解和解释。但在叙事的过程中，他又常常用实例演示了中国人精神中不为西潮所掩的一面。华北事变之后，驻守东交民巷的日本军队曾以武力胁迫蒋梦麟去大连，并预期着他在刀枪面前的畏惧。蒋梦麟平静地告诉他们，自己并不害怕：“中国圣人说过，要我们临难毋苟免。”这句话很短，然而在那样一个场合里却比千言万语更明白地宣述了应该宣述的意思。西潮运来了西方文化中的形而上和形而下，但当危

难逼来之际，受过西方文化洗礼的中国人却直接地从中国文化中寻找支撑身心的精神力量。这是一种发人长思久想的现象。蒋梦麟那一代人是 19 世纪以来的古今中西之争熏陶出来的。古今中西之争曾使他们高筑新旧之界，也使他们终究会看到中国文化里不能以新旧作褒贬的东西。《西潮》一书记录过两个中国人与一个西方人之间的师生对话：“有一个夏天下午，杜威教授、胡适之先生和我三个人在北平西山看到一只屎蛭正在推着一个小小的泥团上山坡。它先用前腿来推，然后又用后腿，接着又改用前腿。泥团一点一点往上滚，后来不知怎么一来，泥团忽然滚回原地，屎蛭紧攀在泥团上翻滚下坡。它又从头做起。重新推着泥团上坡，但是结果仍旧遭到同样的失败。它一次接一次地尝试，但是一次接一次地失败。适之先生和我都说，它的恒心毅力实在可佩。杜威教授却说，它的毅力固然可嘉，它的愚蠢却实在可怜。”蒋梦麟说完这个故事后慨乎言之曰：“这真是智者见智，仁者见仁。同一东西却有不同的两面。这位杰出的哲学家是道地的西方子弟，他的两位学生却是道地的东方子弟。西方惋叹屎蛭之缺乏智慧，东方则赞叹它之富于毅力。”对话和感慨虽从细小的题目说起，而表述出来的则是富有深度的人情物理。智慧和毅力都是美德。但智慧和毅力又是两种不能互相替代的东西。因此，蒋梦麟以实笔重叙这个故事，既自觉地表达了一个中国学生对西方老师的敬重，也自觉地表达了一个中国知识分子与西方文化之间的差别。这种差别，使西潮拍岸的潮声常常会与五千年历史蕴育的心声交汇。于是，潮声和心声在近代百年留下的痕迹都成为论史的题目。

（1994 年）

1 《西潮》，台湾金枫出版有限公司 1990 年版，2 页。以下所引蒋梦麟言论均出自此书。

2 《大同书》，上海古籍出版社 1956 年版，297 页。

3 《吴虞日记》上册，四川人民出版社 1984 年版，373—374 页。

4 《陈独秀文章选编》中册，三联书店 1984 年版，24 页。

新文化运动：从“美国思想”到“俄国思想”



辛亥革命后一年，黄远庸说：“晚清时代，国之现象，亦惫甚矣。然人心勃勃，犹有莫大之希望。立宪党曰，吾国立宪，则强盛可立致；革命党曰，吾国革命而易共和，则法美不足言。今以革命既成，立宪政体，亦既确定，而种种败象，莫不与往日所祈向者相左。于是全国之人，丧心失图，皇皇然不知所归，犹以短筏孤舟驾于绝潢断流之中，粮糈俱绝，风雨四至，惟日待大命之至。”¹他以一个记者的观察和体验，写照了那个时候中国社会的凄楚与失望。北洋军阀统治下的黑暗政局和乱世群生相，同武昌起义之后“咸与维新”所带来过的希望成为一种强烈对比，逼使向往过共和立宪的人们在身与心交困中重究既往。由此形成的思想巨潮，催生了比上一代革命人物更激进的民主主义者。

1915 年 9 月陈独秀创办《青年》（自第二卷起改名为《新青年》）杂志，在声光和激情久已沉寂的舆论界首先以民主（人权）与科学并重立言，预示了行将来临的大海潮音。稍后，胡适、刘半农、易白沙、鲁迅、钱玄同、李大钊、高一涵、吴虞、沈尹默、周作人等先后在同一宗旨下聚合于《新青年》，用前所未有的彻底性和猛烈性全面地培击了以孔学为代表的旧文化。随之开始的新文化运动给当时和后来的中国都留下过深刻的影响，但其勃然以兴却并不是一朝一夕的结果。

自从上个世纪 40 年代以来，西方人用条约制度把古老的中国社会拖出了旧轨。在这个过程里出现的西学东渐，使一代一代的中国人看到了与惯见稔熟之物不同的另一种东西。由此产生的比较，与中华民族在磨难中的苦痛交织在一起，但又以近代的欧西映衬中世纪中国，显示了先进与落后的不同。这种矛盾，曾使每一代开眼看世界的忧时之士在抵

拒侵逼的同时又不能不以彼律己，省察自身，于是而有历时久远的古今中西之争和每一代人择取西学的不同命题。40年代的中国人以“师夷之长技以制夷”为议论，表达的是炮口迫视下的久睡初醒；随后，开始于60年代的以洋务为中心的历史过程着意于“中学为体，西学为用”，以摄取与限制的同一，寄托了中国人借“西用”卫“中体”的苦心；70年代开始露头的早期改良派和后来的维新派醉心的是“君民共主”；90年代之后的革命派取法的是“民主共和”。七十多年里，这些命题的变换和嬗递反映了中国人移接西学的路迹和心迹，其前后相续与由表及里包含着艰难的层层深入。但是不同的命题所择取的东西虽说有器物与制度之分，却都是直观西方文化的结果，择取的具体性同时又意味着择取的局限性。相比之下，后起的新文化运动则以民主和科学为命题，对西方近代文明作了更有宽度的概括。由择取到概括，表现了古今中西之争由形而下到形而上的一种飞跃。这个过程同时又在使科学和民主成为一种符号而可以笼罩四面八方，因此它们不仅统括了七十年西学东渐的累积，而且以一见多，成为当时人手里一种近代化的评判尺度而直面一切社会现象。陈独秀在《敬告青年》一文中“谨陈六义”，说是“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”，正是在古今中西的对待中用这一尺度作出了多面的评判取舍。其特色便是大而化之。而后，新文化运动由评判取舍而攘及礼教、文体、文学、家族制度、偶像崇拜，不可阻遏地戳到了中国文化和中国传统的一切方面。“要拥护那德先生（民主），便不得不反对孔教、礼法、贞节，旧伦理，旧政治。要拥护那赛先生（科学），便不得不反对旧艺术，旧宗教。要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”²由此划出的新旧界限具有整体和全盘性，比之上个世纪那些命题曾经引起过的社会反应和观念变化，新文化所内涵的这种以整体批判整体，必然会使它们向往中的社会启蒙变成思想震荡。

就中学（旧学）和西学（新学）所代表的不同时代内容而言，西学东渐过程里产生的每一个命题都曾间接或直接地带来过具有启蒙意义的影响。但启蒙成为一种自觉的意识则开始于维新运动。谭嗣同由一腔愤痛发为激越呼号的“冲决网罗”；严复典雅而富有理致的众多译述与比较中西之论；梁启超在亡命日本期间孜孜矻矻阐发的“新民”说，都是意在抉破蒙昧，以新学牖启国人之作。然而，当维新运动在时势的催逼下转向戊戌变法的时候，“君民共主”以及由此派生的政治改革不能不比启蒙更突出地成为吸引多数人注意的中心，而改革在达到高峰之后的迅速

失败，则使启蒙在政局的变动中成为没有知音的声调。随后，革命替代改良成为时潮的中心，在它所带来的连串武装起义里，由鲜血、枪炮和硝烟表达的排满共和呼啸又不会不以自己巨大的音响淹没笔墨叙写的议论。这种矛盾并不是那一代志在救国的人们主观抉择的结果，然而由此造成的态势却历史地使社会启蒙的进趋迟缓于政治革命，并使独步一时的政治革命不能穿透社会心理的深厚屏障而扎根于民众。继起于四年之后的新文化运动之所以一开始就倾力以思想启蒙为己任，其直接的历史触发点正是目睹社会意识对于政治变革的疏离：“今之所谓共和、所谓立宪者，乃少数政党之主张，多数国民不见有若何切身利益之感而有所取舍也。”但“立宪政治而不出多数国民自觉，多数国民之自动，惟曰仰望善良政府，贤人政治，其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小民之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也”。于是，新文化运动便急切地成为一种“唤起吾人最后之觉悟”³的运动。这个过程承续了上个世纪以来先行者的旧迹，前一代人从西方介绍过来的进化论、民约论、自由、平等、博爱，以及他们曾经最早发抉而又浅尝辄止的“诗界革命”、“新文体”、“崇白话废文言”、“欲新一国之民不可不先新一国之小说”等等主张，作为历史的先声和汇积都为后来者包容吸纳。然而，比之刚刚从旧式士大夫转变过来的上一代志士仁人，新文化运动中的众多群体已经代表着万千出自国内外近代学校的另一辈知识分子了。两代人之间，积淀着中国社会二十年新陈代谢留下的沧桑巨变和饱含挫折的反思内容。巨变和挫折都被简约化地归结到新与旧的不能两立，所以，作为另一种时势下的启蒙潮，新文化运动从一开始就以前所未有的规模和力度表现了远远超越前人的反传统程度，期“以人为之力，冀其迅速蜕演，虽冒毁圣非法之名，亦所不恤矣”。⁴两千多年来久被崇敬的孔学，这个时候已被当作残骸枯骨，当作与民主和科学相对待的另一种符号，第一次在备受猛击中变成了激进的知识界集中批判的目标。由此产生的震动和影响，反映了比辛亥革命斩绝君统更为深刻的社会观念变化。

反孔成为新文化运动的一个主题，就其与现实对应的一面来说，正是革命以后旧潮回澜刺戟的结果。时人说：“民国三四年的时候，复古主义披靡一世，什么忠孝节义，什么八德的建议案，连篇累牍地披露出来，到后来便有帝制的结果。可见这种顽固的思想，与恶浊的政治往往相因而至。”⁵当时人深信旧文化和旧政治之间的这种感应是可以由直观而见的。所以，“提倡孔学必陪共和”，“信仰共和必排孔教”非常自然地新文化运动中的潮头健儿当作题中应有之义。后来的历史学家把这个过程看作是辛亥革命所代表的政治潮流在民国以后的延伸、补足和

深化。但是，反孔成为新文化运动的一个主题，当日更能冲击人心的一面还在于它以中西文化的比较和观照指出“今”与“古”的截然对立：“现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则。其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可动摇；而社会风纪，物质文明，因此大进。”反观中国，则“胥反乎是。儒者三纲之说，为一切道德政治之大原。君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲说为之也”。⁶今与古的对待，被化约为民主自由、天赋人权与礼教的对待，这种比照，写出了 20 世纪初期中国激进的民主主义者们的快捷而且简单的理路。他们都相信：比之外在的政治专制，礼教的思想影响是一种更具惰力的内在禁锢，它使过去的历史成为一张拖住今世的潜网，使半个多世纪的变革都没有换来一个近代化。吴虞说：“不佞常谓孔子自是当时之伟人，然欲坚执其学以笼罩天下后世，阻碍文化之发展，以扬专制之余焰，则不得不攻之者，势也。”李大钊说：“以圣人之虚声，劫持吾人之思想自由者，吾人当知其祸，视以皇帝之权威侵害吾人身体为尤烈。”陈独秀说：“欲建设西洋式之新国家，组织西洋式之新社会，以求适今世之生存，则根本问题，不可不首先输入西洋式社会国家之基础，所谓平等人权之新信仰，对于与此新社会新国家新信仰不可相容之孔教，不可不有彻底之觉悟，猛勇之决心；否则不塞不流，不止不行！”⁷他们的言论里独断和意气多于学理，而后意气激昂遂成为一种历史特色。虽说与思辨相比，意气缺乏缜密性，但在那一代人激昂的意气中赅张是与血性连在一起的。他们期望以振聋发聩之吼破启传统结成的厚重禁锢，唤起“多数国民”舍古趋今，“自度度人”。正因为如此，随着猛烈的反孔，20 世纪初期的中国出现了从未有过的思想解放潮流。尽管这一潮流的最后归宿未必在那一代人的预想之中，然而他们是历史的开闸者。两千多年来，以孔子之是非为是非久成天经地义。思想解放之蔚成潮流，正反映了越来越多的人在走出这种天经地义，于是而有后来的百家争鸣。这个过程，产生了影响和改变中国历史的另一代人。

对于礼教的排击，直接引来了文学革命。所谓“旧文学、旧政治、旧伦理，本是一家眷属，固不得去此而取彼”。⁸最先向旧文学发难的是胡适经“年来研究”之后在《文学改良刍议》中所说的“八不主义”：“一曰，须言之有物。二曰，不摹仿古人。三曰，须讲求文法。四曰，不作无病

之呻吟。五曰，务去烂调套语。六曰，不用典。七曰，不讲对仗。八曰，不避俗字俗语。”这些议论，虽然多半是就文体、形式、风格、语言而发的，因而很少火药气，但在当时却极有针对性地切中了从晚清一路传下来的“桐城谬种”、“选学妖孽”之弊。同时，以“八不主义”竖看历史，则不能不引出亵渎经典之论：“今人犹有鄙夷白话小说为文学小道者，不知施耐庵、曹雪芹、吴趼人皆文学正宗，而骈文律诗乃真小道耳。”⁹以“八不主义”付之实行，则最终导致了白话文替代文言文。因此，胡适称为“改良刍议”的东西，陈独秀却名之为“文学革命”，并以淋漓的元气起而呼应说：“余甘冒全国学究之敌，高张‘文学革命军’大旗，以为吾友之声援。旗上大书特书吾革命军三大主义：曰，推倒雕琢的阿谀的贵族文学，建设平易的抒情的国民文学；推倒陈腐的铺张的古典文学，建设新鲜的立诚的写实文学；推倒迂晦艰涩的山林文学，建设明了的通俗的社会文学。”¹⁰他在声援之中同时把文学革命由形式推到了内容。就新文学后来实际发展的路向而言，“三大主义”所描画的不过是一种大而化之的空泛构想，其中模糊性实多于确定性。但在新文学的出生期，这一类慷慨议论却以自己的凌厉声势起过极大的助产作用。在他们之后，周作人主张“用人道主义为本，对于人生诸问题加以记录研究”，并直指新文学为“人的文学”。¹¹他的见解明显地带有 20 世纪初期日本文学潮流影响的痕迹，然而在当时的中国却最有深度地从理论上标示了新文学与旧文学的区别。因此，方文学新潮初起之时，其主张便与白话文一起成为支配潮流的“中心理论”。¹²由民主和科学接引来的新文学所孵生的第一批作品，常常表现出为民主和科学呐喊的自觉。出自鲁迅之手的《狂人日记》，虽是一个没有情节的故事，却在当时和后来久负盛名。因为他以逼人的冷峭写出了礼教吃人的主题；借助于形象思维的描述，旧文化里鬼气森森的一面成为一种须眉毕现的东西。由此产生的感召力，曾比逻辑思维的论说打动过更多的人心。新文学的这一品格，使文学革命的涌起必然会促成新文化运动的渗开和扩大。《文学改良刍议》刊出两年又数月之后，“白话报纸风起云涌，各地学生团体的小报纸，形式略仿陈独秀主编的《每周评论》，至少有四百种。白话的杂志也出了不少，如《少年中国》、《解放与改造》、《新中国》等。性质与《新青年》有些相近，所登载的文章大都是介绍西洋文化，攻击封建思想。还有许多日报的副刊也都改登白话作品，较为重要的，北方有《晨报副刊》，南方有《民国日报》的《觉悟》。《时事新报》的《学灯》，对社会发生了很大的影响”。¹³

这是一个思想力量汇聚社会力量的过程。由启蒙唤起的青年知识群

体在民主和科学的导引下本已呼之欲出，而“一战”后的时潮鼓荡和日本的咄咄相逼，终于使他们在国难的刺激下急迫地走向社会。曾经是这个群体一员的恽代英后来说：“有人心、有血性的北京各校学生，因为他们受了蔡元培、陈独秀、胡适之诸先生思想的影响，亦因为不忍看见中国四万万同胞与他们自己，屈服于日本及甘心卖国的亲日派政府之下，于是在五月四日举行了二千余人的游行示威，这是中国以前不曾有的伟大运动。”¹⁴民主和科学与“外抗强权、内惩国贼”在同一代人身上合流，反映了近代中国文化与世运的濡沫相依。在这里，曾经激烈地批判过传统文化的人们同时又以自己的言论和行动强烈地显示了得自传统文化的关注世运和担当世运的意识。由是，以启蒙为开端的事业在 1919 年走向高潮，为新民主主义革命拉开了序幕。

“五四”爱国运动之后，走向高潮的新文化运动同时又开始发生明显的变化。1919年12月，《新青年》杂志以全体社员“公共意见”的名义发表了“新青年宣言”，其中说：“我们相信世界上的军国主义和金力主义，已经造了无穷罪恶，现在是应该抛弃的了。”¹⁵“军国主义”和“金力主义”分别指述帝国主义和资本主义，比照四年以前《敬告青年》一文中热情讴歌资本主义近代文明的言辞，其前后的不同是显而易见的。这种不同，深刻地现露了欧战及其结局对中国社会的影响，也现露了由此而来的中国激进的知识分子对西方观察与认识的变化。据蔡和森说：

十月革命未影响，帝国主义以前统治中国，思想界的势力完全为美国的势力，既〔即〕美国资本主义的势力所统治，换言之，为民主主义（德莫克拉西主义）、实验主义的势力所统治，……我们看一看当时的出版物、校课书的内容，学生的倾向，即可知民主主义、实验主义影响之大及对五四运动的关系了。五四运动虽不是绝对的完全受美国的影响，但成分是很多的。这个影响正有力的时候，全国人民对美国的幻想都是很大的，是希望美〔国〕来帮助中国打倒日本帝国主义。¹⁶

虽说陈独秀在用民主和科学概括欧洲近代文明的时候常常以“法兰西文明”作同义语，但那个时候美国的一派“公理”形象和来自彼邦的实验主义却使国人更容易把民主和科学与它直接对应起来。于是而有1919年5月4日游行学生在烈日暴晒下向美国公使馆陈词，吁请“于和平会议予吾中国以同情之援助”¹⁷的事实。因此，标举美国思想的影响，适可以测度来自西方的资本主义文化在“五四”前后中国知识分子中所曾经达到的潮位。就新文化运动的初旨而言，欧西资本主义文化的滚滚东来本是选择和追求的结果，但欧战造成的破败相与苦难相，却使选择和追求过资本主义文明的中国人已经开始怀疑资本主义制度本身的合理性了：“这次大战把第二种文明（即资本主义文明）的破罐一齐暴露了：就是国家主义与资本主义已经到了末日，不可再维持下去了。”“他的黑暗，他的势力和消费量的不平均，他的残酷，‘以人类为牺牲’，以及其他种种

罪恶，已经使生活在他底下的大多数的人类，感到极端的痛苦，而想用各种的方法，做各种的运动群起而推翻之了。”¹⁸因此，置身于潮头的大批对现状“非常不满”而怀抱“爱国热情”的知识分子，渐渐“都不再相信 18 世纪法国式革命能够挽救中国”。¹⁹

从追求资本主义到批评资本主义，表现了新文化运动发展中的矛盾和嬗递。与此相伴随的，则是为新文化运动所裹挟的人们在走向社会的过程中日益急切地“谋求社会之改造”：“我们处在中国现在的社会里头，觉得四周的种种环境，层层空气，没有一样不是黑暗、恶浊、悲观、厌烦，如同掉在九幽十八层地狱里似的。若果常常如此，不加改革，那么还成一种人类的社会吗？所以，我们不安于现在的生活，想着另创一种新生活，不满于现在的社会，想着另创一种新社会。”两者的交相为用，历史地推动着那个时候激进的中国人去追求一种比资本主义更合理的社会制度。于是，社会主义思潮澎湃涌起，成为新文化运动的主流。当时人描述说：“大西洋的新潮流，一天一天的由太平洋流到中国来，在东洋文化史上，开了一个新纪元。什么平民主义、社会主义等等学说，都印入吾人的脑子里；吾人于此亦恍然大悟，晓得阶级制度，是不可存留的，资本观念，是不可久持的，将从前鄙陋的思想，去了大半。”²⁰社会群体的进趋路向在短时间的变换，明显地反映了新文化运动自身在世界历史翻然巨变中的新陈代谢。几年之后，蔡和森以《新青年》为代表，把这种新陈代谢概述为由“美国思想”到“俄国思想”：“这个刊物开始时的两个口号为：民主和科学。而这个口号又完全是代表美国的精神，故《新青年》以前也是美国思想宣传机关，但到了仲甫（陈独秀）同志倾向社会主义以后，就由美国的思想变为俄国的思想了，宣传社会主义了。”²¹就其本义而言，社会主义应当包含民主和科学，但当它们分别地连接于不同社会形态时，中国人更多地注意和强调的是它们之间的不同。在这里，以“俄国思想”称社会主义，用意在于指出中国人接受科学社会主义是向俄国学习的结果。同一个意思，毛泽东后来表述为：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”²²

但是，在新思潮名义下开始传入中国的社会主义并不都是代表“俄国思想”的。其间还有来自欧洲社会主义运动中不同派别和学说的异流。由此汇成的舛错多态曾是社会主义在中国传播的一种历史奇观。瞿秋白追叙当日感受说：“社会主义的讨论，常常引起我们无限的兴味。然而究竟如俄国 19 世纪 40 年代的青年思想似的，模糊影响，隔着纱窗看晓雾，社会主义流派，社会主义意义都是纷乱，不十分清晰的。正如久壅的

水闸，一旦开放，旁流杂出，虽是喷沫鸣溅，究不曾自定出流的方向。其时一般的社会思想大半都是如此。”²³在“隔着纱窗看晓雾”的朦胧中，马克思主义与无政府主义、互助主义、新村主义、合作主义、泛劳动主义、基尔特主义、议会主义的社会主义等等一起被中国人统称为社会主义而接纳过来。虽说主义与主义之间往往相去很远，但对于“五四”以后为中国寻求出路的人们来说，它们曾经同样有过吸引人心的力量。身历其境者后来回忆说：“我们读了那些无政府主义和空想社会主义的书刊，对于书中描绘的社会主义和共产主义的美妙远景，对于那种没有人剥削人、人压迫人、人人劳动、人人读书、平等自由的境界，觉得非常新鲜美好，觉得这就应该是我们奋斗的目标。”²⁴于是，带着浓厚的理想主义，成群成群的激进民主主义者在很短的时间里都成了信仰宽泛的社会主义者。

西方传来的社会主义思潮迅速地影响了“五四”前后崛起的一代以改造社会为怀抱的人们，这一事实，反射了世界潮流的变动，同时又有着特定的社会历史原因。

一方面，古已有之的大同理想成为一种熟识的思想中介，沟通了中国人与社会主义学说之间的联系。《礼记·礼运》说：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长；矜寡孤独废疾者皆有所养；男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是为大同。

这种托名于孔夫子的记述带有明显的空想性质，但它刻画的互爱互助和没有争斗的世景，却长久地延续于中国文化的变迁之中，成为最易唤人向往之情的东西。“五四”前后激进的民主主义者们多以痛击旧文化而成名，然而他们大半又保留了熟知的大同理想。1919年2月，曾经以《庶民的胜利》和《Bolshevism的胜利》欢呼十月革命的李大钊，在《青年与农村》一文中诚挚地召唤那个时候的青年知识分子到农村去，“把自己的生活弄简单些，劳心也好，劳力也好，种菜也好，耕田也好，当小学教师也好，一日把八小时作些与人有益，与己有益的工活，那其余的工夫，都去作开发农村，改善农民生活的事业”。“日出而作，日入而息，耕田而食，凿井而饮。那些终年在田野工作的父老

妇孺，都是你们的同心伴侣，那炊烟锄影，鸡犬相闻的境界，才是你们安身立命的地方呵！”²⁵他以改造农村立论，但笔下却隐约地透露了古代大同理想的遥远回声。正是这种古已有之的大同理想，使众多中国人面对来自西方的社会主义思潮因似曾相识而心驰神往。所以，那个时候的社会主义者常常以此度彼，非常自然地相信“‘货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己’这几句话确可以代表社会主义底神髓”。²⁶当然，比之近代社会主义的各个流派，原始大同理想毕竟是一种空泛而缺乏内在规定性的东西。但空泛的东西恰恰正提供了多方面理解社会主义的可能性。由此产生的古今中外兼容并蓄曾是那个时候社会主义思潮的一种特有的景象：

我们理想的新时代新社会，是诚实的、进步的、积极的、自由的、平等的、创造的、美的、善的、和平的、相爱互助的、劳动而愉快的、全社会幸福的。希望那虚伪的、保守的、消极的、束缚的、阶级的、因袭的、丑的、恶的、战争的、轧轹不安的、懒惰而烦闷的、少数幸福的现象，渐渐减少，至于消灭。²⁷

另一方面，从甲午中日战争到第一次世界大战结束，资本主义（包括国家资本、私人资本和外来资本）在中国缓慢而持续的发展为西方社会主义思潮的流入准备了现实的社会基础。资本主义在中国的生长和影响，曾经与 19 世纪末的维新变法和 20 世纪初的武装革命相感应，但资本主义的内在矛盾又无情地造成“机器所到的地方手工业之破坏好像秋风扫落叶一般，且因资本生产制造成物价昂贵的结果，中产社会渐渐都沦为无产者而且是失业者”。张目四顾，“社会上困苦的失业者已普遍都会与乡间了”。人们因久睹这些事实而不能不体会到“资本主义生产制一面固然增加富力，一面却也增加贫乏”。²⁸在西方思想史上，对于资本主义制度下种种罪恶的道义愤怒，曾是孕育社会主义的逻辑起点。相比之下，始终没有建立起一种完整资本主义制度的近代中国，却更早地显示了对于资本主义制度的忧虑。20 世纪初，致力于资产阶级革命的孙中山就说过：“能开发其生产力则富，不能开展其生产力则贫。从前为清政府所制，欲开发而不能，今日共和告成，措施自由，产业勃兴，盖可预卜。然不可不防一种流弊，即资本家将从此以出是也。”“夫吾人之所以持民生主义者，非反对资本，反对资本家耳，反对少数人占经济之势力，垄断社会之富源耳。”²⁹他的话明显地反映了追求资本主义的同时

又希望限制资本主义那样一种矛盾。虽说怀抱这类见识的人在那个时候并不多，但这种矛盾丛集于民主革命领袖人物的言论之中，则引人注目地显示了社会主义意识在中国的早熟。第一次世界大战的结局，使中国人集中地看到了资本主义制度的阴暗一面，由欧洲比照本国，无疑会使种种弊象益见醒目。于是，在资产阶级民主革命还没有完成以前，社会主义已经成为众多先觉的中国人寄托未来的东西了。

然而，各派社会主义合流的新思潮虽以自己的涌来之势汇成过浑然共鸣，它们彼此之间的分异却终究是浑然共鸣所不可淹没的。由此产生的百家争鸣，表现了不同的社会主义流派以自己的面目来影响社会思想和学术思想的努力。比之先秦土生土长的“百家”，它们是外来之物。外来之物可以转化为内在之物，但这个过程的实现是历史选择的结果。群起的社会主义流派在相互牴牾中曾显现了一时的多姿多彩，又因自己的理论破绽和设计漏洞而先后色泽褪尽；它们来也匆匆，去也匆匆，在短短一阵潮头过去之后就波平浪静，了无痕迹了。只有与“俄国思想”同义的马克思主义扎入了中国社会的土壤之中，召聚新的阶级力量，以前所未有的局面掀开了百年新陈代谢的另一页。由杂多的新思潮到马克思主义的一枝独秀，饱含着那一代追求真理的人们在求索中付出的比较、尝试、论辩和思考，他们在比较、尝试、论辩和思考之后的选择正体现了历史的选择。

其一，空想社会主义的试验及其失败。1919 年底成立于北京的“工读互助团”，以他们所标张的“工读互助主义”而在那个时候的知识界有过广泛的声誉。组合于其中的青年知识分子们“本互助的精神，实行半工半读”；“团员每日每人必须作工四小时”，“工作所得归团体公有”；“团员生活必需之衣食住”、“教育费、医药费、书籍费，由团体供给”。他们期望用“平和的经济革命”实现“人人作工，人人读书，各尽所能，各取所需”的理想，并相信“将来办理久了，已养成劳动互助的习惯，所有一切简单规约皆可废止。我们以后的生活便是，日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力—政府—于我何有哉！”³⁰其宗旨虽以“工读互助”为名称，但包含于其中的新村主义、泛劳动主义、互助主义和无政府共产主义的内容却是显而易见的。这种并熔一炉的空想社会主义试验曾经备受时人的注目，并远远地影响过天津、武汉、上海、广州、南京、长沙的学生群体。然而试验一旦开始，实践就会用事实打破空想。被“工读互助主义”所漠视的现存经济关系最先成为不可绕越的难关：“因为现在社会制度的下面，想拿半天劳工所得的工资，万难维持

全天的生活费。”所以，“团体发展一步，经济紧急一步；团体存在一天，经济困难一天。由经济紧急而经济困难，由经济困难而经济穷绝。”³¹继之而来的是空泛理想导致的团体精神涣散：“我们那时以为，我们的无政府、无强权、无法律、无宗教、无家庭、无婚姻的理想社会，在团里总算实现一部分了，……所以这种枯燥无味的工作，也都很高兴地去做，不感着什么痛苦。直到彼此感情渐渐隔阂，团体精神渐渐涣散，于是对于工作发生极大的变化，顿时感觉没有兴味，……刚刚这时食堂里发生经济危险，万难支持，而其他工作也不能维持生活，……于是就有人主张索性破坏。这个时候，差不多大家对于这个团体都没有十分感情，除出一二人外，都不愿去维持他。”³²在外来的经济压力和内在的精神溃散交作之下，轰动一时的工读互助运动仅仅支撑了半年之久即在山穷水尽中归于沉寂。对于曾经热心其事的那一代人来说，这个结局无疑会带来幻灭的痛苦，然而认识的深化也往往开始于此。从“工读互助团”里走出来的施存统在饱尝苦辛之后说：“（一）要改造社会，须从根本上谋全体的改造，枝枝节节地一部分的改造是不中用的。（二）社会没有根本改造以前，不能试验新生活，不论工读互助团和新村。”“既然免不掉现实社会的支配，当然要发生许多试验新生活的障碍。如果要免除这些试验新生活的障碍，惟有把这些障碍根本打翻。要打翻这些障碍，惟有合全人类同起革命之一法。”³³比之“工读互助团”初起时的憧憬，这是一种彻悟。在当日曾经信仰过空想社会主义的知识分子中，与之相类的由憧憬而彻悟者远不是个别的。就谋求社会“根本改造”的本来含义而言，他们在空想社会主义试验失败之后的转向不会不与科学社会主义理论发生感应。其时，中国人已经知道：

依马克思的唯物史观，社会上法律、政治、伦理等精神的构造，都是表面的构造。他的下面，有经济的构造作他们一切的基础。经济组织一有变动，他们都跟着变动。换一句话说，就是经济问题的解决，是根本解决。经济问题一旦解决，什么政治问题、法律问题、家族制度问题、女子解放问题、工人解放问题，都可以解决。³⁴

对于亲历或目睹过“工读互助团”盛衰兴灭的人们来说，马克思的理论无疑是亲切而极中肯綮的。从空想社会主义试验中所获得的经验虽然只有负面价值，但它却可以转化为一种说教所无法替代的思想基础，促成有志于社会主义的先进知识分子在天翻地覆的世局中走向马克思

主义，接受马克思主义。

其二，十月革命的成功，以社会制度的剧变证明了马克思主义的理论力量。如同日俄战争里日本的胜利为当日的中国人提供了一种立宪的实证一样，十月革命为中国人提供了科学社会主义的实证。1919年2月，李大钊在北方的《晨报》副刊上载文说：“在这回世界大战的烈焰中间，突然由俄国冲出一派滚滚的潮流，……这种社会革命的潮流，虽然发轫于德、俄，蔓延于中欧，将来必至弥漫于世界。”同一年12月，杨匏安在南方《广东中华新报》上撰文介绍马克思主义，并说：“马氏之言验矣！今日欧美诸国已悟布尔什维克之不能以武力扫除矣。”他们的言论，明白地昭示了在十月革命影响下服膺马克思主义的思想轨迹。众多年辈稍轻的知识分子后来脱颖而出，也是沿着这一轨迹前行的结果。与他们相比，亲身参加过辛亥革命的吴玉章是具有另一种经历的人了，但他晚年自叙往事，同样把十月革命的感召作为求得真知的起点：

1918年我在广州，由于帝国主义和北洋政府封锁消息，我们还不知道俄国已发生了一个开辟人类历史新纪元的伟大革命。……后来我就读到了约翰·里德写的《震动全球的十日》，这本书对十月革命的过程描写得很生动。通过这本书，我了解到我们北方邻国已经建立了一个社会主义国家，建立了一个劳农政府，伟大的俄国人民已经摆脱了剥削制度，获得了真正的自由解放。从前我在法国接触了社会主义各种思想流派，深深为社会主义理想所吸引。今天这个理想居然在一个大国内开始实现了，心中感到无限兴奋和鼓舞。³⁵

他由此而开始寻找马克思主义，登东山而小鲁，登泰山而小天下。吴玉章是一位老同盟会员，在接受马克思主义以前，已经躬历过旧民主主义革命的多次战役。因此，其思想在十月革命影响下的巨变，正记录了科学社会主义在中国传播曾经有过的沛然莫御之势。戊戌维新效法日本，辛亥革命追踵法美，“五四”以后的中国人则开始“以俄为师”。三十年之间，取法对象的频频变换反映了社会变迁的急速相，俄国人因先得马克思主义而成为中国人的老师，由此形成的权威，又使中国人在运用马克思主义改造社会的过程中常常把俄国人的道路当成一种模式。但内在的国情迟早会修正外来的模式，于是而有后来马克思主义的中国化。

萌蘖于 1915 年的新文化运动因科学社会主义的广泛传播而达到了自己的巅峰。然而，出现于同一时期的种种论争又显示了曾经同道的人们已不再同道。巅峰期的新文化运动因之而走向自己的终结。在它后面顺序而起的，是国民革命的狂飙。

(1991 年)

-
- 1 《远生遗著》卷一，商务印书馆 1984 年增补影印第一版，88—89 页。
 - 2 《陈独秀文章选编》上册，三联书店 1984 年版，317 页。
 - 3 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《青年杂志》一卷 6 号。
 - 4 《李大钊文集》上册，人民出版社 1984 年版，264 页。
 - 5 《五四运动文选》，三联书店 1979 年版，233 页。
 - 6 《陈独秀文章选编》上册，153、103 页。
 - 7 《陈独秀文章选编》上册，148、29 页。
 - 8 同上。
 - 9 《新青年》二卷 5 号。
 - 10 《新青年》二卷 6 号，上海良友图书公司 1935 年版。
 - 11 《中国新文学大系》第一集，193、196 页。
 - 12 罗常培：《中国文学的新陈代谢》，见《中国人与中国文》，开明书店 1945 年版，9—21 页。
 - 13 周阳山：《五四与中国》，时报文化出版事业有限公司 1981 年版，612 页。
 - 14 《五四运动回忆录》（续），中国社会科学出版社 1979 年版，24 页。
 - 15 《新青年》七卷 1 号，《本社宣言》，1 页。
 - 16 《中共党史报告选编》，中共中央党校出版社 1982 年版，6—7 页。
 - 17 《晨报》，1919 年 5 月 6 日。
 - 18 《解放与改造》一卷 1 号；《新社会》11 号。
 - 19 《五四时期的社团》（一），三联书店 1979 年版，552—553 页。
 - 20 《杭州学生联合会报》三十一期，“五四”号增刊。
 - 21 《中共党史报告选编》，8 页。
 - 22 《论人民民主专政》，人民出版社 1949 年版，5 页。
 - 23 《瞿秋白文集》（一），人民文学出版社 1953 年版，23—24 页。
 - 24 《五四运动回忆录》（上），中国社会科学出版社 1979 年版，108—109 页。
 - 25 《李大钊文集》上册，264、651—652 页。

- 26 《中国现代思想史资料简编》第一卷，浙江人民出版社 1982 年版，700 页。
- 27 《新青年》七卷 1 号，《本社宣言》，2 页。
- 28 《陈独秀文章选编》中册，54 页。
- 29 《民主主义与社会革命》、《提倡民生主义之真义》，均见《孙中山选集》上册，人民出版社 1956 年版，88、93 页。
- 30 《少年中国》一卷 7 期。
- 31 《俞秀松致襄世伯的信》，转引自彭明《五四运动史》，518 页；《时事新报》，1921 年 2 月 3 日。
- 32 《星期评论·劳动纪念号》，1920 年 5 月 1 日。
- 33 同上。
- 34 《李大钊文集》下册，37 页。
- 35 《五四运动回忆录》（上），中国社会科学出版社 1979 年版，59、53 页。

历史的矛盾与“社会主义的讨论”

从 1920 年开始的社会主义讨论表现了中国人对欧战之后世界潮流的回应。作为一场文化运动的延伸，这个过程又与上个世纪以来西学东渐的脉流前后相接。拥护社会主义的人们曾一搥一掌血地猛击资本主义，但当思想运动转化为现实的社会运动以后，中国的社会主义者却不得不重估中国的资本主义。由此产生的矛盾，显示出理论与国情之间的窒碍。矛盾和窒碍呼唤理论回归国情。于是，马克思主义的中国化便成为一个历史命题。

自上个世纪 70 年代起，中国已经有人听说过泰西“康密尼人（Communist，共产主义者）”和他们主张的“欧罗巴大同之义”。¹但直至“五四”以后，社会主义才源源流入时论，在四起的回声中华为新文化运动中的显学。其间，来自欧美和日本的众多流派曾引人注目地各标风采，又在潮起潮落之后相继沉寂。它们被那一代人引入，也被那一代人淘洗。当巴枯宁、克鲁泡特金、托尔斯泰、武者小路实笃一类人物经簸扬淘洗渐次淡褪的时候，马克思主义却以十月革命后的苏俄为样式而在中国获得了夥多的知音，借助于马克思的理论和苏俄的样式，用社会主义改造中国第一次成为一个可以论证的题目。这个题目具有严肃的学理性，但对别有选择的另一部分知识分子来说，这个题目又以学理挟风雷，显露出鲜明的党派性。由此触发的异议导致了以社会主义为对象的论辩。与那个时候专用肆口丑诋来对付“过激主义”的粗野不文者相比，论辩显示的则是理性。因此，健于作辩的陈独秀循乎其实地名之为“社会主义的讨论”。

最早怀抱自觉的理论意识向社会主义公开立异的是张东荪。然而他又曾经是新文化运动中宣传社会主义的颇负时誉者。由于这种名声，代表第三国际的维经斯基 1920 年来华期间还与他“会谈了好几次”。²白云须臾变苍狗，在一个多变的时代里，人常常会被自己和别人放错位置。张东荪是从研究系的圈子里走出来的。追溯历史，被称作研究系的知识群落本来发源于晚清的维新派和立宪派。虽说二十多年里世路曲折，人物代谢，但历史渊源会带来一种不易摆脱的惯性。作为近代中国最先出世的新党，他们中的多数人并不缺乏接纳新知的趣味和度量；作为近代中国资格最老的政治改良派，他们中的多数人又一以贯之地拒绝暴力与革命。两者嵌接在一起，合成了由来已久的群体特色。因此，维经斯基的一片热心决不会吸引张东荪，使他离社会主义更近；只会吓倒张东荪，使他离社会主义更远。几个月之后，张东荪相伴罗素游湖南，写成《由内地旅行而得之又一教训》一文，翻然转向，从社会主义者的朋友变成了异己。随后，在同一个论旨下陆续出手的还有数量更多的文字。

张东荪是一个具有哲学素养的人。然而论辩社会主义却不能不从经

济起讲。他说：

第一，社会革命必起于富之分配不均，而不能起于富之一班（般）的缺乏。盖贫乏太甚，则一切举动皆不能实行。譬如直接行动之罢工等，决非十分贫乏之工人所能为。第二，贫乏之可患甚于不均，不均可由重新分配之法于短时间内救正之，而贫乏则非短期所能救济。俄劳农政府之办法对于不均固完全解决矣，而对于贫乏则尚在试办，罗素所不满于彼者或亦在此。盖两相异之问题，不能用一相同之方法为之解决。故吾敢预言中国真正社会主义之起，必在由贫乏而进于不均之时代。

这些话并没有驳诘社会主义学说所内含的理论和逻辑。它强调的是 20 世纪 20 年代的中国与社会主义之间的遥远距离。“盖中国民不聊生急有待于开发实业，而开发实业方法之最能速成者莫若资本主义。”³因此，“于此之际，苟目睹资本主义兴焉，Bourgeois（资产阶级分子）兴焉，皆当认为当然之阶级，与其拒之不如希其速来”。他认定中国社会的本病在“贫乏”，表病在“无知”、“兵匪”、“外力”，并相信产业资本主义既可以治本病，也可以治表病：一、“实业兴后，虽阶级分明而无求生不得之人，方有讲教育之余地”，于是可以医疗“无知病”；二、“将来必有一天资本主义与武力主义大斗法，而武力主义又必败在资本主义手里”。此起彼伏之间，会自然地消弭“兵匪病”；三、“外货挟资本主义与国家主义之势而来”，久成中国祸殃。但“中国物产不发达，则无丝毫抵抗外国资本主义之力”。所以，“开发实业以增加物产”，正是用国内的资本主义排拒国外的资本主义，以中华物力逼退“外力病”的一种路径。⁴张东荪的手里有许多具体性。他用这些道理来说中国的资本主义，意在映衬社会主义者的“好高骛远”。⁵然而他从经济入手解说中国社会的现状与出路，本身又折射了社会主义学派影响下一时风气变趋的痕迹。这些道理兼有实测和臆说两个方面。实测和臆说，都是尚未在中国走完行程的资本主义为自己张扬历史的合理性。稍后，梁启超作《复张东荪书论社会主义运动》，与之桴鼓相应。若仅以旨趣衡量，其论说并不多见驾张东荪而上之的地方，但他文辞明丽畅达，意绪曲折多致，感染力则远远过于张东荪。因此，在当时和后来，他们都被看作是社会主义讨论中左袒资本主义的代表人物。中国知识分子多自觉于天下国家之责，怀抱天下国家之责的知识分子又常常人以群分。张东荪以“救国”立议论；梁

启超以“国家元气”为警句，时人称之为“爱国主义与资本主义结合”。⁶他们那些意在劝退社会主义的论述中未必没有修辞立其诚的自信，然而在20年代初期的中国，思想变迁以后浪翻过前浪之急速和急迫的特色。是以“爱国主义与资本主义结合”，已经在更新的潮流面前变作了陈词。

上个世纪以维新自命的知识分子群体曾是近代百年最早全面宣传“西法”，并因“西法”而涉入资本主义的人物。他们憬慕资本主义，是在“强邻四迫”的愤痛之下审量彼己，相信资本主义可以致富致强的结果。天演论东来，最能影响人心的一面是物竞天择的严酷无情。所以，在那一代人身上，民族主义归结为国家主义，国家主义倚傍于资本主义。自此以后的二十多年里，这种观念贯连革命和改良，成为新陈代谢中的主流。但时至新文化运动后期，中国人的眼界与心思已经发生了很大的变化。在民主和科学引导下走向社会的另一代知识分子曾直面日本的虎视鹰瞵联袂群起，他们汇成的爱国巨潮表现了与上一代人同样炽烈的民族主义情感。然而，这一潮流向前延展，却以“谋社会改造”为主题，极其分明地表达了上一代人没有思考过的另一种观念。与国家主义相比，改造社会具有显然不同的内涵和外延。于是，过去在世人眼中惯见不惊的种种社会弊象，这个时候却次第成为时论剥绎研讨、反复探究的东西了。出现在众多刊物上的劳工问题、人力车问题、平民经济问题、平民教育问题、人口问题、自杀问题、无业问题、知识阶级的责任问题、游民问题、兵匪问题、面包问题、人生问题、家族制度问题、女子解放问题、废娼问题、婚姻问题、服装问题、国语问题、币制问题、学徒解放问题，等等，纷披多态地合成了思想史上不同于上一代人的景观，急速地走出了富国强兵的范围之外。虽说其间曾有过胡适借“问题与主义”别抒怀抱的议论，但这种议论与诸多问题的本来面目是分得开来的。丛聚于国人面前的种种“问题”，触目生哀地写照了中国社会在百病交作之下的“阴气沉沉”和“穷窟窿”。其中既有腐熟已久的传统制度留下的旧疾，也有初起未久的资本主义关系造成的新病。所以，19世纪的通达之士为了致富致强而向资本主义新学执弟子礼；20世纪的通达之士却在改造社会的宗旨下不仅拊击封建主义，而且笔伐资本主义：

余敢谓现代社会所以发生贫民，由于经济组织不正当，不合理。经济组织之所以不正当，不合理，则资本主义之作祟也。故资本家者社会之虎狼也，平民者犬羊也。犬羊与虎狼遇，乌得免吞噬哉？⁷

由此引发出来的思索，对于上一代人以国家主义为特征的信念和理想是一种直白的发问和质疑：“人人能得其所应得，何必再求强国？强国而仍不能得其所应得，强了也有何用？”是以“不平不均，富强都与平民无益，而且有害”。⁸与八十年西学东渐过程里先后出现过的种种思想命题相比，他们富有新意的言论以追求社会制度的合理性为标帜而别开一层境界。这种分异醒人眼目地说明：以社会为思考对象的观念已经从上个世纪空濛的国家观念中分离出来，成为更能影响人心的东西了。社会观念与国家观念的嬗递，改变了中国知识分子旧有的论题和论域，并在承先启后之交引导了社会思想的新陈代谢。新陈代谢的摩荡，一面表现为批判，一面表现为寻求。当批判已经触及资本主义的时候，寻求一定会超越资本主义。从 1920 年返视戊戌、辛亥，则二十多年之间，新曲弹奏未久就已成了旧调。这种后浪逐前浪的急速，正是近代中国社会变迁的一个显著特点。张东荪和梁启超为资本主义立说本多驰辩之辞，但是，用资本主义来答复正在超越资本主义的思想潮流，却成了一种文不对题的隔膜之论。他们自信言之成理，却又始终被人目为不合时宜，其原因正在于此。然而身在历史时序的变换之中，为资本主义作辩的人们瞻前顾后，也会看到资本主义关系已被剥开的不合理，并因此而发生牴牾趑趄。流质多变的梁启超曾以迂曲的笔路写出过一种苍凉的低首徘徊之叹：

中国之生产事业，倘长此终古，斯亦已矣。若有一线之转机，则主其事者，什九仍属于“将本求利”者流。吾辈若祝祷彼辈之失败耶？则无异自诅咒本国之生产事业，以助外国资本家张目。若祝祷彼辈之成功耶？则是颂扬彼磨牙吮血之资本主义，与吾辈素心大相刺谬，以吾之愚蒙，对于此一问题利害冲突之两方面，积年交战于胸中而不能自决，有生之苦闷，莫过是矣。⁹

这些文字留下了一种“意态由来画不成”的迷离。迷离之中含结着那个时候抵御社会主义的人们内心特有的矛盾和复杂，因此，迷离也反映了历史。

与张东荪、梁启超论辩的那一代社会主义者们多半有过追求资本主义文明的个人历史。然而他们在新学理的旗帜下批判资本主义的时候，却从一开始就表现出非常显目的高亢和锐利。来自移译的“自由竞争”、“工银制度”、“剩余价值”、“生产过剩”、“经济恐慌”等等语汇和句述在极短的时间里便融入了他们的论说之中，以一种兼有逻辑和情感的力量剥出了资本主义经济关系的内在矛盾。这个过程复述了马克思学说中的要义，也掺入中国人的理解和感受。¹⁰陈独秀说：

我相信生产过剩的弊害资本家终是没法救济，非弄到破裂不止，我更相信军备无限的扩张是资本阶级杀人适以自杀的利器；我相信当初资本阶级是拿殖民政策或国外商场救济了国内生产过剩的危机，我更相信将来资本阶级正因为互相争夺殖民地或商场，酿成国际资本阶级大倾覆的更大危机；我相信欧战底结果，国际资本阶级底基础已经大大的动摇，我更相信将来再经过一二次美日或英美战争，便到了资本阶级底末日，即国际的崩溃。因此我们可以断定资本主义的生产分配方法不良，已到了自身不能救济自身底危机必然崩溃的命运。¹¹

这些话的用意当然在于引发国人思考自己的国运。由于中国土生的资本主义迟迟而起，发育不全，资本主义的内在矛盾也会在中国显得发育不全。所以，他们从马克思主义中取来的理论未必全部都能够由直观而得到体验。缺乏直观体验的东西本来容易产生隔膜，但那个时候有心改造社会的人们大半相信资本主义的盛衰起落并不是一种以国度为界的现象。他们常常从战火烧过之后欧洲资本主义的残破衰败想见中国资本主义正在到来的风雨黄昏，并直入地以彼律此：“各国资本制度都要崩溃，中国那（哪）能够拿国民性和特别国情等理由来单独保存他？”¹²这种联比用简约性造出了直捷性，在中国人的社会现实与浩荡涌涨的世界新潮之间提供了一种能够榫接的同一，这个过程化掉了许多具体性。从上个世纪开始，倡言革新的舆论家们就乐于引述世界潮流以论证改良和革命。虽说改良和革命来也匆匆，去也匆匆，但世界潮流一词却成为

与普遍性和必然性等义的东西，深深地印入了中国人的心中。拥护社会主义的人们以世界潮流为背景来演证中国“资本制度”的“崩溃”，像是后人在思想方法上对于前人的沿用。然而由外观探究内里，则可以看到其间自有种种历史理由。

同宗法关系不无温情的一面相比照，资本主义制度显露出更多赤裸的冷酷无情。由此激生的义愤，曾是新文化运动中的中国人批判资本主义的直接导因之一。但义愤半是情感和意气，它们既不能说明历史，也不能说明未来。以新思潮初起时的激越与朦胧为反衬，马克思主义从一开始就鲜明地表现了一种理性的深邃。它从剖解资本主义的内在矛盾开始，不仅显露了这个过程里的血污，而且指述了这个过程为社会主义的出现所提供的种种物质前提。于是，资本主义的矛盾成为社会主义的直接催生物。由批判开始的理论脉络以一种法则的形式井然有序地描画出人类社会在进化中的代谢。因此，它不仅能够说明历史，而且能够说明未来。社会主义用进化连接了历史和未来，对于上个世纪 90 年代起就开始呼吸于进化论氤氲里的中国人来说，进化正是熟闻已久、容易理解的东西。他们常常从这里引发推理和思考。陈独秀说：

社会主义要起来代替共和政治，也和当年共和政治起来代替封建制度一样，按诸新陈代谢底公例，都是不可逃的命运。

13

李大钊说：

我们是立足在演化论和进步论上，我们便会像马克思一样的创造一种经济的历史观了。我们知道这种经济的历史观，系进步的历史观，我们做人当沿着这种进步的历史观，快快乐乐地创造未来的黄金时代。黄金时代不是在我们背后的，是在前面迎着我们的。¹⁴

以“黄金时代”比称社会主义，无疑是借用形象的色彩写出了进化的理想境界。虽说社会主义来到中国之后，曾以阶级论的出场宣告了进化论时代的终结，但方其初始，由进化论派生的观念和影响却真实地充当过中国人与社会主义之间的中介物。由于先行思想形成的中介提供了渡筏，后起于中国的社会主义学说才能够富有顺序感地接续近代思想的历史发展，成为有过民主主义经历的激进知识分子们的拳拳服膺之义。

在思想与思想的接续中，有着八十年西学东渐的过程为社会主义传来预作铺垫的痕迹。就意识形态的阶级性立论，这无疑是一种矛盾。然而，在一个自然经济远远超过资本主义经济的国家里，这种矛盾的思想现象又独异地助成过社会主义由外来向内在的转化。

与进化相类的另一个观念是科学。1919年冬，杨匏安作《马克思主义——一称科学社会主义》一文，赞叹“自马克思倡其唯物的历史观以后，举凡社会的科学，皆顿改其面目”。¹⁵此后，这一类文字日见增多。恩格斯叙述过社会主义从空想到科学的发展。当这些内容渐次传入中国之后，就形成了倾心于新学理的知识分子们以科学名社会主义的热烈议论。比之社会主义，科学本是更早地渗入和影响近代中国人精神世界的观念。它以自己的渗入和影响改变了古旧的社会思想，又在这个过程中被多方衍发而成为舆论界的熟识之物。胡适说过：

这三十年，有一个名词在国内几乎做到了无上尊严的地位，无论懂与不懂的人，无论守旧和维新的人，都不敢公然地对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词就是“科学”。¹⁶

“三十年”是一个约数。其间的高峰应当开始于科学以“赛先生”之名掀动天下的时代里。由于新文化运动扬沙卷沫，波潮漫溢，被涌举着的科学已骎骎乎越出了声光化电的范围，先后与“国故”、“宗教”、“神道”、“美学”、“小说”、“哲学”、“文学建设”、“美术”、“人生观”、“诗”、“方法论”、“文化运动”、“现今社会”、“革命思潮”、“东西文化”、“实际生活”等等联结为种种富有创意的论题，多方面地为中国人评判是非、真假、善恶。由此发生的广义化，促成了以知识体系为本义的科学向价值体系的演变。在这个过程里，一方面是传统的精神权威因排孔巨潮的撞击而分崩离析；一方面是广义化的科学观念迅速地走入前者留下的思想空隙。在一个没有权威的时代里，科学几乎成为一种新的权威。近代中国最先倾慕马克思主义的人们多半是刚刚接受过“赛先生”洗礼的新文化运动前驱者，在他们那里，社会主义与科学之间既有着时间上的继起性，又有着学理上的并存性。两者的连接，不仅仅移入了一个欧洲传来的现成概念，而且理所当然地包含着新文化运动培育出来的全部体验。他们常常带着这种体验来阐释科学社会主义。陈独秀说：

欧洲近代以自然科学证实归纳法，马克思就以自然科学的

归纳法应用于社会科学。马克思搜集了许多社会上的事实，一一证明其原理和学说。所以现代的人都称马克思的学说为科学的社会学。因为他应用自然科学归纳法研究社会科学。马克思所说的经济学或社会学，都是以这种科学归纳法作根据，所以都可相信的，都有根据的。¹⁷

他用以称述马克思的那些词和句未必具有十足的精确性和切当性，然而他的言论又本色地表现了那个时候初学社会主义的人们崇信马克思与崇信科学的同一。自从中国人向西方追求真理以来，被称为真理的东西曾多少显示过彼此之间的多样性。但时至新文化运动后期，科学已普遍地被世人看作是真理的唯一准尺。准尺的唯一性决定了真理的唯一性。因此，以科学名社会主义虽然自有本来的语义，而更多的中国人则常常会从这里体会到科学观念对于社会主义学说直接的认同和印证。马克思和“赛先生”之间的这种关系，是由那一代人的具体经历所形成的。在一个具体的时间和空间里，思想的传播总是不可绕越地要穿过历史的具体性，并因之而带上历史的具体性，由于科学认同和印证了社会主义，拥护社会主义的人们便非常自然地会从学理中获取高昂的信念，并因高昂的信念而发为磅礴的气概。在他们的言论之中，常常流泻出一种真理在手的锋利和刻直。1921年初，远在法国蒙达尼的蔡和森致书陈独秀说：“闻公主张社会主义而张东荪欢迎资本主义，两方驳论未得而见，殊以为憾。和森为极端马克思派，极端主张：唯物史观，阶级战争，无产阶级专政。”¹⁸可谓字字倔强，摸之有棱。

进化，科学与社会主义之间的一线相通，显示了西学东渐向前延伸的思想史迹。然而在近代中国的历史变迁之中，每一种传来的西学又都是以其直接感应现实的一面而与中国人心心相印的。瞿秋白说：

经八九年中国社会现象的反动，《新青年》《新潮》所表现的思潮变动，趁着学生运动中社会心理的倾向，起翻天的巨浪，摇荡全中国。当时爱国运动的意义，绝不能望文生义的去解释他。中国民族几十年受剥削，到今日才感受殖民化的况味。帝国主义压迫的切骨的痛苦，触醒了空泛的民主主义的噩梦。学生运动的引子，山东的问题，本来就包括在这里。工业先进国的现代问题是资本主义，在殖民地上就是帝国主义。所以学生运动倏然一变而倾向社会主义，就是这个原因。¹⁹

在西方，为社会主义行云布雨的常常是阶级矛盾；在中国，最先与社会主义直接感应的则是民族矛盾。以后者比前者，显出来的是一种历史造成的独特。当欧战还在烽火弥天的时候，中国曾经列名于后来战胜的一方。忧国忧时的人们因之而在战争结束之后怀着一腔希望欢呼过“公理战胜强权”。但中国最终得到的并不是公理，而是巴黎和会上列强交易之后的操刀一割。与二十多年前甲午战争失败带来的勒逼相比，这个事实包含着更多直露的强霸性。所谓“中国民族几十年受剥削，到今日才感受殖民化的况味”，正是直面强霸性所产生的大悟。其中既多愤激，也多透彻。19 世纪的中国人曾用“俄北瞰、英西睽、法南隣、日东眈”²⁰来形容西洋和东洋岌岌乎迫来的外患，他们在四顾东西南北的时候还没有找到一个能够概括俄、英、法、日的东西，其历历而数之的排比，表达的是形象性和具体性。但 20 世纪传来的“帝国主义”（也称“军国主义”）一词却以理论思维概括了中华民族与列强之间的矛盾。八十年以来民族创痛凝积出来的愤怒因此而贯注地汇集于帝国主义。资本主义在超越国界的过程中成为帝国主义，对于久受民族压迫之苦的中国人来说，社会主义学说易于亲近的一面正在于它以资本主义的末路预示了帝国主义的末路。由此产生的是一种可以寄托民族自强的天际曙色。于是，民族自强的耿耿之想便成为中国人接受社会主义的历史理由之一。李达与梁启超论辩之际，明白地说过：

在稍远的将来，中国的社会组织必有追踪欧美日本的一日。据现时趋势观察起来，欧美日本的社会改造运动，已显然向着社会主义进行，中国想要追踪欧美和日本，势不得不于此时开始准备实行社会主义。²¹

在相近的时间里，李大钊也表达过同一个意思：

再看中国在国际上地位，人家已经由自由竞争，发达到必须社会主义共营地位，我们今天才起首由人家的出发点，按人家的步数走。正如人家已达壮年，我们尚在幼稚；人家已远走了几千万里，我们尚在初步。在这种势力之下，要想存立，适应这共同生活，恐非取兼程并力社会共营的组织，不能有成。

²²

这些言辞富有代表性地说明了社会主义理想和自立于世界民族之林的愿望在他们身上的交相汇融。作为一个影响过几代人的观念，“追踪欧

美日本”之想本是中国人心中久已有之的东西。它催生过变法的康有为，也催生过革命的孙中山。民族矛盾的围箍逼迫，以其沉重的压力和剧烈的痛楚使民族自强成为近代中国的一个历史主题。在这一点上，后起的社会主义者们与先行的上一代人之间无疑保留着心路相通的一面。然而上一代人选择的是效法欧美日本以“追踪欧美日本”，他们沿着这条路朝资本主义急急赶去，但换来的是颠连跌仆，学生老是被先生踩在脚下。后起的社会主义者们多半目睹过这个苦难的历程，因此，当他们继迹于追踪欧美日本之途的时候，他们用社会主义重新诠释了“追踪欧美日本”。1921年，陈独秀在一封信里提到欧美日本，挟着明显的蔑视和诅咒历数其“贪鄙、欺诈、刻薄、没有良心”，然后对比说：“幸而我们中国此时才创造教育、工业在资本制度还未发达的时候，正好用社会主义来发展教育及工业，免得走欧美日本的错路。”²³比之李达和李大钊，陈独秀把欧美日本与资本主义视作一体的批评里交织着更加强烈的民族积愤。民族自强的内容和意义都已经发生了变化。所以，在他们的面前，张东荪和梁启超以资本主义立国的言论既是学理上不能相容的，又是情感上不能相容的。社会主义理论化出了一条“兼程并力”的捷路，使落后的中国无须效法欧美日本就能够昂头走到欧美日本的前头去。对于刚刚被巴黎和会血淋淋地撕开了民族创口的中国人来说，它所带来的历史震荡是文辞所无法阻遏的。于是，在反帝爱国运动巨浸接天之后，社会主义便挟着涛声和雷鸣，风起于青萍之末而万窍怒号于天下了。

欧战搅动了西方那半个世界。由战争催发的思潮巨变却越过重洋，把民族自强的旧论题和社会改造的新论题同时推到了那一代中国知识分子的眼前与心头。两者本来各有自己的内涵，但在20年代初期，它们都怀抱着自己的理想劲捷地走向社会主义，并因之而获得了同一。随后，思想潮流急遽地转化为现实的社会运动。

社会主义论辩初起之际，拥护马克思的人们着力阐扬的是理论内含的普遍真理和直接可行性。但当思想潮流开始转化为现实的社会运动之后，理论便会面对国情。最初被简化了的东西，这个时候却不能不成为进一步论说的题中应有之义。1923年9月，瞿秋白作《自民权主义至社会主义》，以富有思辨色彩的文字写出近代中国社会与欧西比照而显现的不相同：

中国宗法社会的皇帝制度破败之后十二年，方才露出一些民权主义的可能性，然而已经处于世界社会革命的时代；中国“四海之内莫非王土”的国家观念受枪炮、飞机、潜艇、新银行团的恐吓，方才烟消云散，想建立“民族国家”，然而欧美各大民族国家却已显然表露他们是“阶级国家”。中国民权主义与民族主义的开始，恰好在世界的民权主义和民族主义崩坏的时期。于是中国的社会思想和社会运动的倾向便有些“徘徊不定”、不能自信的状况。实际生活要求民权主义，而思想的前驱却揭橥着社会主义。²⁴

与社会主义讨论中马克思主义者们简捷高亢的言论相比，瞿秋白解说民权主义的这一段话无疑体现了对于中国资本主义的一种重估。由此，曾被激烈批判过的东西在审视之后又获得了可以说明的合理性。重估资本主义，有点像是朝着张东荪和梁启超回归。但穿透表象，可以看到的正是理论朝着国情的回归。这个过程带来了更多的全面性和深刻性，也带来了更多的困惑复杂和牵缠纠结：“实际生活要求民权主义”是由近代中国的政治、经济、文化发展程度所限定的；“思想的前驱却揭橥着社会主义”又是在近代中国的政治、经济、文化发展过程中被造就出来的。于是，一面是中国人已经选择了社会主义；一面是资本主义在中国应有的行程还没有走完，两者各自据有自己的理由，昭示了一种历史作成的矛盾。

历史作成了矛盾，然而历史的发展又只有在矛盾的统一中才能够实现。“五四”后三十年，共产党人因此而面临着没有成法可以取用的理

论难题和实践难题：一方面，要把民主革命和社会主义革命分开来；另一方面，又要将民主革命和社会主义革命连起来。前一种制约来自历史发展的阶段性，后一种制约来自革命过程的连续性。在两种制约之间寻求中国革命的制胜之路，不能不是一个从深度上超越社会主义讨论的艰辛历程。但就认识自身的历史递续而言，社会主义讨论所强调过的观念又已为后来的过程留下了既定的思想环境，并常常会被带入后来的过程之中。因此，深化和超越与曲折盘陀相伴相随。

从社会主义讨论开始，接受了马克思主义的中国人就已经发露出一种易见的急迫：“我们无产阶级早已痛不堪痛（今日由段祺瑞下动员令送到这个战场上去死；明日由曹锟、张作霖下动员令送到那个战场上去死；天灾、人祸、穷困、死亡，日日困着我们，）忍不堪忍了！还论什么革命的经济条件具足不具足。”²⁵虽说其间不无因时而发的忿激，但细看历史，则这种急迫中蕴结的社会内容比忿激要深沉得多。近代中国久处逼来的剧变之中，又久处进化的迂缓蹭蹬之中。旧的社会形态因剧变而日趋解体，新的社会形态却迟迟没有在剧变中长成。由于两头不到岸，这个过程所产生的阵痛遂不能不长久地绵延郁积，酿发急迫。这种由苦痛酿成的急迫是近代中国新陈代谢的一个突出特点。20世纪初头，相信“吾国立宪，则盛强可立致”的人们与相信“吾国革命而易共和，则法美不足言”²⁶的人们曾各抱宗旨，作旷日持久之辩。然而“盛强可立致”和“法美不足言”又非常相像地表达了近代中国特有的历史环境营造出来的急迫。后起的社会主义者沿接了八十年来的新陈代谢，他们也会再现同一个历史环境营造出来的急迫。曾经以理性的思辨分析过中国社会具体状貌的瞿秋白，在后来的岁月中同样受此感染，愤怒地以意志召唤革命的大波。他用自己起伏的思想轨迹，反映了创造历史的人们同时又受到历史支配的事实。但是，再现于社会主义者身上的急迫已经不是一种率意直露之物了。它们常常与理论和模式纠织在一起，并因此形成了明显的特色。从中国人接受社会主义学说开始，苏俄便是这个学说唯一的一个可供观摩的对象。在一个新潮初起的时代里，传播社会主义的人们不能不从强调理论的普遍性开头；又不能不借助于苏俄的具体性来领会理论的普遍性。他们沿着这条路而入门，然而这条路也养成了一种用俄国人的方式思考中国问题的惯性。这种惯性带来了理论的模式化；也使成功的榜样引发见贤思齐之想，催人不知不觉地总想跨过脚下的崎岖和漫长。当大革命的波涛在血泊中落潮之后，共产党人面临的是不断逼来的屠戮围剿，于是，由历史环境作育出来的急迫便在十年内战中接连形成了牵动四面八方的盲动主义、冒险主义、教条主义。这个

过程日益强烈地表现出直接取法苏俄的意向；带有社会主义性质的事物和政策被模式化的理论推动着，匆忙地进入民主革命的行程之中；又在失败后留下了一片茫然。从社会历史中产生的急迫依附于理论和模式超越了国情，但是，被急迫所放大的理论和模式却因此而变得偏枯。其结果是民主革命与社会主义革命既分不开来，也接不起来。从社会主义的普遍性、一般性、共性开始的人们在实践的颠簸起落中经历了中国革命的特殊性、具体性、个性，由是，马克思主义的中国化便成为新陈代谢中的一个历史命题。

虽说马克思主义中国化的思想路迹并不直接地发端于社会主义讨论，但它所回答的问题却解开了社会主义讨论没有解开的一个结。从 20 年代末期到 30 年代中期，出现过中国社会性质问题的论战。它带有鲜明的政治色彩，拓开的则是一种切近历史和现状的理论深度。1922 年召开的中国共产党第二次全国代表大会，曾在概括社会历史环境的时候具有作始意义地表述了半殖民地半封建的基本意思。但溯其由来，这种概括和表达本是共产国际与列宁启导的结果。来自启导的东西需要消化，而随后开始的国民革命则使人们还来不及消化就走入了热浪滚滚的时代洪波。因此，社会性质问题的论战正是以迟来的反刍补足了思想自身在历史发展和逻辑发展中应有的一个环节。这个过程既多论争，也多探求。身当其间而以文化事业为分工的马克思主义者们，为了廓清误说而多方面地涉及了中国的社会、经济、历史；由此产生的论述不仅是对列宁的解说，而且包含着多量具体思考之后的具体心得。半殖民地半封建一说因之而变得内涵丰富，有血有肉，并对众多的中国人发生了久远的影响。与社会主义讨论相比，迟起的社会性质论战无疑更专注于说明中国本身的实貌。围绕这个题目的理论阐述，已经淡化了 20 年代初期曾经有过的那种生涩和抽象。稍后，连类而起的还有社会史论战和农村社会性质论战。它们的集中出现和相互汇流，既反映了马克思主义对中国的影响，也反映了马克思主义在中国的内在化。在同一个时间里，转战于南方农村的共产党人则沿着武装斗争的艰难路途而贴近国情。他们是理论的实践者，并常常在实践的起落里付出自己的鲜血。因此，他们能够比其他人更直接地倾听实践的呼声。革命在内战中寻求发展，内战又以其不可回避的激烈性和残酷性验测了理论和国情之间的关系。由此产生的成功和失败，系结着生死存亡的沉重压力，比之读来的文章，它们给人的感受当然要深刻得多，也强烈得多。亲历武装革命的成功和失败，会积累体验，也会引发思索，使从事这一事业的人们不能不立足于中国这块土地去咀嚼来自理论的蕴义，并透过章句绎取谛理。在这个

过程中形成的一系列著述富有创见地汇融了中国革命中的一般与具体、普遍与特殊、共性与个性。它们和另一部分马克思主义者在社会性质论战中的言论表现了历史的共鸣和呼应，但又更加鲜明地显示了马克思主义中国化的自觉。这种自觉贯注于理论的再创造。毛泽东说：

我们要把马、恩、列、斯的方法用到中国来，在中国创造出一些新的东西。只有一般的理论，不用于中国的实际，打不得敌人。但如果把理论用到实际上去，用马克思主义的立场方法来解决中国问题，创造些新的东西，这样就用得了。²⁷

由中国人所创造的“新的东西”，是“拿中国做中心”²⁸而获得的一种真知。它们产生于国情对于成说和范式的修正与丰富之中。于是，从“马克思主义的立场方法”里派生出半殖民地半封建中国的新民主主义革命学说。在社会主义讨论过去了长长的岁月之后，这个学说第一次完整地叙述了社会主义在中国的前提和时序。

新民主主义革命以反帝反封建为宗旨，明白地指显了自己与“五四”前八十年历史在同一个主题之下的连续。但新民主主义革命又以无产阶级的领导权和社会主义的未来前途为元本，同样明白地指显了自己与旧民主主义革命在时代变迁中的代谢。“赋予资产阶级性质的革命以社会主义前途，承认了不可超越的历史阶段，同时又压抑了资本主义的未来发展。由此，新民主主义革命一面成为旧民主主义革命的继续，一面又成为社会主义革命的前导。”²⁹借助于马克思主义的中国化，民主革命与社会主义革命既被分了开来，又被连了起来，由近代中国社会历史作成的独特矛盾因之而获得了理论上的统一。

历史现象常常是在回过头来看的时候才会显得清晰。以新民主主义学说反观社会主义讨论，可以看到：初学马克思主义的人们与张东荪、梁启超之间的分异，是一种只能用辩证思维才能解决的对立。但辩证思维的成熟却是后来认识深化的结果。因此，当日著名的社会主义者李达在三十年后重提旧时文章，自认“现在看来，是十分幼稚的”。³⁰当然，幼稚并不是丑陋。它记录了中国社会主义运动初起时的真实痕迹。后来超越了这个阶段的人们多半是以此为起点的。

（1993年）

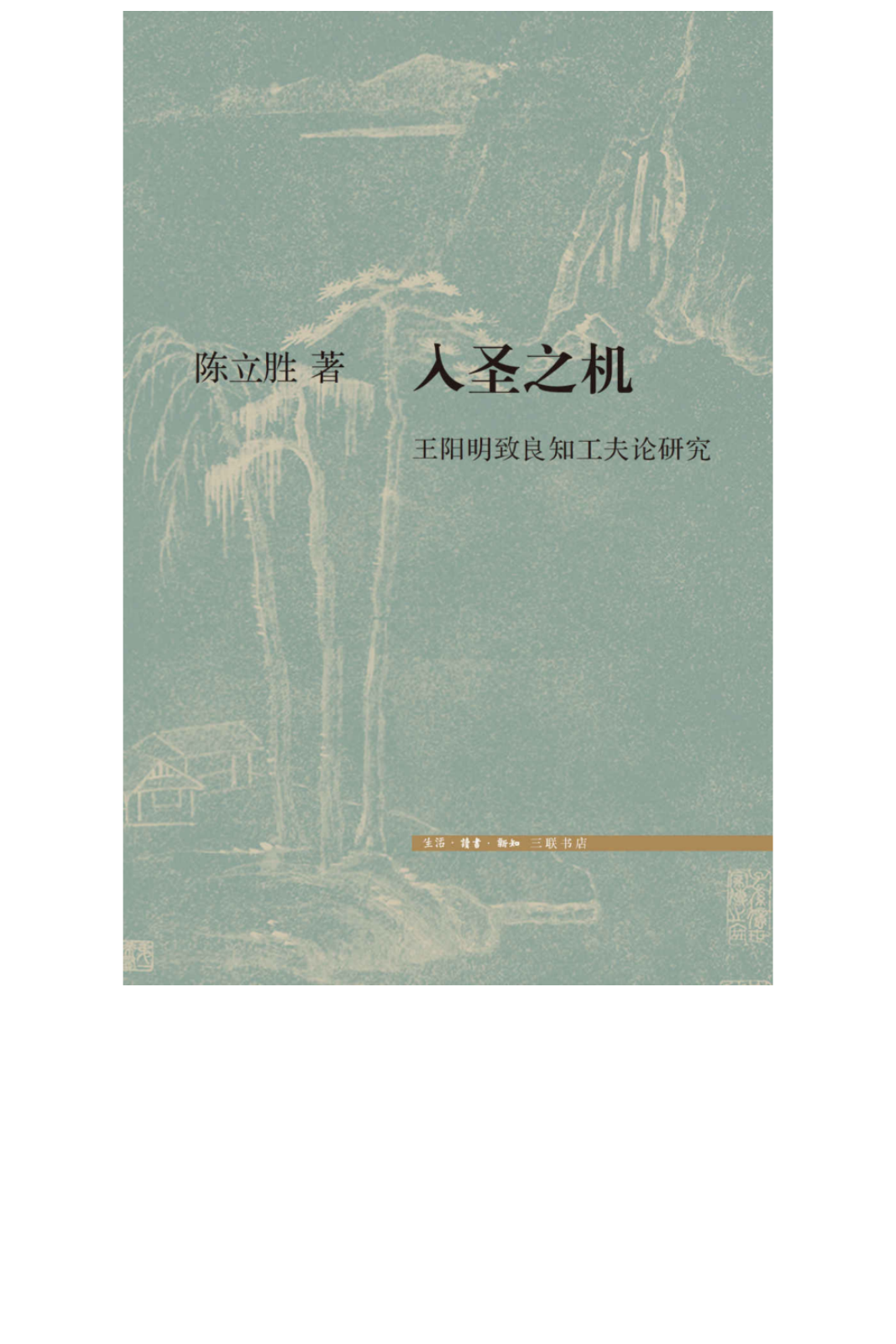
- 1 《西国近事汇编》，1877 年卷二、1874 年卷一。
- 2 《包惠僧回忆录》，人民出版社 1983 年版，17 页。
- 3 《中国近代思想和文化史料：马克思主义在中国》下册，清华大学出版社 1983 年版，151 页。
- 4 同上书，148 页。
- 5 《由内地旅行而得之又一教训》，《时事新报》，1920 年 11 月 6 日。
- 6 李达：《讨论社会主义并质梁任公》，《新青年》九卷一号。
- 7 《贫民救济问题》，《曙光》一卷六号。
- 8 《邵力子文集》上册，中华书局 1985 年版，528、530 页。
- 9 《复张东荪书论社会主义运动》，《改造》三卷六号。
- 10 《陈独秀文章选编》中册，91 页。
- 11 同上注。
- 12 《陈独秀文章选编》中册，92 页。
- 13 《陈独秀文章选编》中册，32 页。
- 14 《李大钊文集》下册，人民出版社 1984 年版，634 页。
- 15 《马克思主义在中国》下册，71 页。
- 16 胡适：《科学与人生观序》，《科学与人生观》上册，上海亚东图书馆 1923 年版，2 页。
- 17 《陈独秀文章选编》中册，177 页。
- 18 《蔡和森文集》，人民出版社 1980 年版，74 页。
- 19 《中国现代思想史资料简编》第一卷，浙江人民出版社 1982 年版，656 页。
- 20 《康有为政论集》上册，中华书局 1981 年版，165 页。
- 21 《中国现代思想史资料简编》第一卷，浙江人民出版社 1982 年版，712 页。
- 22 《李大钊文集》下册，454—455 页。
- 23 《陈独秀文章选编》中册，52 页。
- 24 《瞿秋白选集》，人民出版社 1985 年版，55—56 页。
- 25 《蔡和森文集》，77 页。
- 26 《远生遗著》上册，卷一，商务印书馆 1984 年版，88 页。
- 27 《中共党史革命史论集》，中共中央党校出版社 1982 年版，10 页。
- 28 同上书，9 页。
- 29 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，上海人民出版社 1992 年版，409 页。
- 30 《党史研究资料》（二），四川人民出版社 1981 年版，4 页。

新版后记

本书出版于八年以前。当日自知下笔不能以通俗铺张见长，预想之中，本以为能够有耐心从头到尾读完一遍的人，怕是不会多过二三百人。因此今日得以重版，其实惶惑多于自喜。惶惑的本义，是由此而有了更多面对读者诸君的义务意识和责任意识，使我在以后的思考和写作中常常要想到他们，不得不更努力一些，以期从真实的历史中寻求内里的意义，历史给予后人而能够长久存在的，其实也只有真实和意义。

本书重版，主要对原书行文和史料中的错讹作了一些修正，并应编辑的建议增加了一篇 2012 年续写的关于“清流”的文章（《甲午乙未之际：清流的重起和剧变》）。

2016 年 12 月



陈立胜 著

人圣之机

王阳明致良知工夫论研究

生活·读书·新知 三联书店





人圣之机

王阳明致良知工夫论研究

陈立胜 著

生活·读书·新知 三联书店

阳明学自其诞生之日起，就与时代的脉搏一起跳动，并呈现出跌宕起伏之态势。近代以降，阳明学中的心性话语成为民族国家建构、革命运动开展、政党政治运行的一个重要精神资源，阳明学的命运也由此更是潮落潮涨，极尽功罪褒贬之曲折。

本书旨在跳出惟“成功”是瞻的现代价值视域，以“龙场悟道”“知行合一”“心外无物”“致良知”等阳明学著名论题为焦点，追本溯源，疑义与析，从修身工夫的向度体会阳明学的义理内涵，领略致良知教的本地风光，管窥阳明学精神的本来面目，重返“为己之学”这一传统儒学的生命世界。

陈立胜，山东莱阳人，中山大学哲学系教授，中山大学人文社科学术委员会委员，兼任北京大学人文高等研究院研究员。研究领域为儒家修身学、宋明理学、宗教现象学。著有：《自我与世界：以问题为中心的现象学运动研究》《王阳明万物一体论：从身一体的立场看》《身体与诠释：宋明理学论集》等。

封面用图为王阳明唯一传世的山水画作《嘉林甘泉图》（轴/纸本/水墨83cmx24cm），现藏台北故宫博物院。

鸣谢

本书是我多年来研读、讲授王阳明《传习录》的心得，今得以结集出版。感谢所有参加过这门课程的历届学生，他们的积极参与让我充分体验到“得天下英才而教育之”的精神快乐，又让我对教学相长这一古训有了更真切的理解。我要特别感谢赖区平博士，他几乎是本书各章最早的读者，其认真而坦率的评论，让我不断澄清自己的思路。

我还要感谢广东省社会科学院的孙海燕副研究员，他仔细校阅了全书，订正了多处文字错谬。

本书部分章节发表于复旦大学“回顾与展望：东亚儒学视域中的朱子学与阳明学”国际学术研讨会、首届四明国际心学论坛、“中研院”中国文哲研究所“中国哲学的当代论争：以气论与身体为中心”国际学术研讨会、绍兴“纪念王阳明逝世485周年”学术研讨会、中国社科院世界宗教研究所“终极关怀：宗教与哲学2011年青岛论坛”，感谢与会诸位先进的批评与意见。部分章节已正式发表于《中山大学学报》《社会科学》《哲学研究》《社会科学战线》《道德与文明》《贵阳学院学报》《中原文化研究》《阳明学研究》《宗教与哲学》，感谢上述杂志、辑刊编辑的校订工作。

我尤其要感谢我日渐老去的父母以及长期陪伴父母身边的妹妹与弟弟。

毫无疑问，以上感谢的所有人对本书可能包含的错误不负任何责任。

目录

鸣谢

导论 阳明学登场的几个历史时刻 当“王阳明”遭遇“现代性”

第1章 语录体与理学家

第2章 龙场悟道论

第3章 知行合一论

第4章 “一念发动处便即是行” 一个“入圣之机”命题

第5章 “心外无事” 作为生活态度的格物论

第6章 “心外无物”论 “岩中花树”章新解

第7章 良知论（I） 作为“知情意”三位一体的良知

第8章 良知论（II） 作为“虚寂之体”的良知

第9章 良知论（III） 作为“造化的精灵”的良知

第10章 “致良知”工夫论

第11章 如何守护良知？

第12章 王阳明工夫论的路径与特色

第13章 王阳明三教之判中的五个向度

返回总目录

导论 阳明学登场的几个历史时刻

当“王阳明”遭遇“现代性”

马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中指出：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”一种思想的“物质力量”总是在历史转折的时刻最能得到释放。实际上，在各种历史走势较力的空间之中，思想的较量本身就构成了历史转折的一部分。阳明学自其诞生之时起，就与历史时代脉搏之跳动一道呈现出跌宕起伏之态势。它在正、嘉年间横空出世，几十年间便传遍大江南北而盛极一时，然及至明清更迭，其命运却急转直下，一度成为神州陆沉的替罪羊，“王学”成了空疏、无用、误国的代名词，此后凋落消沉，蛰伏二百余年，终于又在晚清的“盛世危机”中冒地而出，王学“决然可以救国”“断然可以强国”竟然成了从维新、革命直到抗战三大历史阶段不变的主题。而在1949年前后，阳明学的命运又一次随着政权易帜转入谷底，只是这一次它从空疏、无用、误国变成了反动、落后与唯心。大国崛起，让阳明学的命运之轮再次转动，“中国梦”（中华民族的伟大复兴之梦）成了阳明学闪亮登场的最炫丽的背景舞台。检视这些阳明学的沉浮的历史时刻，反思阳明学这种过山车式的命运轮回现象，对于我们认识阳明学的时代性与永恒性、地域性与普遍性之关系自不无裨益。

一 明清之际

明清之际，阳明学在“尊朱辟王”的朱子学、顾炎武经世之学、尚习行重实用的颜李学派三股力量的不断围剿下，渐渐被世人视为“空疏”“清谈”“恣肆”“误国”之学。

张履祥（1611～1674）、吕留良（1629～1683）与陆陇其（1630～1692）声气相通，同斥王学祸乱天下之罪，张履祥说：“近世学者（指阳明学——引者），祖尚其说（指象山学——引者），以为捷径，稍及格物穷理，则谓之支离烦碎。夫恶支离则好直捷，厌烦碎则乐径省，是以礼教陵夷，邪淫日炽，而天下之祸不可胜言。”⁽¹⁾吕留良同样指出，陆王学不事“格物穷理”，而只盲从于内在良知，必造成“功利”“权诈”等谬害，而最终导致“陆沉”之家国之痛：“如陆、王之自以为立大体、致良知矣，而所为、所诲，皆猖狂傲悍，日鹜于功利、权诈是也。凡诸谬害，皆从不穷理而空致知来。”⁽²⁾“道之不明也，几五百年矣。正、嘉以来，邪说横流，生心害政，至于陆沉。此生民祸乱之原，非仅争儒林之门户也。……而紫阳之学，自吴（澄）、许（衡）以下已失其传，不足为法。今日辟邪，当先正姚江之非。”⁽³⁾陆陇其则有明代亡于学术之判语：“王氏之学遍天下，几以为圣人复起，而古先圣贤下学上达之遗法灭裂无余。……明之天下，不亡于寇盗，不亡于朋党，而亡于学术。学术之坏，所以酿成寇盗、朋党之祸也。”⁽⁴⁾明代亡于王学的观点几乎成了朱子学反击王学的一大利器，如张烈（1622～1685）《王学质疑》云：“阳明一出而尽变天下之学术，尽坏天下之人心，卒以酿乱亡之祸。”

顾炎武（1613～1682）《日知录》“朱子晚年定论”条：“以一人而易天下，其流风至于百有余年之久者，古有之矣。王夷甫之清谈，王介甫之新说，其在于今，则王伯安之良知是也。《孟子》曰：‘天下之生久矣，一治一乱。’拨乱世反之正，岂不在于后贤乎！”在“王介甫之新说”下，顾炎武又注曰：“《宋史》林之奇言：昔人以王（衍）、何（晏）清谈之罪甚于桀、纣，本朝靖康祸乱，考其端倪，王氏实负其责。”⁽⁵⁾顾炎武把三王（王衍、王安石、王阳明）并提，意在指责王阳明

良知学误国，要王阳明对明王朝的灭亡负责。王、何开魏晋玄风而致“五胡乱华”，王安石《三经新义》“穿凿破碎无用之空言”而致靖康祸乱，至于王阳明的良知学之流祸较之前二者实有过之而无不及，“新学之兴，人皆土苴《六经》，因而不读传注”，束书不观，游谈无根，“以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟”(6)。

颜元（1635～1704）则程朱陆王并斥，称“宋、元来儒者却习成妇女态，甚可羞。无事袖手谈心性，临危一死报君王，即为上品也”。因生活在清初，他对明亡一事自不宜过于渲染，于是只能围绕宋丧于异族之手做文章，一再称理学家要为宋亡负主要责任，对于理学读书、静坐之习，颜元论曰：“当时所急，孰有过于兵机者乎！正宜诱掖及门，成就数士，使得如子路、冉有、樊迟者相与共事，则楚囚对泣之态可免矣。”(7)对于朱子佛老之失说，颜元嘲讽说：“尽空一切者，却不曾尽空，以吾中夏圣人之遗泽自在人心，自在遗俗，非佛氏不近人情、全无天理之道所能空也。惟先生辈以佛氏之实，灭圣人之业，而我中夏之学术尽亡，无由成人才，而一切乃真空矣。呜呼！岂惟吾道哉？虽求老氏之机关巧便，兵、数、刑名，何可得哉？故曰，宋儒为金、辽、元、夏之功臣。”(8)言外之意，阳明亦是满清入关之功臣，“冒入孔庙从祀者焉能辞其责哉”？

持王学亡国论者绝不止以上数家，如王夫之在《张子正蒙注》中亦有以下激烈之判语：“王氏之学，一传而为王畿，再传而为李贽，无忌惮之教立，而廉耻丧，盗贼兴，中国沦没，皆惟怠于明伦察物而求逸获，故君父可以不恤，肤发可以不顾。陆子静出而蒙古兴，其流祸一也。”(9)

明朝是否亡于学术、亡于阳明学，此处不论。(10)但将阳明学斥为空疏、无用、清谈、误国之学，一个很大的麻烦是阳明本人之事功在理学家乃至儒者之中都是佼佼者。于是何栋如（1572～1637）就说阳明会打仗跟他早年学习兵法有关，跟他良知学没有任何关系，跟他学习的徐波石（？～1552）任云南布政司期间中土司诈降之计而被杀，即说明阳明良知学之无用。(11)颜元则说，阳明只是天资高，会打仗而已，他本人则从不教学生习战，所以阳明在江西之事功，参与者皆外人，弟子辈都是旁观者。(12)

二 清末民初

清初，王学流风余韵仍在，沈求如（1575～1656）、孙夏峰（1585～1675）、王朝式（1602～1640）、毛奇龄（1623～1716）、李二曲（1627～1705）、汤潜庵（1627～1687）、万斯大（1633～1683）、万斯同（1638～1702）、彭定求（1645～1719）、邵念鲁（1648～1711）等皆有强烈的王学情怀。面对天下士子之极诋阳明，彭定求挺身而出，著《阳明释毁录》一一驳正，对于明之不亡于朋党，不亡于寇盗，而亡于学术之归狱，彭定求驳曰：“嗟夫！诚使明季臣工以致良知之说互相警觉，互相提撕，则必不敢招权纳贿，则必不敢妨贤虐忠，必不敢纵盗戕民，识者方恨阳明之道不行，不图诬之者颠倒黑白，至于斯极也。”⁽¹³⁾然康、雍年间，王学已成众矢之的，其势渐衰，逮至李穆堂（1673～1750）王学几成绝响。乾、嘉而后，汉学一支独大，程朱理学亦不绝于缕。

道、咸以来，徐润第（1760～1827）、夏炯（1795～1846）、鲁一同（1804～1865）、曾国藩（1811～1872）、李元度（1821～1887）等复又陆续称颂阳明事功与修身工夫，阳明兼立德、立功、立言三不朽说法亦开始出现。⁽¹⁴⁾

然而，清末的“盛世危机”才是阳明学真正的“空前转机”。

王阳明成为近代士大夫关注之焦点，肯定与日本明治维新的刺激有关。明治维新、甲午海战、日俄之战与留日潮这一连串相关联的事件，成了阳明学登场亮相的舞台背景。

1906年出版的警世小说《伤心人语》（振聩书社）之《东京支那学生之现象记》收有《王阳明生于日本之笑谈》一文：

日本维新诸豪，如吉田松阴、西乡隆盛、木户孝允等，无不得力于王阳明之学。近世日俄战争对马海岛一役，东乡平八郎以相等之军舰力，四十余时间，歼俄舰全军，使之只轮不返。观其料敌之精密，执事之静逸，从容布置，不为物动，故能奏此黄白相战之第一功。然闻其语人，谓平生得力在阳明知行合一之旨，是以处危难

而不惊。自此，日人之视阳明愈益加重。故近日彼中人士，每与吾国人言则必谈及王阳明之学。有某省师范生，平日于阳明尚未寓目，即阳明出处亦觉茫然不解，某日与日人谈，日人谓阳明先生之学吾国人皆以此为宗，支那学生更宜研究等语。某师范生用笔谈答曰：“贵国能生一个阳明，所以能打破俄国。若敝国也能生一个阳明先生，那就好了。”

这段话颇能折射出阳明学近代复兴的背景，日本维新的成功——这与甲午一战中国的完败联系在一起，日俄战争（黄种人在与白种人战争之中首次取胜的战争）——这与鸦片战争中国的失败联系在一起，言必谈阳明的日本——这与不知阳明为何国人的中国联系在一起，一言以蔽之，阳明学即在这种日本帝国的崛起与大清的衰落之强烈反差的意识之中登场了。而文中所提及的“奏此黄白相战之第一功”者东乡平八郎（1848～1934），其克敌制胜的“葵花宝典”依然是王学。“一生低首拜阳明”在随后的中国报刊之中屡屡曝光，最值得一提的是1929年第3卷第6期的《海事》杂志刊出的《海军中之王阳明崇拜者》一文，称“阳明之学，盛行日本。其海陆军人之奉之者，如以击破俄国波罗的海舰队著称之东乡平八郎，其少时尝镌一印章，悬于襟带，文曰：‘一生低首拜阳明。’及其破波罗的海舰队，获胜而凯旋也，迎之者欢呼夹道，东乡又吟曰：‘愧对故乡诸父老，凯歌能得几人还。’雍容儒雅，深得古人功而不伐之意。夫阳明，我国之学者也，而我国海陆军人奉之特少者，何也？”以阳明学武装军队的想法跃然纸上。(15)

确实，清末维新派是阳明学的吹鼓手。早在戊戌变法之前（1893年），康有为就认定“言心学者必能任事，阳明辈是也。大儒能用兵者，惟阳明一人而已”(16)。在戊戌变法后康有为对王学更是日趋好感，认为王学“直捷明诚，活泼有用”，乃至给门人梁启超留下“独好陆王”之印象。(17)1899年梁启超在《论支那宗教改革》一文之中指出，孔教本是“强立主义”而非“文弱主义”，然晋唐以后，儒者懦弱无气，惟明代王学，“稍复本真耳”，而考据学兴，“柔弱益甚，遂至圣教扫地，国随而亡”。(18)可以说，日本明治维新的成功为有道学情结的士大夫从汉学传统的重压下翻身做主看到了希望。在《清朝续文献通考》中，刘锦藻（1862～1934）就指出：“阳明一代大儒，即知即行，于东西哲学不谋

而足相印证。日本明治维新大半原本王学姚江学派，诂之于国中，而衍之于海外，以是知天下无无用之道学也。”梁启超在1903年撰文《论宗教家与哲学家之长短得失》称：“吾国之王学，维心派也。苟学此而有得者，则其人必发强刚毅，而任事必加勇猛，观明末儒者之风节可见也。本朝二百余年，斯学销沉，而其支流超渡东海，遂成日本维新之治，是心学之为用也。”⁽¹⁹⁾在著名的《新民说》中任公以其特有的夸张笔法称：“晚明士气，冠绝千古者，王学之功不在禹下也。”“功不在禹下”本是韩愈论孟之语，任公用之于王学，又谓王学“任事”“有用”，这与明末清初王学“空疏”“无用”之论可谓有霄壤之别。维新派的这些声音均可以视为新世纪道学救国论、王学救国论的先声。

不只维新派向王学致意，就连被称为保守的清宗室大臣也加入了王学的欢乐颂的队伍。光绪三十二年（1906年）三月初一，荣庆（1859～1917）上书奏请定学堂宗旨，⁽²⁰⁾其要是学堂应借鉴东西各国经验，以“涤除陋习，造就全国之民”之“国民教育”为宗旨，而国民教育则必须结合现实国情扬长补短。扬长即发挥“中国政教之所固有”的“忠君”与“尊孔”的传统，补短即就“中国民质之所最缺而亟宜箴砭以图振起者”（“尚公”“尚武”“尚实”）加以推广。“扬长”重在“扬”字。东西各国政体虽有不同，但都以崇敬国主为“政治之本”，近世崛起之国（德国与日本）之教育或重在“保帝国之统一”，或重在表章“万世一系之皇统”，所以新时代忠君教育必须与爱国教育结合在一起，旨在培育国民“君民一体”的意识，而东西各国教育又“必于其本国言语文字、历史风俗、宗教而尊重之，保全之，故其学堂皆有礼敬国教之室”，故新时代尊孔教育则必须确立孔教为国教之地位：“无论大小学堂，宜以经学为必修之科目，作赞扬孔子之歌，以化末俗浇漓之习，春秋释菜及孔子诞日，必在学堂致祭作乐，以表欢欣鼓舞之忱……”但面对列强“雄视”与“竞起”之局势，“国民”教育又必须立足于“图存”，“补”传统之“短”，“尚公”“尚武”“尚实”以克服“中国之大病”（“私”“弱”“虚”）：“尚公”即提倡“公德”，“务使人人皆能视人犹己，爱国如家”；“尚武”即要“全国皆兵”，老幼男女“无不以充兵为乐”，“凡中小学堂各种教科书，必寓军国民主义”，国文、历史、地理、音乐、体操诸学科均应培养学生“百折不回视死如归之志”与守纪律、守秩序之品德；“尚实”即要学习泰西科学，“以求实业为要政”。在忠君、尊孔、尚公、尚武、尚实五大宗旨下，王阳明作为“实用”的典范

登场了：“夫学所以可贵者，惟其能见诸实用也。历代理学名人，如宋之胡瑗，明之王守仁，国朝之汤斌、曾国藩等，能本诸躬行实践发为事功，足为后生则效。至若高谈性命，崇尚虚无，实于国计民生曾无毫末裨益；等而下之，章句之儒，泥于记诵考据之末，习非所用，更无实际之可言。”⁽²¹⁾

面对积弱积贫、奄奄一息的清帝国，“军国主义”成了保守派、维新派、革命派的共同诉求，而此诉求同样是由东邻催发的。秋瑾在1904年发表的《警告我同胞》一文，详细生动地描述了她在横滨见到日本男女老少欢送赴俄打仗的士兵的场面：“在路上听进好热闹的军乐，又看见男男女女、老老小小都手执小国旗，像发狂的一样，喊万岁，几千声，几万声，合成一声，嘈嘈杂杂，烟雾冲天……那军人因为送他的人太多，却高站在长凳上，辞谢众人。送的人团团绕住，一层层的围了一个大圈子。一片人声、爆竹声夹杂，也辨别不清。只见许多人手执小国旗，手舞足蹈，几多的高兴。”秋瑾看到这个场面，大发感慨：“真正令人羡慕死了。不晓得我中国何日才有这一天呢？”她接着悲叹说：“唉！列位，你看日本的人，这样齐心，把军人看得如此贵重，怎么叫他不舍死忘生去打仗呢？所以都怀了一个不怕死的心，以为我们如果不能得胜，回国就无脸去见众人。人人都存了这个念头，所以回回打仗都是拼命攻打，不避炮火。前头的死了，后头的又上去……”⁽²²⁾实际上，这是同时期留日学生的共同印象，如陈天华所记：“余每见日本人之欢迎其海陆军帅也，殆举国如狂。”⁽²³⁾梁启超在目睹了日本人送别出征军人的情景后，写下了《祈战死》（1904）一文，表达了他对日人“祈战死”“勿生还”、举国上下的“好武雄风”的崇敬之情。⁽²⁴⁾日本人的这种武士道精神、尚武精神深深刺激了梁启超，他对德、日军国主义文化推崇备至，认为分国散立、萎靡不振的日耳曼民族之所以能“摧奥扑法”，迅速崛起，端在于“首创举国皆兵之法”，举国之人均受军人教育，均备军人资格。而日本之所以能“一战胜我，取威定霸”，屹立于东方，端因其民“剽疾轻死”，人人具军人精神，人人有军人本领，武士道、大和魂大昌其风。而日本人“中国之历史，不武之历史也，中国之民族，不武之民族也”之论调，更是让梁启超愤愤不平（“耻其言”“愤其言”），特撰《中国武士道》一书。在成书于同年的《新民说》中，梁氏更专辟“论尚武”一节，以中国民族不武为奇耻大辱：“中国民族之不武也！……此实

中国历史之一大污点，而我国民百世弥天之大辱也。”⁽²⁵⁾在翌年（1905）撰写的《德育鉴》中，他发出以下感慨：“维新以前所公认为造时势之豪杰，若中江藤树，若熊泽藩山，若大盐后素，若吉田松阴，若西乡南洲，皆以王学后辈，至今彼军人社会中，尤以王学为一种之信仰。夫日本军人之价值，既已为世界所共推矣，而岂知其一点之精神教育，实我子王子赐之也。我辈今日求精神教育，舍此更有何物。抛却自家无尽藏，沿门托钵效贫儿，哀哉！”而在秋瑾与梁启超之前，蔡锷（1882~1916）即于1902年留日期间在《新民丛报》上发表《军国民篇》，大赞日本军国文化、尚武文化、武士道文化。蔡锷还与黄兴、陈天华在日本成立“军国民教育会”，后者则在《敬告湖南人》一文中将中国人之“畏死”与亡国联系在一起：“元之得天下，杀人一千八百万。苟此千八百万之人，豫知其不免，悉起与敌，吾知死不及半，元已无种类矣。惟其人人畏死，而死者乃如是之多。元人不畏死，而始能以渺小之种族，奴隶我至大之汉种。我中国数千年来为外人所屠割如恒河沙，曾无一能报复之者，则何以故？以畏死故。中国人口号四万万，合欧洲各国之数也。苟千人之中有一不畏死者，则天下莫强焉。而奄奄有种绝之虞，则何以故？以畏死故。是故畏死者，中国灭亡一大原因也。诸君于此等关头尚未打破，则中国前途真无望也。”⁽²⁶⁾毫无疑问，军国民教育招牌是一个，宗旨却不同，或旨在保守清室，或旨在推行新政，或旨在建立新国，在弱肉强食的“帝国主义时代”如何“救亡图存”，则又是三者的共同背景。但无论如何“军国民教育”“军国民主义”成为一时代精神，而其借鉴的楷模日本军国民文化被认定是“大和魂”与“阳明学”的完美结合，这也是阳明学登场的一个重要背景。

明治维新领袖推崇阳明学旨在达成其尊王倾慕的政治目的，这对于旨在推翻王朝政治的革命党人来说，则必须进行“脉络上的转换”：“满清”即是“中国之德川幕府”，而汉人之王室则亡于两百年前，于是，中国之尊王倒幕即是推翻满清，“幕不倾则日本不能有今日，满不去则中国不能以复兴”⁽²⁷⁾。“革命”需要有大无畏的精神与勇气，而阳明学正可资以为用。如所周知，章太炎因为辟康故连带辟王（《馥书·王学第十》痛斥王学即是一例），然又承认“王阳明之学，宜于用兵，最有决断”，其《答铁铮》曰：“明之末世与满洲相抗百折不回者，非耽悦禅观之士，即姚江学派之徒。日本维新亦由王学为其先导，王学岂有他长？亦曰‘自尊

无畏’而已。”⁽²⁸⁾显然在太炎先生看来，王学不仅是战争之利器，更是革命之武器。1906年12月6日，宋教仁与章太炎“谈及哲学，枚叔甚主张精神万能之说，以为‘万事万物皆本无者，自我心之一念以为有之，始乃有之矣。所谓物质的，亦不过此之一念中以为有此物质，始乃有之耳’”。宋教仁对此深有同感，并“以‘唯我’之理质之，并言此我非肉体之我，即所谓此之一念也云云。枚叔亦以为然”⁽²⁹⁾。显然阳明学知行合一心学气质与这里的“一念”心力说是遥相呼应的。而在这之前的一年（1905年）8月13日宋教仁主持的欢迎孙中山大会，就有日人说道：“当年尊王倾慕之士，皆阳明学绝深之人，而于西法未必尽知。”⁽³⁰⁾孙中山在演说中也指出：“五十年前，维新诸豪杰沉醉于中国哲学大家王阳明知行合一的学说，故皆具有独立尚武的精神，以成此拯救四千五百万人于水火中之大功。”⁽³¹⁾蒋介石对《传习录》与《大学问》自称“百读不倦，心往神驰，不知其乐之所止”，又自称王阳明是其“平生所私淑的先生”。他于1906年留学日本，井上哲次郎《日本阳明学派之哲学》也正出版于此年：“当我早年留学日本的时候，不论在火车上、电车上，或在轮渡上，凡是在旅行的时候，总看到许多日本人都在阅读王阳明《传习录》，且有许多人读了之后，就闭目静坐，似乎是在聚精会神，思索这个哲学的精义；特别是他的陆海军官，对于阳明哲学，更是手不释卷的在那里拳拳服膺。”⁽³²⁾用阳明思想武装部队乃至党国的想法在这里已经有端倪可见了。

纵观孙中山（1866～1925）、章太炎（1869～1936）、杨笃生（1872～1911）、黄兴（1874～1916）、陈天华（1875～1905）、秋瑾（1875～1907）、胡汉民（1879～1936）、宋教仁（1882～1913）、汪精卫（1883～1944）、蒋介石（1887～1975）等等革命党人之言论，其推崇王学带有浓厚的革命情结，并多自觉以日本维新、军国文化、尚武精神作为参照，将阳明学视为报大仇、雪大耻、革大难、定大计、任大事、冲决网罗、掀翻天地的精神资源，这种“心力”决定论，可以说是从维新到革命一以贯之的王学基调，⁽³³⁾王阳明俨然化身为东方的尼采。章太炎就说过，王学“勇猛无畏”，排除生死，旁若无人，其术可用于“艰难危机之时”，其“依自不依他”“悍然独往”的精神与“厚自尊贵”之风，尼采之超人，“庶几近之”。⁽³⁴⁾

革命虽尚未成功，但民国已经建立，“青天白日”成了“民国”与“王阳明”不解之缘的一个象征。阳明有诗曰：“碧水丹山曾旧约，青天白日是知心”，好事者指出：“今者党治开始，青天白日已成为中华民国之盛徽，先生哲理湛深，真殆识之于五百年前者乎？”⁽³⁵⁾在青天白日的朗照下，阳明学成为国民教育、党治、军治工作的一个重要内容，吴县陆基编《陆王学精华》曾在《申报》上连续数年（1915—1918）刊登广告，广告词曰：“世称王阳明为理学中兴，而学派实源于陆象山知行合一之说。孔孟之薪传诚当今学界之药石也。日本王学最盛，东乡大将自谓一生得力于王学，不知王学实出于陆学。今大总统特定教育纲要，令中小学校皆崇习陆王之学，以实践救空疏之弊，第陆王全集卷帙繁多，因请吴县陆基先生评选，采撷精华，合订四册，珠联璧合，非特备中小学校之习，抑亦社会改良之导线也，现已出版。”陆王之学成了“救空疏之弊”之学，而东乡平八郎将军再一次成为阳明学的广告代言人。

“辨章学术，考镜源流”，阳明学作为一种学术研究的对象也开始登场，当代学者把近现代阳明学划分为“作为维新或革命形象的阳明学”“作为保存国粹的阳明学”“作为哲学深化的阳明学”，⁽³⁶⁾但有一个事实却不容忽视，即阳明学进入现代人的视野，首先是在清末民初的维新与革命的狂风骤雨之中形成的，阳明学作为一个象征、一个符号在现代中国重新被激活，深深打上了民族主义、爱国主义、党国主义、尚武主义与军国民主义的色彩。当阳明学作为一种学术关注的对象登场时，这种强国、强军的救亡底色依旧。浏览20世纪20至30年代相关的学术著作，其前言或后记多是要带上明治维新、救亡、救国这几个关键词。⁽³⁷⁾

胡越《王阳明》（上海：中华书局，1925年）之《编述大意》开宗明义即称：“天生阳明在中国，是中国民族的大幸；中国人民，却多数不知阳明，是阳明的大不幸，也是中国的大不幸”，“把阳明学术，勉力宣传，也许从大不幸中，能够侥幸得几分，就比着面朝东海，眼看阳明学术在那里开化日本民族，心上稍微过得去些”。王勉三《王阳明生活》（世界出版社，1930年）导言还是老套路：“我们中国有件极可珍贵的宝物，可惜遗失在日本去了，现在愿我们大家，赶快去拿回来，自己享用，不要长此让它留在异国，替异国去发扬文化，扩张国力。”“这件宝物，不是别的东西，就是曾经支配中国思想界，有百余年之久的‘王

学’。”这些“研究类”的专著仍念念不忘打日本牌以“推销”阳明学。

同样的套路也见于《王阳明全集》与《传习录》等阳明著述的重新刊行之前言或后记之中。中华图书馆印行的新式标点《王阳明全集》（1924年）序言之中述其刊行缘由云：“东人之子，则且以王学振其国矣”，“室有藏珍，而丐之于外，家之羞也”。群学社印行的《王阳明集》（1926年）收有徐啸天作于1925年的序言，其结尾云：“且看那日本，他们信仰王学有几十年了，人人知道培精神、养毅力，产生出神圣不可侵犯的‘大和魂’，去发扬他的文化，扩张他的国力。这原是我们的传家宝，愿我们大家去拿回来，自己享用。”孙锵玉叟《王阳明先生传习录集评》一书，扉页上即印有民国《教育纲要》之乙条：“小学教员，宜研究性理，崇习陆王之学……”在该条“说明”中，称陆王“务实实用”，“日本王学最胜，东乡大将，谓一生得力于王学”，“可见王学，确有所可崇、可佩之价值”。这一次，还是由东乡平八郎现身为阳明学的实用性背书。而在《再板传习录集评序》（1914年）中，孙锵先叙述从日本留学界收到云井龙雄《传习录手抄本》，见所采用井上氏、吉村氏、三轮氏、高濂氏诸说，始知“日本王学之盛，胜于我中华远甚”，后孙锵亲游京都图书馆（1914年初）检阅存目，并依存目于坊间求书，购书一十二种。孙锵呼曰：“呜呼！美哉！何日本王学之盛有如此欤！人徒见海东三岛，数十年来，骤跻于欧美诸大国之列，以为富且强焉若是，而不知其得力于阳明学者乃直认而不讳。……而中国顾积弱不振，况而愈下，未见有崇拜阳明，如日本东乡隆盛者，抑又何也？盖自有明亡国，归狱东林，清初诸儒，竟以排斥王学为正派，遂使通国举子，讳言王学，甚可惜也。”而孙锵好友江五民在该书跋语结尾说：“吾知王学救国之美谈，终能归功是书，而不负吾玉叟一再印行之苦心也。”⁽³⁸⁾

江五民“王学救国美谈”说实是当时报章谈王学者之重要议题，刘炳南在《九五月刊》（1926年第12期）即发文《阳明学说足以救国说》，而唐文治所撰《阳明学为今时救国之本论》更是广为流传，曾在多家杂志先后刊出（《学术世界》1935年第1卷第3期，《国专月刊》1936年第2卷第5期，《辰光》1939年第1卷第3期，《大夏半月刊》1939年第2卷第1期）。唐文治所以有此动议仍与其两游东瀛的经历密切相关，其《阳明学术发微序》记其日本游之观感曰：“游其书肆，览其书目，则为

王学者不下数十百家，其数远超过于吾国，为之舌侨首俯。又观其击剑之术，血流朱殷，为小技而不顾死，侠客之风，屹然山立。然后知彼之所以立国者，乃由侠而进于道义。阳明致良知之说，其深入于人心者，非偶然也。”“‘致良知’之学，决然可以救国；‘知行合一’之说，断然可以强国也……欲陶淑吾民之国性，急救吾国之亡，惟有取阳明之学说，上溯群经，心体而躬行之，毋诈毋虞，犹可以为善国。”在“保护国粹”、复兴“东方文化”的阳明学那里还有人将伊藤博文作为持论的支持，如以“超人”笔名发表于《东亚评论》（1939年创刊号）的文章《阳明学说与东方文化》即称：“伊藤博文有言‘吾游欧西数年，远不如治王学之有所得也’。是则日本维新在物质上虽得力于欧西，而在精神上则不能不推崇于王学也。”

三 共和国前后

兵马未动，粮草先行。没有意识形态的事先酝酿、准备与鼓噪，改朝换代的故事是很难发生的。

阳明学的命运的再次转折实际上并不是发生在共和国建立之后，当阳明学成为国民党当局的意识形态之招牌时，对王阳明的批判、围剿，将王阳明打入封建主义、落后乃至反动思想，就已经是为共和国的成立而提前酝酿的新意识形态之必然的要求了。不过在这之前，特别是在五四运动前后，早期的共产党人对王阳明的态度基本上一袭清末民初维新派与革命党人的观点。陈独秀（1879~1942）于梁启超发表《中国武士道》的同年（1904年），在《安徽俗话报》上发表《东海兵魂录》《中国兵魂录》及《王阳明先生训蒙大意的解释》三文，1917年叶挺致信《新青年》称：“国之不亡，端在吾人一念之觉悟耳……仆敢信独步单方，惟觉悟二字。除此二字，别无良药。此二字实吾败群之返魂丹也。陈白沙曰：‘人争一个觉，才觉便我大而物小，物尽而我无尽，夫无尽者微尘六合，瞬息千古。生不知爱，死不知恶。’其所谓觉，即佛氏之解脱。千古贤圣，莫不由此中产出。阳明先生以致良知为教旨，力振末世，其致良知三字，亦必于觉悟而后立。……王阳明先生以知行合一之说训人，最切衰世之病。其精警之语有曰：‘本心之明是知，不欺本心之明是行。’然何以能不欺，亦在觉悟。……今足下欲导入于道德之域，曰尔当爱国，尔当爱群，尔当趋于仁义，尔当为社会求幸福，虽日聒于陷溺者之耳，未见其效愈于父若兄之劝也。故今日欲振污世、起衰溺，惟以阳明先生致良知三字为正的。”⁽³⁹⁾陈独秀回信表示认同。陈公博（1892~1940）则在《同窗会志》1919年第2期著文《阳明学大要》，其结语曰：“斯学在我国几寂无声息，不闻道及。在日本则引为汉学儒宗，朝野上下，钻研颇力，几如武士道之为日本第二国魂。我国近年变乱相乘，民生凋敝，心性腐亡，宜亟图补救，挽此潮流，是提倡阳明学，堪作要图，庶不致遗弃国脉。……”青年毛泽东同样是阳明心学的推崇者。⁽⁴⁰⁾郭沫若（1892~1978）1914年留日期间患上了“剧度的神经衰弱症”，夜夜恶梦，头脑昏聩，屡屡想要自杀，凑巧在书店买到《王文成公全书》，每日读之，并兼习静坐，两个礼拜身心即全然康复，遂撰

《王阳明礼赞》一文，文中称王阳明思想有两大特色，就是“不断地使我扩充”与“不断地和环境搏斗”，而在该文的四个附录中，他宣称在王阳明学说中发现与“近世欧西社会主义”的“一致点”，王阳明主张“去人欲而存天理”，“这从社会方面说来，便是废去私有制而一秉大公了”，又说自己既“肯定王阳明”，同时“更是信仰社会主义”，并觉得“马克思与列宁的人格之高洁不输于孔子与王阳明，俄罗斯革命后的施政是孔子所谓的‘王道’”(41)。

到了30年代，蒋介石治国、治党、治军的意识形态打上了深刻的阳明学烙印，1932年，他在中央军官学校发表《中国的立国精神》演讲，称“王阳明的眼光，当然超过他同时代的一切读书人，他虽未到明末时代，但他早已看见中国民族将来不得了，一定会给外族来侵略，所以他到后来专提倡动的哲学，而批评静的哲学”。同年他还发表了《自述研究革命哲学经过的阶段》一文，内中直接呼吁“革命党党员”要成为“战斗员”，王阳明的致良知学说就必须“拿住在我们手里”，“爱国家，为国家牺牲，就是个人良心上认为应该做的事情，这就是良知。但是有些人知道国家应该爱，而却不能实在去爱，知道应该为国家牺牲，而却不肯去牺牲，这就不是致良知。……但是有许多人，尽管知道这个道理，而偏要只顾逞意志，争权利，就是在强敌压境的时候，还要破坏统一，破坏团结，并且借这个机会来反对党，推倒政府，这就是不能致良知”。一言以蔽之：“今天所讲‘致良知’三个字，是我们现在实行革命主义最重要的心法。”(42)在1934年发表的《革命军人的哲学提要》演讲中，蒋介石反复强调日本军人的武士道精神就是王阳明的“知行合一”，这是我们自己“固有的宝贝”，我们要变成一个“全国总动员的国家”，就必须用这种精神武装自己。(43)更加重要的是，在民国的“道统”意识之中，儒家是“正统”，孙中山说：“我们中国有一个立国的精神，有一个自尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子数千年来历圣相传的正统思想，这个就是我们中华民族的道统，我的革命思想、革命主义，就是从这个道统遗传下来的。我现在就是要继承我们中华民族的道统，就是继续发扬我们中华民族历代祖宗遗传下来的正统精神。”(44)王阳明成为蒋介石党国一体的意识形态的工具后，(45)颠覆这个意识形态，建立马克思主义的新“道统”便成了最重要的思想战线的工作。马克思主义“正统”地位一立，传统的中国思想只能根据其距离马克思主义的远近而获得其相应的正面或反

面的地位。

马克思主义在中国一统地位的建立过程，反映在阳明学上大致可从两个时段观其大略。

在1949年之前，颠覆阳明学在“旧中国”正统性是最重要的学术政治，任何在社会中占统治地位的思想都是统治阶级的思想，《共产党宣言》如是说，于是将阳明学与国民党的“反动统治”联系在一起便成了马克思主义的阳明学研究的一个重点。胡绳（1918～2000）对唯心论的意识形态之批判（“唯心论哄骗我们远离实际”“唯心论为反动的主观愿望辩护，哄骗我们成为盲目无知的人”“唯心论用道德的名义来掩盖最不道德的自私自利的行为”“唯心论凭藉迷信和权力来杀害理性，成为法西斯的帮凶”），⁽⁴⁶⁾已经从根本上宣判了阳明学的死刑，不过，直接而严厉的宣判早就做出了。王任叔（1901～1972）以“剡川野客”为笔名，于1941年《大陆》第1卷第6期发表《王阳明论》一文，文中称一本《王阳明全集》，“翻来翻去，只是鬼话连篇”，王阳明哲学有些“鬼气”：“他把‘国家至上’‘民族至上’统统归纳到皇帝老子底‘心术至上’里面去的。”“知行合一”“一念发动处便是行”等命题是王阳明为皇帝发明的“统治政策”，这个政策有两个方面之内容，一方面是剿灭老百姓心上的贼，先破心中贼：“不但不许你‘做’，而且不许你‘想’。你饿了，虽然还不敢大胆抢着来吃，但也不许你‘想’到抢。你春心发动了，虽然还不敢‘逾墙搂处子’，但也不许你‘想’女人。这样一来，穷人只有拉紧裤带过日子，而青年也只好叫叫‘女人者祸水也’，不敢看女人一眼了。”另一方面，知行合一又是“圣贤之类、高等人物、统治阶级提高力行主义。圣贤之类、高等人物、统治阶级要怎么做便可怎么做。闭着眼睛杀人也行，睁开眼睛喝血也行。胡说八道，国法军纪，只要出自他们的嘴里，全都是至上的，绝对的”。至于阳明所讲的“本体”，就是“心”，“心”是什么？它“就是阶级意识，就是阶级性，统治阶级就是以他的阶级性来治天下的。只有王阳明在第一个命题‘此心即此理’里，确定了统治者阶级性的绝对权威后，又以这一阶级性为‘良知’”，而王阳明又把“‘其善欤，惟吾心之良知自知之，其不善欤，亦惟吾心之良知自知之’当作一种衡量其他阶级的阶级性的标准尺，于是进而确定第二个命题，致良知，将被统治阶级的心都使之适合这一个阶级性——良知。第三个命题的知行合一便是从知与

行不可分割的观点上出发来抑压被压迫阶级的‘知’的发展，消灭他们的阶级性，同时又从‘行是知的工夫，知是行的主义’的观点上出发，来发挥压迫阶级的‘行’的力量，巩固自己的阶级统治。这便是王阳明心学的特定内容”。王任叔在批判完王阳明的哲学理论之后，接着批判王阳明具体的“治术”：治理南赣汀漳所推行的十家牌法，这种办法在“剿匪时代”，武汉南昌一带也着实奉行过，南赣乡约则跟“现在的国民月会差不多”，要之，王阳明巧妙地把乡村的地主阶级的统治通过一种“良心改造的教育办法”确立起来，即“把农民自己的意识消磨完掉，把地主老爷的意识换上去，这一种杀人不见血的麻醉式的心治主义，实在厉害得很”。显然这种对王阳明的批判实际上是对把阳明作为意识形态的当局政权的批判。

在1949年之后，马克思主义已成为主流的意识形态，阳明心学自然成了反面教材，在哲学上是主观唯心主义，在实践中是镇压农民起义的刽子手，这样的故事中国哲学的教科书中一再出现。

阳明学再次成为一个负面价值之象征，这一次跟明末清初不一样的地方在于，它不是空疏、无用、误国，而是反动、落后与唯心。

四 “中国梦”时刻

改革开放迎来了“科学的春天”，作为学术研究的阳明学在共和国乍暖还寒的时节登场了，这些研究著作都有一个共同的特点，即逐渐强调学术的自主性，淡化以往的意识形态色彩。尽管意识形态变化由于其惯性往往滞后于时代，对阳明的“脱意识形态化”的进程也难免有乍暖还寒的现象发生。以王阳明“破心中贼”为例，王阳明在致弟子的信中明明以此“破山中贼易，破心中贼难”激励弟子“扫荡心腹之寇，以收廓清平定之功”，其本义不外“倒巢搜贼”修身心法。然而早先的教科书（如任继愈主编的《中国哲学史》）通常认定这是王阳明要破除“劳动人民不能忍受压迫而萌发的造反念头”，至80年代则有学者说这“心中贼”是指宁王蓄谋造反，而90年代又有学者说，这“心中贼”是指刘瑾权阉集团，至1999年仍有学者辨析说，这心中贼是指明代封建统治者的私欲、“不利于封建统治的思想念头”。甚至在王邦佐主编的《政治学辞典》（上海辞书出版社，2009年）“破心中贼”条目依然说：“‘心中贼’就是农民改善物质生活的欲望”，“（王阳明）在镇压农民起义的过程中，觉察到武力不能根本上杜绝民众反抗，一定要从民众的内心深处泯灭民众的反抗意识”。

80年代末，终于等到了高光闪亮的时刻，一系列重量级的阳明学（包括阳明后学）研究成果纷纷开始登场亮相。^{〔47〕}

而随着中国学术的自主性、中国哲学的合法性等议题的发酵，阳明学研究的“接地化”“中国化”意识也日趋鲜明。

及至“超越”与“复兴”成为“中国梦”的主题，阳明学再次成为热点，其势之凶猛不亚于清末民初。坊间阳明学著述琳琅满目、应接不暇。在这些阳明学的流行读物的封面广告上，王阳明得到不断“升格”：“历史上，能够做到立德立功立言仅有的两个半人中的一个”（另外一个诸葛亮，半个是曾国藩）——“中国历史中仅有的两个立德、立功、立言圣人之一”——“中国历史上唯一没有争议的立德、立功、立言三不朽圣人”——“中国历史上罕见的‘全能大儒’，为立德立功立言三不朽圣人之一”——“2000年来，首次实现功德言三不朽的第一牛人，坚持独立人格，成就狂者胸次，活出圣人气象神一样的男人”，阳明从中国历史之中

的两个半之一，到两个之一，到唯一，最后终于熬成了“神一样的男人”。这个“全能的”“神一样的男人”其思想自有“最神奇的”妙用：“真正读懂了阳明心学，相当于你勤读三年书，或在红尘中经历五年，或在深山老林中修炼十年，你会发现所有的事情变得顺利，没有任何事情再能干扰你。”没有“最神奇”，只有更神奇：“读透心学，胜于寒窗苦读十年书。”这哪里是心灵鸡汤？这分明就是现代法术，这不，就有人说王阳明内圣外王的九九方略乃“天下第一法术”，它是“修炼强大自我的秘密武器”，是“为官、为师、为人的智慧结晶”，“修炼强大内心，看透世道人心，战胜人生险阻，破解成功王道，尽在阳明心学智慧”。是的，现实太浮躁，还好，阳明心学是“浮躁现实中最后的心灵解药”；世道太险恶，不怕，作为“蒋介石第一枕边书”的《传习录》会传授给你“世道人心的潜规则”，它是“控制心理，改变一切的神奇智慧”，“读懂了阳明心学，没有人能伤害你，没有任何问题能困扰你”。不只如此，王阳明还是“哲人王”，据说，“中日两国的差距就在于一个王阳明”！他是“毛泽东与蒋介石两大对立面共奉的心灵导师，曾国藩与梁启超守旧、维新派共推的心学大师，孙中山与东乡平八郎中日军神共同的战略导师”。“吃透王阳明”，“慢品王阳明”，看到这些“如饥似渴”的“口唇欲”书名，不知阳明复生，会否感到有些“凶猛”？不要认为这只是出版商为了吸引眼球而制作的“噱头”，实际上，它恰恰折射出我们这个“心学凶猛”的时代的某些“症候”，这是一个个人追求“成功”、国家追求“强大”而“无所不用其极”的时代。王阳明不仅承载着现代人的成功之梦，而且也承载着一个民族、一个国家的复兴之梦。

中国梦有三个层次，国家的、社会的与个人的，阳明学也大致在这三个层次上均体现出其价值与效用。在国家层面，中日两国只差一个王阳明，清末民初阳明学出场的代言人日本维新的领袖们、日本战神东乡平八郎再一次纷纷登场，为“王阳明”站台，不过，这一次的主题不是救亡、救国与革命，而是大国的崛起，是中华民族的伟大复兴，“21世纪是王阳明的世纪”，据说杜维明先生如此说——不过杜先生本人否认曾如此说。在社会—经济—政治层面，社会和谐、经济管理、廉政建设都需要“王阳明”，东邻日本友人稻盛和夫成了广告代理人。在个人层面，王阳明成了逢凶化吉、遇难呈祥的护身符。一言以蔽之，阳明学成了新时代“中国人的成功学”。

五 阳明学与“现代性”

孟子说观水有术，必观其澜。蒙文通发挥说：“观史亦然。须从波澜壮阔处着眼，浩浩长江，波涛万里，须能把握住它的几个大转折处，就能把长江说个大概；读史也须能把握历史的变化处，才能把历史发展说个大概。”⁽⁴⁸⁾在历史朝代的“大转折处”，阳明学的社会意义（正面与负面的意义）格外抢眼，尤其在近代以降，阳明学的命运更是一波三折，极尽曲折，个中缘由，耐人寻思。毫无疑问，阳明学是宋明理学、中晚明心学的一个重要组成部分，它的产生与流行之背景固然可以纳入“唐宋转型”“晚明资本主义萌芽”等学说中去考量，因而亦可说是中国内生的“现代性”“早期现代性”或内藤湖南（1866~1934）所说的“近世性”的一个表现，阳明学尤其是泰州学派的平民主义与现代性之中的自由与平等观念自可顺利对接，刘师培对王艮与泰州学派诸杰之推崇即是例证。但阳明栖栖遑遑“援天下之溺者”的救世情结，与清末民初的救国、强国的国家主义关怀在精神旨趣上乃有本质的区别，观《拔本塞源论》对“日求所以富强之说”之猛烈抨击即见分晓。阳明学之中的天下主义情怀始终散发着“为己之学”与道德理想主义的古典气质。

这里所说的“现代性”特指引发近代中国“三千年未有之大变局”之现代性现象。为何宋明理学之中的朱子学与阳明学在近代之遭遇反差如此之大？自清末民初以来，阳明学的历次登场与阳明思想本身之品性究竟有何内在关系？国家形态的更化、社会结构的转型与价值观的变迁自然引发了各种不同的政治与文化态势的较力，救亡图存成了士大夫的共识。而要救亡就必须改变，维新与革命成了时代的精神。“大变局”需要大觉悟、大气魄、大承当、大勇气的精神气质，阳明学的内在品质恰恰契合了这一点，“挟东洋自重”“出口转内销”，阳明学的这种登场方式一方面反映了东邻明治维新因素在阳明学的登场之中所起到的催化作用，另一方面也表现出当时国人“文化自信”之中“不自信”的心态。

我们不妨细读邹容《革命军》第三章“革命之教育”四条：“一曰养成上天下地，唯我独尊，独立不羁之精神。一曰养成冒险进取，赴汤蹈火，乐死不避之气概。一曰养成相亲相爱，爱群敬己，尽瘁义务之公

德。一曰养成个人自治，团队自治，以进至人格之人群。”⁽⁴⁹⁾邹容概括的这四条革命教育的原则可以说反映了中国近代启蒙思潮中“拔去奴隶之根性，以进为中国国民”这一“改造国民性”的主要内涵。而阳明学恰恰契合这四条基本原则。不妨列表如下：

革命教育之四条	王阳明“动的哲学”
上天下地，唯我独尊，独立不羁之精神	“夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言出自于孔子，不敢以为是也。” “人人自有定盘针”“个个心中有仲尼”“千圣皆过影，良知乃吾师”。
冒险进取，赴汤蹈火，乐死不避之气概	“只为世上人都把生身命子看得太重。不问当死不当死。定要宛转委曲保全。以此把天理却丢去了。忍心害理，何者不为”“学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽。尚有一种生死念头，毫发挂滞，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来。故不易去。若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性知命之学”。
相亲相爱，爱群敬己，尽瘁义务之公德	“万物一体之仁”“一体不容己”“精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间”。
个人自治，团队自治，以进至人格之人群	自立、自主；乡约；万物一体之共同体。

除了这四条原则，从维新到革命的“心力”说、革命的“觉悟”说、“最后的觉悟”说乃至“最后的觉悟之觉悟”说最终都要诉诸“心的觉悟”“心之一念”，这跟阳明学最终落实于“心悟”在精神上是若合符节的。而面对列强蚕食鲸吞、瓜分豆剖的民族危机所产生的时不我待的紧迫感，既需要领袖与精英阶层冲决网罗的担当与勇气，也需要全民总动员之一呼百应

的执行力，阳明“一念发动处便即是行”“知行合一”也就顺理成章成了现代救亡行动、革命行动雷厉风行的不二心法。⁽⁵⁰⁾观孙中山与蒋介石建国与革命的论述，“建国之基当发端于心理”，“信心是革命哲学的基础”诸如此类的说法，均表明大转折时期需要“觉悟”“自信”与“勇气”，而阳明学显然就是富含这些精神向度的一个富矿。

要之，危机四伏、外患内患交替不已的近代中国，如何由传统的帝制向现代民族国家、政党政治转变，如何保证国家政策与党的政策之贯彻至底层，如何动员全民力量形成统一的国家意志、民族意志，如何从帝国的“臣民”转化为“军国民”“国民”“公民”，如何将滕尼斯（Ferdinand Tönnies，1855～1936）所谓的“共同体”（在中国实则是宗法社会）中的“成员”转化为现代民族国家与政党中的“一分子”，如何从古典的天人合一、存有连续体之“自我”转化为现代主体主义的个体，……这一系列的古今中西交织而成的中国现代性“转变”问题，阳明学的某些气质显然能从不同的向度为之提供精神上的支持：

在保国、保教、保种与革命的救亡运动之中，阳明学之中的自主、自立及其“一体不容已”的使命感、救世情怀能够被塑造为一种维新与革命的哲学；

在抵御外族入侵之际，阳明学之中的知行合一、不畏死、冷静与坚强的意志主义能够成为武装军队的“军魂”并被塑造为一种战士哲学；

在政党政治之中，阳明学之中的“觉悟”与即知即行的行动力、执行力能够被塑造为统一全党认识、贯彻党的方针政策的政党哲学；

而在与近现代西方哲学的对接之中，在现代学科建制下的哲学活动之中，在个体的启蒙与觉醒之中，阳明学之中的自信、自主、自我立法显然更容易被塑造为一种主体性哲学。⁽⁵¹⁾

这是清末民初阳明学大行其道的根本原因。

共和国建立之后，表面上阳明学因其“唯心”与“反动”被批倒批臭，

但就上述“政党哲学”所诉求的“觉悟性”维度看，“文革”期间斗私批修运动之中，“狠斗私字一闪念”“灵魂深处闹革命”“革他人的命易，革自己的命难”诸如此类的说法跟阳明“一念发动处便即是行”“破山中贼易，破心中贼难”又何其相似乃尔！当然，这只是一种形式上的相似性，即便这种形式的相似性也是有着重要的区别：在阳明处，这是一严格的君子修身之要求，而在现代政治运动之中则被泛化为一种道德与政治泯然无别的“总体性要求”。⁽⁵²⁾

近十年来阳明学在大陆的再度流行与清末民初的阳明热相比，都带有浓厚的国家主义、民族主义的底色。不过，这一次是大国崛起之后所表现出的一种文化自觉与自信，它不再着眼于从阳明学之中汲取维新与革命的勇气以改造乃至推翻一个奄奄一息的旧的国家形态，相反它是新国家在国势急速走强之后亟需内在价值的背书与文化认同的一个表现。而在社会层面，社会整体的诚信体系与职业道德的建设未能跟上社会结构的转型，道德领域滑坡，社会戾气蔓延，消费主义与物质主义盛行，旨在正人心、美风俗的王阳明的“致良知”教无疑是重建礼仪之邦的重要精神资源。而在个人层面，由于现代生活节奏之快捷、市场竞争之惨烈、风险社会之催逼，生活的未知数越来越大，金钱、财富成了唯一流行无阻的宗教（齐美尔“金钱是我们时代的上帝”越来越成为现实），“成功”还是“失败”几乎成了新时代每个个体必须考虑的问题，“心学”成了现代个体心灵流浪的“堡垒”，或在此汲取行动的勇气，或在此觅得心理的慰藉。阳明学自由、活泼、空灵、开放与神秘的精神气质颇有新时代宗教运动（New Age Movement）之风格，很容易充当当代“宗教超市”消费群的“灵性快餐”。⁽⁵³⁾要之，当代阳明学是在“自上而下”（政治）、“由中而上而下”（社会）与“自下而上”（个体）三位一体的和声共振之中登场的，而有需要的地方就有商机乃至投机，无疑国学的产业化也心甘情愿地发挥着幕后作用。

六 “良知只是一个”

西谚有云：一千个读者，就有一千个哈姆雷特。一千个读者，就有一千个王阳明。但一千个读者会不会拥有一千个不同的良知？浙江人的良知会不会不同于湖南人的良知？中国人的良知会不会不同于日本人的良知？这是值得深思的一个问题。最早礼赞日本军国主义、大和魂的维新派、革命派的那代人大多“很幸运”未能见到日本帝国侵华战争这一幕，见到者则不能不反思当初的“礼赞”。以蒋介石本人的反思为例，他在《中国的立国精神》中指出：“但是中国陈腐理学，积重难返，王阳明的哲学仍旧不能风行到底，反被日本人看见，倒拿了王阳明‘致良知’、‘知行合一’哲学的片段，马上实行起来，到现在成功一个侵略的民族。可以说，日本民族之有今天，完全是从王阳明哲学片段中所得的教训；也可以说，他们是截取了中国儒教中片段的一段，才变成功了一个侵略的民族。我们中国是怎样？如果把王阳明‘知行合一’的哲学，同我们总理‘知难行易’的哲学，成立一个立国的精神，是不是会变成一个侵略民族？我相信中国人若是拿几千年遗留下来固有的民族道德，以阳明‘知行合一’动的精神，再加上总理“知难行易”行的哲学来阐明，融会贯通为一种新的民族精神，我相信中国一定不会做侵略的民族，他一定是一个世界上的和平之主！”实行阳明哲学既能成为一个“侵略的民族”，也能成为“世界上的和平之主”，阳明学岂不成了一把双刃剑？问题出在哪儿？蒋介石的答案是：“因为日本没有我们中国固有的国民性，他仅在智、仁、勇的勇字方面努力，而中国儒教整个精神道德，所谓信义、和平的要素，完全不讲，所以他只知道勇，而且只知道血气之勇，而不知道义礼之勇，所以他虽学得了阳明动的哲学一片段，而其结果，充他的量，还是乱动盲动，陷入了一个动的大毛病，所以他就成了一个侵略民族了。”⁽⁵⁴⁾

早在17世纪，帕斯卡尔对“正义”难以跨越“一衣带水”之隔就产生如下质疑：“‘你为什么杀我？’——‘为什么！你不是住在河水的那一边吗？我的朋友，如果你住在这一边，那么我就会是凶手，并且以这种方式杀你也就是不正义的；但既然你是住在那一边，所以我就是个勇士，而这样做也就是正义的。’……真正公道的光辉就会使得一切民族都俯首听

命，而立法者也就不会以波斯人或德国人的幻想和心血来潮为典范来代替那种永远不变的正义了。我们就会看到正义植根于世界上的一切国家和一切时代，而不会看到所有正义的或不正义的东西都在随着气候的变化而改变其性质。纬度高三度就颠倒一切法理，一条子午线就决定真理……以一条河流划界是多么滑稽的正义！在比利牛斯山的这一边是真理的，到了那一边就是错误。”⁽⁵⁵⁾同样，我们要问的是，如果良知随着气候、地域、文化、民族、国家的变化而改变其性质，良知还是“良知”吗？

阳明生前说过：“某于此良知之说从百死千难中得来，不得已与人一口说尽，只恐学者得之容易，把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳。”并郑重告诫门弟子说：“近时同志亦已无不知有‘致良知’之说，然能于此实用功者绝少，皆缘见得良知未真，又将‘致’字看得太易了，是以多未有得力处。”当今时代，“良知真面目”更加难辨，这倒不是因为儒学已成为“游魂”，现代人确实经历了一个吉登斯（A. Giddens）、查尔斯·泰勒等人所说的“巨大的脱域”（the Great Dis-embedding），从传统的血缘、情感和伦理团结为纽带的共同体抽身而出，而“再嵌入”（re-embedding）一种权力、法律、制度的观念组织起来的现代社会与民族国家之中，但倘我们认定“个个心中有仲尼”，“良知”乃人人本具之“真己”，它就绝不会因时代变迁而失去其活力，一个“游荡的幽灵”不见得就没有生命力。

良知真面目在当代变得难辨，根本原因在于：（1）这个时代乃是惟“成功”是瞻的时代，这跟古典的作为“成人”（“成仁”）之学的儒学气质形成鲜明反差，而成功的“代价”往往是良知真面目的迷失，是“自我”的泯灭。在市场社会取得成功，首先要学会推销自我，要让自我受欢迎，要“成功地”出卖自己才行。今天很多成功的人士更热衷于“灵修”一类的活动，是不是与他们要找回那个为了成功而付出的代价有关系？在这样一个“不成功，毋宁死”的“喧哗与骚动”的时代中，“良知的呼声”越发微弱，讲阳明之良知教要比阳明那个时代越发困难，“良知”被“冒认”的风险增加了。（2）这个时代也是一个空前的“道德模糊性的时代”⁽⁵⁶⁾，一方面，相互冲突的道德要求让人甚至无所适从，各种各样的所谓道德悖论不过是以夸张的方式展示了这一现象而已；而另一方面，

后现代状况下身份认同的多元性与流动性在剧烈变动的时代之中却又让宗教文化的认同几乎成了“唯一的没有选择的身份的认同”，人们被强行塞入一个个“顽固的小箱子”之中，⁽⁵⁷⁾迷失于“单一性的幻象”（the illusion of singularity）之中，于是，政治的对立与民族国家的冲突被视为宗教与文化对立的必然结果，丰富多彩的人性被化约到单一的民族国家认同与宗教文化认同上面。于是，“认欲作理”“认贼作子”“冒认良知”的现象在当今时代有了新的表现形式。或将一己的私欲冒充为良知，或以神圣的名义（“宗教的”“道德的”乃或“民族的”名义）宣泄其不可告人之目的，而其极则陷入罪恶陷阱却自以为一出于良知。帕斯卡尔曾说：“人们干坏事从来没有像他们出自良心而干坏事时干得那么淋漓尽致而又那么兴高采烈了。”此种种错认良知之现象可谓“良知的陷阱”。而其在当代之表现大致有以下两种情形：

一是将心学巫术化为一种“心理防御盔甲”，心学遂蜕变为心灵的“镇定剂”（实则是“麻醉剂”）。心学据说具有这样一种让心灵始终保持“淡定”的“妙用”：“面对雾霾，尽量不让雾霾进到家里；打开空气净化器，尽量不让雾霾进到肺里；如果这都没用了，就只有凭自己的精神防护，不让雾霾进到心里。”阳明心学成为一种心理防御的盔甲，有了这副盔甲，“任何人都伤害不到你，没有任何问题再能干扰你”。阳明心学固然讲精神上的“定”（“定是心之本体”）、心灵上的“安”、心态上的“乐”，故其说跟培养一种“不动心”的大丈夫人格、树立“千磨万击还坚劲，任尔东西南北风”的特立独行的风范、成就“八风吹不动”的精神境界并无二致，但儒家的“定”“安”“乐”乃是“一循天理”、尽心尽性、尽职尽责的一种生存体验。面对社会公义被践踏，面对社会底层作为“发展”的“代价”，面对自然与社会生态的危机，面对世道人心的沦丧，真正的儒者只能感到深深的“不安”。阳明说：“生民之困苦荼毒孰非疾痛之切于吾身者乎？”又说：“见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺，犹己之饥溺，而一夫不获，若己推而纳诸沟中。”阳明之致良知教乃是行动与担当的哲学，绝不是将一切社会问题、政治问题归结为个人的“心态”问题，不是“躲进小楼成一统，管他冬夏与春秋”，不是对公共事务、对“人间世”高高挂起，一切皆“无所谓”，更“无所为”，后者哪里还是什么心学？这简直就是丧心之学。面对雾霾，“良知”必有“拔本塞源”之问：是经济发展误入歧途？是环境监察部门失职？是政府管理失策？是能源结

构失调？是企业伦理丧失？是现代生活方式对自然无节制之掠夺、对未来无限制之透支？面对生存的困境，需要的是真切的关心（仁）、全面的洞察（智）与积极的行动（勇），而不是通过一种心灵幻化的方式来“解决”问题。“哀莫大于心死”，漠化痛苦，“钝化”受苦，“幻化”苦难，直至麻木，这是舍勒（Max Scheler，1874～1928）所称的“受苦者的古典式奴隶道德”。⁽⁵⁸⁾通过“漠化”“钝化”“幻化”的方式求得所谓的“心安”，在儒家看来实是“心死”，是人生大不幸之事。心学不是迷魂汤，靠躲进“心灵的家園”防护弥漫于真实家園的雾霾，这阿Q式的自卫与自慰，本身就是一种“心灵的雾霾”——它让我们看不清真正的良知之所在。

一是将良知“权威主义”化。马克思、尼采与弗洛伊德这些所谓“怀疑学派”（school of suspicion）的大师对“虚假意识”“道德谱系”与“超我”的深层解读乃至批判虽有“解构”乃至“化约”之嫌疑，但他们无疑从不同的维度（社会存在、权力意志与无意识）揭示出人类道德领域极易夹杂“非道德的”因素。而西方马克思主义者弗洛姆（E. Fromm，1900～1980）则披沙淘金，将权力宰制的、内化的权威之“超我”称为“权威主义的良知”，而与本真的良知（“人道主义的良知”）区别开来。在所谓的“权威主义良知”之中，不服从权威才是最严重的罪行（“首罪”），违犯伦理规范倒在其次，个人的现实生命无足轻重，“上帝”“元首”“领袖”“种族”“国家”才是最高的价值因而亦是最高的权威：“它为‘来世’或‘人类的未来’之类的理想牺牲各自的生命和幸福；为达到这些目的可以不择手段，这些所谓的目的成为某些象征，世俗和宗教的‘精英’打着这些旗号去控制同类的生活。”⁽⁵⁹⁾权威主义的良知在根本上与罪感、残酷性、破坏性、攻击性与控制欲联系在一起。而本真的、人道主义的良知则是对人性的肯定，是对每个人的内在价值的肯定与尊重，它与创造性、幸福感与自我肯定联系在一起，它不专属于某个国家、某个集团、某个阶级、某个时代。在日常生活之中，无论亲子之爱抑或情人之爱，倘不是出自对他者生命的感通与尊重，则所谓的“爱”背后掩藏着的很可能就是控制与占有一类的权力欲。而在任何狂热的宗教、政治运动之中，几乎任何残忍或冷酷的行为都能被解释为受“良知”的指使。中世纪狂热的信徒基于“纯正的信仰”对异端的迫害，纳粹时期希特勒的信徒凭着对“元首”无条件的忠诚对犹太人的屠杀，“文革”时期红卫兵出于“革

命觉悟”与“爱憎分明”的“是非之心”将自己的亲人、老师揣在地上再踏上一脚，都说明“良知”极易被冒认，“意识形态”极易冒充良知而肆虐人之心灵。离开对生命尊严的肯定、关爱与敬畏，“良知”很容易异化为冷冰冰的是非原则，成为暴力、宰制与占有的“崇高”理由，“康德”摇身一变成为了“萨德”（Kant is Sade），“启蒙的辩证法”对此早已洞若观火。其实站在儒家立场，“权威主义良知”本身就是一自相矛盾的术语，良知之“良”即在于“先天本具”，“外在”权威之“内化”已是后天习染，是“无良”。阳明曾有“爱之本固固可谓之仁，但亦有爱得是与不是者”之警示，⁽⁶⁰⁾阳明之“良知”在根本上是肯定每个生命体内在价值与尊严，“是非之心”在本质上就是扎根于对每个现实的生命共同体的感通与关心这一“存在论的觉情”（ontological feeling）之中。故阳明又着重指出良知就是真诚恻怛之心，其《答聂文蔚书》云：“夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。”其《大学问》开宗明义就说：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。”又分别以“怵惕恻隐之心”“不忍之心”“悯恤之心”“顾惜之心”指点吾人与孺子、鸟兽、草木、瓦石之内在的关联，并认定这就是“天命之性”，这就是“明德”，这就是“一体之仁”，这就是“良知”（“自然灵昭不昧者”）。阳明一方面说良知就是“是非之心”，就是“好恶之心”，另一方面又反复致意说良知是真诚恻怛之心，无真诚恻怛即无良知。这种扎根于对每个生命个体的感通与尊重的“良知”绝不应与世俗的权力，与某个特定时段封闭性的、排斥性的国家意识形态、信仰戒律混同在一起。恰恰相反，它是冲破意识形态的最后的希望！在举国丧失理智，被纳粹的“是非”洗脑之际，是对活生生的生命尊重、关爱的真诚恻怛之心让辛德勒勇敢地交出了一份“良知的名单”。这样的良知才是最高的道德权威的所在，才让阳明敢于喊出“不以孔子是非为是非”这样振聋发聩的时代最强音。在近代民族国家的建构之中，东亚诸国更需要这样以天下苍生为情怀的良知的引导，这样的良知不是工具，不是双刃剑，不是“战神”操纵民意的撒手锏。良知是民族主义走向狂热的一副清凉散，而不是大补丹。良知本是最高价值，是内在价值，一切行动均是成全、实现此良知，岂有把“良知”作为工具用于“不善”之理？王阳明的哲学固然是行动哲学，但这个行动是心系天下的爱的行动，心学不是国家主义“忠孝一体”全民总动员的兴奋剂，更不是士兵临上战场之

综上，质言之，良知之为“良”即是这种“天赋的”而非“义袭的”（外在强加的）与他者生命感通的能力。这种能力在阳明看来是“无间于圣愚，天下古今之所同也”（《传习录》179：258），“良知之在人心，亘万古，塞宇宙，而无不同”（《传习录》171：244—245）。他坚信，只要致良知，则“自能公是非，同好恶”，所以“良知只是一个”（《传习录》162：228），这个“一”即是良知之超越时代、超越地域、超越民族乃至超越人类中心论之所在，在根本上，人类命运共同体乃至物种命运共同体都是在这个永恒的、无限的“良知”之中被证成的。毫无疑问，并不存在抽象的人类，也不存在抽象的良知。人对其自身的理解总是在一具体的历史情境之中发生，他总是一伦常之存在，良知也总是在人之具体的存在过程发挥其作用，但这不仅不应构成对良知之为“一”的限制（良知本是无限，又何尝会被限制住），恰恰相反，这是良知实现其自身的“条件”。儒学是“内圣外王”之学，“内圣”是自我转化，“外王”是转化世界。阳明之致良知即是在这个世界之中、在事事物物之中致良知。要转化这个世界既要首先转化自身，又要真实地了解这个世界，在某种程度上还要“适应”与“跟上”这个世界。但是“适应”与“跟上”世界不是向这个世界“妥协”，更不是以“良知”作为妥协的条件。“内圣”不是逃避进内心，只求耳根清净——那是道德冷漠症；“外王”也不是非理性的鼓噪与行动，曲学阿世一味为时代背书——那是伪良知的狂热主义。从儒学沦为一种游魂的哀叹到只有儒学才能救世界的亢奋，儒学似乎迎来了转机，始终用良知贞定住自身，不畏浮云遮望眼，既坚持阳明学的普遍的良知原则，又让这个良知扎根于当下的时代之中，这个“转机”才能成为“生机”而不是“危机”，对于以阳明学乃至儒学为志业的“学者”言，这也是这个时代赋予的不可推卸的责任。

七 附录 通往阳明精神世界的路标

阳明学自其诞生之日起，就与历史时代的脉搏一起跳动，并呈现出跌宕起伏之态势。近代以降，阳明学中的心性话语成为民族国家建构、革命运动开展、政党政治运行的一个重要精神资源，阳明学的命运也由此更是潮落潮涨，极尽功罪褒贬之曲折。本书旨在跳出惟“成功”是瞻的现代价值视域，以“龙场悟道”“知行合一”“心外无物”“致良知”等阳明学著名论题为重点，追本溯源，疑义与析，从修身工夫的向度体会阳明学的义理内涵，领略致良知教的本地风光，管窥阳明学精神的本来面目，重返“为己之学”这一传统儒学的生命世界。为此，本研究坚持以下六条方法论原则：

1. 以阳明解释阳明，以整体的阳明文本世界解释局部文本，将阳明的思想命题置于其义理系统之中，给予一自洽与融贯的解释。朱子读书法云：“看文字须是虚心。莫先立己意”，“初看时便先断以己意，前圣之说皆不可入。此正当今学者之病，不可不知”。理学语录往往只一二短句，看似简短，尤易塞入己见。如《传习录》上卷“处朋友，务相下则得益，相上则损”一条记录甚简，对儒家友道思想熟悉者，其义自是分明。倘不谙阳明友道思想，则不妨通观阳明论交友之道文本，将阳明论“相上”“相下”文字类聚而观，其义自见。如，一友常易动气责人。先生警之曰：“学须反己。若徒责人，只见得人不是。不见自己非。若能反己，方见自己有许多未尽处。奚暇责人？舜能化得象的傲。其机括只是不见象的不是。若舜只要正他的奸恶，就见得象的不是矣。象是傲人，必不肯相下，如何感化得他？”（《传习录》245：315）再如：“相会之时，尤须虚心逊志，相亲相敬。大抵朋友之交以相下为益。或议论未合，要在从容涵养，相感以诚，不得动气求胜，长傲遂非。务在默而成之，不言而信。”⁽⁶²⁾再如，问：“责善朋友之道，意如何？”师曰：“相观而善，乃处友之道。相下则受益，相上则损。才责善，便忘己而逐人，便有我胜于彼之意。孟子此言为章子父则善，不善用其好善之心，故云然。盖谓责善在朋友中犹可用，若父子兄弟之间绝不可用，非谓朋友专以责善为道也。故曰：‘忠告而善道之，不可则止。’朋友数，斯疏矣。”“然则朋友中有过而不觉不改，奈何？”曰：“以善服人者，未有能服人者也；以

善养人，然后能服天下。”⁽⁶³⁾这些论友道的文字其主题是高度一致的，即强调朋友相处，务必相互尊重，不能自以为是，轻忽朋友，更不能动气求胜。朋友纵有不是，亦应反己、责己，而不应责善逐人。阳明对孟子“责善，朋友之道”一说持保留态度一方面说明儒家“躬自厚而薄责于人”修己治人之道得到进一步深化，另一方面也折射出在心学结社活动日趋活跃的新形势下，如何处理同志之间的关系变成了一个严峻问题。

2. 充分尊重阳明思想的“生存论性质”，从修身学、工夫论的立场阐述阳明思想的内在理路。阳明论学文字多是指点语、启发语，其致良知论在根本上是一话语行为系统（a system of speech acts），而非一套论证系统。其旨趣不外“唤醒”与“转化”，因个体气质、修行果位各有不同，阳明之良知话语亦随之不同（“各随分限所及”），其《寄李道夫》云：“学绝道丧，俗之陷溺，如人在大海波涛中，且须援之登岸，然后可授之衣而与之食；若以衣食投之波涛中，是适重其溺，彼将不以为德而反以为尤矣。故凡居今之时，且须随机导引，因事启沃，宽心平气以熏陶之，俟其感发兴起，而后开之以其说，是故为力易而收效溥。”⁽⁶⁴⁾故对同一命题，阳明会有不同的看法，王艮与董沅先后出游而归，阳明问游何见，两人均答曰“见满街人都是圣人”，对王艮之答，阳明说：“你看满街人是圣人。满街人看到你是圣人在。”而对董沅则说：“此亦常事耳。何足为异？”王艮圭角未融，董沅恍见有悟，故阳明前者裁之，后者实之，问同答异。又如，阳明既有“不可谓未发之中常人俱有”之说（《传习录》45：83），又有“良知即是未发之中，……人人之所同具者也”之论（《传习录》155：217），两者看似相互抵牾，但从工夫指点语体会之，则一者是警诫语，诫弟子对自家的现实心性之有限性一面保持警惕，一者是激励语，用以坚定弟子成圣之信心。两者不仅不相抵牾，而且相辅相成。善会之，其意思自是融贯的。不善会之，则徒生歧解，甚或质疑相关条目“不似阳明所以为学、与其所以教人之旨”。

3. 以阳明后学解释阳明，对于阳明思想理解之中的歧义之处，则博采阳明后学之见解，精审折中以求合一。阳明论学往往于戎马倥偬之际，义理名相之细处或未及讲论，对于弟子纠缠于言语知解一路之问题，阳明又往往避而不答，或者一再强调，“自思得之”，所谓“哑子吃苦瓜，与你说不得。你要知此苦，还须你自吃”。而于工夫上达之机，为避

免弟子好高骛远，更是含蓄不宣，待人躬修自悟。然及于后学辈，讲学讨论已成常态，乃至牛毛茧丝，无不辨析。阳明思想之中所蕴含的种种态势，阳明指点工夫所用含浑语之多重意蕴，因后学各自资质不同、慧根不同、修行得力处不同而各有发明。一般而言，这些不同的理解要比今人之解释更接近阳明思想所敞开的原初场域。

4．考虑传统朱子学阵营之批评立场，澄清对阳明思想可能之误解。阳明心学立场鲜明，生前即招致朱子学阵营之批评，歿后，各种专门批评阳明《传习录》的著作陆续有作，如程瞳《阳明传习录考》、冯柯《求是编》、张烈《王学质疑》、江恒《王学类禅臆断》、王嗣槐《桂山堂读传习录辨》、罗泽南《姚江学辩》等等，这些著作或取《传习录》全条，或摘录要语，逐一辩驳。当然，这种对阳明学的批评立场不仅见于朱子学阵营，即便阳明的弟子如顾应祥在得到《传习录》后，颇怀疑其中掺杂了太多门人的观点，遂撰《传习录疑》，对可疑条目一一辨析。又如黄绾本系阳明心学之盟友，后以弟子辈从游于阳明门下，在阳明去世后还将其哲嗣王正亿抚养成人，并将女儿嫁给他。但在其晚年所撰《明道编》中，黄绾对宋儒之学与“今日学者”（实则指阳明）之思想均有批评。这些批评的声音尽管囿于门户而难免失于偏颇，但兼听则明，从这些批评的立场，我们既可以见到阳明思想与佛道二氏之间的绾结，亦可以更好地理解阳明致良知教究竟与朱子学有何种异同。

5．将阳明思想置于比较宗教、比较哲学的视野，以见出阳明致良知教作为“生命的学问”与西方智慧之共通处与殊胜处。阳明致良知教乃从百死千难中而来，属于典型的身心修炼的智慧。而世界宗教无不有其精神修炼（spiritual exercises）的传统，而作为生活方式、作为意欲治疗术（the therapy of desire）的西方古典哲学亦有丰富的“自我技术”（technologies of the self）——对自家身心、行为进行反思、操练以实现自我转变的技术。苏格拉底的“关心自己”（epimelesthai sautou）与孔子的“为己之学”均将目光聚焦于个己生命的修炼领域，可以说学以成人、变化气质本是一切生命学问的共法。显然，阳明的龙场悟道、心学一系的冥契体验、戒慎恐惧的致良知工夫等等，倘从人类精神修炼的传统这一世界视野加以观照，既可以在一般宗教性的修行实践范畴下得到定位与理解，又可以领略其独特的本地风光。

6. 用“心”体贴阳明心学之运思路线，阳明心学工夫论始终立足于生命之当下（“此地”“此时”“此心”），致良知之“致”亦从不外于人情事变、喜怒哀乐。朱子曾说：“读《六经》时，只如未有《六经》，只就自家身上讨道理，其理便易晓。”又说：“圣人教人，须要读这书时，盖为自家虽有这道理，须是经历过，方得。圣人说底，是他曾经历过来。”阳明也有类似的说法：“古人言语，俱是自家经历过来。所以说得亲切。遗之后世，曲当人情。若非自家经过，如何得他许多苦心处？”（《传习录》296：345）真正的儒者都属于阿多（Pierre Hadot）所说的存在性的哲学家（existential philosopher），其哲学就体现其存在的过程之中，而非谈论存在的哲学家（philosopher of existence）。^{〔65〕}阳明的工夫论本身就是他本人长期修行的经验总结，故只有基于吾人本己的生命体验，才能真正“兑现”阳明心学思想的意义，没有相应的用心体贴工夫，阳明工夫论之研究终难以避免“鬼家活计”“对塔说相轮”之讥。古语云：同明相见，同听相闻，惟圣知圣，惟贤知贤。原则上，欲知阳明思想之精神必上升到阳明思想之高度，这当然是很高的门槛要求，“对于不懂音乐的耳朵，最美的音乐也没有意义”，不过，音乐的耳朵是培养与训练的结果，这种欣赏音乐的潜能是每个人都具备的，况且正是阳明本人将圣人的门槛放低了，“心之良知是谓圣”，“个个人心有仲尼”，良知本来就是“我的本质表现”，因此只要我们用心默会，就总会契入其思想世界之中。

〔1〕张履祥：《与何商隐一》，陈祖武点校：《杨园先生全集》卷五，中华书局，2002年，第111页。

〔2〕吕留良：《吕晚村先生四书讲义》卷一，《续修四库全书》第165册，上海古籍出版社，2002年，第374—375页。

〔3〕吕留良：《复高汇旃书》，《吕晚村先生文集》卷一，《续修四库全书》第1411册，第71页。

〔4〕有人曰：明亡乃气运使然，非关阳明思想事，倘明之衰可以怪阳明，那么宋之衰则可以怪程朱、周之衰可以怪孔孟乎？对此质疑，陆陇其反驳说：周末之衰，孔孟程朱之道不行矣，而阳明之道盛行天下，从民间到朝廷无不浸润于其教，“议论风气”“政事风俗”为之一变，致使“名教驰”“政刑轻”，最后酿成“丧乱”。见陆陇其：《学术辨》，《三鱼堂集》卷二，《续修四库全书》第1325册，第15—18页。

〔5〕顾炎武著、黄汝成集释、秦克诚点校：《日知录集释》卷十八，岳麓书社，

1994年，第667页。

(6) 《日知录集释》卷十八，第662页；卷七，第240页。

(7) 颜元：《存学编》卷一、卷三，王星贤等点校：《颜元集》，中华书局，1987年，第51、75页。

(8) 颜元：《〈朱子语类〉评》，《颜元集》，第281—282页。

(9) 王夫之：《张子正蒙注》卷九，《船山全书》第12册，岳麓书社，1996年，第371页。

(10) 萧公权认为明代政治有四弊端，一曰吏事之弊，二曰兵制之弊，三曰开矿之弊，四曰田赋之弊。要之：“政乱于上，民困于下。寇流于内，虏迫于外。迅速灭亡，诚势所必至矣。”萧氏又说，明政之弊虽有多端，但病源在君主专制之一事。见萧公权：《中国政治思想史》，辽宁教育出版社，1998年，第546—548页。

(11) “何栋如曰：王伯安自十五六时即留心兵法。十九欲上书讨流贼，龙山公斥为狂，乃止。登第后，每宴会，辄聚果核作阵图行酒，营威宁伯葬地，即以束伍法督役，更番从事。龙场三载，动忍增益而良知悟矣。亡何开府南赣，出袖中兵符，举而措之，战不留行，虚实缓急之间有妙用焉，……乃世儒不察，猥云良知作用，韬铃若素闲。彼徐布政槌非伯安高弟乎？何一试于滇而身死贼手，为天下笑也？”谈迁：《国榷》卷五十二，古籍出版社，1958年，第3244—3245页。

(12) 面对阳明破贼建功、体用兼全之说，颜元反驳说，阳明“但是天资高，随事就功，非全副力量如周公孔子专以是学，专以是教，专以是治也”。阳明精通韬略，何以断定其不以为学教者？颜元答曰：“孔子尝言：‘二三子有志于礼者，其于赤乎学之。’如某可治赋，某可为宰，某达某艺，弟子身通六艺者七十二人，王门无此，且其擒宸濠，破桶冈，所共事者皆当时官吏、偏将、参谋，弟子皆不与焉，其《全书》所载皆其门人旁观赞服之笔，则可知其非素以是立学教也。”颜元：《存学编》卷一，《颜元集》，第45页。

(13) 凌扬藻撰：《蠡勺编》卷二十八，中华书局，1985年，第467页。

(14) 参张昭军：《清代理学史》（下），广东教育出版社，2007年，第277—279页。

(15) 早在清末（1906年）就有教育官员认识到东乡平八郎与阳明学的关系，贵州学政朱福诜（1841～1919）即上书光绪帝称日本明治维新之时，醉心欧化之士多为法兰西之自由学派，士风遂有陷入无政府主义之虞，有识之士遂以国家学说提倡，而一变而为德意志之国家学派。故中国应将忠君、尊孔作为学堂宗旨，“俾诸学生有以植根本而端志趋”，接着朱福诜就指出：“日本之伊藤博文、东乡平八郎皆为王守仁之学者，将相之业盖有由来，天下未有无本之学，亦未有无体之用，未可目为迂阔也。”见《四川官报》，第20册。

(16) 《南海师承记》卷二，姜义华、吴根樑编校：《康有为全集》第2集，上海古籍出版社，1990年，第523页。

(17) 吴义雄：《理学与戊戌前后康有为的思想体系》，王晓秋主编：《戊戌变法与近代中国的改革》，社会科学文献出版社，2000年，第539页。康有为接触与了解

明治维新的具体过程见朱忆天：《康有为的改革思想与明治日本》，上海人民出版社，2011年，第18—67页。

(18) 《梁启超全集》第1册，北京出版社，1999年，第265页。

(19) 《饮冰室文集之九》，《饮冰室合集》，中华书局，1989年，第46页。

(20) 事见谢兴尧整理点校：《荣庆日记》，西北大学出版社，1986年，第97页。

(21) 冯克诚主编：《清代后期教育思想与论著选读》（中），人民武警出版社，2011年，第268页。

(22) 《秋瑾集》，上海古籍出版社，1979年新1版，第7—8页。

(23) 陈天华：《纪东京留学生欢迎孙君逸仙事》，刘晴波、彭国兴编校：《陈天华集》，湖南人民出版社，1958年，第178页。

(24) 《梁启超全集》第1册，北京出版社，1999年，第356—357页。

(25) 梁启超：《新民说》，中州古籍出版社，1998年，第184页。

(26) 陈天华：《敬告湖南人》（1903年5月24日），刘晴波、彭国兴编校：《陈天华集》，第11页。

(27) 陈天华：《论中国宜改创民主政体》（1905年10月20日），刘晴波、彭国兴编校：《陈天华集》，第209页。

(28) 《太炎文录·别录》卷二，《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985年，第369页。章太炎对王学态度之变化，朱维铮与孙万国有关考，见朱维铮《章太炎与王阳明》、孙万国《也谈章太炎与王阳明——兼论太炎思想的两个世界》，均收入章念驰编选：《章太炎生平与思想研究文选》，浙江人民出版社，1986年。

(29) 刘泱泱整理：《宋教仁日记》，中华书局，2014年，第307页。

(30) 见陈天华：《纪东京留学生欢迎孙君逸仙事》，《陈天华集》，第178页。

(31) 《孙中山全集》第1卷，中华书局，1981年，第278页。

(32) 《总理“知难行易”学说与阳明“知行合一”哲学之综合研究》，《“总统”蒋公思想言论总集》卷二十三，1984年，第339—340页。

(33) 参吴雁南：《阳明学与近世中国》（贵州教育出版社，1996年）、吴雁南主编：《心学与中国社会》（中央民族学院出版社，1994年）及朱义禄：《“心力”论：阳明心学在近代中国的重振与发展》（载《思想与文化》第18辑）。

(34) 《章太炎全集》（四），第375页。

(35) 墨公：《王阳明与青天白日》，《军事杂志》1931年第38期。

(36) 三种类型的划分见张崑将：《阳明学在东亚：诠释、交流与行动》，台湾大学出版社，2011年。三种类型说大致可以概括近现代阳明学之概貌，当然在这三者之外，自由主义的阳明学亦不应被忽视，刘师培早已发明阳明之民主自由思想，见李明辉：《阳明学与民主政治》，《浙江社会科学》2002年第4期。陈一冰曾撰《王阳明政治思想》（《天籁》1937年第26卷第1期）称：“乡约之主张，尤为王阳明之卓见，直追欧西民主之风，俨然为理想之共和国也。不意吾国之民主思想竟远在十六世

纪之初叶，已有具体之计划。”胡秋原撰《王阳明：中国第一个民主主义者》（《民主政治》1945年创刊号），径称王阳明为中国“第一个现代人”，他（1）继承孔子的人本主义精神，“对自由主义与民族主义建立了最初的基础”，“人类理性至高，而此理性，圣人与愚夫愚妇相同。所以圣人之学即是人民之学，而当于日用中求之。这是他思想之要点。这就是尊重个人价值和平民价值。王阳明是第一个有意识对民主主义给予哲学基础的人”。（2）阳明时代，是现代欧洲觉醒的时期，文艺复兴初期，也是中西交通时期。现代思想的基本原则是宽容原则，而阳明思想诉诸心、理性，表现出灵活性与开放性，与同时期的欧洲意识相契合，他对西洋兵器佛郎机的重视就是例证，另外，明末提倡西学的徐光启、杨廷筠等都是受到王学感化的人。（3）王阳明自尊、自信独立人格与现代自由民主所张扬的个体独立精神也是一致的。

（37）本研究重在考察阳明最初登场的历史时刻，故对登场之后的学术研究之状况则存而不论，这方面的研究文献可参张君劢：《比较中日阳明学》，台湾商务印书馆，1976年。彭国翔：《当代中国的阳明学研究：1930—2003》，《哲学门》2004年第1期。张崑将：《阳明学在东亚：诠释、交流与行动》，台湾大学出版中心，2011年。钱明：《东亚世界中的“阳明学”概念》，《阳明学研究》2015年第1辑。吴震：《漫谈阳明学与阳明后学的研究》，《阳明学研究》2016年第2辑。王锬：《从思想到学术：20世纪阳明学研究的流变与走向》，《贵州师范大学学报（社会科学版）》2016年第2期。

（38）1918年孙锵更是联名上书给浙江省政府请求设立王阳明先生专祠，内中称：“自明季王学流播日本，近五十年间，其国中维新巨子罔不崇拜王学，且自信其得益而不自讳，国势赳赳日上，回视吾中华积弱之形，几不可国。对于阳明学说，殆类于怀宝自迷。且今日世界实不仅以兵力战胜，而以学术战胜，已昭昭在人耳目。美儒詹美士、德儒倭铿、法儒柏格森其主义独到之处，大与吾国阳明学说相合，是阳明学说实已灌输环球。”见《浙江公报》布告1918年5月21日第2221号。感谢美国葛底斯堡学院司马黛兰（Deborah Sommer）教授赠我陈荣捷先生生前所藏孙锵《王阳明先生传习录集评》一书。

（39）叶挺：《给〈新青年〉的一封信》，《新青年》1917年第2卷第6号，载《叶挺研究史料》，广东人民出版社，1987年，第5—7页。

（40）见魏斐德著、李君如等译：《历史与意志：毛泽东思想的哲学透视》，中国人民大学出版社，2005年。

（41）《郭沫若全集·历史编》第3卷，人民出版社，1984年，第299页。

（42）刘健清编：《中国法西斯主义资料选编》（一），中国人民大学中共党史系，1985年，第109—110、117页。

（43）刘健清编：《中国法西斯主义资料选编》（一），中国人民大学中共党史系，1985年，第125页。

（44）转引自蒋介石：《中国魂》，同上书，第161页。

（45）实际上直到20世纪七八十年代，台湾仍将王学视为国民党的意识形态之精神渊源，如朱秉义指出：“王学之远启日本近世明治维新的基业”，“下开‘国父’与‘总统’力行哲学之宏规”，不啻如此，“王学精神不仅是我们革命心传所本，也是我们今日反共

复国最需要的一种力量”。见朱秉义：《王阳明入圣工夫》，幼狮文化事业公司，1985年再版（1979年初版），第12页。

(46) 胡绳：《理性与自由》，华夏书店，1946年。

(47) 陈来：《阳明学研究的回顾与前瞻》，《儒学天地》2009年第4期。陈来先生本人的《有无之境：王阳明哲学的精神》（人民出版社，1991年）无疑是分量最重要的研究成果。在该书《绪言》中，陈来以西方“从理性主义到存在主义”这一“富有西方哲学意味”的视角审视朱子“理学”到阳明“心学”的“哲学的转向”（philosophical turn），并指出阳明与费希特（Fichte，1762～1814）“更接近一些”，但又强调中国哲学与西方哲学明显的相异之处在于中国哲学修养工夫论占了“一个很重要的地位”，而在西方文化中，这部分内容更多表现在宗教传统之中。而陈来先生的阳明研究旨在“通过具体的、坚实的、历史的研究展示出儒家传统的文化—哲学的意义和其精神性的全部内涵”。将阳明学的研究既置于中西文化与哲学比较视野，又通过扎实的文献考订、精到的义理阐述而展示阳明哲学精神，《有无之境》一书无疑是现代学术视野下阳明学研究的巅峰之作。

(48) 蒙默编：《蒙文通学记》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第1页。

(49) 邹容：《革命军》，张梅编注：《邹容集》，人民文学出版社，2011年，第34页。

(50) 陈天华《警世钟》最能反映这种关联性。他说：“奉劝读书士子，明是会说，必要会行。我看近来的言论，发达到了极处，民权革命，平等自由，几乎成了口头禅。又有甚么民族主义，保皇主义，立宪主义，无不各抒伟议，都有理信可执，但总没有人实行过。……从偏僻之处，寻出一二个，问他为何不奔赴内地，实行平日所抱的主义？答道：‘我现在没有学问，没有资格，回去不能办一点事。’问他这学问资格何时呢？答道：‘最迟十年，早则五六年。’问这瓜分之期何日到？答道：‘远则一年，近则一月。’呵呵！当他高谈阔论的时候，怎么不计及没有学问，没有资格？到了要实行的时节，就说没有学问，没有资格。等到你有了学问资格的时候，中国早已亡了。”（《陈天华集》，第89页）这里的说法跟王阳明对知、行二元相互推诿的批评口吻完全是一致的：“今人就将知行分作两件去做。以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。”后来蒋介石说孙中山“中国之变法，必先求知而后行；而知永不能得，则行永无其期也”的思想跟阳明的这一说法也是“完全一致的”。

(51) 贺麟在1945年总结五十年来中国哲学之发展时指出，中国哲学发展的第一个值得大书特书的就是“在这几十年来陆王之学得到了盛大发扬”。见氏著：《五十年来之中国哲学》，上海人民出版社，2012年，第13页。

(52) 而在隔岸的台湾，蒋介石于1954年发表《革命教育的基础》长文，大谈阳明知行合一是“革命的精神教育的本原”，又要求革命党员一天研读一段阳明文字，将“革命的大敌私、偏、欺、疑的四大病症拔本塞源，克去自己所有的恶习、痼疾，而能切切实实地来即知即行了”，“洗雪历次革命失败的耻辱”。由此可略窥阳明学与两岸革命哲学结绶之情形。

(53) “灵性快餐”现象可谓后现代的宗教信仰现象一大特色：与城市化、工业化以及全球化相伴随的人口的高度流动性，让传统社会之中的人际联系的纽带——家庭、

社会、血缘共同体、种群共同体、信仰共同体都处在高度分化与不稳定的状态。这种社会结构的变迁一个“合乎逻辑的”后果就是卢克曼（Thomas Luckmann，1927～）所说的“生活的私人化”：“个人凭着他自己的意愿，以一种相对自主的方式选择商品和服务、朋友、婚姻伴侣、邻居、嗜好”，这种私人化趋势也渗透了“自主的”个人与“神圣体系”之间的关系，实际上，“宗教的私人化是现代社会生活全面私人化的一个核心部分”。与此相关，宗教问题从传统的公民义务、族群与社群认同转移到个人一己的品味、兴趣，宗教业成了“灵性服务业”，而个体依其自己的需要从灵性超市之中选取“宗教产品”。要之，“随着消费者取向和自主感的流行，个人更有可能作为一个‘买主’面对文化和神圣体系。一旦宗教被定义为‘私人事务’，个人就有可能从‘终极’意义的聚积中挑选他认为合适的东西”。实际上，个人不仅在传统的诸宗教市场之中选择自己的“商品”，而且很多准宗教或类似于宗教的“超验性价值体系”也挤进了宗教市场的领域之中，成为宗教经济（religious economy）的一部分：“在‘神圣世界’的‘市场’上，出现的绝不仅仅还是传统基督教的典型宗教代表。毋宁说，这些代表必须与起源极其千差万别的宗教取向……展开竞争。各种超验性的商品市场，是以借助来自世界每一个角落的大众传播媒介——书籍、刊物、广播、电视——科学院和研究院、治疗灵魂诊所和四处游荡的精神病医生进行推销为基础。此外，出自传统的‘神圣宇宙’、如今聚集在各种世界宗教的想象的博物馆之中的、依据‘巨大的’超验性的种种典型宗教取向，也不仅仅与自己的同类竞争。它们还要同来自此岸超验性的种种重建生活取向模式展开竞争。”见卢克曼著、覃方明译：《无形的宗教：现代社会中的宗教问题》，中国人民大学出版社，2003年，第92—93、135—136页。

(54) 蒋介石：《中国的立国精神》（1932年6月6日），张其昀主编：《先总统蒋公全集》第2卷，中国文化大学出版社，1984年，第639页。

(55) 帕斯卡尔著、何兆武译：《思想录》，商务印书馆，1987年，第136—137页。

(56) 这是鲍曼（Zygmund Bauman）对后现代伦理状况描述所用术语，见鲍曼著、张成岗译：《后现代伦理学》，江苏人民出版社，2003年。

(57) 阿玛提亚·森著、李风华等译：《身份与暴力：命运的幻象》，中国人民大学出版社，2009年，第9页。

(58) 舍勒：《受苦的意义》，刘小枫选编：《舍勒选集》，上海三联书店，1999年，第666页。

(59) 埃里希·弗洛姆著、贾辉军译：《精神分析与宗教》，中国对外翻译出版公司，1995年，第26页。

(60) 王阳明：《与黄勉之 二》，吴光等编校：《王阳明全集》卷五，上海古籍出版社，1992年，第195页。

(61) 对日本忠孝一体的观念与阳明学之纠缠见张崑将：《德川日本“忠”“孝”概念的形成与发展：以兵学与阳明学为中心》，台湾大学出版中心，2004年。对于日本乃至东亚近代阳明学之中国国家主义倾向，张崑将亦有精到阐述。见氏著：《阳明学在东亚：诠释、交流与行动》，台湾大学出版中心，2011年，第315—320、330—345页。

(62) 《书中天阁勉诸生》，《王阳明全集》卷八，第279页。

(63) 《稽山承语》，《新编王阳明全集》卷四十，第1614—1615页。

(64) 《王阳明全集》卷四，第165页。

(65) 见阿多著、姜丹丹译：《作为生活方式的哲学》，上海译文出版社，2014年，第157页。

第1章 语录体与理学家

任何一种思想都需要相关的载体来表达与传播，这里的载体不仅是指物质层面的技术媒介，如声音媒介（口传）、纸质媒介（纸传）、电子媒介（电传），而且也指思想表述与传递的文体形式，如诗歌、书信、论文等等。就儒家思想之表达、传播的文体形式而论，汉唐儒学多是通过经典注疏的形式进行的，而宋明理学在传统的文体形式之外，还利用语录体表述与传递自己的思想。为何理学家与语录体结下了不解之缘？语录体的问世对理学究竟意味着什么？语录体在理学产生与发展过程之中究竟扮演何种角色？它又存在哪些问题？本章欲就以上问题，略作考述，以就正于方家。

一 语录体与宋代印刷业

语录体的出现，可以追到《论语》，班固（32~92）在《汉书·艺文志》中就已指出：“《论语》者，孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”李二曲（1627~1705）《四书反身录》亦云：“《论语》即孔门之语录。”但《论语》文本还是雅言为主，究竟保存多少当时师徒对话时的“口语”，还是个问题。《旧唐书·经籍志》录有孔思尚《宋齐语录》书名，该书早已散佚，明朱荃宰（生卒年不详）在其《文通》（卷二）中曾指出该书系“琐言”，“嘲谑调笑之余，用资谈柄，可助笔端”，⁽¹⁾想其风格大致与《世说新语》相类似，但其面貌究竟如何已不得知。“王孔子”王通（580~617）有《中说》一书，该书不仅在形式上全然模仿《论语》，为对话体，亦为门人所记，而且书中语式亦仿《论语》。故该书虽可说是“语录”，但不是口语之录，在文体上更像扬雄的《法言》一书。

语录体的兴起一般都追溯到那些重视口传的禅宗大师们。John R. McRae指出，在8世纪书写的禅文本中，包括敦煌出土的文献（如神会的作品）中，已经开始出现越来越多的口语化的倾向。柳田圣山也指出，形成于马祖道一（709~788）之后的语录体，以机缘问答的形式，表现了禅宗特殊的口语教学风格，语录体是对传统佛教的“革命”，颠覆了六朝以来佛教注经的传统，强调了佛陀教学中口传的性质。⁽²⁾不过，需要指出的是，当时这种种带有语录性质的文本并不是以“语录”命名的，记录师徒对话的《南阳和尚问答杂征义》即是例证。后来流行的唐代禅师的语录体著述如《大珠慧海禅师语录》《庞居士语录》等等，多是在宋以后加工形成的。⁽³⁾10世纪中叶禅宗开始出现语录形式，如《祖堂集》（成书于五代南唐保大十年，即952年，比大名鼎鼎的《景德传灯录》还要早五十多年），该书完全用古式白话文写成，语多方言，字多简体。在北宋初期尚在流行。但其后便不复见于中国本土，亦未收入《大藏经》。

理学家的“语录”体不过是沿袭宗门，这在攻击理学的文人与汉学家

眼里是共识，杨巍（1514~1605）《嘲儒》诗云：“尼父不言静，后儒何怪哉，纷纷诸语录，皆自五灯来。”（《存家诗稿》卷六）乾嘉时期的著名汉学家江藩（1760~1830）指出：“儒生辟佛，其来久矣，至宋儒，辟之尤力。然禅门有语录，宋儒亦有语录；禅门语录用委巷语，宋儒语录亦用委巷语。夫既辟之而又效之，何也？盖宋儒言心性，禅门亦言心性，其言相似，易于浑同，儒者亦不自知而流入彼法矣。”⁽⁴⁾又如，钱大昕（1728~1804）说：“佛书初入中国，曰经、曰律、曰论，无所谓语录也。达摩西来……数传以后，其徒日众，而语录兴焉，支离鄙俚之言，奉为鸿宝；并佛所说之经典，亦束之高阁矣。……释子之语录，始于唐；儒家之语录，始于宋。儒其行而释其言，非所以垂教也。君子之‘出辞气，必远鄙倍’。语录行，而儒家有鄙倍之辞矣。有德者，必有言；语录兴，则有有德而不必有言者矣。”⁽⁵⁾

毫无疑问，理学家语录体的流行是受到禅宗的影响，实际上理学家本人往往都有出入佛氏的经历。但已有学者指出，禅宗的语录体流行乃是在理学家语录体流行开来之后发生的现象。⁽⁶⁾

其实，以“语录”著述在当时实在是一种“时代精神”、一种“时尚”。宋初三先生之一胡瑗（993~1059）既有文言语录，又撰有大量“口义”的著述，如《周易口义》《洪范口义》《春秋口义》。曾问学于胡瑗的徐积（1028~1103）亦有语录（《节孝语录》）传世。石介（1005~1045）撰有《易口义》等等。南宋晁公武（1105~1180）之《郡斋读书志》集列各种书目近一千五百种，以搜罗唐代和北宋时期的典籍最为完备而著称。在这部中国目录学的大书之中，出现了很多以语录命名的书籍：如富弼（1004~1083）使虏时所录的《富公语录》（史部“实录类”），寇瑊（？~1032）记录其出使契丹贺辽主生辰往返所见闻的《生辰国信语录》（史部“地理类”），章谊（1078~1138）所录之《章忠恪奉使金国语录》（史部“地理类”），李旼（生卒年不详）记录张忠定公（咏）守蜀善政的《张忠定公语录》（史部“传记类”）等。自然大量的禅宗语录也见于“释书类”之中，如《宗镜录》（一百卷）、《庞居士语录》（十卷）、《景德传灯录》（三十卷）、《传灯玉英集》（十五卷）、《锦囊集》（一卷）等。

在同一时期，在不同的领域，出现了这么多语录体著述，确实说明

当时出现了一种“以俗语为书”的时代风气。近人谢无量说：“宋时多以俗语为书者，其论学记事者有语录，杂史琐闻有平话，而戏曲亦渊源于此时。”⁽⁷⁾

时代风气的形成自有其相应的时代背景。有宋一代，经济发达，文化繁荣，此为史家所公认。谢和耐指出，11～13世纪的中国，政治生活、社会生活、经济生活与前代相比，“没有任何一个领域不显示出根本变化”。在科学文化领域，追溯经典传统，传播知识，科技飞跃发展（如印刷、火药、航海技术、摆钟，等等），新哲学与新世界观出现，这一系列现象可比拟于西方之文艺复兴。⁽⁸⁾与印刷业有关的造纸、制墨、雕版工艺均有突飞猛进之发展，苏、浙、蜀、闽书坊林立，书籍印刷与流通盛极一时。宋元之际的理学家吴澄（1249～1333）《赠鬻书人杨良甫序》一文对此有生动描述：

古之书在方册，其编帙繁且重，不能人人有也。京师率口传，而学者以耳受，有终身止通一经者焉。噫！可谓难也已。然其得之也艰，故其学之也精，往往能以所学名其家。纸代方册以来，得书非如古之难，而亦不无传录之勤也，锓板肇于五季，笔功简省，而又免于字画之讹，不谓之有功于书者乎？宋三百年间，锓板成市，板本布满乎天下，而中秘所储，莫不家藏而人有。不惟是也，凡世所未尝有与所不必有，亦且日新月异。书弥多而弥易，学者生于今之时，何其幸也！无汉以前耳受之艰，无唐以前手抄之勤，读书者事半而功倍，宜矣。而或不然，何哉？挟其可以检寻考证之且易，遂简于耽玩思绎之实，未必非书之多而易得者误之。噫！是岂锓板之罪哉！读者之过也。⁽⁹⁾

生活在这样一个印刷业、书籍流通业空前繁荣的时代，宋代文人与经师自身亦有切身感受，苏东坡（1037～1101）在《李君山房藏书记》一文中说：

余犹及见老儒先生，自言其少时，欲求《史记》《汉书》而不可得，幸而得之，皆手自书，日夜诵读，惟恐不及。近岁市人转相摹刻诸子百家之书，日传万纸。学者之于书，多且易致如此，其文词学术当倍蓰于昔人；而后生科举之士皆束书不观，游谈无根，此

又何也？⁽¹⁰⁾

景德二年夏，宋真宗（968～1022）幸国子监，阅库书，问及经版情况，祭酒邢昺（932～1010）答曰：“国初不及四千，今十余万，经、传、正义皆具。臣少从师业儒时，经具有疏者百无一二，盖力不能传写。今板本大备，士庶家皆有之，斯乃儒者逢辰之幸也。”⁽¹¹⁾

国子监刻书、地方官刻、民间私刻、坊刻，刻书、印书形成了强大的产业链，“版权意识”也应运而生：“书籍翻板，宋以来即有禁例。吾藏五松阁仿宋程舍人宅刻本，王偁《东都事略》一百三十卷，目录后有长方牌记云：‘眉山程舍人宅刊行，已申上司，不许覆板。’”⁽¹²⁾据说这是世界最早的版权记录。“版本”一词亦开始流行：“雕版谓之版，藏本谓之本。藏本者，官私所藏，未雕之善本也。自雕版盛行，于是版本二字合为一名。”⁽¹³⁾赵宋被称为雕版印刷的“黄金时代”：“版刻的形态与制作，皆足以为后世的模范。从宋代起，刻书企业化”，今天意义上的“出版业”可以说是肇兴于宋。⁽¹⁴⁾出版业的兴盛，为语录体流行提供了强有力的“硬件”支持。

二 语录体与理学结社活动

值得注意的是，《郡斋读书志》虽然搜罗了很多以语录命名的书目，甚至专门设立了“语录类”的文体类别，但是上述提到的各种各样以“语录”命名的书目，并未被列入“语录类”之中。在“语录类”中，晁公武共集列二十余种著作，均是理学著作。依次是《河南程氏遗书》（二十五卷）、《横渠先生语录》（三卷）、《横渠先生经学理窟》（一卷）、《元城先生语录》（三卷）、《谭录》（一卷）、《道护录》（两卷）、《龟山先生语录》（四卷）、《上蔡先生语录》（三卷）、《延平先生问答》（一卷）、《晦庵先生语录》（四十三卷）、《晦庵先生语续录》（四十六卷）、《朱子语略》（二十卷）、《师诲》（三卷、附录一卷）、《近思录》（十四卷）、《续近思录》（十四卷）、《五峰先生知言》（一卷）、《无垢先生心传录》（十二卷）、《横浦日新》（二卷）、《南轩先生问答》（四卷）、《张子太极解义》（一卷）、《二十先生西铭解义》（一卷）、《无极太极辨》（一卷）、《复礼斋语录》（一卷，亦名《桂林语录》）、《总括夫子言仁图》（一卷）、《群经新说》（十二卷）、《论五经疑难新说》（三卷）、《传道精语》（三十卷，《后集》二十六卷）、《勉斋先生讲义》（一卷）。

理学家或有理学背景的学者的语录体著述独享了“语录类”这一新出现的书目类别，且其数目也远远超过了“释书类”中收录的语录体著述。个中缘由，耐人寻味。

在论及道学团体形成的时候，有学者从着装揭示道学的“结社性质”。程伊川（1033～1107）衣着在《程氏外书》中有数处提到。在攻击伊川的论敌那里，他的“奇装异服”在追随者中的流行也往往是嘲讽的话题：

然在庭之臣，不能上体圣明，又复辄以私意取程颐之说，谓之伊川学，相率而从之，是以趋时竞利，饰诈沽名之徒，翕然胥效，但为大言，谓尧舜文武之道，传之仲尼，仲尼传之孟轲，轲传颐，颐死无传焉。狂言怪语，淫说鄙喻，曰此伊川之文也；幅巾大袖，

高视阔步，曰此伊川之行也。能师伊川之文，行伊川之行，则为贤士大夫，舍此皆非也。近世小人见靖康以来其学稍传，其徒杨时辈骤跻要近，名动一时，意欲慕之，遂变巾易服，更相汲引，以列于朝，则曰此伊川之学也。(15)

至于朱子（1130～1200）本人，“其闲居也，未明而起，深衣、幅巾、方履，拜于家庙，以及先圣，退坐书室”。朱子受到庆元“伪学之禁”后，门人中“依阿巽懦者”，“更名他师，过门不入，甚至变异衣冠，狎游市肆，以自别其非党”(16)。理学家的服装看来不同于世人，“通过服装来自别于他人，极能显示出道学的结社性质”(17)。

其实，撰写语录、刊刻语录、玩味语录亦颇能反映出新兴的道学团队的结社性质。早在二程那里，门人即开始记载语录，据谢上蔡（1050～1103）回忆，“昔从明道、伊川学者，多有语录”。也就是说，二程在世的时候，语录便在门人之间流传开了。实际上伊川对门人记载语录、翻阅语录之举并不满意，其高足尹和靖（1071～1141）将同学记下的语录翻阅，被伊川撞见，训曰：“某在，何必看此书？若不得某心，只是记得他意，岂不有差？”无论如何，程门弟子已开始流行记录老师的话语，并把语录作为经常阅读的对象。

如上节所述，宋时士大夫以刻书为风尚，而地方官与理学家刻行语录也形成了一种风气，在很多理学批评者看来，“语录”是理学家的最引人注目的招牌。袁枚（1716～1797）曾引沈仲固《癸辛杂识》的话说：“道学之名，起于元祐，盛于淳熙，其所读不过《四书》《近思录》几部，自道正心、修身、治国、平天下而足矣。有经济者，目为粗身；能作文者，詈为玩物丧志。为太守监司，若不刻语录，立四贤祠，虽立身如温公，文章如东坡，皆为小人。”又引刘后村为吴恕斋之序曰：“近世贵理学，而贱诗赋。间有篇章，不过押韵之语录、讲章耳。”(18)顾炎武（1613～1682）《日知录》十九曰：“孔门弟子不过四科，自宋以下之为学者则有五科，曰语录科。”谈心性、撰语录成了理学家之为理学家的身份认证：“道学所包广，躬行能几人？空谈心与性，孰辨假和真？道学两字，无所不包，自元人修宋史，别立道学传，后人遂以谈心性、撰语录者为道学，而道学乃隘且易矣。”(19)此类文字虽是揶揄语，但颇能反映出理学家与语录体之间的紧密关系。在庆元党禁之中，理学家被罗织的一项重要罪

名就是“专习语录诡诞之说”。庆元二年叶翥（生卒年不详）与刘德秀（？~1208）上书，“乞将语录之类尽行除毁”。⁽²⁰⁾这一切皆能说明语录体在理学结社之中所起的重要作用。

道学团队之结社，不是一般的社会活动，而是修道共同体之结社，“语录”说到底是修道、证道过程之中师生对话的记录。语录体之流行反映了理学家讲学活动之盛与相应的书院之发达。理学家青睐语录体自与其传道、证道、体道这一修道共同体的性质有关。

三 理学家为何青睐语录体

汉唐注疏体、论学的信札或文章，这些文体均被理学家承继，语录体这种新的儒家话语方式的出现究竟意味着什么呢？换言之，为何理学家会青睐语录体呢？我认为可从以下五个方面寻找答案。

第一，理学家对书面语言普遍持谨慎态度。“无多为文与诗”可谓理学家的共识。早在理学之开山祖师周敦颐（1017～1073）那里，就对所谓辞章之学颇为反感，“不知务道德而第以文辞为能者，艺焉而已。噫！弊也久矣”。又说：“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之谓事业。彼以文辞而已者，陋矣！”⁽²¹⁾至二程兄弟对辞章之学更是持轻蔑的态度。程伊川甚至把“有高才、能文章”说成是人生三不幸之一（另两不幸为“年少登高科”“席父兄之势为美官”）。⁽²²⁾不要把这句话仅仅看作针对其宿敌苏东坡而发，⁽²³⁾实质上，这是二程兄弟一贯的态度。两人列“文章之学”为三大“学弊”之首，⁽²⁴⁾伊川更是反复告诫门人勿多为诗文。其《答朱长文书》云：“向之云无多为文与诗者，非止为伤心气也，直以不当轻作尔。圣贤之言，不得已也。盖有是言，则是理明；无是言，则天下之理有阙焉。”⁽²⁵⁾倘按照这个标准，不合标准者毁之，巡视一番图书馆，这会造成多大一场浩劫啊！张思叔（1071～1108）本以文闻名乡曲，三十岁方见伊川，自见伊川后，作文字甚少。不过，这位张思叔仍喜欢把老师的口语进行文学加工，改写成文绉绉的文字。后来遭到朱子的贬抑：“张思叔语录多作文，故有失其本意处。不若只录语录为善。”⁽²⁶⁾高足谢上蔡曾录五经语作一册，被程明道（1031～1085）发现，斥以“玩物丧志”四字。谢上蔡后来又说：“昔从明道、伊川学者，多有语录，唯某不曾录，常存着他这意思，写在册子上，失了他这意思。”想必是他汲取了“玩物丧志”的教训。二程子对子弟中“轻俊者”尤为担忧，唯恐他们遭遇人生之“不幸”：“忧子弟之轻俊者，只教以经学念书，不得令作文字。”“子弟凡百玩好皆夺志。至于书札，于儒者事最近，然一向好著，亦自丧志。如王、虞、颜、柳辈，诚为好人则有之。曾见有善书者知道否？平生精力一用于此，非惟徒废时日，于道便有妨处，足知丧志也。”⁽²⁷⁾陆象山门人李伯敏曾录编象山语录，象山曰：“编得也是。但言语微有病，不可以示人。自存可也。兼一时说话，有不必要

录者。”⁽²⁸⁾

明代理学家对诗文的态度一如宋儒。见一生买得《唐百家诗》，吕泾野（1479～1542）斥曰：“不惟不暇看，亦不必看。唐诗题目多不正大，且煅字炼句，夸多斗美，无益于身心。一家诗已害事，况百家诗乎！”⁽²⁹⁾王阳明一度有诗文之戒，⁽³⁰⁾他对辞章之学乃至对书写的不信任态度，丝毫不亚于二程。⁽³¹⁾阳明专门嘱咐门人将自己的书稿删取归并，“将圣人至紧要之语发挥作一书，然后取零碎文字都烧了，免致累人”。江右门人邹东廓（1491～1562）曾以所录阳明文稿请刻，阳明回答斩钉截铁：“不可！吾党学问，幸得头脑，须鞭辟近里，务求实得，一切繁文靡好，传之恐眩人耳目，不录可也。”⁽³²⁾晚年《大学问》撰后，成为“师门之教典”，门人想刊刻成书，但阳明郑重叮嘱：“此须诸君口口相传，若笔之于书，使人作一文字看过，无益矣。”⁽³³⁾

第二，理学家普遍对口传与面授情有独钟。与对文字书写的不信任联系在一起，理学家非常看重谈话、对话这些当面指点的沟通方式在传道之中的作用。二程子指出：“以书传道，与口相传，煞不相干。相见而言，因事发明，则并意思一时传了；书虽言多，其实不尽。”⁽³⁴⁾口传在阳明学之中更是备受重视：“讲学须得与人人面授，然后得其所疑，时其深浅而语之。才涉纸笔，便十不能尽一二。”⁽³⁵⁾毕竟“良知二字是口传”。王阳明与弟子之间的对话生动地印证了这一点。（陈九川）虔州将归，有诗别先生云：“良知何事系多闻，妙合当时已种根，好恶从之为圣学，将迎无处是乾元。”先生曰：“若未来讲此学，不知说好恶从之从个甚么？”敷英在座曰：“诚然。尝读先生《大学古本序》，不知所说何事。及来听讲许时，乃稍知大意。”（《传习录》219：298）显然弟子敷英（生平不详）并不是在抱怨阳明本人所撰写的《大学古本序》晦涩难懂，而是以此印证老师口传与阅读两种学习途径有别这一见解。阳明之另一弟子徐汝佩早年道听途说阳明思想，觉得很荒谬，遂“非笑”之、“诋毁”之，及后来亲见阳明，亲闻阳明之诲，“恍然大寤醒，油然而生意融，始自痛悔切责”，叹曰：“吾不及夫子之门，则几死矣。”⁽³⁶⁾

“听讲”与“阅读”本是学习知识的两种重要途径，但两者确实存在着较大的区别，这一点阳明后学罗近溪（1515～1588）深有体

会：“问：‘均一言教，如何看书册与面命之间，所得迥然不同？’罗子曰：‘当其可之谓时，吾侪相对论心，则彼此机宜，自然适中，如渴与之饮，饥与之食，滋味何等甘美。若持书册漫漫读过，是原未饥渴，与以饮食，虽琼液珍馐，将葵藿等矣。’”(37)显然在理学家看来，通过对话，既可以因材施教（“时其深浅而语之”），又可以根据对话本身所展开的场域，“因事发明”。“听讲”活动所具有的现场感与当下性，让当事人始终保持着有效的互动。

另外，当面听讲与对话尚有另外一种功能是阅读活动不曾具有的：“载籍者，已往之师友；师友者，见在之载籍。其用一也。然人性往乐独学于载籍，而不乐共学于朋友，可不察其故哉？朋友规切，则人已相形，情伪将无所容，而胜心为之抵牾。载籍则其人已往，或得缘附意见，而胜心无所拂逆，故凡学载籍而无朋友之助，鲜不锢于胜心，而流于自用。”(38)阅读活动会流于个人偏执理解而不自觉，而师友在场则可以截断众流。故理学家非常注重亲近而熏炙一节：“……如汝实要入此门，则先须辨个必为圣人之志。志意坚定，方好去寻真师友，方才有真口诀。真师口诀，却与如今书本讲说的，半句不容妄说，塞住路径，半步不得前移，困心衡虑，忘日忘年，自然有憬然悟、默然惺。”(39)现代诠释学喜欢说“作者死了”，读者解放了，他可以自由阅读、自由解读，在理学家看，这正是“缘附意见”、锢于胜心、流于自用的表现，而对话则不同，对话双方人已相形，情伪将无所容。

第三，语录体是一种更加自由的话语方式。儒学是生命的学问，是为己之学。哪一种话语方式能够更有效、更亲切地表达这种学问？我们不妨将语录体与传统的注疏体加以对比。如果我们打开汉儒与朱子的《论语》注疏，尽管汉儒更重视训诂与历史背景的介绍，宋儒更重视义理的阐发，但有一点却是相同的，即作为注经者，首先受到文本本身的限制，他总是在文本所允许的意义空间之中，阐发自己的理解。尽管在文本面前，他也是一位对话者，但他首先是一位倾听者，当然，他不是一位完全被动的对话者，他可以讲出自己的看法乃至创见，但无论如何，他的言说受到文本主题的限制，不能跑题。而在语录中，理学家可以自由地转换“焦点”，游弋于概念与概念、文本与文本、文本与同时代语境之间多种联系之中。可以说，语录体“把评注者从对古代圣人言语的

逐行式的回应这种束缚下松解出来，以使他能够更自由地反思文本，更准确地把握先贤们是如何对他和他的同时代人所面临的问题作答的。评注式的传统注释，让位于‘语录’里的‘创造性的诠释’”(40)。

第四，语录体是一种更加切己的话语方式。在语录体中，不再只是作者本人主宰着话语的主题，而是参加对话的双方乃至多方共同建构着对话的主题。这些主题或者是由导师对弟子修道进展的询问引起的，或者是由弟子请教读书之中遇到问题展开的，或者是由弟子当下的生存问题构成的。在其中，对话双方不是简单地陈述各自所见，而是围绕当场产生的问题、困惑寻找出路。可以说在语录体之中，话语行为（speech act）是第一位的。在很多场合下，师徒之间的对话如同精神分析师、心理咨询师与病人的对话。这种相似性大致表现在三个方面，首先是对话主题之相似性。理学家之语录虽多涉经典诠释、理解一类问题（实通过经典诠释而传承绝学、继往开来），但亦往往围绕生存之中实际遭遇的心理问题、生活意义问题而展开，此类“私生活”问题颇类似今日心理咨询的主题，《二程集》中即载有不少门人就“私生活”问题（诸如“常患在下者多欺”或“目畏尖物”一类心理纠结现象）向老师咨询的案例，(41)

《传习录》所载此类性质的话题更是举不胜举，如陆澄“夜间怕鬼”的条目，欧阳崇一活着太忙（“寻常意思多忙，有事固忙，无事亦忙。何也？”）的条目，薛中离心理“多悔”的条目，萧惠“己私难克”的条目，学者眼睛生病、“戚戚甚忧”的条目，陈九川在修炼过程中心理经常“有声色在前”或静坐时念虑丛生而“愈觉扰扰”的条目，等等（《传习录》40：77，104：127，106：128，122：145，123：147，203：287，202：286），均是此类性质之主题。其次是对话性质之相似性。对话本身既是弟子呈现其心理困惑之过程，同时又是老师因病施药之对治过程，故很多对话看似师徒“陈述”一己之见的过程，是一“描述话语”，实则是一以言行事的“话语行为”、一“针锋相对”的意义治疗过程：阳明门人孟源有自是好名之病，阳明屡责之。一日，警责方已。一友自陈日来工夫请正。源从旁曰：“此方是寻着源旧时家当。”先生曰：“尔病又发。”源色变。议拟欲有所辨。先生曰：“尔病又发。”因喻之曰：“此是汝一生大病根。譬如方丈地内，种此一大树。雨露之滋，土脉之力，只滋养得这个大根。四傍纵要种些嘉谷，上面被此树叶遮覆，下面被此树根盘结，如何生长得成？须用伐去此树，纤根勿留，方可种植嘉种。不

然，任汝耕耘培壅，只是滋养得此根。”（《传习录》18：58—59）阳明这里两个“尔病又发”并不只是在“描述”“指认”孟源之病，更是在给出治疗的途径。正如在公交车上甲对乙说“你的鞋踩在我的脚上了”，这并不是描述乙之鞋所处位置，而不过是要乙将鞋移开之言语行为一样。

《稽山承语》尚载有另一类似案例：“一友自负无私意。适其从兄责仆人于私寓，自悔深切，入以告于师，且请教。此友在傍微哂。师顾曰：‘此非汝之私意乎？见兄之有过，幸己之未败露，私意重矣。’此友方知私意是如此。”⁽⁴²⁾复次是对话双方旨趣之相似性。精神分析师通过与病人交流，首先是要病人信任精神分析师，放弃其旧的自我模式，并最终认取新的自我模式。与此相类，师徒对话其旨趣亦无非通过师之指点、警责、诱发，让门徒放弃旧的自我，而唤醒、认取新的自我（真己、真吾、真头面、良知、主人公）。在阳明与弟子对话过程中，弟子当下往往有醒、有悟之记载，“醒”与“悟”就是在对话进程中获得的“疗效”。

语录体这种“当下取效”的行为话语特征在泰州学派那里体现得淋漓尽致。有学者请教王艮为何“放心”难求，王艮呼之即起而应，遂说：“尔心见在，更何求心乎？”罗近溪与门人的对话更是每每强调要直对“面前实事”“只论目前”，将口中讲的道理与当下的身子之言行、体验直接“打个对同”，将问者本出于书本的“理论问题”“名相问题”重新定位于“此时”“此地”“此身”的“生存论问题”。弟子问：“某今日用工，尽去致知力行，如何学问不见长进？”罗子曰：“子之致知，是知个甚的？力行，是行个甚的？”曰：“是要此理亲切处尔。”罗子曰：“既主意如是，便当先求此理矣。岂有此理不求而能得亲切，理不亲切而能致知力行，又能学问长进也哉？”曰：“某辈平日说理，只事物之所当然便是。”罗子曰：“汝初要求此理亲切，今却舍了此时而言平日，便不亲切；舍了此时问答而言事物当然，又不亲切。”曰：“此时问答，如何是理之亲切处？”罗子曰：“汝把问答与理，看作两件，却求理于问答之外，故不亲切。不晓得我在言说之时，汝耳凝然听着，汝心炯然想着，则汝之耳、汝之心何等条理明白也！言未透彻，则默然不答；言才透彻，便随众欣然而是，则汝之心、汝之口，又何等条理明白也！”曰：“果是亲切。”罗子曰：“岂止道理为亲切哉？如此明辩到底，如此请教不怠，又是致知力行而亲切处矣。”众皆跃然有醒。⁽⁴³⁾罗近溪跟其外父讨论良知（灵体）遍布全身之道理，外父觉得一毛一发都是灵体贯彻的说法太过玄乎，近

溪趁外父不觉，从其脑背力抽一发，外父连声叫痛，手足顿颤，近溪喝曰：一毛一发，岂非灵体贯彻！

语录体作为一种切己的话语还表现出强烈的现场感，故可展示“各随分限所及”因病而药与当场点化、见机施教之风格。阳明一弟子问：“天地位、万物育，何如？”阳明当即答曰：“贤却发得太早。汝且问戒惧慎独何如而深致其功，则位育之效自知矣。如未用戒惧慎独工夫，纵听得位育说话虽多，有何益处？如人要到京畿，必须束装买舟，沿途问人行将去，到得京畿，自知从某门而入矣。若未买舟而行，只讲求京畿九门从何处入，直是说梦。”听者皆有省。⁽⁴⁴⁾有时，良知之话语行为已经越出狭隘的言语范畴，而直接诉诸动作。薛中离初见王阳明，阳明举扇以示曰：“见扇否？”中离曰：“见。”阳明将扇揣入怀中又问：“还见否？”中离不应。阳明先生遂不说。中离本人仿此指点门人倪润，指蜡烛示润曰：“见烛否？”曰：“见。”以扇灭烛光曰：“还见否？”润曰：“似无所见。”中离遂曰：“且只讲至此。”⁽⁴⁵⁾这种动作式机锋，如击石火，似闪电光，非亲处其境，难以领略其中风光。

不啻如此，语录体的口语形式更能贴近对话者的理解背景，日常语言才是真正活的语言，任何书面语言如无法与当下的生活体验联系在一起，它所承载的意义就无法“兑现”，就还只是“空头支票”，就很难避免蹈空的嫌疑。理学语录之中涉及大量儒家经典之诠释问题，这些经典一旦付诸口语，实际上就会经历意义兑现的过程，它所讲的道理会被重新激活，并在新的语境下被赋以新的意蕴。

第五，语录体与传道意识、弘道使命感的高涨。周敦颐在郴州的时候，当时的郡守李初平慕名投到门下，请求在周敦颐指导下读书学习。周敦颐的回答是：“您一大把年纪了，来不及了。让我给您直接讲好了。”（“公老，无及矣。某也请得为公言之。”）这样，李初平与周敦颐面谈了两年，最后终有所得。⁽⁴⁶⁾显然在周敦颐看来，当下的对谈才是传道的最有效的方式。语录所牵涉的对话双方不是一般的对话者，而是师生之间围绕儒家生命智慧所展开的对话，如果说禅宗语录体是悟道的禅师与有待开悟的参禅者之间的对话，那么，理学家的语录体可谓先知、先觉者、传道者与弟子之间的对话。因此，在记录老师话语，乃至刻录语录时，背后反映的乃是强烈的传道意识、弘道意识。语录体成了学

统、道统承传的不可或缺的有效“载体”。

如果说印刷业的发达乃是促成理学语录流行的外在机缘，那么理学家对待口传与书写的态度，理学家以道统自任的传道使命感、迫切感以及语录体文体自身的自由性、切己性则是语录体流行的内在原因。

四 语录体的三大问题

语录体不仅是理学义理系统表达的一种新文体，也是儒家思想传播的一种新载体。它的形成必然会对以往的儒家传统表达方式产生影响，两者之间也存在着磨合问题。而语录体作为口语形式、口传文体，其自身亦有相应的可理解问题、可信性问题。这些问题大致有三。

其一，语录之可理解问题。语录体因是日常语言，故涉大量俚词、俗语与方言，此于现场的对话者固然有亲切之感，却委实给不谙方言的读者带来阅读上的困难。以张载（1020～1077）为例，横渠为关学重镇，其语录中不时夹杂关陕方言。关中弟子听/读起来当然很感亲切，但南方人读起来则存在不少困难。有些语录连朱子都读不懂：“张横渠《语录》用关陕方言，甚者皆不可晓，《近思录》所载，皆易晓者。”⁽⁴⁷⁾其实，《朱子语类》中方言俚语更多。杨慎（1488～1559）曾指出过，《说文》之解字、《尔雅》之训诂，上可以解经，下可以修辞，“正大简易”，这是中原人的“普通话”（“正音”），但“至宋时，僧徒陋劣，乃作语录，儒者亦学僧家作语录，正犹以夷音市语，而变中原正音，或一方之语，不可通于他方，一时之言，不可施于后世。如吃紧、活泼、便辟近里，今不知为何语。欲求易晓反为难知。本欲明经，适以晦道矣。甚者，因陋就简，以打乖筋斗入诗章，以闭眉合眼入文字。曰我所述程朱之说，道理之谈辞达而已，不求工也，噫，左矣！”⁽⁴⁸⁾。杨慎对理学（尤心学）无好感，但他所描述的“夷音市语”现象则是不争的事实。

另外，师门对话本有其现场感与相应的语境，而在记录者那里，有时往往会抽离当时现场氛围，只记下片言只语。外人如何理解之，会有很大的随意性。王阳明对“屏息念虑”一味求静的弟子提出批评，弟子不解，并引二程语录反驳老师：“昔有人静坐，其子隔壁读书，不知其勤惰，程子称其甚敬。何如？”阳明答曰：“伊川恐亦是讥他。”（《传习录》203：287）程子见人静坐，而称其甚敬，究竟是“讥讽”抑或就是“称赞”，因记录甚简，难免招致歧解。⁽⁴⁹⁾

其二，语录之可信性问题。语录多系门人所记，且往往是在老师去

世后结集出版，所记录之人气禀各异，修为不同，见有等差，故所记语录必然打上各自的色彩，其可信性自逊于出自老师亲笔的书信、注疏体。今本《朱子语类》编撰者黎靖德说：“朱子尝言《论语》后十篇不及前，‘六言六蔽’不似圣人法语。是孔门所记犹可疑也，而况后之书乎！”⁽⁵⁰⁾朱子对二程语录的记录者曾有精彩评论：

记录言语难，故程子谓：“若不得某之心，则是记得它底意思。”今《遗书》，某所以各存所记人之姓名者，盖欲人辨识得耳。今观上蔡所记，则十分中自有三分以上是上蔡意思了，故其所记多有激扬发越之意；游氏所说则有温纯不决之意；李端伯所记则平正；质夫所记虽简约，然甚明切。看得来刘质夫那人煞高，惜乎不寿！⁽⁵¹⁾

朱子本人对二程语录颇为谨慎，他告诫说，诸家语录，“自然要就所录之人看”。二程子就佛教与儒学异同发表过不少看法，但观语录所记，则明显有相抵牾之处：

问：“《遗书》中有十余段说佛处，似皆云形上、直内与圣人同；却有一两处云：‘要之，其直内者亦自不是。’此语见得甚分明。不知其它所载，莫是传录之差？”曰：“固是。才经李端伯、吕与叔、刘质夫记，便真；至游定夫，便错。可惜端伯、与叔、质夫早丧！使此三人者在，于程门之道，必有发明。”⁽⁵²⁾

实际上，伊川还在世的时候，他就对门人记载的乃兄语录有所抱怨：“旧曾看，只有李籲一本无错编者。他人多只依说时，不敢改动，或脱忘一两字，便大别。”⁽⁵³⁾而二程门人之间也对个别语录的可靠性提出质疑，尹和靖就对伊川语录中援用禅语“活泼泼地”一条明确表示，那是同门截头去尾、不善记录之语。

《朱子语类》也有同样的问题。康熙时，李光地（1641～1718）等奉旨编纂的《朱子全书》采用语录甚多，但在凡例中仍说：“《语类》一篇，系门弟子记录，中间不无讹误冗复，杂而未理。”《朱子年谱》作者王懋竑（1668～1741）也认为，其中不可信的部分颇多：“《语类》中杨方、包扬两录，昔人已言其多可疑，而其他录讹误亦多，即以同闻别出言之，大意略同而语全别，可知各记其意而多非朱子之本语矣。

《程子遗书》，朱子已谓其传诵道说，玉石不分，况《朱子语类》十倍于程子，后人但欲以增多为美，而不复问其何人，安可尽信耶？”⁽⁵⁴⁾其实，在朱子嫡传黄榦（1152~1221）那里，即对朱子语录的编纂持高度谨慎的态度，他本人虽亦记有语录，但长期秘而不宣，并告诫世人说，记录之语，乃门人“退而私窃”记之，“未必尽得师传之本旨，而更相传写，又多失其本真，甚或辄自删改，杂乱讹舛，几不可读”，并告诫说不可以随时应答之语易平生著述之书。⁽⁵⁵⁾黄榦门人何北山（1188~1268）亦指出：“学者读书，先须以《四书》为主，而用《语录》以辅翼之。大抵《集注》之说精切简严，《语录》之说却有痛快处，但众手所录，自是有失真者，但当以《集注》之精严折衷《语录》之疏密，以《语录》之详明发挥《集注》之曲折。”⁽⁵⁶⁾明嘉靖九年，世宗欲改变洪武祖制，将天地合祀改为天地分祀，其所列改制理由之一即是朱子视天地分祀为“万世法”，一度在“大礼议”之中支持嘉靖立场的礼部尚书霍韬（1487~1540）起而发难曰：朱子虽有语云天地同祭于南郊不可，但他处又说古无北郊，“是知朱熹之言多出于门人所记，自相同异，门人自为臆说，不足准也”⁽⁵⁷⁾。显然与书信、注疏相比，出自门人转述的语录的权威性要低很多，今天很多学者在引《朱子语类》时往往都标明此条语录的记录者，这不失是一种谨慎的态度。李性传（1174~1255）很早就提出一条语录采纳原则：“《语录》与《四书》异者，当以《书》为正，而论难往复，《书》所未及者，当以《语》为助；与《诗》《易》诸书异者，在成书之前亦当以《书》为正，而在成书之后者，当以《语》为是。”⁽⁵⁸⁾薛瑄（1389~1464）亦有类似看法：“读朱子《语录》，不如读《易本义》《四书集注章句》《或问》，诸手笔之书为定论，有余力则考《语录》之类可也。”⁽⁵⁹⁾

早在二程弟子那里，尹和靖就曾告诫门人说：“若要看杂说，不如看《易传》，《易传》，先生之成书；杂说，他人之所记。”⁽⁶⁰⁾这里“杂说”系门人所记语录，《易传》系伊川《程氏易传》。

陆象山门人曾祖道（生卒年不详，象山去世后，师从朱子）曾述有象山话语，象山致信斥之曰：“所述某之言，亦失其实。记录人言语极难，非心通意解，往往多不得其实。前辈多戒门人，无妄录其语言，为其不能通解，乃自以己意听之，必失其实也。”⁽⁶¹⁾

王阳明的《传习录》也有类似的情况。该书下卷成书于阳明去世后多年，记录亦出于多人之手，故颇招人质疑。阳明弟子顾应祥（1483～1565）看到此卷后，“多有未当于心者”，疑为门人传录之伪，遂作《传习录疑》辨之。而同卷之中黄省曾（1490～1540）所记数十条目，颇为黄宗羲（1610～1695）怀疑，认为“往往失阳明之意”。其中“最离谱”的是有关苏秦、张仪之智的条目（“苏秦、张仪之智也，是圣人之资……仪秦亦是窥见得良知妙用处，但用之不善耳”），更是被顾宪成（1550～1612）、刘蕺山（1578～1645）等诸人怀疑与诟病。⁽⁶²⁾

其三，语录与经典的关系问题。语录是老师传道授业之语，经过整理编辑，亦成为弟子修道之不可或缺的工具。寻孔颜乐处，观未发前气象，诸如此类语录所记载的名句，成为数百年士人玩味、琢磨儒学义理的重要话头，这颇类于禅宗之看话禅。那么如何处理语录与其他儒家经典（尤四书五经）之关系呢？朱子门人陈淳（1153～1217）曾指出，经传深奥精微，语录则显白而流畅；经传古老而富尊严，语录则浅近而亲切。“显则易明，畅则易入，近则易信，亲则易从。”他所记载的朱子的一句语录广为流传，凡论《近思录》者几乎必引之：“《近思录》好看。《四子》，《六经》之阶梯；《近思录》，《四子》之阶梯。”“语录”成了通向“经典”的路径，没有这条路径，经典世界便不得而入。对于“阶梯说”，陈淳还有更详细的阐述：

向闻先生（指朱子——引者）亦曰：“四子，六经之阶梯；《近思录》，四子之阶梯。”此自无可疑者。……大抵圣贤入人入德，所以为理义之要者，莫要于四书，但绝学失传，寥寥千载，直至四先生而后明。而四先生平日抽关启钥，所以讲明孔孟精微严密之旨者，又杂见于诸书，不可类考。幸吾先生辍其关于大体而切于日用者为此篇，其次第仿《大学》，其会趣准《中庸》，其规模效《语》《孟》，诚后学迷途之指南，而入圣门之正路也。故吾先生所以发明四书之宏纲大义者，亦自四先生之书得之。而此编其四先生之要旨萃焉。欲起学者于俗学横流之中，若不先考乎此，则准的不立，而邪正之分不明，圣门将何从而入？而千载不传之秘旨，又将若何而窥测之？今先刻以示人，使读者知圣传之所在，有以起尊敬师慕之心，而卓然不迷其所趋，然后循序而进于孔孟之门庭堂

奥，自当从容造诣，一惟吾所之，而无寸步之枉矣！（63）

陈淳的这一看法实际上反映了一个非常重要的现象，它有助于我们理解朱子大力表彰《近思录》用心所在。经过北宋五子解释、阐发过的四子书才是儒家经典诠释的正当视域，而北宋四子的解释（整体通贯的四书五经阅读法）又是通过朱子本人的编排、协调与整理的。通达经典世界必须通过“圣传”这扇门：“孔孟所不传之秘旨”须通过朱子之《四书章句》方可通达，而朱子之章句实由北宋四子书而来，故由《近思录》阶梯方可通达四书，由四书而通达五经。显然诸儒语录（《近思录》）不仅有羽翼发明圣经之功用，而且更是儒家圣经得到正确解读之保证。这有点像天主教之重视“圣传”，只有通过“圣传”，才能确保对《圣经》的解读不会有所偏失。

不过，朱子门人亦不乏质疑陈淳之说者，上引陈淳文字实际上都是他反驳林子武的质疑而发的（尤《答李公晦三》），而最著名的质疑者当推朱子的女婿黄榦。黄榦说朱子本人反复说过，以《大学》《语》《孟》《中庸》为入道之序的话，“先《近思》而后四子，却不见朱先生有此语。陈安卿所谓‘《近思》，四子之阶梯’亦不知何所据而云。朱先生以《大学》为先者，特以为学之法，其条目纲领莫如此书耳。若《近思》则无所不载，不应在大学之先。……如安卿之论亦善，但非先生之意”（64）。朱子究竟是否说过先《近思》而后四子的话，陈淳与黄榦各执一词，这再一次印证前述所谓语录的可靠性问题。《近思录》作为阶梯说表面看来固与朱子以《大学》为先说相冲突，但《近思录》卷次，实际上是依照《大学》之次第精心编排的，（65）《近思录》作为圣传之阶梯，其意义乃在于为学者示以矩矱、导以轨辙，而确保通达《大学》等经典世界。

五 语录体流行之弊

在理学发展史中，语录的流行有一个由盛而衰的过程。起初，二程与张载等北宋诸子的语录，虽有口语化的倾向，但从“文学”的角度看尚有几分局谨，张思叔甚至还把老师的语录改编为正规文体。到了朱子，理学语录已经变得非常生动、活泼，撇开思想层面不谈，语录本身亦不失是精彩的白话文。这一现象早为研究白话文史的学者所指出。胡适在《禅宗的白话散文》中，列举了大量禅宗语录之中的精彩“白话文”，然后说：“我们看了这种绝妙的白话，再来看程颐、尹焞等人的儒家语录，便觉得儒家的语录远比不上禅门的语录。”⁽⁶⁶⁾不过到了南宋，禅宗语录虽仍然使用白话，但因袭的多，创作的少，而朱熹与陆九渊“讲学的语录很有许多很好的白话文”。⁽⁶⁷⁾至于王阳明之《传习录》，有正说，有反说，有庄说，有谐说，有横说，有竖说，有显说，有密说，表达之生动性与多样性，在理学语录类已臻化境。阳明之后，亦不乏语录著述问世，但无论从思想的深度抑或表达的多样性看，难免给人江河日下之感。而随着反理学思潮对语录体的批判，语录体走向式微，也就顺理成章了。

语录本为通达经典世界之“阶梯”，然在实际流行过程之中，语录往往成了“终点”。其弊端早为明清之际的学者所痛斥，举其要有二。

第一，因语录而废经典现象。早在嘉靖年间，袁褰（1502～1547）在《拒伪》一文中就观察到此种现象：

今之伪者则不然，其所诵读者，周孔之《诗》《书》也，其所讲习者，程朱之传疏也，而其所谈者，则佛老之糟粕也，其所行者，则桀跖之所弗为也，假道学之美名，以济其饕餮穷奇之欲，剿圣贤之格言，以文其肤浅缪悠之说，党同而伐异，尊陆以毁朱，凡其所言者不出老生之常谈，庸人孺子皆知其非，而士之好名利趋富贵者，方以为孔孟复出也。翕翕訾訾，如沸如狂，创书院以聚徒，而黉校几废，著语录以惑世，而经史不讲，学士薄举业而弗习，缙绅弃官守而弗务，以静坐为存养，以诗歌为礼乐，互相标榜，私立门户，以希终南之捷。利合则引援，势倾则挤轧。吠声聚臭，牢不

可破，似是实非，固不特紫夺朱、郑乱雅而已。(68)

随后田艺蘅（1524～？）亦指出：“人之为学，四书，其门墙也；五经，堂奥也；子史，廊庑也；九流百家，其器用也。居不可以不广，学不可以不博，举业锢而居隘，语录倡而学荒。”(69)因为语录兴而导致“经史不讲”这一“学荒”现象，差不多成为后来批评理学家“游谈”“不学”的基调。黄宗羲批评时人讲学“袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈”，顾炎武批评理学家“不取之五经而但资之语录”，皆不过是旧调重弹。(70)

第二，因语录而废文章现象。针对此种弊端，顾炎武在其《日知录》卷十九中挖苦说：“今讲学先生从语录入门者，多不善于修辞，或乃反子贡之言以讥之曰：夫子之言性与天道可得而闻，夫子之文章不可得而闻也。”其后，康熙皇帝认为，文章如果写得不好，就是假理学，他说：“从来道德、文章，原非二事，能文之士，必须先明理，而学道之人，亦贵能文章。朕观周、程、张、朱诸子之书，虽主于明道，不尚辞华，而其著作体裁简要，晰理精深，何尝不文质灿然，令人神解意释？至近世，则空疏不学之人，借理学以自文饰其陋。”康熙进而大骂崔蔚林（著有《四书讲义》《易解》）：“本无知识，文义荒谬，岸然自负为儒者，真可鄙也。”(71)近人王礼培（1864～1943）甚至将吴定（1744～1809）“古文亡于南宋”说与语录兴盛联系在一起：“迄乎南渡，文运雕丧，经义兴而士夫以性天为功，道学盛而语录以鄙浅为适，禅学倡而颂偈以惝恍为能……昔人谓古文亡于南宋，非未见也。”(72)理学家“无多为文与诗”本是纠偏之说，是针对学人溺于辞章之学而不返现象（二程子所谓“玩物”而“丧学圣贤之志”、阳明子所谓“精于文词而不精于道”）所发，他们所激烈反对者乃是辞章之学（驰骛于外之辞章主义）而非辞章本身，毕竟修辞立诚乃一体两面之事情，“有德者必有言”“文以载道”乃儒者一贯之立场。倘真有“为己之学”，真有“本色精神”在内，则不仅“作文字亦无妨工夫”（王阳明语），且会作出“本色文字”，此王龙溪、唐荆川论之甚详，兹不赘述。(73)

结论

理学语录体的兴盛与衰落，与理学的兴衰是同步的。由于印刷业的发达，理学家传道、弘道获得了高度的技术支持，语录体在理学结社、理学传播之中起着非常重要的作用。语录体因其亲切、生动而让无数修道之士得以体贴儒理，有所受用。然而语录体本身存在着可理解性、可信性问题，亦存在着与经典关系之问题，这些问题在理学的发展过程之中，慢慢显示出因语录而废经典、因语录而废文章等弊端。当理学家失去了吐故纳新的创造力，只是停留于对以往语录的把玩、咀嚼上面，而新出的语录又不再有深刻的精神洞见，它的命运也就可想而知了。

不过，伟大的理学语录（如《朱子语类》《传习录》）以其丰富的精神内蕴、活泼的表达风格而流传至今。提到理学家的著作，人们往往想到“语录”二字，语录体俨然成为理学家的标识性文体。世易时移，这些历史中的“口传”之录，今日读之，又平添了几分古朴雅致之趣。更为重要的是，倾心阅读这些语录，就如同与一颗伟大的心灵直接对话，不免顿生尚友古人之崇高感、敬畏感。只要现代人仍有超越时代的性命生活之追求，他们就总会来到这些经典（圣典）面前，是的，“谁感到渴了，自己会到河边来”。

(1) 朱荃宰：《文通》（卷二），收入王水照编：《历代文话》第3册，复旦大学出版社，2007年，第2678页。

(2) 龚隽：《禅史钩沉》，生活·读书·新知三联书店，2006年，第302—304页。

(3) 李壮鹰：《谈谈禅宗语录》，《北京师范大学学报》1998年第1期，第66—67页。

(4) 江藩：《国朝汉学师承记 附国朝经师经义目录 国朝宋学渊源记》，中华书局，1983年，第190页。

(5) 钱大昕著，陈文和、孙显军校点：《十驾斋养新录》，江苏古籍出版社，2000年，第382—383页。

(6) 贾德讷（D. K. Gardner）：《宋代的思维模式与言说方式》，收入田浩编、杨立华等译：《宋代思想史论》，社会科学文献出版社，2003年，第395页。

(7) 谢无量：《中国大文学史》卷八，中华书局，1928年，第78页。

(8) 谢和耐著，黄建华、黄迅余译：《中国社会文化史》，湖南教育出版社，1994年，第267—269页。该书卷五专论有宋一代社会文化，卷名即为《中国的“文艺复兴”》。

(9) 李修生主编：《全元文》卷四百八十一，第14册，江苏古籍出版社，1999年，第246页。

(10) 顾之川校点：《苏轼文集》，岳麓书社，2000年，第225页。

(11) 《宋史·列传第一百九十》卷四百三十一，第37册，中华书局，1997年，第3257页。

(12) 叶德辉：《翻板有例禁始于宋人》，《书林清话》卷二，辽宁教育出版社，1998年，第30页。

(13) 叶德辉：《版本之名称》，《书林清话》卷一，第21页。

(14) 严文郁：《中国书籍简史》，台湾商务印书馆，1992年，第151—152页。

(15) 《陈公辅论伊川之学惑乱天下乞屏绝》《吕安老论君子小人之中庸》，李心传编：《道命录》卷三，中华书局，1985年，第24、26页。

(16) 黄榦：《朝奉大夫文华阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》，王懋竑：《朱子年谱》附录一“传记材料”，中华书局，1998年，第518、515页。

(17) 土田健次郎著、朱刚译：《道学之形成》，上海古籍出版社，2010年，第422页。

(18) 《牍外余言》卷一，王英志主编：《袁枚全集》第5册，江苏古籍出版社，1993年，第14页。周密所记沈子固语更加明确地说，道学家所读书不过是“《四书》《近思录》《通书》《太极图》《西铭》及语录之类”。《志雅堂杂钞》卷七，《四库全书存目丛书·子部》第101册，齐鲁书社，1995年，第374页。

(19) 张维屏：《花甲闲谈》卷十六，收入张维屏撰、关步勋等标点：《张南山全集》第3册，广东高等教育出版社，1994年，第636—537页。

(20) 冯琦编、陈邦瞻纂辑：《宋史纪事本末》卷八十“道学崇黜”，中华书局，1955年，第683页。

(21) 《通书·文辞第二十八》《通书·陋第三十四》，周敦颐著、陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局，2009年第2版，第36、40页。

(22) 《河南程氏外书》卷十二，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局，2004年第2版，第443页。

(23) 伊川对蜀党成员的文人气质确实颇为反感：“一日偶见秦少游，问‘天若知也和天瘦’是公词否？少游意伊川称赏之，拱手逊谢。伊川云：‘上穹尊严，安得易而侮之？’少游面色猝然。”见《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，第442页。

(24) “古之学者一，今之学者三，异端不与焉。一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。今之学者有三弊：一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者，则将何归？必趋于道矣。”《河南程氏遗书》卷十八，第187页。

(25) 《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，第433页。伊川对文有“作文害道”之论：“问：‘作文害道否？’曰：‘害也。凡为文，不专意则不工，若专意则志局于此，又安能与天地同其大也？《书》曰“玩物丧志”，为文亦玩物也。……古之学者，惟务养情性，其它则不学。今为文者，专务章句，悦人耳目。既务悦人，非俳优而何？”对诗则有“甚妨事”之说：“或问：‘诗可学否？’曰：‘既学诗，须是用功，方合诗人格。既用功，甚妨事。古人诗云“吟成五个字，用破一生心”；又谓“可惜一生心，用在五字上”。此言甚当。’先生尝说：‘友人王子真寄药来，某无以答他，某素不作诗，亦非禁止不作，但不欲为此闲言语。且如今，言能诗无如杜甫，如云“穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞”，如此闲言语，道出做甚？某所以不常作诗。’”《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第239页。

(26) 《朱子语类》卷九十七，朱熹撰、朱杰人等主编：《朱子全书》第17册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第3262页。

(27) 《河南程氏遗书》卷一，《二程集》，第8页。又：“问：‘作文害道否？’曰：‘害也。凡为文，不专意则不工，若专意则志局于此，又安能与天地同其大也？《书》曰“玩物丧志”，为文亦玩物也。……古之学者，惟务养情性，其它则不学。’”《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第239页。

(28) 《陆象山全集》卷三十五，中国书店，1992年，第289页。

(29) 吕柟撰、赵瑞民点校：《泾野子内篇》卷九，中华书局，1992年，第80页。

(30) 王龙溪在《曾舜徵别言》中对王阳明戒诗文之心路历程记载颇详：“弘、正间，京师倡为词章之学，李（梦阳）、何（景明）擅其宗，阳明先师结为诗社，更相倡和，风动一时。炼意绘辞，浸登述作之坛，几入其髓。既而翻然悔之：‘以有限之精神，蔽于无用之空谈，何异隋珠弹雀，其昧于轻重亦甚矣！纵欲立言为不朽之业，等而上之，更当有自立处，大丈夫出世一番，岂应泯泯若是而已乎？’社中人相与惜之：‘阳明子业几有成，中道而弃去，可谓志之无恒也。’先师闻而笑曰：‘诸君自以为有志矣。使学如韩、柳，不过为文人；辞如李、杜，不过为诗人。果有志于心性之学，以颜、闵为期，当与共事，图为第一等德业。譬诸日月终古常见，而景象常新。就论立言，亦须一一从圆明窍中流出。盖天盖地，始是大丈夫所为。傍人门户、比量揣拟，皆小技也。善《易》者不论《易》，诗到无言，始为诗之至。’”

(31) 阳明将“记诵辞章”之学与“圣人尽心之学”对峙，认为驰鹜于记诵词章实乃功利之心、“霸术之传”。《答顾东桥书》云：训诂之学、记诵之学、词章之学“纷纷籍籍，群起角立于天下。又不知其几家。万径千蹊，莫知所适。世之学者，如入百戏之场，欢谑跳踉，骋奇斗巧。献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑。而耳目眩瞀，精神恍惚。日夜遨游淹息其间。如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归。……圣人之道日远日晦。而功利之习愈趋愈下。其间虽尝瞥惑于佛老。而佛老之说，卒亦未能有以胜其功利之心。虽又尝折衷于群儒，而群儒之论，终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒，沦浹于人心髓，而习以成性也，几千年矣。……记诵之广，适以长其放也。知识之多，适以行其恶也。闻见之博，适以肆其辨也。辞章之富，适以饰其伪也”（《传习录》143：197—198）。顾东桥（顾璘）也是阳明弘、正年间的诗坛盟友。

(32) 钱德洪：《刻文录叙说》，钱明编校整理：《徐爱 钱德洪 董沅集》，凤

凰出版社，2007年，第184页。

(33) 王守仁撰，吴光、钱明等编校：《王阳明全集》卷二十六，上海古籍出版社，1992年，第973页。

(34) 《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，第26页。

(35) 钱德洪：《刻文录叙说》，《徐爱 钱德洪 董沅集》，第184页。

(36) 《书徐汝珩卷》，《王阳明全集》卷二十四，第923—924页。

(37) 方祖猷等编校整理：《罗汝芳集》，凤凰出版社，2007年，第104页。

(38) 欧阳南野：《林平泉赠言》，陈永革编校整理：《欧阳德集》卷十，凤凰出版社，2007年，第291页。

(39) 《罗汝芳集》，第31页。

(40) 贾德讷(D. K. Gardner)：《宋代的思维模式与言说方式》，收入田浩编、杨立华等译：《宋代思想史论》，第398页。

(41) 《河南程氏遗书》卷一，《二程集》，第10页；卷二下，第51页。

(42) 钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，浙江古籍出版社，2010年，第1609—1610页。

(43) 《罗汝芳集》，第43—44页。

(44) 钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1600页。

(45) 薛侃：《云门录》，陈椰编校：《薛侃集》卷一，上海古籍出版社，2014年，第12页。阳明非常喜欢借助手头物演示“见”与“不见”而指点弟子，季彭山曾记载阳明以筷子演示见与不见教学案例：予尝载酒从阳明先师游于鉴湖之滨，时黄石龙亦与焉。因论戒慎不睹、恐惧不闻之义，先师举手中箸示予曰：“见否？”则对曰：“见。”既而以箸隐之桌下，又问曰：“见否？”则对曰：“不见。”先师微哂。予私问之石龙，石龙曰：“此谓常睹常闻也。”初亦不解，后思而得之。盖不睹中有常睹，故能戒慎不睹；不闻中有常闻，故能恐惧不闻。此天命之於穆不已也……见氏著《说理会编》卷三，《续修四库全书·子部·儒家类》第938册，上海古籍出版社，2002年，第610页。黄宗羲《明儒学案》卷十三，中华书局，1985年，第277页。阳明还跟玉芝法聚以钥匙演示过同一公案：僧玉芝尝参王阳明。大众中，明出袖中锁匙问曰：“见么？”曰：“见。”还纳袖中，复问：“见么？”曰：“见。”明曰：“恐汝未彻。”见钱谦益撰：《玉芝和尚聚公》，《列朝诗集小传·闰集》，中华书局，1959年，第689页。关乎《传习录》作为语录体之情境化、启发式、召唤式、当下性与指点性，可参笔者《在现象学意义上如何理解“良知”》一文之第一部分，《哲学分析》2014年第4期，第23—39页，尤第24—28页。

(46) 朱熹：《周敦颐事状》，《周敦颐集》，第97页。又见《河南程氏遗书》卷二十二上，《二程集》，第278页。

(47) 《朱子语类》卷九十八，《朱子全书》第17册，第3295页。又：“方言难晓，如横渠《语录》是吕与叔诸公随日编者，多陕西方言，全有不可晓者。”《朱子语类》卷五十三，《朱子全书》第15册，第1762页。

(48) 杨慎：《活泼泼地》，《升庵全集》卷四十五，商务印书馆，1935年，第454页。

(49) 徐翔博士向我指出，《二程集》卷三原文为：“许渤与其子隔一窗而寝，乃不闻其子读书与不读书。先生谓：‘此人持敬如此。’”此文下有一小注云：“曷尝有如此圣人。”此注当为该卷语录记者谢显道所加，则阳明以为伊川所称“持敬如此”是“讥”许渤，当可成立。

(50) 黎靖德：《朱子语类卷目后识语及考订》，《朱子全书》第14册，第104页。

(51) 又：“伊川语，各随学者意所录。不应一人之说其不同如此：游录语慢，上蔡语险，刘质夫语简，永嘉诸公语絮。”两处引文均见《朱子语类》卷九十七，《朱子全书》第17册，第3261页。

(52) 《朱子语类》卷九十七，《朱子全书》第17册，第3260—3261页。

(53) 《河南程氏遗书》卷十九，《二程集》，第252页。

(54) 引自邓艾民：《朱熹与朱子语类》，《朱子语类》第1册，中华书局，1986年，第9页。

(55) 《池州刊朱子语录后序》，《朱子全书》第18册，第4355页。

(56) 王柏：《何北山先生行状》，《何北山先生遗集》卷四，《续修四库全书·集部·别集类》第1320册，上海古籍出版社，2002年，第85—86页。

(57) 霍韬：《议郊礼疏》，《渭厓文集》卷三，《四库全书存目丛书·集部》第68册，齐鲁书社，1997年，第562页。

(58) 《饶州刊朱子语录续后序》，《朱子全书》第18册，第4356页。

(59) 薛瑄：《读书录》卷一，孙玄常等点校：《薛瑄全集》，山西人民出版社，1990年，第1033页。标点有改动。当然，薛瑄并未否认《语类》之独特价值：“朱子语录、杂论散见于诸书者甚多，当时门人从旁记录，岂无一二之误？况传写之久乎！尝窃谓读朱子语录、杂论，不若读朱子手笔之书为无疑；然语录杂论中有义理精明确白，发手笔之未发者，则不可不考也。”同上书，第1040—1041页。

(60) 《尹和靖集》，中华书局，1985年，第13页。

(61) 陆九渊：《与曾宅之》，《陆象山全集》卷一，中国书店，1992年，第2页。

(62) 顾宪成在其《小心斋札记》（卷十一）中指出：“《传习录》中一段云：‘苏秦、张仪，也窥见良知妙用，但用之于不善耳。’阳明言良知即天理，若二子窥见妙用，一切邪思枉念都无栖泊处，如之何用之于不善乎？揆诸知善知恶之说，亦自不免矛盾也……”黄宗羲在顾氏语后点评说：“仪秦一段，系记者之误，故刘先生将此删去。”见《明儒学案》卷五十八，《黄宗羲全集》第8册，浙江古籍出版社，2005年，第743页。

(63) 陈淳：《书李推近思录跋后》，《北溪大全集》卷十四，《景印文渊阁四库全书》第1168册，第611—612页。另参《答李公晦三》，《北溪大全集》卷二十三，

《景印文渊阁四库全书》第1168册，第684—685页。

(64) 黄榦：《复李公晦书》，《勉斋集》卷八，《景印文渊阁四库全书》第1168册，第91页。

(65) 前五卷论格、致、诚、正、修（内圣，卷一论“道体”属于例外，乃朱子从吕祖谦之结果）；六至十一卷论齐、治、平（外王），卷十二论异端，卷十三与十四论为学次第。

(66) 姜义华主编：《胡适学术文集·中国佛学史》，中华书局，1997年，第8页。

(67) 胡适：《国语文学史》，《白话文学史》，百花文艺出版社，2001年，第355页。

(68) 袁袞：《世纬》卷下，丛书集成初编本，商务印书馆，第16页。

(69) 田艺蘅：《留青日札》卷七，上海古籍出版社，1992年，第130页。

(70) “……愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰：‘君子之于《春秋》，没身而已矣。’今之所谓理学，禅学也，不取之五经而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。又曰：‘《论语》，圣人之语录也。’舍圣人之语录而从事于后儒，此之谓不知本矣。”《与施愚山书》，顾炎武撰、华忱之点校：《亭林诗文集》，中华书局，1983年第2版，第58页。

(71) 章梲：《康熙政要·论理学第二十八》，中共中央党校出版社，1994年，第303—304页。康熙对待读学士崔蔚林之不满恐怕不是崔不会写“文章”，而是他不察康熙尊崇程朱理学之心态，不识时务地进呈对朱子格物说颇多发难的《大学格物诚意辨》。另外，魏象枢对康熙立场的附和也起到了“临门一脚”的作用。《康熙起居注》对此所载颇详，见中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》（第一册），中华书局，1984年，第446页及第452—453页。需要指出的是，崔蔚林不满朱子将大学诚意之意训为“心之所发，有善有恶”，而以“意”为“心之大神明”“大主宰”“至善无恶”，此显然与刘蕺山“意为心之所存非心之所发”同一旨趣。

(72) 王礼培：《论历代文派》，《小招隐馆谈艺录初编》卷四，收入《中国诗话珍本丛书》第22册，北京图书馆出版社，2004年，第858—859页。

(73) 见刘荣茂：《道艺与工夫》（中山大学中国哲学史博士学位论文，2014年）之“作文”一节。

第2章 龙场悟道论

王阳明龙场悟道是其人生与思想发展之中一个最重要的节点，甚至在中国思想史中，“这都是一个划时代的事件”。有此一悟，王阳明终于找到了其成圣的人生路向，而其最重要的致良知思想亦酝酿于此：“吾‘良知’二字，自龙场已后，便已不出此意，只是点此二字不出。”⁽¹⁾可以说龙场悟道是王阳明成为“王阳明”的一个标志性事件。本章拟揭示其悟道的地点与时间之宗教象征意义，阐述其悟道的内容、性质与程度，以期对这一事件有通盘相应之理解。

一 悟道的地点

关于龙场悟道之过程，今之《年谱》记载如下：

（正德）三年戊辰（即西元1508年），先生三十七岁，在贵阳。春，至龙场……龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺翹翹，蛊毒瘴疠，与居夷人^①舌难语，可通语者，皆中土亡命……时瑾憾未已，自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化，乃为石墀自誓曰：“吾惟俟命而已！”日夜端居澄默，以求静一；久之，胸中洒洒。而从者皆病，自析薪取水作糜饲之；又恐其怀抑郁，则与歌诗；又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也。因念：“圣人处此，更有何道？”忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。乃以默记“五经”之言证之，莫不吻合……

(2)

这段文字首先描述了悟道发生地之恶劣的生存环境，接着点出王阳明在此环境下的生存感受与心态：得失荣辱皆能超脱。是的，早在22岁进士不第时，王阳明就有“世以不得第为耻，吾以不得第动心为耻”这样的超脱心境。京师当庭受杖之辱，虽说士可杀而不可辱，然阳明亦坦然受之，随后是囹圄生涯，接着从权力中心被贬至边陲万山丛棘之中，得失荣辱这类世味早为阳明所看淡。“惟生死一念尚觉未化”，阳明此时即要立志化此生死一念，问题是阳明为何要做一石棺（石墀），为何又要通过日夜端居于其中而化此一念呢？⁽³⁾是以此表化此一念的决心，所谓置之死地而后生？

其实，诉诸静坐是宋明儒喜欢的一种处理修身问题的方式。道学祖师周濂溪初从东林总（1025～1091）游，久之无所入，总禅师教之静坐，月余忽有得，以诗呈曰：“书堂兀坐万机休，日暖风和草自幽。谁道二千年远事，而今只在眼睛头。”⁽⁴⁾后来，明代心学一系诸大儒几乎均有静坐求“入处”之共同修道历程。当初陈白沙虽拜吴与弼为师，且用功至苦，但总觉未有入处，遂返江门故里，杜门独扫一室，日静坐其中，人罕见其面：“坐小庐山十余年间，履迹不逾于户阈。”⁽⁵⁾显然白沙子把静

坐当成取得最终突破的一种方式。对于白沙子来说，静坐从“负的方面”说，能有助于超脱世俗，“坐来白日心能静，看到浮云世亦轻”⁽⁶⁾。从“正的方面”说，可以洞见万物一体之意思：“窗外竹青青，窗间人独坐。究竟竹与人，元来无两个。”⁽⁷⁾静坐更可直接呈现真吾之本体：“舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐，久之，然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：‘作圣之功，其在兹乎！’有学于仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。”⁽⁸⁾“有学于仆者，辄教之静坐”，白沙不惟自己视静坐为入手之不二法门，亦屡劝弟子静坐，这方面文字甚多，再举一处以证：“为学须从静中坐养出个端倪来，方有商量处。……若未有入处，但只依此下工，不至相误，未可便靠书策也。”⁽⁹⁾值得指出的是，静坐→得心之本体（端倪）→后稽诸圣训，皆有印证→遂自信作圣之功在此，白沙子此处所自述的这一为学历程，实已昭示出后来的阳明龙场悟道过程：龙场静坐→得格物之旨在心→后以五经印证，一一相合→遂自信成圣之道在此，并以静坐工夫接人，两者何其相似乃尔！白沙子虽未否定读书亦为闻道之途，但对书策一途总是持谨慎态度。⁽¹⁰⁾白沙子论为学次第，总以静坐为首务，“大意只令他静坐寻见端绪，却说上良知良能一节，使之自信，以去驳杂支离之病”⁽¹¹⁾。这种危坐收敛，以寻端倪的入学法门，可以说是明代心学一系（自白沙经阳明直至高攀龙、刘蕺山）工夫之共法。阳明端居于石槿之中，实际上也反映了他要通过静坐的方式找到“入处”的初衷，这跟白沙子的工夫实是一脉相传的。⁽¹²⁾只是，石槿要比密室更能隔断耳目与外物之接触，更有助于澄思绝虑，入玄漠而识真面目。顺便指出，《年谱》所说“日夜端居澄默，以求静一”，“静一”二字虽出自《庄子·刻意》（纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而以天行，此养神之道也），但宋儒已开始用之描述心之体段，如杨时“广大静一”、杨慈湖“虚明静一”“清明静一”，而白沙子明确提出“为学当求诸心，必得所谓虚明静一者为之主”这一“心学法门”。⁽¹³⁾阳明论学罕提白沙子一直是一学术公案，聚讼不已，但阳明龙场之悟与白沙子为学进路之相似性，则是一不争之事实。实际上，阳明在早年的求道历程，往往诉诸静坐的手段，在静坐方面积累了丰富的经验。在从龙场回归途中，阳明曾下榻辰州龙兴寺，主僧就专门向阳明请教静坐法，阳明日：“禅家有杂、昏、惛、性四字，汝知之乎？”僧未对。阳明

继曰：“初学禅时，百念纷然杂兴，虽十年尘土之事，一时皆入心内，此之谓杂；思虑既多，莫或主宰，则一向昏了，此之谓昏；昏愤既久，稍稍渐知其非，与一一磨去，此之谓惺；尘念既去，则自然里面生出光明，始复元性，此之谓性。”⁽¹⁴⁾

不过，白沙子的静坐以求端绪、端倪与陆象山“闭目养神”（象山曾告其门人“学者能常闭目亦佳”，又曰：“即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。”）都还有几分从容淡定的意味。与此微有不同，阳明所寻的“入处”乃是要解决“生死一念”，且是将自己锁身于石槨之中。考虑到当时的条件，阳明有没有工夫制作一副石槨，确实值得质疑，它很可能是一种形象的说法，所谓石槨也许不过是由一个形似棺槨的岩洞略加修饰而成。但决不能因此而忽视石槨与洞穴的象征意义。对道教稍有涉猎的人都知道王重阳活死人墓的故事。立志证道的王重阳，掘一墓穴（称“活死人墓”），终年端居于其中，获得了丰富的悟道体验，观其悟道诗句又多涉生死一念问题，诸如“墓中观透真如理”，“活死人兮活死人，活中得死是良因。墓中阒寂真虚静，隔断凡间世上尘。”“墓中日服真丹药，换了凡躯一点尘。”“墓中常有真空景，悟得空空不作尘。”“人能弘道道亲人，人道从来最上因。若把黑云俱退尽，放开心月照凡尘”⁽¹⁵⁾。一生深受道教影响的阳明，立志通过石槨而悟生死一念，不能不让人联想到王重阳这一墓中证道的著名经历。“洞穴”往往与“子宫”“母体”“大地母亲”等意象联系在一起而富有“重生”之象征意蕴，实际上洞穴一直是道教修炼之中的“宝地”，它是使修炼者回归与道同体的一个重要路径。⁽¹⁶⁾

另外，“自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化……日夜端居澄默，以求静一”，《年谱》的这种说法，很容易让人联想起《庄子·大宗师》之中“不知说生、不知恶死”的修炼功法：“参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻而后能见独；见独而后能无古今；无古今而后能入于不死不生。”庄子所描述的一系列“外”之次第显然是一个由外及内的过程，“外天下”“外物”大致相当于《年谱》所说的“得失荣辱皆能超脱”，而“外生”“朝彻”“见独”“无古今”大致相当于“化生死一念”。

如果我们放开眼量，从比较宗教学的角度看，实际上阳明将自身置于石槨之中以期获得悟道体验的举动，颇似宗教现象之中普遍存在的“入会式”（initiation）、“转变仪式”（rites of passage）。宗教徒生活之中的入会式往往要通过种种磨难、象征性的死亡，以期达到对死亡与重生的超自然体验（supernatural experience of death and resurrection），通过这个仪式而把这些获得的新生体验整合进自己的生命之中，形成一种新的人格。通常要入会的人，须与家人分离开来，并在丛林小屋中过着隐居的生活。这个小屋如同母亲的子宫，他在这里经受一系列独处的考验，以期获得重生。通常此类考验是长久而残酷的，“有时简直就是真正的受刑：不让睡觉，不给东西吃，鞭笞，杖击，棍棒击头，拔光头，敲掉牙齿，黥身，割礼，再割礼，放血，毒虫咬，用钩子刺进身体钩着吊起来，火考验，等等”⁽¹⁷⁾。有一些部落的入会式，直接就掘一墓穴，让入会者置身于其中，身上覆盖着树枝，一动不动地像死人一样躺在里面。有时，他在墓中还要受到各种“折磨”，所有这一切都象征着死亡，即旧的世俗之我的死亡，也因此意味着新生，即新的神圣自我的诞生。⁽¹⁸⁾“任何从一种存在形式到另一种存在形式的转移都意味着一次必要的象征性的死亡行为。”⁽¹⁹⁾《年谱》所述龙场之环境“万山丛棘中，蛇虺翹翹，蛊毒瘴疠，与居夷人^𪛗舌难语，可通语者，皆中土亡命”，已带有强烈的“考验”色彩，在这样一个常人难以忍受的环境下（“从者皆病”），王阳明却偏要端坐于石槨之中，这不正是他个人生命成长过程之中的一种“转变仪式”吗？

考验与试探本是宗教悟道的一个常见环节，基督宗教之中，耶稣受试探（Temptation）即是一经典案例。当时，耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探。他禁食四十昼夜，后来就饿了。那试探人的近前来，对他说：你若是神的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。耶稣却回答说：经上记着说，人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。魔鬼就带他进了圣城，叫他站在殿顶上，对他说：你若是神的儿子，可以跳下去，因为经上记着说，主要为你吩咐他的使者用手托着你，免得你的脚碰在石头上。耶稣对他说：经上又记着说，不可试探主——你的神。魔鬼又带他上了一座最高的山，将世上的万国与万国的荣华都指给他看，对他说：你若俯伏拜我，我就把这一切都赐给你。耶稣说：“撒但退去吧！因为经上记着说：‘当拜主你的上帝，单要侍奉他。’”于是，魔鬼

离了耶稣，有天使来伺候他。（《马太福音》4：1—11）在佛教中，佛陀在菩提树下，结跏趺坐，魔王从左右两方对佛陀试探（左边是可怖的魔军，右边是迷人的魔女），佛陀不为所动，最终证得无上正等正觉。二教教主都是在禁食多日（据说佛陀一日仅食一麦、一麻），独处静守之环境下，接受权力、肉欲的考验而最终得道。

《年谱》对龙场恶劣环境之渲染、对石槎的强调，不过是要烘托出王阳明成为“王阳明”、王阳明获得“新生”这一自我转化事件所发生的考验、试探的氛围，正是在这种氛围下，“悟道”这一内在而深刻的人生转变悄然而来。

二 悟道的时间

王阳明究竟在石槎之中住了多长时间才有悟道事件的发生，《年谱》无载。只有一点可以确定，悟道乃是发生于夜晚，在寤寐之中，在中夜睡梦之中。这个特殊的时间点确实值得留意，它多少反映了王阳明的独特经历与个人气质，也折射出强烈的心学底色。

他的生与死都与“梦”有关。这一点《年谱》记载颇详。

阳明本人的人生可以说就从一场梦开始。宪宗成化八年（即西元1472年）九月三十日，阳明生母郑氏已妊娠十四月，祖母岑梦神人着绯衣云中鼓吹，送儿授岑，岑警寤，听到啼声。嘉靖八年（西元1529年），阳明的葬礼在洪溪举行，门人会葬者达千余人，洪溪去越城三十里，入兰亭五里，墓址为阳明生前亲选。“先是，前溪入怀与左溪会，冲啮右麓，术者心嫌，欲弃之。有山翁梦神人绯袍玉带立于溪上，曰：‘吾欲还溪故道。’明日雷雨大作，溪泛，忽从南岸，明堂周阔数百尺，遂定穴。”阳明终于入土为安，他的传奇人生以一场梦而告终。两则生死之梦都是他人关于阳明的梦，这两个梦都要衬托出阳明生与死之非凡性质，多少让人看到圣人传记（hagiography）与一般人物传记（biography）的区别。

而《年谱》中记载阳明本人所做之梦多发生在其人生的关节点上。阳明15岁，出游居庸关，慨然有经略四方之志，在关外了解夷情，学习作战策略，骑马射箭，经月始返。一日，梦见自己参谒伏波将军庙，并在梦中赋诗一首。四十二年后（即嘉靖七年，阳明57岁），王阳明自广西思、田返乡途中，经乌蛮滩而巧见伏波庙（今广西横县境内），15岁梦见参谒伏波将军的情景犹历历在目，眼前“宛然如梦中，谓兹行殆非偶然”。遂赋诗两首，中有诗句曰：“四十年前梦里诗，此行天定岂人为？”

弘治五年，阳明21岁，在浙江参加乡试。他在考场半夜梦见二巨人，各衣绯绿，自言自语说“三人好作事”。忽不见。结果与孙燧、胡世宁同时中举。其后宸濠之变，胡世宁发其奸，孙燧死其难，阳明平之，咸以为奇验。

弘治十二年，28岁，阳明进士中第。未第时，曾梦见威宁伯王越赠送弓箭。这年秋天王阳明恰奉命督造王越坟。造坟过程中，阳明将役夫编阵，演练“八阵图”。墓成，威宁家将王越生前所佩宝剑相赠，又是早有梦验。

王阳明每每在人生关节点上产生梦境，且总有出奇验证，知此，阳明在中夜梦境之中悟道的经历，也就变得容易理解了。

实际上在龙场悟道前一年（正德二年，36岁），阳明就做过一个思想意味很浓的梦，他对这个梦肯定有深刻的印象，专门写了三首诗记下了梦的内容。诗的题目很长：《梦与抑之昆季语湛崔皆在焉觉而有感因记以诗三首》。(20)在阳明启程赴贵州之际，汪俊、甘泉、崔铣皆有赠诗，阳明也有和诗相答（见《答汪抑之三首》《答甘泉、崔铣八首》）。阳明梦后三首诗中第二首尤值得重视：“起坐忆所梦，默溯犹历历。初谈自有形，继论入无极。无极生往来，往来万化出。万化无停机，往来何时息！来者胡为信？往者胡为屈？微哉屈信间，子午当其屈。非子尽精微，此理谁与测？何当衡庐间，相携玩羲《易》？”这是四人之间论道情景与内容的再现。无极生往来，往来万化出。万化无停机，往来何时息！这分明是对道体的描述。把这个梦跟龙场悟道的梦联系在一起看，则“寤寐中若有人语之者”分明也是跟人论道，阳明之悟道是在梦中与人论道而发生的，这跟禅宗里面闻声悟道还是有别。(21)唐代香岩智闲禅师参泐山时，被泐山一句问倒（“父母未生时，试道一句看”），归寮将平日看过文字一一搜寻，却找不到答案。翌日，屡求泐山说破，泐山曰：“我若说似汝，汝已后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。”垂头丧气的香岩遂将平生所藏文字付之一炬。一日，田间芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟，并有颂“一击忘所知，更不假修持”云云。(22)《五灯会元》卷十六还有赵抃闻声悟道之记载：“清献公赵抃居士，字悦道。年四十余，摈去声色，系心宗教。会佛慧来居衢之南禅，公日亲之。慧未尝容措一词。后典青州，政事之余，多宴坐。忽大雷震惊，即契悟。作偈曰：‘默坐公堂虚隐几，心源不动湛如水。一声霹雳顶门开，唤起从前自家底。’”(23)香岩闻击竹声而悟道、赵抃闻雷声而悟道，此“声”只是悟道之机缘，与所悟之“道”本无内在的联系。(24)阳明梦中“若有人语之者”，是有实在的内容，这些内容当与长期困扰他的格

物致知之旨密切相关。

如果我们将阳明本人所做的梦略加分类，其梦不外两种类型。一是将军梦，一是论道梦。⁽²⁵⁾日有所思，夜有所梦。将军梦反映了阳明慨然有经略四方之志的内心世界，此可称为“外王梦”。论道梦则反映出阳明自童年以来就一直萦绕于怀“学圣贤”的隐秘渴望，此可称为“内圣梦”。这两种类型的梦如放在明儒修行风格上看，倒并不罕见。就拿陈白沙的老师吴与弼来说，观其所著自家修行日记（《日录》），多有内圣梦之记载。有梦见孔圣人的：孔子、文王二圣人在南京，崇礼街旧居，官舍之东厢，二圣人在中间，与弼在西间，见孔圣容貌为详，欲问二圣人“生知安行之心如何”而梦醒；有梦见孔子孙（子思）的：五月二十五日，夜梦孔子孙相访，云承孔子命来，两相感泣而觉，至今犹记其形容；有梦见访朱子，又有梦见朱子父子相来枉顾的。甚至他的夫人也做梦梦见孔圣人访问自家夫君：吴与弼新居栽竹，夜归，吴夫人告曰：“昨夜梦一老人携二从者相过，止于门。令一从者入问：‘与弼在家否？’答云：‘不在家。’从者曰：‘孔夫子到此相访，教进学也。’”与弼闻后，“为之惕然而惧，跃然而喜，感天地而起敬者再三，脊背为之寒慄。自此以往，敢不放平心气，专志于学德乎？敢吝驾骀之力乎？”⁽²⁶⁾阳明弟子王艮29岁时那场惊天动地的梦可谓外王梦的经典之作：“一夕梦天堕压身，万人奔号求救，先生举臂起之，视其日月星辰失次，复手整之。觉而汗溢如雨，心体洞彻。”⁽²⁷⁾至于陈白沙，更喜欢赋诗述说梦境，其梦中往往“觉精力倍平时，昂昂增气”，又说自己“平生梦特异者，必有征于事”，⁽²⁸⁾这跟王阳明的人生之梦甚为相似。见圣梦也好、梦中论学也好、梦中悟道也好，都反映出明儒修身成圣之迫切心态。⁽²⁹⁾而梦中见圣、梦中悟道所带来的喜悦，颇类似于基督宗教之“荣福直观”（Beatific Vision）。

其实，陆王心学本身就有一个悟道甚或梦中悟道的传统。象山弟子詹阜民、傅子渊、杨慈湖，阳明后学钱德洪、王艮、聂双江、罗念庵、万廷言、蒋信、胡直、颜钧、罗近溪乃至东林党人高攀龙、理学殿军刘蕺山等等均有悟道的体验。兹仅举陆、王后学各一例为证。陆门高足杨慈湖在修道过程之中，屡屡有悟道的体验，其中亦不乏夜间、梦中悟道之事为。28岁时，慈湖于太学，夜静坐，反身自视，忽觉天地内外，森罗万象，幽冥变化，通为一体。又一日，观书未解，遂掩书夜寝，至丁

夜时，忽有黑幕自上而下，慈湖通身是汗，旦而寤，开眼即洞见万物一体。王门高足王龙溪曾记载麻城赵望云梦中悟道之趣事：赵望云两度梦到王阳明，一次梦到与阳明述平生愿学之志，阳明以手指其脐下曰：“县中要没一张纸。”听到阳明这一“庭前柏树子”式的无厘头话头，赵氏竟然“梦中若有所悟”。另一次，又梦见阳明，“告以学问之道，示以有无相生之机”。在这两个梦境的感召下，赵望云不远千里，拜在王龙溪门下，“盘桓阅岁，虚心求益”⁽³⁰⁾。

学不见道，枉费精神。可以说见道是一切道学家的终极旨趣。然如何见道？在禅宗有顿、渐二门，在道学家实亦有顿、渐之别，无疑，朱子渐，陆子顿。观朱子文集，罕有“悟道”体验的记载，相反，朱子对“悟道”一类的说法实际上颇为反感。在他的心目之中，“会禅者多悟道”，“悟道”仿佛是禅宗注册过的招牌，只此一家，别无分店。“江西学者自以为得陆删定之学，便高谈大论，略无忌惮。忽一日自以为悟道，明日与人饮酒，如法骂人。某谓贾谊云秦二世今日即位，而明日射人。今江西学者乃今日悟道而明日骂人。不知所悟者果何道哉？”⁽³¹⁾按：朱子此处所谓江西学者系指陆象山门人傅子渊。在朱子眼里，一超直入之悟道，不过是自私欲速、撑眉努眼、拈槌竖拂、百怪俱出而已。这一看法深刻影响着数百年朱子学阵营对待悟道的态度。其得意弟子陈淳曰：“象山学全用禅家宗旨，本自佛照传来，教人惟终日静坐，以求本心。而其所以为心者，却错认形体之灵者以为天理之妙。谓此物光辉灿烂，万善皆吾固有，都只是此一物。只名号不同，但静坐求得之，便为悟道，便安然行将去，更不复作格物一段工夫，去穷究其理。恐辨说愈纷而愈惑，此正告子生之谓性，佛氏作用是性、蠢动含灵皆有佛性之说。乃即舜之所谓人心者而非道心之谓也，是乃指气为理，指人心为道心，都混杂无别了。”⁽³²⁾直到明末广东东莞陈建对陆王梦中悟道现象更是大力鞭挞：

杨慈湖《志叶元吉妣张氏墓》谓：元吉自言尝得某子绝四碑一读，知此心明白广大，异乎先儒缴绕回曲之说，自是读书行己，不敢起意。后寐中闻更鼓声而觉，全身流汗，失声叹曰：“此非鼓声也，如还故乡。”终夜不寐。夙兴，见天地万象万变，明暗虚实，皆此一声，皆佑之本体光明变化，固已无疑，而目前尝若有一物。及

一再闻某警诲，此一物方泯然不见。元吉弱冠与贡，孺人不以为喜，闻声而大警悟，孺人始喜。按：禅家悟道，必以夜，亦是奇怪。昔六祖传法于五祖也，以三更时；兹慈湖悟法于象山也，以夜集双明阁。他如慈湖太学、山间黑幕诸悟，与叶元吉此悟，一皆是夜，皆夜卧寤寐恍惚之间。罗整庵所说京师之悟，亦然。余不言昼夜者，可类推矣。伊川先生谓：“如人睡初觉时，乍见上下东西，指天说地。”禅家所见，岂只是此模样耶？奈何指此为识心见性，吾斯之未能信。(33)

陈建已留心到陆门喜夜间、梦中悟道之现象，并指出其闻更鼓声而悟、山间黑幕之悟为禅宗无疑。其实，如放在宗教现象学的视野下，此类黑幕悟道现象亦实是“平常事”。伊利亚德（M. Eliade）在其《二与一》一书之第一章《神秘之光的体验》，开头就陈述19世纪一位年轻美国商人在梦境之中，黑幕降临而悟道之体验。(34)詹姆斯（W. James）在其名著《宗教经验之种种》中用了两章的篇幅，阐述宗教之皈依体验，其中所描述经典开悟现象亦经常发生在夜幕之中。(35)

为何心学一系屡有悟道体验之记录而程朱理学则罕见？(36)这很可能与静坐在两系之中的地位不同不无关系。清儒陆陇其在批评高攀龙“以静坐为主”这一致思路径时指出：“夫静坐之说，虽程朱亦有之，不过欲使学者动静交养，无顷刻之离耳。非如高子《困学记》中所言，必欲澄神默坐，使呈露面目，然后有以为下手之地也。由是观之，则高、顾之学，虽箴砭阳明，多切中其病，至于本源之地，仍不能出其范围。”(37)在陆子看来，高攀龙、顾宪成与王阳明一样，都视静坐为“呈露面目”之法门，而程朱之静坐不过是收敛身心的一种方便手段而已。显然，“呈露面目”正是心学一系津津乐道的“悟道”体验。

可以说，阳明在龙场中夜寤寐中悟道，既有其个人气质的原因，亦与心学一系证道、悟道方式有关。那么，龙场悟道的内容究竟是什么？

三 悟道的内容

龙场悟道，《年谱》虽对其氛围多有渲染，但就其悟道内容，却又非常平实无奇。“格物致知之旨”就是龙场悟道的核心内容。《年谱》说阳明由于悟此格物致知之旨而始知：“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”而王阳明本人对龙场悟道的内容也有自己的一番表述：

先生曰：“众人只说格物要依晦翁。何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物。如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理。竭其心思。至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足。某因自去穷格。早夜不得其理。到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的。无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思。乃知天下之物，本无可格者。其格物之功，只在身心上做。决然以圣人为人人可到。便自有担当了。这里意思，却要说与诸公知道。”（《传习录》318：370）

这里的表述比《年谱》更加丰富细致一些。“乃知天下之物，本无可格者。其格物之功，只在身心上做”，即《年谱》所述“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。而“决然以圣人为人人可到。便自有担当了”，则进一步说明这个在自家身心上做的工夫进路是可行的（人人可到）。阳明诗歌中“个个人心有仲尼，自将闻见苦遮迷。而今指与真头面，只是良知更莫疑”，“人人自有定盘针，万化根缘总在心。却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻”，均可说是对这种悟道体验的生动表述。而在其悟后所撰写的《五经臆说》之中，存有晋卦“明出于地上，晋，君子以自昭明德”之“臆说”：“日之体本无不明也，故谓之大明。有时而不明者，入于地，则不明矣。心之德本无不明也，故谓之明德。有时而不明者，蔽于私也。去其私，无不明矣。日之出地，日自出也，天无与焉。君子之明明德，自明之也，人无所与焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。”⁽³⁸⁾这里“日之体本无不明”即《年谱》所说的“圣人之道，吾性自足”，而“君子之明明德，自明之也，人无所与焉”，则可与上述夷中三年所见的“格物之功，只在身心上做”相互发明。

如所周知，阳明龙场悟后，对“格物致知之旨”另立新解。朱子训“格”为“至”，“格物”重在格物穷理以致其知，阳明则训“格”为“正”，“格物”重在致良知于事事物物。但无论《年谱》抑或阳明本人事后之回忆，均对当时所悟到的“格物致知之旨”未有清晰描述（这里所谓“清晰”系指对《大学》格、正、诚、修诸环节进行明确阐述，以及与此相关对“心即理”“知行合一”等一系列相关命题加以揭示）。悟道之内容一直强调格物的方向性，即“只在身心上做”，究其缘由，这个方向性的标举正是阳明格物新解“哥白尼式革命”之所在。阳明格竹子失败是“向外物求”这一方向性错误所导致，而《年谱》弘治十一年还记有阳明“格物”的第二次失败，这次失败同样是方向性错误所导致。是年阳明27岁，读到朱子上宋光宗疏“循序致精”读书之法，而悔当初无所得实因未能“循序以致精”，遂循序以求，“思得渐渍洽浹，然物理吾心终若判然为二也。沉郁既久，旧疾复作，益委圣贤有分”。“格竹”和“格书”两次失败均对阳明成圣之心打击甚大，前者让阳明感叹“圣贤是做不得的”，“自委圣贤有分”，遂“随世就辞章之学”，后者是雪上加霜，伤口撒盐，旧伤未愈，又添新痕，“益委圣贤有分”，遂有“遗世入山之意”。宜乎《年谱》要将“格物致知之旨”之悟渲染为格物方向性之悟！

吾性自足，这在本体论上确定了成圣的根据，那个一度让人迷惑的道，那个看来遥不可及的道，原来不在别处，就在自家身上，可谓踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫。原来向外求道，实是“抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿”。圣人可学而至，且须在自家身心上做工夫，这是阳明通过大悟格物致知之旨所得来的思想，但这些不都是当时道学家的“常识”吗！被奉为道学开山祖师的周敦颐，其《通书》曰“‘圣可学乎？’曰：‘可。’有要乎？’曰：‘有。’请闻焉。’曰：‘一为要。一者无欲也……’”(39)圣人人人可到，且连成圣的路径（无欲）都指示无遗。曾师事周子的大程子明道先生对“道在自家身上”，更是反复申明：“道即性也。若道外寻性，性外寻道，便不是。圣贤论天德，盖谓自家元是天然完全自足之物，若无所污坏，即当直而行之；若小有污坏，即敬以治之，使复如旧。所以能使如旧者，盖为自家本质元是完足之物。”(40)故明道告诫门人“不必远求”，成圣、求道“无别途”：“近取诸身，只明人理，敬而已矣。”(41)小程子伊川先生弱冠时游太学，胡安定以《颜子所好何学论》试诸生，伊川即有“颜子所独好者，何学也？学以至圣人之道

也”这一掷地有声之回答。(42)伊川又曰：“人皆可以至圣人，而君子之学必至于圣人而后已。不至于圣人而后已者，皆自弃也。孝其所当孝，弟其所当弟，自是而推之，则亦圣人而已矣”(43)。“学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也”(44)。横渠先生在京师与二程子游，共论道学，涣然自信曰：“吾道自足，何事旁求！”其后，学者有问，多告以“学必如圣人而后已”，(45)又说：“学贵心悟。”(46)说到底，龙场悟道，实在没有神秘可言，悟道的内涵，一一昭然于目前。“圣人之学，吾性自足”，并无高妙不可言处，这是道学的常识，“圣人为人人可到”，这同样是道学常识。

阳明早年无书不读，且用功至勤，以致染上咳血之疾，对上述道学常识不可能不知道。“常识”在其初固然出自鲜活的生命体验，但在口耳传递的过程之中往往沦为空洞的符号，正所谓熟知非真知。故这些道学常识倘不是由整体生命之浸润所盎然透出，则不免只是一些空“格套”，既为格套，则知之者亦不过鹦鹉学舌，而对真实的生活体验并无多大帮助。故龙场之悟所得表面看来是道学常识，但这些“常识”却不再是口耳之学意义上的“熟知”，而是从悟者生命深处透出、带着鲜活的体验、具有震慑性力量的“觉知”。这种体验确实与日常体验有别，它是异质性的、自成一类的生命体验。这是一种在思不通、想不开的人生困窘之际，柳暗花明、豁然开朗之体验。这既是一种焦虑之释放，长期思维的纠结、情绪的紧张被解开，心灵从此敞开，自由而活泼；这又是一种内在精神的充实，一种像海潮般的力量不知从何处溢出，生动而有力。

《年谱》对阳明悟道之后获得的喜悦心情并无过分渲染，只是说“不觉呼跃”，然观雷礼《国朝列卿纪》以及过庭训《本朝分省人物考》所载，阳明确悟当晚通宵不寐，“踊跃若狂者两日夜”，(47)这完全是一种亢奋、狂喜的体验，一种马斯洛所说的高峰体验（peak experience）。(48)

《年谱》明确说阳明中夜“大悟”的是“格物致知之旨”，看起来这是一个理论问题，一个长期困扰着阳明而百思不得其解乃至“劳思致疾”之难题，究其实更是其追求成圣之路所遭遇到的生存问题。阳明一度受困于“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”这一格物话头，旁骛于外而不能自拔，端因置身绝地，内息妄念，外弃攀缘，一切放下，故有“胸中洒洒”之心境，(49)一切遮蔽良知的“喧哗与骚动”在“静一”“洒洒”之中

平息了。“圣人处此，更有何道！”这一反躬自问敞开了一种“沉默氛围”，在中夜，这种氛围格外深沉而静谧，心扉一开，压抑已久的良知的呼声终于破关而出。在此意义上，“若有人语之者”，亦可被视为隐藏在阳明内心深处的良知“幻化”而成的“语声”，是“出窍”的良知呼唤其自己。于无声处听惊雷，阳明肯定被这种呼声所震慑，故而有踊跃若狂之举动。“大悟”之为“大”、大悟之为“悟”，当从此生存论上得到理解。

四 悟道的性质

拆穿龙场悟道的神秘与光景，并不是要把阳明悟道的经历视为家常便饭。从义理上、观念形态上讲“圣人之道，吾性自足”是一回事；从真实的生命历程之中，从求道、觅道的艰难过程之中，突然觉悟到“圣人之道，吾性自足”，则全然是另一回事。“人生如梦”四字从三岁小儿口中吐出，跟饱经沧桑的八十老翁的临终一叹，其内涵自有霄壤之别。孔夫子说“我欲仁斯仁至矣”，“仁”何其易耶？然而，夫子又说：“若圣与仁则吾岂敢？”对其门人则有如下评论：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”“仁”又何其难耶？说到底，“我欲仁斯仁至矣”不是“说”的事情，也不是说对“仁”所生发的片光零羽、稍纵即逝的愿望，而是整个生命的一个根本定向，是仁之强大生命力在仁者心中的升腾与激荡，故而有沛然莫之能御、一发不可收拾的态势，在这种意义上方可说，“我欲仁”，斯仁即至矣。同样，阳明之悟“圣人之道，吾性自足”，此不是名相的了悟。名相的了悟，根本解决不了生命之中的真实问题。周敦颐“圣可学”、程明道“道即性”、程伊川“不求于内而求于外，非圣人之学”，此种名相、观念实不难理解，然而在生命之中，真实无妄地体验到这个道性不二，让这个“自足”之“吾性”成为生命的主宰，则岂是名相、观念的理解所能解决的？

要体验悟道的艰难，不要从名相去揣摩那个“道”是何等玄奥，何等深不可测、妙不可言，把道说得越玄，就越偏离儒家之道。要知儒家之道不过是生命的常道！悟道之艰难，必须从生存论上去了解，去体贴，方能有真正的实感。什么是生存论的了解？说到底，阳明的悟道，乃是其个体生命的生存过程之中的问题：他儿时即发愿成圣，一路懵懂、一路探索，最终走到一绝地，走到一石墀之中，这时已经无路可走，生命的道路究竟在哪里？如何绝地反击？如何死地重生？“圣人处此，更有何道？”就是在这种精神的纠结之中，在石墀阴暗的氛围之中，突然出现了一条线索、一道通孔、一缕光线，绝地逢生之“道”由此而开启。这不是名相问题，不是观念问题，更不是没有问题假装有问题，就像笛卡尔坐在摇椅上，假装怀疑着这个实在世界的一切：一边怀疑着，一边坐在摇椅上悠然啜着咖啡。如果他真对这个世界存在的一切都怀疑，他就不该

那么安然地坐在摇椅上，要是摇椅是假的，或者摇椅所在的地面已是摇摇欲坠，而其下面则是一无底洞当如何？他也不该悠然啜着咖啡，要是这咖啡不过是散发着咖啡味的毒药当如何？可见笛卡尔的疑问不是真正的生存论的疑问，而只是名相的疑问、观念的疑问而已，难怪皮尔斯要对矫揉造作的笛卡尔式的怀疑讽刺挖苦了。真正的生存论的疑问是这样一种疑问：一人要过索桥，一步踏之，索桥摇摇欲坠，欲前行，索桥很可能断裂；欲后退，后有猛虎正追得紧；欲跳桥而逃，下有万丈深渊，激流湍急。此时，除了脑筋急转弯式的“晕过去”之外，你如何过去？“危栈断我前，猛虎尾我后。倒崖落我左，绝壑临我右。我足复荆榛，雨雪更纷骤。”⁽⁵⁰⁾这才是真实的问题，才是生存论的问题，你不能不解决。你不解决，你就会被猛虎解决。阳明遭遇到的问题就是此生存论的问题，龙场之悟亦是此生存论之悟。

我们回头看阳明龙场悟道之前的人生经历。11岁时曾向塾师请教：“何为第一等事？”塾师曰：“惟读书登第耳。”阳明疑曰：“登第恐未为第一等事，或读书学圣贤耳。”第一等事的说法在道学家中很流行，邵雍《一等吟》曰：“欲出第一等言，须有第一等意。欲为第一等人，须作第一等事。”⁽⁵¹⁾程伊川一直呼吁弟子要当第一等人，做第一等事。其言曰：“且莫说道，将第一等让与别人，且做第二等。才如此说，便是自弃，虽与不能居仁由义者差等不同，其自小一也。言学便以道为志，言人便以圣为志。”⁽⁵²⁾王阳明11岁时就萌发做第一等事的意思，殆为天纵之圣，生有自来，非常人可及。然而，此第一等事之追求，却极是不顺，充满曲折与艰辛，正应了孟子“天将降大任于斯人”之语。其中之苦劳有五溺之说：“初溺于任侠之习，再溺于骑射之习，三溺于辞章之习，四溺于神仙之习，五溺于佛氏之习。”早年“豪迈不羁”，15岁时出游居庸三关，逐胡儿骑射；以及26岁时在京留情武事，兵家秘书，莫不精究，每遇宾宴，则聚果核列阵势为戏，可视为前两溺之表现。阳明两次会试不第，归家乡余姚，结诗社于龙泉山寺，纵情山水，驰骋诗文，此为第三溺之表现。至于后两溺显系指阳明出入佛老之经历，此二溺中阳明涉道教修炼尤深，⁽⁵³⁾“仆诚生八岁而即好其说”。⁽⁵⁴⁾《年谱》弘治十五年（阳明31岁）的记载，涉及阳明如何出入种种溺态而重返圣学之途，是年，

先生渐悟仙、释二氏之非。先是五月复命，京中旧游俱以才名相驰骋，学古诗文。先生叹曰：“吾焉能以有限精神为无用之虚文也！”遂告病归越，筑室阳明洞中，行导引术。久之，遂先知。一日坐洞中，友人王思舆等四人来访，方出五云门，先生即命仆迎之，且历语其来迹。仆遇诸途，与语良合。众惊异，以为得道。(55)久之悟曰：“此簸弄精神，非道也。”又屏去。已而静久，思离世远去，惟祖母岑与龙山公在念，因循未决。久之，又忽悟曰：“此念生于孩提。此念可去，是断灭种性矣。”明年遂移疾钱塘西湖，复思用世。往来南屏、虎跑诸刹，有禅僧坐关三年，不语不视，先生喝之曰：“这和尚终日口巴巴说甚么！终日眼睁睁看甚么！”僧惊起，即开视对语。先生问其家。对曰：“有母在。”曰：“起念否？”对曰：“不能不起。”先生即指爱亲本性谕之，僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣。

关于静坐阳明洞，在王龙溪的记载中尚有类似于悟道体验的情节：“……乃始究心于老佛之学，缘洞天精庐，日夕勤修练习伏藏，洞悉机要，其于彼家所谓见性抱一之旨，非惟通其义，盖已得其髓矣，自谓尝于静中，内照形躯如水晶宫，忘己忘物，忘天忘地，与空虚同体，光耀神奇，恍惚变幻，似欲言而忘其所以言，乃真境象也。”这种此中有真意、欲辨已忘言式的空空之境，纵使如何光耀神奇，最终却无法抑制出于天性的思亲之念，这个念头把阳明重新挽回儒家的成圣之路上。(56)

实际上，阳明做第一等事这一童年成圣愿景一直时隐时现地穿插在这五溺之间。就在游居庸关之翌年，也即是他16岁的时候，发生了著名的格竹子事件。《年谱》载：

是年为宋儒格物之学。先生始侍龙山公于京师，遍求考亭遗书读之。一日思先儒谓“众物必有表里精粗，一草一木，皆涵至理”，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。先生自委圣贤有分，乃随世就辞章之学。(57)

格竹子失败，非为朱子格物说误，实阳明之自误。无论如何，阳明格竹子失败，这对他做第一等事的信心打击甚大。故有随世就辞章之学、随世去学科举之业、随世去就养生之学之类溺举。弘治元年阳明往南昌迎

娶夫人诸氏，合卺之日，行入岳父官署附近的铁柱宫，遇道士论养生，“遂相与对坐忘归”，次早乃始还。这当然可以说明阳明溺于神仙之习之深。但不久（弘治二年，阳明18岁）阳明携夫人归余姚，途中，舟过广信，拜谒了娄一斋谅，娄谅向他讲授了宋儒格物之学，并叮咛说：“圣人必可学而至。”阳明听后，颇有感触，儿时做第一等事的愿望再一次被激活了，“是年先生始慕圣学”。翌年阳明父亲龙山公以外艰归姚，阳明一边读书，一边收敛身心。父命从弟冕、阶、宫及妹婿牧，相与阳明讲析经义。阳明白天随众课业，夜间则搜取诸经子史读之，多至夜分。四子见其文字日进，尝愧不及，后知之曰：“彼已游心举业外矣，吾何及也！”先生接人故和易善谑，一日悔之，遂端坐省言。四子未信，先生正色曰：“吾昔放逸，今知过矣。”而在两次进士不第之后溺情于山水诗文过程之中，阳明又渐生悔意，“自念辞章艺能不足以通至道”，他很想再续成圣之路，却“求师友于天下又数不遇”，“心持惶惑”。一日读朱子上宋光宗疏，其中有曰：“居敬持志，为读书之本，循序致精，为读书之法。”方得知前日探讨虽博，而未尝循序以致精，宜无所得。“又循其序，思得渐渍浹浹。然物理吾心终若判而为二也。沉郁既久，旧疾复作，益委圣贤有分。偶闻道士谈养生，遂有遗世入山之意。”

五溺之中，前“三溺”与后“二溺”尚有区别：前者偏于“有”，后者偏于“无”。而在“五溺”与“作第一等事”之间更是存在着“入世”与“出世”“遗世”的紧张与纠结。我甚至认为，即便在他与湛甘泉订交“共以倡明圣学为事”的弘治十八年（这是《年谱》的说法，湛甘泉说是正德元年）——通常人们将此年系为阳明“归正于圣学”之年，阳明内心深处的“惶惑”并未彻底根除。可以说，在龙场悟道之前，阳明的人生一直充满着这样的惶惑。正德元年四十廷杖、随后身系囹圄以及谪赴龙场之途，都不时表现出阳明在入世与遗世之间的紧张与焦虑的心态。这可以通过阳明此时间段的用《易》情况得以说明。阳明就卜筮曾有一番议论：“卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心而已。《易》是问诸天。人有疑自信不及，故以《易》问天。谓人心尚有所涉。惟天不容伪耳。”（《传习录》247：316）确实，无疑不占、无事不占、无动不占。而在廷杖之后、到达龙场之前这一时期，阳明频繁的占卜与读《易》记录反映出他内心世界的不安、徘徊与漂泊无定。

狱中的环境非常恶劣，阳明诗中有描述。房狭，“室如穴处”；卫生条件差，“深夜黠鼠时登床”。⁽⁵⁸⁾阳明是通过与室友论《易》而打发时光的：“正德初，某以武选郎抵逆瑾，逮锦衣狱；而省吾亦以大理评触时讳在系，相与讲《易》于桎梏之间者弥月，盖昼夜不怠，忘其身之为拘囚也。”⁽⁵⁹⁾其《读易》诗云：“瞑坐玩羲易，洗心见微奥。乃知先天翁，画画有至教。……《遯》四获我心，《蛊》上庸自保。俯仰天地间，触目俱浩浩。簞瓢有余乐，此意良匪矫。幽哉阳明麓，可以忘吾老。”⁽⁶⁰⁾诗中所述两卦值得玩味。《遯》九四爻辞曰：“好遯，君子吉，小人否。”整个遯卦之卦象，艮下乾上，“二阴生于下，阴长将盛，阳消而退，小人渐盛，君子退而避之，故为遯也。”⁽⁶¹⁾“君子虽有所好爱，义苟当遯，则去而不疑，所以克己复礼，以道制欲，是以吉也。”⁽⁶²⁾整个《蛊》卦之卦象，山下有风，风在山下（巽下艮上），“风遇山而回，物皆扰乱，是为有事之象”。“蛊之大者，济时之艰难险阻也”⁽⁶³⁾。《易·蛊》上九爻辞曰：“不事王侯，高尚其事。”《象》曰：“不事王侯，志可则也。”程颐曰：“如上九之处事外，不累于世务，不臣事于王侯，盖进退以道，用舍随时。”⁽⁶⁴⁾总之，这两个卦象都是退避、逃遁的意味，诗中“幽哉阳明麓，可以忘吾老”，正反映出此时阳明强烈的避世、遗世情结，这里已经埋伏了赴龙场途中阳明就此退隐山林的强烈冲动。写于是年的《山水画自题》，内有“安得于素林甘泉间，构一草舍，以老他乡”之句，亦颇见出阳明之内心世界。

赴谪龙场之路，更是有许多岔口，王阳明临歧徘徊不定的心境愈发沉重。究竟是赴龙场还是就此隐遁山林？阳明本人是犹豫不决的。这段历史《年谱》记载与阳明本人的回忆皆很飘忽不定，很像是一场梦幻。⁽⁶⁵⁾其中真相如何，迄今未有定论。陆相（字良弼）《阳明先生浮海传》记载虽详，然其说“颇诡诞不经”，四库官臣的评语是的当之论。⁽⁶⁶⁾阳明京中好友黄绾《阳明先生行状》与湛甘泉《阳明先生墓志铭》所记亦出入甚大。今姑就《年谱》所载而论：

先生至钱塘，瑾遣人随侦。先生度不免，乃托言投江以脱之。因附商船游舟山，偶遇飓风大作，一日夜至闽界。比登岸，奔山径数十里，夜扣一寺求宿，僧故不纳。趋野庙，倚香案卧，盖虎穴也。夜半，虎绕廊大吼，不敢入。黎明，僧意必毙于虎，将收其

囊；见先生方熟睡，呼始醒，惊曰：“公非常人也！不然，得无恙乎？”邀至寺。寺有异人，尝识于铁柱宫，约二十年相见海上；至是出诗，有“二十年前曾见君，今来消息我先闻”之句。与论出处，且将远遁。其人曰：“汝有亲在，万一瑾怒逮尔父，诬以北走胡，南走粤，何以应之？”因为著，得《明夷》，遂决策返。

这里王阳明传奇般地巧遇铁柱宫老相识，且明确表达自己“远遁”的心志。道士虽晓以利害，但阳明仍未确定自己的立场，这跟五六年前他以亲情喝破西湖边坐关僧人一幕甚为相似，不过这一次阳明本人成了思想工作的对象，铁柱宫相识的异人成了思想工作者，教育的方式仍然是诉诸亲情（这出自一位云游四海的异人之口，多少有些吊诡的意味），但阳明并未被说服，故只好卜筮以决。得《明夷》卦后，方立定方向。

《明夷》卦象是离下坤上，明入于地中，是昏暗之卦，“暗君在上，明者见伤之时也”，卦辞谓“利艰贞”，程颐谓：“君子当明夷之时，利在知艰难而不失其正也。在昏暗艰难之时，而能不失其正，所以为明君子也。”《彖辞》谓：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”程颐谓：“当纣之昏暗，乃明夷之时，而文王内有文明之德，外柔顺以事纣，蒙犯大难，而内不失其明圣，而外足以远祸患，此文王所用之道。”“不晦其明，则被祸患；不守其正，则非贤明。”“圣人处此，更有何道？”暗君在上，文王、箕子内文明而外柔顺，蒙大难而不失其正。榜样的力量是无穷的，阳明遂返钱塘，而直赴龙场驿。⁽⁶⁷⁾阳明壁间题诗反映了这时的心情：“险夷原不滞胸中，何异浮云过太空？夜静海涛三万里，月明飞锡下天风。”

此后，阳明一路山水，一路玩《易》，“羊肠亦坦道，太虚何阴晴？灯窗玩古《易》，欣然获我情。”⁽⁶⁸⁾“水南昏黑投僧寺，还理羲编坐夜长。”⁽⁶⁹⁾显然，此时的心情要比跟铁柱宫道士占卜时轻松多了。在易道的指引下，阳明一路走到了龙场。但他的内心世界并没有完全安顿下来，一度“多病寡欢”，靠检阅方书、释典排遣，⁽⁷⁰⁾《易》再次派上用场：“阳明子之居夷也，穴山麓之窝而读《易》其间。始其未得也，仰而思焉，俯而疑焉，函六合，入无微，茫乎其无所指，子乎其若株。其或得之也，沛兮其若决，联兮其若彻，蒞淤出焉，精华入焉，若有相者而

莫知其所以然。其得而玩之也，优然其休焉，充然其喜焉，油然其春生焉；精粗一，外内翕，视险若夷，而不知其夷之为厄也。于是阳明子抚几而叹曰：‘嗟乎！此古之君子所以甘囚奴，忘拘幽，而不知其老之将至也夫！吾知所以终吾身矣。’”(71)而同期诗歌中亦屡屡流露思乡、孤独、无奈的情感：“游子望乡国，泪下心如摧。”（《采蕨》）“哀哀鸣索侣，病翼飞未任。”（《南溟》）“人生非木石，别久宁无思！愁来步前庭，仰视行云驰。行云随长风，飘飘去何之？行云有时定，游子无还期。高梁始归雁，题^缺已先悲。有生岂不苦，逝者长若斯！”（《山石》）

随便指出，阳明颇善于卜筮，他自己对此一技之长也颇为自负：“我昔明《易》道，故知未来事。时人不我识，遂传耽一技。”(72)好友遇到疑难之事，往往会找他卜上一卦。阳明为兵部主事时，好友李梦阳任户部主事，李欲弹劾寿宁侯张延龄，密撰奏折，藏于袖中，无人知晓。“草具，袖而过边博士（边贡）。会王主事守仁来，王遽目予袖而曰：‘有物乎？有必谏草耳。’予为此即妻子未之知，不知王何从而疑之也。乃出其草示二子。王曰：‘疏入必重祸。’又曰：‘为若筮可乎？然晦翁行之矣。’于是出而上马并行，诣王氏，筮得田获三狐，得黄矢吉贞。王曰：‘行哉！此忠直之繇也。’”(73)看来，阳明的这一“技”颇能起到指点迷津的作用，对己、对人皆如此。

要之，龙场悟道实际上是王阳明人生大道的最终定向。因为有此悟道体验，先前困惑阳明多年的入世与遗世、避世的纠结被一劳永逸地解开了。自此，他知道人生的大道只有一条，没有岔口，做第一等事就只能沿着这条道义无反顾地走下去。这是一条坦途，只要你肯走，就一定人人可到，这个大道的路标，自此昭然若揭，它就在每个人当下的本心，明明白白我的心！原来做第一等事就在自己心上用功，何其易耶！“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”对，工夫全在向内用功！

一旦确立道路与用功方向，蓦然回首，竟然会发现包括所谓“五溺”在内所有的经历都不期而然地向着这个方向聚拢。龙场悟道就像拼图游戏中最为关键的一块，这一块一嵌入，原来看似杂乱无章的局面，突

然变得有意义了，整个画面清晰可见了。不是吗？早年的练习书法、学习骑射原来也是在心上学；⁽⁷⁴⁾而当初的二氏之溺，不也同样在心上用功（“已而静久”）？不也是通过静坐向内收敛而获得前知之能吗？为何当初追求做第一等事偏偏却要向外求呢？当初，张旭常思如何用笔，观公孙大娘舞剑而悟笔法，程伊川评曰：“然可惜张旭留心于书，若移此心于道，何所不至？”⁽⁷⁵⁾阳明留心于书法、骑射、二氏，后终于移心于道，何所不至！而在阳明归正圣学与甘泉订交之后，虽未完全克服内心之惶惑，但实已略窥大道之消息了：“阳伯即伯阳，伯阳竟安在？大道即人心，万古未尝改。长生在求仁，金丹非外待。繆矣三十年，于今吾始悔！”⁽⁷⁶⁾这里的“大道即人心”之悟，不是已兆示出龙场悟道之内涵了吗？而在赴谪之前的狱中诗中，阳明曾吟出“至道良足悦”之诗句，在离京赴谪告别友人甘泉诗中，既有以道统自任的抱表白：“洙泗流浸微，伊洛仅如线。后来三四公，瑕瑜未相掩。嗟予不量力，跛躄期致远。”亦有类似悟道的生动描述：“浩浩天地内，何物非同春。”“静虚非虚寂，中有未发中。”而在《忆昔答乔白岩因寄储柴墟三首》中更是明确表明自己向象山心学一系的靠拢志向：“愿君崇德性，问学刊支离。”“学问功夫，于一切声利嗜好，俱能脱落殆尽。尚有一种生死念头，毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来。故不易去。若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性知命之学。”（《传习录》278：334）这段话可以说是阳明夫子自道，是对龙场参透生死一念之心境描述，这一心境也可以说是先前崇德性、刊支离为学态度的进一步深化之结果。而初至龙场，阳明心情屡有起伏，他亦自觉通过静坐排遣烦恼：“坐久尘虑息，澹然与道谋。”可以说，这些心上用功的经验积累与长期的静坐工夫，最终在夜间、在石壕之中凝聚、融摄，而升华为悟道这一高峰体验。

五 悟道与修道

悟道有深浅。王龙溪谓悟有解、证、彻，三悟固是悟之三个阶段，亦是悟之不同程度。(77)

朱子所批评的今日悟道，明日醉酒骂人，这一现象确实存在，但这只能说明悟道之浅。真悟者，岂无实修？悟道之根本所在是超越当下的历史处境与世俗状况，而完全投身于一性质不同的、超越的神圣世界之中。故悟道标志着人生方向的一个根本改变，悟道意味着旧我的死亡与新我的产生。就此而论，悟道与修道（体道）乃密不可分。悟而不修，则所悟只是光景；修而不悟，则所修终无突破。心学一系一直持顿渐一机、悟修不二的观点，龙溪有言：“理乘顿悟，事属渐修。悟以启修，修以证悟。根有利钝，故法有顿渐。要之，顿亦由渐而入，所谓上智兼修中下也。真修之人，乃有真悟，用功不密而遽云顿悟者，皆堕情识，非真修也。”(78)邹元标也说：“悟者即悟其所谓修者也，以悟而证修，则不沮于他岐之惑；修者修其所谓悟者也，以修而证悟，则不涉于玄虚之弊，而实合内外之道。二之，则不是矣。”(79)要之，“悟”之所得必见于“修”，脱离开变化气质、体道之实践过程，悟道就不免沦为悬空的隐私，所悟之为何道实值得怀疑。此在宗教现象学家那里是一共识。“一切对超自然的光之体验都呈现出以下共同的特征：任何获得这种体验的人都经历了一场存在的转变（a change of being），他得到了另一种存在样式，让他能够通达灵性世界。”光之体验意味着“灵性的再生”（a spiritual rebirth）。(80)伊利亚德的这一观察亦为斯特伦（F. J. Streng）的宗教定义所印证：宗教是自我实现根本转变的一种方式，“所谓根本转变是指人们从深陷于一般存在的困扰（罪过、无知等）中，彻底地转变为能够在最深刻的层次上，妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体”(81)。故悟道必与悟道者的人格完善联系在一起，而自我完善之路因人而异。悟道之深者，其变化气质、其自我完善也易、也深；悟道之浅者，其变化气质、其自我完善也难、也浅。悟道之深浅取决于个人之悟力，悟力深者（上根之人），一闻千悟，一超直入，一了百了，“我欲仁，斯仁至矣”，悟力直达整个人格之底层，扫罗变成“保罗”，(82)此是大根器之

人。悟力弱者其悟力虽能穿透重重积习，但已是强弩之末，故其悟道体验只是片光吉羽，灵光乍现，稍纵即逝，微弱而短暂，“知及之，仁不能守之”，即是此种情形，知及之遂成光景。倘其习心过重，反为积习所用，于是私欲借着悟道灵光的外表，伪装自己，重新登场，师心自用，认欲作理，走火入魔，此之谓也。这甚至可以说是一种普遍现象，基督宗教中虔敬派末流不乏教徒声称获得圣灵降临、在基督里重生的体验，他们哭着、叫着表达这种圣灵附体的喜悦与悔改，然而翌日这些自觉得救的人照样卑鄙无耻，在原有的恶习之外，复又多了自大、自负、狂妄，“悟道”的体验不幸使得他更加远离了“真道”。

如按王龙溪三悟之说，阳明龙场悟道是一证悟（得于静坐），抑或是一彻悟（得于练习）？此亦是一名相问题，观阳明龙场之前一系列求道经历，皆可以说是“练习”、是精神修炼（spiritual exercises），然这一系列过程又始终夹杂着静坐这一特殊的修炼方式，二氏之两溺，实已牵涉静坐修炼方式，乃至静久而有前知功能，即便身系牢狱，亦是“兀坐经旬成木石”，⁽⁸³⁾赴谪途中，一路颠簸，阳明仍不忘静坐：“敛衽复端坐，玄思窥沉冥。”⁽⁸⁴⁾“静坐”与“练习”在阳明悟道过程之中难以截然分开。

阳明深知龙场悟道只是一个起点，因为体道是一漫长而艰难的过程。可以说，龙场悟道于阳明是其工夫用力处，亦是得力处。阳明龙场悟道之后，一生与弟子论学在注重“头脑”、自信良知这一“顿悟”面向的同时，又总是强调“渐修”的重要性，只有着实用功、循序渐进，才能“愈探愈深”，毕竟功夫无止境，毕竟道体无穷终！文王“望道未之见”是真见道之语。⁽⁸⁵⁾《传习录》中此类条目甚多，日人东正纯、近人梁启超在点评相关条目时，很是注重顿、渐之别，陈荣捷先生之《王阳明〈传习录〉详注集评》均已注明，兹不复一一列举。阳明深知人之私欲与积习乃是层累造成的，扫除廓清之功只能层层剥落，所谓“念念存天理去人欲”是也。阳明天泉桥上对王龙溪叮咛说：“利根之人，世亦难遇。本体功夫，一悟尽透。此颜子明道所不敢承当。”（《传习录》315：360）其实这是阳明论学之一贯精神。阳明反复警示门人，圣人亦用翼翼的工夫；又告诫说：“上智绝少。学者无超入圣人之理。一起一伏，一进一退，自是功夫节次。”（《传习录》243：313）弟子钱德洪在回忆乃师《大学问》教诲时指出：“学者稍见本体，即好为径超顿悟之说，无复

有省身克己之功。谓‘一见本体，超圣可以跂足’，视师门诚意格物、为善去恶之旨，皆相鄙以为第二义。简略事为，言行无顾，甚者荡灭礼教，犹自以为得圣门之最上乘。噫！亦已过矣。”⁽⁸⁶⁾“径超顿悟”之弊，阳明实早有警醒。

实际上，如果我们回首看阳明本人自述其一生修身之过程，同样可以看到其积累保任、精进不已之渐进过程：

1．先生初登第时，上《边务八事》。世艳称之。晚年有以问者，先生曰：“此吾少时事。有许多抗厉气。此气不除，欲以身任天下，其何能济？”或又问平宁藩。先生曰：“当时只合如此做。但觉来尚有挥霍意。使今日处之，更别也。”（《传习录》拾遗 13：397）

2．筮仕刑曹，言于大司寇，禁狱吏取饭囚之余豢豕，或以为美谈，晚自悔曰：“当时善则归己，不识置堂官同僚于何地？此不学之过。”⁽⁸⁷⁾

3．升官则已过甚，又加之荫子，若之何其能当之？“负且乘，致寇至。”生非无贪得之心，切惧寇之将至也。⁽⁸⁸⁾

4．就如吾所以待诸弟，即其平日外面大概，亦岂便有彰显过恶？然而自反其所以推己尽道、至诚惻怛之处，则其可愧可恨，盖有不可胜言者。究厥所以，皆由平日任性作事，率意行私，自以为是，而不察其已陷于非；自谓仗义，而不觉其已放于利。但见人不如我，而不自见其不如人者已多；但知人不循理，而不自知其不循理者亦有，所谓责人则明，恕己则昏。日来每念及此，辄自疚心汗背，痛自刻责……⁽⁸⁹⁾

5．我在南都已前，尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知真是真非。信手行去。更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次。使天下之人都说我行不揜言也罢。（《传习录》312：355）

6．先师在留都时，曾有人传谤书，见之不觉心动，移时始化。因谓：“终是名根消煞未尽，譬之浊水澄清，终有浊在。”⁽⁹⁰⁾

7. 日来因兵事纷扰，贱躯怯弱，以此益见得工夫有得力处。只是从前大段未曾实落用力，虚度虚说过了。自今当与诸君努力鞭策，誓死进步，庶亦收之桑榆耳。(91)

8. 吾近来实见此学有用力处，但为平日习染深痼，克治欠勇，故切切预为弟辈言之。毋使亦如吾之习染既深，而后克治之难也。人方少时，精神意气既足鼓舞，而身家之累尚未切心，故用力颇易。迨其渐长，世累日深，而精神意气亦日渐以减，然能汲汲奋志于学，则犹尚可为。至于四十五十，即如下山之日，渐以微灭，不复可挽矣。故孔子云：“四十五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”又曰：“及其老也，血气既衰，戒之在得。”吾亦近来实见此病，故亦切切预为弟辈言之。宜及时勉力，毋使过时而徒悔也。(92)

9. 荏苒岁月，忽复半百，四十九年之非，不可追复。(93)

10. 嘉靖乙酉八月二十三日，从先师往天柱峰，转至朱华麓。麓有深隈，水木萦纤，石径盘曲。更深邃处，寂无喧嚣，人迹罕到。中有一人家，楼阁森耸，花竹清丽，其家曾央佖者出卖于先师，以其地遥，未即成券。是日睹之甚悦，既而幡然省曰：“我爱而彼亦爱之，有贪心而无忍心矣。”于是再四自克，屡起屡灭，行过朱华岭四五里余，始得净尽。归以语之门人。余时在座，不觉惕然。去欲之难如此，先师且然，况学者乎？(94)

11. 世之儒者，各就其一偏之见，而又饰之以比拟仿像之功，文之以章句假借之训，其为习熟既足以自信，而条目又足以自安，此其所以诳己诳人，终身没溺而不悟焉耳！然其毫厘之差，而乃致千里之谬。非诚有求为圣人之志而从事于惟精惟一之学者，莫能得其受病之源而发其神奸之所由伏也。若某之不肖，盖亦尝陷溺于其间者几年，佺佺然既自以为是矣。赖天之灵，偶有悟于良知之学，然后悔其向之所为者，固包藏祸机，作伪于外，而心劳日拙者也。十余年来，虽痛自洗剔创艾，而病根深痼，萌蘖时生。所幸良知在我，操得其要，譬犹舟之得舵，虽惊风巨浪颠沛不无，尚犹得免于倾覆者也。(95)

条目1涉及阳明对其人生两个光辉节点（弘治十二年阳明28岁与正德十

四年阳明48岁)的反省,认为自己当时有“抗厉气”与“挥霍意”。条目2是阳明对其30岁时(弘治十四年)任职刑部经历的反省,认为自己有“不学之过”。条目3与4出自阳明正德十三年(是年阳明47岁)的两封书信,条目3说自己有“贪得之心”,虽是对“荫子”(乃至“升官”)的推辞,但可见出阳明的自省心态。条目4则对其“自以为是”之心进行了深刻检讨。条目5乃是阳明与门人薛尚谦、邹谦之、马子莘、王汝止的对话,他说,自己在南都之前“尚有些子乡愿的意思”,而在条目6进一步反省在南都治怒之经历时又说,自己在南都时“终有浊在”。条目7出自与薛侃的信中,时阳明在江西、广东、福建一带平乱,兵事复杂、身体虚弱,终日出没于山深林密之瘴疠之地,此自是砥砺心性之时,阳明于此患难忧苦之中,觉工夫有得力处,亦反省从前用功有虚欠疏脱之处。条目8亦是阳明在赣时期的自叙,“平日习染深痼”“近来实见此病”均阳明切己痛省肺腑之言。条目9出自阳明正德十六年的书信,是年阳明50岁,已提出致良知宗旨,“四十九年之非”虽是谦辞,但也反映了阳明孜孜以求、永不满足的进取之心。条目10乃董萝石所记阳明晚年之事件。嘉靖乙酉,阳明54岁,出游途中见一楼阁景致绝佳,而心生前之未收之悔意,不久即察觉此内心之私“有贪心而无恕心”,悔讼之念,交战于膺堂,反复自克,行过四五里,方得净尽,可见克己之难。条目11为阳明55岁时语,“病根深痼,萌蘖时生”,此非谦辞,实阳明良知炯明,见通身是过之写照。

就以龙场三年修道经历看,阳明在41岁时致信王纯甫云:“譬之金之在冶,经烈焰,受钳锤,当此之时,为金者甚苦;然自他人视之,方喜金之益精炼,而惟恐火力锤煅之不至。既其出冶,金亦自喜其挫折煅炼之有成矣。某平日亦每有傲视行辈、轻忽世故之心,后虽稍知惩戒,亦惟支持抵塞于外而已。及谪贵州三年,百难备尝,然后能有所见,始信孟氏‘生于忧患’之言非欺我也。”⁽⁹⁶⁾然至其48岁时,阳明再次反思这段经历则曰:“往年区区谪官贵州,横逆之加,无月无有。迄今思之,最是动心忍性砥砺切磋之地。当时亦止搪塞排遣,竟成空过,甚可惜也。”⁽⁹⁷⁾阳明自谓良知二字乃从“万死一生”中“体悟”而得,此实是悟之于体、体之于悟之交互过程,其间,煎销习气、积累保任,工夫之密,惟如人饮水,冷暖自知。

悟道难，体道更难。阳明本人的体道工夫即是最好的例证。其临终遗言曰：“他无所念，平生学问方才见得数分，未能与吾党共成之，亦可恨耳！”⁽⁹⁸⁾“平生学问”不应理解为当今“学术思想”意义上的学问，而是证道、体道的实学，“方才见得数分”亦不应仅作谦辞理解，这恰是阳明一生“望道未之见”的工夫之写照。这个临终遗言跟《年谱》所记“此心光明，亦复何言”看似差别甚大——前者颇有憾恨之叹，程明道说虽尧舜之事业，亦只是如太虚中一点浮云过目是也；后者则尽显乘风归去、潇洒飘逸之气，其实各有侧重。前者表现出阳明“望道未之见”的一面，后者则表现出阳明心体通透的一面，两者实是一体之两面：惟光明之心方真能对“望道未之见”有实感，惟真实感于“望道未之见”方能有此光明心之呈现。

总之，王阳明龙场悟道就其悟道地点与时间而论，具有浓厚的宗教色彩，而其悟道之内容就名相论，放在道学思想系谱之中并无别出心裁之处，故应从其探索成圣之路这一生存论角度加以理解，龙场悟道实是阳明自“五溺”之中彻底脱身，而最终确定自身生命之方向，实现其自我更新之突破性事件。悟道只是阳明“重生”的一个起点，阳明一生艰难而漫长的体道过程还只是刚刚开始。

(1) 钱德洪：《刻文录叙说》，吴光等编校：《王阳明全集》卷四十一，上海古籍出版社，1992年，第1575页。而在《阳明先生年谱序》之中，钱德洪直接说阳明龙场所悟乃是“良知之旨”：“吾师阳明先生出，少有志于圣人之学，求之宋儒不得，穷思物理，卒遇危疾，乃筑室阳明洞天，为养生之术。静摄既久，恍若有悟，蝉脱尘坌，有飘飘远举之意焉。然即之于心若未安也，复出而用世。谪居龙场，衡困拂郁，万死一生，乃大悟良知之旨。”见钱明编校：《徐爱 钱德洪 董沄集》，第190页。阳明的另一高足王龙溪亦有“居夷三载，动忍增益，始超然有悟于‘良知’之旨”的类似说法，见氏著：《阳明先生年谱序》，吴震编校：《王畿集》卷十三，凤凰出版社，2007年，第340页。

(2) 《年谱一》，《王阳明全集》卷三十三，第1228页。以下阳明生平凡引自《年谱》者不再一一加注。另今之《年谱》是阳明门人（钱德洪、薛侃、欧阳德、黄弘纲、何性之、王畿、张元冲、邹守益、罗洪先等）共同编撰、反复修订而成，可谓阳明门人集体智慧之结晶，后人读之，俨然亲游阳明之门，李贽赞曰：“此书之妙，千古不容言。”（见李贽：《与方伯雨》，《续焚书》卷一，刘幼生编校：《李贽文集》第1册，社会科学文献出版社，2000年，第10页。按：李贽本人编有两卷本《阳明先生年谱》，这个年谱实是在钱德洪所编年谱基础上“推本并论之”所成，李贽所编阳明

年谱收入于浩辑《宋明理学家年谱》第11册，北京图书馆出版社，2005年）笔者认为，《年谱》固然于史实方面偶有失察处，然作为圣贤传记则无疑是经典之作。

(3) 《年谱》所记“乃为石槨”“日夜端居澄默”，并未明确表明阳明乃日夜端居于石槨之中。倘阳明果未端居于石槨之中，则为石槨一事，只是阳明明志之举。但后世多认为阳明乃于石槨之中悟道，如阳明后学胡直云：“曾闻阳明居龙场时，历试诸艰，惟死生心未了，遂置石棺，卧以自炼。”见胡直：《与唐仁卿》，沈芝盈点校：《明儒学案》卷二十二，中华书局，1985年，第527页。又如晚明文人卓发之云：“新建于龙场石槨中，真参实究，忽然大悟……”氏著：《王文成公语录序》，《澹篱集》卷十，《四库禁毁丛刊集部》第107册，北京出版社，2000年，第439页。

(4) 陈金生、梁运华点校：《宋元学案》卷十二，中华书局，1986年，第524页。

(5) 《龙岗书院记》，孙通海点校：《陈献章集》卷一，中华书局，1987年，第34页。

(6) 《游心楼，为丁县尹作》，《陈献章集》卷五，第414页。

(7) 《对竹》，《陈献章集》卷五，第516页。

(8) 《复赵提学金宪一》，《陈献章集》卷二，第145页。

(9) 《与贺克恭黄门二》，《陈献章集》卷二，第133页。《明儒学案》“为学须从静中坐养出个端倪来”一句为“为学须从静坐中养出个端倪来”。

(10) 《与林缉熙书十五》对“求之书籍而道存”与“求之吾心而道存”两种方式有深入阐述，认为两者虽均为求道之方式，但轻重次第有别，而且“养善端于静坐，而求义理于书册，则书册有时而可废”，故书册终究不是可靠之途。见《陈献章诗文续补遗》，《陈献章集》，第974—975页。

(11) 《与林缉熙书十》，《陈献章诗文续补遗》，《陈献章集》，第972页。

(12) 明儒喜欢静坐工夫，杨儒宾先生对此有精辟阐述，见氏著《明儒与静坐》，收入钱明主编：《阳明学派研究》，杭州出版社，2011年，第1—35页。对整个宋明理学静坐问题之研究，可参马渊昌也：《宋明时期儒学对静坐的看法以及三教合一思想的兴起》，收入杨儒宾、马渊昌也、艾皓德编：《东亚的静坐传统》，台湾大学出版中心，2012年，第63—102页。对静坐在儒家修身学之中的地位与作用可参陈立胜：《静坐在儒家修身学中的意义》，王中江、李存山主编：《中国儒学》第10辑，中国社会科学出版社，2015年，第1—25页。

(13) 《书自题大塘书屋诗后》，《陈献章集》卷一，第68页。

(14) 湛若水撰：《金台答问》，《湛甘泉先生文集》卷十三，《四库全书存目丛书》第56册，第652页。

(15) 《活死人墓赠宁伯公》，白如祥辑校：《王重阳集》，齐鲁书社，2005年，第33—36页。

(16) 姜生：《论道教的洞穴信仰》，《文史哲》2003年第5期，第54—62页。

(17) 列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，商务印书馆，1981年，第344页。

(18) 见Mircea Eliade: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*,

translated by Willard R. Trask, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1987, pp.179-192.

(19) 伊利亚德 (Mircea Eliade) 著, 宋立道、鲁奇译:《神秘主义、巫术与文化时尚》, 光明日报出版社, 1990年, 第48页。对死亡与重生的宗教现象描述, 详见 Mircea Eliade: Birth and Rebirth: the religious meanings of initiation in human culture, in *Rites and Symbols of Initiation*, Spring Publications, 1998.

(20) 抑之, 乃汪俊 (字抑之, 号石潭); 湛, 甘泉; 崔, 崔铎 (字子钟, 号后渠)。石潭与后渠均有朱子学的倾向, 阳明与石潭有论学书。

(21) 实际上, 署为门人钱德洪编次、后学罗洪先考订的《阳明先生年谱》(嘉靖四十三年刻本) 特别摘录了梦中论道诗之第二首, 今本《年谱》无载。尤值得指出的是, 该版年谱对龙场悟道的描述与今之《年谱》微有差别: “因念圣人当之, 或有进于此者。忽中夜思格物致知之旨, 若有语之者。寤寐中不觉叫呼踴躍, 从者皆惊, 自是始有大悟。” (见于浩辑:《宋明理学家年谱》第10册, 北京图书馆出版社, 2005年, 第320页) 这里, 阳明之悟发生之前, 明显有一思想活动 (“忽中夜思格物致知之旨”), 而恍惚之中与人之对话 (“若有语之者”) 或许是促成阳明之悟的关键。显然, 这是在梦寐之中的思想活动, 与禅宗之闻声悟道迥不相伴。

(22) 普济著、苏渊雷点校:《五灯会元》卷九, 中华书局, 1984年, 第536—537页。

(23) 普济著、苏渊雷点校:《五灯会元》, 第1059页。标点略有改动。

(24) 在象山一系之中, 倒有类似于禅宗闻声悟道现象之记载。如杨慈湖门人叶元吉寐中闻鼓声而觉之现象 (详下), 又如象山私淑赵彥肃一日舟行松江, 闻晨鸡鸣, 已而犬吠, 通身汗浹, 前日胸中滞碍, 一时豁去, 醒觉后撰诗曰: “循缘多熟境, 溺法无要津。虚心屏百虑, 犹是隔几尘。云边察飞翼, 水底观跃鳞。闷杀鲁中叟, 笑倒濠上人。”事见《宋元学案象山学案》。

(25) 这里只就《年谱》所载之梦而言。实际上观阳明全集, 阳明梦中尚有“文人梦”类型, 如弘治十七年七月 (即西元1504年, 阳明33岁), 阳明主考山东乡试, 路经彭城 (今徐州), 友人朱朝章告诉阳明欲重修黄楼, 阳明是夜晚上做一长梦, 梦见苏东坡邀请自己听黄楼之夜涛, 梦醒后, 阳明吟《黄楼夜涛赋》, 详叙梦中子瞻与客对话情形。此梦可视为阳明“溺于辞章之习”之余波。见《王阳明全集》卷二十九, 第1061—1063页。

(26) 以上数梦分别见吴与弼:《日记》, 《康斋集》卷十一, 《景印文渊阁四库全书》, 第1、34、33、35、19页。

(27) 《明儒学案》卷三十二, 第709页。

(28) 《与林缉熙书一》, 《陈献章集》, 第968页。

(29) 吴与弼梦中痛恨自己进学不切即是最好例证: “中夜梦中, 痛恨平生不曾进学, 即今空老, 痛苦而寤。”见《日记》, 《康斋集》卷十一, 第29页。

(30) 王龙溪:《赵望云别言》, 《王畿集》卷十六, 第458页。

(31) 郑明等点校:《朱子语类》卷一百二十, 《朱子全书》第18册, 第3806页。

另参《答汪长孺》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十二，《朱子全书》第22册，第2468—2469页。

(32) 陈淳：《答黄先之》，《北溪大全集》卷二十四，《景印文渊阁四库全书》第1168册，第693页。另参《与黄寅仲》中对詹文道悟道一段之批评：“今都扫去格物一段工夫，不复辨别，如无星之秤，无寸之尺，只默坐存想在此，稍得仿佛，便云悟道。”《北溪大全集》卷三十一，同上书，第745—746页。

(33) 陈建：《学蔀通辨》后编卷上，收入吴长庚主编：《朱陆学术考辨五种》，江西高校出版社，2000年，第163页。标点略有改动。

(34) Mircea Eliade: *The Two and the One*, translated by J. M. Cohen, Harper & Row, Publishers, 1965, pp.19-20.

(35) 詹姆斯著、唐钺译：《宗教经验之种种》，商务印书馆，2002年，第190—258页。

(36) 当然北宋五子均有静坐工夫，张载甚至有“异梦”体验。据吕大临所记，张载谒告西归，居于横渠故居，“终日危坐一室”，熙宁九年秋，“感异梦”，“忽以书属门人，乃集所立言，谓之《正蒙》”。事见吕大临：《横渠先生行状》，章锡琛点校：《张载集》附录，中华书局，1978年，第383页。但“异梦”内容是否涉及悟道，似不清楚。

(37) 陆陇其：《学术辨》（及其他二种），中华书局，1985年，第4页。

(38) 《五经臆说十三条》，《王阳明全集》卷二十六，第980页。《五经臆说》本为阳明龙场悟道后，证诸《五经》莫不吻合，故随所记忆而所撰著述，该书当有助于我们进一步了解龙场悟道之实质内涵，然阳明曾自陈此书“付秦火久矣”，钱德洪执师丧期间，偶于废稿之中拣出十三条，其中对晋卦之“臆说”颇可见出阳明龙场悟道之内容。

(39) 《通书·圣学第二十》，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局，2009年第2版，第31页。

(40) 《河南程氏遗书》卷一，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局，2004年第2版，第1页。

(41) 《河南程氏遗书》卷二，《二程集》，第20页。

(42) 《河南程氏文集》卷八，《二程集》，第577页。

(43) 《河南程氏遗书》卷二十五，《二程集》，第318页。

(44) 同上书，第319页。

(45) 吕大临：《横渠先生行状》，《张载集》附录，第382、383页。

(46) 张载：《经学理窟》，《张载集》，第274页。

(47) 过庭训：《本朝分省人物考》卷五十，《续修四库全书·史部》第534册，上海古籍出版社，1995年，第351页。雷礼：《国朝列卿纪》卷五十，《四库全书存目丛书·史部》第93册，齐鲁书社，1996年，第480页。雷礼与阳明弟子多有交往，另撰有《阳明先生传》（《谭墟堂摘稿》卷十二，《续修四库全书·集部》第1342册，第

(48) 马斯洛在《高峰体验：强烈的认同体验》《高峰体验中的存在认知》两文中对高峰体验的特征有全面而系统之描述，这些描述可以有助于我们理解王阳明龙场悟道的生存论性质。两文收入氏著，许金声、刘峰等译：《自我实现的人》，生活·读书·新知三联书店，1997年，第255—324页。

(49) 《年谱》所记龙场所悟是要化“生死一念”，此一念可放下，则一切皆可放下。而在悟道同年年底所写的《祭刘仁征主事》一文中，阳明云：“君子亦曰：‘朝闻道，夕死可矣。’视若夜旦。其生也，奚以喜？其死也，奚以悲乎？”显然，此处生死一念已化矣。见《王阳明全集》卷二十八，第1036页。

(50) 《杂诗三首 其一》，《王阳明全集》卷十九，第686页。

(51) 郭彧点校：《邵雍集》，中华书局，2010年，第503页。

(52) 《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第189页。

(53) 柳存仁先生对此论证甚详，见《王阳明与道教》，《和风堂集》，上海古籍出版社，1991年，第847—877页。

(54) 《答人问神仙》，《王阳明全集》卷二十一，第805页。

(55) 董谷的记载更为生动：“正德初，先师阳明习静于阳明洞，洞在南镇深山中。先生门人朱白浦、蔡我斋等数辈，自城往访焉。道遇先生家童，问以何往。对曰：‘老爹知列位相公将至，故遣我归，取酒肴耳。’众异之，既至，问曰：‘先生何以知某等之将至也？’先生曰：‘诸君在途，某人敲冰洗手，某人刻竹记诗，皆如目击。’众益大骇。盖无事则定，定则明，故能心通，岂他术哉？”见《新编王阳明全集》卷四十，第1646页。此种“前知”看似神奇，但在当时修行者之中很是流传，阳明不为其所动，此自是儒者对此类神奇之事的“正常”反应。其“定则明”之说，显然来自程伊川。伊川曾遭遇过两件“前知”事件：问：“方外之士有人来看他，能先知者，有诸？”因问王子真事。陈本注云：“伊川一日入嵩山，王侄已候于松下。问何以知之？曰：去年已有消息来矣。盖先生前一年尝欲往，以事而止。”曰：“有之。向见嵩山董五经能如此。”问：“何以能尔？”曰：“只是心静，静而后能照。”又问：“圣人肯为否？”曰：“何必圣贤？使释氏稍近道理者，便不肯为。释氏尝言庵中坐，却见庵外事，莫是野狐精。释子犹不肯为，况圣人乎？”《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第194页。董五经（董平）前知事跟阳明甚为相似：嵩山前有董五经，隐者也。伊川闻其名，谓其为穷经之士，特往造焉。董平日未尝出庵，是日不值。还至中途，遇一老人负茶果以归，且曰：“君非程先生乎？”伊川异之。曰：“先生欲来，信息甚大，某特入城置少茶果，将以奉待也。”伊川以其诚意，复与之同至其舍，语甚款，亦无大过人者，但久不与物接，心静而明也。先生问于伊川，伊川曰：“静则自明也。”（《河南程氏外书》卷十二，第436页）伊川对此种心通之事既不以为奇：“蜀山人不起念十年，便能前知。”（《河南程氏遗书》卷六，第83页）更不以为然：“人固可以前知，然其理须是用则知，不用则不知。知不如不知之愈，盖用便近二，所以释子谓又不是野狐精也。”（《河南程氏遗书》卷三，第65页）《中庸》云，至诚之道，可以前知，此乃涉国家兴亡之道，圣人忧患焉，而早为预防。至于个人生活小事，倘汲汲于“前知”，此不过藉一时神明而知之，自家一身已非至诚，用神方前知，不用则不知，已与神分明是二，阳明说“簸弄精神”，不亦宜乎！

(56) 阳明由佛老归儒有一曲折历程。格竹子失败后，一度“放情去学二氏”，“觉得二氏之学比之吾儒反觉径捷，遂欣然去究竟其说”，在阳明洞获得水晶宫般通体透明的体验之后，虽悟亲情乃天性，故对佛教已起批判意识，但并未彻底从二氏之中抽身而出，“后至龙场，又觉二氏之学未尽”。见《阳明先生遗言录》，《新编王阳明全集》卷四十，第1606页。

(57) 《年谱》将阳明格竹子事件系于21岁，陈来先生认为肯定有误。因为这个时间段，阳明正跟随父亲居姚守丧，故“决不可能在此期间发生京师格竹的事情”。陈来先生还引《阳明先生遗言录》为证，该书载阳明自述曰：“某十五六时，便有志圣人之道，但于先儒格致之说若无所入，一向姑放下了，一日寓书斋对数筮竹，要去格他理之所以然。茫然无可得；遂深思数日，卒遇危疾，几至不起，乃疑圣人之道恐非吾分所及，且随时去学科举之业。既后心不自己，略要起思，旧病又发。”故可断定阳明格竹子事件当发生于十五六岁时。（陈来：《中国近世思想史研究》，商务印书馆，2003年，第613页。）然《年谱》明确将阳明有志圣人之道系于弘治二年，是年，阳明接夫人归余姚途中，拜谒娄一斋，谈论宋儒格物之学，谓“圣人必可学而至”，阳明深契之，故“始慕圣学”。或许基于此，施邦曜将阳明格竹子年份系于弘治二年（阳明18岁），见氏著：《阳明先生年谱》，收入于浩辑《宋明理学家年谱》第10册，第677—678页。

(58) 《有室七章》《岁暮》，《王阳明全集》卷十九，第674、675页。

(59) 《送别省吾林都宪序》，《王阳明全集》卷二十二，第884页。

(60) 《读易》，《王阳明全集》卷十九，第675页。

(61) 程颐：《程氏易传》，《二程集》，第865页。

(62) 同上书，第868页。

(63) 同上书，第788页。

(64) 同上书，第793页。

(65) 阳明一生，神异传说甚多，《年谱》之初稿可能收录了不少此类传说，以致引发欧阳崇一不满。他在答薛中离信中，专门就《年谱》初稿提出修订意见，称：“种种神异，似亦可删去。无已，则别为纪异录乎？然圣人所不语者，何为割舍不得也？”显见，在欧阳崇一看来，这些神异记录属于“怪力乱神”的范围，夫子不语，应当割弃。见《答薛中离 三》，陈永革编校：《欧阳德集》卷二，凤凰出版社，2007年，第69页。

(66) 束景南先生对阳明浮海传奇文献（陆相《阳明先生浮海传》、杨仪《高坡异纂》、墨憨斋《皇明大儒王阳明出身靖乱录》）有所考辨（见束景南：《阳明佚文辑考编年》，上海古籍出版社，2012年，第237—244页），但明人王同轨撰《王文成浮海传略》一文却未予辑出，该文以阳明梦见“乌龙大王”开始，情节天马行空、光怪陆离，其神异色彩可谓冠绝同类文献。见《耳谈类增》卷三十，《续修四库全书·子部》第1268册，上海古籍出版社，1995年，第185—186页。

(67) 杜维明先生对王阳明流放途中的心理活动刻画甚为细腻，他指出阳明在毫无目的地徘徊在钱塘地区之际，“一定体验到多种相互冲突、相互矛盾的力量在冲击着他”，因此“他决定接受流放的考验，视之为有意义的使命。这是一种新的认识状态的

征象。对于他来说，这不只是两种可能性之间的选择，这是对恐惧、怨恨和自卑的胜利”。见前引书，第122页。

(68) 《杂诗三首 其三》，《王阳明全集》卷十九，第686页。

(69) 《醴陵道中风雨夜宿泗州寺次韵》，《王阳明全集》卷十九，第688页。

(70) 《药王菩萨化珠保命真经序》，《新编王阳明全集》卷四十六，第1877页。

(71) 《玩易窝记》，《王阳明全集》卷二十三，第897页。

(72) 《纪梦》，《王阳明全集》卷二十，第778页。

(73) 李梦阳：《秘录附》，《空同集》卷三十九，《景印文渊阁四库全书》，第16页；《新编王阳明全集》卷四十，第1624页。

(74) 《年谱》载，弘治元年阳明17岁，奉父命往洪都（南昌）迎娶江西布政司参议诸养和之女。官署中蓄纸数篋，先生日取学书，比归，数篋皆空。书法大进。先生尝示学者曰：“吾始学书，对模古帖，止得字形。后举笔不轻落纸，凝思静虑，拟形于心，久之始通其法。既后读明道先生书曰：‘吾作字甚敬，非是要字好，只此是学。’既非要字好，又何学也？乃知古人随时随事只在心上学，此心精明，字好亦在其中矣。”后与学者论格物，多举此为证。

(75) 《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第186页。

(76) 《赠阳伯》，《王阳明全集》卷十九，第673页。

(77) 龙溪《悟说》云：“入悟有三：有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变练习而入者。得于言者，谓之解悟，触发印证，未离言诠，譬之门外之宝，非己家珍；得于静坐者，谓之证悟，收摄保聚，犹有待于境，譬之浊水初澄，浊根尚在，才遇风波，易于淆动；得于练习者，谓之彻悟，磨砢锻炼，左右逢源，譬之湛体冷然，本来晶莹，愈震荡愈凝寂，不可得而澄清也。”见《王畿集》卷十七，第494页。

(78) 王畿：《渐庵说》，吴震编校：《王畿集》卷十七，第500—501页。

(79) 邹元标：《仁文会约语》，《愿学集》卷八，《景印文渊阁四库全书》第1294册，第294页。

(80) Mircea Eliade: *The Two and the One*, translated by J. M. Cohen, Harper & Row, Publishers, 1965, p.21.

(81) 斯特伦著，金泽、何其敏译：《人与神：宗教生活的理解》，上海人民出版社，1991年，第2页。

(82) 法利赛人扫罗自称是“希伯来人中的希伯来人”，原是基督徒的狂热迫害者，当他在从耶路撒冷到大马士革的路上，突然被天上的大光照耀，而仆倒在地。空中有声音对他说：“扫罗，扫罗，你为什么逼迫我？”扫罗问：“主啊，你是谁？”声音回答说：“我就是你所逼迫的耶稣。起来，进城去，你所当作的事，必有人告诉你。”扫罗从地上起来，眼睛却失明了。三天时间里他不能看见，不吃不喝。此后幡然省悟，摇身一变，成为虔诚的基督徒，改名保罗。事见和合本《圣经》（《使徒行传》9：3—9）。

(83) 《狱中诗十四首·岁暮》，《王阳明全集》卷十九，第675页。

(84) 《杂诗三首 其三》，《王阳明全集》卷十九，第686页。

(85) 阳明的这种态度亦可由其对二程子“颜回‘未达一间’”之说的不满之中见出：“颜渊喟然叹曰”，始吾于夫子之道，但觉其高坚前后，无穷尽、无方体之如是也；继而夫子循循善诱，使我由博约而进，至于悦之深而力之尽。“如有所立卓尔”，谓之“如”者，非真有也；谓之“有”者，又非无也；卓然立于有无之间，欲从而求之，则无由也已。所谓无穷尽、无方体者，曾无异于昔时之见，盖圣道固如是耳，非是未达一间之说。见董沅：《从吾道人语录》，《徐爱 钱德洪 董沅集》，第262—263页。

(86) 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第973页。

(87) 丁明登辑：《古今长者录》，转引自魏禧：《阳明别录选序》，《魏叔子文集外编》卷八，《魏叔子文集》，中华书局，2003年，第416页。

(88) 《阳明先生与晋溪书 九》，束景南：《阳明佚文辑考编年》，第470页。

(89) 《与诸弟书》，束景南：《阳明佚文辑考编年》，第520页。

(90) 王龙溪：《滁阳会语》，《王畿集》卷二，第34页。朱得之的记录更为详尽一些。近斋曰：“阳明在南都时，有私怨阳明者，诬奏极其丑诋。始见颇怒，旋自省曰：‘此不得放过。’掩卷自反，俟其心平气和再展看，又怒，又掩卷自反。久之真如飘风浮霭，略无芥蒂。是后虽有大毁谤，大利害，皆不为动。”黄宗羲：《明儒学案》卷二十五，第590—591页。

(91) 《寄薛尚谦》，《王阳明全集》卷四，第171页。

(92) 《寄诸弟》，《王阳明全集》卷四，第172页。

(93) 《寄顾惟贤手札》，束景南：《阳明佚文辑考编年》，第714页。

(94) 《从吾道人语录》，《徐爱 钱德洪 董沅集》，第250页。

(95) 《寄邹谦之 四》，《王阳明全集》卷六，第206页。

(96) 《与王纯甫 一》，《王阳明全集》卷四，第154页。

(97) 《寄希渊 四》，《王阳明全集》卷四，第159页。

(98) 黄绾：《阳明先生行状》，《世德纪》，《王阳明全集》卷三十八，第1428页。阳明临终遗言，各种记载多有出入。钱德洪《遇丧于贵溪书哀感》一文甚至记载，阳明辞世时，周积本人并不在场：“……（十一月）二十九日疾将革，问侍者曰：‘至南康几何？’对曰：‘距三邮。’曰：‘恐不及矣。’侍者曰：‘王方伯以寿木随，弗敢告。’夫子时尚衣冠倚童子危坐，乃张目曰：‘渠能是念邪！’须臾气息，次南安之青田，实十一月二十九日丁卯午时也。是日，赣州兵备张君思聪、太守王君世芳、节推陆君府奔自赣，节推周君积奔自南安，皆弗及诀，哭之恸。”见《世德纪》，《王阳明全集》卷三十八，第1446页。此处“皆弗及诀”显然与《年谱》所载周积与阳明临终对话抵牾（又，《年谱》所记阳明辞世时间为“辰时”，而非“午时”），两说必有一误。另，前引嘉靖四十三年毛汝麟刻本《阳明先生年谱》对阳明临终记载亦与今之《年谱》稍有出入。

第3章 知行合一论

一 引论

“知行合一”是最富有王阳明思想特色的一个命题，⁽¹⁾也是聚讼不已的一个命题。⁽²⁾这一命题虽经现代学者之多方阐发，但仍有进一步讨论的余地，其中，知行合一之“合一”究是何种意义上之合一，又是如何合一，此问题尤值得关注。

劳思光先生在其《新编中国哲学史》王阳明思想一章“知行合一之确解”一节中指出，常人之所以会误解阳明知行合一说，基本原因在于论者未能了解阳明“知”“行”“合一”之特殊语言中所指为何。所指不明，一切评论均难免张冠李戴。而在阳明之知行词典中，“知”乃价值之知，是知善知恶之“良知”，“行”则是指意念由发动至展开而成为行为之整个历程言，而“合一”乃就“发动处”讲，取“根源意义”，而不取“完成意义”。⁽³⁾劳先生对阳明“知”“行”之训，确为“确解”，但说“合一”只取“根源意义”而不取“完成意义”，在笔者看来称“确解”恐未安。

我认为传统朱子学对阳明知行合一之批评，乃是基于常识。知行分际之界定必蕴涵着“知”“行”之间存在一“异质的时间差”（heterogeneous gap）这一预设，而当代为阳明知行合一辩护的学者，则顺着阳明的思路否认这一“异质的时间差”之存在，却又认为知行之“始”“成”关系说明知行之间仍有时间差，只不过这个时间差乃是一“同质的时间差”（homogeneous gap）。正是基于这一“时间差”意识，使得劳先生坚持说知行合一只能从根源意义而非“完成意义”上立论。劳先生对“合一”的解释，有泥于阳明“知是行之始，行是知之成”这一命题之字面义的嫌疑，将知行“固化”为行动的两个不同阶段，而未将这一命题置于阳明“合一”说的整体言说脉络之中加以通盘考量。笔者主张知行并非同一行动的两个不同阶段，而是同一行动的两个不同向度，故两者之间并不存在时间差，知行合一不只是“根源意义”上的合一，作为“主宰发动”这一“根源意义”上的“知”实贯穿于整个道德行动之始终，故亦是“完成意义”上的合一。知行合一同时亦表现为“发动之明觉”这一即知即行的“照

察意义”上的合一。

二 “异质的时间差”与“同质的时间差”

王阳明知行合一命题在历史中之所以引起争议，除了这一思想跟程朱知行分际之“定论”相抵牾之外，一个很重要的原因恐怕还在于他改变了“知”“行”二字的日常用法。人们通常将“知”字限定在人之“内心的”“隐秘的”主观领域、心理活动领域，而“行”则严格限定在“外显的”“公开的”客观领域、举止行动领域。这两个领域之间界限分明，不容抹杀。而阳明讲知行合一则明确地将“知”“行”二字的分际加以挪移：将内心的、隐秘的“知”字下移于外显的、公开的“行”之过程之始终，同时将外显的、公开的“行”字上挪进内心的、隐秘的“知”之中。这一“知”“行”二字的“下移”“上挪”的错位用法，导致了反对者的强烈不满。历史上，围绕知行合一的“辩难”亦多聚焦于此错位用法之辨正上面。

“知”路方能“行”路，一直是朱子学及颜李学派辩驳阳明学所诉诸的一个重要理据，⁽⁴⁾与此相关的辩题尚有“知”食方能“食”、“知”好色方能“好”好色、“知”恶臭方能“恶”恶臭等等。换言之，在坚持知行分际的朱子学看来，“知”与“行”之间总是存在一先后的次第、一“时间差”。这也是自古至今学者对阳明知行合一说质疑的一个要点。当初顾东桥致书阳明就是如此质疑的：“来书云：所喻知行并进，不宜分别前后。即中庸尊德性而道问学之功，交养互发，内外本末，一以贯之之道。然工夫次第，不能无先后之差。如知食乃食，知汤乃饮，知衣乃服，知路乃行。未有不见是物，先有是事。此亦毫厘倏忽之间。非谓有等今日知之，而明日乃行也。”（《传习录》132：165）从“知”到“行”有一先后次第，“毫厘倏忽之间”显然就是间隙，尽管这个间隙很短，短到只能以毫厘倏忽来形容，但毕竟还是一个间隙。

王阳明当然不会同意这种“间隙”“时间差”说，面对弟子徐曰仁“知与行分明是两件”之质疑，阳明回应说：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不可行者。知而不可行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体。不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色’如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时，已自好了。不是见了后，又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶

臭时，已自恶了。不是闻了后，别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶。亦只是不曾知臭。就如称某人知孝，某人知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟？又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。”（《传习录》5：33）“知行的本体”即知行的本然状态，或者说是本体意义上的知行之性质。在这种本然状态之中，知行是紧密联系在一起的，道德修身活动之中知、行是相互渗透、相互贯穿的。“如好好色，如恶恶臭”一语即说明了这一点。见到好色的同时已有好之的意志活动，闻到恶臭的同时即有恶之的意志活动，同样一旦觉悟、理解一个正价值，同时即有实现之的道德意志产生，一旦知道一个负价值，同时即有一深恶痛绝的活动产生。“知而不行”“明知故犯”已非“知行的本体”，因为此本体已被私欲隔断，就如同鼻塞之人，即便是恶臭在前，亦不曾闻得，是因为作为“孔窍”之鼻被阻塞一样。

值得注意的是，阳明在此论述“知行的本体”所使用的两个比喻，一者是视觉与嗅觉，一者是身体感受（痛感与饥饿感）。看见好色、闻见恶臭，这是感性知觉，喜欢好色、厌恶恶臭，这是情感意志。依阳明，看见与闻见好色与恶臭的同时，即有一喜欢与厌恶的意志参与其中了。中文的“好恶”二字颇耐人寻味，“好”字，既是“美”“善”之义，音为“hǎo”；又是喜爱、爱好之义，音为“hào”。“恶”字，既是“丑恶”“坏”之义，音“è”；又是“厌恶”“憎恶”之义，音“wù”。是故，见“好”即“好”之，见“恶”即“恶”之。“痛感”的产生乃是基于皮下神经末梢受到某种外来刺激时所产生的兴奋，然后通过生物信号的形式传入大脑皮层，引起痛感。阳明“必已自痛了，方知痛”这一说法实是一同义反复，因“痛”与“知痛”本是一回事，“不知痛”何来“痛”？“不痛”何来“知痛”？在此“知痛”之“知”即是“感受”，“知痛”即是“感受到痛”。倘因病变而致传导痛觉的神经失常，人就会患上可怕的“无痛感症”，就是针扎、刀砍均感受不到痛，病患者从不“痛”，自亦从不知痛。饥饿感跟痛感的情形很相似，科学家在实验中发现，老鼠倘被切除“饿神经”，则会不再进食，面对丰盛的食物而被活活“饿”死。显然，“知饥”与“饥”亦是一回事。表面看来，这两个比喻是不同的：在“见闻比喻”中，“看见”“闻

见”跟“喜欢”所看者、“厌恶”所闻者，尽管说难以分开，但毕竟是有区别的，而在痛感、饥饿感比喻中，知痛与痛、知饥与饥完全就是一回事。但严格追究，如闻到“恶臭”而不“厌恶”之，则实可以说对闻者而言，并不是闻到“恶臭”（如嗜臭豆腐一族，所谓臭豆腐实并不真“臭”），如此，闻恶臭（见好色）与恶恶臭（好好色）亦是一回事。

站在朱子学立场的传统学者，并不接受阳明的这一辩护。他们要进一步追问：即便“见好色”、“闻恶臭”跟“好好色”“恶恶臭”之间不可分，即便知“痛”“饥”“寒”跟“已自痛”“已自饥”“已自寒”是一回事，那么，“好好色”“恶恶臭”“已自痛”“已自饥”“已自寒”究竟属不属于“行”之范畴？换言之，“好好色”“恶恶臭”“已自痛”“已自饥”“已自寒”不仍然还是“知”之范畴吗？因为严格追究起来，“好好色”“恶恶臭”“已自痛”“已自饥”“已自寒”仍然只是一种内心的意欲或感受，因而仍然属于“知”之范畴，只有因好好色而趋近之，因恶恶臭而远避之，因痛而拊摩之，因饥而求食充饥，因寒而添衣驱寒方属于“行”之范畴。倘若“已自痛”“已自饥”“已自寒”乃至“好好色”“恶恶臭”皆仍属于“知”，而不属于“行”，则此类“知”总跟实际的“行”有一先后之序、有一时间之间隙。在阳明去世后不久，陇右著名学者鸟鼠山人胡缵宗在其晚年著作《愿学编》中对王阳明知行合一说辨析甚力，他发难的要点就在于指出王阳明知行合一思想中“知”“行”二字发生了错位之使用⁽⁵⁾：

然知自知，行自行也。夫所谓好色恶臭者，知之苟切，行之必笃，理也，然未及于行也。盖见色而好，见臭而恶，属知；好若色，恶若臭，属行，但未近乎色，未远乎臭，乃未可云行尔。……又云知寒必自己寒了，知饥必自己饥了。然觉寒与饥，知也；备寒与饥，行也。寒未衣犹寒也，饥未食犹饥也。将谓已自寒，已自饥，遂为行乎？今有人焉，真知夫事亲必婉容，必愉色，斯为孝也，然向不在庭，遂谓之尽孝乎？真知夫事君，必披肝，必握胆，斯为忠也，然尚□□位，遂谓之尽忠乎？

知行合一之说，更思之不能旁通，宜曰仁诸子辨之不能决也。……吁！亲当孝，我知之也，然未温清、未定省，行孝其何时乎？力已未竭乎？君当忠，我知之也，然未服官，未立朝，尽忠其何所乎？身已未致乎？……曰：已自寒了，然寒犹在，体未衣也，岂一

呼之而体遂暖乎？已自饥了，然饥犹在，腹未食也，岂一吸之而腹遂饱乎？夫苟好善也，即谓之好已行矣，而仁义未见其如何由之也，好果行乎？苟恶恶也，即谓之恶已恶矣，而私欲未见如何克之也，恶果行乎？曰知好，好了，知恶，恶了，谓为紧切工夫，盖知好，知也，好了，行也。然知，心知之也，心好之也，内也，好之而后行；行，躬行也，外也，行仁、行义是也。知恶，知也；恶了，行也。亦心知之也，心恶之也，内也，恶之而后行；行实践也，外也，惩忿窒欲是也。此之谓吃紧工夫。然知，知也；行，行也。岂降衷之好、之恶即行乎？岂中心好之、恶之即已乎？谈虎神色独变，知之真也。谓已自有行在，却谓之方撻虎怒、复搏虎乎？皆不得而知也，敢质之知知行者。

依胡缵宗，好好色、恶恶臭，毕竟不是因好之而走近之，因恶之而远避之，故不可以说是“行”，必须有外显的举止行为方可谓之行。同样，知饥必已饥了，知寒必已寒了，这种已经“觉饥”“觉寒”仍属于“知”，惟有“备寒与饥”，觅食、添衣方可谓之“行”。显然，这是对阳明将“知”下移于“行”之错位用法的一个严厉批评。而就道德行动而言，知孝、尽忠亦必有实际行动（诸如“温清定省”“服官立朝”）方可谓之“行”，“好善恶恶”亦必有实际的举措（好仁者，无以尚之；恶不仁者，不使不仁者加乎其身）方可谓之“行”。要之，“知”属于“心知”范畴，是“内”；“行”属于“躬行”范畴，是“外”。“好恶”乃属于“心”之好恶，乃“降衷”之好恶、“中心”之好恶，故属于“知”，躬行实践、惩忿窒欲方属于“行”。“知”“行”二字自有其分际，不可混而为一。混而为一，难免荒唐谬悠之讥：阳明知行合一之论，乃是“以一见遂为行”“以一闻遂为行”，是“体未衣”，而“一呼之而体遂暖”；“腹未食”，而“一吸之而腹遂饱”。

实际上，当面跟王阳明辩论知行合一的孙石台早已给出相同的质疑。《传习录》曰：“知行如何分得开？如知痛，必已自痛了，方知痛；知寒、知饥，必已自饥寒了，方知饥、知寒。”先生曰：“知痛、知饥、知寒，知也；用药以治痛，加衣以御寒，进食以止饥，行也。正不得混而无别。”又曰：“孝亲者真知亲之当孝，故能孝；悌长者真知长之当悌，故能悌。皆知在行先，非如阳明所谓必其人行得孝方可称他做知

孝，行得悌方可称他做知悌也。”

在胡缵宗看来，阳明“知”“行”二字的错位使用，导致的严重后果即是以“知”为“行”，泯灭了知行之分际。章太炎在《馗书》中对知行合一论反驳说，阳明知行合一乃是把闻虎色变谓之“行”，实是以“心之容”命之曰“心之行”，这跟胡缵宗批评的思路如出一辙。(6)

这里确实涉及双方对“知”“行”概念之界定问题。依知行分际者言，“知”乃是心理范畴之概念，举凡心中之感受乃至身体之感受，均是“知”之范围，无论情绪性的反应如喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲，抑或触发、引发行行动之动机、意图，尽管在身体层面已有表现（如怒形于色），只要它尚未外显为具体的行动，那只能属于“知”的范畴。如见到老虎感到恐惧（知恐、知惧），此是“知”，是“心之容”，而不属于“行”，惟因恐惧而逃跑，方是“行”。又如，孝子亲死，悲哀志懣，故匍匐而哭之。其中，亲丧，孝子悲哀欲绝，此是“知”，而不属于“行”，惟手足着地，嚎啕大哭（匍匐而哭之），方是“行”。如此，知“内”行“外”、知“先”行“后”，知行之间必有分际、必有间隙。这个间隙、这个时间差乃是一“异质的时间差”，即“知”跟“行”是两种不同性质的范畴，前者属于内在的心理活动范畴、认知范畴、情感范畴，后者属于外在的举止活动范畴，由“内”及“外”必有一先后之次第，此种先后次第乃是两种不同范畴之间的关系，故可称为“异质的时间差”。

阳明讲知行合一，必要挪移“知”“行”这种分际，必改变其固有的使用界限，故有“知者行之始”命题之提出。一个行动究竟从何开始？这确实值得思考。以亲死匍匐哭之这一行动为例，见亲丧，悲哀志懣，捶胸顿脚，放声大哭，固是行动；但见亲丧，悲痛欲绝，手足无措，是不是行动呢？在“知”“行”之间真的存在一严格之界限，逾此界限曰“行”，在此界限内则曰“知”？强忍悲愤（这完全是内心活动）是“知”，忍受不住而流泪连连是“行”，那么，欲哭无泪是“知”抑或“行”？阳明还就顾东桥书中的知食、知路之比喻借力发力而辩驳说：“既云交养互发，内外本末，一以贯之，则知行并进之说，无复可疑矣。又云工夫次第，不能不无先后之差。无乃自相矛盾已乎？知食乃食等说，此尤明白易见。但吾子为近闻障蔽，不自察耳。夫人必有欲食之心，然后知食。欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶，必待入口而后知。岂有不待入口，

而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之险夷，必待身亲履历而后知。岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？知汤乃饮，知衣乃服。以此例之，皆无可疑。若如吾子之喻，是乃所谓不见是物，而先有是事者矣。吾子又谓此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等今日知之而明日乃行也。是亦察之尚有未精。然就如吾子之说，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。”（《传习录》132：165—166）在顾东桥的质疑中，“知食乃食”“知路乃行”，知是“认知”“认识”义，首先要认识眼前之物是可食之物，方可以食之。如眼前之物非可食之物，而是乌头或砒霜，自不会去食——当然有心自杀者例外。要知道天安门正南五十公里是河北固安县城，你才可以向南驱车半小时到达你所爱的地方，故“知”总是在“行”之前。对此，阳明反驳说，人之所以要认识眼前之物是可食之物，要认识眼前的路通往天安门正南五十公里，必有一认识之动机使然，即人必先有一欲食之心、欲行之心，方起相应认知之兴趣。而欲食之心、欲行之心即是“意”（意愿），这个“意”还不是三心二意之“意”，而是铁心铁意之“诚意”，此“意”即是行之始。

职是之故，阳明说“知者行之始”实即“意者行之始”。阳明用作为“意”之“知”（即欲食之心、欲行之心），取代了顾东桥作为“认知”之“知”（即知食之知、知路之知），后者乃一中性之认知，此种认知虽为行动所必需，却并不必然导致行动。叔本华在讨论“知”（认识）与“意”（意志）关系时曾说，意志就像是没有眼睛的瞎子，而认识则似不会走路的瘸子，认识的作用就是给意志指路，它命定是为意志服务的。小鸟并没有什么蛋的表象，它却会为那些蛋而筑巢；蜘蛛也没有俘获品的表象，但它会为这些俘获品结网；昆虫也没有什么预见能力，但它总是把蛋下在未来幼虫将能找到食物的地方。因此“意志”没有“认识”也照样活动，尽管它是在盲目地活动。认识不过是个体为维持生存的一种辅助工具而已，它是为意志服务的。人之所以有“知”，最终不过是因为他需要知，或者说人只认知他需要的。就此而论，“知食”必以“欲食”为先决条件。有“欲食之心”方有“知食之心”。而这“欲食之心”阳明即称之为“行之始”。

需要指出的是，在朱子那里，亦可以说“诚意”是行之始——朱子曾

云“格物者，知之始也；诚意者，行之始也”，⁽⁷⁾但格物与诚意乃是不同之两节，前者是“穷此理”环节，后者是“体此理”环节，⁽⁸⁾故有先后之别；而阳明直接将格物训为“格其非心”“格君心之非”之“格”，“格”遂成“正念头”，“正其不正以归于正”（《传习录》7：39；137：177），格物与诚意实是同一件事，“格物”即是要诚得自家意，朱子知行先后被否定，跟阳明否定朱子的“格物”训义自有其内在关联。

至此为止，知行合一之“知”，实是行动之动力、行动之意志（“意”），劳先生说“合一”乃就“发动处”讲，即行动是从行动的动机、动力开始的，没有纯正的动机、没有真诚的动力，道德行动就无法起始。的确，行动跟一般的生理活动有别，行动一定是有意的活动，即有目标导向的活动，当然，在行动之中也伴有无意的活动，例如在读书这一行动之中，会伴随眨眼皮等无意识的生理活动。如果你有意锻炼自己能够多长时间才眨一次眼皮，那这就是行动，是有意的活动。换言之，行动一定要有目的或者说动机，没有动机、目的参与的活动很难说是行动。在这种意义上，“知”作为真切笃实之“意愿”“动机”“主意”，自是行动之始。具体的行动之开展无非是进一步落实这个“意愿”“动机”“主意”而已，也正是在这个意义上亦可说“行”是“知”之成。阳明在申明自己知行合一立场时，亦反复强调，“知是行之始。行是知之成。”《传习录》5：33）“知者行之始，行者知之成。圣学只一个功夫，知行不可分作两事。”（《传习录》26：65）“知是行的主意，行是知的功夫。”（《传习录》5：33）如是，“知”即行动发动之开始，行动即此知之发动之完成。然而，这不是又将“知行”看作两件了吗？从“行之始”到“知之成”不是仍有一个“时间差”吗？当代阳明研究者通常都有此一问。

需要厘清的是，这个“时间差”有别于前述的传统朱子学所质疑的时间差（异质的时间差），它是“同质的时间差”。在“异质的时间差”中，“知”跟“行”是两种不同性质的范畴，前者属于内在的心理活动范畴，后者属于外在的举止活动范畴，故先后乃是由“内”及“外”之先后，故称异质的时间差。为阳明思想辩护的现代学者能顺着阳明的思路，坚持这样一个“异质的时间差”是不存在的，因为“知”与“行”在阳明的字典之中并不是异质的范畴，“知行的本体”原是一个，不曾间隔，“知”即

是“行之始”。但从“行之始”到“知之成”仍有一过程，有一先后关系，这也是一个时间差，只是这个时间差不再是朱子学质疑意义上的由内及外的“异质的时间差”，而是“同质的时间差”，即同一个行动，从发动到完成有一过程，行动之发动即阳明所谓“知”，行动则属于知之完成。正是在这个意义上，劳先生断定“知行合一”实是就“发动处”而论，是“根源意义”上的知行合一。

就发动处而论，讲根源意义上的知行合一，并且将知行合一的意义仅仅限制于这一层面，而不取“完成意义”层面，当与这里所谓的“同质的时间差”考量有关。

三 无时间差的“合一”

然而，在对王阳明知行之间存在一“同质的时间差”理解的同时，实际上也就等于承认虽然“知”“行”属于同一道德行动的过程（在此意义上可言“合一”），但它们分别描述不同的行动阶段：“知”指行动之发动端，而“行”则指发动之后的持续、完成过程。我认为这是一种过于牵于字义（“知者行之始”）的理解，这一理解既于阳明知行合一的义理说不通，又跟阳明知行合一之整体论述无法融洽，而且更重要的是，从工夫论角度考量亦不稳妥。

就知行合一之义理而论，阳明讲“知”是“行”之始时，“知”即是一种强烈要实现自身的内驱力、意志力，是发起行动的动力，而不是泛泛的“认知”之“知”，此劳思光于其书中反复致意的。问题是，这种“知行的本体”（实即“良知”）之自我实现的力量是不是只限定在行动的开端处？仅仅是行动发动之“根源”？抑或复又是一种如决河注海沛然莫之能御之力量而贯穿于整个道德行动之始终？

阳明说，“知之真切笃实处，便是行”，“真切笃实”即是“诚”的意思，亦可以说是“意之诚”。此真切笃实之知（“意之诚”）必有一自不容己的力量实现其自身，我们不妨再看另外一处阳明对“欲行之心”的说法：“又言：‘譬之行道者，如大都为所归宿之地，犹所谓至善也。行道者不辞险阻，决意向前，犹存心也。如使斯人不识大都所在，泛焉欲往，其不南走越北走胡几希矣。’此譬大略皆是，但以不辞险阻艰难，决意向前，别为存心，未免牵合之苦，而不得其要耳。夫不辞险阻艰难，决意向前，此正是诚意之意。审如是，则其所以问道途，具资斧，戒舟车，皆有不忍己者。不然，又安在其为决意向前，而亦安所前乎？夫不识大都所在而泛焉欲往，则亦欲往而已，未尝真往也。惟其欲往而未尝真往，是以道途之不问，资斧之不具，舟车之不戒。若决意向前，则真往矣。真往者能如是乎？”⁽⁹⁾这里，“决意向前”就是“欲行之心”，就是“知之真切笃实”，即是“意之诚”，问好道路、知道行路方向（“问道途”）、准备好盘缠（“具资斧”）、预备好交通工具（“戒舟车”），这一系列落实行动的条件，自会在“决意向前”（“欲行之心”）的驱动下有条

不紊地进行，这个决意向前的意志始终贯彻于整个到大都的行程之中，否则，或临歧彷徨，误入歧途，或半途而废。

“知者，行之始”，是说这个“知”决意要实现它自己，故是行动之开始，是“行的主意”；“行者，知之成”，是说这个决意要实现它自己的“知”最终实现了它自己，故“行”又可说是“知之成”，是“知的工夫”。行之始，不是说“知”只是“行之始”这个环节上存在；知之成，也不是说“行”只是在这个“知之成”环节上存在。知行乃是同一行动的两个向度（dimensions）：“知”字彰显行动之意志力以及明察力（详下），“行”字彰显行动之展示与落实，这两个向度本是“一体两面”，这个一体两面乃存在于从行动之发动到行动之完成这一完整的过程之中。没有这种内驱力、意志力的贯穿始终，或者说这种内驱力仅限于行动之始，那就很难抵制私意的牵引，而只能落入“知而不行”或“行之不远”的窠臼之中。是故“同质的时间差”于阳明知行合一的义理说乃不通之论。

而就阳明知行合一整体论述看，阳明尚说过：“只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。”（《传习录》5：33）如将知行“固化”为同一行动的两个不同阶段，则于阳明这一说法已明显抵牾。“知者，行之始”，其本义即是“只说一个知，已自有行在”；“行者，知之成”，其本义即是“只说一个行，已自有知在”。换言之，知行的本体是不可分的，这个不可分绝不只是在根源意义上不可分，而且也是在整个行动过程之中不可分。一分开，“知”则陷入“知而不行”，“行”即沦为“冥行妄作”。所以阳明在“知之真切笃实处，便是行”一句之后，接着便说：“行之明觉精察处，便是知。知行工夫，本不可离。”（《传习录》133：166）“知之真切笃实处即是行：真切是本体，笃实是工夫，知之外更无行；行之明觉精察处即是知：明觉是本体，精察是工夫，行之外更无知。”⁽¹⁰⁾王龙溪以本体、工夫疏解“真切笃实”与“明觉精察”，并明确断言，知之外无行、行之外无知，此皆表明离开“知”之“行”，与离开“行”之“知”，均非“知行的本体”。知行之“合一”乃是体现于从行动之发动到行动之完成这一整体过程之中的。阳明反复强调“行”不是“懵懵懂懂的任意去做”，不然便是“冥行妄作”，故“行”始终又是“思惟省察”“精察明觉”下的“行”。在阳明那里，行动之“发动”的“根源”在于“意”（所谓“主宰发动是意”）， “发动之明觉”是“知”。阳明说“知”之真切笃实处

是行、“知”者行之始，两处“知”字实是“意”的意思，“知”字侧重于“主宰发动”这一“根源意义”，而且这一主宰发动的内驱力、意志力作为“根源”复又盎然流行于整个行动之“枝节”“末梢”，“根源”作为行动之“本”与作为具体的行动之“末”乃是一体不可分的，就此而论，“根源意义”之合一必亦是“完成意义”之合一；说行之明觉精察处是“知”，此“知”字实是“详审精察”的意思，“知”字侧重于“发动之明觉”这一“照察意义”。⁽¹¹⁾在意念由发动至展开而成为行为之整个历程之中，这个详审精察意义上的“知”始终跟“主宰发动”（根源意义）所开显的实际行动是一体而在的，现时地、全程地照察行动之每一环节，确保行动不受任何干扰而“自住不得”“自不容已”地实现其自己：“是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。”⁽¹²⁾这说明知行合一之“合一”在“根源意义”“完成意义”之外，尚具有“明觉”与“行动”一体而在的“照察意义”。这一照察意义大致可从两方面把握。

（1）行动因为有此始终如一的照察，故不会陷入冥行妄作之中，如行去大都，因有“知”之照察，故会问道途、具资斧、戒舟车，而不至于南辕北辙，半途而废。

（2）行动因为有此始终如一的照察，故会对行动过程之中出现的任何畏难情绪、放弃的念头（所谓私欲）、“躐等”、“欲速”的念头（这亦是私欲）当即觉察，并如洪炉点雪一样化掉一切干扰行动的私心杂念。

王阳明知行合一论原本即是一“教法”、一工夫论命题（《传习录》165：234），他反复强调“知行工夫”“知行原是两个字说一个工夫”，故对知行合一之理解不应有悖于阳明这一“一个工夫”之修身路径。“一个工夫”是针对朱子学的“知先行后”的两个工夫⁽¹³⁾而立论的：

今人却就将知行分作两件去做。以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫。待得知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某

今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰。知行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨。亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。（《传习录》5：34）

“知行合一”之说，专为近世学者分知行为两事，必欲先用知之功而后行，遂致终身不行，故不得已而为此补偏救弊之言。学者不能着体履，而又牵制缠绕于言语之间，愈失而愈远矣。行之明觉精察处即是知，知之真切笃实处即是行。足下但以此语细思之，当自见，无徒为此纷纷也。(14)

“知行原是两个字说一个工夫，这一个工夫须着此两个字，方说得完全无弊病。若头脑处见得分明，见得原是一个头脑，则虽把知行分作两个说，毕竟将来做那一个工夫，则始或未便融会，终所谓百虑而一致矣。若头脑见得不分明，原看做两个了，则虽把知行合作一个说，亦恐终未有凑泊处，况又分作两截去做，则是从头至尾更没讨下落处也。”又曰：“知之真切笃实处，便是行；行之明觉精察处，便是知。若知时，其心不能真切笃实，则其知便不能明觉精察；不是知之时只要明觉精察，更不要真切笃实也。行之时，其心不能明觉精察，则其行便不能真切笃实；不是行之时只要真切笃实，更不要明觉精察也。知天地之化育，心体原是如此。乾知大始，心体亦原是如此。”(15)

前两段文字标举知行合一立言宗旨，它是针对将知、行视为截然两段，以为知就是知，行就是行，且必先知而后行这一看法而立论的，在阳明看来将知行分作两件去做，其弊则会导致“行”之无限的延宕，导致“等一会”“下一次”的拖延行为。明明知道日攘一鸡乃不道德行为，却说，好吧，这个道理我还未彻底弄明白，先月攘一鸡，等到道理清楚一些了，再年攘一鸡。或者干脆说，攘鸡的道理太难理解了，这要一辈子才能弄清楚，这正应了阳明“遂终身不行”那句话。后一段文字则是阐明知行工夫乃是用两个字（知、行）说同一个工夫之精义：通常人们想当然认为“知”侧重于“明觉精察”（“明”“智”），“行”侧重于“真切笃实”（“诚”“仁”），殊不知明诚、仁智实为一体两面，“知”时亦有真切笃实之工夫（只说一个知，已自有行在），“行”时亦有明觉精察工夫（只

说一个行，已自有知在）。“知”“行”二字乃是构成完整的修身工夫之不可或缺的向度，是同一修身工夫之本质性的、构成性的要素。在行动开端是如此，在行动过程是如此，在行动之完成亦是如此。将“知行合一”的意义只是限定在“根源意义”上面，从阳明“一个工夫”的说法看，也是不稳妥的。

四 结论

传统朱子学立场坚持知行之间乃存在一由“内”及“外”的“异质的时间差”，劳思光先生认为由于阳明将知、行做了重新界定，“知”是价值之知，是行之发动，故知行合一只能是“根源意义”上的合一。这一看法实际上是认定知行乃是同一行动之不同阶段，知行之间仍然存在一“同质的时间差”。笔者依次从知行合一的义理、知行合一的整体论述以及知行合一作为一种工夫论说三个方面，阐述将知行合一限定在“根源意义”上之不妥。在根本上，知行合一既是“主宰发动”这一“根源意义”上的合一，而且这个主宰发动之为一种要求实现自身的内驱力、意志力，实贯穿于整个道德行动之始终，就此而言，它亦是“完成意义”上的合一。“知”作为“发动之明觉”所拥有的“详审精察”的能力，又始终跟整个道德行动一体而在，故知行又具有这一即行即察的“照察意义”上的合一。而就“知行”之一元工夫而论，知时自有行的工夫，行时亦自有知的工夫，知行合一之工夫乃是贯彻于整个修身活动之始终的。一言以蔽之，知行并非同一行动之两个不同的时间段，而是同一行动之两个不同面向（一体两面）。

(1) 梁任公云：知行合一是王阳明在我国学术史上留下的“最有名而且最有价值的一个口号”，这四个字，“王阳明终身说之不厌，一部《王文成全书》，其实不过这四个字的注脚”。见《王阳明知行合一之教》，收入梁启超：《儒家哲学》，上海人民出版社，2009年，第196、198页。需要指出的是，尽管孟子良知良能说已蕴含着知行合一的思想，但论者（如胡缵宗、黄宗羲、章太炎）通常将阳明知行合一思想追溯至程伊川“真知未有不能行者”一类说法，见胡缵宗：《愿学编》卷上，《续修四库丛书·子部·儒家类》，第938册，第404页；黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《宋元学案》（第一册）卷十五，中华书局，1986年，第603页；章炳麟著、徐复注：《庸书详注·王学第十》，上海古籍出版社，2000年，第114页。实际上，在中国哲学史上首先明确提出“知行合一”一说的乃是元代朱子学重镇金履祥，见金履祥撰：《论语集注考证》卷一，中华书局，1985年，第7页。但金履祥讲知行合一仅一处见，且是针对圣贤先觉之人、就成德之果位而发，若针对常人、就入德而论，金子则一如朱子，而主知先后、知行相须说。

(2) 《年谱》载，正德四年阳明于贵阳书院“始论知行合一”，然在翌年归途中就产生悔意（“悔昔在贵阳举知行合一之教”），“纷纷异同，罔知所入”。见吴光等编校：《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，第1229—1230页。这倒不是说王阳明

很快就放弃了知行合一之主张，相反对这一命题的阐述一直贯彻于其成熟时期“致良知”教之中。阳明所“悔”只在于“教法”而非“教义”。“纷纷异同”，说明知行合一之教在门人那里争执很大，《年谱》并未记载为何会有此异同局面，但其中缘由也不难猜测。观阳明后来与弟子（如徐曰仁）、与朱子学阵营（如张净峰、孙石台、黄泰泉、顾东桥）论知行合一，其间争执之激烈，即知学人已习于程朱知行分际说已久，今骤举知行合一，必造成旧说与新说之冲突，而心思一旦纠缠于“理论”协调的层面，葛藤缠绕，则于为学工夫确已偏离，所谓“罔知所入”是也。故阳明标举静坐，期待弟子通过静坐，澄心息虑，涤除旧见，鞭辟近里，心体一开，则知行自有合一处。阳明跟朱子学派辩知行合一之情形详见：（1）张净峰（1492~1552），名岳，福建惠安人。学以程朱为宗，不喜阳明学，曾专程谒见阳明，辩“明德亲民之旨”与“知行”“持敬”之义，往返三日，阳明终不能屈。净峰认为阳明“必行之至，然后为真知”此语出于前辈，自是无弊，“惟其曰‘知之真切处即是行’（见《传习录》），此分明以知为行。其弊将使人张皇其虚空见解，不复知有践履”。见张岳著，林海权、徐启庭点校：《小山类稿》卷六，福建人民出版社，2000年，第109页。（2）孙石台，名扬，浙江东阳人。得《传习录》一书后，反复读之，“读愈久，而疑愈甚，竟无以自释”，后母亲去世，石台因乞墓志铭而赴越城，路过阳明之门，遂入门请教，阳明“欢然接引，多方晓喻，亹亹不倦”，石台则“尽吐所疑以质之”，“讲论者浹辰，而疑之未释如旧”。见孙扬撰：《质疑稿序》，《孙石台先生遗集》，《四库未收书辑刊》第五辑第18册，北京出版社，1997年，第478—479页。后著《质疑稿》三卷（乾隆二十八年刻本）专辟阳明心学，其中记载两者就知行合一论辩之情形：阳明伸知行合一之旨曰：“子从何来？”曰：“道嵊县。”曰：“子到嵊县，便知嵊县。”石台曰：“不然，必须晓得嵊县，方能到嵊县。否则，走向别处去。”其辨甚力，阳明不能复答。见戴殿江：《金华理学粹编》卷九，《四库未收书辑刊》，第6辑，第12册，北京出版社，1997年，第187页。（3）黄泰泉（1490~1566），名佐，广东香山，泰泉与阳明辩知行合一见其《庸言》：癸未冬（即嘉靖二年，阳明52岁，在越），予册封道杭，会同窗梁日孚，谓：“阳明仰子。”予即往绍兴见之，公方宅忧，拓旧仓地，筑楼房五十间，而居其中。留予七日，食息与俱。始谈知行合一，予曰：“知以知此，行以成此。《中庸》两言‘一也’，信矣。”因指茶中果曰：“食了乃是味，犹行了乃是知，多少紧切。”予曰：“知目也，行足也，询知公居，足以步目一时俱到，其实知先行后。”公曰：“尊兄多读宋儒书。”予曰：“‘知之非艰，行之惟艰’，岂宋儒邪？”曰：“《书》意在‘王忱不艰’，可见行了乃是知。”予曰：“‘知之未尝复行’也，使知不在先，恐行或有不善矣。”公默然。黄佐撰：《庸言》卷九，《续修四库全书·子部·儒家类》第939册，上海古籍出版社，1995年，第348页。（4）顾东桥（1476~1545），名璘，江苏上元人。东桥记载：阳明曾与东桥讲学，“力主行即知之说，其言具载其《传习录》，余以为偶出奇论耳。今观《与北村书》，取子路‘何必读书然后为学’之言，乃知其学亦不必专信孔氏也。此其独往之勇，何必驰险寇虏降王类邪？”顾璘撰：《跋王阳明与路北村书卷》，《凭几集续编》卷二，《顾华玉集》，《文渊阁四库全书》第1263册，第335页。顾东桥曾专门致书阳明对其知行合一等思想加以通盘质疑，王阳明则作长书（《答顾东桥书》）加以一一驳正。可惜顾东桥原书已不见（今观四库《顾华玉集》，《与王伯安鸿胪》仅收一通，内容只是叙旧，并未见对阳明知行合一质疑之内容）。

（3）劳思光：《新编中国哲学史》（三卷上），广西师范大学出版社，2005年，

(4) 知路方能行路与行了方能知路之辩，是围绕阳明知行合一理论论辩双方经常诉诸的一个比喻。王阳明跟孙石台之辩（见前），阳明门人邹东廓跟吕泾野之辩均围绕此比喻展开。事见《泾野先生文集》卷七，《四库全书存目丛书·集部》，第60册，齐鲁书社，1997年，第641页，及吕柟撰、赵瑞民点校：《泾野子内篇》，中华书局，1992年，第127—128页。李塨与罗泽南对阳明知行合一之发难，见李塨：《大学辨业》卷三，《四库全书存目丛书·子部·儒家类》第24册，齐鲁书社，1997年，第858页；罗泽南《姚江学辨》，《续修四库全书》第952册，上海古籍出版社，1995年，第479页。

(5) 胡缵宗：《愿学编》卷上，《续修四库丛书·子部·儒家类》第938册，第404、423—424页。

(6) 章太炎《馥书·王学第十》质疑说：“虽直觉之知，本能之行，亦必知在行先，徒以事至密切，忘其距离，犹叩钟而声发，几若声与叩同起，然烛而暗除，不见暗为烛所消，其实声浪光浪，亦非不行而至，其间固尚有忽微也。”

(7) 《朱子语类》卷十五，朱熹撰、朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，第488页。

(8) 《朱子语类》卷十五，《朱子全书》第14册，第496页。

(9) 《答王天宇二》，《王阳明全集》卷四，第164页。

(10) 王龙溪：《滁阳会语》，《王畿集》卷二，第34页。

(11) 有弟子问《论语》“知及仁守”一章，阳明答曰：“只知及之一句，便完全了，无少欠缺。自其明觉而言谓之知，自其明觉之纯理而言谓之仁，便是知行合一的工夫。”钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，浙江古籍出版社，2010年，第1603页。

(12) 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第971页。

(13) 实际上，朱子本人对知行工夫多有辩证的说法，如问：“南轩云：‘致知、力行互相发。’”曰：“未须理会相发，且各项做将去。若知有未至，则就知上理会，行有未至，则就行上理会，少间自是互相发。今人知不得，便推说我行未到，行得不是，便说我知未至。只管相推，没长进。”见《朱子语类》卷九，《朱子全书》第14册，第299页。《朱子语类》中关乎知行关系言人人殊，因病而药，故不可执定。于滞于“知”者，朱子每言“行”之重要；于偏于“行”者，则又言“知”之在先。真可谓“右抑则左昂，左抑则右昂”。后世朱子学执定朱子知先后说，并一味贬斥阳明知行合一，既不察阳明宗旨之所在，亦难说就是持守朱子之宗旨。

(14) 《与道通书四》，《新编王阳明全集》卷三十九，第1581页。

(15) 《答友人问》，《王阳明全集》卷六，第209页，第210页。

第4章 “一念发动处便是行” 一个“入圣之机”命题

一 通行解读：克念工夫命题

“一念发动处便是行”，乃王阳明知行合一思想之中的一个重要命题，亦是极富有阳明运思特点的一个命题。该命题出自《传习录》：问知行合一。先生曰：“此须识我立言宗旨。今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”（《传习录》226：302—303）

当代学界对这个命题的理解与阐述，大致已成“共识”，即这个“命题”并不能完整地反映阳明知行合一的思想，因为这一“销行入知”命题跟阳明一贯重行的“销知入行”思想存在明显的“紧张”；更为严重的是，如果不对这一命题的适用范围加以区别与限制，则必致道德实践方面的流弊。

具体而言，“在理学的伦理学中把道德修养分为‘为善’和‘去恶’两个方面，从这个角度来看，提出一念发动即是行，对于矫治‘一念发动虽是不善，然却未曾行，便不去禁止’有正面的积极作用；然而，如果这个‘一念发动’不是恶念，而是善念，能否说‘一念发动是善，即是行善’了呢？如果人只停留在意念的善，而并不付诸社会行为，这不正是阳明所要批判的‘知而不行’吗？可见，一念发动即是行，这个说法只体现了知行合一的一个方面，它只适用于‘去恶’，并不适用于‘为善’，阳明的知行合一思想显然是不能归结为‘一念发动即是行’的”^①。于此看来，阳明“一念发动处便是行”在逻辑上蕴含着概念内涵的混淆，表现出以知为行、以念为行的倾向，这无疑有其道德涵养上的考虑：把观念上的恶等同于实践上的恶，旨在根绝观念层面的不良动机，这是王阳明讲知行合一的宗旨。但是这一说法，即便从道德涵养上看，也有自身的问题。道德本质上是实践的，不良动机的消除固然有助于避免恶的动机外化为恶的结

果，但善的动机却很难视为善的行为本身：如果善念即是善行，则一切道德实践便成为多余的了。(2)

实际上，这种“后果很严重”的质疑由来已久。早在阳明居越期间，张净峰就跟阳明当面指出“知之真切处即是行”分明是“以知为行”，“其弊将使人张皇其虚空见解，不复知有践履”(3)。阳明去世后不久，胡缙宗就批评阳明知行合一说弊端所在：“夫苟好善也，即谓之好已行矣，而仁义未见其如何由之也，好果行乎？苟恶恶也，即谓之恶已恶矣，而私欲未见如何克之也，恶果行乎？”(4)后来王船山批评阳明知行合一是以“不行为行”，其用意亦不外于此：“若夫陆子静、杨诚斋、王伯安之为言也，吾知之矣。彼非谓知之可后也，其所谓知者非知，而行者非行也。知者非知，然而犹有其知也，亦惴然若有所见也；行者非行，则确乎其非行，而以其所知为行也。以知为行，则以不行为行，而人之伦、物之理，若或见之，不以身心尝试焉。”(5)

既要维持阳明“一念发动处便是行”命题的有效性，又要避免上述“后果很严重”之指责，看来，一个可行的办法即是对“一念发动处”之“一念”加以限定，即“一念”之“念”仅限于“恶念”。也就是说，“一念发动处便是行”这一命题乃是一“警示命题”“克念功夫命题”，其意义即在于对“一念发动处”会流于“恶”之可能性应当保持足够的警惕。这自是维系王阳明“一念发动处便是行”命题有效性的一种解读。

确实，传统文献通常把“行”只理解为外显的举止行为，如救人行、亲民行为、事亲行为等。阳明知行合一说则扩展了“行”的蕴涵，将“行”上挪于“知”之中，把行动最早发动的“意”“意念”也看作“行”，讲一念发动处便是行，依照阳明所自述之宗旨，其用意就是要重视“念”在修身功夫中的重要性。吾人气拘物蔽，日熏日染，待人接物，闲居独处，念起念灭。或白日做梦，想入非非；或为物诱，而生邪思妄念。虽偶有所觉，亦不深究。究其实际，不外阳明所说人之自欺、自慰心理作祟：也就想想而已，何必当真。习语说有色心，无色胆。故未曾行，不必禁。如此，克治之功遂被延宕，各种杂思邪念日积月累，渐成积习，遂致积重难返。今阳明大声喝破：念不只是“念”，念就是“行”，不要放过、不要窝藏。“念”是心中“鼠”，要像猫一样警醒，见之即逮：“省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。

无事时，将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠。一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。不可窝藏。不可放他出路。方是真实用功。方能扫除廓清。”（《传习录》39：75）“念”是心中“贼”，务要扫荡廓清：“某向在横水，尝寄书仕德云：‘破山中贼易，破心中贼难。’区区翦除鼠窃，何足为异？若诸贤扫荡心腹之寇，以收廓清平定之功，此诚大丈夫不世之伟绩。”⁽⁶⁾“一念”事原来如此之大！切勿再因“未曾行”便不去禁止。

阳明尚用刀割、针刺之喻说明此“一念”之切身性：“这心之本体，原只是个天理。原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己，是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之即生，无之即死。汝若真为那个躯壳的己，必须用着这个真己。便须常常保守着这个真己的本体。戒慎不睹，恐惧不闻。惟恐亏损了他一些。才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺。忍耐不过。必须去了刀，拔了针。这才是有为己之心，方能克己。”（《传习录》122：146）如此说知行合一，真是“丝丝见血”也。⁽⁷⁾“克己须要扫除廓清，一毫不存方是；有一毫在，则众恶相引而来。”在此，“一念发动处便即是行”实是一克念功夫命题，这种“一念发动处便即是行”之克念功夫本是修身活动之通义。耶稣也说过类似的话：“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身下入地狱。”（《马太福音》5：27—30）“动淫念”就是“犯奸淫”了，可谓“一念发动处便即是行”的福音版。

由上所述，将“一念发动处便即是行”解读为一“警示命题”、一“克念功夫命题”，将该命题之中的“念”严格限定为“恶念”，在阳明那里自可以找到大量的文字支持。

二 另类解读：入圣之机命题

然而，如将“一念发动处便即是行”之“一念发动”严格限定在“恶念”上面，会遇到文本上的问题，毕竟阳明本人并未做出如此的限定，更为重要的是，在另一处明确阐述该命题的文字中，阳明的立论并不限于“恶念”上面：

门人有疑知行合一之说者。直曰：“知行自是合一。如今人能行孝，方谓之知孝。能行弟，方谓之知弟。不是只晓得孝字弟字，遽谓之知。”先生曰：“尔说固是。但要晓得一念发动处，便是知，亦是行。”（《传习录》拾遗19：400）

这段文字跟上述第一处“一念发动处便即是行”文字最大的差别是，第一处文字的例子是“不善的念”，此处文字则是接着弟子“知孝”“知弟”的说法，而直接加以肯定说，一念发动处，便是“知”、便是“行”，显然，此处之“念”是“善的念”。倘如此，一念孝，便是知孝、便是行孝，此不正坐实了前人对阳明“以不行为行”之批评？阳明在这里也并未做出“善念不是行”“恶念却是行”之“双重判准”。显然把“一念发动处便即是行”作为一“警示命题”“克念功夫命题”来解读遇到了麻烦。

这个麻烦提醒我们，对“一念发动处便即是行”命题之解读不得不改辙易途，另辟蹊径。笔者在此尝试另一种解读途径，即把这一命题不再仅仅视为一“警示命题”、一“克念功夫命题”，而是理解为一“入圣之机”命题、一“励志命题”，这种新的理解途径既不需要对命题之中的“一念”加以限定，同时又可以避免“后果很严重”之质疑。（8）

何谓“入圣之机”？其义不外乎说，一念发动处，即是修身工夫、修行“入处”。对于“发动处有不善”，既“知”之为“不善”，则当下克之；对于“发动处有善”，既“知”之为“善”，则当下为之。换言之，对“一念发动处”之当下省察即是修身工夫、修身行动之关键所在。故阳明“一念发动处便即是行”命题不应限于只是针对“恶念”立论的。这还可以从其《谨斋说》一文中找到端倪：

博学也，审问也，慎思也，明辨也，笃行也，皆谨守其心之功

也。谨守其心者，无声之中而常若闻焉，无形之中而常若睹焉。故倾耳而听之，惟恐其或缪也；注目而视之，惟恐其或逸也。是故至微而显，至隐而见，善恶之萌而纤毫莫遁，由其能谨也。谨则存，存则明；明则其察之也精，其存之也一。昧焉而弗知，过焉而弗觉，弗之谨也已。故谨守其心，于其善之萌焉，若食之充饱也；若抱赤子而履春冰，惟恐其或陷也；若捧万金之璧而临千仞之崖，惟恐其或坠也；其不善之萌焉，若鸩毒之投于羹也，若虎蛇横集而思所以避之也，若盗贼之侵陵而思所以胜之也。古之君子所以凝至道而成盛德，未有不由于斯者。虽尧、舜、文王之圣，然且兢兢业业，而况于学者乎！后之言学者，舍心而外求，是以支离决裂，愈难而愈远，吾甚悲焉！（9）

文中“善恶之萌”显系善念与恶念之“发动”，在此“处”（无论是善的念头还是恶的念头），都不要放过，要“谨慎”待之：对善的念头要珍惜，要养此善意，像抱着孩子走在春天的薄冰上面，就怕一步不慎，陷于水中；又像捧着天价的和氏璧站在悬崖峭壁上，唯恐不慎而坠入深渊。而对待恶的念头，就像见到猛虎毒蛇，一心要躲避；又像遇到盗贼，想方设法要擒拿。要之，无论善念、恶念，一旦念动，即要下手，毋延宕、毋放过。

阳明《南赣乡约》“一念之间”说亦可与此相互发明：“尔等父老子弟毋念新民之旧恶而不与其善，彼一念而善，即善人矣；毋自恃为良民而不修其身，尔一念而恶，即恶人矣；人之善恶，由于一念之间，尔等慎思吾言，毋忽！”（10）一念而善，即善人，当然不是说心中一个念头要善，然后就成了善人，就不需要在实际生活中脚踏实地做为善人的工夫了，而是说一念而善，即开始做善人之“入处”，做善人的工夫就在当下用。就如同说从放下屠刀的那刻起，就是成佛之“入处”。同样，一念而恶，也不是说心中起了一个恶的念头，就立地成了十恶不赦的罪犯，而是说，你不对这个“恶”念加以克制，那就是成为恶人的开始，故避免做恶人的工夫也在当下用。实际上，阳明一念而善、一念而恶句式很容易让人联想起慧能的说法：“思量恶法，化为地狱；思量善法，化为天堂……一念恶，报却千年善亡；一念善，报却千年恶灭。”（11）这种鼓舞心志的说法也可以说是宗教激励人心的共法，埃克哈特大师就说过：“上

帝是一位只注视现在的上帝。他一找到你，他就接纳了你，不计较你曾经是怎样，而只看你现在怎样。”⁽¹²⁾

这种“入圣之机”的命题用今天的话说就是“励志命题”，此类命题在阳明文字中可谓屡见不鲜，如“立志而圣，则圣矣；立志而贤，则贤矣”⁽¹³⁾。立志而圣则圣矣，当然不是说一立志就成了圣人，其本义不过是说，立志就是成圣的入处。阳明甚至有“一刻的圣人”之说：“人心一刻纯乎天理，便是一刻的圣人。终身纯乎天理，便是终身的圣人。”⁽¹⁴⁾

有了上述之分疏，如将“念”不限定在“恶念”而是泛指一切念，会不会就意味着导致“知而不行”之弊，答案亦随之水落石出。“若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理。必有暗而不达之处。抑岂圣门知行并进之成法哉？”针对早年诗友顾东桥如此之质疑，阳明回应说：“知之真切笃实处，即是行，行之明觉精察处，即是知。知行工夫，本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知……此虽吃紧救弊而发，然知行之体，本来如是。非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。”（《传习录》133：166）“真知即所以为行”，知是“恶”，倘为“真知”，则必克之，不克，则此知不足谓之（真）知；知是“善”，倘为“真知”，则必充实之，不充实，则此知不足谓之（真）知。陈九川问阳明如何致良知，阳明答曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。你意念着处，他是便知是，非便知非。更瞒他一些不得。尔只不要欺他。实实落落依着他做去。善便存，恶便去。他这里何等稳当快乐！此便是格物的真诀，致知的实功。”（《传习录》206：291）一念发动，良知便当即觉察，善念则存，恶念则去，此即是行（所谓“实实落落依着他做去”）。“一念发动处便即是行”命题不过是要表明致良知工夫这种当下做起、干净利落的性质而已。

三 “一念之间”：一个生存论的时刻

或许，坚持“警示命题”“克念功夫命题”解读路径的学者会指出，《传习录》拾遗第19条的记载并不可靠，或者说至少并不完整。因为黄直纂辑、曾才汉校辑的《阳明先生遗言录》所录同一条目就更加详细：人有疑知行合一之说。黄以方语之曰：“知行自是合一的。如人能行孝了，方唤做知孝，能行弟了，方唤做知弟。不成只晓得孝字与弟字，遽谓之知？”先生曰：“尔说固是。但要晓得一念动处，便是知，亦便是行。如人在床上思量去偷人东西，此念动了，便是做贼。若还去偷，那个人只到半路转来，却也是贼。”而邵永春等辑《皇明三儒言行要录》（卷十一）对同一条目亦有类似记载：“但要晓得一念发动处，便是知，亦便是行。如人在床上思量去偷人东西，此念动了便是做贼。若还去偷，那个人只到半路转来却也是贼。”⁽¹⁵⁾显然，这两个条目跟《传习录》拾遗第19条乃是对同一事件（黄直跟阳明的对话）之记载，只是这两个条目的例子均是“恶念是行”（“此念动了，便是做贼”）。

但是，阳明举的例子并不像开头所引《传习录》第226条那样是接着“恶的念头”（“一念发动，虽是不善，便不去禁止”）立论的，在最为完整的《阳明先生遗言录》所记条目中，“此念动了，便是做贼”的说法乃是承弟子“能行孝了”“能行弟了”才可称“知孝”“知弟”而发。或许在阳明看来，黄直“能行孝了”“能行弟了”的说法虽不能说错（“尔说固是”——其实此说本来就是阳明自己所发：“就如称某人知孝，某人知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟？”见《传习录》5：33），但“能行孝了”“能行弟了”显然均是指行动之完成，而“能行孝了”“能行弟了”，方唤做“知孝”“知弟”这一说法，如理解稍有偏差，极易导向“知”与“行”乃是两个不同阶段之误会，而有悖于知行合一说。⁽¹⁶⁾更为重要的是，行孝、行弟方可称知孝、知弟本是针对光说不做的口头英雄主义（“只是晓得说些孝弟的话”）而发的，对于已立志行孝、行弟的人，或者对于已起心偷盗的人，阳明当然不会说，立志行孝、行弟亦不是做孝弟之人，起心偷盗亦不是做贼。显然，阳明强调的重点始终扣紧在知行只是一个，说个知就有个行、说个行就有个知这一宗旨，而并不着意要突出只有恶念才是

行、善念不是行这一所谓的“双重判准”。

实际上，倒有一个“善念也是行”的例子被坚持“警示命题”、“克念功夫命题”解读路径的学者忽视了：

艾铎问：“如何为天理？”先生曰：“就尔居丧上体验看。”曰：“人子孝亲，哀号哭泣。此孝心便是天理。”先生曰：“孝亲之心真切处才是天理。如真心去定省问安，虽不到床前，却也是孝。若无真切之心，虽日日定省问安，也只与扮戏相似，却不是孝。此便见心之真切，才为天理。”（《传习录》拾遗25：404）

这个例子完全可以对应于“半路转来也是贼”，一正一反，正说明阳明“一念发动处便即是行”命题并不只是针对“恶念”而言的。“心中仲尼”（个个心中有仲尼）与“心中贼”也是一正一反。在虔与于中谦之同侍，先生曰：“人胸中各有个圣人。只自信不及，都自埋倒了。”因顾于中曰：“尔胸中原是圣人。”于中起，不敢当。先生曰：“此是尔自家有的。如何要推？”于中又曰：“不敢。”先生曰：“众人皆有之。况在于中？却何故谦起来？谦亦不得。”于中乃笑受。又论：“良知在人。随你如何，不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗。唤他做贼，他还忸怩。”于中曰：“只是物欲遮蔽。良心在内，自不会失。如云自蔽日。日何尝失了。”先生曰：“于中如此聪明。他人见不及此。”（《传习录》207：292—293）“偷的念”动了，便是做贼；然而做贼时（念动时），良知无有不自知者（自知不当为盗），自知之，而能遏之、克之，则又“一念而善，即善人矣”。

其实，“好善”/“善善”（正）与“去恶”/“恶恶”（反）乃一机而互见。一念发动处，或是善念或是恶念（“有善有恶意之动”），有善念亦同时而起好善之念（“善念发而知之，而充之”），有恶念亦同时而起恶恶之念（“恶念发而知之，而遏之”），此“好善之念”与“恶恶之念”实是良知之一体两面（所谓一机而互见），是“天聪明”（《传习录》71：100）。致良知即是透此一机，“功夫不是透得这个真机，如何得他充实光辉？若能透得时，不由你聪明知解接得来。须胸中渣滓浑化，不使有毫发沾带始得”（《传习录》264：325）。“一念发动处便即是行”，点出了这个“真机”即在吾人一念发动处：在一念发动处，总是恒存

着一“知善知恶”“善善恶恶”之明察与抉择的力量，⁽¹⁷⁾能透此真机、体此明察与抉择之力量，此即是入圣之把柄，即王龙溪所说的“一念上取证”。⁽¹⁸⁾这个一念上取证之功夫即是诚意功夫，即是“立命功夫”：先生尝谓人但得好善如好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。直初时闻之，觉甚易。后体验得来此个功夫着实是难。如一念虽知好善恶恶，然不知不觉，又夹杂去了。才有夹杂，便不是好善如好色，恶恶如恶恶臭的心。善能实实的好，是无念不善矣。恶能实实的恶，是无念及恶矣。如何不是圣人？故圣人之学，只是一诚而已。（《传习录》229：305）先生曰：“人但一念善，便实实是好。一念恶，便实实是恶。如此才是学。不然，便是作伪。”尝问门人圣人说“知之为知之”二句，是何意思？二友不能答。先生曰：“要晓得圣人之学，只是一诚。”（《传习录》拾遗23：402）一友自叹私意萌时，分明自心知得。只是不能使他即去。先生曰：“你萌时这一知处便是你的命根。当下即去消磨，便是立命功夫。”（《传习录》333：379）阳明有时也把这种工夫称为“一念自反”的工夫：“一念不谨，还有流入富贵时候。赖天之灵，一念自反，觉得早反得力，未至堕落耳。”⁽¹⁹⁾圣凡命运之分判端在这“一念”之间。

四 结论：人之有限与无限

从人之存有上说，“一念发动处便即是行”，乃揭示出人之存有的无限性与有限性交织这一特殊性质。帕斯卡尔说过，世间只有两种人，一曰义人，他们相信自己是罪人；一曰罪人，他们相信自己是义人。⁽²⁰⁾罪人与义人之区别端在于“一信之间”，这“信”之内容彰显的是人对自己有限性的警醒与自觉。阳明则认为罪人与义人只在“一念之间”：人始终都有成圣之可能性，纵有气拘物蔽之“限”，但这只是一事实上的、后天的“有限”，在原则上他不会被限制住，他总有突破此“限”之可能，虽逆理乱常之极、虽昏塞之极，而良知未尝不明（《传习录》152：214），一念而善，即是这一“破”限之开始；然而人同时也始终有被“限”之危险，一念而恶，即是他作茧自缚的开始。从工夫论上，“一念之间”关乎圣凡、善恶之途辙，须慎之又慎，谨之又谨。如此，将“一念发动处便即是行”命题解读为一“入圣之机命题”、一“励志命题”，既能体现阳明透过此命题而激发读者成圣之信心与决心这一用意，同时亦能涵括“警示命题”“克念功夫命题”解读路径所揭示的对恶念不容姑息、斩钉截铁的态度。

(1) 陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第107—108页。另参《宋明理学》（第二版），华东师范大学出版社，2004年，第212页。近有蔡九龙接着陈来先生所阐述的区别引申说，必须对“善念不是行”“恶念却是行”做出“双重判准”，才能显示出阳明知行合一教法的特殊处与细微处。见氏著：《王阳明“知行合一”的再研讨》，《哲学论评》第46期（2013年10月），台湾大学出版中心，第121—156页。

(2) 杨国荣：《心学之思：王阳明哲学的阐释》，生活·读书·新知三联书店，1997年，第209页。

(3) 张岳著，林海权、徐启庭点校：《小山类稿》卷六，福建人民出版社，2000年，第109页。

(4) 胡缵宗：《愿学编》卷上，《续修四库丛书·子部·儒家类》第938册，上海古籍出版社，2002年，第424页。

(5) 王船山著、王孝鱼点校：《尚书引义》卷三，中华书局，1962年，第66页。

(6) 《与杨仕德薛尚谦书》，《王阳明全集》卷四，第168页。

(7) 黄宗羲撰、沈芝盈点校：《明儒学案》卷十，中华书局，1985年，第210页。

(8) 笔者这一解读乃受李明辉先生之启发。李明辉认为，将“一念发动处便是行”进行“去恶”与“为善”之区别，并将其使用范围严格限制在“去恶”方面，乃是“多此一举”。他给出的理由是，要疏解出两种意义上的“行”：一者是具体的道德行动，如事亲、治民、读书、听讼；一者是就意、念发动而言的行。由此亦有两种意义上的知行合一：就意、念发动而言的行，知是知非（知）与好善恶恶（行）是一回事，知即是行；而就具体的道德行动而言，知行则是一种内外、先后的关系，知行合一只是意味着在本质上两者不可分离。有此疏解，担心“一念发动是善，即是善行”从而导致“知而不行”之弊端，即成多余，因为“知而不行”中的“知”非“真知”（“知而不行，只是不知”），“行”也显然不是指意、念之发动，而是指具体的道德行为。见氏著：《从康德的实践哲学论王阳明的“知行合一”说》，《中国文哲研究辑刊》1994年第4期，第415—440页。

(9) 《王阳明全集》卷七，第263—264页。

(10) 《王阳明全集》卷十七，第600页。

(11) 慧能著、郭朋校释：《坛经校释》，中华书局，1983年，第40页。

(12) 埃克哈特著、荣震华译：《埃克哈特大师文集》，商务印书馆，2003年，第23页。

(13) 《教条示龙场诸生》，《王阳明全集》卷二十六，第974页。

(14) 黄直纂辑、曾才汉校辑：《阳明先生遗言录》，钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1598页。

(15) 钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1597、1653页。

(16) 对阳明知行关系之理解，一直存在着将知行“固化”为两个先后不同阶段（即便只是一逻辑意义上先后）之倾向，或是认为知行之间存在一由“内”（“知”/心理活动）及“外”（“行”/行为举止）的“异质的时间差”（heterogeneous gap），或是认为知行乃是“同一行动”之不同的阶段，知行之间实际上仍然存在一“同质的时间差”（homogeneous gap）。前者乃传统朱子学之立场（故对阳明知行合一大大加批判），后者乃为阳明知行合一进行辩护的当今学者的立场（故对阳明知行合一之“合一”加以限定，认为知行合一只能取“根源意义”，而不能取“完成意义”）。笔者认为从阳明知行合一的义理系统、知行合一的整体论述以及知行合一作为一种工夫论说三个方面看，知行不是同一行动之先后不同的两个阶段，而是同一行动中交互渗透的两个向度。见陈立胜：《何种“合一”？为何“合一”？——王阳明知行合一说新论》，《贵阳学院学报》2015年第3期。

(17) 良知对吾一念发动之善恶当下即有一明察：良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者，其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。（《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第971页）良知对善恶之明察当下又是一道德意志的抉择与自我肯定：“良知只是个是非之心。是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非。只是非，就尽了万事万变。”又曰：“是非两字是个大规矩，巧处则存乎其人。”（《传习录》288：341）

(18) 王龙溪云：“阳明先师因后儒分知行为两件事，不得已说个合一。知非见解之谓，行非践蹈之谓，只从一念上取证。”见王龙溪著、吴震点校：《王畿集》卷七，凤凰出版社，2007年，第159页。

(19) 《天柱山房会语》，《王畿集》卷五，第116—117页。

(20) 帕斯卡尔著、何兆武译：《思想录》，商务印书馆，1985年，第236页。

第5章 “心外无事” 作为生活态度的格物论

一 “心外无事”命题之提出

“心外无事”这一命题，程伊川早有发明：“学佛者多要忘是非，是非安可忘得？自有许多道理，何事忘为？夫事外无心，心外无事。世人只被为物所役，便觉苦事多。若物各付物，便役物也。世人只为一齐在那昏迷迷暗海中，拘滞执泥坑里，便事事转动不得，没着身处。”⁽¹⁾伊川此处立论乃为学佛者发，学佛者之所以要忘是非，乃为物役所苦，故要逃物、避事，殊不知，事外无心，心外无事，是非不可忘也。这跟王阳明“心外无事”之命题立意自不相同。阳明“心外无事”命题实得于其龙场悟道，宗旨在于确立为学之方向这一根本问题。

如所周知，阳明37岁于龙场大悟，“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。“心外无事”命题无非从一个侧面进一步阐述这一龙场所悟之道理。实际上，阳明“心外无事”这一命题，也多是在龙场之后数年内反复致意的：

“虚灵不昧，众理具而万事出。”心外无理。心外无事。（《传习录》32：70）

……夫心主于身，性具于心，善原于性，孟子之言性善是也。善即吾之性，无形体可指，无方所可定，夫岂自为一物，可从何处得来者乎？……夫在物为理，处物为义，在性为善，因所指而异其名，实皆吾之心也。心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。吾心之处事物，纯乎理而无人伪之杂，谓之善，非在事物有定所之可求也。处物为义，是吾心之得其宜也，义非在外可袭而取也。格者，格此也；致者，致此也。必曰事事物物上求个至善，是离而二之也。⁽²⁾

……是故君子之学，惟求得其心。虽至于位天地，育万物，未有出于是心之外也。孟氏所谓“学问之道无他，求其放心而已”者，

一言以蔽之。故博学者，学此者也；审问者，问此者也；慎思者，思此者也；明辨者，辨此者也；笃行者，行此者也。心外无事，心外无理，故心外无学也。(3)

在这些段落中，“心外无事”是与“心外无理”一并提到的，其用意均在指出“格物穷理”不是外于“心”而于事事物物上“格致”，“格者，格此也；致者，致此也”，格致始终是“心”之格致，是“从心出发”之格致，否则，便是支离之学、无头脑之学。毕竟“事”总是“心”之事。

二 “事”即“心事”

心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？……且如事父，不成去父上求个孝的理。事君，不成去君上求个忠的理。交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理。不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。（《传习录》3：30）

在这里，阳明之所谓“事”，即是“行动”，“事”本身在这里是一动词，其确义即是道德行动，事父、事君、交友、治民之为“事”，都是关心、关切的道德行动，这个行动在根本上是发自内心的、由衷的，而不是出于某种功利目的所采取的一种策略，亦不是不由我支配的生理活动，如消化活动，或者人行走在陡峭的下坡路时，刹不住脚步的身体前冲运动。功利活动虽属于行动，但不属于道德行动，其动机不是出于真切的道德本心，而是出于个己的私利；生理活动在根本上不属于行动的范畴，因为由主体意志参与其中的、由动机引发的、由我做主的（voluntary）活动才是行动，不由主体意志参与的（involuntary），纯粹是生理层面的活动如消化活动、呼吸活动、不自觉地眨眼皮的活动，绝不是行动。^④前者需要道德意志力量之参与才得以可能，这是一种自决的活动，而后者则是不由自主的本能活动（involuntary impulsive automatism）。饥饿而食，这是生理的本能欲望；宁死而不食嗟来之食，则必超越此饥饿而食的天然欲望，摆脱之、抵制之，此种超越现实生理自我之限制的力量即是道德意志的力量。在此意义上，没有道德意志、道德本心参与的活动不能称作阳明意义上的“事”，离开道德本心的自觉、自主所发生的行动（功利活动）、活动（生理活动），就根本没有什么道德行动。此义昭然，“心外无事”之命题所彰显的即是这一自明的事实。

三 知—意—物（事）

“事”即行动，是自主的、由衷而发的道德行动。就具体的行动言，阳明认为由心而及事系由知—意—物（事）三个环节构成。

问：“身之主为心。心之灵明是知。知之发动是意。意之所着为物。是如此否？”先生曰：“亦是。”（《传习录》78：106）

……心者，身之主也。而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意。有知而后有意。无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物。物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物。意用于治民，即治民为一物。意用于读书，即读书为一物。意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用，无有无物者。有是意，即有是物。无是意，即无是物矣。物非意之用乎？（《传习录》137：176—177）

耳目口鼻四肢，身也。非心安能视听言动？心欲视听言动，无耳目口鼻四肢，亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓之身。指其主宰处言之谓之心。指心之发动处谓之意。指意之灵明处谓之知。指意之涉着处谓之物。只是一件。意未有悬空的，必着事物。故欲诚意，则随意所在某事而格之。（《传习录》201：282）

……然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。
(5)

这种种“知”—“意”—“物”（“事”）的说法，虽表述有所出入，但整体思路始终未变。“心之灵明”“心之虚灵明觉”（“良知”）拥有“知”之能力，这种“知”的能力在待人接物过程之中便会表现出来，是为“意”。“意”是从“知”发动出来的，而“知”是“心之灵明”之最重要的一个界定，此处之“知”实是“良知”“本心”之同义词，故亦可以说“意”是“心之所发”。那

么，“意”究竟作何解？“意”不过是感于物而动的“意欲”“动机”。阳明在与友人论辩知行合一曾指出：“夫人必有欲食之心，然后知食。欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶，必待入口而后知。岂有不待入口，而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路。欲行之心即是意，即是行之始矣。”（《传习录》132：165）就阳明所举例，这个“意”不是悬空的“念头”，而是在相关的处境之中，主体自身切实感受到的意欲，它有强烈肯定自身的力量，故这个意欲、动机努力要表现出来，要实现它自己，而这就必须通过相应的行动方可落实，所谓“凡意之所发必有其事”，“意未有悬空的，必着事物”，就是这个意思。“事”不过是“意”彻底贯彻自身之所成就的具体过程。此种“意”所发而成就的“事”，即是“格物”之“物”字。在阳明的格物说那里，“物”一定是与“心”联系在一起而言的，“物”在根本上是“意所在之事”。故“格物”就是“格事”，而“事”乃是“心”之“事”，实即“意”之“事”，故“格物”就是“格意”。

先看后者（“格物”即“格意”）。任何道德行动（事）之为道德行动，其构成的本质乃从“意”及其所由出的“心”处得到理解。“意”之诚乃是“事”（道德行动）之根本，故“诚意”是格物（格事、格意）之关键所在，这是阳明格物新解的要义。这委实不难理解，如事父之行为，孔子早已讲过养与敬的区别：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎。”构成孝事的本质在于“此心”之行孝，在于“意欲”行孝之动机与态度，外在于此心，行孝便成了扮戏。我们不妨再看一个例子。艾铎问：“如何为天理？”先生曰：“就尔居丧上体验看。”曰：“人子孝亲，哀号哭泣。此孝心便是天理。”先生曰：“孝亲之心真切处才是天理。如真心去定省问安，虽不到床前，却也是孝。若无真切之心，虽日日定省问安，也只与扮戏相似，却不是孝。此便见心之真切，才为天理。”（《传习录》拾遗25：404）心之真切，即是意诚。任何不是出自真切的道德本心的行为都不是真正的道德行动，即便这个行为从“外表”看与道德行动并无异样，如阳明所讥讽的扮戏。也就是说，道德动机在构成道德行为之中是关键性的一环，也是修行工夫“入手处”。既然构成道德行动的本质在于“此心”、在于“道德动机”、在于“意诚”，那么，“格物”、修身的工夫也就只能从此入手，所谓“以此纯乎天理之心”，“纯”即是纯化自己行动的动机、意欲，不让一毫非道德的因素掺杂

在道德动机里面，用阳明自己的话说是“无私欲之蔽”。“格物”如孟子“大人格君心”之“格”。是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即无时无处不是存天理。即是穷理。天理即是明德。穷理即是明明德。”（《传习录》7：39）孔子讲吾未见好德如好色者，阳明则讲格物即是诚意，其宗旨不外是让“意”真实无妄，对正价值的追求如“好好色”，对负价值的厌恶如“恶恶臭”。阳明说：“良知只是个是非之心。是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非。只是非，就尽了万事万变。”（《传习录》288：341）这确实是把孟子所说的“是非之心”（智）与“羞恶之心”（义）两者合一而收于良知上讲。只不过孟子之“羞恶”，基本上是从负的一面（negative）界定“义之端”，而阳明之“好恶”则正（positive）、负两面兼顾，“好者”，好之；“恶者”，恶之。阳明弟子董萝石平生好善恶恶甚严，自举以问。阳明先生曰：“好字原是好字，恶字原是恶字。”董于言下跃然。^⑥“好”与“爱好”，“恶”与“厌恶”，价值与价值之感受及其追求原乃浑然一体，“格物”即是“格意”，即让此浑然一体之“意”始终真实无妄，而无一毫人为、私欲掺杂其间。

再看前者（格物即格事）。“意”从不悬空，必着事物。故并无悬空的格意工夫，格意即在事上格，“事上磨炼”，亦是阳明格物说的一个重要精神。

问：“静时亦觉意思好。才遇事，便不同。如何？”先生曰：“是徒知养静，而不用克己工夫也。如此临事便要倾倒。人须在事上磨，方立得住，方能静亦定，动亦定。”（《传习录》23：62）

又问：“静坐用功，颇觉此心收敛。遇事又断了。旋起几个念头去事上省察。事过又寻旧功。还觉有内外打不作一片。”先生曰：“此格物之说未透。心何尝有内外？即如惟濬今在此讲论，又岂有一心在内照管？这听讲说时专敬，即是那静坐时心。功夫一贯。何须更起念头？人须在事上磨炼做功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。那静时功夫，亦差似收敛，而实放溺也……”（《传习录》204：288）

“事上磨炼”即是道教所说的境上炼心，静坐炼心虽能一时安静，但似系

马而止者，缰绳一解，则奔驰如旧，惟有在事上、境上磨炼，方能有所长进，方会立得住脚跟。阳明每每叮咛弟子惟有对境应感、事上锤炼方见真工夫：“平时执持怠缓，无甚查考，及其军旅酬酢，呼吸存亡，宗社安危所系，全体精神只从一念入微处自照自察，一些着不得防检，一毫容不得放纵。……譬之真金之遇烈焰，愈锻炼愈发光辉。此处致得，方是真知；此处格得，方是真物。非见解意识所能及也。自经此大利害、大毁誉过来，一切得丧荣辱，真如飘风之过耳，奚足以动吾一念？今日虽成此事功，亦不过一时良知之应迹，过眼便为浮云，已忘之矣！夫死天下事易，成天下事难；成天下事易，能不有其功难；不有其功易，能忘其功难。此千古圣学真血脉路。”⁽⁷⁾于是，在朱子处动静之两轮一体工夫（“静时存养，动时省察”，“敬贯动静”），在阳明处变成了一元工夫。动、静在阳明看来都是“事”：

问：“格物于动处用功否？”先生曰：“格物无间动静。静亦物也。孟子谓‘必有事焉’。是动静皆有事。”（《传习录》87：111）

九川问：“近年因厌泛滥之学，每要静坐，求屏息念虑。非惟不能，愈觉扰扰。如何？”先生曰：“念如何可息？只是要正。”曰：“当自有无念时否？”先生曰：“实无无念时。”曰：“如此，却如何言静？”曰：“静未尝不动。动未尝不静。戒谨恐惧即是念。何分动静？”曰：“周子何以言‘定之以中正仁义而主静’？”曰：“‘无欲故静’。是‘静亦定，动亦定’的‘定’字，主其本体也。戒惧之念是活泼地。此是天机不息处。所谓‘维天之命，於穆不已’。一息便是死。非本体之念即是私念。”（《传习录》202：286）

由此看来，人生在世，亦可以说人生在事，人生无时无刻没有事，故亦可以说无时无刻没有修身工夫、格物工夫。

要之，“知者，良知也。天然自有，即至善也。物者，良知之所知之事也。格者，格其不正以归于正也。格之，斯实致之矣”⁽⁸⁾。

四 “事外无心”

阳明所谓“事”即“心之事”，说“事”即有个“心”字在，而“动静皆有事”“实无无念时”这类说法，表明人生无时无刻不有事，无“事”则“心”亦无所体现。职是之故，亦可说，“事外无心”。阳明弟子薛中离发挥乃师格物说曰：“物者，身之物也，家国天下之物也。统之者，心也；发之者，意也；觉之者，知也。非知则无物，非物则心与意不可得而见矣。心意不可见则明德、新民之道几乎息矣。是故心至虚也，物至实也，实不生于实而生于虚，故曰：‘心外无物，物外无心’。”⁽⁹⁾在阳明这里，物即事也，则由中离言“物外无心”亦可推出“事外无心”。

“心”与“事”之间乃是一意向性之关联，这不仅是一意识之意向性（“心总是关于某事之心”），更是一行动之意向性、意志的意向性（“心总是行某事、实现某事、关心某事之心”）。“心”总是在观照、关联与关照某事之中而在场，或者更准确地说是“不在场”，它不会成为“焦点觉知”（focal awareness）的对象，它是以一种“不在场”的方式“在场”，实际在场的总是“事”，而“事”之所以能在场，正是由于“心”之观照、关联与关照作用。一如目能见万物之色，但不能见其自身之色、不能看到自己在看（人固然可通过镜子见其目之色，但此目之色乃所见者，而非在见者）。耳能听万物之声，但不能听其自身之声、不能听到自身在听。鼻能嗅万物之臭，但不能嗅其自身之臭、不能嗅到自己在嗅。口能尝万物之味，但不能尝其自身之味，不能尝到自身在尝。“目”“耳”“鼻”“口”作为作用者、呈现者，作为“第一人称的身体”、萨特意义上的“自为的身体”，正因其自身是“不在场的”（absent）、“绽出自身的”/“出窍的”（ecstatic），色、声、臭、味方得以“在场”。与此相类，“心”在根本上乃是一“出窍（发窍）之存在”，⁽¹⁰⁾天地万物之是非感应必通过“心”而“在场”。

阳明云：“目无体，以万物之色为体。耳无体，以万物之声为体。鼻无体，以万物之臭为体。口无体，以万物之味为体。心无体，以天地万物感应之是非为体。”（《传习录》277：333）目、耳、鼻、口作为“绽出之身”（ecstatic body），其“自身”是“不在场”的，此即“无体”之所

谓。“体”在此不过是“体段”义，并非“本体”义。目耳鼻口以万物之色声臭味为“体”，不是说色声臭味乃“目耳鼻口之外”的“实体”，“目耳鼻口”作为“出窍之存在”原本即是“在外的”，其实说“在外”已不贴切，因为“目耳鼻口”并没有一个封闭于一己的“内”，不然何谓之“出窍”？这里，目耳鼻口均不是实体化的器官，而是在发挥作用的“官能”，目耳鼻口作为绽出性质的“活的身体”（the lived body）总是与周遭的物事纠缠在一起，其自身恰恰是不在场的，这犹如语言与符号的自身—隐退（self-effacing）现象：在我讲话时，我不会留意自己的声音，更不会留意自己的嘴唇；在阅读时，我不会留意书面符号的形状、样子，更不会留意自己在看的眼睛。我所留意的总是我所讲出的意思、我所读到的意义。“心”之情形亦复如此。心之“内”即是“外”，“心无内外”，心实是超越“内”与“外”之“出窍存在”。“色声臭味”“天地万物之是非”正是在“出窍”之“目耳鼻口”“心”所敞开之境域中如如而显。

不理解“心”这一意向性之“出窍”品格，难免会对阳明心物、心事关涉说产生隔阂乃至误解。罗泽南斥阳明云：

今日“心无体，以天地万物感应之是非为体”，则是一家无主，而以往来之宾客为主，其家可得齐乎？天下无君，而以四海之豪杰与四方之寇盗为君，天下可得平乎？无星之秤、无寸之尺，僬僬侗侗，任天下之轻重长短低昂进退于秤尺之上，将以何者为准乎？⁽¹¹⁾

罗泽南显然把阳明“心无体”错会成“本体”之体。阳明后学王塘南则质疑说：

《传习续录》言“心无体，以人情事物之感应为体”，此语未善。夫事者心之影也，心固无声臭，而事则心之变化，岂有实体也！如水与波然，谓水无体，以波为体，其可乎？为此语者，盖欲破执心之失，而不知复起执事之病。⁽¹²⁾

近人但衡今亦有与王塘南类似之怀疑：

本节所云，与阳明教言相违。色为目之体，声为耳之体，臭为鼻之体，味为口之体，感应为心之体，体在外。然则物犹在外也。且物外无心矣。不啻自毁其学术宗旨。度阳明之意，万物之色非色

也，以目为色；万物之声非声也，以耳为声；万物之臭非臭也，以鼻为臭；万物之味非味也，以口为味。万物何尝有色、声、香味者哉？万物并育，何尝为人心之体？更何尝有是非于其间哉？⁽¹³⁾

显然，王塘南与但衡今又把阳明之“体”错会为离“心”自足的“实体”。其实阳明“心无体”之说并不是其自家发明之新说，邵雍《观物内篇》即有类似说法：“人之所以能灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。声色气味者，万物之体也。目耳鼻口者，万人之用也。”⁽¹⁴⁾人之身之窍（目耳鼻口）能“收”万物之“色声气味”，乃人在宇宙中独特地位之表现，阳明说“心无体”不过是进一步引申邵雍此处所阐发的人之“灵”处。

五 “事”即“人情事变”

阳明所谓“事”始终是生活世界之中的“事”，即修身主体生存活动之中所遭遇之事。事上磨练、事上为学，即在生活之中用功。

有一属官，因久听讲先生之学，曰：“此学甚好。只是簿书讼狱繁难，不得为学。”先生闻之，曰：“我何尝教尔离了簿书讼狱，悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心。不可因他言语圆转，生个喜心。不可恶其嘱托，加意治之。不可因其请求，屈意从之。不可因自己事务烦冗，随意苟且断之。不可因旁人谮毁罗织，随人意思处之。这许多意思皆私。只尔自知。须精细省察克治。惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非。这便是格物致知。簿书讼狱之间，无非实学。若离了事物为学，却是着空。”（《传习录》218：297）

格物（致良知）之为“实学”即在于“物”乃生存活动所遭遇之事务，“格”物即在个己生存之事务之中“格”：“使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲，搬柴运水，何往而非实学？”⁽¹⁵⁾

当然，人生在世尽管说总是做事情，但总有一些“事”处在人生的“关节点”上，通过这些关节点，人生就会有新的突破，卡在这些关节点，人生就会陷入困境，固步自封（如人离开自己熟悉的环境，来到一个陌生的地方，免不了会有不安全感，会有焦虑，心理学称之为“分离焦虑”，这个焦虑过强，人生就会被卡住，他便会倾向于固定在原来的生活方式上，而不愿意开辟新的人生，精神分析称此现象为“固定作用/fixation”），乃至倒退（人们在受到挫折、遭遇打击后，对外界遂生恐惧心，于是退缩到儿时的幻想世界中寻求安全感，本是成年人却不时表现出幼稚的举止，这种现象即是“倒退作用/regression”）。阳明格物尤重在人情事变上用功：“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动以至富贵贫贱患难死生，皆事变也。事变亦只在人情里。”（《传习录》37：73）于是，喜怒哀乐、生老病死，便成了格物之永恒主题。

澄在鸿胪寺仓居。忽家信至，言儿病危。澄心甚忧闷不堪。先生曰：“此时正宜用功。若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此时磨炼。父之爱子，自是至情。然天理亦自有个中和处。过即是私意。人于此处多认做天理当忧，则一向忧苦，不知已，是‘有所忧患，不得其正’。大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过便非心之本体。必须调停适中始得。就如父母之丧。人子岂不欲一哭便死，方快于心？然却曰‘毁不灭性’。非圣人强制之也。天理本体，自有分限。不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。”（《传习录》44：82）

有一学者病目。戚戚甚忧。先生曰：“尔乃贵目贱心。”（《传习录》123：147）

九川卧病虔州。先生云：“病物亦难格。觉得如何？”对曰：“功夫甚难。”先生曰：“常快活，便是功夫。”（《传习录》215：296）

为学工夫难，得力处惟患难疾病中。患难中，意气感发，尚自振励，小疴簿（“簿”疑为“薄”。——引者）瘥犹可支持。若病势稍重，又在逆旅，精神既惫，积累易牵，即意思恹恹无聊，鲜不弛然就靡者。此皆区区尝所经涉……⁽¹⁶⁾

这四个条目皆与疾病有关，或涉家人，或涉己身。人往往着于世情，而执迷不悟，惟当自己或家人染病方能对自己的执态有所反思。疾病之体验固于人生或起截断众流之作用，但亦往往因此而失去再次进入世界的勇气，失去随波逐浪的兴致。在某种意义上可以说，疾病之体验是缩小个己世界的一种途径：因为疾病，个人关心的范围与责任心往往会收缩，乃至完全收紧，收紧在自家躯壳上面，身体皮肤的范围变成了意识的范围。在身死之前，心早就进入死态了。生理层面的病痛是“不由自主”的，格“病物”即是要克服这种来自生理、血气层面对个人意志的纠缠，让疾病不再是心灵的枷锁，而是心灵变得强大的砥砺石。所谓“患难忧苦，莫非实学”。⁽¹⁷⁾为避免不必要之误解，必须指出，阳明不是说因为得病而快活——那变成了受虐狂，亦不是因为快活而不必治病——身体发肤受之父母，岂有有病不治之理？罗泽南曾讥阳明“快活说”为“用情

太矫”：“若夫人之有疾，生死之所系也。死生有命，固必听之于天，不必过为忧恼。然亦必戒惧保养，不可稍有所疏。曰‘常快活乃是工夫’，亦不免用情之太矫也。”⁽¹⁸⁾这完全是出于门户之见的误读。阳明自小体弱多病，素来重视养生、养身，一度为此修炼道教，江湖上传说阳明已得仙道，以致有人曾三顾茅庐请教神仙之道。⁽¹⁹⁾门人陆原静亦因多病之故而欲修炼道教养生之术，阳明知后遂致书，现身说法曰：“区区往年盖尝弊力于此矣。后乃知其不必如是，始复一意于圣贤之学。大抵养德养身，只是一事，……后世如白玉蟾、丘长春之属，皆是彼学中所称述以为祖师者，其得寿皆不过五六十（引者按：丘处机生于1148年，殁于1227年），则所谓长生之说，当必有所指矣。原静气弱多病，但遗弃声名，清心寡欲，一意圣贤，……不宜轻信异道，徒自惑乱聪明，弊精劳神，废靡岁月。久而不返，将遂为病狂丧心之人不难矣。昔人谓‘三折肱为良医’，区区非良医，盖尝‘三折肱’者。原静其慎听毋忽！”⁽²⁰⁾得知来自广东的杨仕德染疾，阳明颇为关切，并致信说：“闻仕德失调，意思何如？大抵心病愈则身病亦自易去。纵血气衰弱，未便即除，亦自不能为心患也。”⁽²¹⁾可见，阳明并没有不重视病，他所关心的是如何养病，况且世人“身病”不乏因“心病”而致者，更不乏因身病而病心者。“心”不要被病打倒，不要以病而病心，⁽²²⁾阳明“常快活”说不失是一副清凉剂，善用者自会获益匪浅：“吾于病中得两神应方。陈惟濬卧病虔州，阳明谓之曰：‘病物亦难格。’惟濬曰：‘然。’阳明曰：‘常快活便是功夫。’此如豁我以苏苓；陈仲醇曰：‘天下惟圣贤为能收拾精神，其次英雄，其次修炼之士。’此如固我以参术。吾服之十年余矣，大有奇效，盖不特治病而已也。”⁽²³⁾

观阳明一生，历尽千劫，百难千死，愈挫愈奋，可谓人情事变上用功之楷模，用门人的话说：“先生用功，到人情事变极难处时，见其愈觉精神。”（《传习录》拾遗18：399）

六 “为何事”与“如何事”之辨

毫无疑问，“事父”之行动与事君之行动均是出自“此心”，但如何“事父”与如何“事君”则关乎行为相关的对象以及具体的情境。“如何”尽管有种种不同，但出自“此心”（为何）却是一致的，不然就构不成道德行动。在这种意义上阳明坚持说不能在“父”上、在“君”上求“孝”的理、求“忠”的理。“只在此心去人欲、存天理上用功便是。”

……爱曰：“闻先生如此说，爱已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温清定省之类，有许多节目。不知亦须讲求否？”先生曰：“如何不讲求？只是有个头脑。只是就此心去人欲存天理上讲求。就如讲求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。讲求夏清，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要求个温的道理。夏时自然思量父母的热，便自要求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根。许多条件便是枝叶。须先有根，然后有枝叶。不是先寻了枝叶，然后去种根。《礼记》言‘孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。’须是有个深爱做根，便自然如此。”（《传习录》3：30—31）

“如何”之问题牵涉落实尽孝、尽忠等此心（为何）问题。“讲求”夏清、冬温不过是落实“孝亲”之此心，是孝行动的最终实现。在阳明看来，这个节目的讲求、这个孝行动过程的落实，始终不应脱离行孝之此心；讲求夏清、冬温，“也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂”。而且在阳明看来，真有孝亲之心，而无一毫人欲夹杂，人自然会“讲求”夏清、冬温之“节目”。不然就不是“致知”，“致知”必包涵“如何”落实之实际环节，这在《答顾东桥书》中有细致阐述：

来书云：谓致知之功，将如何为温清，如何为奉养，即是诚意。非别有所谓格物。此亦恐非。此乃吾子自以己意揣度鄙见，而为是说。非鄙人之所以告吾子者矣。若果如吾子之言，宁复有可通

乎？盖鄙人之见，则谓意欲温清，意欲奉养者，所谓意也，而未可谓之诚意。必实行其温清奉养之意，务求自慊，而无自欺。然后谓之诚意。知如何而为温清之节，知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知。必致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清。致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然后谓之致知。温清之事，奉养之事，所谓物也。而未可谓之格物。必其于温清之事也，一如其良知之所知当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽。于奉养之事也，一如其良知之所知当如何为奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，然后谓之格物。温清之物格，然后知温清之良知始致。奉养之物格，然后知奉养之良知始致。故曰，“物格而后知至”。致其知温清之良知，而后温清之意始诚。致其知奉养之良知，而后奉养之意始诚。故曰，“知至而后意诚”。此区区诚意致知格物之说盖如此。吾子更熟思之，将亦无可疑者矣。（《传习录》138：180—181）

依阳明，“温清”与“奉养”之“意”“知”“物”惟有实行到底方可称为诚意、致知、格物。换言之，一切在“心上”用功之“为何”必落实于实际的、具体的“如何”，而这种种的“如何”之孜孜不倦的“讲求”又始终出自“为何”这一“源头”“根本”与“头脑”。“头脑”才是“前提”，是“本”，“节目”是“条件”，是“末”，工夫只能在“头脑”上用功，不能在“条件”上、在“枝节”上入手。不然，只能是本末倒置。问：“名物度数。亦须先讲求否？”先生曰：“人只要成就自家心体，则用在其中。如养得心体果有未发之中，自然有发而中节之和。自然无施不可。苟无是心，虽预先讲得世上许多名物度数，与己原不相干。只是装缀，临时自行不去。亦不是将名物度数全然不理。只要‘知所先后，则近道’。”又曰：“人要随才成就，才是其所能为。如夔之乐，稷之种。是他资性合下便如此。成就之者，亦只是要他心体纯乎天理。其运用处，皆从天理上发来，然后谓之才。到得纯乎天理处，亦能不器。使夔稷易艺而为，当亦能之。”（《传习录》67：97，标点有改动）

王阳明以“磨镜”与“照物”为喻阐发“为何”（“头脑”）与“如何”（“节目”）之关系：

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”先生曰：“如何讲求

得许多？圣人之心如明镜。只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若后世所讲，却是如此。是以与圣人之学大背。周公制礼作乐，以文天下。皆圣人所能为。尧舜何不尽为之，而待于周公？孔子删述六经，以诏万世，亦圣人所能为。周公何不先为之，而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事。然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”曰：“然则所谓‘冲漠无朕，而万象森然已具’者，其言何如？”曰：“是说本自好。只不善看，亦便有病痛。”（《传习录》21：59—60）

“事”为“时”之“事”，“心”为镜之“明”。工夫只在“磨镜”（“只是一个明”“须先有个明的工夫”），使心始终保持在“鉴空衡平”状态，镜明，则“物来”随“时”可“照”。

王阳明还以“规矩尺度”与“方圆短长”为喻，阐述“为何”（“头脑”）与“如何”（“节目”）之关系：

来书云：道之大端，易于明白。所谓良知良能，愚夫愚妇可与及者。至于节目时变之详，毫厘千里之谬，必待学而后知。今语孝于温清定省，孰不知之？至于舜之不告而娶，武之不葬而兴师，养志养口，小杖大杖，割股，庐墓等事，处常处变，过与不及之间，必须讨论是非，以为制事之本。然后心体无蔽，临事无失。道之大端，易于明白，此语诚然。顾后之学者忽其易于明白者而弗由，而求其难于明白者以为学。此其所以“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”也。孟子云，“夫道若大路然。岂难知哉？人病不由耳。”良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致。此圣愚之所由分也。节目时变，圣人夫岂不知？但不专以此为学。而其所谓学者，正惟致其良知，以精察此心之天理，而与后世之学不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顾是之忧。此正求其难于明白者以为学之弊也。夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立，则不可欺以方圆。而天下之方圆不可胜用矣。尺度诚陈，则不可欺以长短。而天下之长短不可胜用矣。良知诚致，则不可欺

以节目时变。而天下之节目时变不可胜应矣。毫厘千里之谬，不于吾心良知一念之微而察之，亦将何所用其学乎？是不以规矩而欲定天下之方圆，不以尺度而欲尽天下之长短。吾见其乖张谬戾，日劳而无成也已。吾子谓语孝于温清定省。孰不知之？然而能致其知者鲜矣。若谓粗知温清定省之仪节，而遂谓之能致其知。则凡知君之当仁者，皆可谓之能致其仁之知。知臣之当忠者，皆可谓之能致其忠之知。则天下孰非致知者邪？以是而言，可以知致知之必在于行，而不行之不可以为致知也明矣。知行合一之体，不益较然矣乎？夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？武之不葬而兴师，岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？使舜之心而非诚于为无后，武之心而非诚于为救民，则其不告而娶，与不葬而兴师，乃不孝不忠之大者。而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间。顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失。其亦远矣。其余数端，皆可类推。则古人致知之学，从可知矣。（《传习录》139：181—182）

在这里，“良知”是“规矩尺度”，而落实这一头脑之具体节目乃是“方圆短长”。前者属于德性之知，后者属于见闻之知。在阳明看来，（1）方圆短长不可胜穷，节目事变不可预定，惟有持规矩尺度在手，则方圆短长自可定度；惟有致良知，则节目事变自可从容应对。有弟子问孟子“执中无权犹执一”作何解，王阳明答曰：“中只有天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜。难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理一一说得无罅漏。立定个格式。此正是执一。”（《传习录》52：89）由此可见，良知是“规矩尺度”，即“随时变易”之“中”，而非“预先”所定的规矩，预先所定规矩实际上是“方圆短长”。（2）舍致良知之“致知”，而一味在节目时变上求“知”，此知不过是“见闻之知”，而与“本体之知”（亦即“良知”）裂而为二，知而不行，“知”成为虚知、粗知。（3）节目事变无穷无尽，总是存在一些不曾遭遇之新节目、新事变，此时并无“方圆短长”之知识可资参照（无人可问、无典可考），如何应对？惟有诉诸“良知”，良知本即“变易之道”：“良知即是易。其‘为道也屡迁。

变动不居。周流六虚。上下无常。刚柔相易。不可谓典要。惟变所适’。此知如何捉摸得？见得透时，便是圣人。”（《传习录》340：383—384）良知自会因时因地“权轻重之宜”。⁽²⁴⁾

况且，在阳明看来，“温清之宜”“奉养之节”，“可一日、二日讲之而尽，用得甚学问思辩？”因此阳明并不反对“讲求”节目，但坚持“只是要有个头脑”。阳明始终关心的是道德行动之根源义，始终关注如何挺立道德主体，如何纯化道德意志，至于道德主体挺立之后，道德意志得到纯化之后，行为所关涉的事理之问题（“节目”），在他看来，这实在不成问题。

七 “泛道德主义”辩难

那么，阳明这种注重“为何”“头脑”之态度（当今学者称之为“价值本位”立场，或“尊德性”取向），是否会导致对今天意义的知识形态之忽视乃至最终导致限制科学、艺术与学术发展之危险呢？换言之，亚里士多德曾将知识分为三类：理论知识（*episteme*）、实践智慧（*phronesis*）和技艺（*techne*），阳明所关注者乃是“实践智慧”，此为为学头脑所在，对此实践智慧之聚焦是否导致置“技艺”（技能知识）与理论知识于不顾呢？

第一，我要指出的是，阳明之问题意识绝对不是如何开出当今意义上的知识（科学），而是如何成为道德人（成贤、成圣）。他始终面对的问题是，现实之中是何种因素妨碍一个人依循其良知行事？一个人没有行孝、没有尽忠，究竟是哪一个环节出现了问题？一个人不孝是因为他不懂得如何孝（不会讲求夏清冬温的“节目”，不具备此类“科学知识”），抑或是因为他那孝之心被私欲遮蔽？一个人不道德是因为他科学知识不够，还是因为私心太重？对于不孝之人、对于不道德之人，是让他学习科学知识，让他重视认知，抑或是通过唤醒、激活其内在的良知，使他变成孝子、变成道德之人？可以说，致良知之态度是否导致忽略乃至限制知识追求这一反智主义倾向，并不是阳明问题意识之所在。

第二，这种尊德性取向是否在逻辑上必然与知识追求相冲突？毫无疑问，在阳明之论说中并无专题讨论今天意义上的知识体系，如数学、化学、物理学等等。阳明所论之“知识”均是落实道德行动所关涉的情境性的知识、“技能知识”，如在冬天如何关心父母，跟在夏天有如何之分别（夏清冬温），又如，礼乐名物之知识（入太庙当如何）。在此意义上阳明所关涉之知识向度通常是技能知识。脱离这些实用知识，致良知、尊德性之活动便无法最终落实。故致良知、尊德性必然要求掌握相应的实用知识。前者是“本”，后者是“用”。“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用；故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”显然，以致良知为头脑、为本，则一切知识，莫非良知之妙用。致良知、尊德性之活动在逻辑上不仅不与技能知识之追求相冲突，而且必藉后者方得以落实。

但技能知识之追求一定系于致良知、尊德性这一终极目的、终极旨趣上面，倘知识之追求成为惟一之目的或最重要之目的（“第一义”），则必与致良知、尊德性相冲突。要言之，技能知识其本质即是服务于人生、服务于德性（良知）之实现，逸出德性（良知）之主宰，技能知识难免堕入技术异化之窠臼。

第三，任何技能知识必有其内在的理路，亦必预设相应的理论知识，如射击必有其射击之道（射术），亦必预设相应的力学原理；又如医学必有其医疗之道（医术），亦必预设相应的生理学原理。致良知、尊德性之活动既然须藉技能知识得以落实、展现，则亦必以相应的纯粹理论知识（科学知识）之获取为条件。换言之，要真正落实致良知，必会牵涉对纯粹的科学知识之承认与获取，此亦顺理成章之事，阳明对此自不会有什么异议。(25)

问题是，一个人在成圣、成贤过程（在致良知、尊德性之活动）之中，要付出多大的精力追求这些技能知识与纯粹的理论知识？知识追求是否“可一日、二日讲之而尽”？换言之，阳明是否忽视了知识追求之复杂性、困难性？

善本于性，而性即见于事物。故《大学》言明、亲、止善，虑而后得。即继曰“物有本末，事有终始”，事物岂可不酌量？但酌量者原是心耳。如阳明言，乃分心与事物为二也。《中庸》曰：“舜好问而好察迩言，执其两端，用其中于民”，非从事物酌量乎？《大学》言文王敬止，即于君臣父子与国人交见之，岂去事物仪文乎？学问思辨，圣贤明言好古敏求，识大识小，自是学习古人成法，乃皆弃之，而惟曰“学问思辨此心”，何也？且曰“温清奉养之宜，可一日二日讲之而尽”，何言之易也！宋英宗、明世宗追奉生父一事，两代盈廷儒士，主客纷纭，终不得当。至言天子为大宗，则数百年皆作寐语，乃言考究礼节，乌用学问思辨，是何言欤！(26)

李恕谷（塏）的质疑自有其合理性，但阳明所论完全是扣紧在日常道德生活之经验上面，日常生活中人尤其是传统生活世界之中的人，人之行道德实不需要什么专门的知识储备，人之不行道德也根本不是专业的知识储备不够所致。至于真的遇到知识储备不够之情形，阳明自不会反对

认真讲求。李恕谷所论宋英宗、明世宗追奉生父之事，⁽²⁷⁾阳明亦自会去讲求，惟讲求一定是在立定“头脑”这个大前提下进行的：“圣人无所不知，只是知个天理。无所不能，只是能个天理。圣人本体明白。故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物，都便知得，便做得来也。天下事物，如名物、度数、草木、鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知。其所当知的，圣人自能问人。如子入太庙每事问之类。先儒谓虽知亦问，敬谨之至。此说不可通。圣人于礼乐名物不必尽知。然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来。不知能问，亦即是天理节文所在。”（《传习录》227：303—304）

“其所当知的，圣人自能问人”，当知与否，完全取决于道德行动之处境。比如，父母染病，有诚孝之心的人子自会寻医问药。在此，人子不必成为医学专家才能成为孝子。⁽²⁸⁾医学知识、治疗技术是落实诚孝之心“所当知的”，故人子自能去问人、请人。当然，这必预设有一“专家”（“知识人”）阶层之存在，观阳明《答顾东桥书》中社会分工思想即见分晓。⁽²⁹⁾设若他为父亲治病“费巨款”请来阳明老家最有名的陈郎中，开出的药方却颇有些荒唐，比如说要用“守贞节”的原配蟋蟀一对做药引，原来天下名医皆庸医，原来中医是“伪科学”，于是，他发誓以医学为志业，游学海外，由学医再学生物学，此亦可视为“其所当知的”自然引申之结果，唯此向度，在阳明思想之中并不彰显，因阳明之问题意识原不在此。用牟宗三先生的话说，传统儒家的智始终停在“圣贤人格中的直觉形态”“智慧妙用的形态”“圆而神的形态”上面，而未能“成为其自身之独立的发展”，没有从“直觉形态”转而“为知性形态”。“它总是上属而浑化于仁中，而未暂时脱离乎仁而成为‘纯粹的知性’。”⁽³⁰⁾

那么，这不是一种忽略知识论、忽略科学认知的泛道德主义？道德一词无论在儒家抑或在道家一直具有“无所不在”之“泛”性，以至于有道在蝼蚁、稊稗、瓦礫、屎溺之说。道如此，德亦如此。德者，得也，物得以生谓之德。就人而言，得此道于心谓之德。故儒家之所谓道德实乃普润万物之生生之德，就此而言，“道德”本“泛”，说“泛道德”本身就有语病，乃叠床架屋之概念。阳明以“致良知”统摄一切知识形态，其用意不外是“意义之奠基”，即一切知识之终极意义必在于大生、广

生、生生，在于实现良知。脱离此意义向度，一切科学知识便成无源之水、无本之木，而必陷入危机之中。胡塞尔以生活世界之遗忘论欧洲科学之危机，并以回溯至超越论之生活（transcendental life）作为克服危机之出路，阳明以“致良知”作为一切知识意义之根基，其旨趣固无二致，套路却迥不相侔，因“良知”虽有“主宰”义而与超越论之主体性有其相通之一面，但“良知”同时亦是“天地之心”“气之灵”“灵窍”，而扎根于天地人之存有连续体之中，故一切知识如不能维系天地人一贯之道、不能有助于人类参赞天地之化育，则必沦为雕虫小技甚或毫无意义之境地。胡塞尔科学危机与生活世界说，学界崇信者众，阳明之格物说却屡屡被讥为“泛道德主义”，厚此薄彼，何其甚耶！

八 作为生活态度的格物学

人生在世无时无刻不与“事”纠缠在一起，人汲汲于世，说到底是汲汲于事，“事”在其本质上乃“生存之事”、乃“人事”。苏格拉底有言，未经反思之人生不值得一过。王阳明“心外无事”说，无非要将整个人生之事收摄至“心”之向度，成为观照、关照与修炼之场域。

王阳明将格物之“格”训为“格其非心”“格君心之非”之“格”，“格”遂成“正念头”，“正其不正以归于正”（《传习录》7：39；137：177），表面看来将朱子格物说收紧、窄化，然而因其将世间万事均收摄于心，故其“格物”遂成为笼罩世间万事之普遍性之活动，正所谓“风声雨声读书声声入耳，家事国事天下事事关心”。生存于世即是繁忙于事，“格物”在根本上乃是一种生活之整体态度。“真格物”“实学”就是将当下的生存活动纳入格物、学问的范围，“格物”在根本上乃是一种生存活动——一种“从心出发”的、自觉的生存活动，或者说，人生即是一自体自证的修炼历程。

王门龙象钱德洪云：“读《传习录》有纲。须知至善者，指吾心之本体也，即所谓良知也。天下、国、家、身、心、意、知、物，只一物也；格、致、诚、正、修、齐、治、平者，只一功也。此师门之所雅言，圣学之规范也，悟此可与入德也。”⁽³¹⁾“天下、国、家、身、心、意、知、物”之为“一物”，实乃人生之因缘总体，此因缘总体皆在“吾心”处“结缘”，故格物之功亦不外由吾心处入手，故人之各种生存活动（“格、致、诚、正、修、齐、治、平”）亦不外是“一功”（皆由“吾心”这一“结缘处”用功）。钱子关讲学尚有妙语云：“今之讲学，与学校之士言，曰：‘吾有举业，未暇及也。’与缙绅之士言，曰：‘吾有簿书，未暇及也。’与乡居之士言，曰：‘吾有家务，未暇及也。’然则何时而后，可以讲学耶？必去举业、去簿书、去家务，而后可以讲学，须是出家为释子道流。然释子道流亦未尝无事，天下安得无事之人而与之论学乎？必无事之人而后可与论学，然则所学者竟何事耶？舜自耕稼陶渔以至为帝，无非取善之地。耕稼陶渔，不妨其作圣。然则人称无暇者，非学妨人，人自弃于学耳。”⁽³²⁾如将“格物”替换“讲学”二字（“讲学”在

此亦是“格物”义)，则格物并不是在“举业、簿书、家务”这些实际生存活动之外所展开之专题活动。阳明后学泰州学派王一庵对此亦有精彩发挥：“象山谓‘在人情事变上用功’，正孟子‘必有事焉’之意。‘必有事焉’，非谓必以集义为事，言吾人无一时、一处而非事，则亦无一时、一处而非心，无一时、一处而非心，则亦无一时、一处而非学。故凡日用动静云为，一切人情事变，孰非吾心性中所有之事，孰非吾职分内当为之事？故谓之‘必有事焉’，犹言须臾离事不得。”⁽³³⁾

职是之故，格物不是专题的学术活动，不是说存在一个专业的“物之领域”让人去“格”。数学家去格数学之事物、物理学家去格物理之事物、化学家去格化学之事物、历史学家去格历史之事物、“格物家”去格“物之领域”“事之领域”，不是这样！阳明之格“事物”，不是在某个时间段（工作时间）、某个专业领域（工作领域）发生的。归根究底，格物不是一种职业态度、工作态度。职业态度与工作态度乃是发生在因为人类分工需要而划定的某个行业之中，一旦离开这个行业，一旦“下班”回家，一旦退休，这个职业态度、工作态度便被“悬置”乃至“弃置”。是的，一位实验室工作人员下班离开工作场所，回家与亲人团聚、出门与朋友交谈，或者独处发呆，重新成为日常生活中人，重新回到了自然态度下的生活方式之中。

格物之情形如何呢？在实验室做实验固是格物，与家人团聚亦是格物，跟朋友交往还是格物，即便一人独处仍是格物。“格物”无休闲，“格物”无假期，“睡眠”乃至“死亡”这些人生的“被动状态”“边缘状态”，“格物”之要求依然贯彻于其中。“梦中用功”是理学家修身之重要内容，这大致可分为以下三种类型。

一是梦后自责型。小程子曾说于梦寐间可验自家所学之深浅，⁽³⁴⁾此说出后，理学家多有以梦境验自己修身之学之进度如何，如明州四先生之一沈焕云：“昼观诸妻子，夜卜诸梦寐，两者无愧，始可言学。”⁽³⁵⁾又如，王阳明挚友黄石龙云：“凡百嗜欲之念，才有一丝之微，萌动于心，不痛搜抉澄去，近则数日，远则旬日及数月，虽无所为，必于梦寐见之；既形梦寐，则精神意气可知矣，更说何学？可惧，可惧！”⁽³⁶⁾又如阳明弟子尤西川云：“人梦寐果如白昼所为，此心方是真实，方为廓清，若白昼如此说，如此行，梦寐却不如此，还未真实，犹有世情意。”⁽³⁷⁾

西川弟子孟化鲤在其《初学每日用功法》中，更是规定早饭后须将昨夜工夫举出商量：“其睡时果安定否？抑纵情放胆否？曾有梦景否？梦中有旧习否？有情欲否？有警醒否？……一一省察，举出商量，毋得自欺。”⁽³⁸⁾再如，刘蕺山36岁时本欲谢病去官，却做梦升卫经历，这让他颇感不安：昼无妄营，夜梦亦清。遂自省曰：“不知此梦从何处来。看来终不忘荣进念头在。夜之所梦，未有不根于昼者。……乃知我辈一腔子都为声色货利贮满。”⁽³⁹⁾对于梦中发生的行为，理学家检之甚严，盛起东曾夜梦有人寄椒于家，久矣，忽欲得椒，遂私发而用之。既觉，深自咎曰：“得无平日义心不明，以致此耶！”遂不能寐，坐以达旦。⁽⁴⁰⁾杨公翥的例子则更有代表性，他尝夜梦误入林园，私食人二李，醒后，深自咎。曰：“吾必旦昼义心不明，以致此也。”羞涩无地，为之三日不飧。⁽⁴¹⁾

二是梦中自责型。这种梦中用功的情形在吴与弼的日记之中颇多记载。他常常梦到孔子、朱子造访而兴自我励志之情，更有在中夜梦中，痛恨平生不曾进学，蹉跎岁月，痛哭而寤的经历。梦中自责的例子说明，在睡梦意识之中，良知依然在工作。用《小窗幽记》作者陈继儒的话说：“世人白昼寐语，苟能寐中作白昼语，可谓常惺惺矣。”

三是意识生活随顺昼夜之道型。小程子尚有寤寐功夫说：人之有寤寐，犹天之有昼夜。阴阳动静，开阖之理也。如寤寐，须顺阴阳始得。问：“人之寐何也？”曰：“人寐时，血气皆聚于内，如血归肝之类。”今人不睡者多损肝。⁽⁴²⁾王阳明对“睡时功夫如何用”则有进一步之阐发。问：“通乎昼夜之道而知。”先生曰：“良知原是知昼知夜的。”又问：“人睡熟时，良知亦不知了。”曰：“不知，何以一叫便应？”曰：“良知常知。如何有睡熟时？”曰：“向晦宴息，此亦造化常理。夜来天地混沌，形色俱泯。人亦耳目无所睹闻，众窍俱翕。此即良知收敛凝一时。天地既开，庶物露生。人亦耳目有所睹闻，众窍俱辟。此即良知妙用发生时。可见人心与天地一体。故‘上下与天地同流’。今人不会宴息。夜来不是昏睡，即是妄思魔寐。”曰：“睡时功夫如何用？”先生曰：“知昼即知夜矣。日间良知是顺应无滞的。夜间良知即是收敛凝一的。有梦即先兆。”（《传习录》267：326—327）⁽⁴³⁾

而临死工夫更向为理学家看重，小程子病革之际门人进曰：“夫子平

生所学，正要此时用。”子曰：“道着用，便不是。”门人未出寝门而先生没。(44)此后，疾革神气不乱之形态、“没吾宁也”之心态往往成了理学家行状、年谱不可或缺之篇章，朱子临终言功夫艰苦，阳明则言吾心光明，皆是佳话。阳明后学罗近溪临终之举更是充满传奇色彩：九月初一日，师自梳洗，端坐堂中，命诸孙次第进酒，各各微饮，仍对众称谢，随拱手别诸门人曰：“我行矣，珍重，珍重。”诸门人哭留，师愉色许曰：“为诸君且再盘桓一日。”初二午刻，整冠更衣而逝。(45)邓定宇临终之际对门人说：“万事万念皆善都不算，只一事一念不善便算。”(46)

在此意义上，格物乃是把整个生活作为省察的对象，格物者的生命本身成了修炼的对象。“格物”即是格自家生命之物、自家生存之物、自家生活世界之物。格物者的生存活动所敞开的整个生存域，同时就是其格物之域。

要之，阳明“心外无事”说，乃其龙场悟道格物方向之革命性内转所得之命题，“事”乃“人情事变”生存之“事”，乃由心而发之“心事”。“心”乃绽出、出窍之“心”，乃关涉、观照世间万事之“心”。“心外无事”不过是说，修身工夫当从“心”出发，在“心之事”（亦即“世事”）上磨炼。人生在世，须做“第一等事”，方不辜负此人生。此“第一等事”即是将人之在世之因缘总体作为修炼之对象，始终让“良知”成为自家生命之主宰，“良知”乃“真吾”“真己”“真性”“真面目”“真体”，格者，格此；致者，致此。于是，“万物皆备于我”，亦即“万物皆责备于我”。格物乃是一种生活态度，是一种自觉、真诚而负责的生活态度。

(1) 《河南程氏遗书》卷十九，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局，2004年第2版，第263—264页。

(2) 《与王纯甫书》，王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》卷四，第155—156页。

(3) 《紫阳书院集序》，《王阳明全集》卷七，第239页。

(4) 静坐、气功等有意控制或引导的呼吸活动，或者有意眨眼皮活动，因已是意志参与的活动，故不再是单纯的生理活动，而是行动。

(5) 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第972页。

(6) 董萝石：《从吾道人语录》，钱明编校：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第279

页。

(7) 王龙溪：《读先师再报海日翁吉安起兵序》，《王畿集》卷十三，第343页。

(8) 《阳明先生遗言录》，钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1606—1607页。

(9) 薛侃撰、陈榔编校：《薛侃集》卷六，上海古籍出版社，2014年，第227页。

(10) 见陈立胜：《身体之为“窍”：宋明儒学中的身体本体论建构》，收入《“身体”与“诠释”》，台湾大学出版中心，2012年，第43—70页。

(11) 《姚江学辨》卷一，《续修四库全书·子部·儒家类》第952册，上海古籍出版社，2002年，第452页。

(12) 黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷二十，中华书局，1985年，第484页。

(13) 但衡今：《王阳明传习录札记》（手写本），台湾商务印书馆、世界书局、香港时报社，1957年，第81—82页。

(14) 邵雍：《观物内篇》，郭彧整理：《邵雍集》，中华书局，2010年，第6页。

(15) 《与陆原静》，《王阳明全集》卷四，第166页。

(16) 《与尚谦》，钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十四，第1818页，句读有改动。

(17) 《寄希源三》，《王阳明全集》卷四，第158页。

(18) 罗泽南：《姚江学辨》卷二，《续修四库全书·子部·儒家类》，第952册，第488页。

(19) 其人三至，阳明终不答。后遣其弟，再请。阳明迫不得已，给出了可能让问者啼笑皆非的答案：“仆诚生八岁而即好其说，今已余三十年矣，齿渐摇动，发已有一二茎变化成白，目光仅盈尺，声闻函丈之外，又常经月卧病不出，药量骤进，此殆其效也。”《答人问神仙》，《王阳明全集》卷二十一，第805页。阳明年少本体弱，早年又读书用功至勤，龙场之途，备受艰难，而后辗转于赣粤闽山区，积劳成疾，故年近不惑，齿即摇动，视力、听力亦渐见衰退，未及天命之年，即“衰疾已如六七十翁”（《答甘泉》，《王阳明全集》卷四，第174页），诚可叹也。

(20) 《与陆原静》，《王阳明全集》卷五，第187页。

(21) 《寄薛尚谦》，《王阳明全集》卷四，第171页。

(22) 阳明后学周海门对此颇有发挥，他对患足病的王龙溪之孙王世韶说：“病是助道良因，更不可以病病心也。昔有病目而苦楚者，往见阳明先生，先生叱之曰：‘汝何贵目而贱心？’此以病病心者也可以为戒。病中最堪进步，莫忘莫忘！”见周海门：《与王世韶》，《海门先生文录》卷十，《四库全书存目丛书·集部》第165册，第335—336页。

(23) 《小心斋札记》卷十一，《顾端文公遗书》，《四库全书存目丛书·子部》第14册，第319页。

(24) 即便是“同一节目”，因其处境不同，应对方式自应随时变易。黄勉之问：“无适也，无莫也，义之与比，事事要如此否？”先生曰：“固是事事要如此。须是识得个头脑乃可。义即是良知。晓得良知是个头脑，方无执着。且如受人馈送，也有今日当受的，他日不当受的。也有今日不当受的，他日当受的。你若执着了今日当受的，便一切受去。执着了今日不当受的，便一切不受去。便是适莫。便不是良知的本体。如何唤得做义？”（《传习录》248：316—317）“当受”与“不当受”，完全取决于“良知”对处境的全面理解，所谓“是非两字是个大规矩。巧处则存乎其人”。（《传习录》288：341）要之，阳明之“良知”乃是随机变易、灵活不居之实践智慧。

(25) 这里不妨引两段阳明后学（一为阳明忠实弟子欧阳南野，一为阳明再传弟子查毅斋）之论述为证。欧阳南野云：“意用于播谷种树、芟草斩木，则播谷种树、芟草斩木为一物，即播种芟斩之物而格之，则于草木之荣瘁开落、始终本末，一一用心讲究，以尽吾播种芟斩当然之则，然后吾之知始自谦，而意无不诚。”（氏著：《答项颐东》，陈永革编校：《欧阳德集》卷五，凤凰出版社，2007年，第181页。）查铎云：“或谓天下之事变无穷，良知安能尽知？必加考索讲求始得。不知良知乃吾真心之所发也，真心所在，当考索者，自会考索。当讲求者，自会讲求。考索、讲求有未至者，自会考求其至。只是良知为主，凡此皆所不废。若当考索而不考索，当讲求而不讲求，考索讲求未至而不求其至，即此已是怠心，已是忽心，已是自是自高，皆是不实致其良知之故。能实致其知，此处皆自不容已矣。”（氏著：《会语》，《查毅斋先生阐道集》卷四，《四库未收书辑刊》第7辑第16册，北京出版社，2000年，第476页。）显然在阳明后学看来，“致良知”跟“一一用心讲究”（考索、讲求）知识不仅不相抵牾，而且必藉之方可言“致”。

(26) 李塉：《大学辨业》卷三，《续修四库全书·经部·四书类》第159册，上海古籍出版社，1995年，第139页。

(27) 宋仁宗在位长达四十二年，虽前后生有三子，但均夭折，及至晚年身体虚弱，只好立叔父商王赵元份之孙、濮安懿王赵允让之子赵宗实为皇子，改名赵曙。仁宗去世后，赵曙继位，是为英宗。在处理濮安懿王称谓问题上，朝臣发生了争执。以司马光为代表之阵营认为“为人后者为之子，不敢私其亲”，濮安懿王年长于仁宗，故英宗应称其生父濮安懿王为“皇伯”或“皇伯考”，而以韩琦、欧阳修为代表之阵营则坚持“为人后者为其父母报”，故英宗应称其生父为“皇考”。两派相互攻讦，史称“濮议”。正德十六年，明武宗溺水染疾而亡，因无子嗣，依“兄终弟及”之祖训，明宪宗之孙、明孝宗之侄、兴献王世子、明武宗之堂弟朱厚熜入继大统，是为明世宗。在如何称呼世宗生父兴献王上，明世宗与内阁首辅杨廷和发生了严重冲突，明世宗以及支持他的张璁、方献夫、黄宗贤等人坚持世宗当尊兴献王为“皇考”，尊母为兴献“皇后”，是谓只“继统”而不“继嗣”，而杨廷和等朝臣则力主既“继统”则必“继嗣”，故应尊称孝宗为皇考，兴献王与妃（世宗亲生父母）则称“皇叔父母”。此“嗣统之争”持续数年，百余名廷臣被下狱拷讯，其中十六名被杖死，史称“大礼议”。

(28) 由于孝亲观念，自王勃始就有“人子不可不知医”之说，程伊川面对弟子“人事亲学医，如何”之问回答说：“最是大事。今有璞玉于此，必使玉人雕琢之。盖百工之事，不可使一人兼之，故使玉人雕琢之也。若更有珍宝物，须是自看，却必不肯任其自为也。今人视父母疾，乃一任医者之手，岂不害事？必须识医药之道理，别病是如何，药当如何，故可任医者也。”见《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第245

(29) “当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农工商贾之分，各勤其业，以相生相养。而无不有乎希高慕外之心。其才能之异，若皋夔稷契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或备其器用。集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿。惟恐当其事者之或怠，而重己之累也。故稷勤其稼，而不耻其不知教。视契之善教，即己之善教也。夔司其乐，而不耻于不明礼。视夷之通礼即己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁。故其精神流贯，志气通达，而无不有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视耳听，手持足行，以济一身之用。目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉。足不耻其无执，而手之所探，足必前焉。盖其元气充周，血脉条畅，是以痒痾呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。”（《传习录》142：195—196）“视契之善教，即己之善教也”云云，这一思想当源自陆象山：人若无私，“便人之有技，若己之有之”。见《陆象山全集》卷三十五，中国书店，1992年，第304页。

(30) 牟宗三先生“良知坎陷”说，可谓是对这一在阳明思想之中隐而未彰之向度之抉发。致良知乃是“行为之宇宙”，然“吾人亦复有知识之宇宙”，“一切行为皆须有此知识之条件”：“是以在致良知中，此‘致’字不单表示吾人作此行为之修养工夫之一套（就此套言，一切工夫皆集中于致），且亦表示须有知识之一套补充之”，“是以每一致良知行为中不但有一副套之致良知行为而去了别知识物，且每一致良知行为自身即可转化为一知识物因而发出一致良知之行为而去知道这个知识物。是以每一致良知行为自身有一双重性：一是天心天理所决定断制之行为系统，一是天心自己决定坎陷其自己所转化之了别心所成之知识系统。此两者在每一致良知之行为中是凝一的。”见氏著《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，联经出版公司，2003年，第205—210页。

(31) 钱明编校：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第127页。

(32) 同上书，第124页。

(33) 王栋撰：《一庵先生遗集》卷一，《四库全书存目丛书·子部》第10册，第64页。

(34) 问：“日中所不欲为之事，夜多见于梦，此何故也？”曰：“只是心不定。今人所梦见事，岂特一日之间所有之事，亦有数十年前之事。梦见之者，只为心中旧有此事，平日忽有事与此事相感，或气相感，然后发出来。故虽白日所憎恶者，亦有时见于梦也。譬如水为风激而成浪，风既息，浪犹汹涌未已也。若存养久底人，自不如此，圣贤则无这个梦。只有朕兆，便形于梦也。人有气清无梦者，亦有气昏无梦者。圣人无梦，气清也。若人困甚时，更无梦，只是昏气蔽隔，梦不得也。若孔子梦周公之事，与常人梦别。人于梦寐间，亦可以卜自家所学之浅深，如梦寐颠倒，即是心志不定，操存不固。”见《河南程氏遗书》卷十八，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第202页。

(35) 《宋元学案》（四）卷七十六，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第6册，浙江古籍出版社，2005年，第17页。

(36) 黄绾撰、张宏敏编校：《久庵日录》卷六，《黄绾集》卷三十九，上海古籍出版社，2014年，第711页。

(37) 孟化鲤撰：《孟云浦先生集》卷一，《四库全书存目丛书·集部·别集类》第167册，第504—505页。

(38) 孟化鲤撰：《孟云浦先生集》卷六，《四库全书存目丛书·集部·别集类》第167册，第586页。化鲤《初学每日用法》从早饭、午后到晚上，从日间工作到夜睡，从静坐、吃饭到待人接物、讲论均给出细致的“时时刻刻省察”之方法，充分体现了作为一种生活态度的格物学之精神。

(39) 《刘蕺山年谱》，吴光主编：《刘宗周全集》，浙江古籍出版社，2007年，第253页。

(40) 张怡撰、魏连科点校：《玉光剑气集》卷十三，中华书局，2006年，第511页。

(41) 林之盛编述：《皇明应谥名臣备考录》卷八，明文书局，1991年，第329页。

(42) 《河南程氏遗书》卷十八，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第198页。

(43) 在“梦文化”发达的中国传统之中，梦中修省、用功现象是伴随理学兴起而出现的。尽管《庄子》中已有“至人无梦”的说法——这一说法强烈暗示出“梦”与“无梦”是精神境界高低的一个重要指标，但在儒家传统中，早期儒家虽有“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”“吾日三省吾身”一类说法，但这些说法并未直接涉及“梦”这一修身向度。夫子之两梦（梦周公与梦楹奠）与修身并无直接的联系（当然理学家并不这样看），“梦”的意义在多数情况下，只具有吉凶祸福的“征兆”意义，这也为卜梦者、占梦者这一行当生存所系焉，《晏子春秋》对种种“梦”之记载即是明证。惟贾谊《新书》卷六所记晋文公之梦属于罕见的例外情形。晋文公出畋，前驱还白：“前有大蛇高堤，横道而处。”文公曰：“还车而归。”其御曰：“臣闻祥则迎之，见妖则凌之。今前有妖，请以从吾者攻之。”文公曰：“不可。吾闻之曰：‘天子梦恶则修道，诸侯梦恶则修政，大夫梦恶则修官，庶人梦恶则修身。’若是，则祸不至今，我有失行，而天招以妖，我攻之是逆天命也。”乃归。不过，即便在这里，“梦”与“修身”之关联仍是一外在的联系：第一，“梦”本身（大蛇）仍是一吉凶祸福之征兆，而不具有道德意义。第二，梦者本人亦未因为梦行为本身感到内疚与自责，而只是因为梦境被视为“恶”才产生修道、修政、修官、修身之联想。

(44) 《河南程氏遗书》卷二十一下，程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第276页。

(45) 曹胤儒撰：《罗近溪师行实》，方祖猷等编校：《罗汝芳集》，凤凰出版社，2007年，第851页。

(46) 刘蕺山撰：《论语学案》，吴光主编：《刘宗周全集》，第472页。

第6章 “心外无物”论

“岩中花树”章新解

一 引论

“物”之字义原本是“杂色牛”，《诗·小雅·无羊》：“三十维物，尔牲则具。”《毛传》曰：“异毛色者三十也。”牛在农耕生活之中占有重要地位，农事与牛几密不可分，或因此而衍伸。“物”又有“事”义，《诗·大雅·烝民》“有物有则”，《周礼·地官·大司徒》“以乡三物教万民”，三物者，一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、姻、任、恤。三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数。郑玄注曰：“物犹事也。”从哲学上讲，“事”外之“物”有广、狭两义。狭义之“物”，往往与“心”、“我”（“己”）、“人”相区别：“人、物”并置，则“物”指人之外一切之物，“物、我（己）”并置，则“物”指“我”之外一切之物，“心、物”并置，则“物”指心灵生活之外一切之物；广义之“物”则是荀子所说“大共名”，“心物”之“心”、“物我”之“我”、“人物”之“人”亦都不过是“一物”。

“心外无物”命题非王阳明所首倡，释延寿《宗镜录》（卷八十二）曰：“《首楞严经钞》云‘若能转物，即同如来’者。心外无物，物即是心。但心离分别为正智，正智即是般若。周遍法界，无有障碍。”⁽¹⁾“为物所转”之心乃被境所迷（所谓“迷己为物”），是“分别心”，而非“本心”。显然，延寿讲“心外无物，物即是心”乃是要说明迷时逐物，悟时转物之禅理。在儒学中，陆象山“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，乃至“宇宙内事是己分内事，己分内事是宇宙内事”，实已蕴涵“心外无物”之义。⁽²⁾王阳明讲“心外无物”多从“格物”、从工夫论角度切入，格物是“体究感应之实事”，而非如朱子所训“穷至物理之谓”。⁽³⁾以此视角看《传习录》“岩中花树”章，则“看花”之行为（而非“花”本身）方为“一物”。兹从“物与事”“花树与看花”“关照与观看”“感应之心”四个方面证之。

二 “物”与“事”

“心外无物”，“物”在这里实际上就是“事”，牟宗三先生称为“行为物”。这种用法也不是始自阳明，郑玄对“格物”之“物”即有“物犹事也”之训，并为宋儒所沿袭，如程伊川：“物即事也，凡事上穷极其理，则无不通。”⁽⁴⁾朱子《大学章句》释“格物”时亦说：“格，至也；物，犹事也。”

阳明论学，基本上把“物”当作“事”的同义词而少加分别。如“心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物”（《传习录》83：109）。显然，“孝亲”这一“物”是典型的道德行为，这跟“且如事父，不成去父上求个孝的理？事君，不成去君上求个忠的理？”（《传习录》3：30）这段文字中的“事父”“事君”之“事”全然同义。

在以下数段文字中，阳明确地将“物”训为“事”：

“性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性。”……爱曰，“昨闻先生之教。亦影影见得功夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爱昨晓思，格物的‘物’字，即是‘事’字。皆从心上说。”先生曰，“然。身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物。意在于事君，即事君便是一物。意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物。意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。”（《传习录》6：37）

问，“身之主为心。心之灵明是知。知之发动是意。意之所着为物。是如此否？”先生曰，“亦是。”（《传习录》78：106）

心者身之主也。而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者谓之意。有知而后有意。无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物。物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物。意用于治民，即治民为一物。意用于读书，即读书为一物。意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用，无有无物者。有是意，即有是物。无是意，即无是物。物非意之用乎？（《传习录》137：176—177）

心者心之主，意者心之发，知者意之体，物者意之用。(5)

物者，事也，凡意之所发必有其事，意之所在之事谓之物。(6)

知者，良知也，天然而有，即至善也。物者，良知所知之事也。格者，格其不正以归于正也。(7)

前三段文字出自《传习录》，第四、五段文字出自阳明对《大学》之专题诠释，最后一段文字则是出自《遗言录》。这些文字可以说反映了王阳明不同时期对“物”之用法：“物”均是从“心”上说，心感于物而有知，知之发用、发动是谓“意”，“意”之所在便是“物”。“心—知—意—物”实即在某一处境下，相应之行为（事）的完整实现过程。阳明对这个行为过程之描述，始终着眼于行为者之心理过程、行动之动机与动力，所谓“皆从心上说”是也。

但，在阳明文字中亦偶见对“事”与“物”做出了明确区别之说法：

直问，“‘物有本末’一条，旧说似与先生不合。”先生曰，“譬如二树在此，一树有一树之本末。岂有以一树为本，一树为末之理？明德亲民，总是一物，只是一个工夫。才二之，明德便是空虚，亲民便是袭取矣。‘物有本末’云者，乃指定一物而言。如实有孝亲之心，而后有孝亲之仪文节目。‘事有终始’云者，亦以实心为始，实行为终。故必始焉有孝亲之心，而终焉则有孝亲之仪文节目。事长，事君，无不皆然。自意之所著谓之物，自物之所为谓之事。物者事之物，事者物之事也。一而已矣。”（《传习录》拾遗 27：405）

阳明这里“事、物”之分，完全是就着《大学》文本而发的，文本摆在那里，你总不能不顾《大学》文本“物有本末”“事有终始”之说而于“事”“物”不加区分，况且又被弟子质疑，所以总要对事、物加以区分。但观阳明事物始终本末之说，“事”侧重于行为之始终：行为之始，一定基于、出于、始于真实无妄的本心，此为事之始；此本心发动贯彻到底、完全实现出来，此为事之终。而“物”侧重于行为之根本，即本心发动，本心发动乃物之本，有这个本自有末，即仪文节目。在“物”这个范畴，阳明重在强调“本”，“末”可谓虚说（《中庸》“不诚无物”，诚即

真实无妄，在阳明处即天道之真实，亦即良知之真实）；在“事”这个范畴，阳明重在强调整个行为，始终都是实说。所以才有引文中“自意之所著谓之物，自物之所为谓之事”之说。其实，阳明的用意重点在于“一而已矣”，“物者事之物，事者物之事也”。事、物都是扣紧本心而言的行为。

三 “花树”与“看花”之辨

尽管阳明经常强调“物”即是“事”，但日常生活中，人们往往仍然将“物”作通常“现成物”“现成存在物”（物品、物件、万物）意义上的“物”来使用，著名的“岩中花树”话头就是一例：

先生游南镇。一友指岩中花树问曰，“天下无心外之物。如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”（《传习录》275：332）

这一问可问出了心学史上一大公案。孔子说过：“回也，非助我者也。”端因颜回太聪明，闻一知十，胸中了然，故从不问难于夫子。颜子不问，夫子也无从发挥，故曰“非助”。然“此道本无穷尽。问难愈多，则精微愈显。圣人之言本自周遍。但有问难的人，胸中窒碍。圣人被他一难，发挥得愈加精神”（《传习录》341：384）。阳明此处所论可谓亲身体会，他这位朋友也可谓有助阳明者。其实禅宗史上也有类似的公案，清凉文益（886～959）曾参地藏桂琛（867～928），桂琛就指着庭下片石问文益曰：“上座寻常说三界唯心，万法唯识，且道此石在心内？在心外？”文益曰：“在心内。”桂琛曰：“行脚人着甚么来由，安片石在心头？”⁽⁸⁾

回到阳明朋友的问题上面。“物”如理解为“现成物”，确实与“行为物”有很大区别，两者根本就不属于同一范畴。桌子作为现成物，它就摆在房间的某个位置上。而“孝亲”之行为并不像桌子一样摆在双亲所居住的房间的某个位置上。孝亲的行为是由我的孝亲之心发出一系列言行举止，这些行为举止都是孝亲之“心意”“意欲”外显所造就，是“意”之外化、客体化。没有我的孝亲之心的发动，也就根本不会有孝亲的行为。但我们绝不能说没有我的心理活动，那张桌子就不会摆在房间的某个位置上，除非那张桌子真是我自己做的，又是我自己把它摆在那儿的。现在阳明的友人就是提出这样一个问题，那棵“摆在”岩中的“花树”，跟“心”有何关系？在这样问的时候，岩中花树作为“物”，其义不再是“孝亲物”意义上的“行为物”，而就是摆在那个空间之中的“现成物”。

既然阳明“心外无物”命题都是针对“行为物”而发的，而不涉“现成存在物”的存在问题，阳明完全可以对友人之难回应说，汝所谓“物”非吾所谓“心外之物”之“物”，吾之“物”乃“行为物”，非“现成存在物”，吾所谓“心外无物”不过是说一切道德行为均出自吾心之最初一念（初念、本念）。故汝之“岩中花树”之“物”跟吾行为物之“物”迥不相侔。

然而，阳明并未做如此区分，他的回答构成了陆王心学乃至中国哲学的一段经典文字：

你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。

这段话看似清晰，但须仔细推敲，方能得其真意，不然，漫忽看之，总生误解。

钱穆先生曾激烈批评阳明岩中花树话头：“阳明常曰：‘心之感应谓之物。’又曰：‘万事万物之理，不外于吾心。’此一说也。实则心物相交而有所谓感应，亦由心物相交而有所谓理，上引谓心之感应而谓之物，显有语病。而有时阳明又曰：‘心外无物。’此则又说之更极端，与前说迥殊，而语病更大。《传习录》，先生游南镇，一友指岩中花树问曰：‘天下无心外之物，如此花树在深山中，自开自落，于我心亦有何关。’先生曰：‘你未看花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你心外。’此处竟俨然如释氏所称三界惟心，山河大地尽妙明心中物矣。此与孟子之言良知又何关？……此皆阳明早年宿习，留滞在心中，故乃不免随顺旧格套，未能摆脱净尽。”⁽⁹⁾钱穆先生对阳明“心外无物”说实未有相应与真切理解，这并不是阳明早年宿习留滞心中才有的说法，阳明与诸弟子的有关心物关系的问答，均是围绕日用伦常之行为物，前面所引“意在于视听言动，即视听言动便是一物”，即是例证。阳明讲“物”均是扣在身心而论的，这一点亦为弟子辈（尤其是欧阳南野）反复强调：

致知在格物，格物是致知之所在，非外致知而复有格物之功。物者，良知之感应酬酢，实有其事，如喜怒哀乐、视听言动、待人接物皆是也。⁽¹⁰⁾

物也者，视听言动、喜怒哀乐之类，身之所有、知之所出者也。视听、喜怒之类，有礼非礼，有中节不中节。苟密察其心之不可欺，则莫不自知之。故知也者，事物之则有条有理，无过不及者也。物出于知，知在于物，故致知之功，亦惟在于格物而已。格也者，循独知自然之则，视听格之，喜怒格之，以至于曲折细微，莫不格之，改非礼以复礼，改过不及以就中，然后能慊其独知而无不诚。事亲从兄如此，即是格事亲从兄之物；亲师取友如此，即是格亲师取友之物；读书学文如此，即是格读书学文之物；事神治民如此，即是格事神治民之物。自家以至于天下，自天下以至于庶人，自始学以至于成德，不可须臾离者。故格物之功，于身心则切近精实，于事为则周遍详悉，于天地之间则备矣。(11)

格物致知，是吾人日用间身心上着实践履功夫。心必有意，意必有知，知必有物。物也者，知之感应酬酢，若视听言动、喜怒哀乐之类，所谓“万物皆备于我”者也。知也者，自知之明，视听言动之非礼，喜怒哀乐之不中节，一切善与不善，诚密察而不自欺，则莫不知之，所谓物之则也。格如格其非心之格，是正其不正以归于正。凡感应酬酢，察其自知之不可欺者，物物格之，视听言动去非礼以复于礼，喜怒哀乐去过不及以中其节，一切事为必不肯掩不善而着善，使吾自知之明常自快足。极乎其至，而无有厌然不满之处。于身如此，是谓修身；于事亲从兄、宜其家人如此，便是齐家；于事上临民，钱谷、甲兵、用人、立政，莫不如此，便是治国平天下。吾人舍此一段工夫，更无安身立命处。明明德于天下之志，亦只是空谈。(12)

阳明先师本《大学》格物致知为教。因后世学者以知识为知，以凡有声色象于天地之间者为物，失却《大学》本旨，故为之说曰“致知是不欺其独知”。独知之知，孟子所谓良知是也。物是身心上意之所用之事，如视听言动、喜怒哀乐之类。《诗》所谓“天生蒸民，有物有则”，孟子所谓“万物皆备于我”是也。(13)

显然，阳明素常所论格物之物，均不出此“视听言动、喜怒哀乐之类”。“身之所有”表明，“物”并不是泛然“身外之物”，而是切身的、与身之官能（“视听言动”）紧密相关的“感应物”“行为物”；“知之所出”，则

表明一切与身相关之感应物、行为物，均是出自“知”（良知、独知），均不逸出良知（独知）之照察范围。要之，思虑、知觉、视听言动、感应酬酢皆由“心”而发，而其所成就者则为“迹”，则为“事”。阳明“心之感应之为物”“心外无物”，均应在这一意义上得到贴切理解。⁽¹⁴⁾若脱离“物是身心上意之所用之事”这一对“物”之基本界定，将“物”错会为“现成物”，则由此而衍伸之问难皆不是阳明本人之问题，钱穆先生之“显有语病”“语病更大”云云，显系此类错会所致。

那么，“岩中花树”能否离开“物是身心上意之所用之事”而理解为“现成存在物”呢？如上所述，阳明“心外无物”命题中“物”是行为物，其常举例子不外事亲、事君二“物”。阳明说意在事亲，事亲便是一物；意在于事君，事君便是一物。但从未说“亲”本身是一物、“君”本身是一物。尽管就“亲”“君”均处于天地之中，在此意义上说“亲”“君”为天地之一物亦未尝不可，实际上，阳明寻常虽亦循俗说“民物”“名物”“财物”，乃至天地风雨、花草人禽之“物”，但是阳明在通过事亲、事君例子而言“心外无物”时，从不曾将“亲”“君”作为“现成存在物”而理解（注意，这一点对理解岩中花树文本至为关键）。意用于事亲、意用于事君，“事”亲、“事”君方可称为“一物”。换言之，由孝亲、忠君之心而发，并落实于孝、忠之具体仪文节目，这一完整的行为过程方称为“物”（“事”）。话说回来，“亲”之为“亲”、“君”之为“君”亦不正是在我之“孝”与“忠”的行为之中而成其为吾之亲、吾之君吗？如待之如“路人”、事之如“寇仇”，则“亲”不再是“亲”而只是“路人”，“君”不再是“君”而只是“寇仇”。故阳明“心外无物”之说所着意强调的不过是吾之事亲、事君之行为源于吾之孝亲、忠君之心，舍此，无事亲、无事君之行为可言。这里丝毫不涉“亲”“君”作为“现成存在物”究竟离开“心”是否存在的问题。后一问题并不是不可讲，“亲”“君”实是一关系范畴，他（她）只有在与“子”“臣”之关联中方有意义，惟阳明不致意耳。依阳明对“物”字的用法，岩中花树中的“物”字应如此表述：“意用于观花，即观花便是一物。”而阳明的实际回答之理路也正是如此。

本来，友人之难是用“现成存在物”（“岩中花树”）质疑阳明“心外无物”说，今阳明通过“看花”“未看花”重新将“花”置于“行为物”之相关中。“未看此花”，即“此花”尚未进入你的生活世界，“此花”尚处于“未

感”状态，故此花与汝心同归于“寂”；“看此花时”，即此花进入你的生活世界，你对此花有所感，感于物而动，故“此花颜色一时明白起来”。“寂”与“明白”是对应的，实是“未感”与“已感”之对应，这里根本不涉及作为“自在的花”究竟存不存在问题，故与西方哲学中的唯心、唯物问题全不相干。其实，上引《传习录》第6条最后一句话，跟岩中花树文字紧密相关。阳明在讲完意在于事亲、事君、仁民爱物，即事亲、事君、仁民爱物便是一物，接着便说：“意在于视听言动，即视听言动便是一物。”“看花”显然是“视听言动”之中的“视”字，这也是我将阳明岩中花树文字中的“物”字表述为“意用于观花，即观花便是一物”的最有力的根据。离开“观”这一行为，“花树”之为“物”，此非阳明为学所聚焦者。阳明始终关心的是“观花树”，“格物”就是格“观花树”这一行为物。

实际上，阳明门人中，亦有人一度将“物”理解为身外之物、现成存在物：

……九川疑曰，“物在外。如何与身心意知是一件？”先生曰，“耳目口鼻四肢，身也。非心安能视听言动？心欲视听言动，无耳目口鼻四肢，亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓之身。指其主宰处言之谓之心。指心之发动处谓之意。指意之灵明处谓之知。指意之涉着处谓之物。只是一件。意未有悬空的，必着事物。故欲诚意，则随意所在某事而格之。去其人欲，而归于天理。则良知之在此事者无蔽而得致矣。此便是诚意的工夫。”九川乃释然破数年之疑。（《传习录》201：282）

在这里，阳明仍一如既往地“物在外”一类的离心而“在”之“现成存在物”收摄到“视听言动”之物加以阐释。习俗以为的“身外之物”实际上都是“心”通过“身”（耳目口鼻四肢）之“视听言动”所成就者。

四 “看花”之“看”

“看花”之“看”总是在一定的背景上面，某种海德格尔“现身情态”（*Befindlichkeit*）与“生存基调”（*Grundstimmung*）下的“看”（*see*），背景不同、心态不同，所看见者被看为什么（*see as*）自有不同。阳明弟子邹东廓云：“当其心志和平，怡然自适，则天高地下，山峙水流，鸟飞鱼泳，草蕃菊茂，无往而不可观。及夫情意所郁，则宇宙若隘，山川若囚，花若以溅泪，而鸟若以惊心。是岂物之变哉？静不静之间也。”⁽¹⁵⁾“静”与“不静”即是两种基本的“现身情态”与“生存基调”。

铃木大拙曾对比过东西两首观花诗，一者是17世纪日本诗人松尾芭蕉的一首俳句：

当我细细看，
啊，一棵荠花
开在篱墙边！

一者是丁尼生（Tennyson）的诗句：

墙上的花，
我把你从裂缝中拔下，
握在掌中，拿到此处，连根带花，
小小的花，如果我能了解你是什么，
一切的一切，连根带花，
我就能够知道神是什么，
人是什么。

在芭蕉眼中，人与自然是一体相关的，在自然的血脉之中，诗人感受到自然跳动的每一个脉搏。篱墙边这朵不起眼的花，充满着圣洁的荣华，在每个花瓣上都可以看到生命的最深神秘。诗人只是暗哑与无言无语地静观，他让花一直扎在大地之中，自己则深深地沉浸于此花开放所启示的神秘里；而丁尼生则对这朵花颇为“好奇”，“连根带花”把它从生长的地方拔下来，把它从相属的大地中分离出来，这意味着这植物一定会

死。观花，是观察花，就像是医学家一样，要把花活体解剖。(16)显然，阳明之看花，不是将花作为认知对象，加以分析，而是感此花，关照此花，欣赏此花，“此花颜色一时明白起来”，是在一体相关的实感之中“明白起来”的。

故“看花”之看，固是观看、观察，但此是关照、关心、关爱心态下之观看。知师莫若弟子，兹再引欧阳南野“观察”说以证：

程门论格物者，谓物物致察，宛转归己，如察天行以自强，察地势以厚德。来教正亦相似。然物在彼而格在我，犹有彼此之分也。夫意用于仰观，则仰观为一物；意用于俯察，俯察为一物。同一观察也，而用心不同。有鹵莽灭裂者，有沉溺倚着者，有以尽职业者，有以谋功利者，有以为暴者，有以为御暴者，有如来教反身以修德者。盖敬怠善恶异，而格与不格由分。其心之独知，有昭然不可推掩者。即观察之事而格之，主敬胜怠，改恶从善，正其不正，以尽其当然之则，然后知至而意诚，是观天察地，亦莫非日用身心性情之学。盖意即观察之意，知即观察之知，观察即是知之事。来教所谓“格者，格吾意之所注、知之所及者之一归于正，非格天地鬼神、鸟兽草木之不正以归于正”者得之，但上文语意尚未莹耳。(17)

“意用于仰观，则仰观为一物；意用于俯察，俯察为一物。”此再次证明阳明“岩中花树”文本中，“看花”方为一物，而非“花树”本身为一物。倘作后者解，则有“物在彼而格在我”，“犹有彼此之分”。“同一观察也，而用心不同”，则显明“看花”之“看”非中性之“观察”，故须有格物之功。阳明观岩中花树之“观”非出于占有心态之打量、估量（此花树作为商品，市值如何），而是出于“一体相关”之“敬观”，是“关照之下的观照”。

“用心不同”，心所呈现的世界自有不同。“人一日间，古今世界，都经过一番。只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无作，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧舜世界。日中以前，礼仪交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋战国世界。渐渐昏夜，万物寢息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇已上

人。”（《传习录》311：354）显然，心物之相关在阳明那里不只是一描述事实语，而是一工夫指点语：只有在修身工夫之中做到“不为气所乱”，个己之世界方会是一美好之世界，个己之人生方会是一美好之人生。

故阳明“心外无物”命题，其宗旨实出于工夫论的考量，“格物”原则上即不是“格”常人所理解的作为现成物的“花”“亲”“君”，而是格“意”在于花、亲、君的那个“行为物”（“意”），格物也不是泛泛地讨论各种各样的行为物，而是格当下生存处境之中真实遭遇到的“花”“亲”“君”之实践活动。格物的这种生存论性质，在根本上决定了阳明对“物”的理解重在突显其生存行为之面向（“心”“意”），“格物”总是要“心”上去格。格“看花树”之“物”、格“见父”之“物”、格“见君”之“物”，都是由“看者”（“见者”）之“心”上格，心诚则见父自然知孝，见君自然知忠，见花自然知怜惜。将阳明“心外无物”之“物”单纯理解为三界唯心的心物相关性，进而斥为“极端的个人主义唯心论”，则阳明格物的宗旨遂无法彰显，这也是我认为钱穆先生解释之不谏的理由所在。

五 “心外无物”之“心”

“物”既是“皆从心上说”之“事”，是“心之事”，则“事”之性质乃由“心”之性质而决定。“同一观察，而用心不同。”故要理解阳明“心外无物”之真义，不仅要“对‘物’有相应之理解，更要对‘心’有贴切之把握。

“与心相关”、花不在心外，以花与心之间意向相关性解，亦不能算太离谱。问题是如何理解这种相关性。钱穆先生认为“心物相交”方有所谓感应，故阳明“心之感应而谓之物”说显有语病。实则二人对“物”理解与使用有别。钱穆之“物”可视为“自在物”，它与“心”相交后呈现出的面向则是“为我之物”（现象物），而阳明“心外无物”命题实是工夫论命题，是指点“为学”（“格物”）之根本方向问题，阳明之“物”侧重于行为之向度（意之所在便是物、明觉之感应便是物）。“感应”当然不是基督宗教神学意义上的“无中生有”（*creation ex nihilo/creation out of nothing*），不是说要有光就有光，要有花就有花。在阳明这里，所感者不同，所应自会不同，“父”来“应”以“孝”，“君”来“应”以“忠”，反过来说，正是在“应以孝”的孝亲行为之中，“父”方作为“父”而为我所“感”，正是在“应以忠”的行为之中，“君”方作为“君”而为我所“感”。人固不能决定何物来感，但应之“心态”则是由“我”发出的，阳明“心之感应谓之物”无非是要强调一切事乃由“心”而发出这一行为性质，“感应”乃是在一“行为”的境域之中发生的。钱穆先生心物二元说完全是就着一套将心、物视为现成存在物（“心”又何尝是一特殊的现成存在物）的理论框架而发。海德格尔对这套框架批评甚为严厉：它犯了双重错误，即对意向性错误的主体化与错误的客体化：意向性错误的客体化是指将意向性理解为两个现成的存在者之间（现成的心理主体与现成的客体）现成的关系，意向性错误的主体化是指将意向主体（自我）理解为封闭的、自足的存在领域。而依海德格尔，“心”在其存在论上即是一意向的存在，即它始终是在“超越”自身之中显示其存在，或者说，它自身是“不在场的”（*absent*）、“出窍的”（*ecstatic*）。阳明云：“目无体，以万物之色为体。耳无体，以万物之声为体。鼻无体，以万物之臭为体。口无体，以万物之味为体。心无体，以天地万物之是非为体。”（《传习录》277：333）“目耳鼻口心”作为“出窍之存在”（*ecstatic Being*），其“自

身”是“不在场”的，此即“无体”之所谓。“体”在此不过是“体段”义，而非“本体”义。“目耳鼻口心”作为“出窍之存在”原本即是“在外的”，其实说“在外”已不贴切，因为“目耳鼻口心”并没有一个封闭于一己的“内”，不然何谓之“出窍”？这里，“目耳鼻口心”均不是实体化的器官，而是在发挥作用的“官能”，“目耳鼻口心”作为“出窍之存在”总是与周遭的物事纠缠在一起，因其自身恰恰是不在场的，故色、声、臭、味、是非方得以“在场”。⁽¹⁸⁾质言之，“心”与“物”原本即是一发生与生成的存在场域之中构成的。

海德格尔对意向性两种错误的批评有助于我们理解阳明“心外无物”命题中“心”与“物”的存在论（ontology）性质，心物关系固可说是一意向（intentionality）关系，但需要指出的是，这是一种“有厚度的”意向性，是嵌在肉身之中的意向性（embodied intentionality），切不可将此意向性理解为纯粹意识之意向性（亦不单单是海德格尔“此在”的“意向性”或“超越性”），“心”与“物”不是绝然不同之两个存在领域，究极而言，“心”与“物”实乃天地氤氲之气之两端，故这种意向的相关性在根本上是一种扎根于与物同体的生存实感、一体关爱的相关性。“看花”之“看”乃是一体相关之“关照”心态下的“观看”：

阳明先生曰：“道无形体，万象皆是形体。道无显晦，人所见有显晦。以形体言，天地一物也；以显晦言，人心其机也。所谓心即理者以其充塞氤氲谓之气，以其脉络分明谓之理，以其流行赋畀谓之命，以其禀受一定谓之性，以其物无不由谓之道，以其妙用不测谓之神，以其凝聚谓之精，以其主宰谓之心，以其无妄谓之诚，以其无所倚着谓之之中，以其无物可加谓之之极，以其屈伸消息往来谓之易，其实则一而已。今夫茫茫堪舆，苍然^赭然，其气之最粗者欤？稍精则为日月星宿风雨山川，又稍精则为雷电鬼怪草木花藹，又精而为鸟兽鱼鳖昆虫之属，至精而为人，至灵至明而于心。故无万象则无天地，无吾心则无万象矣。故万象者，吾心之所为也，天地者，万象之所为也。天地万象，吾心之糟粕也。要其极致，乃见天地无心，而人为之心。心失其正，则吾亦万象而已。心得其正，乃谓之人。此所以为天地立心，为生民立命，惟在于吾心。此可见心外无理，心外无物。”⁽¹⁹⁾

气之“最粗者”“稍精”“又稍精”“又精”“至精”这类术语显示，从天地万物至人均是一气（天地氤氲之气）贯通之存在（天地万物与人原是一体），人只是这“存在的大链条”（the great chain of being）、存在连续体中的一个环节，人之特殊地位端在于其是“气之至精”者，而人心则是此至精之气之“至灵至明”者。天地氤氲之气（生生之气），“其发窍之最精处，是人心一点灵明”（《传习录》274：331）。正是这氤氲之气的“最精处”“至灵至明”处，万物一体之“生意”方可观、可感。归根结底，“心—知—意—物”之“心意”在本质上乃是“天地万物生意”之“发窍”，“心”就如同这天地氤氲之气（生生之气）之神经枢纽，天地万物都是这“心”头上的“肉”，有一物失其所，这个“心”就会有痛感。用杜维明先生的话说，“生命力的内在共鸣如此有力，致使由人体中最精致细微的气所构成的心，与自然万物不断产生一种交感的和合”⁽²⁰⁾。

吾心之如此独特的宇宙论地位，使得我之在世的“观照”“观看”本真地即是“关照”，天地万物正是在我的“灵明”参赞化育下，呈现为天地万物的。问：“人心与物同体。如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了。禽兽草木益远矣，而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看。岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的。鬼神也与我同体的。”请问。先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又甚么教做心？”对曰：“只是一个灵明。”曰：“可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的。如何与他间隔得？”又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了？他的天地鬼神万物尚在何处？”（《传习录》336：380—381）这段话当与“岩中花树”章对观，花之颜色“明白”实是我的“灵明”让其“明白”。“此花颜色”是我的“灵明”“虚灵明觉”的参与、呈现、关照下“大白于天下的”。而这个让花色“明白”的“灵明”本与“花”同体、本与“花”一气贯通。钱穆先生在理解这段话时再一次表现出他对阳明思想的隔阂：“此条陈义甚肤，乃似一种极端个人主义的唯心论，亦可谓是一种常识的世俗之见的唯心论，此正阳明所

讥评从躯壳起念也。……此乃阳明夙昔所存心外无物之旧意见，而言之更堕落。孟子、象山决不如此说。当知有一人一时之心，有万众万世之心。”⁽²¹⁾其实阳明这里所表述的看法，程颐早有发明：“近取诸身，一身之上，百理具备，甚物是没底。……此个道理虽牛马血气之类亦然，都恁备具，只是流形不同，各随形气后，便昏了它气……然而唯人气最清，可以辅相裁成，‘天地设位，圣人成能’，直行乎天地之中，所以为三才。天地本一物，地亦天也。只是人为天地心，是心之动，则分了天为上，地为下，兼三才而两之，故六也。”只因“心之动”、心之关照与观照，天之“上”（“高”）、地之“下”（“深”）、鬼神之“吉凶灾祥”、花之“颜色”，这些现象在仰观俯察的人那里才能“一时明白起来”。而“仰”“俯”“辨”等术语再次提醒吾人注意“天地鬼神万物”正是在身（心）之“视听言动”（“仰观俯察”）之中呈现其为天地万物的。

要之，王阳明“心外无物”命题之中，“物”是“行为物”，是“事”，“岩中花树”固是常人所谓“物”（阳明亦不会否认此），然不合“心外无物”命题之中“物”一字之使用方式，在后者中，“看此岩中花树”（“看花”）方可称为“物”。吾心跟“岩中花树”之相关，跟吾心与“亲”“君”相关一样，是在我事亲之孝、事君之忠、观花之美这一关爱、关切的行为之中呈现的，这是一种扎根于吾与“亲”“君”“花”的一体而相关的存有实感之中的生存论意义的相关性，人之所以会有此关照心态下之观看，乃“人心”之独特的宇宙论地位使然。

六 结论：“新解”之为“新”

牟宗三先生在解释《传习录》“岩中花树”一章时曾指出：“这不是认识论上的‘存在即被知’，既不是柏克莱的独断的观念论，亦不是笛卡儿的怀疑的观念论，亦不是康德的超越的观念论。这也是‘存在依于心’，但却不是有限心认知的层次，而乃是相当于柏克莱的最后依于神心之层次。‘依于神心’是存有论的、纵贯的，‘依于有限心’是认识的、横列的。这是两个不同的层次，其度向亦不同。”⁽²²⁾牟先生的这一解读乃是基于儒家的“无执的存有论”“道德的形上学”而发的。在牟先生看来，阳明之物当有“两指”：一为意之所在、所用之物，此为“行为物”；一为明觉之感应之物，此为“存在物”“个体物”。《答聂文蔚》中事亲、从兄、事君，与《答顾东桥》书中事亲、治民、读书、听讼，“皆是意之所用或所在，亦皆是事。但若提升至明觉之感应而言之，则实可事物两彰而皆备。感应于亲，而有事亲之行（事）；感应于兄、民、书、君、讼，等等，而有从兄、治民、读书、事君、听讼等等之事。亲、兄、民、书、君、讼等，则所谓物也（存在物或个体物。视亲、兄、民、君等为物好像有点不敬或不雅，但此只就其为一独立的存在而言。讼本亦是事，但对听讼而言，则讼即指两造之对质）。事亲、从兄、治民、读书等，则所谓事也。事是感应于物而有以对之或处之之态度或方式。这些态度或方式便就是我的行为。真诚恻怛之良知，良知之天理，不能只限于事，而不可应用于物。心外无事，心外亦无物。一切盖皆在吾良明知觉之贯彻与涵润中。事在良知之贯彻中而为合天理之事，一是皆为吾之德行之纯亦不已。而物亦在良知之涵润中而如如地成其为物，一是皆得其位育而无失所之差。……是故阳明落于《大学》上言‘格物’，训物为事，训格为正，是就意之所在为物而言。若就明觉之感应而言，则事物兼赅，而‘格’字之‘正’义在事在物俱转为‘成’义，格者成也。格物者成己成物之谓也。‘成’者实现之之谓也。即良明知觉是‘实现原理’也。就成己言，是道德创造之原理，即引生德行之‘纯亦不已’。就成物言，是宇宙生化之原理，亦即道德形上学之存有论的原理，使物物皆如如地得其所而然其然，即良明知觉之同于天命实体而‘于穆不已’也。在圆教下，道德创造与宇宙生化是一，一是皆在明觉之感应中朗现”。⁽²³⁾有此义理之分疏，牟先生认为阳明将“物”训为“事”，“不免稍狭”。

本章对“心外无物”之诠释始终扣紧在牟先生所说的“行为物”这一向度上，而对“行为物”语义之疏通亦未越出牟先生之矩矱。本章所谓“新解”之“新”在于，“岩中花树”章亦可在“行为物”上得到疏通。且从“行为物”诠释“岩中花树”章更能彰显“心”与“物”关联之境域生成的“现场”性质，让“心外无物”之论说始终保持着鲜活的工夫践履色彩，“物”即是在道德实践生存境域之中不断构成的。固可将“感应于亲”析为“事亲之行”（此为“事”）与“亲”（此为“物”）两义，然“亲”绝不是“光板的对象”（bare object，此亦套用牟先生之用语），“亲”之为“亲”即是在孝亲的道德实践境域之中构成的。从语义澄清角度，可借弗雷格（Frege）含义与指称区别说，将“亲”之为“物”区别出两义：（1）作为“亲”这个词之所指涉的对象（reference），（2）作为“亲”这个词的含义（sense）。只有将作为指涉对象的“亲”（对象之亲）视为“亲”、对待为“亲”（含义之亲），日常道德生活之中的“亲”方成为其“亲”，设若某人将本属于其“亲”的人不当作“亲”对待，而只作一般路人对待，则“对象之亲”遂呈现为“路人”。在此，“路人”跟“亲人”（含义之亲）所指涉的对象是同一个人，亦即跟“亲人”所指涉的对象是同一个对象（即对象之亲），只是在孝亲的行为之中，“对象之亲”被构成为“亲”，而在不孝的行为之中，“对象之亲”则被构成为“路人”而已。而与此相联，也正是孝亲的行为之中，“对象之己”亦随之将自身构成为“孝子”，在不孝的行为之中，“对象之己”亦随之将自身构成为“不孝之子”。“己”（对象之己/self as a reference）与“亲”（对象之亲/parents as references）以何种方式在场，以何种方式呈现，乃是在两者相关的“孝亲”或“不孝亲”之行为中相互构成的。此即上述心物关联之境域生成的“现场”性质之所谓。就岩中花树而论，“观花者”（作为所指涉的观花者）与“花”（作为所指涉的花）以何种方式在场，以何种方式呈现，是以“爱花的人”惜花、护花、把花养，还是以“恨花的人”厌花、骂花、把花伤，是以可爱的、体现生意的花乃至以宇宙的秘密之绽放的花，还是以让人讨厌的东西、以“恶之花”在场、呈现，亦是在两者相关的“看花”之行为中相互构成的。我把阳明之“心外无物”命题作为一工夫论命题，将“看花”与“孝亲”视为一生存论意义上之“行为物”，就是要凸显这种心物关联之境域生成的“现场”性质。(24)

牟先生认为“岩中花树”章主题是“感应物”，而“感应物”不同于“行为

物”（事），行为物乃意之所用或所在为物，感应物乃良知明觉感应为物，良知明觉感应为物便成为一涵盖“成己”与“成物”两面之“实现原理”，成己一面为“道德创造原理”，成物一面为“宇宙生化原理”（或曰“道德形上学之存有论原理”）。而作为道德形上学存有论意义上之“物”乃“智的直觉之所照之非对象的如相”，是“物之在其自己”。牟先生由从明觉感应入手一路开出儒家之成己成物说，进而展示出儒家道德形上学之胜义，⁽²⁵⁾此是牟先生德慧明睿所照处，亦是其思想之精彩处、深刻处、动人处。但在阳明文本中，意之所在之物与明觉感应之物是否有此区别，或者说阳明是否自觉到两说之区别，此则另当别论。鄙人更愿意将牟先生对岩中花树的解释视为其道徳形上学存有论的义理转进而成，此义理转进固可以说顺着阳明的思路而进一步推进之结果，但终究非阳明“心外无物”字义之训。

(1) 延寿著、刘泽亮点校整理：《永明延寿禅师全书》，宗教文化出版社，2008年，第1281页。

(2) 程朱一系之“格物”向被陆王心学视为“向外求”，如针对伊川“在物为理，处物为义”说，阳明即有“心在物为理”之“纠正”说。或许针对象山一系类似之批评，方宾王曾致书朱子云：“……近来学者多说万理具于心，苟识得心，则于天下之事无不得其当，而指致知之说为非，其意大率谓求理于事物，则是外物。谊（方宾王之名——引者）窃谓知者，心之所觉，吾之所固有，盖太极无所不该，而天下未尝有心外之物也。惟其汨于物欲、乱于气习，故其知乃始蔽而不明。而敬以持之、思以通之者，亦曰开其蔽以复其本心之知耳。程子曰‘凡一物有一理，须是穷尽其理’者，岂皆穷之于外哉？‘在物为理，处物为义’，所以处之者欲穷其当，则固在我矣。……”朱子批曰：“所论近世识心之弊，则深中其失。……”（《答方宾王 三》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十六，朱熹撰、朱杰人等主编：《朱子全书》第23册，第2656—2657页）在《答方宾王 四》中朱子又言：“所示诸说皆详密，足见用功之深。其论天下无心外之物一条尤善。”（同上书，第2661页）如是，在朱子一系亦未尝不主“心外无物”说（感谢赖区平博士向我指出这一点）。不过，朱子、方宾王之论，主要是为致知、求理于物说辩护，认为穷致物理并非“外物”，并非“穷之于外”，此与正面力主“心外无物”之阳明心学立场固有强调之轻重之别。

(3) 此为王龙溪引阳明师语，见《答宗鲁侄》，《王龙溪集》卷十一，吴震编校，凤凰出版社，2007年，第297页。

(4) 《河南程氏遗书》卷十五，《二程集》，中华书局，第143页。

(5) 《大学古本旁释》，吴光等编校：《王阳明全集》卷三十二，第1193页。

(6) 王阳明：《大学问》，吴光等编校：《王阳明全集》卷二十六，第972页。

(7) 钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，浙江古籍出版社，2010年，第1606—1607页。

(8) 普济著、苏渊雷点校：《五灯会元》卷十，中华书局，1984年，第560页。

(9) 钱穆：《说良知四句教与三教合一》，收入《中国学术思想史论丛》（七），安徽教育出版社，2004年，第140—141页。实际上，这也不只是钱穆一人之批评，清儒罗泽南指出：“岩谷之花自开自落，不以无人看而寂然，不以有人看而感通。阳明谓未看花时，花与人心同归于寂，至看花时，花色便明白起来。果何从见其明白乎？……盖阳明之学本之释氏，其以天下无心外之物，此《楞严经》所谓山河大地咸是妙明真心中物也。岩花开落与心无关，则花在心外矣，不得不曲言花色一时明白也。”见氏著：《姚江学辨》卷二，《续修四库全书·子部·儒家类》第952册，上海古籍出版社，2002年，第487页。而早在阳明的第一代弟子顾应祥那里已有类似质疑：“愚谓花之颜色初不系人之不看而寂也，亦不系于人之看而明白也。孟子辩告子义外之说曰：‘且谓长者义乎？长之者义乎？’盖谓长在外，而长之者在内也。花在外者也，看在我者也。所谓‘万物皆备于我’者，谓万物之理皆具于吾心也，若天地万物皆在吾一腔之内，反使学者茫然无下手处矣。”见氏著：《静虚斋惜阴录》卷三，《续修四库全书·子部·杂家类》第1122册，第388页。

(10) 欧阳南野：《答欧梦举 二》，陈永革编校：《欧阳德集》卷一，凤凰出版社，2007年，第31页。

(11) 欧阳南野：《答王堉斋 二》，《欧阳德集》卷四，第127—128页。

(12) 欧阳南野：《答陆主政子翼》，《欧阳德集》卷四，第139—140页。

(13) 欧阳南野：《答冯州守》，《欧阳德集》卷四，第153页。

(14) 唐君毅先生对阳明思想中的“物”有一精彩界定：“阳明首将朱子所谓物，与吾人之一般所谓‘对物之知’，或意念、或行事相联结，而合以名之曰‘物’。此亦即将吾人通常所谓客观实在，而为吾人之心所对之物，与吾人对之之心知与意念或行事，合称之为为一物。故孝亲之亲非物，而孝亲之一整个之意念或事，是物。敬兄之兄非物，而敬兄之整个之意念或事，是物。由此而‘物’之名，与‘意念’或‘事’之名，其义即无别。此乃阳明用名，异于今一般所谓物。”见氏著：《中国哲学原论·原教篇》，中国社会科学出版社，2006年，第192页。

(15) 邹守益著、董平编校：《静观说》，《邹守益集》卷九，凤凰出版社，2007年，第466页。

(16) 铃木大拙、弗洛姆著，孟祥森译：《禅与心理分析》，志文出版社，1985年第3版，第17—25页。

(17) 欧阳南野：《答项瓯东》，《欧阳德集》卷五，第180页。

(18) 关乎“窍”在宋明儒学中的独特意义，请参陈立胜：《身体之为“窍”：宋明儒学中的身体本体论建构》，收入《“身体”与“诠释”：宋明理学论集》，台湾大学出版中心，2012年，第43—70页。

(19) 黄宗羲撰、沈芝盈点校：《南中王门学案一》，《明儒学案》卷二十五，中华书局，1985年，第585—586页。

(20) 杜维明：《存有的连续性：中国人的自然观》，收入郭齐勇、郑文龙编：《杜维明文集》第3册，武汉出版社，2002年，第235页。

(21) 钱穆：《说良知四句教与三教合一》，收入《中国学术思想史论丛》（七），安徽教育出版社，第142—143页。

(22) 氏著：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，联经出版公司，第187—188页。

(23) 氏著：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，联经出版公司，第196—199页。另参《现象与物自身》，《牟宗三先生全集》第21册，第455—460页。

(24) 这种心物的相关性实际上早在郑玄释“格物”一词时即已有所阐发，郑氏指出，格，来也。物犹事也。其知于善深，则来善物。其知于恶深，则来恶习物。言事缘人所好来也（《礼记正义》卷六十）。章太炎认为，郑注“其义乃至卓，盖孔子曰我欲仁，斯仁至矣。由此推之，我欲不仁，斯不仁至矣。郑君之说，上契孔子，而下与新建知行合一之义适相会”。见氏著：《致知格物正义》，《太炎文录续编》卷一，《章太炎全集》第5册，上海人民出版社，1985年，第61页。又见同卷《康成子庸为宋明心学导师说》，第63页。

(25) 明觉感应所成的“这个‘物’同时是道德实践的，同时也是存有论的，两者间并无距离，亦并非两个路头。……感应于物而物皆得其所，则吾之行事亦皆纯而事亦得其理。就事言，良知明觉是吾实践德行之根据；就物言，良知，明觉是天地万物之存有论的根据。故主观地说，是由仁心之感通而为一体，而客观地说，则此一体之仁心顿时即是天地万物之生化之理。仁心如此，良知明觉亦如此。……是故就成性成己与成物之分而有事与物之同，然而其根据则是一本而无二。就成己而言，是道德实践；就成物而言，是形上学，然而是在合内外之道之实践下，亦即是在圆教下的形上学，故是实践的形上学，亦曰道德的形上学（然非‘独断的’，乃是有必然的确定性的）”。

《从陆象山到刘蕺山》，第184—198页。顺着牟先生这阳明一物之两义说，对阳明“心外无物”命题之进一步阐述见杨祖汉：《论阳明的“心外无物”及唐先生所说“生命之真实存在”之意义》，《鹅湖月刊》（第14卷第8期），及李瑞全、周琬琳：《王阳明“心外无物”之旨：当代新儒学与江华学派之诠释》，《鹅湖月刊》（第30卷第10期）。而立足于对阳明心学的“现代扩展”研究，陈少明先生对南镇观花这一“思想史事件”更有系统与深入的阐述，见氏著：《仁义之间：陈少明学术论集》，孔学堂书局，2017年，第103—123页。

第7章 良知论（I）

作为“知情意”三位一体的良知

一 引论

陆象山曾对自己的学问扔下一段掷地有声的话：“吾之学问与诸处异者，只是在我全无杜撰，虽千言万语只是觉得他底在我，不曾添一些。近有议吾者云：‘除了先立乎其大者一句，全无伎俩。’吾闻之，曰：‘诚然。’”

三百余年后，类似的声音再次回荡在中国思想史之中：“近有乡大夫请某讲学者云：‘除却良知，还有甚么说得？’某答云：‘除却良知，还有甚么说得！’”(1)

阳明“致良知”思想的提出，《年谱》系于正德十六年（辛巳），但在《传习录》陈九川所录“庚辰往虔州”问学阳明条目中，阳明确提出为学有个“诀窍”，这个诀窍就是“致知”：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非。更瞒他一些不得。尔只不要欺他。实实落落依着他做去。善便存，恶便去。他这里何等稳当快乐！此便是格物的真诀，致知的实功。若靠着这些真机，如何去格物？我亦近年体贴出来如此分明。初犹疑只依他恐有不足。精细看无些小欠缺。”（《传习录》206：291）致良知就是“格物的真诀”，这个真诀乃是“近年体贴出来如此分明”。“庚辰”乃正德十五年，故当今学界多从陈来先生的看法，主王阳明致良知宗旨之提出当不晚于此年，而非《年谱》所说的正德十六年。(2)“先生自庚辰、辛巳已后造益深矣”，(3)薛中离《云门录》此语亦可视为佐证。

值得注意的是，在邹德涵为其祖父邹东廓所撰写的《文庄府君传》中明确记载，东廓在己卯年（正德十四年）拜谒阳明于虔，向阳明倾诉自己对“朱子解格物与慎独异”之疑惑，阳明告之曰：“致知者，致吾之良知也。格物者，不离伦物，应感以致其知也，与慎独一也。”东廓闻后，翻然悟曰：“道在是矣！”遂执弟子礼。(4)这不只是德涵一人之看法，聂

双江撰《大司成东廓邹公七十寿序》亦云东廓与阳明一见相契，妙悟良知之秘。而耿定向《东廓先生传》更是言之凿凿：“己卯，先生年二十九，就质于王公于虔台。王公曰：‘致知者，致吾心之良知于事事物物也。致吾心之良知于事事物物，则事事物物皆得其理矣。独即所谓良知也。慎独者，所以致其良知也；戒谨恐惧，所以慎其独也。故《大学》《中庸》之旨，一也。’先生豁然顿悟，遂肃贽师事焉。”综上，阳明正式提出致良知思想应该可以确定在正德十五年前后。

实际上，自龙场悟道，阳明早已端正了为学的定向，悟道之内容即是“格物致知之旨”，所以无论是钱德洪抑或王龙溪都说龙场悟道所悟即是“良知之旨”，不过此处所谓“良知之旨”只是“教义”而非“教法”，阳明日夜端居静坐于石壕之中，就其修炼形式而论，自是延平静坐观未发气象一脉，⁽⁵⁾故所悟之良知即“未发之中”，此非笔者臆测，乃德洪、龙溪不约而同所断定者：龙场所悟之良知乃“彻显微，忘内外，通极四海而无间，即三圣所谓‘中’也”，乃“无内外，无精粗，一体浑然，是即所谓‘未发之中’也”。⁽⁶⁾“自是出与学者言，皆发‘诚意’‘格物’之教。病学者未易得所入也，每谈二氏，犹若津津有味。盖将假前日之所入，以为学者入门路径。辛巳以后，经宁藩之变，则独信‘良知’，单头直入，虽百家异术，无不具足。自是指发道要，不必假途傍引，无不曲畅旁通。”故落实于格物工夫即是“只在身心上做”，“知行合一”“静坐”“立诚”作为“教法”都是在这个大方向上用功。“朝夕与朋辈讲习，只是发挥此两字不出。”⁽⁷⁾“吾‘良知’二字，自龙场已后，便已不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。今幸见此意，一语之下，洞见全体，直是痛快，不觉手舞足蹈。学者闻之，亦省却多少寻讨功夫。学问头脑，至此已是说得十分下落，但恐学者不肯直下承当耳。”⁽⁸⁾阳明的这些自叙表明，自龙场之后，其修身工夫即已是致良知工夫。故陈来先生说“需要把有关良知的思想何时形成与致良知话头何时揭出区分开来”。⁽⁹⁾

不过，阳明有时将“致知”二字作为为学宗旨，此是顺着《大学》“致知”二字说的，如：

崇一曰，“先生致知之旨，发尽精蕴。看来这里再去不得。”先生曰，“何言之易也？再用功半年看如何。又用功一年看如何。功夫愈久，愈觉不同。此难口说。”（《传习录》210：294）

先生问，“九川于致知之说，体验如何？”九川曰，“自觉不同。往时操持，常不得个恰好处。此乃是恰好处。”先生曰，“可知是体来与听讲不同。我初与讲时，知尔只是忽易，未有滋味。只这个要妙，再体到深处，日见不同，是无穷尽的。”又曰，“此‘致知’二字，真是个千古圣传之秘。见到这里，百世以俟圣人而不惑。”（《传习录》211：294）

区区所论致知二字，乃是孔门正法眼藏，于此见得真的，直是建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，考诸三王而不谬，百世以俟圣人而不惑！（10）

有时阳明又称“良知”二字是圣人之学之正法眼藏、秘藏：

近时四方来游之士颇众，其间虽甚鲁钝，但以良知之说略加点缀，无不即有开悟，以是益信得此二字真吾圣门正法眼藏。（11）

我拈出良知两字，是是非非自有天则，乃千圣秘藏。（12）

某于此良知之说，从百死千难中得来，不得已与人一口说尽。只恐学者得之容易，把作一种光景玩弄，不实落用功，负此知耳。（13）

一日，先生喟然发叹。九川问曰，“先生何叹也？”曰，“此理简易明白。若此乃一经沉埋数百年。”九川曰，“亦为宋儒徒知解上入。认识神为性体。故闻见日益，障道日深耳。今先生拈出良知二字。此古今人人真面目。更复奚疑？”先生曰，“然。譬之人有冒别姓坟墓为祖墓者。何以为辨？只得开圻，将子孙滴血。真伪无可逃矣。我此良知二字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。”（《传习录》拾遗44：414）

绵绵圣学已千年，良知两字是口传。

乾坤由我在，安用他求为？千圣皆过影，良知乃吾师。（14）

将自家宗旨称为“良知”二字或是顺《孟子》良知良能说而来的，或是因诗歌题材限制使然。但准确地说，只有“致良知”三字更能准确无误地标识出阳明为学宗旨。因为只标举“致知”或“良知”二字，或是与《大学》

之中八目之一，或是与《孟子》之“良知良能”无法在字面上区别开来，这在注重“宗旨”效应的明代讲学家那里并不是一件无关紧要的事情。黄宗羲于《明儒学案》之“凡例”中说过，大凡学有宗旨，是其人学之得力处，即学者入门处，天下义理无穷，如不以一二字定之，如何约之使其在我？故讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱线也。近人梁启超则进一步衍伸说：“所谓‘宗旨’者，标举一两个字或一两句话头，包举其学术精神之全部，旗帜鲜明，令人一望而知为某派学术的特色。正如现代政治运动、社会运动之‘口号’，令群众得个把柄，集中他们的注意力，则成功自易。凡讲学大师标出一个宗旨，他自己必几经实验，痛下苦功，见得真切，终能拈出来，所以说是‘其人得力处’。这位大师既已循着这条路，成就他的学问，他把自己阅历甘苦指示我们，我们跟着他的路走去，当然可以事半功倍，而得和他相等的结果，所以说是‘即学者入门处’。……口号之成立及传播，要具备下列各种要素：（一）语句要简单，令人便于记忆，便于持守，便于宣传。（二）意义要明确。‘明’，谓显浅，令人一望而了解。‘确’，谓严正，不含糊模棱以生误会。（三）内容要丰富，在简单的语句里头能容得多方面的解释，而且愈追求可以愈深入。（四）刺激力要强大，令人得着这个口号便能大感动，而且积极的向前奋进。（五）法门要直捷，依着他实行，便立刻有个下手处，而且不管聪明才力之大小，各各都有个下手处。无论政治运动、学术运动、文艺运动……等等，凡有力的口号，都要如此。”⁽¹⁵⁾可以说，“致良知”三字才是王阳明的学问口号：

只致良知，虽千经万典，异端曲学，如执权衡，天下轻重莫逃焉。⁽¹⁶⁾

近来信得致良知三字，真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽，今自多事以来，只此良知无不具足。譬之操舟得舵，平澜浅濑，无不如意，虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。⁽¹⁷⁾

吾平生讲学，只是致良知三字。⁽¹⁸⁾

“致良知”话头作为王学宗旨实则由两部分构成：一是“良知”，一是“致”。前者是心之本体，是成圣的根据，后者是成圣的工夫。究竟何谓良知，又如何致良知，这是阳明思想成熟期的基本问题。观阳明文

本，阳明从未给良知下过一个现代意义上的理论定义，他关于良知之论说在根本上都是工夫之指点语。不仅如此，阳明本人对良知现象的发现就有一个艰辛而漫长的体证过程。研读《传习录》上卷与中、下卷“知”与“良知”文字，也不难发现他对良知描述的内容无论从侧重点抑或具体的内容都有一定的变化。

在提出致良知教之前，“知”与“良知”概念已频频出现在阳明的工夫论说之中，此阶段的“知”（“知是心之本体”之“知”）、“良知”均是指一先天的感通、感应的能力（见父知孝、见兄知悌、见孺子入井知恻隐），这种能力人人本具，只要将后天习染的、血气夹杂的私欲拨开、荡涤，即让此心纯乎天理，此种能力沛然莫之能御而必体现于实际的行动之中，故阳明又以知行的本体原是一个来指点这一“良知”。而如何让此心纯乎天理？或静坐收敛身心，涵养本原，或省察思虑，克制私欲，而其要则是戒慎慎独的立诚工夫，即始终对“意念”保持高度警醒，诚意工夫、立诚工夫最终是让吾人本具的先天的感通、感应能力如如地实现出来，而无一毫私欲夹杂，“如好好色，如恶恶臭”。而诚意、立诚工夫必预设“知诚”这一“知体”的存在，省察工夫亦必预设知是知非的是非之心的存在。⁽¹⁹⁾要之，动静、未发已发、有事无事之一贯的工夫必预设一恒照恒察的“知体”向度。这一“知体”最重要的含义不再是见父知孝、见兄知悌、见孺子入井知恻隐一类感通、感应能力，而是对善恶意念进行辨别与判断的能力。

职是之故，在提出致良知教之后，良知作为本体其最重要的作用即是“知是知非”，这是一种先天的、普遍的、恒在的道德意义上的详审精察能力，这是成圣的关键所在。心之发动或善或恶（“有善有恶意之动”），“此心之自体即其灵昭明觉之自己未尝不知之，此即所谓良知。如此，这良知即越在经验层上的意之上而照临之”⁽²⁰⁾。这种“良知之自知之”的能力可以说是阳明立致良知教之后，良知至关重要的一个涵义。而一念取证、一念入微的工夫都是要透此“知是知非”之一机而直达良知之本体。这个本体乃“着实用意”（诚意工夫）之后开通上达方如如而显的良知之“本来面目”，这也是阳明晚年（居越之后）工夫论说之中经常出现的主题，此时阳明“所操益熟，所得益化”，“虚无”“虚寂”“无是无非”“无知”则构成了良知又一重要内涵。

可以说，在阳明不同的思想阶段，对良知概念的阐述并不尽相同：良知是“知爱知敬”，良知是“知是知非”，良知是“是非之心”，良知是“天理”，良知是“明德”，良知是“未发之中”，良知是“道”，良知是“天”，良知是“天道”，良知是“道心”，良知是“易”，良知是“大规矩”，良知是“天命之性”，良知是“心之本体”（关乎“心之本体”，阳明又有乐是心之本体、知是心之本体、诚是心之本体、定是心之本体、至善是心之本体等说法），良知是“乐之本体”，良知是天理之“昭灵明觉”，良知是“自然灵昭明觉”，良知是“戒慎恐惧”的能力，良知是“造化的精灵”……诸如此类纷繁复杂的良知说究竟如何加以界定？

牟宗三先生曾提出王阳明“良知三义说”。早在1975年，牟宗三先生在其《儒家的道德的形上学》中就指出阳明之良知概念有主观、客观、绝对三义。（1）主观义。主观义是指独知知是知非这一活动。“若无此主观义，则良知如何呈现我们便不可知，良知知是知非便可警醒其自己。若不通过这警醒，良知是空的。”（2）客观义。客观义通过“心即理”即可了解，良知本身即是天理，良知所知之理，即是它自己所决定的，不是外在的。故良知是客观的、普遍的及必然的。（3）绝对义。绝对义是指良知之存有论的意义、形上学的意义，用阳明的话说良知是“乾坤万有基”。前二义开道德界，后一义开存有界，一切存在都以良知为基础，一切都在良知之中呈现。后来牟先生在《康德哲学述评》《从陆象山到刘蕺山》等著述之中反复申发良知三义说。

现象学家耿宁在其《心的现象》与《人生第一等事》之中提出另一版本的良知三义说：在1519年（正德十四年）之前，阳明的良知概念与《孟子》良知、良能概念是相似的，良知即是一种向善的秉性、向善的倾向以及与此相应的自发的动力，姑且称之为良知I。而在1520年以后，阳明的良知概念获得了新的含义，这个良知概念的意思不再是一种像恻隐、羞恶、辞让等等那样的情感萌动，而是对我的所有意念之善恶的知识，即对意念的道德品格之意识，良知即是意念的“自身意识”，姑且称之为良知II。而阳明晚年则明确提出了良知的第三个概念，即良知本体的概念，这个本体始终是清澈的、显明的、圆满的，它不生、不灭，是所有意向作用的起源，也是作为“心（精神）”的作用对象之总和的世界之起源，姑且称之为良知III。这三个良知概念分属三个不同的范

畴，而各自实现的方式，无论从正、负两方面来说均各有侧重，不妨列表如下：(21)

三个良知概念	良知I	良知II	良知III
名称	本原能力（向善的秉性）	本原意识（对本己意向中的伦理价值的直接意识）	本己本质（始终完善的良知本体）
范畴	心理—素质概念	道德—批判概念	宗教—神灵概念
实现良知的方式（负/正）	克服利己意图的阻碍	克服自欺	克服固、着、执、留
培养、扩充本原能力	澄明本原知识	复良知本体	

无疑，王阳明的“良知”概念出自《孟子》，这一点阳明本人都有反复交代：“孟子云：‘是非之心，知也。’是非之心，人皆有之。’即所谓良知也。”(22)“良知者，孟子所谓‘是非之心，人皆有之’者也。”(23)但阳明赋予了良知更加丰富的内涵，它实际上已经涵盖了孟子的四端之心，而且更准确地说，它也不限于四端之心，整个道德本心所具备的能力皆可视为良知之内涵，“知戒慎恐惧”“知恻隐”“知羞恶”皆是“良知之条件”，(24)这里“条件”即“要项”的意思，换言之，“知戒慎恐惧”“知恻隐”“知羞恶”皆是良知之“要项”。在此意义上，可以说，良知是“知情意”三位一体之知，此即第7章《良知论（I）：作为“知情意”三位一体的良知》之主题。而阳明在阐述良知之作用时又充分吸纳了庄、佛两家明镜心、大圆镜智之精神资源，将儒家经典世界中的“不识不知顺帝之则”（《诗经》）、“无有作好，无有作恶”（《书经》）、“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”（《易传》）、“空”与“无知”（《论语》）与“未发之中”（《中庸》）融通为一种“虚无”“虚寂”之体，一种不涉思为、不学不虑、在在灵通、神妙不测与变动不居的“无”之智慧，良知遂成为“无知而无不知”、知是知非而实无是无非、好善恶恶而实无有作好作恶的“本虚本寂”之体，此第8章《良知论（II）：作为“虚寂之体”的良知》之主题。究极而论，良知是一种“天德”，人希贤，贤希圣，圣希天，良知之本虚本寂之体，亦即一存神过化的生生不息、变动不居的“道体”，一万

化皆由之而出的“灵窍”“灵体”，此第9章《良知论（III）：作为“造化的精灵”的良知》之主题。

二 良知之为“知”

1. 知孝、知弟之知/知爱、知敬之知

知是心之本体。心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井，自然知恻隐。此便是良知。不假外求。若良知之发，更无私意障碍。即所谓“充其恻隐之心。而仁不可胜用矣”。然在常人不能无私意障碍。所以须用致知格物之功，胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行。便是致其知。知致则意诚。（《传习录》8：40）

惟乾问：“知如何是心之本体？”先生曰：“知是理之灵处。就其主宰处说便谓之心。就其禀赋处说便谓之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄。只是这个灵，能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完完是他本体。便与天地合德。自圣人以下不能无蔽，故须格物以致其知。”（《传习录》118：140）⁽²⁵⁾

以上两条中“知”实已是“良知”义，⁽²⁶⁾“知”字，在这里兼良知与良能，即人人本具的、天然的感应能力（“见……自然知”“无不知”）。以知孝、知弟指点本心乃象山指点学者之一贯风格：“居象山，多告学者云：‘女耳自聪，目自明。事父自能孝，事兄自能弟，本无欠缺，不必他求，在自立而已。’”⁽²⁷⁾“自能”即天然本具的能力，阳明云见父兄“自然知”孝弟，其义不外象山所说事父兄“自能”孝弟。⁽²⁸⁾在《武陵县学记》中，象山更是明确以“爱敬”阐述“良知”：“彝伦在人，维天所命。良知之端，形于爱敬，扩而充之，圣哲之所以为圣哲也。先知者知此而已，先觉者觉此而已。……所谓格物致知者，格此物、致此知也。”⁽²⁹⁾格物、致知都是格此、致此（良知之端），阳明之致良知思想已是呼之欲出了。阳明称这个作为能力的“知”是“理之灵处”，故可称为“灵知”。“自然”“无不”等词眼均表明此“知”与“能”是“良”（“天然之良”），即出于“天赋”，所谓“人人自有，个个圆成”。

后儒出于门户偏见斥阳明只举良知而遗良能，不知阳明之良知实兼

良能义，且此为阳明本人反复致意者，如：“‘惟天下之至圣为能聪明睿知’。旧看何等玄妙！今看来原是人人自有的。耳原是聪。目原是明。心思原是睿知。圣人只是一能之尔。能处正是良知。众人不能，只是个不致知。何等明白简易！”（《传习录》283：336—337）又如：“知良能是良知，能良知是良能。”又有质疑阳明“知是心之本体”，乃由圭峰宗密（780～841）“知即心体”“知之—字，众妙之门”而来，殊不知宗密之“知”乃“空寂”之知，阳明此处所论之“知”则完全是扣紧在知爱知敬、知孝知弟这种天然、自然的道德行动能力上面，两者之旨趣并不相同。

在与徐爱的对话中，阳明尚有“性是心之体”的说法，此说出自朱熹。朱熹解《中庸》“天命之谓性”，屡屡强调天命便如“君之命”，性即是“职事”。作为“天民”，其受天之命是“天性”，其职事是“天职”。“性”是从“禀赋处”说，见父、兄自然知孝弟，乃是天赋之性，是“天命”“天性”，故是人之为本分、天职所在，就此而言，知孝、知弟之“知”亦是本分之“知”，是人天然本具的尽自己天职的能力：“性是心之体。天是性之原。尽心即是尽性。‘惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育’，存心者，心有未尽也。知天如知州知县之知，是自己分上事。”（《传习录》6：36—36）“知州”“知县”即是对一州、一县之事知悉、负责，一州、一县之事均为一己分上事。与此相类，“知天”即是对天赋一己之性知悉、负责。就此而论，良知即是尽天职之能力。

2. 知是知非之“知”

善念发而知之，而充之。恶念发而知之，而遏之。知与充与遏者，志也。天聪明也。圣人只有此。学者当存此。（《传习录》71：100）

善念、恶念“发而知之”，这个“知”显然跟“知爱知敬”“知孝知弟”之“知”着眼点不同，它是对善念、恶念的反思与判断之“知”。“聪明”二字出自《尚书·洪范》“视曰明，听曰聪”，《春秋繁露·五行五事》云：“视曰明，明者知贤不肖者，分明黑白也。听曰聪，聪者能闻事而审其意也。”“聪明”二字是闻、见之德。“天聪明”出自《尚书·皋陶谟》“天聪明自我民聪明”，其义不外是天之所闻见视听自民之闻见视听而来，所

谓民之所欲，天必从之。(30)张载始将“天聪明”释为天然本具之聪明（即德性之知），“匹夫匹妇非天之聪明不成其为人，圣人天聪明之尽者尔”。这跟阳明“天聪明”的说法已非常接近，实际上阳明“圣人只是一能之尔”亦可视为由横渠“圣人天聪明之尽者尔”引申而来。在阳明这里，“天聪明”即良知之谓也。良知对心之所发的意念有照察、克治之能力，心有善念，良知自然知之，且会扩而充之；心有恶念，良知亦自然知之，且会遏而制之。此即是说，良知乃具有一种对个己产生的意念做出是非判断与克制之能力，这种能力是“天聪明”。意念属于经验、后天之范畴，属于情识，有生灭；良知不遂此意念流转，无起无不起，而始终能贞定其自身，截断众流，是者是之，非者非之，善者善之，恶者恶之，故是“天聪明”。实际上，当阳明将《大学》“格物”训为“正念头”时，已经预设了良知（心之本体）对念头有照察之能力：

先生又曰，“‘格物’如《孟子》‘大人格君心’之‘格’。是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即无时无处不是存天理。即是穷理。天理即是明德，穷理即是‘明明德’。”（《传习录》7：39）

在此，“正”与“不正”均指个人心理活动过程之中所产生的意念之性质。意念之“不正”乃出于良知之照察、判断（此为“知至”），正其不正以归于正，则是致良知（此为“至之”）。必须指出，今《传习录》上卷所录省察念头的种种说法，虽在实质上都预设了先天良知之存在（不然则无法省察、无从判断念头之正与不正），但均未直接点出省察之先天根据乃在于良知这一实事。惟在正式提出致良知话头之后，阳明开始反复强调对意念、念头、私心杂虑、私意之判定者乃在于人人本具之良知：

“思曰睿。睿作圣。”“心之官则思。思则得之。”思其可少乎？沉空守寂，与安排思索，正是自私用智，其为丧失良知一也。良知是天理之昭明灵觉处。故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易。良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰。良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。（《传习录》

良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者，其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。(31)

意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是非，能知得意之是与非者，则谓之良知。依得良知，即无有不是矣。(32)

这三段话中，良知之明照与判断功能分别针对“思之是非邪正”“意念之善与不善”“意之是与非”，三者庶几涵盖了人之整个心理活动。良知对“思”“意念”“意”善恶性质之分别，均是在此类意念活动发生之时（应物起念时）进行的。现象学家耿宁（Iso Kern）在其一系列研究阳明思想的论著之中，指出良知这种对意念善恶性质的判断能力，乃是一种反思能力，而且是一种“内意识”，这种反思乃是在一个本己意向出现时直接现存的，而且是与它同时现存的。其实，阳明“良知无有不自知”的说法，更多地强调了良知对于心之所发意念自知、独知的一面（所谓“皆无所与于他人者也”），而并未直接点出这一自知与意念本身乃“同时现存”这一“内意识”的本质特征，这不是阳明的聚焦所在，毋宁说阳明关注的乃是工夫入手处、用力处之问题，即致良知工夫只能由自己致（他人无与焉），且只能扣紧在“意念之发”上用功。但工夫入手处、用力处，必有一理论上的预设，即“吾心之良知无有不自知者”必是同时现存的自知（其实，良知之恒照恒察从根本上保证其自知必是同时现存的自知），阳明对此理论之预设并无自觉意识。耿宁出于其敏锐的现象学意识揭示出了这一面向，而正是这一面向使得耿宁认为，王阳明的作为“自知”的“良知”概念实际上跟现象学所说的原意识，跟布伦塔诺、胡塞尔、萨特所说的“内知觉”“内意识”，跟唯识宗所说的“自证分”是基本一致的。其区别只在于良知之为内意识不像“自证分”那样是意向一般的“自身意识”“内意识”（布伦塔诺、胡塞尔和萨特的内知觉、内意识、前反思意识跟行为、实践活动、道德评价没有必然之关联），而是对意向的善与恶的“道德自身意识”。(33)

而在倒巢搜贼式的省察之功中，阳明尚描述了另一种类型的良知之

照察、克制能力：

一日论为学工夫。先生曰：“教人为学，不可执一偏。初学时心猿意马，拴缚不定。其所思虑多是人欲一边。故且教之静坐息思虑。久之，俟其心意稍定。只悬空静守，如槁木死灰，亦无用。须教他省察克治。省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠。一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。不可窝藏。不可放他出路。方是真实用功。方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。虽曰‘何思何虑’，非初学时事。初学必须思省察克治。即是思诚。只思一个天理。到得天理纯全，便是何思何虑矣。”（《传习录》39：75—76）

一眼看着（明）、一耳听着（聪），才有一念萌动，即与克去，即是上面所说的“天聪明”之情形，“无事时将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来”，这一说法看似清楚明白，却并不容易理解。这种意识活动究竟如何进行？“搜寻”一词，说明“好色好货好名等私”乃是如贼一样潜伏在暗处，处在隐而未发状态，如此良知“知是知非”之照察并不限于对已发意念的当下判断，它亦可以对一种处在隐而未发的“私欲”进行主动搜寻，逼迫那些潜藏的私欲暴露目标（“一念萌动”），自投罗网。如此，良知就如探照灯，本是阴暗之领域，因探照灯之光照，藏在阴暗角落之中的盗贼（“好色好货好名等私”）遂无处躲藏，只好束手就擒。显然，这种意识生活之反省不是那种对“应物时”（“有事时”）所起之“念”的照察，而是“无事时”良知主动地将其光线聚焦于心理生活中的深处，或者说是无意识领域。因良知的明照，本是“无意识”的隐藏之私，现在成了关注的对象。

职是之故，阳明特别强调：（1）良知的明照能力是恒在的。（2）这样一种恒在、恒照的良知，乃人人本具，即使昏塞之极之人（下愚）、逆理乱常之人未尝不有。

良知者心之本体。即前所谓恒照者也。心之本体无起无不起。虽妄念之发，而良知未尝不在。但人不知存，则有时而或放耳。虽

昏塞之极，而良知未尝不明。但人不知察，则有时而或蔽耳。虽有时而或放，其体实未尝不在也。存之而已耳。虽有时而或蔽，其体实未尝不明也。察之而已耳。若谓良知亦有起处，则是有时而不在也，非其本体之谓耳。（《传习录》152：214）

照心非动者，以其发于本体明觉之自然，而未尝有所动也。有所动，即妄矣。妄心亦照者，以其本体明觉之自然者，未尝不存于其中，但有所动耳。无所动，即照矣。无妄无照，非以妄为照，以照为妄也。照心为照，妄心为妄，是犹有妄有照也。有妄有照，则犹二也。贰则息矣。无妄无照，则不贰。不贰则不息矣。（《传习录》160：225）

在虔与于中谦之同侍。先生曰：“人胸中各有个圣人。只自信不及，都自埋倒了。”因顾于中曰：“尔胸中原是圣人。”于中起。不敢当。先生曰：“此是尔自家有的。如何要推？”于中又曰：“不敢。”先生曰：“众人皆有之。况在于中？却何故谦起来？谦亦不得。”于中乃笑受。又论：“良知在人。随你如何不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗。唤他做贼，他还忸怩。”于中曰：“只是物欲遮蔽。良心在内，自不会失。如云自蔽日。日何尝失了？”先生曰：“于中如此聪明。他人见不及此。”（《传习录》207：292—293）

凡人之为不善者，虽至于逆理乱常之极，其本心之良知，亦未有不自知者。但不能致其本然之良知，是以物有不格，意有不诚，而卒入于小人之归。故凡致知者，致其本然之良知而已。^{〔34〕}

良知之“照”乃是“恒照”，它作为一种明照能力贯彻于整个心理生活之中。具体的心理活动有起灭、动静之相，良知的明照则无起灭、动静之相（“无起无不起”“未尝有所动”）。即便在“昏塞之极”之心中，即便在“妄心”中，这种明照之能力依然如故（“良知未尝不明”“妄心亦照者”），乌云虽可蔽日，但日终究恒在如常，三个条目之中“未尝不存”“未尝不在”“未尝不明”这类术语即点出良知这种恒常的明照能力，阳明尚有“良知常觉常照”的说法（《传习录》171：245）。即便是“盗贼亦自知不当为盗”，你唤他做贼，他亦表现出羞恶之心（忸怩）。当然这

个“自知”因“不知存”“不知察”，故只是微弱的知、短暂的知，而透不过气拘物蔽之重重障碍，成为生命的主宰。即便如此，这个恒在的良知之体“实未尝不明”，故总有觉悟、觉醒之可能。有学者指出王阳明良知这种恒照性类似于宗密灵知的“普遍性与常照性”（“明明不昧，了了常知”），宗密以摩尼宝珠说此灵知：“其珠之光明，即衣里透彻，常自照耀。对物不对物，明无增减。此明坚实莹净，内外无瑕，纵影像有无，种种变异，明亦不变。常自坚净，即喻心之寂体也。”这种恒时地发出光辉、不停地起用，的确类似于阳明良知之恒照恒察。⁽³⁵⁾当然，这些说法都是励志一类，都是要激发人之成圣（成佛）的自信心与勇气，故不应想当然理解为成圣不需要“宝剑锋从磨砺出，梅花香自苦寒来”这番苦功夫。阳明又说：“今为吾所谓格物之学者，尚多流于口耳。况为口耳之学者，能反于此乎？天理人欲，其精微必时时用力省察克治，方日渐有见。如今一说话之间，虽只讲天理。不知心中倏忽之间，已有多少私欲。盖有窃发而不知者。虽用力察之，尚不易见。况徒口讲而可得尽知乎？今只管讲天理来顿放着不循，讲人欲来顿放着不去，岂格物致知之学？后世之学，其极至，只做得个义袭而取的工夫。”（《传习录》84：110）显然上面所说“未有不自知者”，乃是说成圣之根据与可能性，这里所说“盖有窃发而不知者。虽用力察之，尚不易见”，则是说成圣之艰难性、功夫之艰苦性。故在阳明处，知是知非之“知”之一字实乃成圣之机杼：一友自叹私意萌时，分明自心知得。只是不能使他即去。先生曰：“你萌时这一知处便是你的命根。当下即去消磨，便是立命功夫。”（《传习录》333：379）又说：“才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺。忍耐不过。必须去了刀，拔了针。这才是有为己之心，方能克己。”（《传习录》122：146）

3.“独知”之知

“独知”之新义源自朱子对《大学》与《中庸》“慎独”之解释：《大学》曰：“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。”朱子对此慎独文本注曰：“独者，人所不知而己所独知之地也”，“言欲自修者知为善以去其恶，则当实用其力，而禁止其自欺，使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去，而求必

得之，以自快足于己，不可徒苟且以徇外而为人也。然其实与不实，盖有他人所不及知而己独知之者，故必谨之于此，以审其几焉。”而对《中庸》“莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也”，朱子则注曰：“隐，暗处也，微细事也。独者，人所不知而己所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形，而几则已动，人虽不知而己独知之，则是天下之事无有著见明显而过于此者，是以君子既常戒惧，而于此尤加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其潜滋暗长于隐微之中，以至离道之远也。”在朱子的理解中，“独知”虽是仅限于自己知道的意思，但独知的对象则有其专指，即指内心生活中“一念萌动”却又未及发露之隐秘状态，这种心理状态既有别于喜怒哀乐之未发时，又有别于喜怒哀乐已发后，它是介于未发与已发之间动而未形、萌而未彰、有无之间的状态（“几”）。⁽³⁶⁾这三种心理状态，自有三种相应的工夫对治：对于“万事皆未萌芽”（事之未形，“静时”）之“未发”，则须戒慎恐惧之（提起此心，常在这里，此“存养”“涵养”之谓也，亦即曾子“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”之谓也），此为“防之于未然，以全其体”；对于“已发”（有所思为，“动时”）则须“省察”之；而对于人虽不知而己独知之“几”，则须慎之、谨之，此为“察之于将然，以审其几”。“慎独”即是慎此独知之地。故在朱子那里，独知的准确意义是对“一念萌动”的心理欲望的觉知，尽管可以泛泛地说，这是一种“人之所不睹不闻”时的“知”，但这个“人之所不睹不闻”处不应想当然地理解为空间意义上的“独处”（如“暗室”），而是心理活动意义上的“独处”。⁽³⁷⁾

王阳明将“良知”称为“独知”：“……工夫到诚意始有着落处。然诚意之本又在于致知也。所谓‘人虽不知而己所独知’者。此正是吾心良知处。然知得善，却不依这个良知便做去。知得不善，却不依这个良知便不去做。则这个良知便遮蔽了。是不能致知也。……”（《传习录》317：368—369）人不知而己独知之者乃朱子对“慎独”之“独”的理解，今阳明视之为“吾心良知处”，“独知”遂成为一重要的哲学术语。其含义与朱子之“独知”义必有所滑转，这集中反映于他跟弟子黄洛村的对话之中：

正之问：“戒惧是己所不知时工夫。慎独是己所独知时工夫。此说如何？”先生曰：“只是一个工夫。无事时固是独知。有事时亦是

独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是‘见君子而后厌然’。此独知处便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假。一是百是，一错百错。正是王霸义利诚伪善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫。精神命脉，全体只在此处。真是莫见莫显，无时无处，无终无始。只是此个功夫。今若又分戒惧为己所不知。即工夫便支离，亦有间断。既戒惧，即是知。己若不知，是谁戒惧？如此见解，便要流入断灭禅定。”曰：“不论善念恶念，更无虚假。则独知之地，更天无念时邪？”曰：“戒惧亦是念。戒惧之念，无时可息。若戒惧之心稍有存，不是昏瞢，便已流入恶念。自朝至暮，自少至老，若要无念，即是己不知。此除是昏睡，除是槁木死灰。”（《传习录》120：142）

黄洛村的戒惧慎独两节、两时工夫说，系指朱子。如上所述，在朱子那里，不睹不闻，是指己所不知处，即喜怒哀乐之未发时的心理状态，此时须用戒惧之功；“己所独知”是他人之不睹不闻处，此处、此时须用慎守之功。这是两个节次的工夫。戒惧是无事的工夫、静时的工夫，慎独是“细微之事”、“微动”时（迹未形而几已动）的工夫。阳明的看法是，只有一个工夫，即独知的工夫，戒慎恐惧也是独知的工夫。在做如此断定的时候，阳明实际上并未改变朱子关于独知乃是己所独知、他人不知这一含义。他跟朱子一样，把独知的对象理解为只限于自己知道的心理状态，只是朱子认定这种心理状态特指“动而未形、萌而未彰、有无之间”一念萌动，而阳明则认为朱子所谓的未发时的心理状态也同样是只限于自己知道的范围，故亦是独知。（喜怒哀乐之已发，又何尝不是独知？他人固可察言观色知我之喜怒哀乐，然惟我自己方真切经历、体验此喜怒哀乐。）阳明给出的理由是，“戒惧”也是“已发”，也是一念萌动，戒惧亦是念，故亦是知，且是独知。“既戒惧，即是知。己若不知，是谁戒惧？”这句话亦显系针对朱子工夫而发，朱子认为戒慎恐惧是事之未至、心之未发时工夫，在阳明看来“戒慎恐惧”也是“知”，甚至也是“念”：

九川问：“近年因厌泛滥之学，每要静坐，求屏息念虑。非惟不能，愈觉扰扰。如何？”先生曰：“念如何可息？只是要

正。”曰：“当自有无念时否？”先生曰：“实无无念时。”曰：“如此却如何言静？”曰：“静未尝不动。动未尝不静。戒谨恐惧即是念。何分动静？”曰：“周子何以言‘定之以中正仁义而主静’？”曰：“‘无欲故静’。是‘静亦定，动亦定’的‘定’字，主其本体也。戒惧之念是活泼泼地。此是天机不息处。所谓‘维天之命，于穆不已’。一息便是死。非本体之念，即是私念。”（《传习录》202：286）

“实无无念时”，即便在朱子所谓事之未至之戒谨恐惧的未发时之工夫里面，亦有念之活动，戒谨恐惧本身就是念，是“本体之念”，而有别于一一般的私念。这样，独知的工夫（慎独、诚意）成了贯彻始终（有事/无事、动/静、寂/感）的一元工夫，此工夫便成了致良知工夫之同义词。唐君毅先生对此处阳明与朱子工夫之关涉评曰：“此中朱子与阳明之异，乃在朱子分己所不知与己所独知为二，是自意念之未发与方发上分。此意念之有未发与方发之分，阳明亦不能加以否认。阳明之进于此者，乃在言此意念之未发与方发，同为此良知之所知。此能知之良知，乃在此所知意念未发或方发之上层。在下一层之所知上看为二者，在上层之能知者上看，则统于一。而朱子则未进至此一义。故阳明与朱子于此只有毫厘之别。”⁽³⁸⁾说朱子未进至此一义，恐于朱子并不公允。朱子讲敬贯动静，意念之未发与方发均有照顾，惟朱子将意念未发时工夫特标为戒谨恐惧，将方发时工夫标为慎独而已。另当阳明称戒惧即是“念”时，实际上已经改变了朱子一系“念”之用法，朱子之“念”乃属于“念虑”“意念”范畴，有“思量运用”的意思；而“戒谨恐惧”只是一种小心谨慎的心态，并没有“思量运用”的意向活动义，故不属于“念”。

阳明论良知之为独知，固然因《大学》《中庸》“慎独”文本以及朱子相关注释而发，但更与他强调致良知工夫之真切性有关，其“良知诗”云：

无声无臭独知时，此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。⁽³⁹⁾

良知即是独知时，此知之外更无知。谁人不有良知在，知得良知却是谁？

知得良知却是谁？自家痛痒自家知。若将痛痒从人问，痛痒何

独知是自家宝藏，不由外得。独知之外，别无知，无须外求。独知乃是“第一人称之知”，如自家痛痒，惟自家知之。“自家痛痒，自家须会知得。自家须会搔摩得。既自知得痛痒，自家须不能不搔摩得。佛家谓之方便法门。非（当为‘须’——引者）是自家调停斟酌。他人总难与力。亦更无别法可设也。”（《传习录》144：201—202）故独知即是自家知之，良知之为独知即是良知自知之，“自知之”亦意味着他人总难与力、他人不得与焉，故必自为之。

阳明以独知论良知，视独知为贯有事/无事、动/静、寂/感之一元工夫，强调独知之真切性、体知性，在其后学中，无论龙溪、南野抑或东廓均有致意：

良知即是独知，独知即是天理。独知之体，本是无声无息，本无所知识，本是无所粘带拣择，本是彻上彻下。独知便是本体，慎独便是功夫。此是千古圣神斩关立脚真话头，便是吾人生身受命真灵窍，亦便是入圣入神真血脉路。(41)

良知即是独知，独知非闲居独处之谓也。静亦此知，动亦此知。虽稠人广众中，视听言动、喜怒哀乐纷交错应，而此知之明是是非非，毫发不能自欺。即此是独，即此是良知本体。从慎独不自欺处发用，即是良知发用，即是天理物则。虽至于勉强困衡，亦不为造作安排。(42)

往者尝疑《大学》《中庸》一派授受，而判知行，析动静，几若分门以立。及接温听厉，反复诘难，始信好恶之真，戒惧之严，不外慎独一脉。独也者，独知也。独知之良，无声无臭，而乾坤万有基焉。知微之显，其神矣乎！于穆不已，而四时行，万物育，故大始之知，独归乾；自强不息，而三德义，五典敦，故通乎昼夜之知，独归诸乾乾。(43)

三 良知之为“好恶”

良知之知孝知弟、知爱知敬与知是知非均是能孝能弟、能敬能爱与能是能非，此意味着良知拥有一种自身贯彻、自身实现之意志，是谓“良知之为好恶”：

“良知只是个是非之心。是非只是个好恶。只好恶，就尽了是非。只是非，就尽了万事万变。”又曰：“是非两字是个大规矩，巧处则存乎其人。”（《传习录》288：341）

是者，是之；非者，非之。“是是”是对“是”的肯定、喜好，“非非”是对“非”的否定、厌恶。换言之，是非之道德判断本身亦是好恶之道德意志。实际上，象山之知非、知过之说已发此义：“不知其非，安能去非？不知其过，安能改过？自谓知非，而不能去非，是不知非也；自谓知过，而不能改过，是不知过也。真知非，则无不能去；真知过，则无不能改。”⁽⁴⁴⁾

牟宗三先生尝论阳明良知概念曰，“良知”乃是“把孟子所说的‘是非之心智也，羞恶之心义也’两者合一而收于良知上讲，一起皆是良知之表现。良知底是非之智就是其羞恶之义。阳明说‘好恶’就是孟子所说的‘羞恶’。是非是道德上的是非，不是我们现在所熟知的认知上的是非，因此，它就是羞恶上或好恶上义不义的是非。故是非与好恶其义一也”⁽⁴⁵⁾。需要指出的是，孟子的羞恶之心，基本上是从“负面”（negative side）界定“义”之端，依朱子的解释，“羞”是羞己之恶，“恶”是恶人之恶，总之都是对“恶”的现象的负面感受与态度（憎恶），而阳明以好恶论是非之心，则正、负两面兼顾：好者好之，恶者恶之。董萝石平生好善恶恶甚严，自举以问。阳明先生曰：“好字原是好字，恶字原是恶字。”董于言下有跃然。⁽⁴⁶⁾好、美、善，这些汉语之中的价值词，本身也是动词。就“好”字论，好的东西，必应是人之所好的东西；反过来说，人之所应好者，必是好的东西。就“恶”字论，恶的东西，必应是人之所恶的东西；反过来说，人之所应恶者，必是恶的东西。

以好恶论是非在儒家传统之中渊源有自。《孟子·告子上》云：“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。”对美味、美声、美色，人有共同的追求，同样对美德（“公义”：“公是”“公非”）人心亦拥有共同的追求（“公好”“公恶”）。《孟子·告子上》即引过《诗·大雅·蒸民》“天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德”，“好是懿德”即是对美德之“好”。其实，“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”，“惟仁者能好人，能恶人”，“好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身”，《论语》这些说法均亦预设人心、人性拥有共同的“好恶”。这是宋明儒以“好恶”论人性、论心体的思想资源。

胡五峰《知言》云：“好恶，性也。小人好恶以己，君子好恶以道。”此说曾遭到朱子的非议，依朱子，如此以好恶论性即是性无善恶的意思，“君子好恶以道”，“道”在好恶之外，是性外有道，性之为好恶于是完全成了中性的意志（而非纯粹的道德意志）。五峰门人南轩认为，“好恶，性也”一语无病，但语下数句则有病，当云：“好恶，性也，天理之公也。君子者，循其性者也。小人则以人欲乱之，而失其则矣。”朱子仍不以为然，曰：“好恶固性之所有，然直谓之性则不可。盖好恶，物也，好善而恶恶，物之则也。”⁽⁴⁷⁾无论如何，主性善论之儒者，必会接受好好、恶恶乃人之本性说。在阳明心学一系，性、心一也，性之好好恶恶，即意味着心之好好恶恶。钱德洪说：“除却好恶，更有甚心体？除却元亨利贞，更于何处觅太极？平坦之气，好恶与人相近，此便是良心未泯。”⁽⁴⁸⁾要之，以好恶论心体、论是非之心，说明良知不仅是一种分辨是非的能力，而且也同时是一种对是非之爱憎分明、当下取舍的能力。阳明坚持知行合一跟他对“知”的这种性质的理解是密不可分的。

“大规矩”如何理解？“规”和“矩”是校正“圆”和“方”的两种工具，《孟子·离娄上》说，“规矩者，方圆之至也”，规以正圆，矩以正方，所谓“不以规矩，不能成方圆”，所以《孟子·告子上》说：“大匠诲人，必以规矩。学者亦必以规矩。”但《孟子·尽心下》又说：“梓匠轮舆，能与人规矩，不能使人巧。”也就是说，“规矩”只是“巧之具”，而非“所以

巧”。“大规矩”不是现成的、琐碎的规则、条目，“是非之心”之为道德判断的能力无非是指，在任何具体的境况之中，它都能够做出恰当应对的能力，这种应对能力不是运用某种规则于当下处境之中，谈运用即不是。见孺子入井而起恻隐之心，此不是运用同情原则；见恐怖分子残害无辜而起憎恶之心，此亦不是运用羞恶原则。此处所举情形均不是运用原则之情形，倘非要说原则不可，则只能说这些情形体现了某某原则。问“孟子言‘执中无权犹执一’”。先生曰：“中只有天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜。难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理——说得无罅漏。立定个格式。此正是执一。”（《传习录》52：89）黄勉之问：“‘无适也，无莫也。义之与比’。事事要如此否？”先生曰：“固是事事要如此。须是识得个头脑乃可。义即是良知。晓得良知是个头脑，方无执着。且如受人馈送，也有今日当受的，他日不当受的。也有今日不当受的，他日当受的。你若执着了今日当受的，便一切受去。执着了今日不当受的，便一切不受去。便是适莫。便不是良知的本体。如何唤得做义？”（《传习录》248：316—317）“执着”即是将本是因应环境的规矩方圆化、格式化，俗语说脑子一根筋大概就属于此种情形。良知之发生总是在一“境遇”之中，境遇不同，作为“变易之道”的良知自会随遇而调适：“良知即是易。其‘为道也屡迁。变动不居。周流六虚。上下无常。刚柔相易。不可谓典要。惟变所适’。此知如何捉摸得？见得透时，便是圣人。”（《传习录》340：383—384）阳明又说：“礼之于节文也，犹规矩之于方圆也。非方圆无以见规矩之所出，而不可遂以方圆为规矩。故执规矩以为方圆，则方圆不可胜用。舍规矩以为方圆，而遂以方圆为之规矩，则规矩之用息矣。故规矩者，无一定之方圆；而方圆者，有一定之规矩。此学礼之要，盛德者之所以动容周旋而中也。”⁽⁴⁹⁾“是非”就是“大规矩”，随时、随处变易，不可执定。这些说法，陆象山实早有发明：临川一学者初见，问曰：“每日如何观书？”学者曰：“守规矩。”欢然问曰：“如何守规矩？”学者曰：“伊川《易传》，胡氏《春秋》，上蔡《论语》，范氏《唐鉴》。”忽呵之曰：“陋说。”良久复问曰：“何者为规？”又顷，问曰：“何者为矩？”学者但唯唯。次日复来，方对学者诵“乾知太始，坤作成物。乾以易知，坤以简能”一章毕，乃言曰：“乾文言云‘大哉乾元’，坤文言云‘至哉坤元’。圣人赞易，却只是个简易字道了。”遍目学者曰：“又却不是道难知也。”又曰：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难。”顾学者曰：“这方唤

作规矩。公昨日来道甚规矩？”⁽⁵⁰⁾问者所云守规矩实即“立定个格式”，是守“典要”，而象山之规矩则是简易之道。

阳明弟子对“好恶”之心颇有发明，这集中体现在他们对《大学》格物的解释上面。我们知道，阳明解《大学》，其一己风光在于将“诚意”视为“《大学》之要”，格物乃“诚意之功”，致知则是“诚意之本”，而诚意的核心内涵即是好好恶恶。⁽⁵¹⁾阳明弟子辈则将《大学》中“身、心、意、知、物”均归结为“好恶”而论之，“格物”被普遍地视为“格好恶之物”：

身、心、意、知、物，虽各有所指，其实一好恶而已矣。好恶根之心，著于身，而达之家国天下。知即好恶之知，物即好恶之事。格好恶之事，以致其好恶之知，而后好恶之意诚。故逆推功夫，则自修身而本之格物，其用力于好恶一也；顺推功效，则自物格而达之身修，其收功于好恶一也。名言虽殊，实体无二。⁽⁵²⁾

或曰：“如恶恶臭，如好好色，诚意之功也。致知格物，将无阙与？”曰：“好恶之明觉，谓之知；好恶之所在，谓之物。故为善去恶之物格，则知善知恶之知致，而好善恶恶之意诚。诚意、致知、格物，即是一时，即是一事。”⁽⁵³⁾

格物之物，是意之用处，无意则无物矣。后儒格物之说，未有是意，先有是物，必须用持敬工夫以成其始，及至反身而诚，又须用持敬工夫以成其终。《大学》将此用功要紧字义失，下待千百年后，方才拈出，多见其不自量也已。夫实心谓之诚，诚则一，一心之谓敬，一则诚，非两事也。既说诚意，则不须复说持敬，而敬在其中矣。故曰“合之以敬而益缜”。《大学》诚意以下皆有传，而不传致知格物，非有缺也，诚意之好恶即是物，如好好色，如恶恶臭即是格物。毋自欺也，不自欺其良知也。慎独即是致知，慎独工夫在好恶上用，是谓致知在格物。知是寂然之体，物是所感之用，意是寂感相乘之机。非即其物而格之，则无以致其知。致知格物者，诚意之功也。《大学》之要，诚意尽之矣。故曰“补之以传而益离”。格物是圣门第一段公案，“致知在格物”，谓不离伦物感应以致其知也。“天生蒸民，有物有则”，良知是天然之则，物是伦物感应

之实事，如有父子之物，斯有慈孝之则，有视听之物，斯有聪明之则。伦物感应实事上，循其天则之自然，则物得其理矣，是之谓格物。(54)

夫良知者，性之灵窍，千古圣学之宗，所谓是非之心、好恶之实也。好恶必有物，诚意者，真好真恶，毋自欺其良知而已。正心者，好恶无所作，复其良知之体而已。修身者，好恶无所偏，著其良知之用而已。好恶同于一家则家可齐，好恶同于一国则国可治，好恶同于天下则天下可平。自诚意以至平天下，好恶尽之矣。好恶之实，是非尽之矣。是非之则，致知尽之矣。此至易至简、可久可大之德业，自天子至于庶人，皆所当从事者。是非实有大人之志、悟其巧于规矩之外，其孰能与于此乎？(55)

以上欧阳南野、邹东廓、王龙溪对《大学》“格物”之诠释，均将格物、诚意、致知视为一事，“为善去恶”（格物）、“知善知恶”（致知）、“好善恶恶”（诚意），工夫都在“好恶”上用。欧阳南野、邹东廓两人称良知是“好恶之知”“好恶之明觉”，加上上引钱子以好恶论心体之说法实暗含着向刘蕺山“意为心之所存而非所发”这一革命性主张过渡之可能性：阳明虽一度将良知比拟为定盘针，但此定盘针之喻通常是说良知是针针相对、不偏不倚之至善，其“发为好恶”则自无所偏，换言之，好恶是心体之所发，属于“意”之环节（意是心之所发）。今日除却“好恶”则无心体，知即是好恶之知、即是好恶之明觉，则好恶当可视为心之所存，定盘针之喻即可说是良知始终处于好好恶恶之状态，此正为刘蕺山“意为心之所存”说所谓。惟王龙溪明确指出好恶乃心（“知体”）之所发，(56)又称是非之心，好恶之实也，好恶之实，是非尽之矣。其说与南野、东廓微别，与阳明“只好恶就尽了是非”说亦似有别。(57)

四 良知之为“真诚恻怛”

阳明曰：“吾平生讲学，只是‘致良知’三字。仁，人心也；良知之诚爱恻怛处，便是仁，无诚爱恻怛之心，亦无良知可致矣。”⁽⁵⁸⁾“恻怛”，恻者，悲痛；怛者，忧痛。故“恻怛”与“恻隐”同义。《礼记·问丧》云：“恻怛之心，痛疾之意。”《春秋繁露·必仁且智》更有“何谓仁？仁者恻怛爱人”之说，故“诚爱恻怛”即“恻隐之心”，即“仁”之体现。“良知之诚爱恻怛处，便是仁”，说明“良知”作为是非之心固可以说是“智”之端，但同时又是“仁”之端，良知乃是一“仁且智”之概念。

以真诚恻怛论良知莫详于《答聂文蔚》前、后两书。前书指出：“夫人者，天地之心。天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能。所谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚。天下古今之所同也。世之君子惟务致其良知。则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体。求天下无治，不可得矣。”（《传习录》179：258）从“负的一面看”，“不知吾身之疾痛”即是指看到生民困苦荼毒，而我却感受不到任何切肤之痛，这是“麻木不仁”的典型表现。麻木不仁，乃“无是非之心”者也。而从“正的一面看”，“良知之在人心”亦无非表现于能够公是非、同好恶，即能够视人犹己、视国犹家、以天地万物为一体。显然“是非之心”与“恻隐之心”（“仁心”）实乃不二之体，对“仁”的肯定（“是”）与对“不仁”的否定（“非”）即是“是非之心”。没有与物同体的体验、没有一体之仁的觉情，“是非之心”便成了无源之水、无本之木。后书则曰：

盖良知只是一个天理自然明觉发见处。只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝。致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟。（按：孝悌也者，其为仁之本与，仁之端也。）致此良知之真诚恻怛以事君便是忠。只是一个良知，一个真诚恻怛。若是从兄的良知不能致其真诚恻怛，即是事亲的良知不能致其真诚恻怛矣。事君的良知不能致其真诚恻怛，即是从兄的良知不能致其真诚恻怛矣。故致得事君的良知，便是致却从兄的良知。

致得从兄的良知，便是致却事亲的良知。不是事君的良知不能致，却须又从事亲的良知上去扩充将来。如此又是脱却本原，着在支节上求了。良知只是一个。随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借。然其发见流行处却自有轻重厚薄，毫发不容增减者。所谓天然自有之中也。虽则轻重厚薄，毫发不容增减，而原又只是一个。虽则只是一个，而其间轻重厚薄，又毫发不容增减。若可得增减，若须假借，即已非其真诚恻怛之本体矣。此良知之妙用所以无方体无穷尽，“语大天下莫能载，语小天下莫能破”者也。孟氏“尧舜之道，孝弟而已”者，是就人之良知发见得最真切笃厚，不容蔽昧处提省人。使人于事君、处友、仁民、爱物，与凡动、静、语、默间，皆只是致他那一念事亲从兄真诚恻怛的良知。即自然无不是道。盖天下之事，虽千变万化，至于不可穷诘。而但惟致此事亲从兄一念真诚恻怛之良知以应之，则更无有遗缺渗漏者。正谓其只有此一个良知故也。事亲从兄一念良知之外，更无有良知可致得者。故曰：“尧舜之道，孝弟而已矣。”此所以为惟精惟一之学，放之四海而皆准，施诸后世而无朝夕者也。（《传习录》189—190：270—271）

“只是一个真诚恻怛，便是他本体”，谁的本体？良知的本体？良知本是一颗心之本体，今日真诚恻怛是良知之本体，则真诚恻怛是心之本体的本体？“本体的本体”之说颇为不类。其实，“只是一个真诚恻怛”，不过是说，良知乃是真诚恻怛之知，它不是一个悬空的、抽象的了别之知，亦不是盲目的一己之好恶取舍，而是扎根于仁体之中、带着鲜活的生命同体的体验的一种觉知。“觉知”是对浑然与物同体之觉知，是一体之仁（仁理）的觉情、觉悟与觉醒，“良知只是一个天理自然明觉发见处”，“天理”即“一体之仁理”，“明觉发见处”即谓作为一体之仁理的天理得到自觉，“自然”一词则是要说明这个一体之仁理的觉情、觉悟与觉醒是真实无妄的、自然而然的。黄宗羲（实则是刘蕺山）评曰：“良知之智，实自恻隐之仁来。”良知即是一种浑融的、与物同体的感受与应对能力。这个“真诚恻怛”的良知之心见父自然知孝，见兄自然知弟，见君自然知忠。“只是一个良知，一个真诚恻怛”，这一说法是要表明见父知孝、见兄知弟、见君知忠的心乃是同一个良知、同一个真诚恻怛、同一个仁心，故只要有一个环节未尽，即说明此心之全体尚未全然只是一个

真诚恻怛，即有自欺处。良知之为真诚恻怛如同日照，不能说照到父亲、兄长、君王身上的光乃是不同的光，光源只是一个、本原只是一个，故工夫也只是一个，如此便不会脱却本原，着在支节上求。

而这个“天理明觉发见”同时又是有轻重厚薄的（此轻重厚薄乃天然自有之良，非人为安排），其“发见得最真切笃厚”而“不容蔽昧处”即是孝弟，即是“事亲从兄真诚恻怛的良知”。弟子黄省曾（字勉之，号五岳山人）谓韩愈“博爱之谓仁”跟孟子“恻隐之心，仁也”、周子“爱曰仁”之旨并无差别，宋儒却非之：“为何唤爱作仁不得？”阳明首先肯定了弟子的疑问：“博爱之说，本与周子之旨无大相远。樊迟问仁，子曰：‘爱人。’爱字何尝不可谓之仁欤？昔儒看古人言语，亦多有因人重轻之病，正是此等处耳。”但接着话锋一转：“然爱之本体固可谓之仁，但亦有爱得是与不是者，须爱得是方是爱之本体，方可谓之仁。若只知博爱而不论是与不是，亦便有差处。”⁽⁵⁹⁾“是”与“不是”自是“是非之心”所判定，爱自有其内在的规定，溺爱即是爱得不是。世间多少罪恶假爱之名而行！“情爱”之中掩藏着“占有欲”，“亲爱”之中掺杂着“控制欲”，“友爱”之中渗透着“功利心”，此皆非“爱之本体”。爱之本体即仁。仁，人二之谓仁。仁乃是对他者生命的感通与尊重，任何基于占有、控制与利用的爱都不是真爱；爱亦自有其内在的理路，“其间轻重厚薄，又毫发不容增减”，墨子的兼爱理念不可谓不崇高，然儒者往往斥之不遗余力。有弟子（薛中离）问阳明，明道讲“仁者以天地万物为一体”跟墨子兼爱有何异同？阳明答曰：“此亦甚难言。须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理。虽弥漫周遍，无处不是。然其流行发生，亦只有个渐。所以生生不息。如冬至一阳生。必自一阳生，而后渐渐至于六阳，若无一阳之生，岂有六阳？阴亦然。惟有渐，所以便有个发端处。惟其有个发端处，所以生。惟其生，所以不息。譬之木，其始抽芽，便是木之生意发端处。抽芽然后发干，发干然后生枝生叶。然后是生生不息。若无芽，何以有干有枝叶？能抽芽，必是下面有个根在。有根方生。无根便死。无根何从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心生意发端处。如木之抽芽。自此而仁民，而爱物。便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无差等。将自家父子兄弟与途人一般看，便自没有发端处。不抽芽，便知他无根。便不是生生不息。安得谓之仁？孝弟为仁之本。却是仁理从里发出来。”（《传习录》93：114）这里有两点值得指出，其一，仁爱流行有

一个“渐”之过程，一个由萌芽到发干、生枝生叶的过程，亲亲（夫子兄弟之爱）就是发芽处（人心生意发端处），家庭是“爱的教育”的根基所在，没有这个根基，爱便成了无根之木、无源之水。其二，这个“渐”的过程不仅仅是一先后次第之区别，“将自家父子兄弟与途人一般看，便自没有发端处”，说明爱自家父子兄弟毕竟有别于爱途人父子兄弟，把路人当成亲兄弟爱，说得固然崇高，但“当你说一般人都是你的兄弟时，你大概不是先把一般人当作亲弟兄看待，而是先把你的亲弟兄当作一般人看待”。⁽⁶⁰⁾故亲亲而仁民、仁民而爱物，不只是施之有缓急先后，而且发端处自有差等。爱是一门艺术，也是一种智慧。

质言之，“良知”在字面意义上虽属于是非之心，但实涵括着恻隐之心乃至全体道德本心。道德本心乃是人之为人的“在世能力”，这种能力在人世之不同处境下表现出不同的面向：

澄问：“仁义礼智之名，因已发而有？”曰：“然。”他日澄曰：“恻隐羞恶辞让是非，是性之表德邪？”曰：“仁义礼智，也是表德。性一而已。自其形体也，谓之天。主宰也，谓之帝。流行也，谓之命。赋于人也，谓之性。主于身也，谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。自此以往，名至于无穷，只一性而已。犹人一而已。对父谓之子，对子谓之父。自此以往，至于无穷，只一人而已。人只要在性上用功。看得一性字分明，即万理灿然。”（《传习录》38：74）

心一而已。以其全体恻怛而言，谓之仁。以其得宜而言，谓之义。以其条理而言，谓之理。（《传习录》133：167）

“表德”一词出自《颜氏家训·风操》：“古者，名以正体，字以表德。”后人往往以“表德”指人之表字或别号。如此，“性”是“名”，“仁义礼智”跟“恻隐羞恶辞让是非”一样，均是“性”的表字、别号，是“性”在不同处境下表现出的样态。熊十力先生在论及情感与理智关系时曾指出：西洋学人将理智与情感划分，只是不见自性，即不识本性。吾先哲透明心地即谓本心，即从情之方面，而名此心曰仁。仁之端曰恻隐，恻隐即情也。然言仁，便已赅智。姑息与贪爱，并非仁。以其失智故。故知言仁，而智在其中矣。或从智之方面，而名此心曰知。如《易》曰“乾以易

知”，曰“乾知大始”，孟子曰“德慧”，程子曰“德性之知”，阳明日“良知”，皆是也。然言智，便已赅仁义礼信等等万德。《易·系传》言穷理，便已尽性至命，可知言智而万善无不赅也。⁽⁶¹⁾如此，仁、智皆可视作“专言”，言仁，则已含智；言智则亦带仁。故良知实际上融摄了孟子四心。

早在孟子那里，尽管其四端论述有时是平铺的、齐头的，但就其有不忍人之心而有不忍人之政的论述看，孟子显然是赋予了恻隐之心独特的地位。就其“何必曰利，亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》），“曰：何谓尚志？曰：仁义而已矣”（《孟子·尽心上》）而论，孟子在四端之中又特别标举出两端（恻隐之心与羞恶之心）。⁽⁶²⁾而就仁义而论，则仁已兼礼，义已兼智。而就“仁义”之具体内涵看，孟子曰：“人之所不学而能者其良能也，所不虑而知者其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也无不敬其兄也。亲亲仁也，敬长义也。无他，达之天下也。”（《尽心上》）又：“仁之实，事亲是也。义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐之实，乐斯二者是也。”（《离娄上》）如是，仁（恻隐之心）是事亲、亲亲，义（羞恶之心）是从兄、敬长，而“智”（是非之心）、“礼”（恭敬之心）只不过是对此亲亲、敬长之觉醒、贞固与节文而已，换言之，“智”与“礼”并非自足的德行，其意义在于成就、落实“仁义”。《孟子·公孙丑上》更加明确指出：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也，莫之御而不仁，是不智也。不仁不智，无礼无义，人役也。”不仁，则不智，不智，则不知礼义，如是，仁（恻隐之心）的首要地位已呼之欲出了。阳明确说，“只是一个真诚恻怛，便是他本体”，这跟孟子的这些说法是高度契合的。

“只是一个真诚恻怛，便是他本体”，此种良知论意义不容低估。儒家之价值观念、是非观念乃是来成就、实现这个真诚恻怛的本体，任何基于某种“天命”“权威”的纯粹的意识形态，不管它被奉为何等崇高的神圣地位，只要它有悖于这个“本体”，它就是“假是非”。究竟何谓是非之心？庄子说过此亦一是非，彼亦一是非。又说“辩无胜”：我和你辩论，你胜了我，我果真就错了吗？我胜了你，你果真就错了吗？究竟谁对谁错，在你我两人之间是无法断定的。那我们请第三者来，请他做裁判，

但他真能断定是非吗？第三者如果持有与你我相同的意见，就没有资格断定；如果持有与你我不同的意见，也没有资格断定。所以庄子要“齐是非”。据说，马叙伦在北京大学讲庄子哲学，一个学生（康白情）老是迟到，马先生就批评他，康白情就说家住得太远。老师马上反驳说你家到这里不就几分钟的时间吗？怎么说太远？康白情把眼一瞪，老师讲庄子此亦一是非彼亦一是非，你不以为远，我以为远。是非观不仅表现出人人之间的相对性，即便是同一个人，他的是非观念也会有变化。陶渊明说：“悟已往之不谏，知来者之可追。实迷途其未远，觉今是而昨非。”那么，问题来了，是非之心可靠吗？“人们习惯了黑暗，就会为黑暗作辩护。”人习惯了私心、私欲，就会把私心、私欲当作良知——这个私欲无论是个人的，还是集体的。在保罗·利科（Paul Ricoeur）所称的现代“怀疑学派”（school of suspicion）——马克思、尼采与弗洛伊德——的启蒙下，人们开始觉悟到经济利益、权力意志、无意识极易伪装成“意识形态”“道德”“超我”（“大是大非”“觉悟”——无论是“革命觉悟”抑或是“宗教觉悟”），肆虐人之心灵，在人世间兴风作浪，以至于历史上任何毁灭人性的、狂热的运动都会打着人类良知的幌子。揭开罩着道德、宗教的狂热主义者的外表金招牌，暴露出的是近乎施虐狂的阴森旨趣。离开对生命尊严的肯定、关爱与敬畏，“良知”很容易异化为冷冰冰的是非原则，成为暴力、宰制与占有的“崇高”理由。“康德”摇身一变成“萨德”（Kant is Sade），“启蒙的辩证法”对此早已洞若观火。阳明之“良知”在根本上肯定每个生命体内在价值与尊严，其《大学问》开宗明义就说：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。”又分别以“怵惕惻隐之心”“不忍之心”“悯恤之心”与“顾惜之心”指点吾人与孺子、鸟兽、草木、瓦石之内在的关联，并认定这就是“天命之性”，这就是“明德”，这就是“一体之仁”，这就是“良知”（“自然灵昭不昧者”）。这种扎根于对每个生命体的感通与尊重的“良知”绝不应与世俗的权力，与某个特定时段封闭性、排斥性的国家意识形态、信仰戒律混同在一起。恰恰相反，它是冲破意识形态的最后的希望！在举国丧失理智，被纳粹的“是非”洗脑之际，是对活生生的生命尊重、关爱的真诚惻怛之心让辛德勒勇敢地交出了一份“良知的名单”。可以说“真诚惻怛”是贞定住“良知”的桥头堡。

仁（惻隐之心）、义（羞恶之心）、礼（恭敬之心）、智（是非之

心)皆是指点整全的本心之体的“索引词”，理学家或以“恻隐之心”指点本心，或以“羞恶之心”指点本心，善会者顺此指点而体认心之本体，不善会者则执定一端，将本心认偏。如谢上蔡初见程明道举史文成诵，不遗一字，颇为自负。明道讥讽曰：“贤却记得许多，可谓玩物丧志！”上蔡闻之，汗流浹背，面发赤色，明道云：“此便见得恻隐之心。”此明明是闻过而惭惶，“自是羞恶之心”，明道偏偏却说“见得恻隐之心”，此是以恻隐之心指示羞恶之心之典范。泰州学派韩乐吾（1509～1585）被一野老问曰：“先生日讲良心，不知良心是何物？”乐吾曰：“吾欲向汝晰言，恐终难晓，汝试解汝衣可乎？”于是野老先脱袂袂，再脱裳至裤，不觉自惭，曰：“予愧不能脱矣。”乐吾曰：“即此就是良心。”⁽⁶³⁾此是以羞恶之心指点是非之心之典范。实际上阳明亦有以羞恶之心指点良知之佳话——学界少有人关注于此：“一士从王文成学，初闻良知，不解。卒然起问曰：‘良知为黑、为白？’一坐失笑，其人惭而色赧。王徐曰：‘良知非白、非黑，其色正赤耳。’”⁽⁶⁴⁾

阳明以是非之心（智、良知）指点心之本体，以良知指点本心，乃是基于其长期的修身经验。龙场悟道之后，阳明已端正自家生命的方向，亦证得向内用功路头，故指点门人用功每每要强调“本原”意识、“头脑”意识与“着落”意识（“为学须有本原。须从本原上用力”，“工夫方有着落”，“工夫始有下落”，“为学须得个头脑工夫，方有着落”《传习录》30：68，95：116，102：126，129：154），本原、头脑、着落都是要扣紧本心（“求诸心”），“须反在自心上体当”（《传习录》31：69），那么，如何扣紧本心？无非是要使自家之心无“一毫人欲间杂”，“纯乎天理之极”，“更无私意障碍”，“念念存天理”（《传习录》3：30，4：32，8：40，16：57），这些说法无非从正、负两方面立论，正的一面是体认天理，负的一面是克制私欲，前者为“知是”，后者为“知非”。在阳明看来，只是漫然地讲本心，初学者不易琢磨，拈出良知二字则于工夫有切实著明、把柄在手之妙。⁽⁶⁵⁾最为重要的是，阳明无论在何种境遇下，良知始终都是“指南针”，见父自然知（能）孝，见兄自然知（能）弟，偶有习气、客气、浮气干扰，吾人良知亦无有不自知者：在念之将萌之际知之，则克之；在行动之后知之，则悔之、改之。这个时时刻刻的“知体”是一切工夫之着落处、入手处。所以阳明以“是非之心”指点本心之全体实有其工夫论上重大贡献。邹聚所（1538～

1581，邹东廓之孙，师从耿天台）师徒对此有精当之阐述：师（指聚所——引者）谓康（指艾而康，聚所门人——引者）曰：“人之有是四端，犹其有是四体，信得及否？”康对曰：“康今说信得，只是口里信得，不是心里信得，缘未思量一番，未敢便谓信得。”先生曰：“倒不要思量，大抵世学之病，都是揣摩影响，如猜拳一般。圣门若颜子，便是开拳，见子个数分明。且汝今要回，须要讨个分明，半明半暗，不济得事。”康默自省有觉，因对曰：“只因老师之问，未实体认得，便在这里痛，恐便是恻隐之心；愧其不知，恐便是羞恶之心；中心肃然，恐便是恭敬之心；心中辨决，有无当否，恐便是是非之心。即此一问，四端尽露，真如人之有四体一般，但平日未之察耳。”先生喜曰：“这便是信得及了。”康又曰：“四端总是一端，全在是非之心上，恻隐知其为恻隐，羞恶知其为羞恶，恭敬知其为恭敬。若没是非之心，何由认得？亦何由信得？此便是良知，扩而充之则致矣。”先生曰：“会得时止说恻隐亦可，说羞恶亦可，说恭敬亦可。”⁽⁶⁶⁾

无论如何，以良知指点本心，则本心之四端实质上已被收摄于良知之中。牟宗三在论及阳明以真诚恻怛说良知时指出：“真诚恻怛，从‘恻怛’方面说是仁心，从‘真诚’方面说，则恭敬之心亦含摄于其中。如是，孟子所并列说的四端之心一起皆收于良知，因而亦只是一个良知之心。而‘真诚恻怛’便就是他的本体。‘他的本体’意即他的自体，他的当体自己，他的最内在的自性本性。……良知不只是一个光板的镜照之心，而且因其真诚恻怛而是有道德内容者，此即阳明之所以终属于儒家而不同于佛老者。”⁽⁶⁷⁾后儒基于朱子学之偏见，批评阳明谓良知只是个是非之心，冯贞白（1523～1601）指责阳明的良知概念说：“是非之心乃四端之一尔，以良知而偏属之，则所谓恻隐、羞恶、辞让者皆非良知矣。恻隐、羞恶、辞让既非良知，则所谓良知者亦只明得是非一路，而非此心之全体大用矣。”⁽⁶⁸⁾罗泽南（1807～1856）也说：“四端不已遗其三耶”，又说：“阳明以知觉为性，故以良知为本体，止以是非之心言之，固与孟子之四端异，即此是非之心一言，亦有迥异于孟子者”⁽⁶⁹⁾。此类指责均为“知”之一字所限而来，可谓执字解字，死于句下。其实四端即心之全体否？亦难言也。陆象山就说：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子就四端上指示人，岂是人心只有这四端而已？”⁽⁷⁰⁾

牟宗三先生在论及康德道德理性时指出，康德认为我们只有道德情感，而无一种特殊的道德感取，故在康德那里道德情感只是主观的，并不能认知对象，并不提供知识。道德情感虽与生俱来，无之，则人在道德上即是死亡的，但这一情感既不是理性，亦不是法则，而只是“法则作用于心灵上所引起的结果”。站在儒家立场，应以“觉情”代替康德的道德情感，“但此觉情又不只是一种感受，只是主观的；它是心是情亦是理，所以它是实体性的仁体，亦可说是觉体，此则比康德进一步”。而就“是非之心智”而言，智不是一种“指向对象的知解的知觉力量”，而是“本心仁体底一种决断力，实践的知觉力量（觉情之知觉力量）”。⁽⁷¹⁾冯友兰先生在论及儒家的伦理学时亦指出：“儒家说无条件地应该，有似乎西洋哲学史底康德。但康德只说到义，没有说到仁。”⁽⁷²⁾现代新儒家对道德本心的这些论述有助于我们准确把握阳明良知概念之内涵。

五 小结

阳明之良知乃是指点本心仁体这一实事，它既是一种知孝知弟、知爱知敬、本分之“知”，是人天然本具的尽一己天职之能力；同时又是一种对心之所发的意念的善恶性质恒照、恒察，并同时予以克治（好者好之、恶者恶之）之能力。良知之知孝知弟、知爱知敬、知是知非（知善知恶）、是是非非（好善恶恶）的能力，在根本上乃是扎根于仁体之中、浑然与物同体的感受能力、判断能力、取舍能力、应对能力。要之，良知是一知情意三位一体的概念。

(1) 《寄邹谦之》，《王阳明全集》卷六，第204页。又参：“良知之外，更无知；致知之外，更无学。外良知以求知者，邪妄之知矣；外致知以为学者，异端之学矣。”见《与马子莘》，《王阳明全集》卷六，第218页。

(2) 详细的讨论见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第160—165页。

(3) 《薛侃集》卷一，第13页。

(4) 《邹守益集》卷二七，第1362页。

(5) 可参陈立胜：《静坐在儒家修身学中的意义》，《广西大学学报》2015年第4期。

(6) 钱德洪：《阳明先生年谱序》《答论年谱书》，《王阳明全集》卷三十七，第1356、1378页；王龙溪：《刻阳明先生年谱序》，《王阳明全集》卷三十七，第1360页。

(7) 《寄邹谦之三》，《王阳明全集》卷六，第204页。

(8) 钱德洪：《刻文录叙说》，《王阳明全集》卷四十一，第1575页。

(9) 陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第161页。

(10) 《与杨仕鸣》，《王阳明全集》卷五，第185页。

(11) 《与邹谦之二》，《王阳明全集》卷五，第178—179页。

(12) 王龙溪：《书先师过钓台遗墨》，吴震编校：《王畿集》卷十六，凤凰出版社，2007年，第470页。

(13) 《年谱二》，《王阳明全集》卷三十四，第1279页。

(14) 《别诸生》，《王阳明全集》卷二十，第791页；《长生》，《王阳明全集》卷二十，第796页。

(15) 梁启超撰、干春松等编校：《王阳明知行合一之教》，《儒家哲学》，上海

人民出版社，2009年，第196页。

(16) 《五经臆说十三条》钱德洪按语引阳明语，《王阳明全集》卷二十六，第976页。

(17) 《年谱二》，《王阳明全集》卷三十四，第1278—1279页。

(18) 《寄正宪男手墨二卷》，《王阳明全集》卷二十六，第990页。

(19) 唐君毅先生在比较“朱陆之学圣之道及王阳明之致良知之道”时指出，朱子“诚意章”注所言“知为善去恶”之知，“实其心之所发”之“意”以及正心工夫中所所得之心体之明，如合为一义，即是阳明所谓心体之良知，换言之，在朱子诚意工夫中，原始有“知”在。见唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，中国社会科学出版社，2006年，第197页。陈来先生更是明确指出：《大学》把诚意解释为不自欺，显然预设了两个自我。要求不欺自我，这个自我是指人的德性的自我，而“诚意”又是对治意之不诚而发，不诚之意是指人的经验的自我。……既然“不自欺”是诚意的具体涵义，它作为一个德目，就预设了一个先验的是非之心，要人不要欺瞒这个本有的善良意志……由此可见，阳明的诚意说后来发展为致良知说，也反映了体系内部的要求。见《有无之境：王阳明哲学的精神》，第129—130页。

(20) 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，第195页。

(21) 对耿宁良知三义说的过程与意义笔者曾撰专文评介，见陈立胜：《在现象学意义上如何理解“良知”？——对耿宁之王阳明良知三义说的方法论反思》，《哲学分析》2014年第4期。

(22) 《与陆原静 二》，《王阳明全集》卷五，第189页。

(23) 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第971页。

(24) 《与黄勉之》，《王阳明全集》卷五，第193页。

(25) 今本《王阳明全集》相关标点并不妥当（“孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄，只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完；完是他本体，便与天地合德”），当为：“孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄，只是这个灵，能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完完是他本体，便与天地合德。”“灵能”是否可作为专用术语（陈荣捷本亦视之为专用术语），值得推敲，毕竟在阳明文字中仅此一处，故为稳妥起见，不妨以“灵”字断句（赖区平博士向我指出了这一点）。“完完”，意为完整不缺，出自韩愈“月形如白盘，完完上天东”一诗，阳明曾将良知比作明月，“吾心自有光明月，千古团圆永无缺”，将“完完”断开，不妥。

(26) 黄宗羲早有洞见：“先生（——指徐爱）记《传习》初卷，皆是南中所闻，其于致良知之说，固未之知也。然录中有云：‘知是心之本体。心自然为知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。’此便是良知，使此心之良知充塞流行，便是致其知。则三字之提，不始于江右明矣。但江右以后，以此为宗旨耳。”（《明儒学案》卷十一）

(27) 《陆象山全集》卷三十四，第254页。

(28) 这本是儒家性善论之通义，有门人问朱子“父子欲其亲”云云，朱子答曰：“非是欲其如此。盖有父子，则便自然有亲；有君臣，则便自然有敬。”因指坐间摇扇者

曰：“人热时，自会摇扇，不是欲其摇扇也。”见《朱子语类》卷十三，《朱子全书》第14册，第398页。

(29) 《陆象山全集》卷二十，第152页。

(30) 金景芳、吕绍刚：《尚书·禹夏书新解》，辽宁古籍出版社，1996年，第227页。

(31) 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第971页。

(32) 《答魏师说》，《王阳明全集》卷六，第217页。

(33) 耿宁的观点，见氏著、倪梁康编：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》（商务印书馆，2012年），以及倪梁康译：《人生第一等事：王阳明及其后学论“致良知”》（商务印书馆，2014年）。

(34) 《与陆清伯书》，《王阳明全集》卷二十七，第1011页。

(35) 吴汝钧：《宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究》，《佛教的概念与方法》，世界图书出版公司，2015年，第446页。

(36) 这个“几”，虽其含义有“念虑初萌”（“形迹”）之意味，但朱子重在强调其“自家自知处”这一特点。问：“‘谨独’是念虑初萌处否？”曰：“此是通说，不止念虑初萌，只自家自知处。如小可没紧要处，只胡乱去，便是不谨。谨独是己思虑，己有些小事，已接物了。‘戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻’，是未有事时。在‘相在尔室，尚不愧于屋漏’不动而敬，不言而信之时，‘谨独’便已有形迹了。”见《朱子语类》卷六十二，《朱子全书》第16册，第2032页。由此可见，“几”仍属于动时、有事时的一种心理状态，只是这动、这事是微动、微细事而已。

(37) 问：“‘谨独’莫只是‘十目所视，十手所指’处，也与那暗室不欺时一般否？”先生是之。又云：“这独也又不是恁地独时，如与众人对坐，自心中发一念，或正或不正，此亦是独处。”见《朱子语类》卷六十二，《朱子全书》第16册，第2033页。如此，大庭广众之下与人“共处”之时，其内心生活世界亦是“独处”。

(38) 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，中国社会科学出版社，2006年，第204页。

(39) 《咏良知四首示诸生 其四》，《王阳明全集》卷二十，第790页。

(40) 《答人问良知二首》，《王阳明全集》卷二十，第791页。

(41) 《答洪觉山》，《王畿集》卷十，第262页。

(42) 《答冯州守》，陈永革编校整理：《欧阳德集》卷四，凤凰出版社，2007年，第154页。

(43) 《龙冈书院祭田记》，董平编校整理：《邹守益集》卷七，凤凰出版社，2007年，第404—405页。

(44) 《与罗章夫》，《陆象山全集》卷十四，中国书店，1992年，第118页。

(45) 《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，第179页。

(46) 《从吾道人语录》，《徐爱 钱德洪 董沅集》，第279页。

(47) 朱熹：《胡子知言疑义》，收入吴仁华点校：《胡宏集》附录一，中华书局，1987年，第330—331页。“人之常性，莫不有善而无恶，其本心莫不好善而恶恶。”《四书或问》，《朱子全书》第6册，第532页。

(48) 《钱德洪语录诗文辑佚》，《徐爱 钱德洪 董沅集》，第120页。

(49) 《礼记纂言序》，《王阳明全集》卷七，第244页。

(50) 《陆象山全集》卷三十四，第277页。

(51) 对比两个《大学古本序》，诚意作为“《大学》之要”这一主题是未变的，新序不过增加了“致知”一节。其晚年所做《大学问》对致知为诚意之本、格物为诚意之功发挥尤详：“今欲别善恶以诚其意，惟在致其良知之所知焉尔。何则？意念之发，吾心之良知既知其为善矣，使其不能诚有以好之，而复背而去之，则是以善为恶，而自昧其知善之良知矣。意念之所发，吾之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之，而复蹈而为之，则是以恶为善，而自昧其知恶之良知矣。若是，则虽曰知之，犹不知也，意其可得而诚乎！今于良知之善恶者，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知而意可诚也已。然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所发必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。”见《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第972页。

(52) 《答项瓿东》，《欧阳德集》卷五，第181—182页。

(53) 《青原嘉会语》，《邹守益集》卷八，第441页。

(54) 《格物问答原旨 答敬所王子》，《王畿集》卷六，第142页。

(55) 《大学首章解义》，《王畿集》卷八，第177页。

(56) 《格物问答原旨 答敬所王子》，《王畿集》卷六，第143页。

(57) 但龙溪亦有“尽天下是非不出好恶”说：“尽天下是非不出好恶，良知者，好恶之机，是非之则也，随事随物致此良知，即是格物，实落致此良知无所期必，即是诚意正心。”见《与郁伯璜》，《王畿集》卷十一，第299—300页。无论如何，龙溪对好恶乃是知所发，而非知体本身这一点保持着清醒意识，就此而论，他要强调“好恶”之实是非尽之。另参：“予惟《大学》之教，原于《洪范》，自诚意以及平天下，皆不出于好恶。尽天下之好恶，皆不出于一念之是非。良知者，本心之明、是非之则也。”见《赠绍坪彭侯入覲序》，《王畿集》卷十四，第376页。

(58) 《寄正宪男手墨二卷》，《王阳明全集》卷二十六，第990页。阳明弟子陈九川说，“致良知”三字乃先师平素教人不倦者，云“诚爱惻怛之心即是致良知”，此晚年所以告门人者，仅见一二于全集中，至为紧要。

(59) 《与黄勉之二》，《王阳明全集》卷五，第195页。

(60) 贺麟：《五伦观念的新检讨》，贺麟该文对儒家“等差之爱”辨析精详，他分别检讨了“兼爱”（不分亲疏贵贱）、“专爱”（自私之爱）、“躐等之爱”（不爱家人而爱邻人，不爱邻人而爱路人）之失，认为这些爱或“不近人情”，或有“浪漫无节制爱到发狂的危险”。贺麟的这些看法颇有助于我们理解阳明爱的“是”与“不是”之说。见贺麟：《文化与人生》，上海人民出版社，2011年，第59页。

(61) 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8册，湖北教育出版社，2001年，第259页。

(62) 如所周知，《孟子》对四端的两处表述略有差异，一者为《公孙丑上》：“恻隐之心仁之端也，羞恶之心义之端也，辞让之心礼之端也，是非之心智之端也。”一者为《告子上》：“恻隐之心人皆有之，羞恶之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。恻隐之心仁也，羞恶之心义也，恭敬之心礼也，是非之心智也。仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”前者将四心称为仁义礼智之四端，后者径直称四心即是仁义礼智；前者之“辞让之心”在后者那里换成“恭敬之心”。

(63) 许子桂等撰：《乐吾韩先生遗事》，《韩贞集》附录一，收入黄宣民点校：《颜钧集》，中国社会科学出版社，1996年，第194页。

(64) 郑仲夔撰：《玉麈新谭偶记》卷四，《续修四库全书·子部·小说家类》第1268册，第436页。

(65) 吾人平心静气反思自己修身工夫，实不难体会这一点。阳明高足季彭山致书阳明，内有“善者，圣之体也。害此善者，人欲而已”云云，阳明答曰：“其云‘善者圣之体’，意固已好，善即良知，言良知则使人尤为易晓。故区区近有‘心之良知是谓圣’之说。”见《答季明德》，《王阳明全集》卷六，第214页。

(66) 《江右王门学案一》，《明儒学案》卷十六，第353页。邹德涵撰：《邹聚所先生语录》卷中，《邹聚所先生文集》，《四库全书存目丛书》第157册，齐鲁书社，1991年，第500页。

(67) 《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，第179页。

(68) 冯柯：《求是编》卷四，《四明丛书》约园刊本，《丛书集成续编》，台湾新文丰出版公司，1989年，第773页。

(69) 《姚江学辨》卷一，《续修四库全书》第952册，第458页。

(70) 《语录》，《陆象山全集》卷三十四，第272—273页。

(71) 牟宗三为康德《道德学底形上成素》之序论所加之案语，见《实践理性批判》附录一，《牟宗三先生全集》第15册，第503—504页。

(72) 冯友兰：《新原道》，《三松堂全集》，河南人民出版社，1989年，第18—19页。

第8章 良知论（II）

作为“虚寂之体”的良知

一 良知之为“虚无”

先生曰，“仙家说到虚。圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无。圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来。佛氏说无，从出离生死苦海上来。却于本体上加却这些子意思在。便不是他虚无的本色了。便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色。更不着些子意在。良知之虚，便是天之太虚。良知之无，便是太虚之无形。日月风雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行。未尝作得天障碍。圣人只是顺其良知之发用。天地万物，俱在我良知的发用流行中。何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”（《传习录》269：328）

永明延寿（904～975）《宗镜录》（卷三十三）已有“一心之体为群有之依，犹如太虚作万像之体”之说法。宋儒杨慈湖最喜以“太虚”描写圣人之心，⁽¹⁾朱子在释《大学》“正心”章时亦有“心如太虚”语：“四者心之所有，但不可使之有所私尔。才有所私，便不能化，梗在胸中。且如忿懣、恐惧，有当然者，若定要他无，直是用死方得，但不可先有此心耳。今人多是为才忿懣，虽有可喜之事亦所不喜；才喜，虽有当怒之事亦不复怒，便是蹉过事理了，便‘视而不见，听而不闻，食而不知其味’了。盖这物事才私，便不去，只管在胸中推荡，终不消释。设使此心如太虚然，则应接万务，各止其所，而我无所与，则便视而见，听而闻，食而真知其味矣。”⁽²⁾朱子尚有虚灵为心之本体说：“虚灵自是心之本体，非我所能虚也。耳目之视听，所以视听者即其心也，岂有形象？然有耳目以视听之，则犹有形象也。若心之虚灵，何尝有物！”⁽³⁾无论慈湖抑或朱子“心如太虚”说，均凸显出本心之“无物”“无滞”的一面，只是在慈湖那里更多的是强调心之“无意”“不起意”之面向，而朱子则强调心之“无所私”“我无所与”之一面。其实，如果我们不拘泥于“太虚”二字，则会发现理学家一向强调的“心不可有一物”亦无非是要凸显心之无滞义。明道即爱说人心周流无穷、“不滞于一隅”一类的话，如“人心不得有

所系”“心不可有一事”，⁽⁴⁾又如白沙子说：“人心上容留一物不得，才着一物，则有碍。且如功业要做，固是美事，若心心念念只在功业上，此心便不广大，便是有累之心。是以圣贤之心，廓然若无，感而后应。又不特圣贤如此，人心本来体段皆一般。”⁽⁵⁾又说：“人与天地同体，四时以行，百物以生，若滞在一处，安能为造化之主耶？古之善学者，常令此心在无物处，便运用得转耳。学者以自然为宗，不可不着意理会。”⁽⁶⁾无疑，这些理学心之“虚无”说构成了阳明良知如太虚说的思想史背景。

在阳明这里，以“虚”“无”形容良知本色，一是显示良知涵容万物，无一物不容，无一物不贯这一润泽万物的普遍性；一是显示良知之无滞性、活动性：天地万物俱在良知发用流行之中，而无一物能限制良知，即是说良知不为任何物所拘，始终处于变动不居（良知便是“易”）、为而不有（用慈湖的话说是“不起意”，用朱子的话说是“我无所与”）之自由活泼境。良知这种既内在又超越（“内在”：万物均在良知发用流行之中；“超越”：无一物能作得良知之障碍）之性质即是良知“虚无”之本色。与此本色对照，在阳明看来，佛老二氏虽说虚、说无，但均有所“期必”，有所“着”，一者着在养生，一者着在出离生死，故于“虚无”上面增加了“些子意思”，是“着了些子意在”。“些子”，义同今语“一点点”，在阳明看来佛老二氏虽以“虚无”标榜自家思想风光，然仍虚无得不够，仍有一点点人为的东西（“意思”“意”）未被虚化、无化，儒家之良知方是虚无之本色。⁽⁷⁾

阳明在致南大吉书中对良知之虚便是太虚之虚有更清晰之阐述：

夫惟有道之士，真有以见其良知之昭明灵觉，圆融洞澈，廓然与太虚而同体。太虚之中，何物不有？而无一物能为太虚之障碍。盖吾良知之体，本自聪明睿知，本自宽裕温柔，本自发强刚毅，本自斋庄中正文理密察，本自溥博渊泉而时出之，本无富贵之可慕，本无贫贱之可忧，本无得丧之可欣戚、爱憎之可取舍。盖吾之耳而非良知，则不能以听矣，又何有于聪？目而非良知，则不能以视矣，又何有于明？心而非良知，则不能以思与觉矣，又何有于睿知？然则，又何有于宽裕温柔乎？又何有于发强刚毅乎？又何有于斋庄中正文理密察乎？又何有于溥博渊泉而时出之乎？故凡慕富贵，忧贫贱，欣戚得丧，爱憎取舍之类，皆足以蔽吾聪明睿知之

体，而窒吾渊泉时出之用。若此者，如明目之中而翳之以尘沙，聪耳之中而塞之以木楔也。其疾痛郁逆，将必速去之为快，而何能忍于时刻乎？故凡有道之士，其于慕富贵，忧贫贱，欣戚得丧而取舍爱憎也，若洗目中之尘而拔耳中之楔。其于富贵、贫贱、得丧、爱憎之相，值若飘风浮霭之往来变化于太虚，而太虚之体，固常廓然其无碍也。(8)

此信作于嘉靖五年，是年南大吉入觐，因性格刚介，且坚持阳明心学立场而与当朝权贵发生齟齬并被贬黜回乡。大吉于回乡途中致书阳明，阳明遂有以上答书。这里，阳明在将良知阐述为何物不有而无一物能为之障碍之太虚外，又从耳目两“窍”因“虚无”而聪明加以说明。慕富贵，忧贫贱，欣戚得丧，爱憎取舍皆是对心之“虚无”本色之遮蔽，一如明目之中揉进尘沙，聪耳之中塞入木楔，世人之不思、不觉端因其虚无之心硬是被翳以尘沙、塞以木楔所致耳。目中不可有尘沙（目孔虚无），耳中不可有木楔（耳孔虚无），方可收万物之色、声，“心中不可无一物”（心窍虚无），方能容万物而又不为其所障。王龙溪申发阳明良知之“无”说：“夫良知之于万物，犹目之于色、耳之于声也。目惟无色，始能辨五色；耳惟无声，始能辨五声；良知惟无物，始能尽万物之变。无中生有，不以迹求，是乃天职之自然，造化之灵体，故曰‘变动不居，周流六虚’，‘不可为典要，惟变所适’，易即良知也。今疑此为不足，而犹假闻见以为学，是犹假色于目以为视，假声于耳以为听，如之何其可也？”(9)

其实，以眼窍之虚来阐明心窍之虚无的性质乃中西精神哲学常见的思路，亚里士多德（前384～前322）就说过眼睛无色故能看见颜色，埃克哈特（1260～1327）进一步发挥说，倘若眼睛在观看时本身就具有某种颜色，那它就既看不到它所具有的颜色，也看不到它所不具有的颜色。眼睛没有颜色，所以才最为逼真地拥有颜色，故耶稣说（《马太福音》5：3）“灵心方面贫乏的人有福了”，“一无所有，才是贫乏。‘灵心方面贫乏’，这就意味着：正像眼睛贫乏是指没有颜色但能接受所有颜色一样，灵心方面贫乏的人，能够接受所有的灵心，而上帝乃是一切灵心之灵心”。埃克哈特还指出，如果人不倒空自己心灵之积习，他就无法让神灵进入其内心：“病人面对佳肴美酒却引不起食欲，这有什么奇怪呢？

他感觉不到这佳肴美酒有什么滋味。舌头上有一层用以辨味的表层，由于生病它就会变得苦涩。病人还无法辨别滋味，病人觉得苦，这是苦在舌苔上。只要这一层不去掉，就辨不出应有的滋味来。只要我们这层‘舌苔’没有去掉，我们就无法品味上帝本来的美味，我们的生活就总是充满焦虑和苦涩。”⁽¹⁰⁾

富贵、贫贱、得丧、爱憎之相，乃“飘风浮霭之往来变化于太虚”，飘风浮霭亦是天之太虚一气合有的，人生亦难免富贵、贫贱、得丧、爱憎，惟有保持良知虚无之本色，方能不为此种种人生之相所缚、所困，方能做到“素富贵行乎富贵；素贫贱行乎贫贱；素夷狄行乎夷狄；素患难行乎患难”，“无入而不自得”，如此则本无富贵之可慕，本无贫贱之可忧，本无得丧之可欣戚、爱憎之可取舍。孔子云“富贵于我如浮云”，阳明则说富贵、贫贱、得丧、爱憎皆是浮云，“问：‘知譬日。欲譬云。云虽能蔽日，亦是天之一气合有的。欲亦莫非人心合有否？’先生曰，‘喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情。七者俱是人心合有的。但要认得良知明白。比如日光，亦不可指着方所。一隙通明，皆是日光所在。虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处。不可以云能蔽日，教人不要生云。七情顺其自然之流行，皆是良知之用。不可分别善恶，但不可有所着。七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽。然才有着时，良知亦自会觉。觉即蔽去，复其体矣。此处能勘得破，方是简易透彻功夫。’”（《传习录》290：342）

要之，良知之虚无本色只是要强调良知之既内在又超越之性质，是对心普万物而无心、情顺万物而无情这一心体活泼自如面向之描述，自不应理解为是对天理之“实有”的否定，更不必囿于门户，一见“虚”、一见“无”，就如见洪水猛兽，就联想到“虚无主义”，而妄加横议。⁽¹¹⁾

二 良知之为“无知”

良知是知爱知敬、知孝知弟、知是知非之“知”，此易理解。阳明又言良知是“无知”，则须仔细琢磨。

先生曰：“无知无不知，本体原是如此。譬如日未尝有心照物，而自无物不照。无照无不照，原是日的本体。良知本无知，今却要有知，本无不知，今却疑有不知。只是信不及耳。”（《传习录》282：336）

又曰：“知来本无知，觉来本无觉。然不知，则遂沦埋。”（《传习录》213：295）

这两个条目，刘蕺山（1578～1645）认为是在讲“独体”：“此是独体正当处，被先生一口打并出，到这里，说恁良不良、知不知。”“独体原是如此。”⁽¹²⁾顾泾阳（1550～1612）亦认为“无知无不知”一语乃是“专言”良知语：“玉池问念庵先生谓‘知善知恶之知，随发随泯，当于其未发求之’，何如？”曰：“阳明之于良知，有专言之者，无知无不知是也；有偏言之者，知善知恶是也。阳明生平之所最吃紧只是‘良知’二字，安得遗未发而言？只缘就《大学》提宗并举，心、意、知、物自不得不以心为本体，既以心为本体，自不得不以无善无恶属心，既以无善无恶属心，自不得不以知善知恶属良知，参互观之，原是明白。念庵恐人执用而忘体，因特为拈出未发。”⁽¹³⁾玉池，史孟麟（1559～1623）之号，万历癸未进士，顾泾阳之弟子。如依泾阳之理解，知善知恶（知是知非）是“已发”（随发随泯），故只是“偏言”，即只偏于讲良知发动、作用之一面，而未及良知之“未发”、良知之“寂体”之一面。“无知无不知”一语：“无知”是“体”“未发”“寂”，“无不知”是“用”“已发”“感”，故该语是兼赅体用、未发已发、寂感之语，是“专言”。今人但衡今（1879～1966）于此条目亦有一说：“阳明谓良知本无知，今却要有知，此孟子之所谓勿助；本无不知，今却疑有不知，此孟子之所谓勿忘。”⁽¹⁴⁾

“无知无不知”究何谓也？阳明对此本有一比喻：“譬如日未尝有心照物，而自无物不照。”“无知”显然是指“无心照物”，“无不知”是“无物不

照”，故“无知无不知”其义不过是说良知“无心照物而又无物不照”，“无物不照”是说良知周流万物，无所不知，这是良知之为知的一面，前述已备，此不赘。现须疏通的是“无知”（“无心”）二字。

“无知”“不知”“无心”“无意”“无思”在宋明儒学尤其是心学一系之中通常是描述“本心”“心之本体”“道体”之无造作、无计度、自然而然之性质，是“天道”运作（“天运”）之性状，与此相对，“有知”“有心”“有意”“有思”则是造作、计度、刻意的意思，属于“人为”操作之性质。

早在周濂溪（1017～1073）《通书·思第九》中就有“无思，本也；思通，用也”之说法，⁽¹⁵⁾北宋五子中，张横渠（1020～1077）论无心、无意、无知颇为精详。他解《论语》“四毋”曰：“意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，则与天地不相似。”⁽¹⁶⁾又专解“毋意”曰：“‘毋意’，毋常心也，无常心，无所倚也，倚者，有所偏而系着处也。率性之谓道，则无意也。性何尝有意？无意乃天下之良心也。圣人则直是无意求斯良心也，颜子之心直欲求为圣人，学者亦须无心，故孔子教人绝四……”⁽¹⁷⁾横渠还用“天德良能”“天德良知”表示“天下之良心”自然而能、自然而知、变易不拘、无思无为的性质：“圣不可知者，乃天德良能，立心求之，则不可得而知之。”⁽¹⁸⁾“诚明所知乃天德良知，非闻见小知而已。”“天良能本吾良能，顾为有所丧尔。”“‘不识不知，顺帝之则’，有思虑知识，则丧其天矣。”⁽¹⁹⁾无意乃天下之良心，“天良能本吾良能”，阳明良知之“无知”论已跃然纸上了。德性生命的最后一境必是与天为一（濂溪“贤希圣，圣希天”即此之谓也），此可谓理学之共识，而欲臻此佳境，必突破“有心”“有为”“有意”“有知”之限制，此亦为张载所反复强调者：“‘鼓万物而不与圣人同忧’，天道也。圣不可知也，无心之妙，非有心所及也。”⁽²⁰⁾“成心忘，然后可与进于道。化则无成心矣。成心者，意之谓与！”⁽²¹⁾“有心为之，虽善，皆意也。正己而物正，大人也；正己而正物，犹不免有意之累也。有意为善，利之也，假之也；无意为善，性之也，由之也。有意在善，且为未尽，况有意于未善耶！”⁽²²⁾程伊川亦云：“视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲，即皆天理。”又说：“人才有意于公，便是私心。”⁽²³⁾圣人无意为善的说法亦见于司马光《绝四论》，文中有云：“毋意于恶既闻矣，敢问圣人亦毋

意于善乎？”曰：“不然，圣人之为善，岂有意乎其间哉？事至而应之，以礼义耳。礼者，履也，循礼则事无不行。义者，宜也，守义则事无不得。圣人执礼义以待事，不为善则善至矣。圣人岂有意乎其间哉！”或曰：“然则圣人之心，其犹死灰乎？”曰：“不然。圣人之心如宿火尔。夫火宿之则晦，发之则光，引之则燃，鼓之则炽。既而复掩之，则复乃晦矣。深而不消，久而不灭，其宿火乎！圣人之心亦然。”⁽²⁴⁾有心为善，虽善皆意，以及有意在善且为未尽，况有意于未善，这些说法与王阳明无善无恶之宗旨若合符节。此类话语在阳明弟子辈屡见不鲜，如董萝石云：“有心为恶，其过莫大；有心为善，是亦为罪。”⁽²⁵⁾又如朱得之云：“人无善可为，只不为恶。有心为善，善亦恶也。”⁽²⁶⁾

其实，如果我们不纠缠于“无心”“无意”之字面说法，程明道“天理自然”，“非有安排”，“不须防检，不须穷索”所描述的现象，无非亦是同一实事。二程门人谢良佐说，天理也者，“自然合做底道理，便是天之所为，更不作用”，“循理而天，则动作语默，无非天也”。又说：“天，理也，人亦理也。循理则与天为一，与天为一，我非我也，理也。理非理也，天也。”与天为一，就必得“无意”，“意必固我，有一焉，则与天地不相似矣”，“才有意，便不能与天为一”。毕竟“心本一，支离而去者，乃意尔”⁽²⁷⁾。故德性生命之本然性状、德性生命之化境即是“天”，即是天道流行境。

基于这一实事，宋明儒尤其是心学一系对先秦儒学文献之中的“无知”“空”“何思何虑”“不识不知”一类字眼特别敏感。以《论语·子罕》“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也”为例，为何被后儒视为生而知之的孔子会说自己“无知”？朱子一方面说这必是圣人的“谦辞”，一方面又怀疑记录这话的弟子恐有问题。⁽²⁸⁾朱子之说无疑是要维护圣人无所不知的形象，这遭到陆象山的一顿挖苦：“‘吾有知乎哉？’晦庵言‘谦辞’，又来这做道理。”⁽²⁹⁾象山自视甚高，曰：“我无事时，只似一个全无知无能底人，及事至方出来，又却似个无所不知，无所不能之人。”他对“有意”“有心”之批评可视为开杨慈湖“不起意”之先河：“内无所累，外无所累。自然自在，才有一些子意，便沉重了。……但如奖一小人，亦不可谓今要将些子意思奖他。怒一小人，亦不可谓今要将些子意思怒他。都无事此。只要当奖则奖，当怒则怒。吾亦不自知。若有意

为之，便是私。”“恶能害心，善亦能害心。”⁽³⁰⁾慈湖本人对孔子“无知”说反复引申，可谓言之而肆：孔子之“无知”，“此非训诂之所能解，非心思之所及”⁽³¹⁾。此“无知”与夫子之“无言”（“予欲无言”）、“无意”（“子绝四”）一道，均见出圣人之“纯德孔明”：“如日月之光，无思无为，而无不照。”⁽³²⁾跟张载一样，慈湖同样把此种“无意”“无知”之德性称为“天德”：“中虚无我，何思何虑，是谓本心，是谓天德；意动则为首，则有我，是谓人，而非天、非易之道。”⁽³³⁾于是，上至天之运行，下至人之视听言动，均为此天德流行之境域：“易之言时义者，非可以心思尽也。不闻文王之诗乎？‘不识不知，是为帝则。’又不闻孔子之言乎？‘吾有知乎哉？无知也。’又曰：‘天下何思何虑。’又曰：‘天有四时，春秋冬夏，风雨霜露，无非教也。’春秋冬夏何义之可索？风雨霜露何理之可言？是道也，天以此运，地以此顺，雨雷以此作，百果草木以此甲拆，人以此言，以此动，以此视，以此听，以此事父事君，以此修身治国平天下，故禹曰：‘安汝止。’苟微动其意虑，则失其止矣。故孔子每每止绝学者之固，每每止绝学者之我，学者唯数动于意、必、固、我，故不省大矣哉之妙。”⁽³⁴⁾倘若说张载讲“无意”“无思”“无心”还会强调此是工夫“熟后”之一面，⁽³⁵⁾慈湖则要说明此“无意”“无思”“无为”实乃“吾本有”之“清明”，所谓“无声无臭，不识不知，无思无为，我自有之”⁽³⁶⁾。这跟阳明的说法已经毫无二致，难怪有人请问阳明良知宗旨，王龙溪要说：“知慈湖‘不起意’之义，则知良知矣。”⁽³⁷⁾而阳明日未尝有心照物而无物不照的说法在《慈湖易传》中更是俯首即是：

如日月之光，无所思为，而万物毕照。（卷五）

中者，无思无虑，无偏无倚之虚明，非训诂之所到，曰光大者，乃言其道心。光明如日月之光，无所思为而万物毕照。（卷六）

易曰“天下何思何虑”，惟无思无虑者得此义矣。得此义如水鉴洞照万象，如日月遍照万物，自神自明，不可度思。（卷七）

虚明光辉四达，如水鉴、如日月，无思无为，自无所不照。（卷十）

如日之中天，日无思无为，自无所不照。（卷十七）

夫“道一而已矣”，言之不同，初无二致。是道甚大，故曰“大”。是道非学习之所能，故曰“不习”。孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。”习者，勉强，本有者奚俟乎习？此虽人道，即地之道，故曰：“地道光也，光如日月之光，无思无为，而无所不照。”（卷二十）

阳明本人在正德十六年左右即从弟子顾应祥那里得到《慈湖文集》一书，⁽³⁸⁾虽“未能遍观”，但对慈湖思想中“超捷”之一面肯定留下深刻印象。我们倒不必刻意要在慈湖与阳明之间找到某种思想承继乃至谁影响了谁之关系，慧能大师的弟子本净禅师即有“无心是道”之说，⁽³⁹⁾《庄子》之《知北游》与《天地》均有“无心”的用法，郭象注庄亦非常注重抉发《庄子》中“无心以顺有”“无心而应物”“无心而任化”之精神，即便被贴上“人定胜天”思想标签的荀子，在其《天论》篇中亦颇能阐发“不为”“不求”“不加虑”“不加能”“不加察”这一无心如天的智慧：“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争职。”“大巧在所不为，大智在所不虑。”甚至是坚持“宁详毋略、宁下毋高、宁拙毋巧、宁近毋远”朴实无华如朱子，他本人仍偶发“无心”之说：“如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。谦者，无不足也。如有心为善，更别有一分心在，主张他事，即是横渠所谓有外之心，不可以合天心也。”⁽⁴⁰⁾

仅就阳明日光之喻（“日未尝有心照物而无物不照”）而言，成玄英《庄子·齐物论》“况德之进乎日者”一句之疏中已有“日之照，无心者也”的说法，慈湖水鉴与日月之光之喻更是尽发“无照无不照”之意蕴，明道“以其心普万物而无心”（伊川曰“无心”当云“无私心”）其意趣又何尝不是如此？邵雍更是明确将“无心”等同于“无意”（“无心者，无意之谓也”），而“无意”“无私心”更易勾起先秦文献一系列相关词之遐思：《论语》之“绝四”不已经明确说“毋意”？《论语·阳货》“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”此岂不是天道无意、无私之性状？“子夏曰：‘三王之德，参于天地，敢问何如斯可谓参于天地矣？’孔子曰：‘奉三无私以劳天下。’子夏曰：‘敢问何谓三无私？’孔子曰：‘天无私覆，地无私载，日月无私照，奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。’”（《礼记·孔子闲居》）“天人合一，若地若天，孰疏孰亲，能象天地是谓圣

人。”（《韩非子·扬权第八》）“天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也，然而至此极者，命也夫。”（《庄子·大宗师》）——“日月无私照而又无所不照”，岂不是先秦诸子对“日”之未尝有心照物而无物不照的共同体验？

说到底，“无心”“无知”“无意”一类“无的智慧”不过是描述了德性生命如鸢之飞、鱼之跃，莫之为而为、莫之致而至、莫知其然而然这一天性，这是德性生命向上一机之必有之表现，修道之人只要用心，只要精进不已，必会有此上达之体验。

以上构成了阳明良知“无知”说的重要思想背景，只不过在先秦，天道无私通常是圣王效法的对象；在宋儒那里，“无心”“无意”等说法也多系描述圣人心态，或工夫纯熟后之气象。⁽⁴¹⁾而在阳明这里，他讲无心、无知则重在强调良知之无造作、无安排的自然的一面。这一无造作、无安排、自然而然的面向不可分时段论，不是说在“未发”时心体是“无知”，在“已发”时则是“无所不知”。良知不分未发已发，说“无所不知”时已有个“无知”在，说“无知”时也有个“无所不知”在。龙溪曰“时时知是知非，时时无是无非”，此之谓也。

那么，良知无知而又无所不知，这是在说“独体”吗？依戴山，“独体”即是“心极”“心体”“性体”。其《人极图说》云：“无善而至善，心之体也……至善，本无善也……大哉人乎！无知无不知，无能无不能，其惟心之所为乎！”“本无善”即“无心”“无意”为善，即“无知”，即“无能”，“至善”即“意诚”（“意诚”即“意而无意”，即“无意”也，前者正说，后者反说），即“无不知”，即“无不能”。戴山视阳明良知无知无不知说为“独体正当处”，不亦宜乎！倘若说，阳明良知之知是知非、知善知恶说，易给人在“知”上、在“念起念灭”上说良知这一理解乃至误解，⁽⁴²⁾则顾泾阳良知之“专言”与“偏言”之区别亦不失是一种补偏救弊之理解。阳明说良知从来即是指点语，即便是“专言”良知，亦不是凭空说“本体”，而始终是即本体而指点工夫，故今人但衡今“勿助、勿忘”解阳明良知无知无不知之说，亦不无道理（只是但以“勿助”解“今却要有知”一句，以“勿忘”解“今却疑有不知”一句，似有拘于字句之嫌而与阳明本意有隔）。具体而论，“良知无知无不知”，是说良知无心、无意（此从不计度、不造作角度言是“无”，从一任其天良、真实无妄言则是“有”，是“真

心”“真意”)去知而又无所不知,一如太阳无照(无心、无意去照物)而又无物不照。反过来说,一切发自本体之“知”与“觉”,本即是无心、无意(实亦是真心、真意)之“知”与“觉”,本即无知相、觉相之可拘执。所以说“知来本无知,觉来本无觉”。“良知本无知,今却要有知,本无不知,今却疑有不知”,则是说,良知既然是此等无知之知、一任其天良之知,今却刻意要去知(刻意去知即已不是“良知”之良,试想,见孺子入井,良知自起、自发怵惕惻隐之心,说要起、要发此心已是不谄),又担心此等知或有不足,而起分别心,从闻见上增广(此跟良知何干?良知上岂能增得一毫?心与耳目本虚寂,故可辨是非与声色,心窍、目孔、耳孔上有所增广,则孔窍滞塞,是非、声色难辨矣),此皆是不理解、不相信良知之自足所致(只是信不及耳)。“然不知,则遂沦埋”,沦埋,沉沦埋没,本无知之知、本无觉之觉仍然还是一种知、一种觉,不要想当然地把“本无知”“本无觉”当成像木头、瓦砾那样不知、不觉,倘如此错会,而不去知、不去觉,则会沉沦埋没。

阳明讲良知之“无知”尚有两处文字值得重视:

良知不由见闻而有,而见闻莫非良知之用。故良知不滞于见闻,而亦不离于见闻。孔子云,“吾有知乎哉?无知也。”良知之外,别无知矣。故致良知是学问大头脑,是圣人教人第一义。今云专求之见闻之末,则是失却头脑,而已落在第二义矣。(《传习录》168:239)

先生曰:“孔子有鄙夫来问,未尝先有知识以应之。其心只空空而已。但叩他自知的是非两端,与之一剖决,鄙夫之心,便已了然。鄙夫自知的是非,便是他本来天则。虽圣人聪明,如何可与增减得一毫?他只不能自信。夫子与之一剖决,便已竭尽无余了。若夫子与鄙夫言时,留得些子知识在,便是不能竭他的良知。道体即有二了。”(《传习录》295:345) ⁽⁴³⁾

显然,跟象山一样,阳明心学一系普遍不接受朱子对夫子“吾有知乎哉”“谦辞”说之解释,依阳明此处所说,夫子之“无知”乃是无见闻之知,而“空空如也”更不是朱子所说乃是针对鄙夫而发的,不是“空空鄙夫”,而是“空空夫子”,夫子其心只空空如也,此即是“无知”。鄙夫来问之

先，夫子无知无识，无是无非，“未尝先有知识以应之”。阳明后学亦颇能承师说阐述夫子“无知”之妙蕴。其中王龙溪、查毅斋（铎）师徒与罗近溪三人最善发此义。王龙溪说：“孔子曰‘吾有知乎哉？无知也’，言良知无知而无所不知也。才起于意，始昏始塞，始滑其良，此千圣学脉也。”⁽⁴⁴⁾龙溪又接着阳明“空空”与“两端”之解继续发挥说：“鄙夫之空空与圣人之空空，无异，故‘叩其两端而竭’。两端者，是与非而已。空空者，道之体也。口惟空，故能辨甘苦；目惟空，故能辨黑白；耳能空，故能辨清浊；心惟空，故能辨是非。世儒不能自信其心，谓空空不足以尽道，必假于多学而识，以助发之，是疑口之不足以辨味而先漓以甜酸，目之不足以别色而先泥以铅粉，耳之不足以审音而先淆以宫羽，其不至于爽失而眩聩者，几希矣！”⁽⁴⁵⁾针对同门聂双江对“良知之外别无知”之疑（此实阳明所标举之命题，故双江之疑龙溪，实亦有疑于阳明），⁽⁴⁶⁾龙溪反复申辩说，空空原是道体，鄙夫之空空就是圣人之空空，这个空空之本心人所固有，“圣人亦增减他一毫不得”，于是，在朱子那里纯然是负面意义上的“空空鄙夫”，在阳明处变成了正面意义上的“空空夫子”，而在王龙溪处，夫子自是空空，鄙夫亦是同样之空空。而颜子之“屡空”亦是此“空空”，一言以蔽之，“心口耳目皆以空为体，空空即是虚寂，此学脉也”⁽⁴⁷⁾。龙溪之高徒查毅斋则从赤子混沌之心论夫子之“无知”：“赤子之心，混沌沌沌，只是一团醇气。内含灵明，全无知识，故无分别，无爱憎，无取舍，此正是浑然无欲本来真心也。此时虽无知能可见，然知乳哺，知啼哭，种种知能已具此真心中，特未发窍，故无可见耳。大人则知爱亲、知敬长、知仁民爱物、知弥纶参赞，然皆从真性灵明自然流出，原无知能之相。故曰：‘吾有知乎哉？’曰：‘何有于我哉？’此不是‘谦词’，圣人之心实是如此，依然赤子混沌之心也。”⁽⁴⁸⁾罗近溪亦认为“无知”不是夫子谦词，它跟“空空”一道都是“圣人实说已分上事”：心本无知，如广谷空空。鄙夫来问，其说定有两端，我即叩而竭之，随响应声，则实无所不知也。故周子论思云：无思本也，思通用也，无思而无不通曰圣人。故学者致知，便当以圣人生知的知作个格子，所知不如圣人，其知非至善也；学者致思，便当以圣人睿思的思作个格子，所思不如圣人，其思非至善也。⁽⁴⁹⁾要之，阳明讲良知之“无知”不过说良知作为心之本体虚寂、浑融之体段。

龙溪、毅斋师徒不仅善于承阳明“夫子无知”说以阐幽抉微，对阳

明“良知本无知”“知是知非本无是无非”说亦颇能曲畅旁通，极尽其旨趣。在龙溪看来，“知是知非”固是良知自然之用，是“心之神明”，但一旦拘执便成“分别相”，便有“分别意”，便非“真是真非”，便非“浑然真体”，“良知本无知，凡可以知知、可以识识，是知识之知，而非良知也”(50)。此处所谓以知知、以识识，均是分别意义上之知与识，故皆非良知之知。“虚寂”“退藏之密”“无是无非”方是“心之本体”：“知是知非而实无是无非。知是知非者，应用之迹；无是无非者，良知之体也。譬之明镜之照物，镜体本虚而妍媸自辨，妍媸者，照之用也。以照为明，奚啻千里？夫万物生于无而显于有：目无色，然后能辨五色；耳无声，然后能辨五声；口无味，然后能辨五味；鼻无臭，然后能辨五臭。良知无知，然后能知是非，圣学之宗也。非深于易者，其孰能知之！”(51)龙溪还认为“是非”只是“规矩”，念念不忘规矩，反为规矩所缚，而难免斧凿痕迹，只有忘规矩而得其巧，方是大匠运斤：“是非者，善恶之几、分别之端。知是知非，所谓规矩也；忘规矩而得其巧，虽有分别而不起分别之想，所谓悟也。其机原于一念之微，此性命之根、无为之灵体，师门密旨也。”(52)其被阳明称为“传心秘藏”的“四无句”(53)之精髓亦在“无知之知”之“无”之一字。查毅斋则云：“阳明提出‘良知’二字，此乃吾人灵窍，此灵未发窍时，混沌沌沌，原自无是无非。此灵应感处，昭昭明明，自知是（知）非。”(54)

三 良知之为“未发之中”

未发、已发问题是宋明理学之真正问题、核心问题，这一问题不是基于现代哲学视野而从古典文献之中挑出来的，而是理学家本人在其修行活动中遭遇到且被自觉讨论的问题，故是“真正问题”。自二程以降，“观未发气象”（“观未发之中”“观未发时气象”“观未发以前气象”“静观未发气象”“静中观未发前气象”“静坐观未发气象”“看未发以前气象”“看喜怒哀乐未发气象”）成为圣门指示见性之诀。

然“观未发气象”与“观圣人气象”（见圣人气象、识圣贤气象——此话头亦出自二程）倘不善会，则易生希高慕大、悬想旁骛之弊。所以阳明论“气象”文字始终聚焦于“自家心地”，诫门人“只在此心纯天理上用功”（《传习录》107：129）。为杜绝门人骛外猎奇之弊，阳明甚至斥“先认圣人气象”话头为“欠有头脑”：“圣人气象自是圣人的，我从何处识认？”（《传习录》146：205）阳明论未发之中的文字均着眼于为己之学这一向度。刘观时问：“未发之中是如何？”先生曰：“汝但戒慎不睹，恐惧不闻，养得此心纯是天理，便自然见。”观时请略示气象。先生曰：“哑子吃苦瓜，与你说不得。你要知此苦，还须你自吃。”时曰仁在旁曰：“如此才是真知即是行矣。”一时在座诸友皆有省。（《传习录》125：148—149）这种将问题退还给问者本人的指点方式均是要问者反观自省，这也是龙场悟道之后阳明工夫论内转、刊落声华、一意本原之必然要求。在正式标举致良知工夫之前，阳明很长一段时间（从滁阳到南赣）力主“立诚”工夫，⁽⁵⁵⁾而未发之中如依照《大学》工夫次第当属于“正心”工夫，不致力于诚意而谈论“未发之中”则有躐等之弊，故阳明不轻易示人所谓“未发”气象。有时迫于弟子“咄咄逼人”的追问，阳明才会偶有正面的论说：

守衡问：“《大学》工夫只是诚意。诚意工夫只是格物修齐治平。只诚意尽矣。又有正心之功。有所忿懣好乐，则不得其正。何也？”先生曰：“此要自思得之。知此则知未发之中矣。”守衡再三请。曰：“为学工夫有浅深。初时若不着实用意去好善恶恶，如何能为善去恶？这着实用意，便是诚意。然不知心之本体原无一物，一

向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。《书》所谓‘无有作好作恶’，方是本体。所以说有所忿懣好乐，则不得其正。正心只是诚意工夫里面体当自家心体，常要鉴空衡平，这便是未发之中。”（《传习录》119：140—141）

诚意工夫重在“着实用意”，正心工夫则是在诚意工夫基础上“不着意”。诚意工夫是要呈现好善恶恶的善良意志，正心工夫则是要确保这个好善恶恶的善良意志自然而然，无一毫做作，无一毫期必，是谓“无有作好”“无有作恶”。如此，未发之中即是鉴空衡平之心体。知此，则知阳明所理解的未发之中不是一时的心境、心理状态，而是作为生命主宰的心体：

问：“宁静存心时，可为未发之中否？”先生曰：“今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静。不可以为未发之中。”曰：“未便是中，莫亦是求中功夫？”曰：“只要去人欲，存天理，方是功夫。静时念念去人欲，存天理。动时念念去人欲，存天理。不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊。中间许多病痛，只是潜伏在。终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。”（《传习录》28：66—67）

所以说，未发之中乃是整个心灵生活在荡涤习气、扫除私欲之后方能呈现出其面目：

澄曰：“好色，好利，好名等心，固是私欲。如闲思杂虑，如何亦谓之私欲？”先生曰：“毕竟从好色，好利，好名等根上起。自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑。何也？以汝元无是心也。汝若于货色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了。光光只是心之本体。看有甚闲思虑？此便是‘寂然不动’。便是‘未发之中’。便是‘廓然大公’。自然‘感而遂通’。自然‘发而中节’。自然‘物来顺应’。”（《传习录》72：101）

曰：“澄于中字之义尚未明。”曰：“此须自心体认出来。非言语所能喻。中只是天理。”曰：“何者为天理？”曰：“去得人欲，便识天理。”曰：“天理何以谓之中？”曰：“无所偏倚。”曰：“无所偏

倚，是何等气象？”曰：“如明镜然。全体莹彻，略无纤尘染着。”曰：“偏倚是有所染着。如着在好色好利好名等项上，方见得偏倚。若未发时，美色名利皆未相着，何以便知其有所偏倚？”曰：“虽未相着，然平日好色好利好名之心，原未尝无。既未尝无，即谓之有。既谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病疟之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色好利好名等项一应私心，扫除荡涤，无复纤毫留滞。而此心全体廓然，纯是天理。方可谓之喜怒哀乐未发之中。方是天下之大本。”（《传习录》76：104）

此两段话皆将未发之中描述为心之本体，而且（1）惟有在吾人意识生活与无意识生活经过彻底与全面的“扫除荡涤”的去私工夫后，变得“全体莹彻”“全体廓然”，方可称“未发之中”。⁽⁵⁶⁾在阳明这里，“未发”显然不再是朱子意义上心灵生活的某个不起念、不运思的时间段，而是作为心灵本体，是道德生命的主宰。（2）这个全体莹彻、廓然之心即是天理，而不只是朱子意义上的虚灵明觉之心。（3）这个天理因如鉴空衡平“无所偏倚”，故名之曰“中”。

在正式提出致良知教后，阳明则明确将良知与未发之中联系在一起：

性无不善，故知无不良。良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体。人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲。故须学以去其昏蔽。然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。知无不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未尽去，而存之未纯耳。体即良知之体，用即良知之用。宁复有超然于体用之外者乎？（《传习录》155：217—218）

这里体即良知之体、用即良知之用的说法明确将未发与已发表述为体用一源的关系，即“即体而言用在体。即用而言体在用”之关系（《传习录》108：130）。而以未发之中判良知则无非彰显良知是一“寂体”，而在描述这一寂体时，阳明在继续着墨于不可“着在好色好利好名”这些恶念的同时，又特别点出也不可着在善念上面，今本《传习录》下卷黄修易与黄直记载的条目屡见之：

黄勉叔问：“心无恶念时，此心空空荡荡的。不知亦须存个善念否？”先生曰：“既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。譬如日光被云来遮蔽，云去光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中添燃一灯。”（《传习录》237：310）

先生尝语学者曰：“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多，满眼便昏天黑地了。”又曰：“这一念不但是私念。便好的念头亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了。”（《传习录》335：380）

这种既无恶念又不着善念的“心体”之性质又被称为“不作一念”：“从目所视，妍丑自别，不作一念，谓之明。从耳所听，清浊自别，不作一念，谓之聪。从心所思，是非自别，不作一念，谓之睿。”（《传习录》拾遗16：399）陈荣捷先生认为此条多遗漏，缺乏聪明睿知的“知”字，“知字为阳明旨趣，断不可缺也”。其实此条语义还是清楚的，妍丑、清浊、是非“自别”与“不作一念”都是要彰显心体廓然大公、物来顺应、物各付物这一即寂即感的性质。

更为重要的是，由于《中庸》“已发”“未发”之论述，在朱子工夫论中区别为两种工夫：未发时、静时（即心未起念时、无事时）涵养、戒慎恐惧，已发时、动时（即心起念之际、有事时）省察、慎独。这种表述不善领会，极易被误解为两截工夫，而造成“换手”乃至“中断”之弊，⁽⁵⁷⁾故阳明在将未发之中刻画为良知时，多次强调其超越动静、内外、先后之性质：“人之本体，常常是寂然不动的。常常是感而遂通的。‘未应不是先。已应不是后。’”（《传习录》328：376）“常常”出自《庄子·山木》：“纯纯常常，乃比于狂”，其意思不是发生次数很多意义上的“经常”，而是“平常”“一直”。常常寂然不动即是说始终寂然不动，常常感而遂通即是说始终感而遂通。良知之为未发之中这种常寂常感、即寂即感的性质，在《答陆原静书》中表达得酣畅淋漓：

未发之中，即良知也。无前后内外，而浑然一体者也。有事无事，可以言动静。而良知无分于有事无事也。寂然感通，可以言动静。而良知无分于寂然感通也。动静者所遇之时。心之本体，固无分于动静也。理无动者也，动即为欲。循理则虽酬酢万变，而未尝

动也。从欲则虽搞心一念，而未尝静也。动中有静，静中有动，又何疑乎？有事而感通，固可以言动。然而寂然者未尝有增也。无事而寂然，固可以言静。然而感通者未尝有减也。动而无动，静而无静，又何疑乎？无前后内外，而浑然一体，则至诚有息之疑，不待解矣。未发在已发之中。而已发之中，未尝别有未发者在。已发在未发之中。而未发之中未尝别有已发者存。是未尝无动静，而不可以动静分者也。凡观古人言语，在以意逆志而得其大旨。若必拘滞于文义，则“靡有孑遗”者，是周果无遗民也。周子“静极而动”之说，苟不善观，亦未免有病。盖其意从太极“动而生阳，静而生阴”说来。太极生生之理，妙用无息。而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动。谓之阳之生。非谓动而后生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静。谓之阴之生。非谓静而后生阴也。若果静而后生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各自为一物矣。阴阳一气也。一气屈伸而为阴阳。动静一理也。一理隐显而为动静。春夏可以为阳为动，而未尝无阴与静也。秋冬可以为阴为静，而未尝无阳与动也。春夏此不息。秋冬此不息。皆可谓之阳，谓之动也。春夏此常体。秋冬此常体。皆可谓之阴，谓之静也。自元、会、运、世、岁、月、日、时以至刻、杪、忽、微，莫不皆然。所谓“动静无端，阴阳无始”，在知道者默而识之。非可以言语穷也。若只牵文泥句，比拟仿像，则所谓心从法华转，非是转法华矣。（《传习录》157：220—221）

动静范畴只适宜于有事无事、寂然感通：有事、感通是“动”，无事、寂然是“静”。动、静只是“所遇之时”的范畴。良知（未发之中）作为心之本体始终存在于心灵生活之中，不能说有事（感通）的时候，良知存在，无事（寂然）的时候，良知就不存在了。⁽⁵⁸⁾故良知无分于有事无事、寂然感通，故良知亦不可言动、静。酬酢万变（此为“有事”，此为“感通”，此为“动”）之际，良知做主（“循理”），静定自如，是谓“动中有静”（“动”是指烦忙于世的生活动，是动；“静”是指良知之贞定、静定，是静）；有事、感通，此时是动，但良知（“寂然者”）并未因此“动”而有所改变（增），良知（“寂然者”）如如而在，良知这种在“动”中仍然静定、贞定的能力即是“无动”，是谓“动而无动”；无事、

寂然，此时是“静”，但良知（“感通者”）在“静”中仍然在起作用、在运作，良知这种在“静”中默默运作的的能力即是“无静”，是谓“静而无静”。如果我们把有事、感通之“动”称为“动I”，把良知之活动、运作之“动”称为“动II”，把无事、寂然之“静”称为“静I”，把良知之贞定自如、静定之“静”称为“静II”，把“理无动者也，动即为欲”中的“动”称为“动III”，则阳明看似令人眼花缭乱的动静用法自是脉络分明。今人但衡今在评论此条目时，指出阳明论心体内外动静、未发已发“辞意至精”，但又说所谓“酬酢万变，未尝动也。搞心一念，未尝静也”，“未免粘滞，强人以理欲为动静。要知从欲，动也。循理，亦动也”。而阳明所谓“动中有静，静中有动”，岂不是说“理中有欲，欲中有理矣”，“不抑自语相违者乎”？“故动静不可并理欲而言。治王学者，不可以不辨。若云理未尝不静，欲未尝不动，犹可。”但氏之评可谓死于句下。阳明“动静”一词意思一明，《传习录》相关条目的意思亦迎刃而解：

照心非动者，以其发于本体明觉之自然，而未尝有所动也。有所动，即妄矣。妄心亦照者，以其本体之明觉之自然者，未尝不在于其中，但有所动耳。无所动，即照矣。无妄无照，非以妄为照，以照为妄也。照心为照，妄心为妄，是犹有妄有照也。有妄有照，则犹贰也。贰则息矣。无妄无照，则不贰。不贰则不息矣。（《传习录》160：225）

心，无动静者也。其静也者，以言其体也；其动也者，以言其用也。故君子之学，无间于动静。其静也，常觉而未尝无也，故常应；其动也，常定而未尝有也，故常寂；常应常寂，动静皆有事焉，是之谓集义。集义故能无祇悔，所谓动亦定，静亦定者也。心一而已。静，其体也，而复求静根焉，是挠其体也；动，其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故求静之心即动也，恶动之心非静也，是之谓动亦动，静亦动，将迎起伏，相寻于无穷矣。故循理之谓静，从欲之谓动。欲也者，非必声色货利外诱也，有心之私皆欲也。故循理焉，虽酬酢万变，皆静也。濂溪所谓“主静”，无欲之谓也，是谓集义者也。从欲焉，虽心斋坐忘，亦动也。（59）

这两段话都是强调本真的心灵生活（实则即是良知、即是未发之中）无动静可言，此处所谓无动静是无静I、无动I。心灵生活言动静，则只能是体用意义上的动静，静以言体，此静II也，动以言用，此动II也。如修身工夫守护不住此静体而有所“动”，则是“从欲而动”，此即“妄动”。

案：此妄动之“动”既不是有事无事意义上的“动”（动I），也不是良知如如而动的动、良知发用之动（动II），而是动摇之“动”，为私欲、私意所干扰而动之动，此从欲而动，是动III。而一旦良知无法贞定其自身，整个生命一任血气鼓荡，此时则是“动亦动，静亦动”，实则当谓动I亦动III，静I亦动III。

需要指出的是，阳明对未发之中的某些表述很容易招致误解。

如：“不可谓未发之中常人俱有。盖体用一源。有是体，即有是用。有未发之中，即有发而皆中节之和。今人未能有发而皆中节之和。须知是他未发之中亦未能全得。”（《传习录》45：83）而上引《传习录》第155条却又说：“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体。人人之所同具者也。”如泥于文字，两则对话显有相抵牾处。但衡今就质疑第45条“不似阳明所以为学、与其所以教人之旨。其为门弟子之言，可断言也”，因为固可说体用一源，但不可“以有无”论体用，“孔子曰‘我欲仁，斯仁至矣’，亦犹佛氏云‘平等佛性，无有弗具，无有弗同也’”，故体用不可以有无论，“谓未发之中，有未全得犹可。谓非常人俱有则不可。斯言也，足以绝天下后世向善之心。常人非不具也，有所蔽也；非不全也，有所偏也”⁽⁶⁰⁾。但氏之质疑自有其道理，因未发之中即是良知，则说“不可谓未发之中常人俱有”即等于说“不可谓良知常人俱有”，此句话如理解为“不可说每个人都拥有良知”，显与阳明之基本义理全然相悖。然而，今本《传习录》除了下卷部分外，均为阳明所过目，阳明亦曾将此书赠送友人，也就是说，该条目虽为门人（陆澄）所记，但无疑得到阳明首肯，故必须对“不可谓未发之中常人俱有”之理解加以调整。实际上，答案就藏在两处文字之微妙差异里面，一者是“同具”之“具”，一者是“俱有”之“俱”。“具”“俱”形近音同，意思却不能等同。具者，具有；俱者，“俱全”。“俱”乃侧重现实俱备之义，“不可谓未发之中常人俱有”，其意不外是“不可说常人在其现实状态中完全地拥有未发之中”，而不应理解为“不可说常人都具有未发之中”。毫无疑问，“未发之中”常人皆具，甚至可以说皆“完具”，⁽⁶¹⁾但这个“完具”只是在本体意义上的完

具，而非现实意义上的“俱全”。“须知是他未发之中亦未能全得”，这一结语实际上正是“不可谓未发之中常人俱有”之准确意思。阳明“不可谓未发之中常人俱有”不过是表达人之有限性一面，在现实之人性层面，人总是受到气拘物蔽之限制，良知之本体（未发之中）极易被掩盖，故不能说每一个现实中的人，他的良知（未发之中）是时时刻刻全盘呈现的。
(62)

阳明以未发之中论良知，不仅对于我们理解良知的丰富内涵具有重要意义，而且对理解阳明心学之工夫路径亦至为关键。阳明之未发之中既是一即寂即感、即感即寂、体用一源的范畴，则任何“致”之的工夫（“致中”工夫）必体现出此性质（“合着本体方是工夫”），而不可再裂动静、寂感为二时，歧“致中”与“致和”为二途：“直问，‘戒慎恐惧是致和，还是致中？’先生曰：‘是和上用功。’曰：‘《中庸》言致中和。如何不致中？却来和上用功？’先生曰：‘中和一也。内无所偏倚。少间发出，便自无乖戾。本体上如何用功？必就他发处，才着得力。致和便是致中。’”（《传习录》拾遗24：403）此亦即阳明早在致良知教提出之前即已强调的“君子之于学也，因用以求其体”、体用之源之工夫进路。
(63) 邹东廓与王龙溪对此均有精辟之论述：

夫时有动静，学无动静者也。疲精外骛，汲汲焉以求可求成，是用智者也，命之曰动而动；凝神内照，而人伦庶物脱略而不理，是自私者也，命之曰静而静；戒慎恐惧，无繁简，无内外，无须臾之离，以求复其性，是去智与私而大公顺应者也，命之曰动而无动，静而无静。
(64)

良知即是未发之中，即是发而中节之和，此是千圣斩关第一义，所谓无前后内外、浑然一体者也。若良知之前别求未发，即是二乘沉空之学；良知之外别求已发，即是世儒依识之学。或摄感以归寂，或缘寂以起感，受症虽若不同，其为未得良知之宗，则一而已。
(65)

寂之一字，千古圣学之宗。感生于寂，寂不离感。舍寂而缘感谓之逐物，离感而守寂为之泥虚。夫寂者，未发之中，先天之学也。未发之功，却在发上用，先天之功，却在后天上用。
(66)

或骛外或专内，或摄感归寂或缘寂起感，均将“未发”与“已发”视为“两截”，而未能真正领悟未发之中动静一如，即寂即感、常寂常感、寂感一体之性质。尤聂双江与罗念庵认定“已发”无工夫（“格物无工夫”），工夫只在未发上用，尽管在工夫上二人各有本己风光，各有受用，但就工夫论而言，二人显然改变了阳明未发—已发乃体用关系、良知无未发之时（“良知无起无不起”）、致和即所以致中这一“语法规则”。⁽⁶⁷⁾

四 小结

1. 在阳明这里，以“虚”“无”形容良知之本色，一是要彰显良知涵容万物，无一物不容、无一物不贯这一润泽万物的普遍性，一是显示良知之无滞性、活动性。良知这种既内在又超越（“内在”：万物均在良知发用流行之中；“超越”：无一物能作得良知之障碍）之性质即良知“虚无”本色之所在。

2. 在阳明这里，以“无知无不知”描述良知之性质，跟以往理学传统中以“无知”“无心”“无意”“无思”描述“本心”“心之本体”“道体”一样，无非是要凸显良知之无造作、无计度、自然而然之性质。

3. 在阳明这里，以未发之中阐述良知之内涵，其用意在于突破朱子学关于未发、已发之相关工夫论说，良知之为好恶实则又是“无有作好”“无有作恶”，良知之为寂体同时即是一感通之体，即寂即感，即感即寂，常寂常感，体用一源，原无先后、内外之分。

阳明作为虚寂之体的良知论，可谓从“无”之一面刻画出良知之“知是知非”“好善恶恶”实则亦是“无是无非”“无有作好作恶”。说到底，“无心”“无知”“无意”一类“无的智慧”不过是描述了德性生命如鸢之飞、鱼之跃，莫之为而为、莫之致而至、莫知其然而然这一天性，这是德性生命向上一机之必有表现，修道之人只要用心、只要精进不已，必会有此上达之体验。

倘若我们用陈来先生“有无之境”术语来刻画阳明之良知，则可以说良知之知爱知敬、知是知非、知恻隐、知好恶、知戒慎恐惧是良知之“有”；良知之无是无非、无有作好作恶是良知之“无”。良知之“有”“无”之间即是其“本来体用”：心之本体即是天理。天理只是一个。更有何可思虑得？天理原自寂然不动，原自感而遂通。学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已。不是以私意去安排思索出来。（《传习录》145：203）“本来体用”原本就是无思无虑的，原本就是自然而然的，原本就是廓然大公的，原本就是物来顺应的，有而不滞，无而不空，彻动彻静，彻内彻外，无先无后，周流不息，原本就是天德流

行之“化境”。此“本来体用”，阳明状之曰：“圣人致知之功，至诚无息。其良知之体，皎如明镜，略无纤翳。妍媸之来，随物见形。而明镜曾无留染。所谓情顺万事而无情也。无所住而生其心，佛氏曾有是言。未为非也。明镜之应物，妍者妍，媸者媸。一照而皆真。即是生其心处。妍者妍，媸者媸，一过而不留。即是无所住处。”（《传习录》

167：237）王龙溪状之曰：“盖良知原是无中生有，无知而不知；致良知工夫原为未悟者设，为有欲者设；虚寂原是良知之体，明觉原是良知之用，体用一原，原无先后之分。”⁽⁶⁸⁾孙蒙泉状之曰：“夫此心无倚之谓虚，即其应迹可见，虽动而已形，然应而无作，过而不留，亦虚而已矣，不可谓之实也；无应迹可见，虽静而无形，然此虚不息，亦实而已矣，不可谓之虚也。故大公者未应之用，而顺应者未感之体，无欲而已矣。常感常应，无间断、先后。”⁽⁶⁹⁾一言以蔽之，无中生有、即虚即实、即体即用，此为良知之“本来体用”。

(1) “舜心如天地，如太虚，诚无意无必，故天下咸服而无咎。”（杨简《杨氏易传》卷二）圣人之心“寂然不动如太虚，感而遂通如四海”。（《慈湖诗传》卷十六）“君子之心如太虚。”（《慈湖遗书》卷十）“孔子之心澄明如太虚。”（《慈湖遗书》卷十一）

(2) 《朱子语类》卷十六，《朱子全书》第14册，第536页。

(3) 《朱子语类》卷五，同上书，第221页。众所周知，朱子《大学章句》对“明明德”的阐释：“明德者，人之得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也”，《中庸章句》则有“心之虚灵知觉，一而已”。阳明对朱子以虚灵不昧描述心之性状，颇为肯定：虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无物。又说：“心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。”

(4) 《河南程氏遗书》卷十一，《二程集》，第124页。伯淳在澶州日，修桥少一长梁，曾博求之民间。后因出入，见林木之佳者，必起计度之心，因语以戒学者，心不可有一事。见《河南程氏遗书》卷三，《二程集》，第65页。

(5) 《与谢元吉》，《明儒学案》卷五。

(6) 《与湛民泽七》，《陈献章集》卷二，第192页。

(7) 世人多徇于宋孝宗赵昚（1127～1194）“以佛治心，以道治身，以儒治世”之说，习焉不察，想当然地以为儒学只是一套修齐治平之伦常智慧，殊不知真儒于“治心”“治身”（治心与治身岂是二事？此姑就俗套语而论）自有其超拔与究竟面向。

(8) 《答南元善》，《王阳明全集》卷六，第211页。

(9) 王龙溪：《答季彭山龙镜书》，《王畿集》卷九，第214页。

(10) 埃克哈特著、荣震华译：《埃克哈特大师文集》，商务印书馆，2003年，第75—76、203页。

(11) 罗泽南对阳明良知虚无本色说之批评即属此类横议：“天地万物皆实理之所为也。理至虚也，而有至实者存；理至无也，而有至有者在。故天得此理，有以成其为天；地得此理，有以成其为地；日月风雷、山川民物得此理，有以成其为日月风雷、山川民物。人禀天地之精英以生，性之具于其中者为最明，蕴之为五常之德，发之为恻隐、羞恶、恭敬、是非之情，施之为视听言动，与夫君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之则，由是而仁民，由是而爱物，由是而赞化育参天地，莫不因此理之自然者为之。纲维于其间，分虽殊，理实一也。是故圣人者顺此真实之理，以达其用于天下。民彝物则所以常存于宇宙也。仙佛者灭此真实之理，而陷溺于虚空，日用伦常所以尽去之而不顾也。今其言曰仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛家说到无，圣人岂能无上加得一毫有？是实以圣贤之真实，而为佛老之空虚也。诚如是，是必扫天下之至实，而尽归之于虚灭，天下之至有而尽归之于无矣。即令不尽扫之、尽灭之，而其所以视此至实、至有者，皆为外铄，而不出于性之本然矣。匪特口耳鼻舌身意，及君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，可以弃之而不顾，即天之运，地之载，日月之照临，风雷之鼓荡，山川之流峙，民物之蕃生，皆归梦幻，而适见其多事矣。充阳明之说，是不至毁灭天地，消融民物，而不已也，岂其然哉？夫仙家说长生，佛家说脱离生死苦海，此固背叛天理，以自私自利者也。然庄子外形骸，一生死，养生之说已为其所不屑言。佛家以阿罗汉独了死生为下乘，运载无边得无上菩提为上乘，则超免轮回犹佛说之最低者，即教仙家不言长生，佛家不言脱离生死苦海，其所以为教者，与圣人之道同乎？异乎？舍其虚无之大罪，徒责其长生轮回之私利，是放饭流歠而问无齿决耳。至谓儒者之教与仙家长生久视，诱人入道，佛家之出离生死，诱人入道，彻上彻下，原自一贯，是不仅圣人之道无异于佛老之虚无，而其所以自私自利者亦与之无别矣。言之不经，亦至此极哉！”《姚江学辨》卷一，《续修四库全书》第952册，第465—466页。罗山所说“理至虚也，而有至实者存；理至无也，而有至有者在”，阳明自不会有异议，“至实”“至有”乃是良知之“有”的一面，阳明言良知即天理、即至善、即性，均属此面；“至虚”“至无”乃是良知之“无”的一面。用牟宗三先生的术语说：有之一面，是本体面，无之一面是作用面。因为本体之“有”方有作用之“无”，因作用之“无”，方显本体之“有”。

(12) 刘蕺山：《阳明传信录》，《刘宗周全集》第5册，第73、82页。

(13) 《小心斋札记》卷十八，《顾端文公遗书》，《四库全书存目丛书·子部·儒家类》第14册，第354页。顾泾阳对阳明以“无知无不知”尚评论说：“阳明就《大学》中提出致知，于中间下个‘良’字，何故？阳明要说这知是性，是心之本体，是未发之中，须着此一字方才有气力。又说良知无知无不知，何故？阳明尝曰知善知恶是良知，知善知恶毕竟是分别，落在用一边，若便以为是性，是心之本体，是未发之中，奚啻千里？所以必说个无知无不知。着此一句，方才无破绽。‘无知’，孔子之说也；‘良知’，孟子之说也；‘致知’，《大学》之说也。各自具足，将来搀搭说，便不是他本色。”《还经录》，《顾端文公遗书》，《四库全书存目丛书·子部·儒家类》第14册，第488页。

(14) 但衡今：《王阳明传习录札记》（下），台湾商务印书馆、世界书局、香港时报社，1957年，第81—82页。

(15) 周敦颐著、陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局，2009年第2版，第22页。

(16) 《正蒙·中正篇第八》，《张载集》，第28页。

(17) 《语录》，《张载集》，第318页。

(18) 《正蒙·神化篇第四》，《张载集》，第17页。

(19) 《正蒙·诚明篇第六》，《张载集》，第20、22、23页。

(20) 《正蒙·天道篇第三》，《张载集》，第14页。

(21) 《正蒙·大心篇第七》，《张载集》，第25页。

(22) 《正蒙·中正篇第八》，《张载集》，第28页。

(23) 《河南程氏遗书》卷十五、卷十八，《二程集》，第144、192页。

(24) 司马光：《绝四论》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第56册，上海辞书出版社、安徽教育出版社，2006年，第207—208页。

(25) 董萝石：《从吾道人语录》，钱明编校整理：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第253页。

(26) 朱得之撰：《宵练匣》，《四库全书存目丛书·子部·杂家类》第87册，齐鲁书社，1995年，第341页。

(27) 谢良佐撰、朱子删定、严文儒校点：《上蔡语录》，《朱子全书外编》第3册，华东师范大学出版社，2010年，第10、16、23、28、34页。

(28) 朱子一方面认为“空空如也”之“空空”乃是指鄙夫言，另一方面又指出夫子自道“无知”，“此圣人谦辞，言我无所知，空空鄙夫来问我，又尽情说与他。凡圣人谦辞，未有无因而发者。这上面必有说话。门人想记不全，须求这意始得”。《朱子语类》卷三十六，《朱子全书》第15册，第1336—1337页。

(29) 《陆象山全集》卷三十五，中国书店，1992年，第292页。在象山看来，夫子之知只在德性之知方面：“生知，盖谓有生以来，浑无陷溺，无伤害，良知具存，非天降之才尔殊也。”同上书，第312页。

(30) 分别见《陆象山全集》卷三十五，第297、306、297页。

(31) 《杨氏易传》卷一，《景印文渊阁四库全书》第14册，第19页。

(32) 《某书参前二字又记曰》，《慈湖遗书》卷二，《景印文渊阁四库全书》第1156册，第613页。

(33) 《杨氏易传》卷一，《景印文渊阁四库全书》第14册，第12页。

(34) 《杨氏易传》卷十三，《景印文渊阁四库全书》第14册，第141页。另参：《吴学讲义》，《慈湖遗书》，《景印文渊阁四库全书》第1156册，第661—662页。

(35) “求心之始如有所得，久思则茫然复失，何也？夫求心不得其要，钻研太甚则惑。心之要只是欲平旷，熟后无心如天，简易不已。”见《经学理窟》，《张载集》，第269页。

(36) 《杨氏易传》卷一，《景印文渊阁四库全书》第14册，第9页。

(37) 王龙溪：《慈湖精舍会语》，吴震编校整理：《王畿集》卷五，凤凰出版社，2007年，第113页。

(38) 王阳明在《与顾惟贤》书中提到“圣驾北还”一事，见《王阳明全集》卷二十七，第999页。

(39) 普济撰、苏渊雷点校：《五灯会元》卷二，中华书局，1984年，第95页。

(40) 《朱子语类》卷十六，《朱子全书》第14册，第518页。

(41) 据谢良佐回忆，谢见伊川时，伊川曾曰：“近日事如何？”谢对曰：“天下何思何虑。”伊川曰：“是则是有此理，贤却发得太早。”事见《上蔡语录》，《朱子全书外编》第3册，华东师范大学出版社，2010年，第36页。

(42) 随着阳明后学第一义工夫意识之增强，阳明以知是知非论良知开始受到质疑，如邓以讚（1542～1599）即以此对质王龙溪：“阳明先生自称万死得来（指良知——引者），予岂敢疑？直疑其以知是知非为良知，犹权论耳。夫良知何是何非，知者其照也。今不直指人月与镜，而使观其光，愈求愈远矣。且及其是非并出而后致，是大不致也。”氏著：《秋游记》，《邓定宇先生文集》卷三，《四库全书存目丛书》第156册，第358页。

(43) 董谷《碧里后集》有相似的记载：尝闻之阳明先生曰：“无知是圣人之本体，未接物时，寂然不动，两端乃是非可否之两端，叩者审问也。设有鄙夫来问，此时吾心空空如也。鄙夫所问虽寻常之事，必有两端不定之疑。我则审问其详，是则曰是，非则曰非，可则曰可，否则曰否，一如吾心之良知以告之，此心复归于空，无复余蕴，故谓之竭。”见《新编王阳明全集》卷四十，第1645页。

(44) 王龙溪：《慈湖精舍会语》，《王畿集》卷五，第114页。

(45) 王龙溪：《致知议略》，《王畿集》卷六，第131—132页。

(46) “今谓良知之外别无知，疑于本文为赘，而又以空为道体，圣人与鄙夫无异，则鄙夫已具圣人体段，圣人告之，但与其空，如称颜子之‘庶乎’，足矣，复何两端之竭耶？”

(47) 王龙溪：《致知议辩》，《王畿集》卷六，第138页。另参：“孔子曰：‘吾有知乎哉？无知也。’无知也者，空空也。无圣无凡，孔子之空空与鄙夫之空空，一也。两端者，良知之是与非也。‘叩两端而竭’，则是非忘矣。孔子称颜子曰：‘回也，庶乎屡空。’柴愚、参鲁、师辟、由喭，皆滞于有，不能空也。子贡不受命，以多识为学，自外而入，若货殖然，亿而屡中，不知空也。故孔子每以回、赐并举而进之，‘弗如之’与‘予欲无言’之诲，所以傲之者屡矣，赐终疑而未知。使学可以言传而得，则凡及门之士皆可以为颜子，惟其不可以言传，故虽颖悟如子贡，亦不能使之悟也。濂溪主静无欲，归于无极，明道定性无事，本乎两忘，盖几之矣。阳明先师生千百年之后，首倡良知之说以觉天下，上溯濂洛以达于邹鲁，千圣之绝学也。良知无知而不知，人知良知之为知，而不知无知之所以为知也。神道设教，人知神之为神，而不知不神之所以为神也。虚以通变，不为典要，寂以通感，不涉思为，是即颜氏所谓屡空、孔子空空之旨也。世之学者泥于典要思为，昧夫虚寂之体，反哄然指而非之。洞庭之乐，闻者惊耳，无怪其然也。”《艮止精一之旨》，《王畿集》卷八，第185页。标点略有

改动。

(48) 查铎：《答邵纯甫书》，《查毅斋先生阐道集》卷三，《四库未收书辑刊》第7辑，第16册，第456页。

(49) 方祖猷等编校整理：《罗汝芳集》，凤凰出版社，2007年，第131页。

(50) 《欧阳南野文选序》，《王畿集》卷十三，第348页。标点有较大改动。

(51) 《艮止精一之旨》，《王畿集》卷八，第184页。

(52) 《半洲刘公墓表》，《王畿集》卷二十，第641页。忘规矩、忘是非，不是没有规矩、没有是非而胡来，而是无规矩相、无是非相之“从心所欲不逾矩”。故是德性生命之最上一境，薛中离曰：“学有三节，初则舍非求是，中则有是非，后则是非俱忘。”陈柳编校：《薛侃集》，上海古籍出版社，2014年，第35页。

(53) “若悟得心即是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。”《天泉证道纪》，《王畿集》卷一，第1页。

(54) 《答卢仰苏学博书》，《查毅斋先生阐道集》卷三，第460页。

(55) 见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第127页。正德八年，阳明致书黄宗贤说：“仆近时与朋友论学，惟说‘立诚’二字。杀人须就咽喉上着刀，吾人为学当从心髓入微处用力，自然笃实光辉。……以近事观之，益见得吾侪往时所论，自是向里。此盖圣学的传，惜乎沦落埋没已久；往时见得，犹自恍惚。仆近来无所进，只于此处看较分晓，直是痛快，无复可疑。”见《王阳明全集》卷四，第152页。

(56) 在这一点上，一贯批评阳明心学的高拱倒与阳明有共识，问：程子云：“只喜喜怒哀乐未发，便是中也。”然欤？曰：“岂有此理！人生而静，天之性也，性之本体也。感物而动，物至而人化物，则没天理而穷人欲者多矣。学者必须戒惧恐惧，涵养性源，至纯至粹，则其喜怒哀乐未发，只是一理中涵，更无邪滓，方可谓中。中则无不和矣。若彼常人喜怒哀乐，虽是未发，然根株所在，皆私意之潜伏，可谓中乎？不中，何和之有？”见高拱撰、流水点校：《问辨录》，《高拱论著四种》，中华书局，1993年，第103页。

(57) 朱子戒惧恐惧与慎独工夫实则是两轮一体之工夫，善会之，自无此弊端。见陈立胜：《作为修身学范畴内的“独知”概念之形成：朱子慎独工夫新论》，《复旦学报》，2016年第4期。

(58) 有弟子问阳明既然良知是“通乎昼夜之道而知”，那人睡熟时良知还知否？阳明答曰：“不知，何以一叫便应？”（《传习录》267：326）

(59) 王阳明：《答伦常式》，《王阳明全集》卷五，第182页。

(60) 但衡今：《王阳明传习录札记》（下），第83—84页。

(61) “这良知人人皆有。圣人只是保全无些障蔽。兢兢业业，翼翼。自然不息。……众人自孩提之童，莫不具此知。只是障蔽多。然本体之知，自难泯息。”（《传习录》221：299）

(62) 顺便指出，但衡今还以同样的理由连带怀疑“澄问操存舍亡章”之可信性问

题，则更是理解有误所致。该章记曰：澄问操存舍亡章，曰：“‘出入无时，莫知其乡’。此虽就常人心说，学者亦须知得心之本体，亦元是如此。则操存功夫，始没病痛。不可便谓出为亡入为存。若论本体，元是无出入的。若论出入，则其思虑运用是出。然主宰常昭昭在此，何出之有？既无所出，何入之有？程子所谓腔子，亦只是天理而已。虽终日应酬，而不出天理，即是在腔子里。若出天理，斯谓之放，斯谓之亡。”又曰：“出入亦只是动静。动静无端。岂有乡邪？”（《传习录》48：85）但氏疑曰：“心之本体，无出无入，其言似是也。告子四十不动心，孟子曰：‘告子先我不动心。’动与不动，犹出入也。‘人生而静以前不容说’，生即堕入动矣。动而求乎静，是工夫。不可言无出入也。”但氏接着进一步质疑说：“‘出入无时，莫知其乡’言其心之乱也，非言其心之体也。以出入形容存亡，非以出入言操舍也。学者苟知其心出入无时，是犹知有心在，则闲邪存诚，有下手处……程子所谓腔子是以肉团心形容非肉团心，亦即存之意。存则何思何虑，亦思亦虑，此儒家惟一心法。舍此，别无入手之方……”

(63) 《答汪石潭内翰》，《王阳明全集》卷四，第147页。

(64) 邹东廓：《南京礼部主客司题名记》，董平编校整理：《邹守益集》卷六，第324页。

(65) 王龙溪：《致知议略》，《王畿集》卷六，第130页。

(66) 王龙溪：《致知议辩》，《王畿集》卷六，第133页。

(67) 蔡仁厚、林月惠先生对阳明后学围绕未发之中之理解所发生的分歧有专门阐述，见蔡仁厚：《王阳明哲学》，三民书局，1983年修订版，第89—96页。林月惠：《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》，台湾大学出版中心，2005年，第406—437页。

(68) 王龙溪：《滁阳会语》，《王畿集》卷二，第35页。

(69) 孙应奎撰：《忆言上》，《燕诒录》卷一，《四库全书存目丛书·集部》第90册，第536页。

第9章 良知论（III）

作为“造化的精灵”的良知

“圣人之学，心学也。”在《象山文集序》中王阳明如此写道。“陆王心学”在学界早已是习语，“心”与“良知”无疑是王阳明思想之中的核心范畴。这套心学范畴极容易与近代主体性哲学、意识哲学接榫，“主观唯心主义”“现象学”也成了框定阳明心学属性的常见格套。在这种主体性哲学立场下，“气”在阳明运思之中的位置只能处于边缘地带。⁽¹⁾的确，阳明专论“气”的文字也并不多，但其论性、论心、论道、论工夫乃至论良知都或明或暗地联系着“气”这一向度，本章拟从阳明有关良知的论述之中揭示“良知”与“气”的内在关联，并在此基础上就良知之性质再作引申。

一 “造化的精灵”

先生曰：“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出。真是与物无对。人若复得他，完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈。不知天地间更有何乐可代？”（《传习录》261：323）

这段话确属不易理解，这倒不是因为阳明表述不清，而是因为究竟如何把握“精灵”以及“生”天地、“成”鬼神中的“生”“成”二字，令人颇费思量。以下是陈荣捷先生对此节的英译：

The teacher said, innate knowledge is the spirit of creation. This spirit produces heaven and earth, spiritual beings, and the Lord. They all come from it. Truly nothing can be equal to this. If people can recover it in its totality without the least deficiency, they will surely be gesticulating with hands and feet. I don't know if there is anything in the world happier than this.⁽²⁾

有基督宗教背景的西方人读到这段文字不知会有何感想。“the spirit of creation”，创世的灵，“the Lord”，独一无二的上帝，这创世之灵产生了（produces）上帝！这如何可能？上帝本为创造之源，是造物主（Creator），是自有永有（unoriginatedness），且其创造是从无中创造了有（*Creatio ex nihilo*），圣灵（the holy Spirit）在存在地位上乃是“由出”（procession），是由圣父和圣子所呼出（spriated）。而今“精灵”成了自有永有，上帝亦为其所产生。语不惊人死不休否？难怪钱穆先生会有烟波浩渺不可期之叹了：“这里把良知说成是天地万物后面的一个绝对实体，良知便是造化，天地鬼神全由良知生成，试问此事何由证知？岂不说成了人的良知乃与上帝造物一样，这实在太渺茫了。”⁽³⁾

先秦文献讲“生天生地”“成鬼成帝”，都是从天道创生的角度立论。《周易》讲“天地之大德曰生”，《道德经》讲“有物混成，先天地生”，《庄子·大宗师》更是明确说：“夫道有情有信，无为无形。可得而不可见，自本自根，未有天地自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久，长于上古而不

老。”“自本自根”是说有情有信、无为无形之道乃是自有永有的，“神鬼神帝，生天生地”则是说道乃天地万物存在者之源头。后来禅宗亦有“有物先天地”的说法（“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋”）。毫无疑问，阳明文字中对良知“生天生地，成鬼成帝”的描述，跟庄子“有情有信”之道的创造性观念是颇为相似的。其实阳明就在不同场合说过，良知是“天”、是“道”、是“天道”。如“道无方体。不可执着。却拘滞于文义上求道远矣。如今人只说天。其实何尝见天？谓日月风雷即天，不可。谓人物草木不是天，亦不可。道即是天。若识得时，何莫而非道？人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道。亘古亘今。无终无始。更有甚同异？心即道。道即天。知心则知道知天”。（《传习录》

66：96）又如“‘先天而天弗违’。天即良知也。‘后天而奉天时’，良知即天也”。（《传习录》287：340）“良知即是道。”（《传习录》

165：233）故阳明说精灵（良知）“生天生地，成鬼成神”即等于说生天生地、成鬼成神乃天道创造性之表现，此在儒道两家殆无异议。朱子就明确说过：“生天生地，成鬼成帝，即太极动静生阴阳之义。”^{〔4〕}阳明在别处还说，“仁是造化生生不息之理”，“弥漫周遍，无处不是”，（《传习录》93：114）这跟“皆从此出”“真是与物无对”的意思也是高度一致的。“与物无对”语本出自明道《识仁篇》：“此道与物无对，大不足以明之，天地之用皆我之用。”在《答陆原静书》中，阳明更是明确指出：“太极生生之理，妙用无息。而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动。谓之阳之生。非谓动而后生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静。谓之阴之生。非谓静而后生阴也。若果静而后生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各自为一物矣。阴阳一气也。一气屈伸而为阴阳。动静一理也。一理隐显而为动静。春夏可以为阳为动，而未尝无阴与静也。秋冬可以为阴为静，而未尝无阳与动也。春夏此不息。秋冬此不息。皆可谓之阳，谓之动也。春夏此常体。秋冬此常体。皆可谓之阴，谓之静也。自元、会、运、世、岁、月、日、时以至刻、杪、忽、微，莫不皆然。所谓‘动静无端，阴阳无始’，在知道者默而识之。非可以言语穷也。”（《传习录》157：220）这段话原本是申明未发之中“无分于动静”“无前后内外”“浑然一体”之义，但其中也透露出丰富的宇宙创生论之消息。佐藤一斋在评注“良知是造化的精灵”一条时即明确指出：“良知，即太极矣。”要之，

阳明良知是造化的精灵说倘放在天道创生义这一大的思想背景下加以理解，实是儒道两家“生生”思想之通义，并无值得争议之处。

然而，阳明毕竟在此文字之中不曾用“天道”二字，而是用“精灵”一词标举良知之创造义、创生义。“精灵”究作何解？

“精灵”作为一词，通常是指构成生命之为生命的内在活力，无之，生命就成为“形体”“躯壳”而不复为生命。葛洪《抱朴子·至理》云：“夫有因无而生焉，形须神而立焉。有者，无之宫也；形者，神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣；方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终。根竭枝繁，则青青去木矣。气疲欲胜，则精灵离身矣。”“青青”是生命力的展示，“木”则是“青青”所以展示之载体，前者是“无”“神”，后者是“有”“形”。与此相类，人之身体是“有”“形”，“精灵”则是“无”“神”。生命是“形身”与“精灵”的聚合，身体是灵、神的宫殿、住宅，精灵离身，即气竭命终。显然“精灵”是与“气”相关的，实则精灵即是精气。《礼记正义·礼运》：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”孔颖达注曰：“‘故人者，其天地之德’者，天以覆为德，地以载为德，人感覆载而生，是天地之德也。‘阴阳之交’者，阴阳，则天地也。据其气谓之阴阳，据其形谓之天地。独阳不生，独阴不成，二气相交乃生，故云‘阴阳之交’也。‘鬼神之会’者，鬼谓形体，神谓精灵。《祭义》云：‘气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。’必形体精灵相会，然后物生，故云‘鬼神之会’。‘五行之秀气也’者，秀谓秀异。言人感五行秀异之气，故有仁义礼知信，是五行之秀气也。”⁽⁵⁾此处，“鬼”“神”分别指形体与精灵，形体属于“魄”，精灵属于“神”（“魂”）。魄跟神（形体跟精灵）相会，方有“物生”。依此理解，天地万物都是形体与精灵相会而生，缺一不可（“独阳不生，独阴不成”），而精灵是“神之盛”，是五行之秀气。⁽⁶⁾

可见，形体与精灵相会才能构成生命，乃是儒道两家对生命现象的基本理解，毫无疑问这一理解源自《周易》“精气为物，游魂为变”的生命观。王弼对《系辞》这一说法注曰：“精气絪縕，聚而成物，聚极则散，而游魂为变也。游魂言其游散也。”孔颖达疏曰：“云精气为物者，谓阴阳精灵之气，氤氲积聚而为万物也；游魂为变者，物既积聚，极则分散，将散之时，浮游精魂去离物形，而为改变，则生变为死，成变为

败，或未死之间变为异类也。”这种“生物”观也是宋明理学对生命由来的基本理解。朱子就认为精灵就是“魄”：“大抵气中自有个精灵，即所谓魄耳。”⁽⁷⁾需要指出的是，在朱子那里，“精灵”二字连用时，指“魄”，当“精”与“气”对举时，“精”则指“魄”，“气”则指“魂”：“鬼神不过是阴阳消长而已。亨毒化育，风雨晦冥，皆是。在人则精是魄，魄者鬼之盛也；气是魂，魂者神之盛也。精气聚而为物，何物而无鬼神？”⁽⁸⁾“精气聚而为物”之“精气聚”，即“魄”与“魂”聚，亦即郑玄所说的“形体与精灵相会”的意思。

有了以上对“精气聚而为物”以及“精灵”“灵气”观念的分疏，阳明本人的生命观也就不难理解了。“所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在。缘何不能视听言动？所谓汝心，却是那能视听言动的。这个便是性，便是天理。有这性，才能生。这性之生理，便谓之仁。这性之生理，发在目便会视。发在耳便会听。发在口便会言。发在四肢便会动。都只是那天理发生。以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理。原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己，是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之即生，无之即死。”（《传习录》122：146，标点有改动）在这里，虽然未出现魂魄相聚、精气相聚的字眼，但“血肉”“躯壳”即是“形体”，即是“魄”，即是“舍”，“性”“天理”“仁”“心之本体”“良知”“真己”所指一也，即是“魂”，即是“精灵”，已死之人其“魂”已离开体魄，故其身子便成为“一团血肉”而已。“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地万物尚在何处？”（《传习录》336：381）这里则明确指出“精灵”是构成生命之为生命的本质所在，“游散”一词跟“积聚”相对，精灵之气“积聚”则生物，“游散”则物死。⁽⁹⁾

所以，“精灵”不同于“形体”、躯壳，但精灵又不是现象学意义上的纯粹意识。在阳明的心学辞典之中，“性”“天理”“仁理”“良知”“真己”“精灵”在存在论上就与“气”紧密绾结在一起，精灵究其实即是“精灵之气”。就阳明对“精”“灵”的使用看，阳明论“精”有二义，一是“精一”（惟精惟一）之精，一是“精神”之精：“精一之精以理言。精神之精以气言。理者气之条理。气者理之运用。无条理，则不能运用。无运用，则亦无以见其所谓条理者矣。精则精，精则明，精则一，精则神，精则诚。一则

精，一则明，一则神，一则诚。原非有二事也。”（《传习录》153：215）由此可见，上述《传习录》第122条之中的“性”“天理”“仁”“心之本体”乃是“精一”之“精”，无此“精”，则“不能运用”（所谓“无之即死”）。而“精神”之“精”则是以“气”言，运用、流行为气：“问仙家元气、元神、元精。先生曰，只是一件。流行为气。凝聚为精。妙用为神。”（《传习录》57：92）阳明还说：“夫良知一也。以其妙用而言谓之神。以其流行而言谓之气。以其凝聚而言谓之精。安可以形象方所求哉？真阴之精，即真阳之气之母。真阳之气，即真阴之精之父。阴根阳，阳根阴。亦非有二也。”（《传习录》154：216）“神”是良知之“妙用”态，“气”（真阳之气）是良知之“流行”态，“精”（真阴之精）乃是良知之“凝聚”态。这些条目之中，尽管“精”“气”“神”含义不尽相同，但“精”都跟精气、元气相关，即便是“以理言”的精一之“精”也还是通过“气”才能表现其“条理”。“灵”有灵动、灵活、灵机、灵觉、灵明、灵知之义。灵动、灵活、灵机跟“神”“妙用”“流行”意思相关；灵觉、灵明、灵知则跟“昭明”“虚明”“虚灵”意思相关。“灵”说到底乃是一元生气自然屈伸感应之能力（“良能”）。在存在论上言，天地万物均是一气流行所成，万物皆从此“一气”之中得其“性”。王鏊《性善对》（见《震泽集》卷三十四）云：“天地间膈塞充满，皆气也；气之灵，皆性也。人得气以生而灵随之，譬之月在天，物各随其分而受之。”阳明称此论“后儒多未之及”，⁽¹⁰⁾显然天地万物均禀受此“气之灵”而成。被黄宗羲称为“得阳明之肯綮”的北方王门杨东明亦云：“盈宇宙间只是一块浑沦元气，生天生地，生人物万殊，都是此气为之，而此气灵妙，自有条理，便谓之理。”⁽¹¹⁾这些说法有助于我们确切理解王阳明造化的精灵生天生地之含义。

综上，良知是造化的“精灵”，不过是说良知是造化的“精灵之气”，“天”“地”“鬼”“帝”皆是在此“精灵之气”的贯通（屈伸、感应）之中“生成”的，生天生地、成鬼成帝不是“从无中创造了有”（*Creatio ex nihilo*），而是“形体”（体魄）跟“精灵”相会，方“生”为天地、“成”为鬼神。而就人而论，若能存养此精灵之气——阳明在此处用“复”字表示此存养工夫（“若复得他，完完全全，无少亏欠”），在另处则用“保守”表示此存养工夫（“常常保守着这个真己的本体，戒慎不睹，恐惧不闻，惟恐亏损了他一些”），则此精灵之气自会绵绵若存，周流不息，见面盎

背，施于四体，“自不觉手舞足蹈”。为何人的良知是造化的精灵？此涉及阳明的“心灵”观。

二 “至灵至明而为心”

实夫问：“心即理，心外无理，不能无疑。”师曰：“道无形体，万象皆其形体；道无显晦，人所见有显晦。以形体而言，天地一物也；以显晦而言，人心其机也。所谓‘心即理’也者，以其充塞氤氲而言谓之气，以其脉络分明而言谓之理，以其流行赋畀而言谓之命，以其禀受一定而言谓之性，以其物无不由而言谓之道，以其妙用不测而言谓之神，以其凝聚而言谓之精，以其主宰而言谓之心，以其无妄而言谓之诚，以其无所倚着而言谓之中，以其无物可加而言谓之极，以其屈伸消息往来而言谓之易，其实则一而已。今夫茫茫堪舆，苍然黝然，其气之最粗者欤！稍精则为日月、星宿、风雨、山川，又稍精则为雷电、鬼怪、草木、花卉，又精而为鸟兽、鱼鳖、昆虫之属，至精而为人，至灵至明而为心。故无万象则无天地，无吾心则无万象矣。故万象者，吾心之所为也；天地者，万象之所为也。天地万象，吾心之糟粕也。要其极致，乃见天地无心，而人为之心。心失其正，则吾亦万象而已；心得其正，乃谓之人。此所以为天地立心，为生民立命，惟在于吾心。此可见心外无理、心外无物。所谓心者，非今一团血肉之具也，乃指其至灵至明、能作能知者也，此所谓良知也。然而无声无臭，无方无体，此所谓‘道心惟微’也。以此验之，则天地日月四时鬼神莫非一体之实理，不待有所彼此比拟者。古人之言合德合明、如天如神、至善至诚者，皆自下学而言，犹有二也。若其本体，惟吾而已，更何处有天地万象，此大人之学所以与天地万物一体也。一物有外，便是吾心未尽处，不足谓之学。”⁽¹²⁾

这段长文揭示了“造化的精灵”在宇宙之中的特殊地

位。“气”“理”“命”“性”“道”“神”“精”“心”“诚”“中”“极”“易”其含义

(meaning) 虽各自不同，但其实 (reference) 则为一也。存有的实质

是一气之流行、贯通，其中气之精粗成就了“万象”：“最粗者”“稍精者”“又稍精者”“又精者”“至精”构成了存有链条之中不同的环节。这幅存有的链条图颇类似于德日进 (Pierre Teilhard de Chardin, 1881 ~ 1955) 的宇宙进化论图像：宇宙生成 (Cosmogenesis) → 生物生成

(Biogenesis) → 人类生成 (Anthropogenesis) → 心智生成 (Psychogenesis) 或灵智生成 (Noogenesis), 在宇宙进化之中基本物质依照“复杂性—意识原则” (principle of complexity-consciousness, 即机体上日趋复杂, 精神上日趋显明) 不断地“突变”乃至“飞跃”, 而其中最有意义的两件事——“生命的来临” (the advent of life itself) 与“思想的诞生” (the birth of thought) 约相当于阳明所谓的“又精”“至精”与“至灵至明”的出现。而这生命现象出现之源头就在于生命出现之前“宇宙的质料”本即含有“内在的活力” (“生命的种子”) 或“前生命” (prelife) 的精神能量 (spiritual energy), 德日进《物质赞歌》对物质之中的灵性力量赞美说: “我祝福你, 物质, 我要为你称颂, 你不是科学的大祭司或者说教的牧师所描述的那样, 把你贬低为、歪曲为一堆残暴的力量与卑劣的欲望, 你已经向我们启示出你的整体性和真正的本性, 我为你欢呼, 你是生存与大化无穷无尽的潜能 (the inexhaustible potentiality for existence and transformation), 预定的实体在你之中发芽与成长; 我向你欢呼, 你是收摄与合一的普遍力量, 万有 (multitudinous monads) 通过你联系在一起, 并在你之中汇合在精神的大道上。”⁽¹³⁾这个物质 (matter) 显然不是亚里士多德意义的质料, 而更类似于阳明这里所说的一气流通的“气”。“气”“理”“命”“性”“道”“神”“精”“心”“诚”“中”“极”“易”这些观念构成了存在的大化图, 它们之间原本即是一发生与生成的存在场域之中相互构成的。毫无疑问, 在这一动态、生成、流行的存在场域中, 大生广生是主旋律, 充塞其中的氤氲之气正是其基质。

职是之故, 阳明“心即理”之“心”与“理”不应单纯作现代意义上的“意识主体”与“理性原则”看, 这“心”与“理”都是连着“气”而一体同在的, “理”不过是“气”之流行过程中“脉络分明”而已。牟宗三先生在其早期著述《精灵感通论》中就已指出: 阳明的“精灵”概念与柏格森的生命“同其妙用”, 又说王阳明的“精灵原则”与朱子的理、道、太极“同一作用”: 在“存在方面”是“万有相互贯通”, 在“元学上说, 便不能不承认客观世界的存在”。⁽¹⁴⁾

在阳明这幅存有链条之中, 从“最粗者”直到“至灵至明”者均是一气之生化流行, 这里没有断裂, 有的只是递进与突破, 生命的形态越来越

复杂，直至“心”的现象之出现，而“心”也不过是“灵气之所结”，天地的灵气结穴于此，“天地无心，而人为之心”，或者说“天地之心”最终在这里自觉其自身，借着这个“心”，天之高、地之深、鬼神之吉凶遂得以如如而显。就从一气流流行来看，“吾心”亦是其中的一个环节，在此意义上亦可以说是万象之“一象”；然而就吾心乃是灵气之结穴而言，吾心又不可谓之万象之“一象”，因万象均是在吾心这里感应为“象”，“道无显晦，人所见有显晦”，“以显晦而言，人心其机也”，“象”即属于“显晦”之范畴。吾之目即是宇宙之目，宇宙借着“吾之目”看到其自身（“天地万象”），“吾之心”成为天地万物之神经枢纽[“心无体，以天地万物感应之是非为体。”（《传习录》277：333）]。

“古人之言合德合明、如天如神、至善至诚者，皆自下学而言，犹有二也。”这说明“良知”与“天道”全然是一，乾坤不断创造与顺成的本质、宇宙大化之中内在的光明与朗照就是良知本身的创成与光照。说“合”、说“如”犹给人是两回事之感觉，良知与天道是一，这是阳明反复强调的：“天道之运无一息之或停，吾心之良知其运亦无一息之或停。良知即天道，谓之‘亦’则犹二之矣。”⁽¹⁵⁾ 阳明所谓大化总是生机之大化、宇宙生命之大化，而其内在节律不外“春夏秋冬”四季之更替与昼夜之往来：“天地之化是个常动常静的，何也？盖天地之化自始至终，自春至冬，流行不已者，常动常静。天地亘古亘今，不迟不速，未尝一息之违者，常动常静也。自其常静而言之谓之体，自其常动而言之谓之用。动中有静，静中有动；体中有用，用中有体。故曰：‘动静一机，体用一源。’推之事物，莫不皆然。”“天地之化非是动了又静，静了又动。动静合一，静只在动中。且如天地之化，春而夏而秋而冬，而生长收藏，无一息之停，此便是动处。或春或夏，或寒或暖，或生长收藏、开花结子、青红绿白，年年若是，不差晷刻，不差毫厘，此便是静的意思。”⁽¹⁶⁾ 天道、良知无一息或停即是其一气流行之一面、动之一面，而其常运井然有序即是其“理”之“主宰”之一面、静之一面。于是良知之运亦表现出同样的宇宙的节律（cosmic rhythm）：“心之本体未发时，何尝见有善恶？但言心之本体原是善的。良知不外喜怒哀乐，犹天道不外元亨利贞。至善是良知本体，犹贞是天之本体。除却喜怒哀乐，何以见良知？除了元亨利贞，何以见天道？”⁽¹⁷⁾ 天道就表现于元亨利贞之运行过程中，在这里，天道与其说是一“实体”概念，不如说是一“过程”概念。天道与元亨

利贞完全是同质、同层的关系，天道开展即是元亨利贞，在元亨利贞之外并不存在一寡头的天道；同样，良知与喜怒哀乐亦应是同质、同层的关系，良知之开展即是喜怒哀乐，在喜怒哀乐之外并不存在一寡头的良知。而“贞”与“至善”之为本体不过是说元亨利贞、喜怒哀乐动而有常而已，这个“常”就是“宇宙的节律”，刘宗周喜怒哀乐四德说于此已呼之欲出了。问通乎昼夜之道而知。先生曰：“良知原是知昼知夜的。”又问：“人睡熟时，良知亦不知了。”曰：“不知，何以一叫便应？”曰：“良知常知，如何有睡熟时。”曰：“向晦宴息，此亦造化常理。夜来天地混沌，形色俱泯，人亦耳目无睹闻，众窍俱翕，此即良知收敛凝一时。天地既开，庶物露生，人亦耳目有所睹闻，众窍俱辟，此即是良知妙用发生时。可见人心与天地一体。故‘上下与天地同流’。今人不会宴息，夜来不是昏睡，即是妄思魔寐。”曰：“睡时功夫如何用？”先生曰：“知昼即知夜矣。日间良知是顺应无滞的，夜间良知即是收敛凝一的，有梦即先兆。”（《传习录》267：326—327）这里再次显示出“良知”与“造化”同步的现象：夜来，万象形色俱泯，人之孔窍随之闭合，而良知亦“收敛凝一”；而至白昼，万象形色分明，人之孔窍随之敞开，而良知亦“妙用发生”。无疑，良知之收敛凝一与妙用发生，乃是精灵之气的不同状态。

三 “发窍之最精处”

阳明还用“发窍”一词描述“良知”与天地万物一气贯通的存在地位：

朱本思问：“人有虚灵，方有良知。若草木瓦石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然？天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物，与人原是一体。其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体。故五谷禽兽之类皆可以养人。药石之类，皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。”（《传习录》274：331）

“人心一点灵明”（良知、精灵）是天地万物“发窍”的最精处。传统文献中“发窍”一词通常用于五脏与五官之间的内在关联，“窍”被视为“精神”“神明”之“户牖”，五脏之气通过身体之众“窍”而与天地万物发生联系：肺气通于鼻而能知臭香，心气通于舌而能尝五味，肝气通于目而能辨五色，脾气通于口而能知五谷，肾气通于耳而能闻五音。“窍”是隐性身体、深层身体与天地之气交流的一个“通道”，它内根于“精神”之藏所（五脏），外通于天地阴阳之气，“卫生”之道、“修身”之道离不开“窍”之通畅：“知治人者，其思虑静；知事天者，其孔窍虚。思虑静，故德不去；孔窍虚，则和气日入。”《韩非子·解老》这句话大致反映了儒道法三家的共同看法。⁽¹⁸⁾今阳明将“良知”称为天地万物的“发窍之最精处”，显然，这种说法意味着天地万物乃是一大“脏器”，它们之间经络相连，在“心”（“良知”）这里其一体相关性意识获得“觉醒”：天地万物透过“心”这个“窍”而或显或晦，天由此“窍”而呈现其“高”，地由此“窍”而呈现其“深”，鸢、鱼由此“窍”而呈现其“飞”“跃”。

“灵明”“虚灵”“虚明”一直就是理学形容“心”之本性的专用术语。如所周知，朱子就用虚灵知觉界定心。陈淳《北溪字义》“心”之一条云：“大抵人得天地之理为性，得天地之气为体，理与气合方成个心，有个虚灵知觉，便是身之所以为主宰处。”陈淳还说：“心虽不过方寸大，然万化皆从此出，正是源头处。”万化皆由心出，这跟阳明说“造化的精灵”生天生地、成鬼成帝已很接近。实际上阳明亦有“万化根源总在心”之

诗句。朱子门人李孝述论“心之为物”云：“窃见《大学或问》中论心处，每每言虚言灵，或言虚明，或言神明。《孟子·尽心》注云：‘心，人之神明。’窃以为此等专指心之本体而言。又见《孟子》举心之存亡出入，《集注》以为心之神明不测，窃以为此兼言心之体用，而尽其始终反复变态之全。夫其本体之通灵如此，而其变态之神妙又如此，则所以为是物者，必不囿于形体，而非粗浅血气之为。窃疑是人之一身神气所聚，所以谓之神舍。人而无此，则身与偶人相似，必有此而后有精神知觉，做得个活物，恐心又是身上精灵底物事。”李孝述此论，得到朱子认可（“理固如此”）。⁽¹⁹⁾这也意味着“精灵”跟“神”“魂”“神明”“虚明”“通灵”乃是一类现象，而有别于形体、体魄、血气一类现象。“神舍”的说法值得重视，“舍”，《说文》曰：“市居曰舍”，朱骏声（《说文通训定声》）按：“即客店也。《周礼》之庐也，路室也，候馆也，皆是。”如此，“舍”乃暂居之处所。显然，“舍”既可“止”，又可“去”，“舍”清洁，则精气、精神即“止”于此；“舍”污浊，则精气、精神即“舍去”。这是《管子》之《心术篇》与《内业篇》经常出现的说法：“虚其欲，神将入舍，扫除不洁，神乃留处”，“德者，道之舍”，“心也者，智之舍”，“敬除其舍，精将自来”，“精之所舍，而知之所生”。“精舍”一词即出自《内业篇》，这种精气无物不贯：“下生五谷，上为列星”，“流于天地之间”，而人只有通过治心、养气的工夫（“心静气理”“修心静意”）方能将之收摄于心中，“藏于胸中，谓之圣人”。《内业篇》结尾说：“静则得之，躁则失之。灵气在心，一来一逝。其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。得道之人，理丞而屯泄，胸中无败。节欲之道，万物不害。”⁽²⁰⁾《管子》这种“精舍观”“灵气观”带有浓厚的工夫论色彩，它跟《庄子·德充符》中“灵府”观念对儒道两家生命观、工夫论均有深远的影响。就传统的“精舍”“神舍”立场看，阳明的“发窍之最精处”，就是《内业篇》所谓的“灵气在心”现象，只不过，“精舍”的观念着重于彰显精灵、精气栖息之所，而“灵窍”则着重于彰显天生地的“一气”在“心”（“良知”）这里“开窍”“发窍”，万有由此出开显其“存在”（“显晦”）。

阳明“人的良知就是草木瓦石的良知”语素称难解，疑者如王阳明弟子顾应祥称阳明此论已堕入佛家“青青翠竹尽是真如之说”，⁽²¹⁾实则阳明此论本由两部分构成。一是强调人之存在的特殊地位，即人是天地“发窍

的最精处”，故人的良知可以开显天地万物之存在（仰天之高、俯地之深、观鸢之飞鱼之跃）；二是人之所以能够开显、呈现万有之存在，除了其自身是“发窍之最精处”这一特殊地位，还因为人本与天地万物为一体：“药石之类，皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。”这里所说的相通，即是相感通。刘蕺山在解释阳明此处“疗疾”文字时指出：“只是性体原是一源，故如人参温能补人，便是遇父而知亲。大黄苦能泻人，便是遇君臣而知义。如何无良知？又如人参能退邪火，便是遇君臣而知义。大黄能顺阴气，便是遇父子而能知亲。如何又说此良知是人得其全、物得其偏者？”这完全是将良知视为一种感应能力、一种性能。此种感应、感通能力在存在论上可以说是灵气贯通万物之表现。

在“舍”“窍”这一类“空间性”的隐喻之中，看到的是一种弥漫于宇宙之中的“生气”“灵气”“精气”“精灵”，修身工夫不过是要清洁、扫除“舍”“窍”之中的染污、阻塞物，或让精气栖息于“舍”中，或让精气通过“窍”而始终保持与天地精神相往来。阳明后学中以“灵”“灵机”“灵窍”指点“良知”是相当普遍的现象：

“天地间只此灵窍。在造化统体而言，谓之鬼神；在人身而言，谓之良知。惟是灵窍，至微不可见，至著不可掩，使此心精凝纯固，常如对越神明之时，则真机活泼，上下昭格，何可掩得？”“充塞天地间只有此知。天只此知之虚明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四时日月只此知之流行，人与万物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知运行，万古有定体，故曰‘太极’；原无声臭可即，故曰‘无极’。太极之运无迹，而阴阳之行有渐，故自一生二，生四，生八，以至庶物露生，及其万而无穷焉，是顺其往而数之，故曰‘数往者顺’。自万物推本太极，以至于无极，逆其所从来而知之，故曰‘知来者逆’。是故《易》逆数也，盖示人以无声无臭之源也。”⁽²²⁾

“良知者，造化之灵机，天地之心也。”“良知是造化之精灵，吾人当以造化为学。造者，自无而显于有；化者，自有而归于无。不造，则化之源息；不化，则造之机滞。吾之精灵，生天生地生万物，而天地万物复归于无。无时不造，无时不化，未尝有一息之停。自元会运世以至于食息微眇，莫不皆然。知此则造化在吾手，

而吾致知之功，自不容已矣。”“良知者，造化之灵机，天地之心也。”“天地生物之心，以其全付之于人而知也者，人心之觉而为灵者也。从古以来，生天生地、生人生物，皆此一灵而已。”⁽²³⁾

“上天下地，往古来今，同此一灵窍，即所谓太极也。此窍方其未判之先，混沌沌沌，中涵动静之机，摩荡既久，自此生天生地，生万物，故太极生阴阳，太极即在于阴阳之中，阴阳生五行，阴阳即在于五行之中，五行生万物，五行即在于万物之中。故此灵窍者，包含天地，贯彻古今，无前无后，无内无外，我与天地万物同一窍也。故君子以天地万物为一体，以古今为一息，非涉夸大，理本如是也。”“盖此灵窍在天地则为鬼神，在人心则为良知。至微而不可见，至著而不可掩，惟翕敛精神，以对越上帝，则在上下在左右，莫非鬼神之昭格。”“吾人生生之灵窍，生天生地，生万物，皆由于此，故谓之天下之大本。此本虽人人具足，然染于习气，立之为难。慎独即所以立本也，知得大本所在，惟诚以存之而已，存之又存，至于不息，斯为至诚。”⁽²⁴⁾

上列钱德洪、王龙溪及龙溪门人查毅斋种种“灵窍”“精灵”之用法，表现出高度的一致性：（1）灵窍为天人所共有：在天地曰鬼神，在人身曰良知。（2）这个精灵生天生地、生人生物，此是天道之创生。（3）吾人之精灵、灵窍乃是天地之心全付于人而知者、而觉者，故吾人之灵窍之生天生地生万物实是“上天下地，往古来今”同一灵窍之生天生地生万物之自觉而已。（4）天地万物之生成乃是一永无止境之过程，天地万物本身就处在生生不息的过程之中，及至“人的现象”（“心的现象”）之出现（“发窍于心”），这个生生不息的灵窍终于获得自身意识（自觉其自身），故可以参赞化育，与天道一道成为共同的创造者（co-creator）。学界通常认为阳明造化的精灵说并不是真正的生天生地，不是“宇宙论的生成变化”，而只是德性感润万物、成全万物，使宇宙万物成其为具有德性价值的宇宙万物。⁽²⁵⁾的确，阳明论述之重心始终在于功夫践履及其所成就的“道德的形而上学”（moral metaphysics），但天人共此灵窍（此灵窍在天地则为鬼神，在人心则为良知），天地间只此灵窍，而此灵窍即是太极等一类说法则表明，灵窍既是一造化生生不息之理体，亦是无所不贯之气体，而不可简单地将其与现象学的“纯粹意

识”或佛教的“妙明真心”画上等号。

四 结论

就身心关系看，精灵与形体会合方有“吾身”，这个精灵就是吾身之真己、生命之主宰，吾身即是精灵之舍（“神舍”）、神灵之殿。⁽²⁶⁾ 阳明“大抵养德养身，只是一事”的说法，也说明身心相依之关系。阳明与董萝石等门人登香炉峰，攀至绝顶，众人气喘未定，阳明则发浩歌，声振林麓。门人请问登山之法，阳明曰：“登山即是学。人之一身，魂与魄而已。神魂也，体魄也。学道之人，能以魂载魄，虽登千仞之山，面前止见一步，不作高山欲速之想，徐步轻举耳，不闻履草之声，是谓以魂载魄；不知学之人，欲速躁进，履声铿然，如石委地，疾趋重跨，是谓以魄载魂，则体堕而神滞。予遵之至今，年七十（原文如此，当五十之误——引者）而能安步若是，夫即此是学，一切应感之迹，亦若是而已。”⁽²⁷⁾ 阳明心学一系养气、调息等工夫论说均与阳明的精灵生命观紧密联系在一起。⁽²⁸⁾

就人我、人物关系看，精灵、灵气乃是感通、感应的枢机，“灵气”不是“血气”，“血气”乃是每个生命体之内流通的，它有着明确的界限，而“灵气”则是普遍的、弥漫于天地之间的精神力量。⁽²⁹⁾ 由于人是“天地清明纯粹气”所聚，故能与天地万物触类旁通、同感共振。

就精灵之本质看，与精灵相关的灵气、灵机、灵窍均具有一变动不居、生生不息的性质。实际上，阳明论天道、良知、仁理、天命、太极、易、诚、中这些存有的终极范畴，均不从“实体”（substance）、“存在者”（being）着眼，而是从“过程”（process）、“生成”（becoming）加以描述。“良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚”，“天地之化，本无一息之停”，本体作为天理、良知、性体本身即是一生生不息的力量，无时无刻不处在“发用流行”之中。⁽³⁰⁾ 本体层面并不存在已发、未发问题，本体作为生命之主宰一直处于妙用流行之中，所以阳明说良知“无起无不起”。阳明曾用“几”（“见在的几”）来描述这种天理流行、良知萌动的态势。第一义工夫（根本工夫）之意识⁽³¹⁾ 在王门后学普遍成为学思之焦点，王龙溪、邹东廓、薛中离、陈明水、罗念庵、孙蒙泉、王塘南、查毅斋等等无不

将“几”与“独”贯通（“独”就是“几”），又进而将之与“先天灵窍”“先天发窍”联系在一起。良知、独知之体作为“几”，其常寂常感、常虚常灵、常微常显、动而无动、有无之间之性状更能彰显天根、道心、良知之动静一如、即体即用的活泼性、灵动性，这是一种“自做主张”“自裁生化”的力量，一种善念恶念未分之前的性体、心体呈露之动能与生机，占此“先机”，工夫即是根本工夫，就不会落入后手，就会免于念后用功、追风逐电、疲于奔命之困扰。(32)

阳明以精灵、灵窍、灵气指点良知，说明良知本身即是一气韵生动的灵体，良知作为灵气、精灵之气，弥漫周流于宇宙之间，天地万物都是此精灵所造，这是天道创造的力量与生机，这一力量与生机体现于（embodied）人身之中，即是人之“真己”，即是一自信、自立、自主、自化之独立人格。

那么，良知之为“心的现象”，究为何种之存有？它是今天意义上的意识现象、心灵现象吗？冯耀明先生最近提出王阳明的良知概念不能被界定为“任何种类的知识和认知能力、觉悟和体悟能力，或直觉和神秘感受”，良知在根本上就不是一“知性概念”（epistemic concept），良知乃是一“生生的功能性”，它能“储藏太虚中的生生的性能，及借人的心灵作用和外部行动而运转此生生的性能至宇宙万物之中”。(33)从阳明良知之为造化的精灵的论述看，冯耀明先生的这一看法值得重视，良知作为精灵之气确实即是一生生的功能性，在此意义上，良知不是一知性概念、不是一“意识现象”。但能否因此就断言良知不能被界定为“任何种类的知识和认知能力、觉悟和体悟能力，或直觉和神秘感受”？良知现象在阳明思想中实是一复杂的现象：就其作为造化的精灵的论述看，良知诚是一生生的功能性，其“功能性”具体表现于其感通与感应的能力（见父知孝、见兄知弟、见孺子入井知恻隐）；就其作为致良知工夫论述看，良知是一知善知恶的知体，而致良知则不过由此知善知恶的“知”入手，知其善则善之，知其恶则恶之，在此意义上良知的确又是一意识现象。换言之，良知之生生的性能在人心这里“结穴”遂成一“自觉的生生”、一“自知自证的生生”，精灵之气在人心这里得到“自觉”“自醒”，此为“存有论的觉情”（ontological feeling），故能随感而应，无物不照，而任何偏离、扭曲、破坏生生之德的念头、行为，良知无有不自知者（良知“炯然

不昧”而不容欺)。质言之,“生生的功能性”乃是天理、仁理、性理,而天理、仁理、性理之“灵明”“明觉”方是“良知”(“知是理之灵处”,“良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理”。分别见《传习录》118:140;169:241)。

综上所述,阳明之良知论因其论说语境之不同而呈现出不同的面向,然良知之本来面目一定是在相应的“致良知”的体证工夫中显现的,舍工夫而奢谈良知,于禅宗是“鬼家活计”,是“对塔说相轮”;于理学是“玩弄光景”,是“簸弄精魄”。有鉴于此,让我们将论说的视角转向阳明的致良知工夫论吧!

(1) 对王阳明思想中“气”的因素之阐述见小野泽精一等主编、李庆译:《气的思想》第三编第三章《明代哲学中的气:王守仁和左派王学》,上海人民出版社,2014年第2版,第420—436页。陈来:《有无之境》第四章第三节“心与性”之中“性与气”部分,第87—90页。邓克铭:《王阳明思想观念研究》第二章《王阳明心学中之性体观的特色》之第三节“关于‘性即气’之解释”,台湾大学出版中心,2010年,第46—55页。

(2) *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, Translated, with Notes, by Wing-tsit Chan, Columbia University Press, 1963.

(3) 钱穆:《阳明良知学述评》,《中国学术思想史论丛》(七),安徽教育出版社,2004年,第79页。

(4) 度正:《书晦庵太极图解后》,《周元公集》卷三。

(5) 郑玄注、孔颖达疏、龚抗云整理:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社,2000年,第804页。

(6) 魂魄、精气等观念的演变历程可参余英时:《中国古代死后世界观的演变》,《中国思想传统的现代诠释》(台北:联经出版公司,1989年),以及杜正胜:《形体、精气与魂魄》,《新史学》2卷3期(1991年)。

(7) 《答杨子顺》,《晦庵先生朱文公文集》卷五十九,《朱子全书》第23册,第2829页。

(8) 《朱子语类》卷三,《朱子全书》第14册,第154页。另参:“人将死时,热气上出,所谓魂升也;下体渐冷,所谓魄降也。此所以有生必有死,有始必有终也。夫聚散者,气也。若理,则只泊在气上。初不是凝结自为一物。但人分上所合当然者便是理,不可以聚散言也。”同上书,第158页。又:“精气为物,精气聚则成物,精气散则气为魂,精为魄,魂升为神,魄降为鬼。”《朱子语类》卷八十七,《朱子全书》第17册,第2984页。

(9) 朱子的魂魄观是非常分明的，他依据郑玄之注，坚持“魂”指“气之所出入者”，是为“魂气”“精神”；“魄”指“精明所寓者”，是为“精魄”“形体”。魂魄都是“形气之精英”（故谓之“灵”），身体之感官功能（耳目之聪明、鼻之知臭、舌之知味）都属于“魄”之范畴（“能知觉底是魄”“四肢九窍与夫精血之类皆是魄”），但这些感官功能发出来则属于“魂”（“运用动作底是魂，不运用动作底是魄”），而“知”则不属于“魄”（“才说知，便是主于心也”）。详见：《朱子语类》卷八十七，《朱子全书》第17册，第2979—2984页。显然，与朱子不同，阳明在“天理”与“知觉”之间并未做出截然之区隔，而是将性、天理、仁、心、真己与“能视听言动的”浑沦一体讲。朱子一系往往批评阳明认作用是性、认知觉为良知皆与阳明此“浑沦一体”的讲法不无瓜葛。

(10) 《太傅王文恪公传》，《王阳明全集》卷二十五，第946页。

(11) 《晋庵论性臆言》，《明儒学案》卷二十九，第650页。

(12) 《稽山承语》，《新编王阳明全集》卷四十，浙江古籍出版社，第1608页。

(13) Pierre Teilhard de Chardin, *Hymn of the Universe*, Harper & Row, Publishers, 1961, pp.66-67.

(14) 《精灵感通论》，《牟宗三先生全集》第25册，联经出版事业公司，第519页。

(15) 《惜阴说》，《王阳明全集》卷七，第267页。

(16) 钱德洪纂辑、曾汉才校辑：《阳明先生遗言录》，《新编王阳明全集》卷四十，第1603—1604、1621页。

(17) 钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1604—1605页。

(18) 关于身体之“窍”观念的由来，请参陈立胜：《身体之为“窍”：宋明儒学中的身体本体论建构》，《世界哲学》，2008年第4期。

(19) 《答李孝述继善问目》，《晦庵先生朱文公续集》卷十，《朱子全书》第25册，第4804—4805页。

(20) 对《内业篇》的工夫论讨论，可参罗浩著、邢文主编：《原道：〈内业〉与道家神秘主义的基础》，学苑出版社，2009年。

(21) 顾应祥撰：《静虚斋惜阴录》卷三，《续修四库全书》第1122册，第388页。

(22) 《钱德洪语录诗文辑佚》，《徐爱 钱德洪 董沅集》，第119页。

(23) 《东游会语》，《王畿集》卷四，第85页；《建初山房会籍申约》，《王畿集》卷二，第50页；《南游会纪》，《王畿集》卷七，第154页。

(24) 查铎撰：《毅斋查先生阐道集》卷四、卷五、卷七，《四库未收书辑刊》第7辑，第16册，第473、494、537页。

(25) 吴汝钧：《宗密的灵知与王阳明的良知的比较研究》，《佛教的概念与方法》，世界图书出版公司，2015年，第444页。

(26) 查铎斋说：“吾人一身不是块然一物，通身莫非灵气。”（《毅斋查先生阐道集》卷四，第476页）罗近溪说：“心为身主，身为神舍。身心二端，原乐于会合，苦

于支离，故赤子提孩欣欣，常是欢笑，盖其时身心犹相凝聚，而少少长成，心思杂乱，便愁苦难当了。”（《罗汝芳集》，第37页）

(27) 王曾永：《类辑姚江学脉附诸贤小传》，文海出版社影印本，第1132—1133页。

(28) 对阳明一系的调息工夫之研究可参钟彩钧：《王龙溪的本体论与工夫论》，《东海中文学报》第22期，2010年7月，第93—124页。

(29) 阳明说：“充天塞地中间，只有这个灵明。”王龙溪也说：“吾人原与天地万物同体，灵气无处不贯。明明德于天下，不是使天下之人各诚其意，各正其心，然后为至。只是此个灵气充塞流行，一毫无所壅滞，显见昭朗，一毫无所间隔，所谓光于四方，显于西土是也。天地万物即己分内事，方是一体之仁，不然只是独学，只成小家当，非大乘法也。”（《颖滨书院会纪》，《王畿集》卷五，第115页）

(30) 吴时来曾致信王龙溪质疑“良知”只属于用、发的范畴，是灵机、天机而不是灵根、天根：“良知则是此点灵气微显之机、寂感之通，乃人之生机。故曰良知良能皆属用，非灵根也。”（此语引自王龙溪《答吴悟斋书》，查今之《横槎集》与《寤斋先生遗稿》均不见吴时来原书，或已佚。）龙溪斥之为“后儒之余唾”，并称天根与天机名虽异而实则一。

(31) 林月惠：《本体与工夫合一——阳明学的展开与转折》，收入氏著：《良知的转折——聂双江与罗念庵思想之研究》，台湾大学出版中心，第631—716页。

(32) 详见笔者《阳明心学一系之中“独”“几”“意”观念之演化》，收入景海峰、黎业明主编：《岭南思想与明清学术》，上海古籍出版社，2017年。

(33) 冯耀明：《王阳明良知新诠》，郑宗义、林月惠合编：《全球与本土之间的哲学探索：刘述先先生八秩寿庆论文集》，学生书局，2014年，第305—326页。

第10章 “致良知”工夫论

王阳明自龙场悟道后，在修身工夫上即有一己风光，并先后以知行合一、静坐、事上磨炼、立诚等工夫指点门人的修行路径，对理学以往的工夫论亦有自己的独到见地——其要在将朱子学的涵养—省察、尊德性—道问学、博文—约礼、惟精—惟一、居敬—穷理等等“两轮一体”的工夫论说打并为动静、内外一贯的一元工夫。学界对此已有精到而详尽之阐述。^①本章只围绕阳明“致良知”三字话头，阐述其工夫论要义。

一 致良知是“第一义工夫”

阳明于正德十五年前后正式提出致良知工夫，这是龙场悟道后阳明于工夫论问题上最大的突破。自此以后，致良知宛若禅宗所参的话头一样，一直是阳明心学工夫论的宗旨、招牌。阳明本人也自称此工夫乃“千古圣传之秘”（《传习录》211：294），是学问大头脑，是圣人教人第一义（《传习录》168：239），是“有根本的学问”（《传习录》239：311）。阳明又称：“千古圣人只有这些子”，“人生一世，惟有这件事”。（《传习录》拾遗1：389）显然，“这些子”即良知；“这件事”即“致良知”。自此以后，对于弟子在修行中遇到的问题，阳明一概以“致良知”答之：弟子省察工夫遇到问题，阳明告以“只要在良知上着功夫”。⁽²⁾弟子求证静坐中有得，阳明告以“只是致良知三字无病”。⁽³⁾弟子克念工夫遭遇瓶颈，阳明告以“汝只要在良知上用功”，⁽⁴⁾即便弟子是依照致良知工夫去修行，阳明仍然告以要“认得良知头脑是当”⁽⁵⁾。可以说，阳明坚信致良知是对所有人都有效的工夫。无论生知安行、学知利行抑或困知勉行，也无论根器钝利，致良知通是一彻上彻下的工夫。不仅如此，以往理学传统所区分的小学与大学的工夫在阳明这里也统一成致良知的工夫。⁽⁶⁾于是，上自圣贤、天子、公卿，下至童稚、愚夫愚妇、贩夫走卒，壹是皆可以致良知为修身工夫。阳明坚信致良知乃所谓“大本达道”，“圣学传心之要”，“舍此更无学问可讲”，⁽⁷⁾甚至说：“知此者，方谓之知道；得此者，方谓之有德。异此而学，即谓之异端；离此而学，即谓之邪说；迷此而行，即谓之冥行。”⁽⁸⁾

阳明对致良知工夫之如此自信一方面源自其本人的亲证历程，“医经折肱，方能察入病理”，阳明致良知工夫乃其经过万死一生的修身过程之中所悟；另一方面，也与他大量的“临床”观察经验有关：“近时四方来游之士颇众，其间虽甚鲁钝，但以良知之说略加点拨，无不即有开悟，以是益信得此二字真吾圣门正法眼藏。”⁽⁹⁾

为何“致良知”工夫会有如此之功效？朱子工夫论本齐整平正，次第井然，四通八达，但流衍至明初，朱学阵营因循守旧，几无更新，所谓“此亦一述朱，彼亦一述朱”，尤明太祖、明成祖通过行政手段确立朱

子学一统天下的地位之后，《性理大全》成了天下士子晋升的敲门砖，本是义理之学的朱子学也难免成为“辞章之学”，用阳明的话说：“近世所谓道德，功名而已；所谓功名，富贵而已。”⁽¹⁰⁾士子虚文雕饰，相炫相诳，有志者又不知学问头脑，外务于讲求考索，不得其门而入，甚者如青年阳明格竹不成以致险些殒命。故阳明对世儒“外索于刑名器数之末，以求明其所谓物理者”之支离现象深恶痛绝：“其能有如若墨氏之兼爱者乎？其能有若杨氏之为我者乎？其能有若老氏之清净自守、释氏之究心性命者乎？吾何以杨、墨、老、释之思哉？彼于圣人之道异，然犹有自得也。而世之学者，章绘句琢以夸俗，诡心色取，相饰以伪，……居今之时而有学仁义，求性命，外记诵辞章而不为者，虽其陷于杨、墨、老、释之偏，吾犹且以为贤，彼其心犹求以自得也。”⁽¹¹⁾重振儒家为己之学、自得之学成为明代儒学转进最重要的起点，“有明之学，至白沙始入精微”，而白沙学之精微实则即在其扭转朱子学博而寡要、骛外遗内的流弊，开启删繁就简、务求自得的学风。阳明的工夫问题意识更加明确与敏锐：

（1）工夫必须鞭辟近里，克服朱子学工夫论支离无本之流弊。致良知无疑始终落实在心地上用功，所谓“吾心自足，不假外求”。

（2）工夫必须是“根本工夫”“头脑工夫”，“须从第一义上着刀，一真一切真”。⁽¹²⁾以阳明本人以往的立诚工夫而论，阳明一度以《大学》《中庸》诚意、明善、诚身等话头指点门人，但屡遭弟子质疑，如王道（字纯甫，1490～1550）即致书问阳明何谓善、如何明、如何诚。又有弟子将阳明立诚工夫误会为“诚身以格物”。⁽¹³⁾阳明均回信强调诚意、诚身、明善都是在心上用功，“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”，格物致知即格此、致此。然究竟如何在心上用功，总觉入手处未明，今将良知二字点出，“知善知恶是良知”，“为善去恶是格物”，本体工夫一齐点明，给人以“把柄在手”之感。良知人人本具，把柄在己，以往儒家工夫皆可由“致良知”一以贯之。

（3）工夫必须简易真切：“凡工夫只是要简易真切。愈真切，愈简易；愈简易，愈真切。”⁽¹⁴⁾门人季彭山致书阳明称“善者圣之体”及“人之为学，求尽乎天而已”，阳明复信说：“善即良知，言良知则使人尤为易晓……心即天，言心则天地万物皆举之矣，而又亲切简易。故不若言‘人之为学，求尽乎心而已’。”⁽¹⁵⁾由此可窥阳明工夫论亲切简易之意识。

（4）工夫必须彻上彻下，“无病”“无走失”。“彻上彻下”系指工夫对所有人均可有效。良知二字，人所自有，“虽至愚下品，一提便省觉。若致其极，虽圣人天地不能

无憾”。(16)“无走失”“无病”是指工夫不能有弊端，静坐工夫固好，然亦流于厌世、枯槁之弊，其他工夫均易走失，惟致良知三字“较过几番”而“无病”。这四点要求实是一体相关的要求，概言之，第一义的工夫必是切己、根本、简明而无流弊，既给人指示出“入手处”，亦让人有“得力处”。而“致良知”工夫恰恰即是此种第一义工夫。它将葛藤缠绕的一切枝节、一切理论一揽子斩断，让人“返朴还淳”，直接从自己的良知之豁醒入手。谁人无良知？谁人不识良知？由良知切入，直达生身立命之根。阳明再传弟子查毅斋曰：“千古学脉，载在《大学》《中庸》。此曾子、子思亲传圣脉也。《大学》只是致知，《中庸》只是慎独，独即独知，虽未说出知字，然谓‘莫见乎隐，莫显乎微’，已将知字本体描写殆尽。故学脉总不外一‘知’字。此知不是知识，乃吾人本来明体，……其论知善知恶是良知，为善去恶是格物，文成公四句是孔门教法。然须以‘知’字作主，不是此知，何以能知善知恶？又何以能为善去恶？此知在人，如弩之机，一拨便发。如船之舵，一提便转。文成公自谓致良知三字为千圣正法眼藏，自今体验，益信此知人人具足，如饥自知食，寒自知衣，遇亲自知孝，遇长自知敬，见孺子入井自知怵惕，见呼蹴之食自知不屑，神触神应，不待学虑，此即是良知，即是本体，此外更无本体，人皆可以为尧舜者，惟在这些子。”(17)良知既是吾人本来明体，工夫则只在一“致”字，“致良知”之“致”就如拨弩、提舵，何其明白！何其易简！何其易从！

那么，究竟如何致良知？

二 “信”之、“觉”之、“悟”之

“说”起来，致良知工夫又很简单，乃至说无可说，说工夫已不是工夫。端因良知已是自明之概念，而致良知工夫最终必是自己去“致”，故于致良知工夫，阳明曾有一句道尽之论：

一友问功夫不切。先生曰：“学问功夫，我已曾一句道尽。如何今日转说转远，都不着根？”对曰：“致良知，盖闻教矣。然亦须讲明。”先生曰：“既知致良知，又何可讲明？良知本是明白。实落用功便是。不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”曰：“正求讲明致之之功。”先生曰：“此亦须你自家求。我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把麈尾提起。一日，其徒将其麈尾藏过，试他如何设法。禅师寻麈尾不见。又只空手提起。我这个良知，就是设法的麈尾。舍了这个有何可提得？”少间，又一友请问功夫切要。先生旁顾曰：“我麈尾安在？”一时在坐者皆跃然。（《传习录》280：335）

“一句”实是三个字，即“致良知”，舍此三字而说工夫，“转说转远”。牟宗三先生在论陆象山思想时指出：“象山之学并不好讲，因为他无概念的分解，太简单故；又因为他的语言大抵是启发语、指点语、训诫语、遮拨语，非分解地立义语故。在此种情形之下，若讲象山学，很可能几句话即完，觉其空洞无物，然亦总觉此似若不能尽其实者。”⁽¹⁸⁾阳明致良知工夫实则更不好讲，其不好讲的原因阳明自己交代得很清楚了，因为良知本是明白，无须概念的分解（用于分解的概念并不比良知概念更清楚、更明白，由此可知一切良知论都是一种遮诠，都是戏论），在语言上讲则“转说转糊涂”，此是生存论意义上讲致良知工夫之困难所在！你想知道梨子的滋味，就必须亲自吃一吃，尝一尝。如何致良知？惟有亲知、亲证方知之，此处确实无法绕出去讲，对此不可说者，则须沉默而亲证之。

观阳明论致良知工夫，除了讲“信”“觉”“悟”（因良知人人本具，故信良知、觉良知、悟良知实则是自信之、自觉之、自悟之，故实则无可讲）之外，又反复强调工夫只须“依”“循”“顺”良知即可，此皆是正面的启发语、指点语、训诫语，皆须当事人当场肯认、体贴，其意义方能兑

现。当然，阳明致良知工夫论亦不是全无概念的分解，概念的分解来自实证、亲证过程之中遭遇到的问题，如良知既然如此明白，致良知工夫指点又如此亲切简明，为何致良知又如此困难？又如，只信良知、只依良知是否足够？兹述之如下。

关于良知之信：

人一日间，古今世界，都经过一番。只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无作，淡然平怀，就是羲皇世界。平坦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧舜世界。日中以前，礼仪交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋战国世界。渐渐昏夜，万物寢息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇以上人。（《传习录》311：354）

薛尚谦，邹谦之，马子莘，王汝止侍坐。因叹先生自征宁藩以来，天下谤议益众。请各言其故。有言先生功业势位日隆，天下忌之者日众。有言先生之学日明，故为宋儒争是非者亦日博。有言先生自南都以后，同志信从者日众，而四方排阻者日益力。先生曰：“诸君之言，信皆有之。但吾一段自知处，诸君俱未道及耳。”诸友请问。先生曰：“我在南都已前，尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知真是真非。信手行去。更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次。使天下之人都说我行不掩言也罢。”尚谦出曰：“信得此过，方是圣人的真血脉。”（《传习录》312：355）

“信得良知过”，即是将自家生命全部交付给良知做主。在这个意义上，“致良知”不是着眼于我应该如何做，而是我应该成为什么样的人，它旨在德性人格的培育、人之整体存在的改变。换言之，致良知实则是生命的重新定向，“实有诸己谓之信”，“信”良知即是让良知的力量直接呈现于当下心灵生活之中，让良知成为心灵生活的主宰。“更不着些覆藏”，即意味着所有遮蔽良知的习气、私欲均被冲破。故“信”之意义无非有正负两面：负的一面，即冲破一切遮蔽与障碍，尤其是“客气”与“流俗”之害。所谓“客气”之害即胜心、傲心（基督宗教将“傲”列为七宗罪之首，阳明则有“千罪百恶皆从傲上来”“傲者众恶之魁”之说），用佛教的

话说就是“我慢”，实际上就是旧的自我、“躯壳的我”；所谓“流俗”即是旧的自我所日浸日染的世俗氛围。客气与流俗本是相互熏习。人一旦陷入其中，则很难抽身而出，偶有有志圣学者，众人则共哄然诋斥曰“怪物”乃至“病狂丧心之人”，⁽¹⁹⁾如此，非有大勇气、发大志气者则不能克服客气、冲决世俗之羁绊，⁽²⁰⁾立志是“吾人为学紧要大头脑”（《传习录》144：201），“志立得时，良知千事万为只是一事”（《传习录》241：312），故阳明每每对“狂者”许以赞词：“狂者志存古人，一切纷嚣俗染不足以累其心，真有凤凰翔于千仞之意。”（《传习录》拾遗4：391；39：411；47：416）常人仅凭一己之力则几近无望，“自古有志之士，未有不求助于师友”。无师友之助，或志难以久立，而鲜有不潜移默化夺日就颓靡，或冥悍自信而流于认欲作理，而终无出头之日。“信得良知过”即意味着用勇气跟流俗决裂，从师择友，义无反顾摆脱“躯壳的我”的限囿（“古先圣人许多好处，也只是无我而已。”见《传习录》339：383），让“真己”（“良知”）脱颖而出，所谓“拼得性命，是为性命”，所谓“从前种种譬如昨日死，从后种种譬如今日生”。⁽²¹⁾这跟耶稣所说“凡想要保全生命的，必丧掉生命。凡丧掉生命的，必救活生命”（《路加福音》17：33）道理上是一致的。不过儒家“救活生命”最终是自信、自救，通过良知的自觉、通过良知这一内在的光将内心的私欲乃至无意识层面的黑暗穿透、克制、消化。这是“信得良知过”的负面意义。而其正面的意义则不外是良知全面做主，人由此获得“新生”，心灵生活卷舒自如，笃实莹澈，此时纵偶有私意萌发，亦不过洪炉点雪，无有作碍。所以说致良知的工夫最终是自我转化（self-transformation）工夫，它不是一时、一地的所谓心态——倘如此，那只是光景、精魄——而是认知—意志—情感整体的人格结构之转化，故阳明特意强调“信”乃是“恒自信”：“恒自信其良知而已”“恒务自觉其良知而已”（《传习录》171：244—245），致良知乃要“念念致良知”（《传习录》222：300），要“念念在良知上体认”⁽²²⁾，而立志必为圣人的心，须“念念要存天理”（《传习录》16：57）、“时时刻刻须是一棒一条痕，一捆一掌血”（《传习录》331：378），此方是“信得及良知”。王龙溪说得好：“信得良知及时，只此知是本体，只此知便是工夫。良知之外更无致知，致知之外，更无养法。”⁽²³⁾质言之，圣凡之别亦不过在自信与不自信而已：圣人自信其良知，“鄙夫”则“不能自信”其良知。（《传习录》295：345）

关于良知之“觉”：

先生曰：“人若知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉，都自消融。真个是灵丹一粒，点铁成金。”（《传习录》209：293）

这里所说的“一觉”无疑即是“觉”良知这一诀窍，邪思妄念萌生之际，良知无有不自知者，虽“至悖理乱常之极，其本心之良知亦未有不自知者”。⁽²⁴⁾实际上，阳明一直很喜欢用“觉”来刻画良知之性质，每每称良知为“自然昭灵明觉”“天理自然明觉发见处”“本体明觉”“心之虚灵明觉”。“明觉”即光明的觉照与觉知，质言之，良知即是一“常觉”“常照”“常知”之“觉体”“照体”“知体”。吾人心灵生活之每一意念、每一片段、每一时刻，都在此觉体、照体之光明觉照、觉知下，无可逃遁，无可躲避，这一光明的觉照恒照恒察人之心灵生活，“……一隙通明，皆是日光所在。虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处。……七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽。然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其本体矣。此处能勘得破，方是简易透彻功夫。”（《传习录》290：342）致良知工夫就由此“自知处”“自觉处”“自察处”入手，此处“一觉”，良知便能贞定住其自身，一切习心（怠心、忽心、燥心、妒心、傲心、忿心、吝心）即被消磨；此处不觉，则迷于世情，溺于流俗，惑于功利，陷于邪僻，流于情识。可以说圣凡、人鬼之关即在此一觉之中，阳明称之为人之“命根”：一友自叹私意萌时，分明自心知得。只是不能使他即去。先生曰：“你萌时这一知处便是你的命根。当下即去消磨，便是立命功夫。”（《传习录》333：379）阳明论戒慎恐惧工夫（“独”即良知，“慎独”即致良知）、论念念致良知工夫，其要都是保持此“觉”始终惺惺不昧，“如猫捕鼠，如鸡孵卵”，“此志常立，神气精明，义理昭著，一有私欲，即便知觉，自然容住不得矣”。阳明还致书黄绾，要他与黄宗明二人“必须预先相约定，彼此但见微有动气处，即须提起致良知话头，互相规切。凡人言语正到快意时，便截然能忍默得；意气正到发扬时，便翕然能收敛得；愤怒嗜欲正到腾沸时，便廓然能消化得；此非天下之大勇不能也。然见得良知亲切时，其功夫又自不难。缘此数病，良知之所本无，只因良知昏昧蔽塞而后有，若良知一提醒时，即如白日一出，魍魉自消灭”⁽²⁵⁾。

关于良知之“悟”：

噫！乃若致知，则存乎心悟；致知焉，尽矣。(26)

这是《大学古本序》结尾的一句话，这句话说得干净利落，却引来不少争议。如所周知，随着阳明本人工夫日趋细密，他对《大学古本序》也有数番改易。罗念庵曾对新序出现这句“心悟”之语颇感诧异，谓“似与初本若两人然”。(27)而在晚年《大学问》之中，“致知存乎心悟”一语却又不复出现，个中缘由颇耐人寻味。阳明后学中不乏将此语理解为“一悟本体即是功夫”之人，依是见解，阳明此处“引而不发，待人自悟”之“致知存乎心悟”说乃是其致良知工夫之高明处，是“尽泄底蕴以俟后学”之语。亦有人（聂双江）将此“心悟”语理解为全幅功夫所在的“归寂”功夫之指点语，而“致知焉，尽矣”则亦相应被理解为致知是实功，格物无功夫，只是效验。(28)但倘如此解，则“诚意”成为“以功夫合本体”，这难免启人“诚意”非究竟功夫之遐思。钱德洪对此点观察得最为细致，他曾指出阳明立教揭“诚意”为《大学》之要，致知格物是诚意之功，门弟子闻此言“皆得入门用力之地”。但阳明歿后，门弟子于“本体提揭过重”，“闻者遂谓诚意不足以尽道，必先有悟而意自不生”，又谓“格物非所以言功，必先归寂而物自化”。德洪对这种“不事诚意而求寂与悟”之功法斥为“不入门而思见宗庙百官”。(29)钱子之告诫并未得到广泛认同，撇开钱子此处暗中所批评的王龙溪（龙溪“先天正心”与“后天诚意”之区别，即德洪所谓不事诚意而求悟之典型——然龙溪又有先天之功后天上用之圆活语）与聂双江（“致虚守寂”“格物无工夫”，即德洪所谓“不事诚意而求寂”）不论，刘师泉悟性修命、立体致用之性命兼修说实亦有将此“悟”专门视为一种修身法门之倾向。至其弟子王塘南则明确援引阳明“存乎心悟”说来证成其“性贵悟而后天贵修”之立论，并声称“致知主悟，诚意主修”，阳明致知诚意的一元工夫遂被分为先天与后天两种工夫。凡此种种议论已说明阳明新序之中“致知存乎心悟”一语的确可称“险语”。鄙人以为阳明对一悟透体一门始终持谨慎态度，即便在其临终前的《答聂文蔚二》之中，阳明仍谆谆教导弟子说：“吾侪用工，却须在专心致志在天寿不贰、修身以俟上做，只此便是做尽心知天功夫之始。”（《传习录》192：273—274）(30)故面临龙溪所谓“四无”之请，阳明答曰：“汝中所见，我久欲发，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄

到今。此是传心秘藏，颜子、明道所不敢言者。今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复秘？”（此王龙溪《天泉证道纪》所载，另见《传习录》315：359—360）这里阳明明确说“一悟本体即是功夫”（“一悟尽透”）之教虽“久欲发”，但“含蓄到今”。天泉证道发生于嘉靖丁亥九月，而无论是作为“师门教典”的《大学问》，还是数易其稿的《大学古本序》，其成文及《大学古本序》在时间上要远早于天泉证道，这就意味着改本《大学古本序》之中的“致知存乎心悟”一语不应被理解为“尽泄底蕴以俟后学”之语，不然何来“久欲发”但“含蓄到今”之言？在鄙人看来，“致知存乎心悟”只不过是说“格、致、诚、正、修”之一元工夫最终必入实体而得之，别无他途，此同于《孟子》“梓匠轮舆，能与人规矩，不能使人巧”一语之所谓（朱子说规矩法度可告可传，巧则在其人之自悟，“盖下学可以言传，上达必由心悟”。见其《孟子章句》）。在此意义上，可以说钱德洪对此语的解读还是平实可信的：“灵通妙觉，不离于人伦事物之中，在人实体而得之耳，是之为心悟。世之学者，谓斯道神奇秘密，藏机隐窍，使人渺茫恍惚，无入头处，固非真性之悟。若一闻良知，遂影响承受，不思极深研几，以究透真体，是又得为心悟乎？”⁽³¹⁾而后半句“致知焉，尽矣”则是将前述诚意、格物功夫收摄于致知工夫：“知是心之本体”，不欺此“知”即是致知，知其为好则好之，知其为恶则恶之，无一毫私意夹杂，即是“诚意”；所好之事即为之，所恶之事即恶之，事事皆得其“正”即是格物。故诚意、格物工夫不在致知工夫之外。

良知之信，强调的是致良知是生命的整体转向的工夫，良知之觉强调的是致良知是入圣之机的工夫，良知之悟强调的是致良知是心地上用功之实体、实证工夫。

三 “依”之、“循”之、“顺”之

如上节所述，作为觉体、照体、知体的良知之觉照乃入圣之机，吾心意念之发，其是非邪正良知无有不自知者，由此入手，知其是则是之，知其非则非之，此种致良知工夫阳明又往往以“依”“循”“顺”三字指点之：

庚辰往虔州，再见先生，问近来功夫虽若稍知头脑，然难寻个稳当快乐处。先生曰：“尔却去心上寻个天理。此正所谓理障。此间有个诀窍。”曰：“请问如何？”曰：“只是致知。”曰：“如何致？”曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非。更瞒他一些不得。尔只不要欺他。实实落落依着他做去。善便存，恶便去。他这里何等稳当快乐！此便是格物的真诀，致知的实功。若不靠着这些真机，如何去格物？我亦近年体贴出来如此分明。初犹疑只依他恐有不足，精细看无些小欠缺。”（《传习录》206：291）

依此良知，忍耐做去。不管人非笑。不管人毁谤。不管人荣辱。任他功夫有进有退。我这只是这致良知的主宰不息。久久自然有得力处。一切外事，亦自能不动。（《传习录》243：314）

良知原是完完全全，是的还他是，非的还他非。是非只依着他。更无有不是处。这良知还是你的明师。（《传习录》265：325）

……然至善者心之本体也。心之本体那有不善？如今要正心，本体上何处用得工？必就心之发动处才可着力也。心之发动不能无不善，故须就此处着力，便是在诚意。如一念发在好善上，便实实落落去好善。一念发在恶恶上，便实实落落去恶恶。意之所发既无不诚，则其本体如何有不正的？故欲正其心在诚意。工夫到诚意始有着落处。然诚意之本又在于致知也。所谓“人虽不知而已所独知”者。此正是吾心良知处。然知得善，却不依这个良知便做去。知得不善，却不依这个良知便不去做。则这个良知便遮蔽了，是不能

致知也。吾心良知既不能扩充到底。则善虽知好，不能着实好了。恶虽知恶，不能着实恶了。如何得意诚？故致知者意诚之本也。

（《传习录》317：368—369）

“依”，依靠、托身之谓也，依着良知无非是说将生命交付给良知，让良知作为生命的定盘针。“依自不依他”，勇往以从己，固可谓张扬个体自主的精神。但依何种“自”、从何种“己”，惟仁者、智者方能辨清头脑，质言之，“依自”无非有两种，一则依血气生命，流转于情识；一则依良知（明德、仁体、天理）指示，截断众流，让真己做主，欲仁得仁。阳明曾明确区分此两种生命之“依”：“凡人信口说，任意行，皆说此是依我心性出来。此是所谓生之谓性。然却要有过差。若晓得头脑，依吾良知上说出来，行将去，便自是停当。”（《传习录》242：313）儒家历来有人心道心之辨，依道心而行，即是“率性之谓道”，“但着些人的意思在，便是人心”，“依着人心行去，便有许多不安稳处”。（《传习录》250：318）上列阳明四段依良知文字各有侧重，段落一通过强调“依良知”来进一步指点“致知”之入手处：致知工夫就在良知对意念之是非之自知处入手，知其“是”则依此“是”之知而行之，知其“非”则依此“非”之知而不行，“依”字强调不要“欺瞒”此良知之自知处，这样做工夫确实既有实地又有把柄，故是工夫之“真机”；段落二则是强调依良知必须要有勇气、愿力、耐力，这样才能不会被习俗所牵累、迁移；段落三则凸显良知是值得依靠的、依循的，在依良知上面不要心存疑虑；段落四除了同段落一一样点出致良知工夫就在于从是非之自知处着力之外，更强调倘不能从此“是非之自知处”依着良知去行，乃是良知受到遮蔽使然，言外之意依良知工夫必须突破气拘物蔽，这跟段落二强调依良知须突破外在环境的限制不同，此处突破的重点在于自家因气拘物蔽而造成的“知行”不一现象。

佛经（《大般涅槃经》）有“四依四不依说”（依法不依人、依义不依语、依智不依识、依了义经不依不了义经），阳明之依良知论亦无非要强调人之本真的生命、德性生命必是依着正法、正义、智慧（三者可概之为“良知”）而行，这是人生的正道、大道，故阳明又以“循”来指点依良知、致良知工夫：

夫良知即是道。良知之在人心，不但圣贤，虽常人亦无不如此。

此。若无物欲牵蔽，但循着良知发用流行将去，即无不是道。但在常人多为物欲牵蔽，不能循得良知。如数公者，天质既自清明，自少物欲为之牵蔽。则其良知之发用流行处，自然是多，自然违道不远。学者学循此良知而已。谓之知学，只是知得专在学循良知。（《传习录》165：233）

先生曰，“圣贤非无功业气节。但其循着这天理，则便是道，不可以事功气节名矣。”（《传习录》223：301）

……动静只是一个。那三更时分，空空静静的，只是存天理，即是如今应事接物的心。如今应事接物的心，亦是循此天理，便是那三更时分空空静静的心。故动静只是一个，分别不得。（《传习录》231：307）

实际上，在未提出致良知工夫之前，阳明即以循天理、循天道来指点工夫要旨，如：“圣人无善无恶，只是无有作好无有作恶。不动于气。然遵王之道，会其有极。便自一循天理。便有个裁成辅相……不作好恶，非是全无好恶。若全无好恶，却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理。……诚意只是循天理。虽是循天理，亦着不得一分意。”（《传习录》101：123—124）“循”之义不外遵循、顺从，故阳明又以“顺”字指点此工夫：“吾儒养心，未尝离却事物。只顺其天则自然，就是功夫。”（《传习录》270：329）又：“后世心学不讲，人失其情，难乎与之言礼！然良知之在人心，则万古如一日。苟顺吾心之良知以致之，则所谓不知足而为屦，我知其不为蒺矣。”⁽³²⁾

“依”“循”“顺”良知实则牵涉理性之认知与生存之委身，两者缺一不可，无前者则所委身者难免流于非理性与盲目，无后者则流于空疏与虚幻，“依”“循”“顺”遂成一有名无实之名相。

综上，无论是“信得良知过”，还是“依着良知”都有一个不言自明的前提，即良知是值得信赖、值得依循的。良知犹如摩尼宝珠，炯炯独耀，污垢浑浊不足以遮其光明。陆象山有言：“人精神在外，至死也劳攘。须收拾作主宰，收得精神在内时，当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶，谁欺得你？谁瞒得你？”⁽³³⁾阳明心学之中更有“良知不可欺”之说：人之意念之善恶，良知无有不自知者，善则谦，不善则不谦，明明白白我的

心，良知不容欺、不可欺。“恒不自欺其良知”，则“良知无所伪而诚”，“不欺而诚，则无所容其欺。苟有欺焉，而觉矣”。（《传习录》171：245）王龙溪曰：“独知甚微。虽至微，却是大命脉。纵是口说得是，事干得好，诚与不诚，终逃此间微处不得。毕竟分分晓晓皆能自觉，费力与不费力，一毫瞒他不得。圣学舍此，别无可下手处矣。”⁽³⁴⁾不欺他、不瞒他、不昧他便是“致良知”工夫。“个个心中有仲尼，自将闻见苦遮迷。而今指与真头面，只是良知更莫疑。”见到真头面、认得头脑是当，则只须信之、循之、依之。江右弟子欧阳德对此发挥颇详，他反复阐发致良知之“致”不是“推广增益”（良知完完全全，何来增益）：“循良知而无所亏欠之谓致，致非有所推广增益也；循良知而无所损害之谓养，养非有所充满流动也。”“良知二字，就人命根上指出本体，功夫直是切实著明，谓之‘不学而能，不虑而知’，则本体自然，一毫人力不与焉者。学者循其自然之本体而无所加损，然后为能致其良知。”“惟循其良知，无所依着，即是真好真恶，即是天道，即是天则。”⁽³⁵⁾

信良知、依良知本是阳明致良知工夫之指点语，如不善会之，难免引起误解。阳明盟友湛甘泉对钱德洪说：“良知不由学虑而能，天然自有之知也。今游先生之门者，皆曰良知无事学虑，任其意智而为之。其知已入于不良，莫之觉矣，犹可谓之良知乎？所谓致知者，推极本然之知，功至密也。今游先生之门者，乃云只依良知，无非至道，而致知之功，全不言及，至有纵情恣肆，尚自信为良知者：立教本旨，果如是乎？”⁽³⁶⁾私淑阳明的罗念庵也一度反复提出相似的质疑：“‘良知’二字是阳明公特地提出，令人知圣贤不远，方有下手处。然上面添一‘致’字，便是扩养之意。又良知‘良’字，乃是发而中节之和，其所以良者，要非思为可及，所谓不虑而知，正提出本来头面也。今却尽以知觉发用处为良知，至又易‘致’字为‘依’字，则是只有发用，无生聚矣。木常发荣必速槁（原书误为‘稿’——引者），人常动用必速死，天地犹有闭藏，况于人乎！”⁽³⁷⁾甘泉与念庵的问题意识是一致的，即如无“致”的工夫，人之良知是靠不住的，“知果无不良矣，有不良者，果孰为之？”⁽³⁸⁾这一问题意识背后实际上也折射出朱子学背景的某种隐忧：心实兼善恶言，“心之本体未尝不善。又却不可说恶全不是心，若不是心，是甚么做出来？”⁽³⁹⁾西人有言：“释放无限光明的是人心，制造无边黑暗的也是人心。”是故只有将心中的恶荡涤已尽，心方能知“真是”、知“真非”。罗念

庵、聂双江等人认为，“良知”必须经过一番“致”的工夫（归寂、凝聚纯一、收摄保聚、致虚）方可靠，是谓“养而后完”“致而渐明”。⁽⁴⁰⁾倘我们立于阳明角度，良知惟“致而渐明”亦未尝不可说。甘于盘曾质疑阳明说：“学终日只依良知而行，不觉常有出入之病。”阳明答曰：“只是不恳切。”又曰：“且如于盘登此楼，初登时只是一楼；既登，见其款制；坐定，见其精粗，又见其有何物在中；少顷又见物之精粗；尚有未见未知者。至于外人闻说此楼，欲见者，但望之而已，何由知其中之委曲？此犹致良知之学也。虽云浅深有得，亦岂便能尽良知之蕴？须是盘桓精察，日久日见，日得其乐，至于左右逢源，方是良知用事。”⁽⁴¹⁾如是，依良知恳切，则自有日久日见、日精日明之效果，此亦可以说是“致而渐明”。

不难看出，依良知、循良知、顺良知之“致良知”论在阳明歿后所引发的争论，其聚焦点在于当下所依“良知”是否可靠。罗念庵对此曾有精准描述：“阳明先生叫人依良知，不是依眼前知解底良知，是此心瞒不过去，正前所谓不逐物之心，此却在静中识认他，渐渐有可寻求耳！”⁽⁴²⁾对“依良知”说法持保留态度者往往引孟子“皆有怵惕惻隐之心”乃由于“乍见”、“平旦好恶与人相近”乃由于“夜气所息”、四端须扩而充之、夜气须得其养等语来证明常人之良知只是乍显乍隐，不可依靠。况阳明自己也说过：“良知在夜气发的方是本体，以其无物欲之杂也。学者要使事物纷扰之时，常如夜气一般。就是通乎昼夜而知。”（《传习录》268：327）对“依良知”说持怀疑态度的学者也常常引阳明此言，力主当下良知依不得，惟“夜气发的良知”方依得。

对良知可否依得之争执，进一步延伸于阳明“良知见在，当下具足”论之理解中。

四 良知见在，当下具足

龙场悟道的一个核心内容就是，“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”，自此以后，阳明每每以此“自足”来激发门人修身之动力：“各人尽着自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，无不具足。此便是实实落落，明善诚身的事。后儒不明圣学。不知就自己心地良知良能上体认扩充……”（《传习录》107：129）在提出致良知教之后，阳明深刻意识到作为心之本体的良知一如摩尼宝珠始终如一地散发着光照。针对弟子“良知有起处”的说法，他特别纠正说：“良知亦有起处云云。此或听之未审。良知者心之本体。即前所谓恒照者也。心之本体无起无不起。虽妄念之发，而良知未尝不在。但人不知存，则有时而或放耳。虽昏塞之极，而良知未尝不明。但人不知察，则有时而或蔽耳。虽有时而或放，其体实未尝不在也。存之而已耳。虽有时而或蔽，其体实未尝不明也。察之而已耳。若谓良知亦有起处，则是有时而不在也，非其本体之谓矣。”（《传习录》152：214）良知之恒照、良知无起无不起这一性质在根本上确保了“良知见在”说之正当性：

良知只是一个，随他发见流行处当下具足，更无去来，不须假借。（《传习录》189：270）

先生曰：“我辈致知，只是各随分限所及。今日良知见在如此。只随今日所知扩充到底。明日良知又有开悟。便从明日所知，扩充到底。如此方是精一功夫。与人论学，亦须随人分限所及。如树有这些萌芽，只把这些水去灌溉。萌芽再长，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功，皆是随其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在。尽要倾上，便浸坏他了。”（《传习录》225：302）

或问至诚前知。先生曰：“诚是实理。只是一个良知。实理之妙用流行就是神。其萌动处就是几。诚神几曰圣人。圣人不贵前知。祸福之来，虽圣人有所不免。圣人只是知几遇变而通耳。良知无前后。只知得见在的几，便是一了百了。若有个前知的心，就是私心。就有趋避利害的意。邵子必于前知。终是利害心未尽

处。”（《传习录》281：335—336）

只存得此心常见在，便是学。过去未来事，思之何益？徒放心耳。（《传习录》79：106）

这四段文字均牵涉见在、当下问题。段落一讲良知发见流行处当下具足。依其上下文，其意思不外是说良知乃是心之全体之指示词（事亲的良知、从兄的良知、事君的良知“只是一个”），故工夫虽然应在事亲、从兄上用，却不应将工夫只限定在事亲、从兄上用。良知发见流行之时、地，即致良知工夫所用之时、地，这里“当下具足”乃是说任何本心之发端（孝亲、敬兄等等）都是整体的良知（一个良知）之流行，故不能因事君的良知不能致，然后放下事君的事情，转去事兄的良知去扩充——倘如此，则是“脱却本原，着在枝节上了”，亦即把完整的良知（一个良知）肢解化了。段落二“良知见在如此”说则是强调致良知工夫总是在当下良知领悟之实际状态进行。段落三、四亦均着眼于良知、本心之当下义，致良知只在当下做，无一毫期必，无一毫人为思虑（“前知的心”）。

“见在良知”其根本义在于“良知本有，可随时呈露”⁽⁴³⁾。而此根本义涵盖以下诸义：（1）良知之存有义，良知是人人同具之本体，愚夫愚妇与圣人良知无异，一两之金与万镒之金，分两虽有别，足色则同，故虽愚夫愚妇只要其心纯乎天理，则亦可成圣。（《传习录》99：119）这是成圣、致良知之根据所在。（2）良知可随时呈现，且是“当下具足”，这是康德意义上“理性底事实”，这是良知之活动义，也是致良知实践动力所在。“心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井，自然知恻隐。”“见在”即强调无论现实生命如何昏蔽，良知总可当下呈现，致知工夫总有着力处。（3）见在又谓“现成”，显示良知是先天的心体，且其活动具有实践上的“完整性”。⁽⁴⁴⁾（4）良知既是“见在”，则致良知工夫只能于“见在”“当下”入手，离开“见在”、离开“当下”，修身工夫不仅会被延宕，而且不免沦为着空不实。阳明对放下这个当下，去做专门的致良知工夫的一类说法持严厉的批评态度，强调格物工夫总是在生活的当下情境之中、在生活世界之中进行，“簿书讼狱”“声色货利”皆是用功实地。⁽⁴⁵⁾实则心学一系历来就有见在工夫说，如陆象山就反复告诫门人：“且据见在，朴实头自作工夫。”⁽⁴⁶⁾象山为鹅湖之会所作

诗《鹅湖和教授兄韵》（“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨只今”）有“须辨只今”的说法，“只今”与“见在”义基本一致。⁽⁴⁷⁾象山还用“眼前”指点“见在”工夫：“道理只是眼前道理，虽见到圣贤田地，亦只是眼前道理。”这种“千虚不博一实”的实学风格，在阳明后学中集中体现在面向“目前实事”之工夫论说，泰州学派尤为典型。⁽⁴⁸⁾罗近溪更有“工夫紧要，只论目前”，“舍了此时而言平日，便不亲切；舍了此时问答而言事物当然，又不亲切”，“（只在当下）此语为救世人学问无头，而驰求闻见，好为苟难者，引归平实田地，最为进步第一义”一类说法，⁽⁴⁹⁾故“良知见在”还具有在当下（此时、此地、此心）实地用功之义。

综上，阳明讲“良知见在”，其要既在于坚定每人成圣之信心，又同时指示这一成圣的工夫只是在当下生存境遇之中、在自家心地上着实用功。孙蒙泉讲得好：“心以良知为体，而意与物皆其用，更分不得。故学者之功，只一个良知见在便了。既不昏昧，又不放逸，惺惺然，不加不减，常做得主宰，此之谓‘致’，此之谓‘见在如此’。”⁽⁵⁰⁾

然而聂双江、罗念庵、刘师泉等吉水、安福诸公对阳明“依良知”说、“良知见在”说均持怀疑态度，他们与王龙溪、钱绪山、邹东廓、欧阳南野、黄洛村、陈明水等同门反复论辩，论辩议题涉及如何致未发之中（致和工夫在“致中”抑或“致和”即所以“致中”，“未发”工夫只在“发”上用）、如何体认良知寂体（“归寂”以通感、“感”上无工夫抑或寂不离感、“感”上做归寂工夫）、如何理解“格物”（格物是“效验”而无工夫可言抑或格物即是致知工夫）、见在良知是否可靠（“独体”与“独知”有别抑或“独”即“独知”）等等。⁽⁵¹⁾这些论辩议题最终可归结为见在良知是否可靠、良知可依否这一根本问题，准确而言是谁之良知、何时之良知可靠、可依这一问题。

“谁之良知”涉及常人与圣人之差异问题，“何时之良知”涉及夜气所发之良知与暂明暂灭之良知的区别问题。双江与念庵对其归寂、收摄保聚一类所谓致虚、立本功夫之自信固出自各自艰辛功夫历程之实得、实见，亦出自对冒认良知、猖狂自恣现象（即以常人之习心混同于圣人之良知、将暂明暂灭之一时光景混同于良知之全体大用）之警醒这一良苦用心。孙蒙泉说：

致良知三字，师传口诀，及门者类言依本体便是，固不差。不知本体何以依得？随其气质清浊而所以求依本体者，学利、困勉多少层数在，非立志勇决、实用其力，而不使一毫放过，则因循自欺，终身迷误而不自觉，其于本体何有？此体固言下即见得，若可持循，殊不知愈精进愈无穷尽，只觉就手不得。学者徇于初见得，以为此良知矣，而不知愈无穷者，即此良知矣。悠悠略绰，无所征于实行，为世人厌恶讥讪，咎将谁归？⁽⁵²⁾

人之根器不同、气质不一，学知利行之人与困知勉行之人要依本体必得立志勇决方能做到，否则因循自欺，难免认欲作理，自认为依良知，实则是依血气。在此意义上，罗念庵说“世间那有现成良知？良知非万死工夫断不能生也”。⁽⁵³⁾刘师泉说：“赤子之心，孩提之知，愚夫愚妇之知能，如顽矿未经锻炼，不可名金。其视无声无臭自然之明觉，何啻千里！”⁽⁵⁴⁾这些对现实的人性状态的观察自无问题，实际上阳明对人性之有限性、人性之中的幽暗意识同样有深刻的洞察：“习俗移人，如油渍面，虽贤者不免。”⁽⁵⁵⁾职是之故，生知安行、学知利行、困知勉行三种类型之人在依良知工夫上肯定会有不同的要求，阳明对此又何尝不知？问：“圣人生知安行，是自然的，如何？有甚功夫？”先生曰：“知行二字，即是功夫。但有浅深难易之殊耳。良知原是精精明明的。如欲孝亲，生知安行的，只是依此良知实落尽孝而已。学知利行者，只是时时省觉，务要依此良知尽孝而已。至于困知勉行者，蔽锢已深，虽要依此良知去孝，又为私欲所阻，是以不能。必须加人一己百，人十己千之功，方能依此良知，以尽其孝。圣人虽是生知安行，然其心不敢自是。肯做困知勉行的功夫。困知勉行的却要思量做生知安行的事。怎生成得？”（《传习录》291：343，标点有改动）“只是依”“务要依”以及“虽要依……又为私欲所阻”，这三种情形即上述孙蒙泉所谓“多少层数在”，故讲依良知绝不意味着无须工夫、无须努力，以任意为率性，以从血气为依良知。恰恰相反，只有下人一己百、人十己千的实功，方能做到依此良知。而生知安行之人虽说“只是依此良知”，但“圣不自圣”，故同样亦是做“困知勉行的功夫”。孙蒙泉所谓“此体固言下即见得”，然真正的圣学工夫又是“望道未之见”，故说“良知见在”也绝不意味着致良知有歇手之时，实际上，阳明对致良知进程之无限性、对“良知愈思愈精明”（《传习录》284：337）现象也是一直着意强调的。崇一曰：“先生

致知之旨，发尽精蕴。看来这里再去不得。”先生曰：“何言之易也？再用功半年看如何。又用功一年看如何。功夫愈久，愈觉不同。此难口说。”（《传习录》210：294）另外，阳明在世时，就有弟子对依良知说持谨慎态度：“任情任意，认作良知，及作意为之，不依本来良知，而自谓良知者，既已察识其病矣。”阳明答曰：“意与良知分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是非者，则谓之良知。依得良知，即无有不是矣。”⁽⁵⁶⁾阳明还反复叮嘱门人要“的见良知”，要“见得透”良知（《传习录》340：383—384），要认得良知头脑是当（《传习录》263：324—325），要“见得真”（《传习录》266：326），实际上都强调依良知须是依真良知。

问题是，质疑良知见在的双江、念庵与两峰将本是工夫根据、工夫起点、工夫从入处的良知本体理解为在现实人性状态之中全幅呈现的“圆满意”的、全体大用的良知，由病“人性”（现实人性当然有种种毛病）而病“良知”，此是龙溪、绪山等亲炙阳明的弟子辈所不能接受的。阳明当然知道现实人性（常人之心）与圣人之心之间的距离与差别，他还明确指出良知本体在常人那里虽亦时时发见，但终究不是全幅的呈现：“人性皆善。中和是人人原有的。岂可谓无？但常人之心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终是暂明暂灭，非其全体大用矣。”（《传习录》76：104）甚至念庵批评的“认良知太浅，而言致良知太易”现象，在阳明那里实已有预警：“近时同志亦已无不知有致良知之说，然能于此实用功者绝少，皆缘见得良知未真，又将致字看太易了，是以多未有得力处。”⁽⁵⁷⁾

然而，这又如何？于常人，致良知工夫难道必得舍此“时时发见”处而另觅入处吗？我们不妨通观阳明论常人之心与圣人之心的相关论述：

良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致。此圣愚之所由分也。（《传习录》139：181）

黄以方问：“先生格致之说，随时格物以致其知，则知是一节之知，非全体之知也。何以到得‘溥博如天，渊泉如渊’地位？”先生曰：“人心是天渊。心之本体，无所不该。原是一个天。只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽。原是一个渊。只为私欲窒

塞，则渊之本体失了。如今念念致良知。将此障碍窒塞，一齐去尽。则本体已复，便是天渊了。”乃指天以示之曰：“比如面前见天，是昭昭之天。四外见天，也只是昭昭之天。只为许多房子墙壁遮蔽，便不见天之全体。若撤去房子墙壁，总是一个天矣。不可道眼前天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也。于此便见一节之知，即全体之知。全体之知，即一节之知。总是一个本体。”（《传习录》222：300）

先生曰：“‘唯天下至圣为能聪明睿知’。旧看何等玄妙！今看来原是人人自有的。耳原是聪。目原是明。心思原是睿知。圣人只是一能之尔。能处正是良知。众人不能，只是个不致知。何等明白简易！”（《传习录》283：336—337）

圣人之知，如青天之日。贤人如浮云天日。愚人如阴霾天日。虽有昏明不同，其能辨黑白则一。虽昏黑夜里，亦影影见得黑白。就是日之余光未尽处。困学功夫，亦只从这点明处精察去耳。（《传习录》289：341—342）

先生与黄绾、应良论圣学久不明。学者欲为圣人，必须廓清心体，使纤翳不留。真性始见。方有操持涵养之地。应良疑其难。先生曰：“圣人之心如明镜。纤翳自无所容。自不消磨刮。若常人心，如斑垢驳蚀之镜，须痛刮磨一番，尽去驳蚀，然后纤尘即见。才拂便去，亦不消费力。到此已是识得仁体矣。若驳蚀未去，其间固自有一点明处。尘埃之落，固亦见得。才拂便去。至于堆积于驳蚀之上，终弗之能见也。此学利困勉之所由异。幸勿以为难而疑之也。凡人情好易而恶难。其间亦自有私意气习缠蔽在。识破后，自然不见其难矣。古之人至有出万死而乐为之者，亦见得耳。向时未见得里面意思，此功夫自无可讲处。今已见此一层，却恐好易恶难，便流入禅释去也。”（《传习录》拾遗42：413）

这五段文字主题高度一致，其要义可概之如下。（1）良知、良能愚夫愚妇与圣人本无不同，原是人人本具，良知这一本体论的存有义乃是人人皆可成圣的根据。（2）愚夫愚妇、常人、众人跟圣人之不同在于修身工夫上面，前者不能致其良知，后者能致其良知，圣凡之别只是

一“能”与“不能”之别。“孰无此良知乎？但不能致之耳。”⁽⁵⁸⁾毫无疑问，这个“能”与“不能”不是原则上的能不能，不是挟泰山以超北海之能不能，而是现实工夫上的能不能，更准确地说是“肯不肯”（问：“上智下愚，如何不可移？”先生曰：“不是不可移。只是不肯移。”见《传习录》109：131）。故阳明又反复告诫门人说：“是非之心，知也，人皆有之。子无患其无知，惟患不肯知耳；无患其知之未至，惟患不致其知耳。”⁽⁵⁹⁾“心之良知是谓圣。圣人之学，惟是致此良知而已。自然而致之者，圣人也；勉然而致之者，贤人也；自蔽自昧而不肯致之者，愚不肖者也。愚不肖者，虽其蔽昧之极，良知又未尝不存也。苟能致之，即与圣人无异矣。”⁽⁶⁰⁾肯与不肯端在于个人之立志，这是个人自由所在，故德性生命的命运由我不由天，“天”将良知赋予每一个人，肯不肯致良知则取决于一己的努力。故一切不致良知者在原则上皆可说是“自暴自弃”之辈，我们不能再抱怨为何“天”不将“致良知”的能力、意愿与“良知”一道赋予每个人，倘如此，人不再是“为仁由己”的自由人，而是一个事先编制好程序的道德机器人（“天使”），此不惟儒家智慧不如此讲，即便讲恩典的基督教也不如此讲。人之偏离善、人之经受不住邪恶的诱惑，最终的根子在于人的自由，天赋予人自由创造的能动性的同时，也就不可避免地包含了受到诱惑而不去致良知的危险。基督教往往说，在上帝的创世计划里，人的创造力的价值是如此之大，冒与创造力俱来的犯罪危险是值得的，质言之，人之自由这一本质性规定就先天蕴含着沉沦的可能性。（3）常人、众人之致良知也只能从其时时发见、常常见在的良知之“明”处、“知”处、“觉”处入手（“亦只从这点明处精察去耳”）——毫无疑问圣人入手工夫亦不能外此。⁽⁶¹⁾无此“明处”“知处”“觉处”，人又如何会发愿致良知？即便是认定这个“明处”“知处”“觉处”不可靠，必须另起炉灶，另生火候，锤炼良知、存养良知如念庵、双江者不亦是因其良知萌发使然吗？换言之，这归寂、收摄保聚的念头也正是“明处”“知处”“觉处”之体现。先生曰：“圣人亦是学知，众人亦是生知。”问曰：“何如？”曰：“这良知人人皆有。圣人只是保全无些障蔽。兢兢业业，翼翼。自然不息。便也是学。只是生的分数多。所以谓之生知安行。众人自孩提之童，莫不完具此知。只是障蔽多。然本体之知，自难泯息。虽问学克治，也只凭他。只是学的分数多。所以谓之学知利行。”（《传习录》221：299）“也只凭他”，不凭他，又凭谁？不依他，又依谁？舍此更无从入之路，明矣。（4）眼前之昭昭之天、一

节之知即全体之昭昭之天、全体之知，此一说法并不否定“眼前”“一节”作为时间、空间呈现的限制义。然在本体上，这天之光、这知之光是无法限制住的，“虽昏黑夜里”，亦能辨黑白。这就意味着在任何情况下，人总是有成圣的可能，因为“光”始终在那儿（良知见在），而这个“光”即便是透过阴霾而来的“一隙之光”，与青天之日之光终究是“同一源头”（本体是一、良知是一个）。知道源头是一个，故成圣有希望、有信心；知道现实之光、眼前之光乃透过墙壁遮蔽、阴霾遮掩而来，则知破墙而出、拨云见日工夫之必要与艰辛。“二友论孺子入井，一谓怵惕惻隐是指出本体，一谓常人虽是本体，却与圣人的本体有间，争论未已。时方对月，指而喻之曰：满天一云障，露出一隙月光，不可谓非本体，然与万里无云，全体光明，自当不同。知一隙之为本体，则学问可以入头矣；知全体未透之为有间，则学问可以进步矣。”⁽⁶²⁾东廓子要言不烦，阳明“见在良知”之精义托盘而出矣。

(1) 陈来先生之《有无之境：王阳明哲学的精神》第十章以“工夫”为题对阳明“工夫之内外本末”“工夫之有无动静”阐述至精，几于无剩义可发。该书第十一章则按早年历程、中岁教法、晚年化境与身后流变对阳明工夫论的演变进行了细致考察。蔡仁厚先生之《王阳明哲学》第六章以“工夫指点的意义”为题对阳明工夫论说亦有专题讨论。

(2) 九川问：“自省念虑或涉邪妄，或预料理天下事。思到极处，井井有味，便缝纆难屏，觉得早则易，觉迟则难。用力克治，愈觉扞格。惟稍迁念他事，则随两忘。如此廓清，亦似无害。”先生曰：“何须如此？只要在良知上着功夫。”（《传习录》216：296—297）

(3) 一友静坐有见。驰问先生。答曰：“吾昔居滁时，见诸生多务知解口耳异同，无益于得。姑教之静坐。一时窥见光景，颇收近效。久之，渐有喜静厌动，流入枯槁之病。或务为玄解妙觉，动人听闻。故迩来只说致良知。良知明白。随你去静处体悟也好。随你去事上磨炼也好。良知本体，原是无动无静的。此便是学问头脑。我这个话头，自滁州到今，亦较过几番。只是致良知三字无病。”（《传习录》262：324，另参见《传习录》拾遗38：411）

(4) 问：“近来用功，亦颇觉妄念不生。但腔子里黑窈窈的。不知如何打得光明？”先生曰：“初下手用功，如何腔子里便得光明？譬如奔流浊水，才贮在缸里。初然虽定，也只是昏浊的。须俟澄定既久，自然渣滓尽去，复得清来。汝只要在良知上用功。良知存久，黑窈窈自能光明矣。今便要责效，却是助长，不成功夫。”（《传习录》238：310）

(5) 一友问：“功夫，欲得此知时时接续，一切应感处，反觉照管不及。若去事上

周旋，又觉不见了。如何则可？”先生曰：“此只认良知未真，尚有内外之间。我这里功夫不由人急心。认得良知头脑是当，去朴实用功，自会透彻。到此便是内外两忘，又何心事不合一。”（《传习录》263：324—325）

(6) 门人有言邵端峰论童子不能格物，只教以洒扫应对之说。先生曰：“洒扫应对，就是一件物。童子良知只到此。便教去洒扫应对，就是致他这一点良知了。又如童子知畏先生长者，此亦是他良知处。故虽嬉戏中见了先生长者，便去作揖恭敬。是他能格物以致敬师长之良知了。童子自有童子的格物致知。”又曰：“我这里言格物，自童子以至圣人皆是此等工夫。但圣人格物，便更熟得些子。不消费力。如此格物，虽卖柴人亦是做得。虽公卿大夫，以至天子，皆是如此做。”（《传习录》319：371）

(7) 《寄邹谦之》，《王阳明全集》卷六，第201页。

(8) 《与杨仕鸣》，《王阳明全集》卷五，第185页。

(9) 《与邹谦之二》，《王阳明全集》卷五，第178—179页。

(10) 《与黄诚甫》，《王阳明全集》卷四，第161页。

(11) 《别湛甘泉序》，《王阳明全集》卷七，第230页。

(12) 《寄薛尚谦》，《王阳明全集》卷四，第170页。

(13) 《与王纯甫 二》《答王天宇 二》，《王阳明全集》卷四，第155—156、163页。

(14) 《寄安福诸同志》，《王阳明全集》卷六，第223页。

(15) 《答季明德》，《王阳明全集》卷六，第214页。

(16) 《寄邹谦之三》，《王阳明全集》卷六，第204页。

(17) 《与萧思学书 十四》，查铎撰：《阐道集》卷三，《四库未收书辑刊》第16册，第467页。将致良知工夫拟为操舵本出自阳明本人：“良知在我，操得其要，譬犹舟之得舵，虽惊风巨浪颠沛不无，尚犹得免于倾覆者也。”《寄邹谦之 四》，《王阳明全集》卷六，第206页。

(18) 《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，第1页。

(19) 这是阳明劝勉弟子勿为习俗羁绊时所经常使用的术语，详见《答聂文蔚书》《从吾道人记》《书林司训》《书黄梦星》《送南元善入觐序》等文书。

(20) 流俗世界实是扭曲的世界，这个世界往往将人引向平庸乃至邪恶。流俗对人性的扭曲可从以下几个方面见出：第一，流俗以世俗的标准、价值取向诱导人偏离良知，世俗往往视名利场之中无所不用其极的“成功者”为“楷模”，常人很难摆脱这种流俗价值观的浸染。第二，即便偶有人立志要从流俗中抽身而出，又会被流俗世界视为“不合群者”“狂者”“假清高者”而加以挤兑、嘲讽，而被排斥在交游圈子之外。第三，流俗世界固然是既定的社会架构，是海德格尔所谓的“常人”的世界，但这个常人的世界说到底还是由在世的每个人造就的，正是每个人的“客气”“傲心”造就了这个流俗的世界。北方王门杨东明曾将流俗总结为六种，并称此六种俗气存之则为俗心，行之则为俗事，总而名之则为俗人。俗不能脱，则进道入圣无望。见《山居功课》卷四，收

入穆孔晖、尤时熙等撰，邹建锋、李旭等编校：《北方王门集》，凤凰出版社，2017年，第853—854页。

(21) 以上两语均出自王龙溪之口，见罗念庵所记《东游记》《甲寅夏游记》，《罗洪先集》卷三，第61页、第84页。

(22) 《与黄勉之 二》，《王阳明全集》卷五，第196页。此语本是勉之工夫求证语，阳明曰：“此语甚得鄙意。”

(23) 对阳明一系尤龙溪“信得及良知”工夫之阐发，参张卫红：《“信得及良知”的理论与实践内涵》，《由凡至圣：阳明心学工夫散论》，生活·读书·新知三联书店，2016年，第150—182页。

(24) 《与陆清伯书》，《王阳明全集》卷二十七，第1011页。

(25) 《与黄宗贤》，《王阳明全集》卷六，第219—220页。

(26) 《大学古本序》，《王阳明全集》卷七，第243页。阳明尚有“悟”性说：“无善无不善，性原是如此，悟得及时，只此一句便尽了，更无内外之间。”（《传习录》273：330）

(27) 钱德洪编次、罗洪先考订：《阳明先生年谱》中卷，明嘉靖四十三年毛汝麒刻本。

(28) 林月惠：《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》，台湾大学出版社中心，2005年，第221—222页。

(29) 钱明编校整理：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第123页。

(30) 阳明很早就有尽心知性是生知安行事、存心养性是学知利行事、夭寿不贰修身以俟是困知勉行事之说（《传习录》6：36），故在夭寿不贰、修身以俟上做即是困知勉行的工夫，今《答聂文蔚二》之中，阳明再一次强调三种工夫之区别与联系：尽心知性知天如年力壮健之人，既能奔走往来于数千里之间者；存心事天者如童稚之年，使之学习步趋于庭除之间者；而夭寿不贰修身以俟者则如襁褓之孩，方使之扶墙傍壁而渐学起立移步者。而学起立移步便是学步趋庭除之始，学步趋庭除便是学奔走往来于数千里之基。由此可见困知勉行的工夫是阳明工夫取向之定论。

(31) 钱明编校整理：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第121—122页。

(32) 《寄邹谦之 二》，《王阳明全集》卷六，第202页。

(33) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第295页。

(34) 转引自罗念庵：《东游记》，《罗洪先集》卷三，第54页。

(35) 《答陈盘溪》《答聂双江》《答戚补之 三》，陈永革编校整理：《欧阳德集》，凤凰出版社，2007年，第4、29、104页。

(36) 钱明编校整理：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第122页。

(37) 《与尹道舆》，《罗洪先集》卷七，第251页。念庵子对阳明以知是知非界定良知颇不以为然。他认定“知”属于“已发”、属于“感物而动”，惟“虚”“未发”方是寂体、本体，知是知非“不尽出于虚体”，故不可为“事物的主宰”。《别宋阳山语》，《罗洪先集》卷十五，第644页。

(38) 《答王龙溪》，《罗洪先集》卷六，第210页。

(39) 《朱子语类》卷五，《朱子全书》第14册，第220页。针对门人“心固有不善，然本心则元无不善”的说法，朱子强调说：“固是本心元无不善，谁教你而今却不善了。今人外面做许多不善，却只说我本心之善自在，如何得。”同上书，第223页。

(40) 《与万鹿园》，《罗洪先集》卷十，第467页。他甚至跟万鹿园表示：“平日被‘良知’两字牵扯逐外，未有归根返本安顿一处。”而在致聂双江书中，念庵子径称佛氏“有识有知皆为根尘”之说却是“一处便了，无许多牵合”。见《与聂双江 二》，罗洪先撰、朱湘钰点校：《罗洪先集补编》，“中研院”中国文哲研究所，2009年，第82页。

(41) 《稽山承语》，钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1613页。

(42) 《答罗生 二》，罗洪先撰、朱湘钰点校：《罗洪先集补编》，第151页。

(43) 《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，第335页。

(44) 以上对良知见在义之阐释详见林月惠：《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》，第278—282、499—513页。彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第71—72页。

(45) 有一属官，因久听先生之学，曰：“此学甚好。只是簿书讼狱繁难，不得为学。”先生闻之，曰：“我何尝教尔离了簿书讼狱，悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。……”（《传习录》218：297）“良知只在声色货利上用功。能致得良知精精明明，毫发无蔽，则声色货利之交，无非天则流行矣。”（《传习录》326：376）

(46) 《与陶赞宗 二》，《陆象山全集》卷十五，第125页。

(47) 吴震：《阳明后学研究》，上海人民出版社，2016年，第4—5页。

(48) 王艮即善以从“见在”指点工夫入处：有学者问放心难于求，先生呼之即起而应。先生曰：“尔心见在，更何求心乎？”陈祝生等点校：《王心斋全集》，江苏教育出版社，2001年，第17—18页。

(49) 《罗汝芳集》，第97、43—44、118页。

(50) 孙蒙泉：《忆言上》，《燕诒录》卷一，《四库全书存目丛书·集部》第90册，第538页。

(51) 牟宗三先生在《〈致知议辩〉疏解》中对聂双江与王龙溪辩论议题有详细阐述，见《从陆象山到刘蕺山》第四章。林月惠更是依上述四个议题对聂双江与王门诸子的论辩进行了系统而深入的考察，见氏著《良知学的转折：聂双江与罗念庵思想之研究》第六章《聂双江、罗念庵与王门诸子的论辩》。最新的研究则见张卫红《由凡至圣：阳明心学工夫散论》第五章《念念致其良知何以可能？再谈见在良知说的核心焦点与体认维度》。

(52) 孙蒙泉：《忆言中》，《燕诒录》，《四库全书存目丛书·集部》第90册，第547页。

(53) 《松原志晤》，《罗洪先集》卷十六，第696页。

(54) 黄宗羲撰、沈芝盈点校：《明儒学案》卷十九，中华书局，1985年，第439页。

(55) 《赣州书示四侄正思等》，《王阳明全集》卷二十六，第987页。

(56) 《答魏师说》，《王阳明全集》卷六，第217页。

(57) 《与陈惟濬》，《王阳明全集》卷六，第222页。

(58) 《与陆原静》，《王阳明全集》卷五，第189页。

(59) 《书朱守谐卷》，《王阳明全集》卷八，第276页。

(60) 《书魏师孟卷》，《王阳明全集》卷八，第280页。

(61) 罗近溪对此有精彩阐述。门人问人资质不同，有生而知之、学而知之、困而知之种种不同，“今说不待培养而自生，此恐生知乃能，若吾人则虽困学犹未得也，安敢便谓不待培养而自生发也耶？”罗子答曰：“知有两样，有本诸德性者，有出诸觉悟者。此三个‘知’字，当属觉悟上看，至于三个知知的‘之’字，却当属之德性也。盖论德性之良知良能，原是通古今、一圣愚，人人具足而个个圆成者也。然虽圣人亦必待感触觉悟，方才受用的。……至谓‘及其知之者一也’，则所知的德性，皆是不待学而能，不待虑而后知，即困知之所知者，亦与生知之所知者，更无毫发不同。……”罗子人人具足个个圆成之良知说实则直接出自阳明，他把生知、学知、困知之“三知”视为工夫入处之“觉知”，将“三知”所知之对象视为德性（本体），本体是一，但觉此本体之知则有生、学、困之异，然虽有此异，生知（圣人）之工夫仍然还是由此觉知处入。罗子之言见方祖猷等编校整理：《罗汝芳集》，凤凰出版社，2007年，第93页。

(62) 《濮致昭录会语》，董平编校整理：《邹守益集》卷十六，凤凰出版社，2007年，第774页。

第11章 如何守护良知？

一 所谓心学一系工夫之“流弊”

发明本心、致良知是陆王心学一系的基本工夫进路，这种通常被视为脱略文字、直趋本根、当下便是的为学进路，在确立之际即受到朱子学一系的强烈质疑。质疑大致可归为两点，一是会泯灭儒释界限。朱子即反复质疑象山学（“江西学”）“恐是葱岭带来”，有“禅学意思”，“真正是禅”“分明是禅”“全是禅学”“一味是禅”，“假佛释之似乱孔孟之实”。一是导致认欲作理、认贼作子，仍以朱子本人的看法为例：“今人往往以心来说性，须是先识得，方可说。如有天命之性，便有气质。若以天命之性为根于心，则气质之性又安顿在何处？”⁽¹⁾“陆子静之学，看他千般万般病，只在不知有气禀之杂，把许多粗恶底气都把做心之妙理，合当恁地自然做将去。”⁽²⁾以心说性，如无辨识工夫，则难免把“气质”认作“天命”，这样气质之中那些“粗恶底气”遂混同为“妙理”，是为“认欲作理”。这两种弊端实际上是紧密相关的：“儒、释之异，正为吾以心与理为一，而彼以心与理为二耳。然近世一种学问，虽说心与理一，而不察乎气禀物欲之私，故其发亦不合理，却与释氏同病，又不可不察。”⁽³⁾这两种“弊端”的根源在于心学一系自信、自立、自得这一“尊心”向度过于膨胀，而导致本心与习心、天理与私欲的混同，落入自信太过、师心自用、直情径行、恣意横流而不自知。⁽⁴⁾后来，罗钦顺（1465～1547）、张岳（1492～1553）、陈建（1497～1567）、张烈（1622～1685）等对陆王心学一系的批评基本上沿袭了朱子的上述看法，如张岳批评王阳明良知论说：“今之学者，差处正是认物为理，以人心为道心，以气质为天性，生心发事，纵横作用，而以‘良知’二字饰之。此所以人欲横流，其祸不减于洪水猛兽者此也！”⁽⁵⁾直到近代，批评心学的学者依然认定“陆王之学，质而言之，则直师心自用而已”⁽⁶⁾。

“认欲为理”是否是心学专有之问题，此甚可疑也。对于王阳明致良知教工夫之问题，如人如何可知其良知中不夹杂自欺，如何确保其所知不误等问题，唐君毅先生曾说“此诸问题，皆似深而实浅”：“盖人固不能保其自谓是良知之表现者之必然无误，而不夹杂自欺。然人之用任何其

他之德性工夫者，同不能保证其必然无误而无自欺。如人之用格物穷理之工夫者，固亦可于此工夫中误认欲为理，而造作似是而非之义理以自欺；人即在自谓是客观的观物时，仍可由其私欲意见之蔽，以主观所构想，视为客观的义理所在；人之奉行上帝之教，亦可将其私欲意见，投射为上帝之意旨等皆是也。”⁽⁷⁾依唐先生的这一看法，任何修身工夫之中都存在着“认欲作理”之危险。问题在于如何克服此工夫之流弊？陆王心学对师心自用、认欲作理有无专门对治之工夫？如有相应对治之工夫，其与发明本心、致良知之工夫又有何种关系？是为本章要讨论的问题。

二 省察之心

学贵自信，确是陆王一系之为学风格。“仰首攀南斗，翻身倚北辰。举头天外望，无我这般人。”⁽⁸⁾象山这种睥睨一切、超卓雄伟、独步天下的气魄在整个儒学史之中罕有望其项背者。然象山于自信太过、师心自用之弊端，在其标立尊心路线之同时，即已有清醒之认识。“学者大病在师心自用。师心自用则不能克己，不能听言。不能听言，虽使羲皇唐虞以来群圣之言，毕闻于耳，毕熟于口，毕记于心，只益其私，增其病耳。”⁽⁹⁾象山此处可能是有感而发，并非自家检讨之言，但他显然意识到为学之大病在于“师心自用”。师心自用作为“为学之弊”的说法，原出自佛教文献。刘宋僧释慧义（372～444）云：“夫沙门之法，正应谨守经律，以信顺为本，若欲违经反律，师心自是，此则大法之深患，秽道之首也。”⁽¹⁰⁾师心自用在此意味着违反经律，自以为是。在象山处，师心自用乃指如不能从内心克服一己之偏见，即便圣经语言烂熟于心，这些“圣言”反倒成为假公济私的“幌子”。“师心”之“心”实是“习心”“私心”。象山对为学过程之中“附托”圣言、道理而益私售奸现象惩戒甚厉：“病之大端，不可不讲。常人之病，多在于黠，逐利纵欲，不乡理道。或附托以售其奸，或讪侮以逞其意，皆黠之病也。”⁽¹¹⁾象山更以善识病自居（“老夫无所能，只是识病”⁽¹²⁾）。在他看来，如本心不立，则任何“圣言”都有可能被习心、私心利用之危险。故要克服此师心自用之弊，必要挺立本心，必要诉诸更深刻、更细致、更认真的省思、审查意识：“懈怠纵驰，人之通患。旧习乘之，捷于影响。……吾曹学者，省察之功，岂可已乎？”⁽¹³⁾而本心之挺立亦是由省察己私、剥落私欲入手。或问：“先生之学当自何处入？”曰：“不过切己自反，改过迁善。”⁽¹⁴⁾“人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明。后随起来，又剥落，又清明。须是剥落得净尽，方是。”“学者不长进，只是好己胜。出一言，做一事，便道全是。岂有此理？古人惟贵知过则改，见善则迁。今各自执自是，被人点破，便愕然，所以不如古人。”⁽¹⁵⁾这种省察之功乃是彻上彻下、上自圣贤下至庸常之通行的修身工夫：“过者，虽古圣贤有所不免。而圣贤之所以为圣贤者，惟其改之而已。”⁽¹⁶⁾省过功夫在象山最著名的弟子杨慈湖那里乃是家传。其父杨庭显自省甚严，日常用功每每“至于泣下”“至于自拳”，“及于梦寐”，又“尝置小簋，实豆其中，以记过念多

少”。《慈湖遗书》中，“学道无他，改过而已”，“学道之极，终于改过，他无奇功”一类说法不胜列举。慈湖“不起意”功夫因其超捷一面而备受争议，然其不起意功夫带有强烈的“改过”“自讼”面向，此又不能不明察也。

以省察对治师心自用、认欲作理之弊同样也是阳明工夫论之重要向度。门人问：“专涵养而不务讲求，将认欲作理，则如之何？”阳明曰：“人须是知学。讲求亦只是涵养。不讲求，只是涵养之志不切。”又曰：“志切，目视耳听皆在此。安有认不真的道理？是非之心，人皆有之。不假外求。讲求亦只是体当自心所见。不成去心外别有个见？”（《传习录》96：116—117，标点有改动）面对顾东桥“任情恣意”工夫论之质疑，阳明辩曰：“今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓气拘物蔽者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求。是犹目之不明者，不务服药调理以治其目，而徒俟俟然求明于其外。明岂可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。”（《传习录》136：174）在阳明看来，“讲求”与“穷天下之理”，必与反求诸心联系在一起（“讲求只是体当此心所见”“精察天理于此心之良知”），而只有在心上“体当”与“精察”，才能真正将天理与人欲、本心与习心区别开来。他还强调省察之功无时可间，并以“猫之捕鼠”喻其全副投入之态度：“省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。不可窝藏。不可放他出路。方是真实用功。方能扫除廓清。”（《传习录》39：75）在论“求诸心”工夫时，他着意指出“恐怕有一毫人欲间杂”（《传习录》3：30），又指出很多私欲都处在潜意识之中，必须深入心灵生活深处才能洞察之：“只要去人欲、存天理，方是功夫。静时念念去人欲，存天理。动时念念去人欲，存天理。不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊。中间许多病痛，只是潜伏在。终不能绝去，遇事依旧滋长。”（《传习录》28：66）阳明弟子王龙溪更是指出：“世间薰天塞地，无非欲海，学者举心动念，无非欲根。而往往假托现成良知，腾播无动无静之说，以成其放逸无忌惮之私，所

谓行尽如驰，莫之能止。”⁽¹⁷⁾跟象山层层“剥落”的工夫一样，阳明把人心比拟为镜子，圣人之心如明镜，纤翳自无所容，而常人之心则“班垢驳蚀”，必须痛加刮磨一番，把所有锈斑刮磨去尽方可。也跟象山一样，阳明非常注重改过迁善的工夫：“本心之明，皎如白日，无有有过而不自知者，但患不能改耳。一念改过，当时即得本心。人孰无过？改之为贵。蘧伯玉，大贤也，惟曰‘欲寡其过而未能’。成汤、孔子，大圣也，亦惟曰‘改过不吝，可以无大过’而已。人皆曰：‘人非尧舜，安能无过？’此亦相沿之说，未足以知尧舜之心。若尧舜之心而自以为无过，即非所以为圣人矣。……古之圣贤时时自见己过而改之，是以能无过，非其心果与人异也。‘戒慎不睹，恐惧不闻’者，时时自见己过之功。”⁽¹⁸⁾至王心斋，乃有“若说己无过，斯过矣”之说。⁽¹⁹⁾心学一系尤其阳明学一系擅于揭示人人皆圣的理念，但与此同时又极力标举“圣不自圣”论、圣贤不自以为无过论。世界各大宗教无不标榜其教主“圆而神”之圆满与纯善之品格，不然，何得称义？何得称圣？基督宗教更是称耶稣基督乃神之独子，而基督亦自称“我是道路、真理与生命，若不藉着我，无人能到父那里去”。惟吾儒教夫子既不以圣自许，心学一系更是剑走偏锋，径称圣亦不能无过，李二曲（1627～1705）更是称不仅尧舜未尝自以为无过，“等而上之”，“天地亦必且不见以为无过也”。⁽²⁰⁾任何以圣自居的人至此再无师心自用的退路与托词，因此，心学之满街圣人论必与此圣不自圣论结合在一起方得正解。

伴随对心灵生活是非、真妄之省察同时而起的心理感受活动（羞恶、安与不安等等），心学一系亦持非常谨慎的态度。无疑只要本心、良知精明，一有私意、私欲萌发，当下即会觉察，吾人心理就会感到“不自谦”，感到不安。问题是谦与不谦、安与不安作为一种心理感受，倘只是个人一时的心理体验，则诉诸“心安”“自谦”岂不陷入主观性之中？夫子“汝安则为之”不已昭示出“安”之不可靠吗？《庄子·列御寇》也指出：“圣人安其所安，不安其所不安；众人安其所不安，不安其所安。”“安”不与“道义”“义理”联系在一起，就只能是一种纯粹私人的感受，并无价值意义。朱子对“内求反省”路径的局限性之揭示深中肯綮：“告子之病，盖不知心之谦处即是义之所安，其不谦处即是不合于义，故直以义为外而不求。今人因孟子之言，却有见得此意而识义之在内者，然又不知心之谦与不谦，亦有必待讲学省察而后能察其精微者。

故于学聚问辨之所得，皆指为外而以为非义之所在，遂一切弃置而不为。此与告子之言虽若小异，然其实则百步、五十步之间耳。以此相笑，是同浴而讥裸裎也。由其所见之偏如此，故于义理之精微、气质之偏蔽皆所不察，而其发之暴悍狂率，无所不至。其所慨然自任，以为义之所在者，或未必不出于人欲之私也。”⁽²¹⁾朱子又说：“须于日用间，令所谓义了然明白。或言心安处便是义。亦有人安其所不当安，岂可以安为义也。”⁽²²⁾在朱子看来，人之本心虽“万理具备”，亦“固是圣贤本领”，然因气质之禀，不能无偏，故须讲明体察，考古验今，体会推寻，即物穷理，舍此，只诉诸心慊、心安一路，则慊与不慊、安与不安并无准星，最终难免认欲作理。实际上无论象山抑或阳明，都意识到心之“慊”与“安”不是最终依据。象山有语：“不是见理明，信得及，便安不得。”⁽²³⁾“理明”才能心安，不然，所谓“心安”往往安于不当安处。有弟子问阳明：“据人心所知，多有误欲作理，认贼作子处。何处乃见良知。”阳明回答说：“尔以为何如？”对曰：“心所安处，才是良知。”阳明日：“固是。但要省察。恐有非所安而安者。”（《传习录》拾遗7：394）“心安”是理义悦心之体验，理得方心安。故顺天理则心安，不顺天理则心不安。只讲“心安”，私欲很容易掺杂其间，乃至偷安、安于所不当安。⁽²⁴⁾故阳明一方面以“良知”来贞定“心安”，一方面则强调“省察”：“其间权量轻重，稍有私意于良知，便不自安。凡认贼作子者，缘不知在良知上用功，是以有此。”⁽²⁵⁾

当今学者在论及心学一系的省过工夫之严格性时指出，阳明人人皆圣的人性乐观态度具有“道德强制性”，从而有可能“导出极为严格的道德要求”，其中机括有二：一是因个个心中有仲尼，故成圣成为每个人不可推卸的义务，人之不成圣端在于自己努力不够，在于自暴自弃。二是因为对人原具的天性太过乐观，认为善是常态，也就愈求纯化意识，进而对现实生命中昏暗与陷溺的层面也愈为敏感。⁽²⁶⁾在此，我想补充的是，心学将用功方向彻底内转而紧扣在本心之向度，则必须解决“自信太过”“师心自是”“认欲作理”之疑问。在挺立本心、致良知之同时必须避免习心、私欲夹杂之问题，就工夫论考虑，这是陆王心学一系省过意识发达的一个重要原因。从陆象山“千古圣贤只是去人病”、王阳明“古之圣贤时时自见己过而改之”，到刘蕺山“圣贤看得自己通身都是病，直是千疮百孔，须实实用功方得”，⁽²⁷⁾心学一系一直强调圣贤工夫不过是亹亹翼翼

翼的改过工夫，正是此种问题意识之反映。由此亦可理解阳明文王“望道未见，乃是真见”之论。(28)

然而，省察意识必以能省察的道德主体（本心）之觉醒为先决条件。要辨识“藏垢”，须打开自家心镜，而要心镜开明，则又先须吾人认出“斑垢驳饰”，痛加刮磨。这里存在着一种“循环”：发明本心、致良知之心学进路要避免师心自用、认欲作理，必须诉诸省察，而要省察则又须以本心挺立、良知自觉为先觉条件。问题是一个人如何知道自家心就是本心？对同一件事之是非，不同的人可能有不同的判断，而每个人都自命本于良知；同一个人对同一件事之是非，在不同时间也会有不同的判断，陶渊明确说“觉今是而昨非”，王阳明也说“平日所谓善者未必是善”。“今是”就不会成为“明非”？今之所谓“善”就不会成为明日之“不善”？另外一个更为棘手的问题是，现实生活中个人的省察是否足以洞穿私欲的遮蔽？一个人的内心生活对其自身而言是否是完全透明的？“意识主体”能否穿越西方怀疑学派（school of suspicion）的大师马克思、尼采、弗洛伊德所谓的“虚假意识”乃至“无意识”的迷宫而不迷失？牟宗三先生在对基督教的原罪加以同情之解读时指出：“我们说要克服自己的罪恶，在有限的范围内是可以做到的。有限范围的标志是在什么地方呢？就是在你的理性意识所能意识到的，你可以克服。无论这个罪恶怎么难、怎么大，只要能呈现到你的意识里边，总有办法把它化掉的。但是问题在于：意识到的总有一定的范围，而意识的后边是个大海，无穷无尽，总有你意识不到的地方。罪恶也是个无限的大海，你能意识到罪恶而罪恶不止于此。”(29)一个在打呼噜的人如无他人的提醒，他自己能否意识到在打呼噜？换言之，一己的省察是否有其盲点与局限？由此而有圣经、经传与师友向度之开显。

三 以经印心

象山论读书皆是扣紧在发明本心上。他斥驻足于“解字”的“文义”之学为“儿童之学”，读书“须是血脉骨髓理会实处始得”，而这首先就要求读者克服自己的先入之见（“不入己见于其间”）：“开卷读书时，整冠肃容，平心定气”，看经书“须着看注疏及先儒解释。不然，执己见议论，恐入自是之域，便轻视古人”。而且建议“须先精看古注”。⁽³⁰⁾他对“以己意附会往训”“虚意驾说”“妄论圣经”现象深恶痛绝。在这种意义上，圣经以及经传具有指点与匡正个人心灵生活的意义，“圣人先得我心之所同然”者，圣经自可以召唤本心之觉醒。有弟子问象山何不著书（“胡不注六经”），象山答曰：“六经注我，我注六经？”显然，这一条目既不是说象山反对读书更不是说反对追随权威，象山只是向弟子表明自己不著书立传的理由所在：六经之本旨即在于发明吾之本心，我无须费精力去注六经。象山本人对门人讲述自己的修身经历说：“某皆是逐事逐物，考究练磨。积日累月，以至如今。……某从来勤理会，长兄每四更一点起时，只见某在看书，或检书，或默坐。”⁽³¹⁾他还谆谆告诫弟子：“如《中庸》《大学》《论语》诸书，不可不时读之，以听其发扬告教。”⁽³²⁾

以经明心、以经证心这一立场在王阳明的圣经观中更是表现得淋漓尽致。他明确提出六经“吾心之常道”之观点：《易》《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》分别记载吾心之“阴阳消息”“纲纪政事”“歌咏性情”“条理节文”“欣喜和平”“诚伪邪正”，其作用在于指点吾人本心之所在：“《六经》《四子》，亦惟指点此而已。”⁽³³⁾又说“《六经》以为户牖，《四子》以为阶梯”，要在藉之而登堂入室。他对在“文义”上“穿求”极为反感（见《传习录》31：69），并说“解书”在根本上是“解心”（《传习录》217：297），这跟象山“六经注我”说若合符节。

除了明示、开显本心的作用外，圣经亦有印证本心之功能。龙场悟道事件中，阳明在获得深刻的悟道体验之当下，即“以默记《五经》之言证之”，而“莫不吻合”。这是以经印心的经典例子。龙溪描述乃师龙场悟道的过程亦特别点出此以经印心之向度：“征诸四子六经，殊言而同旨，

始叹圣人之学坦如大路。”⁽³⁴⁾日本阳明学巨擘中江藤树（1608～1648）曾指出：“经者，上帝之诰命，人性之注解，三才之灵枢，万世之师范也。然徒得其辞而不得其意，则尊信虽笃，受用虽勉，而不能免胶柱之弊。或略虽有得其意者，不以温恭自虚穷之，则不能无六弊等之病，而又或徒为讲习讨论之间思虑者，亦有之。是以穷经之法以自虚为先，而后当得圣经之主意，而体认熟察，而观吾心，吾心之合于圣经者，为真为正，吾本心也。吾心之违于圣经者，为习为邪，非吾本心也，乃后来染习之迷心也。”⁽³⁵⁾

以经传印证吾心说明良知虽在吾心，但吾心并不就是良知，故须辨认与印证。王心斋说，孔子之“时中”，全在“韦编三绝”。有人问心斋：“良知者，性也，即是非之心也。一念动或是或非，无不知也。如一念之动，自以为是，而人又以为非者，将从人乎？将从己乎？”心斋答曰：“良知者，真实无妄之谓也。自能辨是与非。此处亦好商量，不得放过。夫良知固无不知，然亦有蔽处。如子贡欲去告朔之饩羊，而孔子曰：‘尔爱其羊，我爱其礼。’齐王欲毁明堂，而孟子曰：‘王欲行王政，则勿毁之矣。’若非圣贤救正，不几于毁先王之道乎？故正诸先觉、考诸古训，多识前言往行而求以明之，此致良知之道也。”⁽³⁶⁾通常认为“二溪”（王龙溪、罗近溪）是王门“直趋本根”进路之典型，然近溪在论存养本心时专门告诫门人：“完养之法，不可只任自己意思，须时刻警醒，必求无愧古之至圣。如孟子姑舍群贤三圣，以愿学孔子，夫岂能亲见孔子面耶？只是时时刻刻，将自己肝肠，与经书遗言，精详查对，用功坚久，则或见自己本心，偶合古圣贤同然处，往往常多，然细微曲折，必须印证过后，乃更无蔽。若初学下手，则必须一一遵守，就是觉得古圣经书于自心未稳，且当谦虚，质正先觉，决不可率意断判，以流于猖狂自恣之归也。”⁽³⁷⁾王龙溪对经典与发明本心之关系更有系统论述。在描述自己的开悟过程中，他非常看重自己跟阳明之间围绕《六经》的交谈：“时举六经疑义叩请印证，面相指授，欣然若有契于心。”⁽³⁸⁾他反复告诫学人：“有求为圣人之志，然后可与共学。学者，学为圣人也。束书不观，游谈而无主；独学无友，孤陋而寡闻。考诸古训，质诸先觉，乃学之不容已者。”⁽³⁹⁾由此可见，圣经、圣人（先觉）、圣传（古训）、道友是圣学（“学为圣人”）的结构性因素。针对有人谓阳明尝教人废书之传闻，他明确答复说：“不然也！读书为入道筌蹄，束书不观，游谈无

经，何可废也？古人往矣，诵诗读书而论其世，将以尚友也，故曰：‘学于古训乃有获。’是为玩物丧志，则有所不可耳。”⁽⁴⁰⁾圣经于圣学（成圣之学、修身之学）有“触发”“栽培”“印正”三种意义，而且这三种意义乃表现于不同的修行阶段之中。值得注意的是，龙溪还把这种看法归结为乃师的圣经观：“予闻之师曰：‘经者，径也，所由以入道之径路也。圣人既已得道于心，虑后人或至于遗忘也，笔之于书，以诏后世。故六经者，吾人之纪籍也。汉之儒者，泥于训诂，徒诵其言，而不得其意，甚至屑屑于名物度数之求，其失也流而为支。及佛氏入中国，以有言为谤，不立文字，惟直指人心以见性，至视言为葛藤，欲从而扫除之，其失也流而为虚。支与虚，其去道也远矣。’予尝谓：‘治经有三益：其未得之也，循其说以入道，有触发之义焉；其得之也，优游潜玩，有栽培之义焉；其玩而忘之也，俛仰千古圣人先得我心之同然，有印正之义焉。’”⁽⁴¹⁾龙溪这里所引述的阳明观点庶几可概括陆王心学一系对待经典的态度：既反对泥于训诂而不求得意之态度——其弊在“支离”，亦反对束书不观、不立文字之态度——其弊在“虚妄”。可以说，圣经在陆王处同样具有“引翼提撕匡救”人心之作用。刘蕺山说：“后儒之言曰：‘古人往矣，六经注我耳。吾将反而求之吾心。’夫吾之心未始非圣人之心也，而未尝学问之心，容有不合于圣人之心者，将遂以之自信曰：‘道在是。’不已过乎？夫求心之过，未有不流为猖狂而贼道者也。”⁽⁴²⁾此或针对陆王心学之弊而发，然陆王本人论学果有此弊否？此不能不辨也。

更为重要的是，圣经作为载籍其意义如何最终仍然需要读者自己去“兑现”，西语云一千个读者就有一千个哈姆雷特。心学一系对经典诠释之中的主观性现象及其流弊深有洞察，欧阳南野说：“载籍者，已往之师友；师友者，见在之载籍。其用一也。然人性往乐独学于载籍，而不乐共学于朋友，可不察其故哉？朋友规切，则人已相形，情伪将无所容，而胜心为之抵牾。载籍则其人已往，或得缘附意见，而胜心无所拂逆，故凡学载籍而无朋友之助，鲜不锢于胜心，而流于自用。”而“师友”恰恰是心学一系工夫论说不可或缺的向度。

四 从师亲友

“与君子游”（《大戴礼记·曾子疾病》）在儒家交友之道中有着深厚的思想渊源。早在《诗经》中“友”就已具有“成己”的修身意义：“朋友攸摄，摄以威仪”，“虽有兄弟，不如友生”。孔子有言“毋友不如己者”（《论语·学而》），曾子则明确提出“以友辅仁”（《论语·颜渊》）的观念，孟子也说：“友也者，友其德也，不可以有挟也。”（《孟子·万章》）在儒家义理系统中，一方面强调为仁由己、我欲仁斯仁至矣这一德性主体的自主、自立、自由的一面，另一方面又非常注重“友”在个人“为仁”过程中不可或缺的辅助作用。儒家既深知人之成长极易受到环境的影响：“蓬生麻中，不扶自直；白沙在涅，与之俱黑”（《荀子·劝学》），又意识到朋友在个人成长历程中的夹持作用：“独学而无友，则孤陋而寡闻”（《礼记·学记》）。孟子甚至提出尚友古人的思想：“一乡之善士，斯友一乡之善士。一国之善士，斯友一国之善士。天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人，颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也，是尚友也。”

在陆王心学一系看来，自觉、自悟、自省、自立、自主、自信、自顺、自正、自神、自清明、自广大这一主体性的“自力向度”固是第一义的，但这一“自力向度”的开展却又有赖于“他者”的参与。陆象山云：“后生自立最难。一人力抵当流俗不去。须是高着眼，看破流俗方可。要之此岂小廉曲谨所能为哉！必也豪杰之士。”⁽⁴³⁾是故常人要自立必须“隆师亲友”。罗念庵有语曰：“父母生我身，师友成我仁。”⁽⁴⁴⁾没有师友这一“中保”“中介”（mediator），这一“自力向度”就很难打开，即便偶有所开显，亦难持久，更难以避免陷入偏颇与自负之窠臼。

第一，师友是学道之途的一个路标，甚至是第一个路标。有弟子问象山：“学问之道何先？”答曰：“亲师友。去己之不美也。人资质有美恶，得师友琢磨，知己之不美而改之。”⁽⁴⁵⁾“学”跟“依师”“从师”有着不可分割之关系：“所谓学之者，从师亲友，读书考古，学问思辨，以明此道也。”⁽⁴⁶⁾又说：“惟是谈学而无师承，与师承之不正者，最为害道。”⁽⁴⁷⁾“道广大，学之无穷。古人亲师友之心亦无有穷已。以夫子之

圣，犹曰学不厌，况在常人？其求师友之心，岂可不汲汲也？”⁽⁴⁸⁾职是之故，心学一系固然强调本心自觉、立志之于求道的重要性，但同时也意识到“独学”之鄙陋，故反复申明立志须与从师、依师结合在一起：“道非难知，亦非难行，患人无志耳。及其有志，又患无真实师友，反相眩惑，则为可惜耳。”⁽⁴⁹⁾阳明也说：“今世无志于学者无足言，幸有一二笃志之士，又为无师友之讲明，认气作理，冥悍自信，终身勤苦而卒无所得，斯诚可哀矣。”⁽⁵⁰⁾邹东廓之孙邹聚所有“做学问须从朋友上做起”之说，⁽⁵¹⁾阳明后学罗近溪则说：“如汝实实要入此门，则先须办个必为圣人之志。志意坚定，方好去寻真师友。遇着真师友，方才有真口诀。真师口诀，却与如今书本讲说的，半句不容妄说，塞住路径，半步不得前移，困心衡虑，忘日忘年，自然有憬然悟、默然惺。虽是得得艰苦，却是住得安乐也。”⁽⁵²⁾立志→寻真师友→得真口诀，这可以说是心学一系“为学”的三步曲。

第二，“路标”的作用是指示行人通向目的地，真师友的最重要作用在于指点吾人本心、良知之所在。本心、良知人人本具，但如无他者之指点却又难免茫然而不自知。阳明说：“良知者，是非之心，吾心之神明也。人皆有之，但终身由之而不知者众耳。”⁽⁵³⁾杨慈湖任富阳主簿时，断完一场买卖扇子的官司后，问陆象山：“何为本心？”象山说刚才断扇讼，是者知其为是，非者知其为非，此即本心。慈湖问：“止如斯耶？”象山大声说：“更何有也！”慈湖遂大悟其本心。罗近溪说：“道固当反求诸心，非人指示，安知所谓心？又安知所以反而求之也耶？故曰：以先知觉后知，以先觉觉后觉，合人与己而师始得之矣。”⁽⁵⁴⁾牟宗三先生在论及师友于为学之重要性时指出：“人在昏沉特重之时，也许永远不能自己警觉，而让其滑过。此时本质之助缘即是师友之指点。指点而醒之，让其警觉。警觉还是在自己。其他一切支离歧出之积习工夫、文字义理工夫，即老子所谓‘为学日益’工夫，虽亦是助缘，但不是本质的助缘。”⁽⁵⁵⁾所以说经师易得，心师难求。不啻如此，圣学工夫极其细腻，无良师之指点，往往会用错工夫。潘文叔曾致信象山自述“已得静中工夫”，今要别作“动中工夫”。象山指出：此种工夫“恐只增扰扰耳，何适而非此心，此心正，则静亦正，动亦正。心不正，则虽静亦不正矣。若动静异心，是有二心也。此事非有真实朋友不可”⁽⁵⁶⁾。

第三，师友是个人从流俗之中超拔而出的一个助缘，无师友提掖，个人极易汨没于流俗之中而不自知。陆象山说：“天下若无着实师友，不是各执己见，便是恣情纵欲。”他将“学者”与“流俗人”并置，学者有别于流俗人就在于能够观圣贤之训、听师友之言：“凡子之病，皆性之不纯，理之不明，而外之势又有以增其病而无以药之者。子之病非独子有之也，人皆有之。顾在流俗人，而或有之，是则可喜，非可责也。至于知学者有此病，则其观圣贤之训，听师友之言，必当惕焉愧悔改革，不如是，谓之不知学可也。”⁽⁵⁷⁾阳明在《与陆原静》一书中指出：“子夏，圣门高弟，曾子数其失，则曰：‘吾过矣！吾离群而索居，亦已久矣！’夫离群索居之在昔贤，已不能无过，况吾侪乎？”⁽⁵⁸⁾故他反复告诫弟子：“自古有志之士，未有不求助于师友。”⁽⁵⁹⁾“友诚不可一日无者。”⁽⁶⁰⁾“穷居独处，无朋友相砥切，最是一大患也。”⁽⁶¹⁾“大抵吾人习染已久，须得朋友相挟持。离群索居，即未免隳惰。”⁽⁶²⁾“若无朋友规觉，恐亦未免摧堕。”⁽⁶³⁾“非得良友时时警发砥砺，则其平日之所志向，鲜有不潜移默夺，弛然日就于颓靡者。”⁽⁶⁴⁾

第四，师友是超越个己省察之限度的一个必要路径。个人自觉的省察固然于修身至关重要，但省察之光亦往往存在“灯下黑”现象，见人过易，见己过难，圣贤固会“闻过则喜”，常人却难免文过饰非。故陆王一系在注重省察的同时，又着意指出“他者的目光”可弥补自我省察之盲点：“人之精爽，负于血气，其发露于五官者安得皆正？不得明师良友剖剥，如何得去其浮伪，而归于真实？又如何得能自省、自觉、自剥落？”⁽⁶⁵⁾王阳明每每以“常见自家不是”论交友之道。⁽⁶⁶⁾欧阳德则说：“人之心各有所明，各有所蔽。古之圣贤亦必亲师取友，好问好察，然后能去其所蔽，以适于道。助我之憾，启予之喜。孔子犹有望于其徒，而离索之久，子夏不自知其过，况吾辈乎？”⁽⁶⁷⁾王龙溪与唐荆川的对话最能说明问题：

荆川开府维扬，邀龙溪往会。日坐治堂，命将遣师，为防海之计。一日退食，笑谓龙溪曰：“公看我与老师之学有相契否？”龙溪曰：“子之力量，固自不同，若说良知，还未致得在。”荆川曰：“我平生佩服阳明之教，满口所说，满纸所写，那些不是良知？公岂欺我耶！”龙溪笑曰：“难道不是良知？只未致得真良知，未免掩

和。”荆川愤然不服，云：“试举看？”龙溪曰：“适在堂遣将时，诸将校有所稟呈，辞意未尽，即与拦截，发挥自己方略，令其依从，此是搀入意见，心便不虚，非真良知也。将官将地方事体，请问某处该如何设备、某事却如何追摄，便引证古人做过勾当，某处如此处、某事如此处，自家一点圆明反觉凝滞，此是搀入典要，机便不神，非真良知也。及至议论未合，定着眼睛，沉思一回，又与说起，此等处认作沉几研虑，不知此已搀入拟议安排，非真良知也。有时奋棹鼓激、厉声抗言，使若无所容，自以为威严不可犯，不知此是搀入气魄，非真良知也。有时发人隐过，有时扬人隐行，有时行不测之赏、加非法之罚，自以为得好恶之正，不知自己灵根已为摇动，不免有所作，非真良知也。他如制木城、造铜面、畜猎犬，不论势之所便、地之所宜，一一令其如法措置，此是搀入格套，非真良知也。尝曰：‘我一一经营，已得胜算，猛将如云，不如着一病都堂在阵。’此是搀入能所，非真良知也。若是真致良知，只宜虚心应物，使人人各得尽其情，能刚能柔，触机而应，迎刃而解，更无些子搀入。譬之明镜当台，妍媸自辨，方是经纶手段。才有些子才智伎俩与之相形，自己光明反为所蔽。口中说得十分明白，纸上写得十分详尽，只成播弄精魂，非真实受用也。”荆川恍然曰：“吾过矣！友道以直谅为益，非虚言也。”

这里，本以为一任良知的当事人（唐荆川）经朋友（王龙溪）之提醒，方意识到自家良知之中已多有“搀入”（“搀入意见”“搀入典要”“搀入拟议安排”“搀入气魄”“搀入格套”“搀入能所”），而非良知之本来面目。罗念庵所记《冬游记》《夏游记》以及《甲寅夏游记》更是生动记载了王龙溪、罗念庵及其他同门之间定期相约相互省发的过程。^{〔68〕}

第五，对师友向度的重要性之深刻体会，是心学一系结社的一个强大动力。阳明对曾子反对同门“以所事夫子”事有子颇感遗憾：“孔子歿，门人以有若似夫子，请以所事夫子事之。曾子虽不可，某窃有取于其事。未论有若之德何如，但事有宗盟，则朋友得以相聚相磨，而当年同志之风不息，庶乎学有日新之几，亦无各是其是之弊。”^{〔69〕}“有若似夫子”一事见《孟子·滕文公上》《礼记·檀弓》与《史记·仲尼弟子列传》。无论其貌似孔子（司马迁说“状似孔子”）还是“言行气象”类夫子（此是

朱子说），子夏、子张、子游这些孔门重要弟子都想以对待夫子一样对待有子，惟因曾子强烈反对而作罢。⁽⁷⁰⁾而在阳明看来，当时曾子如能认可同门以所事夫子事有若，则儒家会形成自己的“磐石”（有若极有可能成为基督宗教的圣彼得一样的人物），有固定的盟会（“宗盟”），形成一个修行共同体（孔教会），慕道友（朋友）于其中可以相聚相磨，过上团契生活，确保圣传之一致性，而不会儒分为八，乃至陷入“各是其是之弊”。不能不说，阳明这里已经产生了朦胧的“团契”意识、“教会”意识。这种对儒家团契生活的向往在阳明心学一系可谓一普遍心理。王龙溪说：“时常处家，与亲朋相燕昵，与妻奴佃仆相比狎，以习心对习事，因循隐约，固有密制其命而不自觉者。才离家出游，精神意思便觉不同。与士夫交承，非此学不究；与朋侪酬答，非此学不谈。晨夕聚处，专干办此一事，非惟闲思妄念无从而生，虽世情俗态亦无从而入，精神自然专一，意思自然冲和。教学相长，欲究极自己性命，不得不与同志相切劘、相观法。同志中因此有所兴起，欲与共了性命，则是众中自能取益，非吾有法可以授之也。男子以天地四方为志，非堆堆在家可了此生。‘吾非斯人之徒而谁与’，原是孔门家法。”⁽⁷¹⁾这里，家庭似乎成了为学之羁绊，出家（“离家出游”）、结成团契才能形成真正的为学氛围，而个人之拯救（“究极自己性命”）又必在修行共同体的集体拯救（“共了性命”）之中才能得以实现，夫子“吾非斯人之徒而谁与”成了阳明心学一系共同修行的圣经根据（“孔门家法”）。龙溪弟子查毅斋将朋友之于自己性命之学比拟为“鱼之于水”，一刻不可离：“朋友关系最大，古人以之合为五伦。今因性命之学不明，故不知友义之重。果能究心此学，自不能不求朋友，故有志之士一对良朋，自有警醒。不待言说，而受益已多。今须共立会期，此会之外更求同心者常常相会，善相劝，过相规，疑义相质，难事相处，真有性命相关一刻不可离之意。”⁽⁷²⁾他还特别强调团契活动当以商量修身工夫为主旨，以省过以及家庭、宗族、乡党的实际问题之讨论为主题：“会期每月或二会，或一会，就依作文之期，先二日会，至作文日会文。凡与会者辰聚，雍雍穆穆，一堂之上就有三代气象，切不可徒说闲话，或各商量近日功夫，或自呈己过，或论家庭难处之事，或论宗族乡党该处之事，共议为处。至于鄙俚之语，及人之是非长短，一切莫说，大概要精神静定。”⁽⁷³⁾邹东廓之孙邹聚所对共同修行的必要性亦有深刻认识。先生曰：“为学不可以无朋友讲习夹持，所以说以友辅仁。虽是为仁由己，本是人替我做不得，恰像个替我做的一

般。”一友曰：“仁字是二人，原不是一人做得，的须是要两个人，且这个人不是对己而言底人，言人则尽乎其人矣。故必‘二人’才成得个‘仁’字。必有朋友方成得个仁者。‘天’字亦是二人，若没有我这班人，如何成得个天？所以天字也是二人。”先生曰：“古仁字是千心，亦甚有意义。”又谓康曰：“我前日往国子监，一人行去，便觉得远些。今日与耿叔台同行，便觉得容易到了。他行他的，我行我的，本不曾替我行，恰像替了我行一般。”⁽⁷⁴⁾中晚明各种具有强烈宗教色彩的修道共同体如书院、精舍、盟会之出现均可说是这种共同修身需要的制度化、仪式化之表现。如阳明再传弟子孟云浦云：“此学不可一日无友，然非订会观摩，则久而日歇气倦，因以隳惰者有之，于是联友为会。”⁽⁷⁵⁾可以说，越是强调自立、自觉的心学，就越是具有强烈的共同体意识、结社意识、团契意识，各种省过会如雨后春笋般涌现于神州大地，而其生力军亦均带有浓厚的心学背景，⁽⁷⁶⁾实不足为奇。

五 “自力”与“他力”之辩证

自立、自信与从言、从师之辩证：就修身的立场看，在心学一系中，本心之自觉、自悟、自醒、自省、自立、自信（象山说“须是信得及乃可”，阳明说“信得良知及”“存乎心悟”）这一“自力向度”无疑是关键性的，圣经之阅读，师友之点拨、提掖与夹持，团契生活之磨砺都代替不了当事人自己最终之“心悟”。在此意义上，象山才说：“自得、自成、自道，不可倚师友载籍。”面对弟子“如何立”之请益，象山更厉声曰：“立是你立，却问我如何立！”⁽⁷⁷⁾同样的情形也发生在王阳明那里：“一友问功夫不切。先生曰：‘学问功夫，我已曾一句道尽。如何今日转说转远，都不着根？’对曰：‘致良知，盖闻教矣。然亦须讲明。’先生曰：‘既知致良知，又何可讲明？良知本是明白。实落用功便是。不肯用功，只在语言上转说转糊涂。’曰：‘正求讲明致之之功。’先生曰：‘此亦须你自家求。我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把麈尾提起。一日，其徒将其麈尾藏过，试他如何设法。禅师寻麈尾不见。又只空手提起。我这个良知就是设法的麈尾。舍了这个有何可提得？’少间，又一友请问功夫切要。先生旁顾曰：‘我麈尾安在？’一时在坐着皆跃然。”（《传习录》280：335）俗语说：“数语拨开君子路，片言提醒梦中人。”“数语”“片言”都是助缘，最终还是要靠当事人自开、自醒。⁽⁷⁸⁾所以无论象山还是阳明都强调“须是信得及”，⁽⁷⁹⁾“恒自信其良知”（《传习录》171：245），“信得良知过”（《传习录》311：354）。⁽⁸⁰⁾《坛经》说“迷时师度，悟了自度”也是这个道理。师度只是一个增上缘，最终还是要靠自悟。然而，“数语”“片言”尽管是助缘，但无之，当事人却又难“自开”“自醒”。陆象山乃有“自立最难”之感慨。“自力向度”须借他者之力（“他力”）方能开显，这个他者之力在陆王心学一系之中主要体现在圣经、圣传与师友向度。“道象之妙，非言不津，津言之妙，非学不传。”质言之，圣经乃载道之言（“圣言”），圣传是传道之言，是“过去之师友”之言，是先知、先觉者之言，是先得我心之“同然”者之言；师友则是“现在之载籍”。可以说，“本心”“良知”是自证自悟的体验向度，他者的向度则是“语言”向度。这个“语言”向度无疑最终也是出自圣贤浑然处于天地万物之中的源始的、鲜活的生命体验（“天命”“天道”“天理”）。一方面，这种体验或通过口传（以心传心）或通过文字记载（文

以载道)而通达传统中的个体,塑造、建构、匡正、引发着个体的心灵生活。就此而论,“提撕省察,悟得本心”也不过是在自家心灵生活之中完全“兑现”圣言之意义罢了,“自得”“自信”也不外是说“圣言”的意义“实有诸己”罢了。另一方面,在修道者以自己的生命历程及其体验与圣言相印证,并通过对圣经之诠释表达其自得、自信时,无疑又构成了圣传的一部分,成为后人圣学探寻路上的又一个“路标”。

自我省察与交互检视之辩证:就避免师心自是、认欲作理而论,最终也必然要诉诸深刻而细致的审查与反省。这里没有他途,你无法绕出去,你不能假装认错。可以说,只有在本心澄明上用功,才能真正对自家心灵生活洞察秋毫。用王阳明的话说:“思之是非邪正,良知无有不自知者。所以认贼作子,正为致知之学不明,不知在良知上体认之耳。”(《传习录》169:241)惟本心挺立、良知做主,私欲方无可躲藏遮掩。但是现实中由于受个人私欲与习气之遮蔽,自认为出自良知而实颠预而为之现象并非罕见,遑论世间多少罪恶假爱之名、假良知之名、假自由之名而行。“情爱”之中掩藏着“占有欲”而不自知,“亲爱”之中掺杂着“控制欲”而不自知,“友爱”之中渗透着“功利心”而不自知。一己的省察总是存在着局限,所谓当局者迷,旁观者清。通过师友的“目光”才能照见自我省察的一些“盲区”。⁽⁸¹⁾就此而言,“他者目光”之参与对于自我省察来说是一种不可或缺的迂回,通过这个“迂回”,而照见“自家肺肝”。一方面,“他者的目光”宛若一面明镜,可以明自家之得失,而避免自我省察流入主观性而不自知。另一方面这个“他者的目光”之所以能在自我省察之中发挥作用,最终还是要取决于自家的良知之光顺着“他者目光”之方向认清了原本不曾注意的私欲。

折诸心、信诸心与折诸圣、信诸理之辩证:扬雄《法言·吾子》云:“人各是其所是,而非其所非,将谁使正之?曰:万物纷错则悬诸天,众言淆乱则折诸圣。或曰:恶睹乎圣而折诸?曰:在则人,亡则书,其统一也。”站在朱子学的立场,通常认为陆王心学一系“折诸心”“信诸心”必导致“众言淆乱”“自以为是”。陈建的批评最有代表性:“求心一言,正阳明学术病根。自古众言淆乱折诸圣,未闻言之是非折诸心,虽孔子之言不敢以为是者也。其陷于师心自用,猖狂自恣甚矣。夫自古圣贤,皆主义理,不任心。”⁽⁸²⁾宋以“道理最大”一语开国,

(83)道理面前，人人平等。“折诸圣”亦不过是因为圣人、圣经所言有“道理”，而且这个“道理”一定是普世的道理。象山有言：“千万世之前，有圣人出焉，同此心，同此理也；千万世之后，有圣人出焉，同此心，同此理也；东南西北海有圣人出焉，同此心，同此理也。”阳明也说：“良知之在人心，无间于圣愚。天下古今之所同也。世之君子，惟务致其良知。则自能公是非，同好恶。”（《传习录》179：258）故折诸心、信诸心乃是折诸这个心同理同之义理之心、良知之心，而绝不是“猖狂自恣”粗心浮气之心、意见之心。不过，阳明龙场悟道确实存在一种可能性，即阳明悟道的经验跟《五经》之言冲突情形会如何？阳明会不会将悟道的体验看作一场错乱之梦？还是顺着他的新洞见往前走？(84)阳明虽提出不以孔子是非为是非的振聋发聩之命题（《传习录》173：248），亦有“道固自在，学亦自在。天下信之不为多，一人信之不为少者”之自信（《传习录》178：256），但这与其说是一种主体性精神，还不如说是一种理性主义精神，一种将“道理最大”落实到底的“公是非”“同好恶”之精神：“夫道，天下之公道也。学，天下之公学也。非朱子可得而私也。非孔子可得而私也。天下之公也。公言之而已矣。”（《传习录》176：253）“公是非”须“公言之”，即需要交互的理性交流。实际上，心学传统不乏这种交互的、公共的说理、论理精神。当初陆象山跟朱子之讨论就明确提出任何看来自明的道理都需要经过交互的“切磋”：“吾人皆无常师，周旋于群言淆乱之中，俯仰参求，虽自谓其理已明，安知非私见蔽说？若雷同相从，一唱百和，莫知其非，此所甚可惧也。何幸而有相疑不合，在同志之间，正宜各尽所怀，力相切磋，期归于是之地。”(85)逮至“圣人复起，不易吾言”自信满满的陈确对《大学》一书的权威提出挑战时，一方面坚持“信诸心”：“向使确幸得亲承孔、曾之教，而于心有未安，犹当辨而正之”；一方面又申明：“勿敢信诸心，信诸理而已”，“心非吾一人之心，理非吾一人之理也，吾其又敢以吾之说为必无疑于天下后世哉！”(86)道理至上、良知至上而非权威（圣人与圣经）至上，是儒学普世性所系焉，也是儒学维系道德进步，保持伦理价值的开放性、创造性与灵活性之枢机所在，在儒学迎来“转机”之今天仍有其强烈的时代意义。

余论：朱陆异同

李二曲曰：“学术之有程朱，有陆王，犹车之有左轮，有右轮，缺一不可，尊一辟一皆偏也。”⁽⁸⁷⁾被章学诚称为“千古不可合之异同”与“千古不可无之同异”之“朱陆异同”问题，由于门户与学派立场恐难有定论。近偶检读蕅益智旭论性学文字，内涉朱陆异同之论，颇有旁观者清之意味，摘抄如下：

象山意谓，不尊德性，则问学与不问学皆无用，但能尊其德性，即真问学。犹吾佛所谓胜净明心，不从人得，何藉劬劳，肯綮修证；亦犹六祖本来无物，又即孔子吾道一以贯之也。是将尊德性摄问学，非恃德性而废问学，故得为名贤也。紫阳意谓，若不道问学，虽高谈德性，如所谓理佛，非关修证，必道问学，以成至德，方可凝其率性之道。犹吾所谓菩提涅槃，尚在遥远，要须历劫辛勤修证；亦犹神秀时时拂拭，又即孔子庸德之行，庸言之谨，下学而上达也。是将问学尊德性，非徒问学而置德性，亦得为名贤也。然则，悟象山之所谓德性，问学已道；悟紫阳之所谓问学，德性自尊，可谓是一是俱是。而象山似顿悟，较紫阳之渐修，当胜一筹。然执象山之言而失旨，则思而不学，与今世狂禅同陷险阨，孔子谓之曰殆。执紫阳之言而失旨，则学而不思，与今世教律同无实证，孔子谓之罔，可谓非一非俱非。而无实证者，尚通六趣，陷险阨者，必堕三途，象山之流弊，亦较紫阳倍甚。若就二公之学，以救二公之徒，亦有两番：一、逆救，以象山之药，治紫阳之病；以紫阳之药，救象山之病。二、顺救，执象山之言者，为申象山之真旨；执紫阳之言者，为申紫阳之真旨。⁽⁸⁸⁾

以尊德性与道问学判朱陆异同，始于朱陆本人。今智旭曰象山是“将尊德性摄问学”而非“恃德性而废问学”，朱子是“将问学尊德性”而非“徒问学而置德性”，可谓公允；又谓“悟象山之所谓德性，问学已道”，“悟紫阳之问学，德性自尊”，可谓精辟；并认定象山、朱子两家功夫进路均无弊，弊在两家门人执言失旨，前者流于“思而不学”之“殆”，后者流于“学而不思”之“罔”，可谓中肯；而“顺救”“逆救”两药更可谓对症下药之方。

实际上，陆王一系在论述功夫进路就自觉将“学”与“思”加以区别。思则得之，“思”在“己”，此“自力”也；“学”则在“人”，此“他力”也。象山云：“古者十五入大学。《大学》曰：大学之道在明明德，在新民，在止于至善。此言大学指归。欲明明德于天下，是入大学标的。格物致知是下手处。《中庸》言博学、审问、谨思、明辨是格物之方。读书、亲师友是学，思则在己，问与辨皆须在人。自古圣人亦因往哲之言，师友之言，乃能有进。况非圣人，岂有自任私知而能进学者？”⁽⁸⁹⁾在阳明，“思”即个己之“心悟”，“学”则师友夹持之“共学”。只是陆王始终强调以“思”摄“学”，故阳明斥朱子“功夫四端论”⁽⁹⁰⁾为“少头脑”：“文公格物之说，只是少头脑。如所谓‘察之于念虑之微’。此一句不该与‘求之文字之中’‘验之于事为之著’‘索之讲论之际’，混作一例看，是无轻重也。”（《传习录》234：308）朱子主敬立本、穷理致知、反躬践实之功夫果无头脑否？抑或阳明“执紫阳之言而失旨”？阳明格竹子不成而染疾并归罪于朱子格物功夫论，为后人所嗤笑，⁽⁹¹⁾不亦宜乎？然站在陆王立场，朱子功夫四端之中，“求之文字之中”，正是陆王所坚持的“以经明心”之功夫；“索之讲论之际”正是陆王所看重的“从师亲友”之功夫；“验之事为之著”，正是陆王所强调的“事上磨练”功夫。明此，再看朱子对象山之批评：“陆子静说‘良知良能’四端’等处，且成片举似经语，不可谓不是。但说人便能如此，不假修为存养，此却不得。譬如旅寓之人，自家不能送他回乡，但与说云：‘你自有田有屋，大段快乐，何不便回去？’那人既无资送，如何便回去得？又如脾胃伤弱、不能饮食之人，却硬要将饭将肉塞入他口，不问他吃得与吃不得。若是一顿便理会得，亦岂不好？然非生知安行者，岂有此理？便是生知安行，也须用学。大抵子思说‘率性’，孟子说‘存心养性’，大段说破。夫子更不曾说，只说‘孝弟’‘忠信笃敬’。盖能如此，则道理便在其中矣。”⁽⁹²⁾心学一系之功夫果如朱子所说“不假修为存养”乎？果不须用学乎？

（1）《朱子语类》卷四，朱杰人等主编：《朱子全书》第14册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，第192页。

（2）《朱子语类》卷一百二十四，《朱子全书》第18册，第3886页。

（3）《文集》卷五十六，《答郑子上》十四，《朱子全书》第23册，第2689页。
《朱子语类》第一百二十四卷通篇论陆学之偏失，朱子与象山交涉之现代考察详见牟

宗三《从陆象山到刘蕺山》（《牟宗三先生全集》第8册，联经出版公司）第2章，刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》（台湾学生书局，1995年增订三版）第8章，以及陈来《朱子哲学研究》（华东师范大学出版社，2000年）第15—17章。

(4) “……就使侥幸于恍惚之间，亦与天理人心、叙秩命讨之实了无交涉，其所自谓有得者，适足为自私自利之资而已。”（《答汪尚书》，《晦庵先生朱文公文集》卷三十，《朱子全书》第21册，第1308页）“自信太过，规模窄狭。”（《答张敬夫》，《晦庵先生朱文公文集》卷三十一，同上书，第1350页）“全然不曾略见天理仿佛，一味只将私意东作西捺，做出许多谰诬邪遁之说。又且空腹高心，妄自尊大，俯视圣贤。蔑弃礼法。”（《答赵几道》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十四，《朱子全书》第23册，第2573页）古人存心乃“即此以穷天理之理”，今人“识心”乃“恃此而外天下之理”，“无不流于狂妄恣睢而不知其非也”。（《答廖子晦》，《晦庵先生朱文公文集》卷四十五，《朱子全书》第22册，第2088页）

(5) 张岳：《答黄泰泉太史》，《小山类稿》卷六，福建人民出版社，2000年，第108页。

(6) 严复：《救亡决论》，胡伟希选注：《论世变之亟——严复集》，辽宁人民出版社，1994年，第61页。

(7) 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，中国社会科学出版社，2006年，第218—219页。

(8) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，中国书店，1992年，第299页。

(9) 《与张辅之》，《陆象山全集》卷三，第23页。

(10) 《释慧义答范伯伦书》，《弘明集》卷十二，第79页。当然早在《荀子·修身》中，即已点出隆师亲友于“学”、于“修身”的重要性，而学之最主要的内容就是“礼”：“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼，何以正身？无师，吾安知礼之为是也？……故非礼，是无法也；非师，是无师也。不是师法而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也。”后来佛教所说的“师心自是”，理学家所说的“师心自用”都可追溯至此。

(11) 《与包祥道三》，《陆象山全集》卷六，第54页。

(12) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第290页。

(13) 《与杨敬仲》，《陆象山全集》卷五，第42页。

(14) 《语录》，《陆象山全集》卷三十四，第255页。

(15) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第280、298页。

(16) 《与傅全美二》，《陆象山全集》卷六，第49页。

(17) 《松原晤语》，王畿撰、吴震编校整理：《王畿集》卷二，凤凰出版社，2007年，第43页。

(18) 王阳明撰：《寄诸弟》，吴光等编校：《王阳明全集》卷四，上海古籍出版社，1992年，第172页。

(19) 《王心斋全集》卷一，江苏教育出版社，2001年，第8页。

(20) 《悔过自新说》，李颀撰、陈俊民点校：《二曲集》卷一，中华书局，1996年，第6—7页。

(21) 《答项平父》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十四，《朱子全书》第23册，第2545页。

(22) 《朱子语类》卷十三，《朱子全书》第14册，第393页。

(23) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第306页。

(24) 阳明好友湛甘泉亦有同样的认识：“人心之安，固是天理，然恶人亦且安心为不善，则安与不安，亦未可凭据。到了只还在勿忘勿助之间，心得其中正时，安即是天理矣。譬如明镜，方正者乃照得本相，歪镜尘镜安得本相？”《答洪峻之侍御》，《湛甘泉先生文集》卷七，《四库全书存目丛书》第56册，第580页。

(25) 《与王公弼》，《王阳明全集》卷六，第215页。

(26) 张灏：《幽暗意识与民主传统》，联经出版公司，1989年，第21—27、69—73页；王汎森：《权力的毛细管作用》（修订版），北京大学出版社，2015年，第200页。

(27) 刘蕺山撰：《论语学案》，吴光主编：《刘宗周全集》，第472页。

(28) 被黄宗羲称为“以悟为入门”的邹聚所说：“且你如今莫说我得闻道也过得了，道原无穷尽，学原无止息。你若自省自察，便见得不是处极多。今日还笑自家昨日的不是，明日又笑今日的不是，尽自无穷。”《邹聚所先生语录》卷下，《邹聚所先生文集》，《四库全书存目丛书·集部》第157册，齐鲁书社，第510页。

(29) 牟宗三：《谈宗教、道德与文化》，《时代与感受》，《牟宗三先生全集》第23册，第204页。

(30) 《语录》，《陆象山全集》卷三十四，第262页。

(31) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第302页。

(32) 《与戴少望》，《陆象山全集》卷五，第41页。

(33) 《稽山承语》，钱明编校：《新编王阳明全集》卷四十，第1614页。

(34) 《滁阳会语》，吴震编校整理：《王畿集》卷二，凤凰出版社，2007年，第33页。

(35) 中江藤树：《杂著》，《藤树先生全集》，东京岩波书店，1940年，第241—242页，转引自黄俊杰：《德川日本论语诠释史论》，台湾大学出版中心，2006年，第23页。

(36) 《奉绪山先生书》，《王心斋全集》，江苏教育出版社，2001年，第62页。

(37) 方祖猷等编校整理：《罗汝芳集》，凤凰出版社，2007年，第122页。

(38) 《自讼长语示儿辈》，《王畿集》，第427页。

(39) 《书顾海阳卷》，《王畿集》卷十六，第476页。

(40) 《答吴悟斋》，《王畿集》卷十，第249页。另见《天心题壁》，《王畿集》卷八，第198页；《重刻阳明先生文录后序》，《王畿集》卷十三，第341页。

- (41) 《明儒经翼题辞》，《王畿集》卷十五，第421页。
- (42) 《张慎甫四书解序》，《刘宗周全集》第4册，第17页。
- (43) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第286页。
- (44) 《东游记》，《罗洪先集》卷三，第64页。
- (45) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第307页。
- (46) 《与朱元晦 二》，《陆象山全集》卷二，第17页。
- (47) 《与陶赞仲 二》，《陆象山全集》卷十五，第125页。
- (48) 《与黄元吉》，《陆象山全集》卷四，第29页。
- (49) 《与侄孙濬》，《陆象山全集》卷一，第9页。
- (50) 《寄希渊 三》，《王阳明全集》卷四，第158—159页。
- (51) 《邹聚所先生语录》卷下，《邹聚所先生文集》，《四库全书存目丛书·集部》第157册，第511页。
- (52) 方祖猷等编校整理：《罗汝芳集》，第31页。
- (53) 《新编本王阳明全集》卷四十，第1614页。
- (54) 《罗汝芳集》，第58—59页。
- (55) 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，联经出版公司，第136—137页。
- (56) 《与潘文叔》，《陆象山全集》卷四，第37页。
- (57) 《与张辅之》，《陆象山全集》卷三，第24页。
- (58) 《王阳明全集》卷四，第167页。
- (59) 《与戴子良》，《王阳明全集》卷四，第160页。
- (60) 《寄希渊 二》，《王阳明全集》卷四，第158页。
- (61) 《寄陆原静》，《王阳明全集》卷六，第216页。
- (62) 《与黄诚甫》，《王阳明全集》卷二十一，第824—825页。
- (63) 《与王公弼》，《新编王阳明全集》卷四十五，第1823页。
- (64) 《与黄宗贤》，《王阳明全集》卷六，第219页。
- (65) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第303页。
- (66) 钱明编校：《新编王阳明全集》，第1614、1616、1654页。
- (67) 《答章介菴》，陈永革编校整理：《欧阳德集》卷一，凤凰出版社，2007年，第2页。标点有改动。
- (68) 徐儒宗编校整理：《罗洪先集》卷三，凤凰出版社，2007年，第53—87页。
- (69) 《稽山承语》，《新编王阳明全集》卷四十，第1615页。
- (70) 《孟子·滕文公章句上》载：“昔者孔子没三年之外，门人治任将归。入揖于

子贡，相向而哭，皆失声。然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。他日子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之，强曾子，曾子曰：‘不可。江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎不可尚已。’”门人究竟如何对待有子，诸书皆言之不详。逮至南齐，僧顺始有较生动之“描述”：“仲尼既卒，三千之徒永言兴慕。以有若之貌最似夫子，坐之讲堂之上，令其说法。门徒咨仰，与往日不殊。曾参勃然而言曰：‘子起！此非子之座。’”见《答道士假称张融三破论》，《弘明集》卷八，上海古籍出版社，1991年，第53页。

(71) 《天柱山房会语录》，《王畿集》卷五，第120页。

(72) 查铎撰：《书楚中诸生会条》，《毅斋查先生阐道集》，《四库未收书辑刊·柒辑》第16册，北京出版社，第471、475—476页。

(73) 查铎撰：《书楚中诸生会条》，《毅斋查先生阐道集》，《四库未收书辑刊·柒辑》第16册，第473页。

(74) 邹德涵撰：《邹聚所先生语录》卷下，《邹聚所先生文集》，《四库全书存目丛书·集部》第157册，齐鲁书社，1997年，第511页。

(75) 孟化鲤撰：《澠池正学会约序》，《孟云浦先生集》卷一，《四库全书存目丛书·集部·别集类》第167册，第547页。

(76) 详见王汎森：《明末清初人谱与省过会》，收入《权力的毛细管作用》，北京大学出版社，2015年。

(77) 分别见《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第294、287页。

(78) 牟宗三先生对此有精详之阐述：“助缘毕竟是助缘，要不可不警悟本心呈现为纯正的道德实践之本质的关键之第一义。”“普通所谓教育、陶养、熏习、磨练，总之所谓后天积习，皆非本质的相干者。但唯在积习原则下，始可说办法，甚至可有种种较巧妙之办法。但这一切办法，甚至一切较巧妙之办法，到紧要关头，仍可全无用。此即示这一切办法皆非本质的相干者。说道本质的相干者乃根本不是属于办法者，此即示：说到复其本心之本质的关键并无巧妙之办法。严格说，在此并无‘如何’之问题，因而亦无对此‘如何’之问之解答。……所谓‘觉悟’者，即在其随时透露之时警觉其即为吾人之本心而肯认之耳。肯认之即操存之，不令放失。此是求其放心之本质的关键。一切助缘工夫亦无非在促成此觉悟。到有此觉悟时，方是求其放心、复其本心之切要处。一切积习工夫、助缘工夫并不能直线地引至此觉悟。由积习到觉悟是一步异质的跳跃，是突变。”见《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三先生全集》第8册，第120、135—136页。

(79) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第281页。

(80) 阳明心学一系“自信良知”，可参张卫红：《“信得及良知”的理论与实践内涵》，《由凡至圣：阳明心学工夫散论》，第150—182页。

(81) 邹聚所在跟弟子（艾而康）谈论定期聚会于“省过”之必要性时指出：“二人同心，就有四只眼、四只耳。四人同心，就有八只眼、八只耳。所以谓明四目、达四聪。”见《邹聚所先生语录》卷下，《四库全书存目丛书》第157册，第509页。

(82) 陈建：《学蔀通辨》，黎业明点校：《陈建著作二种》，上海古籍出版社，

2015年，第231—232页。

(83) 宋太祖尝问赵普“天下何物最大”，普对曰：“道理最大”。留正对此评论说：“天下惟道理最大，故有以万乘之尊而屈于匹夫之一言，以四海之富而不得以私于其亲与故者。”事见留正撰：《皇宋中兴两朝圣政》卷四十七，《续修四库全书》第348册，上海古籍出版社，第571页。

(84) 杜维明先生就曾提出这样的设想，见氏著：《青年王阳明》，生活·读书·新知三联书店，2013年，第154—156页。

(85) 《与朱元晦》，《陆象山全集》卷二，第17页。

(86) 《大学辨一》，《陈确集》卷十四，中华书局，1979年，第558页。

(87) 李颙撰、陈俊民点校：《二曲集》卷四十二，中华书局，1996年，第532页。

(88) 智旭：《性学开蒙答问》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第三卷第2册，中华书局，1987年，第458—459页。

(89) 《学说》，《陆象山全集》卷二十一，第166页。

(90) 在朱子，格物功夫有多端，但往往表述为“或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际”四端，见《大学或问》《经筵讲义》及《朱子语类》卷十八诸处。

(91) 朱子说“格物”遵守程子之说，至精确也。又云：“‘格物’之论，伊川意虽谓眼前无非是物，然其‘格’之也，亦须有缓急、先后之序，岂遽以为存心于一草木、器用之间而忽然悬悟也哉？兀然存心于一草木、一器用之间，此是何学问？如此而望有所得，是炊沙而欲其成饭也。”（《答陈齐仲书》）王阳明谓格亭前竹子致疾（见《传习录》），即所谓存心于一草一木也，早为朱子所嗤矣。见陈澧著，钟旭元、魏达纯点校：《东塾读书记》卷九，上海古籍出版社，2012年，第162页。

(92) 《朱子语类》卷一百二十四，《朱子全书》第18册，第3878页。

第12章 王阳明工夫论的路径与特色

有比较才有鉴别，将王阳明置于儒家修身传统之中，方能洞悉其工夫论之路径与特色。“王阳明与儒家修身传统”这一话题有两个意思，一是王阳明本人成为“王阳明”的工夫历程跟儒家修身传统的关系，一是王阳明思想之中的工夫论跟儒家修身传统的关系。前者是阳明本人的工夫实践，后者是阳明的工夫理论。毫无疑问，阳明的工夫论是“从百死千难中得来”，与其修身工夫历程密不可分，而“儒家修身传统”又是一大概念，王阳明的工夫论本身就是这个传统的一部分，而且是非常重要的一部分。故为了使论题清晰、论域明确，本章将以王阳明心学工夫论为主题，并将之置于以下三个坐标系以见出其内涵与特色：第一，跟朱子修身工夫论比照，以见出阳明心学一系于程朱理学一系之转进处。第二，跟陆象山修身工夫论比照，以见出同属心学一系的阳明思想之殊胜处。第三，跟宋儒所勾画的圣人图像比照，以见出阳明工夫论跟整个宋代理学之异同处。

一 与朱子比照：头脑工夫之辨

阳明心学工夫论之形成是跟朱子著作（尤《大学章句》及《大学或问》）的对话分不开的，此学界已有共识。阳明格竹子失败的惨痛教训与龙场悟道之所得让他切身感受到“心上用功”方是圣学之正道。阳明本人对朱子工夫进路的最大不满在于朱子工夫缺乏“头脑”。朱子《大学或问》有工夫四端说：“若其用力之方，则或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际。使于身心性情之德、人伦日用之常，以至天地鬼神之变，鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有见其所当然不容己，与其所以然而不可易者。”这种源自程颐的“穷理多端”（格物有多端）^{（1）}的工夫论四通八达，面面俱到，自身以至万物之理——“考、察、求、索”，以期收到吾心光明照察无不周、全体大用无不明之效果。阳明则认为这种四平八稳的考察求索说是“少头脑”：“文公格物之说，只是少头脑。如所谓‘察之于念虑之微’，此一句不该与‘求之文字之中’，‘验之于事为之著’，‘索之讲论之际’混作一例看，是无轻重也。”在《答罗整庵少宰书》中，阳明还说自己的格物说已经涵括了朱子的格物九条内容：“凡某之所谓格物，其于朱子九条之说，皆包罗统括于其中。但为之有要，作用不同。正所谓毫厘之差耳。然毫厘之差，而千里之谬，实起于此。”（《传习录》175：251—252）由阳明的这些批评可以见出阳明与朱子工夫相比究竟有何转进。

如所周知，“察之于念虑之微”，本是朱子慎独工夫的基本内涵。朱子将人心理活动划分为两个时段：一者为“念虑未起”之“未发”时段，一者为念虑已起之“已发”时段。在“未发”时吾人当持敬以存养，这是“戒慎恐惧”的工夫（静时工夫、致中工夫），其目标是“防之于未然，以全其体”；在已发之际（念虑将萌之际），惟有吾人对念虑之“正”与“不正”、“实”与“不实”切己而知之，此为“人所不知而已所独知之地”，吾人当着力省察，此为“慎独”工夫（动时工夫、致和工夫），其目标是“察之于将然，以审其几”。故在朱子处，“察之于念虑之微”工夫（慎独工夫）乃是基于这样一种人情实事：

（1）由于常人受形体之累、气禀之拘及物欲之蔽，心之所发

之意念总难免“掺杂不实”，

(2) 而此掺杂不实意念之萌发又往往会为“常情所忽”，

(3) “念虑之微”之所以会被“常情所忽”，则是因为常人以为此种“念虑之微”，他人不及知闻（“人不知鬼不觉”），此时可以“欺天罔人”。

(4) 然而“明明白白我的心”：“吾心之灵，皎如日月，既已知之，则其毫发之间，无所潜遁，又有甚于他人之知矣。”⁽²⁾这就是说念虑之“杂”与“实”实际上是无可躲藏的，因为当事人自己最为清楚（“独知”），所以

(5) 常人“以为”念虑之微可忽则只是一种“自欺”：它可以欺习染之人心，却逃不过吾心独知之灵，

(6) 由此不可欺之“独知”入手，“必使几微之际，无一毫人欲之萌”，就是“慎独”工夫，这就是“察之于念虑之微”的工夫。

朱子还说善恶、圣凡、人鬼最终都系于这一“省察”环节，故称之为“善恶关”“圣凡关”“人鬼关”。问题在于，在吾人心灵生活之隐秘处，谁能省察“念”之“正”与“不正”，谁能辨别“意”之“实”与“不实”，此“一念独知处”非“良知”而何？⁽³⁾在朱子“独知”处，阳明“良知”之概念已呼之欲出了。阳明本人明确提出此独知处就是吾人良知处，诚有画龙点睛之妙。这实际上也说明致良知工夫的提出跟朱子的慎独（“察之于念虑之微”）工夫乃有一内在的联系。

然而朱子不仅没有将“独知”直接称为良知，而且还把“慎独”工夫跟“戒慎恐惧”工夫并列为两轮一体的静存动察的工夫。而在阳明看来这就有将工夫断为两截之嫌疑，免不了“支离”与“换手”之弊。

更让阳明不满的是，朱子把“察之于念虑之微”跟其他几端工夫相提并论，这是芝麻西瓜一把抓，分不清主次。因为在阳明看来，“考之事为之著”“求之文字之中”与“索之讲论之际”固然亦是修身工夫之内容，但倘不贴紧在“心上”用功，则难免有逐外之弊，故不应与“察之于念虑之微”相提并论。⁽⁴⁾所以与朱子修身工夫比照，阳明更注重“根本”意识，称

自己的学问为“有根本的学问”，称自己的工夫为“头脑工夫”，而朱子“教人事事物物上去寻讨”是“无根本的学问”，是少头脑工夫。“根本意识”“头脑意识”即是“宗旨”意识，人得此“宗旨”就有纲举目张之感，就有入门处、下手处，就有得力感。阳明“致良知”三字确实起到了“把柄在手”简易可行的效果，这对克服朱子学外骛之弊也确实起到了扭转乾坤、截断众流的作用。由于阳明将独知工夫、致良知工夫标举为根本工夫、头脑工夫，就修身工夫而论，与朱子相比至少会造成以下两种不同的“作用”。

第一，将朱子“察之于念虑之微”工夫彻底化，于是而有“一念发动处便即是行”之说法，“一念发动处”遂成了全体修身工夫的聚焦点：“问知行合一。先生曰：‘此须识我立言宗旨。今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。’”（《传习录》226：302—303）阳明将飘忽不定的“私心杂念”实体化、具象化，称之为“鼠”“心中贼”（“心腹之寇”），又将之比拟为“刀割”“针刺”，^⑤黄宗羲曾用“丝丝见血”形容这种修身工夫之切己与笃实。阳明还常有“一念之间”的说法：“一念而善，即善人矣”，“一念而恶，即恶人矣”，“人之善恶，由于一念之间”。这种在“一念”上用功的说法可分正负两面：“正念”（“心中仲尼”）则贯彻到底，起大愿力，而顿生“我欲仁斯仁至矣”的沛然莫之能御之势；“邪念”（“心中贼”）则彻底克去，斩钉截铁，纤毫不留。这很类似于佛教的一念天堂一念地狱之说，实际上阳明也很喜欢借着佛教“念念受报”的说法阐述“一念发动处便即是行”的工夫：“释氏轮回变现之论，亦不必求之窈冥。今人不能常见自己良知，一日之间，此心倏焉而夷狄，倏焉而禽兽，倏焉而趋入悖逆之途，倏焉而流入贪淫之海，不知几番轮回，多少变幻，但人不自觉耳。释氏言语多有簸弄精神者，大概当求之方之外，得其意而已矣。”^⑥“轮回变现”即是当下的人性波动。人之良知之或隐或现、时存时失，即是“轮回”。认真说来，我们每时每刻都是自己命运的主人，我们的一生就在这无数的“一念”选择之中完成。你不能不选择，不选择也是你选择的结果，是你选择了不选择。“抓住命运的咽喉”，就在这当下的一念之中。现代存在主义如此讲，儒家如此讲，佛教如此讲，基督教也

如此讲。耶稣有动淫念就是犯奸淫的话头：“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身下入地狱。”（《新约·马太福音》5：27—30）《新约·腓立比书》（2：12）还说：“就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫。”这恐惧战兢跟儒家戒慎恐惧、小心翼翼的心态并无二致。

第二，在朱子那里《大学》“诚正格致修齐治平”之节次井然的“八目”在阳明这里都变成了在“心上用工”的一条龙工夫，“天下、国、家、身、心、意、知、物，只一物也；格、致、诚、正、修、齐、治、平者，只一功也”，此为阳明所“雅言”。⁽⁷⁾“格物”变成了“格心”“格心事”“格生存之事”，最终“格物”就是“格生活”，格物就是一种自觉的生活态度。有一属官，因久听讲先生之学，曰：“此学甚好。只是簿书讼狱繁难，不得为学。”先生闻之，曰：“我何尝教尔离了簿书讼狱，悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心。不可因他言语圆转，生个喜心。不可恶其嘱托，加意治之。不可因其请求，屈意从之。不可因自己事务烦冗，随意苟且断之。不可因旁之谮毁罗织，随人意思处之。这许多意思皆私。只尔自知。须精细省察克治。惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非。这便是格物致知。簿书讼狱之间，无非实学。若离了事物为学，却是着空。”（《传习录》218：297）朱子之格物固然有轻重缓急与主次之别，甚至亦有“穷理只就自家身上求之”之说，朱子也确实“未尝教人于没要紧处枉用心思”，但朱子穷心极其广泛，上自天文，下至一草一木均究心于其中，其格物工夫有齐整从容之特点。阳明则有“夫我则不暇”之说，⁽⁸⁾他更喜欢在“人情事变”上用功，实际上“格物”就是其致良知工夫“事上磨炼”精神之体现：“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动以至富贵贫贱患难死生，皆事变也。事变亦只在人情里。”（《传习录》37：73）他又说：“变化气质，居常无所见，惟当利害、经变故、遭屈辱，平时愤怒者到此能不愤怒、忧惶失措者到此能不忧惶失措，始是能有得力处。”而“微有动气处”，“即须提起致良知话头”，于是，“格物病”“格荣辱得失”“格患难”“格生死一念”在阳明指点弟子工夫论说中屡见不鲜，⁽⁹⁾生老病死、喜怒哀乐便成了阳明格物之永恒

主题。“事上磨炼”工夫指点源于阳明本人的工夫实践，阳明一生，历尽千劫，百死千难，愈挫愈奋，可谓人情事变上用功之楷模，用门人的话说：“先生用功，到人情事变极难处时，见其愈觉精神。”（《传习录》拾遗18：399）早年进士未第，友人慰之，阳明却说：“世以不第为耻，吾以不第动心为耻。”龙场之时，周遭蛇虺魍魉，从者皆病，阳明荣辱得失皆已置之度外，发誓克生死一念，日夜端居澄默，遂有悟道事件。在南都时见丑诋自己的谤书，阳明看时颇怒，遂自省曰：“此不得放过。”掩卷自反自抑，俟心平气和，再展看，又怒，又掩卷自反自抑，直到“心平气和如常时，视彼诋诬真如飘风浮霭，略无芥蒂怨尤”，方作罢。在受命巡抚南赣之前，友人就预言阳明此行必立事功，人问缘由，友人曰：“吾触之不动矣。”在平定朱宸濠叛乱之后，提督军务的太监张忠与武宗宠臣许泰向他挑衅箭术，阳明心如止水，不动声色，三箭皆中。阳明善于用兵，依他自己的说法，这并不是因为他有什么神机妙算，更没有什么异禀：“用兵何术，但学问纯笃，养得此心不动乃术尔，凡人智能相去不甚远，胜负之决，不待卜诸临阵，只在此心动与不动之间。”他对生老病死于学问功夫之重要性反复阐述：“学问功夫于一切声利嗜好俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头，毫发挂滞，便于全体有未融释处。人于生死念头本从生身命根上带来，故不易去，若于此处见得破透得过，此心全体方是流行无碍。”“为学工夫难得力处，惟患难疾病中。患难中，意气感发，尚自振励，小疴薄瘥犹可支持。若病势稍重，又在逆旅，精神既惫，积累易牵，即意思恹恹无聊，鲜不弛然就靡者。此皆区区尝所经涉……”⁽¹⁰⁾这些说法既可视作阳明工夫之指点语，又可视为他本人修身工夫之亲证语、自得语。要之，在阳明处“格物”即是“从心出发”之成己、成物之生存活动，格物者的生命本身成了修炼的对象，故阳明之格物论在根本上是一种生存论（existential）的格物论。

二 与象山比照：象山“只是粗些”

象山自谓其学问为“有根本之学问”，将名相之辨析一概斥为“枝叶”，将一切不在心上实地用功的说法通通称为“意见”，是“粘牙嚼舌”“簸弄于颊舌纸笔之间”之“闲议论”与“闲说话”。又说“千虚不博一实，吾平生学问无他，只是一实”，论理则只说“眼前道理”（“虽见到圣贤田地，亦只是眼前道理”）。此种工夫简易与鞭辟入里的为学风格已开阳明“致良知”工夫风格之先河，阳明本人也自觉到这一点。龙溪说：世有议先师者，“除了‘致良知’一句，更无伎俩”。先师叹曰：“我原只有这些伎俩。”这完全是在模仿象山：世有议象山者，“除了‘先立乎其大者’一句，全无伎俩”。象山闻之曰：“诚然。”众所周知，在朱子学眼里，象山是个异端的形象。象山去世，朱子率门人吊唁，出后与门人言“可惜死了告子”。不过，在阳明眼中朱子倒有告子的嫌疑，他讥讽朱子“事事物物皆有定理”说是“于事事物物上求至善”，是“义外”（《传习录》2：29；135：172），这显然是将朱子打入告子之列。而象山则为“孟子之后一人”，“得孔孟之正传，为吾道之宗派”。这一评价基于两点理由，一是象山在“大本大原”上头脑清楚（“于学问头脑处见得直截分明”），二是其学问风格“简易直截”。

阳明本人于宋儒最为推崇者是濂溪与明道，实际上他对濂溪也偶有微词，“一窍谁将混沌开，千年样子道州来”即有此意，“却怜扰扰周公梦，不及惺惺陋巷贫”更被视为有讽夫子意思。⁽¹¹⁾故严格来说，阳明所终生服膺者惟颜子与明道，阳明门人甚至说阳明学是明道学，而对象山，阳明实有不少微词，最为著名的说法是“粗”。九川又问：“陆子之学何如？”先生曰：“濂溪、明道之后，还是象山，只是粗些。”九川曰：“看他论学，篇篇说出骨髓，句句似针膏肓，却不见他粗。”先生曰：“然。他心上用过功夫，与揣摩依仿，求之文义，自不同。但细看，有粗处，用功久，当见之。”⁽¹²⁾“粗”是对“精”而论的，遍检阳明文献，阳明批评象山处，不外乎以下几点。

（1）象山将“讲明”与“践履”分为两截，将致知格物作为“讲明”之事。显然在知行关系上，在对格物致知的理解上，在阳明看来，象山未

能了悟知行的本体本是一个，其学问仍有“沿袭之累”，有“杂”而“不精”之处。(13)

(2) 象山在跟乃兄赴鹅湖与朱子论辩之前，先赋诗自称其学“易简工夫终久大”，又讥朱子之学“支离事业竟浮沉”。诗中尚有“涓流积至沧溟水，拳石崇成太华岑”二句。在阳明看来，此“积累”“渐进”工夫语都是“只说得象山自家所见”，未能了悟“涓流即是沧海，拳石即是泰山”，终究未达“无翼而飞，无足而至”之“最上乘一机”，(14)未达禅宗所谓“蚊虫叮铁壁无下嘴处”之工夫。

(3) 象山与朱子于无极太极往复辩难，王龙溪曾以此问阳明，阳明日：“无极而太极，是周子洞见道体，力扶世教，斩截汉儒与佛氏二学断案，所谓发千圣不传之绝学。朱陆皆未之悉也。”象山何以未悉于周敦颐之“道体”？阳明无说，但龙溪有明确解释：“象山以无极之言出于老氏，不知孔子已言之矣。其曰‘易有太极’，‘易无体’，无体即无极也。汉儒不明孔氏之旨，将仁义忠孝、伦物度数、形而下者著为典要，索于刑名器数之末，一切皆有定理，以为此为太极也，而不知太极本无极，不可得而泥也。”另外，“象山谓‘《通书》未尝言无极’，不知《圣学篇》‘一者无欲也’，一即太极，无欲即无极。周子已发之矣”。(15)

(4) 象山见解之“粗”最终源于个人修行践履上的粗，阳明谓观象山与朱子论争已有“动气处”，说明其习气尚未除尽，故其“纯粹和平若不逮于二子”（指颜子与明道）。(16)

除了上述阳明本人对象山的批评文字之外，我认为还可从以下三个方面见出阳明工夫之殊胜处。

第一，就二人所标举的工夫“致良知”与“先立乎其大”而论，两者都与《孟子》有关，都是宗旨鲜明、切己笃实（“立是你自己立”，“致是你自己致”），(17)但象山“先立乎其大”直接就袭自孟子，而“致良知”则就《大学》“致知”之中补一“良”字，而于“良知”之上加一“致”字，已表现出阳明推陈出新之妙手。更为重要的是，两者虽都是本体内工夫集于一身之命题（“大”“良知”为本体，“立”“致”则是工夫），但“大”字作为“本体”，其义必须落实于《孟子》的文本之中才有确解，故已有名相曲折之嫌疑。也就是说，“大”之为“大”何也？这需要经文本记忆与思考之中介

方能落实，“大”概念后面是一套理论；⁽¹⁸⁾而“良知”作为“本体”，实是一自明的观念，“是非之心人皆有之”，“人之所不虑而知者良知也”。又“致知”作为《大学》八目经过朱子学三百余年的提倡，早已深入人心，“致良知”一出，本体内工夫一齐点明，⁽¹⁹⁾直是痛快酣畅。今作为哲学史、思想史之名相至多给人以“创新”感，然如放在阳明本人修身实践、放在当时士大夫共同的心路历程看，“致良知”工夫之提出自有深切著明、醍醐灌顶之效应，此不可不察。实际上，《传习录》中多处讨论孟子“集义”工夫，阳明曾明确指出，集义即是致良知工夫，只是“说集义则一时未见头脑，说致良知即当下便有实地步可用功”。阳明还说：“孟子集义养气之说，固大有功于后学，然亦是因病立方，说得大段。不若《大学》格致诚正之功，尤精一简易，为彻上彻下，万世无弊者也。”（《传习录》187：268）显然，此处我们也可以套用阳明对《孟子》与《大学》工夫论之判词说：象山之“先立乎其大”乃“一时未见头脑”或指点头脑未清，而致良知工夫则“即当下便有实地步可用功”。

第二，就改过工夫而论，心学一系的讼过、改过工夫尤其发达，从陆象山“千古圣贤只是去人病”、王阳明“古之圣贤时时自见己过而改之”，到刘蕺山“圣贤看得自己通身都是病，直是千疮百孔，须实实用功方得”，心学一系一直强调圣贤之工夫不过是亹亹翼翼的改过工夫。当今学者在论及心学一系的省过工夫之严格性时指出，阳明人人皆圣的人性乐观态度具有“道德强制性”，从而有可能“导出极为严格的道德要求”，其中机括有二：一是因个个心中有仲尼，故成圣成为每个人不可推卸的义务，人之不成圣端在于自己努力不够，在于自暴自弃。二是因为对人原具的天性太过乐观，认为善是常态，也就愈求纯化意识，进而对现实生活中昏暗与陷溺的层面也愈为敏感。⁽²⁰⁾在此，我想补充的是，心学将用功之方向彻底内转而锚于本心向度，则必须解决“自信太过”“师心自是”“认欲作理”“认贼作子”之疑问——这也是朱子学质疑心学一路的根本所在（朱子、罗整庵、陈建、张烈批评心学一系之焦点在此），在挺立本心、致良知之同时必须避免习心、私欲之夹杂问题，就工夫论考虑，这是陆王心学一系省过意识发达的一个重要原因。⁽²¹⁾然观象山与阳明论改过工夫，二人实有微妙差别。象山曰：“念虑之正不正，在顷刻之间。念虑之不正者，顷刻而知之，即可以正。念虑之正者，顷刻而失之，即是不正。此事皆在其心。”阳明“一念发动处便即是行”已与象山有别，而

其论述念虑之正与不正时，更是反复指出良知当下即知之：“思之是非邪正，良知无有不自知者。”（《传习录》169：241）“凡意念之发，吾心之良知无有不自知者，其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。”⁽²²⁾阳明称良知为“恒照”（恒常之照）：“良知者心之本体。即前所谓恒照者也。心之本体无起无不起。虽妄念之发，而良知未尝不在。但人不知存，则有时而或放耳。虽昏塞之极，而良知未尝不明。但人不知察，则有时而或蔽耳。虽有时而或放，其体实未尝不在也。存之而已耳。虽有时而或蔽，其体实未尝不明也。察之而已耳。”（《传习录》152：214）又说：“良知在人。随你如何不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗。唤他做贼，他还忸怩。”（《传习录》207：292—293）“凡人之为不善者，虽至于逆理乱常之极，其本心之良知，亦未有不先知者。”⁽²³⁾这种种说法强烈暗示出，良知对“念之正与不正”乃是当下、同步、即时而觉的，而非象山所说“顷刻而知之”。瑞士现象学家耿宁即用“内意识”来表示阳明良知的这种对意念性质觉察的现时性、同步性，这就意味着象山所说的“顷刻之间”是不谛当的，不管这个“顷刻之间”有多短暂，也不管“顷刻而知之，即可以正”具有多重要的道德修身之价值（亡羊补牢，犹未为晚），它毕竟与当下、同步、即时而知之有“失之毫厘”的区别。不要低估这个“毫厘”的区别，没有这个毫厘之别，它就会坐实刘蕺山对王阳明致良知工夫“落入后手”之批评：“……即所云良知亦非究竟义也，知善知恶与知爱知敬相似而实不同。知爱知敬，知在爱敬之中；知善知恶，知在善恶之外。知在爱敬中，更无不爱不敬者以参之，是以谓之良知。知在善恶外，第取分别见，谓之良知所发则可，而已落第二义矣。且所谓知善知恶，盖从有善有恶而言者也。因有善有恶，而后知善知恶，是知为意奴也，良在何处？”在刘蕺山看来，“知爱知敬”之“知”与“知善知恶”之“知”有着根本区别，前者乃能爱能敬、会爱会敬的行动能力，此“知”乃是原发的、第一序的善的发动力，故是“第一义”的；而后者则是对原发的“善”与“恶”之念的第二序之觉察、判断，故是“第二义”的，第二义即是不究竟义：“意念”为原发，在先发生，“知”为次发，跟随着“意念”之发动而起。如此，“知”便成了“意念”的随从、尾巴，落入“后着”，“良”知之“良”便无从保证。这可以说是对阳明知是知非、知善知恶良知说所做出的最为严厉的批评。但如果我们把阳明的良知对“念之正与不正”的觉察认定是当下的、同步的、即时的，也就是说知善知恶

之“知”并不在善恶之“外”，亦不在善恶之“后”，而恰恰就在善恶所起之同时，则蕺山“知为意奴”的一类指责便无的放矢了，⁽²⁴⁾而象山“顷刻之间”的说法则根本无法避免蕺山“落入后着”之批评。由此亦可见出陆、王在修身工夫论上的“粗精”之别。

第三，陆、王工夫风格同属简易直截明快一路，不过，这种简易直截明快的工夫之效应在二人那里仍有异同。在阳明这里，工夫之简易直截明快性，“上”可通往当下即是之高明一路，如龙溪与近溪，在其中，“无”的境界（“无声无臭”“无善无恶”）豁然开朗；“下”则趋向百姓日用即道一路，如王艮（灶丁）、朱恕（樵夫）、韩贞（窑工），贩夫走卒皆可成圣。⁽²⁵⁾象山之有慈湖如阳明之有龙溪，刘蕺山已有此判语，然慈湖之不起意工夫在阳明看来仍有“着相”之嫌疑。象山亦有“我虽不识一字，亦须还我堂堂地做个人”之说，但向下的一端又不如阳明之显豁。阳明工夫简易直截，上、下之两端调适畅遂各尽其趣，这在其圣人观上得到集中体现。

三 新圣人图像之两面

比照整个宋儒圣人图像，在阳明这里圣人图像有“上提下拉”双向的变动。“上提”系指阳明的圣人图像中，“无”的一面得到了极大的提升、彰显，明道所营造的廓然大公物来顺应的无滞、无着、无执、无染的面向至此已天机尽泄；“下拉”系指阳明圣人观中的平民化趋势，个个心中有仲尼，见满街人都是圣人诸如此类说法不胫而走。

第一，阳明万物一体之仁论，极力彰显出儒者“宇宙论之责任”，这跟孟子“万物皆备于我”、明道“仁者以天地万物为一体”、张载“视天下无一物非我”、象山“宇宙内事便是己分内事”一样表现出强烈的经世、救世的儒者情怀。然此悲天悯人之“大忧”又奇妙地跟“无入而不自得”之乐交织在一起，此自与明道《定性书》情顺万物而无情的说法是高度一致的。据载阳明极喜明道“座中有妓心中无妓”之语，时时称道之，⁽²⁶⁾不过阳明跟以往理学家不同的地方在于，他更勇于以无着、无执、无染这些本是二氏标榜其心性通透高明之术语来直接描述圣人心境，他径直以《金刚经》“无所住而生其心”印证明道心体明镜说：“明镜之应物，妍者妍，媿者媿，一照而皆真，即是生其心处。妍者妍，媿者媿，一过而不留，即是无所住处。”他还用禅宗的金玉屑直接描述心体着不得一念留滞：“这一念不但是私念，便好的念头亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了。”⁽²⁷⁾不啻如此，阳明更进而彰显儒学才是真无着、真无执、真无染之学：“佛氏不着相，其实着了相。吾儒着相，其实不着相。”请问。曰：“佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇：都是为个君臣、父子、夫妇着了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别：何曾着父子、君臣、夫妇的相？”他还甚至“直入虎穴”，跟佛教中人一竞高低。或问：“裴公休序《圆觉经》曰：‘终日圆觉而未尝圆觉者，凡夫也；欲证圆觉而未极圆觉者，菩萨也；具足圆觉而住持圆觉者，如来也。’何如？”曰：“我替他改一句：终日圆觉而未尝圆觉者，凡夫也；欲证圆觉而未极圆觉者，菩萨也；具足圆觉而住持圆觉者，罗汉也；终日圆觉而未尝圆觉者，如来也。”⁽²⁸⁾

第二，阳明论圣人又有极为平实之一面，他将传统所说的“心之精神是谓圣”改为“心之良知是谓圣”，而良知人人本具，故个个心中有仲尼，“自己良知，原与圣人一般。若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人，而在我矣”（《传习录》146：205）。汉儒那一套“万杰曰圣”、圣人天生异表（“尧眉八采”“文王四乳”等等）被“满街人都是圣人”所取代。圣人不再从才力（更不再从人头、异表）上论：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理而无人欲之杂，犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金是足色方是精。然圣人之才力亦有大小不同，犹金之分两有轻重。尧、舜犹万镒，文王、孔子犹九千镒，禹、汤、武王犹七八千镒，伯夷、伊尹犹四五千镒。才力不同而纯乎天理则同，皆可谓之圣人，犹分两虽不同，而足色相同，皆可谓之精金。以五千镒者而入于万镒之中，其足色同也；以夷、尹而厕之尧、孔之间，其纯乎天理同也。盖所以为精金者，在足色而不在分两；所以为圣者，在纯乎天理而不在才力也。故虽凡人，而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人，犹一两之金，比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处可以无愧。故曰‘人皆可以为尧舜’者以此。学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳，犹炼金而求其足色。”（《传习录》99：119）将圣人与才力剥离，“万镒之圣”与“一两之圣”在圣之为圣上无别。圣之为圣只在心之纯乎天理之向度上，于是，在孔子那里出门如见大宾，在阳明这里出门即见圣人，见满街人都是圣人。阳明还有“一刻的圣人”之说：“人心一刻存乎天理，便是一刻的圣人；终身存乎天理，便是终身的圣人。”⁽²⁹⁾“一两之圣”说为人人成圣提供了信心；“一刻的圣人”说则为随时成圣提供了证据。要之，人人随时皆可成圣，士农工商、贩夫走卒全民皆圣，“六亿神州尽舜尧”。嵇文甫先生曾说，在阳明心学之中，聳圣人，哑圣人，圣人门槛放低了。这自然不错，不过也可以反过来说，人的门槛抬高了，每个人都有其内在的尊严，这是天赋之尊严，己觉而尊之则为自尊，以此待人，则为尊人。

四 阳明工夫论的现代意义

俱往矣，朱子、象山离我们已去800年，阳明离我们已去近500年。时移世易，《白虎通》说“万人曰杰，万杰曰圣”，依当时的人口规模，这等于宣布圣人不世出，无处觅踪影，但在今天，中国当有一打以上的圣人，形势变化快！无论朱子、象山还是阳明，即便有天纵之圣，也无法设想我们今天生存环境与生活方式出现如此翻天覆地之变化！我们又何尝能预料500年、800年之后人类会如何！如此，阳明心学与儒家修身传统究与我们何干？托克维尔《论美国的民主》有一句名言广为流传：“过去已经不再能为未来提供借鉴，精神正在步入黑暗的深渊。”这句悲凉无奈的断语，来自他对自己时代性质的观察：“尽管社会情况、法制、思想和人的感情方面发生的革命还远远没有结束，但它所造成的后果已远非世界上迄今发生的任何事情可比。我一个时代一个时代地往上一回顾，一直追溯到古代，也没有发现一个与我现在看到的变化相似的变化。”今天世界的变化幅度之大、变化速度之快更远非19世纪30年代可比，“过去”真的已经不能为未来提供借鉴了吗？的确，世事无常，人之在世，变来变去，然而，万变不离其宗，万变终究不外人情事变，人情事变不外生老病死，生老病死不外喜怒哀乐。跟阳明心学对话、尚友古人，最终不过是跟心中的“仲尼”“真己”对话。“成圣”不再是时代的话语，“成功”成了这个变来变去的时代不变的主题。何为成功？为何成功？如何成功？功成之后又如何？没有内心“定盘针”（“人人自有定盘针”）的“贞定”与“指引”，鲜有不迷失自我、不迷失方向者。

（1）朱子在《四书或问》中将程子的格物说归纳为“九条”：（1）曰：莫先于正心诚意。然欲诚意，必先致知；而欲致知，又在格物。致，尽也。格，至也。凡有一物，必有一理，穷而至之，所谓格物者也。然而格物亦非一端，如或读书，讲明道义，或论古今人物，而别其是非，或应接事物，而处其当否，皆穷理也。曰：格物者，必物物而格之耶？将止格一物，而万理皆通耶？曰：一物格而万理通，虽颜子亦未至此。惟今日而格一物焉，明日又格一物焉，积习既多，然后脱然有贯通处耳。

（2）又曰：自一身之中，以至万物之理，理会得多，自当豁然有个觉处。（3）又曰：穷理者，非谓必尽穷天下之理，又非谓止穷得一理便到，但积累多后，自当脱然有悟处。（4）又曰：格物，非欲尽穷天下之物，但于一事上穷尽，其他可以类推。至于言孝，则当求其所以为孝者如何。若一事上穷不得，且别穷一事，或先其易者，或

先其难者，各随人浅深。譬如千蹊万径，皆可以适国，但得一道而入，则可以推类而通其余矣。盖万物各具一理，而万理同出一原，此所以可推而无不通也。（5）又曰：物必有理，皆所当穷。若天地之所以高深，鬼神之所以幽显是也。若曰“天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且显而已矣”，则是已然之词，又何理之可穷哉？（6）又曰：如欲为孝，则当知所以为孝之道。如何而为奉养之宜，如何而为温清之节，莫不穷究，然后能之，非独守夫孝之一字而可得也。（7）或问：观物察己者，岂因见物而反求诸己乎？曰：不必然也。物我一理，才明彼，即晓此，此合内外之道也。语其大，天地之所以高厚；语其小，至一物之所以然，皆学者所宜致思也。曰：然则先求之四端，可乎？曰：求之情性，固切于身。然一草一木亦皆有理，不可不察。（8）又曰：致知之要，当知至善之所在，如父止于慈、子止于孝之类。若不务此，而徒欲泛然以观万物之理，则吾恐其如大军之游骑，出太远而无所归也。（9）又曰：格物莫若察之于身，其得之尤切。此九条者，皆言格物致知所当用力之地与其次第功程也。按：今本《朱子全书》所收《四书或问》则称格物十条。检索《四书或问》不同版本，所录程子格物条目内容均同，惟或称九条，或称十条，当今学者有谓前一“曰”条目是“总论”，下面则是细目，故只计细目则九条，倘将总论一条一同计则十条。实则九条说为宜，前两个“曰”字为一条，后面均独立为一条，朱子有意以“又曰”二字标识，惟第七条因原文是对话，不宜前面再加“又曰”。

（2）朱熹：《中庸或问》，《朱子全书》第6册，第555页。

（3）陈先生已指出，在朱子的“独知”观念中，也隐含了某种是非之心的意义，阳明的思想继承并发展了这一点。见氏著：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第171页。

（4）有人问王龙溪，朱子格物有四端，非止一草一木去格，亦是身心应感切实工夫。龙溪答曰：“先师格物亦未尝外此四者，但于其中提出主脑，功夫始有归著。圣人之学只是察诸念虑之微，凡文字、讲论、事为皆在念虑上察，以致其知，此便是学问主脑。若作四项用功，即为支离之学矣。”《龙溪会语》卷五，《王畿集》附录二，第754页。

（5）“省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠。一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。不可窝藏。不可放他出路。方是真实用功。方能扫除廓清。”（《传习录》39：75）“某向在横水，尝寄书仕德云：‘破山中贼易，破心中贼难。’区区剪除鼠窃，何足为异？若诸贤扫荡心腹之寇，以收廓清平定之功，此诚大丈夫不世之伟绩。”（《与杨仕德薛尚谦》，《王阳明全集》卷四，第168页）“才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺。忍耐不过。必须去了刀，拔了针。这才是为己之心，方能克己。”（《传习录》122：146）

（6）刘元卿：《诸儒学案·阳明王先生要语》，彭树欣编校：《刘元卿集》，上海古籍出版社，2014年，第953页。

（7）钱明编校：《徐爱 钱德洪 董沅集》，第127页。

（8）“夫我则不暇”本出自《论语·宪问》，是夫子批评子贡“方人”语，阳明用之讥讽程朱格物说。日孚曰：“先儒谓‘一草一木亦皆有理，不可不察’。如何？”先生曰：“夫

我则不暇。公且先去理会自己性情。须能尽人之性，然后能尽物之性。”日孚悚然有悟。（《传习录》117：138）

(9) 参笔者《作为生活态度的格物之学》，金泽、赵广明主编：《宗教与哲学》第4辑，社会科学文献出版社，2014年。

(10) 《与尚谦》，《新编本王阳明全集》卷四十四，第1818页。

(11) 邓豁渠著、邓红校注：《南询录校注》，武汉理工大学出版社，2008年，第67页。

(12) 东方朔曾有专文讨论此评语，见氏著《阳明对象山之学之评判及牟宗三先生之诠释》，《思想与文化》2005年第1期。2002—2003年我在哈佛燕京学社担任访问学者，每周一下午参加杜维明先生的儒学会读，会读在社长官邸杜先生住所的大堂举行。参加者林月惠、郑宗义、张寿安、丁四新，后李明辉与陈昭瑛两位教授亦加入。一日会读茶歇，杜先生知我在撰写阳明学论文，遂问我：为何阳明说象山之学只是粗些？我一时语塞，后亦未放在心上。直到2010年暑期，杜先生从哈佛荣休，而转任北京大学人文高等研究院院长，他召集“身体研究的问题意识”工作坊，我受邀参加。同样亦是在茶歇期间，杜先生不经意间又问为何阳明说象山之学只是粗些。我甚惭愧，回校后，仔细检索阳明论述象山学问处，用心咀嚼，将心得补缀成一篇小文，寄给了杜先生。

(13) 阳明先是在《与席元山》中说：“其学问思辩、致知格物之说，虽亦未免沿袭之累，然其大本大原断非余子所及也。”后在《答友人问》中更直接指出：“吾于象山之学有同者，非是苟同；其异者，自不掩其为异也。……致知格物，自来儒者皆相沿如此说，故象山亦遂相沿得来，不复致疑耳。然此毕竟亦是象山见得未精一处，不可掩也。”观象山全书，其论学中中将知行分作先后两截，如《与刘淳斐书》：“《中庸》固言力行，而在学问思辨之后。”再如《与赵咏道书》：“为学有讲明，有践履。《大学》致知格物，《中庸》博学、审问、谨思、明辨，《孟子》始条理者智之事，此讲明也；《大学》修身、正心，《中庸》笃行之，《孟子》终条理者圣之事，此践履也。”又如《语录》：“乾以易知，坤以简能。先生常言之云：‘吾知此理即乾，行此理，即坤。知之在先，故曰‘乾知太始’；行之在后，故曰‘坤作成物’。’”“博学、审问、谨思、明辨、笃行，博学在先，力行在后。吾友学未博，焉知所行者是当为、是不当为？”分别见《陆九渊全集》卷四、卷十二、卷三十四、卷三十五，第35、102、256、287页。

(14) 见《抚州拟岘台会语》，《王畿集》卷一，第27页。

(15) 见《龙溪会语》卷五，《王畿集》附录二，第759页。

(16) 阳明对朱子与象山各有批评：“晦庵之与象山，虽其所为学者若有不同，而要皆不失为圣人之徒。……夫一则不审于文义，一则有激于不平，是皆所养之未至。昔孔子，大圣也，而犹曰‘假我数年以学《易》，可以无大过’；仲虺之赞成汤，亦惟曰‘改过，不吝’而已。所养之未至，亦何伤于二先生之为贤乎？此正晦庵、象山之气象，所以未及于颜子、明道者在此。”

(17) 面对弟子“如何立”之请益，象山厉声曰：“立是你立，却问我如何立！”同样的情形也发生在王阳明那里：“一友问功夫不切。先生曰：‘学问功夫，我已曾一句道

尽。如何今日转说转远，都不着根？”对曰：“致良知，盖闻教矣。然亦须讲明。”先生曰：“既知致良知，又何可讲明？良知本是明白。实落用功便是。不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”曰：“正求讲明致之之功。”先生曰：“此亦须你自家求。我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把麈尾提起。一日，其徒将其麈尾藏过，试他如何设法。禅师寻麈尾不见。又只空手提起。我这个良知就是设法的麈尾。舍了这个有何可提得？”少间，又一友请问功夫切要。先生旁顾曰：“我麈尾安在？”一时在坐者皆跃然。”（《传习录》280：335）

(18) 实际上，象山虽以“先立乎其大”作为自家为学宗旨，但他指点门人，时有更亲切指点语。先生居象山，多告学者云：“汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟。本无少缺，不必他求，在乎自立而已。”学者于此亦多兴起。见《陆九渊全集》卷三十四，第261页。

(19) 陈来先生在评价阳明“致良知”跟阳明早期提出的“知行合一”“心外无理”“格物为格非心之格”诸命题之不同时，曾有精妙之评：“知行合一虽为工夫切要，但未及心体。心外无理虽论心体，但非功夫。格物为正念头虽为反身功夫，终是缺却本体一截，而‘致良知’本体工夫一齐收摄，无怪阳明多次称之为‘圣门正法眼藏’。”见陈来：《有无之境：王阳明哲学的精神》，第161页。

(20) 张灏：《幽暗意识与民主传统》，联经出版公司，1989年，第21—27、69—73页；王汎森：《权力的毛细管作用》（修订版），北京大学出版社，2015年，第200页。

(21) 见本书第11章《如何守护良知？》之“‘自力’与‘他力’之辩证”。

(22) 《大学问》，《王阳明全集》卷二十六，第971页。

(23) 《与陆清伯书》，《王阳明全集》卷二十七，第1011页。

(24) 以阳明知善知恶之良知为“第二义”，是刘蕺山批评阳明良知说的关键所在。对蕺山批评阳明良知说，学界已有系统与深入之检讨（尤见杨祖汉：《从刘蕺山对王阳明的批评看蕺山学的特色》，收入钟彩钧主编：《刘蕺山学术思想论集》，“中研院”文哲研究所，1998年，第35—66页；黄敏浩：《刘宗周及其慎独哲学》第三章第二节“宗周对阳明学说的批评”，台湾学生书局，2001年，第111—152页）。由耿宁先生所区分的作为内意识的良知入手，检讨蕺山对阳明良知说之批评，仍有可说之处，本人在《在现象学意义上如何理解王阳明的“良知”概念》（《哲学分析》2014年第4期）对此曾有所分疏。

(25) 韩贞有一诗颇能反映这种风格：一条直路与天通，只在寻常日用中。静坐观空空亦物，无心应物物还空。固知野老能成圣，谁道江鱼不化龙？自是不修修便得，愚夫尧舜本来同。为了避免误解，须指出这里上、下之说只是一方便说法，切勿执之。泰州学派王艮“不犯作手，而乐夫天然率性之妙”未尝不有其高大上之趣，况近溪亦是泰州学派之龙象，其“捧茶童子却是道”又何尝不显其能“下”之妙。

(26) 两程夫子越一士夫妻，有妓侑觞。伊川拂衣起，明道尽欢而罢。次日伊川过明道斋中，愠犹未解。明道曰：昨日座中有妓，吾心中却无妓；今日斋中无妓，汝心中却有妓。伊川自谓不及。见袁萃撰：《林居漫录》卷五。

(27) 阳明的说法显然是模仿兴善惟宽与白居易的对话。白居易向惟宽请教“何以修

心”，惟宽曰：“心本无损伤，云何要修理？无论垢与净，一切勿念起。”白曰：“垢即不可念，净无念可乎？”惟宽曰：“如人眼睛上，一物不可住。金屑虽珍宝，在眼亦为病。”见普济著、苏渊雷点校：《五灯会元》卷三，中华书局，1984年，第166页。

(28) 《稽山承语》，《新编王阳明全集》卷四十，第1615页。

(29) 北方王门张后觉曰：“若心圣人之一念，就是一念的圣人；若行圣人之一事，就是一事的圣人。久之，念念事事都是圣人的心事，是亦圣人而已矣。”见张后觉撰：《昌黎学道堂讲语》，《张弘山集》卷二，《四库全书存目丛书》第91册，第158页。

第13章 王阳明三教之判中的五个向度

一 引论

理学家多有早年泛滥词章、出入佛老而后反求六经、归宗儒门的共同人生轨迹，自北宋诸子到明代王阳明大抵如此。归宗认祖、卓然自立的大儒们反过来对佛老二教总是要进行一番“清算”，“三教之判”遂成为理学家运思的共同主题。不过，宋儒多严守三教界限，横渠、明道、伊川、晦翁均有辟佛、批老之论述，湖湘学派胡寅更是撰《崇正辩》全盘力辟“佛之邪说”，而有明一代，除月川（曹端）、敬斋（胡居仁）等“醇儒”以及严守朱子学立场的东林学者外，理学家多持融通、调和三教之立场，心学一系尤甚。用《四库全书总目提要》的话说，“盖心学盛行之时，无不讲三教归一者也”⁽¹⁾。两代理学家三教之判，态度迥然有别，个中缘由何在？这莫非与明太祖朱元璋的宗教政策有关？明太祖固有《释道论》《三教论》专文，认为佛道二教“益人伦、厚风俗”，功莫大焉，故持以儒为主、以佛道为辅的宗教政策，此对于明儒三教态度自有影响，持三教一致的阳明后学（如管志道）往往援引太祖的三教政策为自己的立场背书，即是例证。但是，北宋真宗赵恒即有“三教之设，其旨一也，大抵皆劝人为善，惟达识者能总贯之。滞情偏见，触目分别，则于道远矣”⁽²⁾。又说：“道释二门，有助世教。”⁽³⁾更撰《崇释论》称释氏与“周、孔、荀、孟迹异而道同”。⁽⁴⁾撰写《原道辨》的南宋孝宗赵昚亦主张“以佛治心，以道治身，以儒治世”，又认为三教“本不相远”，那么，宋儒为何却又要严辨三教界限？而在有“九儒十丐”之谣的元代，元帝们虽有“三教兼崇，无所偏重”的态度，然而大儒鲁斋（许衡）却对佛老排挤甚力，此又作何解？

说到底，心学一系调和三教虽有其时代背景，但一切背景性因素都是助缘，心学本身的价值取向才是内因。从阳明心学本身的义理架构入手，揭示心学一系三教之判所牵涉的关键因子，乃是本章之任务。至于王阳明本人与佛道二教之具体交涉，柳存仁、陈荣捷等学术大家考之甚

详，抽丝剥茧，几无剩义可发，此处不必再费笔墨。(5)阳明心学一系在理论上究为何易于导向三教合一的思考，自与王学“本心”取向相关，王学之“本心”，除其仁义礼智等道德内容特性（substantive characteristics）之外，尚具备“能”“觉”“明”“寂”“感”“神”“虚”“空”“无”等形式特性（formal characteristics），这些“形式特性”是本心概念得以成立的条件，此为三教（或凡言本心之教）所共认。(6)学界多以“理一分殊”涵括阳明学三教观的运思模式。这些看法无疑有助于我们从更深层的理论上理解王阳明三教之判问题。不过，从理论上导致阳明学走向三教融通的思考因素是多元的，计其大端，有以下五个向度直接左右着阳明三教之判的立场：（1）“道一而已”，（2）“吾之用”，（3）现世生命的关怀，（4）中国意识，（5）终极认同。而阳明学三教立场固然体现出理一分殊的运思模式，但其自觉的表述却是孟子的“道一而已”说，兹分别述之。

二 道一而已

王阳明晚年（丙戌，五十五岁）致弟子邹东廓信云：(7)

道一而已，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。释氏之所以为释，老氏之所以为老，百姓日用而不知，皆是道也，宁有二乎？……世之儒者，各就其一偏之见，而又饰之以比拟仿像之功，文之以章句假借之训，其为习熟既足以自信，而条目又足以自安，此其所以诳己诳人，终身没溺而不悟焉耳！

“道一而已”，本出自《孟子》滕文公一章：“滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。孟子道性善，言必称尧、舜。世子自楚反，复见孟子。孟子曰：‘世子疑吾言乎？夫道一而已矣。’”滕文公（时为世子）二见孟子，似有疑孟子初见时“言有不尽”之意，故孟子曰，天下之道，一言而已，惟有行善，复何疑也！(8)这里，“道一”实无深意。不过，后来的理学家们则往往用之阐发儒道佛三家之关系，有趣的是，“道一而已”可用来证成完全不同的宗教立场。如极力辟佛的张横渠在《正蒙》之《乾称篇》第十七中，论及儒佛之别时说：“道一而已，此是则彼非，此非则彼是，固不当同日而语。其言流遁失守，穷大则淫，推行则诡，致曲则邪。”(9)又如，针对有人主张“天下无二道，圣人无两心。儒、释虽不同，毕竟只是一理”，朱子斥曰：“惟其天下无二道，圣人无两心，所以有我底着他底不得，有他底着我底不得。若使天下有二道，圣人有两心，则我行我底，他行他底。”(10)而在王阳明这里，“道一无二”之说为诸宗教的“共通性”奠定了论说逻辑。细味之，阳明这里“道一而已，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。释氏之所以为释，老氏之所以为老”的说法实意犹未尽，“儒者见之谓之儒”似是言外之意，阳明门人董萝石就直言不讳地说：“儒者见之谓之儒，释者见之谓之释。”(11)倘如此，则三教均为见道之“一偏”，“教”虽是三，其“道”却是一。意识到“偏”，即已不偏，即当超越一己之偏，而成就大道之全。但世儒却囿于“一偏之见”，“自安”“自信”于其“一隅之见”，画地为牢，作茧自缚。殊不知：

道无方体。不可执着。却拘滞于文义上求道远矣。如今人只说天。其实何尝见天？谓日月风雷即天，不可。谓人物草木是天，亦

不可。道即是天。若识得时，何莫非非道？人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道。亘古亘今。无终无始。更有甚同异？心即道。道即天。知心则知道知天。（《传习录》66：96）

“认定道止如此”，实则已远离了道。“神无方而道无体，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。是有方体者也，见之而未尽者也”⁽¹²⁾，认定道只如此者显然是“见之未尽者”。这样，王阳明通过彰显“道”之超越性、普遍性，而将三教纳入“同道”。阳明之用意是要突破被编码了教义的“界限”，而直通那不落知解、超言绝象的大道本身。在大道面前，“儒”、道、佛皆不过见大道之一端，那么，阳明在这里是否也陷入了所谓“中立观察者的神话”？就如盲人摸象，摸到象腿的人就说象像大树，摸到象鼻的人说象像巨蛇，摸到象尾的人说象像根绳子，只有讲这个比喻的人才看到了大象本身，这难道不是“一个极其傲慢者的观点”？他自认为看到了“全部真理”，而各个具体的宗教都“仅仅在寻找真理”？⁽¹³⁾“道一无二”说是不是也折射出某种“良知的傲慢”？

其实，王阳明论学对“傲”字颇为警惕：“今人病痛，大段只是傲。千罪百恶，皆从傲上来。傲则自高自是，不肯屈下人。”⁽¹⁴⁾又说：“人生大病，只是一傲字。为子而傲必不孝。为臣而傲必不忠。为父而傲必不慈。为友而傲必不信。故象与丹朱俱不肖，亦只一傲字，便结果了此生。诸君常要体此。人心本是天然之理。精精明明，无纤介染着，只是一无我而已。胸中切不可有。有即傲也。古先圣人许多好处，也只是无我而已。无我自能谦。谦者众善之基。傲者从恶之魁。”（《传习录》339：383）而王阳明的三教观恰恰亦是要打破是己而非人的“我见”与“我慢”。于是三教之隔不过是知解之隔、“门户”之隔。为超越三教之隔，即必须透过一番概念名相的拆卸工夫，将历史之中积淀的种种“一隅之见”加以悬搁，追踪溯源，而上达三教之肇端：

或问三教同异。师曰：“道大无外，若曰各道其道，是小其道矣。心学纯明之时，天下同风，各求自尽。就如此厅事，元是统成一间，其后子孙分居，便有中有傍。又传渐设藩篱，犹能往来相助。再久来渐有相较相争，甚而至于相敌。其初只是一家，去其藩篱仍旧是一家。三教之分，亦只似此。其初各以资质相近处学成片

段，再传至四五则失其本之同，而从之者亦各以资质之近者而往，是以遂不相通。名利所在，至于相争相敌，亦其势然也。故曰：‘仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。’才有所见，便有所偏。”⁽¹⁵⁾

三教“其初只是一家”的说法并不是王阳明的发明，元代全真教中已屡见，⁽¹⁶⁾不过通过三教的谱系学考察，而证成三教一家说，无疑是王阳明之贡献。在这幅寥寥数笔勾勒出的三教演化谱系中，我们看到的是三教由起初的一家之团契关系，渐渐演变为门户界限（“相较相争”），而复演为与世间利益（“名利”）交织在一起的意识形态的宗教纷争（“相争相敌”）。何谓各求自尽？是不是说三教仍是三教，并行不悖，相忘于江湖？观阳明“心学纯明之时”的独特含义，此解自不成立：

当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农工商贾之分。各勤其业以相生相养。而无有乎希高慕外之心。其才能之异若皋夔稷契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或备其器用。集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿。惟恐当其事者之或怠，而重己之累也。故稷勤其稼，而不耻其不知教。视契之善教，即己之善教也。夔司其乐，而不耻于不明礼。视夷之通礼即己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁。故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视耳听，手持足行，以济一身之用。目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉。足不耻其无执，而手之所探，足必前焉。盖其元气充周，血脉条畅。是以痒痾呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。（《传习录》142：196）

三教谱系学亦即人之谱系学，“心学纯明之时”，虽然人之“资质”不同，“才质”有异，但资质、才质不同并未造成彼此间的隔阂，相反，各自视对方之长若己之长，三教虽可以说仍是三教（资质不同），但三教又可以说是一教：对方之“教”若己之教。“心学纯明之时”（黄金时代），“精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分物我之间”，这就从大本大源上认定三教之同源、同宗一体之关系。在此时，三教既不是相互排斥的，也不是并行不悖的，甚至也不是包容论的，而是你中有我、我中有你，却又自成一类的关系。这有点像基督宗教三一神学中的“互融相摄”（*perichoresis/circumincessio*），⁽¹⁷⁾而不是“相忘于江湖”。倘若后

者，阳明认为那是“各道其道，是小其道矣”。阳明把这种互融相摄的一体相关性比拟为人之一身，目视、耳听、手持、足行，皆济一身之用。诸教如“目耳手足”虽自成一类，但又彼此相关，共属一体。

“道一无二”成了阳明后学三教同异论的基本逻辑，如焦竑曰：“道一也，达者契之，众人宗之。在中国曰孔、孟、老、庄，其至自西域者曰释氏。由此推之，八荒之表，万古之上，莫不有先达者为之师，非止此数人而已。昧者见迹而不见道，往往瓜分之而又株守之。”⁽¹⁸⁾“非止此数人而已”，此话耐人寻味。无论此时焦竑有无结识利玛窦，⁽¹⁹⁾毫无疑问，在逻辑上耶稣基督也当属于“八荒之表”的“先达者”之列。

这种道一无二的逻辑实亦贯穿于当代新儒家的宗教观中，如在牟宗三先生对上帝与基督教之区别中即有体现：“上帝是上帝，基督教是基督教，二者不可混同为一。上帝是普世的，是个公名，叫它道也可以，叫它天也可以。基督教不一定是普世的，它有它历史文化的特殊性，这是不能相混的。所以说要适应，适应不是投机，而是在真理上须不断地调整你自己。因为一切大教本来都是绝对性的，‘绝对’不能有冲突，不能有两个绝对。不能够说：我的绝对不能接受你佛家的‘如来藏’，也不能接受儒家的良知。假如说我这个如来藏的绝对性里不能有良知，那么这个如来藏就不绝对了。如果要把绝对性客观化、人格化，推出去当作上帝来崇拜也未尝不可。把上帝人格化作为祈祷的对象，这是一个方便。本来同样是一个绝对性，却用种种形态表现出来：佛家是如来藏型，儒家是天道性命，道家是道心，基督教是上帝。这些不同只是教路的不同，上帝本身并没有什么不同；都是绝对，都不能有排拒性。”⁽²⁰⁾而唐君毅先生的中外无数圣贤共济于“中国新庙宇”的设想，则可被视为焦竑“非止此数人而已”之现代翻版：“吾人屡言一与多相反而相成，有一无多，一则不一。中国先哲之于德量度量，恒力求其无所不涵。吾人所向往宗教精神，包含对人文世界、人格世界之崇敬，即包含对人文世界中已成一切宗教精神之崇敬，即包含对一切宗教圣哲之崇敬。吾人正当聚孔子、释迦、耶稣、穆罕默德，与无数圣贤于一堂，以相揖让，而供之于中国新庙宇。”⁽²¹⁾

三 “吾之用”乃第一义

王阳明在越期间，张元冲舟中问学，谈及佛道二家“作用”，“亦有功于吾身者”，认为儒当兼取二氏，阳明遂以三间厅堂说示之：

说兼取，便不是。圣人尽性至命，何物不具，何待兼取？二氏之用，皆我之用：即吾尽性至命中完养此身谓之仙；即吾尽性至命中不染世累谓之佛。但后世儒者不见圣学之全，故与二氏成二见耳。譬之厅堂三间共为一厅，儒者不知皆吾所用，见佛氏，则割左边一间与之；见老氏，则割右边一间与之；而己则自处中间，皆举一而废百也。圣人与天地民物同体，儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道。二氏自私其身，是之谓小道。(22)

此段话有两处提及“吾之用”，先看前者：“二氏之用，皆我之用。”这里，“我”才是主体，这个我系“性命”之我，成全这个我、实现这个我（阳明所谓“尽性至命”）乃是终极目的。“二氏”之中，道教之“养身”、佛教之“不染世累”，从自我成全（“即吾尽性至命”）的立场看，均有其“用”。实际上，“圣学之全”在根本上即是要全方位地成全这个“性命之我”，即是要在身体（自然）—心灵（吾心）—社会（人伦）三位一体之中充分地实现自我之潜能。就此而言，注重养身的道教与注重明心见性的佛教本是圣学大全中固有的身体（自然）与心灵向度，而“后世儒者”蔽于陋见，自抛祖产，将“心灵”向度割让于佛氏，将“身体”向度割让给老氏，自处于“社会”向度之中，致使儒家成为“小家”，儒道成为“小道”，儒家信仰成为单面信仰。所谓“二氏之用，皆我之用”，不过是收复“失地”、重聚“祖产”的举措而已。应该指出，阳明此处所论实有所本。陆象山对当时儒门淡薄、异端惑人的局面说了以下一番话：“使在唐虞之时，道在天下，愚夫愚妇，亦皆有浑厚气象。是时便使活佛、活老子、庄、列出来，也开口不得。如人家子孙，败坏父祖家风，故释老却倒来点检你。”又说：“释氏谓此一物，非他物故也。然与吾儒不同，吾儒无不该备，无不管摄，释氏了此一身，皆无余事，公私义利于此而分矣。”(23)阳明圣人尽性至命，何物不具之说可溯源至此。(24)

至于后者，“儒、佛、老、庄皆吾之用，是之谓大道”一说，则又将

三教并置，皆称“吾之用”。这里面涉及阳明的“吾”之地位问题。任何所谓的“道”与“教”如揆之自家心身性命而了无干涉，则不成其为“道”与“教”，儒教亦不例外，自家心身性命的受用（“吾之用”）才是第一义的。身心性命之我的受用之第一义的确立，让圣经、圣人、圣传、圣学皆处在客体的地位：

圣贤垂训，固有书不尽言，言不尽意者。凡看经书，要在致吾之良知，取其有益于学而已。则千经万典，颠倒纵横，皆为我之所用。一涉拘执比拟，则反为所缚。(25)

只致良知，虽千经万典，异端曲学，如执权衡，天下轻重莫逃焉。(26)

夫学贵得之于心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也。而况其出于孔子者乎？（《传习录》173：248）

夫君子论学，要在得之于心。众皆以为是，苟求之心而未会焉，未敢以为是也。众皆以为非，苟求之心而有契焉，未敢以为非也。(27)

这里，学圣经、圣人、圣传、圣学不过是学此心，是为了“调摄此心”“明得自家心体”。此心成了衡量一切话语的标准，无论这个话语是出自哪一本圣经、哪一个圣人。在此心面前，儒、道、佛都是“被解释者”，其地位都是“客体的地位”。这与基督宗教上帝的话语是主体、解释者（*explicans*），个体体验是客体、被解释者（*explicandum*），形成了鲜明对比。

王阳明甚至有“因错致真，无非得益”的说法：

先生曰：“凡看书，培养自家心体。他说得不好处，我这里用得着，俱是益。只是此志真切。有昔郢人夜写书与燕国，误写‘举烛’二字。燕人误解。烛者明也。是教我举贤明其理也。其国大治。故此志真切，因错致真，无非得益。今学者看书，只要归到自己身

可以说这种自我得益、“自我受用”、“自我成全”的基本价值取向，从根本上使得王阳明能够超越蔽于一隅之见的三教同异论：

（郑德夫）问于阳明子曰：“释与儒孰异乎？”阳明子曰：“子无求其异同于儒、释，求其是者而学焉可矣。”曰：“是与非孰辨乎？”曰：“子无求其是非于讲说，求诸心而安焉者是矣。”⁽²⁸⁾

今世学者……其能有若墨氏之兼爱者乎？其能有若杨氏之为我者乎？其能有若老氏之清净自守、释氏之究心性命者乎？彼与圣人之道异，然犹有自得也……居今之时而有学仁义，求性命，外记诵辞章而不为者，虽其陷于杨、墨、老、释之偏，吾犹且以为贤，彼其心犹求以自得也。夫求以自得，而后可与之言学圣人之道。⁽²⁹⁾

三教异同论如失去与自家心身性命的生存论关联，则成为纯然无趣之问题，与其执着于三教异同，不若超越异同，而归宗于自家身心性命之受用与安定。“心安”与“自得”才是目的，三教之为教，不过是引人走向心安与自得的路径而已。立志于心安、自得（所谓“笃实为己”之心），才有资格学习“圣人之道”。

在阳明看来，三教不过是为了尽吾心、安吾命，学三教者，亦不过是要学尽心、学安命而已。就此而言，三教异同的确不是学者应当关心的“焦点”。阳明的这一态度在其后学之中影响甚大。曾有人问阳明后学周海门“象山、阳明之学杂禅是否”，海门答曰：“夫禅与儒名言耳，一碗饭在前，可以充饥，可以养生，只管吃便了，又要问是和尚家煮的？百姓家煮的？”⁽³⁰⁾显然，在阳明一系看来，自家性命之受用与安顿乃是第一义的，舍此而论三教异同则难免沦为在“门面上较量”。焦竑亦明确指出：“学者诚有志于道”，则儒释之短长可置勿论，而“第反诸我之心性。苟得其性，谓之梵学可也，谓之孔孟之学可也，即谓非梵学、非孔孟学，而自为一家之学，亦可也。盖谋道如谋食，藉令为真饱，即人目其馁，而吾腹则果然矣。不然，终日论人之品味，而未或一啖其馘，不至枵腹立毙者几希”⁽³¹⁾。实际上，这种态度本是孔子“古之学者为己”应有之义，这是中国思想中的主流态度，如《牟子理惑论》云：“书不必孔丘之言，药不必扁鹊之方，合义者从，愈病者良。君子博取众善以辅其

身。”

毫无疑问，“吾之用”、自家身心“性命”的受用才是第一义。在某种意义上，这也是宗教的通义，斯特伦（F. J. Streng）不就是把自我的终极转化之道视为一切宗教之共法吗？⁽³²⁾的确，世上有哪个宗教不会说是来成全人的性命的？儒曰：存心养性，道曰：修心炼性，释曰：明心见性。成书于明末的《性命圭旨》云，“三教圣人，以性命学开方便门”：儒家之教，教人“顺性命以还造化”；禅宗之教，教人“幻性命以超大觉”；老氏之教，教人“修性命而得长生”。问题当然是何谓“性命”？阳明所理解之性命是何种性命？

四 现世的生命关怀

在此，阳明显示出其现世的、当下的生命关怀。此种现世的人道取向清楚地表现在阳明对佛教理论的独特理解之中：

座间有言：“今人动曰生西天。”先生曰：“如此岂不堕落在苦海了？尝闻西域人皆欲生中华，今中华却欲生西天，不知何见？且佛言西天有极乐园，亦非以地言也。西天只在眼前，人不善礼，往往以生西天为福，不知人行好便是极乐，便是生西天。如一家之中，父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇顺，雍雍熙熙，有多少自在处，即此便是极乐园。若父子、兄弟、夫妇之间乖戾不和，细粒必争，睚眦必报，终日忧愁烦恼，就是兹地狱。然则天堂地狱，俱在乎我，又何事于他求哉！”⁽³³⁾

“西天”（“极乐园”）、“地狱”均不是“空间”概念（“非以地言也”），而是昭昭于眼前的生存论范畴，即体现在我之现世的生存活动之中。同样，佛教之“轮回”亦不是超越世间时间的彼岸概念：

释氏轮回变现之论，亦不必求之窈冥。今人不能常见自己良知，一日之间，此心倏焉而夷狄，倏焉而禽兽，倏焉而趋入悖逆之途，倏焉而流入贪淫之海，不知几番轮回，多少变幻。但人不自觉耳。释氏言语，多有欺弄精神者。大概当求之方之外，得其意而已矣。⁽³⁴⁾

“轮回变现”即是当下的人性波动。人之良知之或隐或现、时存时失，即是“轮回”。司马光对于士大夫沉迷佛教，言禅者好为隐语以相迷颇为不满，遂作《解禅偈》六首曰：⁽³⁵⁾

忿怒如烈火，利欲如铍锋。终朝长戚戚，是名阿鼻狱。
颜回甘陋巷，孟轲安自然。富贵如浮云，是名极乐国。
孝悌通神明，忠信行蛮貊。积善来百祥，是名作因果。
仁人之安宅，义人之正路。行之诚且久，是名不坏身。
道德修一身，功德被万物。为贤为大圣，是名菩萨佛。
言为百世师，行为天下法。久久不可揜，是名光明藏。

佛教中阿鼻狱、极乐国、作因果、不坏身、菩萨佛、光明藏这些本带有强烈出世色彩的词汇统统被安顿在现世的道德生活领域之中。阳明后学中刘聘君对阳明现世关怀的信仰发明最为精到：“子尹氏谓予曰：‘不佞深信净业，将率众生创极乐刹，念非子之言，无以起信也。’予曰：‘嘻！吾斯之未能信，而能使人信也乎哉？虽然，予之不信，盖不信西方之在西方，而信西方之在东土也；不信西方之在身后，而信西方之在常生也。夫人一念迷，则黑风吹入鬼国；一念悟，则天堂在目前。然则所谓极乐国者，直隔迷悟之间耳。且子之创刹，不创于西方而创于吾土，则既谓吾土之即西方矣。夫独奈何使人悬想于无何有之乡，而取证于不可知之日乎？嗟夫！吾与子度世之心一耳。子失之缓，吾失之急。子求诸远，吾以为道在迩；子求诸难，吾以为事在易。人人亲其亲，长其长，日用常行，步步莲花，户诵家弦，方方净土。其为径之捷，孰甚于此矣？’”(36)

王阳明这里对佛教“西天”“地狱”以及“轮回变现”的“人道”解读，颇类当代生存论神学对基督教天堂、地狱之看法，(37)这种解读之立足处自是人之当下的生存，现世的人道关怀乃儒者的本色。当下的生活乃是精神生命关注的焦点。值得指出的是，王阳明三教之判中的这种现世人道关怀向度，在当代新儒家的相关论说中仍有其深刻的影响，如牟宗三先生在《中国文化大动脉中的终极关心问题》一文中指出：“就儒者的立场说，一个人如能真实无妄地‘践仁’，为国家社会做事尽其忠心，事奉父母尽其孝心，与朋友交尽其信实之心，在兄弟姊妹之间尽其友爱之心，在夫妇之间尽其和顺之心，便是‘心安理得’。说得救，这‘心安理得’就是得救；说解脱，这‘心安理得’就是解脱；说逍遥自在，这‘心安理得’就是逍遥自在。你能这样‘心安理得’，现实世界就是你的天堂，现实世界就是你的极乐世界。否则，你没有这‘心安理得’，谁也救不了你，你永远不能解脱、不得逍遥，现实世界就是你的地狱。”(38)

同样基于此现世的生命关怀，王阳明对民间丧葬大作佛事现象屡加禁止：

吾民居丧不得用鼓乐，为佛事，竭貲分帛，费财于无用之地，而俭于其亲之身，投之水火，亦独何心！病者宜求医药，不得听信邪术，专事巫祷。(39)

父母丧葬，衣衾棺槨，但尽诚孝，称家有无而行；此外或大作佛事，或盛设宴乐，倾家费财，俱于死者无益；约长等其各省谕约内之人，一遵礼制，有仍蹈前非者，即与纠恶簿内书以不孝。⁽⁴⁰⁾

因此“吾之用”之“吾”，在阳明处一直是现世的、人间的“吾”，这个“吾”同时也是扎根于社群与文化之中的“吾”，三教之判亦不能脱离“吾”之扎根的社群及其文化传统，是为阳明三教之判中的“中国意识”。

五 中国意识

在《谏迎佛疏》（稿具未上）中，阳明写道：

夫佛者，夷狄之圣人；圣人者，中国之佛也。在彼夷狄，则可用佛氏之教化以化导愚顽；在我中国，自当用圣人之道以参赞化育，犹行陆者必用车马，渡海者必以舟航。今居中国而师佛教，是犹以车马渡海，虽使造父为御，王良为右，非但不能利涉，必且有沉溺之患。夫车马本致远之具，岂不利器乎？然而用非其地，则技无所施。(41)

就身位而论，佛与圣人乃是同等的，三教圣人不必较高低。但每个民族皆有其本己之“教”，佛固为夷狄之圣人，然而既为夷狄，则其教化自当施于夷狄；圣人固为中国之佛，然而既为中国，亦自当以圣人儒教教化群生。儒教作为中华文化慧命之最高体现，自应是吾中国人教化之道的不二选择。

这种三教之判中的“中国意识”并不限于王阳明本人论述，即便在三教观上持更加开放态度的焦竑那里依然有所表现。焦竑曾明言“道是吾自有之物”：

友问：“佛氏之道与吾道不同，于何处分别？”先生曰：“道是吾自有之物，只烦宣尼与瞿昙道破耳，非圣人一道，佛又一道也。大氏为儒佛辨者，如童子与邻人之子，各诧其家之月曰：‘尔之月不如我之月也。’不知家有尔我，天无二月。”(42)

“佛氏之道”与“吾道”不再有任何分别，道本是“吾自有之物”，岂有二道？好发三教异同论者乃心智幼稚者，如小儿争月，不知天无二月。焦竑已经明确意识到本然之道（*phusis*）与习俗礼仪（*nomos*）之间的区别，他对程子“《传灯》千七百入，无一人达者。不然，何以削发胡服而终？”一说颇不以为然：“削发胡服，此异国土风，文中子所云‘轩车不可以适越，冠冕不可以之胡’者也，然安知彼笑轩车冠冕，不若我之笑削发胡服者耶？故‘老聃至西戎而效夷言，禹入裸国忻然而解裳’。局曲之人，盖不可道此。”然而，就是这位焦竑又同时断言：“内典所言心性之

理，孔孟岂复有加？然其教自是异方之俗，决不可施于中国。”⁽⁴³⁾在地意识（“用非其地，则技无所施”）与风俗、文化的观念（“异方之俗”）成为三教之判的一个重要向度。

这一三教之判中的“在地意识”（“中国意识”）实际上反映出王阳明的民族文化自觉，当年甘地通过非暴力运动领导印度争取独立而获得举世声誉，一西方传教士对甘地说，你的行动方式完全符合耶稣基督的精神（“匿名的基督徒”），你为何不信仰我们的基督教呢？甘地回答说，我已生而为印度人，我信仰的是印度教、婆罗门教，我所做的事，照你说是合乎基督精神，然而我却是根据我们的婆罗门教义而来的，既然婆罗门教能启发我、指引我，我又何必做基督徒呢？牟宗三先生在论及中国文化的主体性时，屡屡引甘地的这个话头，⁽⁴⁴⁾王阳明“在我中国，自当用圣人之道以参赞化育”之掷地有声的说法，不同样折射出“真正的民族精神”“真正的文化智慧”吗？

六 终极认同

多重宗教参与 (multiple religious participation) 乃至多重宗教认同 (multiple religious identity) 自波士顿儒家白诗朗 (John Berthrong)、南乐山 (Robert C. Neville) 提出后，一时成为讨论儒教开放与包容性经常被提及的话题。⁽⁴⁵⁾“多重宗教参与”在王阳明这里更多表现为“多重宗教受用”，持三教融通立场的人大致均认为三教因其各自的胜场，而各有其相应之用。宋孝宗的治心、治身、治世的提法即是例证。然而无论如何，就终极的认同而论，诚如桑塔亚那 (George Santayana) 所说：“要信仰宗教而不信仰任何具体的宗教，就像要说话而不说任何具体的语言，这都是不可能的。”⁽⁴⁶⁾一个人不能同时以同样程度献身于不同的宗教，此是不争的事实。如宋之张商英 (无尽居士，1043~1121) 谓群生患失真迷性、弃本逐末之病，三教乃驱惑之药：儒治皮肤之疾，道治血脉之疾，释治骨髓之疾。儒、道、佛虽各有所用，然而显然在张氏眼目中，释乃治本之药。犹如隋之李士谦之论三教，有佛日、道月、儒五星之说，并谓三光在天，缺一不可，而三教在世亦缺一不可。然日、月、星总有排序之别，持“天不生仲尼，万古如长夜”之儒者会认同吗？

与宋代理学家相比，王阳明与二教之交涉显然更加深入。让我们看一下以下两则带有传奇与灵异色彩的记载吧。

王阳明尝游僧寺，见一室封锁甚密，欲开视之，寺僧不可，云：“中有入定僧，闭门五十年矣。”阳明固开视之，见龕中坐一僧，俨然如生，貌酷肖己，先生曰：“此岂吾之前身乎？”既而见壁间一诗云：“五十年前王守仁，开门原是闭门人。精灵剥后还归复，始信禅门不坏身。”先生怅然久之，建塔以瘞而去。⁽⁴⁷⁾

阳明先生在赣州都府，军令甚严，宿卫之士无敢偶语离次者。一夕于中夜，卫士忽见府门洞开，有一道士流自外至，长髯蕉扇，俨如洞宾。一童子执纱灯，前导以入，门复闭。久之开门，送出长揖。别去甚速，不知所之。见者惊愕，门如故。无明遂相传言，自守巡以下，皆知之。已而守巡入揖，先生遂自言梦纯阳真人来

访。“吾问：‘如何谓之仙？’彼曰：‘非儒之至者不足以称真仙。’吾又问：‘如何谓之儒？’曰：‘非仙之至者不足以言真儒。’良久别去。”守巡乃敢言夜来卫士所见。始知纯阳之果至也。(48)

这些与“异人”交游的传说，真实性或成问题。但其背后折射的用意却是非常明确的：阳明之造诣已经与高僧、仙人毫无二致。试对比程伊川与异人遭遇的记载：

伊川先生贬涪州，渡汉江，中流船几覆。舟中人皆号哭，伊川独正襟安坐如常。已而及岸，同舟有老父问曰：“当船危时，君正坐色甚庄，何也？”伊川曰：“心存诚敬耳。”老父曰：“心存诚敬固善，然不若无心。”伊川欲与之言，而老父径去。(49)

与受到“教训”的伊川相比，阳明与二氏异人之交涉，自表现出心心相印、心心不异的一面。阳明对仙佛并不排挤，但就终极认同而论，阳明义无反顾地归宗儒教。

面对偏好仙佛的弟子关于二氏之教的请问，阳明屡屡以“悔”字应对：

阳伯即伯阳，伯阳竟安在？大道即人心，万古未尝改。长生在求仁，金丹非外待。繆矣三十年，于今吾始悔！(50)

吾亦自幼笃志二氏，自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之学若是其简易广大。始自叹悔错用了三十年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。汝今所学，乃其土苴。辄自信自好若此，真鸱鸢腐鼠耳！惠请问二氏之妙。先生曰：“向汝说圣人之学简易广大。汝却不问我悟的。只问我悔的！”（《传习录》124：148）

在《答人问神仙》一文中，阳明以自己的亲身体会说，他自己好神仙已三十余年，修炼的结果是：

齿渐动摇，发已有一二茎变化成白，目光仅盈尺，声闻函丈之外，又常经月卧病不出，药量骤进，此殆其效也。(51)

如果说，阳明一生受道教影响远远大于佛教，则阳明归宗儒教，在一定程度上乃是他道教修炼方面遭遇到挫折的结果。当然更重要的原因在于龙场悟道，使他体验到二氏精微之面向实是“圣道之全”所固有的：

王嘉秀问：“佛以出离生死诱人入道。仙以长生久视诱人入道。其心亦不是要人做不好。究其极至，亦是见得圣人上一截。然非入道正路。如今仕者，有由科，有由贡，有由传奉，一般做到大官。毕竟非入仕正路，君子不由也。仙佛到极处，与儒者略同。但有了上一截，遗了下一截。终不似圣人之全。然其上一截同者，不可诬也。后世儒者又只得圣人下一截。分裂失真。流而为记诵、词章、功利、训诂。亦卒不免为异端。是四家者，终身劳苦，于身心无分毫益。视彼仙佛之徒，清心寡欲，超然于世累之外者，反若有所不及矣。今学者不必先排仙佛，且当笃志为圣人之学。圣人之学明，则仙佛自泯。……”先生曰：“所论大略亦是。但谓上一截、下一截，亦是人见偏了如此。若论圣人大中至正之道，彻上彻下，只是一贯，更有甚上一截、下一截？‘一阴一阳之谓道’，但‘仁者见之便谓之仁，知者见之便谓之智，百姓又日用而不知，故君子之道鲜矣’。仁智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”（《传习录》49：86—87）

王嘉秀这里所说的“上一截”属于“体”，“下一截”属于“用”；“上一截”属于“境界”，“下一截”属于“修为”；“上一截”属于“明明德”，“下一截”属于“亲民”。王嘉秀看来，道佛二氏偏于“上一截”（仙、佛到极处，与儒者略同），后世儒者则偏于“下一截”（在超然于世累之外方面反不及仙、佛）。换言之，三教（其中儒教乃俗儒之教、世儒之教）均有所偏，这种偏乃是封闭于一隅之见、自是非人之“偏”，是凝固化的意识形态之“偏”，而不是“心学纯明之时”“各以资质相近处学成片段”之“偏”。后者实不是“偏”，而只是因人资质不同而所得自然不同，但此不同并未导致排斥异己，相反“往来相助”而无有人我之间。阳明所归宗的既不是佛老二教，亦不是世儒之教，而是“圣人大中至正之道”“圣人之学”。阳明虽坚持佛老皆吾之用，但并不认同佛老，究其理由无非有二，其一，二氏“遗了下一截”，所谓“外人伦，遗物理”：

只说“明明德”而不说“亲民”，便似老、佛。（《传习录》

或问：“释氏亦务养心，然要之不可治天下，何也？”先生曰：“吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天则自然，就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，渐入虚寂去了。与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”（《传习录》270：329）

昔之人固有欲明其明德矣，然或失之虚罔空寂，而无有乎家国天下之施者，是不知明明德之在于亲民，而二氏之流是矣。(52)

夫禅之学与圣人之学，皆求尽其心也，亦相去毫厘耳。圣人之求尽其心也，以天地万物为一体也。吾之父子亲矣，而天下有未亲者焉，吾心未尽也。吾之君臣义矣，而天下有未义者焉，吾心未尽也。吾之夫妇别矣，长幼序矣，朋友信矣，而天下有未别、未序、未信者焉，吾心未尽也。吾之一家饱暖逸乐矣，而天下有未饱暖逸乐者焉，其能以亲乎？义乎？别、序、信乎？吾心未尽也。故于是有纪纲政事之设焉，有礼乐教化之施焉，凡以裁成辅相、成己成物，而求尽吾心焉耳。心尽而家以齐，国以治，天下以平。故圣人之学不出乎尽心。禅之学非不以心为说，然其意以为是达道也者，固吾之心也，吾惟不昧吾心于其中则亦已矣，而亦岂必屑屑于其外，其外有未当也，则亦岂必屑屑于其中。斯亦其所谓尽心者矣，而不知已陷于自私自利之偏。是以外人伦，遗事物，以之独善或能之，而要之不可以治家国天下。盖圣人之学无人己，无内外，一天地万物以为心；而禅之学起于自私自利，而未免于内外之分；斯其所以为异也。(53)

外人伦、遗物理，这是宋明理学批评佛教的通义，也可以说是老生常谈。陆象山说得最为分明：“儒者虽至于无声无臭，无方无体，皆主于经世；释氏虽尽未来际普度之，皆主于出世。”(54)上面所列阳明四段批评佛老的文字都认为二氏亦有养心、尽心之学，但二氏之养心、尽心皆缺乏经世的向度、亲民的向度。实际上，依照王龙溪所记，阳明正是在体悟到“亲民”宗旨后，方才真正体会到佛教“自私自利”之一面：“先师尝曰：‘自从悟得亲民宗旨，始勘破佛氏终有自私自利意在。’此却从骨髓上理会出来，所差只在毫厘，非言语比并、知识较量所得而窥其际

也。”⁽⁵⁵⁾王龙溪还指出，儒者总是说儒主于经世，佛主于出世，此只是“大略言之”，“佛氏普度众生，尽未来际，未尝不以经世为念”，“但其心设法，一切视为幻相，看得世界全无交涉处，视吾儒亲民一体，肫肫之心终不同”。前者旨趣是“寂灭”（“众生同归寂灭”），后者旨趣乃与物同体，是“天地生生之机”。⁽⁵⁶⁾

其二，即便在“上一截”二氏仍有“未尽处”，所谓仍不免有毫厘之差：

问：“儒者到三更时分，扫荡胸中思虑，空空静静，与释氏之静只一般，两下皆不用，此时何所分别？”先生曰：“动静只是一个。那三更时分，空空静静的，只是存天理，即是如今应事接物的心。如今应事接物的心，亦是循此天理，便是那三更时分空空静静的心。故动静只是一个，分别不得。知得动静合一，释氏毫厘差处亦自莫掩矣。”（《传习录》231：306）⁽⁵⁷⁾

先生尝言：“佛氏不着相，其实着了相。吾儒着相，其实不着相。”请问。曰：“佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇：都是为个君臣、父子、夫妇着了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别：何曾着父子、君臣、夫妇的相？”（《传习录》236：309）

仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来；佛氏说无，从出离生死苦海上来：却于本体上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了，便与本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，更不着些子意在。（《传习录》269：328）

问：“佛家言寂灭，与圣人言寂然不动，何以异？”先生曰：“佛氏言生生灭灭，寂灭为乐。以寂灭为乐，是有意于寂灭矣。惟圣人只是顺其寂灭之常。”⁽⁵⁸⁾

虚无、寂灭、不着、空静本是佛老本色，亦是其胜场所在，然而在阳明看来，佛老于此等处仍然有所添加、有所意必、有所执着、有所分别，

故仍未至究竟、未造化境。故在阳明看来，他对佛老二教之超越不仅是对其“遗了下一截”之超越，更是对其“上一截”之超越，不妨再看一下条目：

或问：“裴公休序《圆觉经》曰：‘终日圆觉而未尝圆觉者，凡夫也；欲证圆觉而未极圆觉者，菩萨也；具足圆觉而住持圆觉者，如来也。’何如？”曰：“我替他改一句：终日圆觉而未尝圆觉者，凡夫也；欲证圆觉而未极圆觉者，菩萨也；具足圆觉而住持圆觉者，罗汉也；终日圆觉而未尝圆觉者，如来也。”⁽⁵⁹⁾

裴公美（791～864）号称深得华严宗旨与禅宗心要，阳明不避班门弄斧之嫌，“终日圆觉而未尝圆觉”，寥寥数笔，圆觉之化境出矣。杨龟山云：“诸子之学，折诸圣人犹望洋向若，其辨自屈也。儒佛之论，造其极致，则所差眇忽耳。其义难知，而又其辞善遁，非操戈入室，未易攻也。”⁽⁶⁰⁾阳明可谓善操戈入室而又全身而返矣。冯友兰先生曰：新儒家（指宋明理学家——引者）更为一贯地坚持道家、佛家的基本观念，他们比道家还要道家，比佛家还要佛家。⁽⁶¹⁾这句话用在王阳明这里尤为贴切。⁽⁶²⁾

在超越二氏之教的同时，阳明亦不认同世儒之教。实际上，阳明对“二氏”之教批判的文字总是跟批判世儒之教联系在一起的：

……圣人之道坦如大路，而世之儒者妄开蹊径，蹈荆棘，堕坑堑，究其为说，反出于二氏之下。宜乎世之高明之士厌此而趋彼也！此岂二氏之罪哉！⁽⁶³⁾

然则圣人之学，乃不有要乎！彼释氏之外人伦，遗物理，而堕于空寂者，固不得谓之明其心矣；若世儒之外务讲求考索，而不知本诸其心者，其亦可以谓穷理乎？⁽⁶⁴⁾

荒木见悟在《邓霍渠的出现及其背景》一文中指出：“晚明三教一致论的流行正好可以证明以上所述，三教一致不是串同三教，也不是凑集三教之长，而是超越三教，从根本源头重新认识三教。”⁽⁶⁵⁾就阳明本人而论，其所最终认同之“教”实是超越了三教之教。观阳明将二氏之教与世儒之教并称之为文本，阳明正面所推崇的乃是“圣人之道”“圣学之全”“简

易广大”的“圣人之学”，此是阳明本人所虔诚归宗者、所终极认同者。这不再是与佛老鼎足而立的儒教，而是“良知教”，用王阳明的诗歌说，“千圣皆过影，良知是吾师”；用阳明高足王龙溪的话说，良知是“范围三教大总持”，是“范围三教之宗”。⁽⁶⁶⁾

七 结论

“道一而已”与“吾之用”从信仰之对象与信仰之主体两个面向，超越了儒门“狃于世儒崇正之说”而画地自限的封闭心态。前者通过强调道之普遍性而将佛老之教纳入“同道”范围之内，后者则借凸显自家身心性命受用之第一义，而将佛老二教连同儒教一起成为“吾之用”者。其实在阳明龙场悟道之“吾性自足”的体验中，“道是吾自有之物”实是题中应有之意。所谓“心即道，道即天”，道大无外，道一无二，则佛老之教与儒教之教皆不过是成全、实现这个“吾自有之物”而已。“道”之给我带来的“转化”（变化气质）说到底是一种自我转化。就三教之道皆是大道之一端、三教之教皆为“吾之用”而论，阳明对弟子每每提及的三教同异问题，往往不予正面回应，“教”与“吾”之生存论的关联才是吃紧的问题。

这个“吾”在儒家的理解中，从不是绝缘的个体，而是处于世间之中、扎根于社群与文化传统中的“吾”，故“吾”之心灵之洒脱与身体之安顿一定是在地化的，是处于世间、扎根于社群与文化传统的。“现世的生命关怀”与“中国意识”，彰显出阳明三教之判中的儒家本色以及相应的文化自觉。是的，儒家之“道”总要落实于“人道”与文化之道。

王阳明所终极认同者即是此“吾”之“道”，这是超越三教的“大道”，是自然（身体）—社会（文化）—心灵三位一体之“大道”，固执于其中一端，皆是“自小其道”。

从“道一而已”这个整全、圆融的立场看，阳明宗教思想的最高端其实是超越三教的（这是其良知教所逼出的觉悟境界，也显示儒学的极高明之处）。“道一而已”与“吾之用”两向度则恰为一事之两面，前者是“体”，后者是“用”。在这两点，无论说“体”说“用”，都是在超越的层面立论。在此层面，阳明只信任“心”“良知”这一全体大用。在此良知之心的烛照下，儒学及孔子、道家及老庄、佛家及释迦，乃至世间一切经典，都处于客体之地位，而不具有至上性。而后三向度，都是从道（良知）之落实的现实层面立论，便不能不“分殊”，不能不现实地有所“偏向”（此时不“偏”，反倒是“偏”，才有所见，便有所偏，倘“见而未尝见”，则“偏而未尝偏”，何况阳明认为儒学比二家更为中正圆融）。这一

点，从阳明“终极认同”（生命底子仍是儒教）可得到证明。因为向较于佛老，儒教无疑更适合中国实际，更具有“在地性”。这一立场，使其更加重视现世关怀，更加重视中华文化生命的特殊性，因之才导出“现世的生命关怀”和“中国意识”。要之，前二者，可以破世儒之“法执”，后者则破而又立；前两者可以证成儒教（良知教）之普遍性、全球性（*globalization*），后者则显示出普遍性、全球性的宗教信仰同时亦是在地性的（*localization*），所谓的全球在地性（*glocalization*）实已暗含在阳明的三教之判中，惟隐而未发而已。

需要补充的是，（1）“道一而已”与“吾之用”两个向度，在阳明的论述之中往往是针对世儒偏狭的“崇正”意识或弟子拘于三教异同，为名相所缚不知实地用功而发的，其用意自然是为了打破此固步自封的心态，建立“吾”与“大道”的生存论之关联。而阳明通过“心学纯明之时”，“吾”与“大道”的圆融无隔的三教谱系学的塑造，一方面展现出“圣学之全”的景观，另一方面则让一切宗教偏执心态者自跻于“拘于俗、束于教”的“一曲之士”之列：“后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”⁽⁶⁷⁾（2）“现世的生命关怀”与“中国意识”向度，则往往是从政治层面，从国家、民族的“宗教政策”上阐发的。前者见于《南赣乡约》，后者见于上书给皇帝的《谏迎佛疏》。这是不是暗含着作为社会与民族层面的宗教必须考虑其世间性与文化性之因素的意思？（3）“终极认同”向度通常在阳明与弟子辨析圣人之学与二氏之教“毫厘之差”时展现出来，是属于阳明建立“良知教”共同体之论说。

（1）纪昀总纂：《四库全书总目提要》卷一百三十二，河北人民出版社，2000年，第3378页。

（2）李焘撰：《续资治通鉴长编》（第7册）卷八十一，真宗大中祥符六年，中华书局，1985年，第1853页。

（3）李焘撰：《续资治通鉴长编》（第5册）卷六十三，真宗景德三年，中华书局，1981年，第1419页。

（4）《全宋文》（第7册）卷二六二，巴蜀书社，1990年，第51页。

（5）相关文献见柳存仁：《王阳明与道教》《王阳明与佛道二教》，收入氏著《和风堂文集》（上海古籍出版社，1991年）；陈荣捷：《王阳明与禅》（台湾学生书局，1984年）；荒木见悟著、廖肇亨译：《明末清初的思想与佛教》（上海古籍出版

社，2010年）；彭国翔：《王龙溪与佛道二教》《中晚明的阳明学与三教融合》《多元宗教参与中的儒家认同——以王龙溪的三教观与自我认同为例》《儒家“理一分殊”的多元主义宗教观——以阳明学者的三教观为例》，收入氏著《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（生活·读书·新知三联书店，2005年）以及《儒家传统：宗教与人文主义之间》（北京大学出版社，2007年）；魏月萍：《从“良知”到“孔矩”：论阳明后学三教合一观之衍变》，载《中国哲学史》2008年第4期；赵伟：《心海禅舟——宋明心学与禅学研究》（人民出版社，2008年）；钱新祖（Edward T. Ch'ien）：《Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming》（New York：Columbia University Press，1986），等等。

(6) 郑宗义：《明末王学的三教合一论及其现代回响》，第四届粤港哲学论坛（2011年11月4日）。另，林义正《儒佛会通方法议》（《台大佛学研究》2002年第7期，台湾大学文学院佛学研究中心）从方法论角度对儒佛会通进行了类型学探讨。

(7) 《寄邹谦之四》，《王阳明全集》卷六，第205—206页。

(8) 焦循撰：《孟子正义》卷十，中华书局，1987年，第319页。

(9) 《张载集》，中华书局，1978年，第65页。

(10) 《朱子语类》卷一百二十六《朱子全书》第18册，第3933页。

(11) 董萝石撰、钱明编校整理：《从吾道人语录》，《徐爱 钱德洪 董濬集》，第264页。

(12) 《见斋说》，《王阳明全集》卷七，第262页。

(13) 约翰·希克著，王志成、思竹译：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，江苏人民出版社，1999年，第55—56页。

(14) 《书正宪扇》，《王阳明全集》卷八，第280页。

(15) 朱得之编：《稽山承语》，《新编王阳明全集》卷四十，第1611页。

(16) 被阳明称为“方外技术之士，未可以为道”的上阳子（见《答人问神仙书》，《王阳明全集》卷二十一，第805页），即反复申明三教一家论：“三教一家，实无二道。其分彼我者，乃是一个盲人鞭骑瞎马，而与人较胜负，岂不为明眼底人所笑！”（上阳子：《金丹大要序》虚无卷第一，何建明：《陈致虚学案》，齐鲁书社，2011年，第119页，以及《三教一家第九》，发真问答卷第七，《陈致虚学案》，第287—288页）上阳子系陈致虚（1290～？）之号，尝师缘督真人赵有钦，而王阳明之六世祖王刚就曾与这位赵缘督“与语达旦”（见张壹民：《王性常先生传》，《王阳明全集》卷三十七，第1380页）。全真教祖师王重阳即已大力倡导三教一家说：“儒门释户道相通，三教从来一祖风。”（《孙公问三教》，白如祥辑校：《王重阳集》卷一，齐鲁书社，2005年，第9页）“心中端正莫生邪，三教搜来作一家。”（《示学道人》，《王重阳集》，第16页）

(17) Raimon Panikkar即用此术语说明宗教之间的相互渗透性，见潘尼卡著，王志成、思竹译：《宗教内对话》，宗教文化出版社，2001年，第9—11页。

(18) 《赠吴礼部序》，焦竑撰、李剑雄点校：《澹园集》卷十七，中华书局，1999年，第196页。

(19) 利玛窦在南京期间曾专程登门拜访焦竑，并面称其为“三教领袖”。据说，利玛窦还企图通过徐光启游说焦竑皈依天主而未果。利玛窦与焦竑之交涉，见安田朴、谢和耐著，耿升译：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社，1993年；利玛窦著、何高济译：《利玛窦中国札记》，中华书局，1983年；裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》，中华书局，1993年。

(20) 牟宗三：《谈宗教、道德与文化》，收入《时代与感受》，《牟宗三先生全集》第23册，第205—206页。

(21) 氏著：《中国文化之精神价值》，广西师范大学出版社，2005年，第394页。牟宗三先生在论及《中国文化之精神价值》一书时指出，唐先生此书中的“向上开阔”一义不仅可以“极成宗教境界”，且本中国之“宗教融摄于人文”之精神，而“可以消除各高级宗教之偏执，渐以开拓通达其自己，而会通各大宗教而不与之对为对立，且使其自身间不对立，此‘向上开拓’一端，宋明儒者，未能臻此”。见牟宗三：《介绍〈中国文化之精神价值〉》，收入《牟宗三先生晚期文集》，《牟宗三先生全集》第27册，第4页。按：“宋明儒者，未能臻此”一语之“宋明儒者”当限定为朱子一系之宋明儒者，阳明之“道一无二论”在原则上实已臻此。顺便指出，“吾人正当聚孔子、释迦、耶稣、穆罕默德，与无数圣贤于一堂，以相揖让，而供之于中国新庙宇”，唐君毅的这一宗教理想在今越南之高台教已得到充分实现。该教力主“万教大同”，诸神共处。释迦牟尼、老子、孔子、观世音、耶稣、李白、关公、姜太公、牛顿、维克多·雨果、莎士比亚、丘吉尔、克里孟梭、孙中山等东西方圣贤均为其供奉对象。

(22) 《年谱三》，《王阳明全集》卷三十四，第1289页。另见《传习录拾遗》45：415。

(23) 《语录》，《陆象山全集》卷三十五，第284、311页。

(24) 后来王龙溪对乃师屋舍三间之喻有进一步引申：自圣学不明，后儒反将千圣精义让与佛氏，才涉空寂，便以为异学，不肯承当。不知佛氏所说，本是吾儒大路，反欲借路而入，亦可哀也。夫仙佛二氏皆是出世之学，佛氏虽后世始入中国，唐虞之时所谓巢许之流即其宗派。唐虞之时圣学明，巢许在山中如木石一般，任其自生自化，乃是尧舜一体中所养之物。盖世间自有一种清虚恬淡不耐事之人，虽尧舜亦不以相强。只因圣学不明，汉之儒者强说道理，泥于刑名格式，执为典要，失其变动周流之性体，反被二氏点检訾议，敢于主张做大。吾儒不悟本来自有家当，反甘心让之，尤可哀也已。见王畿：《三山丽泽录》，吴震编校整理：《王畿集》卷一，第15页。

(25) 《答季明德》，《王阳明全集》卷六，第214页。

(26) 《五经臆说十三条》，《王阳明全集》卷二十六，第976页。

(27) 《答徐成之》，《王阳明全集》卷二十一，第808—809页。对外教经典的接纳，必求诸“心”之主体地位，曾巩曾讥讽王安石读佛经，安石回以：“善学者读其书，惟理之求。有合吾心者，则樵牧之言犹不废；言而无理，周、孔所不敢从。”见惠洪撰：《冷斋夜话》卷六，中华书局，1988年，第47页。

(28) 《赠郑德夫归省序》，《王阳明全集》卷七，第238页。

(29) 《别湛甘泉序》，《王阳明全集》卷七，第230—231页。

(30) 周汝登撰：《南都会语》，《东越证学录》卷一，《四库全书存目丛书集

部》第165册，第437页。

(31)《答耿师》，《澹园集》卷十二，第82—83页。

(32)斯特伦著，金泽、何其敏译：《人与神：宗教生活的理解》，上海人民出版社，1991年，第2—4页。

(33)《言行录汇集上》，《新编王阳明全集》卷四十，第1642页。

(34)《言行录汇集上》，《新编王阳明全集》卷四十，第1616页。另见《与欧阳崇一》（四），《新编王阳明全集》卷四十五，第1825页。按《与欧阳崇一》

（四）“欺弄精神”为“簸弄精神”（“簸”字为佳），“多少变幻”为“多少发现”（“变幻”二字为佳）。

(35)王辟之撰、吕友仁点校：《渑水燕谈录》，中华书局，1981年，第31—32页。

(36)《题极乐刹募籍》，刘元卿撰、彭树欣编校：《刘元卿集》卷十二，上海古籍出版社，2014年，第489—490页。阳明弟子辈中亦多能申发此义，如王龙溪论因果报应时指出：“一念善因，终成善果；一念恶因，终成恶果。其应如影。止恶修善，不昧因果，便是大修行人。一念万年，无有生灭，即无轮回。知生则知死矣。”因果报应完全立足于修行者当下的道德生命之成就而论。在论轮回说时，龙溪一方面认为三世因果轮回乃是“神怪之事”，属于“子不语”范围，语之，则徒增群惑。另一方面，龙溪又指出：“人之有生死轮回，念与识为之祟也。念有往来，念者二心之用，或之善，或之恶，往来不常，便是轮回种子。识有分别，识者发智之神，倏而起，倏而灭，起灭不停，便是生死根因。此是古今之通理，亦便是见在之实事。儒者以为异端之学，讳而不言，亦见其惑也已。夫念根于心，至人无心则念息，自无轮回。识变为知，至人无知则识空，自无生死。为凡夫言，谓之有，可也；为至人言，谓之无，可也。道有便有，道无便无，有无相生，以应于无穷，非知道者何足以语此？”此处龙溪所论念善念恶，往来不常，即相当于阳明所说人之不能守住自家良知而倏焉趋、流于几番轮回之中而不自觉。惟龙溪又补足一句，倘常见自家良知（龙溪谓“无心而念息”），则自无轮回。龙溪两段文字分别见《王畿集》卷二十，第650页；卷七，第165页。又如薛中离云：“佛氏说：‘一念善即登天堂，一念恶即入地狱。’盖一念善则嬉嬉乐乐，便是天堂；一念恶，则烦恼忧苦，便是地狱。轮回之说，亦是如此。发一善念是托生于冠裳，发一恶念是托生于犬马，此是佛书本意，后人谓果有天堂地狱在某处，却是误会。”见陈柳编校：《薛侃集》卷一，上海古籍出版社，2014年，第14页。

(37)“天堂”与“地狱”在生存神学家麦奎利（John Macquarrie）那里不再是酬报与惩罚的观念，而是昭昭于眼前的概念：前者彰显的是存在的圆满与人之生存的“上限”之体验，而后者则表达了存在的丧失与人之生存的“下限”之体验。两者均是人在其生存的当下即可体验到的经验。见麦奎利著、何光沪译：《基督教神学原理》，上海三联书店，2007年，第350—355页。

(38)氏著：《时代与感受》，《牟宗三先生全集》第23册，第426页。

(39)《告谕》，《王阳明全集》卷十六，第565页。

(40)《南赣乡约》，《王阳明全集》卷十七，第602页。

(41)《谏迎佛疏》，《王阳明全集》卷九，第295页。这一段落应该是全文的“文

眼”，其他对佛教的说法多是迎合皇帝的心思而间接点悟，故不必较真。如说：“今佛氏之书具载始末，谓释迦住世说法四十余年，寿八十二岁而没，则其寿亦诚可谓高矣；然舜年百有十岁，尧年一百二十岁，其寿比之释迦则又高也。佛能慈悲施舍，不惜头目脑髓以救人之急难，则其仁爱及物，亦诚可谓至矣；然必苦行于雪山，奔走于道路，而后能有所济。若尧、舜则端拱无为，而天下各得其所……比之释迦则又至也。”这种“比寿大赛”显然是“虚说”，不妨参看：“盖吾儒亦自有神仙之道，颜子三十二而卒，至今未亡也。”见《答人问神仙》，《王阳明全集》卷二十一，第805页。另参《与陆原静》，《王阳明全集》卷五，第187页。

(42) 《明德堂答问》，《澹园集》卷四十九，第745页。

(43) 《古城答问》，《澹园集》卷四十八，第738页。

(44) 见氏著：《从儒家的当前使命说中国文化的现代意义》《中国文化大动脉中的终极关心问题》，收入《时代与感受》，《牟宗三先生全集》第23册，第353、446—447页。

(45) 相关文献见彭国翔：《多元宗教参与中的儒家认同——以王龙溪的三教观与自我认同为例》，收入氏著《儒家传统：宗教与人文主义之间》，北京大学出版社，2007年，第141—168页；李晨阳：《宗教论：多元参与与排他主义》，收入氏著《道与西方的相遇：中西比较哲学重要问题研究》，中国人民大学出版社，2005年，第143—168页；Sander Griffioen著、陈文庆译：《中国的多重宗教参与：一个哲学上的难解之谜》，《基督教思想评论》第四辑，上海人民出版社，2006年，第294—306页。

(46) 桑塔亚那著、乐爱国等译：《人性与价值》，广东人民出版社，2003年，第45页。

(47) 《言行录汇集上》，《新编王阳明全集》卷四十，第1644页。《全集》此条采自蒋一葵《尧山堂外纪》，另有四种文献提及此事，且偈子略有不同。《峤南琐记》卷下（丛书集成初编，商务印书馆，1935—1937年，第52页）：“王伯安平思田八寨，即乞病归。至南安小憩一佛寺。寺有静室，乃前老僧示寂处。老僧化时，戒其徒岁加封识，不许开户。伯安固强开之，中有书云：‘五十七年王守仁，启吾钥拂吾尘。问君欲识前程事，开门即是闭门人。’伯安愕然，数日而卒。”赵善政《宾退录》、杨家麟《胜国文征》所记同，见陈登原《国史旧闻》第3册，第178页。另邱霏《赤雅》卷下“南安禅寺”条亦有类似记载：南安禅室一僧坐化，傍有偈云：“五十七年王守仁，启吾钥拂吾尘。问君欲识前程事，开门即是闭门人。”王伯安平思田八寨后启此，愕然数日，卒。另，张怡所记题壁诗又有不同：“五十三年王守仁，开门原是闭门人。精灵剥后还归复，始信禅门不坏身。”张怡还说，此事本载阳明本传，徐华亭删去，为从祀计也。见张怡撰、魏连科点校：《玉光剑气集》卷三十，中华书局，2006年，第1057页。

(48) 《言行录汇集上》，《新编王阳明全集》卷四十，第1646—1647页。

(49) 《河南程氏外书》卷十二，《二程集》，中华书局，2004年第2版，第423页。

(50) 《赠阳伯》，《王阳明全集》卷十九，第673页。

(51) 《王阳明全集》卷二十一，第805页。

(52) 《亲民堂记》，《王阳明全集》卷七，第251页。

(53) 《重修山阴县学记》，《王阳明全集》卷七，第257页。

(54) 《陆象山全集》卷二，第11页。

(55) 王龙溪：《龙溪会语》卷二，《王畿集》附录二，第702页。

(56) 王龙溪：《龙溪会语》卷二，《王畿集》附录二，第699、702页。

(57) 此处释氏“毫厘差处”阳明只是点到为止，门人薛中离有进一步之阐述：“儒释之分，毫厘千里，匪以虚也。或谓儒尽伦理，彼则遗伦而弃理，此千里也，恶在其为毫厘耶？或谓儒笃爱推恩，彼则断恩而割爱，犹相远非毫厘也。有谓儒循理而行无动无静，彼则喜静而言烦，亦相远非毫厘也。有谓彼亲仇平等，恁然无情，吾儒至理流贯，亲亲有杀，尊尊有等，斯论精矣，然亦非毫厘也。盖彼语圆觉犹儒之虚明，语无着犹儒之不倚，语智慧犹儒之聪明睿智，语事障犹吾行其所无事，语理障犹吾有其善丧厥善。辞意虽类，然其体不同。何也？彼悠悠如如，自适自便，吾儒至诚惻怛，乾乾不息。彼惟如如自适，悠悠自便，故君亲不顾，人已为二。吾儒至诚惻怛，乾乾不息，故以位以育，号泣旻天，恫瘝在身，视人之饥犹己饥之，视人之溺犹己溺之，以其一体也。观人者以是为辨，弗能遁矣；修己者以是自考，庶乎其弗差矣。苟以吾儒之言虚寂障碍辞意类彼者，必避而去之，殆将中原之土弃而为五胡，避而为弱宋矣，其可乎？”佛氏不是有同体大悲之说吗？何以断其如如自适，悠悠自便？“问：‘二氏亦曰慈俭、曰慈悲，亦救度人，先师阳明断为自私自利，不可以治天下国家，何也？’曰：‘以自儿与人之子观之便可见：自儿啼，襁抱诱掖导之使止，虽千万百计而不厌。他人儿啼，初亦煦煦止之，不止便恶其声，非嗔之则置而去矣。吾儒以事皆分内，物本同体，故能建事料理得人。二氏学既以世界为幻，虽济度人，不过欲其同己，非以天下为一家，中国为一人，故陷其学者一沾事必厌烦难，至弗堪必变为惨刻，以原自私，非至爱之体也，再变必为招权纳贿，以原着空，反必着物，此势之所必至也，焉可治天下国家？’”见薛侃撰、陈椰点校整理：《薛侃集》卷三，第108—109、148—149页。

(58) 《阳明先生遗言录下》，《新编王阳明全集》卷四十，第1606页。

(59) 《稽山承语》，《新编王阳明全集》卷四十，第1615页。阳明“终日圆觉而未尝圆觉”说，可谓极尽“空”趣，乃至引发好友湛甘泉的不满：“昨叔贤到山间道及老兄，颇讶不疑佛老，以为一致，且云到底是空，以为极致之论。若然，则不肖之惑滋甚。此必一时之见耶，抑权以为救弊之言耶？不然，则不肖之惑滋甚；不然，则不肖平日所以明辨之功未至也。上下四方之宇，古今往来之宙，宇宙间只是一气充塞流行，与道为体，何莫非有？何空之云？虽天地弊坏，人物消尽，而此气此道亦未尝亡，则未尝空也。道也者先天地而无始，后天地而无终者也。夫子川上之叹，子思鸢鱼之说，颜子卓尔之见，正见此尔。此老兄平日之所潜心者，叔贤所闻必有为而发，此乃学最关处，幸示教以解惑。”见《寄阳明》，《湛甘泉先生文集》卷七，《四库全书存目丛书·集部·别集类》第56册，齐鲁书社，1997年，第561页。甘泉弟子曾问及阳明与一僧言“禅家有杂、昏、惺、性四字”，其中有“尘念既去，则自然里面生出光明，始复元性，此之谓性”。对此，甘泉言：“学者只是两端，非杂昏，则惺性。然而圣人与释氏说性不同。圣人言性，乃心之生理，故性之为字，从心从生。释氏言性，即指

此心明处便是，更不知天理与心生者也。所谓心之生理者，如未发则有物跃如活泼，而谓之中，及发则见孺子入井怵惕惻隐之心生，与羞恶辞让是非之心，皆是也。释氏以此生理反谓为障，是以灭绝伦理，去圣人之道远矣。阳明之说，惜乎当时只说里面生出光明，始复元性，未曾与之明辩所谓光明者何，所谓性者何物耳。光明者即可谓性乎？否也。”不能不说在儒佛异同问题上，与阳明相比，甘泉则持界限分明的判教立场。

(60) 杨时：《与杨仲远 其六》，《龟山先生集》卷十六，《景印文渊阁四库全书》第1125册，第270页。

(61) 冯友兰著、涂有光译：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年，第364页。

(62) 阳明以二氏“遗了下一截”（外人伦，遗物理），且于“上一截”犹有“未尽处”（“毫厘差处”），此种判教义须善会，唐君毅先生对此有一精彩辨析。唐先生对良知之通二氏义颇为肯定，但同时又指出，阳明之良知学与二氏学仍有毫厘之别：“人若识得心之虚灵明觉，即天理之表现，则亦当知此天理之表现于一切世间人伦中应物感通之事，以成忠成孝，人亦未尝失此心之虚灵明觉。人之成忠成孝之事，惟所以致其是是非非之良知，以尽其分内事；则其知其行，虽惊天动地泣鬼神，而至实；同时亦除使其良知更无遗憾之外，而更无所得，即未尝不至虚。则佛家之保任其心之虚灵明觉，虽未尝无天理之流行于其心之虚灵明觉之中；然若其必欲遗弃世间人伦，与应物感通之事，以此为此心之虚灵明觉之碍，则仍是一间未达之教也。故阳明尝谓佛家之必逃伦理，似不著相而实著相，而儒者不求逃此伦理，方为真不著相也。……推此阳明之义，则儒者致忠、孝、和之良知，于父子君臣夫妇间之事，即亦虽是惊天动地泣鬼神，仍未尝离无声无臭、不睹不闻、何思何虑、空空寂寂之未发。此方是真不著相。此即所谓毫厘之别。至于此毫厘之别，是否即为千里之谬，则要在视学佛者之是否必欲逃父子君臣为定。如其本非必欲逃出伦理，亦许世间人之不逃出者，仍可与佛菩萨居平等位；则儒者亦当于学佛者之出家不仕，视如人之有所专业者之可不婚不宦。……则天下之人皆婚宦，有此不婚不宦而学佛者之存于世间，以使人知婚宦之外，尚有事在，此固亦未尝非天下之美事也。”见《中国哲学原论·原教篇》，中国社会科学出版社，2006年，第212—213页。

(63) 《朱子晚年定论序》，《王阳明全集》卷三，第127—128页。

(64) 《与夏敦夫》，《王阳明全集》卷五，第179页。

(65) 氏著、廖肇亨译：《明末清初思想与佛教》，第124页。

(66) “人受天地之中以生，均有恒性，初未尝以某为儒、某为老、某为佛，而分授之也。良知者，性之灵，以天地万物为一体，范围三教之枢。不徇典要，不涉思为。虚实相生，而非无也；寂感相乘，而非灭也。与百姓同其好恶，不离伦物感应，而圣功征焉。学老佛者，苟能以复性为宗，不沦于幻妄，是即道释之儒也；为吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，则亦儒之异端而已。”见《三教堂记》，王畿撰、吴震编校整理：《王畿集》卷十七，第486页。

(67) 由“心学纯明之时”而至“各道其道”，与《庄子·天下篇》“道术将为天下裂”的图景颇为类似：“天下大乱，圣贤不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目口鼻，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不

遍，一曲之士也。……天下之人各为其所欲为，以自为方。”阳明之“心学纯明之时”——此时“精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分、物我之间。譬之一人之身，目视耳听，手持足行，以济一身之用”——正是打破一己之“自好”、打破耳目口鼻不能“相通”、相互为用之“拘束”之时。“拘于俗、束于教”一语出自《淮南子·原道训》。



禹迹图
地輿记
卷之四
山川名
地輿记
卷之四
山川名
地輿记
卷之四
山川名

孙庆伟 著

鼎宅禹迹

夏代信史的考古学重建

生活·读书·新知 三联书店



鼎宅禹迹

夏代信史的考古学重建

孙庆伟 著

生活·读书·新知 三联书店

中国考古学因古史重建而生，但随着学科的发展，在强调学科独立性的同时，却与历史学渐行渐远。脱离古史重建的“初心”，也令学术界对考古学的旨趣与方法缺少“了解之同情”。

夏文化探索是中国考古学的“哥德巴赫猜想”，是考古学能否重建古史的试金石。面对学界的纷争与迷茫，本书强调在历史语境下开展考古学研究，以清晰的概念界定、可靠的统计数据和缜密的逻辑分析，将考古材料提升为史料，旗帜鲜明地论证了夏代的信史地位，从而为考古学重建古史确立了一个典型个案。

孙庆伟，江西上饶人。1988年入北京大学考古系学习，先后获学士、硕士和博士学位，现任北京大学考古文博学院教授、副院长。主要从事中国青铜时代考古教学和研究工作，曾先后参加了山西曲沃晋侯墓地、陕西宝鸡周原遗址和周公庙遗址的发掘，出版有《周代用玉制度研究》（2008）、《追迹三代》（2015）和《最雅的中国——春秋时代的社会与文化》（2015）等。

以不知为不有，是谈史学者极大的罪恶。

——傅斯年《战国子家叙论》

夏文化不是没有发现，而是用什么方法去辨认它。

——邹衡《对当前夏文化讨论的一些看法》

注释

□□□□□

本书中所出现的如上方框同原版纸书。

目录

前言 人人争说夏文化是不严肃的

第一章 夏史考索

第一节 系年

第二节 都邑

第三节 族氏

第四节 史事

第二章 “禹域”内的龙山遗存

第一节 豫西和豫中地区的龙山遗存

第二节 豫东鲁西皖北地区的龙山遗存

第三节 豫北冀南地区的龙山遗存

第四节 晋南地区的龙山遗存

第三章 二里头遗址与二里头文化

第一节 二里头遗址

第二节 二里头文化的分期与测年

第三节 二里头文化的核心器物群

第四节 东下冯类型的归属与“新砦期”的困惑

第四章 解读“夏文化”

第一节 对“夏文化”相关概念的解读

第二节 对夏文化上限的解读

第三节 对夏商分界的解读

结语 牢记学科使命，重建夏代信史

附录

附录一 疑古还是信古：民国史家对于古史的基本态度

附录二 考古学与古史重建

附录三 如何通过考古学重建上古史？——《上海书评》专访

后记

返回总目录

前言 人人争说夏文化是不严肃的

—

早在1979年，邹衡先生就语重心长地指出：

在古代文献记载中所见夏商两族活动范围内即在黄河中下游的中原地区，已经不太可能再发现什么新的考古学文化了。同时，因为夏朝同商朝一样是客观存在的，所以，考古学上的夏文化必然就包含在这一空间和这一时间已经发现的诸文化诸类型的各期段之中。我们说，夏文化不是没有发现，而是用什么方法去辨认它。(1)（着重号为引者所加）

更多好书分享关注公众号：sanqiu jun

邹先生其实是在告诫我们，探索夏文化，“方法”远比“发现”重要。邹先生不幸而言中，过去数十年的考古实践表明，学术界对于夏文化的认识不但没有形成共识，反而有渐行渐远的趋势，甚至有学者开始怀疑历史上是否真的存在夏代。毫无疑问，导致这种局面的根本原因就在于探索夏文化的方法出现了偏差。

回望夏文化探索历程，不难发现居于主导地位的研究方法是“都邑推定法”。(2)此种方法又可粗分为两类：一类是直接将某处遗址推定为夏代某都，典型者如以登封王城岗遗址为禹都阳城，以偃师二里头遗址为桀都斟寻，然后据此推定王城岗的河南龙山文化晚期为早期夏文化，二里头文化为夏代晚期文化；另一类则是先论定成汤亳都所在，由此来定早商文化，进而向前追溯夏文化，在夏商文化讨论中先后居于统治地位的二里头遗址西亳说和偃师商城西亳说都是循此思路而展开研究的。

学者们偏爱“都邑推定法”，固然是因为它具有一定的合理性，更在于潜意识中希望能够找到一处“殷墟”般的“夏墟”，从而一劳永逸地解决夏文化问题。这就说明“都邑推定法”是有严苛的前提条件的，它必须寄托于王陵、文字这一类“铁证”的基础之上。试想，如果在殷墟没有发现西北冈王陵，也未发现甲骨文，现在恐怕依然会有很多人怀疑殷墟的性

质，晚商的信史地位也就岌岌可危。

表面上看，以都邑遗址中王陵、文字等特殊类遗迹遗物为标准来探寻夏文化是在追求更为坚实可信的科学依据，殊不知，对于此类证据的刻意追求早已偏离了考古学的轨道——因为考古学从来就不是，也不应该把这类遗迹遗物作为自己的研究主体。换言之，尽管以王陵、文字等“铁证”为主要依据的“都邑推定法”在某些情况下能够有效地解决夏文化问题，但它却不能算作考古学研究——道理很简单，作为一门学科，考古学不可能把自身的研究基础建立在那些可遇而不可求的遗迹遗物之上。换句话说，离开了这些“铁证”，考古学真的就对夏文化束手无策了吗？答案当然是否定的。邹衡先生早就说过，有人之所以“怀疑遗址中常见的陶片能据以断定文化遗迹的年代和文化性质”，那是“因为他们对现代科学的考古工作还不十分了解的缘故”。⁽³⁾俞伟超先生其实也有类似的论断，他说：

严格讲来，真正属于考古学自身特有的方法论，主要只有地层学、类型学以及从不会说话的实物资料中观察和分析社会面貌的方法。这里所以把实物资料强调为“不会说话的”，即意味着研究考古发现的文字资料的工作，主要是属于古文字学、古文书学的范畴；至于利用这些文字资料来研究各种古代状况的工作，当然更应是属于其他学科的范畴。⁽⁴⁾

所以，在探索夏文化的过程中，刻意追求文字一类的证据，实际上是对考古学研究方法的不了解和不信任。⁽⁵⁾

“都邑推定法”盛行的后果就是研究者往往容易深陷于某一处遗址或某一个考古学文化，期盼能够从一个点上形成突破口，从而“毕其功于一役”。这种思维方式导致的结果就是大量研究者围绕二里头遗址和二里头文化大做文章，企图从遗址性质或文化分期上来解决夏文化问题，由此产生了诸多的异说和无谓的纷争。对于这种现象，邹衡先生一针见血地指出：

从50年代末期开始，夏文化的探索者几乎都把注意力集中在二里头文化。不过，他们大多数并没有重视徐旭生先生提出来的正确途径和方法，也没有人对二里头文化进行比较系统的研究，直到70

年代初期，还都主要从年代上考虑问题。……所有这些论点几乎都没有经过周密的论证，多少都有猜测之嫌，谈不上有什么把握。总之，这些探索只是为数不多的学者用简单的方式各抒己见而已，在学术界的影响并不是很大。(6)

表面上的轰轰烈烈，实际上只不过是研究者们“用简单的方式各抒己见”而造成的虚假繁荣。如此严厉、尖锐的批评，应当引起每一位研究者的警惕和反思。人人争说夏文化，实际上是对学术研究工作的不了解和不尊重，是非常不严肃的。

二

徐旭生先生在夏文化探索领域先驱者的地位，不仅仅因为他是最早调查夏墟的学者，更主要的是，他是第一位摸索出探索夏文化“正确途径和方法”的学者。(7)

徐先生夏文化研究的基石是他对夏代信史地位的笃信。长期以来，他对于极端疑古派“漫无别择”，混淆神话与传说，“对于夏启以前的历史一笔勾销”，“对于夏朝不多几件的历史”解释为东汉人的伪造，从而将“殷墟以前漫长的时代几乎变成白地”的做法极为不满，为此对探索夏文化的方法进行了系统周全的思考。(8)

在1959年开展“夏墟”调查之前，徐先生早已设定了他的研究逻辑：

如果看准当日的中国远非统一，那夏氏族或部落活动的范围就相当有限制，我们就可以从它活动范围以内去研究夏文化有什么样的相同的或相类的特征，再到离它活动中心较远的地方看看这些地方的文化同前一种有什么样的差异。用文化间的同异来作比较，就渐渐地可以找出来夏氏族或部落的文化的特点。(9)

乍看起来，徐旭生的方法与前述“都邑推定法”并无不同，都是通过特定区域考古遗存的研究来判断夏文化，但实际上两者有着本质的区别。徐先生研究的重点是“文化间的同异”，即将“夏墟”的考古学文化与“较远的地方”的考古学文化进行比较，根据它们之间的差异“比较出”夏文化，因此夏代都邑确定与否并不影响他对夏文化的判断。而“都

邑推定法”则是径奔都邑而去，直接以夏都文化为夏文化，如果不能论定某遗址为夏代某都，则夏文化也就无从谈起。从表面上看，“都邑推定法”显得干净利落，简洁明快，但如上文所说，它是把自身研究寄托在考古发现的偶然性上——如果考古学家“手气”不好，没有找到夏都，则一切免谈。而偏偏天不遂人愿，迄今为止也没有确认一处如殷墟一般的夏代都邑，由此“都邑推定法”便生出了无穷的争端，直至开始怀疑夏代的有无。(10)徐旭生先生从“夏墟”而非“夏都”出发来探索夏文化，这一字之差的背后其实蕴含着深刻的学术思考，代表了两种截然不同的研究思路和研究方法。

徐旭生所秉持的这种研究方法或可称为“文化比较法”，这种方法想要获得成功，需要两个基本前提：一是对“夏墟”的正确判断，二是对“夏墟”及其以外区域考古学文化的正确认识。而这两项工作分别是由徐旭生和邹衡两先生完成的。

对于“夏墟”的界定，徐先生说：

我们想找出夏氏族或部落所活动的区域，就需要从古代所遗留下来的传说去找，这就是说在文献所保留的资料中去找。……约略地统计一下：在先秦书中关于夏代并包括有地名的史料大约有八十条左右：除去重复，剩下的约在七十条以内。此外在西汉人书中还保存有三十条左右，可是大多数重述先秦人所说，地名超出先秦人范围的不多。……对我们最有用的仅只不到三十条关于夏后氏都邑的记载，绝大部分在《左传》《国语》《古本竹书纪年》里面。……从剩下来不多条的史料比较探索的结果，觉得有两个区域应该特别注意：第一是河南中部的洛阳平原及其附近地区，尤其是颍水上游的登封、禹县地带；第二是山西西南部的汾水下游（大约自霍山以南）一带。(11)

徐旭生先生的上述认识只是准确地界定了“夏墟”，但在当时，对“夏墟”及其以外地区考古学文化的认识还十分粗浅，这就注定了徐先生不可能有效地完成对上述第二个前提条件的研究，从而在考古学上对夏文化做出具体、准确的判断。归根结底，学者的个人研究一定会受到他所处时代的束缚，即便是徐旭生也莫能例外。

诚所谓“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研究问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛教初果子名）。其未得预者，谓之未入流”⁽¹²⁾。就他所处的时代而论，徐旭生先生能够在传统文献梳理的基础上，利用考古学这种新方法，提出夏墟调查这类新问题，并就调查所获新材料而提出建设性设想，是当之无愧的“预流”。此后邹衡先生审时度势，当仁不让，继徐旭生之后而奋起，也堪称夏文化探索的“预流”。

邹先生自述其夏文化探索的学术背景为：

夏文化研讨之所以进展缓慢，还因为要进行比较全面深入地研究，客观条件仍然不十分成熟，这主要表现在：考古工作的开展还很不平衡，整个60年代考古新发现不多；就是已获得的考古资料还来不及消化，研究仍不够深入。这种情况到70年代才逐渐有所改变。

首先是豫西地区的考古工作得到了进一步的开展。例如郑州商城本来在50年代就已发现，60年代又做了不少工作，但有些关键问题并未彻底解决。经过70年代的继续工作，郑州商城才最后肯定下来。又如偃师二里头遗址中的一号宫殿基址也早已发现，但到70年代才发掘完毕，并提出来二里头文化新的分期。其次，在晋南地区新发现了东下冯遗址和陶寺遗址。再次，就全国范围而言，整个东半部中国的考古工作已全面展开，各种文化的面貌和发展序列已大致清楚。在这种情况下，除了继续深入进行分期工作外，已有可能开展文化类型的研究了。⁽¹³⁾

基于对考古形势的上述判断，从1977年以后，邹衡先生强烈意识到“讨论夏文化的基本条件已经基本上具备”，“是讨论夏文化的时候了”，并放言“夏文化不是没有发现，而是用什么方法去辨认它”。阅读邹衡先生的相关著述，可以看出他是踵接徐旭生而前行，他的研究也分两步走：先确定“夏墟”的范围，再通过对“夏墟”内外考古学文化的比较来“挤出”夏文化。

邹衡先生《夏文化分布区域内有关夏人传说的地望考》一文就是他界定“夏墟”范围所做的研究。⁽¹⁴⁾在这一问题上，他的结论与徐旭生的

认识大同而小异，认为夏人的活动区域主要有三处：

一是豫西，可能延及陕东、鄂西，其影响所及，甚至远达川东等地的部分地区。二是晋西南，其影响所及，或可到晋北，甚至内蒙古。三是豫东，可能延及皖西、鄂东部分地区；其影响所及，或可至长江下游。(15)

但上述地域内文化众多，而且按照张光直先生的说法，“在夏代的活动地理范围之内分布，在时代上可以判定为公元前2000年前后的考古学上的文化，就有当作夏代文化考虑的资格”。(16)那么，在这些文化中如何抉择，便是一个至为关键的问题。而邹衡先生最主要的贡献正在于他完成了徐旭生先生未竟的事业——对“夏墟”内外考古学文化的比较研究，其研究成果就是《试论夏文化》和《关于夏商时期北方地区诸邻境文化的初步探讨》两文。(17)邹先生自己对这两项研究意义的认识是：

《论夏文化》一文对商文化的年代与分期问题算了一个总账，把以往关于这方面的研究统统串联起来，并对早商文化重新做了分期。这样，商文化的来龙去脉就基本上清楚了。夏文化的年代与分期问题比商文化要简单一些，该文完全吸取了以往的研究成果，而着重地把夏、商文化各期的对应关系作了比较研究。

.....

《论北方邻境文化》一文是与《论夏文化》一文密切相关的，也可说是后者的补充。以往的历史学者和考古学者多认为商人起源于东方。该文根据大量可靠的考古材料论证了商文化并非起源于海滨，亦非起源于东北。.....最后的结论是：历史上夏、商两族的斗争只不过是居于冀州之域的共工族与主要居于豫州之域的夏族斗争的继续。(18)

概言之，邹衡先生通过对上述三个地区夏商时期考古学文化的系统研究，特别是辨析出豫州之域二里头文化系统与冀州之域先商文化系统在文化面貌上的显著差别，最终得出了二里头文化一至四期为夏文化的结论，从而第一次在考古学意义上完成了对夏文化的完整论述。至此，一个由徐旭生最早提出，邹衡积二十余年之力才最终完成的夏文化探索

的学术体系和研究范式正式确立。

三

当前的夏文化研究依然是在徐旭生和邹衡两先生创立的学术范式中进行，未见有突破的迹象。⁽¹⁹⁾本书的写作，并不敢奢望发凡体例，确立典范，而是企图在以下几个方面对原有范式有所修正和补充：

第一，试图以一种比较合理的逻辑来证明夏文化应该包括河南龙山文化晚期和二里头文化的一至四期，而非邹先生所坚持的只有二里头文化一至四期才是夏文化；

第二，试图通过对夏代社会结构的研究，对相关考古学文化的属性做出新的判断，从而更为准确细致地理解夏文化的内涵；

第三，试图从历史背景入手，通过对特定考古遗存的研究来考察某些具体的夏代史事，从而在一定程度上体现考古学研究“透物见人”的诉求；

第四，试图以夏文化研究为范例，促进考古学界深入思考重建古史的正确方法与途径。

围绕上述目标，本书设计了以下章节：

第一章主要是对夏代历史的考证，分别考察夏代的王世与积年、都邑、族氏、重大史事四个方面。各部分内容的目的是显而易见的：王世与积年旨在解决夏代的年代问题，这是从考古学上探索夏文化的基本前提；对夏代都邑的考订，当然不是要重走“都邑推定法”的老路，而是拟以都邑为核心，确定“夏墟”的基本范围；对夏人同姓和异姓族氏的考察，则有双重意图——既可以通过族氏的分布进一步确定夏王朝版图，也可以通过族氏间的相互关系来了解夏代的社会结构；对夏代重大史事的分析也包含多重意图——在宏观上，可以借此探求导致考古学文化变迁的历史动因；在微观层面，则可以为理解某些具体遗存提供必不可少的线索。概言之，本章是为探索夏文化提供一个必要的历史背景。

第二、三章则是完成“文化比较法”的关键一环，即对“夏墟”内外相

关考古学遗存的分析。根据前章所确立的夏文化时空框架，本章重点对黄河中下游地区的龙山时代诸遗存和二里头文化进行了详细梳理。对考古学文化的研究是考古学的基础工作，但在具体实践上，却普遍存在标准不一、主观随意的弊病，亟须考古界同人集思广益，深入思考，尽早提炼出一套规范的操作模式，以改变当前研究中的乱象。本书力求在这方面能够有所突破，在对相关遗存的考古学文化属性进行判断时，均采用统计的方法，首先以翔实的统计数据来辨析出每一处典型遗址的核心器物组合，再以此为主要依据来判断某类遗存的文化属性。按照这种方法，本书对所有考古遗存文化属性判断的标准是一致的，因此所得结论也就具有更强的说服力。

第四章是在厘清广义和狭义夏文化的基础上，着重对两个问题进行解读，即为什么夏文化之始在河南龙山文化晚期，以及为什么夏文化之终在二里头文化四期之末。夏文化的起点和终点，在本质上讲是一个绝对年代问题，而这恰恰是考古学研究的盲点。以往已有学者从文化面貌和文化分期入手，提出过类似观点，但由于方法上的局限性，始终难以令人信服。⁽²⁰⁾针对这种目的和方法的不对称性，本书力求在论证逻辑和论证过程上更加顺畅合理。对于夏文化上限的判断，本章从河南龙山文化的统一性和多样性、“禹征三苗”在考古学上的反映以及夏王朝核心礼器玄圭的使用与扩张等不同角度和层面来加以论证；而对于夏文化的下限，本章也从二里头文化的嬗变、偃师商城的文化内涵以及郑州地区二里岗期商文化的大势等不同方面加以考察。上述研究，实际上是把夏文化的绝对年代问题转化为直观可视的考古学现象，从而较好地化解了用考古材料解决绝对年代问题时所面临的窘迫。

本书的研究，读者通常会归入“二重证据法”的研究范式。笼统而言，这样的理解并无不对，因为本书确实是以“地下材料”和“纸上材料”来立论的。但细究起来，称之为“二重证据法”并不十分妥当，原因有二：首先，王国维以“二重证据”作“古史新证”，主要是为了破除“信古之过”和“疑古之过”这两种对待古史的态度，尤其是后者，因此，“二重证据”的主要目的一是取地下材料“以补正纸上之材料”，二是“证明古书之某部分全为实录”。但“补正”也罢，“证明”也罢，都是旨在说明古史之可信，而无涉古史之重建。⁽²¹⁾其次，王国维所用的“地下材料”，主要是出

土的文字材料，属于考古材料中的特殊门类，因此他的研究对象既有限(22)，所用方法也很难照搬到其他那些“哑巴”的考古材料上去，局限性十分明显。(23)所以，“二重证据法”的上述特点决定了它不可能成为考古学研究的主要范式，严格地说，它甚至不能算是考古学的研究方法。(24)

确切地讲，本书旨在提倡一种历史语境下的考古学研究，它是比“二重证据法”更具广泛意义，适用于各类考古材料的一种研究方法。此种方法的关键有二：第一，要求研究者带着具体的历史问题来处理考古材料，或者说，考古材料的收集、整理和分析的具体方式是由问题决定的，比如本书就是围绕如何辨析夏文化这个历史问题来处理考古材料的。第二，要求研究者尽可能地在历史背景下理解考古材料，或者说，借助于文献记载等历史信息，有效地将考古材料转化上升为史料，从而成为古史重建切实可用的素材。(25)因此，本书第一章实际上是对夏代历史语境的建构，第二、三章则是围绕夏文化这个重大历史问题对考古材料所做的整理，而第四章则是在所建构的历史语境之下对相关考古学现象所做的解读，而解读的过程实际上就是重建的过程。经由上述途径，就可以揭示出考古材料中所蕴含的历史内涵，从而较好地达到考古学“透物见人”的目的。

当然，在一个强调“考古学纯洁性”的时代主张开展“历史语境下的考古学研究”，主张借助文献材料来理解考古材料，这无疑是有风险，容易引起非议的。(26)但正如张光直先生所言：“历史文献并不是考古学家的额外负担，而是他们的福分，如此一来，他们用来复原历史原貌的那些材料就有了强力胶黏剂，从而达到浑然一体的效果。……通过文字记载下来的历史文献是资料，正如考古学资料是我们复原历史的材料一样。”(27)裘锡圭先生则认为，即便是研究出土文献，也必须要以对传世文献的深入研究为基础。(28)而其实早在近代考古学传入中国之初，傅斯年就已经告诫研究者要注意“间接材料（传世文献）”和“直接材料（出土材料）”之间的相互关系，因为如果“我们不先对于间接材料有一番细工夫，这些直接材料之意义和位置，是不知道的；不知道则无从使用”，研究者对直接材料的了解，从根本上讲要“靠间接材料做个预备，做个轮廓，做个界落”。(29)陈寅恪先生对两者关系的表述则更加形象，称“正像一幅已残破的古画，必须知道这幅画的大致轮廓，才能将其一山一树置

于适当位置，以复旧观”。⁽³⁰⁾

李零先生治学出入于“三古”（考古、古文字和古文献）之间，对考古学的局限性最具“了解之同情”。他最近苦口婆心地向考古界同人建议：

考古是基础工作，似乎是个自我满足的体系，我离开谁都行，谁离开我都不行。但我们的知识永远残缺不全，漏洞百出，再多的发现也填不满这些漏洞。我们只能虚实结合，反复调整。见得越多，学得越多，越需要提炼，越需要归纳，用最简单的话讲最简单的道理。开动脑筋，对考古很重要，愿与大家共勉。⁽³¹⁾

这些宝贵的意见当然值得我们深思。本书是作者在“历史语境下”开展考古学研究的初次尝试，知识既不足，方法也稚嫩，之所以不揣冒昧地写出来，也正是为了与学界同人共勉。

有夏以来，后世无不以“鼎宅禹责（迹）”（秦公簠）、“处禹之堵”（叔夷钟）为王朝的地理正统，禹迹、九州、天下已经成为“中国”的代名词。⁽³²⁾本书以“鼎宅禹迹”名之，也是旨在强调探索夏文化、重建夏代信史实在是中国考古学者不可推卸之责任。

(1) 邹衡：《对当前夏文化讨论的一些看法——1979年5月在成都“中国先秦史学会成立大会”上的发言稿》，原载《夏史论丛》（齐鲁书社，1985年），收入《夏商周考古学论文集》（续集），科学出版社，1998年，第24—30页。

(2) 杜金鹏先生曾将夏文化探索的方法归纳为三种，分别是：对证法、都邑推定法和文化因素分析法。参看《试论夏文化探索》，《夏商周考古学研究》，科学出版社，2007年，第199—216页。

(3) 邹衡：《对当前夏文化讨论的一些看法——1979年5月在成都“中国先秦史学会成立大会”上的发言稿》，《夏商周考古学论文集》（续集），第24—30页。

(4) 俞伟超：《关于“考古类型学”的问题——为北京大学七七至七九级青海、湖北考古实习同学而讲》，《考古学是什么——俞伟超考古学理论文选》，中国社会科学出版社，1996年，第54—107页。

(5) 文字证据也并非是无能的，比如对于甲骨文和金文中“夏”字的辨析，学术界即有很大的分歧。参看曹定云：《古文“夏”字考——夏朝存在的文字证据》，《中原文物》1995年第3期；葛英会：《夏字形义考》，原载《中国历史文物》2009年第1期，

收入《古汉字与华夏文明》，上海古籍出版社，2010年，第146—149页。此外，李维明先生认为，河南新密黄寨遗址一座二里头文化二期晚段灰坑出土卜骨上的一个刻辞是“夏”字的早期写法。参看《“夏”字形探源》，《郑州青铜文化研究》，科学出版社，2013年，第61—63页。再如，陕西周原遗址出土的西周文字材料可谓多矣，但从考古学层面而言，周原遗址是否就是古公亶父所迁之地仍存在讨论的空间。参看拙文《联裆鬲还是袋足鬲——先周文化探索的困境》，《追迹三代》，上海古籍出版社，2015年，第501—572页。

(6) 邹衡：《夏文化研讨的回顾与展望——为参加1990年在美国洛杉矶“夏文化国际研讨会”而作》，《夏商周考古学论文集》（续集），第45—56页。

(7) 有关徐旭生先生探索夏文化的缘起和思路可参看拙文《问禹为何物——顾颉刚的夏史研究》之序言“徐旭生与顾颉刚的‘君子交绝，不出恶声’”，《追迹三代》，第41—76页。

(8) 徐旭生：《中国古史的传说时代》序言，广西师范大学出版社，2003年。

(9) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(10) 目前中外学者中仍有极少数人怀疑夏代是真实的历史存在，较具代表性的说法是，“夏的记载最早出现在周代，而时间上离夏最近的商代甲骨中却未见有关夏的片言只语，因此，夏有后人杜撰的嫌疑”。（参看陈淳、龚辛：《二里头、夏与中国早期国家研究》，《复旦学报》〔社会科学版〕2004年第4期）沈长云先生对于这种主张进行过批驳，指出：“现在仍有相当部分外国学者对夏代的存在持根本否定的态度。他们不熟悉我国的历史文献，不了解我国学者对于夏史研究的基本思路，也不愿去认真思考我国学者在对夏的探索中有了哪些值得重视的新材料和新论点，他们对夏的否定仍基本停留在过去杨、陈二位先生（引者按，指杨宽、陈梦家）所持的那些理由上。更有甚者，其中一些人十分不恰当地将我国学者对夏及其以前历史的探究归结为某种政治行为或受某种道德观念的驱动，这就更不是一种平心静气地讨论问题的态度了。”参看《夏代是杜撰的吗——与陈淳先生商榷》，《河北师范大学学报》（哲学社会科学版）2005年第3期。

(11) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(12) 陈寅恪：《陈垣敦煌劫余录序》，《金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第266—268页。

(13) 邹衡：《夏文化研讨的回顾与展望——为参加1990年在美国洛杉矶“夏文化国际研讨会”而作》，《夏商周考古学论文集》（续集），第45—56页。

(14) 邹衡：《夏商周考古学论文集》第五篇，文物出版社，1980年，第219—252页。

(15) 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》，第95—182页。

(16) 张光直：《从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》，《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1999年，第66—97页。

(17) 对于邹衡先生《试论夏文化》一文的重大贡献，学术界多有认识和评价，但对于《关于夏商时期北方地区诸邻境文化的初步探讨》一文的意义，学术界则普遍淡漠。对该区域夏商文化做过深入研究的青年学者常怀颖认为：“对于冀州范围内的夏商时期而言，这一时期（引者按，指1977—1997年）的标志性著作就是邹衡先生的《关于夏商时期北方地区诸邻境文化的初步探讨》。在这篇文章中，邹衡先生利用有限的材料，将冀州区域的夏商时期考古学文化分为夏家店文化、先商文化和光社文化，并将其渊源上溯至龙山时期河北龙山文化的三个类型——雪山型、涧沟型和许坦型。邹衡先生在详细讨论了三支考古学文化的年代与分布区域后，与文献相联系，尝试讨论了其族属。……对于冀州区域的大范围观察与整合，在邹衡先生提出后，这一时期虽再也没有学者进行同样的大范围整合尝试，但是邹衡先生提出的问题却在这一时期被各地的学者化整为零地进行了研究。”参看常怀颖《夏商时期古冀州之域的考古学研究》，北京大学考古文博学院博士学位论文，2010年，第31页。

(18) 邹衡：《夏商周考古学论文集》前言。

(19) 在徐旭生、邹衡先生之后，夏文化探索领域最系统的研究成果当推郑杰祥先生的《夏史初探》（中州古籍出版社，1988年）最为系统。该书分两编：第一编“夏代历史简论”，是“根据文献记载对夏族的起源及其活动地域、夏王朝国家政权的形成及其兴亡作一简略的探讨”。而该书第二编“夏代文化探索”则是对河南龙山文化、二里头文化的分析研究，其核心是在论定郑州商城是商汤亳都的基础上来论证二里头文化是夏文化。从该书的体例和内容来看，完全因循了徐、邹的范式。

(20) 比如有研究者就认为，考古发掘的“夏文化”材料，只是提供了考古学讨论的基础而已，这些考古学上的“夏文化”材料，与夏史之间的关系，是依靠推论达成的，缺乏直接联系的条件。参看王仲孚《试论夏史研究的考古学基础》，《中国考古学与历史学之整合研究》上册，“中研院”史语所，1997年，第257—288页。

(21) 王国维：《古史新证——王国维最后的讲义》，清华大学出版社，1994年，第1—3页。从王国维所说的两个目的来看，“二重证据法”更多的是为了“证经补史”。但是，如朱凤瀚先生所指出，“出土文献的作用绝非仅是用来‘证经补史’，其置身于特定的考古学文化环境中，作为考古资料的一部分，往往会与其他考古实物资料一起，极大地扩充我们从传世文献中所不能得知的对中国古代文明的了解”。或者说，出土文字资料的意义，“并非在于仅仅揭示一些前所未有的史实，提供一些新的具体的史料，更在于它们常常会冲击旧有的观念与定说，给研究者以深刻启示，促使研究者在理论、方法上不断深化与更新”。参看朱凤瀚：《出土文献与考古学》，《光明日报》2013年9月11日第14版；《新发现古文字资料对先秦史研究的推进》，《中国社会科学报》2009年9月24日第5版。

(22) 比如《古史新证》凡五章，第一章总论，主要讲述“二重证据”的意义；第二章以秦公敦、齐侯罍钟铭文，结合《诗经》等纸上材料，论证禹是真实的上古帝王；第三章“殷之先公先王”、第四章“商诸臣”和第五章“商之都邑及诸侯”都是据殷墟卜辞和相关传世文献研究商代史事。

(23) 杨宽先生曾经这样评价“二重证据法”之不足，称：“自王国维创二重论证之说，以地下之史料参证纸上之史料，学者无不据之以金科玉律，诚哉其金科玉律也！然此二重论证之方法，惟殷史因殷墟卜辞之出土乃得位置，夏以上则病未能。近

人或以山西西阴村之发现为夏民族之遗址，或以仰韶之彩陶文化为夏文化之遗留，皆证据薄弱，仅因与夏民族之地域传说相合而谓即夏民族之遗址，实近武断！”参看《中国上古史导论》自序，上海古籍出版社，2016年。

(24) 如谢维扬先生认为：“二重证据法的本质正是使来源不同的相关证据资料相互证明的作用得以发挥。在王国维看来，相对于纸上材料，地下材料就是具不同来源、属其他记述系统的证据资料。”参看谢维扬：《古书成书的复杂情况与传说时期史料的品质》，载《出土文献与古书成书问题研究——“古史史科学研究的视野研讨会”论文集》，中西书局，2015年，第121—140页。

(25) 我们在这里强调文献的重要性，并不是说要完全地相信文献、依赖文献。因为正如余嘉锡先生所言，“若夫诸子短书，百家杂说，皆以立意为宗，不以叙事为主；意主于达，故譬喻以致其思；事为之宾，故附会以圆其说；本出荒唐，难与庄论”，概言之，则“古书多造作故事”，“史书纪事不能尽实，势之所必至也”。（参看《古书通例》，上海古籍出版社，1985年）所以，在研究中我们应该尽最大限度地辨析出文献记载中的“真实的素地”，在此基础上再对考古材料进行解读。

(26) 比如有研究者认为当前学术界的主流观点——“二里头遗址证明了夏文化”其实是考古学界和历史学界“在互相利用”，“考古学家引用几条提到‘夏’的古文献来佐证考古，历史学界引用二里头、陶寺等考古发现来证明夏的存在是铁证如山”。参看吴锐：《中国上古的帝系构造》，中华书局，2017年，第184页。而许宏先生则认为，“我们只要充分地意识到考古学材料和学科手段的局限性，注意过度解释的危险，避开它回答不了的具体族属、国别等问题，考古学还是可以提供丰富的历史线索的。……要强调的是，整个学科意欲逐渐摆脱‘证经补史’的取向，意识到必须用自己特有的‘语言’才能做出历史性的贡献，也只是十几年间的事。这使我们有理由对考古学参与古史重建的能力和前景感到乐观”。参看许宏：《何以中国——公元前2000年的中原图景》，生活·读书·新知三联书店，2014年，第150页。殷玮璋先生早在多年前就强调，夏文化探索作为一个考古学课题被提上研究日程，表明中国考古学已经走出证经补史的阶段，已独立地开展对重大课题的探索研究。参看《近几年来来的考古发现与研究》，《人民日报》1980年4月25日。

(27) 张光直著，印群译：《古代中国考古学》，生活·读书·新知三联书店，2013年，第346页。

(28) 裘锡圭、曹峰：《“古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题——裘锡圭先生访谈录》，《文史哲》2007年第4期。

(29) 傅斯年：《史学方法导论》，《傅斯年全集》第二卷，湖南教育出版社，2003年，第307—351页。

(30) 蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》（增订本），上海古籍出版社，1997年，第97页。

(31) 李零：《雍州日记》，《我们的中国》第三编《大地文章》，生活·读书·新知三联书店，2016年，第263页。

(32) 唐晓峰：《大禹治水的新证据》及《中国古代王朝正统性的地理认同》，《人文地理随笔》，生活·读书·新知三联书店，2005年，第9—14、20—26页；《“芒

芒禹迹，画为九州”：元典区域观念的诞生》，《从混沌到秩序——中国上古地理思想史述论》，中华书局，2010年，第208—237页。

第一章 夏史考索

本章根据传世和出土文献中与夏代历史有关的材料，对夏代王世、积年、都邑和族属进行详细梳理，为夏文化的考古学探索确立必要的历史框架。具体来讲，就是要大致确定夏文化的年代、地域、族属和演变等核心要素，这是从考古研究向历史研究转化的必要基础。

第一节 系年

这里所说的系年，是指夏后的世系和夏代的积年。王世的更迭既反映了夏代的历史演进，又不断累积为夏代的积年。考察夏代的系年，实际上就是把握夏代的时间主轴，这是探索夏文化的必要前提。

一 夏后世系

《史记·三代世表》载太史公曰：

五帝、三代之记，尚矣。自殷以前诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详哉。至于序《尚书》则略，无年月；或颇有，然多阙，不可录。故疑则传疑，盖其慎也。

按司马迁所言，早在孔子时代对于不同历史时期王世和年代的认识就已经有相当程度的差异：殷商以前，诸侯世系就已经无法详知；西周以降，诸侯世系则相对清楚，“颇可著”；至于春秋历史，则可以“纪元年，正时日月”，时间序列相当完整。但实际上，在当时还有若干种历谱和牒记流传，只不过孔子和司马迁认为其中的年表多不可信据，没有采信，取“疑则传疑”的谨慎态度。⁽¹⁾

在现存文献中，不同程度地保留有夏后世系的文献主要有以下几种：

1. 《世本》⁽²⁾

《世本》中有关夏后世系的内容很不完整，其中《帝系》部分记载了夏族的来源：

黄帝生昌意，昌意生高阳，是为帝颡顼。

颡项生穷蝉，五世而生瞽叟，瞽叟生重华，是为帝舜。

帝颡项五世而生鲧，鲧生高密，是为禹。(3)

自黄帝至禹仅七世，自然是不可信据的。

《世本·帝系》还记载了鲧、禹两代的婚姻关系：

鲧娶有辛氏女，谓之女志，是生高密。

禹娶塗山氏子，谓之女媧，是生启。

《世本·王侯》则记载了数代夏后，分别是：

启，禹子；帝伋；帝芬；帝降；帝皋生发及履癸，履癸一名桀。

从启到桀仅见六代夏后的称谓，其中的缺环很多，这主要是因为《世本》本身散佚严重，难见全帙的缘故。(4)

2. 古本《竹书纪年》(5)

在古本《纪年》“五帝纪”中，有关于鲧的记载：

黄帝死七年，其臣左彻乃立颡项。

颡项产伯鲧，是维若阳，居天穆之阳。

这与《世本》所谓“帝颡项五世而生鲧”的说法明显不同。

古本《纪年》“夏纪”是记载夏代年纪的专章，内容丰富，兹录如下：

(1) 禹

居阳城。

黄帝至禹，为世三十。

禹立四十五年。

(2) 启

启曰“会”。

益干启位，启杀之。

九年，舞九韶。

二十五年，征西河。

即位三十九年，亡年七十八。

(3) 大康

大康居斟寻。

乃失邦。

(4) 仲康

(5) 相

后相即位，居商丘。

元年，征淮夷、畎夷。

二年，征风夷及黄夷。

七年，于夷来宾。

相居斟灌。

(6) 少康

少康即位，方夷来宾。

(7) 杼 (帝宁)

帝宁居原，自原迁于老邱。

柏杼子征于东海及三寿，得一狐九尾。

(8) 芬

后芬即位，三年，九年来御。

后芬立四十四年。

(9) 荒 (芒)

后荒即位，元年，以玄珪宾于河，命九东狩于海，获大鸟。

后芒陟位，五十八年。

(10) 泄

后泄二十一年，命畎夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。

二十一年，[陟]。

(11) 不降

不降即位，六年，伐九苑。

六十九年，其弟立，是为帝扃。

(12) 扃

(13) 廩

(14) 胤甲 (孔甲)

帝廩一名胤甲。(6)

胤甲即位，居西河。

天有妖孽，十日并出，其年胤甲陟。

(15) 昊

后昊立三年。

(16) 发

后发一名后敬，或曰“发惠”。

后发即位，元年，诸夷宾于王门，再保庸会于上池。

其自立为桀。

(17) 桀

居斟寻。

吠夷入居豳、岐之间。

后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰琰。桀受二女，无子，刻其名于苕华之玉，苕是琬，华是琰，而弃其元妃于洛，曰末喜氏。末喜氏以与伊尹交，遂以间夏。

筑倾宫，饰瑶台。

大夫关龙逢谏瑶台，桀杀之。

夏桀末年，社圯裂，其年为汤所放。

汤遂灭夏，桀逃南巢氏。

“夏纪”还对夏代世系做了一个总结，即：

自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年。

虽然古本《纪年》记事简略，且已残缺不全，但它对于了解夏代的系年具有决定性意义，即：夏后共历十七君，夏代总积年长达四百七十一年。

3. 《史记·夏本纪》

《夏本纪》实际上是第一部夏代断代史，它主要包括两方面内容，一是夏代的重要史事，二是夏后世系。前者的核心部分是司马迁摘录《尚书·虞夏书》中的《禹贡》《皋陶谟》和《甘誓》诸篇的相关材料，并以西汉的语言习惯表述组合而成，后者则是司马迁依据《世本》等多种先秦时期的“谱牒旧闻”加以考证排定的。(7)

《夏本纪》开首即述夏人的渊源：

夏禹，名曰文命。禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼，颛顼之父曰昌意，昌意之父曰黄帝。禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。

《世本》说“帝颛顼五世而生鲧”，而《夏本纪》则说“鲧之父曰帝颛顼”，司马迁当是另有所本。

《夏本纪》随后引《禹贡》述大禹治水，引《皋陶谟》谈如何建立德教、禹如何受舜禅即天子位，再引《甘誓》记录启与有扈氏战于甘等史事。这三部分内容实际上是讲述了夏王朝建立的三个核心环节——由治水而奠定了大禹法定继承人的地位，舜禹禅让所代表的权力交接以及启伐有扈而确立的“父死子继”这种家天下的政权继承新模式。

启的地位巩固之后，夏王朝才算真正确立。《夏本纪》接着叙述夏后世系，其间穿插少量史事，均十分简洁。这里照录其文：

夏后帝启崩，子帝太康立。帝太康失国，昆弟五人，须于洛汭，作《五子之歌》。

太康崩，弟中康立，是为帝中康。帝中康时，羲、和湎淫，废时乱日。胤往征之，作胤征。

中康崩，子帝相立。帝相崩，子帝少康立。帝少康崩，子帝予立。帝予崩，子帝槐立。帝槐崩，子帝芒立。帝芒崩，子帝泄立。帝泄崩，子帝不降立。帝不降崩，弟帝扃立。帝扃崩，子帝廑立。帝廑崩，立帝不降之子孔甲，是为帝孔甲。帝孔甲立，好方鬼神，

事淫乱。夏后氏德衰，诸侯畔之。天降龙二，有雌雄，孔甲不能食，未得豢龙氏。陶唐既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲。孔甲赐之姓曰御龙氏，受豕韦之后。龙一雌死，以食夏后。夏后使求，惧而迁去。

孔甲崩，子帝皋立。帝皋崩，子帝发立。帝发崩，子帝履癸立，是为桀。帝桀之时，自孔甲以来而诸侯多畔夏，桀不务德而武伤百姓，百姓弗堪。乃召汤而囚之夏台，已而释之。汤修德，诸侯皆归汤，汤遂率兵以伐夏桀。桀走鸣条，遂放而死。桀谓人曰：“吾悔不遂杀汤于夏台，使至此。”汤乃践天子位，代夏朝天下。

以区区数百字叙述自启到桀十六世夏后的史事，当然是史料不足的缘故。甚至可以说，《夏本纪》最主要的贡献就在于保留了完整的夏后世系。或者说，在司马迁读到的文献中，他认为夏后世系的记载最可信据。这里可以把古本《纪年》和《夏本纪》所列夏代世系做一比较：

世系	古本《纪年》	《夏本纪》
1	禹	禹
2	启	启
3	大康	太康
4	仲康	中康（太康弟）
5	相	相
6	少康	少康
7	杼（帝宁）	予
8	芬	槐
9	荒（芒）	芒
10	泄	泄
11	不降	不降
12	扃（不降弟）	扃（不降弟）
13	廑	廑（扃子）
14	胤甲	孔甲（不降子）
15	昊	皋
16	发	发
17	桀	桀

对照古本《纪年》和《夏本纪》，可以看出两者对夏代世系的记载基本相同，说明它们有共同的史料来源，其间的小异，如几位夏后名字的差别，应是所见传本不同的缘故。相比古本《纪年》，《夏本纪》的一大贡献是它特别指明了孔甲为不降之子，由此后人才能洞察从不降到孔甲这四位夏后实际上只是两代人，再加上仲康为太康弟，所以有夏一代，“从禹至桀，十七君，十四世”。⁽⁸⁾

古本《纪年》和《夏本纪》最显著的差别是，古本《纪年》保留了多位夏后的在位年数，并归纳出“自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年”这一总结性判断。而反观《史记》，无论是在《夏本纪》还是《三代世表》中，司马迁都没有涉及具体纪年。司马迁当然可以读到古本《纪年》一类的史料，但依然如此处理，必然是深思熟虑的结果。关于这一点，司马迁在《史记·三代世表》中有明确的交代：

余读谍记，黄帝以来皆有年数。稽其历谱谍终始五德之传，古文咸不同，乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！于是以《五帝系谍》《尚书》集世纪黄帝以来迄共和为《世表》。

在《史记·太史公自序》中，他再次强调三代年纪之不可考，称：

维三代尚矣，年纪不可考，盖取之谱牒旧闻，本于兹，于是略推，作《三代世表》第一。

因此，司马迁在《夏本纪》中只列出夏代的世系而“弗论次其年月”，正是他效仿孔子，坚持“疑则传疑”原则的具体表现。⁽⁹⁾

二 夏代积年

有关夏代积年，历来说法不一，有学者归纳出七说十二家，具体是：（1）483年说一家（《路史》），（2）471年说一家（古本《竹书纪年》，《路史》引作472年），（3）459年（实458年）说一家（《文献通考》），（4）441年说一家（《皇极经世》），（5）439年说一家（《资治通鉴前编》），（6）432年说五家（《世经》《帝王世纪》《大衍·日度议》《资治通鉴外纪》《通志》），（7）431年说二

家（《易纬·稽览图》、今本《竹书纪年》）。^{〔10〕}

以上虽然诸说纷陈，但实际上差异并不甚大，悬殊最大者也不过52年（483年说和431年说）。在这些文献中，古本《竹书纪年》《易纬·稽览图》《世经》和《帝王世纪》为唐以前文献，它们有关夏代积年的记载实际上集中为两说——471（472）年和431（432）年，因此值得格外注意。现将相关记载征引如下：

1 . 471（472）年

《史记·夏本纪·集解》引徐广曰：“从禹至桀，十七君，十四世。”裴骃案：“《汲冢纪年》曰：‘有王与无王，用岁四百七十一年矣。’”《史记·夏本纪·索隐》与《集解》相同。《太平御览》卷八二引《竹书纪年》也记：“自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年。”《路史·后纪》卷一三下注引《汲冢纪年》则称：“并穷寒四百七十二年。”

从上引文献来看，471年和472年说实际上都来源于《竹书纪年》，除《路史》引作“四百七十二年”，其他各书均作“四百七十一年”，这一年之差或有可能是《路史》误引所致。

2 . 431（432）年

《古经解汇函·易纬八种》所收《易纬·稽览图》曰：“禹四百三十一年。”这里的“禹”显然是指整个夏代。《汉书·律历志》引刘歆《世经》“伯禹”条也有类似的记载：

伯禹《帝系》曰：“颡顼五世而生鲧，鲧生禹，虞舜嬪以天下。”土生金，故为金德。天下号曰夏后氏。继世十七王，四百三十二岁。

《初学记》卷九引《帝王世纪》：

自禹至桀，并数有穷，凡十九王，合四百三十二年。

一般认为，471（472）年和431（432）年两说的尾数之差，可能是辗转传抄致误。至于两说相差40年的原因，则历来有两种解说：一是认为471年包括后羿和寒浞代夏的所谓“无王”阶段，而431年则否⁽¹¹⁾；二是认为471年自禹代舜事起算，431年则自禹即位的元年起算。⁽¹²⁾但这两种解释都难称圆满，前者与《帝王世纪》所说的“自禹至桀，并数有穷，凡十九王，合四百三十二年”相矛盾，而后一种解释则纯属推测。但相比而言，前说证据充分一些。

有学者曾经指出，如果夏代积年按十四世十七王471年算，则平均每世近34年，不合情理，由此怀疑“夏代起始之年很可能没有这么早”，并推测“夏代始于前18或前19世纪是很有可能”。⁽¹³⁾每世夏后在位近34年，确实是偏长的，但也并非没有可能，这是因为夏代十七王中有多位高年世的夏后。据古本《竹书纪年》，“禹立四十五年”，启“即位三十九年亡，年七十八”，“后芬立四十四年”以及“后芒陟位，五十八年⁽¹⁴⁾”。这四位夏后在位总年数长达186年，其他十三王在位285年（按总积年471年计算），平均每王在位年数不足22年，完全在合理范围之内，因此，夏代积年400余年说不可轻易否定。

除了上述两说外，夏代积年还有所谓的“夏年多殷”说，源出《晋书·束皙传》：

初，太康二年，汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安釐王冢，得竹书数十车。其《纪年》十三篇，记夏以来至周幽王为犬戎所灭，以（晋）事接之，三家分，仍述魏事至安釐王之二十年。盖魏国之史书，大略与《春秋》皆多相应。其中经传大异，则云夏年多殷；益干启位，启杀之；太甲杀伊尹；文丁杀季历；自周受命，至穆王百年，非穆王寿百岁也；幽王既亡，有共伯和者摄行天子事，非二相共和也……

要判断“夏年多殷”是否可靠，首先要了解商代的积年。商代的总积年，文献中也是说法不一，归纳起来，主要有三种：

一是六百或六百余年说，主要有：

《左传》宣公三年：“桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。”

《史记·殷本纪·集解》引谯周曰：“殷凡三十世，六百余年。”

《汉书·律历志》引刘歆《世经》：“自伐桀至武王伐纣，六百二十九岁，故《传》曰殷‘载祀六百’。……凡殷世继嗣三十一王，六百二十九岁。”

二是五百余年说，主要有：

《鬻子·汤政天下至纣》：“汤之治天下也……，积岁五百七十六至纣。”

《孟子·尽心下》：“由汤至于文王，五百有余岁。”

三是四百余年说，如：

《史记·殷本纪·集解》引《汲冢纪年》：“汤灭夏以至于受，二十九王，用岁四百九十六年。”

上述三说，都有战国时期的文献为依据，所以单从文献本身而言，都不能轻易否定。在这三种说法中，前两说的积年数比较接近，大体上可以归入《左传》所说的“载祀六百”。《竹书纪年》的496年说与前两说差距甚远，虽然《竹书纪年》明确说这496年只是“汤灭夏以至于受，二十九王”的积年数，但即便加上帝辛（商纣）在位的30年，总积年也只有526年，距离“载祀六百”仍有相当的距离。^[15]

因此，如果采信《竹书纪年》的“夏年多殷”说，就意味着夏代积年至少在526年以上，甚或超过600年。但此说最大的问题是，夏代十四世十七王的积年数居然比商代十七世三十王的在位年数更长，这在情理上是难以接受的。如果夏代积年以600年计，则每一王的平均在位年数超过35年，这已经远远超出了常理。因此，“夏年多殷”说可靠性较小，夏代积年仍以400余年说更具合理性，而且471（472）年说有较早的文献依据，显然优于431（432）年说。

当然，目前学术界仍有部分学者对传世和出土文献中的夏商王世持怀疑态度，认为当前中国考古学界“重建夏商世系的总体取向存在着一个明显的缺陷”，“它混淆了编年史和口传世系间的差异”。^[16]他们强调：

甲骨文和后代文献中某些早期君主的名字，可能的确是经若干世代口口相传的真实人物，但这些王系并非王朝历史完整的记述或确切的序列。被数百年乃至上千年后的历史学家安排给夏商王朝的各种时间跨度，不应被当作等同于编年史的时间框架。利用这些文献材料进行与考古学的整合研究之前，我们首先要搞清它们为何又是如何被创作出来的。(17)

正如上述学者所言，在利用出土和传世文献进行考古学的整合研究时，确实需要“搞清它们为何又是如何被创作出来的”。但如果仅仅强调编年史与口传世系之间可能存在差异，而不具体阐明差异何在以及差异是如何产生的，就主动舍弃文献中的相关记载，似乎也不是应取的态度。在这一方面，美国学者艾兰教授曾经做过尝试，她认为文献中有关夏代的记载，“主要是从神话而来，不是从历史而来的”，这些神话被记录下来之后才逐步被“历史化”了——具体来说就是，“商代确实有一个关于夏人的神话，而且是商代神话‘二元对应’的一种反应，这个神话后来被周人转变为一种历史”。(18)艾兰教授的上述理解无疑是受了陈梦家(19)和杨宽先生(20)早年观点的影响，但正如朱凤瀚先生所说，诸如此类的解读，“由于无法拿出确凿的证据，因而自身也成为了一种很难令人信服的假说”。(21)

实际上，考古学者对于“重建夏商世系”是十分谨慎的，并不会将它简单地等同于夏商王朝“编年史的时间框架”，更非盲目的“信古”或“复古”。(22)就以与年代学密切相关的“夏商周断代工程”而论，它对夏商年代的研究目标也仅仅是：商代后期武丁以下各王，提出比较准确的年代；商代前期，提出比较详细的年代框架；至于夏代，则仅仅要求“提出基本的年代框架”。(23)这样的目标定位，显然是充分考虑了各方面因素的。

对于如何正确对待夏商古史，傅斯年先生有一段话甚为公允：

古史者，劫灰中之烬余也。据此烬余，若干轮廓有时可以推知，然其不可知者亦多矣。以不知为不有，以或然为必然，既违逻辑之戒律，又蔽事实之概观，诚不可以为术也。今日固当据可知者尽力推至逻辑所容许之极度，然若以或然为必然，则自陷矣。即以

殷商史料言之，加入洹上之迹深埋地下，文字器物不出土中，则十年前流行之说，如“殷文化甚低”“尚在游牧时代”“或不脱石器时代”“《殷本纪》世系为虚造”等见解，在今日容犹在畅行中，持论者虽无以自明，反对者亦无术在正面指示其非是。差幸今日可略知“周因于殷礼”者如何，则“殷因于夏礼”者，不特不能断其必无，且更当以殷之可借考古学自“神话”中入于历史为例，设定其必有矣。夏代之政治社会已演进至如何阶段，非本文所能试论，然夏后氏一代之必然存在，其文化必颇高，而为殷人所承之诸系文化最要一脉，则可就殷商文化之高度而推知之。(24)

毋庸置疑，我们需要对传世和出土文献中有关夏代历史与系年的史料进行必要的审查，但更应意识到它们大多具有重要的学术价值，是探索夏文化必不可少的工具，不可轻言放弃。朱凤瀚先生在谈到探索夏文化问题时特别强调，“中国原史与历史考古学研究似乎不必为了追求‘纯洁’与独立的地位而刻意造成一种绝缘于丰富历史文献之外的学问”，这一意见应该引起全体夏文化研究者的高度重视(25)，也得到多数西方汉学家的一致认同。(26)

附：今本《竹书纪年》“夏纪”

夏代纪年材料，以今本《纪年》所记最成系统，但后人对此书多持将信将疑甚或全盘否定的态度。王国维《今本竹书纪年疏证》称：

余治《竹书纪年》，既成《古本辑校》一卷，复怪今本《纪年》为后人搜辑，其迹甚著，乃近三百年学者疑之者固多，信之者亦且过半。乃复用惠、孙二家法，一一求其所出，始知今本所载殆无一不袭他书。其不见他书者，不过百分之一，又率空洞无事实，所增加者年月而已。且其所出，本非一源，古今杂陈，矛盾斯起。既有违异，乃生调停，纠纷之因，皆可剖析。夫事实既具他书，则此书为无用；年月又多杜撰，则其说为无征。(27)

所以王国维主张“废此书可也”。但也正因为今本《纪年》全袭他书，而且还有极少量“不见他书者”，所以在一定程度上保留了一些早期

文献。另外，按有些学者的意见，今本《纪年》不少部分甚至直接反映了墓本的样子，它“并不可能是什么后人伪造的”。⁽²⁸⁾总之，今本《纪年》对于了解夏代系年仍具有一定的参考价值。

兹据王国维《今本竹书纪年疏证》，录今本《纪年》的“夏纪”部分如下，以备参考⁽²⁹⁾：

帝禹夏后氏

母曰修己，出行，见流星贯昴，梦接意感，既而吞神珠。修己背剖，而生禹于石纽，虎鼻大口，两耳参镂，首戴钩铃，胸有玉斗，足文履已，故名文命。长有圣德。长九尺九寸。梦自洗于河，取水饮之。又有白狐九尾之瑞。当尧之时，舜举之。禹观于河，有长人白面鱼身，出曰：“吾河精也。”呼禹曰：“文命治水。”言讫，授禹《河图》，言治水之事，乃退入于渊。禹治水既毕，天锡玄珪，以告成功。夏道将兴，草木畅茂，青龙止于郊，祝融之神降于崇山。乃受舜禅，即天子之位。洛出龟书，是为《洪范》。三年丧毕，都于阳城。

元年壬子，帝即位，居冀。

颁夏时于邦国。

二年，咎陶薨。

五年，巡狩，会诸侯于涂山。

南巡狩，济江，中流有二黄龙负舟，舟人皆惧。禹笑曰：“吾受命于天，屈力以养人。生，性也；死，命也。奚忧龙哉。”龙于是曳尾而逝。

八年春，会诸侯于会稽，杀防风氏。

夏六月，雨金于夏邑。秋八月，帝陟于会稽。

禹立四十五年。

禹荐益于天。七年，禹崩，三年丧毕，天下归启。

帝启

元年癸亥，帝即位于夏邑。

大飨诸侯于钧台。

诸侯从帝归于冀都。

大飨诸侯于璇台。

二年，费侯伯益出就国。

王帅师伐有扈，大战于甘。

六年，伯益薨，祠之。

八年，帝使孟涂如巴苴讼。

十年，帝巡狩，舞九韶于大穆之野。

十一年，放王季子武观于西河。

十五年，武观以西河叛。

彭伯寿帅师征西河，武观来归。

十六年陟。

帝太康

元年癸未，帝即位，居斟寻。

畋于洛表。

羿入居斟寻。

四年陟。

帝仲康

元年己丑，帝即位，居斟寻。

五年秋九月庚戌朔，日有食之。

命胤侯帅师征羲和。

六年，锡昆吾命作伯。

七年陟。

世子相出居商丘，依邳侯。

帝相

元年戊戌，帝即位，居商。

征淮夷。

二年，征风及黄夷。

七年，于夷来宾。

八年，寒浞杀羿，使其子浇居过。

九年，相居于斟灌。

十五年，商侯相土作乘马。

遂迁于商丘。

二十年，寒浞灭戈。

二十六年，寒浞使其子帅师灭斟灌。

二十七年，浇伐斟寻，大战于潍，覆其舟，灭之。

二十八年，寒浞使其子浇弑帝，后缙归于有仍。

伯靡出奔鬲。斟灌之墟，是为帝丘。后缙方娠，逃出自窦，归于有仍。伯靡奔有鬲氏。

夏世子少康生。

少康自有仍奔虞。

伯靡自鬲帅斟寻、斟灌之师以伐浞。

世子少康使汝艾伐过杀浇。

伯子杼帅师灭戈。

伯靡杀寒浞。

少康自纶归于夏邑。

明年，后缙生少康。既长，为仍牧正，弑浇，能戒之。浇使椒求之，将至仍，少康逃奔有虞，为之庖正，以除其害。虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶。有田一成，有众一旅，能布其德，而兆其谋，以收夏众，抚其官职。夏之遗臣伯靡，自有鬲氏收二斟以伐浞。浞恃浇皆康娱，日忘其恶而不为备。少康使汝艾谋浇。初，浞娶纯狐氏，有子早死，其妇曰女岐，寡居。浇强圉，往至其户，阳有所求。女岐为之缝裳，共舍而宿。汝艾夜使人袭断其首，乃女岐也。浇既多力，又善走，艾乃畋猎，放犬逐兽，因噉浇颠陨，乃斩浇以归于少康。于是，夏众灭浞，奉少康归于夏邑。诸侯始闻之，立为天子，祀夏配天，不失旧物。

帝少康

元年丙午，帝即位，诸侯来朝，宾虞公。

二年，方夷来宾。

三年，复田稷。

后稷之后不窋失官，至是而复。

十一年，使商侯冥治河。

十八年，迁于原。

二十一年，陟。

帝杼

元年己巳，帝即位，居原。

五年，自原迁于老丘。

八年，征于东海及三寿，得一狐九尾。

十三年，商侯冥死于河。

十七年，陟。

杼或作帝宁，一曰伯杼。杼能帅禹者也，故夏后氏报焉。

帝芬

元年戊子，帝即位。

三年，九夷来御。

十六年，洛伯用与河伯冯夷斗。

三十三年，封昆吾氏子于有苏。

三十六年，作囿土。

四十四年，陟。

芬或曰芬发。

帝芒

元年壬申，帝即位，以玄珪宾于河。

十三年，东狩于海，获大鱼。

三十三年，商侯迁于殷。

五十八年，陟。

芒或曰帝荒。

帝泄

元年辛未，帝即位。

十二年，殷侯子亥宾于有易，有易杀而放之。

十六年，殷侯微以河伯之师伐有易，杀其君绵臣。

殷侯子亥宾于有易而淫焉。有易之君绵臣杀而放之。故殷上甲微假师于河伯，以伐有易，灭之，遂杀其君绵臣。中叶衰而上甲微复兴，故商人报焉。

二十一年，命吠夷、白夷、玄夷、风夷、赤夷、黄夷。

二十五年，陟。

帝不降

元年己亥，帝即位。

六年，伐九苑。

三十五年，殷灭皮氏。

五十九年，逊位于弟局。

帝局

元年戊戌，帝即位。

十年，帝不降陟。三代之世内禅，惟不降实有圣德。

十八年，陟。

帝廑

一名胤甲。

元年己未，帝即位，居西河。

四年，作西音。

昆吾氏迁于许。

八年，天有妖孽，十日并出，其年陟。

帝孔甲

元年乙巳，帝即位，居西河。

废豕韦氏，使刘累豢龙。

三年，王畋于萯山。

五年，作东音。

七年，刘累迁于鲁阳。

王好事鬼神，肆行淫乱，诸侯化之，夏政始衰。田于东阳萯山，天大风晦盲，孔甲迷惑，入于民室，主人方乳，或曰：“后来见良日也，之子必大吉。”或又曰：“不胜也，之子必有殃。”孔甲闻之曰：“以为余一人子，夫谁殃之。”乃取其子以归。既长，为斧所戕，乃作《破斧之歌》，是为东音。

刘累所畜龙一雌死，潜醢以食夏后，夏后飧之，既而使求之，惧而迁于鲁阳，其后为范氏。

九年，陟。

殷侯复归于商丘。

帝昊

昊一作皋。

元年庚辰，帝即位。

使豕韦氏复国。

三年，陟。

帝发

一名后敬，或曰发惠。

元年乙酉，帝即位。

诸侯宾于王门，再保墉会于上池，诸夷入舞。

七年，陟。

泰山震。

帝癸

一名桀。

元年壬辰，帝即位，居斟寻。

三年，筑倾宫。

毁容台。

畎夷入于岐以叛。

六年，岐踵戎来宾。

十年，五星错行，夜中，星陨如雨。

地震。

伊、洛竭。

十一年，会诸侯于仍，有缙氏逃归，遂灭有缙。

十三年，迁于河南。

初作辇。

十四年，扁帅师伐岷山。

癸命扁伐山民，山民女于桀二人，曰琬，曰琰。后爱二人，女无子焉，斲其名于苕华之玉。苕是琬，华是琰，而弃其元妃于洛，曰妹喜，于倾宫饰瑶台居之。

十五年，商侯履迁于亳。

十七年，商使伊尹来朝。

二十年，伊尹归于商及汝鸠、汝方，会于北门。

二十一年，商师征有洛，克之。遂征荆，荆降。

二十二年，商侯履来朝，命囚履于夏台。

二十三年，释商侯履，诸侯遂宾于商。

二十六年，商灭温。

二十八年，昆吾氏伐商。

商会诸侯于景亳。

遂征韦，商师取韦，遂征顾。

太史令终古出奔商。

二十九年，商师取顾。

三日并出。费伯昌出奔商。

冬十月，凿山穿陵，以通于河。

三十年，瞿山崩。

杀其大夫关龙逢。

商师征昆吾。

冬，聆隧灾。

三十一年，商自陟征夏邑。

克昆吾。

大雷雨，战于鸣条。

夏师败绩，桀出奔三朡，商师征三朡。

战于郕。

获桀于焦门。

放之于南巢。

自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年。

第二节 都邑

有夏一代，都邑屡迁，通过考察夏代都邑的变迁可以了解夏族的活动空间，从而确定夏文化的分布地域。⁽³⁰⁾虽然文献中关于夏代都邑的记载零散且分歧迭出，但通过历代学者的考证梳理，依然可以看出夏代都邑变迁的大趋势。⁽³¹⁾

一 夏都综考

1. 禹都

关于禹都，文献中有阳翟、阳城和平阳三种不同的说法。

(1) 阳翟

禹都阳翟，见于多种文献，如：

①《汉书·地理志》颍川郡阳翟县下班固自注：“夏禹国。周末韩景侯自新郑徙此。”唐颜师古注引应劭《汉书音义》：“夏禹都也。”

②《太平御览》卷一五五引晋皇甫谧《帝王世纪》：

禹受封为夏伯，在《禹贡》豫州外方南，角亢氏之分，寿星之次，于秦汉属颍川，本韩地，今河南阳翟是也。受禅都平阳。

③《史记·周本纪·集解》引徐广《史记音义》：“夏居河南，初在阳城，后居阳翟。”

④《史记·夏本纪·正义》引《帝王纪》云：“禹受封为夏伯，在豫州外方之南，今河南阳翟是也。”

⑤《水经·颍水注》：“颍水……经阳翟县故城北，夏禹始封于此为夏国。”

（2）阳城

禹都阳城主要见于以下数种文献：

①《汉书·地理志》颜师古注引臣瓚云：“《世本》禹都阳城，《汲郡古文》亦云居之，不居阳翟也。”

②《史记·封禅书·正义》引《世本》：“夏禹都阳城。”

③《续汉书·郡国志》颍川郡阳翟县下刘昭注引《汲冢书》：“禹都阳城。”

④《孟子·万章上》：

昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城，天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。

⑤《史记·夏本纪》：

帝舜荐禹于天，为嗣。十七年而帝舜崩。三年丧毕，禹辞避舜之子商均于阳城。天下诸侯皆去商均而朝禹。禹于是即天子位，南面朝天下，国号曰夏后。

在上述几条文献中，《竹书纪年》和《世本》仅说禹都阳城，而《孟子》和《夏本纪》则特别强调禹避舜之子商均而居于阳城，意指禹先居阳翟，后避居于阳城。

（3）平阳

①《史记·封禅书·正义》引《世本》云：

夏禹都阳城，避商均也。又都平阳。或在安邑，或在晋阳。

②《太平御览》卷一五五引《帝王世纪》：

（禹）受禅都平阳。或在安邑，或在晋阳。

③《水经·涑水注》：

安邑，禹都也。禹娶涂山氏女，思恋本国，筑台以望之。今城南门台基犹存。

关于禹都平阳，有两个问题需要讨论。一是《史记正义》和《帝王世纪》都提到的“或在安邑，或在晋阳”，这显然不是《竹书纪年》的原文，而是后人对平阳地望的解释，由此说明《史记正义》和《帝王世纪》都不能肯定平阳究竟是在安邑还是在晋阳。二是晋阳的地望问题。丁山指出，这里所说的晋阳实际上就是指平阳，也即今山西临汾，因为位于汾河的支流平水之阳，故称平阳，但魏晋间平水还被称作晋水，晋水、晋阳是古称，而平水和平阳是后起的称呼。(32)

综合上述记载，可以对禹都做如下判断：阳翟是禹受封立国的始居之地；阳城是禹避商均的临时居地，禹在此地受禅即位；禹即位后，又曾一度都于平阳。对于这三地的具体所在，历代以来也是意见纷陈，但较为普遍的看法是阳翟在今河南禹州，阳城在今河南登封，平阳在今山西夏县。

2. 启都

从文献记载来看，夏启的都城是和钧台密切联系在一起的。

①《左传》昭公四年：

夏启有钧台之享，商汤有景亳之会，周武有盟津之誓……

②《续汉书·郡国志二》颍川郡阳翟县：“禹所都。有钧台。”梁刘昭注引皇甫谧《帝王世纪》称：“在县西。”据此可知，钧台在阳翟，而阳翟又称夏邑。如今本《竹书纪年》记：

帝启，癸亥即帝位于夏邑，大飨诸侯于钧台，诸侯从。

此外《吴越春秋·越王无余外传》也记：

禹崩，传位于益。益避禹之子启于箕山之阳，诸侯去益而朝启曰：“吾君帝禹子也。”启遂即天子之位，治国于夏。

这里“治国于夏”的“夏”应是指夏邑，也即阳翟。(33)根据上文对禹都的分析，阳翟是禹受封为夏伯时的居地，是夏族的大本营，故称“夏邑”。虽然禹后来先后都于阳城和平阳，但阳翟作为夏族宗邑始终保留，并居于突出地位。特别是启改禅让为世袭，不都于平阳而都于阳翟，既可以回避平阳的旧势力，又可以突出本族宗邑而彰显夏人的“家天下”色彩，可谓一举两得。《史记·夏本纪·集解》引徐广《史记音义》称“夏居河南，初在阳城，后居阳翟”，应该就是针对禹都阳城和启都阳翟而言的。

3. 太康都

《史记·夏本纪·正义》引《汲冢古文》云：“太康居斟寻，羿亦居之，桀又居之。”

斟寻是夏人的同姓诸侯，斟寻的地望，《史记正义》引《括地志》有两说，一说是“斟寻故城在今青州北海县是也”，另一说则称“故寻城在洛州巩县西南五十八里，盖桀所居也”。对于两说的矛盾，《史记正义》又引臣瓚云“斟寻在河南，后盖迁北海也”。

启都阳翟，而其子太康却迁居斟寻，原因就在于太康曾经“失邦”。这一事件见诸多种文献，如：

《尚书序》：“太康失邦，兄弟五人，须于洛汭，作《五子之歌》。”

《史记·夏本纪·集解》引孔安国曰：“太康五弟与其母待太康于洛水之北，怨其不反，故作歌。”

《水经·洛水注》：“洛水又东北流入于河，……谓之洛汭。……昔太康失政，为羿所逐，其昆弟五人，须于洛汭，作《五子之歌》于是地矣。”

太康失政，为羿所逐，不能继续居于旧都阳翟而出亡于洛汭。太康居斟寻，其实是失国后的无奈之举。按《括地志》的说法，故寻城在“巩

县西南五十八里”，虽在巩义，但实际上已经相当靠近今河南偃师了。

至于青州北海县（今山东潍坊）也有斟寻，应该是斟寻东迁的结果，这种因某族迁徙而造成异地同名的现象在古代甚为常见。有关斟寻的迁徙问题，下文再做讨论。

4．仲康都

今本《竹书纪年》卷上：“帝（仲康）即位居斟寻。”

《夏本纪》称：“太康崩，弟中康立，是为帝中康。”仲康应该是“须于洛汭”的太康“昆弟五人”之一，太康崩于斟寻，故仲康即位于斟寻。

5．相都

关于相都，主要有帝丘和斟灌两说。

（1）帝丘

①《左传》僖公三十一年：

冬，狄围卫，卫迁于帝丘，卜曰三百年。卫成公梦康叔曰：“相夺予享。”公命祀相。宁武子不可，曰：“鬼神非其族类，不歆其祀。杞、鄫何事？相之不享于此久矣，非卫之罪也，不可以间成王、周公之命祀，请改祀命。”

②宋王应麟《通鉴地理通释》卷四“夏都”条引《世本》称：“相徙帝丘，于周为卫。”

《世本》和《左传》均述相居帝丘，所以此说是十分坚实可靠的。帝丘即今河南濮阳，但在《竹书纪年》和《帝王世纪》等书中，“帝丘”被误作了“商丘”。《太平御览》卷八二引《竹书纪年》：

帝相即位，处商丘。元年，征淮夷。二年，征风夷及黄夷。

同卷又引《帝王世纪》：

帝相一名相安。自太康以来，夏政凌迟，为羿所逼，乃徙商丘，依同姓诸侯斟灌、斟寻氏。羿遂袭帝号，是为羿帝。

《帝王世纪》虽然把“帝丘”误作了“商丘”，但明确指出了相都帝丘是“为羿所逼”。太康、仲康兄弟被迫从阳翟出奔斟寻，但两地相距并不甚远。相即位后，后羿步步紧逼，相无法再在豫西立足，转而向东奔帝丘而去。这里特别值得注意的是，《帝王世纪》强调相徙帝丘是“依同姓诸侯斟灌、斟寻氏”，说明至晚在此时斟寻也从豫西的巩义、偃师一带东迁到今河南濮阳附近。

（2）斟灌

据上引《帝王世纪》，相徙帝丘，所依靠的除了斟寻，还有另一同姓诸侯斟灌。关于斟灌的地望，《水经·巨洋水注》称：

尧水又东北，经东、西寿光二城间。应劭曰寿光县有灌亭。杜预曰在县东南，斟灌国也。又言斟亭在平寿县东南。……薛瓌《汉书集注》云：按《汲郡古文》相居斟灌，东郡灌是也。

这里列出了多处与斟灌有关的地点，但最重要的是薛瓌据古本《纪年》所说的“东郡灌”，也即汉代东郡观县，在今河南清丰县南。清丰在帝丘（濮阳）范围之内，所以今本《竹书纪年》就径言“斟灌之墟，是为帝丘”。帝丘未必是斟灌的原居地，不排除也是从豫西迁此的可能性。从《巨洋水注》的记载来看，斟灌后来又东迁到山东。对于二斟居处的频繁变动，辛德勇先生有个很好的解释与总结：

案斟灌、斟寻的居处地点，均屡有变动。夏朝当太康至少康之际，斟灌、斟寻两大同姓氏族，成为支撑王朝的骨干。斟寻本处于河、洛之间，臣瓌早已做出很好的论述。羿入居斟寻故地后，逐渐逼迫夏后，思图取而代之，所以帝相不得不东徙帝丘。《帝王世纪》云相徙至帝丘，是“依同姓诸侯斟寻”，足见斟寻已先于帝相东徙。今本《竹书纪年》卷上也说“相出居商（帝）丘”，是“依同姓诸侯斟灌、斟寻”，这正与东郡观县说相印证，说明斟灌确曾居处于帝

丘附近。

夏后相东徙后，羿袭帝号。至寒浞少羿，遣其子浇“用师灭斟灌及斟寻氏”。……（斟寻）其地在今山东潍坊境内，距潍河亦即古潍水不远，与寿光、淳于二斟灌相距都比较近。浇灭斟灌、斟寻，前后相次，知二者亦应相互毗邻。所以相居帝丘后，斟灌肯定又曾与斟寻一道，继续向东迁徙，并最终被浇灭掉。⁽³⁴⁾

由此可见，相都斟灌说其实就是相都帝丘说，都是指相受后羿的逼迫从伊洛地区迁到豫北的濮阳一带。

6. 少康都

关于少康都，有夏邑和原两说。

（1）夏邑

今本《竹书纪年》卷上：

伯子杼帅师灭戈，伯靡少寒浞，少康自纶归于夏邑。

于是夏众灭浞，奉少康归于夏邑，诸侯始闻之，立为天子，祀夏配天，不失旧国。

如前文所述，夏邑即阳翟，既是禹的始封之地，也是启都所在，是夏族的宗邑。少康复国后回归旧都，很近情理。

（2）原

今本《竹书纪年》卷上：“（帝少康）十八年，迁于原。”

这里有两个问题需要解决：一是少康为何迁都于原；二是原地在何处。但因为这条文献是孤证，实际上已经无法细究。后人多以春秋时期的原地（今河南济源）作为少康所迁的原，可备一说。

7. 宁（杼）都

文献记载帝宁先从少康居原，后迁于老丘。

《太平御览》卷八二引《纪年》：“帝宁居原。”同卷又引《纪年》称：“自（原）迁于老丘。”帝宁迁都的原因同样不明，但老丘见于《左传》定公十五年：“郑罕达败宋师于老丘。”

杜预注释老丘为宋地。《太平寰宇记》卷一“开封府陈留县”记此老丘城在北宋陈留县北四十五里，也就是在今河南开封陈留镇以北一带。近年有学者依据相关考古线索，提出今开封县杜良乡国都里村及其附近区域应是夏都老丘所在地。⁽³⁵⁾丁山则指出，陈留东南不足百里有“雍邱”，正是殷周时期封夏遗民于杞的所在，而杞封在此，自然是“因于帝宁之故都”的缘故。⁽³⁶⁾

帝宁之后，帝槐（芬）至帝扃的都邑失载于文献，故存疑。

8. 帝廑都

《太平御览》卷八二引《纪年》：“帝廑，一名胤甲。即位，居西河。”

但上文已经说明，帝廑非胤甲，胤甲当为孔甲。所以，这里以帝廑居西河就不能成立了，帝廑之都也当存疑。

9. 孔甲（胤甲）都

今本《竹书纪年》：“帝（孔甲）即位居西河。”

此外，上引《太平御览》卷八二引《纪年》“帝廑，一名胤甲。即位，居西河”也可以作为孔甲居西河的旁证。但对于西河的具体所在，历来说法不一，归纳起来有魏西河郡和卫地之河两种意见，前者又有陕西

合阳和晋西南等不同意见，后者则主要是河南安阳、内黄一带。现代学者多倾向于后一说。(37)

古本《竹书纪年》记启“二十五年，征西河”，可见对于夏人而言，西河是一个很重要的所在，启征西河与孔甲居西河之间应有某种联系。

10．帝昊（皋）、帝发都

帝昊（皋）和帝发的都城，文献失载。但《左传》僖公三十二年载秦蹇叔哭送秦师时提到了夏后皋之陵：

崤有二陵焉：其南陵，夏后皋之墓地；其北陵，文王之所避风雨也。

如果蹇叔所述属实，按夏商时代通例，夏后皋之陵应该在其都邑附近。崤山在今河南渑池，是夏族传统势力范围，帝皋建都于此在情理上也可以说通。1959年徐旭生先生在豫西进行“夏墟”调查时，“中途在陕县的雁翎关村，调查了传说中的夏后皋墓。冢不小，但古器物一点未露头，所以也无法猜测它的年代”。(38)邹衡先生则认为，既然今河南渑池和陕县一带都发现有夏文化遗址，那么“春秋时代的这个传说，或者是有其来历的”。(39)

11．夏桀都

关于夏桀的都城，文献记载比较一致，都认为是在斟寻。

《史记·夏本纪·正义》引《汲冢古文》：“太康居斟寻，羿亦居之，桀又居之。”

上文已经指出，斟寻既是族名，也是地名，太康失国后即避居于斟寻，其地在今河南巩义、偃师一带。但因受后羿逼迫，斟寻一族先东迁到豫东濮阳，再迁至山东。夏桀所都的斟寻，自然不会是东迁后的斟寻，而应是地处伊洛地区的斟寻故地，所以文献中又有不少夏桀居洛的

记载，如：

①《国语·周语上》载周大夫阳处父曰：

昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。……夫国必依山川。山崩川竭，亡之征也。

②《战国策·魏策一》载吴起曰：

夫夏桀之国，左天门之阴，而右天溪之阳，庐、𡵓在其北，伊、洛出其南。有此险也，然为政不善，而汤伐之。

③《史记·孙子吴起列传》：

夏桀之居，左河济，右泰华，伊阙在其南，羊肠在其北。修政不仁，放汤故之。

从以上记载来看，桀都斟寻和夏桀居洛其实是一事。“居斟寻”是指具体地点，而“夏桀之国”“夏桀之居”则就斟寻所处的区域而言，实际上就是夏桀的王畿之地，其四至是东有河济，南有伊阙，西有华山，北有太行。斟寻在今巩义、偃师一带，正处于这一范围之内。

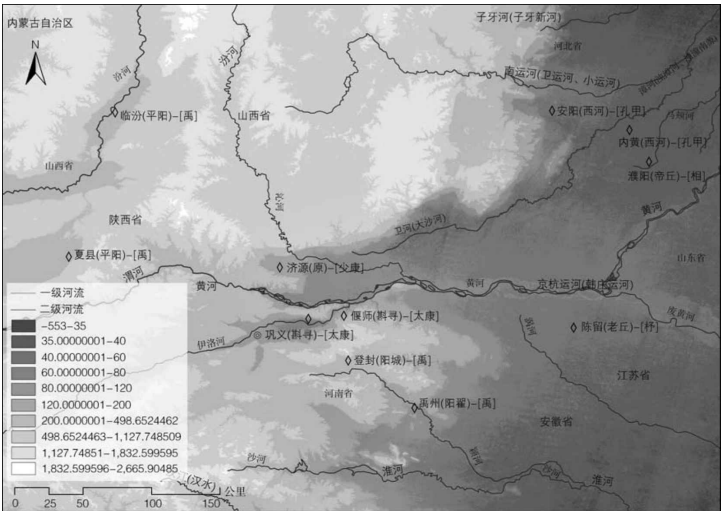


图1-1 夏代都邑分布图（安妮娜制图）

二 都邑变迁与王朝兴衰

都邑是一个王朝的政治中心，都邑变迁在很大程度上折射出王朝的兴衰、族群的流动和疆域的升缩。顾颉刚和史念海先生曾经主张夏代中期之前，夏王朝的政治中心在今山东省，势力范围则涉及河北、河南，而夏代晚期其政治中心才西移到伊洛河流域。⁽⁴⁰⁾但从上文所分析的夏代都邑变迁来看，实际情况可能更加复杂。

为方便讨论，我们可以先把历代夏后的都邑列表如下。

序号	夏后	都邑
1	禹	始封居阳翟（今河南禹州）、辟舜子商均于阳城（今河南登封）、受禅都于平阳（今山西安邑或临汾）
2	启	阳翟（夏邑）
3	太康	斟寻（今河南巩义、偃师一带）
4	仲康（太康弟）	斟寻
5	相	帝丘（今河南濮阳）
6	少康	夏邑（阳翟）、原（或在今河南济源）
7	杼（帝宁）	原、老丘（今河南开封陈留）
8	芬（槐）	不明
9	荒（芒）	不明
10	泄	不明
11	不降	不明
12	扃（不降弟）	不明
13	廑（扃子）	不明
14	孔甲（胤甲，不降子）	西河（或在今河南安阳、内黄一带）
15	皋（昊）	不明，但很可能已迁回豫西

夏王朝都邑变迁显示，夏族的主要活动区域在今河南境内的黄河沿线地区，势力范围则涉及晋南和山东部分地区。在众多都邑中，阳翟和斟寻是最为特殊的两处。前者是禹的始封之地，堪称夏族的圣地，所以多代夏后均定都于此。可以想见，有夏一代，无论其都邑迁往何地，阳翟的礼仪设施始终存在，它的都邑功能始终存在，它实际上是夏人不祧之圣都，在性质上与殷商王朝之商丘以及西周王朝的岐周故地类似。⁽⁴¹⁾《夏本纪》载夏桀“乃召汤而囚之夏台”，《索隐》：“狱名。夏曰均台。皇甫谧云：‘地在阳翟’是也”，据此可知直到夏代末年阳翟不仅没有废弃，而且在王朝政治活动中依然发挥着重要作用。斟寻的情况类似，它地处豫西腹地，既是夏人同姓部族的居地，也是太康、仲康失国后的临时避难所，《史记·夏本纪·正义》引《汲冢古文》称“太康居斟寻，羿亦居之，桀又居之”，可知在斟寻东迁之后，其故地未遭毁弃，不但被羿、浞之族袭用，而且在夏代末年又重新成为王朝的一个政治中心。

相居帝丘、帝宁居老丘以及孔甲居西河，说明今豫东和豫北一带曾经是夏王朝的势力范围。相居帝丘的主要原因是受后羿、寒浞的逼迫，而不得不离开豫西故地。但值得注意的是，古本《竹书纪年》记载，相“元年，征淮夷”，“二年，征风夷及黄夷”，“七年，于夷来宾”，这种连年征伐与夏后相的流亡政权似乎颇不相称，很有可能是相的东迁侵入了东方夷人的势力范围，因此发生了剧烈冲突。而另一方面，既然夏后相能够压服多支夷人，说明流亡的夏王室仍然保存有一定的实力，或者也是仰仗了同姓诸侯斟灌、斟寻的力量。

少康回归夏邑（阳翟），标志着夏王朝走出了太康失国的低潮，重新建设王朝故都。古本《竹书纪年》载“少康即位，方夷来宾”，堪称是“少康中兴”。⁽⁴²⁾古本《纪年》又称“帝宁居原，自原迁于老丘”，如上文所分析，原或即济源，老丘在今河南开封陈留，说明夏人势力又自豫西向东、北方向扩张，这应该是夏人有意识地将战略重心东移以便更好地镇抚新领地，在性质上与成汤灭夏后居西亳、武王克商后营洛邑相类似。古本《纪年》记“伯杼子（帝宁）征于东海及三寿，得一狐九尾”，应该与这一时期夏王朝战略重心东移相关。

从后芬到帝廑这六位夏后的都邑均已失载，但结合古本《纪年》中的相关记载，可以做些探讨。这一时期的史事主要有：“后芬即位，三年，九夷来御”；“后荒即位，元年，以玄圭宾于河，命九东狩于海，获大鸟”；“后泄二十一年，命畎夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷”；“不降即位，六年，伐九苑”。除“九苑”的性质不清楚之外，后芬、后荒和后泄都与东夷发生密切关系，由此基本上可以判断这几位夏后应该也在东方建有都邑。

上文已经提到，胤甲（孔甲）“居西河”可以和夏启二十五年“征西河”相发明。启征西河一事，方诗铭先生曾有详考：

《帝王世纪》：“（启）三十五年，征河西。”（《御览》卷八二引，“河西”当即“西河”。）启征西河必有史实。今本《纪年》：“（帝启）十五年，武观以西河叛，彭伯寿师征西河，武观来归。”其说当出于《逸周书·尝麦》：“其在启之五子，忘伯禹之命，假国无正，用胥兴作乱，遂凶厥国，皇天哀禹，赐以彭寿，思正夏略。”朱右曾《逸周书集训校释》云：“五子，五观也，亦曰武观，启子。”《吕氏春秋·音初》：“殷整甲徙宅西河。”古本《纪年》：“河亶甲整即位，自囂迁于相。”（见后）是西河即相，今之河南安阳，与观地（观在卫）相近。所谓“启征西河”，疑即指启诛五观。⁽⁴³⁾

《国语·楚语上》载士亶之语曰：“……故尧有丹朱，舜有商均，启有五观，汤有太甲，文王有管、蔡。是五王者，皆有元德也，而有奸子。……”既然五观与丹朱、商均、太甲、管叔、蔡叔等人并列为古之“奸子”，可见启征西河确为史实。孔甲再居西河，反映了这一地区始终是夏王朝的密切关注点。

至晚在夏后皋一代，夏人已经将都城迁回豫西。夏人回归豫西，固然因为这里是夏族的传统势力范围，但更可能的原因是今豫北、豫东和鲁西南一带此时已经被崛起的商人所控制，退守豫西是不得已而为之。王国维曾经指出：“然夏自太康以后以迄后桀，其都邑及他地名之见于经典者，率在东土，与商人错处河济间盖数百岁。”⁽⁴⁴⁾王国维的观察无疑是正确的，但需要说明的是，夏人在积极拓展东方的同时，一直没有放

弃豫西旧地，终夏之世，夏人始终在经营阳翟（夏邑）、斟寻等故都。有夏一代，很有可能是实行“两都制”甚至“多都制”的，一方面固守豫西地区的阳翟、阳城、斟寻等都邑，与此同时在其他关键地区建设新的据点，豫北的西河和晋南的平阳（安邑）就是其中最重要的两处。

从夏代都邑的上述变迁，可以总结出夏王朝兴衰的大势：

夏代早期（禹至少康前期）：这是夏王朝的创立期。王朝的建立，可谓历经磨难——大禹随山刊木，敷土浚川，划九州，作土贡，会诸侯，受舜禅，是夏王朝的奠基人；后启不仅赢得了启益之争，并且伐有扈，诛五观，废禅让，继父位，真正建立了“家天下”的王朝；王朝建立伊始即迎来太康、仲康、夏后相两代三王的低潮期，政权危在旦夕，可谓命悬一线，所幸斟寻、斟灌等同姓诸侯有所凭依，又得有仍、有虞等姻亲部族之助，少康才能力挽狂澜，并成中兴之业，夏王朝得以真正稳定。

夏代中期（少康后期至帝桀）：这是夏王朝的鼎盛期。夏人不仅巩固了豫西、晋南等传统势力范围，更积极拓展豫东、豫北和山东（至少是鲁西）地区，所谓后荒“命九东”、后泄命诸夷、不降“伐九苑”，应该都是夏人势力扩张的具体反映。此种扩张的结果便是“方夷来宾”“九夷来御”，夏王朝进入兴盛阶段。

夏代后期（孔甲至夏桀）：这是夏王朝的衰落期。所谓盛极必衰，孔甲之世，是夏王朝由盛到衰的转折点。古本《纪年》所谓“胤甲（孔甲）居于河西，天有妖孽，十日并出”，暗示王朝已然积弊深重，现衰败之象。《史记·夏本纪》称“帝孔甲立，好方鬼神，事淫乱”，由此导致“夏后氏德衰，诸侯畔之”。但此时夏王朝仍有相当的实力，后发即位，尚有“诸夷宾于王门”“诸夷入舞”的盛事。但无奈夏桀“作倾宫、瑶台，殄百姓之财”“不务德而武伤百姓”，终于败走鸣条而王朝崩溃。夏代之亡，固然是亡于夏桀之手，但亡国之因早在孔甲时即已种下。⁽⁴⁵⁾从都邑变迁看夏代兴衰，也正符合“其兴也勃焉，其亡也忽焉”的历史惯性。

第三节 族氏

从文献记载来看，夏代社会的基础是部族之间的联盟关系。了解夏代的族氏，既是把握夏代社会结构的前提条件，更是正确理解各类考古学遗存，将相关考古学文化与特定族属群体相联系的关键所在。

一 同姓族氏

《左传》隐公八年载众仲之语曰：“天子建德，因生以赐姓，胙之土而命之氏。”故赐姓、胙土、命氏实为先秦封建的三要素。⁽⁴⁶⁾夏王朝的建立，与舜时的赐性命氏关系甚大。

《尚书·禹贡》载禹治水成功之后：

锡土姓。祗台德先，不距朕行。

这里所谓“锡土姓”，意指上天赐给禹以土地和姓氏。⁽⁴⁷⁾《国语·周语下》记太子晋述大禹和四岳的治水功绩，其中对禹的赐性命氏有更完整的记载，文曰：

帅象禹之功，度之于轨仪，莫非嘉绩，克厌帝心。皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰“姒”、氏曰“有夏”，谓其能以嘉祉殷富生物也。祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰“姜”、氏曰“有吕”，谓其能为禹股肱心膂，以养物丰民人也。

所谓“皇天嘉之”，实际上是当时的天下共主舜对禹进行赐性命氏。有学者指出，禹和四岳的受赐命，实质是舜使之分别成为各自姓族的大宗和首领，并为其确定分管区域。⁽⁴⁸⁾这一解释甚为允当，所谓“赐姓曰姒”，就是命禹为姒姓之长；“氏曰有夏”，就是命禹之国为夏。⁽⁴⁹⁾

与赐姓相比，命氏的实际意义更加重要。因为在当时，姒姓之国众多，它们之间仅是一种松散联盟关系，同姓未必同心，禹为姒姓之长，更多是名义上的首领。而“氏曰有夏”，则是一种实实在在的分封，因为

立氏必须和胙土联系在一起，而土地又与民人相联系。“氏曰有夏”也就是把某一区域及其民人赐给禹，“夏”从此作为一个政治实体，而非一个单纯的血缘共同体，它在本质上已经与后世的诸侯国非常接近。赐姓与命氏共存，是血缘政治向地缘政治过渡阶段所特有的现象——赐姓，表示这一时期的政治力量还在相当程度上要依赖有血缘关系的同姓部族；命氏，则说明已经形成了以宗族力量为核心，超血缘关系的政治实体——国族。⁽⁵⁰⁾李零先生曾谓，“姓是血缘关系，氏是地缘关系”，可谓得其精髓。⁽⁵¹⁾从这层意义上讲，那种认为中国古代有所谓的“宗法制的血缘国家”的看法确实是一种虚妄的构想。⁽⁵²⁾

《逸周书·度邑解》载“自伊汭延于洛汭，居阳无固，其有夏之居”，这里所谓的“有夏之居”就是“氏曰有夏”时赐给禹的封地。《度邑解》并述其大致范围是“我南望过于三涂，北望过于有岳，丕愿瞻过于河，宛瞻于伊洛，无远天室”⁽⁵³⁾，也即北有黄河，南有伊洛，北有太行（豫北）或霍山（晋南），南有三涂山，包括了今河南省西部的嵩县、临汝、洛宁、宜阳、伊川、洛阳、孟津、偃师、巩县、登封、禹州等地。⁽⁵⁴⁾这样一个广大的范围，当然不可能仅仅只有姒姓部族在此生活，而必然是多族姓杂处的状态。《墨子·鲁问》称“禹、汤、文、武，百里之诸侯也”，受命伊始的“有夏”，实际控制范围应该是很有限的。

夏王朝建立之后，夏人成为天下共主，继续赐性命氏，进行分封。在所分封的邦国中，其中不少是姒姓的部族，这就是《史记·夏本纪》所记载的：

太史公曰：禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟（氏）戈氏。

太史公这里所说的“用国为姓”其实就是“用国为氏”，国、姓、氏三者称呼不同，但在这里实质上是一致的。⁽⁵⁵⁾因此，所谓有扈、有男等氏，实际上就是夏王朝分封的同姓诸侯国。但需要注意的是，太史公将夏后氏与有扈氏等其他十一个姒姓国相提并论，说明这些姒姓国与夏后氏具有某种平等地位，这也就意味着当时的命氏和后代的分封是有不同的。夏代的命氏，更多的是夏后氏作为姒姓族长对其他同姓部族作为诸

侯地位的一种确认，在命氏之前，这些姒姓部族（至少部分部族）早已存在并占据了某一区域；而周代的分封，则是真正意义上的裂土分疆，是经周天子的册命，是“无中生有”地创造出一个诸侯国。《公羊传》隐公元年何休注：“有土嘉之曰褒，无土建国曰封。”夏初的命氏，更多的是“褒”；而西周初年的分封，更多的是“封”。⁽⁵⁶⁾

当然，既然夏后氏可以对其他部族“命氏”，说明它应该是“国上之国”。《国语·周语上》内史过引《夏书》曰：“众非元后，何戴？后非众，无与守邦”，就夏王朝的实际情况而言，夏后氏堪称“元后”，而诸多同姓和异姓国族则是“众”邦，两者相互依存，形成一种所谓的“复合制国家结构”⁽⁵⁷⁾或“统一的中央集权的贵族国家”。⁽⁵⁸⁾有迹象表明，这种国家形态在商代初年得以延续。⁽⁵⁹⁾

以下对这些姒姓封国分别加以讨论。

1. 夏后氏

夏后氏即禹所立之国，是姒姓部族集团的大宗。上文已经提到，帝舜对禹赐姓命氏，实际上就是分封夏后氏。《史记·夏本纪》就直言：

帝舜荐禹于天，为嗣。十七年而帝舜崩。三年丧毕，禹辞辟舜之子商均于阳城。天下诸侯皆去商均而朝禹。禹于是遂即天子位，南面朝天下，国号曰夏后，姓姒氏。

前文提到，夏后氏控制的区域，就是所谓的“有夏之居”，主要在今河南西部和山西南部，它在性质上相当于夏王朝的王畿之地，夏代最重要的几个都邑如阳翟、阳城、平阳、斟寻都处于这一区域之内。

2. 有扈氏

有扈氏是一个重要的姒姓国，《淮南子·齐俗训》高诱注甚至说有扈是“夏启之庶兄”。庶兄说当然不可信，但反映了有扈在姒姓诸国中比较

尊崇的地位。有扈氏虽是夏人同姓，但对启破坏禅让制甚为不满。《史记·夏本纪》称：

及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽。故诸侯皆去益而朝启，曰：“吾君帝禹之子也。”于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。……有扈氏不服，启伐之，大战于甘。

《尚书序》记“启与有扈战于甘之野，作《甘誓》”。甘之战的结果，按《逸周书·史记解》的记载，以有扈氏“身死国亡”而告终。《甘誓》完整保留了下来，启在其中列举有扈氏的罪状是“威侮五行，怠弃三正”，显然是托词。按当时禅让之制，本应由益即位，而启破坏此种制度，故“有扈氏不服”，这才是它遭受征伐的关键原因。有扈虽是姒姓之国，但在君位继承上“坚持原则”，站在伯益一方，所以《淮南子·齐俗训》称有扈氏是“为义而亡”。

关于有扈氏的居地，《史记》三家注的说法完全一致，都以为在今陕西户县，所以有学者认为客省庄二期文化即有扈氏之遗存。⁽⁶⁰⁾启与有扈大战的甘，也无异说，认为就是有扈氏境内的甘水。《水经·渭水注》记：

渭水又东合甘水，水出南山甘谷，……又北径甘亭西，在水东鄠县。昔夏启伐有扈，作誓于是亭。故马融曰：“甘，有扈南郊地名也。”

也有学者认为有扈氏在今河南原武⁽⁶¹⁾或原阳⁽⁶²⁾一带，但并无确凿证据，当以汉人旧说为是。2012年，在陕西宝鸡石鼓山M3西周墓中出土了两件户卣和一件户彝，发掘者推断该墓墓主应来自当时的户氏家族⁽⁶³⁾，李学勤先生更是进一步申论此“户”应该就是有扈之“扈”。⁽⁶⁴⁾

3. 有男氏

《史记·夏本纪·索隐》：“《世本》‘男’作‘南’”，可知有男氏即有南氏。《逸周书·史记解》也提到有南氏：

昔有南氏有二臣，贵宠，力钧势敌，竟进争权，下争朋党，君弗禁，南氏以分。

清代学者对有南氏及其地望多有考证，如孙诒让就说：“韩婴《叙诗》云：‘其地在南郡南阳之间’”⁽⁶⁵⁾，钱穆先生也持此说。⁽⁶⁶⁾据此，有男氏应在今南阳和汉水以北地区，这一判断与《史记·货殖列传》所谓“颍川、南阳，夏人之居也”的说法相吻合。

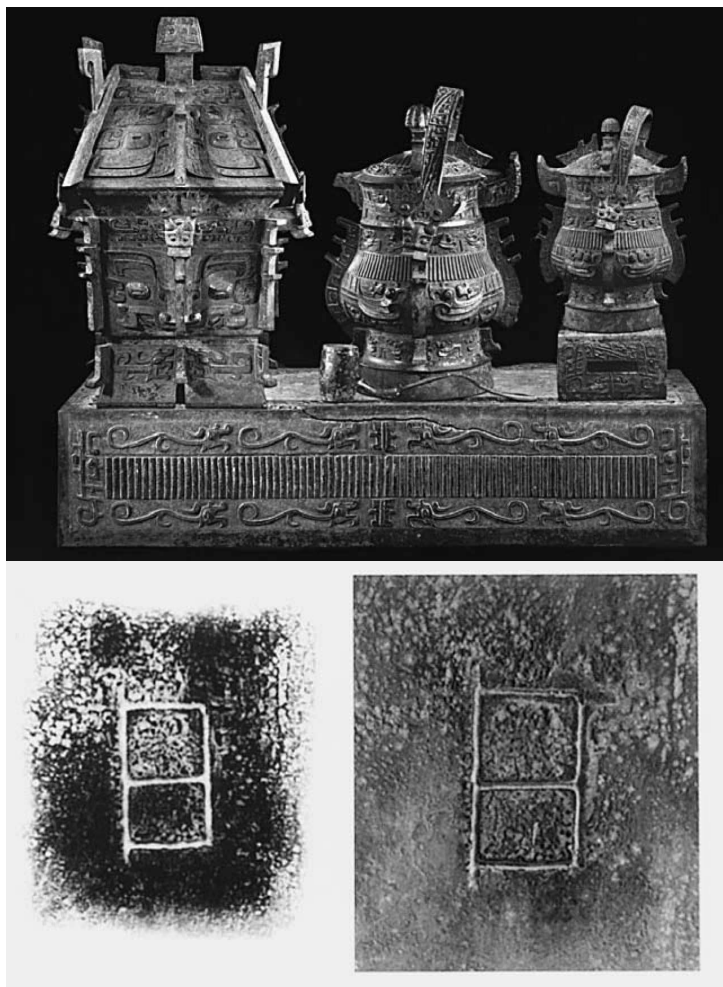


图1-2 户彝、户卣及其铭文

4. 斟寻氏

斟寻的地望，《史记·夏本纪·正义》引《括地志》有两说：一说是“斟寻故城在今青州北海县是也”，另一说为“故寻城在洛州巩县西南五十八里，盖桀所居也”。《史记正义》并引臣瓚云“斟寻在河南，后盖迁北海也”，即斟寻先在洛州巩县（今河南巩义），后迁青州北海（今山东潍坊）。1981年在山东临朐一座两周之际的齐国墓中曾出土一件“掎中”（寻仲）所做的媵器，也可以作为斟寻曾经迁至山东潍坊一带的旁证。⁽⁶⁷⁾

此外，前引辛德勇先生的研究还认为斟寻并非直接从洛州巩县迁徙到青州北海，其间很有可能先迁居到帝丘（今河南濮阳）附近，这一说法值得注意。⁽⁶⁸⁾

5. 彤城氏

《史记·夏本纪·索隐》称：“周有彤伯，盖彤城氏之后。”彤伯也见于《尚书·顾命》，孔颖达《正义》引王肃云：“彤，姒姓之国。”但文献中另有彤为姬姓的说法，如《广韵·二冬》引《世本》：“彤氏，彤伯，周同姓为氏，成王宗伯。”《路史·国名纪》更称：“彤，伯爵，成王子，《唐韵》作彤，云成王支庶。”刘起釪先生指出，从《顾命》所述“太保奭芮伯彤伯毕公卫侯毛公”几位顾命大臣的身份来看，其他四人均是姬姓宗亲，“故此彤伯，以成王子彤伯为最合”。⁽⁶⁹⁾据此可以折中两说，即先有夏代姒姓的彤城氏，西周初年又另封了姬姓贵族于此，并袭用了彤的国号，这种现象在周初大分封中颇为常见。

《通鉴·周纪》胡三省注“彤”地云：“其地当在汉京兆郑县界。郑县，今陕西西安府华州，州西南有彤城。”华州即今陕西华县。华县紧邻前述“有夏之居”的核心地带，在此处分封同姓诸侯也合乎情理。

6. 褒氏

褒氏因西周幽王的宠妃褒姒而著名，《史记·周本纪》花费了相当长

的篇幅描述褒姒的传奇。《史记正义》引《括地志》云：“褒国故城在梁州褒城县东二百步，古褒国也”，也即今陕西汉中勉县的褒城。著名的褒斜道（石牛道）即南起褒城，北抵陕西眉县的斜谷。褒国位于汉中，说明夏人的势力已经越过秦岭进入四川地区。

7. 费氏

春秋时期有滑国，都于费。《左传》成公十三年记有“费滑”，杜预注：“费滑，滑国都于费，今缑氏县。”1962年考古工作者在今河南偃师县滑城村发现了一座东周时期的古城，南北长约2000米，东西宽约1000米，城址西北距离缑氏镇约10公里，推测这就是春秋滑国的费城。(70)据此，夏代的费氏也当在今偃师一带，与同姓的斟寻毗邻。另外，1972年在山东邹县邾国故城内发现一件春秋时期之铜鼎，其铭文为：“弗奴父作孟姁寇媵鼎，其眉寿万年永宝用。”有学者认为弗即费，此为费奴父为其女孟姁所做的媵器，证明费确为姁姓，春秋的费国是夏代费氏之后。(71)

8. 杞氏

《逸周书·王会解》：“成周之会，……堂下之左，殷公、夏公立焉。”孔晁注：“杞、宋二公。”可知这里的夏公就是杞国国君。《史记·陈杞世家》记杞国之封为：

杞东楼公者，夏后禹之后苗裔也。殷时或封或绝。周武王克殷纣，求禹之后，得东楼公，封之于杞，以奉夏后氏祀。

《史记索隐》和《集解》均引宋忠曰：“杞，今陈留雍丘县”，也就是现在的河南杞县。据研究，春秋时期杞人屡次迁徙，曾先后都于昌乐、安丘和新泰等地。(72)周武王封东楼公于陈留雍丘，当缘于这里是夏代杞氏的原居地。雍丘（杞县）邻近帝宁所居的老丘（开封陈留），说明夏王朝对今豫东地区确实已经有相当的控制力。

9. 缙氏

《世本·氏姓篇》：“曾氏，夏少康封其少子曲烈于郕。襄六年莒灭之。曾太子巫仕鲁，去邑为曾氏。”⁽⁷³⁾但《路史·后纪》又记缙为夏帝杼仲子曲列的封地，未知其所据。⁽⁷⁴⁾

文献中杞和缙又经常并称，如《国语·周语中》“杞、缙由大姒”，韦昭注：“杞、缙二国姒姓，夏禹之后，大姒之家也。大姒，文王之妃，武王之母也。”在周代，姬姓常与姒姓通婚，除文王之妃为太姒之外，西周十二王中，成王和幽王都娶姒姓女子为后。⁽⁷⁵⁾

《春秋》僖公十四年记“使郕子来朝”，杜预注：“郕国，今琅琊郕县”，也即今山东枣庄市峄城区。上海博物馆藏的两周之际青铜器曾子鞮鼎铭文中提到“惠于刺曲”，学者们相信此“刺曲”就是“曲烈”，由此说明《世本》记载缙出于少康子的说法确有所本。⁽⁷⁶⁾而前述在山东临朐发现的齐国墓葬出土有“上曾太子般殷”所作器，也从一个侧面支持姒姓之缙在今山东地区的判断。⁽⁷⁷⁾如缙氏确实始封于少康时期，当与少康中兴之后加强对东夷的控制有关。

10. 辛氏

辛氏即有莘氏，也作“姁”。《大戴礼记·帝系》记：“鲧娶于有莘氏之子，谓之女志氏，产文命。”又记：“鲧产文命，是为禹。”《史记·夏本纪·索隐》也称：“按《世本》：‘鲧娶有辛氏女，谓之女志，是生高密。’宋衷云：‘高密，禹所封国。’”按此，辛氏当是夏禹之母族，不应是姒姓。

但《史记·周本纪》记西伯被囚于羑里，“闾夭之徒患之，乃求有莘氏美女”。《史记正义》称：“《世本》云：‘莘国，姒姓，夏禹之后。’”《世本》秦嘉谟辑本称：“夏启封支子于莘，莘辛声相近，遂为辛氏。”按此，有莘氏是夏人同姓部族。

上述两说都源于《世本》，很难抉择。陈槃先生折中二说，主张二

者实为一国，先是鲧妃母家，至夏启时已灭，而改封其支子。陈先生又考证出文献所述的莘地共8处，其中“属陕西者一，河南者五，山东者二”，并推断“莘之初始，盖西方之国，厥后河南陕以至伊水、郑、汝南、杞、山东莘、曹诸县并有莘地者，其东向迁徙之遗迹也”。⁽⁷⁸⁾按《楚辞·天问》有“成汤东巡，有莘爰极，何乞彼小臣，而吉妃是得”的说法，故有莘应在成汤居地之东。《左传》僖公二十八年载“晋侯登有莘之虚以观师”，杨伯峻先生注称：“据《春秋舆图》，有莘氏之虚在今山东省曹县西北。”⁽⁷⁹⁾

11．冥氏

《左传》僖公二年记晋荀息假道于虞时曾“伐郑三门”，郑即冥。杜预注：“郑，虞邑。”《括地志》：“故郑城在陕州河北县东十里，虞邑也。”陕州河北县即今山西平陆，晋南历来称“夏墟”，冥氏在此合乎情理。

12．斟戈氏

《史记·夏本纪·索隐》：“斟戈氏，按《左传》《世本》皆云斟灌氏”，可知斟戈氏就是斟灌氏。关于该族的居地在上文已有分析，它先居于东郡观县（今河南清丰一带），后迁至青州寿光（今山东青州）或淳于（今山东安丘）。

除《夏本纪》所提到的这些姒姓国族之外，《史记》还提到了另一个同姓封国——越国。《史记·越王句践世家》记载：

越王句践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。文身断发，披草莱而邑焉。后二十余世，至于允常。允常之时，与吴王阖庐战而相怨伐。允常卒，子句践立，是为越王。

《史记正义》引《吴越春秋》：

禹周行天下，还归大越，登茅山以朝四方群臣，封有功，爵有德，崩而葬焉。至少康，恐禹迹宗庙祭祀之绝，乃封其庶子于越，号曰无余。

禹葬会稽，远离“有夏之居”，当然有必要在此分封同姓诸侯以奉禹祀。又《国语·鲁语》载孔子曰：

丘闻之：昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车。此为大矣。

可见禹致群神和禹葬会稽确有所本。司马迁对越为禹后也是深信不疑，他自述年二十“而南游江、淮，上会稽，探禹穴”（《史记·太史公自序》），并在《越王句践世家》中写道：

禹之功大矣，渐九川，定九州，至于今诸夏艾安，及苗裔句践，苦身焦思，终灭强吴，北观兵中国，以尊周室，号称霸王，句践可不谓贤哉！盖有禹之遗烈焉。

虽然今绍兴一带颇多与禹相关的传说和遗迹⁽⁸⁰⁾，但后世不少学者怀疑这一说法是春秋时期越国强大之后越人编造出来的。⁽⁸¹⁾其实，越为禹之苗裔不仅有较强的文献证据，而且也得到考古材料的支持，如有研究者就认为上海马桥遗址第四层突然出现的觚、觯和瓦足皿等二里头文化陶器实际上反映了夏文化已经南渐到今沪杭一带。⁽⁸²⁾

根据上述分析，可以把夏人同姓邦国的有关情况表列如下。

国氏	始封	都邑或居地
夏后氏	禹	都邑多变，但多在豫西晋南
有扈氏	不明	陕西户县
有男（南）氏	不明	河南南阳一带
斟寻氏	不明	先居河南巩义，后迁山东潍坊
彤城氏	不明	陕西华县
褒氏	不明	陕西汉中勉县

费氏	不明	河南偃师
杞	不明，西周初再封东楼公	河南杞县，春秋时先后都于山东昌乐、安丘和新泰等地
缙	帝少康少子曲烈	山东枣庄
辛（莘，姁）氏	夏启支子	不确定
冥氏	不明	山西平陆
斟戈（斟灌）氏	不明	先居于今河南清丰一带，后迁至山东青州或安丘
越	帝少康庶子	浙江绍兴

从上述十三个姒姓国族的分布来看，主要集中在陕西关中、豫西、豫东和鲁西地区，大体沿着今黄河中游一线由西向东延伸，但其势力所及东达山东中东部，西至陕西汉中，南及江汉平原，东南延伸至越地，北过黄河进入晋南，几乎涵盖了“九州”之域。^{〔83〕}

二 异姓族氏

《左传》哀公七年载“禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国”，《战国策·齐策四》则说“古大禹之时，诸侯万国”。虽然“万国”不必是实数，但由此可见夏代部族之多，邦国之众，其中的多数应该都是异姓族氏。

这里选择与夏人关系密切的若干族氏分述如下。

1. 涂山氏

文献中有很多关于禹娶于涂山的记载，如《尚书·皋陶谟》载禹曰：

予娶于涂山，辛壬癸甲；启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功，弼成五服，至于五千，州十有二师。

孔安国传：

涂山，国名。惩丹朱之恶，辛日娶妻，至于甲日，复往治水，不以私害公。

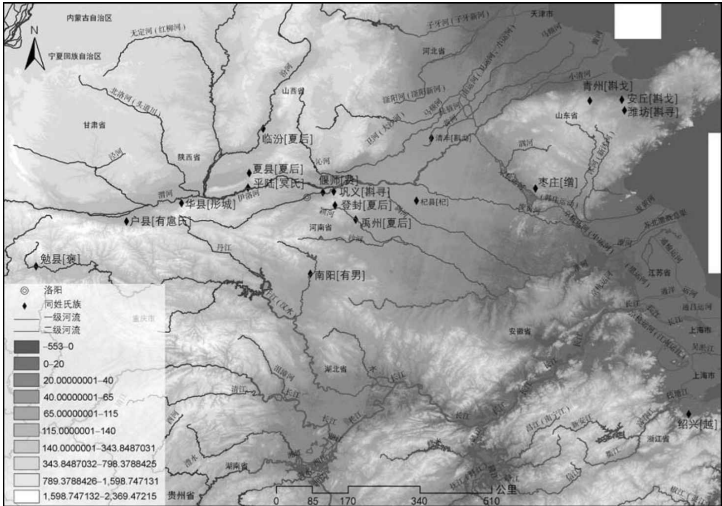


图1-3 夏代同姓族氏分布图（安妮娜制图）

《史记·夏本纪》全采此说，称：

禹曰：“予（辛壬）娶涂山，（辛壬）癸甲，生启予不子，以故能成水土功。辅成五服，至于五千里，州十二师，外薄四海，咸建五长，各道有功。苗顽不即功，帝其念哉。”

涂山氏是启之生母，其化石生启的传说流传甚广。《汉书·武帝纪》记武帝在中岳“见夏后启母石”，颜师古注称：

师古曰：“启，夏禹子也。其母涂山氏女也。禹治鸿水，通轘辕山，化为熊，谓涂山氏曰：‘欲饷，闻鼓声乃来。’禹跳石，误中鼓。涂山氏往，见禹方作熊，惭而去，至嵩高山下化为石，方生启。禹曰：‘归我子。’石破北方而启生。事见《淮南子》。”⁽⁸⁴⁾

《史记·夏本纪·索隐》引《世本》称“涂山氏女名女娲”，又引杜预称“涂山在寿春东北”，引皇甫谧云“今九江当涂有禹庙”。但后世学者对涂山所在异说纷陈，先后有会稽说（绍兴）、渝州说（重庆）、濠州说（蚌埠怀远）、当涂说（当涂）等。⁽⁸⁵⁾现在学者多取蚌埠说，近年更有

蚌埠禹会村考古材料支持。

2. 有仍氏

有仍氏也是夏人的重要姻亲部族。《左传》哀公元年：

昔有过杀斟灌，以伐斟寻，灭夏后相。后缙方娠，逃出自窦，归于有仍，生少康焉，为仍牧正。

《史记·吴太伯世家》也载同事，《史记集解》引贾逵曰：“有仍，国名，后缙之家。”

关于有仍的地望，《史记·吴太伯世家·索隐》称：

（仍）未知其国所在。《春秋经》桓五年“天王使仍叔之子来聘”，《穀梁》经传并作“任叔”。仍任声相近，或是一地，犹甫吕、虢郭之类。案：《地理志》东平有任县，盖古仍国。

根据《史记索隐》的上述解释，则有仍之居当在今山东泰安。

3. 有缙氏

《左传》昭公四年记：“桀为仍之会，有缙叛之。”杜预注：“仍、缙，皆国名。”《左传》昭公十一年又记：“桀克有缙，以丧其国。”杜预注：“桀为仍之会，有缙叛之，故伐而克之。”

春秋时宋国有缙地，《春秋经》僖公二十三年：“齐侯伐宋，围缙。”杜预注：“缙，宋邑。高平昌邑县东南有东缙城。”

此外，《续汉书·郡国志》山阳郡有“东缙”，《元和郡县图志》将此东缙列在兖州金乡县，认为“即古之缙国城”。据此，有缙之地在今山东省济宁市金乡县。

4．有虞氏

上文提到，后缙逃归有仍，生少康，后少康为有仍牧正，但寒浞依然穷追不舍，少康只好继续逃亡。《左传》哀公元年载：

浇使椒求之，逃奔有虞，为之庖正，以除其害。虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶，有田一成，有众一旅。能布其德，而兆其谋，以收夏众，抚其官职；使女艾谍浇，使季杼诱豷。遂灭过、戈，复禹之绩，祀夏配天，不失旧物。

杜预注：“虞舜后诸侯也。梁国有虞县。”

《史记·吴太伯世家·集解》引贾逵曰：“有虞，帝舜之后。”《史记·陈杞世家》所记更详，称：“舜已崩，传禹天下，而舜子商均为封国。”《史记正义》也引谯周云：“以虞封舜子。”《史记·五帝本纪》载尧妻舜以二女，《史记正义》称：“二女，娥皇、女英也。娥皇无子，女英生商均。舜升天子，娥皇为后，女英为妃。”

综上，有虞当是舜子商均的封国。《史记·陈杞世家·索隐》释其地为：“按：商均所封虞，即今之梁国虞城是也。”

据此，有虞氏之地当在今河南省商丘市虞城县。

5．有鬲氏

有鬲氏也是后羿代夏和少康复国这一重要史事的参与者。《左传》襄公四年晋卿魏绛所述甚详：

昔有夏之方衰也，后羿自鉅迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原兽，弃武罗、伯因、熊髡、龙圉，而用寒浞。寒浞，伯明氏之谗子弟也，伯明后寒弃之，夷羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内而施赂于外，愚弄其民而虞羿于田。树之诈慝，以取其国家，外内咸服。羿犹不悛，将归自田，家众杀

而亨之，以食其子，其子不忍食诸，死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室，生浇及豷，恃其谗慝诈伪而不德于民，使浇用师，灭斟灌及斟寻氏。处浇于过，处豷于戈。靡自有鬲氏，收二国之烬，以灭浞而立少康。少康灭浇于过，后杼灭豷于戈，有穷由是遂亡，失人故也。

从这段记载来看，夏遗臣靡是以有鬲氏为复国基地，联合同姓诸侯斟寻和斟灌的残余力量，灭寒浞，并拥立寄居于有虞氏的少康为夏后；而后少康灭浇于过，少康子杼灭豷于戈，彻底剿灭了伯明氏。因此，有鬲氏可谓少康复国的大功臣。

有鬲又称有隔，《路史·国名纪》即释有鬲为“有隔”。有鬲是皋陶之后，偃姓之国。如《潜夫论·志氏姓》称：“鬲，偃姓。”《水经·河水注》：“应劭曰：‘鬲，偃姓，咎繇后。’”《路史·国名纪二》引《郡国县道纪》也说：“古鬲国，偃姓，皋陶后。”

据《尚书·尧典》《皋陶谟》等篇所载，禹与皋陶同为尧舜的重臣，禹是夏族首领，皋陶则出于少皞之族，是东夷首领。禹与皋陶和睦相处，禹并有嗣位皋陶的计划。当后羿代夏，夏人面临覆灭之际，作为皋陶之后的有鬲氏鼎力相助，也反映了夏与皋陶之族关系密切。

《左传》襄公四年杜预注：“有鬲，国名，今平原鬲县。”平原鬲县即今山东德州一带，有研究者认为山东龙山文化城子崖类型的晚期遗存或即是有鬲氏的遗存。⁽⁸⁶⁾又《史记·夏本纪》记载：

帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒。封皋陶之后于英、六，或在许。

六即今安徽六安，英在六安以西，故江淮之间多偃姓之国。《夏本纪》又说皋陶之后“或在许”，即今河南许昌，说明偃姓之国甚众，因此它们的分布地域并不局限在江淮之间，向北也可至河南许昌和山东德州一带。

6. 有穷氏

在太康失国到少康中兴的这段历史中，有仍、有虞和有鬲是拥戴夏人的一方，而导致太康失国的始作俑者则是有穷氏，这就是《左传》襄公四年魏绛所说的“昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政”，《楚辞·天问》所谓“帝降夷羿，革孽夏民”也是指此事。

《说文·邑部》有“窮”国，释为“夏后时诸侯，东夷国也”。但有穷的始封和都邑已失考，杨伯峻先生《春秋左传注》综合前人之说，以鉏为今河南滑县东，以穷石为穷谷，地在今河南洛阳市南。⁽⁸⁷⁾清代学者雷学淇对有穷氏“自鉏迁于穷石”有一个解释：

羿本国于滑东之鉏，入为王朝卿士，乃迁于穷谷。太康失政，袭居帝都，以代夏政；仍令其子居穷，以为犄角之势。及寒浞杀羿以食其子，其子不忍食而死于穷门，皆谓此穷谷也。⁽⁸⁸⁾

有穷出于东夷，所以其原居地理应在东方，滑县地处河南东北部，位置适当。根据上文的分析，启都在阳翟，太康居斟寻（很可能是先阳翟，后斟寻），距离洛阳均不远。有穷氏既然要“因夏民以代夏政”，所以后羿自然要“自鉏迁于穷石”，进入夏王朝的核心控制区。有关“后羿代夏”的经过与性质，我们留待下文详细讨论。

7. 寒氏（附过、戈）

后羿虽然“因夏民以代夏政”，但很快就被“伯明氏之谗子弟”寒浞所杀。据《左传》襄公四年杜预注：“寒，国。北海平寿县有寒亭。伯明，其君名。”北海平寿县即今山东潍坊，该市现在还设有寒亭区，可谓渊源有自。

按《左传》襄公四年所载，寒浞遭寒国国君驱逐后，寄居于有穷氏，因受宠于后羿而任有穷之相。寒浞依靠“行媚于内而施赂于外”的手段，最终杀后羿而烹之，“以取其国家”。杀羿之后，“浞因羿室”，霸占了羿的妻室，并“生浇及豷”；以后又将二子分封，“处浇于过，处豷于戈”，杜预注称，“过、戈皆国名。东莱掖县北有过乡，戈在宋、郑之间”。

东莱掖县，即今山东莱州，距离斟寻所在的潍坊和斟灌所在的青州或安丘均不甚远。更重要的是，寒浞本是寒氏弃子，其族祖居今山东潍坊一带，所以封澆于过，既可以压制夏之同姓二斟，又可以联络这一地区的寒氏力量，所以此举对于寒浞而言是十分必要的。

《左传》哀公十二年提到宋郑之间有六邑隙地，其中就包括“戈”邑，这应该就是杜预将戈国定在宋郑之间的依据。邹衡先生曾根据商代卜辞和西周金文所见戈族材料，将该族主要居住地归纳为两处：一是陕西，二是安阳。⁽⁸⁹⁾戈族原居地当在今安阳一带，大体上可以视为“宋郑之间”，而陕西的戈族应该是武王克商后迁殷遗民所致。

8. 观

《左传》昭公元年载赵孟之语称：“虞有三苗，夏有观、扈，商有姚、邳，周有徐、奄。”杜预注：“观国，今顿丘卫县。”《汉书·地理志》东郡观县条颜师古注引应劭云：“夏有观扈，世祖更名卫国，以封周后。”《后汉书·郡国志》也称：“卫，本观故国，姚姓。”

据上述记载，观国应是舜之后，其地在今河南濮阳清丰县一带。赵孟将“夏有观、扈”与“虞有三苗”以及“商有姚、邳，周有徐、奄”并举，足证观氏势力颇盛，且给夏王朝造成很大的隐患。

但文献中也有观为启子的说法，《国语·楚语上》：

尧有丹朱，舜有商均，启有五观，汤有太甲，文王有管蔡，是五王者皆有元德也，而有奸子。

顾颉刚和童书业先生认为《左传》中的“观扈”就是《国语》所说的“五观”，是启的奸子。⁽⁹⁰⁾前文在讨论“启征西河”时，也有多条文献认为五观（武观）是启之子，因此，观的族姓目前很难确定。

9. 吕、申

吕、申都是姜姓，为四岳之后裔。据前引《国语·周语下》太子晋所述，四岳因佐禹治水有功绩而赐姓姜。太史公采其说，《史记·齐太公世家》载：

太公望吕尚者，东海上人。其先祖尝为四岳，佐禹平水土甚有功。虞夏之际封于吕，或封于申，姓姜氏。夏商之时，申、吕或封枝庶子孙，或为庶人，尚其后苗裔也。

据此，吕、申均由四岳后裔分封而来。《史记集解》引徐广曰：“吕在南阳宛县西。”《史记索隐》则称：“《地理志》：‘申在南阳宛县，申伯国也。吕亦在宛县之西也。’”则吕、申两国之始封均在今河南南阳，与前述夏人同姓邦国有男（南）氏的居地相近。

10．韦（豕韦）、鬲夷

韦即豕韦。《诗经·商颂·长发》叙成汤伐夏的顺序为“韦顾既伐，昆吾夏桀”，郑玄笺：“韦，豕韦，彭姓也。顾、昆吾，皆己姓也。”

彭姓是“祝融八姓”之一。^{〔91〕}《国语·郑语》所载史伯与郑桓公的一段对话，是了解“祝融八姓”的关键史料，文曰：

祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也，其后八姓于周未有侯伯。佐制物于前代者，昆吾为夏伯矣，大彭、豕韦为商伯矣，当周未有。己姓昆吾、苏、顾、温、董。董姓鬲夷、豢龙，则夏灭之矣。彭姓彭祖、豕韦、诸稽，则商灭之矣。秃姓舟人，则周灭之矣。妘姓郟、郛、路、偃阳，曹姓邾、莒，皆为采卫，或在王室，或在夷狄，莫之数也。而又无令闻，必不兴矣。斟姓无后。融之兴者，其在半姓乎？

昆吾、大彭、豕韦、齐桓和晋文合称“三代五霸”，而前三者皆出于祝融八姓，由此可见祝融族势力之强盛。八姓中的彭姓之祖可上溯到尧时的彭祖，《史记·五帝本纪》记载：

（舜）摄政八年而尧崩。三年丧毕，让丹朱，天下归舜。而

禹、皋陶、契、后稷、伯夷、夔、龙、倕、益、彭祖自尧时而皆举用，未有分职。

《索隐》：

彭祖，即陆终氏之第三子，钱铿之后，后为大彭，亦称彭祖。

据此可知，彭姓至晚在尧舜时期即已勃兴，大彭（彭祖）是其大宗，豕韦则是其别支。豕韦的历史颇为曲折，《左传》襄公二十四年记载了晋卿范宣子和鲁大夫叔孙豹有关何为“不朽”的一段精彩对话，其中范宣子自述其先世如下：

昔句之祖，自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏，其是之谓乎！

《左传》昭公二十九年晋大夫蔡墨对此事的来龙去脉有更详细的说明：

昔有鬻叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其耆欲以饮食之，龙多归之，乃扰畜龙，以服事帝舜，帝赐之姓曰董，氏曰豢龙，封诸鬻川，鬻夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝，帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后。夏后飧之，既而使求之。惧而迁于鲁县，范氏其后也。

杜预注：“以刘累代彭姓之豕韦。累寻迁鲁县。豕韦复国，至商而灭。累之后世，复承其国为豕韦氏，在襄二十四年。”有学者认为，所谓“豢龙”和“御龙”其实就是对鳄鱼的驯化。⁽⁹²⁾如果此说不误，确实是一项专业技能很强的工作，自然需要特定的族氏从事。

《史记·夏本纪》采信了《左传》的说法称：

帝孔甲立，好方鬼神，事淫乱。夏后氏德衰，诸侯畔之。天降龙二，有雌雄，孔甲不能食，未得豢龙氏。陶唐既衰，其后有刘

累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲。孔甲赐之姓曰御龙氏，受豕韦之后。龙一雌死，以食夏后。夏后使求，惧而迁去。

《集解》引服虔曰：“后，刘累之为诸侯者，夏后赐之姓。”《正义》引《括地志》云：“刘累故城在洛州缑氏县南五十里，乃刘累之故地也。”《集解》引贾逵曰：“刘累之后至商不绝，以代豕韦之后。祝融之后封于豕韦，殷武丁灭之，以刘累之后代之。”而《索隐》则据《世本》称：“豕韦，防姓。”但有学者指出，“防”其实是“彭”的同音假借，所以豕韦为彭姓无疑。(93)

综合上述记载，大致可以把豕韦氏、豢龙氏和御龙氏之间的复杂关系梳理如下：先是董父因善豢龙而被帝舜赐姓董，命氏为豢龙，封地在颍川；到夏后孔甲时，陶唐之后刘累随豢龙氏学扰龙，被孔甲命为御龙氏。孔甲在命刘累为御龙氏的同时，还令御龙氏替代彭姓的豕韦氏，但很快刘累因无龙可供夏后享用，逃亡到鲁县，而彭姓的“豕韦复国”，重为豕韦氏。又据《史记集解》所引贾逵的说法，彭姓豕韦氏在商代被商王武丁所灭，但刘累的御龙氏此时依然存在，因为曾经有替代豕韦的经历，所以御龙氏再一次替代豕韦，这就是范宣子称其先祖“在商为豕韦氏”的原因。概言之，彭姓的豕韦氏在夏、商两代两度被御龙氏所替代。(94)

关于豕韦的地望，《左传》襄公二十四年杜预注称“东郡白马县东南有韦城”，所以后世学者多据此认为豕韦在今河南滑县，距离夏后相所居之帝丘（今河南濮阳）甚近。但邹衡先生释“韦”为“鄆”，读若“殷”，其地在今河南郑州，并认为商人曾居于夏代的鄆地，故改“商”为“殷”。(95)

上引《左传》昭公二十九年蔡墨提到帝舜将豢龙氏“封诸颍川，颍夷氏其后”，杜预注称：“颍，水上夷，皆董姓。”可见颍夷氏应是从豢龙氏分化而出。《国语·郑语》载史伯论祝融八姓时也提到“董姓颍夷、豢龙，则夏灭之矣”，也说明颍夷确是董姓之国。

而《史记·殷本纪》提到的“三颍”，应该是颍夷的别称：

桀败于有娥之虚，桀奔于鸣条，夏师败绩。汤遂伐三颍，俘厥宝玉，义伯、仲伯作《典宝》。

《集解》引孔安国曰：“三鬲，国名，桀走保之，今定陶也。”《正义》引《括地志》云：“曹州济阴县即古定陶也，东有三鬲亭是也。”据此，董姓的鬲夷当居于今山东定陶一带。

11．顾和昆吾

《诗经·商颂·长发》“韦顾既伐，昆吾夏桀”，郑玄笺：“韦，豕韦，彭姓也。顾、昆吾，皆己姓也。”据此可知顾和昆吾都是祝融八姓的己姓之国。

《左传》哀公二十八年记“秋，八月，公及齐侯、邾子盟于顾”，杜预注：“顾，齐地。”《元和郡县图志》卷十一濮州范县条：“故顾城在县东二十八里，夏之顾国也。”据此，则顾在今豫东范县，西距濮阳也不远。后来不少学者据王国维《殷虚卜辞中所见地名考》，释“雇”为“扈”，认为其地在今河南原武县一带。⁽⁹⁶⁾但此说并没有坚实的文献证据，杜预释顾为齐地的旧说不可轻易否定。

昆吾是祝融八姓中最重要的一支，势力强大，所以《国语·郑语》称“昆吾为夏伯”。《史记·殷本纪》记载商汤时，“夏桀为虐政荒淫，而诸侯昆吾氏为乱”，《正义》曰：

帝尝时陆终之长子，昆吾氏之后也。《世本》云“昆吾者，卫氏”是。

又《左传》哀公十七年记：

卫侯梦于北宫，见人登昆吾之观，被发北面而噪曰：“登此昆吾之墟，绵绵生之瓜。余为浑良夫，叫天无辜。”

据此，昆吾之居当在卫地。但《左传》昭公十二年又记楚灵王曰：

昔我皇祖伯父昆吾，旧许是宅。今郑人贪赖其田，而不我与。我若求之，其与我乎？

杜预注：

昆吾尝居许地，故曰“旧许是宅”。

许初封在今河南许昌，后迁于叶，再迁于夷，其原居地被郑国所得，故称“旧许”。⁽⁹⁷⁾昆吾之居先在卫，后在旧许，所以《国语·郑语》韦昭注称：

昆吾，祝融之孙，陆终第一子，名樊，为姓，封于昆吾。昆吾，卫是也。其后夏衰，昆吾为夏伯，迁于旧许。

按韦昭此注，昆吾迁于旧许（今河南许昌）的时间正在夏代。邹衡先生以“许昌地区尚未发现较大的夏文化遗址，而在新郑地区及其附近却发现了两处较大的夏文化遗址”为据，推断旧许的地望“似乎并不在今许昌东，而有可能就在今新郑‘郑韩故城’附近”，理由并不充分。⁽⁹⁸⁾

12. 葛

《尚书》逸篇《汤征》之《书序》：

汤征诸侯，葛伯不祀，汤始征之，作《汤征》。

《孟子·梁惠王下》则记：

汤一征，自葛始。

《孟子·滕文公下》记汤征葛伯之事更为详细：

孟子曰：“汤居亳，与葛为邻。葛伯放而不祀，汤使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供牺牲也。’汤使遗之牛羊，葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供粢盛也。’汤使亳众往为之耕，老弱馈食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者夺之，不授者杀之。有童子以黍肉饷，杀而夺之。《书》曰：‘葛伯仇饷’，此之谓也。为其杀是童子而征之，四海之内皆曰：‘非富天下也，为匹夫匹妇复讎也。’汤始征，自葛载。十一征而无敌于天下。”

赵岐注：“葛，夏诸侯，嬴姓之国。”葛既为嬴姓，当是少皞之后。《史记·殷本纪》也记载了汤征葛伯的史事，但相对简单：

汤征诸侯。葛伯不祀，汤始伐之。

《史记集解》则云：

《孟子》曰：“汤居亳，与葛为邻。”《地理志》曰：“葛，今梁国宁陵之葛乡。”

据此，葛应在今河南商丘的宁陵县。邹衡先生创立郑亳说后，从文献中搜寻出多处葛地，认为葛应在今郑州附近。(99)

13．有施氏

《国语·晋语一》记：

昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉，妹喜有宠，于是乎与伊尹比而亡夏。

韦昭注：“有施，喜姓之国。”喜又作僖，《国语·晋语四》载司空季子论黄帝十二姓，其中即有僖姓：

凡黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人为十二姓。姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、偃、依是也。

据此则知有施为黄帝之后。《左传》定公四年载子鱼论周初封建，在康叔所封的“殷民七族”中就有“施氏”，但该族原居地已不可考。

14．岷山氏

古本《竹书纪年》载：

后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰琰。桀受二女，无

子，刻其名于苕华之玉，苕是琬，华是琰，而弃其元妃于洛，曰末喜氏。末喜氏以与伊尹交，遂以间夏。

《楚辞·天问》则记：

桀伐蒙山，何所得焉？

按，蒙山即岷山，即今四川岷山，则《天问》与古本《纪年》所载为同一事。

综上，我们可以把夏代重要的异姓氏族列如下表。

氏族	族姓与来源	都邑或居地
涂山氏	不明	安徽蚌埠
有仍氏	不明	山东泰安
有缙氏	不明	山东济宁金乡县
有虞氏	姚姓，舜子商均的封国	河南虞城
有鬲氏（有隔氏）	偃姓，皋陶之后	山东德州
有穷氏	族姓不明，东夷	先居河南滑县，后迁洛阳
寒（附过、戈）	不明	寒在山东潍坊；过在山东莱州；戈在宋郑之间，很可能在今安阳一带
观	姚姓，舜之后	河南清丰
吕、申	姜姓，四岳之后	河南南阳
韦（豕韦）	彭姓，祝融之后	河南滑县
鬲夷	董姓，祝融之后	山东定陶
顾	己姓，祝融之后	河南范县
昆吾	己姓，祝融之后	原居卫地，夏时已迁至许昌
葛	嬴姓	河南宁陵
有施氏	喜（僖）姓，黄帝之后	不明
岷山氏	不明	四川岷山

从以上所列各异姓族氏的分布地域来看，主要是集中在今河南和山东两省，特别是河南东部和山东中西部一带。从各族的渊源来看，则以祝融之后、虞舜之后和皋陶之后为主。从大的族团而言，祝融本属华夏集团，禹征三苗之后，祝融成为南方苗蛮集团的领袖。(100)皋陶偃姓，是少皞之后，属于东夷集团无疑。而虞舜的情况比较复杂，文献中有截然不同的说法。《孟子·离娄下》说舜是“东夷之人也”，而《史记·五帝本纪》则说舜“冀州之人也”。按前者，属东夷；按后者，则为华夏。但既然西周初年武王封虞舜之后胡公满于陈，陈在今河南淮阳，为太皞之墟，说明虞舜之族更近东夷。(101)

总体而言，夏代同姓和异姓国族的地理分布表现出比较明显的规律性，这就是傅斯年先生所谓的“夷夏东西”。(102)傅先生指出：

据以上各书所记夏地，可知夏之区域，包括今山西省南半，即汾水流域，今河南省之西部中部，即伊洛嵩高一带，东不过平汉线，西有陕西一部分，即渭水下游。东方界限，则其盛时曾有济水上游，至于商邱，此便是与夷人相争之线。

就上文分析来看，姒姓各族确实集中分布在豫西、晋南和关中等西部地区，祝融和有虞之后主要分布在豫东和豫北地区，而东夷各族则遍布于豫东和山东。有学者指出，殷墟武丁卜辞和清华简《尹至》篇中的“西邑”、《礼记·缙衣》和清华简《尹诰》篇的“西邑夏”等称呼都是指“夏”(103)；甚至有人主张“夏”的本义就是“西”，大禹之族起源于关中的渭水流域，由此可见“夷夏东西”的观念在上古时期即已有端倪。(104)但另一方面，夏与其他部族在空间分布上并非泾渭分明，而是呈犬牙交错之势。特别是夏代早中期，就总体态势而言，夏人是逐步向东方推进，在豫东、豫北和山东地区或设有都邑，或建有封国，夷、夏和祝融之族呈现出“一体化”趋势，以致李学勤先生有“夏朝不是一个夷夏东西的问题，而是夷本身就在夏朝的范围之内”的论断。(105)终夏之世，异姓国族或与夏人互通婚姻，或在王朝出任卿士，或直接介入王朝政治斗争，从而与夏族水乳交融。(106)凡此种种，都必然造成人群的流动、文化的融合，从而使得夏时期区域文化呈现出异常的复杂性和多样性。

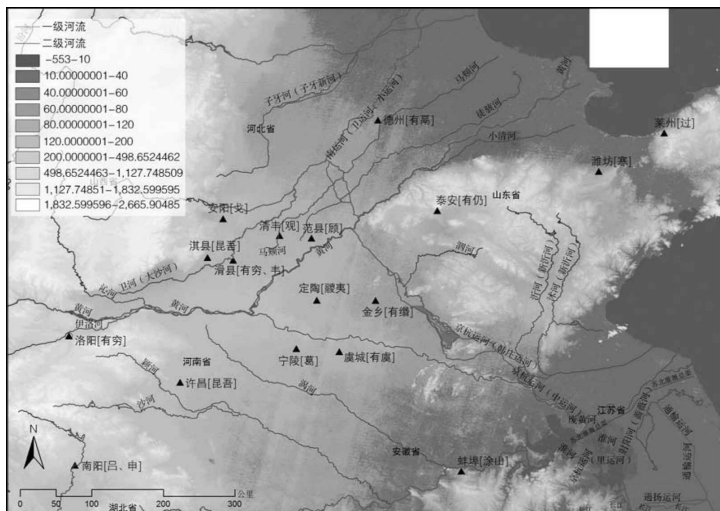


图1-4 夏代异姓族氏分布图 (安妮娜制图)

第四节 史事

有夏一代，四百余载，从禹勤沟洫到桀败鸣条，其间多少风云诡谲和波澜壮阔。但早在司马迁时代，文献已然不足征，无法构建完整翔实的夏代史，而只能征引《禹贡》《皋陶谟》等《尚书》诸篇内容，集中叙述大禹功绩作为《夏本纪》的骨干。这里以《夏本纪》为纲，佐以其他文献记载，综考夏代重大史事，为夏文化探索勾勒出必要的历史背景。

一 茫茫禹迹

1. 大禹治水

大禹治水是中国上古史上的“大事件”，但近代以来，受“疑古”风潮的影响，颇有把它一笔抹杀的趋势。大禹治水同时兼有传世文献、出土文献和考古学证据，所以不能轻易否定它的历史真实性。

关于大禹治水，以《尧典》《皋陶谟》和《禹贡》三篇《尚书》所记最为系统完备，兹分述如下。

（1）《尧典》

《尧典》是今文二十八篇《尚书》中的第一篇，因为它“牵涉古史的各个方面，所以问题成堆”，但仍是研究上古史的关键史料。^[107]《尧典》中与治水有关的记载共三条：

一是帝尧听从四岳的建议命鲧治水，九年而无功：

帝曰：“咨！四岳！汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？”兪曰：“於，鲧哉！”帝曰：“吁！咈哉！方命圯族。”岳曰：“异哉，试可，乃已。”帝曰：“往，钦哉！”九载，绩用弗成。

二是鲧治水失败，被帝舜视为“四罪”之一，殛之于羽山：

流共工于幽洲，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。

三是帝舜命禹为司空，继续治水大业：

舜曰：“咨！四岳！有能奋庸，熙帝之载，使宅百揆，亮采惠畴？”兪曰：“伯禹作司空。”帝曰：“兪！”咨禹：“汝平水土；惟时懋哉！”禹拜稽首，让于稷、契暨皋陶。帝曰：“兪！汝往哉！”

（2）《皋陶谟》

《皋陶谟》是今文《尚书》中的第二篇，记录了皋陶和禹在帝舜朝廷上的对话。他们谈论的要点是如何引导德教，建设和谐社会，所以该篇开首就是：

曰若稽古皋陶，曰：“允迪厥德，谟明弼谐。”禹曰：“兪，如何？”

禹的发问，引出了皋陶关于“九德”“五典”“五礼”和“五刑”的长篇大论。《皋陶谟》的后半部分则记录了禹的大段言论，其中陈述了他治水的情况：

帝曰：“来，禹！汝亦昌言。”禹拜曰：“都，帝！予何言？予思日孜孜。”皋陶曰：“吁！如何？”禹曰：“洪水滔天，浩浩怀山襄陵；下民昏垫。予乘四载，随山刊木。暨益奏庶鲜食。予决九川距四海，浚畎浍距川。暨稷播奏庶艰食、鲜食，懋迁有无化居。烝民乃粒，万邦作乂。”皋陶曰：“兪，师汝昌言。”

然后禹向帝舜建言要谨慎执政，舜表示首肯：

禹曰：“都，帝！慎乃在位。”帝曰：“兪。”禹曰：“安汝止，惟几惟康，其弼直；惟动丕应。徯志以昭受上帝，天其申命用休。”帝曰：“吁！臣哉邻哉！邻哉臣哉！”禹曰：“兪。”

在向帝舜的建言中，禹提到了自己娶涂山之女，生子启；并述治水

成功后海内咸归，划天下为五服，但苗民依然冥顽不化：

禹曰：“予娶于涂山，辛壬癸甲；启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功，弼成五服，至于五千，州十有二师。外薄四海，咸建五长，各迪有功。苗顽弗即工，帝其念哉。”

（3）《禹贡》

《禹贡》是《尚书》中的鸿篇巨作，也是与大禹治水关系最为密切的一篇文献，一般认为它的最终写定应该是在战国时期。⁽¹⁰⁸⁾《禹贡》讲述了禹治理洪水，奠定疆土，按照自然地理划分九州，并按州记录各州的山川、土壤和物产，以及根据田地的等级和经济繁荣程度确定各州贡赋的高低。篇末又有一段关于“五服制”的论述，与全篇以自然地理为主的描述颇不协调，应出于后人的附会。⁽¹⁰⁹⁾

《禹贡》的核心内容，可以全篇开首第一句作为总括：

禹敷土，随山刊木，奠高山大川。

禹“奠高山大川”的结果就是划定了“九州”，《禹贡》的“九州”依次是：冀州，济、河惟兖州，海、岱惟青州，海、岱及淮惟徐州，淮、海惟扬州，荆及衡阳惟荆州，荆、河惟豫州，华阳、黑水惟梁州，黑水、西河惟雍州。

全篇以禹的声教达于四海而结尾，与篇首前后呼应：

东渐于海，西被于流沙，朔南暨，声教讫于四海。禹锡玄圭，告厥成功。

《禹贡》是《尚书》研究的焦点，历代学者意见纷陈。但《禹贡》既然是司马迁作《夏本纪》的主要史料来源，它无疑具有极高的史料价值，理应成为我们今天研究大禹治水和夏代史的核心材料。

除上述三篇《尚书》外，其他先秦文献中还有很多与大禹治水相关的记载，兹不赘引。近年与大禹治水相关的新发现是保利艺术博物馆收藏的一件西周中期青铜器豳公盨，器底有铭文10行98字，铭文开首即

说：

天命禹敷土，随山浚川，乃差地设征，降民监德，乃自作配享民，成父母。(110)

铭文内容与上引《尧典》《皋陶谟》和《禹贡》诸篇的思想乃至语句都惊人地相似，足证至晚在西周中期大禹治水、划土作贡的事迹及其爱民敬德的思想已经十分流行。很显然，铭文所述内容不会出于周人的杜撰，而是夏商以降口耳相传、书于竹帛并铸为彝铭的结果。

另外，上博简《容成氏》也有关于大禹治水、疏通河道的记载，其中提到“舜听政三年，山陵不序，水潦不涸，乃立禹为司工”，并记禹“既受命”之后，亲执耒耜，开始了治水的伟业，决河之阻，东注之海，天下九州乃“始可处也”。(111)

从简文来看，禹治水的范围涉及九州，治水之后，九州方可居处。《容成氏》所述九州与《禹贡》九州之名不完全相同，学者对此已经多有考证，兹不赘述。(112)而禹的功绩之大，无人可匹，所以简文又说“舜有子七人，不以其子为后，见禹之贤也，而欲以为后”。



图1-5 豳公盨及其铭文

综合上述记载，发生在尧舜时期的这次大洪水具有三个显著特点，即水大、时长、地广。《尧典》说“汤汤洪水”“浩浩滔天”，可见洪水之大；鲧治水九年而“弗成”，而“禹抑洪水，十三年过家不入门”（《史记·

河渠书》），大洪水前后肆虐长达二十余年，生民深受其苦；《夏本纪》描述大禹治水时“左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山”，“九”是数之大者，极言其多，可见当时遭受水患的地域十分广泛，至少整个黄河下游地区都在洪水的暴虐之下。(113)

近年来有不少学者从自然科学的角度对这次异常大洪水进行了分析。有研究指出，在相关遗址所发现的异常洪水地质记录，表明距今4000年前后确实是我国北方超大洪水多发的时期，黄河流域、淮河流域和海河流域在这一时期均普遍出现了不同形式的史前异常洪水事件。研究表明，此次异常洪水的出现与这一时期的降温事件有密切关系，气候变冷引发的相对湿度加大和降水量增多可能是造成大洪水的主要原因。(114)

一般认为，鲧治水失败是因为他一味地壅堵洪水，而禹的成功则在于他采用了疏导的方法。《国语·周语下》记“灵王二十二年，穀、洛斗，将毁王宫”，而“王欲壅之”，太子晋向灵王进谏“古之长民者，不堕山，不崇薮，不防川，不塞泽”，并以共工、鲧、禹和四岳的治水经历为例加以对比说明：

昔共工弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度，厘改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之于群生，共之从孙四岳佐之，高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川，陂鄣九泽，丰殖九薮，汨越九原，宅居九隩，合通四海。故天无伏阴，地无散阳，水无沉气，火无灾燂，神无间行，民无淫心，时无逆数，物无害生。

按太子晋所言，禹为鲧之子，四岳乃共工之后，鲧和共工都因为没有遵守“不堕山，不崇薮，不防川，不塞泽”的古训，反而“壅防百川，堕高堙庳”，破坏自然环境而导致洪水泛滥，最终身败名裂，禹和四岳则依靠疏川导滞而大获成功，如此鲜明对比的历史经验当然很具有说服力。(115)但稍加分析，便不难看出治水的成败绝不可能简单地归结于疏或堵，因为任何治水活动都必然要疏、堵结合方可奏效，即便在当今社会，壅堵（如加高堤坝）依然是最常见、必要的治水方式，疏与堵绝不

是非此即彼的单一选择。所以，早在战国时代屈原就已经心生疑虑，在《天问》中写道：

洪泉极深，何以填之？地方九则，何以坟之？河海应龙，何尽何历？鲧何所营？禹何所成？

在屈原看来，禹之“成”是基于鲧之“营”的，两者根本不可截然分开，所以屈原在《天问》中又写道：“伯禹愎鲧，夫何以变化？纂就前绪，遂成考功。”而童书业先生甚至认为鲧、禹的治水方法根本不存在本质差别：

禹治水之事见于《诗经》与《周书》，只言其“甸山”“敷土”“平水土”，而未明言如何从事。读《山海经》《天问》及《淮南子》等书，始知禹所用之治水方法与鲧相同，为“堙”为“填”。⁽¹¹⁶⁾

因此，大禹治水成功的原因需要从其他角度来考虑，从《尧典》等篇章的相关记载来看，有以下几点值得注意：

首先是技术环节。从文献记载来看，大禹治水确实注重疏导，但他并不是一般意义上的疏导，而是大范围、因地制宜式的疏导。治水是个系统工程，尤其是尧舜时期这种异常大洪水，小范围的疏堵不但无法根治，而且带来的必然结果就是以邻为壑，反而阻碍了治水的实施。因此，此时的疏堵必须是广大区域内集体行动才可以奏效，通过设立分洪区，主动淹没一些区域，形成新的泄洪道，才能真正根治洪水。而文献记载显示，大禹及其治水团队较好地解决了这个问题，具体方法就是《皋陶谟》所说的：

洪水滔天，浩浩怀山襄陵；下民昏垫。予乘四载，随山刊木。暨益奏庶鲜食。予决九川距四海，浚畎浍距川。暨稷播奏庶艰食、鲜食，懋迁有无化居。烝民乃粒，万邦作乂。

毫无疑问，洪水肆虐给生民带来的最大困扰显然是吃饭问题，而设置泄洪区疏导洪水就会加剧该地区的灾情。在益和稷等人的辅佐下，大禹使“烝民乃粒，万邦作乂”，充分调剂和分配粮食，较好地化解了分洪区居民的后顾之忧，使得他们在分洪后能够有基本生活保障。司马迁对

《皋陶谟》中的上述记载笃信不疑，所以在《夏本纪》中将这段话转述如下：

禹乃遂与益、后稷奉帝命，命诸侯百姓兴人徒以傅土，行山表木，定高山大川。禹伤先人父鲧功之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。卑宫室，致费于沟洫。陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘橧。左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山。令益予众庶稻，可种卑湿。命后稷予众庶难得之食。食少，调有余相给，以均诸侯。禹乃行相地宜所有以贡，及山川之便利。

在禹的一系列举措中，最关键的一点就是“命后稷予众庶难得之食。食少，调有余相给，以均诸侯”。只有在这种大范围的粮食调配，排除分洪区民众后顾之忧的前提下，大禹才有可能动员天下诸侯“舍小家，顾大家”，齐心协力，“开九州，通九道，陂九泽，度九山”，从而彻底疏导洪水。(117)

大禹治水成功的另一个关键因素是他的治水精神。很多先秦文献都记载大禹常年奔走在治水第一线，如《庄子·天下篇》就有以下的描述：

墨子称道曰：“昔禹之湮洪水，决江河而通四夷九州也，名山三百，支川三千，小者无数。禹亲自操橐耜，而九杂天下之川；腓无胈，胫无毛，沐甚雨，栉疾风，置万国。禹大圣也，而劳天下也如此。”

《韩非子·五蠹》也有类似的记载：

禹之王天下也，身执耒耜以为民先，股无胈，胫不生毛，虽臣虏之劳，不苦于此矣。

上博简《容成氏》也讲大禹受命治水，亲持耒耜，面容乌黑粗糙，“胫不生之毛”。很显然，这些记载都有共同的来源，大禹这一辛劳形象可谓深入人心并传之后世。直到汉代画像石中，大禹依然是头戴斗笠、手执木耒、奔走在山川之间的勤劳造型。

发生在尧舜时期的这次大洪水无疑是一次巨大的自然灾害(118)，在

与洪水长期抗争的过程中，古代先民在治水技术、保障机制和社会组织等各个方面不断积累经验，这是大禹治水终获成功的根本原因，故梁启超特别指出：“兹事虽出天变，而影响于古代人民思想及社会组织者盖至大，实史家所最宜注意也。”⁽¹¹⁹⁾《国语·鲁语上》记“鲧障洪水而殛死，禹能以德修鲧之功”，豳公盂铭文也反复称颂禹之“德”和禹之“明德”，都可谓是一语道破，大禹治水成功的关键不在“术”，而在“德”也。大禹之“德”，催生了治水所需的社会机制，促使史前部落联盟向早期王朝的演变，因此具有极其重要的历史意义，堪称中国上古史上最为人瞩目的历史事件。



图1-6 武梁祠汉画像石大禹形象

2. 禹征三苗

据徐旭生先生的研究，我国上古部族大体上可分为华夏、东夷和苗蛮三集团，三苗是苗蛮集团中重要的一支。⁽¹²⁰⁾《战国策·魏策一》对三

苗的活动空间有一个界定：

昔者，三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。恃此险也，为政不善，而禹放逐之。

徐先生据此判断三苗的活动地域“似乎以湖北、湖南、江西等地为中心，迤北到河南西部熊耳、外方、伏牛诸山脉间”。

三苗是尧舜时期的大患，双方纷争不休。如《史记·五帝本纪》记载尧在位时：

三苗在江淮、荆州数为乱。于是舜归而言于帝，请流共工于幽陵，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；迁三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷。四罪而天下咸服。

《吕氏春秋·召类》也记载：

尧战于丹水之浦，以服南蛮。

虽然尧“迁三苗于三危”，但只是取得了局部胜利。⁽¹²¹⁾虞舜在位时，三苗依然是心腹大患，故《左传》昭公元年就有“虞有三苗，夏有观、扈，商有桀、邳，周有徐、奄”的说法，可见三苗对中原华夏集团危害之大。因此，舜继续对三苗进行征伐，如《吕氏春秋·召类》在记尧伐南蛮之后，紧接着又说：

舜却苗民，更易其俗。

从文献记载来看，虽然是舜在位时彻底征服三苗，但禹在其中发挥了关键作用。如《韩非子·五蠹》记：

当舜之时，有苗不服，禹将征之。舜曰：“不可。上德不厚而行武，非道也。”乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。

还有记载表明，舜、禹之所以能够征服三苗，其实得益于三苗的内乱。《墨子·非攻下》说：

昔者三苗大乱，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝。龙生于庙，

犬哭乎市。夏冰，地坼及泉。五谷变化，民乃大振。高阳乃命玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。四电诱祗，有神人面鸟身，若瑾以侍。搃矢有苗之祥，苗师大乱。后乃遂几。禹既已克有三苗，焉磨为山川，别物上下，卿制太极，而神民不违，天下乃静，则此禹之所以征有苗也。

《墨子·兼爱下》还引禹征三苗时所发布的《禹誓》：

禹曰：济济有众，咸听朕言。非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚。若予既率尔群对诸群，以征有苗。

但令人费解的是，虽然此战舜禹一方取得了决定性胜利，但舜又崩于苗蛮之地。《史记·五帝本纪》于此言之凿凿：

舜年二十以孝闻，年三十尧举之，年五十摄行天子事，年五十八尧崩，年六十一代尧践帝位。践帝位三十九年，南巡狩，崩于苍梧之野。葬于江南九疑，是为零陵。

《礼记·檀弓下》也有“舜葬于苍梧之野，盖三妃未之从也”的记载，郑玄注称“舜征有苗而死，因留葬焉”。郑玄的说法应该合乎史实，舜崩于苍梧，必然与征伐三苗集团有关，由此可以想见当时战争的惨烈程度。帝舜的葬地，文献中也有其他说法，但以苍梧九疑说影响最大，在战国秦汉间十分流行，其中应该包含了某些史实的素地。⁽¹²²⁾至于《五帝本纪》说舜践帝位时已61岁，39年后以百岁高龄而南巡狩，这自然是出于后世的附会。

禹征三苗是上古史中的大事，是中原华夏集团压服苗蛮民族的关键一役，在后世记忆犹新，成为重要的历史教育素材。如《尚书·吕刑》本是记载吕侯为周穆王言“作修刑辟”之事⁽¹²³⁾，但把五刑之作追溯到苗蛮的作乱：

若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民；罔不寇贼，鴟义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜。爰始淫为劓、刵、椓、黥，越兹丽刑并制，罔差有辞。

综合上述分析，大体可以肯定上古时期华夏与苗蛮集团之间确实发

生过剧烈冲突，并以华夏集团获胜而告终，故有学者称“虞夏之际，其兵戈扰攘而生民困厄可知”。⁽¹²⁴⁾近些年有不少学者尝试从江汉平原考古学文化变迁来理解“禹征三苗”，取得了显著成绩。⁽¹²⁵⁾有关“禹征三苗”这一历史事件在考古学文化上的反映，我们将在下文再做详细讨论。

3. 禹合诸侯于涂山、禹娶于涂山

《左传》哀公七年载：

禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国。

而禹会诸侯于涂山，是以禹娶涂山氏女为基础的。《尚书·皋陶谟》载大禹曰：

予娶于涂山，辛壬癸甲；启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功，弼成五服，至于五千，州十有二师。

上文已经指出，涂山在今安徽蚌埠。而近年来蚌埠禹会村的考古发掘为“禹合诸侯于涂山”增加了有力的考古学证据，在这里发现了龙山时期的大规模祭祀遗存以及多种文化因素共存的现象。发掘者认为，禹会村遗址集中出土多种文化背景的陶器，应是来自不同地区的人们在此参加某种盟会而制作的结果，这与文献记载的“禹会涂山”可相契合。⁽¹²⁶⁾与此同时，也有学者对禹会村遗址进行了环境考古研究，发现公元前4100年前后是淮河流域洪灾发生的高峰期，因此它有可能是大禹治水的客观前提。⁽¹²⁷⁾



图1-7 禹会村祭祀台基及其效果图

要论定禹会村遗址的上述发现一定就是“禹会诸侯”这一历史事件的遗存，当然还需要更为确凿的考古学证据。但该遗址所表现出的上述特征都是值得高度重视的现象，需要考古学者深入阐释这些现象背后所蕴含的历史内涵。

4. 禹葬会稽

古本《竹书纪年》载：

（禹）八年春，会诸侯于会稽，杀防风氏。

《国语·鲁语下》也记载此事：

昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之。

但禹也崩于这次会稽之会，《史记·夏本纪》记载：

十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩。……或言禹会诸侯江南，计功而崩，因葬焉，命曰会稽。会稽者，会计也。

《正义》引《括地志》云：

禹陵在越州会稽县南十三里。庙在县东南十一里。

《墨子·节葬》有“禹东教乎九夷，道死，葬会稽之山”的说法，可知所谓禹葬会稽的性质与舜崩于苍梧之野、葬于九疑是一致的，实际上反映的都是中原尧舜禹集团对长江流域土著民族的征伐。

上文已述，因禹崩于会稽，并葬于会稽，故夏人封其后裔于此以祭祀禹。这就是《史记·越王句践世家》所记的：“越王句践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀。”

会稽即今浙江绍兴，今绍兴市东南会稽山香炉峰北麓即有大禹陵和大禹庙。⁽¹²⁸⁾虽然传世文献对禹葬会稽均言之凿凿，但今人却以夏文化不可能影响到浙江地区为由而对此说多持怀疑态度⁽¹²⁹⁾，并推测这是越人为提高本族地位而虚构的故事。⁽¹³⁰⁾但以《史记》所载，禹崩于巡守途中，或崩于会诸侯于江南之际，都是突发事件，就近而葬是迫不得已的选择，《史记·夏本纪·集解》更引多条文献述禹之节葬。此外，秦始皇统一六国后巡视天下，专门“上会稽，祭大禹”（《史记·秦始皇本纪》），而司马迁本人也曾经“上会稽，探禹穴”（《史记·太史公自序》）。所有这些记载和举措不宜简单地归于后人附会，禹葬会稽当有其历史依据。

二 禅让与世袭

在禹崩会稽之前，禹已经对接班人问题做了周密的安排。《史记·夏本纪》记载：

帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒。封皋陶之后于英、六，或在许。而后举益，任之政。十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩。以天下授益。

《墨子·尚贤上》更是列举了古代的多位贤臣，益赫然在其中：

故古者尧举舜于服泽之阳，授之政，天下平；禹举益于阴方之中，授之政，九州成；汤举伊尹于庖厨之中，授之政，其谋得；文王举闾夭、泰颠于置罔之中，授之政，西土服。

尧举舜，舜传禹，而禹欲传位于皋陶和益，这就是颇为后世所艳羡的禅让。《史记·五帝本纪》和《夏本纪》等文献所记述的尧、舜、禹的禅让，究竟是历史的真实，还是出于后人的伪托，是学术界长期争讼不已的问题。⁽¹³¹⁾近代以来，很多学者如夏曾佑、钱穆和范文澜等人都倾向于相信所谓的禅让制应该体现了上古时期的君位推选制⁽¹³²⁾，也有学者认为是酋邦社会中“和平的权力转交”。⁽¹³³⁾特别是近年来，在出土文献中也屡屡见到与禅让有关的记载，如湖北荆门郭店一号楚墓出土的《唐虞之道》，就是一篇典型的专讲禅让的战国文献，其中说：

唐虞之道，禅而不传。尧舜之王，利天下而弗利也。禅而不传，圣之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。

又说：

尧舜之行，爱亲尊贤。爱亲故孝，尊贤故禅。

还说：

禅也者，上德授贤之谓也。上德则天下有君而世明。授贤则民兴而教而化乎道。不禅而能化民者，自生民未之有也。⁽¹³⁴⁾

上博简《容成氏》也详细记载了尧舜禹之间的禅让过程。⁽¹³⁵⁾第6、7简载：

昔尧处于丹府与藿陵之间，尧贱施而时时，^寔不劝而民力，不刑杀而无盗贼，甚缓而民服。于是乎百里之中率，天下之人就，奉

而立之，以为天子。

据此，尧之为天子，本身就是尚贤的结果。第9、10、11和13等数简又记：

尧乃为之教，曰：“自纳焉，余穴窥焉，以求贤者而让焉。”尧以天下让于贤者，天下之贤者莫之能受也。于是乎天下之人，以尧为善与贤，而卒立之。

举贤、让贤是尧一贯的主张，而舜的出现，圆了尧的让贤梦。第13、14简记：

昔舜耕于历丘，陶于河滨，渔于雷泽，孝养父母，以善其亲，乃及邦子。尧闻之而美其行。尧于是乎为车十又五乘，以三从舜于畎亩之中，舜于是乎始免笠、肩耒耨，^𠂔而坐之。

尧求贤若渴，而最终取得圆满结果。第12简载：

[尧乃老，视不明，] 听不聪。有子九人，不以其子为后，见舜之贤也，而欲以为后。[舜乃让以天下之贤者，不得已，然后敢受之。]

尧有九子而不用，要传位于舜，舜让天下贤者，但最终是“不得已”而“受之”。据简文，舜受尧禅之后，也重用后稷、皋陶等贤人，“天下大和均”。⁽¹³⁶⁾

舜之世，洪水滔天，舜乃命禹为司工，肩负治水大业。禹决九河，通三江五湖，九州才适合居处。于是《容成氏》第17、18简记：

舜乃老，视不明，听不聪。舜有子七人，不以其子为后，见禹之贤也，而欲以为后。禹乃五让以天下之贤者，不得已，然后敢受之。

禹即位后，类似的故事又重来了一次。据《容成氏》记载，禹在位期间有各种制作、行俭、建鼓以及开言路的举措，天下大治。他并效仿尧、舜的故事，准备禅位给皋陶。第33、34简载：

禹有子五人，不以其子为后，见皋陶之贤也，而欲以为后。皋陶乃五让以天下之贤者，遂称疾不出而死。禹于是乎让益，启于是乎攻益自取。

上述记载让我们充分意识到禅让说在战国时期的盛行程度，而如果禅让完全没有历史基础，这种状况恐怕是难以想象的。裘锡圭先生近年从出土文献出发，同时综合前人研究成果，对禅让的问题有一个公允的评价。裘先生认为：

顾氏（引者按，指顾颉刚）指出战国时代盛传的尧舜禅让等传说，把受禅者说成有贤德的平民，这种说法只有在战国时代的社会背景下才能产生，决不反映历史事实。这是完全正确的。指出这一点，是《禅让考》（引者按，指顾颉刚《禅让传说起于墨家考》一文）的主要贡献。但是顾氏因此认为禅让传说纯系战国人所造，反对“用了社会分析的眼光来研究中国历史的人”用禅让传说讲上古社会，认为有人说“禅让说是原始共产社会里酋长选举制的反映”，是以假造的故事为史料。这却是不完全妥当的。战国时代普遍流传的禅让传说，似乎不可能毫无一点历史的影子。说禅让传说反映了古代王位世袭制建立前以“不授其子而授贤”为特点的君长推举制度，应该是可以的。……我们不能因为战国人编造了舜由平民升为天子的情节，就否定古代有类似禅让的制度存在。……夏代之前的“禅让”时代，连文字都没有，因此只有传说而没有确凿史料传下来，这是很自然的事。从《容成氏》《子羔》《唐虞之道》和《礼运》都认为在传子制建立前普遍实行过禅让制来看，广泛流传的禅让传说很可能的确保留了远古时代曾经实行过的君长推选制的史影。^[137]

将禅让理解为远古时期君长推选的一种方式，无疑是正确的。以此为背景再来审视尧舜禹时期的禅让，可以获得一些新认识。按前引《史记·夏本纪》，禹先欲禅位于皋陶，皋陶卒后，又准备“以天下授益”。皋陶之所以被选定为禹的嗣位者，是因为其贤德。《夏本纪·正义》引《帝王纪》曰：

皋陶生于曲阜。曲阜偃地，故帝因之而以赐姓曰偃。尧禅舜，命之作士。舜禅禹，禹即帝位，以咎陶最贤，荐之于天，将有禅之

意。未及禅，会皋陶卒。

曲阜是少皞之墟，所以皋陶其实是东夷嬴姓和偃姓各族的首领。

(138)禹是华夏族的领袖，却禅位于东夷的部族首领，这一现象自然值得深究。皋陶卒，禹又授天下于益，而皋陶和益的关系又极其密切。《史记·秦本纪》载：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土。已成，帝锡玄圭。禹受曰：“非予能成，亦大费为辅。”帝舜曰：“咨尔费，赞禹功，其赐尔皂游。尔后嗣将大出。”乃妻之姚姓之玉女。大费拜受，佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳。舜赐姓嬴氏。

《史记·秦本纪·正义》云：

《列女传》云：“陶子生五岁而佐禹”，曹大家注云：“陶子者，皋陶之子伯益也。”按此即知大业是皋陶。

综上，皋陶为少皞之后，偃姓；伯益也是少皞之后，嬴姓。偃、嬴本是一字，因音转而为两字。(139)因此，即便皋陶和伯益不是父子关系，他们之间也必有极密切的关系，至少可以视为前后相继的少皞族首领。

《史记·夏本纪》记伯益受禅的经过是：

（禹）封皋陶之后于英、六，或在许。而后举益，任之政。十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩。以天下授益。三年之丧毕，益让帝禹之子启，而辟居箕山之阳。禹子启贤，天下属意焉。及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽。

如果说禹“荐皋陶于天”是因为皋陶“最贤”，符合禅让制度“尚贤”的原则，那么，在皋陶卒后，禹又“举益，任之政”，则丝毫看不出任何“尚贤”的因素。(140)合理的解释是，益之所以获得继承人的地位，完全是因为他与皋陶的密切关系，而并不在于他自身是否“贤德”。换言之，禹死后禅位于少皞族首领是早已确定的原则，皋陶和伯益是否贤明，都不会

也不能影响这一制度的实施。所以，禹与皋陶、伯益之间的禅让实际上是华夏与东夷集团的轮流执政，这才是禅让制度所反映的历史真实。

如果我们再分析尧、舜和禹之间的禅让，则这种轮流执政制度表现得更加明晰。先看尧的族属，《大戴礼记·帝系》记尧之世系为：

黄帝产玄嚣，玄嚣产蟠极，蟠极产高辛，是为帝喾。帝喾产放勋，是为帝尧。……帝喾卜其四妃之子，而皆有天下。上妃，有邠氏之女也，曰姜原氏，产后稷；次妃，有娥氏之女也，曰简狄氏，产契；次妃曰陈隆氏，产帝尧；次妃曰陬訾氏，产帝挚。

《史记·五帝本纪》基本袭用《帝系》之说，但略有增改：

帝喾娶陈锋氏女，生放勋。娶娥訾氏女，生挚。帝喾崩，而挚代立。帝挚立，不善（崩），而弟放勋立，是为帝尧。

以稷、契、尧和挚为兄弟，自然是出于后世的虚构。但从尧之居地，依然可以大致判断其族属来源。《史记·五帝本纪》称：

自黄帝至舜、禹，皆同姓而异其国号，以章明德。故黄帝为有熊，帝颡顼为高阳，帝喾为高辛，帝尧为陶唐，帝舜为有虞。

《左传》哀公六年引《夏书》曰：“惟彼陶唐，帅彼天常，有此冀方”，据此可知尧之陶唐氏居于冀州。《汉书·地理志》河东郡“平阳”条颜师古注引应劭曰：“尧都也，在平河之阳。”平阳在河东，即今晋南一带。这一区域有著名的山西襄汾陶寺遗址，现在学术界普遍认为这里就是尧都平阳。^[141]晋南、豫西是华夏族的核心控制区，所以尧出于华夏集团应该无疑。

舜的问题更为复杂一些。《孟子·离娄下》称：

舜生于诸冯，迁于负夏，率于鸣条，东夷之人也。

赵岐注：

生始卒终，记终始也。诸冯、负夏、鸣条，皆地名也。负，海也，在东方夷服之地，故曰东夷之人也。

但《史记·五帝本纪》则云：

舜，冀州之人也。舜耕历山，渔雷泽，陶河滨，作什器于寿丘，就时于负夏。

《正义》称：

蒲州河东县本属冀州。

《孟子》的“东夷之人”与《五帝本纪》的“冀州之人”无疑是矛盾的。但《史记·陈杞世家》的相关记载有助于判断舜的族属问题，该篇记陈国之封为：

陈胡公满者，虞帝舜之后也。昔舜为庶人时，尧妻之二女，居于妫汭，其后因为氏姓，姓妫氏。舜已崩，传禹天下，而舜子商均为封国。夏后之时，或失或续。至于周武王克殷纣，乃复求舜后，得妫满，封之于陈，以奉帝舜祀，是为胡公。

据前文的考证，夏代有虞氏之封在今河南商丘虞城一带。而陈国的所在，《史记·周本纪·正义》引《括地志》云：

陈州宛丘县在陈城中，即古陈国也。帝舜后遏父为周武王陶正，武王赖其器用，封其子妫满于陈，都宛丘之侧。

按此，陈国当在今河南淮阳。既然夏代有虞之封和西周的陈国之封都在今豫东地区，那么《孟子》所说的舜为“东夷之人”应有所本。但另一方面，主张舜为“冀州之人”的文献也颇多，恐怕也不能轻易否定。值得注意的是，从文献记载来看，舜是上古时期以迁徙著称的帝王之一，有“三徙三成”之美誉。⁽¹⁴²⁾如《吕氏春秋·贵因》称：

舜一徙成邑，再徙成都，三徙成国。

《太平御览》卷八十一引《尸子》：

舜一徙成邑，再徙成都，三徙成国，其致四方之士。

《史记·五帝本纪》也有类似的记载：

舜耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽上人皆让居；陶河滨，河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。

据此似乎可以折中“冀州”和“东夷”两说，即舜之部族本来活动在东方⁽¹⁴³⁾，最晚在尧时向西徙居到蒲州（今永济）一带，并在尧都平阳接受尧的禅让而即天子位。文献中所谓“舜一徙成邑，再徙成都，三徙成国”，很可能反映了有虞氏在迁徙过程中的发展壮大。

综此，可知尧、舜、禹和皋陶、伯益其实来自华夏和东夷两大族群，他们之间的禅让其实是这两大族群的轮流执政，其顺序是：

华夏（尧）——东夷（舜）——华夏（禹）——东夷（皋陶和伯益）

因此，只有从华夏和东夷的轮流执政制度上考虑，才可以解释为什么禹先要禅位于皋陶，在皋陶早卒后又要授天下于伯益。但这种君长推选制度最终被启所破坏，这就是《史记·夏本纪》所说的：

十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩。以天下授益。三年之丧毕，益让帝禹之子启，而辟居箕山之阳。禹子启贤，天下属意焉。及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽。故诸侯皆去益而朝启，曰：“吾君帝禹之子也。”于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。

按《夏本纪》的说法，启之所以能即位，依然是“尚贤”的结果。一方面，“启贤，天下属意焉”；另一方面，“益之佐禹日浅，天下未洽”。两相比较，启贤于益，所以“诸侯皆去益而朝启”，“启遂即天子之位”。但最晚在战国时代，对于启继禹位还有另一种说法，其中最典型的的就是古本《竹书纪年》所说的“益干启位，启杀之”。但古本《纪年》记事简略，对于个中详情不得而知。不过，从文意上看，既然是“益干启位”，则暗含的意思是帝位本来就属于启，而非益，这与传统的禅让说截然不同。那么，启的“位”究竟从何而来？是因为“贤明”，还是因为他是禹之子？如果是前者，在实质上还是属于禅让；如果是后者，则为世袭。

《韩非子·外储说右下》对于启、益之争也有记载，其文曰：

古者禹死，将传天下于益，启之人因相攻益而立启。

《韩非子》的这一记载与《容成氏》所谓“启于是乎攻益自取”的说法相契合，它简直就是“启干益位”，与古本《纪年》“益干启位”的记载正相反。但这种说法其实更符合历史真相——按轮流执政制度，禹应禅位于皋陶，但皋陶早卒，遂传位于皋陶之子益；但此时禹之子启觊觎君位，于是“启干益位”，杀益而自取君位。

启、益之争的激烈程度可能超出一般人的想象，《楚辞·天问》也曾诵及此事，曰：

启代益作后，卒然离蠶，何启惟忧，而能拘是达？

后世学者据此认为，禹传位于益之后，益曾经“拘”禁了启，但启“反起杀益”而“达”，由此可见启和益反复较量，启才最终胜出。(144)

禅让制的基础是尚贤，而世袭制则重血缘。(145)启继禹位，明明是以世袭制代替了禅让制，但后人却有意将其美化为一种特殊的“尚贤”。如《孟子·万章上》就这样强解启的即位：

万章问曰：“人有言‘至于禹而德衰，不传于贤而传于子’，有诸？”孟子曰：“否然也。天与贤则与贤，天与子则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年；舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城；天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴；朝觐讼狱者，不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相尧、禹之相舜也，历年多，施泽于民久。启贤，能敬承继禹之道；益之相禹也，历年少，施泽于民未久。舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖皆天也，非人之所能为也。”

《孟子》所述的核心意思是：启之所以能够即位，并不因为他是禹之子，而是因为“启贤，能敬承继禹之道”；反之，益之所以未能按计划即位，也不在于他的出身，而是因为“益之相禹也，历年少，施泽于民未久”，德政不够的缘故。所以，尽管《孟子》、古本《纪年》和《史记》

对于启、益之争的叙述各有不同，但在实质上其实是一致的，他们都主张启得天下是具有合法性的——这个合法性并非缘于启是禹之子，而是因为启比益更“贤”。毫无疑问，《孟子》、古本《纪年》和《史记》的上述解释都是曲说，启、益之争当然无关贤德，而是赤裸裸的权力争夺。《孟子》和古本《纪年》等战国文献如此强调启之“贤”，足见战国时期尚贤思想的极度勃兴，而且这种思潮对当时的社会现实产生了直接影响，并直接催生了燕王哙与燕相子之的禅让闹剧。

《战国策·燕策一》记载此事的来龙去脉十分详细，据此略述事件经过如下。

首先是策士苏代劝燕王哙重用子之，为日后的禅位做铺垫：

燕哙三年，与楚、三晋攻秦，不胜而还。子之相燕，贵重主断。苏代为齐使于燕，燕王问之曰：“齐宣王何如？”对曰：“必不霸。”燕王曰：“何也？”对曰：“不信其臣。”苏代欲以济燕王以厚任子之也。于是燕王大信子之。子之因遣苏代百金，听其所使。

所谓“信其臣”，实际上就是游说君主放权给臣下。在子之取得燕王哙的“大信”之后，策士鹿毛寿又开始推波助澜：

鹿毛寿谓燕王曰：“不如以国让子之。人谓尧贤者，以其让天下于许由，由必不受，有让天下之名，实不失天下。今王以国让相子之，子之必不敢受，是王与尧同行也。”燕王因举国属子之，子之大重。

这是利用君主沽名钓誉的心理来诱惑燕王哙，既有“让天下”之美名，而又“实不失天下”，这样的好事何乐而不为呢？一心想当尧舜的燕王哙果然中计，真的就“举国属子之”，于是“子之大重”。但策士们并不满足，想方设法说服燕王哙完全将权力交给子之，于是：

或曰：“禹授益而以启为吏，及老，而以启为不足任天下，传之益也。启与支党攻益而夺之天下，是禹名传天下于益，其实令启自取之。今王言属国子之，而吏无非太子人者，是名属子之，而太子用事。”王因收印自三百石吏而效之子之。子之南面行王事，而哙老

不听政，顾为臣，国事皆决子之。

这“或曰”的一段话才道出了禅让的真谛，策士们精于权谋，绝不会让启、益的故事重演，落个“名属子之，而太子用事”的结局。子之及其策士们老谋深算，他们不要名义上的“禅让”，而要实实在在地掌控燕国的权柄。可怜燕王哙居然对他们言听计从，“因收印自三百石吏而效之子之”，于是“国事皆决子之”，为子之受禅奠定了实实在在的权力基础。

虽然燕王哙对禅让十分艳羡，子之和策士们的诡计也初步得逞，但这场禅让闹剧的结局却很血腥。据《史记·燕召公世家》，先是“子之三年，燕国大乱，百姓恫怨”；接着是子之与燕太子两党纷争，“国构难数月，死者数万众”；然后是齐宣王趁人之危，“令章子将五都之兵，以因北地之众以伐燕。士卒不战，城门不闭，燕王哙死。齐大胜燕，子之亡”。

燕王哙的这次让国悲剧，在当时即遭到各国诸侯的极大非议。河北中山王墓出土铜器铭文即有针对此事的长篇议论：

适遭燕君子哙，不分大义，不告诸侯，而臣主易位，以内绝召公之业，乏其先王之祭祀，外之则将使上觐于天子之庙，而退与诸侯齿长于会同，则上逆于天，下不顺于人旃，寡人非之。曰：为人臣而反臣其主，不祥莫大焉；将与吾君并立于世，齿长于会同，则臣不忍见旃，愿从士大夫，以靖燕疆。(146)

像燕王哙如此醉心于禅让者固然是极端的个案，绝大多数战国君王并不准备授天下于臣属。但很显然，燕国的禅让试验还是极大地刺激了当时的君主们，只有在目睹了燕国的惨剧之后，中山国王才会把禅让看作“上逆于天，下不顺于人旃”的荒诞行为，并从此不再做尧舜那样的圣君梦了。

从以上分析来看，战国时代人们都笃信或刻意将禅让美化为圣君的高风亮节，是尧舜禹时期真实施行过的制度。禹欲禅位于益也是历史事实，但由于“操作失误”，“以启为吏”，没有真正放权给益，益的贤明没有能够充分展现出来，所以启取得帝位。在前引各种文献中，都以不同的理由来强调启继禹位是“尚贤”的结果，而益失其位则是未能“尽贤”所

致。“尚贤”思想，或以为起于墨家⁽¹⁴⁷⁾，但实际上是战国时代知识阶层的共同心声，是由世袭社会向选举社会转型的必然结果。从根本上讲，以“尚贤”为总基调的“禅让”是“不在其位”的知识阶层企图以“和平演变”方式获取权力的捷径，但燕国的禅让以血淋淋的事实证明此路不通。

“启干益位”，禅让制度终结而世袭之制开启。这一君位继承方式的改变，导致上古社会由“大同”之世转入“小康”之世。《礼记·礼运》载孔子曰：

大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼。城郭沟池以为固，礼义以为纪；以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以着其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃，是谓小康。

启攻益而自取天下之后，即有“钧台之享”。《左传》昭公四年有椒举列举的几次重大会盟：

夏启有钧台之享，商汤有景亳之命，周武有孟津之誓，成有岐阳之搜，康有酆宫之朝，穆有涂山之会，齐桓有召陵之师，晋文有践土之盟。

杜预注：“启，禹子也。河南阳翟县南有钧台陂，盖启享诸侯于此。”毫无疑问，启的钧台之享，是要与会的天下诸侯承认他的合法地位，但结果是“有扈氏不服”，于是“启伐之，大战于甘”（《夏本纪》）。《尚书·甘誓》就是启的战前动员令⁽¹⁴⁸⁾，启的誓师之词简明扼

要，掷地有声。他首先申述战争缘由：

有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。

启伐有扈的原因，当然是因为有扈氏“不服”启攻益而自立。但《甘誓》中，启却对此不着一词，而是强调有扈“威侮五行，怠弃三正”。启用托词为征伐的借口，正说明有扈氏的“不服”有其正当性，而启杀益谋取君位才是不义之举。也正因为如此，有扈氏虽遭剿灭，后人却称它“为义而亡”，并视之为“知义而不知宜也”的典型代表（《淮南子·齐俗训》）。从这层意义上讲，禅让曾是尧舜禹时期得到普遍认同的制度，而启改禅让为世袭则是时之“宜”也，有扈氏不知时变，企图阻挡历史之潮流，自然归于失败。类似地，《礼记·礼运》假借孔子之口褒扬“天下为公”的禅让，贬低“天下为家”的世袭制，其实只不过是当时知识阶层站在自身立场上的一厢情愿而已。

由此可见，启继禹位的三部曲是：先攻杀乃父选定的接班人益，抢夺王位；召集天下诸侯于钧台，以盟会方式来宣告自身地位的合法性；以武力压服异己势力，最终巩固自身的王位。

三 失国与中兴

《史记·夏本纪》记载：

夏后帝启崩，子帝太康立。帝太康失国，昆弟五人，须于洛汭，作《五子之歌》。

但司马迁在此没有详细交代太康失国及相关史事的原因和过程（149），《史记集解》认为“疏略之甚”，并引孔安国之语对此略有解释：

（太康）盘于游田，不恤民事，为羿所逐，不得反国。

孔氏之说依然语焉不详，而《左传》襄公四年则对太康失国、后羿代夏的过程有详细描述：

无终子嘉父使孟乐如晋，因魏庄子纳虎豹之皮，以请和诸戎。

晋侯曰：“戎狄无亲而贪，不如伐之。”魏绛曰：“诸侯新服，陈新来和，将观于我。我德则睦，否则携贰。劳师于戎，而楚伐陈，必弗能救，是弃陈也。诸华必叛。戎，禽兽也。获戎失华，无乃不可乎？夏训有之曰：‘有穷后羿’。”公曰：“后羿何如？”对曰：“昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原兽，弃武罗、伯因、熊髡、龙圉，而用寒浞。寒浞，伯明氏之谗子弟也，伯明后寒弃之，夷羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内而施赂于外，愚弄其民而虞羿于田。树之诈慝，以取其国家，外内咸服。羿犹不悛，将归自田，家众杀而亨之，以食其子，其子不忍食诸，死于穷门。靡奔有鬲氏。浞因羿室，生浇及豷，恃其谗慝诈伪而不德于民，使浇用师，灭斟灌及斟寻氏。处浇于过，处豷于戈。靡自有鬲氏，收二国之烬，以灭浞而立少康。少康灭浇于过，后杼灭豷于戈，有穷由是遂亡，失人故也。……”

据魏绛所言，后羿之所以能够取得夏政，关键还在于“昔有夏之方衰也”，这大概就是孔安国所谓的“（太康）盘于游田，不恤民事”。除此之外，夏族内部不睦，也给了后羿可乘之机。前引《国语·楚语上》载“启有五观”，虽然后代学者对于此五观究竟是一人还是五人，看法分歧很大。⁽¹⁵⁰⁾但既然五观与丹朱、商均、太甲和管蔡相提并论，都属于“古之奸子”，基本上可以判定太康在位期间夏王朝内部出现了纷争。总之，太康内失于兄弟，外失于黎民，才导致了“为羿所逐”的结果。

后羿本是夏王朝的射正，入为卿士。⁽¹⁵¹⁾后羿代夏，只是驱逐了夏后太康，“因夏民以代夏政”，夏人并未就此亡国，所以在实质上就是一场宫廷政变。⁽¹⁵²⁾太康和弟仲康先后居于斟寻，夏王朝依然保留有一定的权威和实力。如《夏本纪》记载：

帝中康时，羲、和湎淫，废时乱日。胤往征之，作胤征。

《集解》引孔安国曰：“胤国之君受王命往征之。”由此可见仲康仍然得到部分诸侯的拥戴。仲康卒，夏后相即位，夏人依然实力不俗。古本《竹书纪年》载：

后相即位，居商邱（帝丘）。元年，征淮夷、畎夷。二年，征

风夷及黄夷。七年，于夷来宾。相居斟灌。

而此时有穷氏内部发生了动乱。据前引魏绛所言，后羿在“因夏民以代夏政”之后，也步太康后尘，“不修民事，而淫于原兽”，并且“弃武罗、伯因、熊髡、龙圉”等贤臣，而用“伯明氏之谗子弟”寒浞，结果落了个被寒浞杀而烹之的血腥结局。“浞因羿室”之后，试图将夏王室斩草除根。《左传》哀公四年引伍员之言详细叙述了夏后相之亡和少康复国的过程：

昔有过浇杀斟灌以伐斟𪚩，灭夏后相，后缙方娠，逃出自窦，归于有仍，生少康焉。为仍牧正，萁浇能戒之。浇使椒求之，逃奔有虞，为之庖正，以除其害。虞思于是妻之以二姚，而邑诸纶，有田一成，有众一旅。能布其德，而兆其谋，以收夏众，抚其官职；使女艾谍浇，使季杼诱豷。遂灭过、戈，复禹之绩，祀夏配天，不失旧物。

从魏绛和伍员的叙述来看，夏后相及其所倚靠的二斟均被寒浞子浇所灭，只有后缙逃出并生下遗腹子少康。少康复国所仰仗的力量主要有四部分：一是夏之遗臣靡，堪称王室中坚；二是斟寻、斟灌这两个同姓诸侯的残余力量，一路走来，可谓不离不弃；三是有鬲氏、有仍氏和有虞氏等异姓国族，其中多数是与夏王室有婚姻关系的甥舅之国；四是其他各类“夏众”。

在夏后氏复国的过程中，少康无疑是个关键人物。他虽是遗腹子，先后寄居于母族有仍氏和妻族有虞氏，所掌控的力量不过是“有田一成，有众一旅”，但少康既能修德，又善谋断，所以深得夏众的拥戴。少康复国的过程必然充满艰辛曲折，可惜多已失载，现在只能在文献中窥见若干的蛛丝马迹。如屈原《天问》曾述：

惟浇在户何求于嫂？
何少康逐犬而颠陨厥首？
女歧缝裳而馆同爰止。
何颠易厥首而亲以逢殆？

按林庚先生的注释，这四句的意思是：

浇与他的嫂子只是在门口说了几句话，少康何以便追随着狗的踪迹前去行刺，结果是把那嫂子的头砍掉了，而浇却无恙。

女歧与浇不过是偶然的男女关系，何以刺杀浇时女歧却代他被砍了头而亲身遭殃？⁽¹⁵³⁾

少康跟随狗的踪迹去行刺浇，堪称最早的刺客。从这些细节来看，在复国大业中，少康可谓身先士卒，勇力过人。凡此种种，既凸显了少康的英勇善战，也说明少康力量不足而不得不采取非常规手段。

少康复国也是一场持久战。按魏绛的说法，先是“少康灭浇于过”，后有“后杼灭豷于戈”，合少康、杼父子两代人的努力，才彻底消灭了寒浞的势力而“复禹之绩”，其历时至少在三十年以上。⁽¹⁵⁴⁾实际上，少康自即位伊始，就开始积聚力量，为复国做准备。今本《竹书纪年》载少康“三年，复田稷”，“十一年，使商侯冥治河”，这都是注重民生的具体表现。在剿灭穷寒之后，少康治下更是呈现出一派中兴之势，诸夷臣服，所以《后汉书·东夷传》有“自少康已后，世服王化，遂宾于王门，献其乐舞”的说法。

少康子帝杼继承了乃父的伟业。早在少康复国过程中，杼已经就能独当一面，他曾经“诱豷”，为灭豷的戈国立下首功。即位之后，帝杼继续对东夷保持强大的压力，古本《竹书纪年》说他“征于东海及三寿，得一狐九尾”。与此同时，帝杼还将夏都迁于老丘（今河南开封陈留），也应是出于镇抚东夷的考虑。《国语·鲁语上》称“杼能帅禹者也，故夏后氏报焉”，从帝杼的功绩来看，他确实值得夏人后裔隆重祭祀。

四 孔甲乱夏与桀放南巢

少康中兴之后，夏王朝的统治进入扩张和繁荣阶段，主要表现就是后荒、后泄、不降诸夏后对夷人的控制，从而形成“方夷来宾”“九夷来御”的盛世景象，可惜文献中有关这一阶段的史事保留极少。

夏王朝的衰退是从孔甲开始的。《国语·周语下》称“昔孔甲乱夏，四世而陨”。孔甲究竟如何乱夏，详情已经不可知，但史籍中的零星记载

有助于我们的理解。

其一是《吕氏春秋·音初》所记：

夏后氏孔甲田于东阳萑山，天大风晦盲，孔甲迷惑，入于民室，主人方乳，或曰“后来是良日也，之子是必大吉”，或曰“不胜也，之子是必有殃”。后乃取其子以归，曰：“以为余子，谁敢殃之？”子长成人，幕动坼橑，斧斫斩其足，遂为守门者。孔甲曰：“呜呼！有疾，命矣夫！”乃作为破斧之歌，实始为东音。

另一则是前引孔甲食龙的记载，《左传》昭公二十九年记：

昔有鬻叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其耆欲以饮食之，龙多归之，乃扰畜龙，以服事帝舜，帝赐之姓曰董，氏曰豢龙，封诸鬻川，鬻夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝，帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后。夏后飧之，既而使求之。惧而迁于鲁县，范氏其后也。

从这两个事例足见孔甲行事颇为怪诞，故《史记·夏本纪》称他“好方鬼神，事淫乱”。所谓“好方鬼神”，应该是指孔甲破坏原有的祭祀体系，属于好淫祀一类。淫祀既破坏宗教秩序，又浪费社会资源。“事淫乱”则可能更多指孔甲个人行为乖张，荒淫无度，属于私德不淑。既然在公私两个方面都失德，结果自然是“夏后氏德衰，诸侯畔之”。

作为中国历史上第一王朝的亡国之君，夏桀历来被视作暴君的典型。《夏本纪》也未细述桀的暴行，只是笼统地说“桀不务德而武伤百姓，百姓弗堪”。从其他文献记载来看，夏桀的“不务德”主要表现在以下几个方面：

一是大兴土木，劳民伤财。古本《纪年》载夏桀：“筑倾宫，饰瑶台。”上博简《容成氏》第38简也记载夏桀：

□为丹宫，筑为璇室，饰为瑶台，立为玉门，其骄泰如是状。

《楚辞·离骚》也说：

望瑶台之偃蹇兮！见有娥之佚女。

从文意上看，倾宫的特点是规模大，而璇室、瑶台和玉门则是过于精细奢华，两者都耗费大量人力物力，故“百姓弗堪”。

上行下效，夏王朝的与国有洛氏也效仿夏桀而广为宫室。《逸周书·史记解》记载：

昔者，有洛氏宫室无常，池囿广大，工功日进，以后更前，民不得休，农失其时，饥馑无食，成商伐之，有洛以亡。

故《逸周书·史记解》将有洛氏列为“宫室破国”的典型。有洛氏既如此，夏桀倾宫、瑶台耗费民力之巨则不难想见。

二是刚愎自用，不听劝谏，枉杀贤臣。古本《纪年》又载：“大夫关龙逢谏瑶台，桀杀之。”但文献中又有关龙逢所谏为长夜之宫的说法，《路史·发挥》记⁽¹⁵⁶⁾：

关龙逢，……其在《竹书》，始以为谏瑶台。……逮汲冢张华书则更以为谏长夜之宫，而荐之以必亡之语。

朱右曾《汲冢纪年存真》：

今案《博物志》曰：“夏桀之时，为长夜宫于深谷之中，男女杂处，十旬不出听政。天乃大风扬沙，一夕填此宫谷。又饰瑶台，关龙逢谏桀曰：‘吾之有民，如天之有日，日亡我则亡。’以龙逢为妖言而杀之。其后山复于谷，下反在上。耆老相与谏桀，又以为妖言而杀之。”

究竟是谏瑶台，还是反对长夜之宫，并非问题关键所在。《韩非子·说疑》把关龙逢、王子比干、随季梁、陈泄冶、楚申胥、吴子胥六人称为“皆疾争强谏以胜其君”的典型，说明关龙逢确是古之良臣。《韩非子·人主》又称，“昔关龙逢说桀而伤其四肢，王子比干谏纣而剖其心，子胥

忠直夫差而诛于属镂”，可见关龙逢是惨遭折磨而死，由此也折射出夏桀的残暴。

三是沉迷酒色，不理政事。《国语·晋语一》记载：

昔夏桀伐有施，有施人以妹喜女焉，妹喜有宠，于是乎与伊尹比而亡夏。

古本《纪年》又记：

后桀伐岷山，岷山女于桀二人，曰琬、曰瑱。桀受二女，无子，刻其名于苕华之玉，苕是琬，华是瑱，而弃其元妃于洛，曰末喜氏。末喜氏以与伊尹交，遂以间夏。

伐有施，得妹喜，夏桀宠之；伐岷山，得琬、瑱二女，夏桀又宠之，足见夏桀确实贪恋美色。《管子·轻重甲》甚至记载：

桀之时，女乐三万人，端噪晨乐，闻于三衢。

三万人自然不是实数，但反映夏桀后宫之众。后宫云集，自然就不免有嬖妾。《列女传》卷七记载：

末喜者，夏桀之妃也。美于色，薄于德，乱孽无道，女子行丈夫心，佩剑带冠。桀既弃礼义，淫于妇人，求美女，积之于后宫，收倡优侏儒狎徒能为奇伟戏者，聚之于旁，造烂漫之乐，日夜与末喜及宫女饮酒，无有休时。置末喜于膝上，听用其言，昏乱失道，骄奢自恣。

而妹喜“与伊尹交”，更是直接导致了夏桀之亡。《吕氏春秋·慎大》记：

汤与伊尹盟，以示必灭夏。伊尹又复往视旷夏，听于末嬉。末嬉言曰：“今昔天子梦西方有日，东方有日，两日相与斗，西方日胜，东方日不胜。”伊尹以告汤。商涸旱，汤犹发师，以信伊尹之盟，故令师从东方出于国，西以进。未接刃而桀走，逐之至大沙，身体离散，为天下戮，不可正谏，虽后悔之，将可奈何？⁽¹⁵⁷⁾

好色之外，夏桀又好饮。《新序·节士》记：

桀为酒池，足以铉舟，糟丘，足以望七里，一鼓而牛饮者三千人。关龙逢进谏曰：“为人君，身行礼义，爱民节财，故国安而身寿也。今君用财若无尽，用人恐不能死，不革，天祸必降，而诛必至矣，君其革之。”立而不去朝，桀因囚拘之，君子闻之曰：“天之命矣夫。”

《韩诗外传》卷四也载：

桀为酒池，可以运舟，糟丘足以望十里，一鼓而牛饮者三千人。

一鼓而牛饮者三千人，酒池大到可以行舟，自然是出于后人的夸张，但也衬托出夏桀的奢靡。如此沉迷于酒色，必然导致政事与祭祀的荒废，故上博简《容成氏》载：

当是时〔也〕，强弱不辞扬，众寡不听讼，天地四时之事不修。

四是疏远忠良而近于邪人。《史记·龟策列传》记夏桀有奸臣赵梁：

桀有谀臣，名曰赵梁。教为无道，劝以贪狼。系汤夏台，杀关龙逢。左右恐死，偷谀于傍。国危于累卵，皆曰无伤。称乐万岁，或曰未央。蔽其耳目，与之诈狂。汤卒伐桀，身死国亡。听其谀臣，身独受殃。《春秋》著之，至今不忘。

《吕氏春秋·当染》则记：

夏桀染于干辛、歧踵戎。殷纣染于崇侯、恶来。周厉王染于虢公长父、荣夷终。幽王染于虢公鼓、祭公敦。此四王者，所染不当，故国残身死，为天下戮。

今本《纪年》也有夏桀六年“歧踵戎来宾”的记载。虽然干辛、歧踵戎的具体恶行不详，但既然与崇侯、恶来等人并论，必然是误国的奸佞。近奸人则必然疏远忠良，夏桀之世，王朝内外均有良臣离其而去，

如《吕氏春秋·先识》：

夏太史令终古，出其图法，执而泣之。夏桀迷惑，暴乱愈甚，太史令终古乃出奔如商。

《吴越春秋·吴太伯传第一》则载：

公刘避夏桀于戎狄，变易风俗，民化其政。

五是四处征伐，以丧其国。

夏桀暴虐，必然众叛亲离，这又导致夏桀四处征伐。除上面提到的伐有施、伐岷山氏之外，又因为仍之会，“有缙叛之”而“克有缙”（《左传》昭公四年、十一年）。

在诸多反夏力量中，商人是最为强大的一支。对于商族的崛起，夏桀有所警觉，但并未引起足够的重视。《史记·夏本纪》载夏桀：“乃召汤而囚之夏台，已而释之。”今本《纪年》对囚汤、释汤的过程有更细致的记载：

二十二年，商侯履来朝，命囚履于夏台。

二十三年，释商侯履，诸侯遂宾于商。

释放商汤，无异于放虎归山，其结果就如《夏本纪》所说：

汤修德，诸侯皆归汤，汤遂率兵以伐夏桀。桀走鸣条，遂放而死。桀谓人曰：“吾悔不遂杀汤于夏台，使至此。”汤乃践天子位，代夏朝天下。

《史记·越王句践世家》也说：

句践之困会稽也，喟然叹曰：“吾终于此乎？”种曰：“汤系夏台，文王囚羑里，晋重耳奔翟，齐小白奔莒，其卒王霸。由是观之，何遽不为福乎？”

汤伐夏桀当然不是一蹴而就，其过程在文献中颇多记载，但以《吕氏春秋·慎大》所记最为细致生动：

桀为无道，暴戾顽贪，天下颤恐而患之，言者不同，纷纷分。其情难得，干辛任威，凌轹诸侯，以及兆民。贤良郁怨，杀彼龙逢，以服群凶，众庶泯泯，皆有远志，莫敢直言。其生若惊，大臣同患，弗周而畔。桀愈自贤，矜过善非，主道重塞，国人大崩。汤乃惕惧，忧天下之不宁，欲令伊尹往视旷夏，恐其不信，汤由亲自射伊尹。伊尹奔夏，三年，反报于亳，曰：“桀迷惑于末嬉，好彼琬琰，不恤其众。众志不堪，上下相疾，民心积怨。皆曰上天弗恤，夏命其卒。”汤谓伊尹曰：“若告我旷夏尽如诗。”汤与伊尹盟，以示必灭夏。伊尹又复往视旷夏，听于末嬉。末嬉言曰：“今昔天子梦西方有日，东方有日，两日相与斗，西方日胜，东方日不胜。”伊尹以告汤。商涸旱，汤犹发师以信伊尹之盟，故令师从东方出于国西以进，未接刃而桀走，逐之至大沙，身体离散，为天下戮，不可正谏，虽后悔之，将可奈何。

上述记载可谓史实与传说参半，令人难以抉择，但汤伐桀的基本史实不容置疑。上博简《容成氏》则对夏桀的败走路线有翔实的记录：

（汤）然后从而攻之，升自戎遂，入自北门，立于中□。桀乃逃之鬲山氏，汤又从而攻之，降自鸣条之遂，以伐高神之门。桀乃逃之南巢氏，汤又从而攻之，遂逃，去之苍梧之野。汤于是乎征九州之师，以略四海之内，于是乎天下之兵大起，于是乎亡宗戮族，残群焉备。

《容成氏》所提到的几个地点如戎遂（有城之墟）、鬲山（历山）氏、鸣条、南巢氏和苍梧之野在传世文献中都可见到：

桀败于有城之虚，桀奔于鸣条，夏师败绩。汤遂伐三豎，俘厥宝玉，义伯、仲伯作《典宝》。（《史记·殷本纪》）

伊尹相汤伐桀，升自陬，遂与桀战于鸣条之野，作《汤誓》。夏师败绩，汤遂从之，遂伐三豎，俘厥宝玉，谊伯、仲伯作《典宝》。（《尚书序》）

桀死于鬲山，纣县于赤旆，身不先知，人又莫之谏，此蔽塞之祸也。（《荀子·解蔽》）

维禹之功，九州攸同，光唐虞际，德流苗裔，夏桀淫骄，乃放鸣条。（《史记·太史公自序》）

于是汤乃以革车三百乘伐桀于南巢，放之夏台。（《淮南子·本经训》）

汤遂灭夏，桀逃南巢氏。（古本《竹书纪年》）

（帝癸）二十一年，商自陟征夏邑，克昆吾，大雪雨，战于鸣条，夏师败绩，桀出奔三骊，商师征三骊，战于郕，获桀于焦门，放之于南巢。（今本《竹书纪年》）

综合上述记载，可以看出夏桀节节败退的路线大致为：首败于有娥之墟，再败于鸣条之役，三败于三骊，然后被放于南巢。

《史记·殷本纪》载“殷契，母曰简狄，有娥氏之女”，《集解》：“《淮南子》曰：‘有娥在不周之北。’”而《正义》则称：“按，《记》云‘桀败于有娥之墟’，有娥当在蒲州也。”将有娥定在蒲州，主要是依据鸣条的地望。《史记·夏本纪·集解》引孔安国释鸣条曰：“地在安邑之西。”《殷本纪·正义》也称：“《括地志》云：‘高涯原在蒲州安邑县北三十里南阪口，即古鸣条陌也。鸣条战地，在安邑西。’”据此，有娥之墟和鸣条都在今山西夏县一带。⁽¹⁵⁸⁾据调查，今山西夏县西北7公里处有禹王城，分大、中、小城和禹王庙四部分，城址北依鸣条岗，南望中条山，从出土物判断当是春秋时期的安邑，这对于鸣条地望的判断是有力的旁证。⁽¹⁵⁹⁾也有学者认为，《容成氏》所说的“戎遂”即“有娥之墟”，简文“升自戎遂”即《尚书序》的“升自陟”，其地在今山西永济县，这与有娥蒲州说相吻合。⁽¹⁶⁰⁾夏桀居斟寻，在今偃师、巩义一带，而鸣条和有娥之墟都在晋南，可知夏桀先是向北败走。

败于鸣条之后，夏桀又折而向东逃亡，成汤继续追击，在三骊再次击败夏桀。据前文考证，三骊在今山东定陶。夏桀在出奔三骊之前，很可能在鬲山氏短暂停留。一般认为鬲山氏即有鬲氏，其地在今山东德州一带，但也有意见认为鬲山即历山，是中条山的某一段。⁽¹⁶¹⁾不过，上引《荀子·解蔽》称“桀死于鬲山”，上博简《鬼神之明》也说“桀折于鬲山”。⁽¹⁶²⁾但很多文献有桀放南巢的记载，所以“桀死（折）于鬲山”的说

法可能不确，但高山一定是夏桀逃亡过程中很重要的一个地点。

汤伐三馘之后，夏桀又被迫折而向南。《史记·夏本纪》仅记“桀走鸣条，遂放而死”，过于简略，司马贞《史记正义》释夏桀所放之地甚详：

《括地志》云：“庐州巢县有巢湖，即《尚书》‘成汤伐桀，放于南巢’者也。《淮南子》云‘汤败桀于历山，与末喜同舟浮江，奔南巢之山而死’。《国语》云‘满于巢湖’。又云‘夏桀伐有施，施人以妹喜女焉’。”

据此，南巢当在今安徽巢湖一带。有学者甚至认为，安徽江淮地区目前发现的富含二里头文化因素的古文化遗存，与夏桀奔南巢有着不可分割的联系。⁽¹⁶³⁾

综合以上分析来看，夏桀的逃亡路线先是从豫西向北奔往晋南，这应该与晋南为“夏墟”密切相关；在败于鸣条之后，他又转而向东，先后寄居于有鬲氏和三馘，说明豫东鲁西地区仍有夏王朝的忠实盟友；但成汤紧追不舍，夏桀只好掉头南下，千里逃亡到江淮地区的南巢氏，这又显然与禹娶于涂山氏有关。

在传世文献中，大都认为夏桀最终卒于南巢，但上博简《容成氏》却以“苍梧之野”为夏桀的最后落脚点。然而“苍梧之野”历来被认为是帝舜的卒地，如：

舜葬于苍梧之野。（《礼记·檀弓下》）

（舜）崩于苍梧之野。（《史记·五帝本纪》）

因此，《容成氏》所谓桀“去之苍梧之野”很可能是误植了舜的传说。

以上对夏代史料的考证分析，涉及王世、积年、都邑、族氏等多个方面，同时对禹、启、太康、少康、帝杼、孔甲和夏桀等数位夏后的关键史事进行了梳理。通过这些研究分析，我们大致可以了解当时的族群

与地域，由此部分地窥见夏王朝的版图、人群构成、社会结构和王朝变迁，从而为从考古学上探索夏文化提供了一个必要的历史框架。在此背景下开展研究，既可以有效地防止随意解读或曲解考古材料，更可以帮助我们解读考古材料时“透物见人”。我们认为，在历史语境下理解和利用考古材料，实际上是“二重证据法”的高级阶段，唯如此二者才可相得益彰，最大限度地发挥出双重史料的价值。

(1) 如《汉书·艺文志·数术略》载有谱牒类著作三种：《太岁谍日晷》二十九卷、《帝王诸侯世谱》二十卷、《古来帝王年谱》五卷。其中，《太岁谍日晷》是合《太岁谍》和《日晷》为一书，“世谱”即世表，有世无年，“年谱”即年表。此外，《六艺略》有“《世本》十五篇，古史官记黄帝以来迄春秋时诸侯大夫”“《太古以来年纪》二篇”“《汉著记》百九十卷”以及“《汉大年纪》”等年表。有学者认为，《六艺略》的年表可能侧重的是事，而历谱类的年表可能侧重的是年。参看李零《兰台万卷——读〈汉书·艺文志〉》，生活·读书·新知三联书店，2011年，第48、180页。

(2) 关于《世本》之作，《史记集解序·索隐》引刘向《别录》云：“古史官明于古事者之所记，录黄帝以来帝王诸侯及卿大夫系谥名号。”但今人陈梦家考证“《世本》之篇，盖战国末赵人所作，其书成于赵政称帝前十余年”。参看陈梦家《〈世本〉考略》，《西周年代考 六国纪年》，中华书局，2005年，第191—197页。另外，崔晶《〈世本〉研究》一文（浙江大学人文学院博士学位论文，2011年）对该书的相关问题有系统梳理，也可供参考。

(3) 此节所引《世本》除注明者外均据《世本八种》雷学淇校辑本，中华书局，2008年。

(4) 据研究，大约在战国末年有人以当时各国的《世》为依据，合编为一书，共十五篇，即后世所传的《世本》，该书经刘向校订，是为古本。汉、魏间宋衷为之注，凡四卷；又有宋均注《帝谱世本》，凡七卷，是为注本。古本与注本分别行于世，宋代以后古本先亡，注本也逐渐亡佚。参看王树民《史部要籍解题》，中华书局，1981年，第21页。

(5) 此处所引古本《竹书纪年》除注明者外皆据范祥雍编《古本竹书纪年辑校订补》，上海人民出版社，1962年。

(6) 胤甲即孔甲，是帝廑之子，而非帝廑之名。说详范祥雍《古本竹书纪年辑校订补》，第14页。

(7) 《汉书·司马迁传·赞》：“故司马迁据《左氏》《国语》，采《世本》《战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，讫于天汉，其言秦汉详矣。”《史记·太史公自序》：“维三代尚矣，年纪不可考，盖取之谱牒旧闻，本于兹，于是略推，作三代世表第一。”《史记·三代世表》则云：“余读谍记，黄帝以来皆有年数。稽其历谱谍终始五德之传，古文咸不同，乖异。夫子之弗论次其年月，岂虚哉！于是以《五帝系谍》《尚书》集世纪黄帝以来迄共和为《世表》。”有学者认为“谍记”即《世本》，乃五帝

三代历谱之总称（金德建：《司马迁所见书考》，上海人民出版社，1963年，第19页），但也有人认为《三代世表》所提到的《谍记》《历谱谍》《终始五德之传》和《五帝系谍》均是不同于《世本》的谱牒类著作（张大可：《史记研究》，商务印书馆，2011年，第246页）。李学勤先生则指出，1977年安徽阜阳双古堆一号墓出土的竹简，内有《年表》一种，上起西周，下迄于汉，记周秦以来各国君王的在位年数，李先生以为该年表即此类谍记（参看《古本〈竹书纪年〉与夏代史》，《走出疑古时代》，辽宁大学出版社，1994年，第46—54页）。

(8) 《史记·夏本纪·集解》引徐广曰。

(9) 司马迁著《史记》，本来就是以孔子作六经为榜样。《史记·太史公自序》记其父司马谈告诫他：“自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正易传，继春秋，本诗书礼乐之际？”意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”孔子对司马迁的影响堪称是全方位的，可参看李长之的《司马迁之人格与风格》第三章“司马迁和孔子”，天津人民出版社，2015年。

(10) 中国社会科学院考古研究所等：《夏县东下冯》附录“山西夏县东下冯遗址与传说中的‘夏墟’与夏年”，文物出版社，1988年，第247—252页。

(11) 这种解释主要有两个依据，一是《路史·后纪》卷一三下注引《汲冢纪年》所谓“并穷寒四百七十二年”；二是今本《竹书纪年》所记：“（帝相）二十八年，寒浞使其子浇杀帝，后继归有仍……夏世子少康生（原注：丙寅年），少康自有仍奔虞（原注：乙酉年）……世子少康使汝艾伐过杀浇（原注：甲辰年）……伯靡杀寒浞，少康自纶归于夏邑（原注：乙巳年）。”据今本《竹书纪年》的原注，从少康生的丙寅年到少康归于夏邑的乙巳年，正好是40年。

(12) 夏商周断代工程专家组：《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告·简本》，世界知识出版社，2000年，第74页。

(13) 刘绪：《对探讨早期夏文化的几点看法》，《早期夏文化与先商文化研究论文集》，科学出版社，2012年，第7—15页。

(14) 夏商周三代颇见高年世的君王，如据《尚书·无逸》记载，殷太宗“享国三十有三年”，殷中宗“享国七十有五年”，殷高宗“享国五十有九年”；而周文王“受命惟中身，厥享国五十年”，即中年即位称王，仍在位超过五十年。由此可见，古本《纪年》所记禹、启、后芬、后芒的在位年数是可以相信的。

(15) 帝辛在位年数是依据夏商周断代工程的研究结果，参看《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告·简本》，第48页。

(16) 实际上中国古代并非口传世系，《国语·晋语九》韦昭注称“太史掌氏姓”，《周礼·春官·大宗伯》则称“小史掌邦国之志，奠系世”，由此可见贵族氏姓和世系是载诸史册的。而钱穆先生更是指出：“各民族最先历史无不从追记而来，故其中断难脱离‘传说’与带有‘神话’之部分。若严格排斥传说，则古史即无从说起。……欲排斥某项传说，应提出与此项传说相反之确据，否则此传说不能断其必伪或必无有。……而且中国古代历史传说，极富理性，切近事实，与并世其他民族追述古史之充满神话气味者大不相同。”参看《国史大纲》（修订本），商务印书馆，1996年，第8—9页。

(17) 许宏、刘莉：《关于二里头遗址的省思》，《文物》2008年第1期。

(18) 艾兰：《关于“夏”的神话》，洛阳市第二文物工作队编《夏商文明研究》，中州古籍出版社，1995年，第122—140页。更系统完备的论述可参看艾兰著，孙心菲、周言译：《世袭与禅让：古代中国的王朝更替传说》，北京大学出版社，2002年。

(19) 陈梦家先生曾有著名的“夏世即商世”说，他的理由包括：（1）“地理文化相同”；（2）“兄终弟及之制”；（3）“治水之世也”；（4）“先妣为神媒”；（5）“禹为商人之祖”；（6）“夏商帝王名，多相重复”。参看《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

(20) 早在20世纪30年代，杨宽先生就认为：“‘下土’有夏’本为周人成语，且初为自称之辞，则夏史传说之由周人展转演变造成，盖亦可见矣。‘禹’神话之初相，实为一受命于上帝之‘下后’，所降所有者为‘下土’‘下国’，亦称‘九有’。‘平九有’亦即‘敷下土’，又展转而成治水之传说。而禹为尧舜臣等传说，亦上帝命下后神话之推演耳。”顾颉刚先生虽然并不同意上述判断，认为“吾人虽无确据以证夏代之必有，似亦未易断言其必无也”，但也承认“杨先生此文最大之贡献，在指出‘夏国’之传说与‘下国’之传说有关系，或禹启等人物与夏之代名合流之由来，即缘‘下后’而传说者乎？”参看杨宽《说夏》一文，载《中国上古史导论》，第185—198页。

(21) 朱凤瀚：《论中国考古学与历史学的关系》，《历史研究》2003年第1期。

(22) 有学者将近年学术界的“信古”和“复古”思潮现象概括为以下几种典型情形：传说人物地域固定化、传说人物年代精确化、传说人物世系谱牒化以及传说人物社会活动政治化。参看周书灿《目前古史研究中的“信古”和“复古”倾向评析》，《社会科学评论》2009年第2期。

(23) 夏商周断代工程专家组：《夏商周断代工程1996—2000年阶段成果报告·简本》，第2页。

(24) 傅斯年：《性命古训辨证》，《傅斯年全集》第二卷，湖南教育出版社，2000年，第594页。

(25) 朱凤瀚：《论中国考古学与历史学的关系》，《历史研究》2003年第1期。

(26) 《剑桥中国古代史》堪称西方汉学界最具影响力的代表作，在鲁惟一和夏含夷两位学者执笔的序言中，就明确提出“文献资料与考古资料有同等的价值”，认为“考古学家决不应该将文献材料弃之不用”；他们虽然“对史料也有所怀疑”，但是“不能够完全接受这种一概疑古的态度”，并且认为“很难否认最近几十年以来的考古发现基本上证实了，而决没有推翻中国传统文献的可靠性”。参看《西方汉学的古史研究——〈剑桥中国古代史〉序言》，《中华文史论丛》2007年第2期。

(27) 参看方诗铭、王修龄《古本竹书纪年辑证》所附的《今本竹书纪年疏证》，《方诗铭文集》，第一卷，上海社会科学出版社，2013年，第452页。

(28) 夏含夷：《〈竹书纪年〉的整理和整理本——兼论汲冢竹书的不同整理本》，《古史异观》，上海古籍出版社，2005年，第395—469页。但据天文史家张培瑜先生的研究，今本《纪年》不会是“墓本”的另一整理本，理由有三：“（一）‘今本’新增加的仲康、《诗经》日食记载实际上是汉魏以后学者才考证分析得出的结果，而这些结果也并非斯时的观察实录；（二）黄帝起，各朝各代每位帝王均给出在位年

数，实属不可能和无法想象的事，因为那时特别是开始时期还没有文字；（三）更令人无法想象和理解的是，帝尧陶唐氏起，历代君王不仅给出在位年数，并且列出即位年的纪年干支，并且这些干支还和现今的纪年干支相接。我们知道，战国秦汉古人采用十二辰来纪年，并未涉及十日天干。”参看张培瑜《先秦秦汉历法和殷周年代》，科学出版社，2015年，第257页。

(29) 此据方诗铭、王修龄《古本竹书纪年辑证》所附的《今本竹书纪年疏证》。

(30) 这一方面的代表性著作是邹衡先生的《夏文化分布区域内有关夏人传说的地望考》一文，载《夏商周考古学论文集》，文物出版社，1980年，第219—252页。

(31) 有关夏代都邑研究的著作颇多，较具代表性的有：顾颉刚、史念海：《中国疆域沿革史》之第三章“夏民族历史传说与活动范围”，商务印书馆，2000年；辛德勇：《夏及商前期都城文献资料的初步研究》，《历史的空间与空间的历史》，北京师范大学出版社，2005年，第179—256页；曲英杰：《先秦都城复原研究》，黑龙江人民出版社，1991年；曲英杰：《史记都城考》，商务印书馆，2007年。

(32) 丁山：《由三代都邑论及民族文化》，《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年，第5页。

(33) 辛德勇：《夏及商前期都城文献资料的初步研究》，《历史的空间与空间的历史》，第191—192页。

(34) 辛德勇：《夏及商前期都城文献资料的初步研究》，《历史的空间与空间的历史》，第196页。

(35) 刘春迎：《夏都“老丘”考——从开封地区已经发现的二里头文化遗存中求证》，《中原文物》2014年第3期。

(36) 丁山：《由三代都邑论及民族文化》，《古代神话与民族》，商务印书馆，2005年，第7页。

(37) 方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，《方诗铭文集》，第一卷，第277页；辛德勇：《夏及商前期都城文献资料的初步研究》，《历史的空间与空间的历史》，第201—205页。

(38) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(39) 邹衡：《夏文化分布区域内有关夏人传说的地望考》，《夏商周考古学论文集》，第228页。

(40) 顾颉刚、史念海：《中国疆域沿革史》，第17—18页。

(41) 张光直先生曾有夏商周三代“圣都”和“俗都”的说法。他指出：“三代虽都在立国前后屡次迁徙，其最早的都城却一直保持着祭仪上的崇高地位。如果把最早的都城比作恒星太阳，则后来迁徙往来的都城便好像是行星或卫星那样围绕着恒星运行。再换个说法，三代各代都有一个永恒不变的‘圣都’，也各有若干迁徙行走的‘俗都’。圣都是先祖宗庙的永恒基地，而俗都虽也是举行日常祭仪所在，却主要是王的政、经、军的领导中心。”但张先生主张晋南的大夏是夏人的圣都，而三代俗都屡变的原因“以追寻青铜矿源为主要的因素”之见解则非本书所认同。参看《夏商周三代都制与三代文化

异同》，《中国青铜时代》，第42—65页。

(42) 杨树达先生认为这里的方夷以及殷墟卜辞常见的“方”，就是“三代五霸”之一的大彭。说详《释方》，《积微居甲文说》，中华书局，1954年，第63—66页。

(43) 方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，《方诗铭文集》，第一卷，第277页。

(44) 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷第十，第二册，中华书局，1959年，第451—480页。

(45) 如《史记·夏本纪》就说：“帝桀之时，自孔甲以来而诸侯多畔夏，桀不务德而武伤百姓，百姓弗堪。”但文献中对孔甲也有截然相反的看法，如《左传》昭公二十九年杜预注：“孔甲，少康之后，九世君也，其德能顺于天。”清华简《厚父》篇也称孔甲为“先哲王”。参看赵平安：《〈厚父〉的性质及其蕴含的夏代历史文化》，《文物》2014年第12期。

(46) 有关先秦赐姓命氏制度可参看杨希枚先生《先秦文化史论集》中的多篇论文，中国社会科学出版社，1995年。

(47) 可参看顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》第二册“禹贡”篇，中华书局，2005年，第813—814页。以下所引《尚书》内容的断句及标点均据此书。

(48) 雁侠：《中国早期姓氏制度研究》，天津古籍出版社，1996年，第105页。

(49) 有学者据鲧称“崇伯鲧”（《国语·周语下》）、禹称“崇禹”（《逸周书·世俘》）而推测在“氏曰有夏”之前夏族为“有崇氏”。参看沈长云、张渭莲：《中国古代国家起源与形成研究》，人民出版社，2009年，第215页。

(50) 《礼记·檀弓下》：“晋献文子成室，晋大夫发焉。张老曰：‘美哉轮焉，美哉奂焉，歌于斯，哭于斯，聚国族于斯。’”

(51) 李零：《两周族姓考（上）》，载《我们的中国》第一册《茫茫禹迹》，生活·读书·新知三联书店，2016年，第91页。葛志毅先生也持同样看法，认为“禹受姒姓当承自先人，‘氏曰有夏’乃据封地。”参看葛志毅、张惟明：《先秦姓氏制度与宗法分封社会》，《先秦两汉的制度与文化》，黑龙江教育出版社，1998年，第1—34页。

(52) 林沄：《关于中国早期国家形式的几个问题》，《林沄学术文集》，中国大百科全书出版社，1998年，第85—99页。

(53) 此处引《度邑解》据黄怀信等人所著《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995年。

(54) 邹衡：《夏文化分布区域内有关夏人传说的地望考》，《夏商周考古学论文集》，第221页。

(55) 先秦时期“氏”的用法多样，主要有：其一，指称个人；其二，与表示氏族之姓意思相同；其三，指一些上古的部族，也就是一些非单纯血缘关系的政治区域性集团；其四，指家族组织；其五，专指族氏这种血缘亲族组织之名号；其六，西周、春秋贵族家族之“氏”，已经从血缘组织发展成为一种政治、军事和经济的共同体。参看朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津古籍出版社，1990年，第22—25页。

(56) 当然，西周初年也有一些“褒”，如《史记·周本纪》就称：“武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞。”李零先生认为西周封国，大别为三种：一种是周王赐给内服王臣的采邑和封地，旧称畿内封国；一种是周王封建的诸侯国，其实是周人的军事占领区和武装殖民区；一种是商代留下的古国或周人改姓易封的古国。参看李零《两周族姓考（中）》，载《我们的中国》第一册《茫茫禹迹》，第97页。

(57) 王震中：《中国古代国家的起源与王权的形成》，中国社会科学出版社，2013年，第438—439页。邵丽梅：《有关夏代族邦及夏文化的几点思考》，《南方文物》2014年第4期。杜勇则认为：“夏朝既是一个对本土进行统治的独立的贵族统治单元，又是一个代表中央政权而凌驾于万国之上、以贵族国家作为统治形式并初步具备地方二级制政区体系的早期统一国家。”《论夏朝国家形式及其统一的意义》，《天津师范大学学报》（社会科学版）2007年第1期。

(58) 杜勇：《中国早期国家的形成与国家结构》，中国社会科学出版社，2013年，第50—73页。杜勇先生采纳了德国政治学家罗曼·赫尔佐克《古代的国家——起源和统治形式》一书所提出的“贵族国家”概念。按照赫尔佐克的观点，贵族国家是指单个的贵族领主拥有自己的部落国，形成了多个各自为政的小国家，这些部落国通过自愿或被迫的方式联合成一个较大的贵族国家，该贵族国家以一个强有力的宗主国为首领。杜勇先生认为，具体到夏时期，大禹所属的夏后氏就是这样的宗主国，它联合其他同姓和异姓诸侯组成一个统一的中央集权的贵族国家。宗主国的夏后既是自己王国的最高统治者，也是整个贵族国家体系中各方诸侯认同的中央政权的政治领袖。他认为：“尽管夏后的专制权力或多或少地受到各诸侯国的制约，无法达到秦汉帝国那样的高度，但并不妨碍夏朝成为一个统一的中央集权的贵族国家。”

(59) 《史记·殷本纪》引《汤诰》：“维三月，王自至于东郊。告诸侯群后：‘毋不有功于民，勤力乃事。予乃大罚殛女，毋予怨。’……曰：‘不道，毋之在国，女毋我怨。’”由此可见，商汤对其他诸侯群后也具有命令征伐的权力。

(60) 李民：《〈尚书·甘誓〉所反映的夏初社会——从〈甘誓〉看夏与有扈的关系》，《河南文博通讯》1979年第4期。

(61) 顾颉刚、刘起釪：《尚书校释译论》，第二册，第866—867页；刘绪：《从夏代各部族的分布和相互关系看商族的起源地》，《史学月刊》1989年第3期；王琳：《夏代有扈氏历史地理问题考辨》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2015年第1期。

(62) 郑杰祥：《“甘”地辨》，《中国史研究》1982年第2期。

(63) 石鼓山考古队：《陕西省宝鸡市石鼓山西周墓》，《考古与文物》2013年第1期；石鼓山考古队：《陕西宝鸡石鼓山西周墓葬发掘简报》，《文物》2013年第2期。

(64) 李学勤：《石鼓山三号墓器铭选释》，《文物》2013年第4期。

(65) 参看黄怀信等《逸周书汇校集注》，第1026—1027页。

(66) 钱穆：《史记地名考》，商务印书馆，2001年，第257页。

(67) 临朐县文化馆、潍坊地区文物管理委员会：《山东临朐发现齐、郕、曾国青

铜器》，《文物》1983年第12期。

(68) 辛德勇：《夏及商前期都城文献资料的初步研究》，《历史的空间与空间的历史》，第196页。

(69) 顾颉刚、刘起舒：《尚书校释译论》，第四册，第1719页。

(70) 中国科学院考古研究所洛阳发掘队：《河南偃师“滑城”考古调查简报》，《考古》1964年第1期。

(71) 赵丛苍、徐葆：《费国史迹述略》，《夏文化研究论集》，中华书局，1996年，第207—211页。

(72) 参看陈槃《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》（三订本）上册，上海古籍出版社，2009年，第205—215页。

(73) 《通志·氏族略》引《世本》，《世本八种》孙冯翼辑本，第15页。

(74) 陈槃：《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》（三订本）中册，第562页。

(75) 谢乃和：《金文中所见西周王后事迹考》，《华夏考古》2003年第3期。

(76) 董珊：《从“曾国之谜”谈国、族名称的沿革》，《古文字与古代史》第五辑，“中研院”史语所，2017年。

(77) 临朐县文化馆、潍坊地区文物管理委员会：《山东临朐发现齐、郛、曾国青铜器》，《文物》1983年第12期。

(78) 陈槃：《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》（三订本）下册，第1176页。

(79) 杨伯峻：《春秋左传注》（修订本），中华书局，1990年第2版，第460—461页。

(80) 参看孟文镛《越国史稿》第三章“大禹的传说——越立国以前的历史”，中国社会科学出版社，2010年。

(81) 相关观点可参看陈志坚《“越为禹后”说新论》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）2013年第4期。

(82) 林华东、何春慰：《再论绍兴会稽与大禹》，《浙江学刊》1995年第4期。有关二里头文化与马桥文化的关系也可参看段天璟《二里头文化时期的中国》一书中的有关论述，社会科学文献出版社，2014年，第327—337页。

(83) 按徐中舒先生的考证，夏商之际夏民族一部分北迁为匈奴，一部分南迁于江南为越，而夏之与国家韦更是远徙东北为室韦。参看《夏史初曙》，《中国史研究》1979年第3期。

(84) 孙作云先生认为“启母石”的传说源自上古时期的高禖习俗，参看《中国古代的灵石崇拜》，原载《民族杂志》1937年五卷一期，此据马昌仪编《中国神话学文论选萃》上编，中国广播电视出版社，1994年，第347—370页。

(85) 李修松：《涂山汇考》，《中国史研究》1999年第2期。

(86) 栾丰实：《略论海岱龙山文化的地方类型》，《济南大学学报》1995年第3期。

(87) 杨伯峻：《春秋左传注》（修订本），第936页。

(88) 雷学淇：《介庵经说》七“穷鉏郢灌考”，此据陈槃《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》（三订本）下册，第1183页。

(89) 邹衡：《夏商周考古学论文集》，第246页。

(90) 顾颉刚、童书业：《夏史三论》，《顾颉刚古史论文集》卷一，中华书局，2011年，第560—562页。

(91) 有关祝融八姓的研究可参看李学勤先生《谈祝融八姓》一文，《江汉论坛》1980年第2期。

(92) 李修松：《豢龙、御龙考》，《东南文化》1993年第5期。

(93) 徐少华：《论己姓、彭姓诸族的流变和分布》，《江汉考古》1996年第2期。（清）马瑞辰《毛诗传笺通释》卷三十二释《长发》也指出防、彭音近可通，中华书局，1989年，第1182页。

(94) 对于御龙氏如此曲折的经历，徐旭生先生颇疑是汉儒为呼应“汉为尧后”而对有关文献进行篡改的结果。参看《中国古史的传说时代》，第137—138页。

(95) 邹衡：《夏商周考古学论文集》，第249—250页。

(96) 邹衡：《夏商周考古学论文集》，第248页。

(97) 杨伯峻：《春秋左传注》，第1340页。

(98) 邹衡：《夏商周考古学论文集》，第230—231页。

(99) 邹衡：《夏商周考古学论文集》，第200页。

(100) 徐旭生：《中国古史的传说时代》，第140页。

(101) 《左传》昭公十七年载梓慎曰：“宋，大辰之虚也；陈，大皞之虚也；郑，祝融之虚也，皆火房也。”

(102) 傅斯年：《夷夏东西说》，《中央研究院历史语言研究所集刊》外编第一种《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》，1933年。

(103) 蔡哲茂：《夏王朝存在新证——说殷卜辞的“西邑”》，《中国文化》第四十四期，2016年10月。

(104) 参看吴锐《中国上古的帝系构造》第三章“西部夏国与夏文化”。

(105) 李学勤：《夏商周与山东》，《烟台大学学报》（哲学社会科学版）2002年第3期。

(106) 《尚书·甘誓》有所谓“六卿”“六事之人”“三正”等与职官相关的称谓，而夏王朝的职官颇见异姓族氏的首领，典型者如皋陶作士（《左传》昭公十五年“夏书曰：‘昏墨贼杀。皋陶之刑也’”）、昆吾为夏伯（《国语·郑语》：“昆吾为夏伯矣，大彭、豕韦为商伯矣”）、奚仲为车正（《左传》定公元年“薛之皇祖奚仲居薛，以为夏车正”）、后羿为射正（《史记·夏本纪》正义引《帝王纪》“帝羿有穷氏，未闻其何姓先。帝尝以上，世掌射正。至鲧，赐以彤弓素矢，封之于鉏，为帝司射，历虞、夏”）、商冥为水官（《国语·周语下》“冥勤其官而水死”）、后稷为农官（《国语·周语下》“稷勤百谷而

山死”）。

(107) 顾颉刚、刘起釭：《尚书校释译论》，第一册，第358页。

(108) 史念海：《论〈禹贡〉的著作年代》，《河山集》二集，生活·读书·新知三联书店，1981年，第391—415页。史先生考定《禹贡》这篇书是战国时期魏国人著作的，与梁（魏）惠王的霸业密切相关。需要注意的是，《禹贡》最终写定是在战国，但并不代表没有早期流传的版本，更不代表其中的内容均属于战国。如据刘起釭先生统计，先秦文献征引《禹贡》内容者多达7次，其中包括《国语》和《墨子》等较早文献，由此可见《禹贡》流传和成书过程很长。参看刘起釭《尚书学史》，中华书局，1989年，第16页。

(109) 顾颉刚、刘起釭：《尚书校释译论》，第二册，第521页。

(110) 保利艺术博物馆：《豳公盃》，线装书局，2002年。

(111) 李零：《〈容成氏〉释文考释》，马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海古籍出版社，2002年，第247—293页。

(112) 可参看孙飞燕《上博简〈容成氏〉文本整理及研究》绪论中有关九州的综合述，中国社会科学出版社，2014年，第9—10页。

(113) 徐旭生先生曾考证大禹治水的地域，认为“主要地是治黄河下游的水患。施工最多的地方在兖州。而在豫州东部及徐州的部分平原，可能也曾施工”，而且禹也很可能“对淮水做了一些工作”。参看《尧舜禹》，载《文史》第三十九、四十辑。

(114) 夏正楷、杨晓燕：《我国北方4 ka B.P.前后异常洪水事件的初步研究》，《第四纪研究》第23卷第6期，2003年11月。

(115) 关于鲧和共工之死，文献中另有说法。《韩非子·外储说右上》：“尧欲传天下于舜，鲧谏曰：‘不祥哉！孰以天下而传之于匹夫乎？’尧不听，举兵而诛，杀鲧于羽山之郊。共工又谏曰：‘孰以天下而传之于匹夫乎？’尧不听，又举兵而诛共工于幽州之都。于是天下莫敢言无传天下于舜。”按此，鲧和共工之亡与治水无涉，而是因为他们反对禅让。此外，杨宽先生曾举九证来证明“鲧即共工”，认为：“‘鲧’与‘共工’声音相同，因言之急缓而有别：急言之谓‘鲧’，长言之谓‘共工’也。”参看《鲧、共工与玄冥、冯夷》，《古史探微》，上海人民出版社，2016年，第347—359页。

(116) 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社，1980年，第16—17页。

(117) 《山海经》之《海外北经》和《大荒北经》均有禹杀共工之臣相柳（相鲧）的说法，或许反映了禹治水过程中对于那些不听号令、不予配合的诸侯也有惩治之权。

(118) 吴文祥、葛全胜：《夏朝前夕洪水发生的可能性及大禹治水真相》，《第四纪研究》第25卷第6期，2005年11月。该文认为史前洪水和大禹治水成功均与气候变化相关，具体来讲就是，我国在公元前4200—前4000年气候发生了突变，导致季风雨带的北撤，致使降水量增加或降水时间延长，而由气候变化导致的植被覆盖率降低可以引起土壤抗侵蚀力减弱，增加水沙含量，从而增加黄河决溢的可能性。这几种因素共同作用，可能导致史前异常洪水的发生。但气候重建也表明公元前4200—前4000年气候事件的结束时间，亦即气候好转的开始阶段，在测年误差范围内恰好对应于夏朝

的始建时期，二者在发生时间上的一致性表明大禹治水成功可能得益于气候的好转。

(119) 梁启超：《洪水（附：洪水考）》，马昌仪编：《中国神话学文论选萃》上编，第54—62页。

(120) 参看徐旭生《中国古史的传说时代》第二章“我国古代部族三集团考”。

(121) 关于“三危”的所在，汉代以来多认为在瓜州，即今甘肃敦煌；但汉代以降，也有以三危山为岷山的说法。据蒙文通先生早年的考释，当以后说为是。参看《瓜州与三危》，《蒙文通中国古代民族史讲义》，天津古籍出版社，2008年，第148—149页。从考古材料来看，成都平原屡见二里头文化的典型因素，表明两地交往甚为频繁，似乎有利于岷山说。可参看俞伟超《三星堆蜀文化与三苗文化的关系及其崇拜的内容》，《文物》1997年第5期。

(122) 有关舜葬地的各种说法及其优劣，可参看陈泳超《尧舜传说研究》“舜崩”一节，南京师范大学出版社，2000年。此外，马王堆三号汉墓出土的“地形图”即在九嶷山之旁标有“帝舜”字样，而近年在湖南宁远县九嶷山玉琯岩发现了不晚于汉代的舜庙遗址，均表明舜葬于九嶷的说法渊源有自。参看李学勤：《舜庙遗址与尧舜传说》，《光明日报》2005年8月17日第11版。

(123) 《尚书序》：“吕命穆王训夏赎刑，作《吕刑》。”

(124) 参看蒙文通先生《古史甄微》之“虞夏禅让”一节，商务印书馆，1933年，第75—85页。

(125) 韩建业、杨新改：《禹征三苗探索》，原载《中原文物》1995年第2期，收入《五帝时代——以华夏为核心的古史体系的考古学观察》，学苑出版社，2006年，第1—16页；湖北省文物考古所：《大洪山南麓史前聚落调查——以石家河为中心》，《江汉考古》2009年第1期。

(126) 中国社会科学院考古研究所、安徽省蚌埠市博物馆：《蚌埠禹会村》，科学出版社，2013年；王吉怀：《“禹会诸侯”之地：禹会村遗址的考古学解读》，《中国社会科学报》2014年7月4日第3版。

(127) 张广胜等：《安徽蚌埠禹会村遗址4.5—4.0 ka BP龙山文化的环境考古》，《地理学报》第64卷第7期，2009年7月。

(128) 金经天：《大禹陵和禹王庙》，《浙江学刊》1985年第2期。

(129) 林华东：《绍兴会稽与禹无涉——兼论於越源流》，《浙江学刊》1985年第2期。

(130) 陈桥驿：《“越为禹后说”溯源》，《浙江学刊》1985年第3期。

(131) 可参看许景昭《禅让·世袭及革命——从春秋战国到西汉中期的君权传承思想研究》，上海古籍出版社，2014年。

(132) 郭永秉：《帝系新研——楚地出土战国文献中的传说时代古帝王系统研究》，北京大学出版社，2008年，第71—76页。

(133) 谢维扬：《中国早期国家》，浙江人民出版社，1995年，第275页。

(134) 陈伟等：《楚地出土战国简册（十四种）》，经济科学出版社，2009年，

(135) 此处关于《容成氏》释文及相关理解，除前引李零先生的释读外，还参考了陈剑先生《上博楚简〈容成氏〉与古史传说》一文，收入《战国竹书论集》，上海古籍出版社，2013年，第57—79页。

(136) 刘知幾《史通·疑古》引《汲冢琐语》有“舜放尧于平阳”的说法，说明尧舜禅让的背后或许另有隐情。相关讨论可参看李存山：《反思经史关系：从“启攻益”说起》，《中国社会科学》2003年第3期。

(137) 裘锡圭：《新出土先秦文献与古史传说》，《裘锡圭学术文集》卷5，复旦大学出版社，2012年，第254—270页。

(138) 《左传》定公四年载鲁国之分封，“因商奄之民，命以伯禽而封于少皞之虚”。

(139) 徐旭生：《中国古史的传说时代》，第62页。

(140) 徐中舒先生认为，“一个人被推举为酋长，或者前一个酋长为后一个酋长代替，都是原始社会的必然规约，谈不上被推举的人是什么圣贤，充其量不过是当时被认为有主持公共事务能力的一些人而已”。参看《论尧舜禹禅让与父系家庭私有制的发生和发展》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）1958年第3、4期合刊。

(141) 李民：《尧舜时代与陶寺遗址》，《史前研究》1985年第4期。

(142) 详见陈泳超《尧舜传说研究》，第81—84页。

(143) 如有学者指出，与虞舜有关的几个重要地名如鬲丘、寿丘是豫东鲁西对小山和某处高地特有的称谓习惯，也可以证明舜为东夷之人。参看沈长云、张渭莲：《中国古代国家起源与形成研究》，第173页。

(144) 参看林庚《〈天问〉论笺》，《林庚楚辞研究两种》，清华大学出版社，2006年，第202—203页。

(145) 禅让制的“尚贤”，实际上也是以“贤者”所在的部族实力为基础的，“贤者”之“贤”主要表现在统治能力，而未必是个人的私德上。如刘知幾《史通·疑古》引《汲冢琐语》称“舜囚尧于平阳”，《韩非子·说疑》有“舜逼尧，禹逼舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也”的说法，《孟子·万章上》也有“（舜）居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也”的记载。凡此种种，均反映了所谓的禅让也是充斥了暴力和冲突，儒生们所艳羡的礼让天下或许根本不存在。可参看王玉哲《尧舜禹“禅让”与“篡夺”两种传说并存的新理解》，《古史集林》，中华书局，2002年，第20—25页。

(146) 李学勤、李零：《中山三器与中山国史的若干问题》，《考古学报》1979年第2期。

(147) 关于尚贤思想与禅让之间的关系，可参看顾颉刚《禅让传说起于墨家考》，《顾颉刚古史论文集》卷一，第423—498页。

(148) 《书序》：“启与有扈战于甘之野，作《甘誓》。”但《墨子·明鬼》引此篇作《禹誓》，认为是禹与有扈氏战于甘地所作的誓师词。此说也见于《庄子·人间世》《吕氏春秋·召类》《说苑·正理》等文献，因此清代学者孙诒让和皮锡瑞等人就调和说

禹和启先后与有扈氏大战。刘起舒先生认为，与有扈战于甘的究竟是禹还是启，这实际上是古代史事的传闻异词，现在无法简单论定，在此情况下当以《尚书》及《书序》的说法较妥。参看顾颉刚和刘起舒《尚书校释译论》中对《甘誓》的释读。

(149) 但太史公在《吴太伯世家》引伍员之语，述及少康复国的经过。

(150) 可参看徐元诰《国语集解》（修订本）“楚语上”中的有关论述，中华书局，2002年，第483—484页。

(151) 文献中有关后羿善射，为射师、射正的记载很多，可参看胡念贻《关于后羿的传说》一文，收入《中国古代文学论稿》，上海古籍出版社，1987年。

(152) 罗泌曾把后羿代夏比作安史之乱，就是将后羿看作夏人的叛臣，但傅斯年先生力主夷羿“必是夏之敌国之君”，以此来突出“夷夏东西”说。杨向奎先生认为当时的夷夏之争“已经不是异族间的互相侵略”，“夷、夏两族在夏代已融为一体”。参看杨向奎《大一统与儒家思想》，北京出版社，2011年，第4—5页。

(153) 林庚：《天问论笺》，《林庚楚辞研究两种》，第212—213页。

(154) 《史记·夏本纪·索隐》称：“然则帝相自被篡杀，中间经羿浞二氏，盖三数十年。”《正义》则按：“帝相被篡，历羿浞二氏，四十年。”但据《左传》哀公四年引伍员之言，可知杀夏后相的是寒浞之子浇，而浇又是“浞因羿室”后所生的儿子，那么，自“后羿代夏”到浇灭夏后相，其间应该将近二十年。少康是夏后相的遗腹子，他本人以及儿子杼都能率军作战，至少在三十年以上。如此算来，从太康失国到少康复国，前后至少在五十年以上。

(155) 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（二），上海古籍出版社，2002年，第279页。

(156) 有关关龙逢谏长夜之宫的讨论可参见方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》附录三“《路史》所引《纪年》辑证”，《方诗铭文集》第一卷，第442页。

(157) 清华简《尹至》篇记夏桀、成汤之争也有“在西在东，见影于天”的说法，有研究者认为其意与《吕氏春秋·慎大》所谓东西两日斗相同。参看沈建华《清华楚简〈尹至〉释文试解》，《中国史研究》2011年第1期。

(158) 自清代以来曾有学者提出有娥之墟和鸣条在河南开封一带的看法，但晋南说文献证据较多，恐怕不能轻易否定。参看马保春《从楚简〈容成氏〉看汤伐桀的几个地理问题》，《中国历史文物》2004年第5期。

(159) 中国科学院考古研究所山西工作队：《山西夏县禹王城调查》，《考古》1963年第9期。

(160) 郑杰祥：《商汤伐桀路线新探》，《中原文物》2007年第2期。

(161) 同上。

(162) 马承源：《上海博物馆藏战国楚竹书》（五），上海古籍出版社，2005年，第310—316页。

(163) 杜金鹏：《关于夏桀奔南巢的考古学探索及其意义》，《华夏考古》1991年第2期。

第二章 “禹域”内的龙山遗存

“茫茫禹迹，画为九州”，夏代还没有形成明确的疆域概念，而只有各部族的中心居邑和相对明确的势力范围。⁽¹⁾这个范围，传统上称“禹迹”“禹都”“禹域”或“夏墟”。从上文梳理的夏代都邑分布情况来看，夏后氏最主要的活动范围是豫西的汝颍河上游地区和伊洛地区，但一度扩张到豫东、鲁西和豫北地区。如果一并考虑夏时期其他同姓和异姓族氏的活动范围，则探索夏文化的区域至少应该扩张到豫西西部、晋西南、皖北和鲁西地区，这一区域与《尚书·汤诰》所言的“万民乃有居”的地域大体重合。⁽²⁾

在考古学层面，目前学术界普遍把豫西地区的龙山晚期遗存和二里头文化作为探索夏文化的主要对象。在这里，我们将研究范围扩大到上述地区的龙山遗存，以期通过这种长时段、广地域的比较研究，适当地放宽视野，从而找到确立夏文化的关键线索。

第一节 豫西和豫中地区的龙山遗存

一 典型遗址文化面貌分析

（一）洛阳盆地及周边地区

洛阳盆地地处豫西腹心地带，东临嵩山，南有熊耳山，西望崤山，北依邙山，伊、洛河穿境而过。这里是夏人活动的重要区域，境内的偃师、巩义一带更是探寻夏都斟寻的关键所在。

1. 洛阳王湾遗址

王湾遗址位于洛阳市西郊谷水镇的王湾村，东距洛阳老城17.5公里。遗址南北长约200米，东西宽约100米。1958年夏，中国科学院考古研究所洛阳工作队调查发现了王湾遗址。1959年秋，北京大学历史系考古专业教员邹衡对遗址进行了复查，随后北京大学考古实习队对王湾遗址进行了两次发掘。

第一次发掘是在1959年10—12月，发掘面积1785平方米，发掘工作由北大考古专业教员邹衡和夏超雄负责。发掘结束后，实习队师生复原了近500件陶器，并且把王湾新石器时代遗址分为3大期8小段，其中仰韶期2小段，仰韶向龙山过渡期3小段，龙山期3小段。1960年3—5月，北大考古专业教师李仰松、严文明和夏超雄带领25名学生对王湾遗址进行了第二次发掘，发掘面积1840平方米，复原陶器100余件，并发表了发掘简报。^③

2002年，这两次发掘的材料正式公布。发掘报告将王湾遗址新石器时代遗存划分为3期6段，其中第V和第VI两段属于王湾遗址的第三期遗

存，属河南龙山文化三里桥类型。(4)

所谓“河南龙山文化”是河南地区龙山时代文化的总称，包括多个地方类型。(5)因为有些类型的分布范围并不局限于河南省境内，所以也有学者不主张使用“河南龙山文化”这类概念。(6)类似地，目前学术界对于王湾遗址第三期遗存的命名也颇为分歧，除了发掘报告所说的河南龙山文化“三里桥类型”外，还有河南龙山文化“王湾类型”以及王湾三期文化等。(7)考虑到“河南龙山文化”这一概念长期使用，而且河南境内龙山时期遗存确实表现出比较明显的共性，因此我们继续沿用“河南龙山文化”这一名称，相应地，以王湾三期遗存为代表的这类龙山遗存宜称河南龙山文化王湾类型。

王湾遗址属于王湾类型的遗迹主要有灰坑91座和墓葬4座。灰坑中以袋状坑为主，约占一半，其次是圆形坑。墓葬均为长方形竖穴土坑墓，墓主仰身直肢，但未见随葬品。少数灰坑中也见埋有1具或多具人骨的现象。

根据发掘报告的描述，可将王湾遗址王湾类型陶器的基本特征归纳如下：

陶器质料以泥质、夹砂的黑陶和灰陶为主，褐色陶在减少；无论是夹砂陶还是泥质陶，黑陶和灰陶均约占半数。纹饰以方格纹、竖篮纹为主，素面磨光器也占相当的比例，此外还有部分绳纹和刺纹；其中方格纹主要施于夹砂中口罐上，篮纹主要施于高领罐（瓮）和小口罐上，而刺纹（或指甲纹）多施于高领罐（瓮）的肩部和双腹盆的外壁。

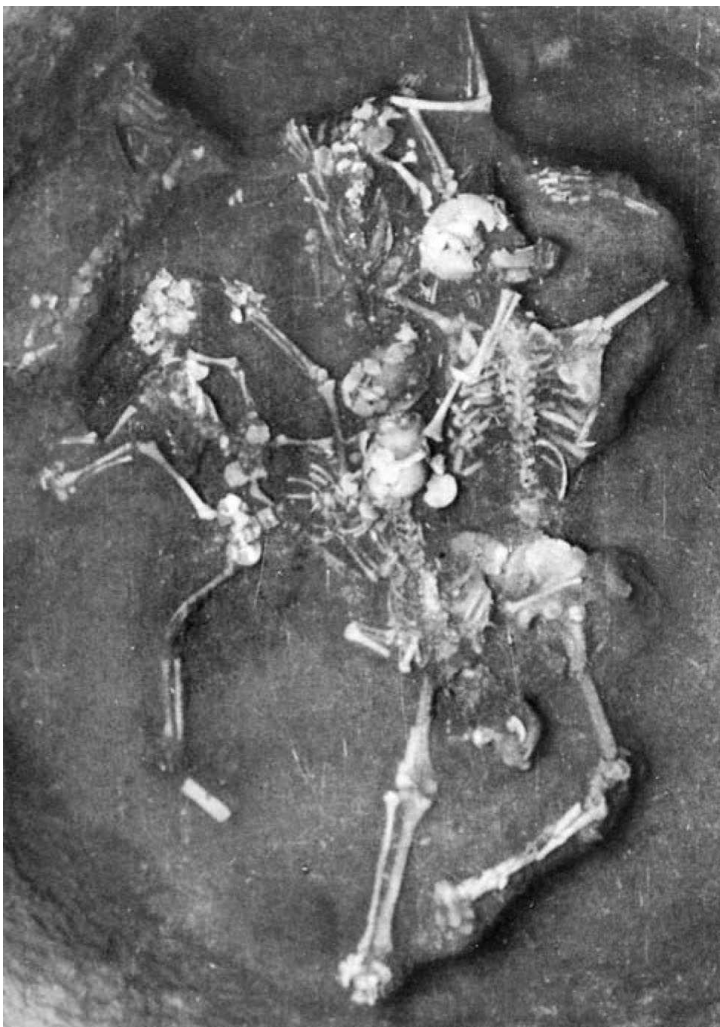


图2-1 王湾遗址龙山晚期的乱葬坑

王湾类型陶器器类丰富，发掘者对多个典型单位的器类进行了统计，结果如下表：

王湾新石器时代第三期文化陶器器形统计表（%）

年 编	单 位	类 别	炊器						食器			饮器			盛器						其他	
			夹砂罐	夹砂小罐	鼎	鬲	罍	甗	碗	豆	盘	单耳杯	单把罐	鬻	盃	小口罐	双腹盆	小罐	盆	缸	圈足器	盖
V	H172		6	1		5	2	1	2	7	1	1				5	11	2	7			5
V	H166		56	1	1	9	3	5	50	13		13		1	1	42	11	5	26		1	3
VI	H178		84	3	2		3	3	39	6	1	7	1			14	21	3	19	2		9
统计	总数		146	5	3	14	8	9	91	26	2	21	1	1	1	61	43	10	52	2	1	17
			185						119			24			169						17	
		百分比	35.9						23.25			4.48			32.56						3.81	

据上表，可知王湾类型的核心器物群是：

炊器：夹砂罐占绝对多数，另有少量的鬲和甗，鼎极少见。

食器：基本上是碗和豆。

酒器和水器：以单耳杯为主，另有极少量的鬻、罍、盃。

盛储器：以小口罐、盆、双腹盆为主。

发掘报告还指出，王湾类型的晚段已经产生了某些向二里头文化过渡的因素，如出现了扁三角形小鼎足、研磨器、高柄蘑菇状器盖、大敞口平底盘和三足盆等器类。

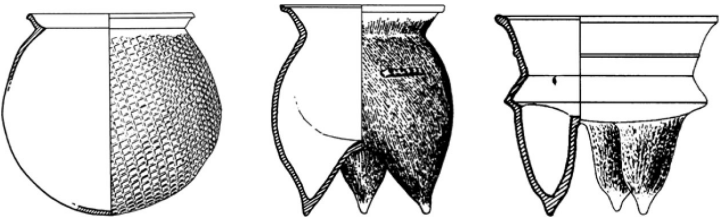


图2-2 王湾遗址出土的深腹罐、陶鬲和陶罍

2．洛阳西干沟和东干沟遗址(8)

西干沟遗址位于洛阳旧城西北约5公里处，地处邙山以南、洛阳以北的平原上，涧河流经遗址的东北部。遗址东西约100米，南北约200

米，1957—1959年中国科学院考古研究所洛阳发掘队对遗址进行了三次发掘，揭露面积超过1000平方米。发掘报告将西干沟的龙山遗存分为两期，即龙山文化一期和龙山文化二期，两期遗存的特征分别是：

龙山文化一期：陶质有夹砂灰陶、泥质灰陶、夹砂红陶和泥质橙黄陶等，纹饰有篮纹、弦纹、方格纹和绳纹等，另有部分素面陶器。主要陶器器类有夹砂罐、甗（器内壁有一薄层白色水锈）、甑、釜灶、小罐、双腹盆、钵、豆、碗、高领瓮、缸、器盖（喇叭形）等。虽然发掘报告没有公布各类器物的具体数量，但可以看出本期陶器的器物组合为：炊器以夹砂罐为主，另有少量甑和釜灶；食器以碗、钵和豆为主；水器有小罐和甗；盛储器流行双腹盆、缸和瓮类器物。

龙山文化二期：以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，泥质磨光黑陶占很小一部分，泥质红陶极少。纹饰有方格纹、篮纹、弦纹、绳纹和指甲纹，此外素面陶也占一定比例。主要器类及标本数量为：夹砂罐3（另有残片较多）、矮足鼎2（另有圆锥鼎足2件）、甗1、鬲1、甑1、泥质大口罐2、单耳罐2、高领罐1、双腹盆7、杯3、高领瓮3、缸1、鬻1、残断的陶环若干以及数量众多的碗、钵和豆的残片。据此，此期的核心器物组合是：炊器以夹砂罐为主，另有鼎、鬲、甑为补充；食器以碗、钵和豆为主；水器中饮器有杯，盛器有鬻、甗和罐；盛储器流行双腹盆和瓮缸类器物。

与此同时，洛阳发掘队还对毗邻的东干沟遗址进行了大规模的发掘，发现丰富的二里头时期和少量龙山时期的遗存。这里出土的较完整的龙山陶器有敛口罐、小口罐、高领小罐、豆、筒形杯、单耳杯、碗和圈足器等，此外还有鼎、甑、双腹盆、刻槽盆、瓮、高领罐、器盖等残片和扁三角形鼎足、乳状鼎足等。⁽⁹⁾

发掘报告将西干沟龙山一期、西干沟龙山二期和东干沟龙山遗存的年代分别确定为河南龙山文化早期偏晚、河南龙山文化中期和河南龙山文化晚期。⁽¹⁰⁾

3. 洛阳矧李遗址⁽¹¹⁾

胙李遗址位于洛阳市南郊约12.5公里胙李村，遗址区坐落在伊水和洛水之间的一块南北约700米、东西约500米的台地上。1975年和1976年洛阳博物馆在这里进行过两次发掘。发掘简报将胙李遗址的遗存分为五期，其中第一期属仰韶文化，第二期和第三期为河南龙山文化，第四期和第五期为二里头文化。

根据发掘简报，胙李遗址第二期遗存的陶器特征是：陶质有磨光黑陶、泥质灰陶、夹砂灰陶，以泥质灰陶为主，陶胎薄；纹饰以篮纹和素面为多数；器形有罐、器盖、澄滤器、豆、碗、双腹盆等，但数量均较少。据发掘简报，此期遗存的年代应在龙山晚期的偏早阶段。

胙李第三期陶器面貌为：陶质以夹砂灰陶居多，磨光黑陶少见，陶胎较厚；纹饰以篮纹和方格纹为主。此期遗存较为丰富，主要陶器器类及标本数量为：罐形鼎5（其中舌形足1件，扁乳形足4件）、甗3、甑1、深腹罐2、大口罐2、小口罐2、高领罐4、单耳罐和双耳罐各1、圈足盘3、双腹盆2、碗13、盂1、豆4、残陶鬲1件。发掘者指出，敛口双腹盆、深腹罐、圆腹罐是此期新出现的器形，该期年代与王湾三期遗存相当，属河南龙山文化晚期。

综上，胙李遗址龙山晚期核心陶器组合是：

炊器：以鼎、罐为主，另有一定数量的甑。

食器：以碗、豆和圈足盘为主。

酒器和水器：饮器有单耳罐，盛器有罐、甗、鬲与盂。

盛储器：多见罐和双腹盆。

4. 洛阳西吕庙遗址⁽¹²⁾

西吕庙遗址位于洛阳市东北7.5公里处的邙山坡地上，南距洛河4公里，北至黄河9公里。1969年洛阳市文物工作队对该遗址进行了发掘，清理灰坑12座。发掘者根据地层关系将12座灰坑分为早晚两期，两期年

代分别与姓李遗址的第二期和第三期相当。

西吕庙遗址早期陶器以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，磨光黑陶占一定的比例，有少量的棕黄陶。纹饰以篮纹和方格纹为主，其次是弦纹和指甲纹，绳纹很少见；篮纹一般较斜直，多兼施弦纹；方格纹多为菱形，一般较大而工整。该期陶器的主要器类及其标本数量是：夹砂折沿罐87、甗2、甑5、鼎足1、碗11、带耳杯4、壶1、豆6、圈足盘3、双腹盆8、斜腹盆4、高领罐6、器盖7以及背壶残片多件。

西吕庙晚期陶器以夹砂灰陶为主，泥质灰陶次之，磨光黑陶的数量较前期明显减少，棕黄陶有所增加；篮纹较草率，方格纹较小而不整齐。发掘简报统计的各类陶器标本数量分别为：夹砂折沿罐52、甑6、碗13、杯2、鬲5、豆6、圈足盘2、双腹盆5、高领罐1、器盖1以及背壶多件。

从以上材料来看，西吕庙遗址早晚两期的陶器面貌基本一致，其核心器物组合可以概括为：

炊器：夹砂罐占绝对统治地位，另有少量甑和鼎作为补充。

食器：以碗、豆为主，另有少量圈足盘。

酒器和水器：饮器以单把杯（单耳罐）为主，盛器以罐、甗和鬲为主；汲水器背壶数量较多，这是该遗址的显著特点。

盛储器：以双腹盆、斜腹盆和罐类器物为主。

其他典型器物：有一定数量的陶环和器盖（覆碗形和折肩形均有）。

5. 偃师灰嘴遗址⁽¹³⁾

灰嘴遗址位于偃师市西南20公里灰嘴村西的台地上，遗址东西长230米，南北宽220米，总面积约55000平方米。早在1937年河南省博物馆的工作人员就曾在该遗址采集到石斧，新中国成立初期洛阳专区文管

会派人对该遗址进行了调查，1959年河南省文物局文物工作队在此进行了发掘，发现仰韶、龙山晚期和二里头文化时期的遗存。

此次发掘共清理龙山晚期的房址2座，灰坑13座。出土陶器以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，有部分泥质黑陶，棕色陶较少，并发现极少量的白陶。纹饰以方格纹和篮纹为主，弦纹和附加堆纹次之，还有少量的刻划纹和指甲纹。

灰嘴遗址龙山晚期主要陶器器类及标本数量为：鼎8（其中方格纹乳足鼎6件，扁足鼎2件）、罐15（其中夹砂绳纹罐和篮纹罐4件，各类小罐11件）、甗2、鬲2、斝1、盂2、斜腹盆3、双腹盆3、刻槽盆1、瓮4、圈足盘2、碗14、豆7、杯1、器盖3（折肩盖2件，高柄喇叭形盖1件）、陶环11件。

根据上述材料，可将灰嘴遗址龙山晚期核心陶器组合归纳为：

炊器：鼎和夹砂罐皆有，且乳足鼎较多，另有少量甗。

食器：以碗、豆为主，有部分圈足盘。

酒器和水器：饮器有杯，盛器有斝、鬲与盂。

盛储器：多见罐、盆（斜腹盆、双腹盆均有），也有瓮缸类器。

其他典型器物：刻槽盆、器盖和陶环。

6. 伊川白元遗址⁽¹⁴⁾

白元遗址位于伊川县城西南约7公里伊河东岸的台地上，遗址南北长约500米、东西宽400余米，但大部分被现代村庄所压。1979年，洛阳地区文物处对该遗址进行了发掘，揭露面积200余平方米。

发掘者将白元遗址分为四期，其中白元一期和二期属于龙山晚期，下限或可至二里头文化一期，白元三期相当于二里头文化二期，而白元四期属于二里岗期。这里着重介绍白元遗址第一、二期遗存的文化面

貌。

属于白元一期的遗迹有灰坑19座，房址2处和墓葬7座（其中篮纹陶鼎瓮棺葬2座，土坑墓1座以及乱葬墓4处）。此期陶器以夹砂灰陶为主，占58%；泥质灰陶次之，占22%；磨光黑陶占9%，并有极少数的泥质红陶和夹砂红陶。器表纹饰以篮纹为主，占40%；方格纹次之，占15%；弦纹、附加堆纹、绳纹各占3%左右；有一定数量的素面陶，占36%。此期主要器类及标本数量为：鼎10（乳足鼎7件，柱足鼎3件）、夹砂罐4、甗3、碗2、刻槽盆2（漏斗形和盆形各1件）、觚形杯2、钵3、豆5、圈足盘2、器盖4以及陶环多件。

属于白元二期的遗迹主要有灰坑7座。此期陶器陶质以夹砂灰陶为主，占54%；泥质灰陶次之，占36%；泥质磨光黑陶占8%左右。器表纹饰篮纹占28%，绳纹占25%，方格纹占3.3%，绳纹增多而方格纹减少，个别器物肩部有卷云纹和水波纹，鼎或甗的肩部常有鸡冠形附加堆纹。主要器类及标本数量为：鼎3（鸡冠形足鼎1件，扁三角形足鼎2件）、泥质罐9、盆1、豆5、器盖3、甗1、簋1、瓮2、三足盘2、碗1。

据此可将白元遗址一、二期核心陶器组合归纳为：

炊器：鼎、罐兼有，乳足鼎较多，另有少量甗。

食器：以碗、豆为主，另有少量圈足盘和三足盘。

酒器和水器：饮器以觚形杯为主，盛器以罐为主。

盛储器：以盆和瓮缸类器物为主。

其他典型器物：器盖、陶环和刻槽盆。

7. 孟津小潘沟遗址⁽¹⁵⁾

遗址位于孟津县小潘沟村西的坡地上，东西长约1000米、南北宽200余米。1976年洛阳博物馆在此进行了较大规模的发掘，清理龙山晚期的房址3座、墓葬9座、灰坑35座以及半地穴式居址多座。

小潘沟遗址龙山晚期陶器以泥质灰陶和夹砂灰陶为主，其次是外灰内褐的夹砂陶，磨光灰陶和磨光黑陶较少，红陶和白陶极少；除素面外，纹饰多篮纹、斜方格纹，其次为弦纹、绳纹、指甲纹、附加堆纹、附加绳索纹等；器物以小平底器为主，三足器和圈足器不多，但带柄器物比较普遍。

发掘报告列举的主要器类及标本数量分别是：鼎4、鬲2、甗1、鬻5（其中白陶鬻2）、盃4、爵2、大口罐157（不少罐底有烟炱）、浅腹罐13、小罐41、直领罐62（均为泥质磨光灰陶）、高领罐29（均为泥质磨光灰陶）、单耳罐15（均为泥质磨光灰陶）、壶8、杯27、直筒杯8、盆32、双腹盆21、豆17、器盖12、甑6、圈足盘7、瓮40、碗79、澄滤器残片若干以及较多的陶环残器。

据以上统计，可将小潘沟遗址龙山晚期核心陶器组合归纳如下：

炊器：夹砂罐占绝对统治地位，另有少量鼎、鬲、甑。

食器：以碗、豆和圈足盘为主。

酒器和水器：饮器以杯、直筒杯和单把杯为主；盛器多样，有各种罐、壶、鬻、甗、盃和爵。

盛储器：多见罐、盆、双腹盆以及瓮。

其他典型器类：刻槽盆、陶环。

发掘者指出，小潘沟遗址出土陶器具有河南龙山文化晚期的普遍特征，但也有一些鲜明特色，如罐和带柄器特多，爵杯、陶壶等器形也比较特殊，鼎很少而且制作粗糙，形制也小。

8. 新安冢子坪遗址⁽¹⁶⁾

冢子坪遗址位于新安县北35公里的仓头乡苇园村西的台地上，遗址北距黄河仅3公里，东侧有畛河向北注入黄河。遗址南北长约400米，东西宽约150米，总面积约6万平方米。1995年为配合黄河小浪底水库建

设，河南省文物考古研究所对该遗址进行了较大规模的发掘，获得了一批龙山时期的遗存，包括灰坑27座和土坑墓2座。

发掘者对龙山时期所有灰坑出土陶器的陶质陶色进行了详细统计，据此可知这一阶段陶器总体面貌为：以夹砂陶为主，其中夹砂褐陶约占三分之一，次为泥质褐陶、夹砂灰陶和泥质灰陶，红陶和黑陶较少；素面陶器占陶器总数的三分之一，磨光陶占14%，纹饰则以篮纹最多，绳纹次之，还有少量方格纹、弦纹、附加堆纹等；器形以罐的数量最多，盆类次之，碗和器盖又次之。

发掘报告公布的陶器器类及标本数量为：斜篮纹鼎2、甗3、斝1、灶1、夹砂大口罐15、筒形罐5、小罐10、带耳罐3、瓮8、斜腹盆13、双腹盆6、碗13、钵6、缸4、壶4、圈足盘2、豆6、杯7（高柄杯3件，圈足杯1件，平底杯2件以及带堊杯1件）、器盖9件。

据此可把冢子坪遗址核心陶器组合归纳为：

炊器：以夹砂深腹罐为主，另有少量鼎、甗。

食器：以碗、豆为主，另有钵和圈足盘。

酒器和水器：饮器以杯为主，盛器以甗、罐、壶为主。

盛储器：流行斜腹盆、双腹盆和瓮缸类器。

其他典型器类：有一定数量的器盖。

根据陶器特征，发掘者认为冢子坪龙山遗存属于河南龙山文化中期阶段。

9. 新安西沃遗址⁽¹⁷⁾

西沃遗址位于新安县西沃乡西沃村黄河岸边台地上，东距黄河仅400米，遗址现存面积约2.5万平方米。1995年为配合黄河小浪底水库建设，河南省文物考古研究所发掘了该遗址，发现了丰富的庙底沟二期遗

存以及龙山时期遗存。

西沃遗址龙山时期陶器以泥质灰陶为大宗，次为夹砂灰陶，泥质黑陶和夹砂黑陶较少，此外还有极少量的夹砂红陶和泥质红陶；器表多为素面，纹饰主要有篮纹、绳纹和方格纹等，以篮纹居多，其他纹饰少见，另有一定数量的磨光陶。

器物中平底器居多，三足器和圈足器较少。主要器类及标本数量为：夹砂深腹罐16、鼎2、浅腹盆4、双腹盆16、碗5、钵1、豆6、瓮14、缸1、器盖5、杯2、罍2、甗2、甗3以及陶环45件。

据此可把西沃遗址核心陶器组合归纳为：

炊器：以夹砂深腹罐为主，另有少量鼎、甗、甗。

食器：以碗、豆为主。

酒器和水器：饮器以杯为主，盛器有罍。

盛储器：流行双腹盆、盆和瓮缸类器。

其他典型器类：流行陶环，也有一定数量的器盖。

发掘者认为西沃遗址的龙山遗存属于河南龙山文化晚期的偏晚阶段。

（二）郑州及邻近地区

主要指嵩山以北，黄河以南，以郑州为中心，包括荥阳、新密和新郑在内的区域。该地区地势平坦，水系发达，既有黄河水系的索须河、汜水河，也有属于淮河水系的贾鲁河和双洎河。

1. 郑州牛砦遗址⁽¹⁸⁾

牛砦遗址位于郑州旧城西郊碧沙岗，北有贾鲁河，南有金水河。1954年春，河南省文化局文物工作队对该遗址进行了发掘，获得一批龙山晚期的遗存。

发掘简报将牛砦遗址的龙山陶器分为夹砂和泥质两种，陶色有灰、黑、红和褐色四种，其中灰色最多。陶器中素面陶较多，纹饰有方格纹、篮纹（原报告作条纹）、绳纹、弦纹和磨光陶，而以方格纹最常见。

发掘简报公布的主要器类及数量是：直壁鼎2（三角形鼎足）、圆腹鼎6（有扁三角形足、乳状足和鸡冠形足）、双鼻鼎5、罐5、甗2、甑1、豆1、罍1、盆9（多为浅腹平底盆）、鬲1、盂2以及碗、觚形杯和缸等器类的残片多件。

据此可知牛砦遗址龙山时期核心陶器组合为：

炊器：鼎和夹砂罐占绝对多数，另有少量甗作为补充。

食器：以碗、豆为主。

酒器和水器：饮器以杯为主，盛器有鬲与盂。

盛储器：平底盆常见，也有瓮缸类器。

由此可见牛砦遗址核心器物组合与洛阳地区龙山晚期遗存基本一致，但这里出土的甗几乎不见于洛阳地区诸遗址，浅腹大平底盆的数量也明显多于洛阳地区，而这两类器物多流行于豫东、豫北和鲁西地区，属于泛东方文化因素。

2. 郑州旭畎王遗址⁽¹⁹⁾

遗址位于郑州市西郊，北距牛砦遗址不足千米。1956年秋河南省文化局文物工作队发掘了该遗址，发现一批龙山晚期和商代的文化遗存。

据发掘报告，这里出土的龙山晚期陶器有泥质黑陶、泥质灰陶和夹

砂灰陶等，陶质较硬，纹饰有素面磨光、方格纹、篮纹、绳纹和划纹等，其中素面磨光和方格纹居多。器形以平底器居多，圈足器和三足器次之，圈底器较少。

发掘报告介绍的各类陶器数量分别是：罐30（其中敛口罐24件）、扁方形鼎足1、甗（发掘报告误作鬲）10、甑2、甗3、鬻4、单耳杯2、碗51、钵2、豆7、瓮11（包括双耳瓮、圆肩瓮和折肩瓮）、刻槽盆4、器盖6、陶环44件。

旭畚王遗址与牛砦遗址龙山时期的基本陶器组合大体相同，但炊器中罐的比例明显大于牛砦遗址。此外，旭畚王遗址多甗，而牛砦遗址则多鼎；旭畚王遗址出土数量较多的陶环，而在牛砦遗址则未见报道。两处遗址位置紧邻，但在文化面貌上却存在比较明显的差异，这既因为牛砦遗址出土材料较少，也与牛砦遗址的龙山遗存略早于旭畚王遗址有关。(20)

3．郑州马庄遗址(21)

马庄遗址位于郑州市西郊，总面积约8万平方米。1966年郑州市博物馆发掘了该遗址，获得了丰富的龙山晚期遗存。

据发掘报告，马庄遗址出土了大量的陶片，能辨识出器形的达数千件，其中完整或可复原的就达217件。陶系以泥质和沙质灰陶为主，另外还有红陶、棕色陶、黑陶和白陶。纹饰以篮纹、方格纹、绳纹较普遍，另有素面磨光、指甲纹、凹弦纹和镂孔等。在一些器形较大的瓮、罐和双腹盆的腹部两侧多有对称的拱形耳，而一些小陶器的（主要是陶杯）一侧有鋤。

马庄遗址出土陶器器类繁多，但瓮、罐、盆、碗四类器物占总数的三分之二。发掘报告公布的各类器物标本数量分别是：瓮23、罐17、双腹盆12、直壁深腹盆7、大平底浅腹盆8、碗45、杯12（另有山东龙山文化的高柄黑陶杯）、豆23、圈足盘15、甑5、鼎足多件（有长方形足、扁方形足、扁三角形足、乳形足和圆柱形足）、刻槽盆2、壶4、鬻

5 (红陶和白陶均有)、斚1、甗1、觚3、陶环25件。

据此，马庄遗址龙山时期核心陶器组合是：

炊器：以罐为主，另有部分甗、甑和鼎。

食器：以碗、豆为主，另有部分圈足盘。

酒器和水器：饮器以杯和觚为主，盛器有鬶、甗、罐和壶。

盛储器：以各类盆为主，另有瓮类器。

其他典型器物：刻槽盆和陶环。

发掘者指出，马庄遗址出土的大型瓮或大型罐较多，而且外表多数抹有1厘米厚的草拌泥，且均被烧成红色，因此推测这些大型陶器可能与酿造业有关。

4. 郑州阎庄遗址⁽²²⁾

阎庄遗址位于郑州市南郊金水河西岸的台地之上，遗址东西长约300米，南北宽约200米，总面积约6万平方米。1979年夏郑州市博物馆在此进行了小范围发掘，发现了龙山晚期的遗存。

阎庄遗址出土陶器以泥质灰陶和夹砂灰陶为主，磨光黑陶次之，泥质红陶和棕色陶较少，另有少量夹蚌末的陶器。纹饰以绳纹、方格纹、篮纹为主，弦纹次之，此外还有指甲掐印纹、附加堆纹等。

根据发掘简报的介绍，阎庄遗址陶器器类多样，但以双腹盆、圆腹罐、碗和豆的数量最多。主要器类及标本数量分别为：乳足鼎1、斚2、鬶1、甗3、甑1、罐6、高领罐3、单耳罐2、瓮2、刻槽盆3、双腹盆6、盆5、钵1、碗21、豆多件、圈足盘2、杯3以及残断的陶环多件。

根据上述统计，可将阎庄遗址龙山时期核心陶器组合归纳为：

炊器：以罐为主，另有部分甗、甑和鼎。

食器：以碗、豆为主，另有部分圈足盘。

酒器和水器：饮器以杯为主，盛器有罍、鬶和罐，其中长流鬶是山东龙山文化的典型器。

盛储器：双腹盆和斜腹盆常见，也有瓮、罐类器。

其他典型器物：刻槽盆和陶环。

5. 郑州大河村遗址⁽²³⁾

大河村遗址位于郑州市东北郊的柳林镇大河村西南约1公里的土岗上，南距郑州市区6公里，北距贾鲁河2.5公里，遗址面积超过40万平方米，是该地区面积最大的史前遗址。1972—1985年，郑州市文物工作队等单位在大河村遗址共进行了21次发掘，累计发掘面积4700余平方米，发现了丰富的仰韶、龙山、二里头和商时期的文化遗存。

发掘者将大河村遗址龙山时代遗存分为龙山文化早、中、晚三期。这里根据发掘报告的描述，将各期陶器特征概述如下。

早期：以泥质陶为主，夹砂陶次之，泥质陶中细泥陶极少，夹砂陶中夹蚌料者基本不见；陶色以灰陶为主，红陶较少；器表以素面为主，纹饰有绳纹、弦纹、附加堆纹、划纹、篮纹、方格纹和鸡冠纹等。此期主要陶器器类及标本数为：鼎26（罐形鼎和盆形鼎皆有）、罐33（主要是夹砂大口罐）、钵17、折腹盆13、双腹盆2、浅腹盆7、碗18、豆7、缸9、瓮2、杯21（平底厚胎杯、束腰厚胎杯和圈足厚胎杯为主）、壶11、刻槽盆3、甑4、器盖9件（覆碗形和喇叭口形皆有）。

中期：陶器仍以泥质陶为主，夹砂陶次之；陶色以灰陶为主，另有部分红陶和少量黑陶；器表素面者较多，纹饰以绳纹最多见，其次是方格纹、篮纹。此期的主要器类及标本数量分别为：鼎5、罍3、罐36（其中侈口鼓腹罐29件、双耳罐4件）、钵6、盆31（其中折腹盆11件、双腹盆5件）、碗22、缸13、瓮10、豆7、圈足盘7、甑4、杯30、刻槽盆3、器盖2件。

晚期：仍以泥质陶为主，夹砂陶次之；陶色以灰陶为主，红陶较少，黑陶最少；素面器较少，纹饰主要有方格纹、篮纹和绳纹，且方格纹和篮纹的数量均超过了绳纹。主要器类及标本数量为：鼎3、甗3、罍1、罐24、钵1、盆14（其中双腹盆3件，浅腹大平底盆5件）、碗17、缸1、瓮4、刻槽盆5、豆1、圈足盘4、杯12、器盖4件。

纵观大河村遗址龙山文化早、中、晚期的陶器面貌，可以看出这三期文化是一脉相承、连续发展的过程。这三期遗存的核心器物组合保持了相对的稳定，但也有所变化，具体表现为：

炊器：龙山文化早期阶段是罐和鼎并重的局面，中期以后以罐为主，鼎的数量明显减少，而且一直不见乳足鼎；罐、鼎之外，有少量的甗，龙山晚期出现了少量的甗。

食器：始终以碗、豆和圈足盘为主。

酒器和水器：杯始终是最主要的饮器，盛器以罐、罍和壶为主，不见鬶、盃等物。

盛储器：盆始终是最常见的盛器，早、中期折腹盆较多，晚期浅腹大平底盆数量明显增多，而双腹盆则贯穿早、中、晚期；此外，瓮、缸类器物也是常见的盛储器。

其他典型器物：早中晚期始终有一定数量的刻槽盆和器盖。

6. 郑州站马屯遗址(24)

站马屯遗址位于郑州市南郊十八里河乡，面积约10万平方米。1984年河南省文物研究所等单位对遗址进行了两次发掘，获得一批重要材料。根据发掘者的研究，该遗址龙山时期的遗存分为三期，第一期属河南龙山文化早期偏晚阶段，第二期属河南龙山文化中期偏晚，第三期为河南龙山文化晚期。其中属于第一期的木炭标本碳十四测年数据为 3990 ± 110 年，树轮校正值为 4300 ± 155 年。

站马屯一期遗迹较少，主要有房基2座，保存较好。属于站马屯二期的遗迹主要有房基4座，灰坑10座和土坑墓3座；属于站马屯三期的遗迹有房基3座，陶窑1座，灰坑14座和土坑墓2座。

发掘报告对各期典型单位出土陶器的陶系和器类进行了详细统计，可以看出龙山早、晚期的显著差别：站马屯一期出土陶器以泥质土红色为主，红陶次之，夹砂红陶和泥质灰、黑陶均较少；器表以磨光为主，横篮纹次之，方格纹和绳纹极少。而站马屯第二、三期则以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之；磨光素面陶仍占相当比例，纹饰则以篮纹为主，方格纹显著增加。

在器类方面，站马屯遗址一至三期基本一致，其核心器类组合为：

炊器：以罐为主，有一定数量的鼎，另有少量的甑、甗。

食器：以碗、豆为主。

酒器和水器：杯是最主要的饮器，盛器有罐、甗和鬻等物。

盛储器：盆、罐和瓮类器物。

其他典型器物：刻槽盆（含筒形刻槽盆）、器盖和陶环。

7. 荥阳竖河遗址⁽²⁵⁾

竖河遗址位于荥阳市高村乡竖河村南，现存面积约4万平方米。1992年河南省文物考古研究所对遗址进行了发掘，揭露面积500平方米，发现了一批龙山、二里头和晚商时期的遗存。

发掘报告将竖河遗址的龙山遗存分为两期三段，年代分别相当于龙山中期偏晚、龙山晚期和晚期偏晚阶段。发掘报告对典型单位出土陶器的陶质陶色、纹饰和器类进行了详细统计，虽然未细化到每一个阶段，但依然可以看出该遗址龙山遗存的总体面貌。

据发掘报告的统计，竖河遗址龙山中、晚期陶器以夹砂灰陶和泥质

灰陶为主，两者合计约占陶器总数的80%，另有一定数量的泥质黑陶和夹砂黑陶，褐陶、棕黄陶和红陶均极少。

从纹饰上看，竖河遗址龙山陶器以绳纹数量最多，其次是方格纹和篮纹，素面和磨光陶约占陶器总数的三分之一强，其他如附加堆纹、弦纹、划纹、戳印纹和镂孔均极少。

竖河遗址龙山时期陶器器类丰富，根据发掘报告的统计，可将该遗址的核心器物组合归纳为：

炊器：以深腹罐为主，有少量的甗、鼎和甑，且甗的数量明显多于鼎。

食器：以碗、圈足盘和豆为主。

酒器和水器：以杯和单耳罐为主要饮器，盛器有罐、鬶、盃和甗等物。

盛储器：流行折腹盆和瓮缸类器物，另有少量高领罐。

其他典型器物：刻槽盆、器盖和陶环。

8. 荥阳点军台遗址(26)

点军台遗址位于荥阳市南城村东南1公里的缓坡土岗上，遗址现存面积东西长约300米，南北宽200余米。郑州市博物馆于1980年春对该遗址进行了发掘，发现了丰富的史前文化遗存，其中第一、二期属仰韶文化庙底沟类型，第三期为仰韶文化秦王寨类型，第四期为龙山中晚期遗存。

点军台遗址第四期遗存的陶器以灰陶为主，纹饰以绳纹、方格纹、篮纹最为普遍，还有少量的附加堆纹、弦纹、刻划纹及彩陶，主要器类有鼎（有扁三角形足、鸭嘴形足和柱形足）、甗、鬶、盆（包括双腹盆和深腹盆）、钵、碗、罐、高领瓮、豆、圈足盘、瓮、缸、甑、单耳杯、澄滤器和器盖等。虽然发掘报告未介绍各类器物的具体数量，但从

上述器类可以看出点军台遗址的陶器组合与郑州地区前述诸遗址基本一致。

9. 新密古城寨遗址⁽²⁷⁾

古城寨遗址位于新密市东南35公里的曲梁乡大樊庄村。遗址规模宏大，城墙保存较好，气势雄伟。城内地面高于溱水河床10米，高于周围地面2—5米，长期以来该遗址被认为是西周邻国故城。1997年，经钻探和试掘证实，这座城址修建于龙山时期，城内外遗存分布面积达270多万平方米。1998—2000年，河南省文物考古研究所对该城址进行了大规模发掘，基本了解了城址内外的龙山时期遗存分布范围、城墙的结构、城内大型夯土建筑基址的分布状况及年代等问题。

在古城寨遗址发现的主要遗迹有城墙、夯土建筑基址和廊庑基址、灰坑、瓮棺葬、奠基坑等。

城址位于古城寨遗址的中心区，至今仍保存着南、北、东三面城墙，西墙被溱水冲毁。北墙地下基础长500米，基础宽42.6—53.4米；地上墙底宽12—22米，顶宽1—5米，墙长460米，墙高7—16.5米。南墙地下基础长500米，基础宽42.6—62.6米；地上墙底宽9.4—40米，顶宽1—7米，墙长460米，墙高5—15米。东墙地下基础长353米，基础宽85.4—102米；地上墙底宽36—40米，墙长345米，墙高13.8—15米。西墙的复原长度370米。在南北两城墙的中部，有相对的城门缺口，至今仍是村民出入古城的唯一通道。

在城址的南、北、东三面皆发现有护城河，西面则是利用溱水作屏障。护城河是在城的西北部引溱水东流，至城东北角向南，到城的东南角与城南的无名河汇流，形成南护城河。护城河宽34—90米、深4.5米处可见淤泥，但仍未见底。

城内发现一座龙山时期的大型夯土建筑基址F1，包括廊庑、墙基、礅墩、柱础石和柱洞等附属设施。基址位于城址中部略偏东北处，坐西朝东，南北长28.4米，东西宽13.5米，面积383.4平方米。基址的南、

北、东三面皆有回廊，其中北侧的廊庑部分清理，发现有奠基坑，内有狗骨架一具。基址上南北纵向排列有六排柱洞或礅墩，将该建筑分隔成七间。根据对该基址的复原研究，它有可能是我国现知最早的具有四合院特征的大型建筑。⁽²⁸⁾在城址内还发现一座龙山晚期的竖穴土坑墓和两座同时期的儿童瓮棺葬。

发掘者将古城寨遗址的龙山文化遗存分为四期，其中第一期为龙山早期，第二至四期均属龙山晚期。古城寨龙山时期陶器主要有：夹砂罐13、泥质罐11、鼎5、鼎足20余（大部分为高足，少部分为矮足）、甗5、甗11、双腹盆6、斜腹盆4、平底盆1、刻槽盆3、瓮15、豆5、壶2、觚3、杯2、圈足盘4、钵5、碗7、器盖18（覆碗形和折肩盖皆有）、缸3、陶环14件以及甗的残片若干。

综上，古城寨遗址龙山时期核心陶器组合为：

炊器：以罐为主，有一定数量的鼎，另有少量的甗和甗。

食器：以碗（钵）、豆为主，另有圈足盘。

酒器和水器：杯是最主要的饮器，盛器有罐、甗和鬲等物。

盛储器：各类盆、罐和瓮类器物。

其他典型器物：刻槽盆、器盖和陶环。

另据发掘者描述，古城寨遗址龙山陶器纹饰“以绳纹为主，篮纹次之，方格纹再次之，附加堆纹和弦纹较少，还有划纹等”，这与前述诸遗址多篮纹、方格纹，少绳纹的总体特征差别明显，值得注意。

古城寨遗址保存较完整，城墙和城壕规模宏大，引起了学术界的极大关注。关于这座城址的性质，或以为就是历史上的祝融之墟⁽²⁹⁾，或认为是黄帝的轩辕丘⁽³⁰⁾，但这些推论都有待于进一步证实。

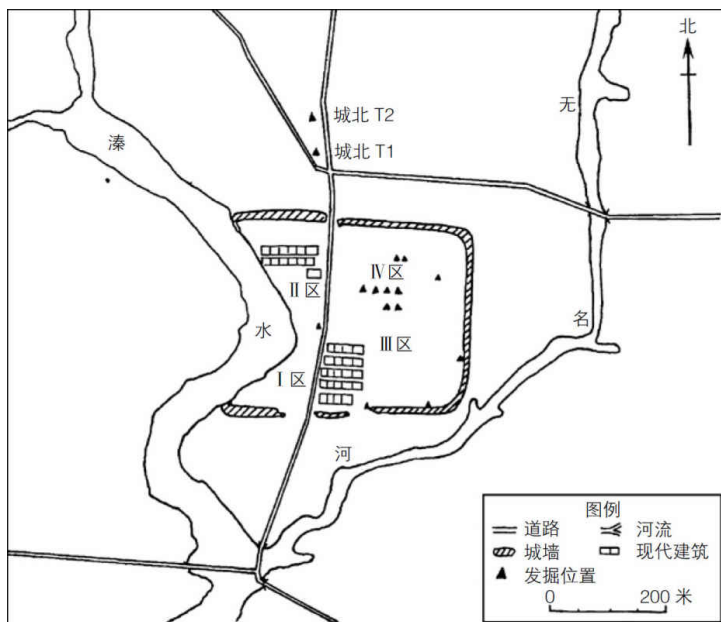


图2-3 古城寨遗址平面图及地貌

10 . 新密新砦遗址⁽³¹⁾

新砦遗址位于新密市刘寨乡新砦村，遗址西望嵩山，南临淮河上游支流双洎河。该遗址是1964年原密县文化馆馆长魏殿臣调查发现的，1979年中国社会科学院考古研究所河南二队赵芝荃等人对遗址进行了试掘，发现该遗址的主体遗存晚于河南龙山文化晚期但又早于二里头文化

一期，于是把这类遗存命名为二里头文化新砦期。⁽³²⁾1999年和2000年，北京大学震旦古代文明研究中心和郑州市文物考古研究所联合对新砦遗址进行了两次发掘，合计清理面积486.13平方米，获得了一批新的重要资料。

发掘报告将新砦遗址的遗存分为三期，其中第一期属于王湾三期文化的晚段，大体与煤山二期或王城岗第三、四期相当；第二期为“新砦期”，介于河南龙山文化晚期和二里头文化一期之间；而第三期则与二里头文化一期相当。这里着重分析新砦遗址第一期遗存的有关情况。

发掘报告对这一阶段的多个典型单位的陶器进行了详细统计，归纳出其总体特征是：陶质主要有泥质和夹砂两大类，个别夹砂陶中有少部分夹蚌末；其中夹砂陶约占56%，泥质陶占44%。陶色分黑、灰、褐、红、白五种，其中灰陶最多，约占73%；褐色其次，约占15%；黑色约占8%，红色约占4%，而白色仅占0.02%。在陶器装饰方面，素面磨光陶较多，约占35%；纹饰中以篮纹最多，约占27%；绳纹次之，约占17%；此外方格纹约占16%，弦纹约占3%，附加堆纹约占1.2%，另有少量的指甲纹、按窝纹、压印纹、鸡冠耳和轮旋纹等。



图2-4 新砦遗址出土的深腹罐、陶鬲和高领罐

新砦一期陶器以深腹罐、小口高领罐、碗、钵等器类最为常见，豆、圈足盘、刻槽盆、平底盆、深腹盆、甑、甗其次，器盖、鼎、甬数量较少，甬尤其少。根据发掘者对典型单位出土陶器的统计，占出土陶器总数5%以上的器类只有罐、碗（钵）和小口高领罐三类，其中仅罐类器物就占陶器总数的64%以上，居于绝对多数地位。据此，可将新砦一期的核心器物组合归纳为：

炊器：夹砂深腹罐占据统治地位，另有少量的甑、甗和鼎。

食器：以碗（钵）、豆和圈足盘为主。

酒器和水器：杯是最主要的饮器，盛器有鬶和甗等物。

盛储器：各类盆、小口高领罐和瓮缸类器物。

其他典型器物：刻槽盆、器盖和陶环。

11. 济源留庄遗址(33)

留庄遗址位于济源市坡头乡留庄村南，南与孟津隔河相望，西距小浪底水库大坝仅9公里。为配合小浪底水库建设，河南省文物考古研究所和焦作市文物工作队于1992年对该遗址进行了大规模发掘，发现丰富的庙底沟二期、龙山和春秋时期的遗存。

发掘报告对该遗址龙山时期多个典型单位出土陶器的陶质陶色进行了详细统计，据此可将其陶器特征概括为：陶质可分为夹细砂、夹粗砂、泥质与细泥质四大类，以泥质和夹砂陶为主，泥质和细泥质的陶土多经淘洗，质地细腻。陶色分灰、灰褐、红褐、灰黑、浅红五种，灰陶占绝大多数，灰褐、红褐、灰黑陶其次，罕见红陶。器表除素面和磨光者外，以方格纹、篮纹、绳纹和旋纹为最常见纹饰，其中方格纹和绳纹多见于夹砂陶上，而篮纹常施于泥质陶。

主要器类及标本数量为：夹砂深腹罐161、夹粗砂罐37、泥质大口罐9、泥质中口罐3、甗16、鼎7（乳足鼎5件，侧装三角形足鼎1件和小卷舌足鼎1件）、甑5、大口瓮4、中口瓮17、小口高领瓮91、双腹盆14、敛口斜腹盆41、折沿盆4、圈足盘7、缸12、豆33、泥质小罐14、单耳罐2、直筒杯1、单耳杯1、碗63、器盖12、陶环33件。

据此可将留庄遗址核心陶器组合归纳为：

炊器：夹砂深腹罐占据统治地位，另有少量鼎、甑和甗。

食器：以碗、豆为主，另有圈足盘。

酒器和水器：饮器以杯为主，盛器以罐为主。

盛储器：流行斜腹盆、双腹盆和瓮缸类器。

其他典型器类：流行陶环，也有一定数量的器盖。

发掘者指出，留庄龙山文化遗存的总体特征与黄河以南郑洛地区王湾类型的文化面貌基本一致，其年代约相当于河南龙山文化中期和晚期前段。

（三）嵩山以南地区

此区域主要包括颍河中上游地区和沙汝河流域。从文献记载来看，夏族早期都邑阳翟和阳城就位于这一地区，因此这里的龙山文化历来是探索夏文化的主要对象。

1．登封王城岗遗址⁽³⁴⁾

王城岗遗址位于登封告成镇西北约500米和八方村东北约500米的五渡河西岸岗地上。1975年，为了探索夏文化，河南省文化局文物工作队安金槐等人对王城岗遗址进行了调查和钻探，发现了龙山时代的遗存。1977年春又在该遗址发现了龙山时代城址的线索，由此开始了大规模的发掘。⁽³⁵⁾

发掘者根据地层关系及器物特征，将王城岗遗址的龙山遗存分为五期，其陶器特征为：以泥质灰陶最多，夹砂灰陶次之，也有部分泥质黑陶和夹砂棕陶，偶见红陶或黄陶；素面和磨光陶器较多，约占三成，纹饰以篮纹和方格纹最多，绳纹少，另有少量划纹、附加堆纹、指甲纹和镂刻纹等；器类主要有鼎、夹砂罐、甑、鬲、鬻、盂、觚、杯、豆、圈足盘、碗、折腹碗、钵、盆、瓮、泥质罐、双耳罐、单耳罐、缸、刻槽盆和器盖。

这里根据发掘报告公布的标本数量，将王城岗遗址各期的陶鼎和陶

罐数量统计如下：

期别 \ 器类	鼎	夹砂罐
第一期	9	2
第二期	54	29
第三期	40	5
第四期	4	8
第五期	1	3
合计	108	47

虽然原报告所公布的仅是标本数量而非典型单位的器物统计，但从上表数据来看，王城岗遗址鼎的数量明显大于夹砂罐的数量，鼎是该遗址最主要的炊器器类。

本次发掘最重要的收获是发现了两座龙山时期的城址，并在城址内发现了夯土基址和奠基坑等遗迹。两城均位于王城岗上，东西并列，东城的西墙就是西城的东墙，西城地势比东城高2米左右。

东城东邻五渡河，其东部已被河水冲毁，仅残存东南城角的基槽。该城角内侧为凹弧形，外角呈凸圆形，向外突出2米左右，发掘者推测或为“马面”一类的设施。解剖发掘表明，城墙基槽和夯土层均被王城岗三期的堆积所叠压，而夯土层内包含有王城岗二期的陶片，因此判断城墙修建于王城岗二期。

西城保存相对较好，能够看出四面城墙的轮廓，整个西城呈每边长约90米的正方形，城内面积约1万平方米。西城的西南城角也发现有类似“马面”的设施，南墙东端有一段缺口，可能是城门。西城的修筑年代也在王城岗二期，但东西两城的南墙不在一条直线上，修建时间应该略有先后。

在西城的中西部和东北部一带发现多处王城岗二期的夯土基址遗存，但破坏严重，仅剩下一些夯土残片、夯土坑和奠基坑。从夯土坑底部残留的陶片来看，多数夯土坑应属王城岗一期，据此可知在修筑夯土台基时，先将这些早期灰坑中的灰土掏出，然后再填入纯净土夯实。

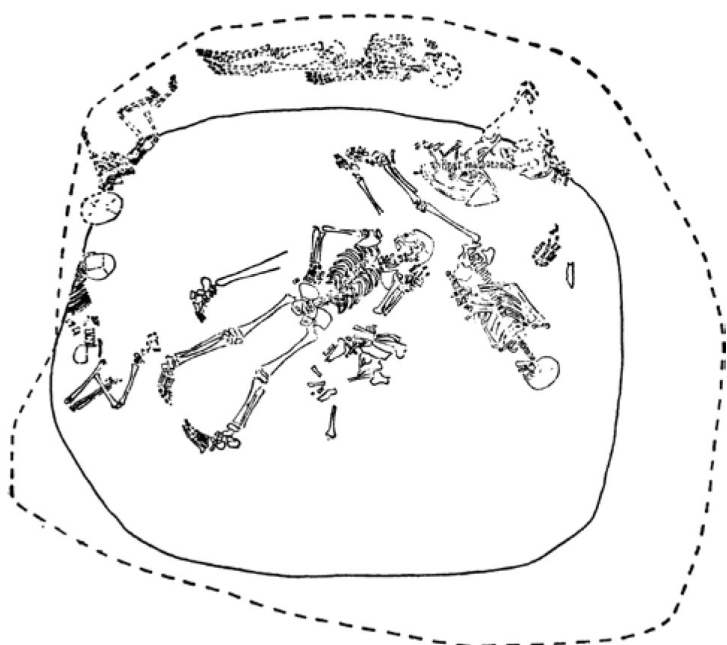


图2-5 王城岗遗址奠基坑

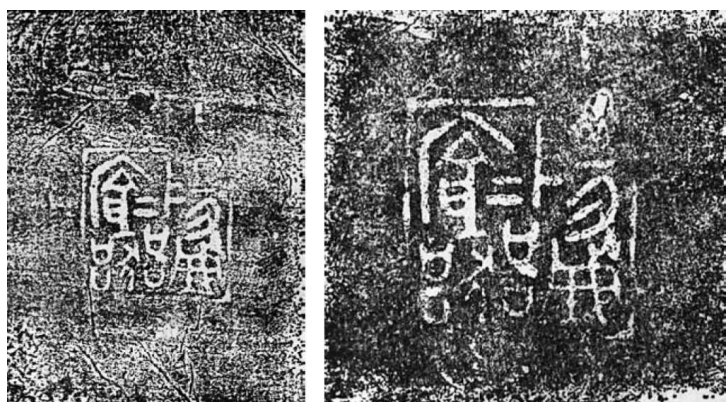


图2-6 战国阳城遗址出土的“阳城仓器”戳记

奠基坑是被压在夯土建筑基址下面具有特殊重要意义的一种遗迹。这些坑内的夯土层之间或夯土层底部，多填埋有成年人和儿童的完整人骨骨架或被肢解的人头骨、肢骨与盆骨。发掘者推测这些坑与修筑夯土建筑的奠基活动有关，故称为奠基坑。在西城内共发现13个奠基坑，为了保留这些重要的实物资料，发掘者仅对其中一座坑进行了完整的发掘，而对其他12座坑仅部分清理，共发现完整人骨架17具，多者一坑7具，少者1具。

根据上述材料，主持发掘的安金槐认为王城岗龙山城址很有可能就

是夏代的阳城。他列举的主要理由有：

其一，嵩山周围地区龙山文化具有比较鲜明的地方特色，如炊器主要是陶矮足鼎和陶砂质罐，基本不见甗和鬲，与豫北和豫东差别明显。这种差别不是一种偶然现象，应该是族属不同所致。根据文献记载，豫西地区是夏族先公们活动的重要区域，在此区域内，早于商代二里岗期文化的二里头文化以及与之有渊源关系的龙山文化自然就是探索夏文化的重要对象。一般认为，夏代约有五百多年的历史，即使把二里头文化的一至四期都视为夏代文化，也与夏代的纪年不相符，因此，二里头文化之前必然另有一种文化属于夏文化的范畴，这一文化应该就是豫西的中晚期龙山文化。王城岗龙山文化二期的两个城址的年代正好属于此范围内，因此是夏代早期城址。

其二，王城岗城址灰坑出土木炭的碳十四测年分别是公元前2050年和公元前1935年，而夏代纪年一般认为是从公元前22世纪或公元前21世纪至公元前17世纪，王城岗城址的年代正好落在夏代纪年范围之内。

其三，城址的出现是社会发展到一定历史阶段的产物，王城岗龙山文化二期城址的出现，说明在龙山文化中晚期豫西地区的社会发展状态已经超越了原始氏族社会发展阶段，应已进入奴隶制发展阶段，而夏代正属于奴隶社会，这为王城岗城址属夏代提供了另一佐证。

其四，王城岗城址内发现13个奠基坑，奠基坑内的死者很明显是奴隶，建筑物的主人无疑是奴隶主与贵族。

其五，王城岗城址中出土大量农业生产工具如石铲和石刀，它们的使用方式表明当时已有锄耕农业。而遗址出土的鬲、甗、盂、觚、杯等饮器数量很多，说明当时粮食生产大有发展，由此奠定了奴隶制社会的基础，才有可能出现城址。

其六，城址所在地的“王城岗”及西北方“王岭尖”这两个地名，是当地流传的以“王”字命名的古老地名。从已发掘出来的城址范围看，正和传说的“王城岗”的大小相一致，该城址应该就是夏代的阳城。

其七，文献中有“禹都阳城”的记载，而阳城的地望又多与崇山（嵩

山)、箕山、颍水和五渡水相关联,如《水经注》颍水条:“颍水又东,五渡水注之,……其水东南流迳阳城南,昔舜禅禹、禹避商均、伯益避启,并于此也。”王城岗遗址南靠颍水,五渡河南流经王城岗与东周阳城之间注入颍河。过颍河南去约7公里便是箕山主峰,沿五渡河西北去约10公里就是嵩山主峰之一的太室山,因此说夏代阳城和东周阳城均在今登封告成镇一带是可信的。与王城岗一河之隔的东周阳城遗址发现大量战国陶器上有“阳城”和“阳城仓器”的戳记,更证明这里就是战国的阳城,那么,王城岗龙山城址应该就是“禹都阳城”之阳城。

仅靠上述理由当然并不足以证明王城岗遗址龙山时代中晚期遗存就是夏文化,也不能证实王城岗遗址就是禹都阳城。但不容否认的是,从王城岗遗址的地理位置、年代和文化内涵等方面的情况综合来看,该遗址确实是探索夏文化和阳城的重要线索。

2002—2005年,为配合“中华文明探源工程”的实施,北京大学考古文博学院和河南省文物考古研究所又联合对王城岗遗址进行了发掘。随后刊布的发掘报告还将1985年郑州大学历史系考古专业师生在王城岗遗址进行田野考古实习的一批资料一并加以整理发表。(36)

综合这些新材料,发掘者首先对王城岗遗址龙山时期遗存的分期进行了调整和合并,两次发掘分期的对应关系是:

《登封王城岗考古发现 与研究》	《登封王城岗与阳城》
--------------------	------------

王城岗前期	王城岗龙山文化第一段	王城岗龙山文化一期
王城岗龙山文化二期		
王城岗后期	王城岗龙山文化第二段	王城岗龙山文化三期
王城岗龙山文化第三段	王城岗龙山文化四期	
王城岗龙山文化五期		

新的发掘报告也未提供典型单位出土陶器器类的统计数据,这里根据原报告“遗物概述”中的有关内容,将该遗址龙山时期主要器类的数量加以整理,其中鼎88(其中乳足鼎85件,另有盆形鼎1件、素面小鼎2件)、夹砂罐56、甗5、大口罐14、泥质罐20、钵形盆34、双腹盆19、

刻槽盆9、瓮41、大口瓮12、缸6、杯40、鬻18（另有鬻形器9件）、觚2、甗2、钵42、碗117、豆48、圈足盘17、器盖21（弧壁盖16件，折壁盖5件）等。

从上述数据来看，王城岗遗址新发掘的陶器面貌与20世纪70年代所见基本吻合。综合上述发掘所得，可知王城岗遗址龙山时期核心陶器组合为：

炊器：鼎、罐为主，鼎多于罐，且乳足鼎占主流，另有极少量的甑。

食器：以碗钵类和豆、圈足盘为主。

酒器和水器：饮器以杯为主，另有少量觚；盛器以罐、鬻、甗为主。

盛储器：主要有罐、盆（钵形盆和双腹盆兼有）以及瓮缸类器。

其他典型器物：刻槽盆和器盖。

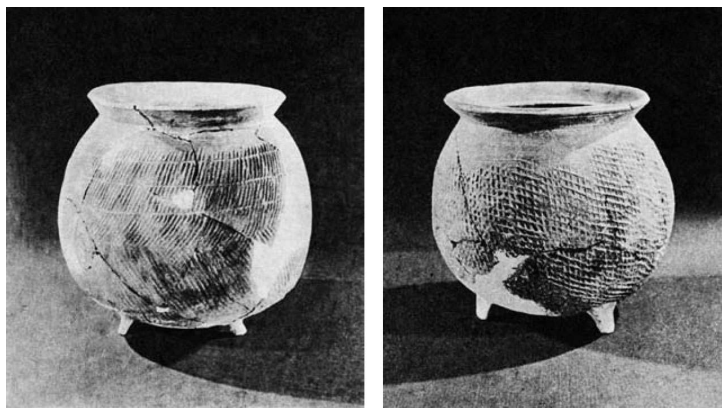


图2-7 王城岗遗址出土的乳足鼎

此次发掘的最大收获是在遗址中部发现了一座新的龙山城址，包括城墙和城壕。城址西北部保存较好，东南部损毁严重。其中北城墙残长350米，复原长600米，北城壕保存完整，长620米，向东似通向五渡河；西城壕残长130米，复原长600米，向南似通向颍河；西城墙复原长580米。东南两面因地势较低，城墙已经无存，东城壕有可能以五渡河

替代，而南城壕则有可能就是颍河，因此整个城址复原面积达34.8万平方米。(37)

这座龙山大城确认之后，始知20世纪70年代末发现的两座小城仅是该城东北角的一小部分。发掘者在探方W5T2873中发现大城与小城的打破关系——其中大城的北城壕打破西侧小城西北拐角处的夯土城墙，由此证明大城的年代要晚于小城。根据出土的陶器特征，发掘者判断王城岗小城属于王城岗前期一段，而大城属于后期二段。发掘者甚至还推测，王城岗小城是“鲧作城”，而大城才是“禹都阳城”。(38)

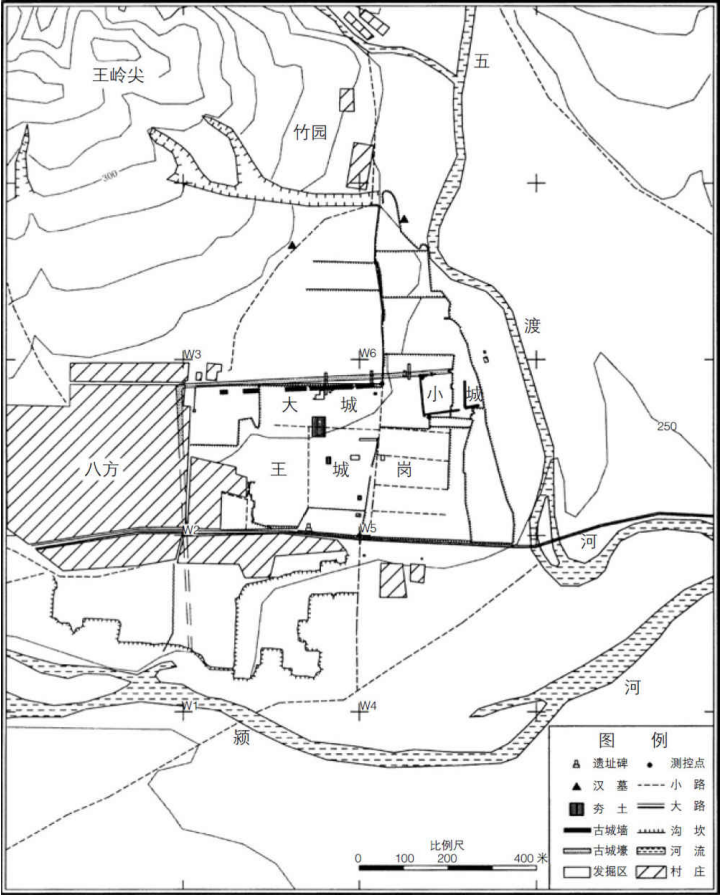


图2-8 王城岗龙山城址平面图

2. 汝州煤山遗址

煤山遗址位于汝州县城北的一处土岗上，南面约2公里处即为汝河。遗址中部南北长约500米、东西宽约400米。因遗址堆积有大量的黑灰色土文化层，故被当地村民称为煤山。该遗址是中国科学院考古研究所于1958年发现，1970年洛阳博物馆首先对遗址进行了发掘。虽然这次发掘仅清理了两条探沟，但发掘者根据地层关系和出土器物特征，将这里的遗存分为三期，分别相当于河南龙山文化、二里头文化早期和二里头文化中期。(39)

属于煤山一期的遗迹主要有一座长方形竖穴土坑墓和一座幼儿瓮棺葬。土坑墓东西向，墓主头向东，足端放置随葬品，计有彩绘高足盘5件和彩绘杯3件。高足盘的施彩方式是在足部涂有两周红彩，中间加一条白彩；彩绘杯则是在腹部施两周红彩，中间加一周白彩。

煤山一期出土陶器包括夹砂深腹大口罐2、小口罐5、甑1、圈足盘2、澄滤器2、豆1、钵1、筒形器2、碗2件等。此外，发掘者还在遗址采集到多件陶器，主要有鼎4、甗1、鬲1和盂1件。

虽然此次发掘出土陶器数量有限，但可以看出煤山一期的陶器组合与王湾三期遗存基本相同，如炊器中夹砂罐较多，另有少量甑和甗，食器多碗和豆，水器有杯和鬲等。但煤山一期也表现出明显的特性，如鼎的数量明显多于王湾遗址，同时还有部分彩绘陶器。

1975年，中国社会科学院考古研究所河南二队对煤山遗址再次进行了发掘，揭露面积547平方米，发现大量遗迹，出土了丰富遗物。(40)

主持发掘的赵芝荃将这里的龙山时代遗存称为河南龙山文化的煤山类型，并细分为煤山一期和煤山二期。赵芝荃归纳煤山一期陶器特征为：

陶质以夹砂和泥质灰陶为最多，其次是磨光黑陶、磨光灰陶又次之，泥质棕灰陶、夹砂红陶和泥质红陶很少。……主要是轮制，器壁较薄，器形规整。烧制火候较高，质地相当坚硬。篮纹占纹饰总数的62%、方格纹占34%，其余纹饰占4%。夹砂陶以方格纹为主，篮纹次之，泥质陶以篮纹为主，方格纹不多见，弦纹、刻划纹和指甲纹比较盛行，附加堆纹和绳纹少见，少量器座有镂孔，有的

附宽带状或鸡冠形器耳。……器形主要有鼎、甗、罐、甑、簋、瓮、盆、刻槽盆、钵、圈足盘、豆、盒、壶、觚、杯、鬶、碗和器盖。

他所归纳的煤山二期陶器特征是：

以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，泥质棕灰陶、夹砂红陶和泥质红陶较少。磨光陶比一期减少，部分起笔涂有黑衣，表面未经磨光。……陶土有的纯净有的粗糙，烧制火候较高，质地比较坚硬，少量陶色不纯，陶质比较松软。轮制痕迹尚明显，绝大部分器壁较薄，器形不如一期规整，一般器体较大。夹砂陶以方格纹为主，篮纹次之。泥质陶以篮纹为主，方格纹少见。弦纹、刻划纹不如一期盛行，绳纹仍不多见。……器形有鼎、罐、甑、簋、瓮、盆、刻槽盆、钵、圈足盘、豆、盒、壶、觚、杯、鬶、碗和器盖等。

根据以上描述，可以看出煤山一、二期遗存的陶器群与王湾类型基本相同。但两者也存在差别，在王湾遗址中，炊器中深腹罐占据了绝对优势，数量远远多于其他器类；但在煤山遗址中，鼎在炊器中也占有一定的比例，明显多于王湾遗址中鼎的数量和比例。有研究者甚至认为，鼎的数量和种类是区分王湾类型和煤山类型的主要依据。⁽⁴¹⁾

此次发掘还清理了12座煤山一期的墓葬，包括成人墓7座，儿童墓5座。后者既有瓮棺葬，也有土坑墓。儿童瓮棺葬的葬具是大口深腹罐，上面放置一钵形盖或盆形盖，有的盖顶部穿一小圆孔。除了作为葬具的瓮棺之外，这些墓葬均未见随葬陶器。

赵芝荃还对比了煤山一、二期遗存与该遗址二里头一期文化在陶器上的异同，主要有：

在陶质陶色上，三期的陶器都以夹砂和泥质灰陶为主，磨光陶煤山一期最多，二期逐渐减少，二里头一期则不多见；黑衣陶则相反，逐渐增多。在陶器纹饰上，三期都以篮纹和方格纹为主，其次是绳纹、弦纹和附加堆纹。篮纹由竖行到横纹，斜行的由右斜到左斜，方格纹由细密到粗疏。在器类方面，三期的炊器都以鼎和深腹罐为主，还有平底圆孔甑；容器以大口罐、高领瓮（罐）和盆为主，有少量的敛口罐和矮领

壶；食器有豆、钵、单耳杯、斜腹碗、曲腹碗和盒等；酒器有觚和鬯；其他较常见的器类有刻槽盆和器盖。据此，赵芝荃认为二里头文化是从煤山一、二期文化直接发展而来的，三者之间没有质的差别。

1987—1988年，河南省文物考古研究所又对煤山遗址进行了发掘，进一步丰富了煤山一、二期的遗迹遗物。发掘者特别强调，煤山二期陶鼎颇为流行，仅复原的完整器就有 dozen 件，鼎腹多呈罐形，但鼎足形制多变，既有扁柱状足，也有扁三角形足和乳状足。鼎不仅用作炊器，也用为瓮棺的葬具，如此次发掘的W2即以陶鼎作为幼儿的瓮棺。(42)

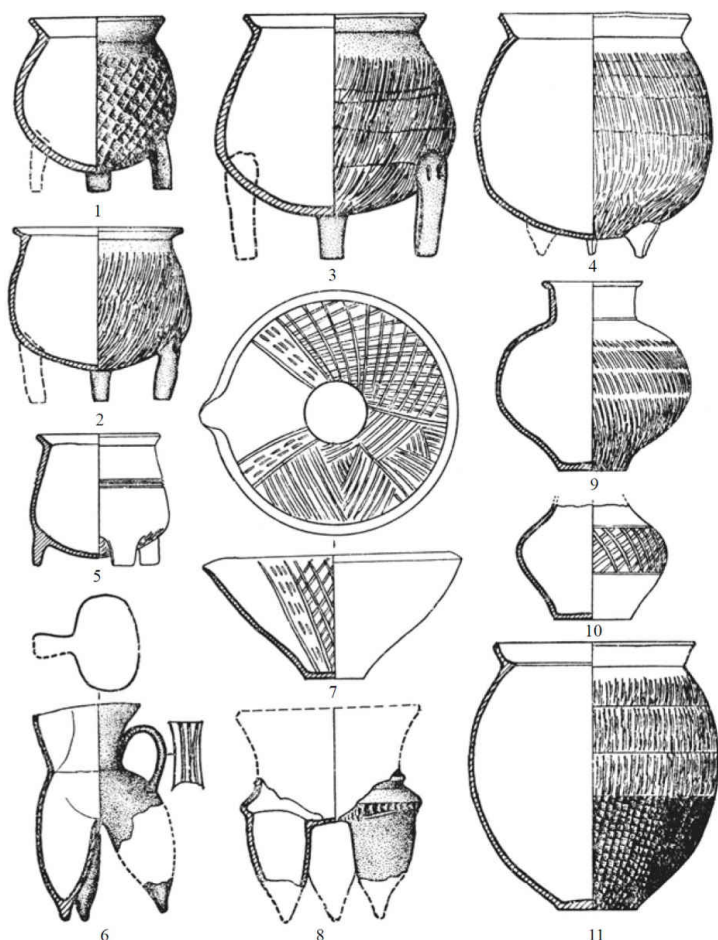


图2-9 煤山遗址典型陶器 1-5鼎 6鬯 7刻槽盆 8罍 9-11罐

1995年，河南省文物考古研究所等单位再次发掘煤山遗址，清理了6座龙山时期的墓葬，其中3座有随葬品。M1出土陶器9件，均置于死者

头部上方的二层台上，包括小型陶豆4件，小型陶壶3件，小陶杯和碗各1件；M5则随葬有小型陶豆5件，小型陶壶5件，陶碗和陶罐各1件。这些陶器器体均较小，器表普遍有涂抹一层白灰的现象，而且90%的陶器都饰有宽带红彩，只有陶碗和小罐不饰彩。发掘者指出，这些随葬陶器都是明器，其中宽沿豆、鼓腹壶等器类在煤山遗址的居址区几乎不见，但多见于湖北随州西花园遗址，因此这类葬俗很有可能来自江汉地区的石家河文化。⁽⁴³⁾此外，在襄城台王遗址龙山早期遗存中也出土过类似的彩绘陶壶，可见这类器物流行时间很长。⁽⁴⁴⁾

3. 禹州瓦店遗址

瓦店遗址位于禹州市火龙乡瓦店村，东距禹州市7公里，颍河流经遗址北部。1979年河南省博物馆文物工作队在颍河两岸进行考古调查时发现了该遗址，1980—1982年，河南省文物考古研究所和郑州大学历史系考古专业联合对瓦店遗址进行了三次发掘，发掘面积700多平方米，获得了一批龙山时代的遗存。⁽⁴⁵⁾1997年，为配合“夏商周断代工程”的实施，河南省文物考古研究所再次对瓦店遗址进行了大规模的钻探和发掘。上述四次发掘的材料后由方燕明统一整理发表。⁽⁴⁶⁾

四次发掘所清理的遗迹主要有：房基9座，其中地面建筑4座，半地穴式5座；灰沟2条；灰坑190座，以圆形和椭圆形为主；墓葬13座，其中土坑墓9座，瓮棺葬4座。这些遗存除少量属于龙山早期外，绝大部分是龙山晚期的。其中在VT1F1房基里发现一座灰坑（VT1H16），坑内置有人头骨、盆骨和肢骨，经鉴定，分属于一成年男性、一成年女性和一儿童，发掘者认为该坑很有可能是F1的奠基坑。此外，IVT4W1这座瓮棺葬也值得注意，瓮棺由两件打掉口部的陶瓮扣合而成，瓮内人骨为蹲踞式，经鉴定为一成年男性，随葬有陶甗、玉鸟和玉铲各1件。

瓦店遗址龙山晚期陶器以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，泥质黑陶较少，泥质褐陶、夹砂褐陶和夹砂黑陶很少。素面陶较多，纹饰以篮纹为主，方格纹次之，附加堆纹和绳纹都很少，另有少量弦纹和划纹等。根据发掘报告，主要陶器器类及标本数量为：鼎32（其中矮足罐形鼎17

件，高足盆形鼎10件）、夹砂罐48（其中器高30厘米左右的大型罐10件，深腹罐15件，素面罐和长颈罐各8件）、甗4、甑17、刻槽盆14（漏斗形9件，敛口盆形4件）、罍11、鬲5、盂4、觚形器12、瓶6、高柄杯14、大口杯6、壶6、罍7、瓮39、泥质罐17、盆30、碗19、钵10、器盖42（其中斜腹碗形29件）、三足盘5、圈足盘9以及豆31件。从上述特征来看，瓦店遗址龙山晚期遗存与煤山和王城岗遗址的同类遗存基本一致，只是瓦店遗址鼎、罐数量差距不似王城岗遗址那样悬殊。

发掘者从文化因素出发，将瓦店遗址龙山晚期的陶器分为三群：A群为本地陶器群，为豫西地区河南龙山文化晚期的常见器类，主要有矮足鼎、夹砂罐、甗、罍、盂、刻槽盆等；B群以素面鼎足、附加堆纹和指窝纹鼎足、漏斗形刻槽盆和红陶鸟为代表，是源自石家河文化的因素；C群则以甗、鬲、大平底盆和三足盘为代表，显然是来自海岱地区的龙山文化因素。由于发掘者主张以瓦店和王城岗为代表的王湾三期文化晚期与二里头文化一期就是早期夏文化，因此他们认为这三类文化因素在瓦店遗址的共存实际上反映了华夏与苗蛮、东夷两族的密切交流。

2007—2010年，河南省文物考古研究所又对瓦店遗址进行了两次发掘，发掘面积总计1413平方米，清理的主要遗迹有建筑基址、壕沟、道路、灰坑、灰沟、墓葬、灶、陶窑和水井等。同时，根据调查和钻探，查明瓦店遗址由相连的西北台地和东南台地两部分组成，现存总面积超过100万平方米。特别是在遗址西北台地上发现了河南龙山文化晚期的大型环壕，保存较为完整，其中东、西壕复原长皆约400米，南壕长1000余米，壕沟口宽约30米、底宽约18米、残深20.3米。此三面壕沟与东北部的颍河共同形成一个封闭的聚落，壕内面积超过40万平方米。遗址东南台地也有环壕防御设施，面积超过50万平方米，但此环壕的年代是否属于同一时期还有待进一步发掘证实。

在西北台地环壕内发现两处龙山晚期的大型建筑基址，东西相距约300米。其中东部基址大体呈回字形，面积近千平方米，在基址上发现奠基或祭祀的人牲和动物骨骼。西部建筑由三座基址组成，其中一座面积近千平方米，在基址中也发现有人头骨。在出土物中，则以陶列觚、白陶或蛋壳黑陶的成套酒器如鬲、罍、盂、杯、觚以及大卜骨等物最为突出。根据遗址规模和发现的重要遗迹，发掘者推测瓦店遗址有可能就

是夏都阳翟。(47)

4. 告成北沟遗址(48)

北沟遗址东距王城岗遗址仅2公里，1979年河南省文物研究所对该遗址进行了发掘，清理面积40平方米，发现了战国阳城的夯土城墙以及一批龙山文化时期的遗存。

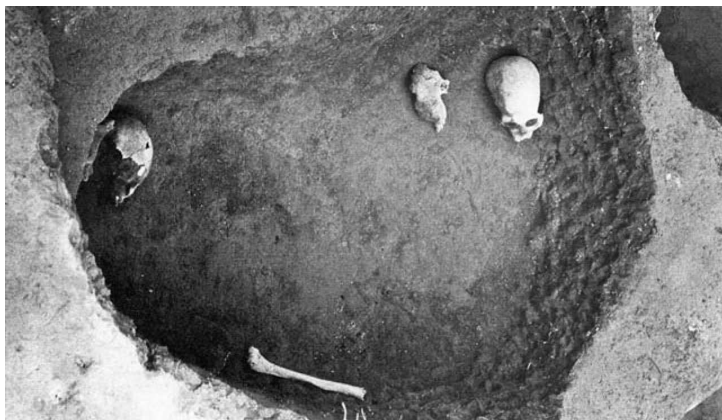


图2-10 瓦店遗址的奠基坑

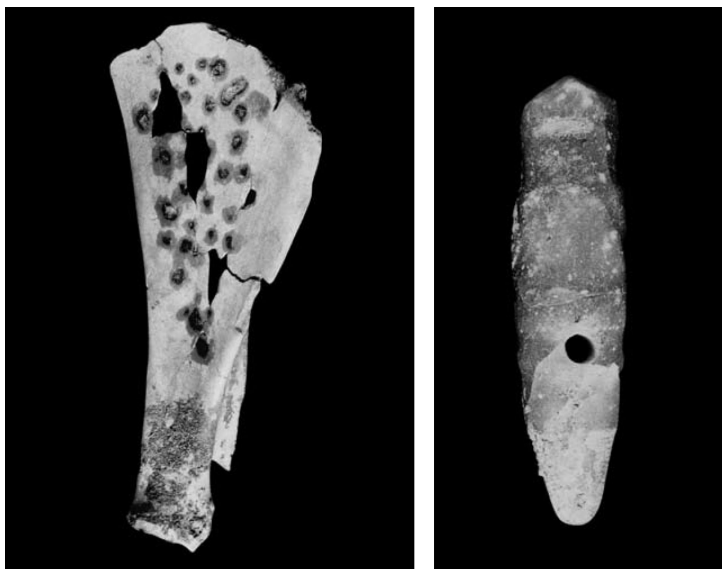


图2-11 瓦店遗址发现的卜骨和玉鸟

北沟遗址龙山文化陶器主要有泥质灰陶和夹砂灰陶两大类，纹饰以

横篮纹为主，还有附加堆纹和方格纹，纹饰多用拍模打印。因揭露面积有限，所获陶器器类及标本数量为：横篮纹鸭嘴状足鼎1、豆3、罐9（其中8件为夹砂罐，多施横篮纹）、甗2、刻槽盆1、筒状杯1、缸1。

发掘者指出，北沟遗址的这批遗存当属于河南龙山文化早期，但也有意见认为这里的鼎、罐等器物已经具有龙山文化中期的特征。⁽⁴⁹⁾

5. 登封程窑遗址⁽⁵⁰⁾

1977年夏，河南省文物研究所登封工作站在发掘告成王城岗遗址的同时，为了进一步了解颍河上游这种类型文化的分布情况，分别派人由告成镇西上，沿颍河南北两岸进行考古调查，相继发现了西范店、高马、程窑、油坊头、毕家村五处河南龙山文化和二里头类型文化的遗址。

程窑遗址位于登封县城东南约6公里的程窑村东北地，南临颍河，西傍书院河，正坐落在两河夹角的高台地上，南北长约300米，东西宽约250米，总面积约7.5平方米。1979年春，河南省文物研究所对程窑遗址做了初步试掘，其中的第三和第四层含有丰富的河南龙山文化晚期遗存。

第三层：陶质以夹砂灰陶为主，泥质灰陶次之，兼有少量的泥质黑陶与褐色陶。纹饰以篮纹为主，方格纹次之，素面及磨光陶也占一定比例，偶尔可见压印纹和指甲纹。主要陶器器类及标本数量为：乳状足鼎1（另见少量扁圆鼎足和圆鼎足）、大口罐2、瓮2、盆1、碗3、圈足盘1和甗1件，另有杯、钵、鬲、瓶、甑和澄滤器的残片，以及两件看不出器形的黑陶磨光器残片。

第四层：陶器以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，兼有少量磨光黑陶和棕红陶。陶器纹饰以篮纹为主，方格纹与素面磨光陶次之，也有少数细绳纹和横篮纹。主要陶器器类及标本数量为：鼎3（罐形鼎2件，盆形鼎1件）、夹砂深腹罐1、甑4、刻槽盆1、钵1、碗4、豆1、瓮2、盆1，另有杯、平底盘、折腹盆和带耳罐的残片。

虽然程窑遗址出土陶器数量有限，但已具备河南龙山文化晚期的核心器类，如炊器以鼎和罐为主，且鼎的比例似大于罐，另有少量的甑；饮器有杯和鬻；盛储器有盆、罐和瓮；食器有碗、钵、豆和圈足盘。发掘者指出，从器物特征上看，程窑遗址第四层遗存的年代与煤山一期相当，第三层则略晚。

6．禹县吴湾遗址(51)

吴湾遗址位于禹县城东约7公里的吴湾村北地，遗址紧邻颍河。1979年，河南省文物研究所对该遗址进行了发掘，其中遗址的第三和第四层堆积属河南龙山文化时期。兹据发掘简报，将此两层的陶器特征概述如下。

第四层：陶系中以棕色夹砂陶数量较多，约占总数三分之一，泥质灰陶次之，橙红色夹砂陶和泥质黑陶最少；夹砂陶器的胎内多夹杂有大量蚌壳粉末与沙粒，泥质陶器的质地细腻，陶泥多经淘洗。器表除素面与磨光者外，多饰横篮纹，方格纹次之，还有少量细绳纹和附加堆纹。该层出土陶器器类及标本数量为：扁足横篮纹鼎1、夹砂罐4、瓮1、盆3、鬻1、豆3、壶2、碗2、器盖3、杯1。

第三层：以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，并有少量泥质黑陶和橙黄陶。器表除素面与磨光者外，以篮纹最多，且有一定数量的方格纹，绳纹与附加堆纹很少。该层出土陶器器类及标本数量为：乳足鼎3、罐2、高领罐1、瓮1、澄滤器2、斜腹盆1、碗13、高柄杯1、圈足盘1件。

发掘者指出，吴湾遗址第四层遗存具有龙山文化早期特征，但略晚于登封北沟的龙山早期遗存，而吴湾第三层则与登封王城岗三期的年代相当，属典型的河南龙山文化晚期。

7．禹州阎寨遗址(52)

遗址位于禹州市西约25公里的花石乡阎寨村西北，北距颍河约1.5

公里。现存遗址南北长372米，东西宽360米，总面积超过10万平方米。1983年河南省文物研究所与郑州大学考古专业曾联合发掘过该遗址，但发掘材料一直没有公布。1996年夏，河南省文物考古研究所和美国密苏里州立大学人类学系联合对颍河上游谷地的龙山中晚期和二里头文化时期的聚落进行了调查，并于1997年7月对阎寨遗址进行了试掘。此次试掘仅开探沟1条，发掘面积近12平方米，但获得一批龙山晚期的遗存，包括房址1座和灰坑11座。

出土陶器有泥质和夹砂两大类，泥质陶中有少量细泥陶，胎体较薄，器形精致；夹砂陶中又有甚少夹蚌陶，陶质较粗。陶色以灰陶和褐陶最常见，泥质陶多磨光或素面，纹饰则以篮纹为主，其次为旋纹，另有少量绳纹、弦纹、附加堆纹及指甲纹等。

据发掘简报的统计，主要陶器器类及数量是：深腹罐157、鼎27（另有鼎足58件，其中柱状足31件，正装窄扁足20件，侧装三角形足2件以及宽板状足5件）、大口罐67（其中夹砂罐24件，泥质罐43件）、盆112、折腹盆22、钵105、圈足盘41、豆41、刻槽盆10、甑4、鬲14、觚2、缸4、杯4、夹砂小罐29、碗53、器盖26（弧顶折壁类22件，平顶斜直壁类4件）。

根据上述统计，可将阎寨遗址龙山时期核心陶器组合归纳如下：

炊器：罐、鼎为主，罐多于鼎，另有极少量的甑。

食器：以碗钵类和豆、圈足盘为主。

酒器和水器：饮器有杯和觚，盛器以鬲、罐为主。

盛储器：主要有罐、盆（钵形盆和双腹盆兼有）以及瓮缸类器。

其他典型器物：有刻槽盆和器盖。

从上述陶器特征可以看出阎寨遗址龙山时期文化面貌与王城岗、瓦店等遗址基本一致，属于同一文化类型，但这里夹砂罐的数量明显多于鼎，而且乳足鼎少见，与王城岗和瓦店有所不同。发掘者根据调查情况指出，颍河上游地区龙山中晚期至二里头文化时期的遗址大体上可以分

为三类：一类以王城岗遗址为代表，是处于这一区域中心地位的聚落；其次以瓦店和阎寨为代表，是该区域内的次中心，从遗址位置和文化内涵来看，阎寨遗址可能与“夏少康故邑”康城有关；第三层次的则是面积在10万平方米以下的普通聚落，数量众多，多围绕前两类遗址分布。
(53)

8. 汝州李楼遗址(54)

李楼遗址位于汝州市杨楼乡李楼村西约200米，东距县城约23公里，北离汝河仅1公里。遗址附近原为一圆形土丘，现在为略高于周围地面的长方形坡地，东西宽240米、南北长250米，现存面积约6万平方米。1991—1992年，中国社会科学院考古研究所河南一队对该遗址进行了三次发掘，发现了丰富的河南龙山文化晚期遗存。发掘者将李楼遗址龙山晚期遗存分为李楼一期和李楼二期，兹将两期遗存的有关情况概述如下。

李楼一期陶器以泥质灰陶、夹砂灰陶和夹砂灰黑陶为主，夹砂黑皮陶、泥质磨光黑陶次之，还有少量夹砂和泥质红陶、灰黄陶、蛋壳黑陶等。根据对典型单位92T103④H1出土陶片统计，泥质灰陶占陶片总数的28%，夹砂灰陶占40%，夹砂灰黑陶占15%，夹砂黑皮陶占14%，其他约占3%。素面陶较多，占陶片总数的41%；纹饰有篮纹、方格纹、绳纹、刻划纹、戳印纹和指甲纹等，其中以篮纹最多，占49%，其次是方格纹，占9%，绳纹和刻划纹等仅占1%。本期主要陶器器类及标本数量为：鼎7（另有鼎足13件，形制多样，包括扁方足、鳍形足、鬼脸式足、锥形足等，不见乳状足）、甗2、鬻2、钵2、碗6、斜腹盆1、圈足盘3、单耳罐1、深腹罐6、高领罐1、小罐3、杯2、觚形杯4、器盖2、陶环2。

此期遗迹有长方形竖穴土坑墓一座（92T5⑥M1）和瓮棺葬两座。土坑墓是单人侧身屈肢葬，随葬高领素面小罐3件；瓮棺葬91T4④W1用泥质黄褐陶尖底罐做葬具，内有婴儿残骨，罐上覆盖一磨光黑陶盆，罐底和盆底各凿一孔；另一座瓮棺葬92T103④W1用陶鼎做葬具。

李楼二期陶器以泥质灰陶和夹砂灰陶最多，其次是夹砂黑皮陶和泥质磨光黑陶，红陶很少。据92T3④H1出土陶片的统计，泥质灰陶占陶片总数的21%，夹砂灰陶约占9%，红陶约占1%。陶器以素面为最多，约占陶片总数的59%；纹饰以篮纹最多，约占总数的26%，其次是方格纹，约占10%，再次是绳纹，约占3%，其他纹饰仅占2%。本期主要陶器器类及标本数量为：鼎12（另有鼎足6件，形制多样，包括乳状足）、碗5、盆3、刻槽盆1、圈足盘1、单耳罐1、小口罐1、深腹罐1、杯2、觚形杯1、陶环3和红陶鸟3件。

属于本期的遗迹主要有土坑墓2座和瓮棺葬6座，其中92T3④M1是成人和婴儿瓮棺合葬墓，成人双脚下有一瓮棺，瓮棺葬具为篮纹陶鼎，上盖一灰陶碗，内有婴儿头骨。其他6座瓮棺葬的葬具均为篮纹陶鼎，鼎足有小矮扁锥足和扁平长方形足两种，其上盖一盆、一碗或一鼎。

从两期陶器面貌来看，李楼遗址龙山文化晚期的核心器物组合为：

炊器：鼎和夹砂罐皆有，鼎的形制多样，数量似多于罐。

食器：以碗和圈足盘为主。

酒器和水器：饮器以杯和觚形杯为主，盛器有罐、鬲和甗。

盛储器：多见罐、盆（斜腹盆、双腹盆均有）。

其他典型器物：刻槽盆、陶环、红陶鸟和磨光蛋壳黑陶高柄杯。

除了河南龙山文化晚期的固有因素外，李楼遗址外来文化因素非常显著，如单耳罐当源自三里桥类型，红陶鸟显然来自石家河文化，而蛋壳黑陶高柄杯则无疑是来自山东龙山文化。

9. 平顶山蒲城店遗址⁽⁵⁵⁾

蒲城店遗址位于平顶山市以东约9公里的东高皇乡。遗址发现于20世纪50年代末，现存面积约18万平方米。2004年河南省文物考古研究所等单位对遗址进行了发掘，揭露面积6200平方米，发现龙山和二里头

时期的两座城址以及数量众多的房址、灰坑、墓葬等遗迹。

龙山时期的城址位于遗址东北部岗地上，城址略呈东西向长方形，现存东、西、南三面城墙，北墙可能被湛河故道冲毁。城墙由墙体和内外护城坡组成，墙外有宽且深的城壕。现存城址面积（含城壕）约4.1万平方米，城内面积约2.65万平方米。从地层关系和器物特征看，城址的使用年代为龙山中晚期。在该城址的西南部有一座二里头文化早期的城址，也发现有城墙和城壕，面积约5.2万平方米。在这座二里头文化城址以北区域发现20多处房址，或为单间，或为多间，有的房子还发现有奠基遗存。发掘者认为这座二里头文化时期的城址很可能是夏王朝在其南土营建的军事重镇。(56)

发掘简报未公布蒲城店遗址龙山中晚期陶器的具体统计数据，但指出是以深腹罐、鼎、小口高领瓮、盆、碗为基本器物组合，此外还可见到较多的鼎足，因此其文化面貌当近于煤山、瓦店等遗址的龙山遗存，但这里出土有陶背壶，则是嵩山以南地区的罕见之物。

10．郾城郝家台遗址(57)

郝家台遗址位于郾城市东3公里的石槽赵村。1986—1987年河南省文物考古研究所等单位对该遗址进行了两次发掘工作，发掘面积3212平方米，清理龙山文化和二里头文化的房基14座、灰坑310座、墓葬90座，发现龙山城址1座。

郝家台遗址龙山时期遗存非常丰富，发掘者将其分为五期，第一期约与瓦店一期相当，第二、三期与瓦店二期接近，四期与瓦店三期大致同时，而五期则已接近新砦期了。

城址属于郝家台二期，平面呈长方形，南北长约222米、东西宽148米，面积约32856平方米。现存城墙宽5米，高0.8米，东夯土墙中部探出一个8.8米的缺口，或为城门。城内发现有长方形排房，目前已经发现了6排，均为平地起建，排与排之间的间距大约为10米。如F16目前已清理出6间长方形房子，各房间大小不等，但都在南侧开有门，屋内都有

烧土面。

郝家台龙山遗存出土陶器的常见器类有鼎、罐、甗、鬻、刻槽盆、盆、高领罐、壶、钵、碗、盘、豆、觚形器、杯、瓮、缸和器盖等。从炊器上看，鼎、罐、甗最为常见，兹以遗存比较丰富的二期、三期、四期、五期为例加以统计，其中：二期出土鼎4、深腹罐和圆腹罐21、甗26；三期出土鼎21、罐9、甗2；四期出土鼎12、罐类器12、甗3；五期出土鼎9、折沿罐5、甗1。虽然以上数据仅是各期复原和基本复原的陶器标本数量，但在一定程度上反映出郝家台龙山遗存以鼎和罐为主要炊器，就数量而言，两者基本上平分秋色，这一特征比较接近王城岗、瓦店等遗址的炊器构成，而与王湾遗址差别甚大。

（四）豫西西部地区

该区域主要是指洛阳盆地以西地区，包括三门峡、灵宝等地。这一区域西南有秦岭、崤山，北有黄河，西过潼关入陕西，北渡黄河进入山西，是豫、陕、晋三省的交界地带。

1. 陕县三里桥遗址

三里桥遗址位于陕县东关，与著名的庙底沟遗址隔青龙涧相望，遗址面积约18万平方米。1957年黄河水库考古队在这里进行了两次较大规模的发掘，获得一批重要的龙山时期遗物。⁽⁵⁸⁾

三里桥遗址龙山时期遗存具有鲜明的特征。发掘报告对典型单位出土陶器进行了分类统计，这里的龙山晚期陶器以夹砂灰陶和泥质灰陶最多，夹砂红陶和泥质黑陶次之，泥质红陶最少，另外还有极少量的蛋壳陶。纹饰以绳纹最多（约占50%），篮纹次之（约占20%），方格纹较少（不足10%），也有少量划纹、镂孔和附加堆纹，素面和磨光陶占一定比例。

陶系	夹砂粗灰陶系					泥质灰陶系					夹砂粗红陶系		细泥黑陶系		泥质红陶系		总计
数量	1708					1031					303		271		48		3361
百分比(%)	50.82					30.68					9.02		8.07		1.43		100
纹饰	绳纹	篮纹	方格纹	附加堆纹	素面	绳纹	篮纹	方格纹	镂孔	素面	绳纹	素面	划纹	素面	篮纹	素面	
数量	1138	327	34	21	188	527	273	20	6	205	95	208	31	240	38	10	3361
百分比(%)	33.86	9.73	1.02	0.63	5.6	15.68	8.13	0.6	0.18	6.1	2.83	6.19	0.93	7.14	1.13	0.3	100

龙山文化（灰坑3）陶器器形统计表（以能看出器形者为限）

陶系	夹砂粗灰陶系			泥质灰陶系					夹砂粗红陶系	细泥黑陶系		泥质红陶系		总计
器形	罐	鬲	甗	碗	盆	杯	罐	甑	罐	豆	罐	罐	鬲	
数量	525	196	19	35	59	37	154	17	84	41	87	37	2	
百分比(%)	40.61	15.16	1.47	2.71	4.57	2.87	11.91	1.32	6.5	3.64	6.73	2.87	0.16	100

三里桥遗址共复原陶器69件，主要器类有罐、鬲、甗、盆、杯、豆、甑、鬻和器盖等，其核心组合为：

炊器：以罐、鬲为主，有少量的甑，不见鼎。

食器：以碗和豆为主。

酒器和水器：饮器以单耳杯和单耳罐为主，盛器有罐、鬻和甗。

盛储器：多见罐、盆（深腹盆、双腹盆均有）。

发掘者认为三里桥遗址的龙山遗存属于典型的河南龙山文化陶器，但也有学者认为它应该是客省庄文化的一个类型或是独立的三里桥文化(59)，在此需要加以进一步分析。

从前述器物组合来看，三里桥遗址确实具备了王湾类型的绝大多数器物，说明两者在文化性质上是一致的。但仔细分析，三里桥遗址与郑洛地区以及嵩山以南地区的龙山晚期遗存确有不同。首先，从器类上看，虽然三里桥遗址出土的罐类器颇多，与王湾类型相似，但这里出土的陶罐以长颈深腹罐和带耳罐居多，很少见到王湾类型典型的夹砂深腹罐和圆腹罐；其次，三里桥遗址另一个显著特征是这里出土的陶鬲数量众多，远远超过王湾类型中此类器的比例，足见三里桥类龙山遗存的主

要炊器器类是鬲，而非鼎和罐；此外，三里桥龙山陶器纹饰中绳纹的比例高达50%，远远超过篮纹和方格纹，这与前述两个区域多篮纹和方格纹的传统迥然有别。因此，应该把三里桥遗址的龙山遗存独立为河南龙山文化的一个类型——三里桥类型。

2. 浞池仰韶遗址⁽⁶⁰⁾

仰韶遗址位于浞池县城北7.5公里的仰韶村之南，饮牛河之西以及寺沟村以北的台地上，面积约36万平方米。1921年安特生在这里发掘之后，仅有中国科学院考古研究所于1951年在此进行了小规模试掘。1980年和1981年河南省文物研究所等单位对仰韶遗址进行了第三次发掘，清理面积200余平方米，基本上厘清了该遗址的文化堆积情况。发掘报告将此次发掘所得遗存分为四期，并判断其文化属性与年代为：第一期 of 仰韶文化中期，第二期 of 仰韶文化晚期，第三期为庙底沟二期遗存，第四期为龙山时代晚期遗存。这里着重谈第四期遗存的相关情况。



图2-12 三里桥遗址出土陶鬲

属于此期的遗迹主要有房基1座和灰坑13座。根据对典型单位出土陶器的统计分析，仰韶遗址龙山晚期陶器的总体特征是：陶质以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，有少量夹砂红陶和泥质黑陶，泥质红陶极少。器表磨光者甚多，纹饰主要是绳纹，篮纹次之，另有少量的方格纹、镂孔、凸棱纹、划纹和附加堆纹。主要陶器器类及标本数量为：单把鬲2、深

腹罐4、单耳小罐（杯）2、浅腹盆3、深腹盆2、鼎1、碗5、杯2以及陶环多件。

从上述特征来看，仰韶遗址龙山晚期遗存与三里桥遗址的同时期遗存基本一致，可以归入河南龙山文化三里桥类型。

二 豫西和豫中地区龙山晚期的文化属性与文化类型

为方便讨论，首先将上述典型遗址龙山遗存的年代序列整理如下表。

时代 遗址	龙山早期	龙山中期	龙山晚期
洛阳王湾			王湾三期Ⅴ段和Ⅵ段
洛阳西干沟和东干沟	西干沟龙山一期	西干沟龙山二期	东干沟龙山遗存
洛阳铨李			铨李二、三期
洛阳西吕庙			西吕庙早、晚期
偃师灰嘴			灰嘴龙山遗存
伊川白元			白元一期、二期
伊川小潘沟			小潘沟龙山遗存
新安冢子坪		冢子坪龙山遗存	
新安西沃			西沃龙山遗存
郑州牛砦			牛砦龙山遗存
郑州旭奋王			旭奋王龙山遗存
郑州马庄			马庄龙山遗存
郑州阎庄			阎庄龙山遗存
郑州大河村	大河村龙山早期遗存	大河村龙山中期遗存	大河村龙山晚期遗存
郑州站马屯	站马屯一期	站马屯二期	站马屯三期
荥阳竖河		竖河一期一段	竖河二期二段、三段
荥阳点军台			点军台四期
新密古城寨	古城寨一期		古城寨二、三、四期
新密新砦			新砦一期
济源留庄			留庄龙山遗存
登封王城岗			王城岗一至五期
汝州煤山			煤山一、二期

时代 遗址	龙山早期	龙山中期	龙山晚期
禹州瓦店			瓦店龙山晚期遗存
登封告成北沟	北沟龙山遗存		
登封程窑			程窑第三、四层遗存
禹州吴湾	吴湾第四层遗存		吴湾第三层遗存
禹州阎寨			阎寨龙山遗存
汝州李楼			李楼一期、二期
平顶山蒲城店		蒲城店龙山中期	蒲城店龙山晚期
郾城郝家台			郝家台一至五期
陕县三里桥			三里桥龙山晚期
渑池仰韶村			仰韶村四期遗存

1 . 龙山早期

根据上文的相关分析统计，可将上述典型遗址龙山早期陶器特征概括如下表。[\(61\)](#)

遗址和遗存	陶质陶色	纹饰	核心器物组合
西干沟龙山一期	陶质有夹砂灰陶、泥质灰陶、夹砂红陶和泥质橙黄陶等。	纹饰有篮纹、弦纹、方格纹和绳纹等，另有部分素面陶器。	炊器以夹砂罐为主，另有少量甑和釜灶；食器以碗、钵和豆为主；水器有小罐和甗；盛储器流行双腹盆、缸和瓮类器物。
大河村龙山早期遗存	以泥质陶为主，夹砂陶次之，夹砂陶中夹蚌料者基本不见；陶色以灰陶为主，红陶较少。	器表以素面为主，纹饰有绳纹、弦纹、附加堆纹、划纹、篮纹、方格纹和鸡冠纹等。	炊器罐和鼎均较多，有少量甑；食器主要是碗、钵和豆；水器主要有杯和壶；盛储器多见折腹盆、浅腹盆以及瓮缸类器。

站马屯一期	以泥质土红色为主，红陶次之，夹砂红陶和泥质灰、黑陶均较少。	器表以磨光为主，横篮纹次之，方格纹和绳纹极少。	炊器以罐为主，有一定数量的鼎，另有少量的甗、甗；食器以碗、豆为主；酒水器中杯是最重要的饮器，盛器则有罐、甗和鬻等物；盛储器主要有盆、罐和瓮类器物。
告成北沟龙山遗存	主要有泥质灰陶和夹砂灰陶两大类。	纹饰以横篮纹为主，还有附加堆纹和方格纹。	炊器以罐为主，有少量鼎；食器有豆；酒水器有甗、杯；盛储器有缸。
吴湾第四层	陶系中以棕色夹砂陶数量较多，占总数三分之一左右，泥质灰陶次之，橙红色夹砂陶和泥质黑陶最少。	除素面与磨光者外，多饰横篮纹，方格纹次之，还有少量细绳纹和附加堆纹。	炊器以罐为主，鼎次之；食器以碗、豆为主；酒水器有杯、鬻、壶；盛储器有瓮和盆。

从上表所列可以看出在龙山早期，豫西和豫中地区的文化面貌即已表现出相当的一致性，具体表现为：陶器以泥质和夹砂灰陶为主，但有部分棕色陶、橙红陶和红陶。素面磨光陶占一定比例，纹饰以横篮纹最为常见，另有少量的绳纹和方格纹，其他纹饰更少见。在器物组合方面也表现出相当的稳定性，即形成了以夹砂罐为主，以鼎、甗为辅的炊器系统；食器则是碗（钵）和豆的固定搭配；饮器主要是杯，盛水（酒）器则以甗和鬻最典型；盛储器主要有双腹盆、浅腹盆和瓮缸类器；此外，各遗址还普遍都有器盖、刻槽盆等物。

2 . 龙山中期

上述典型遗址中属于龙山中期的材料较少，现将其特征归纳对比如下。⁽⁶²⁾

遗址和遗存	陶质陶色	纹饰	核心器物组合
西干沟龙山二期	以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，泥质磨光黑陶占很小一部分，泥质红陶极少。	纹饰有方格纹、篮纹、弦纹、绳纹和指甲纹，此外素面陶也占一定比例。	炊器以夹砂罐为主，另有鼎、鬲、甗为补充；食器以碗、钵和豆为主；水器中饮器有杯，盛器有鬶、甗和罐；盛储器流行双腹盆和瓮缸类器物。
冢子坪龙山遗存	以夹砂陶为主，次为泥质褐陶、夹砂灰陶和泥质灰陶，红陶和黑陶较少。	素面和磨光陶约占40%，纹饰则以篮纹最多，绳纹次之，还有少量方格纹、弦纹、附加堆纹等。	炊器以夹砂深腹罐为主，另有少量鼎、甗；食器以碗、豆为主，另有钵和圈足盘；饮器以杯为主，盛器以甗、罐、壶为主；盛储器流行斜腹盆、双腹盆和瓮缸类器。
大河村龙山中期遗存	仍以泥质陶为主，夹砂陶次之；陶色以灰陶为主，另有部分红陶和少量黑	器表素面者较多，纹饰以绳纹最多见，其次是方格纹和篮纹。	炊器以罐为主，另有少量鼎；食器以碗、豆和圈足盘为主；饮器以杯居多，盛器

	陶。		有罐；盛储器有折腹盆、双腹盆以及缸、瓮类。
站马屯二期	以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之。	磨光素面陶仍占相当比例，纹饰则以篮纹为主，方格纹显著增加。	炊器以罐为主，有一定数量的鼎，另有少量的甑、甗；食器以碗、豆为主；酒水器中杯是最主要的饮器，盛器有罐、甬和鬻；盛储器则有盆、罐和瓮。
竖河一期一段	以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，另有一定数量的泥质黑陶和夹砂黑陶，褐陶、棕黄陶和红陶均极少。	绳纹数量最多，其次是方格纹和篮纹，素面和磨光陶约占陶器总数的三分之一强，其他如附加堆纹、弦纹、划纹、戳印纹和镂孔均极少。	炊器以深腹罐为主，有少量的甑、鼎和甑，且甑的数量明显多于鼎；食器以碗、圈足盘和豆为主；杯和单耳罐是主要饮器，盛水器有罐、鬻、盃和甬；盛储器流行折腹盆和瓮缸类器物，另有少量高领罐。

根据上表的分析，豫西和豫中地区龙山中期的文化面貌依然表现出相当的一致性。陶器中夹砂和泥质灰陶已经占据绝对多数，褐陶、棕色陶和红陶均很少见；素面磨光陶占相当比例，纹饰以绳纹和篮纹较为多见，也有一定数量的方格纹，其他纹饰则罕见。核心器物组合与本地区龙山早期基本相同，但炊器中已不见釜灶，而甗则是新出现的器类，在

部分遗址中甗的数量甚至超过了鼎。

3. 龙山晚期

豫西和豫中地区龙山晚期文化极为繁荣，前述典型遗址均有丰富的龙山晚期遗存。从上文所分析的典型遗址文化面貌来看，豫西和豫中地区龙山晚期文化的最显著特征是其统一性，即延续了该区域龙山早中期文化的传统。具体来说就是：陶器以夹砂和泥质灰陶为主，有一定数量的黑陶；素面陶和磨光陶占一定比例，有纹饰者则以篮纹、方格纹最常见，绳纹少见（只有古城寨遗址“以绳纹为主，篮纹次之，方格纹再次之”），另有少量的附加堆纹、弦纹、划纹和指甲纹。核心器物组合十分稳定：炊器以夹砂罐为主，食器以碗（钵）、豆、圈足盘为核心，饮水（酒）器以杯为主，盛水（酒）器以甗、鬲为主，盛储器则多见高领罐、斜腹盆、双腹盆、瓮或缸类器物。这一组合不仅延续了整个龙山晚期，而且涵盖了豫西和豫中地区。相比同时期海岱地区的龙山文化，豫西和豫中地区的龙山遗存特色鲜明，自成体系，学术界将这类遗存称为河南龙山文化无疑是恰当的。

但另一方面，豫西和豫中地区的龙山文化又确实存在着地区差别，而且可以划分为三个相对独立的区域，即嵩山以北的郑洛地区，嵩山以南的颍河和汝河上游地区，以及豫西西部地区。三个地区龙山晚期陶器面貌的主要差异可以列为下表。

地区	区域性特征
嵩山以北郑洛地区	洛阳地区多鬲，郑州地区多甗；鼎的数量普遍较少，乳足鼎更少；篮纹多，其次是绳纹和方格纹。
嵩山以南颍河、汝河流域	鼎多，鬲和甗均罕见，甚至不见；但有一定数量的彩绘陶；篮纹居多，绳纹和方格纹次之。
豫西西部地区	鬲很多，鼎少，多长颈罐和带耳罐；绳纹最多，其次是篮纹和方格

很明显，造成上述差异的主要原因是三个地区的相邻文化各不相同。豫西西部地区和洛阳地区多鬲，显然是因为接近客省庄文化的分布区，所以总体趋势是越往东、往南陶器的数量递减。郑州地区多甗，以及这一地区所见的大口平底盆、镂空高圈足盘和麻花把鬻形器等器类，自然是受东方文化的影响，所以这些因素是往西而递减。在嵩山以南地区，煤山遗址所见的彩绘陶器，瓦店遗址出土的素面鼎足、附加堆纹和指窝纹鼎足、漏斗形刻槽盆、红陶鸟，都是江汉平原石家河文化的典型因素，也自然是因为汝、颍河流域邻近江汉平原的缘故。

以往学者在分析嵩山南北地区龙山晚期的文化异同时，都特别强调两区域内鼎、罐的流行程度不同。虽然上述遗址大多缺乏完整、准确的器类统计数据，但根据所公布的标本数量，仍然可以看出这样的态势，即嵩山以北地区各遗址罐都多于鼎，罐在数量上占据绝对优势；嵩山以南地区的情况则比较复杂，虽然从总体上看鼎的数量明显增加，但具体到每处遗址则各有不同，如王城岗遗址鼎多于罐，瓦店和阎寨遗址则是罐多于鼎，而郝家台遗址鼎和罐数量则大体接近。由此来看，龙山晚期嵩山以北地区诸遗址确实以夹砂深腹罐为主要炊器，而嵩山以南地区则是鼎、罐并重的局面。同时还应看到，造成这种差别的原因，既可能是地域不同所致，也可能是遗址等级不同所造成的。目前嵩山以北地区龙山晚期遗址基本上都是普通聚落，而嵩山以南的王城岗、瓦店、阎寨、郝家台、古城寨和蒲城店等遗址大都发现有城址，聚落等级明显更高。一般而言，高等级聚落人群组成多元，文化面貌复杂，器物组合也就更容易呈现出多样化特征。

虽然学术界普遍注意到龙山晚期嵩山南北地区的文化差异，但究竟如何区分与定性，则分歧较大，或以王湾类型概括，或称之为煤山文化，或区分为同一文化类型的南北两区，或分为两个文化类型甚至两个考古学文化。⁽⁶³⁾根据上文的分析，可以看出龙山晚期豫西和豫中地区的文化面貌在总体上是—致的，都属于河南龙山文化体系，但结合各地区的具体特征，宜区分为三个类型，即嵩山以北郑洛地区的王湾类型，嵩山以南汝、颍河流域的煤山类型以及豫西西部的三里桥类型。

第二节 豫东鲁西皖北地区的龙山遗存

一 典型遗址文化面貌分析

（一）豫东平原

豫东平原位于黄河冲积扇的东南翼，地处豫、鲁、皖、苏四省交会地带，在行政区划上主要包括今河南省开封市、周口市和商丘市的大部。这里自古就是文化荟萃之地，也是夏代诸部族的主要聚居区。

1. 造律台与王油坊遗址

1936年冬，为了探寻殷商文化的源头，中央研究院历史语言研究所李景聃前往豫东商丘和永城一带开展考古调查。当年11月底和12月初，李景聃与河南古迹研究会赵青芳、韩维周和张清渭等人对永城造律台遗址进行了为期十天半的发掘，揭露面积154平方米。

造律台位于西汉萧何所封的酈县城南门靠寨墙处，是一龟形台地，底部周长400米，高约7米，因后人附会萧何当年收秦律令图书而得名。这次发掘的主要收获是获得一批龙山时期的遗存，李景聃特别注意到这一阶段的陶器以鼎居多，仅出土的侧三角形扁鼎足就多达220件。同年12月11—14日，李景聃和赵青芳等人又在造律台以西约4公里的黑孤堆遗址进行了小规模发掘，发现了与造律台遗址类似的龙山遗存。在观察了两遗址的出土遗物之后，李景聃认为：

把造律台黑孤堆两处所得的遗物，与其他龙山期的遗址比较，看不出有多大不同的地方，陶、石、骨、蚌等器都表现出龙山期文化的特征。陶器中绳纹、条纹、方格纹的罐子，鬼脸式足的鼎，三

足带流的鬲，平底直壁的盆，高圈足的盘子，大口小底的碗，直壁带把的杯，及高甗等都是黑陶里最常见的东西。石器、骨器、蚌器与城子崖的大致相似，都很富有意味，不过遗址的范围较小罢了。

造律台和黑孤堆遗址的发掘令李景聃颇为兴奋，他乐观地估计：

在豫东商丘一带河患淤没，沙田弥漫的地段里，找到这样的遗址，至少在龙山期文化分布的连锁上给寻出了一个重要的脱落了的一环。……在龙山期文化的传播上，淮河流域尤其河南的东南，安徽的西北，是一个很重要的联系，这一带必有更大的遗址可寻，说不定殷商文化前身的问题，可以得到相当的解决，这就有待于考古界的努力了。(64)

在发掘造律台和黑孤堆遗址的同时，李景聃等人还注意到附近另有江孤堆、王油坊等多处孤堆遗址，但当时未及开展工作。四十年之后，中国社会科学院考古研究所洛阳工作队和商丘地区文物管理委员会于1976年冬在商丘地区开展考古调查，并于1977年春首次发掘了王油坊遗址(65)，同年10—11月对该遗址进行了第二次发掘。(66)

王油坊位于永城县西约30公里处，东距造律台仅约3公里。遗址为高出地表的一片土丘，面积约1万平方米，两次发掘面积共800余平方米，共清理比较完整的龙山时期房址22座，灰坑44个和石灰窑3座。

在第一次发掘简报中，发掘者已经注意到王油坊遗址出土陶器的特征是：

陶器种类繁多，有小巧的蛋壳黑陶及白陶器皿，也有一定数量较大型的器物。最多的是深腹罐和碗，其次是鼎、平底盆和各类罐，甗的数量也较多，圈足盘较为普遍，但未见鬲。

发掘简报还指出，这里出土的深腹罐多为泥质灰陶，泥质黑陶极少，夹砂陶几乎不见。口沿有卷沿、折沿两种。器身大多饰方格纹，少数饰篮纹。也有上部饰方格纹下部饰绳纹，或上饰绳纹下饰方格纹的。不少深腹罐外附一层红烧土，而且数量很多，说明它是当时最主要的炊具。鼎均为罐形鼎，上部与深腹罐大体相同。除此之外，还有一种数量

较少的素面小鼎，个别鼎附有一耳。鼎足大多数为扁三角形，扁凿形及乳头形的很少。甗的特征也很显著，上部为泥质的盆形甗，较大，而下部的袋足多夹砂，腰部极细，造型瘦长。根据上述陶器特征，发掘者认为商丘地区也是河南龙山文化的分布区域。

1987年，郑光将王油坊遗址两次发掘的材料一并整理公布。⁽⁶⁷⁾该发掘报告归纳出王油坊遗址龙山时期的陶器群主要是深腹罐、鼎、碗、甗、器盖、大口罐、高领罐、圆腹罐、单耳罐、直领瓮、豆、杯、筒形杯、折腹盆、平底盆、盃、平流鬶、矮圈足盘、甗等，其中前三类器物约占出土器物总数的一半。深腹罐和鼎都主要装饰篮纹、绳纹和方格纹，篮纹逐步减少而方格纹渐渐增多。

根据郑光的描述，可知王油坊遗址龙山时期核心陶器组合是：

炊器：以深腹罐为主，有部分鼎（侧三角形足为主）和少量的甗、甗。

食器：以碗为主，有部分豆和矮圈足盘。

酒器和水器：有杯、筒形杯、盃和鬶等。

盛储器：直领罐、瓮、盆（平底盆和折腹盆）等。

郑光对王油坊遗址龙山遗存的年代判断是：王油坊中下层应相当于河南龙山文化中期，而王油坊的上层则相当于河南龙山文化晚期。发掘报告公布的上、中、下层的碳十四测年大约是公元前2300年、前2400年和前2500年。

郑光认为，王油坊遗址龙山遗存具有明显的地方特征，具体是：

深腹罐与鼎的口沿上端多有一周沟槽，甗由大口罐式甗与三袋足细身鬶组成。深腹罐在整个器物群中所占比例特别大，大器盖、甗、平底盆的数量较多。大口罐、大器盖、子母口瓮、子母口缸、子母口罐、I式圈足盘、束腰筒形器、II，III式平底盆、长颈壶、贯耳壶等为具有代表性的器物。纹饰中的斜槽纹，骨器中的骨牌饰也很有特色。而陶器中带凹槽的扁横耳、盲鼻、鬼脸鼎腿及盃、鬶之

高流则与山东龙山文化所共有。

据此，郑光提出将此类遗存命名为河南龙山文化的王油坊类型，并结合调查材料，认为王油坊类型的主要分布范围是豫东平原，往东延伸至安徽东北部，往南则可达安徽境内的淮河流域。



图2-13 王油坊遗址典型陶器

2. 淮阳平粮台遗址⁽⁶⁸⁾

平粮台遗址位于淮阳县城东南4公里处的大朱庄西南，面积5万多平方米。遗址高出附近地面3—5米，故又称“平粮冢”或“贮粮台”。1979年秋河南省文物局在此举办文物工作人员训练班，发掘面积800多平方米，发现了龙山时期的高台建筑和夯土城墙。次年，河南省文物研究所在这里设立了考古工作站，对古城墙进行了试掘。

发掘者根据地层关系将平粮台遗址的文化遗存分为五期：平粮台一期出土器物中包括鸭嘴形足陶鼎、深腹罐等，其特征与大汶口文化晚期的同类器类似。第二、三、四期遗物以灰陶居多，黑陶次之或较少，施篮纹、方格纹、绳纹，具有明显的河南龙山文化特征，但陶器中有甗、圈足盘等王油坊类型所见的器物，而不见豫西地区常见的双腹盆，因此发掘者认为这里的龙山时期遗存应划归王油坊类型。平粮台第五期陶器有三足皿、甗、鼎足和罐等，与二里头文化一期有相同之处。

综合发掘简报的介绍，平粮台遗址第二、三、四期的核心陶器组合为：

炊器：主要有深腹罐和鼎，另有少量甗。

食器：以碗为主，有部分豆和圈足盘。

酒器和水器：有鬯。

盛储器：流行平底盆。

其他器类：有一定数量的刻槽盆。

平粮台城址已发现有城墙、城门、门卫房、陶排水管道、房基、陶窑、墓葬和灰坑等遗迹。城址平面呈正方形，长宽各185米，城内面积约3.4万平方米，加上城墙及外侧附加部分，则总面积超过5万平方米。现存城墙顶部宽8—10米，下部宽约13米，残高3米多。城墙采取小版筑堆筑法建造，即先夯筑一小版土墙作为城墙内壁，然后在其外侧堆土夯实，逐层加高到超过内侧夯土墙高度，然后夯筑城墙顶部。

在南、北城墙的中段均发现缺口和路土，应是城址的南门和北门，东、西门尚未发现。南门两侧发现两座房址，房门相对，应是门卫房。

从出土器物特征看，两座房基均属平粮台三期。在南门路土之下发现5米多长的沟渠，北高南低，底部铺一条陶水管道，其上有两道并列的陶水管道，应是向外的排水设施。在城址内已发掘龙山时期的房基10余座，多为长方形排房，有的平地起建，有的则是高台建筑，普遍使用土坯作为建筑材料。城内发现墓葬16座，均为小孩墓，其中瓮棺葬13座，土坑墓2座以及灰坑1座，内埋人骨，多为平粮台三期的墓葬。

发掘简报指出，城墙被平粮台三期的遗迹所叠压，因此城址的年代不晚于这一阶段。城墙又叠压着平粮台二期的灰沟H61，因此城址的年代不会早于河南龙山文化中期。

2014年，河南省文物考古研究院再次对平粮台遗址进行了大规模勘探和发掘，在城址内发现龙山时期的房址30处，其中东部多为排房，西北部则有面积较大的房基垫土，房子等级似乎更高。勘探和试掘还表明，平粮台城址外围壕沟的宽度一般在25米以上，而城址南门外的壕沟明显变窄，目前残存宽度仅5.2米，可能是为了方便进出城门。此次发掘还清理了龙山时期的土坑竖穴墓葬8座，随葬陶器有罐、壶、觚形器和盆等。(69)

关于平粮台龙山城址的性质，或以为是太昊之都宛丘(70)，或以为是帝舜所都(71)，但这些意见纯属推测，缺乏令人信服的证据。

3. 鹿邑柰台遗址(72)

柰台遗址在鹿邑县城东南10公里王皮溜乡普大庄村西北地，这是一处高约5米，面积约7000平方米的堙堆，因其上有柰香寺旧址而得名。该遗址是1978年中国社会科学院考古研究所河南二队调查发现的，1987年河南省文物考古研究所进行了发掘，揭露面积460平方米。

柰台遗址堆积丰富，发掘者根据地层关系和出土器物特征将其遗存分为六期。

第一期主要器类有鼎（鼎足常见有侧装三角形、凿形两种）、鬲、盂、壶、罐、豆、高柄杯、器盖等，流行篮纹，多素面磨光陶器。发掘

者指出，此类遗存在豫东地区屡有发现，一般归入龙山文化早期，但实际上与山东曲阜西夏侯上层的同类遗存相似，当归入大汶口文化晚期。

第二期可分早晚两段。早段常见的器类有鼎（常见的鼎足有侧装三角形、带沟槽扁凿状、板状和“鬼脸”式四种）、白陶或红陶鬻、甗、罐、壶、盆、盘、豆、杯、碗、器盖等，仍以素面和篮纹最多。发掘者认为此段遗存相当于造律台类型早期，但在文化内涵上有很大成分与山东龙山文化接近，同时也能见到后岗二期文化和王湾类型的一些因素，如绳纹甗、刻槽器以及少量的方格纹和绳纹等，但所占比例均较低。

二期晚段常见的器类有甗、鬻、鼎、罐、瓮、盆、盘、豆、碗、杯、器盖、刻槽器等，纹饰以篮纹、绳纹、方格纹为主，素面陶仅限于泥质器类。鼎足有板状、侧装三角形、圆柱状、扁凿状、“鬼脸”式等多种，但以侧装三角形为最多。这一阶段的遗存相当于造律台类型晚期，来自后岗二期文化、王湾类型的因素明显增加，形成了这期遗存特有的文化面貌。

第三至六期遗存分属岳石文化、商代、西周和东周，故不详述。

4. 沈丘乳香台遗址⁽⁷³⁾

乳香台遗址位于沈丘县城关镇南1公里的徐营村北，现存南北长70米、东西宽60米，遗址上原建有乳香寺，但已废弃。1978年上半年，中国社会科学院考古研究所河南二队对该遗址进行了调查，确认为河南龙山文化晚期遗存。1987年冬，为配合水利工程的建设，河南省文物研究所会同周口地区文化局对乳香台遗址进行了抢救性发掘，揭露面积400平方米。

发掘简报将乳香台遗址的遗存分为三期，各期陶器特征是：

第一期：以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之；纹饰以篮纹为主，方格纹次之，还有绳纹和附加堆纹等；主要器形有深腹罐、鼎、钵、豆、圈足盘、甗、碗、瓮、鬻、器盖等，鼎足多为侧装三角形。发掘者认为该期遗存属于造律台类型，但可细分为早、晚两段，早段与王油坊中层年

代接近，晚段则与王油坊上层类似。发掘者又指出，乳香台遗址的文化遗存与永城王油坊、鹿邑栾台等地的造律台类型文化遗存有一定的差异，如这里出土的陶鬻，形制与王油坊遗址同类器物差别较大，而与豫西的临汝煤山遗址出土的同类器更为接近，表明乳香台遗址受豫西王湾类型影响甚大。

第二期：以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，并有少量的黑陶和棕陶。纹饰以篮纹为主，另外还有方格纹、绳纹等；主要器形有鼎、深腹罐、圆腹罐、深腹盆、平底盆、器盖、碗、盘、甗、壶、鬻等，鼎足有两种，一种较高，足尖呈锥状，另一种为乳状足。发掘者认为此期遗存与豫西新砦期的年代相当。

该遗址第三期遗存属于西周中晚期，暂不论。

5. 河南夏邑清凉山遗址⁽⁷⁴⁾

清凉山遗址位于夏邑县西南30公里的魏庄西北，也是一处垆堆遗址，现存高度0.5—3米，东西长55米，南北宽53米。

该遗址也是1977年中国社会科学院考古研究所河南二队在豫东调查时发现的，1988年夏秋，北京大学考古学系联合商丘地区文管会对该遗址进行了复查和发掘，发掘面积150平方米，发现了丰富的河南龙山文化、岳石文化和商文化遗存。

发掘报告将清凉山的龙山文化遗存分为两期，陶器均以泥质陶为主，夹砂陶极少，此外还有一定数量的夹蚌陶。其中第一期泥质陶占全部陶器的87%—89%，夹砂夹蚌陶占10%左右，夹砂陶数量最少，约占2%。泥质陶中又以泥质灰陶为主，其次是黑陶，褐陶数量也不少，红陶最少。陶器器表以素面为大宗，其次是篮纹和方格纹，绳纹数量也不少。器类以深腹罐为最多，约占全部陶器的50%，其次是小口瓮、碗、鼎（侧装三角扁足鼎和乳状足鼎均见）、甗等，还有一定数量的平底盆、鬻、豆、大器盖等。

第二期陶器仍以泥质陶为主，约占全部陶器的94%，夹砂夹蚌陶数

量减少。泥质陶中以灰陶为主，黑陶次之，也有部分褐陶。器表装饰仍以素面为主，但数量较第一期有所减少；篮纹次之，数量有所增加；绳纹和磨光陶的比例也有增加，而方格纹数量减少。器类仍以深腹罐为主，小口瓮、碗次之，平底盆数量增加，另有鼎、甗、豆、盘等器类。

清凉山遗址龙山文化器类统计表（%）

期别	单位	深腹罐	小口瓮	碗	鬲	平底盆	钵	豆	杯	鼎	甗	圈足盘	大器盖	棒口罐	棒口瓮	大口瓮	子口瓮	子口缸	甗	双耳罐	单耳罐	小罐
第二期	F9	41.7	10.4	14.6	2.1	12.5	4.2	2.1	2.1	2.1	8.3											
	G4	52.2	13.0	4.3		17.4				4.3	4.3											
	T1⑨	47.4	7.7	9.0	3.8	6.4		2.6	1.3	7.7	6.4	1.3	2.6	2.6	1.3							
	T1⑨A	40.9	10.6	12.1	1.5	10.6	1.5		3	6.1	7.6					1.5			3.0			1.5
	T1⑩	44.8	11.2	12.8	2.4	6.4	1.6	3.2	1.6	5.6	4.0		3.2				0.8	2.4				
第一期	F6	41.0	14.8	8.2	3.3	3.2		4.9	1.6	9.8	9.8		1.6			1.6						
	T1⑩	48.6	11.4	8.6	2.9	5.7	2.9	4.3	1.4	7.1	5.7		1.4									
	H25	54.3	11.5	14.8	1.3	1.3		2.3	5	3.8	3.0	1.8	0.8							0.3	0.3	

根据发掘报告对清凉山遗址典型单位出土陶器的统计，可以归纳出该遗址龙山时期的核心陶器组合是：

炊器：深腹罐占绝对多数，此外有一定数量的鼎和甗，甗极少。

食器：碗最常见，另有豆和钵。

酒器和水器：以鬲和杯为主。

盛储器：小口瓮（直领罐）和平底盆最常见，另有少量的棒口罐、子母口罐以及带耳罐等。

其他器物：折肩大器盖、刻槽盆等。



图2-14 清凉山遗址深腹罐和陶鼎

发掘报告指出，清凉山遗址的龙山文化遗存与造律台类型同类遗存极为相似，两者的陶器均以泥质陶为主，夹砂陶较少，且有一定数量的夹蚌陶；器表多素面和磨光，纹饰以篮纹、方格纹和绳纹为主；主要器类是深腹罐、鼎、小口瓮、大器盖和平底盆等，且形制基本相同。因此，发掘者主张清凉山遗址的龙山遗存归入造律台类型，属于河南龙山文化系统。

6. 杞县鹿台岗遗址和段岗遗址(75)

鹿台岗遗址位于河南杞县东部的裴村店乡，西距县城约12公里。遗址东西宽约120米，南北长约150米，总面积约14000平方米。1989年和1990年，郑州大学文博学院和开封市博物馆对该遗址进行了两次发掘，揭露面积714平方米。遗址堆积包括仰韶、龙山、二里头、商和春秋等时期，但以龙山时期遗存分布范围最广，最为丰富。

鹿台岗遗址龙山时期遗存包括灰坑、房址、墓葬和特殊遗迹四类，其中灰坑87座、墓葬2座、房址13座、特殊遗迹3处。出土陶器种类繁多，但以深腹罐、鼎、甗、小口深腹罐、平底盆、器盖和碗数量最多，纹饰以篮纹、绳纹和方格纹最为常见。依据陶器演变特征，发掘报告将鹿台岗遗址龙山时期遗存分为三期四段，其中早期相当于王湾类型早期偏晚阶段或王油坊下层的偏晚阶段，中期相当于王湾类型中期或王油坊中层阶段，晚期相当于王湾类型晚期偏早阶段或王油坊上层阶段。

发掘报告将鹿台岗遗址龙山文化陶器的文化因素分为四组：

A组：典型器物包括深腹罐、大口罐、小口高领罐、大口瓮、圈足盘、中口瓮、擂钵、敛口盆、折腹盆等，与王湾类型的同类器接近。

B组：典型器物包括沿面带凹槽的深腹罐、甗、侧装三角形足鼎、素面罐、圆腹瓮、带蘑菇状钮器盖等，与造律台类型的同类器接近。

C组：包括手制夹粗砂碗、柱状足鼎、小碟等器物，在后冈二期文化中可以见到同类器。

D组：典型器物包括宽沿大平底盆、鬲、细泥盆、三足皿、四足皿、薄胎杯、高柄杯形器、背壶、鬼脸式鼎足和覆盆式器盖等，皆与山东龙山文化的同类器相似。

但发掘报告又指出，上述各组器物所占比重有显著差别，其中A、B两组是鹿台岗遗址的主要因素，D组其次，而C组最少。就A、B两组因素而言，在第一、三、四段中B组因素略居主导，第二段时A组则稍占优势。因此，发掘者认为鹿台岗遗址龙山遗存整体上当属于造律台类型，但王湾类型对其有巨大影响，同时也接受了少量山东龙山文化和后冈二期文化的因素。

段岗遗址位于杞县县城西南约7公里的段岗村东地和曹岗村西地，是一处高于周围2—4米的台地。郑州大学文博学院和开封市博物馆于1989年和1990年对该遗址进行了两次发掘，发现了较丰富的龙山时期遗存，主要有灰坑24座。

发掘报告将段岗遗址的龙山遗存分为三段：第一段相当于王湾类型中期偏早或王油坊中层的偏早阶段，第二段相当于王湾类型中期偏晚或王油坊中层的偏晚阶段，第三段则与王湾类型晚期偏早阶段或王油坊上层的偏早阶段相当。

发掘报告将段岗遗址龙山时期遗存也分为四组：

A组：以深腹罐、小柱足或小扁足鼎、中口罐、大口罐、小口高领罐、矮圈足盘、敛口盆、折腹盆和擂钵等器物为代表，此类因素属于王

湾类型。

B组：以沿面带凹槽的深腹罐、侧装三角形足鼎、高圈足盘和蘑菇状钮器盖等器物为代表，属于造律台文化因素。

C组：以89IIH18：30横剖面为椭圆形、上端施三个横置圆形按窝的鼎足为代表，为豫南地区的文化因素。

D组：以鬻、高柄杯形器以及覆盆式器盖为代表的山东龙山文化因素。

在上述四组文化因素中，A组因素始终占据主导地位，特别是该组因素中的典型器物深腹罐，在第一、二、三段各出土58件、64件和53件，占每段夹砂陶器总数的70%以上。据此，发掘报告认为段岗遗址龙山遗存的性质为王湾类型，但造律台类型对它有巨大影响，同时山东龙山文化因素也波及该遗址。

对比鹿台岗和段岗遗址的龙山遗存，发掘报告认为：

鹿台岗和段岗河南龙山文化遗存的面貌大同小异。其相同点是，两者均含有形制相同的三组文化因素，即属王湾三期的A组因素、属造律台类型的B组因素和渊源于鲁中南山东龙山文化的D组因素；不同的是，不仅两者的C组因素性质不同，而且各组因素在两遗址不同阶段所占比例各不相同。

具体而言，就是：

鹿台岗早期以B组因素居主导地位，属造律台类型。鹿台岗所在的县东一带应为造律台类型分布区的西界。……鹿台岗中期二段和段岗一段时，两遗址均以A组因素为主，杞县一带应属王湾三期文化，同时含大量造律台类型因素。……鹿台岗中期三段及晚期与段岗二、三段时，鹿台岗以B组因素为主，段岗以A组因素为主。表明鹿台岗以东为造律台类型分布区，段岗以西属王湾三期文化分布区。

换言之，发掘者把杞县视为造律台类型和王湾类型的分界线。

7. 柘城山台寺遗址⁽⁷⁶⁾

山台寺遗址位于河南省商丘市柘城县西约10公里处，现存面积约7000平方米。从1995年起中美联合考古队对该遗址进行了5个季度的发掘，揭露面积400平方米，发现了丰富的龙山时期遗存。

发掘者将山台寺遗址龙山时期遗存分为早、中、晚三期，每期又细分为早、晚两段。深腹罐是最常见的器形，陶鼎多作深腹圜底罐状，鼎足多样，扁凿形、侧边捏成花边形的均见。发掘者认为山台寺中、晚期与王油坊遗址的龙山遗存年代相当。

在山台寺遗址还发现一个属于该遗址三期五段的祭祀坑，坑长、宽各约3米，深0.8米，坑内有互相叠压的9具牛骨架，还有一个鹿的上颌骨。

8. 民权牛牧岗遗址⁽⁷⁷⁾

牛牧岗遗址位于河南省民权县双塔乡牛牧岗村北，西南距离杞县鹿台岗遗址约22公里。遗址南北长约120米，东西宽约100米，总面积约1.2万平方米。1977年，中国社会科学院考古研究所河南二队曾调查过牛牧岗遗址，2002年和2006年郑州大学考古系对遗址进行了复查。2007年秋冬，该系师生联合当地考古工作者对遗址进行了发掘，揭露面积375平方米，发现了较为丰富的龙山时期遗存，包括灰坑7个和房址5座。

牛牧岗遗址龙山文化陶器以夹砂陶和泥质陶为主，陶色以灰、褐色为主，主要器类有深腹罐、鼎、甗、圆腹罐、瓮、盆、碗等，另有部分细泥制作的杯、鬲和碗等，鼎足形式较多，侧装扁三角形足、鬼脸式足和扁锥形足均见。纹饰多见篮纹、绳纹和方格纹，也有部分素面和磨光者。发掘报告对典型单位的陶器器类和纹饰进行了统计，虽然数量有限，但仍有参考作用。其中H34出土器物中以瓮最多，其次为罐，而鼎的数量甚少；纹饰方面则以绳纹、方格纹和篮纹最多，分别为25%、

19%和16%，但素面陶也多达32%。H49出土陶器主要是罐、甗和盆，纹饰中方格纹占28%，绳纹占25%，篮纹只有6.4%，素面陶也高达32%。

根据出土陶器的上述特征，发掘者认为牛牧岗遗址的龙山遗存属于造律台类型，其年代约相当于造律台类型的中、晚期。

（二）鲁西地区

鲁西地区主要包括今山东聊城和菏泽两市的大部，这里与豫东平原山水相连，属于同一地理单元。

1. 梁山青堁堆遗址⁽⁷⁸⁾

青堁堆遗址位于山东省梁山县城北约12公里处，紧邻东平湖，局部被淹没。1959年春中国科学院考古研究所山东队在此进行了小规模发掘，揭露面积72平方米，清理了房址1座、灰坑15个和墓葬6座，其中包括龙山时代的遗存。

据发掘简报，出土陶器主要有泥质灰陶、泥质红陶和泥质黑陶，另有少量白陶和红陶；纹饰有篮纹、方格纹、划纹和凹旋纹，也有部分素面陶器；主要器类有方格纹深腹罐、泥质罐、平底盆、杯、钵（碗）等。发掘者并称，这里的“黑陶杯和双耳盆均和城子崖相似，而方格纹陶罐又和‘河南龙山文化’的典型产物一致”。

青堁堆遗址的龙山遗存很快引起了学术界的关注，吴秉楠和高平著文指出，在山东省境内至少存在以潍县姚官庄和梁山青堁堆为代表的两类文化面貌不同的龙山遗存，这两类遗存的共性和区别是：

总的看来，这两处遗存在器类上大致相同，少数器形相似，但差别是明显的，不论是陶系、纹饰，还是造型及工艺技术上都有各自的风格。姚官庄有一整套以黑陶为主、工艺技术高超、造型规整

复杂的器物群，一般是素面光亮或只施有凸凹弦纹。其中三足器、假圈足凹底器较发达，特别是鬼脸式足的鼎及长流长颈绞丝状鬲的鬲、高颈鼓腹杯、三足盘及高圈足豆均富有特色，而胎薄至0.1厘米以下的刻花镂孔蛋壳陶器为当时并存的诸文化中所仅见，代表了这一文化制陶工艺的顶峰。而青堋堆则以灰色陶器为主，其中篮纹、方格纹较常见，也有绳纹，但较少见。印有上述这些纹饰的深腹小平底罐，浅盘粗圈足大型豆，以及肥大袋足的甗、侧三角式足的鼎都可作为青堋堆的典型器物。(79)

两位学者又将青堋堆和造律台的出土陶器进行了对比分析，认为它们可以归入同一文化类型，并命名为“青堋堆类型”。他们还指出，根据在菏泽、济宁、聊城三个地区进行的考古调查和试掘情况来看，青堋堆类型在鲁西平原有较普遍的分布，由此认为：

上溯四千年的一段时间里，现今山东境内泰山以西的平原地区（连接上豫东平原）存在着青堋堆类型的文化；泰山以东丘陵地区及半岛部分则存在着姚官庄为代表的另一支文化，即所谓典型龙山文化。

吴秉楠和高平强调，从文化特征上看，青堋堆类型“与豫北、郑州以东的某些‘龙山文化’遗存的关系，较之与姚官庄所代表的典型龙山文化的关系，无疑密切得多”，换言之，青堋堆类型近于河南龙山文化而远于山东龙山文化。(80)他们并推测，青堋堆类型的分布区正是文献所载的先商故地，而叠压在青堋堆类型之上的又是商文化遗存，因此青堋堆类型很有可能与先商文化相关。

2. 曹县莘冢集遗址(81)

莘冢集遗址位于山东曹县县城西北约10公里处，当地文物工作者于1976年在此进行了调查，获知遗址为一东西长192米、南北宽168米的台地。1979年春对遗址进行了试掘，发掘面积55平方米，但因为地下水位高而未能清理到底。

遗址的地层堆积比较简单，表土层下即叠压在商代文化层和龙山时期遗存。此处清理的龙山时期遗迹主要是灰坑7座，获得一批较具特色的陶器。据发掘简报，这里的陶器特征是：以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，有少量黑陶，也可见到蛋壳陶。器表装饰以素面为主，纹饰有方格纹、篮纹、绳纹，还有点刺纹、附加堆纹，凸、凹弦纹等。有的器表施黑陶衣，并磨光。器类以罐、碗最多，其次是盆、瓮，其他还有绳纹灰陶甗、红陶鬶、豆、圈足盘、蛋壳黑陶杯、单把杯、鬼脸足平底器、镂孔圈足平底器、甗和瓮等，器类组合与王油坊遗址接近。

对于该遗址龙山遗存的文化属性，发掘简报指出：

遗址出土的龙山文化生产工具的形制和生活用具陶器的种类、器形、陶色和纹饰作风，与豫东商丘地区造律台遗址，永城王油坊遗址，尤其是梁山县青堍堆遗址，有着许多共同之点。但是，有的陶器器形独特，制作精致，为上述遗址所未见。……莘冢集遗址龙山文化遗存，具有典型龙山文化的因素（如黑陶杯、鸡冠状器足、鬼脸足平底器、蛋壳陶杯等），又具有河南龙山文化的某些特征（如方格纹深腹罐、绳纹灰陶甗、灰陶甗等），而与典型龙山文化的关系较为密切。但是也有明显不同于上述两种文化的因素（如圈足盘、三足平底器、带流壶、漏斗形器、镂孔平底器等），存在着较大的差别。因而，我们说它是介于上述两种文化之间的另一种类型的文化遗存，称之为青堍堆类型。

需要指出的是，吴秉楠和高平将梁山青堍堆遗址的龙山遗存命名为“青堍堆类型”，但主张该类型属于河南龙山文化。而莘冢集遗址的发掘者虽然也使用“青堍堆类型”这一名称，但却认为该类型是介于河南龙山文化和典型龙山文化之间的一类特殊遗存。

3. 菏泽安邱堍堆遗址

该遗址位于菏泽市区东南12公里的佃户屯乡曹楼村东南的安邱堍堆上，地势高出附近地面2.5—3.5米，现存面积超过2000平方米，文化堆积厚度达4米以上。1976年和1981年，山东省博物馆和菏泽地区文展馆

曾分别在此进行过试掘，发掘面积共约100平方米，初步确定了此处为龙山文化和晚商文化遗址。1984年秋，北京大学考古系等三个单位合作对该遗址进行了发掘，揭露面积210平方米，发现了龙山文化、岳石文化、早商文化和晚商文化依次叠压的文化层。1987年公布了发掘简报(82)，2011年正式发掘报告发表。(83)

发掘报告公布了该遗址龙山时期陶器的详细统计数据，具体如下表（见下）：

安邱堽堆遗址龙山时期陶片陶质陶色纹饰统计表

陶质 陶色	夹砂				泥质				合计	%	
	灰	褐	红	黑	灰	褐	红	黑			
纹饰	方格纹	1183	302	16	28	394	10	10	2	1945	30.34
	篮纹	389	136	12	5	779	9	4	3	1337	20.86
	绳纹	417	159	16	13	184	3	3	2	797	12.43
	弦纹	9		2	1	36		10	3	61	0.95
	旋纹	7		1		18		2		28	0.44
	附加堆纹	7	2			16				25	0.39
	划纹	7		1		5				13	0.2
	素面	910	254	76	17	789	44	54	39	2183	34.05
	磨光					4		3	7	14	0.22
	点刺纹		1						2	3	0.05
	泥饼	3	2							5	0.08
	合计	2932	856	124	64	2225	66	86	58	6411	100
%	45.73	13.35	1.93	1	34.71	1.03	1.34	0.91		100	
总计	3976				2435						
%	62.02				37.98					100	
备注	统计单位：H2、H3、H13、H15、G2、G3、F1、F2、F5、F10、T57、T68 ㉔~㉕层，T12 ㉔、㉕层，T13 ㉔~㉕层，T27、T38、T49、T60 第㉔层。										

安邱堽堆遗址龙山时期陶器器类统计表

器类	方格纹中口罐	绳纹中口罐	素面中口罐	甗	甗	甗	敞口盆	敛口平沿盆	篮纹平沿盆	花边盆	钵	碗
数量	174	14	2	15	5	16	14	1	1	1	8	34
%	45.4	3.65	0.52	3.92	1.31	4.17	3.65	0.26	0.26	0.26	2.09	8.88
器类	器盖	圆足盘	尊	豆	大口瓮	小口瓮	敛口瓮	矮领瓮	斜领瓮	卷沿罐	大口罐	侈口(泥质)小罐
数量	13	9	2	12	13	15	1	1	1	1	9	6
%	3.39	2.35	0.52	2.87	3.39	3.51	0.26	0.26	0.26	0.26	2.35	1.57
器类	小壶	盂	蛋壳陶杯	单耳杯	筒形杯	子母口杯	直口皿	折腹皿	长颈小罐	斜颈小罐	鼎	合计
数量	1	1	3	2	1	1	1	1	1	1	2	383
%	0.26	0.26	0.78	0.52	0.26	0.26	0.26	0.26	0.26	0.26	0.52	100

从上述两表的统计来看，安邱堽堆遗址龙山文化陶器以灰陶为主，方格纹、篮纹和绳纹陶器占60%以上，另有相当比例的素面陶。从器类而言，方格纹中口罐约占全部陶器的一半，居于绝对的统治地位，而陶鼎数量极少，不足1%。因此，由邹衡先生领衔执笔的发掘简报就明确指出：“安邱堽堆的龙山文化与近年来在山东曹县莘冢（仲）集发现的龙山文化面貌基本相同，与豫东商丘地区的龙山文化比较接近，应该属于河南龙山文化系统。”

(三) 皖北

皖北地区主要包括宿州、淮北和亳州等地区，地理上属于淮河以北的平原地区。

1. 肖县花家寺遗址(84)

遗址位于肖县花家村旁的台地上，高约9米，面积6000余平方米。1960年12月至1961年1月，安徽省博物馆工作人员对遗址进行了试掘，发掘面积18平方米，获得一批重要遗物。

花家寺遗址出土陶器包括泥质黑陶、白陶、泥质红陶、红砂陶、硬红陶、泥质灰陶和硬灰陶等，可复原的器类主要有鼎、钵、鬲、碗、盆、孟、筒形杯和器盖等。发掘者指出，这里出土的泥质黑陶高足杯、夹砂红陶鬲具有典型的大汶口文化特征，而泥质黑陶盆、钵和鼎，是龙山文化中常见的器形，但小平底鼓腹折沿罐，又与造律台遗址出土的陶罐形制相同，表明花家寺文化遗址兼具山东和河南龙山文化的特点。

2. 宿县小山口遗址(85)

小山口遗址位于安徽宿县曹村区小山口村北，地处安徽最北端，遗址面积为二三万平方米。1991年中国社会科学院考古研究所安徽队对该遗址进行了试掘，发现新石器时代早期、大汶口文化和龙山时期遗存。

小山口遗址龙山文化陶器以泥质灰陶为主，夹砂灰陶次之，也有部分磨光黑陶。常见纹饰有弦纹、绳纹、篮纹、按压纹和附加堆纹等，主要器类有鼎、罐、杯、器盖等。发掘者认为这里出土的磨光黑陶和鬼脸式鼎足与山东龙山文化同类器接近。

3. 蒙城尉迟寺遗址(86)

尉迟寺遗址位于安徽蒙城县许町镇毕集村东，遗址现为高出地面2—3米的堰堆状堆积，现存面积约10万平方米。堰堆顶部有一座寺庙基址，相传是纪念唐代尉迟敬德在此屯兵而建，故称为“尉迟寺”。1989—1995年，中国社会科学院考古研究所安徽工作队对尉迟寺遗址先后进行了9次发掘，共计揭露面积达7000平方米，发现丰富的大汶口文化晚期和龙山时期遗存，为了解皖北地区新石器时代晚期考古学文化面貌提供了关键材料。

尉迟寺遗址龙山文化堆积直接叠压在大汶口文化之上。因历年烧砖取土，龙山时期堆积遭到严重破坏，仅遗址中部保存较好，这一阶段发掘揭露出龙山时期遗迹主要有墓葬12座、灰坑66个以及乱葬坑1个。

尉迟寺遗址龙山时期陶器以夹砂陶为主，另有部分泥质陶。其中灰陶数量最多，灰褐和灰黑陶也占有一定比例，黑陶、红陶和红褐陶数量较少，另有少量白陶。陶器多经装饰，有一定数量的磨光陶，常见纹饰有方格纹、粗绳纹、细绳纹、篮纹、弦纹、刻划纹、指甲纹、附加堆纹和镂孔等。流行圈足器、三足器和平底器，代表性器物有鼎、罐、甗、豆、子母口罐和覆碗状器盖等。其中鼎以侧装三角形鼎足的罐形鼎最为典型，不见鬼脸式鼎足；夹砂罐的数量较多，以大口深腹罐最为常见，泥质子母口罐也是典型器物之一；平底盆也很常见，大口、卷沿，器壁斜直，大平底；覆碗状器盖盛行，也有少量折肩大器盖。

2001—2003年，中国社会科学院考古研究所安徽工作队对尉迟寺遗址进行了第二阶段共4个季度的发掘，揭露面积达3375平方米，又发现了丰富的大汶口文化晚期和龙山时期遗存。⁽⁸⁷⁾这一阶段发掘共发现完整和基本完整的陶器153件，主要器类及其数量分别是：鼎19、大口鼓腹罐5、深腹罐3、敛口罐2、甗2、鬲1、高柄杯3、觚形杯5、单耳杯3、敛口盆2、斜腹盆2、浅腹盆2、豆4、器盖81（覆碗式器盖为主）以及七足镂孔器7件。从器类上看，除了七足镂孔器这样的新器形外，多数器物与第一阶段所见者基本一致。

综合上述两个阶段的发掘材料，可以看出尉迟寺遗址龙山时期核心陶器组合为：

炊器：以侧装三角形足鼎和夹砂深腹罐为主，有极少量的甗。

食器：碗和豆常见。

酒器和水器：主要有鬶、单耳杯、觚形杯和高柄杯。

盛储器：流行平底盆以及形制复杂的罐类器物。

其他器物：流行覆碗式器盖，有立鸟形器和七足镂孔器等“神器”。

从核心器类上看，尉迟寺所见与造律台类型基本一致，特别是该遗址炊器以侧装三角形足鼎和夹砂深腹罐为主要炊器，不见山东龙山文化鬼脸式足鼎，均表明尉迟寺龙山遗存与山东龙山文化分属于不同的文化体系。但与豫东地区典型的造律台类型相比，尉迟寺龙山遗存也表现出一些地域特征，如罐类器物形制繁复，夹砂深腹罐也不占统治地位，鼎是最主要的炊器；同时还包含有较多的山东龙山文化因素，高柄杯、高流鬶、广肩大器盖以及子母口器等器类都是典型代表，说明海岱地区的文化传统对这一地区仍有较大的影响。



图2-15 尉迟寺遗址出土的陶鼎



图2-16 尉迟寺遗址出土的七足镂孔器

4. 蚌埠禹会村遗址(88)

禹会村遗址位于安徽省蚌埠市西郊18公里处涂山南麓的禹会村南，北距涂山约4公里，西邻淮河。该村所处岗地上原有大庙一座，相传为禹帝行祠，始建于南宋时期，民国时期倒塌，仅剩土堆。20世纪50年代，因为修筑淮河河堤和公路取土，土岗遭到较大程度的破坏。现存遗址呈南北长条状而分布于淮河东岸，南北长约2500米，东西宽约200米，总面积约50万平方米。2007—2011年，中国社会科学院考古研究所安徽工作队在禹会村遗址共进行了五次发掘，揭露面积达7605平方

米。

禹会村遗址的文化堆积比较简单，在耕土层和扰土层下即叠压着龙山时期的堆积。发掘清理的主要遗迹有祭祀台基、祭祀坑、圆圈遗迹、隔离墙、取土坑等，其中以祭祀台基最为重要。台基采用槽式堆筑而成，即在原地表按设计的形状挖出坑槽，然后自下而上按灰土堆、黄土铺垫和白土覆盖的次序逐层覆盖，最后形成一个南北长108米、东西宽13—23.5米，总面积约2000平方米的白土覆盖面。在白土台面上，沿中轴线自北而南分布有凸岭、柱洞、凹槽、烧祭面、长排柱坑和圆形圈底坑等遗迹。

在台基西侧发现一条南北纵向的祭祀沟，沟内有大量草木灰和炭屑，其中夹杂有火烧过的动物碎骨，能够鉴别的有猪和羊。沟内陶片出土量巨大，从已经修复成形的器物来看，祭祀沟内陶器以红陶为主，器类则以盘、器盖、盆、甑、壶、鼎、假腹簋、长颈壶、圈足壶、鬲、罐和平底钵为基本组合。

台基上发现祭祀坑8座，形制或为圆形，或不规整。部分坑底发现较多的陶器，有的坑内的陶器和包含物则分层分布，可能是多次祭祀的结果。值得注意的是，不同祭祀坑出土的陶片能够拼合成为一件器物，说明这些祭祀坑的形成时间几乎是同时的。

禹会村遗址出土陶器数量众多，特征显著。据发掘报告的统计和描述，该遗址龙山时期陶器主要有夹砂和泥质两大类，大型器物多加粗砂，火候低，陶质松软，小型器物如陶杯之类，火候高，胎薄，制作精致，但总体而言，该遗址出土陶器质量低，低温陶器占较大比例，以致部分器物酥碎而无法提取，与龙山时代高质量的制陶技术大异其趣。陶色多为红褐色或红色，分别占总数的60%和10%，黑皮陶和土黄色陶器各占10%，灰陶仅占9.8%，而白陶和磨光黑陶各有0.1%。陶器纹饰以绳纹和篮纹较常见，其中绳纹、篮纹夹弦纹陶约占30%，绳纹陶和弦纹陶分别占30%，但纹饰多不规则，具有较大的随意性。

在出土陶器中，已经复原和能够辨别器形者共416件，主要器类及数量是：鼎49（其中鼓腹鼎23、垂腹鼎15、盆形鼎2、深腹鼎9）、深腹罐43、高领罐12、垂腹罐4、筒形罐2、敛口罐5、大口罐30、鼓腹罐

56、单耳罐和双耳罐各1、带流罐2、甗5、缸17、尊1、刻槽盆1、杯2、器座2、长颈壶和圈足壶各4、圈足盘2、平底盘5、假腹簋7、鬶6、盃15、碗6、钵6、深腹盆6、浅腹盆14、圈足豆6、高柄杯4、瓮5、甑4、陶甗形器4、器盖59件（其中覆钵式43、长柄式16）。

发掘报告根据地层关系和器物特征，将禹会村龙山时期遗存分为三段，其年代集中在龙山中期晚段和龙山晚期的早段，碳十四测年数据表明在公元前2200—前2400年之间。发掘报告并指出，禹会村龙山遗存的文化内涵复杂，可以看到多种文化因素共存的现象，具体是：

王油坊（造律台）类型：该类型的典型器物扁体状侧三角形足鼎和深腹罐在禹会村也大量出土，其中禹会村出土鼎足的70%以上均为侧三角形足；禹会村出土的覆盆式器盖、长颈壶、甗和盃也可在王油坊类型中见到。

山东龙山文化：禹会村出土了形式多样的鬼脸式鼎足以及极少量的白陶鬶，应该是受山东龙山文化的影响。

环太湖地区的龙山文化：这一阶段环太湖地区受到王油坊类型的强烈影响，可能是王油坊类型南下的结果，因此在江苏兴化南荡遗址可见与禹会村类似的侧三角形足鼎；在江苏江浦牛头岗遗址所见的夹砂灰黑陶和泥质黑皮陶，在禹会村也可见到；而上海广富林遗址的鼓腹鼎等器物，与禹会村的同类器十分相似。

江汉平原石家河文化：禹会村出土的红陶盃与石家河文化的同类器几乎完全一致；此外，禹会村的陶甗与邓家湾、肖家屋脊等遗址出土的石家河文化陶甗也基本相同。

良渚文化：禹会村出土的陶鬶与卞家山遗址良渚文化陶鬶形制接近，说明两者有某种文化上的联系。

发掘报告还指出，禹会村另有若干种独有器物，包括假腹簋、高柄器盖、陶盘和陶甗形器等，反映了该遗址龙山晚期遗存的独特性。发掘者认为，禹会村遗址在短时间内汇聚了不同文化背景的陶器，而且该遗址的主体部分是祭祀遗存，这应该就是“禹会涂山”在考古学上的具体反

映。



图2-17 禹会村出土的陶鼎



图2-18 禹会村出土的陶鬲、陶盂和黑陶杯

二 豫东、鲁西、皖北地区龙山晚期的文化属性与文化类型

如上文所述，豫东、鲁西、皖北地区的龙山遗存或称青堎堆类型⁽⁸⁹⁾，或称王油坊类型⁽⁹⁰⁾、造律台类型。⁽⁹¹⁾考古学文化命名的惯例，通常是“以第一次发现的典型遗迹（不论是一个墓地或居住遗址）的小地名为名”⁽⁹²⁾，所以这类遗存称“造律台类型”为宜。

关于造律台类型的文化属性，上述遗址发掘者的意见基本一致，都认为应该归属河南龙山文化（或称中原龙山文化）系统，但也有少数学者主张应该划归山东龙山文化体系。⁽⁹³⁾这里将造律台类型、王湾类型和山东龙山文化的典型特征对比如下：

文化特征		造律台类型	王湾类型	山东龙山文化
陶质陶色		灰陶数量最多，还有黑陶（多为黑皮陶）、褐陶和白陶等。	以灰陶为主，黑陶数量较少，并且多是黑皮陶。	以灰陶最多，黑陶（多数为黑皮陶）次之，褐陶和白陶较少。
纹饰		素面较多，泥质陶多经磨光处理。流行方格纹、篮纹、绳纹次之，还有弦纹、附加堆纹、刻划纹、指甲纹等。	器表装饰极为发达，有纹饰者超过半数，纹饰以篮纹和方格纹最多，绳纹较少见，也有部分素面陶。	以素面、磨光居多，纹饰主要有竖篮纹、弦纹、方格纹和绳纹。
陶器器类		炊器以深腹罐为主，有少量的鼎和甗；食器以碗为主，有部分豆和矮圈足盘；酒水器有杯、筒形杯、盂和觥等；盛储器有直领罐、瓮、平底盆、双腹盆等。深腹罐的数量通常超过陶器总数的50%以上。	炊器以深腹罐为主，部分遗址鼎、罐并用，另有少量甗；食器以碗、豆为主；酒水器有罍、杯、盂和觥等；盛储器有直领罐、瓮、双腹盆和平底盆等。	炊器主要有中口罐和鼎，另有一定数量的甗；食器主要有碗、高柄豆、平底盆和圈足盘等类；酒水器盛行觥、壶和高柄杯；盛储器则以大平底盆、子母口瓮、子母口缸最具特色。
典型器物特征	鼎	罐形鼎数量较多。形制为斜折沿，圆腹，绝大多数为圈底，以侧装三角形扁足为主，也有少量乳足鼎。器表多饰绳纹或方格纹。	罐形鼎、盆形鼎均有。鼎足有板形、鸭嘴形、近柱形、乳状小足和侧装三角形等多种，其中柱形足较多，侧三角形足所占比例不大。	以罐形鼎为主。鼎足种类多，凿形足、铲形足、鬼脸式足和侧装三角形扁足均见。底部由平底向圈底过渡。
	罐	数量最多的器类，基本特征是斜折沿，深腹，最大腹径居中，平底或内凹，腹部多饰方格纹或篮纹。	数量最多的器类，斜折沿，圆腹，平底，器表多饰方格纹或篮纹。	中口罐是数量最多的器类之一，近底部急收成小平底，多素面，也有施横篮纹和方格纹的。

从以上的对比来看，造律台类型与王湾类型和山东龙山文化均有一定的相似性，但总体而言，造律台类型在器物组合、器类特征上与王湾类型更为接近，而与山东龙山文化差别更大，这种差别在炊器上表现得尤其突出。以统计数据最为翔实的夏邑清凉山和菏泽安邱堙堆两遗址为例，清凉山遗址龙山时期各典型单位深腹罐的数量均占全部出土陶器数量的40%以上，部分单位的深腹罐甚至超过50%，而鼎的数量则均不足10%。这一差距在安邱堙堆遗址表现得更加突出，据发掘报告对23个典型单位的统计，仅方格纹中口罐的数量就占陶器总数的45.4%，再加上绳纹中口罐和素面中口罐，则中口罐的数量接近50%；而与之形成鲜明对比的是，安邱堙堆遗址典型单位仅出土陶鼎2件，仅占陶器数量的0.52%。反观山东龙山文化，以遗存丰富的泗水尹家城遗址为例，该遗址龙山时期遗存共有中口罐106件，数量虽多，但绝大多数是器高不足20厘米的小型罐，而少见清凉山和安邱堙堆遗址那种器高25—30厘米的

深腹罐，相应地，尹家城遗址出土的陶鼎则多达97件，由此可见鼎是该遗址最主要的炊器器类。⁽⁹⁴⁾除了数量上的巨大差异外，造律台类型和山东龙山文化陶鼎的形制也差别显著，如上表所述，造律台类型以侧三角形足鼎最为常见，而山东龙山文化则以鬼脸足鼎最具特色。因此，造律台类型应该归入河南龙山文化系统，而不应视为山东龙山文化的一个地方类型。曾参与夏邑清凉山遗址发掘的段宏振对造律台类型的文化面貌进行细致分析后指出：

无论是从早晚期的陶质、陶色、纹饰和陶器形制的变化上，还是从陶器的种类及共存关系上，豫中中原龙山文化与造律台类型之间，在文化内涵及特征方面，有着根本的一致性，两者属于一个文化系统，即造律台类型属于中原龙山文化系统。

至于造律台类型与中原腹心地带河南龙山文化的差异，段宏振认为主要表现在：

造律台类型早期的方格纹和绳纹的比例要比豫中中原龙山文化早期高得多，并且还有一定量的夹蚌陶器，而豫中则基本上不见夹蚌陶器。在器形种类上，造律台类型早期不见豫中地区的甗、双腹盆、刻槽盆、罐形甑等器形，而豫中也不见流行于豫东的子口缸、子口横耳瓮等器形。同时，即使在种类相同的器形上，两者在具体形制风格上也有细部的差别：如小口瓮和大口瓮两种器形，造律台类型早期的为无耳或少量横耳的形制，而豫中地区无耳和双竖耳的同时并存，都占相当多数量，极少见横耳者；再如甗，造律台类型的一般为盆形腹，腰部抹光，而豫中地区的则为瘦高的深腹罐形腹，并且腰部多有一周链条式堆纹。……总之，造律台类型与豫中地区的龙山遗存同属于中原龙山文化系统，但与豫中地区的中原龙山文化又存在着差别，其最突出的表现就是造律台类型自始至终都未见甗、甑等器形。

所以，段宏振对造律台类型的最终定位是：

造律台类型与中原龙山文化的其他诸类型相比，它的地域性更为突出，也可以说它与中原龙山文化的本质特征（鬲甗等）较为疏远一些，但这种偏离和差别远远未达到重新另立一种文化的程度。

造律台类型与山东龙山文化的相似性，一方面是因为它们的分布区域毗邻，文化相互交流；另一方面也在于两地区的先行文化均是大汶口文化，传统因素渊源有自。段宏振对此也有详细分析，他认为在河南郸城段寨遗址发现的相当于庙底沟二期或大汶口文化最晚期的一类遗存有可能是造律台类型的主要来源，此类遗存的特点是：

陶器以泥质为主，夹砂夹蚌者次之。颜色以棕褐色陶为主，灰色、红色次之，多数陶器颜色不均匀，胎及内壁多呈黑色。器壁较厚，火候较低，制作较粗。纹饰以浅横篮纹为主，约占40%左右，并有少量的细绳纹，素面和磨光者占大宗，约占60%左右。器形有大宽折沿侧装扁足鼎和凿形带凹槽扁足鼎、宽折沿束颈式大口罐、溜肩高领罐、陶甗等。

此类遗存还见于鹿邑栾台、淮阳平粮台和永城黑孤堆等遗址，清凉山遗址底层也有少量发现，但以段寨遗址最为丰富，因此段宏振将此类因素命名为段寨类型。他并认为，豫东地区在段寨类型之前基本属于大汶口文化系统，段寨类型是在此基础上发展出来的文化类型，而自段寨类型起，豫东地区即已脱离了山东地区的文化系统，走上了自己的发展道路。(96)

相比龙山晚期豫东和鲁西地区在文化面貌上的一致性，这一时期皖北地区的文化面貌则更具地方特色。有研究者指出，皖北地区龙山文化大体分为两类：一类以宿县小山口和芦城子遗址为代表，包括肖县花家寺、灵璧玉石山、蚌埠禹会村等遗址，主要分布在皖北地区的东北部。该类遗存的陶器以灰陶为主，磨光黑陶占较大比例，纹饰包括绳纹、篮纹、方格纹、弦纹、按压纹、附加堆纹等，代表性器物有杯、盘、罐、器盖、鼎等，具有比较明显的山东龙山文化因素，如磨光黑陶数量较多，鬼脸式鼎足普遍存在。另一类遗存以亳县富庄遗址上层和蒙城尉迟寺龙山遗存为代表，主要分布在皖北地区西部。此类遗存的陶器也以灰陶为主，但黑陶数量较少，纹饰主要有篮纹、方格纹和弦纹等，典型器物有小平底碗、平底浅腹盆、方格纹深腹罐、鼓腹罐、深腹罐形鼎、单耳圈足杯、小平底尊以及大袋足绳纹甗等，此类遗存通常被发掘者归入造律台（王油坊）类型。(97)

就蒙城尉迟寺遗址的龙山遗存而言，一方面，这里的陶器确实表现出比较显著的造律台类型特征，如炊器以侧装三角形足鼎和夹砂深腹罐为主，另有极少量的甗；但同时也表现出强烈的山东龙山文化因素，如酒器中流行鬶、觚形杯和高柄杯，盛储器多见大平底盆等特征。除此之外，尉迟寺遗址还有一部分极其鲜明的地方特色，最典型者如立鸟形器和七足镂孔器，这些器物既不见于造律台类型，也不见于山东龙山文化。禹会村龙山遗存的情况与此类似，在器类上鼎和深腹罐的数量平分秋色，这种炊器组合比例与山东龙山文化比较接近，高柄杯、假腹簋、长颈壶和长流鬶等器类也显然是受山东龙山文化的影响。另外，禹会村出土的陶器多为红褐色或红色，陶器质量普遍偏低，松软酥碎，明显不及造律台类型的龙山陶器，与山东龙山文化高超的制陶技术更是大异其趣。因此，就总体而言，皖北地区的龙山遗存应是独立的一类遗存，这类遗存最早见于肖县花家寺，或可称为花家寺类型。相比造律台类型，花家寺类型带有更浓烈的山东龙山文化风格，但又很难将它归入山东龙山文化系统。花家寺类型兼具河南龙山文化和山东龙山文化的特征，这显然与它地处两大文化系统分布区之间是密切相关的。

综上所述，龙山晚期豫东和鲁西地区的文化面貌基本一致，是河南龙山文化造律台类型的分布区；而这一时期皖北地区的龙山遗存则是地域特征突出的花家寺类型，它兼有河南龙山文化和山东龙山文化的因素，但不能归入这两个文化系统之中。

第三节 豫北冀南地区的龙山遗存

一 典型遗址文化面貌分析

（一）豫北地区

1. 安阳后冈遗址

安阳后冈遗址是梁思永先生于1931年春首次发现的，它位于洹河南岸的高冈上，因地处高楼庄之北，故当地人称之为后冈。当年春季和冬季，梁思永等人对后冈遗址先后进行了两次发掘，发现了著名的后冈三叠层。⁽⁹⁸⁾

为进一步了解后冈遗址龙山时期的遗存特征，中国社会科学院考古研究所安阳工作队于1979年春秋两季对后冈遗址进行了较大规模的发掘，清理面积600平方米，发现了丰富的遗迹遗物。由于这里的主要遗存依次是仰韶、龙山和商文化堆积，所以发掘报告将该遗址的龙山遗存称为后冈二期文化。⁽⁹⁹⁾

此次发掘共发现较完整或残破的房址39座，绝大部分为圆形或不规则圆形，直径一般在3.6—5米，均为地面建筑，下部有多层垫土，墙体有垛泥墙、土坯墙和木骨泥墙三种，居住面则有白灰面和烧土面两种，墙外四周有略呈斜坡状的黄泥土散水，屋顶则以树枝或植物根茎覆盖并覆以草拌泥。

这次发掘的龙山文化的28座墓中，除一座兽坑外，余皆为儿童墓葬。墓坑小而浅，大多挖在灰土或房址垫土中，墓圻不明显。墓坑多为长方形或椭圆形，个别呈不规则四边形。坑长0.5—0.8米、宽0.2—0.4米、深0.1米左右。最大的墓长1.4米、宽0.8米、最深0.67米。27座墓中有10座无葬具，17座为瓮棺葬，用陶罐、深腹罐、甗或盆作葬具，有的

是打碎后盖在身上，有的则用完整器物套合在一起，个别的仅用几片碎陶片盖在头部。大部分骨架已腐朽，从残存的遗骸来看，死者多为1—5岁的幼童。除M16为二次葬外，余皆为一次葬，葬式有仰身直肢、仰身屈肢、侧身直肢和俯身直肢四种，其中仰身直肢葬最多。

这些儿童墓与房屋建筑有密切关系，从层位上看，有的埋在房基下，有的埋在室外堆积或散水下，有的埋在墙基下，有的埋在泥墙之中，所以它们大都是在建房过程中埋入的，在性质上与奠基坑类似。埋在室外堆积或散水下的一般头向房屋，埋在墙基下或泥墙中的，墓坑方向一般都和墙平行。这些房子埋入的儿童个体数量不一，埋有一个幼童的有F2、9、13、15、16、25、28、33；埋两个的有F18、21、27、34；埋三个的有F19、38，最多的埋四个（F23）。在通常情况下，埋在墙基下或墙中的无葬具，埋在房屋周围的则大都用陶器作葬具。

两次发掘共有完整和复原的器物542件，包括泥质灰陶、夹砂灰陶、泥质黑陶、夹砂黑陶、泥质红陶、夹砂红陶和白陶七类，其中灰陶占70%；黑陶次之，约占20%；白陶最少，仅占0.17%。陶器以素面和磨光的数量最多，纹饰有绳纹、篮纹、方格纹、弦纹、划纹和少量附加堆纹，其中以绳纹为主，篮纹和方格纹次之，弦纹和划纹较少。陶器的器形，可分为平底器、圈足器、三足器和器盖器座四大类，其中平底器最多，约占陶容器的79%；三足器次之，约占11%；圈足器最少，约占9%。

根据原报告，可将后冈遗址龙山遗存的陶器数量统计如下：鬲8、甗22、鼎1、甬9、平底甬6、鬻7、深腹罐53、罐53、小罐16、甑7、簋2、缸17、瓮30、深腹盆6、盆10、折腹盆9、平底盆25、小瓮2、瓶6、壶5、四足皿5、圈足盘16、豆16、碗82、杯8、器盖36、陶环41件。由此可知后冈二期文化的核心器物组合是：

炊器：以罐类器物为主，甗也较多，有一定数量的鬲、甬和甑，鼎极少。

饮食器：以碗、豆、圈足盘为主。

酒器和水器：壶、杯较多见。

盛储器：瓮、缸、小罐和盆类器物为主。

其他：器盖多见，流行陶环。

2. 安阳大寒村南岗遗址(100)

1965年，中国社会科学院考古研究所安阳工作队和北京大学考古专业联合发掘了安阳大寒村南岗遗址，发掘面积440平方米，发现了一批龙山时期的遗存。

完整和复原的陶器共50余件。陶质有夹砂陶和泥质陶两类，其中夹砂陶较多，约占总数的64%。陶色以灰陶为最多，约占90%以上，其次是黑陶和红陶，也有一定数量的黑和灰色蛋壳陶。陶器以素面和磨光的数量最多，纹饰有绳纹、方格纹、篮纹、弦纹、划纹、捺印纹和附加堆纹，其中以绳纹最多，方格纹和篮纹次之，弦纹、划纹和附加堆纹较少。据发掘简报所介绍的器物标本，主要器类的数量是：鼎1（但另有较多鼎足，包括凿形、压花三角形和鬼脸式）、鬲1、罍1、高2、甗1、罐16、瓮6、豆5、折腹盆5、平底盆2、子母口盆2、碗8、杯5、器盖3、陶环18件。

虽然大寒村南岗遗址出土陶器数量远少于后冈遗址，但在器物组合上可以看出两者的一致性，即炊器以罐为主，但也有少量的鼎、鬲、甗；饮食器以碗、豆为核心；酒水器有罍、鬲和杯；盛储器则以瓮、盆（折腹盆和大平底盆）为主；另有少量陶鬲；此外还流行器盖和陶环。

发掘报告指出，大寒南岗的某些器物如单耳杯、鬲、曲腹盆、平底盆在山东茌平尚庄遗址也可见到，而且器形完全相同，由此说明大寒南岗的龙山遗存与山东龙山文化有较密切关系。

3. 汤阴白营遗址(101)

遗址位于汤阴县城东6公里白营村东的一个台地上，1976年冬至

1978年春先后在此进行了三次发掘，揭露总面积1483平方米，发现了丰富的龙山时期遗存。

在龙山晚期文化层中揭露出房基46座，除1座为方形外，其他都是圆形，大小和形制结构与后冈遗址的房址基本相同。流行白灰面，在房基垫土或墙下埋有儿童瓮棺葬，在墙外或门口一侧埋有成摞的大蚌壳。

陶器中夹砂灰陶最多，约占50%，泥质灰陶其次，占40%左右。纹饰有绳纹、篮纹、方格纹、旋纹、弦纹、宽凹纹以及附加堆纹、镂孔、划纹等。器类有瘦长腹罐、瓮、碗、鼓腹盆、平底盆、双耳平底盆、鬲、罐形鼎、鬼脸足鼎、鬻、甗、甗、盆形甗、豆、直筒杯、单耳杯、平底盘、三足盘、高圈足盘、澄滤器、甗、器盖、陶铃等二十余种。虽然发掘简报没有提供各类器物的具体数量，但大致可以判断白营遗址龙山晚期陶器器类组成与后冈遗址基本一致。

发掘报告也将该遗址和茌平尚庄遗址的龙山遗存进行了比较，认为尚庄遗址的第二、三期陶器，明显受到河南龙山文化晚期的影响，而白营遗址出土的白陶鬻、鬼脸足鼎等陶器，则是接受了山东龙山文化的典型因素。

4. 淇县宋窑遗址⁽¹⁰²⁾

遗址位于淇县宋窑村旁的台地上，东西长约500米，南北宽约200米。1988年北京大学考古系商周组在这里进行了两次发掘，发掘面积284平方米，主体遗存属于辉卫文化，但在村旁的断崖上清理了两个龙山时期的灰坑H11和H12，获得了一批重要材料。

从两座灰坑出土陶器来看，宋窑遗址龙山时期陶器以夹砂黑陶最多，泥质黑陶其次，夹砂灰陶和泥质灰陶占一定数量，夹砂红褐陶和泥质红褐陶较少。素面和磨光器所占比例较大，纹饰则以篮纹为大宗，方格纹其次，绳纹和旋纹数量较少。

发掘者对出土陶器器类进行了详细统计，主要器类及数量是：深腹罐52、鬲3、鼎足7、甗1、甗1、甗9、鬻4、平底盆18、双腹盆2、圈足

盘15、豆15、碗47、杯10、小口高领瓮50、子母口缸3、子母口器3、扁罐42以及器盖6件。

从中可以看出宋窑遗址的核心器类组合是：

炊器：深腹罐为核心，另有少量的鼎、鬲、甑和甗；鼎足多样，包括扁三角形、圆柱形和鬼脸式。

酒器和水器：有一定数量的陶鬲，但以扁罐最多也最具特色。

饮食器：以碗、钵、豆和圈足盘为主。

盛储器：高领瓮和平底盆为主，另有部分罐类和子母口器。

发掘者将宋窑遗址的龙山遗存归入河南龙山文化的王湾类型，但也有意见认为当属于后冈二期文化。⁽¹⁰³⁾从宋窑遗址出土陶器整体特征来看，无疑是属于河南龙山文化系统，但同时也明显带有泛东方因素，如炊器中甗、鼎和鬲较多，盛储器中流行平底盆和子母口器，这些特征与后冈遗址比较接近，而与王湾类型差距大。

扁壶是晋南陶寺文化的典型器物，这类器物在宋窑遗址的大量出土，说明晋南龙山文化因素曾经影响到豫北地区。淇县地处太行山的东侧，“太行八陉”中的太行陉和白陉的东侧出口均在淇县境内，这里自古就是沟通晋南和豫北的重要通道，扁壶当沿此通道从晋南传入淇县。

⁽¹⁰⁴⁾此外，安阳后冈和汤阴白营遗址的龙山遗存中皆可见到来自太行山以西晋中地区的绳纹肥袋足鬲，说明当时太行山两麓的文化交往颇为密切。

5. 辉县孟庄遗址⁽¹⁰⁵⁾

孟庄遗址早在1951年即已发现，此后屡经破坏。1992年为配合孟庄镇的建设，河南省文物考古研究所对遗址进行了发掘，发现了龙山、二里头和殷墟时期的“三叠城”。孟庄龙山城址平面略呈方形，其中东城墙最长，约375米，北城墙复原长340米，西、南两侧城墙均被破坏，城

墙基础宽13—14米，墙外侧有护城河，城内面积约12.7万平方米。

孟庄遗址出土陶器主要分夹砂、夹蚌壳末和泥质三大类，个别灰坑夹蚌壳末器物占陶器总数的40%—50%。夹砂陶以灰陶数量最多，褐陶和黑陶次之；夹蚌壳末陶以褐陶为主，并有少量的灰陶和红陶等；泥质陶以灰陶为主，黑陶、红陶等次之。常见的纹饰有篮纹、绳纹、方格纹、弦纹、附加堆纹等。主要器类有深腹罐、甗、甬、高领瓮、甑、深腹盆、平底盆、器座、筒形杯、觚形杯、单耳杯、扁腹罐、刻槽盆、器盖、碗、钵、豆、圈足盆和尊形器等，还有少量的鬲和鼎。发掘报告对各类陶器的数量有详细的统计，具体是：

（1）夹砂陶器：鼎3、鬲1、甗16、绳纹罐17、方格纹罐26、方格纹小罐4、圆腹罐2、绳纹小罐2、素面小罐11、素面深腹罐2。

（2）加蚌壳末陶器：甗3、深腹罐23、小罐3、碗1。

（3）泥质陶器：甬9、鬻9、甑3、大口瓮6、小口瓮23、大型瓮4、敛口瓮2、子母口缸3、平底盆2、深腹盆5、三足盆1、双腹盆8、刻槽盆9、擂钵2、小罐5、高领罐2、篮纹罐2、子母口罐1、平底碗3、圈足碗1、器座4、豆17、圈足盘16、覆碗形器盖22、器盖12、钵11、杯13、觚1件。

综上，孟庄遗址龙山遗存的核心陶器组合是：

炊器：以深腹罐、绳纹罐、方格纹罐等罐类器物为主，甗其次，鼎和鬲都极少。

食器：流行碗、钵、豆、圈足盘等类。

酒水器：以罐类器物、鬻、杯为主。

盛储器：主要有罐类器物、瓮类器物以及深腹盆、双腹盆等。

其他：刻槽盆和覆碗形器盖比较流行。

发掘者将孟庄遗址的龙山晚期遗存称为河南龙山文化孟庄类型，但从上述器类组合上看，这里的龙山遗存与后冈、宋窑等遗址基本一致，

因此也可以归入后冈类型，而不必另立一个新的文化类型。

6. 新乡李大召遗址⁽¹⁰⁶⁾

遗址位于新乡县大召营镇的李大召村北的高地上，面积约20万平方米。遗址发现于1956年，2002—2003年郑州大学考古专业对该遗址先后进行了四次发掘，揭露面积1820平方米，清理了仰韶至汉代的文化堆积，但以龙山时期的遗存最为丰富。

李大召遗址龙山时期的遗迹主要有房址、灰坑、灰沟、水井、陶窑和瓮棺葬等。出土陶器包括夹蚌、夹砂和泥质三大类，但以夹蚌陶为主。夹蚌陶以褐陶为主，另有少量灰陶和黑陶等。夹砂陶则以灰陶数量最多，灰黑陶次之。泥质陶以灰陶为主，黑陶、灰黑陶和褐陶次之。纹饰以篮纹、绳纹、方格纹为主，也有部分素面和磨光陶器，另有弦纹、旋纹、指甲纹、划纹、乳丁文、压印纹和镂孔等。

据发掘报告的统计，李大召遗址龙山时期主要陶器器类及数量是：各类罐105、各类瓮36（其中小口高领瓮24件）、盆40（包括平底盆、双腹盆、钵形盆等）、圈足盘18、刻槽盆4、器盖82（其中带钮器盖16、覆碗式器盖66件）、甗8、单把杯10、甗10、甗4、鬲7、壶4、豆6、碗（钵）11、子口缸1、蛋壳陶1、陶环11件。

由此表明该遗址龙山时期核心陶器组合是：

炊器：深腹罐占主导地位，另有部分甗和甗，不见鬲和鼎。

食器：以碗（钵）、圈足盘和豆为主。

酒水器：主要有鬲、甗和杯等器类。

盛储器：盛行小口高领瓮和各类盆形器。

其他器类：流行覆碗式器盖。

发掘报告将李大召遗址的龙山遗存分为三期五段，第一期（第一

段)为龙山早期,第二期(第二、三段)为龙山中期,第三期(第四、五段)为龙山晚期。发掘者还将上述遗存归入河南龙山文化孟庄类型,但上文已指出,孟庄类型特征不明确,似无独立划分之必要,所以李大召遗址的龙山遗存可以归入后冈类型。

7. 濮阳铁丘遗址

铁丘遗址位于河南省濮阳市西南约5公里的王助乡铁丘村东,遗址以东2公里有马颊河流过,遗址以西1.5公里为汉代以前的黄河故道。该遗址原为高3—4米的台地,现存面积约5000平方米。2012年夏,首都师范大学历史学院考古专业与濮阳市文物保管所联合对该遗址进行了短期的抢救性发掘,发现一批龙山时期遗存。(107)

铁丘遗址出土陶器以夹砂泥质陶为主,另有极少量夹蚌陶;陶色主要有灰、褐、红、黑四类,此外还有少量白陶、蛋壳黑陶。器物群中素面、磨光陶占据一定比例,纹饰以篮纹为主,次为方格纹、绳纹、弦纹,少见附加堆纹、划纹,少数器类带有鸡冠形鬲。据发掘者对典型单位灰坑H5出土陶片的统计,其结果是:夹砂陶约占64.8%,泥质陶约占34.8%;灰陶约占陶片总量的73.4%,褐陶、红陶、黑陶分别占15%、8.4%、3.2%;篮纹、方格纹、绳纹为器表常见纹饰,分别占24.3%、17.8%、16.2%,素面、磨光陶分别占26.1%、10.3%。

该遗址出土陶器的主要器类及数量分别是:深腹罐46、甗13、瓮10、盆4、圈足盘6、豆1、碗3、杯1、器盖3、三角划纹器座1、陶环1,另有陶鬶残片和鬼脸式鼎足若干。发掘者已经指出,这里出土的深腹罐、甗、高领瓮、平底盆、覆盆式器盖、圈足盘、平底碗、三角划纹器座、圆圈纹陶环、钻孔蚌器,以及带有圆形灶台的房屋建筑基址、以碎陶器为葬具的埋葬习俗,与河南安阳后岗、汤阴白营等遗址的龙山晚期遗存一致,属于河南龙山文化后冈类型,而诸如素面罐、鬼脸式鼎足、白陶鬶、蛋壳黑陶杯以及数量较多的磨光陶等特征则是受山东龙山文化的影响。

铁丘遗址在2014年又进行过一次发掘,所获龙山时期遗存与上述所

见基本相同，进一步证明这里是后冈类型的分布区。(108)主持铁丘遗址发掘的袁广阔指出，河济地区是夏人活动的重要区域，而目前已经在太行山南麓的新乡、焦作等地发现辉县孟庄、博爱西金城和温县徐堡三座后冈类型时期的城址；在太行山东麓的安阳、濮阳等地，则在后岗、柴库、高城、戚城四处遗址发现同一时期的城址，因此他认为后冈类型就是早期夏文化。(109)

（二）冀南地区

1. 邯郸涧沟遗址(110)

1957年4—8月，河北省文化局文物工作队对邯郸涧沟遗址进行了发掘，清理面积约1200平方米，获得了一批龙山时期的遗存。

据发掘简报，涧沟遗址龙山陶器以泥质灰陶数量最多，夹砂灰陶其次，另有泥质红陶、夹砂红陶、细泥黑陶，也发现少量的蛋壳黑陶，多为杯形器，有的上面还涂朱，此外还有极少量的白陶。器表装饰以素面和磨光最为多见，纹饰则以篮纹最多，其次有绳纹、方格纹、弦纹和附加堆纹。

发掘简报对器类的介绍比较简单，大致可以归纳如下：炊器有罐、鬲、鼎、甗和甑，但罐的数量多达54件，另有鬲3件和甑4件，鼎和甗则未见完整器。盛储器以盆为主，其中深腹盆和浅腹盆共17件，而折腹盆（发掘简报称作“陶尊”）多达31件。饮食器中以碗最多，浅腹和深腹碗总数多达42件，占绝对多数，另有钵8件和豆1件；杯类器物也很流行，共发现19件，都是蛋壳黑陶，特征显著。

发掘者指出，涧沟遗址的龙山遗存似可以分为早晚两期，均属于中原龙山文化系统，与山东龙山文化差别明显。特别是龙山晚期遗存，磨光黑陶等东方因素已经极为罕见，而绳纹陶占首位，压印方格纹也占了一定数量，表明这一阶段山东龙山文化因素更趋减少。

2. 磁县下潘汪遗址⁽¹¹¹⁾

下潘汪遗址位于河北磁县西南18公里的岳城镇，1959年冬河北省文物工作队在这里进行了发掘，揭露面积3384平方米，发现较丰富的仰韶、龙山和西周时期的遗存。

根据发掘者对陶系和纹饰的统计，下潘汪遗址龙山时期陶器以泥质灰陶和夹砂灰陶为主，另有部分的泥质黑陶、泥质红陶和夹砂红陶，此外还有少量的蛋壳陶和涂朱陶。器表装饰以素面和磨光陶为主，超过总数的60%，纹饰中则以篮纹和绳纹较为多见，其他纹饰则罕见。能够辨认的器类有罐、鼎、鬲、甗、甗、甗、甗、盆、杯、豆、盂、钵、瓶、瓮、簋和陶环等，其中罐的数量最多，约占45%；盆其次，约占12%。发掘报告公布的器物较少，介绍也比较简单，很难获知下潘汪遗址龙山时期陶器的全貌。如该遗址出土的罐类器物虽然数量最多，但在公布的标本中却不见这一时期最流行的器高约20厘米的夹砂深腹罐，而仅介绍了数件器高10厘米左右的小罐，以及形制特殊的双大耳罐；这里出土的鼎足形制多样，15件鼎足分属于7种形式，但鬼脸式鼎足数量最多，共5件；盆类器物中则以大平底浅腹盆最多，另有少量的深腹盆。

总体上看，下潘汪遗址龙山时期的器物组合与后冈二期基本相同，即炊器当以罐为主，另有少量的鼎、甗、甗、甗，饮食器则以豆、钵、杯、盂为基本组合，水器有杯，盛储器以盆、瓮、罐为主，装饰器物则有陶环。

3. 永年台口村遗址⁽¹¹²⁾

台口村东距永年县城约10公里，遗址位于村西的台地上，面积超过2万平方米。1960年河北省文化局文物工作队在此进行了发掘，清理面积653平方米。

台口村第二期遗存属龙山时代。该期陶器的基本特征是泥质和夹砂灰陶占多数，不见彩陶、白陶和蛋壳黑陶；除素面和磨光陶外，绳纹与

篮纹陶器约占四分之一，方格纹也不少，其次还有附加堆纹、划纹、弦纹、指甲纹等。器形以罐、碗、盆最多，其次是瓮、杯、豆、尊、盘，数量最少的是鼎、甗、鬲等。根据陶器特征，发掘者认为台口村二期遗存属于后冈类型。

二 豫北冀南地区龙山晚期的文化属性与文化类型

豫北冀南地区的龙山遗存，或称为后冈二期文化，或称河南龙山文化的后冈类型。对于此类遗存的特征及认识过程，后冈遗址的发掘报告曾有概述：

先后在豫北冀南发现大量同类型遗址，据不完全统计已发现的遗址约一百处。它们主要分布在卫河、漳河流域，特别是其支流洹水、淇水两岸分布更为密集。各种大小的深腹平底罐、甗、罐形甗、高领双耳瓮、小口深腹缸、平底盆、碗、圈足盘、浅盘高把豆以及多种形式的器盖等，是这类遗址中常见的器形，此外，还有少量的鬲、瓶、罐形鼎、四足皿、单耳直筒杯、宽把高裆鬻、鬼脸足盆形鼎等。三十年代末期，梁思永先生将后冈等龙山遗址划为龙山文化豫北区，后来尹达先生又将其称为龙山文化辛村期，六十年代初，通过对后冈遗址的再次发掘和研究，安志敏先生将该遗址划为河南龙山文化范畴，并把同类遗址统称之为后冈二期文化。

该发掘报告还认为：

如果把同属河南龙山文化范畴的后冈二期文化与王湾三期文化及造律台类型文化（有的同志称为王油坊类型和青堎堆类型文化）作一比较的话，就会发现后冈二期文化与王湾三期文化的文化面貌有较大差别，而与造律台类型文化相近，两者出土的陶器纹饰和器形，生产工具种类以及房屋建筑都表现出很多的相似性。后冈二期文化和造律台类型文化的分布范围，大致是北起河北的邯郸地区，南至豫东商丘地区和安徽省西北部，西起太行山，东至泰山，包括鲁西和鲁西南地区。这一地区在我国古代文献记载中，正是商人祖

先的活动地区。古史记载商人建国以前曾八次迁都，据近人考证，这八次迁徙的地点都在上述范围。在这一地区，近年来曾发现多处二里头类型文化遗址。如磁县下七垣、安阳小屯、商丘坞墙等，遗址的时代约相当于二里头二至四期。这些遗址中出土的平底盆、深腹盆、罐形鼎、袋足甗和鬲、深腹罐、浅盘豆、直筒杯、碗、三足皿等与后冈二期文化的同类器形相似，反映了这两个文化之间存在着一定的继承关系。如果我们将该地区发现的二里头类型文化称为早商文化的话，那么后冈二期文化则可能就是商人祖先创造的文化——先商文化。(113)

后冈二期遗存的族属问题这里暂且不论。(114)通过对以上典型遗址文化面貌的梳理，可以清晰地看出这一地区龙山遗存具有鲜明的河南龙山文化特征，特别是地理位置偏南的几处遗址，如新乡李大召、辉县孟庄和淇县宋窑等，它们的龙山遗存在文化面貌上与王湾类型已经非常接近，以致宋窑遗址的发掘者把这里的龙山遗存直接归入王湾类型。因此，此类遗存应是河南龙山文化的组成部分，宜称河南龙山文化的后冈类型，而不宜称后冈二期文化。

与王湾类型相比，后冈类型的特点是多夹蚌陶，绳纹偏多，数量通常超过篮纹和方格纹；在核心器类方面，虽然都以深腹罐为主要炊器，但后冈类型的甗偏多，一般都有鬲，而鼎比较少见；在盛储器上，后冈类型双腹盆的数量明显少于王湾类型；器盖以覆碗式为主，少见或不见王湾类型的折肩器盖。此外，由于地理位置的关系，后冈类型还可见到山东龙山文化和太行山西侧龙山时期的陶器器类，前者如磨光蛋壳陶杯和子母口器，后者则有陶寺文化的扁壶（罐）和晋中地区的肥足鬲等。

后冈类型与造律台类型的差异主要表现在所包含的山东龙山文化因素的多寡上。总体而言，后冈类型与王湾类型更为接近，而造律台类型则与山东龙山文化关系紧密一些。因此，后冈类型中鼎的数量始终偏少，远低于造律台类型鼎的比重，而且也极少见鬼脸式鼎足；此外，觚形杯、大平底盆、子母口器等典型东方特色的器类在后冈类型中虽可见到，但在数量上均远逊于造律台类型。

第四节 晋南地区的龙山遗存

一 陶寺遗址和陶寺文化

（一）遗址概况

陶寺遗址位于山西省襄汾县县城东北陶寺乡，距离县城约6公里。遗址西距汾河约6公里，东南约7公里处有太岳山系的塔儿山，史称东陵山，又称崇山。该遗址是1958年文物普查时发现的，最初判断遗址面积仅数万平方米。1963年冬、1973年和1977年秋，为了探索夏文化，中国社会科学院考古研究所山西工作队诸同人在省、地、县文物部门的配合下，对陶寺遗址进行了复查，并将其列为晋南考古首选遗址之一。1978年1月，夏鼐所长做出发掘陶寺遗址的决策，同年4月，由中国社会科学院考古研究所山西工作队与山西省临汾行署文化局合作，共同组队对陶寺遗址进行正式发掘。从1978年春到1985年夏，该工作队对陶寺遗址进行了15个季度的发掘，发掘面积7000平方米，其中居址2100平方米，墓地4900平方米。

遗址处在塔儿山西北侧山前冲积扇黄土斜坡上，地势由东南向西北倾斜。遗址东南界在东坡沟村东北，西北界在李庄村南“南河”的南岸，东北界在贯穿陶寺村南部的“南河”河谷南岸，西南界止于中梁沟。据发掘期间对1:5000地形图的实测，遗址总面积约为430万平方米。遗址范围内有两条东南—西北走向的大冲沟，偏东的一条称为“南沟”，偏西的一条称为“赵王沟”，两沟各有多条支岔，合计占地约59万平方米，对遗址破坏较甚。此外，当地村民历代开辟，整修梯田也对遗址造成了较大的破坏。



图2-19 陶寺遗址地貌

1978年发掘之初，考古队曾根据地形和地面建筑将遗址分为五个区（I—V区），但未按坐标网格法对遗址进行严密区划，由此造成陶寺遗址遗迹编号系统甚为复杂。1978—1985年间居址区的发掘主要集中在III区，而墓葬区的发掘范围主要在II区和III区。

陶寺文化是陶寺遗址的主体遗存。遗址居址区的地层堆积较为简单，一般在现代耕土层和近现代扰土层下即是陶寺文化层，部分区域分布有汉代文化层。墓地情况亦然，在已发掘范围内基本不见其他时期的文化层，近1200座陶寺文化墓葬就叠压在梯田垫土层之下，仅在墓地I区北部和II区、III区西北部等小范围内存在陶寺晚期文化层与陶寺文化墓葬堆积交错的现象。此外，在居址区III区局部区域发现有庙底沟二期文化早期阶段的遗存。

从1985年6月陶寺遗址第15次发掘结束，到2015年12月《襄汾陶寺——1978—1985年考古发掘报告》（以下简称《襄汾陶寺》）四巨册出版，整整经历了30年。⁽¹¹⁵⁾虽然这是一部“迟到的报告”⁽¹¹⁶⁾，但它的出版，终于揭开了陶寺遗址的神秘面纱。

（二）陶寺遗址的庙底沟二期遗存⁽¹¹⁷⁾

庙底沟二期文化遗存分布在陶寺遗址III区，主要有窑洞式居室17座、灰坑78座以及个别陶窑和瓮棺葬。

在17座窑洞式居室中，9座保存较完整，其中内呈椭圆形的6座、近圆形者2座、圆角方形者1座，室内面积多在4—8平方米。窑洞的居住面均低于室外地面，居室与室外有斜坡或台阶相连，部分窑洞外还保留有室外活动面。窑洞内地面均经修整和焙烧，呈深褐色，十分坚硬。室内有火池、灶、小窑洞、壁龛、小窖穴和柱洞等设施，火池多设在壁下或靠近门道处，而灶多在生土壁上挖出的壁灶，小窖穴则在室内向下挖掘而成。

这一时期的灰坑主要有圆形袋状、圆形筒状、长方形竖穴和不规则形等数种，尤以圆形袋状坑最多，形制也最规整。个别灰坑如H367还有从坑底通向地表的坡道，其表面经长期踩踏而十分坚硬。

属于庙底沟二期的瓮棺葬仅一座，为婴儿瓮棺葬，葬具是一件有意打碎的绳纹夹砂罐，陶片散放在死者身下。

出土物以陶器为大宗。包括泥质和夹砂陶，根据对典型单位出土陶片的统计，泥质陶约占70%，而夹砂陶约占30%，陶质非容器基本上都是泥质陶。陶色以灰陶最多，其次为褐色，还有少量的泥质黑陶。纹饰种类主要有篮纹、绳纹、附加堆纹、方格纹、弦纹、圆点纹、剔刺纹、刻划纹、齿状花边和彩绘等，但也有部分素面器，其中篮纹约占70%以上，是这一时期最流行的纹饰。

器类主要有夹砂深腹罐、缸、盆、擂钵、盂、盘、豆、尖底瓶、壶、碗、杯和器盖等，其中罐的数量最多，约占60%，此外尖底瓶也较常见，在某些灰坑出土器物中能占到27%左右。夹砂罐和缸的器表大多附有烟炱，是当时最主要的炊器，而鼎、甗和釜灶则不见于此期遗存中。

通过与芮城西王村、夏县东下冯、河津固镇以及襄汾陈郭村等遗址的庙底沟二期遗存对比，发掘者认为陶寺遗址的此类遗存应属庙底沟二期文化的早期阶段，其碳十四测年在公元前2800—前2700年之间。

（三）陶寺文化居址⁽¹¹⁸⁾

陶寺文化居址遍布陶寺遗址各区，1978—1985年间居址部分累计发掘面积2100平方米，清理的主要遗迹有房址（包括窑洞、半地穴式和地面建筑）17座、陶窑11座、石灰窑1座、水井5座、灰坑（窖穴）133座、灰沟2条，另在居址区内发现墓葬33座。这一期间未发现大型夯土建筑，但在灰坑H330中曾出土带有几何形图案的数十件白灰墙皮和夯土块若干，应是大型建筑被毁后的残留物。

窑洞是这一阶段常见的居住方式，共发现8座，包括两座窑洞成一组并附有天井式院落的居址两处，分散的独立窑洞4处。窑洞内面积4—8平方米，以7平方米左右居多，室内普遍设有灶和火池，有的附有小窑和壁龛，居住面多为硬土或烧土面，或见白灰面，个别的居住面中央有柱洞，窑洞地面低于室外地表者则有斜坡或台基通道。

在居址区共发现5座水井，发掘了其中的4座。皆作圆筒状，下部用原木搭建出井框，井底普遍堆积有扁壶碎片，说明此类器物是当时的汲水用器。J401中发现狗骨架10具，应该是井废弃后堆放所致。

灰坑形制多样，功能也或有不同。其中圆形袋状坑形制规整，个别设有便于出入的通道和台阶，应该是储物窖穴。圆形筒状坑的形制也较规整，直径大多在2米以上，最大者达6米，有的近底部掏出小壁龛或垒出小灶，有可能是居室，但多数也应是储物的窖穴。此外，圆角方形筒状坑和圆角方形袋状坑的形制也都很规整，均是供储物之用。

居址中的埋葬遗存包括三类：墓葬、灰坑中瘞埋的尸骸和文化层中的乱骨。

墓葬主要发现在遗址III区，均为长方形竖穴土坑墓，墓圻长度多在2米左右，宽1米以下，部分儿童葬和二次葬的墓圻更为狭小。在33座墓葬中，仅在M314中发现木棺痕迹，另有3座墓用苇箔殓尸，还有2座墓使用撒有朱砂的麻布覆面。在可以辨别葬式的墓葬中，仰身直肢葬27座，侧身屈肢和俯身屈肢各1座，另有二次葬2座。墓葬的头向也比较一致，其中朝向东南者23座，东北的3座，西北2座，西南1座。除M332随葬一把石刀，M312出土1件骨锥外，其余各墓均无随葬品。根据这些墓葬的层位关系及填土内的包含物来看，除个别属于陶寺文化中期外，其他各墓均属陶寺文化晚期，是在陶寺遗址III区这片居址废弃后葬入的。

灰坑中瘞埋的人骨共发现3例，其中两例H314和H432均是利用规整的圆形袋状坑，H443则是一座形制不规则的灰坑。发掘者认为这些瘞埋在灰坑中的人骨属于非正常死亡者。

文化层中的乱骨则见于遗址III区T353中，在3米多长的范围内分布有若干零散人骨，经鉴定，分属于一男一女两个成年个体，其中一块前额骨上有砍砸的痕迹，这些乱骨显然也属于非正常死亡者。

（四）陶寺文化墓地⁽¹¹⁹⁾

陶寺遗址内发现数片大小不等的墓地，但以1978—1985年间发掘的一处墓地规模最大。该墓地位于陶寺遗址东南隅，也即东坡沟村西北、“南沟”沟头与“赵王沟”之间。据钻探和勘察，墓地东西长200—250米、南北宽约200米，总面积在40000平方米以上。墓地的文化层堆积简单，除北部和西北部边缘地带有少量陶寺文化堆积之外，墓地绝大部分都是直接被现代耕土层所叠压。

发掘者将墓地自东而西划分为三区，从1978年秋到1985年夏，先后进行过14个季度的田野工作，累计发现墓葬1379座，实际发掘1309座。

陶寺墓地一个显著特点是墓葬密度大，墓地北部尤甚。如在I区北部已发掘的690平方米范围内，共发现墓葬476座，平均每平方米葬入0.7座。探方T1201北半部50平方米范围内，葬入墓葬71座，平均每平方米1.42座。如此繁密的墓葬分布必然导致墓葬之间打破关系复杂，据发掘报告的统计，在发掘范围内，共发现打破关系160组，涉及1088座墓葬，约占墓葬总数的80%。每组打破关系，少则两座墓，多则十几座、几十座乃至上百座，最多的一组涉及185座墓葬，如此高频率的打破关系对墓葬本身是巨大的破坏。

这里将陶寺墓地的墓葬特征概述如下。

1. 墓圻与填土

已发掘的1309座均为竖穴土坑墓，但形制多样，主要有长方形、梯形、倒梯形、一端或两端呈弧形、“工”字形和亚腰形等。其中长方形竖穴土坑墓数量最多，共计1239座，占墓葬总数的94.6%。

墓圻面积大小悬殊，差异显著。在全部1309座墓葬中，以M3005墓室面积最大，为 $3.2\text{米} \times 2.7\text{米} = 8.64\text{平方米}$ ；M3473面积最小，为 $0.91\text{米} \times 0.35\text{米} = 0.32\text{平方米}$ 。多数墓葬的长度在1.8—2.4米，宽度在0.5—1米。墓葬均较浅，深度超过4米者仅4座，最深者M2082深度为4.35米；深度在3—4米的有18座，而深度在1米以下者多达1032座，约占墓葬总数的80%。陶寺墓地墓葬较浅与历代平整土地密切相关，特别是20世纪70年代“农业学大寨”期间，当地村民在此采取截坡取平的方式建造梯田，致使很多墓葬的墓圻上部遭受破坏。

墓圻大多为直壁，少数为斜壁，口大底小或口小底大，后两者合计116座，约占总数的8.9%。在4座墓葬中发现生土二层台，14座墓中发现有壁龛，其中头龛9座，右侧壁龛3座，左侧壁龛1座，两侧皆有壁龛者1座。在壁龛墓中，其中7座墓葬的头龛中放置有猪下颌骨，M2064壁龛中放置陶罐1件，M2384壁龛内发现陶器3件和玉钺1件，M3073的壁龛中发现鼍鼓，而M3343的两组四龛均为空龛。墓底一般都较平整，个别墓葬经过特殊处理，如M1650的墓底用烧土渣混合碎陶片砸成硬面，而M1796的墓底铺一层炭渣，然后用编织物裹尸置于炭层之上。

陶寺墓地中可确定朝向的墓葬共1199座，以墓圻中轴线头端为准，方向在 90° — 180° 者共1183座，约占总数的98.7%，其中又以 120° — 140° 者最多，计662座，约占55.2%。由于墓地正处于塔儿山西麓的斜坡上，地势东南高，西北低，因此这1000余座墓葬基本都是朝向东南，也即塔儿山的主峰方向。

因绝大多数墓葬直接打破生土层，所以墓葬填土较为纯净，但也有270座墓葬填土中发现陶寺文化的陶片。

2. 葬具

在陶寺墓地中，共60座墓葬发现有木质葬具，不到墓葬总数的5%，且均为单棺。木棺以长方形为主，具体形制略有不同，个别墓葬发现有独木舟式棺。

除木棺之外，在上百座墓葬中还发现多种殓尸之物，也可归入葬具一类。主要有覆面、棺底或墓底的铺垫物、尸身上的覆盖物或包裹物等。所用材料包括麻织物、苇席或其他草类编织物、蒲草以及不明植物叶片等。如M2349墓主脸部和颈部有一层红色布纹痕迹，当是覆面。M3453则自上而下共有六层殓尸之物：第一层为折叠的麻类编织物，第二层是苇帘一类的编织物，第三层是麻纤维，第四层是较细的植物茎秆，第五层是灰黄色织物并沾有朱砂，第六层是铺在墓底的麻纤维，此外在墓主头部覆盖有黄色细麻布一块。

3．葬式

在发掘的1309座墓葬中，可以辨别葬式者多达1173座，其中二次葬10座，单人一次葬1163座。其中仰身直肢葬是最流行的葬式，共1074例，占单人一次葬墓葬总数的92%。除此之外尚有仰身屈肢葬、侧身直肢葬、半侧身屈肢葬和俯身葬等，数量均很少。另有数座异常葬式，应属非正常死亡。10座二次葬中有9座单人二次葬，另有1座双人二次葬。这些二次葬或将人骨集中堆放，或者是按照体位大致摆放。

4．人骨与性别

在全部1309座墓中，骨骼完整或基本完整的只有428座。经体质人类学家鉴定过的人骨总数为977例，其中男性及疑似男性529例，女性及疑似女性为415例。年龄最小者7岁，最大的60岁以上，其中青壮年占70%以上，55岁以上者仅59例，仅占6%。

陶寺墓地的人骨很多被扰动，其中有些带有明显的人为扰动痕迹。如M2067有四柱式木棺，棺内仅见零散的趾骨和肋骨，但在墓室被扰乱

的填土中发现一具非常态人骨，主要骨骼未丢失，但头骨和部分肢骨错位，脊柱扭曲，肋骨凌乱，应是在半腐状态下被拖置于此处的。从层位关系上看，该墓被一不规则的灰坑H2007打破，该坑完全包围了M2067的墓口，破坏了墓室上部并深入墓穴，似专为破坏该墓所挖，并把葬入不久的尸骸从棺内拖出，随后抛置于填土中。

5. 墓葬等级

发掘者根据墓圻规模、葬具、随葬品种类和数量等因素，将陶寺墓地的墓葬分为六大类。

(1) 一类墓

即通常所称的大型墓，是墓地中规模最大、数量最少的墓葬，共6座。此类墓的墓圻一般长3米、宽2米多，残存深度在0.7—2.1米。这类墓葬原先都应有考究的木棺和其他殓尸用具，随葬品包括家具类的木案，炊器类的陶灶、各种陶甗、木俎以及与之配套的石厨刀，盛储器和食器类的陶大口罐、盆、盘、豆以及彩绘陶器、彩绘木豆和高柄木豆、木盆、木斗、骨匕和彩绘木胎仓形器，饮酒器类的小口高领折肩罐、高领陶壶、薄胎折腹甗、木觚，乐器类的鼍鼓、特磬、土鼓，仪仗和兵器类的玉石钺、殳、镞，工具类的斧、锛、凿、研磨盘和研磨棒，以及组合头饰和腕饰等。这些器物多成组出现，而且有相对固定的位置，如大型陶甗内置猪头，木俎上载有石厨刀和猪蹄、肋，墓底足端放经肢解的猪骸。凡漆木器和泥质盛储器器表通常有朱绘或彩绘图案，陶盘内壁则绘蟠龙纹。

发掘者根据墓中是否随葬鼍鼓、特磬、土鼓、玉钺和各类兵器，将一类墓又分为一类甲型墓和一类乙型墓。

A. 一类甲型墓

共5座。集中分布在III区西部，其中M3072和M3073东西并列，M3016、M3015和M3002另成一行。这5座墓葬方向一致，均朝向东南，且排列整齐，间距均匀，显然是经过事先规划的。

①M3072

该墓直接开口于耕土层下，墓口距地表仅0.34米。墓葬的头端和中部被扰坑H3013彻底破坏，足端一角又被晚期坑H3015打破。现存墓口残长0.8米、墓底残长2.8米、宽2.18米，存深1.44米。

墓室仅右侧足端保存有下葬时的原样，顺足端墓壁横置木俎1件，俎上并列2件彩绘木匣，俎前有大陶甗1、折腹甗1、大型木豆1、蟠龙纹陶盘1、石厨刀1、劈开的猪头1；在右侧近中部墓壁下有大口罐、陶尊各1，附近又有陶豆3件；靠近左侧墓壁有残鼉鼓1，鼓腔内有鳄鱼骨板4片，鼓旁有石斧1件；在靠近足端中段墓壁下有残石磬和土鼓各1件；另外在H3013填土中发现陶灶1、大口罐3和陶豆1，均已残碎，但可以复原，应该也是墓中的随葬品。因此，以上共计随葬品21件。

②M3073

M3073位于M3072西侧，被大坑H3012几乎破坏殆尽，仅在墓室头端有一窄条未被波及。墓底复原长3.1米、宽2米，头端残深1.22米。

该墓残存的随葬器物情况是：在头端横置彩绘长方木平盘，盘与墓壁之间斜立玉钺1件，头端有夹砂大口缸1，缸内有过半的灰烬，并有套合的骨匕2件，缸外依次有骨匕2、彩绘木豆5、彩绘陶豆5、不明彩绘木器4、土鼓残片以及鼉鼓1件。另一侧墓壁有大口罐4件和盆形甗的甗足1件。此外，从H3012填土中发现有彩绘蟠龙纹盘、折腹盆、小口折肩罐、折腹甗、盆形甗等器物的残片，以及鳄鱼骨板12枚、玉环和石钺各1件。综上，M3073可以确认的随葬器物共34件，另有鳄鱼骨板44枚。

③M3016

该墓平面呈倒梯形，头端宽2.76米、足端宽2.52米，长3.1米，残深1.5米。M3016主要被H3011打破，坑底部发现一具40—45岁的男性头骨，疑是M3016的墓主。此外，该墓又被H3006、H3004、H3008以及H3014等灰坑破坏，但仍存有35件随葬品和被肢解过的猪骸。

M3016墓底头端正中部位有陶折腹甗和木觚各1件，头端偏右处有小口高领折肩罐1、高领陶壶2，右侧近头端有大口罐2，折腹小罐、单

耳夹砂小罐、蟠龙纹陶盘各1件；墓室中部偏右处有研磨盘、研磨棒1套，附有红、黄色颜料，下方有长方形木盘1件；右侧偏足端有内置猪下颌骨的盆形罍1、陶灶1、平板石1、石斧和石镞各4件、石凿2、石镞2和蚌镞1件，另见散置的猪下颌骨、猪肋和猪蹄等；土鼓1、鼉鼓2和石磬1件平行于足端，另外还有形制不明的木器2件。H3008出土鳄鱼骨板13件，应是源自M3016随葬的鼉鼓。

④M3015

M3015墓室形制也呈倒梯形，头端宽2.68米、足端宽2.5米，长3.2米，残深1.5—1.6米。灰坑H3005将木棺部位及近头端周围均扰动，因此墓室中部虽可见板灰和朱砂，但仅存扰动过的盆骨、股骨和肋骨，据鉴定是40岁左右的男性。

随葬品放置情况是：头端正中有破碎的折腹罍1、不明彩绘木器2；头端左侧有彩绘木仓形器4、骨匕7，附近有玉石钺5、双孔刀1、小玉环1；头端右侧是彩绘高柄木豆2；棺右侧有彩绘大木盆1，盆内放长柄木斗，附近有高柄木豆1、小木盆1、陶灶1、单耳夹砂小罐1、盆形罍2，其中1件罍内有劈开的猪头；右侧中段墓壁下有小口高领折肩罐1、大口罐2、彩绘高领陶壶2、鼓腹小罐1，在这群器物的下方，顺着墓壁放置有木俎1，俎上有彩绘木匣1，匣内有石厨刀2和猪蹄骨若干，俎旁另有1件石厨刀；足端右侧墓角有大型木豆1件，在木俎和木豆之间散落石镞6件。

墓室左侧，沿近头端墓壁放置2件彩绘物品，器类不明，其附近有彩绘、朱绘木豆7件；左侧中段偏下有大口罐2、小口高领折肩罐1，墓底还散落石镞111件、骨镞4件；左侧近足端立彩绘木腔鼉鼓1对，鼓腔内均发现多件鳄鱼骨板和调音的黑褐色小圆锥体29枚；鼓旁另有大石磬1件和研磨盘、研磨棒1套；足端墓底发现一层白灰面，其上有肢解后的猪脊椎、肋排和蹄腿等。

在H3005填土中发现扰进的M3015随葬品30件，包括石镞18、骨镞6、玉管1、镞形玉片1、穿孔绿松石2和骨饰片1件，此外还发现土鼓的残片。

以上共计277件器物。

⑤M3002

M3002墓口长3.2米、宽2.3米，墓底略大，残深0.84—1.5米。该墓被H3001严重破坏，墓室的头端和中部右侧几乎被荡平。墓室内发现残留的板灰痕迹，墓主骨骼仅剩髌骨以下部分，经鉴定为22—24岁的男性。

M3002残留的随葬品包括：头端有折腹甗1，左侧存木胎仓形器2；左侧墓壁下有一长方形彩绘痕迹，其上方及附近有高领彩绘陶壶1、朱绘木豆3、残骨器1、玉钺3、石镞4，均有被扰动的痕迹；左侧偏足端墓壁下有大口罐2、小口高领折肩罐1、石甗2；靠近足端并立彩绘木腔鼉鼓2，鼓腔内各有黑色小圆锥体16枚和14枚，鼓侧有大石磬1，磬下压骨簪1件；足端偏右处有研磨器1套，另有大小成序列的石斧7、石锛13件；右侧墓壁发现石厨刀1，但未见木俎，另一件石厨刀混杂在石斧和石锛之中；右侧墓壁还散置有劈开的猪头、猪下颌骨8副以及被肢解的其他猪骨，另有盆形甗、单耳罐形甗和高领彩绘壶等陶器。此外，H3001中也发现扰自M3002的单耳夹砂小罐、土鼓、大口罐、夹砂器盖以及陶灶等物。以上共计各类随葬品57件（不包括猪骨）。

B. 一类乙型墓

仅M2001一座。一类乙型墓的墓室规模与甲型基本相若，但墓中没有鼉鼓和特磬等礼乐重器。该墓是6座一类墓中唯一没有被破坏者，为了解陶寺墓地一类墓的全貌提供了典型例证。

M2001墓室呈长方形，长2.9米、宽2.52—2.54米、残深0.7米。葬具为长方形木棺，棺下有两根垫木，棺和垫木均漆成朱红色。棺内铺满朱砂，人骨已经腐朽，但可以看出为仰身直肢葬，面朝左侧。墓主性别不易鉴定，但从随葬品组合来看，更有可能是女性。

M2001共出土各类随葬品77件组，具体是：

棺内主要是墓主的装饰物，包括头部附近的玉环、骨笄、绿松石片组合而成的头饰1组、玉笄1件，右臂所戴的绿松石腕饰1组，右手中指

佩戴的蚌指环2件，腰部右侧的腰饰1件，左臂近肘部的臂饰1件。后两器均为有机质，已炭化，形制不明。

棺前头端中部有彩绘木案1件，案中央放置折腹甗1，甗后有木器（可能是瓢）1件；头端左侧墓壁下有木胎仓形器5件，每件仓形器上平放骨匕1件；头端左角有不明器形的木器1件，右侧有高柄木豆7件。

棺左侧有彩绘双耳木豆9件，其下方是朱绘磨光黑陶豆13件；左侧中段墓壁下还有高颈陶壶2、陶尊1、大口罐2、陶盂1、小口高领折肩罐1，靠近足端处有彩绘陶瓶1件，大口罐和盂之间有彩绘痕迹一片，已无法辨别器形。在漆棺和左侧器物群之间还有一窄长条状、局部弯曲的彩绘木器，长达225厘米，器类不明。

棺右侧近头端有大木盆1件，旁边是蟠龙纹陶盘，然后依次有大口罐2、大型圆木案2件，其中一件木案上放有石厨刀、猪肋骨和骨镞1枚，另一木案上则有石厨刀、猪肋、猪腿和猪蹄；在木案和墓壁之间有木俎，俎上也放置有石厨刀。右侧还放置有盆形甗2、陶灶1、单耳夹砂小罐1、高柄陶豆1和陶尊1件。

在足端墓底发现有猪头、猪脊椎、肋排、腿、蹄以及尾椎骨等。

发掘报告特别指出，在5座一类甲型大墓葬区共发现扰坑16座，5座大墓受到其中12座扰坑的叠压、打破和扰动。从这些坑的位置和形制来看，均是针对上述墓葬有意为之的，目标对准墓室的中部。发掘者认为，从扰坑规模之大，坑套坑反复扰动等特征来看，这些扰坑“不是个别人暗地进行，而像是明火执仗的集体行为”，其“最终目的是掘棺扬尸”，“是针对大墓墓主的报复行为”。

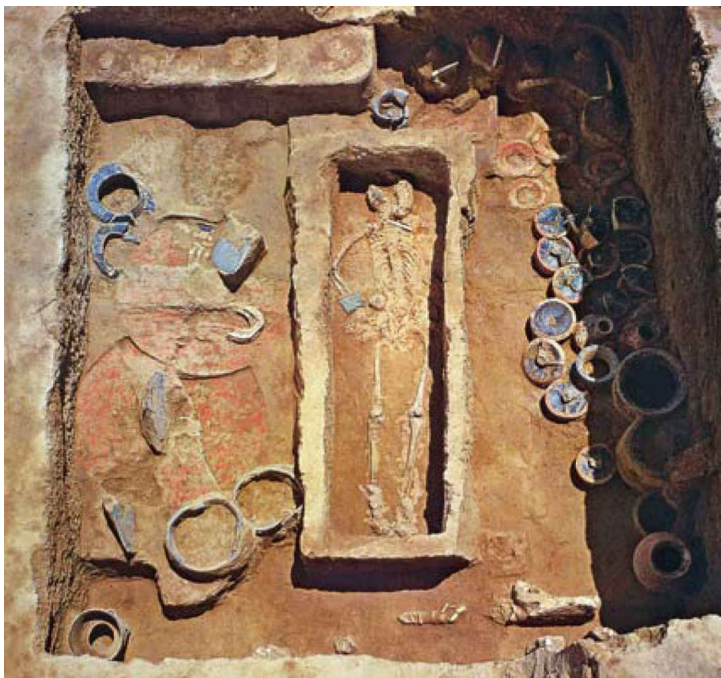


图2-20 陶寺M2001墓室



图2-21 陶寺M3072和M3073出土的彩绘龙盘



图2-22 陶寺M3015的石厨刀

(2) 二类墓

二类墓共30座，与一类墓的主要差别是墓室规模较小，不见鼉鼓、特磬、蟠龙纹陶盘等礼器；盆形甗、大口罐、厨刀等器类的数量更少，不见V字形大型厨刀，木案和木俎形体较小，形制简单，甚至以木板替代；有猪头、下颌骨、脊椎、肋和蹄中的两三种，不见肢解的整猪。

发掘者又将二类墓划分为四种不同类型：甲、乙两型均随葬有彩绘或朱绘陶器、木器、玉石器构成的礼器群，但种类和数量有所差异；丙型，不见炊器、盛食器、酒器，但却随葬有玉圭和土鼓，当属特例；丁型，仅随葬彩绘或朱绘陶瓶以及组合头饰等精美饰物，它们大多分布在一类大墓附近，墓主应与一类大墓的墓主关系密切。其中二类甲种13座，乙种7座，丙种1座，丁种4座，另有数座墓葬不易确定归入何种。

以下我们把二类墓各型典型墓例的有关情况统计如下表。

墓类	墓号	墓口尺寸（米）	墓主性别	保存状况	葬具	随葬品
甲型	M2103	长 2.36 宽 1.35—1.55 深 1.13	40—50 岁男性	左侧被 M2102 打破	长方形木棺	残存 27 件。棺内墓主眼部有带红彩短柄的玉钺 1，棺前头端有大型彩绘木案，案中央放木甗 2，左侧放木胎仓形器 1，顶部放骨匕 1，案左缘有不明器形的木器 1 件；墓室右侧有大型彩绘折腹陶盆 1、大型木豆 1、尊形甗 1、石斧 1、朱绘木器 2、朱绘陶瓶 1、朱绘陶壶 1 对、单耳夹砂小罐 2、单耳罐形甗 1、单耳折腹小罐 1、折肩罐 1、圆腹大罐 1、大口罐 1、朱绘陶盘 1、带柄石铲 1；墓室左侧有彩绘陶豆 1、猪下颌骨 1 副、盆形甗 1、猪肋骨 3 条。
甲型	M2172	长 3.3 宽 2.89 深 1.88	40—50 岁男性	二层台被 M2170 和 M2169 打破	长方形木棺	二层台上残留 58 副猪下部骨，如按对称布局推算，原来至少葬入百副以上的猪下颌骨。棺内仅在墓主右臂发现玉钺 1 件；头端墓壁下设木案 1，案右缘有木甗 2，左角有高柄木豆 2、骨匕 1；墓室右侧有彩绘折腹陶盆 1、双耳折腹小罐 1、陶尊 1、陶瓶 1、陶壶 1、单耳夹砂罐 1、单耳罐形甗 1、陶豆 4、陶甗 1、圆腹罐 1、盆形甗 1 和大口罐 2 件；墓室左側中段有浅腹陶盆 1、尊形甗 1 件套在陶灶之上、带柄石铲 1、木碗 1、桶形木器 1、木勺和骨匕各 1 件置于桶上，桶旁有不明木器 1 件；左侧近足端有木俎 1，俎上有石刀、猪肋、猪腿和猪蹄等，俎上方填土中有猪头 1 具；足端墓壁下仅见浅腹盆 1 件。

墓类	墓号	墓口尺寸（米）	墓主性别	保存状况	葬具	随葬品
乙型	M2202	长 2.26 宽 1.35 深 1.55	40 岁左右的男性	完整	头部和躯干用黄色麻布包裹，外用草类包裹	墓室右侧近头端有木甗 2、中段有大型折腹陶盆 1、尊形鼎 1、陶盂 1；墓室左侧近头端有小型木甗 1、形器 1、器形不明木器 1，中段有高柄木豆 1、陶尊 1 和大、小陶钵各 1 件，另在此处的填土中发现石钺 12 件。
乙型	M2200	长 3.7 宽 2.93 深 3.45 是陶寺墓地墓坑面积最大者	35 岁左右的男性	被多座墓葬打破，但均未伤及墓底	独木舟式木棺	足端二层台上摆放有 13 组共计 132 副猪下颌骨；棺内墓主头部发现用数十枚细小牙片镶嵌在麻布上的饰物；墓室左侧紧贴墓壁有一根圆木杆，存长 214 厘米，呈朱红色，其旁有带箭杆的骨钺 1 组 17 根，也涂有朱红色。
丙型	M3032	长 1.9 宽 1.2 深 0.5	不明	被近代墓和扰坑打破	二次葬，未见葬具	玉圭 1 件，5 件玉管组成的项饰 1 组和土鼓 1 件。
丁型	M2023	长 2.49 宽 1.4 深 0.83	35—40 岁的女性	墓室上部被灰坑 H2004 打破	长方形木棺	头顶有骨笄与半圆形穿孔玉片、弧形玉片、玉坠饰及绿松石组成的头饰 1 组，右臂有绿松石腕饰 1 组，足端墓底有朱绘陶瓶 1 件。
丁型	M2003	长 2.07 宽 0.88 深 0.43	25 岁左右的 女性	墓 室 上 部 被 M2002 打破	长方形木棺	头顶有骨笄 1、大理石笄 1、绿松石饰 1，应属于同一组头饰；两手腕分别佩戴由小蚌片组成的腕饰；足端彩绘陶瓶 1 件。



图2-23 陶寺M2200墓室



(3) 三类墓

三类墓共149座，墓室规模普遍小于二类墓，一般长2—2.5米、宽0.6—1米。三类墓中有木质葬具者仅15座，见殓尸痕迹者26座。三类墓大致包括使用玉石礼器、佩戴玉石装饰物和使用人牲与动物牺牲三种情形，但鲜见同时随葬陶器和木器者。此外，随葬猪下颌骨的10座，除个别墓葬随葬12副猪下颌骨外，其余都仅随葬1副，放在头龕或头端、足端墓底。

发掘者根据随葬器物与人牲、动物牺牲等不同情况，将三类墓又细分为数类。

三类甲型墓：共125座。此型墓葬的基本特点是随葬钺、钺形器、圭、璧、复合璧、璜、琮、双孔刀等玉石器，有的兼用玉石装饰品和猪下颌骨等。

三类乙型墓：共18座。其基本特点是墓主佩戴玉石装饰品，如玉环、玉梳、玉笄、组合头饰、项饰、臂环、腕饰和指环等，或同时兼具骨、蚌质装饰品。

三类丙型墓：共6座。该型墓的突出特点是使用动物牺牲，如羊、獐、鹿等。

以下将三类墓典型墓例表列如下。

墓类	墓号	墓口尺寸 (米)	墓主 性别	保存 状况	葬具	随葬品
甲型	M3372	长 2.8 宽 1.45 深 0.9	50—55 岁男性	被 M3311 打破，但未 伤及墓底	身体上下 分别铺有 草编物	颈部佩戴大理石坠饰 1 件，右臂套大理石璧 1 件，右股骨外侧有石钺 1 件；墓室左侧有长条形红彩木器 1 件，疑似盾牌一类器物，其上放置有红柄石钺 1 件；头端右角墓底有猪下颌骨 1 副；此外在填土中发现石钺 1 件。

墓类	墓号	墓口尺寸 (米)	墓主 性别	保存 状况	葬具	随葬品
甲型	M3168	长 2.75 宽 1.15— 1.25 深 1.05	成年 男性	完整	有长方形 覆盖物	头顶上方有 3 件蛇纹石散件，颈部有一串由 26 件大理石、蛇纹石管组成的项饰，右手腕有大理石璧与 5 组牙饰及 90 余枚绿松石片镶嵌而成的腕饰，左手套滑石琮 1 件，右侧髌骨处有软玉双孔刀 1 件，髌骨以及双腿间放玉钺 2 件，另在右肩侧有一长方形不明炭化物。
甲型	M3175	长 3.15 宽 0.98 深 0.65	30 岁左 右男性	完整	有圆角方 形覆盖物	在墓主颅骨上有大理石散件 6 件，头骨右侧有绿松石饰片 8 枚，左胸平置石璧 1 件，右股骨外侧放着大理石钺和双孔刀各 1 件。
甲型	M1364	长 2.44 宽 1 深 4.02	35 岁左 右男性	被数座墓葬 打破，但未 触及墓底	麻编织物 包裹	头顶有大理石梳 1 件，胸腹部有玉璧和石璧各 1 件；墓室右侧有红柄玉钺 1 件；头龕内有猪下颌骨 1 副。
甲型	M2384	长 2.43 宽 1.02— 1.04 深 2.68	35—40 岁女性	被一兽洞局 部破坏	草编物 包裹	盆骨右侧有玉臂环 1 件；壁龕中有高领折肩罐、彩绘双大耳罐、浅腹盆和大理石钺各 1 件。
甲型	M2011	长 2.2 宽 0.9 深 0.35	30—35 岁男性	部分被破坏	不明	头顶有蛇纹石饰物、圭状饰物，右肩部有小玉环和弯月形玉饰及绿松石饰片 22 枚，应是散落的头饰组件；双臂各戴组合璧 1 件；左手有大理石指环 2 件。
甲型	M3031	长 3.12 宽 1.14 深约 1	40 岁左 右男性	被 M3035 打破，但墓 底完整	麻织物 包裹	头顶有玉饰 3 件，颈部有项饰 2 串，每串由 11 枚蛇纹石管组成，右臂套玉臂环 1 件，双腿间有玉石钺 2 件；填土中玉石钺 2 件，双孔玉刀 1 件、骨镞 1 枚和石镞 2 件。

墓类	墓号	墓口尺寸 (米)	墓主 性别	保存 状况	葬具	随葬品
甲型	M1267	长 2.26 宽 0.84 深 2.4	不明	被 M1265 打破,但未 伤及墓底	有长方形 板灰痕迹	头顶置玉梳 1 件,右臂戴玉琮 1,墓室左侧有石钺 1 件。
甲型	M1718	长 2.24 宽 1.26 深 1.15	成年男 性	墓室左侧和 足端被破坏	有板灰痕 迹	右肩部有大理石钺 1 件,胸腹部平置石铲 1,右侧盆骨处有大理石璧 1 件。
甲型	M2075	长 2.5 宽 1.25 深 2.4	45 岁左 右男性	完整	未见	右肘部有大理石琮 1 件,足端墓底有石钺 1 件。
甲型	M1282	长 2.5 宽 1.2 深 3.3	不明	完整	麻编物 包裹	颅后有大理石梳 1,右臂戴大理石琮 1,右胸部有长条形和长方形石饰各 1 件;头瓮内猪下颌骨 1 副。
甲型	M3142	长 2.45 宽 0.8 深 0.3	45 岁左 右男性	基本完整	未见	腿部和足端放置猪下颌骨 12 副,足端左角有大理石圭 1 件。
甲型	M1650	长 2.15 宽 0.94 深 3.35	35—40 岁男性	基本完整	用碎陶片 和烧土渣 铺成棺 床,上置 木棺,并 有麻织物 棺饰	胸腹部放大理石璧 1 件;头瓮中置猪下颌骨 1 副。
甲型	M3231	长 3.04 宽 1.7 深 3.6	56 岁以 上男性	完整	长方形 木棺	墓主骨骼不全,可能是半腐状态下葬人,且经过火烧;填土中发现一具成年女性人骨,应是人牲。
甲型	M3296	长 2.15 宽 0.7 深 2.22	50 岁左 右男性	完整	不明	腰间发现铜铃 1 件。
乙型	M1369	长 2.02 宽 0.56 深 0.98	22—24 岁女性	被 M1218 和 M1271 打破,但未 触及墓底	无	颈部有项饰,由 1300 枚大小厚薄相同的蚌环组成;右手腕戴玉环 1 件,另在填土中发现玉臂环 1 件。

墓类	墓号	墓口尺寸 (米)	墓主 性别	保存 状况	葬具	随葬品
乙型	M2010	长 2.05 宽 0.9 深 0.7	30—34 岁女性	被 M2015 打破，墓主 骨骼不完整	草编物包 裹	右耳有骨筭 1、小玉环 1、玉坠 饰 1、玉筭 1 以及散落的绿松 石片 1 件，应是组合头饰；右 手腕套 1 件绿松石饰片镶嵌的 腕饰。
乙型	M2028	长 1.9 宽 0.84 深 0.37	25—30 岁男性	部分人骨被 晚期扰沟破 坏	无	头骨附近发现散乱的组合头饰， 包括骨筭、玉环、玉筭、玉坠 饰各 1 件和绿松石片 10 件；右 臂有一堆绿松石饰片，当是腕 饰；盆骨左侧有玉指环 2 枚。
乙型	M2105	长 2.4 宽 1.17 深 0.35	56 岁以 上女性	被 M2104 打破，但墓 底未遭破坏	无	颅骨右侧有骨筭 1 件，足端左 角墓底放陶瓶 1 件。
丙型	M3166	长 2.45 宽 0.7 深 0.2	成年男 性	完整	无	从人骨状态看，似是半腐状态 下葬入的。随葬品仅有羊骨架 1 具。
丙型	M3343	长 2.16 宽 0.6 深 1.1	25—30 岁女性	完整	无	祭祀坑 H3034 打破并直接叠压 在该墓上部，坑内埋羊 1 只。
丙型	M2336	长 2.5 宽 0.85 深 1.83	30 岁左 右女性	被 H2021 打破	无	墓底仅存一头骨，H2021 中有 不完整的无头女性骨殖，当属 于同一个体。除坑内发现羊骨 架 1 具外未见其他随葬品。
丙型	M2373	长 2.7 宽 0.87 深 2.8	两个男 性头骨	完整	无	可能是二次葬；一座圆形祭 祀坑打破墓室上部，坑内有 獐 1 只。
丙型	M2430	长 2.85 宽 1.12 深 3.7	男性	人骨被扰	人骨上有 覆盖物， 质料不明	祭祀坑 H2025 打破墓室上部， 坑内埋鹿 2 只。
丙型	M2087	长 2.75 宽 1.1 深 3.45	不明	人骨被扰	有包裹物 痕迹	壁龛内有猪下颌骨 1 副；填土 中分三层埋猪下颌骨 74 个，并 有碎陶片。

(4) 四类墓

陶寺墓地四类墓葬的基本特点是：使用木棺，但一般没有随葬品，尤其没有玉石礼器、彩绘或朱绘陶器、木器，也没有梳、筭、组合头饰、项饰、臂环、腕饰等形制和用途明确的装饰品。在已发掘的墓葬中，归入此类的墓葬数量较少，仅 29 座。此类墓葬的长度都在 2.1 米以上，最长者 3.28 米；宽度多在 1 米左右，最宽者达 1.8 米；深墓也较多，最深者达 4.35 米。

在这 29 座墓葬中，有随葬品者仅 3 座，其中 M3419 随葬浅腹盆和双

大耳罐各1件，M3106随葬大理石头饰3件，另有一墓随葬石镞1件。

（5）五类墓

此类墓共254座，占可分类的770座墓葬的33%。五类墓规模小于四类墓，一般长1.9—2.4米、宽0.5—0.8米，均无木质葬具，但可见撒朱砂或使用麻布、麻编物、草编物来殓尸的现象。

其中154座墓葬有随葬品，绝大多数是装饰品，其中使用骨笄、骨簪者多达102座，也有部分墓葬随葬骨梳、指环、臂环，多为骨质和蚌质，此外还有少部分墓葬随葬多副猪下颌骨。

（6）六类墓

六类墓共302座，占770座可分类墓葬总数的39.2%。六类墓一般长1.8—2.2米、宽0.4—0.7米，普遍较浅，没有木质葬具，发现尸殓痕迹的墓葬仅4座。除个别墓葬有不成形的残碎石片外，普遍没有随葬品。

上述六类墓葬中，一类墓通常归入大型墓，二、三、四类归入中型墓，五、六两类属于小型墓。发掘报告对各类墓葬墓主身份进行了推测，分别是：一类甲型为有王者身份的方国首领人物，乙型当为王室成员；二、三类当为等级不同之贵族，三类甲型墓出土有使用痕迹的石钺，墓主或属武士阶层；四类墓可能是贵族中身份低下者或平民中的富有者；五、六类墓则应是平民墓，而六类墓中规模最小，无任何随葬品者当是贫民。

（五）陶寺城址

自1999年以来，中国社会科学院考古所山西工作队再次对陶寺遗址进行了大规模钻探和发掘，工作的重点是寻找和发掘大型建筑。

(120)2001—2002年，该队即在陶寺遗址发现了一座城址，陶寺考古取得重大突破。(121)

城址位于陶寺村、中梁村、宋村、东坡沟村和沟西村之间，正处于

陶寺遗址中心区域。城址平面为圆角长方形或圆角梯形，方向312°。已发现北、东、南三个方向的城墙，其中北面城墙有三道，南面城墙有两道，东面城墙一道，西面城墙或已被宋村沟所破坏。城址南北最大距离为2150米，东西最大距离1650米，总面积在200万平方米以上。

根据对城墙的解剖发掘，城址的各道墙体均被陶寺晚期地层、灰坑所叠压或打破，有的墙体还被中期灰坑打破，但有的墙体又叠压着陶寺文化中期的遗迹，据此发掘者判断城址年代应在陶寺文化中期。但发掘者又指出，由于城墙的建筑年代并不完全一致，城址的修建和使用经历了一个较长的过程，因此不排除在此大城范围之内存在小城的可能性。

2002年，山西工作队继续对陶寺城址进行钻探发掘，并最终判定陶寺中期城址之前存在有陶寺文化早期的城址。(122)

这座早期城址位于陶寺遗址东北部，中梁沟以东，南河以西，小南沟沟头以北范围内，占据陶寺遗址I区的大部和IV区的东北部。陶寺早期城址大体呈圆角长方形，方向315°，南北长约1000米，东西宽约560米，面积约56万平方米。根据地层关系和出土器物特征，发掘者判断陶寺小城始建于陶寺文化早期的偏早阶段，而废弃于陶寺早期的偏晚阶段。此外，发掘者认为在陶寺中期大城的东南角另有一处独立封闭的区域，可以视为陶寺中期的一座独立小城，在此小城范围内分布有祭祀遗存和墓葬区。

陶寺城址内已经发现若干重要遗存，包括大型建筑基址、墓葬和带有暴力遗存的灰沟等。

1. 建筑基址

2003年，中国社会科学院考古研究所山西工作队在陶寺中期小城西南部发掘了一座大型夯土基址IIFJT1。(123)该基址北侧以陶寺中期城址内侧南垣Q6为依托，面向东南，平面呈大半圆形。从已揭露的部分看，有三道圆弧形夯土墙，可能为起建三层台基之用。主持发掘的何弩先生对该基址的形制和功能进行了复原研究，认为它很可能是一座观象授时

的古天象台，这一意见也得到天文史学者的支持。(124)

2005—2007年，何弩等发掘者为了寻找陶寺城址的宫殿区，在陶寺早期小城的东南部，也即中期大城内东北部发掘了大型夯土基址IFJT3。基址形状大致呈正方形，边长约100米，总面积约1万平方米。在主体殿堂柱网分布区内的夯土基址中，发现了5处比较明显的奠基性的人骨遗存，多数都是肢体残缺或散乱的人骨，其中奠基坑IM14人骨左臂上戴有一件玉璧。除此之外，还发现有含砷铜容器（盆）的口沿残片、石厨刀和带有朱书“十”字形符号的陶扁壶残片。从地层关系上看，这座基址的年代属于陶寺中期。(125)

除此之外，该队又于2011—2012年发掘了2011JXTIIFJT2这座夯土基址，它是该城址手工业作坊区内目前已知规模最大的一处基址，坐落的地势也明显较高，发掘者推测其功能与陶寺城址的手工业生产管理相关。(126)

2. 墓地

2001—2002年，在中期大城北城墙Q1北侧发现一处陶寺文化晚期的墓地，清理了墓葬12座，其中M11是一座中小型的竖穴土坑墓，墓主仰身直肢，颈部佩戴有800余颗蚌片组成的饰物，手臂上套有1件玉琕和1件铜齿轮形器，胸部则放置有1件玉牙璧。经金相分析，铜齿轮形器属于砷青铜。(127)

2002年，在陶寺中期小城西北部发现一片墓地，面积约1万平方米，并清理了墓葬22座，其中以IIM22最为重要。该墓为长方形竖穴土坑墓，墓圻为圆角长方形，开口长5米、宽3.65米，底长5.2米、宽3.7米，深约7米。墓壁陡直，墓底平坦，四壁有五周嵌入式草拌泥带。墓室四壁底部共发现壁龛11个，其中南北两壁各4个，东壁1个，西壁2个，用于放置随葬品。在墓圻内东北角距墓口1.4米处填土内发现1具被腰斩的青年男子人牲骨架。

该墓的木棺是由1根整木挖凿出来的船形棺，长约2.7米、宽1.2米、

残高0.16—0.3米、板厚0.03米。棺内外皆施红彩，棺底板上平嵌一层衬板做尸床，其上为散乱的墓主尸骨残骸以及残余的随葬品。棺底下是一层厚约1毫米的絮状朽灰，疑为草垫。

M22被扰坑IIH16打破，该扰坑从墓室北壁中段直捣墓室，毁坏了船形棺的上半部分。坑呈不规则椭圆形，东西长4.12米、宽3.1米，深6.7米，时代为陶寺文化晚期的偏早阶段。坑内出土了几束苇秆，人骨残肢碎片、红彩块、子安贝2枚、绿松石珠2颗，坑底有随意抛弃的人颅骨5个，它们应该都是M22随葬品的残留之物。

从出土的彩绘陶器特征判断，M22的年代为陶寺文化中期的偏晚阶段，这说明陶寺中期的的大墓被围在中期小城内，与早期的大墓分属不同的墓地。发掘者认为，M22被H16破坏不是孤立现象，陶寺中期的的大墓在陶寺晚期曾被普遍地捣毁和扬尸，这种毁墓现象暗示着当时曾经发生剧烈的社会变化。(128)

类似的毁墓现象也见于一些中小型墓葬。2005年春，在陶寺遗址抢救发掘了2座小型墓和4座中型墓，其中4座中型墓在陶寺晚期均遭捣毁，葬具和人骨都已无存。从墓葬壁龛中残留的器物来看，这4座中型墓都属于陶寺中期。发掘者还发现，这些墓葬被捣毁后，一些贵重的随葬品如玉戚、玉牙璧、玉环以及红铜环等散落在墓葬附近的地层中，由此推测毁墓者并非单纯为了攫取墓中的随葬品而来，而更有可能是出于某种报复心理而破坏墓葬。(129)

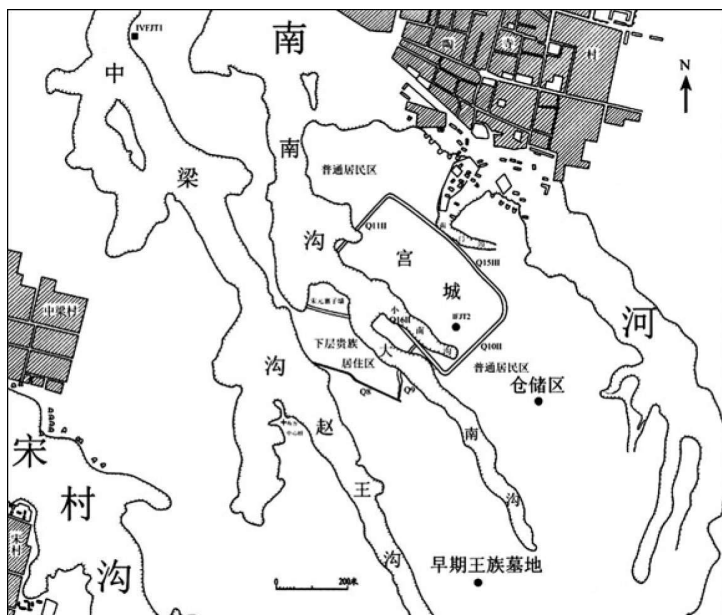


图2-25 陶寺城址平面图



图2-26 陶寺遗址M22墓室

3. 暴力遗存

2002年，在陶寺晚期的灰沟IHG8内共出土30余个人头骨，上面多有砍斫痕迹，这些人骨以青壮年男性为主，但也有老人和儿童。另在一具成年女性骨架上，发现一根巨大的牛角从其阴部贯穿至盆腔，带有明

显的暴力残害迹象。发掘者推测这类暴力遗存可能与陶寺晚期的社会剧变相关，而巨大的社会变革也导致了陶寺城址的废弃。(130)

二 陶寺文化的分期及其族属问题

(一) 陶寺文化分期的认识过程

陶寺遗址规模宏大，文化遗存丰富，发掘者对陶寺文化属性、分期及相关问题的认识屡经反复，有些关键问题迄今未能形成共识。这里对相关研究过程加以概述。

在1978年春季和秋季的发掘之后，发掘者将陶寺遗址的龙山文化遗存分为早晚二期：以第三层及3A、3B等五小层为代表的晚期，其主要特点是盛行篮纹，泥质陶除素面外，绝大部分是篮纹；主要器类有绳纹直口鬲、单把鬲、甗、方格纹单把鬲、斝、篮纹扁壶、折肩瓮、圈足罐、单耳杯等。以第四层和H5、H6为代表的早期，陶器主要纹饰是绳纹，并有一部分陶胎较厚的磨光黑陶，篮纹极稀少，常见器形有釜灶、长颈侈口罐、鼎、缸、甗、折腹盆、豆、扁壶等，另外还有相当一部分黄褐色陶器。

在发掘简报中，发掘者首次将上述遗存命名为“陶寺类型龙山文化”，并指出陶寺遗址早期与晚期之间存在缺环，陶寺晚期的年代大体与河南龙山文化的三里桥类型相当。

1978年秋至1980年年底，中国社会科学院考古研究所山西工作队对陶寺遗址东南隅的墓地进行了连续5个季度的发掘，发现墓葬637座，清理405座，另有灰坑32座。此次发掘简报公布了两个测年数据：一是早期灰坑H1102（打破早期大型墓M1111），年代距今 3910 ± 70 年（树轮校正 4290 ± 130 年）；一是晚期灰坑H1101（打破H1102及M1111），为距今 3780 ± 70 年（树轮校正 4130 ± 95 年）。发掘简报还指出，陶寺遗址正处于晋西南“夏墟”的范围内，从其地望、年代以及文化内涵来看，该遗址为探索夏文化提供了重要资料。(131)

随着发掘的墓葬数量增多，参加发掘的高炜等学者意识到有必要对陶寺遗址的分期进行调整。(132)他们首先总结了陶寺类型早晚期的特征：

从出土器物群观察，陶寺早期居址或墓葬中陶器的制法、胎质、颜色以及少量陶器上拍印粗斜篮纹的做法，都与庙底沟II期文化相同或接近。早期居址中出土的釜灶、附加堆纹陶缸、盆形鼎、单耳罐、敞口平底盆，早期墓中出土的尊形罍、小口折肩罐等均可在庙底沟II期文化中找到相应的祖型。由此看来，在陶寺早期与庙底沟II期文化之间，存在着较直接的继承关系。……陶寺晚期，因与陕县三里桥龙山文化遗址有较多相近的因素，二者的时间很可能是平行的。至于陶寺晚期与二里头文化东下冯类型之间有无承袭关系，目前还缺乏直接证据。从盛行鬲、罍、甗为代表的一类器物看，东下冯类型在形成过程中，有可能继承了陶寺类型晚期文化的某些因素。

但高炜等人又强调早、晚期之间可能存在陶寺中期，指出：

陶寺早、晚期之间尚存在明显的缺环，近两年的发掘工作，已提供出许多介于早、晚之间的过渡性材料。我们有理由相信，随着今后田野工作深入展开，陶寺中期是能够成立的。

该文还公布了陶寺墓地几个新的测年数据，并据此认为“陶寺遗址和墓地的上限，约当公元前25世纪；下限为公元前20世纪，前后延续五百多年”。在此基础上，几位发掘者提出“陶寺早期约略早于夏代，陶寺中期、晚期当已进入夏代纪年范围”，“陶寺遗址、陶寺墓地很可能就是夏人的遗存”等新认识。

1983—1984年，山西工作队又对陶寺遗址III区的西南部进行了发掘，发掘面积1570平方米。这次发掘的主要收获有二：一是发现陶寺早期与庙底沟二期文化的地层叠压关系，二是发现较丰富的陶寺中期遗存。(133)

属于陶寺中期的遗迹主要有8座灰坑，出土陶器以泥质和夹砂灰陶为大宗，泥质和夹砂褐陶次之，还有泥质黑陶。纹饰以绳纹居多，也有

少量篮纹和方格纹。这一阶段的篮纹较陶寺晚期的篮纹粗疏，竖纹间有横丝，但更为隐浅不清，方格纹亦较晚期方格纹大且模糊。炊具中釜灶与鬲、甗共存，但不见直口肥袋足鬲，还有甗及少量的鼎足。其他器形有扁壶、大口罐、深腹罐、折肩罐、镂孔圈足罐、敛口钵、豆、单耳杯等。

在此基础上，高炜等发掘者又重新梳理归纳了陶寺文化早、中、晚期陶器特征的演变规律。⁽¹³⁴⁾根据他们的描述，大致可以归纳为以下方面：

制法：早期以手制为主，陶胎较厚；晚期凡泥质陶均用轮制，扁壶等少数横截面不规整的器物仍用手制，陶胎薄而匀称。

陶质陶色：均以泥质灰陶和夹砂灰陶为主，并有少量泥质磨光褐陶和磨光黑陶。早期灰褐色、胎红者居多，并有少量黄褐色陶，晚期陶色纯正。

纹饰：以绳纹、篮纹为主，早期多斜向粗篮纹，纹路稀疏不整齐；中期开始有较宽的竖篮纹，纹路长短整齐，间距均匀，在凸起的竖条之间隐约可见纤细的横向条纹；晚期盛行整齐密集的窄条竖篮纹，竖条之间均见纤细的横向条纹；早期的鼎、缸、罐类器物上还有附加堆纹，而方格纹多见于晚期的鬲、甗、盆上；早、晚期均有一部分磨光黑衣陶。

器类：早期炊器多用釜灶，中期开始出现陶鬲，两者并存，晚期盛行陶鬲，釜灶绝迹。鬲的种类繁多，先是出现侈口平裆鬲，晚期大量使用绳纹直领肥足鬲、绳纹或方格纹单把鬲、侈口高领双髹鬲等；甗通行于早晚期，早期还有鼎、甑、灶、夹砂罐和夹砂缸等炊器，晚期有甑，但均不占主要地位。早期盛储器以大型泥质瓮、罐为主，腹外常有菌状圆泥饼或贯耳，晚期以篮纹折肩罐和篮纹镂孔圈足罐为最多；折腹盆在早中晚期均见，器底由大变小。食器主要有盘、豆、碗、钵和敞口浅腹平底盆，晚期出现磨光黑陶簋。饮器有觚和杯，陶觚和彩绘木觚同出于早期墓，早中期单把杯造型大而深，晚期轻薄小巧，有的在杯底加三足。扁壶则是贯通早晚的汲水器，早期腹部近椭圆，双髹在颈部，器表施细绳纹；晚期腹部近

半圆，双鋡在口部，器表施竖行细篮纹或方格纹。

这一时期，山西工作队又在邻近地区开展了考古调查，确认了陶寺类型龙山文化集中分布在临汾盆地，特别是沿汾河下游和浍河两岸地带陶寺类型的遗址十分密集，而且不乏面积在10万平方米以上的大遗址，崇山周围的陶寺、开化、方城—南石等遗址的面积更是在百万平方米以上，由此表明这类遗存曾经十分繁荣，因此有学者主张将其命名为陶寺文化，这一意见得到学术界的广泛认同。⁽¹³⁵⁾

（二）《襄汾陶寺》对陶寺文化分期的新认识

2015年，《襄汾陶寺》出版。在这部新报告中，发掘者系统整理了陶寺遗址居址部分典型单位的地层关系和出土器物，并将陶寺文化陶器分为三期六组，代表了当前学术界对陶寺文化分期的最新成果。兹根据该报告的有关描述，将各期、组陶器特征列举如下表。

期、组	陶质陶色	纹饰	典型器类
早期	一组 夹砂陶多于泥质陶，灰色陶多于褐色陶。	绳纹约占70%，篮纹占10%左右，附加堆纹占3%—6%，素面器占7%—18%。	炊器有夹砂陶缸、釜灶、鼎、大口罐，盛器有小口高领圆肩罐、深腹盆、浅腹盆，盛食器有钵和豆，汲水器有扁壶。
	二组 有些单位夹砂陶多于泥质陶，有些单位则相反；褐色陶比例下降，灰陶增多，还有少量黑皮陶。	绳纹占绝对多数，在75%以上，篮纹不足10%，附加堆纹也减少；素面器占10%—20%；横施和斜施篮纹少见，出现宽度中等、大体作竖行排列的篮纹。	炊器有夹砂深腹罐、缸、鼎、釜灶、甗、单耳夹砂罐、甗，盛器有大口罐、小口高领罐、圈足罐、折腹盆、深腹盆、浅腹盆，盛食器有盘、豆、碗、钵，汲水器有扁壶，饮器有陶杯。
中期	一组 夹砂陶多于泥质陶，有些单位能占到70%；褐色陶减少，灰陶增多，占78%—94%，黑皮陶很少。	绳纹比例进一步增加，篮纹和附加堆纹减少，素面器占5%—20%。	最显著的变化是陶鬲和陶甗出现，夹砂深腹罐、夹砂缸、釜灶与鬲、甗、甗并存，但前三者的数量明显减少；盛器、汲水器、饮器的器类与前期差别不大。
	二组 夹砂陶少于泥质陶，后者占60%；褐色陶继续减少，灰陶进一步增加，占86%—93%，黑皮陶仍占少数。	绳纹占73%—89%，篮纹和附加堆纹均较少，素面器占10%—18%。	炊器中夹砂深腹罐、夹砂缸和釜灶基本消失，偶见罐形鼎，鬲的形式较多，甗的形制发生变化；盛器中大口罐绝迹。
晚期	一组 夹砂陶和褐色陶比例呈下降趋势，泥质陶和灰陶比例提高。	由于泥质器表多施细篮纹，故篮纹比例上升，素面器也增加，绳纹降为54%—65%。	炊器以鬲最多，鬲、甗、甗并存；盛器中小口高领折肩罐、圈足罐、折腹盆、深腹盆和浅腹盆多有出土；扁壶呈现出最后样式；饮器仍是陶杯。
	二组 夹砂陶只占27%—29%，泥质陶上升至70%—72%；灰色陶占绝大多数，占82%—97%，另有少量褐色陶和黑皮陶。	绳纹所占比例显著下降，除个别单位占60%外，多数单位约占30%，而细篮纹比例上升到30%—36%，素面器也有7%—28%。	炊器以肥足鬲、双髻鬲、单把鬲为主，有少量的甗和甗，还出现平口无颈鬲；盛器中小口高领折肩罐较多，还有小口高领罐、圈足罐、折腹盆、深腹盆、浅腹盆、镂孔磨光黑陶豆、磨光黑陶簋等，汲水器仍是扁壶，陶杯为饮器。



图2-27 陶寺遗址的釜灶、甗和扁壶



图2-28 陶寺遗址的陶鬲

《襄汾陶寺》还公布了陶寺遗址历年来的碳十四测年数据，共20个，其中4个数据年代明显偏高，两个数据明显偏低，发掘者认为“不足为据”。依据其余14个有效数据，发掘报告推测早期二组的年代为公元前2400—前2300年，晚期二组的中间值为公元前2085—前2043年，而3个属于陶寺文化中期样品的年代均落在陶寺晚期的年代范围内，分别是公元前2124—前1899年、公元前2133—前1906年以及公元前2115—前1885年。

（三）陶寺遗存的文化属性与族属问题

在20世纪90年代之前，陶寺遗址的发掘者都主张陶寺遗址的龙山时代遗存分为早、中、晚三期，是同一考古学文化的不同发展阶段，而陶寺文化，至少陶寺文化的晚期很有可能就是夏文化遗存。发掘者得出上述判断的依据主要有两点：一是陶寺晚期的年代约在公元前20世纪，已经进入夏王朝的纪年范围；二是晋南地处文献所说的“夏墟”，这里应该有夏族的分布，而陶寺遗址规模大，文化内涵丰富，与夏王朝的尊崇地位正相吻合。

但学术界对陶寺文化的界定和属性都有不同意见。如卜工⁽¹³⁶⁾、罗新和田建文⁽¹³⁷⁾等都主张把陶寺早期与陶寺中、晚期分开，陶寺早期属庙底沟二期文化，陶寺中、晚期才是一个独立的考古学文化，或可称为陶寺文化。卜工并指出，陶寺中晚期陶鬲的兴起标志着庙底沟二期文化在晋南地区的结束，而促使该文化消失的原因是以河北蔚县、山西石楼等地以陶鬲为代表的人群共同体的南下。

高炜、高天麟和张岱海等发掘者主张陶寺文化是夏文化的判断也引

来了不少质疑。如刘绪就针锋相对地指出：首先，文献中关于夏王朝纪年的说法纷繁复杂，不能简单地与陶寺遗址的年代相比附；其次，晋南虽是文献所载的夏墟，但分布在夏墟的文化并不一定就是夏文化，需要更充分的证据加以论证，而陶寺文化分布范围小，又缺乏夏代晚期的遗存，因此很难说它就是夏文化。⁽¹³⁸⁾与此同时，李民也认为陶寺类型不是夏文化，而是尧舜时代的遗存，他的这一说法后来得到许多学者的支持。⁽¹³⁹⁾而王克林则进一步申论陶寺文化并非陶唐氏、有虞氏或夏后氏某一氏族的文化遗存，它实际上是一种多部族联盟的都邑性文化。⁽¹⁴⁰⁾

随着夏文化探索研究的深入，长期主持陶寺遗址发掘工作的高炜先生在20世纪90年代中期放弃了他历来主张的陶寺文化是夏文化的观点，转而主张二里头文化是夏文化，陶寺文化主体上是陶唐氏的文化，而陶寺晚期遗存与夏文化的关系问题则有待于进一步思考。⁽¹⁴¹⁾进入21世纪之后，伴随着陶寺城址的发现，梁星彭和严志斌等陶寺遗址的发掘者认为，该城址是探索尧舜禹时期都邑性城址的重要对象。虽然表述非常谨慎，但实际上代表了社科院考古所山西队诸同人在陶寺遗址性质和陶寺文化族属问题上的新认识。⁽¹⁴²⁾

随着何驷、严志斌和高江涛等年青一代学者接手陶寺遗址的发掘，特别是陶寺城址、大墓和观象台等重要遗迹发现之后，陶寺遗址再度成为学术焦点。2004年，何驷发表《陶寺文化谱系研究综论》的长文，全面回顾了陶寺文化谱系研究的历史，详细分析了已有的成果和存在的问题，并对若干关键问题发表了自己的见解。⁽¹⁴³⁾

何驷指出，陶寺文化谱系研究存在的问题集中在五大方面：一是对陶寺文化早期文化性质的判断，二是陶寺文化的相对年代与绝对年代，三是陶寺文化如何形成的问题，四是陶寺文化的族属问题，五是考古学文化研究的相关理论问题。

关于陶寺文化谱系的首要问题是陶寺早期究竟是否应该划入庙底沟二期文化，或者说，陶寺早期与陶寺中、晚期是否属于同一考古学文化的不同发展阶段。对于这一关键问题，何驷一针见血地指出：

有关陶寺文化早期性质归属的争论，充分暴露出判断考古学文化质变缺乏统一的理论标准。这是当今中国考古学文化谱系研究领

域中普遍存在的问题。持“庙底沟二期文化晚期”说的学者认为，陶寺文化早期的鼎、甗、釜灶、高领罐、缸、大口罐、敞口盆等典型器，无论组合还是形制都同于庙底沟二期文化晚期，理所当然应归入庙底沟二期文化晚期。持“陶寺文化”说的学者则认为陶寺文化早期鼎少，缺乏庙底沟二期文化晚期形式多样的鼎，没有擂钵、夹砂深腹罐等，而新出现了扁壶、几种新型甗、陶鼓、龙盘等。双方的论证均有一定的道理，分歧的关键在于视角的差异导致“大同小异”和“小同大异”相左的结果，又缺乏理论标准来统一认识平台，以致两种观点难以达成共识。

有鉴于此，何驽提出的解决方案是：

判断陶寺文化早期的性质必须进行量化统计，仅凭模糊的“多少”描述是无法说明问题的。统计的目的是将陶寺文化早期与庙底沟二期文化晚期相对比，以便看出是庙底沟二期文化典型因素占主导地位还是陶寺的个性因素占主导地位。如果典型因素占主导地位，那么陶寺文化早期就应归入庙底沟二期文化晚期；如果个性因素占主导地位，那么陶寺文化早期就应该独立出来成为陶寺文化。

他由此设定了四类不同的文化因素，分别是：

将陶寺文化早期文化因素与庙底沟二期文化晚期文化因素相对比，与庙底沟二期文化晚期相同者定为“庙底沟二期文化晚期典型因素”，将陶寺文化早期所见庙底沟二期文化晚期的变体因素定为“变体因素”，将陶寺文化早期独特的文化因素定为“个性因素”，将陶寺文化早期根本不见的庙底沟二期文化晚期典型因素定为“摒弃因素”。

而他的统计结果是：“典型因素”约占17.98%，“变体因素”约占7.87%，“个性因素”约占24.72%，而“摒弃因素”约占49.43%。据此何驽断言，陶寺早期遗存“应属于陶寺文化，而不属于庙底沟二期文化范畴。陶寺文化早期遗存是从庙底沟二期文化母体中分离出来并结合其他文化因素而独立发展的一个新文化”。何驽的上述分析逻辑严密，数据充分，所得结论自然具有说服力。

何弩还指出，陶寺文化早期与庙底沟二期文化晚期某些“十分相像”的器物，实际上已经超出了祖型与后续变形的相似范畴，而是几乎一致地相像，因此他认为陶寺早期在年代上实际上已经与庙底沟二期文化晚期同时，两者在一定的时间内曾经并行发展。

关于陶寺遗址的绝对年代，何弩指出：

陶寺遗址已经公布的¹⁴C年代数据有16个，其中早期的5个，中期的4个，晚期的5个，时代不明的2个。其中问题最大的是中期的4个数据，年代范围为距今3740—3490年，正负70年或80年；树轮校正后距今4080—3770年，正负95年或130年；公元前2130—前1820年，正负95年或130年。而晚期的5个数据的年代范围为距今3990—3560年，正负70年或80年；树轮校正后距今4390—3855年，正负95年或135年；公元前2220—前1905年，正负95年或135年。显然，陶寺中期的数据普遍晚于晚期的数据，发生年代数据倒置，这很可能是因为以往陶寺¹⁴C年代数据的样品均非系列样品所致。

因此，何弩认为目前学术界将陶寺文化早期的绝对年代定为公元前2500—前2400年或公元前2400—前2300年都带有很大的主观性，而陶寺文化晚期年代为公元前2200—前1900年，则比较可信。

在何弩全面审视陶寺文化属性的同时，高炜等学者也借《襄汾陶寺》的编写之际，对相关问题做了进一步的阐述，这些意见代表了陶寺遗址第一代发掘者的最新认识。⁽¹⁴⁴⁾我们可以把这些新认识整理如下。

（1）陶寺文化早期与庙底沟二期文化的关系问题

在《襄汾陶寺》中，高炜等发掘者将陶寺早期遗存与垣曲古城东关遗址的庙底沟二期和龙山遗存进行了对比，指出：

陶寺文化早期陶器中的夹砂罐、夹砂缸、釜灶、盆形鼎、尊形罍（II型）、夹砂单耳罐、大口尊、敛口折肩瓮、小口高领圆肩罐、小口高领折肩罐、泥质单耳罐、高领圆腹壶、高领折肩尊、折腹盆（IA型）、无沿深腹盆、无沿浅腹盆、斜壁平底浅腹盆、钵、

粗体觚等，可在古城东关庙底沟二期文化遗存中找到相似器形；……除去这几种，在陶寺文化早期陶器中，尚有十六七种器形曾见于庙底沟二期文化。上述事实表明，陶寺文化同庙底沟二期文化有着密切的亲缘关系，晋西南的庙底沟二期文化曾是陶寺文化构成中源于本地的基础性因素。

但《襄汾陶寺》的编写者又指出二者在文化面貌上的显著差别，主要表现在：

从陶系上看，古城东关庙二夹砂陶占67.4%—74.2%，多于泥质陶；陶寺早期一组夹砂陶占51.51%—72.93%，早期二组除个别单位夹砂陶仍居优势（如H1102，夹砂陶占66.18%），多数单位中泥质陶已多于夹砂陶。

从纹饰看，古城东关庙二篮纹占25.2%—74.2%，绳纹占15.45%—34%，总体上看篮纹略多于绳纹；陶寺文化早期一组绳纹占67.97%—78.56%，早期二组绳纹更上升至75.08%—86.19%，居绝对优势，而篮纹所占比例已退居10%以下。附加堆纹在古城东关庙二遗存占11.63%—4.6%，已显下降趋势，至陶寺早期一组占6.06%—3.36%，早期二组所占比例更降至5.11%—0.84%。众所周知，篮纹和附加堆纹发达，是庙底沟二期文化的重要特征。这两种纹饰所占比例急剧下降，绳纹居绝对多数，成为陶寺文化早期区别于庙底沟二期文化的显著标志之一。

从器物组合看，在庙底沟二期文化晚期的炊器中，随着夹砂深腹罐和夹砂缸所占比重逐步下降，陶鼎数量渐渐增多，至庙二晚期的偏晚阶段，鼎已成为最主要的炊具。……但在陶寺文化中陶鼎极少，……成为陶寺文化早期区别于庙底沟二期文化的另一重要标志。

此外，据报告编写者的统计，发现于陶寺文化早期而未曾见于庙底沟二期文化的器物多达30余种，庙底沟二期文化晚期与陶寺文化早期互相不见的器形也有40种左右。综此，《襄汾陶寺》认为：

陶寺文化早期包含大量庙底沟二期文化因素，包括夹砂深腹

罐、夹砂缸、釜灶等典型器，但从器类组合、器物群整体面貌来看，又不能将其等同于庙底沟二期文化，也不是庙底沟二期文化的简单延续。

在庙底沟二期文化与陶寺文化早期的关系上，陶寺遗址新老两代发掘者的观点可谓一致。

（2）陶寺文化晚期的性质与归属

《襄汾陶寺》认为，在陶寺文化早、中、晚三期中，早期和晚期的特点突出，早、晚期陶器群的面貌有很大差异，主要表现在：

陶质、陶色和制陶工艺：晚期泥质陶多于夹砂陶，晚二期泥质陶已占到70%以上；这与早期一组夹砂陶普遍多于泥质陶，早期二组至中期一组仍有少数单位夹砂陶居优势的情形有明显变化。晚期陶色纯正，往往呈深灰色或青灰色，而早期陶器中褐色陶仍占一定比例，灰陶色调多不纯正。

纹饰：早、中期时，绳纹一般占绝对多数，有的单位甚至高达90%左右，而篮纹比例从10%逐渐减少；到晚期情况发生逆转，绳纹减少，篮纹增加，素面和磨光陶、方格纹、划纹的比例都呈上升趋势。

在器类上，晚期炊器以肥足鬲、双鬲和单把鬲为主，兼有敛口折肩甗、敛口圆腹甗、侈领深腹罐形甗或折沿鼓腹甗，而早期炊器以夹砂深腹罐、夹砂缸、釜灶和盆形甗为代表。

从陶器群所表现出的文化面貌来看，陶寺晚期与早期之间确实存在明显差异，所以有学者认为陶寺晚期与早期之间是一种代替关系，应该另行命名。^[145]但《襄汾陶寺》强调，陶寺早、晚期之间这种文化差异并非是不同的考古学文化突变性的替代，造成显著差异的原因主要有两点：一是陶寺文化自身因素的演变，如由釜灶改造出肥足鬲，使得陶寺早、晚期炊器发生剧变；二是不同时期所受外来文化影响不同，早期主要是山东大汶口文化的影响，而中、晚期则以晋中和关中的文化因素为主，由此也加剧了文化面貌上的差异。报告编写者还指出，诸如陶寺这

类都邑遗址的文化内涵有其特殊性和复杂性，需要从理论层面上来探究它们的考古学文化及其演变规律。

（3）关于陶寺文化的族属判断

早在陶寺遗址发掘的初期阶段，主要参与者高天麟就曾经提出过陶寺早期可能为陶唐氏，中、晚期是夏族遗存的观点。⁽¹⁴⁶⁾《襄汾陶寺》则指出，陶寺文化的年代跨度主要是在公元前第三千年后半叶，其下限则不晚于公元前1900年。对照古史年代，陶寺晚期应该已经进入夏纪年范围，它的早、中期或与传说中的尧舜时期相当，因此陶寺文化的族属最有可能是：一为陶唐氏，一为夏后氏。而《襄汾陶寺》的最终判断是：

从考古学文化谱系角度来看，在王湾三期文化晚期、新砦期和其后的二里头文化被论定为夏文化的前提下，认为与之文化特征有明显区别的陶寺文化可能是夏人遗存的观点，就难以成立了。在此前提下，将陶寺文化推定为陶唐氏遗存，可能符合历史实际。

饶有趣味的是，在发掘者已经放弃陶寺文化是夏文化的情况下，也有学者专门著文论证陶寺遗址是禹都阳城。⁽¹⁴⁷⁾



图2-29 陶寺遗址出土的朱书陶文

三 晋南地区其他典型遗址

1．襄汾丁村遗址(148)

丁村遗址位于襄汾县西南3公里的汾河北岸。1983年山西省考古研究所发掘了该遗址，发现了4座房址、29座灰坑、3座陶窑和1座长方形竖穴土坑墓。

出土陶器以夹砂和泥质灰陶居多，主要流行绳纹，另有少量方格纹、篮纹、附加堆纹和划纹等，主要器类包括鬲、罐、盆、釜灶、甗、壶和豆等。丁村遗址出土有大量肥袋足鬲，因此其主体遗存当属陶寺文化晚期。但这里也发现一定数量的釜灶残片，说明该遗址也有陶寺文化早期的遗存。此外，甗和甗在丁村遗址都很少见，这是它与陶寺遗址的显著差别。

2．襄汾曲舌头遗址(149)

曲舌头遗址位于丁村东南约1000米的汾河东岸，1989年山西大学考古专业的师生对该遗址进行了发掘。该遗址遗迹丰富，共清理出房址5座（包括半地穴式和窑洞式）、灰坑33座（其中数座埋有人骨）、长方形竖穴土坑墓1座，并在遗址东北部发现有壕沟。

发掘者将该遗址的遗存分为早、中、晚三期，分别与陶寺文化的早、中、晚期对应。早期遗存的代表性器类有釜灶、甗、豆、小口罐、单耳罐等，中期阶段仍有釜灶、甗、单耳罐等器类，出现鬲，而晚期遗存的代表性器物则是鬲、甗和盆等。从核心器物组合来看，曲舌头遗址的龙山遗存属于陶寺文化应无疑义，但曲舌头遗址出土陶器少见方格纹，也罕见陶寺文化的典型器物扁壶。发掘者认为，曲舌头和丁村遗址均临近汾河，取水多用单耳罐，而陶寺则离河流较远，主要靠凿井取水，因此多用扁壶为汲水之物。

3．曲沃方城遗址(150)

方城遗址位于曲沃县曲村镇，南临浹河，北靠塔儿山（崇山），山北即陶寺遗址，两地直线距离约20公里。遗址包括南石、古巨、方城和小巨四个自然村，总面积约300万平方米。1984年中国社会科学院考古研究所山西工作队和临汾行署文化局对方城遗址进行了发掘，发现房址（包括地面建筑、半地穴式和窑洞）、灰坑、陶窑和儿童瓮棺葬等。

据发掘者的观察，方城遗址出土陶器中夹砂灰陶和泥质灰陶占绝大多数，另有部分褐色陶和灰褐陶，不见红陶。纹饰以绳纹和带横道的篮纹为主，而绳纹更多，常施于夹砂陶如鬲、甗等器，篮纹多见于泥质陶，如罐类器、豆、杯等。常见器类有鬲、甗、甗、甗、簋，各类罐、扁壶、深腹盆、豆、杯等，不见釜灶。鬲以直口肥足鬲最多，也有高领侈口鬲、单把鬲和双鋈鬲。根据器物特征，发掘者认为方城遗址的上述遗存属于陶寺文化晚期。

1985年，山西省考古研究所又对翼城南石遗址进行了试掘，也获得了一批陶寺文化晚期的遗存。发掘者对典型单位H2出土陶器进行了详细统计，可以看出主要器类有肥袋足鬲、高领鬲、单把鬲、敛口甗、宽沿深腹盆、小口高领罐、圈足罐、折沿弧形盘豆、扁壶和杯等，均是陶寺文化晚期的核心器物。从纹饰上看，夹砂陶中以绳纹为主，泥质陶多见绳纹、篮纹，另有部分素面陶。(151)

4. 曲沃东许遗址(152)

东许遗址位于曲沃县安居乡，隔浹河北望塔儿山，遗址面积广大，超过200万平方米。1986年和1989年山西省考古研究所和曲沃县博物馆对该遗址进行了两次发掘，获得了一批庙底沟二期和陶寺文化的遗物。

东许遗址出土陶器丰富，据发掘者的统计，夹砂陶常见器类有鬲、甗、甗、杯、器盖、盆、扁壶和各种罐类器，泥质陶主要有杯、豆、盆、甗、簋、扁壶和罐。陶器纹饰以绳纹和篮纹为主，也有相当部分的素面陶。发掘者认为，东许遗址的主体遗存属于陶寺文化晚期，但部分单位如H8和H13所见的一些因素接近陶寺文化中期。此外，在H6这座袋状灰坑的底部发现6个摆放有序的人头骨，发掘者认为可能是一种祭

祀遗存。

5．洪洞侯村遗址⁽¹⁵³⁾

侯村遗址位于洪洞县赵城镇，遗址面积在40万平方米以上。1986年山西省考古研究所对该遗址进行了发掘，发现龙山时代的房址、灰坑、陶窑和墓葬等遗迹。

根据发掘者的统计，侯村遗址出土的炊器主要有肥足鬲、高领双鬲、鬲、甗、甗，盛储器有直口盆、深腹盆、鼓腹盆、折肩罐、鼓腹罐、圈足罐、三足瓮、直口缸等，饮食器则有豆、碗和杯。夹砂陶中绳纹占绝大多数，泥质陶则以绳纹和篮纹为主，也有相当部分的素面陶。总体而言，侯村遗址的主体遗存应属于陶寺文化晚期，部分器物有陶寺文化中期的特征。陶寺遗址所流行的扁壶在这里不见，显然也是因为侯村遗址紧邻汾河，便于取水，而无须用扁壶从井里汲水。

发掘者认为，侯村遗址陶寺遗存的发现，为确定陶寺文化分布的北界提供了重要资料。

6．临汾下靳遗址

下靳村位于山西省临汾市尧庙乡，西邻汾河。因村北砖厂取土，发现了大面积的陶寺文化墓地，可惜大批墓葬被毁坏。1998年3月，中国社会科学院考古研究所和临汾行署文化局对该墓地进行了抢救发掘，发现陶寺文化墓葬82座，并清理了其中的53座，但大部分墓葬被盗，保存完整者仅13座。⁽¹⁵⁴⁾



图2-30 下靳墓地平面图

这些墓葬均为竖穴土坑墓，墓室较大者带有壁龛，基本上是一龛，多在头端，个别的有两龛，头脚各一个。部分墓葬发现有木质葬具痕迹，葬式以单人仰身直肢葬为主，也见两例侧身屈肢葬。随葬品以玉石器最多，多放置在棺内人骨周围，如石钺在腿骨上，璧多套在手臂上，陶器和木器则放在棺外。发掘简报公布了13件陶器，多为采集品，包括罐、甗、尊、壶、瓶和簋，应该都是这些墓葬的随葬之物。

根据墓室大小和随葬品数量，发掘者将这批墓葬分为三类：

第一类4墓，面积在3平方米以上，最大的将近5平方米。大多有壁龛，全部使用木棺，随葬材质和做工俱佳的玉石器，有的墓随葬有木器，其中两座墓葬填土中还发现大块的“镇墓石”。

第二类有11座，面积在1.5—3平方米，少数（2座）有壁龛，多数（7座）有木棺，一般都随葬有玉石器，但质量不如第一类墓葬所出者；少数墓葬随葬陶器和木器，有3座墓葬使用“镇墓石”。

第三类有38座，面积在1.5平方米以下，均无壁龛和木棺，也不随葬陶器和木器，只有部分墓葬出有少量玉石器，填土中都未发现“镇墓

石”。

发掘者指出，下靳墓地的墓葬形制、墓向、排列规律均与陶寺墓地相似，说明两者同属一个文化系统。从残留的器物特征来看，下靳墓地的时代应属陶寺文化早期。

此次发掘的收获引起了山西省考古研究所的高度重视。同年5月，该所与临汾行署文物局联合组成下靳考古队，对该墓地中已暴露的墓葬进行了抢救性发掘。在2000余平方米的范围内，共清理墓葬480座，但推测墓葬总数超过1500座。⁽¹⁵⁵⁾发掘者根据墓主的头向将这批墓葬分为两类：A类墓朝向东南，B类墓头向东北，但绝大多数是A类墓。

A类墓大多左右并列，成排分布，墓葬横向间距不等，纵向距离在1米左右。现存墓葬最少的一排仅有2座，最多的一排达22座。A类墓分布密集，虽有个别打破关系，但总体上排列有序，说明当时已有相应的墓地管理制度。遗憾的是规模稍大的墓葬在早期均遭盗扰，墓内人骨散乱，随葬品残存极少，在个别被盗墓中发现有木质葬具痕迹。小型墓中少数人骨上有编织物痕迹，有的死者头骨或胸部涂有朱砂。葬式可辨别的有73例，多为小墓，分为仰身直肢、仰身屈肢和侧身屈肢三种。其中仰身直肢葬63例，双手叠于下腹部，或放在身体两侧；仰身屈肢葬发现8例，面向一侧，双手向胸腹部内折，下肢或弯成直角或蜷曲双脚放在骨盆上；侧身屈肢葬仅发现2例，身体侧躺，两腿相叠，双臂放在体侧。

A类墓中有54座发现随葬品，共出土器物127件，包括陶器、玉石器、骨角器等。除小件器物外，每座墓一般仅有1—3件随葬品。其中陶器9件，均为陶瓶，通常是摆放在墓内西北角。玉器较多，但质地普遍较疏松，硬度不高，种类有璧、瑗、璜、钺、双孔刀等。钺和双孔刀磨制精细，无使用痕迹，显然不是实用器；钺多放置在下肢骨上，双孔玉刀则放在墓主肱骨外侧；璧、瑗多发现于墓主手臂或身旁，而玉璜则多见于墓主胸部。

B类墓在第一阶段发掘中仅有27座，看不出明显的分布规律，形制与A类墓基本相同，均为小墓。有4座为空墓，另有8座被A类墓打破，但未发现有意盗扰的迹象。B类墓除个别墓葬出土骨笄外，不见其他任

何随葬品。

发掘者认为，下靳墓地A类墓与陶寺遗址早期墓葬的年代相当，他们同时主张陶寺早期遗存与陶寺中、晚期遗存分属两个考古学文化，陶寺早期相当于庙底沟二期文化的晚期阶段。

7. 芮城清凉寺墓地(156)

清凉寺史前墓地位于山西省芮城县东北部的寺里—坡头遗址，这里地处中条山脉南麓、黄河北侧，为山前丘陵坡地。遗址总面积约200万平方米，在遗址中部有一座元大德七年（1303）始建的佛教寺院清凉寺，墓地位于清凉寺院的东北侧，故称清凉寺墓地。目前保存的墓地范围南北最长约100米、东西宽30—90米，总面积近5000平方米。1975年和1984年，当地村民在清凉寺旁的断崖上取土，先后两次发现了数十件史前玉石器。2003—2005年，山西省考古研究所联合山西运城市文物局、芮城县文物旅游局等单位对清凉寺墓地进行了连续三年的抢救性发掘，揭露面积累计近3000平方米，先后清理了土坑竖穴墓355座，取得重大收获。

发掘者根据墓葬间打破关系和墓葬平面布局的分析，将墓地分为四期。第一期的小型墓零散地分布在墓地西部。第二期的小型墓分布在墓地的中、西部，排列不规则。第三期的大型墓主要分布在墓地中部，排列整齐，南北成行，东西并列，西部与第二期小型墓有大面积重合。墓地最东部临近冲沟的区域全部为第四期墓葬，南北成行分布，布局十分规则。第一期的墓葬头向不太一致，没有明显的分布规律，年代与后面的三期差距较大，第二期至第四期墓葬的墓主人皆头向西侧的山梁。

第一期墓葬共17座，全部为小型长方形土坑竖穴墓。保存状况较差，多数墓葬较浅，大部分头向西北，另有头向东北和北方的墓葬各1座。均为一次葬，仰身直肢，多数墓葬没有发现任何随葬品。

第二期墓葬189座，除个别墓葬外，头向均朝西，相互之间存在着较复杂的打破关系。大部分墓葬是小型墓，长约2米、宽0.50—0.80

米，面积1—1.2平方米。少数墓葬的规模略大，面积约2平方米。多数墓葬未发现葬具痕迹，但多数人骨上发现朱砂痕迹，均为仰身直肢葬。墓葬一般没有随葬品，拥有随葬品的墓葬中以玉石钺、璧、环、多孔刀等为主，个别墓葬有鳄鱼骨板、猪下颌骨。陶器仅见于少数墓中，主要是罐和盆，应是当时固定的器类组合。少数墓葬还有一或数个殉人。

第三期墓葬共105座。墓葬排列较有规律，从较高的墓地西部至略低的东部等距离分布着10排墓葬，坡地正中部位是墓地的核心区域，规模最大的几座墓葬均集中于此，墓葬面积近6平方米，现存深约2.5米，个别墓深达4米。

该期墓葬全部经盗扰，遭盗扰最严重的是位于中心区域规模较大的墓葬。盗扰者多从墓主的头端（西端）挖洞进入墓室，墓葬底部的扰乱范围不一，严重者涉及整个墓底，墓主的尸骨被乱弃于墓室内，甚至扔到其他墓的盗洞中，有些墓葬中墓主的骨骼缺失，几乎成为空墓。发掘者指出，在同一个区域内第二、三期的墓葬大面积重合，第三期墓全部被扰乱，而位置相邻的第二期墓保存完好，只有个别第二期墓葬受到波及。对同一区域内不同的墓葬区别对待，说明盗扰者十分了解墓地的情况。

第三期墓葬的一个重要特点是普遍有殉人，可以确定有殉人的墓大约占全部墓葬的一半。殉人数量通常是1人，少数为2人或3人，个别4人。殉人的年龄以10岁左右或10岁以下的小孩为主，只有少数是青少年和成人。

大部分墓葬应有随葬品，主要是玉石器，另外有少数陶器和猪犬齿。由于扰乱，除个别墓葬保存了原状外，多数墓内已无器物或仅保留少量随葬品。

第四期墓葬44座，开口层位、形制、规模均与第三期接近。第四期墓葬也存在不同程度的盗扰，盗扰者在进入墓室后，通常只将墓主人的上半身扰乱或弃置，下半身的位置基本不动，有的墓葬如M332的墓主遗骸被拖动而斜置于墓圻中，但墓主的骨骼却未散乱，说明盗掘时墓主遗体尚未腐烂。由于盗扰的缘故，第四期墓葬中随葬品发现很少，极少数墓中有制作较粗糙的玉石器，器形以璧或环为主，放置位置也与前期

相同。

虽然清凉寺墓地墓葬数量较多，但打破关系较少，而且很多墓葬被盗一空，出土器物也以玉石器居多，陶器仅数件，因此给墓地分期带来了很大的困难。发掘报告将墓地分为四期，主要是依据墓葬分布情况而定的，因此某些墓葬的分期可能存在误差。

据发掘报告，清凉寺墓地一期属于枣园文化中、晚期，清凉寺墓地二、三期为庙底沟二期晚期阶段。至于清凉寺四期，由于M269盗洞内出土的肥袋足陶鬲具有明确的陶寺文化晚期特征，因此属于陶寺文化晚期无疑。发掘报告对清凉寺二、三期文化属性的判断是基于与垣曲古城东关出土同类陶器的比较，但仔细对比，两者还是存在差别，如清凉寺M82和M53出土的小口罐颈部更长，圆溜肩而非古城东关高领罐的折肩；清凉寺M146出土的3件彩绘陶瓶圆腹长颈，而古城东关庙底沟二期文化的B型瓶腹部有明显折棱，而且颈部要短很多。这些差异都说明清凉寺二、三期的年代与庙底沟二期晚期仍存在差距，再结合清凉寺墓地的墓葬成排排列的规律，多随葬玉石璧、玉石钺、鳄鱼板和猪下颌骨，以及清凉寺第四期墓葬已经进入陶寺晚期等因素，我们认为清凉寺墓地二、三期墓葬的年代当晚于庙底沟二期，而应与陶寺文化相当。换言之，清凉寺墓地在主体上当属于陶寺文化。

清凉寺墓地的发掘，证明陶寺文化的分布南界已经到达黄河北岸。



图2-31 清凉寺M112



图2-32 清凉寺M29



图2-33 清凉寺M146出土的彩绘陶瓶

8. 绛县周家庄遗址

周家庄遗址位于山西绛县横水镇周家庄、崔村及其附近地区，地处运城盆地东北部的涑水河北岸黄土台塬上，地势北高南低呈缓坡状，十分开阔。2003—2006年，中国国家博物馆田野考古研究中心联合当地考古工作者在运城盆地东部展开了拉网式田野调查，最终选择周家庄遗址重点发掘。⁽¹⁵⁷⁾

2004年对该遗址进行试掘，确认了这是一处以仰韶、庙底沟和龙山时期遗存为主的大型遗址，而尤以龙山时期的堆积分布面积最大，内涵最丰富。⁽¹⁵⁸⁾

根据调查，周家庄遗址面积超过500万平方米，其中龙山时期遗存分布面积达450万平方米。2007—2008年，考古队对该遗址进行了大规模的钻探，在遗址的东北部发现了龙山时期的环壕，根据复原研究，估计环壕内遗址面积超过300万平方米。

试掘表明，周家庄遗址龙山期遗存的文化面貌与临汾盆地内的陶寺文化很接近，年代与陶寺中、晚期大体相当。两者共有的主要器类有肥袋足双鬲、瘦足双鬲、单把鬲、敛口甗、釜灶、甗、折肩罐、鼓腹罐、圈足罐、深腹盆、浅腹盆、单把罐、单耳杯、豆、碗和扁壶等。但发掘者也指出了周家庄与陶寺在文化面貌上的差别，如陶寺的夹砂小口

鼓腹罐、大口缸、高领罐、折腹盆、敛口釜形罍等器物在周家庄少见或不见；又如陶寺盛行的扁壶，在周家庄也较少见到。反之，周家庄遗址较多见的溜肩罐、圈足盘等器类在陶寺较少见或不见；周家庄的单把鬲大多为高领，形体较高，而陶寺的单把鬲则大多为矮领，形体也较矮胖。但从总体上看，周家庄遗址的龙山遗存可以归入陶寺文化。

龙山时期的墓地主要分布在周家庄遗址的中东部，在2007—2012年的发掘中，共清理了289座墓葬，其中土坑墓181座、瓮棺葬108座。土坑墓通常成群分布在墓地的不同区域，每群数十座。在各墓群环绕的中间地带则分布有瓮棺葬，由此形成一个独立的儿童瓮棺葬区。瓮棺葬的葬具多用分割的陶鬲扣合，少数为折肩罐，很多没有明显的墓坑。

土坑墓按其大小可分为两类，其中较大型墓41座，一般长2米、宽1—1.2米，多数带有熟土二层台，有木质葬具。较小型墓140座，墓圻仅能容身，除个别有板灰痕迹外，绝大多数都没有葬具。

M59为一形制特殊的墓葬，也是该墓地目前所见规模最大的墓葬。墓葬的外部轮廓近似蝌蚪形，东北—西南向，总长度7米多，其南部为略呈圆角五边形的墓室，长近4米、最宽处3.2米、最深处约1.6米。北部连接长条形墓道，北浅南深呈坡状，长4米多、宽1.5米左右。墓室中央又有一长方形墓圻，呈东北—西南向，长2.05米、宽0.7—0.98米、深约0.5米，内有木质葬具的痕迹。墓圻内有一具被肢解的人骨，死者为一成年男性，四肢、头部等皆与身体分离，上下叠置，但各部位骨骼不散，局部似有切割痕迹。墓圻四周为生土二层台，在墓圻南端的東西两侧二层台上又有一被肢解的人骨架，上半身整体置于东侧，下半身包括腿骨、盆骨等上下叠置于西侧，各部位骨骼没有明显缺失，似为有意放置的殉人。墓室填土主要为红花土，质地较硬，出少量龙山晚期陶片。该墓不见任何随葬品，中心墓圻内两侧似有被掏挖的痕迹，很可能是墓主人在下葬不久即被挖出肢解，随后又被草草埋葬。该墓形制虽然特殊，但是又较规整，不像随意挖掘形成的，并且其西侧还有一个规整的较大型的长方形竖穴土坑墓（墓内仅残剩少量人骨，似也被盗扰过），两墓边相距仅0.2米，且完全平行，相互之间应有某种关系。

发掘者将周家庄遗址已发掘区域的龙山遗存分为早、晚两期，早期

阶段这一区域用作居址，并且有陶窑分布，推测与制陶有关；晚期阶段这一区域改作墓地，目前探明的墓地面积已经超过1万平方米。碳十四测年结果显示，早期阶段的年代为公元前2200—前1900年，而晚期墓葬中人骨的年代为公元前2000—前1750年。

发掘者指出，学术界长期以来一直认为运城盆地在龙山时代是三里桥文化（类型）的分布范围，而周家庄遗址的发掘表明至少运城盆地的东北部是陶寺文化的分布区，运城盆地中部的鸣条岗应是三里桥类型和陶寺文化的分界线。⁽¹⁵⁹⁾不过从前述芮城清凉寺墓地的发现来看，陶寺文化至少在西南方向早已突破中条山的束缚，抵达了黄河北岸，超出了运城盆地的范围。

9. 夏县东下冯遗址

夏县古称安邑，后周时改称夏县，地处运城盆地的中东部。运城盆地北有峨嵋岭，南有中条山，涑水自东北至西南贯穿全境。东下冯村位于涑水支流青龙河的上游，遗址在村东北的台地上，东倚中条山，西望鸣条岗，西南14公里处即是战国至汉代的安邑故城——禹王城。

1959年春，中国科学院考古研究所山西工作队和山西省文物工作委员会在涑水河流域调查时发现了该遗址。1974—1980年，中国科学院考古研究所、中国历史博物馆和当地文物单位共同组成东下冯考古队，对该遗址先后进行了十余次发掘，在遗址的东、中、北区发现了丰富的东下冯类型遗存和商代二里冈期文化层。⁽¹⁶⁰⁾

东下冯龙山时期遗存主要分布在遗址的西区，计有房址12座，灰坑35个，墓葬21座，并出土有大量石器、骨器、陶器以及原始青瓷片20余片、石灰20余公斤。⁽¹⁶¹⁾

发掘者将东下冯遗址的龙山遗存分为早、晚两期，但有学者指出，某些龙山早期的遗存实际上可以归入仰韶晚期，这里暂不讨论。⁽¹⁶²⁾东下冯龙山晚期陶质以夹砂灰陶、泥质灰陶最多，约占陶片总数70%多，黑陶次之，褐陶和红陶再次之，白陶很少，还有少量的浅绿色陶片。纹

饰以绳纹最多，约占陶片总数的50%，篮纹次之，约占35%，附加堆纹再次之，弦纹较少，方格纹和席纹更少；绳纹多见于夹砂陶器上，而篮纹多见于泥质陶器上。器形以鬲、甗、甗、甗、瓮、罐、缸、盆、杯等为常见，鼎、盂极少，三足瓮、蛋形瓮、直壁缸和小底缸等较有特点，此外还有豆、甗、钵、碗和器盖。

发掘者指出，东下冯龙山晚期遗存中的单把鬲、双腹盆以及甗、罐、钵、碗、杯等器物与三里桥遗址的同类器相似，因此主张将这里的龙山晚期遗存归入河南龙山文化。而田建文则把东下冯龙山晚期陶器分为四群因素，分别是：A群以鼎、三足盘和宽折沿深腹罐为代表，源自王湾三期文化；B群以单把鬲、单把罐为代表，源自客省庄二期文化；C群以双釜鬲和大口罐为代表，源自陶寺文化；D群则是直壁缸、小底缸、折肩瓮、桶形缸等器物，属于当地土著特色。(163)

从出土陶器特征来看，东下冯龙山晚期遗存与陶寺文化差别明显，如东下冯不见陶寺文化的典型器物肥袋足鬲、扁壶等物，陶寺所流行的双釜鬲在东下冯也很少见，两者显然难以归入同一文化系统。发掘者将东下冯龙山晚期遗存归入河南龙山文化三里桥类型，无疑是正确的。从纹饰上看，东下冯龙山晚期多绳纹；炊器上以鬲、罐（包括单耳罐、深腹罐）为核心器类；食器有碗、豆；酒水器以单耳杯为主，盛储器有双腹盆、深腹盆以及高领罐。这些特征与前述三里桥类型基本一致。

10．垣曲古城东关遗址(164)

垣曲县位于晋南和豫西交界的黄河北岸，境内北有中条山连绵起伏，南有黄河流经，形成了相对独立的地理单元垣曲盆地。古城东关遗址位于亳清河与允河的交汇处，南隔黄河与河南渑池相望，西北越过中条山则与夏县、闻喜和绛县相邻。东关遗址南北长约1000米，东西宽约400米，总面积约40万平方米。1982—1986年中国历史博物馆和山西省考古研究所等单位对东关遗址进行了数次发掘，发掘面积近3000平方米，获得了丰富的仰韶、庙底沟二期和龙山时期的遗存。



图2-34 东下冯遗址出土的陶鬲

东关遗址龙山时期遗迹共有灰坑128座、瓮棺葬和土坑墓各1座。发掘者根据地层关系，将这里的龙山遗存分为早、晚两期。

根据对典型单位出土陶器的统计，东关遗址龙山早期陶器以夹砂陶占绝对多数，占50%—70%，泥质陶约占40%。纹饰以绳纹和篮纹为大宗，两者约占半数以上，次为素面磨光陶，占15%左右，其余则有方格纹、弦纹、附加堆纹等，但所占比例均很少。主要器类有深腹罐、鼓腹罐、大口罐、侈口折沿罐、单耳罐、双耳罐、釜灶、鬲、灶、甑、缸、瓮、甗、双腹盆、盂、簋、豆、盘、杯、碗、器盖等。根据发掘报告的统计，虽然东关遗址龙山早期的炊器有侈口罐、鬲、甗、甑、釜灶和灶等多种，但只有罐的比例高达40.6%，其次是甗，为6%，而其他各类炊器均未超过5%，由此可见夹砂侈口罐是最主要的炊器。类似地，在各类盛储器中，盆的比例最大，超过27%，而其他器物均未超过5%。在饮食器中，单耳杯和单耳罐共占3.6%，是最主要的器类。

东关遗址龙山晚期陶器中夹砂陶已不占绝对多数，在40%—50%，而泥质陶比例显著增加，超过了50%。纹饰方面，龙山晚期也发生了明显变化，方格纹大增，成为这一时期最具代表性的器物，其次是篮纹，两者数量占一半以上，素面和磨光陶器仍占一定比例，绳纹明显减少，降至5%左右，其他还有锥刺纹、刻划纹、附加堆纹和弦纹等。主要器类与龙山早期基本相同，只是形制上有所变化，新出现垂腹鼎、大圈足盘、敛口半球体甗等。根据发掘报告的统计，东关遗址龙山晚期最主要的炊器仍是夹砂深腹罐，占陶器总数的40%以上，其他如鬲、釜灶、

甗、甑和鼎都不足3%。盛储器仍以盆为主，另有较多双腹盆和高领罐。食器则有豆、单耳杯和单耳罐等。

如发掘者所言，古城东关的龙山遗存与陶寺文化相比，差异十分明显，而与豫西的龙山文化比较一致，这一看法无疑是正确的。从东关龙山早期多绳纹、早晚期均有一定数量的陶鬲、多带耳器等特征来看，东关遗址的龙山遗存应归入河南龙山文化的三里桥类型。但该遗址龙山晚期方格纹剧增，可能是受王湾类型的影响所致。

11．垣曲龙王崖遗址(165)

龙王崖遗址西北距离垣曲县城10公里，南临亳清河，东靠原峪河。遗址面积约30万平方米，包括有仰韶、庙底沟二期、龙山、二里头以及东周时期的遗存。1982年和1983年，中国社会科学院考古研究所山西工作队对该遗址进行了两次发掘，发掘面积133平方米，清理房址2处，灰坑8个，墓葬2座，复原陶器40多件。

龙王崖遗址出土陶器以灰陶为主，占55.31%；褐陶次之，占41.53%；黑陶和红陶均少见。器表多见绳纹，占38.37%，素面占32.28%，篮纹占16.25%，另有少量方格纹和磨光陶片，以及个别的弦纹、堆纹、刻划纹、剔刺纹等。器形有双鬲、甗、釜灶、甑、夹砂罐、缸、双腹盆、高领瓮、盘、豆、器盖、器座、杯、碗等。发掘简报没有提供各类器物的统计数据，但从公布的标本来看，炊器中鬲和夹砂罐最多，两者数量基本接近，甗次之，釜灶和甑较少。上述特征表明，龙王崖遗址显然受到陶寺文化的影响，出现了釜灶一类的器物，但从总体特征而言，与古城东关遗址的文化面貌基本一致，因此也可归入河南龙山文化的三里桥类型。

12．垣曲丰村遗址(166)

丰村遗址也位于亳清河和允西河间的黄土塬上，南距古城东关遗址

约5公里，遗址面积约30万平方米。1982年中国社会科学院考古研究所山西工作队对该遗址进行了发掘，揭露面积159平方米，获得一批仰韶、庙底沟二期和龙山时期的遗存，其中龙山时期的遗迹有房基1座，灰坑4个，灰沟1条以及瓮棺葬10座。瓮棺葬均为婴幼儿，葬具大多为夹砂罐套合而成，个别使用釜灶。

出土陶器的陶质以泥质灰陶最多，约占40%；夹砂灰陶次之，约占35%；另有部分夹砂和泥质的褐陶。纹饰以素面和篮纹最多，分别为27%和26%左右，绳纹约占20%，磨光陶占15%左右，方格纹不到10%，此外还有附加堆纹、弦纹、锥刺纹和圆点纹等。主要器形有釜灶、各种夹砂罐、鬲、甗、甑、瓮、盆、器盖、器座、碗、杯、盂和鼎等。与古城东关和龙王崖遗址不同的是，虽然丰村遗址出土的炊器也有夹砂罐、釜灶、鬲、甗、甑等多种，但夹砂罐在数量上占压倒性多数，其他各类则数量很少。此外，这里出土的盂、鼎、器盖、双腹盆等器物也是河南龙山文化的常见器类，因此丰村遗址的龙山遗存也应归入河南龙山文化的三里桥类型。

四 晋南地区龙山时期的文化属性与文化类型

晋南地区龙山时期的文化十分发达，社会复杂化程度极高，出现了陶寺、周家庄这类面积巨大、人口众多、居民结构复杂的超大型遗址。

就文化类型而言，这一时期的晋南地区可谓泾渭分明：以临汾盆地、运城盆地为中心，龙山时期的主流文化无疑是陶寺文化。从已有的发现来看，陶寺文化北至霍山，南达黄河岸边，基本上局限在南北窄长一线。而在晋西南的东段，即以垣曲盆地为中心，则是河南龙山文化三里桥类型的分布区。

就文化发展高度而言，陶寺遗址堪称这一时期黄河流域的文明高峰，大城、大墓及殉人等现象足证陶寺社会已经极度分化，而且类似情况在周家庄、清凉寺和下靳等遗址都有反映，说明这种分化并非陶寺遗址所独有，而是陶寺社会的普遍现象。但在另一方面，陶寺社会的上层

似乎热衷于把自己所能掌控的社会资源消耗在个人消费方面，而无意使用在社会公权力领域。由此造成的结果是陶寺文化“小国寡民”的状态，最直接的表现就是陶寺文化分布区的狭小——局促于临汾盆地的大部和运城盆地的局部，它的分布范围北不过霍山，南不渡黄河，东不至垣曲，西不越吕梁。概言之，陶寺文化缺乏突破地理天堑的能力，因此被黄河、霍山、吕梁山和中条山牢牢束缚在晋南的两个盆地中。反观三里桥类型，虽然迄今为止尚未发现一处成规模的大型遗址，更未见能与陶寺、周家庄遗址相比肩者，但三里桥类型不仅跨越了黄河，占据了垣曲盆地，并翻越了中条山进入运城盆地，夏县东下冯遗址更是直接楔入陶寺文化的腹心地带。

究竟是何种原因导致了陶寺文化的“保守”和三里桥类型的“激进”，这无疑是一个饶有兴趣的问题。有学者指出，中条山的铜矿资源和河东的盐池可能是促使豫西二里头文化向晋南扩张的主要动力⁽¹⁶⁷⁾，那么，或许是同样的原因导致了河南龙山文化三里桥类型向北推进。反之，也有学者分析认为，陶寺社会的上层很有可能是经营河东盐池的大盐商们，他们毫无政治抱负，而只注重个人享受，花费大量社会资源以获取玉料、铜器等各类奢侈品。⁽¹⁶⁸⁾倘真如此，却也和陶寺文化所表现出的“不思进取”现象非常契合。

(1) 王玉哲先生认为，商周时期通常是以一个大邑为都城，并以此为中心，散布着属于王朝的诸侯据点，而据点和据点之间还散布着不属于王朝或者还是敌对的许多方国。在这种情况下，商、周时期人们对每个王朝国家所控制的国土，只会有“点”的观念，还没有“面”的领土观念，也就不可能产生国界或边界的概念。春秋以后，特别是战国中期以后，中原疆土开发殆尽，诸侯国之间互相接壤，这才出现疆域和边界的概念。由此而言，夏代更不可能出现疆域的观念。参看《殷商、西周疆域史中的一个重要问题》，《古史集林》，第197—202页。

(2) 《史记·殷本纪》引《汤诰》曰：“古禹、皋陶久劳于外，其有功乎民，民乃有安。东为江，北为济，西为河，南为准，四渎已修，万民乃有居。”

(3) 北京大学考古实习队：《洛阳王湾遗址发掘简报》，《考古》1961年第4期。

(4) 本节有关王湾遗址的介绍除注明者外均据北京大学考古文博学院：《洛阳王湾——考古发掘报告》，文物出版社，2002年。

(5) 安志敏：《中国新石器时代的物质文化》，《文物参考资料》1956年第8期。

(6) 安金槐：《试论河南“龙山文化”与夏商文化的关系》，《中国考古学会第二次

年会议文集》，文物出版社，1982年，第153—160页。

(7) 韩建业、杨新改：《王湾三期文化研究》，《考古学报》1997年第1期。

(8) 中国社会科学院考古研究所：《洛阳发掘报告》，燕山出版社，1989年，第36—49页。

(9) 中国社会科学院考古研究所：《洛阳发掘报告》，第50—55页。

(10) 参看《洛阳发掘报告》结语部分。

(11) 洛阳博物馆：《洛阳姪李遗址试掘简报》，《考古》1978年第1期。

(12) 洛阳市文物工作队：《洛阳西吕庙龙山文化遗址发掘简报》，《中原文物》1982年第3期。

(13) 河南省文物研究所：《河南偃师灰嘴遗址发掘报告》，《华夏考古》1990年第1期。

(14) 洛阳地区文物处：《伊川白元遗址发掘简报》，《中原文物》1982年第3期。

(15) 洛阳博物馆：《孟津小潘沟遗址试掘简报》，《考古》1978年第4期。

(16) 河南省文物管理局、河南省文物考古研究所编：《黄河小浪底水库考古报告（一）》，中州古籍出版社，1999年，第337—390页。

(17) 河南省文物管理局、河南省文物考古研究所编：《黄河小浪底水库考古报告（一）》，第391—422页。

(18) 河南省文化局文物工作队：《郑州牛砦龙山文化遗址发掘报告》，《考古学报》1958年第4期。

(19) 河南省文化局文物工作队第一队：《郑州旭堽王村遗址发掘报告》，《考古学报》1958年第3期。

(20) 河南省文化局文物工作队：《郑州牛砦龙山文化遗址发掘报告》，《考古学报》1958年第4期。

(21) 郑州市博物馆：《郑州马庄龙山文化遗址发掘简报》，《中原文物》1982年第4期。

(22) 郑州市博物馆：《郑州阎庄龙山文化遗址发掘简报》，《中原文物》1983年第4期。

(23) 郑州市文物考古研究所：《郑州大河村》，科学出版社，2001年。

(24) 河南省文物研究所、文化部文物局郑州培训中心：《郑州市站马屯遗址发掘报告》，《华夏考古》1987年第2期。

(25) 河南省文物研究所：《河南荥阳竖河遗址发掘报告》，《考古学集刊》（10），地质出版社，1996年，第1—47页。

(26) 郑州市博物馆：《荥阳点军台遗址1980年发掘报告》，《中原文物》1982年第4期。

(27) 河南省文物考古研究所、新密市历史文化研究会：《河南新密市古城寨龙山文化城址发掘简报》，《华夏考古》2002年第2期。

(28) 杜金鹏：《新密古城寨龙山文化大型建筑基址研究》，《华夏考古》2010年第1期。

(29) 马世之：《新密古城寨城址与祝融之墟问题探索》，《中原文物》2002年第6期。

(30) 曹桂岑：《新密市古城寨龙山古城始建年代与黄帝轩辕丘的探讨》，《中国古都研究》第二十一辑，三秦出版社，2007年。

(31) 北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院：《新密新砦——1999—2000年田野考古发掘报告》，文物出版社，2008年。

(32) 中国社会科学院考古研究所河南二队：《河南密县新砦遗址的试掘》，《考古》1981年第5期；赵芝荃：《略论新砦期二里头文化》，《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年，第13—17页。

(33) 河南省文物管理局、河南省文物考古研究所编：《黄河小浪底水库考古报告（一）》，第95—160页。

(34) 河南省文物研究所、中国历史博物馆考古部：《登封王城岗与阳城》，文物出版社，1992年。

(35) 有关王城岗遗址发掘的缘由及其意义可参看拙文《考古学的春天——1977年“河南登封告成遗址发掘现场会”的学术史解读》，《追迹三代》，第103—152页。

(36) 北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所：《登封王城岗考古发现与研究》，大象出版社，2007年。

(37) 北京大学考古文博学院、河南省文物考古研究所：《登封王城岗考古发现与研究》，第64页。

(38) 同上书，第787—788页。

(39) 洛阳市博物馆：《临汝煤山遗址试掘简报》，《考古》1975年第5期。

(40) 中国社会科学院考古研究所河南二队：《河南临汝煤山遗址发掘报告》，《考古学报》1982年第4期。

(41) 韩建业、杨新改：《王湾三期文化研究》，《考古学报》1997年第1期。该文就明确指出王湾类型在“器类上最突出的特征是罐多鼎少（矮乳足鼎极少，三角形高足鼎也不常见）”，而煤山类型“流行矮乳足鼎，这是其与王湾类型的主要区别”。

(42) 河南省文物研究所：《临汝煤山遗址1987—1988年发掘报告》，《华夏考古》1991年第3期。

(43) 河南省文物考古研究所等：《河南汝州市煤山龙山文化墓葬发掘简报》，《考古》2011年第6期。

(44) 河南省文物研究所：《襄城县台王遗址试掘简报》，《中原文物》1988年第1期。

(45) 河南省文物研究所、郑州大学历史系考古专业：《禹县瓦店遗址发掘简报》，《文物》1983年第3期。

(46) 河南省文物考古研究所：《禹州瓦店》，世界图书出版公司，2004年。

(47) 方燕明：《禹州瓦店——龙山聚落的多学科演练》，《中国文化遗产》2012年第5期；河南省文物考古研究所：《河南禹州瓦店龙山文化大型聚落》，《2008年中国重要考古发现》，文物出版社，2008年，第34—37页；《河南禹州瓦店龙山文化遗址》，《2010年中国重要考古发现》，文物出版社，2010年，第33—36页。

(48) 河南省文物研究所：《登封告成北沟遗址发掘简报》，《中原文物》1984年第4期。

(49) 河南省文物考古研究所：《河南考古四十年》，河南人民出版社，1994年，第121页。

(50) 赵会军、曾晓敏：《南登封程窑遗址试掘简报》，《中原文物》1982年第2期。

(51) 河南省文物研究所、禹县文管会：《禹县吴湾遗址试掘简报》，《中原文物》1988年第4期。

(52) 河南省文物考古研究所等：《颍河文明——颍河上游地区考古调查试掘与研究》，大象出版社，2008年，第209—250页。

(53) 河南省文物考古研究所等：《颍河文明——颍河上游地区考古调查试掘与研究》，第308—309页。

(54) 中国社会科学院考古研究所河南一队：《河南汝州李楼遗址的发掘》，《考古学报》1994年第1期。

(55) 河南省文物考古研究所、平顶山市文物局：《河南平顶山蒲城店遗址发掘简报》，《文物》2008年第5期。

(56) 魏兴涛：《蒲城店二里头文化城址若干问题探讨》，《中原文物》2008年第3期。

(57) 河南省文物考古研究所：《鄆城郝家台》，大象出版社，2012年。

(58) 中国科学院考古研究所：《庙底沟与三里桥》，科学出版社，1959年。

(59) 张忠培、杨晶：《客省庄与三里桥文化的单把鬲及其相关问题》，《宿白先生八秩华诞纪念文集》，文物出版社，2002年，第1—50页。

(60) 河南省文物研究所、渑池县文化馆：《渑池仰韶遗址1980—1981年发掘报告》，《史前研究》1985年第3期。

(61) 因新密古城寨遗址发掘简报将该遗址龙山时期遗存统一叙述，无法单独统计该遗址龙山早期的相关特征，故不列入此表。

(62) 平顶山蒲城店遗址详细资料不明，暂不列入。

(63) 王立新：《从嵩山南北的文化整合看夏王朝的出现》，杜金鹏、许宏主编：《二里头遗址与二里头文化研究》，科学出版社，2006年，第410—426页。

(64) 李景聃：《豫东商丘永城调查及造律台、黑孤堆、曹桥三处小发掘》，载国立中央研究院历史语言研究所编《中国考古学报》第二册，1947年，第83—120页。

(65) 商丘地区文物管理委员会、中国社会科学院考古研究所洛阳工作队：《1977年河南永城王油坊遗址发掘概况》，《考古》1978年第1期。

(66) 中国社会科学院考古研究所河南二队、河南商丘地区文物管理委员会：《河南永城王油坊遗址发掘报告》，《考古学集刊》5，中国社会科学出版社，1987年，第79—119页。

(67) 同上。

(68) 河南省文物研究所、周口地区文化局文化科：《河南淮阳平粮台龙山文化城址试掘简报》，《文物》1983年第3期。

(69) 曹艳朋等：《河南淮阳平粮台遗址考古发掘成果显著》，《中国文物报》2016年1月15日第8版。

(70) 曹桂岑：《淮阳平粮台城址社会性质探析》，《中原文物》1990年第2期。

(71) 秦文生：《舜都于淮阳平粮台龙山文化古城考》，《中原文物》1991年第4期。

(72) 河南省文物研究所：《河南鹿邑宋台遗址发掘简报》，《华夏考古》1989年第1期。

(73) 河南省文物研究所、周口地区文化局：《河南乳香台遗址的发掘》，《华夏考古》1990年第4期。

(74) 北京大学考古学系、商丘地区文管会：《河南夏邑清凉山遗址发掘简报》，北京大学考古学系编《考古学研究》（四），科学出版社，2000年，第443—519页。有关夏邑清凉山遗址龙山时期遗存的分期论述也可参看段宏振《清凉山龙山遗存的分期及相关问题》，《文物春秋》1997年第1期。

(75) 郑州大学文博学院、开封市博物馆：《豫东杞县发掘报告》，科学出版社，2000年。

(76) 中国社会科学院考古研究所、美国哈佛大学皮保德博物馆中美联合考古队：《山台寺龙山文化研究》，《考古》2010年第10期。

(77) 张国硕、赵俊杰编著：《民权牛牧岗与豫东考古》，科学出版社，2013年。

(78) 中国科学院考古研究所山东发掘队：《山东梁山青堍堆发掘简报》，《考古》1962年第1期。

(79) 吴秉楠、高平：《对姚官庄与青堍堆两类遗址的分析》，《考古》1978年第6期。

(80) 其他学者也持类似的观点，如黎家芳和高广仁认为，龙山文化两城镇类型属于典型龙山文化，城子崖类型“实际上是典型龙山文化在晚期与西部的另一文化互相交流所产生的一种地方变体”，“至于鲁西平原以青堍堆为代表的一类遗存，则与两城镇类型有更大的差异，似应分属于两种不同的文化”。参看《典型龙山文化的来源、发展及社会性质初探》，《文物》1979年第11期。

(81) 菏泽地区文物工作队：《山东曹县莘冢集遗址发掘简报》，《考古》1980年第5期。

(82) 北京大学考古系商周组等：《菏泽安邱堙堆遗址发掘简报》，《文物》1987年第11期。

(83) 北京大学考古系商周组等：《山东菏泽安邱堙堆遗址1984年发掘报告》，《考古学研究》（八），科学出版社，2011年，第317—397页。

(84) 安徽省博物馆：《安徽肖县花家寺新石器时代遗址》，《考古》1966年第2期。

(85) 中国社会科学院考古研究所安徽队：《安徽宿县小山口和古台寺遗址试掘简报》，《考古》1993年第12期。

(86) 中国社会科学院考古研究所：《蒙城尉迟寺——皖北新石器时代聚落遗存的发掘与研究》，科学出版社，2001年。

(87) 中国社会科学院考古研究所、安徽省蒙城县文化局：《蒙城尉迟寺》（第二部），科学出版社，2007年。

(88) 中国社会科学院考古研究所、安徽省蚌埠市博物馆：《蚌埠禹会村》，科学出版社，2013年。

(89) 吴秉楠、高平：《对姚官庄与青堙堆两类遗址的分析》，《考古》1978年第6期。

(90) 吴汝祚：《关于夏文化及其来源的初步探索》，《文物》1978年第9期。

(91) 严文明：《龙山文化和龙山时代》，《文物》1981年第6期；李伯谦：《论造律台类型》，《文物》1983年第4期。

(92) 夏鼐：《关于考古学文化的命名问题》，《考古》1959年第4期。

(93) 栾丰实：《青堙堆龙山文化遗存之分析》，《中原文物》1991年第2期；《龙山文化王油坊类型初论》，《考古》1992年第10期。

(94) 山东大学历史系考古专业教研室：《泗水尹家城》，文物出版社，1990年，第90—101页。

(95) 段宏振：《清凉山龙山遗存的分期及相关问题》，《文物春秋》1997年第1期。

(96) 段宏振：《清凉山龙山遗存的分期及相关问题》，《文物春秋》1997年第1期。

(97) 中国社会科学院考古研究所：《蒙城尉迟寺——皖北新石器时代聚落遗存的发掘与研究》，第333页。

(98) 梁思永：《后冈发掘小记》，原载《安阳发掘报告》第4期，收入《梁思永考古论文集》，科学出版社，1959年，第99—106页。

(99) 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1979年安阳后冈遗址发掘报告》，《考古学报》1985年第1期。

(100) 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《安阳大寒村南岗遗址》，《考古学报》1990年第1期。

(101) 安阳地区文物管理委员会：《河南汤阴白营龙山文化遗址》，《考古》1980年第3期。

(102) 北京大学考古系商周组：《河南淇县宋窑遗址发掘报告》，《考古学集刊》10，地质出版社，1996年，第89—160页。

(103) 中国社会科学院考古研究所：《中国考古学·新石器卷》，第547页。

(104) 有关“太行八陉”的研究可参看李零《说中国山水——以太行八陉为例》，《我们的中国》第三编《大地文章——行走与阅读》，生活·读书·新知三联书店，2016年，第5—31页。

(105) 河南省文物考古研究所：《辉县孟庄》，中州古籍出版社，2003年。

(106) 郑州大学历史学院考古系：《新乡李大召——仰韶文化至汉代遗址发掘报告》，科学出版社，2006年。

(107) 首都师范大学、濮阳市文物保管所：《河南省濮阳市铁丘遗址2012年发掘简报》，《中原文物》2013年第6期。

(108) 首都师范大学、濮阳市文物保管所：《河南省濮阳市铁丘遗址2014年发掘简报》，《洛阳考古》2014年第4期。

(109) 袁广阔：《后岗二期文化与早期夏文化探索》，《光明日报》2016年1月30日第11版。

(110) 河北省文化局文物工作队：《河北邯郸涧沟村古遗址发掘简报》，《考古》1961年第4期。

(111) 河北省文物管理处：《磁县下潘汪遗址发掘报告》，《考古学报》1975年第1期。

(112) 河北省文化局文物工作队：《河北永年县台口村遗址发掘简报》，《考古》1962年第12期。

(113) 中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1979年安阳后冈遗址发掘报告》，《考古学报》1985年第1期。

(114) 《尚书序》称“自契至于成汤八迁”，伪孔传也说“十四世凡八徙国都”，孔颖达疏仅列契居商、昭明居砥石、相土居商丘、汤居亳，并称“事见经传者有此四迁。其余四迁，未详闻也”。而上述四地，并不都在后冈类型的分布范围之内。商人的起源问题远未解决，迄今未有定论。参看拙文《商从哪里来——先商文化探索历程》，《追迹三代》，第205—270页。

(115) 中国社会科学院考古研究所、山西省临汾市文物局：《襄汾陶寺——1978—1985年考古发掘报告》，文物出版社，2015年。

(116) 参看《襄汾陶寺》编后记。

(117) 此节多据《襄汾陶寺》第二章“庙底沟二期文化遗存”。

(118) 此节多据《襄汾陶寺》第三章“陶寺文化居住址”。

(119) 此节多据《襄汾陶寺》第四章“陶寺文化墓地”。

(120) 中国社会科学院考古研究所山西队、山西临汾行署文化局：《山西襄汾县陶寺遗址II区居住址1999—2000年发掘简报》，《考古》2003年第3期。

(121) 梁星彭、严志斌：《山西襄汾陶寺文化城址》，国家文物局编《2001年中国重要考古发现》，文物出版社，2002年，第24—27页。

(122) 中国社会科学院考古研究所山西队等：《山西襄汾陶寺城址2002年发掘报告》，《考古学报》2005年第3期。

(123) 中国社会科学院考古研究所山西队等：《山西襄汾县陶寺城址祭祀区大型建筑基址2003年发掘简报》，《考古》2004年第7期。

(124) 何弩：《陶寺中期小城大型建筑IIFJT1发掘心路历程杂谈》，《古代文明研究通讯》总第23期，2004年；《陶寺中期小城大型建筑基址IIFJT1实地模拟观察报告》，解希恭主编《襄汾陶寺遗址研究》，科学出版社，2007年，第192—206页；武家璧等：《陶寺观象台遗址的天文功能与年代》，《中国科学G辑：物理学力学天文学》2008年第38卷第9期。

(125) 中国社会科学院考古研究所山西队等：《山西襄汾县陶寺城址发现陶寺文化中期大型夯土建筑基址》，《考古》2008年第3期。

(126) 中国社会科学院考古研究所山西队、山西省考古研究所：《山西襄汾县陶寺遗址III区大型夯土基址发掘简报》，《考古》2015年第1期。

(127) 梁星彭、严志斌：《山西襄汾陶寺文化城址》，国家文物局编《2001年中国重要考古发现》，第24—27页。

(128) 中国社会科学院考古研究所山西队等：《陶寺城址发现陶寺文化中期墓葬》，《考古》2003年第9期。

(129) 王晓毅、严志斌：《山西抢救性发掘陶寺墓地被盗墓葬》，《中国文物报》2005年11月9日第1版；何弩等：《2004—2005年山西襄汾陶寺遗址发掘新进展》，《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》总第10期，2005年8月。

(130) 中国社会科学院考古研究所山西队等：《山西襄汾陶寺城址2002年发掘报告》，《考古学报》2005年第3期。

(131) 中国社会科学院考古研究所山西工作队、临汾地区文化局：《1978—1980年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983年第1期。

(132) 高伟、高天麟、张岱海：《关于陶寺墓地的几个问题》，《考古》1983年第6期。

(133) 中国社会科学院考古研究所山西工作队、临汾地区文化局：《陶寺遗址1983—1984年III区居住址发掘的主要收获》，《考古》1986年第9期。

(134) 高伟、张岱海、高天麟：《陶寺遗址的发掘与夏文化的探索》，《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年，第25—33页；高天麟、张岱海、高伟：《龙山文化陶寺类型的年代与分期》，《史前研究》1984年第3期。

(135) 张岱海：《陶寺文化与龙山时代》，《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，文物出版社，1989年，第245—251页。

(136) 卜工：《庙底沟二期文化的几个问题》，《文物》1990年第2期。

(137) 罗新、田建文：《陶寺文化再研究》，《中原文物》1991年第2期。

(138) 刘绪：《简论陶寺类型不是夏文化——兼谈二里头文化的性质》，《史前研究》（辑刊）1990—1991年，第181—185页。

(139) 李民：《尧舜时代与陶寺遗址》，《史前研究》1985年第4期。

(140) 王克林：《陶寺文化与唐尧、虞舜——论华夏文明的起源》，《文物世界》2001年第1、2期。

(141) 张立东、任飞主编《手铲释天书——与夏文化探索者的对话》对高炜的专访，大象出版社，2001年，第321—348页。

(142) 梁星彭、严志斌：《陶寺城址的发现及其对中国古代文明起源研究的学术意义》，《中国社会科学院古代文明研究中心通讯》第3期，2002年1月。

(143) 何驷：《陶寺文化谱系研究综论》，北京大学中国考古学研究中心编《古代文明》第3卷，文物出版社，2004年，第54—85页。

(144) 此节多据《襄汾陶寺》第五章“认识与讨论”。

(145) 韩建业：《晋西南豫西部庙底沟二期—龙山时代文化的分期与谱系》，《考古学报》2006年第2期。

(146) 高天麟：《陶寺遗址七年来的发掘工作汇报》，《侯马晋文化研究座谈会纪要》，山西省考古研究所，1986年。

(147) 冯时：《“文邑”考》，《考古学报》2008年第3期。

(148) 山西省考古研究所：《山西省襄汾县丁村新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1991年第10期。

(149) 山西大学历史系考古专业：《山西襄汾县丁村曲舌头新石器时代遗址发掘简报》，《考古》2002年第4期。

(150) 中国社会科学院考古研究所山西工作队等：《山西曲沃县方城遗址发掘简报》，《考古》1988年第4期。

(151) 山西省考古研究所、曲沃县博物馆：《山西翼城南石遗址调查、试掘报告》，杨富斗主编《三晋考古》（第二辑），山西人民出版社，1996年，第245—258页。

(152) 山西省考古研究所、曲沃县博物馆：《山西曲沃东许遗址调查、发掘报告》，杨富斗主编《三晋考古》（第二辑），第220—244页。

(153) 山西省考古研究所、曲沃县博物馆：《洪洞侯村新石器时代遗址调查、试掘报告》，杨富斗主编《三晋考古》（第二辑），第192—219页。

(154) 山西省临汾行署文化局、中国社会科学院考古研究所山西工作队：《山西临汾下靳村陶寺文化墓地发掘报告》，《考古学报》1999年第4期。

(155) 下靳考古队：《山西临汾下靳墓地发掘简报》，《文物》1998年第12期。

(156) 山西省考古研究所等：《山西芮城清凉寺新石器时代墓地》，《文物》2006年第3期；《山西芮城清凉寺史前墓地》，《考古学报》2011年第4期；《清凉寺史前墓地》，文物出版社，2016年。

(157) 中国国家博物馆田野考古研究中心等：《运城盆地东部聚落考古调查与研究》，文物出版社，2011年。

(158) 中国国家博物馆田野考古研究中心等：《山西绛县周家庄遗址第一次发掘报告》，《中国国家博物馆馆刊》2012年第12期。

(159) 中国国家博物馆田野考古研究中心等：《山西绛县周家庄遗址2007—2012年勘查与发掘简报》，《考古》2015年第5期。

(160) 中国社会科学院考古研究所等：《夏县东下冯》，文物出版社，1988年。该报告主要报告了东下冯类型的材料，而庙底沟二期和龙山时期的遗存则见于下引的发掘简报。

(161) 东下冯考古队：《山西夏县东下冯龙山文化遗址》，《考古学报》1983年第1期。

(162) 李健民：《东下冯“龙山文化早期遗存”的再认识》，《考古》1984年第9期。

(163) 田建文：《东下冯龙山晚期遗存分析及其意义》，《三晋考古》（第二辑），第259—264页。

(164) 中国历史博物馆考古部等：《垣曲古城东关》，科学出版社，2001年。张素琳、佟伟华：《垣曲古城东关遗址庙底沟二期文化和龙山文化遗存》，《三晋考古》（第二辑），第141—191页。

(165) 中国社会科学院考古研究所山西工作队：《山西垣曲龙王崖遗址的两次发掘》，《考古》1986年第2期。

(166) 中国社会科学院考古研究所山西工作队：《山西垣曲丰村新石器时代的发掘》，《考古学集刊》5，中国社会科学出版社，1987年，第27—60页。

(167) 刘莉、陈星灿：《中国早期国家的形成——从二里头和二里岗时期中心与边缘之间的关系谈起》，《古代文明》第1卷，文物出版社，2002年，第71—134页。

(168) 张海、陈建立：《史前青铜冶铸业与中原早期国家形成的关系》，《中原文物》2013年第1期。

第三章 二里头遗址与二里头文化

二里头遗址是当前学术界探索夏代都邑的关键性遗址，二里头文化则是探索夏文化的主体文化。自二里头遗址被发现和二里头文化被确认以来，几代考古学者围绕夏文化的问题展开了长期、持续、激烈和深入的探讨，被誉为是中国考古学界一道最亮丽的风景线。

本章旨在通过对二里头遗址墓葬和居址出土陶器的分析统计，归纳出二里头文化的核心器物群，对二里头文化的内涵给予明确界定，进而考察“新砦期”和东下冯类型的文化属性，由此揭开笼罩在二里头文化及相关遗存之上的神秘面纱。

第一节 二里头遗址

一 发掘概况⁽¹⁾

二里头遗址位于河南省偃师市，地处洛阳盆地的东部，伊河和洛河两河相夹的狭小三角地带东端。这一带北有邙山，南面是伊阙，西部的周山与豫西的丘陵地相连，东部冈峦起伏连接着嵩山，四周环山，中部是狭长形盆地，境内有伊、洛、瀍、涧四河，沟渠纵横，适于农业耕作。遗址西距洛阳汉魏故城约5公里、隋唐东都城约17公里、洛阳东周城约24公里，东距偃师商城约6公里。

现存遗址范围北至洛河滩，东缘大致在圪垱头村东一线，南到四角楼村南，西抵北许村。遗址略呈西北—东南向，东西最长约2400米，南北最宽约1900米，现存面积约300万平方米，其中约100万平方米被二里头等村子的现代建筑所占压。此外，现洛河北岸的古城村一带也曾发现二里头文化时期的遗物，但这一区域是否属于同一遗址范围尚不明确。

据当地村民回忆，1949年之前在遗址东部圪垱头老村以北一带，曾经多次出土玉器和铜器。1959年5月，徐旭生先生在豫西地区开展“夏墟”调查工作，与中国科学院考古研究所洛阳发掘队方西生等人一起踏查了二里头遗址，并根据遗址规模和包含物特征推测它“为商汤都城的可能性很不小”。⁽²⁾徐旭生的调查发现以及他对遗址性质的判断引起了考古所夏鼐所长的高度重视，随即于1959年秋委派洛阳发掘队赵芝荃等人对二里头遗址进行试掘，由此揭开了二里头遗址和二里头文化的研究序幕。

⁽³⁾

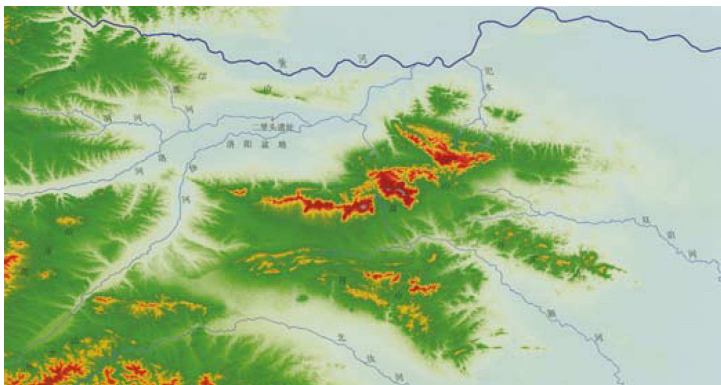


图3-1 二里头遗址位置图（据《二里头》）

自1959年首次试掘以来，二里头遗址的考古工作持续不断，先后进行了60余次发掘，累计揭露面积达4万余平方米。概括而言，二里头遗址的发掘工作分为以下几个阶段：

第一阶段：1959年秋至1960年

主要工作是了解以陶器为中心的文化面貌，建立起分期框架，划分出早、中、晚三期遗存。通过这一阶段的工作，基本明确了遗址范围，同时根据遗址上的主要道路、水渠和自然村地界，将整个遗址划分为9个工作区，平面呈“井”字形。

这一阶段工作先后由高天麟和殷玮璋负责。

第二阶段：1961年秋至1964年春

主要发掘1号宫殿基址，揭露了该基址的东半部，发掘面积约6500平方米。同时还发掘了与铸铜、制陶有关的一些遗存。

这一阶段工作由赵芝荃负责，殷玮璋、高天麟、方酉生、钟少林、李经汉等人参与。

第三阶段：1972年秋至1978年

主要发掘1、2号宫殿基址，其中1972年秋至1975年揭露了1号基址的剩余部分，1977年秋至1978年全面揭露了2号基址。在此期间，还钻探出夯土基址30余处，发掘贵族墓葬若干座，并区分出二里头四期遗

存。

这一阶段工作仍由赵芝荃负责，主要参加者有方酉生、高天麟、李经汉和郑光等人。

以上三个阶段的发掘资料在20世纪90年代已经刊布。(4)

第四阶段：1980年至1997年

其中1980—1984年发掘宫殿区以南的铸铜作坊遗址，1985年后主要配合基建发掘，发现多处二里头二期的夯土遗存。发掘范围扩展至遗址西部和北部，新划定了三个工作区。

这一阶段工作主要由郑光负责，主要参加者有杨国忠和刘忠伏等人。这一阶段的发掘报告尚未正式出版，但发表了多篇发掘简报。(5)

第五阶段：1999至2006年

1999年许宏继任二里头工作队队长，鉴于以往工作多集中在文化分期和宫殿、贵族墓葬以及铸铜遗址的发掘，决定将工作重点转移到遗址聚落形态的探索上来。这一阶段各年度的工作重点及收获是：

1999年：对遗址上各种现代建筑物的占地情况进行了全面测绘，对遗址边缘地区及其外围继续进行系统钻探，确认了遗址的现存范围、边缘区情况及其成因。同时对以往工作较少的遗址西部进行了钻探，初步确认地势偏低的遗址西部为一般居住区，而历年发现的重要遗存集中在遗址东部而非中部。

2000年：重点对遗址的III区进行了钻探，发现一条沟状堆积，并进行了解剖发掘，确立了二里头遗址的东界。

2001年：在III区、IV区、V区和VI区进行大规模钻探，钻探面积超过40万平方米。在宫殿区的东侧、北侧和南侧发现了3条垂直相交的大道，并在宫殿区内钻探出若干夯土基址、数条小型道路及大面积的路土和卵石活动面，确认在2号基址下压有二里头文化早期的3号基址。

2002年：在3号基址以西发现同时期的5号基址，以及贯通两者的木

结构排水暗渠；在2号基址以南发现与其同时期的4号基址；在2号基址以北首次发现始建于二里头文化四期的6号基址；同时全面揭露了4号基址。

2003年：主要确认了宫城的四面城墙，在南城墙外的大路上发现了车辙；在1号基址的正前方发现7号基址。

2004年：进一步确认宫城城墙的位置、结构和年代；全面揭露7号基址，发现并揭露8号、9号基址及一堵夯土隔墙；发现多道夯土墙和一处绿松石作坊遗址。

2005年：确定围垣作坊区的北、东墙，发现10号基址和11号基址；基本揭露6号基址，并在其下发现12号基址。

2006年：发掘数条解剖沟以了解6号基址的时代、结构和建筑方法。

这一阶段揭露的总面积近9000平方米。发掘工作由许宏负责，主要参与人员有赵海涛、陈国梁等。

二 宫城⁽⁶⁾

1978年，二里头工作队在2号宫殿基址的东侧钻探出一条南北向大路（LE），当时探出长度超过200米。2001年，对该道路的南北两端继续钻探，确认其现存长度超过700米。随后又在宫殿区北侧发现与这条道路垂直相交的东西向大道（LN），现存长度超过300米。同年11月，在宫殿区南侧发现了第三条大路（LS）；而宫殿区西侧大路（LW）因为破坏较严重，直到2004年春节才最终确认。这四条道路垂直相交，围出一个面积超过10万平方米的范围，这就是二里头遗址的宫城。

宫城平面略呈南北纵长方形，城墙沿已探明的四条大路的内侧修筑。东、西墙的复原长度分别约为378米、359米，南、北墙的复原长度分别为295米、292米，宫墙平均宽度在2米左右。四面围墙围起的面积约10.8万平方米。



图3-2 二里头遗址卫星影像（据《二里头》）

宫城内分布有西、东两组建筑群。西部建筑群包括1号、7—9号等4座建筑，均始建于二里头文化三期，集中分布在宫城西南部。其中7号基址位于1号基址正南方的宫城南墙上，应为宫城南门的门塾建筑。8号基址则坐落于宫城西墙上。

东部建筑群包括2—6号、11号、12号等7座不同时期的建筑，集中分布在宫城东部偏北处。其中3号、5号属二里头文化二期，2号、4号和12号始建于二里头文化三期，6号、11号始建于二里头文化四期，而2号、4号、6号三座基址处于同一中轴线上。在3号和5号基址之间有宽约3米的通道相隔，通道下有木构的排水暗渠，长逾百米。

宫城城墙及其下压路土中出土陶器的时代为二里头文化二期，最晚的为二里头文化二期晚段，而宫城城墙使用时期的路土中则含有二里头文化二期至四期晚段的陶片，由此判断宫城的使用时间从二里头文化二期晚段一直延续到二里头文化四期晚段。

1. 西部建筑群

西部建筑群包括处于同一轴线上的1号、7号基址，宫城西墙南部的8号基址和1号基址门塾右前方的9号基址。

(1) 1号基址⁽⁷⁾

1号基址位于宫城西南部，其南门正对7号基址。该基址发掘于20世纪60—70年代，由于当时地下水位较高，基址主殿后的深坑以及西围墙外的两口水井未清理到底。2001年进行了补充发掘。

经过20世纪60—70年代的发掘，1号宫殿基址的整体形制已经比较清楚。兹据《偃师二里头》中的有关介绍，将该基址的有关情况概述如下。

1号基址位于二里头遗址V区，东临圪垱头村，西面是翟镇公社的化工厂，南北两面各有一条东西向的田间大道。基址为一座大型夯土台基，形状略呈正方形，但东北角向内凹进一角，方向352°。台基西边长98.8米，北边长90米，东边南段长48.4米，总长96.2米，南边长107米，总面积达9585平方米。台基面大体平整，高出当时地面约0.8米，东、南、西三面的台基折棱处呈缓坡状，表面有路土，有的铺一层料礓石面。

在台基上保留大量的柱洞、柱基槽、木骨墙基和主体殿堂的下部夯土基座。根据这些迹象可以看出在台基中部偏北处有一座主体殿堂建筑，四周有回廊相围，南面有宽敞的大门，东面、北面有两个侧门。

a. 主体殿堂

位于夯土台基的北部，北距台基北边约20米，距台基东、西边各约30米，距台基南面的大门约70米。殿堂下部有基座，高出台基面0.1—0.2米，平面呈长方形。东西长36米，南北宽25米，面积为900平方米。根据主体殿堂上的柱洞以及草拌泥和夯土块等残留物，发掘者判断1号宫殿的主体建筑应是采用木骨泥墙的宫室。该宫室的四周有回廊相围，顶部则有可能为四面坡。

b. 四面围墙

1号基址四周有围墙，但墙体已毁，仅存墙基，较为完整，在墙基中间保留有一排小柱洞，排列不在一条直线上。在西围墙的内侧有一排大柱洞，距离西墙6米；而北、东、南三面围墙内、外侧各有一排与之

平行的大柱洞，各距墙基3米。

c. 门和门道

在基址南面回廊中间有一个较大的缺口，形成南面的门道，是宫殿的正门。门道下面有长方形的基座。基座东西长28米，南北宽约13米，面积364平方米。基座南北两面各有一排较大的柱洞与基槽，每排各8个，南北相对，应是南大门的廊柱。

在门道基座上保留有三条南北向的路土，均从柱洞中间通过，使基座形成四个隔断，应是三条门道。在南大门之外，是一片开阔呈缓坡状的路土面，应是出入宫殿建筑的大道。

d. 其他遗迹

在1号宫殿基址的西墙基外侧发现两口水井，在二里头文化四期被废弃不用。

在主体建筑周围还发现5座葬式特殊的墓葬（VM52、M54、M55、M57和M27），其中M52、M54和M55在主体殿堂北面檐柱之北与北面内排回廊的檐柱之间，围绕着一个圆形夯土深坑（1972VH80）的周围，坑内填大量陶片、红烧土块、料礓石和草木灰等。M52内人骨下肢作折跪状，M54和M55则均为俯身葬，墓主双足似被捆绑在一起。M57位于主体殿堂的西面庭院内，也似捆绑后埋入；M27在宫殿的东南面，人骨下肢被砍断，手和足部都被砍掉。这5座墓葬的葬式特殊，而且它们的墓室都打破宫殿基址，推测有可能与某种祭祀相关。

2001年对VH80进行了补充发掘，发现该坑深度超过10米，上部为不规则椭圆形，而下部为规整的长方形；上部含有第四期陶片，而下部仅有二期的陶片。据此，许宏等人认为“不排除此坑的上下部分属于不同遗迹而上下叠压的可能性”，这实际上就是委婉地指出此前的发掘可能存在错误，将两个遗迹单位误作为一个。

此外，1972年曾在宫殿台基北侧的H53中发现陶水管1节，长42厘米。后来在夯土台基西北的数座灰坑中也发现了陶水管，表明该建筑原先有排水设施。

e. 基址年代

发掘过程中共发现打破夯土基址的灰坑17座和陶窑1座，出土陶器的年代属于二里头四期。而在宫殿夯土基址之下叠压着3座灰坑和残陶窑1座，灰坑出土陶器属二里头二期，残陶窑出土陶器年代介于二里头二、三期之间。据此，发掘者判断1号宫殿基址的始建应不早于二里头三期。

(2) 7号基址⁽⁸⁾

7号基址位于宫城南墙西段，其北面正对1号基址正门，两者相距31.8米。2003年秋，在寻找宫城南墙时发现了这座基址。

7号基址是一座较大型的单体夯土建筑基址，由基址的主体部分及其外围路土组成。其中主体部分由台基、基槽和柱网组成，主体部分破坏较甚，基槽部分面积约357平方米。基址四周均发现有路土。从层位关系和包含物来看，7号基址的始建年代不早于二里头文化二期，而废弃时间很可能在二里岗文化晚期阶段。

(3) 8号基址⁽⁹⁾

8号基址位于宫城西南角，北接宫城西墙，南部被现代建筑叠压而未发掘。2004年春季在寻找宫城西墙时发现了8号基址以及它与1号基址相连的夯土墙Q2。8号基址的地面以上部分已经无存，保留有基槽、柱网和外围路土。这座基址可能和宫城西墙同时修筑于二里头文化三期，至迟在二里头四期就已经废弃。

(4) 9号基址⁽¹⁰⁾

9号基址位于宫城西南部，在1号基址和宫城南墙之间。基址仅残留有基槽部分，而且只发掘了西端一小部分，基槽上也未发现柱洞和墙槽，所以具体形制不明。从地层关系和包含物特征来看，9号基址的始建年代不早于二里头二期，四期晚段已经废弃。

上述四座基址的始建和废弃年代基本一致，共同组成了宫城内的西路建筑群。其中1号基址规模最大，是这组建筑中的核心建筑。7号基址

位于1号基址的正南方，具有共同的中轴线，当属于同一组建筑。8号和9号建筑则应是它们的附属设施。

2. 东部建筑群

(1) 2号宫殿基址

2号基址位于宫城东部，西南距1号基址约150米。发掘工作从1977年开始至1978年年底结束。《偃师二里头》对基址情况进行了全面的介绍。(11)

基址为一长方形的台基，南北长72.8米，东西宽57.5—58米，方向354°。包括主体殿堂，东、南、西三面回廊和四面围墙，南面门道及庭院，组成一座完整的宫殿建筑。整个台基以主体殿堂部分的夯筑最厚，约3米，台基的南半部夯土较薄，质量也较差。

a. 主体殿堂

主体殿堂的基址高于整个大夯土台，现存部分较当时庭院的地面高出约0.2米。台基北边长32.75米，南边长32.6米，东边宽12.4米，西边长12.75米。基址与宫殿建筑的东、西回廊距离6.5—6.6米。殿堂面阔三间，四周有回廊。其中东间阔7.4米，西间阔7.7米，正中一间阔8.1米，进深约5.6米。在主体殿堂基址的南面有三块夯土紧贴基址，推测是台阶。

b. 四面围墙、回廊与门道

四面围墙均挖槽夯筑而成，墙内侧有廊柱，南墙则有内外回廊。在东围墙上发现四个缺口，可能是门道。南大门位于南围墙的偏东部，四面有墙，是一座面阔三间的小型屋室。其东西两间呈正方形，可能相当于“东塾”和“西塾”，正中一间略宽，应是主要的门道。

c. 庭院

庭院南北长56.5米，东西宽约45米，庭院中南部和西部有一部分未

发掘。在庭院内发现两处地下排水设施，在东北部的一处将陶水管安放在预先挖好的沟槽之内，而庭院东南部的一处则是先挖沟槽然后用石板砌成地下排水沟。

d. 其他遗迹

在主体殿堂之北与北墙之间发现一座墓葬（VD2M1），墓口东西长5.2—5.35米，南北宽4.25米；墓内有生土二层台，墓室东西长1.85米，南北宽1.3米，墓深6.1米。墓室中部有一早期大盗洞，直抵墓底，墓室未见随葬品和人骨，仅在盗洞内发现少量的朱砂、漆皮和蚌饰。墓室填土内发现一具完整的狗骨架，被置于一红漆木匣内。墓底则发现少量经火烧过的骨渣和一块加工过的骨片。发掘者推测M1的墓主就是此建筑的主人，并引《礼记·檀弓》所谓“殷已悫，吾从周，葬于北方北首，三代之达礼也”来证明这座墓葬就是“寝殿而楹”的典型例证。

e. 基址年代

2号基址下压二里头二期的文化层和夯土基址，在其上面则压有三期和四期的路土层，而基址本身所出陶片属二里头三期，因此发掘者判定2号基址属于二里头三期，而基址的废弃则在二里头四期之后。

2001—2006年，二里头工作队对2号基址进行了一系列的补充发掘，获得若干重要的新认识，如确认该基址的东墙其实就是宫城的东墙，原先所谓“大型墓葬”VD2M1也并非墓葬，并进一步明确2号基址的始建年代为二里头三期晚段，延续使用至四期晚段，在二里岗文化晚期阶段彻底废弃。⁽¹²⁾

(2) 3号基址⁽¹³⁾

3号基址位于宫殿区东部偏北，大体位于2号、4号、6号基址之下。早在1978年对2号基址进行发掘时即已发现其下分布有大面积的夯土，2001年确认在2号基址之下叠压着另一座大型基址，即3号基址。

由于3号基址被其他基址所叠压，只能局部发掘，无法了解全貌。目前已判定3号基址至少包括南、中、北三重院落，中院为主殿，东西两侧有廊庑，已知夯土南北长133米，东西宽约50米。在院落里发现有

墓葬和水井，另见排水设施和路土等遗迹。

3号基址的主殿可能建于二期早段，北院和南院则可能是二期晚段新建。

（3）4号基址

4号基址位于宫城东部中段，北距2号基址南大门仅10余米，且与2号基址拥有共同的建筑中轴线，当属同一组建筑。

4号基址的夯土台基呈圆角长方形，面积466平方米。它的始建年代不早于二里头文化二期晚段，也不晚于三期晚段，主殿的使用至少延续到四期晚段。

（4）5号基址

5号基址位于宫城东部，东侧隔路与3号基址的西庑东西并列。该基址包括南北两部分夯土台基，根据层位关系和出土器物分析，5号基址的年代不晚于二里头文化二期晚段。

（5）6号基址

6号基址位于宫城东北部、2号基址以北。基址北缘距离宫城北墙约70米，与2号基址之间有宽约10米的通道。解剖发掘表明，该基址的修建经历了3个阶段，整个基址呈横长方形，总面积逾2500平方米。

6号基址的建造和使用年代均为二里头文化四期晚段，最晚在二里岗文化晚期被彻底废弃。

（6）11号基址

11号基址位于6号基址的西侧，两者东西并列。由于仅发掘了东部边缘部分，所以整体特征不明。该基址的建造和使用时代为二里头文化四期晚段，另外还发现二里岗文化晚期阶段的夯土墙建造于其上，或说明该建筑在此时仍在使用的。

（7）12号基址

位于6号基址西庑的西南部，因为被其他建筑和路土所叠压，所以无法确知其形状特征。从层位关系上看，12号基址的始建不晚于二里头文化三期，最迟在四期晚段时已完全废弃。

3 . 墓葬

在宫殿区范围内共清理瓮棺葬1座、土坑竖穴墓15座，另有乱葬13处以及其他埋葬形式的全尸葬6处。兹将瓮棺和土坑墓的有关情况列表如下。(14)

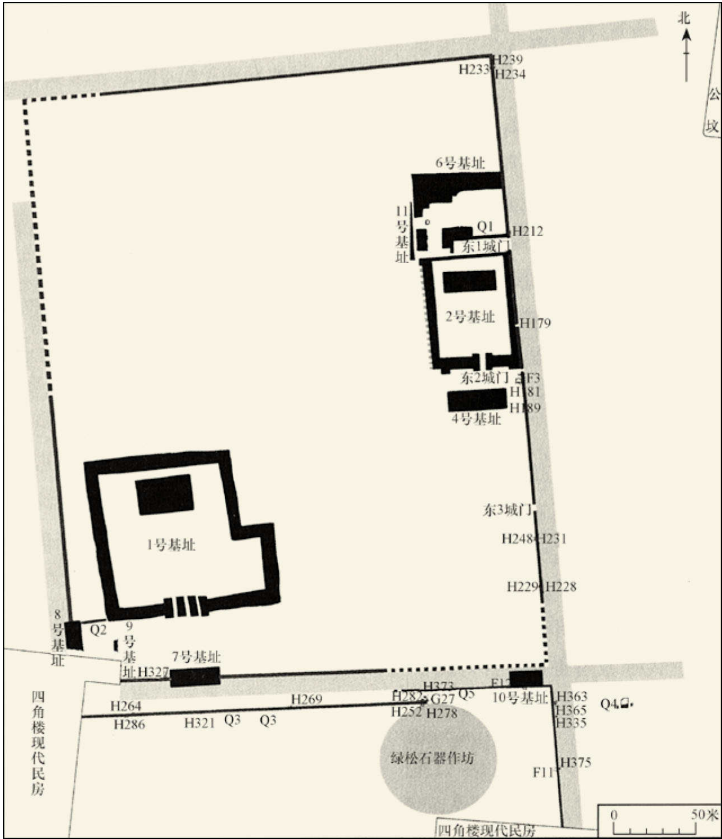


图3-3 二里头遗址中心区道路网络、宫城城墙及相关遗迹平面图（据《二里头遗址二里头文化四期晚段遗存探析》）

墓号	时代	位置	主要随葬器物
2004VM15	王湾三期	2004VT80	深腹罐1（瓮棺）

2001VM1	二里头二期早段	3号基址庭院主殿南部偏西处	鼎3、盆1、平底盆3、豆1、尊1、壶1、盃2、爵2、圆陶片2、玉柄形器1、漆器1
2001VM2	二里头二期早段	3号基址庭院主殿南部偏西处	被扰动，未见随葬品
2001VM3	二里头二期晚段	3号基址南院	鼎1、平底盆2、豆3、高领尊3、盃3、爵1、器盖1、斗笠形器3、圆陶片3、玉鸟1、石铃舌1、绿松石龙形器1组、绿松石珠5、绿松石片1组、漆觚1、漆勺1、漆匣1、圆形圈底漆器1、海贝串饰1组、螺壳2
2002VM4	二里头二期晚段	3号基址南院	圆腹罐1、鼎2、盆1、平底盆1、三足盘1、豆2、捏口罐1、敛口罐1、高领尊1、小尊1、盃1、爵1、圆陶片1、漆器7
2000VM5	二里头二期晚段	3号基址南院，与M3和M4东西并列	鼎1、盆1、平底盆1、高领罐2、鬲1、盃2、爵1、器盖1、漆豆1、漆觚2、漆圈足器1、弦纹漆器1、

			不明漆器6、玉柄形器1、蚌饰1组
2003VM7	二里头二期晚段	2003VT31	盆1、高领尊1
2003VM8	二里头四期晚段	2003VT34	圆腹罐1、盆1、簋1、陶纺轮1
2003VM10	二里头四期晚段	2003VT34	未见随葬品
2003VM11	二里头四期晚段	2003VT27	豆1、簋1、大口尊1、小尊1、觚1
2003VM12	二里头四期早段	2003VT35	未见随葬品
2003VM13	二里头四期晚段	2003VT61	未见随葬品
2003VM17	二里头四期晚段	2004VT72	圆腹罐1、豆1、簋1、高领尊1
2002VM6	二里岗期	2002VT25	骨猴1
2003VM9	二里岗文化晚期	2003VT27，打破宫城东墙	未见随葬品
2002VM14	二里岗文化晚期	2002VT18	填土中有盆1、簋1、石刀1

此前已有研究者对二里头文化的墓葬进行过系统研究，根据墓圻规模、葬具和随葬品等情况将二里头文化的墓葬分为五个等级，具体是(15)：

I级墓：墓圻面积多在2平方米以上，墓圻长度一般在2米以上，宽度在1米左右。随葬器物有青铜礼器、玉器、绿松石器和比较精致的陶器（如白陶），往往还有漆器和圆陶片。有的墓葬有海贝。墓中一般铺撒朱砂，多发现木棺，有的用漆棺。

II级墓：墓室面积一般在1.2平方米左右，通常随葬成组陶酒器、玉礼器和圆陶片，也常见绿松石器、漆器、海贝等物。墓中有较多的朱砂，一般有木质葬具。

III级墓：墓室面积一般在1平方米以下，基本无葬具，但有少量墓有朱砂。随葬少量日用陶器或其他生活用品，基本不见陶酒器。

IV级墓：墓室面积一般在0.8平方米以下，无随葬品。

V级墓：乱葬墓，多弃于灰坑或地层中。既有单人独葬，也有多人丛葬，人骨或完整，或凌乱，或身首异处。

很显然，上述墓葬等级划分与二里头时代的社会实际并不吻合，要了解这一时期丧葬习俗的全貌，尚有待于高等级墓葬的发现。

4. 小结

到目前为止，在二里头遗址的宫殿区内已发现10余座宫殿基址。根据这些建筑的建造、使用和废弃年代，发掘者已经大致勾画出宫殿区的兴衰过程。

二里头文化一期，该区域出现了相当规模的人类活动。

二里头文化二期，在该区域出现了“井”字形的大路，沿道路内侧开始兴建建筑基址，宫殿区开始形成。在该期的晚段，东北部兴建了3号、5号基址，其中3号基址至少有三进院落，北院内有大型的池状遗迹。

二里头文化三期，在宫殿区“井”字形大路的内侧出现了宫城城墙，在宫城西南部出现了规模最大的1号基址，其附近修建了7号和8号基址。大约在同时，宫城之内的东北部出现了2号和4号基址。这一时期，宫城内的路网以及宫城外围的“井”字形道路相互连通，二里头宫城的基本格局奠定。

二里头文化四期阶段，宫城城墙、内外路网、各种作坊等设施继续存在，四期晚段二里头遗址开始了衰败，原先规整的布局被破坏。在二里头文化四期之末，宫城城墙、大型基址和各种生活设施可能大部分被废弃。

到了二里岗文化晚期阶段，生活在这里的居民对二里头文化时期残留的建筑基址和宫城城墙造成了严重的破坏，二里头遗址彻底衰落。

三 围垣作坊区

1. 围垣区(16)

2004年春，为确认宫城南墙及其外大路的分布情况，二里头工作队在7号基址以南进行大规模钻探，发现了一道夯土墙（Q3）。Q3包括墙体和基槽两部分，东西走向，与宫城南墙基本平行，两者之间有道路相隔。已发掘部分长212米，墙体残高多在0.40—0.60米，上部残宽1.43—1.86米，底部残宽1.90—2.18米，最宽处达3.06米。

在Q3的东北部发现有曲尺形的Q5，南北长88米，东西长92.5米，且继续向西延伸。但Q5南端被现代村落叠压，西段又被晚期遗迹破坏，所以很难确定原有长度。

从出土遗物和层位关系来看，Q3的始建和使用年代都在四期晚段，而Q5的始建年代则不晚于二里头二期，可能为二期早段，并延续至四期晚段。发掘者推测Q3是Q5西段被毁后的重建部分。

由于Q3和Q5两道夯土墙形成一个相对封闭的区域，故称为围垣区。

2. 绿松石作坊区

在探寻Q3的过程中发现了一座绿松石坑（2004VH290），坑中一些部位密布绿松石料，因此推测是一处与绿松石器制造有关的遗迹。通过钻探，在H290以南约1000平方米范围内也发现有绿松石料，因此推测这是一处绿松石作坊区。随后的试掘也出土了少量绿松石料和砺石等物。

绿松石料分布范围正处于Q3和Q5的内侧，在它们周围还发现不少小型房址，可能是绿松石加工的作坊所在，因此发掘者把这一区域称为围垣作坊区。从出土器物来看，绿松石作坊的使用年代为二里头二期至

四期。从二里头遗址出土的绿松石龙和绿松石牌饰来看，当时的社会上层对绿松石制品有很大的需求，这应该就是绿松石作坊区处于宫城内的主要原因。

3．铸铜作坊区

铸铜作坊区位于绿松石作坊区以南靠近古伊洛河的高地上，北距宫殿区200余米，面积约1万平方米。在作坊区南部发现壕沟遗迹1处，宽16米以上，深约3米，已知长度逾100米。虽然围垣区的南墙尚不明确，但推测铸铜作坊很有可能也在围垣作坊区之内。

在这里发现的遗迹主要包括浇铸工场、陶范烘烤区和陶窑等，此外还发现若干座墓葬，墓主可能是铸铜工匠，也可能是铸器过程中举行某种仪式的牺牲。作坊区内发现的遗物有陶范、石范、坩埚、炉壁、炼渣、铜矿石、铅片、木炭和小件铜器等。从残范的形制来看，所铸器物多为圆形，最大者直径可达30厘米以上。

这是在二里头遗址迄今发现的唯一一处铸铜作坊，从其堆积来看，此处铸铜作坊曾经长期使用，并且在二里头遗址衰落之后又被迁移到郑州商城。⁽¹⁷⁾据统计，历年来二里头遗址出土的铜器共131件，但兵器、工具和装饰品较多，容器较少，仅有鼎、鬲、爵、盃等类。⁽¹⁸⁾

第二节 二里头文化的分期与测年

一 分期诸说

自二里头遗址发掘以来，有关二里头文化分期的研究持续不断，并几经变化。大体而言，可以归纳为以下几种观点：

（1）三期遗存说

1959年秋，中国科学院考古研究所洛阳工作队在对二里头遗址进行了首次试掘之后，就把该遗址龙山晚期至商代早期遗存分为三期，具体是：

早期当属河南龙山文化晚期，但与常见的河南龙山文化还不能衔接，尚有缺环；中期虽仅留有若干龙山文化因素，但基本上接近商文化；晚期则是洛达庙类型商文化。通过这一发现，对商文化与河南龙山文化的关系有了进一步的认识，可以进一步肯定河南龙山文化与商文化有承继关系。⁽¹⁹⁾

不难看出，发掘者这里所分的是二里头遗址的三期遗存，而不是同一种考古学文化的三个发展阶段。按发掘者的理解，二里头遗址的上述三期遗存实际上代表了三种不同的考古学文化——早期是河南龙山文化，晚期是商文化，中期则是两者之间的过渡文化。发掘者划分三种文化的依据是：

早期的陶器以夹砂陶为最多，泥质灰陶和黑陶梳理较少；制法以轮制为主，兼用模制和手制；陶胎较薄；种类有小口瓮、平底盆、澄滤器、鼎形器和罐类（器多平底，口沿上常带有小突起）；纹饰以篮纹为主，绳纹次之。早期遗物属龙山文化。

中期遗物基本与早期相同，但出现了爵。从形制看，平底器减少，圜底器增多。纹饰以细绳纹为主，篮纹次之，出现了云雷纹和回纹等商代常见的纹饰。中期出土遗物龙山文化因素大减，商文化

的特点增多。

晚期与前两期有了较显著的变化。陶器以泥质灰陶为主，夹砂陶减少，种类与早期有较大的不同，爵、盃和觚逐渐普遍，并出现了短颈大口尊和圜底卷沿盆等商代常见之器。较大的器物的陶胎较早中期粗厚。一般的器物内部都施有麻点。纹饰以绳纹为主，且多为粗绳纹。器形的风格很多地方与郑州洛达庙出土的接近。

从以上的描述来看，划分二里头遗址早、中、晚三期遗存的主要依据是陶质、纹饰和器类，但基本上是根据发掘者的观察和直觉，缺乏统计数据的支持，因此就不免有主观乃至矛盾的地方。比如发掘者一方面说“中期遗物基本与早期相同”，但同时又说“中期出土遗物龙山文化因素大减”。遗物（器类）本身就是最重要的“文化因素”，既然早、中期的“遗物”基本相同，又如何能说中期“龙山文化因素大减”？同理，正因为注意到二里头遗址晚期陶器“种类与早期有较大的不同”，发掘者才可以把晚期遗存定性为“洛达庙类型商文化”，而非龙山文化。

（2）三期说

从1960年开始，洛阳工作队开始连续对二里头遗址进行发掘，到1964年春，“共作了八次正式发掘，揭露的面积共达八千多平方米”。
(20)根据这些新材料，发掘者对二里头遗址三期遗存的认识有了显著的改变，转而主张：

根据地层的堆积，陶器可以分为早、中、晚三期，三期之间有一定的区别，但属于一个文化类型。

此前的三期遗存被划分为三种不同的考古学文化，现在则归属“一个文化类型”，这一变化称得上是颠覆性的。发掘者为此解释道：

早期的瓮、罐、盆，多平底，有假圈足，晚期的多圜底。早期泥质黑陶约占14%，中期约占9.5%，晚期约占3%。早期纹饰以篮纹为主，并有方格纹和细绳纹。……中期纹饰以细绳纹为主，有少数篮纹和大方格纹，并盛行各种印纹和凹凸弦纹，附加堆纹也很发达。……晚期纹饰多粗绳纹，陶器内壁普遍施加麻点……

不难看出，上述理由与之前“三期遗存说”的证据并没有本质上的不同，发掘者却得出了截然不同的结论，由此可见考古学者在对考古遗存文化属性的判断上是有很大的游移空间的，发掘者的主观认识和主观判断在其中发挥重要作用。但无论如何，二里头遗址早、中、晚期遗存同属“一个文化类型”的观点从此以后被学术界广泛接受，并在此基础上发展出目前广为采用的四期说。

（3）四期说

1972年秋，因为“文化大革命”而停顿了数年的二里头遗址发掘工作重新启动。经过三个季度的发掘，1号宫殿基址的完整面貌得以展现。

(21)与此同时，由于在1号宫殿基址上面发现“压着晚于晚期和早于商代二里岗期的文化层”，发掘者就把这些遗存“定为第四期”，相应地，“以前的早、中、晚期改为一、二、三期”，由此确立了二里头文化的四期说。发掘者解释如此划分的理由是：

台基上面灰坑和灰层中出的陶器，比之于二里头遗址三期（即晚期，以下简称三期）的陶器有较大的变化，和郑州二里岗期的陶器也有显著的区别。因此，我们把它定为二里头遗址四期（以下简称四期）。譬如四期的陶鬲是大口长颈，瘦腹，器形与二里岗期的不同，数量较三期有明显增多，但仍少于同期的夹砂陶罐类，与二里岗期多鬲的情况也不同。又如四期的陶簋，口部较大，圈足较高，型式较三期为多，但不见二里岗的II式广腹簋和II式直壁簋，型式又不及二里岗期多。四期不见三期通见的三足盘，可能是被陶簋所代替。再以大口尊为例，三期的是口径小于肩径，二里岗期是口径大于肩径，而四期的大口尊则是口径与肩径大致相当。

二里头文化四期说的提出，不单纯是丰富了对其文化内涵的认识，更重要的是，“四期的陶器是把三期和二里岗期的陶器紧紧地连在一起了，好像是一个长链中三个毗邻的环节”。按此逻辑，实际上就是主张河南龙山文化晚期、二里头文化和二里岗文化是一脉相承的，它们是同一文化的不同发展阶段。而促使发掘者得出上述判断的主要原因是，企图通过论证二里头文化三、四期和二里岗期文化的延续性来呼应二里头遗址是汤都西亳说和郑州商城的仲丁隳都说。(22)

与二里头遗址发掘伊始所形成的“三期遗存说”相比，这些新认识堪称翻天覆地的变化。如此巨大的转变令后来的二里头工作队队长许宏也感到难以理解，他说：

1965年二里头遗址发掘简报首次将遗址的早期遗存归入“二里头类型”，但发掘者并未对此进行明确的解释或展开论证。……就目前的认识，洛达庙遗址一至三期遗存相当于二里头文化的二至四期或稍晚。原来以该遗址命名的“洛达庙类型文化”本来不包括二里头遗址早期遗存即后来的“二里头文化一期遗存”。我们可以设想，如果二里头遗址不存在“一期遗存”，而同类遗存发现于其他遗址，我们在确认二里头文化的内涵时，是否还会特意将这种与当地龙山文化及“新砦期”遗存有大体相近的文化面貌和分布地域的遗存纳入二里头文化，作为其初始阶段呢？⁽²³⁾

许宏的上述反思在考古学研究中其实十分普遍，值得高度重视，但学术研究的惯性似乎容不得重新思考二里头遗址各期遗存的文化属性。1999年，由赵芝荃主编的《偃师二里头》发掘报告出版，该报告是对二里头遗址1959—1978年发掘收获的总结。在这部报告中，赵芝荃等发掘者将二里头遗址的文化堆积分为六期，其中前四期为二里头文化的一至四期，第五期为二里岗下层文化，第六期为二里岗上层文化。

从该报告第二章第三节“二里头遗址的文化分期”所述内容来看，赵芝荃的分期依据主要有以下四个方面：陶器的系类和质料、陶器的形制、陶器的纹饰以及陶器形制（共19种器类）的演变。这是对二里头文化四期说最系统的论述，代表了四期说的最终确立。

（4）五期说

自从1965年二里头遗址发掘简报将该遗址的相关遗存确定为同一考古学文化类型的早、中、晚三期之后，表面上看，有关二里头文化陶器的分期似乎就“成为一种近乎凝固的观念”了。⁽²⁴⁾但在二里头工作队内部，其实还存在不同意见。

1977—1978年，二里头工作队发掘了2号宫殿基址，在基址上发现了晚于二里头四期、年代属于二里岗上层偏早阶段的堆积。⁽²⁵⁾根据这些

发掘材料，郑光将二里头遗址的遗存分为五期，并明确提出“二里头一期属夏文化，二、三期属早商文化，四期（相当于二里岗期下层）及新分出的五期（相当于二里岗期上层）属中商文化”的新看法。(26)

随后，在《二里头陶器分期初论》一文中，郑光制作了详细的分期图表，考察了二里头遗址出土的30类陶器的演变规律，进一步论证二里头陶器分期的五期说。他最后总结道：

就二里头的器物群体而言，各期有自己的特点，有自己的风格。在各期陶器的演变过程中，有旧的器物消失，新的器物产生，但这二者仅是局部现象而非整体现象，是支流而不是主流。主流是基本器物延续不断，一脉相传。……它鲜明地反映出从上到下，从一期到五期，从龙山文化到晚商文化皆为同一文化在延续、传承。它在发展过程中的变化只是同一文化随时间推移产生的自然而然的变化，并非不同质文化相更迭所产生的变化。

虽然在文章中郑光没有明确指出究竟哪些陶器是二里头文化“延续不断，一脉相传”的“基本器物”，但从他所列的分期表来看，其中所列举的30类器物几乎都纵贯了一至五期，所以这些器物应该就是郑光所理解的二里头文化基本器物群。正因为对二里头遗址陶器面貌的上述观察，郑光坚信：“朝代或政权的更迭，王都的迁徙，不可能引起文化，特别是陶器种类、形制特征的巨大变化。”(27)按照郑光先生的这一理解，那种企图通过陶器形别的变化来考察王朝更迭的做法基本上就是死路一条。

然而，学术界的主流意见是把二里岗文化视为不同于二里头文化的另一支独立的考古学文化，所以郑光的“五期说”几乎是无人喝彩，“四期说”则始终被奉为学界圭臬。(28)但郑光先生毫不气馁，笃信夏商同源，并建议考古同行们“超越疑古，走出迷茫，走出（夏商文化）二元论”。(29)

（5）四期多段说

在1980—1981年发掘二里头遗址III区时，郑光即注意到二里头遗址二、三、四期遗存丰富，每期都“可以分为偏早、偏晚两个阶段”。(30)进入20世纪90年代，他的这一意见引起了重视，多位学者先后对二里头

文化的分期进行了细化，如李维明的两大段四小段八组⁽³¹⁾，张良仁的四期八段⁽³²⁾，以及李志鹏对二里头墓葬所分的四期七段（其中第一期仅一段）。⁽³³⁾

作为二里头工作队的队长，许宏对二里头文化的分期研究现状无疑是不满的。⁽³⁴⁾但他也无奈地承认：“一种考古学文化及其分期方案一旦提出，其后的研究中新的提案即便具有合理性也难以被学术界所认可和采纳。”⁽³⁵⁾因此，在他主编的《二里头》大型报告中，沿用了四期说，并细化为七段，即每一期分早、晚两段，但一期早段材料缺乏，仅列出晚段。可以预见，该报告的四期七段说将会被学术界广泛采用。

从表面上看，学者们对二里头文化的分期似乎大同小异，但实际情况是，不同学者在对二里头文化进行分期时，所依据的陶器种类是有很大的差别的。就以二里头工作队前后三任队长为例，他们在分期时也是各有侧重：在编写《偃师二里头》时，首任队长赵芝荃主要是依据了19种陶器的演变规律；第二任队长郑光则是在分析了30种器类特征演变的基础上，完成了《二里头陶器分期初论》一文；而在《二里头》这部大报告中，第三任队长许宏划分四期七段的依据又是21种典型器物。至于其他学者对二里头文化的分期研究则更是各有依据，如邹衡是用了9类陶器⁽³⁶⁾，李维明是8种，张良仁是10种，李志鹏是14种，而近年段天璟在对二里头文化重作分期时，又是依据了11种陶器。⁽³⁷⁾

将陶器分期等同于文化分期，而且不同学者又是在不同器类的基础上得出的分期结论，此种研究现状应该引起学术界的足够重视。从表面上看这只是个陶器分期研究，但实际上这里涉及一个根本性的问题，即究竟如何界定“二里头类型”或“二里头文化”的内涵？如果不能有效地解决文化内涵的界定问题，文化分期自然也就无从谈起。但上述研究恰恰表明，长期以来学术界对二里头文化内涵的界定基本上是因人而异的，每个学者都有一个“属于”他“自己的”二里头文化，不同学者所说的二里头文化、所划分出的二里头文化各期，名同而实异。毫无疑问，要正确理解二里头文化这一概念，首要任务是要确立具有二里头文化代表性的器物群，这样不同的学者才有可能在同一话语平台上进行讨论。有鉴于此，有学者强调文化分期要从典型遗迹单位着手，力求寻找“器物群体标准”，这是一个值得肯定的方向。⁽³⁸⁾

二 测年反复(39)

二里头文化的碳十四测年研究大体上经历了三个阶段，即夏商周断代工程之前、夏商周断代工程期间以及夏商周断代工程之后。

1. 夏商周断代工程之前二里头文化的碳十四测年

1974—1978年，中国科学院考古研究所碳十四测年研究室共测定了二里头遗址的5个样品。树轮校正后的年代分别是公元前2470—前2140年，公元前1916—前1683年，公元前1493—前1266年，公元前1886—前1681年以及公元前1625—前1430年。

1980—1983年，该研究室又测定了33个二里头遗址的样品。随后仇士华等人应用这些样品数据，并结合东下冯和陶寺遗址的测年数据，发表了《有关所谓“夏文化”的碳十四年代测定的初步报告》，得出的结论是——“从统计的观点总体来看，二里头遗址的时代应不早于公元前1900年，不晚于公元前1500年，前后延续300多年或将近400年”。⁽⁴⁰⁾这一结论在此后数十年间被学术界广泛引用，但仇士华后来却提出，由于当时的样品“大都是用木炭做的一般测定，误差相应比较大”，这实际上就是否定并抛弃了以往的测年数据。⁽⁴¹⁾

2. 夏商周断代工程期间二里头文化的碳十四测年

1996—2000年夏商周断代工程实施期间，中国社会科学院考古研究所碳十四研究室等单位进行了大量的技术改进，采用20世纪90年代国际上开始流行的“高精度系列样品方法”，力图有效地提高测年精度。⁽⁴²⁾

在此期间，仇士华等学者利用常规碳十四测年方法对二里头遗址的18个样品进行了年代测定。测年学者指出，与此前的数据相比，夏商周断代工程期间所获数据具有以下特点：首先是缩小了误差范围。20世纪70年代和80年代的数据误差范围通常在70年以上，甚至超过100年，而

断代工程期间的数据年代误差均在30—40年。第二是细化到每期的年代。断代工程得到的数据表明，二里头一期的年代为公元前1880—前1640年，二期的年代为公元前1740—前1590年，三期的年代为公元前1610—前1555年，四期的年代为公元前1560—前1590年。第三，给出了二里头文化一至四期更窄的年代范围，即公元前1880—前1520年，而此前的年代范围是公元前2100多年—前1300多年。

3. 夏商周断代工程之后二里头文化的碳十四测年

夏商周断代工程阶段性成果公布之后，围绕二里头文化测年的相关工作仍在继续，其核心任务是对以往测年数据“加边界”进行拟合，而拟合的基础是⁽⁴³⁾：

根据考古发掘和研究的情况，这四种文化，河南龙山文化→新砦期→二里头期→二里岗期，地层关系清楚，先后顺序无间断连续，系列年代跨度长并有大量相关的¹⁴C年代数据，最适合于做系列样品拟合和研究分析。

拟合的结果，则是对二里头文化及各期年代的不断刷新。

（1）第一次拟合

2005年，北京大学有关研究机构发表了对龙山晚期和新砦期18个系列样品的加速器测年数据。仇士华等人将这批数据和夏商周断代工程期间所获的二里头遗址18个常规碳十四数据进行拟合，得出二里头文化一期的年代上限为公元前1710年。这与断代工程期间所获的结果（公元前1880年）相比，向后压缩了100多年。

对于这一结果，测年专家给出的解释是⁽⁴⁴⁾：

在断代工程期间得到的数据，二里头文化一期的前面没有比之更早的数据，因而二里头文化一期年代向前延伸的趋势与单一样品的前延几近相同，……由于这种情况，导致了二里头文化一期的年代上限中不实的成分可能较大，因而也给二里头年代留下了进一步

讨论的空间。另外，将两次拟合所得结果进行比较也可以发现，后来得到的结果仍处于先前结果的范围之内，只是比先前结果更加具体。

（2）第二次拟合

2005—2006年间，中国社会科学院考古研究所碳十四研究室又对“中华文明探源工程”期间在二里头遗址新采集的18个样品进行了测年。将这批数据与断代工程期间的常规碳十四数据共同拟合，得出二里头二期的最上限为公元前1705年。同时指出，如果按每期50年估算，则二里头一期的年代应早不过公元前1750年。

（3）第三次拟合

仇士华等人又将这两批二里头遗址的常规碳十四数据与北大公布的新砦期加速器测年数据进行整体拟合，得出的结论是：新砦早期的年代为公元前1870—前1785年，新砦晚期的年代约为公元前1790—前1720年，二里头一期的年代上限约为公元前1735年，二里头四期的年代约为公元前1565—前1530年，二里头二至四期的年代为公元前1680—前1530年。

由于二里头文化四期的年代已经晚至公元前16世纪后段，由此仇士华等测年专家认为：

根据现有的考古资料和年代测定，二里岗文化不可能是最早期的商代文化。二里头文化在时间上跨越了夏代中、晚期和商代早期。(45)

纵观二里头文化碳十四测年结果的多次反复，其总趋势十分明显，即不断下压了二里头文化一期的初始年代。仇士华等人所获的最新数据显然支持20世纪五六十年代流行的二里头文化二、三期分界说，而不利于当前学术界的主流意见——二里头文化一至四期均为夏文化。但测年专家同时也提醒我们，“上面是目前测年和研究的进展情况”，“在给出目前结论的条件下，仍然存在着一一定的探讨空间”。(46)由此看来，有关二里头文化年代问题的讨论远未结束，上述年代数据仅供参考。(47)

第三节 二里头文化的核心器物群

一 核心器物群的重要意义

在讨论二里头文化的核心器物群之前，我们有必要先来温习一下夏鼐先生关于考古学文化的有关论述。夏先生指出：

在史前考古学的领域内，主要是在新石器时代考古学上，考古学文化的研究是一项不可或缺的重要工作。在研究考古学文化时，必须注意各类遗物之间以及遗物与遗迹之间的共存关系。例如，通过广泛的调查、发掘，发现某几种特定类型的陶器及石器、骨器和装饰品等经常从某种特定类型的墓葬或居住址中同时出土，这就证实了它们之间的共存关系。这种共存关系是陶器与陶器之间的共存关系，也是陶器与石器、骨器、装饰品之间的共存关系，而且还有陶器、石器、骨器、装饰品等遗物与墓葬、居住址等遗迹之间的共存关系。这样的共存关系，便构成了史前考古学上的“文化”，称为“考古学文化”。

调查发掘工作证明，“考古学”文化代表同一时代的、集中于一定地域内的、有一定地方性特征的遗迹和遗物的共同体。这种共同体，应该是属于某一特定的社会集团的。由于这个社会集团有着共同的传统，所以在它的遗迹和遗物上存在着这样的共同性。⁽⁴⁸⁾

虽然从理论上讲，考古学文化是一群“遗迹和遗物”的共同体，但在中国考古学的具体实践中，研究者通常是根据一群“遗物”，尤其是一群陶器来定义某种考古学文化的。夏鼐先生对此当然了于心，所以他对于如何根据一群器物来划分考古学文化有非常细致的说明：

在地质学上，有所谓“标准化石”者，是指地史学上每一时期所特有的化石。……考古学中这种具有文化特征的东西，也可以称为“标准化石”。……如果一个文化层（或一个遗址或墓葬群）有好几种这些“标准化石”，便可以说这是属于甲文化。另外的一个文化

层没有这些“标准化石”，而另有可代替它们的另一类型的东西，便称为乙文化。虽然这二种文化可能有许多元素是相同的，但必定有互相区别的一系列的各自独有的“标准化石”。……

一个文化是在不断地发展着的。当它的元素尤其是作为“标准化石”的元素，由量变到质变，都成为另外一些显然不大相同的类型时，我们有时称之为另一文化，有时称之为同一文化的一个新阶段（或时期）。这一方面要看它们差异的程度（量）和性质（质）。……此外，不同的文化之间，有时有生产物的交换。所以我们在甲文化的遗存的少数例子中，有时偶或发现乙文化的“标准化石”，这通常便以交换关系来解决。这可能是生产物成品被输入，也可能是生产品的形式或生产方法作为观念被传播而当地仿制。这些有关一个文化的起源、发展过程以及和别的文化的关系等问题，都需要考古学家加以研究。(49)

因此，要确定某个考古学文化，并对该文化的发展阶段做出判断，首要任务是确定那些共存的“标准化石”，这些所谓“标准化石”，实际上就是我们反复强调的核心器物群。从上文所述二里头文化的分期研究来看，每个学者对二里头文化核心器物群的选择似乎没有规律可循，具有一定甚至是相当的随意性。我们认为，一个考古学文化核心器物群的选定应该建立在客观可信、有说服力的统计数据上，一般而言，只有那些延续时间长、使用频率高、数量较多的器物才能被视为该文化的核心器物，反之则否。以下我们分别从墓葬和居址出土陶器来看二里头文化核心器物群的组成。

二 从墓葬材料看二里头文化的核心器物群

由于每座墓葬都是一个相对独立完整的文化单元，因此从墓葬随葬器物来判断一个考古学文化的核心器物群具有突出优势。早在20世纪80年代，刘绪先生即依据当时所见材料，对发表材料较详细的42座二里头文化墓葬随葬陶器进行了统计，发现在二里头文化早（一、二期）、晚

（三、四期）两期都存在的器物有圆腹罐、豆、盃、斜腹盆、爵、平底盆、小口瓮、瓦足皿（三足盘）和觚九种。在早、晚两期中，这九种器物的数量都占各期陶器总数的90%以上。⁽⁵⁰⁾这一研究表明，从墓葬材料出发来分析二里头文化的核心器物群是行之有效的。

据统计，迄今已经发现并公布材料的二里头文化墓葬超过了500座，其中400座以上均见于二里头遗址，此外则散见于郑州洛达庙、洛阳东干沟、郑州上街、伊川南寨、商州东龙山等遗址。⁽⁵¹⁾以下我们对二里头、洛达庙和东干沟三处典型遗址二里头文化墓葬的随葬陶器进行统计，以此来考察二里头文化的核心器类。⁽⁵²⁾这三处遗址二里头文化墓葬随葬陶器的详细情况可统计如下表（见下页）。

根据上述统计，可以看出二里头文化墓葬随葬陶器具有明显的规律性，即以炊器中的鼎、圆腹罐，盛食器的豆、盆、三足盘以及酒器中的觚、爵、盃最为常见，这八种器物无疑可以被视为二里头文化的核心器物群。如果进一步分析，则会发现鼎和觚在二里头三期以后明显减少，三足盘和爵在三期以后也逐步减少，而只有圆腹罐、豆、盆和盃这四类器物贯穿了二里头文化的始终，而且一直占有相当的比例，因此这四种器物堪称核心中的核心。值得注意的是，无论是全部八种器物，还是圆腹罐、豆、盆、盃这四种器物，它们实际上都涵盖了炊器、食器和酒器三大类，由此反映了二里头文化居民饮、食并重的葬俗。

墓号	期别	随葬陶器																						
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簠	敛口罐、瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊、足盘	三、四足盘	觚	爵	盃	鬲	角	长、短颈壶	其他
Ⅳ M26	一	2														1	1						1	
Ⅱ・Ⅴ M54	一		1	1		1	1	1	1	1							1	1						
Ⅱ・Ⅴ M56	一	1		1			1	1																
Ⅱ・Ⅴ M57	一	2	1			2	1	1							1	1					1	1		
东 56M1	一			1	2	1		1									1							
东 56M2	一	1							1															
东 56M12	一								1															
小计		6	2	3	2	4	2	4	3	1					1	2	3	1			1		2	
比例 (%)		16.2	5.4	8.1	5.4	10.8	5.4	10.8	8.1	2.7					2.7	5.4	8.1	2.7			2.7		5.4	
Ⅳ M8	二		1			2		1		1									1					
Ⅱ M105	二	1				1					3													
Ⅳ M6	二			1		2	1	2							1	1			1			1		
Ⅳ M9	二		1														1	1						
Ⅳ M11	二	1						1										1	1			1		

墓号	期别	随葬陶器																						
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敛口罐+瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊+瓮	三、四足盘	甗	爵	盂	鬲	角	长、短颈壶	其他
Ⅳ M14	二					2	1					1							1	1				
Ⅳ M18	二		1			1		2								1	2			1				
Ⅳ M19	二							1									1							
V M15	二	2	2	1		5						1						2	1	1		1		
V M23	二	1				2		1							1	1			1	1				
Ⅵ M8	二	1				1	1								1				1	1				
Ⅳ M17	二		1				1								1				1	1				
80 Ⅵ M1	二					1	1										1	1						
80 Ⅵ M5	二		1			2	1									1								
80 Ⅲ M5	二					1												2	1					
81 V M4	二																			1				
82 Ⅳ M2	二	1	1				1									1			1	1				
82 Ⅳ M3	二	1	1				1		1										2	1				

续表

墓号	期别	随葬陶器																						
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敛口罐+瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊+瓮	三、四足盘	甗	爵	盂	鬲	角	长+短颈壶	其他
82 IX M10	二		2				1									1	1		1			1		
82 IX M12	二		1				1											2						
82 IX M15	二	1					1									1			1	1				
83 IX M20	二		2			2	2	1								1	1		1			1		
87 VI M43	二		1					1									1	2	1					
87 VI M49	二		1			1	1									1	2					1	1	
01 V M1	二	3				1	1	3								1			2	2			1	
01 V M3	二	1				3		2		1				3					1	3				
02 V M4	二	2	1		1	2	1	1			1		1		1	1			1	1				
00 V M5	二	1		2			1	1										漆2	1	2	1			
03 V M7	二						1						1											
洛 56M13	二																1							
小计		16	17	3	1	29	18	17	1	1	1	5	1	5	3	8	10	17	19	20	4	4	1	

续表

墓号	期别	随葬陶器																					长、短颈壶	其他
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敛口罐+瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊+瓮	三、四足盘	甗	爵	盂	鬲	角		
比例 (%)		8	8.5	1.5	0.5	14.4	9	8.5	0.5	0.5	0.5	2.5	0.5	2.5	1.5	4	5	8.5	9.5	10	2	2	0.5	
V M22	三	1	1	1		2							1					2	1		1			
Ⅲ KM2	三																			1				
75 Ⅵ KM3	三																			1				
76 Ⅲ KM6	三																			1				
Ⅳ M16	三																1							
Ⅵ M7	三	1					1									1			1	1				
Ⅷ M3	三			1		1	1																	
80 Ⅲ M2	三							1											1	1				
80 Ⅲ M3	三		1			1	1						1											
80 Ⅲ M4	三				1														1	1				
80 V M3	三		2				1						1						1	1				
81 V M5	三			1		2											1			1				

墓号	期别	随葬陶器																			其他		
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敛口罐、瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊、瓮	三、四足盘	甗	爵	盂		觥	角
81 V M1	三																	1	1				
81 V M3	三				1							1						1	1				带璧器 2
82 IX M1	三						1											1	1				
82 IX M5	三																		1				
82 IX M6	三						1																
82 IX M7	三		1													1		1					
82 IX M8	三					2										1		3	1				
82 IX M9	三					1	1																鬲 1
82 IX M13	三	1																					
82 IX M14	三		1				1											1	1				
87 VI M20	三		1		1	1	1									1							
87 VI M28	三		1											1				1	1				
87 VI M41	三		1			2										1	2						

续表

墓号	期别	随葬陶器																					
		鼎	圆腹罐	高颈罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敛口罐、瓮	高颈尊	大口尊	矮领尊、瓮	三、四足盘	甗	爵	盂	觥	角	长、短颈壶	其他
87 VI M44	三		1	1			1					1				1		1	1				
87 VI M23	三		1	1		1		1															
87 VI M25	三	1		1		2		1															
小计		3	10	5	3	15	10	3				1	3		1	3	7	2	14	17	1		3
比例 (%)		3	9.9	5	3	14.9	9.9	3				1	3		1	3	6.9	2	13.9	16.8	1		3
II M101	四																			1			
IV M12	四					1													1	1			
IV M20	四																			1			方杯 1
V M6	四											1											
V M51	四		1								1		1										
V M59	四					1																	盘 1
V M144	四																						
VI M1	四					1					1				1								

续表

墓号	期别	随葬陶器																						
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敛口罐、瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊、瓮	三、四足盘	甗	爵	盂	觥	角	长、短颈壶	其他
VI M11	四						1								1									1
73 III M214	四		1				1																	
80 VI M2	四										1	1												
80 VI M6	四										1									1				甗 1
81 V M6	四												1		1									大口缸 1
84 VI M3	四		1			1	1																	
84 VI M5	四	1																						
84 VI M6	四																			1				
84 VI M9	四		1																		2			
84 VI M11	四												1	1		2				1	1			
87 V M1	四	1																						甗 1
87 VI M57	四		1				1				1										1			
V M21	四					2					1		1					1						

墓号	期别	随葬陶器																						
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敞口罐、瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊、瓮	三、四足盘	觚	爵	盂	觥	角	长、短颈壶	其他
03 V M11	四				1						1				1		1							
03 V M8	四		1				1				1													
03 V M17	四		1			1					1			1										
洛M24	四																							零 1
洛M25	四		1			1								1										
洛M26	四									1														
洛M30	四			1		1																		
洛M141	四			1		1	1																	
洛M144	四					1	1																	
小计		2	8	2		10	9		1	1	9	2	4	2	6			2	2	9				6
比例 (%)		2.7	10.7	2.7		13.3	12		1.3	1.3	12	2.7	5.4	2.7	8			2.7	2.7	12				8

剔除那些数量极少的器类，上表可以进一步简化为下表：

期别	器类	随葬陶器																					
		鼎	圆腹罐	高领罐	小罐	豆	深腹盆	平底盆	碗或钵	器盖	簋	敞口罐、瓮	高领瓮	高领尊	大口尊	矮领尊、瓮	三、四足盘	觚	爵	盂	觥	角	长、短颈壶
小计		6	2	3	2	4	2	4	3	1						1	2	3	1		1		2
比例 (%)	一	16.2	5.4	8.1	5.4	10.8	5.4	10.8	8.1	2.7						2.7	5.4	8.1	2.7		2.7		5.4
合计		共 7 座墓葬 37 件器物																					
小计		16	17	3	1	29	18	17	1	1	1	5	1	5	3	8	10	17	19	20	4	4	1
比例 (%)	二	8	8.5	1.5	0.5	14.4	9	8.5	0.5	0.5	0.5	2.5	0.5	2.5	1.5	4	5	8.5	9.5	10	2	2	0.5
合计		共 30 座墓葬 201 件器物																					
小计		3	10	5	3	15	10	3				1	3		1	3	7	2	14	17	1		3
比例 (%)	三	3	9.9	5	3	14.9	9.9	3				1	3		1	3	6.9	2	13.9	16.8	1		3
合计		共 28 座墓葬 101 件器物																					
小计		2	8	2		10	9		1	1	9	2	4	2	6			2	2	9			6
比例 (%)	四	2.7	10.7	2.7		13.3	12		1.3	1.3	12	2.7	5.4	2.7	8			2.7	2.7	12			8
合计		共 30 座墓葬 75 件器物																					
数量		27	37	13	6	58	39	24	5	3	10	8	8	7	10	12	19	24	36	46	6	4	3
比例 (%)	总计	6.5	8.9	3.1	1.4	14	9.4	5.8	1.2	0.7	2.4	1.9	1.9	1.7	2.4	2.9	4.6	5.8	8.7	11.1	1.4	0.97	0.7
共 95 座墓葬 414 件器物																							



图3-4 二里头遗址2002VM1陶器组合



图3-5 二里头遗址2002VM3陶器组合



图3-6 二里头遗址2002VM4陶器组合

三 从居址材料看二里头文化的核心器物群

《偃师二里头》没有公布相关遗迹单位出土陶器的统计数据，但介绍了各期可复原的陶器标本，据此大体可以观察各类器物的多寡。现将各期主要陶器器类分布情况统计如下。

	深腹罐	圆腹罐	鼎	甗	深腹盆	高领罐	刻槽盆	平底盆	大口尊	瓮	三足盘	豆	簋	器盖	鬲	鬶	觚	爵	盃
一期	13	17	8	5	11	7	9	11	5	10	7	6		7				1	
二期	9	23	15	8	13	2	8	13	4	11	5	5		4		2	2		
三期	29	17	13	7	21	8	11	19	17	14	11	8	4	18	10		2	1	
四期	16	29	12	8	17	6	3	4	17	9	4		13	15	18		1	4	3
合计	67	86	48	28	62	23	31	47	43	44	27	19	17	44	28	2	5	6	3

另据《二里头》发掘报告，1999—2006年间的发掘共获陶容器标本2320件，其中深腹罐380件、圆腹罐314件、鼎79件、甗84件、鬲58件、甗18件、深腹盆190件、刻槽盆58件、平底盆57件、三足盘（皿）33件、豆66件、簋12件、捏口罐103件、敛口罐54件、高领罐38件、高领尊61件、矮领尊29件、大口尊96件、小尊12件、瓮63件、缸65件、壶13件、鬶20件、盃30件、爵15件、觚32件、杯9件、钵9件、盂6件、器盖134件。^{〔53〕}

综合以上两部分数据，可以确定二里头遗址居址出土的核心陶器群包括：炊器类的深腹罐、圆腹罐，盛食器类的深腹盆、刻槽盆、平底盆、豆、三足盘，盛储器类的大口尊、瓮、缸、捏口罐、高领罐、器盖，以及酒器类的觚、爵、盃、鬶等。总体而言，居址和墓葬的核心器类既有重叠，也存在明显差异，主要表现在以下几个方面：

第一，居址中大量出土的深腹罐在墓葬中不见一例，表明当时没有随葬这种炊器的习俗。

第二，盛储器类的大口尊、瓮、缸和罐类器物在居址中数量甚多，但这些器物也较少用作随葬品。

第三，居址和墓葬中的酒器组合都以觚、爵、盃为主，但酒器在居址陶器中所占的比例明显小于它在墓葬陶器中的比例。

第四，作为炊器的一种，鬲在居址出土陶器中占有一定的比例，但在墓葬中几乎未见以鬲随葬的现象。

以上四点，或许反映了二里头时期的“生死有别”，墓葬随葬陶器主要为了满足死者在“吃、喝”两个方面的“基本需求”，因此随葬器物相当简单，以最基本的炊器、食器和酒（水）器为主；反之，日常生活必然更加丰富多彩，所需器类自然增加，如汲水所用的捏口罐就大量出土，但这些器物通常不作随葬之用。

综合墓葬和居址出土陶器的情况，我们可以把二里头文化的核心器物群归纳如下：

炊器：深腹罐、圆腹罐、鼎

食器：豆、三足盘

酒器：觚、爵、盃

盛储器：深腹盆、平底盆、刻槽盆、捏口罐、大口尊

其他：器盖

以上14种器物可以视为二里头文化的核心器物群，对这一核心器物群的界定为我们进一步讨论相关问题提供了标准与依据，从而有助于解决若干有争议的问题。

第四节 东下冯类型的归属与“新砦期”的困惑

一 东下冯类型的归属

所谓东下冯类型是指以夏县东下冯遗址第I至IV期遗存为代表的文化遗存。关于这类遗存的文化属性，学术界有着截然不同的看法，或以为是二里头文化的地方类型，或以为是不同于二里头文化的一支独立的考古学文化。此类遗存的文化属性究竟如何，这里试作分析。

东下冯类型遗存是东下冯遗址的主体遗存，在遗址的东、中、北区均有分布。从地层关系上看，此类遗存晚于庙底沟二期文化，但又早于二里岗期商文化。在最初的发掘简报中，发掘者将东下冯类型分为三组。⁽⁵⁴⁾在后来的正式发掘报告《夏县东下冯》中，发掘者对此类遗存进行了详细报道，并将其分为六期。这里根据《夏县东下冯》的描述，将东下冯类型六期陶器的主要特征列为下表。

特征 期别	陶质陶色	纹饰	主要器类
第 I 期	以褐色陶为主，约占 55%，其次是泥质灰陶和夹砂灰陶，另有少量黑皮陶。	以绳纹为主，约占 59%，附加堆纹和弦纹也较多，篮纹和方格纹很少，均不足 1%。	能识别的器类有 18 种，其中主要炊器是甗和单耳罐，贮藏器有敛口瓮、甕、蛋形瓮和折肩罐等大型器。

特征 期别	陶质陶色	纹饰	主要器类
第Ⅱ期	以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，褐色陶比重显著下降，另有部分泥质黑皮陶。	绳纹占 74%，弦纹和附加堆纹也占一定比例，篮纹和方格纹仍不足 1%。	可复原的器类有 23 种，主要炊器仍是单耳罐和甗，折肩罐、盆、敛口瓮、鬲、小口罐和器盖也较多见；鬲的数量有所增加，罐类器物明显增多，敛口瓮、蛋形瓮等器物依然使用。
第Ⅲ期	以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，褐色陶进一步减少，仍有一定数量的黑皮陶，出现夹砂红陶。	绳纹多达 80%，弦纹占 10% 左右，附加堆纹减少，篮纹和方格纹依然很少。	器类多达 32 种，但单耳罐和甗仍是最主要的炊器，其他常见器形有深腹盆、大口尊、敛口瓮、折肩罐、蛋形瓮、小口罐和器盖，鬲的种类比上期更多。
第Ⅳ期	夹砂灰陶和泥质灰陶总数超过 80%，有少量泥质褐陶和黑皮陶。	绳纹约占 80%，其他依次是弦纹、方格纹、素面器和附加堆纹，篮纹仍不足 1%。	器类多达 30 种，数量最多的是鬲、甗、单耳罐、大口尊、深腹盆、小口罐和蛋形瓮，其次是深腹罐、折肩罐、敛口瓮、双系罐和器盖等。
第Ⅴ期	以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，总数约占 95%，另有少量褐色陶以及极少量的夹砂红陶。	以绳纹为主，约占 75%，素面和弦纹各占 9% 左右，另有少量附加堆纹和方格纹，篮纹极少。	能够分辨的器类有 27 种，器物组合与前期相比变化较大，鬲成为最主要的炊器，约占全部陶器的四分之一，其次是甗、大口尊、深腹盆、小口罐、大口罐和蛋形瓮等器物。
第Ⅵ期	以夹砂灰陶和泥质灰陶为主，占总数的 90% 以上，另有少量的褐色陶。	绳纹约占 78%，弦纹和素面陶各占 10% 和 8% 左右，另有少量附加堆纹和方格纹。	器类与上期相似，鬲的数量最多，其次是大口尊、深腹罐、小口罐、敛口瓮、壶、甗、豆、浅腹盆和器盖等。

根据上述特征，发掘报告指出：

综上所述，我们不难看出东下冯第Ⅰ期至第Ⅵ期是一脉相承的。其中，除第Ⅰ期和第Ⅱ期之间有缺环、第Ⅳ期还可能进一步细分之外，余皆紧密衔接。Ⅰ至Ⅳ期（东下冯类型）与以偃师二里头Ⅰ至Ⅳ期为代表的二里头类型大同小异；Ⅴ期和Ⅵ期与郑州二里冈的下层和上层基本相同。

发掘报告一方面强调“东下冯第Ⅰ期至第Ⅵ期是一脉相承的”，但同时又仅把第Ⅰ至Ⅳ期划归为东下冯类型，而把第Ⅴ和Ⅵ两期排除在外，这种做法显然是自相矛盾的——如果六期遗存真是“一脉相承”，那么后两期也应该归入同一类遗存中；而如果第Ⅴ和Ⅵ两期不属于东下冯类型，那就不能说它们和前四期“一脉相承”。

再看东下冯类型的文化内涵，发掘报告的描述是：

我们说东下冯类型和二里头类型的陶器大同小异，其具体情况如下：

就陶质而言，两者第I期灰陶的数量都不是最多的，都是从第II期起才以灰陶为主的。所不同的是，东下冯I期数量最多的是褐陶，II期至IV期的褐陶也远比黑陶多；二里头I期数量最多的是黑陶，II至IV期黑陶仍占一定比例，但褐陶极少。

就纹饰而言，两者都有绳纹、篮纹、弦纹、附加堆纹和方格纹。但东下冯各期均以绳纹为主，弦纹、附加堆纹次之，方格纹、篮纹甚少；二里头第I期则以篮纹为主，II期以后绳纹才居于首位。

就器物的种类而言，两者基本上是相同的。确切地说，二里头陶器群的种类包括了整个东下冯陶器群，而二里头的某些器物则不见于东下冯。

关于炊具的情况，两个类型也基本上是相同的，都是以单耳罐、双耳罐、双釜罐、深腹罐等夹砂罐类器为主，鬲、鼎、甗、甑居于次要地位。两者的单耳罐、双釜罐和鼎，无论在器形或纹饰的特征上都非常接近，而且又都显示出颈从高向矮、器形从瘦高向肥胖和绳纹从较细向较粗发展的趋势。但是，东下冯单耳罐很多，而二里头的单耳罐很少。东下冯的深腹罐绝大多数是卷沿、凹底，圜底的不见，而二里头的深腹罐则主要是折沿、圜底。东下冯鬲多于鼎，二里头鼎多于鬲。鬲，东下冯各期都有，I、II期的多附单耳；二里头II期始见，且皆无耳。东下冯常见甗和敛口甗，二里头甗少见，敛口甗不见。

其它器物，如深腹盆，东下冯主要是卷沿，二里头则卷沿少而折沿多。蛋形瓮，是东下冯常见的一种储器，而二里头仅在第IV期见到少量残片。三足盘、刻槽盆、觚和鬯是二里头类型常见和比较常见的器物，而东下冯类型却始终未见。

从上面分析可以看出，东下冯类型和二里头类型应是同一文化

的两个不同类型。这一判断，我们认为是符合实际情况的。

但发掘报告在结语中又指出：

综观东下冯遗址I—VI期的遗迹和遗物，既有相同之处，又有相异点，但基本上是上下衔接，紧紧相连的。即以差别较大，其间尚有缺环的第I期和第II期而言，也仍然是同大于异，没有本质上的区别。从第I期到第VI期主要陶器的演变过程，也可看出是循序渐变的，因此，六期的内涵应同属于一个文化系统。

这段话就更令人费解了。既然六期遗存“同属于一个文化系统”，那为什么发掘报告仅把前四期归入东下冯类型，而将第V期和第VI期排除在外呢？按发掘报告的描述，东下冯第I期和第II期之间的差别主要表现在陶质、陶色和绳纹数量上，发掘报告认为这仅是“缺环”，并“没有本质上的区别”。从第V期开始，陶鬲替代之前各期的单耳罐和甗，一跃成为最主要的炊器，这是器类组合上的显著不同，但发掘报告也认为“没有本质上的区别”。陶质、陶色、纹饰和主要器类的变化均不能算作“本质上的区别”，那么，究竟何种差别才是“本质上的差别”？何种差别可以用来判断考古学文化的属性，并进而划分文化类型，进行分期研究呢？在这些关键问题上，《夏县东下冯》的编写者似乎充满了踌躇。

而刘绪很早就发现了《夏县东下冯》在此问题上的纠结，他说：

从东下冯第五、六期陶器的特征来看，除少数器物确系承袭当地或周邻诸文化外，多数器物则与二里冈商文化相同。对此，《东下冯》报告也予以肯定，认为“V期和VI期与郑州二里冈的下层和上层基本相同”。可见，东下冯五、六期属二里冈期商文化当无疑问。至于五、六期和前四期的关系，报告之所以认为它们属同一文化，理由是有12种器物（第211页图一七九：A、B、C）早晚相因，一脉相承。对这一问题，我觉得不能仅看部分器物，而且要看整个器物群，看每种器物形态特征的变化以及每种器物在上下左右诸文化中的存在状况，以此研究各文化主要陶器的构成和各文化间异同因素的多少，进而区分它们的文化属性。就《东下冯》报告所列举的12种器物来说，约是东下冯类型所见器种的三分之一（依该报告陶器器形统计表推算），并不占大多数。(55)

刘绪对这12种相似器物进行了进一步的分析，发现：

第一，有的器物没有直接的传承关系，或者传承关系很不明显，比如豆和深腹盆。……第二，有的器物并非东下冯一至六期所独有，它们或为同时代诸文化的共有器；或为异时代诸文化的传统器，如鬲、鼎、大口尊、蛋形瓮、绳纹浅腹盆、甗和弧顶器盖。……第三，仅见于东下冯一至六期的器物，主要有凹圆底深腹罐和单耳罐，这是六期早晚相因的器物，是当地文化因素。

由此证明，东下冯遗址的第V、VI期与前四期遗存确实不属于同一文化系统，所谓东下冯类型确实仅包括该遗址的前四期遗存。发掘报告之所以在此问题上左右为难，语焉不详，甚至前后矛盾，原因就在于没有明确界定出各期的文化特征，或者说，没有明确各期的核心器物群。

关于东下冯类型的文化属性，在最初的发掘简报中，发掘者即明确指出此类遗存是“二里头文化东下冯类型”，这一观点也得到学术界的普遍认同。李伯谦先生还发表了专文论证东下冯类型与二里头类型的关系，他认为：

东下冯类型开始形成的时间晚于二里头类型开始形成的时间，东下冯类型主要文化因素来源于二里头类型，它是在二里头类型发展到一定阶段向晋南地区传播并与当地原居文化逐渐融合而形成的。如果说二里头类型是二里头文化的原生类型，那么，东下冯类型则是二里头文化的派生类型。(56)

但学术界也有不同看法，如王克林先生就认为二里头类型是由东下冯类型发展而来的，而不是相反，他的理由是(57)：

至于二里头类型的来源，由于文化因素的庞杂与进步，主要的炊盛器，如鬲、甗、斚等，发现的时间都晚于东下冯类型，形制又多与其晚期相接近，这就决定了二里头类型的一些主要文化因素是源于东下冯类型。而它的一部分为东下冯类型少见或没有的陶器，如鬻、三足盘、刻槽盆等，就显然是承受其所在或豫东晚期龙山文化的因素所致。有鉴于此，所以我认为：二里头类型不应是夏文化的“源”（即早期文化），而当是一个“流”，即为夏文化的一个发展

阶段（后期文化）。

还有学者认为，东下冯类型根本就不能归入二里头文化，它是晋南地区夏时期考古学遗存之一种，该地区当时主要分布有两类遗存：

一种是以东下冯为代表的类型，出土遗物有罐、尊、甗、瓮、鼎、鬲、甬、鬻等，其特点是鬲多鼎少，以鬲、甗为主要炊具。典型器形有小三足蛋形瓮和三足敛口瓮等大型贮藏器。……另一种是以永济东马铺头为代表的近似河南二里头的类型，主要出土遗物有罐、尊、甗、盆、瓮、鼎、鬲等。其特点是鼎多鬲少，以深腹罐为主要炊具，三足盘、平底盆、尊、四足方形器、刻槽盆、觚、鬻、盂、爵等数量很多。(58)

这种观点也得到不少学者的认同，此后郑杰祥先生又做了进一步的申论，认为所谓东下冯类型“可能是在当地龙山文化的基础上继承和发展起来的一支独立的文化，这支独立的文化可称之为‘东下冯文化’，它与二里头文化各有渊源、互相独立而又互相影响”。(59)郑杰祥的理由可归结为以下几点：第一，东下冯遗址流行窑洞式建筑，而二里头文化遗址中却从未发现这类居住形式；第二，东下冯遗址使用石范，二里头文化使用陶范；第三，东下冯文化的主要炊器是单耳罐、鬲、甬和甗，敛口瓮和蛋形瓮是特色器物，而二里头文化陶器群以鼎、深腹罐、三足皿、大口尊和刻槽盆为主要器物。稍后，于孟洲等人也对东下冯类型和二里头文化进行了系统比较，也主张两者分属不同的文化体系，并推测东下冯类型有可能是夏代的唐人遗存。(60)

从上述观点可以看出，不同学者对东下冯类型文化面貌的描述是不尽相同的，甚至对这类遗存典型器物的把握也存在差异，由此形成不同认识也就在所难免。因此，要确定这类遗存的文化属性，还是要从核心器物群出发，依据必要的统计数据来做出判断。以下根据《夏县东下冯》所公布的相关材料，对该遗址各期典型单位的主要陶器器类统计如下表：

期别	典型单位	器类比例（%）
第I期	H1、H2	敛口瓮17.1，罍14.5， 单耳罐10.5，折肩罐

		10.5，甗9.2，器盖 6.6，鼎5.3，双釜罐4， 豆4，小口罐4，鬲、 盆、甑、瓮和蛋形瓮均 为2.6，簋1.3
第II期	H41、H402	单耳罐18.8、折肩罐 11.3、盆9.1、器盖 8.1、甗8、鬲5.4、大口 尊5.4、小口罐4.8、壘 4.8、豆4.3、敛口瓮 3.7、蛋形瓮2.7、大口 罐2.7、鼎2.2
第III期	H15、H413和H535	单耳罐21、盆12.5、甗 8.9、折肩罐7.4、敛口 瓮7.4、大口尊5.9、器 盖5.9、小口罐5.5、深 腹罐3.3、小口尊2.5、 双釜罐2.2、鬲0.7
第IV期	H5、H60、H417、 H418	大口尊12.2、甗12.1、 鬲10.5、单耳罐8.6、蛋 形瓮8.6、小口罐7.7、 深腹盆6.1、折肩罐 5.4、深腹罐4.3、器盖 3.5、敛口瓮3.3、双釜 罐3
第V期	H67、H104、H401	鬲23.5、大口尊11.5、 甗9.8、深腹盆9.8、小 口罐7.5、大口罐5.2、 蛋形瓮4.9、深腹罐 3.6、缸2.9、敛口瓮 2.6、壘2、豆2、单耳 罐1.6、双釜罐1.3
第VI期	H35、H66	鬲30.7、大口尊11、深

腹盆8.8、大口罐8.4、
小口罐5.5、甗4.4、壶
4.2、敛口瓮3.8、浅腹
盆3.3、豆3.3、单耳罐
2、小口鼓腹罐1.8

根据上表的统计数据，可以做出如下判断：

首先，在东下冯遗址的第四期，核心器类发生了显著变化——鬲的数量急剧增加，开始取代单耳罐成为主要炊器；到第V期和第VI期时，鬲的主导地位完全确立，单耳罐则彻底衰落，文化面貌发生了根本性逆转。上述变化充分证明了东下冯类型仅仅包括该遗址的前四期遗存，该遗址的第V期和第VI期遗存则不属于东下冯类型。

其次，上述器类统计也表明东下冯遗址一至六期遗存确实具有一定的连续性，主要表现在：甗始终是比较常见的炊器，而鼎的数量始终较少；敛口瓮、蛋形瓮、大口尊、小口罐和深腹盆始终是主要的盛储器；豆是主要的饮食器。

再把二里头文化和东下冯类型的核心器物群对比如下：

文化 器物群	二里头文化	东下冯类型
核心器物群	炊器：深腹罐、圆腹罐、鼎 食器：豆、三足盘 酒器：觚、爵、盃 盛储器：深腹盆、平底盆、刻槽盆、 捏口罐、大口尊 其他：器盖	炊器：单耳罐、甗、鬲，少鼎 食器：豆 酒器：基本不见觚、爵、盃 盛储器：瓮、深腹盆、大口尊 其他：器盖

从以上的对比可以看出，东下冯类型与二里头文化核心器物群既有共性，但更有显著的差别——两者在炊器和酒水器方面几乎没有交集，在盛储器和食器方面则比较一致。一般而言，炊器和酒水器是一个考古学文化最具标志性的核心器物，两者差异如此之大，因此很难把东下冯类型视为二里头文化的一个地方类型，而更应该看作一支独立的考古学文化。

上文已经指出，东下冯遗址的龙山晚期遗存属河南龙山文化的三里

桥类型。在河南龙山文化诸类型中，三里桥类型是地方特色较为显著的一个类型，所以也有学者主张将它独立为三里桥文化。⁽⁶¹⁾很显然，东下冯类型与该遗址的龙山遗存是一脉相承的，因此它天然地与郑洛地区同时期遗存带有相当的差异性。更值得注意的是，与龙山晚期阶段相比，进入二里头文化时期之后，东下冯类型与郑洛地区同时期文化在面貌上不仅没有趋近，反而是渐行渐远，以致形成了该类型遗存与二里头文化在炊器和酒器上毫无共性的现象。那么，导致这种变化的原因何在？是文化自身的嬗变还是人群或族属的更替？这一问题无疑值得深思，留待下文再做讨论。

二 “新砦期”的困惑

早在1959年二里头遗址第一次试掘之后，发掘者就意识到虽然这里的早期遗存也属于河南龙山文化晚期，但和常见的河南龙山文化还不能衔接起来，两者之间尚有缺环。⁽⁶²⁾1979年，赵芝荃等人试掘了河南密县新砦遗址，发现了一些河南龙山文化晚期和二里头文化早期的遗存。通过对陶器特征的分析，赵芝荃意识到这里的龙山晚期和二里头早期遗存“年代似乎不太长，恰好是从龙山文化发展到二里头文化的整个阶段”。⁽⁶³⁾因此，他后来专门著文论述该问题，强调新砦遗址的“二里头一期文化包含有相当数量的河南龙山文化的因素”，“具有介于河南龙山文化晚期和二里头文化一期的过渡形态”，并提出把这类遗存独立出来，另立为“新砦期”。⁽⁶⁴⁾

虽然赵芝荃早在1985年就提出了新砦期的概念，但很少有学者对此给予足够的关注。即便是赵芝荃自己，对于这类过渡遗存究竟是该归到二里头文化，还是独立为另一种考古学文化也还犹豫不定。比如在新砦遗址发掘简报中，他把此类遗存笼统称为“二里头文化早期”。在《略论新砦期二里头文化》一文中，认识又更加具体，感觉这类遗存“似乎更接近于二里头文化一期”，所以命名为“新砦期二里头文化”。但不久他又主张把这类遗存“从二里头早期文化中区别出来，另立一期，称为新砦期文化”。⁽⁶⁵⁾从“新砦期二里头文化”到“新砦期文化”，这一名称转换实际上表明赵芝荃开始强调这类遗存的独立性。

1996年夏商周断代工程实施之后，新砦遗址被确定为探索早期夏文化的重点遗址，有关单位于1999—2000年在此先后进行了两次发掘。在随后出版的发掘报告中，将新砦遗址的文化堆积分为三大期：第一期为河南龙山文化晚期，第三期为二里头文化一期，而第二期遗存即赵芝荃此前所定义的“新砦期”。⁽⁶⁶⁾对于该期遗存的文化性质，负责发掘的赵春青和顾万发认为：

可以说，从文化特征上看，既不宜归入王湾三期文化（河南龙山文化），也不便径直归入二里头文化，其性质为从王湾三期文化向二里头文化的过渡，因此，可命名为“新砦二期文化”。

……

分析新砦二期遗存的文化内涵，既有一定的与王湾三期文化、二里头文化某些类似的具有先后、承接发展关系的因素，又有占主导地位的不同于前两者的富有创新特色的“一组独特的文化特征因素”，按照考古学文化的命名原则，以新砦二期为代表的一类遗存已经具备了命名为一支考古学文化的基本要素。将之称之为“新砦二期文化”是可行的。由于新砦遗址第一、三期遗存已经分别归属于王湾三期文化和二里头文化，因此，或者将“新砦二期遗存”独立出来，径直称为“新砦文化”亦无不妥。⁽⁶⁷⁾

正如赵芝荃所说，他之所以提出新砦期的概念，是因为看到河南龙山文化晚期和二里头文化一期“差别较大，之间还有一定的距离”，希望借助新砦期的确立来弥补两者之间的缺环。⁽⁶⁸⁾现在赵春青等人在新砦遗址的新发掘，不仅再一次发现了原来所谓“新砦期”阶段的遗存，而且突出强调了这类遗存的独立性，并将其命名为“新砦二期文化”。这一新认识一经提出，就引发了巨大争议。⁽⁶⁹⁾比如邹衡先生就质疑道：

考古界一般都认为二里头文化是独立存在于河南龙山文化与二里岗商文化之间的一种文化。时至今日，这种情况并无什么变化，可是学术界却呈现一种紊乱的局面，主要原因就在于新提出了一种所谓“新砦期”或“新砦期文化”。“新砦期文化”是在豫西新密地区，除了河南龙山文化和二里头文化之外，又划出另一种新文化。这无论从其年代或文化特征而言，都是难以成立的。因为在豫西，河南

龙山文化与二里头文化之间，并不存在什么新的文化。若是在“新砦期”，问题倒是简单了一些，那就是河南龙山文化中的一个文化期，或者属于二里头文化的一个文化期。从已发表的考古材料来看，属于后者的可能性似乎更大一些。具体地说，它应该归于二里头文化第一期中的一个组。至于它同河南龙山文化的关系，则其区别较大，决不可能归属为龙山文化的一个期。(70)

考古学者对某类遗存文化属性的认识又一次陷入这样的尴尬境界——在赵春青、顾万发等发掘者看来，新砦遗址第二期遗存与河南龙山文化、二里头文化差异之大足以划分出一个独立的考古学文化——新砦二期文化；但在邹衡眼里，这类遗存不仅不能成为一个独立的考古学文化，甚至不能成为一个独立的过渡期——新砦期，它最多只是二里头文化一期的一段而已。(71)这样大相径庭的判断足以让外人对考古学的科学性产生怀疑了。

造成这种现象的原因归根结底还是学者们对如何划分考古学文化、类型、期段有着不同的理解。在夏商文化的长期论战中，邹衡先生屡屡遭遇此类问题，因此有深入的思考。他认为：

当我们整理田野考古材料而进行文化分期时，经常遇到这样的情况：凡是年代衔接的两期，总是两者大部分（或是主要部分，或是本质部分）因素是相同的（所谓“相同”，譬如陶器，是指陶质、颜色、花纹、形制大体相同，而尺寸大小或有别。这一类陶器，我们通常归为同型同式。以下同此，不另注），即没有发生变化，而只有少数因素不同（所谓“不同”，是指器物不同型，或是同型不同式。以下同此，不另注）。即在发生渐变，因而呈现新陈代谢的交替的现象。反之，如果发现两者大部分因素不同，即在发生剧变，而只有少数因素相同或相似（所谓“相似”，是指器物同型而不同式。以下同此，不另注），则可断言：如果两者并不是不同质的文化，至少也可以说是两者在年代上并不相衔接。(72)

按此标准来审视豫西地区的河南龙山文化和二里头文化，邹衡先生认为“尽管两者的年代已接近，后者又直接继承了前者的部分文化因素，但仍然是两种文化”，“是有根本差别的”。(73)这些差别表现在：

例如豫西龙山文化普遍地流行圆形袋状灰坑，二里头文化则罕见，二里头文化普遍常见的是大小不同的圆角长方形、椭圆形等浅灰坑。

龙山文化晚期的陶系中，有少量的蛋壳陶，二里头文化早期则没有。两者的篮纹、方格纹也有区别：二里头文化早期的方格纹比龙山文化晚期少得多，而且方格纹的纹道，远不如龙山文化的清晰。二里头文化早期常见的横篮纹，不见于龙山文化晚期。龙山文化的篮纹竖道内有的有细横道纹，却不见于二里头文化早期。就器类及其形制而言，两者的区别更加显著：龙山文化中有一定数量的陶环，二里头文化则罕见。龙山文化晚期最常见的小平底碗（器盖）、敛口钵、双腹盆、单耳杯等，二里头文化几乎不见。二里头文化早期常见的花边口罐、罍，也不见于龙山文化晚期。两者的夹砂中口罐的形制区别是：二里头文化早期者，上腹微鼓或近直，下腹稍缓收而成平底；龙山文化晚期者，上腹外鼓，下腹急收成小平底。两者甗的形制区别是：二里头文化早期者多作平底或作圈底盆状，底部为梭状或圆状大孔；龙山文化晚期者均呈罐状，底部多小圆孔。

反观新砦遗址的发掘者，他们确定“新砦二期文化”的主要依据是：

我们注意到新砦二期与王湾三期文化即河南龙山文化相比，缺少后者的标型器——双腹盆和罍；与二里头文化相比，缺少二里头文化的标型器——圆腹罐和花边罐；新砦二期拥有自己的典型器——直壁双层纽器盖、子母口瓮和深腹盆形甗。(74)

与此同时，发掘者又从地层关系、灰坑形制、陶器纹饰、器类组合、器形特征、碳十四测年以及文化分布等方面比较了河南龙山文化晚期、新砦二期遗存和二里头文化一期的异同，试图证明“新砦二期文化”是可以成立的，但似乎并没有从根本上解决问题。(75)

很显然，要彻底解决“新砦期”或“新砦二期文化”的问题，必须与二里头文化一期以及河南龙山文化晚期联系起来考虑，只有确定了二里头文化一期和河南龙山文化晚期的文化内涵，才谈得上正确理解“新砦期”。(76)但如许宏所言，在有关研究中新砦期与二里头文化一期常常是

混淆不清的，名为二里头一期，实际却是指新砦期，在概念不清的情况下讨论二者的异同，很难有实际意义，甚至会造成更多的混乱。⁽⁷⁷⁾张莉也表达了类似的意见，在她看来，“新砦三期遗存的相对年代不早于二里头遗址二里头文化二期阶段，原发掘者认为的新砦遗址存在二里头文化一期单位叠压打破‘新砦期’遗存并用以论证‘新砦期’早于二里头文化一期的层位关系并不存在”。⁽⁷⁸⁾因此，解决新砦期的关键首先是要确定河南龙山文化晚期、二里头文化一期以及新砦期的典型遗迹单位，然后归纳对比各自的核心器物群，在此基础上方可得出合理的判断。令人欣喜的是，常怀颖已经按此思路进行了深入的研究。⁽⁷⁹⁾我们可以把他的主要结论归纳为下表：

	王湾三期文化晚期	新砦期	二里头文化一期
器物组合	炊器以深腹罐、圆腹罐和鼎为主，嵩山以北地区也见甗，盛储器以双腹盆、高领瓮罐、刻槽盆、器盖为主，食器以豆、碗为主，酒器以鬯、觚多见。	以深腹罐、圆腹罐和鼎为最主要炊器，盛储器以深腹盆、平底盆、高领瓮罐、刻槽盆以及器盖为主，食器以豆、碗为主，酒器以鬯、觚多见。	炊器以圆腹罐、深腹罐和鼎最为常见，甗也见相当数量，盛储器以深腹盆、平底盆、捏口罐、刻槽盆、高领瓮和器盖数量最多，食器则以豆和三足盘为主，而酒器数量最少，但也以觚和爵为核心。
陶质陶色	泥质陶为大多数，夹砂陶不超过四成；灰陶占绝大多数，磨光黑陶所占比例较大，褐（红）陶比例略高。	泥质陶多于夹砂陶，有一定数量的黑皮陶或磨光陶；灰陶占绝大多数。	夹砂陶和泥质陶比较接近，灰陶略多；黑灰陶、黑陶或黑皮陶占有一定的比例；陶器烧成温度不高，火候较龙山

		晚期偏低，陶胎变厚。
纹饰风格	篮纹占绝大多数，方格纹和绳纹的比例也不小，磨光黑陶比例较大。	素面陶器约占三四成，有纹饰的陶器以篮纹为主，方格纹次之，绳纹再次之。
		以篮纹为主，细绳纹次之，有少量方格纹；泥质陶有的作磨光处理，一些大型器有附加堆纹。总体不如前两者陶器制作精细。

根据上表所列内容，可以明确以下几点：其一，河南龙山文化晚期、新砦期和二里头一期遗存在文化面貌上一脉相承，应该属于同一个文化体系⁽⁸⁰⁾；其二，新砦期更接近于二里头文化一期，而距离河南龙山文化晚期略远。

上述统计表明，新砦第二期遗存固然“有一定的与王湾三期文化、二里头文化某些类似的具有先后、承接发展关系的因素”，但它缺乏“占主导地位（着重号为引者所加）的不同于前两者的富有创新特色的一组独特的文化特征因素”，因此，新砦二期遗存不宜独立为“新砦二期文化”或“新砦文化”。新砦二期遗存与二里头文化一期的差异性，更可能是地域特征，而非时代差别。如刘绪先生就认为：

将新砦类遗存视作过渡期遗存的说法，主要有以下两点欠考虑。一是新砦遗址位于嵩山之南，二里头遗址位于嵩山之北。虽然二者同属中原地区，但毕竟有一段距离，且被嵩山阻隔。在没有直接地层证据的前提下，不能排除同时期因地而异的可能，……现在看来，二者确非时间之分，而属地域之别。二是龙山时代和二里头文化时期是前后相衔接的两个大的历史阶段，从更大范围考虑，二者之间都不见“过渡期”存在，……很难说唯独河南的郑洛一带特殊，在这两大文化阶段之间多出一个阶段，多出一支小文化来。⁽⁸¹⁾

可以预见，有关新砦遗址第二期遗存究竟是归入河南龙山文化晚期、二里头文化一期或独立为一个过渡期甚或一类遗存的争论仍会持

续。但这种争论，既无关宏旨，也不可能在考古学上得到彻底的解决，这是由考古学文化分期研究的局限性所决定的。然而问题的关键是，如前文所述，自夏商周断代工程实施以来，测年学者采用了“高精度系列样品方法”的测年方法，以河南龙山文化晚期—新砦期—二里头文化一期为确切的考古学背景来拟合三者的碳十四测年数据，大幅向后压缩了二里头文化的年代，并以此作为区分夏商文化和构建夏商年代框架的重要依据，这就赋予“新砦期”以崭新的年代学意义。⁽⁸²⁾可以想见，夏商文化和夏商王朝的碳十四年代框架既然与这样一个充满争议的考古学概念紧密相连，那么这一框架的可信度自然要大打折扣，“新砦期”也因此背负了过于沉重的负担。⁽⁸³⁾

(1) 此节多据中国社会科学院考古研究所《二里头（1999—2006）》（以下简称《二里头》）第一章和第二章中的有关内容，文物出版社，2014年。该报告由二里头工作队第三任队长许宏主编，参与编写的有赵海涛、陈国梁等人。

(2) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(3) 有关二里头遗址的发现经过及其意义可参看拙文《考古学的春天：1977年“河南登封成遗址发掘现场会”的学术史解读》，《追迹三代》，第103—152页。

(4) 中国社会科学院考古研究所编著：《偃师二里头——1959—1978年考古发掘报告》（以下简称《偃师二里头》），中国大百科全书出版社，1999年。该报告由二里头工作队首任队长赵芝荃主编，李经汉和方西生等人参与了部分章节的编写工作。

(5) 中国社会科学院考古研究所二里头工作队：《1980年秋河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1983年第3期；《1981年河南偃师二里头墓葬发掘简报》，《考古》1984年第1期；《偃师二里头遗址1980—1981年III区发掘简报》，《考古》1984年第7期；《1982年秋偃师二里头遗址九区发掘简报》，《考古》1985年第12期；《1984年秋河南偃师二里头遗址发掘的几座墓葬》，《考古》1986年第4期；《河南偃师二里头遗址发现新的铜器》，《考古》1991年第12期；《1987年偃师二里头遗址墓葬发掘简报》，《考古》1992年第4期。

(6) 此节多据《二里头》第六章第一节“文化堆积与遗迹分布”和第三节“宫殿区及周边建筑”。

(7) 有关1号基址的描述多据《偃师二里头》第五章“宫殿建筑基址”一节，同时据《二里头》第六章第三节“宫殿区及周边建筑”补充。

(8) 据《二里头》第六章第三节“宫殿区及周边建筑”。

(9) 同上。

(10) 同上。

(11) 参看《偃师二里头》第五章“宫殿建筑基址”一节。

(12) 据《二里头》第六章第三节“宫殿区及周边建筑”。另外，杜金鹏《二里头遗址宫殿基址初步研究》一文对VD2M1并非“大型墓葬”的理由有详细分析，可供参考。《考古学集刊》16，文物出版社，2005年。

(13) 以下几处基址的情况均据《二里头》第六章第三节“宫殿区及周边建筑”。

(14) 据《二里头》第六章“宫殿区”的墓葬部分。

(15) 李志鹏：《二里头文化墓葬研究》，《中国早期青铜文化——二里头文化专题研究》，科学出版社，2008年，第1—123页。近年也有人将二里头文化的墓葬分为大型墓、中型墓、小型墓三级，而中型墓又可分A、B两类。参看燕飞《龙山文化墓葬与二里头文化墓葬的比较研究》，郑州大学历史学院硕士学位论文，2013年。

(16) 参看《二里头》第五章“围垣作坊区”。

(17) 许宏：《最早的中国》，科学出版社，2009年，第166—167页；许宏等：《二里头遗址聚落形态的初步考察》，《考古》2004年第11期。

(18) 陈国梁：《二里头文化铜器研究》，《中国早期青铜文化——二里头文化专题研究》，第124—274页。据该文统计，二里头遗址出土的铜容器计有鼎1、盃1、斚2、爵13件，另有1件铜觚存疑。

(19) 中国科学院考古研究所洛阳发掘队：《1959年河南偃师二里头试掘简报》，《考古》1961年第2期。

(20) 中国科学院考古研究所洛阳发掘队：《河南偃师二里头遗址发掘简报》，《考古》1965年第5期。

(21) 中国科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头早商宫殿基址发掘简报》，《考古》1974年第4期。

(22) 关于二里头遗址发掘者的心路历程，可参看拙文《考古学的春天——1977年“河南登封告成遗址发掘现场会”的学术史解读》，《追迹三代》，第103—152页。

(23) 许宏：《二里头遗址发掘和研究的回顾与思考》，《考古》2004年第11期。

(24) 郑光：《二里头陶器分期初论》，中国社会科学院考古研究所编《中国商文化国际学术讨论会论文集》，中国大百科全书出版社，1998年，第11—40页。

(25) 中国社会科学院考古研究所二里头队：《河南偃师二里头二号宫殿遗址》，《考古》1983年第3期。

(26) 郑光：《试论二里头商代早期文化》，中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年，第18—24页。

(27) 郑光：《试论二里头商代早期文化》，中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集》，第18—24页。

(28) 如中国社会科学院考古研究所主编的《中国考古学·夏商卷》就认为郑光所界定的二里头五期“事实上已超出二里头文化的范畴”，强调“二里头文化的概念应限于20世纪70年代所分二里头遗址一至四期遗存的范畴”（中国社会科学出版社，2003年，第70页）。另外，《二里头》发掘报告对郑光的“二里头五期”概念专门进行了辨析，

再次强调它不应归属于二里头文化的范畴。《二里头》第叁册，第1654—1655页。

(29) 郑光：《夏商文化是二元还是一元——探索夏文化的关键之二》，《考古与文物》2000年第3期。

(30) 中国社会科学院考古研究所二里头工作队：《偃师二里头遗址1980—1981年Ⅲ区发掘简报》，《考古》1984年第7期。

(31) 李维明：《二里头遗址二里头文化陶器编年辨微》，《中原文物》1991年第1期。

(32) 张良仁：《论二里头文化分期与性质》，《考古学集刊》14，文物出版社，2004年，第392—419页。

(33) 李志鹏：《二里头文化墓葬研究》，《中国早期青铜文化——二里头文化专题研究》，第1—123页。

(34) 如他就曾对二里头文化进行过重新分期，参看《二里头遗址文化分期再检讨——以出土铜、玉礼器的墓葬为中心》，《南方文物》2010年第3期。

(35) 许宏：《二里头遗址发掘和研究的回顾与思考》，《考古》2004年第11期。

(36) 参看邹衡《试论夏文化》一文的“夏文化分期图表”，《夏商周考古学论文集》，第132页。

(37) 段天璟：《二里头文化时期的中国》，社会科学文献出版社，2014年，第91—92页，图十、图十一。

(38) 袁广阔：《二里头文化研究》，郑州大学历史文化学院博士学位论文，2005年。

(39) 此节内容多据《二里头》第七章“碳十四测年研究”。

(40) 仇士华等：《有关所谓“夏文化”的碳十四年代测定的初步报告》，《考古》1983年第10期。《二里头》第七章“碳十四测年研究”称，1980—1983年共测了28个样品，但该文实际上公布了33个样品数据。

(41) 仇士华：《¹⁴C测年与中国考古年代学研究》，中国社会科学出版社，2015年，第92页。

(42) 具体改进可参看仇士华《¹⁴C测年与中国考古年代学研究》一书的第二章“为提高精度所做的技术改进研究”。技术改进的第一项就是¹⁴C样品的选择，仇士华先生指出：“过去都说木头、木炭是最好的测试样品，但在夏商周断代中则不尽然。因为树木生长过程时间长，砍伐后不一定立即使用等因素，这种样品的¹⁴C年代往往偏老，势必会增加年代误差，甚至不能使用，所以在采集样品时对于这种样品的代表性要求极为严格。夏商周断代工程中应用最多的是文化分期清楚的墓葬人骨，遗址中的粮食如小米也很好，它们的年代代表性最符合要求。另外，采集遗址中的木头做树轮系列样品测定时，一定要木头比较完整，可以推出靠近树皮的最外层，因为靠近树皮的树轮生长年代就是被砍伐的年代。”

(43) 仇士华：《¹⁴C测年与中国考古年代学研究》，第91页。

(44) 《二里头》第叁册，第1229页。

(45) 仇士华等：《关于二里头文化的年代问题》，原载《二里头遗址与二里头文化研究——中国二里头遗址与二里头文化国际学术研讨会论文集》，科学出版社，2006年，收入《¹⁴C测年与中国考古年代学研究》，第149—153页。

(46) 《二里头》第叁册，第1237页。

(47) 如最近姜圣瓦对郑州东赵遗址进行了年代学研究，测得该遗址新砦期始于1889BC（1922BC—1878BC，68.2%），而该遗址二里头一期早段始于1793BC（1820BC—1763BC，68.2%）。参看《东赵遗址年代学研究与古食谱分析》，北京大学考古文博学院硕士学位论文，2017年。

(48) 夏鼐、王仲殊：《考古学》，《中国大百科全书·考古学》，中国大百科全书出版社，1986年，第1—21页。

(49) 夏鼐：《再论考古学上文化的定名问题》，《夏鼐文集》上册，社会科学文献出版社，2000年，第359—366页。

(50) 刘绪：《从墓葬陶器分析二里头文化的性质及其与二里冈期商文化的关系》，《文物》1986年第6期。

(51) 李志鹏：《二里头文化墓葬研究》，《中国早期青铜文化——二里头文化专题研究》，第1—123页。

(52) 李志鹏《二里头文化墓葬研究》所附“二里头文化墓葬统计表”对相关资料已有详细收集，本文统计据此表并补充了《二里头》第六章“宫殿区”所公布的墓葬材料。

(53) 据《二里头》第三章第二节“人工遗物”。

(54) 东下冯考古队：《山西夏县东下冯遗址东区、中区发掘简报》，《考古》1980年第2期。

(55) 刘绪：《东下冯类型及其相关问题》，《中原文物》1992年第2期。

(56) 李伯谦：《东下冯类型的初步分析》，《中原文物》1981年第1期。

(57) 王克林：《试论东下冯类型文化的渊源》，《文物春秋》1993年第3期。

(58) 山西省文物工作委员会：《建国以来山西省考古和文物保护工作的成果》，《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年，第54—68页。

(59) 郑杰祥：《夏史初探》，中州古籍出版社，1988年，第247页。

(60) 于孟洲：《东下冯文化与二里头文化比较及相关问题研究》，《文物世界》2004年第1期；于孟洲、夏薇：《东下冯文化的源流及相关问题》，《文物春秋》2010年第1期。

(61) 张忠培、杨晶：《客省庄与三里桥文化的单把鬲及其相关问题》，《宿白先生八秩华诞纪念文集》，第1—49页。

(62) 中国科学院考古研究所洛阳发掘队：《1959年河南偃师二里头试掘简报》，《考古》1961年第2期。

(63) 中国社会科学院考古研究所河南二队：《河南密县新砦遗址的试掘》，《考

古》1981年第5期。

(64) 赵芝荃：《略论新砦期二里头文化》，原载《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年，收入《赵芝荃考古文集》，第8—12页。

(65) 赵芝荃：《试论二里头文化的源流》，原载《考古学报》1986年第1期，收入《赵芝荃考古文集》，第13—31页。

(66) 北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院：《新密新砦——1999—2000年田野发掘报告》，文物出版社，2008年，第527页。

(67) 北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院：《新密新砦——1999—2000年田野发掘报告》，第430、543页。

(68) 赵芝荃：《略论新砦期二里头文化》，《赵芝荃考古文集》，第8—12页。

(69) 许宏：《“新砦文化”研究历程述评》，《三代考古》（二），科学出版社，2006年，第146—158页；李维明：《“新砦期”已经“确认”了吗？》，《殷都学刊》2006年第2期；张海：《公元前4000至前1500年中原腹地的文化演进与社会复杂化》，北京大学考古文博学院博士学位论文，2007年。

(70) 邹衡：《二里头文化的首和尾》，《中国历史文物》2006年第2期。

(71) 虽然赵芝荃和邹衡先生在“新砦期”的有无上观点截然不同，但他们都认为新砦遗址的这类遗存与二里头文化关系密切。然而同是这类遗存，在张忠培先生看来，“无论是新砦二期，还是花地嘴那类遗存，都难以认为是二里头文化的前身。二里头文化的前身，还有待考古学家寻找”。参看《关于二里头文化和夏代考古学遗存的几点认识》，《中国历史文物》2009年第1期。

(72) 邹衡：《对当前夏文化讨论的一些看法——1979年5月在成都“中国先秦史学会成立大会”上的发言稿》，原载《夏史论丛》，齐鲁书社，1985年，收入《夏商周考古学论文集》（续集），第24—30页。

(73) 邹衡：《二里头文化的首和尾》，《中国历史文物》2006年第2期。

(74) 北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院：《新密新砦——1999—2000年田野发掘报告》，第430页。

(75) 北京大学震旦古代文明研究中心、郑州市文物考古研究院：《新密新砦——1999—2000年田野发掘报告》，第531—540页。

(76) 李维明先生更是指出：“‘新砦期’论证，必须在熟悉有关夏年及重大历史事件的文献记载基础上，至少对有关河南龙山文化的分期与年代研究成果；有关二里头文化（尤其是二里头文化早期）的分期与年代研究成果；二里头文化早期与河南龙山文化晚期的相应年代关系及各自文化结构、文化属性拥有前期研究成果。”参看《关于“新砦期”论证三题》，《郑州青铜文化研究》，第69—89页。

(77) 许宏：《“新砦文化”研究历程述评》，《三代考古》（二），第146—158页。

(78) 张莉：《从龙山到二里头——以嵩山南北为中心》，北京大学考古文博学院博士学位论文，2012年，第87页。

(79) 常怀颖：《二里头文化一期研究初步》，《早期夏文化与先商文化研究论文集》，第45—71页。

(80) 也有研究者持不同看法，如张莉就认为在嵩山南北地区“二里头一期早段、花地嘴遗存和新砦遗存早段是基本同时但性质和内涵有一定差异的三类遗存，无法将花地嘴遗存和新砦遗存早段归入同一类遗存，也不存在一方过渡为另一方的可能。至晚段时，花地嘴遗存已终止，和二里头一期晚段遗存共存的是新砦晚段遗存，两者的共性有所增加，但是仍保持和发展了各自的部分差异性，仍是彼此不完全相同的两类遗存”。参看张莉：《从龙山到二里头——以嵩山南北为中心》，北京大学考古文博学院博士学位论文，2012年，第65页。

(81) 参看李维明《郑州青铜文化研究》刘绪先生的序言。

(82) 参看张雪莲等：《新砦—二里头—二里冈文化考古年代序列的建立与完善》，《考古》2007年第8期。

(83) 在有关“新砦期”的各种争论中，以李维明先生系列文章的反对意见最为尖锐（均收入《郑州青铜文化研究》），其中很多看法值得研究者高度重视，惜乎学术界主流意见似乎对此不闻不问，甚或抱着看热闹的心态来看待这场论争，这种状况无疑是令人担忧的。

第四章 解读“夏文化”

所谓“解读”夏文化，实际上就是把前述考古材料放入相应历史语境下加以理解，力求以一种较好的逻辑阐述何种物质遗存是夏文化，然后再分层次、多角度地论述如何利用考古学的方法确定夏文化的起点与终点。

第一节 对“夏文化”相关概念的解读

夏文化是一个考古学概念，它与一般所说的夏代文化既相联系，又有区别。但目前学术界对于“夏文化”内涵的理解非常混乱，有必要加以详细分析和细致解读。

徐旭生先生在动身前往豫西“夏墟”调查之前，对于夏文化的内涵已经有了明确的认识。他说：

想解决夏文化的问题还需要指明这个词可能包括两个不同的涵义。上面所说的夏文化全是从时间来看，所指的是夏代的文化。可是从前的人相信我国自炎黄以来就是统一的，我们却不敢附和，我们相信在夏代，氏族社会虽已到了末期，而氏族却还有很大的势力，中国远不是统一的，所以夏文化一词很可能指夏氏族或部落的文化。⁽¹⁾

按徐先生的上述意见，他所理解的“夏文化”有两个指标：从人群上讲，是指“夏氏族或夏部落”；从时间上讲，“所指的是夏代”。

徐旭生豫西调查之后，夏文化探索工作又趋于沉寂。直到1977年11月，在“河南登封告成遗址发掘现场会”上，夏文化再次成为考古学界广泛关注的焦点问题，并形成了针锋相对的不同观点。⁽²⁾为了统一思想，方便开展学术对话，夏鼐先生在作会议总结时首次将考古学意义上的夏文化明确界定为“夏王朝时期夏民族的文化”。⁽³⁾不难看出，夏鼐的定义与徐旭生此前所言其实大同小异，都是从族属主体和时间跨度两个方面来界定夏文化的。夏先生的这一意见被学术界广泛接受，成为日后考古学界探索夏文化的出发点⁽⁴⁾，但同时也带来了若干不确定性，这些不确定性迫切需要从理论和方法层面来加以解决。⁽⁵⁾

一 “夏文化”的族属主体

夏鼐先生在对“夏文化”进行定义时，“民族”一词显然是借用的，他所说的“夏民族”应该就是徐旭生先生所说的“夏氏族”或“夏部落”，也就是现在学术界所习称的“夏族”。但这个“夏族”的内涵却是模糊的，因为按徐旭生和夏鼐的定义，“夏族”似乎是以血缘关系为基础的，并以此与商族、周族等其他族群相区分。但严格来讲，历史上并不存在这样一个以血缘关系而划分的“夏族”。我们在上文已经指出，大禹因治水有功，故“皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰‘姒’、氏曰‘有夏’”。在这里，赐姓是基于血缘关系的，即以大禹之族为姒姓之长；而命氏则是突出地缘关系，即以大禹为其所在政治实体的首领。《史记·夏本纪》称“国号曰夏后，姓姒氏”，足证“夏”是一个地缘性的政治实体，而非一个血缘单纯的氏族。因此，如果单从血缘上论，夏代只有姒姓的各部族勉强可以与这个“夏族”对应，这其中至少包括《史记·夏本纪》所列的夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏和斟戈氏等多个氏族。而如果非要把“夏”作为族属来理解的话，那么当如相关学者所言，“所谓夏族主要便是各个夏后氏的同姓及姻亲氏族，是他们构成了夏代国家的主体”。⁽⁶⁾从上文所分析的夏代族氏情况来看，这一说法比较接近夏代的史实，但这样一个“夏族”的概念又显然超出了徐旭生和夏鼐的定义。

我们在这里之所以要强调“夏民族”的内涵，实际上是要明确夏文化探索的主体是什么——这个“夏族”究竟仅指夏后氏，还是囊括所有姒姓部族，甚或也将那些异姓部族一并纳入？换言之，探索夏文化究竟是探索夏后氏的文化，还是探索姒姓部族的文化，或者是探索夏代所有部族的文化？从过去几十年夏文化探索的具体实践来看，上述三种情况兼而有之，而且都被冠以了“夏文化”的名义，其混乱可见一斑。

这里我们仍以徐旭生和邹衡先生为例，来比较他们各自所说的“夏文化”的异同。

在本书前言中，我们已经指出，徐旭生先生大体是想通过考察“夏墟”内外“文化间的同异”，采取比较的方法找出夏文化。他所确定的“夏墟”主要是两个地区：一个是河南中部的洛阳平原及其附近，尤其是颖水的上游登封、禹县一带；另一个是山西西南部汾水下游（大约自霍山以南）一带。

从徐先生所考定的“夏墟”范围就可以清楚地看出，他要探寻的“夏文化”只是“夏氏族（部落）”的文化，而他所说的“夏氏族（部落）”只是夏后氏，并不包括其他与夏后氏“有交涉的氏族”。因此，徐旭生先生所说的“夏文化”实际上就是“夏后氏文化”。

邹衡先生是20世纪夏商考古的旗手。在“河南登封告成遗址发掘现场会”上，邹衡第一次系统阐述了他对夏文化的看法。⁽⁷⁾在随后发表的会议发言摘要中，邹先生明确提出：

我们认为，从年代、地理、文化特征、文化来源以及社会发展阶段五个方面进行全面考察，可以肯定地说，二里头文化（包括两种类型的早、晚两期共四段）就是夏王朝所属的考古学文化，即夏文化。⁽⁸⁾

在这里，邹衡先生明确无误地把“夏文化”定义为“夏王朝所属的考古学文化”。在此后的相关研究中，他还多次表达了类似的看法，如他称，“夏朝是一个历史的范畴，夏文化指的又是夏王朝所属的考古学文化”⁽⁹⁾；又称，“既然夏文化是夏王朝时期夏民族的文化，首先应该着眼于夏王朝本身，即一个国家，而国家自然有其疆域问题。……把这个范围内已发现的诸考古学文化进行分析，最后便可以确定某种文化可能就是夏文化了”。⁽¹⁰⁾

正是基于对“夏文化”的上述理解，邹衡先生曾经深入系统地分析夏文化分布范围和夏王朝统治区域之间的相互关系。在该项研究中，无论是夏后氏，还是其他姒姓和异姓部族的遗存，只要在时代上大体属于夏纪年范围内，他都一律称为“夏文化遗存”或“夏文化遗址”。⁽¹¹⁾但在这些研究中，邹先生并没有论证为什么这些文化分布区域是在夏王朝的疆域之内——如果当时确实有明确的疆域概念的话。

然而，在其他一些研究中，邹衡先生所说的“夏文化”似乎又回归到“夏后氏文化”这一狭义层面。在夏文化探索的奠基之作——《试论夏文化》一文中，邹衡先生单列“材料和方法”一节，专门讨论探索夏文化的方法问题。邹先生说：

二里头文化究竟是商文化，还是夏文化？要解决这个问题，我

们认为先从分析商文化入手。……只有在考古学上确认了商文化，才能区别出夏文化。……在讨论商文化时，首先要解决的是关于成汤亳都的地望问题。我们认为，只有确定了成汤建国的所在，才有可能进一步探索先商文化、早商文化，从而最后确定何者为夏文化。(12)

在这里，邹先生将夏文化、先商文化和早商文化并举，强调夏、商文化的区分。但是，从年代上讲，夏文化和先商文化在一段时间内是共存的，按照他此前的界定，先商文化就应该是“夏文化”的组成部分，而不应是一种独立的文化。化解矛盾的唯一方法，就是把这里的夏文化理解为“夏后氏文化”或商族以外的“夏代遗存”了。

在邹衡先生夏商文化研究体系中，“郑亳说”是一个枢纽。邹先生之所以特别强调成汤亳都在探索夏文化中的意义，实际上就是要确立一个夏商王朝分界线，进而以这个王朝的分界来印证他从考古学文化上所确定的夏商分界线。那么很显然，在此层面上的夏、商文化其实又回归到夏王朝文化和商王朝文化了。所以，在多数情况下，邹先生所说的“夏文化”是一个王朝文化概念，但某些时候，特别是在和商文化做对比研究时，它又常常表现为一个族属文化概念。很显然，这两种意义上的“夏文化”相互穿插转换极易造成困惑，不如徐旭生先生的“夏文化”内涵来得简单明了。

但是，把“夏文化”界定为“夏王朝文化”的做法在学术界颇为流行。夏文化研究领域的另一位重要学者李伯谦先生就曾经指出：

以河南省偃师二里头遗址得名的二里头文化可以分为二里头和东下冯两个类型，邹衡先生提出的二里头文化是夏文化的观点，目前已是学术界基本一致的看法。……二里头类型所属的居民当主要是夏族人，东下冯类型所属的居民当是由少数迁徙至此的夏族人和多数接受了夏文化并受夏王朝控制的当地土著人所构成。(13)

既然把二里头类型和东下冯类型分别视为以“夏族人”和“土著人”为主体人群所创造的物质文化，那么李伯谦先生所理解的夏文化自然就是夏王朝文化了。

徐旭生、邹衡、李伯谦等学者关于夏文化的不同理解，实际上可以归纳为狭义夏文化和广义夏文化。所谓狭义夏文化，是指以夏后氏为主体创造的文化；而广义上的夏文化，则是指夏王朝各部族文化的总和。因此，当我们说探索夏文化时，首先应该明确是探索哪个层面的夏文化。

在夏代所有氏族中，夏后氏无疑是最为特殊的一个，它是禹所属的氏族，是姒姓的大宗，或者说是夏王朝的王族，因此该族的文化应该是夏代最具代表性的文化。在夏文化探索过程中，很多学者都是企图通过确定夏代都邑来寻找夏文化的，通过这种方法所确认的夏文化的主体应该就是夏后氏文化。之所以说“主体”是夏后氏文化，这是因为都邑人群构成复杂，文化因素多元。至少从尧舜以降，已经进入部落联盟社会，各部族固然各有居地，但一些部族首领已经集中在盟主居邑（事实上就是最早的都邑）“同朝为臣”，如舜时就有所谓“四岳、九官、十二牧”等“二十二人”。夏代更是如此，如后羿“自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政”，羿的身边还有“伯明氏之谗子弟”寒浞以及四贤臣“武罗、伯因、熊髡、龙圉”，这些东夷族人即与夏后氏共同生活在夏都。反之，在后羿代夏之后，夏之遗臣靡也继续留在夏都斟寻辅佐后羿，直到“浞因羿室”之后，靡才“奔有鬲氏”。^{〔14〕}凡此种种，足证当时都邑遗址居民构成是十分复杂的。

夏代都邑各部族居民杂处的现象不仅见诸文献记载，在考古材料上也有体现。林沄先生在研究三代居邑时就发现：

由原来的邑群向国转化的重要之点，恰恰在于国已经是一种地域性社会集团，而不再是一种血缘性社会集团。也就是说，在国这种社会组织中，包含的不再是由同一祖先繁衍的人们构成的诸邑，而是在同一地域中由不同血统的人们构成的诸邑。……过去在我国考古界，有一种把一定的考古学文化和一定族团等同的倾向。进一步的研究表明，已划定的考古学文化往往是可以再分析的。被不少研究者认为是夏人文化遗存的二里头文化，今天已可分析出源于河南王湾三期文化的因素和源于山东龙山文化的因素。……二里头文化之混合了多种先期文化的因素，不应单从同一起源的人群对四周人群文化成分的吸收来解释，而应该看成有不同起源的人群在同一

地域中错杂居住而造成文化上的交融。如果二里头文化确实是“夏人”的遗存，“夏人”在血统上也是多源的。(15)

毫无疑问，林沄先生这里所说的“夏人”不等于“夏后氏”的族众，而只能理解为“夏都居民”，它所反映的是地缘关系，而非血缘关系。因此，比“二里头文化是夏文化”更准确的表述其实应该是“二里头文化是夏都文化”。只是考虑到夏王朝最高统治阶层主要出于夏后氏，所以我们才大体上可以说这类夏都文化的“主体”是夏后氏遗存。

邹衡先生曾经说：“考古学文化是我们在田野考古中使用的术语，并不是永远使用的名称，如有可能（确有证据），应该尽量用古代的族属来代替它。”(16)李伯谦先生更认为考古学文化族属研究是反映考古学研究“见物见人”，从而上升到历史学研究高度的重要标志。(17)但毋庸讳言，此类研究鲜见成功案例。究其原因，就在于无论是考古学文化还是古代族群，其内涵都十分复杂，有很多不确定性，要将两者有机地结合起来难度极大。它既要求研究者对族群的构成进行细究，更需要对考古学遗存进行不同层次的划分。林沄先生在谈到古代族群的复杂性时就指出：

考古学文化和族的共同体是否基本一致，在考古学界有不同说法。……因为，我们通常在讨论这类问题时，所使用“族”这一词，本来是一个非常不确定的概念。可以用它来泛指一切见于古代文献的有某种统一专名的人群，只要人群的规模小于原始社会的部落或部落联盟。这种种人群的历史背景和实际性质是有非常大的差别的。比如，“陶唐氏”“有虞氏”可算是族，“晋人”“楚人”也可以算作族。“华夏”“诸夏”是族，单称的“夏人”也是族。这些族的范围大小差别很大，而考古学文化的范围大小也差别很大，所以难怪各人有各人的说法了。(18)

而严文明先生则对考古学文化的层次有精辟论述：

近年来对于考古学文化的研究日益深化，已有可能将其划分为不同的层次。假如我们把文化作为第一层次，文化下面可以分期，每期文化又可分为若干地方性文化类型。这可以算作第二个层次。……实际上，文化类型本身也可以分期，每一小期又可以分为几个

小区，这可以算作第三个层次。……再进一步分析，就会发现每个小区内的文化特征也不完全相同。循此以往，某些地方也许还能分出第四个层次，从而把从考古遗存中所能观察到的共同体缩小到与部落或部落联盟大体相当的规模。如果把这种与层次的划分方法同对于个别遗址所反映的氏族、部落组织结构的研究结合起来，就将使复原远古时代社会历史面貌、探索氏族—部落分布及其活动，发展的历史的工作成为现实可行的方案，而不仅仅是一个美好的愿望。(19)

虽然过去几十年来中国考古学界对考古学文化谱系和文化因素的研究已经取得很大的成绩，但远远未到严文明先生所希冀的程度。而且严先生所说的状态，大抵是针对史前社会而言的，当时人群流动相对较少，不同的氏族—部落可能比较集中在某一特定的区域内活动。但对于夏商社会来讲，地缘政治早已取代，至少是相当程度地取代了血缘政治，已经很难区分出单一氏族或部落的活动区域。比如《夏本纪》称有扈、有男、斟寻等夏人同姓是“用国为姓”，它们早已不是血缘单纯的部落，而是人群复杂的封国，要在其中区分出不同部落的文化谈何容易。(20)因此，实事求是地说，在很长时间内和很多情况下，要通过考古学文化的细分来探索夏王朝时期各氏族（部落）的分布恐怕只是“美好的愿望”而已。这就难怪有学者感慨，在夏文化这个问题上，如果“没有甲骨文一类当时的自证性文书资料出土，不可能解决都邑的族属和王朝归属问题”。(21)

而更深层次的思考则来自对考古学文化与族属对应这一研究范式本身的合理性。有研究者指出：

这种范式就是用分类和类型学来处理大量的材料，用考古学文化来组织这些材料，并将其看作民族学文化一样的研究单位，以便能与史前和历史时期的族群单位相对应，从而构建一种类似编年史学的区域文化发展年表。从积极方面而言，这种范式能将海量的出土文物从时空上安排得井然有序，但是其最大的问题在于会将类型学建构的图像与具体的经验事实混为一谈；也即将今天根据器物整理和分辨的分析单位等同于史前人类的社会或生活单位。其危险在于将历史事实大体等同于一种类型学的构建，因为这很容易将用类

型学方法排除大量差异而抽取的共性，看作远古族群和文化的共性。(22)

虽然要在考古学上论证夏代诸族氏的文化是一项十分困难的工作，但也不是说考古学对此就毫无作为。一般而言，只有确定了某遗址是某族氏的核心居邑，才有可能比较准确地把握该族所表现出的考古学文化，比如确定了夏代都邑，就能够从主体上了解夏后氏文化。受考古和文献材料的双重限制，目前此类研究还只能做到把某一考古学文化类型与特定的族属联系起来的程度，比如以造律台类型为有虞氏文化(23)，以下七垣文化为先商文化(24)，以辉卫型（辉卫文化）为韦族的文化等。(25)这些研究对于探索夏代文化当然是有积极意义的，但更应该意识到，由于我们对这些族团的构成并不了解，也不掌握它们准确的分布地域，各族氏的核心居邑也未发现，因此上述判断都是粗疏的，甚至有可能是完全错误的，都有进一步深入细化的余地。(26)

鉴于考古学文化族属问题的种种复杂性，我们在进行夏文化探索时应该双管齐下，兼顾广义和狭义的“夏文化”，具体来讲就是：

其一，注重夏代都邑在夏文化探索中的突出地位，把握住都邑文化也就把握住了以夏后氏为代表的狭义夏文化。

其二，注重相关族氏分布区内的核心遗址，通过对这些核心遗址考古学文化的分析来把握各族氏的文化。

其三，将上述相关考古学文化置于相应的历史情境下考察，比较和总结出广义夏文化的基本特征。

二 “夏文化”的时间跨度

关于夏文化的时间跨度，学术界意见比较一致，都把“夏代”或“夏王朝时期”作为夏文化的时间界标。大禹之前的夏文化，夏鼐先生称之为“先夏文化”；夏桀亡国之后的夏文化，学术界一般称作“夏遗民文化”。

但是，将夏文化的时间跨度限定在夏代，当然不是从文化本身出发，而纯粹是从研究方便的角度考虑的。徐旭生先生早就指出，王朝的兴衰固然会对当时的文化产生重要影响，但文化的演变绝不会与王朝的始终完全一致。所以他强调：

大家全知道：由于考古工作，我们已经很清楚地知道商代文化层下面压的就是龙山文化层，不惟河南北部有这种现象，就是中部和西部也有这种现象。这就是说在商代文化以前有一种文化叫作龙山文化。那末，说龙山文化就代表夏代文化不是很方便的么？现在有些历史学家就是这样地主张。虽然如此，我们觉得把夏文化和龙山文化两个名词完全等同起来还是不妥当的。为什么呢？是因为：我们通常所指的夏代是指的从夏禹兴起直到夏桀亡国，年代比较清楚的四五百年间；另一方面，在考古学上所指的一种特殊的文化，它的变化却是比较缓慢的。当夏禹兴起的时候，龙山文化已经开始了一二百年也很可能。……至于龙山文化衰熄的时候，或较夏桀稍早，也许当夏桀亡国以后它还残存一个短时期。无论如何，它绝不会由于桀的亡国而突然停止存在，也是很明显的。所以龙山文化与夏代的文化有很密切的关系果然毫无疑问，可是要把这两个词中间画一个等号总是很不妥的。(27)

但问题在于，大禹的受封和夏桀的亡国，究竟会在文化上引起何种程度的变化并通过考古学遗存表现出来，则是一个非常难以把握的问题。“夏文化”就好比一条长河，而考古学似乎天生地缺乏一把利刃，可以准确地将这条长河截成“先夏文化”“夏文化”和“夏遗民文化”三段。当前夏商分界研究中的新旧西亳说、郑亳说等多种观点的激烈交锋，其根本原因就在于考古学在处理过渡期文化或文化分界问题上的束手无策。考古学擅长解决诸如“先夏文化”“夏文化”和“夏遗民文化”的年代序列，却很不擅长在此时间链条上找出诸如大禹立国、夏商分界这类准确的时间节点。前者是相对年代，而后者则是绝对年代，因此考古学只好借助都邑这个媒介将它无法处理的绝对年代问题转化为它所擅长的相对年代问题。(28)邹衡先生就是以此思路来进行夏文化研究的，比如他说：

关于二里头文化的相对年代是明确的，无论是从层位叠压关系和文化内涵的比较，都可以证明：二里头文化晚于河南龙山文化，

早于早商文化。若论其绝对年代，则稍微麻烦一些，碳十四的测定，当然应该参考，但要比准确地断定其绝对年代，碳十四的测定则是无能为力了。这就需要另寻他途。在这一点上，目前我们只好从文献中寻找线索。

一个带关键性的问题，就是关于成汤都亳的地理考证。……那么，成汤所都之亳究竟在哪里呢？我们认为就在郑州。……郑州商城就是成汤的亳都。……由于亳都的确定，商文化就更进一步确定了。……商文化基本上弄清楚了，才有可能辨认出夏文化。(29)

在邹衡先生看来，企图通过碳十四测年的方法来分辨出夏商文化是断不可行的，而只有找到成汤的亳都，才能从时间节点上确定夏文化的下限，这也正是过去几十年来有关夏、商分界（实际上也是“夏文化”和“夏遗民文化”分界）的争论如火如荼的真实原因。

但一个有趣的现象是，在众多学者热衷于夏商分界的争论时，却很少有人对如何分辨“先夏文化”和夏文化的界线发表意见。虽然近年来有关早期夏文化的讨论也很热烈，但大家关心最多的仍然是河南龙山文化晚期是否属于夏文化这类比较粗线条的问题，而几乎无人考虑如何在考古学上确定夏王朝的建立这类更“精确”的话题。这其实并不是考古学家有意要忽略这个问题，而是因为迄今为止还没有特别恰当的遗址供考古学家们对禹都展开充分讨论，从而使得考古学家们缺少了从绝对年代到相对年代的“转换器”。(30)

因此，从某种意义上讲，就目前的考古材料而言，要在考古学上准确地判断夏文化的“起点”几乎是一个无法完成的任务；夏文化的“终点”问题似乎乐观一些，偃师商城被很多学者视为夏商分界唯一的界标。(31)但实际上，即便在考古学上能找到所谓界标，它的“界标”意义也是带有局限性的。如偃师商城的主要发掘者之一杜金鹏就指出：

说偃师商城的始建是夏、商“界标”，准确地讲系指偃师商城是从考古学上运用“早商都城界定法”划分夏、商文化以及先商文化与早商文化的界标，从历史学角度讲，也可作为夏、商王朝更替的考古学界标。这个“界标”并非确指某年某月某日夏、商王朝完成了更替，而只是指夏、商王朝更替的时间下限，即夏、商王朝的更替不

会晚于偃师商城开始建造的时候。偃师商城的始建与夏、商王朝的更替之间，应该有个时间差。只是，这个时间差到底有多长，我们现在无法准确判定——不但考古学目前解决不了这个问题，其他任何学科目前也都解决不了这个问题。(32)

这无疑是实事求是的态度。如果舍弃那种“某年某月某日”夏王朝建立或灭亡的时间节点，那么以目前的材料，还是有可能为夏文化的“始终”找到若干个考古学界标的。我们认为，确立这些考古学“界标”的可能途径包括：

其一，通过对夏代各主要部族活动范围内（也可以理解为夏王朝的版图内）考古学文化的研究，观察这些文化的统一性和多样性，并在夏代历史背景下加以理解。

其二，注重重大历史事件对考古学文化可能带来的影响，注意观察特定区域内考古学文化的变迁，并设法证明上述变化与夏王朝建立或灭亡阶段的特定事件密切相关，借此来确定夏文化的上限或下限。

其三，注重鉴别那些具有王朝更迭意义的特殊遗迹和遗物，通过考察这类指标性遗存的兴衰过程，从而确定夏王朝在考古学文化上的年代跨度。

可以预见，上述途径并不可能彻底解决夏王朝的始建和灭亡的具体时间，却有助于我们的认识最大限度地接近夏文化的“起点”和“终点”。

第二节 对夏文化上限的解读

一 对河南龙山文化的统一性与多样性的解读

1930年秋，中央研究院历史语言研究所发掘了山东历城县龙山镇的城子崖遗址，确认了一种以黑陶为典型特征的史前文化——龙山文化。

(33)龙山文化一经发现，即与以彩陶为典型特征的仰韶文化共同被视为“夷夏东西”的考古学证据。(34)在此后相当长的时间内，龙山文化成为黑陶文化的代名词，凡出土黑陶的遗存均被笼统地归入龙山文化范畴，并出现了山东龙山文化、河南龙山文化、陕西龙山文化和湖北龙山文化等名称，由此逐渐演变成一个内涵极其庞杂的概念，其中包含有多个具有自身特征、文化传统和分布地域的考古学文化的集合体。(35)鉴于此，严文明先生在20世纪80年代初提出应区分各地区的龙山文化，分别给予适当的名称，同时建议把这些考古学文化所代表的时代命名为“龙山时代”，这一意见得到学术界的广泛响应。(36)

根据当时的碳十四测年数据，严文明认为龙山时代诸考古学文化的年代大致在公元前26—前21世纪，早于文献记载的夏代纪年，而与古史传说中唐尧虞舜的时代相当。(37)而最新的研究成果表明，龙山时代的年代跨度应在公元前2300—前1800年，与夏王朝的纪年有相当部分的重叠。(38)由此可见，无论采取何种测年结果，龙山时代与夏代纪年都存在某种程度的重合，早期夏文化必然要在龙山时代的诸考古学文化中加以辨析。(39)

寻找夏文化的空间范围当然要从夏代各族氏的活动区域入手。从上文梳理的夏代都邑分布情况来看，夏后氏最主要的活动范围是豫西的汝颖河上游地区和伊洛地区，但一度扩张到豫东、鲁西和豫北地区。如果一并考虑其他关系密切的同姓和异姓部族的活动范围，则夏王朝的势力范围还可扩张到豫西西部、晋西南、皖北、鲁西地区。

根据前文的分析，上述区域内龙山时期的考古学文化可表列如下：

文化圈	地理区域	文化遗存
第一核心区	汝颖河上游地区	煤山类型
伊洛地区	王湾类型	
第二核心区	豫东鲁西	造律台类型
豫北冀南	后冈类型	
第三核心区	豫西部	三里桥类型
晋西南（东段）	三里桥类型	
晋西南（西段）	陶寺文化	
皖北	花家寺类型	

我们再对上页表所列的考古学遗存进行历史层面的解读，可以获得以下几点认识：

第一，煤山、王湾、造律台、后冈和三里桥等文化类型形成了一个具有相当共性的文化圈，这个文化圈内数量最多、最具共性的器物是用作炊器的夹砂深腹罐，因此可以称之为罐文化圈。除深腹罐外，用作食器的豆、碗（或覆碗式器盖），用作盛储器的双腹盆和高领瓮（罐）也是具有共性的器类。这个具有强烈共性的文化圈，现在学术界通常称之为河南龙山文化，这无疑是恰当的。从上文的分析来看，河南龙山文化在空间分布上与文献所载夏王朝的核心控制区基本重叠，而且河南龙山文化晚期的绝对年代与夏纪年也有相当程度的重合。这种空间和时间上的对应便不宜用偶然性来解释，而只能理解为河南龙山文化，特别是其晚期阶段，应该就是夏王朝的物质遗存。

第二，上述三个核心区文化面貌的相似性表现出依次递减的态势，即第一核心区内的王湾类型和煤山类型最为接近，主要差别是两个区域内鼎的数量略有参差而已；而第二核心区内的造律台类型和后冈类型与王湾类型、煤山类型之间的差距就更加明显，多鬲、多平底盆、多山东龙山文化因素，但在主体上，夹砂罐要占压倒性的多数，罐文化圈的属性依然十分明显；第三核心区的三类遗存其实又可细分为两个层次，其中三里桥类型虽属于河南龙山文化体系，但该类型所表现出的差异性已经非常突出了，远远超过了造律台、后冈类型与王湾、煤山类型之间的

差别，多鬲、多单耳罐、多绳纹，夹砂罐甚至很难说是最主要的炊器，罐文化圈的属性已经不明显了。第三核心区内的另一层次是陶寺文化和花家寺类型，从文化面貌上讲，它们都是独立的考古学文化，只是在一定程度上与河南龙山文化发生过交流和相互影响。其中花家寺类型中的河南龙山文化因素似较陶寺文化更多一些，而陶寺文化对河南龙山文化几乎持排斥态度，倒是陶寺文化的典型器物背壶在王湾类型和煤山类型的遗址中可以见到，所以陶寺文化和花家寺类型完全是和罐文化圈并列的其他两个文化共同体。上述三个核心区所形成的四层文化圈与《尚书·禹贡》所描述的甸、侯、绥、要、荒五服实有异曲同工之妙。

第三，从族群的分布来看，上述第一核心区主要是夏后氏及其同姓斟寻、费氏的原居地，此外还包括族姓不明的有洛氏，以及部分“外来人口”如后羿、寒浞等类；第二核心区的族群最为复杂，比较明确的有祝融八姓、有虞氏、皋陶偃姓之后、伯益嬴姓之后以及穷寒氏等泛东方族群；而第三核心区中的皖北地区已知部族有著名的涂山氏，大抵属于淮夷系统，而豫西西部有姒姓的彤城氏，临汾和运城盆地则是陶唐氏的根据地。把族群分布和各区考古学文化的亲疏远近结合起来考虑，所得结论富有趣味：王湾类型与煤山类型在文化面貌上高度一致，而这一区域内的主体居民是夏后氏、斟寻氏等姒姓部族的族众，同姓部族享有相似的物质文化是非常自然的现象。第二核心区的造律台类型和后冈类型与第一核心区的王湾、煤山类型在文化上的趋同性，则应该是上文所论述的夷夏联盟（也包括祝融八姓之后）的具体反映——一方面，以皋陶、伯益之后为代表的部分东夷族氏已经华夏化，他们在生活方式上与夏后氏等姒姓部族并无不同；另一方面，原产于东方的鸡彝（陶鬯）成为“夏礼”中的核心器类，“夏文化”中蕴含了典型的东方因素。⁽⁴⁰⁾甚至可以说，所谓“夏文化”在相当程度上就是夷夏融合的产物，“血统纯正”的夏文化其实并不存在。而第三核心区诸考古学文化所表现出的独特性，固然从整体上说明这些地区在龙山晚期还不能纳入“夏墟”的范畴，但其中的内涵则各有千秋——在晋南，以陶寺文化为代表的陶唐氏文化在夏王朝建立之后还保持有强大的惯性，依旧占据了临汾和运城盆地的大部，只有垣曲盆地和夏县一带可能是夏文化的分布区；在皖北，由于当地有强大的先行文化——大汶口文化，“历史包袱”过重，尽管有“禹娶于涂山”以及“禹会涂山”这样的历史事件，但作为外来因素的“夏文化”仍不

足以彻底改变当地的文化传统，所以形成了花家寺类型这种兼具山东龙山文化、河南龙山文化和土著文化因素的混合遗存；在豫西西部，尽管分布有彤城氏这样的姒姓部族，但这一地区的三里桥类型在文化面貌上与王湾类型和煤山类型差别明显，这恰恰表明考古学文化与族属对应的复杂性，考古学文化完全有可能超越了血缘关系——同姓部族的文化未必相同，而异姓部族的文化未必不同；华夷之辨，最根本的标准是文化，而非血缘。而民族研究表明，在文化异同和族群之间，很少有一一对应的关系，能表现族群边界的很可能只是物质文化中的一小部分，而其他特征或式样则为多个群体所共有。^{〔41〕}河南龙山文化所表现的统一性和多样性，应该体现了夏王朝多族氏共存的历史事实。

综合上述解读，我们大体上可以说：在龙山晚期，第一核心区的王湾类型和煤山类型可以理解为狭义的夏文化——即以夏后氏为主体创造的文化。它们又和第二核心区的造律台、后冈类型共同组成了广义的夏文化——即建立在部族联盟基础上的夏王朝文化。而第三核心区的情况则更加复杂，从文化面貌上看，晋南大部 and 皖北地区虽在不同程度上与王湾类型和煤山类型发生联系，但均不能纳入河南龙山文化体系，都属于独立的文化区；而从政治关系上讲，夏后氏与晋南的陶唐氏以及皖北的涂山氏有着密切关系，陶唐氏（包括其后裔御龙氏）、涂山氏都是夏王朝的重要组成部分，因此它们的遗存也可以视为广义夏文化。

二 “禹征三苗”的考古学解读

前文已述，“禹征三苗”是发生在夏王朝建立前夜的重大历史事件，如果能在考古学上加以确认，不仅可以“证明古书之某部分全为实录”，更可以有效地解决夏文化的上限问题。以下我们试从不同角度加以解读。

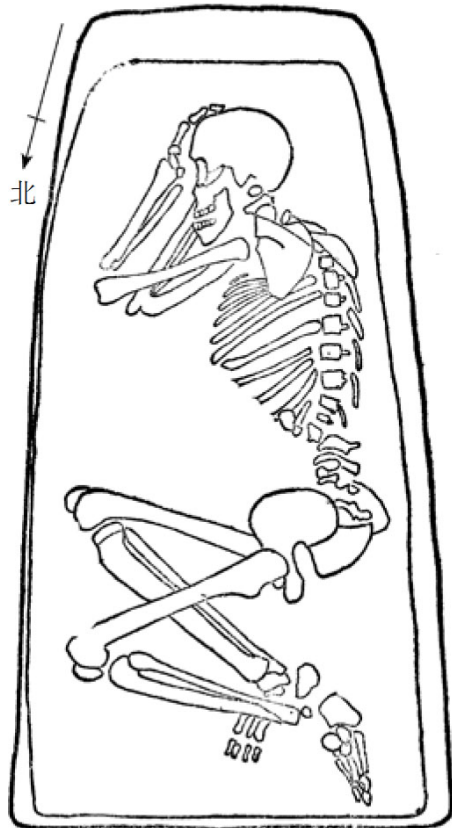
（一）下王冈类型和杨庄二期类型的南扩

下王冈遗址位于河南省淅川县西南部的下王冈村，遗址三面临丹

江，饱受侵蚀，面积仅存6000平方米。1971—1974年，为配合丹江口水库的建设，河南省博物馆文物工作队对该遗址进行了数次发掘，获得一批仰韶文化、屈家岭文化、龙山文化、二里头文化和西周时期的遗存。⁽⁴²⁾发掘者将下王冈遗址的屈家岭文化分为两期——屈家岭一期和屈家岭二期⁽⁴³⁾，但从文化面貌上看，下王冈的屈家岭一期与屈家岭文化晚期相当，而这里的屈家岭二期实际上就是石家河文化。⁽⁴⁴⁾

发掘报告中归入龙山时期的遗存主要有墓葬53座（土坑墓29座，瓮棺葬24座），灰坑118个，另外还有少量陶窑和灶。土坑墓一般为长方形竖穴，另有少量呈椭圆形。墓内主要埋葬成人，但也有少数儿童土坑墓。瓮棺葬多用罐、鼎、盆作葬具，主要是儿童瓮棺葬，少数是成人瓮棺葬。29座土坑墓中，采用屈肢葬者16座，直肢葬12座，另有1座是二次葬。

据发掘报告的统计，下王冈遗址龙山文化层中共出土陶器234件。陶器中以泥质黑陶居多，占总数的60%，夹砂灰陶次之，占30%，泥质和夹砂棕陶较少，约占10%。纹饰以绳纹、篮纹为主，方格纹、弦纹、附加堆纹次之。主要器形有鼎、罐、钵、碗、豆、杯、盘、甑、盆、簋、壶、瓮、缸、鬲、盂、器盖和器座等。其中鼎的数量最多，共72件，约占出土陶器总数的三分之一，且以侧装三角形高足鼎和柱状足鼎为主，基本不见石家河文化的宽扁足鼎，也不见王城岗和煤山等遗址所流行的矮足鼎。罐的数量仅次于鼎，除了深腹罐和圆腹罐之外，还有一定数量的单耳罐和双大耳罐。从器物特征来看，下王冈龙山文化层出土的侧装三角形高足鼎、柱足鼎和夹砂罐与瓦店二、三期的同类器相似，说明两者年代大致相当。



0 20 厘米

图4-1 下王冈遗址M500的屈肢葬



0 20 厘米

图4-2 下王冈遗址W593瓮棺葬

发掘者认为，下王冈遗址的龙山遗存是从当地屈家岭二期文化（即石家河文化）发展而来，但鼎和罐是河南龙山文化的因素，而单耳罐和

双大耳罐则是源自陕西龙山文化。⁽⁴⁵⁾换言之，发掘者主张下王冈遗址的龙山遗存在主体上应归入石家河文化系统，而不属于河南龙山文化。这类遗存的文化属性究竟如何，这里试作分析。

葬俗是考察一类遗存文化属性的关键因素，从下王冈龙山墓葬多见屈肢葬这一现象来看，说明该遗址龙山时期的居民主要是当地屈家岭、石家河文化居民的后裔。但是，与该遗址石家河文化时期（屈家岭二期）相比，龙山阶段的文化面貌变化是非常显著的。石家河文化阶段的陶器以泥质棕色陶居多，夹砂灰陶次之，而龙山时期泥质黑陶占60%左右，夹砂灰陶次之，泥质棕陶数量已经很少。从纹饰上看，石家河文化时期陶器多素面，有纹饰者以篮纹、绳纹和方格纹为主，而龙山阶段素面陶器显著减少，绳纹、篮纹流行。从器类上看，石家河文化阶段鼎是最主要的炊器，但几乎都是江汉平原所流行的宽扁足鼎和罐形小鼎，另有个别煤山类型所流行的矮足鼎；下王冈龙山阶段鼎依然是主要炊器，但石家河文化的宽扁足鼎已然绝迹，代之而起的是河南龙山文化的扁三角形高足鼎和柱足鼎。

综合上述文化特征，可以肯定下王冈遗址在石家河文化阶段已经明显受到煤山类型的影响，下王冈H288：20高领瓮⁽⁴⁶⁾与瓦店一期的IVT3H61：29⁽⁴⁷⁾同类器在形制上几乎完全相同，据此可知两者的年代大体接近。而到了所谓下王冈龙山文化时期，也即煤山类型的晚期阶段，屈肢葬依旧流行，这种稳定的葬俗说明当地的居民没有变化，但在文化面貌上几乎被河南龙山文化所同化，最显著的标志就是扁三角形高足鼎和柱足鼎对石家河文化宽扁足鼎的完全替代。与此同时，由于下王冈地处丹江下游，这里自古就是鄂豫陕三省文化交流的要道，因此它在文化面貌上又不可避免地带有较多的客省庄二期文化特征。但从总体上讲，下王冈的龙山遗存应该归入河南龙山文化，将其称为河南龙山文化下王冈类型是合适的。这就是说，在河南龙山文化晚期的早、晚段之间，下王冈遗址经历了一次明显的文化变更，早段是石家河文化，晚段则是独具特色的河南龙山文化下王冈类型。

尤其值得注意的是，这种文化更替现象在龙山晚期的豫西南地区并非孤例，而是普遍存在，例如淅川下寨和邓州八里岗等遗址均可见到类似现象。

下寨遗址位于淅川县滔河乡下寨村北，北临丹江，东、南临滔河，遗址总面积约60万平方米。2009—2010年，河南省文物考古研究所为配合南水北调中线丹江口库区大坝加高工程，对属于未来淹没区的淅川下寨遗址进行发掘，发现了较为丰富的仰韶文化、石家河文化、河南龙山文化晚期以及二里头文化早期阶段的遗存。

下寨遗址石家河文化墓地共发现墓葬24座，其中10座出土有随葬品，主要是玉石钺、玉璜、红陶杯、簋形器、壶形器、罐等，均是石家河文化的常见器物。但到了河南龙山文化晚期阶段，墓葬以瓮棺葬为主，共清理45座，葬具包括瓮、罐、豆等，出土的主要陶器器类有鼎、罐、豆、盆和瓮等，均是河南龙山文化的核心器类。(48)

八里岗遗址位于河南省邓州市城东约4公里处的白庄村北的岗地上，在遗址北面有湍河自西向东流过。20世纪70年代，因取土而致使遗址文化层遭到破坏，现存面积约6万平方米。自1991年以来，北京大学考古系师生在此进行过多次发掘，发现仰韶、屈家岭、石家河和所谓八里岗四期（龙山晚期）等不同阶段的遗存。

八里岗四期遗存残留较少，最初仅在耕土层下发现一些残破灰坑，可复原陶器极少，可辨器类有鼎、罐、豆、杯和盆等。发掘者指出，这一阶段的陶器以夹砂陶居多，泥质陶较少；陶色以灰陶为主，黑陶次之，灰褐陶少量，不见红陶；纹饰以篮纹、绳纹为主，有少量弦纹和镂孔。发掘者认为该期遗存与石家河文化陶器差异甚大，明显受到河南龙山文化晚期遗存的强烈影响。(49)

1998年，在该遗址的西部发现丰富的石家河文化时期和八里岗四期遗存的堆积，主要有灰坑400余座，其中多数属于后者。石家河文化陶器主要有粗砂红褐素面陶的宽扁足鼎、大口缸、碗，夹蚌红褐素面陶的扁足釜形鼎，泥质黑、灰篮纹陶的高领罐和附加堆纹罐，细泥素面压光灰陶的豆、碗、盖，粗泥素面红陶的杯，细泥黑陶轮制的薄胎杯等。属于八里岗四期的陶器器类则有夹砂灰褐陶篮纹三角足釜形鼎、夹砂灰褐陶方格纹鼎、细砂灰褐陶绳纹瓮、泥质灰陶卷沿大口瓮、泥质红陶方格纹敛口盆、泥质红陶素面刻划纹盃、泥质红褐陶间断绳纹加篮纹罐、泥质棕褐陶刻划纹薄胎高领小罐、泥质灰陶间断方格纹罐、泥质红陶直领

广肩罐、泥质灰陶高柄豆、黑皮灰陶高柄豆、泥质灰陶圈足盘等。⁽⁵⁰⁾虽然这些器物的文化因素来源多样，但带有浓烈的河南龙山文化特征，而明显地与石家河文化“分道扬镳”。

长期以来，学术界对于广泛分布在豫西南和鄂西北，以淅川下王冈晚二期和均县乱石滩上层为代表的龙山晚期遗存的文化属性争议很大，出现了诸如乱石滩文化、河南龙山文化下王冈类型、王湾三期文化乱石滩类型、石家河文化青龙泉类型、后石家河文化、三房湾文化以及二里头文化下王冈类型等各种名称。⁽⁵¹⁾导致意见纷陈的原因是显而易见的，豫西南和鄂西北本身就地处河南龙山文化、石家河文化和客省庄二期文化三种考古学文化分布区的交会地带，文化因素互见，文化性质自然不易判断；而又恰恰在龙山晚期，这个交会地带发生了剧烈的文化更迭，河南龙山文化大规模地替换石家河文化，再加上客省庄二期文化的渗透，文化面貌自然变得极其复杂。要对此种文化交汇地带过渡期的文化性质做出判断，是难上加难的事情，出现争论是十分正常的。

河南龙山文化的南扩并不局限在豫西南，在河南南部地区，也出现了杨庄二期类型向南拓展的现象。

杨庄遗址位于河南省驻马店市西南6公里的橡林乡杨庄村，面积约4万平方米。1992年秋，北京大学考古学系及当地文物工作者联合发掘了该遗址。发掘表明，杨庄遗址主要包括三期遗存：一期为石家河文化，二期属河南龙山文化，三期则是二里头文化。⁽⁵²⁾

杨庄一期陶器以夹砂和泥质陶为主，另有少量的夹蚌陶。灰陶居多，黑陶次之，褐陶较少。纹饰以篮纹最多，约占50%，素面陶次之，约占43%，绳纹和方格纹都很少，附加堆纹、弦纹、旋纹和刻划纹更罕见。石家河文化的典型器物如红陶杯、红陶鸟、宽扁足鼎、漏斗形刻槽盆在此均可见到，但也有河南龙山文化的器类如深腹罐、乳足鼎等。

杨庄二期陶器发生了显著的变化，最突出者有以下几点：（1）各类陶罐如深腹罐、鼓腹罐和圆腹罐均以竖行篮纹或斜行篮纹为主，少见杨庄一期的横篮纹；（2）陶鼎几乎都是矮足鼎和锥足鼎，基本不见石家河文化的宽扁足鼎；（3）杨庄一期流行的红陶杯在此期基本不见。上述迹象表明，杨庄二期的文化属性发生了改变，由第一期的石家河文

化转变为河南龙山文化。由于杨庄遗址地处两个文化的交会地带，且先行文化是石家河文化，所以杨庄二期仍保留有较多的石家河文化因素，故发掘者将这类遗存称为河南龙山文化的杨庄二期类型。

已经有多位学者指出，促使下王冈类型和杨庄二期类型南扩的历史动因就是“禹征三苗”。⁽⁵³⁾实际上，在河南龙山文化晚期，该文化不仅占有了豫西南和豫南地区，而且还进一步扩张到鄂西北，因此在诸如随州西花园、郧县大寺和宜都石板巷子等遗址均可以看到类似的文化更替现象。⁽⁵⁴⁾然而，最能体现“禹征三苗”这一历史事件对区域文化的巨大影响的则莫过于石家河遗址的嬗变了。

（二）石家河遗址的“沦陷”

石家河遗址位于湖北省天门市石河镇，地处大洪山南麓、江汉平原的北部，是长江中游地区面积最大、延续时间最长、等级最高、附属聚落最多的史前聚落城址。多年来的考古工作已经表明，这一地区的文化序列是油子岭文化、屈家岭文化、石家河文化和后石家河文化，其中屈家岭和石家河文化时期是该城址的繁荣期。

区域调查表明，大洪山南麓史前聚落的演变大体经过了以下四个阶段：油子岭文化时期，这一区域仅发现遗址6处，分布较零散，规模最大的龙嘴遗址已经出现平面近圆形的环壕土垣的聚落结构，土垣内的面积约6万平方米。屈家岭文化时期遗址上升至22处，集中分布于石河镇北一带；这一阶段最显著的变化是在石河镇北形成了石家河古城，城址平面略呈圆角长方形，南北长约1200米，东西宽约1000米，城墙现存顶宽8—10米，底宽约50米，高达6—8米；城内面积达120万平方米，如果加上城外环壕及人工堆筑的土岗，其面积达200万平方米以上，石家河城址显然已经发展成为区域中心。到了石家河文化时期，这一地区的遗址剧增，达63处，除集中分布于石家河古城周围外，周边地区的遗址数量也明显增加；石家河古城继续使用，并进入鼎盛期。然而，在后石家河文化时期，遗址锐减，只发现14处，集中分布在原石家河古城的东南一带；遗址面积也急剧缩小，面积最大者仅4万平方米，最小者1.5

万平方米，遗址规模甚至不如油子岭文化时期。(55)

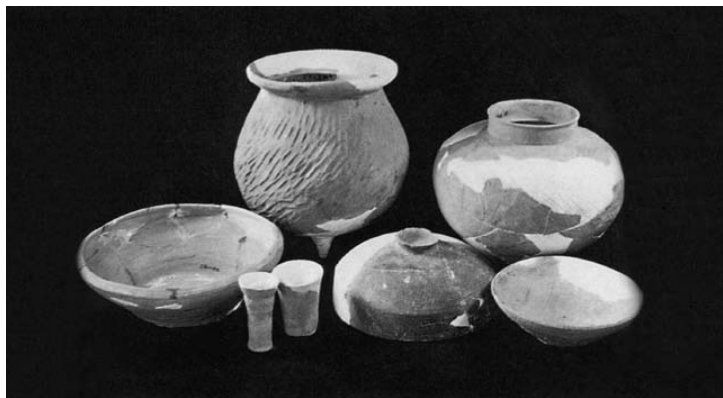


图4-3 驻马店杨庄遗址第一、二期遗存陶器

近年来，在石家河城址的中心部位谭家岭发现了早于屈家岭文化时期、带环壕和城垣的城址，其中壕内面积约26万平方米，城垣内面积约18万平方米。发掘者认为，谭家岭古城的年代比石家河古城的年代至少早500年以上。(56)同时，对石家河古城东南部城垣的解剖发掘表明，城垣的兴建年代不早于屈家岭文化晚期，而最晚在石家河文化晚期该城城垣就已经被夷为平地。(57)

早在石家河遗址肖家屋脊地点的发掘中，发掘者就已经注意到这里的石家河文化早、晚期之间的显著差别：

早期少见玉器，而晚期则突然出现大量玉器。……石家河文化晚期开始流行瓮棺葬式和大面积的瓮棺墓地，这些瓮棺墓中随葬有大量玉器。不仅肖家屋脊遗址如此，而且荆州枣林岗和钟祥六合等石家河文化晚期遗址也是这样。而在历年的田野工作中，我们始终没有发现过石家河文化晚期土坑墓。这种情况表明，石家河文化早期土坑墓葬俗发展到石家河文化晚期为瓮棺葬俗所替代。石家河文化早期带有宗教性质的陶臼遗迹到石家河文化晚期也不见踪影。

对于这种文化遗存上的巨大差异，发掘者认为：

石家河文化早期和晚期之间存在显著差别的主要原因是，晚期遗存替代早期遗存只延续了一部分早期的文化因素，却融入了大量非当地文化传统的新文化因素，其中最主要的是河南龙山文化因素

和山东龙山文化因素。这些新的文化因素，有的是外来文化的传入或影响，有的是文化交互作用。石家河文化晚期在融合了多种来源的文化因素之后，形成了有别于石家河文化早期遗存的自身特色。因此从总体上看，它与早期文化有相当大的差别，与早期文化之间呈现出一种“断层”现象。有部分学者认为石家河文化晚期遗存与早期遗存的差别很大，“基本上没有直接的发展关系，故不应再纳入石家河文化范畴”，而应该命名为另一种文化或文化类型。(58)

学术界后来通常把石家河文化晚期遗存称为“后石家河文化”。据孟华平的研究，石家河文化陶器的典型特征是：灰陶较多，流行篮纹、方格纹，出现模制技术；典型器物为宽扁足盆形鼎、厚胎红陶杯、长颈鬶、高领罐、（漏斗形）擂钵、卷（或折）沿豆、盆、碗、高足杯、深腹盆形甑等；绝对年代约在距今4500—4200年。而后石家河文化陶器特征则是：以黑、灰陶为主，流行方格纹、弦断篮纹、绳纹，出现叶脉纹。典型器物有盂、侧装三角形足鼎、敞口浅盘豆、高领下腹内收罐、敛口深腹钵、敛口厚唇瓮等；绝对年代约为距今4200—4000年。(59)

对于这两种文化的兴衰，孟华平也有独到的见解：

石家河文化的脱颖而出，却并非屈家岭文化自然发展的简单产物。石家河文化中篮纹、方格纹的流行及袋足鬶的大量发现均不能从屈家岭文化中寻找答案。青龙泉三期类型所见（青龙泉T7⑤A：51、T2⑤C：6），季家湖类型所见蛋壳高柄杯、镂孔粗圈足豆、橄榄形罐、矮领瓮、筒形擂钵，石家河类型所见白陶鬶（肖家屋脊）、甗（邓家湾），尧家林类型所见夹砂深腹罐（土城）、黑陶带流壶形器、黑陶觚形器、附鸟喙形纽的子口凹底瓮（栗山岗），等等，也非长江中游的传统特点。所以，石家河文化的产生还应有其他背景。

后石家河文化时期，长江中游地区的传统特征越来越少，除少量因素如红陶杯、钵等有所保留外，大量的遗存与长江中游地区传统文化并无关联。如石家河文化时期非长江中游文化传统的矮领瓮、浅盘圈足豆、擂钵、夹砂深腹罐、鬶等有了进一步的发展，新出现了盂、鬲，流行瓮墓葬和玉器等。说明此时长江中游地区的文

化传统已被打破，出现了新的变革。(60)

而王劲先生在整理石家河遗址群中的三房湾、石板冲、贯平堰三处遗址的发掘材料时，石家河与后石家河文化在面貌上的巨大差异给她留下极其深刻的印象。但她不太同意“后石家河文化”的命名方式，而主张以典型遗址三房湾来命名这类遗存，并概述其特点是：

三房湾文化的各类型，因所处地理位置的不同，在与各自周边同期文化的接触交流和冲击下，所接受的外来文化因素亦有差异。但构成三房湾文化各类型陶器基本组合中的大部分新器形，多可在北面中原地区河南龙山文化中、晚期的煤山类型和王湾类型的同类器中见到，尤其是煤山类型中相同或相近的器形较多。如三房湾文化中的大型浅盘直壁粗圈足盘、浅盘细高圈足豆、矮直领鼓腹小平底瓮、小型直领鼓腹平底罐、矮直领广肩缩腹小平底瓮、矮直领鼓腹小平底（或平底微凹）瓮、折沿深腹圈底三矮小聚足罐（此型罐在石家河文化三房湾类型中即已出现）、侈口斜直腹壁觚等，在煤山龙山文化一、二期（主要在煤山二期）及煤山类型的龙山文化中，均可见到与以上器类相同或近同的器形。……由于中原龙山文化后期逐渐强盛，在河南龙山文化中、晚期，石家河文化通过汉水支流北进的势力渐弱，煤山等类型龙山文化向南拓展扩大的势力远大于北进的石家河文化，龙山文化晚期向南传播之势经汉水直达长江峡区。中原煤山等类型龙山文化南下，以取而代之之势的强大冲击，抑制了石家河文化的发展，改变了本区域内原有的文化格局。……综合以上几个遗址的三房湾文化遗存碳十四测定年代数据观察，三房湾文化的绝对年代，早期似在距今4200年，晚期在距今3900年左右，已进入夏文化的年代范围。(61)

如果说考古学者早已就石家河与后石家河文化之间的巨大反差形成了共识，那么，现在他们也对造成这种巨变的原因达成了新的共识，普遍相信这就是“禹征三苗”所带来的直接后果。关于这一认识，方勤将其概述为：

长江中游一带是古史传说的“三苗”部落所在区域。在近两千年的时间里，长江中游群城迭起、文化璀璨，与古史传说的“三苗”部

落时代相吻合，暗示当时长江中游已进入早期国家文明形态。油子岭文化—屈家岭文化—石家河文化属于同一个谱系，目前已经得到考古学的证实。而进入后石家河文化时期，文化面貌为之一变：大量精美玉器出现，瓮棺葬流行，可以说，后石家河文化与石家河文化之间，不是谱系的延续，而是谱系的巨变，意味着出现了明显的社会和文化转型。关于后石家河文化所反映的历史事件，当与“禹伐三苗”有关。……在古史传说的尧、舜、禹时期，特别是禹时期，已经进入国家文明的前夜，代表中原文化的“禹”对代表长江文明的“三苗”进行了讨伐，所说的“三苗”亦即南方地区，更准确地说，也就是长江中游地区以石家河为中心的聚落，而后石家河文化的面貌突变，并大量出现中原龙山文化的文化因素，当是与此传说事件吻合。(62)

（三）句芒类玉器在石家河遗址的勃兴

自20世纪50年代以来，在石家河遗址的瓮棺葬中多次发现玉器，被认为是石家河文化玉器的典型代表。(63)2015年，在石家河古城核心区谭家岭发掘的5座瓮棺葬中，又出土了200余件精美玉器。(64)在这些玉器中，最引人注目的器类和纹饰主要有三类：一是嘴吐獠牙、双耳带环的玉神像，如谭家岭9号瓮棺出土的“玉人头像”；二是具有典型五官模样的玉人像，如谭家岭8号瓮棺出土的“玉人头像”；三是双翅展开或收拢的玉鸟（学术界通常称之为玉鹰），可以谭家岭遗址8号瓮棺出土的鹰纹玉圆牌和9号瓮棺出土的双鹰玉牌饰为代表。(65)

在传世品中也有不少类似风格的玉器，早已引起了学者们的注意。邓淑蘋将这类神像和人像统称为“神祖面纹”，不仅对相关资料进行了最为详备的收集，而且概述了学术界对于这类玉器的认识：

最早被学术界认知的一件雕有神祖面纹的带刃玉器，是刘敦愿征集山东日照两城镇的玉圭，1972年首度发表。……两城镇玉圭的公布，甚早就引起了学者们的关注，1979年林已奈夫、巫鸿都撰文将之与许多流散品，包括带刃器与嵌饰器串联起来讨论。1985年巫

鸿将之与文献中的“东夷”作了联系，笔者则于1986年论文中，广搜相关资料分析其间复杂的演变关系。到了20世纪80年代末，长江中游石家河文化遗址中出土许多具象与抽象的神祖面嵌饰器或佩饰器（报告中多称之为“玉人头”“玉兽头”），证明林已奈夫、巫鸿及笔者论文中所论述的一些早年流散欧美的雕有这类纹饰的嵌饰器，并不是海岱地区的山东龙山文化，而是江汉地区的石家河文化晚期的遗物，因此学界开始有了新的看法。杨建芳于1992年提出移民的观点，认为这是东夷族被蚩尤战败后分裂，其中名号为少昊摯的一支移民到长江中游的结果。⁽⁶⁶⁾



图4-4 石家河遗址玉器

- 1. 谭家岭W9玉神面
- 2. 谭家岭W8玉人像
- 3. 谭家岭W8鹰纹玉牌
- 4. 谭家岭W9双鹰玉牌

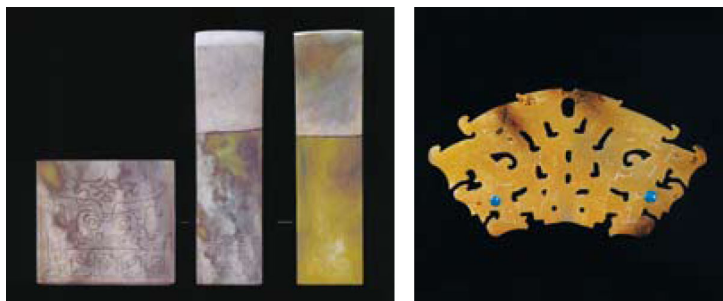


图4-5 两城镇玉圭与西朱封玉冠饰

然而，近年来的发掘表明，尽管这些玉器大多出土在石家河遗址，但实际上它们的年代均属于后石家河文化时期。这也就是说，这批玉器是伴随着中原文化大规模进入江汉平原之后才出现的，因此需要重新考虑它们的性质和文化属性。

从两城镇玉圭⁽⁶⁷⁾和临朐朱封龙山墓葬⁽⁶⁸⁾出土的玉冠饰来看，这类神祖纹玉器与山东地区关系密切。早在1979年，巫鸿就提出这些玉器及其纹样反映了东方太皞和少皞部落的鸟图腾信仰。⁽⁶⁹⁾这确是一个卓识，但略显笼统，还可以做进一步的细究。

《左传》昭公十七年载：

秋，郯子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：“少皞氏鸟名官，何故也？”郯子曰：“吾祖也，我知之。昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也；鵙鸠氏，司马也；鵙鸠氏，司空也。爽鸠氏，司寇也；鹁鸠氏，司事也。五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。自颡顓以来，不能纪远，乃纪于近。为民师而命以民事，则不能故也。”

据郯子所言，鸟图腾信仰是少皞氏所独有，而与太皞氏无涉。也正是因为鸟崇拜的缘故，少皞部族中还诞生过一位人面鸟身的大神，这就

是五祀之一的句芒。《左传》昭公二十九年所载魏献子和蔡墨的一段对答，揭开了句芒的来历：

献子曰：“社稷五祀，谁氏之五官也？”对曰：“少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也。后土为社；稷，田正也，有烈山氏之子曰柱为稷，自夏以上祀之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”

据蔡墨所论，重是少皞氏四叔之一，也即少皞集团中某个部族的首领，因有功德而死后被尊为五祀之一，即句芒。《礼记·月令》称：“孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中。其日甲乙。其帝大皞，其神句芒。”春日草木生长，故句芒“盛德在木”，为东方之神。徐旭生先生认为这个重也就是帝颛顼“绝地天通”之后所任命的“南正重”，为少皞氏的大巫。(70)

句芒能降福于人，《墨子·明鬼下》记：

昔者秦穆公，当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方。秦穆公见之，乃恐惧奔，神曰：“无惧！帝享女明德，使予锡女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。”秦穆公再拜稽首曰：“敢问神名？”曰：“予为句芒。”

秦穆公在宗庙见到人面鸟身的句芒，实在不是偶然，因为嬴姓之秦本来就是少皞之后。《史记·秦本纪》载：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土。已成，帝锡玄圭。禹受曰：“非予能成，亦大费为辅。”帝舜曰：“咨尔费，赞禹功，其赐尔皂游。尔后嗣将大出。”乃妻之姚姓之玉女。大费拜受，佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳。舜赐姓嬴氏。

《史记·秦本纪·正义》进一步解释道：

《列女传》云：“陶子生五岁而佐禹”，曹大家注云：“陶子者，皋陶之子伯益也。”按此，即知大业是皋陶。

大业即皋陶，则大费（柏翳）即皋陶子伯益，他们都是少皞氏的族长，故《史记·秦本纪·索隐》称：

《左传》郟国，少皞之后，而嬴姓盖其族也，则秦、赵宜祖少皞氏。

秦出于少皞氏，所以秦人先祖中颇有与鸟有关的传说。《史记·秦本纪》记：

大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。
……大廉玄孙曰孟戏、中衍，鸟身人言。

秦之先既有鸟俗氏，又有“鸟身能言”者，实际上都反映了少皞氏的鸟崇拜传统。句芒之神原本就是少皞氏四叔之一的重，而秦出于少皞集团，属于同族，这就是句芒赐福秦穆公的历史根源。

重既为少皞集团某一部族首领，又为东方之神句芒的这种双重身份，对于正确理解神祖纹玉具有决定性作用。纵观这类玉器，虽然纹饰和造型多样，但实际上仅有三种母题，即神、人和鸟。而最可注意的是，从两城镇玉圭和台北故宫所藏两件玉圭纹饰来看，玉圭上的主体纹样既可以是神像，也可以是神鸟，这说明神与鸟的母题是可以相互替换的。特别是台北故宫玉圭上神鸟的腹部有一抽象的神像，更进一步证明神与鸟之间有密切关系，它们实际上代表的是同一种神灵。毫无疑问，在上古东方各部族中，形象为鸟的神灵最有可能就是句芒——它不仅表现为口吐獠牙、略显狰狞的神像，也可以是昂首挺立、羽翼刚健的立鸟，这也正是文献记载句芒是人面鸟身的原因所在。很自然地，我们可以想见，那些与神像和神鸟伴出的人形母题无疑就是重的造型，是句芒之神在人间的真实形象。尤可注意的是，这类玉人像毫无例外均有向后披散的长发，这大概就是《礼记·王制》所谓“东方曰夷，披发文身”的具体表现。重是少皞氏之首领，是一个真实的历史人物，故以普通面貌示人；而他的化身句芒则是东方之神，则塑造出狰狞造型或表现为该族所崇拜的鸟形，以此来区隔人神之别。石家河玉器中人、神、鸟的三种

造型实际上分别代表了重、句芒以及句芒的化身，因此这类玉器不妨称之为“句芒”类玉器。

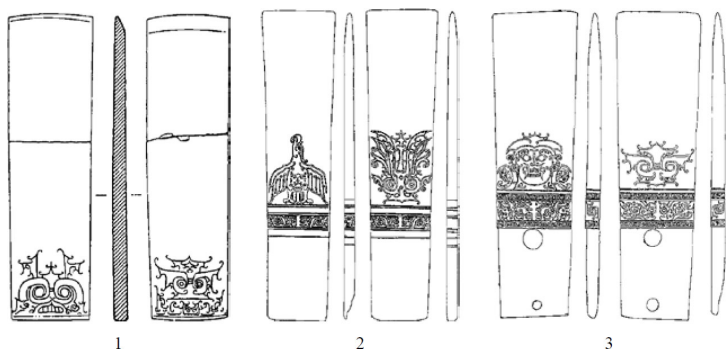


图4-6 出土和传世的句芒类纹饰

1. 两城镇玉圭 2. 台北故宫鹰纹玉圭 3. 台北故宫神面玉圭

除了上述单一母题的器物外，在这类玉器中，还有一些是组合母题造型的。但有意思的是，组合方式主要有三种，分别是神—人组合、鸟—人组合、神—鸟组合。在洞察了这类玉器中人、神、鸟三种母题的真实含义后，这些组合的意蕴也就昭然若揭了：神—人组合与鸟—人组合在本质上是相同的，均是句芒和重的组合，旨在说明句芒与重的转换关系；而神—鸟组合则用于揭示句芒的两种面相，既可以为具象的神面，也可以是抽象的化身。

如果上述理解不错的话，就必须回答一个问题：少皞之墟远在曲阜(71)，为何如此众多的少皞族玉器集中出土在千里之外的江汉平原？我们认为，导致这一现象的原因正是“禹征三苗”。

在有关这场战争的文献记载中，有一些关于人面鸟身大神的说法值得格外关注。如《墨子·非攻下》说：

昔者三苗大乱，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝。龙生于庙，犬哭乎市。夏冰，地坼及泉。五谷变化，民乃大振。高阳乃命玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。四电诱祗，有神人面鸟身，若瑾以待。搃矢有苗之祥，苗师大乱。后乃遂几。禹既已克有三苗，焉磨为山川，别物上下，卿制大极，而神民不违，天下乃静，则此禹之所以征有苗也。

《太平御览》卷八八二引《随巢子》也有类似的记载：

昔三苗大乱，天命殛之，夏后受于玄宫。有大神，人面鸟身，降而福之：司禄益食而民不饥，司金益富而国家实，司命益年而民不夭，四方归之。禹乃克三苗，而神民不违，辟土以王。

两条记载虽然有所差异，但都反映了禹在征伐三苗的过程中得到了一个“人面鸟身”大神的鼎力支持。杨宽先生曾经考证这位大神是秦人始祖伯益，略显曲折，其实倒不如孙诒让《墨子间诂》释作句芒更为直接有据。⁽⁷²⁾那么，作为东夷族神的句芒又缘何会助大禹伐三苗呢？这就需要从夷夏关系以及“禹征三苗”的过程来理解。

在上文中，我们反复强调了夷、夏的交融问题，夷、夏之间固然有纷争，但主体是政治联盟，夷、夏真正的敌人不是对方，而是另有其人——南方的苗蛮集团，“禹征三苗”就是这一史实的具体反映。

前文已述，尧、舜、禹均发动过对南方苗蛮集团的战争，“禹征三苗”其实是夷夏联盟与三苗集团斗争的代名词。所谓“禹征三苗”，实际上是夷夏联军共同创造的。而在当时，少皞族首领就是皋陶、伯益二人，他们是辅佐禹的第一功臣。虽然文献中缺乏皋陶、伯益曾经参与征三苗之役的确切记载，但也有些线索可供参考，如《尚书·吕刑》称：

苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜。爰始淫为劓、刵、椓、黥，越兹丽刑并制，罔差有辞。

五刑之作与“禹征三苗”有关，而五刑又与皋陶关系密切。《尚书·尧典》记舜命皋陶“作士以理民”，也就是任命皋陶为司法之官。《左传》昭公十四年引“夏书曰：昏、墨、贼，杀，皋陶之刑也”，《尚书·皋陶谟》更是记载禹感慨“何迁于有苗”，而皋陶向禹详细解释“天讨有罪，五刑五用”的道理。根据这些文献内容，可以推断皋陶之族也参与了对三苗的讨伐，在与三苗的激战中，皋陶之族以某种方式祈求本族族神句芒莅临上空，助其一臂之力，这应该就是《墨子》和《随巢子》所谓禹得“人面鸟身”大神支持的真实状况，禹得句芒之助克三苗，其真实的历史素地就是夏后氏和皋陶之族合力压服三苗。因此，我们可以大胆地判断，江汉平原出土的“句芒”类玉器并非当地石家河文化的产物，而是参与征伐

三苗的皋陶族将土的遗留物。(73)我们也有理由相信，日后在河南龙山文化和山东龙山文化的分布区内一定会见到更多的这类玉器。(74)

综上，河南龙山文化的南扩、石家河文化与后石家河的兴衰更迭、句芒类玉器的文化内涵及其在江汉平原的盛行，均可以从“禹征三苗”这一历史事件中得到合理的解释，由此证明夏文化的“起点”应在河南龙山文化的晚期阶段。

三 夏王朝的建立与玄圭的扩散

夏王朝的诞生，有两个标志性事件：一是“铸鼎象物”，一是“禹锡玄圭”。

“铸鼎象物”习惯上称“禹铸九鼎”，事见《左传》宣公三年：

楚子伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小、轻重焉。对曰：“在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神、奸。故民入川泽、山林，不逢不若。螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也。其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改。鼎之轻重，未可问也。”

“禹锡玄圭”则见于《尚书·禹贡》，其中叙述大禹治水成功，划定九州：

东渐于海，西被于流沙，朔南暨，声教讫于四海。禹锡玄圭，告厥成功。

《史记·夏本纪》几乎全录此文，《史记正义》并释玄圭为：“玄，水色。以禹理水功成，故锡玄圭，以表显之。”

顾颉刚、刘起釭两先生将这段话校译为：

我们的大地东边浸在大海，西边覆盖在辽远的沙漠下，北方和南方以能达到的地境为地境，华夏的声威教化达到四海的尽头。于是上帝赏赐给禹一个玄圭，用以向普天之下宣布他的大功告成。(75)

宽泛地讲，九鼎和玄圭是当时的主要礼器，都可以视作夏王朝的象征物。但细究起来，两者其实有本质的区别——九鼎彰显君权，而玄圭突出神权。

夏代的铜鼎，目前仅在二里头遗址出土了一件，这样一件造型朴素的圆鼎当然与“九鼎”无涉。(76)但值得注意的是，二里头遗址还出土有陶方鼎，器形很小，近似于明器，但其造型和纹饰却可以让我们遐想当时的铜方鼎，甚至九鼎。据统计，各地出土的二里头和二里岗文化时期的陶方鼎已经多达50件，方鼎之流行，由此可见一斑。(77)



图4-7 二里头遗址出土的铜圆鼎和陶方鼎

“禹锡玄圭”实际上就是“赐禹玄圭”，意指天帝赐给大禹玄圭，以表彰其“成功”，它的背后其实是强调君权神授，唯有受此玄圭，大禹的统治地位才具有合法性。所以，九鼎和玄圭的搭配，实际上是君权和神权的完美结合。

有关玄圭的记载，除上引资料之外，另有两条文献也值得注意：其一，《初学记》引《尚书·璇玑铃》谓禹授启以玄圭，圭上有“延喜之王受德，天赐之佩”的刻文；其二，古本《竹书纪年》记载“后荒即位，元年，以玄圭宾于河，命九东狩于海，获大鸟”。这两条材料或失于无征，或失于荒诞，但无疑都和“禹锡玄圭”有关，其中所蕴含的史实应当就是

玄圭为大禹平治九州、四海会同、膺受天命的象征物，是夏代的核心礼器。

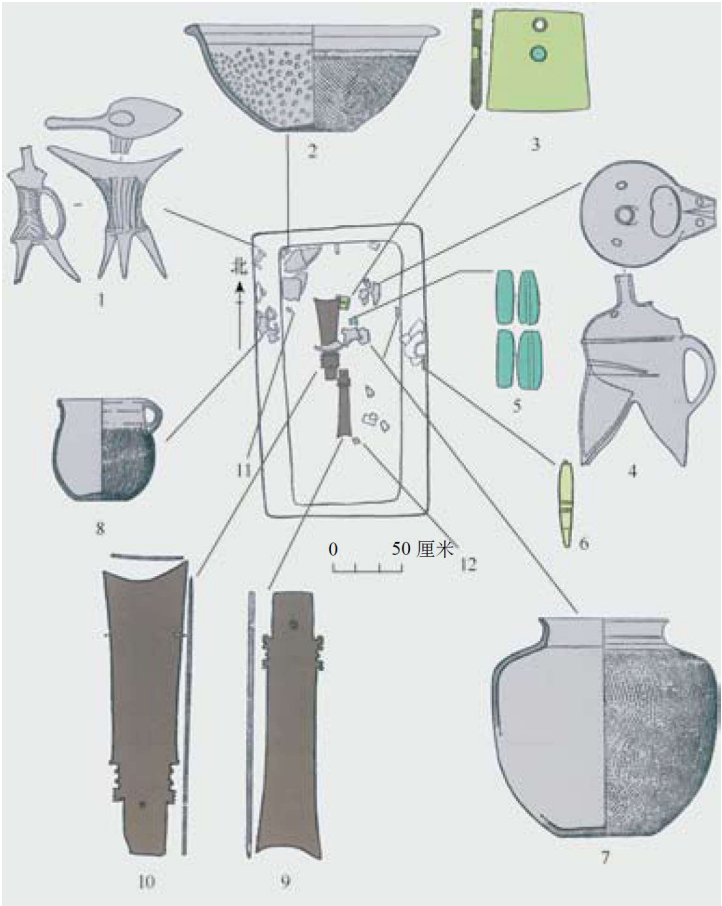


图4-8 二里头遗址VM3玄圭出土情况（据《东亚牙璋图展》）



图4-9 二里头遗址VM3出土的玄圭（据《东亚牙璋图展》）

但玄圭为何物，久已成谜。通过检视龙山和二里头文化时期的出土玉器，笔者认为长期以来被误称为“牙璋”的一类玉器就是玄圭。⁽⁷⁸⁾玄圭误作牙璋，始于清代学者吴大澂。吴氏在其《古玉图考》中曾考释他的几件玉器藏品，其中提到：

此《周礼·典瑞》《考工记·玉人》所谓牙璋也。牙璋，以起军旅，以治兵守，故与戈戍之制略同，首似刀而两旁无刃，世俗以为玉刀，误矣。圭璋左右皆正直，此独有旁出之牙，故曰牙璋。郑司农云：“牙璋，瑑以为牙。牙齿，兵象，故以牙璋发兵，若今时以铜虎符发兵。”后郑云：“牙璋亦王使之瑞节。兵守，用兵所守，若齐人戍遂，诸侯戍周。”又《玉人》“牙璋中璋”注云：“二璋皆有鉏牙之饰于琰侧。”今得是器，可以证康成鉏牙之说。⁽⁷⁹⁾

很明显，吴大澂仅仅因为这类玉器两侧有牙状突起便称之为“牙璋”，他的考释其实是一种简单的附会，但他的这一意见却被后来的考古学者广泛袭用。⁽⁸⁰⁾经过笔者的反复论证，牙璋即玄圭的概念已经成为学界的基本共识。⁽⁸¹⁾

玄圭的数量虽众，但大多为采集品，缺少出土层位，极大地束缚和误导了对这类器物源流的研究。在以往的研究中，我们曾经依据中原地区二里头、花地嘴、下王岗和东龙山四处遗址共7件具有明确层位关系的玄圭材料，归纳出玄圭形制的演变规律，并进而把各有关遗址出土的90余件牙璋的制作年代（非出土单位的年代）排定为三大阶段，即龙山晚期至二里头文化一期、二里头文化二至四期、二里岗早商阶段至殷墟一期，其中前两个时期是玄圭的繁荣期，而后者则是玄圭的衰落期。

如果单从玄圭的形制和年代上讲，中原地区、山东地区和陕北神木一带皆有可能是这类器物的发源地，但如果进一步分析，玄圭最有可能是是在中原地区起源的，原因是：

首先，在中原地区玄圭的使用是持续的。所谓持续，是指在该地区至少从龙山晚期以降直到二里头文化四期，玄圭都是作为一种重要的礼仪用器而频繁使用；反之，在山东和陕北地区出土的玄圭主要集中在龙山晚期和二里头文化早期阶段，二里头文化二期以后即趋于消失，说明玄圭在这两个地区内仅短暂使用。

其次，在中原地区玄圭的使用是普遍的。所谓普遍，是指花地嘴、东龙山以及二里头遗址的6件玄圭均出土于墓葬之中，说明它是当时贵族阶层所普遍拥有的礼器。如果考虑到上述几座墓葬的规模均不大，墓主充其量是当时的中下层贵族，那么不难推测同时期高等级贵族所拥有的玄圭无论在质量上和数量上都要更为惊人。反观山东地区所见的8件玄圭，虽然制作年代较早，但无一例外都是采集品，极大地影响了这些器物的科学价值。而更应引起注意的是，迄今为止在山东龙山文化和岳石文化数量众多的墓葬中还没有发现一例以玄圭随葬的现象，表明玄圭在该地区的普遍性远不如中原地区，使用方式也和中原地区大相径庭。至于神木石峁出土的玄圭，虽然数量颇不少⁽⁸²⁾，但在埋藏和使用方式上却更具特点——迄今为止，该遗址的各类墓葬包括土坑墓、石棺墓和瓮棺葬均未见随葬玄圭的现象，反而在地层中发现被有意砸碎的玄圭碎片。⁽⁸³⁾由此可以推测，石峁遗址那些保存完好的玄圭更可能是集中出土在某处或某几处窖藏坑中。总之，石峁先民对玄圭的“土豪式占有”，却又“破坏性”地使用，与中原地区将其视为至高礼器的做法可谓大异其趣，因此石峁也不会是玄圭的起源地。

第三，以玄圭材质之稀缺，器形之巨大，工艺之精致，无不彰显出它是一种相当重要的礼仪用器。有限的科学发掘品表明，玄圭主要见于祭祀场所和墓葬之中，前者如三星堆祭祀坑和金沙遗址，后者如二里头遗址、香港大湾遗址和越南Xom Ren遗址等。但毫无疑问，用作祭器才是玄圭的固有功能，三星堆2号祭祀坑出土的执“璋”铜人和“插璋祀山”图案为玄圭的使用方式提供了鲜活的例证。从龙山晚期至二里头文化四期这个漫长阶段，玄圭的分布东起山东，西到甘肃，北至陕北，南则遍及四川、湖北、湖南、广东、香港和福建，最远可达越南，早已超出了“禹迹”的范围。⁽⁸⁴⁾一种礼器如此广泛传播的背后必有一种强大的文明作为支撑，具体到这一历史阶段，具备此种力量的文明只能是中原地区的夏文明。玄圭在中原以外地区的大量出土，反映的是夏王朝宗教礼仪观念和祭祀形式的向外输出。



图4-10 东亚牙璋扩张态势（据《东亚牙璋图展》）

基于上述认识，我们对于所谓“牙璋”的性质及其扩张曾有如下判断：

牙璋起源于中原地区，是夏王朝的核心礼器，它的真实名称应是《禹贡》中所说的“玄圭”。它随着夏文化的扩张而向外传播，并集中见于山东、陕北以及成都平原三个地区，其背后都有深刻的历

史背景——夷夏长期对峙和交往，所以山东地区的玄圭或属于被征服的夷人，或属于夏人在当地的盟国；神木石峁城址是龙山晚期和夏代晋陕高原地区的文化中心或都邑性遗址，此处发现的玄圭当源于两地的文化交流，但也不排除某支夏人曾经迁居于此并带来夏代礼器的可能性；在成都平原，早期蜀人与夏人关系密切，即便不是夏蜀同祖，但三星堆文化的居民曾经在很深的层面上接受了夏礼，这是玄圭长期盛行于此的主要原因。⁽⁸⁵⁾

综此，河南龙山文化晚期玄圭在中原腹心地区的兴起及其大幅扩张实际上揭示了夏王朝的建立，这类器物开始盛行的年代是确定夏文化上限的重要指标。

第三节 对夏商分界的解读

一 二里头文化与夏商分界

有关夏文化下限的研究，在学术界多表现为夏商分界的争论，这是中国考古学界最受瞩目的“焦点之争”。对于夏商分界的种种分歧，最初是学者们对二里头遗址各期遗存文化性质的不同认识。对此我们已经有过综述，并可以归纳如下表⁽⁸⁶⁾：

学者	核心观点	主要理由
高天麟 (1959)	二里头遗址晚期相当于商汤西亳阶段。	因为文献记载汤都西亳在偃师，二里头遗址又以晚期遗存——洛达庙类型的遗存最丰富，而洛达庙类型是早商文化，所以这一阶段相当于商汤建都的阶段。
许顺湛 (1960)	二里头上层为早商文化，下层为夏代文化。	郑州商城是傲都，故二里岗下层文化为中商文化，因此洛达庙类型是早商文化；二里头上层属于洛达庙类型，所以是早商文化，二里头下层文化连接了龙山文化和早商文化，自然是夏文化。
方酉生 (1965、1979) 殷玮璋 (1977、1984)	二里头文化一、二期为夏代晚期文化，三、四期为早商文化。	(1) 从遗址内涵看，二里头遗址规模大，发现有宫殿基址，所以它是一处都邑；(2) 从年代上看，二里头三、

四期早于商代中期的二里岗下层文化，所以是早商文化；（3）从文献记载看，西亳在偃师，与二里头遗址位置相合。因此，二里头遗址三、四期为汤都西亳，一、二期为夏文化。

邹衡
（1977）

二里头文化一至四期为夏文化。郑州商城是成汤的亳都，二里头遗址是夏代的王都。

二里头文化与先商文化和早商文化在年代、分布地域、文化特征、文化来源和社会发展阶段五个方面均不同；二里头文化一至四期在文化特征上一脉相承，不能一分为二。

孙华
（1980）

二里头文化前三期为夏文化，第四期为早商文化；二里头遗址可能是夏都阳城。

（1）文献记载商汤灭夏前即已居亳，而二里头遗址在传说中夏人的活动地域内，所以它不可能是汤都；（2）二里头三期看不出有新文化因素出现，至第四期文化面貌才发生了明显变化；（3）二里头遗址1号宫殿的废弃是在三期，应是夏商更替的结果。

郑光
（1983）

二里头一期属夏文化，二、三期属早商文化，四期和五期为中商文化；二里头遗址二、三

（1）二里头遗址的规模 and 内涵表明这是一处都邑遗址；（2）随着二里头二期材料的丰

期为汤都西亳，四期时富，证明二、三期文化迁都于郑州商城。没有本质区别，它们同属商代早期文化；

(3) 夏商两族同为华夏族，它们的文化同一，没有本质差别，二里头一期文化属于夏文化，二期以后为商文化。

长期以来，学者们在判断二里头遗址各期遗存的文化属性时，主要是依据各期的器类组合，如殷玮璋先生在论证二里头文化二、三期之间为夏商分界时就说：

反映二里头文化特征最显著的，是它有一组独特的器物群。在这组作为生活用具的陶器中，作炊器的是鼎、折沿深腹罐、侈口圆腹罐等；作食器和容器的有深腹盆、三足盘、平底盆、豆、澄滤器、小口高领罐和大口缸等。另外还有觚、爵、盃等酒器。侈口圆腹罐、口沿部位的花边装饰和深腹盆、甗、侈口圆腹罐口沿下附加的一对鸡冠形鬲，是这组陶器中很有特色的作风。在这里见不到河南龙山文化中常见的斚、带把鬲、带耳罐、杯、碗和双腹盆等形制的陶器，同样，它同以鬲、斚、甗、卷沿圜底盆、簋、大口尊、小口直领瓮等器物为代表的郑州商代文化有明显的差别，反映人们生活方式的器物组合的不同，正说明二里头文化既不属于河南龙山文化，也不应简单地把它归入商文化范畴。这是一种具有一定特征和作风的古代文化。(87)

在这里，殷玮璋首先强调二里头文化具有一组既不同于河南龙山文化，也不同于郑州商文化的“独特的器物群”，所以它是一种独立的考古学文化。但同时他又强调，“二里头文化不仅给人以持续发展的概念，在文化面貌上还给人以经历着某种变革的印象”，“这种现象集中表现在第三期遗存中”。其中最显著的变化是，“这期遗存内不仅包含了一、二期中常见的那组陶器，还出现了鬲、斚、卷沿圜底盆、大口尊等一组新的陶器”，而“郑州商代中期遗址发掘的成果证明，这后一组陶器是二里岗

期商代文化中富有特征的器物”。据此，殷玮璋认为：

它（引者按，指后一组陶器）的出现，表明第三期遗存中包含了两种文化因素，既有原来就在这里发展着的以一、二期为代表的文化遗存，又有这一时期新出现的一组文化因素。这组文化因素后来突出地表现于二里冈商代文化中，可能便是商文化。……二里头一、二期文化在经历了很长一段时期的发展之后，因它的出现而受到抑阻以致被融合。

按照以上的表述，则二里头文化一至四期的特征可以概括为：二里头文化第一、二期是单纯的夏文化，第三、四期则是夏、商两种文化因素并存的文化。那么，由此引发了两个问题：其一，两种因素并存的二里头文化第三、四期的文化属性应该如何判断？其二，如果“新出现的一组文化因素”已经成为二里头文化三、四期的主体遗存，那么按照考古学文化的定义，这两期遗存还能再被称为“二里头文化”吗？

殷玮璋先生显然也注意到这个问题，所以他后来进一步解释道：

考虑到三、四期中的两种文化因素不是简单的平行发展，而是有兴衰变化；新出现的那组文化因素有压倒、融合一、二期中固有的那组文化因素的趋势，例应把它们划入商代的范畴。目前一般都把这四期遗存统称为二里头文化，或可理解为广义的二里头文化。
(88)

很明显，这段话的关键词是“压倒”，因为只有“新出现的那组文化因素”压倒“一、二期中固有的那组文化因素”，才能够说二里头遗址的第三期遗存不再是夏文化，而是商文化了。但问题是，既然新出现的二里岗期文化因素已经“压倒”了原有的二里头文化因素，那为什么不直接改称二里岗文化，而非要坚持叫二里头文化，甚至勉为其难地提出“广义的二里头文化”这样一个模糊的概念？很明显，“广义的二里头文化”不是一个好的解释，一类遗存只能属于某种考古学文化，而不应有模糊犹豫的空间。殷玮璋先生的犹豫，其实正说明了他对于二里头三期遗存是否真的出现了“压倒”性的新因素并无十分的把握。比如，判断三、四期遗存中“新出现的那组文化因素”压倒“一、二期中固有的那组文化因素”的依据究竟是什么，殷先生在他的文章中就没有给出具体的回答。(89)也正因

为如此，殷先生的上述观点就很容易给论战对手以口实，如主张二里头文化一至四期都是夏文化的邹衡先生就反问：

二里头文化二、三期，年代既相衔接，大部分文化因素又相同（如二里头、东干沟、稍柴、上街、洛达庙以及东下冯等遗址都有一定数量的陶器或陶片，甚至一部分灰坑和墓葬，二、三期区别并不十分明显），只有少部分因素（特别是有分期意义的陶器）不同，可见两者是属于同一文化的不同期段。凡是参加夏文化讨论的先生，谁也没有否认二里头文化“有一组独特的器物群”，既不同于河南龙山文化，也不同于二里岗商文化。因此，直到今天，还没有任何人直接取消“二里头文化”的命名。(90)

从以上的争论可以看出，问题的实质依然是如何确定考古学文化的“标准化石”及其演变问题。这是考古学研究的基本问题，夏鼐先生对此极为重视，并有专门的论述。夏先生说：

在地质学上，有所谓“标准化石”者，是指地史学上每一时期所特有的化石。……考古学中这种具有文化特征的东西，也可以称为“标准化石”。……如果一个文化层（或一个遗址或墓葬群）有好几种这些“标准化石”，便可以说这是属于甲文化。另外的一个文化层没有这些“标准化石”，而另有可代替它们的另一类型的东西，便称为乙文化。虽然这二种文化可能有许多元素是相同的，但必定有互相区别的一系列的各自独有的“标准化石”。……

一个文化是在不断地发展着的。当它的元素尤其是作为“标准化石”的元素，由量变到质变，都成为另外一些显然不大相同的类型时，我们有时称之为另一文化，有时称之为同一文化的一个新阶段（或时期）。这一方面要看它们差异的程度（量）和性质（质）。……此外，不同的文化之间，有时有生产物的交换。所以我们在甲文化的遗存的少数例子中，有时偶或发现乙文化的“标准化石”，这通常便以交换关系来解决。这可能是生产物成品被输入，也可能是生产品的形式或生产方法作为观念被传播而当地仿制。这些有关一个文化的起源、发展过程以及和别的文化的关系等问题，都需要考古学家加以研究。(91)

后来李伯谦先生把这种分析方法称为“文化因素分析方法”，并认为该方法和地层学、标型学方法一样，是考古学的基本方法。李伯谦还特别强调：

考古学文化所含诸文化因素既有质的不同，又存在量的差别，考古学文化的性质正是由其中占主导地位的因素决定的。进行文化因素分析，既要对其所含不同文化因素定性，即确定这些不同文化因素原来所属文化系统；又要引入量的概念，做量的统计和对比，即定量分析，从而分清各不同文化因素的轻重主次，正确判定该考古学文化的性质。(92)

据此，如果要解决二里头文化三、四期的性质问题，首先要明确二里头文化和二里岗文化各自的核心因素（标准化石）是什么，在此基础上再分析这些核心因素“量”的变化情况，然后才可以就其性质问题得出准确判断。二里头遗址发掘队的首任队长赵芝荃先生就是以此思路开展研究的，他一方面主张河南龙山文化、新砦期遗存、二里头文化和二里岗文化是一脉相承的，但同时又认为只有“新砦期文化，二里头文化一、二、三期文化，再加上豫西地区的河南龙山文化为夏代文化”(93)，因此他就必须要证明在二里头遗址的三、四期之间文化属性发生了根本性的变化。(94)

赵芝荃先生的主要论据可列如下表（见下页）。

据此，赵芝荃得出结论说：

根据偃师二里头遗址的文化层叠压关系和出土遗物的特点，二里头文化可以分为四期。第一期文化包含有明显的河南龙山文化的因素；第二期文化还没有摆脱河南龙山文化的影响；第三期文化开始不见河南龙山文化的因素，而且还出现了若干新的内容，是二里头文化的最繁盛阶段；第四期文化是二里头文化的尾声阶段，又出现一些新的内容，最后发展为二里冈期文化。

特征时代	陶质陶色	纹饰	典型器类	器类变化
河南龙山文化晚期	夹砂和泥质灰陶为主，磨光黑陶和灰陶次之，黑衣陶较少。	以大方格纹和篮纹为主，细绳纹、弦纹、刻划纹、指甲纹和附加堆纹只占一部分。		
新砦期	夹砂和泥质灰陶为主，磨光陶减少，黑衣陶增多。	篮纹和方格纹为主，其次是细绳纹、弦纹、刻划纹和指甲纹等，附加堆纹增多。	共有鼎、深腹罐、甗、甗、盆、刻槽盆、大平底盆、大口罐、高领罐、圈足罐、豆、碗、壶、觚、鬲、瓮、缸和器盖18种。钵和斜壁碗在二里头早期不见，而圆腹罐则不见于前两期。	深腹罐、罐形鼎、盆形鼎、甗、甗、盆、刻槽盆、大平底盆、钵、大口罐、高领罐、圈足盘、三足盘、豆、斜壁碗、盒、单耳杯、壶、觚、瓮、缸和器盖等。
二里头文化早期（一、二期）	仍以夹砂和泥质灰陶为主，磨光陶更少，黑衣陶和棕褐陶明显增多。	篮纹为主，方格纹和绳纹次之，附加堆纹盛行，弦纹、刻划纹和指甲纹不多；新增几何形压印纹，前期未见。		二里头一期不见前期的钵、斜壁碗、盒和单耳杯，新增圆腹罐、尊、罍和爵等。二里头二期新增簋形豆、高领尊和敛口尊等。
二里头文化晚期（三、四期）		均以绳纹为主，弦纹、阴线纹、印纹和刻划纹占一定比例，附加堆纹大减，绳纹逐渐变粗，两期的弦纹和阴线纹相似。	二里头四期和二里头岗期共有24种陶器，但二里头四期的三足盘不见于二里头岗。	二里头三期新增鬲、簋和大口尊等；二里头四期陶鬲数量增多，器形趋于规范化。
二里头岗期				

赵芝荃所分析的陶质陶色、纹饰、典型器类及其演变无疑都可以看作考古学文化的“标准化石”，但是他的上述研究依然没有解决好这些“标准化石”差异的“量”与“质”的问题。换言之，没有能够很好地回答这样一个问题——既然从河南龙山文化晚期到二里头岗期文化面貌是一脉相承、持续发展的过程，那么考古学家究竟是以何种标准来判断上述遗存究竟是不同的考古学文化，还是同一文化的不同发展阶段？或者说，一类考古学遗存的“标准化石”差异到何种程度要划分为不同的考古学文化，差异到何种程度又可视作同一文化的不同阶段？

赵芝荃先生对此问题无疑是做过深入思考的。在《偃师二里头》发掘报告中，他就试图用更翔实的数据来回答这个问题。在该报告第二章

第三节“二里头遗址的文化分期”中，分别列举了陶器系类、陶器质料、陶器口部形制、陶器底部形制以及陶器器表处理和纹饰五个统计表，其中的一些数据颇具说服力。如在陶器系类上，黑陶从一期的40.2%下降到四期的6.1%；在纹饰方面，一期颇为流行的篮纹在三期以后渐趋消失，而一期甚为少见的绳纹在二期之后明显增多，到了三、四期则几占50%。但遗憾的是，发掘报告没有提供二里头遗址各期核心器类的统计数据，因此在相当程度上影响了对各期文化属性的判断。

对于夏商文化研究中的这一致命问题，刘绪给予了严厉的批评：

20世纪80年代，正是学术界对二里头文化晚期（主要是指三、四期）属夏文化，还是属早商文化进行激烈争论的时期，主张二里头文化晚期是早商文化的学者极力夸大二里头文化晚期与二里冈下层的相似成分，将二者视为同一文化。……为什么会出现这种现象？……关键是二里头遗址的发掘资料从来没有提供过系统的统计数据，即使在1999年出版的《偃师二里头》发掘报告中，也仅仅按期别（不按出土单位）介绍了复原器物的部分统计结果。所有持此论者，包括参加过二里头遗址发掘的学者，也未提供该遗址有关单位的详细统计数据。偃师商城的情况也是如此。这对于缺少或没有对任何二里头文化与二里冈文化遗存进行过细致整理和排比的学者来说，等于失去了最好的判断标准。比如，明明二里头文化三、四期主要炊器是深腹罐，可有学者为了强调其与二里冈文化同属商文化，却是非颠倒，硬说二里头三、四期的炊器“以鬲、甗为主，文化面貌与一、二期有明显的变化”，“和二里冈下层文化面貌是相同的”。我想，说这种话的学者一定没有亲自整理过这两种文化的出土材料，也没有很好地消化和理解其他同类遗址的材料，缺少最基础的知识，因而产生想当然的错误认识。(95)

在最新出版的《二里头》报告中，根据2000—2006年的发掘材料，许宏等发掘者将二里头文化分为四期七段。(96)《二里头》新报告的分期方案与之前的四期方案大体相同，但它完全没有涉及各期的文化属性，更未对二里头遗址的性质做出判断，此种处理方式自有深意在焉。因为在报告主编许宏先生看来，夏王朝的有无本身就是一个需要论证的问题，他说：

不少文献中夏和商的王系应理解为口传的世系，尽管在商和其他同时期人群中可能有关于夏人的口头传说，夏也很有可能是早于商的一个重要的政治实体，但在没有夏当时的文字材料发现的情况下，作为一个王朝的夏的存在还无法得到证明。(97)

许宏认为，由于中国考古学“一直没有建立起有效地说明考古学文化与族群、考古学文化的变迁与社会政治变革之间相互关系的解释理论”，那么，在此学术背景下讨论二里头文化族属性质所产生的各种观点都“不可避免地具有推断和假说的性质”，因此“二里头都邑王朝归属之谜的最终廓清，仍有待于包含丰富历史信息的直接文字材料的发现和解读”。(98)但即便如此，许宏还是在发掘报告之外的其他论述中对二里头遗址的属性表达了强烈的倾向性意见——二里头遗址为早商都邑的假说。他的理由主要有三点(99)：

其一，二里头文化碳十四测年“渐晚渐短入商年”。他采纳测年专家仇士华、张雪莲等人的最新研究结果，即“二里头第一期的年代约为公元前1735—前1705年，二里头第四期的年代约为公元前1565—前1530年”。因为这些测年结果“是得到国内外三家测年机构相互认可、测定结果高度一致的数值，颇为难得”，而上述数据“看来更支持‘二里头商都说’（二里头文化一、二期之间分界或二里头文化二、三期之间分界）以及‘陶寺文化为夏文化说’等当前属少数派学者的假说”。

其二，采信冯时有关“亳中邑”与地中的解读。冯时和许宏均持“大都无城”的观点，都相信中国早期王都采用无城之邑的形制。冯时认为，早期地中由舜测得，地在历山，即今濮阳一带；晚期地中则由商汤六世祖上甲微所测得，地在河洛有易之地，即今河南嵩山、洛水一带，而“目前的考古遗存唯有二里头遗址可以当”。又由于二里头文化的碳十四测年“上限不早于公元前1750年，这意味着二里头文化第一期的年代恰好落在了商汤六世祖先上甲微变求地中的时代”，换言之，二里头文化第一期就只能是夏代晚期文化。

其三，二里头遗址本身的变迁。根据许宏对二里头遗址相关遗存的分析，“二里头文化第一期遗存在遗址中东部区域有广泛的分布，文化堆积范围逾100万平方米”，但“由于破坏严重，它究竟属于一个大型聚落

抑或是由数个聚落组成的大遗址群，尚不得而知”。“从第二期开始，二里头都邑进入全面兴盛的阶段，这一时期的遗存开始遍布现存300万平方米的遗址范围。”“二里头文化第三期持续着第二期以来的繁荣。总体布局基本上一仍其旧，道路网、宫殿区、围垣作坊区及铸铜作坊等重要遗存的位置和规模几同以往”，“贵族墓中也开始随葬大型玉礼器，其奢华程度较二里头文化第二期又上了一个台阶”。二里头文化四期阶段，“二里头都邑持续繁荣”，“所有建于第三期的宫室建筑与宫城，绿松石器作坊、铸铜作坊及其外的围垣设施，以及四条垂直相交的大路都沿用至此期末，均未见遭遇毁灭性破坏的迹象”。直到郑州南关外铸铜作坊兴起时（也即二里岗下层二期阶段），“二里头都邑沦为一般聚落，二里头时代也就正式为二里岗时代所取代”。

综合许宏的上述意见，核心有两点：首先，无论是文化面貌还是遗址本身的演变来看，二里头文化是一种连续发展的考古学文化，二里头遗址也是一个持续发展的都邑遗址；其次，从碳十四测年和都邑形态特征（大都无城）等方面观察，二里头遗址早期（一、二期）可能为夏都，而晚期（三、四期）为早商都邑。对于这种看似矛盾的结论，许宏认为更需要反思的其实是“夏商周三代是不同的族群建立的王朝，它们只能属于不同的考古学文化，而一个王朝在同一时段上只能对应于一种考古学文化”这样的思维模式。

基于发掘报告旨在客观公布发掘材料的考虑，《二里头》这部新报告未对该遗址各期遗存的属性做出任何判断，这样的处理方式虽然略显保守，但也是可以接受的——读者完全可以根据材料做出自己的判断。更值得称许的是，该发掘报告为读者讨论这一重大问题提供了至关重要的材料——22个典型单位的陶片统计表，而且这些典型单位在时代上基本涵盖了二里头文化的各个期段。⁽¹⁰⁰⁾这里根据原报告的统计表，将全部22个典型单位重要陶器器类的数量、比例进一步归纳如下：

期段	单位	器类数量和比例（件，%）									
		深腹罐	圆腹罐	捏口罐	鼎	鬲	豆	三足盘	盆	大口尊	尊
一期 晚段	2002 V G10 ⑤	36	1	0	2	0	0	0	6	0	54
		29.5%	0.82%		1.64%				4.92%		44.3%
二期 早段	2002 V G10 ①	1034	73	31	27	0	60	6	15	0	2547
		22.3%	1.57%	0.67%	0.58%		1.29%	0.13%	0.32%		54%
	2003 V H211	200	102	33	3	0	20	2	91	0	280
		24.6%	12.6%	4.06%	0.37%		2.46%	0.25%	11.2%		34.5%
	2005 V H391	184	94	3	2	0	10	0	1	0	253
		30.3%	15.5%	0.49%	0.33%		1.64%		0.16%		41.6%
二期 晚段	2006 V T117 剖⑤ A	24	78	19	16	0	12	9	51	0	105
		1.91%	6.21%	1.51%	1.27%		0.96%	0.72%	4.06%		8.36%
	2003 V G38 ①	1096	470	122	27	0	56	5	41	0	1199
		30.9%	13.3%	3.44%	1.21%		1.58%	0.14%	2.31%		33.8%
		137	30	14	3	0	4	1	16	46	15
三期 晚段	2000 Ⅲ T4⑥	36.7%	8%	3.8%	0.8%		1.1%	0.2%	4.3%	12.3%	4%
		166	15	5	4	0	7	1	22	11	60
	2000 Ⅲ T4④	39.3%	3.6%	1.2%	0.95%		1.7%	0.2%	5.2%	2.6%	14.2%

续表

期段	单位	器类数量和比例（件，%）									
		深腹罐	圆腹罐	捏口罐	鼎	鬲	豆	三足盘	盆	大口尊	尊
三期 晚段	2000 Ⅲ T4⑥	692	214	33	5	4	6	2	33	37	416
		42.7%	12.8%	1.97%	0.3%	0.24%	0.36%	0.12%	1.97%	2.21%	24.9%
	2000 Ⅲ H20	319	124	35	8	11	26	0	59	26	408
		28.7%	11.2%	3.15%	0.72%	0.99%	2.34%		5.3%	2.34%	36.8%
	2006 V T111 剖⑤ D	1607	763	91	11	0	48	9	102	137	500
		15.7%	7.44%	0.89%	0.11%		0.47%	0.09%	0.99%	3.72%	4.88%
	2006 V H440	252	25	10	0	0	3	1	11	16	156
		17.2%	1.71%	0.68%			0.21%	0.07%	0.75%	1.1%	10.7%
四期 晚段	2000 Ⅲ T3⑤B	285	199	8	5	19	0	0	40	390	3
		21.6%	15.1%	0.61%	0.38%	1.44%			3.03%	29.5%	0.23%
	2000 Ⅲ T4⑥	1101	407	67	5	0	14	8	140	71	1062
		28.5%	10.5%	1.73%	0.13%		0.36%	0.2%	3.62%	1.83%	27.2%
	2000 Ⅲ H24	2146	979	206	66	91	42	4	253	2282	1
		25.3%	11.5%	2.43%	0.78%	1.07%	0.49%	0.05%	2.99%	26.9%	0.01%

续表

期段	单位	器类数量和比例（件，%）									
		深腹罐	圆腹罐	捏口罐	鼎	鬲	豆	三足盘	盆	大口尊	尊
四期 晚段	2000 V H447	33	20	11	1	0	10	0	22	85	4
		5.91%	3.58%	1.97%	0.18%		1.79%		3.94%	15.2%	0.72%
	2005 V H410	264	48	18	0	0	10	1	3	71	7
		49.1%	8.92%	3.34%			1.86%	0.19%	0.56%	13.2%	1.3%
	2004 V H267	417	148	38	2	5	3	0	56	275	0
		38.6%	13.7%	3.52%	0.19%	0.46%	0.28%		5.19%	25.5%	
	2003 V G14	2362	731	150	27	90	64	0	417	2457	298
二里岗 晚期	2001 V H11	19.1%	5.9%	1.21%	0.22%	0.73%	0.52%		3.37%	19.8%	2.4%
		175	0	2	0	85	1	0	17	15	0
	2002 V H46	21.1%		0.24%		10.3%	0.12%		2.05%	1.81%	
		515	0	37	0	449	31	0	76	966	0
	2005 V H386	20.4%		1.46%		17.8%	1.22%		3.0%	38.2%	
		46	0	0	0	14	2	0	6	5	0
		49.5%				15.1%	2.15%		6.45%	5.21%	

尽管上述22个典型单位在各期段的分布情况并不均衡，但仍然可以在相当程度上反映出二里头文化核心器物组合及其演变情况。其中最显著的特征有以下几点：

第一，深腹罐始终是二里头各期遗存最主要的炊器器类，此外另有少量的圆腹罐、捏口罐作为补充；甚至在二里岗文化阶段，深腹罐依然是最重要的炊器，在数量和比例上均超过高，这既反映出深腹罐这种器物顽强的生命力，也说明仅仅以深腹罐和陶高的数量作为区分夏商文化的首要标准是有局限性的。(101)

第二，二里头文化二、三期之间确实发生了比较显著的变化，主要表现为高和大口尊的出现，三足盘则趋于消失，尊的比例有所下降。但这些新出现的因素，特别是高的数量，远未达到“压倒”性的程度，二里头文化一、二期所形成的核心器类没有发生根本性改变。

第三，二里头文化二、三期之际发生的这些新变化在四期持续发展，这一阶段最瞩目的变化是大口尊异军突起，几乎完全取代了尊的地位，成为最主要的盛储器。高的数量虽然有所增加，但仍然十分有限，深腹罐仍然是主要炊具。

第四，在二里岗文化阶段，高的数量才有了根本性的变化，成为仅次于深腹罐的炊器器类；在这一阶段，二里头文化初始阶段的核心器类也只剩下了深腹罐这一种器物了，文化面貌发生了根本性的变化。

综合上述特征，可以看出二里头文化一至四期是一个连续发展的过程，应该属于同一种考古学文化。但在二、三期之间，二里头文化开始出现比较显著的变化，这种变化一直持续到二里头四期晚段。到了二里岗晚期阶段，二里头遗址的文化遗存已经过渡为二里岗文化了。如果从深腹罐的沿用来看，从二里头文化一期到二里岗文化晚期阶段，二里头遗址的文化遗存表现出一种连续的渐变过程，其中看不出暴风骤雨式的剧变。这也就是说，如果夏商王朝的更迭确实发生在二里头二、三期或三、四期之间，那么它对物质文化的影响也是有限的，二里头文化并未因此而突变。同样，如果把夏商更迭确定在二里头四期和二里岗期文化之间，这两种考古学文化之间的显著差别也不是因为政权的变化而催生的突变，而是二里头文化自身长期的平缓发展演变的结果。二里头文化所表现出的上述特征不由得令我们想起了多年之前郑光先生的一个判断，他在对二里头遗址出土陶器进行系统研究后指出：“从龙山晚期到殷墟间，文化连续发展的链条（即二里头一期到五期）在二里头遗址上完

整地体现出来。”⁽¹⁰²⁾他甚至认为：“自仰韶，经龙山，至小屯文化应无东西界域，应是分布在极广地区内同一文化的直接延续，无中断、更替痕，上下一脉相传，形成了一个整体。”⁽¹⁰³⁾以上表22个典型单位陶器的统计结果加以检视，我们不得不承认郑光先生的这一表述具有相当的合理性——至少河南龙山文化、二里头文化和二里岗期文化确实是一个一脉相承、连续发展的过程。因夏商王朝的更替而下意识地夸大二里头和二里岗文化的差异性，强调两者之间的突变，其实包含有研究者相当多的想象成分在内。

二里头文化所表现出的延续性与许宏所描述的二里头遗址的持续繁荣景象正相契合，而二里头遗址和二里头文化的持续繁荣无疑更有利于二里头文化一至四期为夏文化的观点。此外，从年代上看，即便按照仇士华先生拟合后的最晚数据，二里头四期的年代约为公元前1565—前1530年⁽¹⁰⁴⁾，考虑到测年的误差因素，这个数据仍有可能在夏纪年范围之内。

当然，夏商王朝更迭究竟会在多大程度上影响到物质文化是一个无法判断的问题——李伯谦先生认为：“夏、商王朝的更迭，商王朝的建立是‘枪杆子里出政权’，是一个部族大规模武力征伐另一个部族的结果。其震动之大、变化之快，必然会在考古学文化上强烈地反映出来。”⁽¹⁰⁵⁾但在郑光先生看来，“朝代或政权的更迭，王都的迁徙，不可能引起文化，特别是陶器种类、形制特征的巨大变化。”⁽¹⁰⁶⁾按照这后一种逻辑，则二里头文化的兴衰与演变就根本无涉于夏商分界问题，而企图通过考古学文化的变迁来判断王朝更替也无异于缘木求鱼。因此，二里头文化和二里头遗址所表现出的上述特征尚不构成证明二里头文化一至四期均为夏文化的充要条件，我们还需要从其他角度加以考察。

如邹衡先生所言，夏文化的论定主要是通过与商文化的比较来获得的。而他早已论证，大约在二里头文化三、四期之交，以夹砂薄胎细绳纹鬲为核心因素的先商文化（下七垣文化）最早在冀南豫北地区兴起。⁽¹⁰⁷⁾近年来，常怀颖继邹衡先生之后，对这一区域夏商时期考古学遗存再次进行了系统研究，并特别注意了对陶质炊器变化的考察，获得了若干重要认识，主要有：

相当于二里头文化一、二期时，冀南地区以夹砂罐、鼎、甗为主体炊器，陶鬲、甗极为罕见。陶甗在本期有一定的数量。

相当于二里头文化三期时，豫北地区炊器以夹砂罐为主，陶鬲、甗次之，鼎处第三位。……冀南地区本期陶鬲开始出现，但尚未占据主导地位，陶鼎数量有所下降，陶甗开始消失。冀中南部地区本期炊器由鬲、甗、鼎、夹砂罐组成。陶鼎形式较复杂，鬲、甗数量较少，种类较少。

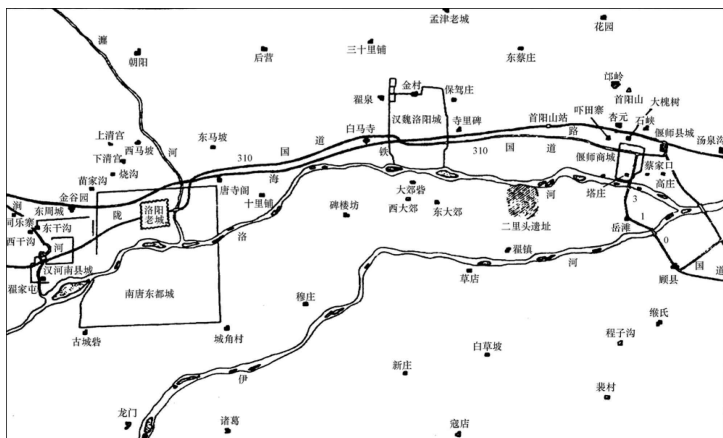
相当于二里头文化四期时，豫北地区炊器夹砂罐数量开始减少，鬲、甗数量增多，陶鼎的数量有所减少，偶见有陶甗，陶鬲的形态开始趋于规范化与一致。冀南地区鬲、甗数量上升明显，已经与夹砂罐的数量相当，到本期最晚阶段，陶鬲已经开始取代夹砂罐成为最主要的炊器，陶甗在本期已经极为罕见，陶鼎在本期虽有一定数量，但较上期减少明显。冀中南部地区本期陶鬲、甗数量增加明显，鼎、夹砂罐数量锐减，鬲、甗形态逐步规范与一致。(108)

常怀颖的上述认识表明，就陶器文化最核心层面的炊器而言，豫北冀南地区二里头文化时期文化面貌的演变与二里头遗址大致是同步的——即从二里头文化三期开始，鬲的数量增加，但此时夹砂罐仍是最主要的炊器；二里头文化四期阶段，陶鬲持续增加，到本期末段，取代夹砂罐而成为最主要的炊器。

类似现象也见于山西夏县东下冯遗址。前文已经指出，在东下冯遗址的I期至VI期遗存中，主要炊器器类有单耳罐、甗和鬲，而其演变轨迹大体是鬲对单耳罐的取代——鬲最早见于东下冯二期（相当于二里头文化二期），东下冯四期（相当于二里头文化四期）鬲与单耳罐基本持平，而到了东下冯五期（相当于二里头文化五期）时，鬲压倒性地取代了罐类器物成为最主要的炊器器类。

除此之外，考察夏商分界问题，不仅要关心二里头遗址在文化面貌上的变化，同时也要特别关注与这些遗存相关的考古背景，两者结合才更具说服力。如长期坚持在二里头遗址发掘第一线的赵海涛最近就指出：

二里头文化与下七垣文化、岳石文化虽因地缘相近而存在一些文化交流，但在四期晚段之前，二里头都城极少见到下七垣文化和岳石文化特征的器物，具有下七垣文化和岳石文化特征的陶器所占比例虽然较低，但它们在四期晚段第2阶段突然出现于二里头都城，而且是以破坏性的挖掘垃圾坑的方式出现于都城的核心区域宫殿区内大型夯土基址近旁，甚至直接破坏了大型夯土基址，意义不凡，它同样有力地表明四期晚段第2阶段时，大型遗迹乃至二里头都城遭到了致命破坏而废弃，具有下七垣文化和岳石文化特征的陶器成组出现于包括核心区在内的二里头都城，这一变化应是下七垣文化、岳石文化代表的对立政权入侵二里头都城，也即商汤灭夏的结果。⁽¹⁰⁹⁾



因此，如果说夏商王朝更替在考古学文化上可以直观地表现为陶鬲对夹砂罐的取代，那么，上述考古材料最有利于夏商分界在二里头四期与二里头下层之间的判断，而不支持二里头文化二、三期分界说或三、四期分界说。

偃师商城的发现在夏文化探索历程中具有里程碑性的意义，但同时它也是最具争议的一座商代城址。自1983年发现以来，考古学者围绕该城址的年代与性质展开了激烈的争论，迄今未有共识。概言之，目前学

术界的主流意见认为偃师商城就是成汤的西亳，是最理想的夏商分界的界标；但另一方面，也有学者强烈质疑偃师商城始建年代不明确，偃师商城西亳说还缺乏足够的证据，是一个“不准确”的界标。⁽¹¹⁰⁾更有甚者，还有意见认为偃师商城界标说的论证方法存在重大瑕疵，它是以循环论证方式缔造出的一个不确定的界标。⁽¹¹¹⁾

要讨论偃师商城的性质，必须先确定该城址的始建年代。而要确定它的始建年代，又必须先明确始建的主体和标准。

偃师商城包括大、小两城。1983年春首先发现了大城，城址平面呈“菜刀形”，南北直线距离长约1745米，东西宽南部约784米，北部约1200米，总面积约190万平方米。1996年秋季确认了小城的存在，小城平面大体呈长方形，南北长约1130米，东西宽约766米，面积约86万平方米。⁽¹¹²⁾发掘表明，偃师商城的大城是在小城的基础上扩建而成的，因此，偃师商城的始建应该以小城的始建为标志。

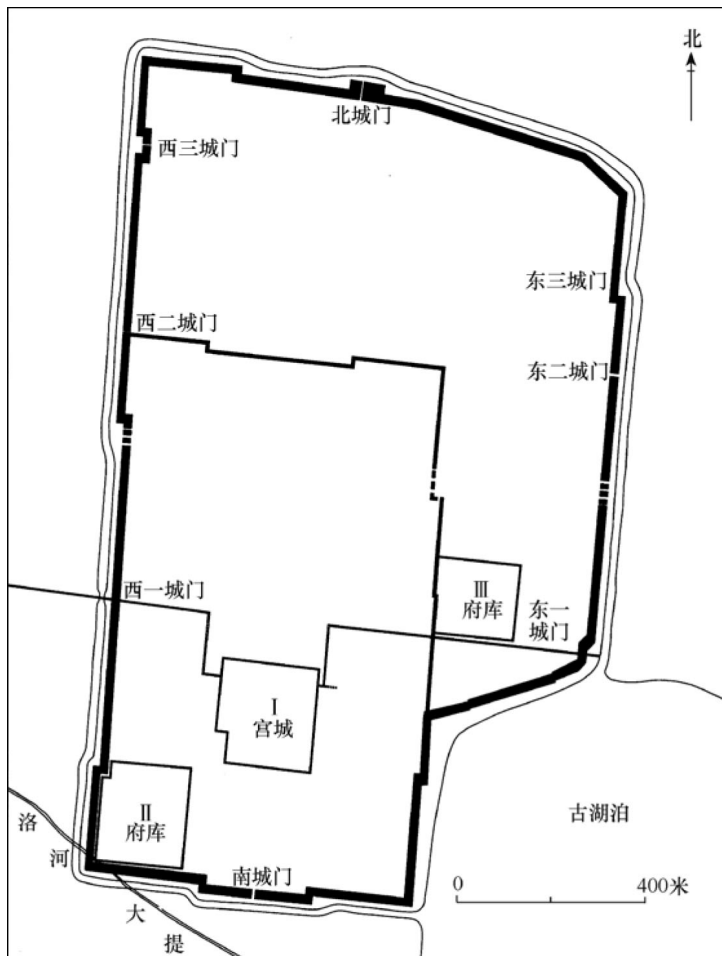


图4-12 偃师商城平面图（据《偃师商城》）

关于小城的建造年代，《偃师商城》发掘报告仅有一个简短的结论，这里照录如下：

西二城门地层关系表明，小城城墙早于大城城墙，大城城墙包夹着小城城墙。因此说，小城的建造年代应该早于大城，即早于商文化第3段。

小城北城墙的内、外发现一些打破城墙附属堆积和路土的商代墓葬，其中年代最早者为第3段，由此可知小城的建造、使用年代之下限是第3段。叠压在小城城墙之下的水沟，其城墙内侧部分填充着一些小城使用时候的灰土，其中包含的陶片，属于商文化第2段偏早或1、2段之际。因此可以认为城墙内侧水沟中灰土内出土陶

片的年代，应该代表小城城墙建造年代的下限，即在商文化第2段偏早时候，小城城墙已经建成了。(113)

我们曾经指出，发掘者对于小城年代上限的判断是有瑕疵的。(114) 为了说明问题，有必要将相关论述转引如下：

1996年秋季，偃师商城小城被确认。在对小城五个地点的发掘中，获得了两组具有关键意义的地层关系：一是小城北城墙叠压着水沟G2，另一是22座商代早期墓葬打破城墙及其附属堆积以及城外道路。也就是说，G2可以卡住小城的年代上限，而22座墓葬又可以确定小城的年代下限。

据发掘简报，G2长度“原应在57米以上”，“沟的形状笔直、规整，绝非自然形成，而系人工挖掘所致”。“沟内灰土中出土的陶器以深暗色调为主，明显具有偃师商城商文化第一期的特征。其中I式鬲具有一期文化早段特点，II式鬲则系典型的一期文化晚段器物”，而且“II式鬲出土较多”。在22座墓葬中，“时代最早的是M16，其所出土陶器中鬲的形制为折沿、双唇、薄胎，饰细绳纹，时代相当于偃师商城商文化第二期早段”，此外，“M12出土陶鬲时代为二期晚段（相当于郑州二里岗H17为代表的下层晚段时期）”，“M6出土陶鬲、陶簋的时代为三期中段（相当于郑州二里岗上层早段）”。

根据上述地层关系，偃师商城小城的年代就应当是“不早于”G2包含物的年代，即偃师商城商文化一期晚段，同时“不晚于”22座墓葬中最早的M16之年代，也即偃师商城商文化的二期早段，然而发掘者的最终结论却是“小城城墙的修筑与初始使用时间应不晚于偃师商城商文化第一期晚段”。上文提到，杜金鹏担任队长伊始，明明指出判断偃师商城始建年代应遵循“城墙的始建时间不早于被城墙所打破或叠压的时代最晚的遗存的年代”之原则，那为什么话音未落就不按既定原则，反而会得出这种有违一般地层学原理的结论呢？王学荣和杜金鹏给出的解释是：“按照通常的理解，这条被城墙叠压着的水沟的年代就是城墙建造年代之上限，而水沟中出土的时代最晚的遗物属于偃师商城商文化第2段偏早阶段，它们基本上代表着城墙建造年代的上限。但是，在发掘过程中，我们发现这条沟内的堆积

在不同的地段呈现出不同的状况，由此而怀疑水沟出土物与城墙的年代关系，恐较上述通常的理解要复杂些。”

可见发掘者清楚地知道，“按照通常的理解”，小城的年代确实应该是“不早于”偃师商城商文化第2段（按，也即发掘简报中所说的“一期文化晚段”）的偏早阶段，但问题在于G2堆积具有特殊性，具体是：“该水沟内的堆积情况是：在城墙基础和城外道路下，水沟的底部是淤土，上部是较纯净的赭红色夯土。在城外壕沟（G1）以北，水沟的底部是淤土，并伴出许多螺壳；其上层也是淤土，基本无文化遗物。在城墙以南，水沟的底部一般是淤土；而上部则是灰土，灰土中包含有不少的陶片，包括鬲、罐、盆、尊等的口沿，它们的形制特征较多地属于偃师商城商文化第2段，同时也有接近第1段的。因此说，这些灰土堆积的年代，应是当地商文化第1、2段之际或第2段偏早时。根据水沟内的上述堆积情况，似可这样推测，该水沟在城墙建造之前即已存在，修建城墙时，在城墙经过的地方用土填充了水沟并施夯；城墙以北地方的水沟，因城墙的阻截而形成‘死沟’逐渐自然淤塞；而城内的水沟在城墙建成后，也变成了‘死沟’，人们不断地将生活垃圾倾倒进沟内，很快将其填平。若情况果真如此，那么，城内水沟中的上层堆积，即灰土堆积，应该是晚于城墙建造时间的文化遗存，其年代可视为城墙建造的下限，也即城墙使用年代的上限。”

这就是说，发掘者认为这条水沟比较特殊，它是因建城墙而废弃的，城墙建好之后，城内的居民把废弃物丢在沟内，所以是先有城墙，再有沟内的废弃物，因此城墙的建筑年代就应该是“不晚于”沟内器物的年代，沟内包含物的年代也就从城墙建造年代的上限变成了年代下限。

发掘者对于G2形成过程的判断或许是符合事实的，但问题是，这毕竟是一个永远无法证实的推测，而且违背了考古地层学的基本原则。尤其是把它用作夏商分界这样的重大学术问题的基本证据时，更应该恪守规范，而不宜以特例来加以解释。因此，令人信服的做法只能是以这条水沟内包含物的年代作为小城始建年代的上限，而不是反过来将G2年代作为小城始建年代的下限。这也就是说，如果以偃师商城小城城墙为该

城的始建标准，那么偃师商城的始建应不早于偃师商城商文化第一期第2段。

再看偃师商城小城始建年代的下限。从《偃师商城》所公布的材料来看，有关小城年代下限的判断也并非确凿无疑的。发掘报告有如下描述：

发掘表明，小城北城墙至迟在偃师商城商文化第三期时已经被平毁，如偃师商城商文化第三期的墓葬1983YSIIIT5M1打破连接A段和B段的南北向城垣，位于残存城墙夯土的中部。1997YSIVT53发掘出土的商代墓葬IVM48和IVM60皆直接打破城垣夯土，其中M48墓穴的西半部打破城墙夯土，东半部打破城墙附属堆积，M60墓葬全部都打破城墙夯土。M48和M60都没有发现随葬品，但从墓葬的排列组合判断，与M48、M54和M63东西排列成一排，间距相近，应同属一组墓葬，其中M63的年代属偃师商城商文化第3段；M60、M44和M52东西排列成一排，间距相近，应同属一组墓葬，其中M44属偃师商城商文化第5段。(115)

上述材料表明，能够准确卡住小城城墙年代下限的只能是那三座直接打破城垣的墓葬，即1983YSIIIT5M1、IVM48和IVM60。(116)在这三座墓葬中，1983YSIIIT5M1出土有铜器、陶器等多件随葬品，年代确凿，属于偃师商城商文化第三期第6段无疑。(117)而IVM48和IVM60均无随葬品，按理应该无法判断其年代，但发掘者依据邻近墓葬M63和M44的年代推断M48和M60的年代分别为偃师商城商文化第3段和第5段。不仅如此，发掘者进而以此为依据，推断小城的年代下限不晚于偃师商城商文化第3段。很显然，这样的推论也是有瑕疵的，或者说都是违背地层学基本原则的——因为M48和M63虽属同组，但毕竟没有确凿证据表明它们的年代就完全一致。

因此，以现有的考古材料而论，偃师商城小城的年代上限是不早于偃师商城商文化第一期第2段，这是在讨论夏商分界问题时可以信据的年代基础。但发掘者不但主张小城的始建年代是不晚于偃师商城商文化第一期第2段，而且主张偃师商城的始建还另有标准——“只有最初的宫殿和宫城，才是该城始建年代真正的标志性建筑物”。(118)

发掘者之所以提出这个始建标准，归根结底是想把偃师商城的始建年代提早到偃师商城商文化的第一期第1段。实事求是地讲，如果在考古学上已经发现了这一阶段的宫殿和宫城，那么以此为始建标准也未尝不可。但实际情况并非如此，偃师商城内属于第一期第1段的遗存极少，更不见这个时期的宫殿或宫城。为此，发掘者不惜对相关发掘材料进行了种种勉强的解说，力证在第一期第1段时偃师商城已是繁华的都邑。对于发掘者的上述意图，我们此前也有详细分析⁽¹¹⁹⁾，可以转述如下：

为了丰富偃师商城第一期第1段的考古材料，偃师商城考古队于1996年秋、1997年春以及1999年秋冬季对宫城北部的“大灰沟”（即此前赵芝荃发掘的宫城北部灰土沟）进行了多次发掘。发掘者先是推测“‘大灰沟’很可能是取土后形成的沟状遗迹，之后，又被用来作为专门储存宫殿区内生活垃圾的场所”，但后来判断它实际上是商王室的祭祀遗存。

发掘者认为“大灰沟”的底部堆积，也即T28的第⑧、⑨、⑩层“在商文化年代学研究方面具有重要意义”，原因是：“根据以往材料，二里岗期早商文化的最早遗存，以郑州二里岗H9为典型单位。根据我们对偃师商城和郑州商城有关考古材料的对比分析，认为郑州二里岗H9与偃师商城商文化以‘大灰沟’T28⑧，大城东北隅H8、H9为代表的第2段的文化面貌基本相同，二者年代应基本相当。如此，则叠压在‘大灰沟’T28⑧之下的T28⑨、⑩层所代表的偃师商城商文化第1段，在年代上超出了传统认识上的二里岗期商文化，是目前所知最早的商文化遗存。”

偃师商城西亳说学者并以此为依据对该城的始建年代进行了新的判断，结论是：“宫城北部原为建筑取土挖成的东西向大沟，沟内自下而上填埋着宫殿使用时期先后形成的、层次分明的堆积。其底层堆积在偃师商城陶器编年序列中位列第一期早段，是偃师商城中已知最早的商文化遗存。最初的宫殿应不晚于灰沟底层出土陶器所标识的年代。……偃师商城的发掘资料同样证明，大城（甚至包括小城）城墙的修筑年代，并不代表该城的始建年代。只有最初的宫殿和宫城，才是该城始建年代真正的标志性建筑物。因此，可断定

灰沟底层堆积所代表的第一期早段，是该城出现于洛阳平原接近实际的年代。于是，城址始建年代这一关键性课题得到了解决。”

在这里，偃师商城西亳说学者先是提出应该用“最初的宫殿和宫城”来取代“大城（甚至包括小城）城墙”作为该城始建的依据，但在实际操作中又因为缺乏“宫殿和宫城”方面的材料，转而采用可能与宫殿建造相关的“大灰沟”来作为论据，并且把“大灰沟”底部商文化陶器的年代看作偃师商城始建年代的下限，理由是——大灰沟是商人建宫殿取土形成的，沟内包含物是居住在宫殿内的商人所遗留，所以宫殿年代不会晚于沟底陶器的年代。很显然，这种包含着层层假设——而且是最有利于己说的假设——的解释自然无法令学术界信服，以致有论争对手嘲讽偃师商城西亳说学者是在“大胆地对一些考古现象进行逼真的解说”。

问题还不仅限于此，以“大灰沟”底部堆积的年代作为“宫殿和宫城”的始建年代不但缺乏地层学依据而纯属推测，而且“大灰沟”底部第⑨、⑩层遗存的文化性质也存在争议。有学者就指出：

依“大灰沟”发掘简报言，其最下两层的遗存（第一段）“一方面包含有大量二里头文化因素，……另一方面，又包含一组具有鲜明下七垣文化特征的器物”。有西亳说者又概括云，第一段遗存“多数呈现二里头文化特征，少量属于典型的早商文化遗物”。两种概括大同小异，都认为以二里头文化因素为主，商文化因素为次。……按照通常判断考古学文化性质的标准，文化属性应由主要文化因素来确定。如此，“大灰沟”最下两层遗存，即第一段遗存应属二里头文化，可偃师商城西亳说的多数先生认为属商文化。这实际等于说“大灰沟”最下两层遗存，是一种以夏文化因素为主的商文化。那么，考古学文化的性质究竟如何确定？如何把握？即使承认第一段遗存属成汤亳都遗存，那么以这样的一类文化遗存作为夏商文化分界的界标，这个界标典型吗？如果典型，能适用于其他遗址吗？如果不典型，那还能充当界标吗？⁽¹²⁰⁾

而最新出版的《偃师商城》发掘报告中的相关描述证实了上述疑虑。该报告明确指出：“偃师商城遗址的商代陶器特征大多与二里冈期商

文化一致，所不同的是，偃师商城遗址陶器体现的二里头文化因素更浓，尤以偏早阶段为甚。”⁽¹²¹⁾发掘报告又说，第一期陶器“以平底器和圜底器为主，三足器次之，有少量圈足器；器类以盆、罐为主，型式较多”。⁽¹²²⁾熟悉二里头和二里岗文化面貌的学者都清楚，所谓平底器和圜底器主要是指深腹罐、圆腹罐等罐类器物，而三足器则以鬲、甗为代表。从发掘报告的这些描述来看，偃师商城第一期陶器中深腹罐的数量应该多于鬲的数量，二里头文化因素十分显著。但很遗憾，发掘报告没有公布偃师商城第一期第1段为数不多的几个典型单位的陶器统计数据，因此我们无法了解这些单位中的二里头文化因素究竟浓厚到何种程度。

如果拿偃师商城第一期第1段的遗存与二里头遗址第四期遗存进行比较，则发掘者所主张的偃师商城始建于这一阶段的判断就更加令人生疑。刘绪先生就曾经做过这样的比较研究，结果发现：

第一，若成汤都亳属偃师商城第一段，则本段考古遗存仅见于“大灰沟”——祭祀设施底部堆积，其他地段尚未发现。所谓此时建有宫城、宫殿等说法，均为推断，缺少直接证据。依此为前提，偃师商城第一段的考古遗存和二里头遗址第四期遗存便失去了比较的基础，因为二者的丰简程度相差太过悬殊。考古学研究最重实证，即使“大灰沟”底部堆积与二里头遗址第四期同时，那也不敢说其他建筑等遗迹也与二里头遗址第四期同时。我以为，仅依靠“大灰沟”底部的一点遗存，就断定此时汤亳建成，实在太过大胆。

第二，放宽成汤在位的时限，把偃师商城第一期，即包括第二段在内均视作成汤时期，那么将偃师商城此期遗存与同时的二里头遗址第四期遗存比较，结果是，除府库和池苑为汤亳特殊设施，不见于夏旧都外，其他诸多方面，如遗址面积、宫城和宫殿建筑规模、墓葬数量和随葬品的丰简程度、手工业作坊的规格等等，汤亳均较夏旧都逊色。凡承认偃师商城第一期是汤亳，并与二里头遗址第四期同时者，就得承认这一客观现象。为什么成汤的亳都会比夏旧都逊色？为什么相隔六公里，夏文化和商文化还能同时并存一期之长？所有研究二里头遗址和偃师商城的学者，对这些客观现象和问题都应该有清醒的认识和深层的思考，做出更合乎情理的解释。

这无疑是十分中肯的意见，理应引起偃师商城发掘者的重视，很显然，不能简单地把居民在偃师商城遗址开始活动的时间等同于城址的始建年代。⁽¹²⁴⁾针对发掘者在偃师商城始建年代判断上的瑕疵，我们也曾经强烈建议：

判断偃师商城的始建年代还是应该回归到城墙本身，否则就容易陷入漫无标准的泥潭。就目前的材料而言，把小城北城墙下压的G2的年代视为偃师商城始建年代的上限，这才是最符合考古学通例、最不会招致论争对手诟病的年代基础。⁽¹²⁵⁾

对于我们的这一建议，已经有部分发掘者表示认同。如现任偃师商城工作队队长谷飞先生就回应道：

孙庆伟教授分六点详细地梳理了偃师商城队多位前辈学者在偃师商城始建年代上的观点，针对判定城址始建年代的依据的不断变化提出了批评意见。孙庆伟教授指出西亳说学者对该城址始建年代的判断依据的多次变更固然有新材料出现的缘故，但归根结底还是研究方法上的问题。……不可否认，早期的观点确实是有问题的，在资料尤其是关键资料尚不具备的条件下提出的观点确实是超前了，推测的成分过多而实证不足，当然也包含着急于占领学术制高点的冲动，虽然可以理解，但是不宜提倡。⁽¹²⁶⁾

学术研究应该提倡这样实事求是的精神。就现有考古材料而言，以小城城墙的建造年代（约相当于二里岗下层偏晚的C1H17阶段）作为偃师商城的始建年代是比较稳妥、能被广泛接受的做法。这个始建年代其实丝毫不影响偃师商城在夏商分界中的突出意义，这是因为早在20世纪70年代，邹衡先生就系统地论证了商文化年代序列，认为以郑州二里岗C1H9为代表的商文化第一期第II组为先商文化之末，以二里岗C1H17为代表的第二期第III组为早商文化之始，C1H9和C1H17这两个遗迹单位在年代上其实兼跨了夏、商两个王朝。⁽¹²⁷⁾尽管邹衡自己对此观点坚信不疑，而且也得到很多学者的呼应，但一如前文所述，通过观察考古学文化的演变来判断王朝更迭的时间节点是有局限性的，由于缺乏文字一类的“铁证”，往往难以坐实。而偃师商城的意义恰恰在于，因为它是在

夏王朝腹心地帶所建的商代城址，距离二里头遗址仅数公里之遥，所以它必然是在夏王朝覆灭之后才兴建起来的。这也就是说，虽然偃师商城的始建年代并不等同于夏商分界的年代，但它至少可以决定夏商分界的年代下限。偃师商城的这层界标意义，是由它得天独厚的地理位置所决定的，具有其他遗址不可比拟的优势。

偃师商城西亳说学者曾经指出，偃师商城最重要的贡献是“使以偃师商城第一期为代表的最早的商文化得以认定，夏、商文化界定难题随之可望解决”。⁽¹²⁸⁾而反对偃师商城西亳说的学者也认为偃师商城“最重要的学术意义之一是证明了二里岗文化是早商文化，使争论多年的夏商文化分界的讨论趋于一致”。⁽¹²⁹⁾偃师商城西亳说学者最终判定二里头文化“第四期（至迟其晚段）已经进入商代早期”，这与郑亳说历来所主张二里头文化一至四期为夏文化，二里岗期商文化为早商文化的观点已经只有半期之差，所以两派学者在早商文化的认定上前所未有地接近，夏商分界问题似乎已经彻底解决。

但实际上，这种皆大欢喜的背后其实包含着巨大的隐忧。这是因为偃师商城的始建年代只是确定了夏商分界的年代下限，但这个下限距离夏商分界究竟有多远依然是无法判定的。现在学术界有不少学者都坚持认为偃师商城是夏商分界唯一界标，但这一判断是有预设前提的——即偃师商城就是成汤的西亳。但问题是，这个预设前提能否成立。除了文献记载之外，在相当程度上又是依赖于偃师商城第一期第1段是最早商文化这一判断，所以实际上是循环论证、互为因果的。我们早已指出，发掘者赖以立论的“偃师商城西亳说”这一预设前提面临很多挑战。试想，如果夏商分界发生在二里头文化二、三期之间，那么偃师商城的始建距离夏商分界足有两期之久；而如果夏商分界发生在二里头文化三、四期之间，偃师商城的始建距离夏商分界也有一期左右的时间。从考古学的层面上讲，上述两种可能性现在都无法完全排除——因为我们既无法判断夏商王朝更替究竟会在多大程度上对考古学文化造成影响，我们也无法知晓商人究竟是在灭夏之后多长时间才开始兴建偃师商城的。

⁽¹³⁰⁾

但不可否认的是，相比其他遗址，偃师商城在充当界标上仍然具有特殊的优势，这是因为：

第一，根据上文的分析，迟至其四期晚段二里头文化的面貌才发生显著变化，大口尊在陶器中所占比例异常庞大，鬲的数量增加，而这两类器物都是二里岗期商文化的主要器类。

第二，从陶器特征上讲，二里头文化四期和偃师商城第一期第1段年代相接甚或略有重叠，说明两者之间并无大的年代空隙。与此同时，二里头遗址的宫殿建筑一直沿用到四期之末，而偃师商城小城的始建最晚在二里岗C1H17阶段，二里头遗址的废和偃师商城的兴在时间上紧密衔接。文化面貌和遗址同步表现出的一废一兴，当以夏商王朝的更替来解释最为恰当。

第三，如偃师商城西亳说学者所强调，相比二里头遗址，偃师商城的地理位置与文献记载中的汤都西亳更为契合。

因此，虽然偃师商城的发现并没有彻底解决西亳和早商文化问题，但它无疑极大地推动了夏商分界研究。综合考察二里头遗址和偃师商城的相关情况，将夏商分界定在二里头文化四期之末或偃师商城始建之初应该是目前的最优解。

三 郑州地区的“二里岗革命”

郑州地处河南中部，西越嵩山即进入洛阳盆地，西南经具茨山和箕山至颍河、汝河上游地区，东方则与豫东平原紧密相连，是夏王朝与东方集团的缓冲区，也是成汤灭夏的必经之地。考古发现表明，在二里岗下层阶段，郑州地区经历了一次“革命”，最显著的标志就是大师姑和望京楼二里头城址的改建以及郑州商城的诞生。

（一）郑州大师姑⁽¹³¹⁾

大师姑遗址东南距郑州市22公里，西距偃师二里头遗址约77公里，行政隶属荥阳市广武镇。该遗址发现于1984年，最初判断面积约1万平方米。2002年，郑州市文物考古工作者对遗址进行了复查和钻探，结果

在遗址的北、东、南三面都发现了环壕。随后的发掘表明，这是一处带有环壕和夯土城墙的二里头文化时期的城址。城址位于大师姑村和杨寨村南地，被索河河道分为东西两部分。四面城壕基本完整，四面城墙局部发现。已发现的城壕总长度2450米，复原长度2900米，整个城址呈东西长、南北窄的扁长方形，总面积约51万平方米。

发掘者将大师姑遗址的二里头文化遗存分为五段，分别与二里头遗址的二期、三期早段、三期晚段、四期早段以及四期晚段相当。根据夯土城墙的地层关系和出土陶器特征，发掘者认为大师姑城址始建于该遗址的二里头文化第一段（也即二里头文化第二期），续建于该遗址二里头文化的第二段和第三段之间（也即二里头文化第三期早、晚段之间）。

最值得注意的是，在该城垣的内侧另有一条壕沟，与城垣外侧的壕沟相互平行。从层位关系判断，外侧环壕与城垣同时，属二里头文化时期；内侧壕沟打破城垣外侧的二里头文化层和外侧壕沟，其形成年代大致在二里岗下层一、二期之间（也即二里岗C1H9和C1H17两阶段之间）。发掘表明，内侧壕沟形成时，二里头文化时期的城垣仍在使用，但城址的结构显然发生了变化。

（二）新郑望京楼⁽¹³²⁾

望京楼遗址位于新郑市新村镇，北距郑州市区38公里，南距新郑市区仅4公里。因遗址西南部有一高出地面5—6米的台基，当地俗称“望京楼”而得名。自20世纪60年代以来，该遗址经过数次调查和钻探，确认具有丰富的二里头和二里岗时期的文化堆积。2010—2012年，郑州市文物考古研究院组织力量对该遗址进行了系统钻探和重点试掘，确认了内外两重城圈，分属于二里岗和二里头文化时期。

望京楼二里头文化城址由外城和内城组成。外城未发现城墙，是由一条人工壕沟与自然河流组成的外围防护圈。城址平面呈不规则长方形，南北长约1510米，北壕沟长约1181米，南边长为985.4米，面积约为168万平方米。内城则掩埋在现地表之下，目前仅发现了东城墙、东

护城壕及东南、东北拐角处城墙，南、北护城壕各仅发现约一半。其中东城墙和东城壕比较完整，分别长625米和645米。若其他三侧城壕长度均以东城壕为准，则内城面积约为41万平方米。由于该遗址范围仅见二里头文化三、四期的遗存，所以发掘者推测望京楼二里头文化城址应该始建于二里头文化三期阶段。

望京楼二里岗文化城址是在二里头城址的基础上建造的，也由内城和外城组成。外城继续沿用二里头文化时期的人工壕沟与自然河道共同组成的防护圈，内城则由二里头时期的城垣向内收缩，并在城墙外侧挖有护城壕。内城平面略呈菱形，东西长624米，南北宽590米，总面积约37万平方米。

望京楼二里岗文化城址的始建年代比较清楚。发掘报告指出，在发掘东一城门时，发现一座二里岗下层二期的墓葬（M8）同时打破二里岗和二里头时期的城墙，由此表明，该二里岗城址的始建年代不晚于二里岗下层二期阶段。此外，城内发现有极少量二里岗下层一期的遗存，说明此时二里岗文化已经进入这一区域。与此同时，在东一城门的发掘过程中，还发现两座二里岗上层二期的墓葬（M27和M32）打破二里岗城壕内的淤土，表明在二里岗上层二期阶段该城址已经废弃。



图4-13 望京楼遗址地理位置（据《新郑望京楼》）



图4-14 望京楼遗址城址平面图(据《新郑望京楼》)

望京楼遗址西距偃师二里头遗址约99公里，该遗址二里头文化城址面积达168万平方米，是中原地区这一阶段仅次于二里头遗址的第二大城址，且遗址出土有夏代核心礼器玄圭，均说明该城址的重要性，有研究者甚至认为它就是夏代的“昆吾之居”。⁽¹³³⁾二里岗下层阶段，该城址经精心改造后继续沿用，从遗址历年所出的诸多商代青铜器来看，该城址在二里岗文化阶段仍然居于突出地位，是一处重要的居邑。

（三）郑州商城⁽¹³⁴⁾

1952—1953年，考古工作者在郑州二里岗一带发现了丰富的商文化遗存。在最初的发掘报告《郑州二里冈》中，这里的商文化遗存被分为两大期：商代二里岗期下层和商代二里岗期上层。此后发掘者又进一步细化了分期，将上述两大期分为四期，即二里岗下层一期、二里岗下层二期、二里岗上层一期和二里岗上层二期。

郑州商城发现于1955年，城址位于今郑州市的管城区和金水区所辖的旧城区一带。城址夯土城垣的形制除北城墙东段略呈东南—西北向的倾斜状外，其他各部分城墙的方向基本上接近正东西和近南北向。整个商城夯土城垣略呈南北纵长方形，其中东墙和南墙长约1700米，西墙长

约1870米，北墙长约1690米，总周长6960米，是迄今所见规模最大的商代城址。(135)

发掘者历年来在郑州商城四面城墙上共开挖了22条探沟（探方），为解决郑州商城的年代问题提供了丰富的资料，其中关键性的证据包括：

第一是郑州商城夯土城垣中的中下部夯土层内包含的碎陶片中，时代最晚的应是属于郑州商代二里岗下层二期的。如在郑州商城东城墙北段解剖发掘探沟CET7内的商城夯土墙时，在城墙中下部的夯土层中，曾出土了较多的碎陶片。经鉴定其中时代最晚的陶片，是属于郑州商代二里岗下层二期的（即和《郑州二里冈》已发表的灰坑C1H17内出土的主要陶器类同）。

第二是在解剖发掘郑州商城夯土城垣部分城墙时，发现在商城的城墙内侧近底根处，有直接或间接叠压着靠城墙处高而向外斜低的商代二里岗下层二期文化层（或叫护城坡）。……这些商代二里岗下层二期的斜面堆积层，有的可能是属于护城坡，而有的则可能是属于在开始修建商城夯土城墙时，为了加高城墙夯土层而用城内附近商代二里岗二期灰土铺垫起来的向城墙上运土的路土层。……依此说明，郑州商城夯土城垣的开始修建时期，不会晚于商代二里岗下层二期。

第三是在解剖发掘郑州商城夯土城垣的22条探沟（或探方）中，曾在北城墙东段的探沟C8T24和西城墙北段的探沟CWT52内的城墙内侧近底根处堆积的所谓商代二里岗下层的护城坡与堆积层上，分别发现有两个相当于商代二里岗下层二期的圆形小灰坑（CWH6、CWH1）打破了护城坡与堆积层，……因而也间接证明郑州商城的最早修建时期也不会晚于商代二里岗下层二期。

第四是在解剖发掘郑州商城夯土城垣的22条探沟（或探方）中，曾在北城墙东段的探沟C8T25和西城墙北段的探方CWT1内的商城夯土城墙内侧近根底处的所谓商代二里岗下层二期堆积的护城坡或路土层内侧边沿上，还分别发掘出两座商代二里岗下层二期的残房基。……从房基内填土中包含的碎陶片看，多数应是属于商代

二里岗下层二期的，……证明郑州商城的开始修筑时期也不会晚于商代二里岗下层二期。

第五是在对郑州商城夯土城垣解剖发掘的22条探沟（或探方）中，曾在北城墙东段探沟C8T24、CNT1和西城牆北段的探沟CWT2三条探沟（或探方）中，发掘出了商代二里岗下层二期的5座长方形竖穴土坑墓，都打破了该探沟内的郑州商城夯土城牆内侧近底根处的所谓商代二里岗下层二期的护城坡式堆积层。这5座商代墓内，分别都随葬有数量不等的陶器。……从这些陶器的形制特征看，都是属于郑州商代二里岗下层二期的。……因而也可证明郑州商城夯土城垣的开始修建时间也不会晚于商代二里岗期下层二期。
(136)

上述发掘材料表明，郑州商城的修建时间应该在二里岗下层二期，这一结论也被学术界广泛接受。(137)虽然绝大多数学者对郑州商城的始建年代并无疑义，但对于其性质的认识却大相径庭。一派以主持发掘的安金槐先生为代表，安先生历来主张夏商分界在二里头文化二、三期之间，二里头文化三、四期为早商文化，二里岗期为商代前期文化，因此他认为郑州商城是商王仲丁所居的傲都。另一派则以邹衡先生为代表，主张二里头文化一至四期均为夏文化，以C1H9为代表的二里岗下层一期是先商文化，以C1H17为代表的二里岗下层二期是早商文化，因此郑州商城就是商汤的亳都。(138)



图4-15 郑州商城内城与外郭城（据《郑州商城布局及外郭城墙走向新探》）

如果孤立地比较二里头遗址和郑州商城的早晚关系，自然很难化解上述两派学者的争论。但如果综合考虑郑州地区的“二里岗革命”，无疑有助于问题的解决。

上文已述，郑州地区毗邻夏王朝的腹心地带，是夏王朝的核心控制区。《诗·商颂·长发》所谓“韦顾既伐，昆吾夏桀”，成汤自东而西伐夏桀，必先至郑州地区，然后才可进入洛阳盆地，分布在郑州地区的夏代与国和居邑堪称夏王朝的屏障。⁽¹³⁹⁾因此，郑州地区商代城址的出现，实际上也标志着夏王朝的灭亡，郑州地区商代城址的始建年代也可以视为夏商分界的年代下限，在这一点上，它们的界标意义与偃师商城是一致的。

而相比偃师商城这一座“孤城”，郑州大师姑、新郑望京楼和郑州商城三座商代城址几乎在同一时间节点——二里岗下层二期——在同一地区出现，其意义自然不容小觑。三座城址中，前两者是对原有二里头城址的直接改造，郑州商城则是在当地二里头文化遗存（洛达庙类型）的基础上拔地而起的。在同一时间段对多座二里头文化的城址进行改造并修筑新城址，这显然不能用巧合来解释，结合当时的历史背景来审视，只能理解为夏商王朝更替的结果。

在实际研究中，考古学者很容易陷入上述城址始建年代早晚的争论，但如果考虑到考古发现本身的局限性、陶器类型学研究的主观性以及城址修筑本身所需的时间，这样的争论通常是不必要，也是没有实际意义的。一个显而易见的事实是，目前学术界普遍同意二里头文化与二里岗文化在时代上紧密衔接，而上述四座城址最晚在二里岗下层二期已经建成或改造完毕，那么我们大致可以说，夏商王朝的更替应该发生在二里头文化四期晚段或二里岗下层一期阶段（两者应有部分重叠），二里头文化一至四期都可以归入夏文化范畴，而二里岗下层二期则是进入商纪年的商文化。

(1) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(2) 有关这次会议的重要意义，可参看拙文《考古学的春天——1977年“河南登封告成遗址发掘现场会”的学术史解读》，《追迹三代》，第103—152页。

(3) 夏鼐：《谈谈探讨夏文化的几个问题——在“登封告成遗址发掘现场会”闭幕上的讲话》，《河南文博通讯》1978年第1期。

(4) 如近年来夏商考古界的主流意见依然是，“夏文化是指夏王朝时期，夏王朝统治区域内的夏族（或以夏人为主体的族群）所遗留下来的考古学文化遗存”。参看高炜等《偃师商城与夏商文化分界》，《考古》1998年第10期。

(5) 有关夏商考古对理论方法的迫切需求，可参看刘绪《对探讨早期夏文化的几点看法》，《早期夏文化与先商文化研究论文集》，科学出版社，2012年，第7—15页。

(6) 沈长云、张渭莲：《中国古代国家起源与形成研究》，第214页；沈长云：《说“夏族”——兼及夏文化研究中一些亟待解决的认识问题》，《文史哲》2005年第3期。

(7) 可参看拙文《考古学的春天——1977年“河南登封告成遗址发掘现场会”的学术史解读》，《追迹三代》，第103—152页。

(8) 邹衡：《关于探索夏文化的途径——1977年11月在“河南登封告成遗址发掘现场会”上的发言摘要》，《河南文博通讯》1978年第1期。

(9) 邹衡：《对当前夏文化讨论的一些看法——1979年5月在成都“中国先秦史学会成立大会”上的发言稿》，《夏商周考古学论文集》（续集），第24—30页。

(10) 邹衡：《关于探讨夏文化的条件问题》，《夏商周考古学论文集》（续集），第35—43页。

(11) 邹衡：《夏文化分布地域内有关夏人传说的地望考》，《夏商周考古学论文

集》，第219—252页。

(12) 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》，第95—182页。

(13) 李伯谦：《考古学文化的族属问题》，《感悟考古》，上海古籍出版社，2014年，第135—145页。

(14) 《史记·夏本纪·正义》引《帝王纪》：“初，夏之遗臣曰靡，事羿，羿死，逃于有鬲氏。”

(15) 林沄：《关于中国早期国家形式的几个问题》，《林沄学术文集》，第85—99页。

(16) 邹衡：《关于探讨夏文化的方法问题——答方酉生同志质疑》，《河南文博通讯》1980年第2期。

(17) 李伯谦：《考古学文化的族属问题》，《感悟考古》，第135—145页。

(18) 林沄：《考古学文化研究的回顾与展望》，《林沄学术文集》，第224—239页。

(19) 严文明：《新石器时代考古研究的两个问题》，《文物》1985年第8期。

(20) 布鲁斯·炊格爾指出，考古学文化概念只适合于研究小规模、封闭状、定居的史前社会，对于复杂社会，由于社会和经济上的差异所造成的文化上的多元性，考古学文化就成为了不恰当的衡量手段。参看《时间与传统》，生活·读书·新知三联书店，1991年，第126页。

(21) 许宏：《学术史视角下的二里头“商都说”与“夏都说”》，《中国文物报》2015年11月20日第6版。许宏先生认为，“说到底，不会说话的考古遗存、后代的追述性文献、并不‘绝对’的测年数据，以及整合各种手段的综合研究，都无法作为定论，彻底解决都邑的族属与王朝归属问题”。参看《关于二里头为早商都邑的假说》，《南方文物》2015年第3期。张光直先生也曾表达过文字材料在夏文化研究上的重要性，认为“就二里头文化而言，其地域分布范围与传说中夏朝都城之地望的巧合不可能纯属偶然。只有等到那种能将二里头文化鉴别为文献上所载的某个朝代或民族的文字被发现之时，二里头文化与夏朝的关系问题才能迎刃而解”。但他同时又大胆地断定，“二里头文化为夏文化，而不是商朝早期文化”。参看张光直著，印群译：《古代中国考古学》，生活·读书·新知三联书店，2013年，第376页。

(22) 希安·琼斯著，陈淳、沈辛成译：《族属的考古——构建古今的身份》译后记，上海古籍出版社，2017年。

(23) 李伯谦：《论造律台类型》，《文物》1983年第4期。

(24) 李伯谦：《先商文化探索》，《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》，文物出版社，1989年，第280—293页。

(25) 张立东：《论辉卫文化》，《考古学集刊》10，地质出版社，1996年，第206—256页。

(26) 比如王家范先生就指出，“现在流行的方法，凡在文献所说的夏纪年和夏人活动过的地域范围内出土的遗址均作‘夏’看待，对此我持保留态度。例如二里头遗址无疑

从其发掘出来的总体情况而言，要比我们先说的‘城邑’更高级（宫殿、宗庙二组建筑遗址，暗示此处当为国中之都），它可能是一个‘王国’的都城。但它是否就是传说中的‘夏王国’，我宁愿追随夏鼐先生之后，作孤立的‘少数派’。我觉得总应该有一过硬的证据，证明此处确是‘夏’。这似乎是一种严谨的科学态度所应具有的标准。否则，为什么就一定不可能是别的什么‘X’‘Y’部族建立的‘王国’？地层只说明时间，与前面文化层的相接，但并不能确指是‘夏’”。参看《中国历史通论》（增订本），生活·读书·新知三联书店，2012年，第47页。

(27) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(28) 关于这一问题的讨论可参看拙文《什么可以成为夏商分界的证据——夏商分界研究综述》，《追迹三代》，第271—390页。

(29) 邹衡：《关于探索夏文化的途径——1977年11月在“河南登封告成遗址发掘现场会”上的发言摘要》，《河南文博通讯》1978年第1期。

(30) 虽然也有学者主张登封王城岗遗址就是禹都阳城，但质疑的声音也很大，至少在考古学层面上，王城岗禹都阳城说还需要增加更有力的证据。

(31) 高炜等：《偃师商城与夏商文化分界》，《考古》1998年第10期。

(32) 杜金鹏：《“偃师商城界标说”解析》，《华夏文明的形成与发展——河南省文物考古研究所建所五十周年暨华夏文明的形成与发展学术研讨会论文集》，大象出版社，2003年，第252—264页。

(33) 李济等：《城子崖——山东历城县龙山镇之黑陶文化遗址》，中央研究院历史语言研究所，1934年。

(34) 可参看拙文《有心还是无意——李济汾河流域调查与夏文化探索》，《追迹三代》，第77—102页。

(35) 有关考古学界对龙山文化认识的回顾可参看刘莉《中国新石器时代——迈向早期国家之路》导言中“考古学对龙山文化的构建”一节，文物出版社，2007年。

(36) 严文明：《龙山文化与龙山时代》，《文物》1981年第6期。

(37) 严文明先生的这一说法也显然是泛指，因为如果龙山时代的年代确实是公元前26—前21世纪，那么就不是唐尧禹舜的时代所能囊括。

(38) 中华文明探源工程项目执行专家组：《中华文明探源工程成果集萃》（内部资料），2016年，第5页。

(39) 如果单纯从测年数据而言，同一考古学文化甚至同一期遗存的年代数据也会悬殊甚大。实际上，目前学术界在对二里头文化和龙山文化测年数据进行取舍时，在相当程度上参考了根据文献所推定的夏代年代范围。可参看方燕明《河南龙山文化和二里头文化碳十四测年的若干问题讨论》，《中原文物》2005年第2期。

(40) 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》，第163—166页。

(41) 希安·琼斯著，陈淳、沈辛成译：《族属的考古——构建古今的身份》，第36页。

(42) 河南省文物研究所、长江流域规划办公室考古队河南分队：《浙川下王冈》，文物出版社，1989年。

(43) 河南省文物研究所、长江流域规划办公室考古队河南分队：《河南浙川下王岗遗址的试掘》，《文物》1972年第10期。在该简报中，发掘者对该遗址遗存的分期是早一期、早二期、中期、晚一期、晚二期、先商和西周等，而在《浙川下王冈》正式报告出版时，早一期和早二期分为仰韶文化的一、二、三期，中期定为屈家岭文化一期，晚一期定为屈家岭文化二期，晚二期定为龙山文化，先商定为二里头文化。

(44) 张绪球《石家河文化的分期分布和类型》（《考古学报》1991年第4期）即将这里的屈家岭二期遗存（原发掘简报称“晚一期文化遗存”）界定为石家河文化。

(45) 河南省文物研究所、长江流域规划办公室考古队河南分队：《浙川下王冈》，第336—337页。

(46) 同上书，图版六七—5。

(47) 河南省文物考古研究所：《禹州瓦店》，图一五〇C—24。

(48) 河南省文物考古研究所等：《河南淅川县下寨遗址2009—2010年发掘简报》，《华夏考古》2011年第2期。

(49) 北京大学考古学系、南阳地区文物研究所：《河南邓州市八里岗遗址1992年的发掘与收获》，《考古》1997年第12期；樊力：《豫西南新石器文化的发展序列及其与邻近地区的关系》，《考古学报》2000年第2期。

(50) 北京大学考古文博院、南阳地区文物研究所：《河南邓州八里岗遗址1998年度发掘简报》，《文物》2000年第11期。

(51) 何强：《汉水中游新石器文化编年序列及其与邻近地区的互动关系》，吉林大学博士学位论文，2015年，第165—166页。

(52) 北京大学考古学系、驻马店文物保护管理所：《驻马店杨庄》，科学出版社，1998年。

(53) 杨新改、韩建业：《禹征三苗探索》，《中原文物》1995年第2期；靳松安：《王湾三期文化的南渐及其相关问题》，《中原文物》2010年第1期。

(54) 韩建业：《湖北随州市西花园早期遗存分析》，《考古》1999年第3期；《王湾三期文化研究》，《考古学报》1997年第1期。

(55) 湖北省文物考古研究所：《大洪山南麓史前聚落调查——以石家河为中心》，《江汉考古》2009年第1期。

(56) 湖北省文物考古研究所：《石家河遗址2015年发掘的主要收获》，《江汉考古》2016年第1期。

(57) 孟华平等：《湖北天门石家河遗址发掘取得新进展》，《中国文物报》2011年11月7日第7版。

(58) 石家河考古队：《肖家屋脊》，文物出版社，1999年，第347页。

(59) 孟华平：《长江中游史前文化结构》，长江文艺出版社，1997年，第121—134页。

(60) 孟华平：《长江中游史前文化结构》，第158—159页。

(61) 王劲：《后石家河文化定名的思考》，《江汉考古》2007年第1期。

(62) 方勤：《三苗与南土——长江中游文明进程的考古学观察》，载《三苗与南土——湖北省文物考古研究所“十二五”期间重要考古收获》，江汉考古编辑部，2016年，第10—14页。

(63) 荆州博物馆：《石家河文化玉器》，文物出版社，2008年。

(64) 湖北省文物考古研究所：《石家河遗址2015年发掘的主要收获》，《江汉考古》2016年第1期。

(65) 在石家河等遗址出土的玉器中还常见虎的题材，也应有独特的含义，但目前尚不能明确辨析，故这里暂不讨论。

(66) 邓淑蘋：《新石器时代神祖面纹研究》，《玉魄国魂——中国古代玉器与传统学术讨论会论文集》（五），浙江古籍出版社，2012年，第230—274页。

(67) 刘敦愿：《记两城镇遗址发现的两件石器》，《考古》1972年第4期。

(68) 中国社会科学院考古研究所山东考古队：《山东临朐朱封龙山文化墓葬》，《考古》1990年第7期。

(69) 巫鸿：《一组早期的玉石雕刻》，《美术研究》1979年第1期。

(70) 徐旭生：《中国古史的传说时代》，第118—120页。但正如徐先生所论，对于“重黎”究竟是一人，还是南正重、火正黎两人，《史记》本身就有不同的说法。

(71) 《左传》定公四年载鲁国之分封：“因商奄之民，命以伯禽而封于少皞之虚。”《史记·夏本纪》“正义”：“《帝王纪》云：‘皋陶生于曲阜。曲阜偃地，故帝因之以赐姓曰偃。……’”

(72) 杨宽：《中国上古史导论》，第281—282页。

(73) 张绪球先生就指出，在肖家屋脊遗址石家河文化晚期遗存中可见山东龙山文化的典型器物白陶鬶和薄胎黑陶杯，足证山东龙山文化因素确实进入江汉平原地区。见《石家河文化玉器的发现与研究概述》，载荆州博物馆：《石家河文化玉器》，第1—24页。

(74) 从理论上讲，既然“句芒”类玉器是皋陶族的遗物，那么应该广泛见于中原地区，但目前却集中发现在石家河遗址，这应该与考古发现的局限性有关。除了山东地区外，在禹州瓦店遗址的龙山晚期瓮棺中，也出土过同样风格的玉鸟，说明这类器物在中原地区确有分布。参看河南省文物考古研究所：《禹州瓦店》，第36—37页，彩版八。

(75) 顾颉刚、刘起釭：《尚书校释译论》第二册，第831页。

(76) 中国青铜器全集编辑委员会：《中国青铜器全集》第一册，器一“网格纹鼎”，文物出版社，1996年。另据郑光先生介绍，这件铜鼎是1987年春当地橡胶厂工人偶然挖出的，伴出的尚有一件铜铎、一件铜觚和残玉石器，郑光先生推测这些器物出自同一座墓葬。参看中国社会科学院考古研究所二里头工作队：《河南偃师二里头遗址发现新的铜器》，《考古》1991年第12期。

(77) 李翔：《青铜时代早期陶方鼎（杯）研究》，中国社会科学院研究生院硕士学位论文，2016年。

(78) 参看拙文《礼失求诸野——试论“牙璋”的名称与源流》，《金玉交辉——商周考古、艺术与文化论文集》，中研院史语所，2013年11月，第467—508页。

(79) 吴大澂：《古玉图考》，《古玉考释鉴赏丛编》，书目文献出版社，1992年。标点为引者所加。

(80) 实际上，《考工记》所载玉器名称及用玉制度多不可靠，璋类器物尤甚。参看拙文《〈考工记·玉人〉的考古学研究》，《考古学研究》（四），科学出版社，2000年，第115—139页。

(81) 拙文《再论牙璋为夏代的玄圭》，《玉魂国魄——中国古代玉器与传统文化学术讨论会论文集》（六），浙江古籍出版社，2014年，第145—149页；邓聪：《牙璋与初期中国世界秩序的雏形》，《盱古衡今——郑德坤教授百十诞辰纪念》，香港中文大学中国考古艺术研究中心出版，2015年，第30—33页。

(82) 戴应新：《神木石峁龙山文化玉器探索》（1—6），《故宫文物月刊》第125—130期，1993年8—12月。据戴应新先生统计，各有关学术机构收藏的出自石峁遗址的牙璋至少在35件以上，他本人所征集的28件均藏陕西历史博物馆。

(83) 这一现象是石峁遗址的发掘者邵晶先生在2016年10月31日—11月2日“东亚牙璋学术研讨会”（河南郑州）上披露的。

(84) 香港中文大学中国考古艺术研究中心等编：《东亚牙璋图展》，郑州市文物考古研究院，2016年10月；邓聪：《牙璋与初期中国世界秩序的雏形》，《盱古衡今——郑德坤教授百十诞辰纪念》，第30—33页。

(85) 拙文《礼失求诸野——试论“牙璋”的名称与源流》，《金玉交辉——商周考古、艺术与文化论文集》，第467—508页。《史记·匈奴列传》称：“匈奴，其先祖夏后之苗裔也。”徐中舒先生认为：“他们自称出于夏后氏，必然是他们历代相传的旧说。汤灭夏后，虞、夏两族相继西迁，夏称大夏，虞称西虞。……秦始皇《琅邪刻石》说秦王朝疆域‘北过大夏’（《吕氏春秋·古乐篇》也说‘北过大夏’），这是秦时大夏尚留居中国北方最有力的说明，而这里也正是后来匈奴之所在。”（《夏史初曙》，《中国史研究》1979年第3期）从现在神木石峁遗址的位置来看，即在秦长城以北不远，与“北过大夏”可以契合。目前学术界对于石峁城址的性质尚无定论，但似不排除有夏遗民迁居于此并与当地土著居民融合的可能性，这大概也是《匈奴列传》强调“其先祖夏后之苗裔”的原因。至于玄圭在三星堆遗址的大量出土，如按前文引蒙文通、俞伟超诸先生的意见，岷山即三危山，则这里的玄圭当与夏人迁三苗于三危密切相关。

(86) 拙文《什么可以成为夏商分界的证据——夏商分界研究综述》，《追迹三代》，第271—390页。

(87) 殷玮璋：《二里头文化探讨》，《考古》1978年第1期。

(88) 殷玮璋：《二里头文化再探讨》，《考古》1984年第4期。

(89) 直到近年殷玮璋先生仍然坚持“二里头遗址第一、二期的陶器组合与第三、四期的陶器组合明显不同。前者以实足三足器的鼎和罐为炊器，与深腹盆、三足皿、刻

槽盆等构成组合；后者则出现了用袋足三足器的高、甗等做炊器，与卷沿圆底盆、大口尊等器物构成新的组合”的观点，但他也未举出具体的统计数据来（参看《在反思中前行——为“夏商都邑暨偃师商城发现30年学术研讨会”而作》，《南方文物》2014年第1期）。在他的另一篇文章中，殷先生还指出，“在偃师二里头遗址的四期遗存中有没有商文化？这是20余年来一直在争论的问题。其实，这个问题不难解决。因为其中有没有商文化遗存，可用文化分析法，由已被公认的商文化遗存在比较研究中予以论定的”。从这段表述来看，殷先生关注的重点是二里头遗址有无商文化因素，似乎只要出现了商文化因素，就表明二里头文化的属性发生了改变。这显然是没有强调一类遗存中各类文化因素的量的不同，只有商文化因素占据主流，二里头文化的性质才发生改变，而不能说有了商文化因素性质就发生了变化（参看《考古研究中的几个问题》，《社会科学管理与评论》2001年第2期）。

(90) 邹衡：《对当前夏文化讨论的一些看法——1979年5月在成都“中国先秦史学会成立大会”上的发言稿》，《夏商周考古学论文集》（续集），第24—30页。

(91) 夏鼐：《再论考古学上文化的定名问题》，《夏鼐文集》上册，第359—366页。

(92) 李伯谦：《论文化因素分析方法》，《感悟考古》，第93—97页。

(93) 赵芝荃：《关于二里头文化类型与分期的问题》，《赵芝荃考古文集》，第32—44页。

(94) 赵芝荃：《试论二里头文化的源流》，《赵芝荃考古文集》，第13—31页。

(95) 参看李维明《郑州青铜文化研究》刘绪序。

(96) 中国社会科学院考古研究所：《二里头（1999—2006）》，第壹册，第25—36页。

(97) 许宏、刘莉：《关于二里头遗址的省思》，《文物》2008年第1期。

(98) 许宏：《“共识”与“假说”——关于二里头遗址为早商都邑的新观点》，《中国文物报》2015年11月6日第5版。应该承认，正如许宏先生所指出的那样，中国考古学缺乏恰当的理论来指导考古学文化与族属对应关系的研究，但这种理论缺乏导致的只是诸如二里头文化是夏还是商这类假说，而不应由此怀疑夏代的信史地位。

(99) 许宏：《关于二里头为早商都邑的假说》，《南方文物》2015年第3期。

(100) 中国社会科学院考古研究所：《二里头（1999—2006）》，第伍册，附表8-1至附表8-22。

(101) 二里头文化晚期和二里岗下层文化中深腹罐与陶鬲的比例因遗址不同而各有不同，二里头遗址的统计数据表明迟至二里岗晚期阶段深腹罐仍是数量最多的炊器，但据李维明对郑州岔河遗址出土陶器的统计，在属于二里头文化四期的H10中，深腹罐约占全部陶器个体总数的35%，鬲约占2.5%；而在二里岗下层阶段的H6中，鬲多至28.6%，而深腹罐仅占7.1%，两者的消长关系极为鲜明。类似的情况还见于郑州大师姑遗址二里头文化晚期的H38和二里岗下层的H55两个遗迹单位，由此说明这种现象比较普遍。二里头遗址与岔河、大师姑遗址的上述差别既可能与遗址等级相关，也可能是地域不同所致。但总体而言，从二里头文化到二里岗文化之间深腹罐和陶鬲

此消彼长的总趋势是一致的。参看李维明《试论曲梁、岔河夏商文化遗址的分期》，《郑州市二里头文化晚期与二里冈下层一期两组单位统计数据比较》，收入《郑州青铜文化研究》，第5—30、37—44页。

(102) 郑光：《二里头陶器分期初论》，中国社会科学院考古研究所编：《中国文化国际学术讨论会论文集》，中国大百科全书出版社，1998年，第11—40页。按，郑光关于二里头遗址五期遗存的最早认识见于他和赵芝荃联合执笔的《河南偃师二里头二号宫殿遗址》（载《考古》1983年第3期），而完整的表述则见于《试论二里头商代早期文化》一文（载中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年，第18—24页），其中明确提出“二里头一期属夏文化，二、三期属早商文化，四期（相当于二里岗期下层）及新分出的五期（相当于二里岗期上层）属中商文化”。

(103) 郑光：《夏商文化是二元还是一元——探索夏文化的关键之二》，《考古与文物》2000年第3期。

(104) 仇士华等：《关于二里头文化的年代问题》，《¹⁴C测年与中国考古年代学研究》，第149—153页。

(105) 李伯谦：《关于早期夏文化——从夏商周王朝更迭与考古学文化变迁的关系谈起》，《文明探源与三代考古论集》，科学出版社，2011年，第98—102页。

(106) 郑光：《试论二里头商代早期文化》，中国考古学会编《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社，1985年，第18—24页。

(107) 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》，第95—182页。

(108) 常怀颖：《夏商时期古冀州之域的考古学研究》，北京大学考古文博学院博士学位论文，2010年，第171—172页。

(109) 赵海涛：《二里头遗址二里头文化四期晚段遗存探析》，《南方文物》2016年第4期。

(110) 有关偃师商城的种种争议可参看拙文《什么可以成为夏商分界的证据——夏商分界研究综述》，《追迹三代》，第271—390页。

(111) 参看拙文《偃师商城西毫说的两点瑕疵》，《夏商都邑与文化》（二），中国社会科学出版社，2014年，第19—45页。

(112) 中国社会科学院考古研究所：《偃师商城》第一卷，科学出版社，2013年，第9、175页。

(113) 同上书，第727页。

(114) 拙文《偃师商城西毫说的两点瑕疵》，《夏商都邑与文化》（二），第19—45页。

(115) 中国社会科学院考古研究所：《偃师商城》第一卷，第178—180页。

(116) 据《偃师商城》，IVM48和IVM60实际上就是发掘简报所报告的“22座”墓葬中的两座，当初采用M1至M22的编号方式，1998年后则纳入偃师商城IV区的编号序列，分别编号M44至M65。

(117) 中国社会科学院考古研究所：《偃师商城》第一卷，第374页。

(118) 高炜等：《偃师商城与夏商文化分界》，《考古》1998年第10期。

(119) 拙文《偃师商城西亳说的两点瑕疵》，《夏商都邑与文化》（二），第19—45页。

(120) 刘绪：《困惑八问——向偃师商城西亳说求解》，《夏商都邑与文化》（一），中国社会科学出版社，2014年，第75—82页。

(121) 中国社会科学院考古研究所：《偃师商城》第一卷，第122页。

(122) 同上书，第132页。

(123) 刘绪：《夏末商初都邑分析之一——二里头遗址与偃师商城比较》，《中国国家博物馆馆刊》2013年第9期。此外，刘绪先生最近在《漫谈偃师商城西亳说的认识过程》一文中对G2的形成过程及年代问题又有详细分析，收入《古代文明》第10卷，上海古籍出版社，2016年，第54—83页。

(124) 殷玮璋先生就指出，研究偃师商城的年代至少要考虑四个方面的内容：居民开始在偃师商城遗址区内活动的年代、开始建筑城垣的年代、城垣废弃的年代和遗址废弃的年代。发掘者的上述意见，其实是把“遗址中反映早期居民开始在遗址区内生活、从事一般活动时留下的遗存作为依据，与建城的年代混为一谈”。参看《考古研究中的几个问题》，《社会科学管理与评论》2001年第2期。

(125) 拙文《偃师商城西亳说的两点瑕疵》，《夏商都邑与文化》（二），第19—45页。

(126) 谷飞：《偃师商城的筑城次序解析》，《华夏考古》2015年第4期。

(127) 邹衡：《试论夏文化》，《夏商周考古学论文集》，第95—182页。

(128) 高炜等：《偃师商城与夏商文化分界》，《考古》1998年第10期。

(129) 刘绪：《夏商文化分界探讨的思考》，《考古学研究》（五），科学出版社，2003年，第181—200页。

(130) 拙文《偃师商城西亳说的两点瑕疵》，《夏商都邑与文化》（二），第19—45页。殷玮璋先生也指出：“偃师商城发现后，有些同人很快改变了二里头遗址西亳说的看法，主张后者为西亳。……观点的改变，自是研究者的自由，无可非议。可是二里头遗址中那部分商代文化遗存，也因‘斟寻说’而变成夏代遗存，这就出现了问题：因为材料及其属性是不应，也不会因观点的改变而改变的。相反，材料及其属性是立论的基础与依据。对这些基础材料的属性置之不顾，却因西亳说变为斟寻说而将材料的属性也作了改变，这不就使因果关系倒置了吗？”这确实是偃师商城西亳说的致命伤，如果要证明偃师商城是西亳，就必须证明偃师商城第一期遗存是最早的商文化，二里头文化在主体上是夏文化，而恰恰相反，偃师商城西亳说的学者原先都是主张二里头文化三、四期为早商文化，未经论证就把早商文化推后两期，当然要遭到学术界的质疑了。参看殷玮璋《考古研究中的几个问题》，《社会科学管理与评论》2001年第2期。

(131) 郑州市文物考古研究所：《郑州大师姑》，科学出版社，2004年。

(132) 郑州市文物考古研究院：《新郑望京楼——2010—2012年田野考古发掘报告》，科学出版社，2016年。

(133) 张国硕：《望京楼夏代城址与昆吾之居》，《苏州大学学报》2012年第1期。张国硕先生另有韦在郑州、顾在大师姑遗址的说法，参看《夏代晚期韦、顾、昆吾等方国地望研究》，《中国历史地理论丛》2015年第2期。

(134) 河南省文物考古研究所：《郑州商城——一九五三—一九八五年考古发掘报告》，文物出版社，2001年。

(135) 虽然郑州商城早在20世纪50年代即已发现，但因为该城址完全被压在现在的郑州市区下，开展工作难度大，所以城址布局还不明朗。最新进展可参看刘彦锋等《郑州商城布局及外郭城墙走向新探》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版）2010年第3期。

(136) 安金槐：《对于郑州商代城修建与使用时期的再探讨》，《安金槐考古文集》，第271—283页。

(137) 也有部分学者认为，郑州商城的始建年代可以早到二里岗下层一期阶段甚或洛达庙期，但尚未形成共识。有关讨论可参看拙文《什么可以成为夏商分界的证据——夏商分界研究综述》，《追迹三代》，第271—390页。其中袁广阔和曾晓敏的意见最具代表性，认为原发掘者将洛达庙期的陶片误判为二里岗下层阶段的，由此将郑州商城内城的年代拉晚至二里岗下层二期。参看《论郑州商城内城和外郭城的关系》，《考古》2004年第3期。

(138) 相关论争可参看拙文《交锋——邹衡的夏商文化论争》，《追迹三代》，第153—204页；《商从哪里来——先商文化探索历程》，《追迹三代》，第205—270页。

(139) 古本《纪年·殷纪》载“汤有七名而九征”，方诗铭、王修龄《古本竹书纪年辑证》称：“《孟子·滕文公下》：‘（汤）十一征而无敌于天下。’《帝王世纪》：‘（成汤）凡二十七征，而德施于诸侯。’（《御览》卷八三引）《广弘明集》卷一一法琳《对傅奕废佛僧事》所云：‘汤凡九征二十七战’，则综合《纪年》《世纪》之文，所谓‘九征’‘十一征’‘二十七征’，皆言其征伐之频繁，《存真》一一为之从典籍勾稽‘九征’之名，以征葛、有洛、豕韦、顾、昆吾、夏、三腰当之，而以‘余二征未详’，似泥。”需要指出的是，虽然就整体而言，商在东，而夏在西，但成汤伐夏桀最后一役，则因末嬉透露夏桀之梦，特意自西而东发起攻击。此说详见于《吕氏春秋·慎大》：“汤与伊尹盟，以示必灭夏。伊尹又复往视旷夏，听于末嬉。末嬉言曰：‘今昔天子梦西方有日，东方有日。两日相与斗，西方日胜，东方日不胜。’伊尹以告汤，商涸旱。汤犹发师，以信伊尹之盟，故令师从东方出，于国西以进。未接刃而桀走。逐之至大沙，身体离散，为天下戮，不可正谏，虽后悔之，将可奈何？”清华简《尹至》也有“自西捷西邑，戡其有夏”的说法，可以相互印证。可参看蔡哲茂《夏王朝存在新证——说殷卜辞的“西邑”》，《中国文化》第44期，2016年10月。

结语 牢记学科使命，重建夏代信史

本书是在“历史语境下”探索夏文化的一次尝试，在此可以对一些关键性认识和结论做一总结。

第一章是对夏代社会和若干史事的考察，我们所获的认识有：

（1）大禹治水包含了传说和神话的内容，但其核心是历史事实；大禹治水成功的关键不是技术的改进，而是以“德”政为基础构建了治水所需的社会组织机制；大禹因治水成功而获“赐姓”，成为姒姓部族的首领，同时被确定为禅让体系中的法定继承人。

（2）禅让是大禹嗣位和夏王朝建立的制度保障，发生在尧—舜—禹—皋陶（伯益）之间的禅让实际上是君长推选制的一种特殊形态——夷夏联盟下的轮流执政；启攻益而自取君位，禅让制崩溃，世袭制确立；启、益之争是纯粹的权力争夺，却被战国儒家刻意曲解为特殊意义上的“尚贤”，这实际上反映了战国知识阶层企图通过和平方式攫取权力的心声。

（3）“赐姓”和“命氏”相结合是夏代社会的一个显著特征，“姓是血缘关系，氏是地缘关系”，夏王朝正处于从血缘社会向地缘社会过渡的关键时期。通过“命氏”方式建立的氏族国家是夏王朝最主要的政治单元，这些氏族国家的首领在血缘上又分属为若干大的部族集团，并通过“赐姓”的方式确立部族首领；部族联盟是夏王朝统治的基本模式，夷夏联盟则是其政治基础；在这个联盟中，夏后氏是华夏集团的代表，皋陶、伯益所属的少皞氏则是东夷等泛东方集团的代表；有夏一代，东夷剧烈分化，部分夷人华夏化，与夏后氏结成政治同盟，这是理解夏代历史和夏文化的关键所在。

（4）夏后氏是夏王朝最高统治集团中的核心部分，夏代都邑的变迁，实际上反映了该族势力的消长。大体而言，在少康中兴之前，该部族的控制区主要是豫西的颍河上游地区和洛阳盆地，可能涉及晋南的局

部地区；少康后期到帝廑时期，不仅巩固了豫西、晋南等传统势力范围，更向东拓展到豫东、豫北和鲁西地区；孔甲之后，夏后氏则退守豫西，广大的东方被以商族为代表的东方集团所占据。

（5）在夏代都邑中，阳翟（夏邑）最为重要。夏都屡迁，但阳翟始终存在，堪称夏代的圣都；由于夏王朝的统治模式是部族联盟，导致夏代都邑居民成分复杂，文化多元，这也是正确认识夏代都邑遗址考古学遗存的重要前提。

（6）《史记·夏本纪》所载夏后世系基本可信，古本《竹书纪年》记载的夏代积年471（472）年说不容轻易否定。依此积年数，则夏代始年至少应在公元前21世纪；研究者对于夏代世系及积年的质疑，必须以全面系统的文献研究为基础，而不能为“疑古”而“疑古”。

依据上述认识，可以将探索夏文化的主要对象锁定为黄河中下游地区的龙山文化和二里头文化。故本书第二、三章对河南中西部、豫北、鲁西、皖北和晋南地区的龙山遗存以及二里头文化进行了系统分析，其要点是：

（1）应以统一的标准对不同遗址的考古学遗存进行文化属性研究，在此基础上所获结论才具有说服力。在当前条件下，最容易获得的“统一标准”就是每类遗存的核心器物组合。本书对相关遗址的核心器物组合进行了全面梳理，以期正确认识河南龙山文化和二里头文化的器物内涵。

（2）核心器物组合的确定应基于典型单位出土器物的统计数据，而应尽量避免“大量”“较多”或“较少”一类的模糊概念；在判断文化属性时，不同文化因素或者不同器类应该占有不同的权重，本书在进行具体研究中，特别突出了炊器在文化属性判断上的决定性意义。

（3）按此标准，本书将上述区域龙山时期遗存划分为：汝颖河上游地区的煤山类型、伊洛地区的王湾类型、豫东鲁西的造律台类型、豫北冀南的后冈类型、豫西西部和晋西南（东段）的三里桥类型。上述类型均以夹砂罐为主要炊器，可归入河南龙山文化系统。而同时期晋西南（西段）是陶寺文化分布区，皖北地区则是文化因素极其复杂的花家寺

类型。从文化面貌的相似性来看，上述遗存形成了三层文化圈：第一文化核心区是煤山类型和王湾类型，第二核心区是造律台类型和后冈类型，第三核心区则是三里桥类型、陶寺文化和花家寺类型。

（4）通过对居址和墓葬出土陶器的统计分析，本书将二里头文化的核心器物群确定为以下14种，即炊器类的深腹罐、圆腹罐、鼎；食器类的豆、三足盘；酒器类的觚、爵、盃；盛储器类的深腹盆、平底盆、刻槽盆、捏口罐、大口尊以及器盖。

（5）以上述标准来审视二里头类型和东下冯类型，发现两者在炊器和酒水器上缺乏相似性，但在盛储器和食器上则比较接近。据此可以判定东下冯类型不属于二里头文化，而是一支独立的考古学文化类型。

（6）目前学术界对于新砦期的种种争论，归根结底在于考古学文化研究的局限性和模糊性。要彻底解决“新砦期”的问题，必须与二里头文化一期以及河南龙山文化晚期联系起来考虑，必须要确定一批没有争议的河南龙山文化晚期、二里头文化一期以及“新砦期”的典型单位，然后归纳对比各自的核心器物群，在此基础上方可得出合理的判断。分析表明，河南龙山文化晚期、“新砦期”和二里头一期遗存在文化面貌上一脉相承，无疑属于同一个文化体系，但新砦二期遗存缺乏不同于其他两种文化，且占主导地位的一组独特的文化因素，因此，新砦二期遗存不宜独立为“新砦二期文化”或“新砦文化”。在“新砦期”地位未定的情况下，测年学者以河南龙山文化晚期—新砦期—二里头文化一期为确切的考古学年代序列来拟合碳十四测年数据，并以此构建新的夏商年表，无疑是极具风险的。

本书第四章旨在融合前述内容，在夏文化的论证上做到逻辑自洽。本书关于夏文化的最终认识包括：

（1）考古学上的夏文化应有广、狭二义：广义夏文化实际上就是夏王朝文化，而狭义夏文化则是指夏后氏的文化。在当前的夏文化研究中，研究者常常忽视和模糊了夏文化的族属主体，混淆了广义和狭义层面的夏文化，由此造成了概念和认识上的混乱。

（2）从时间、空间和文化面貌三方面综合分析，前述第一核心区

的王湾类型和煤山类型的晚期阶段可以理解为狭义的夏文化——以夏后氏为主体创造的文化；而第二和第三核心区内的诸考古学遗存的晚期阶段则可归入广义夏文化范畴。

（3）考古学上的夏文化是指夏王朝这一特定时间范畴内的文化，但考古学研究的局限性决定了它无法准确区分夏王朝建立之前和覆亡之后的物质文化，因此需要将夏王朝的始终转换为某些可视的考古学现象。因此，能够充当这种“转换器”的是那些在夏王朝建立和灭亡等关键时间节点附近，能够触发物质遗存发生变化的特殊历史事件。

（4）“禹征三苗”是夏王朝建立前夜发生的重大历史事件，豫西南、豫南和江汉平原普遍出现的河南龙山文化对石家河文化的替代是这一事件在物质文化上的直观反映，这是证明河南龙山文化晚期遗存为早期夏文化的关键证据。

（5）“禹锡玄圭”是夏王朝建立、夏代礼制确立的标志性事件，而学术界所习称的“牙璋”正是夏王朝的核心礼器——玄圭。河南龙山文化晚期阶段玄圭在中原腹地地区的兴起并大幅扩张，其背后的历史动因就是夏王朝的文明输出，因此玄圭的出现是证明河南龙山文化晚期阶段进入夏纪年的又一关键证据。

（6）在有文字证据之前，企图以成汤亳都来界定早商文化，从而确立夏商分界的做法都会不可避免地陷入无穷的纷争之中，夏商文化的区别只能通过文化的比较来获得；偃师商城西亳说在研究方法上存在明显瑕疵，严格来讲，偃师商城的始建年代只是确定了夏商分界的年代下限，因此偃师商城是不准确的界标，更不是夏商分界的唯一界标。

（7）器类统计表明，二里头文化一至四期和二里岗下层文化是一个连续发展、逐渐演变的过程，其中不存在物质文化上的突变；在此过程中，可以观察到的、比较明显的变化分别发生在二里头文化二、三期之间以及二里头文化四期和二里岗下层文化之间，但物质文化上的变化并不宜直接解释为王朝更替的结果。豫西地区河南龙山文化、二里头文化和二里岗文化所表现出的一脉相承、渐进式演变特征反而促使我们反思上述考古学文化的划分是否更多的是因为它们最早发现在不同遗址而被分别命名，而非文化面貌实际上的泾渭分明。^①因此，以此种考古学

文化序列去对应虞夏商周等历史阶段，是需要极其慎重的。

（8）二里岗文化下层阶段，郑洛地区最大的变化并非物质文化，而是郑州商城和偃师商城的始建，以及大师姑和望京楼城址的改建。在二里岗下层阶段这个关键的时间节点上，同时兴建两座大型城址并对两座二里头文化城址进行改建，我们认为造成这种城市建设异动的最大可能就是在此时间段内完成了夏商王朝的更替，换言之，夏商分界应该就在二里头文化四期晚段和二里岗文化下层阶段（不排除两者略有重叠）这一时间节点上，二里头文化在主体上应属于夏文化。由此，河南龙山文化的煤山类型、王湾类型和二里头文化一至四期共同组成了完整的狭义夏文化。

两千多年前，司马迁在撰写《史记·五帝本纪》时就深感困扰，并由衷感叹“非好学深思，心知其意”者不足与之言五帝。如今两千多年过去了，不但五帝时代更为渺茫，夏代的信史地位也屡遭冲击。中国考古学因重建古史而起，考古学者理应不忘初心，牢记学科使命，奋发向上，追慕太史公之遗风，为建设真实可靠的夏代信史奉献力量。

（1）比如，假设二里岗下层文化最早也发现在二里头遗址，最有可能被划分为“二里头文化五期”，而不是另一个独立的考古学文化；反之，如果二里头文化四期遗存最早发现在二里岗，也最有可能归入同一个文化系统中。比如郑州洛达庙类遗存，在20世纪50年代刚发现时，就被认为是早于二里岗期商文化的早商文化，现在则一般归入二里头文化。类似的现象在其他考古学文化上也可见到，比如上文所讨论的石家河文化晚期遗存，从文化面貌上它和石家河文化早期明显分属两个考古学文化，但因为发现在同一处遗址，所以被命名为石家河文化晚期，近年才被称为“后石家河文化”或“三房湾文化”。反之，石家河遗址的兴盛期是在屈家岭文化阶段和石家河文化早期阶段，但实际上，“无论从考古学文化还是从聚落和社会的发展角度看，屈家岭文化晚期和石家河文化早期都应当是一个连续发展的时期，期间或许还有一些聚落和社会的变化，但并不能截然划归为两个不同的考古学文化，只是由于发现和研究的歷史原因以及具有文化分期的意义才保留了不同的文化名称”。参看张弛《石家河聚落兴盛时期葬仪中的新观念》，《考古》2014年第8期。

附录

附录一 疑古还是信古：民国史家对于古史的基本态度

1901年，流亡日本的梁启超在《清议报》发表了《中国史叙论》，文章开首即比较了“前者史家”和“近世史家”之不同，梁氏指出：

自世界学术日进，故近世史家之本分，与前者史家有异。前者史家，不过记者事实，近世史家，必说明所记事实之关系，其原因结果。前者史家不过记叙一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史，实不过一人一家之谱牒；近世史家，必探索人间全体之运动进步，即国民全部之经历及其相互关系。(1)

次年，自诩为“史界陈涉”的梁启超又在《新民丛报》连发六文，合称《新史学》，直陈旧史学的“四弊、二病、三恶果”，呼吁“史界革命不起，则吾国不救”。(2)梁氏“新史学”的重心是写史，尤其是写民族的、民众的中国通史。(3)在梁启超大声呼唤史学革命，且“预草一中国通史，以助爱国思想之发达”的同时(4)，章太炎、邓实、汪荣宝、曾鲲化等有识之士也相继发出了重写中国古史的呼声，史学革命顿时蔚为大观。(5)

20世纪初史学革命和新史学建设的一个显著特点是一众史学大家如梁启超、夏曾佑、吕思勉、张荫麟、钱穆、范文澜乃至陈寅恪都曾经或试图以编著中国通史为要务。(6)在新观念支配下，以新体例来撰写新式中国通史，无疑是最能体现新史学之“新”，折射传统纪传体或编年体史书之“旧”的最佳途径。但撰述通史历来被史家视为畏途，甚至有“写中国通史永远是一种冒险”的感叹。(7)实际情况是，虽然20世纪上半叶陆续出版的新通史数量颇不少，“但很少能够达到理想的地步”。(8)

如果细究起来，在20世纪初兴起的这波著史大潮中，史家的学术背景其实并不单纯，其中既有“新史学”的先驱夏曾佑，也有“国粹派”中坚刘师培；既有“古史辨派”主帅顾颉刚，也有“唯物史观派”的旗手郭沫若

和范文澜；既有接受西方系统学术训练的张荫麟，也有本土史家代表吕思勉和钱穆。(9)

撰写新通史，首当其冲的问题就是如何面对中国上古史。因此，检视当时代表性史家对中国上古史的态度，当不失为理解20世纪古史重建紧迫性和必然性的有效途径。

一 夏曾佑《中国古代史》(10)

夏曾佑（1863—1924），浙江杭州人。光绪十六年（1890）中举，任礼部主事。夏曾佑与梁启超关系密切，是梁氏“讲学最契之友”。1896年，夏曾佑更与梁启超、汪康年等人在上海创办《时务报》，鼓吹维新变法。

1902年，夏曾佑在丁忧期间致力于中国历史研究，并开始写作《最新中学中国历史教科书》，简称《中国历史教科书》。1904年该书第一册出版，1906年二、三册出版，叙述至隋代。但遗憾的是，直到1924年夏氏去世时，他也没有能够完成隋代以后的部分。1933年商务印书馆出版大学课本，将此书列入大学丛书，改名为《中国古代史》。虽然该书并非完璧，但因为它是近代“第一部有名的新式通史”(11)，“在中国现代史学史上自有其相当的地位”(12)，所以在学术界享有极高的声誉。

在该书的《叙》中，夏曾佑对史学意义进行了明确的阐述，指出：

智莫大于知来，来何以能知，据往事以为推而已矣。故史学者，人所不可无之学也。

在夏曾佑看来，史学虽是“人所不可无之学”，但无奈“洎乎今日，学科日侈，日不暇给”，“无日力以读全史”，因此“是必有一书焉，文简于古人，而理富于往籍”，以便“足以供社会之需”，他的著史宗旨由此可以一览无余。

该书《凡例》明确地“分我国从古至今之事为三大时代”：从草昧以

至春秋战国为上古之世；自秦至唐，为中古之世；自宋至今，则为近古之世。上古之世又可细分为两个阶段：“太古三代”为传疑时期，“春秋战国”为化成之期。夏曾佑划分这两期的缘由是：

由开辟至周初，为传疑之期，因此期之事，并无信史，均从群经与诸子中见之，往往寓言、实事，两不可分，读者各信其所习惯而已，故谓之传疑期。由周中叶至战国为化成之期，因中国之文化，在此期造成，此期之学问，达中国之极端，后人不过实行其诸派中之一分，以各蒙其利害，故谓之化成期。(13)

夏氏并谓，三王、五帝、九皇乃“纯乎宗教家言，不可援以考实”，“中国自黄帝以上，包牺、女娲、神农诸帝，其人之形貌、事业、年寿，皆在半人半神之间，皆神话也”，所以他主张“言中国信史者，必自炎黄之际始”。(14)

可以看出，夏曾佑把自开辟到周初定位为“传疑之期”，仅仅是说这段历史“往往寓言、实事，两不可分”，研究者对于某些具体史实的理解可以多闻阙疑、择善而从，但这段历史，尤其是黄帝之后的历史客观存在则是毋庸置疑的。正因为夏曾佑对古史持这样的看法，所以他在《中国古代史》中列有多节专叙黄帝之史迹，如“炎黄之际中国形势”“黄帝与炎帝之战”“黄帝与蚩尤之战”“黄帝之政教”等。特别是在“黄帝之政教”一节，夏曾佑强调“今日中国所有之文化，尚皆黄帝所发明”，并举其大要者凡九项，包括：天文、井田、文字、衣裳、岁名、律吕、壬禽、神仙和医经，由此论证“则中国之文化，自黄帝开之，可无疑义矣”。(15)

黄帝之下，夏曾佑又列专节分述“少昊氏颛顼氏”“帝喾氏”“尧舜”“尧舜之政教”，认为“尧、舜二代之事，渐有可稽，非若颛顼以前之荒渺”。他对禅让制度的理解是，“求其近似，大约天子必选择于一族之中（必黄帝之后）”，“而选择之权，则操之岳、牧（四岳、十二牧），是为贵族政体”，可见他对尧舜时期曾行禅让制度毫不怀疑，并认为此种制度“近世欧洲诸国，曾多有行之者，而中国则不行久矣，故疑之也”。

夏曾佑认为，中国上古史的信史性质在大禹之世发生了根本性改变。在“禹之政教”一节，他特别强调了大禹在历史上的特殊地位：

近人谓中国进化，始于禹，禹以前，皆宗教所托言，此说未可论定。然禹之与古帝异者，其端极多，盖禹之于黄帝、尧、舜，一如秦之于三代，亦古今之一大界也。

夏曾佑进而归纳出禹之世的四个重大变化：“一曰三苗至禹而结局”，代表了“吾族与土族之争，自黄帝至禹，上下亘千年，至此而兴亡乃定”；“二曰洪水至禹而平”，认为“考天下各族，述其古书，莫不有洪水”，“观此则知洪水为上古之实事，而此诸族者，亦必有相连之故矣”；“三曰五行至禹而传”，而“五行之说，殆为神洲学术之质干”；“四曰传子至禹而定”，由此则“专制之权渐固”，此乃“世运进步使然”。

针对夏代的具体史事，夏曾佑又单列了“夏传疑之事”一节，专门讨论“益与启之事”和“羿与浞之事”。夏氏认为，古书之所以对此两事有不同的记载，皆缘于“古人著书，其去取之际，必非偶然，恐别有大义”。究竟历史真相如何，现在已经“不可知矣”，所以“存疑可也”。

至于商、周两代史事，《中国古代史》则多本《史记·殷本纪》和《周本纪》，并无出彩之处，这里不再转述。但夏曾佑对于周公的历史地位给予了最高的评价，认为“周公集黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武之大成，其道繁博奥衍”，这大概也是他把西周定为“传疑之期”之终，而春秋为“化成时代”之始的关键所在。

有学者指出，夏曾佑此书“之所以被认可为我国第一部成名的新式中国通史，不在是否为章节体，重要的是它采纳了西方进化论的观点，将迄止当下的全部中国历史细梳其发展脉络、辨明各阶段特征，把它看作社会逐步演进的‘整体历史’，而不再是单纯的王朝史、帝王史”。⁽¹⁶⁾但我们也应该看到，夏氏是书固然有浓郁的“新史学”气息，但它依然带有明显的旧史学传统，如以炎黄为中国信史之开端，自然是效法《史记·五帝本纪》的结果。至于该书把天文、井田等九项内容皆归于“黄帝所发明”，则比《史记·五帝本纪》有过之而无不及，这无疑是不足取的。

二 刘师培《中国历史教科书》⁽¹⁷⁾

刘师培（1884—1919），江苏仪征人，家传经学，有名于世。刘

师培少承先业，服膺汉学，以复兴扬州学派为己任。刘师培19岁即中举，但会试不售，却因此结识章太炎，投身反清革命。后主撰《国粹学报》，为国粹派主将之一。刘师培英年早逝，但著述多达70余种，《中国历史教科书》是较有影响的一种。⁽¹⁸⁾

《中国历史教科书》编写于1904—1906年，书凡三册，第一册三十六课叙上古至殷商史事，第二、三两册合计三十六课，专讲西周历史。

在该书《凡例》中，刘师培解释了他写作此书的原因：

读中国史有二难：上古之史多荒渺，而记事互相歧；后事之史咸浩繁，而记事多相袭。中国廿四史即不合于教科，《通鉴》《通典》《通考》亦卷帙繁多，而近日所出各种教科书，复简略而不适于用。欲治中史，非编一简繁适当之中国历史莫由。

鉴于“上古之史多荒渺”且“记事互相歧”，刘师培提出“今日治史不专赖中国典籍，西人作中国史者，详述太古事迹，颇足补中史之遗”。因此，在该书第一册第一课“上古时代述略”中，刘师培就依据西方人种学知识，强烈主张“汉族西来”说：

中国人民近世称为汉族，与亚洲之民同属黄种。盖黄为地色，上古之时五色之中黄色独崇故，即以土色区种色，称为黄种之民。然汉族初兴肇基迦克底亚，古籍称泰帝，泰古即迦克底之转音，厥后逾越昆仑，经过大夏，自西徂东，以卜居于中土，故西人谓华夏之称起于昆仑之花国，即花国一音之转。

在第六课“古代之地理（上）”中，刘师培又对古汉族的迁徙路线进行了分析：

汉族本居西方，及生齿日繁，乃以东方为殖民之地，由西徂东，与异族杂处。……汉族东迁盖分二途：一由中亚细亚经天山北路沿塔里木河以达陕甘之西境，沿黄河流域进达河南、山东；……一由卫藏之西东行至打箭炉折而入蜀。

在第九课“古代之交通”中，刘师培再以黄帝之史迹来证明汉族之西

来：

黄帝虽与西方独立，然仍与西方交通，故济积石（今青海西），涉流河，登昆仑，取钟山之玉莹与西王母会。更由大夏入身毒，复梦游华晋之邦，故昆仑附近，有轩辕之国，有轩辕之邱，有轩辕之台，皆黄帝留迹西土之证也。

即使用现在的眼光审视，刘师培的上述看法也是十分激进的。而在19世纪末和20世纪初，持“中国民族西来说”的本土学者其实并不少见，刘师培堪称这派学者中的代表性人物。⁽¹⁹⁾然而，在坚持汉族西来的同时，刘师培又笃信文献中所述的上古史，如该书第二课“由九头纪至禅通纪”就专据《春秋命历序》讲述“由开辟至获麟”的十纪，第三至五课则依据文献记载讲述“五帝之事迹”“夏代之兴亡”和“商代之兴亡”。这种看似矛盾的做法，其实是与刘师培宣扬“中国民族西来说”的目的密切相关的——使国人相信汉族与西方民族出于同种，同为世界上的优秀民族，由此来激发中国人民自强保种的自信心。⁽²⁰⁾

一般认为，刘师培此书最具价值的是相关专题部分，包括地理、交通、民族关系、政治、阶级制度、封建、伦理、宗教、文字、美术、风俗、礼制、官制、田制、兵制、刑法、学校、商业、工艺、宫室、服饰和饮食，这些章节内容固然较为简略，但体系完备，堪称一部全面系统的上古社会生活史，所以有学者评价它“既非单纯之政治史，亦非军事史，而近乎内容宽泛的殷周文明史”。⁽²¹⁾

刘师培对待古史的上述态度，正反映了他的史学思想同时兼有通史致用和倡言新史学建设这两大特色。⁽²²⁾在刘师培所处的时代，最大的通史致用莫过于通过“排满”来推动革命，因此包括刘师培在内的国粹派诸人治学时无不强调“辨种族”，并各有撰述传世，如黄节《黄史》第一章“种族书”、马叙伦《古政通志》第一篇“氏族志”、章太炎之“序种性”上下篇。但刘师培是国粹派同人中最突出的，除了《中国历史教科书》中的有关章节之外，并在《攘书》《中国民族志》和《古政原始论》中分别辟有“汉族起源”“氏族原始”等专节，鼓动排满革命。⁽²³⁾所以，刘师培对于上古史的这些认识，既是“参考西籍兼及宗教社会之书”的结果，也是秉持《春秋》“内夏外夷”之例的必然结局。而最能代表

刘师培“保种”思想者，同时在史学界以及社会上影响最大的，无疑是他所倡言的“黄帝纪年说”：

民族者，国民特立志性质也。凡一民族，不得不溯其起原，为吾四百兆汉种之鼻祖者谁乎？是为黄帝轩辕氏，是则黄帝者乃制造文明之第一人，而开四千年之化者也。故欲继黄帝之业，当自用黄帝降生为纪年。(24)

刘师培重视社会进化理论，因此很关注上古史的史料来源。在《古政原始论·总叙》中，刘师培指出“盖欲考古政，厥有三端”，一曰书籍，二曰文字，三曰器物木刀石斧，并感慨“惜中国不知掘地之学，使仿西人之法行之，必能得古初之遗物”。(25)刘师培此论实际上是把中国上古史研究同时寄托于传世文献、出土文献和考古材料这“三重证据”之上，堪称远见卓识。

三 吕思勉《白话本国史》(26)和钱穆《国史大纲》(27)

吕思勉（1884—1957），江苏常州人，早年在私塾和家中接受旧式教育，未曾获得在新式学堂学习的机会。自1905年起即在大学和中学任教，毕生致力于史学，完成通史两部、断代史四部以及其他史学著作多种。《白话本国史》全名为《自修适用白话本国史》，是吕思勉完成的第一部通史著作，1923年由商务印书馆初版发行，此后多次修订重印，成为20世纪二三十年代最为流行的通史之一。(28)

读该书《序例》，可知吕思勉著《白话本国史》的宗旨是，“很想做一部《新史钞》，把中国历史上重要的事情，钞出来给大家看看”，具体做法则是，“把中国的历史，就个人眼光所及，认认真真的，将他紧要之处摘出来；而又用极谨严的法子，都把原文钞录（有删节而无改易），自己的意见，只注明于后”。

该书将中国历史分为上古史（周以前）、中古史（秦统一至唐朝全盛时期）、近古史（唐中叶至南宋）、近世史（元代至清中叶）、最近

世史（清中叶之后）五大部分。在上古史部分，首列“汉族的由来”和“古史的年代和系统”，然后按时代分述“三皇五帝”“三王时代”“春秋战国”。在此之外，另设专章分别叙述“汉族以外的诸族”“中国古代的疆域”“古代社会的政治组织”“古代社会的经济组织”和“古代的宗教和文化”。对于此种安排，吕思勉相当自信，认为该书“颇有用新方法整理旧国故的精神”，而“其中上古史一篇，似乎以前出版的书，都没有用这种研究法的”。⁽²⁹⁾

追溯起来，吕思勉之所以有此种著史精神，是与他对于历史性质的认识密切相关。在该书《绪论》中，吕思勉开宗明义地对“历史的定义”进行了界定，认为“历史者，研究人类社会之沿革，而认识其变迁进化之因果关系者也”，因此注重从不同方面来考察古代社会的变迁。

吕思勉采用“新方法整理旧国故”的效果，在该书第一章“汉族的由来”中就表现得淋漓尽致。这一章要回答的关键问题是：“汉族还是从‘有史以前’久已在中国本部的呢？还是从他处迁来。”吕思勉认为：“关于这个问题的回答，要算是‘西来说’最为有力。”他从古书中有关昆仑的传说以及文献中汉族的称谓出发，得出“则汉族古代，似居于今葱岭帕米尔高原一带”，“汉族入中国，所走的大概是如今新疆到甘肃的路”等结论。吕思勉认为，“‘汉族西来’，现在虽没有充分的证据，然而蛛丝马迹是很多的”，但相信“将来古书读得更精，古物发现得更多，再借他国的历史参考”，那么这一重大问题“一定可以大为明白”。吕思勉的上述认识与前述刘师培的观点十分接近，反映了这一时期“汉族西来说”的强大影响力。不过，到了20世纪40年代，当吕思勉出版他的另两部重要著作——《中国通史》⁽³⁰⁾和《先秦史》⁽³¹⁾时，他充分吸收当时已有的考古材料，完全放弃了汉族“西来说”，转而主张“齐州为汉族发祥之地，可无疑义了”⁽³²⁾，“汉族缘起，必在震方也”。⁽³³⁾

在“古史的年代和系统”一章中，吕思勉一方面认为“《史记》确实的纪年，起于共和元年：从此以前的年代，都不可靠”，但同时又根据《汉书·律历志》将古史年代上推至燧人氏元年，也即“民国纪元前的五千一百八十五年”。吕思勉当然知道“这种算法，固然极为可笑”，但因为“现在实在没有别的法子想，也只得姑且如此”，由此可见他对于三皇五帝抱有难以割舍的情结。

因此，在接下来的“三皇五帝”一章中，吕思勉就很自然地认为中国可考的古史“起于三皇五帝”，而“三皇五帝的事迹，散见在古书里的很多，关于社会状况的也不少”，“但是苦于没有一个条理系统，而且不可靠”。吕思勉对此的态度是，“三皇的次序，应当从《尚书大传》，燧人在前，伏羲次之，神农最后”，并主张燧人氏当在“渔猎时代”，伏羲氏为“游牧社会”，而神农氏则已是“耕稼社会”，由此反映了吕思勉的史学思想受进化论影响颇深。

吕思勉固然以三皇五帝为中国信史的起点，但对于这一时期具体的史事，他也只能“提出几件五帝时代的大事来讲讲”，如“黄帝和蚩尤的战争”“尧舜的禅让”和“禹的治水”等。虽然吕思勉对这些史事的解读也无新意可言，但从中可以看出他对传统古史体系的笃信态度。

在第四章“三王时代”中，吕思勉以叙述夏、商和西周三代的重要史事为主，尤其注重世系、都邑和王朝更替，所依据的也都是文献记载，真正体现了他在《序例》中所言的“把中国历史上重要的事情，钞出来给大家看看”的宗旨。

钱穆（1895—1990），江苏无锡人。与吕思勉一样，钱穆也未曾接受过大学教育，学问多由自学而来。钱穆曾在常州府中学堂读书三年余，而当时吕思勉正在该校任教，是校内最年轻的教师，对钱穆颇有奖掖。钱穆成名之后，也常与吕思勉进行学术切磋，互有补益。⁽³⁴⁾

1931年，经顾颉刚之荐，钱穆受聘于北京大学，在历史系讲授“中国上古史”“秦汉史”和“近三百年学术史”等课程。特别是从1933年秋季开始，钱穆一人承担了北大历史系“中国通史”课程，因此集中精力撰写讲义，四年间数易其稿。西南联大期间，在陈梦家的建议下，钱穆在讲义的基础上撰成《国史大纲》两册，于1940年印行于上海，全书起自上古，结束于“抗战胜利建国完成中华民族固有文化对世界新使命之开始”。《国史大纲》不仅是20世纪上半叶诸多通史著作中难得一见的完整之作，同时也是“创见最多”的一部通史著作。⁽³⁵⁾

《国史大纲》第一编为“上古三代之部”，包括三章：第一章“中原华夏文化之发祥（中国史之开始虞夏时代）”，第二章“黄河下游之新王朝（殷商时代）”和第三章“封建帝国之创建（西周兴亡）”。

在第一章开首，钱穆就申明对于上古史的探索，“终不免于只成为一种比较近理之测想”，这应该代表了他对上古史的总体态度。他进而指出，近代学术界对上古史的研究主要有两条途径，一是“史前遗物之发掘”，另一是“传说神话之审订”。对于前者，在罗列若干处新旧石器时代遗址之后，钱穆认为，“由于此等发现，遂使果然古史观念，渐渐脱离三皇五帝之旧传说，转移到有物可稽之新研寻，此不可不谓是近六十年来吾国人古史知识上的一大进步”。至于后者，钱穆认为从孔子作《春秋》以来，“历史观念至是已绝对超出了‘神话’之范围而独立”，司马迁“以《史记》继《春秋》之后”，“五帝首黄帝，三皇传说早未列入”，“故三皇五帝之旧传说，在中国历来史学界，本未严格信守”。

对于古史中的“传说”，钱穆认为“各民族最先历史无不从追记而来，故其中断难脱离‘传说’与带有‘神话’之部分。若严格排斥传说，则古史即无从说起”。所以，他认为“古史并非不可讲，从散见各古书的传说中去找寻，仍可得一个古代中国民族活动情形之大概”。钱穆更指出中国古史传说的独到之处，认为“中国古代历史传说，极富理性，切近事实，与并世其他民族追述古史之充满神话气味者大不相同”，“如有巢氏代表巢居时期，燧人氏代表熟食时期，庖牺氏代表畜牧时期，神农氏代表耕稼时期”，“此等名号，本非古所本有，乃属后人想象称述”，但“与人类历史文化演进阶段，先后符合”。

钱穆虽然相信古史可稽，但他认为比较可靠的古史只能从虞、夏开始，而且“唐、虞时代的情形，决不能如《尚书·尧典》所记之美盛。大抵尧、舜、禹之禅让，只是古代一种君位推选制，经后人之传述而理想化”，实际情况应当是“当时尚未有国家之组织，各部落间互推一酋长为诸部落之共主”。

在谈到夏代史事时，钱穆主要是依据《史记·夏本纪》。他首先列举了夏代诸王世系，随后考证了禹征三苗、启伐有扈、太康失国以及少康中兴等历史事件，几乎完全采信了《夏本纪》的记载。究其原因，除了他对待古史的基本态度，在很大程度上也是因为殷墟卜辞的出土。他说：“《史记·商（引者按，当为殷）本纪》所载商代帝王已有殷墟所得甲文为证，知其不虚。《商本纪》诸帝王可信，《夏本纪》诸帝王即不必不可信。”钱穆的这一看法，很明显的是源于王国维在《古史新证》中

的相关认识。(36)

除了传统文献外，钱穆对于甲骨文这一类“直接史料”也给予了相当的重视。他之所以把虞夏时代定为“中国上古史之第一期”，而“殷商可谓中国上古史之第二期”，原因就在于后者“在近代已有直接史料发见，较虞、夏之纯为传说追记者更进一步”。因此，他对王国维《殷卜辞所见先公先王考》及《续考》给予了高度评价，并做了进一步的引申发挥，他说：

推证殷人出自帝喾之说。据此则《史记·殷本纪》《世本》《山海经》《左传》《鲁语》、皇甫谧《帝王世纪》种种传说可以参证连贯，均因卜辞之发见而重新估定此等书籍在古代史料上之价值。又据此知五帝之系统虽出于战国后人之编造，而五帝之个别传说，则各有渊源，决非亦出后人所捏造。(37)

王国维由《殷本纪》所见商人先公先王世系之可信而推断《夏本纪》所载“夏后氏世系之确实，此又当然之事也”，钱穆在此则更进一步，认为系统的五帝或出于战国时人的编造，但作为“个别传说”之五帝，绝非出于后人所捏造，所以他对“史前遗物之发掘”充满了期待，希望对上古五帝的研究能够进入到“有物可稽”的新境界。

众所周知，钱穆是执着的文化保守主义者，他在北大独自承担“中国通史”课程是为了“从历史上去寻找中国文化的精神”。具体到对待古史的态度上，“他的疑古有时甚至还过于顾颉刚。但是他不承认怀疑本身即是最高价值。他强调：‘疑’是不得已，是起于两信不能决。一味怀疑则必然流于能破不能立，而他的目的则是重建可信的历史”。(38)细审《国史大纲》对上古史的处理细节，确实体现了钱穆著史以立为主、立中有疑的审慎态度。

四 顾颉刚《现代初中教科书本国史》 (39)《中国上古史研究讲义》(40)和 《中国上古史讲义》(41)

1923年，顾颉刚与好友王伯祥为商务印书馆合编了《现代初中教科书本国史》（以下简称《本国史》），分三册出版。也正是在这一年，顾颉刚发表了著名的《与钱玄同先生论古史书》，提出“层累地造成的中国古史”观。⁽⁴²⁾因此，《本国史》最能反映“古史辨”运动初期顾颉刚对古史的认识。

《本国史》共分六编，第一编总说，第二编即为上古史——秦以前。在第二编的开首部分“社会的进化和建国的雏形”中，顾颉刚写道：

自称地面上初有人类以来，一直到所谓黄帝时，都是鸿荒之世，实在的事迹，还是暧昧难明。……大概古代传说的帝王，都只可说是文化史上几个重要变迁的象征。近人说，伏羲氏代表游牧时代，神农氏代表耕稼时代，黄帝代表政治组织的时代。每一个时代也许有千年之久。这种见解最为近理。

接下来即述“洪水的传说”，顾颉刚相信尧舜时代的大洪水“是中国历史开幕后第一次受到的黄河之累”，但他更认为：

尧舜的传说，为后世所崇信；我们看惯了，遂以为古代真有一个圣明的尧舜时代了。其实尧、舜的故事，一部分属于神话，一部分出于周末学者“托古改制”的捏造；他们“言必称尧舜”，你造一段，他又造一段，越造就越像真有其人其事了。

对于夏启以后的历史，顾颉刚则以信史的态度对待。不过，由于此书体例限制，《本国史》对上古史的叙述极为简略，少史事而偏重于社会的演进，注意突出每一时段特色，如对于夏代史主要强调王位世系制度的确立，对于殷商史则强调其神权政治色彩，对于西周史则强调封建制度的确立，对于东周则关注诸侯的兼并。

《本国史》的一个显著特点是绝不以三皇五帝为真实的信史，并因此而遭禁。⁽⁴³⁾但对于顾颉刚而言，疑古只是他探索真实上古史的开始。在《与钱玄同先生论古史书》前记中，顾颉刚就提出要“一部书一部书”地考察“层累地造成的中国古史”，如“《诗经中的古史》《周书中的古史》《论语中的古史》”。⁽⁴⁴⁾1929年9月，顾颉刚应燕京大学之聘，任国学研究所研究员兼历史学系教授，开“中国上古史研究”课。为了上

课的需要，他着手编写了《中国上古史研究讲义》，他的上述理想才得以实现。对于这本讲义的特点，他在《自序一》中有详细的说明：

我编辑这份讲义的宗旨，期于一反前人的成法，不说哪一个
是，哪一个非，而只就它们的发生时代的先后寻出它们的承前启后
的痕迹来，又就它们的发生时代的背景求出它们的异军突起的原因
来。我不想取什么，丢什么，我只想看一看这一方面的史说在这二
三千年之中曾起过什么样的变动。

该讲义共分三十四节，每节考证分析一种（少数含多种）文献中的
古史，真正地实现了他当初所说的“一部书一部书”地研究古史的计划。
顾颉刚说，他的这部《中国上古史研究讲义》就是要通过“收集本证旁
证，一一加以说明”，以坚读者“诸君之信”，懂得古史确实是层累地造成
的。

由于此书着眼于史说的变动，所以在严格意义上讲它并不是一部通
史著作，也很难从中看出顾颉刚对于上古史的总体认识。1939年1—7
月，顾颉刚在云南大学又一次主讲中国上古史，再次编写了《中国上古
史讲义》。这一次顾颉刚决定“以语体文字撰述，使读之者弗为考证之语
所困”，因此这部古史讲义才是真正意义上的古史撰述。(45)

《中国上古史讲义》起于“中国一般古人想象中的天和神”，而终
于“楚庄王的霸业”，但对史事的叙述却是始于“商王国的始末”，其中顺
带涉及部分夏代史事，这一安排足证顾颉刚确实是疑禹而不夏的。(46)至
于夏代之前的传说人物，如黄帝、蚩尤等都被归入天神，尧舜禹则被视
为儒家德治观念下的产物，至于三皇，在该书中则根本没有提及，这一
架构大体反映了顾颉刚的上古史观念。

五 郭沫若《中国古代社会研究》(47) 和范文澜《中国通史简编》(48)

马克思主义的传入、唯物史观史学的诞生，被认为是20世纪中国史
学的重大事件。(49)

1928年2月，在党组织的安排下，郭沫若（1892—1978）悄然离开上海到日本，直至1937年卢沟桥事变后才秘密返国。在日本期间，郭沫若潜心于中国古代史和古文字学的研究。1930年，郭沫若将此前两年所写的数篇文章汇集出版，这就是著名的《中国古代社会研究》——“我国第一部自觉地运用马克思主义唯物史观研究中国古代社会历史发展的拓荒之作”，它的出版“为中国史学的发展划出了一个崭新的时代”。⁽⁵⁰⁾

虽然《中国古代社会研究》并非一般意义上的通史著作⁽⁵¹⁾，而更多地体现了社会史倾向，但鉴于它的特殊地位，仍有必要加以分析研究。

该书共包括五篇文章，分别是：导论“中国社会之历史的发展阶段”、第一篇“《周易》时代的社会生活”、第二篇“《诗》《书》时代的社会变革与其思想上之反映”、第三篇“卜辞中的古代社会”和第四篇“周代彝铭中的社会史观”。

在《自序》中我们可以洞察郭沫若撰作此书的目的——“对于未来社会的待望逼迫着我们不能不生出清算过往社会的要求”，而“看清楚过往的来程也正好决定我们未来的去向”，所以郭沫若的古史研究是有着明确的现实意义的。⁽⁵²⁾但郭沫若注意到，“世界文化史的关于中国方面的记载，正还是一片白纸。恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》上没有一句说到中国社会的范围”，所以他深感“在这时中国人是应该自己起来，写满这半部世界文化史上的白页”，并充满自信地宣称，“本书的性质可以说就是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》的续篇”。

不仅是郭沫若自己对这部《中国古代社会研究》充满了自信，当时的史界同人，包括政治立场不同者，也都对该书表示出极高的评价。如被誉为天才史家的张荫麟就曾经赞誉此书为“例示研究古史的一条大道”，而它“所例示的途径是值得后来史家的遵循的”。⁽⁵³⁾而顾颉刚也承认：“近年唯物史观风靡一世，……他人我不知，我自己决不反对唯物史观。我感觉到研究古史年代、人物事迹、书籍真伪，需用于唯物史观的甚少……至于研究古代思想及制度时，则我们不该不取唯物史观为其基本观念。”⁽⁵⁴⁾

在《自序》中，郭沫若还强调，“由人所组织成的社会也正是一样”，“中国人不是神，也不是猴子，中国人所组成的社会不应该有甚么

不同”，所以应该“要用人的观点来观察中国的社会”。在这种思想的支配下，郭沫若在《导论》中就根据摩尔根《古代社会》和恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》探讨了“社会发展之一般”，然后“回头来看我们中国社会发展的程序”。

不过，在郭沫若看来，“我们中国的历史素来没有科学的叙述，一般的人多半据古代的神话传说以为正史，这是最大的错误，最大的不合理”，因此首要问题就是“要弄明白中国的真正的历史时代究竟是从那儿开幕”。虽然“《尚书》是开始于唐、虞，《史记》是开始于黄帝”，但“这些都是靠不住的”，必须另寻出路，而郭沫若“根据最近考古学的知识所得的结果是”——“商代才是中国历史的真正的起头！”

郭沫若进而讨论了商代所处的社会发展阶段，认为“商代的社会应该还是一个原始公社制的氏族社会，至少应该是这种社会的末期”。以此为基础，郭沫若将中国历史划分为四个阶段：西周之前——原始公社制，西周——奴隶制，春秋以后——封建制，最近百年——资本制。⁽⁵⁵⁾这种古史分期学说，堪称唯物史观学派的经典表述。⁽⁵⁶⁾

需要指出的是，郭沫若在《中国古代社会研究》之《追论及补遗》中又专列一节“夏禹的问题”，专门谈他读了《古史辨》第一册之后的感想，其中归纳他对夏及夏禹的看法为四点：

照我的考察是：（一）殷、周之前中国当得有先住民族存在；（二）此先住民族当得是夏民族；（三）禹当得是夏民族传说中的神人；（四）此夏民族与古匈奴族当有密切的关系。⁽⁵⁷⁾

郭沫若虽然相信夏代是真实的存在，但他还是把中国古史的“开幕”定在殷商时期，这与张荫麟的观点最为契合，但同为“史学三老”的范文澜在这一点上却与郭老迥异。

范文澜（1893—1969），浙江绍兴人，出生在书香门第，自幼接受良好的教育。1913年考入北京大学国学门，1917年毕业后在北大文科研究所进修并任蔡元培校长的秘书。1922年起先后任教于南开和北大等多所大学，1926年加入中国共产党，1939年到延安，随后两年在延安完成了《中国通史简编》。此书出版的背景是，为了全党整风的需

要，毛泽东号召全党同志注意研究中国的历史实际和革命实际，范文澜受党中央委托，主持编写一部供广大干部阅读的中国历史读本，以便读者了解中国历史发展的概貌。(58)《中国通史简编》是第一部以马克思主义观点为指导的通史著作，在“唯物史观”派中具有举足轻重的地位。

该书第一编是“原始公社到中央集权的民族国家底建立——远古至秦”，从章节设置来看，范文澜把上古史分为以下几个阶段：“原始公社时代——禹之前”“原始公社解体到奴隶占有制度时代——夏商”“封建制度开始时代——西周”“列国兼并时代——春秋”和“兼并剧烈时代——战国”。不难看出，《中国通史简编》的这种划分方法与《中国古代社会研究》所主张的西周奴隶制观点是明显不同的。

对于中国信史的开端，范文澜的看法也不同于郭沫若。他认为中国古史的基干是从黄帝一族流传下来的，因此“中国比较有系统的古史，可以承认从黄帝开始”。至于“远古（黄帝以前）的传说，如果刷去荒诞的神话，以及带有后代色彩的追叙，其中比较近乎事实的材料，还保存相当数量”，所以范文澜认为有巢氏代表了穴居的时代，燧人氏代表由采集生活过渡到渔猎生活，包牺氏说明开始有了畜牧业，女娲氏的传说或许反映了对婚姻习俗的改革，而神农氏则说明了农业的开始，这些认识与郭沫若的观点相去甚远，而与钱穆的看法不谋而合。

不仅如此，范文澜对传说时代的古史人物及其事迹也颇多采信。如他说，“传说中人物，似乎比较可信，有太皞、炎帝、蚩尤三人。他们是三个种族的首领”，而“黄帝攻杀蚩尤，本族仍居于西部和北部（陕甘宁等地区）。这与仰韶文化分布区域大体符合，仰韶与殷墟小屯（河南安阳县）是同一系统的文化，可见黄帝与殷商间，实有不可割断的脉络存在着”。甚至对于文献所载的黄帝族世系，范文澜也认为“实不能视为毫无根据”。

既然范文澜把中国可靠的古史上溯到黄帝，那他自然视尧舜禹为真实的历史人物。他对这段历史的总体认识是：

尧舜禹时代，组织黄帝族为主羌炎族为辅的部落大联盟。禹武功最大，压迫蛮族退回长江流域，中国中部成为黄帝族的根据地。……从黄帝到禹的社会制度，是原始公社制度。(59)

在尧舜禹之后接着叙述夏、商、周三代史事，范文澜依据的也主要是传世文献以及殷墟发掘材料。与其他学者不同的是，范文澜作为“唯物史观”历史学者自然不能仅限于单纯历史的描述，而是要对三代社会的历史发展阶段做出判断——夏代是原始公社瓦解和私有制度发展的阶段，商代是奴隶制社会，西周则是封建制度开始的时代。

同为“唯物史观派”的巨擘，郭沫若和范文澜对上古史的认识差异如此巨大，主要原因当在于二人学术背景的不同。如郭沫若自己所言，他之所以“从事古代学术的研究”，是在流亡日本期间，“精力无处发泄”，才以“娱情胜聊无”的心情去做“旧书本里面的蠹鱼”的，而且郭沫若自称“比较胆大”，“对于新史学阵营里的多数朋友们每每提出了相反的意见”。⁽⁶⁰⁾而反观范文澜，他在北大求学期间即常师事陈汉章和黄侃等古文经学家，此后二十余年在中学和大学也多讲授经学，他的第一本著作作为《群经概论》，成名作则是《文心雕龙注》，所以他是终生尊信汉儒，并长期以经生笺注方式治学。⁽⁶¹⁾二人在学术经历上的巨大差异自然造成了他们对待上古史旨趣的不同——郭沫若之疑古甚于顾颉刚，而范文澜之信古则堪与刘师培比肩。

六 张荫麟《中国史纲》⁽⁶²⁾

张荫麟（1905—1942），广东东莞人，1921年入清华学堂，1929—1933年留学美国斯坦福大学，先后学西洋哲学、社会学，并最终立志于史学。1933年，时年28岁的张荫麟自美返国，就任清华大学历史系教授，讲授中国学术史和宋史。⁽⁶³⁾1935年，在傅斯年等人的推荐下，张荫麟接受国民政府教育部的委托，主持编写高中历史教材《中国史纲》。⁽⁶⁴⁾张氏自己撰写从先秦到唐的部分，并拟邀请吴晗、千家驹等人负责唐以后部分。1941年该书初次印行时仅有前八章，即从先秦到秦汉之际，次年又补充了三章，叙述至“东汉的建立及其开国规模”。但就在同年，年仅37岁的张荫麟病逝，留下了这部仅至东汉建国的《中国史纲》。

据该书《自序》，张荫麟在写作之初就抱定了要以新史料和新观念来著史：

就中国史学的发展上看，过去的十来年可算是一新纪元中的一小段落；在这十年间，严格的考证的崇尚，科学的发掘的开始，湮没的旧文献的新发现，新研究范围的垦辟，比较材料的增加，和种种输入的史观的流播，使得司马迁和司马光的时代顿成过去。(65)

张荫麟在初版《自序》中又说，他在写作伊始“所悬鹄的”之一就是要“融会前人研究结果和作者玩索所得以说故事的方式出之，不参入考证，不引用或采用前人叙述的成文，即原始文件的载录亦力求节省”，所以该书结构紧凑，篇幅精要。加之张氏“文笔流畅粹美”，叙事“举重若轻”，因此可读性极强，在通史著作中罕有其匹。(66)

在《中国史纲》中，张荫麟处理上古史的方法确实别具一格。第一章“中国史黎明期的大势”仅用不到一页的篇幅就概述了商代以前的历史，这是因为张荫麟的“这部中国史的着眼点在社会组织的变迁，思想和文物的创辟，以及伟大人物的性格和活动”，“这些项目要到有文字记录传后的时代才可确考”，而“严格的说，照现在所知，我国最初有文字记录的时代是商朝，略当于公元前18世纪中叶至12世纪中叶”。对于商朝之前的历史，张荫麟的处理方式是，“以商朝为出发点，然后回顾其前有传说可稽的四五百年，即以所知商朝的实况为鉴别这些传说的标准”。

因此，该书第一章第一节即为“商代文化”，张荫麟主要根据殷墟考古发掘所得对晚商文化进行了“速写”（张氏语），内容包括三大部分：一是农业、渔猎、畜牧、青铜铸造、手工业、居室、交通用具等“物质文明”；二是商人的“社会状况”，如聚居方式、都邑变迁、王位继承制度、与周边族群关系、商业形态等；三是“表现于生产方法以外的智力”，如文字、文书、占卜与祭祀、历法和音乐等。

在不长的篇幅中，按照张荫麟自己所定的撰写体例，“不引用或采用前人叙述的成文”，所以这一章没有从《史记·殷本纪》中引用任何内容，这与同时代的通史著作形成了鲜明的对比。(67)

虽然张荫麟将商代作为信史的开始，但他并没有忽视商代以前的历史。在接下来的第二节“夏商大事及以前之传说”中，张荫麟对这一阶段的历史进行了扼要的概述。

关于夏代，他认为：“我们所知，远更模糊。例如夏朝有没有文字？有没有铜器？其农业发展到什么程度？其政治组织与商的异同如何？这些问题都无法回答。”而“所能抽出比较可信的事实”则有禹都阳城、晋阳、安邑，启始渡河而南，居今新郑、密县间，而“夏朝最大的事件是与外族有穷氏的斗争”，因为由此而导致了太康失国、少康中兴等一系列史事。

对于夏代以前的历史，张荫麟的看法是，“我们若从夏代再往上溯，则见历史的线索迷失于离奇的神话和理想化的传说中不可析辨了”，所以“自宜从略”，仅用了不到一页的篇幅就完成了对尧舜和黄帝的叙述。但值得玩味的是张荫麟对待黄帝的态度，认为“他（黄帝）不独是中国人的共祖，并且是中国文化的源头，他的功用是把中国古代史大大地简单化了”，这既体现了他对黄帝等上古人物的怀疑态度，又透露出即便像张荫麟这样接受过系统西方学术训练者也依然难以割舍的黄帝情结。

七 民国史家对于古史的基本态度

1941年，周予同先生在他的名篇《五十年来中国之新史学》中对民国史家对待古史的态度有一个总括：

我以前曾撰《纬讖中的〈皇〉与〈帝〉》一文，在“前言”中曾将中国现代史学分为“泥古”“疑古”“考古”与“释古”四派。冯友兰在马乘风《中国经济史序》里，将新史学分为“信古”“疑古”与“释古”三种趋势。钱穆在《国史大纲》“引论”里，将中国近世史学分为三派：一曰“传统派”，亦称“记诵派”；二曰“革新派”，亦称“宣传派”；三曰“科学派”，亦称“考订派”。……大概我所谓“泥古派”，就是冯氏的“信古”，略近于钱氏的“传统派”；我所谓“考古派”，略等于钱氏的“科学派”；冯氏和我所谓“疑古”“释古”两派，略等于钱氏的“革新派”中的“文化革命”和“经济革命”两期。虽各人所分派数多寡不同，所定名称详略互异，但大致也还相近。(68)

而对当今学术界影响最大的说法，还是来自冯友兰的“信古、疑古、释古”的三分法。在为《古史辨》第六册所写的序言中，冯友兰再次重申

了他的观点：

我曾说过，中国现在之史学界有三种趋势，即信古、疑古及释古。就中信古一派，与其说是一种趋势，毋宁说是一种抱残守缺的人的残余势力，大概不久即要消灭；即不消灭，对于中国将来的史学也是没有什么影响的。真正的史学家，对于史料，没有不加以审查而直信其票面价值的。

疑古一派的人，所作的工夫即是审查史料。释古一派的人所作的工夫，即是将史料融会贯通。就整个的史学说，一个历史的完成，必须经过审查史料及融会贯通两个阶段，而且必须到融会贯通的阶段，历史方能完成。但就一个历史家的工作说，他尽可只作此两阶段中之任何阶段，或任何阶段中之任何部分。任何一种的学问，对于一个人，都是太大了。一个人只能作任何事的一部分。分工合作在任何事都须如此。由此观点看，无论疑古、释古，都是中国史学所需要的，这期间无所谓孰轻孰重。(69)

冯友兰所说的三种趋势或者三派，除了信古者“抱残守缺”，“即将消灭”之外，疑古和释古则因分别代表了“审查史料”和“融会贯通”，因此“都是中国史学所需要”的。换言之，疑古和释古与其说是泾渭分明的两派，倒不如说是前后相继的两个阶段——疑古者可以进而释古乃至考古，而释古者的工作则必须建立在已经审查、确凿可信的史料上。

如果依据我们在上文中所分析的相关学者对待上古史的态度，民国史家对待古史的态度确实分为三派：

其一是传统派。此派学者对文献所述古史基本采信，认为可信的古史可以上推到黄帝时期，夏曾佑、刘师培、吕思勉和范文澜等人均属此派。

其二是温和派。这一派的学者以三皇五帝为传说或神话人物，真实可靠的古史可以从夏代开始，顾颉刚和钱穆属于此派。

其三是激进派。这派学者以上古为蒙昧无稽，三皇五帝全不足信，中国的信史当从商代算起，郭沫若和张荫麟是这派学者的代表。

但从上文的分析来看，虽然这些学者对待古史的基本态度各不相同，但传统派并不意味着落后甚至“行将消灭”，而激进派也未必更具生命力。即便是传统派中最为保守的夏曾佑和刘师培，也都以进化论的观点来审视人类社会的进步，并援引民族学、人种学的知识来支持自己的学术观点；而此派中最为谨严的吕思勉，更是密切关注和频繁征引考古资料来著史。最具意味的是范文澜，他既有卓越的旧学传统，又接受了最先进的马列思想；既可以用经生式的方法治学，也以唯物史观为指导来释古和著史。同样，高举“疑古”大旗的顾颉刚其实并不认为疑古是古史研究的主要工作，反而是认为“要建设真实的古史，只有从实物上着手的一条路是大路”，而他本人对古史系统的破坏，也是为了“使得破坏之后得有新建设，同时也可以用了建设的材料做破坏的工具”。⁽⁷⁰⁾再如激进派的郭沫若，不仅有《中国古代社会研究》风靡社会，也有《两周金文辞大系》和《卜辞通纂》泽被学林。因此，我们其实可以说，对于民国史家而言，几乎都同时兼有“信古”“疑古”和“释古”的三个面相，所不同者，各人治学各有侧重而已。

（本文原载《古代文明》第10卷，上海古籍出版社，2016年）

(1) 《饮冰室合集·文集之六》，中华书局，1988年，第1页。

(2) 《饮冰室合集·文集之九》，第1—20页。梁启超总结的“四弊”为：“一曰知有朝廷而不知有国家”，“二曰知有个人而不知有群体”，“三曰知有陈迹而不知有今务”，“四曰知有事实而不知有理想”；任公总结的“二病”为：“其一，能铺叙而不能别裁”，“其二，能因袭而不能创作”。由此带来的“恶果”则“厥有三端：一曰难读……二曰难别择……三曰无感触”。

(3) 姜萌：《从“新史学”到“新汉学”——1901—1929年中国史学发展史稿》，山东大学硕士学位论文，2007年，第32—33页。该文概括梁启超《新史学》一文的主旨为：“简单地说，梁启超在这篇文章中提出的新史学就是：以进化论和民族主义为指导，打破旧的王朝体系以‘民统’代‘君统’，写出民众的、民族的、国家的通史，唤醒民众，团结民众，教育民众，从而振兴中国！避免被瓜分被殖民的悲惨。”

(4) 梁启超：《三十自述》，《饮冰室合集·文集之十一》，第19页。

(5) 有关上述学者的史学主张可参看张岂之主编《中国近代史学学术史》，中国社会科学出版社，1996年，第76—83页。

(6) 王家范：《百年史学回顾之三：中国通史编纂历程》，原载《史林》2003年第6期，收入《史家与史学》，广西师范大学出版社，2007年，第146—180页。

(7) 张荫麟：《中国史纲》自序，上海古籍出版社，1999年。

(8) 顾颉刚：《当代中国史学》，《顾颉刚古史论文集》卷12，中华书局，2011年。

(9) 对于20世纪中国史学各派的有关分析，可参看王学典《新史学与新汉学：二十世纪中国史学评论续编》，上海古籍出版社，2013年。

(10) 夏曾佑：《中国古代史》，河北教育出版社，2000年。

(11) 齐思和：《近百年来中国史学的发展》，原载《燕京社会科学》1949年第二卷，此据王学典、陈峰主编《二十世纪中国史学史论》，北京大学出版社，2010年，第1—34页。

(12) 周予同：《五十年来中国之新史学》，原载《学林》第4辑，1941年，此据《周予同经学史论著选集》（增订版），上海人民出版社，1996年，第513—573页。周予同认为在20世纪初“使中国史学开始转变的，计有三人：一是梁启超，二是夏曾佑，三是崔适”，由此可见他对夏氏评价之高。

(13) 夏曾佑：《中国古代史》，第12页。

(14) 同上书，第18页。

(15) 夏曾佑：《中国古代史》，第24页。

(16) 王家范：《百年史学回顾之三：中国通史编纂历程》，《史家与史学》，第155页。此外，吴泽主编，桂遵义、袁英光著的《中国近代史学史》（修订本，人民出版社，2010年）也有专节评价夏曾佑此书，可供参详。

(17) 刘师培：《中国历史教科书》，《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社，1997年，第2177—2272页。

(18) 郑师渠：《晚清国粹派——文化思想研究》，北京师范大学出版社，1997年，第18页。

(19) 周予同先生曾对19世纪末和20世纪初“中国民族西来说”在中西学界的流行情况有过介绍：“公元1894年，法人拉克伯里（Perrien de Lacouperie）著《中国古文明西源论》（*Western Origin of the Early Chinese Civilization*），以为中国黄帝即巴比伦巴克族的酋长，率族东迁而来中国。1899年（明治三十九年），日人白河次郎、国府种德合著《支那文明史》，采用这说。1904年（光绪三十年，原书用孔子纪元，署纪元二千四百五十五年），留日学生所组织的东新译社将这书译出，改称为《中国文明发达史》。当时这说很流行于中国学术界，如章炳麟的《序种姓》（《检论》），丁谦的《中国人种从来考》（《穆天子传考证》），黄节的《种源篇》，刘师培的《思祖国篇》《华夏篇》《国土原始论》，蒋智由的《中国人种考》等都附和这说。独夏曾佑《中国古代史》说：‘据下文最近西历一千八百七十余年后，法、德、美各国人数次在巴比伦故墟掘地所发现之证据观之，则古巴比伦人与欧洲文化相去近，而与吾族之文化相去远，恐非同种也。’”参看周予同《五十年来中国之新史学》注三三，《周予同经学史论著选集》（增订版），第568页。

(20) 曹靖国：《刘师培史学思想述评》，《东北师大学报》（哲学社会科学版）1991年第6期。

(21) 李洪岩、仲伟民：《刘师培史学思想综论》，《近代史研究》1994年第5期。

(22) 邓师渠：《刘师培史学思想略论》，《晚清国粹派——文化思想研究》附录二。

(23) 邓师渠：《晚清国粹派——文化思想研究》，第210页。

(24) 刘师培：《黄帝纪年说》，《左蠹外集》卷十四，《刘申叔遗书》，第1662页。而该文末自署“黄帝降生四千六百一十四年闰五月十七日书”。

(25) 刘师培：《古政原始论总叙》，《刘申叔遗书》，第664页。

(26) 吕思勉：《白话本国史》，上海古籍出版社，2005年。

(27) 钱穆：《国史大纲》（修订本），商务印书馆，1996年。

(28) 参看李永圻和张耕华为《白话本国史》所写的前言。

(29) 吕思勉：《白话本国史序例》。

(30) 该书又名《吕著中国通史》，完成于1939年，分为上、下两册，分别于1940年和1944年由上海开明书店出版，此后多次印行，此据上海古籍出版社2009年版。

(31) 该书写作于20世纪30年代中期，1941年由上海开明书店出版。参看《先秦史》前言，上海古籍出版社，2005年。

(32) 吕思勉：《中国通史》，第303页。

(33) 吕思勉：《先秦史》，第29页。

(34) 钱穆：《八十忆双亲·师友杂忆》新校本，九州出版社，2012年，第44—51页。本文有关钱穆先生生平事迹多据严耕望《钱穆宾四先生与我》，收入《治史三书》，上海人民出版社，2011年第2版。

(35) 顾颉刚：《当代中国史学》，《顾颉刚古史论文集》卷十二，中华书局，2011年，第394页。

(36) 王国维认为卜辞所载商先公先王世系与《史记·殷本纪》的世系，“虽不免小有舛驳而大致不误，可知史记所据之世本全是实录。而由殷周世系之确实因之，推想夏后氏世系之确实，此又当然之事也”。参看《古史新证：王国维最后的讲义》，清华大学出版社，1994年，第52页。

(37) 钱穆：《国史大纲》（修订本），第26页。

(38) 余英时：《一生为故国招魂》，收入《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994年，第19—29页。

(39) 顾颉刚、王钟麟合编，胡适校订：《现代初中教科书本国史》，《顾颉刚古史论文集》卷十二。

(40) 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，《顾颉刚古史论文集》卷三。

(41) 顾颉刚：《中国上古史讲义》，《顾颉刚古史论文集》卷三。

(42) 可参看顾潮编著的《顾颉刚年谱》（增订本），中华书局，2011年。笔者所

著《个性、时势与境遇——顾颉刚是如何走上“古史辨”道路》一文（《追迹三代》，上海古籍出版社，2015年）对顾颉刚在这一时期的心路历程也有较详细的分析。

(43) 1927年山东参议员王鸿一等人提出议案弹劾该书“非圣无法”，要求查禁。但因为该书已发行25万册，故有人提出对商务印书馆课以重罚，商务总经理张元济请国民党元老吴稚晖出面说情，才免于罚款，但国民政府教育部依然下令禁止发行。说详顾潮：《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》，华东师范大学出版社，1997年，第79页。

(44) 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《顾颉刚古史论文集》卷一，第180—186页。

(45) 顾潮编著：《顾颉刚年谱》（增订本），第331页。

(46) 参看拙文《问禹为何物：顾颉刚的夏代史研究》，《追迹三代》，第41—76页。

(47) 郭沫若：《中国古代社会研究》，《郭沫若全集·历史编》第1卷，人民出版社，1982年。

(48) 范文澜：《中国通史简编》，河北教育出版社，2000年。

(49) 王学典：《“年鉴范式”：20世纪唯物史观派史学的学术史意义》，《新汉学与新史学：二十世纪中国史学评论续编》，第153—173页。

(50) 林甘泉、黄烈主编：《郭沫若与中国史学》，中国社会科学出版社，1992年，第9—18页。

(51) 在《中国古代社会研究》后记中郭沫若曾说：“我也起过这样的雄心，想写一部完整的《中国古代史》，把社会分析、思想批判等，统统包括在里面。但这项工作我没有着手，我恐怕永远也不会着手。”

(52) 这也是唯物史观派学者的共同特点，如翦伯赞就把“历史科学的任务”界定为：“我们研究历史，不是为了宣扬我们的祖先，而是为了启示我们正在被压抑中活着的人类；不是为了说明历史而研究历史，反之，是为了改变历史而研究历史。”参看翦伯赞《历史哲学教程》，北京大学出版社，1990年，第3页。

(53) 素痴：《评郭沫若〈中国古代社会研究〉》，《大公报》文学副刊第208期，1932年1月4日，转引自王学典《“年鉴范式”：20世纪唯物史观派史学的学术史意义》。

(54) 顾颉刚：《古史辨》第四册顾颉刚序，《顾颉刚古史论文集》卷一，第124页。

(55) 当然，郭沫若对古代社会史的分期历经变化，有学者概括为“大变四，中变五，细变则难以枚举”，究其原因，是他“把马克思和恩格斯著作中的一些论述……当作一成不变的原理来搬弄”，误将“经典著作”“关于奴隶社会和封建社会的论述”“当作现成的公式”，并以之“剪裁中国的历史”。参看许冠三《新史学九十年》，岳麓书社，2003年，第370—371页。

(56) 如王学典就指出：“郭沫若的追随者吕振羽、翦伯赞、邓云特、何干之、侯外庐和范文澜等史观派学人虽然在‘奴隶型社会’与‘封建型社会’交替在何时以及‘亚细亚型

社会’如何安置等问题上意见相互颇有出入，但他们都认定：人类社会也像生物进化绝对遵循一定的程序一样有着自己确定不移的先后秩序，这个秩序已经由摩尔根和马克思、恩格斯等人类学家发现出来；生物进化的原理是物种的选择变异，人类社会演化的基础是经济状况，制度、政治、文化等现象均为经济现象的派生物。”参看《实证追求与阐释取向之间的百年史学》，《新汉学与新史学：二十世纪中国史学评论续编》，第116—129页。

(57) 郭沫若：《中国古代社会研究》，《郭沫若全集·历史编》第1卷，第305页。

(58) 本节有关范文澜先生生平的内容多据《中国通史简编》蔡美彪所写的前言。

(59) 范文澜：《中国通史简编》，第21页。

(60) 郭沫若：《十批判书》后记，《郭沫若全集·历史编》第2卷，人民出版社，1982年。

(61) 参看《范文澜历史论文选集》刘大年序和《范文澜同志生平年表》，中国社会科学出版社，1979年。有关郭、范二氏史学思想上的异同，可参看许冠三《新史学九十年》卷六“史观学派（下）”。

(62) 张荫麟：《中国史纲》，上海古籍出版社，1999年。该版之前有王家范撰写的导读，对张氏史学成就及该书特点有详细深入的分析，可供参考。

(63) 有关张荫麟的生平和史学贡献可参看李洪岩《论张荫麟及其新史学》，《近代史研究》1991年第3期。

(64) 《中国史纲》初版《自序》中说：“这部书原不是作者创意要写的。创意要写这部书并且给他以写作这部书的机会的是傅孟真先生和钱乙藜先生。”

(65) 张荫麟：《中国史纲·自序》。

(66) 参看《中国史纲》王家范导读。

(67) 如邓嗣禹就评价是书“引证很少，论断精当，组织严密，写得相当漂亮”。参看邓嗣禹著，李扬眉、周国栋译：《50年来的中国历史编纂学》，原载《山东社会科学》2004年第6期，此据王学典、陈峰主编《二十世纪中国史学史论》，第146—164页。

(68) 周予同：《五十年来中国之新史学》，《周予同经学史论著选集》（增订版），第513—573页。

(69) 罗根泽编著：《古史辨》第六册，上海古籍出版社，1982年。

(70) 顾颉刚：《古史辨第一册自序》，《顾颉刚古史论文集》卷一，第44页。

附录二 考古学与古史重建

古史重建是20世纪中国史学的重要话题，并直接催生了近代科学考古学在中国的诞生。一个世纪以来，中国考古学背负着重建古史的重任踽踽独行，缔造辉煌。审视考古学重建古史的世纪历程，既是展现学科贡献的有效方式，更是展望学科未来的必要举措。

一 古史重建呼唤考古学

晚清以来，尽管康有为等人的“上古茫昧无稽”说曾经发聋振聩，甚嚣尘上⁽¹⁾，但史界主流并不主张把中国上古史彻底抛弃，而是见仁见智地加以撮述，并致力于探究和建设真实的上古史。⁽²⁾典型者如有为弟子梁启超，一方面认为“三皇之事若存若亡，五帝之事若觉若梦者，其确实否，万难信据”，“故中国史起笔于夏禹，最为征信”；但同时又强调“黄帝为我四万万同胞之初祖，唐虞夏商周秦之君统，皆其裔派，颇有信据”，“黄帝以后为有史时代”。梁任公这种看似矛盾的表述，其实正折射出民国史家普遍的心态——既不满足于全盘接受史籍记载而落入“泥古”的泥淖，但又因为长期浸润于传统史学，对古史体系难以割舍。在风起云涌的时代大潮下，以新方法重建古史势在必行，进化论、唯物史观相继登上历史舞台，而刚刚传入中国的近代考古学则被普遍地寄予了厚望。如梁启超在注意到“欧洲考古学会专派人发掘地中遗物，于是有史以前之古物学遂成一学派”的同时，也在憧憬“以此学说为比例，以考中国有史以前古史，决不为过”的美好蓝图。⁽³⁾

无独有偶，“新史学的开山”王国维1925年在清华国学研究院讲授“古史新证”课程，针对传说与史实的纠纷，信古或疑古太过之倾向，提出了著名的“二重证据法”：

研究中国古史最为纠纷之问题，上古之事传说与史实混而不分。史实中国不免有所缘饰与传说无异，而传说之中亦往往有史实为之素地，二者不易区别，此世界各国之所同也。……皇甫谧作《帝王世纪》，亦为五帝三王尽加年数，后人乃复取以补太史公

书，此信古之过也。至于近世，乃知孔安国本《尚书》之伪，《纪年》之不可信。而疑古之过，乃并尧、舜、禹之人物而亦疑之，其于怀疑之态度及批评之精神，不无可取，然惜于古史材料未尝为充分之处理也。吾辈生于今日，幸于纸上之材料，亦得地下之新材料。由此种材料，我辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录。即百家不雅驯之言，亦不无表示一面之事实。此二重证据法，惟在今日始得为之。(4)

在20世纪初叶，不唯梁启超呼吁发掘地中之物来考中国古史，也不仅是王国维通过“二重证据法”来对古史进行新证，越来越多的民国史家都盼望以考古材料来弥补上古史研究中的文献不足征，廓清何为史实、何为传说，进而建设真实的中国古史。如素以“冷静、客观、勤力、谨慎”著称的吕思勉在这一时期也对考古学情有独钟(5)，他说：

茫昧的古史，虽然可以追溯至数千年以上，然较诸民族的缘起，则是远后的。所以追求民族的起原，实当求之于考古学，而不当求之于历史。考古学在中国，是到最近才略见曙光的。……考古家安特生，J. G. Andersson，因谓中国民族，实自中亚经新疆、甘肃而来。但采陶起自巴比伦，事在西元前三千五百年，传至小亚细亚，约在西元前二千五百至二千年，传至希腊，则在二千年至一千年，俄属土耳其斯单早有铜器，河南、甘肃、青海之初期则无之，其时必在西元二千五百年之前，何以传播能如是之速？制铜之术，又何以不与制陶并传？斯坦因Sir Aurel Stein，在新疆考古，所得汉、唐遗物极多，而先秦之物，则绝无所获，可见中国文化在先秦世实尚未行于西北，安特生之说，似不足信。……然则中国文化，在有史以前，似分东、西两系。东系以黑陶为代表，西系以采陶为代表，而河南为其交会之地。采陶为西方文化东渐的，代表中国固有的文化的，实为黑陶。(6)

而治史充满了“浪漫的性格”的郭沫若不仅对“罗王之学”表示了充分的肯定(7)：

在中国的文化史上实际做了一番整理工夫的要算是以清代遗臣自任的罗振玉，特别是在前两年跳水死了的王国维：……罗振玉的

功劳即在为 我们提供了无数的真实的史料。他的殷代甲骨的蒐集、保藏、流传、考释，实是中国近三十年来文化史上所应该大书特书的一项事件。……大抵在目前欲论中国的古学，欲清算中国的古代社会，我们是不能不以罗、王二家之业绩为其出发点了。(8)

并且身体力行，花费了大量精力对出土资料进行了整理与研习：

在撰写这两篇论文的过程中（引者按，指《〈周易〉时代的社会生活》和《〈诗〉〈书〉时代的社会变革与其思想上的反映》），郭沫若深深感到，研究中国古代社会仅仅依靠文献材料尚有缺憾，于是他便把研究的重点临时“转移到了资料选择上来”。他说：“我想要找寻第一手的资料，例如考古发掘所得的，没有经过后世的影响，而确实实足以代表古代的那种东西。”为此，他决定中止写作，集中时间和精力钻研殷代的甲骨文和殷、周两代的青铜器铭文。1929年夏，在几个月的时间里，他研读了当时出版的几乎所有的甲骨文和青铜器图录的铭文和考释，并创造性地将古代史研究与古文字研究结合起来，写出17篇新意迭出的考释文章，后结集《甲骨文字研究》出版。(9)

古史重建的愿景直接催生了中国第一个考古学专门机构——北京大学国学门考古学研究室。1921年，北大国文系教授沈兼士受蔡元培校长的委托负责筹建北大国学门，草创伊始，沈兼士等人就对考古学给予了极大的重视。他后来回忆说：

民初，蔡元培长北大，初设史学系，大家都不大重视。凡学生考不上国文学系的才入史学系，但这不能不算打定了史学独立的基础。至于材料和方法方面倘若不革新，仍同先前一样呆板板地从纸堆中钻研，那是不能满足新时代求真的希望的。所以北京大学于民国十一年（1922年）设研究所国学门，首先创考古学研究室，其旨趣是把自来所谓供文人赏玩的古董，用考古学的方法去发掘搜集，作综合比较的研究。史学方面凭空添了一支强有力机械化生力军，古代史上许多问题，或者得了解决，或者起了疑问，这都是研究古代遗迹遗物之收获，予史学界以极大的冲动。……近代史学之新发展，多借助于考古学及民俗学，纵横经纬，合起来便成一种新的史

由此可见，自20世纪初叶以来，借助考古学来重建古史已成为学界共识，在此大背景下，史学家对中国上古史的认识开始了从“文”到“物”的转变。(11)然而，无论是梁启超、王国维，还是郭沫若或沈兼士，这些学者大抵为文献史家，对于考古学是心有余而力不足。真正付诸实践，并以科学的、成系统的考古工作来重建中国古史者则当推中央研究院的傅斯年、李济和北平研究院的徐旭生、苏秉琦，前二人共同缔造了中国考古学的“史语所”传统，而在徐旭生的引领下，苏秉琦开创了考古学的“中国学派”，古史重建由理想变为现实。

二 傅斯年与李济的古史重建

史语所本是“无中生有”的志业，傅斯年创建史语所之目的，不仅是要“把历史学语言学建设得和生物学地质学同样”，更是要“科学的东方学之正统在中国”。(12)

如果追溯起来，傅斯年的这一理想当缘于他对中国传统学问的极度不满。他在北大求学阶段，就曾著文列举中国学术的七大弊端，以及由此弊端而形成的“教皇政治、方士宗教、阴阳学术、偈咒文学”。(13)因此，年轻的傅斯年对“国故”“国学”甚为不屑，迫切希望能有专门机构来建设科学的新学术：

向者吾校性质虽取法于外国大学，实与历史上所谓“国学”者一贯，未足列于世界大学之林；……期之以十年，则今日之大学固来日中国一切新学术之策源地。(14)

自然地，傅斯年很早就萌生了用科学方法来研究中国学问的念头，他说：

把我中国已往的学术、政治、社会等等做材料，研究出些有系统的事物来，不特有益于中国学问界，或者有补于“世界的”科学。中国是个很长的历史文化的民族，所以中华国故在“世界的”人类学、考古学、社会学、言语学等等的材料上，占个重要的部分。

……研究国故必须用科学的主义和方法，决不是“抱残守缺”的人所能办到的。(15)

可以说，年轻时代的傅斯年对“科学”的崇拜近乎迷信，以至于一度对北京大学“哲学门隶属于文科之制度，颇存怀疑之念”，认为研究哲学者必须具备自然科学知识，并上书蔡元培校长力请“使哲学门独立为一科”，全校设置由“文、理两科”，“变作哲、理、文三科”。(16)

1919年12月26日，傅斯年由北京出发去上海，前往英国伦敦大学大学院留学。(17)他自述留学动机和计划是：

我将来要专那门科学，现在还不会定。但以心理学为心理的、社会的科学之根源，我至少以三年的工夫去研究它。在研究它以先，去研究动物学、生理学、数学。如此迂远，成功上实在讲不定。但我宁可弄成一个大没结果，也不苟且就于一个假结果。(18)

王汎森据此分析，傅斯年在英国求学的“主要目标是一方面摒弃代表着中国思维方式的模棱两可、过于笼统和形而上学的思维方式，同时运用一些实验的、观察的和数理分析的方法探求人类思想的深层”。(19)

傅斯年这种无畏的、不功利的探求，当然是难能可贵的。这不仅仅在于他对科学的信奉，更在于早早就抱定了这样的宗旨，即“无中生有的去替中国造有组织的社会，是青年的第一事业”。(20)他后来曾经有过这样的自我评价：

病中想来，我之性格，虽有长有短，而实在是一个爱国之人，虽也不免好名，然总比别人好名少多矣。心地十分淡泊，欢喜田园舒服。在太平之世，必可以学问见长，若为政府persecuted，也还是如是，惜乎其不然也。……我本心不满于政治社会，又看不出好路线之故，而思进入学问，偏又不能忘此生民，于是在此门里门外跑去跑来，至于咆哮，出也出不远，进也住不久，此其所以一事无成也。今遭此病，事实上不能容我再这样，只好从此以著书为业，所可惜者，病中能著书几何，大是问题耳。(21)

那么，在寻找到“科学”的史学研究方法之前，傅斯年又是如何看待

中国古史的呢？在北大求学期间，傅斯年曾著文认为：

周平王东迁以前，世所谓唐虞三代，此时期中，虽政治不无变化，而其详不可得闻，既无编年之史（《竹书纪年》不足信），又多传疑之说（夏殷无论，即如两周之文王受命，周公居东，厉王失国诸事，异说纷歧，所难折衷）。惟有比而同之，以为“传疑时代”。盖平王以降，始有信史可言也。（22）

以周平王以降为中国信史的开端，这种观点不可谓不激进，但也恰好凸显五四时代的社会风尚。对于信史之前的神话传说，傅斯年的判断是：

就中国论，古来一切称帝之神王皆是宗神（tribal gods），每一部落有其特殊之宗神，因部落之混合，成为宗神之混合，后来复以大一统思想之发达，成为普遍的混合。《尧典》所载尧廷中诸人，……其来源皆是宗神，即部落之崇拜。后来或置之于一堂，或列之于多系，其混合方式要不出于战伐的，文化的，思想的。两民族或两部落攻战之后，一败一胜，征服人者之宗神固易为被征服者所采用，有时被征服者之宗神，亦可为征服人者所采用。文化高者之宗神固可为文化低者因文化接触而采用，有时亦可相反，本非一系一族之部落，各有其宗神，后来奉大一统思想者，亦可强为安置，使成亲属。此等实例累百累千，世界各地之古史皆有之，不以中国为限矣。（23）

在欧洲七年间，傅斯年的学习和生活状态给人以“杂乱、颓放”之印象，但这种散漫的治学方式却令他最终成长为一个中国现代学术的设计师。（24）在他的留学后期，傅斯年对于中国古史已有了新的认识。在给顾颉刚的论古史书中，我们可以读到他的以下看法：

三百〔年〕中所谓汉学之一路，实在包括两种学问：一是语文学；二是史学、文籍考订学。这两之外，也更没有什么更大的东西，偶然冒充有之，也每是些荒谬物事，如今文家经世之论等。（25）

这等于是昭示了数年之后傅斯年创办历史语言所实在是一种必然。他同时又对古史中的具体问题发表了看法：

禹、舜、尧、伏羲、黄帝等等名词的真正来源，我想还是出于民间。除黄帝是秦俗之神外，如尧，我拟是唐国（晋）民间的一个传说。舜，我拟是中国之虞或陈或荆蛮之吴民间的一个传说。尧、舜或即此等地方之君（在一时）。颡顼为秦之传说，誉为楚之传说，或即其图腾。帝是仿例以加之词（始只有上帝但言帝），尧、舜都是绰号。其始以民族不同方域隔膜而各称其神与传说；其后以互相流通而传说出于本境，迁土则变，变则各种之装饰出焉。

1927年，傅斯年结束了七年的欧洲留学生活返国。甫一回国即就任中山大学文科主任，创办中山大学语言历史研究所。在《语言历史学研究所周刊》发刊词中，傅斯年第一次吐露了他对未来的心声：

现在国立第一中山大学设立语言历史学研究所，给予我们以研究工作，我们对于这个机关抱有很大的希望。我们要打破以前学术上的一切偶像，摒除以前学术上的一切成见！我们要实地搜罗材料，到民众中寻方言，到古文化的遗址去发掘，到各种的人间社会去采风问俗，建设许多的新学问！（26）

在这里，傅斯年揭示了重建中国语言历史之学的三个重要途径——到民众中寻方言，到古文化的遗址去发掘，到民间去采风，统而言之，就是“要实地搜罗材料”。这就难怪一年之后，他创办中研院史语所，大声疾呼“近代的历史学只是史料学”了：

历史学和语言学在欧洲都是最近才发达的。历史学不是著史：著史每多多少少带点古世中世的意味，且每取伦理家的手段，作文章家的本事。近代的历史学只是史料学，利用自然科学供给给我们的一切工具，整理一切可逢着的史料，所以近代史学都达到的范域，自地质学以至目下新闻纸，而史学外的达尔文论正是历史方法之大成。（27）

这一时期，傅斯年在不同场合反复阐述这一观点，如他向中央研究院报告本所工作时就说：

此项旨趣，约而言之，即扩充材料，扩充工具，以工具之施用，成材料之整理，乃得问题之解决，并因问题之解决引出新问

题，更要求材料与工具之扩充。如是伸张，乃向科学成就之路。(28)

在给友人的信中他也作如是说：

研究所的宗旨，一、到处找新材料。二、用新方法（可行付给之工具）整理材料。其事业：一、助有志此项研究之学者；二、继续已动手之工作之进行（有他处已动手，而力不足遂止者）；三、自己创始几件合众力方可成功的工作；四、训练若干有新观点、用新方法之少年工作者（我们都算在老年列里）；五、为全国同趣味之人创一个刊印研究结果，并奖励机关。此必我兄所赞同也。(29)

或曰：

敝所设置之意，并非求继续汉学之正统，乃欲以“扩充材料，扩充工具”为方术，而致中国历史语言之学于自然科学之境界中。(30)

这一阶段，傅斯年不仅以“史学即是史料学”的观点来要求史语所同人，他本人在研究中也身体力行，注意践行这一宗旨。同在1928年，傅斯年在他的《中国古代文学史讲义》中就单列有“史料论略”一节，专门讨论史料的性质与整理，比较清晰地反映了史语所创办初期他的史学观点：

整理史料是件很不容易的事，历史学家本领之高低全在这一处上决定。后人想在前人工作上增高：第一，要能得到并且能利用人不曾见或不曾用的材料；第二，要比前人有更细密更确切的分辨力。近年能利用新材料兼能通用细密的综合与分析者，有王国维先生的著作，其中甚多可为从事研究者之模范；至于专利用已有的间接材料，而亦可以推陈出新找到许多很有关系的事实者，则为顾颉刚先生之《古史辨》诸文（多半尚未刊印）。(31)

随着时间的推移，傅斯年对于史料和史学的认识更趋成熟。1933年，傅斯年在执掌史语所的同时也在北大历史系讲授“史学方法导论”课程，并为此编写了同名讲义，系统阐述了他的史学观念和史学研究方法。(32)该讲义凡七讲，分别是：

第一讲 论史学非求结论之学问

论史学在“叙述科学”中之位置

论历史的知识与艺术的手段

第二讲 中国及欧洲历代史学观念演变之纲领

第三讲 统计方法与史学

第四讲 史料论略

第五讲 古代史与近代史

第六讲 史学的逻辑

第七讲 所谓“史观”

可惜讲义已无完稿，仅存第四讲“史料论略”，但恰好可以体现傅斯年的史学态度。在该讲的开首，傅斯年即阐述了以下三点：

一、史的观念之进步，在于由主观的哲学及伦理价值论变做客观的史料学。

二、著史的事业之进步，在于由人文的手段，变做如生物学地质学等一般的事业。

三、史学的对象是史料，不是文词，不是伦理，不是神学，并且不是社会学。史学的工作是整理史料，不是做艺术的建设，不是做疏通的事业，不是去扶持或推倒这个运动，或那个主义。

所以傅斯年在课堂上告诫学生：“史学就是史料学，这话是我们讲这一课的中央题目。”在这样的观念支配下，“扩充材料，扩充工具”就成为了史语所的立所之纲，而在傅斯年眼里，考古学恰好就是符合这两项标准的新学问。傅斯年说：

考古学是史学的一部分，这个部分与其他部分不同，因其与自然界有关；与地质学是不能分开的，如离开了地质学，考古学就失其效用，考古学就根本不能成立的。所以考古学在史学当中是一个独异的部分。

古代史的材料，完全是属于文化方面，不比现代材料，多可注意于人事方面，因为文化史，特别是古代史的着意点，不是单靠零碎的物件，一件一件的去研究，必定有全部的概念方可。用一件一件的东西去研究，固然有相当的结果，所得究竟有限，况其物的本身，间有可疑之处，所以应当注重整个的观念。(33)

待史语所殷墟发掘开始之后，傅斯年更是对考古学充满了自信：

吾等所敢自信者，为近代科学的考古方法。故以殷墟为一整个问题，并不专注意甲骨等。满意工作经若干年，为中国古史解决若干重要问题，为中国史学争国际的地位，故李济、董作宾先生等在场工作，方法求其至细，工具求其至精，记录求其详尽。近代考古学之殊于传统的古器物学处，即在问题之零整，记录之虚实，目证之有无。(34)

傅斯年坚信殷墟发掘对于重建殷商古史乃至理解整个中国上古史具有决定性意义。在殷墟发掘后不数年，傅斯年就把可信的古史上推到殷商时代：

中国史之起点：据传说在五千年以前，然舍神话及传说而但论可征之信史，实始于殷商之代，唐虞夏后，文献不足征也。(35)

他后来更指出：

古史者，劫灰中之烬余也。据此烬余，若干轮廓有时可以推知，然其不可知者亦多矣。以不知为不有，以或然为必然，既违逻辑之戒律，又蔽事实之概观，诚不可以为术也。今日固当据可知者尽力推至逻辑所容许之极度，然若以或然为必然，则自陷矣。即以殷商史料言之，加入洹上之迹深埋地下，文字器物不出土中，则十年前流行之说，如“殷文化甚低”“尚在游牧时代”“或不脱石器时代”“《殷本纪》世系为虚造”等见解，在今日容犹在畅行中，持论者虽无以自明，反对者亦无术在正面指示其非是。差幸今日可略知“周因于殷礼”者如何，则“殷因于夏礼”者，不特不能断其必无，且更当以殷之可借考古学自“神话”中入于历史为例，设定其必有矣。夏代之政治社会已演进至如何阶段，非本文所能试论，然夏后氏一代之

必然存在，其文化必颇高，而为殷人所承之诸系文化最要一脉，则可就殷商文化之高度而推知之。(36)

从学生时代坚持“平王以降，始有信史可言”，到主张“可征之信史，实始于殷商之代”，再到相信“夏后氏一代之必然存在，其文化必颇高”，其间的变化不可谓不大，而这一切显然都拜考古学之赐。

但最可玩味的是，傅斯年固然希望史语所诸同人能够“动手动脚”找来新史料，但他在重视出土材料和明清内阁档案等“直接史料”的同时，其实并不轻忽传世文献这类“间接史料”，而且强调两者颇可相互发明。

首先，傅斯年认为“间接材料”是研究者理解“直接材料”必不可少的知识背景。他说：

若是我们先对于间接材料有一番细工夫，这些直接材料之意义和位置，是不知道的；不知道则无从使用。所以玩古董的那么多，发明古史的何以那么少呢？写钟鼎的那么多，能借殷周文字以补证经传的何以只有许瀚、吴大澂、孙诒让、王国维几个人呢？……所以持区区的金文，而不熟读经传的人，只能去做刻图章的匠人；明知《说文》有无穷的毛病，无限的错误，然而丢了他，金文更讲不通。……以上说直接材料的了解，靠间接材料做个预备，做个轮廓，做个界落。

反过来，傅斯年也主张直接史料对间接史料的“校正”作用：

一旦得到一个可信的材料，自然应该拿他去校正间接史料。间接史料的错误，靠他更正；间接史料的不足，靠他弥补；间接史料的错乱，靠他整齐；间接史料因经中间人手而成之灰沉沉样，靠他改给一个活泼泼的生气象。(37)

傅斯年对“直接材料”和“间接材料”的区分，可以说是颇具“二重证据”的意味，而这也是傅斯年一直以来秉持的态度。如早在1926年，他读到顾颉刚的《古史辨》时，即与胡适谈道：

颉刚的《古史辨》，我真佩服得“五体投地”。……同类的思想，我也零零碎碎的以前想到几条，只是决不会有他这样一体的解

决（系文题）。这一个中央思想，实是亭林、百诗以来章句批评学之大结论，三百年中文史学之最上乘。由此可得无数具体的问题，一条一条解决后，可收汉学之局，可为后来求材料的考古学立下一个入门的御路，可以成中国……之结晶轴。(38)

所以，傅斯年并不是要简单地抛弃间接史料，而是希望能够找到处理这类史料的科学方法——比如顾颉刚的《古史辨》方法。而在1932年出版的《东北史纲》第一卷中，我们可以窥见他对两类史料的运用方法：

一、近年来考古学者人类学者在中国北部及东北之努力已证明史前时代中国北部与中国东北在人种上及文化上是一事。

二、以神话之比较为工具，已足证明历代之东北部族与开中国历史之朝代有密切之关系。

三、以殷商朝鲜肃慎等地名之核比，知在中国史之初期中，渤海两岸是一体。

四、更以诸史所记东北部族之习俗生活等，知其与所谓“汉人”有一共同的基本成分，转与漠北之牧族，西域之胡人，截然不同。

人种的，历史的，地理的，皆足说明东北在远古即是中国之一体。此系近代科学寻求所供给吾等之知识，有物质之证明，非揣测之论断。(39)

傅斯年重视史料，自然是为了写出新的科学的古史。1934年，傅斯年在北京大学历史系讲授“中国上古史单题研究”一课，从他拟定的课程纲要里我们大致可以看出傅斯年对中国上古史的整体理解及著史方式：

此科所讲，大致以近年考古学在中国古代史范围中所贡献者为限；并以新获知识与经典遗文比核，以办理下列各问题：（1）地理与历史。（2）古代部落与种姓。（3）封建。（4）东夷。（5）考古学上之夏。（6）周与西土。（7）春秋战国间社会之变更。（8）战国之大统一思想。（9）由部落至帝国。（10）秦汉大一统

之因素。(40)

以“新获知识”和“经典遗文”来整理古史，其实是傅斯年一以贯之的态度。然而，傅斯年虽于史语所有创立之功，但无奈他“非官非学”，“无半月以上”可以连续为其自由支配的时间，所以很难将他的理念真正付诸自身的研究实践中来。(41)所幸的是，傅斯年选定了李济担任史语所考古组主任，这位远离政治、心无旁骛的学者在实际上组织实施了该所古史重建的使命。(42)

1928年冬，李济在毫无思想准备的情况下接受了傅斯年的邀请，答应出任该所考古组主任，并立即赶赴安阳，与已经主持了殷墟第一次发掘的董作宾会面。(43)1929年秋，也就是殷墟第三次发掘结束之后，考古组不仅收获了刻字甲骨、刻花骨片和白陶等精美器物，而且采集了“那极多极平常的陶片、兽骨等”，李济由此展望“在这种材料上我们希望能渐渐地建筑一部可靠的殷商末年小小的新史”。(44)

但是，通过锄头考古学发掘出的新史料来构建“殷商末年小小的新史”还不是李济的终极目标，因为他深切地知道：

现代中国新史学最大的公案就是中国文化的原始问题。要研究这个问题，我们当然择一个若明若昧的时期作一个起发点；这个时期，大部分的学者都承认在秦汉以前的夏商周三个朝代。因为我们中国文化的基础是在这“三代”打定的。要能把这将近两千年长的文化找出一个原委，中国文化的原始问题，大部就可解决。……要是我们能够如此一步一步的追寻出来，中国早期文化的递嬗的痕迹，当然也就可以看出来了。(45)

寻找中国文化的源头才是李济的根本目标，而殷墟则是实现这个目标的起点。以殷墟为起点去追溯更早时期的中国文化，实际上就是重建中国上古史的另一种表述。从构建“殷商末年小小的新史”出发，进而建筑“新中国上古史”，这就是李济为史语所同志所描绘的宏伟蓝图。李济曾经说：

自从研究院开始发掘殷墟以来，我们就感觉到有发掘附近遗址的必要。所选择的第一个是殷墟东南靠平汉路的一个鼓出的地方，

土名叫后岗。发掘是梁思永君一人经手的。作了两次，他就得到了我们天天梦想而实在意想不到的发现。……无疑的，这是一个极重要的发现。第二次后岗发掘以后，我们又在后岗西北的侯家庄与河南浚县大赭店发现堆积情形与后岗相同的遗址。这更可证明这三组文化相互的关系了。当然这里边没解决的问题还多得很。这只能替中国建筑“新中国上古史”的同志辟开了一个比较可靠的出发点，由此往前就可以渐渐地到那平坦大路。(46)

但人算不如天算。殷墟发掘为古史重建开了一个好头，也为史语所赢得了崇高的学术声誉，但先后接踵的八年抗战和三年国内战争极大地束缚了史语所的工作。1949年，史语所迁台，李济从此失去了在中国大陆从事考古发掘的机会，他却开始全盘思考中国上古史的重建问题，并把殷墟作为古史重建的关键“支点”。李济相信：“安阳的发现，一方面把地上与地下的材料联系起来，一方面把历史和史前史联系了起来。”(47)

但古史重建是个系统工程，究竟该从何着手？李济看到了这层纷扰，并提出了自己的见解：

就中国上古史说，亟待解决的问题，虽说是多方面的，但是，据我个人看来，有两个基本课题，比其他题目更为重要。这两个课题的一个，是构成中国民族的人种问题。……我们基本课题的第二个——中国文化的开始。(48)

追寻中国民族和中国文化之原始，实际上早已蛰伏在李济心中。早在学生时代，李济就曾经在一份《自撰简历》中表述了如下的志向：

他的志向是想把中国人的脑袋量清楚，来与世界人类的脑袋比较一下，寻出他所属的人种在天演路上的阶级出来。要是有机（会），他还想去新疆、青海、西藏、印度、波斯去刨坟掘墓、断碑寻古迹，找些人家不要的古董来寻绎中国人的原始出来。(49)

李济在史语所所做的努力实际上是践行了他年轻时代的理想，但此时的李济更是赋予了古史重建这项工作以重大的社会意义，希望通过历史和考古学者的工作来树立民族自信心和自豪感。(50)他说：

我们相信，健全的民族意识，必须建立在真实可靠的历史上。要建设一部信史，发展考古学是一种必要的初步工作。(51)

在李济的晚年，他更是竭尽全力地推动《中国上古史》的编撰工作，并始终强调民族的发展和文化的演进两大主题：

五十余年来，地下发掘出来的考古资料已经累积到一个颇为可观的数量，发表的报告不断地透露了在远古的时代，中国民族与文化形成的消息。……如何把这批史前的史料与中国文明的黎明期衔接起来，实为治中国上古史的同志们当前面临的一个紧要课题。……如何整理？我们想尝试这一件工作。我们的目的是想编辑一部比较可信的中国上古史。我们无意再写一部偏重政治方面的专史，褒贬过去的帝王卿相，评论每一朝代的兴替。我们想把它的重心放置在民族的发展与文化的演进两组主题上。(52)

从1928年傅斯年创办史语所，到1972—1985年四卷本《中国上古史》（待定稿）在史语所陆续出版，历经半个世纪，虽然结果差强人意，但傅斯年和李济古史重建的理想得以部分地实现，呼应了傅斯年当年发出的让“科学的东方学之正统在中国”的呐喊。(53)

三 徐旭生与苏秉琦的古史重建

1919年夏，在法国巴黎大学学习了六年哲学的徐旭生回到中国，开始在河南开封第一师范学校及河南留学欧美预备学校教课。两年后，他受聘于北京大学哲学系，讲授西洋哲学史。(54)但令徐旭生本人也没有想到的是，此次北京之行会让原本专攻西洋哲学的他从此走上研究中国古史的道路。他自己后来追记道：

回忆我自1921年后在北京大学任教，当日我国的史学界受欧西科学的影响，对古史材料重新估价的口号高唱入云，我个人也未能自外于时代思想的潮流。不过因为我在法国留学时学的是哲学，所以在北大教的总不出哲学史的范围，对于历史自身没有时间向前深造。

但这一时期异军突起的“古史辨”运动深深刺激了徐旭生，他说：

1923年前后顾颉刚、刘掞藜二先生，对于禹是否天神，是否有实在的人格之讨论哄动一时，我对此问题虽也深感兴趣，但是因为我没有工夫搜集资料，所以未能参加讨论。当时史学界的普通意见似有利于顾氏，可是我个人虽对他的工作有较高的评价，却绝以为他走得太远，又复失真，所以颇不以他的结论为是。(55)

虽然徐旭生没有参加到与“古史辨”派的论争中去，但他对史学的浓厚兴趣很快就有了实践的机会。1927年，中瑞西北科学考察团成立，时任北京大学教务长的徐旭生出任中方团长，开始真正进入古史研究领域。(56)特别是1932年，徐旭生辞去北平师范大学校长的职务后，出任北平研究院史学研究院研究员、考古组组长，从此成为专职的史学研究人员。

与同时代大多数历史学者不同的是，徐旭生从一开始就主张历史研究不能“专在斗室故纸堆中绕弯子”(57)，所以他到任北平研究院后即着手组建陕西考古会(58)，亲自前往关中开展考古调查，探寻周秦两民族文化，并最终选定宝鸡斗鸡台遗址作为发掘地点的首站。(59)

中研院史语所专注于商，而北平研究院史学所则直奔周秦，这种选择当然不会是偶然的。作为这一过程的见证人，苏秉琦后来这样概括两家机构的目标与使命：

随着考古学的兴起，中国开始正式设置考古研究机构。南京的中央研究院，其中的历史语言研究所于1928年设考古组，一成立就直奔安阳，因为那里发现了甲骨文，目的是去研究商史。北平的北平研究院，其中的史学研究会（后改为所）于1929年设考古组，先去了燕下都，后去了陕西宝鸡，因为那里出了青铜器，目的是研究先周先秦史。由此可见，从考古学专门机构设置之日起，目标就很明确：为了修国史。(60)

陕西考古调查和斗鸡台遗址的发掘让徐旭生彻底完成了从哲学研究者到史学研究者的转变。但是，虽然徐旭生是北平研究院在陕西考古工作的策划者和领导者，但他本人这一时期的研究重点却不是斗鸡台遗址

的发掘品。他自述这一阶段的研究经历是：

等到1932年我接受了前北平研究院史学研究会（至1937年春改所）的聘约以后，才专心研究历史。不过接续五六年间总是在陕西的黄土原上面奔走，从事调查及发掘的考古工作，还没有工夫对有文字的古史作进一步的研究。……1938年冬到昆明，次年春在昆明附近的黑龙潭定居。……遂立意拿我国古史上的传说材料予以通盘的整理。……传说时代的范围，上限未能定，下限暂定于商朝的盘庚迁殷以前，因为到盘庚迁殷以后就已经有明确的史料，进入了狭义的历史范围，不属于传说时代了。（61）

徐旭生对古史传说材料通盘整理的结果就是完成了名著《中国古史的传说时代》，他概括自己的研究方法是：

工作的程序，是先把先秦古书中属于普通历史的材料仔细检查一遍，并且把这些段落勾画出来，请人把它完全抄录在一个本子上以便检查（专书如《尚书》前五篇、《史记》前三篇等不抄）。……这样比较的结果，才看出我国古代的部族的分野，大致可分为华夏、东夷、苗蛮三集团——仔细分析也未尝不可以分为六部分，因为西北方的华夏集团本来就分为黄帝、炎帝两大支，黄帝支居北，炎帝支居南。

徐旭生的这部著作，与其说是为了重建古史，倒不如说是为了消除“疑古”思潮对于学界的影响。因为当时“极端的疑古派学者对于夏启以前的历史一笔勾销，更进一步对于夏朝不多几件的历史，也想出来可以把它们说作东汉人伪造的说法，而殷墟以前漫长的时代几乎变成白地”。因此，徐旭生写作《中国古史的传说时代》这本书的目的有二：一是巩固国人对于古史的信心，二是寻找正确的古史研究方法。尤其在后一点上，徐旭生着墨尤多，体现了良好的学术素养。

在该书首章“我们怎样来治传说时代的历史”中，徐旭生首先罗列了“古史辨”派学者在研究方法上的四点重大缺陷：第一，太无限度地使用默证；第二，武断地对待反证；第三，过度强调古籍中的不同记载而忽视其共同点；第四，混淆神话与传说。进而强调了古史研究中应该注意的三个基本问题：第一，我民族初入历史的时候，也同其他古代民族

初入历史的时候一样，为复杂的，非单纯的；第二，综合材料比未经系统化的材料价值低；第三，需注意此期史料原始性的等级性。

可以说，这一时期徐旭生对于如何重建古史进行了深入思考，他对于传说时代的古史研究方法以及相关认识除了集中见于《中国古史的传说时代》一书外，还体现在他与苏秉琦合写的《试论传说材料的整理与传说时代的研究》一文中。⁽⁶²⁾在该文的引言中，徐旭生明确指出：

一部理想的中国上古史必须是根据全部可用的文献，传说和遗物，三种材料综合运用，适当配合，写成的。迄今为止，我们还没有看到这样的一部书的主要原因，恐怕多半还是由于基本的准备工作不够。

他进而对三种史料各自的优劣进行了详细分析：

文献，主要是流传下来的古代典籍。其次是各种古器物上的文字。……大体说来，以现有的基础而论，在古史研究中，这一类材料算是最严整的了。

传说，即是先由口耳相传，经过千百年后，始被写下来的历史故事。这自然不是一等的史料。但其对于古史的研究自有其重要地位，不可随便抹杀。……所以，这一部分材料亦是研究古史的一种基本材料。……关于这些传说材料的利用和处理，恐怕是最麻烦，最头痛的问题了。

遗物是考古学和民族学的研究对象。近代的考古学，在我国的历史还很短。发掘的工作还少，已发表的材料尤少。……将来必有一天，我们可能根据丰富可靠的地下遗物遗迹，和考古学的成就，来描述中华民族的史前文化。即使有文字以后，如商周的历史，亦定可借地下发现的新材料，新事实，大量的充实其内容，改正其史籍记载的错误。

虽然徐旭生和苏秉琦都是刚刚接触到考古学，并对考古学寄予了厚望，但他们对考古学和考古材料的局限性已经有了清醒的认识：

但存在于我们传说材料中的世次还多，各部族的远古故事还

多。要想把它们一一用地下材料来证实或否定，是不可能的。将来我们由地下发现的材料，尽管比现有的再加上十倍百倍千倍，我们由此所能知道的，永不外是些“打制石器”“磨制石器”“彩陶”“黑陶”“甲文化”“乙文化”。我们永远不会发现哪些是黄帝炎帝；哪个是尧墟舜墟。

这就是说，在徐、苏师徒二人看来，要建设真正的古史，仅靠考古材料是远远不够的，必须倚重文字和传说材料，它们三者之间的关系是：

如果我们把我们的上古史当作一出三幕剧来看，……第一幕，即“史前史”。……第二幕，即“传说时代”。第三幕，即“历史时期”。有了文字记载，亦即犹如一部真实但残缺的“本事”。再配合上考古材料，传说材料，我们对于这最后的一幕戏剧，纵不可能完全复原重演，但剧中人的音容笑貌，剧情始末，至少已有了部分真实的记录。它的内容形式亦有了一定的标准。我们如果把传说材料删掉，我们的古史将不成为一个整体。我们的传说材料，如不加整理，则其史料价值亦将永远是一个无法计算的“未知数”。

他们甚至认为：

“传说时代”的史料，如前所说，有两大部分：一、是包括于先史考古学中的“地下遗物”；一，是包含于各期典籍中的“传说”。我们由先史考古学的研究所得的譬如真正的历史开场以前的舞台布景。至于这出历史大戏开场以前的“楔子”或者“冒戏”乃是以传说（包括歌谣古迹）的形态保存下来的。唯有靠了这些“传说”，我们才可能把这一段有文字以前的历史模拟想象出它的十分或百分之一二的真相，才可能把完全茫昧（不是完全没有文化）的先史文化时期，与有真实记载的历史时期，互相联系起来。

这实际上就是说，单凭考古材料，只能“见物”，只有结合文献和传说材料，才能“见人”，建设起真正鲜活的历史。而在当时，不仅是徐旭生和苏秉琦有这种想法，其他很多学者也作如是想，后来张光直对此有个很好的概括：

“疑古”的气氛极浓的时候，大家颇有把伪古史一笔勾销，寄真古史之希望于考古学上的趋势。考古学在华北开始了几年，史前的文化遗物开始出现之后，史学家逐渐对考古资料感觉失望起来，因为在这些材料里，固然有石斧有瓦罐，但可以把黄帝、尧舜等古史人物可以证实的证据之发现，似乎逐渐成为一个渺茫的希望。30年代以后，有的史学家似乎逐渐采取了“各行其是”的态度——考古者考其古史，而神话资料上亦可以“重建”先殷古史。换言之，传统的先殷古史是神话，但其材料可以拿来拆掉重新摆弄一番，建立一套新的先殷古史。……新的先殷古史，固然仍使用老材料，但都是经过一番科学方法整理以后的结果，其可靠性，比之传统的神话，自然是大得多了。(63)

正是在此背景下，徐旭生出版了《中国古史的传说时代》，而苏秉琦则完成了《斗鸡台沟东区墓葬》。前者是典型的使用新方法整理老材料，而后者则属于使用新工具整理的新材料，徐、苏师徒二人实际上代表了这一时期古史重建两条最主要的路径。

但世界终究是属于年轻人的，学术研究亦然。新中国成立之后，徐旭生作为考古界的元老，供职于新成立的中国科学院考古研究所，并以1959年的夏墟调查而开启了夏文化探索的先声(64)，但是重建古史的重任还是交到了年富力强的苏秉琦手里。

对于当年在徐旭生的指导下参加斗鸡台遗址的发掘并整理出土材料，苏秉琦曾经再三表示这是他一生学问事业的关键点，由衷地感慨自己遇到了“好的课题，好的导师，好的切入点”。(65)虽然日后苏秉琦走上了与徐旭生颇为不同的研究道路，成长为一位非常纯粹的考古学家，并被尊为考古学“中国学派”的奠基人，但他的毕生研究其实有深深的徐旭生烙印。(66)

1952年8月，苏秉琦先是被委派来北大办考古人员训练班；9月，又受邀在北大办考古专业，担任专业主任。先后四届训练班学员以及北大考古专业培养出来的历届学生几乎是新中国考古的全部力量，作为专业主任，苏秉琦的学术思想自然深深地影响了整个考古学界。但与此同时，学生们在特定社会背景下所提出的诉求也几乎改变了苏秉琦的研究

理路，一场关于考古学研究“见物不见人”的批斗令苏秉琦终生难忘。苏秉琦在他的长篇回忆录《圆梦之路》中对此事有详细的回顾：

1956年春，应届毕业班同学因为对各部门课程教学不满意，一而再，再而三地向领导反映情况，得不到实质的改善，于是直接给校长写了一封长信，反映专业教学中的问题。同学们感到考古界那种“见物不见人”的研究和教学，那种封闭状态，与社会上轰轰烈烈的社会主义热情很不协调，他们不甘心于那份寂寞，要求改变现状，这种心情是可以理解的。这引起校领导的重视，并由副教务长张道纯亲自出马和系主任翦伯赞主持，召开了一次考古专业全体师生大会，让学生面对面地向教研室开炮。作为考古教研室的主任，我和同事们耐心听取同学们的意见。那次会给我的震动很大，我这才意识到，我和青年同学之间有这么大的距离，意见一大堆，言辞尖锐，而且火气很大，乍听起来很不舒服，细想起来又感到发人深思。难道我们不是生活在同一个社会里的人吗？为什么看问题的角度如此不同？为什么说我们讲的考古学“见物不见人”，难道我们教师讲的内容不是在探讨古代社会历史吗？同学们讲的“见物不见人”的这个“人”字究竟是什么意思？五十年代时考古专业师生之间在理论上不应有大的分歧，而在实践上却好像确有一条“代沟”。原因是什么呢？怎样解决呢？我反复思考着这个问题。

上文已经提到，苏秉琦在年轻时代也清楚地意识到考古材料都是哑巴材料，从瓦鬲陶罐中找不出三皇五帝来，换句话说，仅凭考古材料难以重建古史。学生的困惑其实也是苏秉琦自己的困惑，所以他束手无策，只能寻找援兵：

当我实在感到为难、没辙的时候，1958年春天，我就请尹达来给同学做报告。尹达是我三十年代的朋友，抗日战争爆发后，他“投笔从戎”跑到延安去了。他去延安前想的是到前方杀敌，不料当他去到延安之后，党组织却让他回去取来考古资料，在延安写《中国原始社会史》，这说明考古学对现实是何等的重要，到了五十年代，我们又成为合作共事的同志。我请他做报告时，他提出了“建立马克思主义的中国考古学体系”的口号，考古专业的同学们听过后受到鼓舞，我也觉得有道理。但是，如何在工作中把它变为现实呢？

那是一个说干就干的年代，苏秉琦和众学生马上行动起来，为“建立马克思主义的中国考古学体系”而奋斗。(67)他回忆道：

1958年8、9月间，在校党委的统一布置下，我们考古教研室教员与53、54级同学共同写书，为考古学寻找新的出路，口号就是“建立马克思主义考古学体系”，向庆祝建国十周年献礼。当时，“向苏联学习”的口号仍很响亮，对苏联的成就，包括考古学的成果仍深信不疑并视为楷模。师生们共同写书时，是以《家庭、私有制和国家的起源》《古代社会》为红线，以苏联《考古学通论》《原始文化史纲》为样本来写中国考古学的。当时，师生合作分成旧石器时代、新石器时代、商周时期、战国秦汉时期、南北朝至宋元时期等编书小组，经过40天的奋战，写出了《中国考古学》各段初稿。经过反复修改，也向国庆十周年作了献礼。但是，写来写去，始终未能写出大家满意的结果。

虽然这次尝试并不十分成功，但苏秉琦并未停止探索的脚步。这一时期，他最主要的考古实践是主持洛阳中州路的发掘并指导发掘报告的编写。(68)1954年秋至1955年春，考古所与河南文物工作二队在中州路进行了大规模发掘，主要遗迹是260座东周墓葬。在洛阳中州路，苏秉琦遇到的问题与他当年在斗鸡台的困境类似，都是要用类型学的手段把一堆无序的陶器整理出内在的演变逻辑来。有了斗鸡台的经验，苏秉琦不仅做到了，而且所做的远不止于此，他的学生俞伟超对这项工作的意义有如下的评价：

他在《洛阳中州路》一书中，又把260座东周墓分为大、中、小三型和七个期别，即将每一座墓当作一个整体来分型、分式，不仅找到了演化顺序，还看出了墓主身份的差别。如果说，类型学本是为了寻找考古学遗存形态变化过程而出现的，现在则上升到了可以探索人们社会关系的高度。这是类型学的一大进步。(69)

俞伟超所谓“探索人们社会关系”，具体来说就是：

在《中州路结语》中，又把东周墓分为大、中、小三型；并进而分析出春秋前期只有大型铜器墓才有的鼎，春秋中期又出现于中型墓葬，至春秋晚期则小型陶器墓也用；而春秋中期只有中型陶器

墓才出的陶鼎，到春秋战国之际则大型铜器墓也出。这种分析，开始揭示出东周时期鼎类礼器使用情况的变化，及其所反映的社会等级状况的某些变化。把整个墓葬加以分型，并注意到各型墓葬在不同期别发生的不同现象和某些现象的转移情况，是对墓葬进行分类研究的发端。在阶级社会时期，人们是被划分为等级的。对这时期的墓葬作分类研究，就可达到探索社会关系及其变化的深度。(70)

客观来说，虽然苏秉琦对斗鸡台和中州路出土材料的整理方式都具有开创性意义，迄今仍被中国考古学界奉为典范，并在长时期内深远地影响了数代考古学人，但如以古史重建的标准来衡量，这两项研究仍不能令人满意——因为这两处遗址出土的都是瓦鬲陶罐一类的“哑”材料，要从这部“天书”中寻找出它们的内在逻辑尚且不易，又何谈把它们用作重建古史的史料？斗鸡台发掘报告完全没有涉及特定的古史，而《洛阳中州路》虽然就随葬品组合的变化出发来尝试探索社会关系的变化，但距离古史重建还相当遥远。所以，张光直就曾经这样评价考古学在古史研究中的局限性：

从一个考古学者的立场来说，这些史学家对考古研究所能达到的“境界”的怀疑是有根据的，因为先殷的考古学恐怕永远是不能全部说明中国上古神话史的。考古学的材料是哑巴材料，其中有成群的人的文化与社会，却没有英雄豪杰个人的传记。假如夏代有文字，假如考古学家能挖到个夏墟，也许将来考古学上能把三代都凑齐全也说不定。但绝大部分的神话先殷史，恐怕永远也不可能在考古学上找到根据的。这是由于考古这门学问的方法和材料的性质使然，是没有办法的事。(71)

进入20世纪60年代，苏秉琦的研究工作又一次发生了变化。在当时，随着仰韶文化出土资料的日益丰富，如何正确认识这种分布范围广、延续时间长的考古学文化就成了急迫的问题。1965年，苏秉琦发表了著名的《关于仰韶文化的若干问题》一文(72)，学术界评价这篇文章的重要意义“在于寻找到了一条考察各种考古学文化的正确途径：划分区域类型，按类型寻找来龙去脉，依期别分析社会面貌的变化”。苏秉琦自己也十分看重这项研究成果，他甚至认为正是对仰韶文化的研究才让他获得了考古生涯中的“顿悟”：

从60年代前期把仰韶文化认识提高到分子水平及对类型的重新界定，使我们顿悟：不论是“修国史”还是“写续篇”“建体系”，都必须走这条路，必须首先从对文化遗存作分子分析和对考古学文化作比较研究入手，确定哪些遗存属于同一文化社会实体，各个文化群体各自经历了一种怎样的发展过程，它的原始公社氏族制度受何种动力的驱使发展到繁荣而又走向衰落，如何从氏族变为国家的，也就是在一个具体的考古学文化系统中文明因素如何出现，国家又是如何一步一步形成的。只有这样，所写的历史才能符合史实，才能有血有肉，才能体现它的独具特征和它独具的发展途径，我们不能笼而统之，大而化之，把一般社会发展规律当成教条，添加些考古材料交差了事。(73)

因此，苏秉琦对于斗鸡台、中州路和仰韶文化的研究实际上树立了考古学研究的三个典范，即：

于40年代基本建立了单种器物的分型分式法，50年代发展为包括成组物品的遗迹单位的分型分式法，在60年代就又推进到考古学文化的分型分式法。(74)

苏秉琦对斗鸡台、中州路和仰韶文化研究的重要意义并不在于构建了与此相关的某一段古史，而是摸索出了分析处理考古材料的科学方法，找到了将考古材料升华为史料的有效途径，这种方法论上的探索可能比复原某段古史本身意义更加重大。在此后的学术生涯中，苏秉琦反复强调了把考古材料转化为史料的关键意义：

史前史的史源主要来自史前考古学，但史前史不等于史前考古学。考古学研究的对象是具体的遗址，具体的遗迹、遗物，这些古代物质遗存无疑具有珍贵的史料价值，但素材不等于历史，依考古文化序列编排出的年表也不等于历史。史前史不是田野发掘报告的堆砌，也不是田野考古资料的总合。从史前考古学到中国史前史要有个升华过程，即概括和抽象的过程，科学思维的过程。……这就是说，从研究史前考古学到研究史前史，考古学家在思想观念上、工作上要有个转变。……只有依靠正确的观点、方法，才能驾驭浩如烟海、纷繁复杂的史料，对中国史前史做出科学的总结。(75)

在这一时期，苏秉琦对于古史重建有了更为自觉的追求，特别注重考古学研究要“见物见人”的诉求。在《关于仰韶文化的若干问题》的结语部分，苏秉琦指出“在关于仰韶文化的一系列问题之中，其中心问题是社会发展阶段（或性质）和民族文化关系”，试图把仰韶文化与特定的历史阶段和特定的族群联系起来，并就此两个核心问题给出了自己的回答：

仰韶文化大约同传说神农氏时代相当，河南龙山文化的早期则大约同传说黄帝尧舜时代相当。传说神农氏时代，是和平发展的时代，而传说黄帝尧舜时代则是在战争中诞生的，是在新与旧、人们集团与人们集团之间尖锐的矛盾斗争中启幕的。由此可见，仰韶文化向河南龙山文化早期及其相当诸文化类型的过渡之所以具有如此显著的飞跃形式，是同这一历史背景分不开的。

仰韶文化的两期是华族或华夏族（汉族）及其文化发生和最初形成的两阶段，也是华族同其他兄弟民族文化关系发展的两阶段。

但实际上，该文这一部分原稿的内容更为充实，但当时未能发表，直到1991年才在《辽海文物学刊》上刊出，并以原貌收入后来出版的《苏秉琦文集》。(76)从原标题“仰韶文化同历史传说的关系”就可以看出，苏秉琦始终在尝试把考古学文化与具体的历史联系起来。原稿“主要谈两个问题：（一）仰韶文化相当我国古代历史传说的哪一个发展阶段？（二）仰韶文化相当我国汉族共同体形成的哪一个发展阶段？”。对于前一个问题，苏秉琦的答案是：“仰韶文化只能是相当早于黄帝尧舜的神农氏时代，而仰韶文化的两期即神农氏时代的两阶段。”对于后者，苏秉琦认为：“仰韶文化应当相当华族或夏族的最初形成阶段。……华族的核心是仰韶文化庙底沟类型的人们。华族之名即源于他们使用的花卉图案，而华山之名则由于它是华族最初所居之地。”(77)

从内容上不难看出，这一节原稿的核心内容实际上在《关于仰韶文化的若干问题》一文的结语中已经得到完全的体现。我们推测原稿之所以未能以全貌发表，可能还是在于当时学术界对于这种把考古学文化与特定古史挂钩的做法存在不同意见，但从苏秉琦的这次尝试中可以清晰地看到徐旭生的影子。(78)

在该文完成后，苏秉琦原本打算对大汶口和龙山文化进行系统研究，这自然是受了徐旭生“三集团”说的影响，但可惜这一计划被“文化大革命”中断。20世纪70年代以后，黄河中游以外地区的考古新材料不断涌现，对不同区域的原始文化进行谱系研究就成了极为紧迫的事情。这一时期，苏秉琦“奔走于半个中国，对长城内外、长江中游，对从山东半岛到长江三角洲，从洞庭、鄱阳两湖周围到岭南海边等这样一个极为广阔的空间范围的新石器至青铜时代的文化遗存，和许多直接参加发掘的同志在一起，做了大量具体材料的分析与比较工作”。⁽⁷⁹⁾

更为重要的是，20世纪50年代北大考古专业学生对考古学研究中“见物不见人”的批判深深刺激了他。苏秉琦后来曾向学生解释道：

大批判以后，你们觉得没有事了，我却长期平静不下来。总是在想，过去的一套有哪些不足呢？如何才能达到大家的要求呢？怎样才能建立起正确的中国考古学系统呢？⁽⁸⁰⁾

1975年8月，他应邀给吉林大学考古专业的师生以“学科改造与建设”为题作了一次演讲，这是他首次在公开场合就学科发展方向等重大问题系统地阐述自己的见解。⁽⁸¹⁾在演讲提纲中，苏秉琦明确提出中国考古学未来发展方向应该是“建立马克思主义的，具有民族风格、民族气派的中国考古学”。他并列举了本学科中长期的、带有普遍性的五个课题，即：

- （一）人类起源、原始社会及文化的最初阶段
- （二）中国文化起源问题
- （三）关于从原始社会解体到阶级国家产生问题
- （四）关于奴隶制、封建制社会的发展问题
- （五）关于以汉族为主的统一多民族国家的形成

如果说上述五个问题只是远景规划，不可能一蹴而就的话，那么他在演讲中明确提出的未来第一项重点工作——对“条条和块块（核心和‘五湖四海’）”的研究，就具有重大现实意义了。主持这次演讲的张忠

培在事隔多年之后依然抑制不住激动的心情，充满感情地回忆道：

1975年夏天，当中国大地把“批判资产阶级法权”“评法批儒”“评水浒”正搞得热火朝天的时候，他应我的邀请，在中国科学院考古研究所发表了后来成文的以“关于考古学文化的区系类型问题”为主要内容，也就是我们现今读到这本书中的“条块”说的基本内涵的演讲。听这个演讲时，我即认为他讲得太重要了，全是新的，抓到了解析考古学文化的要领，感到他似乎已从自己的座位上飞到天空，自由地翱翔在白云点缀着的蓝天的学术里，……当他结束这一演讲时，我本能地感到必须迅速地带头鼓起掌来，以此顶住似乎挤压着这间小屋愈益变小的压力。历史依着自身逻辑向前发展，以后的进程说明：这是个非常重要的时刻，历史在这里出现了转折，苏秉琦先生的考古学文化区系类型论，愈益获得了广大考古界同仁的支持，在他的这一理论的指引下，中国考古学踏上了新的征途，创造了苏秉琦时代。(82)

这是苏秉琦考古学文化区系类型理论的最早表达，它已经在苏秉琦头脑中萌芽并基本成形了，但还没有完全成熟，更没有成长为指导全国考古界同人的重要理论方法。

在随后的几年时间里，苏秉琦一直在思考这个重大理论方法问题。1979年4月，“全国考古学规划会议”“中国考古学会成立大会”在陕西西安召开。苏秉琦参会并做了发言，对未来的考古工作提出了“两点意见”和“一点希望”：

两点意见：一是全国古文化的区、系、类型问题；二是原始社会的解体与阶级、国家的产生，以及统一多民族国家的形成和发展问题。

一点希望是：全国分区开展学术活动问题。(83)

苏秉琦的两点意见和一点希望其实可以概括为：通过考古学文化区系类型的研究来达到古史重建之目的。

1981年5月，被张忠培誉为创造了考古学“苏秉琦时代”的《关于考

古学文化的区系类型问题》一文正式发表。⁽⁸⁴⁾在这篇文章中，苏秉琦提出考古学文化的区系类型研究就是“着力于把该地区的文化面貌及相互间的关系搞清楚”，具体做法是：

要选择若干处典型遗址进行科学的发掘，以获取可资分析的典型材料。然后，在准确划分文化类型的基础上，在较大的区域内以其文化内涵的异同归纳为若干文化系统。这里，区是块块，系是条条，类型则是分支。

在文章中，苏秉琦对六个区域的考古学文化谱系进行了概述，这六个区域是：（1）陕豫晋邻近地区；（2）山东及邻省一部分地区；（3）湖北和邻近地区；（4）长江下游地区；（5）以鄱阳湖—珠江三角洲为中轴的南方地区；（6）以长城地带为重心的北方地区。

区系类型理论的提出，实际上是因为苏秉琦注意到以下现象：

过去有一种看法，认为黄河流域是中华民族的摇篮，我国的民族文化先从这里发展起来，然后向四处扩展；其他地区文化比较落后，只是在它的影响下才得以发展。这种看法是不全面的。在历史上，黄河流域确曾起到重要的作用，特别是在文明时期，它常常居于主导地位。但是，在同一时期内，其他地区的古代文化也以各自的特点和途径在发展着。各地发现的考古材料越来越多地证明了这一点。同时，影响总是相互的，中原给各地以影响；各地也给中原以影响。在经历了几千年的发展之后，目前全国还有五十六个民族，在史前时期，部落和部族的数目一定更多。它们在各自活动的地域内为开发祖国，在同大自然的斗争中创造出丰富多彩的物质文化是可以理解的。

所以后来苏秉琦把“根深蒂固的中华大一统观念”视为历史教育中的两大怪圈之一，强调考古学要独立研究历史，在探索中华文化和文明的起源时，一定要建立本学科的方法论。⁽⁸⁵⁾相比他20世纪60年代的仰韶文化研究，此时的苏秉琦更加强调对考古材料本身的分析，而不建议急切地与古史发生联系：

目前还有这样一种倾向：即把某种考古学文化与文献上的某个

族人为地联系起来，把它说成是××族的文化。从长远来说，进行这样一项工作可能是研究工作的一个方面；但在现在，在对各地的考古学文化的内涵、特征、与其他文化的关系以及上下的源流等的认识还很不充分，还不具备做这种探索或考订的时候，似应先做些基础性的研究，积累起必要的原始素材，以备为进一步的研究工作打下牢固的基础。(86)

整个20世纪80年代，苏秉琦一直在思考通过考古学文化的区系类型研究来达到古史重建的目标，并对此充满了信心。1989年，在辽宁兴城的一次座谈会上，他指出“我们学科的目标”是：

从现在起到本世纪末下世纪初，我们这个学科奋斗的目标，可以概括为，第一是复原中华五千年文明古国历史的本来面貌，第二是复原中华民族历史在世界史上的地位，改变传统编写世界史的内容，为振兴中华、为世界的进步做出贡献。(87)

苏秉琦还谈到，考古学能够独立完成这一目标，但它的研究成果应当与传统史学殊途同归：

当我们提出，从华山脚下延伸到大凌河流域和河套地区，再南下到晋南，这一古文化活动交流的路线时，我们并没有引《五帝本纪》，却与《史记》记载相同，我们是从考古学角度提出自己的观点，再去对照历史传说，就可以相互印证，这不是生搬硬套的比附，而是有机的结合，多少年来梦寐以求的历史与考古的结合终于找到了一条理想的通路。

同样，在1989年他八十寿诞那天，众学生为他祝寿，苏秉琦则专门写了题为“学科建设构思”的讲稿，其中列举“当代中国考古学”的首要任务：

是寻找考古与历史史书的连接点，是长期、念念不忘的，却不是可以一次解决的课题，重要的是有赖于以下任务的协调配合，以把考古与传统史学连成一体。(88)

进入到20世纪90年代，苏秉琦迎来了古史重建的重大契机——应老

同学白寿彝教授的邀请主持编撰多卷本《中国通史》的第二卷“远古时代”。在接受任务后，苏秉琦“即召集吕遵谔、俞伟超、张忠培、严文明和郭大顺”等人，“对该卷的设想进行了多次讨论”，然后由他自己写出提纲，并责成张忠培、严文明分工撰写。(89)

在他自己执笔撰写的序言中，苏秉琦开宗明义地指出，“重建中国古史的远古时代是当代考古学者的重大使命”。苏秉琦认为，中国远古时代历史涉及两个重大问题：一是从猿到人，二是从氏族到国家。因此该书的章节设置为：

第一章 我们的远古祖先（约180万年前至1万多年前）

第二章 新石器时代（约公元前1万年至公元前3500年）

第三章 铜石并用时代（约公元前3500年至公元前2000年）

第四章 周边地区的远古文化（包括东北、甘青、东南与华南、西南地区）

在同时期的另一篇文章中，苏秉琦对于重建中国史前史的若干关键问题有更清楚的表述。(90)首先，他对史前史的界定是：

中国史前史是中国通史的史前部分。与有文献记载的历史相对，史前史是指有文字记载前的人类历史。具体来说，中国史前史是指商代以前的历史；同时，不限于中原，不限于黄河中、下游和长江中、下游，凡960万平方公里以内的古人类遗址和原始文化遗存，都属于中国史前史的范畴。

同时，他把史前史研究的主要内容确定为两个方面的三个问题：

人类起源是史前史的头一个大课题。……旧石器时代之后的历史时期是新石器时代。对这一时期的研究我想大致可分为两部分主要内容。一根主线是技术、经济的发展，特别是社会本身的发展。广义的新石器时代的历史是一部从氏族社会向早期国家发展的历史，也就是要研究社会发展的规律在中国史前史中的具体体现的过程；另一部分内容则要具体研究中华民族的形成，中国文化的形成

及其特征，中国文化传统的组合与重组的史实。

因此，苏秉琦理解的史前史其实是一部人类社会的进化史——从猿到人的进化、社会形态的进化，以及中华民族和中国文化的进化。这也正是苏秉琦一直以来所强调的学科目标，“即真正从理论上对中华文化、中华民族、中华国家这三个课题做出自己的贡献”。⁽⁹¹⁾

基于上述思考，《中国远古时代》每一章节关注的重点主要是文化谱系、手工业、农业、建筑形态、居住方式、埋葬习俗以及意识形态等，内容的编排显然是紧密围绕上述主题的。《中国通史》总主编白寿彝对该卷的评价是：

本卷的完成，在极大程度上概括了远古时代考古学研究尤其是他们本人的研究成果，他们实事求是，认真地从考古学文化入手，理清了中国史前民族、文化及社会的发展脉络。这在以往的通史撰述中是没有前例的。这在考古学工作上，也是一项创举。⁽⁹²⁾

白寿彝的评价无疑是公允的，但纵观全书，似乎很难说它已经“理清了中国史前民族”，因为这既不是苏秉琦所理解的史前史的主要关注点，也不是现阶段所能解决的问题。因此，有学者评价该书“由探讨从猿到人、从氏族到国家这两个与远古历史密切相关的重大理论问题出发，总结了史前考古重要发现，勾勒出了中国远古历史的大体轮廓”，更为恰当。⁽⁹³⁾不过，由于苏秉琦著史始终注意“见物见人”，而且强调中国史前史要解决由氏族到国家的演变问题，因此就不可避免地要涉及传说时代的上古帝王和族群。在该书《序言》中，苏秉琦单列了一节专门谈三皇五帝的问题，他说：

在我国古籍中有许多关于远古时代的传说，过去有不少学者进行过研究，徐旭生和童书业先生等还曾进行过系统整理。不过那时史前考古学尚未充分发展起来，无法同考古资料进行比照。有一些作者想用考古资料印证传说，又往往牵强附会。现在史前考古已有了长足的发展，本身就可以大体复原远古时代的漫长历史，传说资料反而只起参照的作用。若从整理传说史料本身来说，史前考古资料则已成为不可忽视的最可靠的参照系。

那么，史前考古材料究竟如何与传说史料相对应呢？或者说，是否能够把某些史前遗存与特定的族群联系起来呢？苏秉琦在这一点上显得非常谨慎，他说：

三皇或类似三皇的说法应属后人对荒远古代的一种推想，并非真实历史的传说。而五帝则可能实有其人其事，所以司马迁著《史记》时径直从《五帝本纪》开始，而于五帝以前的历史则只字不提。……五帝的时代究竟相当于考古学上的哪个时代，现在虽然还无法论定，但也不是毫无边际。……从夏人活动区域的考订与考古学文化分布范围的比照来看，从夏的典章制度与考古学文化内涵的比照来看，从夷夏关系、夏商关系与考古学文化关系的比照来看，二里头文化更像是夏文化。假如这个判断没有大错，那么五帝的时代的下限就应是龙山时代。……五帝的时代的上限应不早于仰韶时代后期。

相比他20世纪60年代对仰韶文化所处历史阶段的判断，此时的苏秉琦无疑更为谨严。由于苏秉琦深知三皇五帝与仰韶、龙山文化“难以简单比附”的道理，所以他现在更加关注的问题是如何“把我国的远古历史同夏商周三代的历史更好地衔接起来”，以及“把在中国这块土地上如何产生私有制和阶级，最后出现国家的具体进程及其特点阐释得更加清楚”。在晚年苏秉琦的眼中，重建中国史前史并非是将考古学文化与古代族群的简单对应，而是要阐述中国史前社会的演变过程。从这层意义上讲，苏秉琦所著的史前史，确确实实是要为恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》完成中国续篇。

在苏秉琦晚年，他实际上已经为这个续篇勾勒出了大致的轮廓，高屋建瓴地提出“中国国家起源问题可以概括为发展阶段的三部曲和发展模式的三类型”。这一重大结论的获得又是与他的考古学文化区系类型理论密切相关的，苏秉琦自己解释道：

从“古文化、古城、古国”的观点，到“古国—方国—帝国”的理论，是中国各区系由氏族到国家具有普遍意义的发展道路，但由于史前六大区系不同的文化特征、历史过程和不同的个性，具体道路又各不相同。

中国国家起源中发展类型的“三模式”，就是对这各不相同的具体道路的一种概括。阶级产生于分工，社会分工导致社会分化，这是由氏族到国家产生的一般道路，燕山南北地区走的就是这条道路，所以是中国古代国家发展模式中的“原生型”。……从陶寺到夏商周，中原地区国家的最终形成，主要是在从洪水到治水的推动下促成的，这是超越社会大分工产生政治实体的推动力。所以中原地区是中国古代国家发展模式中的“次生型”。……秦汉统一中华之后的近两千年间，正是北方草原民族几次大迁徙、大融合的动乱时代。几次大迁徙、大融合的主要民族是鲜卑人建立的北朝（北魏等）、契丹人建立的辽朝、蒙古人建立的元朝、满族人建立的清朝。它们立体交叉，各自的开国史都经历过古国、方国、帝国这“三部曲”。它们所建立的国家是中国国家形成的又一类型，可称为中国国家发展三模式中的“续生型”。⁽⁹⁴⁾

苏秉琦关于中国国家起源的“三部曲”和“三模式”的提出真正打破了历史研究中的另一个怪圈——“把马克思提出的社会发展规律看成是历史本身”。他对中国文明和国家起源发展道路的揭示，是中国考古学界对于人类文明研究的重大理论贡献。但令人惊讶的是，苏秉琦并没有停止思考，而是将眼光放得更为深远，开始考虑中国考古学与世界考古学、古与今的“双接轨”问题了。在生命的最后阶段，苏秉琦是“把寻找中华古文明的民族灵魂和精神支柱，作为思考的重心”，表明他已经“触及到了考古学最根本的价值，深入到了考古学生命之树的根系”。⁽⁹⁵⁾苏秉琦以六十年的努力来圆古史重建之梦，将20世纪的中国考古学引上了一条具有中国特色的成长道路上，并把它推进到了一个崭新的高度。苏秉琦在留下巨大学术财富的同时，也让人清晰地看到了他“身后那段长长的空白”和未竟的事业，令人“深感震惊”。⁽⁹⁶⁾

四 关于古史重建的忧思

1950年，意气风发的郭沫若在《蜥蜴的残梦》中用文学家的笔法对旧时代的考古工作者发出了无情的讥讽：

以前搞田野考古的人大抵缺乏社会发展史的知识，有的人更根

本不相信社会发展史的阶段划分，故他们对于这些史料不加重视，或则兢兢于古器物尺度轻重的校量，或则根据后来的历法推谱所谓“殷历”，真可以说是捧着金饭碗讨饭了。(97)

郭沫若的揶揄，固然是政治立场上的尖锐对立，但更是史学思想上截然不同的取向。郭沫若曾经自述他与胡适等人在史学上的巨大差异：

胡适的《中国哲学史大纲》，在中国的新学界上也支配了好几年，但那对于中国古代的实际情形，几曾摸着了一些儿边际？社会的来源既未认清，思想的发生自无从说起。所以我们对于他所“整理”过的一些过程，全部都有从新“批判”的必要。

我们的“批判”有异于他们的“整理”。

“整理”的究极目标是在“实事求是”，我们的“批判”精神是要在“实事之中求其所以是”。

“整理”方法所能做到的是“知其然”，我们的“批判”精神是要“知其所以然”。

“整理”自是“批判”过程所必经的一步，然而它不能成为我们所应该局限的一步。(98)

应该说，郭沫若的以上评价并不是基于政治立场上的盲目自大，而是源于对唯物史观的充分自信。王学典对此有过精辟的分析：

史料考订派的实证性研究走到尽头之处，恰好是史观派的阐释性研究起步之时。郭沫若的追问胡适所说的“黑暗的”社会到底是个什么样、何种形态的社会之前，其实早已胸有成竹。他的“成竹”就是马克思恩格斯的经济学理论以及根源于这一理论的所谓“经济史观”（这是五四运动以后对唯物史观的流行称呼）和为马克思所称引的摩尔根等人类学家对人类社会演变序列、演变类型的见解，即“氏族型”或“部落型”“奴隶社会型”“封建社会型”和“资本主义社会型”等，另外还有“亚细亚型”，这些类型的社会依次递进，环环相扣。然后，郭沫若回答胡适说：你所说的那个“黑暗的”社会，是个“奴隶社会形态”，你和顾颉刚所说的《诗经》之前的“存疑的时

代”“传说的时代”实际上是“氏族型社会”或“原始共产型社会”。战国秦汉后的社会则是“封建型社会”。……由这种认识所决定，与史料考订派不同，史观派从一开始就把经济学、社会学、人类学的基本理论引入历史研究中来，而且着眼于对大规模社会变动的探讨，倾力于对历史作通贯性解释与梳理，一扫民初以来笼罩学界的那种繁琐与枝蔓。……史观派学人利用经济学、人类学、社会学等学理来阐释中国历史的做法，开启了历史研究的新方向，顺应了世界史学的新潮流。(99)

不难看出，郭沫若并非是对田野考古本身有非议，而是不满足于田野资料的单纯累积或基于田野资料所作的考订，他希望在“整理”的基础上而能有“批判”，反对以史料代替历史本身。为此，他曾经明确指出：

研究历史当然要有史料。马克思主张尽可能地占有大量资料，也说明资料对科学研究的重要。占有了史料，就必须辨别它的真假，查考它的年代，去其糟粕，取其精华，这一番检查的功夫，也就是所谓考据。这些工作是不可少的，是应该肯定的。……占有和整理了史料，如何运用它们，这是历史研究中更重要的问题。有了史料，如果没有根据辩证唯物主义和历史唯物主义的方法加以处理研究，好像炊事员手中有鱼、肉、青菜、豆腐而没有烹调出来一样，不能算作已经做出了可口的菜。研究历史的目的，是要用大量的史料来具体阐明社会发展的规律。……固然，史料不能代替历史学，但在历史研究中，只有历史唯物主义的一般原理而没有史料，那是空洞无物的。……由此看出，没有史料是不能研究历史的。因而，对搜集、考察史料的工作，不能一概加以否定。我们反对的是为考据而考据，以史料代替史学。但如有少数人一定要那样作，我认为也可以由他去，因为这总比“饱食终日，无所用心”的要好一些。(100)

所以，郭沫若嘲讽李济、董作宾等人“捧着金饭碗讨饭”固然刻薄，但内中确实包含有“恨铁不成钢”的意味。倘若郭沫若换一种说法，不那么刺耳，便一定会吸引到更多的听众。李济、董作宾等人培养出来的高足张光直就是这么做的。

1980年，张光直在耶鲁大学出版社出版了他的重要著作《商文明》。张光直本人对该书的定位是“基于所有可以利用的材料而撰写的一部简明而又整合的中国商代（公元前18—前12世纪）文明史”⁽¹⁰¹⁾，所以我们不妨把它视为一部简明的商代史。著史首重体例，而该书的“绪论：探索商代历史的五条途径”实际上代表了张光直重建商代历史的思路，他列出的五条途径分别是：传统历史文献、青铜器、卜甲和卜骨、考古学以及理论模式。

在上述五项中，前四者都属于“二重证据”，或者说“史料”，并没有超出王国维、李济等人的窠臼，而他所强调的“理论模式”才是真正意义上的突破。在谈到“理论模式”时，张光直指出：

在商代史学中，有两种成为详细理论的基本倾向占主导地位：史料学和马克思主义。可以这样说，把史料学等同于史学，是中央研究院历史语言研究所在1928年在广东成立至今的基本观点。由于历史语言研究所在安阳发掘中的重要地位，无论是所内产生的还是所外实践但深受历史语言研究所影响的商史理论，都在很大程度上注重新史料的取得和对它们的逐一研究。……

参与安阳发掘工作的学者们只是与资料本身打交道。……从正面讲，我们关于商代历史的认识确被安阳发掘所得的史料大大丰富和扩展了。问题是，事实真的能自己说话吗？资料的分类代表着对古代文明的分类法。这种方法真的能最好地揭示我们正在研究的这一文明的内在秩序吗？换句话说，史料学是一种理论。这是古代史研究的最好理论吗？

不，马克思主义者说。他们是惟一在明确理论指导下研究商史的学者群体。对于郭沫若这个最有影响并且最早倡导用马克思主义诠释中国历史的学者来说，像李济、董作宾这些史料学者们是“捧着金饭碗讨饭”的乞丐。⁽¹⁰²⁾

张光直很技巧地借郭沫若的口说出了他自己的想法，以免显得对师尊们不恭——“史料学是一种理论”，但它是“古代史研究的最好理论吗”？答案显然是否定的。不仅马克思主义史学家说不，张光直心里其实也是这样想的。因此，他在对商史重建时就格外地强调了在史料与理论

间取得平衡：

不论是史料还是概括性的发展理论，对于了解商文明——以及其他一切文明——都是必要的；我们也需要一个中介理论模式来帮助我们吧史料和理论结合在一起。正如上文所述，史料学并不缺乏理论；只是它的理论是无序的、不明确的并且不能检验。另一方面，在我们说我们可以用一种普遍适用的理论解释我们的史料之前，我们最好确认这些迄今建立在世界其他地区材料基础上的理论确实是普遍使用的。为此，我们必须根据其本身的迹象把史料组织在一起，排除理论的干扰。

表面上看，张光直既不满意史料学派，也不完全赞同唯物史观派。但实际上，就重建古史这个层面上讲，张光直显然是倾向于唯物史观派的，即主张著史必须在某种理论的指导下展开——只是这个理论未必就是马克思主义。⁽¹⁰³⁾

商代历史是古史重建的关键部分。2011年，由宋镇豪主编的十一卷本《商代史》出版，这是迄今为止最为系统的一部先秦断代史。从规模上讲，这部《商代史》十余倍于张光直的《商文明》，宋镇豪概括该书的研究方法和途径有以下四点：

- 1．对传世商史文献资料进行全面搜集、整理、研究和考订，给出其真正的商代信史价值。
- 2．尽量利用甲骨文、金文、陶文、玉器契刻文字等近现代地下出土的商代文字材料（包括晚后的简帛文献材料），结合传世商代器物上的文字记录材料，作为商代史研究的重要依据。
- 3．充分利用当代考古学新材料，进行典型和一般遗址、遗迹、墓葬、文化遗物的分析，从历史学视点详细考察其社会背景和文化背景，综合阐释，深入探究。
- 4．强调跨学科性，整合甲骨金文学、古文字学、文献学、考古学、民族学、民俗学、人口学、文化人类学、历史地理学、经济学、天文学、古代科学技术史诸多学科的有效研究手段，集结众家

学术研究成果，以获得商代史重建工作的新起点和新认识。(104)

从内容上看，《商代史》各卷作者确实是围绕上述四个方面来构建殷商新史的，但同时也应该看到，构建这部《商代史》的核心基础依然是甲骨学研究成果，所以作者之一的王宇信评价该书“既是百多年来甲骨学商史研究的总结，也是今后甲骨学商史研究继续深入和不断创新的起点和基石”。(105)由于甲骨之外的考古材料在《商代史》中处于配角的地位，主要发挥“证经补史”的作用，因此该书没有讨论考古材料向史料转化的理论问题，更未涉及宏观的著史理论问题，这不能不说是一个遗憾。

20世纪50年代后期，苏秉琦等北大师生曾经试图建立“马克思主义的中国考古学体系”，但连苏秉琦本人也觉得这次尝试并不成功。进入20世纪90年代，唯物史观派史学遭遇到了前所未有的“合法性”危机，它存在的学术必要性遭到严重的质疑。(106)但中国考古学并未停止古史重建的努力，如有学者指出：

90年代以来，随着大量新的科技手段被广泛应用到考古学的实践中，以科技考古命名的交叉学科大量出现，考古学研究的领域大为拓宽，关注的兴趣也开始出现了多元化的发展趋势，比如对人对地关系的环境考古研究、对资源生计的动植物考古研究、对生产技术的手工业考古研究等等。在这种情况下，以考古学为基础，以上述文明起源理论为指导，以各种现代科技手段为支撑的国家级考古项目，如“中华文明探源工程”开始出现，并引起了世界范围的关注。而在一个更高的学术起点上，探索中华文明的起源，重述中国的上古史再度点燃了中国考古人的热情。(107)

但在中国考古学界，不仅是对唯物史观的疏远乃至抛弃，对于理论的忽视更是普遍存在的现象，所以有学者忧心忡忡地表示：

虽然中国考古学的出土材料激增，但是具体研究仍没有给古史重建带来一片灿烂的阳光。究其原因，很大程度上应归咎于我国学界只把考古看作是掘地技术，是历史学的附庸，而不是一门独立提炼信息的学科。中国考古学的这种缺陷显然是在它被引入中国时的定位和期待所决定的。一些学者信奉王国维的二重证据法，认为考

古发掘为文献研究提供材料才应该是中国考古学的特色。殊不知，像甲骨和金文简帛这样的地下之材料毕竟有限，大量无言的物质遗存如果无法转化为有意义的社会历史信息，中国的上古史仍将是一片迷茫。长期以来，中国考古学将原始材料的积累视为第一要务，而对材料的信息解读则不重视，使得这门学科的成就主要体现在材料积累，而不是对材料的信息解读上。……而这正是中国古史重建目前存在的最大问题：一大堆出土材料如果要成为一门科学，并转化为历史学家所能利用的具体知识，那么考古学除了类型学和地层学之外，还需要其他理论方法的开拓与帮助。(108)

上述评论所提到的现象并不是孤例。近二三十年间，李学勤先生是提倡古史重建最力的历史学家，在不同的场合反复呼吁“走出疑古”，重新估价中国古代文明。但有学者针对李学勤的研究给予了严厉的批评：

有一点已经可以看得非常清楚：在援引的诸位现代学者中，李先生真正奉为宗师的其实只有王国维。就对古书、古史可信性的态度而言，唯有王氏的“古史新证”与李先生的“释古”意向最为接近。王氏对古书古史谨慎的保守立场，使他成为“备受推重”的“走出疑古”的开山。而其他人士，冯友兰是因为“不很清楚”而误引，郭沫若因为基本认同“疑古”立场而与李先生意旨相悖，李济因为偏向田野发掘而离开现代考古学“正统”，他们都不是重建古史的正路，只有王国维的“二重证据法”和“古史新证”才是古史重建的唯一正路。(109)

论者认为，这样做的结果就是“李先生虽然重视考古学，却反对考古学离开‘证经补史’的文献学范畴自立门户，更反对将整个古史研究的根本落到考古学上”，并因此强调“必须改变鄙薄理论的风习，必须有一些人肯在科学的基础上，进一步深入到非‘证据’所能穷尽的理论领域”。

就中国考古学的现状而言，这样的忧思并非危言耸听。一来考古材料自身有着难以克服的局限性，二来中国考古学者对于理论方法的探讨天然地缺乏热情(110)，在这两方面因素的共同作用下，中国考古学的古史重建之路任重而道远。

(本文原载《李下蹊华——庆祝李伯谦先生八十华诞论文集》，科学出版社，2017年)

(1) 康有为《孔子改制考》卷一开首即是“上古茫昧无稽考”，指出“吾中国号称古名国，文明最先矣，然‘六经’以前无复书记。夏、殷无征，周籍已去，共和以前不可年识，秦、汉以后乃得详记”，故断言“夫三代文教之盛，实由孔子推托之故”。《康有为全集》第三集，上海古籍出版社，1992年，第2页。

(2) 拙文《疑古还是信古：民国史家对于古史的基本态度》，见本书附录一。

(3) 梁启超：《中国史叙论》，《饮冰室合集·文集之六》，第1—12页。有关康梁师徒在学问上的分歧，梁启超本人即有详细描述，他说：“其师好引纬书，以神秘性说孔子，启超亦不谓然。……启超自三十以后，已绝口不谈‘伪经’，亦不甚谈‘改制’。而其师康有为大倡设孔教会定国教祀天配孔诸义，国中附和不少。启超不谓然，屡起而驳之，……然持论既屡与其师不合，康、梁学派遂分。”参看梁启超《清代学术概论》，东方出版社，1996年，第78—81页。

(4) 王国维：《古史新证——王国维最后的讲义》总论，清华大学出版社，1994年，第1—3页。

(5) “冷静、客观、勤力、谨慎”是严耕望对吕思勉的评价，参看《通贯的断代史家——吕思勉》，《治史三书》，第176—181页。

(6) 吕思勉：《中国通史》，第301—302页。

(7) 郭沫若在《中国古代社会研究》后记中称：“我自己的兴趣是在追求，只想把没有知道的东西弄得使自己知道。知道了，一旦写出过，我便不想再写了。这是我的一个毛病，也许就是浪漫的性格。”《郭沫若全集·历史编》第1卷，人民出版社，1982年，第312页。

(8) 郭沫若：《中国古代社会研究·自序》，《郭沫若全集·历史编》第1卷，第6—10页。

(9) 林甘泉、黄烈主编：《郭沫若与中国史学》，中国社会科学出版社，1992年，第13—14页。

(10) 沈兼士：《近三十年来中国史学之趋势》，原载北平《经世日报》1946年8月14日“读书周刊”第一期，此据《沈兼士学术论文集》，中华书局，1984年，第371—374页。

(11) 参看查晓英《中国现代考古学的思想谱系》第一章“从‘文’到‘物’”，四川大学出版社，2014年。

(12) 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，原载《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第一分，1928年10月，收入欧阳哲生主编《傅斯年全集》第三卷，湖南教育出版社，2000年，第3—12页。

(13) 傅斯年：《中国学术思想界之基本谬误》，原载1918年4月15日《新青年》第四卷第四期，《傅斯年全集》第一卷，第21—28页。

(14) 《〈新潮〉发刊旨趣书》，原载1919年1月1日《新潮》第一卷第一号，《傅斯年全集》第一卷，第79—82页。

(15) 傅斯年：《〈毛子水国故和科学的精神〉识语》，原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号，《傅斯年全集》第一卷，第262—263页。

(16) 傅斯年：《傅斯年致校长函》，原载1918年10月8日《北京大学日刊》，《傅斯年全集》第一卷，第37—40页。

(17) 参看《傅斯年先生年谱简编》，《傅斯年全集》第七卷，第404页。

(18) 傅斯年：《留英纪行》，原载1920年8月6日、7日《晨报》，《傅斯年全集》第一卷，第399—402页。

(19) 王汎森：《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，生活·读书·新知三联书店，2012年，第61页。

(20) 傅斯年：《青年的两件事》，原载1920年7月3—5日《晨报》，《傅斯年全集》第一卷，第384—388页。

(21) 1942年2月6日傅斯年致胡适信，《傅斯年全集》第七卷，第234—235页。

(22) 傅斯年：《中国历史分期之研究》，原载1918年4月17—23日《北京大学日刊》，《傅斯年全集》第一卷，第29—36页。

(23) 《性命古训辨证》，《傅斯年全集》第二卷，第570页。

(24) 王汎森：《傅斯年：中国近代历史与政治中的个体生命》，第72页。

(25) 傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，原载1928年1月23日、31日《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第二集第十三、十四期，《傅斯年全集》第一卷，第445—473页。据该文所附顾颉刚的按语，傅斯年此文从1924年1月写起，直到1926年10月乘船从欧洲返国，仍未完稿。

(26) 傅斯年：《〈语言历史学研究所周刊〉发刊词》，原载《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第一集第一期，1927年11月，收入《傅斯年全集》第三卷，第12—13页。

(27) 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，原载《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第一本第一分，1928年10月，收入《傅斯年全集》第三卷，第3—12页。

(28) 傅斯年：《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告》，《傅斯年全集》第六卷，第9页。

(29) 1929年10月6日傅斯年致冯友兰、罗家伦、杨振声信，《傅斯年全集》第七卷，第81—82页。

(30) 1930年9月13日傅斯年致王献唐信，《傅斯年全集》第七卷，第92页。

(31) 傅斯年：《中国古代文学史讲义》之“史料论略”，《傅斯年全集》第二卷，第43页。

(32) 傅斯年：《史学方法导论》，《傅斯年全集》第二卷，第307—351页。

(33) 傅斯年：《考古学的新方法》，原载1930年12月《史学》第一期，《傅斯年全集》第三卷，第88—95页。

(34) 傅斯年：《致〈史学杂志〉编辑先生函》，《傅斯年全集》第三卷，第64—66页。

(35) 傅斯年：《东北史纲》，《傅斯年全集》第二卷，第383页。

(36) 傅斯年：《性命古训辨证》，《傅斯年全集》第二卷，第594页。

(37) 傅斯年：《史学方法导论》，《傅斯年全集》第二卷，第307—351页。

(38) 1926年8月17—18日傅斯年致胡适信，《傅斯年全集》第七卷，第42—43页。

(39) 傅斯年：《东北史纲》，《傅斯年全集》第二卷，第396页。

(40) 傅斯年：《中国上古史单题研究课程纲要》，1934年度《国立北京大学一览》，《傅斯年全集》第五卷，第42页。

(41) 傅斯年：《性命古训辨证》序，《傅斯年全集》第二卷，第502页。

(42) 如李济的高足许倬云就回忆道：“济之师只喜欢学术工作，除了学术工作以外，不慕荣华，多次中央研究院院长出缺，他代理院务，却拒绝出任院长。他以自由主义者的立场，始终不支持蒋介石的专制及国民党的威权，只因为他无所求，他才能在蒋氏面前，不卑不亢，泰然自若。这是从智慧延伸而得的自尊，智者与勇者，本是一体。”参看《长忆济之师：一位学术巨人》，《家事、国事、天下事——许倬云先生一生回顾》附录一，南京大学出版社，2012年，第349—353页。

(43) 有关1928年冬傅、李二人的初次会面以及李济受邀加入史语所的经过可参看李济所撰的《傅所长创办史语所与支持安阳考古工作的贡献》一文，原载《传记文学》第28卷第1期（1975年）；《李济文集》卷五，上海人民出版社，2006年，第234—237页。

(44) 李济：《民国十八年秋季发掘殷墟之经过及其重要发现》，原载《安阳发掘报告》第二期（1930年）；《李济文集》卷二，第225—248页。

(45) 李济：《中国古器物学的新基础》，原载《台湾大学文史哲学报》第1期（1950年）；《李济文集》卷一，第334—344页。

(46) 李济：《中国考古学之过去与将来》，原载《东方杂志》第31卷第7号（1934年）；《李济文集》卷一，第325—331页。

(47) 李济：《中国上古史之重建工作及其问题》，原载《民主评论》第5卷第4期（1954年）；《李济文集》卷一，第353—360页。

(48) 李济：《再谈中国上古史的重建问题》，原载《中央研究院历史语言研究所集刊》第33本（1962年）；《李济文集》卷一，第406—416页。

(49) 李济手稿，据李光谟估计，当写于1920年李济离开克拉克大学去哈佛研究院前后，《李济文集》卷五，第412页。

(50) 在一些西方学者看来，中国考古学具有强烈的“民族主义”色彩，如普林斯顿大学贝格利教授在《剑桥先秦史》“商代考古”中就指出：“考古学压倒一切的任务是满足强烈的民族主义需要。由于这一因素，当时（中国考古初期）没有什么比找出安阳文明的本土源头更受到重视。……通过显示其证史能力，安阳发掘为考古学这样一个

国共两党均不重视的学科（两党均将外国学者排斥在田野工作之外）在中国赢得了立足点，但其代价是它成了证史的工具。”参看唐际根《考古学·民族主义·证史倾向——〈剑桥中国史·商代考古〉提出的问题》，《考古与文化遗产论集》，科学出版社，2009年，第9—16页。类似地，美国学者罗泰也认为：“考古学被接纳是因为在她的处女航中（如果可以这样说的话），为反驳‘疑古派’提供了武器，并能被用来维护传统。”参看洛沙·冯·福尔肯霍森（罗泰）著，陈淳译：《论中国考古学的编史倾向》，《文物季刊》1995年第2期。

(51) 李济：《〈田野考古报告〉编辑大旨》，原载《田野考古报告》第1册（1936年）；《李济文集》卷一，第332—333页。

(52) 李济：《〈中国上古史〉编辑计划的缘起及其进行的过程》，原载《中国上古史（待定稿）第一本》（1972年）；《李济文集》卷五，第151—153页。

(53) 《中国上古史》拟定一百个题目，分属史前部分、殷商篇、两周篇，1972年第一本出版后，因为数位学者相继谢世，撰写计划陷于停顿。直到1985年才推出第二本殷商篇和第三本两周篇之一“史实与演变”与第四本两周篇之二“思想与文化”，四本总共66篇论文，实际上相当于四部论文集。故有学者认为“称为《中国上古史》，有点名不副实”。参看宋镇豪主编《商代史》卷一《商代史论纲》总序“重建商代史的学术使命与契机”，中国社会科学出版社，2011年。

(54) 有关徐旭生先生的生平可参看黄石林《徐旭生先生传略》，收入徐旭生《中国古史的传说时代》，广西师范大学出版社，2003年，第356—364页。

(55) 徐旭生：《中国古史的传说时代》序言。

(56) 有关中瑞西北科学考察团的情况可参看王可云《中瑞西北科学考察团研究》，华东师范大学历史系硕士学位论文，2005年。

(57) 徐旭生：《徐旭生西游日记》第一卷，宁夏人民出版社，2010年第2版，第2页。

(58) 罗宏才：《民国时期陕西考古会成立之缘起与大致经过》，《考古与文物》1998年第3期。

(59) 关于斗鸡台遗址的发掘经过及意义可参看拙文《有心栽花与无心插柳——先周文化探索的早期阶段》，收入《追迹三代》，上海古籍出版社，2015年，第469—500页。

(60) 苏秉琦：《圆梦之路·上》，《东南文化》1995年第4期；《圆梦之路·下》，《东南文化》1996年第1期。

(61) 徐旭生：《中国古史的传说时代》序言。

(62) 徐旭生、苏秉琦：《试论传说材料的整理与传说时代的研究》，原载北平研究院史学研究所《史学集刊》第五期，1947年。收入《苏秉琦文集》二，文物出版社，2009年，第54—69页。在徐旭生执笔的“引言”中，他对此文的撰作背景有详细的说明：“如果我们肯仔细地想一想，就不难看出不能得到公同承认的结果的真正原因，是由于没有预先找出来一个公同承认的方法。……曾写出一篇《整理我国古代文献方法之商榷》。……文成之后，友人苏秉琦先生就本诸我的意思另外写成一篇，其条理

尚有愈于余文之处。我们的文章写成已经二三年，也还没有发表。因为在昆明时，耗子太多，我的原稿的后一二页被它们拉去垫窝，遂不完全。……而重写现在也尚无兴趣，因此就劝苏君将他草成的稿子发表，我又为之校改一遍，所以这篇文字可以说是我们两个共同拿出来的同大家商讨的。”

(63) 张光直：《商周神话之分类》，原载《中央研究院民族研究所集刊》（1962）14，此据《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店，1999年，第358—396页。

(64) 徐旭生：《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

(65) 陕西省考古研究院：《追寻八十年前巨人的足迹——“纪念宝鸡斗鸡台考古80周年座谈会”纪要》，《中国文物报》2014年5月23日第6版。据苏秉琦哲嗣苏恺之先生回忆，苏秉琦先生分别在20世纪60年代和1994年两次向他表述了此一层含义。

(66) 据俞伟超、张忠培的描述，考古学的“中国学派”是由指导思想、方法论和目的性三方面结合在一起的考古学研究。“第一是以马克思列宁主义、毛泽东思想为指导，从考古材料出发，运用考古学的方法，仔细观察与分析考古现象所呈现出的矛盾，具体地研究中国境内各考古学文化所反映的包括生产力和生产关系、经济基础和上层建筑这些内容的社会面貌及其发展阶段性”；“第二是在科学发掘的基础上，运用由我国学者所发展了的考古类型学方法，分区、分系、分类型地研究各考古学文化的发展过程，通过考察我国考古学文化的谱系来研究中国这一以汉族为主体的多民族国家的形成过程，研究这一总过程中各考古学文化的相互关系及其发展的不平衡性”；“第三是这种研究，以揭示历史本来面貌作为目的，对促进人民群众形成唯物主义历史观，激发他们的爱国主义、国际主义和民族团结思想情感，有着重要的作用”。参看他们执笔的《苏秉琦考古学论述选集》编后记，文物出版社，1984年。但有意思的是，当时中国考古学的领导者夏鼐则并不认同有所谓“中国学派”，他在日记中质疑道：“（苏秉琦说）我国的考古工作及考古学发展已进入一个新时代，它的主要标志是：一、已有相当数量的一批比较系统而不是零星的，扎扎实实的而不是草率的田野考古工作、工地和原始资料（鼐按：这只是相对而言，‘新时代’是质变而不是量变。从量变到质变，什么数量才算是‘新时代’呢？）。二、已经初步形成具有中国特色的学科体系（鼐按：曾问过这与所谓‘中国学派的考古学’是否一回事？所谓‘特色’是体系的特色，或仅只内容是中国材料，犹是中国特色的历史，即中国史。他说这是后者）。三、已有一批在建国后新培养成长起来的专家学者（鼐按：要有新人，是必要的，但要有新人并不便是新时代，还要新人的学术思想及拿出的成果，是否足以代表）。”参看《夏鼐日记》第9卷，华东师范大学出版社，2011年，第334页。

(67) 在这次师生合作编写《中国考古学》讲义过程中，苏秉琦主要负责编写“战国秦汉考古”。参与编写工作的除苏秉琦外，还有北大考古专业53级和54级学生祝广祺、高广仁、王鸿玲、高建民、杨式挺、俞伟超、徐光冀、马耀炘等人。参看苏秉琦《战国秦汉考古》“整理说明”，上海古籍出版社，2014年。

(68) 中国科学院考古研究所：《洛阳中州路（西工段）》，科学出版社，1959年。

(69) 参看俞伟超为苏秉琦《中国文明起源新探》一书所写的卷首语《本世纪中国

考古学的一个里程碑》，生活·读书·新知三联书店，1999年。

(70) 俞伟超、张忠培：《苏秉琦考古学论述选集》编后记。

(71) 张光直：《商周神话之分类》，《中国青铜时代》，第358—396页。

(72) 苏秉琦：《关于仰韶文化的若干问题》，《考古学报》1965年第1期。

(73) 苏秉琦：《中国文明起源新探》，第30—31页。

(74) 俞伟超、张忠培：《苏秉琦考古学论述选集》编后记。

(75) 苏秉琦：《关于重建中国史前史的思考》，《考古》1991年第12期。收入《苏秉琦文集》三，第175—180页。

(76) 有关该文刊出的背景及曲折可参看苏恺之《我的父亲苏秉琦——一个考古学家和他的时代》中“《关于仰韶文化的若干问题》的发表”一节，生活·读书·新知三联书店，2015年，第190—196页。

(77) 苏秉琦：《仰韶文化同历史传说的关系》，收入《苏秉琦文集》二，第203—206页。

(78) 如唐际根就指出：“20世纪50至80年代，只有极少数的考古学家尝试过运用考古资料对中国古代社会进行解释（如张忠培先生的《元君庙仰韶墓地》），绝大多数的中国考古学家都在埋头于发掘、整理田野资料。那时中国的考古工作主要由夏鼐先生主持和安排，夏鼐先生严格要求中国的考古学者只发表材料，而不允许作随意性解释。翻开当时的《考古》或《考古学报》，发掘简报或报告占了绝大多数。简报或报告的作者即使在报告的结语中写上了自己对材料的解释，但发表时大都被删除。我相信夏鼐先生是有意识这样做的。”参看《考古学·民族主义·证史倾向——〈剑桥中国史·商代考古〉提出的问题》，《考古与文化遗产论集》，第9—16页。

(79) 俞伟超、张忠培：《苏秉琦考古学论述选集》编后记。

(80) 同上。

(81) 苏秉琦：《学科改造与建设——1975年8月间为吉林大学考古专业同学讲课提纲》，《苏秉琦文集》二，第210—217页。

(82) 张忠培：《中国古代文明研究的新阶段——〈中国文明起源新探〉读后》，《中国考古学：走近历史真实之道》，科学出版社，1999年，第47—53页。

(83) 苏秉琦：《在“全国考古学规划会议”“中国考古学会成立大会”上的发言》（摘要），原载《华人·龙的传人·中国人——考古寻根记》，收入《苏秉琦文集》二，第246—247页。

(84) 苏秉琦、殷玮璋：《关于考古学文化的区系类型问题》，原载《文物》1981年第5期；《苏秉琦文集》二，第288—296页。

(85) 苏秉琦：《中国文明起源新探》，第4—7页。

(86) 苏秉琦、殷玮璋：《关于考古学文化的区系类型问题》，原载《文物》1981年第5期；《苏秉琦文集》二，第288—296页。

(87) 苏秉琦：《文化与文明——在辽宁“兴城座谈会”上的讲话》，原载《辽海文

物学刊》1990年第1期；《苏秉琦文集》三，第74—79页。

(88) 苏恺之：《我的父亲苏秉琦——一个考古学家和他的时代》，第346页。

(89) 苏秉琦主编，张忠培、严文明撰《中国远古时代》后记，上海人民出版社，1994年初版，此据2010年版。

(90) 苏秉琦：《关于重建中国史前史的思考》，《考古》1991年第12期。

(91) 苏秉琦：《辽西古文化古城古国——试论当前考古工作重点和大课题》，《辽海文物学刊》1986年创刊号。

(92) 参看《中国远古时代》白寿彝“题记”。

(93) 王仁湘：《溯渊源于尘壤化传说为信史——读苏秉琦主编的〈中国通史〉第二卷》，《史学史研究》1996年第3期。

(94) 参看苏秉琦《中国文明起源新探》之六“三部曲与三模式”。

(95) 参看俞伟超《本世纪中国考古学的一个里程碑》，《中国文明起源新探》卷首语。

(96) 张忠培：《中国考古学的重要奠基人与中国考古学新时代的开拓者》，《北方文物》1998年第4期。

(97) 郭沫若：《蜥蜴的残梦——〈十批评书〉改版书后》，收入《奴隶制时代》，《郭沫若全集·历史编》第3卷，人民出版社，1984年，第71—78页。

(98) 郭沫若：《中国古代社会研究》自序，《郭沫若全集·历史编》第1卷，人民出版社，1982年，第6—10页。

(99) 王学典：《实证追求与阐释取向之间的百年史学——兼论历史学的性质问题》，《新汉学与新史学：二十世纪中国史学评论续编》，上海古籍出版社，2013年，第116—129页。

(100) 郭沫若：《关于目前历史研究中的几个问题——答〈新建设〉编辑部问》，《郭沫若全集·历史编》第3卷，第477—488页。

(101) 张光直著，张良仁等译：《商文明》前言，辽宁教育出版社，2002年。

(102) 张光直：《商文明》，第51—56页。

(103) 张光直曾经坦承他自己“过去是马克思主义分期的信徒”，而原因“是因为郭沫若在他的商代青铜器的伟大著作中应用了马克思的体系”。他同时还指出，“解放以前，理论问题不是十分重要，甚至李济也对理论不感兴趣，理论从来不是真正明晰的”。参看《与张光直交谈》，《考古人类学随笔》，生活·读书·新知三联书店，1999年，第205—244页。

(104) 宋镇豪主编《商代史》卷一《商代史论纲》总序“重建商代史的学术使命与契机”。

(105) 王宇信：《新中国甲骨学六十年（1949—2009）》，中国社会科学出版社，2013年，第498页。

(106) 王学典：《唯物史观派史学的学术重塑》，《新汉学与新史学：二十世纪中

国史学评论续编》，第209—218页。

(107) 张海：《中国考古学的历史主义特征与传统》，《华夏考古》2011年第4期。

(108) 陈淳：《疑古、考古与古史重建》，《文史哲》2006年第6期。

(109) 杨春梅：《去向堪忧的中国古典学——“走出疑古时代”述评》，《文史哲》2006年第2期。

(110) 如中国考古学界最近的一次重量级理论论争还要追溯到20世纪90年代初期俞伟超和张忠培两位先生关于“新考古学”的不同意见，而且在张光直先生的化解下，这场争论也很快平息。参看张光直《从俞伟超、张忠培二先生论文谈考古学理论》，原载《中国文物报》1994年5月8日，收入《考古人类学随笔》，第143—150页。

附录三 如何通过考古学重建上古史？

——《上海书评》专访*

《上海书评》按语：现任北京大学考古文博学院副院长的孙庆伟教授，主要从事中国青铜时代的考古教学与研究，多次参与山西曲沃晋侯墓地、陕西周原与周公庙遗址的考古发掘工作，出版《周代用玉制度研究》《最雅的中国——春秋时代的社会与文化》等专著。在去年出版的《追迹三代》一书中，他系统地梳理了中国考古学者追寻夏商周三代史迹的历史，而今他更是尝试讲述近代以来，通过考古学重建的中国上古史。此次访谈，就是对他的尝试的一种展示，用他的话来说，中国考古学目前到了认真思考如何讲好夏商周三代故事的时候了。

您在《追迹三代》这本书中，以相当长的篇幅介绍了顾颉刚先生的生平学说，分析了他是如何走上“疑古”道路的。有趣的是，虽然顾先生对大禹是否真有其人的怀疑人尽皆知（尤其是被鲁迅讽刺地概括为“大禹是条虫”）之后，他却并不怀疑夏代的存在。在您看来，顾先生为何会持有这样的态度？

孙庆伟：这个问题挺有代表性的。事实上，民国时期很多学者在撰写通史或者做上古史研究的时候，都会涉及古史传说时代的可信性问题。但因为顾先生的影响力大，知名度高，大家就把顾先生当作疑古的典型代表了。而且有些人没有认真读过顾先生的著作，以为他连夏代是否存在也一并怀疑。其实不是这样，顾先生从来没有怀疑过夏代的存在，他只是质疑禹的属性问题，探讨禹究竟是神还是人的问题，对于夏启之后的夏代，顾先生从来没有怀疑过。一般的读者容易有一种错觉，认为民国时期疑古派是史学界的主流，其实这也是不对的，当时史学界的主流其实是信古，不要说怀疑夏代，很多学者连三皇五帝都不怀疑。

那么，顾先生为什么疑古？其实对他这一代学者来说，信古是自然

的，疑古则是不自然的，就顾先生的学术背景来讲，他应该算作一个特例。对于顾先生如何走上疑古的道路，我在书里面有比较详细的分析，这其中其实有种种的机遇，说来话长，这里就不再细说了。简单来讲，顾先生走上疑古之路，既有必然性，其实也有偶然性。仔细来看，民国史家里面否定夏代存在的人是非常少的，比如郭沫若，一方面他根据考古材料，认为“商代才是中国历史的真正的起头”，但他并不否定夏代的存在，他在读了《古史辨》第一册之后，就直言“殷、周之前中国当得有先住民族存在”，而且相信“此先住民族当得是夏民族”。因此，对于那个时代的中国学者来说，相信夏代的存在不是一个问题，而几乎是一个自然的反应。对于一些极端的疑古观点，比如杨宽和陈梦家否定夏代的一些意见，顾先生其实是不赞成的，为此还专门为《古史辨》写过编者按，表示对极端疑古思想持保留态度。

顾先生的上述态度，其实是基于他对传统史学的掌握，是很自然的结果。他固然是疑古的，但并不是对所有文献记载都持怀疑态度。比如他就不怀疑《诗经》，《诗经》里面就讲到夏，《尚书》也讲到了夏，顾先生并不怀疑。有些读者容易把疑古学派绝对化，以为就是怀疑一切古书或古史，这当然不对，之前有不少学者都讲到过，所谓疑古，实际上是主张对史料进行严格的审查，这是一种科学研究的态度。这一种态度，不光是疑古派，非疑古派也是这样。比如徐旭生先生写《中国古史的传说时代》，主旨是针对疑古派的，但他在书中也花了很大篇幅，把文献分为好几个可信等级，从来没有人把徐先生当疑古派，但他的这种做法说明他对文献也不是一视同仁的。所以，顾先生和徐先生的差别，某种程度上不妨说是五十步和一百步的差别，就看谁信得多一点，谁信得少一点，或者说，谁的标准更严格一些。

有意思的是，顾先生的“疑古”并非一以贯之，而是颇有些学随时变的味道。20世纪30年代，顾先生在《禹贡》杂志的发刊词中，明确表示他之所以从事上古地理研究，探讨“九州”“四岳”等问题，乃是直接针对鸟居龙藏、白鸟库吉以及矢野仁一等日本学者的“满蒙非中国说”。如果之前他的“疑古”说颇有些“民族虚无主义”的意味，因而引发强烈争议的话，这个阶段的顾先生的研究，又带上了强烈的民族主义色彩，从“疑古”走向了某种程度上的“信古”乃至“释古”——试图对“自古以来”加以论

证。您怎么看待这种变化？

孙庆伟：说顾先生“历史虚无主义”恐怕是不对的，我觉得虽然他疑古，对古史的某些环节有所质疑，但他从来就不是一个历史虚无主义者，相反，他对中国历史是抱着极大热情的。你提到他针对“满蒙非中国说”，这是个挺有意思的话题，倒可以多说几句。现在来看，当然可以说顾先生办《禹贡》杂志、研究上古历史地理有政治上的考虑，但最初他的目的是纯学术的。因为在他编了《古史辨》第一册之后，就有了一个很宏大的构想，要做“帝系考、王制考、道统考、经学考”等所谓“古史四考”。其中的《王制考》，就是从《尚书》着手，这样一来，很自然地就涉及《禹贡》这一篇上古地理之书。但是，随着20世纪30年代政治形势的发展，特别是“九一八”之后，他的思想发生了转变，所以在《禹贡》发刊词中他就发表了很多爱国言论。我们知道，像顾先生这一代学者，比如他的好朋友傅斯年，虽然政见和治学取向未必一致，但情怀却往往相同。傅先生写《东北史纲》也是针对“九一八”之后的国内形势，有满腔的爱国热忱要表达，以致不惜牺牲学术上的准确性。顾先生既是一个很纯粹的学者，但是身上又有传统读书人的担当和家国情怀。抗战时期，他做了两件很有意义的事情，一件是创办通俗读物编刊社，编辑出版抗日读物；另一件就是主编《禹贡》。这两种出版物是有明确针对性的，按顾先生的设想，要“使中国的上层阶级”因《禹贡》半月刊“而认识中国”，又要“使中国下层阶级因通俗读物而知道自己是中国人”。他花大力气做这些事情，当时很多人不理解，但实际上是顾先生书生报国的热情和途径。他在给胡适的信里面就说，我编《禹贡》，在研究学术的同时，也能发挥开启民智、宣传爱国的功效，因为郡国利病，边疆要害，本来就与政治密切相关的。只不过顾先生注重策略，认为史地研究的政治功能不宜过多公开宣扬，以免招来汉奸们的干涉。在这里我们不妨引一段当年顾先生在《中国疆域沿革史》绪论中的一段话，它最能代表顾先生当时的心境：

吾人处于今世，深感外侮之凌逼，国力之衰弱，不惟汉、唐盛业难期再现，即先民遗土亦岌岌莫保，衷心忡忡，无任忧惧！窃不自量，思欲检讨历代疆域之盈亏，使知先民扩土之不易，虽一寸山河，亦不当轻轻付诸敌人，爰有是书之作。

关于这个问题还可以多说几句。抗战期间，有一场非常著名的关于中华民族的争论，顾先生在报纸上发表过一篇文章，《中华民族是一个》，这是傅斯年让他写的。当时他在做边疆史地研究，天天讲边疆民族，傅斯年就对他现在国家山河破裂，你怎么还在谈这些呢？顾先生深以为然，就公开发表了这篇文章，强调民族的统一性和整体性，这其实和顾先生的学术主张是相抵触的。文章发表后，吴文藻、费孝通师徒有不同的看法，认为不能否定中国境内的各个少数民族，双方在报纸上有公开的讨论。从这件事情上可以看出傅斯年、顾颉刚这些学者强烈的家国情怀，治学不忘救国，历史虚无主义与他们是绝缘的。

虽然我在《追迹三代》里面有很大篇幅说到顾先生，但坦率地说，纯属意外。我的专业是考古，并非学术史，本不该过多讨论顾先生的生平学说。之所以如此，首先是因为我很景仰顾先生，大学以来读过他的很多著作，多少有些基础。同时，因为这本书要综述三代考古的学术史，顾先生的夏代史研究就必然要涉及。写作过程中，觉得还有必要追溯顾先生走上疑古道路的原因，于是就向外扩展了一些，写成了书里的前两篇。用一位《追迹三代》书评作者的话来说，这两篇纯属“溢出性”研究，确实如此。但很有意思，学界朋友也好，普通读者也罢，对这两篇的反响似乎都还不错，这只能归功于顾先生魅力无穷。

我读顾先生的日记，注意到了一些很有意思的细节，顾先生特别喜欢算命、看相和摸骨一类的活动，他在日记里面提到多次，还把人家对他的评价记下来。有一次，算命先生对他说，从文你是个大学者，习武你是个大将军，顾先生似乎深以为然。顾先生的这些做法，似乎和一个大学者的身份不相吻合。而我的理解是，这其实不是顾先生迷信，而是体现出他的自我期许非常高。他十三岁时写过一个自述，表达了三个“恨不能”，其中第一条就是“恨不能战死沙场，马革裹尸”。所以，顾先生从小就有很高的自我期许，很强的家国情怀。我常常在想，顾先生之所以能做这么大的学问，最重要的原因恐怕还是因为他格局宏大，眼界高远，这一点尤其值得我们这些后学仔细体悟。

“疑古”和“释古”这两种思潮一直贯穿于“古史辨”运动以来中国的考古学与上古史的研究当中。20世纪90年代初，李学勤先生提出“走出疑古时代”之后，“释古”之风大长。有人根据新出土的简帛，肯定古书和古

书中所载的古史传说，进而肯定包括“三皇五帝”谱系在内的传统古史观。您怎么评价这些观点？在您看来，我们应该怎样对待“疑古”和“释古”这两种思潮？

孙庆伟：我也注意到这个问题。我一直有一个疑惑，觉得我们现在是不是过分强调了信古、疑古和释古之间的区别，生硬地划分出这样几个派别。我前段时间写了一篇文章，其中涉及这个问题，我的一个感觉是，民国时期很多学者其实是同时具有这三个面相的。就拿顾先生来说，他难道就是单纯的疑古吗？当然不是，他也有信古的一面，比如他对夏代的存在就深信不疑的，所以，信是疑的基础，没有信，疑又从何而来？对我来说，与其说疑古和释古这两者是对立的，我更愿意把它们看成一回事，疑古难道不是释古的一种方式吗？我们去阐释古代，难道就只能是信古吗？事实上，很多当时的历史学家都是信中有疑，疑中有信，没有哪个学者是一股脑儿地全信或者全疑。所以，似乎不必，也不能截然地划分疑古派、信古派或释古派，它们只不过侧重点不一样。

那么，我们对古史、古书究竟应该持一种什么态度呢？我个人的态度——借用一个法律上的说法——是“疑罪从无”：如果没有充分的证据证明某一种古书、某一条记载是错误的或者伪造的，那么就认为它是可信的。我们不能先入为主地说，文献是假托的，古史是伪造的。实际上，那种彻头彻尾都是伪造的古书是极其罕见的，即便是《伪古文尚书》，恐怕也有些许的价值。用王国维的话来讲，即便是百家不雅驯之言，里面也有真实的素地。我觉得我们应该做的工作，是把这些真实的素地尽量地抽绎出来。我们现在说文献不可靠，很多时候其实是在说文献中有很多说法相互矛盾，让我们很难选择。但这是我们这种史学大国、文献大国必然具有的现象，我们需要的是能鉴别和选择的“慧眼”，而不是盲目地怀疑。

现在有很多学者根据出土文献重新审视三皇五帝这些问题，我个人对此没有专门研究，谈不上有什么具体的意见。但是我们不妨来看看裘锡圭先生的态度。裘先生曾经在他的文章里说过，五帝的世系肯定经过后人的加工，是整齐化的结果，但是我们不能说五帝以及禅让是全然出于后人的伪造。我很认同这个意见。就拿禅让来说，它很有可能是特定历史时期特有的一种部落首领推选制。所以，就我个人而言，如果非要

把我归到哪个派别的话，或许我更愿意被归为信古派，因为我认为信是一个大前提，疑是具体的工作方法。

现在有哪些最新的考古发现，能够给信古提供证据呢？

孙庆伟：就拿大家比较熟悉的尧舜禹为例吧。从考古学上来讲，现在在学术界的主流意见还是把尧都平阳定在山西的陶寺遗址，这和古代文献的记载是契合的。夏也是这个情况，虽然争议很多，不管夏都是在二里头，还是在登封，或者禹州，但总不出豫西一带。也就是说，考古学的研究结果与文献记载的尧以及夏人的活动空间都是契合的，这肯定不是偶然。从这个例子就可以看出来，流传至今的文献是有相当的可信度的，应该倍加珍惜。

说到夏文化，您将中国考古学界对夏文化的探索称为“中国考古学的哥德巴赫猜想”，这个提法很有意思。

孙庆伟：这个说法不是我的发明，社科院考古所的好几位学者，像杜金鹏先生、许宏先生，都这样打过比方，我完全同意他们的这个提法。考古界之所以这样称呼夏文化的探索，我个人理解，有两个方面的原因。一个当然是因为夏代在中国历史上的特殊地位。作为中国历史上的第一个家天下的王朝，夏代如果能在考古学上加以证明，这当然是一件非常有意义的事情。这是由夏代本身的重要性决定的。另一个则是由考古学研究方法所决定的。考古学研究可以从旧石器时代一直到元明清，但每一个时段的侧重点和研究方法是不一样的，夏商周三代是比较适合考古学施展身手的一个时段。一方面，夏商周三代有文献记载，能够给考古研究提供必要的线索，但同时“文献不足征”，需要考古学在其中发挥关键作用。打个不太恰当的比喻，学术研究就好比玩游戏，如果太难，完全没有头绪，参与者就会绝望，失去一试身手的冲动；反之，如果游戏太平淡、太容易，也会让参与者兴趣索然而放弃。夏文化探索问题就是这样一个具有独特魅力的“游戏”，可望，似乎也可即，但不是伸手可及，而是得大费周折，但正是在这种探索中能够让考古学最大限度地释放学科能量，展现学科特色，所以说它是“中国考古学的哥德巴赫猜想”。

您谈到，殷墟是中国考古学的圣地，以殷墟为中心构建的殷商信史

则是中国考古学在20世纪取得的最瞩目成就，并将殷商考古最重要的两位学者李济和邹衡的治学取向分别概括为著史与分期。而事实是，殷墟分期不仅确立了新中国考古学文化分期的新范式，并在相当长的时间内成为新中国考古学研究的主要内容。与此同时，古史重建——也就是“著史”——却相对边缘化了。您怎么看待著史与分期之间的关系？在您看来，应该如何处理这两者的关系？

孙庆伟：《追迹三代》各篇文章的标题当时都是仔细斟酌过的。关于李济先生和邹衡先生的这篇文章，究竟起个怎样的题目，是很费思量的。因为我既要保证最基本的客观公允，又要体现我自己在学术上的价值判断。学术史也是一种历史，著史是要有褒贬的，所以后来我采取了一种比较夸张的做法，有意将“著史”和“分期”对立起来。李济先生从事考古学研究，尤其是在发掘殷墟之后，他的目标是非常明确的，就是要写一本新的、可靠的殷商史。这就决定了李济先生处理考古学材料的手段，这一点非常重要。邹衡先生走上考古学研究道路的时候，和李济先生不同，他一开始就是针对非常具体的学术问题，他自己也讲了是三大学术问题。所以，他是非常实在地、一步一个脚印地在做自己的研究。他做殷墟问题，就是要研究分期，从来没有说过自己要写一本殷商史。而且，从他留下的文字来看，他似乎也没有这样的企图和规划。当然，这不是说著史高于分期。实际上，分期是著史的基础，但问题是，在邹先生的殷墟分期研究出来之后，就树立了一个学术典范，让很多考古学研究就止步于分期。这当然跟20世纪中国考古学的发展阶段是息息相关的，因为时空框架还没有建立起来，所以每个考古学家在开展自己工作的时候，特别是发掘新的遗存的时候，第一件要做的事情就是分期。但是，在大部分区域考古学文化的年代序列和分期框架建立之后，中国考古学是不是要“不忘初心”？是不是要回到这门学科建立之初定下的目标，也就是苏秉琦先生说过的——要以修国史为学科使命呢？所以，这篇文章既是分析这两位学者各自的具体治学特点，其实也是在呼吁，在新的条件和环境之下，中国考古学应该要重视著史这个宏大的学术目标。分期是研究手段，而不是研究目的，当然从总体上看，中国考古学现在已经逐渐走出了分期的研究范式。

关于先周文化研究，您谈到，苏秉琦先生和石璋如先生对瓦鬲的研

究因为不同考古学方法得出了不同答案，而先周文化具备了各种有利条件结果却不太令人满意，原因“与其说是材料的，毋宁说是理论的”。在您看来，先周文化研究存在哪些理论和方法上的欠缺，又有可能在哪些方面取得突破和进展呢？

孙庆伟：你对问题的把握很敏锐，我在《追迹三代》当中花了很大的篇幅讨论先周文化，归结起来也就是这一句话，现在先周文化研究当中遇到的问题，“与其说是材料的，毋宁说是理论的”。而且这句话不单是针对先周文化的，其实也是针对中国考古学研究的一个核心问题：考古学文化如何和族属对应起来。因为关中地区晚商时期考古学文化的序列，可以说是清楚得不能再清楚了，很少有哪种考古学文化能被研究得这么透彻。但是，从道理上讲，既然分期研究都做得这么透彻了，甚至于每一期、每一段的年代跨度比碳十四测年还要做得细致了，但是为什么我们依然不能解决一个最基本的问题——哪个考古学文化是先周文化？反过来再看夏文化研究，又何尝不是如此呢？夏商周考古是中国考古学的核心领域，但是这么多年研究下来，到今天为止，夏文化和早商文化的分界究竟断在哪儿，依然争论得一塌糊涂。这一定不是考古材料的问题，夏文化和早商文化一定就在发掘出来的某个考古学文化当中，但是学者们依然不能彼此说服对方，所以这一定是理论和方法的问题。诸如夏文化、先周文化这样的问题，当务之急恐怕不是要接着挖，而是如何把这个故事给讲好了，就是一个讲故事的方法问题了。我们现在讲故事的基本方法，就是考古学文化。最近这两年我一直在考虑一个问题，作为中国考古学核心工具的考古学文化会不会有什么弊病，是不是在所有考古学研究中都能所向披靡？自从科学的考古学传入中国以来，大家就一直在使用这个工具，但随着研究的不断深入，就会发现这个工具有时候用起来很不称手，有时候还很容易引发争议。表面上看，好像争议主要发生在夏文化、商文化和先周文化这几个领域，其实，其他考古学文化也是如此。假如说我们现在去讨论仰韶文化应该和古代哪个族属去对应，同样会争得不可开交。所以，不是没有问题，没有争议，只是因为盖子还没有揭开而已。细究起来，问题的症结在于——如何把考古材料转化为历史研究的史料。我们挖出来的是一堆瓶瓶罐罐，但是我们拿这些瓶罐去研究具体的历史问题的时候，总觉得怎么都不得劲。所以我才会说，与其说是材料的，不如说是方法的。也就是说，我们如果

想要解决夏商周三代的重大历史问题，恐怕还需要寻找考古学文化之外的辅助手段，甚至是比考古学文化更加主要的手段。这个手段究竟是什么，坦白讲，我也还在思考，没有成熟的意见。要解决三代的问题，主要还是要靠考古学，但目前来看，解决得并不好。解决得不好，不完全是考古材料不够的问题，材料已经很多了，所以是理论和方法的问题。或许有人说，等到哪天地下挖出文字材料了，夏文化的问题自然就解决了。对此我不敢苟同。这等于是说，这门学科是建立在偶然性的基础之上的，那这就不是学术研究了。如果永远也发掘不出夏代的文字，难道中国考古学就永远也解决不了夏的问题？当然不是这样。如果学术研究要靠运气的话，那一定是出了大问题。

西方学者在研究夏商周三代历史的时候，当然有很多独特的视角和贡献。但整体而言，就我们刚才讲的运用考古材料来解决夏文化、商文化和先周文化的时候，他们比中国学者更加束手无策。要解决这些问题，还是要靠中国学者自己。

您在北大开了一门课，叫“考古学与古史重建”，能够向大家介绍一下这门课的主要内容吗？

孙庆伟：这门课是面向全校同学的通识核心课，是北大近年来倡导通识教育的一个具体反映。这门课主要是结合新的考古发现成果与历史文献，向学生展示考古学在古史重建过程中发挥的作用，并大体勾勒出五帝、夏、商、周、秦期间的中国历史图景。课程从20世纪史学革命与古史重建诉求讲起，依次讲述《五帝本纪》与龙山时代、《夏本纪》与夏文化探索、《殷本纪》与商代考古、《周本纪》与周代考古，以及《秦本纪》与早期秦文化探索，最后讲夏商周断代工程与三代年代学。这门课刚刚讲了一轮，还很不成熟，希望将来在讲课的基础上能写出相关的书，现在已经动笔在写。其实《追迹三代》就是讲课的产品，我在书的后记中也提到过。作为老师，给学生上课，我觉得不能光讲考古材料，材料太多，不可能都塞给学生，否则他们是越听越糊涂。我当初是想把有关学术问题的来龙去脉讲清楚，把材料融进问题中，这样学生就容易理解。事实证明我的想法是对的，不光是北大，很多兄弟院校考古专业的同学都比较喜欢读《追迹三代》，这当然不是说书的内容有多好，而是表达的方式比较契合同学们的需求，而且学术史体裁的著作本

身也比较容易吸引人。我自己学了这么多年考古，深知一些专业书籍太难读了，所以我自己写书的时候，就希望可读性强一些。但也应该看到，考古学专业著作，因为涉及很多考古材料的分析，势必会影响到可读性。

“考古学与古史重建”这门课，我是希望通过系统地讲述考古学重建的中国上古史，帮助学生树立必要的古史观和古史框架。前面说了，我个人对古史的态度是建立在信的基础之上，这也直接影响到课程的安排，每一讲我都是先讲文献材料，再讲考古材料，之所以这样编排，就是希望学生先阅读文献之后再来看考古材料。我们考古界同行喜欢讲考古学的context，我在讲这门课的时候，更喜欢强调一个历史的context，因为只有在历史的背景下，考古材料才能真正地活起来。否则的话，我们就很难避免苏秉琦先生一直感叹的“见物不见人”的问题。因为考古发掘出来的材料都是哑巴材料，如何让它们开口说话，变得有血有肉呢？那就是要让它们成为史料，一旦成为史料，那就活起来了。如何让它们成为史料呢？那就要求研究者心中要有历史意识，多思考具体的历史问题，通过问题把材料串起来。如果我们没有任何的历史意识，挖到陶寺遗址的时候，怎么会联想到尧，挖到二里头遗址的时候，怎么会联想到夏呢？这是无从想象的。所以我个人认为，一定要在历史的框架下审视考古材料，这样陶寺的彩绘龙盘和二里头的铜鼎才会具有崭新的历史内涵。我自己在备课讲课的过程中，已经尝到了一些甜头，通过这样一种方法去审视考古材料，是可以得到一些新的认识的。总的来说，现在我们面临的主要问题不是材料问题，而是如何运用这些材料去讲好故事的问题，我正是抱着这种态度在讲这门课，在写我的新书，效果如何，现在还不得而知。

* 本文为《上海书评》记者郑诗亮对本书作者的专访。刊登于《上海书评》2016年10月9日。——编者

后记

2015年春天，我的那本小书《追迹三代》出版之后，得到很多师友的关注，以致有朋友称我是“考古学史专家”。这让我很是难堪，因为实际情况并不是这样的。我在该书前言中说得很清楚，“正确认识夏商周考古已有的成就，深入了解当前面临的问题”，是为了“明确学科未来的发展方向”。在书的后记里，我更是强调《追迹三代》只是“照着讲”前贤的成就，接下来我应该“写一部阐述自己学术观点的书”，如此“才算得上是一项完整的研究”。李零老师在看到《追迹三代》之后，就几次敦促我——表示想听听我本人对于这些问题的看法。所以，实际上早在2014年夏天，在《追迹三代》交稿后，我就开始了新的写作——更准确地说，是继续我的写作。

但在过去的三年多时间里，我的想法几经变化，甚是煎熬。

我最初的设想是，再写一本《追迹三代》的姊妹篇，把该书重点阐述的三个问题——夏、商、周三族的起源问题做一个通盘的研究，提出自己的看法，这项研究就算告一段落。但甫一动笔，就意识到自己把问题想得太简单了，这样的三个重大问题，岂是一本书所能囊括？所以大概在2015年年初——也就是《追迹三代》面世后不久，我曾暗发一宏愿，立意以十年之功完成“三代五书”——即对夏、商、周、秦、楚各写一书，将五族的文化来源问题做一彻底的清理。下定决心后，也立即调整了写作计划，决定先从夏文化着手，于是才有了眼前的这本《鼎宅禹迹》。但也正是在写作本书的过程中，我的想法再一次发生了转变，深深体会到以考古材料重建古史的局限性以及我本人在研究方法上的窘迫——在没有很好地解决前述两个问题之前，我勉为其难地尝试着重建夏代信史自然是可行、可容许的，但如果将同一研究范式反复操练五次，完成我所谓的“三代五书”——我既担心自己会产生极大的审美疲劳，更觉得如此做法是对学术研究工作的极不尊重。所以，于我而言，“三代五书”的念头真可谓昙花一现，我期盼自己会有重拾这一愿望的那一天。

在三代考古乃至整个中国考古学中，夏文化问题始终占据着特殊的地位，不但考古学者孜孜以求，社会各界也在翘首以盼，希望考古学界

能够给出一个明确的说法。虽然学界同人对于夏文化的认识众说纷纭，但就我本人来说，最为服膺的还是邹衡先生所强调的，“夏文化不是没有发现，而是用什么方法去辨认它”。我始终觉得，在夏文化这个问题上，我们面临的主要问题不是材料问题，而是如何理解材料和运用材料去讲好夏文化这个故事的问题。从这层意义上讲，夏文化探索面临的首要问题是研究者对待古史的基本态度问题。20世纪初叶以来，学界常有所谓“疑古”“信古”之分，杨宽先生在他的《中国上古史导论》自序中就有以下的评述：

近人分我国古史学之派别为四：曰信古，曰疑古，曰考古，曰释古。主信古者动谓战国秦汉之书近古，所记传说必有所本，一切皆为实录，未可轻疑；主疑古者以古书既有真伪，所传古史又不免失实，苟无精密之考证批判，未可轻信；主考古者，辄病于传说之纷繁，莫由遵循，又鉴于近人争辨古史，立论绝异而均不出故纸堆之范围，乃谓但有纸上之材料无用，非有待于锄头考古学之发掘不为功；主释古者，则以古人十口之相传，“事出有因”，必有史实之残影存乎其间，未容一概抹杀，苟据新史观加以归纳推理，即为可信之古史。此四说者，除信古一派外，无不持之有故，言之成理。

具体到每一位学者，其实并不一定就归属于某派。就我自己的取向而言，介于杨宽先生所说的“信古”和“释古”之间。我对于古史的基本态度可以一言以蔽之，那就是坚信以《史记》为代表的古史框架基本是可信的。邹衡先生所说“夏文化不是没有发现，而是用什么方法去辨认它”，其实也就是在“信古”的基础上如何去“释古”的问题。在写作本书的过程中，我最感困惑的也恰恰是论证夏文化的叙述逻辑，在几经调整之后，才最终选择了目前这种最为平实的叙事方式，效果如何，当然要由读者来评判。

除了“释古”的逻辑外，研究中最令我心忧、最感无所适从的则是考古学界对于考古学文化这一概念的随意界定和混乱使用。苏秉琦先生早已强调，考古材料不等同于史料，考古学文化实际上是将考古材料“加工”或“转化”为史料的关键一环。因此，发掘者对于考古学文化的不同理解不仅直接影响到原始材料的刊布，更影响到考古材料向史料的转化。考古学文化概念的随意界定和随意使用，其结果便是没有人能够在一个

按照统一标准提供的、客观的史料平台上开展后续研究，由此导致学者们在很多问题上进行不必要的反复纷争，从而极大地影响了考古学研究的科学性，伤害了考古学的学科声誉。如何准确界定考古学文化这个概念，以及如何区分文化、类型、期、段，建立一套客观可视的量化标准或操作规范，应是学界同人所面临的紧迫任务，也是学科建设的当务之急。

和本书写作密切相关的教学工作是我自2016年以来主讲的北京大学通识核心课“考古学与古史重建”。我在课程大纲中强调，这门课的首要任务是帮助同学建立起“正确的古史观和古史框架”。因为就一般年轻同学而言，他们天然地相信“疑古”是先进、科学的治史态度，而“信古”则是保守、落后的研究取向。任由李学勤先生有关“对古书的反思”和“走出疑古时代”的呐喊与呼吁，同学们依然是我自岿然不动。我当然不是要否定“古史辨”派学者的先进性和重大贡献，恰恰相反，我是想提醒同学们读完了《五帝本纪》《夏本纪》《殷本纪》《周本纪》和《秦本纪》再来“疑古”也不迟——“疑古”不仅仅是一种态度，更应该是具体的学术实践——毕竟不是人人都有资格来“疑古”的。本书附录中的前两篇文章，都是配合讲课所写的讲义，主旨与本书密切相关，所以一并收入于此。

在过去的几年中，考古学界最显著的一个变化是越来越多的同人关注并投身于公众考古活动中来，我自己也应邀参加过数次公众考古活动。虽然这些活动已经初见成效，但我始终认为，考古学科和考古知识的普及化其实并不能，或主要不能依靠普通民众猎奇式的浅尝辄止的参与，而应该依靠学界同行在社会大众普遍关注的重大学术问题上能够拿出直击人心的学术成果来。考古学科之所以是“小”学科，并不仅仅是因为社会大众的关注度和参与度不够，而主要是因为我们这个学科具有重大社会影响力的学者和学术成果太少。换句话说，民众应该被“打动”，而不是被“引导”。一个学者社会影响力的获得，既需要深厚的学养，更需要对话题的精准选择——前者不可一蹴而就，后者却可以立竿见影。被余英时先生誉为“朴实楷模”的史学大家严耕望先生就曾经以自身治学经历着重谈学术研究“论题选择”的重要性。严先生坦言自己的《唐仆尚丞郎表》一书的“功力之深实远在”他的另一著作《中国地方行政制度史》之上，但影响力却远逊于后者。究其原因，严先生认为就在于问题

的选择上。因此，严先生在《治史经验谈》中谆谆告诫后学：

从事文史学科的研究，本不应谈实用问题，不过假若你想你的工作对于别的研究者有较大用处，并对一般人也有用；换言之，欲有较大影响力，就不能不考虑实用问题。论者本身成就的高低是一回事，对于别人是否有用是一回事，这两方面往往不能兼顾，但也可以兼顾，关键是在问题的选择。……就实用观点说，也很难有绝对的标准。不过就目前一般观点言，国家大计、社会动态、人民生活、思想潮流是最为大家所关注的问题，在这些方面有了重要的贡献，较易为大家所注意所看重，可产生较大的影响力。

严先生并称：

讲学问诚然不应有功利主义，也不必理会对人是否有用，但若是望辛勤的著作能得到学术界的大反应，就不能不考虑选择论题的重要性！

严先生的这一番肺腑之言可谓当头棒喝。我之所以在近年将研究的重点转移到“古史重建”上来，是因为我相信这是考古学的学科使命，也是社会大众对于考古学科的主要期盼；而我之所以在“三代五书”中先从夏代着手，并不仅仅因为夏是“三代”之首，更是因为夏代历史对于社会大众而言“更为有用”，或者说，社会大众对于了解夏代历史的心情“更加急迫”——社会需求，理应成为研究者论题选择的重大考量。试问，有位作者不是期盼自己辛苦写出的著作能够得到“学术界的大反应”呢？实际上，社会大众对本学科的某个学术问题抱有浓厚兴趣，这实在是学科之大幸，研究者又岂能熟视无睹，置之不顾呢？

本书的写作，得到我的老师李伯谦先生一如既往的关注和支持。李老师是夏商文化研究领域最具影响力的学者之一，早在20世纪80年代，他就提出二里头文化“既不是夏代晚期的文化，也不是整个夏代的文化，而很有可能是‘太康失国’‘后羿代夏’以后的夏文化”这一创造性观点。在此基础上，他后来更是率先明确了夏文化的“三段论”——河南龙山文化晚期为早期夏文化、新砦期为“后羿代夏”的夏文化、二里头文化为“后羿代夏”之后的夏文化。这些观点影响深远，迄今仍是学术界的主流意见。但读者不难看出，在有关夏文化的认识上，尤其是关于夷夏关系、“新砦

期”的有无、二里头文化的属性、东下冯类型的归属等根本性问题上，本书的观点均与李老师的持论相左，甚至是针锋相对的。这些看法我都曾经与李老师反复交流，甚至互相驳难，李老师在坚守自己观点的同时，更鼓励和敦促我早日完成书稿。如今我自己在北大任教也超过二十年了，也有了自己独立指导的博士研究生和硕士研究生，李老师的学术雅量令我认真思考为师之道——言传与身教缺一不可，道德与文章不可偏废。

北大考古文博学院商周组真是个神奇的团队——这里有授我学业的刘绪、徐天进和孙华三位老师，有雷兴山、董珊、曹大志三位同事，更有一众朝气蓬勃的研究生。三位老师素来谨严，当面从无溢美之词，但从他人处知道老师们对我其实颇多褒奖，天进师更是在《追迹三代》出版之后，用他隽永的书法手书“修学好古、实事求是”八个大字加以奖掖鼓励。雷、董、曹三兄和我在治学上虽然各有侧重，但始终相互激励，以求共同进步。在此氛围之下，各位年轻同学也都一心向学，各有专攻，俨然世界一流大学的学术气象。

早在学生时代，我就梦想有朝一日可以在三联书店出版自己的学术著作。现在梦想成真，要格外感谢成立不久即享学术盛誉的北京大学人文社会科学研究院。衷心感谢文研院院长邓小南老师的青睐，允我充任该院的工作委员，在这里我得以和学生时代的朋友李猛、周飞舟等再续前缘，砥砺学问，并结识渠敬东等一众新朋友。还要感谢同为北大同学的冯金红，蒙她不弃，大力促成这本小书在三联的出版。

本书的写作始于2014年夏天，三年多来，白天的时间基本上都用在教学和行政事务上，写书都靠晚上和节假日的零碎时间来进行。这样的写作方式既不痛快，更影响叙述的连贯性，但这也是无可奈何之事。为了保证必要的写作时间，这三年中我连最低限度的家务也未承担，斯皇同学的学习更未顾及，这是我对妻女最感亏欠的地方。此时但求此书对夏文化的探索有所贡献，以稍减我的愧疚之心。

2018年是北大建校一百二十周年，届时我本人在北大学习工作也满三十年。在此时间节点出版此书，也算是一个小小的纪念。

2017年11月18日于陕西周原考古基地

应 星著

新教育场域
的兴起
1895—1926

生活·读书·新知 三联书店



新教育场域 的兴起

1895—1926

应 星著

生活·读书·新知 三联书店

科举制度的废除、新式学校的建立，不仅是中国教育制度史上的巨变，而且直接牵动着政与学的关系在中国现代社会的重构。

本书通过三个不同类型的个案考察，展示了从1895年到1926年的三十多年间，新教育场域逐渐兴起的艰难历程。

应星，1968年生，重庆市人。现为中国政法大学社会学院教授。著有《大河移民上访的故事》（2001）、《村庄审判史中的道德与政治：1951-1976年中国西南一个山村的故事》（2009）、《“气”与抗争政治：当代中国乡村社会稳定问题研究》（2011）。

目录

引论

上篇 从科场场域到后科场场域——1895—1913年的湖南

一 导言

二 科场场域与1895年前的社会支配关系再生产

（一）科场场域的成型

（二）科场场域与其他场域的关系

（三）士绅惯习与社会支配关系的再生产

（四）湖南社会的地方性因素对科场场域的影响

三 新的支配关系的确立与科场的衰败：1895—1905年的湖南社会

（一）新旧文化资本的竞争

（二）“原子式竞争”下的士绅惯习

（三）士绅行动的分化与废科事件的发生

四 社会支配关系的再生产与后科场场域：1905—1913年的湖南社会

（一）学堂与权力场域的关系

（二）学堂：作为新文化资本的支配结构

（三）学生的反体制冲动：一种特殊惯习的形成

五 小结

中篇 “学术社会”的兴起——蔡元培与北京大学，1917—1923年

一 导言

二 蔡元培到任前的学术风气

（一）清季民初学术风气的演变

（二）北京大学1917年前的学术风气

（三）蔡元培的“教育救国”和“学术至上”理念的确立

三 “兼容并包”与大学作为现代学术中心

（一）兼容并包与“大学之所以为大也”

（二）兼容并包与新旧激战：以林（纾）蔡（元培）之争为例

（三）从地缘到学缘

（四）严限校外兼职，促使“专研学理”

（五）从“学无定业”到“学在大学”

四 “教育独立”与大学作为学术自治场域

(一) 大学与政治干预

(二) 大学与经费保障

(三) 大学与宗教束缚

(四) 大学与实业活动

五 “休戚相关”与大学作为学术兴国基地

(一) 大学的高深追求与社会基础

(二) 大学的学术使命与启蒙责任

(三) 大学的第一要务与学生运动

六 “养成人格”与大学作为科学话语共同体

(一) “由科学而达至修养”与“以美育代宗教”

(二) 分科与会通

(三) 同一学科里的“两种文化”

(四) 科学话语与学术自主

七 小结

下篇 中等学校与中共革命——1922—1926年的江西

一 导言

二 “盗火者”“深耕者”及其“搭桥者”——江西共产主义运动兴起的三种角色

三 南昌二中及其改造社：同心圆式的革命网络

(一) 改造社与世家出身的“国民党系人士”

(二) 改造社与广信府地区

四 南昌一师：网格状的革命网络

(一) 网格状的革命网络

(二) 师范学校与网格状革命网络

(三) 南昌一师与富家出身的“国民党系人士”

(四) 南昌一师与鄱阳湖区域、赣江流域

五 小结

结语

征引文献

返回总目录

引论

一 研究的缘起

本书是一项断续进行了二十多年的研究。确切地说，这并不是一个在当初就规划完整的研究，而是分别在三个时期按照各自的问题意识成文的研究。

基于对中国近代知识分子转型的兴趣，我1996年完成的硕士论文以“士绅惯习与教育场域的变迁——1895—1913年的湖南社会”为题，通过对湖南近代社会史和教育史的爬梳，研究了废科举、兴西学的过程是如何牵动中国近代社会结构的转型的。正统的中国近代史书写一般是从1840年开始，但这种书写带有浓厚的“冲击—反应”模式的痕迹。^[1]如果从“中国中心观”来看，在长时段的意义，中国近代发生的“几千年未有之大变局”其实早在明朝到清朝中期前就已埋下变因；而在短时段的意义，中国社会巨变的来临又比1840年要晚得多。孔飞力的经典研究表明，作为旧秩序即传统中国的衰落是自太平军起义被扑灭的1864年才开始的。^[2]如果说1864年构成了中国近代历史巨变的第一个历史节点，那么，1895年的甲午战败和1905年的废除科举就构成这场巨变的第二个和第三个历史节点。我这篇论文研究的正是从1895年到1905年再到民国元年教育场域发生的巨变。1895年前，科场是帝制后期的社会支配关系赖以不断再生产出来的一个重要场域，支撑着科场场域的是我所谓“士绅惯习”。但自1895年后，士绅惯习开始不断遭到严重的冲击，并由此影响到了原本以科场为中心的教育场域。这个影响过程又可分为两个时期。第一个时期是从1895年到1905年，在此期间，新旧两种文化资本在科场场域展开竞争，由此导致了士绅惯习的衰变，并最终造成了科场场域的终结（其标志性事件是1902年《壬寅学制》、1904年《癸卯学制》的先后颁布和1905年科举制度的停废）。第二个时期是从1905年到1913年，在此期间，科举被废、学堂遍立，新文化资本占据了教育场域的主阵地（其标志性的事件是1912、1913年《壬子癸丑学制》的颁布），新式学堂虽然在统治集团内部实现了权力的重组，但并没有为原

来的被统治阶级带来更多的上升机会，反而使文化资本与经济资本、政治资本的交换日渐公开化，从而使这种支配关系的遮掩机制被破坏殆尽。如果说科场场域实现的是统治者及其统治集团内的被统治者之间的内部整合，那么，新式学堂崛起导致的是既得利益集团的分化与瓦解，而传统的士绅惯习则突变为新式学生的“反体制冲动”。这种反体制冲动虽然瓦解了科场场域的存在基础，却只是一种特殊的、不稳定的、去合法化的惯习，因而，取代科场场域的并非一个相对独立于政治场域的学校场域，而是一个与权力、政治与革命密切纠缠在一起的“后科场场域”。我从硕士论文选摘了小部分内容先后发表在《战略与管理》1997年第2期和香港《中国社会科学季刊》1997年春夏季卷。后文在收入杨念群主编的《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》（上海人民出版社2001年版）时，扩充到了五万多字的篇幅。今天回过头来看，虽然最近二十年来有关科举的研究出了不少成果，尤其是在2005年科举废除百年时更推出了一批关于“科举学”的研究著述，湖南的近代教育史研究也有了一些新的进展，但平心而论，我运用社会理论的眼光和社会史的方法，对湖南近代教育场域变迁的分析似乎并没有完全过时。我在将该文纳入本书上篇时，参照原来的硕士论文原稿，并根据目前最新的史料及研究进展，做了大幅度的增补和修订工作。

我在第一项研究的文末，曾提到蔡元培当选北大校长后力图塑造一个全新的教育场域的努力。不过，因为我随后的博士论文转向对大河移民上访的研究，所以，当时没有紧接着展开这个主题的后续研究。直到2003年北京大学教师聘任和职务晋升制度改革引发的争议，刺激了我对中国现代大学的历史传统的反思，由此专门抽身研究蔡元培整顿北大的历史。如果说从科场场域到后科场场域，政与学之间并没有发生实质性变化的话，那么，在蔡元培担任北大校长期间，以“大学者，研究高深学问之地也”为宗旨，以“兼容并包、思想自由”为手段，努力使北大广泛接纳学有专长的人才、全面打造学术研究的体制、深入塑造学术所谓“科学的精神特质”，从而使一个独立于政治的“学术社会”逐渐得以孕育、催生和成熟。因此，蔡元培对北大的整顿实际上是为学术与政治的关系展开了一种新的可能性。如果从中国现代教育制度史的角度来看，蔡元培改造北大的时期也正是从《壬子癸丑学制》过渡到《壬戌学制》（1922）的时期。学界已有众多关于蔡元培改造北大的研究。我在研究中借鉴了

这些研究成果，但将重点放在目前尚少有人采用的社会史的分析思路。我对蔡元培治校期间的诸多重要事件，比如蔡元培与林纾之争，北大师资从重地缘到重学缘的演变，蔡元培在北大期间的八次辞职，蔡元培对三类学生运动的不同态度，蔡元培对洪堡所谓“由科学而达至修养”的理念在北大的应用及其面临的难题，都从社会史的角度作了一些可能不失新意的分析。我的这项研究先以较为简略的版本刊载于香港《二十一世纪》2003年12月号和甘阳、李猛主编的《中国大学改革之道》（上海人民出版社2004年版），而六万多字的全文刊载于《思想与社会》编委会编的《教育与现代社会》（《思想与社会》第七辑，上海三联书店2009年版）。该文收入本书中篇时又作了若干修订和增补。

历史的进程往往是迂回曲折的。蔡元培时期的北大虽然一直采取“兼容并包”的治校方针，但到后期已经出现了一些裂变。1919年爆发的“五四运动”开创了一个新的时代，北大在这次运动中一马当先，一代新青年由此崭露头角。但“五四运动”对蔡元培所追求的学术独立也隐微带来了某种挑战。“五四运动”前夕，陈独秀的文科学长被免；随后陈独秀就因为在“五四运动”中被捕而自动脱离了北大。陈独秀从北大离职固然有众多因素，但政治的激进显然是一个重要的背景。另一方面，1919年被蔡元培破格请进北大执教的梁漱溟对北大只重知识而不重人伦和实践的西式教育渐生不满，先后几度请辞而被蔡元培挽留，直到1924年最终离开北大，去山东菏泽接办省立第六中学，谋求将道德教育与知识教育结合在一起的新教育实践。^[3]陈独秀和梁漱溟从北大的离职，标志着“兼容并包”并不能完全解决新教育场域塑造中学术与政治之间、学术与伦理之间的张力。如果说在20世纪20年代，高等学府里面的学与政尚且呈现出此消彼长、相互推拉的局面，那么，在某些普通中学和师范学校，学生与政治、学生与革命的关系就变得更加密切。从辛亥革命到“五四运动”，两代学生尽管表现出了相似的“反体制冲动”，但在诸多方面已经表现出了代际变迁的特征。

与新教育场域的这个迂回有些相似的是，我自己的研究也出现了某种戏剧性的迂回。我自出版《大河移民上访的故事》以来，除了中间有一段时间研究过蔡元培外，主要精力都用在在大河移民的延伸研究上：先是追溯了大河移民的“史前史”，从毛泽东时代村庄政治与道德的关系

来理解大河移民的精神气质的成因；而后又将研究时段延伸到20世纪90年代后，分析大河移民在社会抗争形式和手段上的新变化，并将其与其他不同地区、不同类型的抗争行动进行比较。我2011年出版《“气”与抗争政治》后，围绕大河移民的六十年村庄政治史的研究终于告一段落。在对自己及学界的经验研究的反思中，我越来越强烈地感觉到，社会学的经验研究如果始终停留在田野研究与定量研究的双峰对峙局面，如果不能将国家、政党与历史的研究纳入研究视野中，那么，诸多经验现象都会因为被人为抽离成了“无源之水、无本之木”而难以得到深入、贴切的理解，“社会学的想象力”也势必大大萎缩。西方古典社会学的奠基，是与对资本主义文明兴起的关注密切联系在一起的。而中国共产主义文明有着与西方资本主义文明，甚至与苏联和东欧的共产主义文明都相当不同的价值、制度和运作逻辑。^[4]对中国共产主义文明“发生史”的研究，应该是激发中国社会学自主性的一个重要的灵感源泉。为此，我从2012年起开始尝试用历史社会学和政治社会学的视角与方法，结合中共党史、社会史、民国史的材料，来分析中国共产党作为一个独特的共产主义政党的政治文化传统。基于江西在中国苏维埃革命时期的中心地位，我决定先把江西大革命史和江西苏区史作为研究对象。又鉴于中共早期党团员几乎都是新式学校的学生，因此，我最初的着手点是从江西20世纪20年代的中等学校切入对中共早期组织形态的理解。而如果从中国现代教育制度史的角度来看，20世纪20年代也正好是从《壬戌学制》（1922）演化为《壬戌学制》（1928）的时期。我通过这项研究表明，中共早期组织的形成和发展是嵌入在民国教育和政治格局中的。一些由“国民党系人士”控制的中等学校营造出结社自由和追求进步的浓烈氛围，为中共组织发展提供了合法性的基础；而普通中学与师范学校的不同类型又促生了中共不同的组织结构。我这项研究的一个简略版本发表在《社会学研究》2015年第1期上，收入本书时篇幅从两万字扩充到四万多字。在文稿基本完成后，我又于2015年年初到台北中国国民党党史馆补充了一些史料，最终将文章定稿。

而我是在基本完成第三项研究的时候，才开始意识到它与我以前对新教育场域的研究有着内在的关联性。从19、20世纪之交到20世纪20年代是中国近现代教育史上五个学制方案先后出台的时期。尽管本书并非对中国近现代教育制度史或教育思想史的专门研究，但将这三个研究

放在一起，我们可以看到中国社会从1895年到20世纪20年代新教育场域重要的变迁轨迹。而我关于中国共产主义革命的历史社会学研究虽然才开始起步，但现在似乎可以通过本书对我这二十多年的学思作一个阶段性的总结。这即本书的缘起。

二 新教育场域中的政与学

在分述这三项研究的缘起时，我实际上已经点出了这些研究的内在关联点。现在我再对此稍加阐发。

本书所谓“新教育”有两层含义。第一层含义是在制度结构上讲的，即科举停、学堂兴；书院改为学堂，再改为学校——这是中国近代教育史上的制度巨变。第二层含义是在制度精神上讲的，即在教育制度变迁背后的教育理念变迁。前者是人所共知的，而后者在学界尚存在歧见。所谓“新教育思想”之“新”究竟在什么地方？一种观点以罗兹曼、苏云峰为代表，认为新教育是从精英主义、道德化的传统教育走向了实用化、科技化、大众化的现代化教育。^[5]另一种观点以丛小平为代表，认为新教育场域尤其是晚清兴起的师范学校作为连接国家与社会的场所，既是乡村青年通向现代世界和国家民族的桥梁，也是国家对乡村社会进行渗透整合的通道。^[6]这两种观点显然是现代化理论以及国家—社会理论在中国近现代教育史研究中的应用，并没有从中国教育思想发展的内在脉络来贴切地理解中国教育的现代转型。熊春文提出了第三种观点，中国教育的现代转型不是在清末改革中而是在蔡元培的新教育实践中实现的，其新教育思想的核心内容是“教育超轶于政治”。^[7]在我看来，他的这种观点已经触及新教育思想的内核，但他并未能充分展示蔡元培所谓“教育民主主义”与“五四运动”之间复杂的张力，未能深入揭示新教育场域在政与学之间所面临的某些基本难题。

如果从中国传统教育本身的内涵来说，其基本精神是德性教育；而如果从布迪厄所谓“场域”^[8]的角度来看，中国传统教育场域的基本特点是“学而优则仕”“内圣外王”的传统。读书人通过“修身”“齐家”，希望最后能够通向的是“治国”“平天下”，因此，传统教育的重心放在为统治者提供优秀人才上。士阶层不仅以文化主体自居，更发展出了高度的政治意识，造成了学与政在中国传统社会中的密不可分。因此，当严复1898年提出治学与治事不能相兼，“惟其或不相侵，故能彼此相助”，当梁启超1902年道出“天地间独立无二之大势力，何在乎？曰智慧而已矣，学术而已矣”，^[9]实际上已经敏锐地洞察到了所谓“新教育”的实质在于政与

学的关系重构。不过，这些在当时甚为微弱的呼声为革命的浪潮所淹没，更何况这两位那个过渡时代最著名的代言人自己也没有做到治学之独立。真正为新教育揭开序幕的是蔡元培1917年开始对北京大学的整顿。

然而，蔡元培所追求的“教育超秩于政治”只是一个理想形态。他在治校期间就屡受学生运动的困扰。蔡元培当然并不是对学生运动一概采取反对态度。在他看来，学生“干预政治问题，本是不对的事情，不过当此一发千钧的时候，我们一般有智识的人，如果不肯牺牲自己的光阴，去唤醒一般民众，那么，中国更无振兴的希望了”。^[10]对蔡元培来说，学生卷入政治，只能是在“一发千钧”这样的非常态情况下。但是，自清末一直到20世纪40年代末，中国始终处在战争状态，“一发千钧”的非常态变成了一而再，再而三的常态。因此，新教育场域的塑造走向，不仅取决于学校里的校长和师生的行动，更取决于政治场域的局势变化。正所谓“这一代的政治培养出这一代的学运，这一代的学运反映出这一代的政治”。^[11]从“五四”到北伐，整个20世纪20年代学生运动的政治化色彩日益浓厚，从“五四运动”的注重外交问题转而注重内政问题，从学生运动独立成潮到与政治反对运动合流，从学生运动到由政党主导的“运动学生”。^[12]中国国民党、中国共产党和中国青年党为了革命既相互争夺学生运动的主导方向，又在某些情形下共同助力于学生运动的激进化。^[13]本书下篇所研究的江西共产主义运动在20世纪20年代的中等学校的植根发芽，就是在这种情形下出现的。

三 新教育场域的不同维度

因为本书是对新教育场域的三个个案研究，尽管其主题有着内在的关联，其时间大体前后相续，但由于它们原系三项相对独立的研究，所以我们需要对这些个案之间的差异性略加讨论并加以勾连。

首先，不同教育层级的差别。在本书上篇所讨论的时限（1895—1913年）里，全国的大学寥寥无几，湖南境内也仅有一所高等学堂（即由岳麓书院改制而成的湖南高等学堂），所以，我对新式学堂的讨论以高等学堂以下的中初级学堂为主，旁涉湖南高等学堂。本书中篇以北京大学为研究对象。而本书下篇主要以南昌二中和南昌一师为研究对象。政、学的张力在不同层次的学校表现出来的强度有所不同。对大学来说，这种张力的强度最大。一方面，大学作为担负着学术创造使命的教育场域，作为高级知识分子云集的地方，其问道为学常常形成较强的传统；另一方面，大学生的社会使命意识比中学生更强，对政治的敏感度也更高，介入政治的资源更广，从事政治的能力也更强。因此，在20世纪20年代大学数量还很少的情况下，一所大学里往往既有较强的学术风气，也可能同时有较高的政治参与度。而中学和师范学校则因为各自面临的校园环境的差异，容易在向学与革命上形成一边倒的趋势。比如，同样是20世纪20年代江西省最著名的中学，江西省立第一中学（即“南昌一中”）与南昌二中就有着显著的差异：前者有着更浓厚的学术风气，而后者则因为与国民党系人士的渊源成为江西早期共产主义革命的基地学校之一。又如，在省立中学与师范学校之间也存在着明显的差别。省立中学常常是通向大学的台阶，因此对学生的学业有着更严格的要求；而师范学校则因为生源多是来自贫寒之家的优秀学子，毕业出路大多是回乡当小学教师，他们既对个人能力有优越感，又易生不平感，因此更易走上改造旧社会的革命道路。^[14]

其次，不同世代的差别。本书研究的是1895年到1926年的新教育场域，涉及好几个世代^[15]的知识分子。上篇研究了传统社会最后两代士绅（其中包括1895年时已进入上层队伍的“1895届上层士绅”以及1895年时仍处在下层地位的“1895届下层士绅”）及第一代新式学生（这

代人一般被通称为“辛亥革命一代”)。紧随“辛亥革命一代”的是通常所说的“五四运动一代”。严格来说,“五四运动一代”又可分为师生两代,其中“五四”老师一代与辛亥革命一代在相当程度上是交叉的。^[16]本书中篇所研究的蔡元培对北大的整顿,关涉的就是“五四运动”的这两代人,其中更多是“五四运动”老师代的活动。而本书下篇研究的1921年到1926年的江西中学生,则是“五四运动”学生代的活动。本书研究的时限截止到1926年北伐前后,因为北伐是“五四运动”学生代投入政治的短暂高峰时期,随即学生运动即陷入了消沉的时期。^[17]其后新学生与政治及革命的关系已经揭开所谓“后五四时期”的新篇章了。

再次,不同地域的差别。本书三篇研究的是三个地方:湖南、北京与江西。其中,因为北京是当时北洋政府的首都,而北京大学在全国教育界又具有龙头地位,所以,我们可以不必去讨论北京的地方性对新教育场域的影响问题。需要讨论的是上篇所涉及的湖南及下篇所涉及的江西在地域上的差别。本书对1895届上层士绅、下层士绅及辛亥革命一代新学生的研究以湖南为研究个案,这是因为湖湘知识群体是晚清儒学地域化的重要代表之一,也是晚清地方军事化的重镇。^[18]湖南既是晚清绅权扩张最为强盛的地方之一,又是诸多影响了中国近现代史进程的政治、军事人物之渊藪。在传统科举考试中,湖南远非称得上文风鼎盛之区,但在从科场场域到后科场场域的嬗变中,湖南民风中的蛮勇与新学堂环境中酝酿出的反体制冲动结合在一起,使其近代涌现的政治军事人物在全国高居榜首。^[19]这也使我们对湖南个案的研究在全国颇具典型性。而本书对“五四运动”学生代的研究选取江西为个案,则是出于对另一种典型性的考虑。叶文心在研究杭州的“五四运动”与共产主义运动根源时曾指出,以往对“五四运动”的研究将焦点集中在北京,但新文化运动和共产主义运动其实从“五四”开始就存在诸多分支流派。“五四运动”在杭州,代表了与北京的运动所不同的另一种讯息,即不是来自通都大邑对外开放的口岸的求变,而是来自中国内地乡土社会的求变。^[20]我们对江西地域的选取与叶文心的这个思路比较相近。中国早期共产主义运动的兴起和传播大体分为三个层次:上海和北京位居全国的中心,广东、湖南、湖北、山东等位居区域的中心;而江西位居革命思想传播和组织发展较为迟缓的第三类地区。^[21]以往对早期中共的研究多集中在前两类地区。而我们对江西这样的第三类地区的研究,可以使我们较

好地把握“五四运动”学生代在投身共产主义运动时从中心扩散到边缘的发展脉络。

最后，不同分析侧重的差别。本书所用的“场域”（field）概念，来自法国著名社会学家皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）。布迪厄之所以提出这个概念并把它与其他两个概念——“惯习”（habitus）与“资本”（capital）紧紧连在一起，旨在克服社会学分析中常见的社会结构分析与社会行动分析的二元对立。本书上篇在分析中力图贯彻将社会结构分析与社会行动分析结合起来的思路，既分析新旧文化资本之间的竞争，也分析士绅和辛亥革命一代学生在惯习上的变化；既从整体上勾勒这两代人的生活史，同时也对若干典型个案进行对比分析。本书中篇在对蔡元培治校的分析中也兼顾结构分析和行动分析这两个方面，其中更偏重行动分析这个维度。而本书下篇主要是从社会结构角度切入对新式学校与中共革命之间的关联分析，基本上不涉及社会行动的维度，也即不涉及对学生投身革命的心路历程的分析。之所以有这种侧重，是因为学界以往已有诸多从个人思想切入对中共早期组织的研究，而细致地研究学校本身以及地域社会对中共早期组织的影响则甚为罕见。上篇的研究主题因为较为新颖，所以研究角度较为全面，篇幅也更为充实；而中篇与下篇则本着略人所详、详人所略的原则有所偏重，需要结合其他相关研究才能更贴切地理解这些主题。

当然，本书三篇毕竟成型于不同的时间，虽有勾连照应，仍有不少疏离脱节之处。尽管我在本书最后成稿时在统合衔接这三篇的主题上作了一些努力，但尚有诸多不尽如人意之处，还望读者批评指正。

四 鸣谢

本书的研究既在时间上横跨二十年，又在方法和材料上涉及多个学科，其间应该感谢的老师和朋友实在是数不胜数，实难在此一一列举。不过，我这里还是要特别感谢我的硕士导师孙立平教授、我的朋友李猛教授和我的同事方慧容博士分别给我这三项研究重要的帮助，感谢北京大学社会学系渠敬东教授和周飞舟教授多年来与我亲密无间的讨论，尤其是在“返回历史视野，重塑社会学的想象力”上达成的高度共识，感谢中国人民大学清史研究所杨念群教授、北京大学历史学系王奇生教授、中国社会科学院近代史研究所黄道炫研究员对我贸然闯入史学研究领地的鼓励和支持，感谢北京大学教育学院刘云杉教授费心对本书提出的翔实的批评和修改意见，感谢中国政法大学政治与公共管理学院常保国教授在“中国政法大学历史社会学与中共党史研究中心”的成立、运转和资料收集上所提供的鼎力支持。

我还要感谢马学军协助我查找、收集众多的文献。我也要曾刊出本书相关内容的各出版单位表示感谢。

本书系中国政法大学优秀中青年教师培养支持计划资助项目及北京市2016年社科项目（“苏维埃革命中的政党与地方精英”）的成果，特此说明并致谢。

[1] 参见柯文：《在中国发现历史》，林同奇译，中华书局2002年版，第1—53页。

[2] 孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，谢亮生等译，中国社会科学出版社1985年版，第1—11页。

[3] 参见艾恺：《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》，王宗昱等译，江苏人民出版社1993年版，第147—155页。

[4] 参见孙立平：《现代化与社会转型》，北京大学出版社2005年版，第408—428页。

[5] 罗兹曼编：《中国的现代化》，陶骅等译，上海人民出版社1989年版，第241

—265页；苏云峰：《中国新教育的萌芽与成长：1860—1928》，北京大学出版社2007年版，第171—172页。

[6] 丛小平：《师范学校与中国的现代化》，商务印书馆2014年版，第310—312页。

[7] 熊春文：《中国教育精神的现代转型》，中国人民大学出版社2012年版，第246—249页。

[8] 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社1998年版，第131—156页；布迪厄：《国家精英》，杨亚平译，商务印书馆2004年版，第226—401页。

[9] 王棫编：《严复集》（上），中华书局1986年版，第88页；梁启超：《饮冰室合集》第1册，中华书局1989年版，文集之六，第110页。

[10] 蔡元培：《学生的责任和快乐》，载中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第4卷，浙江教育出版社1997年版，第244页。

[11] 杨人梗：《从这一代的学运看这一代的政治》，《中建》1948年第1卷第8期，转引自吕芳上：《从学生运动到运动学生》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1994年，第14页。

[12] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第419—435页。

[13] 王奇生：《革命与反革命：社会文化视野下的民国政治》，社会科学文献出版社2010年版，第66—101页。

[14] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第89页；丛小平：《师范学校与中国的现代化》，第265页。

[15] 本书所谓“世代”（generation）更多是从社会结构的意义上说的，而不是纯粹生物学意义上的代。也就是说，“世代”指的是一个特定社会结构中因个体占据了相似位置而构型成的具体的社会群体，故此，某代人的社会构型可以迁延上百年不变，而另一代人则可能整代处于被遮蔽状态，其中的关节便在于社会的变迁程度。参见K. Mannheim. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1997: 276-322, 也见曼海姆：《卡尔·曼海姆精粹》，徐彬译，南京大学出版社2002年版，第65—114页。

[16] 参见施瓦支：《中国的启蒙运动——知识分子与“五四”遗产》，李国英等译，山西人民出版社1989年版，第17—66页。

[17] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第27—30页。

[18] 杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第64—112页；孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，第224—237页。

[19] 参见王奇生：《中国近代人物的地理分布》，《近代史研究》1996年第2期。

[20] Yeh Wen-Hsin. *Provincial Passages: Culture, Space, and the Origins of*

[21] 参见高平平：《中共创建时期马克思主义传播的轨迹》，载中共“一大”会址纪念馆等编《上海革命史资料与研究》，第4辑，上海古籍出版社2004年版，第134—135页。

上篇 从科场场域到后科场场域 ——1895—1913年的湖南

一 导言

1905年科举制的废除一直被视为一个“大事件”，这是因为它在关于中国近代社会变迁的经典叙事中被赋予了特殊位置。费孝通首先分析了科举制的社会影响，他认为通过科举制实现的社会流动率并不算大，但由科举制所产生出的士绅是传统中国所谓“双轨政治”的运转枢纽。科举制的废除大大加速了士绅阶层的蜕变，并因此成为近代中国发生“社会侵蚀”的重要导因。^[1]张仲礼对科举的制度安排作了较全面的分析，提出科举制虽然曾是政府控制士绅的有效机制，但这种机制自19世纪后半叶以来便逐渐从内部衰落了，而它本身又完全无法适应西方冲击所产生的新需要，废科是清廷顺应历史的必然之举。^[2]何炳棣以其对举子翔实的家庭出身分析得出了这样的结论：明清因科举而存在着频繁的社会流动，社会底层可由此途进入上层，统治阶级也因此建立在一个较为广泛的社会基础上。科举废除的社会后果首先就是对这种社会流动机制的破坏。^[3]汪一驹对科举制废除后兴起的西学教育的分析补充了何炳棣的看法。他认为，以留学为顶端的新式教育成了替代旧式功名的进阶之梯后，因为新式教育在教育费用上远高过以前，结果，社会流动率大大降低了，乡村社会由此而失去了稳定，进而影响到了社会变迁的方向。^[4]此外，还有罗兹曼、罗志田、桑兵等人，都认为废除科举的重要性超过了辛亥革命，昔日主要由科举所维系的社会整合已被破坏殆尽，中国社会结构失去了重心，也失去了现代化所必需的条件。^[5]上述这些学者尽管对废科事件的看法不尽相同，但显然，谁都不否认它的重要性。中国学界在科举制停废百年后举行的大规模国际学术讨论会更把科举制的研究推向了高峰。^[6]

不过，学界在这个问题上同时还存在着另一种倾向。自20世纪60年代以来，法国年鉴学派开始对中国研究领域发生影响，布罗代尔的“长时段”思想尤为人们所借重。^[7]施坚雅开拓了中国研究新的空间结构，魏斐德等人则认为中国从16世纪中叶到20世纪30年代这段时期构成了一个连续的整体。^[8]在这样的时空背景下，事件已如布罗代尔所说的“泡沫”一样不再那么重要了，重要的是结构本身。贝蒂根据对安徽桐城县的研究，发现从明到清都主要是由更具稳定性的土地与宗族而非科名来决

定上层社会地位的。 [9]以周锡瑞和冉玫铄为代表的一批美国学者着意区分出两种社会持续：一种是某种特定的精英类型在社会上的持续，另一种是精英个人在社会地位上的持续。他们认为，虽说科举制保证了保守的、同质的、整合的精英统治不被打断，而特定的精英个人难以靠它来获得地位的持续，但他们往往可以通过其他途径（诸如宗族势力、财力或军力）来长期维系其地位。科举制的废除虽然打断了前一种社会持续，却未必能打断后一种社会持续。 [10]这与日本学者士古宙三很早以前提出的一个观点相呼应，即强调士绅在辛亥革命的第一阶段（1900—1913）尽管遭遇了包括废科在内的三次危机，但最后都顺利地巩固了既有地位。 [11]孔飞力在剖析晚清地方军事化的影响时也指出：废科只是意味着原来用以确定士绅的几个正式特征不再适用，士绅阶层的特征有了许多变化，但士绅在农村中的地位在相当长时间里都是难以动摇的。 [12]正如高慕轲用“辛亥革命之消失”来概括中国近代史研究趋势一样， [13]我们也可以说，作为重大事件的废科之举随辛亥革命一起“消失”在了这种趋势中。

上述两种研究方向看似根本对立，实际上在思想模式上却存在着一些深刻的联系。正如李猛所指出的：“大事件”的确是以一种人为构建事件等级制的历史目的论为支撑的，但企图在社会现象背后寻找一个楼房构架式的社会结构的说法仍然未摆脱“大事件因果性”中对日常生活事件的忽视。 [14]在社会史研究中要真正将事件作为分析的焦点，就不能不超越本质主义的思维模式，采取关系主义的研究策略，即将任何一个事件总是作为关系去把握，而又不将关系化简为结构，而是始终视之为事件，这亦即“关系/事件”的分析。 [15]正因为此，法国著名社会学家布迪厄的实践理论为中国社会研究展示了一种崭新的可能性。

布迪厄早年深受结构主义的影响，但他后来借以实现自我超越的一个主要理论资源却是马克思的经济学思想。在他看来，马克思通过对（经济）资本的解剖揭示了资本主义社会直接再生产（即经济再生产）的机制；而他则要建立一门“实践经济的一般科学”，即揭示支配权力的各种再生产机制。 [16]布迪厄的分析不是立足于“浑然一体的社会空间”，而是在他所谓“场域—资本—惯习” [17]三者的互动关系中展开的。他认为以往所谓社会空间其实是被大大小小的场域所分割的，在这些场域背后

贯穿着的是各种社会力量相互斗争的逻辑。布迪厄这种分析思路与社会结构分析相通的在于他承认每个场域都有其独特的结构性的调控原则，而二者的不同在于场域是一种不断得到维系或改变的关系的构型——其维系抑或改变端赖场域内行动者之间的斗争势态。它与社会建构分析相通的在于场域是一个行动者参与形塑的社会空间，而不同则在于行动者的形塑又受到场域既有关系与调控原则的制约。因此，要真正理解布迪厄的场域理论，就必须明白“场域”只是一个关系性而非实体性的概念。“场域”概念与另外两个概念“资本”“惯习”是密不可分的。资本是布迪厄对马克思的“经济资本”概念的延伸——在布迪厄那里，资本的基本形态有三种：经济资本、文化资本与社会资本。资本既被当作场域内争夺的目标，同时又是赖以展开争夺的手段（比如可以进行不同类型的资本交换）。而惯习则是场域在行动者身上体现出的一种性情倾向（disposition），它一方面是被场域所形塑的，另一方面又恰使得场域不断地生成出来。布迪厄的整个实践理论所体现出的都是卡西尔所说的那种关系性思维。^[18]例如，布迪厄多年来对西方学校教育体制的关注就与传统的教育社会学的视角决然有别：在他眼中，西方国家中学校这个场域与西方社会支配关系无所不在的权力元场域有着特殊的亲和性，用他思想的一位阐释者的话来说，即学校是“在发达的民族国家中为社会等级制提供证明的极为重要的制度机制”。^[19]当然，一个社会再生产的机制是极复杂的，绝非某一两个制度安排即可承担——各种等级以纵横交错的方式构成，而各种价值体系也同样以复杂的方式影响着社会行动过程。但我们同时要看到：在特定的场域体系中，总是存在一种或几种主导性的制度构成了社会权力分割的基本格局。在当今西方就是由学校及其文凭所代表的文化资本构成了整个权力场域斗争的主线。正是在这里，我们看到了布迪厄的思想对开拓中国近代社会分析新思路的借鉴意义。

我们首先需要重新思考的问题是：科举制与中国帝制权力运作究竟有何种关联以及是怎样关联着的？从理论上说，科场是向多数人开放的，但由于多数人并不具备进入科场所必需的经济条件与闲暇时间，也由于官僚权贵在科场各个环节的插手，结果，科场内所实现的社会流动基本上是统治集团（由皇族、官僚、士绅、地主与富商组成）的内部流动。另一方面，运作于后台的支配权力在前台又有一整套堪称严密的、

形式上平等的机制。这种“平等”的实质意义是使被支配者与支配者都认同通过科场确立起的关系，都乐此不疲地去参与科场行动。故此，科场的争夺过程不仅是个分配科名、产生候选官员的过程，而且，在更重要的意义上，它还同时成了确立支配关系并使其合法化的过程。事实上，自宋朝以来，科场就已被构型为社会支配关系再生产的一个关键性的场域。所谓科场场域，即按科场特定价值观与调控原则所构建出来的社会空间，是科场中各种社会位置的一种关系构型。在这种构型中，考生根据各自的位置去争夺以科举功名所代表的文化资本，维系或部分改变着科场空间的界限。而使科场上的考生对这种关系产生认同的动力机制可称之为“士绅惯习”^[20]。所谓“士绅惯习”即科场场域在士绅（考生）身上体现出来的一种性情倾向，这种性情倾向构成作为文化资本携带者的士绅采取种种策略去维系科场场域的动力机制。也就是说，士绅惯习既被科场场域所形塑，同时也是科场场域得以不断生成的推动力。考生们所争夺的也不再仅仅是特定的科名及与之相连的官职本身，而且是布迪厄所说的“文化资本”。文化资本是进入科场场域后被制度化了的文化资源。一方面，它是该场域内行动者进行相互争斗的手段——在科场场域中，文化资本此时表现为科场应试能力；另一方面，它又是行动者展开争斗的目标——在科场场域中，文化资本此时又表现为科试通过后所获取的相应功名。布迪厄在分析西方学校时也曾提及中国的科举制在社会关系再生产中的特殊意义。^[21]艾尔曼具体分析了帝制国家、士绅社会与儒家文化是如何围绕科场场域这个中心而共生的。^[22]我稍后将对“科场场域”概念作进一步的分析。

由此看来，科举制的废除必然与中国近代社会的支配关系紧密关联着。在此意义上，废科仍是一个重要的事件，但它的重要性只能从关系的视角来看。本篇即要在一个省的史料基础上，从社会支配关系的再生产角度探讨1895—1913年间科场场域的变迁。

之所以将研究时限界定为1895—1913年间，是因为1895年的“公车上书”事件是科场场域变迁的肇端，而1913年《壬子癸丑学制》的颁布标志着现代学校场域开始得以构型。其间的十八年正是科场场域内展开的新式学堂取代科举制的过程，也是社会支配关系的再生产机制产生重大变化的时期。本篇所重点研究的既不是某一事件——辛亥革命也好，

废科事件也好——本身，也不是布罗代尔式的“长时段”的“结构”，而是各种社会力量在科场场域消长的局势史，借用萨林斯的话来说，即科场场域的“并接结构”（structure of the conjuncture）。^[23]

中国地域本就存在着巨大差异，而北宋开始的儒学地域化以及晚近开始的地方军事化更使地方在晚清社会政治格局的分量日重。^[24]我们之所以将研究范围集中在湖南省，一方面是因为它位于施坚雅所划分的长江中游区域，在全国具有相当的代表性：从横向上看，它的社会变迁速率与深度居于长江上游与下游区域之间；从纵向上看，它不比岭南早受西风之袭，但又往往较华北得风气之先；即从长江中游区域内部而言，湖南的社会变迁也多介于湖北与江西之间。另一方面，湖南既是湖湘书院文化群落的所在地，又是地方军事化的重要代表；^[25]既是晚清绅权扩张最为强盛的地方之一，又是诸多影响了中国近现代史进程的政治、军事人物之渊薮。将本篇的研究放在这样一个具有典型性的省份去展开，或许能较好地兼顾全国与地方这两个层面。

在具体研究方法上，我们主要采用英国著名史家劳伦斯·斯通所说的集体传记研究法（prosopography）。^[26]因为社会史研究既然是要“重建结构大变动中的普遍人的历史”，^[27]那么，我们的研究就不是重在若干历史“大人物”的洪业上，而是要重建中国晚近变迁中普通湖南士绅的生活史。据估算，湖南近代士绅数量高达11万人左右。^[28]要遍寻这些士绅的资料已不可能，但研究其中近150名在各方面有一定代表性的士绅的生活史，还是可以得到一幅其轮廓接近全景的缩微图。部分士绅的史料选自《湖南省志·人物志》《湖南历代人名词典》《湖南辛亥革命人物传略》和《自立军史料集》等。但由于以上资料较多收集的是历次社会运动中的所谓“正面人物”，内容上也有一些讹传，我们从辛丑暨壬寅科（1903）与甲辰科（1904）的《会试同齿录》、清末出版的《学部官报》、台北1962年影印出版的房兆楹编的《清末民初洋学生题名录初集》及湖南省市县的文史资料以及其他各类传记资料中进行了较多的补充、校核与编纂。在集体传记研究法的基础上，本研究也对这些资料兼作某些统计分析与个案对比分析。

[1] 费孝通与潘光旦：《科举与社会流动》，（上海）《社会科学》1947年第10期；费孝通：《乡土中国》，上海人民出版社2016年版，第145—170页。

[2] 张仲礼：《中国绅士研究》，上海人民出版社2008年版，第168—173页。

[3] Ho Ping-ti . *The Ladder of Success in Imperial China* . Columbia University Press , 1962 : 255-266 ; 也参见何炳棣：《明清社会史论》，徐泓译，台北：联经出版公司2013年版。

[4] 汪一驹：《中国知识分子与西方（1872—1949）：留学生与近代中国》，梅寅生译，台北：久大文化公司1991年版，第117—141页。

[5] 罗兹曼编：《中国的现代化》，段小光等译，江苏人民出版社1988年版，第338—343，643—646页；罗志田：《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社1999年版，第191—241页；桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》，学林出版社1995年版，第139—141页。

[6] 参见刘海峰编：《科举制的终结与科举学的兴起》，华中师范大学出版社2006年版。

[7] 布罗代尔：《论历史》，刘北成等译，北京大学出版社2008年版，第27—60页。

[8] 施坚雅：《中国农村的市场和社会结构》，史建云等译，中国社会科学出版社1998年版，第1—70页。F . Wakeman & C . Grant (eds) . *Conflict and Control in Late Imperial China* . California University Press , 1975 : 1-25.

[9] H . Beattie . *Land and Lineage in China* . Cambridge University Press , 1979 : 127-132 .

[10] J . Esherick & M . Rankin (eds) . *China's Local Elites and Pattern of Domination* . University of California Press , 1990 : 1-24 .

[11] ChuZo Ichiko . “The Role of the Gentry : an Hypothesis” , in M . Wright (ed) *China in Revolution : the First Phase , 1900-1913* . Yale University Press , 1968 : 297-317 .

[12] 孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，第229—239页。

[13] 高慕轲：《辛亥革命之消失》，载中华书局编辑部编《辛亥革命与近代中国——纪念辛亥革命80周年国际学术讨论会论文集》下册，中华书局1994年版，第1552—1568页。

[14] 李猛：《迈向一种关系/事件的社会学分析》，《国外社会学》1997年第1期。

[15] “关系/事件”概念是由法国思想家德勒兹提出来的；从整合的角度来看，那两种研究方向接近于洛克伍德所说的社会整合与系统整合的对立，而布迪厄提出的“逻辑整合”概念则超越了这种对立。李猛（《迈向一种关系/事件的社会学分析》，《国外社会学》1997年第1期）对这两个概念的内涵及其关联作了出色的阐发。

[16] P. Bourdieu. *The Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. 1977: 159—197.

[17] habitus与通译为“习惯”的habit不同：后者有着浓厚的笛卡尔式的主体意愿色彩，而这正是布迪厄竭力想超越的。在他看来，habitus犹如一个无人指挥的管弦乐队，有着“即兴创作中的无意图创造”，是身体化的社会知觉图式。鉴于他用“habitus”来超越自由意志与决定论、意识主体与无意识主体二元对立的意旨，《实践与反思：反思社会学导引》的中译者将habitus译为“惯习”，以别于通用的“习惯”。

[18] Cassirer E. *Substance and Function: Einstein's Theory of Relativity*. Open Court, 1990: 309—325.

[19] 华康德：《论符号权力的轨迹：对布迪厄〈国家精英〉的讨论》，李猛译，载苏国勋等编《社会理论的政治分化》，上海三联书店2005年版，第357—374页。

[20] 确切地说，科场上的考生与广义上的“士绅”是有所不同的。我们在此将“士绅”视同前者，是取其狭义。

[21] 布迪厄、帕斯隆：《再生产：一种教育系统理论的要点》，邢克超译，商务印书馆2002年版，第158—159页。

[22] 艾尔曼：《中华帝国后期的科举制度》，载氏著《经学科举·文化史》，中华书局2010年版，第139—157页。

[23] 萨林斯：《历史之岛》，蓝达居译，上海人民出版社2003年版，第11页。

[24] 杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，第64—112页；孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，第224—237页。

[25] 孔飞力研究近代地方军事化的经典之作《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》在很大程度上是根据湖南的史料得出结论的。尽管麦科德对湖南军事化的高水准及其绅权由此得以扩张的看法表示了质疑（麦科德：《清末湖南的团练和地方军事化》，《湖南师范大学社会科学学报》1989年第3期），但无可否认的是，曾国藩亲创的湘军给湖南社会带来了深远影响，以至不少人称近代湖南人有一种“湘军情结”。

[26] L. Stone. “Prosopography”, *Dedalus*, 100.1 (1971): 46—79.

[27] 蒂利：《重建欧洲生活》，马得等译，载蔡少卿编《再现过去：社会史的理论视野》，浙江人民出版社1988年版，第272—296页。

[28] 阳信生：《湖南近代绅士阶层研究》，岳麓书社2010年版，第69页。

二 科场场域与1895年前的社会支配关系再生产

（一）科场场域的成型

在闭关自守的帝制中国（尤其是其后期），“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”这句老话生动地道明了皇权元场域的“在场”。^[1]所谓“权力元场域”是派生出所有其他权力场域的场域。隋唐开始的科举制原本企图通过仕进的开放来削抑贵族的发展，达至皇权的独尊。但当我们把宋朝以后的科场作为研究对象去建构时，却发现此时的科场已经有了区别于元场域的某些特征，换言之，它已自成一个相对独立的场域。按布迪厄的看法，一个场域形成的标记，一是要有特定的场域边界，二是要以对某种类型的资本争夺为中心。^[2]我们来看看科场是否已形成了这样的标记。

1. 进入科场的制度化障碍

在由童试、乡试和会试这依序而进的正途科场上有着不同的入场限制。在参加童试的资格上，唐代尚无多少明文规定，宋代则明确了皂隶胥吏、犯刑居丧、“隐匿工商异类僧道归俗之徒”不得与试。到了明朝又增添了倡优士卒与罢闲官吏不得入试。清代则详尽罗列了被排斥在外的各类“贱民”。^[3]而乡试的参加者必由学校出身者：生员、监生或贡生。会试则只为举人所设。

除了在应试资格上的限制外，构成平民进入科场的主要障碍是起始经济资本的匮乏。据张仲礼的统计，科举中榜的平均年龄分别为：生员24岁，举人30岁，进士35岁。^[4]这即是说自5、6岁私塾发蒙起到金榜题名时，一般需要20—30年的读书应试生涯。要能投身在这漫长的读书备考生活以及往往长达数月、辗转千里的赶考生活中，至少需要两个条件：一要有钱；二要有闲。时间与财富成为得以应考的起始资本（在匮乏经济的时代中，闲暇与有产本就是一体的）。为了不到1/40的中举率，科场应试者不得不承担起10—15年读书不挣钱的损失，以及10年以

上求学期间的学费。^[5]显然，这些资本在社会上的分配是极不平等的：只有那些在资本分配的既有格局中已居支配地位的家庭才有较大的能力支持其子孙年复一年地备考赴考。对许多贫寒之家而言，纵有登进之心，却无求学之闲与买路之资。

此外，参加科场应试还要求有特殊的语言基础：文言文与官话。前者与日常口语的巨大差别、后者与南方各方言的相互隔离使多数应考者不得不用相当的精力专门来学习文言与官话（对南方人来说）。在这一过程中，出身官宦富绅之家的考生显然有着平民寒士无可企望的优越条件。据宫崎市定的统计，“四书五经”的篇幅长达43万字，这意味着考生必须具备相当的古文功底^[6]——它对于世家子弟与农家子弟的过关机会显然是不同的。这正如布迪厄所说的：“要想真正察觉到并把握住那些形式上向所有人开放的潜在机会，你必须占有最低程度的经济资本与文化资本。”^[7]

2. 科名：从文化资源到文化资本

一个社会的所有人都会有一套用以满足自己生存实践需要的知识，但只有少数人才别具用以规范社会行动的知识。费孝通称前者是“自然知识”，后者是“规范知识”。^[8]规范知识的复杂性的一个表现就是它与文字结合在一起，人们需有专门的闲暇和教育条件才足以掌握它。具备了这种知识的人在一个所谓“有语无文的乡土社会”里显然居于支配性地位（这正是孟子所说的“劳心者治人”），我们可称其为文化资源的占有者。科场刚开始时还只是使这些人的支配地位合法化、制度化。

但当科试越来越囿于以八股格式来阐释“四书五经”、宋明理学时，当学额越来越被严限（从而成为稀缺品）时，尤其当科名一旦在手就能够与政治资本、经济资本实现交换并借此保障成功者及其家族对文化及社会支配地位的长期把持时，^[9]由科名来承认的就不再仅仅是一般意义上对文化资源的占有，而是对某种特定文化资源的排他性占有，亦即垄断。换言之，对科名的争夺体现出的已是文化资本的运作逻辑。^[10]我们可以作个假设：就算第一代人在参加科举时是完全平等竞争的，到第二代人参赛时，他们就已经不可能是平等的了，因为那些父辈是成功者的人可以享有父辈的科名带来的政治资本与经济资本，并将这些资本转

化为自己参加科试的巨大优势，而父辈是失败者或未曾进过科场者的人则因无所继承而位居下风。到第三代人那里，祖辈父辈的优势可进一步积累。当然，继承科名这种东西不像土地那样直接，前者对继承者的文化能力有相当的要求。但科举发展到后来，后天能力的竞争已经越来越不如在先天积累上的较量。何炳棣只注意到了科试考生的直系上三代的社会地位，而哈特威尔等人发现，若同时分析获取科名者的直系亲属、姻亲的身份，那得出的社会流动率便会比何炳棣的数字低得多。^[11]

可见，科场虽宣称平等竞争，多数统治者也的确愿意“天下英雄入吾彀中”，但实际上，那些不具备起码的经济资本和文化资本的人从一开始就被排除在竞争行列之外——正是科场大门外这种看不见的社会挑选使科场已成为科场场域。只看到考试，而没有意识到在考试前便已经历了社会挑选的过程——这正是布迪厄与帕斯隆所说的“误识”（misrecognition）。^[12]那么，那些有幸进入了科场场域的人是否就能展开公平的竞争呢？这须来分析科场场域与其他场域的关系。

（二）科场场域与其他场域的关系

若从实体的角度去看科场，看到的只有两种社会角色——考生与考官；但从关系的角度去深挖，就会看到远比考试本身复杂得多的东西。用戈夫曼的拟喻来说，科场上的考试就像是在“前台”演戏，而作用在考官与考生身上的各种社会力量则是在“后台”唱戏。^[13]

先拿科场场域的“考官”来说，他们同时是皇权元场域里的“臣仆”和科层场域里的“官僚”，一旦辞官去职后还是民间统治场域^[14]里的“士绅”。作为臣仆，他们无权力可言，所听从的只有皇帝一个人，只是在为皇帝挑选另一个未来的臣仆；但作为官僚，他们置身于一个与皇帝保持着相对自主性的政治力量中，而这个政治力量往往是由各种派系所分割的，^[15]因此他们不得不在这些派系交织的网络中有选择地听命；作为未来的士绅，他们又不能不考虑退出官场后在家乡如何能稳固地立足。因而，考官自身的利益常是与派系利益、地方利益连在一起的。考官在取舍时既要执行学术标准，更要执行政治标准；既要体现皇帝的意旨，又不能有违于自己在官场的利益。一场表面上的学术选拔，实质上既从根本上是国家权力支配关系的体现，又往往是科层派系支配关系的实现。

而“考生”的情况比“考官”还复杂。上层考生（即贡生与举人）与下层考生（即生员、监生与童生）的地位相差悬殊。举人已跻身于上层士绅的行列，有很高的社会地位；贡生的地位比举人低，但尚属上层士绅的边缘人物。监生在下层士绅中位居头列，生员居于士绅与平民之间，而童生只能算是平民中有些文化的人。各级士绅有着各自的特权，少则免徭役、减丁税、拖赋款、得食廩、获学租，多则掌团练、主祖祭、戴金顶。越是高居士绅上层的考生因其自身的特权地位而越有能力靠自己跨越进入更高一级科场的制度化障碍；而在完全不被纳入士绅行列的童生那里，就只有主要靠其家庭来提供跨越进入最低一级科场的制度化障碍的条件——这对许多贫家来说是难于上青天的。家庭背景在较高级的科场上仍有着相当关键的影响力。对某些有家庭背景的人来说，在科场上的优越性往往是被予以制度化保障的。比如，高官显贵子弟的试卷被

标以“官卷”，并另设举额。据说此举最早的本意是给穷书生以较多的机会，但实际上官试中试的机会是越来越优于民卷。又如，富家子弟可以捐例监生或例贡生的方式跳过童试，直接参加乡试。而盐商子弟应试是另设商额，其中试机会也优于其他平民。^[16]所以，即使是同一级的科场上，所谓“考生”也都是有着复杂背景和各自资本的不同类的人。比如乡试科场上既有贡生这样的上层士绅，也有监生、生员这样的下层士绅；有官卷试者、商卷试者，更有民卷试者；有人靠山在后，有人无依无凭。可以说，“考生”在科场上如同“考官”一样是被各种背景与关系纵横切割开来的。

实际上，科场场域里同时有两种结构，实现着两种支配。一种是科场场域的正式结构，考官与考生是围绕着对文化资本的公平竞争而被组织起来的——但这不过是使皇族对其他所有人的支配得以实现而已。另一种是非正式结构，考官与考生是围绕着文化资本与其他资本的非法交换而被组织起来的——这时官绅富商是部分截断了皇权支配而实现了他们自己对大众平民的支配。我们可以根据这两种结构的强弱构建这样一个连续统：

文化资本本身的逐求与分配——文化资本与其他资本的交换

在连续统的左端是科场场域完全按文化资本的分配原则与逐求原则来行动的，亦即考官与考生的关系是纯粹意义上的清廉公正考官与无所依托、仅凭学力竞争的考生的关系。在连续统的右端是科场场域完全实现文化资本与其他资本的交换，即徇私的考官将科名完全“售与”以关系或贿金来参与竞争的考生，亦即所谓“随意请托，贵者托以势，富者托以财，亲故者托以情”。^[17]在前者，是皇权支配在科场的彻底实现；在后者，则是派系支配或权贵富豪的经济支配在科场场域对皇权支配的完全排挤。事实上，这两者都是一种“理想类型”，完全公正的竞与选以及完全徇私的买与卖都是极少见的。科场上绝大部分的考官与考生是处于这一连续统之间，至于说什么时候更靠近左端，或什么时候更靠近右端，完全依每一次的具体情况而定。

考官与考生关系的一种特殊变型是皇帝与考生的关系。皇帝是所有考官的选官与最高层次的文化资本的分配者。没有任何一个考生有可与

皇帝进行交换的资本，所以他们是围绕着文化资本本身的逐求与分配而组织起来的。但在这一表象后仍有许多复杂的内涵。理论上通过“怀牒自列于州县”而会聚起来的考生是国家权力场域里所谓“自由流动资源”，将其从先赋性群体（如血缘、地域群体）释放出来构筑成一个具普遍主义性质的科场场域——这是“历史官僚帝国”中政权统治者的一个主要目标。^[18]故此，皇帝总是在文化资本分配中强调成就（学术）标准本身，其不遗余力地打击科场作弊，维护科场的“纯净性”，正是为了防止其他场域对这种资本据为私有。但帝制本身又决定了皇帝总是要将这些自由流动资源控制在传统合法性内，因而科场场域同时是国家权力的作用场所，它所谓“纯净的”自主性只是极有限的。明清以来，皇帝人为地规定南北各省的进士额就是吸取1397年南北榜之争^[19]的教训，从权力稳固的角度来控制科名的地区分布。1451年捐纳制度的实现，则是为了开辟出“异途”的考生以平衡、制约“正途”考生的力量。^[20]此外，皇帝在科场上为贵族功臣子弟保留的“荫”“恩”特权甚至索性直接赐予的“举人”乃至“进士”虽然为数不多，但仍是值得注意的科名贵族化现象。因此，皇帝既坚持以成就取向将文化资本分配给考生，同时又以权力取向控制文化资本在考生中的各种分布。

但无论如何，科场场域内发生的社会流动基本上都是整个统治集团的内部流动：在皇帝的最高统治权不受触动甚至得到加强的情况下，实际治理权从原来的门阀地主、品官地主流向官绅地主、庶民地主。

（三）士绅惯习与社会支配关系的再生 产

尽管科场场域在实际运作中并不符合平等的精神，但它又有一整套显示“平等”的机制：从学额的精心安排到考试内容的形式化（如以八股取士，以书法定鼎甲），从科场纪律的严肃性（比如，从搜检进场到封闭号令，从别头到锁院，从弥封到誊录，^[21]从慎选考官到重惩舞弊）到对少数贫寒出身的问鼎者的着意渲染，这些都仿佛在向每一个应试者昭示着平等的机会。其实，这一切“平等”神话的炮制都是在掩饰科场功名在“幕后分配”的实质。少数寒士的“幸运”正是要使多数被排挤者得到合理化的解释。正如萧公权所指出的：统治者对不满朝廷的被统治者在帝制后期开的一副药方便是将其诱入科场，一旦科场失意，便只能归咎于自身的不济而无怨于科举本身及朝廷。^[22]纵然科场是多数人的“考试地狱”，^[23]但俨然严明的科场纪律使其只能为“三场辛苦磨成鬼”枉自嗟叹。

尽管屡受挫败，为什么还是有那么多人对科场恋恋不已呢？因为有一种共同的东西将考生们联系在一起，决定了他们乐此不疲的行动。这东西就是儒家经典、文言官话、书法诗画、长袍顶戴种种有形无形之物构筑起来的“士绅惯习”。士绅惯习是在长年累月备考应试中自觉不自觉地按科场形塑起来的，是科场场域固有属性在场域成员身上的内化物。同时，又恰恰是由它将这个场域建构成一个充满意义的世界，一个被赋予了辉煌色彩、值得众人去投入的世界。^[24]尽管科场根本不可能授予多数人以科名，但它却成了让每一个考生都程度不同地去分享的“身份文化”^[25]的场域。考生们常年熏陶在这种场域里，仿佛产生了同在某个别样的“生活世界”的平等感。这一切都精致地遮蔽了科场的“后台”，使考生们获得了在“前台”乐此不疲地去参与的动力。

然而，士绅惯习在把受同一种身份文化熏染的人联系在一起的同时，又把掌握着不同资本、操持着不同话语的人隔离开来，确立起官/士、士/民、富/穷、上/下之间不可逾越的社会等级与心理障碍。士绅惯习驱动着权贵之家进行以科名来保持并扩大资源的行动，驱动着贫寒

之家进行以科名来获取资源、改变地位的行动。正是在这些胜少败多却又无休无止的社会行动中，既有的社会支配惯习被不断地再生产出来。少数侥幸获得功名的贫寒之士可能由此摆脱受支配的社会地位，但他们所出身的那个阶级仍始终被固定在被支配的位置上。更何况，他们也只不过是成了布迪厄所说的“统治集团中的被支配者”而已。^[26]

特纳在分析西方学校教育时曾区分出“赞助性流动”与“竞争性流动”两种规范制度。^[27]科举制的特殊之处在于它既有形式上公平竞争的一面，更有实质上由特定的权威集团及其代理人来控制筛选的一面。筛选“前台”的特殊主义标准保证了既有的社会权力格局之再生产，筛选“前台”的普通主义标准则赋予了这种格局的合法性——我们可把这种筛选引起的流动称之为“集团内的竞争性流动”。正是这种流动模式使不平等的社会关系被不断再生产出来。

既然我们说出身低微的人通过科场进入统治集团后是屈从于既有的社会分类体系，那么，当那些如王冕^[28]一类的人从根本上拒绝科场所确立的分类体系时，这是否就是抵抗了呢？如果说前者是因为承认科场文化、接受同化，从而被这个制度所笼络的话，那么，后者将自己排斥在科场大门之外岂不是将自己始终固定在被支配的地位上了吗？也许在这里存在着布迪厄所指出的无法解救的矛盾：“抵抗可能是走向异化，而屈服也许正是通往解放。这就是被支配者的两难困境，他们无路可逃。”^[29]但如果真是这样，究竟又如何理解场域变迁呢？如何理解社会结构再生产的转型呢？这些问题是我们下文要展开分析的。

（四）湖南社会的地方性因素对科场场域的影响

科场场域在运行规则上是覆盖全国的，即令是地方（省级）学务也是由中央派出的学政直接控制。但晚近以来，地方政治势力的分量日增，儒学也有了地域化发展的趋势，加之各地的区域历史文化传统的影响，这些都使各地的科场场域受到某些地方性因素的影响。湖南社会的地方性因素大致有四方面：

首先，湖南地方的军事化对科场场域有相当特殊的影响。湘军之兴除打破了中央—地方、满—汉的政治势力平衡外，还另开了一条新的晋升之阶——从军。值得注意的是，曾国藩并非是抛开科场办团练，而是创立了“选士人领山农”的建军原则。据《湘军兵志》统计，官佐出身于从附生到进士一系列的士人占有58%之多。^[30]这即陈志让所说的“军绅政权”^[31]的前身：绅军政权。湘人由此一改清中期以前科名寥寥的局面，形成了科名与军功的对流（即以士领军或以军功捐科名），湘运也呈蒸蒸日上之势。湖南在太平军起义后生员和捐监生数增长了43.5%；湖南士绅的数量在全国官学中从原来的第9位上升到第5位；上层士绅数量剧增，湖南乡试中额在1850年前为45人，会试中额大约每两科9人，而1850年后乡试中额高达70多人，而会试中额平均每科高达11人。^[32]这里最重要的因素显然是湘军之功。军功作为一种新兴势力开始介入了湖南科场的运作。

其次，湖湘书院文化对科场场域的影响。儒学先后经历了三个重要的发展阶段：原生形态、官学化形态和地域化过程。在第三个阶段，湖湘以书院为载体，以事功乡贤之崇祀为手段，以“朱（熹）张（栻）会讲”为契机，渐致形成了独特的区域文化霸权。^[33]在科场场域中学校（书院）体系一般来说几乎是科举的附庸。但就湖南而言，因其文化传统、历史影响而在各种风浪中存留下来的湖湘书院（以岳麓为典型代表）与科场场域一直保持着或疏或密的张力关系。^[34]

再次，湖南近代士绅的城市化趋向明显。传统士绅大多居住乡村，

此即所谓“乡绅”。而近代以来，绅士开始越来越多地聚居城市，湖南尤其突出。这除了费孝通所分析的在全国普遍存在由“社会侵蚀”所带来的城乡分化因素以外，^[35]还有一个湖南社会特定的因素：湘军被裁撤后，回乡的将士一般都集中在所属县城或省城。如长沙新增“官保第”13家，湘乡县城有2000户士绅家庭落户于此。^[36]湖南大量士绅集中在城镇尤其是长沙这样的中心城市，一方面使士绅便于互通声气、易于形成一股强大的势力；另一方面也使科举制度终结后新兴的学堂本来就面临的城乡不平等的结构问题更加突出。

最后，湖南自有明以来几近一个移民社会，其人口有三分之二来自江西。^[37]移民社会对湖南民风由古时的怯懦激变为近世的强悍有极大影响。^[38]有人称移民而致湖南民风“朴实勤奋、劲直勇悍、好胜尚气、不信邪，甚至流于褊狭任性的乡俗民气”；也有人说“湖南人性格沉毅，守旧时固然守得很凶，趋新时也趋得很急”。^[39]这种易走极端的民风在士子中自然也有相当的体现。我们很快就要看到，它对1895年以后走向波诡云谲历史中的湖湘士子行为的影响。

[1] 参见布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第155—156页。柯文在《在中国发现历史》中对“东方专制主义”的批评提醒我们重视在皇权元场域覆盖下各场域的相对自主性及晚近的重要变化，但这并不意味着这个元场域本身是虚拟的。

[2] 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第142—143、147页。

[3] 张仲礼：《中国绅士研究》，第8、152页。

[4] 张仲礼：《中国绅士研究》，第77、100、104页。

[5] 罗兹曼编：《中国的现代化》，第550页。

[6] M. Ichisadu. *China's Examination Hell*. Yale University Press, 1976. p. 10.

[7] 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第168页。

[8] 费孝通：《乡土中国》，第88页。

[9] 张仲礼（《中国绅士研究》，第26-39、245-265页）对士绅的特权地位及由此而积聚的财富所作的研究充分证实了科名是可以转化为政治资本和经济资本的。

[10] 关于文化资源与文化资本的区别及其前者向后者的转化条件，参见 Bourdieu . *The Outline of a Theory of Practice* . Cambridge University Press . 1977 : 183-187 . P . DiMaggio . “Social Structure Institute and Cultural Goods” , in Bourdieu & Coleman (ed .) , *Social Theory for a Changing Society* . Westview Press , 1991 : 133-155 , 对布迪厄的这一思想提供了一种解读。他认为，所谓文化资源是指在特定的历史时期任何一种可树立起符号优越性的文化手段；而文化资本则是文化资源中的一种特殊形式，即被制度化的文化资源，它被一套权威体系所认同。

[11] Ho Ping-ti . *The Ladder of Success in Imperial China* . Columbia University Press , 1962 : 92-125 ; Hartwell . “Demographic Political and Social Transformations of China 750-1550” , *Harvard Journal of Asiatic Studies* . 42 (1982) : 365-442 .

[12] 布迪厄、帕斯隆：《再生产：一种教育系统理论的要点》，第151—188页。

[13] 戈夫曼：《日常生活中的自我呈现》，冯钢译，北京大学出版社2008年版，第1—10页。

[14] 我们把士绅所主导的（县以下的）地方权力场域称之为“民间统治场域”。

[15] 艾森斯塔德：《帝国的政治体制》，沈原等译，江西人民出版社1992年版，第284—309页。

[16] 张仲礼：《中国绅士研究》，第153—154页。

[17] 商衍鎏：《清代科举考试述录及有关著作》，百花文艺出版社2004年版，第292页。

[18] 艾森斯塔德：《帝国的政治体制》，第119—123页。

[19] 明洪武三十年（1397年）会试中所录取的进士全系南方人，招致北方举人强烈不满，指责主考因自己是南人就包庇南人。朱元璋派人复查，结果维持原榜。北人又上疏，以致朱元璋最后将一位主考及复查者、状元等人处死后，亲自阅卷，钦定的进士全系北方人。

[20] 张仲礼：《中国绅士研究》，第58页。

[21] “别头”指举人若与考官有族人、亲戚关系，必须回避，别置考场应试。“锁院”指考官一旦受命，即锁居贡院，与外界隔离。“弥封”是将试卷上考生姓名、籍贯、家世等记录封贴起来。“誊录”是指试卷一律派专人抄录，然后再由考官审阅，以免考官凭笔迹识人。以上四种制度从北宋开始实行。

[22] 萧公权：《中国乡村——论19世纪的帝国控制》，张皓等译，台北：联经出版公司2014年版，第289—300页。

[23] M . Ichisadu . *China's Examination Hell* . : 1-15 .

[24] 《儒林外史》（吴敬梓，人民文学出版社2002年版，第99页）中有段话将这种士绅习惯清晰地勾勒出来：“人生世上，除了这事，就没有第二件可以出头。不要说算命、拆字是下等，就是教馆作幕，都不是个了局。只要有本事进了学，中了举人进士，即刻就荣宗耀祖。这就是《孝经》上所说的‘显亲扬名’，才是大孝；自身也不得受苦。古语道得好：‘书中自有黄金屋，书中自有千钟粟，书中自有颜如玉。’而今甚么是

书？就是我们的文章选本了。”

[25] 柯林斯：《教育成层的功能理论和冲突理论》，马和民译，载张人杰编《国外教育社会学基本文选》，华东师范大学出版社1991年版，第35—54页。

[26] P. Bourdieu. “The Intellectual Field: A Word Apart”, in *In Other Words*. Polity Press. 1990: 140-149.

[27] 特纳：《赞助性流动、竞争性流动和学校教育》，何瑾译，载张人杰编《国外教育社会学基本文选》，第76—93页。

[28] 王冕是《儒林外史》中一位与举子构成对照、隐避山林的“名士”。

[29] 布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，第25页。

[30] 罗尔纲：《湘军兵志》，中华书局1984年版，第60—66页。

[31] 陈志让：《军绅政权》，广西师范大学出版社2008年版，第1—6页。

[32] 张仲礼：《中国绅士研究》，第115—117、123—125页；湖南省志编纂委员会编：《湖南省志·教育志》，湖南出版社1995年版，第71—84页。

[33] 杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，第347—390页。

[34] 虽然湖湘学人更多以书院作为其权力凝聚的文化象征符号（杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，第372—390页），但应该看到，湘学与科场不是简单对立而是相互渗透的。务实重功的湘学固然熏染了许多湘人，但他们中并没有多少人能真正抵御士绅惯习更为强大的驱动与诱惑，即使是那些并不热衷于科名的人也还是乐意在他建功立业的同时也能顺摘科名。

[35] 费孝通：《乡土中国》，第161—170页。

[36] 阳信生：《湖南近代绅士阶层研究》，第74—75页。

[37] 谭其骧：《湖南人由来考》，载氏著《长水粹编》，河北教育出版社2003年版，第163—233页。

[38] 张伟然：《湖南历史文化地理研究》，复旦大学出版社1995年版，第225—227页。

[39] 林增平：《近代湖湘文化初探》，《历史研究》1988年第4期。

三 新的支配关系的确立与科场的衰败：1895—1905年的湖南社会

1840年前的科场场域被一个完全封闭的皇权元场域所覆盖。鸦片战争之后，中国社会的封闭性虽逐渐被打破，皇权也屡受内（农民起义与地方势力）外（列强逞霸）两方面的挑战，但这个元场域还是基本上得以维系。1895年甲午战败后签订的《马关条约》及随后开始的割地狂潮标志着中国国家权力场域真正被纳进了世界权力场域中，皇权在中国不再构型为一个元场域，而是蜕变为受列强场域支配的一个场域。这种新的社会支配关系必然要渗透进科层场域、科场场域、民间统治场域等场域，同时，这些场域之间及其与皇权场域的既有关系也必然随之而有所改变。

外国强权进入中国主要是靠船坚炮利，但要长期维系这种权力，就不能不借助某些机制来遮蔽支配的不平等性，使这种关系合法化。西方列强无论是在自己国家内还是在世界范围内都主要是通过学校教育来完成这一正当化过程的。^[1]大力发展西式学堂便成为这个权力场域的必然要求。^[2]另一方面，在中国已无法自外于世界体系的情况下，要在某种程度上仍维系国内既有的支配关系，就必须对列强的支配权力有所反拨；而要反拨列强的支配权力，就不能不首先学习这个权力场域的基本技术与话语（当时所谓“师夷长技以制夷”表达的正是将欲制之必先师之的思想）。^[3]为此，列强场域与中国国内权力场域之间所构成的张力使西式学堂有了进入科场场域的“入场券”，科场的斗争也由此揭开了全新的一幕。

（一）新旧文化资本的竞争

1895年发生了“公车上书”事件。我们可以从两个方面说，这一事件是科场场域的转折点。首先，这种上书行动本身就是史无前例的。当年参加会试的举人有3000—5000人，而参加上书的就达1300多人，占了总人数的约四分之一。^[4]而这样公开的、大规模的集体行动又发生在科场的最高层次——会试的过程中，它意味着一时竟有那么多举子甘冒丢科名、犯龙颜的风险。其次，这次集体上书内容的尖锐性是前所未有的：它明确、系统地提出要改革科举、兴办学堂、创设报馆与引介西学。虽说西学早在几十年前就已作为一种新的文化资源在沿海地带生长出来了，但它正式进入科场场域还是自此始。

1895年的甲午战败震动了整个士林，而对湖南士绅来说这种痛苦更是别具滋味，因为湘军无敌的神话也由此破灭。痛定思痛，湖南固有的倨傲强悍之气使其从排外守旧中心激变为变革求新中心。湖南士绅既是公车上书的主要发起者之一，又是随后维新活动的重要参与者。^[5]当新兴的维新在京、沪受阻时，素以“欲新中国，必新湖南”自期的湖南就成了维新的中心，新式学堂的发展正是维新的要务。

1895年，谭嗣同在浏阳开始筹办算学格致馆，以介绍西洋科技知识为旨。次年，湘乡士绅开办东山精舍，仿湖北自强学堂成法，分设算学、格致、方言与商务四斋。1897年，在谭嗣同、欧阳中鹄、唐才常等人的努力下，在算学社基础上正式开办了算学馆。湖南在学堂建设上的突出成就是1897年10月时务学堂在长沙的创办。它是在上层士绅诸如王先谦、熊希龄与省级官员诸如陈宝箴、黄遵宪的一致支持下的结果，后来又请进梁启超、韩文举等一批粤籍学人，使其成了名闻中外、专门培养新式人才的学堂。时务学堂创设后，刺激了各府县的开明士绅，他们纷纷改革书院章程。最让人瞩目的是，千年书院——岳麓书院也“不用时文，课经史兼算学”，甚至还开设了外语。^[6]

西学作为新文化资源在进入湖南初始所获的一致支持是因扣合在士绅暂时的危机共识与湘学的经世指向上。这并不意味着它不会与科场场域里占据正统地位的旧文化资本相冲撞。事实上，它们必然为争取自己

的文化霸权而展开曼海姆所说的“原子式竞争”(atomistic competition)。[7]这种竞争先后在两个层面展开。

1. 书院与学堂的正统之争：1895—1901年

在科场场域中，书院从总的来说既是从属于科场的，又有某些自主性。湖南书院与学堂的斗争有双重性质：它既是科场与学堂争夺（总体）文化霸权的前哨战，又是湖湘文化与西学争夺“区域文化霸权”[8]的遭遇战。其中，岳麓书院与时务学堂的斗争是最具有典型性的。

岳麓书院有“千年学府”之称，是科场与湘学共同参与形塑的湖南教育重镇。时务学堂秉新锐之气，是维新时期所树的教育范本。它们有过和谐相处的时期：不仅岳麓书院山长王先谦曾领衔倡办时务学堂，使学堂吸取了书院教法之长，而且书院本身也进行了改革。实学曾使二者相互吸引、接近。但自梁启超1897年11月到任时务学堂总教习后，岳麓与时务的矛盾便日渐上升。他们之间的争斗分为四个回合。

第一个回合是围绕时务课艺展开。梁启超等人所倡的民权之说引起了王先谦等人的反感，此时流言四起，纷争渐生。第二个回合围绕岳麓官课展开。巡抚陈宝箴曾允书院官课不出八股时文题，后不到半月又改口从旧。前者使旧派不悦，后者让新派愤慨，陈宝箴夹在了两派相争的中间。第三个回合进入了白热化阶段。岳麓书院宾凤阳等八名学生联名上书王先谦，对时务进行了全面的攻击。王先谦即联络了九名士绅，递了份《湘绅公呈》给陈宝箴，要求严加整顿时务。与之针锋相对的是，熊希龄也联络了一批人，上书公恳整顿书院，并在《湘报》上力驳王先谦等人。第四个回合达到了高潮。王先谦等人商定了“守道辟邪”的《湘省公约》，后又发生了岳麓学生以揭贴攻击时务的“飞诬揭贴”事件。斗争的最后结果是岳麓的大获全胜：梁启超离湘，皮锡瑞出走，熊希龄被罢，韩文举被辞。1898年，曾支持时务的巡抚陈宝箴和学政江标先后去职，时务学堂被改为求实书院。[9]

对这次斗争颇具代表性的阐释有两种：一是认为此系民权与专制之争；一是认为此系湖湘与岭南的儒学地域文化之争。[10]这两种观点虽然各有见地，但并不够恰切。实际上，岳麓与时务之争是其分别所代表的旧文化资本与新文化资源之争。斗争的焦点是在教育场域里旧文化资

本能否保持垄断地位，而新文化资源能否力争获得制度性的支持，成长为新的文化资本。一个是要维系教育场域的正统，另一个则是要打破这个正统。^[11]这其实是新文化资源步步紧逼的结果：当西学以往尚被限制在沿海地带时，它力争从边缘突破到中心来；而当它终于进入到科场场域中心地带时，它又要力争新的正统地位。

从这次斗争的表面结果看，似乎是书院最后成功地压制住了学堂的挑战，时务学堂于1898年被迫改为求实书院，但人们很少注意到的是：尽管这次争斗中新文化资源并未转化为文化资本，但科场场域内的正统在斗争中已经发生了位移。用张灏的话来说，戊戌的两大遗产是开创了一个新的思想意识时代和诞生出一个新兴的文化集团。^[12]我们可以对比一下三十年前洋务初兴、同文馆开办时的情形。当年，清议派以其咄咄逼人之势使洋务派不得不左顾右盼，夹着尾巴做人。郭嵩焘不就是因其一部客观反映“夷狄”情况的游记便成为千夫所指吗？而在这次争端中，康、梁之民权说虽被斥为妖孽，但张之洞的中体西用观却在无形间被簇拥成新的正统，清流则基本上退出了话语的争辩空间。按布迪厄的看法，在话语争辩构成的意见域背后尚有一个未经质疑的空间，这即信念域（doxa）。^[13]在中国的科场场域上，所谓信念域即士绅惯习。我们可以1895年为界作这样一个对比的图示：

由图1-1可知，尽管书院与学堂尚未使士绅惯习受到根本性的触动，但在意见域里的正统话语已经发生了位移，新的话语开始进入了科场。如在1897—1898年的湖湘地区府、州、县试上已出现了这样的试题：“伸民权可以尊君权说”“日本变政本末考”“泰西议院学校相为表里说”“罢谏官设议院议”“穷则变，变则通”。^[14]

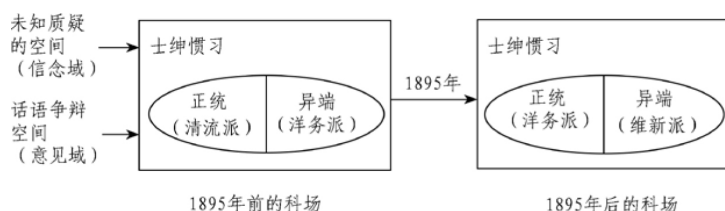


图1-1

2. 学堂与科场的竞争：1901—1905年

新文化资源与旧文化资本第二个层面的斗争，是在学堂与科场之间从1901年开始展开的正面交锋。1901年的新政与维新有一个重要的相似之处：它们都是皇权元场域里自上而下推进的资本再分配。但就承担着社会结构再生产功能的科场场域来说，却有着前后迥异的结果：维新悲惨地夭折；而新政竟在几年内导致了科场场域的衰败。细究起来，就可以看到维新与新政发生时社会条件的巨大差别：维新是在国家权力场域呈现出慈禧/光绪二元格局下发生的，而新政时的国家权力已复归到传统的一元格局中了；维新是在甲午战争刚开始瓦解传统士大夫的正统共识时发生的，而新政时期，经过书院—学堂之争后，新的正统共识已然确立；维新面对的主要刺激是一个所谓“蕞尔小邦”的日本在身边的崛起，而新政面对的主要威胁是通过庚子蒙难感受到的整个西方列强对中国的虎视眈眈。

从新政的最初制度设计看，并未打算断然废除科举。但鉴于急需造就新式人才，清廷同意迅速将西学接纳为科场场域里的新文化资本。两种文化资本并存竞争的后果，却是统治者始料不及的。

（1）新文化资源被接纳为新文化资本

1901年1月，清廷以光绪帝的名义发布“罪己诏”，新政由此揭幕。教育因其直接涉及人才培植而成为新政重心所系。在此过程中，张之洞虽然身在地方（1907年前），却因其《劝学篇》而具备了全国性的影响力，他与刘坤一合上的“江楚会奏变法”实际上成为新政教育改革的实施纲领。

从1901年6月诏令举行经济特科到1905年3月正式废止科举前，清廷出台了一系列的改革举措。其基本思路是在尚不立刻触动旧文化资本的前提下，将西学通过新式学堂与派遣留学两途接纳为新的文化资本。给学堂及游学以所谓“出身奖励”，实际上就是一个合法性赋予的过程。而废八股试策论、另开经济特科则是在旧文化资本中渗进了新的文化资源。1903年，由张之洞参与拟定的《奏定学堂章程》于1904年正式颁布施行——它标志着学堂被赋予了完全的合法性。

维新时期的教育是微调，以别立几所新学堂为标本来带动书院的改课；而新政时期的教育是剧变，书院改学堂，变成接纳新文化资源的方

便之门。1901年9月的上谕即称“著各省所有书院，于省城均改设大学堂，各府及直隶州均改设中学堂，各州县均改设小学堂，并多设蒙养学堂”。^[15]

在湖南，我们看到了岳麓书院与时务学堂之争的延续及决然不同的结果。戊戌政变后上台的湘抚俞廉三先采取了一个保存与改设并行的办法。他将由时务学堂演变而来的求实书院改为省城大学堂（后来又遵旨降其为高等学堂）；同时又保留岳麓等书院，只是“分斋设额，课以经史及各国国书”。赵尔巽1903年接任湖南巡抚后又将原来的高等学堂改为农工商矿实业学堂，将岳麓书院改为高等学堂。至此，岳麓与时务以汇流为高等学堂为告终。虽说王先谦在赵离任后又另建起一个规模颇大的岳麓景贤堂，但那不过是在书院大势已去时的回光返照罢了。^[16]

为解决学堂师资，1902年由湖南官府选派俞诒庆、仇毅等11名举贡生赴日游学。次年，省师范馆创设，王先谦为馆长。1904年湖南分路办师范：中路师范设在湖南三大书院之一的城南书院，西路师范设在常德，南路师范设在衡阳。在办官办学堂的同时，民间也积极筹资办学。1903年由龙璋等人办起后来名闻四海的明德学堂、经正学堂。同年还有修业、隐储等学堂开办。此外，龙璋等人还尝试办过女校。虽然受挫，却为日后周宗纯创办周氏女塾开辟了道路。到1905年，湖南全省已有学堂227所，学生多达10232人。与此同时，留学在湖南也蔚然成风。到1904年10月止，2852名留日生中就有401名湖南人，占其中的14%。^[17]

（2）学堂与科场的“原子式竞争”

新文化资本被接纳进科场场域后，传统士绅对科场场域的垄断地位已被打破，但旧文化资本又尚未丧失其合法性，因而，两种文化资本必然为争取自己的文化霸权而展开竞争。在竞争中，新文化资本的竞争方略是堵路与断根。所谓“堵路”，是指原来“取士必由学校出身者”，而今新式学堂已取代了旧式官学及书院的合法地位，使科名之源渐致干涸。所谓“断根”，是指新政伊始便立罢武科、骤废八股，而1903年张之洞、袁世凯等所奏九年内减尽科举中额也获钦准^[18]——这表明科举之废只是迟早之事。另一方面，旧文化资本以其强大的士绅惯习为支援还占据着科场场域的主阵地。旧文化资本凭其优势地位开展的是总体阵地战，

而新文化资本以其灵便开展的只是游击战。科名毕竟还是在科场场域中真正具有符号权力（symbolic power）^[19]性质的东西，因此，科名之争成为两种资本竞争的焦点。

对科场而言，要维持科名的合法性，不能不在科试内容上赋予崭新的内容。对学堂而言，要争取出身的奖励，不能不别开一个准科试性质的选拔考试。于是，“原子式竞争”的景观是——两种资本不仅相互对峙，而且还相互渗透。对此，我们可以对两个个案作对比分析。

1895年到1905年间共举行过三场会试：1898年的戊戌科，1903年的癸卯科与1904年的甲辰科。艾尔曼已经对这几次考试在内容要求、顺序安排上发生的重大变化进行了分析。^[20]我们现在再对癸卯科、甲辰科会试试题本身作点分析。这两科是在1901年8月上谕变通科举后进行的，所以，不仅八股已禁、改试策论，而且各国政治艺学已被列入了第二场考试。且看癸卯科第二场的题目：“首题，泰西最重游学，英大儒斯密氏所论游学之损亦最切摅，应如何固其性质，限以年例，以期有益无损策。”“二题，日本学制改用西法，收效甚速，然改制之初，急求捷径，不无躐等偏重之弊，东国名儒类能言之，取长补短宜定宗旨策。”再看甲辰科第二场的试题：“学堂之设，其旨有三，所以陶铸国民、造就人才、振兴实业。孰为最急策。”^[21]如此之命题，不仅显示出命题者接受西学熏染后所表现出来的史无前例的眼光与胸襟，而且也足以引导考生真正睁眼看世界，反思中国求变图强之策。因而，它也利于挑选出那些虽攀缘在旧学进阶道路上，却已颇具新学锐识的人才来。在甲辰科会试上，高中会元的湖南茶陵人谭延闿后来在湖南社会转型中扮演过重要角色，便是一例。新学堂所代表的新文化资本已成为争夺科名的必要手段。这一点不仅表现在命题上，也表现在中试进士须经历的再教育上。据1902年11月的上谕，“自明年会试为始，凡一甲之授职修撰编修，二甲之改庶吉士，用部属中书者，皆令入京师大学堂，分门肄业。其在堂肄习之一甲进士庶吉士，必须领有毕业文凭，始准送翰林院散馆”。“知县签分到省，亦必入各省课吏馆学习。”^[22]也就是说，新科进士必须经过京师大学堂的“认定”才有任官资格，而其中许多人还由京师大学堂进士馆转向了留学，进一步由留洋教育来确认进士身份的合法性。据统计，仅仅日本法政大学中国留学生速成科就汇聚了癸卯科进士

33人，甲辰科进士73人，其中还包括了甲辰科的状元、榜眼和探花。
[23]

与上述纳新学于科举构成对照的是，也出现了纳科举于学堂的举措。在1901年的“政务处礼部会议学堂出身疏”中确立了对学堂毕业生进行出身奖励这种考试方式，到1904年1月清廷颁布了详尽的《各学堂奖励章程》。既然新学堂源自西洋和东洋，那对留学生的考试也最为官府所重。我们就以1905年5月的第一届留学毕业生考试为例子来作些分析。这次考试分两场：第一场按所学科目，分门发问；第二场以经史命题，作论说两篇。值得注意的是，第二场是由礼部按照乡会试复试之例，奏请钦定日期，在保和殿举行殿试。在参加考试的14名留日生中，曹汝霖等7人获得进士出身，陆宗輿等7人获得举人出身，并分得官职。对这次复试和引见情况，一位当事者有过很生动的回忆：“越数日，即行殿试，悉循科举例。黎明，应考者即集左角门，各携考试用具，并肩一可折的矮几，点名后入保和殿，殿铺藏毡，将矮几展开，席地而坐。有顷，监试大臣二人入场，少顷，钦派阅卷大臣三人手捧钦命试题同试卷，分各生每人一份。……越二日发榜，张于左角门外。”“吏部定日引见，在颐和园仁和殿，御案移近殿门，引见者站在阶下，上下都能看见。每人高声自背履历，慈禧太后坐中间，光绪皇帝坐于左侧。”[24]如果不加说明，我们会以为上述的情景就是科场殿试的情景了，而考试的内容实际上是要求洋学堂毕业的人必须具有中学根底或进行中学的补课。这说明学堂的合法性需要经过科场的再检定。你纵然洋书万卷于胸，也还得赖皇太后的恩赐才能换取科场场域里的“硬通货”——科名。

可以看出，1901年后的学堂与科场之争仍是在科场场域里展开的。不过，这已经不再是停留在意见域的正统之争了，由士绅惯习所维系的信念域此时也成为话语争辩的空间。科场场域已被两种文化资本所切割。当然，从文化的特性看，儒教文化是具低度“生机控制性”且内控取向的文化，而西方基督教文化则是具高度“生机控制性”且外控取向的文化。[25]学堂在科场获得合法性后必然构成对士绅惯习的强烈冲击，如下图所示：

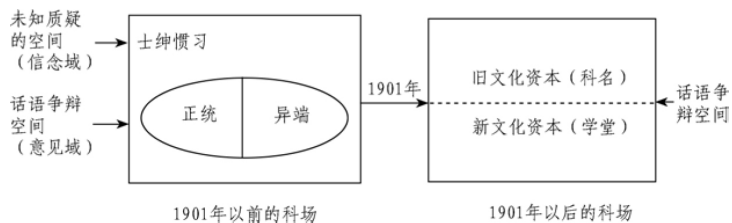


图1-2

（二）“原子式竞争”下的士绅惯习

要考察1895年后的士绅惯习，我们首先要将科场行动者区分为两代人。从世代上说，每二十年左右必代代相接；但从社会来看，世代（generation）之间的交替主要与社会变迁的程度和速度相关。^[26]既然科场的根本性转折是从1895年开始的，那么，我们可以将1895年前已获贡生以上功名的士绅视为上一代人（因为他们是科场场域主要的既得利益者，有资格担任官职，其士绅惯习在科场场域遭受挑战前便已较稳固地获得，我们称其为“1895届上层士绅”），而将此前仍处于科场底层的行动者（包括各类生员和监生、例贡生）视为下一代人，他们要当官则必须捐纳或通过更高等级的考试，我们称之为“1895届下层士绅”。我们这里分出的两代人不是按照年龄来分的，而是按照其在科场场域的地位及与之相关的士绅惯习来划分的。^[27]

1. 士绅惯习的变异（i）：1895届上层士绅

湖南1895届上层士绅的人数估计超过万人。^[28]我们可以通过对其中最负盛名的那些士绅的生活史勾勒，来探知士绅惯习的变异情况。

（1）1895届上层士绅：整体勾勒

表1-1 湖南1895届上层士绅的生活史（1895—1905）选录

姓 名	出生 年份	籍 贯	家庭出身	科名 (1895 年前)	主要活动 (1895—1905)
贝允听	1865	浏阳	宦宦	举人	书院山长，1904 年留日
陈家鼎	1878	宁乡	士人	举人	1904 年留日，次年筹建同盟会湖南分会
陈 荆	1869	湘乡	?	举人	营救自立军人士，组织反清诗社，1902 年留日习武，参加暗杀活动
陈炳煊	1860	湘阴	?	廪贡	留日学堂监督，中路师范学堂监督
崔 喆	1834	宁乡	仕宦世家	举人 (1862)	早年曾以“天下第一伤心人”为名撰反教之文。晚年侨居常德，卖书画为生。1902 年逝
戴展诚	?	武陵	?	进士 (1891)	参加公车上书，后自费留日
冯锡仁	1849	沅陵	?	进士	宦游回乡后任西路师范学堂监督
黄忠浩	1859	黔阳	富家	优贡 (1888)	主讲书院，筹建新军，参办公司，支持明德学堂，任省教育会长，总理营务
黄自元	1840	安化	士人	进士 (1868)	主讲书院，参办公司，参加《湘绅公呈》
贺金声	1853	邵东	?	附贡 (1881)	1900 年卷入衡州教案，1902 年组织“大汉灭洋军”，同年被人诱捕致死
孔宪教	?	长沙	?	进士	书院山长，参加《湘绅公呈》
刘 煌	?	长沙	?	举人 (1889)	参加公车上书
刘凤苞	?	常德	?	进士	参加《湘绅公呈》
罗亮杰	1865	安化	?	举人 (1891)	书院主讲，参办学堂
罗正钧	1855	湘潭	贫家	举人 (1885)	参加诱捕贺金声，赴日考察学务，任职省学务处
罗 杰	1866	长沙	?	附贡	留日，任学堂监督，组织反清团体“新华会”

续表

姓 名	出生 年份	籍 贯	家庭出身	科名 (1895 年前)	主要活动 (1895-1905)
龙湛霖	1837	攸县	宦宦	进士	支持明德学堂，任总理
龙 璋	1854	攸县	高官	举人 (1871)	捐助明德学堂，支持黄兴及华兴会活动
梁焕奎	1868	湘潭	宦宦	举人 (1893)	参办实业，留日学生监督，1903 年应经济特科试
李树芳	?	慈利	富家	廪贡	入湘按察使幕，后辞职居长沙。受自立军一事的牵连于 1900 年遇难
欧阳中鹄	1849	浏阳	士人	举人 (1873)	办浏阳算学馆，入湘抚幕
皮锡瑞	1850	善化	宦宦	举人 (1883)	清末湖南三大儒之一，书院主讲，南学会会长，学堂教习
彭施涿	1869	永顺	贫家 幼丧父	举人	参加“公车上书”，1898 年留日，1905 年入同盟会
瞿方梅	?	保靖	?	举人 (1895)	实业学堂副监督（宋教仁是其学生）
唐乾一	1878	衡阳	提督	举人 (1895)	1904 年留日，次年入同盟会，并在长沙办学
谭心休	1860	宝庆	?	举人 (1879)	1903 年留日，1905 年入同盟会
王闳运	1833	湘潭	商人 幼丧父	举人 (1855)	书院主讲，清末湖南三大儒之一
王先谦	1842	长沙	士人	进士 (1866)	清末湖南三大儒之一，岳麓山长，开办实业，倡办时务学堂，发起《湘绅公呈》，任省师范馆馆长
王礼培	1864	湘乡	?	举人 (1893)	学堂监督
文俊铎	?	醴陵	?	举人 (1891)	参加“公车上书”，参办学堂
吴 鼐	1841	临湘	?	进士 (1889)	书院山长，南学分会会长
熊希龄	1870	凤凰	军人	进士 (1894)	时务学堂总理，开办实业，创设西路师范学堂，1904 年赴日考察实业，1905 年出洋考察宪政

姓 名	出生年份	籍 贯	家庭出身	科名 (1895年前)	主要活动 (1895—1905)
杨 度	1875	湘潭	总兵 过继; 幼丧亲父	举人 (1894)	参加“公车上书”, 主讲书院, 1902年留日办刊, 1903年参加经济特科试, 1904年参加护路斗争
叶德辉	1858	湘潭	富家	进士 (1892)	参办实业, 参加《湘绅公呈》, 书院主讲
阎镇珩	1846	石门	士人	廪生 ^{〔1〕}	加官不就, 书院山长
左孝同	1857	湘阴	总督 左宗棠子	举人 (1885)	1897年在湘办保卫局
曾广钧	1867	湘乡	高官 曾国藩孙	进士 (1889)	曾与维新人士来往密切, 也曾 在湘开矿, 后不问世事, 埋首 读书
曾 熙	1862	衡阳	? (幼丧父)	举人	参加公车上书, 1903年中进 士, 学堂监督
张祖同	?	长沙	富家	举人	参办实业, 参加《湘绅公呈》, 学堂监督
涂启先	1834	浏阳	?	优贡 (1874)	书院主讲, 支持办算学社, 主 持小学堂

本表资料来源：湖南省志编纂委员会编：《湖南省志·人物志（上）》，湖南出版社1992年版；《湖南历代人名词典》编委会编：《湖南历代人名词典》，湖南出版社1993年版；郭汉民：《湖南辛亥革命人物传略》，湖南人民出版社2011年版；清史编委会编：《清代人物传稿》，辽宁人民出版社1982-1992年版；中国社会科学院近代史所编：《民国人物传》，中华书局1979-1983年版；政协湖南委员会文史委员会编：《湖南文史》总第43辑（1991）；常德市政协文史资料委员会编：《常德文史》第3辑（1991）；政协湖南省湘乡县委员会文史委员会编：《湘乡文史资料》第3辑（1988）；湖南省桃源县政协文史资料研究委员会编：《桃源文史》第3辑（1991）；政协湖南省醴陵县委员会文史委员会编：《醴陵文史》第7辑（1990）；湖南省郴县政协文史资料研究委员会编：《郴县文史资料》第2辑（1988）；湖南省长沙市政协文史资料研究委员会编：《长沙文史资料》第11辑（1991）。

〔1〕阎镇珩只获得过廪生的正式科名，本不应归入1895届上层士绅，但阎镇珩学识渊博，著述颇丰，名震全国，且多次辞谢湖南巡抚提供的获得优贡的机会。所以，我把他作为特例归入1895届上层士绅。

在湖南上万上层士绅中，表1-1所列的40人是留痕史迹的人物。不过，他们的名气是和政治事件与个人选择联系在一起的：名冠“清末湖南三大儒”之首的王闿运不为任何时潮所动，一心沉浸于“帝王之学”；而他最得意的门生杨度则不仅与曾熙、彭施涪等一起参加了“公车上书”，而且在留日、办刊、参加经济特科试与护路斗争等各种浪潮中出尽风头。

王先谦、熊希龄、叶德辉、张祖同等人曾携手共创实业，倡设时务学堂。不料，转瞬之间又分成水火不容之两股势力：熊希龄与皮锡瑞坚决地站在了维新队伍一边，王先谦、叶德辉、张祖同则会同黄自元、孔宪教等人上呈了一份痛斥“康门谬种”的《湘绅公呈》。同样曾卷入留日热潮中，回湘后有如罗正钧般循规蹈矩地服务于新政者，更有如谭心休、唐乾一那样以教育作革命手段者，还有如陈荆般投笔从戎乃至不惜以身相拼者。在政潮起伏中，既有阎镇珩这样稳驻书院不动者，也有黄忠浩这样从学界游走到商界，再从商界游走到军界者。从维新派到顽固派，从反（洋）教辟邪之士到保（儒）教劝学之士，从立宪党到革命党，从不党不群的“王术派”到夏曾佑所谓“革政派”——这形形色色的思想倾向都可在这一代士绅中找到。据表1-1统计，始终坚持走科场道路、在书院执教或保持其他传统文人生活方式^[29]的只有5人，而另外35人中，有13人赴日留学或考察，18人在学堂或学务处任职，7人曾参与公司创办，2人致力于新军或警务，7人投身于反清革命中。^[30]这些士绅的家庭出身多为富家。在表1-1可查考出身的23人中，出身富家和官家的就有13人，出身士人5人，出身商人和军人的2人，出身贫家的仅仅3人。

由于我们所定义的这一代人横跨了近50年（表中年龄最大者在1895年是62岁；年龄最小者那时才17岁），所以，年龄自然可以被看作解释其士绅惯习之差异的一个因子。但年龄并非主要的解释因子。比如，37岁的叶德辉在戊戌变法中表现出来的固守与45岁的皮锡瑞表现出来的激进姿态形成了鲜明的对照，更不用说52岁的龙湛霖以高官之身却对新政时创办的私立明德学堂寄予了极大的热情，甚至亲任学堂总理。事实上，既得利益的大小（如进士与举人不同，有实任官职与徒有虚衔的不同）、个别的家庭出身背景（权贵子弟与贫寒子弟的不同）、家居的不同地理位置（是位居省城、县镇还是孤守僻壤），尤其是个人生活史的不同轨迹是更重要的参数。这些参数的复杂组合决定了那代人1895年后对“道统”的固守程度和对西学的接纳程度。

如果我们把崔欸这类出身书香世家、去官遭讥仍坚守士绅惯习的情况视为士绅惯习变化的起始端，而把彭施洙这类既参加了挑战科场的“公车上书”又参加了反清排满的同盟会的情况视为士绅惯习变化的终端，那么这一代的多数士绅正是游走在这两端之间。至于在这个连续谱中到底

占据什么位置，则受年龄、出身、出生地、既有地位诸因素影响而有所不同。不过，其中最重要的作用因素是个人生活事件。故此，我们在做了一个粗略的整体勾勒后，还须进一步作个案剖析。

（2）个案对比研究之一：王闿运与王先谦^[31]

1895年，62岁的王闿运与53岁的王先谦有颇相近之位势：并为名冠潇湘的大儒，同为著名书院的山长（王闿运主船山书院，王先谦主岳麓书院）。后人还常将其都看作是维新和革命时潮中的顽固派，只不过王闿运似乎是无声地在固守，而王先谦是公开地在卫道。其实，尽管他们出身小康之家，高踞举人、进士之名，享誉缙绅士子，但其士绅惯习均已发生了某种偏离。

王闿运的偏离发生在1895年前，他早年科场顺利、仕途前景光明：19岁成生员，22岁中举，后入肃顺幕，为其所赏识；但他成年之后就屡屡受挫：会试不中，又因肃党受牵连；入幕曾国藩后献策不被采纳，最后，他虽以经世高才自期却不能不蛰居故里。此后几十年，他一直执教于各书院，虽始终怀跃跃欲试之心，却历戊戌、拳变、新政各时潮而无异动。当然，他对1895年以后的西学西政日进之势是固拒的：他认为康党维新必不久长；他反对其得意门生杨度的留日之行；他还颇不以学堂之设为然，认为“今之弊政……根由起于学堂。……其宗旨不过弋名求利，其流极乃至无忌惮。此迂生所以甘跼伏而闭距也”。但是，他并非执意要维系既有的皇权专制格局。事实上，他的经学既重在与纵横霸道之术相通，又引入了老庄之道以作韬晦之策，因而其思想更多打着重政治事功的湘学烙印。他虽崇奉原儒（以《春秋》为本），却根本鄙夷宋明理学之道。郭嵩焘对王闿运有这样的评论：“壬秋（王闿运字——引者注）力求绝俗，而无一不与道忤，往往有甘同流俗之见以畔道者。但论文章，友之可也，师之可也。至与辨人才之优绌，语事理之是非，其言一入，如饮狂药，将使东西迷方，玄黄易色，颠沛蹉失，而不可追悔。”对郭语最好的印证便是，王闿运在咸丰年间曾游说曾国藩南面而王。所以，他对新文化资本进入教育场域的态度可谓固守（他于1903年明言反对改变学制，并固辞学堂之请），但他并不卫道——在他那里本已无道可守。

与王闾运不同的是，王先谦的士绅惯习在1895年前后经历了某些蜕变。他生在文风最盛的长沙的一个士人之家，13岁应童子试，16岁中举，24岁成进士后即得到钦点翰林院庶吉士的地位，可谓少年得志。此后他在国史馆等任过职，并历任云南、江西、浙江分试的正副考官，官至国子监祭酒、江苏学政。在这一道路上成长起来的王先谦对科场自有其特殊的感情。1875年，王先谦曾坚决反对废八股的上疏，但另一方面，王先谦也受到魏源经世思想的影响，并与遭到许多士人围攻、讥刺的郭嵩焘、曾纪泽相交甚契。他1889年回籍后接长的思贤讲舍正是郭嵩焘之推席相让。王“与侍郎（即郭嵩焘——引者注）日相磨德艺，纵论及瀛海，故晚有外国史地之作”。这为他在1895年后的思想转变打下了基础。

1895年的国势使王先谦感到了“河山残列郡，天地胜危楼。……倚剑听哀角，吾生浩荡愁”。故此，他认为救世“切要之图，莫过于洋务”，并提出了“以制器为先”的主张。正是本着这一思想，王先谦在湖南由守旧中心而激变为维新中心的过程中扮演了极重要的作用。无论是宝善成制造公司的创设，还是时务学堂的倡立，无论是南学会的诞生，还是《湘报》的创办，均由王先谦领衔或得其大力支持。他甚至还毅然与“昨日之我”决裂，专门作了《科举论》，对八股取士径直提出了批评：“今之时文，决裂横溃，其体已不能自立。昔人谓代圣贤立言者，去之弥远。”有不少论者说他到1898年时思想又发生了一次逆转，这倒未必如此。因为他在1895年所改奉的是张之洞式的中体西用观，而到梁启超、谭嗣同、皮锡瑞等明倡民权时，他挺身而出卫道，其实是在情理之中的，谈不上是什么逆转。他率先发起《湘绅公呈》表达出的是立中体西用为正统的诉求。所以，他虽在1898年主导了对时务学堂的绞杀活动，却又在1902年出任省师范馆馆长，以后还出任过省学务公所议长——这表明他并非排斥学堂本身，只是要驱逐康、梁这样的异端而已。王先谦确然是以一个卫道士自任，但他所卫的道也已经不再是传统科场场域的“道”了。他这样的旧派可谓是“旧中有新”。^[32]

（3）个案对比研究之二：熊希龄与杨度^[33]

如果上面分析的王闾运和王先谦是所谓“顽固派”，那么，25岁的熊希龄与21岁的杨度就算得上是与时俱进的人了，但这两个在1895年前一

年分别获得进士与举人科名的人在士绅惯习的变化上仍有很大的不同。

熊希龄出身于一个湘军将领之家。12岁成生员，18岁肄业于沅水校经堂，21岁入长沙湘水校经堂，并于同年中举，次年中贡士。当时因怕书法不好影响殿试成绩，所以专门练字两年。24岁熊补应殿试，获进士功名，并被授翰林院庶吉士之职，顺利登上了科场的最高峰。他此前完全是在传统教育的浸润下成长起来，士绅惯习自然随其少年得意之历程而积累。他当时虽颇有忧患意识，却是内忧甚于外患，对洋务不以为然。“今之谋国者，龄窃惑焉。言富强，则曰兴洋务，言战守，则曰习洋操。……中国之财为彼用也，中国之人为彼用也，量其轻重，权其缓急，孰得而孰失乎？”他既没有向西方学习的观念，也就只能从传统文化中汲取思想养料，其开出的救世处方不过是“兴教养”“严吏治”的那一套。同时，他与多数湘士一样还沉迷于湘军的辉煌功绩中。但湘西强悍刚劲之民风与少年血气方刚的冲劲使熊在甲午战败（亦即他获进士的第二年）后恍然大悟，对洋务顿生趋步之心，并慷慨上书朝廷，说是“屈膝东洋倭寇之谬种……实乃养虎贻患也。与其坐而待亡，孰若革新庶政，与列强比埒，乃为上策。……吾愿为爱国同仁，鞠躬尽瘁，临危救义，以拯吾国”。不料这番表白被慈禧批了个“妄言以害国政，欲毁我二百年圣祖之基业”，并将他发落回湘。熊就是这样负气回到湖南来一展宏图的。

熊希龄1896—1905年的活动可分为三个阶段。第一阶段是1896—1898年。此时从宝善成制造公司到南学会，从时务学堂到《湘报》，从不缠足学会到鄂湘善后航船局，他几乎介入了湖南维新的所有活动。尤其是由他任总理的时务学堂更成了维新开展的一个标杆。他在此期间也完成了人生的第二次转变：从对“西艺”的学习进而向“西政”的借鉴。在当时激烈而复杂的斗争中，他实际上是站在了梁启超一边，为湖南的维新不惜舍身相拼。第二阶段是1898—1902年。他自戊戌被革职以来，被迫到衡阳、芷江蛰居闭户读书。第三阶段是1902—1905年。他重获起用，筹办了西路师范传习所（即西路师范学堂之前身）与常德中学，并于1904年赴日考察实业，回来后即兴办了醴陵瓷业及学堂。1905年他随五大臣出洋，随即开始了他的立宪活动。从熊希龄的生活史可以看出，他在1895年后已发生了不可逆转的士绅惯习的断裂：西艺西学西政

已被他完整地接受，尽管其出发点仍是以夷治夷，寻求国家的富强成了他不可遏止的行为冲动。

杨度出身贫家，但天资聪明。幼岁丧父后由身为总兵的伯父抚养长大，19岁即获举人功名。次年，他参加了世人瞩目的“公车上书”。但杨度与熊希龄的一个不同之处在于，他是王闿运的得意门生，深受王氏帝王之学影响，所以，尽管他参加了“公车上书”，但他的士绅惯习并未受到太大冲击，1898年他又一次进京参加会试。当时正是新旧两党斗争白热化的阶段，他虽与谭嗣同等人交好，但却遵王氏之命回湘避祸。于是，他终成了戊戌维新中的逍遥派。这种情况到1902年才出现了变化，庚子拳变后的国势再无法让杨度“尽心听莺并看花，无心无事作生涯”了。他那时不顾其师的反对，决然赴日求学。同年，他与黄兴等人创办了《游学译编》。在杨度所写的发刊词中，明确可以看到梁启超“过渡时代论”与严复所译《天演论》对他的深刻影响。昔日作帝王辅的欣然自期为今日亡国之忧所替代：“大忧乎今日之中国，方为世界竞争之中心点，优胜劣败之公例，必为天演所淘汰，自此以后，又将为黄白存亡王欧交代之过渡时代矣。悲夫！”尽管他仍不想放弃对科场的最高科名——进士的追逐，但他却已从旧学改为新学了。1903年他回国参加经济特科试，虽名列一等二名，却终因被指为新党而被迫再度赴日避风，时潮就这样将王闿运这位弟子推到了风口浪尖上，异国成了他卷入一个接一个的风浪之间的暂时的栖息地。1904年他回国参加护路斗争，后又被迫第三次赴日。但到1905年，杨度又卷入了立宪浪潮中。从杨度这一时期的行动可以看出：他终于已偏离了科场场域的思想行为准则，甚至也在某种程度上“反”出了王闿运的师门。不过，他并不像熊希龄那样真正接受西方，在他骨子里仍摆脱不了对帝才之兴的寄望，这实际上已埋下了日后他拥袁复辟的基础。

2. 士绅惯习的变异(ii)：1895届下层士绅

对1895届上层士绅的生活史分析已经表明：除了一小部分人始终对时潮采取抗拒态度外，相当部分人的士绅惯习都开始发生变异，其行动的新趋向大致有三路：一是投身在新式学堂、学务机构中；一是参办实业，实现绅与商的渗透对流；一是投笔从戎，加入新式军队。如果说这代人由于年龄较大、地位较高，行动的分化还很模糊的话，那年龄较

小、地位较低的士绅就可能有了更明显的分化。且不说那些已决然退出科场场域的人，就看那些留在科场场域的人，其情形又是怎样的呢？

(1) 湖南1895届下层士绅的生活史：整体勾勒

表1-2 湖南1895届下层士绅的生活史（1895—1905）选录

姓 名	出生年份	籍 贯	家庭出身	科名 (1895年前)	主要活动（1895—1905）
毕永年	1869	善化	官宦	生员	1897年成拔贡；联合会党反清。后赴日，参加兴中会、自立军。1900年参加惠州起义。后出家为僧
蔡 锷	1882	邵阳	农民	生员	1898年入时务学堂，次年赴日留学。1900年参加自立军起义，后赴日。1904年回国任军事学堂教职
陈应轸	?	龙阳	军人	优廪	参加1900年自立军起义
陈犹龙	1870	桃源	?	廪生	书院毕业，1900年参加自立军；1901年留日，办《二十世纪支那》，入同盟会
陈文玮	1855	长沙	巡抚	廪生	长沙学堂任职，1905年弃文从商
陈润霖	1879	新化	贫家 (幼丧父)	附生	就读岳麓；1901年留日，1903年回湘办教育
陈作新	1870	浏阳	士人	监生	入南学会，参与自立军，上学堂。1905年入同盟会
程子楷	1872	资兴	士人	生员	1897年成拔贡，1904年留日，入同盟会
樊 锥	1872	邵阳	贫家	生员	1897年成拔贡，南学分会会长，支持《湘报》，参与自立军；1903年留日，办刊，后在学堂任教
何来保	?	武陵	士人	生员	参加南学会，参加《湘报》等维新活动，后入校经堂就读；参加自立军
何 衢	1871	湘潭	?	廪生	1905年留日，任教学堂
胡元谈	1872	湘潭	官宦	生员	1897年成拔贡；留日回来后致力于办学，创明德学堂

续表

姓 名	出生 年份	籍 贯	家庭 出身	科名 (1895 年前)	主要活动 (1895—1905)
黄 兴 ⁽¹⁾	1874	善化	士人	生员	书院就读；1899 年赴日考察，1902 年留日，参办《游学译编》，组织反清革命；1903 年到明德学堂任教，发起华兴会，1904 年到民立第一女学、实业学堂等校任教，1905 年筹建同盟会
刘揆一	1878	湘潭	湘军 差役	生员	就读于岳麓，参加自立军活动，1903 年留日，后回湘任中学监督，参创华兴会
刘佐楫	1850	醴陵	?	廪生	留日，后在明德任教
刘师陶	1876	醴陵	?	生员	1905 年留日
刘鼎和	1870	善化	贫家 (幼丧父)	生员	1905 年留日
李执中	1853	石门	?	生员	1897 年成拔贡，1902 年中举，1904 年任中学监督；创湘西公学
龙纪官	?	湘乡	?	附生	1902 年留日，后任学堂监督
欧阳振声	1881	宁远	?	附生	1902 年入学堂，1904 年入华兴会、科学补习所
彭兆瑾	1873	湘阴	?	廪生	1904 年留日，参加华兴会、科学补习所
彭润祥	?	长沙	官宦	优廪	参加自立军
仇 亮	1879	湘阴	?	廪生	1903 年留日，办刊，次年任同盟会湖南分会会长

续表

姓 名	出生年份	籍 贯	家庭出身	科名 (1895 年前)	主要活动 (1895—1905)
苏 舆	1874	平江	士人	生员	1897 年成拔贡, 1904 年中进士。主编《翼教丛编》, 攻击维新, 驱逐樊锥。后赴日游学
宋教仁	1882	桃源	士人 (幼丧父)	生员	书院就读, 1903 年入学堂; 1904 年创华兴会, 组织科学补习所; 后赴日留学, 参筹同盟会
谭延闿	1880	茶陵	总督	生员	1902 年中举, 1904 年得会元、成进士。后回湘办学, 任中路师范学堂监督。领导立宪运动
谭人凤	1860	新化	农民	生员	联络会党组织反清起义; 办小学; 1905 年留日
唐才常	1867	浏阳	士人	生员	1897 年成贡生。办算学馆, 编《湘学报》, 讲学时务, 创南学会。后留日; 组织自立军起义。1900 年遇害
唐才中	1875	浏阳	士人	廪生	入时务学堂 (唐才常弟)
唐才质	1880	浏阳	士人	生员	入时务学堂; 后留日 (唐才常弟)
沈 夔	1872	善化	商人	生员	进岳麓书院; 留日; 参加自立军
石陶钧	1880	邵阳	寒士	生员	入时务学堂, 留日
田兴奎	1874	凤凰	?	生员	1897 年成贡生; 就学新式学堂; 1904 年留日, 1905 年入同盟会, 回湘办学
王天曙	1866	江陵	富家	生员	后成贡生, 捐家资支持自立军。1900 年遇害
文 斐	1872	醴陵	?	廪生	书院就读, 又入湖南师范馆, 1905 年留日, 入同盟会

姓 名	出生年份	籍 贯	家庭出身	科名 (1895年前)	主要活动(1895—1905)
杨笃生	1872	长沙	富家	生员	1897年中举, 1898年成进士; 任教时务学堂, 后留日, 编《游学译编》
杨昌济	1871	长沙	士人	廪生	留日; 学堂任教; 后又留英
俞诒庆	1879	善化	?	生员	1897年中举。1902年留日, 回湘后任学堂监督
俞蕃同	1875	善化	高官	监生	1902年留日, 回国后办私立学堂
颜昌峣	1868	湘乡	?	廪生	留日, 任学堂监督
左学谦	1876	长沙	士人	生员	任教学堂
姚生范	?	慈利	?	生员	1900年参加自立军, 入狱三年; 1903年留日, 回国后参加廷试为举人
赵学圭	?	邵阳	?	廪生	1902年参加乡试的途中加入贺金声的“大汉灭洋军”, 事败后去日
袁吉六	1868	保靖	士人 (3岁丧父)	生员	1897年成拔贡, 书院主讲, 学堂教习(陈天华为其学生)
余焕东	1877	汉寿	?	生员	就读书院, 留日回国后考取工科举人; 任师范馆监督
张通典	1859	湘乡	?	生员	入幕湘抚, 参与维新。曾参与自立军事。后致力于办学

资料来源：同表1-1。

〔1〕黄兴及刘揆一均是在1896年获得生员科名的, 本不属我们定义的研究范围。但考虑到他们在湖南近代史上的典型性及其获科名的年份非常接近1895年, 所以, 我们仍将其纳入研究对象中。

表1-2所列的46人是成千上万下层士绅中有代表性的人物。由于1895年时他们平均年龄只有23岁(统计其中知道出生年份的40人而得), 所以他们面临着两个基本路向的选择: 一是在1895年到1904年间继续攀援着科场阶梯由底层进到上层, 一是到国内新式学堂或日本接受再教育, 走出与科场别样的一条路来。在这46人中, 只有4人选择了前者, [34]余皆选择了后者, 或说是被推向了另一条路。不过, 这两条路并不是没有交叉, 因为一方面在1895年后(尤其是1902年后)的科试中已渗透进大量的新学内容, 另一方面, 留学本身也是获取科名的重要手段。谭延闿以进士身份转而致力于新式学堂建设, 姚生范以前党人之身留日回国后在廷试上获举人功名, 即两例最好的说明。当然, 同样

是走学堂的新路，也自有其迥异的意旨：既有如黄兴般寓身于学堂的坚决的革命党人，也有如俞诒庆般忠实地将学堂作为巩固既有秩序手段的学监；既有如杨昌济般倾心于教育救国的人士，也有如谭延闿般以学堂作为谋取地方自治手段的立宪党人。但无论怎样的分化，这一代士绅在共同向西学靠拢的过程中，其士绅惯习已较上一代士绅发生了更大的变异。两代人的一个重要不同在于：1895届上层士绅中像陈荆那样去操刀动戈、组织暗杀的人是极个别的，但在下层士绅中像黄兴那样虽然寓身于学堂但实际上已成为职业革命家的人却屡见不鲜了。

（2）个案对比研究之三：谭延闿与黄兴^[35]

从表面上看，谭延闿与黄兴甚少共同之处。谭延闿出身于巡抚之家，即使是在1895年以后也一心走着传统科场之路，直到1904年他24岁时，在帝制最后一场会试中高中会元，被授翰林院编修。随后他回湘结交官绅商界，参与办学，为其日后成为湖南立宪党首领打下了基础。黄兴则出身于乡间一般士人之家（其父为岁贡生，在乡间设馆授徒）。直到1896年他22岁那年方获得个生员科名，以至他自述“在校经堂读书时（时为1898年——引者注），尚无革命思想，惟觉科举之制贻害无穷”。他在1899年赴日考察后逐渐生出反清革命思想，并在1902年正式留日就读时成为革命社团的组织者，到1904年，他已作为著名的革命领袖而身陷囹圄了。

尽管有如此之差别，两人还是因为共同经历新旧两种教育而相连。正如曼海姆在分析西方现代知识分子时所指出的：“是教育使他们跨越了出身、地位、职业与财富差别，将所有受过教育的人联结在这个基础上。”这个基础的独特性在于使许多千差万别的因素在此保留下来，也使许多相互对立的派别都可从中运作。^[36]谭延闿虽长期置身于科场中，但1895年后科试内容上的许多改变不容他不勉力去学习、接受新的文化。1904年会试中的一题即有关新式学堂的：“学堂之设，其旨有三，所以陶铸国民、造就人才、振兴实业。孰为最急策。”在这次考试中高中会元的谭延闿以恢宏之笔论述了“陶铸国民乃学堂之设的要旨”，表明了他对新学的鲜明态度。他在中进士后没有留京做官，而是回乡担任中路师范学堂监督、省学务公所议长。他甚至变卖其妻陪嫁的部分金器来捐助明德学堂办学，学堂被谭视为权力场域争斗的焦点之一。同样的，对

于曾从旧式教育中走过来的黄兴来说，尽管他曾愤然作书：“朝作书，暮作书，雕虫篆刻胡为乎？投笔方为大丈夫。”但他并没有像不少同龄人那样从此投身军营去操刀动戈，他从日本留学归来后仍选择学堂作为进行革命活动的基地。这样不仅仅是因为可以教员为身份掩护，而且更重要的是可以借此在新生代中播下革命的火种。故此，立宪派的谭延闿便与革命党的黄兴在湖南新式学堂楷模——明德学堂中有过一段相携又相抗的历史，加上王先谦的门生刘佐楫等也在明德学堂任职，于是，明德学堂就成了当时湖南所有新旧势力交汇斗争之地。

（三）士绅行动的分化与废科事件的发生

从上述对1895届两代士绅的分析中可以看出，在科场场域尚未崩裂前，士绅惯习使不少人仍汲汲于科名之得，那些在科场上已获得上层地位的人是将其士绅惯习与既得利益联结在一起的，而那些千辛万苦拿到低级功名的人也不愿轻易放弃向更高功名爬升的机会。但与此同时，西学已作为新文化资本在科场场域里获得了合法性，这即别开了另一进身之阶。两种资本的并存既然改变了士绅惯习垄断科场的局面，那么，昔日一心扑在科场上的统一的行动模式也随之被打破了。既有以旧文化资本作为争夺新文化资源手段的（即由绅而学），也有以新文化资本作为争夺旧文化资本手段的（即所谓“奖励出身”），还有以新文化资本谋求彻底颠覆科场背后的社会支配结构的（即以新学为革命手段），当然，仍有坚持走科场、书院正统道路的。

1895年后，西方列强对中国的支配关系的确立逐步蛀空了科场场域存在的外部基础，而西式学堂所负载的新文化资源以其强劲的生机控制性使科场场域赖以运转的士绅惯习被破坏殆尽——从这一意义上说，废除科举是科场衰败后的必然结果。

废科事件在这里值得研究的已不再是废科本身为什么会发生，而是这一事件为什么会提前九年发生。因为，按照清廷1904年1月批准的张百熙、张之洞等人的奏折，是计划自1906年始分三科减尽科试取额的，但到1905年9月2日，清廷就改采袁世凯等人的主张，决定次年即停止全部科试。按照袁世凯奏折上的说法是：“现在危迫情形，更甚曩日，竭力振作实同一刻千金，而科举一日不停，士皆有侥幸得第之心，以分其砥砺实修之志。民间更相率观望，私立学堂绝少，又断非公家财力所能普及，学堂决无大兴之望。就目前而论，纵使科举立停，学堂遍设，亦必须十数年后，人才始盛。……强邻环伺，岂能我待。”^[37]归纳起来即两点：一是“强邻环伺”之外来威胁；二是“科举一日不停，士皆有侥幸得第之心”，而学堂则无以发展。前一点表明时人已经认识到列强对中国的支配关系有一种加速深化的趋势。在费正清所称之为“条约制度”^[38]的整个

发展过程中，列强在中国的支配权力从1840到1895年这半个多世纪的扩展速度远不及1895到1905年这十年的扩展速度。从《马关条约》到割地狂潮再到《辛丑条约》，列强的支配力已经到了可以将清统治者逐出皇城的地步。而1905年在中国发生的日俄战争给中国的刺激不仅是被迫置身局外的蒙羞，而且是由日本获胜所再次显示出的立宪政体对君主政体的巨大威慑力。而袁世凯等人所说的第二点表明科考对学堂学生仍具有无法抗拒的吸引力，导致无心向学者众；与此同时，学堂的发展却又销蚀了科考的合法性，因而造成科考与学堂两不相宜，既无法让老树接新枝，也无法让新瓶装旧酒。加上1905年议修京师贡院之事引发了以兴学为急务的部分督抚的危机意识，因此通过权谋改变决策层人事，通过非常规的决策程序催生了将减额渐停改为立停科举的诏令。[39]

[1] 布迪厄、帕斯隆：《再生产：一种教育系统理论的要点》，第11—79页。

[2] 虽然西学作为一种新文化资源早在19世纪中叶即已通过教会学校传输进了中国，但它当初不仅在地理的分布上集中于柯文（《在传统与现代性之间》，江苏人民出版社1994年版，第235—238页）所说的“香港—上海走廊”这个中国社会的边缘地带，而且，即使是在1860年后开始进入内地的情况下，仍然受到正统士绅的排斥，其中湖南就是一个著名的排外中心。据张朋园（《湖南现代化的早期进展》，岳麓书社2002年版，第111—113页）的统计，湖南1861年到1893年发生的有案可查的教案就达19起，遍及从长沙到岳州的潇湘大地，西方传教士将湖南比作难以突破的“铁门之城”。所谓要大力发展西式教育，首先是指要从这种边缘地位挣脱出来。

[3] 这里存在着一个在原来的科场场域中就有过的复杂的悖论：你承认既有的社会分类体系固然是一种屈服；若是将自己排斥在世界（或科场）的大门外，却是将自己始终固定在了被支配的地位上。

[4] 总人数据前一年乡试取额及前一次会试未中人数估算。由都察院代奏的各省公车单独或联名上书31次，加入人数1555人次；由康有为另行组织的联省公车上书“集众千三百人”而题名发表602人，不过，这次上书实际上并没有递交上去。茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第67—75页。

[5] 走在时代最前列的康、梁等广东士绅的首要支持者是湖南士绅。诚如杨笃生在《新湖南》中所说：“广东倡之，吾湖南和之；广东鼓之，吾湖南人舞之。吾于广东如骖之靳也。”载王忍之等编：《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，生活·读书·新知三联书店1955年版，第615页。

[6] 以上资料汇自《湖南省志·湖南近百年大事纪述》（湖南省志编纂委员会编，

湖南人民出版社1980年版，第104—109页）和《中国近代教育大事记》（陈学恂编，上海教育出版社1980年版，第76—81页）。

[7] K. Wolff (ed.) . “Competiton as a Cultural Phenomenon . ” *From Karl Mannheim* . Oxford University Press . 1971 : 235 . 也见曼海姆：《卡尔·曼海姆精粹》，第126页。

[8] 杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，第250—360页。

[9] 皮锡瑞：《师伏堂未刊日记》，载《湖南历史资料》1958年第4期，1959年第1、2期；《湖南省志·湖南近百年大事纪述》，第110—115页。

[10] 刘泱泱：《岳麓书院与时务学堂》，载湖南大学岳麓书院文化研究所编《岳麓书院一千零一十周年纪念文集》，湖南人民出版社1986年版，第35—47页；杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，第350—387页。

[11] 参见罗志田（《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，第82—114页）对湖南新旧之争的阐释。在他看来，原来趋新的王先谦、叶德辉等人之所以后来转旧，是因为他们对国家将被列强瓜分的紧迫感不如新派，却更担心中西文化竞争的长远威胁——如果中学自乱阵脚，就在最根本的文化上无法与西方竞争。

[12] 张灏：《思想的变化和维新运动》，载费正清编《剑桥中国晚清史》，中国社会科学院历史所译，中国社会科学出版社1985年版，第322—393页。

[13] P . Bourdieu . *Language and Symbolic Power* . Harvard University Press . 1991 : 163-170 .

[14] 《湘报》报馆：《湘报》，中华书局2006年版。

[15] 《中国近代学制史料》第一辑下册，第454页。

[16] 《中国近代学制史料》第一辑下册，第464页。张朋园：《湖南现代化的早期进展》，第177—181页。

[17] 《湖南省志·湖南近百年大事纪述》，第120—134页；光绪三十四年学部总务司：《光绪三十三年分第一次教育统计图表》（1907）；清国留学生会馆：《清国留学生会馆第五次报告》（1904）。

[18] 《中国近代学制史料》第一辑下册，第105页。

[19] P . Bourdieu . *Language and Symbolic Power* . Harvard University Press . 1991 : 163-170 .

[20] B . Elman . “Change in Confucian Civil Service Examination from the Ming to the Ch'ing Dynasty” , in B . Elman and A . Woodside (eds .) , *Education and Society in Late Imperial China : 1600-1900* , University of California Press , 1994 : 114-122 .

[21] 《光绪辛丑壬寅恩正并科会试同年齿录》（1903）、《光绪甲辰恩科会试同年齿录》（1904）。

[22] 《中国近代学制史料》第一辑下册，第864页。

[23] 贺跃夫：《清末士大夫留学日本热透视》，《近代史研究》1993年第1期。

[24] 陈学恂编：《留学教育》，上海教育出版社1991年版，第69—70页。

[25] 所谓“生机控制性”是指一个文化群体掌握其独立与发展所需有利条件的程度。对此概念的具体解析及中西文化在此方面的对比分析，参见叶启政：《制度化的社会逻辑》，台北：东大图书公司1991年版，第171—174页。

[26] K. Mannheim. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1997: 276-322.

[27] 这种划分与张仲礼在《中国绅士研究》中对上层士绅与下层士绅的划分是一致的。

[28] 清代湖南各类贡生约16500名，举人5800名，进士764名，共计23064名，其中举人和进士有很大一部分是1865年后获得的（《湖南省志·教育志》，第74—84页）。因此，到1895年，湖南在世的上层士绅至少在万人以上。

[29] 科场场域除了科场本身作为主体空间外，还将书院等传统教育机构覆盖在内。对于尚未拿到最高科名的人来说，其士绅惯习集中表现在积极参与科试上；而对多数已获进士头衔的人来说，尽管不用再出入科场了，但仍是科场场域中的人，其士绅惯习表现在任教书院等传统生活方式的选择上。

[30] 对这35人的统计中，各项均有重复统计现象，因为很少有人留过学却又不致力于新式学堂建设，也很少人只办公司而完全不涉身学务。

[31] 参见马积高编：《湘绮楼日记》，岳麓书社1997年版，第1837—2706页；王代功编：《湘绮府君年谱》，载《近代人物年谱丛刊》第一册，国家图书馆出版社2012年版，第1—348页；王先谦：《葵园四种》，岳麓书社1986年版，第683—842页；卞孝萱等编：《民国人物碑传集》，团结出版社1995年版，第403—435页；秦孝仪编：《中华民国名人传》，台北：近代中国出版社1985年版，第3册第53—74页，第4册第77—84页。

[32] 罗志田：《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，第115—160页。

[33] 参见北京市档案局编：《杨度日记》，新华出版社2001年版，第1—124页；湖南湘西州政协编：《湘西文史资料》第3辑（1982）；周秋光：《熊希龄与湖南维新运动》，《近代史研究》1996年第2期；秦孝仪编：《中华民国名人传》第5册，台北：近代中国出版社1986年版，第503—513页；吴祖缙编：《民国百人传》第3册，台北：传记文学杂志社1979年版，第313—326页。

[34] 这里要排除1897年徐仁铸作学政时得以由生员而成拔贡的那批人，因为西学在那次选拔中所占的分量极重，与传统科试迥然有别。

[35] 参见毛注青编：《黄兴年谱长编》，中华书局1991年版，第1—46页；中国国民党党史委员会编：《谭祖安先生年谱》，台北：中央文物供应社1979年版，第1—70页；《光绪甲辰恩科会试同年齿录》（1904）；政协湖南省委员会文史资料委员会编：《湖南文史资料选辑》第22辑，湖南人民出版社1986年版。

[36] K. Mannheim. *Ideology and Utopia*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1936: 138; 应星：《曼海姆的知识分子观述评》，《国外社会学》

1995年第5—6期。

[37] 《中国近代学制史料》第二辑上册，第110—114页。

[38] 费正清编：《剑桥中国晚清史》，第233—291页。

[39] 关晓红：《科举停废与近代中国社会》，社会科学文献出版社2013年版，第134—136页。

四 社会支配关系的再生产与后科场场域：1905—1913年的湖南社会

正如科举制度本身并不足以建构起科场场域一样，废科兴学的制度变迁并不意味着科场场域就会被新的学堂场域所替代。是否产生了一个新的学堂场域，还要看学堂与权力场域的关系构型、新文化资本以及新惯习的出现与否。

（一）学堂与权力场域的关系

在科场衰败之初，虽然西方列强的支配权力已经通过中国的学堂初步实现了合法化，但由于中国学堂与西方学校场域尚未建立制度化的关系，其支配权力的合法性并不稳固；另一方面，中国本土的中央与地方之权力纷争也不凸显。在废科之后，这种格局被打破了：不仅以留学为桥梁在中国学堂与西方学校场域之间形成了“边缘—中心”的关系，而且学堂与本土的权力场域之关联也被分割成与国家权力和地方权力的各自关联。

1. 学堂与西方的学校场域

在学堂大兴之际，面临的一个主要问题是师资。当初主政者恨不能施展魔法将师资从地底下唤出来——结果，地底下唤不出，近邻倒成了主要的借师之地。所谓借，一是直接从国外尤其是从日本聘人来中国新学堂任教，一是大量派遣留学生出外受教。前者只是解决师资的应急之计，在数量上远远适应不了学堂所需。湖南1897—1907年间仅有18名日本教习，且集中在长沙、衡阳和常德等几所专门学堂与师范学堂里，^[1]而且外国人主校也不符合既定的“中体西用”原则，于是，后者成为主要的解决渠道。

早在1872年，容闳等十几人就作为第一批留学生赴欧受教，后来又 在李鸿章的支持下组织过留美教育。但当时留学还只是科场场域中的边缘行为，不曾发挥主导性影响；况且，留学欧美的费用高，难以大量发展。1895年的甲午战争使中国重新认识了日本。留日成为留学教育的新方向，其中尤以张之洞的《劝学篇》为指针。在其“游学”章中，张之洞提出三把比例尺：（a）入外国学堂一年胜于中国学堂三年；（b）幼童不如通人，庶僚不如亲贵；（c）西洋不如东洋——因为省费，可多选；离华近，易考虑；东文近于中文，易通晓；东人已对西书繁要加以酌改。^[2]新政大量发展留日教育即以此为由。对日本而言，自明治维新以来成功地移植了西方学校制度，故而在教育上面目一新。中国当时把日本的学校作为向西方学习的桥梁。所以，留日生受到的影响不仅来自日本，而且首先来自西方。

留日正式发端于1897—1898年间，1902年后一步步被推向高峰。湖南作为张之洞的辖区，留学教育的发展在全国首屈一指。到1904年10月止，2852名留日生中就有401名湖南人，占了其中的14%。不过，这401名湖南留日生中竟有110人挤在弘文学院的师范速成科里，41人在法政大学速成科里，可见当时留日以成人速成教育居多，这在很大程度上是原有旧学根底者在日本所做的新式包装。^[3]从1906年开始，清政府开始限制留日规模，整顿速成教育，粗制滥造的“留日包装”有所减少。游美学务处与留法俭学会于1909年和1912年先后成立后，留学欧美的风潮逐渐取代了留日潮。中国的学堂由此与西方的学校建立起了直接的对应关系：中国许多学堂特别是大中学堂的监督（校长）和教师都是由西方学校的毕业生来充任的。希尔斯在研究印度知识分子时就发现留学的发展不仅没有能改变印度社会的边缘位置，而且恰恰成为西方社会作为中心对印度社会作为边缘的支配关系发生作用的中介。^[4]按张之洞对留学的理想设计，西学不过为中体所用之物，但中西两种文化不同强度的生机控制性^[5]却注定了中国留学生要成为建构西方学校对中国学堂的支配关系的中介。留学加剧了本土文化的自卑、萎缩、退化与西方文化的挑战力和征服力，使西方国家对中国的支配关系的合法性被不断再生产出来。^[6]

2. 学堂与中央权力场域

中央权力场域中有皇帝与科层官僚两种位置，前者行使统治权，后者行使管理权。科举事务虽由礼部主掌，但由于科场场域与统治权的特殊联系，所以真正主宰科场场域的是皇帝本人——正是由他来决定三年一任、与督抚平权的各省学政人选，圈选乡试和会试的正副主考，并亲自主持殿试。科场从理论上说是皇族行权的私家园地。新式学堂兴起后，其归口的不再是礼部而是京师大学堂。1905年废止科举后设立了学部，国子监归并学部；各省学政被裁撤，改设归督、抚节制的提学使。昔日，科层官僚对科场事务插手的余地很小，而今，学堂正式被纳入了国家科层的常规管理渠道，皇权的作用被大大削弱了。

同时，科场场域与国家权力的特殊亲和关系已不复存在。学堂虽然仍是权力角逐的重要阵地，但其重要性已相对下降了。军事与经济力量的分量在清末的陡然加重表明维系了几百年的文官主导的政治格局已被

打破。虽然文化人仍然构成特权阶级的多数，但是另一些人已经通过工商业、军旅生涯和技术工作使自己跃居平民之上，挤进了上层阶级中。对宗族来说，教育只具有某种边缘价值，它不再代表主要的机会。^[7]

3. 学堂与地方权力场域

在科举时代，地方上只有由士绅主导的民间统治场域（士绅既控制着有某些自主性、以书院为主干的民间教育系统，也参与对科场的实际操纵），地方官僚虽与中央官僚一起参与对科场的操纵，但并没有太多独立于中央的活动空间。在废科之后，一方面国家权力进一步分化，地方官僚的权力不断上升（尤其是在回避制度逐渐被破坏后，地方官僚开始名副其实地地方化了）；另一方面，地方士绅在推广新式教育等方面权势日重。民间统治场域为地方官僚与士绅交叉作用的地方权力场域所代替了。

1906年各省学政遭裁撤，改设提学使。这使教育权很大程度上落入了地方。因为提学使名义上要接受学部考查，但实已成为督抚的属官。同年，又新设了省学务公所——它为地方士绅正式介入学务提供了合法的渠道。在湖南学务公所中有士绅20名，湖南籍士绅就有13名，担任了包含议长、副议长在内的所有重要职务；7名外地士绅有的担任一个课长，更多的仅为课员。^[8]州县设劝学所，州县以下设劝学员，其职员均由当地士绅充任。同时，官方还允许士绅自行在省、府、州县设教育会，“藉绅之力以辅官力之不足”。原由皇权专控的教育一下成了“官绅并用，不得妄分畛域”之场域。1904年前，官办学堂占85%以上，而从1905年开始，公私立学堂一跃而上，公立学堂更占了2/3以上。1909年，湖南1262所学堂中，官立仅400所，占31%；而公立、私立学堂已占其69%。^[9]

统治者将学务一下拱手让与地方，并非心甘情愿，而是因经济状况迫不得已。1895年以后，清政府庞大的军费开支及高涨的战争赔款，加上不得不偿付的巨额外债，使它一天天捉襟见肘，面临财政破产之境地。1902年开始的新政又在军警编练上耗费甚多，结果，能用在教育上的开支屈指可数。1911年清廷的国家行政经费为2亿6千万两白银，而用于学务上的仅274万两不到，占行政经费的1%。1909年，湖南省学务

开支100万元，而清廷拨给官款仅40万元，所差的60万元均需靠地方筹措。 [10] 不仅传统的^[10]地方教育公款，如学田、书院公产等均由士绅掌握，而且筹措新的地方公款也均需由地方士绅出面。学务公所也好，劝学所也好，实际上都以筹款为要务。因此，清政府的《劝学所章程》即规定，学堂经费由绅董“就地筹款，官不经手”。同年，清政府颁布了《城镇乡地方自治章程》，进一步确认学务为地方自治的内容，教育会、劝学所及各级学堂均被归入地方自治事务的范围。学务地方化成为日后地方割据的重要促成因素。

当然，将学务委之于地方也激化了地方上的矛盾。如许多新学堂设址是取之于对佛道寺观田产的占用（按张之洞的方案），这自然引起了僧道信徒对新学的敌视。而大量派下的学捐使本就“贫”不聊生的人家将斗争的矛头直指学绅。在辛亥革命前十年如火如荼的民变中，乡民抗学捐毁学堂的事件不绝如缕。在1910年波及湖南全省的“抢米风潮”中，中路师范学堂、长沙府中学堂、路矿学堂等学堂都被饥民放火焚烧。 [11] 在科举时代，民众与统治者发生正面冲突时，士绅常常是居间斡旋的力量，有时甚至成为反叛民众的代言人。而在科举被废后，由于教育权的下放，民众与士绅的直接对立凸显出来了，这时官府在某些情况下反倒成了一股“中间力量”。 [12] 由于新学堂都设在城市，除了进城居住并努力在学堂占据有利位置的学绅外，那些仍留居乡间的士绅已越来越多地堕落为所谓“土豪劣绅”，士绅阶层发生了巨大的分化。

对于学堂与权力场域的关系较科场场域与权力场域的关系的变化，我们可以图示如下：

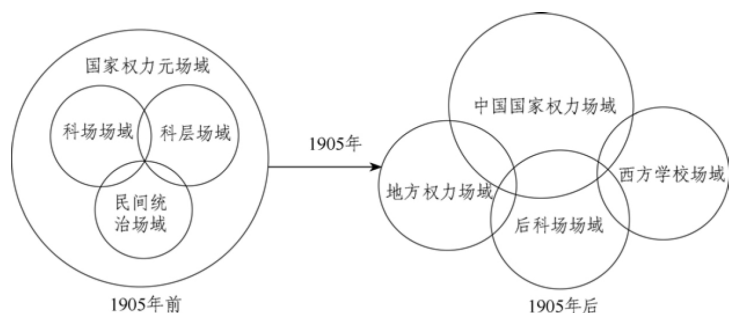


图1-3

1895—1905年间科场场域与权力场域的关系变化主要表现在科场

场域已不再为一个皇权元场域所覆盖，而1905年以后原来位于科场场域内的学堂与权力场域的关系发生了更大的变化：西方学校在中国学堂获得了支配权力，皇权在学堂的支配力大大下降了，地方官绅对学堂的支配凸显出来。在这一意义上，我们可以将1905年的废科事件看成是科场场域的一个切口。但这个切口是否给以往的被统治阶级带来了更多的上升机会呢？在这个切口上显现的是怎样一种社会支配结构呢？这就需要进一步从学堂内部来分析。

（二）学堂：作为新文化资本的支配结构

如前所述，学堂初兴时就实行了“科名奖励”制度。1905年后虽然科试停止了，但科名奖励制度一直实行到1911年。学堂与科名的相连使人们从对科名的追逐自然地转向了对学堂经历的追逐，而科名所具有的文化资本属性也被一起“嫁接”给了学堂。新式学堂一方面具有与科名显见的文化异质性，另一方面它又顺利地继承了科名的可交换性与可积累性，因此，学堂经历在1905年后已成为唯一的文化资本。正如张之洞等人曾提出的，废科后要使“天下士子，舍学堂一途，别无进身之阶”。这种新文化资本是否体现出了一个崭新的支配结构呢？

1. 出身分析

我们可以先来分析一下维新时期在湖南兴起新式教育的情况。当时有一个很响亮的口号是“开民智”“兴民权”。而所谓“民智”或“民权”，正如梁启超当年在《论湖南应办之事》中所指出的：“今之策中国，必曰兴民权。兴民权斯固然矣，然民权非可以旦夕而成也。……欲兴民权，宜先兴绅权；欲以绅权，宜以学会为之起点。”^[13]湖南的维新运动几乎都是围绕着“地域绅权”而展开的。且不论专于教诲士绅的南学会，即使是如时务一类新式学堂也强调以旧学已有根底为入学资格，因其培养目标是“学通中外、体用兼赅”。尽管儒学与西学是两种异质文化，但在维新时期，无论新派还是旧派，都将儒学教育自觉不自觉作为西学教育的起点。从最早那批无师自“通”（其实大多只是一种认同）西学的人来看，其主力都是科场中的过来人。出于多种偶然的原因而自小就接受西学教育的人诸如容闳、唐廷枢不仅大多家居于柯文所谓“香港—上海走廊”沿岸，而且其在中国社会文化上的影响也始终是边缘性的。在科场场域内首先掀起轩然大波的无一不是像康有为、梁启超、谭嗣同那样出身富绅之家又跻身上层士绅行列的人。这里我们可以看到一个有趣的现象：如果说新文化资本的边缘获益者多是因缘于家贫之苦（无法供其进入科场参加角逐）与地利之便（沿海教会势力强大），那么新文化资本的核心获益者则是缘于他们已跻身于科场上层的特殊地位。因为只有他们才能

利用家庭财力及赴考生涯中的各种关系、机会跨越地理障碍，最早接触到在沿海地带流传的西书西刊；只有他们才能在周期性的投考会聚中相互砥砺，沟通资讯；只有他们的基本文化素养才能感悟、辨析西学的意蕴；也只有他们才能有机会成为最早出去留学访问，沐浴欧风美雨的人。以“公车上书”作为新文化资源进入中心地带的标志，这并不是偶然的。为此，我们可对时务学堂作一个个案分析。请看下表：

表1-3 湖南时务学堂绅董、教习名单

姓 名	籍 贯	家庭出身	教育背景	学堂任职
王先谦	湖南长沙	士人	进士	绅董
熊希龄	湖南凤凰	军人	进士	绅董、总理
谭嗣同	湖南浏阳	巡抚	(自学)	绅董
蒋德钧 ^{〔1〕}	湖南湘乡	高官	(前任知府)	绅董
张祖同	湖南长沙	富家	(候选郎中)	绅董
黄自元	湖南安化	富家	进士	绅董
李维翰	湖南	?	?	绅董
陈海鹏	湖南	?	?	绅董
邹代钧	湖南新化	士人	生员	绅董
陈三立 ^{〔2〕}	江西义宁	巡抚	进士	筹办人
梁启超	广东新会	士人	举人 / 万木草堂	中文总教习
韩文举	广东番禺	?	监生 / 万木草堂	中文教习
叶觉迈	广东东莞	?	万木草堂	中文教习
欧渠甲	广东归善	商人	附生 / 万木草堂	中文教习
王史	福建龙溪	?	?	教习
李维格	江苏吴县	?	(候选州判)	英文总教习
杨自超	安徽石埭	?	?	监督
唐才常	湖南浏阳	士人	贡生	中文教习
许奎垣	?	?	?	数学教习

本表资料汇自《中国近代学制史料》、《湖南历代人名词典》、中国史学会编《戊戌变法》(上海书店出版社2000年版)。

〔1〕蒋德钧、张祖同等人的教育背景虽无从查考，但可从其官职判断其士绅身份。谭嗣同的情况比较特殊：他虽因父命而有候补知府之身份，但其思想所受的熏染几与科场无涉。

〔2〕陈三立虽未在正式的学堂任职，但他在筹办学堂中发挥了不容忽略的影响。

从表1-3可以看出如下特点：(a)在可查考的18名绅董、教习的籍贯中，有8名来自湖南省外，甚至远达广东、福建——这是旧式书院很

少有的情况。(b)在可查考的11人的家庭出身中，没有一位出自贫家。他们不是士人富商之家就是宦宦军人之家，其中三人都有头品顶戴的显赫家世。(c)在可查考的14人的教育背景中，估计有12人受过系统的传统教育并已在科场获得上层功名（仅已知的进士、举人就有5人）。谭嗣同可说是极少受科场熏染之人，但他本人却出身于巡抚之家。大概只有担任中文教习的叶觉迈是出身平民而接受过新式教育者。^[14]因此，从跨省区的流动、家庭背景以及教育背景看，新式学堂的教师辈几乎清一色地来自那些原本就掌握着旧文化资本的家庭。

那么，时务学堂的学生情况又如何呢？时务学堂前后共招三班，头班40人，二、三班各数十人，加上外课生合计200多人。^[15]现在要对这200多学生的身世进行查考似已不可能了，但我们可以从几个侧面进行推测。报考者必得官绅保送。“距省近之府县，由绅士保送，距省远之府县，由官绅保送。……距省近者，必须保送绅士带领同到学堂报名（如系巨绅所保则须有亲笔信为凭）。距省远者，以府县官印文为凭。报名时自行填写三代籍贯。”^[16]绅董之一的张祖同甚至提出7名绅董应每人占额4名，将各有情面之子弟直接送入学堂，免予考试。此提议虽为熊希龄所拒，但它仍提醒我们注意士绅在保送上的影响力。尤其要提到的是，时务学堂之毕业生可有三条出路：“或给予科名仕进之阶……作为生监，一体乡试，或资送京师大学堂及出洋学习，或保荐为使署翻译随员，与南北制造等局。”第一条出路意味着学堂成为继捐纳外又一条跨越院试直接进入乡试或获科名的渠道。因此，在以往科场场域内外进行的权争必然渗透进学堂中。据熊希龄称，他在办学堂中先后接到几百张的条子，但都付之一炬了。^[17]尽付之一炬之说是否属实且不论，但显然可见的是，作为学堂总理的熊希龄面对着由官绅富商织就起来的厚厚的关系网。此外，在学生名额的地理分布上也有可思之处。在初定120名生额中，长沙府占了24名，衡州与永州府各占12名，岳州、宝庆、常德各占10名。据统计，湖南在晚清（自1821至1905年）时期出了385名进士，其主要分布地是长沙府（254名）、衡州府（27名）、岳州府（24名）、宝庆府（22名）、常德府（20名）、永州府（12名）。^[18]在这两个分布中，除永州府有些例外，其余有惊人的对应关系。士绅聚集的地方正是学堂生额最多的地方，而黄自元还向熊希龄抱怨说给长沙府的名额太少。为了进一步证实时务学堂学生与官绅商富出身之间的关系，

我们对时务学堂常为人称道的优秀毕业生的家庭出身进行了查证：唐才质，士人；蔡良寅（蔡锷），农民；李炳寰，幕僚；蔡钟沅、蔡钟浩，士人；田邦睿、田邦瑜，士人；林圭，富家；范源廉，士人；杨树达、杨树谷，士人。^[19]以上11人虽不过是时务学生的一小部分，但也可大致看出学堂学生以出自士绅家庭者为多。此外，兄弟双双入学的情况并不罕见，它表明某些士绅家庭执意希求其子弟接受新式教育，哪怕是以此作为获取科名的手段。

我们现在再来看看新政时期究竟又是谁在办学，谁在受教。由于新政一开始就明言废科举是迟早之事，所以尽管旧文化资本在1905年前并未丧失合法性，但在竞争中已落下风。稍有见识的人已预感到：学堂将成为主要的进身之阶，因此，士绅利用既有的文化优势成为学堂师资的最主要来源：有些经过了留学的“热加工”，有些则以上层士绅的身份摇身而变为学堂监督。1902年，湖南派出第一批共12人赴日短期游学者，其中有举人3人、拔贡1人、监生2人、廪生3人、附生3人。^[20]他们后来成为湖南各新学堂的主要负责人，如举人俞诒庆先后成为官办省高等学堂和半日学堂的总理、监督，拔贡胡元炎成为私立明德学堂的创办人。但“热加工”的数量远不能满足学堂师资的亟缺情况，于是，或所谓望重，或所谓趋新的士绅便成了主要的人选。属于前者的情况有：翰林张鹤龄被聘为省学务处总办兼游学预备科监督，巨绅王先谦由岳麓山长而一跃为省师范馆馆长。属于后者的情况有：师范分路办学后曾分任中路与南路师范学堂监督的戴展诚、曾熙都是公车上书的参与者，原时务学堂的总理熊希龄则担任西路师范学堂的绅董。^[21]在一份1908年统计的湖北学堂3121名教职员身份表中，具进士身份的2.24%，举人9.68%，贡生13.1%，生员40.6%，监生7.3%，有官职衔者9.2%，其他仅占17.84%。^[22]这即是说在1905年废除科举后都还只有17.84%的学堂的教员完全没有科场或官场背景，那么在1905年之前这个比例应当高得多。虽说其统计的对象并非湖南，但考虑到目前尚未发现湖南这方面的史料，而湖北与湖南毗邻，同在张之洞治下，^[23]该资料对湖南的参照意义还是很大的。

如果说士绅作为最初办学的主体是很容易理解的话，那么受教一方的情况又如何呢？这里我们以中学堂为界，将各式学堂大致划为高级学

堂与初级学堂。高级学堂因其在很大程度上旨在为各类学堂造就师资，所以其招生对象多明文规定为生员以上或具中学根柢者。如京师大学堂师范馆1902年至1906年共有师范生512人，其中422人有传统功名（含举人1人、贡生48人、生员232人、监生84人等），占82%。其中，湖南师范生29人，举人1人，贡生7人，监生7人，廪生3人，增生1人，附生7人，有官职者2人，其他类仅1人。^[24]这类由士绅受西学再教育后又成为办学者，也即所谓“学绅”。学绅既是高级学堂的学生主体，又是初级学堂的教习主体，因而成为二者的桥梁。初级学堂面向的主体是年龄较小的无功名者。问题是贫家子弟是否就此得到较以前更多的受教育机会呢？1902年学堂初兴时，湖南曾决定在省会先办12所半日学堂，专门招收贫家不能就读者，半日读书半日佣生，每生可得日给津贴缗钱10文。到1905年春，半日学堂被改为初等小学。当时长沙已有小学堂40所。为达到多设学堂目的，便将每所学堂费削砍到每年360串以内，原来半日学堂给学生的津贴被取消，仅供其书籍、纸笔、墨砚及每年每人一套衣服。这40所初小的分布是：有27所集中在城厢内外，离城不到5里；而其余13所分散在离城10里到120里的广袤乡土上，平均8里多才设有一所初小。^[25]考虑到长沙作为省会城市对教育的相对重视，其他地方在方圆多少里才会有一所初小就要大打疑问了。对贫家子弟而言，按额取士这道有形的限制取消了，但仍面临着无形的限制：日见高涨的教育费用（详见稍后的分析）。无论是学费之高，还是地距之远，都使新教育之于贫家子弟成了一种奢侈品。

由此可见，新文化资本从一开始并没有给被统治阶级带来多少机会——它无论是在教习还是在学生方面，基本上掌握在权贵富绅之家。新旧两种文化资本的赆赆体现出的不是统治阶级与被统治阶级的对抗，而是统治集团内部的流动与惯习的再塑造。

这种情况在1905年后有没有发生什么变化呢？根据表1-1、表1-2、表1-3与下文的表1-6，我们可对湖南清末民初受过新式教育的73人作一个出身分析，结果发现：出身官宦的25人（含高官出身12人），出身士人的26人，出身富家与商人的10人，出身农民与贫家的12人。文武官员、士绅富商的子弟在其中占了83.6%之多。我们再以手头可得的湖北与广东的资料来对湖南的情况作对照。苏云峰与贺跃夫分别估算出清末

受过近代“再教育”的湖北、广东士绅各为21837人与25070人。^[26]据《宣统元年分第三次教育统计图表》，湖北、广东学生数分别为99064人与86437人。因此，我们可以估算出这两个省士绅在学生总数中所占的比例分别约为22.0%与29.0%。尽管获科名者中确有一部分系贫苦出身，但因为学堂里还有相当多未得科名的权贵出身者，故可以推断，这两省官绅富商的子弟在学堂学生中的比例应该远高过30%。^[27]

再从史料细察我们所研究的湖南那些出身寒士与贫家农民的进学者的家庭背景，可以发现几代赤贫出身的人极少，而由原来的殷富而堕入破败的人（即所谓“破落户”）占了不少的比例。家庭破落各有其具体情况，但失父是主要的原因之一。因为中国历史上长期是一个男权社会，父亲是一个家庭的核心，父亲早逝会给一个家庭（哪怕是原来的官绅之家）带来几无可阻的地位下降。在上述那四个表中仅就已知材料统计，受新式教育者中有3位士人出身、4位贫家出身、2位商人出身、2位不明出身，合计11人早岁丧父，占统计数的15.1%。最引人注目的是，我们的统计对象中只有12人出身贫家，而其中竟有4人幼年失父。为什么那么多破落户执意让子弟进入新学堂呢？韦思蒂曾在分析江西山区新式教育的最初发展时指出：破落的下层精英户比一般人更急于抓住新式教育这个机会——培养出一个新生的才子是挽救中衰家运的最后一线希望。^[28]这个分析观之于湖南，也很有启发。中国近代教育史研究的开创者、湖南19世纪90年代出生的舒新城在其自述中便专门分析过小家庭中母子的关系类型对孩子受教育期望值的影响。^[29]也许学堂只有对那些在科举时代从富贵阶层败落下来的家庭才意味着是某种重新上升的机会；而对几代赤贫出身的人来说，无论是科场还是学堂都不可能给他们带来多少上升的机会。当然，证实这一点还须作进一步的分析。

2. 总量分析

废除科举使前此几年一直在迅速爬升的留日潮在1905年当年达到了高潮。我们未见到该年湖南留日学生数的统计史料，但可以作一个粗略的估算。在1904年10月的留日生统计中，湖南籍学生有401人，占全部留日生数2852人中的14%。^[30]如果仍参照这个比例数，那么，在1905年全国留学生猛增到8000—10000人的情况下，^[31]湖南留学生可能有千人之多。此后，清廷对留学政策进行了调整，要求国内中学堂以上毕

业的方可出洋。这才使留学热逐年降下来，学堂则得以蓬勃发展起来。湖南的新式学堂发展情况见表1-4。

表1-4 湖南1905—1909年的学务统计（括号内为该项占全国的比例）

年代	1905	1906	1907	1908	1909
学堂	245（2.96%）	486（2.0%）	731（1.93%）	1027（2.14%）	1437（2.4%）
教员	？	？	2593	3372	4069
学生	10232（3.95%）	19825（3.6%）	30201（2.9%）	41996（3.2%）	52229（3.18%）

（资料来源：《宣统元年分第三次教育统计图表》；王笛：《清末学堂与学生数量》，《史学月刊》1986年第2期。）

我们可以就湖南的学堂师生数与以往的士绅数作一比较。1909年，湖南学堂学生为52229人，姑且以湖南1910年的2058万人口数来估算头一年的人口数为2000万，则学生在全省人口中的比例数约为0.26%。而据张仲礼的估算，湖南在太平天国后士绅阶层在人口中的比例为2.2%。^[32]张仲礼这里所说的士绅阶层包括了士绅的家庭成员。按照每户士绅家庭平均4—5口人，那么，我们可以估算湖南士绅在全省人口的比例约在0.48%—0.6%之间。这说明作为士绅的替代——学堂学生（其老师也多是学生生涯中走过来的）在人口中的相对比例不是增加了而是下降了。从全国来说，在新式教育发展最快的1909年，学生在全国人口（约4亿人）中的比例也不过0.41%。这个比例不仅远远不能与日本同期的比例（12.65%）相比，而且比之太平天国起义后士绅阶层在全国人口中的比例（1.9%）也是大大减少了。^[33]

3．学费分析

如前所述，要能进入科场，首先就得有一定的经济条件与闲暇时间。不过，由于多数传统教育机构（如书院、义学和私塾）或免费或收费极低，而以“四书五经”为经典、以死记硬背为诀窍的传统教育也无须多少书本笔墨等费用，所以，进科场本身的主要费用是周期性的赶考费用。现在要进学堂同样必须有金钱与时间，而这两方面的要求都远高过科场。

首先从学堂的布局来看。越是高级的学堂越是设在大城市，而学堂

教育的真正重心也在高级教育上。实际上，在张之洞等人制定的学堂层级中还有两个比京师大学堂毕业更高的层级未及言明：即留学西洋与东洋。当时流行着所谓“西洋一品，东洋二品，中国三品”之说。从县城经中等城市、省会到京城、东洋和西洋的地理距离也正是各级学堂间的社会距离。要真正将新文化资本操持在手，就必须至少有毕业于中学堂的资格。因为按照《学堂奖励章程》，优级师范学堂以上的毕业生可以获得举人以上科名，而要获贡生以上的科名，至少得毕业于中学堂。学堂出身的层级越高，获得新文化资本的竞争力也越强，但要跻身于这个竞争中，首先就得有跨越地理障碍的资本。去学堂的路费和宿费比以往的赶考费用高得多。1906年留学英国的每年官费为192英镑，留学法国的每年官费为4800法郎，留学德国的每年官费为3840马克，留学美国的每年官费为960美元（折合大洋1716元），留学日本的每年官费大约为840日元（折合大洋600元）。而官费生比例自1906年后逐渐下降。1906年官费生占留学生的65%，到1910年官费生仅占留学生的50%了。^[34]显然，自费留学是连小康家庭都难以支撑得起的。对于多数农家子弟来说，往往难以筹足到国外或京城、省城乃至各府所在地上学所需的那笔旅费、宿费。从这个意义上说，各级学堂间的地理布局既是文化资本的布局，也与经济资本的分布密切相关。

再从时间来说。学堂几乎实行的都是全日制教学，且中学堂以上的学堂大多要求学生住校，因此，学生进入学堂必须把全部时间都投在学堂里。这与参加科举的人大部分时间住在自己家里的情况完全不同。

而更大的变化则是学堂要求交学费。在《癸卯学制》中明确指出：“除初等小学堂及优级初级师范学堂均不收学费外，此外各项学堂，若不令学生贴补学费，则学堂经费必难筹措，断无多设之望，是本欲优待而转致阻碍兴学矣。”^[35]另外，学生所需的书本笔墨等费用也较前增高了许多。那么，到底需要多少学杂费才有望入学呢？我们可对湖南1909年的情况作一粗略估算。该年学堂岁入中有41452元来自学生缴纳。^[36]以52229名学生平均计算，每名学生每年须缴纳4.6元。由于小学生人数比例达38%之多，所以可以推断，中学堂以上的学费远不止这个平均数。但即使是这个数字，较之传统初级教育（如私塾）的学费也是成倍增加了。如果加上前述的旅费与宿费等，则总的学杂费更超过了

这个平均数。据张謇对江苏南通地区的估算，在20世纪初，一个家庭要送一个孩子上初等小学，每年需花35—50元的总学费（而传统私塾的学费不过是几元）。当时，一个普通农民每年平均收入仅12—15元，而在张謇工厂的工人每年也只有50—100元的收入。1912年35元相当于18亩中等地的年租或该地40%的收成，而当时农民平均占地仅14亩。

[37]1906年湖南西路学堂每学期的膳宿及杂费就高达50多元，一年即要100多元。[38]汪一驹对20世纪30年代的学费有一个测算：一个家庭有30亩地才能支持两个小孩上初小，有50亩地才能支持一个小孩上高小。[39]比较一下这几个测算，就可以看出他们所提供的情况是大致相当的，所以，舒新城将当时的情形称之为：“学堂重地，无钱免入。”[40]

如果说科场场域以考试的方式来实现文化资本的积累还有一定风险性的话，那么，在学堂体系中尽管依然存在着考试，但它在实现学堂经历所代表的文化资本的垄断与积累上已不构成阻碍了。是否完成学业并不影响其地位获得，这里最重要的是入学资格的取得和维持——它在很大程度上体现的是文化资本与其他资本尤其是经济资本的直接交换关系。在留日潮与学堂热中，1901—1909年曾有34080人留日，仅1458人正式毕业，占留日生总数的4.3%。1909年国内学堂有在校生共1639641人，可是，1905—1909年五年累计的毕业生才68082人，不到1909年在校生数的4.2%。[41]但无论有否毕业文凭，只要有高等学堂经历（尤其是留洋经历），便可以在当时的社会位居上层。汪一驹曾统计了1916年380名各方面上层人士的教育背景，发现有15.5%的人出身国内新式学堂，33.7%的人曾留过日，16.2%的人曾留学英美等国，只有35%的人出身于传统教育。[42]这个统计表明了1905年后谁有过学堂经历尤其是有留学经历，谁就可能在过渡社会中占据支配地位。

4. 结构分析

从表1-4可知：湖南的学堂与学生数在1905—1909年的五年内分别增长了4.86倍与4.10倍，教师数则在三年内增长了0.57倍。这个涨幅是不小的；不过，其绝对数在全国所占的比例并不大。我们以1909年的数据为例来进行两项比较分析。首先是对比湖南学生数在全国的数量比与位次。在清学部第一次教育统计中，湖南的学生总数在全国仅占3.18%，这个偏低的比例在全国当时23个省中还能排在第9位。这证明学堂在各

地的分布是极不平衡的。事实上，仅直隶、四川两地合计的学堂数与学生数就分别占全国总数的37.0%与35.8%。与此同时，黑龙江、新疆两地合计的学堂数与学生数却仅占全国总数的1.10%与0.86%。^[43]科举时代学额的规定维系着各地区间士绅数的大致平衡。而今学额的取消使各地因经济文化基础、地方官绅的态度等各种因素而在学堂发展上呈现出巨大的差异，沿海与内地、内地与边疆的差异尤为明显。这实际上为一些地区对另一些地区的支配提供了可能，并促成了地方主义在日后的兴盛。

再从学堂体系来说。1904年后，从蒙养院到高等学堂的各级学堂发展得很不平衡。我们将湖南1909年的情况列入表1-5。

表1-5 湖南1909年各级学堂的统计

	学堂数（所）	学生数（人）	教员数（人）	出入数（元）
专门学堂	7	1060	64	10095
实业学堂	17	1531	100	139036
优级师范学堂	1	320	25	53816
初级师范学堂	15	1647	142	135143
中学堂	47	3992	428	246880
高等小学堂	141	8740	773	302391
两等小学堂	166	8509	671	133606
初等小学堂	833	25061	1680	155297
蒙养院	1	100	3	2734
半日学堂	11	283	12	718
女学堂	22	992	111	16494
合计	1261	52235	4009	1196210

资料来源：《宣统元年分第三次教育统计图表》（1909）

从表1-5可见，湖南1909年中学堂以上的学堂仅87所（占全省学堂数的6.9%），学生数仅8550人（占全省学生数的16.37%），教师数仅759人（占全省教师数的18.93%），但其岁入数竟高达584970元，占全省学堂岁入的48.90%。也即是说，中学堂以上的学堂每所平均岁入达6723.79元，而中学堂以下的学堂每所平均岁入仅520.65元，二者相差近13倍。在清末的学堂教育中，整个资产重点都投在中学堂以上的高

级教育上，中学堂以下的初级教育尽管对象较多，却因学堂散布、资产紧缺而多处于发展无力状态，许多小学堂仅是对原来的书院加以简单的改装门面而成。这种不平衡联系到学堂居所就更加凸显。京师大学堂、高等学堂、专门学堂、实业学堂、师范学堂全部集中在京城、省城或其他重要的城市，中学堂基本上都设在各府、厅、直隶州的所在地，小学堂也多设在州县所在地。这即是说，学堂如此布局基本上将农村排挤出去了：新文化资本成了城市的专利，城镇对乡村的文化支配结构也由此而确立。而在学堂体系内部，由于对高级学堂的倾斜，又确立起大城市对中等城市，中等城市对县城的文化支配。在科举时代的大部分时候，科场层级尽管实际上体现了权贵富家对平民寒士的支配，但并没有明显地与城乡分割结合起来。传统礼仪规定的为父母丁忧使宦游在外的官员与其农村家乡始终相连，而多数士绅也愿意留居乡间充当一位民间领袖的角色。不过，自17世纪以来，由于商业的发展，城市的繁荣及乡村的动荡等原因，乡居的绅宦家庭越来越多地向城镇迁移，“不在村地主”日渐增多，城乡分割线与经济资本支配线开始重合起来。周锡瑞将中国士绅城市化的产物就称之为“城市改良派上流阶层”（即新的上流阶层明显有别于旧式士绅阶层，又还未成为资产阶级）。^[44]学堂的布局进一步使城乡分割线与文化资本的支配线相合。

总的说来，虽然1905年后学堂经历是一种新的文化资本，但把持这种文化资本的仍主要是原来的官绅富商之家。学堂提供给平民寒士的上升机会在总量上相对下降的情况下，能够孤注一掷抓住那点滴机会的大多是已没落下来的富家，新文化资本并未成为原来的被支配阶级用以改变自己命运的有力武器。

不过，1905年后社会支配关系也发生了一些非常重要的变化。首先，统治阶级的内部结构发生了变化。在科场中，绝对意义上的统治者只有皇族，官绅富商都是统治阶级内部的被统治者，他们至多只能获得对科场的部分控制权。而在学堂中，皇权被虚置了，官绅富商获得了全面的控制权。其次，遮蔽支配关系的合法化机制被破坏了。科场“前台”的一整套机制不仅使统治阶级内部得以整合，而且还使被统治阶级也认同了这种支配关系从而使这种关系有了合法性；但在学堂中，受教育

者对未受教育者、受高等教育者对受初等教育者的支配关系是与富人对穷人、城市对乡村、沿海对内地（及内地对边疆）的支配关系不加遮掩地结合在一起的。所以，学堂已经无法使既有的社会支配关系合法化了。无论贫富贵贱均被科场所吸附的场景与顽绅拒斥学堂、乡民怒烧学堂的场景构成了鲜明的对照。

（三）学生的反体制冲动：一种特殊惯习的形成

在科场场域中，是士绅惯习推动着社会支配关系的再生产。既然社会支配关系未发生根本性变化，那士绅惯习是否还会继续作用于学堂呢？我们先来分析第一代新式学生的生活史。我们这里所说的第一代新式学生是指那些1895年后未曾进过科场，或未获得过科名，或至多获得过生员科名、主要在新式学堂受教的一代人。

1．湖南第一代新式学生的生活史

表1-6 湖南第一代新式学生的生活史（1895—1913）选录

姓 名	出生年份	家庭出身	教育经历	主要活动
宾步程	1879	？	两湖书院；1900年赴德入柏林工业大学	在德入同盟会，回国任湖南高等工专校长
陈天华	1875	寒士	资江、岳麓书院；求实学堂；1903年留日	参加拒俄运动，撰《猛回头》，组织华兴会，参加同盟会，后以死警世
曹典球	1877	官宦	时务学堂；留日	1903年应经济特科试成进士。在学堂与湖南学务公所任职

续表

姓 名	出生年份	家庭出身	教育经历	主要活动
方克刚	1887	?	学堂	任教学堂；1910 年办妙峰中学
葛 谦	1885	?	长沙农校，留日	参组光华会，入同盟会，谋杀权贵不成。后任教学堂；又参与起义，遇害
何炳麟	1871	士人	书院，1900 年成生员，后入学堂，1903 年留日	学堂任教，办南路公学
胡 瑛	1888	?(幼丧父)	学堂；留日	入光华会，组织科学补习所，参加同盟会。因参加起义坐牢
黄 瑛	?	?	学堂	1903 年办女学，1909 年任议员
焦达峰	1887	士人	县小学堂、湖南高等学堂，留日	联络会党组织反清活动，组织共进会，1911 年任湘都督，后遇害
焦达人	1891	士人	1907 年入学堂，后留日	入同盟会，组织会党
蒋翊武	1885	工人	1904 年入西路师范，1906 年入中国公学	因参加革命被西路师范开除。1906 年入同盟会；组织文学社
宁调元	1883	士人(幼丧父)	书院；1903 年入明德学堂，1904 年留日	入华兴会；办中国公学、办报刊。1906 年主持陈天华、姚宏业的安葬
李剑农	1880	富农	中路师范；留日、留英	入同盟会
李六如	1887	商人(幼丧父)	经馆；小学堂；留日	在新军参加反清活动
李锡畴	1891	?	小学堂、中学堂，留学东京工业学校	入同盟会，参加学生军，1913 年组织暗杀团
黎锦熙	1890	士人	1905 年成生员，1912 年优师毕业，留日	学堂读书、任教
凌盛仪	1872	富家	1904 年留日	入同盟会。1907 年毁家资办学
刘道一	1884	差役	1904 年留日	入华兴会、同盟会，参加反清革命

续表

姓 名	出生年份	家庭出身	教育经历	主要活动
林 主	1875	富家	时务学堂，留日	参加自立军起义，后遇害
林伯渠	1885	士人	西路师范；1904年留日	1905年入同盟会，后在长沙办学
聂雁湖	1870	?	留学日本早稻田大学	参加自立军起义，入同盟会；任教学堂，办地方自治讲习所
欧阳予倩	1889	巡抚	1903年留日	学堂读书
欧阳振声	1881	?	学堂，留日	入华兴会、科学补习所、同盟会，参加反清革命
仇 鳌	1879	士人	生员（1902年）；留日	入华兴会、同盟会，办学
任凯南	1884	?	学堂、留日	入华兴会、同盟会，参加反清革命
舒新城	1893	农民	书院；学堂，留学预备科	在各学堂任教
苏 鹏	1880	?	留日	参组拒俄运动与暗杀团；学堂任教
栗戡时	1882	?	留日	1909年任副议长；参加护路运动
唐群英（女）	1871	提督	1904年留日	入华兴会、同盟会，学堂任教，办报刊，办女学
覃 振	1884	士人	书院；常德中学	参加反清革命，入同盟会
田兴奎	1874	提督	肄业于西路师范，后留日	入同盟会，在湘西办学办报
危道丰	1884	?	1902、1904年两度留日	任教南路师范
吴景鸿	1876	?	书院；1910年入明治大学	参加华兴会、同盟会，任教学堂；1912年任湖南教育司长
徐特立	1877	士人（过继）	学堂；1902年留日	在湘办学，入同盟会
萧翼鲲	?	?	明德学堂；留日	入华兴会、同盟会，参加反清活动，1912年任议员，法政学校校长

姓 名	出生年份	家庭出身	教育经历	主要活动
向 桑	1864	?	留日	学堂监督，1909 年任议员
杨树达	1885	士人	校经堂，时务学堂；留日	任教学堂
禹之谟	1866	商人 (30 岁丧父)	1900 年留日	参加自立军起义，开办实业，创办中学，入同盟会，任湘商会与教育会会长，发起公葬陈天华、姚宏业
姚宏业	1881	?	1904 年入明德学堂；留日	1905 年入同盟会，参加学运；回国办中国公学；1906 年以死明志
周震麟	1875	官宦	两湖书院，1905 年入日本法政大学	在湖南高等学堂任教务长，参创华兴会，入同盟会
朱剑凡	1883	官宦	留日	1905 年办周南女学
曾宝荪 (女)	1893	高官	浙江高等女校，留学伦敦大学	学堂任教
张汉英 (女)	1872	?	长沙女学；留日	1905 年入同盟会；后办女学

本表资料来源：同表1-1。

上表所列的43人同属中国第一代新式学生，他们在1905年废科之时平均年龄才25岁。尽管早年或多或少都接受过传统教育，个别人还获得过生员科名，但他们自青年起所受的新式教育显然对其人生观的形成有更显著的影响。这时候很多人已不再像上一代人那样都挤在速成教育大军中了。他们中有了毕业于德国柏林工业大学、英国伦敦大学、日本早稻田大学、明治大学这样的名牌院校的学生，有了从县立小学堂到中学堂再到高等学堂接受完整新式教育的学生，也有了若干在近代史上第一次走进新式学堂或出洋留学的女学生。不过，他们的最大特点还不在此，而是在于他们与政治活动尤其是反体制活动有如此深的纠葛。在这43人中，仅参加自立军、华兴会、同盟会等革命活动的就有28人，还有3人成为第一届省咨议局的议员。第一代学生中尽管开始出现科技人员、新闻记者、现代学者、实业家、艺术家，但涌现得最多的、最突出的显然是政治斗士、职业革命家。同盟会成立最初两年即以学生为主体，而在979名会员中，湖南人就有158人，占了16%，是各省人数最多的。^[45]读书与政治的密切联系一如既往。但在科举时代士绅是与清廷的一官半职相连的，而在1905年以后学生是与立宪改革或反清革命相连的。正如巴斯蒂所指出的，士绅（她将第一代新式学生包含在“新士

绅”行列中)与统治者的关系在1906年前后发生了断裂：即在1901—1906年时，两者基本上属于合作关系；而在1907—1912年时，两者已变成了对抗关系。^[46]究其实，是因为统治者要将教育作为维系政治秩序的工具，士绅则要将教育作为变革政治秩序的工具。废科兴学本来是两者基于应急救时的共识，但统治者要救的是自己的地位，而士绅要救的则是日蹙的国势。当然，我们应该在此做一点重要的补充：对于许许多多为士绅惯习所浸染的人来说，本来已对科举寄托了多年的梦想、付出了如许的心血，而今科举的废除破除了他们的梦想，也使其心血为之白流。尽管为了谋得已经大大贬值的科名与可能性骤减的官职，他们如今不得不改换门庭，进入学堂或出洋留学，但他们的利益被侵害使其难以对晚清统治者抱着死心塌地的忠诚了。^[47]事实上，在立宪与革命队伍中有相当多的学生，主要不是出于民族主义的激情，而是出于追逐个人利益混迹其中。不过，民族主义之追寻也好，个人利益之诉求也好，都是与清廷离心离德了。

正是在这一背景下，出现了一个奇特的现象：科举时代主要产生的是体制内知识分子，而在20世纪最初的几十年中反体制知识分子却成了对中国社会影响最大的知识分子类型。

我们把1895年的公车上书视为科场场域的转折点，其理由之一是它可谓科场发生的第一次大规模的集体行动。科场的一大特点是考生集体行动的可能性极低。赴考前考生多分散在规模很小、带浓厚私人性质的家塾、蒙馆、经馆与书院里，相当规模的集结只是在应考那几天短暂的时间里。而考生又是被无数迥异的背景线所分割开来的，其唯一的共同纽带只是参与对科名的残酷争夺。在科场上，考生是以某个个体及其站在他背后的家族单独面对着考官及其理论上所代表的唯一仲裁者——皇帝。如果说他们还有什么集体行动的可能的话，那只能是他们发现了对其科名及其所代表的文化资本的共同威胁的存在。比如，1841年9月，广州府试诸生曾联合罢考知府余保纯主持的“汉奸试”。又如，1875年，湖南乡试诸生在北京玉泉山集会，商议捣毁被当时士人指为“不见容尧舜之世”的郭嵩焘的住宅。^[48]当然，在科名被预先“出售”殆尽的情况被披露时，罢考也会成为多数考生的选择。但正如闵斗基所指出的，科场内纵有集体行动，也只是为了考生的个人利益。^[49]在这种前提下，我们

可以想见：科场内发生集体行动的可能性与组织化程度都是极低的。而学堂的情况则判然有别——它天然成为培植学生集体行动的场所。

2. 学堂与学生的反体制冲动

我用“学生的反体制冲动”一词来描述学生热衷于政治的社会心理动因，这种冲动主要是在新式学堂的特殊环境下孕育出来的。

（1）学生与家庭纽带的松动

科举时代的读书应试都绝非只是考生个人的事，而是关系到整个家庭乃至宗族的维系（对富家来说）或获得（对贫家来说）。所以，一个孩子的读书应考生涯从一开始就寄寓着一个家族多年的心血，而他一旦金榜题名也必负载着对这个家族的照顾、提携义务。考生既受着全方位的关心，也同时受着全方位的牵扯。他首先是属于他的家族而非他自己，他在父母身边读书备考，随时受到父母的关心与监督，富家子弟到书院读书甚至有仆人陪读侍候。但位居于大大小小城市里的学堂则几乎无一例外地要求学生长年累月地过着寄宿生活。尽管学生的读书费用全靠家庭提供，但他们与家庭互动的的时间较以前少了很多。正如莎瑞所指出的：对于一个从十余岁就开始长年在远离家乡的学堂生活的孩子来说，尽管他仍知道肩上背负着家庭的厚望，但老一辈士绅惯习对他的思想影响日渐式微。^[50]如果说上一代在严父慈母身边难以成长起一个独立于科场规制之外的自我来，那么，对学堂一代来说，已然松动的家庭纽带使他们有了充分发展自我的机会。对于大户人家中陈腐专制气氛的不满，是许多受过新式教育的学生产生反体制冲动的最初原因。著名作家巴金的《家》写出了一代士绅子弟叛逆的心路历程。他这样表白自己的写作动机：“那十几年的生活是一个多么可怕的梦！……那十几年里面我已用眼泪埋葬了不少的尸首，那些都是必要的牺牲者，完全是被陈腐的封建道德、传统观念和两三个人的一时的任性杀死的。我离开旧家庭，就像甩掉一个可怕的阴影，我没有一点留恋。”^[51]因此，早在废科前一年就赫然出现了这样的言论：“家庭革命者何也？脱家庭之羁轭而为政治上之活动是也，割家族之恋爱而求政治上快乐是也，拒家族之封建而开政治上之智识是也，破家族之圈限而为政治上之牺牲是也，去家族之奴隶而立政治上之法人是也，铲家族之恶果而收政治上之荣誉是

也。”^[52]从这位号称“家庭立宪者”的作者与家庭的决绝态度看，他想必是新式学堂的过来人。实际上，上过高级学堂、留过洋的学生很少再回到他们的父母身边了：农村或大小城镇出身的人大多集聚游移在京城、省会或少数几个大城市中。因此，他们对父母的反叛是少有后顾之忧的。学堂已使他们成了曼海姆所谓“无社会依附的知识分子”（socially unattached intelligentsia）了。^[53]

（2）同质群体的碰撞激荡

在科场上，同蒙“考生”之名，但无论是家庭背景还是在年龄地位上都有着巨大的差异。1905年后的学堂虽仍有部分三四十岁的老童生，但十几、二十岁的少年已构成了学生的主体。如前所述，由于新教育的费用高昂，所以，能走进同一所学堂的学生，其家庭背景的差距一般不会过于悬殊。即使有，同样的少年意气、血气方刚也会使城市气息与乡土文化相撞而又相融，同样的青春的激荡、理想的召唤也会填平家庭背景与生活习惯间的距离。他们刚刚从家庭的怀抱中挣脱而成长出一个萌芽状态的自我，现在又自然地让这些稚弱的自我相互呼应联结起来，增添独立成长的勇气与能力。

（3）书刊的鼓动与社团的组织

如果说一个学堂只是上百名学生的集结地，则在那里发生集体行动的规模既不会很大，也难以与其他学堂的类似行动相互呼应和联结。但事实上，学堂内外书刊的流传与社团的组织活动使学堂成了学生进行更大规模联结的基地。我们这里所指的书刊不是学堂的教科书，而是私下流传的启蒙性书刊。在1895—1913年间走在思想最前列的康有为、梁启超与孙中山、黄兴等人也都极其重视报刊宣传工作。早在湖南戊戌维新时期，《湘学报》与《湘报》便成了维新的思想阵地，而时务之类新学堂正是传播这些报刊的主要渠道之一。维新失败后，思想阵地转到了日本。仅由湖南留日生主办的著名报刊就有秦力山1901年办的《国民报》、1902年由杨度等湖南留日同学会办的《游学译编》（杨度于1907年又办了《中国新报》）以及宋教仁于1905年主持的《二十世纪的支那》等。同时，还有杨笃生的《新湖南》、陈天华的《猛回头》等著述以小册子的形式广为散布。^[54]由于湖南留日学生数量很大，而他

们回国后又多曾在各式学堂任教，所以，那些被官方视为“洪水猛兽”的禁刊禁书就这样势不可当地冲进了学堂，深深影响了正处于欲求独立却又还不知所向的学生们。严格说来，每一代人从根本上塑造了自己一生路向的书刊大抵都是少年时期由于某种因缘偶然读到的某几本书刊。对于1895—1910年在学堂里成长起来的那一代人来说，产生这般刻骨铭心般影响的无疑是严复的《天演论》与梁启超主笔的《清议报》《新民丛报》。^[55]自1889年4月《天演论》初版以来，在随后十余年里就发行了三十多个版本。直到新学兴起，其盛誉历久不衰，成为中国出版史上空前的景象。而梁启超在1898—1907年主笔《清议报》和《新民丛报》时，以一支“如椽之笔”打动了整整一代学生。即使是那些后来选择了革命道路的人也少有例外地是由严复或梁启超打开他们最初的视域，播下最初的变革火种的。学生们借此意识到自己不仅仅是属于一个家庭或一所学堂的，而且首先是同属于这个梁启超所谓“过渡时代”的。正如1904年《湖北学生界》中有人所说的：“二十世纪之中国，学生之中国也。其兴也惟学生兴之，其亡也惟学生亡之。……呜呼，美矣哉学生之位置！呜呼，重矣哉学生之位置！”^[56]

既然学生在思想上受到了自成一“界”（学生界）的影响，那必然随之表现在实际的行动上，社团遍兴便是这种情况。维新时期，南学会等湖南若干新型社团的崛起打破了清廷维持已久的禁令，团结了一批开明士绅与学生。湖南在戊戌之后几年短暂的沉闷之后，于1901—1904年又涌现出8个新型社团。这类社团多基于开明士绅与学生的结合，其表现形式有三种：一是学生先建立自己的社团，然后与开明进步人士对等结合；二是开明士绅在其社团内附设学生组织；三是学生以个人名义加入新式社团（这种形式最为普遍）。如华兴会会员多达500人，其中许多人是湖南明德、经正、实业等学堂学生，而归国留学生则担任各校教职。同盟会1905—1907年可考出身的369名会员中，国内学堂学生与留日生竟有354人之多，占了近96%。^[57]社团成了学生刚被唤醒的主体意识和民主意识的演练场，为其采取更大规模的集体行动做好了组织上的准备。

（4）学堂高压的反冲力

上述三方面造成的学生独立意识与社会责任感的普遍唤醒绝对是清

廷所不愿看到的，早在《癸卯学制》中便明文规定了“学生不准妄干国政，暨抗改本堂规条”。1907年学部又颁布了《严禁学生干预国政事致内务府咨文》，称“不率教必予屏除，以免败群之累，违法律必加惩戒，以防履霜之渐。……（倘各官员）仍敢漫不经心，视学务、士心为缓图，一味徇情畏事，以致育才之举转为酿乱之阶，除查明该学堂教员、管理员严惩外，恐……（各有关官员）均不能当此重咎也”。^[58]这使得学堂监督们即使仅为保住其位置都须对“酿乱之阶”严加防范与惩戒。如此行径虽也会震慑住部分学生，但对于许多眼界已开、志向已立的学生来说只会增添他们的逆反心理。因为学堂并没有将学生的心收拢的内力。不伦不类的课程、新瓶旧酒的腐儒、残缺不全的书籍、虚张声势的管理，这一切都让已受新潮熏染的学生们失望与厌倦。当时有人对学堂总办勾勒过这样一幅漫画：“为总办者，受千钧之重任，担教育之巨肩，求一二有名无实乡村蒙塾之教师，使用其毒下戒尺之手段，以压服国民希望之学生。左挟四书五经，右执义之楷法，戴尘堆之破帽，着方袖之套文，道学先生、古文名家，一一登场，万夫失色。”^[59]那个时代著名的学潮人物郭沫若曾如此说道：“对于学校的课程十二分不满意，能够填补这种不满意的课外研究又完全没有，我自己真是焦躁到不能忍耐的地步了。……学生在教课上得不到满足，在校内便时常爱闹风潮。……因为少年的各种能力他总要寻出发泄的机会来消费的。”^[60]对比一下那幅漫画与这番心态的自白，就可看到学堂的高压只会为同学少年的反体制冲动加上一个反冲力。

学堂之设按其“中体西用”“保教益智”之旨本是想通过课堂正统文化的传输培养“应时救急之才”。但对于无衣食之忧、父母之训、家室之累，却有青春之激荡、眼界之开放、同道之砥砺的学生来说，通过学堂这个基地孕育的却是反体制冲动。借用曼海姆的话来说，学堂本是统治者意欲灌输意识形态之地，不料却成为培育乌托邦思想的温床。^[61]据统计，1905—1911年间全国各地学堂爆发的学潮，见诸报端的就有347起，其中又以集体罢课为主，共有178起；另有退学风潮84次。在这些学潮中，有220起是由于对学堂内部的不满，另有14起是为了反洋教习与教会。^[62]

3. 反体制冲动下的老师与学生：个案分析

（1）禹之谟与徐特立^[63]：个案对比研究之四

禹之谟与徐特立都是在湖南第一代学生中享有盛誉的教师（他们本人都是新式学生出身），但他们的早年经历有很大差别，其历史影响也各具特点。

禹之谟出身商家，小时虽好读书，却根本厌弃科举，一成年便在军界与商界辗转谋生，与旧学并无瓜葛。1897年他与谭嗣同、唐才常、毕永年交好，后来参加了自立军起事。1900年，年已34岁的禹之谟赴日留学，1902年回国后从事实业。但从1905年起，禹之谟开始重视新式教育的发展：他先捐资办了湘乡驻省中学、邵阳驻省中学（此举后为其他各州府学绅所效），次年又创办了唯一学校，招收了许多因闹学潮被开除的学生，并在校内暗设一阅览室，备有《新湖南》《警世钟》等书刊。由于他在商界、学界的声望，他同时被举为湖南商会会董、教育会会长与学生自治会干事长。从唯一学校之设便可看出禹之谟的用意何在。他实际上成为那些年湖南学界风潮的主要鼓动者：或者率众收回路权，或者领军抵制美货。然其中最有影响者莫过于他在1906年发起的各校学生公葬陈天华、姚宏业与痛惩阻碍学运的长（沙）善（化）学务处总监俞诒庆的活动。参加公葬的长沙各校学生竟达到数万人的规模。“适值夏日，学生皆着白色制服，自长沙城中望之，全山为之缟素。”虽然后来禹之谟本人为学运献出了自己的生命，但由他揭开了湖南日后轰轰烈烈学运的序幕。

徐特立出身农家，从9岁开蒙起走过了由旧而新的受教历程。转折点是在他1905年28岁那年发生的，那年他参加县试落第，也由此结束了以往在蒙馆、私塾间受教传教的生涯，开始在由周震麟任校长的宁乡师范就读。毕业后，他先与同学合办了一所高小，后又应聘到朱剑凡任校长的周南女校任教。他当时有两件事名扬湖南：1909年在反对铁路国有的运动中，他参与组织了长沙公私立学校的罢课罢教活动；同年在长沙修业学校的一次时事报告中，他竟自断左手小指，以示对西方列强欺凌中国的愤恨。1910年徐特立赴日考察，回国后在多所学校任教。

对比一下两人的生活史，耐人寻味。禹之谟阅历丰富，视野广阔，自小未受过传统教育的羁绊，又素与谭嗣同、毕永年、黄兴一类人物交

好。所以他所从事的教育具有鲜明的革命性是很可理解的。而对徐特立来说，28岁时还在应中国最末一届科试，平素温文尔雅，1910年前又是足不出湘，人不离校。那么，他后来能表现出率众罢教与断指明志的决绝，颇能看到时代风潮打在那代人身上的烙印。

（2）舒新城与李六如^[64]：个案对比研究之五

在众多的1890年前后出生的湖南学生中选择当时还默默无闻的舒新城与李六如作个案，是因为前者经历过完整的学堂教育，而后又开创了中国近代教育史研究，其个人自述自有其独到真切的感觉；而后者著有一部以其个人经历为主要素材的小说《六十年的变迁》，为 he 在那个过渡时代中的心路历程留下了很好的写照。

舒新城1893年出生在湖南溆浦一个农家。自5岁开蒙起断续读了8年的私塾，19岁进入本县鹿梁书院，次年转入县立高等小学堂。那时进学堂也须考试，但录取面较宽，还暂未开始收学费，使他得以上了小学堂。他在感情上并不喜欢学堂那整齐划一的生活，但与此同时，学堂的阅报室却使他能读到《新民丛报》《安徽俗话报》《民报》与《猛回头》一类书刊，并深深为之吸引。他甚至利用上课时间去默写复述他看过的课外报刊。1910年他到长沙，本拟报考西路学堂，却因学费太高无法承担，只好又回到小学堂。1911年武昌首义的消息刚传到他所在的穷乡僻壤时，他竟要求学校发给学生真枪实弹，操练革命，结果被学校开除。其后他任过教，上过县办自治研究所、省立二师单级教员养成所和长沙游学预备科。1913年舒新城赴武昌就读文华大学中学部。

李六如1887年出身于湖南平江一个商家，7岁即遭父丧，由于母为庶出，备受族人欺凌，故拼力要送他上学做官，以撑门第。于是，十余岁的李六如离家上经馆就读。由于当时八股已废，科试改革，经馆先生鼓励学生读洋书，他也在那时第一次接触到《新民丛报》，并为之心折。1904年在应科考期间，时逢米商哄抬物价，他率众童生与市民冲击了米店。落榜归乡后，到一留日生处受教，并借此看了《扬州十日记》《洞庭波》《猛回头》等书。1905年，他进了县立小学堂，并从一留日教习处接触到了《民报》《游学译编》等违禁书刊。次年，李六如母亲病亡，他随即从军，走上革命道路。

舒新城文墨一生，耕耘于文教事业；李六如戎马生涯，终成一著名的共产党人。两人的人生道路并不相合，但他们在少年时期表现出的相似的行为趋向——或倡导革命被开除，或率众冲击奸商——确可反映出其所置身的学堂及其与之相连的《新民丛报》《民报》对他们的影响力。

4. 反体制冲动：一种特殊形态的惯习

虽然第一代新式学生多出身于官绅富商之家，但左右他们在学堂行动的却是反体制冲动。如果说父母辈的士绅惯习是要维系现存秩序的意识形态，那么学生代的反体制冲动就成了专与现存秩序作对的乌托邦。^[65]反体制冲动一方面在统治阶级内部加剧了皇权的衰落，另一方面又由于反抗皇权支配所导致的最高统治位置的“虚位”，进一步造成官绅富商之间的争斗与分裂。

可以说，反体制冲动是在20世纪初的学堂里塑造出来的一种特殊形态的惯习。说它是一种惯习，是因为它赋予了新式学生一个别样的意义世界，塑造了他们共同行动的力量。但是，这种惯习又是非常特殊的。

首先，这种惯习具有不稳定性。反体制冲动所驱动的主要是对皇权的反抗，而非对原来的社会支配结构的整体重塑，也非对西方支配权力的反抗。它既不曾给以往的被统治者带来更多的上升机会，也无法实现上层的某些叛逆者与下层的广大被支配者的稳固结合。那些多由富家出身的学生在当时有一个著名的口号：“破坏上等社会、提携下等社会”，而他们自居于中等社会。^[66]事实上，破坏上等社会是做到了，提携下等社会却成了一句空话。学生们也许可以背叛父亲争取人身上的自由，但他们在思想上既代表不了以往被支配的下等社会，甚至也无法表达独立的自我，却仍同父辈一样为政治势力所牵制：或者如谭延闿一般将教育作为改良政治的工具；或者如黄兴一般将教育作为革命政治的工具。而政权一旦易手，朝气蓬勃的学生有可能在一夜之间摇身变为暮气沉沉的政客官僚。正如莎瑞所指出的，在第一代学生身后拖着根“士绅的辫子”。^[67]

其次，这种惯习具有去合法性。士绅惯习再生产出来的不仅是支配关系本身，而且是支配关系的合法化；由于反体制冲动只是一种破坏性

的驱力，它虽然也还能使原来的统治阶级的支配关系部分地被再生产出来，却无法将其合法化。这种去合法性又进一步强化了这种惯习的不稳定性。因此，学堂始终无从构型为一个全然有别于科场场域、类似西方学校场域的学堂场域来。我们就此把这样一个特殊的场域称之为“后科场场域”。

由于新文化资本的可移置性（土地显然是不可移置的资本，而科名因与乡土、家族密切的联系而在很大程度上也是不可移置的；学堂教育的特点是使学生拥有了无形的、可移置的资本），后科场场域内的许多行动者已做出了“退场”（exit）^[68]的选择。我们研究一下黄兴、谭延闿、徐特立那几代人的生活史便可发现：他们中许多人虽然都曾在学堂里翻江倒海，但很快就退出了学堂，置身在兵戈相接的军事斗争场域去了。

对于在科场场域时代就存在着对士绅惯习的某些偏离的湖南来说，这种退场选择就更具有典型性。有学者研究中国近代人物的地理分布时发现：在1920年出版的《最近官绅履历汇录》中收有4767人，湖南人仅占5.62%；1941年的2458名大学教授副教授中，湖南人仅占7.2%；1934—1937年全国2万余工程人员中，湖南人只占5.49%；近代科学家中湖南人只占4.71%，文学家中湖南人只占5.8%。但是，在黄埔军校第1—7期毕业生中，湖南人高达28.9%，国民革命军中将、上将中湖南占14.19%，中共早期组织成员中湖南占25.4%，红军人物中湖南有25.22%之多，而解放军上将以上的77名高级将帅中湖南人独居36.4%——这些比例在各省中均高居榜首。^[69]“惟楚有才”的湖南在文教科技人物与军界政界人物中多寡的鲜明对比，既是对湖南后科场场域中强劲的学生反体制冲动的一个绝佳说明，也可以从中略窥教育场域与权力场域关系的演化。

[1] 《中国近代学制史料》第二辑上册，第58—59页。

[2] 张之洞：《劝学篇》，广西师范大学出版社2008年版，第71—73页。

[3] 《清国留学生会馆第五次报告》（1904）。

[4] 希尔斯：《传统和现实之间：一个东方文明古国的科技与文教界》，李凭等译，山西科学技术出版社1991年版，第1—31页。

[5] 叶启政：《制度化的社会逻辑》，第153—187页。

[6] 留学的普遍开展也同时产生了一个似乎足以反拨西方主宰地位的现象：即政治民族主义情绪的普遍唤起。不过，政治民族主义与对西方的文化认同可以并存于留学生中。

[7] 巴斯蒂：《社会变化的潮流》，载费正清编《剑桥中国晚清史》，第653、673页；罗兹曼编：《中国的现代化》，第383页。

[8] 《学部官报》，1907年12月25日，第43期。

[9] 宣统二年学部总务司：《宣统元年分第三次教育统计图表》（1909）。但在1909年湖南学堂总数上，该资料前后统计不一：在分官立、公立、私立统计时是1262所，在分各级学堂统计时又为1437所。因出入尚不太大，本书分别不同情况而并用之。

[10] 《宣统元年分第三次教育统计图表》（1909）。

[11] 湖南省志编纂委员会编：《湖南省志·湖南近百年大事纪述》，第286—287页。

[12] 孙立平：《辛亥革命中的地方主义因素》，《天津社会科学》1991年第5期。

[13] 梁启超：《饮冰室合集》第1册，文集之三，第41页。

[14] 据苏云峰（《康有为主持下的万木草堂》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1972年总第3期下册）的分析，万木草堂要求学生交纳学费、自备膳宿，甚至还须为学堂提供某些房屋，所以，入学者大多来自小康之家。

[15] 《中国近代学制史料》第一辑下册，第352页。

[16] 《中国近代学制史料》第一辑下册，第274页。

[17] 熊希龄：《上陈右铭中丞书》，载中国史学会编《戊戌变法》第二册，上海书店出版社2000年版，第597—598页。

[18] 张伟然：《湖南历史文化地理研究》，第34—35、229页。

[19] 以上资料汇自《自立军史料集》（杜迈之等编，岳麓书社1983年版）、《湖南历代人名词典》等。值得一提的是，时务学堂日后最著名的学生蔡民寅（蔡锷）虽然出身贫家，但他的舅舅樊锥却是身为南学分会会长的拔贡。

[20] 张朋园：《湖南现代化的早期进展》，第187页。

[21] 政协湖南委员会文史资料研究委员会编：《湖南文史资料选辑》总第22辑（1986），第73—92页。

[22] 贺跃夫：《晚清士绅与近代社会变迁》，广东人民出版社1994年版，第103页。

[23] 周锡瑞在他的《改良与革命：辛亥革命在两湖》（中华书局1982年版，第3

—7页)中详述了将两湖连在一起研究的缘由。

[24] 房兆楹编：《清末民初洋学生名录初辑》，台北：“中央研究院”近代史研究所1962年版。

[25] 《湖南文史资料选辑》总第22辑（1986），第11—14页。

[26] 贺跃夫：《晚清士绅与近代社会变迁》，第91页；苏云峰：《中国现代化的区域研究——湖北省》，台北：“中央研究院”近代史研究所1981年版，第472—473页。

[27] 初级学堂既以十余岁左右的少年为主，则时势之骤变会使许多权贵子弟来不及获取科名便会被送入学堂这一新的进身之阶。所以，在学堂学生中，未得科名的官绅富商子弟数远比有科名的贫寒子弟数多。

[28] 韦思蒂：《江西山区的地方精英与共产主义革命》，王笛译，载孙江编《事件·记忆·叙述》，浙江人民出版社2004年版，第85—113页。

[29] 舒新城：《舒新城自述》，安徽文艺出版社2013年版，第4—8页。

[30] 清国留学生会馆：《清国留学生会馆第五次报告》（1904）。

[31] 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，谭汝谦等译，生活·读书·新知三联书店1983年版，第36页。

[32] 张仲礼：《中国绅士研究》，第93页。

[33] 如果考虑到那些曾上过私塾、社学或书院但不曾考取生员的人数，那么，新式教育的普及面就显得更少了。据罗友枝（E. Rawski. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Stanford University Press. 1979: 23, 241）的测算，在19世纪80年代，男人的识字率在30%-45%之间，女人在2%-10%之间，其低限平均在16.6%-20.5%，其高限平均在24%-28%之间。但在私塾、义学为新式学堂所取代的情况下，识字率已达不到这样高的水平了。20世纪开始屡屡发生的乡民毁学堂的事件表明老百姓对新式教育所感受到的只是他们不得不交纳的沉重的学税以及学堂对宗族庙宇、祠堂的占用，所表达的是他们多数人被迫退出教育场域的愤恨与仇视。参见王先明：《变动时代的乡绅——乡绅与乡村社会结构变迁（1901—1945）》，人民出版社2009年版，第1—29页。

[34] 汪一驹：《中国知识分子与西方》，第46、91、93页。

[35] 《中国近代学制史料》第二辑上册，第95页。

[36] 《宣统元年分第三次教育统计图表》（1909）。

[37] M. Bastid. 1988. *Education Reform in Early 20th-Century China*. Harvard University Press. 1988: 160.

[38] 舒新城：《舒新城自述》，第61页。

[39] 汪一驹：《中国知识分子与西方》，第92页。

[40] 舒新城：《舒新城自述》，第61页。

[41] 实藤惠秀：《中国人留学日本史》，第451—453页；王笛：《清末新政与近

代学堂的兴起》，《近代史研究》1987年第3期。

[42] Wang Y. C. *Chinese Intellectual and the West*. The University of North Carolina Press, 1966: 177.

[43] 《宣统元年分第三次教育统计图表》（1909）。

[44] 周锡瑞：《改良与革命》，第122—130页。

[45] 中国史学会编：《辛亥革命》（四），上海人民出版社1957年版，第275—311页。

[46] M. Bastid. 1988. *Education Reform in Early 20th-Century China*. pp. 84-94, 154-173.

[47] 参见刘大鹏：《退想斋日记》，乔志强标注，山西人民出版社1990年版，第1—174页。

[48] 魏斐德：《大门口的陌生人》，王小荷译，中国社会科学出版社1988年版，第78—79页；郭嵩焘：《郭嵩焘诗文集》，岳麓书社1984年版，第34页。

[49] Min Tu-ki. *National Polity and Local Power*. Harvard University Press, 1989.

[50] J. Sarri. *Legacies of Childhood: Growing Up Chinese in a Time of Crisis, 1890-1920*. Harvard University Press, 1990.

[51] 巴金：《家》，人民文学出版社2000年版，第384页。

[52] 家庭立宪者：《家庭革命说》（1904），载《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，第834页。

[53] K. Mannheim. *Ideology and Utopia*. p. 155. 中译见曼海姆：《意识形态与乌托邦》，李步楼等译，商务印书馆2014年版，第192页。

[54] 方汉奇：《中国近代报刊史》，山西教育出版社1981年版，第202—206页。

[55] 参见史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社1989年版，第226—235页；张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，崔志海等译，江苏人民出版社1993年版，第1—5页。

[56] 李书城：《学生之竞争》，载《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷上册，第453—454页。

[57] 桑兵：《清末新知识界的社团与活动》，生活·读书·新知三联书店1995年版，第275—278、342页；《辛亥革命》（四），第275—311页。

[58] 《中国近代学制史料》第二辑上册，第88—89页；中国第一历史档案馆编：《光绪末年学政史料选载》，《历史档案》1987年第1期。

[59] 转引自贺跃夫：《晚清士绅与近代社会变迁》，第106页。

[60] 郭沫若：《少年时代》，人民文学出版社1979年版，第96、111页。

[61] 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第234—253页。

[62] 桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》，第177、180—181页。

[63] 参见禹坚白：《跃起作龙鸣：禹之谟史料》（湖南教育出版社2010年版），第1—282页；《辛亥革命在湖南》（湖南史学会编，湖南人民出版社1984年版），第360—376页；《湖南省志·湖南近百年大事纪述》，第217—297页；《中共党史人物传》第3卷（胡华主编，陕西人民出版社1981年版），第101—190页。

[64] 参见舒新城：《舒新城自述》，第1—97页；李六如：《六十年的变迁》第一卷（作家出版社1962版），第1—152页。

[65] 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第130—141页。

[66] 杨笃生：《新湖南》，载《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷下册，第628—629页。

[67] J. Sarri. *Legacies of Childhood: Growing Up Chinese in a Time of Crisis, 1890-1920*. Harvard University Press, 1990.

[68] 赫希曼：《退出、呼吁与忠诚：对企业、组织和国家衰退的回应》，卢昌崇译，经济科学出版社2001年版，第128—136页。

[69] 王奇生：《中国近代人物的地理分布》，《近代史研究》1996年第2期。

五 小结

如本篇导言所述，学界在分析1905年废科事件对中国近代历史变迁的影响时有两种对立的观点：一种将其视为一个“大事件”，另一种将其视为社会结构变迁中的“泡沫”。

本篇主要借鉴布迪厄的实践理论，通过1895—1913年湖南社会史的叙事揭示了科场变迁的复杂性。由于科场是原来的社会支配关系再生产之地，所以，科场场域变迁的前前后后都与社会支配关系的变化相互关联着。这种关联从时间上以1905年的废科事件为界，分为两个阶段：

第一个阶段：从1895年到1905年。在这十年间，西方列强对中国的支配关系的确立使中国皇权元场域不复存在，科场场域被列强场域与皇权场域交叉分割了。在这两个场域的张力作用下，西式学堂作为新的文化资源进入了科场场域。在这种资源与旧文化资本的竞争中，由于前者高度的“生机控制性”，传统科场行动赖以维系的士绅惯习发生了很大的变异。科举制在内外交困之下走到了历史的尽头。

第二个阶段：从1905年到1913年。在这八年间，学堂经历成了替代科名的新的文化资本，学堂与各个权力场域的关系也发生了变化，尤其是皇权在学堂的支配实际上已为官绅富商所排斥。学堂虽然由此实现了统治集团内部支配结构的重塑，但并没有为原来的被统治阶级带来更多的上升机会，反而使文化资本与经济资本、政治资本的交换日渐公开化，从而使这种支配关系的遮掩机制被破坏殆尽。由于学堂的地区分布极不均衡，以往由科举学额所维系的各省区、各府州县间的平衡不复存在；由于学堂均设在城市，因而这种文化支配关系与城市对乡村的支配关系结合在一起；由于学堂学费高昂，故此，这种文化支配关系与既有的经济支配关系的交换更加凸现；由于学堂的重心在留学教育与高等教育，所以文化资本的内部分配愈加悬殊。如果说科场场域实现的是最高统治者及其统治集团内的被统治者之间的内部整合，那么，新式学堂崛起导致的是既得利益集团的分化与瓦解。学堂孕育出的反体制冲动在事实上仍然维系着官绅富商支配权力的再生产，却已无法实现这种支配关系的合法化了。故此，新的文化资本虽然已经占据了场域的主阵地，但

并没有出现与之相连的稳定的新惯习，反体制冲动这种特殊的惯习具有很强的过渡性质；科场场域虽已不复存在，但新型的、稳定的学校场域却无法成形，结果在科举废除后出现的是一个特殊的“后科场场域”。

尽管在后科场场域里已经出现了力图独立于权力场域的体制外行动的尝试，但它基本上被淹没于体制内行动与反体制行动的合流中。^[1]虽然教育在权力场域斗争中的重要性已下降，但后科场场域里仍渗透着各种力量的权争。在日趋衰微的国家力量那里，是欲以此维系其统治地位；在日见坐大的地方力量那里，是欲以此巩固其既得利益；对功名之徒来说，是欲以此进身谋利；而对志士仁人来说，则是要以此促成革命。学生们尽管在革命运动中可一马当先、冲锋陷阵，却始终无力促成社会关系的重新整合。在此意义上，无论是1905年的废除科举，还是1911年的清廷覆灭、民国建立，都还不具有斯考切波所谓“社会革命”性质。^[2]

1911年9月，清朝覆灭的前夜，学部停止了对各学堂的实官、科名奖励。一个月后，辛亥革命爆发。1912年，中华民国召开首次全国临时教育会议，制定出《壬子学制》。1913年，教育部陆续公布了一批教育法规，二者合并构成了一个新的学校体制，史称《壬子癸丑学制》。这个学制一直通行到1922年《壬戌学制》颁布为止。中国的现代学校场域在这十年才刚刚开始被构型出来。这里尤须一提的是，蔡元培1917年就任北京大学校长后对北大的整顿，为新学校场域的建设树立了一个标本。

但仅仅两年后，“五四运动”便爆发了。尽管施瓦支将1919年5月4日标定为新一代的形成，但这一代与上一代的反体制冲动却是一以贯之的。^[3]北京大学的重要性在于它从建立之初便始终是与清末民初的政治文化联系在一起的。它不仅是一个教育机构，而且还成了名望与权力的象征，并为知识分子下了一个新的定义。^[4]所以，尽管科场场域及士绅惯习渐离我们远去，但在教育场域里如何重构政与学的关系、如何形塑出稳定的惯习，这仍是一个尚待解决的问题。

[1] 这两种行动均与权力场域密切相连，所以，它们是很容易相互转化的。“平时则放荡冶游，考试则熟读讲义，不问学问之有无，惟争分数之多寡，试验既终，书籍束之高阁，毫不过问，敷衍三四年，潦草塞责，文凭到手，即可借此活动于社会”（蔡元培：《就任北京大学校长之演说》，载中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第3卷，浙江教育出版社1997年版，第9页）。蔡元培给经历了辛亥革命反体制行动后的第二代学生所勾勒的画像与传统科场场域里以科名为敲门砖的举子是何其相似啊！

[2] 斯考切波：《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志等译，上海人民出版社2007年版，第1—6页。

[3] 施瓦支：《中国的启蒙运动》，李国英等译，山西人民出版社1989年版，第17—61页。

[4] 魏定熙：《北京大学与中国政治文化》，金安平等译，北京大学出版社1998年版，第143—144页。

中篇 “学术社会”的兴起
——蔡元培与北京大学，1917—
1923年

一 导言

蔡元培在1917—1923年^[1]秉承着“兼容并包、思想自由”的精神对北京大学进行了一次著名的整顿。就北京大学的历史而言，这是北大新生的开始。就蔡元培个人而言，正如梁漱溟所说的：“蔡先生一生的成就不在学问，不在事功，而只在开出一种风气，酿成一大潮流，影响到全国，收果于后世。”^[2]然而，问题在于：新生的北大到底新在何处？蔡元培究竟开出的是怎样的风气呢？

胡适在新文化运动中暴得大名，是当年辅佐蔡元培治校最为得力的人物之一，但他在1920年9月北大的开学典礼上却罗列北大惨淡的学术成绩，以表明北大并没有什么新文化运动，而只有“新名词运动”。^[3]在1922年纪念北大成立25周年的大会上，他再次公开批评道：所谓“但开风气不为师”，此话可为个人说，而不可为一个国立大学说。北大这些年来虽开风气，但“在学术上太缺乏真实的贡献”。^[4]

胡适的这些看法与新文化运动中的著名学生领袖——傅斯年的看法颇为相近。傅斯年1920年8月在英国留学时给胡适写信，说“北大正应有讲学之风气，而不宜止于批评之风气”。有趣的是，他在该信中对胡适既表达了冀望，同时也暗含着批评：“愿先生终成老师，造一种学术上之大风气，不盼望先生现在就于中国偶像界中备一席。”^[5]同年10月，傅斯年在写给蔡元培的公开信中更明确提出：“北大此刻之讲学风气，从严格上说去，仍是议论的风气，而非讲学的风气。就是说，大学供给舆论者颇多，而供给学术者颇少。……大学之精神虽振作，而科学之成就颇不厚。”^[6]

如果说胡适、傅斯年这些来自新文化派内部的反省尚属温和，那么，来自与新文化派相抗衡的学衡派的攻击则要尖刻得多了。柳诒徵撰文批评说：“学者产生地有二种，实验室、图书馆一也，官厅、会场、报纸、专电、火车、汽车二也，前者有学而无术，后者有术而无学，潮流所趋，视线所集，则惟后者为归。故在今日号称不为官吏，不为政客，不为武人，不为商贾，自居于最高尚最纯洁之地位之学者，其实乃一种变相之官吏，特殊之政客，无枪炮之武人，无资本之商贾，而绝非真正

之学者。……此等学者愈多，教育愈坏，学术愈晦，中国愈乱，乱而学者之术愈进步。”^[7]此文虽然没有点名，但他所谓“有术而无学”、引领时潮的学者显然遥指北大的新派学人们。

如果说蔡元培治校时所开出的风气真的仅止于新名词的流行而非学术创造的揭端，仅止于议论而非讲学，仅止于学人们在会场和报刊频频抛头露面而非埋首于书房之中，那么，蔡元培就职时所提出的将大学变成研究高深学问之地的宗旨岂不是落空了吗？如果说傅斯年当年在读北大期间真的如他自己所说的是“一误于预科一部，再误于文科国学门，言之可叹”，^[8]那么，他后来在1928年创办的在中国现代学术史上具有重要地位的中央研究院历史语言研究所，岂不真成了有些研究者所说的“无中生有的志业”？^[9]如果说蔡元培治校之初决意要区分学与术，最后却引领出来一批新型的不学有术的学界政客，那岂不是对他整饬北大学风的莫大讽刺？

毋庸讳言，蔡元培本人并不算中国现代第一流的学术大家。所以以往对中国现代学术史的研究多把焦点放在梁启超、章太炎、王国维、胡适、傅斯年或陈寅恪等人身上。如果论及中国现代学术的发端，可以最早追溯至世纪之交。^[10]如果论及中国现代学术第一个真正的丰收期，当在20世纪20年代后半期和三四十年代。但是，如果忽略了蔡元培整顿北大在中国现代学术史上的特殊贡献，势必就无法理解中国现代学术的基本特点，也无法真正理解20世纪20年代晚期以来的中国学术高峰究竟是如何到来的，无法真正理解傅斯年、陈寅恪、钱穆和陈垣这样一批学术大师的大气象究竟缘何而来。当然，如果我们忽略了蔡元培整顿北大时所遭遇到的一些内在的困局，我们也无法理解中国现代学术在前行中所面临的某些困顿、分岔乃至挫败。

为此，我们需要极为简略地勾勒一下中国传统学术的基本精神。

首先，从学术与政治的关系来看，中国学术具有“学而优则仕”“内圣外王”的传统。学术的终极直接指向政治，教育的重心放在为统治者提供人才上。士阶层不仅以文化主体自居，更发展出了高度的政治意识。后世有人褒奖士阶层的政治主体意识，所谓“道统者，治统之所在也”；^[11]也有人批判士阶层的政治奴才意识，道统与治统是一体同构，都以皇权

为中心。^[12]无论褒贬如何不同，大家公认的一点是：中国传统学术与政治密切相关，真正独立的道统并不存在。因此，严复在1898年提出“政学分途”，王国维在1905年提出“学术之发达，存于其独立而已”，^[13]这无疑已经道出了现代学术的一种基本精神，即学术独立。

其次，从学术本身的内涵来看，中国传统学术具有“尊德性”“以德主教”的精神传统。正如钱穆所说，“中国传统，重视其所为学，而更重视为此学之人。中国传统，每认为学属于人，而非人属于学。故人之为学，必能以人为主而学为从”。^[14]故而，中国传统学术是与道德紧密地结合在一起的。西方现代科学话语的引入不仅催生了中国的现代科学家群体，也深刻影响了中国的现代人文知识分子。陈独秀就这样批评中国学术的道德化：“中国学术不发达之最大原因，莫如学者自身不知学术独立之神圣。譬如文学自有其独立之价值也，而文学家自身不承认之，必欲攀附六经，妄称‘文以载道’‘代圣贤立言’以自贬抑。史学亦自有其独立之价值也，而史学家自身不承认之，必欲攀附《春秋》，着眼大义名分，甘以史学为伦理学之附属品……学者不自尊其所学，欲其发达，岂可得乎？”^[15]由此可见，学术摆脱泛道德化色彩，按照科学的精神发展，也被视为学术独立的题中应有之义。不过，如果说中国现代知识分子大多认同学术相对于政治的独立性的话，那么，现代学术究竟与道德应该建立什么样的关系，这个问题颇多歧见。因此，就现代中国的学术转型而言，学术与道德的关系远比学术与政治的关系复杂。

无论是学术重构与政治的关系，还是摆脱泛道德化的色彩，都不能仅仅依靠思想家的观念倡导或学人个体的自觉意识，而是必须同时依赖制度化的建设。我们由此可以傅斯年名噪一时的《历史语言研究所工作之旨趣》一文来贴切地理解蔡元培所开创的新机运。

傅斯年曾经在《新青年》中为文批评中国传统学术以学为单位者至少，而以人为单位者过多，因而，科学精神缺乏，家学气息浓厚。^[16]而他在《历史语言研究所工作之旨趣》中以历史学和语言学为例，谈到现代学术“发展到现在，已经不容易由个人作孤立的研究了，他既靠图书馆或学会供给他材料，靠团体为他寻材料，并且须得在一个研究的环境中，才能大家互相补其所不能，互相引会，互相订正，于是乎孤立的制作渐渐的难，渐渐的无意谓，集众的工作渐渐的成一切工作的样式了”。

[17]现代学术从孤立的研究走到集众的研究，从以人为单位走向以学为单位，这正是它与传统学术的一个基本分野。学术史上这个根本性的转折并不是从20世纪20年代晚期才开始的，而是至少从前此十年就开始了。有学者已经指出，北大研究所国学门对于中央研究院历史语言研究所的成立有着直接的影响。[18]实际上，在中国现代学术的建立上具有开创性意义的并不仅仅止于北大国学门，而是蔡元培治下的整个北大。在蔡元培看来，“所谓大学者，非仅为多数学生按时授课，造成一毕业生之资格而已也，实是为共同研究学术之机关”。[19]因此，他治校“始终注重在‘研究学术’方面之提倡”。[20]将大学塑造为一个自由而独立的学术共同体，这正是蔡元培“在静水中所投下的知识革命之石”。[21]本篇所要研究的问题是：蔡元培在北大是如何引发这场所谓“范式”（paradigm）革命的？这场革命究竟对中国现代学术及其与政治、社会、道德的关系带来了怎样复杂的影响？

众所周知，“范式”一词是科学哲学家托马斯·库恩在名作《科学革命的结构》中提出来的，其主要含义是指一个科学共同体的成员所共有的东西，是团体承诺的集合和共有的范例。科学的革命常常就是范式的转移。[22]不过，库恩对科学共同体的定义较为狭隘，它是指由同一个科学专业领域的工作者组成的团体，其成员接受过类似的教育和专业训练，钻研过同样的经典文献，并从中获取同样的教益。[23]而本篇对学术共同体的定义要宽泛得多，采纳的是另一位著名科学哲学家迈克尔·波兰尼的定义：“今天的科学家不能孤立地从事其行当。他必须在某个机构框架内占据一个明确的位置。一位化学家成为化学职业中的一员；一位动物学家、数学家或心理学属于一个由专业科学家构成的特殊群体。这些不同的科学家群体合起来形成‘科学共同体’。”[24]本篇所研究的是包括自然科学、社会科学和人文学科在内的科学共同体，因此将这种共同体统称为“学术共同体”。[25]

蔡元培曾经按照研究机构的不同，将学术共同体分为三类：政府创办的研究机关，私人组织的团体，各大学研究所。[26]从时间上说，私人组织的学术团体最早出现，其中最著名的是1914年在美国成立的中国科学社。[27]但由于中国科学社并非职业化的学术团体，因此这种团体比较松散，彼此之间缺乏必要的联系和合作体制，也使学术研究很难作

为一种社会建制而长期存在。政府创办的研究机构以蔡元培1927年创办的中央研究院的历史最为悠久、也最为著名，但中央研究院并非如有的分析者所说的是中国现代学术研究职业化的真正开端。^[28]学术作为一种职业的开端，实际上肇始于经过全面改造后的北大。蔡元培以其博大的胸怀、敏锐的眼光和深远的体制建设使北大成了大师名家的荟萃之地、学术创造的中心所在、学人文士无后顾之忧的家园。正如梁漱溟所说的：当年北大“所有陈（独秀）胡（适）以及各位先生任何一人的工作，蔡先生皆未必能作，然他们诸位若没有蔡先生，却不得聚拢在北大，更不得机会发抒、聚拢起来，而且使其各得发抒，这毕竟是蔡先生独有的伟大，从而近二三十年中国新机运亦就不能不说蔡先生实开之了。”^[29]

蔡元培治下的北大在学术史上之所以具有范式地位，还基于蔡元培为中国现代学术赋予了默顿所谓“科学的精神特质”，即“用以约束科学家的有感情色彩的一套规则、规定、惯例、信念、价值观和基本假定的综合体”。^[30]

学术人才、学术体制和学术精神是现代学术共同体密切相关的三个方面。正是依靠这三足鼎立，所谓的“学术社会”^[31]才逐渐得以孕育、催生和成熟。

对学术史的考察主要有内外两种研究方式。学术史内在理路的研究通过对学术大家的思想的解析和阐发，从而把握学术思想内在的发展线索。比如，梁启超和钱穆的同名著作《中国近三百年学术史》就是这种观念史研究的范例。而学术史外在理路的研究则重在分析学术内外的社会因素与学术之间的关系。比如，默顿的《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》就是这种社会史研究的范例。^[32]本篇对学术史的分析主要采取后一路径。如果用本书上篇所采用的理论术语的话，学术人才就如同“文化资本”，学术精神和学术范式就如同“学术惯习”，而学术体制及其以此为基础的学术共同体正是所谓的“学术场域”。本篇在具体的分析中虽然除“场域”外不再直接使用“资本”和“惯习”这样的术语，但在分析框架和思路上与上篇是一脉相承的。

[1] 蔡元培自己的说法是：“居北大校长的名义十年有半，而实际在校办事五年有半。”《我在北京大学的经历》，载中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第7卷，浙江教育出版社1997年版，第508页。

[2] 梁漱溟：《纪念蔡元培先生》，载中国蔡元培研究会编：《蔡元培纪念集》，浙江教育出版社1998年版，第133页。

[3] 胡适：《提高和普及》，载欧阳哲生编《胡适文集》第12册，北京大学出版社1998年版，第435页。

[4] 胡适：《在北大成立二十五周年纪念会上的讲话》，同上书，第447页。

[5] 傅斯年：《傅斯年致胡适》，载中国社会科学院近代史研究所编《胡适来往书信选》上卷，中华书局1979年版，第106页。

[6] 傅斯年：《傅斯年致蔡元培》，载欧阳哲生编《傅斯年全集》第7卷，湖南教育出版社2003年版，第15页。

[7] 柳诒徵：《学者之术》，《学衡》第33期，1924年9月。

[8] 傅斯年：《傅斯年致胡适》，载《胡适来往书信选》上卷，第105页。

[9] 杜正胜：《无中生有的志业：傅斯年的史学革命与史语所的创立》，载杜正胜、王汎森编：《新学术之路：“中央研究院”历史语言研究所七十周年纪念文集》上册，台北：“中央研究院”历史语言研究所1998年版，第1—41页。

[10] 刘梦溪认为，1898年严复发表《论治学治事宜分二途》，1902年梁启超发表《论学术之势力左右世界》和《新史学》，1904年王国维发表《红楼梦评论》，这些论著的发表标志着中国现代学术的发端。刘梦溪：《中国现代学术要略》，生活·读书·新知三联书店2008年版，第53—112页。

[11] 参见余英时：《朱熹的历史世界》，生活·读书·新知三联书店2004年版，第7—35页。

[12] 参见王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社1981年版，第67—78页。

[13] 严复：《论治学治事宜分二途》，载王栻编：《严复集》第一卷，中华书局1985年版，第89页；王国维：《论近年之学术界》，载氏著：《静庵文集》，辽宁教育出版社1997年版，第115页。

[14] 钱穆：《中国学术通义》，台湾学生书局1975年版，第4页。

[15] 陈独秀：《随感录》，载任建树等编：《陈独秀著作选编》第1卷，上海人民出版社2008年版，第421页。

[16] 傅斯年：《中国学术界之基本谬误》，载《傅斯年全集》第1卷，第22页。

[17] 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，载《傅斯年全集》第3卷，第11—12页。

[18] 陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，江西教育出版社2002年版，第

[19] 蔡元培：《〈北京大学月刊〉发刊词》，载《蔡元培全集》第3卷，第450页。

[20] 蔡元培：《复傅斯年罗家伦函》，载高平叔等编《蔡元培书信集》上卷，浙江教育出版社2000年版，第708页。

[21] 蒋梦麟：《西潮·新潮》，岳麓书社2000年版，第119页。

[22] 库恩：《科学革命的结构》，金吾伦等译，北京大学出版社2003年版，第156—183页。

[23] 同上书，第159页。

[24] Michael Polanyi . *The Logic of Liberty : the Reflections and Rejoinders* . Routledge and Kegan Paul Ltd . , 1951 : 53 . 科学社会学的创始人罗伯特·默顿也大致是在这个意义上使用“科学共同体”或“科学家共同体”一词的：“在过去使科学家们联系在一起的，是不断累积的知识的储备，而现在，使他们联系在一起的，则是他们在工作与其他人的相互作用，以及社会 and 知识领域所强调的利益引起他们对特定问题和观念的注意。”默顿：《科学社会学》下册，鲁旭东等译，商务印书馆2003年版，第519页。

[25] 也可参见汪晖所谓“科学话语共同体”的说法。《现代中国思想的兴起》第二部下卷，生活·读书·新知三联书店2004年版，第1123页。

[26] 蔡元培：《中央研究院与中国科学研究概况》，载《蔡元培全集》第8卷，第164页。

[27] 任鸿隽：《中国科学社社史简述》，载氏著《科学救国之梦》，上海科技教育出版社2002年版，第721页。

[28] 陈时伟：《中央研究院与中国近代学术体制的职业化，1927—1937年》，《中国学术》总第15辑，商务印书馆2003年版，第173—213页。

[29] 梁漱溟：《纪念蔡元培先生》，载《蔡元培纪念集》，第136页。

[30] 默顿：《科学社会学》上册，第301页。

[31] “学术社会”语出顾颉刚1929年为《中山大学语言历史研究所年报》所作的序。载顾潮编：《顾颉刚年谱》，中国社会科学出版社1993年版，第169页。而早在1914年，任鸿隽就在《留美学生季报》中为呼吁“建立学界”而两度撰文（《建立学界论》《建立学界再论》，载《科学救国之梦》，第3—13页）。

[32] 默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》，范岱年译，商务印书馆2000年版。

二 蔡元培到任前的学术风气

（一）清季民初学术风气的演变

要理解民国初年的学术风气，必然追溯至有清一朝。清代学术与明代学术迥异，而从清初到清末，学风也多变化。王国维总结清学有三变：清初实学以兴，盛清肆意稽古，晚清虽承乾嘉专门之学，然逆睹世变，复有经世之志。“故国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新。”^[1]简略地说，在清学的这三变中，存在着三重张力：

第一重张力是求是与致用的张力。刘师培曾对比明清学术：“明儒之学，以致用为宗，而武断之风盛。清儒之学，以求是为宗，而卑者或沦于稗贩。”^[2]其实，就在清儒之学内部，虽然乾嘉朴学被奉为正统，^[3]求是与致用之间的张力仍然存在。这是因为两种学问路向的利弊相生相克。朴学虽有矫正理学空疏清淡之利，却也有“在故纸堆中做蠹鱼生活”^[4]之弊。因此汉宋之争，古文经学与今文经学之争，一直贯穿在清学史中。

第二重张力是官学与私学的张力。自宋朝以来，以儒家为主干的中国传统学术大致有两条交织的脉络：一条脉络是以科举制度为核心的制度化儒家，另一条脉络是以若干民间书院为中心的地域化儒家。所谓制度化儒家，其基本形态包含了儒家文本的经学化，孔子的圣人化，选举制度的儒家化及政治法律制度的儒家化等等。^[5]其中科举制度是儒家制度化的核心，因为正是科举制使政教合一、政学合一的儒家理念能够落实，使儒家的思想能够为皇权所利用和控制，使社会的上下层之间能够相互沟通和流动。而所谓地域化儒家，是指非官方的儒家流派呈区域性的分散，其基本形态包含了儒家在地理上的分化，在组织形式上的民间化及在内容构成上的人文话语化。其中书院制度为地方知识精英传播并弘扬地域化儒学提供了中介渠道，并为各种知识环境中选择不同的生存方式构造了体制外的空间。^[6]严格地说，儒学并无体制内和体制外、官府与民间之分。“王者之儒”与“教化之儒”本就是儒士阶层的双重角色，而书院制度多半是科举制度的补充。但制度化的儒家与地域化的儒家的

确存在着某种紧张关系，而在有清一朝，清廷的科举坚持理学正宗，而民间学者则多奉朴学为正统。因此，官学与私学、科举与书院的张力就更加突出。朴学的大本营——江南地区本是出科举人才最多的地区，到清朝却有浓厚的反朝廷、反功利的风气，有不应科举者；也有一涉科第，稍经仕宦，即脱身而去，不再留恋者。钱穆分析其中的原因有四：有清文字狱的残酷使学者不愿谈政事；清代书院全成官办性质，书院厚其廩食以招名士；江浙一带经济发达，可培植一辈超脱实务的纯粹学风；而印刷术的发展使书籍流通更加方便。^[7]这里需要说明的是，钱穆所说的清代书院全成官办性质，略有简单之嫌。清初的确主要创办的是为科举制度服务的官方书院，对私立书院的发展则采取限制政策。但1755年以后国内出现了许多有学术眼光的省府官员所创办的半官方的书院，这些书院虽然接受官方资助，却并不主要为科举服务，而是受考据学风的影响，更具私学性质。因此，江南相对独立的、职业化的学术共同体得以依托书院而兴起。^[8]不过，在科举制度废除前，像江南地区那些以学术为职业、为学术而学术的学者还属凤毛麟角。

第三重张力是旧学与新学的张力。道咸以来，朴学在学术界的正统派地位遭到根本动摇，经世之用的观念重新复活。这既是清学内部的张力所致，也因受外界环境的冲击。就后者而言，除了太平天国战事对江浙学术的摧毁外，更重要的因素是外辱日深，尤其是甲午战败对中国知识界的刺激，西学由此成为中国学人自强救亡的基本手段。虽然清末多数学人在观念上认同“中学为体，西学为用”，但实际上从西学为用逐步走上的却是中学不能为体的道路。在西潮冲击下，旧学与新学、中学与西学之间的冲突越来越大。^[9]中学和西学的异同及其相互关系，可谓是当时的中国知识分子最感困惑的问题。^[10]

实际上，求是与致用之间、私学与官学之间的张力是前面所述及的中国传统学术与政治的关系在晚近所产生的复杂反应，而这种反应最后都体现在旧学（中国传统学术）与新学（西方近现代学术）的关系上。

1905年废除科举后，科举遗留下来的旧观念仍弥散在旧式书院和新式学堂中，但政教合一的格局开始向政教分离、学在民间的格局转移。有学者认为科举制的废除使读书人从社会中心位置退到了边缘，由此导致了整个社会重心的失去。^[11]但是，如果我们换一个角度来看的话，

中国传统社会结构的问题恰恰在于只有一个政治与社会合一的重心，这就是以皇权为圆点、以政统为支撑的重心。废除科举截断了儒家与权力的直接联系，反倒使学术界有可能成长为与政治重心相抗衡的学术重心，从而使中国社会建立多元制衡的格局得以可能。清末民初废科举、兴学校的一个问题并不在于所谓知识分子的边缘化，而在于知识分子的碎片化；并不在于学术与政治的联系被截断，而在于学术尚无力构型为一个相对独立的力量。

这其中的一个重要原因是当时兴学的重点在于中小学堂。蔡元培在民初就任教育总长时曾与教育次长范源廉有一场著名的争论。蔡元培抓教育首重大学，而范源廉抓教育则首重基础教育尤其是小学。^[12]范源廉实际上沿袭的是晚清学部改革的思路。^[13]由于蔡元培任教育总长仅半年就辞职了，随后即由范源廉接任，所以，民初兴学的重点是按照范源廉的思路进行的。尽管百日维新期间就创办了第一所大学即京师大学堂，但大学在蔡元培就任北大校长前一直未能成为学界的重心。因此，到1914年任鸿隽呼吁建立学界时还在感慨：“自改设学校以来，教育未兴，学制未善。国内尚无名实相副之大学。必不得已，求为吾国未来学界之代表者，其唯今之留学生乎。”他随即又说：“然吾每一念及学界代表与留学生之两名词，觉其性质之不符，有若磁石之南北两极。”^[14]如果学界由散居中小学堂的师资或远在海外的留学生来代表的话，的确没有什么重心可言了。

蔡元培就任教育总长时作了一件对当时的学术局面影响甚大的事，即于1912年1月发布《普通教育暂行办法》，提出小学废止读经；同时也在大学废止了经科。^[15]如果说废除科举还只是宣告制度化儒家的解体的话，那么，废止经科则意味着学术体系的基本构架——分类体系开始向西学倾斜。蔡元培在解释大学废止经科的原因时说：“清季学制，大学中仿各国神学科的例，于文科外又设经科”，而十四经中已分别并入文史哲各系，因而不再有设经科的必要。“孔子之道，虽大异于加特力教，而往昔科举之制，含有半宗教性质。废科举而设学校，且学校之中，初有读经一科，而后乃废去。”^[16]就蔡元培的本意而言，废经科并不是要彻底否定中国传统学术，而是想除掉旧学制和传统分类体系中的准宗教色彩，还学术的本来面目。不过，废除经科的实际社会影响远远超出了

蔡元培当初的设想。因为，“四部之学”被纳入到“七科之学”的知识系统之中，不仅标志着中国传统学术开始融入西方近代学科体系中，而且标志着中国传统注重通、博的知识系统开始转向西方近代强调专、分的知识系统，^[17]中国古典文明教育的基础实际上遭到了某种削弱。蔡元培在1912年全国临时教育会议上说中国人素有一弊，“即是自大；及其反动，则为自弃”。普通教育废止读经，大学校废经科，本为“破除自大旧习之一端”。^[18]然而，废止读经在某种程度上强化了中学在与西学竞争中的弱势。如何在破除自大之后防止自弃，就成了一个新的问题。蔡元培本人是学贯中西的教育家，在他身上既有传统文化深深的烙印，又深受欧风新潮的洗礼。如何能够在西学体制上嫁接和培育中国自己的学术生长点，将稗贩西方学术传统的风气转化为创造中国自身新的学术传统的风气，这正是蔡元培后来在北大期间所致力的方向。

（二）北京大学1917年前的学术风气

蔡元培曾经把北京大学1917年前的学术风气分为两个时期：第一个时期是从1898年京师大学堂开办到1911年，学校的制度模仿日本，而学校的方针是“中学为体，西学为用”，学者多偏重旧学，西学很有点装饰品的样子。第二个时期是从1911年到1917年，“国体初更，百事务新，大有完全弃旧之概”，中学退为装饰品的地位，而所提倡的西学尚处于贩卖的状况，还未注意到研究。^[19]我们下面对这两个时期再稍作阐发。

在第一个时期，即清末的京师大学堂时期，其学术理念深受张之洞的体用结合思想的影响。之所以此时的教育体制一味仿照日本模式，就因为日本模式的特点正是以儒家道德为本的修身教育与近代科学诸学科的结合。^[20]在这种结合中，中学的地位虽高，西学却构成了课程学习的主要部分。在张之洞那里，重心在于西学为用，而非中学为体。尽管西学构成学的主体，但学与政的直接联系却又源出于中国深厚的政教合一、耕读仕进的传统。所以，我们可以把这种体用观称之为“以谋求仕途为体，以学习西学为用”。京师大学堂无疑享有很高的声望，但是这种声望主要来自进士资格的授予或走向官场的通途，而不是来自对西学新知的追求。因而，许多师生的求学问道都带有追求功名利禄的色彩。蔡元培说此时偏重旧学、西学则像装饰品，这并不是说西学在当时的课程设计中分量不重，而是说许多人学习的旨归是政治的。我们从京师大学堂此时主要的学术力量也可以看出这一点。自桐城派大师吴汝伦1902年被任命为总教习以来，掌握京师大学堂的学术力量主要是桐城派。桐城派之所以声势特盛，一是因自曾国藩以来，桐城派就是同治中兴的思想基础，其后一直占据了文学的正统位置；^[21]二是在戊戌以后，今文经学被禁，古文经大家章太炎也因倡导革命而避居日本，而效忠清廷并与政治有着密切关联的桐城派就得以独盛大学堂。^[22]

在第二个时期，即民国元年的北大，其学术理念主要来自严复的西化观念。严复构想在文科以外的诸科尽讲西学，以留学生尤其是留日学生来主导各学科。王国维曾说“学无新旧也，无中西也，无有用无用

也”，“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助”。^[23]而严复却将中学的阵地局限在文科里，这样就把张之洞思想中体与用、中学与西学之间潜在的不平衡表面化了，中学只起到了装饰品的意义。不过，严复、马相伯等几任北大校长都致力于使大学摆脱封官荫职欲望的驱使，而以独立的学术研究为最高学府的立足点。^[24]梁启超1912年在马相伯就任北大校长时发表的演讲便具有代表性：“大学校之所以异于普通学校而为全国最高之学府者，则因于普通目的之外，尚有特别之目的在，固不仅其程度有等差而已。特别之目的为何？曰研究高深之学理，发挥本国之文明，以贡献于世界文明是焉。……专门学校之目的，在养成社会上技术之士；而大学之目的，则在养成学问之士。……学问为文明之母，幸福之源。一国之大学，即为一国文明幸福之根源。”^[25]乍一看，这些话很像是从蔡元培后来就任北大校长的演说词中摘录出来的。这也说明将大学视为研究高深学理的独立之地，并非只是蔡元培一个人的观念。不过，由于种种原因，在民初混乱的局势中，像严复、马相伯和梁启超这样的著名学者对北大的学术局面未能发挥出多少实际的影响力。当然，他们的这些努力还是为蔡元培对北大的整顿做了铺垫。

蔡元培就任时一个更有利的条件是在中学领域，章太炎的弟子取代了桐城派昔日在北大的地位。关于桐城派的没落与太炎门生的崛起，已有学者作过详细的研究，本书不再赘述。^[26]需要补充的是，太炎派传承的是乾嘉朴学的路子，因而强调学在求是而非致用，治学理应“不以经学明治乱，故短于风议；不以阴阳断人事，故长于求是”。^[27]由于章太炎被尊为革命元勋，因此太炎派迅速占领了民国初的北大文科阵地，其学术路数对于蔡元培日后强调将学术本身作为目的、推进学术的职业化是有利的。

（三）蔡元培的“教育救国”和“学术至上”理念的确立

蔡元培属于本书上篇所说的“1895届上层士绅”，在1895年前走的是典型的传统士人的道路，而且一帆风顺：26岁成进士，28岁授职翰林院编修。甲午战败使他愤慨莫名，开始涉猎新学、西学书籍，思考中国自强之路。戊戌维新期间，他虽对维新抱着同情态度，但又认为如果不在根本上从培养人才着手，而只靠少数人从上至下来变革，是不足以转变腐败局面的。^[28]维新运动失败后，他愤而辞官出京，从此开始了委身教育的时代。刚开始，他所从事的新式教育基本上属于康梁所倡导的兴新学的改良之道。但自他1901年在上海创办爱国女学以来，已倾向于以学校为培养革命力量的基地。^[29]尤其是他1902年参加创办的中国教育会更成为一个重要的革命团体。当时中国教育会内部存在着激烈和温和两派，激烈派主张以学校为革命秘密机关，温和派主张纯粹办教育，培养国民。^[30]而一生性格平和的蔡元培那时却是激烈派的代表。所以，蔡元培当时虽然身在教育会中，尚未尽全力于教育。

蔡元培“教育救国”思想的重新确立以及“学术至上”的理念的真正形成，是在他留学德国的时候。他一生三赴德国留学，对其影响最大的是他第一次赴德，即1907年7月到1911年11月在莱比锡大学的学习。德国大学对学术自由、科学方法和专业研究的强调深深地打动了蔡元培。

^[31]民国成立，蔡元培就任教育总长后，即在其教育纲领性的文章《对于新教育之意见》中提出“教育有二大别：曰隶属于政治者，曰超轶乎政治者。专制时代（兼立宪而含专制性质者言之），教育家循政府方针以标准教育，常为纯粹之隶属政治者。共和时代，教育家得立于人民之地位以定标准，乃得有超轶政治之教育”。^[32]他所谈的独立于政治的新教育内含了他对新学术的意见。他在北京大学1912年的开学仪式上即强调北大首先要致力于学术研究。^[33]不过，蔡元培在教育总长位置上任期甚短，他关于新教育、新学术的想法真正得以铺展开来，还在他1917年就任北京大学校长之后了。

[1] 王国维：《沈乙庵先生七十寿序》，载氏著《观堂集林（外二种）》，河北教育出版社2003年版，第574页。

[2] 刘师培：《清儒得失论》，载李妙根编《刘师培论学论政》，复旦大学出版社1990年版，第125页。

[3] 如梁启超在《清代学术概论》（上海古籍出版社1998年版，第30页）所言，“无考证学则是无清学也”。

[4] 钱穆：《国史新论》，生活·读书·新知三联书店2001年版，第169页。

[5] 干春松：《制度化儒家及其解体》，中国人民大学出版社2003年版，第17—26页。

[6] 杨念群：《儒学地域化的近代形态》，第59、89页。

[7] 钱穆：《国史大纲》下卷，商务印书馆1994年版，第856—859页。朱维铮认为，清廷是为了便于控制汉族士大夫，故意放任作为理学对立物的汉学的发展，使清朝呈现出术与学双水分流的图景，但思想领域的这种分裂对于构筑种种反现状思潮的堤防却很不利（《求索真文明》，上海古籍出版社1996年版，第9页）。实际上，清廷虽然为巩固统治而有意识地放任经学的分裂，但这种分裂实际上加剧了民间与官方的紧张，这是其统治术的一个意外后果。

[8] 艾尔曼：《从理学到朴学》，赵刚译，江苏人民出版社1995年版，第60—98页。

[9] 罗志田：《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，第18—81页。

[10] 余英时：《重寻胡适历程》，广西师范大学出版社2004年版，第157—220页。

[11] 罗志田：《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，第191—193页。

[12] 蔡元培：《我在教育界的经验》，载《蔡元培全集》第8卷，第508页。

[13] 参见关晓红：《晚清学部研究》，广东教育出版社2000年版，第309—374页。

[14] 任鸿隽：《建立学界论》，载氏著《科学救国之梦》，第7页。

[15] 蔡元培：《普通教育暂行办法通令》，载《蔡元培全集》第2卷，第7页。废止经科的《大学令》是在蔡元培辞职后的1912年10月颁布的，但从蔡元培的自述来看，这个大学令是由蔡元培主持起草的。《我在教育界的经验》，载《蔡元培全集》第8卷，第509页。

[16] 蔡元培：《我在教育界的经验》，载《蔡元培全集》第8卷，第509页；《1900年以来教育之进步》，载《蔡元培全集》第2卷，第369页。废除经科的社会背景十分复杂。从思想层面看，诸子思想的再发现，清末的今古文之争，西学的传入，以及经学面对世变得束手无策，都造成了经学地位的动摇。从制度上看，科举制度的废除，使经学顿失其社会基础。清政权的结束，更切断了长期以来经学与政治的紧密

联系（参见陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第193页）。蔡元培只是完成了废除经科的临门一脚。

[17] 左玉河：《从四部之学到七科之学》，上海书店出版社2004年版，第199页。

[18] 蔡元培：《全国临时教育会议开会词》，载《蔡元培全集》第2卷，第179页。

[19] 蔡元培：《北京大学成立第二十五年纪念会开会词》，载《蔡元培全集》第4卷，第833—834页。

[20] 任达：《新政革命与日本》，李仲贤译，江苏人民出版社1998年版，第159页。

[21] 芮玛丽：《同治中兴》，房德邻等译，中国社会科学出版社2002年版，第76页。

[22] 陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第49页。

[23] 王国维：《〈国学丛刊〉序》，载氏著《观堂集林（外二种）》，第700页。

[24] 魏定熙：《北京大学与中国政治文化》，第104—138页。

[25] 梁启超：《莅北京大学校欢迎会演说辞》，载《饮冰室合集》第4册，文集之二十九，第38页。

[26] 陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第2—12页。

[27] 章太炎：《馗书·清儒》，载《章太炎全集》第3卷，上海人民出版社1984年版，第158页。

[28] 高平叔：《蔡元培年谱长编》上册，人民教育出版社1999年版，第133页。

[29] 蔡元培：《我在教育界的经验》，载《蔡元培全集》第8卷，第507页。

[30] 桑兵：《清末新知识界的社团与活动》，第200—201页。

[31] 关于德国古典大学观对蔡元培的思想所产生的重要影响，参见陈洪捷：《德国古典大学观及其对中国大学的影响》，北京大学出版社2002年版，第107—166页。

[32] 蔡元培：《对于新教育之意见》，载《蔡元培全集》第2卷，第9页。

[33] 《大学校开学见闻》，《教育杂志》，第4卷第4号，1912年。

三 “兼容并包”与大学作为现代学术中心

（一）兼容并包与“大学之所以为大也”

1917年1月4日，蔡元培正式就任北京大学校长。他在1月9日的就职演说中，告诫学生的第一条是“须抱定宗旨，为求学而来”，因为“大学者，研究高深学问也”。^[1]1月18日，他在写给好友吴稚晖的信中又谈及：“大约大学之所以不满人意者，一在学课之凌杂，二在风纪之败坏。救第一弊，在延聘纯粹之学问家，一面教授，一面与学生共同研究，以改造大学为纯粹研究学问之机关。”^[2]

显然，通过延聘名师将大学改造为高深学问的渊藪，这被蔡元培视为新北大的首要发展方向。他在该信中连用了两个“纯粹”，其含义有两层：一层是指学术与政治应相分离，学问家与官僚不能一身二任；另一层是指不管学问的路向如何，只要是研究学问、自成一家的，就都在蔡元培延聘的范围内。第一层意思所涉及学术研究者的专任化问题，我们稍后讨论；第二层意思后来被他概括为“兼容并包”原则，我们在此先作一简略的分析。

为什么吸纳人才要采取兼容并包的方式呢？这是由蔡元培对大学的定位所决定的。在他看来，大学是研究高深学问的地方。由此出发，可以从三个方面来看待兼容并包的意义。

首先，从研究的角度来说，对真理的探讨是无止境的，没有哪一个流派可以垄断真理。蔡元培“素信学术上的流派是相对的，不是绝对的”。^[3]各种流派的相互对立和较量不仅是自然的，而且是必需的，只有用自由和宽容的态度来对待这种现象，才能保证大学的思想容量和活力。“大学者，囊括大典，网罗众家之学府也。”“如人身然，官体之有左右也，呼吸之有出入也，骨肉之有刚柔也，若相反而实相成。各国大学，哲学之唯心论与唯物论，文学、美术之理想派与写实派，计学之干涉论与放任论，伦理学之动机论与功利论，宇宙论之乐天观与厌世观，

常樊然并峙于其中，此思想自由之通则，而大学之所以为大也。”^[4]

其次，从教学的角度来说，学生是为研究学问而来的。在蔡元培看来，“治学者可谓之‘大学’，治术者可谓之‘高等专门学校’”。“在大学，则必择其以终身研究学问者为之师，而希望学生于研究学问以外，别无何等之目的。”^[5]因此，教师最重要的并不是教给学生谋生的技能或呆板的知识，而是激发他们研究的兴趣，教会他们研究学问的方法。故而，“教师不只是教，不只是研究教学的方法，还得要继续不断地研究所教的学科，以及所教的有关的学科；组织最新的学理，应用最有效的方法，使学生对于各科获得具体的概念，从而作进一步的研习”。^[6]所谓“具体的概念”，正是各个学术流派在教学上的展现。蔡元培相信大学生自会从中进行比较并择善而从的。“苟其确有所见，而言之成理，则虽在一校中，两相反对之学说，不妨同时并行，而一任学生之比较而选择，此大学之所以为大也。”^[7]

再次，从蔡元培所倡导的“新教育”理念来说，教育独立是最核心的内容，而这个理念内在的支撑力量正是思想自由和兼容并包。因为兼容并包体现出的是对学术自身发展规律的尊重。只有树立学术的尊严，尊重学术自身的规律，才有可能防止学术之外的力量的干预。如果借用布迪厄的“场域”概念，那就是说，只有通过学术上的兼容并包，把学术建构成一个积聚了足够的文化资本的场域，才可能使之与其他场域区隔开来，尤其使学术不沦为政治场域的附属物。^[8]

以上是蔡元培关于兼容并包的理念的基本内涵。那么，这一理念是如何体现在他的治校实践中的呢？

（二）兼容并包与新旧激战：以林（纾）蔡（元培）之争为例

按照蔡元培的说法，兼容并包是指对各个学术流派的包容。但在民国初年的学术局面中，焦点并不是一般的学派之争，而是旧学与新学之间的交错和争斗。因此，问题就在于：兼容并包在新旧激烈交战中的界限到底在什么地方？

1919年的林纾与蔡元培之争被认为是当时新旧之争的标志性事件。我们下面就以这场著名的争论来说明这个问题。

罗志田已经注意到：蔡元培对林纾的驳论只是否认了北大存在林纾所指控的“覆孔孟，铲伦常”和“尽废古书，行用土语为文字”的问题，却丝毫没有提及林纾的观念本身有什么不妥。从这个意义上说，两人在观念上并没有太多差别。那么，两人的纷争究竟在什么地方呢？而林纾又为什么在这种纷争中落败了呢？罗志田认为争论的焦点在于当时思想界新旧杂陈却又互不包容，林纾败就败在其旧派资格不足的认同危机上。^[9]

新旧杂陈，却势不两立，这的确是民国初年思想界的一个重要特点，然而，仅仅从林纾个人的身份认同危机来诠释林蔡之争的社会学层面，则会忽略蔡元培在这场争论中所表现出来的原则性，也会忽略在这场争论背后更为复杂的社会事实。

既然蔡元培和林纾在观念上的差别并不大，那么，为什么古文和译著皆佳的林纾并不在蔡元培延聘人才的行列里？蔡元培凭什么认定林纾“意在毁坏本校名誉”？^[10]为什么在这场争论中紧跟林纾的北大学生张厚载最后被蔡元培开除？这些问题都可归结到一个问题：“兼容并包”的对象到底有些什么样的限制呢？

蔡元培在“答林琴南函”中是这样说的：

弟在大学，则有两种主张如下：（一）对于学说，仿世界各大学通例，循“思想自由”原则，取兼容并包主义，与公所提出之“圆通

广大”四字，颇不相背也。无论为何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命者，虽彼此相反，而悉听其自由发展。

（二）对于教员，以学诣为主。在校讲授，以无背于第一种之主张为界限。其在校外之言动，悉听自由，本校从不过问，亦不能代负责任。例如复辟主义，民国所排斥也，本校教员中，有拖长辫而持复辟论者，以其所授为英国文学，与政治无涉，则听之。筹安会之发起人，清议所指为罪人者也，本校教员中有其人，以其所授为古代文学，与政治无涉，则听之。嫖、赌、娶妾等事，本校进德会所戒也，教员中间有喜作侧艳之诗词，以纳妾、狎妓为韵事，以赌为消遣者，苟其功课不荒，并不诱学生而与之堕落，则姑听之。^[11]

这段话实际上给出了“兼容并包”的几个限制性条款：

1. 须未遭遇“自然淘汰之运命”

在蔡元培看来，兼容并包的学说并不包括已“被自然淘汰的”学说。那么，什么叫“自然淘汰”呢？林纾1912年辞去北京大学教职是“自然淘汰”的结果吗？蔡元培掌校后一直未返聘林纾也是因其学说“被自然淘汰”了吗？这里涉及民国初年北大文科学派的消长。前文已经述及，清末民初，北大文科殿堂为桐城派所占据。林纾尽管并非桐城派人士，但因为推崇桐城派文章，遂为“桐城护法”。1913年11月，夏锡祺新任北大文科学长后，引进了一批章太炎的弟子。“章炳麟实为革命先觉；又能识别古书真伪，不如桐城派学者之以空文号天下！于是章氏之学兴，而林纾之学僭！纾、其昶、永概咸去大学，而章氏之徒代之。纾甚愤。”^[12]到蔡元培接任北大校长时，北大早已成了章太炎门人的天下。蔡元培对学术的发展讲究“就势疏导”：“弟始终注重在‘研究学术’方面之提倡，于其他对外发展诸端，纯然由若干教员与若干学生随其个性所趋向而自由伸张，弟不过不加以阻力，非有所助力也。”^[13]因此，在蔡元培看来，已经被挤出北大并仍在被太炎派攻击的桐城派及林纾，就属于“自然淘汰”之列，他不可能再把他们重新请回北大。尽管这个“自然淘汰”并不完全出自学术发展的“自然”，其间掺杂着政治的斗争、人事的纠葛，但蔡元培是一个既高扬理想又面对现实的教育家。他治校既然决意要在某种程度上倚重太炎门生（详见稍后的分析），就不能不接受这个并不完全符合“纯学术”标准的现实。

2. 须“言之成理，持之有故”

学理的问题必须讲理，而不能意气用事，谩骂了事。1919年2月17日林纾在上海《新申报》先是发表文言小说《荆生》，影射陈独秀、钱玄同和胡适。3月19日，就在林纾给蔡元培的公开信在《公言报》发表的第二天，他又开始在《新申报》发表另一篇文言小说《妖梦》，这次不仅攻击了陈独秀和胡适，而且还把攻击的矛头直接指向了北京大学和蔡元培。蔡元培对张厚载的信中说自己“生平不喜做谩骂语、轻薄语，以为受者无伤，而施者实为失德”，^[14]这句话就是对林纾用小说骂人的回应。4月2日，蔡元培在回复教育部长的信中又说：“苟能守学理范围内之研究，为细密平心之讨议，不涉意气之论，少为逆俗之言，当亦有益而无弊。”^[15]可见，蔡元培所容的是在学理范围内的新旧之争，意气行事则不在他包容的范围。林纾后来被迫登报道歉，也正是基于自己用小说来骂人的行为。公允地说，林纾的意气在某种意义上也是被新文化派学人逼出来的：他因为“比年以来，恶声盈耳，使人难忍”，所以，才“于答书中孟浪进言”，^[16]用小说来回应。实际上，是钱玄同最早给旧派强安上“桐城谬种”和“选学妖孽”的骂名，他1918年还与刘半农在《新青年》上策划了一出著名的“王敬轩双簧戏”，将林纾制造为新文化派的敌人，引其上套。因此，要说不按常理出牌、意气用事，首过在新文化派这里。不过，钱玄同与刘半农的双簧戏是在暗处，而林纾的影射小说却是在明处，这使林纾显得理亏。而且，退一步说，就算林纾要回击钱玄同与刘半农，他也没有多少理由谩骂向来宽厚温和的蔡元培。^[17]

3. 须“与政治无涉”

蔡元培并不想把大学变成政治立场和政治势力的竞技场。他认为北大可以提倡学术流派之争，可以容忍教师个人的政治歧见，但不应该把这种政见之争引入课堂，更不能借重政治势力来支持自己的政治意见。他聘请辜鸿铭不是请他讲政治而是请他讲英国文学，他聘请刘师培也不是请他讲政治而是请他讲中国古代文学。也就是说，他所看重的是辜鸿铭和刘师培的学术专长，要求他们在课堂上传授给学生的是这些专长，而不是别的东西。林纾对新学的批判并不仅仅限于个人的看法。他在小说《荆生》里明确地表达了诉诸“伟丈夫”来解决问题的意向。而这个“伟丈夫”，一般被认为是安福系军阀徐树铮的化身——林纾当时正是在徐树

铮开办的北京正志学校任教。无独有偶，1919年4月1日，安福系参议员张元奇在国会提出了弹劾教育总长傅增湘案并弹劾蔡元培案。尽管这个弹劾案无疾而终，仍让蔡元培感受到了很大的政治压力。蔡元培提倡在大学内部的相互批评，却无法容忍把大学丑化为地狱之下群鬼主持的“白话学堂”，更无法容忍用政治的手段来摧残大学本身。蔡元培在答林纾函中一开篇就点穿了林纾所谓“爱大学”的“本意”。当然，应该承认，蔡元培对于新文化派以大学的地位来掩饰其日益激化的某种政治趋向的做法，^[18]是给予更多的宽容的。

4. 须“不诱学生而与之堕落”

在蔡元培看来，作为一个教师，如果私德有亏尚可勉强原谅的话，那么，师德有损就不能不严肃对待了。林纾在这里再次触到了兼容并包的底线。究竟是林纾唆使他在北大的学生张厚载到处诋毁北大，还是张厚载自己主动介入到风波中来的，这个问题从目前的史料看似乎还不清楚。但林纾和张厚载联手损坏北大名誉，这是不争的事实。林纾已不是北大教师，对其无法处理；但对张厚载的开除，也算是对林纾的师德的间接否定。

我们从兼容并包这几个限制性条款的实际运作可以看出，蔡元培对于各派学说并非真正一视同仁，而是有所约束，有所提倡。他虽然在聘请教员的问题上不问思想派别、不问年龄、不问资格、不问国籍，^[19]但他在兼容中是有倾斜的，他更注意对新派学人的引进，^[20]而对新派学人的意气和政治趋向则给予了更多的宽容。因为只有这样，才可能在百家争鸣的热闹局面中促使学术上的革故鼎新。

不过，这种倾斜仍是非常有分寸的。如果蔡元培一味站在新学和新潮一边，则他所要建立的现代大学，最后不是被越来越激进化的革命浪潮所裹挟，就会被保守的政治势力所扼杀——这两者都不是蔡元培所愿见到的。^[21]

应该注意到，林蔡之争并不是完全以林纾的落败而告终的。就在发布开除张厚载学籍的布告的前一周，1919年3月26日，在蔡元培与其主要智囊的一次聚会上，决定了陈独秀不再担任文科学长，改聘为教授。^[22]

关于陈独秀被解职的原因，主要有两种说法：一种说法是胡适提出来的，认为蔡元培将陈独秀解职是迫于政治压力；另一种是当天参会并力主将陈独秀解职的汤尔和的说法，说陈独秀的私德和师德太成问题。^[23]到底是政治高压以师德为借口，还是当时传说的陈独秀在妓院与学生厮打的行为超越了私德的范围、触到了蔡元培所说的“公开诱学生而与之堕落”的师德底线，目前似乎难以论断。不过，我们至少可以说，蔡元培对新派学人的偏爱和庇护并非没有界限。蔡元培为了确保大学作为现代学术的中心，对思想上过于凌厉的陈独秀就不得不忍痛割爱。在做出这般牺牲后，蔡元培则力保了当时政府想要除掉的北大所谓“四凶”的另外三人（包括傅斯年、罗家伦等），留下了一些宝贵的“读书种子”。^[24]

（三）从地缘到学缘

前面已经谈到，蔡元培在对学术派系的兼容并包中并非没有倚重，他在治校中也不是不考虑人际因素。尽管蔡元培就任北大校长时威名甚高，但仅以他个人的声望尚不足以完成对沉痾缠身的北大的整顿。蔡元培初到北大时，是以浙江同乡和章太炎弟子为核心幕僚的。他一到北京，即先访其浙江同乡、北京医专校长汤尔和，问北大情形。汤尔和说文科和预科可问沈尹默，理工科可问北大理科学长夏元傑；又说文科学长如未定，可请陈独秀。蔡元培经过自己的慎重考虑，均一一听从。汤尔和、沈尹默、陈独秀、夏元傑以及马叙伦就成了蔡元培最初主政北大的主要幕僚，其中，浙江同乡汤尔和和沈尹默是在用人上对蔡元培影响最大的两个重要人物（夏元傑和马叙伦也是浙江人）。^[25]汤尔和早在1903年拒俄运动中就与蔡元培有往来，后来他们又是上海南洋中学和中国教育会从事革命和教育的同志。^[26]汤尔和虽然并非北大职员，但他是当时北京教育界人事的操纵者。按照胡适的说法，汤尔和“自命能运筹帷幄，故处处作策士，而自以为乐事”。^[27]他在陈独秀的上任及去职、在蔡元培“五四”后的辞职及另一浙江同乡蒋梦麟担任北大代理校长等重大人事变动上均发挥了关键作用。沈尹默是北大的国文系教授，以他为核心人物的太炎弟子——沈尹默兄弟、马幼渔兄弟、鲁迅兄弟、钱玄同和刘半农（以上学者除刘半农外均为浙江籍）在蔡元培主校前就已经占据了北大的主流位置，在蔡元培进校后，其地位得到进一步巩固。^[28]

北大1920年前的师资，浙江籍人士独占鳌头。这个现象本身大体是三方面的历史因素造成的。

第一个因素是江浙历来是教育发达、人文兴盛之地，到晚清更是出进士最多的地方，尤其是所谓巍科人物——即一甲三名（状元、榜眼、探花）、二甲第一名（传胪）和会试第一名（会元）更是高居榜首。以清代为例，出进士最多的四个省是江苏（含上海2949人）、浙江（2808人）、河北（2674人，含北京、天津）和山东（2270人），江浙与冀鲁的比例是1.16：1，而清代江浙的巍科人物（江苏170人，浙江126人）与冀鲁的比例更是高达4.9：1。^[29]就有清学术而言，“一代学

术几为江浙皖三省所独占”。^[30]

第二个因素是蔡元培在任教育部长时，教育部很多部员来自于他一同在中国教育会、爱国学社和爱国女学进行教育与革命活动的同志。教育部的这种浙江势力使许多浙人在蔡元培入校前就已进入北大。

第三个因素是北大文科在蔡元培进校前就已是太炎门生的天下，而蔡元培对太炎门生的倚重，也使他出长北大后新聘的文科师资仍有相当一部分出自浙江籍。

但蔡元培与大搞学术派系政治的前任校长何麟时和胡仁源（二人均为浙江人）的做法有着根本的差异：蔡元培虽然对一派有所借力，但他从不把自己当作某一派别的人，行事并不主要从派系利益和小圈子的角度来考虑问题，而是有着开创一个多元化学术格局的独特眼光和公心。正如罗家伦所说的，蔡元培“认为只能有学说的宗师，不能有门户的领袖。他认为‘泱泱大风’‘休休有容’，为民族发扬学术文化的光辉，才是大学应有的风度”。^[31]蔡元培开阔深远的眼光使他能够识别学术各门各派真正高水准的学者；他的公心又使他能够超越派系之争，以学术本身来决定聘任与否。所以，沈尹默等章太炎弟子在北大势力最大，但文科学长却是《新青年》集团的领军人物陈独秀。《新青年》的同仁经陈独秀引荐陆续进入北大，尤其是胡适作为陈独秀极力推荐的人物，一到北大即备受器重，因胡适介绍到北大来任教的非浙江籍优秀学者为数颇多。此外，蔡元培一面为非太炎弟子的旧派名家刘师培和陈汉章等保留了教育，另一面还聘请到了《新青年》集团之外的另一新派文化领袖人物——《甲寅》杂志和《甲寅日刊》的创办人章士钊。这样，蔡元培就奠定了一种新学旧学交错、土派洋派共存、留学日本留学欧美并重的格局。由于蔡元培一开始所遴选的就是各路最有声望的学界精英，再加上蔡元培本人毫无私心的做事风格的感染，这样，这些精英再向蔡元培推荐其他人选时，即使不一定都能够超越各自的文化思想立场，但基本上能够保证其推荐之举不是出于一己之私，而是出于惺惺相惜。比如，沈尹默与他所推荐的陈独秀虽然是旧交，但两人在思想路向上并不相同；而陈独秀推荐与他同属一个思想阵营的胡适时，与胡适根本就不曾谋面。

我们可以通过1917年和1923年北大教师的籍贯分布来看地缘因素在北大的变化。这两个年头正是我们所研究的蔡元培就任校长以及实际脱离校长工作的时间。

1917年，北京大学的专任教师（不含预科补习班专任教师）大约有224名，教师主要的籍贯分布是：浙江65，江苏（含今上海，下同）39，广东35，直隶和京兆（含今河北、北京、天津等地，下同）16，安徽15，福建11，湖北8，湖南7。

1923年，北京大学的专任教师增至294名，教师主要的籍贯分布是：浙江64，直隶和京兆53，江苏52，广东27，安徽22，湖北21，湖南11，江西11，福建10，山东5，四川5。^[32]

尽管浙江省籍始终占据榜首，但其师资的绝对数量在这几年里不增反降，其占全校师资的比例从1917年的29.02%降到了1923年的21.77%。到1923年，北大师资的籍贯分布比1917年要广得多。由此可见，蔡元培尽管刚治校时对浙江籍人士有所倚重，但他那几年治校的结果却恰恰是打破了浙江籍人士在北大的独大局面，实现了在师资聘用上从地缘到学缘、从乡情认同到思想认同的巨大转折，使北京大学真正成了全国的北京大学，而非所谓“某籍某系”（现代评论派攻击鲁迅等人时的称谓）的北京大学。

当然，兼容并包只是蔡元培及北大一方的姿态。这并不意味着当时的学术英才都愿意被网罗进去。所以，我们可以来考虑一个有趣的问题：在蔡元培想礼聘的人中，有谁、因为什么原因“召而未应”呢？

据目前可见的史料，蔡元培治校时力邀而未果的人有：蒋维乔、吴稚晖、马一浮、汪精卫、罗振玉、王国维、赵元任。

蒋维乔是蔡元培的革命同道和老部下，蔡元培多次邀他出任北京大学监，以正学校风纪。但蒋维乔在商务印书馆任职多年，不愿离开，商务的主持人、蔡元培的老朋友张元济也不愿让蒋维乔离开。^[33]

在挖不动蒋维乔的情况下，蔡元培又想请他多年的至交吴稚晖出任学监。但吴稚晖身在法国，当时热衷于搞海外勤工俭学并在法国创办中

法大学，也不愿意回来。既参与创办中法大学又回北大任教的李石曾建议蔡元培把中法大学变成里昂北京大学国外部，但北大评议会没有批准这个提案。^[34]

马一浮是国学名家，蔡元培任教育部长时曾把他短暂延揽到教育部任秘书长，但马一浮在得知蔡元培的废经学之举后立刻辞了职。当蔡元培邀他来北大任教时，他以“古闻来学，未闻往教”，“平日所学，颇与时贤异撰”而拒之。^[35]

汪精卫是民国元勋，革命后有“不当官、不做议员”之誓言，口才文才皆佳，当时正在法国留学，并曾与蔡元培一起在法国筹办《学风》杂志。蔡元培对他非常赏识，把他比之为中国的费希特，希望他到北大来主持国文类教科，^[36]但汪精卫终究摆脱不了对政治的惦记，未接受蔡元培的邀请。

罗振玉和王国维系一代国学大师，蔡元培多次邀请他们到北大任教，均被婉拒。北大国学门成立后，在北大同人多次邀请下，王国维和罗振玉才终于答应分别担任国学门编外“导师”和“通信员”，但不久他们又都因为北大考古学会对皇室的指责而同时退出。^[37]

北大先后两次对赵元任发出邀请。第一次是1919年3月由蔡元培及赵元任留美时的好友胡适一起发信邀请赵元任来北大任教。4月，北大教授陶孟和到美访问时也邀请赵元任到北大任教。但当时北大和南京东南大学等校同时邀请赵元任，使他难以抉择，更加上他自己也还想继续留在美国生活，因此就谢绝了国内的所有邀请。第二次是1921年赵元任临时回国期间，北大代理校长蒋梦麟再次邀请赵元任来北大任教，并答应他先以赴美进修的身份发给工资，但北大当时处在教师索薪困境中，蒋梦麟答应的钱未能兑现，赵元任后来也未到北大任教，而是回到了他的母校清华大学。^[38]

另外，据北大评议会记载，1920年4月30日评议会同意陈寅恪为留学费用向北大借助1000元的请求，“将来于服务本校时扣还”。^[39]显然，陈寅恪本是在蔡元培引进北大的人才计划中的。蔡元培1924年11月到德国游学后，在傅斯年的引荐下，见过在柏林读书的陈寅恪，并按照陈寅恪的建议，让北大图书馆购置相关的书籍。^[40]然而，陈寅恪于

1925年学成回国时却去了清华。比起北大国学门来，清华国学研究院更对陈寅恪的学术口味。由于胡适与北大国学门并不相得，^[41]所以，陈寅恪是由胡适最早推荐给清华的。此外，尽管我没有发现直接材料，但从一些间接材料可以推测：蔡元培既然在柏林见了傅斯年和陈寅恪，那么，他们有可能向蔡元培推荐了当时也在柏林求学的俞大维。因为，俞大维被傅斯年盛赞为中国留学生中除陈寅恪之外另一位“最有希望的读书种子之一”，而俞大维与陈寅恪又是两代姻亲，三代世交，七年同学，交谊至深。^[42]爱才心切的蔡元培在正式邀请陈寅恪来北大的同时，可能也邀请了俞大维来校。但俞大维回国后不久即从政了。

当时还有两位思想大师级的学者，应该属于蔡元培想召而未召之列。一个是章太炎。我尚未发现蔡元培邀请章太炎来北大任教的材料。这可能是因为章太炎对新教育体制的批评和拒绝是当时人所共知的。^[43]就算蔡元培真的邀请过他，章太炎想必也会以“学在民间”这类说法来拒之。^[44]不过，太炎门生是蔡元培掌校期间倚重的一支主要力量。另一个是梁启超。他在蔡元培治校前期或在从政，或在国外游历，等他从20世纪20年代开始全在国内致力学术和教育时，即被捷足先登的南开大学请去讲学并筹办东方文化研究院。东方文化研究院流产后，他又接受了清华国学研究院的聘请。此外，还有日后被称为“南高学派”掌门人的柳诒徵，在南京高等师范学校任教。因为柳诒徵对蔡元培所倚重的胡适的治学理念相当不满，^[45]他不可能放弃南高而来北大，所以蔡元培也不曾动过聘请他的念头。

这样算下来，蔡元培任校长初期，在那些召而不应和欲召未召的11人中，以清朝遗老自居的有2人（罗振玉和王国维），认同民国但基本拒绝大学体制或坚持传统教化方式的2人（马一浮^[46]和章太炎），当时从政的1人（梁启超，1918年后出国），在出版界的1人（蒋维乔），在国外办教育或留学的5人（赵元任、吴稚晖、汪精卫、陈寅恪和俞大维）。后来未进北大，却到其他大学正式任教的只有王国维、梁启超、陈寅恪、赵元任和蒋维乔5人。^[47]这从一个侧面可以看出，在蔡元培兼容并包的人才方针之下，当时可能进入大学，却从北大“漏网”的一流学术大家寥寥无几。至于说被后人看作与北大派或新文化派相抗衡的学衡派或南高学派，基本上是在蔡元培掌校后期或离校后才逐渐成形的。

（四）严限校外兼职，促使“专研学理”

蔡元培的兼容并包准则是为了把大学构建为现代学术的中心，或者说，是要把大学构建为一个独立的学术场域。但是，要使这个场域独立存在，势必要与其他场域划清界限。妨碍学术场域独立的一大障碍则是教师的兼职化，尤其是官吏在大学的兼职。在蔡元培当教育部长时就把兼差称为“旧日恶习”，因为“人才各有专长，精力不可分用，专责始克有功，兼任不免两败”，因此，他要求担任校务者须开去兼差。^[48]蔡元培在就职北大校长的演说中谈到过去的大学之弊时又谈道：“现在我国精于政法者，多入政界，专任教授者甚少，故聘请教员，不得不聘请兼职之人，亦属不得已之举。”^[49]蔡元培整顿北大的关键并不仅仅是广聘人才，而且是要使他们从此在大学扎下根来，“进大学者，乃为终其身于讲学事业”。^[50]因此，蔡元培在实行兼容并包政策的同时，开始了对教师兼差的整顿，以促使教师队伍的专职化和学术研究的职业化。

1917年1月，他刚上任就发布了北大教员任课钟点的通告：要求本校专任教员不得再兼任他校教科；官吏不得为专任教员；兼任教员如在本校一周上12小时的课，在其他学校兼课不得超过8小时；教员请假过多，学校将扣其薪金甚至辞退。^[51]1922年2月，由于实际上难以完全消除校外兼职的情况，^[52]北大专任教师在外不得兼职的规定不得不略有松动。蔡元培主持的北大评议会规定：凡教授在校外非教育机关兼职，必须改任讲师或以教授名义支讲师薪（不享受教授的所有权利）；而教授在他校兼课者，必须先得本校承认并限制钟点。^[53]在同年10月3日的北大评议会上，到外校兼课的钟点具体限定在每周6个小时。不少与会者还嫌限制太多，蔡元培非常罕见地发了火，不准大家再讨论此事。^[54]由此可见他对教师专任化问题的重视。

大学教师专职化的目的是使大学既与政治脱钩，又与实业脱钩。尤其是官吏不得为专任教师这一条，封闭了学生毕业后通过官师的援引去做官的渠道，又斩断了专任教师与官场的连接枢纽，堵塞了官员以官场的逻辑来污染大学的逻辑的通道，大学由此从原来的官僚养习所被导向为具有全新的知识/权力的场域。

在基本解决了教师队伍的专任化问题后，又如何使其可能潜心学问、专研学理、相互促进呢？蔡元培主要采取了三种方式：

1. 建立专门的学术研究机构

蔡元培在任教育总长时就提出大学应设研究所。到北大后，为了把北京大学改造为纯粹的学术研究机关，建立专门的研究所是其非常关键的一个环节。北大在蔡元培任职的当年就建立了文科研究所、理科研究所和法科研究所，但当时的研究所由各系分设，不仅经验全无、资源不足、人才缺乏，而且在组织上颇为散漫，有些系竟毫无成绩。蔡元培1920年从欧洲考察回来后决心吸取教训，重新组织研究机构。在他的主持下，北大很快先后公布了《北京大学研究所简章》和《北京大学研究所组织大纲提案》，准备把原来的研究所改组为统一的北京大学研究所，并由他亲任所长，下设国学、外国文学、社会科学研究所和自然科学四门。^[55]由于当时“整理国故”的口号得到许多北大教授的响应，所以，国学一门进展最快。1922年1月，北京大学国学门成立，这是在中国现代大学中最早以欧美研究机构为模式建立起来的研究所，也是在“整理国故”口号提出后第一个以国学研究为范围而成立的学术团体，还是在“学术独立”的呼声下第一个与欧美学术抗衡的国学研究“根据地”。这个全新的学术机构的建立充分体现了现代学术研究机构的体制化、专门化和组织化趋势，由此带动了整个中国专门学术研究机构的勃兴。因为已有论者对此机构做了详尽的研究，故本篇在此从略。^[56]

2. 开拓学术出版和学术交流的制度化渠道

自从印刷术发明以来，学术研究的结果总是要通过学术著述的发表来体现的。即使是所谓“述而不作”，“述”本身也是著述的一种形式。正如一位外国学者所指出的，只有分清书写体文化与印刷体文化的不同特点，才能更准确地理解西方“中世纪”和“近代”这两个概念的内涵。^[57]同样也可以说，印刷技术在11世纪的出现是中国从所谓“中世”跨越到“近世”的一个重要标志。^[58]可以进一步追问的是，如果从学术传承的角度来说，在印刷体文化出现之后，近世学术与现代学术的关键差别又在哪里呢？在近世，学术基本上没有成为一种专门的职业，所以学术著述带有很强的私人性特点。如清代通行的研究方式是札记体著作和信函，因

为“清儒既不喜欢宋明人聚徒讲学，又非如今之欧美有种种学会学校为聚集讲习之所，则其交换知识之机会，自不免缺乏。其赖以补之者，则函札也”。^[59]大学的兴起，使学术研究第一次有可能成为一个共同体的职业。为此，也必然带来学术著述和交流方式的巨大变化。蔡元培为北大开拓了学术出版和交流的两条制度化渠道：

一条渠道是学术期刊。在蔡元培治校前，期刊有四类：官方公报、教学参考、通俗期刊、评论期刊（旧派提倡国粹，新派评论文化）。^[60]纯学术期刊甚为少见。两份国内正规的纯学术期刊几乎是同时出现的：一份是由海外留学生主办的《科学》杂志，该刊虽于1914年即创办，但直到1918年才将编辑部迁回国内；另一份就是由蔡元培所直接推动的《北京大学月刊》，该刊于1918年开始筹办，1919年正式出刊。蔡元培在亲自撰写的发刊词中说明，创办该刊是为了促进学术研究，打破抱残守缺的陋见，展现大学之所以为大的学术气象。^[61]在刊物的组织上，形成了研究所主任和编辑的两级审稿制度，有利于制度化地评价、辨析和筛选学术论文。^[62]此后，北大又创办了《国学季刊》等刊，使学术期刊进一步向学科化方向延伸。

另一条渠道则是建立大学与出版社制度化的联系。比起学术论文来，学术著作的出版更为重要。商务印书馆是中国近代最早、也最重要的出版机构。蔡元培与张元济是多年的至交，而蔡元培个人与商务的交谊早在1902年就开始了，并持续终身。蔡元培就任北大校长后，非常重视在大学与出版社之间搭建制度化的联系。1918年7月，张元济来京，蔡元培在北大专门为他举行了欢迎会，并具体商定了北大与商务合作的内容。同年10月，《北京大学丛书》开始由商务出版。胡适的《中国哲学史大纲》（上）、梁漱溟的《印度哲学概论》等十余部在各学科中具有开拓性的学术著作均在此列。1920年春，蔡元培、胡适与蒋梦麟又与商务达成协议，开始出版由北大教授撰写的《二十世纪丛书》（后改名为“世界丛书”），该丛书共收25种。^[63]《北京大学丛书》和《二十世纪丛书》将北京大学学者的研究成果以整体的面貌呈现给世人，使大学这个学术共同体有了更具象的表征。

3. 倡导学术社团的建立

办学校与兴学会早在维新变法时期就是连在一起的。蔡元培在大学内部也提倡社团、学会的广泛建立，因为这类学术社团对于提高学术研究的兴趣、促进学术交流的开展、凝聚学术研究的队伍、打造学术共同体方向有着非常积极的作用。

正是通过以上这些措施，北京大学的学术研究风气前所未有地被激发了出来。蒋梦麟的一段话很可以作为当时北京大学的写照：

为学问而学问的精神蓬勃一时。保守派、维新派和激进派都同样有就争一日之短长。背后拖着长辫，心理眷恋帝制老先生与思想激进的新人物并坐讨论，同席笑谑。教室里，座谈会上，社交场合里，到处讨论着知识、文化、家庭、社会关系和政治制度等等问题。这情形很像中国先秦时代，或者古希腊苏格拉底和亚里士多德时代的重演。^[64]

（五）从“学无定业”到“学在大学”

前文已经谈及清朝官学与私学的某种紧张。实际上，这种紧张至少从宋代就已经开始了：一方面是官学在“学而优则仕”的影响下以科举为中心、以政治为导向；另一方面是由私学特别是部分书院承担了学术探讨的功能。其实，学术传承也不仅仅限于书院，因为书院的发展并不稳定（如在清初就受到严控），其性质也与备考科举的机构多有交叉。中国传统学术的源流散布在全国各地以及各个行业（如官员、幕僚、乡村教师、书院山长等等），绝大多数学者都没有条件将学术作为一种职业。因此，我们可以说，中国传统学者具有“学无定业”的特点。

清末科举废除、学堂新立后，本来在各省都设立了高等学堂，为培养学术人才作准备。然而由于各省高等学堂程度不齐，在民国元年即被废除，由大学增设的预科来替代。“自是以后，各省富于学术之人才，不免为大学所吸引。”^[65]无论是治旧学，还是治新学，在大学任教开始成为一种职业生涯，大学成为学术共同体之所在。北大本身具有第一所国立大学的地位，更由于蔡元培的广纳人才，北大由此成为学术共同体的中心。傅斯年1919年所做的预期后来基本得到了实现：“期之以十年，则今日之大学，固来日中国一切新学术之策源地。”^[66]

我们可以从三份名单的对比看到从学无定业到学在大学的巨大变化。

第一份名单是钱穆在其名著《中国近三百年学术史》中提及的自17世纪到清末这三百年间最有代表性的16位学者。其中，曾在书院讲学的有黄宗羲、顾炎武、颜元、章学诚、李塨、戴震、陈澧、康有为8人，而王船山、阎潜邱、毛西河、李穆堂、焦循、凌廷堪、龚自珍、阮元和曾国藩9人或者是从政从军，或者悠游四海，或者隐居乡间。即使是前列的8人，多数人的书院讲学生涯也是比较短暂的，往往是在政界退隐后再栖居书院的。将书院讲学作为职业性定位的，只有一直在广州主持（由阮元赞助的）学海堂的陈澧以及长期在书院任教的章学诚两人而已。^[67]

第二份名单是马相伯会同章太炎、梁启超、严复等人在1912—1913年提出来的，他们提议依照法兰西学院的形式，创建“上不属政府，下不属地方”的中国学术研究机构——函夏考文苑。尽管这个倡议最后流产了，但他们在筹建中提出的入选名单可谓汇聚了当时治旧学的顶尖人才。他们一共提名了18位人选，^[68]如果我们再加上因门户之见被他们列名在“说近妖妄者”的3人，共21人。在这21人中，有8人先后在北大任事。其中，有在蔡元培之前任北大校长的严复和马相伯，被蔡元培留任的有陈汉章，被蔡元培新引进的黄侃、钱玄同、刘师培、王心葵和屠敬山（他所在的国史编纂处原隶属教育部，1917年后归属北大管理）5人。在外地大学任教的则有廖平等人。另外，在民国成立后作为清朝遗老的也大都有过办新式学堂的经历：陈三立（曾办时务学堂）、沈曾植（曾任南洋公学监督）、李瑞清（曾任两江学堂监督）、陈庆年（曾任湖南高等学堂监督）、康有为（曾办万木草堂）、王闿运（曾任多所书院山长）。章太炎本人拒绝在大学任教，但他的弟子却广布北大；^[69]夏曾佑本人没有在北大任教，但他的儿子夏元傑则在北大任理科学长。

第三份名单是1948年由胡适、傅斯年等人主持，多人推举产生的中央研究院第一届院士，其中人文组院士共有28名。^[70]只有吴敬恒、张元济、郭沫若、梁思永4人不在大学任教，其余24人一生多数时间是在大学任教，其中，由北京大学培养或在北京大学任教的就高达14人（胡适、傅斯年、顾颉刚、李方桂、董作宾、王世杰、王宠惠、周鲠生、马寅初、陶孟和、陈垣、冯友兰、钱端升、汤用彤）。^[71]

这三份名单大体勾勒了明清时期、清末民初以及民国时期的人文社科领域顶尖学者的群像。我们可以从中较为清晰地看到从学无定业到学在大学的发展轨迹，也可以看到在蔡元培的努力等多种因素下，北京大学是如何当之无愧地被称为全国最高学府的。

[1] 蔡元培：《就任北京大学校长之演说》，载《蔡元培全集》第3卷，第8页。

[2] 蔡元培：《复吴稚晖函》，载《蔡元培全集》第10卷，第285页。

[3] 蔡元培：《我在北京大学的经历》，载《蔡元培全集》第7卷，第501页。

[4] 蔡元培：《〈北京大学月刊〉发刊词》，载《蔡元培全集》第3卷，第452—453页。

[5] 蔡元培：《读周春崧君〈大学改制之商榷〉》，载《蔡元培全集》第3卷，第291页。

[6] 蔡元培：《教与学》，载《蔡元培全集》第8卷，第75页。

[7] 蔡元培：《大学教育》，载《蔡元培全集》第6卷，第597页。

[8] 布迪厄、华康德：《实践与反思》，第131—156页。

[9] 罗志田：《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，第263—264页。

[10] 蔡元培：《复张厚载函》，载《蔡元培全集》第10卷，第391页。

[11] 蔡元培：《致〈公言报〉函并附答林琴南函》，载《蔡元培全集》第10卷，第380—381页。

[12] 钱基博：《现代中国文学史》，上海书店出版社2004年版，第131页。

[13] 蔡元培：《复傅斯年罗家伦函》，载《蔡元培书信集》上卷，第708页。

[14] 蔡元培：《复张厚载函》，载《蔡元培全集》第10卷，第391页。

[15] 蔡元培：《复傅增湘函》，载《蔡元培全集》第10卷，第396页。

[16] 林纾：《再答蔡鹤卿书》，转引自《蔡元培年谱长编》中册，第181页。

[17] 据张厚载说，林纾在收到蔡元培要他为明代学者刘应秋著作作序的请求后，曾想阻止《妖梦》的发表，但已经来不及了。《张厚载致蔡元培函》，载《蔡元培全集》第10卷，第391页。

[18] 尽管陈独秀屡屡声明《新青年》是纯私人的杂志，与北大毫不相关（《〈新青年〉编辑部启事》，《新青年》，第6卷第2号，1919年）；从当时许多报纸的评论可以看出，对陈独秀及其《新青年》的种种攻击，都被视为对庄严神圣的学府的侮辱。陈独秀：《关于北京大学的谣言》，载《陈独秀著作选编》第2卷，上海人民出版社1987年版，第59页。

[19] 参见陶英惠：《蔡元培与北京大学》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1976年总第5期。

[20] 蔡元培在为留学生写的招聘函中，明确说到北京大学在海外聘请的人的资格须是“新党”“热心教授中国人而不与守旧派接近者”。《蔡元培年谱长编》中册，第54页。

[21] 且不说作为北大激进派学人的代表陈独秀，就连作为温良派学人代表的胡适，对蔡元培的“兼容并包”也颇有微词。他认为北大应成为教育文化革新的基地，而不应存在新旧并立的现象。他赞赏蔡元培的“趋新”，却不愿提及蔡元培的“容旧”（张晓唯：《蔡元培与胡适》，中国人民大学出版社2003年版，第36页）。然而，即使不论学术本身繁荣之所需，即从大学生生存的策略而言，容旧也是必需的。正如表面来信责备、实则暗中庇护蔡元培的教育部长傅增湘所提醒的：“凡事过于锐进，或大反乎恒

情之所习，未有不立蹶者。”（《傅增湘致蔡元培函》，载《蔡元培全集》第10卷，第397页）当时能够在激烈的新旧之争中审时度势，把稳新北大前行之舵的，非蔡元培莫属。

[22] 《蔡元培年谱长编》中册，第181—182页。

[23] 胡适：《胡适致汤尔和》；汤尔和：《汤尔和致胡适》，载《胡适来往书信选》中卷，中华书局1979年版，第280—291页。

[24] 罗家伦：《蔡元培时代的北京大学与五四运动》，载《蔡元培纪念集》，第239页。

[25] 蔡元培：《我在北京大学的经历》，载《蔡元培全集》第7卷，第500页。

[26] 陈万雄：《五四新文化运动的源流》，生活·读书·新知三联书店1997年版，第27页。

[27] 胡适：《胡适致汤尔和》，载《胡适来往书信选》中卷，第283页。

[28] 沈尹默事实上并非太炎弟子，但因为弟弟沈兼士系太炎弟子而被误认。又因为他进入北大较早，他就将错就错地成了北大太炎弟子的核心人物。沈尹默：《我和北大》，载陈平原编：《北大旧事》，生活·读书·新知三联书店1998年版，第171页。

[29] 沈登苗：《明清全国进士与人才的时空分布及其相互关系》，《中国文化研究》1999年第4期。

[30] 梁启超：《近代学风之地理的分布》，载《饮冰室合集》第5册，文集之四十一，第57页。

[31] 罗家伦：《蔡元培先生与北京大学》，载关鸿等编：《历史的先见：罗家伦文化随笔》，学林出版社1997年版，第134页。

[32] 以上数据根据《北京大学日刊》1917年和1923年公布的职员名录计算而得。原始名录见王学珍编：《北京大学史料》第二卷（1912—1937），北京大学出版社2000年版，第345—355、386—401页。

[33] 《蔡元培年谱》上册第632页，中册第2、18页。当时商务印书馆已经成为除大学以外文教人才积聚的一个重要基地。商务甚至在“五四运动”后还积极运作把胡适从北大挖到商务来任编译所长。胡适尽管没有动心，但还是承认：“得着一个商务，比得着什么学校更重要。”李家驹：《商务印书馆与近代知识文化的传播》，商务印书馆2005年版，第65—67页。

[34] 蔡元培：《复吴稚晖函》，载《蔡元培全集》第10卷，第285页；《北京大学评议会记录（五）》，载《蔡元培全集》第18卷，第321页。

[35] 马镜泉等：《马一浮评传》，百花洲文艺出版社1993年版，第34—36页。

[36] 蔡元培：《致汪精卫函》，载《蔡元培全集》第10卷，第295页。

[37] 《蔡元培年谱》中册，第104页；陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第77—78页。

[38] 赵新那等：《赵元任年谱》，商务印书馆1998年版，第95—96、113页；杨

步伟：《杂记赵家》，广西师范大学出版社2014年版，第13—14页；杨步伟：《一个女人的自传》，广西师范大学出版社2014年版，第255—256页。

[39] 《北京大学评议会记录（六）》，载《蔡元培全集》第18卷，第333页。

[40] 蔡元培：《致蒋梦麟函》，载《蔡元培全集》第11卷，第241—243页。

[41] 桑兵：《晚清民国的国学研究》，上海古籍出版社2001年版，第40—44页。

[42] 俞大维：《怀念陈寅恪先生》；毛子水：《记陈寅恪先生》。两文均转引自蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》，上海古籍出版社1997年版，第47—48、51页。

[43] 章太炎：《救学弊论》，载《章太炎全集》第5卷，第100—102页。

[44] 陈平原：《中国现代学术之建立——以章太炎、胡适之为中心》，第71—109页。

[45] 参见王信凯：《柳诒徵与民国南北学界》，载吕芳上编：《论民国时期领导精英》，香港商务印书馆2009年版，第362—378页。

[46] 马一浮在浙江大学校长竺可桢的反复邀请下，曾为抗战期间颠沛流离的浙江大学师生短期讲学。

[47] 这5人中的4人都是被清华大学国学研究院聘用的。现在一些人爱缅怀清华大学国学研究院的辉煌一时，却未深思为什么它仅仅是一时的辉煌。国学到底如何能够相容于现代大学，这仍是一个值得深思的问题。参见孙敦恒：《清华国学研究院史话》，清华大学出版社2002年版，第1—80页。

[48] 蔡元培：《教育部咨请转飭凡担任校务者须开去兼差以专责成》，载《北京大学史料》第二卷，第321页。

[49] 蔡元培：《就任北京大学校长之演说》，载《蔡元培全集》第3卷，第8页。

[50] 《蔡元培年谱长编》中册，第12页。

[51] 蔡元培：《北大教员任课钟点的通告》，载《蔡元培年谱长编》中册，第8页。

[52] 按照时任北大教务长顾孟余的说法，当时因为大学教职员嫌学校收入不稳且少，相当多的人在外兼事，即使是北大，他估计至少也有一半在外兼差。《晨报》，1922年3月7日，转引自《北京大学史料》第二卷，第2851页。

[53] 《北京大学评议会十年度第五次会议记录》，载《蔡元培全集》第18卷，第391页，第398—399页。

[54] 《蔡元培年谱长编》中册，第566页。

[55] 蔡元培：《北京大学第二十二年开学日演说词》，《公布北京大学研究所简章布告》，《北京大学研究所组织大纲提案》，载《蔡元培全集》第4卷，第188—189、175—176、484—485页。

[56] 陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第1—164、275—333页。

[57] E. Eisenstein. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. New

[58] 关于“中世”与“近世”的概念，参见内藤湖南：《概括的唐宋时代观》，黄约瑟译，载刘俊文编：《日本学者研究中国史论著选译》第一卷，中华书局1992年版，第10—18页。

[59] 梁启超：《清代学术概论》，第64页。

[60] 周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，周子平等译，江苏人民出版社1996年版，第245页。

[61] 蔡元培：《〈北京大学月刊〉发刊词》，载《蔡元培全集》第3卷，第450—452页。

[62] 宋月红等：《蔡元培与〈北京大学月刊〉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1997年第6期。

[63] 《蔡元培年谱》中册，第110—111、282页。

[64] 蒋梦麟：《西潮·新潮》，第121页。

[65] 蔡元培：《全国教育会议开会词》，载《蔡元培全集》第6卷，第229页。

[66] 傅斯年：《新潮发刊旨趣书》，载《傅斯年全集》第1卷，第79页。

[67] 梁启超在《中国近三百年学术史》中提到的最有代表性的学人与钱穆所提到的学人有一些差异，不过，梁著中所提人物的绝大部分也都没有以书院作为职业。钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版；梁启超：《中国近三百年学术史》，上海三联书店2006年版。

[68] 他们实际提名了19名人选，但华蘅芳在他们提名前十年（1902年）即已去世，故在此略去。马良：《函夏考文苑议》，载朱维铮编：《马相伯集》，复旦大学出版社1996年版，第136—137页。

[69] 实际上，章太炎对新式教育体制的怀疑和批评，是在思考中国学术传统如何面对以西学为背景的现代教育制度时的另一种可能性。他坚持“学在民间”，并非要取新式教育而代之，而是意在补偏救弊（参见陈平原：《中国现代学术之建立》，第70—115页）。他的弟子纷纷进入大学任教，正可以说明他的另类思考并没有给他的弟子从学开辟出新时代的安身之所。

[70] 参见夏鼐：《中央研究院第一届院士的分析》，《观察》，1948年第5卷第14期。

[71] 值得一提的是，在中央研究院1928年成立前，尽管涌现出了一批科学社团，这些社团作为中国最早的科学共同体对中国科学的发展起到了重要作用，但这些社团并没有形成一个整体，科学研究事业也没有成为一种专门的职业（段治文：《中国现代科学文化的兴起》，上海人民出版社2001年版，第114页）。在蔡元培的有力推动下，中央研究院的成立及发展，使其成为中国现代第一个国家级的职业学术研究团体。不过，从总体数量上说，中央研究院各研究所网罗的学术精英还是远不能与各大学所汇集的学术精英相比的。

四 “教育独立”与大学作为学术自治场域

（一）大学与政治干预

教育独立是蔡元培办学的至高理想。要追求这一理想，首先就体现在教育要与政治、与政党保持距离。因为，在他看来，教育应使个性与群体性同样发达，而政党为了某种特别的群体性而抹杀个性；教育求远效，而政党求近功。因此，教育事业当完全交予教育家，保有独立的资格，毫不受各派政党的影响。^[1]在这一点上，蔡元培的思想与美国大学教授联合会1915年发表的关于学术自由的宣言是完全一致的。那些“起草《1915宣言》的教授们把大学视为独立于钩心斗角的外部世界的一个不受任何党派控制的论坛”。《1915宣言》最初主要是保护教授的思想自由的，到后来，大学的自治也被纳入其概念范畴。^[2]实际上，阻止政党或其他政治力量的干预是大学实现学术自由最重要的外部基础。如果这个基础不存在，就根本无从谈起学术共同体的塑造。在蔡元培治校的前期，主要是采用一种特殊的手段——辞职来阻止政治力量对大学的干预。

更多好书分享关注公众号：sanqiujun

蔡元培在十年的北大校长任内有八次请辞（1917年7月，1918年5月，1919年5月，1919年12月，1922年8月，1922年10月，1923年1月，1926年7月），前七次均发生在他实际主持北大校务的时期，平均不到一年就要请辞一次。陈独秀曾批评蔡元培的辞职之举只是抗议政府腐败的消极做法，^[3]但这种说法失之简单。蔡元培自述做事“必先审其可能与不可能，应为与不应为，然后定其举止”^[4]。他的辞职并非轻率之举，而是在大学与政治的关系上对可能与不可能、应为与不应为的审慎考虑。我们从他的辞职中既可以看到大学自治所面临的外部限制，也可以看到蔡元培如何运用辞职来遏制这些限制。他的请辞既是这些外部关系作用于大学的结果，同时又是他用以调整这些关系的基本手段。我

们可以对蔡元培在五四运动中的辞职事件作一细致分析。

在蔡元培的数次请辞中，1919年5月的这次是最坚决的、也最复杂的一次。他从辞职到最后回校复职，历时四个月，中间经历了许多波折，他个人的辞职事件最后演变成了作为“五四运动”余响的“挽蔡运动”。在此过程中，蔡元培以其全部的个人魅力，借社会运动之势，为北京大学成功地构筑起了防止政治干预的学术堡垒。

蔡元培此次辞职事件前后可以分为四个回合：[\[5\]](#)

第一个回合从蔡元培5月8日递交辞呈到5月20日他答应有条件地复职。“五四运动”发生后，蔡元培积极营救被捕学生。5月7日，被捕学生回校。第二天，鉴于他本人已经成为政治斗争的焦点，蔡元培提出了辞职。其实，就在同一天，把持北京政权的安福系已经决定要撤蔡元培的职，以桐城派马其昶代之。只是由于教育部长傅增湘拒绝副署而未能发出此道命令。5月9日，蔡元培离京。临行前，为了避免他动员学生要挟政府的嫌疑，他特地登报声明：“杀君马者道旁儿”，“民亦劳止，汙可小休”。他以此表明，自己是因为苦于应接不暇的繁忙而想辞职休息的。不过，他在10日发表的《告北大同学诸君函》中却明确地说自己是“在校言校，为国立大学校长者，当然引咎辞职”。10日，以北大师生为核心的挽蔡运动拉开了序幕，其中对政府压力最大的就是北京各高校校长一并辞职，北京高校全体罢课。13日，蔡元培在北京《晨报》发表了《在天津车站的谈话》。这份谈话综合了他前面关于自己辞职的两种说法：他辞职既是为了保全学生、保全大学，也是因为不耐杂务。在强大的舆论压力下，北京政府被迫于14日发出挽留蔡元培的指令。19日，北大经济学教授胡钧登报声明安福系将任他为北大校长纯属谣传。20日，蔡元培给政府发电称：“政府果曲谅学生爱国愚诚，宽其既往，以慰舆情；元培亦何敢不勉任维持，共图补救。”这即提出了他复职的条件：对参与运动的学生不予追究。

第二个回合是从5月26日他称病拒绝回京赴任到6月5日北京政府任命胡仁源为北大校长。尽管各方都催促蔡元培复职，但蔡元培在上海和杭州观察了数日，决定托病不出，静观事变。促使他做出这个决定的缘由，由他最重要的智囊——汤尔和一语道破。汤尔和在给他的信中

说：“来而不了，有损于公；来而即了，更增世忌。”也就是说，在当时的紧张态势下，若蔡元培回京化解不了政治危机，会被认为是无能；若他回京解决了问题，又会被视为莫大的政治威胁，因此，宜静不宜动。蔡元培拒绝北上的决定惹恼了安福系，他们遂发布命令，让胡仁源取代蔡元培。安福系放弃了马其昶，估计是马其昶当年积极参加过袁世凯的复辟活动，担心他若接任校长会招来太多的反对。而胡仁源曾是蔡元培的学生，也曾在蔡元培掌校前代理北大校长达三年之久，无论是其与蔡的关系，还是本人资格，都使他可能顺利接任校长。而上海、南京的一些教育家开始筹划将新文化的中心南移，必要时甚至准备将北大迁到上海去。^[6]

第三个回合是从6月6日北大发起拒胡挽蔡运动到7月9日蔡元培回电教育部应诺在病情好转的情况下复职。安福系没有想到任命胡仁源之举立刻引起了北京学界的强烈反对，而蔡元培于6月15日写了一个“不肯再任北大校长的宣言”。从他在宣言中一连用了三个“绝对不能再作……校长”，我们可以感受到，蔡元培这次的请辞，并不仅仅是抗议的姿态和手段，政治对大学的横加干预已经使他实在不愿再在夹缝中受累了。在蔡元培看来，这种干预来自两个方面：一个方面是行政干预，另一个方面是政治干预。所谓行政干预，指的是大学校长成为由政府任命的半个官僚，大学与教育部被处理成官僚隶属关系，因此，大学内部的大小管理事务稍微破例，就必须呈报教育部批准。所谓政治干预，指的是大学缺乏保障思想自由的外部环境，因此，对北大的教育改革，不仅教育部可以干涉，而且外交部、国务院、参议院也可以横加指责。比如，为辞退北大不称职的外籍教员，蔡元培就屡遭外交部质问。^[7]蔡元培在文中表明：只要这些政治干预尚在，他就不可能再任那个不自由的校长。由于蔡元培弟弟的劝阻，此文当时没有公开发表，而是另由他弟弟代登了一则启事，继续称病不出。在学界的重压下，教育部于6月17日将尚未上任的北大新校长胡仁源含糊地“调（教育）部办事”。6月28日，教育部和北京学界派人专程到浙江请蔡元培复职。7月9日，蔡元培答应等身体康复后复职，表面上他仍是在坚持原定的延缓回京的做法，但实际上，一项日后对北大命运产生重要影响的决策已经在酝酿之中。

第四个回合是从7月14日蔡元培决定请蒋梦麟作为他的私人代表到

校办事，到9月12日蔡元培回到北京。在汤尔和的提议下，蔡元培决定请蒋梦麟代表他北上代办北大校务。7月16日蒋梦麟准备启程赴京。而7月17日，在安福系的操纵下，北大个别学生和一些社会人员企图搞“迎胡（仁源）拒蔡（元培）”，结果遭到许多北大学子的痛击。7月23日，北大学生召开了欢迎蒋梦麟的大会。7月30日，安福系被迫将胡仁源免职，却又想鼓动蔡元培在中国教育会时代的老友——蒋智由来任北大校长。9月2日，蔡元培致信蒋智由，称蒋若为北大校长，“可为教育前途幸”。6日，蒋智由发表《入山明志》，“驰书决谢（提名），必不往就，坚如磐石”。12日，蔡元培回京。20日到21日，北大学生、教职员和北京中等以上学校教职员分别召开欢迎蔡元培复职的大会。至此，北京政府将蔡元培撤职的图谋完全失败。

从这四个回合的斗争过程中，我们可以领略蔡元培处理政治问题的高超智慧。虽然蔡元培不愿为俗务所累、为官僚所困的心情是真诚的，但是，如果只想简单解脱了事而不顾及政治后果，就成了意气用事。蔡元培说“教育事业应该完全交与教育家”，其实，这句话还不全面，应该说是：“教育事业应该完全交与有政治智慧的教育家”。实际上，蔡元培要谋求大学自治，并非是要使大学完全非政治化。相反的，他把大学本身看作是立足根本、着眼长久的政治。在他看来，“现象世界之事为政治，故以造成现世幸福为鹄的；实体世界之事为宗教，故以摆脱现世幸福为作用。而教育者，则立于现象世界，而有事于实体世界者也。故以实体世界之观念为其究竟之大目的，而以现象世界之幸福为其达于实体观念之作用。”^[8]“在教育界深受政治不良之影响，故有不能不容喙于政治之觉悟，然自身仍从教育进行也。”^[9]

在风雨如磐的时代里，要使大学抵制政治的干预是异常艰难的。只有蔡元培这样既懂教育又懂政治、“托政治于学术”（吴稚晖语）的人才能做到审时度势，保全北大。无论是蔡元培的一意辞职，还是他有条件的复职，或是他的拖延回京，其着眼点都不是为了他个人的名位，而是为了打造在政治上相对独立的北京大学乃至整个北京学界。如果政府可以随意撤换北大校长，那他们自然可以干预北大的校内事务，也可以干预其他任何一所高校的内部事务。这正如北京中等以上学校教职员联合会给胡仁源的信中所说的：“现在学界公意，认为欲回复教育原状，非各

校校长一律复职不可，欲各校校长一律复职，尤非北京大学蔡校长真能复职不可。是蔡校长复职与否，为北京学界全体问题，既非北京大学一校问题，尤非蔡元培个人问题。”^[10]安福系想推出的四位北大校长人选马其昶、胡钧、胡仁源和蒋智由一一落空，这足见以蔡元培为首的北京学界已经隐然成形为较为独立的场域。

更为重要的是，蔡元培不仅能够抵制政府对校长人选的随意安排，而且还为北大校长之位今后掌握在真正的教育家手中做好了充分的铺垫。我们再回头来研究一下事件的整个过程，可以发现，6月中下旬，胡仁源被“调部办事”，教育部、北京大专校长团、北京各校教职员联合会、学生联合会和北大师生均派代表来杭州请蔡元培回京。蔡元培此时若回京已经稳操胜券，他为什么还不答应立即启程回京复职？是他的架子太大吗，还是他的病真的还没有好？

当然这两者都不是。蔡元培的人格魅力之一就在于他从不摆那些虚饰的“架子”；而有政治权谋或政治智慧的人从来不会仅仅为病称病。蔡元培之所以拖延回京，主要是为了向外界推出他看中的未来的校长人选——蒋梦麟。

毋庸讳言，蒋梦麟是浙江人，是蔡元培在绍兴中西学堂的学生，是汤尔和推荐给蔡元培做其代表的——这些也许会让人以为蒋梦麟的出现只是蔡元培操弄学术派系政治的结果。但如果这样去看问题，那就是把蔡元培的思想高度降到了汤尔和、胡仁源的层次上。^[11]同乡也好，昔日的学生也好，这些只是为蔡元培选人提供了机缘而已。在我看来，蔡元培真正看重蒋梦麟的是这样三点：

其一，蒋梦麟在美国留学长达九年，师从著名教育家杜威，1917年以关于中国教育原理的研究获得哥伦比亚大学教育学博士。他回国后发起并领导了新教育改革运动，主持在知识界广受欢迎的《新教育》期刊。他这样的经历，称为“真正的教育家”应是当之无愧的。

其二，蒋梦麟对蔡元培的教育理念有很高的认同和较深的理解。蒋梦麟7月23日在北大学生欢迎他的大会上说话得体，并对蔡元培的精神作了三点阐发。素来在日记里不录溢美之词的蔡元培破例将其说法记了下来，^[12]可见他对蒋梦麟说法的欣赏。由蒋梦麟来继承蔡元培在北大

开创的办学风格，蔡规蒋随，这应该是有保障的。

其三，蒋梦麟办事谨严干练，在这点上甚至强过蔡元培。^[13]我们再对比一下蔡元培以往在北大治校的两位主要助手——陈独秀和胡适。陈独秀长于开创思想新风，短于治事，且当时已经离职。胡适“旧学邃密”“新知深沉”，思想稳健，热心教育，但他当时作为新文化派和政治自由主义的首领人物屡受旧派和保守派的攻击，且胡适当时处事也不够老道。^[14]

蒋梦麟本来是主张在蔡元培不复职的情况下就将北大南移的人。但在蔡元培准备复职后，蒋梦麟作为一个研究教育出身、认同新思想和新教育、待人办事周到老练却又未置身在风口浪尖的人，就被蔡元培视为最好的接班人。

事实最后证明了蔡元培的深远眼光。自1919年至1945年，蒋梦麟在北大工作了二十余年。在蔡元培任校长期间，他长期担任总务长，三度代理校长，1930年冬正式担任北大校长。先后主持校政17年，是北大历届校长中任职时间最长的一位。他为北大在中国教育和学术上所创造的高峰做出了重要的贡献。而蒋梦麟在北大起步的舞台，正是由蔡元培精心搭建起来的。蔡元培选择在1919年那个斗争的紧要关口推出蒋梦麟是非常有眼光的：因为“代理蒋君到校以后，内之教职员及学生，均表欢迎；外之教育部以正式公牒承认，正可以盘根错节，试其利器”，而校内留任的教授们在此当口“必能蒙其鉴谅，而必能与蒋君和衷共济，以尽力于北大”。^[15]

大学自治最重要的一点体现在大学校长由谁来任命、根据什么来任命的问题上。蔡元培凭借个人的魅力，实际上在相当程度上获得了北大校长的校内推选权，并为北大两代校长的交替做好了铺垫。蔡元培的这次辞职也因此成为成功抵制政治干预大学的范例。

这次辞职事件还促成了蔡元培在争取大学自治的方式上的转折点。辞职之所以成为蔡元培抵抗政治干预大学的重要手段，主要是因为蔡元培个人极为特殊的社会地位和个人魅力。尽管教育部的大小官员可以对北大指手画脚，尽管政府要员可以为北大的内部事务来质问校长，但蔡元培作为前清翰林、德国留学生、革命元老和民国第一任教育总长，他

的这些文化、政治和历史光环使他的大学理念和主张难以被一般的政治人物所撼动。他的辞职本身更会成为还击对大学妄加干涉的政治势力的有力武器。

不过，蔡元培从这四个月的拉锯战中也发现了一个重要的问题：如果把北大甚至整个北京学界的命运系于他一人身上，这实在是很危险的事。为此，蔡元培在治校的后期开始从内外的制度设计上来谋求大学的自治。

蔡元培首先在校内加快推行教授治校。在此次辞职前，蔡元培已经推行了校评议会和系教授会制度，前者是给教授代表和各科学长以校内立法和做出重大决策的权力（如决定学科废立、提出学校预算、制定和审核学校条令、审核教师学衔和学生成绩），后者是由教授来推举系主任、决定教务（如课程设置、选择教科书、考核学生成绩等）。在1919年9月回任北大校长时的演说中，他进一步提出要组织行政会议，使行政事务也采取合议制。^[16]而后蔡元培又在北大设置了教务长和总务长，分管教学和事务，而这二职均以推选的方式在教授中产生。这样一来，谁来当校长，其权力已经被大大削弱，无法任意办事，大学的运转不因校长的人选和去留产生重大影响，也使校长不至于成为众多野心家争抢的目标。^[17]

而后蔡元培进一步企望在外部制度上确保大学的自治。他在1922年的“教育独立议”中提出了一个系统的改革方案，如全国实行法国的大学区制，使各学区的大学来统领教育行政事务；大学校长由大学教授组成的委员会推选，教育部不得干涉大学区和大学内部事务；教育总长一职的任命反而必须得到大学校长组成的高等教育会议承认；各区教育经费从本区抽税充用，等等。^[18]

1927年6月，在蔡元培的倡议下，教育部改为大学院，地方上实行大学区制，首先在浙江、江苏两省试行，然后逐渐向全国推广。蔡元培被任命为大学院长。但大学院所实行的教育改革方案仅仅是蔡元培《教育独立议》设想中的一部分，即大学区制。即使是这个模仿法国的学区制，也很快宣告失败。有学者分析了其中的几个原因：模仿失当，变更太骤；政治不稳，基础未固；留日派的激烈反对；教育独立与党化

教育的冲突；^[19]经费不足；以及与最初一同倡导大学院制度的老友张静江、李石曾的失和，等等。^[20]其实，这位论者忽略了最重要的一个因素：在党国一统天下的时候，谋求教育独立近乎异想天开。大学院制度得以试行，仅仅是特殊历史时期政治斗争的产物而已。因为1927年正是蒋介石政权与国民党左派控制的武汉政权处于尖锐对立的时候，由于蔡元培等几位元老支持了蒋介石，所以，他们提出的大学院倡议就得到了蒋介石的同意，但这种建立在政治权衡和个人声望的体制实际上是难以持久的。1929年，大学区停办，大学院重新改为教育部，只有中央研究院得以幸存下来。

（二）大学与经费保障

蔡元培之所以在1922年提出教育独立的主张，一个非常重要的背景是大学的教育经费到那时已经越来越难以及时、足额地发放。北大作为国立大学，政府拨款是办学经费的最主要来源。1920年，北大的年预算为707800元，其中，教育部拨款为628800元，学费71500元，住宿费为7500元。^[21]北大的这笔政府拨款尽管在政府的总开支中仅仅是一个零头，却屡屡被拖延挤占。蔡元培1919年后的几次请辞就多与争取大学经费有关。当时，蔡元培并非单枪匹马地行动。自从“五四运动”后，北京各国立大专院校常常协同行动。尤其是在1920年到1923年的历次讨薪风潮中更是共担艰危，并肩战斗。“北京国立八校”在共同争取基本经济保障的艰难斗争中被打造成了一个统一的北京学界，这其中的领头人正是身为北大校长的蔡元培。

1919年12月底到1920年1月，因为拖欠薪水，北京国立八校教师决定罢教，^[22]蔡元培疏通未果，决定会同北京其他大专校长辞职，各校教师罢教，最后迫使当局让步。^[23]

1921年3月，蔡元培在国外访问，北大再次爆发了索薪运动。

1922年8月，蔡元培又一次联合北京其他国立大学校长一同请辞。当时政府积欠北京国立八所大学的教育经费均在5个月以上，当校方代表到政府索薪时，不是横受侮辱，就是被空言塞责。蔡元培等八校校长坚持如果在开学前不发给各校三个月的经费，则一并辞职。虽然政府反复劝阻和敷衍，蔡元培等人仍坚持不松口。此次斗争最后以八校的部分胜利告终：政府最后拨给两个月费用，并答应在当年9月底以前再发半个月。^[24]

1923年4月，北京国立八校再次爆发欠薪危机，八校教职工代表会同被欠薪的教育部部员一起向教育部长索薪。这时，蔡元培已经在当年年初因为对教育总长彭允彝的抗议而先行请辞。在索薪危机爆发后，蔡元培意识到这样的索薪或请辞并不是解决问题的根本办法，他认为不能把办教育的最后希望寄托在濒临崩溃破产的政府上，根本之计是谋划大

学独立的良策。因此，平素温和的蔡元培在此关头提出了一个彻底解决的主张：“对于北大及其他北京国立各校之根本救济，鄙意宜与北京政府划断直接关系，而别组董事会以经营之。”“北大校务，以诸教授为中心。大学教授由本校聘请，与北京政府无直接关系，但使经费有着，尽可独立进行。”然而，使偌大的国立大学脱离“国立”，如何能使经费有着呢？蔡元培提出国立八校可脱离与北京当局的关系，另组董事会，由董事会来筹措资金。在董事会成立前，另想应急之法。如北大每年办学经费70多万，可先由学生每人筹300元，以2500个学生总计则可得75万元。^[25]民间是否有能力支撑起北京大学这样的国立大学，尚且成问题，而让学生筹款维持，就更近于空想了。1922年10月，北大仅仅因为准备在学生中增收一元多的讲义费就引来了学潮，现在更不用说靠学生来维持整个大学的运转了。早在1920年7月，北京大学评议会就通过了募款规章，向民间筹款。^[26]蔡元培1920年底到1921年8月出国，一个重要目的就是在海外筹款。但是，要求得北京大学在办学上的完全独立，无论是就当时的政治形势，还是民间经济实力而言，都是难以做到的。不要说完全靠民间筹款办学不可能，即使蔡元培在1927年政权交接之时所提出的让国家教育经费与军政各费完全分开、独立拨付的提案也无法获得通过。^[27]

（三）大学与宗教束缚

如果说蔡元培在争取经费保障上做得很艰难的话，那么，他在使大学摆脱宗教的影响上则非常成功。然而，我们对此不免会有疑惑：中国文化历来缺乏宗教传统，中国人一向不具宗教精神，那么，蔡元培为什么在治校期间却一再向人们提醒宗教教育的危害性？他为什么在《教育独立议》中甚至把宗教与政治并列为实现教育独立的大敌，提出学校不得有传教课程和仪式，传教者不必参与教育事业？他为什么苦心要用美育去替代宗教？这样做是不是有些无的放矢？

实际上，蔡元培在教育上对宗教的反对是非常有针对性的，他所针对的是两方面的问题：

1. 摆脱西方教会教育的影响，确立国立大学的文化自主性

毋庸讳言，西方近现代教育思想的演进与教会有密切的关系，最初的大学就是在耶稣会体系中孕育出来的。然而，大学教师与耶稣会士的重要差别在于，“他们是按照自己确实看到的样子来描绘事情的，绝不认为他们是在诉诸人为的修饰；而耶稣会士们则是在一定程度上刻意地冲刷真正的事实，以便让它们以他们认为更合适的面目出现在学生面前。在这里我们看到了一种立场上的差异，而未来就可以在这种立场上打造出来”。^[28]即使是身为天主教大学校长的纽曼在其著名的《大学的理念》里，也承认大学的本质是独立于教会的。他反问道：如果大学意在宗教训练，而不是全面的知识传授和心智的培养，它如何能够成为文学和科学的中心呢？当然，在他看来，教会对保证大学的“完整性”是必要的，因为它可以发挥精神性的作用，有助于真正的德行的培育。^[29]然而，到了霍布斯和洛克的时代，教育所关注的已经完全变为学理或意见的训练，^[30]因为“野心和对荣誉的贪欲是不可能从人的思想中消除的”，但大多数人通过大学讲坛知道其义务后，就可以不被少数别有用心的人用作扩张野心、危害国家的工具。这样，大学就变成了世俗学理与道德学说的泉源，“传道士与士君子都从这里汲取自己所能找到的泉水，并把它在讲坛上和谈话中洒在百姓身上。”^[31]随着现代西方社会政教分离的体制的逐步确立，教育作为世俗政治和公民社会的重要组成部分，也与

教会渐行渐远。

但是，西方对中国的影响却是教会先行的。西方教会在中国办学是其文化渗透的重要手段。在蔡元培治校的时代里，西方教会势力对中国的影响远远大于西方大学的理念在中国的传播。当时国立大学仅有北京大学、北洋大学和山西大学三所，而教会大学则有震旦大学、辅仁大学、上海圣约翰大学、燕京大学、岭南大学、金陵大学等十余所。^[32]因此，在清末就已经开始出现反对教会学校教育的风潮。而蔡元培1922年3月发表的《教育独立议》更成为20世纪20年代中国收回教育权运动的先声。蔡元培在此文的相关论述明显是就教育与教会的分治而展开的。在他看来，教育是进步的，而教会是保守的；教育是跨越各种界限的，而教会是各个有界的，因此，教育事业不可不超然于各派教会以外。^[33]由于教会皆来自西方，因此，此文实际上指向的是中国文化教育的自主性问题。“我们看到，一有教会学校开办，就要宣扬某种宗教教义，就产生新的效果，造成新的一面，从而与我们传统教育相抵触。中国的教会忽视了中国的历史、文学及其他重要的学科，正自行建立另一套与中国国家教育制度相并行的教育制度。不过总有一天会证明，这种教育制度是为中国的国家教育制度所不能相容的。”^[34]

2. 防止把儒家文化宗教化

如果说使大学摆脱西方教会的影响是为了确立中国文化的自主性，那么，防止把儒家文化宗教化则是为了破除自大的旧习。因为在袁世凯当上民国临时大总统后，出于复辟帝制的政治需要，鼓励或怂恿康有为等人的孔教会进行封建复古活动。作为曾深受儒家文化熏陶的蔡元培敏锐地意识到了其中的危险信号，坚决地反对把儒家宗教化。他明确提出：“宗教是宗教，孔子是孔子，国家是国家，各有范围，不能并作一谈。”“孔子之说，教育耳，政治耳，道德耳。其所以不废古来近乎宗教之礼制者，特其从俗之作用，非本意也。”^[35]所以，蔡元培任教育部长时使普通教育废止读经、大学废经科，是出于当时的政治斗争形势所迫，以保护教育不被宗教意识形态侵扰之举。“并经科于文科，与德国新大学不设神学科相类。”^[36]但前文已提及，废经也带来了一些负面效应，尤其是对中国文化自主性的影响。而蔡元培所提出的“美育代宗教说”正是一种应对之策。因为无论政教分离与否，宗教对西方人的影响甚

大。宗教所影响的，不外是人之知识、意志和情感三方面。在蔡元培看来，现代科学的兴起，不仅迅速占领了知识领域，而且深刻地影响了意志领域，唯情感领域还可由宗教所主导。然而，对中国人来说，无论是科学，还是宗教，都是舶来品。如果任由这些舶来品占领大学阵地，中国文化的自主性从何谈起？对于深受德国大学理念影响的蔡元培来说，源自西土的近代科学精神是他深信不疑、终身守护的东西，但是，他在情感上却是地道中国的。因此，他在举证美育的价值时，是中西并举的；而在谈新教育的五个方面时，则把美育与世界观教育隐然列为新教育的至高目标，这些都可窥见他欲树立中国文化自主性的文化本能。

[37]不过，在蔡元培那里，这种自主性的文化本能尚未被提升为一种非常自觉的文化理论。

（四）大学与实业活动

当蔡元培把学与术分开，把商科、工科（原计划中还有法科）从北大拆撤出去时，已经清楚地表明，北大这样以研究高深学问为使命的大学是不准备对实业活动做出回应的，大学应独立于经济生活、技术进步甚至职业生活。^[38]尽管这种做法多少有些矫枉过正，蔡元培晚年对此也有所反思，^[39]但在当时为堵塞大学通往发财之路，还是有必要的。

[1] 蔡元培：《教育独立议》，载《蔡元培全集》第4卷，第585页。

[2] 博克：《走出象牙塔》，徐小洲等译，浙江教育出版社2001年版，第5—6页。

[3] 陈独秀：《评蔡校长宣言》，载《陈独秀著作选编》第3卷，第12—14页。

[4] 蔡元培：《在浙江旅津公学演说词》，载《蔡元培全集》第3卷，第101页。

[5] 以下有关蔡元培辞职事件的材料来源，如无特别说明，均来自《蔡元培年谱长编》中册，第201—246页。

[6] 黄炎培和蒋梦麟代表南方学界给胡适的信中说：他们“所最希望者，为（北京）大学不散，子公自仍复职。同人当竭力办南京大学，有子公在京帮助，事较易。办成后渐将北京新派南移，将北京大学让与旧派，任他们去讲老话，十年二十年后大家比比优劣”。但是，“如北京大学不幸散了，同人当在南组织机关，办编译局及大学一二年级，卷土重来，其经费当以捐募集之”。《黄炎培蒋梦麟致胡适》，载《胡适来往书信选》上册，第47—48页。

[7] 蔡元培：《北京大学复外交总长函》，载《蔡元培全集》第18卷，第215—216页。

[8] 蔡元培：《对于新教育之意见》，载《蔡元培全集》第2卷，第12页。

[9] 蔡元培：《复朱镜宙函》，载《蔡元培全集》第11卷，第12页。

[10] 《蔡元培年谱长编》中册，第214页。

[11] 陈以爱细致地梳理了在蒋梦麟代替蔡元培出长北大一事上汤尔和、蒋维乔尤其是江苏教育会所起到的关键性的推手作用，其史料功夫相当扎实（陈以爱：《“五四”前后的蔡元培与南北学界》，载吕芳上编：《论民国时期领导精英》，香港商务印书馆2009年版，第336—361页）。但她在解释上明显受到沈尹默说法的影响，即认为蔡元培一生总是受人包围。这种解释容易把蔡元培看成是谋士们手中的玩偶，却难以回答这样的问题：北大任何时候都少不了形形色色的谋士们的盘算和运作，但为什么

只有蔡元培创造出一个独一无二的北大时代？蔡元培在选拔蒋梦麟为接班人的问题上，除了受他的谋士和江苏教育会的影响外，他自己是否具有教育发展战略高度的考虑？

[12] 《蔡元培日记》，载《蔡元培全集》第16卷，第91—92页。

[13] 1950年，傅斯年在一次演讲中说：梦麟先生学问不如蔡子民，办事却比蔡先生高明；他自己学问比不上胡适之先生，但他办事却比胡先生高明。蒋梦麟听后笑言：“你这话对极了。所以他们两位是北大的功臣，我们两个人不过是北大的‘狗’。”蒋梦麟：《西潮·新潮》，第332页。

[14] 从胡适在蔡元培辞职后表现出来的慌乱和怨艾，可以看出胡适当时在政治上未经世面的尴尬相。参见《蔡元培致胡适函》，载《蔡元培全集》第10卷，第414—415页。

[15] 《蔡元培致马叙伦函》，载《蔡元培全集》第10卷，第434页。

[16] 蔡元培：《回任北京大学校长在全体学生欢迎会上的演说词》，载《蔡元培全集》第3卷，第692—693页。

[17] 蔡元培：《筹办杭州大学的建议》，载《蔡元培全集》第5卷，第45页。

[18] 蔡元培：《教育独立议》，载《蔡元培全集》第4卷，第585—587页。

[19] 蔡元培尽管看重大学的独立，但他在大学院时期，并未坚决抵制党化教育的推行。在这点上，相比而言，胡适的态度是非常鲜明的：他一再推辞在大学院的职务，就是因为他坚决不能同意党化教育，包括他非常不赞成设立劳动大学。载《胡适来往书信选》上册，第447页。

[20] 陶英惠：《蔡元培与大学院》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1972年总第3期（上）。

[21] 《北京大学史料》第二卷，第1885页。

[22] 这次为索薪而罢教的行动遭到了北大时任代理教务长胡适的坚决反对，他认为，罢教不仅会使上学期被“五四运动”所耽误的课程补考再次被拖延，而且学校纪律也将难以维持。但他势单力薄，未能阻止决议的形成。《胡适来往书信选》中册，第287—288页。

[23] 《蔡元培年谱长编》中册，第266、273页。

[24] 蔡元培：《北京国立八校为请准辞职呈大总统国务院教育部文稿》《北京国立八校校长复职声明》，载《蔡元培全集》第4卷，第712—717、761页。值得注意的是，蔡元培尽管时时运用辞（校长）职的手段，但他一般并不赞成大学罢教，尤其是为了讨薪。1922年春季开始，政府就不断拖欠大学教师工资。4月9日，在北京国立八校教职员联席会议上，多数人主张以延长春假的方式变相罢教，但遭到了蔡元培和胡适的坚决反对。蔡元培表示如果教职员坚持此议，他就要辞职。后来联席会议迫于蔡元培的坚决姿态没有通过此项决议。《蔡元培年谱长编》中册，第489页。

[25] 蔡元培：《致北大教职员函》，《致北大学生函》，载《蔡元培全集》第11卷，第201、203页。

[26] 《北京大学评议会记录（八）》，载《蔡元培全集》第18卷，第340页。

[27] 蔡元培：《提议教育经费独立案》，载《蔡元培全集》第6卷，第116页。北大的办学经费直到1931年后才有所好转。以美国退还第二次庚款为基础的中华教育文化基金会决定每年补助北大国币20万元。而当时该基金会正是由蔡元培担任董事长，蒋梦麟、胡适分任副董事长和名誉秘书

[28] 涂尔干：《教育思想的演进》，李康译，上海人民出版社2003年版，第358页。

[29] 纽曼：《大学的理念》，高师宁等译，贵州教育出版社2003年版，第21页。

[30] 塔科夫：《为了自由》，邓文正译，生活·读书·新知三联书店2001年版，第60—61页。

[31] 霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，商务印书馆1986年版，第577页。

[32] 朱有璉编：《中国近代学制史料》第四辑，华东师范大学出版社1993年版，第680—683页。

[33] 蔡元培：《教育独立议》，载《蔡元培全集》第4卷，第585—586页。蔡元培后来还补充了一点：教育是自由的，而宗教（教会）是强制的。《以美育代宗教》，载《蔡元培全集》第6卷，第586页。

[34] 蔡元培：《中国教育的历史与现状》，载《蔡元培全集》第5卷，第348页。

[35] 蔡元培：《在信教自由会之演说》，载《蔡元培全集》第2卷，第493页。

[36] 蔡元培：《北京大学二十周年纪念会演说词》，载《蔡元培全集》第3卷，第203页。

[37] 蔡元培：《以美育代宗教说》，载《蔡元培全集》第3卷，第59—60页；《对于新教育之意见》，载《蔡元培全集》第2卷，第14页。

[38] 蔡元培：《读周春崧君〈大学改制之商榷〉》，载《蔡元培全集》第3卷，第291页。

[39] 蔡元培：《谈今后的教育方针》，载《蔡元培全集》第7卷，第111—112页。

五 “休戚相关”与大学作为学术兴 国基地

（一）大学的高深追求与社会基础

大学与政治和社会的关系是非常复杂的，如果说前一节涉及政治及社会对大学的影响的话，那么，大学对政治及社会的作用同样也是值得思考的。因为大学除了完成其学术使命外，还必然要在某种意义上肩负起社会责任。“一种社会，无论小之若家庭、若商店，大之若国家，必须此一社会之各人皆与社会有休戚相关之情状，且深知此社会之性质，而各尽其一责任。”^[1]如果说学生肩负着对学术的、国家的和社会的三重责任，^[2]那么，整个大学到底应该承担哪些政治和社会职能呢？其学术使命与政治和社会责任的关系究竟应该如何处理呢？大学是只根据社会要求做出反应，还是应该更主动地去引导社会的需求呢？我们以下将从几个方面来探讨这些问题。本小节先谈所谓提高与普及的关系问题。

由于德国的大学理念一直强调大学研究高深学术的性质和神圣地位，我们因此可能误以为蔡元培要实行的是封闭式的精英主义式教育。然而，我们应该注意到蔡元培1912年对新教育纲领性的意见中有一句话：“专制时代（兼立宪而含专制性质言之），教育家循政府之方针以标准教育，常为纯粹之隶属政治者。共和时代，教育家得立于人民之地位以定标准，乃得有超轶政治之教育。”^[3]也就是说，在他看来，学术象牙塔实际上是以民众为基础的。因此，蔡元培在把大学作为学术象牙塔来建构的同时，也强调要不断去丰厚这个基础。^[4]“大学职员的责任，并不是专教几个学生，更要设法给人人都受一点大学的教育。”^[5]

那么，如何可能使人人都受一点大学的教育呢？蔡元培采取的是在一定程度上开门办学的方式。大学在被堵塞了通向官场的通道的同时，向底层社会敞开了大门。“从前马神庙北京大学挂着一块匾，仿佛一块虎头牌一样，人家见着的，都以为这是学堂重地，不得擅入，把他看作全国最高的学府，只有大学学生同教员可以进去，旁人都是不能进入的。

这种思想，在北京大学附近的人，尤其如此。现在这块匾已经取去了。”^[6]北大这块匾被取掉，成为破除大学与社会之间鸿沟的象征。这个象征随即体现在了一系列具有实质意义的改制中：

1. 建立旁听生制度

在各系有缺额、交纳少许费用的情况下，均接受旁听生。^[7]

2. 开放女禁

蔡元培巧妙地抓住了制度的空当，解决了当时一个非常敏感的问题。他于1920年元旦对报界发表谈话，说：“大学开女禁问题，则予以为不必有所表示。因教育部所定规程，对于大学学生本无限于男女之规定，如选举法中之选举权者。且稽诸欧美各国，无不男女兼收，故予以为无女禁与否之问题。即如北京大学明年（指1920年）招生时，倘有程度相合之女学生，尽可报考；如程度及格，亦可录取也。”^[8]蔡元培通过取消女禁问题的存在而首开女禁。1920年春，王兰等九位女生先后到北京大学旁听，而后经过入学考试后转为北大正式学生。1920年秋，北京大学开始正式招收女生。

3. 从校役夜班到平民夜校的开办

蔡元培谈到他在国外的经历时说：“法国则有所谓平民大学，为大学教员所组织，专在夜间讲演，无论何人均得入校听讲，不因贫富年龄之故稍有歧异。凡此皆所以济教育之不平，而期于普及。”^[9]受其启发，他先于1918年4月开办了校役夜班，而后又于1920年1月将其扩大为平民夜校。

4. 平民讲演的推展

蔡元培在通俗教育的各种方法中，认为“讲演之范围较广，着手亦难。盖讲演者之心理，纯借口讲指画为表示，务须有得于心，尽人皆晓，庶得良好之结果”。^[10]然而，也正因为“能转移风气”的讲演有一定的难度，恰可以成为大学从事通俗教育的一个入口。在蔡元培的鼓励下，北京大学平民教育讲演团于1919年3月成立，其宗旨确定为“增进平民智识，唤起平民之自觉心”。平民讲演团开始是在街头或利用一些有庙

会的寺院作不定期讲演，以后则利用官立的讲演所并在北大旁边设点定期讲演。从1920年4月起，讲演团开始到农村和工厂去讲演。^[11]走向民间与钻进图书馆，显然已经展示出两条不同方向的道路，但对蔡元培来说，并没有意识到这两者之间的深刻裂痕。^[12]

（二）大学的学术使命与启蒙责任

我们在前文引述胡适1922年对北大的批评：尚处于“稗贩学术”的时代。蔡元培1919年7月重返北大时对学生也有过一个类似的提醒：“以提倡国货而论，贩卖固其要务，然必有制造货品之工厂，与培植原料之农场，以开其源。若驱工厂农场之人材，而悉从事于贩卖，其破产也，可立而待。诸君自思，在培植制造时代乎？抑在贩卖时代乎？”^[13]蔡元培的这个说法不仅是对学生说的，也可用于整个北大。进一步言之，不仅北大的师生需要反思，作为北大校长的蔡元培也是可以自省的。

这是因为，蔡元培尽管在治校期间多次强调治学为大学的第一要务，然而，他也同时强调大学应该承担指导社会、开启民智的责任。“国家之休戚，学校之休戚随之。学校之休戚，学生之休戚随之。”^[14]“在腐败政府之下，服务社会者又不可多者，自命为知识阶级的大学，不得不事事引为己任。”^[15]这正如“往昔昏浊之世，必有一部分之清流，与敝俗奋斗，如东汉之党人，南宋之道学，明季之东林。风雨如晦，鸡鸣不已”。^[16]蔡元培的办学理念虽然在很多方面深受德国影响，但由于蔡元培骨子里所秉持的中国传统士大夫“以天下为己任”的情怀，所以，他治下的北大在根本的发展方向上与德国现代大学的发展方向并不相同。如果说德国的大学真是蔡元培所谓“纯粹研究学问”的机构的话，那么，蔡元培尽管在言论和文章中以此为北大的发展方向，其所列举的西方“纯学术”的代表都是或著作等身，或立论深厚，或发明众多的哲学家和科学家，^[17]但我们从他最初为北大挑选文科学长的考虑就可以发现，他从办学一开始其实并没有用“纯粹研究学问”来引导北大。

陈独秀旧学算不得邃密，新知谈不上深沉，没有家学渊源，没有留洋背景，甚至没有学术专著，只是主编一份思想启蒙杂志。杂志意味着什么呢？如果按照王国维贬抑有过的说法，“庚辛以还，各种杂志接踵而起。其执笔者，非喜事之学生，则亡命之逋臣也。此等杂志，本不知学问为何物，而但有政治上之目的。虽时有学术上之议论，不但剽窃灭裂而已”。^[18]蔡元培为什么要把这样一个办杂志的人物放在北大文科学长的位置上，由他来引导整个北大的学术发展呢？陈独秀所主编的《新青

年》对大学到底意味着什么？蔡元培在与林纾论辩时说：“若大学教员于学校以外自由发表意见，与学校无涉，本可置之不论。今姑进一步而考察之，则惟《新青年》杂志中，偶有对于孔子学说之批评……”^[19]尽管《新青年》杂志编辑部随陈独秀的进入而搬进了北大，编辑也由陈独秀一人变为新文化派共同担任，但是，蔡元培在论辩时仍然把《新青年》作为“学校以外自由发表意见”的刊物。既然如此，蔡元培为什么会主要因为一个在大学以外（也在“纯学术”以外？）自由发表意见的刊物而选中陈独秀来引导北大的学术发展呢？

一个可能的解释是蔡元培认为在中国当时的情况下，学术建设与思想启蒙并不相悖。更进一步地说，借用蔡元培本人的比喻，在猛兽（恶政）横行的时代里，必需引入洪水（新思潮）来吞噬猛兽。至于洪水本身的弊害，则可以慢慢加以疏导。^[20]所以，我们可以理解，当胡适的《中国哲学史大纲》上卷出版后，蔡元培是何等欣喜若狂——若不是在新文化思潮的荡涤下，三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界如何可能理出一个头绪来，如何可能开出一种研究本国哲学史的门径？！^[21]

师风所及，学生的启蒙期刊《国民杂志》《新潮》也紧随《新青年》《每周评论》而涌现。对此，蔡元培在赞许中多少也夹着些许无奈和担忧：“学生唯一之义务在求学，胡以牺牲其求学之时间与心力，而从事于普通国民之义务，以营此杂志？曰：迫于爱国之新，不得已也。我国……大多数国民，方漠然于吾国之安危，若与己无关。而一部分有力者，乃日以琢丧国家之务。其能知国家主义而竭诚以保护之者，乃少数耳。求能助此少数爱国家、唤醒无意识之大多数国民，而抵制琢丧国家之行为，非学生而谁？呜呼！学生之牺牲其时间与心力，以营此救国之杂志，诚不得已也。”^[22]《新潮》“原以介绍西洋近代有益之学说，批评之事，仅属末节。《新潮》既以介绍新说为旨，自不必专徇末节之流波……《新潮》持论或有易致骇怪之处，元培自必勉以敬慎将事。”^[23]

可以看出，蔡元培并非意识不到思想启蒙与学术建设、贩卖与培植这两者在性质上的差别，但他更愿意看到由思想启蒙激发起国人对学术的兴趣，通过沉潜学术以达到改造社会的目的。而开始同样是本着文化救国的理念，陈独秀寄望启蒙的则是所谓“借思想文化以解决问题的途径”。^[24]1915年《新青年》创刊时，陈独秀称“批评时政，非其旨也”；

到1918年，他则表示：“政治问题，往往关于国家民族根本的存亡，怎应该装聋推哑呢”；而到1923年，在离开北大后，他质问道：“教育界能不问政治吗？”“中国政治坏到现在这样地步，不是军阀官僚自己要包办政治的罪恶，乃是士农工商都放弃责任而且忍心害理的主张不问政治，甘心让军阀官僚包办的罪恶。”^[25]这个变化过程，在陈独秀的思想世界中并没有那么突兀，但对蔡元培来说却是未能充分意识到的，也是他不太愿意看到的。

尤其对于需要更多时间来读书的学生来说，这其中的冲突会更大。蔡元培本以为只要限制在文化领域，这两者还大体可以相容。所谓限制在文化领域，是指大学的启蒙责任主要是通过期刊、报纸等出版物来发挥。他所提出的“救国不忘读书，读书不忘救国”，^[26]是希望救国与读书这两者能够通过书刊来连接。蔡元培在治校前期相信，只要是限于言（论）而非行（动），只要把社会关怀非政治化，就可以做到讲学与议政、救国与读书两不误。但“五四运动”后汹涌的学潮打破了蔡元培的这一幻想。

（三）大学的第一要务与学生运动

蔡元培虽然希望学生在校读书时行使社会责任仅限于普及教育和言论批评，但在“扰攘不安的岁月”（蒋梦麟语）里，他不得不再面对学生运动的难题。蔡元培对三种类型的学生运动抱有三种完全不同的态度。

第一种学生运动是他完全支持的。这是一种非常特殊的运动，在蔡元培治校时仅出现过一次。这即1918年11月北大学生参加庆祝协约国战胜的提灯会。严格地说，这并非学生运动，因为它无论是对校方还是对政府都不具有任何对抗性，反而是由校方出面组织、政府批准的，具有节庆性质。不过，鉴于“学校之中，以课程为第一义”，而学校“牺牲此三日中教室、实验室、研究所之课程”，所以，我们还权且称其为学生运动。蔡元培对这次行动是要求北大学生必须全体参加，如果有谁不参加，则鼓励同学检举并加以惩戒。之所以牺牲三天课程，是为了让学生们“放开世界眼光，促起国家观念”。^[27]

第二种学生运动是基于政治关怀、由某个政治事件引爆的学生运动。蔡元培的态度颇为复杂：有保留地同情、有节制地批评、温和地劝阻和积极地保护。

蔡元培之所以同情，是因为他认为，在万不得已的情况下，用学生运动参与危机时刻的政治，如果适可而止的话，也无可厚非。学生“干预政治问题，本是不对的事情，不过当此一发千钧的时候，我们一般有智识的人，如果不肯牺牲自己的光阴，去唤醒一般民众，那么，中国更无振兴的希望了”。^[28]

之所以批评和劝阻，是因为蔡元培既担心学生因为“动”（参加政治运动）而致学业被耽误，更担心学生因为养成了“动”的习性而疏离了学业上的兴趣。他认为唤醒国民有一时之唤醒和永久之唤醒的区分，若要求得对国民永久的唤醒，则必须扩充知识，高尚志趣，纯洁品性，以研究学问为第一责任。而政治问题因缘复杂，今日见一问题，以为重要，进而又会看到还有比此更重要的问题，以此往复于政治问题中，则无法

尽萃学术，无法使大学为最高文化中心，以定中国文明前途的百年大计。^[29]在蔡元培改造北大前，学生为升官发财而来就学，这是蔡元培要力图改变的校风；而自“五四运动”以后，学生多为政治运动所吸引，这也是蔡元培所深为忧虑的。我在本书上篇中已经指出：新学堂学生的“反体制冲动”实际上是一种不稳定的惯习，依靠这种惯习无法支撑起独立的教育场域，由此，学术与政治的张力也就无法重建。“五四运动”中北大爱国学生的心性当然不能与从前抱着做官梦的北大老爷学生相提并论，但无可否认，“五四运动”所承接和发扬光大的“反体制冲动”与蔡元培将北大塑造为有独立学统的教育场域的努力是存在着冲突的。建立独立而又厚实的学统，谋求从根本上制衡政治，而不为一时政治所牵，这就是蔡元培对学生运动抱持着保守态度的原因所在。他认为二十岁以上的学生，若对于政治有特殊兴趣，可以个人资格参加政治团体，不必牵涉学校。^[30]1928年8月蔡元培在出席国民党中央第五次全会上提出取消青年运动案，曾引起时人的非议，^[31]甚至被后人认为是“晚节不保”的表现。其实，蔡元培对青年运动的态度是一以贯之的。

尽管蔡元培一般不支持学生运动，但他不仅不会对学生采取严厉的处分，而且还会尽力组织对被捕学生领袖的营救，并尽可能阻止政府对学生领袖的迫害。与此同时，每次学生运动爆发时，他都会以辞职表示负责。

第三种学生运动是蔡元培坚决反对的，即针对教师和校方的学生运动。1922年10月北大因为经费短缺，要求对学生的讲义收费，因而引发了一场校内学生风潮。蔡元培对围攻教师、起哄闹事的学生表现出了罕见的愤怒，他高喊“你们这班懦夫！有胆的就请站出来与我决斗，如果你们那一个敢碰一碰教员，我就揍他”。蔡元培这位平常驯如绵羊、静如处子的学子，忽然之间就变成正义之狮了。^[32]蔡元培不仅以自己的气势震慑住了闹事的学生，最后还以自己的辞职表示抗议。有人认为蔡元培这是小题大做，而蔡元培则认为收费问题本身事小，而学生此种放弃人格、精神堕坏的表现则是大学精神建设中的大敌，不可不重视。“因为破坏的原因，起于外界的，还容易对付；起于内部的，对付较难。内部破坏的原因，在物质方面的，尚易挽回；若在精神方面，就不可救药了。”^[33]

蔡元培为什么对学生出于个人利益而闹事深感痛心疾首呢？蔡元培认为，学生闹事自以为秉承的是国民革命的逻辑，但这两者的性质完全不同。第一，国家是国民所建设，国民不满意本国，难以离去，所以只好拼命想改造国家的方法；而学校不是学生所建设的，学生不满意本校，可以改择他校。第二，政府官员是国民所选，国民中在年龄、资格和能力上超出他们的大有人在，而教职员非学生所选，其能力为大多数学生所不及。第三，国家的岁入靠国民的纳税，而学校经费并不全由学生所出，国民的权利不能简单移用到学生身上。总之，蔡元培认为大学生知识比常人高，更应该有自制的力量，保持冷静的头脑，划清界限，不为一时的冲动所左右。^[34]

在这三种学生运动中，最常见也最值得关注的是第二种学生运动。蔡元培既希望把大学建设为学术的象牙塔，又希望大学承担起应有的政治和社会责任。但是，在20世纪20年代学运越来越政治化甚至越来越被政党引导的情况下，^[35]学府究竟如何能够在嘉许学生的爱国热情与求学心志之间、在引导学生的参政热情与潜心问道之间把握平衡呢？蔡元培在北大的教育实践中并没能很好地解决这个问题。这也为本书下篇的主题埋下了伏笔。与这一问题直接相关、但更加复杂的则是学术与伦理之间的关系。

[1] 蔡元培：《北京大学校役夜班开学式演说词》，载《蔡元培全集》第3卷，第285页。

[2] 蔡元培：《怎样才配做一个现代学生》，载《蔡元培全集》第6卷，第563—565页。

[3] 蔡元培：《对于新教育之意见》，载《蔡元培全集》第2卷，第9页。

[4] 熊春文：《实质民主与形式自由——对蔡元培民初教育思想的一种知识社会学解读》，《社会学研究》2006年第1期。

[5] 蔡元培：《黑暗与光明的消长》，载《蔡元培全集》第3卷，第457页。

[6] 蔡元培：《北京大学平民夜校开学式演说词》，载《蔡元培全集》第4卷，第14页。

[7] 蔡元培：《国立北京大学修正旁听生章程》，载《蔡元培全集》第4卷，第105页。

[8] 《蔡元培年谱长编》中册，第271页。

[9] 蔡元培：《在北京通俗教育研究会演说词》，载《蔡元培全集》第2卷，第498页。

[10] 同上。

[11] 《北京大学平民教育讲演团》，载张允侯等编《五四时期的社团》第二册，生活·读书·新知三联书店1979年版，第134页。

[12] 魏定熙：《北京大学与中国政治文化》，第202—203页。

[13] 蔡元培：《告北大学生暨全国学生联合会书》，载《蔡元培全集》第3卷，第641页。

[14] 蔡元培：《对北京大学学生全体参加庆祝协约国战胜提灯会之说明》，载《蔡元培全集》第3卷，第469页。

[15] 蔡元培：《〈北京大学卅一周年纪念刊〉序》，载《蔡元培全集》第6卷，第437页。

[16] 蔡元培：《北京大学进德会旨趣书》，载《蔡元培全集》第3卷，第238页。

[17] 蔡元培：《〈学风〉杂志发刊词》，载《蔡元培全集》第2卷，第289—295页；《哲学与科学》，载《蔡元培全集》第3卷，第522—529页。

[18] 王国维：《论近年之学术界》，载《静庵文集》，第113页。

[19] 蔡元培：《答林琴南的诘难》，载《蔡元培全集》第3卷，第572页。

[20] 蔡元培：《洪水与猛兽》，载《蔡元培全集》第4卷，第78—79页。

[21] 蔡元培：《〈中国古代哲学史大纲〉序》，载《蔡元培全集》第3卷，第374—376页。

[22] 蔡元培：《〈国民〉杂志序》，载《蔡元培全集》第3卷，第530页。

[23] 蔡元培：《复傅增湘函》，载《蔡元培全集》第10卷，第395页。

[24] 林毓生：《中国意识的危机》，穆善培译，贵州人民出版社1988年版，第45页。

[25] 陈独秀：《今日中国之政治问题》，载《陈独秀著作选编》第1卷，第417页；《教育界能不问政治吗》，载《陈独秀著作选编》第3卷，第14页。

[26] 蔡元培：《读书与救国》，载《蔡元培全集》第6卷，第19页。

[27] 蔡元培：《对北京大学学生全体参加庆祝协约国战胜提灯会之说明》，载《蔡元培全集》第3卷，第470页。

[28] 蔡元培：《学生的责任和快乐》，载《蔡元培全集》第4卷，第244页。

[29] 蔡元培：《告北大学生暨全国学生联合会书》，载《蔡元培全集》第3卷，第642页。

[30] 蔡元培：《我在北京大学的经历》，载《蔡元培全集》第7卷，第504页。

[31] 王世儒：《蔡元培先生年谱》下册，北京大学出版社1998年版，第568—

569页。

[32] 蒋梦麟：《西潮·新潮》，第132页。

[33] 蔡元培：《在北京大学十月二十五日大会演说词》，载《蔡元培全集》第4卷，第789页。

[34] 同上书，第788—791页。

[35] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第155—187、248—304页。

六 “养成人格”与大学作为科学话语共同体

（一）“由科学而达至修养”与“以美育代宗教”

蔡元培在就职演说中已经确立了新北大的两大改造目标：“研究高深学问”与“砥砺德行”（“敬爱师友”可归并在后者）。他治校始终都强调“人格养成”的重要性，想方设法从各方面提高学生的修养。他后来更把“养成健全的人格，发展共和的精神”确立为普通教育的全部宗旨。^[1]从前述他对第三类学生运动的态度可以看出，人格缺失是他最不能容忍的事。然而，梁漱溟1924年辞职离开北大时却认为：“所谓与青年为友，含有两层意思，一是帮着他走路，二是此所云走路不单是指知识技能，而是指学生的整个的人生道路。而当时的学校教育，至多是讲习一些知识技能而已，并没有顾及学生的全部人生道路。”^[2]前此一年，时任北京大学教授的张君勱在科玄论战中宣称现代教育以社会的分工为目标，完全忽略了“全人格之活动”和“全人格之发展”。^[3]1929年，同样是北京大学教授的钱穆也在报上说大学教育“仅仅注重于智识之传授，无当于人格之锻炼，品性之陶冶，识者讥之，谓此乃一种智识之稗贩。大学譬如百货商店，讲堂则其叫卖炫鬻之所也”。^[4]我们不禁会产生疑问：蔡元培一直在全力把大学从贩卖知识的场所变成追求学问、修养高尚的地方，但为什么不仅外人而且连一些北大教授或前教授都指责以他为统帅的大学忽视人格教育呢？

蔡元培把学术和修养确立为大学的宗旨，其来有自。这两个目标正是洪堡当年为柏林大学所确立的两大目标。洪堡认为，大学有双重任务，一是对科学的探求，二是个性与道德的修养。探求纯科学的活动是达至修养的不二门径，但科学不是为修养刻意而准备，而是天然适于修养。只要大学专心于科学，修养的目标就会随之得以实现。^[5]蔡元培正是按照洪堡所谓“由科学而达至修养”的原则来改造北大的。然而，这个原则隐藏着三个难题。就此，蔡元培对洪堡式的大学理念进行了三个扭

转。

第一个难题是，所谓的科学到底是指哲学所代表的纯科学，还是也包容了经验科学？在洪堡那里，“科学”是在新人文主义意义上使用的，他强调的科学是一种未完成的事物，是一自为目的的整体，是思辨的产物，而不是建立在经验科学基础之上的。一切以实用为目的以及专门化的知识既无助于培养科学的观念，又有损于真正的修养。^[6]因此，从表面上看，洪堡的“（纯）科学”是作为与经验科学完全对立的概念提出来的，但实际上，洪堡的真正意思并不是说大学要完全排斥经验科学，而是强调经验科学必须由哲学来统领。对此，奠定德国古典大学观的另一位重要人物费希特说得更为明晰。他认为，大学应当是培养“科学运用理智之艺术”的学校，而所谓科学运用理性，意味着不是片面地、机械地和功利地，而是用哲学的精神来从事和对待其科学。因此，我们才能理解，尽管“洪堡式的大学是哲学家和语文学家的大学，关注的是文化，而非自然界，研究的概念也不是建立在实验和经验之上”，却能使“已经起步的现代科学，对科学的学习，科学著述，特别是科学家的身份，大学学者的职业……在其推动下，地位空前提高。……新人文主义的观念滋养了准宗教性的科学信仰”。^[7]由此，经验科学在大学的合法性也得以确立，以“科学”为鹄的的大学实际上蕴藏着所谓“两种文化”^[8]的张力。

蔡元培在把“科学”概念引入北大时，却剥离了“科学”概念中的哲学义涵，纯然从实证和经验的角度的去理解“科学”。因此，“科学”就成为中国思想中全然缺失而急需引入和张扬的舶来品。当然，蔡元培在治校中并没有改变洪堡所强调的哲学统领科学的思想，但是既然（近世）文学和哲学均以科学为基础，甚至玄学也与科学相关，^[9]那么，科学与哲学的张力更显突出。

第二个难题是，所谓的修养虽以个人为本，最后却是指向国家的。这是因为“所谓高等学术机构，乃是民族道德文化荟萃之所，其立身之根本在于探究深邃博大之学术，并使之用于精神和道德的教育”。^[10]洪堡所谓的完满个性，是要在个体和社会、个体和国家之间建立起密切而友好的关系。人们常常只注意到了洪堡对大学的学术自由、对公共教育“应完全处于国家作用范围之外”^[11]这一面的强调，而忽略了他思想的另一面：把国家作为教育机构，由此构成一个有机体，每个公民在其中体现

为一个活的细胞。[12]服从真理标准的科学与服从伦理、社会和政治标准的精神和道德虽然存在冲突，但对洪堡所追求的教育来说，这两类话语的统一是必需的，这种教育不仅要让个人获得知识，还要为知识和社会建构充分合法的主体。[13]尽管洪堡等人强调修养观并不同于启蒙思想，修养不关心社会的物质层面和实际生活，唯重人的精神和道德世界。[14]然而，精神和道德在什么意义上属于私人，什么意义上属于公共，这却具有一定的含糊性。

蔡元培同样把这种修养的含糊性带进了新北大。他在北京大学进德会的旨趣书中列出了“德”的三个层次，这三个层次的具体体现均是私人性的、否定性的：不嫖、不赌、不娶妾（基础级）；不做官、不做议员（中级）；不吸烟、不饮酒、不吃肉（高级）。但是，他在该文前面谈及进德的缘起时，引用的却是在昏浊之世与敝俗奋斗的东林党人——那纯然是公共性的、进取性的典型。[15]从这里可以看出，洪堡所谓的修养的公共性在蔡元培那里发生了一个巨大的扭转。如果说在政治清明之世，修养的公共性指向的是与国家政治目标保持一致的公民塑造的话，那么，在政治昏暗之世，修养的政治性就会指向反体制、反政府的公民政治。正因为此，蔡元培所开创的学术新机运是与启蒙思想联系在一起的。由此带来了“纯学术”与文化政治之间的张力，强化了新式学生原有的“反体制冲动”，造成了北京大学这扇高深学术之门欲闭又开的两难困境。

第三个更为关键的难题是：科学真是养成人格的不二法门，舍此别无他途吗？当然不是。事实上，中国传统教育就是以“教人学做人”为最高宗旨的，如钱穆所言，“中国之教育，非人生中一事一业，乃教者学者在其全人生中交融为一之一种生命表现，始得谓之是教育”。[16]然而，以人为重的中国古代教育带来的问题是，学术被泛道德化，不仅以思辨为基础的哲学难以发展，以实证为基础的近代科学更付之阙如。蔡元培尽管在对修身的高度重视和反复强调上体现出中国传统教育打在他身上的烙印，但他却断然否定了学术道德化的传统路径。他所选择的是道德科学化的道路，这即洪堡的通过科学实现修养的原则。

然而，接下来的问题是：由科学真的就能达至修养吗？“为知识而知知”的西方科学精神虽然宗旨在知识而不在人格，然而这种精神的确有助

于人格的熔炼。正如洪堡所谓“学术虽非为此而设，但确为适当之材料”。^[17]但是，无论是纯科学（哲学）也好，还是经验科学也好，它真足以养成人格吗？洪堡对这个问题没有直接回答。但是，若仔细加以分析，可以发现，除了科学以外，支撑洪堡式修养的最重要的因素是宗教。实际上，修养观念本身具有明显的宗教色彩。谢林、费希特等奠定德国古典大学观的这些思想家明确地把修养看作是一种宗教的过程。而洪堡本人在灵魂深处深受新教观念的影响。^[18]在启蒙运动后，科学理性得以确立并逐渐扩张，政教分立作为一项基本原则在西方近代社会得以普遍确立，但是，宗教始终保持着对人格的巨大影响。^[19]正如托克维尔所看到的，宗教在西方社会对于灵魂的滋养、人心的安顿和自由的落实起着不可替代的作用，它可以“净化、调整和节制人们在平等时代过于热烈地和过于排他地喜爱安乐的情感”，它对“人在今世的幸福和高尚化还是极其有用的”。^[20]

蔡元培虽然十分强调科学对人格的作用，强调科学作为一种技术和一种伦理的双重作用，^[21]但他也意识到人格养成不能仅仅靠科学。于是，他对洪堡式的大学理念进行了第三个扭转：以美育代宗教。^[22]之所以美育可以代宗教，是因为他认为宗教对人的精神原来兼有知识、意志和情感三方面的作用，但科学发达以后，宗教的知识和意志功能均被科学所替代，剩下的只有情感功能。而在这一点上，宗教与美育有分有合。在他看来，凡是美育附丽于宗教者，常受宗教好攻乎异端之累，失其陶养作用，而转以刺激感情。“鉴激刺感情之弊，而专尚陶养感情之术，则莫如舍宗教而易以纯粹之美育。”^[23]蔡元培对宗教的理解根据的是非常粗浅的科学理性。他并没有看到宗教对西方社会的民情一直在发挥的重要影响，他把现时代体现人的意志、知识和情感分别归属于伦理学、科学和美术。伦理学实际上被归入科学的一部分，或者说，道德领域与实证科学领域被认为完全是通约的。这样一来，教育问题就被归为科学与美术（美育）。^[24]但问题仍然在于：科学加美术（美育），这是否就能完成张君勱所谓的全人格教育呢？

如果在韦伯这样的西方学者看来，恐怕会认为科学加艺术是一个不伦不类的东西。科学和艺术之间存在着深刻的差别，科学所铸造的人格与艺术所铸造的人格迥然有别。将艺术带入科学中，那不过是德国浪漫

派的残余物而已。 [25] 对于韦伯来说，大学人必须在科学上严格恪守价值自由（value-free）或道德中立，坚守一种天职的日常要求，才可能将伦理作为灵魂融入科学中去，完成现代性人格的塑造。

“科玄论战”的发起者张君勱认为科学与人生观是根本不同的，而反驳者丁文江则认为现时代最大的责任与需要是把科学方法应用到人生问题上去。 [26] 按照蔡元培的思想立场，他既不同意唯科学派，也不同意玄学派——“科学加美育”是他的调和方案，但这种调和实际上难以避免某种尴尬。如果说西方社会在公民宗教背景下的科学足以完成全人格的塑造， [27] 那么，中国在否定了传统德性教育框架后，既接受源自西方的科学精神，又拒绝源自西方的宗教，仅仅靠美育来补充，如何可能去实现全人格的塑造，这的确是一个相当棘手、在蔡元培这里没有得到解决的问题。 [28]

（二）分科与会通

科学本身之所以难以完成全人格塑造，一个非常重要的原因在于大学所实行的专业教育。按照钱穆的说法，“中国重和合，西方重分别”。“西方人重其师所授之学，而其师则为一分门知识之专家。中国则重其师所传之道，而其师则应为一具有德性之通人。”^[29]有学者提出，中国传统学术并非没有分科体系，只是与西方不同而已：这即以研究者主体（人）和地域为标准，而不是以研究客体（对象）为主要标准。四部之学就可以说是中国独特的学术分科。^[30]这个说法与钱穆的说法实质上没有两样，都是强调中国传统学术是以人为中心的。从以人为中心的学术转向以对象为中心的学术时，从“尊德性”转向“道问学”时，学术育人的功能势必要受到影响。但在某种意义上，自由教育与专业教育的差别不仅是中西之别，也是古今之异。专业教育已随现代性大潮涌来。即使是韦伯这样的大师通才，也一再强调“无论就表面还是本质而言，个人只有通过最彻底的专业化，才有可能具备信心在知识领域取得一些真正完美的成就”。“作为‘职业’的科学，不是派发神圣价值和神启的通灵者或先知送来的神赐之物，而是通过专业化学科的操作，服务于有关自我和事实间关系的知识思考。”^[31]那么，面对现代专业教育移植到中国大学的大趋势，蔡元培是如何应对的呢？

到蔡元培开始治校时，中国学术分类体制的转型已经接近尾声，^[32]北大已大体仿照西方大学体制建立了专业研究和专业教育体制。蔡元培一方面继续推进这个体制转型，另一方面又刻意在此基础上纠正分科带来的某些弊端。

首先，蔡元培一上任就把工科和商科从北大分出去，而扩充文科和理科。（他还曾想把法科也分出去，但未成。）这个方案表面上不利于综合大学的建设，似乎也不利于各科学术的彼此交流，但实际上有两个因素促使蔡元培做出决断。第一个因素是当时把大学作为升官发财门道的遗毒还很深，学生对法、商和工科趋之若鹜，而文理则是所谓的“冷门”。蔡元培为正学风，故有学与术分立之议。^[33]大学之大，主要不在于学科之全，而在于有无思想容量和大学气象。将技术性、专业性较强

的商科和工科从北大分出去，重点发展基础性、理论性较强的文理，恰恰是有助于增强北大的学术风气和思想厚度的。第二个因素是当时办学经费和师资均不足，尤其办工科的设备更是奇缺。若为追求大而全，将这些学科保留在北大，反而会使诸学科均受其累，难得发展之机。

接着，蔡元培先于1918年进行课程改革，实行选科制，让学生自主决定选修不同学科或不同年级的课程；而后他又于1919年进一步改门为系。蔡元培的初始用意是要打破文理的界限，破除师生抱残守缺之陋见。他“以为文、理是不能分科的。例如文科的哲学，必植基于自然科学；而理科学者最后的假定，亦往往牵涉哲学。从前心理学附入哲学，而现在用实验法，应列入理科；教育学与美学，也渐用实验法，有同一趋势。地理学的人文方面，应属文科，而地质地文等方面属理科。历史学自有史以来，属文科，而推原于地质学的冰期与宇宙生成论，则属于理科。所以把北大的三科界限撤去而列为十四系，废学长，设系主任”。^[34]

此处以哲学门为例来分析一下1918年北大本科课程改革后的情况。

当时哲学门的通科（即必修课）为：心理学，认识论，哲学史，生物学，人类学，伦理学，教育学，美学，言语学，玄学（纯正哲学），两门外语。以上各科除外语外，均在头一二年讲毕。哲学门的专科为：中国哲学史，印度哲学史（梵文），西洋哲学史（希腊文、拉丁文），论理学（名学、因明学），心理学（心理学史、人身组织及解剖、生理学、精神病学），伦理学（伦理学史），教育学（含教授法、教育史、教育学史），宗教学（比较宗教学、宗教史），美学（美术史、考古学、文学史），社会学（统计学、法理学、经济学），言语学（发音学、比较言语学）。以上各科在第三四学年讲授，学生可任择正科一科，副科一或二科，听讲时间在30个单位以上。而哲学门的特别讲演分为四类：以一派为范围者，如儒家言、康德派、孔德派；以一人范围为范围者，如老子、亚里士多德、斯宾塞；以一书为范围者，如《周易》《论语》《礼记》《论衡》《佛陀》《华严经》《法华经》《纯粹理性批判》、动物学、（黑格尔？）哲理；以一主义为范围者，如一元哲学、性善论。以上科目临时延聘名师讲演，各科学生自由听讲。^[35]

就哲学门的这个课程安排，我们可以看到这样几个特点：其一，在

必修课的设计中涵括面较广，如教育学、人类学都包含其中；其二，学生选科和选听的自由度相当大，学生除了选择哲学门的这些专科和讲演外，也可以去选择文学门和史学门甚至生物学门的课程；其三，非常重视语言的训练。除了必修两门外语外，选印度哲学史的还要求修梵文，修西洋哲学史的还要求同时修希腊文和拉丁文；其四，对经典著作的讲读比较重视，往往以一本经典著作作为一门课程。

实际上，北大哲学门的这个课程还只是当时的一个过渡方案。而按照改系后全新的选科制，全校所有本科生一年级不分系别，其课程分成两类：一类为共同必修课（分为哲学史大纲，科学概论，社会学大意，两门外语）；另一类选修课分为五组：第一组为数学、物理和天文，第二组为化学、地质和生物，第三组为哲学、心理学和教育学，第四组为中国文学、英文学、法文学和德文学，第五组为史学、政治、经济和法律。学生可在一组内任意选听8至11个单位，作为一年后专习一系的准备。后三年的课程除必修两门外语外，其余全部为选修课，但需要在一个系及相关系选修30—40个单位，在不相关的系要选习6个单位以上。学生经过两年预科和一年本科的通识教育，再经过三年本科的自由选科，这就为按照自己的学术兴趣从事研究打下了一个坚实的基础。^[36]用蒋梦麟的话来说：“选科制准学生于性之所近，于规定范围内自由选择，愿饮水的马则饮水，愿吃草的马则吃草，人各随其个性而发展其学力。”^[37]

不过，我们也应该看到，蔡元培废科改系产生了一个意外后果。蔡元培本意是想打破文科、理科与法科的界限，但改系之举，却出人意料地反而强化了各个专业的界限。如原来在文科之下的文史哲三门还大体可以包含在“国学”概念中，彼此在学科界域上尚未有清楚而明确的界定，但1919年后，文学日益要求摆脱史学、哲学牵绊，而史学则不断主张脱离文学附庸。文史哲都开始寻求自身的独立。^[38]

为什么会出现这种为打破文理界限反而却强化专业界限的情况呢？我认为主要有两个原因。如前所述，蔡元培对“科学”的理解是以经验科学和自然科学为基础的。由于中国素来缺乏自然科学的发展，人文学科则始终昌盛，所以，他真正重视的是要打破文科与理科的界限。这样一来，正如有论者所说的，废除科、门而改为诸系并列的格局，在分类原

则上明显地受到自然一元论的科学谱系及其内部分科原则的影响。不同的类别构成了独立的学科，从而也是隶属于更加广泛的科学研究的有机部分。学术的专业化特征包含了基本的科学原则：将上述各学科作为客观的对象加以研究，将各种知识纳入到因果关系的框架中去，由此而致对“全人格之活动”的忽略。 [39]

另外一个原因是，蔡元培此举主要是从学生的角度来考虑的，而没有意识到所涉师资的反应。学生是铁打的营盘中流水的兵，他们的确可以从废科改系和选科制中得到随性发展的好处；但是，对于老师就不同了。当学术成为一种职业之后，无论是“以学术为业”（live for sciences）的人，还是“靠学术为生”（live of sciences）的人， [40]都势必要考虑专业地位与他们的生存及发展之间的关系。因此，强调专业的独立性，明晰专业的界限，争夺专业的资源，抢占专业的地盘，提高专业的门槛，就成为大学场域之下各个专业场域运作的逻辑。如当时的历史系主任朱希祖在讲授本国史学名著课时就强调：“吾国史学文学，自古以来，均混而为一；且往往以史学为文学之附属品。观近代史学名家章学诚尚著《文史通义》，其他可知。惟唐刘知幾深恶文人作史，史学脱离文学而独立，特著《史通》以表其义。兹故以《史通》二十卷为讲演之书；而以《文史通义》为参考之书。” [41]由于专业界限的划定尚需时日，所以，北大学生在相当一段时间里还不致因为各自的老师而受专业之限，但随着专业划界的最后完成，老师对专业教育的强调必然会影响到学生。

所幸北大在研究所层面建立的国学门还能够独守会通的传统，以文字为范围而不以学科为范围，各系教授均可到所研究，文史哲三系教授和学生都踊跃参加。 [42]

（三）同一学科里的“两种文化”

上面已经提到实证科学与哲学的微妙关系。这正是专治科学与修养人格的张力在科学内部的体现。而“两种文化”的张力甚至在同一学科里也凸显出来。

蔡元培曾这样来勾画现代知识谱系：学术包括科学、哲学和玄学三部分。科学大体分为三类：现象科学（物理、化学等），发生科学（历史学、生物进化学等），系统科学（植物学、动物学、生理学）；哲学大体分为两类：自然哲学（把自然科学的公例贯通起来的原理），综合哲学和实证哲学（将自然科学原理应用到精神科学中并融会贯通起来的原理，如孔德和斯宾塞）；玄学（不能用科学概念来证明、用直觉来体察的学问）。科学的范围最广，融贯科学的哲学范围较窄，超绝科学的玄学范围最窄。因此，蔡元培为北大校旗定的是五色旗：红蓝黄代表的是三类科学，白代表哲学，黑代表玄学。红蓝黄所占的面积最大，白次之，黑又次之。^[43]这里也许会产生一个问题：从蔡元培这个知识谱系图来看，他对自然科学的重视程度是最高的，^[44]那么，为什么他在北大时却是从文科着力呢？

蔡元培在校时就被各方批评为“重文轻理”。1919年，中国科学社的任鸿隽给胡适去信说：“你们尽管收罗文学、哲学的人才，那科学方面（物理、化学、生物等学）却不见有扩充的影响。难道大学的宗旨，还是有了精细的玄谈和火茶的文学就算了事么？”当时在美留学、后来被延揽入北大的朱经农也对胡适说：“近来留美学界对于（北京）大学有一个批评，似乎有些道理。他们说‘大学专重文科，把理工科看得无关紧要，这种见解（解）太偏浅了’。”^[45]同年7月，安福系政客克希克图甚至借口文理科的合并而攻击北大“废止理科，专办文科”，想以此阻止蔡元培的复职。耐人寻味的是，当时力驳克希克图的傅斯年在第二年到伦敦后，在写给蔡元培的公开信中也说：“（北京）大学之精神岁振作，而科学之成就颇不厚。这样的精神大发作之后，若没有一种学术上的贡献接着，则其去文化增进上犹远。近代欧美之第一流的大学，皆植根于科学上，其专植根于文艺、哲学者，乃是中世纪之学院。今北大之科学成绩

何若，颇是可以注意的。跛形的发达，固不如一致的发达。愿显示此后者于北大中科学之教授法与学者对于科学之兴趣上，加以注意。”^[46]

蔡元培自己解释说，他治校前期“文学、哲学等学系，本来有若干基本教员，自从胡适之君到校后，声应气求，又引进了多数的同志，所以兴会较高一点”。而“在自然科学与社会科学方面，比较的困难一点”，直到1920年以后北大才逐渐达到各系平均发展的境界。^[47]他的这个说法表明：当时北大哲学和文学发展较快，一是因为本来就有基础，二是因为找到了一个很好的学术带头人，带动了一批人的引进。可见，当时文理发展不平衡是事实，却并不是他刻意为之的结果。

最意味的是，由于蔡元培对实证科学的看重，由于他对哲学和文学的着力^[48]以及兼容并包的做法，他实际上是把两种文化的张力带进了同一个人文学科中。我们可以当时在他支持下“整理国故”运动的兴起为例来做一简略分析。

一般认为，“整理国故”一词渊源于毛子水1919年在《新潮》上发表的《国故和科学的精神》，语出于傅斯年为此文所写的附识，勃兴于胡适同年所写的《新思潮的意义》。^[49]但事实上，蔡元培1918年11月给《北京大学月刊》所写的发刊词已经提出：“研究也者，非徒输入欧化，而必于欧化之中为更进之发明；非徒保存国粹，而必以科学方法，揭国粹之真相。”^[50]这里要注意他这段话中的两个意思：一是并重“欧化”与“国粹”，二是提出揭国粹真相的方法是科学。因此，这段话实际上成了北大从反传统转向“整理国故”运动的先声。那么，我们何以说整理国故运动体现出了两种文化的张力呢？

首先，这场运动集中体现了把人文学科科学化的趋向。如果说在“由科学而达致修养”中，科学主要被理解成一种伦理的话，那么，蔡元培在谈到“大学宗旨，凡治哲学、文学及应用科学者，都要从纯粹科学入手”时，^[51]科学则是被理解成一种技术。这种技术被认为具有普世性，它的价值在于提供了一种方法，这种方法不仅首先应用在自然科学中，而且也同样适合于人文对象。这样，中国的现代日常语言、文学语言和人文话语都是在科学话语的实践中孕育成熟的，也是以科学化变革的方向和理由的。科学话语不仅不是人文话语的他者，反而是人文话语的

基础。从语言形式的变革来看，中国新文化运动与科学话语共同体的形成几乎是同一事件。^[52]整理国故的运动的兴起，则成为人文学科科学化的深入发展阶段。蔡元培在给胡适《中国哲学史大纲》作序时盛赞该著的几个长处：证明的方法、扼要的手段、平等的眼光和系统的研究，^[53]一言以蔽之，即是用科学精神来再造中国的人文学科。因此，我们才不难理解胡适这样的人文学者自认为是科学家。由胡适起草、同时得到包括蔡元培在内的国学门同人所认可的《〈国学季刊〉发刊宣言》宣称：古学的大师渐渐死完了，但经过科学整理后的“国学的将来，定能远胜国学的过去”。^[54]“径依西学来讲国故”（钱穆语），^[55]将人文学科科学化，比起西学与国学、科学与人文的对张，更能显示科学的神威。

其次，科学在这场运动中也同时被赋予了中国人文的色彩。有论者指出，胡适等人当时的“科学”概念是由孔德、赫胥黎、斯宾塞、罗素、杜威等人对科学的哲学解释与中国传统的知识论、道德论、宇宙论共同构成的。中国的固有概念提供了他们了解西方近代科学的前提，而他们所接触到的西方科学思想实际上加强而不是削弱了传统思想方式的固有逻辑。“科学”概念最直接的动机是用来反儒学的，但在其运用过程中，其功能却在无意之中接近了儒学“格致”概念。^[56]蔡元培对科学的理解也大体可以作如是观。不过，蔡元培并不是激烈的反传统者，他所强烈反对的只是儒学的宗教化。因此，他在号召北大开展对国故整理的时候才强调：“我们一方面注意西方文明的输入，一方面也应该注意将我国有文明之输出。”^[57]当胡适起草《〈国学季刊〉发刊宣言》时，宣称把“国故”当作一个中立的词，这并不是真的表明北大国学门同人能够扼守价值中立的科学立场，而是为了掩盖把国故当作国渣的一派与把国故当作国粹的另一派之间的价值分歧，^[58]掩盖崇西派与中西调和派的价值分歧。^[59]无论是新旧两派，还是新文化派的内部各派，把学术道德化的做法，体现出的都是中国传统人文的影响。

也正是这场运动中所蕴含的两种文化的张力，为1923年开始的科玄论战埋下了伏笔。

（四）科学话语与学术自主

在科学与人格、实证科学与人文学科、新学与旧学的张力背后，还有一个更为根本的张力，这即科学原则与学术自主原则之间的张力。

尽管蔡元培不遗余力地推动具有普世性的科学话语在学术界、在大学的主导地位，但其根本的目的还是想服务于中国的学术自主。正如罗家伦所说的：蔡元培“是一位中国学问很深、民族意识极强、于中年以后再到欧洲留学多年的人，所以他对于中西文化，取融会贯通的态度。他提倡新的科学研究，但他当时为北京大学集合的国学大师，实极一时之盛。他对于双方文化的内涵，是主张首先经过选择而后加以保留或吸收”。^[60]蔡元培特别强调“不患其科学程度之不若人，患其模仿太过而消亡其特性。所谓特性，即地理、历史、家庭、社会所影响于人之性质者是也。学者言进化最高级为各具我性，次则各具个性。能保我性，则所得于外国之思想、言论、学术，吸收而消化之，尽为‘我’之一部，而不为其所同化。……必须以‘我’食而化之，而毋为彼所同化”。^[61]因此，他固然反对在中学上抱残守缺的做法，但同样把一味依赖西学视为耻辱。比如，他在对留学政策的检讨时就谈道：“留学自有优点。然留学至为靡费，而留学生能利用机会成学而归者，亦不可多得；故亦非尽善之策。苟吾国大学，自立研究院，则凡毕业生之有志深造者……均可为初步之专攻。俟成绩卓著，而偶有一种问题，非至某国之某某大学研究院参证者，为一度短期之留学；其成效易睹，经费较省，而且以四千年文化自命之古国，亦稍减倚赖之耻也。”^[62]正是为了避免对西方学术界的“倚赖之耻”，谋求学术自主，蔡元培才在北大积极推进研究所的建立。洪堡所确立的大学精神是把大学的学术研究 with 民族复兴的伟业联系在一起的。抱着教育救国理念的蔡元培同样是把大学建设与中华民族的复兴大业联系在一起的。当然，科学话语共同体的确立到底会对学术自主及民族复兴产生什么样的复杂影响，这是蔡元培留给后人的一个重要问题。

1922年12月17日，蔡元培在自己就要实际脱离北大校务的最后一个校庆日上发表演讲，说北大已经走过了中体西用与弃旧卖新的两个阶段，而今开始了谋求贯通中西的研究时代。^[63]蔡元培的北大治校时期

行将结束，但北大的蔡元培时代所酝酿的丰硕之果才刚刚开始生根发芽。

[1] 蔡元培：《就任北京大学校长之演说》，载《蔡元培全集》第3卷，第9—10页；《普通教育和职业教育》，载《蔡元培全集》第4卷，第259页。

[2] 汪东林：《梁漱溟问答录》，湖南出版社1988年版，第47页。

[3] 张君勱：《再论人生观与科学并答丁在君》，载氏著《科学与人生观》，辽宁教育出版社1998年版，第96—97页。

[4] 钱穆：《文化与教育》，广西师范大学出版社2004年版，第46页。

[5] 陈洪捷：《德国古典大学观及其对中国的影响》，第29—30页。

[6] 同上书，第57—58页。

[7] 陈洪捷：《德国古典大学观及其对中国的影响》，第45页、84—85页。

[8] 斯诺：《两种文化》，纪树立译，生活·读书·新知三联书店1994年版，第1—50页。

[9] 蔡元培：《〈北京大学月刊〉发刊词》，载《蔡元培全集》第3卷，第451页。

[10] 洪堡：《论柏林高等学术机构的内部和外部组织》，转引自《德国古典大学观及其对中国的影响》，第197—198页。

[11] 洪堡：《论国家的作用》，林荣远等译，中国社会科学出版社1998年版，第75页。

[12] 贝格拉：《威廉·冯·洪堡传》，袁杰译，商务印书馆1994年版，第109页。

[13] 利奥塔尔：《后现代状态》，车槿山译，生活·读书·新知三联书店1997年版，第68—69页。

[14] 陈洪捷：《德国古典大学观及其对中国的影响》，第56页。

[15] 蔡元培：《北京大学进德会旨趣书》，载《蔡元培全集》第3卷，第238—239页。

[16] 钱穆：《现代中国学术论衡》，岳麓书社1986年版，第169页。

[17] 洪堡：《论柏林高等学术机构的内部和外部组织》，转引自《德国古典大学观及其对中国的影响》，第198页。

[18] 陈洪捷：《德国古典大学观及其对中国的影响》，第55—56页。

[19] 此处所言宗教对西方人的人格影响较深，与前文所述教会对西方社会和政治的影响式微，这是两个不同的问题。

[20] 托克维尔：《论美国的民主》下册，董果良译，商务印书馆1993年版，第544、538页。

[21] 蔡元培有一次到北京高等师范学校去演说，知道该校的校训是“诚勤勇爱”，随即论证诚、勤、勇、爱均可在科学中养成。蔡元培：《科学之修养》，载《蔡元培全集》第3卷，第613—615页。

[22] 在德国古典大学观形成的19世纪初，正是德国浪漫派兴盛之时。对德国古典大学观念产生重要影响的施莱尔马赫、谢林、费希特均为浪漫派的重要代表人物。洪堡深受其影响，柏林大学遂成为浪漫派开展活动的重要据点，艺术成为大学熏陶人格的重要手段。但是，在洪堡式的大学里，艺术所发挥的作用还远不能与科学和宗教相比。

[23] 蔡元培：《以美育代宗教说》，载《蔡元培全集》第3卷，第60页。

[24] 蔡元培：《美术的进化》，载《蔡元培全集》第4卷，第299页。

[25] 韦伯：《学术与政治》，冯克利译，生活·读书·新知三联书店1998年版，第26—28、31—32页。

[26] 参见费侠莉：《丁文江：科学与新文化》，丁子霖等译，新星出版社2006年版，第82—119页。

[27] 当然，对于韦伯所谓的科学人格塑造是否会造成在现代性下伦理的不可能，也存在着深刻的批评。参见施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，生活·读书·新知三联书店2003年版，第37—81页。

[28] 参见汪晖：《现代中国思想的兴起》第二部下卷，第1107—1124、1206—1279、1330—1394页。

[29] 钱穆：《现代中国学术论衡》，第1、162页。

[30] 左玉河：《从四部之学到七科之学》，第19页。

[31] 韦伯：《学术与政治》，第23、45页。

[32] 左玉河：《从四部之学到七科之学》，第152—200页。

[33] 蔡元培：《读周春崧君〈大学改制之商榷〉》，载《蔡元培全集》第3卷，第289—292页。

[34] 蔡元培：《我在北京大学的经历》，载《蔡元培全集》第7卷，第503页。

[35] 《中国近代学制史料》第三辑下册，第113—114页。

[36] 《国立北京大学学科课程一览》，载《北京大学史料》第二卷，第1078—1080页。

[37] 曲士培编：《蒋梦麟教育论著选》，人民教育出版社1995年版，第173页。

[38] 刘龙心：《学科体制与近代中国史学的建立》，载罗志田编：《20世纪中国学术与社会：史学卷》（下），山东人民出版社2001年版，第533—536页。

[39] 汪晖：《现代中国思想的兴起》第二部下卷，第1379页。

[40] 参见韦伯对“以政治为业”和“靠政治为生”的划分。H. Gerth & W.

Mills (eds.) *From Max Weber* . New York : Oxford University Press . 1958 : 84 ;
韦伯：《学术与政治》，冯克利译，生活·读书·新知三联书店1998年版，第63—65页。

[41] 转引自刘龙心：《学科体制与近代中国史学的建立》，第535页。

[42] 《研究所国学门委员会第一次会议纪事》，《北京大学日刊》1922年2月27日。

[43] 蔡元培：《北京大学校旗图说》，载《蔡元培全集》第4卷，第235—236页。

[44] 他在帮中国科学社募捐时甚至称当今是“科学万能的时代”。蔡元培：《中国科学社征集基金启》，载《蔡元培全集》第3卷，第497页。

[45] 《胡适来往书信选》上册，第76页、109页。

[46] 傅斯年：《傅斯年致蔡元培》，载《傅斯年全集》第7卷，第16页。

[47] 蔡元培：《我在北京大学的经历》，载《蔡元培全集》第7卷，第505—506页。

[48] 北大历史门在“五四”前的发展比起哲学和文学较为滞后，其学术氛围与文科整体氛围十分疏离。参见刘龙心：《学科体制与近代中国史学的建立》，第521—523页。

[49] 陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第33—34页。

[50] 蔡元培：《〈北京大学月刊〉发刊词》，载《蔡元培全集》第3卷，第450页。

[51] 蔡元培：《北京大学授与班乐卫等名誉学位礼开会词》，载《蔡元培全集》第4卷，第182页。

[52] 汪晖：《现代中国思想的兴起》第二部下卷，第1143—1144页。

[53] 蔡元培：《〈中国古代哲学史大纲〉序》，载《蔡元培全集》第3卷，第375页。

[54] 胡适：《〈国学季刊〉发刊宣言》，载《胡适文集》第3卷，第5页。

[55] 钱穆：《现代中国学术论衡》，第2页。

[56] 汪晖：《现代中国思想的兴起》第二部下卷，第1245、1219页。

[57] 蔡元培：《北京大学一九二一年开学式演说词》，载《蔡元培全集》第4卷，第423页。

[58] 胡适：“‘国故’这个名词，最为恰当；因为他是一个中立的名词，不含褒贬的意义。‘国故’包含‘国粹’，但他又包含‘国渣’。”载《胡适文集》第3卷，第10页。

[59] 这两派关于整理国故问题的分歧，可见毛子水与张煊之间的论战。参见罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，生活·读书·新知三联书店2003年版，第225—240页。

[60] 罗家伦：《蔡元培先生与北京大学》，第134页。

[61] 蔡元培：《在清华学校高等科演说词》，载《蔡元培全集》第3卷，第50页。

[62] 转引自陈以爱：《中国现代学术研究机构的兴起》，第68页。

[63] 蔡元培：《北京大学成立第二十五年纪念会开会词》，载《蔡元培全集》第4卷，第833—834页。

七 小结

蔡元培在改造北大期间，试图为中国学术开创出一个新的局面。这个局面既非固守中国传统学术格局，也非简单模仿西方学术场域，而是在嫁接西方学术体制的基础上，塑造一个独立而自主的“学术社会”的雏形。在蔡元培治下，大学成为一个现代学术共同体，主要体现在三个方面：

其一，大学成为吸纳学术人才的中心。大学不仅为学者提供了一种职业，而且成为可以使学者的职业、学术志向和道德实践最好地结合在一起的场所，因而实现了从“学无定业”到“学在大学”的巨大转折。

其二，大学成为学术创造的制度保障。大学教学与研究的一体化，大学图书馆的建设和研究机构的专门化，大学学术刊物的创立，大学与出版社的制度化联系，大学学术团体的创设，实现了学术从孤立的研究到集众的研究，从以人为单位走向以学为单位的巨大转折。

其三，大学的理念成为用以规范学术研究的精神特质。大学作为学术共同体并不是只靠严密的制度和刻板的条文，而是有其特定的理念作为内在动力，使从业者能够将学术和教育从一种生存的职业提升为一种韦伯意义上的“天职”。学术自由，大学自治，研究至上，学术平等，兼容并包，学术的知识传承与民族复兴的双重使命，学术作为技术与作为伦理的双重性——这些大学的理念实现了从政学一体到学术独立的巨大转折。

当然，在蔡元培推动的大学这个学术共同体中也充满了各种张力。这些张力使大学充满了生机与活力，但也凸现出某些根本的困难，更隐藏着某种分离的危险。这些张力主要有三个方面：

首先，学术与政治的张力。蔡元培虽然恰当地从理论上提出了学术与政治的关系，但未能完全成功地从制度上解决问题。学术并不完全自外于政治。一方面，学术与政治可以同样服务于民族救亡和文明复兴的伟业，不过，两者有立足于长久与着眼于当下之分。另一方面，大学的

自治和学术的自由是学术昌明的基本保证，但大学的自治和学术的自由必须依靠政治的智慧才能得以实现和维系。面对长久事业所受当下之困扰，面对教育独立所受的重重阻隔，蔡元培虽然没有也不可能最后促成正式的制度保证，却凭其卡里斯马般的人格魅力和政治智慧确立了大学治理的“习惯法”，为北大校务实际上确立了两任继承人（蒋梦麟和胡适），孕育了一任继承人（傅斯年）。当然，陈独秀的出走，表明了解决学术与政治关系问题的另类走向。

其次，学术与伦理的张力。大学所建立的科学话语共同体是否真的相信科学可以解决“全人格”教育问题，这从蔡元培提出的“美育代宗教”可见一斑。这个提法本身已经表明科学之于人生问题的难以自足。钱穆对大学的反思及晚年在新亚书院的办学实践，昭示了在大学重建学术与伦理、师尊与师亲、“眼学”与“耳学”关系等问题的可能性；而梁漱溟当年的出走，则表明了解决学术与伦理的关系问题的另类走向。

再次，科学与人文的张力。蔡元培师法作为新人文主义者的洪堡，却又为科学话语广辟空间，这本身就表明了“两种文化”在大学里并存的复杂性。“学衡派”或“南高学派”是北大新文化派的批评者，但若追索学术的谱系，“学衡派”师法白璧德（Irving Babbitt），白璧德师法阿诺德（Matthew Arnold），而阿诺德竟也师法洪堡。这从一个侧面表明，学衡派与北大派有着某种共同的思想渊源。今天人们常常夸大了当时的南北学风差别或北大与南高（即后来的东南大学）之间的对立，其实，南北学人相互渗透，对走向新学术之路并无根本分歧，只是在人脉或具体观点上存在一些不同意见，有时又演成意气之争而已。^[1]要言之，科学与人文的张力，相较前述两种张力而言，还是可以保持在大学内部的。

固然，在蔡元培治校时期，北大可以传世的学术成果非常有限，就连胡适也未必算是没有争议的第一流学人，但是，如果没有风气的开创、制度的建设、理念的确立，又怎么能够想象后来的学术创造呢？！毕竟，十年树木，百年树人，养学术之气非一蹴而就。谁敢说日后西南联大盛开的奇葩不是种因于蔡元培治下的北大呢？！即使是拿与学院派真正构成路向分歧的革命派和乡建派来说，他们的代表人物恰恰都曾在蔡元培治下的北大交汇。他们后来的人生选择是不是也在某种程度上得益于他们曾沐浴过的北大新风呢？！

[1] 参见桑兵：《晚清民国的国学研究》，上海古籍出版社2001年版，第28—64页；王信凯：《柳诒徵与民国南北学界》，载吕芳上编：《论民国时期领导精英》，第362—378页。

下篇 中等学校与中共革命 ——1922—1926年的江西

一 导言

1919年3月26日，陈独秀不再担任北京大学文科学长，被改聘为教授。同年6月11日，陈独秀因为在“五四运动”中上街散发传单被捕；9月被保释出狱，监视居住。陈独秀从此自动脱离了北京大学，全力投入革命事业。^[1]

1921年6月，陈独秀以“田诚”为笔名出版了一本名为《共产主义与知识阶级》的小册子，书中提出：“正当的教育事业要在社会革命以后，才能够实现的”；知识分子要深入到无产阶级中去讲教育，要去实行共产主义的革命运动，因为这是改造社会的唯一方法。^[2]虽然已经无法说清当时到底有多少读书人被这本小册子所打动，但中国共产主义运动的兴起与知识分子有着密切的关系，这是确凿无疑的。据统计，中国共产党创建时期的58名成员中，56名都受过良好的教育，工人出身的只有2人。^[3]中共成立后虽然以开展工人运动为重心，但其早期基本上是城市知识分子的小团体。

本书上篇已经指出，1905年科举制废除后，逐渐出现了一批新式的学堂，在这些新式学堂里孕育出反体制冲动，使新式学堂成为颠覆皇权政治的基地。如果说参与辛亥革命的那一代革命者多数出自新军、会党和海外留学生，国内新式学堂的学生只是其中的一小股力量；那么，到了最早参加共产主义革命的这一代革命者这里，新式学校的学生已经成为最主要的力量。

而本书中篇又分析了蔡元培通过整顿北大为建立“学术社会”所付出的艰辛努力。这种努力在大学尤其是北京大学收效显著。但对“五四”前后的中国都市社会来说，游离出一大群“有些知识而又没有充分知识”、就业无道、谋生乏术、前途渺茫而对社会现实产生疏离和不满情绪的中小知识分子尤其是中学生。^[4]他们成为学运和学潮的主力军。据统计，从1919年到1926年，学运和学潮有57.71%发生在中学，5.28%发生在小学，37%发生在大学。^[5]与此同时，青年学生也成为国共两党竞相吸纳的有生力量，而中学生群趋入党，并以入党为荣，成为20世纪20年代一大独特的社会现象。^[6]那么，这些“有些知识而又没有充分知识”的中

学生到底是如何被中共的革命洪流所吸纳的，还需要进行更加细致的研究。著名史学家陈寅恪在研究中国中古政治史时，特别强调“社会阶级”的概念。^[7]与通常在政治经济学意义上使用的“阶级”概念不同，陈寅恪所谓的“社会阶级”更多是在家族、地域、教养及生活方式上使用的，比较接近韦伯所用的“身份群体”（status group）概念。^[8]如果我们用“社会阶级”或“身份群体”的视角来看待中学生与中共革命的关系的话，那么，就可以进一步追问：到底是什么样的中学成为中共革命的发源地？又是什么样的中学生、什么地方的中学生成为当地最早的革命者？这些中学生是如何利用学校构建起共产党的组织网络的？这些组织网络又有些什么样的类型呢？

这些问题在以往都不曾得到过深入而系统的研究，而只有一些或流于泛泛而论，或止于零散列举的研究。^[9]只有叶文心对浙江“五四”学生运动的研究较为细致，注意到了中学生运动群体中的地域差别、出身差别和校际差别。^[10]但她的研究限于从“五四”到上海共产主义小组诞生的时限，没有对浙江或上海共产主义运动兴起后早期的组织发展脉络展开研究。叶文心的学生夏海延续叶文心的思路，研究了恽代英领导的互助社和利群书社的起源及其对湖北激进知识分子的影响。^[11]他的研究强调了从社会史的角度来理解中国共产主义运动兴起的特定组织因素。这对本篇的研究思路有一定的启发，但夏海的研究将焦点完全放在革命社团本身上，而未能捕捉到学校与社团之间的关联及其背后各种复杂的问题。

以往的多数相关研究之所以显得零散，一方面固然是因为问题意识的缺失，另一方面也囿于收集资料的眼光。这些研究大多着眼于中共兴起与苏俄因素及“五四”以来新思潮、新观念之间的关联，而没有深入探究中共兴起与民国政治、教育及传统社会之间的紧密关联。将眼光局限在中共党史自身，势必造成在研究资料上的严重匮乏，而如果把民国史和社会史的资料带进来，与中共党史资料综合分析，我们就会看见很不一样的图景。本篇正是尝试将中共党史、民国政治史、教育史及社会史的材料结合在一起，用历史社会学的眼光来解析这些问题。

中共早期革命者通过学校来建立组织网络的方式主要有两种：一种是以既有的学校为依托，开展革命组织活动——此可称之为“借船出海”；

另一种是通过新创办专门培养革命青年的学校，来开展革命组织活动——此可称之为“造舟远航”。后一种方式需要较大的资金投入、较高的运行成本和较广的关系网络，在中共革命兴起的初期很少有条件采用。本篇集中分析在中共革命大潮初起时最为常见的“借船出海”式的组织方式。

我选择江西为本篇的研究对象，其原因有两个。首先，在中共创建史研究中，诸如上海和北京这样的全国中心以及诸如湖南、湖北、广州、山东这样的区域中心都已经有了专门的研究，^[12]而对江西这样组织发展相对迟缓的地区却罕有细致的研究。就中共国内的组织而言，从最初的6个早期组织发展到1925年1月中共四大召开时中央直属的10个地方党组织再到1927年5月中共五大召开时中央直属的17个地方党组织，^[13]可谓发展迅速。那么，通过对江西的研究，就有助于我们理解中共的早期组织从中心扩散到边缘的发展脉络。其次，江西在中共早期发展史中的地位虽然并不突出，但在大革命失败后却成为土地革命的中心区域和中央苏区的创建地。要深入理解井冈山根据地、东固根据地和中央苏区创建中面临的种种党内组织矛盾，要深入理解古田会议这样的党史界碑以及富田事变这样令人瞩目的激烈冲突事件，也离不开对江西早期党史的探根究源。而将研究时段限定在1926年，这是要分析像北伐这样外来的强风促进中共组织的大发展前，其组织网络的原生态到底是如何形成的。^[14]虽然本篇未能对北伐时期的学生运动与中共组织发展专门展开研究，但这种学生运动和党派组织的基础仍是由“五四运动”所奠定的。而北伐也是“五四运动”学生代投入政治的短暂高峰时期，随即学生运动陷入了消沉的时期，其后学生与政治及革命的关系已经进入了“后五四时期”。^[15]就此而言，1926年的北伐也是本篇及本书研究的合适的界点。^[16]

此外，还需要说明两个问题。第一，在中共早期的创建史中，“党团不分”是一个各地普遍存在的现象，^[17]江西更是一个先有团组织后有党组织的地方。在党组织未成立时，团组织常有替代党组织的功能。即使同时存在党团组织，两者的组织范围、领导成员和职能的区分也并不十分明显。因此，本篇对江西早期党团组织的研究也就不严格区分党组织和团组织，而把它们看作是共产主义运动在江西兴起的统一环节。第

二，安源在江西境内，也是江西省内最早建立党团组织的地方。但是，安源的党团组织在早期一直属于湖南党团组织领导，与江西的党团组织从不曾发生隶属关系，^[18]所以，本篇对江西的研究不包括安源地区。

[1] 唐宝林：《陈独秀全传》，社会科学文献出版社2013年版，第219页。

[2] 田诚：《共产主义与知识阶级》，载上海革命历史博物馆（筹）编：《上海革命史研究资料》，上海三联书店1991年版，第266页。关于田诚系“陈独秀”笔名的考证，参见任武雄：《介绍建党时期的〈共产主义与知识阶级〉》，载《上海革命史研究资料》，第141—146页。

[3] 中共嘉兴市委宣传部等：《中国共产党早期组织及其成员研究》，中共党史出版社2013年版，第8页。

[4] 王奇生：《党员、党权与党争——1924—1949年中国国民党的组织形态》，华文出版社2010年版，第35—38页。

[5] 根据吕芳上所著的《从学生运动到运动学生》第18页提供的数据统计。

[6] 王奇生：《党员、党权与党争——1924—1949年中国国民党的组织形态》，第32页。

[7] 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第183—355页；万绳楠：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，贵州人民出版社2008年版，第1—11页。

[8] M. Weber. *Economy and Society* (I). Berkeley: University of California Press, 1978: 305. 也参见韦伯：《经济与社会》第一卷，阎克文译，世纪出版集团2005年版，第425页。

[9] 何友良：《革命源起：农村革命中的早期领导群体》，《江西社会科学》，2007年第3期；黄金凤：《从“第二党”到后备军：共产党与青年团早期关系的演变》，《近代史研究》，2011年第3期；黄文治：《革命播火：知识分子、城市串党及革命下乡——以大别山区早期中共革命为中心的探讨（1920—1927）》，《开放时代》，2011年第12期；陈耀煌：《统合与分化：河北地区的共产革命，1921—1949》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2012；王龙飞：《省会、学校、家乡与革命“落地”——以湖北省各县市中共骨干党员为中心》，《中共党史研究》，2013年第7期。

[10] Yeh Wen-Hsin, *Provincial Passages: Culture, Space, and the Origins of Chinese Communism*. Berkeley: University of California Press, 1996: 71-173.

[11] R. Shakh, *Yun Daiying and the Rise of Political Intellectuals in Modern China: Radical Societies in May Fourth Wuhan*. Ph. D., Berkeley: University of California, 2007.

[12] 参见倪兴祥（2006）主编的《中国共产党创建史论著目录》及中共“一大”会址纪念馆主编的《上海革命史资料与研究》各辑。

[13] 中共中央组织部等编：《中国共产党组织史资料》第1卷，中共党史出版社2000年版。

[14] 正如Van De Ven (*From Friend to Comrade: the Founding of the Chinese Communist Party, 1920-1927*. Berkeley: University of California Press, 1991: 240-247)所指出的，中共是从1925年后才从一个朋友式的政治小群体成长为同志式的大众性革命政党。

[15] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第27—30页。

[16] 无独有偶，罗志田把科举制的终结视为近代中国权势转移的开始，而把从新文化运动到北伐称之为一个激变的时代。罗志田：《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社1999年版，第10—11页；《激变时代的文化与政治——从新文化运动到北伐》，北京大学出版社2006年版，第1页。

[17] 黄金凤：《从“第二党”到后备军：共产党与青年团早期关系的演变》，《近代史研究》，2011年第3期。

[18] 《中国共产党组织史资料》，第1卷，第381—382、404—405页。

二 “盗火者”“深耕者”及其“搭桥者”

——江西共产主义运动兴起的三种角色

我们先简述江西中共党团组织的组建过程，再分析其中不同的角色。

1922年11月，江西南丰人、中共党员赵醒侬受团中央的委派到南昌，筹建社会主义青年团。他与同年9月先期回南昌的江西弋阳人、社会主义青年团员方志敏一起，以南昌文化书社作为建团活动的立足点。赵醒侬虽是江西人，但自小在外地活动，对南昌人生地疏；方志敏又有事回老家。正好遇见江西铜鼓人刘拜农来文化书社看书时，向赵醒侬表露了入团意愿，于是，赵醒侬让刘拜农邀人来建团。第一次邀来十多名学生，这些学生听说要搞革命后落荒而逃。第二次另邀了几人，赵醒侬较为满意。于是由赵醒侬在1923年1月20日召集会议，成立了中国社会主义青年团江西地方团，由刘拜农任临时书记。同年3月初，在北京大学读书的江西泰和人、中共党员袁玉冰回到南昌。袁玉冰是江西进步社团“改造社”的创办人，在江西新学生中影响很大。袁玉冰到南昌后筹建了“马克思学说研究会”，作为吸收团员的外围组织；又以改造社的部分骨干为青年团的发展对象，并把改造社创办的《新江西》季刊和《青年声》周刊作为江西地方团的机关刊物。江西地方团的团员在3月间迅速发展到了21人。但到3月底，团组织的活动遭到江西督理蔡成勋的破坏，袁玉冰被捕，赵醒侬、方志敏和刘拜农被迫离开江西，江西地方团暂停了活动。同年10月中旬，赵醒侬根据团中央的指示，再次回到南昌，成立了社会主义青年团南昌地委，赵醒侬任委员长。南昌团地委成立后，在江西省立第一师范学校（下文简称“南昌一师”或“一师”）、江西省立南昌第二中学（下文简称“南昌二中”）、南昌省立第一中学（下文简称“南昌一中”）分别建立了团支部，还在九江单独建立了团支部。1924年2月，南昌团地委在吉安建立了临时团支部。4月，九江团支部升格为团中央直属的团地委。九江团地委除在九江市有三个团支部外，还于7月在修水县建立了团支部。12月在永修县建立了隶属南昌团地委的团支

部。这就是1926年前江西各地建立起来的团组织概况。 [1]

1924年2月6日，国民党中央执行委员会任命赵醒侗和江西鄱阳人邓鹤鸣为江西国民党筹备员。 [2]与此同时，中共中央指示赵醒侗和邓鹤鸣在重建江西国民党的同时，建立中共江西地方组织。5月，中共南昌支部建立，赵醒侗任书记兼组织干事，邓鹤鸣任宣传干事。 [3]据邓鹤鸣的回忆，南昌支部决定先在南昌、九江、吉安和永修建立党的小组。 [4]中共南昌小组最早于1924年5月建立，1925年7月在九江建立了南昌第二小组，1926年1月由南昌支部建立了吉安小组。永修县在1926年4月前是否建有党组织，尚有争议。 [5]1926年4月，中共南昌支部升格为江西地委，南昌、九江和吉安三个小组升格为特别支部。 [6]

如果细致分析江西党团组织的创建者，我们可以发现有三类不同的角色。

第一类角色可以称为“盗火者”。中共早期思想传播和组织网络有全国中心、区域中心和省级中心这三个层次。 [7]而“盗火者”这类行动者就在上海这样的全国中心或武汉这样的区域中心较早入党，又因为系江西籍，所以被上级派回江西发展组织的先驱。赵醒侗和邓鹤鸣就是这样两个典型的例子。赵醒侗1899年生于江西南丰县，1913年起赴湖南、上海等地做店员，1921年在上海先后入团、入党。 [8]邓鹤鸣1895年生于江西鄱阳县，后随父母移居江西高安县，1917年考入武昌中华大学读书，1922年6月在武汉入团，入党时间不详，1923年在上海任中华全国学联委员。 [9]像赵醒侗和邓鹤鸣这样的“盗火者”在上海和武汉这样的革命中心接受了洗礼，因此成为赣籍人士中最早的一批党团员；但因为他们早年出省，对省内情况不熟，他们回省发展组织面临着相当的困难，这就需要第二类角色发挥关键的作用。

第二类角色可以称为“深耕者”。他们是江西本地新思潮的鼓吹者、新社团的领导者、新青年的引路人。党团组织要在江西得到发展，非得到他们的全力支持不可。袁玉冰就是这样的典型代表。袁玉冰1897年生于江西泰和县，1918年考入南昌二中，1921年发起改造社，并出版《新江西》季刊。赵醒侗他们1923年来江西组建青年团时，袁玉冰虽然此时已去北京大学读书，但在南昌新学生中仍有巨大影响。1923年3月

江西地方团最初的21名团员中，来自改造社的多达5人，另有1人也是因为与袁玉冰接近而入团的。^[10]所以，赵醒侬这样评价袁玉冰：“在省读书四年，在‘学问’‘品行’上还能得到多数青年的信仰，所以，只活动了一星期，把‘民权’（即民权运动同盟——引者注）和‘马氏’（即马克思学说研究会——引者注）两个会都成立了。”^[11]此外，在江西还存在其他的“深耕者”，我们下文具体分析。

第三类角色可以称为“搭桥者”。“盗火者”与“深耕者”之间并不一定相互熟识，需要有人牵线搭桥，才能使“火种”与“深耕”对接。方志敏和刘拜农就是这样的代表。方志敏1899年生于江西弋阳县，1919年考入位于南昌的江西省立甲种工业学校（下文简称“甲工”）。1921年6月13日，方志敏因领导甲工的学潮到南昌学联求助，结识了时任南昌学联二中代表的徐先兆，而徐先兆正是改造社的发起人之一。6月19日，方志敏加入改造社；9月，他被甲工开除后，考入位于九江的南伟烈学校中学部。1922年7月，方志敏从南伟烈学校退学后去上海谋生，8月上中旬，在上海结识赵醒侬，并由赵醒侬介绍入团。8月下旬，袁玉冰到上海，方志敏介绍袁玉冰与赵醒侬相识。^[12]至此，通过方志敏，在赵醒侬与袁玉冰之间建立起了关联。^[13]另一位重要的“搭桥者”是刘拜农。刘拜农又名刘伯伦，1901年生于江西铜鼓县，1915年考入南昌一中，1919年中学毕业后到德安县任教，1920年到南昌考取江西省邮务管理局邮务生，1921年因病辞职回乡，1922年返回南昌，任南昌商会会长龚梅生的家庭教师，该年冬天在南昌文化书社结识赵醒侬。^[14]江西地方团成立时，因为方志敏当时不在南昌，赵醒侬发展的第一批团员均是通过刘拜农的关系带进来的。其中最重要的是，在这批团员中有南昌一师的学生陈之琦。我们后面将详细分析，南昌一师是江西党团组织创建时期极其重要的活动中心，正是通过刘拜农，赵醒侬连通了南昌一师的新青年网络。此外，赵醒侬在1924年1月去广州出席国民党一大时，与同为江西代表的国民党元老萧炳章结识。后经萧炳章的介绍，结识了曾振五和曾天宇兄弟，^[15]而曾天宇是我们下文将具体分析的江西革命中另一位重要的“深耕者”。

显然，要分析江西早期党团组织网络的形成，最重要的就是要分析江西共产主义运动中的“深耕者”，看看他们的根在革命前是如何植下

的，他们后来又是如何利用这些根来发展革命组织的。

[1] 中共江西省委党史研究室：《中共江西地方史》第1卷，江西人民出版社2002年版，第52—54页；中共江西省委组织部等编：《中国共产党江西省组织史资料》，第1卷，中共党史出版社1999年版，第86—97页；陈立明：《江西党团组织的建立沿革》，载中共江西省委党史资料征集委员会编：《江西党史讲义》，内部出版，1984年，第42—50页。

[2] 中央委员会秘书处编：《中国国民党第一届中央执行委员会会议记录汇编》，内部出版，1954年，第4页。

[3] 《中共江西地方史》第1卷，第56—58页。

[4] 转引自坚毅：《江西地方党团组建史略》，《江西师院学报（哲社版）》，1981年第2期。

[5] 《中国共产党江西省组织史资料》，第1卷，第30页；陈立明：《江西党团组织的建立沿革》，第61—63页。

[6] 《中国共产党江西省组织史资料》，第1卷，第24页。

[7] 高平平：《中共创建时期马克思主义传播的轨迹》，载中共“一大”会址纪念馆等编《上海革命史资料与研究》，第4辑，上海古籍出版社2004年版，第134—135页。

[8] 中共江西省委党史资料征集委员会编：《赵醒侗专集》，中央文献出版社1994年版，第198—199页。

[9] 江西省人物志编纂委员会编：《江西省人物志》，方志出版社，2007，第418页；陈漫：《关于邓鹤鸣入团入党的时间、地点等问题的考辨》，《赣中史志》第4期，1987年。

[10] 中央档案馆、江西省档案馆编：《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，内部出版，1986年，第5—6页；黄野梦、徐先兆：《袁孟冰和改造社》，载共青团南昌市委编《南昌青年运动回忆录》，内部出版，1981年，第27页。

[11] 《赵醒侗专集》，第60页。

[12] 江西省方志敏研究会编：《方志敏年谱》，中央文献出版社2009年版，第21、25—27、32—35页；徐先兆：《青少年时代的方志敏同志》，载中共弋阳县委编《方志敏印象集》，江西人民出版社1989年版，第74页。

[13] 当然，方志敏并不只是个“搭桥者”，他在弋阳老家有较深的组织基础。准确地说，方志敏在江西早期革命中的角色是介于“深耕者”与“搭桥者”之间的。不过，无论是在改造社里，还是在南昌团地委成立后建立的明星书店和黎明中学里，他都只是重要的辅助者而非最主要的领导。在江西革命早期，由方志敏领头主持的活动只有

1922年9月开办南昌文化书社和编辑《青年声》周刊，但该书社开办不到半年即被查封，《青年声》周刊也只存活了几个月。在以学生为主体的南昌团地委中，已经失学的方志敏并没有任何职位，团的活动经费也只能养活赵醒侬这么一位职业革命家，因此，为了谋生，方志敏不得不经常奔走在南昌与弋阳之间（徐先兆：《青少年时代的方志敏同志》，载《方志敏印象集》，第84页）。由于完全缺乏资金，也因为缺乏上层人脉，方志敏难以使弋阳县在江西早期的党团组织创建中表现突出。方志敏是在1925年7月担任江西国民党省党部农民部长后才得以更充分地施展他的组织才华。1927年大革命失败后，方志敏更成为江西苏维埃革命的一面旗帜。不过，就本篇研究的主题和时限来说，方志敏并非典型的“深耕者”。

[14] 刘锋：《江西地方团第一任书记——刘伯伦生平事略》，《江西青运史研究》，1989年第1期；刘中天：《回忆刘伯伦先生》，《铜鼓文史资料》，第1辑，1987年。

[15] 荣孟源编：《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》上册，光明日报出版社1984年版，第61页；中国共产党江西出版史编写组：《中国共产党江西出版史》，江西人民出版社1994年版，第35页。

三 南昌二中及其改造社：同心圆式的革命网络

我们先来看看1923年3月江西地方团中所有学生团员的社会构成。在21名团员中，学生团员共有12人，详情如下表：

表3-1 社会主义青年团江西地方团早期学生团员简况表（1923）^[1]

姓 名	籍 贯	就读学校	在校时间	加入社团
冰 冰（袁玉冰）	江西泰和	南昌二中	1918—1922	改造社
崔 豪	河北盐山	南昌二中	1920—1924	改造社
何 楨	江西？	南昌二中	1923 ？	？
陈之琦	江西？	南昌一师	1921—1926	乾乾社
曾弘毅	江西万安	南昌一师	1921—1925	万安青年学会
王立生	江西万安	南昌一师	1921—1926	万安青年学会
丁 潜	江西修水	南昌一师	1918—1923	
续表				
姓 名	籍 贯	就读学校	在校时间	加入社团
汪 群	江西贵溪	南昌一中	1920—1924	改造社
汪 伟	江西贵溪	南昌一中	1920—1924	改造社
方志敏	江西弋阳	南伟烈学校	1921—1922	改造社
王朝瑾	江西？	心远中学	1923 ？	袁玉冰朋友
刘五郎	？	？	？ —1923	？

从表3-1可以看出，学生团员高度集中在三所中等学校：南昌二中、南昌一师、南昌一中。也正因为如此，赵醒侬1923年10月回到江西重建团组织时，在南昌设立了三个团支部，就分别设在这三个学校。如果从组织网络的角度来说的话，南昌一中并不构成一个独立的网络，因为当时一中仅有的两名团员即汪群、汪伟兄弟俩都属于二中袁玉冰领导的改造社圈子。1924年3月，在南昌团地委改组时，也正面临汪群两兄弟即将毕业的时候，原来设在一中的第三团支部就改设在了心远中学。^[2]这说明南昌一中缺乏自成一体的组织基础。我们下面的研究就以南昌二中和南昌一师这两所学校为重点。

“改造社”是南昌二中以袁玉冰为首的8个同班同学在1920年酝酿发

起的学生社团，原名“鄱阳湖社”，后更名为“改造社”，于1921年1月1日正式成立。社址最初设在南昌二中，袁玉冰1922年10月去北京大学求学后将总社迁往北京，在南昌和上海设立了分社。社员也由最初的8人发展到上百人。社员大多分布在江西各地，少数在北京、上海、长沙、日本等；多为学生，也有少数教师、工人和商贩。这是一个有明确政治主张的革命团体，是江西“五四运动”后影响最大的新青年社团，先后创办了《新江西》季刊、《青年声》周刊和《新江西》半月刊。^[3]改造社也因此成为江西党团组建的一个重要组织基础。^[4]

在以往的江西革命史叙事中，只把改造社的出现看成是“五四”以来新思潮的影响及袁玉冰等主要发起人的觉悟的产物，而从来没有人去追问：为什么改造社诞生在南昌二中？当时南昌最重要的中学是由原来的赣省中学改建的南昌一中，南昌一中在江西的“五四运动”中也是重要的领头学校，^[5]那为什么在南昌一中就没有出现类似改造社这样的组织？而改造社的组织形态就像一个同心圆，圆点是改造社，围绕圆点的第一圈即是南昌二中，然后一圈圈向外推移：北京、上海、长沙、日本等等。^[6]那么，这个同心圆式的革命网络到底是如何形成的呢？

如果我们将改造社的出现放在民国政治和地域社会的背景中，就会发现问题远比传统的革命史叙事复杂。

（一）改造社与世家出身的“国民党系人士”

我们先来看看南昌二中是一所什么样的学校。南昌二中的前身是1902年开办的洪都中学堂。1914年江西在全省建立8所公立中学，南昌有2所：原来的赣省学校改为省立一中，原来的洪都中学改为省立二中。^[7]南昌二中校长从建校到1927年一直由江西著名教育家熊育钫担任。熊育钫家族是南昌月池村的望族世家，早在1901年就开办了私立心远英文学塾，后来改名为心远中学堂，这是中国最早开办的现代学校之一。熊育钫一身兼任南昌二中、心远中学两校校长。熊育钫早年拜萍乡名儒贺国昌为师，后又拜当世思想大家严复为师。严复对熊育钫的影响主要体现在“开民智”和“讲西学”的理念上，但熊育钫在政治上并不认同晚年的严复，倒是与他早年的业师贺国昌相合。贺国昌后来加入了同盟会，参加过辛亥革命，1913年曾短期担任过江西民政长，并参加了李烈钧领导的“二次革命”。熊育钫1913年正是应贺国昌之召，从北京回到江西任省教育科长。“二次革命”失败后，熊育钫虽在北洋军阀治下的江西省政务厅短期留任，但他思想上一直倾向孙中山一系的革命党人。他拒绝拥戴袁世凯称帝，任用参加过萍醴浏起义的同盟会会员柳藩国为主持南昌二中日常事务的学监，兼任由同盟会创办的江西女子公学校长，这些都是他思想倾向的明证。^[8]所以，他在江西国民党开始重建的1924年，就经赵醒侬介绍，秘密加入了国民党，^[9]这并不是偶然的。在熊育钫影响下的心远中学和南昌二中，一方面学风勤朴肃毅，另一方面校风开放活跃。早在“五四运动”前，熊育钫就在心远中学和南昌二中倡导学生办社团，^[10]而袁玉冰等人1921年创设改造社，也就得到了熊育钫和柳藩国的全力支持，包括创办《新江西》所需的资金资助；^[11]《新江西》第一期也是由柳藩国介绍给上海的商务印书馆承印的。^[12]

改造社之所以诞生在二中，除了主校者的思想取向和校风外，还与袁玉冰等人在学校的一次危机事件中与熊育钫、柳藩国结下的深厚情谊有关。在民国初年，熊育钫之外，还有一个人对江西教育界有着更大的影响，这即宋育德。宋育德是江西奉新人，曾中进士，又留学日本，后

任江西高等学堂总办（校长），赣省中学校长。1913年后任江西省教育司司长、江西省总视学。^[13]江西高等学堂和赣省中学是南昌一中的前身，因此，就南昌当时的中学而言，宋育德的势力范围主要在一中，而熊育钊的势力范围则在二中和心远中学。1919年3月，江西省教育总会改选，熊育钊和宋育德参与竞选，结果宋育德以较大优势击败熊育钊，当选会长。^[14]这是被称为“熊派”与“宋派”的第一次正面较量。此后几年里，这种较量一直在持续。1920年12月，二中发生学潮。宋派收买了二中四年级的几个学生，从中煽动，闹到众多学生要求退膳退学的地步，袁玉冰等几个二年级的学生要求召开全体学生大会。柳藩国在会上提出辞职，而袁玉冰上台慷慨陈词，力挽柳藩国，并力主平息退学风潮，最终打动了大家，二中成立以来面临的一场空前危机顿时消散。^[15]这件事带来两个直接的影响：一是柳藩国原来并不看重袁玉冰他们那个班级，即改造社8位发起人所在的班级，经过这场风潮，开始对他们格外赏识。这是二中校方后来力挺袁玉冰及其改造社的重要缘由。^[16]另一个影响是袁玉冰他们由此意识到把志同道合的人组织起来是有力量的，这成为改造社诞生最直接的诱因。^[17]这种希望通过组织社团来改造社会的想法对“五四时期”成长起来的新青年来说是一个非常普遍的现象，比如，恽代英在湖北就试图通过建立互助社来达到完善自我和解决社会问题的目的。^[18]只不过触动袁玉冰建立改造社的动因与南昌二中面临的校园政治直接相关。

中国国民党自同盟会以来名称数度变更，组织形式也几经因革。日本学者石川桢浩曾用“国民党系人士”来统称该党各个时期的党人。^[19]本书借用这个名词，并稍加扩充。像柳藩国这个老同盟会会员自然属于国民党系人士；熊育钊虽然到1924年才正式加入国民党，但他1918年已经兼任了由同盟会创办的江西女子公学校长，所以，本书把他从1918年起视为国民党系人士。我们从前面的分析可以看出，改造社是受到南昌二中校内的国民党系人士的庇护才得以诞生的。在南昌当时的中学里，也只有二中才具有那样浓厚的国民党系的色彩。而我们还将看到，改造社的发展以及由改造社成员推动的中共党团组织的创建，也与围绕二中校内外各种国民党系人士的大力支持密不可分。值得注意的是，我们这里所说的国民党系人士都是世家出身，熊育钊是一个典型的例子。我们下文提及的国民党系人士均是如此。

这里首先要提的一个人是与改造社关系极其密切的国民党系人士——张田民。张田民1891年生于江西乐安县一个富豪家庭，早年从江西省立第三师范学校毕业后，去日本早稻田大学留学，其间加入同盟会。回国后追随孙中山，先后在广东大本营、《中山日报》社、粤汉铁路局任职。1920年回江西，在南昌创办一平印刷所，编印《大江报》和《黎明》杂志。^[20]袁玉冰最初与一平印刷所打交道应该是在他担任《二中周刊》编辑时，因为《二中周刊》正是交给该所承印的，^[21]不过，当时他们应该并不熟悉。但在改造社成立后，他们的关系变得密切起来。仅从现存的袁玉冰1921年日记就可以见到，袁玉冰从10月30日起到12月24日间，与张田民做过多次长谈。^[22]张田民对袁玉冰及其改造社非常器重，他认为国民党有吸收新生力量的必要，因此，非常乐意扶持改造社。^[23]张田民有地位、有经验、有关系，也有资金，他对改造社和初创期的江西团组织提供了极大的帮助。具体来说，这些帮助包括：

（1）1921年，当与方志敏共同领导甲工学潮的改造社成员洪宏义被学校开除后，是张田民介绍洪宏义到上海民国日报社谋生，而民国日报社是我们下面要介绍的国民党系人士当时开展宣传活动的一处重镇。1922年7月，当方志敏去上海准备半工半读时，也在民国日报社找到了工作，并与张田民的弟弟张禅林成了关系密切的朋友。（2）1922年5月，改造社与《大江报》联合举办了庆祝“五一”纪念大会及追悼湖南工运领袖黄爱、庞人铨大会。此事导致《大江报》被封，却大大提高了改造社的声名。（3）1922年9月，当方志敏带着革命使命回到南昌时，张禅林已先期回到了南昌，主持一平印刷所的印务，已被查封、但楼房仍在的大江报社遂成为方志敏的第一个落足点。方志敏在筹办南昌文化书社时，虽然罗列了15个发起人，但其中多数是在各校读书的改造社社员，大多没有什么钱，而开办书社的主要费用是由张田民冒着生命危险偷印并兑换江西军阀发行的金库券而筹集来的。南昌文化书社由此成为青年团在江西落地生根的第一个革命据点。（4）《新江西》第二期、江西地方团主办的《青年声》周刊和《红灯》杂志，以及各种宣传传单都是由一平印刷所承印的，连最初南昌团地委给团中央留的通讯地址都是大江报社。^[24]难怪改造社的发起人之一、后来曾加入中共的徐先兆将张田民誉为“江西革命事业的一个开路人”。^[25]

如果说张田民是在江西前方直接扶持改造社及江西团组织，那么，

在上海的民国日报社在某种意义上就成为改造社的重要后援力量。《民国日报》是中华革命党人为进行反袁宣传于1916年1月在上海创办的报纸，在袁世凯死后继续出版，报社总编为叶楚伦。该报原为国民党系人士的重要宣传阵地，1923年12月16日中国国民党上海执行部成立后，正式决议将该报扩充为国民党党报。^[26]早在1919年6月，《民国日报》就开办了由邵力子担任主编的“觉悟”副刊，在当时的革命青年中产生了很大影响。改造社成员，无论是袁玉冰，还是方志敏，都是“觉悟”副刊的热心读者。^[27]通过张田民的关系，改造社与民国日报社建立起了更密切的关系。如前所述，洪宏义和方志敏1921年和1922年先后在此落足。当1923年4月江西团组织的活动遭到江西督理蔡成勋镇压后，江西地方团临时书记刘拜农到上海避难，也是由叶楚伦和邵力子安排在民国日报社任校对、翻译兼英文编辑。^[28]洪宏义和刘拜农也由此成为国民党一大江西省代表，刘拜农后来还进入了国民党上海执行部工作。^[29]

如果说张田民对改造社及其成员的帮助还只是属于个人行为的话，^[30]那么，当赵醒侗和邓鹤鸣1924年3月被派回江西重建国民党组织时，就是在国共合作的政策已经确定的背景下开展的正式合作。国民党要借助改造社及南昌团地委的组织力量来重建其在江西的地方组织，而改造社和青年团则要利用国民党提供的经费来创建共产党组织及扩大青年团的组织。1924年4月，赵醒侗和邓鹤鸣到江西时领有国民党中央所拨的筹备费300元大洋，补助费550元大洋。^[31]而此后开展的各种专项活动，如孙中山去世后在江西举行的悼念活动，以及后来大规模开展的农民运动等，都由国民党中央拨付专款。^[32]1924年前江西团组织的经费只能养活一位职业革命家即赵醒侗；1924年赵醒侗回江西组建国民党省党部后，协助他工作的方志敏也有了生活费，成为又一位常住南昌的职业革命家。^[33]共产国际早期给中共的活动经费非常有限，尤其像江西这种共产党组织发展较晚的地区，在经费上从中共中央那里获得的支持是杯水车薪，因此，来自国民党的经费就成为江西中共党团组织发展的关键因素之一。这也是江西早期中共党团组织的负责人几乎无一例外地在国民党江西省党部任职的重要原因。^[34]

人们一般只看到江西国民党组织的重建是由共产党人主持的，而没有看到在1924年国共两党正式合作之前，两党非正式的协作早就已经开

始。江西中共党团的组织基础在相当程度上有赖于世家出身的国民党系人士的扶持。联系本书上篇所分析的第一代新学生即辛亥一代学生，我们可以看到辛亥一代与“五四”一代学生，即属于国民党系人士的老同志与共产党的新青年，他们在反体制冲动以及革命道路上存在某种传承和照应关系。换一个角度来看，国民党自1924年改组后新吸纳的党员以青年学生为主，他们与共产党又存在竞相吸引学生入党的关系。^[35]南昌二中能成为江西早期的一个共产主义革命中心，并不完全是靠袁玉冰等人的个人觉悟和感召力，一个重要原因在于南昌二中是掌控在国民党系人士手中，他们思想开放，希望影响与接纳改造社同人，同时，袁玉冰与他们又情谊深厚。改造社能够茁壮成长并为江西党团组织奠定坚实的组织基础，在相当程度上是因为改造社核心成员袁玉冰、方志敏等人从国民党系人士那里获得了鼎力支持。

（二）改造社与广信府地区

如果说国民党系人士给改造社提供了外在的组织环境的话，那么，我们再来看看改造社的内部组织结构是如何建立起来的。

改造社的发起人来自二中1918年入学的七班乙组（乙组均来自南昌之外各县）的8个同班同学。^[36]本书上篇已经指出：学生与家庭纽带的松动、学堂同质群体的碰撞激荡、书刊的鼓动等一系列因素，使学生的反体制冲动常常是在新式学堂的特殊环境下孕育出来的。这一结论也基本适用于“五四”一代新学生的思想激进取向与新式学校之间的关联，因而有助于我们理解为什么改造社的创始成员来自同校同班同学。对此，本篇不再赘述。

有学者在研究中共其他地区的早期组织网络时，发现诸如同乡这类传统的社会关系在其中起着重要的作用。比如，湖北的早期中共党员及恽代英领导的利群书社成员就以鄂东北人也即所谓黄州（鄂东北诸县在清朝归黄州府管辖）同乡居多；^[37]而毛泽东领导的新民学会在最早一批的14名会员中，除了一位外，其余13位全部来自明清时期设置的长沙府辖区（包括长沙、湘潭、益阳、湘阴等）。^[38]但在以往对改造社的研究中，似乎从来没有人注意过地缘因素。那么，是不是这个因素真的不存在呢？让我们来看看改造社的早期社员情况（见表3-2）。

表3-2 改造社早期成员简况表^[39]

姓 名	籍 贯	入社时间	入社时所在学校	入社关系人
袁玉冰	江西泰和	1921 年 1 月	南昌二中	首倡者
石廷瑜	江西都昌	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学
黄在璇	江西贵溪	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学
徐先兆	江西铅山	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学

续表

姓 名	籍 贯	入社时间	入社时所在学校	入社关系人
黄 道	江西横峰	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学
刘 轶	江西都昌	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学
黄家煌	江西兴国	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学（后退社）
支宏江	江西进贤	1921 年 1 月	南昌二中	同班同学（后退社）
熊国华	江西都昌	1921 年 1 月	南昌二中	同校同学
邹秀峰	江西横峰	1921 年 1 月	大同中学	黄道介绍
杨 柳	江西高安	?	南昌二中	同校同学
黄文中	江西横峰	?	大同中学	黄道介绍（后退社）
李 穆	江西横峰	1921 年 4 月	南昌公立法政专科学校	黄家煌介绍
涂振农	江西奉新	1921 年 6 月	南昌农业专门学校	徐先兆介绍
刘意生	江西高安	1921 年 6 月	南昌二中	同校同学（后退社）
洪宏义	江西贵溪	1921 年 6 月	江西甲种工业学校	徐先兆介绍
方志敏	江西弋阳	1921 年 6 月	江西甲种工业学校	徐先兆介绍
苏 芬	江西贵溪	1921 年 8 月	北京大学	黄在璇介绍
方铭竹	江西上饶	1921 年 8 月	北京大学	徐先兆介绍
张倬陵	江西贵溪	1921 年 8 月	北京大学	徐先兆介绍
丘秉铨	江西兴国	1921 年 9 月	日本千叶医专	袁玉冰小学同学
江宗海	江西贵溪	1921 年 12 月	心远中学	?
汪 群	江西贵溪	1921 年	南昌一中	黄道介绍
汪 伟	江西贵溪	1921 年	南昌一中	黄道介绍
张石樵	江西贵溪	1921 年	湖南一师（教师）	?
黄湘陵	江西贵溪	1921 年	贵溪模范小学（教师）	?
车 驹	江西贵溪	1921 年	南昌二中（教师）	?
崔 豪	河北盐山	1922 年 7 月?	南昌二中	袁玉冰介绍
何 基	江西贵溪	1922 年 11 月	江西甲种工业学校	?
邹 努	江西新干	?	南昌一师	?
李兰湘	江西贵溪	?	北京大学	苏芬之妻
方美镜	江西上饶	?	南昌女师	方铭竹之妹
黄唐英	江西贵溪	?	南昌女师	黄在璇之妹
钟国辉	江西赣县	?	南昌女师	?
杨 超	河南光山	?	心远中学	?

从改造社参加成立大会的第一批10名创社社员来看，^[40]似乎地缘因素并不明显，除了都昌籍的3人、横峰籍的2人外，来自江西其他县的都只有1人，而且在后来吸收的社员中，横峰籍的只增加了2人，都昌籍的未再增加。不过，在第一批社员中原本只占一位的贵溪籍在后期被吸收的社员中大量增加，高达12人，使贵溪籍在改造社已知的早期成员中占了37%。难道来自贵溪籍的创社成员黄在璇一个人有这么大的活动能量？但从表3-2可见，在贵溪籍社员的入社介绍人中，只有苏芬是由黄在璇介绍进来，而其他入社者却是别人介绍的。这说明黄在璇并未在其中

发挥关键的组织作用。

其实，在改造社的创社成员中，存在着一个容易被人忽略的地缘因素。从元末到清末，一直设置有一个名为“广信府”的行政区，管辖上饶、玉山、弋阳、贵溪、永丰五县。广信府在元朝隶江浙行省，明朝改隶江西行省，一直延续至清。清末的广信府管辖上饶、玉山、弋阳、贵溪、铅山、广丰（即原来的永丰）、兴安（1914年改名为横峰）共7县。1912年，广信府被废。^[41]到20世纪20年代，广信府的设置虽然被废，但因为地理邻近，文化有连贯性，加上被废的时间并不长，所以，广信府区域在民间仍然有相当高的认同。如果用“广信府”这个区域概念再来看改造社成员的社会构成，就会有新的发现：在创社的10名社员中，来自广信府的高达4名，而这4位又是改造社后期成员的主要介绍人。因此，在现在已知的35名改造社早期成员中，来自广信府地区的高达21名，占了全部社员的60%，远远高于江西其他地区。可以说，改造社自成立以后，除了在南昌二中校内因学缘而有少量扩展外，在二中之外对新社员的吸纳基本上是以广信府地区这个地缘因素为中心来展开的。像改造社的骨干成员、江西早期党团组织的重要组织者之一方志敏；将改造社及后来的中共党团组织延伸到南昌一中的关键人物——汪群；改造社北京总社的重要成员、在改造社内代表着与袁玉冰的思想不同的另一种发展方向的苏芬，均来自广信府。对当时的中国社会来说，改造社虽然是以学缘为基础的新型社团组织，但这种组织最初诞生时仍嵌入在传统以血缘和地缘为基础的社会关系中。因此，同乡这种传统社会关系在革命群体的早期组织中起着重要的作用。^[42]

不过，让人略感蹊跷的是，改造社首领袁玉冰的家乡泰和县除他本人之外，再没有其他成员；经他直接介绍入社的，只有他在兴国县高兴墟成德小学读书的一名同学^[43]，以及他在南昌二中的师弟崔豪。

那么，为什么在改造社形成和发展的地缘因素中是广信府地区而不是其他地区（包括改造社主要领导人袁玉冰所在的家乡）在起作用？陈寅恪在研究天师道与滨海地域的关系时指出：“盖二种不同民族之接触，其关于武器事方面者，则多在交通阻塞之点，即山岭险要之地。其关于文化方面者，则多在交通便利之点，即海滨湾港之地。”^[44]马列主义新思潮自苏俄传来中国，虽然不比中古时期两种民族的接触，但陈寅恪所

谓滨海之地早有海上交通，多受外来影响，往往成为不同社会思潮的汇流地，这是不易之论。广信府地区处于信江流域，交通发达、经济发展和文化教育有相当的基础，正是新思潮容易流行的地域。^[45]就此，我们也才能理解为什么改造社的首领袁玉冰的地缘关系在改造社的组织扩张中几乎不起作用。这首先是因为，无论是袁玉冰的祖籍泰和县老云盘乡，还是他的寄居地兴国县高兴墟，在江西都属于经济和文化较为落后、交通不便的地方，袁玉冰的出生地马齿坑就更是处于偏僻的山区，^[46]当地的学子大多是在赣西的中心——吉安地区求学，能够远行到南昌来读中学并承受昂贵学费的学生本来就很少。另一个原因是，袁玉冰出身贫家，在南昌读书时就常因为缺少旅费而无法回家，到北京读书时就更要靠李大钊等人资助才能回家，^[47]而且他的出生地和上高小的地方还不在一处，这些都大大限制了他在老家青少年中的影响力。由此可见，地缘因素在革命组织扩张中所起的作用是需要某些特定的条件的，不可泛泛而论。

[1] 资料来源：中央档案馆、江西省档案馆编：《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第6、18、20—22、35页；高泽武：《我们的小同志——崔豪》，《江西党史通讯》1987年第4期；李兹高：《教师的摇篮，光辉的征程——江西省立第一师范》，载陈光莲等编《师范群英，光耀中华》，第5卷，陕西人民教育出版社1992年版，第207—208页；陈立明：《曾洪易其人》，《万安文史资料》，第16辑，2000年；南昌一中百年校庆筹备工作办公室编：《百年树人之英才荟萃》，内部出版，2001年，第6页；欧阳祖经编：《江西一师学会会友录》，“国立”中正大学，1947年。

[2] 《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第62页。

[3] 刘勉钰、陈立明：《改造社及其革命活动》，《江西大学学报（社科版）》，1980年第3期；《中共江西地方史》第1卷，第35—37页。

[4] 改造社虽然只是一个在江西中共党团组织成立前的革命社团，其群体气质和成员构成与中共党团组织尚有一定的差异，但是，改造社后来汇入了共产主义运动中。从组织网络的角度来说，改造社与江西的中共党团组织有着高度的延续性。因此，我们把改造社作为研究江西中共早期组织网络的对象。当然，改造社这种受“五四运动”影响的激进社团与中共组织仍有诸多重要的差别。从组织形式上来说，改造社是志同道合的朋友聚合起来的社团，当有人不再认同社团的理念或活动时，可以采取自动退出的方式（比如，改造社先后就有四名社员退社，其中还包括两位当初的发起者）。改造社成员之间也可以就学理上的问题在刊物上展开争论。然而，当改造社的

核心成员之间在基本的政治理念上发生冲突而又没人自愿退社时，这时社团就面临着解散的危机。在《新江西》第三期于1923年1月出版之前，袁玉冰与苏芬在政治理念上发生了重要的分歧，改造社从此很少开会了，《新江西》第四期也一直未能出成（方铭竹：《袁玉冰和北京大学改造社》，载中共江西省委党史资料征集委员会编：《袁玉冰专集》，中央文献出版社1994年版，第211—212页）。袁玉冰1923年3月回江西参加建团活动时，主要借用了在改造社活动时期建立起来的人脉，而改造社的牌子已被他弃置不用了，取而代之的是用“马克思学说研究会”和“民权运动大同盟”作为团组织的外围组织。关于“五四”时期激进社团的群体气质与中共组织的关系，参见Xu Xiaohong . 2013 . “Belonging Before Believing : Group Ethos and Bloc Recruitment in the Making of Chinese Communism . ” *American Sociological Review* 2013 , 78 (5) : 773—796。

[5] 中共江西省委党史资料征集委员会编：《江西党史资料》第9辑（“‘五四’爱国运动在江西专辑”），内部出版，1989年。

[6] 参见改造社确定的交换看信的路线图（张允侯等编《“五四”时期的社团》，第3卷，生活·读书·新知三联书店1979年版，第259页）。

[7] 江西省教育志编纂委员会编：《江西省教育志》，方志出版社1996年版，第166页。

[8] 熊正理：《“监察院”监察委员本生显考熊公纯如府君行状》，载秦孝仪编《革命人物志》第10集，“中央文物供应社”1969年版，第516、521—522页；周邦道：《柳藩国》，载秦孝仪编《革命人物志》第22集，“中央文物供应社”1969年版，第152页；张国焘：《我的回忆》，第1册，东方出版社1980年版，第32页。

[9] 熊大开：《我的祖父熊育钊》，《南昌县文史资料》，第1辑，1986年；袁黄：《江西共产党的历史观》，载《现代史料》第2集，香港：波文书局1980年版，第336页。

[10] 熊育钊对学生社团的大力支持除了他一贯的思想取向外，还与他1918年8月对日本中学教育的考察有关。在那次考察中，他发现日本学校的学生社团、协会很多，有利于培养学生的组织能力和发挥专业特长。他回校后就开始大力提倡学生办社团和协会（熊光炯：《心远——一个教育世家的百年沧桑》，人民文学出版社2012版，第48页）。正如他1919年在心远中学创办的《心远杂志》所说的：“学会之设，无校无之，于日本学校中尤见发达。盖一国之强弱，视国民之智能为差。愿诸子于课余，牺牲游息时间以办学会务。苟能群策群力，亦将无事无举也。在校能如此集合成团体，则他日入身社会，亦犹如是也。”（转引自薛隆基编：《熊育钊与月池熊氏——从家族到社会》，内部出版，1991年，第44—45页）

[11] 徐先兆：《我所知道的柳藩国老师》，载江西省立南昌二中天津校友联谊会编《江西省立南昌二中校友志稿》第一集，内部出版，2002年，第90页。

[12] 袁玉冰：《1921年日记（选编）》，载《袁玉冰专集》，第141页。

[13] 《江西省人物志》，第347页；《江西省教育志》，第144、155页。

[14] 参见《江西省党务报告》（1926年5月17日），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：11297；李平亮：《卷入大变局——晚清至民国时期南昌的士绅

与地方政治》，经济日报出版社2009年版，第185页。

[15] 袁玉冰：1987，《自治日记》，转引自王世儒编：《袁玉冰生平事略编年（上）》，《江西青运史研究》第1期；黄野梦、徐先兆：《袁孟冰和改造社》，载《南昌青年运动回忆录》，第21页；熊大开：《我的祖父熊育铎》，《南昌县文史资料》，第1辑，1986年。

[16] 据徐先兆回忆，袁玉冰1927年12月被杀后，是柳藩国冒险派人去收尸并安葬的；事隔二十年后（1946年），徐先兆去看望熊育铎时，谈到袁玉冰，熊竟痛哭起来。由此可见熊育铎、柳藩国对袁玉冰的感情之深。徐先兆：《我所知道的柳藩国老师》，载《江西省立南昌二中校友志稿》第一集，第91页。

[17] 黄野梦、徐先兆：《袁孟冰和改造社》，载《南昌青年运动回忆录》，第21页。

[18] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1994年，第328—394页；R. Shakhbar. Yun Daiying and the Rise of Political Intellectuals in Modern China: Radical Societies in May Fourth Wuhan. Ph. D. , Berkeley: University of California, 2007.

[19] 石川祯浩：《中国共产党成立史》，袁广泉译，中国社会科学出版社2006年版，第62页。

[20] 林善：《张田民先生传略》，（台湾）《江西文献》1970年总第55期；《江西省人物志》，第399页。

[21] 王世儒：《袁玉冰生平事略编年（上）》，《江西青运史研究》，1987年第1期；徐先兆：《忆张禅林》，《乐安文史资料》，第2辑，1986年。

[22] 袁玉冰：《1921年日记（选编）》，载《袁玉冰专集》，第149页；王世儒编：《袁玉冰生平事略编年（下）》，《江西青运史研究》，1987年第2期。

[23] 在袁玉冰1921年12月3日的日记中还记下了：“后来他（指张田民——引者注）介绍我加入……”（王世儒编《袁玉冰生平事略编年（下）》，《江西青运史研究》，1987年第2期）。也许是为了保密，袁玉冰没有说明张田民要介绍他加入的是什么，但从张田民的背景看，很可能是想介绍袁玉冰加入国民党。

[24] 方志敏：《我从事革命斗争的略述》，载中共江西党史资料征集委员会编：《方志敏文集》，人民出版社1985年版，第22—23页；徐先兆：《方志敏同志生平若干事迹补遗》，《江西师院学报》（哲社版）1983年第1期；徐先兆：《忆张禅林》，《乐安文史资料》，第2辑，1986年；徐先兆：《青少年时代的方志敏同志》，载《方志敏印象集》，第77—79页；季方：《白首忆当年（续二）》，《纵横》，1985年第1期；《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第9页。

[25] 徐先兆：《忆张禅林》，《乐安文史资料》，第2辑，1986年。

[26] 《临时中执会上海执行部报告书第一号》（1924年1月），汉口档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：12966.2。

[27] 陈家鹦：《关于方志敏生平介绍若干讹误的辨析澄清》，载江西省方志敏研究会编：《方志敏研究文丛》（一），上海文化出版社2011年版，第59—60页；袁玉

冰：《1921年日记（选编）》，载《袁玉冰专集》，第145页。

[28] 刘锋：《江西地方团第一任书记——刘伯伦生平事略》，《江西青运史研究》，1989年第1期。

[29] 荣孟源编：《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》上册，第61页；《上海执行部第一次执委会议记录》（1924年2月25日），会议档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：999.2/5.1。

[30] 张田民后来为一平印刷所向国民党正式申请经费，因为该所“是否党办中央无案可稽”，被国民党中执委常委会否决。中国第二历史档案馆编：《中国国民党中央执行委员会常务委员会会议录》第二册，广西师范大学出版社2000年版，第81页。

[31] 许鸿等：《江西省党部党务报告》（1926年1月），载《中国国民党第二次全国代表大会各党部党务报告书》，第4册，汉口档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：12829。

[32] 在现藏于中国国民党党史馆的“五部档”“汉口档”中，有诸多大革命时期国民党中央拨给江西省党部经费的档案，在此不一一列举。

[33] 徐先兆：《青少年时代的方志敏同志》，载《方志敏印象集》，第84页。

[34] 在一份关于国民党江西省早期党务的史料中，详细罗列了赵醒侖、邓鹤鸣、方志敏等十多位中共人士在国民党省党部担任的具体职务。《江西省党务报告》（1926年5月17日），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：11297。

[35] 参见吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第263—296页。

[36] 王练：《访徐先兆学长》，载南昌二中百年校庆筹备工作办公室编：《二中校友回忆录》，内部出版，2001，第79页。

[37] 陈耀煌：《共产党·地方精英·农民：鄂豫皖苏区的共产革命，1922—1932》，台北：政治大学历史系，2002，第84—85页；黄文治：《革命播火：知识分子、城市串党及革命下乡——以大别山区早期中共革命为中心的探讨（1920—1927）》，《开放时代》，2011年第12期。

[38] 杨晓伟：《新民学会成立会议参会人员及人数考证》，《船山学刊》，2012年第2期；中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，人民出版社1980年版，第603—604页。

[39] 资料来源：张允侯等编：《五四时期的社团》，第3卷，第252—253页；袁玉冰：《1921年日记（选编）》，载《袁玉冰专集》，第144—145页；王世儒编：《袁玉冰生平事略编年（下）》，《江西青运史研究》，1987年第2期；方铭竹：《袁孟钰和北京大学改造社》，载《袁玉冰专集》，第207—212页；刘勉钰、陈立明：《改造社及其革命活动》，《江西大学学报（社科版）》，1980年第3期；欧阳祖经编：《江西一师学会会友录》。

[40] 改造社在1920年酝酿时，是袁玉冰同班8名同学。1921年1月1日召开成立大会时，另有熊国华和邹秀峰参加了这次会议。这即最早的10名成员（刘勉钰、陈立明：《改造社及其革命活动》，《江西大学学报（社科版）》，1980年第3期）。

[41] 江西省行政区划志编纂委员会编：《江西省行政区划志》，方志出版社2005

年版，第66—68页。

[42] 郭正昭：《王光祈与少年中国学会（1918—1936）》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》，第2期，1971年。

[43] 地方党史学界对袁玉冰的籍贯有争议，这是因为袁玉冰祖籍泰和县马齿坑，他15岁时被送到与泰和县相邻的兴国县高兴墟的亲戚家，在当地的成德高等小学读书，并在那里考上了南昌二中（黄健明等：《袁玉冰烈士籍贯考》，《江西党史通讯》，1985年第11期；中共泰和县委党史办：《关于袁玉冰籍贯的考证》，《江西党史通讯》，1987年第3期；黄野梦、徐先兆：《袁孟冰和改造社》，载《南昌青年运动回忆录》，第20页）。

[44] 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载陈寅恪《金明馆丛稿初编》，生活·读书·新知三联书店2009年版，第45页。

[45] 值得注意的是，广信府恰是天师道的发源地和传播地。第一代天师张道陵即是在贵溪的龙虎山修炼，而第四代天师又自汉中迁回龙虎山，千年代代在此延续，成为中国传统社会仅次于曲阜孔门世家的名门世家（张青剑：《道教在贵溪》，《贵溪县文史资料》，1987年总第2辑）。绵延不绝的天师道传统对清季民国时期出身广信府的人的精神气质可能会产生什么样的影响，尚待进一步的研究。

[46] 黄健明等：《袁玉冰烈士籍贯考》，《江西党史通讯》，1985年第11期。

[47] 徐先兆：《青少年时代的方志敏同志》，载《方志敏印象集》，第76页；方铭竹：《袁孟冰和北京大学改造社》，第212页。

四 南昌一师：网格状的革命网络

在研究了南昌二中以改造社为中心的革命组织网络后，我们再来看看在组织网络的形成特征上与二中有明显差异的另一所学校：南昌一师。

（一）网格状的革命网络

1914年11月，江西省按照南京临时政府的要求，成立了4所省立师范学校，其中第一师范学校设在南昌，以原来的赣省中学师范部为基础组建。这即南昌一师的由来。1927年2月，该校被并入新成立的省立南昌中学。^[1]

南昌一师存在的时间并不长，但其学生中加入中共党团组织的人却数量众多。仅以青年团为例，从1923年10月最初建立一师支部的4人到1926年1月的8人（不计已离校的团员），再到1926年6月北伐前夕的36人，始终是南昌团地委下属各支部中人数最多的。^[2]如果加上北伐以后一师新发展的以及不同时期毕业后在各地发展的，就更是不计其数。为了更好地勾勒北伐前一师的组织发展网络，表3-3利用各种文件、回忆及志书等材料列出了1926年4月前一师在学校所发展的党团员，另加上从一师毕业后在1926年4月前加入党团组织的人员。

表3-3 南昌一师学生及毕业生中的党团员（1926年4月前）^[3]

姓 名	籍 贯	在校时间	曾加入的社团	入团入党时间
陈之琦	江西?	1921—1926	乾乾社	1923 年 1 月入团
曾弘毅	江西万安	1921—1925 (被开除后赴苏)	万安青年学会	1923 年 2—3 月入团 1924 年转党

续表

姓 名	籍 贯	在校时间	曾加入的社团	入团入党时间
王立生	江西吉安	1921—1926	吉安青年学会	1923 年 2—3 月入团 1924 年或 1925 年转党
丁 潜	江西修水	1918—1923		1923 年 2—3 月入团 1924 年在上海入党
徐褐夫	江西修水	1920—1925		1923 年 10 月入团
邹 努	江西新干	1922—1927	改造社 一师读书会	1924 年 1 月以后入团 1924 年 3 月后转党
夏建中	江西永修	1923—1925 (退学赴苏)		1924 年 12 月以前入团
冯 任	江西都昌	1921—1926	都昌青年学会 一师读书会	1924 年 5 月入团 1924 年 6 月后转党
朱由铿	江西南康	1921—1926	一师读书会	1924 年 5 月入团 1926 年 5 月前转党
袁亚枚	江西吉安	1921—1926	青年励进读书会 一师读书会	1925 年前入团 1925 年后入党
欧阳洛	江西永新	1922—1926		1924 年入团 1925 年入党
罗石冰	江西吉安	1914—1919		1924 年在上海大学入党
刘九峰	江西吉安	1917—1922		1924 年在上海大学入党
王秋心	江西永修	1916—1921	永修教育改造团 永修社会改造团	1923 年在上海大学入团 1924 年在上海大学转党
曾去非	江西永修	1917—1922	永修教育改造团 永修社会改造团	1924 年在永修入团 1925 年在永修转党
王 弼	江西永修	1919—1924 1925 年赴苏	永修教育改造团 永修社会改造团	1925 年 1 月在永修入团 1925 年 5 月转党
傅惠忠	江西吉安	1919—1924		1925 年 4 月前入团
谭 和	江西都昌	1920—1925		1925 年前入团 1925 年 4 月入党
刘 越	江西都昌	1920—1925	都昌青年学会	1925 年前入团 1925 年 4 月入党
陈逸群	江西铜鼓	1921—1926	竞进学会 一师读书会	1925 年前入团 1925 年入党

续表

姓 名	籍 贯	在校时间	曾加入的社团	入团入党时间
傅庭俊	江西武宁	1924—1926		1925 年前入团 1925 年 6 月入党
陈赞贤	江西南康	1921—1922		1925 年 7 月在南昌入党
李允谔	江西南昌	1922—1927		1926 年 1 月前入团
徐光栋	江西安义	1922—1927		1926 年 4 月前入团
郑育民	江西鄱阳	1921—1926		1926 年 4 月前入团 1926 年转党
余垂成	江西修水	1921—1926		1925 年入团 1926 年入党
甘特吾	江西修水	1921—1926		1925 年入团 1926 年在修水入党

通过对表3-3的分析，我们可以看到，某些班级涌现的党团员特别集中。最突出的就是1921年入学的第十一期学生入团入党的高达11人，占了表3-3名单中的40.74%；1922年入学的第十二期学生中也有4人加入党团。这两期加起来占了已知人员的一半以上。这种情况与改造社由8名同班同学发起的情况有类似之处。这说明同一个班级或紧邻班级的学生交流更加密切，更容易相互激发革命斗志，形成一种浓烈的激进氛围。

但与二中相比，一师的革命者虽然数量众多，却缺乏改造社那样一个聚焦点很高的革命组织中心。如果说改造社革命群体的组织结构像是一个同心圆，那么，一师革命群体的组织结构就更像是一张由多条网线交织成的网络，这些网线在这张网络中纵横交错形成了若干关键的结点。那么，一师为什么会形成这样一个组织结构呢？这就需要从多方面来探根溯源。

（二）师范学校与网格状革命网络

1. 师范生与革命者

师范学校与中共早期组织有很强的亲和性，这一点已有丰富的史料佐证：中共一大代表中有七位师范生；许多地区最早的党团员都来自师范学校；像湖南一师和浙江一师这样在学生运动和党团创建中赫赫有名的师范学校不在少数。^[4]如果说新式学校容易孕育出反体制冲动的话，那么，新式学校中的师范学校就更易造就革命者。有些学者将其中的原因归纳为：因为师范生享有公费，因此贫寒之家的优秀子弟往往选读师范学校，他们既对个人能力有优越感，又易生不平感；他们的主要出路是当小学教师，而小学教师的待遇不好，这样的前途使他们心生不安；他们进入师范学校后，接触到新思想，因目睹国家的败落、政治的腐败和社会的动荡而心怀焦虑。这双重的失意使他们较易接受激进思想，再加上同学之间的相互激励，更促使了他们走上革命队伍。^[5]还有学者指出，乡村教师占据着城乡联结的关键点，从城市接受现代教育，又多回到乡村教书，但与集聚在城市的母校、老师、同学保持着经常性的联系，这使他们比孔飞力所谓的“白铁匠和货郎”模式在传播城市的革命思想上有更大的空间优势。^[6]为此，中共中央在1925年还曾专门做出一个决定，要求各地重视在乡村教师中发展党团员。^[7]

我们可以拿南昌一师与南昌二中来作一个对比。二中的学生在校时间较短（学制四年），毕业后一般是出省甚至出国升学，其影响力不容易留在省内。而一师的学生在校时间较长（学制五年），有更多的时间接受熏陶或在校发挥革命影响，毕业后大多回到自己的家乡小学任教，或者在外读了大学后又回到省内，与江西各地的联系较为紧密，更容易对家乡产生广泛的影响力。这些在当地社会根基牢固的师范毕业生只要通过某些线索与江西省内的甚至全国性的革命中心联通，他们就成为江西各地革命的播种者和深耕者。我们可以举三个例证，这些例证也正构成了一师革命网格中三个重要的结点。

（1）一师、六师与修水籍革命者

一师革命者中修水是一个重要的关系节点，其核心人物是丁健亚（又名丁潜）。丁健亚出生在修水的士绅之家，1918年考入一师，在1919年的“五四运动”中表现积极，在修水组织过国民大会。^[8]赵醒侗组织江西地方团时，丁健亚是1923年2、3月间入团的早期团员。他入团第二年，即逢毕业。于是，成为江西最早被选派到苏联学习的团员。与他同批赴苏的还有袁玉冰及另一位修水革命者、毕业于江西省立第六师范学校（位于九江，下文简称“六师”）的胡越一。丁健亚和胡越一是中学的同班同学。^[9]通过这个关系，南昌的一师革命群体与九江的六师革命群体连接在一起。修水在1924年7、8月成立的团组织则是由六师学生卢成宝等建立起来的。^[10]一师修水籍毕业生紧随丁健亚赴苏的，还有1925年由赵醒侗等人负责选送的徐褐夫。1926年毕业的修水籍一师学生余垂成和甘特吾则回到了修水从事革命工作。丁健亚和胡越一在苏联留学的时间不长。1925年10月，丁健亚回国，担任了南昌团地委书记并曾代理中共南昌支部书记；胡越一稍后于1926年春回国，由时任团中央宣传部主任的恽代英指派他到九江担任团地委书记。但丁健亚和胡越一都因为生计成问题而不愿意在原来的岗位工作，于是，1926年4月，由丁健亚从南昌到九江接任了团地委书记，而胡越一则从九江到南昌，先转到黎明中学，后受赵醒侗委派，作为国民党省党部特派员，到修水、武宁和铜鼓一带发展国民党组织，同时发展共产党组织。^[11]通过丁健亚和胡越一的关系，修水、九江与南昌及上海这两个革命中心连接在一起，修水也因此成为江西党团基础较好的县份之一。

（2）一师、七师与吉安籍革命者

吉安正式的团组织是由一师的万安籍学生曾弘毅建立的。曾弘毅1924年2月回万安老家度假时，路经吉安，在位于吉安的省立第七师范学校（下文简称“七师”）中发展了七名团员，包括万安籍的四人。^[12]由此，七师的革命群体与南昌团组织产生了正式的组织关系。

不过，对吉安革命者有更大影响的却是一师毕业的吉安籍本地人士，其中心人物是出身于吉安县一个富商家庭的罗石冰。他1914年考入一师，是该校最早的学生之一，毕业后到吉安县立高小任教。另一位吉安籍人士刘九峰1917年考入一师，毕业后也到了吉安县立高小任教。1923年秋和1924年春，刘九峰和罗石冰先后考入上海大学，受到瞿秋

白和恽代英等人的影响，不久即加入中共。还有一位吉安县籍的人士——曾延生在吉安早期党团组织中也发挥了重要作用。曾延生1921年从南京体育师范毕业后到吉安白鹭洲中学任教，也在吉安县立高小兼课，1924年紧随刘九峰、罗石冰考入上海大学，不久也入了党。他们三人通过寄送书刊、回乡组织活动等方式，引导吉安进步青年。这样就将吉安与上海直接连接起来，形成了江西省内与南昌和九江并列的第三个区域革命中心。当时吉安的革命活动都以学校为依托，这些学校分别是七师、吉安县立小学和阳明中学，其中七师是最重要的革命中心。刘九峰的哥哥刘一峰系国民党系人士，在七师担任教导主任；七师校长李松风也思想“左倾”，由此在七师形成了追求革命的浓烈气氛。1926年1月，罗石冰受中共党团中央的委派，来吉安考察建立团地委和党组织的情况，决定通过“党团分化”的方式在吉安建立中共吉安特支和团吉安地委。罗石冰还在吉安北部建立了吉安第一个农村党支部。1926年北伐军攻克吉安前夕，罗石冰到吉安任特支书记。^[13]

（3）一师与都昌籍和景德镇籍的革命者

都昌籍在一师的革命者中也表现突出，其核心人物是富家出身的冯任。同为都昌人的谭和与刘越虽然在一师比冯任高一个年级，却都受冯任影响。冯任在一师读书期间组织了同乡会性质的都昌青年会，其影响力扩及到了一师以外的其他都昌籍学生。比如，都昌人向法宜虽然在甲工读书，但并未像方志敏、洪宏义那样加入改造社，而是在1925年由冯任介绍入团，后又介绍入党。^[14]值得注意的是，由于景德镇和都昌的特殊关系，景德镇被称之为都昌人的“第二故乡”，^[15]以冯任为中心的都昌籍革命者对景德镇的进步青年也有很大的影响力。向法宜1925年夏以景德镇模范小学教员的身份去从事工人运动；同年底，刘越受中共南昌支部委派，去景德镇和都昌发展组织。^[16]通过冯任，都昌、景德镇与南昌在革命的道路上连通在一起。

2. 师范革命者与世家子弟

如果说我们上面的例子可以说明为什么师范生容易成为革命的深耕者，那么，我们还需要从革命者的出身来理解为什么在南昌一师并没有形成二中校内如改造社那样统领性的革命中心。叶文心对“五四”前夕浙

江省两所著名中等学校的比较研究表明：浙江省立第一师范学校的学生主要来自钱塘江中上游浙江省内地各乡镇家境尚可的家庭，而浙江省立第一中学的学生则主要来自浙西和宁绍的富家子弟，其中很多是世家子弟。^[17]应该注意到，叶文心的这个研究实际上指出了浙江省立一师与浙江省立一中这两所学校中两个既有联系又有区别的生源差异：城乡差异和贫富差异。但对江西省来说，近代工商业发展相当迟缓，九江贸易中心形成后传统市镇普遍衰落，城市规模小、发展慢，传统农业经济一直是全省主要的经济支柱，城乡差异尚不是十分明显。^[18]所以，江西的贫富差异更多体现在县镇内部，是世家子弟与平民子弟的差别。在江西民国时期就读师范的学生，大多出身清贫或者家境尚可，很少世家子弟，那些世家子弟往往就读公立或私立中学，他们一旦走上革命道路，因为其家境和关系资源等因素，常常比其他家庭出身的革命者具有更大的影响力。因此，师范学校的革命者更容易受到校外不同的世家子弟出身的革命者的感召，导致师范校内的革命力量相对分散。南昌一师就有两个非常典型的例证。

（1）一师与曾天宇领导的“万安青年学会”

万安籍的团员在一师的人数虽然只有两位——曾弘毅和王立生，但他们却都是南昌团组织最早的成员，而且一直是主要的领导成员。不过，1924年6月前，万安革命群体的领袖既不在一师，也不在南昌，而是一位身在北京的万安籍世家子弟——曾天宇。曾天宇的兄长曾振五在留学日本期间就开始追随孙中山，1916年被任命为中华革命党江西万安县分部长；曾天宇在万安县立高等小学就读时的老师萧炳章曾担任同盟会万安县分部部长，后来又担任过孙中山的秘书；曾天宇留日回来后在北京就读的中国大学是一所带有浓厚的国民党色彩的大学，所以，曾天宇与国民党系人士有极其深厚的渊源。当然，曾天宇个人选择了共产主义革命，于1921年冬在北京加入了社会主义青年团。但曾天宇在他开始作为万安革命者的领袖、而后又作为江西共产主义革命领袖的生涯中，也充分利用了他与国民党系人士丰厚的关系资源。^[19]1922年初，曾天宇在万安组建了“万安青年学会”，把包括曾弘毅和王立生在内的散布在各地各校的万安进步青年组织在一起，并出版了《青年》杂志。袁玉冰赞誉其为穷乡僻壤里诞生的“有生气的团体和印刷品”。^[20]1924年6月，

曾天宇回到南昌，按照赵醒侬的指示，开办了明星书社作为中共党团组织的活动机关，曾弘毅和王立生都在明星书社兼职做店员。[21]

（2）一师与张朝燮领导的“永修社会改造团”

一师革命者参与时间最早、规模最大、影响最深的社团是永修籍学生建立的“永修社会改造团”。不过，这个组织的领导者也不是一师的学生，而是南昌二中的张朝燮。张朝燮和曾天宇、袁玉冰一样都是江西革命典型的“深耕者”。张朝燮出生于永修的仕宦之家，1917年考入南昌二中。1919年“五四运动”爆发时，他代表二中学生参加了南昌市中等以上学校学生代表会，同年暑假又与同在南昌读书的永修籍学生王环心（政法专门学校学生，当时也在南昌二中寄读）、王秋心、王弼、曾去非（后三人皆为一师学生）回家乡组织了“反帝爱国演讲团”。1921年7月又与王环心、王秋心、王弼、曾去非在南昌组织了“永修教育改造团”。张朝燮1922年考入武昌师范大学。1923年入团，1924年入党，并将“永修教育改造团”改名为“永修社会改造团”。[22]

永修社会改造团除了成立时间长（在“五四时期”即已出现组织雏形）外，最突出的特点是跨度大。在其成立时即横跨一师和二中两大革命中心，而后又将南昌、永修与作为中共革命的全国中心的上海，及作为区域中心的武汉连接在一起。这里需要说明的是，永修位于九江地区，毗邻湖北东北部。“五四运动”前后由恽代英领导的进步社团——互助社和利群书社不仅在湖北影响极大，其影响力还辐射到了九江地区。恽代英在1918年和1919年多次到九江进行宣传活动。[23]1922年张朝燮到武汉时，虽然恽代英已经离开了湖北，但以鄂东北黄州籍为骨干的湖北革命者还是对九江及赣东北的进步青年有很大的影响力，张朝燮就读的武昌师范大学就由中共一大代表、黄冈人陈潭秋负责党团组织的发展。[24]与此同时，1922年王环心、王秋心考入上海大学，1924年由瞿秋白、邓中夏介绍入党。[25]恽代英已于1923年8月到了上海，担任团中央委员、《中国青年》主编，兼在上海大学任教。[26]因为爱好文艺，王秋心曾与恽代英在《中国青年》书信往来，[27]由此成为密友。1924年8月恽代英作为团中央特派员和国民党上海执行部宣传部秘书出巡长江各地时，即由王秋心以全国学生总会江西代表兼国民会议江西宣传员的身份陪同，并专程到永修作了演讲。[28]这样，实际上使永修搭起了

与团中央联系的直通车。1925年张朝燮从武昌师大提前毕业回到江西，以南昌二中教员的身份从事革命工作，担任国民党省党部执行委员兼工人部长。1925年秋张朝燮协助赵醒侬选送党团员和进步青年到广州农讲所第五期、黄埔军校第四期和莫斯科中山大学学习。在这个过程中，张朝燮特别注意选送永修籍的学员，比如，江西省选派去莫斯科中山大学的有13人，而永修籍的就占了4人。^[29]正是这些因素，使永修在江西早期党团组织史中占有重要地位，成为北伐前率先在县建立党团组织的地方，且一直归属南昌的党团组织领导，而不是归属于九江党团组织领导。

（三）南昌一师与富家出身的“国民党系人士”

基于上述与普通中学的对比，我们可以理解江西省的师范学校为什么容易成为革命的温床，而又不易形成焦点性的革命组织中心。但是，在1910—1920年之间，江西全省先后建立了7所师范学校，为什么江西早期党团员几乎都出自南昌一师，而不是其他几所师范？为此，我们不能仅仅满足于用师范学校的一般性特征来解释其革命性格，还需要对一师特定的学校氛围作具体的分析。

前面我们在分析南昌二中时，发现其改造社的形成与国民党系人士的支持有密切关系，那么，一师党团组织网络的形成也存在这种情况吗？

一师1920年前的校长为王寿彭。此人何时在一师任职以及任职时的具体情况，均不详。据说他与陈独秀有旧交，思想比较进步，对一师第一期学生、后来成为著名共产党员的罗石冰比较器重。^[30]1920年，蔡漱芳接替了王寿彭的一师校长职务。蔡漱芳1882年生于江西湖口的富裕家庭，早年留学日本并加入同盟会，回国后在九江秘密结社反清，在辛亥革命期间参与策动九江举义成功。1914年任江西省立第三师范学校（设在抚州，下文简称“三师”）首任校长，思想开明，“五四”期间带领学生宣传新文化思潮。^[31]蔡漱芳在抚州任职时，与饶思诚交好。饶思诚1882年生于江西临川（今抚州）的富家，从两江优级师范学堂毕业后回到临川任县立高小校长。蔡漱芳到任三师校长后，聘请他到三师任教。蔡漱芳1920年调任后，饶思诚又随他到南昌，任一师训育主任兼教员。饶思诚何时加入国民党不详，但1927年5月南昌发生“四二暴动”后在方志敏等人主持重新召开的国民党江西省三大上当选省党部候补执行委员、省党部青年部长，属于国民党左派人士。^[32]蔡漱芳和饶思诚都属于富家出身的国民党系人士，他们在一师任职期间思想自由开放，使一师成为一所“接受新思潮快，革命斗争意志坚强”的学校。^[33]

1923年11月，蔡漱芳因得罪省教育厅长而被免职，^[34]黄光斗接任

校长。黄光斗1890年生于江西金溪县，少习军事，何时参加同盟会或国民党不详，但参加了国民党的“二次革命”，失败后去日本留学。1923年冬从日本东京帝国大学教育科毕业后回到江西，接任一师校长。^[35]黄光斗接任时曾表示要尊重学生自治。^[36]他在任校长的三年期间虽然不像蔡漱芳那样鼎力支持学生运动，但总体上也还算宽容，加上饶思诚继续留任训育主任，这就使一师大体延续了蔡漱芳时期开创的自由风气。^[37]

总的说来，南昌一师能够成为江西党团组织网络形成的一个中心地带，与富家出身的国民党系人士的支持及宽容是密不可分的。当然，这种支持的力度由于校长的更换有所减弱，这也妨碍了在一师校内诞生改造社那样的革命社团。

（四）南昌一师与鄱阳湖区域、赣江流域

我们从表3-3可以看出，一师党团员的发展中也存在明显的地缘因素。在这些人中，来自鄱阳湖区域的（包括修水、永修、都昌、德安、武宁）高达12人，来自赣江流域（吉安、万安、新干）的也有6人，两个区域的人数加起来占全部人数的66.67%。从县来说，党团员高度集中在永修、修水、都昌、吉安和万安5个县。这正是我们前文研究过的一师革命网络中的五个重要关系节点。而在改造社中独占鳌头的广信府地区，在一师早期的党团员中却仅有1人。一师与改造社发生交叉关系的也只有邹努一人。邹努到底是通过何人或因何事由而加入改造社的，从现有史料中无法得知。但一师革命群体与改造社革命群体之间在人员来源上极少交叉，则是确定无疑的。^[38]

我们前引陈寅恪的研究说明，来自滨江交通便利地区的人常常容易接受社会新思潮。鄱阳湖地区和赣江流域是江西的水陆交通枢纽，与广信府地区同属滨江交通便利地区，那么，为什么二中与一师的革命群体又会来自不同的滨江区域呢？

这可能是因一师与二中本身的生源有很大差别。根据对一师同学录的粗略统计，一师各期来自鄱阳湖区域和赣江流域的学生大约占全部学生的1/4，如果加上一师专门为武宁县和永修县办的讲习班的学生，就接近1/3之多；而来自广信府地区的学生则是寥寥无几。^[39]我们没有找到南昌二中早期学生完整的同学录，但从各种零散资料的汇总情况来看，二中的生源更为广泛，其中来自广信府的学生占据了相当数量，而来自鄱阳湖区域和赣江流域的学生数则相对较少。^[40]至于说为什么会产生这种生源差别，则有待进一步的研究。

总的说来，一师如网格状的革命网络虽然不像二中改造社那样规模庞大，但它们却比改造社更加紧凑而牢固。正是这个网格中的那些节点建立起了江西各地最早的党团组织。可以说，除了清江县的团组织外，^[41]北伐前江西全省建立的中共党团组织都与一师学生有关。

[1] 《江西省教育志》，第262页。

[2] 《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第20、344、422、506页。

[3] 资料来源：欧阳祖经编：《江西一师学会会友录》；中央档案馆、江西省档案馆藏：《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第6、20、30、142、344、371、422、507页；王秋心：《我在上海大学的生活片段》，《江苏革命史料选辑》，第6期，1983年；周春崖、李松风等：《马列主义在吉安的传播》，载中共吉安地委党史办编《中共吉安党史资料（I）》，内部出版，1999年，第222页；李昌元：《回忆一师党团组织情况》，载中共九江市委党史工作办公室编《冯任纪念文集》，中央文献出版社1997年版，第332页；江西省永修县志编纂委员会编：《永修县志》，江西人民出版社1987年版，第508页；修水县志编委会编：《修水县志》，海天出版社1990年版，第640页；江西省地方志编纂委员会编：《中国国民党江西省地方组织志》，团结出版社2006年版，第443、480、498页；中共江西省委党史研究室编：《江西英烈》，江西人民出版社1989年版，第162页；中共江西省委组织部等编：《中国共产党江西省组织史资料》，第1卷，第31页；中共九江市委党史工作办公室编：《冯任纪念文集》，第44页；陈光亚等编：《中共九江市党史大事记》，内部出版，1994年，第6页；朱雄伟：《关于中共南昌特别支部的考证》，《南昌党史通讯》，1988年第2期。

[4] 参见中共嘉兴市委宣传部等：《中国共产党早期组织及其成员研究》；臧伯平编：《师范群英，光耀中华》，第1—21卷，陕西人民教育出版社1991年版；沈自强编：《浙江一师风潮》，浙江大学出版社1990年版。

[5] 吕芳上：《从学生运动到运动学生》，第89页；丛小平：《师范学校与中国的现代化》，商务印书馆2014年版，第265页。王奇生也分析过20世纪20年代中小知识分子趋向革命的双重焦虑（《党员、党权与党争——1924—1949年中国国民党的组织形态》，第36—37页），其实，他所说的中小知识分子的这种状态最突出地表现在中等师范生身上。

[6] 刘昶：《革命的普罗米修斯：民国时期的乡村教师》，《中国乡村研究》总第六辑，福建教育出版社2008年版，第45页。

[7] 中央档案馆编：《中共中央文件选集》，第1册，中共中央党校出版社1989年版，第541—543页。

[8] 中共修水县委党史办：《修水人民革命史》，南海出版公司1989年版，第8页。

[9] 胡越一：《与袁玉冰同赴苏俄留学》，载《袁玉冰专集》，第201页。

[10] 《中国共产党江西省组织史资料》，第1卷，第90页。

[11] 《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第12、230—233、265—269页；胡越一：《大革命初期修水建党片段》，《江西文史资料选辑》，第8辑，1982年。

[12] 刘受初等：《第七师范——大革命时期吉安革命的摇篮》，《吉安师专学报

（哲社版）》，1986年第3期；《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第62页。

[13] 中共吉安市委党史工作办公室：《中国共产党吉安历史》第1卷，中共党史出版社2011年版，第9—10、19—29页；中共吉安县委组织部等编：《中国共产党江西省吉安县委组织史资料》，内部出版，1987，第10—12页；周春崖、李松风等：《马列主义在吉安的传播》，载《中共吉安党史资料（I）》，第222—227页。

[14] 《冯任纪念文集》，第44—48页。

[15] 石奎济：《都昌人在景德镇的崛起》，《都昌文史资料》，第3辑，1991年。

[16] 向法宜等：《景德镇初期革命斗争史料》，《江西文史资料选辑》，第8辑，1982年；向法宜：《刘一燕在都昌的革命活动》，《都昌文史资料》，第1辑，1987年。

[17] 叶文心：《保守与激进——试论五四运动在杭州》，载汪熙、魏斐德编：《中国现代化问题——一个多方位的历史探索》，复旦大学出版社1994年版，第200—215页；Yeh Wen-Hsin, *Provincial Passages: Culture, Space, and the Origins of Chinese Communism*. Berkeley: University of California Press, 1996: 71-93.

[18] 参见赵树贵等：《江西通史·晚清卷》，江西人民出版社2008年版，第5—11、74—83页。

[19] 详见应星、李夏：《中共早期地方领袖、组织形态与乡村社会——以曾天宇及其领导的江西万安暴动为中心》，《社会》，2014年第5期。

[20] 袁玉冰：《江西的出版界》，载中央编译局研究室编《五四时期期刊介绍》，第3卷上册，生活·读书·新知三联书店1979年版，第44页。

[21] 刘其农：《大革命时期的南昌明星书社》，载《南昌青年运动回忆录》，第100页。

[22] 中共永修县委史志办：《永修人民革命史》，内部出版，1989，第15—19页。

[23] 中共九江市委党史工作办公室：《九江人民革命史》，新华出版社2010年版，第40—41页。

[24] 包惠僧：《共产党第一次全国代表会议前后的回忆》，载中国社会科学院现代史研究室等编：《“一大”前后（二）》，人民出版社1980年版，第314页。江西另一位早期中共党员许鸿也是1922年在武昌商科大学读书时由董必武、陈潭秋介绍入党的。许凌青：《我的回忆录》，《乐平文史资料》，第4辑，1988年。

[25] 王秋心：《我在上海大学的生活片段》，载《江苏革命史料选辑》第6期，1983年。

[26] 李良明等：《恽代英年谱》，华中师范大学出版社2008年版，第218、234页。

[27] 张羽等：《恽代英来鸿去燕录》，北京出版社1981年版，第167—169页。

[28] 李良明等：《恽代英年谱》，第254页；袁学黄：《江西共产党的历史观》，载《现代史料》第2集，第331—332页；江西省永修县志编纂委员会编：《永修县志》，第286页。

[29] 王代芹：《大革命时期永修县留苏联四学生追踪》，《党史文汇》，2012年第7期上半月。

[30] 沈庆鸿：《传播马列，丹心献党——罗石冰烈士传略》，《庐陵文史资料》，第2辑，1990年。

[31] 《江西省人物志》，第365页。

[32] 《饶思诚上中央青年部呈》（1927年6月），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：1194；《中国国民党江西省地方组织志》，第353页；吴自强：《回忆先师饶思诚》，《江西文史资料选辑》，第20辑，1986年。

[33] 万希文：《南昌学生的驱陈运动和普罗文艺活动》，载《南昌青年运动回忆录》，第160页。

[34] 王咨臣：《蔡艺圃行年纪事》，《湖口文史资料》，第4辑，1988年。

[35] 《江西一师学会会友录》，第3页；陈予欢编：《黄埔军校将帅录》，广州出版社1998年版，第1366页。

[36] 《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第25页。

[37] 1925年10月，发生了一师学生、团员曾弘毅被校长黄光斗开除的事件。南昌团地委给团中央的信中认定这是政治迫害（《江西革命历史文件汇集》，1923—1926年卷，第228页），但细察开除事件的先后事由，再考虑到黄光斗强硬的个性（参见周丹亚：《“特立独行”的警界怪才——黄光斗》，《纵横》，2003年第2期），与其说是黄光斗因为政治倾向开除了曾弘毅，还不如说是曾弘毅在一师大会上的演讲得罪了黄光斗本人。从黄光斗曾邀请著名的左派人士郭沫若到校演讲一事（浮梁县地方志编纂委员会编：《浮梁县志》，方志出版社1999年版，第792—793页）也可以看出，他并不是所谓的政治顽固派。即使是到了1930年，黄光斗身为南昌市警察局长，他还在一师校友、共产党员冯任牺牲后偷偷将冯任的妻女释放了（冯玉霖：《悼念我的父亲冯任》，载《冯任纪念文集》，第384页）。

[38] 南昌团地委1924年9月安排邹努出任南昌市学联主席，也许其中一个考虑就是要强化一师和二中这两个革命群体之间的团结。

[39] 《江西一师学会会友录》，第1—47页。

[40] 南昌二中百年校庆筹备工作办公室编：《二中校友回忆录》；江西省立南昌二中天津校友会联谊会编：《江西省立南昌二中校友志稿》；南昌二中校友会前期校友分会编：《江西省立南昌二中校友志稿》，第二集，内部出版，2005；南昌一中百年校庆筹备工作办公室编：《百年树人之英才荟萃》；南昌一中百年校庆筹备工作办公室编：《百年树人之窗友情谊》，内部出版，2001；薛隆基编：《熊育钊与月池熊氏——从家族到社会》。

[41] 清江革命的“盗火者”另有其人：江西万载籍的龙松泉在北京师范大学读书期间加入中共，1925年毕业后到江西省立第五师范学校（位于清江）任教，由此发展了

一批党团员（卢汉兴：《大革命时期共青团清江特支的建立及其活动》，载中共樟树市委党史办编《樟树党史资料》，南海出版公司1989年版，第116—118页）。

五 小结

以往学界的研究更多是从共产国际或思想文化史的背景切入对中共早期组织的研究，而本篇着力分析了中共早期组织发展中两个关键的因素：中等学校与地缘。本篇通过对江西中共早期党团组织网络的研究，表明中共早期组织的形成和发展一方面是嵌入在民国政治和教育格局中的，另一方面是嵌入在传统社会关系中的。

首先，中等学校是中共早期组织网络发展的重要基础。但并非所有的中等学校都可以使中共组织生根开花。本篇对江西中等学校的研究表明，由国民党系人士控制的学校，为中共的组织发展提供了合法性的基础。也就是说，国共两党早在形成正式的合作关系前，就已经开始了非正式的协作。此外，中等学校的不同类型对形成不同的中共组织结构有相当的影响。比如，在南昌二中这样的普通中学形成了一个同心圆式的革命网络，其基本特点是通过改造社这样激进的学生社团集中吸纳各种追求革命的青年；而在南昌一师形成的则是网格状的革命网络，其参加革命的学生十分密集，其组织形态是若干个比改造社规模小、但结构更为紧凑的小型社团。这个分析结论虽然不宜简单推广到全国各地中学的早期革命者中，但对我们深入细致地分析学校类型与中共组织形态的关联仍有重要的启发意义。

其次，本篇的研究进一步证实了以往研究的一个发现：中共早期组织网络往往通过传统的地缘关系来成型和扩张，但并非所有革命者的地缘都会在组织发展中发挥明显作用。有时，即使是革命组织的主要领导人的地缘也不一定起作用，改造社的主要领袖袁玉冰就是一个明显的例子。在中共组织发展中，地缘与学缘能否结合，要看学校的生源是否覆盖该地区，还要看中共组织领导人在当地是否有很深的社会基础。本篇的分析延伸了陈寅恪所谓滨海临江交通便利地区是新思潮容易流行之地的洞见。南昌二中和南昌一师的革命者大多数都来自江西的三个滨江地区：信江流域、鄱阳湖流域和赣江流域；又可能因为普通中学与师范学校在生源上的明显差别，形成了二中革命者与一师革命者在来源地域上的明显差别。

再次，无论是中共组织在新式学校所托底的国民党系人士，还是滨江区域所涌现的中共早期地方领袖，大多数都是世家或富家出身。这说明中共早期组织网络的形成对世家子弟或富家子弟的资源多有借助。只有这样，才能超越狭隘的地域和学校关系，形成广泛的组织网络。但是，这种在中共早期组织发展中具有相当普遍性的发展轨迹也在1927年后在各革命根据地愈演愈烈的强调无产阶级出身、反富农路线和肃反浪潮中埋下了祸根。

本篇所研究的北伐前的中共早期组织基本上是由城市知识分子所构成的。五卅运动和北伐后，中共的组织规模有了较大的发展。1927年大革命失败后，中共开始到乡村开展大规模的“串党”“串团”活动，逐步奠定了乡村革命的组织根基。尽管中共的工作重心自此从城市转向了乡村，但中小学尤其是师范学校直到抗战爆发前一直都是通向乡村革命的桥梁。^[1]本篇研究虽然聚焦在1927年前的中等学校与中共革命的关系，但也有助于我们理解这个问题在一个更长时期的发展逻辑。

[1] 丛小平：《师范学校与中国的现代化》，第248—309页；刘昶：《革命的普罗米修斯：民国时期的乡村教师》，《中国乡村研究》总第六辑，第42—71页。

结语

贯穿本书的中心主题是从1895年到1926年新教育场域的兴起及其所伴生的学与政的关系变迁。中国传统社会本来一直存在着道统与政统（或治统）的张力，科举制度在最初的制度设计及运行中也正是承载着这种“必要的张力”。但自明清以来，政统独大，道统受黜，表现在科场上，权力尤其是皇权的逻辑压倒了儒家伦理的逻辑。本书上篇先研究了科举制度是如何在内外交困下走到自己的终点的，而后又发现，取代科举制度的学堂制度孕育出来的只是“反体制冲动”这样一种特殊的惯习。这种“反”字当头的惯习在教育场域破旧后并不足以建立起新的道统，终究也难免被政统所裹挟，而缺乏道统支撑的这种政统在近代中国不断上演着的是“有枪就是草头王”“城头变幻大王旗”的戏剧。

本书中篇研究了蔡元培在整顿北大时所做出的一种可贵的努力。如果借用牟宗三的术语，那就是说，蔡元培试图在政统与道统之间增添一个新的东西：“学统”。^[1]我所谓“政统”是指政治权力系统，所谓“道统”是指道德人心世界，所谓“学统”是指科学话语世界。^[2]蔡元培试图通过北大的整顿实践，在教育场域打造出一个全新的“学术社会”——这个“学统”以西方的经验科学为基础，以“为学问而学问”为旨趣，以“兼容并包”为手段，一方面以相对独立自主的精神构筑起与政统的张力，另一方面又在美育的辅佐下统摄对道统的重塑。也就是说，蔡元培希望通过“学统—政统—道统”的三角平衡关系的建立，使新教育场域得以真正成型。

尽管蔡元培的努力为中国现代教育与学术的成长开辟了广阔的空间，但他所冀望的“三统”平衡在20世纪20年代还是相当脆弱的。本书下篇就从一个侧面展示了这种平衡的困难所在。科举废除后的新教育体制既丧失了科举体制原有的社会凝聚和整合机制，又丧失了科举体制所特有的消解政治参与压力的功能；新式学生群体数量庞大、出路堵塞，加上“学而优则仕”的传统惯性，因而形成比帝政时代远为巨大的政治参与压力。^[3]尽管蔡元培提出“救国不忘读书，读书不忘救国”，但要真正做到读书与救国两不误，既需要学统的坚固，也需要学生个人的涵养。面

对风雨如磐的时局，那些从草根社会走入神圣学府的中学生尤其是中等师范生，他们是充满激情、“有些知识而又没有充分知识”的中小知识分子，觉得自己对苦难、不公和黑暗的世界有深切的体会，肩负着教化社会、重整河山的重任；而他们的学养又不足以安顿人身、涵养人性与抚慰人心，“俟河之清，人寿几何”的峻急心态常常使他们选择了通过革命去成就道德人生的道路。

1926年6月，本书中篇所论及的核心人物蔡元培——其出身可归入本书上篇所论及的1895届上层士绅——提出了他在北京大学校长任上的第八次、也是最后一次辞职。^[4]

也就在1926年6月，本书上篇所论及的湖南1895届下层士绅谭延闿作为国民政府代理主席、中国国民党中央政治委员会主席兼国民党中央政治会议代理主席；本书上篇所论及的湖南第一代新式学生李六如作为国共两党跨党党员、国民革命军第二军第四师中将党代表，一起站在了准备北伐出师的行列。^[5]

而1926年6月的江西尚在北洋军阀邓如琢的统治之下。本书下篇所论及的江西共产主义革命的“深耕者”曾天宇是1896年才出生的“五四”一代新学生，“五四”时期曾在北京积极参加了学生运动，而此时他作为国民党中央农民部直接委任的特派员正在为迎接农民运动的高潮而奔波在江西各地；^[6]与此同时，国民党江西省党部农民部派往各县的特派员全系江西各中等学校的学生，也在投入紧张的工作。^[7]

如果用蔡元培的教育理想来衡量的话，20世纪20年代新教育场域的政学关系似乎是清末民初“后科场场域”的重返：学生与政治、政党与革命又紧紧地纠缠在一起。^[8]的确，在辛亥一代学生与“五四”一代学生之间，在国民党老同志与共产党新青年之间，不仅存在着在“反体制冲动”这样的精神气质上的传承，而且在革命的道路与组织的壮大上也存在着相互的照应。

但是，“五四”新青年在20世纪20年代投身在共产主义运动的洪流

中，与辛亥一代学生投身反清革命仍有重要的差别。这种差别不仅表现在革命理想与组织形态上，而且也表现在场域的性质发生了变化。对辛亥一代学生来说，其所置身的教育场域具有明显的过渡性特征，场域的边界非常模糊，他们与科场时代的士绅惯习存在着千丝万缕的联系，即使是许多参加辛亥革命的人也充满了疏离感和迷惘感，他们怀疑自己改变现实的能力，对个人前途也并没有十足的信心。^[9]而对“五四”一代的学生来说，其所置身的学府开始具有了新生的场域特征，他们彻底远离了士绅惯习，无论是勇敢地投身革命，还是安静地问学，他们对未来的世界和个人的前路都显得比上一代自信、从容，他们在反对所谓“科举教育、奴隶教育、贵族教育、老大教育、部章教育、机械教育”^[10]上已经取得了高度的共识。尽管在这个场域里，仍然存在着“爱国不忘读书”与“读书不忘爱国”之间的张力，但“为学问而学问”与“为救世而学问”已经成为并置在一起的生活方式。在本书下篇研究的南昌二中和南昌一师，固然涌现了一批投身革命洪流的志士，但也培育出了像吴有训、蔡枢衡、傅抱石这样杰出的科学家、法学家和艺术家。就此而言，20世纪20年代的学府尽管充满了各种分歧，但我们仍可以说这是一个新教育场域初步成型的年代。

[1] 牟宗三：《生命的学问》，广西师范大学出版社2005年版，第50—60页。

[2] 我这里只是借用和参考了牟宗三所提出的这三个术语，与他自己对这些术语的理解有所不同。

[3] 王奇生：《党员、党权与党争——1924—1949年中国国民党的组织形态》，第35—36页。

[4] 《蔡元培年谱长编》中册，第733页。

[5] 李新主编：《中华民国史人物传》第六卷，中华书局2011年版，第3412页；中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第69卷，中央文献出版社2000年版，第137页。

[6] 应星、李夏：《中共早期地方领袖、组织形态与乡村社会——以曾天宇及其领导的江西万安暴动为中心》，《社会》，2014年第5期；《农民部致中秘书处函》（1926年5月6日），汉口档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：4331。

[7] 《中央农民部致江西省农民部函》（1926年7月15日），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：10910。

[8] 王奇生认为1905年科举的废除不仅对辛亥革命有重要影响，而且对20世纪20年代的大革命也产生了非常直接的影响。以小学教师为主体的新青年与乡村既有精英在权势和资源上的争夺，是20世纪20年代革命的重要背景。王奇生：《革命的底层动员：中共早期农民运动的动员参与机制》，载王奇生编《20世纪中国革命的再阐释》，中华书局2013版，第87—94页。

[9] 参见叶文心对中国20世纪30年代学生的“疏离感”的分析。《民国时代大学校园文化》，冯夏根等译，中国人民大学出版社2012年版，第157—160页。

[10] 这是本书下篇所论及的江西改造社领袖袁玉冰在《新江西》季刊创刊号的文章中提出来的。“老大教育”是指“食古不化、抱残守缺”的教育法，“部章教育”是指一切按行政规章行事的教育。袁玉冰：《咳！这是江西的教育状况！》，载《新江西》第1卷第1号（1921），第11—13页。

征引文献

（一）档案文献、史料汇编

《光绪辛丑壬寅恩正并科会试同年齿录》（1903）

《光绪甲辰恩科会试同年齿录》（1904）

清国留学生会馆：《清国留学生会馆第五次报告》（1904）

光绪三十四年学部总务司：《光绪三十三年分第一次教育统计图表》（1907）

宣统二年学部总务司：《宣统元年分第三次教育统计图表》（1909）

房兆楹编：《清末民初洋学生名录初辑》，台北：“中央研究院”近代史研究所1962年版

张枏等编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第一卷上下册，北京：生活·读书·新知三联书店1957—1960年版

中国史学会编：《戊戌变法》（二），上海：上海书店出版社2000年版

中国史学会编：《辛亥革命》（四），上海：上海人民出版社1957年版

中国第一历史档案馆编：《光绪末年学政史料选载》，《历史档案》1987年第1期

朱有赓编：《中国近代学制史料》第一—四辑，上海：华东师范大学出版社1986—1993年版

陈学恂编：《留学教育》，上海：上海教育出版社1991年版

杜迈之等编：《自立军史料集》，长沙：岳麓书社1983年版

张允侯等编：《五四时期的社团》第二、三卷，北京：生活·读书·新知三联书店1979年版

王学珍编：《北京大学史料》第二卷，北京：北京大学出版社2000年版

荣孟源编：《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》上册，北京：光明日报出版社1984年版

“中央委员会”秘书处编：《中国国民党第一届中央执行委员会会议记录汇编》（1954）

中国第二历史档案馆编：《中国国民党中央执行委员会常务委员会会议录》第二册，桂林：广西师范大学出版社2000年版

《临时中执会上海执行部报告书第一号》（1924年1月），汉口档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：12966.2

《中国国民党第二次全国代表大会各党部党务报告书》（1926年1月），第4册，汉口档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：12829

《农民部致中秘书处函》（1926年5月6日），汉口档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：4331

《中央农民部致江西省农民部函》（1926年7月15日），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：10910

《江西省党务报告》（1926年5月17日），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：11297

《饶思诚上中央青年部呈》（1927年6月），五部档，台北：中国国民党党史馆藏，档案号：1194

中央档案馆编：《中共中央文件选集》第一册，北京：中共中央党校出版社1989年版

中央档案馆、江西省档案馆编：《江西革命历史文件汇集》1923—1926年卷（1986）

江西省档案馆编：《江西青年运动史料选编》（上），南昌：江西人民出版社1987年版

中共吉安地委党史办编：《中共吉安党史资料（I）》（1999）

中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，北京：人民出版社1980年版

中共樟树市委党史办编：《樟树党史资料》，海口：南海出版公司1989年版

中共江西省委党史资料征集委员会编：《赵醒侗专集》，北京：中央文献出版社1984年版

中共江西省委党史资料征集委员会编：《袁玉冰专集》，北京：中央文献出版社1994年版

中共九江市委党史工作办公室编：《冯任纪念文集》，北京：中央文献出版社1997年版

欧阳祖经编：《江西一师学会会友录》，南昌：“国立”中正大学（1947）

沈自强编：《浙江一师风潮》，杭州：浙江大学出版社1990年版

薛隆基编：《熊育钊与月池熊氏——从家族到社会》（1991）

《现代史料》第二集，香港：波文书局1980年版

上海革命历史博物馆（筹）编：《上海革命史研究资料》，上海：上海三联书店1991年版

南昌一中百年校庆筹备工作办公室编：《百年树人之窗友情谊》（2001）

（二）文集、日记、书信

张之洞：《劝学篇》，桂林：广西师范大学出版社2008年版

王棫编：《严复集》（上），北京：中华书局1986年版

王先谦：《葵园四种》，长沙：岳麓书社1986年版

郭嵩焘：《郭嵩焘诗文集》，长沙：岳麓书社1984年版

禹坚白编：《跃起作龙鸣：禹之谟史料》，长沙：湖南教育出版社2010年版

中国蔡元培研究会编：《蔡元培全集》第1—18卷，杭州：浙江教育出版社1997—1998年版

任建树（等）编：《陈独秀著作选编》，第1—3卷，上海：上海人民出版社2008年版

欧阳哲生编：《胡适文集》第3、12册，北京：北京大学出版社1998年版

王国维：《静庵文集》，沈阳：辽宁教育出版社1997年版

王国维：《观堂集林（外二种）》，石家庄：河北教育出版社2003年版

欧阳哲生编：《傅斯年全集》第1、3、7卷，长沙：湖南教育出版社2003年版

李妙根编：《刘师培论学论政》，上海：复旦大学出版社1990年版

梁启超：《饮冰室合集》第1、4、5册，北京：中华书局1989年版

章太炎：《章太炎全集》第3、5卷，上海：上海人民出版社1984年版

关鸿等编：《历史的先见：罗家伦文化随笔》，上海：学林出版社1997年版

朱维铮编：《马相伯集》，上海：复旦大学出版社1996年版

曲士培编：《蒋梦麟教育论著选》，北京：人民教育出版社1995年版

中共江西党史资料征集委员会编：《方志敏文集》，北京：人民出版社1985年版

马积高编：《王闿运日记》，长沙：岳麓书社1997年版

皮锡瑞：《师伏堂未刊日记》，《湖南历史资料》1958年第4期，1959年第1、2期

北京市档案局编：《杨度日记》，北京：新华出版社2001年版

袁玉冰：《1921年日记（选编）》，载中共江西省委党史资料征集委员会（编）《袁玉冰专集》，北京：中央文献出版社，1994，第134—150页

高叔平等编：《蔡元培书信集》上下卷，杭州：浙江教育出版社2000年版

中国社会科学院近代史研究所编：《胡适来往书信选》上中下卷，北京：中华书局1979年版

张羽等编：《恽代英来鸿去燕录》，北京：北京出版社1981年版

（三）年谱、传记、忆述

王代功编：《湘绮府君年谱》，载《近代人物年谱丛刊》第一册，北京：国家图书馆出版社2012年版

毛注青编：《黄兴年谱长编》，北京：中华书局1991年版

中国国民党党史委员会编：《谭祖安先生年谱》，台北：“中央文物供应社”1979年版

高平叔编：《蔡元培年谱长编》上、中册，北京：人民教育出版社1999年版

王世儒编：《蔡元培先生年谱》下册，北京：北京大学出版社1998年版

顾潮编：《顾颉刚年谱》，北京：中国社会科学出版社1993年版

赵新那等编：《赵元任年谱》，北京：商务印书馆，1998年

蒋天枢编：《陈寅恪先生编年事辑》，上海：上海古籍出版社1997年版

李良明等编：《恽代英年谱》，武汉：华中师范大学出版社2008年版

王世儒：《袁玉冰生平事略编年》上、下册，《江西青运史研究》1987年第1、2期

刘锋：《江西地方团第一任书记——刘伯伦生平事略》，《江西青运史研究》，1989年第1期

王咨臣：《蔡艺圃行年纪事》，《湖口文史资料》第4辑，1988年

《湖南历代人名词典》编委会编：《湖南历代人名词典》，长沙：湖南出版社1993年版

郭汉民编：《湖南辛亥革命人物传略》，长沙：湖南人民出版社
2011年版

清史编委会编：《清代人物传稿》，沈阳：辽宁人民出版社1982—
1992年版

中国社会科学院近代史所编：《民国人物传》，北京：中华书局
1979—1983年版

卞孝萱等编：《辛亥人物碑传集》，北京：团结出版社1991年版

卞孝萱等编：《民国人物碑传集》，北京：团结出版社1995年版

秦孝仪编：《中华民国名人传》第3、4册，台北：近代中国出版社
1985年版

秦孝仪编：《中华民国名人传》第5册，台北：近代中国出版社
1986年版

秦孝仪编：《革命人物志》第10、22集，台北：“中央文物供应
社”1969年版

吴祖缙编：《民国百人传》第3册，台北：传记文学杂志社1979年
版

李新编：《中华民国史人物传》第六卷，北京：中华书局2011年版

湖南省志编纂委员会编：《湖南省志·人物志》，长沙：湖南出版社
1992年版

江西省志编纂委员会编：《江西省人物志》，北京：方志出版社
2007年版

胡华编：《中共党史人物传》第3卷，西安：陕西人民出版社1981
年版

中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第69卷，北京：中央
文献出版社2000年版

中共江西省委党史研究室编：《江西英烈》，南昌：江西人民出版社1989年版

熊光炯：《心远——一个教育世家的百年沧桑》，北京：人民文学出版社2012年版

马镜泉等：《马一浮评传》，南昌：百花洲文艺出版社1993版

杨步伟：《杂记赵家》，桂林：广西师范大学出版社2014年版

杨步伟：《一个女人的自传》，桂林：广西师范大学出版社2014年版

贝格拉：《威廉·冯·洪堡传》，袁杰译，北京：商务印书馆1994年版

江西省立南昌二中天津校友会联谊会：《江西省立南昌二中校友志稿》第一集（2002）

南昌二中校友会前期校友分会：《江西省立南昌二中校友志稿》第二集（2005）

南昌二中百年校庆筹备工作办公室：《二中校友回忆录》（2001）

南昌一中百年校庆筹备工作办公室：《百年树人之英才荟萃》（2001）

陈予欢编：《黄埔军校将帅录》，广州：广州出版社1998年版

臧伯平编：《师范群英，光耀中华》，第1—21卷，西安：陕西人民教育出版社1991年版

湖南省政协文史资料研究委员会编：《湖南文史资料选辑》第22辑，长沙：湖南人民出版社1986年版

政协湖南委员会文史委员会编：《湖南文史》总第43辑（1991）

湖南省长沙市政协文史资料研究委员会编：《长沙文史资料》第11

辑（1991）

常德市政协文史资料委员会编：《常德文史》第3辑（1991）

政协湖南省湘乡县委员会文史委员会编：《湘乡文史资料》第3辑（1988）

湖南省桃源县政协文史资料研究委员会编：《桃源文史》第3辑（1991）

政协湖南省醴陵县委员会文史委员会编：《醴陵文史》第7辑（1990）

湖南省郴县政协文史资料研究委员会编：《郴县文史资料》第2辑（1988）

湖南湘西州政协编：《湘西文史资料》第3辑（1982）

政协江西省委员会文史资料研究委员会编：《江西文史资料选辑》第1期（1982）

政协江西省委员会文史资料研究委员会编：《江西文史资料选辑》第8辑（1982）

政协江西省委员会文史资料研究委员会编：《江西文史资料选辑》第20辑（1986）

政协江西铜鼓县委员会文史委员会编：《铜鼓文史资料》第1辑（1987）

政协都昌市文史资料研究委员会编：《都昌文史资料》第1辑（1987）

政协都昌市文史资料研究委员会编：《都昌文史资料》第3辑（1991）

政协湖口县委员会文史资料研究委员会编：《湖口文史资料》第4辑（1988）

南昌市政协文史资料研究委员会编：《南昌文史资料》第9辑（1993）

政协南昌县委员会文史委员会编：《南昌县文史资料》第1辑（1986）

政协江西乐安县委员会文史资料编研组编：《乐安文史资料》第2辑（1986）

政协乐平县委员会文史组编：《乐平文史资料》第4辑（1988）

政协江西省贵溪县委员会文史资料研究委员会编：《贵溪县文史资料》第2辑（1987）

政协庐陵县委员会编：《庐陵文史资料》第2辑（1990）

政协万安县委员会编：《万安文史资料》第17辑（2000）

中共弋阳县委编：《方志敏印象集》，南昌：江西人民出版社1989年版

江苏省党史资料征集委员会编：《江苏革命史料选辑》第6期（1983）

蒋梦麟：《西潮·新潮》，长沙：岳麓书社2000年版

徐先兆：《方志敏同志生平若干事迹补遗》，《江西师院学报》（哲社版）1983年第1期

季方：《白首忆当年（续二）》，《纵横》，1985年第1期

舒新城：《舒新城自述》，合肥：安徽文艺出版社2013年版

包惠僧：《共产党第一次全国代表会议前后的回忆》，载中国社会科学院现代史研究室等编：《“一大”前后（二）》，北京：人民出版社1980年版

程天放：《程天放早年回忆录》，台北：传记文学出版社1986年版

张国焘：《我的回忆》第一册，北京：东方出版社1980年版

共青团南昌市委编：《南昌青年运动回忆录》（1981）

共青团南昌市委编：《南昌青年运动三十年》（1984）

（四）报纸、期刊

《湘报》报馆：《湘报》，北京：中华书局2006年版

《学部官报》，1907年12月25日，第43期

《北京大学日刊》，1922年2月27日

《学衡》第33期，1924年9月

《教育杂志》，第4卷第4号，1912年

《新青年》，第6卷第2号，1919年

《新江西》，第1卷第1期，1921年

《观察》，1948年第5卷第14期

中央编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》第三集上册，北京：生活·读书·新知三联书店1959年版

（五）大事记、方志

陈学恂编：《中国近代教育大事记》，上海：上海教育出版社1980年版

湖南省志编纂委员会编：《湖南省志·湖南近百年大事纪述》，长沙：湖南人民出版社1980年版

湖南省志编纂委员会编：《湖南省志·教育志》，长沙：湖南出版社1995年版

江西省教育志编纂委员会编：《江西省教育志》，北京：方志出版社1996年版

江西省地方志编纂委员会编：《中国国民党江西省地方组织志》，北京：团结出版社2006年版

江西省行政区划志编纂委员会编：《江西省行政区划志》，北京：方志出版社2005年版

江西省永修县志编纂委员会编：《永修县志》，南昌：江西人民出版社1987年版

修水县志编委会编：《修水县志》，深圳：海天出版社1990年版

吉安市地方志编纂委员会编：《吉安市志》，珠海：珠海出版社1997年版

浮梁县地方志编纂委员会编：《浮梁县志》，北京：方志出版社1999年版

（六）中共组织史、地方党史资料

中共中央组织部等编：《中国共产党组织史资料》，第1卷，北京：中共党史出版社2000年版

中共江西省委组织部等编：《中国共产党江西省组织史资料》，第1卷，北京：中共党史出版社1999年版

中共吉安县委组织部等编：《中国共产党江西省吉安县组织史资料》（1987）

中共江西省委党史研究室：《中共江西地方史》第一卷，南昌：江西人民出版社2002年版

中国共产党江西出版史编写组：《中国共产党江西出版史》，南昌：江西人民出版社1994年版

中共吉安市委党史工作办公室：《中国共产党吉安历史》第一卷，北京：中共党史出版社2011年版

中共九江市委党史工作办公室：《九江人民革命史》，北京：新华出版社2010年版

中共修水县委党史办：《修水人民革命史》，海口：南海出版公司1989年版

中共永修县委史志办：《永修人民革命史》（2006）

陈光亚等编：《中共九江市党史大事记》（1994）

倪兴祥编：《中国共产党创建史论著目录》，上海：上海人民出版社2006年版

（七）专著

艾尔曼：《从理学到朴学》，赵刚译，南京：江苏人民出版社1995年版

艾恺：《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》，王宗昱等译，南京：江苏人民出版社1993年版

艾森斯塔德：《帝国的政治体制》，沈原等译，南昌：江西人民出版社1992年版

巴金：《家》，北京：人民文学出版社2000年版

博克：《走出象牙塔》，徐小洲等译，杭州：浙江教育出版社2001年版

布迪厄、华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，北京：中央编译出版社1998年版

布迪厄、帕斯隆：《再生产：一种教育系统理论的要点》，邢克超译，北京：商务印书馆2002年版

布迪厄：《国家精英》，杨亚平译，北京：商务印书馆2004年版

布罗代尔：《论历史》，刘北成等译，北京：北京大学出版社2008年版

陈洪捷：《德国古典大学观及其对中国大学的影响》，北京：北京大学出版社2002年版

陈平原：《中国现代学术之建立——以章太炎、胡适之为中心》，北京：北京大学出版社1998年版

陈万雄：《五四新文化运动的源流》，北京：生活·读书·新知三联书店1997年版

陈耀煌，《共产党·地方精英·农民：鄂豫皖苏区的共产革命，1922—1932》，台北：政治大学历史系，2002

陈耀煌：《统合与分化：河北地区的共产革命，1921—1949》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2012

陈以爱：《中国现代学术研究机构之兴起》，南昌：江西教育出版社2002年版

陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿·唐代政治史述论稿》，北京：生活·读书·新知三联书店2009年版

陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，北京：生活·读书·新知三联书店2009年版

陈志让：《军绅政权》，桂林：广西师范大学出版社2008年版

丛小平：《师范学校与中国的现代化》，北京：商务印书馆2014年版

杜正胜、王汎森编：《新学术之路：“中央研究院”历史语言研究所七十周年纪念文集》上册，台北：“中央研究院”历史语言研究所，1998年

段治文：《中国现代科学文化的兴起》，上海：上海人民出版社2001年版

方汉奇：《中国近代报刊史》，太原：山西教育出版社1981年版

费侠莉：《丁文江：科学与新文化》，丁子霖等译，北京：新星出版社2006年版。

费孝通：《乡土中国》，上海：上海人民出版社2006年版

费正清编：《剑桥中国晚清史》，中国社会科学院历史所译，北京：中国社会科学出版社1985年版

干春松：《制度化儒家及其解体》，北京：中国人民大学出版社

2003年版

戈夫曼：《日常生活中的自我呈现》，冯钢译，北京：北京大学出版社2008年版

关晓红：《晚清学部研究》，广州：广东教育出版社2000年版

关晓红：《科举停废与近代中国社会》，北京：社会科学文献出版社2013年版

郭沫若：《少年时代》，北京：人民文学出版社1979年版

何炳棣：《明清社会史论》，徐泓译，台北：联经出版公司2013年版

贺跃夫：《晚清士绅与近代社会变迁》，广州：广东人民出版社1994年版

赫希曼：《退出、呼吁与忠诚：对企业、组织和国家衰退的回应》，卢昌崇译，北京：经济科学出版社2001年版

洪堡：《论国家的作用》，林荣远等译，北京：中国社会科学出版社1998年版

湖南大学岳麓书院文化研究所编：《岳麓书院一千零一十周年纪念文集》，长沙：湖南人民出版社1986年版

湖南史学会编：《辛亥革命在湖南》，长沙：湖南人民出版社1984年版

霍布斯：《利维坦》，黎思复等译，北京：商务印书馆1986年版

柯文：《在中国发现历史》，林同奇译，北京：中华书局1989年版

柯文：《在传统与现代性之间》，雷颐等译，南京：江苏人民出版社1994年版

孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》，谢亮生等译，北京：

中国社会科学出版社1990年版

库恩：《科学革命的结构》，金吾伦等译，北京：北京大学出版社2003年版

李家驹：《商务印书馆与近代知识文化的传播》，北京：商务印书馆2005年版

李六如：《六十年的变迁》第一卷，北京：作家出版社1962年版

李平亮：《卷入大变局——晚清至民国时期南昌的士绅与地方政治》，北京：经济日报出版社2009年版

利奥塔尔：《后现代状态》，车槿山译，北京：生活·读书·新知三联书店1997年版

梁洪生等：《江西通史·清前期卷》，南昌：江西人民出版社2008年版

梁启超：《清代学术概论》，上海：上海古籍出版社1998年版

梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：上海三联书店2006年版

林毓生：《中国意识的危机》，穆善培译，贵阳：贵州人民出版社1988年版

刘大鹏：《退想斋日记》，乔志强标注，太原：山西人民出版社1990年版

刘海峰编：《科举制的终结与科举学的兴起》，武汉：华中师范大学出版社2006年版

刘梦溪：《中国现代学术要略》，北京：生活·读书·新知三联书店2008年版

吕芳上：《从学生运动到运动学生》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1994

罗尔纲：《湘军兵志》，北京：中华书局1984年版

罗志田：《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，武汉：湖北人民出版社1999年版

罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，北京：生活·读书·新知三联书店2003年版

罗志田：《激变时代的文化与政治——从新文化运动到北伐》，北京：北京大学出版社2006年版

罗兹曼编：《中国的现代化》，段小光等译，南京：江苏人民出版社1988年版

茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，北京：生活·读书·新知三联书店2009年版

曼海姆：《卡尔·曼海姆精粹》，徐彬译，南京：南京大学出版社2002年版

曼海姆：《意识形态与乌托邦》，李步楼等译，北京：商务印书馆2014年版

默顿：《十七世纪英格兰的科学、技术与社会》，范岱年译，北京：商务印书馆2000年版

默顿：《科学社会学》上下册，鲁旭东等译，北京：商务印书馆2003年版

牟宗三：《生命的学问》，桂林：广西师范大学出版社2005年版

纽曼：《大学的理念》，高师宁等译，贵阳：贵州教育出版社2003年版

钱基博：《现代中国文学史》，上海：上海书店出版社2004年版

钱穆：《中国学术通义》，台北：台湾学生书局1975年版

钱穆：《现代中国学术论衡》，长沙：岳麓书社1986年版

钱穆：《国史大纲》，北京：商务印书馆1994年版

钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆1997年版

钱穆：《国史新论》，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版

钱穆：《文化与教育》，桂林：广西师范大学出版社2004年版

任达：《新政革命与日本》，李仲贤译，南京：江苏人民出版社
1998年版

任鸿隽：《科学救国之梦》，上海：上海科技教育出版社2002年版

芮玛丽：《同治中兴》，房德邻等译，北京：中国社会科学出版社
2002年版

萨林斯：《历史之岛》，蓝达居译，上海：上海人民出版社2003年
版

桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》，上海：学林出版社1995年版

桑兵：《清末新知识界的社团与活动》，北京：生活·读书·新知三联
书店1995年版

桑兵：《晚清民国的国学研究》，上海：上海古籍出版社2001年版

商衍鎏：《清代科举考试述录及有关著作》，南昌：百花文艺出版
社2004年版

石川祯浩：《中国共产党成立史》，袁广泉译，北京：中国社会科学
出版社2006年版

施坚雅：《中国农村的市场和社会结构》，史建云等译，北京：中
国社会科学出版社1998年版

施瓦支：《中国的启蒙运动》，李国英等译，太原：山西人民出版

社1989年版

史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社1989年版

实藤惠秀：《中国人留学日本史》，谭汝谦等译，北京：生活·读书·新知三联书店1983年版

斯考切波：《国家与社会革命：对法国、俄国和中国的比较分析》，何俊志等译，上海：上海人民出版社2007年版

斯诺：《两种文化》，纪树立译，北京：生活·读书·新知三联书店1994年版

施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：生活·读书·新知三联书店2003年版

苏云峰：《中国现代化的区域研究——湖北省》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1981

苏云峰：《中国新教育的萌芽与成长：1860—1928》，北京：北京大学出版社2007年

孙敦恒：《清华国学研究院史话》，北京：清华大学出版社2002年版

孙立平：《现代化与社会转型》，北京：北京大学出版社2005年版

塔科夫：《为了自由》，邓文正译，北京：生活·读书·新知三联书店2001年版

唐宝林：《陈独秀全传》，北京：社会科学文献出版社2013年版

涂尔干：《教育思想的演进》，李康译，上海：上海人民出版社2003年版

托克维尔：《论美国的民主》下册，董果良译，北京：商务印书馆1993年版

万绳楠：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》，贵阳：贵州人民出版社2008年版

王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，石家庄：河北教育出版社2001年版

王奇生：《革命与反革命：社会文化视野下的民国政治》，北京：社会科学文献出版社2010年版

王奇生：《党员、党权与党争——1924—1949年中国国民党的组织形态》，北京：华文出版社2010年版

王先明：《变动时代的乡绅——乡绅与乡村社会结构变迁（1901—1945）》，北京：人民出版社2009年版

王亚南：《中国官僚政治研究》，北京：中国社会科学出版社1981年版

汪东林：《梁漱溟问答录》，长沙：湖南出版社1988年版

汪晖：《现代中国思想的兴起》，北京：生活·读书·新知三联书店2004年版

汪一驹：《中国知识分子与西方（1872—1949）：留学生与近代中国》，梅寅生译，台北：久大文化公司1991年版

魏定熙：《北京大学与中国政治文化》，金安平等译，北京：北京大学出版社1998年版

魏斐德：《大门口的陌生人》，王小荷译，北京：中国社会科学出版社1988年版

韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：生活·读书·新知三联书店1998年版

韦伯：《经济与社会》第一卷，阎克文译，上海：世纪出版集团2005年版

吴敬梓：《儒林外史》，北京：人民文学出版社2002年版

希尔斯：《传统和现实之间：一个东方文明古国的科技与文教界》，李凭等译，太原：山西科学技术出版社1991年版

萧公权：《中国乡村——论19世纪的帝国控制》，张皓等译，台北：联经出版公司2014年版

熊春文：《中国教育精神的现代转型》，北京：中国人民大学出版社2012年版

叶启政：《制度化的社会逻辑》，台北：东大图书公司1991年版

叶文心：《民国时代大学校园文化》，冯夏根等译，北京：中国人民大学出版社2012年

杨念群：《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动之比较研究》，北京：生活·读书·新知三联书店1997年版

阳信生：《湖南近代绅士阶层研究》，长沙：岳麓书社2010年版

余英时：《重寻胡适历程》，桂林：广西师范大学出版社2004年版

余英时：《朱熹的历史世界》，北京：生活·读书·新知三联书店2004年版

赵树贵等：《江西通史·晚清卷》，南昌：江西人民出版社2008年版

张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，崔志海等译，南京：江苏人民出版社1993年版

张君勱等：《科学与人生观》，沈阳：辽宁教育出版社1998年版

张朋园：《湖南现代化的早期进展》，长沙：岳麓书社2002年版

张伟然：《湖南历史文化地理研究》，上海：复旦大学出版社1995年版

张晓唯：《蔡元培与胡适》，北京：中国人民大学出版社2003年版

张仲礼：《中国绅士研究》，上海：上海人民出版社2008年版

中共嘉兴市委宣传部等：《中国共产党早期组织及其成员研究》，北京：中共党史出版社2013年版

中国蔡元培研究会编：《蔡元培纪念集》，杭州：浙江教育出版社1998年版

周策纵：《五四运动：现代中国的思想革命》，周子平等译，南京：江苏人民出版社1996年版

周锡仁：《改良与革命：辛亥革命在两湖》，杨慎之译，北京：中华书局1982年版

朱维铮：《求索真文明》，上海：上海古籍出版社1996年版

左玉河：《从四部之学到七科之学》，上海：上海书店出版社2004年版

M . Bastid . 1988 . *Education Reform in Early 20th-Century China* . Cambridge , Mass . : Harvard University Press . 1988 .

H . Beattie . *Land and Lineage in China* . Cambridge : Cambridge University Press , 1979 .

P . Bourdieu . *The Outline of a Theory of Practice* . Cambridge : Cambridge University Press . 1977 .

P . Bourdieu . *Language and Symbolic Power* . Cambridge , Mass . : Harvard University Press . 1991 .

E . Cassirer . *Substance and Function : Einstein's Theory of Relativity* . Chicago : Open Court , 1990 .

E . Eisenstein . *The Printing Revolution in Early Modern Europe* . New York : Cambridge University Press , 1983 .

J . Esherick & M . Rankin (eds) . *China's Local Elites and Pattern of Domination* . Berkeley : University of California Press , 1990 .

H . Gerth & W . Mills (ed .) *From Max Weber* . New York : Oxford University Press . 1958 .

Ho Ping-ti . *The Ladder of Success in Imperial China* . New York : Columbia University Press , 1962 .

M . Ichisadu . *China's Examination Hell* . New Haven : Yale University Press , 1976 .

K . Mannheim . *Ideology and Utopia* . New York : Harcourt , Brace & World , Inc . , 1936 .

K . Mannheim . *Essays on the Sociology of Knowledge* . London : Routledge , 1997 .

Min Tu-ki . *National Polity and Local Power* . Cambridge , Mass . : Harvard University Press , 1989 .

M . Polanyi . *The Logic of Liberty : the Reflections and Rejoinders* . London : Routledge and Kegan Paul Ltd . , 1951 .

E . Rawski . *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* . Stanford : Stanford University Press . 1979 .

J . Sarri . *Legacies of Childhood : Growing Up Chinese in a Time of Crisis , 1890-1920* . Cambridge , Mass . : Harvard University Press , 1990 .

R . Shakhar . *Yun Daiying and the Rise of Political Intellectuals in Modern China : Radical Societies in May Fourth Wuhan* . Ph . D . , Berkeley : University of California . 2007 .

Van De Ven . *From Friend to Comrade : the Founding of the Chinese Communist Party , 1920-1927* . Berkeley : University of California

Press . 1991 .

F . Wakeman & C . Grant (eds) . *Conflict and Control in Late Imperial China* . Berkeley : University of California Press , 1975 .

Wang Y . C . *Chinese Intellectual and the West* . Chapel Hill : The University of North Carolina Press , 1966 .

M . Weber . *Economy and Society* (I) . Berkeley : University of California Press . 1978 .

Yeh Wen-Hsin . *Provincial Passages : Culture , Space , and the Origins of Chinese Communism* . Berkeley : University of California Press . 1996 .

（八）论文

艾尔曼：《中华帝国后期的科举制度》，载氏著《经学·科举·文化史》，北京：中华书局2010年版，第139—157页

陈家鹦：《关于方志敏生平介绍若干讹误的辨析澄清》，载江西省方志敏研究会编《方志敏研究文丛》（一），上海：上海文化出版社2011年版，第59—63页

陈立明：《江西党团组织的建立沿革》，载中共江西省委党史资料征集委员会编《江西党史讲义》，内部出版，1984年

陈立明：《曾洪易其人》，《万安文史资料》2000年总第16辑

陈漫：《关于邓鹤鸣入团、入党的时间、地点等问题的考辨》，《赣中史志》1987年第4期

陈时伟：《中央研究院与中国近代学术体制的职业化，1927—1937年》，《中国学术》总第15辑，北京：商务印书馆2003年版

陈以爱：《“五四”前后的蔡元培与南北学界》，载吕芳上编：《论民国时期领导精英》，香港：香港商务印书馆2009年版，第336—361页

蒂利：《重建欧洲生活》，马得等译，载蔡少卿编：《再现过去：社会史的理论视野》，杭州：浙江人民出版社1988年版，第272—296页

费孝通与潘光旦：《科举与社会流动》，（上海）《社会科学》1947年第10期

高慕轲：《辛亥革命之消失》，载中华书局编辑部编：《辛亥革命与近代中国——纪念辛亥革命80周年国际学术讨论会论文集》下册，北京：中华书局1994年版，第1552—1568页

高泽武：《我们的小同志——崔豪》，《江西党史通讯》1987年第4期

高平平：《中共创建时期马克思主义传播的轨迹》，载中共“一大”会址纪念馆等编《上海革命史资料与研究》，第4辑，上海：上海古籍出版社2004年版，第134—135页

黄健明等：《袁玉冰烈士籍贯考》，《江西党史通讯》1985年第11期

黄金凤：《从“第二党”到后备军：共产党与青年团早期关系的演变》，《近代史研究》2011年第3期

黄文治：《革命播火：知识分子、城市串党及革命下乡——以大别山区早期中共革命为中心的探讨（1920—1927）》，《开放时代》2011年第12期

郭正昭：《王光祈与少年中国学会（1918—1936）》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1971年总第2期

贺跃夫：《清末士大夫留学日本热透视》，《近代史研究》1993年第1期

何友良：《革命源起：农村革命中的早期领导群体》，《江西社会科学》2007年第3期

华康德：《论符号权力的轨迹：对布迪厄〈国家精英〉的讨论》，李猛译，载苏国勋、刘小枫编：《社会理论的政治分化》，上海：上海三联书店2005年版，第357—374页

柯林斯：《教育成层的功能理论和冲突理论》，马和民译，载张人杰编：《国外教育社会学基本文选》，上海：华东师范大学出版社1991年版，第35—54页

坚毅：《江西地方党团组建史略》，《江西师院学报（哲社版）》1981年第2期

李猛：《迈向一种关系/事件的社会学分析》，《国外社会学》1997年第1期

李兹高：《教师的摇篮，光辉的征程——江西省立第一师范》，载陈光莲等编：《师范群英，光耀中华》，第5卷，西安：陕西人民教育出版社1992年版，第206—218页

林善：《张田民先生传略》，（台湾）《江西文献》1970年总第55期

林增平：《近代湖湘文化初探》，《历史研究》1988年第4期

刘昶：《革命的普罗米修斯：民国时期的乡村教师》，《中国乡村研究》总第六辑，福州：福建教育出版社2008年版，第42—71页

刘龙心：《学科体制与近代中国史学的建立》，载罗志田编：《20世纪中国学术与社会：史学卷》（下），济南：山东人民出版社2001年版，第449-580页

刘勉钰、陈立明：《改造社及其革命活动》，《江西大学学报（社科版）》1980年第3期

刘受初等：《第七师范——大革命时期吉安革命的摇篮》，《吉安师专学报（哲社版）》1986年第3期

麦科德：《清末湖南的团练和地方军事化》，《湖南师范大学社会科学学报》1989年第3期

内藤湖南：《概括的唐宋时代观》，黄约瑟译，载刘俊文编：《日本学者研究中国史论著选译》第一卷，北京：中华书局1992年版，第10—18页

任武雄：《介绍建党时期的〈共产主义与知识阶级〉》，载上海革命历史博物馆（筹）编：《上海革命史研究资料》，上海：上海三联书店1991年版，第141—146页

沈登苗：《明清全国进士与人才的时空分布及其相互关系》，《中

沈庆鸿：《传播马列，丹心献党——罗石冰烈士传略》，《庐陵文史资料》1990年总第2辑

沈尹默：《我和北大》，载陈平原编：《北大旧事》，北京：生活·读书·新知三联书店1998年版，第129—141页。

石奎济：《都昌人在景德镇的崛起》，《都昌文史资料》1991年总第3辑

宋月红等：《蔡元培与〈北京大学月刊〉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1997年第6期

苏云峰：《康有为主持下的万木草堂》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1972年总第3期（下）

孙立平：《辛亥革命中的地方主义因素》，《天津社会科学》1991年第5期

陶英惠：《蔡元培与大学院》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1972年总第3期（上）

陶英惠：《蔡元培与北京大学》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》1976年总第5期

特纳：《赞助性流动，竞争性流动和学校教育》，何瑾译，载张人杰编：《国外教育社会学基本文选》，上海：华东师范大学出版社1989年版，第76—93页

谭其骧：《湖南人由来考》，载氏著《长水粹编》，石家庄：河北教育出版社2003年版，第163—233页

王笛：《清末学堂与学生数量》，《史学月刊》1986年第2期

王笛：《清末新政与近代学堂的兴起》，《近代史研究》1987年第3期

王代芹：《大革命时期永修县留苏联四学生追踪》，《党史文汇》，2012年第7期上半月

王奇生：《中国近代人物的地理分布》，《近代史研究》1996年第2期

王奇生：《革命的底层动员：中共早期农民运动的动员参与机制》，载王奇生编：《20世纪中国革命的再阐释》，中华书局2013版，第61—97页

王龙飞：《省会、学校、家乡与革命“落地”——以湖北省各县市中共骨干党员为中心》，《中共党史研究》2013年第7期

王信凯：《柳诒徵与民国南北学界》，载吕芳上编《论民国时期领导精英》，香港：香港商务印书馆2009年版，第362—378页

韦思蒂：《江西山区的地方精英与共产主义革命》，王笛译，载孙江编：《事件·记忆·叙述》，杭州：浙江人民出版社2004年版，第85—113页

席金诚：《饶思诚传略》，《南昌文史资料》1993年总第9辑

熊春文：《实质民主与形式自由——对蔡元培民初教育思想的一种知识社会学解读》，《社会学研究》2006年第1期

杨晓伟：《新民学会成立会议参会人员及人数考证》，《船山学刊》2012年第2期

叶文心：《保守与激进——试论五四运动在杭州》，载汪熙、魏斐德编：《中国现代化问题——一个多方位的历史探索》，上海：复旦大学出版社1994年版，第200—215页

应星：《曼海姆的知识分子观述评》，《国外社会学》1995年第5—6期

应星、李夏：《中共早期地方领袖、组织形态与乡村社会——以曾天宇及其领导的江西万安暴动为中心》，《社会》2014年第5期

张青剑：《道教在贵溪》，《贵溪县文史资料》1987年总第2辑

中共泰和县委党史办：《关于袁玉冰籍贯的考证》，《江西党史通讯》1987年第3期

周丹亚：《“特立独行”的警界怪才——黄光斗》，《纵横》2003年第2期

周秋光：《熊希龄与湖南维新运动》，《近代史研究》1996年第2期

朱雄伟：《关于中共南昌特别支部的考证》，《南昌党史通讯》1988年第2期

P . Bourdieu . “The Intellectual Field : A Word Apart” , in *In Other Words* . Cambridge : Polity Press , 1990 : 140-149 .

ChuZo Ichiko . “The Role of the Gentry : An Hypothesis” , in M . Wright (ed) *China in Revolution : the First Phase , 1900-1913* . New Haven : Yale University Press , 1968 : 297-317 .

P . DiMaggio . “Social Structure Institute and Cultural Goods” , in Bourdieu & Coleman (eds .) , *Social Theory for a Changing Society* . New York : Westview Press , 1991 : 133-155 .

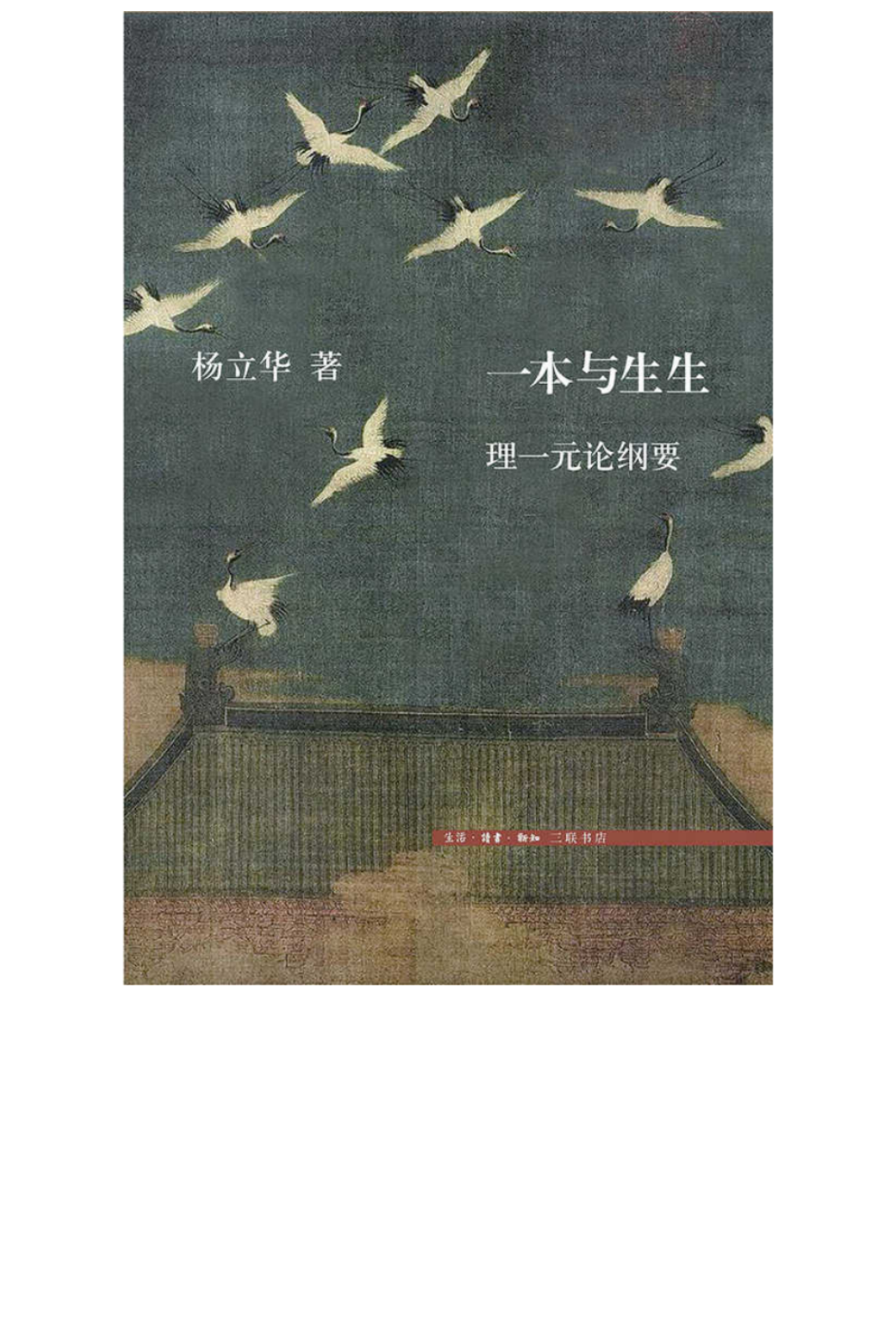
B . Elman . “Change in Confucian Civil Service Examination from the Ming to the Ch'ing Dynastb” , in B . Elman and A . Woodside (eds .) , *Education and Society in Late Imperial China : 1600-1900* , Berkeley : University of California Press , 1994 : 114-122 .

R . Hartwell . “Demographic Political and Social Transformations of China 750-1550” , *Harvard Journal of Asiatic Studies* . 42 (1982) : 365-442 .

L . Stone . “Prosopography” , *Dedalus* , 100.1 (1971) : 46-79 .

K , Wolff (ed .) . “Competiton as a Cultural Phenomenon” ,
From Karl Mannheim . Oxford : Oxford University Press . 1971 :
235 .

Xu Xiaohong . 2013 . “Belonging Before Believing : Group Ethos
and Bloc Recruitment in the Making of Chinese Communism” ,
American Sociological Review 2013 , 78 (5) : 773-796 .



杨立华 著

一本与生生

理一元论纲要

生活·读书·新知 三联书店



一本与生生

理一元论纲要

杨立华 著

生活·读书·新知 三联书店

如何在现代汉语语境中接续中国传统哲学的思考、复现隐藏在以直觉为表面形态的哲学洞见背后的思考和论证过程，是当代中国哲学应该面对的问题。理一元论的哲学探索，正是以这一自觉为基础的。继承北宋道学“自立吾理”的精神，揭示儒家固有价值在现代世界的新的内涵，并以体系化的方式给出相应的理据，是本书的着力所在。也许，面向未来的中国哲学，总是某种意义上古典思理的重生。

杨立华，1971年3月生于黑龙江省。1998年毕业于北京大学哲学系，获哲学博士学位。现为北京大学哲学系教授、博士生导师。代表性著作有：《宋明理学十五讲》（北京大学出版社，2015年）；《中国儒学史（宋元卷）》（合著，北京大学出版社，2012年）；《郭象庄子注研究》（北京大学出版社，2010年）；《气本与神化：张载哲学述论》（北京大学出版社，2009年）等。

目录

绪言

第一章 诚体与生生

第二章 无独必有对

第三章 万物化生

第四章 心统性情

第五章 德性之知与闻见之知

第六章 成己成物

第七章 中论

第八章 仁说

第九章 四德

第十章 一本

附录 朱子理气动静思想再探讨

[返回总目录](#)

绪言

作为汉语哲学的一次当代的努力，本书尝试接续程子“自明吾理”的路向，以思辨的方式为中国价值重建形上学基础。之所以采用体系化的论述形式，是因为本书对两宋道学的继承基于这样的认识：虽然两宋道学主要经典的著述形态都不是严格结构化的，但其思想的逻辑展开却自有其完成度极高的体系。在今天这样一个价值确信缺失的时代，如何以更具说服力的理论形态重述中国哲学的基本洞见，至少是当代汉语哲学亟须面对的课题之一。体系化的论述形式，同时也着力于呈显中国哲学的论证品格。一直以来，传统的中国哲学更多地被强调为境界形态、体证或功夫形态以及理论直觉形态的，这样的做法虽然一定程度上彰显了中国哲学的风格和意味，但同时也将其思辨性过度地降低了。透过看似零散的平实论述，深入其内在的思理和论证，是中国哲学研究需要始终关注的。

复现理一元论是本书写作的初衷。以当代汉语和体系化的形态，重新表述朱子《太极图说解》的哲学建构，是我的立意所在。在具体的写作中，时时体会到的思理和表达的巨大差距，使我明白这一哲学的努力只能是对朱子的伟大哲学的笨拙临写。当然，如果能够透过这种差距使读者窥见先哲所达至的思的高度，并由此对中国固有的哲学和思想生起更强烈的信心和敬意，那么，这里的努力也就有了其粗率形态本身无法承载的价值。

两宋道学传统将世界理解为一个生生不已的过程，对于这一点，既有的研究已经做了相当充分的阐发。然而，生生何以能够不已，或者说，变化之永恒不变是如何可能的，这一关键问题却被整体上忽视了。仅从经验上事物间相互作用（或气的聚散）的无限出发，而不能揭示出其中概念的必然性，是无法构成有说服力的哲学论说的。以这一问题为线索，生生变化的无限性和普遍性才能得到具体而深入的理解。生生变化如果是普遍和无限的，那么，在一切存有层面上必定都有永不停息的变化。由此出发，我们将会发现很多一直以来被认为是无可置疑的哲学概念，比如质料，就成了全无根据的多余的假设。因为，如果不在基础

的物质材料的意义上理解质料这个概念，那么，这个概念就完全是没意义的；而如果质料是最基础的物质材料，则在这个层面上生生变化是无所施加的，也就是说，在最基础的物质材料的层面，变化停止了。中国哲学中的气的概念，如果包含基础的物质材料的内涵，那么，也就等于否定了变化的普遍性；而如果抽去其基础物质材料的内涵，那气的概念中就只有普遍的变化这一个内涵了。在这个意义上，理可以被理解为普遍变化本身，气则是普遍变化的具体体现，理和气本质上是统一的。

由于本书的价值论指向，人的心灵问题不得不成为一元论建构的重点。我们将心灵理解为理本体在个体存有层面上的最高实现。之所以说是最高的实现，是因为心灵虽是个体性的，却有其根本的无限性和主动性。心、性之别，是理一元论必须面对的关键问题。在这里，我们将性理解为心灵维持其自身同一的倾向。而心灵的自身同一，也就是其根本的无限性和主动性的保持。心的思虑、筹划等能动作用，其实只是维持其自身同一倾向的具体体现而已。性并不在心的能动作用之外。

显然是心灵维持其自身同一倾向的具体落实。心灵有自主设定目标的倾向和可能。无论是设定的目标还是达成目标的方式，都具有合当如此的形式。然而，心灵确定的合当如此却并不能必然地达到。由此，就产生了应然与必然不相统一的印象。然而这一印象，实出于对必然的误解。事实上，经验知识中的规律的必然性是无法证明的。具体存有间的联系其实只是规律性的关联，并没有绝对的必然性。必然性只存在于以心灵的无限性和主动性为基础的自主决断当中。换言之，只有在心灵决定要按照其确定的应然来决断时，才有真正意义上的必然。这是应然与必然统一的一个方面。心灵有决定合当如此的倾向，这种倾向是理本体在心灵中的体现，是心灵的不得不然。在这个意义上，应然与必然也是统一的。

语言的处境是哲学思考的根本境域。与佛典翻译的累积之渐在隋唐时期将汉语的思辨强度推至巅峰一样，近代西方经典的译述也极大地拓展了现代汉语思想的疆界。侈谈佛教对宋学的所谓影响，近代以来相熏成风。不察立言宗旨、思理统绪之异，捕风捉影，造歧说以耀博学，于修辞立诚之述作本义相去远矣。外在的思想对比，往往非但不能揭示出不同思想传统间的承转关联，反倒会成为深入理解每一传统的障碍。若

能跳出思想内涵、论述形态的比附，着眼于语言的境域和品格，则隋唐佛教的发展为宋学的成就提供了具有更高的思辨可能性的表达空间，则是确凿无疑的。本书之所以选择当代汉语的习成语汇展开论述，而尽可能避免中国古典哲学概念的直接使用，就是出于对当代汉语基本处境的理解。尽量使用已经融入当代汉语当中，并且构成了人们日常思想经验的要素的概念，同时也就意味着将自己的哲学努力视为当代汉语的思辨能力的一次彰显和检验。

值得特别指出的是：本书为了更具分析性地揭示“理”“气”等中国哲学概念的观念内涵，将西方哲学语境中习见的形式和质料转借为具体思辨展开的结构性概念。这就不可避免地使拥有西方哲学研究背景的读者会不自觉地将其还原到“四因说”的语脉当中，从而忽视掉相似的概念下潜藏着的思理的异质。我们这里所说的质料，指的是构成具体存有的材料性要素；而形式，则是指材料性要素的结构性关联。而在构建理一元论的努力中，我们将质料理解为质料化了的形式。本书对形式这一概念的使用与西方哲学语境当中的形式概念的关键差别在于，否定掉了形式概念中的目的论意涵。这样一来，动力的根源就不再是对形式的追求，而是形式本身就是永恒变化的。

中国哲学的非目的论传统，决定了万有的存有形式的演化并不是一个有目的的辩证展开过程。而这也是中国思辨传统始终取易简之道的根本由所在。

虽然在潜在的对话关系里，本书始终是以西方哲学的思考为参照的，但在具体的写作中，刻意回避对话和比较则是自觉的选择。之所以有这样的选择，首先是出于论述简洁的考虑。由于本书所涉问题的根本性，系统的严密和论述的完整是我们首要的目标。任何有碍思想的系统表达的枝节性讨论，在我们追求的朴素拙实的风格面前，都将是浮夸和多余的，因而是必须舍弃的。另外一个原因则在于今天汉语世界的西哲研究状况。百年来的西方哲学的译介和研究，本来已经产生了丰硕的成果。相关领域的译述和论著已经成为当代汉语思想和文化的珍贵积累，甚至已经深刻地改变了语词系统和言说习惯。然而，近年来，出于某些无法揣摩的心理，这些努力被贬降为西方学术拙劣的附庸和仿品。引用汉语世界的西方哲学研究，几乎必定会被认为是某种程度的误解和歪

曲。因此，自觉地回避，也是不得已的选择。

在论述的结构上，本书是以《太极图说》为参照的。第一至第三章，是对“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。……无极之真，二五之精，妙合而凝。‘乾道成男，坤道成女’，二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉”一节的哲学阐发，是有关本体问题的讨论；第四至第六章，则对应“惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣”一节，关注的是心性问题的讨论；第七至第九章，着眼于发挥“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”一节的义理，重点在于儒家价值的当代阐释和论证。最后一章是对理一元论建构的关键问题及本书的尝试性解决的重述和梳理，是彰显这一思考的体系性和完整性的重要环节。

本书是一次哲学的尝试，当然，它同时也是哲学史的。尽管始终围绕着理一元论的建构来展开，但我仍将它视为对两宋道学的一种解读。本书虽然在某些问题的思考上，不无自得之见，但关键的环节，都是对中国传统哲学的相关论证的重现。虽然在价值取向和思理结构上是以两宋道学为主体的，但我们的择取范围却并不仅限于道学传统。中国固有哲学虽有取径之殊，但其中亦有可以会通之处。儒学的第二期开展之所以称为道学或理学，即在于宋明时代的那些伟大心灵虽然珍视儒家的根本价值，但并不因此而走向无原则的捍卫和辩护。他们之所以持守这些传统的价值，是因为他们通过深入的哲学思考，揭示出了这些价值的义理基础。以这样的价值为基础的生活方式，因为是合道理的，所以才值得追求。在这个意义上，两宋道学可以被视为一种重估一切价值的努力。重估后的价值系统，虽然仍是传统的，但因为更坚实的理据的确立，而重新获得了经久的力量和生机。

在《仁学本体论》的后记中，陈来先生自述其著作缘由时这样写道：“关于‘中国哲学’登场的呼吁，无疑是对做中国哲学研究的学者的挑战与促进，而吾人必须响应这一呼吁、回应这一挑战，以促进中国哲学当代的发展。于是我立意以仁本体回应李泽厚的情本体，期以带动中国哲学界的更多响应。”^①本书正是在这一倡议的引领下，酝酿并发展成形的。

这是一部“苦心极力”之作。就指向根本问题的哲学思考而言，无论怎样的准备，也许都是远远不够的。学养之缺、思力之短，在本书的具体展开中，每有表现。“贤却发得太早”的警醒，也不时在心中回响。然而，“日月逝矣，岁不我与”。在一个尚可“洸洋自恣”的年纪，成此一家之言。辞虽不文，义有可取。读者察其用心，或能谅其粗率。

(1) 陈来：《仁学本体论》，北京：读书·生活·新知三联书店，2014年。

第一章 诚体与生生

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。

——张载《正蒙》

一 对变化的恒常性的论证

试图像笛卡尔那样，为哲学找一个确定不疑的基础、一个无可置疑的思想的前提，在今天看来，多少有些不合时宜。在过去的一个世纪里，哲学的终结被不断地提起。根源性思考的努力，似乎早已既无必要，也无可能。然而，如果没有了根源性的思想努力，那么，我们如何获得对世界的整体理解，并由此建立起根本的价值确信呢？或者，我们只能乞灵于信仰？要么索性就此破碎下去，在思想和价值的碎片中寄托自己蜉蝣的一生？

不管各种技术性的哲学分析有多么的流行，不管哲学的终结是多么的言之凿凿，整体性思考的努力还是会一直延续下去。所以，别管他们是怎么想的了，我们还是让中国哲学率先醒来吧。

在既有的中国哲学传统中，我们能找到的确定不疑的东西，不是笛卡尔式的我思，而是我们始终身处其中的变化。无论是《周易·系辞》中的“生生之谓易”、《庄子》的“夜半有力者负之而走”，还是张载的“浮沉升降”“胜负屈伸”，强调的都是这种变化的恒常性。无论我们是醒着，还是像庄子那样梦为蝴蝶，我们始终在经历变化这一点，都是无可置疑的。而且，即使在睡梦中，我们的变化也发生在周围各种事物的不断变化当中。由此可以确定：我们身处其中的世界，正在变化当中。

但仅仅能确知此刻的变化，显然还无法成为我们所要追求的确定的哲学基础。从总体上讲，主流的中国哲学传统是认为变化既无开始也无终结的。而这一点，恰恰是需要我们来证明的。

关于世界的变化或变化的世界没有开端的证明：我们知道，变化只能发生在有分别的世界里。无分别者无所谓变化。如果变化是有开端的，或者说，世界是有开端的，那么这个开端只能是一个无分别者，或者某种僵死的有分别状态。如果这个变化着的世界来源于无分别者，那么这样的无分别者要么是绝对的虚无，要么是某种虽然实有但尚未分化的东西。如果世界起源于绝对的虚无，绝对的虚无既没有产生分别的发动者，没有产生分别的动力，也没有分别可以施加的对象，所以“有生于

无”的宇宙论是无论如何说不通的。如果这个变化着的世界起源于某种虽然实有但尚未分化的东西，比如浑沦未分的元气，那么，既然这种浑沦未分的状态是可持续存在的，则这种未分化的状态也没有过渡到这个有分别有变化的世界的内在动因。而如果这种未分化状态只是某种暂时的平衡，在浑沦未分的表象下面，隐藏着分别和对立，那么，既然其中已经有了分别和对立，哪怕是最微小的倾向，也已经是有分别有变化的了。这等于证明了变化的无开端。至于说变化的世界源于某种僵死的有分别状态，如果真是那样的话，那么今天的世界应该仍然处在这种有分别而无变化的状态当中。从我们身处其中的世界正在发生变化这个事实可以知道，这样的情况也是不能成立的。

中国哲学史上已有的相关论证：上述证明不是我们的发明，而是中国哲学史上很早就有人谈过的。我们讲到魏晋玄学的时候，常常论及所谓的“本体论突破”。在我看来，王弼的“本体论突破”其实是因为看到了《老子》无能生有的宇宙论的根本问题。在此之前，庄子对宇宙开端的质疑和追问，也指向了同样的方向。“以无为本”的哲学，其实是把世界没有开端作为思想前提的。郭象哲学是对王弼哲学的继承和深化，而非像此前的哲学史研究所说的，是对王弼哲学的反动，因此，我在《郭象〈庄子注〉研究》一书中，将郭象的哲学理解为“释无论”。郭象是这样来追问的：如果真有一个造物者作为世界的开端，那么，这个造物者是无，还是有呢？如果是无，那么无怎么能生出有来？如果是有，那就等于说世界是没有开端的了。所以，郭象才说：“至无者无以能生”，“始生者，自生尔”。这里的“自生”指的是“不知其所以生而生”。当然，郭象在否定了作为世界开端的无的同时，把变化和分别的动因也一并否定了。在我们后面的论述当中，可以看到此种宇宙论模式的问题所在。

关于这个变化的世界不可能有终结的证明：前面我们论证了这个变化着的世界没有开端。如果这个世界的变化是有终结的，那也就意味着变化着的世界最终会回归到前面提到过的某种状态当中，即绝对的虚无、未分化的实有或僵死的、无变化的分别状态。而由于世界是没有开端的，也就意味着这个正在变化的世界前面有无限的时间。在无限的时间里，凡是有可能的状况都必然已经发生过了。如果变化的世界有可能回归到上述的某种状态，换言之，有终结的可能性，那么，这样的可能

性必然已经实现了。而上述可能性一旦实现，就不再可能有变化的世界出现，那也就不可能再有我们身处其中的这个变化着的世界。由此可知，变化的世界没有终结的可能。我们这里关于变化的世界没有终结的证明，是有缺陷的。这一缺陷的根源在于我们依据的是流俗的时间观念。当然，这个有缺陷的论证，对于说明问题是有帮助的。其实更简洁的论证是：由于变化的世界没有开端，也就意味着变化是无限的。而无限的变化是不可能终结的。

中国哲学史的相关论述：郭象有一个令人费解的论述：“非唯无不得化而为有，有亦不得化而为无矣。”一般研究者理解这一论述，往往着眼于个别的存有。而实际上，郭象谈论的是整个世界的存有。真实存有的这个世界，不可能化而为无。也就是说，变化的世界是没有终结的。所以郭象才说：“是以夫有之为物，虽千变万化，而不得一为无也。”⁽¹⁾

二 使永恒变化得以可能的世界模式

我们前面证明了世界的变化既无开始也无终结。接下来的问题是，变化的持恒是如何实现的？什么样的世界模式才能确保变化的永恒？正如我们前面指出的那样，只要变化的过程有回复到任何一种无分别的状态的可能，那么，在无限的时间当中，这种可能性必然发生，而且应该已经发生了。那将意味着我们仍然身处其中的这样一个变化生生的世界，是不可能存在的。既然生生变化是永恒的，我们就必须构想出变化可以持续维持的世界模式。同时，也就意味着凡不能确保此种变化持恒性的世界模式，都必然不是世界的真实面貌。

第一种模式：变化只是有分别的要素之间相互作用的结果。这里首先要考虑的一种可能性是，无限多样的分别之间没有相互的作用。但如果是这样的话，我们就必须将这无限多样的分别视为既不可分解也不能结合的。因为如果它们是可分解的，也就等于说有更基本的分别结合在了一起，这等于肯定了相互作用的存在。而如果它们是不可分解的，那就意味着无限多样的分别当中的每一个，都是不可再分的最基本的单位。对于这样无限多样的不可再分的最基本单位，我们可以想象它们的持恒存在。但这等于肯定了由无限多样的分别构成的却是一个僵死的世界。对于这样的基本单位，我们能够设想的变化，只能是从有化而为无。这样一来，变化的终点将是一个死寂的空无。因此，我们只能肯定无限多样的分别之间是彼此相互作用的。彼此相互作用的有分别的要素，在相互作用的过程当中，或结合，或分解，或相近，或相离，是有可能在相互作用的耗损中达到某种浑沌的、无分别的均质状态的。如上所论，这种模式是不能成立的。

第二种模式：在变化的背后有一个永恒的发动者。在此我们首先要考虑一种表面上与此相近，但实则不同的理解模式。我们可以将永不停息的变化视为一种表面的现象，而这现象背后有一个不变的实体，而变化的表象不是这不变实体的体现。这样的模式等于将不变的实体与变化的世界割裂开来了。一方面，不变的实体成了完全多余的东西；另一方面，在变化的层面上，又将世界还原到了我们前面论及的第一种模式。

所以，这个世界模式也是不能成立的。所以，能够保证这一变化的世界得以永恒持续的模式只能是：在有分别的、变化着的现象背后有一个无分别的、永恒的实体，作为分别和变化得以不断产生的根源。

如果我们把所有的分别化约为对立着的两体，那么两体背后必定始终贯通着无分别的实体，这一无分别的实体本身可以被理解为无分别的一。

中国哲学里面有强调“三”这个数字的传统：《老子》讲“三生万物”，《易传》强调“参天两地”，《太玄》以三为基数的构造，以及张载的“一物两体”。这里，特别值得重视的是张载的相关思考。张载注意到，如果先有无差别的一，再有对立分别的两体，那么，无论有没有两体，无差别的一都是存在的。而无差别的一没有过渡到有分别、有对立的两体的内在动力。⁽²⁾正如我们在前面一节论证过的那样。所以，张载以一物贯通两体的模式，来确保变化的世界得以永恒持续。这其实就是《正蒙》首章的哲学内涵。

三 分别间的相互作用问题

前一节我们曾讨论过无限多样的分别是否可能没有相互作用的问题。我们得到的结论是否定的。因为如果无限多样的分别间没有相互作用，那就意味着所有的分别都既不可分解也不能结合，这样一来无限多样的分别间的每一个，都只能是不可再分的最小的单位。而这样的最小单位，能发生的变化就只是从无到有，最终会导致有分别的世界陷入无分别的寂灭和虚无。

但问题是无限多样的分别之间的相互作用是只在彼此相邻的情况下发生，还是存在着普遍的相互作用。如果存在着普遍的相互作用，那么这种相互作用是如何产生的？或者说，什么样的模式和机制能够确保此种普遍的相互作用？

其实，即使相互作用只在彼此相邻的有分别的要素之间发生，但由于相互作用在不同分别间的传递，也一定会导致普遍的相互作用。但这样产生的普遍的相互作用，将是随机和偶然的，缺少最起码的稳定性。这与我们对正身处其中的变化的世界的经验（无论是清醒还是梦境），是相违背的。

如果所有的分别都最终可以还原为某种最基本的分别（比如中国哲学里的阴阳或动静），而且这最基本的分别当中对立着的双方，又是互为条件的，那么，普遍的相互作用就不仅是必然的，而相互间的作用方式也就有迹可循，从而具备了基本的稳定性。而这种以互为条件的分别为基础的相互作用，可以使相互作用在所有的范围内有效地发生。

这里，我们要在方法论上做一点补充。到现在为止，我们的所有论证都是以我们自身及我们身处其中的世界此刻正在经历变化为基础的。只要拒绝承认这一点，我们前面的论证也就完全失效了。因此，本书对于那些拒绝承认我们正在经历变化，且这种变化具有某种最起码的稳定性的人来说，是完全没有意义的。我们到此为止的论证，只有这一点是基于常识性的经验的。在我看来，哲学家当然不是以否定或违背常识和经验为目的的，而只是要提供对常识和经验的哲学上的理解和论证。我

们无法挖掉脚下最后这点地基，就像我们仅凭自己的力量无法将自己提到半空中一样。

二程强调天地万物“无独必有对”，张载讲“天地之间无一物相肖”，其思想的重心在于论证感应的真实和普遍，以此对治佛教以感应为幻相的世界观。北宋道学普遍强调感应的普遍性。程、张所说的感应，也就是这一节里我们说到的相互作用。在中国哲学的传统里，所有的分别都必定要还原为某种最基本的分别，如阴阳。阴阳不是彼此分离的要素，而是相互以对方为条件的。周敦颐《太极图说》所谓“动而生阳”“静而生阴”，正确的理解应该是动便属阳、静便属阴，而动静、阴阳互为条件。只有互为条件的对立和分别，其间的感应或相互作用才是必然且有稳定性的。这样的相互作用可以在任何尺度的范围内有效地发生。比如，在一个微观的范围里，可以有小的阴阳对立；而在一个宏观的尺度中，也可以有大的阴阳对立。而既然对立的双方是互为条件的，也就必定是彼此互涵的。就像《太极图》阴中涵阳、阳中涵阴的图示所展示的那样。

四 生生不已或永恒变化意味着差异的不断产生

对于每一个具体的分别来说，变化总是意味着差异的不断产生。如果没有差异的出现，也就意味着变化的中止。差异的产生，可以来自有分别的要素间外在的相互作用。但如果仅仅是这种外在的相互作用，那么一种可能是：所有的要素在相互作用中逐渐趋同，从而使每一个具体的分别本身的变化中止；另一种可能是：无限多的分别在纯粹外在的相互作用中达到某种静态的平衡，甚至是无分别的状态。正如我们前面以流俗时间观念为基础证明过的，变化的世界没有开端，也就是说，在此刻这个变化着的世界的前面有无限的时间，而在无限的时间里，凡有可能的都必然已经发生了。由此可知，上述两种可能都是不能成立的。

我们前面的论述中，一直在用分别这个概念指称具体的存有，是因为所有具体的存有一定是被限定的。这种限定意味着，具体存有的任何属性，都同时突显出与其他存有之间的分别来。比如，某个红色的物体，当我们说它具有红这种属性时，也就等于指出它不是黑的或蓝的等等。所以，在我们的论述当中，具体的分别和具体的存有，是同等的概念。

某一具体的分别或存有发生变化，也就是说这种存有上面产生了与此刻不同的某种状态，即产生出了某种差异。这种差异的产生，无论来自与其他具体存有的相互作用，还是来自该存有自身的内在力量，或者是某种总体性的根源力量，都意味着对此刻的存在状态的否定。抽象地说，差异的产生总是意味着当下存有状态的被否定。而差异的不断产生，也就意味着持续地被否定。

就某一个别的存有而言，不断产生差异的否定性还有来自该存有的某种内在力量的可能性。但我们所说的是整个世界的永恒变化。这也就意味着不仅世界作为一个整体在变化，它的每个部分在变化，每个具体的存有都在变化，而且每个具体存有的各个部分，甚至最微小的部分也在变化。这里所说的最微小的部分，只是一个权宜的说法，我们在后面

会专门讨论这个问题。既然整个世界都处在持续的变化当中，也就意味着世界作为一个整体及其各个部分都在持续地产生出差异来，也都在持续地被否定当中。作为持续否定的根源，无论这根源是内在或外在的（当然，内在、外在的说法显然是针对某个具体的存有说的），它都不能有确定的否定目标，比如将某个蓝的事物否定成红的，因为只要有了确定的否定目标，那么否定的目标一旦达成，否定也就中止了，这样一来，变化就有了结束的可能。既然对于所有的具体存有来说，使其不断产生差异的否定根源不能有任何确定的否定目标，这也就等于说否定的根源不能有任何确定的属性或分别。没有任何分别也就意味着无差别，所以，一切具体的存有之所以能持续变化的否定性根源一定是统一的。看起来，我们到这里似乎可以得出一个结论了：作为整体的世界及其各个层面的部分（或具体的存有）的持续变化，是以统一的否定性根源为基础的。

但这个结论只是似乎如此。将一切存有的变化根源归结为某种统一的否定性根源，将不得不面对如下问题：其一，既然否定性根源是没有内在分别的，它对一切存有的否定没有任何确定的目标，这样一来，没有任何机制能够保证这样的否定性根源最终不会将所有具体的分别消解掉，从而达到某种无分别的状态。而正如我们前面论证过的那样，这是不可能出现的。其二，对于一切具体的存有来说，这种没有任何内在规定性的否定性根源是怎样做到恰好将一个事物限定为它所成为的那个样子的？也就是说，如果持续变化根源于统一的否定性根源，那就只能认为一切存有都有其固有的属性，而且这种固有的属性作为一种限定和分别，并不是来源于否定性根源的。这样一来，否定性根源就不是一切存有产生的根源，而只是它们持续变化或者说持续地被否定的根源。于是，我们就只能在统一的否定性根源之外，寻找一个使万物持续产生的根本。而这一根本作为万物产生的根源，一定具有根本上的肯定性倾向。但这样一来，至少从表面上看，万物的根源就分裂成了两个。当然这只是表面上看如此。进一步的思考将会使我们发现，这种表面上的分裂其实是可以统一起来的。

作为所有具体的存有得以实存并持续变化的总根源，也即我们在第二节中提到的所有分别和变化背后的无分别的永恒实体，它在肯定的同

时也在持续地否定。肯定即否定。当然这里还有一个问题，为什么我们不能说否定即肯定？从任一具体的存有获得实存也就意味着获得了限定这个角度看，我们当然可以认为获得实存也就等于被限定或被否定，但这种限定或否定与使一切存有持续变化的没有确定目标的否定是根本不同的，因为这种使具体存有获得实存的限定或否定是有确定的肯定性内容的。而且，使具体的存有获得实存的限定或否定，只能在实有上加以限定或否定，而不能限定或否定一个虚无。

通过上述讨论，我们可以得出这样的结论：使一切具体的存有获得实存并持续变化的实体，在肯定的同时也在持续地否定。这一肯定的同时也在持续否定的万有的根源，它本身是没有任何具体的分别和属性的，但一切存有都根源于它，一切存有的实存和变化都以它为基础。在这个意义上，我们可以说它是最高的实存。从这个角度，我们可以称之为诚体。从诚体在肯定的同时也在持续地否定、持续地产生分别和对立来看，我们又可以将其称为理本体。

诚体持续创造出有分别的存有，在肯定具体的有分别的存有的同时，又在持续地否定中不断地产生出差异，从而使一切存有保持持续的变化。具体的存有最终会灭尽无余，但作为整体的世界本身却在变化流行中生生不已。我们可以把诚体理解为一种根本的肯定性力量。而肯定即分别，分别即限定，也就意味着某种否定。由此诚体而出的具体的分别或存有，各分别之间又是彼此互为条件的，因此，其间的相互作用是必然的。又由于所有的分别都在某种程度上是互为条件的，所以，各种分别间的相互作用也就有了起码的条理和稳定性，有了有迹可循的规律性。

五 对中国哲学史上相关问题的开展的回顾

在中国哲学史上，魏晋玄学在哲学理论思维上达到的高度，是令人瞩目的。如何理解魏晋玄学的哲学突破，是哲学史研究的重要课题。正如我们在第一节中简略谈到的那样，此前的哲学史研究一般都将王弼的哲学突破理解为汉代宇宙论向魏晋本体论的转变，这一认识自汤用彤先生《魏晋玄学论稿》以来，一直是哲学史研究中的主流看法。但这种理解是很成问题的。如果王弼的哲学是本体论的，那么，为什么他又如此重视生成的问题？万物生成的问题，是典型的宇宙论问题，而非本体论所要关注的。因此，我一向以为，王弼的哲学突破实质上是对先秦道家的宇宙论的调整，是用新的宇宙论模式解决原有的宇宙论无法克服的问题。

王弼《老子注》当然是对老子哲学的阐释，但他的解释显然是基于他自己的哲学思考的。至少从直接的表述看，《老子》是强调“有生于无”的。在魏晋以前的宇宙论传统当中，以为变化着的世界来源于绝对虚无的观念并不鲜见。然而，正如我们前面论证过的那样，绝对的虚无里没有产生出有分别的世界的动力，因此，这种宇宙论模式在哲学上是不可理解，也不能成立的。王弼显然清楚地认识到了这一点，所以试图通过新的宇宙论建构来解决这一根本困境。王弼哲学最根本的论题是“以无为本”和“以无为用”。虽然“以无为本”这样的表述在《老子注》中并没有出现过。需要强调的是，这里的“本”是根源的意思，着眼于万物的生成，而非存在的根据。王弼首先意识到，一切存有都有其限定，而限定也就意味着某种否定。而一切存有的根源本身却是不能有任何限定性的。没有任何限定性，同时又是所有限定性的根源的，只能是“无”。王弼又注意到，一切存有的运作都是以“无”为条件的。比如，一只碗之所以能发挥作用，是因为碗中间空无的部分。所以，王弼才会强调“以无为本”和“以无为用”。

“以无为本”的思想有其无法克服的问题：具体存有的限定性如果来自某种根源的否定性，那为什么这种根源的否定性会恰好把具体的存有

限定或否定成特定的形态？具体存有的特定形态不可能全部来自作为根源否定性的“无”，具体存有的内在一定有某种无法消解的质。这种无法消解的质是不可能根源于“无”的。

正因为看到了这个问题，郭象才发展出了万物“自生”的“释无论”。在郭象看来，一切存有只能是不知其所以生而生的，也就是所谓的“独化于玄冥之境”。郭象的解决等于消解了一切存有的本根，但同时也就取消了事物统一性的基础。具体存有的本质，以及一切存有之间的规律和秩序，也都归于不可知之域了。

北宋道学在何种程度上受到了魏晋玄学的影响，是一个尚待研究的重要课题。但无论如何，哲学上的对话关系是确定无疑的。周敦颐的《太极图说》和《通书》以太极诚体为一切存有的根源。与王弼那里作为根源否定性的无不同，太极诚体是一种根源的肯定性。由于肯定同时就意味着否定，具体的分别也就由之产生了。肯定与否定互为条件，由此产生出互为条件的动静阴阳来。不断产生的动静阴阳积累、消耗、翕聚、分散，从而产生了永恒变化的世界。太极诚体的确立，是中国哲学的一个伟大突破。自《易传》以来一直强调的“生生”之道，有了真正意义上哲学的确证。尽管在先秦的儒家哲学传统中，并非没有这样的哲学洞见，但真正系统的表述和论证却是到了周敦颐这里才完成的。

太极诚体是生生不息或永恒变化的根源，是最高的实存。在哲学建构的宗旨上，它是以解决生生不息何以能永恒持续的问题为目标的。至于变化着的世界的秩序的根源问题，则是太极诚体的概念无法解答的。直到二程体贴出“天理”二字，朱子以天理概念为基础建立起集大成的哲学体系，生生不已的根源与事物秩序的根源这两个问题才得到了统一的解决。

六 有无永恒质料的问题

诚体或理本体持续产生分别，从而产生出具体的存有，这一持续分别的作用有其质料的基础吗？质料的问题有其经验根源：我们制造任何东西，总是给某种材料赋予形式。比如为木材赋予符合人的目的的器具的形式，用沙石构建起人的各种居住和生活的空间。但是，值得注意的是，生活经验中的材料都不是“纯”质料，也即不是完全没有形式的质料。木材之为材料，是因为它的强度和韧度。沙石之为材料，是因为它的硬度和可塑性。我们讨论诚体产生分别的质料基础，必须且只能考虑的是完全没有形式的质料，也即纯质料。诚体作用在纯质料上，仿佛模子作用在陶土之上。

如果确有永恒的纯质料，那么这质料要么是连续的，要么是由最基本的质料单位与虚空构成的。

我们先来考虑前面一种情况。如果连续的纯质料完全是被动的，那么主动性就完全来自诚体或理本体。而连续的完全没有形式的，而且是完全被动的质料，难道不就是绝对的虚无吗？因此，如果真的有永恒的纯质料，那么，这质料必是主动的。主动的质料同时兼有聚和散两种倾向，聚而为各种存有，散而为质料的原初状态。从具体存有的角度看，聚是一种肯定性，散是一种否定性。这样一来，主动的纯质料岂不又被还原成了肯定同时又否定的诚体与完全被动的质料的结合了吗？由此可知，连续的纯质料的设想，完全是多余的。无论何种情况，连续的纯质料都等于绝对的虚无。

接下来看第二种情况。如果完全没有形式的质料是由最基本的质料单位与虚空构成，那么，最基本的质料单位就是永恒存在，不会消亡的。各种存有的变化，只是基本质料单位的聚散而已。基本质料单位的聚散，是由诚体发动的。诚体的肯定性倾向，使某些基本质料单位聚集起来，聚集同时也就形成了限定，限定作为一种分别，将聚集起来的基本质料单位与其他部分区别开来。这表面上跟我们前面讲到的相互作用的模式是一致的，实则不然。有了这种纯质料的引入，聚集起来的部分和由此区分开来的部分，就成了某种单纯的并存关系，不再是互为条件

的了。由彼此互为条件而来的相互作用的必然性和规则性，也就失去了基础。而且，如果最基本的质料单位是永恒的，也就完全没有了变化的可能。这样一来，永恒变化的世界的基本质料却是永不变化的，生生变化在最本质质料的层面是停息了的。

通过上述讨论，我们可以看到，永恒质料的假设与我们前面论证过的模式是不能相容的。

七 程子、朱子对张载太虚概念的批判

张载以太虚为气之本体，强调宇宙的生生不已其实就是太虚聚而为气、气聚而为万物、万物又散而为太虚的过程。当然太虚与气和万物是并存且相互作用的。并不是宇宙先有一个太虚的阶段，而后才聚成气和万物。在张载的哲学体系中，太虚可以被理解为我们前一节讨论的永恒质料。

虚气循环的理论，有两个问题：其一，作为气的本来状态的太虚，内在蕴涵了凝聚成气和万物的动力。那么，这种动力何以能潜藏起来，从而使太虚能够有一个阶段处在无分别的原初状态？其二，太虚只能被理解为连续的“纯”质料，而正如我们在前一节讨论过的那样，此种连续的“纯”质料，在哲学上是一个无根据的虚构。

程子对张载“太虚即气”的思想，持根本的批判立场。《近思录》当中有一段话，虽然没有明确提及张载，但实际上是针对他的虚气循环思想的。程子认为，天地自然生生不已，而生生不已的基础不可能是万物的“既毙之形、既返之气”。在张载的虚气循环理论中，太虚聚而为气和万物，万物又散归为太虚，因此我们可以将太虚理解为万物消散后无法散尽的遗存。在程子看来，如果天地造化必须以太虚这样的永恒质料为基础，那就等于对造化本身设置了限定和条件，生生不已的造化过程就不再是绝对的和无条件的了。在张载的哲学里，鼓动万物的“神”是生生变化的源动力，而作为聚散之源的神体，却无法消解作为气之本体的太虚的永恒存在，也就是说作为永恒质料的太虚，有着神体无法克服的恒久的被动性。当然，太虚的此种被动性，换一个角度看又是一种主动性。这样一来，作为永恒质料的太虚，至少跟作为聚散之源的神体，有同样高的主动性。这在程子那里，显然是不可理解的。

对于张载的太虚概念，朱子的立场与程子基本相同。不过在理论的表达上，朱子更为自觉也更加明确。理气关系问题，是朱子哲学的关键所在。在朱子那里，要建构起真正的理一元论哲学，就必须面对气的来源问题。“理生气”是朱子明确提出的根本主张，但不是其相关思想最终的表达形态。仔细梳理朱子的相关论述，我们将会发现所谓的“理生

气”其实强调的就是“理必有气”。我们前面论述过，作为一切分别根源的理本体或诚体，肯定的同时也意味着否定。而有了肯定和否定，也就有了明确的倾向。这也就是说，理本身必然有其气质性的倾向。换言之，气不过是理的气质性倾向而已。理本体相对于作为质料的气而言，是有其根本性和决定性的。惟其如此，真正的理一元论才能建立起来。出于叙述简洁的要求，关于理气问题在此处不作深入展开。在后面的部分，会有专门的讨论。

八 总结

恒常变化的世界，或者说天地生生不已之道，是我们思考的起点。以生生之道作为中国哲学的基础，历来论者已多有论说。我们这里着重关注的是，生生不已究竟是如何可能的。换言之，在各种可能的宇宙论模式中，何种模式可以保证变化之永恒不会被终结，才是问题的关键所在。

本章的讨论有几个要点，在此略作总结，作为后面种种论述展开的基础：

其一，变化的世界是无始无终的。正如前面论证的那样，有分别的、变化着的世界不可能来源于无分化的一或无，因为无分别的一或无当中没有也不可能有分别的动力。而变化着的世界既无开端，也就必然是无终结的。因为无开端也就意味着在我们身处其中的这个变化着的世界之前有无限时间，而只要有终结的可能，那么在无限时间中这种可能性就必然已经实现了。那样一来，就不可能有我们现在这样变化的世界。

其二，变化不可能在根本上源于不同的分别间的相互作用，因为这种相互作用是有最终耗尽为寂灭的可能的。

其三，变化意味着差异的不断产生，而差异的不断产生就意味着每一分别或存有的当下状态不断地被否定。由于变化着的世界不仅整体上处在持续变化当中，它的每一个部分乃至每一具体的分别或存有也在持续地变化着，所以，一定有一种根源性的否定力量作为一切否定的来源。而如果此种根源性的否定力量，只是不断地否定，那么，变化的世界仍然有被终结的可能。因此，作为生生变化之源的根源性力量，必定是以肯定的方式来否定的。这一肯定的同时又不断否定的根源，我们称之为理本体或诚体。

在本章的论述中，我们力图将每一论证都植根于中国哲学史的传统。中国哲学史上那些看似只言片语的“直觉式”的论证，其实已将上述

问题延展到了极深的程度。只不过在不同的时代，哲学思考与时代关切之间的紧张，使得问题被导向了不同的方向。所以，我们这里的哲学努力，根本上讲仍是哲学史的工作。真正令我担心的是，我的思考力度还不足以让我得以窥见先哲所达到的境地。

(1) 《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年7月，页435。

(2) “若一则有两，有两亦一在，无两亦一在。然无两则安用一？不以太极，空虚而已，非天参也。”《张载集》，北京：中华书局，1978年8月，页233—234。

第二章 无独必有对

天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。

——程颢

一 主动与被动

诚体或理本体是世界永恒变化的根源。理本体作为一种根源性的肯定力量，在肯定的同时又否定，从而使具体的存有在保持自身同一性的同时，又不断地产生出差异来。而差异的不断产生导致了变化的永恒。我们之所以称这一变化的根源为诚体，是强调它的实有。而之所以又称其为理本体，则是强调它能不断地产生出分别来。

在中国古代哲学传统中，最根本的分别就是阴和阳。阴阳这对概念涵括了世界上一切存有的方方面面。所有的对立和分别都可以纳入这对概念当中。比如，朱子曾说：已经处理完的事情就属阴，尚未处理的事儿就属阳。但在今天的哲学建构中，仍笼统地停留在阴阳概念上，显然是远远不够的。对阴阳概念做某种哲学话语上的转变，换言之，在保留固有的思维模式的基础上舍弃阴阳这对概念，是一种话语自觉或自律的体现。

在前一章的论述中，我们强调出来的第一个分别或对立就是肯定和否定。对于任何一个具体的存有来说，被肯定为具体存有的同时，也就意味着被限定或否定了。任一具体的存有，其特质一定来源于某种具体的肯定性（确定性），否定或限定总是不确定的。比如，对于任一红色来说，它的特质根源于某种构成此一红色的确定性，而如果我们从否定或限定的方面看，那我们就只能说它不是绿色，不是黄色，不是黑色……这个过程是无法穷尽的，因此总是不确定的。由此可知，任一具体存有的特质的确定性，是由肯定性的方面赋予的。肯定性赋予一切存有以某种自身同一性。我们这里把自身同一性理解为主动的方面或主动性。一切存有都有维持其自身同一性的倾向，这是由一切皆在变化中决定的。由于变化就意味着差异的不断产生，而差异必定是以自身同一性为基础的。具体存有维持其自身同一性的普遍倾向，是本书的思辨得以展开的一个基本原理。

主动性的确立，同时也就相应地带来了被动性。一切存有都要维持自身同一性，而自身同一性的维持，同时也就意味着没有确定边界的否定或限定的维持。此种没有确定性的否定或限定，是一切存有保持自身

同一性的障碍。我们因此把它称为被动性。这里，主动性和被动性显然是互为条件的。一切存有的主动性，总要面对不确定的被动性。存有的自身同一性，在无边无际的否定或限定当中，不断地被否定，从而产生出差异和变化。如礁石面对无边的大海，最终会被大海的波涛消磨殆尽。

当然，正如《太极图》第二圈展示的那样，阴中涵阳、阳中涵阴，主动和被动也不是截然分开的。从存有保持自身同一性的角度看，肯定性是主动的，否定性是被动的。而从存有的变化不已的角度看，自身同一性的保持又是被动的，差异的不断产生从而导致变化的持恒，又是主动的。

由于主动性和被动性是互为条件的，因此，主动性和被动性之间的相互作用就是必然的，而且是有条理、有规律的。北宋道学强调的感与应的普遍存在，即根源于此。

二 有限与无限

我们在前一章的讨论中，已经用到了有限与无限这对概念。但这对概念显然是需要讨论和界定的。我们这里并不打算在语言能否把握最高实体这一无解的问题上耗费精力。我们要做的只是更自律地使用必须用到的概念，尽可能在可言说的范围内分析和解决问题。

在中国哲学的话语传统中，无限的概念，有时被表达为“无穷”。比如《中庸》第二十六章：“今天天，斯昭昭之多也，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。”又如张载《正蒙》：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。”^①这里，“无穷”与“有限”相对。显然，“无穷”即无法穷尽之意。而“有限”也就是有穷尽的。《庄子·天下篇》里讲的辩者的辩题当中有“一尺之捶，日取其半，万世不竭”的论题，强调的也是“无限”这一概念的无法穷尽之意。

我们今天理解无限，往往是从时空的无尽延伸这个方面来讲的。中国古代哲学话语中，虽然也有这方面的意思，但这并非着意的重点。从时空的角度理解无限，在中国哲学传统里，最典型的也就是前面提到的《庄子·天下篇》中辩者的议题。但仔细体味其中的语义，我们会发现，即使是这样的论述里时空也不是重心所在。中国古代哲学不措意于抽象的时空，不从时空无限延伸的角度理解无限，是因为无限和有限是理解和把握时空的基础，而非相反。

在这里，我们把无限理解为无法完成的，因此也是无法确定的；而把有限理解为可以完成的，也即可以确定的。这其实也就是古代经典里“无穷”和“有限”的具体含义。

与前一节论及的主动与被动关联起来，我们可以说，有限性是以主动性为基础的，而无限性则来源于被动性。一切存有作为可完成者的有限性，与不可完成的无限性是互为条件的。可完成、可确定的与不可完成、不可确定的共同构成了连续的世界。

当然我们这里说的无限，是与有限相对立的无限。诚体或理本体作为生生不已的根源，它的无限性是无对的。当然，如果我们把不断变化的世界作为一个整体，与作为变化根源的诚体相对待，我们也可以说它是有对的。(2)

无对或无限的诚体，不断地产生出有分别的有限的存有，而有限的存有又总在不可确定、不可完成的限定或否定当中保持其自身的同一。具体存有的可确定、可完成的有限性的保持，同时也就意味着在维持不可完成、不可确定的无限性。

三 时间与空间

在中国古代哲学传统中，几乎没有关于抽象的时间和空间的讨论。这表明中国哲学对存有的理解不是以时间和空间为基础的。换言之，不是时空是变化的基础，而是变化是时空的基础。不是在时空的基础上才能理解变化，而是在变化的基础上才能理解时空。

将我们日常对时间和空间的经验略加对比，可能会为我们下面的分析提供有益的线索：其一，时间总是单向度的，因此是不可重复的；空间则没有明确的向度，而且是可以不断重复的。其二，时间的每一点都是不同的；而空间则是每一点都无差别的。在没有可参照坐标的情况下，空间上的每一点都是同等的。而时间对于一切存有来说，每一刻都是不同的。其三，尽管时间和空间都被经验为无法完成、不可确定，也即无限的，但时间的每一点是可以被无数存有共同分有的，因此，每一个有限的单位同时即是无限的；而空间的某一位置只能被某个存有占据，不能为其他存有共同分有。空间的每个位置都可以无限重复，因此是无限同时又有限的。当然，这只是日常经验的领会，其中的哲学含义还有待进一步思考和揭示。

一切存有在维持自身同一性的同时，也在保持无法完成、无法确定的否定或限定。而后者也是差异不断产生的根源。一切存有都处在不断产生差异、不断变化的过程中。时间的经验即根源于此。正如我们在前一章论证过的那样，一切具体的存有都必然有其终结，也即有一个由始到终的过程。由于由始到终过程的单向性，所以时间被我们经验为单向度的。当然，这只是对时间的单向性的初步理解，后面还会有进一步的讨论。有限存有的自身同一性，是以无限的否定或限定为条件的。时间也就意味着无限对有限的塑成和颠覆。塑成是对具体存有的自身同一性的肯定，而颠覆则是对具体存有的自身同一性的否定。因此，时间被经验为成就一切又摧毁一切的力量。由于时间根源于作为一切存有的条件的无限的否定或限定，所以时间的每一点都是可以被无数存有共同分有的。

与时间不同，空间根源于存有的自身同一性。存有自身同一性的保

持总是排他性的，所以某一空间位置一旦被某个具体的存有占据，就不再可能跟其他存有共同分有。自身同一性的保持其实就是自身的不断重复，所以空间的每个位置会被经验为可以无限重复的。由于一切存有的自身同一性，总是同时意味着无限的否定或限定，因此在经验中，有限的空间位置之外总有无限延展的空间。

在这里，我们做了一个根本的倒转：不是把时间和空间理解为变化的条件，而是相反，把变化视为时间和空间的基础。在这里，只有在变化的基础上，时间和空间才是可理解的。这是中国古代哲学给我们的重要启发。

时间是无限内化为有限，而空间则是有限外化为无限。两者也可以被理解为是互为条件的。从生生不已的变化中抽离出来的抽象的时间和空间的观念，是经验和思维的产物，并非独立于生生不已的变化过程的客观实存。

四 体与用

体用是中国哲学话语系统当中，一对至关重要的概念。无论是魏晋玄学，还是宋明理学，乃至二十世纪以来的各种哲学体系，莫不以体用概念为思想结构的枢纽。与这种枢纽性地位不相称的是，如此重要的概念，在当代的中国哲学和哲学史著作当中，却少有真正深入的讨论和分析。体用概念被当成了某种众所周知的东西，是理解其他概念的基础，而其自身是无须思量的。

事实上，即使在中国古代的哲学传统中，体用也不是现成的、无须讨论的概念。否则，我们将不能理解朱子为他的《太极图说解》所做的辩护的意义。⁽³⁾自从程子揭出“体用一源，显微无间”以来，体用相即不离、浑沦无分便成了一般的观念。虽然我们不能说这样的理解违背了程子的本意，但过分强调浑沦无分也就消泯了体与用之间的分别。

至少在朱子的哲学论述当中，体用概念没有想象的那样简单。比如，他讲：现在的是体，后来生的是用；水可流、可止、可激为波浪是体，水或流、或止、或激为波浪便是用；手可提掇是体，用手去提掇物件便是用。

从朱子关于体用概念的片断论述中，我们可以看到，体用关系既可以是一种时间中的关系，也可以是一种空间意义上的关联。这样一来，似乎体用概念是以时空概念为基础的。但中国哲学历来特别重视体用，而非时空，这说明在中国哲学传统中，体用是比时空更基础的概念。详味朱子的论述，我们会发现，在朱子那里，体更多地着眼于可能性，而用则更多地着眼于可能性的实现。这为我们理解体用概念提供了非常重要的线索。

如果我们说可能性是体，可能性的实现是用，这至少是不违背朱子的思想的。当然，如何理解可能性，是问题的关键。朱子曾以“所当然而不容已，所以然而不可易”来解说天理概念。对于陈淳将天理理解为“能然”“必然”“当然”和“自然”的完整统一，朱子给予了充分的肯定。⁽⁴⁾从朱子的回答看，他更多强调的是天理“当然”的方面。在朱子看来，“能

然”“必然”都可以包括在“当然”之中。朱子显然看到了“能然”“必然”与“当然”之间潜在的关联。

朱子以天理为生生不已的根源。天理使世界永恒变化，这在朱子那里，被理解为“天命之当然”。朱子的天理，在我们前一章的论述中，被称为诚体或理本体。理本体肯定的同时也在否定或限定，由此不断地产生出具体的分别和存有。而正如我们前一章论证过的那样，只有这样，永恒变化的世界才是可能的。所以，理本体不断产生出具体的分别和存有，由此形成变化不已的世界，这是唯一的可能性，因此也是必然的。理本体不断产生出万有来，这是可能性与必然性的统一，是体；世界的生生不已实现的具体过程则是用。在这个层面上，“能然”“必然”是完全统一的。

在具体的分别和存有这个层面，必然性与可能性并不是完全统一的。比如，一切存有都有其终结，这是必然性。但具体如何终结、何时终结则有各种各样的可能。在这种情况下，可能性是必然性实现的不同过程和方式，并不是对必然性的违背。可以说，必然性是体，可能性是用。而在可能性的具体实现当中，可能性是体，可能性的具体实现则是用。

有体必有用，是中国哲学的一般原理。体不同则用亦有变。但用不同，体是否有变，则要在不同的层面上加以讨论。在诚体产生万有这个层面上，实然世界的生生变化每一刻都不相同，但本体却万古一如。而具体到有分别的存有的层面上，个别存有的发展变化的过程的不同，即用的不同，也体现了体的不同。比如一张桌子，如果我们用它来写字，则其桌面之体成为体的重点；而如果我们踩着它去登上高处，则其桌体的高度成为体的重点。在这个层面上，我们可以说：用不同，体亦有变。

五 聚与散

《易传·系辞》中有这样一段话：“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”这里的“阖”与“辟”在张载的哲学话语中，被更简明地表达为聚与散。中国古代元气论一般将世界的生生变化归源于元气的聚散不息。即使我们不考虑元气论里涉及的永恒质料问题（相关问题在第一章已有讨论），聚散本身也是有待分析和讨论的。在近代以来的中国哲学建构中，以聚散为核心概念的并不鲜见，但聚散这两种彼此相反的倾向的来源，却未得到应有的重视。如果我们把“阖”“辟”或聚散视为变化不息的世界中的两种根本的力量或倾向，那么“阖”“辟”或聚散到底是自成一体、各有根源的，还是有其共同的根源呢？如果聚与散各自成体，那岂不从根本处就是二元或者“二本”的了？如果聚和散是有共同根源的，那么，这一共同的根源又是什么呢？

诉诸日常经验和物理现象中的同极相斥、异极相吸（比如磁铁），并无助于问题的解决。我们还是回到诚体或理本体与永恒变化的关系上来。如前所述，诚体在肯定的同时否定和限定，由此而产生出具体的、有分别的存有。一切存有都有维持其自身同一性的倾向，但此种确定的自身同一性，又必然来自无法完成、无法确定的否定和限定。对任一具体的存有来说，其他的存有都在其自身同一性得以维持的无限的否定和限定当中。这种彼此否定和限定的关系，就是散这一倾向的来由。但某一存有对另一存有的否定和限定的反面，又构成了对另一存有的肯定，而这就是聚这种倾向的根源。

当然，这里仍需讨论的是：其他存有构成对某一存有的否定或限定的一部分，为什么这种否定或限定的关系导致的是散的倾向而非聚的倾向呢？由于一切存有都有维持其自身同一性的倾向，此种倾向会自然导致对否定或限定的疏离，由此带来的当然是散的倾向。同理，其他存有又从反面构成了对此一存有的肯定，此一存有的主动性，或者说维持自身同一性的倾向会引生肯定性要素的聚拢，因此带来的是聚的倾向。

如我们在第一章论证过的那样，由于生生变化的根源——诚体是一种根本性的肯定力量，否定或限定是以肯定为核心的，所以，从诚体与

生生不已的世界这个角度看，聚的力量总会大于散的力量。只有这样，世界才可能不散尽无余，才可能不终结。而对于任一具体的存有来说，由于其自身同一性总陷在无法确定也无法完成的否定当中，所以散的倾向一定大于聚的倾向。因此一切具体的存有都是有终结的。

六 始与终

一切存有都有开端和终结。无论由基本存有单位聚合而成的存有，还是最基本的存有单位（且不论是否存在最基本的或最小尺度的存有单位），都处在持续的变化当中，而且都有其终结。因此，始、终可以与聚散有关，但并非一切的始和终都源于聚散。具体的、有分别的存有必有其终结，这是生生不已得以实现的逻辑环节。因为如果有分别的具体存有可以永恒存在，那么，在我们之前的无限时间里，这世界早已被永恒存在的具体存有充满了，生生不已的进程也早就结束了。而我们身处其中的这个世界中的一切事物正处在变化之中，由此可以证明，一切具体存有都有终结。一切具体的存有都有其终结，是永恒创造得以实现的基本条件。

对于任一具体存有来说，由始到终的过程都是不可逆转的。时间的不可逆即根源于此。正如我们在讨论时间和空间那一节当中指出的那样，时间、空间是以变化为基础的，而非相反。在这里，时间应该被理解为变化的尺度。

始与终两者显然也是互为条件的：开端是终结的前提，没有开端也就无所谓终结；终也构成始的前提，终结为新的开始创造了条件。

在中国哲学传统中，由始到终的过程可以更具体地分成四个阶段：生、长、收、藏。在邵雍的《观物篇》中，生、长、收、藏是产生万物的结构性要素。^⑤生、长、收、藏这四个阶段，又与《乾》之四德“元、亨、利、贞”相呼应，进而成为儒家基本价值仁、义、礼、智的根源和基础。生、长、收、藏四个阶段，对于具体存有来说，其实就是存有的开端、自身同一性的维持、自身同一性的否定和最后的终结。

正如我们前面反复论述的那样，诚体或理本体不断产生出具体的分别，产生出一切存有。诚体或理本体同时又内在于一切存有当中，既维持具体存有的自身同一性，又不断地通过否定或限定产生出差异。这与《太极图说》的宇宙论是相一致的。这里隐藏着一个问题：诚体肯定的同时又否定，由此产生出具体的存有，但这样一来，世间万物就应该处

在整齐划一的秩序中，根本不应有任何参差不齐之处，也不应该有任何秩序之外的偶然。但实然的世界并非如此。这究竟如何解释呢？

朱子有一个非常有趣的比喻：天地就像两扇磨，万物是这两扇磨中磨出来的。磨来磨去，就生出种种不齐整的物件来。⁽⁶⁾诚体或理本体分别出万有来，是不间断地生生不已。而每一存有都处在由始到终的过程当中。只不过每一个别存有所处的阶段都是不同的：有的正在方生的阶段，有的则在成型的阶段，有的已到衰颓之时，有的则已入垂死之地。这些处在不同阶段的个别存有，在根源于肯定和否定的聚散的作用下，彼此相互作用，从而生出种种千差万别的变化来。从整体上说，没有任何具体的存有在由始到终的必然过程之外，但具体的生、长、收、藏的阶段，却充满了无法确定的偶然。

七 虚与实

诚体或理本体不断地产生出具体的分别来。诚体不在具体的有分别的存有之外，而是内在于一切存有，体现在具体存有的自身同一性当中，也体现在由无法确定的否定和限定带来的差异当中。这也就是朱子所讲的“人人各具一太极，物物各具一太极”的含义。一切存有皆以诚体为根基，而诚体又总是体现在存有的生生变化当中。

“理一分殊”是朱子哲学的一个重要命题。这一命题所要解决的是实体与万有之间关系的问题。人们常用“月映万川”的比喻，来理解实体与一切个别存有的关系。其实，朱子的这个比喻并不恰当，因为万川之月并不是万川之水的根源和本质。相较而言，用一粒谷与百粒谷的关系做比喻，要准确得多。一粒谷种生出百粒谷来，百粒谷与一粒谷虽个个不同，但其中同具生生之理却是一致的。⁽⁷⁾

当然，再恰当的比喻也只是方便说法，不能从根本上替代哲学上的概念分析。一切存有的自身同一性都有其确定性，这是实的一面。万有之实其实是诚体的肯定性的具体体现。而具体存有的确定性的另一面，又是无限的否定和限定，这无限的否定和限定产生出无尽的差异的可能性以及具体的差异。对于一切具体存有来说，差异是对其自身同一性的否定，这是虚的一面。可以说，具体的、有分别的存有总是在虚实之间的。个别的存有总有变化、成毁，诚体本身则无变化、成毁。所以，世间万有没有比诚体或理本体更实在的。程子说：“天下无实于理者。”

之所以在概念的使用上，我们自觉地回避了存在和存在者这样的概念，是为了避免现代汉语当中因西方哲学的译介和引入而产生的“是”与“存在”的混淆。万有之有根源于诚体之诚，也即诚体之实在。没有“是”与“存在”的混淆，也就有效地避免了主体不恰当的引入。诚体或理本体不是任何意义上的主体，当然，我们不能说主体与诚体无关。关于这个问题，我们会在下一章给出详尽的讨论。

个别存有之实，也即其自身同一的确定性，因存有的不同阶段而有相应的变化。“生”的阶段，存有的确定性正在形成；“长”的阶段，存有

的确定性已经形成，这是具体存有最实在的阶段；至“收”之时，存有的确定性开始动摇；到了“藏”的阶段，存有的确定性终归瓦解。

某个存有之所以是“有”，根源在于它总是诚体之实的某种具体表现。诚体之实，不在具体的存有之外，当然也不等同于具体的存有。即使是全部存有的总和，也不能与诚体之实相比。诚体之实，超过存有的整全。

在个别存有的不同阶段上，存有之“实”是有所不同的。但由于生、长、收、藏是每一存有的必然历程，都体现着诚体生生不已的必然，所以，我们也可以说，具体存有的每一个阶段都是同等实在的。只有当某一个别存有在其他存有的作用下，背离了自身固有的历程，比如当收藏之时反而生长，其实的程度才真正降低了。

八 形式与质料

关于永恒质料的问题，我们在前一章中结合程、朱对张载的批评，已经有过相应的讨论。通过前面的讨论，我们可以看到，无论是将质料理解为连续的，还是理解为有最小的基本单位的，对于理解世界的生生不已或永恒变化都是多余的设定。如果我们把质料理解为连续的，那么，无形式的纯质料其实也就是纯粹的无。而如果我们把质料理解为无限多的基本单位，那么，我们又不得不面对这样的问题：其一，基本单位之间的虚空如何理解？其二，基本单位如果是永恒的，那么，作为最小的单位，也就是无变化的。这样一来，变化不停的世界的质料基础却是不变化的。这样的世界是有陷落为僵死静止的可能的。其三，基本单位之间的相互作用只能是另有其根源的，世间万有的存在及相互作用也就没有了统一的基础。

正如我们前面反复谈到的那样，存有间的相互作用（比如聚散）之所以可能，是有待思考的。凡是不加思考地将聚和散当成两种根本作用的想法，至少应该考虑一下统一根源的问题。在本书的讨论中，相互作用的根源在于作用的双方互为条件。只有互为条件的对立双方，其相互作用才是必然的。

重复上述讨论，不是在强调有关质料的问题已经得到解决了。恰恰相反。上述工作只是为更深入地讨论质料问题所做的一些必要的澄清。事实上，由于中国哲学根深蒂固的元气论传统，质料问题在所有哲学建构中都显得格外突出。张载气本论中的虚气关系，朱子毕生面对的理气问题，有明一代气论思想的递嬗，从根本上讲，关注的其实都是一个问题：如何理解质料，以及形式与质料的关系。

我们回到日常经验中来。在日常经验里，一切存有皆有其形式和材料。木材是桌子的质料，砖石是房屋的质料。这种日常的经验，使得我们自然地认为，在存有的所有层面上都有形式和质料的分判。但进一步思考，我们会发现这样的理解不无问题。木材是桌子的质料，但木材本身又有其形式。木材之所以能够成为桌子的质料，恰恰是因为木材本身的质料构成的某种形式，比如硬度、弹性、重量，等等。将此种形式和

质料的关系连续地思考下去，我们无论如何找不到一个确定的边界，在这边界之上的属于形式，而边界之下的则属于质料。

事实上，我们可以确定看到的，是不同层面的形式之间的关系，而非通常理解的质料与形式的关系。当某种形式将其他形式纳入到其结构关系当中的时候，被纳入其结构当中的形式即可被视为质料。我们可以将较“高”层面的形式称为主导性的形式，而将被作为质料的形式称为从属性的形式。

每种被作为质料的形式，都兼有质料和形式两个方面：对于更“高”层面的主导性形式而言，它体现为质料；而对它的从属性形式而言，它又体现为形式。在这个意义上，传统上分别开来的形式和质料其实是统一的。当然，我们还要考虑两种情况：不可能被当作质料的纯粹主导性形式和不可能成为其他形式之形式的纯粹从属性形式。至少从思辨的角度看，这样的设想并没有不合道理的地方。在我们的思考当中，这是非常关键的地方。在后面讨论心灵的问题时，其重要性会得到真正的彰显。

主导性形式与作为它的质料的从属性形式之间，是有着某种程度的主动和被动关系的。主导性形式为了维持其自身的存在，把从属性形式否定为质料。但作为质料的从属性形式也构成了对主导性形式的限定。比如，一座楼的形式显然受制于其材料的强度。

通过上面的工作，我们取消了形式和质料的截然分别。甚至可以说，我们取消了质料在哲学中的位置。这会不会是另一种导向“本来无一物”的虚无论的世界观呢？其实，世界并不会因被动的纯质料这一多余的设定而更加实在。诚体肯定的同时又不断地在否定，这一生生不已的根源不断创造出来的无非形式而已。这些被不断创造出来的形式，被纳入到各种层面的主导性形式当中，成就了世间万有。

九 道与器

形上形下的问题，是中国哲学史上贯穿始终的基本线索。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，《易传》以形而上下分别道器，成为此后理解实体与具体存有之间关系问题的主要范畴。一般说来，在中国哲学传统中，道作为形而上者，是不能用任何感官来把握的。而一切可以用感官来把握的具体存有，都以形而上之道作为其存在的根源和依据。

在中国哲学史上关于形上和形下关系问题的讨论中，张载有关“形”与“象”的分别的思考，可谓独具一格。张载根据《易传》“在天成象，在地成形”和“成象之谓乾，效法之谓坤”的论述，在象和形之间做了明确的区分。^⑧在张载那里，“形”指的是相对确定的形状，当然任何形状都在变化当中，也即张载所说的“客形”。而“象”则既不在感官能把握的形状之外，也不能被等同于可感知的形状。“象”应该是指具体存有的客形之间变化着的关系在客形上的体现。具体存有之间的关系是感官无法把握的，但这些关系在具体的客形上产生的变化，却是可以感知的。比如两个人之间，他们的关系是不可见的，但他们的关系在彼此身上引生的变化却是可见的。而在张载那里，“象”已经是形而上的了。张载的这一思考没有被吸纳入朱子集大成式的哲学综合，颇为遗憾。

将“象”作为形而上者，其中已经暗含了主导性或能动的形式的观念。“象”作为具体存有间的关系，主导着个别存有的变化。在太虚与气的关系中，太虚无形而有象，气与万物则有形有象。张载强调“太虚聚而为气”，“聚”这一表达有极深的元气论的印迹。尽管如此，“象”与“形”的强调性区分仍然提示出了这样的观念：无形之象作为更具能动性的形式，主导着有形的具体存有的变化。

由此我们可以建立起这样一个序列：首先是具体的有形的存有，亦即有形的形式，也就是形而下的“器”。这个层次的存有是可以为感官把握的。尽管我们总会受制于感知能力的局限，但可感知意味着我们至少能够设想某种感知的手段来观察和把握。其次是无形的形式。这是更具主导性或能动性的形式。这种形式本身是无法用感官来把握的，只能通过可感知的存有的变化间接地把握。这个层面已经是形而上的了。最高

的层次是无形式的形式。也就是我们不断强调的诚体或理本体。作为无形式的形式，诚体或理本体是无形的形式和有形的形式的根源，也是它们存有和变化的根据。在这个意义上，诚体或理本体也可以被称为道体。

道体生生不已，肯定的同时不断地否定，是一切形式的根源。作为无形式的形式，所有无形的形式和有形的形式都是它的具体体现，但所有的形式，无论是既有的还是将来的，都无法穷尽道体的无限可能。

(1) 《张载集》，页8。

(2) “大抵天下事物之理亭当均平，无无对者，唯道为无对。然以形而上下论之，则亦未尝不有对也。”《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996年，页1957。

(3) 朱子《太极图说解》成篇后，致“辩诘纷然”。有以程子“体用一源”攻“体立而后用行”之说者，朱子于《附辩》中答曰：“若夫所谓体用一源者，程子之言盖已密矣。其曰‘体用一源’者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰‘显微无间’者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用，盖举体而用之理已具，是所以为一源也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。然则所谓一源者，是岂漫无精粗先后之可言哉？”《朱子全书》，第13册，上海：上海古籍出版社，2002年，页78。

(4) 《朱熹集》，页2927—2928。

(5) “夫昊天之尽物，圣人之尽民，皆有四府焉。昊天之四府者，春夏秋冬之谓也。阴阳升降于其间矣。圣人之四府者，《易》《书》《诗》《春秋》之谓也，《礼》《乐》污隆于其间矣。春为生物之府，夏为长物之府，秋为收物之府，冬为藏物之府。”《邵雍集》，北京：中华书局，2010年，页11。

(6) “造化之运如磨，上面常转而不止。万物之生，似磨中撒出，有粗有细，自是不齐。”《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，页8。

(7) “此理处处皆浑沦，如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，每粒个个完全；又将这百粒去种，又各成百粒。生生只管不已，初间只是这一粒分去。物物各有理，总只是一个理。”《朱子语类》，页2374。

(8) “故形而上者，得辞斯得象，但于不形中得以措辞者，已是得象可状也。今雷风有动之象，须得天为健，虽未尝见，然而成象，故以天道言；及其法也则是效也，效著则是成形，成形则地道也。”《张载集》，页231。

第三章 万物化生

物之大者，无若天地，然而亦有所尽矣。天之大，阴阳尽之矣；地之大，刚柔尽之矣。阴阳尽而四时成焉，刚柔尽而四维成焉。

——邵雍《观物内篇》

一 邵子对万物化生的思考

对于万有的产生过程，中国哲学家一般都言之甚简。典型的如周敦颐的《太极图说》：“乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”⁽¹⁾以男女交感这样形象化的表述，来解释万有的生成，是比较典型的中国哲学进路。

当然，邵雍是个例外。

与周敦颐一样，邵子也以太极生两仪作为万物化生的基础。但与周敦颐从阴阳直接过渡到五行不同，邵雍延续了《易传》的传统，在四象这个层面上展开了自己细致丰富的哲学思考。

邵子首先以动静立阴阳刚柔。再由天之阴阳分出太阳、少阳、太阴、少阴，由地之刚柔分出太柔、少柔、太刚、少刚。然后以日月星辰对应太阳、少阳等天之四象，以水火土石对应太柔、少柔等地之四象。进而以暑寒昼夜尽天之变，雨风露雷尽地之化。暑寒昼夜变物之性情形体，雨风露雷化物之走飞草木，以此涵括动植之感 and 应。又以走飞草木感暑寒昼夜之变，性情形体应雨风露雷之化，以此成性之走至体之木等十六类，以及走之性至木之体等十六类。再将色声气味及耳目口鼻与性之走等关联对应，从而构造起了一个哲学性的万物分类的系统。

在这个系统里，人作为万物之灵的特殊性在于：“暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，走飞草木无不应。所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味。”⁽²⁾其他物类的感应变化都有局限，而人则能通贯于所有的感应变化之中。

此下以昊天的春夏秋冬为生物、长物、收物、藏物之府，以圣人的《易》《书》《诗》《春秋》为生民、长民、收民、藏民之府。以此来涵括人类社会治道的升降和风俗的隆污。⁽³⁾

朱子曾感慨邵子观物精明，举目皆成四片。⁽⁴⁾通过上面极简要的叙述，已经可以略见梗概。对于本书的论述来说，我们不必细节性地再现邵雍相关论述的整体，只需展现出一种思考的可能就足够了。对于今天

的读者来说，邵雍的万物化生理论当然是想象式的，缺少有说服力的逻辑。但我们至少要知道，在那样一个只能通过哲学家的仰观俯察来观照的世界里，邵雍的努力实在是达到了思想的极致。而且，他的理路让我们在今天这样一个由物理主义统治的世界里，看到了哲学地理解万物化生问题的可能。

与周敦颐由二气跳跃到五行不同，邵雍的宇宙论回避了五行这一通行的系统。这也就使得他的哲学分类下的万物，能够被以最简洁的方式还原为对立要素的相互作用。值得注意的是，不仅水火土石这样的要素是四分的，相互作用的方式——变化感应也是四分的。这样就可以将世间万有都归源到太极生两仪这一生生之本上去。这一做法，与汉代以数字为中介的想象性关联，是有着质的不同的。

而以生长收藏贯通昊天与圣人，又将《易》《书》《诗》《春秋》所体现的价值秩序与天道自然的时间性关联起来。这对我们的思考是极富启发的。

二 作为质料的形式

我们在前一章讨论了构成具体存有的质料和形式。在前面的思考中，我们指出了无形式的纯质料，是一个完全多余的哲学假设。因此，质料只是被纳入到某种形式当中的形式。所以，一切存有都可以被理解为是由主导性形式和从属性形式构成的。比如，原子由质子、中子和电子构成，原子的整体结构就是主导性形式，而质子、中子和电子就是从属性形式。而一旦放在分子结构里，原子又成了从属性的形式。也就是说，原子既是作为质料的形式，又是作为形式的形式。

由此，我们可以轻易地将万物的存有想象为一个向上向下皆无穷尽的层级结构。这里的问题是，有没有最基本的结构？换言之，有没有只能被当作质料的形式？《庄子》里有惠施的一个著名的论题：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”⁽⁵⁾惠施本人到底在讲什么，由于缺少论述的语境，已经无法确解。但“至小无内，谓之小一”作为一个一般性的哲学命题，对我们还是很有启发的。在思维上，我们可以想象无限小。可是，究竟应该怎么理解无限小？在前一章里，我们从中国哲学的传统出发讨论了无限和有限的问题。我们的结论是：无限意味着无法完成和不确定的。最基本的只能被当作质料的形式，就是此种无法完成和不确定的形式。仿佛数学中的无理数。由于此类最基本的形式是无法完成和不确定的，也就当然是不可确定的。就其作为有分别的存有而言，可以视之为有；就其无法完成和不可确定而言，又可以视之为无。此种形式只能通过被其他的主导性形式否定为质料，才成其为具体的存有。

这类无法完成和不可确定的形式，由于也是无限的，所以其维持自身同一性的主动性与根源于无限的否定和限定的被动性是直接同一的。这种主动性与被动性直接同一的不确定的形式，只有被纳入到更具主动性的、确定的形式中，才能呈显出相对确定的存有特征。我们在前一章讨论聚散问题的时候，曾指出：“一切存有都有维持其自身同一性的倾向，但此种确定的自身同一性，又必然来自无法完成、无法确定的否定和限定。对任一具体的存有来说，其他的存有都在其自身同一性得以维

持的无限的否定和限定当中。这种彼此否定和限定的关系，就是散这一倾向的来由。但某一存有对另一存有的否定和限定的反面，又构成了对另一存有的肯定，而这就是聚这种倾向的根源。”由于最基本的形式是无法完成和不可确定的，是主动性和被动性、肯定和否定的直接同一，所以，由维持自身同一性而来的散的倾向是不存在的。这样一来，当它们被纳入到某种确定的形式当中，从而呈现出相对确定的存有特征时，由于没有了散的倾向的平衡，聚的倾向会导致这种结构极其致密和稳定，因此也是极具惰性的。当然，这并不意味着由不确定的基本形式构成的初级的确定形式是可以永存的。由于无法完成和不可确定的形式是不具稳定性的，始终处在变动当中，且最终会消尽无余，所以初级的确定形式只有靠不断地吸纳新的基本形式来维持自身。即便如此，这类初级的确定形式的自身同一性最终也会在无限的否定和限定中消失为无。

只能被当作质料的形式，或者说无法完成和不可确定的形式，总会被某种主导性的形式否定为质料，由此而产生某种初级的确定形式。而一旦有了确定性，散的作用就产生了。不同的确定形式间复杂的聚和散的作用，就产生了各种各样的形式。由于有了散的作用，这些形式远不如初级确定形式那样稳定，当然也就没有了那么强大的惰性。

我们在第二章讨论过时空问题，特别指出时空以变化为基础，而非相反。由于时间根源于无限的否定和限定对存有的自我同一性的塑成和颠覆，是无限内化为有限，而空间直接根源于存有的自我同一性，是有限外化为无限，所以，两者是互为条件的。时空始终纠缠在一起，是我们理解经验世界的基本要素。一切存有都有其时空性，因此，不可能有绝对的静止。当某一存有的空间性更强的时候，它的运动特性就相对较弱，就体现为相对的静止；而当某一存有的时间性更强时，就会体现出强烈的运动特征。在具体存有的空间性被完全否定的情况下，就会达到运动的极限，成为一切存有中速度最快的东西。

三 能动的形式与纯形式

以不确定的基本形式为质料构成的初级确定形式，是机械的物理世界的基本构成元素。由此而成的不同层级的形式间聚散不已，从而形成了变化不息的客体世界。不同存有之间的相互作用，都体现为时间与空间的纠缠转化，不同形式间的翕聚和辟散。比如，碳原子既可以聚合成石墨的形态，也可以以球状结构结合在一起。

机械的客体世界自有其规律和秩序，而且，由于一切存有都根源于诚体的生生，所以，这些规律和秩序应该是有根本的统一性的。但这种体现在时空关系里不同形式间的聚散，其规律和秩序是有着根本的惰性和被动性的。首先，不同形式的存有间彼此也构成否定和肯定的关系，但这种否定和肯定是没有选择性的、盲目的；其次，存有的不同形式间的相互作用、彼此损耗，完全有可能导致这个变化不已的世界最后归于死寂。这一点，我们在第一章里曾反复论及。所以，我们强调诚体或理本体肯定的同时又否定，由此产生出具体的分别和存有，才是世界生生不已的根源。

正如我们前面说过的，程子和朱子对无独必有对的强调，是本书最根本的原理之一。朱子曾有一段重要的论述，讲述了一种简洁对称的世界观。他强调天地万物无无对者，因此，一切“畸零赘剩”“峻侧尖斜”的世界图景都是不可能成立的。^⑥在朱子看来，如果一定要说有什么是无对的，那就只有形而上的道体。但我们将形而上的道体与生生不已的形而下的存有相对，其实也可以说它是有对的。

我们前一节详细讨论了作为质料的形式。我们将其细分为只能作为质料的形式（最基本的形式）和既可以作为质料又可以作为形式的形式。按照无独必有对的原理，与可以作为质料的形式相对的，就是只能作为形式的形者。只能作为形式的形式，由于不能被否定为质料，所以，它不可能是有形者，而只能是无形者，或者说是形而上者。因为再大尺度的形式，都有可能被纳入到更高层面的形式中，从而被否定为质料。这种只能作为形式的形式，或者说形而上的形式，也就是一切分别和存有的根源——诚体或理本体。理本体或诚体，作为形而上的形式，

肯定的同时又持续地否定，是一切形而下的形式的根源。同时，形而下的形式又总是在参与到对彼此的肯定和否定中，形成无限复杂的、交织的相互作用，从而形成了不断感应聚散的世界。可以作为质料的形式或者说形而下的形式，与只能作为形式的形而上的形式彼此相对。当然，这里讲的彼此相对，只是一种权宜的讲法。因为，严格说来，形而下的形式并不在形而上的形式之外。形而上的形式和形而下的形式，既不能简单说是同一的，也不能说是分别的。但在哲学思辨的层面上，我们还是只能将二者分别开来。以“言不尽意”为借口放弃对根源性问题的思考和表达，其实是一种哲学上懈怠的表现。

由只能作为质料的基本形式构成的各种形而下的形式，形成了机械的客体世界。机械的客体世界在时空关系中展开出其固有的秩序和规律。但正如我们前面说过的，这些形而下的形式是惰性和被动的。它们维持自身同一性的主动性也是惰性和盲目的。它们只是在被动地维持着自身，直到最终被无限的否定彻底湮灭。然而，无独必有对的原理告诉我们，有惰性和被动的，就会有积极和能动的。由惰性和被动的形式以及由此而来的秩序、规律，可以推论出积极和能动的形式。

如果我们将机械的客体世界作为一个惰性和被动的整体，那么，作为形而上的形式的理本体就是与之相对的积极和能动的形式。而对于具体的客体形式而言，积极、能动的形式则意味着某种自主的维持自身同一性的形式。这种自主的维持自身同一性的形式，在否定和肯定当中有某种自主的选择，不再是盲目的。

一切存有都有维持其自身同一性的倾向，这是由诚体或理本体的肯定性作用决定的。形象一点说，我们可以说一切存有都“分有”了诚体之“诚”，而成其为实有。当某一类存有有较强的自身同一性，或者说拥有足够稳定的形式，那么，它们即使是惰性和被动的，也不会产生自主地、有选择地维持自身同一性的倾向。因此，积极的、能动的形式不会在初级确定形式这个层面上出现。因为正如我们前面一节讨论过的那样，初级确定形式是非常稳定的。积极的、能动的形式也不会在时空尺度过大的存有形式上（比如太阳系）出现，因为这样尺度的存有形式自身有着超强的稳定性。

在有可能产生积极和能动的形式的存有层面上，这类积极的、能动的形式也不是必然的。由初级确定形式构成的各种不同层次的存有，由于散的倾向在一定程度上平衡了聚的作用，所以，其稳定性大大削弱了。只有在这个层次上的存有形式，才有获得更高稳定性的倾向，才有可能产生自主的、有选择的能动形式。我们不能将积极的、能动的形式的出现看成是世界的目的，好像这个世界之所以存在只是为了这种形式的出现似的。世界本身没有目的，这是中国哲学的根本主张。

当然，正如我们前面反复论及的那样，由于生生不已的世界无始无终，所以，在无限时间里，凡是有可能的，也就是必然会实现的。从这个角度看，积极的、能动的形式的出现有其必然性。

四 能动的形式与生命

惰性的、被动的存有形式对周围的存有没有自主的选择或排斥，只是盲目地在变化中维持自身的同一。能动的存有形式则对周围的存有有了自主的选择。它们主动地选择有利于自身同一性的维持的某些存有形式，将其否定为质料，纳入到它们的形式中来。对于那些不利于维持自身同一性的东西，它们有选择地将其排斥在它们的形式之外。

我们这里将能动的形式理解为生命的本质。

中国哲学传统里，对于生命本质的思考，较少措意。在前面介绍邵雍的万物化生理论时，我们可以看到由日月星辰、水火土石、暑寒昼夜、雨风露雷这类无生命的要素，与走飞草木等生命体之间的感应变化，构成的复杂丰富的世界。在邵子那里，走飞草木与雨风露雷的区别是显见的，但两类存有之间的本质不同究竟何在，却未做阐发。当然，如果细读《观物内篇》，我们还是能看到邵子对这一问题的领会：走飞草木之类的生命体与雨风露雷之类的存有的区别在于有没有“灵”。当然，到底如何理解这个“灵”，以及这“灵”是怎么产生的，还有待深入的思考。

作为生命体的存有，与非生命体之间的区别，可以概括为两点：其一，在维持自身同一性的过程中，有了自主的选择和排斥；其二，有了明确的内外的分别。不管多么微小的生命体，都有一个清晰的自身同一性的界限，界限之内和界限之外被严格分别开来。这样一来，对于任一个别的生命体而言，只要它还生存着，那么它就在有限的“内”与无限的“外”之间构造出了某种均势的平衡。而且对于任一个别的生命体，维持其自身的“内”，才是其目的所在。所以，对它来说，微小的“内”部世界，比无尽无边的“外”部世界更为重要。

有生命体形式的存有，在与它外部的世界复杂的肯定和否定关系中，维持着其自身的形式。生命体不断从外部吸收某些惰性的、可被当作质料的形式，又不断地将其内部的更具惰性的质料化形式排除出去。从构成材料或元素看，生命体存续的过程中，构成材料是不断变化的。

而在构成成分的不断变化中，生命体的积极、能动的形式，以尽可能大的有序性维持下来，直至这一生命个体的终结。当然，个体的终结并不是这种有序的能动形式的结束，而是在新的生命个体中延续下去。

惰性、被动的客体世界中的个别存有与此不同。除了没有自主的、有选择的肯定和否定之外，它们的形式有序性也是随机的。它们与其他存有之间复杂的肯定与否定的关系，造成的只是彼此间的相互作用、相互耗损，由此产生不可逆转的无序化倾向。同时，它们的形式不可能主动地延续。

我们在这里要再次强调，不能将生命体的存有形式当作世界的目的。生命体作为一种积极、能动的形式的出现，是无始无终的变化世界的一种必然会实现的可能性。因为一切存有都根源于诚体或理本体，具体存有维持其自身同一性的主动性是诚体的肯定性的实现。生命形态作为一种能动、积极的形式，已经有了将它整个的外部世界否定为质料的倾向。而这种倾向，正是诚体或理本体作为不可被否定为质料的无形的形式与所有根源于它的具体分别和形式之间的根本关联在个别存有中的具体实现。

将生命体由简单到复杂的过程理解为进化，其中的目的论色彩是显见的。但如果这种目的论是成立的，那么，我们将不能理解为什么在更为复杂的生命体出现以后，最简单的生命形态还存在并且保持着顽强的自身延续。而且，复杂生命体与简单生命体之间有着密不可分的依存关系。

当然，我们反对将同时并存的复杂程度不同的生命理解为有目的的进化，并不意味着，我们认为所有生命体都是同一等级的。固有的中国哲学传统不主张有目的的进化观，并不意味着要将一切生命体视为无高下之别的存有。《观物内篇》第一篇里，生命体的顺序是走、飞、草、木，而到了第十二篇，则变为飞、走、木、草。⁽⁷⁾由于第十二篇与飞、走、木、草的顺序相应的是人类社会的士、农、工、商，所以，是明显体现出了一种价值秩序的。朱子也明确讲过：动物清于植物。⁽⁸⁾

如果不同的生命体体现出了一种由低到高的等级秩序，那么，确定其等级高下的标准又是什么呢？前面讲到的邵子论及生命体时所说的

灵，与上文提到的朱子所讲的清，是中国哲学提供的答案。也就是说，生命体由简单到复杂的演变所构成的等级，是以灵或清的程度作为根本标准的。那么，这里说的灵或清又该如何来理解呢？

我们将生命理解为一种积极的、能动的形式。作为生命体的存有与非生命体之间的区别，根本在于前者能有选择地肯定或否定。正如我们前面讨论过的那样，一切具体的分别和存有都与其他存有之间有着互为条件的肯定和否定的关系。任一具体存有都有其肯定的确定性，而这一肯定的确定性同时也就意味着一种否定和限定。对于任一个别存有而言，其他一切存有既是对它的否定和限定，同时也是一种肯定和确定。一切存有都有维持自身同一性的倾向，也就是我们前面反复提及的主动性。非生命体的存有形式，其维持自身同一的主动性，是惰性和被动的，是无选择的。而生命形式的存有则是有选择的。生命体通过有选择的吸收和排斥，来维持自身有序的形式。但简单生命体的选择仍然是被动的，因此也就是随机的。虽然再微小的生命体也体现出了理本体将一切具体存有形式质料化的倾向，但这种倾向是极微弱的，总体上被动和随机的。与生命形式渐趋复杂相伴随的，是能动性的不断提高。具体说来，更复杂的生命体对于周围的一切存有形式有选择的肯定或否定更加明确，其范围也更大了。直到某种选择环境甚至改造环境的能动性发展出来，理本体在个别存有上的体现，才真正意义上完整地实现了。

五 心灵

在具体存有的层面上，理本体的完整体现，意味着拥有最高能动性的形式的出现。而这种具有最高能动性的能动的形式，就是人的心灵。我们强调心灵是具有最高能动性的能动形式，也就意味着心灵这种能动的形式，可以将其他各种形式质料化，而心灵本身从根本上讲，是无法被当成质料的。当然，由于心灵同时又总是个别性的存有，所以，也有在某种程度上被质料化的可能。就心灵可以将其他形式质料化为自己的材料，而其本身无法在根本上被质料化而言，心灵是与作为生生不已的根源的理本体同质的；而就心灵又总是个别性的存有而言，它又有某种质料性，或者说有某些形而下的方面。

由于心灵本身从根本上讲，是无法被完全质料化的，所以，它始终拥有个别性存有的最高主动性。这种最高主动性使得心灵是可以自主的，而自主即自由。但又由于它的个别性，它的形而下的质料性，它又不必然是自主的。它可以部分地失去它的自主性，陷于某种沉沦或被动的状态。这种个体存有层面的最高能动形式，由于具有选择或放弃自己的主动性的能力，似乎比作为生生不已的造化根源的理本体更具能动性。但这只是看似如此。种种看似更主动的选择，恰恰是心灵不同程度上失去其主动性的表现。这个方面的具体分析，我们会在后面的章节中详细展开。这里，我们只须了解虚幻的、想当然的主动性，并不在理本体的最高主动性之外就可以了。

心灵把其他各种形式质料化，有如下几种方式：其一，心灵可以将作为个别存有的人的身体当作自己的质料，既可以把身体对象化为认知的对象，也可以把身体质料化为支配的对象。这个部分在生活世界里，对应的是身体的种种训导和养成。其二，心灵可以通过身体，把周围的环境乃至整个世界当作自己认知和实践的对象。这个部分在现实世界中，对应各种自然科学的探索。其三，心灵可以将自身质料化为认知的对象。这是一种反思性的认识。其四，心灵可以将其他的心灵质料化，这就形成了社会的、政治的、经济的认知和实践。由于本书关注的是价值基础的确立，所以思考和讨论都严格限制在与主题密切关联的部分。

无论心灵将何种范围内的形式质料化为自己的材料，无论心灵的质料如何变化，心灵都能够保持其自身的同一性。当然，这种同一性通常情况下还只是抽象的。只有当心灵把握住了理本体在具体存有中的各种体现时，这种抽象的同一性才会升华为具体的同一性。这个部分的详细探讨，也不是本章所能涵纳的。在后面的章节会做更详尽的分析。

由于心灵只是个别存有层面最能动的形式，所以，它仍然是有分别的具体存有。而正如我们前面讨论过的那样的，有分别的具体存有都是有成有毁、有始有终的。所以，心灵也同其他相较而言更少主动性的存有一样，有其最终的消亡。

六 关于“心即理”的讨论

明确提出“心即理”的陆九渊，对这一重要的命题给出过一段别具意味的论证：所有的心灵本质上都是同一的，因此可以称为“一心”；作为万物根源的理是唯一的，因此可以称为“一理”。最高的善一定是统一的，所以，“此心”与“此理”是不可能分做两个的。⁽⁹⁾这个论证里，有宋明道学传统的一个根本原则——“一本”。陆九渊的潜在逻辑是：既然万事都根源于此心，万物都根源于此理，那么，根据“一本”的原则，心和理当然是同一的。

“心即理”的提出，所要凸显的恰恰是心灵的能动性。从心灵作为最具能动性的形式这个角度，强调心灵与理本体的同一性，显然是说得通的。就不可能从根本上被质料化这一点来说，心灵其实可以被视为理本体在个别存有层面的完整体现。“心即理”这一命题的提出，使得心灵的能动性得到了最充分的强调。在这个意义上，可以说这个命题是中国哲学史上的一大发明。

朱子对陆九渊批评甚多，特别是在晚年。但批评的重点始终在为学和修养功夫上。指陆学为禅学，也主要着眼于此。对于陆氏的“心即理”说，朱子并没有提出根本的反对，反倒言间颇有赞许之意。⁽¹⁰⁾朱子应该不会反对心灵的能动性，是理本体的能动性的完整体现。但直接强调心灵与理本体的同一，则是朱子不能赞同的。在这方面，心与性的分别是无论如何不能忽略的。明代思想家罗钦顺批评心学传统“知心不知性”，是不无所见的。

如果忽略了心性之别，强调心灵与理体的直接同一，那将无法面对这样的问题：如果心灵与理体是同一的，那么，心灵作为个别存有层面上最具能动性的形式，其能动性应该能始终充分地实现出来，而不需要任何的涵养功夫；而且，每个人的心灵就应该都是一样的，不应该有高下善恶之别。但这显然与我们的一般经验相背。就此而言，“心即理”说在理论上的确是不够完善的。

当然，由于“心即理”说明明确地标举出了心灵与理本体在能动性上的

同质性，所以，仍不失为一个重要的哲学创见。

七 质料主义的问题

世界统一性曾经是哲学的基本信念，尽管过去一个多世纪以来，这一信念受到了各方面的挑战。一段时间以来，很多哲学路径不再以守护哲学为目标。相反，哲学工作的目的反而指向了哲学的彻底消解和终结。在相当一部分当代的哲学思考看来，追寻世界统一性和万物本原的哲学努力，其实不过是过去那些心智不够开化时代的遗存罢了。从可经验的或可观察的实证性出发，世界的统一性显然是无法证实的。然而，在经验式的认知路径未能给出关于世界的终极知识的情况下（或者，这样的终极知识根本不可能以可经验的实证性来达到），在仍然不断扩展和变动的知识空间里，我们仍然只能用哲学的方式为我们的道德生活确立不可动摇的基础。世界的统一性是无法证伪的，当然似乎也无法证实。但如果没有这一根本的统一性，具体存有之间的相互作用、人与人之间的相互理解等我们生活中不可或缺的关联，都将是无法理解的。本书把世界的统一性视为最基本的原理，与变化之永恒一样确定和明晰。⁽¹¹⁾而本书对世界统一性的探索，具体体现为对真正的一元论哲学的追求。对世界统一性的尝试性证明，我们放在论“一本”的部分详述。

事实上，真正在哲学上做到“一本”⁽¹²⁾，是非常困难的。即使像张载这样中国哲学史上最伟大的哲学家，也并未能真正做到这一点。至少就我们目前哲学史研究的一般结论看，是这样的。张载的气本论，虽然比两汉的元气论要系统深刻得多，但在预设了某种永恒的质料这一点上，却是完全一致的。以质料为基础，是无法构建起真正的一元论的。以元气论为例：如果我们首先肯定了元气是一切存有的质料基础，那么，这质料基础要构成具体的存有，就必须得有相应的作用，比如聚和散。这样一来，要么我们认为在永恒质料之外，还得有聚和散这两种另有根由的作用；要么我们认为基础质料本身已包含聚、散这样的作用。如果是后者，基础质料本身已经不是“纯”的质料，而是包含形式于其中的了。所以，我们在前面的讨论中，已经将质料作为一个多余的假设，在我们哲学的建构中去掉了。

将心灵理解为某种特定物质结构的功能，是各种物理主义取向的基

本信念。在一个如此强调论证的时代里，这样一个根本未经论证也无法论证的信念，却不仅成了许多经验科学研究的观念基础，而且成为许多当代哲学道路的基石。

对于这个问题，我们首先看一下在哲学上什么是功能。在中国哲学的话语系统中，功能可以涵括在“用”这个概念里。与所有的用都是体之用同样，所有的功能都是物的结构和关系的功能。我们在前面一章专门讨论过朱子对于体和用这对概念的理解。其中有两个讲法特别值得注意：眼和耳这样的感官是体，用眼去看、用耳去听便是用；水可流、可止、可激为波浪为体，水之流、止和激成波浪为用。这两个例子相同的地方在于：无论是眼、耳和水，都是某种物的结构关系，这种物的结构关系蕴涵了种种具体的可能性，这些具体的可能性就是体，而这些具体的可能性的实现便是用了。两者的区别在于：水的可能性的实现无须人的主体性的发挥，而眼、耳等感官的可能性，则需要人的主体性的发挥才能充分实现出来。

就体用关系看，用只能是体所蕴含的现有可能性的实现。同样的道理，某物的功能总是现有物质关系的可能性的实现。用不可能超出体的现有可能性，也无法为现有的体增加原本没有的可能性。

如果我们将心灵理解为物质性的身体的功能，或者说将心灵看作身之用，那么，心灵就不可能超出现有身体的可能性之外，为身体添加现有身体不具备的可能。但实际的身心关系显然不是这样的。人们显然可以在心灵的引领下，通过长期的学习和锻炼，超越现有身体能力的限制，拥有现有身体所不具备的可能性。

另外，体用关系里，用不可能自己决定用的发挥程度。比如，水可以流动，但不能决定自己流动的速度。心灵的运转显然不是这样。心灵显然可以决定自己的专注程度和身体的运用程度。比如，心灵可以决定自己是否要关注某件事、是否要做某项思考或计算。心灵可以决定我们用眼睛看的程度，是认真地看还是一般地看看。

通过上面的讨论，我们认为质料主义的或物理主义的心灵理解，至少还得在哲学上提出更为充分的自我辩护。在这里，诉诸神经科学的经验研究，是缺少说服力的。因为经验科学并不能提供关于自身的普遍性

的证明。

(1) 《周敦颐集》，北京：中华书局，2009年，页5。

(2) 《邵雍集》，页4。

(3) 《邵雍集》，页10—11。

(4) “康节其初想只是看得‘太极生两仪，两仪生四象’。心只管在那上面转，久之理透，想得一举眼便成四片。”《朱子语类》，页2546。

(5) 《庄子纂笺》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年，页351。

(6) “盖所谓对者，或以左右，或以上下，或以前后，或以多寡，或以类而对，或以反而对，反复推之，天地之间真无一物兀然无对而孤立者，此程子所以中夜以思，不觉手舞而足蹈也。”《朱熹集》，页1957。

(7) 《邵雍集》，页42—44。

(8) “因举康节云，‘植物向下’，本乎地者亲下，故浊；‘动物向上’，本乎天者亲上，故清。猕猴之类能如人立，故特灵怪。如鸟兽头多横生，故有知、无知相半。”《朱子语类》，页62。

(9) “盖心，一心也；理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。”《陆九渊集》，北京：中华书局，2008年，页4—5。

(10) 《朱子语类》卷一百二十四载：“陆子静说，只是一心，一边属人心，一边属道心，那时尚说得好在。”页2972。

(11) “造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物；无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”《张载集》，页10。

(12) “观天理，亦须放开意思，开阔得心胸，便可见，打掇了习心两漏三漏子。今如此混然说做一体，犹二本，那堪更二本三本！”《二程集》，北京：中华书局，1981年，页33。

第四章 心统性情

仁义礼智，性也，体也；恻隐羞恶辞逊是非，情也，用也。统性情该体用者，心也。

——朱熹《答方宾王》

一 构成心灵的诸要素

我们在上一章，已经详细论述了心灵是一种能动的形式，而且是个别存有层面最具主动性或能动性的。一般说来，形式总是某种内涵差异的整体。在前面的讨论中提到的不同层面的形式中，只能被当成质料的形式和只能作为形式的形式构成了世间一切存有的两个极端。内在不包含差异的同一性，似乎可以在这两种极端的形式中找到。但这其实是一种错觉。只能被当作质料的形式，或者说最基本的形式，由于是无限的，也就是说无法确定和完成的，其本身连起码的自身同一性都无法确立起来，所以，非但不是不包含差异的，反而是差异的极致。而只能作为形式的形式，也就是作为一切存有之根源的诚体或理本体，由于一切差异都根源于它，所以，我们既可以说一切差异都包含在它之内，也可以说它内在于一切差异当中。

心灵作为一种能动的形式，内在必然包含着差异。也就是说，心灵不是一个单一体，而是内在包含差异性要素的。关于构成心灵的要素，在以往的哲学传统中，有种种各有所据的主张。深入到这些主张的理路中去，我们将会发现这些区分方法都有其合理的方面。比如，非常典型的，从心灵中区分出知、情、意三个要素。反观自己的心灵，我们知道这样的区分是有其真实内容的。但如果仅仅将这样的区分现成地接受下来，而不考虑这些要素之间的关联，以及何者更为根本的问题，那么，这样的区分仍然是偶然和随意的，同时也无法满足真正一本论的体系化追求。

在中国哲学传统中，与心相关联的概念非常多，比如：神、意、志、性、情、欲等，而且在相当长的历史阶段里，并没有形成固定的心灵要素的划分。即使到了北宋的周敦颐那里，确定的心性结构的分析，也没有完整地出现。二程、张载强调心与性、性与情的分别，这一分别在朱子集大成的努力中被确定下来。在朱子看来，程子的“性即理”和张载的“心统性情”是确定不疑的真理。^①朱子讨论心性问题的，虽然也有其他的讲法，但总体而言，是以心、性、情为基本概念的。将构成心灵的诸要素，确定在心、性、情的结构里，并在后世产生了深远的影响，这

不能不说是朱子的一大贡献。

二 心与性的分别

心灵作为个别存有层面拥有最高能动性形式，是理本体在具体存有层面的最高实现，这是我们在前一章明确指出，并详细讨论过的。这似乎会自然而然地推出“心即理”的结论。但这只是“似乎”而已。我们说心灵是理本体在具体存有层面的最高实现，与强调心灵是理本体的直接充分实现是完全不同的。理本体在个别存有层面的充分实现，还是需要—个艰苦的过程。

心、性之别在张载那里，就已经有了充分的讨论。张载明确指出，心能检讨和反思性，性却没有检讨、反思的功能。⁽²⁾当然，强调心、性之别，显然不是说性不是心的要素。这里所说的与性相区别的心，是指心灵中有自主性的那个部分。

儒家向来关注人性问题，与此相关的讨论非常多，其中关于人性善恶问题的争论，以及与之相关的各种立场，此前的研究已经给予了相当的关注。宋明道学传统在人性论上，基本继承孟子的性善论。虽然关于孟子性善论的主张，还有不同的理解，但有一点是确定无疑的，即孟子所说的人性本善不是着眼于人的现实表现，而是从人的本质倾向出发的。也就是说，在孟子那里，人性是指人的本质倾向，或根源的可能性。

与一般的中国哲学家简单地讲性或命不同，张载在讨论性命问题时，用了一个非常特殊的表达——“天所性者”和“天所命者”。⁽³⁾这一表述不仅强调了人的本性的根源，也在强调天对人的赋予中标示出性的动态性。性是人的本质倾向和根源可能性，而这一倾向也是作为实体的天的固有倾向。在这里我们将张载哲学里的天与我们所说的理本体或诚体等同起来。正如前面讨论过的那样，理本体通过不断地肯定赋予一切具体的存有以某种自身同一性，而肯定同时就意味着否定。与其他被动的、惰性的存有形式不同，心灵是拥有个别存有层面最高能动性和主动性的形式。换言之，心灵也能通过不断去肯定同时也就意味着不断去否定的方式创造和赋予。

在这个意义上，程朱理学中的性其实就是心灵的肯定同时又否定的创造和赋予的本质倾向和根源可能性。而作为心灵整体的自主性部分的心，则是此种倾向和可能性的具体实现。以中国哲学的概念来表达，即性为体而心为用。

体用之别在朱子那里，也同时意味着动静和阴阳之别。体属静属阴，用属动属阳。“无独必有对”，是程朱理学的一个基本原理，也是本书种种相关讨论的基础。根据这一原则，一切具体存有以及存有的方方面面，都无兀然孤立者。性体与心灵的自主性部分构成了一对，而性与心当中又各有阴阳动静。性体当中的肯定性倾向属于动和阳的一边，否定性倾向则属于静和阴的一边。而性体相对于心体，整体上属阴。肯定性倾向的具体实现属动属阳，否定性倾向的具体实现则属静属阴。而心体相对于性体，整体上属阳。这实际上就是周敦颐《太极图》第二圈所表现的阴中涵阳、阳中涵阴的意思。

我们前面的论述中，刻意回避了中国哲学话语系统当中的阴阳、五行的概念。之所以持这样的态度，是因为阴阳、五行这样的概念，特别是五行，有太多经验和想象的成分，容易遮蔽当代汉语中有可能建立起分析性的哲学表述。检讨当代汉语是否具备足够的思想能力，探索当代汉语哲学表达的程度，也是本书的一个基本的目标。

三 人之性与万物之性

对于所有一元论的哲学建构而言，差异的确立都是根本性的困境。既然一切具体的存有都根源于统一的实体，那么，个体事物之间的差别又是如何出现的呢？这个问题对于儒家哲学尤为重要，因为强调人的灵性的独特性是儒家一贯的传统。早在孟子与告子有关人性善恶的辩论中，人物之别就已经成了辩论的焦点。⁽⁴⁾在北宋道学为儒家生活方式奠定哲学基础的努力中，天道之生生不已成为一切存有的根源，也成为人类社会道德价值的基础。但无论是张载的气本论还是二程的理本论，对于人与物的区别均未能给出有说服力的哲学解释。相关问题的讨论，直到朱子那里，才得到了真正的深化和发展。

朱子有关人与物区别的讨论，是在理气架构中展开的。在这一架构中，人与物都是理和气构成的。那么，人与物的差别，究竟是理不同，还是气的构成不同，就成了问题的关键。朱子对此问题的回答，是从不同的角度上立说的。从一切具体存有的统一性看，可以说人物之间的差别是气的差别。这显然是在维护其一元论的立场。而从万有的差异着眼，则气的构成反倒是相近的，理则绝不相同。⁽⁵⁾朱子所说的“理绝不同”，指的是具体存有的本质当中理的偏全之异。那么，究竟该如何理解朱子所说的“偏全或异”呢？

在程朱的理气论当中，理对应的是我们前面说到的形式，而气则对应质料。有相当的学者认为朱子的哲学是二元论的。我们认为这是一种根本的误解。朱子明确提出“理生气”的论断，并且批评张载的气本论。在朱子那里，天理是一切存有的根源，而且是无成毁的；而气以及由气构成的存有，则是有成毁的。可以说，有无永恒的质料，是程朱与张载的根本分歧所在。既然没有永恒质料，那么，朱子的哲学当然是理一元论的。

我们在前面的讨论中，特别强调质料是一个多余的哲学设定，质料其实只是被质料化了的形式。从这个角度来理解朱子的理气关系，以及理气关系所规定的人与物的区别，才能对此问题有一恰当的理解。

在前一章论述万物化生的问题时，我们用惰性的被动形式和能动的主动形式来区别无生命的存有和生命体。理本体在非生命体当中的具体实现，只是一种被动的自身同一性的维持，而且这种维持总是直接实现出来的。比如，一块石头。构成它的各个层级的形式要素在维持自身同一性的同时，又整体上维持着作为一块石头的形式。作为一个具体的存有，它的本质从始至终都是直接实现的。在肯定同时又否定的作用以及由此产生的变化的各个阶段，直接的现实性都是其存有的基本特征。而在一般的生命体那里，由于有了内与外的分别，有了维持自身同一性的主动选择，这种直接的现实性已经内化为某种本质的可能性。在这里，直接的现实性意味着单纯的被动性，意味着可以被最直接地否定为质料。而当自身同一性的维持开始内化为某种本质的可能性，而这种本质的可能性的实现需要通过主动的拒斥和接纳时，这种自主维持的自身同一性就已经不再能被最直接地否定为质料了。当一个生命体试图将另一生命体否定为质料时，比如狮子之于豺狼，这一否定过程是完全可以倒转过来的。生命体经由自主的分辨和选择来维持自身同一性，无疑比自身同一性的直接实现，更接近理本体的基本特性：其一，在肯定同时又不断否定当中创生出有分别的存有来；其二，永远无法直接实现出来，因为理本体是无限的，既不会终结也无法完成；其三，作为一切具体存有形式的形式，是无法被质料化的。所以我们可以说，理本体在有生命的存有中比在无生命的存有中体现得更完整和充分。我们将这理解为朱子所说的“偏全或异”的实质。

当然，我们这里真正要面对的还是人与其他生物的不同。与其他生命体一样，人当然要在自主选择中维持其自身同一性。但其他生命体只能外向地分辨和选择，而人则不仅能外向地肯定、否定、拒斥和接纳，而且能内向地对自己的选择做出分辨，进而对自己选择的内在根据做出分辨。心灵的自主部分，亦即与性相对的心，能对自己的本质倾向做出分辨，并在此分辨的基础上，检讨自己外向的肯定、否定、拒斥和接纳。

作为心灵的肯定同时又否定的赋予和创造的本质倾向的具体实现，心灵的自主部分不仅外向地肯定和否定，也内向的分辨和选择。它可以选择维持自身的同一性，也可以选择对这种自身同一性做出否定，当它

认为有必要改变和调整自身的时候。它不仅可以把外在的一切降低为自己的质料，也可以把自己的内在质料化为控制和改造的对象。在它的直接实现中，总是包含着无法穷尽的尚未实现的可能性，所以，它距离自身同一性的直接实现是最远的。它甚至可以把外在的无限和内在的无限都否定为自己的质料，而自身却可以从根本上拒绝被质料化。比如，一个达到了孟子所说的“不动心”的人，你可以从存有的意义上消灭他，但无法将他质料化为任何意义的被动惰性的存有。心灵的无限性、创造性和无法被质料化的自主性，其实就是理本体在个体存有层面上的最高实现。人之所以有别于其他存有，恰在于他有把理本体在个体层面充分实现出来的可能性。在我看来，“性即理”强调的就是这样一种本质的可能性。

四 论寂与感

《易传·系辞》有关于寂与感的论述⁽⁶⁾，在两宋道学的哲学建构中，有重要的作用。在《易传》的语境中，寂与感的关系显然是本体论意义上的。《礼记·乐记》中，也有一段影响极广的文字，讨论的虽然也是寂、感的问题，但已经明确涉及人的心性结构了。⁽⁷⁾在《易传》的本体论语境下，寂与感的讨论强调的是易道生生变化的非人格性，换言之，变化生生的过程当中是没有人为主的好恶参与其中的。这在中国哲学传统里，是完全没有问题的。而在《乐记篇》的心性论语境下，对“人生而静”“感于物而动”的强调，就产生出人的主动性如何安置的问题。当然，《乐记篇》的表述是非常精细的：“感于物而动，性之欲也。”“性之欲也”这一表述就包含了人的根源性的主动欲求。人之动虽为物所感，但并不全然是外境所感而至，亦自有其主动欲求的一面。

我们这里讨论人心为外境所感的问题，不以婴儿式的无知无欲的生存状态为入手点，而是以成人的心智为分析对象。这是因为在我们看来，成人的心智才是人的心灵的典型和完整的体现。我们可以最一般性地地区分出人的心灵的两种常见的情况：内在或外在有明确需求的状态和内外皆无所需的状态。在前一种状态下，人显然会有明确的欲求方向。关于欲求结构的具体分别，我们在后面会有专门的讨论。我们要关注的是后一种情况。当人处于内在、外在皆无所需的状态时，心灵显然也不是静止的、像土木瓦石一样全无分别的。在这种情况下，心灵仍然在不断地肯定同时也不断地否定，仍然在分别和创造，即使这种分别和创造是纯粹想象式的。

在前面讨论心、性之别时，我们得出的结论是：性是人的本质倾向，心则是这种本质倾向的具体实现。心在内境和外境中活动，为内境、外境所感，而有了情感和情绪。这些情感和情绪，我们将其统称为情。在心、性、情这一典型的宋明理学的心性结构中，我们可以说性为体，心为用。而心之用又总体现在具体的情中，所以，也可以说情是心之发。而具有自主性的心，其实不过是性的具体实现。因此，性为体、情为用的说法也是可以成立的。

对于情、意、志、欲的分别，朱子有很详尽的讨论。但总体说来，朱子将意、志、欲等都统合在情这个概念下。⁽⁸⁾在心、性、情这一架构下讨论心性问题的，将意、志、欲等心灵要素统合在情这一概念下，自有其理论表达上的方便。但必须详细地分析意、志等在何种意义上属情，以及情与意、志等的具体分别何在，才能不再使心性问题的讨论陷入众所周知又语焉不详的境况当中。

五 性、情之别与时间性

性作为心之体，是理本体在个别存有层面得到充分实现的根源可能性，这种根源可能性或本质倾向总是要表现为有自主性的心的作用。心灵的自主性部分是无法被完全质料化的。即使是陷入最深的奴役状态的人，无论是肉体上还是精神上的，其心灵的自主性仍然在一定程度上活跃着。心灵自主性的最高实现，就是《中庸》和《说卦》里讲到的“尽性”，也就是《孟子》所讲的“尽心”。⁽⁹⁾实质上，“尽心”与“尽性”是等同的。惟尽心方能尽性，而能尽性，则心的作用也就得到了最高的实现。当然，具体怎样才算“尽心”和“尽性”，我们会在后面的讨论中给出详尽的分析。

作为根源可能性或本质倾向的性，在时间性上总是指向未来的。由于性是本质的、根源的可能性，一方面它总是在每一刻具体地实现为心的自主性作用；另一方面，在每一刻的具体实现当中，又包涵并指向下一刻的实现和展开。

人总是生存在各种不同层次具体的存有形式当中，为外境、内境所感。我们这里指的外境，是指我们通常说的“物质性”存有。虽然在本书里，“物质性”其实被理解为质料化的形式。但在一般性的表述里，出于表达和理解的方便，我们有时还是会用“物质性”这样的概念。我们这里说的外境，既包含人身处其中的客观环境，也包含人的物质性存在的各个部分的状态。而内境则指人的心灵中经验性的部分，比如感觉、记忆和想象等。人在外境和内境的交互作用下，有了各种情感和情绪，我们这里统称为情。需要指出的是，这里所说的情，是朱子哲学话语里与意、志、欲等相区别的情。

比较粗略地讲，情的发显有如下几个方面的特征：其一，情是不由自主地产生的，不是自主控制形成的；其二，与性之指向未来不同，情总是现在的。过去了的情绪，我们没有任何办法重入其中，我们能感受到的只是当下的情绪；其三，性作为人的本质倾向，作用于人存在的始终。而情则瞬息变化；其四，每一刻的情感和情绪都有其不可分割的完整性，是一种对个别存有的生存境域的整体揭示。我们常常说心情复

杂，其实并不是说那一刻的情绪是混杂的，只是在强调此时情绪难以言表、无法模状。人生境域的丰富性，决定了情感和情绪的丰富性。这种丰富性是一切语言都难以穷尽的。

六 情与知

情绪是作为个别存有的人的生存境域的整体揭示，换言之，情绪在整体上构成了对生存境域的最基本和原初的领会。我们前面指出了情绪产生的不由自主，而此种非自主性其实也就是情绪的被动性和惰性。作为个别存有，人生存在其他各种层面的具体存有当中。人的个体的生存状态与彼此关联着的其他个别存有所构成的环境之间，在持续地肯定和否定中相互作用。与无生命的存有总是在自身同一性的直接实现当中不同，具有自主性的心灵的自身同一性不是直接实现的，而总是在无法确定、无法完成的分别和创造中的自身同一。心灵的这种自主性一方面体现为它自身的无法质料化，另一方面则体现为它能够把整个的生存境域质料化为自己的内容。这种对整个生存境域的质料化，是未分化的、整体性的，也就是我们这里所说的情绪。

作为对整体生存境域的质料化的产物，情绪是心灵最基本和原初的内容。情绪的不由自主，是整体生存境域对心灵的质料化作用的某种否定。情绪的变动不居首先源自生存境域的变动，同时也来源于人的心灵的自主性实现和发挥的程度。对于同样的生存境域，积极的人的情绪和消极的人的情绪可以截然不同。而同一个人，在面对基本相同的生存境域时，情绪也可以有相当大的差别。情绪既然源于对整个生存境域的质料化掌握，无疑有其真实的内容。甚至在很多情况下，其真实性要远高于业已分化的具体认知。

心灵对整个生存境域的整体性的、未分化的把握，由此而产生的情绪，其实是最基础的知。在这里，我们要特别强调的是：不是情绪里包含对生存境域的揭示，因此包含认知和领会，而是情绪作为最基础的揭示和领会，它本身就是最基本和原初的知。所有其他层面的经验性的知，都是从这一整体的、未分化的基础分化而来的。

七 基础的情绪

前一节的论述中，我们指出情绪是整体的、未分化的领会和把握。由此出发，我们可以得出这样的结论：最基础的情绪一定不是来源于某个或某些个别存有，而是来源于整体的生存处境，这一生存处境是由围绕着作为个别存有的人的彼此关联为一个整体的诸存有构成的。在这种情绪里，没有哪个个别的存有得到了更多的关注。心灵只是停留在整体的、未分化的把握当中。

在儒家传统里，我们首先注意到的基础情绪是“说”（悦）。《论语》首章第一句话就标举出这个“说”字。当然，在儒家的话语系统中，“悦”与乐常常是混用的。《孟子》里所讲的“君子三乐”⁽¹⁰⁾，周敦颐令二程兄弟去寻“颜子、仲尼乐处，所乐何事”⁽¹¹⁾，其中所讲的乐，均应从《论语》首章“说”（悦）的方面来理解。对于这一和乐之境，程颢受用甚多，因此能从《中庸》第十二章引《诗经》“鸢飞戾天，鱼跃于渊”一句中特别发挥出活泼泼的意思来。⁽¹²⁾悦或乐的情绪是一种自足自适的状态。这种情绪不仅揭示出个体在其生存境域当中的自足，同时也揭示出构成其生存境域的诸多存有的各得其所。在这一整体揭示中，无论是情绪的主体，还是生存境域中的诸存有，都存在于未分化的整体性当中，似乎所有的分别和对待都消解、弥合了。这种和乐之境其实也是庄子的齐物与逍遥所追求的理想生存境域。但庄子认为，这种境域只有在文明尚未高度展开的社会里才能得到充分的实现。而儒家则在总体上认为，任何文明展开的程度里都可以有，而且一定有这样的生存境域的展开。这种生存境域的展开，是人最基础的生存境域，也是人最基础的情绪的根由。尽管和乐的情绪是整体的、未分化的把握，但并不因此就是无所觉知的。程颢说：“静后，见万物自然皆有春意。”⁽¹³⁾这一整体的、未分化的展开中，是有“见”的，而所见的恰恰是一切存有的盎然生机。

另一种最基础的情绪是畏。北宋道学特重一个敬字。如程颢说：“敬胜百邪。”⁽¹⁴⁾程颐以“主一”“无适”来解释敬。⁽¹⁵⁾“主一”“无适”就是精神凝聚同时又心无专主的状态。朱子更明确地将敬与畏关联起来，指出敬与

畏的相似。(16)事实上，在儒家经典中，涉及类似情绪的表达很多，比如《大学·诚意章》讲的“慎独”、《中庸》首章讲的“戒慎”“恐惧”以及《论语·泰伯篇》曾子临终引用的《诗经》里的“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”等，指的都是这一类最基础的情绪。畏这种情绪将整体的生存境域展开和把握为一种没有明确方向的戒备和警醒。作为个别存有的人似乎整体上悬空了，没有任何外在的存有能够提供安全和确定，人只能收敛向内，收归到内在的确定性当中。正如朱子指出的那样，敬和畏是心灵最高的自主和醒觉的状态。(17)

值得注意的是，儒家传统中很早就有了对敬畏与和乐的统一的强调。《礼记·祭义》里已经论及庄敬与和乐的结合，当然，这种结合仍然是外在的。(18)程颢则看到了敬畏与和乐的内在统一。(19)程颢既看到了敬畏与和乐的内在关联，又看到了两者之间的区别。既然敬畏与和乐不是同一种情绪，而二者又是紧密结合、同时展开的，那岂不是说人的心灵在同一种生存境域下开显出两种截然不同的对这一境域的理解和把握来？对于这一问题，王阳明有关敬畏与洒落之间关系的讨论，可以提示我们解决的路径。阳明将敬畏与洒落的关系，理解为功夫与本体的关系。(20)虽然，功夫、本体之别在王阳明那里并不是固定的分别，但总体上讲，敬畏还是被当成了和乐的条件。

以敬畏为实现和乐的条件，自有其真实的所见，但敬畏与和乐的真实关联反而因此被遮蔽了。正如我们前面谈到的那样，敬畏与和乐是对同一生存境域的展开和揭示。就最基础情绪的整体和未分化而言，我们不能说这一情绪中包含了两种完全不同的情绪，因为即使再怎么强调两者之间不可分割的关联，它们也仍然是对这一整体生存境域的割裂。在我们看来，敬畏与和乐其实是对同一生存境域的不同侧面的领会，是最基础的情绪的不同方面。和乐侧重于作为个别存有的人与其生存境域中的诸存有的自足和自适。惟有此种自足和自适，才能使整个生存境域以未分化的整体状态展开为对自主性心灵的警醒。反过来，也惟有此种自主性心灵的高度警醒，才能使作为个别存有的人的心灵在自己的主动性充分实现的过程中，不致将生存境域中的诸存有彻底质料化为僵死的、没有生意的东西。没有高度的醒觉，人及围绕着他的诸存有将流为安逸懈怠；没有自足的和畅，自我的醒觉将流为拘隘蔽固。我们因此将两者

结合起来，将“敬畏—和乐”所展开的对整体生存境域的领会作为最基础的、本真的情绪，而与之相对应的则是人的最基础的、本真的生存。当然，这种最基础的、本真的生存显然不是最高的生存状态。因为这种未分化的整体性是极为脆弱的，任何微小的扰动都能使其破裂消散。

“敬畏—和乐”揭示出的本真的生存状态，在时间性上总体是指向当下的。但由于心灵的自主性的实现是无法最终完成的，所以，任何一种展开中的情绪都不可能完全是现在的，它一定有向着将来展开的方面。我们用“敬畏—和乐”标举出的人的最基础的情绪、本真的生存状态中，也有其面向未来的展开，这种展开也就是儒家传统中另一重要的基础情绪——“忧”。“忧”是对作为个别存有的人的生存的“在意”，而正因为这种“在意”，生存境域作为一个整体也成了值得操心和在意的东西。与敬畏、和乐一样，“忧”展开出来的也是生存境域的整体，或者反过来说，“忧”也根源于生存境域的完整展开。

我们前面对最基础的情绪的分析，显然并不意味着这种最基础的情绪是业已分化了的，是可以分解为不同的组成要素的；而只是标举出这一整体的、未分化的情绪的不同方面而已。很多宗教或道德修养的实践，都将这种本真的、未分化的情绪作为追求的目标，由此导向某种静态的人生道路。在这种本真状态中，人的确处在直接的自主性当中。但这种自主性只是将各种失去自主的可能性隐密于潜藏状态，经不起任何强烈的诱动和触发。

八 四端与七情：分化了的情绪或情感

以心、性、情为基本分析要素的心性论结构，自有其易简直截的方便。但不可否认的是，这种易简也必然导致在“情”这个概念下要收纳太多差异极大的内容。从朱子的种种相关讨论看，他显然已经看到了这个问题。所以才会情、欲、意、志之间，做种种细致的分疏。

在不断地肯定、否定、分别和创造中努力实现自身的人，是不可能始终停留在未分化的本真状态的，而必然会在肯定同时又否定的分别中创造出更高的自我同一性的实现来。《乐记篇》“人生而静”“感于物而后动”的讲法，还是太过偏向静的一面了。人的情绪、情感与其生存境域之间的关系，自有其主动分别的一面，绝不仅仅是被动的感的关系。道家常讲“婴儿”“赤子”是无知无欲的，其实何尝有全然无知无欲的生灵呢？

对于生存境域的整体把握一旦分化，就不再是纯粹被动的为外境所感的结果，而是包含主动的分别于其中的了。这种分化了的整体把握或情绪，更准确地说，其实就已经是我们通常所说的情感了。

有关情感的分析 and 分类，向来复杂多样。试图穷尽式地列举情感的类别，显然是不可能的。我们这里选择通行的喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七情系列，为最基本的情感。值得注意的是，上述七情中的前六者都是成对的，符合“无独必有对”这一理学的基础原理。事实上，将“欲”放在情感当中来加以分析，等于忽略了“欲”与情感的差别。所以，我们将“欲”放在下面一节，做单独的讨论，以此彰显“欲”与情的差异与关联。

喜、怒、哀、乐、爱、恶六情，笼统地说，都是对生存境域的分化了的把握。由于是分化而来的，所以，必然是成对出现的。从日常经验看，喜怒、哀乐、爱恶常常不是同时出现的。这似乎表明，两者不是互为条件的相对待者。但如果深入分析，我们就会发现喜当中涵藏了怒的根基，哀乐也是互相涵摄的。喜、乐和爱无疑是正面的情感，将某种境域或某个对象把握为对自我实现有益的东西；怒、哀和恶则是负面的情

感，它们揭示出某种境域或某个对象对于更高的自我同一性的实现构成了阻碍。⁽²¹⁾正如我们前面指出的那样，情本身即是知，而且是更为基础的知。从知的总体倾向看，我们其实可以把六情都归结为爱（好）和恶。《大学》之特重好恶，“诚意”“修身”“治国”诸章皆有论述，显然不无深意。

在儒学传统中，七情以外，还有“四端”之情。“四端”之情即孟子所说的“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”和“是非之心”。⁽²²⁾关于“四端”与七情的关系，在朝鲜李朝时期曾引发非常重要的讨论。⁽²³⁾本书不依传统的理气架构展开讨论，所以，也就没有梳理相关辩论的必要。正如我们前面讨论的那样，相较于“敬畏—和乐”这一最基础的、未分化的情绪，好、恶这类情感已经是对生存境域的分化了的把握。如果将分化的程度作为根本标尺的话，那么，“四端”相比于所谓的七情，无疑分化到了更为具体的层面，具体到了某个对象上。从这个角度看，好恶之类的情感无疑比恻隐等“四端”之情要更为基础。好恶之情的产生，可以没有具体的经验知识的参与。比如，一个没有任何经验知识的婴儿，也可以对某种生存境域产生好恶的倾向。而恻隐等“四端”之情，在没有具体的经验知识的情况下，是无从产生的。以《孟子》中的“今人乍见孺子将入于井”为例，虽然此时的恻隐之心不是功利计较的结果，但如果没有对孺子入井的危险的具体知识，也是无从产生的。而且恻隐之心的内容，往往也具体地表现为好恶等更基础的情感，张载闻皇子生之喜，见饿莩则数日不食之哀⁽²⁴⁾，其实都是恻隐之心的体现。

九 欲的问题

在讨论七情时，我们将“欲”与喜怒哀乐等情感区别开来，强调“欲”与其他六种情感的差别。正如我们在前面指出的那样，儒家哲学传统中反复强调的“寂”与“感”的结构，忽略了人的主动分别的趋向。即使在我们用“敬畏—和乐”标举出的最基础的情绪那里，主动分别的趋向也会通过“忧”的一面隐含地表现出来。当然，“敬畏—和乐”的情绪和好坏之类情感的产生，都主要来源于外在的生存境域。所以，被动的“感”的一面显得更为突出。

事实上，在心、性、情这一结构当中，欲更偏向心这个方面。在讨论心、性关系时，我们曾经指出，作为心灵整体的自主性部分的心，是心灵的肯定同时又否定的本质倾向——性的具体实现。这种具体实现出来的肯定同时又否定的分别倾向，必定会在整体生存境域以及其中的个别存有间不断地创造出具体的分别，并对自己创造出来的种种分别有所执取。人能够在本无分别的地方，创造出看起来值得执取的东西。各种各样的游戏的发明，其根源即在于此。在游戏当中，人们执迷于各种纯粹设定出来的胜负标准，沉溺其中，乐而不返。

静态地分析欲望的结构，我们可以看到欲求总是跟具体的分别或存有联结在一起。欲望的对象将心灵固定在某个向度上，其原本具备的分别创造的能力被降低到了最低的程度，或者说心灵被最大程度地质料化了。此种心灵自主性的最大程度的丧失，我们可以将其称作人的沉沦状态。在以往的一般分析里，人们看到了这样的沉沦状态，便将其认定为欲望的必然结果，从而走向另一个极端：认为只有无欲才能回归到心灵的自主性当中来。这样的分析，无疑错失了欲望或欲求本身的积极性。《乐记》讲“感于物而动”是“性之欲”，“性之欲”这一表述应该是不无深意的。

由于欲望总是跟具体的欲求对象联结在一起，所以，必定有具体存有的印迹。这实际上可以理解为心灵试图将其生存境域中的某一具体存有质料化为自己的材料，而这一具体存有会因拒绝被质料化而产生阻力。作为欲求对象的具体存有的种种属性，都是从阻碍心灵的自主性方

面呈显出来的。如果心灵不能克服这一阻力，它也就同时看到了自身的限度。而当心灵克服重重阻力，成功地将这一具体存有质料化为自己的材料时，心灵的自主性无疑在具体的实现中得到了丰富。但这种丰富如果不能通过返归自身，而是停留在对具体存有的克服和占有中，就反而成了一种负累，从而走向了自主性的反面。心灵在欲求的过程中，因所遇阻力的不同而产生好恶之类分化的情感。所以，欲有属于情的一面。

又由于欲望其实不过是心灵的肯定、否定、分别和创造的具体实现，所以，也有其属于心的一面。当然，在心、性、情的分析结构里，欲望或欲求还是更偏向于心，而非情的。

欲望显然也是一种知。而这种知无疑比前面所讲的基础性情绪和分化了的好恶之情更为具体的知。关于与欲望相关联的知的结构及相关问题，我们会在后面相关的章节中详细讨论。

十 志与意

志与欲的分别，到孟子的时代，其实还没有得到真正意义上的强调。齐宣王“将以求吾所大欲”里的“欲”字，其实就是志的意思。⁽²⁵⁾这里志和欲的混用，暗示出两者之间的密切关联。根据《说文》的解释，志是“心之所之”。这一点没什么疑问。但欲又何尝不可以被理解为“心之所之”呢？如果我们要强调出志和欲的分别来，那么，个中分别究竟何在呢？

我们这里将“志”放在“欲”当中，将其理解为某种特殊的欲。与一般的欲往往着眼于生存境域中的某些具体存有不同，志指向的是某种整体的生存境域。志在追求自我实现的某种状态的同时，也包含了对整体的生存境域的某种期许。笼统地说到欲的时候，心灵的所有趣向都可以纳入其中；而单独强调志的时候，我们又会将它与一般的欲区别开来。由于志的指向是整体性的，所以，其中心的自主性和能动性的方面也就更多。换言之，志更偏向心的一面，而一般的欲则更多情的特质。

关于“意”，朱子特别强调其经营、谋划的特性。⁽²⁶⁾这种理解，基本承袭了《大学》对“意”的用法。在《大学》的修身次第中，知行能否合一的关键在于是否做到了“诚意”。而“意”之所以会不诚，就是因为它是有计较和营为的。这类计较和营为当中，夹杂着善恶与是非之间的冲突。朱子关于志与意的讨论，其实有值得斟酌的地方。如果“意”真的是“志”的脚，那就不应该有与“志”相背离的“意”了。所以，《语类》中的这类表述，常有随机指点的意味，不可执定了看。意的经营、谋划，必定以知为基础。但知有浅深之异，情有好恶之偏，所以，意自然有诚与不诚之别。

对于张载所说的“志公而意私，志刚而意柔，志阳而意阴”的说法，朱子是完全认同的。⁽²⁷⁾因为志在追求自我实现的同时，也包含了对整体生存境域的期许，所以，志一定是超越个体自我的，而意则更多着眼于自我实现，从而总是在分化了的生存境域中计度、选择，表面上成就了自我，却因此丧失了自我实现的完整性和充分性。意更多地偏向于情的一边，所以属柔、属阴。这里所讲的阴柔是从不能自持的方面讲的。

十一 思与虑

《孟子》讲：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”《大学》则曰：“安而后能虑，虑而后能得。”在这两段经典论述中，思和虑都与得关联在一起。考虑到在固有的儒家话语里，得与德的紧密关联，我们显然应该从积极的方向把握思和虑这两种心灵的作用。

从《孟子》将耳目之官与心之官对举看，思是对经验性的知的超越。关于知的问题的详尽讨论，我们将留待下一章再充分展开。这里还无法讨论经验性的知的问题，但正如我们前面说到的那样，情本身即是一种知，而且是原初的知。在强调基础性情绪与分化性情感之间的区别时，我们也同时指出了分化性的情感作为一种知，比基础性情绪的知在内容上更为丰富。当然，一味地沉溺在这种分化了的具体性当中，人的生存的整全性也就因而丧失了。所以，还得在经历并掌握了这类具体性和丰富性之后，重新回返到基础性情绪的整全性当中来。这种散于万物或者说深入到分化了的生存境域及具体存有当中，然后又能带着在具体存有那儿获得的丰富性回归整体性生存，靠的就是心灵的思的作用。

与思从分化的境域回归整体不同，虑是从整体性生存境域出发的。从《大学》“安而后能虑”这一表述看，虑显然根植于基础性情绪对生存境域的整体展开。从整体展开出发，静观分化了的生存境域以及其中的种种具体存有，在不破坏整全性的情况下，经历和掌握种种具体存有的丰富性，我们将这样的过程理解为心灵的虑的作用。

十二 自与我

如何理解自我，始终都是哲学的根本问题。当然也是我们的哲学建构必须面对的问题。笼统地讲自我，很可能会将更具生长力的思维向度淹没。在中国固有的哲学传统中，至少郭象的哲学是强调自与我的区分的。(28)虽然我们并不完全认同郭象在自与我之间所做的具体区分，但对这一区分的强调本身，却是我们要接续和采纳的。

在这里，我们将心灵不可被质料化的方面，归入“自”的范畴。在前面的论述中，我们已经指出：心灵的自主性部分是理本体在个体存有层面的最高实现。人之所以在万有当中“得其秀而最灵”，在于自主的心灵的自身同一性不是直接实现的，因此也是无法被根本上质料化的。而无生命的存有则始终处在自身同一性的直接实现当中，不断地被更为能动的形式质料化为其他存有形式的材料。作为理本体在个别存有层面的最高实现，自主的心灵总是在肯定同时又否定的分别和创造中，也总是与它分别和创造出来的东西相伴随，有的时候还会执滞在它分别和创造出来的东西上，从而使自己的创造和分别受到了限制和束缚。比如，人在具体的生存境域中分别和创造，并因分别而有好或恶的倾向，这本是自然而然、不可避免的。但如果因一时之好恶，影响了此后的判断和选择，便成了某种自我局限。

与心灵的自主性部分相对的、在心性情这一结构中属于情的内容，我们都将其纳入“我”的范围。(29)凡属于情的内容，无论是情感还是欲求，都已经在某种直接的自身同一性当中了。从时间性上看也是如此——情总是植根于现在的。这种直接的自身同一性的实现，同时也是心灵中最接近质料的成分，是很容易被质料化的。比如，无节制的好恶之情，是最容易被驱使和利用的。

“自”一旦被“我”淹没，人就陷入某种程度的沉沦状态。惟有“收拾身心，自作主宰”，方能从沉沦中超拔出来。很多宗教实践，其实都是以追求此种超拔为目标的。在这里必须强调的是，我们不能简单地将沉沦当成负面的东西。对于实践的人生来说，沉沦是有其积极意义的。关于这个问题，我们会在后面的展开中详细讨论。

(1) “伊川‘性即理也’，横渠‘心统性情’二句，颠扑不破！”《朱子语类》，页93。

(2) “心能尽性，‘人能弘道’也；性不知检其心，‘非道弘人’也。”《张载集》，页22。

(3) “天所性者通极于无，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之戕之者，未之学也。”《张载集》，页21。

(4) “告子曰：‘生之谓性。’孟子曰：‘生之谓性也，犹白之谓白与？’曰：‘然。’白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？’曰：‘然。’然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，页326。孟子对告子的反驳，重点即在于指出告子的人性论思想中隐含着的人与物无别的倾向。

(5) “论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近而理绝不同也。气之异者，粹驳之不齐；理之异者，偏全之或异。”《朱子全书》，第22册，页2130。

(6) “易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？”《周易本义》，北京：中华书局，2009年，页238。

(7) 《礼记·乐记》与《易传·系辞》在文本上的关联，是显见的。当然，既有的学术研究尚不足以给出确定的结论。所以，我们这里不讨论二者孰先孰后之类的问题。《礼记·乐记》云：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。”《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，页984。这段论述的重要性，是值得特别强调的。宋明理学往往以天理和人欲对举，其经典根源即在于此。天理、人欲对举的结构，对于宋明理学的思想展开来说，是至关重要的。

(8) “‘心之所谓谓之志，日之所谓谓之之时。志字从之，从心；皆字从之，从日。如日在午时，在寅时，制字之义由此。志是心之所之，一直去底。意又是志之经营往来底，是那志底脚。凡营为、谋度、往来，皆意也。所以横渠云：志公而意私。’问：‘情比意如何？’曰：‘情又是意底骨子。志与意都属情，情字较大。性、情字皆从心，所以说心统性情。心兼体用而言。性是心之理，情是心之用。’”《朱子语类》，页96。

(9) “观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”《周易本义》，页261。“孟子曰：‘尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。’”《四书章句集注》，页349。

(10) 《四书章句集注》，页354。

(11) 《二程集》，北京：中华书局，1981年，页16。

(12) “鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。”此一段子思吃紧为人处，与‘必有事焉而勿正心’之意同，活泼泼地。会得时，活泼泼地；不会得时，只是弄精神。”《二程集》，页59。

(13) 《二程集》，页84。

(14) 《二程集》，页119。

(15) “敬只是主一也。主一，则既不之东，又不之西，如是则只是中。既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此，则自然天理明。”《二程集》，页149。“所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。”《二程集》，页169。

(16) “然敬有甚物？只如‘畏’字相似。不是块然兀坐，耳无闻，目无见，全不省事之谓。只收敛身心，整齐统一，不恣地放纵，便是敬。”《朱子语类》，页208。

(17) “敬只是常惺惺法。所谓静中有个觉处。”《朱子语类》，页1503。这里的“惺惺”是借用禅宗的话头，指的就是清明醒觉之意。

(18) “易、直、子、谅之心生则乐，乐则安，安则久，久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威，致乐以治心者也。致礼以治躬则庄敬，庄敬则严威。心中斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。外貌斯须不庄不敬，而慢易之心入之矣。”《礼记集解》，页1225。

(19) “中心斯须不和不乐，则鄙诈之心入之矣。此与‘敬以直内’同理。谓敬为和乐则不可，然敬须和乐，只是中心没事也。”《二程集》，页31。程颢这段话，就是对《礼记·祭义》的发挥，但思理显然又深入了一层。

(20) “是洒落生于天理之常存，天理常存生于戒慎恐惧之无间，孰谓敬畏之增反为洒落之累耶？惟夫不知洒落为吾心之体，敬畏为洒落之功，歧为二物而分其用心，是以互相牴牾，动多拂戾而流于欲速助长。”《王阳明全集》，杭州：浙江古籍出版社，1992年，页190。

(21) 对于情感的深入分析，在中国哲学史上并不鲜见。嵇康在《声无哀乐论》中对喜怒与哀乐的不同的强调，以及对随着哀、乐程度的加深，人的外在表现上的不同的论述，可谓经典。“夫小哀容坏，甚悲而泣，哀之方也。小欢颜悦，至乐心愉，乐之理也。何以明之？夫至亲安豫，则恬若自然，所自得也。及在危急，仅然后济，则扑不及僂。由此言之，僂之不若向之自得，岂不然哉？”《嵇康集校注》，北京：中华书局，2014年，页356。需要指出的是，《校注》将“至乐心愉”判定为“至乐而笑”，完全错失了文本的深意，也埋没了这一精到的论述。

(22) 《四书章句集注》，页237。《孟子》涉及“恻隐之心”等四者的地方一共两处，表述上有明显不同。参见《四书章句集注》，页328。

(23) 参见《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，页315。

(24) 《近思录》，卷十四，上海：上海古籍出版社，1994年。

(25) 《四书章句集注》，页210。

(26) “志是心之所之，一直去底。意又是志之经营往来底，是那志底脚。凡营为、谋度、往来，皆意也。”《朱子语类》，页96。关于情与意的分别：“李梦先问情、意之别。曰：‘情是会做底，意是去百般计较做底。意因有是情而后用。’”《朱子语类》，页96。

(27) 《朱子语类》，页96。

(28) “然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然则谓之天然。天然耳，非为也，故以天言之。”《南华真经注疏》，页26。

(29) 考虑到行文的方便，我们不会在所有的地方都在“我”和“自我”之间做强调性的区分，只在有必要做出区分的地方才凸显出两者的差别来。

第五章 德性之知与闻见之知

大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。世人心，止于闻见之狭。圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下无一物非我，孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外，故有外之心不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻。

——张载《正蒙》

一 用与生存境域的展开

人之所以“灵”于万物，在于其心灵的主动性。作为最具能动性的形式，以及理本体在个别存有层面的最高实现，心灵具有将整个生存境域及其中的诸存有质料化为自己的材料的可能。事实上，心灵对其生存境域的展开，就是对其周遭的具体存有形式的某种质料化。当然，只有在“用”的过程中，这种质料化才有了最典型的形态。

与无生命的存有始终处在直接实现了的自身同一性当中不同，能动的心灵总是在其分别和创造的努力中，追求更高的自身同一性的实现。这种追求是指向无限的。当然，作为个别存有的人的有限性，将这种追求的实现的可能性限制在了有限的范围。心灵的自身同一性的实现过程，总是与其展开的生存境域相伴随的。心灵的主动性的实现程度，取决于它对周遭的具体存有的质料化的程度。

通过“用”，人将其周遭的存有质料化为自己的材料，借此达到更高的自身同一性的实现。这一过程充满了不确定性，甚至是危险。对某一存有形式的质料化，总是意味着对该存有的某种程度的克服，而周遭的存有并不总是被动地接受此种克服，其中充满了拒斥和颠覆的可能。在狩猎中，人试图将猎物的存有形式克服为自己的食物，这一过程显然是有失败的可能的。不仅是面对有生命的存有，即使是面对无生命的东西，这个过程也可能被颠覆。当一个人试图将一块石头搬到高处的时候，就完全有可能被滚落的石头毁掉。

在围绕着“用”展开出的生存境域中，诸存有总是被界分为可用的和不可用的。“不可用”构成了人的自身同一性实现的界限。事实上，即使在最无欲无求的自足状态中——像诸多宗教性实践所追求和声称的那样，只要生存境域还展开着，某种程度的“用”就始终在进行中。庄子式的逍遥，无论是有待的还是无待的，都并不在“用”之外。事实上，《庄子》对“机械”和“机心”的拒斥，更多的是一种“乡愁”，是在文明已经充分展开的时代里，对文明尚未展开时人的生存的理想化。殊不知，恰恰是文明的充分展开，才使得某种程度的自足自适的生活选择成为可能。

当然，我们显然不能将庄子的追求理解为最低限度的生存，否则，庄子就不用那样神往地讲述庖丁的技艺了。对所用工具“进乎技矣”的超凡驾驭，实在是“用”的最高境界。

人在维持其自主活动的过程中，必定会有所耗损，由此也就构成了对其生存境域中诸存有的某种需求。这种需求的满足，总是在将不可用的东西转变为可用的东西的过程中实现的。比如，将米煮熟，就是将通常情况下不可食用的转化为可食用的。人要生存就不可能无所需求，但需求本身并不是目的。需求服务于人的主动性的持续实现。但在现实中，需求的迫切常常将人贬低到跟需求的对象同样的层面上。这样一来，人就沦落为仅仅为了需求而活了。在这种为需求而活的情况下，心灵所追求的自身同一性的实现，以一般物的直接实现的方式“完成”了。

二 感官

本书虽然在前面按万物化生的顺序展开论述——这种论述的展开顺序可以视为对周子《太极图说》的继承，但避免经验科学（比如进化论）的取径，是始终一贯的自觉选择。讨论认知问题，不可能避开感官经验。但如何在生物进化的意义上理解感官的出现，不是我们要讨论的问题。在第三章关于心灵作为一种能动的形式的相关讨论中，我们已经指出：不能将心灵的出现视为万有演化的目的。永恒变化、生生不已的世界，只是这样存在着，并无所谓的目的。将目的加到世界的实存上面，在我们看来，是地地道道的语言的误用。当然，世界的实存本身无所谓目的，并不意味着一切存有因此就没有了价值上的分别。在所有的具体存有形式当中，心灵之所以居于最高的位置，正在于作为最具能动性的形式，心灵与无生命的存有的自身同一性的直接实现离得最远，因而在根本上讲，是无法被完全质料化的。这与周子强调人之“得其秀而最灵”，是完全一致的。由于本书的宗旨在于价值根源的确立，所以，涉及感官和经验的问题，我们的重点仅仅是心灵对感官的支配，或者说，心灵如何将感官质料化为自己的用具。

我们在第三章讨论质料主义或者说物质主义的心灵解释时，指出了将心灵看作身体的功能在哲学上的问题。在结构和功能的关系里，或者说体、用关系里，功能和“用”只是结构和“体”的某种可能性的具体实现。“用”是不可能给“体”增添它原本不具备的可能性的。这是其一。其二，作为质料性结构的体，其功能性的用是无法决定自身发挥的程度的。^①所以，心灵不可能是任何质料性形式的功能。当然，心灵究竟是如何与作为质料性形式的身体结合起来的，不在本书思考和讨论的范围当中，我们只是将其作为结果接受下来。

心灵对于作为质料性形式的感官的支配作用，是显而易见的。当然，这种支配是一个一生不断学习和适应的过程。感官作为一种质料性形式是现成的，但感官作用的发挥却不是现成的。一双训练有素的眼睛和没有经过学习的眼睛，看到相同的变化过程，分辨出的内容是有很大差别的。

所有感官的作用都在于分辨，但感官自身并不能自主地去分辨。一个心不在焉的人，常常会“视而不见，听而不闻，食而不知其味”。当心灵着意于去分辨的时候，即使蒙住眼睛，甚或已经失明，仍然是会有所“见”的。在这种情况下，我们可以看到黑暗。当然，由于感官的分别能力无从发挥，此种分辨并不能落实在具体的差异上。

三 经验中的时间和空间

感官的分辨根源于与各种质料性形式的相互作用。分辨的具体内容就是感官经验。以为所有的经验都根源于心灵和感官的分别作用，所谓“万象唯心所现”，其最大的困难即在于当下的经验显然不是个体的心灵和感官所能完全左右的，换言之，其中总有不能化约为个体的心灵的内容。任何一个限定的经验范围内，都有无法用在此有限范围内的经验内容解释的经验现象。比如某个人的一生，他所经历的一切就一定有其自己的有限经验无法解释的，其中很多都是父辈的遗存。也就是说，总有超出个别存有的心灵和感官之外的东西。

我们在第二章讨论时间和空间的问题时曾经指出，对于中国哲学来说，时空不是变化的条件，相反，变化才是时空的基础。在那一节的讨论中，由于没有引入人的心灵、感官和经验，时间和空间究竟是主观的还是客观的问题，还无从谈起。中国哲学基本上不抽象地讨论时空问题，这一态度本身就透露出其对时空的领会：世界只是无始无终的无限的生生变化，时间和空间则是对这一无限过程的经验和揭示。

事实上，生生变化的无限性的真正含义，到目前为止，我们还没有在哲学上给出恰当的解释。我们在前面的讨论中曾经指出，所谓的无限，其真正含义是：永远无法确定和最终完成的。这样一来，变化的无限性同时也就意味着变化是不可重复的。换言之，任何曾经出现过的存有状态都不可能再次出现。

生生变化的不可重复性在心灵和感官的经验中，被经验为时间和空间的单向性。对时间来说，所谓的过去就是曾经出现过的、不可能再重复的存有状态。而现在和未来则是指正在展开的和尚未展开的。日常经验的时间观念里的过去、现在和未来，其实都是感官经验当中的。事物在时间中的存有，其实质意义就是事物经历的不可重复的变化。

在此我们不得不回过头来检讨前面的部分论证和分析，因为在这些论证当中，已经混入了日常经验中的时间理解。我们在论证生生变化的世界无始无终的时候，就用到了经验中的时间观念。在这里，我们可以

简单回顾一下前面的论证：我们强调无限时间里，凡有可能的，就必然会发生。而既然我们已经证明了世界没有开端，那也就意味着在我们之前有无限时间。如果世界终结是有可能的，那么，在此前的无限时间里就应该已经发生过了。换言之，世界应该早已终结了。而事实上，生生变化的世界还延续着。由此可知，世界终结的可能性并不存在。在这一论证里，我们显然用到了经验的或流俗的时间观念。当然，并不是说这一论证是完全无效的。因为世界有无开端和终结的问题本身就根源于经验的时间观念。当然，以经验的时间观念为基础，来思考世界终始的问题，其实是得不到最终解决的。其中的要害在于：既然生生变化的世界是没有开端的，那么，世界是如何跨越我们之前的无限时间的？如果无法跨越无限时间，那么，我们此时的存有又是如何发生的呢？这一无解的情况，其实只证明了时间经验在理解生生变化的世界时的局限。时间和空间经验中的无限，是抽象的无限，而非具体的无限。生生变化的世界的无限性，体现为它的不可重复性。世界只是这样永不重复地变化着。

时间经验的不可重复性是显见的。空间的不可重复性则尚待解说。在日常经验里，空间位置似乎是可重复的。比如，我们总是离家又回家，家的空间位置似乎是不变的。但这只是一种错觉。从学校到家同一段路，去的时候顺风，回的时候逆风，距离虽然相同，但要克服的阻力却是不同的。具体的空间总是因围绕着它的各种存有的变化而变化，所以同样是不可重复的。

我们在第二章中曾经指出，时间和空间的最大区别之一是：空间具有排他性，而时间则可以为所有事物共享。空间不是抽象的几何学位置，而是具体存有的自身同一性的体现。时间则是具体存有的不可重复的变化的经验。每个事物都在维持其自身同一性，其空间的体量其实就是其自身同一性的范围。同时，每个事物又总在不断变化，不断产生出差异来，这种变化的不可重复性就体现为时间的单向性。所有的事物都在不可重复地变化着，所以，都体现出单向的时间性。这在我们的经验中，就是时间可以为所有事情共享。

出于建立共同体生活的必要，人们建立起了共同的时空尺度。这样的时空尺度，必须具有高度的统一性和客观性，否则就无法真正成为共

同体生活的基础。因此，就必须抽空所有具体的变化内容。时间经验的客观性和普遍性就是这样建立起来的。在任何一个共同体当中，个体的时空经验都是被规范的。可以说，个体的时空经验的规范是共同体生活的起点。

我们看到的一切过去的遗存其实都在正在展开的变化状态当中。当然，我们可以通过这些遗存去追溯曾经发生过的、不可能再重复的某种变化的形态。这种追溯当然不可能让我们回到过去，而只是对现在的存有状态当中过去的影响的辨认。一切过去的变化都包含在现在当中。在这个意义上，我们可以说过去还“活”着。

由这种时间上的追溯，才有了线性的、抽象的无限时间的观念。空间上的抽象无限性的产生与此类似，只不过它源自对周围具体存有的体量的测度。基于这样的抽象的无限观念，世界在时间上是否有开端和空间上是否有穷尽的问题才会产生。这样的问题的产生，从根本上显露出人的经验的限度。

四 用的关联

感官经验其实是作为能动形式的心灵的分辨作用的具体化实现。通过这样的具体化，自主的心灵的肯定同时又否定的分辨不再是空洞和抽象的，而是有了具体而又无限丰富的内容。当然，任何有限的感官经验的范围都不可能穷尽心灵的自主性。总是试图超越既有的经验范围，是心灵的自主性的固有倾向，同时也是心灵的无限性的表征。

自主性心灵的无限的分辨作用，必须经由感官才能得到具体化的实现。而感官作为质料化的形式，一方面是心灵的分辨作用的载体，另一方面又是质料性的具体存有形式。作为具体的存有形式，感官必定要在自身与周围境域的交互作用的变化中保持自身的同一性。换言之，作为心灵的自主性作用的载体，以感官为核心的人的质料性存有——身体，总要通过否定其周围的其他存有形式来维持自身的生存。这样一来，感官经验的范围也就构成了人的质料性存有的可能的摄取范围。

通过感官，人的质料性存有与其他在变化中保持其自身同一性的存有形式一道，被经验为时间和空间中并存的事物。这样一来，人的经验范围也就构成了人的生存境域，而经验内容则构成了生存境域的具体内容。在经验世界里，人与万有的共存当然不是简单地并置在一起。以用为中介，人与周遭的存有建立起更具能动性的关联。

在第一节里，我们将感官经验揭示出的整体的生存境域当中的万有，分为可用的和不可用的。不可用的东西，也就是人的能力达不到（或暂时达不到）的，比如，外星系的某颗行星上的资源。凡在人的能力所及的范围内的存有，都自觉或不自觉地与用关联在一起。

生存境域中的诸存有，与用的关联有一些典型的方式：第一种，从阻碍某种特定的用的实现的方向出现在用的关联中。比如，当我们翻过一座高山去往某个城镇的时候，山的崎岖和险峻就成为目标实现的阻碍。耕种的时候，土地的坚硬就成为阻碍；播下种子期待秋天的收成的时候，稻谷成熟所需的时间就成了阻碍。对于特定的用的实现而言，总会有某些东西从阻碍的方向发挥作用。这类存有对于人生存的整体而言

并不是“无用”的，也并不是单纯负向作用的。只是对于某种特定的用的实现而言，它呈现为阻碍。第二种，在某种特定的用的实现中被否定掉的。比如，粮食在被人们吃掉的过程中，其自身的存在形式被否定掉了。当然也有部分被否定的情况。比如，树木被砍伐，成为木材，再被做成家具。第三种，在发挥特定的用的过程当中本身并不发生改变，仍保持其自身同一性的。比如，当太阳被用来估算时间，北极星在黑夜里被用来辨认方向，一块没有经过任何人为的加工摆在庭院里供欣赏的太湖石。第四种，既不妨碍也不促进某种特定的用的实现的。比如，人们匆匆走过时，路边的一株小草。它显然并不是无用的，或不可用的，只是并不在人们关注的特定的用的关联当中。第五种，某种特定的用实现以后剩留下来的。这些被废弃的东西，当然可以在别的用的关联当中重新变为有用的。

通过上面的分析，我们可以看到，哪怕是再微不足道的用，都是一个关联着的整体。任何具体的存有的用的实现，都敞开为一种用的关联。一个孤独的伐木者，在挥动斧头砍伐一棵树的时候，斧头在克服树的坚韧时，至少包含着伐木者通过消耗粮食积攒的体力、呼吸中摄取的氧气、多年伐木工作累积的技能和经验。

五 语言和文字

语言和文字对于人类文明的重要性，已经得到了极为充分的研究和讨论。对于本书所做的理一元论探索来说，究竟应该怎样理解语言和文字对于人的生存的意义，是我们关注的重点。为了哲学论述的方便，我们这里不强调语言和文字的区别，尽管这种区别对于很多研究取径而言是至关重要的。而且，正如我们反复强调的那样，本书的阐发不从起源问题入手，而是着眼于存有的一般结构。换言之，我们这里关心的是语言和文字对于人这样一种特定的存有的意义。

在一个充分展开了的文明当中，语言和文字构成了人的生存境域的基本要素。作为文明的产物，语言和文字是与人的共同体生活密不可分的。这方面的问题，我们会在后面一章专门讨论。我们在这里要关注的是语言和文字对于共同体中一般个体的意义。对于任一特定文明当中的人，语言和文字都是跟他周围的具体器物一样的用具。虽然表面上看，桌子和椅子这类用具似乎有更为确定的形式和“质料”。但稍做思考就会发现，这其实是一种假象。桌子和椅子这类用具拥有的确定性，我们在语言和文字上面都可以找到：首先，任何特定的文明里，语言和文字都有其确定的形式；其二，语言和文字与桌椅一样，要有其他被质料化的存有形式作为材料和载体，比如文字的载体可以是竹简、绢帛和纸，语言的载体则是空气的振动；其三，语言和文字都有客观性，其形式和内容都是不能随意使用和更改的；其四，语言和文字会因社会历史条件的变化而变化，但其变化的速度往往比桌、椅之类用具的形制变化要缓慢得多。

当然，这里强调语言和文字的用具性，并不意味着我们将语言和文字与桌椅之类的用具混为一谈，从而忽视了它们的特殊性。我们这里不从能指和所指的角度讨论概念与其对象的关系。这样一种从局部而非整体入手的取径自然有其研究和思考的价值，但对于理解语言和文字的根本意义却并无帮助。本书关于语言和文字在人的生存境域中的意义，首先突出的是它们的整体性。从整体上说，语言和文字是人的经验因长期积累而来的固定化的抽象，是对与用相关联的整体经验世界的揭示。任

何一个单个的词，都不是作为独立的能指指向所指的，而是揭示出一种用的关联来。而任何一个单个词的意义的确立，又总与其他词的意义相关联。⁽²⁾名言总是对经验世界中用的整体关联的揭示。但在具体的生活情境中，被道说出来的名言往往只突出某个有限边界内的用的关联，这种突出有时将人们的注意力“聚焦”在某一单个的存有上面，由此就有了词与物彼此对应的印象。

具体的语言和文字只能揭示用的关联中各种存有的某些方面，因此，也一定有某种程度的抽象性。而恰因其抽象，所以便于人的生存经验的交流、记忆和传承。生存经验的传承会从根本上影响人对经验世界的领会能力，从而导致人与人之间自然禀赋上的不平衡被进一步放大。这种被放大的不平衡可以导致政治空间和社会空间的分化，用的过度的可能性也随之产生。

六 对经验世界的认知

感官对经验世界的分辨，源于作为质料性形式的感官与其他存有形式之间的交互作用，也就是张载所说的“物交所知”。在中国哲学传统里，并没有康德式的不可知论的基础。任何一种感官都有其自然的限度，比如，眼睛只能看到可见光，在可见光波长之外的电磁波则是人的眼睛无法看到的。当然，感官的限度并不构成人的认知的限度。任何感官限度内的经验，总有不能被此限度内的经验解释的现象，由此可以推知必定有感官限度之外的存有形式。比如，我们通过磁铁对铁的作用，可以推知磁场的存在；通过观察粮食的腐烂，可以推知不可见的生物的存在。当然，这种认知必须通过心的思的功能的发挥，而不能单凭感官。

至于眼睛看到的颜色以及颜色的变化，是不是存有“本来”的样子，在中国哲学传统里，根本不构成问题。离开了人的感知的生生变化的世界，就只是那样永不重复地变化着，其实根本谈不上“样子”的问题，自然也就更谈不上“本来面目”了。在这个意义上，我们经验到的这个样子的世界，是“属人”的。当然，这一“属人”的世界的面目并不因此就是主观的，而是以人所无法掌控的客观变化为基础的。

我们在第一章讨论生生变化的根源时的几点重要结论，有必要在此略加回顾，以便于进一步展开对经验世界的认知问题的思考：其一，生生变化是永恒不变的。而且生生变化不是只发生在某些层面，而是一切存有尺度上都在变化。不仅万有构成的世界在持续变化着，每个存有以及存有的各个部分也都在持续变化着。其二，生生变化得以持续的原因不可能只来自存有间偶然的相互作用，必有其内在的根源。而一切存有生生变化的内在根源是统一的，也就是我们一再论及的诚本体或理本体。诚本体或理本体永不间断地肯定同时又否定的作用，是一切存有产生的根源，也是其持续变化的根源。其三，变化的实质是差异的不断产生。诚体或理本体遍在于一切存有，也就是朱子所说的“理一分殊”。当然，这种遍在于一切存有，不是作为存有当中的某一物。我们只能通过存有的表现体知理本体的作用。诚体或理本体对于具体存有的作用首先

体现为具体存有的自身同一性的保持。但同一与差异是并生的。没有差异则无所谓同一，反之亦然。所以，一切存有的自身同一性的保持，也就意味着差异的不断产生。其四，具体存有及其诸多要素之间的相互作用，之所以是普遍和必然的，原因在于相互作用的要素是互为条件的。《太极图说》讲“一动一静，互为其根”，强调的正是这一点。当然，普遍和必然的相互作用之外，也有无限多样的偶然和随机的作用。

通过对第一章论述的回顾，我们可以得出这样的结论：同一和差异是理解一切变化的根本。这里值得注意的是，同一与差异的并生与互为条件，并不是人的主观分别的产物，更不是名言的结果。实然世界的生生变化，就是在同一与差异、肯定与否定的必然关联中发生的。作为变化的实质，这种必然关联并不源自人为的区别和分辨。

由于人的感官经验源于感官对生存境域中的各种具体存有形式的分辨，所以，感官经验中的一切内容都在变化当中。感官经验中的变化也同样体现为同一与差异的必然纽结。由于感官经验里有了时间和空间的意识，所以，同一与差异的纽结也就有了更为明确的尺度。我们前面曾经讲过，时间其实是对变化的不可重复性的经验，而空间则是具体存有的体量的经验，同样是不可重复的。由于一切存有的变化都是同一与差异的必然纽结，所以，一定是连续的。这样一来，时间和空间的经验或意识也就有了连续性。

当然，仅靠感官的分辨作用，人们把握到的只有时空经验中连续的变化，只有以语言和文字为工具的心灵的思维作用，才能将变化中的各种关联转化为可交流、传承和记忆的知识。比如，将因果范畴应用到变化的连续过程当中，就有了对某一现象的解释。其实，世界只是永不重复地连续变化着，并无所谓因果，用因果这样的范畴解释生存境域中的经验现象，说到底还是人为的结果。

七 用与经验知识的产生

人的经验知识是围绕着生存境域中用的关联产生的。用的关联总是根源于人的需求，无论是适当的，还是过度的。在具体的用当中，人在认知各种作为用具的存有的同时，也更充分地认识自身，认识自己能力的限度、发展的可能以及需求的节次。我们这里先将重点放在对用具的认知上。

任何具体的存有成为用具的前提，都在于人对此存有的某种程度的认知。我们用一块石头敲打核桃时，对于石头的硬度和重量的认知已经包含在其中了。可以说，用是知的具体化。在不同的用的关联中，关于同一具体存有的认知会有很大的不同。一段木材，是被用来取暖，还是用来做件家具，它被认知的重点是有很大区别的。事物总是在用的展开中被认知的。围绕着用的关联，存有的形式的某个方面得到了强调，并被纳入到用的关联的整体当中。在这个过程中，凡构成该存有的被强调方面的障碍的，就要被去除掉。比如，用木材做桌面，就需要将不平滑的部分刨去。在用的关联中，某件东西哪些部分应该被保留、哪些部分应该被舍弃，取决于在这一用的关联中这件东西的“目的”。在人的经验世界里，即使没有任何需求的情况下，事物也总是在跟用的某种联系中被认识 and 理解的。对于经验着事物的人而言，万有都有某种“目的性”。事物被否定为用具，同时也就是其本身的“目的性”的某种实现。在这个意义上，用具在被使用的过程中，不仅仅意味着消耗，也意味着某种成就。《中庸》“赞天地之化育”、《老子》“辅万物之自然”都讲到了这层意思。当然，事物并不总是被“合目的地”使用，有时，在过度 and 败坏的用当中，反而会被毁掉。至于成与毁的判断标准，则要结合文明的历史展开，才能做出富有建设性的讨论。

在用的关联中，具体用具会有一个发挥作用的位置。在这个位置上，用具的使用者和用具本身会有不同的组合情况。用具可以是不太好用的、基本合用的、完全称手的，使用者可以是不太会用的、比较熟练的、技艺高超的。技艺高超的使用者，甚至可以用不太好用的工具完成杰出的作品，而再好的工具到了拙劣的匠人手中也无从发挥。在庄子笔

下的庖丁那里，解牛之刀的“真理”得到了最高的实现。在这种最高实现当中，使用者与用具达到了最为紧密的结合。这种结合当中，用具的知识得到了最高程度的具体化。

经验知识根源于用的关联，也在具体的用当中实现其具体化。但经验知识并不总是跟用具及其使用结合在一起的。可以说，知识源于用的缺失。当人们要实现某个目标（最初一定是与生存有关）时，用具的问题才出现。关于用具的经验知识，产生于实现这一目标的动力。在探索什么样的材料和这材料需要经过怎样的加工才能帮助人们实现其具体目标的过程中，知识与用具就处在分离的状态。而当某件用具不再合用（无论出于什么样的原因），需要找到新的替代物时，知识也与用具分离开来。与用具及其具体的使用分离开来的知识，就有了一定程度的独立性。这种独立性会随着文明的历史展开，日益增强。

八 知识的专门化

用的关联的整体性根源于生存的整体性。生存境域的展开从来都是完整的，而非片段的。但这种完整性并不意味着任何意义上的无限性。虽然生存境域的边界始终是变动的，但无论如何扩展，它仍然是有限界的。我们这里所说的“完整”，更多地是要突显出其自足来。生存只要还延续着，生存境域就总有某种程度上的自我封闭的完整。这种完整和自足从来不是对一切存有的完全拥有，在看起来显见的匮乏中，也可以得到充分的实现。孔子所说的“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，就是对这种完整和自足的洞察。在任何充分展开的文明里，每个人的生存的自足都要通过他人才能具体地实现。比如，一个伐木工人的自足，离不开木材的使用者。生存境域的自足的具体实现，总是以生存境域的分化为条件的。生存境域的分化导致用的关联的整体性的分化。换言之，用的关联的整体性不再是具体的，而是成了抽象的。结果是，用的关联片段化了。

随着用的关联的片段化，用陷入到越来越细密的专门化当中。用的专门化必然导致知识的专门化。而又由于经验知识根源于用的缺失，所以，认知的探索与实际的用的分离也就渐渐成为常态。于是，远离具体的用、专门从事认知活动的生存样态也就理所当然地出现了。这种生活样态当然有其完整和自足，但这种完整和自足与实际的用当中的完整和自足是有着巨大不同的。

以专门从事认知活动为主的生活样态中，根源于生存境域完整性的用的关联的完整性更为抽象了。某个用的关联的局部成为重心，甚至成为原本相关联的其他存有的“目的”。比如，以攻克心血管疾病为目标的研究，会试图将所有现有的技术手段用于相关的实验和观察，以取得对该种疾病的成因和治疗方面的突破。事实上，疾病的治疗当然指向的是患者的生存以及用的关联的整体。但在高度专门化的认知活动中，生存和用的关联的整体处于隐而不显的抽象状态。

对于这种在知识的专门化中的抽象性，应该首先看到其积极的方面。它是从事相关专门知识的人获得客观性的必要条件。人的自主性心

灵通过感官展开出经验当中的生存境域，并在追求自我实现的过程中，开展出用的关联的整体。在这一用的关联的整体中，一切存有以其用具性获得了某种程度的认识。这种认识与人的自我实现的目标紧密关联。存有的用具性与自我实现的目标的关联，通常是不可普遍化的。此种不可普遍化的认识，也就是主观的认识。专门化的认知活动将认识的对象与认知者的自我实现尽可能地分隔开来，为获得关于该对象的可普遍化的认知提供了可能。

完全意义上的客观化显然是无法达到的，认知活动无论如何根植于认知者生存境域的整体。在前一章讨论情的问题时，我们强调了情绪和情感知的属性。认知作为自主性心灵的一种活动，必定是在情的展开中进行的。情作为一种源初和基础的知，必然会对认知活动产生影响。

为了达到某种可普遍化的认识，就必须尽量克服情的影响。专门化的认知首先要排除有明显好恶倾向的情感，这只能通过将认知的对象转变为与认知者无关的东西，才能实现。通过这种转化，作为认知对象的存有被对象化了。而与此同时，认知者的自主性心灵的主动性或自主性也降低了。这种降低可以被理解为作为能动形式的心灵的某种质料化。换言之，在这种对象化的关系中，认知的对象居于主动的位置，而作为能动形式的心灵反而处在了被动的状态。在这种被动状态中，整体生存境域中的其他用的关联都陷落为晦暗的抽象性。

在克服有明显好恶倾向的情感以后，从事专门化研究的心灵处于某种类似基础性情绪的情绪状态，但这种情绪状态不再是敬畏—和乐的完整展开。在敬畏—和乐的完整展开中，心灵与生存境域中的诸存有都处在自足的亲和当中。与此不同，在与专门化研究的心灵相伴随的情绪中，敬畏的疏离倾向压倒和乐的交融倾向，从而使研究的主体和研究对象处在漠不相关的分隔当中。研究者当然“关心”研究的对象，但这只是出于对研究结果的期待，至于研究对象在此过程中的遭际，则是漠不相关的。

专门化研究的对象被从实际的用的关联中抽离出来，获得了更为客观的认识。通过对围绕这一对象的种种不在关注范围内的关联的弱化，某些特定的关联被突出出来，放置在更为深入和专注的观察之下。这是

一种多重抽象的结果：研究主体与其生存境域的疏离、研究对象与用的关联的疏离、研究主体与研究对象的疏离。经过这种多重抽象得来的认知结果，尽管是客观、深入的，但总有其无法消解的抽象性。要将这样的认知结果带回生存境域，就必须克服其抽象性。但这种克服并不总是充分和及时的。如果生存境域的生动鲜活不能及时和充分地消融掉客观知识的抽象性，那么，生存境域的整体都将陷入某种程度的抽象性当中。这种抽象性体现为：人开始不停地追求远远大过自己实际需要的对周遭事物的认知，从而使人与物、人与人都不可避免地落入漠不相关的疏离当中。原本从属于人的自我实现的认知，失去了它本有的反身性，指向没有尽头的深渊。这其实也就是“好奇”的由来。而老庄对技术无限发展的深刻反思，亦根源于此。(3)

九 经验知识的确定性

对于生存境域中的任一具体存有而言，感觉经验都是没有普遍性的。以颜色为例。当人们共同说某个物体是红色的时候，其实并不意味着人们眼中的红色是相同的。每个人眼中的红色的经验，其实都是无法相互传达和彼此印证的。可传达的只是某种颜色与其他颜色的相互关系。换言之，人们通过语言彼此交流对某一物体颜色的认识，交流的其实是自己眼中的某种颜色在众多相互对比的颜色差异中的位置。⁽⁴⁾当然，由此出发而走向不可知论，无疑是思想过分简单的表现。事实上，感性经验的无法穷尽的细微差别，从来不是也不应该是知识的内容。知识之为知识，就在于将不具普遍性和确定性的感性经验纳入到可以确定也可以传达的关系当中。

在前面的讨论中，我们将时间与空间理解为人对永不重复地变化着的世界的经验。因此，在经验世界里，一切存有的关系都体现为时空的关系。由于中国哲学不是将时间和空间理解为变化的条件，而是将变化理解为时空的基础，所以，作为变化的本质的同一基础上差异的不断产生也就构成了一切具体存有间关系的实质内涵。换言之，同一与差异这对范畴所涵括的生生变化的过程，是不能完全收摄入时空经验当中的。经验知识面对的是经验世界中诸存有的同一与差异或者变与不变的关系问题。对经验世界中各种存有现象的变与不变的描述及其条件的揭示，构成经验知识的基本内容。

正如我们前面指出的，时间和空间经验都源于对变化的不可重复性的经验把握，而由于一切存有都在不可重复地变化着，所以时空经验是普遍和确定的。时空经验是一切经验现象的基础。经验世界里一切存有现象的关系，都在时空经验的基础上展开，并只有通过时空经验才能获得理解。在具体的时空经验里，存有的现象的同一与差异或变与不变的条件是无限多样的，因此，严格说来，经验现象之间的关联只有程度不同的或然性。将某种经验现象理解为另一经验现象的条件，由此形成的因果观念其实也是概率意义上的。当然，由于时间和空间经验的普遍性和确定性，各种存有的现象间能够体现具体的时空关系的相互作用也就

具备了经验世界中最高的普遍性和确定性，比如引力。

在这里，我们将数学这样的知识理解为根源于时间和空间经验的知识。数学知识之所以拥有一般经验科学不具备的最高确定性，实际上是因为数学的基础是抽象化了的的时间和空间经验。各种经验科学借助数学获得了有更高确定性的形式，并由此产生了僭越的冲动：试图提供关于这个生生变化的世界的终极知识。这种僭越的冲动以及随之而来的虚妄承诺，甚至成了这个日新月异的世界的最后希望。

十 心灵的自我认知

心灵作为能动的形式，是我们在前面的讨论中反复强调的。作为理本体在个别存有层面的最高实现，这种能动的形式是不可能被完全质料化的。心灵对自身的不可质料化总有真切的体知。即使是处于最深的沉沦和奴役状态的人，换言之，心灵被最深程度质料化了的人，也总是在不甘于沉沦和奴役的挣扎中闪现出心灵的自主性和能动性来。理本体不断肯定同时又否定的主动性，在个别存有层面体现为心灵在经验世界中不间断地主动分别，甚至在没有分别的地方也在人为地制造分别。对自身的不可质料化的体知，是心灵的自我认知的起点和基础。换言之，心灵总是能意识到自身的主动性。这种意识本身既在变化当中，同时也是生存境域中众多变化的根源。

对自身自主性和能动性的体知，是心灵对变化生生之理的认知的基础。而对变化生生之理的进一步考察，则会发现变化的实质其实就是保持自身同一性的同时差异的不断产生。对同一与差异的体察，进而展开为对肯定与否定、动与静、主动与被动、始与终、聚与散等相对要素的理解。心灵体知自身的生生变化，由此探寻生生变化的根源，从而了解到生生变化的无限性，进而明了无法完成也无法确定的永恒变化必须由不断创造出分别的实体来保障，否则就有可能因有限的对立要素的相互耗损而最终停止。由实体不断创造出的分别性要素，因彼此互为条件，而有必然的相互作用。这些普遍和确定的认识，并不从生存境域的经验展开中产生，而是由心灵的内省得到的。

生生变化的世界的无限性具体体现为它的不可重复性。永不重复的生生变化是经验世界之一切皆流的基础。那种将感性经验当作物自体的无知之幕的不可知论，只能将先天综合判断的可能性寄托在心灵的确定性上。这一体系实质上等于将心灵看成了经验世界的实体。当然，这也不是全无道理。可惜的是，由于没有进一步思考心灵的实体，所以只能停留在用的层面上，结果必然是“体用殊绝”。同时，建立在个体性的心灵基础上的自洽性，并没有找到走出个体心灵的道路，终不免“以人见之小因缘天地”。与这样的理路不同，我们以心灵的自我认知为基础体察到

生生变化之理。由于任何给定的经验范围内，总有这一范围内的经验无法解释的经验现象，从而确知个体心灵之外的世界的真实存有。而个体心灵的生生变化，决定了心灵之外的真实存有的世界也处在生生变化当中。因为即使我们假定心灵之外的世界是没有变化的，那么，它相对于变化着的心灵而言，也仍然是变化的。这等于说心灵之外的真实存有既是不变的又是变化的。因此，这一假定不能成立。个体心灵之外的世界既然是生生变化的，所以，也必然遵循心灵通过自我认知体察到的变化生生之理。经验世界是心灵对生生变化的世界的把握，其中也必然包含我们上面所说的那些普遍和确定的原理。由此可知，经验知识的确定性并不根源于经验世界，而是来自永不重复地变化着的世界的生生变化之理。比如，凡具体的存有必定会有终结，这是普遍和确定的原理。这一普遍原理完全可以从生生不已之理推论出来，而无须经验的总结。当然，某个事物具体因何终结以及如何终结，则没有任何的必然性和普遍性。

一切皆流的经验现象之间的具体关联总是或然的。对这一论述，举出反例似乎是轻而易举的：人长时间缺氧必然死亡。其实只要稍加思考就会发现，这样的反例之所以成立，是因为其中的关联还不够具体。真正具体到缺氧多少时间以及因缺氧导致哪个器官率先衰竭而致死这个程度，我们就会看到其中的或然性了。

心灵通过自我认知体察到的生生之理，如果不与具体的感性经验相结合，始终还是抽象的。自主性的心灵作为理本体在个体层面上的最高实现，不可能只停留在自我认知的抽象性中，而是一定要寻求具体化的自我实现。心灵将确定且普遍的生生变化之理加到并无确定性的感性经验上，从而在某个有限的范围内，在经验现象间建立起有必然性的具体关联来。我们以游戏为例。在围棋中要杀死对手的某块棋，很多时候只有唯一的落子顺序。这种确定的具体关联，只有在心灵的自我实现的过程中，才能建立起来。

十一 心灵的自我实现与德性之知

与无生命的存有总是保持在某种直接的自身同一性当中不同，心灵作为理本体在个体层面的最高实现有着无法完成的无限性。心灵是与自身同一性的直接实现最远的，从而也是最难被质料化的，而且从根本上讲，心灵是不可能被完全质料化的。我们也可以将心灵的自我实现理解为理本体的无限性在有限的感性经验中的具体化。因此，心灵的自我实现就不得不努力避免两种倾向：停留于抽象的无限性或沦落为有限的具体材料。

要摆脱抽象的无限性，心灵就不能停留在自我认知上，而是要在生存境域的各种有限的具体存有中去经历和塑造，通过将它们的有限性纳入到自身的无限性中来获得真正意义上的具体化。我们对任何一个事物的认知，把握的都只是其有限性的一个方面。这种片断、孤立的认知，如果不能纳入到心灵的自我实现的无限性中，就会迅速湮灭在无限的变化当中。只有当对事物的有限性的某个方面的认知被收摄入心灵无限的自我实现过程，才可能获得某种程度的确定性。

在生存境域中去经历和塑造，又常常会让心灵固着在某个有限的具体存有之上；心灵丧失了其自身的无限性，沉沦为有限的质料性存有。比如，一个醉心于某种收藏的人，会完全沉溺于某件藏品的得失。这种沉沦总是伴随着强烈的好恶之情。

心灵的自我实现过程，同时也就是其内在固有的肯定同时又否定的创造和赋予的本质倾向的具体实现。而这种创造和赋予的本性，是一切德性的基础。《易传》所说“继之者善也”，强调的正是对天地生生之理的接续和发扬。而这种接续和发扬就体现在自主性心灵的创造和赋予的本性的充分实现当中。由此，我们可以推知：种种冥行妄作、淡漠疏离，错在未能真正克服其抽象性；而种种痴缠陷溺和穷欲热衷，则病于自囿为有限质料。孔子说：“过犹不及”，岂虚言哉。

德性之知的内容就是两宋道学所说的“天理”。而在朱子那里，天理其实就是所当然的具体化，是必然、能然、自然和当然的完整展开。(5)

德性之知所了解的当然，一定是以对生生变化的世界的理解为基础的。离开了对必然如何和可能如何的体知，所当然就会沦为抽象的想当然。而正如我们前面讨论的那样，经验现象之间的具体关联总是或然的，换言之，总是某种不确定的可能性。真正普遍和确定的必然并不根源于经验世界。作为德性之知的内容的所当然，其实就是心灵的自我实现过程中，必然与能然的充分展开。这样的德性之知，不萌于见闻，当然也不离于见闻。

(1) 这里，必须引入一个重要的区别。我们在前面将性与心灵自主性方面的关系，理解为体用关系。但要注意的是，性作为心的肯定同时又否定的本质倾向，心灵的自主性方面则是这种倾向的具体实现，两者之间的体用关系，跟可质料化的个别存有形式的体用关系是有着根本不同的。心灵的自主性方面，是可以决定其自主性发挥的程度的。这也从另一个侧面，突显出了心灵的不可质料化。

(2) 章太炎在《齐物论释》中有这样一段论述：“诸说义界，似尽边际，然皆以义解义，以字解字，展转推求，其义其字，唯是更互相训。如说一字，若求义界，当云二之半也，或云半之倍也。逮至说二字时，又当云一之倍。说半字时，又当云一分为二。二与半必待一而后解，是则说一字时，犹未了解二字、半字之义。以其未解者为解，与不解同。若初说一字义界时，问者责言何者为二？何者为半？又当举一之倍以明二，举一分为二以明半，斯非更互相训邪。一二同聚，其更互相训，易知其他。非同聚者，说单字时，必数字为其义界，逮说彼数字时，复须数字为之义界，如是展转至尽，还即更取前字为最后字义界。何以故？不能舍字解字，舍义解义故，字数有尽，不得不互相解故。既互相解，宁能明了知其义界，故曰恶乎然，然于然，恶乎不然，不然于不然。言舍本字，更不能解本字也。”章太炎对于文字之间“更互相训”的揭示，已极具启发。他更将此义与《华严》“菩萨心欲于一字中，一切法句言音差别皆悉具足”相贯通，指出“无物不然，无物不可”是以“一名字中具有一切名字”，是庄子的“卮言”。而“卮，圆酒器也”，故“卮言”为“圆遍一切”之言。这是对语言、文字的整体性的根本揭示。《章太炎全集》第一辑，上海：上海人民出版社，2014年，页24—28。

(3) 反技术主义倾向是老庄思想最为突出的特征之一。《老子》“民有什伯之器而不用”（八十章）、《庄子》“有机械必有机事，有机事必有机心”（《天地》），都体现出了这一倾向。在这个意义上，我们可以把老庄思想理解为“前现代的乡愁”。

(4) 章太炎《齐物论释》中有这样一段讨论：“且如此土言赤，远西英羯兰言曩特，德意志言萝帖，不知曩特、萝帖，与赤类邪？其不类邪？原夫始通殊域，求其语言者，闻曩特声及萝帖声，犹未了解。语者或指丹沙红蓝染帛相示，是故得知此语是赤，展转相授，以为不二。然此土人眼黑如纯漆，彼土人眼眸尔渍蓝，视色宁无差异？如人以眼从涅颇黎中窥物，赤色即有增上黑相，从蓝颇黎中窥物，赤色即有增上蓝相，增黑即紫，增蓝即绀，如是有一眼如清冷水玉者，眼色唯是空一显色，然后视亦无差，而此黑眼人所得赤色如实是紫，蓝眼人所得赤色如实是绀，虽犹别有紫绀之

相，以彼赤上所增黑蓝转益加深，是故等差增益，无有爽异。然今吾所得赤固非真赤，而彼远西人眼所取之相名为曩特、萝帖者，又不当于此土人眼所取赤相，正相当于此土人眼所取浅绀之相。”《章太炎全集》，页32—33。此论精深，可谓颠扑不破。

(5) 绍熙二年（1191年），朱子答陈淳的信中，对陈淳关于理的一段论述倍加赞赏。在这段论述中，陈淳对理的“必然”“当然”等方面做了系统的梳理：“理有能然、有必然、有当然、有自然处，皆须兼之，方于‘理’字训义为备否。且举其一二。如恻隐者，气也；其所以能是恻隐者，理也。盖在中是有是理，然后能形诸外，为是事。外不能为是事，则是其中无是理矣。此能然处也。又如赤子之入井，见之者必恻隐。盖人心是个活底，然其感应之理必如是，虽欲忍之，而其中惕然，自有所不能以已也。不然，则是槁木死灰，理为有时而息矣。此必然处也。又如赤子入井，则合当为之恻隐，盖人与人类，其待之理当如此，而容以不如此也。不然，则是为悖天理而非人类矣。此当然处也。……又如所以入井而恻隐者，皆天理之真流行发见，自然而然，非有一毫人为预乎其间，此自然处也。其他又如动静者，气也；其所以能动静者，理也。动则必静、静必复动，其必动必静者，亦理也。事至则当动，事过当静者，亦理也。而其所以一动一静，又莫非天理之自然矣。……凡事皆然，能然、必然者，理在事先；当然者，正就事而直言其理；自然，则贯事理言之也。”对于陈淳的阐发，朱子评论说：“此意甚备。”《朱熹集》，页2926—2927。

第六章 成己成物

诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。

——《中庸》

一 再论自与我

在前面的论述中，我们不断用到“自身同一性”和“自我实现”这类的概念，这样的做法实出于不得已。事实上，将“自身同一性”这样的概念用在没有自觉的边界意识的具体存有上，是不无疑问的，因为，对于这样的存有来说，并没有一条明确的界限将内外分隔开来。当然，这种权宜的用法，还是有其实存在的基础的。具体存有还是有其非人为的个别性的。比如，一块石头，其氧化的表面便是天然的阻隔。试图压碎这块石头所遇到的阻抗，就可以被理解为保持其自身同一性的倾向。

我们在第四章曾借用郭象哲学里自与我的区分，将心灵的自主性部分，或者说不可被质料化的部分归入“自”的范畴，而将属于情的部分归入“我”的范畴。属于情的内容，无论是情感还是欲求，都处在某种直接的自身同一性当中，因此是可以被完全质料化的。自主性的心灵之所以是不可质料化的，在于它有根本上不假外求的自足性，当然，这种自足性并不是直接实现的，而是一种本质的可能性。这种本质上自足的可能性的实现，体现为自主性心灵对自身的自主性的认识。当心灵的自主性部分开始意识到自身不假外求的自足和自主，自我意识也就觉醒了。我们将这种自我意识的觉醒，或者说自主性心灵的反身性循环的确立，称为自觉。有了自觉的心灵，方能称得上真正意义上的自我。⁽¹⁾

有了自我意识觉醒的心灵，开始认识到一种根本的分别：心灵的自主性部分与情的差别。自主性遍在于所有的情感和情绪，不同程度地陷溺其中，但又始终有超拔出来、返归自足和自主的可能。仅仅认识到心灵的自主性与属于情范畴的内容之间的差别，这种自觉无疑还是空洞的。换言之，自主性心灵还没有真正成为心灵的质料性部分的形式。比如，一个莫名地恐惧暗夜中幽灵的人，尽管充分意识到这种恐惧全不必要，但也无法从恐惧中摆脱出来。

自我意识的觉醒仅仅是自我实现的起点。作为能动形式的自主性心灵，其能动性的具体实现还有漫长的过程。当然，由于自主性心灵是理本体在个体层面的具体实现，所以从根本上讲，它是无限的，也就是无法确定和无法完成的。

二 欲求与权利

作为能动的形式的心灵在维持自身同一性和追求自我实现的过程中，将周遭的一切揭示为生存境域的完整展开。由于这种揭示必然以感官为工具，所以，生存境域总是同时展开为一个经验世界。当然，这种揭示同时又是一种原初的知，也就是我们前面讨论过的情感和情绪。人对自己的生存境域以及其中的事物不可避免地产生好恶之情，或者说自主性心灵的能动性具体地体现为选择和拒斥的倾向。好恶之情进一步具体化为明确的欲求。正如我们前面指出的那样，在心、性、情的结构里，欲更偏向于心的一面，换言之，欲求比情感更为主动。

明确的欲求产生于自足的缺失。自足总是意味着心灵觉知到自身的自主性，是自主性心灵的反身内向的循环，所以可以在所有的层面上实现。即使是一个一无所有的人，这种自足的可能性也是完整的。⁽²⁾当然，在具体的生存境域中，自足性不可能时时都能实现。一般情况下，自足的实现都需要一个漫长的过程。除非是某种极端的生存态度，比如某些宗教实践对解脱的执着追求，自足性的实现总是或多或少地跟用的关联的整体结合在一起。当用的整体关联中某个器具缺失或者不再称手了，明确的欲求也就产生了。

对某个对象的欲求，目的在于将其带入到用的整体关联当中，进而达到自足性的充分实现。然而，在欲求实现的过程中，人们常常不自觉地沉陷其中：欲求的对象反而成了最终的目的，反身内向的自足性被完全忘掉了。由于与自足性的实现扭结在一起的用的关联的整体的内在丰富性，人们的欲望也是丰富多样的。自主性心灵的反身内向的循环在丰富多样的欲望对象中断裂开来，心灵的自主性消失在与欲望对象的单向关联中。

自足性缺失的经验促使人们试图将生存境域中用的关联整体涵摄的方方面面都放置在随时可以得到的范围内。而要做到这一点，就不能不人为地设定种种限制，以防止他人影响自己随时得到的可能。这种人为设定的范围就是所谓的权利。以此为起点，占有和使用的分离就是必然的了：会使用的并不占有，占有者却并不会使用。这种情形的出现是有

其必然性的，我们这里并不持笼统的批判态度。要强调的是：首先，权利并不直接出于自然，虽然我们不能说人的自然里没有权利观念产生的基础，但它毕竟是人为设定的。在这个意义上，自然权利这个概念本身就成问题；其次，将人的内涵等同为人的权利，并以此为基础理解人的自由，是对人的本质和自由的根本误解。

三 自我实现中的他者

人的自我实现过程就是一个不断地将生存境域中各种存有形式质料化为自己的材料，并在反身内向的循环中实现自足和自主的过程。在前面不同环节的论述中，我们已经部分地触及这种质料化，内容涵括了心灵中属情的部分、感官、身体以及对器物的知和用。此种质料化过程并没有一个固定的程式，比如一定是先内后外或者相反。在具体的生存境域里，不同层面的质料化往往是同时发生的，比如某一具体器物的知和用的过程中总伴随着相应的情绪。

任何个体的自我实现过程，总有他人的作用。婴儿在通过啼哭表达其需求时，父母就成为其回复自足状态的关键环节。我们固然可以将此理解为父母被纳入到婴儿的自我形式当中，换言之，父母作为最初的他者被质料化了。但需要指出的是，这种质料化源出于父母的自觉。在这里，父母的心灵的自主性经历了自我贬降，或者说，他们主动将自我质料化了。这种主动的自主性的贬降，其实是自主性更高程度的实现。照料者的这种自我质料化，根源于他们体认到被照料者的自我实现是其本身自我实现的环节，甚至是自我实现的目标。这当中体现的正是明道所说的“仁者浑然与万物同体，认得为己，何所不至”。

自主的质料化，可以发生在所有的生存境域中。在车间里专注于某个零件的生产者，就是在主动地将自己贬降为某个器具的生产者、销售者和使用者的自我实现的环节。这种交互质料化的普遍性，也就是关切的普遍性的基础。朱子反对将“仁”理解为属情的爱，而是强调其为“心之德，爱之理”。因为，爱作为情感取决于对象，并没有真正的自主性。仁则根源于自主的心灵，可以不为对象的品质左右。父母并不会因为孩子的哭闹不休，而失去本有的关切。

对他者的自我实现的关切，并不根源于情感上的想象性关联，而是源于个体的自我实现的必然要求。虽然，很多时候这种关切都体现为强烈的情感。“见孺子将入于井”的恻隐与见施暴者失足落井的释然，情感方向不同，却都是关切的体现，因为从本质上看，两者都是自主性心灵的自我实现的体现。

在自主性心灵将生存境域中的各种存有形式质料化为自己的材料的过程中，从来没有脱离过他人的自主性的作用。从无关联的个体存在的假设出发，由此建构出的种种理论，其根本谬误即在于将尚未醒觉或尚未觉知到自己的自主性的抽象自我意识当成了起点。这种抽象的自我意识的内容，就只有与自我保存相关联的欲望。这种不指向反身内向的自足性的欲望，必然导向无限权利的观念。由此不得不牵合缀补以“遁其所穷”，明道复起，必谓之“强生事”矣。

四 对主观经验的超越：以庄子为例

如何超越主观经验，达到对客体存在的确认，换言之，如何确定我们认之为客观存在的他者不是我们主观经验的假象，是一个根本性的哲学困境。不过，值得注意的是，这个困境对于大多数中国古代哲学家来说，似乎根本就不存在。在这样的整体背景下，庄子作为一个特例，就显得格外触目。

将庄子理解为一个不可知论者和怀疑论者，至今仍是中国哲学史研究的主流意见。这样的理解，显然忽略了庄子对于真知的强调。⁽³⁾对于庄子的种种怀疑论和不可知论的误解，其实根源于他对认知和表达困境的深刻揭示。《庄子》“内篇”反复提到的“梦”，就是这一认知困境的集中表达。⁽⁴⁾但是显然，庄子并没有停留在这里，也没有因此将世间一切看作梦一般主观经验的假象。所以他才说“且有大觉，而后知此其大梦也”。庄子是如何超越主观经验的囿限，达到对客体存在的确认的呢？

庄子对客体存在的确认，是通过三个概念达到的：其一，“化”的概念。一切存有皆在“物化”当中。梦也是化之一境。鲲化为鹏，则不复知鲲之境域；“庄周梦为蝴蝶”，则“不知周也”。每个事物此时所处的境域，必自一个与此不同的他者之境而来，亦必化为另一与此不同的他者之境。由此可知自我主观经验之有限，主观经验之外必有无尽的他者存在。特达者能“吾皆吾之”，安时顺化而已。“化”之不得已，对于每一具体存有而言都是“绝对的他者”。其二，“彼”“我”对待，则“我”的概念中已包含“彼”的概念。这一点无须经验的印证，是概念自身固有的。所以，庄子才说：“非彼无我，非我无所取。”⁽⁵⁾其三，“用”的概念。与《老子》一书更主要以道作为“用”的实现条件的出发点不同，庄子哲学中的“用”，更具“知识论”的含义。在《养生主》里的庖丁那里，有对刀的最高境界的用。而这最高境界的用其实也就是对刀的“真知”。这一“真知”里，既有对自我的充分认识，也有对刀的用具性的充分认识。对刀的用具性的充分认识，其实也就是对其中的他者指涉的揭示：刀作为用具，凝结着他者的真实存有，制刀者的劳动、所解之牛以及与之相关的祭祀或宴饮。

五 论感

对感的普遍性的突出强调，是北宋道学的一个重要面相。⁽⁶⁾从具体存有的层面看，感与应的普遍性是以相互作用的必然性为基础的。而正如我们前面反复谈及的那样，相互作用之所以有其必然性，实在于相互作用的两方面是互为条件的。北宋道学之所以如此重视感与应，在于要借此证明人与他者之间普遍关切的真实无妄。⁽⁷⁾对于今天的哲学话语而言，仅仅停留在感、应这样的概念里，显然是不够充分的。这里，我们有必要对其哲学意涵做进一步的探讨。

事实上，与自己同样有自主性的他人的存在，不是通过经验才能得到确证的。正如有了个别的生命体，就有了确定的内、外的限界一样，有了自主性自觉的自我意识，在其自我概念中已经包含他者的概念。自觉的心灵认识到自身的自主性，同时也就确认了有同样自主性的他者。在人的精神成长的过程中，对有自主性的他者的认识，是与自我意识的觉醒同时出现的。自我意识尚在萌芽状态的孩子，甚至会把外在的一切都当成自主性的他者，以至于在被凳子绊倒时，孩子会将怒气发到凳子上。在孩子的童话世界里，所有的事物都有跟人同样的灵性，其实正是自主性自觉必定伴随着自主性他者概念的确立的结果。

随着生存境域的具体展开，抽象的自我意识通过经验慢慢变得丰富起来，开始能够区别出与自己有同样自主性的存有来，由此确立了使道德生活成为可能的根本区别：如何对待跟自己同样有自主性的人与如何对待其他物类有着本质的不同。⁽⁸⁾认识到他人与自己一样有无法消解的自主性，是推己及人的恕道之所以可能的根据所在。

对他人自主性的感知，并没有互为条件的对立双方的相互作用那样的必然性。这种感知有赖于心灵的自主性的充分实现。心灵对其自主性的反身内向的自觉以及由此而来的自足，完全可以不通过外在的他者来实现，像某些极端的宗教实践那样。在这种情形下，作为能动形式的心灵仅以自身为质料，而放弃了将生存境域中的其他存有质料化的努力。当然，这也同时就意味着，封闭在反身内向的自足中的心灵拒绝将自己贬降为其他自主性心灵的质料。然而，这种决绝的自足其实是一种假

象。首先，由于自我意识中必定包含自主性他者的概念，封闭在反身内向的自足性当中，也就意味着此种看似圆满的自足将自主性他者的概念抽空为无，而随着自主性他者的概念被抽空为无，圆满自足的自我意识也彻底空洞化了。其次，在具体的生存境域中，即使最自在的人也有对周边质料化了的存有的最低限度的依赖。⁽⁹⁾而对于任何一个在具体的历史情境中生存着的人，他身边的质料性存存上总是凝结着自主性他者的种种印迹。换言之，生存境域中的物质性存存，也媒介出自主性他者的存在。

通过上面的讨论，我们可以看到，无论是作为能动形式的心灵，还是心灵的种种质料，无不关联着自主性他者的状况。而对这种关联的感知，也就是感的哲学意涵。

六 论自爱

自我保存和自我实现是人生存的固有倾向。两者都需要通过自我之外的自主性他者才能实现。荒野中一个猎人独自捕获猎物，即使不使用任何工具，他的技艺和能力中也媒介出自主性他者的存在。

人的自存是在对生存境域中的质料性存有的自主选择 and 排斥中维持的。当选择和排斥遇到阻碍时，就得通过主动的努力去获得。当然，这种努力的目标，是要回复到反身内向的自足。

通过主动的选择和排斥将生存境域中的存有质料化为自己的生存资料，借此获得自我保存和自我实现，当这种主动的努力始终指向反身内向的自足时，我们可以称之为自爱。出于自爱而对周遭存有的质料化，是具体而非抽象的。被质料化的存有被收摄到自我的生存形式当中，有机地构成了自我的成分。当然，这一质料化的过程完全可能越过固有的限度，流于抽象。最典型的抽象的质料化，就是各种人为设定的占有。当人占有了不再指向反身内向的自足的生存质料时，这种对存有的质料化就完全是表面的。表面上被质料化了的存有，脱离了与自我保存和自我实现有关的用的关联的整体，既不能具体地成为自己的质料，也不再可能被他人具体地质料化。这种占有式的抽象，就流为自私了。

我们前面讨论欲求与权利的问题时，已经谈到了无限权利的问题。我们强调自然本身无所谓权利，权利是出于人为的设定。人是不是生来就有无限占有的自然倾向，与人是否应该追求无限占有，当然是两个不同的问题。将对无限占有的追求视为人的自然倾向，忽视了一个显见的道理：人对物质的追求从根本上讲是指向反身内向的自足的，因追求无限权利而导致的普遍战争状态是一个哲学上的虚构。占有和权利的问题本质上是一个应然的问题；换言之，应该如何设定人的占有的边界是问题的关键，而争夺则根源于对应然的不同理解，战争在本质上可以被理解为所当然的冲突。

七 论忧

对于任何一个具体的自我实现过程而言，自主性他者的自我保存和实现都是不可或缺的必要环节。反身内向的自足——作为自我实现的目标，是有小大之别的。仅从反身内向的自足这个角度看，我们没有理由认为相比于心怀天下的承担，追求个人的自适逍遥来得更卑琐。中国文化自来不乏对“不事王侯，高尚其事”的逸气的激赏。当然，值得注意的是，大者可以安顿小者，反之却不能成立。所以，苟无任天下之重者，则个人之自适便只能寄托于完全被动的偶然。(10)

通常情况下，个人的自我实现与他者的自我实现是互为条件的。但这种互为条件并不总是对等的。总会有人自觉或不自觉地将某个（或某些）他者的自我实现当作自己的自我实现的目的。这种以他者的自我实现为目的的追求，在儒家经典里集中体现在“忧”这个字当中。《孟子》以所忧对象之不同，来区别大人与小人，其着眼点亦在于此。(11)

在心性论层面，忧是属情的。当然，忧并不固定体现为某种特定的情感，而是通过各种情感表现出来。比如，忧当然是一种爱的表现，但有时又会体现为对所忧对象的某种危险行为的憎恶。忧的关联一旦确立，对象的品质就变得无关紧要了。它不是欲求性的，而是承担性的。表面看来，忧将个人的自我实现束缚在了他者的自我实现上，似乎呈显出某种奴役的被动特征来。但这仅仅是表面如此。由于忧的确立无关对象品质，所以是一种主动的情感。恰是经由这一主动的情感，个体自我的内外限隔才得到了真正的超越。(12)

与所有情感和情绪一样，忧当然也是知。忧根源于自我对他者的责任的具体的知。与关注对象品质的知不同，忧关注的是他者之于自我的责任关联。忧是此种责任关联的直接呈显。在这种直接呈显中，自我与他者之间建立起了最紧密的关联。

八 忠诚

当人自觉地将其自我保存和自我实现看作某个他者的自我保存和实现的组成部分时，我们将这种关联称为忠诚。当然，通常情况下，人们忠诚的往往不是某个人，而是此人所代表的某项有高远目标的事业。

表面上看，忠诚是人的自主性的贬降——人失去了个人的自我实现的目标。但实际上，这种主动的自我贬降，由于与更为高远的自我实现关联起来，从而获得了远高于仅仅追求个人的自我实现的自主性。对于人的自我保存和实现而言必不可少的种种被质料化了的存有形式，无一不在媒介着他者的存在。只考虑个人的自我实现，就不得不将用的关联的整体当中的器物与其媒介出的他者尽可能地割裂开来，形成某种占有的关系。即使并不沉迷于具体的欲求当中，这种占有性的自我实现仍然将个体的自我限制在了某个封闭的范围内。这种自我限制实际上等于背弃了自我实现的无限性，让自我实现沦为某种有限的东西。由此，人原本具有的无限的自主性，变成了可完成和最终实现的。

忠诚的形态是多样的，但无论如何，必出于对他者的考虑。朱子所说“尽己之谓忠”，其含义即在于此。儒家经典当中，对于“忠”的实例有许多深刻的掘发，如孔子论泰伯之至德⁽¹³⁾，孟子论孔子之去鲁⁽¹⁴⁾，伊川辨小过出妻⁽¹⁵⁾，船山发元佐微志。⁽¹⁶⁾甚哉！忠之难言也。

九 服从

人的自主性可以被放置在某种外在于自身的主动性之下，从而处于完全的或不完全的被动状态，这种情况就是服从。服从与忠诚不同：忠诚是自主性的自觉的贬降，而服从则或多或少是被动的。服从的对象有时是某个更强有力的主体，但更多情况下，则是某种既成的秩序。

由于服从关系的被动性，服从者的自主性受到了严格的限制，这同时也意味着服从者主动、积极的创造性活动受到了限制。人的自主性所指向的无限可能，变成了某种完成态的东西。在既有的一切社会形态里，服从都是普遍存在的生存状态。它是现实秩序保持稳定和连贯的基础。人的无限的自主性在尚未得到实现的时候，仅仅是抽象的可能性。而一旦实现出来，又总在某种程度上成了有限的。如果任由人们停留在抽象的无限性上，也就等于失去了进入具体的无限性进程的可能。

从根本上讲，服从是被动性的。但其中仍然有转化出主动性的可能。当人们全身心投入到自己有限的位置当中，也就有了从自己所面对的可完成的责任里开发出无限性的可能。比如一个电焊工，可以在焊接点的精美和准确上开发出无限的提升空间。郭象对“性分”的强调⁽¹⁷⁾，王阳明对“成色”与“斤两”的分辨⁽¹⁸⁾，都包含着对这种积极服从的理解。

十 牺牲

在某些极端情况下，人的自我保存和自我实现之间会产生不可调和的冲突。(19)当自我保存与自己一贯坚持的自我实现方向根本背离时，自我保存就意味着人的无限自主性的真正实现的可能的丧失。在这种情形下选择自我保存，会因放弃了对自我以及对他人和世界的一贯理解，而失去了自我实现的根本基础——对自己返身内向的自足的确信。而人一旦失去了自我实现的基础，自我保存就仅仅成了对自己的现成性的维持。作为能动的形式的心灵因其指向无限的自主性，原本是不可能被完全质料化的，但当自我实现的真实基础已经丧失之时，就沦为质料化的存有形式了。在这种情形下选择自我保存，等于彻底接受了自己的完全质料化。这样选择的结果是：质料性的生命还在延续着，但已经因为完全的质料化而完成和终结了。

以放弃自我保存为代价的自我实现，因其超拔一切的自主性——整个世界的力量都无法压倒的自主性，而获得了具体的无限性。在这样的自我实现里，无限不再是一个指向，而是现实。当整个世界的无限都成了自主性心灵的质料时——尽管这种质料化只能是无分别的和否定性的，人的无限的自主性也就得到了具体而真实的实现。

人类历史上不绝如缕的牺牲者的谱系，是心灵的无限自主性的确证。这一确证能够在最沉沦的心灵里激发出以自主性的发扬为内涵的道义期许来，让蝇营狗苟中算计的人们看到自己日渐晦暗但又无法磨灭的不屈本性。

十一 嫉妒

当人们不再关注自己反身内向的自足，就有可能将关注的重心放在他人的自我实现上。这种关注既不是以他人的自我实现为目的，也不是自觉或不自觉地让自己的自我实现成为他人的自我实现的部分，而是纯粹外在的。这种外在的关注将他人的自我实现作为自己的自我实现的参照。这种将注意力放在他人身上而忽略了自身发展的态度，是不可取法的。孔子批评子贡“方人”，其用意即在于此。当然，关注他人自我实现的卓越，起而效法，这等于将他人的卓越转变为自己奋发的动力。这种“见贤思齐”的态度，是人追求更高的自我实现的通常路径。如果他人的卓越引发的仅仅是对自我实现之不足的不满，进而沉陷于由此而生的痛苦，这种攀比的态度会极大地限制和干扰人们的自我实现。当然，攀比总还是充分认可和肯定他人的卓越的。一旦这种比较发展成对他人的卓越的憎恨，进而全力否定和掩盖他人的卓越，甚至制造种种障碍防止他人实现自我，这就成了嫉妒。

嫉妒阻碍了他人的自我实现，但并没有促进自身的发展，反而因为阻止更卓越的人所要消耗的巨大力量，丧失了更多自己的自我实现的可能。人的自我实现的无限可能，从来都不是抽象的，它总是具体化为一系列范围有限的选择。当人努力将自己转变成他人的自我实现的障碍时，就不得不将注意力集中在他人的具体选择上，甚至要想他人之所想，只不过是出于阻止和妨碍的目的。这种情形等于在他人那里完成自我实现的具体化，而自身的无限发展的可能反而成了纯粹抽象的东西。只有那些憎恨自己到了某种极致程度的人，才会沉陷在这样的境域里。

这里，我们有必要将嫉妒与敌对区别开来。处在敌对状态的双方，也要部分地将注意力放在对方可能的具体选择上。但要战胜对方，则仍然要充分地思考和理解自己的具体选择，在可能的范围内探寻和发展自己的对策性选择。而这在根本上着眼的还是自己的自我保存和实现。在人的生存境域的完整展开中，对抗从来是无法逃避的。出于对爱的肤浅理解的种种和平主义的主张，在这个意义上，只是某些软弱的时代滋养出来的幻想而已。

十二 冷漠

自我与他人的自我实现或多或少都是互为条件的，这也就意味着每个人的生存状况都与我有关。在这个意义上，北宋儒者所讲的“仁者浑然与万物同体”并非想象性的虚构。但在实际的生存境域中，人的自我实现的无限可能又总是在各种有限的存有中得到具体化的，所以，无限的自我实现只能体现在有限的关切范围当中。在具体的生存境域里，人不得不为自己划定一个界限。界限之外的他人的自我保存和实现，被认作不再与自己有关。这种将某些他人的自我实现看作不再与自己相关的关联，我们称之为冷漠。

全然无关的冷漠其实是不存在的。因此，这样的自我与他人的关联总是人为设定的结果。但这样的人为设定又有其不得不如此的必然性。儒家之所以批判墨家的“兼爱”，就在于他们将自我实现可能的无限性当成了直接现实的。对于每一个具体的人生而言，必要的漠不相关是具体的爱得以实现的条件。孟子说：“权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。”儒家经典中不断出现的对轻重、厚薄的强调，就是要确立自我实现的具体尺度。

某种程度的漠不相关是人的生存的具体性得以实现的条件。只有将周遭的某些人或物的存有状况从自己的关切当中割舍掉，人的自主的自我保存和实现才能展现为有真实可能的道路。沉浸在艺术创造的浑然忘我当中的人，眼中只有自己的作品，其他的一切都变得淡漠了。唯其如此，其艺术作品才是真实生命的凝聚，其作为艺术家的自我实现也才真正落到了实处。

十三 背叛

人的自我实现的无限性总是在具体的生存境域中展开的，这就意味着，在自我实现的道路的每一个环节上，人并不具有无限的选择。将自我实现的无限性或多或少地混同于选择的无限性，从而部分地丧失了生存的具体性，这是常常发生的情形。换言之，人常常会把自己活抽象了。在具体的生存境域中，总有些关联是终生不移的。正如我们前面论及的，有时人会将会某个或某些他人的自我实现视为自己的自我实现的目的，或者将自己的自我实现自觉地内在于他人的自我实现当中，成为他人自我实现的一部分，这种关联一旦确立起来，就不应改变。因自我保存和实现的某种理由舍弃此种确定的关联，我们称之为背叛。

“不应背叛”不能简单地理解为一种无根据的道德规定。之所以不应该如此，是因为这样的选择在根本上背离了人的自我实现的目标。某些根本的关联构成了人的自我的形式上的规定性，为人的精神和物质的存有赋予形式。换言之，只是在这种具体的关联组成的自我形式中，人的质料性存有才被纳入到自我实现的过程当中。而一旦背弃了这些根本的关联，在原本的形式下累积起来的质料性存有会散落为无形式的堆积，与此同时，人的自主性的具体实现所依凭的自我形式变成了完全抽象的东西。背叛之所以能成为一种选择，是建立在这样一种错觉的基础之上的：人什么时候都有重新开始的可能。这一错觉的根本还是在于将自我实现的无限性误认为具体选择的无限性。

一旦自我形式变成完全抽象的东西，就等于人失去了具体的自我形式。人也就完全等同为无形式的质料性堆积了。背叛者当然还是可以惨淡地经营起自己的残生来，用某种重新开始来为自己的生活赋形。但这种新经营起来的自我形式，在根本上讲，不论如何貌似具体，终归是抽象的。因否定了自我实现的真实道路，背叛者的余生总是无根和虚弱的——抽象性的具体体现。

十四 颠覆

当然，并不是所有对确定关联的背弃都是背叛。在具体的生存境域中，人们总有将自己的自主性放置在某种外在于自身的主动性之下的情形，无论是主动的还是被动的，整体的还是部分的。即使是最强有力的君主，也有服从他人的时候。比如，理发时要听从理发师的指令，生病时要听从医生的安排，等等。

忠诚和服从是人们结成共同体的最基本的关联，它们共同指向某种更高的自主性，这种更高的自主性有时是某个拥有自主性的他人，有时是某种权威的秩序。人之所以会忠诚或服从某个人或者某种权威，从根本上讲还是着眼于人的自我保存和自我实现。只有当人的自我保存和实现被积极地涵括在更高的自主性之下，成为这种更高的自主性的自我实现的部分，才会有真正意义上的忠诚和服从。

一旦人们开始认识到他们所服从的更高的自主性违背了他原本的自我实现的方向，扭曲甚至摧毁他们的自我实现的道路，这种原本确定的关联就有了被舍弃的理由。这种情况下的背弃，我们称之为颠覆。更高的自主性背叛了自己，因此丧失了自我实现的具体性，其自我实现的无限性成了完全抽象的东西。在这种情况下，人们要维持其自我实现的具体性，使之保持为指向无限的真实道路，就只能选择放弃原本的忠诚和服从。儒家对“汤武革命”的认可，就是以这样的理解为基础的。

十五 沉沦

在具体的生存境域中，人不可避免地沉陷在各种各样有限的选择和追求当中。在这些有限的选择和追求当中，人们常常会遗忘自己返身内向的自足和自我实现的无限性。在前面的讨论中我们反复谈到，心灵作为能动的形式是不能被完全质料化的。但这种不能被完全质料化在现实的自我实现道路中，又总是不可避免地陷入到质料化的生活里。绝对的遗世独立是不可能实现的。在现实的生活世界里，有两种倾向很难避免：其一，汨没于有限性当中，沉陷在质料化的生存里全无省察；其二，迷失于抽象的无限性，流于空洞的自主性形式而自以为高蹈。

沉沦是最日常的同时也是最多样的生活形态，我们不能将其简单地视为消极的。深植于有限性当中，在某种意义上也是使人的自我实现得以具体化的保证。一个在幻想中遗世独立、高蹈超达的人，并不比一个奔忙于生计的人来得高明。后者虽然没有高明的姿态，却扎扎实实地在承担和贡献。当然，那些为生计奔忙的人严格说来算不上沉沦，因为他们表面上似乎被禁锢在了各种各样有限的选择和追求当中，被最高程度地质料化了，但这种质料化往往是他人的无限的自我实现的基础。靠拾废品来积攒孩子学费的人看到可以卖钱的垃圾时的兴奋，并不真的将他禁锢在了眼前这点儿东西的有限性当中。

最典型的沉沦有两种状态：其一，将自我实现的无限性错误地混同为对质料性存有的占有的无限性，从而“逐物不返”，失去了达到反身内向的自足的可能；其二，满足于抽象的自足，既失去了将其他存有质料化为自己的材料的可能，也失去了将自己局部地质料化从而被纳入到更高的自我实现过程中的可能。(20)

十六 礼俗

人的生存境域首先展现为一个由自然的亲缘关系构成的空间。在人的自我保存和自我实现的过程中，自然的亲缘关系构成的责任关联无论如何是最为重要的基础，这也是儒家特重五伦的根由所在。这一由亲缘关系的自然展开形成的生存空间，其运转的机理主要是靠礼俗的作用。

礼俗从如下几个方面对人的自我实现发挥塑造作用：其一，对责任边界的确定。正如我们前面分别讨论的那样，自我与他人的关联可以有无限多样的形态。但总体说来，无非两类——积极关联性的和消极拒斥性的。向外关联感通的倾向是人的本质倾向，是人的自我实现的无限性的体现，但这种倾向总是展开为具体的、有限的关切，礼俗将人对他人的关切塑造为具体的责任感。其二，对好恶标准的塑造。礼俗对于人的好恶评判有着根本性的影响。孟子所说的“不学而知”的良知，就是在礼俗当中形成的。根源于礼俗的良知对每个人的影响都是根深蒂固的。值得注意的是，这样的良知往往是未经理性的充分检验和省察的；完全依凭源于礼俗的良知，是有可能流为最高程度的沉沦的。其三，对人的行为习惯的养成。礼俗的规范是判定某种行为是否得体的基本判准。很多情况下，判定某种行为是否得体只是一种习惯，与对错无关。

礼俗是在漫长的历史进程中各种因素偶然结合积淀而成的，可以视为一种“人为的自然”。之所以说它是人为的，是因为每一种习惯的确立都是人的自主参与的结果。而之所以又说它是自然的，是因为它的形成和作用都有太多超出人为控制的偶然因素。

十七 政治

以权威秩序的建立和维系为根本的政治生活是人的自我保存和自我实现的基本维度。由有着同样的自主性和自我实现的无限可能的人构成的群体，权威的秩序是必不可少的。郭象说：“多贤不可以多君，无贤不可以无君”⁽²¹⁾，这基本是中国传统政治思想的共识。当然，从必要性上论证权威秩序的不可或缺，终归还是一种“以用证体”的理路：只有这样才能有效地运转，所以这是必要的。道家论证无为的必要，就是取这一进路。儒家的方式与此不同，走的是“明体达用”的道路。所谓“明体达用”，是通过论证“体”的合理性，并在此基础上确立用的适度的标准。

人的生存境域总是首先展开为一个用的关联的整体。这一用的关联的整体无论多么初等，都自然展开为一个先后的秩序。而用的关联的整体当中的每一器物，都媒介出与个体的自我拥有同样自主性的他人的存在。这些他人的存在与媒介出其存在的器物一道被纳入一个有等差的秩序当中。人的反身内向的自足和无限的自我实现都展开为一个有等差的秩序。表面上看，这秩序是以个体的自我为核心的，但实质上，由于每个个体在将他人纳入到围绕自己的等差秩序的同时，也不可避免地被纳入到无限多围绕他人的等差秩序当中，对于每个个体的自我而言，总有一个先在的公共的秩序作为其属于个人的等差秩序的基础。我们这里无须想象式地回溯那先在的公共秩序的逻辑和历史的展开，只要知道人不得不是秩序的就可以了。

秩序的有效运转有其自发的一面，这其实就是道家主张无为政治的根由所在。但秩序的建立和运转又必然不仅仅是自发的，而有其人为的方面。前面分别讨论的自我与他人关联中的种种自主性展现的形态，在一切秩序当中——无论是个人的还是公共的都可能发生。由于每个人都有不可剥夺的自主性，换言之，都是在本质上无法被完全质料化的，又由于每个人都有无限的自我实现的可能，将个体的秩序纳入到先在的公共秩序，实质上意味着人部分的质料化和对自我实现的无限可能的限制，这一过程不可能没有人为的强制。这种人为的强制迫使人们摆脱抽象的自我实现的无限性，在有限性当中找到具体的自我实现的道路。在

这个意义上，政治生活是拒绝虚幻和抽象的。对于每个个体而言的先在的公共秩序，都必有其建立者和维护者，这是必然的。这种必然性不是来源于社会有效运转的必要性，而是以人的不可剥夺的自主性和自我实现的无限性为基础的。

秩序的建立和维护只能是有更强自主性的人斗争的结果。由于人在本质上是无法被完全质料化的，政治斗争也就必然是最远离虚幻的，通常是伴随着血与火的。在这个意义上，“杀一不辜而取天下不为”只能是理想的道德追求。⁽²²⁾由于政治生活在本质上是有同样无限自主性的人之间的斗争，这种无限性也就决定了政治决断在根本上是不可量化的。政治生活在本质上有别于以成本和收益为核心的经济生活。

十八 历史

人在具体生存境域中的自我实现总是在时间中展开的。我们将时间理解为对变化的不可重复性的经验把握。换言之，世界只是永不重复的无限变化。时间不是客观存在的，而是对永恒变化的不可重复性的认识。时间不是认识的对象，而是人对不可重复的变化的认知结果。时间不是别的，其实就是人对永恒变化的世界的最基础的、最普遍的认识。人的一切经验知识里，都包含有时间经验。或者更准确地说，都是以时间这一最基础、最普遍的认识为基础的。

从根本上讲，不可重复的变化是连绵的、无法裁断的。

自我实现虽然指向无限，但总是在有限的经验范围里获得可能的质料，从而赢得其生存的具体性的。这一有限的经验范围使人不得不对不可重复的变化之流做某种人为的裁断。具体的裁断尺度虽不尽相同（这取决于生活的节奏和计时工具的精密程度），但都有过去、现在和未来之别却是一致的。稍作思考就会发现，现在这个概念是没有确定内涵的。因为无论如何精密地裁断，也不可能确定出确定无疑的现在来。现在之所以是无法确定的，是因为其中包含着双重的无限：一方面，变化之流是无限可分的；另一方面，之前的无限变化也融结在人为确定的现在当中。事实上，一切的过去都具体地包含在我们指定的现在当中。

当然，这样的论说并不指向任何意义上的历史虚无主义。郭象在解释《齐物论》“夜半有力者负之而走，昧者不知”时所说的“揭天地以趋新，负山岳以舍故”⁽²³⁾，针对的恰恰是将人为设定的现在执为实有，从而对日新的变化持消极认识的态度。强调现在是人为的，反而有可能成为最积极的人生态度的基础。这最积极的人生态度可以概括为一句：没有什么可失去的，人生是当然的收获的途程。

过去的遗迹总是在提醒我们曾经发生过什么，并且发生过的已经过去。但这种提醒只是在巩固那种执拗的错觉：过去的一切是已经完成的了。然而过去并没有完成，它内涵在我们人为设定的现在当中，与正在发生着的一道展开。

将过去的遗迹作为认识的对象，试图客观地了解曾经发生过的历史，这样的科学之所以可能，在于它始终指向的是我们面对尚未发生过的变化（也即未来）将会做出的选择。在此前的不可重复的无限变化中，我们能够认知和识别的只能是极为有限的。换言之，相比于我们对于历史的无知，那点儿有限的所谓知识是完全可以忽略的。面对如此显见的真相，人还是顽强地发展出了自己的历史，因此可以说历史源出于人的本质倾向。以有限面对无限，或者通过有限来实现无限，这是人的固有倾向，也是历史的本质。

有限的历史认识给人面对无限时的种种选择提供了依据。历史总是在告诉面对选择的人们应当如何。之所以如此，是因为人的历史其实就是所当然的冲突的历史。那种将历史的种种变迁归结为利益冲突的人，既误解了利益，也错失了道理。如果我们把利益当作质料，道理就是这质料的形式。正如我们前面指出过的，自然本身没有所谓权利，一切权利都是人为设定的结果。人们主张某种权利时，强调的总是理所当然。所以，一切冲突实质上都是道理的冲突。这是人的历史的本质，也是人的本质。

(1) 在语源学上追溯“自我”一词在汉语中的演生历史，当然有助于我们对相关问题的理解。但对于哲学体系的建立而言，如何在一个相对自足的语境里为流俗的语汇赋予更具揭示性的含义，却不是此类追溯所能承担的。基于我们在自和我之间所做的强调性区分，这里的“自我”就有了“以‘自’率‘我’”的意味。简单说来，“以‘自’率‘我’”是为觉醒，“以‘自’从‘我’”则为陷溺。

(2) 《论语》中所说的“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐”，即是此种自足性的具体实现。

(3) 《大宗师》：“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知。终其天年，而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患。夫知有所待而后当，其所待者，特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？且有真人而后有真知。……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。”《庄子纂笺》，页66—71。深入解说庄子的真知，不是本书的任务。但有一点是很明确的，即庄子的真知显然不囿于主观经验的限制。

(4) 比如，“梦饮酒者，旦而哭泣；梦哭泣者，旦而田猎。方其梦也，不知其梦也。梦之中又占其梦焉，觉而后知其梦也。且有大觉，而后知此其大梦也。……丘也，与女皆梦也；予谓女梦，亦梦也。是其言也，其名为吊诡。万世之后而一遇大

圣，知其解者，是旦暮遇之也”（《齐物论》，《庄子纂笺》，页31）。又如，“吾特与汝其梦未始觉者邪！且彼有骇形，而无损心；有旦宅，而无情死。孟孙氏特觉人哭亦哭，是自其所以乃。且也相与吾之耳矣，庸詎知吾所谓吾之乎？且汝梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊。不识今之言者，其觉者乎？其梦者乎？”（《大宗师》），《庄子纂笺》，页81—82。

(5) 《庄子纂笺》，页16。

(6) “天地之间，只有一个感与应而已，更有甚事？”《二程集》，页152。

(7) “释氏以感为幻妄，又有憧憧思以求朋者，皆不足道也。”《张载集》，页126。

(8) 当然，正如肯定与否定总是同时出现、互相包含一样，道德的基础同时也就是不道德的基础。老子、庄子在这方面有着极为深刻的认识。

(9) 孔子讲“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，就包含了此种朴素的理解。在某种极端的情况下，人们是可以甚至应该追求无条件的自足的，比如杀身成仁，但在通常情况下，自足之乐也还是有其起码的条件。

(10) 《庄子·逍遥游》里的小大之辨，虽然强调鹏与蜩均于自适，但同时也指出：“小知不及大知，小年不及大年”，而不是相反。《庄子纂笺》，页5。

(11) 大人以民为所忧的对象，小人则以“百亩之不易”为己忧。《四书章句集注》，页259—260。

(12) 在回答张载“定性未能不动，犹累于外物”的疑问时，程颢说：“与其非外而事内，不若内外两忘也。……是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？乌得以从外者为非，而更求在内者为是也？”程颢这段讨论，将圣人之情归于外物的品质，未能揭示出忧这类主动性情感的承担性格，未免于释老的染杂。但在强调超越个体自我的内外限隔、不应以外物为累这一点上，仍充分体现出了儒家哲学的特质。《二程集》，页460。

(13) “子曰：‘泰伯，其可谓至德也已矣！三以天下让，民无得而称焉。’”《四书章句集注》，页102。

(14) “孔子为鲁司寇，不用，从而祭，燔肉不至，不税冕而行。不知者以为为肉也，其知者以为为无礼也。乃孔子则欲以微罪行，不欲为苟去。君子之所为，众人固不识也。”《四书章句集注》，页343。

(15) “又问：‘古人出妻，有以对姑叱狗，黎蒸不熟者，亦无甚恶而遽出之，何也？’曰：‘此古人忠厚之道也。古之人绝交不出恶声，君子不忍以大恶出其妻，而以微罪去之，以此见其忠厚之至也。且如叱狗于亲前者，亦有甚大故不是处，只为他平日有故，因此一事出之尔。’……或曰：‘古语有之：出妻令其可嫁，绝友令其可交。乃此意否？’曰：‘是也。’”《二程集》，页243。

(16) “三代而下，遂其至性，贞其大节，过而不失其中，幽光内韞，垂五百余年，人无得而称者，其楚王元佐乎！……太宗挟传子之私，忌秦王而致之死，岂忧己位之不固哉？为元佐计，欲坐收而奄有之尔。故曰：如太宗之志，天下者元佐之天下也。于是而元佐憬然发其天性之恻怛，以质鬼神，以对天下，必欲曲全叔父，以免君父于

不仁。愤太宗之不听也，激烈佯狂，纵火焚宫，示不可以君天下。进则有九五之尊，退则膺庶人之罚，万一父怒不测而死及之，亦且甘之如饴。呜呼！是岂三代以下教衰俗圯之得再见者哉？废为庶人，而元佐之心得矣。得其心者，得其仁也。”《宋论》，北京：中华书局，1964，页40—41。

(17) “天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。”《南华真经注疏》，页71。而“苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣”。同前，页4。

(18) “才力不同而纯乎天理则同，皆可谓之圣人；犹分两虽不同，而足色则同，皆可谓之精金。”《王阳明全集》，页27。成色、分两之喻，与阳明晚年满街圣人之说相贯通，为儒学史上一大发明。

(19) 《大过》卦上六爻辞：“过涉灭顶，凶，无咎”，讲的就是此种极端境域。儒家是强调“舍生取义”“杀身成仁”的，但这不是以牺牲为目的的。选择“取义”“成仁”，是出于不得已。

(20) 这种沉沦状态，也就是孔子所说的“乡原”。“举之无举，刺之无刺”的“乡原”，例行公事地面对自己的人生，是最抽象的生存状态，同时也是最高程度的沉沦。

(21) 《南华真经注疏》，页86。

(22) “某尝谓孙觉曰：‘诸葛武侯有儒者气象。’孙觉曰：‘不然。圣贤行一不义，杀一不辜，虽得天下不为。武侯区区保完一区，不知杀了多少人耶？’某谓之曰：‘行一不义，杀一不辜，以利一己，则不可。若以天下之力，诛天下之贼，杀戮虽多，亦何害？陈恒弑君，孔子请讨。孔子岂保得讨陈恒时不杀一人邪？盖诛天下之贼，则有所不得顾尔。’”《二程集》，页233。

(23) 《南华真经注疏》，页143。

第七章 中论

中庸者，不偏不倚、无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极致也。

——《中庸章句》

一 天人之辨

天、人之间的界限和分别，是中国哲学的重要课题。表面看来，这个问题再明白不过了，《庄子》里面就有大量以天、人之辨为基础的哲学讨论。但如果据此以为在庄子那里，天、人之间有一个确定的边界，那就未免太过轻率了。在《大宗师》里，虽然庄子一开头就讲“知天之所为，知人之所为，至矣”，但接着就对这一分别提出了质疑：“庸詎知吾所谓天之非人乎，所谓人之非天乎？”⁽¹⁾

简单地以自然和人为作为区分的标准，是无效的。因为在中国哲学的传统里，作为万物之灵的人，也是天道自然的产物。既然人也是自然的产物，则出于人的种种造作，又何处不是自然的结果呢？

儒家关于天、人之辨也有相当多深入的讨论，但这些讨论往往并不直接以天、人的概念为核心来展开。在儒家哲学的范畴中，诸如性命、内外、心性等概念，都与天人问题有关。就性命而言，命是具体存有对作为实体的天之赋予的承续，性则是具体存有将对天命的承续实现出来的倾向。本质上说，性与命是同一的。只是出于不同的视角，才有了性命分说的必要。内外之别在《孟子》里被明确表述为“在己”和“在外”的分辨。“在己”是指自己可以把握的范围，而“在外”的范围包含了自己无法掌控的因素。这一区别在儒家思想中是非常关键的，但真正在哲学的层面上衡量，则仍然是含糊和不确定的。至于心与性的区别，心是指人的心灵主动造作营为的能力，性则指心灵固有的倾向。一般说来，心归于人，而性本于天。

在前面的讨论中，我们谈到了人作为一种具体的存有，为维持其自身的同一性总要将周遭的各种具体的存有形式质料化，纳入到自己的形式中来。而“知”和“用”则是将其他存有质料化的最典型的方式。围绕“用”展开的用的关联的整体当中，任何一种个别的器具，都关联着其他的用具，并在用的关联的整体中占据某个特定的位置。由此，个别的用具就有了它的“目的性”。如果与其他生物一样，人仅仅以维持自己的生存和延续为目标，那么，围绕这一目标展开的用的关联的整体，就不能说是人为的，从根本上讲，所有相关的目的的设定，都可视为自然。

问题在于，人的心灵作为拥有最高能动性的具体存有形式，在维持自身同一性（包括生存和繁衍）的目标之外，还总会设定自我实现的目标。以自我实现为核心的种种相关联的目的性的产生，就有了突出的人为的性质。虽然心灵的能动性本身也是其自然的一部分，但它自主设定的目标当中，却可以有非自然的部分。比如，人追求某种幻想中的超能力，并以此为目标做种种全无用处的修炼，就属于非自然的、纯粹人为的。

人的自我实现既然是拥有最高能动性的心灵的固有倾向的体现，其目标的设定就应该是以自己能够自主决定为范围的。所以，凡是依赖于外在条件的自我实现的追求，就是既不够人为，也不够自然的。只有自主的追求，才是真正属人的，也才是真正合天的，如孟子所说的“不动心”和大丈夫。其他的自我实现目标，则要么目标是人为的，实现目标的方法却从属于自然；要么相反，目标是自然的，手段却是人为的。比如，以富贵为自我实现的目标，其目标是人为的，而实现手段却一定有不能自主决定的部分。

心灵的最高能动性的充分实现，也就意味着人的自然的完整展开。这个意义上的天人、性命的统一，也就为人生的种种选择确立了一个根本的标准。

二 心知第一：时间与空间

知是人的心灵的能动性最重要的体现。作为最具能动性的形式，心灵能够将其他的存有形式质料化为自己认知的对象。在前面的讨论中，我们曾经指出，时间意识和空间意识是人的最基础的知。我们之所以拒绝将时间和空间理解为外在的客观实存，是因为这样的理解会产生无法解决的矛盾。

在第一章关于生生变化的世界没有终结的证明中，我们用到了将时间作为客观实存的流俗观念。但也恰恰是在那个论证中，隐含了一个无法消解的矛盾：如果生生变化的世界是无始无终的，那就意味着在此刻的变化之前有无限时间，但这无限时间是如何跨越的呢？就时间而言，无论是将其理解为有限的，还是认定为无限的都有无法消解的矛盾。

将空间想象为无限的，表面上看，似乎没有明显的矛盾。但有没有完全没有物质质料的独立存在的空间（或者说绝对的真空）呢？如果有的话，那就意味着有绝对不变的实存，这样一来，生生变化的原理就不再是普遍的了。同时，物质世界就必然是由不变的基本粒子（既不会产生也不会消失）和真空构成的。而这就意味着万物的生生变化只不过是基本粒子和虚空的组合而已。而且在最基础的层面上，生生变化是不存在的。而如果永恒变化的原理是真正意义上普遍的，那么，它必定在一切存有层面上都是有效的。换言之，在一切存有层面上，都在发生永不停息的变化。由此可知，作为独立实存的空间，仅仅是想象的产物。

我们在前面的讨论中，将时间理解为人的心灵对变化的不可重复性的认知。唯识学将时间理解为时间相，是极为深刻的。⁽²⁾世界只是永不停息的变化，而且在一切尺度上，变化都是不可重复的。这也就决定了时间的单向性。空间则是生生变化中的具体存有维持其自身同一性的体量和强度。正如我们前面指出的那样，中国古代哲学之所以不特别地将时间和空间作为哲学思考的课题，恰在于认识到了变化是时、空的基础，而非相反。时间既然是对变化的不可重复性的认知，而变化的不可重复性遍在于一切存有当中，所以，时间是一切存有共享的。在这个意义上，所谓的同时，不过是具体存有变化的同步性。这种同步性显然不

是精确意义上的。空间由于是具体存有的自身同一性的体现，因此空间位置并不能共享。

在第二章讨论时、空中的有限、无限问题时，我们曾经指出：时间是无限内化为有限，空间是有限外化为无限。这一表述在这里可以得到更为具体的阐释。因为时间是变化的不可重复性的体现，所以，在一切尺度上，变化都是在根本上无法确定、最终完成的，换言之，一切存有的变化都有无尽的可能。这是时间的无限性的真正含义。而空间则是具体存有的多样性的无法确定和最终完成。在这个意义上，空间才被把握为无限的。

时间和空间是心灵对生生变化的世界及其中的具体存有的最基本的认知，从而构成了一切认知的基础。只有在把握住了作为一切存有的普遍形式的时间和空间的基础上，心灵才有进一步将其他具体存有质料化为认知对象的可能。

三 心知第二：情绪与情感

在第四章关于心性结构的分析中，我们在承续宋明道学心、性、情的结构性区分的同时，也指出了这一区分的问题：在“情”的范畴下统摄了太多可以进一步分析的心灵要素。在这些可能的区分当中，我们特别强调了作为整体生存境域的揭示的基础性情绪和业已分化了的情感之间的差别。无论是整体性的情绪还是分化了的情感，本质上都是对生存境域以及其中呈显出的具体存有的知。因此，时间和空间意识也自然会经由情绪和情感展开出来。这里，我们将情当中展开的时间和空间意识称为情的时间性和空间性。情的时间性是显见的。比如，焦虑更多地指向未来，悔恨则更多指向过去。至于情的空间性，则并非显而易见。当然，只要稍加思考，我们就可以看到空间性在情当中的展开。比如，恐惧的程度与距离恐惧对象的远近是紧密相关的。

以“敬畏—和乐”标举出的基础性情绪，在反身内向的自足和自适中，对生存境域中的一切变化安之若素。在这样的情境里，时间不再是最触目的要素，甚至在根本上被忽略了。而分化了的情绪，无论是积极的还是消极的，则要么拒绝变化，要么期待变化，从而使时间成为最醒目的因素。

人的生存境域中的具体存有，总是以心灵对生存境域或整体或局部的揭示为背景呈显出来的。对生存境域的整体或局部的揭示，往往先于对具体存有的认知。情绪、情感和时间、空间意识共同展开为对其他具体存有的认知的基础。

情绪、情感作为对生存境域的揭示，也是心知的一种。而以情绪、情感为形式的心知有如下一些特点：其一，情绪、情感总是当下展开的，所以是不具确定性的；其二，情绪、情感总是对生存境域而非对单个的具体存有的揭示，所以内蕴的关联是丰富的，但同时也是笼统的，缺少明确的辨析性格的；其三，由于情绪、情感是认知具体存有的背景，所以，大多数情况下，都构成了对具体存有的认知的扭曲。正因为这些特点，“性其情”或以理驭情才成为儒家道德修养的基本主张。

四 心知第三：思

孟子特别强调心灵的思的作用，指出：“耳目之官不思而蔽于物，物交物，引之而已矣。心之官则思。”同时又强调：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”在这里，“尽心”也就是我们反复提及的心灵的能动性的充分实现。显然，在孟子的思想里，思是“尽心”的最主要的形式之一。

由心灵的主动性敞开的生存境域中的各种具体存有，是在时、空意识和情绪、情感中呈显出来的。感官只能把握一个一个个别的存有，却并不能把握具体存有间的相互作用和关联。要揭示这些具体存有间的关联，只能靠心灵的思的作用。

我们强调生生变化的普遍性和不可重复性，似乎造成了这样的印象：世间万有是没有确定性的。事实上，强调变化的不可重复性，并不必然否定规律的存在，尽管在实存的世界里，绝对意义上的确定的具体存有间的关联是并不存在的。^③具体存有间相互作用和关联的规律性，根源于一切存有及其相互作用都是互为条件的“两体”间变化消长的结果。正如我们前面指出的那样，只有互为条件的对立双方，其相互作用才是必然的。而只有这样必然的相互作用，才会因彼此间的耗损而归于停滞，生生不已才是可能的。一切具体存有都在“两体”的相互作用中维持同一并产生变化。具体存有间表面上看是相互分隔的，但从根本上说，它们皆原于一，且彼此间可以构成互为条件的关系。完全意义上的偶然是不存在的，偶然其实只在人为设定目的的维度上才是有意义的。王弼说：“物无妄然，必由其理。”诚哉！

通过思的努力来认识和把握生存境域中各种具体存有间有规律的关联，从而构建起围绕人的自我保存和自我实现展开的用的关联的整体，这是思的作用的一个重要的方面。

由思而来的知，具有更强的确定性和明辨性，可以构成对以情绪、情感为形式的知的引导。当然，以揭示具体存有间的规律性关联为目标的思，不可避免地在对具体性、丰富性的抽象中，失去其对生存境域的

整体把握。一味外向的、“往而不返”的思，会导致具体丰富的生存世界与思的世界的隔断，同时也会将外在的各种具体存有间的规律性关联误认为真正的必然。

“尽心”之思还得有反身内向的“自反”环节。人之所以能尽心知性、知性知天，其根据在于世界的统一性。《庄子·天下篇》开篇就讲：“古之所谓道术，果恶乎在？曰：‘无乎不在。’曰：‘神何由降？明何由出？’圣有所生，王有所成，皆原于一。”⁽⁴⁾在庄子的思考里，无疑有对世界统一性的确信。世界的统一性当然是有待证明的，我们这里可以尝试提供如下论证：凡有相互作用的部分，必有统一性。如果我们生活的世界没有统一性，则必然分裂为多个完全没有相互作用的部分。这样一来，要么我们生活在其中的一个部分，而既然这个部分跟其他部分完全无关，那么其他部分是否存在以及如何存在对我们而言毫无意义，我们生活于其中的那个部分就是我们的世界，这个世界是有统一性的；要么我们每一个个别的存有就是与其他部分全无关联的，这样想法的麻烦在于，构成我们个别存有的孤立部分的边界是完全无法确定的，换言之，也就是不存在的。既然这两种可能性都不成立，那么世间一切存有的部分就都是相互作用、相互关联的，因此，必然是有统一性的。有统一性的世界，必然有其普遍的原理。这一普遍的原理不用向外寻求，只要“反身而诚”，在我们的心灵中就可以发现。

反身之思至少有两个方面：其一，通过反身内向的思，认知自己的本性，认知普遍的原理和真正的必然性；其二，在反身向内的过程中，将具体的知和对生存境域的局部揭示，带回到对生存境域的整体性揭示当中。

五 应然与自然

应然根本上源于人的心灵的主动性自我设立目标的能力。表面看来，应然是归属于人的心灵的、主观的。但正如我们在本章第一节中讨论过的那样，天、人之辨远没有想象的那样简单：一切人为皆有自然的基础。设定自我实现的目标，是心灵的主动性的具体体现，是以人心的自然为基础的。而所有的应然，都与设定的目标相关联。目标的设定本身就是应然的体现，而目标的实现过程和方法，又包含了一系列应然的环节。应然是人的自主性的落实，人的自主和自由完全体现在对心灵所知的应然的持守当中。

在生生变化的世界里，具体存有间相互作用、相互关联的确定性和规律性，往往被把握为客观必然的。而在一个严格由必然性支配的世界里，自主和自由是完全没有位置的。然而，正如前一节提到的那样，具体存有间相互作用的确定性和规律性只是相对的，并无严格意义上的精确性。换言之，具体存有间关联的必然性，只是在一定范围内大致如此而已。真正的必然性，并不能在这个层面上找到。比如，万有引力定律就得不到严格意义上的证明，因此，不能被确认为必然性。

事实上，在心灵的主动性当中，自主和必然可以达到完美的统一。孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”又说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”类似的道说在《论语》中反复出现，提点出了一个极为重要的精神取向：只有在真正自主性的领域，真正的必然性才能实现。在前面的论述中，我们将心灵这种能动的形式理解为诚体或理本体在个别存有层面的具体实现。在这种具体实现中，诚体或理本体的能动性有了最高实现的可能。心灵在本质上是无法被彻底质料化的。作为拥有最高能动性的具体存有形式，心灵具有将一切其他存有质料化为自己的材料的倾向和可能。心灵独具的这种可能性，使其能够在将具体存有及其相互关联质料化的同时，超然于此种质料化的可能，从而使心灵有可能超越相对确定的规律性关联，达到完全意义上的自主决断。而这种自主决断的无条件性，才是真正必然性的体现。

应然或当然既是心灵的自主决断的具体体现，同时也就是作为心灵

之自然的理本体的具体实现的形式。在这个意义上，应然与必然和自然是可以统一起来的。虽然一切对应然的持守，都有其自然和必然的方面，但由于应然总是以人的心灵自我设定目标的能力为基础的，所以，应然能否达成与必然、自然的统一，还是由心知的境界决定的。

六 知与无知

关于具体存有的经验知识是无法穷尽的，这是中国传统哲学的基本共识。《庄子·养生主》开篇就讲：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯殆矣。”由经验知识的无限性，我们至少可以得出如下几个结论：其一，具体存有间的规律性关联，都无法得到完全意义上的证明；其二，人对具体存有的有限的知总是面对着无限的无知的；其三，对有限的知的信赖和运用，从根本上讲，面对的都是知与无知的关系。所以，《庄子·大宗师》讲：“以其知之所知，以养其知之所不知。”

在经验知识层面，无知的处境是无法摆脱的。但这并不是纯然消极的，事实上，无知对人的生存是有益的。正因为全知是不可能达到的，所以，人才有选择和决断的自主性。换言之，全知意味着心灵的自主和自由的终结，同时也意味着与自主性完美统一的必然性沦为纯粹外在的必然。对于中国传统哲学来讲，天、人的统一绝不是以人代天；这是既不可能实现，也不应该去追求的。《老子》的“辅万物之自然而不敢为”与《中庸》的“赞天地之化育”，都是以这样的洞见为基础的。

由于所有的知都是在无知的背景中闪现的，如何运用自己的心知就成了人选择的关键。这里的“如何用”，就有了人的自主和决断。在这样的用里，人首先相信和依赖自己的知。如果没有这样的相信和依赖，我们是无法做出任何选择的。与此同时，我们还要对一切知的运用当中的无知有深切的自觉。这种深切的自觉具体展开为对无限者的敬畏。这里的无限者不是广延和绵延意义上的，而是每一生生变化的存有中所蕴含的无法穷尽、无法完成的可能性。此种对外在的无限的敬畏，也同时将心灵内在的无限显露出来。由此，人有机会认识到心灵的种种有限的形态，无非是无限的暂时的载体和具象。进一步，人可以体知这内在的无限与外在的无限根本上是同一的，都根源于作为变化生生的根源的诚体或理本体。

《庄子·养生主》里的庖丁，可以视为“以其知之所知，以养其知之所不知”的范例。庖丁“依乎天理”“因其固然”，是知的运用。但即使这样长期积累的经验知识，仍然不可能达到对所解之牛的全知。所以，“每至

于族”，则“怵然为戒”，其中已有不可知之处。而这“怵然为戒”的敬畏，使心灵的自主性和能动性充分实现出来，从而呈显出其无限者的面相来。(5)

这里，我们不仅要强调“以其知之所知，以养其知之所不知”，同时也要强调“以其知之所不知，以养其知之所知”。无知是人的本质处境，但并不真觉得每一步下面都是深渊。即使我们确知生生变化之无限与日新，但心灵仍依靠自己的自主和决断，向无知之域寻求可能的滋养。我们能决定的是对有限的知的信赖以及运用的分寸，但所得滋养几何，却不在自主决定的范围。在这里，儒家的分内、分外之辨的主题，又一次进入我们思辨的视野。

七 为什么要“允执厥中”

对中道的强调，在儒家哲学传统中，是始终一贯的。而为什么要持中，则要么未能措意，要么语焉不详。孔子用“过犹不及”提点出中的尺度，也并没有说明为什么要遵循这样的尺度。

朱子称《中庸》为孔门传授心法，其首章结构极具深意，可以帮我们找到思考上述问题的线索。

《中庸》第一章先论人性之根源，即朱子所说的“道之本原出于天而不可易，其实体备于己而不可离”。这里的“天”作为生生变化的根由，也就是本书中所讲的诚体或理本体。作为理本体在具体存有层面的最高实现，心灵的本质倾向体现为无法去除的主动性和能动性。而这里的能动性具体说来，就是理本体肯定同时又否定的创造和赋予的倾向。而心灵中发挥谋划经营作用的主动性部分，则是此种创造和赋予作用的具体实现。由于心灵通过分别的作用构建同一与差异关系的无限多样，以及心灵与其赋予的对象之间所能建立的关联的无尽复杂，心灵是极容易在这样的创造和赋予的作用当中，部分地失去其自主性和能动性的。尽管从根本上讲，心灵的主动性是不可能完全丧失的。

次论“存养省察之要”。《中庸》首章的第二个层次，强调“戒慎恐惧”和“慎独”的重要性。我们在前一节讨论知与无知的问题时，指出人的本质上的无知处境突显出了敬畏的必要。

“终言圣神功化之极”。⁽⁶⁾第三个层次入手即谈“喜怒哀乐未发”之中与“发而皆中节”之和，提点出中道与心灵的关系。事实上，没有心灵参与其中的自然，是无所谓过或不及的。没有心灵的种种具体存有，完全受制于存有间的规律性关联，而没有真正自主的选择。

《中庸》其实是涉及了为何要持中的问题的，只是隐藏在致密的结构当中。它既强调出人性根源于天命，则必然对人的固有倾向中禀自天命的主动性和创造性有深刻的自觉。此种主动性和创造性虽然是无限的，但其在具体存有层面的具体实现，则又必有其限度，由此就有了心

与性之间的张力。

心灵作为理本体在具体存有层面的最高实现，其主动性部分是一切经营谋划的主体。心灵的主动性部分作为一种能动的形式，不断将其他的存有形式质料化为自己的对象，并以不同层面的心知为形态将其收摄为自己创造和赋予的基础。但个体的心灵所要面对的不仅有无限生生变化中的具体存有，还有同样具有自主性和能动性的他者的心灵。这样一来，心知的内容就包含可以被质料化的具体存有和无法被根本上质料化的他者的心灵。而且，即使是可以被完全质料化的具体存有，也总会同时被彼此分隔的自主性心灵在不同层面、以不同方式质料化。在这个意义上，心灵的自主性和能动性的实现必定是有限度的。出于对这一限度的自觉，才有了“过”与“不及”的问题。

当然，心灵自觉到的限度从来都不是固定不变的。心灵的赋予和创造的无限性，自然指向对一切既成限度的超越。这种超越本身是积极的，但由于超越总是在具体存有和他者的心灵中实现的，所以，极易在与外物和他者的关联中部分地失去其自主性和能动性，从而导致超越倒转为陷溺和沉沦。时时保持对限度的自觉，并出于敬畏心而持守自己确立的限度，就成了心灵保有其自主性的关键所在。

正如我们前面讨论过的，人总是依自己确信的应然来决断的。而具体真实的应然，总以能然为基础。由于能然是建立在对存有间的规律性关联的认识之上的，而经验层面的规律性关联都没有完全意义上的必然性，所以，根据“可能如何”确立的“应该如何”始终只有或然的意义。这样一来，决定做什么以及如何做的根本，还是在于心灵的自主决断。在这种决断的自主性当中，应然与必然达成了真正的统一。面对本质的无知处境，应然的地基只在人的心灵的自主当中。对这种处境的自觉，是以敬畏心为基础的合乎中道的应然的根据。

敬畏不是心灵的被动状态。由敬畏揭示出的外在的无限性，同时也触发了心灵对自身同一性的自觉，从而体知自身的无法被限定和完成的主动性。在这个意义上，敬畏是外在的无限与内在的无限统一起来的环节。当然，敬畏也不是别有根由的。从根本上讲，敬畏心也是理本体在个别存有层面的具体实现的一种形态。阳明晚年说：“便谓戒慎恐惧是本

体，不睹不闻是功夫，亦得。”⁽⁷⁾这一论说，深有见于敬畏与本心的本质关联。敬畏之心使心灵保持其最高的自主状态，从而在应然与必然的统一中，将心灵的固有倾向（也即理本体在个体层面最高的具体呈现）无遮蔽地展现出来。

我们前面说过，应然根源于心灵的主动性自我设定目标的能力。而心灵在实现自己设定的应然的过程中，必定要能动地将其他存有质料化为自己的材料，这种质料化必定有其限度。对这种限度的自觉是心灵的主动性的更高层次的实现。将此种对自身限度的自觉，以最高的自主决断持守下来，不为任何外在因素动摇，人的自我实现、心灵的自主性的达成以及理本体在个体层面上的最高呈显就达到了完整的统一。“允执厥中”的根据，就在这一完整的统一当中。比如，在围棋的对局中，棋手将战胜对手作为自我实现的目标。由于相对于人的计算能力而言，围棋的变化可以被认为是无限的。所以，追求胜利的每一步都既要充分调动自己对各种具体局势的规律性关联的认识，从而确定这一步的应然之手，同时又要对自己的限度有清醒的自觉，对对手的心灵的主动性和能动性、对变化的无限性保持敬畏。而每一步的自主决断当中，都有应然与必然的统一，创造的主动与审慎的自觉的统一。在这样的节奏中，理本体在个体层面的实现达到了最高的程度，而这也就是朱子所说的“天命之当然，精微之极致”在这一场合下具体而微的体现。但在实际的比赛中，棋手却往往或慑于对手之强势而怯懦，放弃本来可能的有力手段；或看轻对手的实力而草率，忽视自身可能的危险；或盲目乐观，毫无原则地退让；或错判形势，不合道理地用强；或偏重大局，不知局部利益关乎胜败；或贪于小利，失掉整体的照察。凡此种种，都是违背心知之当然、性理之必然的结果。

之所以要取“允执厥中”的道路，根本在于中道是理本体在个别存有层面最高实现的结果。

八 中之用

中道首先体现在人与人的关联当中。自我意识的觉醒总是同时伴随着他者观念的确立。对于尚未明确分化的心灵而言，他者是作为一个笼统的整体呈显出来的。这一笼统的整体对于个别的心灵而言，就是其主动性实现所要面对的“不得已”。《庄子·逍遥游》开篇讲的小大之辨，其根本宗旨在于指明小大皆有其不得已。“不得已”构成了自主性心灵的真正客体。人依心灵的主动性追求其自我实现，这一自我实现总是在不断将其他具体存有质料化为自己的材料的过程中实现的。在这样的过程当中，作为能动的形式的心灵渐渐体认到自身被质料化的种种可能。随着心灵的觉醒程度的提高，人开始认识到被质料化并不只是一种可能，而是时时都在发生着的现实。个体的心灵通过对种种企图将其质料化的努力的体察，确认了与自己具有同样的主动性的他者心灵的存在。其他心灵的存在是在经验中得到确认的，但这种确认只是经验上对包含在自我意识的概念中的心灵性他者的印证而已。如果心灵的自觉中没有心灵性他者的概念，经验中的种种遭遇是根本无法得到理解的。

通过对心灵性他者的确认，人可以进一步得到两个方面确定的认识：其一，在自己的生存境域里，总会有与自己有同样自主性的他者，也在依自己的主动性追求着自我实现；其二，心灵性他者与自己一样拥有无法剥夺的自主性，因此，也同样是无法被根本上质料化的。这样的确定认识，使得人在追求自我实现的过程中，必须有对限度的自觉。此种对限度的自觉，就是人与人之间持守中道的根据。由于人与人关系的无尽复杂，中道的尺度也不得不因时变化。但无论如何变化，总有一个基本准则：自己的主动性和能动性的实现要给他人保留自主性得以实现的可能。甚至在极端情况下，比如战场上杀死敌人，也有遵循这一原则的必要——让敌人有尊严地死去。《礼记·檀弓》中孔子所说的“杀人之中，又有礼焉”，就有这方面的含意。

在人的生存境域里，除了与心灵性他者的关联外，还有与其他各种物质性具体存有的关联。人总是在不断地将其他的具体存有质料化为自己的材料，并由此达到自我保存和自我实现的目标。当然，此种质料化

的过程会因为人的无限的主动性和能动性而有种种可能的危险：其一，人往往在专注于自主设定的目标时，忽略了具体存有间的规律性关联对实现自己的目标阻碍，导致自我实现的努力无法达成；其二，在追求某些特定的目标时，失去了对自我实现的整体照察，从而在单向度的追逐中，一方面错失了全面的自我实现的可能，另一方面也在对其他具体存有的无限度使用中，毁掉了它们更为持久的存续；其三，与前者相关联，单向度的“逐物不返”，表面上看是人的主动性的实现，实际上却在此种质料化过程中，部分地将自身质料化了，物质性存有的被动性部分地固化了人的主动性，人的主动性在某种完成态中显现出被动、奴役的状态来；其四，部分固化了的主动性，与某些物质性存有建立起某种完成态的关联，自然也就无从顾及他人将这些事物质料化的诉求，从而将他人在这类事物上实现自己的主动性和能动性的可能消抹掉了。尽管在实际的生活实践中，部分的排他性总是不可避免的，但由于人的主动性的无限，这种排他性有被追求到绝对程度的倾向。《中庸》第一章结尾处讲“致中和，天地位焉，万物育焉”，第十一章引《诗经》“鸢飞戾天，鱼跃于渊”，都从反面指出了人若不能自立限度并持守住这一限度，会导致生活世界的败坏和瓦解。

我们在前面曾讨论过的反身内向的自足，正是强调追求自我实现的过程中，应始终以此种自足的保持作为根本的限度。而此种反身内向的自足，只能在未失其中和之度的心灵中才能得到保持和实现。

九 敬畏与和乐

在前面的讨论中，我们分析了敬畏—和乐这一基础性情绪对生存境域的整体揭示，并指出了这一整体揭示当中包含的反身内向的自足。心灵的反身内向的自适和自足并不指向一个外在目的，其本身就是人的自我保存和自我实现的目的所在。当然，这种自适和自足在儒学传统中不是通过各种向壁兀坐的宗教实践获得的，它是朝向生存境域中的他者（无论是心灵的还是物质的）敞开的。

由敬畏—和乐标举出的本然心境，个体心灵的种种欲求降低到了最为基本的程度，其生存境域当中的心灵性他者的情感和欲求得到了充分的彰显，这也就是张载说“能通天下之志者为能感人心，圣人同乎人而无我”的立义所在。^{〔8〕}表面上看，这样的“屈己伸人”是丧失主动性的表现，但实际上，由于这种反身内向的自足仅以自身为目的，没有额外设定的目标，反倒成了自我实现的最为直截和充分的途径。此种以自身为目的的自足中，应然与必然达成了统一。由敬畏—和乐这一基础性情绪展开出的本然心体，是道德实践上中和之道的根源。

由于本然心体以反身内向的自足为目的，而没有额外设定的目标，所以，在对生存境域中的种种被质料化为用具的物质性存有的选择和使用中，能够照察用的关联的整体，而非局限于某个单独的器具。将器具置入用的关联的整体来选择和使用，才有可能最大限度地让用具化了的物质性存有的价值得到充分的实现。这种对器具的充分利用，可以将人对生存境域中的物质性存有的需求和消耗降到尽可能低的程度。《中庸》第二十三章讲“尽人之性，则能尽物之性”，道理正在于此。只有在中和的道路上，“鸢飞戾天，鱼跃于渊”的活泼境界，才有可能实现。

十 中与正

在《周易》的解释传统中，常以阳爻居阳位（即初、三、五位）、阴爻居阴位（即二、四、上位）为得正，而以二、五爻为得中。当得正与得中之间存在紧张时，往往以得中为主。这样的解释原则当然是为了疏通《周易》的爻辞，但其中也蕴涵了中与正并不总是一致的思想。这就引生出了一个问题：何以得正却不一定得中呢？

正之为正，一定要以具体的定位为根据。定位总是在无限展开的生存境域中，人为区划出的某个有限的、相对确定的部分。由于定位是人为区划出来的，所以，它总是以人为设定的目的和人现有的心知程度为基础。这种种定位中既包含了设定的目的，又包含了人对生活世界及其各个部分的理解和认知，所以，它们对身处其中的人的规范和要求就有明确的倾向。人们按照其所处定位的要求行动，即为得正。反之，则失其正。比如，法官在审理案件时只能依据控辩双方的质证来判断，至于判决的社会影响则不应在其考虑之中，后者应该是执政者要考虑的事情。所以有些情况下，法官做出判决，执政者可以根据各种综合的考量给予特赦。定位的有限性和相对确定性，决定了正或不正的标准主要在于有限的知。以前面所举法官审理案件为例，只要证据可靠、证据链完整即可据之判决。至于现有知识的不确定性，比如指纹相同这样的小概率情况，就不在判决的考量中。由于得正与否基于定位，所以有如下三个方面的特质：其一，由于定位本身的规范和要求，身在其位的人不得在一定程度上主动地将自身质料化，从而使自己成为符合定位要求的“器”；其二，根据对定位的规范和要求理解，人自主地决定做出符合所处定位的判断。这是人的自主性的体现，也达成了应然与必然的统一，因此，也在某种程度上实现了中道。但这通常只是一曲之中，而非人的自主性的完整体现。换言之，由于定位对人的限制，人的自主性的发挥必定要受到某种程度的约束；其三，定位本身的规范和要求总是以现有的相对确定的知识为基础的。出于更高的认知水准和对人本质上的无知处境的洞察，以及由此而来的审慎和敬畏，在具体的判断中基本上起不到作用。

正有定位，而中无成规。中与正并不总是趋向一致，自有其不得已之处。圣智鲜出，芸芸者众，不立定位，则中下之资无所持循。儒家强调礼教、分位，正是要为普通人确立日常的行为规范。所以，定位虽难免拘执，却是不可或缺的。

(1) 《庄子纂笺》，页66。

(2) 章太炎的《齐物论释》也是在这个意义上理解时间的。当然，以念念相续来理解时间，仅能解释时间的绵延，并不能解释时间的单向性。这正是章太炎的唯一识一元论的盲点所在。

(3) 物理学上强调的各种“守恒”，其实只是实验中不完全精确的结果，并且不能得到完美的证明。

(4) 《庄子纂笺》，页338。

(5) 《庄子纂笺》，页35—37。

(6) 《四书章句集注》，页18。

(7) 《王阳明全集》，页105。

(8) 《张载集》，页34。

第八章 仁说

为仁由己，而由人乎哉？

——《论语·颜渊》

一 天地之心

天地之间不可重复的生生变化，根源于诚体或理本体不断地肯定同时又否定的作用。由于生生变化，或者说差异的不断产生，是在一切分别和存有的尺度上持续地发生着的，又由于不能将生生变化归因于存有和分别间偶然的相互作用——因为这样偶然的相互作用有在耗损中停止的可能，永不停息的生生变化背后必定有持恒的发动者。这是我们在第一章的讨论中详细阐发和论证过的。当然，这里所说的“背后”的发动者，并不是有一个更根本的存有维持着差异的不断产生。理本体遍在于一切存有当中，不离于具体的分别和变化，也不杂于具体的分别和变化。^①如果以同一和差异来理解这一过程，那么，理本体在具体存有中就体现为自身同一性的保持，一切具体存有共有的保持自身同一性的倾向，就是理本体的具体体现。具体存有维持其有限的自身同一，肯定有限的自身同一同时也意味着无限否定的产生。有限的肯定和无限的否定可以说是一切分别和存有的自身同一性的不可分割的两个方面。而由于肯定的有限性和否定的无限性，所以，完全意义上的自身同一性的保持是不可能的，自身同一性的保持只是差异的不断产生中，一切存有的固有倾向而已。

在前面关于质料与形式的讨论中，我们证明了没有形式的质料根本上是多余的概念，并由此推论出：所谓质料，其实不过是质料化了的形式。这样一来，一切存有形式可以被归纳为三类：只能作为质料的形式、既可以成为形式也可以被质料化的形式、不可能被质料化的形式。根本不可能被质料化的形式，只有作为生生变化的根源的诚体或理本体。理本体并不在生生变化之外，也不等于生生变化的过程本身。对于无尽无边的具体存有形式而言，理本体是它们保持自身同一性的倾向。而对于生生变化的整体（这里的整体是“其大无外”的意思）而言，理本体是这一永恒变化的整体保持自身同一性（即保持其生生变化的永不停息）的倾向。作为能动的形式的心灵，虽然没有被完全质料化的可能，但由于是具体的和个别的，是可以被部分地质料化的。比如，我们前面提到过的父母自觉地将自己质料化为孩子的“工具”。

在两宋道学传统中，天地之心是一个相当重要的话题。^②胡瑗在解释《周易·复卦》“复其见天地之心”时，明确指出“天地以生成为心”。据此，天地之心应该是指万有之实体（即本书中的诚体或理本体）生生变化的作用。胡瑗的这一论述容易引生关键性的误解，这里必须做出明确的分疏。实体的作用是生生变化的大化本身，而诚体或理本体才是天地之心的所指。诚体或理本体与作为能动形式的个体心灵有两个方面是相同的：其一，两者都能对具体的存有和大化的整体产生作用；其二，从根本上讲，两者都是无法被质料化的。当然，二者间的区别也是显见的。个别的心灵有认知和谋划经营的能力，而理本体则无营为、无计度，即所谓“鼓万物而不与圣人同忧”。因为理本体括囊大化、其体无外，所以没有外在的目标，自然也就没有发挥认知和思虑的所在。我们前面曾指出，心灵是理本体在个体层面的最高实现。在这个意义上，个体的心灵与理本体之间的根本区别，实在于个别与整体的不同。在本质上，二者是同一的。在这个意义上，我们是可以将理本体理解为天地之心的。“天地之心”并不是一个比喻，而是从另一方面揭示出了心与理的同一。

关于心与性的区别，我们在前面已经有过较为深入的讨论，但其中仍有未尽之蕴。按照程子和朱子对于心、性之别的强调，理本体应该是天地之性，而非天地之心。但从相关的讨论看，天地之心在朱子哲学中并不是一个方便的概念，而是有其深刻的哲学指涉的。北宋道学在天地之性外别立气质之性，这一发明为我们从根本上解决心、性之别的问题提供了线索。我们前面将心灵的整体理解为理本体在个体层面上的最高实现。其中，性体指的是理本体在个体层面上充分实现的可能性，自主性的心灵部分则是理本体在某一具体的个别心灵中的现实展开。气质之性的引入，使性体作为理本体充分实现的可能性摆脱了抽象性，成为具体的心灵的现实倾向。在这个意义上，气质之性其实就是与心灵的自主性部分的主动程度相符合的理本体在个体心灵中实现的程度。由于心灵的主动程度是随时变化的，气质之性当然也就是“日生日成”的了。在“日生日成”的气质之性中，趋向理本体的充分实现的天地之性是始终不变的。

二 尽心与知性

对于世界、人生的整体把握，不能循感官经验的路径，这是先秦哲学的主流认识。庄子说：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆已。”《老子》云：“不出户，知天下；不窥牖，见天道；其出弥远，其知弥少。”《孟子》强调“耳目之官”“蔽于物”，也基于同样的洞见。

既然感官经验无法成为整体上认识世界、人生的道路，那么，就只有反观内求一途了，而反观内求之所以有可能认识世界、人生的根本原理，只能是以世界的统一性为前提的。《庄子·天下篇》讲：“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：‘无乎不在。’曰：‘神何由降，明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。’”⁽³⁾当然，世界的统一性是有待证明的。

尝试证之：凡彼此间能够相互作用、相互影响的东西，必定有其统一的基础。如果我们生活于其中的世界没有统一性，那么，它要么分裂为几个相互隔绝的部分，要么干脆是由无限多彼此全无关联的个体构成。如果是前者，那么，我们就生活在其中的一个部分里，这个部分内部的一切存有是相互作用的，所以，是有统一性的。至于其他那些与我们生活的部分完全隔绝的部分，其是否存在以及如何存在，跟我们毫无干涉。如果是后者，则我们经验中的种种存有不仅都归于幻妄，而且这些虚幻的存有假相又必定是完全封闭的，换言之，这些存有假相及其变化都能在封闭的经验范围内找到解释。而实际上，对于任何一个个体而言，其由生到死的所有经验现象中，总有在这经验现象的整体中得不到解释的。由此可知，并不存在与其他个体隔绝的完全封闭的个体。由于基于世界没有统一性的假设的两种可能性，要么全无意义，要么全不可能，因此，这种假设是不能成立的。这样一来，世界的统一性就得到了哲学上的证实。

世界既然有统一性，就必有普遍的根本原理。由于普遍原理是无处不在的，所以，不需要向外寻求，心灵当中即有这根本原理的体现。孟子之所以说“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”，其根据正在于此。值得注意的是，孟子并没有将“尽心”当成“知性”的过程和方法，而是用判断句式将两者等同起来。⁽⁴⁾朱子特别强调出“知性却在先”的意

思，正是要指出尽心只是以知性为内容，并不是在知性之外别有一个尽心的功夫。尽心意味着理本体在个体层面的充分实现，心灵在最高程度的自主当中，达到了应然与必然的统一。而这一自主性的充分实现，也就是性体的完整呈显。

三 “性相近也”

关于人性，《论语》中只有一则简明的论断：“性相近也，习相远也。”孔子无“意、必、固、我”之弊，故不“必”人性之相同，而仅言“相近”。在孔子看来，人的固有倾向都是相近的。当然，孔子并没有明确指出人的固有倾向的相近之处。对《论语》中相关论述的梳理，或许有助于我们从整体上把握孔子关于人性内涵的理解。

《论语》开篇就谈到“说”和“乐”，标举出人共同的固有倾向的第一个方面：对幸福的追求。虽然表面上看，我们并不能从人的概念中逻辑地推论出幸福追求的普遍性，而只能依据经验的事实来加以归纳，但这仅仅是流于表面的印象。在后面的讨论中，我们会从心灵的本质出发，来论证以幸福作为人的根本追求的普遍性。在这里，我们可以暂且将孔子的洞见理解为经验现象的概括。

以幸福为目标，就一定要论及实现幸福的条件。由于孔子对安贫乐道的赞赏，人们会误以为在儒家思想中，幸福是不依赖于外在条件的。这其实是一种误解。《论语·述而篇》说：“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。”虽然幸福不取决于外在的条件，但这并不意味着幸福与外在的物质条件无关。即使“孔颜乐处”，也得有“疏食饮水”这样的基本条件。若真到了绝境，最多只能是“君子固穷”，“说”和“乐”就无从谈起了。“疏食饮水”是人自我保存的基本要求。由此可知，孔子并不否认人普遍的自我保存的倾向。

对于“富贵”，孔子并不持弃绝的态度，他曾明确说过“富与贵是人之所欲也”“贫与贱是人之所恶也”。人之为人，并不能仅仅以自我保存为目标，还会有自我实现的期许。获得更大的影响力和支配力，是人的一般愿望，这可以被理解为心灵实现其自主性的一个固有方向。因此，自我实现也是人们普遍的追求，尽管对自我实现的理解各不相同。

通常情况下，自我保存是自我实现的基础。当然在某些特定的情况下，自我实现可能构成对自我保存的威胁。《老子》说：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。”强调的就是人应

该将自我保存放在首位。以外向的影响力和支配力为目标的自我实现，的确是可以舍弃的。但如果为了自我保存不得不在根本上牺牲人的自主性时，孔子认为应将自我实现置于首位。杀身成仁、舍生取义，“非独贤者有是心也，人皆有之”。⁽⁵⁾

如果说自我保存通常情况下是幸福的基本条件，那么，充分的自我实现则是幸福的完成。即使是需要取义成仁的极端状况下，在壮烈的流血背后也必有精神上的最高快慰吧。

每个人的自我实现，总是跟他人的自我实现相关联的。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”《集注》解此章，只是强调“推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也”这层含义。但详味《论语》此章语脉，似有“立人”“达人”为着实功夫、“己欲立”“己欲达”为最终目标之意。换言之，“己欲立”“己欲达”总是通过具体的“立人”“达人”来实现的。《说文》指仁字构型为“从人从二”，则己与人的关联，已在仁字的基本结构当中了。由此可知，程朱理学以仁为性体，在孔子的思想中是有其根据的。

四 “为仁由己”

《论语》言仁处甚多，但所涉语脉丰富，似乎很难找到一以贯之的理解。程子曾经让人将圣贤言仁处“类聚观之”，去自己体贴出来。但简单地罗列与“仁”相关的论述，并无助于问题的解决。详细体味孔子关于仁的种种论述，结合上节关于己与人的讨论，我们可以发现孔子相关思考的结构内核。这一结构内核由三个关键论述构成：其一，仁是幸福的前提。孔子说：“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”其二，仁是爱的基础。樊迟问仁，孔子回答说：“爱人。”其三，仁者能自主。颜渊问仁，孔子说：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”

稍作分析就可看出，这三个关键论述的核心是心灵的自主性。仁者之为仁者，即在于其心灵的自主性得到了充分的实现。心灵的自主性实现的程度，完全取决于自己。在具体的生存境域里，人总会出于自我保存和自我实现的需要，而有种种欲求。通过将欲求的对象质料化为自己的材料，从而达成自我保存、自我实现的目标。在质料化他者的同时，人的心灵也有被质料化的可能，尽管这种质料化只能是部分的。个体心灵的某些形态的质料化，是不可避免，也不应避免的。在面对跟自己拥有同样自主性的他人的心灵时，某种程度的自我贬降——比如圣人的“同乎人而无我”，反而是更高的自主性的体现。当然，更常见的心灵的质料化，则是在“逐物”的过程中丧失了人对其欲求的对象的主动性。在这样的关系里，欲求的对象反而成了更具主动性的东西。《礼记·乐记》讲的“人化物而灭天理”，指的就是这样的情况。

充分实现了自主性的心灵，始终处在反身内向的自足当中。而这正是幸福的本质。陷入逐物不返的欲求当中，即使因欲求的暂时满足而产生某种快乐的感受，但这种快乐的代价是心灵相对于欲求对象的被动地位，这种被动地位由于违背了人的固有倾向，所以根本上讲是没有幸福可言的。对幸福追求的普遍性的认识之所以不应理解为经验归纳的结果，即在于作为幸福的本质的反身内向的自足，是心灵的自主性充分实现的必然结果。作为个别的存有，在其具体的生存境域中，得与失是无

法避免的。但作为理本体在个体层面的最高承载者，其自主性的充分实现，也意味着理本体的完整呈显。作为个体的种种质料性因素，无论是肉体的还是经验的内容，因其有限性而终有消亡，但这些有限的质料性因素所承载的理本体的无限性，却归于不朽。所以，对于真正实现了心灵的自主性的个体而言，偶然的得失并不能影响其自足的完整，也不能撼动其根本的幸福。

心灵固有的主动性使其成为根本上无法被质料化的个别存有，却有一切其他存有质料化为自己的材料的可能。在具体的生存境域中，人的心灵从理念和经验两个方面体知到跟自己拥有同样主动性的心灵性他者的存在。这种体知使人认识到在共同的生活世界里，只考虑自己的自主性是不行的，只有通过主动的自我贬降才能达到具体的同时也是更高层次的自我实现。正如我们前面讨论过的那样，作为基础性情绪的敬畏—和乐的整体展开是心灵的自主性的体现。而在这一整体展开当中，人的心灵处在高度醒觉的状态，心知的能力达到最高的程度。以自觉的自我贬降为前提，高度醒觉的心灵能够充分体知他人以及周边事物的具体处境，从而努力给他者以应有的安顿。仁者之所以能爱，其根据即在于此。

将孔子的仁理解为心灵的主动性的充分实现，则《论语》中种种相关论述都可以得到一贯的理解。心能自主，故刚毅木讷，无巧言令色之媚。自主的决断中有“我欲仁，斯仁至矣”的必然性，故能不为外物扰动，故有勇。

五 “夫子之言性与天道”

子贡曾说：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也。”由此可见，孔子关于天道并非不言，只因“教不躐等”，故明敏如子贡而不得与闻。《论语》中涉及“天”的主要有如下四章：其一，“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”。其二，“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”。其三，“获罪于天，无所祷也。”其四，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”。

“天命”一词，由于没有明确的语境，所以很难推详其确切含义。从《论语》中其他关于“命”的段落，比如“道之将行也欤？命也”等看，在孔子的思想中，“命”这个概念涵盖了所有不由人掌控的要素。笼统地将不由自己掌控的一切纳入“命”的范畴，“命”这个概念里就包含了偶然性。这种偶然性是人生存境域中无法避免的部分，也的确是孔子单用“命”字时所指涉的内容中涵盖着的。但“命”与“天”连用，情况就有了不同。由于“天”字的限定，“天命”一词强调和突显出了这些“不由自主”的要素的那些普遍和根源性的部分。换言之，“天命”强调的是普遍的必然性。正如我们前面多次谈到的那样，具体存有间的规律性关联严格说来并没有必然性。那些被误以为必然的规律，其实只是误差被控制在可忽略不计的范围内的或然的确定性。真正的必然性只在心灵当中。对于每个个别的心灵而言，其固有的主动性是普遍且不得不然的。除非彻底消亡，心灵的主动性是无法从根本上被剥夺的。在这个意义上，这是“天所命者”，是真正普遍的必然。

“知我者其天乎”和“获罪于天”这两处的“天”字，似乎都有人格的意味。当然，并不能因此认为孔子的思想中还有人格神观念的残余。孔子对于鬼神，敬而远之。因为鬼神的存在是既不能必其有，亦不能必其无的，故只能付之不可知之域。人的本质上的无知处境根源于日新不已的生生变化的无限性，而生生变化的无限性也涵括在“天”这个概念当中。人不知慎畏，则祸罪来于不测，故曰“获罪于天”。“不怨天，不尤人，下学而上达”，则无所希求于外。人能自主，则自足自知，心知体达无限。人的固有倾向充分实现出来，与生生变化之根源合一。心合于天，所以

说“知我者其天乎”。

孔子论天，最有深味的还是“天何言哉”一章。天无所言，标示出其非人格性。构字“从一从大”，提点出其普遍性。“四时行焉”，强调天是变化的基础。“百物生焉”，则天又是万物的根源。由此可知，孔子哲学中的天，是指一切存有生生变化的普遍根源。这一生生变化的普遍根源，体现在个体的心灵中，即是普遍且必然的主动性。在这个意义上，天与天命是同一的。这样的思想与《中庸》的“天命之谓性”、《易传》的“生生之谓易”是完全可以贯通的。

六 “继之者善也”

主张人性本善是思孟学派的基本共识。从立言宗旨看，强调性善有利于人的道德生活的确立。因为如果人性本恶或人性无善无恶，也就意味着没有符合人的本质倾向的善，所有的善都是人为约定的结果。当然，思孟学派讲性善，绝不仅仅是出于有利于德性生活的目的，而是以根本的哲学洞见为基础的。如前所论，《论语》的“性与天道”、《中庸》的“天命之谓性”和《孟子》的“尽其心者，知其性也”都与《易传》的哲学相贯通。作为永恒的生生变化之根源的“天”，既是一切存有之所以为存有的根据，也是一切存有之所以变化的基础。一切个别存有中的“天”，都体现为保持其自身同一性的倾向。只不过对于没有心灵的存有而言，其自身同一性是有限性的同一；对于心灵来说，则是对自身的无限性的保持。一切存有当中都有生生之理的体现，换言之，一切存有都是生生之理的承续，在这个意义上，一切存有维持其自身同一性的倾向都是善的。这也就是《易传》所讲的“继之者善也”的含义所在。

人性是心灵保持其自身无限性的倾向。这里所说的“保持”，并不是说心灵的无限性可以丧失，而是说保持追求其充分实现的倾向。从根本上讲，心灵的无限性不是自主选择的结果，而是不得不如此。我们前面谈到过的真正的必然性，其实是以心灵的无限性为前提的。因为如果没有这种无限性，心灵就有可能被彻底质料化，从而失去“我欲仁，斯仁至矣”的内在必然。心灵固有的无限性具有使一切存有产生变化的可能，所以，可以被理解为心灵的无限生机。明道以“生意”言仁，其识见迈汉唐诸儒远矣。伊川《明道先生墓表》所云“先生生千四百年之后，得不传之学于遗经”，信不诬也。

将仁理解为心灵的无限生机，不仅有先秦儒学经典的渊源，亦有其古典汉语语脉的基础。明道言医书最善譬喻，以手足痿痹为不仁。手足痿痹则生机断绝，故无所知觉。二程弟子谢良佐以“桃杏之核可种而生者为桃仁杏仁”，提点出了儒家仁说与日常语言的贯通。桃杏之核之所以称“仁”，正在于其中蕴藏的生机。

善之所以为善，即在于对生生之理的承续和发扬。世间万有出于自

我保存的固有倾向而做的种种努力，本身并无所谓恶。物类之间的相互依存、相互限制，对于每一种物类的存续而言，都是必要的。羚羊若无狮子等物类作为其否定性要素，会因无节制的繁殖导致种群数量的锐减甚至灭绝。就自然而言，万类并存的丰富生机都可以理解为善的呈露。人的心灵因其固有的无限性和自主性，而可以表现出更为主动的生机来。但在具体的生存境域中，却常常因种种习气的作用和欲求的驱使，沉陷入被动的生命状态。总体而言，儒家以生命力的发扬为善的精神趋向，而将消极懈怠视为精神上的沉沦。孔子斥宰予之昼寝、恶乡原之乱德，都可以从这个方面获得理解。

七 “心之德，爱之理”

将仁理解为爱，一直颇具影响。然而程子、朱子却反复强调以爱为仁之不可。以爱为仁，在孔子和孟子的论述中似乎都有依据。但正如程子、朱子指出的那样，孔、孟都只是讲仁者能爱，而不是将爱与仁等同起来。程朱理学格外重视性情之别。在他们看来，仁属于性，爱属于情，仁为形上者，爱为形下者，两者之间有着不容混同的区别。以性情、形上形下分别仁与爱，在当时的语境中是明晰确定的。然而，面对当代汉语的具体语境，仅仅停留在这样的概念上，显然是无法带来真正切近的理解的。

爱属于情感。而正如我们前面讨论过的，情感也是心知的一类。与作为基础性情绪的敬畏—和乐不同，爱是明显分化了的情。由于已经处在分化状态，所以必然不是整体和周普的。作为情感，爱不可能是普遍的。一方面，对所爱的对象的爱有多深厚，对伤及所爱对象的人的恨就会有多深刻；另一方面，爱的形态也不具确定性。爱既可以表现为恻怛之情，也可以表现为愤疾之态。博爱其实只是抽象的情感，并无真正的具体性。作为心知的一种，爱往往是缺少分析性的、盲目的，因此也往往并无可靠的确定性。同时，由于爱总是有其具体的对象，所以，总是经验的，并不具有普遍性。

基于上述讨论，如果以爱为仁，会导致如下一些理论困境：其一，爱既是经验性的，由于经验的无法穷尽，所以不能证明其普遍性。以爱为仁，则仁的普遍性也是无法证实的。其二，由于爱是分化了的情感，所以不可能是整体和普遍的。如果以爱为仁，则仁也就失去了它的普遍性。其三，由于爱不具确定性，若以爱为仁，则仁也成了不具确定性的。

朱子强调仁为“心之德，爱之理”，着眼处即在于仁的普遍性、确定性和整体性。作为心灵的本质倾向，仁是能然、必然和当然的统一。以人己关系为例。人能够体知他者的存在，同时也不得不体知到他者的存在。人的心灵拥有无法剥夺的主动性，且不得不拥有这种主动性。心灵的主动性实现的程度完全取决于自己，这同样也是不得已的。仁的普遍

性是由心灵是理本体在个体层面的最高实现推出来的，不需要依赖经验的认知。孔子答樊迟问仁，曰：“爱人。”是就樊迟能理解的方面加以提点，以期由此上达于对仁的整体照察。孔子说：“惟仁者能爱人，能恶人。”因为只有真正实现了心灵的自主性的人，才能有真正笃实的爱和憎。爱未能真切笃实，根本上还是由于心灵的被动状态。比如，饮食之本在于养人，出于人自我保存的固有倾向。但若耽于饮食，则人在美食面前失其主动，非但不能滋养身体，反而伤及自我保存的目的。又如，对子女的爱，是人的自我保存、自我实现的不可或缺的部分。推自立立人、自达达人之义，则当求其所以立、所以达之所。然而父母之于子女，多失之溺爱。其根源实在于不能自主，而为子女一时一事的需求所左右，从而爱之不能劳、忠焉未能诲。于爱之虚实处体贴仁的意思，是切己进德的路径。但若因此便以爱为仁，则不免毫厘之失，致千里之谬。近世学者往往以为程、朱分别过甚，而未察此种分别的深切入理。质诸孔子之言，其所发明皆有渊源，非无根之论。

八 仁义阴阳

仁是爱之理，所以属于理本体的层面。理本体遍在于一切具体存有当中，是具体存有保持其自身同一性的倾向，同时也是不断产生差异和变化的根源。心灵因其固有的自主性和无限性，所以其保持自身同一性的倾向就体现为对无限的自主性的追求。保持自身同一性的倾向对于一切存有而言是普遍的，它体现在各种有形的、可感的存有中，但本身却无形且无可感知。形上、形下的根本分别，即在于此。

伊川以“所以”二字区别道器，强调“一阴一阳”还并不是道，“所以一阴一阳者，是道也”。这一区别，为后来朱子关于理气问题的种种思考，开拓出巨大的思辨空间。为了凸显理的形而上的一面，朱子甚至说：“理是一个洁净空阔的世界。”^⑥仁义属理，当然是形而上者。阴阳为气，自然属于形下的层面。然而，朱子却不厌其详地讨论仁义阴阳的问题。仁义若有阴阳的属性，岂不沦为气了吗？

朱子《太极图说解》成篇后，引起众多批评，多数意见以为朱子违背了程子“体用一源，显微无间”的道理。朱子为此特作“附辩”一篇，一一指出这些批评意见对“体用一源”的误解。在与弟子讨论时，他批评那种以为“分了段子”的就不是体的思想，斥之为“无星之秤”“无寸之尺”。在他看来，没有不落实在具体存有当中的空洞的理本体。理本体是一切生生变化的根源，但其本身却并不变化。不变化意味着始终保持自身同一，而自身同一又必定要产生差异。因为没有差异，也就无所谓同一。可以说，正是由于理本体始终的自身同一，才导致了差异的不断产生。所以，作为最高的形上者的理体，是有其确定的倾向的。既然“不分段子”的理本体尚有其确定倾向，则仁、义这样分判了的价值之理有阴阳的倾向，也就可以理解了。

着眼于理本体的自身同一，则理为体，变化生生为用。若着眼于变化之恒常，则变化生生为体，恒常不变为用。体用互易，动静相涵，无尽的变化也就氤氲其中了。

九 仁包四德

程颢说：“仁者，浑然与物同体。义礼智信皆仁也。”“仁包四德”思想的明确提出，使得儒家的五常观念真正达到了义理上的统一。一切存有都在生生变化当中；而所有的具体存有，有开端必有终结。事实上，具体存有必有其终结，是实存世界的生生变化之所以能持恒的条件。如果某些具体存有不会消亡，那么无始无终的世界将会因日益增多的“不死者”而逐渐失去创造的生机，最终趋于生生变化的停止。我们在前面已经证明了真实存有的世界的无始无终，而无始无终的世界总在变化生生当中，日新的创造是不可能停止的。既然变化日新是恒常不变的，那也就意味着不可能存在没有终结的具体存有。

就个别的具体存有而言，其终结的哲学含义到底是什么？一切存有都有保持其自身同一的倾向。有限的自身同一来源于无限的差异，也产生出无限的差异。无限的差异导致有限的自身同一无法保持，所以，一切存有都在变化当中。对于具体存有而言，终结意味着有限的自身同一性的丧失。由于有限的自身同一与无限的差异是并存的，自身同一性的丧失也就意味着无限差异的消失。具体存有湮灭为无差别的无限。

一切存有都要经历由始至终的过程，这一过程又可以分为生、长、收、藏四个阶段。邵雍《观物内篇》不及五行，只言四象，用意在于为充满差异的万有找到统一的根本。但如何在四分的系统中安顿儒家的五常观念，便成了问题。当然，这个问题在汉儒那里已经得到了解决。汉代儒生以五行、五常配四季，五行之土、五常之信被贯通到其他四者当中。生、长、收、藏作为一切存有存在的必经阶段，是具体存有保持其自身同一性的倾向在不同阶段的体现，也就是“生”在不同阶段的体现。仁为万有之生意，义、礼、智和信都是这生意的具体表现。就人的心灵而言，五常是心灵的固有倾向。心灵保持其自身的无限性和自主性，属仁。由于心灵总是个别和具体的，其无限性和自主性只在否定的意义上才有真正的必然性。心灵的绝对自主性并不体现为决定自己一定能做什么，而是体现为决定自己一定不做什么。这就是义。换言之，仁的充分实现也是义的真正完成。心灵的自主性的实现离不开具体的生存境域，

将生存境域中的其他存有纳入到自主性的实现当中来，必定有其先后秩序。这一先后秩序的产生并不是外在的。心灵保持其无限性的同时，必定要产生出有限性来。这一有限性当中已经蕴含了先后、轻重这样的分别的可能。而这也正是礼的倾向。心灵保持其自身同一性的过程中，总要将其他存有质料化为自己的材料。而心知是最基础的质料化方式，这种倾向同样不是外在的。心灵维持其主动性，同时也就意味着被动性的产生。将生存境域及其中的各种具体存有质料化为自己的材料，也根源于心心灵保持其无限性和自主性的固有倾向。

(1) “若以为止是阴阳，阴阳却是形而下者；若只专以理言，则太极又不曾与阴阳相离。正当沉潜玩索，将图象意思抽开细看，又复合而观之。某解此云：‘非有离乎阴阳也；即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言也。’此句自有三节意思，更宜深考。”《朱子语类》，页2368。

(2) “天地以此心普及万物，人得之遂为人之心，物得之遂为物之心，草木禽兽接着遂为草木禽兽之心，只是一个天地之心尔。今须要知得他有心处，又要见得他无心处，只恁定说不得。”《朱子语类》，页5。

(3) 《庄子纂笺》，页338。

(4) 朱子说：“人往往说先尽其心而后知性，非也。心性本不可分，况其语脉是‘尽其心者，知其性’。心只是包着这道理，尽知得其性之道理，便是尽其心。若只要理会尽心，不知如何地尽。”又说：“‘尽其心者，知其性也。’者”字不可不子细看。人能尽其心者，只为知其性，知性却在先。”《朱子语类》，页1422。

(5) 在某些精神颓靡的时代，人们习于苟且，将一切牺牲视为癫狂。但即使再猥琐的心灵，也总有为某些人、某些事牺牲自我的内在冲动。这一冲动不是偶然的，它根源于人无法去除的自主性和无限性。甯管多“正常”的人，都无法承受“时刻准备出卖一切”的自我理解和自我想象。

(6) 近世学者中有人以此为据，将朱子的天理认作不能造化生生的空洞实体。然理若不能为生变化之根源，则体用截为两段，如何能说为“一本”。将《语类》中一处说话，认作朱子哲学定论；既不察朱子著述中明显与此句相抵牾的众多论述，亦不思朱子哲学运思的整体。厚诬前哲，莫此为甚。

第九章 四德

圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。

——周敦颐《太极图说》

一 价值与风俗

价值的确立总以人的本质倾向为基础。我们在前面的讨论中，是以主动性和无限性来把握心灵的固有倾向的。然而，由于心灵主动性的实现有多种可能的样态，所以，以此为基础的价值取向并不是自明的。在具体的生存境域中，心灵的主动性的可能样态可以粗略地概括如下：其一，人处在极高程度的沉沦中，以至于不仅不自觉其为被动的，反而在种种似是而非的主动性当中迷而不返。其二，已经对种种表面的主动状态所掩盖的实际的被动性有了清醒的自觉，但囿于习惯和环境的影响而无力自拔。其三，通过某种决绝的自我决断，使自己整体上摆脱了被动状态，从而在某种抽象的意义上实现了心灵的自主性。之所以说此种心灵的主动性是抽象的，是因为这种自主性是通过最大限度地割裂自己与他者的关联来达到的。此种自主性的确立，得在于自我的成就，失在于不能及物。其四，在某种自觉的自我贬降中，主动放弃自己部分的主动性，从而让他者的主动性得到更为充分的实现。这种自我贬降，表面上看是人的自主性的降低，但实际上，由于这种自我决断需要在具体的复杂关联当中，既要根本上保持自己的自主性，又要部分地让渡自己的主动性来成就他者，显然是需要更为强大心灵的自主性才能够达到的。

在上述概略的区分当中，前两类是绝大多数人的一般情状。沉沦在这里并不是简单负面的。在自我保存和自我实现的过程中，人不可避免地会与生存境域中的各种具体存有发生关联。人对物的需求，并不必然导致人的主动性的降低。只有当人对物的欲求不再指向反身内向的自足时，人才会在所追逐的事物面前失去其主动的地位。即使在这种情况下，在以达到或占有物为目的的种种谋划、经营、算计甚至欺罔中，也有人的主动性扭曲的体现。人之所以会在沉沦中不自觉其被动的状态，反而在种种造作中逐物不返，即在于这种表面的自主支配掩盖了实际上的被支配地位。比如，一个在牌桌上自由支配自己的筹码的赌徒，被这一时的自主的幻觉迷惑，从而忘掉了自己的被束缚和奴役的状态。沉沦中的个体也可能在客观上为他人自主性的实现创造条件。古代帝王对奢华的追求，完全可能成为某个伟大的匠人倾注心力的作品的原由。其实在大多数情况下，沉沦都是日常性场域的一个部分。绝少有人处于绝对

沉沦的状态，就像绝少有人能始终保持其心灵的主动性一样。大多数人都是在某方面有其自主性，而在另外的方面却不免于沉沦。锐于求利者，常能不为虚名所动。志在得名的，于货利可以无所挂怀。“日用而不知”的日常场域里，人们既可以日迁于善而不自知，亦可日入于恶而无所觉。儒家对移风易俗的强调，用意即在于对沉沦的日常的引导。

由于生生变化的世界本身是没有目的的，所以，人类社会的发展并不是朝向某种目标的必然进程。以心灵的无限的主动性为基础的人的自我实现，总是倾向于尽可能地扩大其自主的范围。虽然自我实现的目标本来是指向反身内向的自足以及由此而来的幸福的，但在具体的生存境域中，人们常常会将原本只是自我实现的外在条件的种种误认作目的本身。由于这些外在条件的得与失并无必然性，所以，以此为追求的自我实现反而成就了自主地位的缺失。然而，这种倾向既然是源出于人的本性的，人类社会无限制的扩张也就成了不可避免的。《老子》对“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”的朴素社会的向往，只能是一种诗意的乡愁。这种在一切时代里都会涌现的乡愁，丝毫不能阻挡人类社会日趋复杂的根本走向。

尽管每个个体都有追求无限的自我实现的倾向，但不管人类的疆域扩大到何种程度，对于任何一个具体的时代而言，总是有其无法超越的边界的，所以，这种无限的自我实现是不可能达成的。人总有其社会定位，也总是不得受限于自己的社会定位。只有以自己的社会定位为基础的自我实现，才有可能从抽象走向具体。

生生变化的世界本身的无目的性，并不意味着人类社会不可以设定自己的追求目标。关于理想社会，思想史上有各种或理性或浪漫的勾画和想象。近代以来，出于对理想社会的追求的各种形态的社会、政治实践，对社会生活的方方面面都产生了深远的影响。儒家的理想社会蓝图无论因时代的不同而有怎样的改变，孔子的“正名”原则都是贯穿始终的。“正名”的原则主张人们在自己的社会定位上努力实现自己的主动性。每个人都有更高的自我实现的追求，但这一追求不应该成为对自己的本分的背离，而是应该通过恪尽本分来达到。不管人类扩张到何等程度，每个人对自己的定位的自觉和专注，都是理想社会的基本要素。再理想的社会秩序，都需要人们恪尽自己的本分。程颢说：“天地生物，各

无不足之理。常思天下，父子、君臣、兄弟、夫妇之际，有多少不尽分处。”⁽¹⁾

日常性场域构成了每个个体基本的生存境域。如何陶养这一日常性场域，使每个生活于其中的个体都能自觉地将成就他人与自我实现关联起来，对于每个时代的社会生活而言，都是至关重要的。在今天这样一个过度自我的时代里，以何种价值来引导和规范人们“日用不知”的习常，更是一个必须面对的课题。普遍的价值必须以人的固有倾向为基础。我们强调心灵的自主性是普遍和必然的，但自主性的具体实现的方向和样态却并无必然性。一个社会的根本价值的确立，即在于通过对风俗的引导，将各种自我实现的追求规范到与人们的社会定位相符合的方向上去。价值的提倡并不是要将人的行为规范成某个特定的样子，而是着眼于人对待自己分位的态度。

仁义礼智作为人类社会恒常不变的价值，自西汉以来，一直是儒家价值体系的核心和基础。我们在前面的论述中，已经论证了仁义礼智是心灵固有的普遍倾向。究其实质，仁义礼智都是心灵的无限性和主动性在实际的生存境域中展现出来的具体倾向。作为人性的内涵，这些倾向是人的必然。人之所以应该是仁义礼智的，根本的原因在于人不得不是仁义礼智的。当然，这种不得不如此的倾向需要人自主的努力才能充分实现出来。由于心灵是理本体在个体层面的最高实现，所以，以仁义礼智为内涵的人性是根源于天理的。

价值的恒常性并不意味着在不同时代其具体表现也是完全一致的，尤其是在传统与现代之间存在着巨大的断裂感的今天。尽管断裂并不真实地发生在人性这一根本层面上，但空前强大的自我观念所引生的主流生活态度的改变，其深刻程度也是必须正视的。在这样的巨变面前，乡愁式的复古主义于事无补，丝毫不能挽救传统价值日渐衰颓的命运。如果不能在今天的世界里赋予传统价值以新的活力，找寻到其新时代的概念形态，那么，我们就只能放弃对中国固有价值普遍性的主张，转而承认这些价值只是过去时代的精神印迹而已。这当然不是我们的努力方向。这里，我们将创造、节制、公正、开明作为仁、义、礼、智在现代性世界的精神内涵，以此作为中国固有价值普遍性的明证。也许，只有当传统价值的新概念形态真正获得了普遍性的力量，中国才有可能成

为解开世界问题的那把钥匙。

二 创造

以爱释仁之不可，是程子、朱子反复申明的。尽管如此，强调其中爱的倾向，仍然是学者论仁的主流意见。我们之所以认为不应该过多强调仁当中的爱的含义，主要是因为作为情感的爱本身的复杂性。爱从来没有确定的表达形式，而总是在各种积极或消极的情感中表现为复杂多样的形态。有的时候，爱甚至会通过极端的恨表达出来。突显出仁当中的爱的含义，非但不能赋予仁这一概念以更确定的内涵，反而在一种笼统的关联中，既错失了在今天的语境下更深入准确地理解仁这个概念的可能，也掩盖了爱的概念本身缺少明确稳定的观念内容的事实。换言之，单纯强调仁这个概念的爱的倾向，道说出的东西并没表面看去那样的丰富和确定。

我们将创造作为仁在新时代的概念形态，与程子以生意言仁的方向是一致的。心灵无限的主动性是继天地生生之理而来的，这种主动性在我们生活的现代世界里则具象为对创造性生活的投入。我们这里所讲的创造，与日常的说法既有联系又有所区别。在这里，我们首先将创造理解为对待生活的一种积极能动的态度。天道是生生不已的日新的过程，人只有通过自强不息的创造，才是对自己所秉承的生意的承担。“饱食终日，无所用心”的寄生生活，因其根本上背离了人禀自天道的生机，所以是应该被摒弃的。^②然而，在一个以资本为核心逻辑的时代，寄生和剥削成为景仰的对象，创造性生活的意义反而被深深地遗忘了。如何振起颓风，是新时代的思考者不能不措意的。

创造首先指向的是每个人自己。人总在不断地选择中成为自己。离开了心灵自主设定的成德的目标以及朝向这一目标持恒的努力，人生便会成为各种偶然因素和随机选择的堆积。究竟什么样的生活是值得过的，以及究竟应该成为什么样的人，对这一问题的思考和回答对于每个人的自我期许的确立都是至关重要的。自我期许的确立，对于每一个具体的个人而言，或多或少总是抽象的。孟子所说的“气一则动志”，从某个侧面道出了“持志”的艰难。就具体的生活要素而言，构成每个人的品格的质料性内容其实并没有本质的差别。如何将这些质料性的内容纳入

以自我期许为核心的合理结构中，是造就自我的关键。一个志在改造世界的人，却沉湎于个人的享乐，就会造成形式与质料之间的背离，最终会在自我矛盾中瓦解掉自我期许的结构。每个人都可以是而且只能是自己的作品。《中庸》说：“成己，仁也。”如何将心灵的主动性强化成真实的力量，在日生日成的锤炼中创造出生意盎然的自我来，是每个人都要面对的课题。人能否成为自己期许中的作品，根本在于心灵和生命的强度。“非天之降才尔殊也”，什么样的材质都可以成为杰作，什么样的人生都可以造就传奇，“毁凿坏了，岂关才事？”。(3)

在人与人的关联当中，也有积极能动的创造性的体现。由于每个人的心灵都有无限的主动性，所以，人与人的关联是有着无限多样的复杂性的。为了降低人与人关系的不确定性所蕴含的失序的潜在可能，每个社会都要通过伦理和法律规范建立起相对稳定的秩序。这些伦理和法律规范，为人们之间的相互关联赋予了确定的形式。但这种确定下来的关联，总在某种程度上是对人的主动性的限制，这种限制使得被规范下来的关系自然有流于被动和惰性的倾向。如何在既有的规范中，保持人积极能动的生命力，是需要心灵的主动性的充分发挥的。孔子评价晏婴时说：“晏平仲善与人交，久而敬之。”即使是朋友这样主要基于自主和平等的关系，也容易因交往日久而生出懈怠来，何况其他那些规范性更强的关系。确定性的关联总有流为空洞和抽象的形式的危险。孔子说：“人而不仁如礼何？”提点出的就是这样的可能。在这个意义上，人与人之间的关系中的创造，体现为在种种规范性关系中积极的、能动的生命力的投入。随着时代的变化，人与人之间的规范性关联的内涵也需要做相应的调整。律今人以古礼，难免削足适履之弊。《庄子》批评儒家“明于礼义而陋于知人心”，针对的正是这种泥古不化的倾向。根据生活节奏、交流形式等的变化，为固有的伦理规范赋予合乎情理的新的内涵，当然需要创造性的努力。

对物的调适和支配，当然也离不开人的创造。出于自我保存和自我实现的目的，人将生存于其中的境域敞开为用的关联的整体。将物纳入到用的关联的整体当中，使其某个方面的性质和特点被放置到符合人设定的目的的位置，从而将其转化为有用的器具，是人的创造性最直接的体现。对物的用具化是以人的心知的积累为基础的。以人自主设定的自

我实现的目标为核心，不断地探索具体存有间的规律性关联，并将已掌握规律按整体上可控的方式结构到物的形态上去，这是人相对于物的主动性的表现形式之一。《老子》首章“常有欲，以观其徼”，强调的就是这种出于自主的目的将周遭的物转化为用具的“成”的作用。比如，出于降低电力传输过程中因电阻产生的能量损耗的目的，去探索常温下超导材料的可能。当然，在物的层面的创造并不是只有研究和发明。研究和发明是将人的心知结构到物的形态上去，而凝结为物的形态的心知的成就，既需要建设者来规模化地实现，又需要具体的使用者将其用具的可能性充分地释放出来。人对物的陶冶，就是在将心灵的主动性结构为某种物的形态又通过这既成的形态将其释放出来的过程中不断展开的。在这个意义上，日复一日在具体的陶钧炉锤中忘我工作的人，在看似简单的工作中始终注入自己最高热情的人，都是心灵的主动性的充分实现的具体形态，都是创造性生活的典型例证。

三 节制

心灵的自主性的充分实现，从来不是简单地外向展开。我们在前面的讨论中，已经从不同角度论及敬畏与心灵的主动性之间的本质关联。离开了敬畏的反身内向的作用，心灵会在看似主动的外逐中失去其主动的地位。也就是说，根源于敬畏的节制，既是心灵的自主性的固有内涵，也是心灵的主动性具体实现的必要条件。《论语》“颜渊问仁”章里“克己”和“由己”之间表面上的紧张，其实也暗含了两者本质上的内在统一。换言之，孔子对仁体的揭示当中，已经具备了发展出孟子仁义并举的思想的理念基础。“克己”既是“由己”的具体体现，也是“由己”之所以可能的条件。

在前面的理论探索中，我们常常将自主性和主动性直接等同起来。虽然在本质上两者是一致的，但直接将它们等同起来，仍是有待细致分析的，尤其是在讨论节制的理念基础的部分。人的心灵有无限的主动性，必然不断地产生出被动性来。在心、性、情的结构里，归属于情的种种心灵要素都在一定程度上有被动的性格。主动者无限，没有特定的形态，因此无法持续地积累。被动者有形态朕迹，所以能不断地积淀。心灵的被动性质素的长时间积淀，就形成了气习。心灵的主动性的具体实现一定要依凭已具形态的气习。如何将被动性要素累积所成的气习，引导到有利于心灵的主动性充分实现的方向，是成德的关键。张载说：“强学以胜其气习”⁽⁴⁾，强调的就是这个意思。在这个意义上，所谓自主性，就是以心灵的主动性来驾驭种种被动性的要素。换言之，自主性就是心灵主动性的一般形式。而对心灵的种种被动性形态和要素的驾驭，一方面指向对其被动和惰性的克服，另一方面则着眼于对其外向扩张的倾向的约束。前者就是孔子所说的“由己”，后者即是“克己”，两者都根源于心灵的无限的主动性。总而论之，都是仁的表现。分而言之，前者更多地体现为积极的方面，属于仁；后者主要呈现为消极的方面，属于义。朱子关于仁义阴阳问题的讨论之所以如此复杂，实在于心灵的主动、被动或积极、消极之间的关联和转化的多样可能。

节制既有其人性的内在根由，也有其外在的理据。首先，由于生生

变化的世界是无限的，所以，人在经验知识层面总是处在本质上的无知处境当中。这种本质的无知处境，构成了人在面对外在世界时的审慎和节制的基本条件。近代以来，随着科学主义的盛行，人的本质的无知处境被有意无意地遗忘了。经验科学的不断发展，使“辅万物之自然”“赞天地之化育”这样出于人对自身限度的理解而产生的人对待天地万物的理智态度，被某种“代天地造化”的执迷和狂热所取代。失去了审慎和节制的探索热情，在不断推进经验知识的发展的同时，也正在将人类文明置入越来越危险的境地。其次，个体的心灵不是孤立存在的，总有与个体的自我拥有同样主动性的心灵性他者的存在。认识到心灵性他者的存在，使我们在追求自我保存和自我实现的过程中，不能不考虑他人的态度，不管这种考虑是善意的还是恶意的。事实上，人的自我实现的内涵中，已经包含了对他人对待自我的态度的期许。在实际的生存境域当中，我们总是向着他人成为自我的。甚至可以说，他人不在自我之外，而就在自我的构成要素之中。只要考虑到他人的存在，人的生活实践的方方面面就不能不有所节制。其三，虽然世界本身是无限的，但对于具体生活着的人来说，其生存境域中的可及的物质范围总是有限的。这个意义上的物质有限性，决定了无论在什么时代人的欲求都不得不有所节制。无限度的物质追求，不仅会导致生活世界的物的失序，也会使人在逐物的过程中沦没于被动的状态，从而给人带来根本的败坏。

四 公正

心灵的自主性最直接的体现在于，人可以无条件地根据自己所认定的当然做出选择。这种无限的自主性，是真正的必然。人总是倾向于按照自己的心知所确定的当然来达成自我保存和自我实现的目标。希望自己确定的当然得到具体的达成，是人的自我实现最主要的内涵。铁匠按自己期许的当然反复锤打塑造烧红的铁块，与教师按照自己认为的当然努力将学生引导向他认为正确的方向，是同样的自我实现的过程。在人自主确定的当然里，必定要包含对周遭的他人和器物的安排。而之所以要这样而不是那样来安排，是因为心知所认定的当然同时也被认定为是恰当和适宜的。人对于公正的普遍追求，其根据即在于此。而所谓的公正，就意味着给予每个人和每个事物应该得到的。正因为对公正的追求的普遍性，人类社会才能在每个时代无限多样的诉求当中实现大致上可以接受的公正的秩序。“一夫不获，若己推而纳诸沟壑”，伊尹之志之所以可能，就在于每个人都有对公正的追求；而伊尹之志之所以始终是理想，则在于人们对公正的不同理解和诉求。

社会公正的秩序是以人们广泛接受的公正尺度为基础的，而公正的尺度是随时代不断变化的。无论什么样的政治制度和社会形态，公正的秩序总是具体体现在物的秩序和尊重的秩序当中。

孟子说：“养生丧死无憾，王道之始也。”又说：“民无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为矣。”离开了大体上公平的物的分配秩序，社会的和谐和风俗的陶养就根本上无从谈起。建立公平的物的分配秩序关键在于如何理解劳动和如何衡量不同劳动的价值。有了社会分工以后，“通功易事”在所难免。然而，迄今为止的各种社会形态中，受到各种制度和法律保护的“公平”的交换，都在持续稳定地制造并维持实质上的不公。问题的根本在于不同的劳动和产品之间无法建立起有说服力而且可以量化的价值衡量标准。这个问题也许应该从人们为什么不得不交换彼此的劳动这一更根本的问题来寻求解答。由于一切劳动或创造都内在于以人的自我保存和自我实现为目标的用的关联的整体当中，所以，不同劳动间是有着密不可分的关联的。换言之，应该从每种劳动的

不可或缺性来理解其价值。从不可或缺的角度看，不同的社会分工在价值上是无差别的。劳动价值的差别只在于同一分工内人的技能与专注意度的差别。当然，不同类型的劳动所需要的可支配物的质和量都是不同的，而这种不同仅仅出于承担某项责任的要求，与对其劳动价值的衡量是没有关系的。只有在人为地制造出不同类型的劳动间的价值差别以后，人为了承担起其所处社会分工的内在固有的责任而拥有的对物的更大的支配范围，才被视为自己拥有的，而且是自己的劳动价值的等价物。这一人为制造出来的不同社会分工间的劳动价值的差别，使得越来越多的人不再将自己所处的社会分工的位置视为自我实现的空间，转而去追求那些被认为有更大价值的分工位置。这样一来，人的自我实现就与其能够或者应该从事的创造和劳动分离开来了。这种分离的结果是双重的败坏：一方面那些被认为有更高价值的社会位置使得人们错误地将完成工作所需的一切视为自己的，从而把这些外在于自我实现的东西，当成了自我实现的内涵；另一方面，某些社会分工的位置便成了自我实现的否定，成了只与自我保存有关，是出于自我保存而不得不勉强接受的。这种败坏从不同方面降低了人的主动性。二者在表现上虽有不同，却都是对人的价值的贬降。

事实上，如果仅仅有物的分配的秩序，那么拥有更大的物的支配范围或者劳动强度和危险程度较低的分位，就自然会成为人们趋之若鹜的目标。我们不能否认在既有的社会形态当中，的确始终有这样的社会分工存在。换言之，社会阶层的存在是无法否认的事实。在这样的情况下，一方面只能在制度上保障阶层间充分的流动性，另一方面则要在尊重的秩序上给予劣势的社会分工以相应的弥补。也就是说，要对自觉选择更具强度和危险的社会分工位置的人，有更高程度的尊重。^⑤因为这样的自觉选择显然需要更强的心灵的自主性。

每个社会都有其尊重的秩序。孟子说：“天下有达尊三，爵一，齿一，德一。”权威秩序的建立是一个社会维持基本稳定和有序运转所必需的，尽管权威的必要性并不能在理念上找到确定无疑的根据。自然界中的万类虽有复杂和活跃程度的不同，却并没一个确定的权威秩序。比如，我们不能认为非洲草原上的狮子对于羚羊有什么权威。自然界的秩序是靠万物之间的相互依存和相互制约来维持的。其所以能形成相对平

衡的状态，在于每种物类都仅仅囿限于自我存续的努力当中。心灵的无限的主动性使得每个人都有追求无限的自我实现的可能，如果不能建立起有效的权威秩序，人类社会的有序运转是不可能实现的。郭象说：“多贤不可以多君，无贤不可以无君。”⁽⁶⁾权威的建立实有其不得不如此的理由。理想的权威秩序在天道和人性中并不能找到确定的基础，每个时代都只能根据生活节奏、器物形态以及观念基础等要素的变化，发展出行之有效的权威秩序来。权威秩序是尊重秩序的一个方面，当然并不意味着所有的权威都能引生有效的尊重。尊重从根本上来源于人的自我尊重。外在的尊重总是可以剥夺的，也就是孟子所说的“赵孟所贵，赵孟能贱之”。只有根源于人的无限主动性的自主性，才是人不可剥夺的尊重所在。人的自主性可以通过隔绝一切社会生活的方式来实现，如某些宗教实践中的枯槁山林之士。这种自主性的实现，对于人类的社会生活而言总体上是空洞和抽象的。就其不为世俗种种名利的诱惑所动而言，是有其难能之处的。然而这种努力在摒绝世俗名利的同时，也逃避了应该承担的各种责任，“克己”而未能“复礼”。在这种抽象的自主性的实现当中，人的主动性当中积极能动的一面被彻底舍弃了。最高的尊重应指向在具体的社会分位中将心灵的主动性当中的自主和能动两个方面都充分发挥出来的人。这种具体的主动性基于对社会分位的理解，以高度的专注承担起自己的分位当中所蕴含的应然来。通过将分位的应然转化为自己的必然，从而具体地实现了应然与必然的统一。这可以说是至善之具体，高贵之极致。王阳明成色斤两之喻、满街圣人之旨，于平凡中见性体完足，诚不朽之论。

五 开明

人的主动性总要展开出各种形态的心知，每种形态的心知都指向具体的实践。所有导向实践的心知，都可以统合在应然的概念下。我们在前面的讨论曾经指出不同类型的心知的特点。每一类型的心知都可以单独成为引导具体实践的应然。比如，情感作为一种知的形态，是完全可以没有任何分析性考量的情况下转化为行动的。虽然依情感行事，并不必然产生坏的结果，但由于情感缺少稳定性和可分析性，难以保持一贯的方向和确定的分寸，所以，还是要有思的作用的发挥。以情感为内容的应然在一定程度上总是盲目和非普遍的（因为不能始终一贯），本质上仍然是抽象的。具体的应然与此不同，其中必定包含能然、必然、实然和自然的全面考量。这样的应然，才是可以在行动中贯彻始终的有普遍性的理。当然，强调思的作用的发挥，并不是片面地强调以理御情。一味地强调理对情的统御作用，其实也是应然的一种抽象形态。有些情况下，情相对于理是可以有优先的地位的。比如，《论语》里孔子所说的“父为子隐，子为父隐，直在其中矣”，强调的就是父子之情的优先性。由于心灵总是有情感、情绪的，同时也时时在思维、分辨之中，所以具体的应然是情理结合的。情感和情绪中并非没有确定的、分析的理，理的辨析当中也总是有情的影响。以情理结合的应然来指引的社会和人生，就具备了开明的品格。

对于个体的自我而言，明智的人生态度是开明的精神的具体表现。这种明智的态度至少体现为如下三个方面：其一，对人的自身限度的清醒认识。人在经验层面上本质上的无知处境，是我们面对自身和世界的前提。这一前提决定了人对自身和世界的探索和改造，必须始终有审慎的态度。其二，对道理的普遍存在有确定的信念。虽然生生变化的世界有无限的可能性，但不管什么样的看似无法理解的可能，都不在统一的普遍原理之外。虽然我们无法穷尽万殊的变化，但一本之理则是可以确知的。接受万物皆有理的观念，并以之作为自己实践的指南，是一个人的基本判准。其三，始终有学习的热情。一本之理如果不能在具体的经验领域获得具体而丰富的理解，始终还只是抽象的。停留在抽象层面的普遍原理既不能给人们的生活带来具体的指引，也不能丰富人

们对世界和人生的见解。只有经过长期“思学并进”的积累，才能在不同层面体认到普遍原理的丰富面相，从而根本上提高我们对世界和人生的认识，并以此为指导来改变我们自己、改变我们周遭的世界。

开明的精神当然也体现在对待他人的态度当中。认识到他人与自己一样，拥有无限的主动性，故以平等的态度对待他人。虽然有社会分工的不同、权威秩序的等差，但每个人都有其不可剥夺的高贵的可能。平等的态度是对人的内在本性中的高贵的尊重。奴役者蔑弃他人的高贵本性，表面看似赢得了更高的荣耀，其实却在这种奴役的关联中部分地失掉了自己的主动性。其表面上的尊荣，其实是外在的和可剥夺的。由于对自身的限度有充分的认识，所以能尽量避免将自己的习惯、信念和生活方式强加于人。经验世界的无限决定了具体生活形态的选择的多样。只要不逾越其应有的限度，就都有相当程度的合理性。试图将原本不具普遍性的东西（如某个特定时代的生活方式等）加以普遍化，假道义之名，行掠夺之实，恰恰是大乱的根源所在。

在对待物的方式中，也有开明精神的体现。人类的生存境域中物的有限性，使得无节制的攫取带来的繁荣只能是暂时的。对物的节制和开明的态度，不仅体现于对物的使用，也体现在对物的认知性探索当中。外向的无尽探索，非但不是人的主动性的实现样态，反而是在对物的过度欲求的驱使下失去其自主地位的表现。人类延续的方式很大程度上取决于能否以足够开明和节制的态度面对其赖以生存的物质世界。“鸢飞戾天，鱼跃于渊”的世界不在别处，就在人的心灵的自主决断当中。

(1) 《二程集》，页2。

(2) 以“好逸恶劳”为人的本性，在我们的日常经验中似乎是不无根据的。但如果认真考察则会发现，这其实只是表面现象。人逃避的只是被强迫的劳动，而不是劳动本身。出于自我实现的自觉的劳动，非但不会被拒绝，反而是人们普遍追求的。

(3) 《二程集》，页207。

(4) 《张载集》，页330。

(5) 不可否认，某些社会分工的位置对人的尊严是有所贬损的。在技术的发展尚未达到可以用其他手段替代此类工作之前，对于这种必定带有强迫性质的分工位置，应在劳动价值的衡量上给予平衡性的补偿。

(6) 《南华真经注疏》。

第十章 一本

冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯，不可道上面一段事，无形无兆，却待人旋安排引入来，教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。

——程颐

一 理一元论的关键

在两宋道学的哲学思考中，对“一本”原则的强调是始终一贯的。“一本”既是道学体系建构的一般原则，也是衡量其他学派的哲学体系是否正确的基本判准。但是，对“一本”或者“一元”的强调究竟是出于信仰或理论建设的需要，还是出于可以验证的哲学思考，还有待进一步的阐发。

一元论成立的基础在于世界的统一性。而世界的统一性本身是有待证明的。我们在前面的相关讨论中，已经对世界的统一性问题给出了尝试性的解决。我们给出的尝试性论证的核心是这样一个原理：凡有可能产生相互作用的存有间，必有其统一的基础。所谓相互作用，指的是作用的双方因对方而有所改变。某一具体存有因另一具体存有而有所改变，意味着其自身同一性的破坏，或者说其保持自身同一性的倾向遇到了阻碍，而这种阻碍本身在概念上就包含在其保持自身同一性的倾向当中。既然对具体存有保持自身同一性的倾向的阻碍概念地包含在这一根本倾向当中，也就意味着这阻碍不在具体存有的自身同一性之外。因此，凡能够给某一具体存有带来改变的其他存有，必定与此具体存有有统一的基础。这不是经验的结论，而是从概念本身推演出来的。进一步的问题则是，为什么我们如此笃定地确证一切具体存有都有保持其自身同一性的倾向？这难道不是经验观察得出的结论？事实上，具体存有都有保持其自身同一性的倾向这一原理，是从变化的恒常不变这一根本原理推出的。因为一切具体存有都在恒常的变化当中，而所谓变化，就是差异的不断产生。差异总以同一为基础。如果没有保持自身同一性的倾向，差异的产生也就无从谈起了。在本书的理论构建中，唯一无法证明也无须证明的原理就是变化的恒常不变。对这一根本原理提出的质疑，就不是这里的思考所能回应的了。

更多好书分享关注公众号：sanqiu jun

基于有相互作用的存有间必有其统一性的原理，我们讨论了世界没有统一性的两种情形：要么，世界分为几个互不相关的部分，我们只生活于其中一个部分；要么，我们每个个别的心灵以及心灵中的种种经验本身就构成彼此不相关联的封闭的世界。如果是前一种情形，那么，与

我们的世界毫无关联的其他部分并不影响我们身处其中的那个部分的统一性。如果是后一种情形，那么，个体心灵就必然是永恒的。而且由于一切都是内在于心灵当中的，心灵的主动性就是绝对的。心灵中的一切经验都应该受到完全意义上的决定和支配，而不应有“不得已”的经验。然而无论清醒还是梦境，人的心灵的自主性的实现都在种种“不得已”当中。由此可知，以每个个别的心灵为不相关联的封闭世界的假设，是不能成立的。既然上述两种情形，要么丝毫不影响我们身处其中的世界的统一性，要么干脆是不能成立的，世界有统一的基础这一原理也就得到了证实。

由此可知，两宋道学对于“一本”的强调，根源于深入的哲学思考。周、张、二程等人，都有泛滥佛、老的经历，他们之所以放弃佛、老的主张，并不是出于对儒家的珍视，而是因为所见道理真实如此。一切以道理为判准，不为个人好恶所移，以没有幻想的目光审视世界人生，可以说是两宋道学的根本精神。程颢提出的“自立吾理”，不是要学者盲目地持守儒家的价值，而是要经由重估一切价值的哲学努力，重新确立起对儒家价值的确信。

世界既然是有统一基础的，那么，也必然有普遍的原理。这一普遍的原理既是一切存有的根源，也是其生生变化的根据。事实上，证明了世界有统一性，并不等于就证明了世间万有都根源于这一统一的基础。要证成万有皆出于“一本”，就不得不对各种差异和对立是如何从一本当中产生出来的给出哲学上的解释。以理本体或诚体作为生生变化的根源和根本，并以此来贯通自然和人类社会的结构性要素，是此前各章的重心所在。在具体的论述中，对于各种差异与“一本”的关联，也做了必要的讨论和分析。但理一元论成立的关键环节，仍需要更为系统和完整的阐说。

二 理气

理一元论的确立首先要面对的就是理气关系问题。伊川通过“所以”二字强调出形上与形下的分别，由此开拓出了一个巨大的思辨空间。朱子关于理气关系的种种讨论正是这一思辨空间充分展开的结果。作为朱子哲学体系的基础性环节，理气关系问题受到了持续的关注。各种不同层面的研究，一方面细化了相关问题的脉络，至少在对相关问题的理解的复杂程度上有了相当的拓展；另一方面又在对概念和材料的表面性梳理当中，错失了对问题所涉的事情本身的领会和思考。罗钦顺“朱子终生认理气为二物”的论断，在相当程度上被当成了朱子哲学的定论。然而，朱子哲学如果真的是理气二元的，那么，他是如何绕过程子对“一本”原则的确证，而自以为接续上了二程的思想渊源的呢？

理、气概念在传统的汉语语境当中，是有着一定程度的自明性的。对于这两个概念的所指，南宋以来的哲学家大都有准确的认识。然而，这种自明性在现代汉语当中已经基本上消失了。用现代汉语中的哲学概念和语汇来讨论相关问题，是无法避免的。用理、气与形式、质料这样的现代汉语中的西方哲学概念做对应和比较，是再明显不过的选择。但是在一个被各种解释学理论笼罩的时代里，连自己固有的语言文字中的经典是否能得到理解都成了疑问，遑论不同文明、不同语言间的转译和沟通？以形式和质料这样的概念把握朱子的理气观，可能产生的种种歧义和误解，在既有的研究中已经得到了充分的重视。但如果因此就舍弃掉这一仍有可能带来富有揭示力的见解的路径，那就走到另一个极端了。在这个问题上，盲目的、流于表面的比较，与封闭的所谓中国哲学概念的自我循环，都将阻断进一步深入探索的可能。

将气理解为质料，首先要考虑的是中国哲学传统中的气的概念与无定形的质料之间的不同。在中国哲学中，气大体上有两种用法：其一，将世界的生生变化的整体统一视为一气流行的过程。气的概念的这种用法，着眼于强调世界的实有，并无明确的可分析的内涵。其二，在道学传统中，作为与理相对的概念来使用的气。即使是后一种用法，气也有清浊、厚薄、聚散、动静等属性或趋向，也不是不包含任何形式因素的

纯质料。所以，我们这里的做法不是将气理解为质料，而是以质料这一概念为参照，将气这样的概念转变为更具分析性的概念。在第一章的讨论中，我们已经证明了没有形式的纯质料既不可能存在，也没有必要存在，完全是多余的概念。这当然会引生一个疑问：如果没有质料，则形式施加于何者之上呢？只要稍加思考就可发现，以为如果没有质料，形式也就无处安放的想法，其实仍是那种将世界理解为有开端的思想的余习。若世界是有开端的，则形式必须施加到某种无形式的基础上，才可能产生出真实的存有来。但如果世界是无始无终的，那么，就始终有变化和差别。而变化 and 差别本身就归属于形式。在这个意义上，一切存有都只是形式，所谓质料，只不过是质料化了的形式而已。

与理相对的气的概念，其中既然已有清浊、厚薄、聚散、动静等质性和趋向，那就已经是包含了形式的。气之聚散与理本体有两种可能的关联：要么，气的聚散根源于理本体，是理本体在具体存有中的体现；要么，理本体与气的聚散无关，气的聚散完全是随机和偶然的。如果是后者，一方面，理本体成了完全多余的概念；另一方面，气的聚散的普遍性和必然性被抽空了。聚散若是普遍和必然的，就不可能有停止的可能。这样一来，恒常的聚散就不因存有的具体形态的成毁而有所改变。恒常的聚散既然超越了具体存有形态，那就已经是形而上的了。我们在前面的论述中将一切生生变化的根源解释为理本体肯定同时又否定的作用。如果我们把这里讨论的聚散与肯定、否定对应起来，则发现普遍的恒常不变的聚散其实与肯定同时又否定的理本体讲的其实是同一个东西。聚散既然是普遍的，那么，就一定是在一切尺度的存有层面上都在恒常不变地发生着。在这个意义上，任何层面的具体存有都只能理解为聚散之迹，究其实质，无非是恒常不变的聚散本身的体现。伊川指着虚空处说：“皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”^①值得注意的是，伊川这段话是由“太虚”的讨论引发的，所以他指虚空处说“皆是理”而不说“皆是气”，是尤具深意的。

气到底是什么？朱子讲“气虽理之所生”，是理气关系的一个根本性的表述。然而奇怪的是，在朱子的言说和文字当中，却极少有“理生气”这样的正面论述。细致梳理朱子的相关论述，我们会发现：虽然朱子及其弟子普遍接受“理生气”的思想，但其通常的理论表达却是“理必有

气”。“理必有气”在哲学上的含义究竟是什么？基于世界的统一性，理本体作为生生变化的根源，是遍在于一切生生变化当中的。换言之，理是普遍性的。而这里所说的普遍性，是指遍在于一切具体的存有及其变化当中，并且不随具体存有的变化而变化的。也就是程子说“天下无实于理者”的立意所在。既然“天下无实于理者”，理本体也就是最真实的存在，或者说是存在本身。理既是最真实的，也就自然体现为一种肯定的倾向。而肯定同时就意味着否定。肯定就有一种聚的意思在，否定则自然体现为一种散的意思。当然，我们将肯定理解为散、否定理解为聚，也无不可。由理本体的肯定同时又否定的倾向，也就自然带出了聚和散的意思来，而聚散就已经是气质性的倾向了。所以，气并不是别有根源的，只不过是理本体必有的落实为具体实存的倾向而已。普遍的、真实无虚的理本体，不间断地落实为具体存有。具体存有总是有限的，必然有生灭成毁。理本体则是无限和普遍的，所以，并不会因具体存有的成毁而有所改变。如果按照明代气学主张的“理只是气之理”，则气是普遍和真实无虚的。气既是普遍的、真实无虚的，则不随具体形态的变化而变化，也就成了形而上的了。如此一来，气也就是理了。所以，这样的主张其实不过是错会了理的含义罢了。

既然“皆是理”，如何又有万物的生灭变化呢？理本体的气质性表现是有无限可能的。因为如果理的气质性表现的可能是有限的，理就不是真正意义上普遍的了。气的世界既是理的气质性表现的无限可能性的具体实现，就必然处在永不重复的生生变化当中了。由于理的气质性表现的落实是不间断的，此一气未尽，而彼一气已生，便有了无限多样的相互作用以及由此而来的变化丰富的世界。“浮沉升降、动静相感之性，氤氲相荡、胜负屈伸之始”（《正蒙·太和》）皆根源于此。

一切气质性的存有都是理的体现，那么，人与万物的差别又是从何而来的呢？我们在前面已经指出，理在其他具体存有中体现为对自身有限性的保持。而“灵于万物”的心灵的自身同一指向的却是保持其固有的无限性。我们反复强调心灵是理本体在个体存有层面的最高实现，突显的正是心灵的这一内在固有的无限性。个体存有层面的无限性的具体实现，根源于理的气质性表现的无限可能性。一般的个体存有的无限性是外在的，而心灵的无限性则是内在的。心灵虽然有其内在固有的无限

性，但它毕竟是个体存有层面的。所以，这种无限性并不是直接实现的，必须经由心灵主动性的充分发挥才能实现出来。

三 体用

气总在聚散当中，所以，显然是有动静的。而理既是形而上的，则应该是无动静可言的。但若因此简单地以为形而上之理本无动静，那么，气的世界的动静就成了与理无关的了，其结果必至于析理气为二元。朱子以太极为本然之妙，动静为所乘之机。而所谓的“机”，就是“关捩子”。依朱子的说法，“关捩子”总是踏动了那动的、便挑动那静的，反之亦然。关于动静问题的讨论，断隔理气、殊绝动静的倾向都要防止，所以是极费思量的。“机”或“关捩子”的比喻，所强调的正是动不离静、静中涵动的意思。若动中无静、静中无动，则动静间必无相互作用，也就自然没有了统一的基础。动静的殊绝导致的必然是分裂的世界图景。

既然动静互涵，则必然是普遍的。动静的具体形态虽然是万殊的，不具普遍性的，但动静却贯穿在气的世界的一切具体存有当中。具体形态的动静是有变化的，而动静本身却是不变的。这样一来，动静亦是形而上者。朱子论理气动静，不讲理能动静，而说理有动静，实在是深造自得之见。理有动静与有动静之理是不同的。如果有动静之理，则有两种可能：其一，动有动之理，静有静之理。动之理是具体的动的所以然，静之理是具体的静的所以然。这样一来，动静就不可能是互涵的，动静也就没有了统一的基础。其二，动静之理是统一的。如果动静之理本是一理，则动静只是理的固有倾向。那就只是一理而已，谈不上什么动静之理。其实，理有动静与理必有气是同一层面的论述，只是所涉问题有所区别罢了。

动静问题是与体用概念相关联的。我们在第二章曾经指出体用概念在中国哲学中的复杂性。但总的说来，大都是以不变的为体、以变动的为用。理恒常不变，遍在于一切生生变化当中。所以，理为体，生生变化的过程为用。然而，体必发显为用，没有无气之理；用必以体为基，如果离开了理的普遍性，气即流为无限多样的个别的散殊，生生变化的世界的统一性也就不复存在了。程子讲“体用一源”，是从大化流行的整体上说的：理之体恒常不变，而具体的万变却皆由此出；气之用变化不

息，其所以不息的普遍性却是不变之理的体现。至于具体的器物，体用是可以分离的。朱子曾以扇子为喻讲体用：“扇子有柄，有骨子，用纸糊，此便是体；人摇之，便是用。”⁽²⁾就这个实例而言，扇子之体和扇子之用显然是可以分离的。

正如我们前面讨论过的，能然和必然并不总是统一的，在某些层面也就必定会有体和用的分离。当然，由于能然根源于理的气质性表现的无限可能性，所以，在本质上还是出于“一源”的。

四 心性

将心灵理解为最具能动性的形式，理解为理本体在个体存有层面的最高实现，是本书讨论心性问题的基本观念。将其他具体存有质料化为自己的材料，在生生变化的世界当中是不间断地发生着的。一般存有间的质料化过程，总是有其相对确定的形态的。比如，铁器表面的铁锈，是铁与空气中的氧化合为三氧化二铁。从三氧化二铁的生成角度看，可以将此过程理解为将铁元素和氧元素质料化为构成自身的材料的过程。又如，植物通过光合作用将二氧化碳和水转化为自身所需的有机物，同时释放出氧气。与铁锈的生成过程相比，植物的光合作用显然有了更高的主动性，但其形态仍然是相对确定的、有限的。心灵对生存境域中的其他存有的质料化，是有着无限多样的可能的，宗教的、科学的、道德的和艺术的，心灵完全可以出于自己设定的目的将自己以及其他存有质料化为符合目的的材料。宋明道学重德性之知，而对“性灵之知”则未能引起足够的重视。在艺术和审美的世界里，人的心灵拥有更自由和能动的空间。在这一更为自由和能动的空间里，心灵可以局部地超越存有间的规律性关联的限制，围绕自主设定的目标达到最大限度地摆脱外在环境依赖的自足和自适。

作为理本体在个体存有层面的最高实现，心灵是内在固有的无限的。这种无限不是无差别的无限，而是能不间断地创造出差别来的无限。正因为心灵这一固有的无限性，使得哪怕处在最深的奴役之下的心灵仍然有不可剥夺的自主性，仍然是不能被彻底地质料化的。心灵保持其自身同一性的倾向，就体现为保持其不间断创造出差别来的无限性。换言之，心灵固有的无限性同时也就不断地创造出有限的具体存有。心灵不断地通过设定目标，为生存境域中的其他具体存有形式赋予更高的形式。比如，一个人以成为画家为目标，就要在一次次具体的艺术实践当中，将自己的观察方式、身体的控御能力以及绘画所需的各种物质材料纳入到符合目标的形式当中。心灵的无限性和自主性实现的倾向，作为心灵的固有倾向，就是性。而不间断地创造差别的无限，必然产生出各种具体的有限的形式来，这些有限的形式作为心灵的内容，就属于情的范畴。如果从主动性的角度来理解，则心灵的主动性的倾向属于性，

而由此主动性必然产生的被动性则为情。

由于心灵里必定会有被动的部分，所以，心灵的无限性和主动性必须在主动的心的作用中才能实现出来。由于归属于情的种种被动性内容，心灵习惯于在既成的种种观念和习气当中沉沦。但心灵固有的创造差别的无限倾向，又总是不满足于现成的东西，而不断地产生向新的冲动。尽管绝大多数向新的冲动都流为单纯扩充心灵内容的好奇，而没有成为更高的自主性的实现。由此可知，主动性的心灵的作用其实就是心灵的无限性和主动性的具体实现。

朱子关于理气强弱问题的思考，也与心性有关。既然性即是理，若理强于气，则“理性”就应该自动地实现出来，而不再需要心灵的主动性作用的发挥。如果真是这样，那么，人的善恶之别也就不复存在，也就没有了道德涵养的必要性。所以，朱子说：“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气，只是气强理弱。”⁽³⁾“气强理弱”显然说的不是根本意义上的理气关系，而是就个别存有的生生变化而言的。如前所说，气其实就是理本体的气质性倾向，是理落实为具体存有的倾向的不间断的实现。既然实现为具体存有，则理在具体存有中就体现为维持自身同一性的倾向，这种倾向的肯定作用同时就意味着无限的否定，由此而有不间断的变化，直到此一具体存有的终结。由于理本体落实为具体存有的倾向是不间断的，无限多不同层面的具体存有无产生的相互作用，导致存有间的规律性关联并无真正意义上的普遍性，总有例外和偶然。所以，总会有看起来“不合理”的现象产生，虽然这些“不合理”的现象并不在理之外。心灵作为个别的存有，其内在固有的无限性和主动性的实现总要通过其他的具体存有，而被质料化为心灵的材料的其他具体存有又各自有其保持自身同一性的阶段，所以，“理的性”并不能在具体的生存境域中自动实现。比如，某些事本来需要敏捷的反应，而我们身体却因衰老不再敏捷。在这种情况下，心灵的主动性的发挥也只能让我们尽可能做到现阶段的极限，并不能令身体回复年轻时的敏捷。

五 形神

关于身心或形神问题，中国哲学有两对关键的类比——薪火与利刃。以利刃喻形神，是范缜《神灭论》的一大发明。当然，以形为刃、以神为刃之利虽然精妙，但与我们的身心经验是不相符的。首先，刃之利的程度完全取决于刀刃的材质和形态。刃之利不能自己决定其锋利的程度，而人的心灵则能决定自己的专注程度。即使保持既有的物质条件不变，心灵也可以在没有新的经验添加的情况下获得更高程度的觉醒。其次，刃之利并不能改变刀刃的形态和材质，不能改变刀刃的物质结构。而心灵则可以在不改变现有的物质条件的情况下，使身体通过一定方式的训练获得原本没有的能力，比如灵巧和敏捷等。还有，心灵可以自主地设定目标，并围绕这目标将生存境域中的其他存有纳入到目标实现的过程中来。而物质结构的功能则没有这样的可能。

在今天这样物理主义盛行的时代，以心灵为物质结构的功能是主流的看法。但这种看法至少无法得到真正意义上的哲学的证明。将心灵理解为一种具体的存有形式，并不意味着我们持有“神不灭论”的立场。身心或形神关系，在朱子哲学里是与魂魄问题相关联的。朱子说：“先辈说魂魄多不同。《左传》说魄先魂而有，看来也是。以赋形之初言之，必是先有此体象，方有阳气来附他。”⁽⁴⁾朱子将魂理解为阳气，与他将心理解为“气之精爽”，含义是相类的。而这与本书将心灵理解为能动的形式，是一致的。将心灵理解为与身体相对独立的具体存有形式，而非身体的物质性结构的功能，与我们的身心关系的经验是相吻合的。

心灵与身体之间的相互作用是显见的。心灵状态的变化可以给身体带来改变。比如，某个被误诊为患了绝症的人，身体会在完全健康的情况下垮掉。丧失了人生目标的了无生趣的人，即使体能再充沛也难有往昔的活力。身心之间的相互作用，证明身体与心灵之间是有统一性的。值得注意的是，身心间的相互作用不是必然的。而根据我们前面指出过的，只有互为条件的对立面，其相互作用才是必然的。由此可知，心灵与身体不是互为条件的。身心之间的统一性，是感应关系建立的基础。

如果以体用关系来理解身体与心灵间的相互作用，我们可以说二者

是互为体用的。以心为体，则身为用。以身为体，则心为用。要达成心灵自主设定的目标，往往需要有身体的相应培养和训练。而在某些情况下，身体的目标的实现，也要有心灵的状态相配合。比如竞技体育的选手要完成比赛，其心灵必须有足够强大的稳定性。

六 内外

外境的存在如何在哲学上得到证明，是一个关键的问题。这个问题至少涉及如下三个层面：其一，在个体的心灵之外是否有他者的存在；其二，在个体的心灵之外，是否有同样主动的心灵性他者的存在；其三，个体心灵之外的他者的样态，是否与我们的感官经验相符合。

由于感觉经验的不确定性，外在世界是否是我们所经验的那个样子，的确是无法证实的。在本书的写作中，尽可能做概念层面的论证而非在经验层面寻求依据，是我们自觉的选择。但是，在哲学思考中，能够避开感官经验吗？感觉经验本身虽然是不具确定性的，但其中有没有确定不变的东西呢？作为我们思考的起点的基本原理：变化的恒常性，即根源于确定的经验。尽管这种确定的经验的普遍性，无法得到证明。个体心灵之外的他者的存有，虽然可以从自我的概念中推出，但仍离不开确定经验的证明。我们借以确定个体心灵之外的他者的存在，依据的是如下两方面确定的经验：其一，对于任何封闭的存有境域而言，总有用该境域中的一切无法解释的现象。最自然不过的封闭境域，就是人从生到死的经验。而在我们经历的种种事情中，总有我们自己的经验无法解释的。我们遇到的许多爱护和仇视都源于未生之前父辈的作为。其二，任何个体的心灵，都在面对各种形态的“不得已”。“不得已”既体现于外在的种种境域，也体现在心灵不得不然的固有倾向当中。“不得已”是最根本的客体，或者说就是客体的本质。

同样拥有自主性和无限性的心灵性他者的存在，则可以用这样的确定经验来证实：在被纳入到某种并非自主设定的目标的过程中，人部分地处于被动的状态。因为生生变化的世界本身是没有目的的，所以，当人被动地纳入到非自主设定的目标时，就产生了有与自己同样拥有自主性的他者的经验。

由于个体的心灵之外有他者存在，是由确定的经验来证实的。而借以证实他者存在的经验，来自他者与自我的心灵之间的作用。所谓的经验，其实就可以理解为他者对心灵的影响和改变。当然，心灵也可以对外在的他者产生影响。我们反复提及并在概念层面证明了相互作用的对

立面必有其统一性。所以，个体的心灵和个体心灵外的他者之间一定是有统一的基础的。

七 生死

凡有限的具体存有，有始必有终。万物必有其终结，是从永不停息的生生变化必然推出的结论。因为如果具体存有没有绝对意义上的消亡，则天地生生之道就有停息下来的可能。换言之，万物必有其终结是生生变化之所以能“不息”的逻辑环节。正如我们前面讨论过的那样，个体的消亡意味着自身同一性的丧失。与自身同一性并存、使其不断变化的无限差别也随之消失。个体存有的终结其实就是消失为无差别的无限，而无差别的无限也就是绝对意义上的无。

康节临终前对司马温公说：“试与观化一遭。”横渠对此评论道：“观化他人便观得自家，自家又如何观得化？”⁽⁵⁾康节本是戏言，横渠借此而发正论。人无法经历死亡，是其立义所在。各种宗教传统关于死后世界的悬想，以一本的原则来衡量，皆为不经之谈。天堂地狱之说，以死后世界为善恶得到公正裁决的场所，这样的死后世界就与我们生活于其中的世界有了根本不同的原理。因为生生变化的生存世界有无限多样的可能性，具体存有间的规律性关联并无真正的必然性，总可能有例外的事情发生。在这充满偶然的世界里，善恶并不必然有其应得的后果。既然生存世界与死后世界的基本原理不同，那么，两者之间应该是相互隔绝，没有相互作用的。而死后世界又是人死去后必然要进入的地方，也就是说，它与活着的世界并不是完全隔绝的。能够相互作用却又没有统一的基本原理，这样并存的世界在道理上是说不通的。由此可知，关于死后世界的种种想象，都是无根的虚构。虚构一个能使善恶得到公正裁决的死后世界，或许有“神道设教”的作用，使人在世时有所畏惧，但此种恐懼针对的其实是本已慎畏的群众，对于真正的强梁之人全无分毫影响。非但不能扬善，反成大盗扁鵲。孔子之所以不言，盖以为无益于世矣。

作为个体的人的生存，随时都有终结的可能。始终面向死的可能性的生存，是人的自主性有可能以最积极方式实现出来的前提。随时可能降临的死亡，提醒人有限生命的弥足珍贵，从而使珍惜以及因珍惜而来的饱满成为可能。在这个意义上，死亡成了人生最为积极的要素。而作

为个体的人的终结，是生生之理得以实现的不可或缺的环节。衰朽生命的消亡，总在为更鲜活饱满的生命创造条件。所以，程颢说：“死之事，即生是也。”死，总是朝向新生的。

(1) 《二程集》，页66。

(2) 《朱子语类》，页102。

(3) 《朱子语类》，页71。

(4) 《朱子语类》，页49。

(5) 《二程集》，页112。

附录 朱子理气动静思想再探讨(1)

关于理气问题的讨论，始终是朱子哲学的核心。程颐用“所以”二字建立起形上、形下的严格界限，从而也埋下了与理气关系有关的各种问题的种子。当然，这些问题是到了朱子那里才真正得到充分展开的。

在与此相关的诸多问题当中，理气动静问题最难索解。虽然此前的研究对此也提出了一些看起来颇具说服力的观点，但其中仍有难以通贯的地方，有待进一步梳解。本文将“理生气”与“理气动静”结合起来加以考察，以期对此问题的理解有所推进。

一 从程颐对张载的批评说起

《近思录》第一卷中有这样一段程子的话：

近取诸身，百理皆具。屈伸往来之义，只于鼻息之间见之。屈伸往来只是理。不必将既屈之气，复为方伸之气。生生之理，自然不息。如《复》卦言“七日来复”。其间元不断续，阳已复生。物极必返。其理须如此。有生便有死，有始便有终。(2)

正文后小注曰：“此段为横渠形溃反原之说而发也。”

《程氏遗书》卷十五“伊川先生语一”中有两段话，与此章相关：

若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形，既返之气，以为造化？近取诸身，其开阖往来，见之鼻息，然不必须假吸复入以为呼。气则自然生。人气之生，生于真元。天之气，亦自然生生不穷。至如海水，因阳盛而涸，及阴盛而生，亦不是将已涸之气却生水。自然能生，往来屈伸只是理也。盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。天地中如洪炉，何物不销铄了？(3)

凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者，自是生气。(4)

这几段论述都是在批评张载的虚气循环的气化宇宙论。在张载那里，太虚聚而为气，气聚而为万物，万物散而为太虚。这样一来，太虚之气也就成了由万物消散而来的气的某种形态，也就是程颐所说的“既毙之形，既返之气”。在程颐看来，万物一旦消散，也就灭尽无余了，不会回复到“太虚”这一气的原初状态，更不会成为新的创生过程的材料和基础。

程颐对张载的批评，朱子是完全认同的。《朱子语类》卷九十五有一则材料，与上引《近思录》中程子的话有直接的关联：

又问：“屈伸往来，只是理自如此。亦犹一阖一辟，阖固为辟之基，而辟亦为阖之基否？”曰：“气虽有屈伸，要之方伸之气，自非既屈之气。气虽屈，而物亦自一面生出。此所谓‘生生之理’，自然不息也。”⁽⁵⁾

这段话里，朱子充分肯定了程颐不能以“既返之气”复为“方伸之气”的观点。其中，“物亦自一面生出”强调的是创生的单向性，而不是像张载所讲的那样的循环。

上引《近思录》“近取诸身，百理皆具”一章下，江永集注中有这样一段解说：

果斋李氏曰：往而屈者，其气已散；来而伸者，其气方生。生生之理，自然不穷，若以既屈之气复为方伸之气，则是天地间只有许多气来来去去，造化之理不几于穷乎。释氏不明乎此，所以有轮回之说。⁽⁶⁾

这里提到的“果斋李氏”即朱子之弟子李方子。李方子这段解说尤为透彻，也充分体现出了朱子对此一问题的看法。如果像张载所讲的那样，既散之气反归为太虚，太虚又聚而为气和万物，那么，宇宙间的气就有了恒定的量。所谓的造化不过是形态的改变，新的创造也就无从谈起了。

综上所述，程、朱对张载的虚气循环思想的批评，可以总结为如下几点：其一，虚气循环论等于肯定了气作为材料的永恒存在。而程、朱认为，气作为有具体规定的存在者，是有限的，终究会灭尽无余。其二，既然肯定了气或材料的永恒存在，理就只能是气的形式或结构，因此是附属于气的。这样一来，以理为根源的道德价值也就会失去它的根源性。程、朱当然认为理是永恒存在的，气是有成有毁的。其三，如果有永恒的气或材料，那么，天地造化就只是永恒材料在形态上的改变而已，不会有真正意义上生生不已的创造。不再是生生不已，而只是永恒变化。其四，以永恒的气或材料为基础的造化，也就不再是无条件的，而是要依赖有恒定量的既有材料。这在程子和朱子那里，是完全不可理解的。

二 理生气与理必“有”气

既然消散的气是灭尽无余的，也就意味着气的产生不是源自既有的材料，而是完全“凭空”而来的。当然，讲气是凭空而来的，并不是道家意义上的无中生有。道家意义上的无中生有，是强调世界有其开端，万物产生之前，有一个绝对空无的阶段。朱子显然是认为，世界作为一个整体，是无始无终的。在这没有开端和终结的世界里，具体的、有限的万物有始有终。具体的、有限的万物的产生，根源于凭空而来的有限的、分化的气。这实际上与郭象万物“自生”的观念是基本一致的。(7)与郭象不同的是，朱子认为气的产生根源于理。

在朱子那里，理是天地生生不已的根本。所以，“理生气”是很自然的一种理论的表达。朱子讲“理生气”，有两条材料。其一为《性理大全》中所引：“太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，太极在其中，理复在气之内也。”此条材料经陈来先生考证，出自朱子之弟子杨与立所编《朱子语略》。(8)另一条见于《朱子语类》：

谦之问：“天地之气，当其昏明驳杂之时，则其理亦随而昏明驳杂否？”曰：“理却只恁地，只是气自如此。”又问：“若气如此，理不如此，则是理与气相离矣！”曰：“气虽是理之所生，然既生出，则理管他不得。如这理寓于气了，日用间运用都由这个气，只是气强理弱。”(9)

这里特别值得注意的是，当朱子讲到“气虽理之所生”时，并没有受到学生的质疑。由此可见，在当时的日常讨论当中，这一表达并不令人惊异。至少，“理生气”的观念是受到普遍认可和接受的。

既然“理生气”的观念确是朱子的主张，且为门下弟子普遍接受，那么，为什么在现存的思想资料当中，“理生气”的明确表述却如此鲜见呢？可见，“理生气”或“气虽理之所生”这样的理论表述，并不是以理作为气的产生根源的思想之准确表达。《语类》卷一有两条观念一致但表述上略有区别的材料，可以给我们提供一个重要的线索：

有是理后生是气，自“一阴一阳之谓道”推来。此性自有仁义。(10)

问理与气。曰：“有是理便有是气，但理是本，而今且从理上说气。”……又问：“有是理而后有是气，未有人时，此理何在？”曰：“也只在这里。如一海水，或取得一杓，或取得一担，或取得一椀，都是这海水。但是他为主，我为客；他较长久，我得之不久耳。”⁽¹¹⁾

前一段材料中的“有是理而后生是气”与后一段材料中的“有是理而后有是气”，表达的是相同的观念。也就是说，在朱子涉及理气关系的论述中，“生”和“有”是可以互换使用的。而朱子之所以很少讲“理生气”，则是因为“有是理便有是气”这样的表达更为准确。“理生气”其实只是“理必有气”的思想的一种较为随意的表达而已。

“理必有气”的观念充分体现在朱子关于仁义阴阳的论述当中。在朱子的哲学当中，仁义属理，本不应分阴阳，但朱子又明确有仁阳义阴的论述：

“仁礼属阳，属健；义智属阴，属顺。”问：“义则截然有定分，有收敛底意思，自是属阴顺。不知智如何解？”曰：“智更是截然，更是收敛。如知得是，知得非，知得便了，更无作用，不似仁义礼三者有作用。知只是知得了，便交付恻隐、羞恶、辞逊三者。他那个更收敛得快。”⁽¹²⁾

仁阳义阴的观念，绝非朱子一时之论。朱子晚年曾与袁枢就此问题论难往复。仁义虽是理，但有仁之理，便有仁之气，有义之理，便有义之气。仁义虽然属理，但已不像太极之理那样的无分别，而是分了段子的。仁作为理，自身便涵一种发舒伸展的倾向；义作为理，则有一种截断收敛的倾向。理必有其固有的“势”，而“势”就落入气的层面了。

理必有其固有倾向。也就是说，理必有气。天下没有不体现出某种气质性倾向的“孤露”之理。太极之理虽无分别，但既是“诚”之理，就体现出实的倾向来。只虚实的定向，已有了气质层面的趋向了。

既然理有其固有的倾向，这固有的倾向又必然有其气质层面的表现。理的气质层面的表现就是气。太极是实有的生生之理。一切根源于太极生生之理的东西，有始必有终。始就是阳，就有动的意思；终就是阴，就有静的意思。动静互涵，阴中涵阳、阳中涵阴而成水、火。所

以，天地间最初只有水、火二气：

天地初间只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便拶许多渣滓；里面无处出，便结成个地在中央。气之清者便为天，为日月，为星辰，只在外，常周环运转。地便只在中央不动，不是在下。(13)

“天地始初混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地。今登高而望，群山皆波浪之状，便是水泛如此。只不知因甚么时凝了。初间极软，后来方凝得硬。”问：“想得如潮水湧起沙相似？”曰：“然。水之极浊便成地，火之极清便成风霆雷电日星之属。”(14)

由水、火二气，再凝结成天地万物。朱子的宇宙论就是以此为基础的。

三 理“有”动静

理气动静问题根源于周敦颐的《太极图说》。《太极图说》有“太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动”的表述。这一表述就自然引生了太极是否有动静的问题。在程颐以“所以”二字特别强调出形而上与形而下的分别之前，这个问题还并不构成真正的理论挑战。但在严格地区别了形上、形下，特别是理、气之后，理的动静问题就成了不能回避的哲学困境。在《太极图说解》中，朱子解释说：

太极之有动静，是天命之流行也，所谓“一阴一阳之谓道”。诚者，圣人之本，物之终始，而命之道也。其动也，诚之通也，继之者善，万物之所资以始也。其静也，诚之复也，成之者性，万物各正其性命也。……盖太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也。太极，形而上之道也；阴阳，形而下之器也。是以自其著者而观之，则动静不同时、阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲漠无朕，而动静阴阳之理已悉具于其中矣。(15)

这里，特别值得注意的是“太极之有动静”这一表述。细读整段解说，我们可以看到其中表述上的张力。单看“自其微者而观之，则冲漠无朕，而动静阴阳之理已悉具于其中矣”这样的论述，朱子似乎是在说，理当中有动静之理，而这动静之理是气的动静的根源。如果确是如此，那么，动就有动之理，静就有静之理。由此出发，就难免落入柏拉图式的分有说的困境。朱子哲学既强调一本，不可能在根源处便如此支离。(16)

关于理的动静问题，朱子有很多不同的表述。至少从表面上看，这些表述是有着很大差别的。但如能深入思考，我们会发现其中思想的一致性。《语类》卷九十四《周子之书》有几则相关的材料：

问“动静者，所乘之机”。曰：“理搭于气而行。”

问“动静者，所乘之机”。曰：“太极理也，动静气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人，动静犹马；马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之

妙未尝不在焉。此所谓‘所乘之机’，无极、二五所以‘妙合而凝’也。”

周贵卿问“动静者，所乘之机”。曰：“机，是关捩子。踏著动底机，便挑拨得那静底；踏著静底机，便挑拨得那动底。”⁽¹⁷⁾

这几条材料讨论的都是《太极图说解》中的“动静者，所乘之机”这句话。其中，人乘马的比喻被广泛征引，用以说明朱子的理气动静观。但实际上，这是一个非常含糊的比喻。万物皆禀得太极之理，那么，太极之理是否会随万物的运动而运动呢？太极为形而上者，无形迹可言，因此无所谓动静。既然万物皆禀有太极，也可以说太极寓于动静之中。所以朱子说：“盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。”这里，朱子对“机”的解释值得留意。“机，是关捩子”，指能转动的机械。“踏著动底机，便挑拨得那静底；踏著静底机，便挑拨得那动底”，强调的是静以动为基，动以静为基，动静互为条件。因此，在解释《通书》中的“动而无动，静而无静，非不动不静也”时，朱子说：“动中有静，静中有动。”⁽¹⁸⁾

实际上，“太极之有动静”，其中的“有”字显然是经过了朱子深思熟虑的。《语类》卷九十四载：

梁文叔云：“太极兼动静而言。”曰：“不是兼动静，太极有动静。喜怒哀乐未发，也有个太极；喜怒哀乐已发，也有个太极。只是一个太极，流行于已发之际，敛藏于未发之时。”⁽¹⁹⁾

在这里，朱子特别强调不能说太极兼动静。不仅不能说太极兼动静，甚至也不能说太极贯穿在动静之中。《语类》卷九十四里有一段对话，对太极贯动静的说法，提出了明确的批评：

问：“动静，是太极动静？是阴阳动静？”曰：“是理动静。”问：“如此，则太极有模样？”曰：“无。”问：“南轩云‘太极之体至静’，如何？”曰：“不是。”问：“又云‘所谓至静者，贯乎已发未发而言’，如何？”曰：“如此，则却成一不正当尖斜太极！”⁽²⁰⁾

从表面上看，张栻的讲法与朱子所说“静为太极之体、动为太极之用”的思想并无二致。朱子之所以不能接受“至静者，贯乎已发未发”的说法，

应该是因为如果至静之太极贯穿于动静之中，那也就等于在动静之外别立一太极，从而将太极与动静分隔开来了。

综上所述，我们可以看到，“太极有动静”这个讲法，是朱子关于理气动静问题的究竟说法。实际上，太极“有”动静与我们前面所讨论的理必“有”气，是相统一的。既然形而上之理，即使是无内在分别的太极，也有其固有的倾向，如太极就有实的意思，仁就有动和生的意思，义就有静和杀的意思，那么，这种固有的倾向就必然体现出某种气质层面的表现。理的气质层面的表现，就是气。天下没有不具气质性倾向的理，无“孤露”之理。既然理必有气，气则在动静之中。所以，必然的结论就是：理有动静。而这也就是朱子理气动静问题的最终结论。

(1) 本文发表于《云南大学学报》（社会科学版），2015年，第1期。

(2) 《近思录》，上海：上海古籍出版社，1994，页16。

(3) 《二程集》，北京：中华书局，1981，页148。

(4) 《二程集》，页163。

(5) 《朱子语类》，北京：中华书局，1986，页2437。

(6) 《近思录》，页16。

(7) 赵金刚：《动静生生与理生气》，《中国哲学史》，2014第1期。

(8) 陈来：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003，页201—203。

(9) 《朱子语类》，页71。

(10) 《朱子语类》，页2。

(11) 《朱子语类》，页2—3。

(12) 《朱子语类》，页106—107。

(13) 《朱子语类》，页6。

(14) 《朱子语类》，页7。

(15) 《朱子全书》，第13册，上海：上海古籍出版社，2002，页72。

(16) 当然，《朱子语类》中的确有“太极自是涵动静之理”这样的说法，但详读那段文字，显然是在强调“静即太极之体，动即太极之用”，不是说另有静之理和动之理。

(17) 《朱子语类》，页2376。

(18) 《朱子全书》，第13册，页112。

(19) 《朱子语类》, 页2372。

(20) 《朱子语类》, 页2375。

·中国文学的抒情传统

陈世骧古典文学论集

陈世骧 著

·跨语际实践

文学，民族文化与被译介的现代性

（中国，1900—1937）

刘禾 著

·帝国的话语政治

从近代中西冲突看现代世界秩序的形成

刘禾 著

·礼与十八世纪的文化转折：《儒林外史》研究

商伟 著

·中古中国与粟特文明

荣新江 著

·万卷

黄庭坚和北宋晚期诗学中的阅读与写作

王宇根 著

·自然社会

自然法与现代道德世界的生成

李猛 著

·超社会体系：文明与中国

王铭铭 著

·康熙盛世与帝王心术

评“自古得天下之正莫如我朝”

姚念慈 著

·鼎宅禹迹

夏代信史的考古学重建

孙庆伟 著

·文本与文化记忆

早期中国的书写、仪式与诗歌研究（即出）

柯马丁 著

生活·讀書·新知三联书店 刊行



王宏斌 著

清代价值尺度

货币比价研究



生活·读书·新知 三联书店



清代价值尺度

货币比价研究

王宏斌 著

生活·讀書·新知 三联书店

王宏斌 河南洛阳人，1954年生。先后就学于河南大学历史系、中山大学历史系，获历史学博士学位。现为河北师范大学历史文化学院教授、博士生导师，历史文化学院院长。长期从事中国近代史的教学与科研工作，著有《晚清货币比价研究》等。

本项目是教育部哲学社会科学研究后期资助项目，河北省社会科学重要学术著作资助项目

目录

导论

- 一 选题意义
- 二 学术回顾
- 三 研究内容和方法

第一章 顺治与康熙初年的“银贵钱贱”（1644—1674年）

- 一 1644—1681年银钱比价的波动形势
- 二 清廷的各种调剂措施
- 三 时人关于银钱比价变化的各种看法
- 四 影响本时期银钱比价波动的主要因素
- 五 西欧的“价格革命”与中国的银钱比价
- 六 关于顺治与康熙初年银钱比价波动原因的分析

小结

第二章 康熙中期银价暴跌的成因（1674—1690年）

- 一 1674—1690年银钱比价暴跌情况
- 二 时人关于银钱比价变化的一致看法
- 三 米价、物价与银钱比价
- 四 关于本时期“银贱钱贵”原因的分析
- 五 “三藩之乱”与银价的暴跌

小结

第三章 康熙后期的银价再度上涨（1690—1705年）

- 一 1690—1705年的银价上涨情况
- 二 官方的调剂措施
- 三 玄烨等人的看法
- 四 米价、物价与“银贵钱贱”
- 五 影响本期银钱比价波动的主要因素

小结

第四章 从康熙晚期到乾隆中期银价的再度下跌（1706—1770年）

- 一 1705—1770年的银钱比价波动情况
- 二 清廷对于“银贱钱贵”的应对措施
- 三 时人关于银钱比价变化的各种看法

四 银钱比价与粮价

五 1703—1770年铜铅锡价格波动概况

六 关于本期银钱比价波动原因的分析

七 “银贵钱贱”与铜钱数量

小结

第五章 乾隆中后期“银贵钱贱”问题的第三次出现（1771—1797年）

一 1771—1797年银钱比价的波动形势

二 官方的应对措施

三 银钱比价与粮价

四 小钱与“银贵钱贱”

五 影响本时期银钱比价波动的金属价格和成分因素

六 “重银轻钱”与“银贵钱贱”

小结

第六章 嘉庆初年银价的暴跌问题（1797—1805年）

一 1797—1805年银钱比价波动形势和官方的应对措施

二 银钱比价与粮价物价

三 影响本时期银钱比价的制钱金属价格与成分分析

四 国内战争与“银贱钱贵”

小结

第七章 嘉庆道光时期的“银贵钱贱”及其成因（1805—1853年）

一 1804—1853年银钱比价波动形势

二 洋钱与“银贵钱贱”

三 鸦片与“银贵钱贱”

四 世界白银产量的减少与中国的“银贵钱贱”

五 银钱比价与粮价

六 银钱比价与物价

七 钱票与“银贵钱贱”

八 小钱与“银贵钱贱”

九 铜价下跌与“银贵钱贱”

十 “银贵钱贱”的动力与方向

小结

第八章 咸丰同治年间银价暴跌及其成因（1853—1866年）

一 1854—1865年银价暴跌形势

- 二 银钱比价与粮价和物价
- 三 “铜贵钱少说”
- 四 关于“白银入超说”的商榷
- 五 “世界银价下落说”析疑
- 六 战争与银钱比价下落
- 小结

第九章 同治中后期银价增昂情况及其成因（1866—1874年）

- 一 1866—1872年银价增昂情况
- 二 白银流出流入与银价增昂
- 三 世界金银比价与中国银钱比价
- 四 铜价下跌与银钱比价的变化
- 五 银钱比价增昂与商品经济的恢复发展
- 小结

第十章 光绪时期银价下落与币制改革（1875—1905年）

- 一 1875—1905年银价下落概况
- 二 银价持续下跌与粮价上涨
- 三 银价下跌的原因
- 四 光绪时期的币制改革
- 小结

第十一章 光宣之际银价增昂与制钱制度的终结（1905—1911年）

- 一 1905-1911年银价上涨的幅度与范围
- 二 铜元的冤词
- 三 清末银价上涨的主要原因
- 四 制钱制度的终结
- 小结

第十二章 清代银钱比价波动与官吏贪污手段

- 一 清代银钱比价波动的概况
- 二 “银贵钱贱”形势下官吏聚敛财富的手段
- 三 “银贱钱贵”形势下官吏聚敛财富的手段
- 四 贪污与吏治腐败
- 小结

第十三章 清代货币数量学说与银钱比价波动

- 一 清代前期的货币数量学说

- 二 鸦片战争前后“银贵钱贱”形势下的货币数量学说
- 三 太平天国时期银价暴跌形势下的货币数量学说
- 四 清末银贵形势下的货币数量观点
- 五 清代货币数量学说批判

小结

第十四章 货币名目主义与咸丰钞票发行始末

- 一 道光时期关于发行纸币的学术争论
- 二 咸丰时期统治集团内部的争论与抉择
- 三 咸丰钞票发行始末及其社会危害

小结

第十五章 货币名目主义与咸丰大钱的兴废

- 一 道光时期关于铸发大钱的初步酝酿
- 二 名目主义的得势与咸丰大钱的铸发
- 三 反名目主义的批评与大钱的停废
- 四 市场的混乱与兵民的贫困

小结

简短的结语

- 一 劳动价值论得到了检验
- 二 清代银钱比价波动的特点

附论1 林则徐关于“银贵钱贱”的认识与困惑

- 一 关于“洋钱”的看法与处理办法
- 二 关于“钱票”的正确认识与处理意见
- 三 林则徐的困惑与“杰科布的定律”

附论2 清代社会动荡时期银钱比价变化规律之探析

- 一 荒歉时期银价突然下跌的若干事例
- 二 战乱时期银价下落的事例
- 三 特殊时期的银钱比价波动原因

附论3 论北洋政府时期银元与铜元市场比价波动问题

- 一 1912-1927年银元与铜元比价波动情况
- 二 1912-1919年银元与铜元市场比价相对稳定的原因
- 三 1920-1927年铜元市价大幅度下跌的原因
- 四 铜元市价下跌的影响及北洋政府的应对措施
- 五 结论

参考文献

- 一 档案与资料汇编
- 二 中文制作
- 三 外国人的译著和原著
- 四 论文

附表

[返回总目录](#)

导论

一 选题意义

货币是商品流通的车轮，货币的使命是充当周而复始的商品流通的永动机。从本质上说商品流通是货币流通的基础货币流通是商品流通的表现形式。在商品流通和货币流通的关系上，商品流通始终是第一位的，它不但决定货币流通的速度，也决定其流通的方向。尽管从本质上说货币流通是由商品流通决定的，但在形式上商品流通却是通过货币流通反映出来，并通过货币流通来实现货币流通是否顺畅，直接影响着商品流通。二者之间的辩证关系是，商品流通决定货币流通，货币流通反作用于商品流通。从这种关系上讲，货币流通实际是一个国家的商品流通的晴雨表，商品流通是否顺畅可以从货币流通状况中测试出来。就货币流通的影响来说，货币价格变化不仅影响着货币流通状况，而且严重影响着商品价格的波动。因此，研究货币价格变化问题始终是古今中外经济史研究的重大课题之一。

清代中国处于白银时代，实行的是银两与制钱并用的货币制度。当时管理货币发行的户部官员不懂得主币和辅币的关系，只是认定白银与国家发行的制钱之间应当有一个固定的比价。在他们看来，朝廷的一个圣旨既然可以改变一个人的富贵贫贱命运，国家用法令来确定银钱之间的比值也是完全可以做到的。于是，在不考虑白银、紫铜、白铅（锌）、黑铅、锡等金属价格在市场上随时随地会发生变化的情况下，便认为市场上银钱比价应是白银一两兑换制钱一千文。他们将市场上一两白银兑换的制钱数量超过一千文的现象，称为“银贵钱贱”；而将不足一千文的兑换现象，叫做“银贱钱贵”。在他们看来，无论是“银贵钱贱”，还是“银贱钱贵”，都是不正常的。为了在流通领域里实现这种假想的比价，清朝的理财家们想尽了种种办法，采取了种种措施。诸如，禁止私铸和私毁，禁止使用前朝铜钱和铜器；大力开采滇铜和白铅，大量采购洋铜；或者添炉加卯，或者停炉减卯；或将大制钱改为小制钱，或将小制钱改为大制钱；或者规定按比例搭收和搭放，或者印制钞票、大

钱等价值符号代替其流通；或者强调以货易货，制订法令严禁白银和制钱流出和流入，有时是单一的手段，有时是综合性措施，一切的一切，都是为了实现这一假想的标准比价。事实上，清代市场上的银钱比价始终变化无常，波动不已，不仅一两银子兑换一千文制钱的年头极为罕见，就连一两银子兑换制钱九百五十至一千零五十文的年头也不多。

而更为可笑的是，自从规定“每十文准银一分，永著为令”之后，^[1]有清一代君臣，便为实现这样一个假想比价折腾了二百六十余年。当货币比价发生较大变化时，他们为了平抑其比价，采取种种调整措施，但始终不明白这些措施中，哪些措施有助于货币正常流通，哪些措施无助于流通规律，哪些措施干扰了货币的流通。并且在经受了一连串的失败之后，他们仍然执迷不悟，不改初衷，直到大清王朝垮台之日，也未彻底放弃这个看似现实而又飘渺不定的目标。的确如马克思所说，“受恋爱愚弄的人，甚至还没有因钻研货币本质而受愚弄的人多。”^[2]

在世界各国历史上，无论在中世纪还是在近现代，无论在东方还是西方，为了掌握点金术，为了控制货币的供应和价格，各国政府无一例外地都进行了反复尝试。不过，无论在程度上还是在方式上，都从未奏效^[3]。他们有关铸币输出或熔化的禁令，从来不是有效的。这是由于金属货币，“与其价值相比，容积如此微小的商品很容易私运出境，更易于熔化，因而即使采用非常严厉的措施，也无法制止这些行为。很普通的利润就会使人们甘冒政府权力所加于这些行为的一切风险。”^[4]

迄今为止，对于清代的价值尺度变化，仍然缺乏系统的专门研究，尤其是缺乏结合中国社会经济变迁和世界金银价格变革的综合研究，不能不影响关于清代货币经济发展水平的认识。清代每一次银钱比价波动不仅对当时的国家财政和社会经济生活产生了一定影响，而且有时还对政治、军事和外交事件产生一定刺激作用。对于经济史研究者来说，缺乏一个货币的价值标准，研究任何问题，都将是困难的。研究清代货币价格波动问题，测试各个时期的经济发展状况，自然是学术界比较关注的重要课题之一。在笔者看来，要说明清代银钱比价波动的真实原因，至少从事实、理论和逻辑等各个方面需要注意和考察以下这些问题。

一、清初规定一两白银兑换一千文制钱。这种规定只是一种假设还

是对于银钱比价的一种正确的认识？即使这种认识在当时是合理的，这种规定是否应当长期坚持呢？特别是白银和铜、铅、锡合金价格发生变化之后，坚持上述规定是否合理，是否违背经济规律？

二、清代理财家考察银钱比价因素时，比较重视国内贵金属的绝对数量。按照他们的设想，国内有一两白银，就应当有一千文制钱。二者似乎都有一个常量。无论是白银，还是制钱，它们其中任何一种数量发生了变化，都会影响二者之间的比价。那么，这个常量究竟是多少呢？

三、在中国市场上，究竟需要多少吨白银和多少吨铜、铅、锡合金才能维持银钱比价的平衡？对于这个常量，清代的理财家从未进行过系统统计。只是根据银钱比价波动情况猜测白银和制钱绝对数量发生了增减变化。这种猜测是否合理呢？

四、当货币流通领域发生银贵钱贱现象时，究竟是银贵导致钱贱还是钱贱引起银贵？当货币流通领域出现银贱钱贵时，究竟是银贱导致钱贵还是钱贵引起银贱？清代的理财家通常在国内白银和制钱的绝对数量上寻求答案。

五、现代的研究者对于银贵钱贱（或者银贱钱贵现象）应当有一个正确的判断。那么，判断的标准是什么？长时段的系统的物价指数作为判断银贵或钱贱的标准是否可靠呢？

六、如果是银贵导致钱贱，造成银贵的原因是什么？究竟是国内白银绝对减少引起的呢？还是国际市场上银价的正常波动造成的？如果是银贱导致钱贵，造成银贱的原因是什么？究竟是国内白银绝对数量增加引起的呢？还是国际市场上银价的正常波动造成的？

七、如果是钱贱引起银贵，那么，造成钱贱的原因是什么？究竟是制钱的绝对数量增加引起的？还是制钱的质量变劣造成的？抑或是铸造铜钱的铜铅锡合金材料价格降低造成的？如果是钱贵引起银贱，那么，造成钱贵的原因是什么？究竟是制钱的绝对数量减少引起的？还是制钱的质量提高造成的？抑或是铸造铜钱的铜铅锡合金材料价格提高造成的？

八、从统计资料来看，清代银钱比价从清初到清末始终在波动，不是银贵钱贱，就是银贱钱贵，一两白银兑换一千文制钱的时段非常短暂。可以说，银钱比价变化是绝对的，不变则是相对的。清廷认为一两白银兑换一千文制钱是正常的，高于一千文或者低于一千文都是不正常的。为此，多次制订政策加以干预。清廷的这种干预政策是否合理？强行干预是否有效？

九、在和平时期，金融流通与商品经济的发展紧密联系在一起，在经济繁荣时期，贵重的金属通常被更加贵重的金属所取代，从铜本位发展到银本位，从银本位逐渐过渡到金本位。而在社会动荡时期（即战争和自然灾害时期），这种发展序列是否会被打乱。如果被打乱，那么，货币流通领域会发生什么现象？在清代社会动荡时期为何总是出现“银贱钱贵”的现象？怎样理解这一规律？

二 学术回顾

关于制钱的铸造与铸局。清朝定鼎燕京之后，先后设置宝泉局和宝源局，分别隶属于户部和工部。各省也根据需要建立了铸钱局，在全国形成了一个庞大的铸钱体系。彭泽益通过对京局设备和铸钱规模的考察，指出，清代铸钱的性质和作用，在不同时期具有不同的特点^[5]。王德泰针对彭泽益在文章中提出的观点，指出自清初开始，宝源局与宝泉局就保持着二比一的铸钱比例，这种比例一直维持到19世纪初期（即宝泉局铸钱五十三万串，而宝源局铸钱一百一十三万串）^[6]。研究各省铸钱局的文章都有一些^[7]。特别是新疆区位特殊，盛行普尔钱，铸钱制度甚有特色，这方面的研究文章相对比较集中^[8]。

关于清代货币政策的研究，也有一些值得关注的成果。1986年，谭平认为清廷处理币制问题主要采用行政和法律手段，很少采用经济手段。清廷的处理货币问题缺少宏观、长远的考虑，因此无法从根本上解决问题^[9]。邓亦兵认为，清代货币流通量以市场调节为主，以政府调控为辅。政府的货币政策总是跟在市场调节之后进行的。她认为，从时间上来说，在清代前期政府的干预手段强硬一些，嘉庆、道光时期开始减弱，逐渐被国际市场所左右^[10]。李强在他的论文中也关注了清代的货币政策^[11]。私铸与私销是金属货币时代常有的现象，这个问题自然长期困扰清代的统治者。戴建兵从币材、币制等多方面分析了私铸产生的原因^[12]。王光越认为，通常发生在货币流通量不足情况下，尽管私铸数量很大，质量低劣，而对货币比价影响不是很大^[13]。郑永昌也认为，私铸是制钱不足在市场上的自我调适现象^[14]。叶世昌认为，私铸与私销之所以难于禁绝，主要是官员损公肥私造成的，制钱质量的恶化是吏治恶化的反映^[15]。郑起东也认为私铸与私销的现象存在，屡禁不止，是由于官商勾结的结果^[16]。

由于“银贵钱贱”、“银贱钱贵”、“金贵银贱”等问题长期困扰中国近代社会经济生活，从20世纪下半叶开始到如今，许多人都参与了货币比价的研究，并且取得了一些重要成绩。杨端六在《清代货币金融史稿》中说：“从顺治元年到嘉庆十二年（1644—1807）一百六十四年间，在

封建王朝统治之下，表现出相当的长期稳定。制钱的重量，从一钱到一钱四分，而以一钱二分为久，银钱比价虽不能完全稳定在一千文之上，而始终动摇于一千文上下，幅度不很大。其间除康熙三十六年到五十六年的二十一年间，因小钱关系，比价高达一千文以上，其余一百多年，差不多都在一千文以下。”^[17]对于清代银钱比价变化来说，这种阶段划分不仅是不准确的，而且描述过于模糊，难免使人误入歧途。

彭信威在其《中国货币史》中说：“大体上说来，清初的百多年间，钱价比价稳定。铜钱虽每年铸造，但因铜的供给有限，不能大量增加，全国每年铸造数目，平均大概有三十万万文，赶不上人口的增加，所以铜钱多少有一点紧缩的现象。历代的用钱政策，也还算稳健，雍正年间更是实现紧缩，除产铜的云南以外，制钱对白银的价格是很高的。”又说，“清朝政府的政策，既是极力维持银钱间的比价，而实际上在清初的百多年间，白银一两所换得的制钱的数目自七八百文到八九百文。”^[18]这种说法与流通领域的情况有很大距离。实际上，清代前一百年银钱比价波动同晚清一百年一样，始终处在上涨与下跌的激烈变化之中。即使某一时期银钱比价表面看来相对稳定，而实际上是金属价格与货币质量和重量改变和作用的结果。这正像人们对于大海的观察，往往停留在表层一样，很少深入研究其潜流作用。

石毓符采用了杨端六的观点，他在《中国货币金融史略》中 also 说：从顺治朝到嘉庆中期，“银钱比价大都偏低，一般在一千文以下……其间也有几次在千文以上，例如康熙九年（1670），三十六年到六十年（1697—1717），还有雍正七年（1729），乾隆五十六年到六十年（1791—1795），这里除康熙年间那次因小钱关系持续了二十一年外，其他几次时间都很短，幅度也不大。”^[19]又说，“银钱比价经历了一百六十多年的相对稳定时期，到了嘉庆十三年之后，便发生了激烈变化，银价突然昂贵，变为‘钱贱银昂，商民交困’了。……自嘉庆十三年至咸丰六年近半个世纪是银价激烈上涨时期，银每两换制钱数由一千二百文涨至二千文以上，为清朝开国一百六十余年来所未有，这对清朝统治者的震动很大。”^[20]

魏建猷也持相同的观点，他在《中国近代货币史》中说：“清代货币问题发展的趋势，到了嘉庆末年，银价即逐渐昂贵。”^[21]类似的说法当

然还有很多。[22]

许多学者针对某一时期的银钱比价变化进行了讨论。在叶世昌先生看来，道光时期的银贵钱贱，主要是由白银外流导致的，其次才是制钱质量下降的因素。“但制钱质量下降不可能在短期内使钱价大幅度地贬值。”[23]

郑友揆根据安徽屯溪物价资料整理了1761—1864年的银钱比价，认为安徽屯溪与直隶宁津的银钱比价趋势一致，但两者数值有所不同，应该是两地的货币计算方法差异造成的。[24]同时，他还分析了银钱比价与物价之间的关系。

彭泽益和汪敬虞着重分析了鸦片战后银贵钱贱的影响。彭泽益认为，鸦片战争后，中国货币流通中发生的银贵钱贱问题，是由白银大量外溢直接引起的[25]。汪敬虞也认为，银贵钱贱现象则在一定程度上加强了中国工农结合的小农经济对机制洋货的抵制。[26]

王宏斌在《晚清货币比价研究》中[27]，按照银价上涨与下跌的趋势，将乾隆中期到宣统朝的银钱比价变化分为六个时期：（一）乾嘉时期的银价逐渐上涨（1766—1820）；（二）道咸时期的银贵钱贱（1821—1854）；（三）太平天国时期的银价暴跌（1854—1865）；（四）同治中后期银价的再度增昂（1866—1874）；（五）光绪时期银价下落（1875—1904）；（六）清末银价增昂（1905—1911），并一一探讨其成因和影响。

王德泰通过对19世纪初至鸦片战争前洋铜价格的变化及洋铜在当时铸钱用铜中所占比重大小的分析，认为嘉道时期不同身份的商人采办洋铜的价格虽然有升有降，但总体是下降的，下降幅度并不大。“同一时期洋铜自乾隆初期以降输入中国的数量逐渐减少，到嘉道时期已占不到全国鼓铸用铜的十分之一。因此，洋铜价格的下降没有给铜钱质量带来多大影响，洋铜价格的下降与鸦片战争前的银贵钱贱之间也没有因果关系”。[28]在他看来，白银外流仍然是这一时期“银贵钱贱”的主要原因。

林满红认为，19世纪上半叶的中国银价增长与这一时期发生的南美独立战争有关，由于战争时期，白银减产，导致欧洲贵金属供应紧张，

进而导致欧洲人对于中国茶丝等商品购买力的减弱，从而影响到中国白银的供应，而鸦片走私进一步加剧了中国白银数量的紧缺，这是当时“银贵钱贱”的世界性问题。^[29]

关于乾隆前期钱价高昂问题，袁一堂认为主要是供应量不足造成的。而供应量不足乃是当时铸钱能力低下、生产技术手段落后造成的。^[30]针对前一观点，一些学者认为，乾隆时期的钱价昂贵不是铸造量不足问题，“钱荒”问题根本不存在。^[31]

瑞士学者傅汉思曾经分析了清代前期物价波动和政府调整货币措施，认为政府所采取的货币政策及其相关理论，主要目的在于防范货币危机的出现，是因时制宜的措施。^[32]郭成康认为，白银大量流入、制钱投放量增多是造成18世纪物价持续上涨的货币因素。^[33]

美国著名史学家马士认为，白银外流没有影响广州以外的中国市场，道光时期“银贵钱贱”主要是钱币质量变劣造成的。^[34]美国学者张馨保认为，除了鸦片输入造成的白银外流之外，铜钱质量变劣也是“银贵钱贱”的原因之一。^[35]

上述研究成果，就货币史和金融史来说，具有一定学术价值。但就流通领域的银钱比价的波动来说，由于缺乏长时段的关照，要么是约略性的看法，要么是阶段性的成果，未能形成全面、系统而深入的专门考察；加之学人彼此使用的理论工具不同，各种解释难免互相抵牾。

此外，为了说明世界白银对于中国白银货币化的影响，一些学者对于外国白银的流出和流入进行了卓越的研究，主要有全汉昇、艾维泗（Willion S. Atwell）、弗林（Dennis O. Flynn）和吉拉尔德兹（Arturo Giraldez）等人。^[36]

回顾一个多世纪以来关于清代制钱的研究成果，可以看出，在这一领域取得了一些进展。然而，仍有明显不足之处。主要表现在两个方面：一是缺乏对清代制钱的系统研究，二是研究状况不平衡。对于清代银钱问题的研究突破，在很大程度上决定于史料的充分掌握。由于史料分散，数据采集不易，深入研究存在困难。现在，由于清史纂修工程的顺利进行，大批档案数字化，有了这一条件，清代的银钱比价研究应当

有所深化。

基于这种研究现状，近五十年来出版的各种中国近代史学术著作和教材在谈及这一问题时，大都认为道光时期的“银贵钱贱”问题是货币流通领域的特有现象，把当时的“银贵钱贱”归咎于鸦片走私造成的白银外流，认为这一问题的出现标志着清王朝的由盛而衰的变化。

例如，陈旭麓在其《近代中国八十年》中这样写道：“当时中国通用的货币是白银和制钱，规定每两银子换制钱一千文。尽管市价与官价间容有出入，直到嘉庆朝为止，波动幅度一般都没有超过两百文。”^[37]

再如，近代史教材方面可以中华书局出版的发行量最大的《中国近代史》为代表，说法也相当模糊，“过去白银一两折换铜钱一千文左右，三十年代末增至一千六百多文。”^[38]

中国近代经济史的研究者谈及道光朝以前的银钱比价，也是笼统地说：“原来一千铜钱可换得一两白银。”^[39]

纵观有清一代银钱比价变化，我们认为上述说法是不正确的。大量统计资料显示：从1644年到1911年，金融市场上不是“银贵钱贱”就是“银贱钱贵”。当“银贵钱贱”时，一两白银可以换到一千二百文、一千三百文、一千四百文、一千五百文，有时超过二千文，甚至高达三千文、八千文，远比道光时期还要严重得多；而在“银贱钱贵”时期，一两白银有时只能兑换制钱六百至七百元。这说明清代前期的银钱市场比价同晚清一样，始终在波动，不仅不是稳定的，变化幅度还是相当大的。一两白银兑换制钱一千文的现象是偶然发生的，银钱比价的波动却是经常发生的。

关于银钱比价波动问题，过去的研究结论和看法存在很大差异。这些差异的存在，与其说是研究方法的对立，不如说是对“事实”的把握程度不同造成的。他们大都是根据清初确定的一两银子兑换制钱一千文这个假想标准进行的，认为正常也罢，反常也好，都是以这个假定的标尺为标准的。在笔者看来，设定这个标尺是没有道理的。因为，规定“每钱一千值银一两”，本身没有任何科学依据。如果确认这个标准，那就必须确定白银、紫铜、白铅（锌）、黑铅、点锡等金属价格在中国市场上水

远保持不变；不仅如此，还必须规定制钱的重量及其合金比例永远固定不变；同时还必须保持生产、运输、加工制钱的劳动时间和成本永远固定不变。没有这三个必须固定的前提条件，判定任何时候、任何地点的银钱市场比价正常与反常、稳定与变化、变化大与小，都是没有意义的，都是令人难以信服的。

三 研究内容和方法

清代谈论货币问题的朝野人士，在探讨银钱比价波动的原因时，总是基于银两和制钱在市场上单一比价的变化，判断银、钱孰贵孰贱，很少有人联系物价说明问题。因此，在“银贵钱贱”时，他们不知道究竟是“银贵”引起了“钱贱”，还是“钱贱”引起了“银贵”；同样，在“银贱钱贵”时，他们也弄不清究竟是“银贱”引起了“钱贵”，还是“银贵”导致了“钱贱”。为了跳出上述思维怪圈，本书将使用系统的粮价或物价资料，判断银价是否发生变化，再具体分析银钱比价变化的原因。

本书各章所谈论的银钱比价波动，既不以“每钱一千值银一两”这样一个虚假标尺为衡量银钱比价上涨或下跌幅度的基本标准，也不以这样一个标尺来划分银钱比价波动的时段。而以银钱比价在大部分省区内开始上涨或下跌的市场比价为基点，观察其达到顶端时的上涨或下跌幅度；并按照变化趋势划分时段，以银钱比价在全国范围内出现上涨或下跌年度为起始点，到全国范围内银钱比价发生反方向变化为终点。

本书主要围绕四个方面的内容展开研究：一是重建有关银钱比价波动的事实，划分银钱比价波动的阶段，说明银价上涨或下跌的幅度以及影响的范围；二是详细说明当时朝野人士围绕着各个时段银钱比价的变化展开的讨论和采取的措施，分析其利弊得失；三是借用物价、粮价和金属系统价格资料，关注制钱质量和重量的变化，分析银钱比价变化数据，构建系统的价值资料体系；四是介绍后人研究成果，说明各种看法的理论依据和历史事实，展开充分的学术对话，说明自己的观点和依据。

笔者在搜集银钱比价数据方面，在搜集黄金、白银、紫铜、白铅、黑铅和点锡价格方面，在整理粮价资料方面，下了将近三十年的功夫，不仅系统地查阅了原始档案资料，而且广泛阅读了清代各种论著和笔记，并且根据这些可靠的物价资料，进行大量推算和评估。经过必要的运算和分析之后，我们认为，清代市场上银钱比价的每一次波动都是可以理解的。

毫无疑问，阅读这些数字资料是很枯燥的，不过应当清楚的是，人们衡量所谈论的事物，只有用数字加以表达时，才真正对它有了几分了解；而当我们还不能采用数量统计和定量分析时，对于它的了解就是肤浅的和不能令人满意的。也许这种了解是认知的开端，但在思想上则很难说已经步入了科学的阶段。

本书是在一组论文的基础上形成的。由于发表的每篇论文需要一定的独立性，各篇之间不可避免地出现重复叙述的地方，在编写成书的过程中，笔者为了删去重复的地方，已经做了一定努力，但很难完全抹掉所有的痕迹，希望读者见谅。

[1] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷13，钱币1，上海：商务印书馆，1936年，第4967页。

[2] 【德】马克思（Marx，Karl）、恩格斯（Engels，Friedrich）著，中共中央编译局编译：《马克思恩格斯全集》第13卷，北京：人民出版社，1962年，第54页。

[3] “我们假定各种事物是自由放任的。但各国政府并不总是听任各种事物自由发展。它们都阻碍货币的数量按照自然规律来自我调整，而力图随心所欲地加以控制。”（【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱涣译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，北京：商务印书馆，1991年，第27页。）

[4] 【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱涣译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，北京：商务印书馆，1991年，第28页。

[5] 彭泽益：《清代宝泉宝源局与铸钱工业》，《中国社会科学院经济研究所集刊》第5辑，中国社会科学出版社，1983年。

[6] 王德泰：《十九世纪初户工二局铸钱比数辨证》，《西北师范大学学报》2002年2期。

[7] 吴榕：《清代湖北铸钱》，《湖北钱币论文集》，1985年；夏彤：《乾隆以前宝浙局及其制钱概述》，《浙江金融》1987年增刊；顾亦陶：《贵州宝黔局铸钱始末及若干问题辨析》，《贵州文史丛刊》1991年3期；蔡声健：《清朝山西制钱初探》，《中国钱币》1992年4期；黄礼传：《再探清代嘉道咸的宝安局钱》，《安徽钱币》1993年2期；徐钢：《从几枚清代广西制钱看宝桂局铸钱与清代币制》，《广西金融研究》1995年1期；陈梧年：《雍正时期宝巩局设置始末和所铸制钱版别》，《中国钱币》1995年4期。

[8] 穆渊：《略论清代前期南疆的普尔钱》，《新疆大学学报》1990年1期；《清代前期北疆的制钱与铸局》，《新疆大学学报》1990年3期；《清代新疆货币的特

点、发展阶段及有关问题》，《新疆大学学报》1993年1期；汪海平：《清代乾嘉道三朝新疆制钱述评》，《喀什师范学院学报》1990年2—3期；吴元丰：《清乾隆年间新疆新普尔钱的铸造流通及其作用》，《西域研究》1997年1期。著作方面，穆渊著有《清代新疆货币史》，新疆大学出版社，1994年。

[9] 谭平：《清代的货币问题及清政府的对策》，《国内外经济管理》1986年21期。

[10] 邓亦兵：《清代前期政府的货币政策——以京师为中心》，《北京社会科学》2001年2期。

[11] 李强：《清乾隆年间制钱的流通与政府的应对》，《学术探索》2004年5期。

[12] 戴建兵：《清代私铸小议》，《中国钱币》1998年3期。

[13] 王光越：《试析乾隆时期的私铸》，《历史档案》1988年1期。

[14] 郑永昌：《清代乾隆年间的私钱流通与官方因应政策之分析——以私钱收买政策为中心》，《台湾师范大学学报》1997年25期。

[15] 叶世昌：《乾隆时期的私钱和禁私钱政策》，《中国钱币》1998年3期。

[16] 郑起东：《晚清私铸及其社会经济影响》，《近代史研究》1995年4期。

[17] 杨端六：《清代货币金融史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，1962年，第192页。

[18] 彭信威：《中国货币史》，上海：上海人民出版社，1958年，第570—571页。

[19] 石毓符：《中国货币金融史略》，天津：天津人民出版社，1984年，第115页。

[20] 同上书，第118页。

[21] 魏建猷：《中国近代货币史》，安徽：黄山书社，1986年，第1页。

[22] 例如，“清初百余年间，白银继续从国外流入，银价下跌，银钱比价大多在一千文以内。”（叶世昌：《鸦片战争前后我国的货币学说》，上海：上海人民出版社，1963年，第6页。）

[23] 叶世昌：《中国金融史》第一卷，北京：中国金融出版社，2002年，第545页。

[24] 郑友揆：《十九世纪后期银钱价格的变动与我国物价及对外贸易关系》，《中国社会经济史研究》1986年第2期。

[25] 彭泽益：《鸦片战后十年间银贵钱贱波动下的中国经济和阶级关系》，《19世纪后半期的中国财政与经济》，北京：人民出版社，1983年，第24—71页。

[26] 汪敬虞：《关于鸦片战后十年间银贵钱贱影响下的中国对外贸易问题》，《中国经济史研究》2006年第1期。

[27] 王宏斌：《晚清货币比价研究》，开封：河南大学出版社，1990年。

[28] 王德泰：《嘉道时期洋铜价格与银贵钱贱关系的考察》，《兰州大学学报》2002年第3期；《试论白银外流与鸦片战争前的银贵钱贱问题》，《中国经济史研究》2000年第4期；《论鸦片战争前的钱贱及其社会影响》，《福建论坛》2008年12月。

[29] 林满红：《明清的朝代危机与世界经济萧条——十九世纪的经验》，《新史学》1990年第1卷4期；《中国的白银外流与世界金银减产》，《中国海洋发展史论文集》第4辑，台北：中山人文社会科学研究所印，1991年。

[30] 袁一堂：《清代钱荒研究》，《社会科学战线》1990年2期。

[31] 杜家骥：《清中期以前的铸钱量问题——兼析所谓“钱荒”现象》，《史学集刊》1999年1期。

[32] 傅汉思：《清代前期的货币政策和物价波动》，《中国钱币》1995年3期。

[33] 郭成康：《十八世纪物价问题与政策对策》，《清史研究》1996年1期。

[34] 马士：《中华帝国对外关系史》，生活·读书·新知三联书店，1957年中译本。

[35] 张馨保：《林钦差与鸦片战争》，福建人民出版社，1989年中译本。

[36] 全汉昇的主要著作有：《中国经济史论丛》上下册，台北：稻乡出版社，1991年；《明清间美洲白银输入中国的估计》，《中央研究院史语所集刊》第66本，第一分册，1995年。Willion S. Atwell, “Notes on Silver, Foreign Trade, and the Late Ming Economy”, *Ching-Shih Wen-ti*, 3/8: 1-33, 1977; “International Bullion Flows and the Chinese Economy Circa 1530-1650”, *Past and Present*, 95: 68-99, 1982; “Ming Observations on the ‘Seventeenth-Century Crisis’ in China and Japan”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 45: 223-244, 1986; Dennis O. Flynn and Arturo Giraldez, “Born with a ‘Silver Spoon’: the Origin of World Trade in 1571”, *Journal of World History*, Vol. 6: 201-221, No. 2, 1995.

[37] 陈旭麓：《近代中国八十年》，上海：上海人民出版社，1983年，第24页。

[38] 中国近代史编写组：《中国近代史》，北京：中华书局，1986年，第7页。

[39] 陈绍闻、郭庠林：《中国近代经济史》，上海：上海人民出版社，1983年，第15页。

第一章 顺治与康熙初年的“银贵钱贱”（1644—1674年）

为了消除前人存在的种种误解，我们根据银钱比价波动的趋势，按照银钱比价在全国范围内出现上涨或下跌年度为起始点，直到全国范围内银钱比价发生反方向变化为终点，将清代银钱比价的变化大致分为十一个时期。本章首先考察1644—1674年（从顺治元年到康熙十三年）的银钱比价波动情况。

一 1644—1681年银钱比价的波动形势

1644年（顺治元年），在中国历史上是一个异乎寻常的年头，明朝覆灭、李自成败走、清军入关，一件件大事，令人惊心动魄。清军占领北京之后，最初规定一两白银相当于700枚制钱，^[1]1645年，“定钱制，每文重一钱二分……凡七文准银一分，旧钱以十四文准银一分。官以此征收，民以此输纳。”^[2]1646年，又规定：“每十文准银一分，永著为令。”^[3]这一官定比价，从此成为清朝皇帝及其大臣们调剂银钱比价的标准。但这个标准只是皇帝偶发的意念，^[4]是一种虚幻的想法，并无任何科学依据。

为了维持这一官定比价，几乎每一位皇帝和他的大臣们都为此进行了尝试和努力，或者谕令银两与钱文按比例搭配使用，或者严禁私毁和盗铸，并多次改变制钱的质量与重量，甚至下令收缴和销毁民间的铜器，禁止输出、输入贵金属，但在市场上这一官定比价一直形同虚设。事实证明，货币流通规律并不以任何个人的意志为转移。下表是根据当时官员的奏报和各种书籍记载，制作的1628—1684年（明崇祯元年到清康熙二十三年）银钱比价变化表。

表1-1 1628—1684年各省区银钱市场比价变动情况一览表

年份	市价	银钱比价资料	地区	资料来源
1628	833—1098	崇祯初，铜钱虽大，异乎隆、万，然而京局所铸，大小轻重犹是，若京师每千价银一两二钱，外省犹兑九钱一千【分】。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第194页。
1632	1200	壬申夏，白米每斗价钱一百二十文，值银一钱。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一，第174页。
1639	1579—1667	至十二年间，钱价日减，米价顿长，斗米三百文，计银一钱八九分，识者忧之。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一，第174页。

年份	市价	银钱比价资料	地区	资料来源
1640	1667	十三年,戊寅夏,价至六钱耳,百物腾贵。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1641	2000—2500	庚辰、辛巳之间,递减至四五钱一千。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1642	2041—2400	然未有若十五年春之甚者。时钱价日贱,每千值银不过四钱九分,白米每石纹银五两,计钱十二千有奇。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食货一,第174页。
1642	2400—2500	十五年,圆麦每石价银【钱】六千,计银不下二两五六钱,小麦亦如之。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食货一,第175页。
1643	3333	癸未而后,每千兑银不过三钱有奇。而钱之所重,每千不过三斤有零而已。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1644	3000	庚辰、辛巳之间(1640—1641),递减至四五钱一千。癸未(1643)而后,每千兑银不过三钱有奇。而钱之所重,每千不过三斤有零而已。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1644	2000—3333	甲申以后,因南北间阻,布商不行,棉花百斤不过值钱二千文,准银五六钱而已。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食货四,第178页。
1645	3000	甲申、乙酉之际,(棉布每匹)值钱二三百文,准银不及一钱。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食货四,第178页。

年份	市价	银钱比价资料	地区	资料来源
1645	8333	迨乎乙酉(1645),大兵既下江南,前朝之钱废而不用。是时,每千不过值银一钱二分。较之铜价且不及,而钱之低薄,虽鹅眼、纒纒不能喻矣。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1646	2439	《顺治三年席费》:其时兑钱一千,只须银四钱一分耳。	江南	龚炜:《巢林笔谈》卷六,第148页。
1651	2083	顺治通宝初颁,官实每千准银一两,然当钱法敝极之后,奉行甚难……每千值银止值四钱八分。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1661	1818	(制钱每千值银)亦不能至五六钱,积轻之势使然耳。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1663	3000	三百文合银一钱。	山东	高珩:《行钱议》,《清经世文编》卷五十三。
1669	1111	于是钱价顿长,价至每千兑银九钱有奇。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第194页。
1670	1182	十年,辛亥,早米价每石一千三百文,计银一两一钱。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食货一,第175页。
1670	1250	今京城钱约略每千文不过值银八钱。	京师	《皇朝经世文编》卷五十三,北京:中华书局,1992年,第59页。

年份	市价	银钱比价资料	地区	资料来源
1672	1111	十二年,壬子秋,新米七 百 文,计 银 六 钱三分。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食 货 一,第 175 页。
1673	1227	现在户部每发一千作银一两,而市肆贸易每钱一千竟作八钱一二分不等也。	京师	《请诏令宜信疏》,《皇朝经世文编》卷 9,治体三,政本上。
1673	1818—3333	至十二年,甲寅,四月,闻八闽之变,三吴钱价顿减,初犹五六钱一千,后直递减至三钱。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第 194 页。
1674	2813	银一两合制钱二千零八十三文。	安徽	《湖州市志》,第 1426 页。
1678	1150—1075	十七八年之间,每千价银又兑至八钱七八分及九钱二三分。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食 货 一,第 194 页。
1679	1250—1428	银一两合一千二百五十文至一千四百二十八文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,台北:商务印书馆,1966 年,第 24 页。
1679	1250—1430	今各省炉铸已通行矣。定例钱一千算银一两,民间则算银七八钱,一也;宝泉局钱,论官价则增息,论民价则亏本,二也。	各省	徐旭龄:《通行钱法疏》康熙十八年,贺长龄辑,魏源编:《皇朝经世文编》卷 53,户政 28,钱币下,第21 页。

年份	市价	银钱比价资料	地区	资料来源
1681	1250 1000—865	私铸复盛，钱复滥恶，每千所重，至恶者亦不过二三斤。价犹值银八钱外，其官局厘钱，每千价银几及一两，甚有一两零四分者。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第195页。
1682	1111	二十一年夏，圆麦三百五十文一石，准银三钱一分五厘。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，食货三，第177页。
1684	850	银一两价钱“八百五十文”。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第24页。
1684	800—900	定例每钱一串值银一两，今每银一两仅得八九百文不等。钱日少而贵者，皆由奸宄不法之徒毁钱作铜，牟利所致。	全国	《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年九月丙寅。

从表1-1可以看出，1628—1684年的银钱比价始终在激烈波动。市场上银钱比价不是“银贵钱贱”，就是“银贱钱贵”，从未出现过一两白银正好兑换制钱一千文的情况，官方关于银钱比价的规定形同虚设。

自1644年开始到1681年止，银钱比价一直高于清廷的规定，即一两白银兑换的制钱通常远远多于一千文，持续时间为37年。这是清朝第一个所谓“银贵钱贱”时期。而就银钱比价的变化趋势来看，此次银价的增昂至少应从1632年算起，到1674年开始出现重大转折，持续时间长达42年。就表面看来，1674年到1681年每两银价仍在一千文以上，实际上已经处在下跌阶段了。关于1674年以后银钱比价下跌的成因，我们将在下一章分析。本章着重分析的是1632年到1674年间的银钱比价波动原因。

明末清初的银钱比价波动幅度很大。一两白银可以换到1200文、1300文、1400文、1500文、2000文，有时高达2800文、3300文，最高时甚至达到8000文左右，这比道光朝、咸丰朝发生的大幅度变化还要严重得多。银钱比价的这种变化，显然是激烈的，绝非是后人所说的“相对稳定的”。

这一时期的银钱比价变化与当时的物价波动一样，与明末清初激烈动荡的社会政治环境有很大关系。时人记载道：“崇祯三年（1630），庚午，年荒谷贵，民多菜色。郡县施粥赈饥。予时尚幼，未知物价。然越二载，壬申（1632）夏，白米每斗价钱一百二十文，值银一钱，民间便苦其贵。则庚午之米价，概可知已。迨秋成，早米每石价钱止六百五六十文耳。自是而后，米价大约每以千文钱内外为率。至十二年（1639）间，钱价日减，米价顿长，斗米三百文，计银一钱八九分，识者忧之。然未有若十五年（1642）春之甚者。时钱价日贱，每千值银不过四钱九分，白米每石纹银五两，计钱十二千有奇。自此以往，米价以二三两为常。迄于本朝顺治三年（1646），斗米几及千文。四年（1647），白米每石纹银四两。六年（1649），己丑，大熟，糯米每石止一两二钱，川珠米每石银九钱。七年（1650）二月，白米每石价一两，九月，新米价至二两，糯米一两八钱，白米二两五钱。八年（1651），辛卯，二月，白米每石三两；三月，每石三两五钱；四月，每石四两；六月，长至四两八九钱，几及五两一石；七月，新谷石价二两。次年（1652），壬辰夏，白米每石价四两。秋旱，新米无收，郡城米价二两五六钱。次年（1653），癸巳，亦如之。嗣后，以次递减。至十四年（1657）十月，每石米价止八钱，亦有六七钱者。十六年（1659）闰三月，米价又增至一两。十八年（1661）十月，白米每石一两五钱，新米一两三钱。十一月，新米一两八钱，白米二两。康熙元年（1662）正月，白米二两，糙米一两九钱。七月，早米一两二钱，糯米一两三四钱。自此以后，米价又渐减，然未有如八年（1669）己酉之贱者。九年【应为八年】，新米每石纹银六钱，后至五钱有奇，后至五钱。若四、五、六月间预借米钱，秋成还米者，石价不过三钱一二分而已。九年（1670），庚戌，大水。六月，白米长至一两三钱。八月，新米九钱；九月中，八钱，糯米七钱；十月，石米九钱，糯米八钱有奇；十月中，石米一两三钱，糯米稍差。十年（1671），辛亥，早米价每石一千三百文，计银一两一钱。十二年（1673），壬子秋，新米七百，计银六钱三分。嗣后，以此为常。”^[5]

从这一记载可以看出，明末清初天灾与人祸交替发生，社会激烈动荡，供求关系严重混乱，不仅银钱比价发生激烈波动，而且百物贵贱腾翔，变幻莫测。因此，我们在研究这一时期的银钱比价波动情况时，必

须将其置于三十余年的大动荡环境之下。“物价之不齐也，自古而然。不意三十余年来，一物而价至于倍蓰什百，且自贵而贱，自贱而贵，辗转不测，不知何时而始……大约四方无事，则生聚广而愁迁易，贵亦贱之征也；疆国多故，则土产荒而道途梗，贱亦贵之忧也。”^[6]

二 清廷的各种调剂措施

由于市场上银钱比价一直高于官定比价，1651年，清廷不得不利用改变铜钱重量的方法，试图调节银钱市场比价。“户部议言：钱为国宝，务厚且大，始定制每文重一钱，继重一钱二分五厘，仍照定制每钱百文准银一钱。”^[7]即针对“银贵钱贱”的现象，户部官员认为，银贵钱贱是由钱小造成的，因此决定改变制钱的重量，先是“一钱”，后是“一钱二分五厘”。但是，这一措施似乎效果不佳。因为，1657年，“官钱壅滞”，钱价“愈贱”。

1661年，在山东每两白银可以兑换制钱3000文。户部大臣认为这是铸钱太多造成的，于是采取三项措施来稳定银钱比价：一是增强制钱流通的信用，谕令各省征收钱粮，兼收银钱，比例为“银七钱三”；二是试图垄断铸币利益，禁止地方铸币；三是进一步加重铜钱重量，为“一钱四分”。^[8]

1671年、1672年，由于各地官员没有奏报市场上银钱兑换率的不正常情况，可以暂时推定这两年的银钱比价开始下落，逐渐接近官定比价。但是，这种下落幅度相当有限，从1673年开始，银钱比价又开始大幅度上涨。此次银钱比价上涨在“三藩之乱”区域变化幅度最大。“四月，闻八闽之变，三吴钱价顿减，初犹五六钱一千，后直递减至三钱。”^[9]即一两白银换钱1800余文，迅速上涨至3300余文。安徽的银钱比价波动也相当明显，“银一两合制钱二千零八十三文”。此后银钱比价逐渐下落，给事中姚文然上奏指出：“今京城钱值每千文不过值银八钱。”^[10]由此推算，当时银一两至少可以换制钱1250文。康熙帝责令负责钱法的堂官前往宝泉、宝源二局调查原因，厘剔弊端。^[11]

清廷的货币政策有时可以影响货币比价的变化，但无法决定其变化趋势。清廷的“每十文准银一分”的规定在市场上很少被执行，事实证明完全是一种虚设。西方货币史家曾经明确指出：在中世纪的欧洲，“金子的价值实际是随着金银比率的变动而发生变动的，对于金银币强加一固定比率的种种努力都是无效的”；^[12]在清王朝统治下的中国，银钱之间

的比价实际是随着银、铜、铅、锡等金属价值的变动而变动的，任何个人企图对银两与制钱强加一个固定比率的各种行政措施同样也都是不成功的。

三 时人关于银钱比价变化的各种看法

每当市场上银钱比价激烈波动之时，人们对于银钱比价波动的原因便有多种猜测。从史料来看，在这一时期，时人很少考虑白银数量和价格对于比价的影响，大都认为银钱之间比价的变化，是制钱数量和质量出现了问题。与此相关联的问题是，民间盗铸制钱现象严重，也影响银钱比价的波动。

“庚辰、辛巳之间（1640—1641），递减至四五钱一千。癸未（1643）而后，每千兑银不过三钱有奇。而钱之所重，每千不过三斤有零而已。迨乎乙酉（1645），大兵既下江南，前朝之钱废而不用。是时，每千不过值银一钱二分。较之铜价且不及，而钱之低薄，虽鹅眼、纒纒不能喻矣。顺治通宝初颁，官实每千准银一两，然当钱法敝极之后，奉行甚难……每千值银止值四钱八分，亦不能至五六钱，积轻之势使然耳……（癸丑）四月，闻八闽之变，三吴钱价顿减，初犹五六钱一千，后直递减至三钱。”^[13]

在明末清初这样一个特殊时期，铜钱质量低劣，行将废止，加之政治动荡，导致信用恐慌，银价居高而不下。这种认识有一定道理。一般来说，政治变乱造成的社会动荡对于社会经济生活必然产生冲击力，银钱比价可能发生非理性变化。但是，在清代有一个规律，一般在政治动荡的初期表现为银价大幅度提高，钱价大幅度贬值；随着时间的推移，政治动荡的进一步加剧，商品生产遭受重创，各种物品紧缺，银钱比价就会朝着相反的方向迅速变化，银价开始贬值，钱价相应昂贵，远远超出和平时期的比价水平。关于这个问题，我们将在本书相关章节中加以重点讨论。

“今京城钱值约略每千文，不过值银八钱，若各省开局，铸钱愈多，则钱值愈贱……伏乞特沛纶音，敕部速议，应停者，停；应减者，减。其余愿开铸者地方，仍行开铸，各从民便。”^[14]这是说，铸钱数量太多，导致钱价低贱；只要控制住制钱的发行数量，就可以稳定住银钱比

价的变化。

现在的问题是，究竟是什么力量左右着银钱比价在不断波动呢？假若我们考虑到制钱本身重量与质量还有一系列变化，可能产生各种假象，深入探讨其根本原因，设法触摸银钱比价变化的客观规律，就显得十分必要了。

四 影响本时期银钱比价波动的主要因素

清代前期银钱比价始终在波动，当采购币材困难，铸币出现工本不敷局面时，当银钱比价波动，在地方影响到田赋收入时，当铸币投放社会，在军营遇到抵制时，通常会引起清朝理财家和各地官员的重视，引起一番讨论。归纳时人关于银钱比价波动原因的看法，大致有两种：一种是铸币重量或重或轻造成的，另一种是铸币数量或多或少导致的。他们很少考虑国际国内市场上金属材料价格波动对银钱比价产生的内在影响，很少考虑战争、自然灾害等重大事件对经济的破坏和影响。

在具体分析清代前期各个时期银钱比价波动原因之前，我们需要了解三个最基本的因素：一是金属价格变化情况，二是制钱的重量变化情况，三是制钱的合金比例变化情况。

第一，关于金属价格变化情况的考察

这里我们必须首先明确这样一个道理，金属货币的价值主要决定于本身的金属的实际重量和质量，而不是其数量的多与少。对此，大卫·李嘉图曾经给予非常科学的论断：“黄金和白银像一切其他商品一样，其价值只与其生产以及运上市场所必需的劳动量成正比例，金价约比银价贵十五倍，这不是由于黄金的需求大，也不是因为白银的供给比黄金的供给大十五倍，而只是因为获取一定量的黄金，必须花费十五倍的劳动量。”^[15]约翰·穆勒也相当明确地指出：“货币是一种商品，其价值亦与商品的价值相同，就一时而言，为其需求与供给所决定，就终极与平均而言，则为其生产费所决定。”^[16]詹姆斯·斯图亚特最先发现了一国商品流通只能吸收一定量的货币的原理。他说：“商品的市场价格是由需求和竞争的复杂作用决定的，需求和竞争同一国中存在的金银数量完全无关。那么，不需要用作铸币的金银又怎样呢？它们当作贮藏货币积累起来，或当作奢侈品的原料被加工。如果金和银的数量低于流通所需要的

水平，人们会用象征性的货币或其他辅助手段来代替金银。如果一个有利的汇率使国内货币过剩，同时又切断了把它运出国外的需要，那么，货币常常就会在保险箱里堆积起来，就像躺在矿山里一样无用。”^[17]以上这些关于金属货币的科学论断，先是被亚当·斯密加以继承，接着经过银行学家图克的发展，最后被马克思总结、吸收和完成，使之成为金属货币的精确定义和重要规律，劳动价值论一直到现在还放射着灿烂的光芒。

清代前期市场上无论是“银贵钱贱”，还是“银贱钱贵”，银钱之间的比价波动情况实际反映的是银、铜、铅、锡等金属材料市场价格的变化情况，而贵金属市场价格的变化，短期内反映的是市场上的供求关系，长期反映的是劳动价值的变化。因此，我们应当循着金属货币的这个科学原理来揭示清代前期发生的“银贵钱贱”和“银贱钱贵”的奥秘。

表1-2 1646—1690年铜铅锡价格及其金属比价一览表

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1646	收旧钱，“每斤给值八分”。	1：200	《清朝文献通考》卷13，钱币1，第4966页。
1661	收旧钱，“每斤给值七分”。	1：229	《清朝文献通考》卷13，钱币1，第4970页。
1664	采购铜斤，“每斤定为六分五厘”。	1：246	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4971页。
1671	旧钱，“每斤照铜价给值六分五厘”。	1：246	《清朝通典》卷10。
1673	“许增脚价银五厘”，每斤铜七分。	1：229	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4971页。
1683	每斤铜价六分五厘，脚价每斤五	1：229	《清朝文献通考》卷14，钱币

1684	厘。		2，第4973页。
	“铜价每斤值银一钱四五分不等”。	1：110	《清圣祖实录》
	云南铜价，每斤五分四厘。	1：296	卷116，康熙二十三年七月丙寅。
		1：291	《清朝文献通考》卷14，钱币
	云南白铅价，每斤五分四厘。		2，第4974页。
			《清朝文献通考》卷14，钱币
			2，第4974页。
1686	官定采购铜价，“每斤合计银一钱”（加水脚费三分，合计一钱三分）。	1：123	《清朝文献通考》卷14，钱币
			2，第4975页。
1688	“每斤增给银三分五厘以足一钱”（加水脚费三分，合计一钱三分）。	1：123	《清朝文献通考》卷14，钱币
			2，第4975页。
1690	私钱“照铜价每斤给银一钱收买”（加水脚费三分，合计一钱三分）。	1：123	《清朝文献通考》卷10，食货
			10，第2076页。

从表1-2中的统计数据来看，银铜之间的比价变化趋势大致可以分为三个时期：

（一）1644—1672年，每斤废铜或旧钱的平均价格是七分银子，银铜之间的比价是1：229；

（二）1673—1687年，洋铜每斤在市场上价格最高为“铜价每觔值银一钱四五分不等”，这里以每斤价值一钱七分计算，则银铜之间的比价

为1：114；

（三）1688—1714年，洋铜价格回落，最低时每一百斤价值白银十两左右，银铜之间的比价为1：160。（详见本书表3-3）

第二，关于制钱重量变化情况的考察

探索清代前期银钱比价的波动原因，不仅需要了解铸造制钱所使用的紫铜、白铅、点锡等合金材料的价格变化情况，而且需要关注制钱重量的变化情况。清代铸币实行的是国家垄断制度，无论是铸币的重量和形制还是其合金成分都是由皇帝的谕令来规范的，因此被称为“制钱”。官方文件对此都有详细记录。现将清代制钱重量变化情况列为表1-3。

表1-3 1644—1911年制钱重量变化情况一览表^[18]

起始年份	停止年份	制钱重量	持续时间
1644	1645	一钱	1年
1645	1651	一钱二分	6年
1651	1657	一钱二分五厘	6年
1657	1684	一钱四分	27年
1684	1702	一钱	18年
1702	1734	一钱四分	32年
1734	1852	一钱二分	118年
1852	1895	一钱	43年
1895	1905	七分	10年
1905	1911	六分	6年

资料来源：《世宗宪皇帝上谕内阁》卷137，雍正十一年十一月十六日；参考《清朝文献通考》卷13—18，《清朝续文献通考》卷19—24，《皇朝政典类纂》卷58—60。

第三，关于制钱合金比例变化情况的考察

清代的制钱名义上是铜钱，实际是以铜为主要成分的铜、锌、铅、锡等合金币。大致说来，铜作为主要币材，由于性能燥烈，需要加入其他金属成分，才能使铸币光洁圆润。我国铸造铜、锌、铅、锡合金币的历史悠久，至少从唐代开始就已熟练使用了这种技术，由于官方试图垄断铸币权，开元年间就曾经下令禁止民间买卖铜、锌、铅、锡。明代工人配铸铜钱分为“四火黄铜”与“二火黄铜”，所谓“黄铜”，即红铜与白铅熔合而成者也。清初铸钱主要是收买前朝旧钱、废铜，根据经验分别成分，配铸铜钱，并无固定的比例。1684年，开海贸易后，始酌定比例，要求各地海关按照“铜六铅四”的合金比例采购、运输铸币材料。“户部议定：凡铜斤仍由关办，铅斤由部发银交商人承办，解局配用。”^[19]是时，云南省铜贱铅贵，铜价每斤五分四厘，白铅价每斤五分五厘，不得已，“准以铜八铅二配铸。”^[20]此后又多次改变制钱合金比例。详细情况如表1-4：

表1-4 1644—1911年制钱合金成分变化情况一览表^[21]

起始年份	改变年份	制钱合金一百斤成分	持续时间
1644	1684	京局红铜70斤，白铅30斤。	40年
1684	1727	京局铜60斤，白铅40斤；云南铜80斤，白铅20斤。	43年
1727	1740	京局等铜50斤，白铅50斤；云南铜60斤，白铅40斤。	13年
1740	1794	京局等铜50斤，白铅41.5斤，黑铅6.5斤，锡2斤。	54年
1794	1799	京局等铜60斤，白铅40斤。	5年

1799	1800	京局铜52斤，白 铅41.5斤，黑铅 6.5斤。	1年
1800	1805	京局铜52斤，洋 铜2斤，白铅36.5 斤，高锡1.5斤， 黑铅8斤。	5年
1805	1877	京局铜54斤，白 铅42.75斤，黑铅 3.25斤。	72年
1877	1879	京局铜60斤，白 铅40斤。	2年
1879	1905	京局红铜30斤， 滇铜30斤，黄铜 10斤，黑铅10 斤，白铅20斤。	26年
1905	1911	京局铜55斤，白 铅45斤。	6年

资料来源：《清朝文献通考》卷13—18，《清朝续文献通考》卷19—24，《皇朝政典类纂》卷58—60。

马克思在《政治经济学批判大纲》中明确指出：“金属的货币，金或银，假使通过掺入低级金属来伪造，货币就贬值，物价就上涨。因为，在这种场合价值尺度就不再是比方说一盎司黄金底生产费用，而是已经掺入三分之一铜等等那样的生产费用了。（如果伪造铸币只限于改变或伪造金属重量等分部分底名称，例如把八分之一盎司称为一索维林，那就是让尺度完全照旧不变，而只改变它的名称。假使从前是四分之一盎司黄金被称为一索维林，而现在则是八分之一盎司，那么一索维林所表示的价格便只是八分之一盎司的黄金。因此，大约需要两枚索维林才能表示从前一索维林所表示的价格。）或者伪造只限于改变贵金属等分部分底名称，尺度照旧不变。但每一等分部分却用两倍于从前的法郎等等来表示。另一方面，假使完全废除货币的基体，金或银，而用代表定量的现实货币的符号——纸币来代替，那么，在流通需要的数量以内，纸

币倒可以按照十足的金银价值来通用。”^[22]

这种情况完全适应于清代的制钱。清代的制钱主要成分是铜，但在铸造的过程中，按照法律规定，掺入了一定比例的白铅、黑铅和点锡等低级金属，所以，它的价值不能简单按照其重量表示铜的价值，只能按照合金比例来计算其金属价值。清代的制钱按照枚和文来计算，每文或每枚重量分别为“一钱四分”、“一钱二分五厘”、“一钱二分”、“一钱”、“八分”、“七分”和“六分”，由于各个时期制钱的重量不同，制钱的购买力自然也不同。两枚重量为“七分”或“六分”的制钱，在市场上的购买力与重量为“一钱四分”或“一钱二分”的制钱相当。咸丰时期，一枚当十大钱的重量相当于两枚制钱，尽管有官方的规定，一枚大钱在市场上购买力只能是两文，而不是十文。事实充分证明，金属货币的价格主要决定于金属价格，即主要决定于其内在的价值。这个内在的价值，就是物化在其中的社会必要劳动时间。

五 西欧的“价格革命”与中国的银钱比价

在关注明末清初的物价时，有人已经把探索的目光投向遥远的西方，认为16世纪和17世纪中国的物价变化与当时西欧发生的“价格革命”存在着某种联系^[23]。由于银钱比价与物价之间的关系十分紧密，在此我们不能不关注这一革命对于中国流通领域的影响。

“价格革命”是地理大发现的重要经济后果之一，对于西欧资本主义的发展，起了相当大的推动作用。从1492年到1502年，哥伦布率领船队四次横渡大西洋，开启了欧洲人向美洲新大陆殖民的通道。1545年与1548年，在秘鲁的波托西（Potosi），墨西哥的萨卡特卡斯（Zacatecas）相继发现银矿，接着开始大规模开采。根据沃德·巴雷特（Ward Barrett）研究，16世纪美洲的白银产量为17000吨；17世纪，由于采用银汞混合提纯技术，白银产量提高到42000吨；18世纪，生产效率进一步提高，白银产量为74000吨。“从1545年到1800年，美洲出产了133000吨白银。”这意味着世界的白银产量由1500年的3500吨，增加到1800年的168000吨，相当于欧洲原有白银存量的五倍左右。不过，这个数字尚未包括其他各地的白银产量，相当于世界白银总产量的15%^[24]。与此同时，美洲的黄金也源源不断运往欧洲。尤其是在发现丰富的金矿之后，运往西欧的黄金数量迅速增加。据巴西历史学家研究，运到西欧的黄金约有1428.5—1714.4吨^[25]。因此，巴雷特指出：“从1493年到1800年，全世界85%的白银和70%的黄金都出自美洲。”^[26]大量白银流入西欧产生了两个重要后果：一是促进了西欧社会经济的发展，加强了欧洲对亚洲贸易中的实力，强化了东西方的经济联系，促进了全世界大市场的初步形成；二是大量金银输入欧亚大陆，引发了旧大陆的“价格革命”。白银价格的波动，则是对技术进步和机会成本的合理回应。

从16世纪30年代起，首先在西班牙和葡萄牙，农产品和手工业产品的价格都有大幅度的提高。16世纪中期，其他西欧国家也普遍出现了物

价连续飞涨的情况。16世纪末，西欧国家的商品价格已经上涨了两倍以上。其中西班牙由于掠夺的金银最多，上涨的程度高达四倍多。其他国家如英国、法国和德国，一般也在两倍左右。关于这场“价格革命”，已有多重解释。

其一，早在“价格革命”发生初期，西班牙的萨拉曼卡学派就认为，本国的物价上涨是由于美洲金银的大量输入导致的。这种观点经过现代经济学家费雪阐释之后，影响十分巨大。在费雪看来，货币也好，物价也好，决定于这样一个简单的公式，即 $MV = PT$ ，此处的M代表货币的数量，V代表货币的流通速度，P代表商品的价格，T代表劳动和商品的交易量。他认为，在均衡条件下，价格水平是货币供给量的函数^[27]。这一方程式使人们对于物价和货币价格的理解比较简单明确，因此影响很大。早在1895年，德国史学家韦埃伯在其著作中就将16世纪的物价上涨归因于每周的金银流入。进入20世纪，美国的历史学家汉密尔顿利用塞维利亚港账本，使用大量统计数据，对此进行了深入论证。这样的货币数量论很快成为主导地位的解释模式。然而这种解释模式，未能解释“价格革命”的真正原因，尤其是不能解释物价上涨的时间、地区等因素。因为，接受这种观点的人，不仅将“T”和“V”看成是不变的量，而且依赖于“M”的数量来判断“P”的变化，同时还要假设流入西欧的贵金属全部将成为流通中的铸币，而不考虑贵金属流入其他国家和贮藏的情况。这种解释的最大问题是，无法说明贵金属输入量与“价格革命”的时间不一致问题。例如，1501—1562年西班牙的物价平均上升为2.8%，1562—1600年平均为1.3%，由此可见16世纪前半期物价上涨较猛。但是，金银流入西班牙是从16世纪中叶才开始明显增大，16世纪90年代和17世纪初期达到高峰^[28]。在金银输入较少的16世纪前半叶，为什么会出现物价快速上涨？在贵金属输入较多的16世纪90年代和17世纪初期，为什么会出现物价趋于稳定状态？再如，英国的物价在16世纪前半叶，与15世纪末相比，上涨了四倍，而同一时期输入英国的贵金属却是有限的。显然，西欧物价的上涨幅度与贵金属输入量大小之间并不存在真正的比例关系。此外，特别令人奇怪的是，17世纪、18世纪，美洲的贵金属继续大量输入西欧，这并未引起欧洲各国物价的持续上涨。

其二，金银价值的贬值与其生产技术的提高有密切关系。从15世纪

中期开始，中欧的白银生产技术就有明显提高，一方面因发明了从富铜矿中分离出银的技术，另一方面发明了排水机器和鼓风炉，使白银产量大幅度提高。尤其是在美洲发现富银矿，特别是采用银汞混合提纯技术，使白银产量进一步提高。英国古典经济学家亚当·斯密等人认为，由美洲输入的贵金属，因为生产技术的改进，其单位时间产量有所提高，金属单位所包含的劳动量相应减少，导致价格降低，物价自然上涨。马克思显然继承了这种观点，苏联的学者也从劳动价值论出发，认为贵金属的价值降低，使以贵金属为价值尺度的商品价格大幅度上涨。贵金属生产费用上涨，则一切商品价格下跌；贵金属生产费用下跌，则一切商品价格上涨。这种解释已经接近社会的真相，但是，显然这不是“价格革命”的唯一原因。因为，“价格革命”时期的西欧各国的物价并非是普遍上涨，在各类物价中上涨的幅度也有较大差异。大抵说来，西欧的农产品上涨幅度较大，工业产品上涨幅度参差不齐。如果把英国1451年至1500年的物价指数确定为100，在1501年至1560年，英国的未加工的农产品上涨到179，工业制品仅为116；在1583年至1592年，未加工的农产品上涨到262，而工业制品仅为150。社会经济问题总是一果而多因，利用贵金属的自身贬值也不能完全说明问题。

其三，自然灾害频繁发生与“价格革命”之间存在着密切联系。持这种观点的人认为，16世纪的物价上涨主要是由粮食价格飞涨引起的，西欧许多地方粮食歉收，不得不依赖于进口。导致粮食歉收的原因则与当时的气候变迁有很大关系，古贝尔在对博韦地区研究中发现，在17世纪前后，每三十年就出现一次比较严重的粮食歉收（1597，1630，1661，1691，1725），将这种现象与太阳活动的黑子周期和耀斑联系起来，认为粮食歉收与自然环境变化之间存在某种联系。在他看来，漫长的16世纪和17世纪前半叶，气候变化对农业歉收产生了重要影响，这正是西欧农产品价格涨幅快于工业产品的真实原因^[29]。

其四，欧洲人口的快速增长与“价格革命”之间也存在某种联系。罗杰·莫尔斯（S. J. Roger Mols）认为，欧洲人口在1500年大约在8000万—8500万，1600年大约在10000万—11000万，而1700年为12000万，1800年为19000万。1800年的人口是1500年人口的2.23倍。人口的增长需要大量的消费品，尤其是粮食。在自然灾害袭击下，粮食供应

不足，导致粮价攀升，引发物价持续上涨。“欧洲的通货膨胀，除了西班牙之外，主要是由人口和需求的增长导致的，而不是由新的美洲货币供应造成的”。^[30]这种观点也有一定道理，但是，从消费的角度来看，人口的增加必然导致消费品需求的增加，同时也应导致货币需求的增加。同样是需求增加，为何出现粮价上涨，贵金属反而贬值的现象呢？

对于“价格革命”来说，上述四种解释都存在着局限性，都不足以单独解释其奥秘。“价格革命”的原因是多种的复杂的，任何一种解释都不能完全说明问题。要想科学解释“价格革命”，需要综合分析。在笔者看来，采集金银技术的进步，使物化在其中的劳动量减少，是贵金属贬值，西欧物价普遍上涨的最重要原因；16世纪和17世纪的自然灾害频发导致西欧粮食歉收频繁发生，引起农产品价格飞涨，诱发物价大幅度提升也是重要原因之一；至于人口的增殖，显然也加剧了消费品供应的紧张，对于“价格革命”也起了一定的推波助澜的作用。除了上述三种原因之外，美洲贵金属大量开采和输出，不仅满足了西欧对贵金属的需求，而且使贵金属通过洲际贸易大量转运到亚洲，使世界经济联系日益紧密^[31]。对于“价格革命”来说，充足的贵金属供应，对于解决工业发展的急需，对于西欧贸易的资金需求，都起了重要促进作用。所以，贵金属的充足供应，无论对于西班牙、英国，还是欧洲和亚洲都不是坏事，都是值得肯定的。

至于说，美洲贵金属的大量开采，贵金属通过西欧商人的贩运，大量来到中国。“综合上述一些有关白银生产和转移的估算，从16世纪中期到17世纪中期，美洲生产了30000吨，日本大约生产了8000吨，总计38000吨。如果减去留在美洲以及在转运中流失了的难以确定的一部分，最终流入中国的7000吨到10000吨的确是一个很可观的数字。也就是说，即使按照冯·格拉汗的保守估算，中国也占有了世界白银产量的1/4到1/3”。这对于中国社会经济来说，毫无疑问，在一定程度上缓解了对贵金属的急需，有利于经济朝着白银化的方向发展^[32]。

不过，把明末清初的物价飞涨归因于西欧的“价格革命”，从而归因于美洲盛产贵金属和大量输出，未免过于牵强。根据冯·格拉汗的估算，“1631—1635年为436吨，1636—1640年为573吨（其中496吨是从日本进口），1641—1645年为249吨（其中209吨从日本进口），

1646—1655年为186吨，以后进口量重新上升。”^[33]作者认为，这是一个相当保守的估算。即使根据这一保守估算，明末清初仍有大量白银流入中国，也就是说，中国的白银数量始终在增加。而明末清初的中国的“银贵钱贱”，显然与上述统计相矛盾。

明末清初的中国物价飞涨，毕竟有其自身的特殊原因^[34]。第一，连年自然灾害，尤其是陕北持续干旱，粮食严重歉收，饥饿和沉重的徭役逼迫农民离乡背井。大量流民流离失所，盗匪丛起，农民起义连绵不绝。在这种情况下，物价飞涨，民不聊生，属于中国自身的问题，并且是周期性发作，这与西欧的“价格革命”没有必然联系。第二，清初的物价腾贵伴随着银贵钱贱，铜钱的购买力下降更为明显。这与西欧的贵金属贬值明显不同。第三，清初的米价腾贵、物价腾贵与银贵钱贱最初结伴而行，但在政治动荡局面趋于平静之后，米价、物价迅速下落（表1-5），而银钱比价却居高不下，这种变动的不一致，与西欧的“价格革命”有所不同。因此，利用西欧的“价格革命”，尤其是利用贵金属大量生产，运往西欧来解释明末清初的物价飞涨是不合适的。

表1-5 清初的江南米价与物价指数（1650—1680年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1650	97. 40	111. 26	1657	37. 88	49. 06
1651	211. 03	161. 48	1658	73. 05	80. 61
1652	178. 57	142. 98	1659	108. 22	111. 26
1653	146. 10	122. 12	1660	100. 11	90. 93
1654	135. 28	109. 45	1661	91. 99	68. 38
1655	135. 28	101. 49	1662	91. 99	76. 45
1656	86. 58	76. 20	1663	48. 70	54. 96

续表

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1664	51. 41	54. 65	1673	32. 47	24. 88
1665	54. 11	53. 37	1674	32. 47	39. 60
1666	37. 88	41. 98	1675	37. 88	43. 62
1667	32. 47	36. 34	1676	43. 29	46. 91
1668	29. 76	31. 31	1677	43. 29	46. 91
1669	27. 06	27. 50	1678	48. 70	43. 09
1670	54. 11	69. 38	1679	97. 40	61. 94
1671	70. 34	84. 57	1680	124. 46	97. 41
1672	59. 52	65. 08			

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第168—169页。江南米价见Wang Y . C . , “Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta , 1638-1935” , in Thomas G . Rawski and Lillian M . Li edited *Chinese History in Economic Perspective* , 35-68 , University of California Press , 1992。物价原始资料来源于《阅世编》、《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》，第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。《阅世编》系明末清初江南文人叶梦珠之笔记；《历年记》是清初上海县人姚廷遴的笔记；《一斑录》，又名《醒世一斑录》，系郑光祖所撰，版本颇多，主要记录道光、咸丰年间各地游历见闻。这些数据来自文人著作的零星记载，加上部分账本，不是完整的数据序列，仅具有参考价值。

六 关于顺治与康熙初年银钱比价波动原因的分析

现在，我们开始对1644—1674年这三十年间银钱比价波动原因进行具体分析。在正式推算之前，我们还有三个问题需要加以简单说明。

第一，关于铸币利润。在市场上，铸币的价值一般大于铸成一枚制钱重量的合金的价值，理由很简单，铸造活动赋予金属材料的特殊形式，使随身携带硬币的人在从事交易时能节省一切称量和化验费用。因此，在计算这些费用时，必须包括铸币的劳动时间，这和制成的衣服价值比本身的衣料价值要大的道理是一样的。在任何时代任何国家，铸币活动对于政府或个人来说，都是追求利润的活动，都是追求铸币工本费以外的利润活动。既然是企业逐利活动，经营者就希望铸成的货币在进入流通渠道时能够获得一定的铸币利润。一般来说，从铸币投放市场的价格中除去铸币时的原材料费和加工费，就是铸币利润，这在清代被称为“钱息”。铸币利息的高低标志着铸币价值的大小。由于铸币量十分巨大，铸币是一种加工普通商品的活动，铸币利息不会太高。只要铸币机构继续开工，继续把铸币顺利投入市场，就一定会有铸币利益。在没有利润的情况下，在企业亏损的情况下，任何时代任何国家，这种活动就会自动停止。合法的铸币机关也好，非法的私铸者也好，都不能自己决定铸币的利润。这一利润是以铸币在市场上的接受情况而定。铸币的市场情况是指，当时已经铸成硬币的金属与未铸成硬币的金属的相对供应量与需求量情况。

第二，材料损耗与工料费。在各地铸币局中材料损耗通常有一个固定的比例，1722年以前按规定一担合金材料的损耗为十二斤，以后为九斤。例如，1700年规定“每铜百斤准耗铜十二斤”，1723年规定“每铸铜铅百斤准耗九斤”。^[35]加工费，包括工人的薪水和铸币消耗的煤炭等物料价值，^[36]这在官方铸币局中是按照铸币数量扣算的。例如，1700年规定，铜一百斤，“铸钱十串五十文有奇，支給匠工、物料等项钱二千六百九十五文。”^[37]1723年规定，“京局每铜铅百斤给工钱一千九百五十

九文。”是年，各省匠工物料贵贱不一，“云南定每百斤为一千八百二十文，嗣后，贵州局、四川局也照云南之例；若苏州、江宁二局每百斤工料费为一千五百一十文有奇，浙江局每百斤工料费为一千七百七十文”。^[38]此后，损耗比例固定不变，而加工费用还时有调整。

第三，利用洋铜价格进行推算的理由。这里我们主要选择洋铜的价格，而不使用滇铜，主要原因是滇铜价格资料记录比较混乱。应该说，滇铜在矿区的征收价格是比较低廉的，但在运输过程中逐渐增加了费用，到达远离矿区的市场上以后，滇铜价格已经接近于洋铜。例如，乾隆三十四年，有人奏议说：“闽浙、湖北及江南、江西旧买洋铜，每百斤价皆十七两五钱，而滇铜价止十一两，较少六两五钱，其改买宜矣。然此诸路者，其运费杂支每铜百斤，例销之银亦且五六两，合之买价，常有十六七两，其视洋铜之价，未见大有多寡。加以各路运官贴费，自一二钱至五六钱，则已与洋铜等价矣。”^[39]

下面要进行一系列的推算，文中自然会有大量的数字。毫无疑问，阅读这些数字材料是很枯燥的，不过应当清楚的是，人们衡量所谈论的事物，只有用数字加以表达时，才真正对它有了几分了解；而当我们还不能用数字来表达它时，关于它的了解就是肤浅的和不能令人满意的，也许这种了解是认知的开端，但在思想上则很难说已经步入了科学的阶段。

1644年，江南市场上流通的铜钱主要是崇祯年间的官私小铜钱，据时人记载：这种小铜钱，“每千兑银不过三钱有奇。而钱之所重，每千不过三斤有零而已。”^[40]按照这一记载，当时每两白银换铜钱3333文，每千文重量为三斤，每文重量平均为四分八厘，每两白银所换铜钱重量大约在十斤左右，比价为1：160。

清廷规定新制钱重量为一钱，每七文准银一分，即七百文换银一两。当年收购旧钱价格每担为八两，银铜之间的比价为1：200，是时，白铅价比较昂贵，与铜价没有大的差额，此处计算暂时忽略其差价。按照规定：铸币重量为一钱，每百斤铜铅材料耗损为十一斤。一百斤铜铅合金，除去十一斤损耗，可以铸造这样的制钱14240枚。从中扣除加工费2695文，尚余制钱11545文。若以金属材料一担价值八两推算，平

均每两白银投资，所得制钱为1443文^[41]，相当于官定比价的两倍还要多，铸币利益为106%。正在流通的小铜钱，每两白银可以兑换3300文，新的制钱重量为一钱，相当于前朝小铜钱的二倍。一两白银与新制钱的市场比价应为一千五六百文。清廷规定七百文新制钱换银一两，由于铸币利益过高，市场不能接受，因此，“甫经发行，即行壅滞”。

1645年，鉴于一钱重的制钱不能按照官定比价流通，清廷被迫采取新的措施，开始铸造“一钱二分”的制钱。当年每担“旧钱”的收购价格仍为八两。一百斤金属材料除去损耗十一斤，可以铸造11867枚，从中扣除加工费2695文，尚余9172文。按金属材料计算，投资白银一两可以得到1147文。这一年官定比价制钱七百文换银一两，铸币利益为64%，因此，不可能解决市场上的“银贵钱贱”问题。迫不得已，清廷在次年下令大幅度提高银钱兑换率，规定制钱一千文换银一两。

即使将银两与制钱的兑换率提高到1：1000，“银贵钱贱”问题事实上仍然不能得到解决。因为在铜价不变的情况下，白银一两可以得到标准制钱1147文，本身就有15%的利润。更何况当年每一百斤的金属材料加工费定得过高（即2695文，后来逐渐降低到1510—1974文），至少多了700—800文，实际铸币利益高达25%。因此，这一时期的白银一两在市场上换1200—1300文制钱，属于正常现象，“银贵钱贱”的形势不可能得到改变。

1651年，为了改变市场上的“银贵钱贱”局面，清廷再一次增加了制钱的重量，为“一钱二分五厘”。是时，一担废铜的收购价格仍为八两，扣除材料损耗和加工费，一两白银可以铸成重量为“一钱二分五厘”的制钱1087文，考虑到加工费多扣除了700—800文，事实上金属投资一两白银可以得到1206文制钱，铸币利益仍然在19%。少量增加铸币的重量虽然可以影响银钱比价，而不可能改变“银贵钱贱”的基本形势。1657年，由于市场上“银贵钱贱”比先前有所加重，清廷不得不采取多项措施来调节银钱比价，其中之一就是再次提高铸币的重量，为“一钱四分”。

到了1661年，“银贵钱贱”的形势不仅没有改变，而且进一步加重了。原来是这一年铜价又下跌了，一百斤铜价只有七两银子，银与铜之间的比价变为1：229，1664年，铜价进一步下跌，每担铜的采购价格

仅为六两五钱，这是清代最大的银铜比价1：246。在一百斤铜价银6.5两的情况下，清廷规定铸造“一钱四分”重的制钱，“每铜百斤准耗铜十二斤，铸钱十串五十文有奇，支給匠工、物料等项钱二千六百九十五文。”^[42]即一百斤铜材料，扣除十二斤损耗，可以铸成1057文，从中再扣除2695文匠工炉火等加工费用，尚有7035文。按照每担铜价银6.5两计算，平均每投资一两白银可以得到1132枚制钱。看来这一数据是当时经过精细推算得到的，正是官方期望得到的理想比价。然而，理想终归是理想，理想的设计不一定在市场中得到实现。一直到1670年流通领域仍然是“银贵钱贱”，京城制钱“每千文不过值银八钱”，即一两银子可以兑换制钱1250文。

导致这种结果的原因是，扣除的加工费过高。这一时期的加工费为2695文，比雍正时期规定的加工费1959文高了731文。如果将这一高出的加工费计入铸造费用，则投资一两白银，可以得到的一钱四分重制钱不是1132文，而是1194文，这与市场上的比价就完全接近了。市场上一两白银兑换1250文，铸造1194文制钱的成本价格为一两，多余的50文可以看成是铸币利润。银钱的市场比价略高于铸造成本价格，属于正常现象。总的来说，采取了这些措施后，市场上的银钱比价开始接近于官定的固定比价。

通过上述考察可以得到这样一个认识，银钱比价的任何一次变化都是可以理解的，只要有了真实的金属价格资料，通过精密的推算都是可以求得的；银与钱的价值都是随着国际国内市场上金属材料价格波动发生变化的，不仅与各自数量的增减没有多大关系，更与参照物的数量变化完全无关；就制钱而言，它的价值既受市场上币材价格的直接影响，同时与其重量、质量不时变化发生密切联系；一般来说，制钱的市场价格均高于铸币的原材料价格。这是因为，在铸币上面投入了新的劳动。正如，一件衣服的价值通常要高于其衣料的价值一样，铸币的价值要高于其铸币材料的价值^[43]。但是，由于铸币是一种普通的劳动，投入一枚铸币的劳动量毕竟是有限的，它的价值不可能很高。所以，我们说制钱的价值略高于其金属材料价值是正常的，而低于其金属材料或大大高于其金属材料的现象都是不正常的现象。

小结

（一）银钱比价变化是经常发生的，那种认为嘉庆朝以前银钱比价基本稳定的说法，缺乏依据，是错误的推论。

（二）明末清初的银钱比价变化或物价变化与西欧的“价格革命”联系在一起，过于牵强。发生在中国的物价暴涨暴跌以及银钱比价的激烈波动原因，均可以从中国内部的社会政治经济变化中得到合理解释。

（三）清初的银钱比价的波动，主要是银、铜、锌等贵金属价格变化的结果；尤其是与制钱质量的变化有着密切关系。金属铸币的价值变化与其数量增减关系不大；清廷对于银钱比价的干预，即各种调剂措施，对于银钱比价的影响是有限的，可以影响银钱比价的幅度，而不能影响银钱比价变化的趋势。

[1] 银两是清代货币的最基本单位，而就各地区来说，衡器并不完全一致，因此，银两的重量略有差异。库平银两为国家税收的单位，一两约为37.31克；关平银两是海关征税的标准单位，一两约重37.48克；漕平银两为征收漕粮折色的计算标准，一两约重36.66克。至于各地平色，名目繁多，大小不一，需要仔细分辨。

[2] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷13，钱币1，上海：商务印书馆，1936年，第4966页。

[3] 顺治三年，“又更定钱值，户部议定：制钱行使原系每七文准银一分，钱价既重，小民交易不便，应改为每十文准银一分，永著为令。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷13，钱币1，第4967页。）

[4] 我们不知道这个比价是否经过某些大臣的推算。即使这个推算在当时是存在的也是合理的，而随着时间的推移，这个标准变得毫无科学根据，仍然是个人意志的产物。

[5] 叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一，北京：中华书局，2007年，第174—175页。

[6] 同上书，第174页。

[7] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷13，钱币1，上海：商务印书馆，1936年，第4967页。

[8] “户部奉上谕：鼓铸之法原以裕国便民，今各省开炉太多，铸造不精，以致奸民乘机盗铸，钱愈多而愈贱，私钱公行，官钱壅滞，官民两受其病。欲使钱法无弊，莫若鼓铸归一。其各省铸一概停止，独令京局鼓铸。务比旧钱体质更加宽厚，每文重一钱四分。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷13，钱币1，第4968—4969页。）

[9] 叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一，第194页。

[10] 姚文然：《请停鼓铸事宜疏》，《皇朝经世文编》卷53，北京：中华书局，1992年，第59页。

[11] “今闻钱法渐弛，鼓铸滋弊，以致制钱日少，价值腾贵。著户部、工部、督察院堂官同诣钱局亲查，厘剔弊端。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4973页。）

[12] 【英】约翰·F·乔恩著，李广乾译：《货币史》，北京：商务印书馆，2002年，第25页。

[13] 叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一，第194页。

[14] 姚文然：《请停铸钱事宜疏》，康熙九年，贺长龄辑、魏源编：《皇朝经世文编》卷53，户政28，钱币下，北京：中华书局，1992年影印本，第59页。

[15] 【英】大卫·李嘉图：《政治经济学及赋税原理》，北京：商务印书馆，1962年，第301页。

[16] 【英】约翰·穆勒（John Stuart Mill）：《政治经济学原理》（*The Principle of Political Economy*），Ashley's，1926，p. 486。

[17] 转引自【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，北京：人民出版社，1976年第145页。

[18] “顺治元年，置户部宝泉局，设炉五十座，铸顺治通宝钱，一面铸‘宝泉’二字，用清文；一面铸年号，用汉文，颁行天下。每文重一钱，以红铜七成、白铅三成配搭鼓铸。每铜百斤准耗十有二斤，支給匠工物料等项钱二千六百九十五文。京局每年额铸钱三十卯，遇闰加铸三卯。二年，题准铸钱每文重一钱二分。八年，议准：宝泉局鼓铸制钱每文改重一钱二分五厘，不得轻重违式。十年，题准铸造制钱，务令精工，背铸汉文‘一厘’两字，户部增一汉文‘户’字。铸不合式者，参究。十四年，题准宝泉局铸钱改重一钱四分。十八年，题准以万二千八百八十串为一卯，铸康熙通宝制钱，颁行天下。康熙二十三年，议准鼓铸制钱每文重一钱，每年额铸钱四十卯。四十一年，覆准宝泉局鼓铸制钱，仍照顺治十四年钱式，每文重一钱四分，每铜百斤准耗九斤，支給匠工物料等项钱千九百七十四文，务令分两准足，精工鼓铸。六十一年，题准：铸雍正通宝制钱，颁行天下。雍正四年，奏准宝泉局于旧例四十卯外，加铸一卯。五年，定嗣后铜铅各半配搭鼓铸。六年，奏准宝泉局收见存黄铜器皿百余万斤，于原定额铸卯钱外，陆续加铸钱九卯。十二年，题准制钱改铸一钱二分，颁行开铸省分，照式鼓铸。”（《钦定大清会典则例》卷四十四，户部，钱法一，京局鼓铸。）1855年（咸丰五年），甘肃已经开始铸造“八分”重制钱。“臣博采舆论，体察情形，与在省司道悉心商酌，莫若将制钱分两量为变通，俾不废制钱之名而稍省制钱之费。于事较为有济。查定例制钱每千重七斤半，每文重一钱二分。现时钱价甚贱，而甘省购买废铜每斤需钱一百八十文。若照定式鼓铸制钱，不特奸民私销改铸大钱为利甚厚，

即销铜售卖，每斤亦可获利数百文。官局日铸，奸民日销，于圜法殊无裨益。历代钱法轻重不等，率与时为变通。若将制钱分两减为每文八分，每千仅重五斤，可省铜三分之一。则奸民销铜售卖，无所获利。臣曾饬局试铸，规式较小。而轮廓字画尚属分明。亦无漏风缺边等弊。”（《陕甘总督易棠奏为酌拟变通制钱分两以资节省事》，咸丰五年正月初十日，录副奏折，档号：03-9513-013。）“又谕：易棠奏酌拟变通制钱分两一折，甘肃省铜价甚贵，月须兼铸大钱，若制钱分两仍按每文重一钱二分鼓铸，非独工料过重，亦易启奸民私销、改铸之弊。所有该省宝巩局鼓铸制钱分两，著照易棠所请酌量变通，每钱一文减为八分。每千以重五斤为率。仍著督饬局员认真经理，务期制作精良。”（《清朝续文献通考》卷20，钱币2，第7702页。）光绪十三年，闽浙总督杨昌濬等率先在福建开始以机器铸造八分五厘重的制钱。光绪十五年四月，广东也开始用机器压铸制钱，最初，“奏定每文重一钱，嗣以铜价渐增，奏改八分。彼时洋铜每百斤计银十三四两。二十年冬前，督臣李瀚章因赔累太多，遂停鼓铸。二十二年，江南、湖北运铜，托粤代铸，奏准每文重七分，时铜价已二十一两，铸钱一千，赔钱二三百文。至二十四年，每百斤价至二十八两矣。照此铜价核计，每文六七分重，每千文须赔钱四五百文。若铸八分，则所赔累更多。粤东制钱短少，特铸造小银元，通行已久，街市借此周转。”（《两广总督谭麟奏为鼓铸八分重制钱俟铜价稍平再行开铸事》，光绪二十五年正月十九日，录副奏折，档号：03-9535-011。）根据这一资料，广东于1889年至1894年曾经用机器压铸八分重制钱。1896年至1898年曾代江南和湖北压铸六七分重小制钱。但这不是全国性的制钱重量变化，故在表中不录。

[19] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。

[20] 同上。

[21] “顺治元年，置户部宝泉局，设炉五十座，铸顺治通宝钱，一面铸‘宝泉’二字，用清文；一面铸年号，用汉文。颁行天下。每文重一钱，以红铜七成、白铅三成配搭鼓铸。每铜百斤准耗十有二斤，支給匠工物料等项钱二千六百九十五文。京局每年额铸钱三十卯。遇闰加铸三卯……（雍正）五年定，嗣后铜铅各半配搭鼓铸……（乾隆）五年议准，嗣后宝泉、宝源二局鼓铸，按铜铅百斤内用红铜五十斤，白铅四十一斤八两，黑铅六斤八两，铜锡二斤配搭，改铸青钱，与旧铸黄钱一同行用。”（《钦定大清会典则例》卷四十四，户部，钱法一，京局鼓铸。）

[22] 【德】马克思：《政治经济学批判大纲》第1卷，第165页。

[23] “鉴于叶梦珠的记载恰巧与欧洲‘价格革命’时间吻合，而三吴又是中晚明时期中国最大的出口加工区，这样的价格变动与当时白银输入渠道受到阻断的事实不可能无关。”胡小伟：《明清之际的“价格革命”》，《中外企业文化》2008年第9期。

[24] 【德】安德列·贡德·弗兰克：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，北京：中央编译出版社，2011年，第134页。

[25] 【英】E. E. 里奇、C. H. 威尔逊主编，张锦冬等译：《剑桥欧洲经济史》第四卷，北京：经济科学出版社，2003年，第407页。

[26] 【德】贡德·弗兰克著，刘北成译：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，第134页。

[27] Irving Fisher, *The Purchasing Power of Money*, New York: Macmillan,

[28] 姚凯：《“价格革命”原因质疑》，《世界历史》1987年第3期。

[29] 朱明：《16世纪西欧“价格革命”新探》，《史学理论研究》2008年第4期。

[30] William S. Atwell, *International Bullion Flows and the Chinese Economy Circa: 1530-1650* [J], *Past and Present*, 1982 (95): 68-90.

[31] Richard Von Glahn, “Money Use in China and Changing Patterns of Global Trade in Monetary Metals, 1500-1800”, in Dennis O. Flynn, et al, eds., *Global Connections and Monetary History, 1470-1800*, Ashgate Publishing Limited, 2003, pp. 187-201.

[32] 金银的主要输入者和再输出者是西欧和南欧，因为它们要以此来弥补与其他地区（除了美洲和非洲）之间的长期而巨大的结构性贸易赤字。当然，欧洲人之所以能接受非洲和美洲的金银而不大量地返回金银，主要是由于他们在转手输出亚洲商品时扮演着中间人的角色。西欧与波罗的海、东欧、西亚有直接的贸易赤字，与印度有直接的或间接通过西亚的贸易赤字，与东南亚有直接的或间接通过印度的贸易赤字，与中国有间接的通过上述所有地区和日本的贸易赤字，因此把大量白银和一些黄金转手输出到这些地区。表明欧洲结构性贸易赤字的一个数据是，在总出口中，黄金和白银从未少于2/3。例如，在1615年，荷兰东印度公司全部出口物中实物只占6%的价值，金银则占94%的价值（Das Gupta and Pearson, 1987: 186）。实际上，在1660—1720年这六十年间，贵金属占该公司向亚洲输入总值的87%。出于同样的原因，代表制造业和其他“提倡出口”的利益集团的英国政府，在授予英国东印度公司的特许状上要求，英国出口产品至少要占该公司出口总值的1/10。

[33] Von Glahn, Richard; “Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis”, *The Journal of Economic History* 56, No. 2 (June 1996): p. 444.

[34] 关于明王朝灭亡与白银之间的关系，以及中国与“17世纪普遍危机”的关系，在西方史学界有很大争议，问题主要集中在价世纪中叶流入中国的白银是否有所减少。贡德·弗兰克总结当时统计成果，认为白银输入中国确有减少。（【德】贡德·弗兰克：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，第224—225页。）既然白银输入确有减少，也就意味着受了“17世纪普遍危机”的影响。不过这种影响到底有多大？是否足以摧毁明王朝的统治？应是中国学者的重要研究课题。

[35] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4977—4981页。

[36] “每炉额设炉头一人，其所需工价有八行匠役：曰看火匠，曰翻砂匠，曰刷灰匠，曰杂作匠，曰锉边匠，曰滚边匠，曰磨钱匠，曰洗眼匠，例给钱文；所需料价：曰煤，曰罐子，曰黄沙，曰木炭，曰盐，曰串绳；又有炉头银红，炉匠头银及自局解部车脚，具例给银两。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷16，钱币4，第4998页。）

[37] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

[38] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4981页。

[39] 王太岳：《铜政议下》，贺长龄辑，魏源编：《皇朝经世文编》卷52，户政

27，第28页。

[40] 叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第194页。

[41] $1600 \times (100-11) \div 10 = 1420$ 文； $(14240-2695) \div 8 = 1443$ 文；以下计算方法相同，为了节约文字，只列举计算条件，不再说明计算方法。

[42] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

[43] “铸币的价值虽然不能小于其所含有的金银，但却可以、而且作为制造品自然可以大于其所含有的金银，这同亚麻织品的价值大于同等重量的亚麻纱，属于同一原理。”（【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱涣译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，北京：商务印书馆，1991年，第28页。）

第二章 康熙中期银价暴跌的成因 (1674—1690年)

在上一章中，我们看到清廷为了维持一两白银兑换制钱一千文这一规定，采取了多种调剂措施，其中最重要的措施，就是改变制钱的重量，首先是将制钱重量由“一钱”改为“一钱二分”，然后改为“一钱二分五厘”，第三次改为“一钱四分”^[1]。由于制钱的重量增加，质量相应提高，价值自然增加，市场上的银钱比价发生相应变化，逐渐朝着清廷期望的比价靠近。不料，在1673年，银钱比价又突然发生反方向变化。银一两兑换制钱高达2800—3300文。然而，正当人们对于这样一个高比价的出现感到莫名其妙时，银钱比价开始戏剧性地大幅度下跌，在短短十余年时间里每两银价下跌至800—900文。银钱比价的这种忽高忽低变化，令人感到诧异。究竟是什么原因导致银钱比价发生如此戏剧性的变化呢？

一 1674—1690年银钱比价暴跌情况

银钱之间的比价，从根本上说，就是银铜之间的比价，银钱、银铜的比价变化在各地市场上总是完全一致的。银钱比价变化有其自身规律，任何人想改变这个规律，都是不会成功的。清朝官员却总是忽视这个基本道理，总想进行违反常识的尝试。例如，在没有任何科学根据的情况下，即贸然规定一两白银兑换制钱一千文，并且为了维持这一比价，采取了各种调剂措施。户部的官员试图将市场上的银钱自然比价，固定在官方比价范围之内；他们总是希望铜价贱而钱价贵，企求出现江湖术士点金术的效应，掌握铸币的巨大利益。清初的一位学者针对户部官员的企图，明确告诫说：“今国用告匮，生财之道无不俱举。势必重议鼓铸，议鼓铸势必熟求所以贵钱而贱铜之术。然愚以为国家但有行钱之法，无贵钱之法。钱诚行，则钱自贵。但有采铜之法，无贱铜之法。钱诚贵，则铜即不贱，而利自多。今为贵钱之术者，吾不能曲为之阿也……今国家必无贵钱之法也，夫铜即未铸之钱，钱即已铸之铜。贵，则俱贵；贱，则俱贱。必无有此贵而彼贱者。”^[2]这种认识相当深刻，可惜这一真知灼见到现在尚未引起研究者的重视。

1674—1690年的银价下跌情况，最初很少引起社会的关注。因为清廷的理财官正在为银价的长期居高不下所困扰。当银价大幅度跌落到每两只能兑换八九百文时，他们才感觉到出现了新的问题，急急忙忙寻求对策。关于此次银价跌落的情况，详见表2-1。

表2-1 1673—1702年各省区银钱市场比价变动情况一览表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1673	1818—3333	四月，闻八闽之变，三吴钱价顿减，初犹五六钱一千，后直递减至三钱。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第195页。
1674	2813	银一两合制钱二千零八十三文。	安徽	《湖州市志》，第1426页。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1678	1150—1075	十七八年之间,每千价银又兑至八钱七八分及九钱二三分。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第195页。
1679	1250—1430	今各省炉铸已通行矣。定例钱一千算银一两,民间则算银七八钱,一也;宝泉局钱,论官价则增息,论民价则亏本,二也。	各省	徐旭龄:《通行钱法疏》,康熙十八年,贺长龄辑,魏源编:《皇朝经世文编》卷53,户政28,钱币下,第21页。
1681	1250 1000—865	私铸复盛,钱复滥恶,每千所重,至恶者亦不过二三斤。价犹值银八钱外,其官局厘钱,每千价银几及一两,甚有一两零四分者。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第195页。
1682	1111	二十一年夏,圆麦三百五十文一石,准银三钱一分五厘。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,食货三,第177页。
1684	850	银一两价钱“八百五十文”。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第24页。
1684	800—900	定例每钱一串值银一两,今每银一两仅得八九百文不等。钱日少而贵者,皆由奸宄不法之徒毁钱作铜,牟利所致。	全国	《清圣祖实录》卷116,康熙二十三年九月丙寅。
1685	833	私钱顿贱,官钱每千几值纹银一两二钱矣。	江南	叶梦珠:《阅世编》卷七,钱法,第195页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1689	990	每千不及值银一两。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第195页。
1690	971	二月，私钱之禁复严，市中不复通用，积弊为之一洗。制钱每千价至纹银一两二三分。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第195页。
1691	3030	钱价益减，现在每千市价三钱二三分不等。	直隶	铁保纂修：《钦定八旗通志》卷202，嘉庆四年刊本。
1702	1429	每千文准银七钱。	京师	刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

从表2-1可以看出，此次银价变化先是大幅度上涨，接着是暴跌。到1673年，银价再次暴涨至3000余文。而后是持续不断的下跌，到1684年下跌至每两换钱850文，而后徘徊在800—900文，直到1691年银价才再次出现大幅度增长，前后持续了十六年。即使以银价低于一千文为标准，持续的时间也有八年之久。这是清朝的第一个所谓“银贱钱贵”时期。

关于这一时期银钱比价波动情况，清初文人叶梦珠曾经分析指出：“四月，闻八闽之变，三吴钱价顿减，初犹五六钱一千，后直递减至三钱。积钱之家，坐而日困，典铺尤甚。有司严禁曲喻之，而不可挽。十五年以后，封疆渐宁，钱价以次渐长。十七八年之间，每千价银又兑至八钱七八分及九钱二三分，几乎厘钱矣。”^[3]在他看来，这一时期的银钱比价变化与“三藩之乱”有密切关系。银价在三吴地区的暴涨和暴跌是“八闽之变”的成因，银价在后来渐趋稳定也是“封疆渐宁”的结果。这种看法虽然只是直观的描述，缺乏理论深度的思辨，然而却是很有道理的，因为他触及了流通领域的一个规律性问题。下文对此将重点讨论。

二 时人关于银钱比价变化的一致看法

由于政治动荡成为焦点问题，人们对于1673年和1674年中国流通领域出现的短暂的银价暴涨问题很少加以讨论。户部官员关注的重点问题只是钱贵，他们认为一两白银兑换的制钱不满一千，是由于钱少造成的。钱少是由于铜价昂贵，民间毁钱铸器造成的。

基于这种认识，钱法侍郎陈廷敬于1684年建议改制小钱。“今日民间所不便者，莫过于钱价甚贵。定制每钱一千，值银一两。今则每银一两仅得钱八九百文。其故由于制钱之少。夫国家岁岁制钱，宜乎钱日多而贱，今乃日少而贵。盖因奸宄不法毁钱作铜，以牟厚利之所致耳。夫销毁制钱，著之律令，其罪至重。然而不能禁止者，厚利之所在故也。今铜价每斤值银一钱四五分，计银一两仅买铜七斤有余。而毁钱一千，得铜八斤十二两，即以今日极贵之钱，用银一两所换之钱，可毁铜至十余斤者乎？铜价既贵，奸人争毁制钱以为射利之捷径。鼓铸之数有限，销毁之途径无穷，安得不日少而日贵乎？苟不因时变通，其将无所底止矣。”^[4]

这是认为货币价值决定于一定的货币数量。货币数量少则价值贵，货币数量多则价值贱，货币数量与其价格成反比例关系。如果用M代表货币的数量（Money），用P代表货币的价格（Price），1代表一种货币的总价值，则方程式为 $MP = 1$ 。这个方程式既可以解释银价的变化，也可以解释钱价的增减，还可以解释银钱比价的变化。当白银的公式为 $M_1P_1 = 1$ ，制钱的公式为 $M_2P_2 = 1$ 时，便假定 $P_1 : P_2$ 应是1 : 1000，即一两白银兑换1000文制钱。这样当银价增加或减少时，自然会影响到制钱价格的高或低；当钱价增加或减少时，也会影响到银价的高或低，属于非常典型的中国货币数量说。

这种货币数量学说与西方流行的货币数量学说有所不同。西方的货币数量说，强调的是货币与物价之间的联系，最典型的是费雪的公式： $MV = PT$ 。它的意思是，货币（Money）数量乘以流通速度（Velocity）

等于商品和服务的价格（Price）乘以其生产和销售的交易量（Transactic）。认为货币数量增加，而流通速度和交易量不变，那么商品和服务的价格就应该随着货币的增加而相应地上涨。中国的货币数量论者很少联系物价看问题，单纯强调货币自身数量的多少，认为“物多则贱，寡则贵”。制钱数量多了，制钱价格就会下跌；制钱数量少了，制钱价格就会提高。银两的高低价格变化，也是这种简单的反比例关系。

此处需要注意的是，陈廷敬看到了钱价与铜价的密切关系，并且以铜价昂贵说明销毁制钱的非法牟利行为，颇有道理。不过，他的错误在于，把当时的制钱看成是纯铜制钱，事实上，清代的制钱都是铜、锌（白铅）、铅（黑铅）、锡等合金铸成的。在制钱的各种合金比例中，各个朝代有所不同，铜所占的比重时有变化，有时为70%，有时为60%，有时为50%，既无纯铜制钱，也无低于50%铜的制钱。

九卿奉旨讨论，一致认为，“非严立科条不能禁其不毁制钱也。”户部官员阿兰泰、佛伦、马世济等人支持陈廷敬的意见，同样认为：“欲除毁钱之弊，求制钱之多，莫若鼓铸稍轻之钱。毁钱为铜，既无厚利，则其弊自绝。”^[5]

康熙皇帝对于这一观点曾经有所怀疑，但在众多官员的建议下，还是批准了这一请求，于是铸钱机构开始大规模铸造重量为“一钱”的小制钱。

私毁制钱现象是可以理解的。因为青铜和黄铜可以用于铸造各种器皿，如果铜匠以其铸造技术精良，所得到的铸器利益足够大，就会这样做。毁钱铸器的多了，制钱的数量就会相应减少，可能影响其供求关系，制钱的价格就会有所增昂。这是十分正常的现象。一般来说，毁钱铸器导致的制钱价格的提升是有限度的，不会严重偏离其自身金属应有的价值。

为了迅速改变“银贱钱贵”的局面，清廷连续采取三项措施：一是减轻了制钱重量，由原来的每枚重量“一钱四分”，改为“一钱”；二是降低了制钱的质量，下令铸造铜白铅（锌）合金制钱，“以铜六铅四配铸”；^[6]三是增加了铜斤的收购价格，试图通过价格调节，刺激开矿的积极性，以增加铜的采购量。^[7]

三 米价、物价与银钱比价

为了研究本期银钱比价波动的成因，我们首先需要借助粮价或物价指数作一简单判断。从表2-2中可以看出，在本期中间出现了一次米价、物价上涨的过程，但持续时间不长。米价、物价于1679年开始快速上涨，到1680年达到高峰，然后开始回落，到1684年，回落到1678年的水平。1685年以后的波动虽有较大起伏，可能是原始数据不足造成的，属于正常变化。总的来说，米价与物价变化一致。

本期钱价波动与米价、物价相比，既有一致的地方又有不一致的地方。一致的地方是，当物价快速上涨时，钱价也随之大幅度上涨。不一致的地方是，当米价、物价于1680年达到高峰时，钱价却在四年之后才达到最大值。1684年850文可以兑换白银一两，而后徘徊在800—900文，并未随着米价、物价的快速下跌而下跌。总的来说，尽管存在着不一致，钱价的升值与贬值趋势与米价、物价是一致的，而银价则正好与此相反。也就是说，随着米价、物价的提高和钱价的升值，白银的购买力相应减弱；随着米价、物价的回落和钱价的贬值，白银的购买力逐渐恢复到先前的水平。

表2-2 康熙中期米价与物价指数（1676—1695年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1676	43. 29	46. 91	1686	54. 11	55. 03
1677	43. 29	46. 91	1687	59. 52	61. 50
1678	48. 70	43. 09	1688	32. 47	38. 54
1679	97. 40	61. 94	1689	59. 52	63. 32
1680	124. 46	97. 41	1690	54. 11	48. 35
1681	81. 17	85. 58	1691	54. 11	43. 00
1682	37. 88	62. 83	1692	37. 88	33. 99
1683	48. 70	58. 08	1693	54. 11	46. 91
1684	48. 70	40. 88	1694	59. 52	44. 35
1685	48. 70	45. 17	1695	37. 88	58. 05

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第168—169页。江南米价见Wang Y . C . ，“Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta , 1638-1935”，in Thomas G . Rawski and Lillian M . Li edited *Chinese History in Economic Perspective* , 35-68 , University of California Press , 1992。物价原始资料来源于《阅世编》《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》，第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

四 关于本时期“银贱钱贵”原因的分析

如前所述，清代前期市场上无论是出现“银贵钱贱”，还是发生“银贱钱贵”，银钱之间的比价波动情况实际反映的是银、铜、白铅等金属材料市场价格变化的情况，而金属市场价格的变化，短期内反映的是市场上的供求关系，长期反映的是劳动价值的变化。因此，我们应当循着金属货币的这个科学原理来揭示清代前期发生的“银贵钱贱”和“银贱钱贵”的奥秘。

表2-3 1673—1697年铜铅价格及其金属比价一览表

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1673	“许增脚价银五厘”，每斤铜七分。	1 : 229	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4971页。
1683	每斤铜价六分五厘，脚价每斤五厘。	1 : 229	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4973页。
1684	“铜价每斤值银钱四五分不等”。 云南铜价，每斤五分四厘。 云南白铅价，每斤五分五厘。	1 : 110 1 : 296 1 : 291	《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年七月丙寅。 《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。 《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。
1686	官定采购铜价，“每斤合计银一钱”。	1 : 160	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4975页。
1688	“每斤增给银三分	1 : 160	《清朝文献通

	五厘以足一钱”。		考》卷14，钱币2，第4975页。
1697	私钱，“均照铜价 每斤给银一钱”。	1：160	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4976页。

清朝初期铸钱的原材料，主要是废铜和旧钱，随着时间的推移，废铜与旧钱越来越少。在这种情况下，开采滇铜和输入洋铜是解决铸钱材料的两个途径。但这一时期对于清廷来说，正是“三藩之乱”造成的社会动荡之时，难以从吴三桂控制的区域顺利得到滇铜，只能依赖于洋铜。表2-3告诉我们，1684年，“铜价每斤值银一钱四五分不等”，银铜之间的比价是1：110；1686年，铜价有所回落，最低时每一百斤价值白银十三两左右（采购洋铜价格为每斤一钱，脚价银为五分，实际支付三分），银铜之间的比价为1：123。是时，白铅价格较为稳定，1684—1714年，一担白铅的价格为5.5两，银铅之间的比价为1：291。

1684年，开海贸易后，始酌定铸钱比例，要求各地海关按照“铜六铅四”的合金比例采购铸币材料。“户部议定：凡铜斤仍由关办，铅斤由部发银交商人承办，解局配用。”^[8]是时，云南省铜贱铅贵，铜价每斤五分四厘，铅价每斤五分五厘，不得已，“准以铜八铅二配铸”。^[9]此后又多次改变制钱合金比例。

现在，我们来具体分析这一时期的银价大幅度下跌问题。1674年，清朝的理财官正在密切关注“银贵钱贱”时，金融市场突然转变为“银贱钱贵”。到1682年，纹银一两只能兑换制钱“八九百文”。尤其是到了1687年，这种情况更为严重。关于此次“银贱钱贵”，官方一致认为是制钱的绝对数量减少导致的，而制钱数量的减少是民间私毁铸器造成的。在清代官员看来，白银和制钱的价值与其数量之间，存在着两种反比例关系。第一，白银与铜钱的价值决定于本身的数量。随着白银、铜钱数量增多，其价格相应降低；随着白银、铜钱数量的减少，其价格相应提高。第二，银两与钱文这两种货币之间构成反比例关系，银两数量增加，银价下跌，则引起钱贵；银两数量减少，银价上涨，则导致钱贱。同样推理，制钱数量增加，制钱价格降低，就会引起银贵；制钱数量减少，制钱价格提升，就会导致银贱。

实际上导致这一时期“银贱钱贵”的原因是复杂的。首先，是市场上的铜价大幅度上涨促成的，“铜价每斤值银一钱四五分不等”。^[10]银铜之间的比价下落为1：114，或1：123。由于铜价大幅度上涨，制钱价值相应增加是自然而然的事情。

当一担铜价银14.5两，一担白铅价银5.4两时，铜铅合金的比例是60%和40%时，每担铜铅的合金价值为10.86两^[11]，继续铸造“一钱四分”重的制钱，扣除损耗十一斤，可以得到10171文制钱，扣除加工费2695文，即一两白银相对应的制钱量是688文。即使不扣除加工费，一两白银成本费也在937文上下。因此，一两白银在市场上的价格跌至1000文以下，毫不奇怪。

不过，事物的变化总是复杂的，还有一些因素必须加以考虑。即当时的市场上的制钱并非全是重量为“一钱四分”的铜钱，顺治朝和康熙初年铸造的重量为“一钱”、“一钱二分”、“一钱二分五厘”的制钱仍在正常流通，数量相当巨大。考虑到这些因素^[12]，市场上每两白银所换制钱数量应当在900—1000文。但是，市场上为什么会出现低于900文，甚至只能兑换830文的现象呢？为什么会一度出现制钱流通价格远远高于其生产成本的现象呢？流通领域中的戏剧性变化与其当时的社会环境变化有着密切关系。

五 “三藩之乱”与银价的暴跌

仔细观察有清一代的银钱比价的变化，可以发现这样一个规律。每当国内政治局势发生大动荡之时，物价开始暴涨，随之发生短暂的银价腾贵的现象；但是，随着战争的持续进行，卷入战争的地区商品经济遭受严重破坏，银钱比价就会朝着相反的方向发展，紧随着银价腾贵，便是银价的持续大幅度下跌。银价下跌的幅度之大，一般会大大低于战争爆发之前的水平。康熙时期的平定“三藩之乱”战争是如此，乾隆前期镇压四川土司起事如此，镇压大小和卓木叛乱是如此，乾隆后期镇压台湾林爽文起义也是如此。局部的战争引起局部钱价暴涨，全局性的战争引起全国性的银价大幅度下跌。

我们先把目光放大到我们论述的这个时期之后的一段时间，简略地考察战争时期银钱比价的波动情况。1746年（乾隆十一年），陕西巡抚陈弘谋奏报说：“陕西钱价向来每银一两易钱八百文以上，近则只易钱七百二三四十文，其昂贵为历年所未有。”^[13]然而这并非是该省银价的最低点，两年后，“西安省城每银一两只换钱六百十余文，各省未有如此贵价者。”^[14]西安此次银价下跌，钱价增昂，既是由于四川大规模用兵，又是由于历年“陕省积歉”造成的。1747年，四川大金川土司莎罗本起兵反抗，清廷派遣重兵前往镇压，大兵经过陕西，该省供役浩繁，政治动荡，加之自然灾害袭击，连年歉收，市场混乱，“钱价之昂为历来所未有。”^[15]为了平抑钱价，陕西巡抚将2880串钱文立即投入市场，“省城有此钱文易银，市价日渐平减。上年冬内每银一两易钱六百余十文，今则每银一两易钱七百余十文。”^[16]经过官方干预，陕西省的银价仍然没有恢复到“向来每银一两易钱八百文以上”的水平。

乾隆初期，大小和卓木相继在新疆发动叛乱，战火燃烧至甘肃一带。1755年，清廷派遣军队平叛，历时七年之久，打败叛军，活捉大小和卓木，天山南北完全归入清朝版图。战前，全国各地的每两银价大都在800—900文。战时，西北一带经济破败不堪。“甘肃地方连年办理军需，以致兰、凉、甘、肃一带钱价昂贵……每银一两易钱六百七八十文至七百四五十文不等”。1759年，兰州一带又遭受旱灾袭击，在战争与

灾害双重打击下，经济再度遭受重创，钱价高腾，“每银一两仅易钱五百七八十文至六百二十文不等。”^[17]

乾隆后期，天地会活动比较活跃，清廷视其为异端，必欲除之而后快。1786年，林爽文在台湾率众起义，攻克彰化，建立政权，年号天顺。旋即占领诸罗。天地会众庄大田在凤山起义响应。清廷派出大批军队前往镇压。当时，清军在台湾遇到的困难之一就是“钱价增昂”。1787年12月7日，福建巡抚徐嗣曾奏报说：“台湾自用兵以来，车运军装夫脚并给发义勇口粮，在在需用钱文，以致钱价增昂，即内地亦有日增之势，恐将来逐渐增昂，于民用官需均有窒碍，不可不急筹调剂。”^[18]为此，他请求朝廷敕令浙江、江苏两省各借拨制钱十万串，尽快解送福建，以济要需。1788年春天，浙江解送的第二批制钱五万串尚未运到，闽浙总督李侍尧已奏报，“军务已经告竣，闽省钱价已平。”关于此次台湾战乱的钱价增昂幅度有多大，在奏报中没有确切的数字。

在政治动荡时期，金属货币流通为什么会发生这样的变化？马克思曾经指出：“作为一般的规律，可以这样说，在和平时期，以金银货币变成奢侈品为主，只有在动荡的局面下，才以奢侈品倒过来变成条块或铸币。”^[19]英国货币学家杰科布观察到这样一种现象，“在动荡不安的时期，特别是内乱外患时期，金银器急速变成货币；而在太平繁荣时期，货币就变成食具和饰品。”^[20]在和平年代，由于社会政治生活相对安定和商品经济的繁荣，人们总是努力积累贵金属，以便购买高昂的奢侈品，如豪华的房屋和设备、金属器皿和首饰。为了防备意外的事故给人们的突然打击，还要大量贮藏贵金属（金银首饰也是贮藏的美学形式），这种做法特别在东方民族（中国和印度等地）中盛行；在动荡不安的时代，特别是在内乱外患时期，在遭受严重自然灾害的地方，社会对贵金属的需求就会发生很大的变化，战争和灾荒会迫使人们将金银器皿变成货币，将深深埋藏的金银取出来以便换取救命的粮食和招募兵员，这样一来加入货币流通之渠的贵金属就会突然增多，形成供大于求的局面。然而，社会对作为贵金属辅币的价值符号（例如制钱）的需求不但不会因战争与自然灾害减少，反而由于战争破坏了商品流通，原来铜符号在极小的买卖中的流通速度相对减缓（制钱的流通次数减少），便会突然显得不足。社会对它的需求便随着战争的广度和深度，以及自

然灾害的程度而增长。一言以蔽之，就是战争和自然灾害能急剧改变社会对贵金属及其辅币的不同需求，从而影响二者的比率。

流通所需要的货币数量，不但决定于投入流通的商品价格，而且还决定于货币周转的速度。货币的周转既不是由一个中心点出发，也不是由周围的一切点复归于一个中心点；而是从无限众多的点上出发，而又复归于无限众多点上。流通手段的速度因此只能在一定限度内代替流通媒介的数量。同一数量的货币不论速度如何，只能陆续地完成一系列的支付。因此，流通需要一定数量的货币。这个数量始终处在流通之中，始终处在变化之中，很难计算，也很难把握。这只能根据商人们交换商品时的感觉。

至于因政治动荡引起的银价下跌幅度，非常难于估价。这既要看政治动荡对于社会经济造成的破坏的强度有多大，同时还要考虑到供求关系紧张导致钱价上涨，及其对于金属材料价格的影响。例如，在1674年以前，每担铜价银只有七两左右，而在1684年每担铜的价格突然上涨到了十四五两，两年之后，一担铜的价格只有十三两左右。从这些数据来看，政治动荡的冲击不仅影响了银钱比价，而且也影响了市场上铜价的大幅度上涨。这个现象既往很少引起货币学家的关注。

小结

（一）1674—1690年间发生的“银贱钱贵”是在战争环境下发生的，银价从每两2800—3300文迅速下跌至800—900文，变化幅度很大。

（二）在本期中间出现了一次米价、物价上涨与回落的过程，与此同时，流通领域也经历了一次银价暴跌、钱价大幅度上涨的过程。尽管米价、物价上涨与回落和钱价的升值与贬值存在着时间的不一致，但二者的变化趋势一致，彼此之间不无联系。

（三）利用制钱数量的减少解释康熙中期“银贱钱贵”问题，从理论上讲是错误的，属于货币数量说。事实证明，金属铸币的价格变化与其数量增减关系不大。

（四）康熙中期的“银贱钱贵”成因较为复杂，可以从铜价的大幅度增昂，制钱生产成本相应提高，得到合理的解释；同时也应重视战乱的影响。由于“三藩之乱”，南北政治大动荡，社会经济生活遭受破坏，金属货币流通“一般规律”发生变化，钱价大幅度增昂，大大超出了制钱生产的工本费用。

[1] 《钦定大清会典则例》卷四十四，户部，钱法一，京局鼓铸。

[2] 夏昶：《鼓铸议》，《皇朝经世文编》卷53，户政28，钱币下，第14页。按语：夏昶，字文茵，号宛来，浙江乌程人，举康熙己未博学鸿词，缘事未试，有《烂溪集》《交山平寇本末》等。

[3] 叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，第195页。

[4] 陈廷敬：《制钱销毁滋弊疏》，康熙二十三年八月十七日，《午亭文编》卷30，乾隆年间刻本。

[5] 《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年七月丙寅。

[6] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。

[7] 1686年，九卿科道奏议：“各省铜产不能充裕，价值渐昂，每斤原价银六分五厘，诚有不敷，今酌增三分五厘，每斤合计银一钱。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》

卷14，钱币2第4975页。）

[8] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。

[9] 同上。

[10] 《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年七月丙寅。

[11] 每担铜价银14.5两，每担白铅价银5.4两，每担铜铅的合金比例是铜为60%，白铅为40%，按照这一价格和比例推算，每担铜铅合金材料价银10.86两（ $14.5 \times 60\% + 5.4 \times 40\% = 10.86$ ）。 $1600 \times (100-11) \div 14 = 10171$ 文； $(10171-2695) \div 10.86 = 688$ 文； $11711 \div 10.86 = 937$ 文。

[12] $1600 \times (100-11) \div 12 = 11867$ 文； $(11867-2695) \div 10.86 = 845$ 文； $11867 \div 10.86 = 1093$ 文。

[13] 陈弘谋：《申铜禁酌鼓铸疏》，《皇朝经世文编》卷53，第27页。

[14] 《陕西巡抚陈弘谋奏报开炉试铸钱文以平钱价事》，乾隆十三年十二月二十九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1239-018。

[15] 《陕西巡抚陈弘谋奏报陕省钱价渐平事》，乾隆十四年六月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-1240-008。

[16] 同上。

[17] 《署理甘肃按察使明德奏为兰、凉、甘、肃一带钱价昂贵请敕湖北督抚陆续拨钱万串转送泾州事》，乾隆二十四年八月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-01-0233-009。

[18] 《钦定平定台湾纪略》卷41；《清高宗实录》卷1291，乾隆五十二年十月壬戌。

[19] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第125—126页。

[20] 【英】杰科布：《贵金属生产和消费的历史研究》第2卷，第357页；转引自《马克思恩格斯全集》第13卷，第126页注释。

第三章 康熙后期的银价再度上涨 (1690—1705年)

关于康熙后期的“银贵钱贱”在当时尽管引起了官方的高度重视，然而至今尚未引起学者的关注和探讨。尤其是康熙皇帝晚年对于处理此次“银贵钱贱”政策的多次反思和认真总结，尚未引起学界应有的重视。今天看来，康熙皇帝关于金属货币问题的认识颇有价值，非常值得研究和借鉴。

一 1690—1705年的银价上涨情况

如前一章所说，由于“银贱钱贵”的局面得不到缓解，清朝的户部官员认为，这是钱少导致的，而钱少是由于民间私毁制钱造成的。为了防止私毁，于1684年开始改变铸币重量，大力鼓铸、发放“一钱”重的制钱。四年之后，云南市场上突然发生“千钱值银不过三四钱”的现象，接着，这种情况迅速影响到全国。到1691年，京畿地区也出现了“钱价益减，现在每千市价三钱二三分不等”局面。此后虽然有所改变，但直到1705年，京师的银价仍然保持在“银一两合钱一千四五百文”的水平上。关于本时期的银钱比价波动情况，详见表3-1。

表3-1 1684—1706年各省银钱市场比价变动情况一览表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1684	850	银一两价钱“八百五十文”。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第24页。
1684	800—900	定例每钱一串值银一两，今每银一两仅得八九百文不等。	全国	《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年九月丙寅。
1685	833	私钱顿贱，官钱每千几值纹银一两二钱矣。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一。
1688	2857	鼓铸日增，钱价日减，千钱值银不三四钱。	云南	铁保纂修：《钦定八旗通志》卷191，嘉庆四年刊本。
1689	990	每千不及值银一两。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一。
1690	971	二月，私钱之禁复严，市中不复通用，积弊为之一洗。制钱每千价至纹银一两二三分。	江南	叶梦珠：《阅世编》卷七，食货一。
1691	3030	钱价益减，现在每千市价三钱二三分不等。	直隶	铁保纂修：《钦定八旗通志》卷202，嘉庆四年刊本。
1702	1429	每千文准银七钱。	京师	刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。
1705	1400—1500	银一两合钱一千四百文。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第24页。
1706	700—800	康熙四十五六年间，每银一两仅可兑钱七八百文。	京师	《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。

本书在探讨清代银钱比价波动情况时，非常重视云南市场上银钱比价波动情况，但一般不将该省区的变化作为起始点来考察。主要原因是，云南是产铜区，与其他省区市场上的银钱比价波动情况有所不同。该地区铜价时常受到超经济干预，不是正常的市场价格，不正常的铜价不能不影响及钱价。

从表3-1中可以看出，自1690年开始到1705年为止，这是清朝历史上第二个“银贵钱贱”时期，持续时间为十五年。1688年9月，云贵总督范承勋奏报：“鼓铸日增，钱价日减，千钱值银不三四钱。”^[1]由此可以推知，当年云南省银一两换钱2500—3000文。云南作为铜矿的主要产区，铜价比其他省区应当便宜一些，在市场上钱价的兑换率也应当贱于其他省区，这属于正常现象。但是，由于“千钱值银不三四钱”，就远远

偏离了国内大部分市场的价格，成为了不正常现象。关键是这种不正常现象，很快影响到了全国的银钱市场比价。1690—1705年的“银贵钱贱”，尽管不及顺治、康熙初年的银钱比价的变化幅度，尽管持续时间只有十五年，但也是全国隆“银贵钱贱”时期之一。“每千市价三钱二三分”，其上涨幅度也是相当惊人的。

二 官方的调剂措施

目睹“银贵钱贱”的严重形势，官方认为是民间私铸小钱造成的。1690年，清廷下令全国各地收买小钱。户部奏议：“民间私钱在京城限六月交送户部，照铜价每斤给银一钱收买、改铸。在外，以文到日为始，亦限六月。各州县动库银，照铜价收买，解布政司。”^[2]显然，收买小钱的措施未见成效。1691年的广东，“钱价益减，现在每千市价三钱二三分不等。”^[3]由此可以推知，当时广东银一两可以换钱三千文。

1697年，“银贵钱贱”形势依然严峻，康熙皇帝仍然认为是制钱重量不足，便利私铸导致的^[4]，遂下令严厉查禁私铸，并制订官员失察处分则例。但是，京城银价依然昂贵如故。1702年，清廷再次改变了铜钱的重量，下令开始铸造一钱四分重的制钱。大学士等会议钱法，认为：“见今私铸者多，官钱壅滞，若不少更旧制，钱法颇难疏通。”“更定钱制每文重一钱四分。”^[5]

1706年，“以旧小制钱价值甚贱，大钱壅滞，大学士等议请官为收买。上令户部动支库银十万两，遣官会同五城御史收买旧小制钱。”^[6]这里的“小钱”指的是1702年以前铸造的重量为“一钱”的制钱，“大钱”指的是1702年开始铸造的重量为“一钱四分”的制钱。这说明在铸造“一钱四分”重的制钱之后，“银贵钱贱”的形势并未立即改变。为此，清廷不得不下令各级官员收缴“旧小制钱”。^[7]由于银钱比价在本年突然发生变化，“每银一两仅可兑钱七八百文”，清廷的货币政策不得不发生相应的变化，由禁私铸改变为禁私毁。^[8]

从上述情况来看，市场上的银钱比价尽管受到清廷货币调剂政策的某些影响，但是，二者的比价变化始终遵循市场的规律，从未接受清廷颁布的官定比价。即使个别年代出现了白银一两值钱千文的兑换率，那也是金融市场上的自然波动的结果，而不是清朝皇帝的意志的体现。现在的问题是，究竟是什么力量左右着此次银钱比价的波动呢？

三 玄烨等人的看法

在第二个“银贵钱贱”时期（1690—1706），时人的惯性思维仍旧是，白银价格的上涨与制钱价格的降低是由于制钱数量增加造成的，而制钱数量的增加是由于制钱减重，铸造制钱有利可图的结果，私铸防不胜防。

1697年12月22日，康熙皇帝谕令户部：“朕顷谒陵时，见用小钱者甚众，所换之数亦多旧钱，及两局之钱使用者少，此实非益民之事。今岁田禾大有，而米价仍贵。询之士人，皆云：钱贱，所以米贵。又问：小钱从何而来？皆云：由山东来者多。由此观之，自古以钱法为难，诚然。先年，科尔坤、佛伦管钱法时，题请将钱式改小。朕每谓：钱改小，易；改大，难。钱价若贱，则诸物腾贵。后因题请再三，方始准行。今果如联言。”^[9]康熙皇帝在此所说的“先年”“将钱式改小”这件事，显然是指1684年宫廷关于制钱重量由“一钱四分”改为“一钱”的讨论。在此，康熙皇帝表达了他先前的顾虑，不得不俯从九卿意见，被迫改变初衷的情况。

1706年5月23日，康熙皇帝谕令大学士，对于私钱采取“和平处置”办法。“今钱价甚贱，不便于民……钱价贱者，皆私钱多之故也。果欲力禁小钱，何难之有。明代尚能行纸钞，岂有不能禁私钱之理。但与其严行禁止，毋宁和平处置，在京收买。准如尔等所议，至天津、临清地方，亦当遣贤能官各一员，即支该地方饷银各一万两收买，专差侍郎穆旦督买，视钱价贵后，不时奏闻。山陕两省贩去制钱甚多，著行文山陕、直隶督抚查察紧要关口，严令擒拿。如擒获时，将贩运之人从重治罪，其钱入官。”^[10]

显然，这是认定这一时期的钱价低贱是私钱大量进入流通之渠造成的。在康熙皇帝看来，私钱之多，已经在流通领域达到了排斥官方制钱的程度。这就是劣币驱逐良币“格雷欣法则”。

所谓“格雷欣法则”，是指货币流通中一种货币排斥另一种货币的现象。在两种名义价值相同而实际价值不同的货币同时流通时，实际价值

高的货币，即所谓良币，必然被收藏而退出流通；实际价值低的货币，即所谓劣币，则充斥市场。1858年，英国经济学家亨利·麦克劳德在其《政治经济学概要》中首次用“格雷欣法则”命名了这一现象。

在此，我们需要指出的是，康熙晚期流通渠道的银钱比价变化，决不简单是私钱充斥造成的。在清廷采取了强有力的查禁措施后，私钱问题受到了压制。而“银贵钱贱”的问题并没有得到解决。显然，产生“银贵钱贱”的根本原因，官方尚未真正找到。

康熙皇帝晚年终于意识到，货币流通及其比价变化，有其自身规律，必须尊重，不能强行干预，亦不必强行干预。即使强行干预，也没有好的社会经济效果。他说：“联理事年久，洞悉钱法，钱价随时不同。铜价贵，即毁制钱作铜卖；铜价贱，即盗铸小钱，则私铸之人有益；用大钱，则私铸之人无利。然小钱又不可禁。今大小钱并用，于民甚便。钱法流行，无如我朝。南之云南、贵州，北至蒙古，皆用制钱，从古所未有。禁小钱甚易，但于民无益耳。治天下当宽裕、仁慈，以因人性，不可拂逆。即如满洲、蒙古各方之人，饮食日用，其性各殊，必欲一之，亦断不可行矣。”^[11]这种认识尽管尚未真正触摸到货币价值变化的奥秘，但在那个时代，能够对于货币价格变化采取宽容的态度，实属不易。与同时代的许多官员和学者相比，在货币政策方面，康熙皇帝尊重货币流通规律的“无为之治”政策，不失为明智之举。

四 米价、物价与“银贵钱贱”

从表3-2可以看出，在这二十年间，米价和物价各有一次小幅度回落，尽管时间有些不一致，属于正常现象。这说明，白银的购买力没有大的变化。同一时期的“银贵钱贱”，主要因素不在白银，而在制钱。每两银价由八九百文，上涨至一千四五百文，甚至高达三千余文，尽管时间短暂，却是很不正常的。

表3-2 康熙中期米价与物价指数（1686—1705年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1686	54. 11	55. 03	1696	37. 88	56. 36
1687	59. 52	61. 50	1697	43. 29	58. 23
1688	32. 47	38. 54	1698	48. 70	59. 41
1689	59. 52	63. 32	1699	46. 54	55. 55
1690	54. 11	48. 35	1700	44. 91	51. 79
1691	54. 11	43. 00	1701	43. 29	51. 94
1692	37. 88	33. 99	1702	49. 78	57. 75
1693	54. 11	46. 91	1703	56. 28	62. 11
1694	59. 52	44. 35	1704	62. 77	63. 97
1695	37. 88	58. 05	1705	69. 26	66. 31

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第168—169页。江南米价见Wang Y . C . ，“Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta , 1638-1935”，in Thomas G . Rawski and Lillian M . Li edited *Chinese History in Economic Perspective* , 35-68 , University of California Press , 1992。物价原始资料来源于《阅世编》、《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》，第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

五 影响本期银钱比价波动的主要因素

在我们开始对1690—1705年的银钱比价原因分析之前，有两个问题需要加以简单说明。

第一，材料损耗与工料费。在清代各地铸币局中材料损耗通常有一个固定的比例，1700年规定：“每铜百斤准耗铜十二斤”；1723年规定，“每铸铜铅百斤准耗九斤”。^[12]加工费，包括工人的薪水和铸币消耗的煤炭等物料价值^[13]，这在官方铸币局中是按照铸币数量扣算的。例如，1700年规定：铜一百斤，“铸钱十串五十文有奇，支給匠工、物料等项钱二千六百九十五文。”^[14]1723年规定，“京局每铜铅百斤给工钱一千九百五十九文。”是年，各省匠工物料贵贱不一，“云南定每百斤为一千八百二十文，嗣后，贵州局、四川局也照云南之例；若苏州、江宁二局每百斤工料费为一千五百一十文有奇，浙江局每百斤工料费为一千七百七十文”。^[15]此后，损耗比例固定不变，而加工费用还时有调整。

第二，清代制钱的铜斤来自两个方面：国外主要是购买日本商铜，国内主要是收购滇铜。尤其是清代前期，从日本进口的铜斤数量十分巨大。例如，据日本人统计，自1622年至1708年（明天启二年至清康熙四十七年，日本宽文二年至宝永五年），日本输出铜114498700斤，平均每年的输出量为1331380斤。^[16]

这里我们主要选择洋铜的价格，而不使用滇铜，主要原因是滇铜价格资料记录比较混乱。应该说，滇铜在矿区的征收价格是比较低廉的，但在运输过程中逐渐增加了费用，到达远离矿区的市场上以后，滇铜价格已经接近于洋铜^[17]。奏报中滇铜价格大多是官方的采购价格，是一种被扭曲了的价格，不便用于市场分析。

现在，我们开始推算。首先，要注意的是，1688—1714年，洋铜价格已经大幅度回落，每担价银在十三两左右，银铜之间的比价为1：123。同一时期，白铅价格基本稳定，每担白铅价银为五两五钱，白银

与白铅之间的比价为1：291。详见表3-3。

表3-3 1684—1715年铜铅锡价格及其金属比价一览表

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1684	铜价每斤值银一钱四五分不等。 云南铜价，每斤五分四厘。 云南白铅价，每斤五分五厘。	1：110 1：296 1：291	《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年七月丙寅。 《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。 《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4974页。
1686	官定采购铜价，“每斤合计银一钱”。	1：160	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4975页。
1688	“每斤增给银三分五厘以足一钱”。	1：160	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4975页。
1690	私钱“照铜价每斤给银一钱收买”。	1：160	《清朝通典》卷10。
1697	私钱，“均照铜价每斤给银一钱”。	1：160	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4976页。
1699	商人采购洋铜，每斤给银一钱，脚价银五分，“实给三分，节省二分”。	1：123	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4976页。
1703	洋铜“均照每斤铜价一钱，水脚五分”。	1：107	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。
1705	滇铜，“每百斤定	1：174	《清朝文献通

	价九两二钱”。		考》卷14，钱币2，第4977页。
1706	采购洋铜，“每斤部定价银一钱”，“又本关自贴水脚五分”。	1：107	嵇曾筠编：《浙江通志》卷86。
1715	采购洋铜，“每斤增定铜价银一钱二分五厘，水脚银三分”。	1：103 1：173	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4979页。
	采购白铅，“每斤定价银六分二厘五毫，水脚银三分”。		《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4979页。

1684年以后的制钱重量为“一钱”，合金比例仍然是，铜60%，白铅40%；当时一担铜价银13两，一担白铅价银5.5两；一担合金材料折合银10两，损耗为9斤。根据这些条件，100斤合金材料可以加工成14560枚重量为“一钱”的制钱，按规定扣除加工费1974文之后，我们推算的结果是，一两银的金属材料可以铸造1259文^[18]。因此，白银一两在市场上高于其工本费用，换制钱1400—1500文是正常的。

直隶等省区的银钱比价过高，显然是不正常的，原因是滥铸劣质小钱造成的。此次铸币改革的失败教训使清朝的统治者有所醒悟，康熙帝指出：“联每谓钱改小易，改大难。”银钱比价这种混乱变化，迫使清廷不得不再次将铸币的重量改为“一钱四分”。1702年，“大学士等会议钱法。奏言：见今私铸者多，官钱壅滞，若不少更旧制，钱法颇难流通。”^[19]从这一年开始，“一钱四分”重的制钱陆续投放市场，三年之后为了疏通流通渠道，清廷下令开始收缴“旧小制钱”（即“一钱”制钱）。这种情况一直持续到1717年，市场上的银钱比价才由“银贵钱贱”逐渐转变为“银贱钱贵”。

小结

（一）清代的银钱比价变化是经常发生的，康熙中期的“银贵钱贱”发生在政治稳定，经济发展时期。尽管持续时间只有十五年，钱价下跌幅度巨大。一般情况下，按照原材料和加工费流通的制钱价格是不会降低的，除非原材料价格发生变化。

（二）本期米价和物价的波动是正常的，白银的购买力没有大的变化。本期“银贵钱贱”，主要因素不在白银，而在制钱。

（三）本时期的钱价下跌显然是铜价下跌造成的，市场上每担铜价银14.5两下跌至13两，下跌率为10%，铜价下跌，钱价随之下跌。

（四）利用银两与制钱数量的增加或减少，解释当时的“银贵钱贱”或“银贱钱贵”问题，从理论上讲是错误的。金属铸币的价格变化与其数量增减关系不大。

[1] 铁保：《钦定八旗通志》卷191，嘉庆元年刊本。

[2] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4975页。

[3] 铁保：《钦定八旗通志》卷202，嘉庆元年刊本。

[4] “今岁田禾大有，而米价仍贵。询之土人，皆云：钱贱所以米贵。又闻小钱从山东来者居多。先年，佛伦、科尔坤管钱法时，请将钱式改小。朕每谓钱改小易，改大难。钱价若贱，诸物腾贵，今果（如）联言。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4976页。）

[5] “新铸制钱每千文准银一两，旧铸小制钱每千文准银七钱，俟三年后，新钱足用，则旧钱可渐次令其各自销毁。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。）

[6] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

[7] “来年征收山东钱粮，其银一两折钱二千。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4978页。）

[8] “近闻奸民私销小制钱，作废铜变卖，较之钱价获利以倍，于钱法转滋弊端，

应亟行禁止。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4979页。）

[9] 《清圣祖圣训》卷二十七，康熙三十六年十一月丙戌。

[10] 同上书，康熙四十五年四月己亥。

[11] 《清圣祖圣训》卷二十七，康熙五十三年七月己未。

[12] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，上海：商务印书馆，1936年，第4977—4981页。

[13] “每炉额设炉头一人，其所需工价有八行匠役：曰看火匠，曰翻砂匠，曰刷灰匠，曰杂作匠，曰锉边匠，曰滚边匠，曰磨钱匠，曰洗眼匠，例给钱文；所需料价：曰煤，曰罐子，曰黄沙，曰木炭，曰盐，曰串绳；又有炉头银红，炉匠头银及自局解部车脚，具例给银两。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷16，钱币4，第4998页。）

[14] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

[15] 同上书，卷15，钱币3，第4981页。

[16] 【日】本宫泰彦著，陈捷译：《中日交通史》下册，北京：商务印书馆，1931年，第336页。

[17] 例如，乾隆三十四年，有人奏议说：“闽浙、湖北及江南、江西旧买洋铜，每百斤价皆十七两五钱，而滇铜价只十一两，较少六两五钱，其改买宜矣。然此诸路者，其运费杂支每铜百斤，例销之银亦且五六两，合之买价，常有十六七两，其视洋铜之价，未见大有多寡。加以各路运官贴费，自一二钱至五六钱，则已与洋铜等价矣。”（王太岳：《铜政议下》，贺长龄辑，魏源编：《皇朝经世文编》卷52，户政27，北京：中华书局，1992年影印本，第28页。）

[18] 推算方法是： $1600 \times (100 - 9) \div 10 = 14560$ 文； $(14560 - 1974) \div 8.2 = 1535$ 文。

[19] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

第四章 从康熙晚期到乾隆中期银价的再度下跌（1706—1770年）

有清一代，银钱比价波动不已，不是“银贵钱贱”，便是“银贱钱贵”，从未有过真正的稳定时期。即使从市场上看，某一时期的银钱比价大致接近，但这只是表象。表面的银钱比价稳定，或者是多种金属价格激烈波动的结果，或者是制钱重量和质量发生变化导致的，或者是诸多因素合力造成的。也就是说，表面的稳定，恰恰是背后的不稳定因素相互作用的结果。正像波涛汹涌的大海一样，无时无刻不在流动。表层的暂时平静恰恰是底层流、深层流、中层流相互作用的结果。

一 1705—1770年的银钱比价波动情况

如前所说，康熙中期货币流通领域发生“银贵钱贱”问题后，清廷连忙采取措施加以调剂，先是将制钱的重量由“一钱”再次调整为“一钱四分”，接着开始对“私钱”采取“和平处置”办法，即派遣官吏大量收购民间“私钱”；与此同时，还严格规定责任制，勒令地方官积极查拿私铸制钱等非法行为。但是，这些措施在次第实施之后，效果并不明显。正当清廷无计可施之时，市场上的银钱比价突然转变为“银贱钱贵”。此次“银贱钱贵”发生后，清廷又手忙脚乱地采取新的措施，或者改变制钱的重量，或者改变制钱的质量，或者大力采购洋铜，或者谕令各省铸币局添卯加炉大量鼓铸，或者禁止和搜购民间使用铜器，但是这些措施收效甚微，银钱比价始终徘徊在七八百文之间，无论是康熙皇帝的“和平处置”办法，雍正皇帝的严禁措施，还是乾隆皇帝的“以不治治之”，都无法摆脱“银贱钱贵”的困局。

表4-1 1705—1770年各省银钱市场比价一览表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1705	1400—1500	银一两合钱一千四百至一千五百文。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，台北：商务印书馆，1966年，第24页。
1706	700—800	康熙四十五六年间，每银一两仅可兑钱七八百文。	京师	《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。
1707	700—800	康熙四十五六年间，每银一两仅可兑钱七八百文。	京师	《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。
1720	780	银一两合钱七百八十文。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第24页。
1721	780	银一两合钱七百八十文。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第24页。
1722	780	京城制钱，旧时每市银一两易钱八百八十文，今银一两易钱七百八十文，钱价日贵。	京师	刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4980页。
1723	800	银一两合钱八百文。	京师	陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第6页。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1724	909	湖南、湖北从前以粮船载回制钱行销。今已久停。闻彼地现今每钱一千可卖银一两一钱。	湖南 湖北	《世宗皇帝朱批谕旨》卷一百七十六。
1726	1400	滇省钱法，不能流通别省，日铸日多，愈多愈贱。现今每银一两已换钱一千四百文。	云南	《世宗皇帝朱批谕旨》卷一百二十五。
1726	400 1600	广西钱价甚贵，每银一两换大钱四百文，换小钱一千六百文。每大钱一文作小钱四文使用。	广西	《世宗皇帝朱批谕旨》卷五十四。
1726	909—1000	每净钱一千易银一两一钱，次净钱一千易银一两。	湖南	《世宗皇帝朱批谕旨》卷十二，上。
1726	900	今山西严禁私钱之后，每银一两仅易钱九百文上下不等。钱价日昂，则升米、尺布其价暗增。	山西	《世宗皇帝朱批谕旨》卷四十一。
1727	1724—1923	每市钱一千值银五钱二分至七八分不等，而每千中模糊破损不堪上串者十居其四。	江西	《世宗皇帝朱批谕旨》卷十二，下。
1727	980—1020	其钱价每银一两换大钱九百八九十文至一千一二十文不等。	陕西	《世宗皇帝朱批谕旨》卷五十。
1727	1000	今银一两可兑制钱一千。	京师	《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1728	910—930	省城换钱纹银一两得换钱九百三十文。省城以外,即便减去,递推递远至外府州县村庄,每逢集期始有钱换,一两纹银不过换钱九百一二十文。	河南	《世宗皇帝朱批谕旨》卷一百二十六,之十二。
1728	900	京师目下市价每银一两可易九百余文矣。	京师	《世宗皇帝朱批谕旨》卷一百二十六,之十二。
1729	1400—1500	向来钱价每银一两换大制钱一千五百有零及一千四百余文不等。	云南	《世宗皇帝朱批谕旨》卷四十五。
1729	1000	沿途钱价每两换大钱一千文,间有低昂,相去亦不过一二分。	山西 陕西	《世宗皇帝朱批谕旨》卷五十三。
1729	1020	近闻马兰峪地方每银一两换大制钱一千零二十余文。	直隶	《世宗皇帝上谕内阁》卷七十八。
1729	830	今每纹银一两易钱八百二三十文。	福建	录副奏折,档号:03 0739 027。
1731	1000	现今每两合钱(京钱)至二千文。	直隶	《世宗皇帝上谕内阁》卷一百零四。
1731	950	定价每市平纹银一两换大制钱九百五十文,俟市价渐增,官价亦渐增添。	京师	《清世宗实录》卷108,雍正九年七月戊辰。
1732	900	银一两合钱九百文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第6页。
1732	820	是以钱价昂贵,每银一两仅兑钱八百一二十文。	陕西	《世宗皇帝上谕内阁》卷一百一十九。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1733	880	银一两合钱八百八十文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第6页。
1734	860	银一两合钱八百六十文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第6页。
1735	840	银一两合钱八百四十文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第6页。
1736	1000	每银一两,连扣耗银一钱五分,共折交制钱一千一百五十文。	直隶	《清高宗实录》卷29,乾隆元年十月戊子。
1737	800	见在京城每纹银一两换大制钱八百文,较之往时稍觉昂贵。	京师	刘锦藻编:《清朝文献通考》卷16,钱币4,第4994页。
1737	760	江省钱文甚属昂贵,每九八色银一两只换大钱七百五六十文。	江苏	录副奏折,档号:03 0487 017。
1738	760	钱价至今未平,每银一两只换制钱七百五六十文。	京师	录副奏折,档号:03 0768 017。
1738	880—900	从前钱价每市平银一两可换制钱九百或八百七十八文。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0139 027。
1738	815—785	每银一两得换制钱八百一十五文,延至本年二月二十日以来,又忽每银一两仅换钱七百八十五文。	河南	录副奏折,档号:03 0768 010。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1738	760	近日钱价转昂,白金一两仅易钱七百五六十文,民甚为苦。	京师	朱批奏折,档号:04 01 35 1228 011。
1738	830 800 800 800	现在保定钱价库平纹银一两只兑制钱八百三十文,闻京中之钱市平一两只兑制钱八百文,采访山东、河南等省,钱价大概相同。	直隶 山东 河南 京师	朱批奏折,档号:04 01 35 1227 024。
1738	1052 800	因途中见官钱价贵,所用尽属小钱,每钱一千约价九钱四五分不等……大者则系官钱,每银一两仅换八百余文。	福建 江西 广东	朱批奏折,档号:04 01 35 1229 002。
1739	740	今则每银一两只换钱七百三四十文。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0139 027。
1739	800 760	数年以来,京城钱价每纹银一两买得制钱八百文或七百五六十文不等。	京师	朱批奏折,档号:04 01 35 1229 012。
1739	730	近年钱价每九七银平一两只兑钱七百三十二三文不等,是兑钱一千必须银一两三钱九分内外矣。	福建	朱批奏折,档号:04 01 35 1229 014。
1739	710	浙省钱文每九七银平一两换钱七百一十余文,闽省内地钱文每纹库银一两换钱八百余文。	浙江 福建	朱批奏折,档号:04 01 35 1229 025。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1739	1600 1000 810—820	该地民间使用小钱,从前番银一两,换钱一千五六百文,后减至一千有零。本年六月,每两仅换小钱八百一二十文,兵民力不能支。	台湾	《清高宗实录》卷 100,乾隆四年九月己酉。
1739	730	现在每银一两仅可换钱七百二三十文。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 1229 018。
1740	730	浙省自停铸而后,钱价每串贵至一两三钱四五分,今渐贵至一两四钱,厥由钱少之故。	浙江	户科题本,档号:02 01 04 13453 011。
1740	800	从前每番银一两易小钱一千五百文,近止易八百余文。	福建	刘锦藻编:《清朝文献通考》卷 16,钱币 4,第 4996 页。
1740	770	惟是各省钱价昂贵,每制钱百文,易银一钱二三分不等。	河南	《清高宗实录》卷 115,乾隆五年四月丙戌。
1740	714	目下江苏钱价,每千需银一两四钱有零。	江苏	《清高宗实录》卷 118,乾隆五年六月辛未。
1741	830	近年钱价每两仅换八百,或八百二三十文不等。照九百文报销,应赔银一钱上下。	京师	朱批奏折,档号:04 01 01 0061 048。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1741	740—760 740—760 740—760 740—760 830—840	臣自广东,由江西、江南、山东各省赴京,随地咨访,纹银库贱每两仅换钱七百四五十文至六十文不等,惟京师之钱稍贱,然每两亦不过换钱八百三四十文。	广东 江西 江南 山东 京师	朱批奏折,档号:04 01 35 1231 023。
1741	769—833	每钱换银一两二三钱,军民苦累。	湖北	《清高宗实录》卷 137,乾隆六年二月乙丑。
1742	800	每银一两向兑制钱八百二十文不等。今只兑制钱八百文,较前日已少兑制钱二十文不等。	京师	录副奏折,档号:03 0769 043。
1742	780—800	奴才访闻得沿途钱价每纹银一两兑换制钱七百八十文至八百文不等。按之钱数,与京城相仿,但本处使用市平,较之京平每两约大五分。依次核算,似觉稍昂。	直隶 山西	朱批奏折,档号:04 01 22 0013 025。
1742	770	每库平纹银一两仅换钱七百七十文。	福建	朱批奏折,档号:04 01 35 1233 002。
1742	770—780 820—830	闽省钱价未鼓铸之前,每纹银一两易钱七百七十八文。自上年十月间,开铸青钱,搭放兵饷之后,今每纹银一两易钱八百二三十文。	福建	录副奏折,档号:03 0739 027。
1742	800	至今每两兑大制钱八百文。	京师	录副奏折,档号:03 0769 045。
1743	840	今自新钱每两易钱八百四十文之外。	江西	录副奏折,档号:03 0491 047。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1743	880	核计成本,每银一两,铸出钱八百九十文,是以题明每银一两,只折给钱八百八十文,余钱一十六文,充作钱局公费。	江南	《清高宗实录》卷 204,乾隆八年十一月乙酉。
1743	880	部议饷银一两折钱八百八十文。	广西	朱批奏折,档号:04 01 30 0483 002。
1743	780—820	现在陕省白银一两,但得易钱七百八九十文至八百一二十文。	陕西	朱批奏折,档号:04 01 35 1234 002。
1743	805	每纹银一两换钱八百五文,钱价亦平。	福建	朱批奏折,档号:04 01 22 0016 092。
1743	840—850 820—850 800	钱价每两换制钱八百四五十文不等……三月初十日入河南境……钱价每两换制钱八百二十文至四五十文不等……三月十九日入湖广境地方,惟上年雨水亦多,收成微有欠薄,米价稍昂,现在州县分别缓征平糴,民情亦各帖然,钱价每两换制钱八百文。	直隶 河南 湖北	朱批奏折,档号:04 01 22 0015 004。
1743	770—862	制钱每千文价银一两一钱六分至一两三钱	湖北	朱批奏折,档号:04 01 39 0214 006。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1744	800—862	(武昌府)制钱每千文价银一两一钱六分至一两二钱五分,(汉阳府)制钱每千文价银一两一钱四分。(安陆府)制钱每千文价银一两一钱八分。	湖北	朱批奏折,档号:04 01 22 0018 031。
1744	700—820	广东按察使张嗣昌奏称:粤东需钱甚广,每库纹银一两换钱七百余文至八百一二十文不等,且薄小破烂,杂以前代古钱。盖因钱少价昂,相沿行用。	广东	《清高宗实录》卷 220,乾隆九年七月甲申。
1744	805	每银一两换钱八百五文。	福建	录副奏折,档号:03 9727 002。
1744	800—862	制钱每千文价银一两一钱六分至一两二钱五分。	湖北	朱批奏折,档号:04 01 24 0031 034。
1745	800—862	制钱每千文价银一两一钱六分至一两二钱五分。	湖北	朱批奏折,档号:04 01 24 0035 032。
1745	730—740	陕西钱价向来每银一两易钱八百文以上,近则只易钱七百二三十文,其昂贵为历年所未有。	陕西	陈弘谋:《申铜禁酌鼓铸疏》,《皇朝经世文编》卷 53,北京:中华书局,1992 年影印本,第 27 页。
1746	800—869	制钱每千文价银一两一钱五分至一两二钱五分。	湖北	朱批奏折,档号:04 01 39 0215 036。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1747	1246	改铸八分重之小钱,搭放兵饷……所用铜价,照定价支給报销。其市用京墩小钱,定为每千文易银一两;放饷所用八分重之小钱,照成本计算,每银一两给钱一千二百四十六文。	湖北	《清高宗实录》卷 287,乾隆十二年三月辛亥。
1748	700	各省钱价昂贵,不独东省为然。据奏纹银一两换大制钱七百余文,与现在京师钱价亦约略相同。	山东 京师	《清高宗实录》卷 321,乾隆十三年 闰 七 月 己巳。
1748	700	康熙年间,每银一两易钱一千,少亦九百文,今只易七百余文。	山东	《清高宗实录》卷 323,乾隆十三年八月辛亥。
1748	770	今钱一文重一钱二分,每钱一千重七斤八两,以现今钱价计算,约值银一两三钱有余。	山东	《清高宗实录》卷 323,乾隆十三年八月辛亥。
1748	735	地方钱价仍昂,每串贵至一两三钱五六分至四钱不等。臣在浙东见市上钱桌每银一两仅换钱七百余文内外不等。	浙江	朱批奏折,档号:04 01 35 1239 012。
1748	610	现今西安省城每银一两只换钱六百十余文,各省未有如此贵价者。	陕西	朱批奏折,档号:04 01 35 1239 018。
1748	800	委员经理,以平市价,使纹银一两易制钱八百文。	直隶	《清高宗实录》卷 327,乾隆十三年十月己酉。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1749	610	上年冬内每银一两易钱六百十余文,今则每银一两易钱七百十余文矣。	陕西	朱批奏折,档号:04 01 35 1239 018。
1749	1200—1300	民间市价与官价不甚相悬殊,其大理、迤西一带,每银一两可换钱一千二三百文不等。	云南	朱批奏折,档号:04 01 35 1240 009。
1749	800	请于局中余钱内,酌发数千串,交各铺户出易,每钱一千文交库纹一两二钱五分。	直隶	《清高宗实录》卷353,乾隆十四年十一月甲戌。
1750	680—700 680—700	江浙两省钱米向来昂贵,钱价,每京平纹银一两仅易大钱七百文及六百八九十文不等。	江苏 浙江	《钦定南巡盛典》卷八十九,乾隆十四年十二月十九日。
1750	900	每库平一两易钱九百文。	广西	朱批奏折,档号:04 01 35 1245 020。
1751	750—790	省城市价库平足纹一两换钱七百五六十至八九十文。	山西	《清高宗实录》卷381,乾隆十六年正月戊辰。
1751	780	省会现在钱价,银一两易钱七百八十一文,在晋不为甚昂。	山西	《清高宗实录》卷381,乾隆十六年正月戊辰。
1751	820	本年五月间,库平银每两仅易钱八百一二十文,较常时短至三四十文。	福建	《清高宗实录》卷393,乾隆十六年六月甲子。
1751	850—860	按以市价,每市平纹银一两换钱八百五六十文。今库平较市平稍重,酌定每银一两换给官钱九百文。	广西	朱批奏折,档号:04 01 35 1246 025。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1752	780—790	臣于上年四月到任时,省城钱价每银一两可换钱七百八九十文。	河南	录副奏折,档号:03 0771 037。
1753	790—800	现在市价每银一两易钱七百八九十文至八百文不等。	陕西	录副奏折,档号:03 0771 053。
1753	780—860	今省南各处钱价,每银一两换钱自七百八九十文至八百三四十文不等;省北各处每银一两自八百二三十至六七十文不等。	山西	录副奏折,档号:03 0771 033。
1753	820—860	各属现在钱价,每银一两易钱八百二三十文至五六十文不等。	山东	录副奏折,档号:03 0771 034。
1753	830—870	现在开、商、陈、许四府州县所属每银一两换钱八百三十文至八百六七十文不等;漳、卫、怀、河四府,汝、陕二州所属自八百一二十文至八百五六十文不等;而南、汝、光三府所属竟有换自九百文者,较上年价值悬殊。	河南	录副奏折,档号:03 0771 037。
1753	830—850	现在各属所报,每银一两可换钱八百三五十文。	江西	录副奏折,档号:03 0771 039。
1753	830—870	据方观承奏称:目下各处市集钱价,每银一两换钱八百三十文至七十文不等。通州船艘通行,乃向来钱贵之时,今每银一两仍换钱八百四十文。	直隶	《清高宗实录》卷 435,乾隆十八年三月乙酉。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1753	820—830	现在银一两换钱八百二十文不等。	湖北	录副奏折,档号:03 0771 044。
1753	860 910—950	现在银价亦为八百六十文,至南宁、太平、思恩等府原有九百一十文至九百五十文。	广东 广西	录副奏折,档号:03 0771 056。
1753	880	现在省城及各属所报钱价,每纹银一两换制钱八百八十余文,较从前已为平减。	广东	录副奏折,档号:03 0771 046。
1753	800—880	湖南各属现在钱价每两库平纹银自八百至八百八十文不等。	湖南	录副奏折,档号:03 0771 047。
1753	830—860	通省钱价,下游每两可易钱八百三十文、四十文不等;上游每两可易钱八百五十文、六十文不等。	福建	录副奏折,档号:03 0771 048。
1753	780—830	现在钱价每库平纹银一两换钱七百八九十文至八百二十文不等。	江苏	录副奏折,档号:03 0771 051。
1753	780—840	现在安省钱价,惟徽州府属每银一两换钱七百八九十文。缘该郡崇山叠嶂,转运维艰,向较他处稍贵,其余府州县俱自八百文至八百三四十文不等。	安徽	录副奏折,档号:03 0771 052。
1753	880—900	每市平银一两可易钱八百八九十文至九百文不等。	四川	录副奏折,档号:03 0771 055。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1753	840—940	现在河东各属每银一两换钱八百四十文以至九百三四十文;河西各属每银一两换钱八百二十三十文以至八百七十八文不等,即兰州省会之区,亦每两易钱八百三四十文。	甘肃	录副奏折,档号:03 0771 059。
1753	870—880	现在纹银一两易钱八百七十八文。	直隶	录副奏折,档号:03 0771 076。
1754	750—760	白金(此处的白金是指银)一两易钱七百六十文。	京师	《清朝经世文编》卷 53,户政 28,第 68 页。
1754	600	查甘肃一带,向银钱少,价本昂贵。近日挽运军粮车辆帮凑,钱价益见昂贵,每银一两仅易钱六百文。	甘肃	录副奏折,档号:03 0772 037。
1754	860—890	上年九十月至今,省城以及各府每银一两可买钱八百五六十文至八九十文不等。	山东	录副奏折,档号:03 0772 037。
1754	750—600	近日钱价较陕西稍昂,河东各属每银一两换钱七百五六十文;河西及近省一带每两仅换六百有奇。	甘肃	录副奏折,档号:03 0814 022。
1754	1000	现在豫省钱价甚平,拟将应发廩给口粮,批每银一两给大制钱一千文。	河南	《清高宗实录》卷 475,乾隆十九年十月乙亥。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1759	870—920	是以年来省会钱价稍平,每两换钱八百七十八文至九百一二十文不等。	福建	《严禁富户典铺盐商囤积钱文奸商私贩出境》、《福建省例钱法例》。
1759	819	元宝银一两合制钱八百十九文;俸禄银一两合制钱八百十三文。	山西	录副奏折,档号:03 0862 011。
1759	714	银一两合制钱七百一十四文。	贵州	《清朝文献通考》卷 17,钱币 5,第 5013 页。
1759	800	以每银一两折钱八百文为率。	甘肃	《清高宗实录》卷 580,乾隆二十四年二月戊午。
1759	670—750 570—630	现在甘肃一带,钱价日平,每银一两易钱六百七十八文至七百四五十文。惟兰州、平凉等处按月赈济,灾民及拨运陕粮脚价均系支給银两,而灾民车户在在易钱买食,以致钱价高腾。现在每银一两仅易钱五百七十八文至六百二十文不等。	甘肃	朱批奏折,档号:04 01 01 0233 009。
1759	830—840	河西一带每银一两前岁易钱五百七十八文至六百二十文者。	甘肃	朱批奏折,档号:04 01 35 1260 025。
1760	830—840	乃自今岁入春以后,每银一两仍只换钱八百四十文,而目下则又贵至每两八百三十文。	福建	《严禁富户典铺盐商囤积钱文奸商私贩出境》、《福建省例钱法例》。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1760	730—790	去岁及本年正二月已易钱七百二十文至七百八九十文不等。	甘肃	朱批奏折,档号:04 01 35 1260 025。
1760	813	元宝银一两合制钱八百十三文;俸禄银一两合制钱八百零六文。	京师	录副奏折,档号:03 0862 011。
1761	862	每钱一串易银一两一钱六分。	湖南	《清高宗实录》卷647,乾隆二十六年十月己丑。
1761	850—890	今则每银一两易钱八百四五十文至八百八九十文不等。	直隶	朱批奏折,档号:04 01 35 1260 025。
1761	961—998	省局余钱原议按照市价每钱一串易库平纹银一两四分。今市价每串只需库平纹银一两二厘,各属钱价亦俱平减。	贵州	朱批奏折,档号:04 01 35 1260 035。
1761	570—760	从前每银一两仅易钱五百七十八文至六百二十文者,今河西每银一两易钱七百二十文至七百五六十文矣。	甘肃	朱批奏折,档号:04 01 35 1260 005。
1761	800—900	现在钱价顿减,每银一两易钱八百余文至九百文不等。	陕西	朱批奏折,档号:04 01 35 1261 012。
1761	806	元宝银一两合制钱八百零六文;俸禄银一两合制钱八百文。	京师	录副奏折,档号:03 0862 082。
1762	806	元宝银一两合制钱八百零六文;俸禄银一两合制钱八百文。	京师	录副奏折,档号:03 0862 086。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1762	900	每两以九百文制钱支放。	京师	录副奏折,档号:03 0753 039。
1762	850	每银一两换大钱八百五十文。	甘肃	录副奏折,档号:03 0862 084。
1763	813	元宝银一两合制钱八百十三文;俸禄银一两合制钱八百六文。	京师	录副奏折,档号:03 0863 038。
1763	850	银一两合钱八百五十文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第8页。
1763	870	每银一两照时价仅换钱八百七十余文。	江苏	《清高宗实录》卷693,乾隆二十八年八月甲寅。
1764	806	元宝银一两合制钱八百零六文;俸禄银一两合制钱八百文。	京师	录副奏折,档号:03 1395 025。
1764	870	银一两合制钱八百七十文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第8页。
1764	900	经前司详定每银一两易钱九百文。	福建	《钱价报销易银章程》,《福建省例平泉例》。
1765	926	元宝银一两合制钱九百二十六文;俸禄银一两合制钱九百一十七文。	京师	录副奏折,档号:03 0864 024。
1765	890	银一两合制钱八百九十文。	京师	陈昭南:《雍正乾隆年间的银钱比价变动》,第8页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1766	930—940	元宝银一两合制钱九百三十四文;俸禄银一两合制钱九百二十六文。	京师	录副奏折,档号:03 0864 063。
1767	926	元宝银一两合制钱九百二十六文;俸禄银一两合制钱九百十七文。	京师	录副奏折,档号:03 0865 109。
1767	830	按制钱八百三十文作银一两交炉头易银给发。	京师	刘锦藻编:《清朝文献通考》卷18,钱币6,第5019页。
1767	950	差得兴泉永道条禀:钱价今昔不同,银贵钱贱,不敷易银交库,不得不筹调剂之法。查通省钱价,每市平纹银一两换钱九百五十文。	福建	《折收小户钱粮详候核示征收章程》,《福建省例征收例》。
1769	930—940	元宝银一两合制钱九百三十四文;俸禄银一两合制钱九百二十六文。	京师	录副奏折,档号:03 0866 126。
1770	1010—1050	闰五月各报钱价,(闽县等县)每两易钱自一千零一十文至一千零五十文不等;(长乐等县)每两易钱自九百八十文至一千文不等;(漳浦等县)每两易钱九百五十文至一千零五十文不等。	福建	《钱价报销易银章程》,《福建省例平泉例》。
1770	952	元宝银一两合制钱九百五十二文;俸禄银一两合制钱九百四十三文。	京师	录副奏折,档号:03 0867 096。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1770	940	递年以来,市卖钱价日益平贱,官钱壅滞,不能行销。乾隆三十五年二月内,经臣酌情将官钱每银一两增换钱九百四十文,奏蒙圣恩俞允。	江西	朱批奏折,档号:04 01 35 1283 027。
1770	1200	云南钱价,每银一两,易钱一千一二百文,市价已属太贱。	云南	《清高宗实录》卷866,乾隆三十五年八月辛巳。
1770	980—1020	近年换九百八九十文至一千一二十文不等。	直隶河南	朱批奏折,档号:04 01 35 0482 008。

从表4-1和图4-1可以看出，此次“银贱钱贵”始于1706年，终于1770年，持续时间最久，长达六十五年，历经康熙、雍正和乾隆三个皇帝统治。这是清朝的第二个“银贱钱贵”时期，银钱比价长时间徘徊在七百至九百文，最低时为五六百文，最高时在一千二百文。最低与最高时的银价都是短暂的，也都是特殊原因造成的。

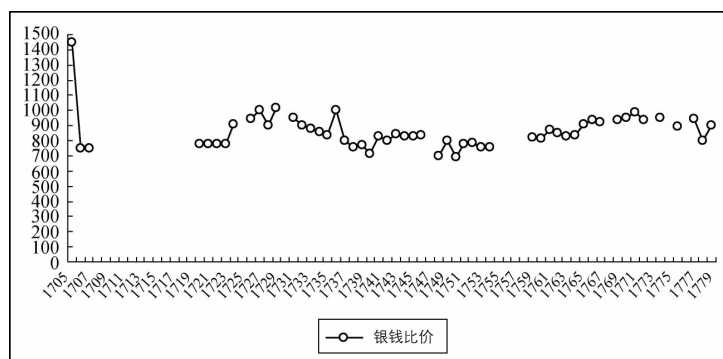


图4-1 本图依据本书附表12提供的数据制成

（一）银价最低的成因。如前所说，战乱导致商品经济遭受破坏，导致银钱比价激烈波动，通常会出现“银贱钱贵”问题。1748年，“西安省城每银一两只换钱六百十余文，各省未有如此贵价者。”^[1]西安此次银价下跌，钱价增昂，既是由于四川大规模用兵，又是由于“陕省积歉”造成的。1747年，四川大金川土司莎罗本起兵反抗，清廷派遣重兵前往镇压，大兵经过陕西，该省供役浩繁，政治动荡，加之自然灾害袭击，连年歉收，市场混乱，“钱价之昂为历来所未有。”^[2]为了平抑钱价，陕西巡抚将2880串钱文立即投入市场，“省城有此钱文易银，市价日渐平减。上年冬内每银一两易钱六百十余文，今则每银一两易钱七百十余文。”^[3]

同样，1754年甘肃钱价昂贵，也是伊犁用兵引起的。“甘肃一带，向因钱少，价本昂贵。近日挽运军粮车辆帮凑，钱价益见昂贵，每银一两仅易钱六百文。”^[4]

1759年到1761年的甘肃“钱价昂贵”显然是战乱和自然灾害双重因素造成的。“甘肃一带，钱价日平，每银一两易钱六百七八十文至七百四十文。惟兰州、平凉等处按月赈济，灾民及拨运陕粮脚价均系支給银两，而灾民车户在在易钱买食，以致钱价高腾。现在每银一两仅易钱五

百七八十文至六百二三十文不等”。^[5]1761年，“从前每银一两仅易钱五百七八十文至六百二三十文者，今河西每银一两易钱七百二三十文至七百五六十文矣”。^[6]是时，“因甘肃钱价昂贵，且在办理军需之际。”^[7]

事实上，自然灾害对于商品经济的破坏结果与战乱一样，在清代伴随着重大自然灾害的发生，流通领域也经常出现“银贱钱贵”的现象，这是一种规律。

这样的事例还有很多。例如，1627年（天聪元年），在满族贵族控制的东北地区出现严重饥荒，“斗米价银八两，人有相食者。国中银两虽多，无处贸易，是以银贱而诸物腾贵。良马一，银三百两；莽缎一，银百五十两；布匹一，银九两。盗贼繁兴，偷窃牛马，或行劫杀。”^[8]从这一段史料中可以看出，在饥荒时期，市场上诸物腾贵，“银两虽多，无处贸易。”这是一个很有趣的现象。

1803年夏天，黄河在河南封丘衡工漫口，“省城钱价骤昂，每银一两不过易钱七百二三十文。”^[9]

1841年8月2日，黄河在开封附近溃堤而出，大水很快包围了开封城。在此以前，开封市的银价通常是“一千六七百文”。8月4日，也就是水围开封的第三天，开封城内“银价骤减，每两易一千文，复减至八九百文，较平时几减至大半，粮价腾贵，米面俱增一倍，蔬菜全无，城市几于罢市”。第六天，“银价愈降愈下，甚至每两只肯换钱六七百文，是银贱钱贵，较平时相去倍而又倍。以极难得之钱，买倍贵之物”，民生困苦异常。^[10]

1851年9月15日夜，风雨交加，河水高过堤顶，徐州丰县三堡出现漫水，转致堤身坐垫，很快刷宽至四五十丈，接着漫口迅速扩大至一百八十五丈，河水均由三堡决口漫溢而出，掣动大溜，分作两股，奔涌入海。此次，黄河决口对于丰县、沛县等处造成严重损失。此前，苏北每两银价在二千六百文以上，黄河决口之后迅速跌至一千五六百文，下跌38%。

上述事件都是孤立的，彼此之间看似缺乏联系，内中却隐藏着一个定律：凡是遭受严重自然灾害袭击的地区，凡是商品经济遭受严重破坏

的市场，大多会发生“银贱钱贵”的现象。这个道理，如同政治动荡时期的发生“银贱钱贵”现象一样，都是由于社会经济生活混乱，商品经济遭受重创，市场萧条，制钱流通频率大为降低，供求关系紧张，因此，导致钱价相对增昂，银价相对跌落。不过，这种因突发事件引起的银钱比价变化往往是暂时的，是局部的，也是可以调剂的。

（二）银价最高的成因。云南银两价格较高，“每两白银兑换制钱均在一千二百文和一千五百文之间”，属于局部地区的特殊现象。主要原因应当归之于本省产铜，铜斤价格较低。

1727年的江西银价偏高，主要是小钱导致的。“每市钱一千值银五钱二三分至七八分不等，而每千中模糊破损不堪上串者十居其四。”^[11]

这一时期按照制钱重量的不同，以1740年为界，可以划分为前后两个阶段。前一阶段的“银贱钱贵”的钱重“一钱四分”，后一阶段的“银贱钱贵”的钱重是“一钱二分”。因此，银钱比价的情况相当复杂，数据虽然相近，其金属含量不同，“银贱钱贵”的程度自然也是不同的。

二 清廷对于“银贱钱贵”的应对措施

此次“银贱钱贵”突然发生于1706年，银价在京师的市场上发生暴跌事件，“每银一两仅可兑钱七八百文”。^[12]使康熙皇帝及其大臣们感到莫名其妙，不知发生了什么问题。

1717年，清廷下令沿海商人禁止往南洋贸易，沿海商业活动受到沉重打击，国内市场上的金融形势迅速发生变化，银价下跌，铜价上涨，钱价进一步提高。1722年，户部奏报：“京城制钱，旧时每市银一两易钱八百八十文，今银一两易钱七百八十文，钱价日贵，民间日用以钱交易，资用甚艰。”^[13]

进入雍正皇朝，依然是“银贱钱贵”。雍正皇帝雄心勃勃，以为真的找到了制钱流通的奥秘，不仅下令改变了制钱的铜铅比例，而且改变了制钱的重量，还制订法令禁止民间使用铜器，试图彻底扭转“银贱钱贵”的局面，但是，他还是以失败告终。^[14]

1723年，雍正皇帝谕令改变制钱的金属比重，规定京师户、工二局铸钱合金比例是60%铜，40%白铅；云南铸钱合金比例为80%铜，20%白铅。

在雍正皇帝看来，钱价昂贵是由于钱少，钱少是因民间毁钱铸器造成的。一般来说，金属货币的价值超过其所含的金属价值，属于正常的现象。这是因为，人们在铸币时花费了一定的劳动量。正是由于铸币价值高于其金属价值，国家机关或私人才愿意从事合法的或非法的铸币活动。当铸币的价值接近其金属价值时，当金属价值升值时，这些铸币就会被牟利者熔化成条块，加工成其他器物。因此，在金属货币时代，每当价格发生波动，私铸与私销活动往往随之而起，不足为奇。

为了保障铸造制钱的铜源，为了抑制铜价，雍正皇帝决定采取比他的父亲更加严厉的措施^[15]，屡颁谕旨，禁止藏匿、私用，“务令法在必行，事期有济”。1726年（雍正四年），再严官民使用铜器之令，规定

除三品以上官员准用铜器外，其余人等一概不许使用铜器，要求在三年内，官民人等应将黄铜器具全部呈报官府，按价收购。1727年，严禁铺户铸造黄铜器具，违者，要求照例治罪。是年，进一步限制铜器的使用范围，规定除了一品官员外，其余官民人等一概不得使用铜器。有的人认为，既然是禁止黄铜器皿，应当更加彻底一些，最好是一品官员之家也不准使用。湖广总督岳起龙奏请说：“臣不揣冒昧，恳请敕部通行严禁，凡一品官员之家所有黄铜器皿悉令缴出，嗣后一概不得利用，则奸匠已知无可藏蓄、销售之处，自必不肯违禁私造，黄铜悉得缴官，将来泉源日裕，流弊不杜而自除矣。”^[16]雍正皇帝认为，钱价昂贵，由于黄铜器皿未能禁绝，而黄铜器皿未能禁绝则是各级官吏奉行不力所致，“与一品之家用与不用，何涉？”1735年（雍正十三年），进一步规定，各地铺户不得将黄铜器皿充作白铜和古器货卖，所有黄铜器皿限制在一年全部缴官收买，限满不交，照私卖黄铜器皿例治罪。

由于钱价居高不下，禁铜令效果不佳，雍正皇帝认为，钱贵固然由于钱少，同时也与制钱重量有关。于是，谕令改变制钱的重量，由“一钱四分”减为“一钱二分”。从1734年开始，各地官局大量铸造重量为“一钱二分”的制钱。这种制钱发行之后，仍然无法改变“银贵钱贱”的趋势。1740年，福建台湾方面报告：“从前每番银一两易小钱一千五百文，近只易八百余文。”^[17]

1738年，直隶按察使多纶奏请改变制钱重量。在他看来，“大抵钱文轻重应视铜价为准，一千之钱合铜若干，一斤之铜值银几何。合而计之，千钱之铜适值一两，然后千钱之价市得一两之数。纵或稍有长落之时，不过上下三五十文之间。倘千钱之铜只值银七八钱，而欲以一千兑银一两，必不能也。铜贱钱贵，利徒必冒法而私铸；如千钱之铜值银一两二三钱，而欲银一两兑钱一千，必不能也。铜贵钱贱，利徒必干禁而私毁。是又理势之所必至者也。”^[18]这种关于银钱比价的认识是相当深刻的。

他认为当下的钱价昂贵是由于铜价的昂贵造成的，在铜价不变的情况下，无论是查处私毁，还是大力鼓铸“一钱二分”重的制钱，都无法改变“银贱钱贵”的局面。“现在所铸之钱，每文重一钱（这是实际重量，名义上仍为一钱二分。——笔者注），合计一千文共重六斤四两，若熔而

为铜，每斤以二钱五分计之，当值银一两五钱六分。以目下钱价论之，制钱一千可兑银一两二钱，以银一两二钱买钱一千，熔铜转卖，犹可得利银三钱六分。”^[19]

基于这样的推算，他建议改变制钱的重量，“为今之计，似应将宝源、宝泉二局及滇省所铸之钱暂减三分，每钱一文止铸七分，计钱一千文，共重七十两，合用铜四斤六两，以时值铜价每斤合银二钱五分计之，千钱之铜只值银一两九分。如是，而以银一两兑钱一千，私毁卖铜，除去折耗炭火，无利可图，必不禁而自息矣。”显然，他的目的是为了防范私毁，并维持官定的名义比价。不过，他的推算方法有误。

按照多纶的计算方法，当时每担铜价银高达二十五两。如统计所示，这一时期每担洋铜价银一般是二十两上下；即使商铜的价格达到二十五两，铸造制钱的金属也并非全是商铜，制钱的合金比例是60%的铜，40%的白铅。白铅价值较低，每担价银不过六两二钱。所以，多纶的推算结果有误，不可能得到户、工二部官员的认可。他的建议自然得不到采纳。

内阁学士祖尚志也持类似观点，“盖以市价每黄铜器皿一斤值银三钱三分，红铜器皿一斤值银三钱六七分至四钱不等。而制钱一百三十三文足合库平一斤，时值钱价计银一钱六分，此销毁所不免也。如制钱之时值不为过高，仅可打造黄铜器皿，其销毁犹少；若铜质愈高，并可打造红铜器皿，其销毁更甚。”^[20]这里将铜器的价值与制钱的价格加以比较，说明存在销毁制钱的可能性，自然有一定道理。问题是，此处的铜器是什么样的铜器，是粗加工的铜器还是精加工的铜器，我们不知道工匠施加了多少劳动？价格究竟是贵重还是便宜？难以做出评判。

闽浙总督郝玉麟认为，“物多则价贱，物少则价贵。”制钱之所以价格昂贵，在于钱文数量不足，“欲求钱价平减，必须钱文充裕。惟有照前鼓铸。”^[21]正白旗蒙古参领四十七认为，“钱贵由于钱少，而钱少由于私毁、囤积者之多。”^[22]他接着猜测道：“何以见其销毁之弊也？京城制造黄铜器皿匠户不下几百铺，而铜自设官买运以来，并未见有商人贩铜到京售卖者，若非销毁制钱，则彼制器之铜何所从出？即人家旧碎铜器出卖，其为铜几何，安能以有限之废铜供无穷之制造？况制钱每年鼓铸，

而今顺治、康熙时钱已皆不见于京城，即雍正时钱近亦觉其甚少，若非销毁，未必尽关转运外省之故也。”^[23]为此，他建议控制市场，限制黄铜等各种器皿价格，“每斤定价银一钱八分”，以为这样就可以杜绝销毁。但他不知道政治命令在商品流通市场上作用有限，假若黄铜价格一纸命令可以控制，清廷早就应该控制银钱比价了。

1739年，浙江巡抚卢焯建议对于市场上的黄铜器皿进行最高限价。在他看来，钱贵由于钱少，钱少由于私毁。私毁由于黄铜器皿市价高昂，毁钱铸器有利可图。“查旧钱重一钱四分，每串在九斤以外，时价一两三钱五分。制造黄铜器皿，仍是九斤以外，提作红铜亦五斤有零。现在熟黄铜器皿时价每斤二钱四分，生黄铜器皿每斤一钱七八分不等，红铜器皿每斤三钱一二分不等。是销毁制钱一串可获利数钱，是以愚民敢于犯法。”^[24]为了制止私毁制钱，应使私毁铸器者无利可图，最好的办法就是对于黄铜器皿实行最高限价。这个办法显然不太高明，未被乾隆皇帝采纳。

有人从人口增加的角度开始思考问题。“用钱之处日益广，而生齿日益繁，用钱之人亦日益众。现在钱文不敷应用，彰彰明甚。夫使钱文之少在于销毁，销毁之禁可加严也。在于埋藏，则埋藏之家可劝之出也。今乃不在销毁、埋藏，而在于用钱之人日多，用钱之处日广，实在之钱文不敷生民之应用。”^[25]这种看法也不得要领。雍正、乾隆时期，中国人口的确是一个快速增长期，人口的增长当然需要一定量的货币供应来满足其需求。但是这种需求应当表现在完成社会商品总量的交换需求方面，不是简单的人口增加。商品交换在当时是由银和钱共同完成的，人口增长对货币的需求，应当包括制钱与白银两个方面，不应是单独对制钱的需求。而钱价的昂贵，是指钱价对于银两的上涨。

议者或云钱文轻铸则私毁绝迹；或云商铜流通则民无私毁；或云各省鼓铸则钱多价贱；或云禁止打造器皿则铜有余，可杜私毁之弊；或云人口增加，需要增加制钱数量。此数者，均以制钱数量之多寡，猜测钱价之高低，这无非是 $MP = 1$ 的简单的反比例公式。他们所开列的解决方案，也无非是设法保持或增加制钱的流通数量。惟有浙江布政使张若震，建议从技术上解决私毁问题。

他说：“钱价之贵由于私毁，欲清其弊当绝其源。”建议改变制钱的合金成分，铸造一种可以防止私毁的“青钱”。“臣留心体察，访之老年炉匠，金云：每百斤配合铜铅一百斤之内，再加锡三斤，即成青钱，不加点锡，便是黄铜。点锡为铜铅之母，一经掺入，复投炉内，不能铜自为铜，而铅自为铅。设有销毁，只可改作乐器，此即所谓响铜，仅能论斤出卖，难作小件，民间无利可图，是以青钱至今无人销毁，非若不加点锡之黄件，可以熔化，改铸别物。”^[26]户部试铸获得成功，于是，各官局开始铸造，在清朝铸钱的历史记录中又有了“青钱”和“黄钱”的名目。所谓“青钱”者，是指加入黑铅和锡而改变颜色的制钱，此前未加入黑铅和锡铸成的钱呈黄色，因此叫做“黄钱”。

“青钱”投入市场后，由于毁钱提炼纯铜工序较为复杂，无利可图，有效防止了私毁。但是，防止了私毁，并不能解决钱价的昂贵问题。在制钱数量不断增加的情况下，其价格并未因此跌落，反而继续上涨。由此可见，制钱数量的多少不是钱价增减的主要因素。从1741年到1760年这二十年，一两白银兑换的制钱通常不到八百文，最低时甚至不足七百文。^[27]其昂贵情形“为历年所未有”。^[28]

1752年，直隶总督方观承认为：乡村富户罕识平色，一切行使俱用钱文，钱质之重百倍于银，藏贮可免盗窃。制钱价格长期居高不下，主要原因是民间喜欢用钱，“富户积钱”造成的。事实上，贮藏手段是货币的职能之一。这本身是正常现象。把贮藏制钱看成不正常现象显然是错误的。但是，当时清廷认可这种看法，谕令各省查禁囤积制钱问题。各省督抚对于本省的用银用钱现状均有客观认识，绝大多数人并不认为囤积制钱是“银贱钱贵”的原因。很有价值，耐人寻味。

山东巡抚杨应琚表示赞成，在他看来，“东省富户积钱之风究未尽息，自应仿照直省规条，一体查禁。第东省民间多系零星交易，其在三十两以上者素不多见。应请酌量减轻以二十两为率。凡民间交易在二十两以上者不准用钱。”^[29]

河南巡抚蒋炳也表示支持。在他看来，该用钱的地方自当用钱，该用银的项目也当用银。“州县收粮，零星小户，例准收钱；平糶谷石，概收钱文，在官亦多存积。但令随收随易，俱不得积存署内，凡一切日用

买办亦概用银，以为民倡。又工程领出帑银，除零星工价给发钱文外，其购料等项，动用即以原银给发，不得用钱，以图省便。”[30]

但是，绝大多数督抚大员对于方观承的看法不以为然。山西巡抚胡宝琮在覆奏中指出：“晋省所在皆山，地多硗瘠，出产米粮不敷食用，少有积钱之事，况山西之民工于贸易，即巨商富室亦以愁迁有无，计权子母为事，停本积钱又非所业。就晋省人情风土而论，与直省各有不同。”[31]

甘肃巡抚鄂乐舜奏报说：甘省地处边睡，民贫土瘠，素鲜殷实巨户，间有家道稍裕之家，凡有田房交易，粮食买卖，价少者用钱，价多者用银，“如价至数十两以上，则无不用银交易，即零星所入钱文，随时出易，以图置产发运。……民风朴质，亦向无埋藏地窖及散置米谷等弊。”[32]

署两江总督鄂容安说，“藏钱之弊盛于北而不盛于南，禁止藏钱之法亦止可行于北而不可概行于南。江苏八府三州，虽用银用钱多寡不同，而囤积埋藏则各属均不多见。”[33]江西界于闽浙、江南、湖北之间，四通八达，“商贾善于经营，不肯藏积钱文，坐失子母，是以民间一切交易，买卖约至数十两者，未闻概用钱文。”[34]“江南民多识字，村妇孺子多知平色，书算实与直属不同。至于巨贾富商躲在通都大邑，墙高宇峻，盗贼无从覬觐，何用蓄此繁重之物？虽市廛贸易之辈类多用钱，然利权子母，大都朝入暮出，以流通始得蝇头微利，谁肯存积埋藏？”[35]

署理湖广总督恒文说：“楚省民风，举凡交易，用银者居多……民间尚无囤积钱文之事。”[36]

广东巡抚苏昌覆奏说：“民间只零数用钱，自十两以外，概用花边番银。……民间用钱不似北省之广，随便将银兑换，从无藏积之事。”[37]

署理湖南巡抚范时绶说：“湖南素来用钱者较少。湖南地气潮湿，积钱恐致锈损，实与北省情形不同。”[38]

闽浙总督喀尔吉善说：“闽省民间实无直隶地方富户将钱文盈千累万窖藏囤贮情事。”[39]

署理陕西巡抚尹继善说，陕西“从无多藏钱文、囤积不售之弊”^[40]。

署理四川总督黄廷桂说：“川省边地素鲜富户，且地气潮湿，埋藏易致锈坏，积钱之家原少，是以各处市肆钱文颇为充裕。”^[41]

署两广总督班第说，粤西民间，“实无藏贮钱文之事。”^[42]

安徽巡抚张师载分析说：“北省务农者多，村庄富户当春播秋收之后，柴买钱文，日用之外，转运非其所长，是以藏积在家，在所不免。若南方地窄人稠，城乡闹市百货汇聚，民间家道富裕，即不皆为耕耘，居奇通利，常恐资本不敷转运，谅未肯以日有生息之钱久为封埴，致增朽贯之虞。且南方银自足纹以至八九成，俱可通使，彼用其戥法，又能毫厘不爽，非若北省之但知足纹、九八、九七戥法之制，不能纤悉毕知。是南方用银之便与用钱等，原不必专以储钱为得计也。今安省府州在江北者多，民间生计与江南不甚相远。惟凤、颖两府稍类北省。然素称歉薄之区，而大宗厚积，亦不易得。”^[43]

从各个督抚关于用钱与用银的描写现状来看，大体上反映了各个省区的商品经济发展状况。一般来说，用银程度比较高的省区，商品经济较为发达；而用钱较多的省区，商品经济明显欠发达。但无论发达还是欠发达，贮藏制钱的风气都不是很严重。显然，贮藏制钱不是导致“银贱钱贵”的原因。

这里不是有无囤积制钱问题。我们在此需要说明的是，即使存在囤积居奇现象，从经济学的理论上讲，这也不是制钱价格增加的原因。“商品的市场价格是由需求和竞争的复杂作用决定的。需求和竞争同一国中存在的金银数量完全无关。那么，不需要用作铸币的金银又怎样呢？它们当作贮藏货币积累起来，或当作奢侈品的原料被加工。如果金和银的数量低于流通需要的水平，人们会用象征性的货币或其他辅助手段来代替金银。如果一个有利的汇率使国内货币过剩，同时又切断了把它运出国外的需要，那么，货币常常就会在保险箱里堆积起来，就像躺在矿山里一样无用。”^[44]据此，我们认定制钱的囤积不会影响银钱比价的变化。

从以上所述各个年代的银钱比价波动情况来看，我们可以得到这样

的结论：清廷的货币政策有时可以影响货币比价的变化，但无法决定其变化趋势。清廷的“每十文准银一分”的规定在市场上很少被执行，事实证明完全是一种虚设。即使个别年代出现了一两白银换制钱一千文的兑换率，那也是金融市场上的银钱比价自然波动的结果，而不是清朝皇帝的意志的体现。现在的问题是，究竟是什么力量左右着银钱比价在不断波动呢？

三 时人关于银钱比价变化的各种看法

在第二个“银贱钱贵”时期（1706—1770），人们对于货币比价的波动与先前一样，仍然认为制钱数量减少是其价值增加的根本原因，而制钱数量减少是由于民间毁钱为器造成的。有所不同的是，康熙、雍正、乾隆三位皇帝分别采取了有所差异的货币政策。

1722年，户部、工部官员主张收买废旧铜器，大力鼓铸制钱，借以改变“银贱钱贵”的状况。康熙皇帝晚年主张采取较为宽松的货币政策。他畅谈了他的心路历程：

朕抚御环区，时以生民为念。凡各省将军、督抚、提镇差遣进折之人及从外省来者，必询问雨暘、收获与米粮物价。今年五月间，因京师钱价渐长，故将应给兵丁月饷银钱兼放，至今尚未得平。昔年因钱价贵，管理钱法侍郎陈廷敬、阿兰泰、佛伦、马世济等条奏：奸宄图利，毁钱作铜，以致钱价腾贵。如将制钱铸重一钱，则钱价即平，于民甚便。九卿照陈廷敬等所奏议覆准铸小钱。朕迟回数月，不肯准行。是时科尔坤、佛伦屡奏：将制钱铸小甚有裨益，始从其请。迨后私铸甚多，朕以制钱仍应照旧铸大者为善，故特降谕旨。而九卿复请鼓铸大钱，将小钱销毁。朕念小钱行之已久，忽又专行大钱，未知于民有无利益，暂令大小兼用，试行三年，一次奏闻。于是大小并行，自后钱价并未见长，于民亦甚便利，此皆朕所理之事，所降谕旨，皆有记注可据也。再，从前商人办买铜斤时，钱价尚平，自赵申乔奏请交八省督抚采买，遂致迟误。部臣将迟误官题参，朕以采办铜斤，始改交八省，若将初次违限官治罪，似属冤抑，故暂行宽恕。其后铜斤虽陆续解送，而不能全到，有误鼓铸矣。铜斤少则鼓铸误，鼓铸误则钱价贵甚矣。凡事不可执一，须随时立法也。铸钱一事从前屡经更改，今钱价何故骤贵？如何使之得平？交九卿詹事科道会同确议具奏，可否鼓铸小制钱与大制钱兼用，其一并议之。^[45]

雍正皇帝登基之后，一改老皇帝的各项宽松政策，主张以“严”字绳天下。他的货币政策与康熙皇帝也截然不同。在他看来，钱价昂贵，由于制钱数量减少；而制钱数量减少，乃是民间毁钱铸器造成的。民间之所以毁钱铸器，是因为制钱的“铜六铅四搭配”，含铜成分较高引起的。为此，他决定禁止三品以下官员和老百姓使用铜器。

钱文乃民间日用之所必需，向因钱价昂贵，朕悉心筹划至再，至三。今鼓铸日增，而钱文不见其多，价仍复不减，是必奸民图利，以销毁制钱，打造器皿之事。若不禁铜器，则钱价究不能平，而无以便民间之用。从前九卿议令：不许制造黄铜器皿，其已成之铜器有情愿出卖者，俱作废铜交官，给与价值。朕思如此奉行，究不能尽除积弊，且些微物件亦难汇集交官，终属有名无实。嗣后京城之内，除三品以上官员准用铜器外，其余人等不得用黄铜器皿，定限三年，令其将所有黄铜器皿悉行出卖，当官给与应得之价，如旗人，则于本旗交出领价；汉官民人，则于五城该管之处交出领价。不论轻重多寡，随便收买，不许发价之人丝毫扣克。违者，重治其罪。如此，庶可以永杜毁钱制器之弊，而国宝流通，民用充裕，实为大有裨益。[46]

明年，雍正皇帝再次谕令说：

民生日用所需，制钱最为切要。朕特为便民起见，屡颁谕旨，严禁销毁制钱，并令京城及各省督抚驻扎之省城，不许铸造黄铜器皿。三品以下官员及兵民人等，不得私用，此朕欲期钱文丰裕，为小民易于资生，非朕有所需用也。已曾谆切详谕，不啻再三。京城现今奉行，钱价已觉稍平。乃近闻各处督抚驻扎之省城，铜器店内仍用黄铜铸造者甚多，此明系各省督抚不实力奉行，徒以告示晓谕，虚文掩饰而已。朕向因钱局鼓铸日增，而钱文日见短少，即知有销毁制钱，铸造铜器之弊。嗣于京城内屡次拿获销毁制钱之奸民，而钦差官员至甘肃地方，亦见有毁钱为器者。省会乃督抚驻节之区，耳目最近，政令易行，非若远乡僻壤之难于稽察也。若果实心遵奉，甚属易事。朕为制钱筹划，宵旰焦劳，各省地方官办运铜斤，亦甚费经营，跋涉之苦，然后官局得以鼓铸钱文，以资百姓之用。夫以铸钱如此之难，而奸棍贪财射利，竟将已成之钱，复行销

毁。故禁用黄铜者，所以杜毁钱之源也。今特再加训诫，各省督抚务宜实力奉行，倘仍前疏忽，定将督抚严加处分。至从前曾斟酌三品以上，许用黄铜器皿，今犹觉滥用者多，嗣后惟一品官员之家，器皿许用黄铜，余著通行禁止。^[47]

尽管在雍正皇帝在位期间，采取了种种严厉措施，例如，严禁销毁制钱，严禁囤积居奇，严禁一品以下官员及军民人等使用黄铜器皿，大力购买洋铜，搜集搜购铜器，开采滇铜，鼓铸制钱，等等，也未能改变流通领域的“银贱钱贵”基本状况。社会上一时谣诼纷纷，从不同方面表达对于雍正统治方式的强烈不满。曾静在其《知新论》中这样说：“即观铸钱一事，自癸卯到今六年（1723—1728），尚铸个钱不顺。勉强铸就的，糊糊涂涂，不明不白，民间无人肯受。谣曰：‘雍正钱，穷半年。’若身上有一个雍正钱，即投之沟壑。”^[48]这一指责遂成为曾静案的重大罪证之一。雍正皇帝的辩护词虽然絮絮叨叨，但也道出其良苦用心，值得咀嚼。他说：

制钱为民间日所必需，务宜轻重适均，流通无弊，方于民生有益。钱文字画之清楚与否，皆关铜铅之多少，此人人所知者。向年圣祖皇帝时所铸制钱，以铜六铅四搭配，虽钱文字画清楚，而铜多于铅，遂有奸民销毁制钱改造器皿者，因而钱价日昂。康熙四十五六年间，每银一两仅可兑钱七八百文。朕在藩邸时，深悉其弊，是以令钱局以铅铜各半搭配鼓铸，使奸民无销毁之利。今银一两可兑制钱一千，小民并受其利。其钱文字画虽未甚精工，然惟铜铅相半，方能禁止销毁，而制钱可得流通便民，并非吝惜铜斤而多加铅两也。且铸钱由模范而成，其样钱谓之祖钱，轮廓匀厚，字画完整。由祖钱套出，谓之母钱，即逊于祖钱。再由母钱套出，是谓铸钱，今民间日用之官钱也。较之祖钱，更不逮矣。盖即一板之内，所铸二枝之钱，下沉者必重，在中者适均，在上者必轻，而字画亦因之而不能一式完美。此从来铸钱皆然，非独今日之雍正钱为然也。乃曾静不知钱法，信狂妄之说，遂肆讥议，任意蛊惑咒诅，何殊昏梦中之呓语乎！至云“投之沟壑”，尤为可笑。民间所有之钱，必以银两兑易而来，岂有以银易之物而委之沟壑乎！至于贸易之人，当其受钱之时，必细视钱文而后交易，若以雍正钱为不祥之

物，孰肯收受！况既以货物售卖，人虽至愚，孰肯以银与货物换得之钱而轻弃之沟壑也！今直省内外，果不肯用雍正钱文乎？即如曾静之家，至为贫薄，然囊篋中亦必有制钱收贮，然后可以易米买薪，何以不投而弃之乎？江南地方，因雍正钱文尚少，元年、二年间，有以旧钱十文易一雍正钱以为宝玩者。其重雍正钱文何以又如此？向湖南之人情与江南迥别乎？至于铸钱未能流通普遍，此则事理之常，明而易见者。圣祖皇帝在位六十余年，康熙铸钱尚有流行未到之处。又如广东高、雷、廉等府，至今尚用宋时旧钱，并元、明代之钱亦流通未至。自雍正元年以来，甫及七年，所铸钱文，欲令遍及天下并荒僻之处，亦有是理乎！^[49]

雍正皇帝的辩护词写于1729年（雍正七年），内中称“今银一两可兑制钱一千”的确是事实，但是这种现象的出现十分短暂，仅仅限于当年的京师、直隶、陕西、山西等地区，同一年的福建仍然是每两白银只能兑换制钱八百三十文。1731年之后，各省仍然是“银贱钱贵”。由于铸造“一钱四分”重的制钱无利可图，加之“银贱钱贵”的局面难于扭转，雍正皇帝不得不于1734年（雍正十二年）下令改变其重量，减低为“一钱二分”。

乾隆皇帝即位后，开始改变乃父“严猛”的政治作风，反复宣传“宽猛相济”的治国方针。户部尚书海望不失时机地陈述了雍正朝严禁铜器的弊端，奏请乾隆皇帝废除雍正朝的禁铜令。1736年3月30日，海望奏请道：

近年以来，鼓铸无缺，价值昂贵。建议者莫不多求禁铜之法，而臣独以弛禁为请者，诚以钱贵之害小，累民之害大，仅禁黄铜，已为深扰，而弊窦多端，概禁黄白器皿，滋扰尤深，而于钱法亦终无裨益也，臣请详悉敷陈，伏祈圣主采择。夫铜器散布民间，相习甚久，一旦禁使勿用，则其情有所不便，而易生藏匿之心，往往迁延而不交，交纳而不尽，缓之，则互相观望；急之，则百弊丛生，是以展限之奏请屡闻，收买之告竣无日，胥吏借此需索，刁民借此讹诈，得贿，则卖官法；不得贿，则入人罪，搜括难尽，用法不均。其弊一也。民隐既难上达，有司未必皆贤，民间交纳铜器，或有侵蚀扣克，仅得半价者；或有除去使费，空手而归者。名为收

铜，实为勒取。其弊二也。此等铜质，本极粗杂，加之锈烂，一经钱局熔化，折耗甚多，任务价不减收买之时，原费帑金即所得不偿所失，鼓铸毫无所益。其弊三也。又况黄铜乃系红铜白铅配搭而成，是以百万斤之黄铜器皿，其中即有红铜五六十万斤，今禁用黄铜，而不禁红铜，是较之未禁之先，铜又多费。而适以昂其价值，速其私毁，是故未禁黄铜之先，白铜甚少，既禁黄铜之后，白铜甚多，岂白铜之所产果多，皆奸匠销毁制钱，掺药煮白以成器皿，博厚利耳。其弊四也。凡此四弊，若不究其根源，以酌变通之计，徒将一切铜器概行禁止，臣窃以为不可。何则？铜器之禁，若止行京师，则他处仍得贩卖，于事无济。若通行直省，则普天之下，业此者不下数万户，藉此以衣食者不下数十万人。今既禁使勿造，是伊等平日所造器皿，务必令其交官，以备鼓铸矣。夫民间铜本，原溢于官价，加以工本为数更多，必若合算工本，全数散给，则小民虽不至于亏本，已有失业之苦，而于国帑亦大有折损。若只照官价收买，则铜本既属不敷，而工价又无所出，此等小民皆属借贷经营，生计甚薄，一旦失其所依，欲改业，则无门；欲坐食，则无本。其何以堪！夫鼓铸钱文，原为便民利用，今因鼓铸需用，而顿使民间失业，是欲便民，而适以累民。我皇上轸恤商民无微不至。即一夫不获，尚廛宸衷，岂忍使数十万人之流离失所乎！臣又考之史书，而知禁铜，乃前代权宜之计，非可常行者也。铜器为民间必需之物，故前代亦有因铜禁既严，采买于官，而鬻之于民者，既而官烦民病，仍听民间造器，而官为立价，辗转弥缝，迄无善法。其事已大可概见矣。我国家钱货流通，圣祖仁皇帝六十余年，未尝下一禁铜之令，而铜未尝不足于用。故曰：禁铜足以扰民，而于钱法究无裨益也。又闻古语云铜贵钱重，则有私营销毁之弊；铜贱钱轻，则滋私铸射利之端。是以钱文轻重，必须随铜价之低昂而增减，庶可杜私毁私铸之弊。^[50]

这一奏折，于当年5月29日经过九卿会议讨论，一致认为海望所陈符合事实，“应将收买黄铜器皿及禁用黄铜之处悉行停止，嗣后民间买卖悉听其便。”旋即得到乾隆皇帝批准。

大致说来，乾隆皇帝采取的货币政策与康熙朝晚期相近，除了正常

打击私铸、私毁，积极筹办洋铜，大力开采滇铜，尽可能添卯加铸制钱等正常措施之外，既没有采用雍正朝的严禁使用铜器的极端措施，也没有随意改变制钱的重量，可谓“以不治治之”^[51]。

乾隆初年，为了摆脱“银贱钱贵”的困扰，朝野上下提出了许多建议，“议者或云钱文清轻，则私毁绝迹；或云商铜流通，则民无私毁；或云各省鼓铸，则钱多价贱；或云禁止打造器皿，则铜有余，可杜私毁之弊。”^[52]。例如，1738年，直隶按察使多纶认定，“物多则贱，物少则贵。此为一定之理。”各省钱价昂贵大概相同，认为必定有不法之徒，私毁制钱，“所以日事鼓铸，而钱不见其充裕也。”在他看来，制钱价格昂贵，由于毁钱铸器造成的。为了防止盗铸，他建议铸造七分重的小钱。“为今之计，似应将宝源、宝泉二局及滇省所铸之钱暂减三分，每钱一文只铸七分，计钱一千文共重七十两，合用铜四斤六两……如是，而以银一两兑钱一千，私毁卖铜，除去折耗炭火，无利可图，必不禁而自息矣。私毁之弊除，鼓铸之钱日多，民间之钱断末有不充裕者也。钱既充裕，其价断末有不平者也。”^[53]内阁侍读学士祖尚志等人也持类似看法，他也建议改变制钱的重量，借以防止私毁。^[54]这种靠改变制钱重量的做法康熙朝已经多次试验，只能造成流通渠道内的价值符号混乱，并非正确的解决方案，也没有得到乾隆皇帝认可。每当某种硬币的金属价值超过其流通价值的时候，这些硬币就会被熔化掉，变成其他器物，或者被输出到其他国家。因此，销毁制钱本身就是一种自然的调节活动。这种活动不会严重影响制钱的价格，不会严重影响以前比价的变化。

还有人认定，钱贵由于钱少，而钱少由于整个社会重钱轻银。福州将军新柱说：“近年以来，无论一切零星买卖皆用钱文，即买卖田产、房屋以及婚娶聘礼，自数十串以至二三百串，无不行用钱文。但钱之为用，取义于泉，欲其流通，不欲其壅滞。中人家日率用钱一二百文。一处交易而聚钱一二百串，则万家不能流通矣。是以闽省开铸以来，每年虽出钱三万串，而钱价究未能平，民用仍未充裕者，实由整宗用钱之所致。”^[55]为此，他建议朝廷下令，禁止民间大宗交易用钱，凡是价银一两以上者，必须用银交易，囤积制钱之弊由此可以不禁而自除。这种看法也比较肤浅。

在各种防止私毁的办法中，只有浙江布政使张若震的建议得到了采纳。张若震同样认为，只有铸造青钱，才能防止私毁；只有防止了私毁，才能平抑钱价。“臣留心体察，访之老年炉匠，金云：每配铜铅一百斤之内，再加铜（锡）三斤，即成青钱；不加点铜（锡），便是黄铜。点铜（锡）为铜铅之母，一经掺入，复投炉内，不能铜自为铜，而铅自为铅。设有销毁，只可改作乐器，此即所谓响铜，仅能论斤出卖，难作小件，民间无利可图，是以青钱至今无人销毁，非若不加点铜（锡）之黄钱可以熔化，改铸别物。”^[56]这一建议经过试验，得到采纳。从此以后，私毁制钱现象大为减轻。不过，对于平抑钱价来说，这一措施并未奏效。因为钱价的昂贵，并非是制钱数量减少造成的。

四 银钱比价与粮价

无论是“银贵钱贱”，还是“银贱钱贵”，均是指银钱二者之间的价格变化。单纯就银钱比价波动，说明其变化的原因，有可能陷入自证的泥沼。面对“银贵钱贱”现象，说不清究竟是“银贵”引起了“钱贱”，还是“钱贱”导致了“银贵”；同样道理，在解释“银贱钱贵”时，也难以说明究竟是“银贱”引起“钱贵”，还是“钱贵”导致“银贱”。清代的理财家和学者囿于这种局限，经常陷入货币的重重迷雾之中。

“当两种货币的价值发生变动时，最好是能有一种方法可以确定究竟是哪一种货币的实际价值有所上涨，哪一种货币的实际价值有所下跌。这一点，只有把它们依次和一种不变的标准尺度相比较才能办到，这种尺度本身不能发生其他各种商品那样的变动。不过，这样的尺度在商品中实难找到，因为任何一种商品本身都会和其价值需加确定的物品一样发生变化，换句话说，没有一种商品生产所需的劳动量能够无所增减。”^[57]

尽管如此，我们在研究银钱比价变化的原因时，不关注同一时期的物价和粮价的变化，很难冲出货币价格布下的迷阵。

康熙皇帝非常重视雨雪等气候对于农业生产的影响，非常重视粮食价格对于老百姓生活的影响，要求各级官员按时奏报各地情况，逐渐形成一种奏报制度。正是有了这一制度，各省督抚奏报的粮价清单为我们系统分析粮价波动情况提供了比较充足的数据资料。

无论是细心观察表4-2，还是粗略浏览图4-1，读者都会发现，以白银为价值尺度的粮价始终都在波动。就短时段来说，稻米、粟米、白麦和高粱的价格始终在变化，大致说来，每隔五年左右，都要经历一次周期性的变化，高低价格之间相差一般不会超过一两。就长时段来说，从1736年到1770年的三十五年间，无论是南方运来的大米，还是北方所产的粟米、白麦和高粱，除了1760年至1766年间由于粮食丰歉经历了一次较大的价格起伏外，其他年代粮食价格略呈上升趋势。

表4-2 京师与保定粮价波动情况一览表（1736—1770年）

（单位：库平银两）

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1736	1. 8000	1. 1600	0. 8900	0. 7200
1737	2. 1000	1. 3100	1. 4700	0. 8500
1738	2. 1100—2. 6800	1. 4400—1. 7400	1. 6000—1. 9500	0. 9600—1. 4000
1739	2. 0000—3. 4500	1. 4720—1. 8000	1. 1110—1. 8800	0. 8150—1. 6900
1740	1. 5500—3. 0700	1. 3400—1. 6470	1. 3500—1. 8600	0. 8000—1. 1400
1741	1. 5800—2. 6000	1. 2400—1. 5000	1. 3000—2. 0000	0. 6600—0. 9400
1742	1. 8700—2. 6000	1. 3000—1. 5400	1. 4300—1. 9500	0. 6900—1. 0000
1743	2. 1600—3. 1200	1. 4000—1. 6400	1. 5400—2. 3500	0. 8500—1. 1700
1744	2. 4700—2. 7000	1. 8800—2. 0000	2. 1600—2. 5000	1. 2400—1. 3500
1745	1. 8000—2. 7700	0. 9400—1. 2000	1. 7800—2. 2300	0. 6600—1. 5000
1746	2. 0000—2. 5000	1. 0500—1. 3500	1. 8300—2. 7000	0. 7000—1. 0000
1747	2. 1500—3. 2500	1. 0500—1. 3000	1. 8300—2. 6000	0. 6300—0. 9500
1748	2. 3000—3. 5000	1. 3500—1. 8600	1. 9300—2. 5400	0. 8000—1. 3800
1749	2. 1400—2. 8000	1. 3500—2. 0000	1. 7200—2. 1300	0. 8500—1. 3000
1750	2. 2000—3. 2000	1. 2800—1. 9000	1. 5000—2. 0000	0. 9200—1. 2500
1751	2. 6500—3. 4000	1. 7500—2. 3000	1. 6000—2. 5800	1. 1000—1. 8000
1752	2. 3000—3. 5000	1. 7000—2. 3000	1. 6000—2. 7800	1. 1000—1. 7400
1753	2. 3000—3. 1000	1. 6000—2. 0000	1. 5100—2. 2500	0. 9000—1. 2100
1754	2. 2000—3. 1000	1. 5400—2. 0000	1. 5500—2. 2000	1. 0000—1. 3200
1755	2. 2700—3. 5000	1. 2000—1. 4800	1. 4200—1. 9400	0. 7200—1. 0900
1756	2. 2000—3. 1000	1. 2800—1. 6800	1. 4200—1. 7700	0. 7500—1. 1400
1757	2. 5000—3. 6500	1. 4200—2. 0000	1. 5800—2. 1600	0. 7700—1. 2900
1758	2. 6000—3. 5600	1. 6500—2. 4900	1. 8000—2. 7900	0. 9900—1. 7300
1759	2. 6000—3. 9400	1. 6000—2. 5600	2. 5000—3. 2300	1. 1000—1. 6700
1760	3. 8000	1. 8500	2. 7000	1. 5000

续表

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1761	2. 4000	1. 4000	1. 4500	0. 9000
1762	2. 1000	1. 8000	2. 3000	1. 3500
1763	2. 1000	2. 3500	2. 2500	1. 8000
1764	2. 2000	1. 9000	1. 8500	1. 0000
1765	2. 2000	1. 2500	1. 8000	0. 8000
1766	2. 2000	1. 3000	1. 2500	0. 8500
1767	2. 2000	1. 3500	1. 9000	1. 0000
1768	2. 4600—3. 9200	2. 0500—2. 4400	1. 7000—2. 3500	1. 2000—1. 6500
1769	2. 2000	1. 7500	1. 8000	1. 2500
1770	2. 1500	1. 7500	2. 1000	1. 2000

资料来源：本表数据录自中国第一历史档案馆馆藏朱批奏折和录副奏折。就地区而言，主要是顺天府府尹和直隶总督奏报的粮价清单。由于数据资料很多，本表主要选录的是每年三月份的清单，在缺乏三月清单的情况下，则选录邻近月份的清单。因此，可以把这些数据看成是每年春天的粮价资料。

1736—1740年，京师、保定每担稻米、上等粟米、白麦和高粱的平均价银2.264两、1.4379两、1.4471两和0.995两，这四担粮食合计价银6.1435两；1641—1645年，该地区每担稻米、上等粟米、白麦和高粱平均价银2.365两、1.544两、1.844两和1.006两，四担粮食合计价银6.759两，平均上涨率为10%；1751—1755年，该地区每担稻米、上等粟米、白麦和高粱平均价银2.832两、1.687两、1.68两和1.198两，四担粮食合计价银7.397两，与1736—1740年相比，平均上涨率为20%左右；1756—1760年，该地区每担稻米、上等粟米、白麦和高粱平均价银3.175两、1.838两、2.265两和1.244两，四担粮食合计价银8.522两，与1736—1740年相比，平均上涨率为38.7%；但是，从1761年开始，该地区粮价开始大幅度下跌，1761—1765年，该地区每担稻米、上等粟米、白麦和高粱的平均价格分别下跌到2.2两、1.74两、1.93两和1.17两，合计价银7.04两。这个粮食价位与1736—1740年相比，仍然高了14.6%。此后维持在这个水平上。总的来说，与1736—1740年相比，本期粮价除了1756—1760年特别高外，其他年度的粮价上涨了15%左右，呈现出“银贱粮贵”的形势。

由于表4-2不能反映1736年以前的粮价波动情形，我们暂时难以判断这种“银贱粮贵”形势究竟是白银价格下跌造成的，还是粮食价格上涨导致的。

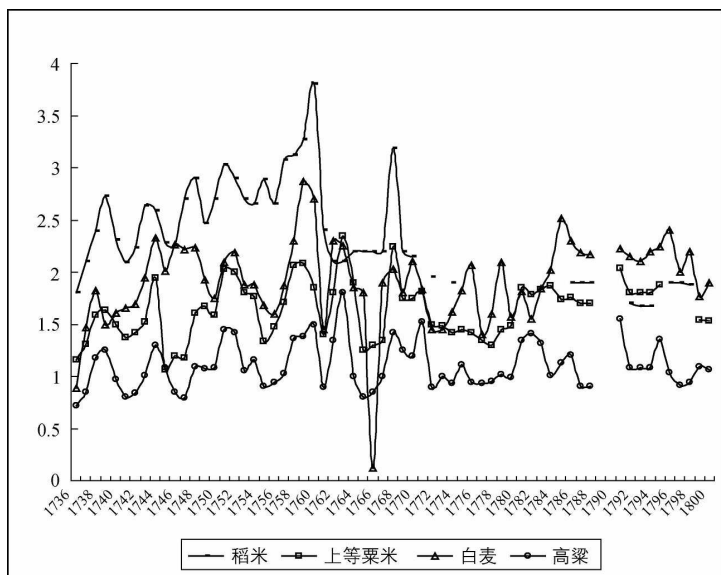


图4-2 本图粮价数据与表4-1一致

这里我们还需要摘录江南米价、物价等指数，以便互相参考、质证。观察1701—1770年的江南米价与物价波动情形（表4-3），大致可以1737年为界，划分为前后两个阶段：前一阶段自1701年到1737年，米价与物价基本稳定，略有上升，但上涨幅度不大，基本上徘徊在50—60之间，低于50和超过60的年份不多。后一阶段，米价、物价均从60左右，上涨到100上下，米价、物价均提高了40左右。由此可见，白银的购买力在1737年以后不断减弱。这种情况与京师、保定的粮价波动虽有相似之处，而上涨幅度又稍稍大于京师、保定的粮价。

表4-3 从康熙四十年到乾隆三十五年的米价物价指数（1701—1770年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1701	43. 29	51. 94	1716	54. 11	60. 29
1702	49. 78	57. 75	1717	54. 11	60. 19
1703	56. 28	62. 11	1718	43. 29	53. 33
1704	62. 77	63. 97	1719	37. 88	49. 56
1705	69. 26	66. 31	1720	43. 29	52. 71
1706	75. 76	70. 20	1721	48. 70	56. 14
1707	70. 34	68. 57	1722	54. 11	60. 04
1708	86. 58	76. 85	1723	54. 11	59. 63
1709	64. 93	66. 17	1724	64. 93	65. 84
1710	48. 70	56. 92	1725	64. 93	66. 14
1711	43. 29	53. 63	1726	48. 70	57. 01
1712	37. 88	50. 20	1727	70. 34	68. 93
1713	48. 70	57. 39	1728	64. 93	65. 91
1714	48. 70	57. 46	1729	64. 93	65. 64
1715	64. 93	66. 59	1730	64. 93	65. 34

续表

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1731	64. 93	65. 06	1751	104. 43	92. 21
1732	70. 34	67. 59	1752	125. 00	99. 92
1733	75. 76	70. 10	1753	93. 61	86. 13
1734	64. 93	64. 66	1754	88. 74	86. 42
1735	54. 11	58. 87	1755	102. 27	96. 52
1736	54. 11	59. 04	1756	14. 72	117. 54
1737	59. 52	62. 34	1757	91. 99	94. 13
1738	70. 34	68. 46	1758	94. 69	95. 85
1739	75. 76	71. 79	1759	105. 52	100. 31
1740	64. 93	66. 98	1760	117. 96	105. 99
1741	72. 51	71. 83	1761	98. 48	97. 24
1742	82. 79	78. 00	1762	103. 35	100. 92
1743	86. 58	80. 92	1763	98. 48	99. 51
1744	83. 87	80. 63	1764	94. 15	97. 87
1745	76. 84	77. 95	1765	104. 43	103. 52
1746	74. 13	77. 29	1766	103. 89	103. 58
1747	87. 12	84. 74	1767	90. 37	95. 76
1748	110. 39	96. 33	1768	93. 61	97. 85
1749	91. 45	87. 46	1769	106. 60	105. 20
1750	88. 74	85. 72	1770	108. 22	105. 86

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：

历史学的解释与再解释》，第169—171页。江南米价见Wang Y. C.， “Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta, 1638-1935”， in Thomas G. Rawski and Lillian M. Li edited *Chinese History in Economic Perspective*， 35-68， University of California Press， 1992。物价原始资料来源于《阅世编》、《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

与本期粮价、物价在18世纪40年代开始上涨有所不同，流通领域呈现的“银贱钱贵”形势，却是从1706年开始，长期持续。本期银钱比价通常保持在700—900文之间，最低时只有500—600文。由此可以得出结论，粮价、物价普遍出现上涨趋势。这种现象至少可以说明，作为价值尺度的白银价格有所下跌，下跌幅度大约在15%—40%之间。既然白银的价格有所下跌，本时期的银钱比价的波动显然与白银价格变化有密切关系。因此，研究本时期的银钱比价变化，必须关注银价变化的因素。

不过，由于制钱流通毕竟与一般商品不同，制钱作为价值尺度，还会有自身的因素。因此，我们还要关注铜、锌、铅、锡等金属材料价格的变化，考察制钱质量和重量的变化，尤其是需要考察在白银购买力减弱的情况下，制钱在变化中的变化。

五 1703—1770年铜铅锡价格波动概况

由于白银购买力的减弱，百货价格普遍上涨。这只能理解为一种概况。具体到百货来说，价格变动实际是参差不齐的。所以，我们在研究银钱比价变化原因时，既要注意银价的变化，又要考察各种金属价格的变化。从银价的变化中理解铜、铅、锌、锡的价格变化，从银、铜、铅、锌、锡的比价变化中理解银钱之间的变化。

在清代市场上，无论是出现“银贵钱贱”还是发生“银贱钱贵”，银钱之间的比价波动情况实际反映的是银、铜、铅、锡等金属材料市场价格的变化情况，而金属市场价格的变化，短期内反映的是市场上的供求关系，长期反映的是劳动价值的变化。因此，我们应当循着金属货币的这个科学原理来揭示清代前期发生的“银贱钱贵”的奥秘。

从表4-4中的统计数据来看，银铜之间的比价变化趋势大致可以分为四个时期：

表4-4 1703—1770年铜铅锡价格及其金属比价变化一览表

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1703	均照每斤铜价一钱，水脚五分。	1：107	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。
1705	滇铜，“每百斤定价九两二钱”。	1：174	
1706	洋铜，“每斤部定价银一钱”，“又本关自贴水脚银五分”。	1：107	嵇曾筠编：《浙江通志》卷86。
1715	采购洋铜，“每斤	1：103	

	增定铜价银一钱二分五厘，水脚银三分”； 采购白铅，“每斤定价银六分二厘五毫，水脚银三分”。	1：173	考》卷14，钱币2，第4979页。
1716	下令收购废铜，“每斤定价银一钱，脚费五分”； 红铜，“每斤给银一钱七分五厘”。	1：107 1：91	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4979页。 程嘉谟编：《钦定大清会典则例》卷44。
1718	将原来节省的水脚银二分，增入正价内，“为每斤价银一钱四分五厘”。加上水脚银三分，为一钱七分五厘。	1：91	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4979—4980页。
1721	洋铜，“每斤照定价一钱四分五厘，水脚三分”。	1：91	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4980页。
1722	“每铅一斤增价二分，为八分二厘五毫，仍给水脚银三分……铅价渐平，仍复每斤六分二厘五毫之例。”	1：143 1：174	《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4980页。
1724	废铜，“每斤给银一钱五分……如有红铜，每斤给	1：107 1：91	《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4983页。

	银一钱七分五厘”。		
1727	每百斤滇铜运至汉口价银“十三两以外”，再运到京城，需脚费三	1：100	《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4986页。
	两。		
1730	“部价铜斤每担必需十八九两至二十两不等”。	1：80	《世宗朱批谕旨》，雍正八年八月二十八日。
1732	铅“每斤给价银六分二厘五毫，水脚银三分”。	1：173	《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4989页。
1733	“每斤节省银一分五厘，定价四分七厘五毫”，水脚银仍为每斤三分。	1：206	《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4989页。
1735	定例商大捐铜，“熟铜每斤价银一钱一分九厘九毫”。	1：133	程嘉谟编：《钦定大清会典则例》卷44。
1738	今之铜贵、每斤值至二钱五六分，相去一倍有余。	1：64	朱批奏折，档号：04-01-35-1227-024。
1740	现在厦门洋商带来之铜，其价甚贵，每斤需银二钱八分。而交商采买洋铜，官价每斤只有一钱四分五厘。缘向日	1：57	录副奏折，档号：03-0769-002。

	洋商领价，先在内地营运，俟得利后，方始置货出洋，旷日无期，缓不济急		
1740	“见今洋铜市价每百斤约需纹银二十两，与部定价每百斤给银十四两五钱者，多寡悬殊……今议酌中定价，照十七两五钱之数收买。” 收买锡，“每百斤照洋锡之例价银十三两五钱，其自广东运京每百斤给水脚银一两八钱七分”。	1：80 1：91 1：104	《清朝文献通考》卷16，钱币4，第4997页。
1743	收买锡价，“每百斤给价银十有四两一钱一厘五毫”。	1：113	程嘉谟编：《钦定大清会典则例》卷44。
1744	保定、西安商办洋铜，“每铜百斤合脚价以十四两核算”	1：114	《清朝文献通考》卷16，钱币4，第5000页。
1745	收购白铅，“应照黑铅增价之例，每百斤以一两五钱收买”、于定价外每百斤“水陆脚	1：347 1：119	《清朝文献通考》卷16，钱币4，第4997页。 《清朝文献通考》卷16，钱币

	价银三两一钱”。		4，第5001页。
1746	洋锡“每百斤实需银十三两五钱”。办解洋铜，“其价奉部定，每百斤十二两”。滇铜，“向例每余铜百斤给价八两三钱，今增十三两”。	1：123 1：123	“清代钞档”，乾隆十一年五月初六日，湖北巡抚开泰题本。嵇璜编：《皇朝通志》卷90。
1749	京局黑铅，议定每百斤价银三两六钱，自湖南运京水脚银一两。锡，“每百斤给银十有三两五钱”。	1：348 1：119	《清朝文献通考》卷17，钱币5，第5007页。程嘉谟编，《钦定大清会典则例》卷44。
1750	官商采购洋铜，“每百斤价银十三两”。	1：123	“清代钞档”，乾隆十五年正月二十日，江西巡抚阿思哈题本。
1753	洋铜，“每一百斤给价银十四两”。	1：114	程嘉谟编：《钦定大清会典则例》卷218。
1755	采购洋铜，办铜150万斤，约需本银288000两，平均每百斤为19两。	1：84	《清朝文献通考》卷17，钱币5，第5010页。
1760	广东白铅，“每百斤价银四两九钱”。	1：327	《清朝文献通考》卷17，钱币5，第5013页。
1762	汉口铜在十八两之外。	1：89	《清朝文献通考》卷17，钱币

1763	汉口铜每百斤需	1 : 84	5, 第5005页。
	银十九两……每百斤复减价至十七两五钱。	1 : 91	《清朝文献通考》卷17, 钱币5, 第5015页。
1768	苏州洋铜市	1 : 64	刘铭皖主修：
	价, “每百斤二十五两七分九厘”。		《苏州府志》卷17。

(一) 1703—1715年, 洋铜价格回落, 最低时每一百斤价值白银15两左右, 银铜之间的比价为1 : 107 ;

(二) 1716—1729年, 洋铜价格持续上涨, 每一百斤维持在17.5两左右, 银铜之间的比价为1 : 91 ;

(三) 1730—1750年, 每一百斤价格为14.5两左右, 银铜之间的比价为1 : 110, 福建银与铜之比是1 : 57, 这是清代前期洋铜价格最贵时期 ;

(四) 1750—1768年市场铜价最高, 每一百斤铜价值银19—25两, 银铜之间的比价仅为1 : 84或1 : 64。

清代前期, 滇铜尚未得到充分开采, 铸钱不得不依赖于“洋铜”。当时的洋铜主要是指东洋铜。所谓的东洋铜, 就是日本铜。雍正时期, 日本产铜可供中国商人购买的不及三百万斤。中国前往日本贸易的商船八十多只, 无法满足需要, 只好按次分年轮流购买。康熙、雍正年间, “每年可以得铜之船不过三十多只, 每船得铜八百多箱, 约共二百数十多万斤。”^[58]乾隆前期输入中国的日本洋铜大致在150万斤到200万斤之间, 后来, 由于滇铜产量提高, 中国对日本洋铜的依赖逐渐减小, 进口数量逐渐减少。如表4-5所示, 到嘉庆道光年间, 每年进口的日本洋铜不过六七十万斤。

表4-5 1751-1837年日本输出铜斤情况一览表^[59]

公历纪年	中国帝王年号	日本天皇年号	每年平均输出铜

			斤
1751—1763	乾隆	宝历	2000000
1764—1788	乾隆	明和、安永、天明	1500000
1789—1803	乾隆、嘉庆	宽政、享和	1300000
1804—1817	嘉庆	文化	1000000
1818—1829	嘉庆、道光	文政	700000
1830—1837	道光	天保	600000

清初，实行八省委官采买铜斤制度，湖南、湖北和广东重点采购滇铜，江苏、浙江、安徽、江西和福建负责采购洋铜。于是，五省办铜道府群集于苏州，争买而价昂，价昂而亏损。“参官至七十五员，欠铜至三百八十七万斤。”1720年，江海关监督刘保柱奏请自任买铜，九卿议驳，不许。李绂奏请苏州、杭州二巡抚在定海和上海负责收购洋铜，行之数年。江苏、浙江巡抚委托专员负责采购，“洋商刁措，委员赔累。”又用分省采买制度，“各省道府仍聚苏州，争先购买，规免处分，率皆预给商银，以其必得。”事久弊生，倭人刁狡，探知商领官银，勒有年限，多立名色，挟取不贲。日本德川幕府开始限制铜的出口。于1715年（清康熙五十四年，日本正德五年）开始在长崎颁发通商照票信牌，中国人称其为倭照。规定，无信牌不许贸易。每张大照索银二千六七百两，小照亦索一千七八百两白银不等。为了得到贸易权，中国铜商不得不花钱购买倭照。

日本将军在长崎委派译司六人负责管理贸易，要求译司无论贸易船只多寡，每年要交纳金片二万片。译司亏空，试图将亏空转嫁于中国商人。于额定每船货本一万两千四百箱之内，扣留150箱，仅发交250箱。中国商船带回的铜斤开始减少。

1724年，署江苏巡抚何天培奏报说：“东洋开采日久，铜矿日减，每年江浙二省通商出洋者不过三十六船。从前每船载铜九万五千斤，近因采铜渐少，每船只得七万五千斤，约收江南海关者十八九船，合计可得铜一百三四十万斤，止敷承办一半之数，尚需一半，实属无从采买。”^[60]

但是，当时由于国内银贱钱贵，清廷试图通过大量采购洋铜，大量鼓铸制钱，来改变银钱比价，担心采买耽误时间，要求江西、安徽、浙江、福建和江苏五省共同承办“辛亥年”（1731年）洋铜采购事宜。江苏巡抚尹继善，感觉这种方法不妥，立即奏报说，日本出售铜斤，预发倭照，“辛亥年”的倭照已经于1730年发出，难以改变。尤其是，洋铜一年产量有限，无法满足中国需求。“无如洋铜一年之产，不足应内商两年之需，其辛亥年轮番照船出口到洋，彼此交易，守候风信，本年秋冬尚且不能全回。若壬子轮番照船仍须守至壬子本年甫能得铜。出洋虽早，回棹仍迟。守候既已需时，限期难保无误。是从前之承办运解，皆由于产铜有限，办运之艰难，非因发银不早也。”^[61]

乾隆初年，铜商除了购买倭照之外，还要支付租船、运脚等费用，还要接受日本人的勒索和勒捐，采办洋铜更加困难，亏损更加严重。“租船之费务须一千二三百两；水手、伙长、舵工、总管、行商、财富下逮厮役约共一百余人，辛工约需银一千二三百两；出洋之日，每船预购两年饭食，又需银一千余两。官银初领，已虚费五六千两矣。比至日本，狡倭刁捐商货之价，则减前一半；倭铜之价则又加倍，货多铜少，官商赔累。”^[62]买铜之官多已破产，买铜之商无不倾本。国际市场上铜价昂贵不能不影响到铜价的波动。

为了减轻铜商负担，经云南巡抚张允随奏请，东洋贸易允许以商铜抵税，每斤按一钱四分五厘折算。福州将军策楞认为不妥。在他看来，内地铜价每斤一钱九分八厘，即每担价银十九两八分。“今若每斤只准税银一钱四分五厘，连所免加耗银，亦只得一钱五分九厘五毫，每斤亏价三分八厘五毫，商贾势不乐从。……此于商贾诚有未便者也。”^[63]

1738年，宝苏局为了开炉鼓铸，避开官商，另外招商负责购买铜斤。从此开始，铜商有分为官商和民商两类：民商每担价银十五两三钱，官商仍为十二两。

1744年议定：由范毓馥每年所办洋铜一百三十万斤，分别解运保定、西安各三十万斤，江西、湖北各二十五万斤，江苏二十万斤^[64]。

1749年，为了调动商人采购洋铜的积极性，户部议定每年购买洋铜十五船，其中由民商负责采办十二船，办铜一百五十万斤，官收百分之

五十，另外百分之五十可以自由出售。后来，又有民商加入，但须附于十二额商名下。额商开始办运铜斤后，解决了中国商人的恶性竞争问题，但仍然不能解决欠铜问题。因为，欠铜问题是由日本人造成的。

1762年，江西巡抚汤聘这样奏报说：“自乾隆九年部议：奏蒙恩准，行令办商范清注于乾隆十年、十一年每年办运江西铜二十五万斤，又于十一年议减，自乾隆十二年至二十五年，每年仅办江西铜五万三千三百斤零，已照原额减去五分之四。范商仍不能依限照数源源接济，是以乾隆二十二年起，照乾隆八年之例，委员前往苏州自行采买，复又定立章程，限以二十五个月办洋铜二十五万斤，以补商运之不足。今二十一年，该商尚欠铜三万五千八百六十一斤，二十二、三、四、五等年份每岁额铜全无解运，共积欠铜二十四万九千斤。”^[65]

表4-6是日本学者统计的由日本长崎港输入中国的铜斤数量，从中可以看出，从1755年到1795年间，每年中国进口的日本洋铜数额基本稳定，大致在100万到200万斤之间，超出200万斤的年份是1758年、1759年和1761年，低于100万斤的是1795年。也就是说，这一时期，中国对洋铜的需求是稳定的，日本的洋铜生产和供应也是稳定的，没有大起大落。

表4-6 乾隆道光年间日本输入中国的铜斤（1755—1795，1821—1851年）

(单位:斤)

年份	输入铜斤	年份	输入铜斤	年份	输入铜斤
1755	1869729	1789	1377858	1828	902912
1756	1862738	1790	1106874	1829	202500
1757	1714985	1791	1308124	1830	922875
1758	2148013	1792	1207500	1831	631968
1759	2097789	1793	1220162	1832	947953
1760	1847638	1794	1106874	1833	526640
1761	2453885	1795	905640	1834	737296
1762	1733698	1778	1447577	1835	937921
1763	1824163	1779	1528218	1836	551718
1764	1712505	1780	1354218	1837	963000
1765	1648262	1781	1606843	1838	601875
1766	1901893	1782	1535981	1839	802500
1767	1512685	1783	1336238	1840	401250
1768	1523764	1784	2338334	1841	702187
1769	1228565	1785	1811643	1842	401250
1770	1865988	1786	1645451	1843	601875
1771	1516197	1787	1384899	1844	702187
1772	1408505	1821	702187	1845	601875
1773	1352483	1822	601875	1846	601187
1774	1933596	1823	702187	1847	501562
1775	1600977	1824	902812	1848	601875
1776	1851172	1825	902812	1849	601875
1777	1254276	1826	860881	1850	401250
1788	1879647	1827	944743	1851	401250

资料来源：摘自日本人山胁悌二郎的《长崎的唐人贸易》，转印自《明清时期中日长崎商船贸易》，《中国史研究》1986年第2期。

与此同时，如果发现西洋商船携带铜斤，福建或广东官员也会设法购买。例如，1848年元月，福建省龙溪县商人陈馨前往泰国贸易，返回时被风漂往日本，遂将南洋货物销售给日本人，并在日本采购洋铜99000斤、黑铅34000斤，驶回厦门。经过协商，陈馨表示愿意将这批铜铅卖给官府。铜每担十七两五钱、铅每担五两二钱。^[66]1749年4月，福建海关也按上述价格收购了林发春采购的1119箱铜斤，共称收净铜107402斤，“每百斤查照乾隆十三年奏准收买陈馨自日本洋铜之例，给价十七两五钱，共应给价银一万八千七百九十五两四钱九分九厘三毫二丝七忽五微”^[67]。

1748年5月，西洋商人地保卢携带一万三千斤铜进入黄埔，照收购夷商约闰时之例，每百斤给价银十七两，并免其关税。^[68]1749年7月，照前例收购夷商过未吐净铜4953斤，收购夷商乞成净铜4981斤，“每百斤给价银一十七两纹马，免其关税”^[69]。

同样白铅（锌）价格也经过了由贱而贵，再由贵而贱的复杂变化。总的来说，变化幅度尽管不及铜价之大，但也值得重视。就其比价波动情况来讲，大致可以分为五个时期：

（一）1704—1714年，一担白铅的价格为5.5两，白银与白铅之间的比价为1：291；

（二）1715—1721年，白铅价格逐渐上涨，每担为9.25两，银铅之间的比价为1：173；

（三）1722—1732年，白铅价格每担上涨，最高时每担达到11.25两，银铅之间的最小比价为1：142；

（四）1733—1744年，白铅价格有所减落，每一百斤价格为7.75两，银铅之间的比价为1：206；

（五）1745—1770年，由于贵州等省盛产白铅、黑铅，厂价每担只有1.5两左右，加上运输到京城的费用，每担逐渐降到4.9两银子，银铅比价为1：327。

尽管锡在清代铸币的合金成分中所占比例不大，这里也需要引起我们的注意。1740年，清廷开始下令铸造“青钱”，当时锡每一百斤的价格为15.37两；1743年，降为14.1015两；1745年，再降低为13.5两，此后一百余年都比较稳定，总体来说，价格波动不大，对于银钱比价波动影响有限。

从上述情况来看，本期的银铜比价变化相当大，先是由1：107，变为1：91，再变为1：123，再变为1：84或1：64。本期的银铅（白铅，即锌）比价也经历了较大变化，从1704年开始的铅价上涨，到1732年已经达到高峰，先由1：291，变为1：173，再变为1：142，1733年以后，铅价有所回落，银铅比值为1：206、1：327。这种金属比价变

化，与其说是“铜贵”或“铅贵”导致的，莫如说是“银贱”更为合适。因为，白银在这一时期对于各种商品的购买力都相应减弱了。

六 关于本期银钱比价波动原因的分析

现在，我们开始对1705—1770年六十五年间银钱比价波动原因进行具体分析。在正式推算之前，我们还有三个问题需要加以简单说明。

材料损耗与工料费。在各地铸币局中材料损耗通常有一个固定的比例，1722年以前按规定一担合金材料的损耗为十二斤，以后为九斤。例如，1700年规定：“每铜百斤准耗铜十二斤”；1723年规定，“每铸铜铅百斤准耗九斤”。^[70]加工费，包括工人的薪水和铸币消耗的煤炭等物料价值，^[71]这在官方铸币局中是按照铸币数量扣算的。例如，1700年规定：铜一百斤，“铸钱十串五十文有奇，支給匠工、物料等项钱二千六百九十五文。”^[72]1723年规定，“京局每铜铅百斤给工钱一千九百五十九文。”是年，各省匠工物料贵贱不一，“云南定每百斤为一千八百二十文，嗣后，贵州局、四川局也照云南之例；若苏州、江宁二局每百斤工料费为一千五百一十文有奇，浙江局每百斤工料费为一千七百七十文”。^[73]此后，损耗比例固定不变，而加工费用还时有调整。

在这次长达六十五年的“银贱钱贵”时期，大致以1740年为界，可以划分为前后两个阶段。前一阶段的钱重“一钱四分”，后一阶段的钱重“一钱二分”。无论是前一阶段还是后一阶段，这一时期的“银贱钱贵”，如同先前的“银贵钱贱”一样，都可以从铜、锌、铅、锡等金属材料价格的变化中找到根据。

据统计资料记载，1722年，“京城制钱，旧时每市银一两易钱八百八十文，今银一两易钱七百八十文。”是时流通的主要铸币是“一钱四分”重的大制钱，铜铅合金之比为6：4，一担铜价银17.5两，一担铅价银9.25两，1担铜铅合金材料费为14.2两白银；材料消耗仍为9斤；加工费则有所降低，为1959文；^[74]根据这些数据推算，结果是一两银换钱不足600文。

铸币价值低于市场流通价格，铸币局处在亏损状态，这种现象是不

正常的。京局如此，各省铸币局大都如此，“江南铸钱二十串，需银二十四两一钱而赢，浙江铸钱二十串，需银二十五两五钱而赢。”^[75]即投资银一两，铸钱784—830文。

不过，考虑到官方与私人铸币经常采用偷工减料的手段，市场上银钱比价的“不正常”，只能用铸币形制的“不正常”来解释了。1725年，雍正帝指出：“今私铸钱每文只重八九分，一炉之外，别无锉滚、磨洗等事，俗称为沙板，为锤扁，既省铜斤又省工力。所以，不法之徒宁蹈死而不肯悔改。”^[76]

在这里我们需要指出的是，当时市场上白银一两易钱780文，是铜铅价格大幅度上涨的结果，是白银购买力减弱的结果，而不是铸币数量不足造成的。是时，正是云南产铜旺盛，洋铜进口日益增多之时，^[77]自然也不是国内铜斤绝对数量减少造成的。

1734年，铸造“一钱四分”重的制钱依旧处在亏损状态，“宝泉、宝源二局见在每年正额铸钱六十万二千六百八十七串有奇，每串需工本银一两四钱三厘有余，以钱一串抵银一两计之，每年约亏折三十万两。”^[78]按照这种说法，铸造1000文制钱的工本银为“一两四钱三厘”，也就是说，投资白银一两只能铸造713文制钱。铸币“亏损”显然是一个不争的事实。是时，流通的制钱重量应当普遍低于“一钱四分”，因为在市场上，“每银一两仅兑钱八百一二十文。”^[79]制钱的市场比价高于铸币的成本价格一百余文，可以用铸币本身的减轻和变劣来解释。为了改变铸钱亏损局面，是年经过九卿会议，将制钱重量由“一钱四分”改为“一钱二分”。

制钱重量改变六年之后，市场上流通的虽然主要是“一钱二分”重的制钱，而“银贱钱贵”形势并未因此改变。1740年，京城市银一两易钱在830文左右，这一比价仍然是市场上的铜价昂贵造成的。是时，采购一担铅的成本费尽管已经大幅度下跌，价银4.6两，而铜价却长期居高不下，一担铜价银20两左右，官商采购每担的成本费仍然是17.5两。按照铜铅合金6：4推算，一担合金材料价银12.34两。除了九斤的损耗之外，一担铜铅可以铸造“一钱二分”重的制钱12133枚，扣除加工费1959文，平均投资白银一两，只能得到824枚制钱。这一比率与市场上的银

钱比价基本接近。诚实铸币显然无利可图，铸币利益自然只能依靠偷工减料来维持。为了进一步降低铸币成本，同时也是为了防止私毁制钱，是年清廷决定改变铸币合金比率：铜50%，白铅41.5%，黑铅6.5%，锡2%。

1742年，闽浙总督提供了一份宝福局铸币工本费的详细资料。这份清单可以作为我们研究清代铸钱的工本费标本。

闽省台湾一郡，前因钱价昂贵，请将存贮黄铜器皿开局鼓铸，运济台地。共发过生铜三千三百七十九斤，该价银三百二十四两二钱五分四毫；熟铜七万六千九十七斤零，该价银九千一百二十六两三钱三分九厘零；铜板一千五百七十三斤零，该价银一百八十八两八钱三分八厘零；白铅一万一十三斤，内候补知县卢兆聘赴浙省运闽白铅九千七十七斤，该价银六百六十五两六钱九分八厘零；又，侯官县巡检冯廷俊闽省采买白铅九百三十六斤零，每斤照浙价运费，价银八分一厘零，该价银七十六两七钱一分二厘零；黑铅四千二百九十三斤零，内卢兆聘赴浙省运闽黑铅三千四百三十斤，该价银一百四十二两四钱五分八厘零；又，万廷俊闽省采买黑铅八百六十三斤零，每斤照浙价运费价银五分一毫零，该价银十三两二钱八分六厘零。以上共铜铅九万五千三百五十七斤零，共价银一万五百六十七两五钱八分三厘零。每百斤除耗九斤，共除耗铜铅八千五百八十二斤零，实铸净铜铅八万六千七百七十五斤，每钱一文重一钱二分，共铸出钱一万一千五百七十串，每秤照浙例给炭罐工料银一千八百六十六两八钱一分九厘零。又卢兆聘赴浙解运黑白铅一万二千五百零七斤，每百斤脚价银七钱，共给脚价银八十七两五钱四分九厘零。又，盘费银二十两。又，运台铸钱木桶、扛夫、船载、委官押运钱文，盘费共给银二百一十六两二千一分三厘。又设局添造修理炉房及铁木器具、挑铜运脚、浙匠来闽回浙等项，共给银一百三十三两九钱一厘零。通共工本银一万二千八百九十一两二钱五分六厘零，共铸出钱一万一千五百七十串，每串计开钱本银一两一钱一分四厘零。内应扣归台湾府库抬脚银十三两八钱九分，应听台府于放给兵饷内扣还外，应归司库钱本银一万二千八百七十七两三钱六分零。^[80]

按照这一清单，铸造一千文重量为“一钱二分”的标准制钱需要工本银一两一钱一分四厘，也就是说，投资一两白银可以得到制钱898枚制钱，与下述江南铸造制钱的工本费相近。按照这种推算结果，市场上的银钱比价远远高于铸造工本价格，铸币局有利可图。事实则不然。此处我们需要注意的是，宝福局的铜斤价格较低。铜铅95357斤，价银不过10567两，平均每担铜合金价银11.08两。事实上，同一时期，每担合金一般在13—14两之间。

制钱合金比例改变之后，“银贱钱贵”的形势未能得到改变。1740—1760年，银钱比价处于最低时期，一两白银通常只能换制钱700—800文，最低时甚至不足700文^[81]。这是因为铜价持续昂贵造成的。1743年，江苏巡抚奏报：“江南设局鼓铸，核计成本用银铸出钱八百九十六文，是以题明每银一两只折给饷钱八百八十文，余钱十六文充作钱局公费及运送饷钱之水脚等项。”^[82]在当时铜价、铅价比较昂贵的形势下，投资一两白银铸造896文，唯一的方法就是偷工减料。即使这样，铸币利益也不会很大。

这种情况一直持续到1769年，市场上的洋铜价格大都在20两银左右。洋铜价格最高年度是1768年，一担铜价银25两；铅价则有所下跌，一担价银4.3两；一担锡的价格仍为13.5两，一担铜、铅、锡合金材料折合银14.978两。投资金属材料一两白银，扣除损耗和加工费，铸造标准制钱不过679文。

所以，本期市场上的“银贱钱贵”形势，即一两白银易钱700—800文，主要是白银购买力、铜铅锡等金属价格复杂变化的结果。

通过上述考察，可以得到这样一个认识，银钱比价的任何一次变化都是可以理解的，只要有了真实的金属价格资料，通过精密的推算都是可以求得的。银与钱的价值都是随着国际国内市场上金属材料价格波动发生变化的，不仅与各自数量的增减没有多大关系，更与参照物的数量变化完全无关。就白银来说，本期的粮价、物价和钱价的普遍提高，主要是白银的购买力造成的；就制钱而言，它的价值既受市场上币材价格的直接影响，同时与其重量、质量不时变化发生密切联系。

七 “银贵钱贱”与铜钱数量

本期的“银贱钱贵”与制钱数量的多少关系不大，根本原因是“铜贵和铅贵”造成的，而“铜贵”与“铅贵”则是由于白银的购买力减弱的缘故。根据彭信威先生的统计，从康熙朝到雍正朝，如表4-7所示，铸钱数量除了1722—1726年有所下降外，其余年代都呈增加趋势，尤其是1727年以后，每年的铸造量通常是1721年前的二三倍，铸造数量十分巨大。

表4-7 康熙雍正年间铸造制钱数量统计表（1662—1734年）

（单位：文）

年份	铸造数额	年份	铸造数额	年份	铸造数额
1662	297896380	1687	289936700	1711	374933400
1663	295725360	1688	289869080	1712	374936800
1664	295909500	1689	289930650	1713	375629800
1665	298652400	1690	289930600	1714	386559900
1666	295879800	1691	289921050	1715	386559900
1667	293953600	1692	289925400	1716	398969900
1668	287133400	1693	289958670	1717	399167300
1669	287656560	1694	236536550	1718	413268800
1670	290543250	1695	236940670	1719	437455800
1671	290475830	1696	237063050	1720	437325800
1672	298652400	1697	237063060	1721	437325800
1673	293476680	1698	238065400	1722	461700
1674	293477530	1699	238065400	1723	499200
1675	293476600	1700	238065800	1724	409200
1676	231365360	1701	238065800	1725	675160
1677	231365360	1702	238065800	1726	675160
1678	231365360	1703	238066800	1727	723528000
1679	231365300	1704	238065900	1728	746304000
1680	231365360	1705	238065900	1729	748480000
1681	231398600	1706	238075800	1730	757865000
1682	294851480	1707	238085900	1731	1048759660
1683	294851480	1708	268422600	1732	910171120
1684	294851480	1709	294942600	1733	684362000
1685	294851480	1710	297963400	1734	685390000
1686	289869080				

资料来源：彭信威：《中国货币史》下册，第535—536页。除了1722年和1724年的数据系来自《清朝文献通考》之外，其余数据均摘自《清实录》。

林满红等人提供的乾隆时期的制钱铸造额数量（表4-8）更加巨大。

总之，康熙、雍正、乾隆三朝的制钱铸造量十分巨大，岁岁都有大量铜钱加入流通之渠。流通领域里除了这些新增加的铜钱外，还有大量的旧钱和私钱。旧钱是指前朝的合法铸币，既包括顺治、康熙、雍正三朝的各种铸币，也包括明朝的铸币。明朝旧钱之所以继续在流通渠道内流通，以其质量和重量得到市场承认，各地官员对此查禁并不严格。私钱是指非法铸造的铜钱，既有官方的私铸，又有民间的私铸。由于铸钱技术简单，设备简陋，只要有利可图，私铸在所难免。一般来说，私钱与官方铸钱质量相近，才能顺利进入流通之渠。乾隆时期，各地官员奏折中经常提及“私钱充斥”现象。由此可见，康熙、雍正、乾隆三朝铜钱的流通数量十分巨大。任何人想对它的流通量做出精确的估计都是困难的。在此，我们也不必停留过久。

总而言之，康熙、雍正、乾隆三朝的铜钱铸造量十分巨大（表4-8），流通渠道内的铜钱供应量是充足的，1706年到1770年的“银贵钱贱”，与制钱数量变化无关。

表4-8 乾隆时期各地铸局的铜钱铸造量（1736—1795年）

（单位：1000 文）

年份	各省铸钱局					宝泉 宝源	总计
	北部	中部	南部	西南部	小计		
1736— 1745	32000	134000	1016000	5779000	6961000	9865000	16826000
1746— 1755	1189000	1477000	2927000	8028000	13621000	12355000	25976000
1756— 1765	1967000	3140000	3889000	13241000	22237000	14161000	36398000
1766— 1775	1563000	2240000	3384000	10186000	17373000	13859000	31232000
1776— 1785	1533000	1692000	3117000	7049000	13391000	13728000	27119000
1786— 1795	1427000	1028000	2891000	4827000	10173000	12542000	22715000
总计	7711000	9711000	17224000	49110000	83756000	76510000	160266000

资料来源：“史馆档”食货志，钱法（台北：故宫）；内阁汉文题本（北京：中国第一历史档案馆）。

不过，有人会指出，这一时期不仅存在私毁制钱现象，而且存在囤积制钱现象，这些非法行为势必影响制钱的流通数量。笔者认为，由于铜价高昂，销毁制钱，熔成条块出售或铸造其他铜器在所难免。但销毁

制钱的行为，只能发生在制钱的流通价格接近其金属价格的前提下，也就是说，制钱在市场上价格低贱，可以当做金属条块来使用，这在当时肯定是个别现象。因为，在本期内，流通渠道内的一直表现为“钱贵”。在“钱贵”的情况下，私铸是常见的弊端；私毁，无利可图，很少发生。所以，我们说，私毁对于制钱的供应量影响不大。至于囤积制钱问题，肯定也不是常见的现象，如前所说，各省督抚对此已有比较一致的看法。在此无须赘言。

小结

（一）此次“银贱钱贵”持续时间长达六十五年之久，清廷为了使市场上的银钱比价接近官定比价，采取了种种调剂办法，但成效甚微；无论是康熙皇帝的“和平处置”，抑或是雍正皇帝的严禁官民使用铜器，还是乾隆皇帝的“以不治治之”，在货币流通的客观规律面前，政治影响都相当有限。

（二）以白银为价值尺度的粮价、物价和钱价变化情形来看，本期的白银购买力明显减弱。因此，从1706年到1770年的“银贱钱贵”，可以说主要是由白银方面引起的。

（三）此次“银贵钱贱”单从钱价的数量上来看，银钱比价波动幅度似乎不大。然而，这只是一个表象。银钱比价数据的表面稳定是由于铜铅等金属价格激烈波动的结果。每担洋铜的价格由15两左右，逐渐上涨至17.5两，然后又下跌至13—14两，最后上涨到19—25两之间；白铅的价格波动也相当剧烈，先是由每担5.5两，逐渐上涨到9.25两，再涨至11.25两，然后开始回落，下跌至7.75两，再跌至4.9两，变化幅度相当巨大。因此，我们应当透过表象看本质。

（四）由于白银购买力的减弱，百货价格普遍上涨。这只能理解为一种概况。具体到百货来说，价格变动实际是参差不齐的。所以，我们在研究银钱比价变化原因时，既要注意银价的变化，又要考察各种金属价格的变化。从银价的变化中理解铜、铅、锌、锡的价格变化，从银、铜、铅、锌、锡的比价变化中理解银钱之间的变化。

（五）本期的“银贱钱贵”，与其说是“铜贵”和“铅贵”造成的，莫如说是白银的购买力减弱的结果。统计资料显示，在1706年到1770年，制钱的铸造量十分巨大，加之官民私铸和前代旧钱，流通渠道内的制钱数量是充足的，有关制钱的供求矛盾对于银钱比价变化影响不大。

（六）凡是遭受严重自然灾害袭击的地区，凡是商品经济遭受严重破坏的市场，大多会发生“银贱钱贵”的现象。这个道理，如同政治动荡

时期发生“银贱钱贵”现象一样，都是由于社会经济生活混乱，商品经济遭受重创，市场萧条，制钱流通频率大为降低，供求关系紧张，因此，导致钱价相对增昂，银价相对跌落。不过，这种因突发事变引起的银钱比价变化往往是暂时的，是局部的，也是可以调剂的。

[1] 《陕西巡抚陈弘谋奏报开炉试铸钱文以平钱价事》，乾隆十三年十二月二十九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1239-018。

[2] 《陕西巡抚陈弘谋奏报陕西省钱价渐平事》，乾隆十四年六月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-1240-008。

[3] 同上。

[4] 《陕甘总督刘统勋奏请拨省局钱文解赴甘肃平钱价事》，乾隆十九年十一月初四日，录副奏折，档号：03-0772-037。

[5] 《署理甘肃按察使明德奏为兰凉甘肃一带钱价昂贵请敕湖北督抚陆续拨钱万串事朱批奏折》，乾隆二十四年八月二十五日，档号：04-01-01-0233-009。

[6] 《甘肃巡抚明德奏报河东钱价已平请停运楚钱事》，乾隆二十六年正月二十九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1260-005。

[7] 《清高宗实录》卷631，乾隆二十六年二月己丑。

[8] 《清太宗实录》卷3，天聪元年九月戊午。

[9] 《河南巡抚马慧裕奏为查明工次钱价并酌定料物土方价值事》，嘉庆八年十一月二十六日，朱批奏折，档号：04-01-05-0094-028。

[10] 《汴梁水灾纪略》，河南大学图书馆藏稿本，署名痛定居士。

[11] 《世宗皇帝朱批谕旨》卷十二，下。

[12] 《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。

[13] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4980页。

[14] 雍正十一年十一月十六日谕内阁：“今宝泉、宝源二局额铸钱文，岁计亏折工本约银三十万两。联思钱重铜多，徒滋销毁，且奸民不须重本，便可随时熔化……若照顺治二年之例，每文铸重一钱二分，在销毁者无利，而私铸者亦难。似属权衡得中，可以行之久远。”（《清世宗实录》卷137，雍正十一年十一月癸巳。）

[15] 1673年（康熙十二年）曾经谕令：除现有铜器外，此后铸造铜器不许超过五斤，违禁者，官员革职，旗人鞭一百，枷一月，汉民杖责四十，流三千里；1679年（康熙十八年），补充规定，除了限制在五斤以下的军器、乐器、脸盆、铜镜、锁钥、等子、天平、砝码、刀鞘、纽扣等生活必需品之外，其他器物一概禁止。

[16] 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷81。

[17] 这种钱的合金比例为，“每红铜五十斤，配合白铅四十一斤八两，黑铅六斤八两，再加点锡二斤，共为百斤。即铸成青钱，以所铸钱复投炉内，熔成铜斤，锤击即碎，不能打造器皿。犹恐不肖奸民将铅锡提出，取铜获利，复用接红铜炉熔试，每大钱四串，加火耗银一两有奇，分得红铜五斤八两，止值银一两六钱，较之原用工本，亏折甚多。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷16，钱币4，第4997页。）

[18] 《直隶按察使多纶奏请改铸钱文以缓钱价事》，乾隆三年二月初六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1227-024。

[19] 同上。

[20] 《内阁学士祖尚志奏陈平准钱价办法三款事》，乾隆四年三月初九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1229-012。

[21] 《闽浙总督郝玉麟奏为浙江钱价过昂请开炉鼓铸钱文事》，乾隆四年三月十八日，朱批奏折，档号：03-01-35-1229-014。

[22] 《正白旗蒙古参领四十七奏报铜价日昂请禁囤积事》，乾隆三年五月二十九日，录副奏折，档号：03-0768-017。

[23] 同上。

[24] 《浙江巡抚卢焯奏请定黄铜器价以杜毁钱以平钱价事》，乾隆四年七月初八日，录副奏折，档号：03-0768-039。

[25] 《广东粮泽道朱叔权奏陈平抑钱价事宜》，乾隆六年二月十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-1231-023。

[26] 《浙江布政使张若震奏为钱价日昂请改铸青钱以杜私毁事》，乾隆四年十月十六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1279-027；席裕福辑：《皇朝政典类纂》卷64，钱币7，台北：文海出版社，1982年影印本，第7页。

[27] “每京平一两仅易大钱七百余文及六百八九十文不等。”（高晋、阿桂等编：《钦定南巡盛典》卷89，文渊阁四库全书，史部416—417册。）

[28] 陈弘谋：《申铜禁酌鼓铸疏》，贺长龄辑，魏源编：《皇朝经世文编》卷53，北京：中华书局，1992年影印本，第27页。

[29] 《署理山东巡抚杨应据覆奏令民间交易银钱并用富户出易余钱以至钱价承平事》，乾隆十八年五月初二日，录副奏折，档号：03-0771-034。

[30] 《河南巡抚蒋炳覆奏钱价大势平减事》，乾隆十八年五月十七日，录副奏折，档号：03-0771-037。

[31] 《署山西巡抚胡宝瑛奏复钱价昂贵富户将钱报官出易民间交易银钱事》，乾隆十八年五月初四日，录副奏折，档号：03-0771-033。

[32] 《甘肃巡抚鄂乐舜奏复查办通省钱价大势平减事》，乾隆十八年八月初七日，录副奏折，档号：03-0771-059。

[33] 《署理两江总督鄂容安覆奏查办钱价不甚昂贵事》，乾隆十八年七月，录副奏折，档号：03-0771-051。

[34] 《署两江总督鄂容安奏复钱价平减仍留心稽查不使囤积钱文事》，乾隆十八

年五月十六日，录副奏折，档号：03-0771-039。

[35] 《署理两江总督鄂容安覆奏查办钱价不甚昂贵事》，乾隆十八年七月，录副奏折，档号：03-0771-051。

[36] 《署理湖广总督恒文奏为钱价不昂，无囤积钱文事》，乾隆十八年五月二十九日，录副奏折，档号：03-0771-044。

[37] 《广东巡抚苏昌等覆奏查办各处钱价并无昂贵事》，乾隆十八年五月十六日，录副奏折，档号：03-0771-046。

[38] 《署理湖南巡抚范时绶覆奏查办各处钱价以防藏积事》，乾隆十八年五月二十六日，录副奏折，档号：03-0771-047。

[39] 《闽浙总督喀尔吉善等奏陈查办钱价并无藏积事》，乾隆十八年六月录副奏折，档号：03-0771-048。

[40] 《署理陕西巡抚尹继善奏为查办各处钱价并无藏积事》，乾隆十八年七月十六日，录副奏折，档号：03-0771-053。

[41] 《署理四川总督黄廷桂奏为通省钱价平减事》，乾隆十八年七月十二日，录副奏折，档号：03-0771-055。

[42] 《署两广总督班第奏报通省钱价平减事》，乾隆十八年七月初八日，录副奏折，档号：03-0771-056。

[43] 《安徽巡抚张师载奏陈查办各处钱价并无囤积事》，乾隆十八年七月二十八日，录副奏折，档号：03-0771-052。

[44] 中央编译局编译：《马克思恩格斯全集》第13卷，第166—167页。

[45] 《圣祖仁皇帝御制文集》第四集，卷十九，康熙六十一年九月初十日。

[46] 《清世宗圣训》卷二十三，雍正四年九月丙申日。

[47] 《清世宗皇帝上谕内阁》卷六十一，雍正五年九月初二日。

[48] 《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。

[49] 《大义觉迷录》，奉旨讯问曾静口供二十四条之第十八条。

[50] 《江南通志》卷八十二，乾隆元年二月十九日，户部尚书海望奏折。

[51] “如果系商人有意高抬（盐价），致淡食病民，自应力为禁约。如不过时长时落，则如京师钱价，竟可以不治治之。”（《清高宗实录》卷367，乾隆十五年六月己亥。）又，瑚宝奏请铸造当二钱，乾隆认为瑚宝知其一不知其二，强调“民间即受钱贵之累，不如以不治治之”（《清高宗实录》卷341，乾隆十四年五月戊辰）。

[52] 《浙江布政使张若震奏为钱价日昂请改铸青钱以杜私毁事》，乾隆四年十月十六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1229-027。

[53] 《直隶按察使多纶奏请改铸钱文以缓钱价事》，乾隆三年二月初六日，中国第一历史档案馆藏，朱批奏折，档号：04-01-35-1227-024。

[54] 《内阁侍郎学士祖尚志奏陈平准钱价办法三款事》，乾隆四年三月初九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1229-012。

[55] 《福州将军新柱奏请敕令民间交易银钱兼用以平钱价事》，乾隆十一年十二月十八日，录副奏折，档号：03-0771-021。

[56] 《浙江布政使张若震奏为钱价日昂请改铸青钱以杜私毁事》，乾隆四年十月十六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1229-027。

[57] 【英】彼罗·斯拉法主编，郭大力、王亚南译：《李嘉图著作和通信集》第1卷，第35页。

[58] 《江苏巡抚尹继善奏请展现采办洋铜事》，雍正九年三月初三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1226-021。

[59] 【日】本宫泰彦著，胡锡年译：《日中文化交流史》，北京：商务印书馆，1980年，第681页。

[60] 嵇璜等编：《清朝文献通考》卷15，钱币考3，上海：商务印书馆，1936年，第4982页。

[61] 《江苏巡抚尹继善奏请展限采办洋铜事》，雍正九年三月初三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1226-021。

[62] 《户部左侍郎李绂奏请停买洋铜以滇蜀之铜运京事》，乾隆六年正月十七日，朱批奏折，档号：04-01-35-1226-127。

[63] 《署理福州将军兼管海关事宜策楞奏请敕江浙二省仍招商办运洋铜事》，乾隆五年八月初七日，朱批奏折，档号：04-01-35-1231-017。

[64] 《户部尚书海望奏议闽浙总督那苏图请范毓馥承办洋铜分拨闽省鼓铸钱文事》，乾隆九年四月二十三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1234-018。

[65] 《江西巡抚汤聘奏报洋铜不能接济设法筹办铜斤以供鼓铸钱文事》，乾隆二十七年十月十三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1264-041。

[66] 《闽浙总督喀尔吉善奏报闽省动项采买洋铜事》，乾隆十三年四月二十七日，朱批奏折，档号：04-01-35-1239-106。

[67] 《闽浙总督喀尔吉善奏报闽省动项收买洋铜以资鼓铸钱文事》，乾隆十四年六月二十二日，朱批奏折，档号：04-01-35-1240-007。

[68] 《户部尚书傅恒题为会议广东咨部采买洋铜给价事》，乾隆十三年四月十一日，题本，档号：02-01-04-14216-014。

[69] 《广东巡抚岳浚奏为泰和、义丰两行收买夷商洋铜免其输税事》，乾隆十四年六月二十八日，题本，档号：02-01-04-14329-001。

[70] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，上海：商务印书馆，1936年，第4977—4981页。

[71] “每炉额设炉头一人，其所需工价有八行匠役：曰看火匠，曰翻砂匠，曰刷灰匠，曰杂作匠，曰锉边匠，曰滚边匠，曰磨钱匠，曰洗眼匠，例给钱文；所需料价：曰煤，曰罐子，曰黄沙，曰木炭，曰盐，曰串绳；又有炉头银红，炉匠头银及自局解部车脚，具例给银两。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷16，钱币4，第4998页。）

[72] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷14，钱币2，第4977页。

[73] 同上书，卷15，钱币3，第4981页。

[74] “京局每铜铅百斤给工料钱一千九百五十九文。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4981页。）

[75] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4985页。

[76] 同上书，第4984页。

[77] 魏能涛：《明清时期中日长崎商船贸易》，《中国史研究》1986年第2期。

[78] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷15，钱币3，第4990页。

[79] 席裕福纂修：《皇朝政典类纂》卷64，钱币7，台北：文海出版社，1982年影印本，第5页。

[80] 《闽浙总督那苏图题为台湾钱价昂贵请将福州存贮收黄铜开局鼓铸事》，乾隆七年十月初六日，题本，档号：02-01-13453-011。

[81] “每京平一两仅易大钱七百文及六百八九十文不等”（高晋、阿桂等编：《钦定南巡盛典》卷89，文渊阁四库全书，史部416—417册。）

[82] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷16，钱币4，第5000页。

第五章 乾隆中后期“银贵钱贱”问题的第三次出现（1771—1797年）

长期以来，人们在探索银钱比价变化问题时，比较重视道光时期的“银贵钱贱”，比较重视鸦片偷漏白银出境的外部因素，忽略了乾隆中后期的“银贵钱贱”，忽略了银价上涨的中国经济内部原因。所以，不可能正确揭示“银贵钱贱”的奥秘，不可能正确认识“银贵”所反映的经济问题的深刻含义。

一 1771—1797年银钱比价的波动形势

乾隆中后期，中国的商品经济空前活跃，资本主义生产关系处在萌芽状态。伴随着商品经济的活跃和资本主义萌芽的催生，国内市场上的银钱比价从1771年开始持续上涨，引起朝野人士的普遍关注。与前期相比，这一时期人们在探讨其原因时，尽管仍然关注制钱的数量变化，但开始考虑白银数量的变化，开始考虑国际贸易的出入超形势的变化。正当人们把探索的目光逐渐集中到“重银”问题时，银钱比价从1797年又开始发生变化，进入持续下跌过程。本章我们着重探讨1771—1797年的“银贵钱贱”问题。

表5-1 1771—1803年各省区银钱比价波动情况一览表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1771	940—1040	现在省城市平每两易钱九百四十文,而外州县有每两易钱一千四十文者。	山西	朱批奏折,档号:04-01-30-0481-009。
1772	930—940	元宝银一两合制钱九百三十四文;俸禄银一两合制钱九百二十五文。	京师	录副奏折,档号:03-0869-096。
1772	980—990	嗣因市钱价愈平减,每银一两换至九百八九十文。商民因市钱价贱,均兑市钱,以致官钱不能销售。	江西	朱批奏折,档号:04-01-35-1283-027。
1772	900	查通省钱价,每银一两,约换制钱九百文上下。	山东	《清高宗实录》卷917,乾隆三十七年九月辛酉。
1773	1200	银价渐昂,库平纹银一两易钱一千二百文。	云南	录副奏折,档号:03-0778-066。
1773	1000	年来市价一两易钱一千有零。	广西	朱批奏折,档号:04-01-35-1287-007。
1774	952	元宝银一两合制钱九百五十二文;俸禄银一两合制钱九百四十三文。	京师	录副奏折,档号:03-0870-089。
1776	885	现在京师钱价日增,纹银一两只易大制钱八百八十五文,较之四月少换制钱七十文。	京师	朱批奏折,档号:04-01-35-1300-018。
1776	909	据报每市平纹银一两易大制钱九百零九文。	京师	朱批奏折,档号:04-01-35-1385-001。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1776	950—885	本年四月以前,京城钱价每市平纹银一两易大制钱九百五十余文。及至五月初间忽钱价日渐加长一二十文不等……至二十三日,据报市价增至每纹银市平一两只易大制钱八百八十五文。	京师	录副奏折,档号:03-0782-026。
1776	885	现在京师钱价日增,纹银一两只易大制钱八百八十五文,较之四月少换制钱七十文。	京师	《清高宗实录》卷1009,乾隆四十一年五月丙申。
1778	943	元宝银一两合制钱九百四十三文;俸禄银一两合制钱九百三十四文。	京师	录副奏折,档号:03-9994-003。
1778	890	现在省城钱价每市平银一两换制钱八百九十文,较之数年以来每银一两换制钱九百九十文及一千文,已属增昂。	陕西	录副奏折,档号:03-0784-098。
1778	1100	滇省因钱多价贱,每银一两可易制钱一千一百余文。	云南	《清高宗实录》卷1063,乾隆四十三年七月庚戌。
1779		据周元理奏:近日保定省城钱价较往年增长数十文。	直隶	《清高宗实录》卷1073,乾隆四十三年十二月乙亥。
1779	800	京师钱价自春间渐至增长,现在旗民换钱,每市平一两只合制钱八百文有零。	京师	《清高宗实录》卷1085,乾隆四十四年六月戊辰。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1780	900	现在直隶省城并近省地方,每银一两易钱九百十文,钱价过昂。	直隶	《清高宗实录》卷1104,乾隆四十五年四月己酉。
1785	975—1016	龙文鏢换库平纹银二百两,孙丰泰等照本城市价每两合制钱九百七十五文换交。龙文鏢因县属河西务地方每纹银一两换大制钱一千零十六文,即将孙丰泰等传至署中。令家人张用传谕:将发换银两照河西务市价找补。	直隶	录副奏折,档号:03-1430-008。
1785	700—800	各属市价系制钱八百文合银一两,惟吐鲁番宜禾等处,系制钱七百元合银一两。	吐鲁番	《清高宗实录》卷1222,乾隆五十年正月己未。
1786	954	元宝银一两合制钱九百五十四文;俸禄银一两合制钱九百四十五文。	京师	录副奏折,档号:03-0905-049。
1787	1000	元宝银一两合制钱一千文;俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折,档号:03-0923-020。
1787	1000	元宝银一两合制钱一千文;俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折,档号:03-0924-010。
1787	160	照喀喇沙尔之例,每银一两改折给普尔钱一百六十文。	喀什	《清高宗实录》卷1280,乾隆五十二年六月甲辰。
1788	1000	元宝银一两合制钱一千文;俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折,档号:03-0923-025。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1788	1100	盐政穆腾额以易银一两需钱一千一百余文,钱贱赔折。	直隶	朱批奏折,档号:04-01-35-0482-008。
1791	1100	江苏省自夏秋以来,市集钱价低贱,每银一两可换大钱一千一百余文,钱价日见平贱。	江苏	朱批奏折,档号:04-01-35-1334-016。
1792	1025	元宝银一两合制钱一千二十五文;俸禄银一两合制钱一千十五文。	京师	录副奏折,档号:03-0943-023。
1792	1020	元宝银一两合制钱一千二十文;俸禄银一两合制钱一千零十文。	京师	录副奏折,档号:03-0946-003。
1793	1040	元宝银一两合制钱一千四十文;俸禄银一两合制钱一千三十文。	京师	录副奏折,档号:03-0947-047。
1794	1090	元宝银一两合制钱一千九十文;俸禄银一两合制钱一千八十文。	京师	录副奏折,档号:03-0957-063。
1794	1100—1200	各州县开报:现今每库平纹银一两易钱一千一百有零至一千二百文不等。	河南	录副奏折,档号:03-0806-035。
1794	1050—1150	现在钱价每银一两换钱一千数十文至一千一百数十文。	江西	录副奏折,档号:03-0806-025。
1794	1300—1400	现在库平纹银每两可易钱一千三四百文。	京师	录副奏折,档号:03-0805-081。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1794	910—1180	现在省城市价每库平纹银一两易制钱一千文,外州县间有一二处,每银一两易钱九百一十文至一千一百八十文,其余自一千文至一千数十文、一千一百文不等。	山西	朱批奏折,档号:04-01-35-1343-030。
1794	1500—1600	现在偏僻州县民间自严挑剔,每银一两尚不过易钱一千余文。至通衢市镇每两易钱一千五六百文不等。	湖南	朱批奏折,档号:04-01-35-1344-015。
1794	1300	现在省城各属每库纹银一两可换市足钱一千三百文。	安徽	朱批奏折,档号:04-01-35-1343-034。
1794	1400	据长麟奏:该省钱价,每银一两易钱一千四百文,是钱价已为极贱。	广东	《清高宗实录》卷1460,乾隆五十九年九月戊子。
1794	2400—2500	滇省近年每纹银一两换钱至二千四五百文,钱价实为过贱。	云南	《清高宗实录》卷1454,乾隆五十九年六月丁卯。
1795	2500	该省现在每银一两换钱至二千五百余文,价值太贱,亦由该省为产铜之区,采买便易。	云南	《清高宗实录》卷1466,乾隆五十九年十二月乙卯。
1795	1600—1700	大钱价值每银一两易钱不过一千六七百文。	云南	录副奏折,档号:03-0808-002。
1795	1000	直隶、江苏等省现因钱价过贱,奏明全行停铸。查晋省每银一两尚只易钱千文以内,市价未为昂贵。	山西	《清高宗实录》卷1471,乾隆六十年二月壬午。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1796	1120	元宝银一两合制钱一千一百二十文;俸禄银一两合制钱一千一百一十文。	京师	录副奏折,档号:03-1885-041。
1796	1190	元宝银一两合制钱一千一百九十文;俸禄银一两合制钱一千一百八十文。	京师	录副奏折,档号:03-1891-045。
1796	1300—1400	嘉庆元年,银价顿贵,每两可换钱一千三四百文。	江苏	《履园丛话》卷1。
1796	1200—1300	自五十八九年至嘉庆元、二等年易换库平纹银一两需制钱一千二百文不等。	直隶河南	朱批奏折,档号:04-01-35-0482-008。
1797	1300—1400	惟钱价较贱,每银一两易钱一千三四百文不等。	广西	朱批奏折,档号:04-01-30-0483-002。
1797	1300	银一两换钱一千三百文。	江南	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第9页。
1797	1205	元宝银一两合制钱一千二百五文;俸禄银一两合制钱一千一百九十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1900-098。
1797	1200	元宝银一两合制钱一千二百文;俸禄银一两合制钱一千一百九十文。	京师	录副奏折,档号:03-1898-069。
1797	1205	元宝银一两合制钱一千二百五文;俸禄银一两合制钱一千一百九十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1900-097。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1798	1195	元宝银一两合制钱一千一百九十五文；俸禄银一两合制钱一千一百八十五文。	京师	录副奏折，档号：03-1902-054。
1798	1185	元宝银一两合制钱一千一百八十五文；俸禄银一两合制钱一千一百七十五文。	京师	录副奏折，档号：03-1902-078。
1798	1185	元宝银一两合制钱一千一百八十五文；俸禄银一两合制钱一千一百七十五文。	京师	录副奏折，档号：03-1903-056。
1799	1050—1150	(西安府)库平每纹银一两换钱自一千五十文至一千一百二十文；(延安府)库平每纹银一两换钱自一千文至一千一百五十文；(凤翔府)库平每纹银一两换钱自九百文至一千一百二十文。	陕西	朱批奏折，档号：04-01-25-0344-009。
1799	1050—1150	今自嘉庆四年春间起，远近行销各处每易库平纹银一两止需制钱一千数十文至一千一百数十文不等。	直隶河南	朱批奏折，档号：04-01-35-0482-008。
1802	1250—1350	年来，银价库平一两，值京钱二千五六七百文不等，时赢时绌，无甚悬殊。	京师	王兆琛：《请严禁州县加增钱粮疏》，盛康编：《皇朝经世文编》卷36，户政8，赋役3。
1803	720—730	豫省近来钱价本昂，每银一两不过易钱七百二十三十文。	河南	朱批奏折，档号：04-01-05-0094-028。

1771年，山西巡抚朱珪率先报告：山西数年以来，钱价日趋平贱。“现在省城市平每两易钱九百四十文，而外州县有每两易钱一千四十文者”。^[1]同时，贵州、江西、直隶等省区也相继出现“市钱价贱”局面。许多档案资料记录了此次“钱价日就平减”的基本事实。^[2]尤其是1790年以后，“银贵钱贱”达到了比较严重的程度，各地官员纷纷奏报：“银价日昂，百物因之腾贵。”^[3]

从表5-1和图5-1可以看出，这一时期的银价上涨趋势，起于1771年，迄于1797年。也可以1787年为界，分为两个阶段。前一阶段十七

年，银价上涨得较为缓慢，参照的基点是此前的八百至九百文，上涨的幅度不大，每两白银合制钱大致在九百至一千文。由于这一时期的银价没有突破官定比价（即银一两换钱一千文），在征收漕粮和赋税的地方官员看来，这是正常的。但在各省负责铸币的官员看来，已经是不正常的了。他们认为“钱价有减无增”，^[4]整个铸钱行业的价格等于边际成本，也就是说达到了利润为零的水平，铸币无利可图，江苏、江西、湖北、湖南、广西、四川、直隶、山西、陕西等省督抚纷纷奏请减卯、停铸。

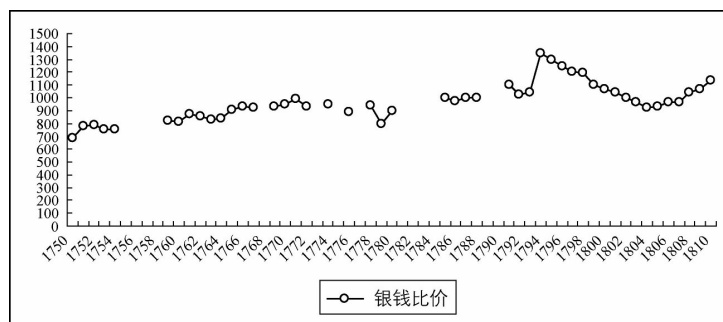


图5-1 资料来源：此表数据主要摘自附表12，摘录的重点地区是京师和江南，如果当年没有这两个地方的银钱比价资料，就摘取与其邻近省区的数据。所以，这些数据主要来自京师、江南、直隶、山东、河南、山西、浙江、安徽、江西、湖北和湖南。

后一阶段十年，于1787年银价突破一千文之后，开始持续上涨，1794—1797年间达到高峰。1794年，京师官员奏报说：“现在库平纹银每两可易钱一千三四百文”；^[5]湖南省的“通衢市镇”上的银价上涨幅度较大，“现在偏僻州县民间自严挑剔，每银一两尚不过易钱一千余文。至通衢市镇每两易钱一千五六百文不等”；^[6]安徽巡抚奏报说：“现在省城各属每库纹银一两可换市足钱一千三百文”；^[7]两广总督长麟奏报说：“该省（广东）钱价，每银一两易钱一千四百文，是钱价已为极贱”；^[8]1796年，直隶和河南“自五十八九年至嘉庆元、二等年易换库平纹银一两需制钱一千二三百文不等”；^[9]1797年，江南地区银一两换钱一千三百文。^[10]与此同时，其他省的官员也纷纷报告说：“现在直省钱价甚贱”；^[11]云南银价上涨得更加离奇，纹银每两可以兑换制钱高达2400—2500文。

由此可见，此次“银贵钱贱”的发生既不是局部的，也不是暂时的。

就其空间范围来讲，已经波及到全国各个省区；就时间长度来讲，持续了二十七年。就其银钱比价上涨的幅度而言，也是比较大的，大致由800—900文上涨到1300—1400文，银价上涨了五百文，上涨率为62.5%。

二 官方的应对措施

最初，官方认为此次“银贵钱贱”是流通渠道内小钱充斥造成的。而小钱之所以充斥，一是由于官局铸钱不如式，二是民间私铸，借机掺入。

1790年发现江西宝昌局所铸工料钱“字画多有模糊，铜质亦甚粗糙”，不能如式。7月22日，乾隆皇帝为此通谕各省督抚稽查官局铸钱不能如式问题。“各省设立官局，鼓铸制钱，其轻重厚薄，原有部颁一定分两，岂容丝毫偷减、草率，致私铸得以乘机掺杂。今江西省局所铸工料钱文，每卯皆有额定数目，与正额制钱随时解验，皆系官为鼓铸，何以斤两多有参差不齐？则正额钱文亦恐不能如式。何裕成久任江西巡抚，未能留心稽查、严禁，实难辞咎，着交部议处。江西一省如此，各省钱局亦难保无此弊。”^[12]通谕各督抚务须督率道府局员认真稽查，并令藩司于解收局钱之时，无论正额、工料，按卯亲加提验。如所铸钱文有偷减铜斤，节省火工，不能遵照部式，立即拨回另铸。并将局员、炉匠参处、责惩。

1791年，江苏巡抚长麟奏请调剂本省市集钱价。在他看来，钱价下跌是“银少钱多”造成的，乾隆皇帝表示完全认同。谕令指出：“该省现在钱价过贱，诸物未免增昂。推原其故，自因银少钱多，以致物价日贱，物价愈昂。朕即想及该省暂停鼓铸，自可调剂得宜……本日复与军机大臣讲求，推原该抚所称：将江省各营兵饷暂以银两散放，并请来春暂缓开炉一节，系为一时调剂起见，与朕初意相合。看来长麟于地方事务尚能留心，应照所请办理。”^[13]同时，要求各省督抚就该省有无私钱、小钱之处，据实覆奏。

1792年春天，长麟为此覆奏说明，“江苏省钱价低贱，并无私铸私贩小钱”。^[14]1793年，湖广总督毕沅奏报，湖北自1790年开始，已经收买小钱309000余斤。1794年8月，川陕总督福康安奏报：“川北一带，民间行用，俱系局铸大钱，而钱价总未加昂。到省后，与孙士毅当面讲求，总由川省水陆交冲，各省商旅往来，钱文类多夹杂。自定金川以

后，百货通行，小钱充斥。”乾隆皇帝认为，“小钱滋弊之由，究于各省局员将官钱私行减小，额外多铸小钱，希图赢余肥囊，以致流行各省，日积日多。”^[15]

为此，清廷再次督促各省督抚大力查禁小钱。经户部讨论，规定：“每小钱一斤给制钱六十文，毋拘钱数多少，即数文、数百文者，均准其赴官呈出，易换大钱。并予一年之限收买净尽。再有私行藏匿不赴官呈缴者，查出比照经纪铺户收剪边钱，掺和货卖之例，分别钱数。若十千以上者，照掺和私钱行使充军例，量减一等治罪。不及十千者，枷号一月，杖一百。”^[16]

1795年，查禁小钱期限已满，“而京城钱价近又减落”。乾隆皇帝对此感到困惑不解，但他实在找不到“银贵钱贱”的根源，只能坚持认定是小钱尚未查禁净尽的缘故。在他看来，京师地方虽然辽阔，而人烟稠密，并无偏僻处所，奸徒无从藏匿偷铸，所有小钱应当都是从外地运来。“否则，各省现俱停铸，京城户、工二局亦各减卯，并将应发兵饷实支银两。又，赏借王公及文武各官俸银，银多钱少，钱价自当上涨，何以日就减落，其为小钱未净情弊显然。”^[17]再次通谕各省督抚及管关各员，此后必须实心查禁，“清其源以杜其弊，务期圉法肃清，国宝流通，钱价增平不可。”^[18]

嘉庆皇帝登基之后，继续认定“银价昂贵”是由于小钱尚未禁绝。1796年，谕令指出：“若不清其源而绝其流，于事终属无益。”^[19]要求各省必须如式鼓铸制钱，认真查拿私铸。

尽管采取了上述种种措施，而成效甚微^[20]。那么，究竟是什么力量左右着此番银价上涨呢？此次“银贵钱贱”与前两次“银贵钱贱”的原因到底有何不同呢？

三 银钱比价与粮价

在研究银钱比价变化时，清代的君臣，通常是就银钱比价自身的变化讨论银价或钱价的涨跌。由于缺乏必备的物价资料，时常弄不清当时导致银钱比价变化的主要原因。这里我们先看一看以白银为价值尺度的粮价波动情形。

如表5-2和图5-2所示，1770—1775年每担稻米、粟米、白麦和高粱每年平均价银是2两、1.594两、1.69两和1.112两，合计6.396两；1796—1800年这几种粮食每担的每年平均价格是1.893两、1.535两、2.053两和1.011两，合计6.492两。本期后五年与前五年相比，粮食价格相当，只有白麦价格略有上涨，其他三种粮食均有微量下跌。这说明这十五年间银粮比价基本稳定。

表5-2 京师与保定粮价波动情况一览表（1770—1800年）

(单位:银两/担)

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1770	2. 1500	1. 7500	2. 1000	1. 2000
1771	/	1. 5200—2. 1000	1. 4100—2. 2500	1. 5000—1. 5500
1772	1. 9500	1. 5000	1. 4500	0. 9000
1773	/	1. 2200—1. 7600	1. 3000—1. 6000	0. 8000—1. 2000
1774	1. 9000	1. 4200	1. 6200	0. 9300
1775	/	1. 1500—1. 7500	1. 3000—2. 3500	0. 8500—1. 3400
1776	/	1. 1500—1. 7000	1. 3000—2. 8300	0. 7500—1. 1300
1777	/	1. 1000—1. 6000	1. 1000—1. 7000	0. 7000—1. 1700
1778	/	1. 0000—1. 6000	1. 1000—2. 1000	0. 7000—1. 2000
1779	/	1. 0000—1. 9000	1. 4300—2. 7500	0. 7500—1. 2800
1780	/	1. 1200—1. 8500	1. 1500—1. 9900	0. 7800—1. 2000
1781	/	1. 4200—2. 2800	1. 3300—2. 3000	0. 9900—1. 7000
1782	/	1. 4700—2. 1000	1. 3100—1. 8000	1. 2000—1. 6300
1783	/	1. 4900—2. 1800	1. 3000—2. 3800	0. 9500—1. 6800
1784	/	1. 3800—2. 3600	1. 1900—2. 8500	0. 9600—1. 5600
1785	/	1. 3700—2. 1000	1. 2200—3. 8000	0. 9000—1. 3700
1786	1. 9000	1. 7600	2. 3000	1. 2100
1787	1. 9000	1. 7000	2. 1900	0. 9100
1788	1. 9000	1. 7000	2. 1700	0. 9100
1789	/	/	/	/
1790	/	/	/	/
1791	/	1. 5300—2. 5500	1. 8000—2. 6400	1. 1500—1. 9500
1792	1. 7000	1. 8000	2. 1500	1. 0800
1793	1. 6700	1. 8000	2. 1000	1. 0800
1794	1. 6700	1. 8000	2. 2000	1. 0800

续表

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1795	/	1. 5300—2. 2200	1. 5900—2. 9000	0. 8600—1. 8500
1796	1. 9000	/	2. 4000	1. 0400
1797	1. 9000	/	2. 0000	0. 9200
1798	1. 8800	/	2. 2000	0. 9400
1799	/	1. 2000—1. 8800	1. 4000—2. 1300	0. 7600—1. 4200
1800	/	1. 2000—1. 8600	1. 4000—2. 4000	0. 8000—1. 3300

资料来源：本表数据摘自中国第一历史档案馆藏的粮价清单。大致以顺天府尹和直隶总督奏报为主，选摘每年三月份京师与保定的粮价。如果缺乏三月份的粮价数据，则摘录邻近月份的粮价数据。因此，这一粮价表可以看成是该地区每年春天的粮食平均价格。

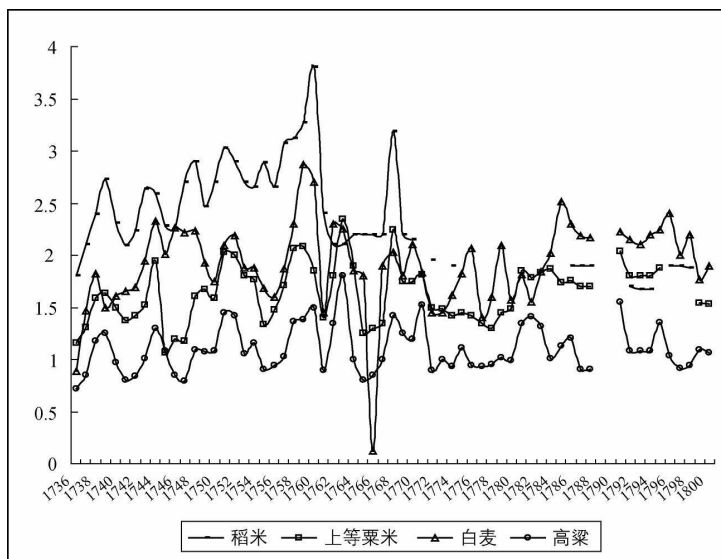


图5-2 此图根据表4-2和表5-2的数据绘制而成

再就江南米价与物价来看（表5-3），这一时期前十七年，米价、物价与1770年以前持平，从1788年开始，米价逐渐回落，到1800年回落到1740年的水平。与此同时，物价指数也开始回落，但与米价下跌不同步，到1796—1800年，仅仅回落85—88，下跌率为12%—15%。米价、物价的普遍下跌，意味着白银购买力的增强。参考前述京师、保定粮价稳定情况，对照银钱比价波动情况，我们可以肯定，这一时期白银的购买力有所增强。由此可以判断，这一时期流通领域发生的银钱比价变化，主要因素在于“银贵”，其次才是“钱贱”。市场是看不见的手，劳动价值决定一切，随着市场的发展，白银的价格不可能恒定不变，必将向其生产成本靠近。

表5-3 从乾隆三 + 六年到嘉庆五年的米价物价指数（1771—1800年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1771	87. 66	93. 78	1786	142. 31	126. 77
1772	83. 87	91. 27	1787	118. 50	116. 19
1773	73. 59	85. 35	1788	87. 66	99. 95
1774	88. 20	93. 70	1789	80. 63	96. 06
1775	110. 93	105. 53	1790	78. 84	93. 85
1776	113. 09	106. 47	1791	79. 00	95. 27
1777	101. 19	100. 21	1792	74. 13	92. 22
1778	94. 69	96. 89	1793	73. 59	92. 02
1779	126. 08	112. 87	1794	77. 92	116. 39
1780	101. 19	101. 09	1795	74. 13	93. 03
1781	90. 91	95. 89	1796	66. 56	88. 19
1782	107. 14	120. 53	1797	63. 85	86. 34
1783	110. 93	108. 57	1798	62. 77	85. 30
1784	95. 78	102. 51	1799	64. 93	86. 22
1785	113. 09	112. 01	1800	68. 18	87. 98

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第171—172页。江南米价见Wang Y . C . , “Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta , 1638—1935” , in Thomas G . Rawski and Lillian M . Li edited *Chinese History in Economic Perspective* , 35-68 , University of California Press , 1992。物价原始资料来源于《阅世编》、《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》，第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

四 小钱与“银贵钱贱”

如前所说，1787年以前的银价增昂是在官定比价之下进行的，因而没有引起人们的重视。后来，银钱市价之比大大超过了规定，使长期以来的“银贱钱贵”转变为“银贵钱贱”。由于它直接影响国计民生，很快引起朝野人士的重视。御史富稼首先上奏指出“银价日昂”，由于“官局制钱不能如式”和民间盛行“私铸”^[21]。

诚如马克思所说：“由于流通过程本身所引起的金属货币的第二次理想化，即货币的名义含量与实际含量的分离，一部分被政府、一部分被私人冒险家所利用，它们伪造了各式各样的铸币。”^[22]

毋庸讳言，铸币作为一种迅速致富的手段，许多私人试图通过铸造不足值的货币，窃夺社会财富。乾嘉时期，在四川和云南产铜地区就有许多私铸团伙。封建政府则是最大的货币伪造者，当它对铸币所施的伎俩还不过分，还没有超出流通需要量的界限时，破坏了的铸币，还可以按照足值的铸币继续流通，并为流通渠道所容纳。由于封建统治者对货币的追求毫无止境，当它无限制地进行伪造活动时，这些价值符号势必充塞流通之渠，到了一定限度，这些不足值的货币必然贬低到接近它的“实际含量”附近。

清廷于1734年规定制钱重一钱二分，直到1855年的一百多年间，在规制上维持不变。实际上各地钱局在铸钱时，经常采用减轻铸币和降低含铜量的办法进行“伪造”活动。例如嘉庆时期，“江苏省宝苏局所铸官钱，铜少铅多，而官铜偷铸小钱，每钱一千不及四斤，民间号为局私。自苏松至浙江、江西流通寝广，以致银价日贵”。^[23]贵州也铸有小钱，号为“底火钱”。小钱充斥市场，造成了制钱的贬值。这是银价相对升值的不可忽视的因素。

不过，清廷在发现了这个问题后，如前所述，立即采取了几项重大措施来平减银价。1790年，连发五道上谕，严令各级官员查禁“官局制钱不能如式”和“民间私铸”，限期收毁小钱。次年，又下令部分钱局停铸和减卯。到1793年，仅两湖地区就收毁小钱多达309000斤。^[24]由此可

见，措施是强有力的。

1797年，署理广西巡抚台布对于广西市场上流通的制钱质量有一个实事求是的报告，他说：“臣于五月抵粤，即赴西隆军营，往返经过各属地方，留心察看情形，民间均属乐利。惟钱价较贱，每银一两易钱一千三四百文不等。臣恐有私钱、小钱掺和行使，随将市易钱文沿途密行查验，均系一律制钱，并无私钱夹杂。”^[25]

显然，这一时期的“银贵钱贱”不是民间私钱造成的。不过，不足值的货币必然贬低到它的实际含量的水平上，制钱本身的减重变劣应是银价相对增昂的原因之一。有人估计制钱减重是银价少量（10%）上涨的原因之一。^[26]大体符合事实。

还有的人认为制钱质量变劣是银贵钱贱的根本原因，他们说：“铜钱质量变劣及其相应的贬值，要求有更多的现钱，所以在19世纪开头三十年，每年铸造的货币多达18世纪的八倍，按格雷欣法则，银因此在流通领域里消失，这就增加了对银的需要，从而提高了银的价值。纵然铜钱本身的贬值完全说明了铜钱交换价值的损失的原因。”^[27]持这种观点的人显然没有注意到清廷为维持银钱比价的稳定而采取的种种强有力的措施，也没有考虑银价上涨的幅度有多大，把问题看得似乎过于简单了。

五 影响本时期银钱比价波动的金属价格和成分因素

清代前期市场上无论是出现“银贵钱贱”还是发生“银贱钱贵”，银钱之间的比价波动情况实际反映的是银、铜、铅、锡等金属材料市场价格变化情况，而贵金属市场价格的变化，短期内反映的是市场上的供求关系，长期反映的是劳动价值的变化。

从表5-4中可以看出，从1771年开始，国际市场的洋铜价格开始徐徐下落，流通领域内的银钱比价亦随之发生变化，几年之后不仅改变了“银贱钱贵”的局面，而且又一次出现了“银贵钱贱”的局面。

表5-4 1772—1800年铜铅锡价格及其金属比价变化一览表

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1772	洋铜，“每百斤价皆十七两五钱”。 滇铜每百斤价格，“常有十六七两”。	1 : 91 1 : 94	《皇朝经世文编》卷52，户政27，第28页。
1777	每红铜百斤，给本银十两，水脚银五两一分零。	1 : 100	《福建省例》捐款例。
1781	苏州办解洋铜，“每百斤价银十七两五钱”。	1 : 91	“清代钞档”，乾隆四十六年十月十九日和珅等题本。
1782	“每正铜一斤贴银一钱八分余，铜一斤补给价银一钱四分”。 贵州黑铅运输到	1 : 100 1 : 422	《皇朝政典类纂》卷66，钱币9，第6页。 《皇朝政典类纂》卷67，钱币

	汉口，“每一百斤 定价银三两七钱 九分有奇”。		10，第6页。
1790	宝直局办解洋 铜，“每百斤价银 一十四两”。	1：114	“清代钞档”，乾 隆五十五年十二 月初一日和珅等 题本。
1797	商人自备资本， 办解洋铜，“每 百斤给价银十五 两三钱”。	1：105	《皇朝政典类 纂》卷66，钱币 9，第7页。
1800	各省办解洋 铜，“每铜百斤价 银概以十三两五 钱九分三厘为 准”。	1：118	《清朝续文献通 考》卷19，钱币 1，第7689页。

1770—1797年间，洋铜价值有所减低，每一百斤价格从17.5两回落到15.3两左右，银铜之间的比价由1：91，提高到1：105。铅价也有所下跌，由每担价银4.6两，逐渐跌落到最低点，每担价银只有3.79两，银铅之间最大的比价为1：422。锡价每担仍然保持在13.5两左右，加之合金比例较小，点锡对于银钱比价波动影响可以忽略。

大致说来，乾隆时期的制钱金属比例基本稳定，质量稳定。因为制钱的金属比例已经到达含铜的最小比例，如果继续减少铜的比例，铸造造成的制钱易碎，而改变其他金属比例，达不到节约成本的目的。光绪年间，有一位日本人对于乾隆年间宝泉局、宝源局所铸的制钱进行了成分分析，得到的数据如下^[28]：

表5-5 乾隆制钱金属比例一览表

	铜	白铅	黑铅	锡	铁	银	砂
宝泉局	56.11	36.50	4.42	1.09	1.61	0.04	0.22
宝源局	56.88	39.40	2.38	0.52	0.66	0.03	0.15

这一时期，按照规定，铸造制钱的合金比例是：紫铜50斤，白铅41.5斤，黑铅6.5斤，锡2斤。一担铜铅锡的原材料费折合银9.74两；从中扣除9%的材料损耗，一担金属材料可以铸造12133枚标准制钱，再扣除1959文加工费，投资白银一两可以铸币1045文。按照这一比价，市场上不应发生严重的“银贵钱贱”问题。当时官方的推算也是这样。1772年，江西巡抚海明奏报说：“官钱照市卖价值每银一两换钱九百九十文，较之成本每钱一千需银九钱六分零，尚余银四分有零。”^[29]按照这个推算，投资白银一两可以得到的制钱是1041枚，与我们的推算结果完全一致。

问题是乾隆后期的制钱重量普遍没有达到规定的标准。光绪年间，英国驻上海领事馆经过采集样品，对于乾隆以后各个朝代的钱币进行了定量分析，报告认为乾隆钱100枚的重量是12.19盎司，折合9.1447两（当时中国1市两等于1.333盎司），平均每文重量只有9.1447分，相当于标准制钱重量的75%，一担铜铅可以铸造9.1447分重的铜钱16178文，扣除加工费，投资金属材料一两白银至少可以得到1424文。这正好是当年的市场银钱比价^[30]。

清朝官员最初意识到，“钱贱”是由官铸、私铸“小钱”造成的，于是采取稽查、收缴措施。但是，由于收缴的“小钱”只是形制特别小的劣质小钱，官方铸造的大量不足质的“制钱”不在禁止之列，因此，查禁措施未能阻止住钱价跌落的势头，货币回笼政策自然效果不佳。1795年，乾隆皇帝准备离开皇位时不得不承认调剂钱价措施归于失败，“乃自查禁以来已逾年余，而京城钱价近又减落。”^[31]制钱的价格跌落到它的金属含量水平附近，说明制钱的壅滞现象是存在的。

笔者对于乾隆时期的制钱也曾做过搜集和分析研究，在搜集的样品中，的确有一些重量不足一钱的小钱，但将100枚制钱放在一起称量，平均每枚重量为1.095钱^[32]。考虑到流通过程中的磨损因素，乾隆钱的重量一般情况下不会低于一钱一分。一担铜、铅、锡合金，扣除9%的损耗费，可以铸造重量为1.1钱的制钱13236文，从中扣除1959文的加工费，乾隆时期投资一两白银所得到的制钱为1157枚。如果不扣除加工费，每两白银的价值是1358文，市场上的钱价实际仍在其金属含量的水平上波动。也正是由于鼓铸制钱无利可图，可能还要赔上部分加工费，

京师和各省铸币局才先后被迫宣布停铸和减卯。

六 “重银轻钱”与“银贵钱贱”

根据前面分析，可以看出，除了铜价相对下跌对于“钱贱钱”有较大影响之外，导致1771—1797年银价增昂的因素还存在于运动着的中国经济内部，即商品经济的发展，社会财富的增长，在货币流通领域里，比较贵重的金属（银）排挤不大贵重的金属（铜），要求独自担负货币的职能，潜在地起着一定作用。

马克思说：“财富的增长使比较贵重的金属代替不大贵重的金属行使价值尺度的职能，铜为银所代替，银为金所代替，尽管这个顺序是同诗人想象的年代顺序相抵触的。”^[33]乾嘉时期，农业、手工业和商业都有了新的发展，与此同时，国内和国际市场都进一步扩大。广东佛山镇的各种铁器行销全国，享有“佛山之冶遍天下”的盛名，^[34]苏州的纺织品，南京的绸缎，景德镇的瓷器，台湾的蔗糖，安徽、福建与湖南的茶叶，河南与东北的棉花也都顺畅地行销各地。例如南京所产绸缎，“北趋京师，东北并高句丽、辽沈，西北走晋绛，逾大河上秦雍甘凉，西抵巴蜀，西南之滇黔，南越五岭、湖湘、豫章、两浙、七闽，溯淮泗，道汝洛”^[35]，行销全国各地。这时的城市商业也更加繁荣了。例如，苏州城内洋货、皮货、绸缎、衣饰、金玉、珠宝、参药诸店，戏园、游船、茶肆、酒楼，“如山如林，不知几千万人”。1789年到达广州贸易的外国商船有八十六艘。来华的外国人不仅大宗收购中国的茶、丝，而且也贩运中国的棉布。美国商船是中国棉布的最大主顾。茶、丝、棉布大批走向国际市场，又进一步促使内地农产品商品化，经济作物面积不断扩大。湖州出现了“桑麻万顷”之家。松江地区种棉者多，“而种稻者少”。所有这一切，都说明了乾嘉时期的中国商品经济呈现了前所未有的繁荣。这是封建社会长时期停滞中的进步。社会财富的增长，商品经济的发展，尤其是走入世界市场的茶丝、棉布商品，必然要求货币流通与之相适应。

货币运动是商品经济的反映。乾嘉时期，随着商品经济的发展，货币流通领域发生了相应的变化，出现了白银排挤制钱的现象。从下述几个方面，我们大体可以看到“制钱”正在被白银从货币流通领域里驱赶出

来。首先，从价值尺度、流通手段和支付手段方面看，“制钱”已沦落到无足轻重的地位了。赋税是清政府的主要财政来源，按照规定“小民完粮纳课均需以钱易银”^[36]；清廷的第二项财政收入是商税（关税、盐税、漕税及矿税），全部征银，以库平银或关平银为征收标准。银两成为封建政府搜刮社会财富的价值尺度。清政府的财政支出，主要用于宫廷开支、兵饷与官俸等，也全部用银两核算。“部司库藏皆以银为出入”^[37]；“俸饷捐赎无不以银起数”^[38]。在重要的商业活动中，制钱几乎没有任何地位，“商贾转输百货则以银”^[39]。制钱与白银相比，主要缺点是价值低，体积大，携带不便，再加上不同地区以及不同时间铸造的钱币规格不同，计算方法繁难，流通区域受到很大限制；而白银价值高，体积小，易于携带，经过辨认成色，权衡轻重便可在全国各地流通。在商业活动中，人们必定冷落制钱而选择银块作为流通手段。有人对江苏市场用银的情况作了这样的描述，“惟江苏为居货通商之地，户口殷繁，五方杂处，民间贸易大者固皆用银，而肩挑背负日趁分文之穷黎，既不识银色高低，又不知戔头轻重，故以用钱为便”^[40]。有人对浙江的市场用银情况作了这样的记录，“臣生长浙江，如宁波、温州、台州等府，无论大小交易，皆但知用银而不知用钱，即厘数之间，亦皆用银，故一切小本经营，每人皆带有小戔一杆”^[41]。

有人概括上面这些情况说：“国之赋税，银也；官之禄赐，银也；士马之刍粮，银也；隶役之廩饩，银也；宾客之賂遗，商贾之交通，银也。总天下之万货制之于银，自天子至氓隶，非银莫为用。”^[42]“总天下之万货制之于银”是乾隆时期白银排挤制钱情形的最好写照。它说明制钱所担负的价值尺度、支付手段和流通手段等职能大大地削弱了。

从货币的储藏情况看，乾嘉时期，无论是政府的库藏还是拥有货币的私人都将白银作为储藏对象。“朝廷以府库积藏，天下之人，小者积以箱篋，大者积以瓮窖”^[43]，“近世贵人富商多藏银”^[44]，“富商大贾藏镪数千万”^[45]。藏银已经代替了藏钱，成为人们的一种社会习惯。当时，由于银行业的初级阶段——钱庄尚不十分发达，私人藏银无限零碎，数额之大，难以估计。乾隆时期的和珅，道光时期的琦善可谓达官贵人藏银之代表，其藏量之惊人，以至民间出现“和珅跌倒，嘉庆吃饱”的歌谣。不过，最大的窖藏者当然是朝廷。乾隆四十六年十月，大学士等奏

称：“现在统计部库每年出入大数，约余银九百万两有奇。”乾隆五十七年，户部总册奏称：上年各省实征岁入银4359万余两，开支俸薪、兵饷、驿站等费银3177万余两，“余银一千八十一万余两”。每年结余在一千万两左右，余银数量确实大得惊人，这就是保证国库长期存银五千万至七千万两的根本因素。魏源在《圣武记》卷11《兵志兵饷》中，总论乾隆年间国库存银之多时，作了如下的概括：“康熙六十一年，户部库存八百余万。雍正间渐积至六千余万，自西北两路用兵，动支大半。乾隆初，部库不过二千四百余万，及新疆开辟之后，动帑三千余万，而户库反积存七千余万。及四十一年两金川用兵，费帑七千余万，然是年诏称库帑仍存六千余万，及四十六年之诏，又增至七千八百万。且普免天下钱粮四次，普免七省漕粮二次，巡幸江南六次，共计又不下二万万两，而五十一年之诏，仍存七千余万。又逾九年而归政，其数如前，是为国朝府藏之极盛也。”^[46]普遍藏银的社会习惯使有的人认为，藏银是银价上涨的原因，“银之用广，富贵家争藏银，银日少”，银少而贵^[47]。

如果说，制钱在国内流通领域里还有一些地盘的话，那么在对外贸易中，制钱是没有任何地位的。因为在世界商品市场上，一切货币失去了铸币形态，而直接以贵金属的原来形态出现。当时充当世界货币的贵金属是金银，铜块早已失去了这个资格。

由上所述，大体可以看到制钱正从货币流通领域里被白银排挤出来，其货币职能已经残缺不全了。这个问题已被当时留心财政的人模糊地感到了，他们说：“十数年内银贵，而公私交病者，以仅以银为币，不惟珠玉黄金不为币，而钱亦不为币故也。”^[48]

这与乾隆初年京畿和福建的重用制钱现象正好相反。1742年6月10日，正蓝旗汉军都统伊勒奏报说：京畿附近各州县，“各处交易无论大小皆使钱文，其故固有一等奸商每遇交易，兑银时，搅乱成色，使用大戥，百姓畏其刁难，虽有交易需银至二三十两之数，亦必讲用钱文，希冀清楚”。^[49]1744年12月14日，山东监察御史杨开鼎指出：“京城一切交易，用钱较便于用银。”^[50]1747年元月28日，福建将军新柱奏报：“近年以来，无论一切零星买卖，皆用钱文，即买卖田地、房屋以及婚娶聘礼，自数十串以至二三百串，无不行用钱文。”^[51]是时，闽浙总督与福建巡抚敕令各州县，“民间买卖米麦、布匹等货，凡成石成匹以

上，概不许用钱。其余升斗、尺寸零星交易听从民便。一两以上仍用银两各在案。无如小民积习相沿，整宗用钱之弊牢不可破”。^[52]白银已经渗透到社会各个角落，促使社会各阶层产生了对白银的需求，这一巨大的对白银的需求，与当时中国白银储存量不足的矛盾凸显了出来，求大于供，白银价格相应提高。

乾隆晚期，许多人认为，“用银太重，用钱太轻”，是银贵钱贱的原因。应当说，这种观点反映了白银排挤制钱的实际情况，但是，他们没有进一步去根究其经济原因，而停留在“重银轻钱”的观念上。所以在提出的币制改革建议中，有的主张“重钱”，有的主张“重钞”，试图从观念形态里取缔白银，这当然是违背货币流通规律的。

“随着交换日益突破纯粹地方的限制，从而商品价值日益代表一般人类劳动，货币形式也就日益转到那些天然适于执行一般等价物这种社会职能的商品身上，即转到贵金属身上”。^[53]“银贵钱贱”是白银排斥铜钱的结果，重银轻钱则是白银排斥制钱在观念上的反映，它根源于乾嘉时期生产力的发展，商品生产的扩大，市场的繁荣与对外贸易的发展。万明在研究晚明白银货币化时曾经指出：“白银货币化的意义，不仅在于中国货币从贱金属向贵金属的转变，铜币经济到白银经济的上升，而且是社会非货币经济向货币经济转化的过程，是社会经济货币化的过程。”^[54]如果把白银货币化看成是一个漫长的过程，这个判断既适应于晚明，又适应于清代中期。

商品交换的迅速发展对于货币流通提出了新的要求，结果把白银推到了更为重要的位置。白银作为币材有显著的优越性，不仅性能稳定，易于分割，而且体积小而价值高，便于携带，在国内市场上比黄铜更加适宜充当价值尺度、流通手段、支付手段和储藏手段等重要职能。社会对白银需求的不断增大，与当时中国白银流通数量的明显不足构成矛盾。解决这种矛盾，要么有丰富的银矿可供开采，要么通过国际贸易增添白银。可是，这两个条件都不具备。当时的采矿技术和银矿不足，不能为国内的货币流通提供足够的补充。对外贸易虽然长期处于顺差地位，每年有相当大的出超数额，可是这个数额在嘉庆年间逐渐被鸦片走私贸易所抵消，进口的白银数量在减少，不能满足中国的市场需要。需求大于供给，“银贵钱贱”日益严重。

如果我们把目光移到明朝中后期，同样也会发现类似的现象。当时由于商品经济的发展，出现了银价上涨的情况，由银贵而引发了一场关于币制改革的争论。为了满足宫廷和社会对白银的需求，明朝政府矿使四出，加紧银矿开采。这种活动由于复杂的社会原因归于失败。尽管如此，它说明商品经济发展到一定程度后，白银必定被社会选择为主要流通手段，因供求矛盾银价相对升值。这种原因，在明代在清代都是难于揭破的谜。魏源在探索清朝“银贵钱贱”的原因时，也注意到明朝“银贵”的史实，但他找不到答案，只好留下“未有知其由者”的感叹[55]。

必须指出，制钱在乾嘉时期的小商品贸易中和下层人民的日常生活中还占有一定位置。之所以如此，一是由于我国的商品经济的发展还没有达到完全废除制钱制度的程度，商品经济发展不平衡，自然经济还在广大地区占有优势；二是银两制度本身存在的缺点，还离不开制钱的辅助。当时中国白银还停留在条块状态，没有采取铸币形态，所以在日常的小额贸易中白银不如制钱计枚核值使用简便。

乾隆时期日益发展的中外贸易，急需一种简单划一、成色重量一定的银铸币。前面谈到“洋钱”在中国流通“畅行无忌”，“价虽浮而人乐用”，正好反映出这种社会的强烈要求。

我们还应该注意到，本时期的“银贵钱贱”发生在白银源源不断输入情况之下。如表5-6所示，单单英国东印度公司输入中国的白银每年就有数十万两，这是无可争议的事实。按照货币数量论者的简单观点，随着数量的增加，白银的市场价格应当减低，这时的制钱价格应当相应升值，事实则恰恰相反。面对这种情况，货币数量论者该作何解释呢？

表5-6 英国东印度公司对华白银输出（1760—1823年）

（单位：海关两）

年份	对华输入	年份	对华输入	年份	对华输入
1760	765414	1765	1690479	1770	822044
1761	216000	1766	1930593	1771	879630
1762	322410	1767	620040	1772	574872
1763	528690	1768	521427	1773	81452
1764	338781	1769	489186	1776	394016

续表

年份	对华输入	年份	对华输入	年份	对华输入
1777	230400	1791	172800	1801	7792
1778	90720	1792	518400	1803	1376886
1783	8460	1796	120960	1804	795062
1786	2062082	1797	626965	1815	1048272
1787	1912320	1798	1326830	1816	2452511
1788	2094878	1799	1623171	1820	1898863
1789	1321920	1800	421442	1823	659998
1790	2106041	/	/	/	/
				总计	33121032

资料来源：1760—1799年的数字见：Pritchard，p．399；1800—1823年的数字见：W．E．Cheong，“Mandarins and Merchants，Jardine Matheson & Co．a China Agency of the Early Nineteenth Century”，p．19，Bangkok，1979。

小结

（一）乾隆时期的银钱比价由“银贱钱贵”变为“银贵钱贱”的大致时间是乾嘉之际，而银价的增昂是从乾隆中期开始的，持续时间二十七年之久。此次银钱比价波动，在乾隆末年引起朝野热烈讨论。

（二）参考京师、保定的粮食价格，对照江南米价和物价的回落情况，再看流通领域里发生的“银贵钱贱”情况，我们认定，本期的白银购买力有所提高。

（三）造成银价增昂的原因是多方面的，既有“钱贱”的因素，又有“银贵”的因素；既有外部的冲击，又有内部经济的潜在因素。就制钱本身来讲，铜价下跌与铜钱变劣所造成的钱贱不能低估。就“银贵”方面来讲，主要原因在于中国社会经济内部，即生产力的发展，社会财富的增长，商品经济的发展和中外贸易的扩大，要求比较贵重的金属代替不太贵重的金属，并要求贵金属采取铸币形态。社会对贵金属的需求不断增长，日渐形成重银轻钱，银贵而钱贱。如果继续正常发展下去，白银势必将制钱很快排挤出流通领域而独占货币宝座，中国的货币制度将由银钱并用时期过渡到银本位时期。

（四）研究乾隆时期的银价增昂情况，不仅可以提示“钱贵钱贱”的最初的真实动因，发现商品经济的发展在流通领域里的表现情况，而且有助于对19世纪50年代末期所发生的银价下跌原因的思索。

（五）乾隆时期的“银贵钱贱”发生在白银数量不断输入情况之下，货币数量论者无法正确解释本时期白银数量增加情况下的“银贵”现象。

[1] 《护理山西巡抚朱珪奏为钱价平贱酌减鼓铸事》，乾隆三十六年十月二十四日，朱批奏折，档号：04-01-30-0481-009。

[2] “迨至二十八九年以来，钱价日就平减。”（刘锦藻编：《清朝文献通考》卷18，钱币6，第5020页。）

[3] 刘锦藻编《清朝续文献通考》卷19，钱币1，北京：商务印书馆，1955年，第7683页。

[4] 刘锦藻编：《清朝文献通考》卷18，钱币6，第5020页。

[5] 《大学士阿桂等奏请拨出库帑银两平易钱价事》，乾隆五十九年六月十七日，录副奏折，档号：03-0805-081。

[6] 《湖南巡抚姜晟奏报筹议调剂钱价事宜》，乾隆五十九年七月二十四日，朱批奏折，档号：04-01-35-1344-015。

[7] 《护理安徽巡抚周樽奏报遵旨酌筹调剂钱价事》，乾隆五十九年七月初三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1343-034。

[8] 《清高宗实录》卷1460，乾隆五十九年九月戊子。

[9] 《长芦盐政董椿奏请俟查看钱价涨落酌减盐价事》，嘉庆四年四月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-0482-008。

[10] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑上册，第9页。

[11] 《清高宗实录》卷1458，乾隆五十九年八月甲子。

[12] 《清高宗实录》卷1356，乾隆五十五年六月庚申。

[13] 《清高宗实录》卷1389，乾隆五十六年十月庚申。

[14] 《两江总督长麟奏为遵旨查明江苏省钱价低贱并无私铸私贩小钱情形事》，乾隆五十七年三月二十一日，朱批奏折，档号：04-01-30-0482-033。

[15] 《清高宗实录》卷1459，乾隆五十九年八月庚午。

[16] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7686页。

[17] 《清高宗实录》卷1489，乾隆六十年十月丁未。

[18] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7686页。

[19] 《清仁宗实录》卷10，嘉庆元年十月乙亥。

[20] “各国政府凭借货币的供给人为地控制货币价值的这种尝试，在程度上，甚或在方式上，都从未奏效。它们有关铸币输出或熔化的禁令，从来不是有效的。与其价值相比，容积如此微小的商品很容易私运出境，更易于熔化，因而即使采用非常严厉的措施，也无法制止这些行为。很普通的利润就会使人们甘冒政府权力所加于这些行为的一切风险”（【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，北京：商务印书馆，1991年，第28页）。

[21] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7683页。

[22] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，北京：人民出版社，1976年，第76页。

[23] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》钱币7，上海图书集成局，1902年，第155页。

[24] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7684页。

[25] 《署理广西巡抚台布奏为粤西钱贱银贵请将兵饷减搭钱文并酌减炉座以疏钱法事》，嘉庆二年十二月十四日，朱批奏折，档号：03-01-30-0483-002。

[26] 石毓符：《中国货币金融史略》，第119页。

[27] 费正清主编，中国社会科学院历史研究所编译室译：《剑桥中国晚清史》上册，第191页。

[28] 【日】日本东亚同文会编，贺绶冕译：《中国经济全书》第1册，第206页。

[29] 《江西巡抚海明奏报酌增兑换钱数事》，乾隆三十七年四月二十四日，朱批奏折，档号：04-01-35-1283-027。

[30] 铸币的价值虽然不能小于其所含有的金银，但却可以、而且作为制造品自然可以大于其所含有的金银，这同亚麻织品的价值大于同等重量的亚麻纱，属于同一原理（【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，北京：商务印书馆，1991年，第28页。）

[31] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7686页。

[32] 笔者在河北省文物保护所随机抽取100枚乾隆钱，称得重量为415克，按照1盎司等于28.350克，1市两等于1.333盎司换算，合10.95两，即一枚制钱的重量为1.095钱。

[33] 【德】马克思著，中央编译局编译《资本论》第1卷，北京：中国社会科学出版社，1983年，第79页。

[34] 屈大均《广东新语》卷16，康熙三十九年刻本。

[35] 《江宁上元两县志》卷7，食货考，同治朝修。

[36] 中国史学会编：《鸦片战争》第1册，第139页。

[37] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷61，钱币4，台北：文海出版社，1982年，第5页。

[38] 中国史学会编：《鸦片战争》第1册，第542页。

[39] 包世臣：《庚辰杂著二》，《安吴四种》卷26，光绪十四年（1888）重印本。

[40] 《江苏巡抚张渠奏请开炉鼓铸钱文以平钱价事》，乾隆四年六月初九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1229-018。

[41] 《广东粮驿道朱叔权奏陈平抑钱价事宜》，乾隆六年二月十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-1231-023。

[42] 赵靖、易梦虹编：《中国近代经济思想资料选辑》上册，第206页。

[43] 中国史学会编：《鸦片战争》第1册，《钱法议》。

[44] 同上书，第540页。

[45] 赵靖、易梦虹编：《中国近代经济思想资料选辑》上册，第175页。

[46] 魏源：《圣武记》卷11，《兵志兵饷》，台北：文海出版社，1967年影印本，第7页。

[47] 包世臣：《庚辰杂著二》，《吴安四种》卷26。

[48] 赵靖、易梦虹编：《中国近代经济思想资料选辑》上册，第20页。

[49] 《正蓝旗汉军都统伊勒奏请禁乱使戡头搅乱银色而平钱价事》，乾隆七年五月初八日，录副奏折，档号：03-0769-045。

[50] 《山东道监察御史杨开鼎奏陈酌筹钱法使钱价渐平而国宝流通事》，乾隆九年十一月十一日，录副奏折，档号：03-0770-034。

[51] 《福州将军新柱奏请敕令民间交易银钱兼用以平钱价事》，乾隆十一年十二月十八日，录副奏折，档号：02-0771-021。

[52] 同上。

[53] 【德】马克思著，中央编译局编译：《资本论》第1卷，第69页。

[54] 万明主编：《晚明社会变迁问题与研究》，北京：商务印书馆，2005年，第243页。

[55] 中国史学会编：《鸦片战争》第1册，第554页。

第六章 嘉庆初年银价的暴跌问题 (1797—1805年)

就银钱比价波动的大趋势来看，于1797—1805年间中国货币流通领域又发生了一次短暂的银价下跌问题。由于这一时期的银价下跌幅度不算大，持续时间也不够长。因此，这一问题尽管在当时引起了官方的重视，而在后来却很少引起学界的关注。

一 1797—1805年银钱比价波动形势和官方的应对措施

如前所述，乾隆晚期各地市场上再次出现了“银贵钱贱”形势，为了把银钱比价维持在“官定”比价的水平上，乾隆皇帝和他的大臣们采取了多项措施，试图遏制银价上涨的势头。在各种调剂措施均告失败的情况下，正当乾隆皇帝和他的大臣们对此感到茫然无解时，白莲教起义爆发了，银钱比价立即发生变化，由先前的“银贵钱贱”，很快演变为“银贱钱贵”。这种银价下跌情况一直持续到1803—1805年，达到最低点，而后再次转变为持续上涨的局面。具体情况大致如表6-1。

从表6-1可以看出，自1797年开始，全国市场上又经历了一次“银贱钱贵”，历时不过八年。此次“银贱钱贵”是突然发生的，1797年以后，京师的银价是持续下跌。由于钱价昂贵，清廷认为这是连年停铸，制钱供应数量不足造成的，谕令先前停炉减卯的各省铸钱局重新开炉鼓铸、复卯^[1]。

表6-1 1797—1810年各省区银钱比价波动情况一览表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1796	1300—1400	嘉庆元年,银价顿贵,每两可换钱一千三四百文。	江苏	《履园丛话》卷1。
1796	1200—1300	自五十八九年至嘉庆元、二等年易换库平纹银一两需制钱一千二三百文不等。	直隶 河南	朱批奏折,档号:04-01-35-0482-008。
1797	1300—1400	惟钱价较贱,每银一两易钱一千三四百文不等。	广西	朱批奏折,档号:04-01-30-0483-002。
1797	1300	银一两换钱一千三百文。	江南	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第9页。
1797	1205	元宝银一两合制钱一千二百五文;俸禄银一两合制钱一千一百九十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1900-098。
1797	1200	元宝银一两合制钱一千二百文;俸禄银一两合制钱一千一百九十文。	京师	录副奏折,档号:03-1898-069。
1797	1205	元宝银一两合制钱一千二百五文;俸禄银一两合制钱一千一百九十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1900-097。
1798	1195	元宝银一两合制钱一千一百九十五文;俸禄银一两合制钱一千一百八十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1902-054。
1798	1185	元宝银一两合制钱一千一百八十五文;俸禄银一两合制钱一千一百七十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1902-078。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1798	1185	元宝银一两合制钱一千一百八十五文;俸禄银一两合制钱一千一百七十五文。	京师	录副奏折,档号:03-1903-056。
1799	1050—1150	(西安府)库平每纹银一两换钱自一千五十文至一千一百二十文;(延安府)库平每纹银一两换钱自一千文至一千一百五十文;(凤翔府)库平每纹银一两换钱自九百文至一千一百二十文。	陕西	朱批奏折,档号:04-01-25-0344-009。
1799	1050—1150	今自嘉庆四年春间起,远近行销各处每易库平纹银一两只需制钱一千数十文至一千一百数十文不等。	直隶 河南	朱批奏折,档号:04-01-35-0482-008。
1802	1250—1350	年来,银价库平一两,值京钱二千五六七百余文不等,时赢时绌,无甚悬殊。	京师	盛康编:《皇朝经世文编》卷36,户政8,赋役三。
1803	720—730	豫省近来钱价本昂,每银一两不过易钱七百二十文。	河南	朱批奏折,档号:04-01-05-0094-028。
1803	917	元宝银一两合制钱九百零七文;俸禄银一两合制钱九百零九文。	京师	录副奏折,档号:03-1908-047。
1803	909	元宝银一两合制钱九百零九文;俸禄银一两合制钱九百零一文。	京师	录副奏折,档号:03-1908-041。
1804	870	元宝银一两合制钱八百七十文;俸禄银一两合制钱八百六十二文。	京师	录副奏折,档号:03-1908-085。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1806	930—910	近来市价较昂，四月以前每库平纹银一两易制钱九百二三十文不等，现在时价库纹一两易钱八百九十文至九百一二十文不等。	京师	录副奏折，档号：03-1855-023。
1808	1000	元宝银一两合制钱一千文；俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折，档号：03-1930-045。
1809	1000	元宝银一两合制钱一千文；俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折，档号：03-1938-022。
1809	1010	元宝银一两合制钱一千一十文；俸禄银一两合制钱一千文。	京师	录副奏折，档号：03-1938-020。
1810	1099	元宝银一两合制钱一千九十九文；俸禄银一两合制钱一千零八十七文。	京师	录副奏折，档号：03-1954-048。

1802年，给事中鲁兰枝奏请木兰行围延期举行。在他看来，停止木兰围猎活动，可以节省银两，可以阻遏银价下跌。嘉庆皇帝则认为“银价日贱”，是因为镇压白莲教起义，投放白银过多造成的，与木兰围猎活动没有什么关系^[2]。

1804年，面对各地发生的“钱价腾贵”现象，朱恒认为，“钱价之昂贵”，总不外局中短铸及奸商私毁二端。“京城钱价昂贵由于局中短铸，每届卯期，除交卯呈验若干外。其余支发各项钱粮，多给票于钱肆中兑领，此由监督兼摄部务，不常川在局所致。”^[3]户部对此表示否认，辩护说，户工两局鼓铸制钱，按卯兑现验收，存贮司库，发放时，则有御史铜银库司员赴局监督支放，并无该御史所称之弊，但不否认外省可能存在短铸现象。针对该御史所称“钱贵由于私毁”，户部官员表示基本认可，同样认为银价下跌是制钱数量不足造成的。“外省设立钱局按卯鼓铸，何以钱价腾贵更甚于京师？自由该省督抚及各该地方官不实力督办，或系局中短铸，或有奸徒私毁，以致钱文不能充裕，价值日昂。”^[4]为此，奏请皇帝通谕步军统领衙门与各省督抚严厉查禁私毁弊端，同时要求各省按照定额，加紧鼓铸制钱。

1805年，银价依旧低贱，钱价“仍未稍为平减”。嘉庆皇帝认为，制

钱数量不足，乃是查禁私毁效果不佳，各级官员办事不力所致。为此，再次颁发谕令，指责说：“近年京师钱价昂贵，节经降旨查禁私贩外出，并令户、工两局按卯鼓铸，毫无短缺。而价值仍未稍为平减。风闻各省钱局不能如数鼓铸。该督抚等并不实力查办，以致日形短绌。前于嘉庆五年间曾经降旨谕令停铸省份概行复卯，其中有数省奏明不能遽复者，而每岁报部照旧鼓铸者居多，无如承办之员冀图偷减工本，并不遵照定例，妥为经理。名为开炉，而其实仍未复卯。各省商贾市易流通，专赖京局钱文，以资转运，无怪乎局钱按卯鼓铸，而钱数不见其增，钱价不见其减也。”^[5]

货币生产有其来潮和退潮，一个国家要进行贸易，必须有一定数量的金属货币，这个数量随着情况的需要而变化，时而增多，时而减少，货币量的这种涨落，无须政治家的任何命令，通常通过鼓铸和停铸来自行调剂。当货币贮藏导致货币供应量不足时，铸币活动变得有利可图，铸币厂就会开始工作，直到货币需求得到满足为止；当货币渠道内，货币数量过多时，社会需求相对减弱，铸币活动无利可图，就会自动停铸。如果铸币的市场价格接近其生产成本价格，一部分货币就会被销毁成条块。

总之，是两个吊桶轮流工作。货币供应量不足时，金属条块就会变化为铸币，货币超出市场需求时，铸币就会熔化成条块，或被贮藏起来。因此，从某种意义上讲，民间销毁铸币不过是调节货币供应量的一种“非法”手段而已。

二 银钱比价与粮价物价

为了弄清本期银钱比价变化的原因，我们在此先看一看粮价的变化情况。从表6-2看出，1796—1800年稻米、粟米、白麦和高粱的每年平均价格是1.893两、1.535两、2.053两和1.011两，合计6.492两；1801—1805年，这几种粮食平均价银2.8两、2.133两、2.204两和1.407两，合计8.544两；而1806—1810年，这几种粮食每年平均价银依次是2.65两、2.238两、2.415两和1.375两，合计7.755两；1811—1815年平均价银2.65两、2.636两、3.28两和1.634两，合计10.2两。由此可以看出，自1795年以后，粮价开始上涨，白银的购买力逐年下降。与1796—1800年度相比，1801—1805年度白银购买粮食的力度减弱了31.6%；1806—1810年度减弱了19.5%，1811—1815年度减弱了57%。白银对粮食的购买力持续减弱，要么是粮价上涨的结果，要么是白银价值降低的结果。那么，到底是银价降低导致粮食价格上涨呢，还是粮食价格上涨使白银购买力减弱呢？抑或是两个因素兼备呢？

表6-2 京师与保定粮价波动情况一览表（1796—1820年）

(单位:银两/担)

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1796	1. 9000	/	2. 4000	1. 0400
1797	1. 9000	/	2. 0000	0. 9200
1798	1. 8800	/	2. 2000	0. 9400
1799	/	1. 2000—1. 8800	1. 4000—2. 1300	0. 7600—1. 4200
1800	/	1. 2000—1. 8600	1. 4000—2. 4000	0. 8000—1. 3300
1801	/	1. 3000—1. 9800	1. 7500—2. 8100	0. 8300—1. 4300
1802	/	2. 2000—2. 8200	1. 6500—2. 9100	1. 1300—2. 2000
1803	2. 8000	2. 6500	2. 7500	1. 7500
1804	/	1. 6200—2. 5100	1. 4200—2. 4300	0. 9700—1. 6600
1805	/	1. 4000—2. 2000	1. 3700—2. 2000	0. 9000—1. 4500
1806	/	1. 5000—2. 4000	1. 5500—2. 4000	0. 9500—1. 8000
1807	/	1. 6900—2. 7000	1. 6500—2. 7000	1. 2000—2. 5000
1808	/	1. 6900—2. 7000	1. 6500—2. 7000	1. 5000—2. 5000
1809	2. 6500	2. 4000	3. 1000	1. 2300
1810	2. 6500	2. 4500	2. 6500	1. 3000
1811	2. 6500	2. 6000	2. 9000	1. 5500
1812	2. 6500	2. 4000	2. 6500	1. 2000
1813	2. 6500	2. 6200	3. 1000	1. 2400
1814	/	2. 2000—3. 5000	2. 7000—5. 2000	1. 3800—2. 7000
1815	/	2. 0200—3. 4000	2. 7000—4. 9000	1. 3800—2. 9000
1816	/	1. 2800—2. 8000	2. 5000—4. 0000	1. 0000—2. 4000
1817	/	1. 5500—3. 2500	2. 2600—3. 2000	1. 1500—2. 2000
1818	/	1. 7000—2. 9500	2. 1000—3. 2400	1. 1000—1. 9600
1819	/	1. 3000—2. 3700	1. 8000—2. 8800	0. 9000—1. 6000
1820	/	1. 2500—2. 9400	1. 5900—2. 6000	0. 9000—1. 3000

资料来源：本表数据摘自第一历史档案馆藏的粮价清单。大致以顺天府尹和直隶总督奏报为主，选摘每年三月份京师与保定的粮价。如果缺乏三月份的粮价数据，则摘录邻近月份的粮价数据。因此，这一粮价表可以看成是该地区每年春天的粮食平均价格。

由于粮食属于刚性物品，需求缺乏弹性，一旦遭遇自然灾害，出现歉收，短期价格起伏变化较大，用以说明物价变化情况，需要格外谨慎。现在我们需要借助表7-6提供的各项物价指数，考察银钱比价波动的原因。从表中可以看出，到1804年时，直隶银价下跌到920文，与乾隆末年的“一千三四百文”相比，下跌了四五百文，下跌幅度相当大。而就物价来说，无论是零售物价指数还是农产品零售物价指数，抑或是手工业产品零售物价指数，在1800—1810年均有一些变化。但这种变化幅度有限，而且呈起伏状态，属于物价的正常波动。这至少说明白银的购买力在嘉庆初年尚未发生增值的趋势。

但是，研究者提供的另一份成果告诉我们（表6-3），在嘉庆皇帝统治的前十年，无论是粮价还是物价，都经历了一次较大的起伏变化。从时间来看，前五年（1796—1800），江南米价和物价基本稳定，后五年（1801—1805）则呈现快速上涨的势头。从上涨的指数来看，1805年达到最高点，在短短五年间，米价和物价指数由先前的68.18、87.98，迅速上涨至150.97、163.88，各自上涨了一倍左右。

表6-3 从嘉庆元年到嘉庆十年的米价物价指数（1796—1805年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1796	66. 56	88. 19	1801	84. 95	98. 46
1797	63. 85	86. 34	1802	108. 22	111. 78
1798	62. 77	85. 30	1803	134. 20	125. 43
1799	64. 93	86. 22	1804	145. 56	131. 47
1800	68. 18	87. 98	1805	150. 97	163. 88

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第172页。江南米价见Wang Y . C . , “Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta , 1638-1935” , in Thomas G . Rawski and Lillian M . Li edited *Chinese History in Economic Perspective* , 35-68 , University of California Press , 1992。物价原始资料来源于《阅世编》《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》，第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

综合以上资料和分析，可以看出，嘉庆初年白银的购买力情况异常复杂。在华北白银对于物价的购买力没有大的变化，而对于粮食的购买力则明显减弱；而在江南地区，无论是米价还是物价都有较大幅度上涨，白银的购买力明显减弱了一半。银价与钱价相比，银价趋于下跌趋势，钱价有所升值。

三 影响本时期银钱比价的制钱金属价格与成分分析

清代前期市场上无论是出现“银贵钱贱”还是发生“银贱钱贵”，银钱之间的比价波动情况实际反映的是银、铜、铅、锡等金属材料市场价格变化情况。不了解金属价格变化对于银钱比价的影响，关于银钱比价的讨论的思维活动，不能离开贸猜的方法。

第一，关于金属价格变化。如表6-4所示，1790年，洋铜每担价银为十四两，1797年，洋铜价值有所增加，每担价银十五两三钱，银铜之间的比价上涨到1：105；但是到了1800年，洋铜价格又有所降低，每担价格为十三两五钱九分三厘，银铜之间的比例是1：118；到了1806年，铜价进一步下跌，每担价格不过12两。

表6-4 铜铅锡价格及其金属比价变化一览表（1790—1808年）

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1790	宝直局办解洋铜，“每百斤价银一十四两”。	1：114	“清代钞档”，乾隆五十五年十二月初一日和珅等题本。
1792	闽省只准照原定价银一十四两五钱报销。	1：110	《建省例》捐款例，第356页。
1797	商大自备资本，办解洋铜，“每一百斤给价银十五两三钱”。	1：105	《皇朝政典类纂》卷66，钱币9，第7页。
1800	各省办解洋铜，“每铜百斤价银概以十三两五钱九分三厘为	1：118	《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7689页。

	准”。		
1803	白铅“每一百斤合 价银四两二钱三 毫三丝九忽八 尘，令各省照此 剂价采买”。	1：381	载龄编：《户部 则例》卷37，第9 页。
1803	委员赵宜霖赴苏 采买洋铜二十五 万斤，每百斤价 银一十四两，共 银三万五千两等 语。	1：114	户部尚书禄康 《题为直隶题销 委员赵宜霖赴苏 采买洋铜事》， 嘉庆八年二月二 十九日，题本， 档号： 02-01-04-18472-004。
1806	商铜，“按例价十 二两采买”。	1：133	《清朝续文献通 考》卷19，钱币 1，第7690页。
1808	各省办解洋铜， 户部议准：“每 百斤无分水陆以 十二两为准”。	1：133	《钦定大清会典 则例》卷218，户 部。

同样铅价在此期间也是最低点，每担价银只有4.2两，或3.79两，银铅之间最大的比价为1：381或1：422。这一时期的锡价为13.5两，银与锡的比价为1：119。

第二，关于制钱合金比例变化。如表6-5所示，制钱的合金比例，乾隆朝制钱最为稳定，嘉庆朝的制钱成分变化最多。铜50斤，白铅41.5斤，黑铅6.5斤，锡2斤，这个比例自1740年确定之后，五十五年之后才发生一次变化。从嘉庆四年开始，在短短六年时间里，经历了三次变化。第一次变化，增加黑铅的成分，由于乾隆五十九年将制钱比例改为铜六成，白铅四成之后，110万余斤黑铅堆积无用。为了利用这一批黑铅，于1799年，经过户部、工部共同商议，将制钱比例修改为“每一百

斤用铜五十二斤，白铅四十一斤八两，黑铅六斤八两，三色配铸”。^[6]第二次变化，由于因添卯鼓铸，担心黑铅难以为继。于1800年决定减少黑铅的比例，“黑铅六斤半内，减用黑铅三斤四两，即将所减铅斤加添滇铜二斤，白铅一斤四两，以之配铸。”^[7]第三次变化，意在提高合金中的铜的比例。每百斤内，“减去白铅五斤，加添洋铜二斤，高锡一斤八两，黑铅一斤八两。”^[8]

表6-5 制钱合金成分变化情况一览表（1740—1820年）

起始年份	改变年份	制钱一百斤的合金成分	持续时间
乾隆五年	乾隆五十九年	京局等铜50斤，白铅41.5斤，黑铅6.5斤，锡2斤。	55年
乾隆五十九年	嘉庆四年	京局等铜60斤，铅40斤。	5年
嘉庆四年	嘉庆五年	京局等铜52斤，白铅41.5斤，黑铅6.5斤。	2年
嘉庆五年	嘉庆十年	京局等铜54斤，白铅42.75斤，黑铅3.25斤。	8年
嘉庆十年	嘉庆二十五年	京局等铜56斤，白铅37.75斤，黑铅4.75斤，高锡1.5斤。	16年

资料来源：刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7683—7690页。

根据这一时期的铜、铅、锡等金属价格和成分变化（表6-5），我们对于本时期的银钱比价可以进行数据分析了。

1797年，每担铜价银是15.3两，每担白铅价银4.2两；按照规定，当年制钱的合金比例是六成铜，四成白铅，一担合金材料约合银10.86

两。这一时期的每担的铸钱损耗仍为9%，加工费为1959文，制钱标准重量仍为“一钱二分”。我们的推算结果是投资一两白银可以得到937枚标准制钱。实际上，根据英国驻上海领事馆的采样分析，嘉庆制钱每百枚重量10.73盎司^[9]，折合8.05两，即每枚制钱重量为8.05分。按照这一重量推算，投资一两白银可以得到1485枚制钱。

1800年，每担铜价银13.593两，每担白铅价银仍为4.2两，黑铅每担价银3.79两，按照规定，合金比例是铜52斤，白铅41.5斤，黑铅6.5斤；一担合金材料约合银9.06两。制钱重量、损耗比例和加工费与1797年相同，推算的结果是，投资一两白银可以得到标准制钱1123枚，投资一两白银可以得到重量为8.05分的制钱1996枚。

1806年，每担洋铜价银12两，白铅价银4.2两，黑铅价银3.79两，高锡价银13.5两，按照规定，合金比例是铜56斤，白铅37.75斤，黑铅4.75斤，高锡1.5斤，一担合金材料费是7.69两；制钱重量、损耗和加工费与1800年相同，推算的结果是，投资一两白银可以得到标准制钱1323枚，投资一两白银可以得到重量为8.05分的制钱1996枚。

从上述分析情况可以看出，市场上的钱价一般均高于其铸造的工本费用。如果考虑到制钱的重量和质量低于规定的标准，嘉庆制钱的重量通常在8.05分，铸币利益还要高得多。制钱重量若按照平均8.05分推算，1806年投资一两白银可以得到这样的制钱1996枚。而当年的银钱市场比价是900余文，铸币利益十分巨大。银钱比价在其金属价值含量附近上下波动是正常的，铸币获得一定利息也是正常的。但是，钱价过高，每两利息1000余文，则是很不正常的。究竟是什么原因导致本期内钱价如此高昂呢？

四 国内战争与“银贱钱贵”

我们在探讨清代各个时期银钱比价变化原因时，发现各个时期的银钱比价波动大都与当时的国际市场上金属价格变化关系紧密，只有三个时期比较特殊，一是清代前期的“三藩之乱”时期，二是清代中期的“白莲教起义”时期，三是清代晚期的“太平天国起义”时期。究竟是什么原因导致这三个时期银钱比价波动与其金属价格分离？答案是货币流通规律在战争时期发生了变化。

“作为一般的规律，可以这样说，在和平时期，以金银货币变成奢侈品为主，只有在动荡的局面下，才以奢侈品倒过来变成条块或铸币为主”。^[10]货币学家认为，在和平年代，由于社会政治生活相对安定和商品经济的繁荣，人们总是努力积累贵金属，以便购买高昂的奢侈品，如豪华的房屋和设备、金属器皿和首饰。为了防备意外的事故给人们的突然打击，还要大量贮藏贵金属（金银首饰也是贮藏的美学形式），这种做法特别在东方民族（中国和印度等地）中盛行；在动荡不安的时代，特别是在内乱外患时期，在遭受严重自然灾害的地方，社会对贵金属的需求就会发生很大的变化，战争和灾荒会迫使人们将金银器皿变成货币，将深深埋藏的金银取出来以便换取救命的粮食和招募兵员，这样一来加入货币流通之渠的贵金属就会突然增多，形成供大于求的局面。然而，社会对作为贵金属辅币的价值符号（例如制钱）的需求不但不会因战争与自然灾害减少，反而由于战争破坏了商品流通，原来铜符号在极小的买卖中的流通速度相对减缓（制钱的流通次数减少），便会突然显得不足。社会对它的需求便随着战争的广度和深度，以及自然灾害的程度而增长。一言以蔽之，就是战争和自然灾害能急剧改变社会对贵金属及其辅币的不同需求，从而影响二者的比率，下面有两个例证，可以证实这个“一般规律”。

爆发于1796年（嘉庆元年）的白莲教起义，波及川、楚、陕、豫、甘等省。白莲教起义者在历时九年多的战斗中，攻占州县204个，击毙清军副将以下将弁400余名，提镇等等武职大员20余名。清廷从十六个省征调了大批军队，耗费军饷2亿两，相当于四年的全国财政收入，元

气大伤，此后清王朝的政治统治逐渐走向衰落。正是这场国内战争造成的社会动荡和经济破坏使流通领域产生了“银贱钱贵”。

据《清高宗实录》记载：国库存银之多，空前绝后。康熙中年，国库存银已经很多，四十五年、四十八年有银五千余万两，超过前代。雍正七年八年，库银有六千余万两，又超过了前代。乾隆时期，国库存银不仅数量巨大，而且持续稳定。乾隆三十七年，户部银库存银多至八千余万，超过了雍正朝，前代各君更加无法与之比较。乾隆三十七年正月，库银有八千余万两；四十一年十月，部库存银六千余万两；四十二年正月，库银还有七千余万两；四十六年八月，库银有七千余万两；四十九年八月，库银七千余万两；五十一年闰七月，七千余万两；六十年，七千余万两（表6-6）。与此同时，“各省藩库，积存充裕”。各省布政使司的藩库存银，也非常多。乾隆二十八年，广东藩库的“田房税契银两”积至一百二十余万两之多。三十六年，陕西藩库贮存之银“现有四百三十三万三千余两”。四十七年，浙江藩库存银一百零一万余两。四十九年，河南藩库存银二百五十余万两，甘肃有四百七十余万两。五十年，山东藩库有银三百九十六万余两。正是由于乾隆时期国库、藩库贮藏的白银数量巨大，使嘉庆皇帝在镇压白莲教起义时，可以通过军饷的支出，向社会大规模投放白银。

表6-6 户部银库存银数目表（1736—1775年）

（单位：万两）

年份	国库存银	年份	国库存银	年份	国库存银
1736	3395	1750	2807	1763	4192
1737	3438	1751	3079	1764	4706
1738	3485	1752	3249	1765	5427
1739	3258	1753	3863	1766	6033
1740	3048	1754	3987	1767	6661
1741	3146	1755	3760	1768	6650
1742	3274	1756	4299	1769	7182
1743	2912	1757	4322	1770	7622
1745	3190	1758	4015	1771	7729
1746	3317	1759	3638	1772	7894
1747	3463	1760	3673	1773	7874
1748	3236	1761	3549	1774	6967
1749	2746	1762	3663	1775	7390

资料来源：《清高宗实录》，乾隆四十年正月二十九日，《军机大臣奏报康雍乾年间户部银库存银数目》。

战争时期，川、楚、陕、甘、豫五省的市场上突然增加了2亿两白银，必然对各种物价造成影响，对于流通领域的银钱比价造成相应影响。不过，这只是问题的一个方面。在动荡时期，在商品市场受到扰乱的地方，货币运动与平时时期不同，制钱的价格将有所增昂。有许多例证，可以互相佐证。

在世界范围内，最明显的例证莫过于第一次世界大战造成的金银比价的突然大幅度变化。如表6-7所示，战前在伦敦市场上，1914年每盎司白银的售价是25便士，战争爆发后，银价首先是下跌，紧接着就是暴涨，每盎司白银的售价在1916年是31.25便士，1917年是40.75便士，1918年是47.50便士，1919年是57便士，1920年是61.5便士，此后，银价迅速下落，七年后才返回战前的售价水平。

表6-7 1905—1927年每盎司白银在伦敦的售价

(便士/盎司)

年份	银价	年份	银价	年份	银价
1905	27.75	1916	31.25	1922	34.50
1908	24.50	1917	40.75	1923	32.00
1912	/	1918	47.50	1924	34.00
1913	/	1919	57.00	1925	32.00
1914	25.25	1920	61.50	1926	28.75
1915	23.75	1921	36.75	1927	26.00

资料来源：A. W. Pinnick, *Silver and China*, Shanghai, 1930 (毕匿克著，王栋译：《银与中国》，上海：商务印书馆，1933年，第9—11页。)

此次世界范围内的金银比价大幅度变化，既不能用金银产量的变化说明问题，也不能用金银产量比例的不同说明问题，只能在战时供求关系中寻找答案。战争时期，如表6-8和表6-9所示，金银产量较之战前都有所下降。1922年与1913年相比，黄金的世界产量下降了29%；1921年与1913年相比，世界白银产量下降了23%，世界黄金产量的下降幅度显然多于白银。但是，1920年伦敦大条银的售价相当于1914年的2.4倍，如此巨大的银价变化，使用任何货币数量学说都难以解释。战争时期，社会动荡，欧洲各国的商品经济遭受重创，导致社会对贵金属的需求发生不同变化，白银价格暴涨，金价相对下跌，导致金银比价发生巨大变化。这是战争时期货币流通的一种规律，即在两种金属依法充当价

值尺度的国家，比较贵重的金属价格大幅度下跌，不太贵重的金属大幅度上涨。以金银为主要货币材料的欧洲国家，在战乱时期通常是银价大幅度上涨；以银铜铅为主要货币材料的中国，在社会动荡时期通常是铜钱价格大幅度上涨。在清代的中国，这样的例证有很多，康熙时期的“三藩之乱”是如此，乾隆时期台湾的天地会起义、大小金川之乱也是如此，咸丰同治时期的太平军等农民起义时期更是如此。这是战争时期货币流通的“一般规律”。

表6-8 1908—1913、1922—1927年世界的黄金总产量

(单位：百万镑)

第一次世界大战爆发前		第一次世界大战结束后	
年份	金产量	年份	金产量
1908	88.4	1922	65.5
1909	90.6	1923	75.5
1910	91.0	1924	81.0
1911	92.2	1925	81.0
1912	93.0	1926	82.0
1913	91.9	1927	82.0

资料来源：资耀华：《金贵银贱之根本研究》，上海华通书店，1930年，第188—189页。

表6-9 1907—1927年世界的白银总产量

(单位：百万磅)

第一次世界大战爆发前		第一次世界大战结束后	
年份	金产量	年份	金产量
1908	88.4	1922	65.5
1909	90.6	1923	75.5
1910	91.0	1924	81.0
1911	92.2	1925	81.0
1912	93.0	1926	82.0
1913	91.9	1927	82.0

资料来源：资耀华：《金贵银贱之根本研究》，上海华通书店，1930年，第181—188页。

我们看到1803年的河南银钱比价最为特殊，每两白银只能兑换“七百二三十文”，这样的银价要比其他省区低得多，很不正常。查阅历史资料，我们得知河南当年的社会经济受到了双重破坏，既遭受了白莲教起义产生的政治动荡的冲击，又受到了当年夏天旱灾、蝗灾和黄河漫溢的严重影响。

是年春天，旱魃袭击河南，大面积缺少雨水，夏粮歉收。然而，祸不单行，接着遭受蝗灾。夏天，蝗虫在江苏沿海地方迅速滋生，而后形成迅速向周边省区飞行，豫东也受重灾。据河南巡抚马慧裕奏报，蝗虫自考城东北一带入境，飞向豫东虞城、商丘、宁陵、睢州、兰阳、陈留、祥符等处地方，又造成八州县粮食歉收^[11]。秋天，又遭黄河水灾。10月24日（九月初九日），大雨昼夜不停，河水陡涨，卫粮厅属衡水家楼地方南岸忽生滩嘴，挺入河心，将全河大溜逼向北岸，冲刷河堤。27日夜间风雨大作，溜势益猛，河堤告急，派人抢修。27日下午，正在抢修之际，堤身突然倾倒，登时过水三十余丈，由于地势建瓴，东西两岸冲刷，漫口逐渐扩大至一百八十余丈，河水大溜途经长垣，侵及直隶、山东，淹没大量房屋和田地，并于张秋横穿运河，东趋盐河，至利津入海^[12]。水灾发生后，嘉庆皇帝立即颁发谕旨，免去嵇承志河南巡抚职务，令马慧裕接任，全力整顿河务。

正是这一连串灾难，使河南经济遭受重创，钱价陡长。“自衡水漫口以后，省城钱价骤昂，每银一两不过易钱七百二三十文。”^[13]由于钱价昂贵，官府拨付二十五万两白银抢修险工，如果兑换成制钱发放土方工钱，钱数势必大减，担心民工滋事。河南巡抚马慧裕奏请适当提高银价，按照水灾发生之前的银价（850文）发放引河民工工钱，得到皇帝批准。

关于自然灾害造成的经济破坏和钱价昂贵事例很多。例如，1737年，巡视南城御史王文璇奏报：“近日京城内外，钱价日昂。”在他看来，京城钱价昂贵是由钱少造成的。他说：“臣遍行访察，缘自七月以来，雨泽过多，民间乏食，争向五城米厂余买恩发平余官米，计八、九两月解入户部买米钱文已至二三万串，未经发出，民间转运自觉短少，更兼奸商闻有恩旨借给兵饷，居奇囤积，希图重利，奸牙串通，高抬时价，以致日渐昂贵。”^[14]王文璇知其一不知其二，钱商囤积居奇是假

象。真实的原因在于，在自然灾害的袭击下，由于商品供应突然断绝，日常小额贸易发生严重问题，在这一领域扮演媒介作用的制钱无法迅速完成周转，流通频率随之发生问题，一下子紧张起来。市场上之所以产生制钱缺乏的现象，这是关键的问题。至于钱商囤积居奇，有意抬高市价，那也是他们利用了制钱供应紧张的局面，无非是起到了推波助澜的作用而已。

小结

（一）自1797年开始，全国市场上又经历了一次短期的“银贱钱贵”，历时不过八年。此次“银贱钱贵”是突然发生的，京师的银价自1797年开始持续下跌，其他各地大都如是，尤其是河南省的银价最低，只能换“七百二三十文”。

（二）与1796—1800年度相比，1801—1805年度白银购买粮食的力度减弱了31.6%，1806—1810年度减弱了19.5%，1811—1815年度减弱了57%。白银购买粮食的力度持续减弱。嘉庆初年，在华北白银对于其他零售商品的购买力没有出现减弱的迹象，除了粮食之外，以白银为价值尺度的各项物价变化幅度有限。在江南地区，无论是米价还是物价都有较大幅度上涨，白银的购买力明显减弱了一半。对比各种资料，可以看出，这一时期粮价、物价和钱价受到了政治动荡的扰乱。

（三）嘉庆制钱的重量通常在8.05分，按照这个重量推算，1806年投资一两白银可以得到这样的制钱1996枚。而当年的银钱市场比价是九百余文，铸币利益十分巨大。银钱比价在其金属价值含量附近上下波动是正常的，铸币获得一定利息也是正常的。但是，钱价过高，每两利息一千余文，则是极不正常的。

（四）在这政治危机四伏的年月，一方面是库藏的白银大量投入市场，另一方面是市场遭受破坏，加剧了对制钱的需求。在镇压白莲教起义的过程中，清廷在川、楚、陕、甘、豫五省的市场上陆续投放了2亿两白银。大量白银进入流通渠道，必然对各种物价造成影响。尤其是在商品市场受到扰乱的地方，货币运动与平时时期不同，制钱的阶格比和平时期有较大增昂。

（五）河南省的银价之所以特别低，一两白银只能换到“七百二三十文”，主要是黄河水灾造成的。

[1] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7688页。

[2] “此事朕未尝不多方调剂，或加卯鼓铸，或搭放俸饷，总未能减落。推原其故，皆由年来所发内帑过多，辗转流通，以致银价日贱，钱价日增。即现在有军务省份，因鼓铸稀少，钱价亦多昂贵，此近日情形大率如此。亦必不因停围即骤能平价，至随围官兵兵丁，向例俱赏给帮银，并豫支俸饷，用示体恤。”（《清仁宗实录》卷99，嘉庆七年六月丁卯。）

[3] 《户部尚书禄康等奏报核议京城钱价过昂一案缘由并请饬地方严短铸私毁情弊事》，嘉庆九年十一月二十四日，录副奏折，档号：03-1854-017。

[4] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7689页。

[5] 同上，第7690页。

[6] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7688页。

[7] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7688页。

[8] 同上，第7690页。

[9] 梁启超：《滥铸铜元小史》，《饮冰室文集》二十一，第15页。

[10] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第125—126页。

[11] 《清仁宗实录》卷115，嘉庆八年六月壬辰。

[12] 《清仁宗实录》卷121，嘉庆八年九月庚戌、庚申。

[13] 《河南巡抚马慧裕奏为查明工次现在钱价并酌定料物土方价值事》，嘉庆八年十一月二十六日，朱批奏折，档号：04-01-05-0094-028。

[14] 《巡视南城御史王文璇奏为钱价日昂兵食不敷请增发兵饷钱文事》，乾隆二年闰九月初一日，朱批奏折，档号：04-01-01-0018-058。

第七章 嘉庆道光时期的“银贵钱贱”及其成因（1805—1853年）

“银贵钱贱”自嘉庆中期开始再次困扰清廷，到道光时期成为危及清朝政治统治的严重金融问题，先后引发了第一次鸦片战争、太平天国农民起义等一系列震惊中外的重大历史事件。嘉庆、道光时期的“银贵钱贱”，不仅是当时朝野上下密切关注的社会问题，而且是中外史学家特别注目的重大研究课题。破解本期“银贵钱贱”之谜，因此成为中国近代货币史、金融史、经济史研究者的任务之一。围绕着这样一个问题有着各种各样的猜测，相关的研究成果已经很多，但是，各种解释时而接近真相，时而远离事实，至今仍然迷雾重重。越是迷雾重重，越是激起研究者的兴趣。因此，我们不得不用较大的篇幅，继续探索其成因。

一 1804—1853年银钱比价波动形势

就国内而论，除了中华人民共和国成立前后发表过专门探讨的论文外，在所有有关中国近代货币、近代经济和鸦片战争的著作中，无一不论及这个问题，几乎众口一词地认为，鸦片大量输入，白银大量外流，国内流通的白银绝对数量减少是“银贵钱贱”的根本原因。国外的论者通常从制钱减重变劣方面思考问题。早期以著名的中国问题专家马士为代表，他认为道光时期银钱兑换率从“一千文到一千二三百文”，不是对外贸易失去平衡造成的，也不是鸦片输入造成的，而是“可以用铜钱的铸造情形充分予以说明的”。“从乾隆年间（1736—1795）的足重铜钱起到嘉庆年间（1796—1820），钱的分量已逐渐减低，而道光年间（1821—1850）铸钱分量减低更甚。铜钱本身价值的损失足以使其交换价值丧失百分之二十至百分之三十”。^[1]近期以费正清编《剑桥中国晚清史》这部名著为代表，同样认为：“铜钱本身的贬值完全说明了铜钱交换价值损失的原因。”^[2]国内着眼于银少而贵，国外考虑的是钱小而贱，观点如此不同，孰是孰非？需要深入研究，才能得到正确的结论。这里我们先了解一下当时的银钱比价波动情况。详见表7-1。

表7-1 各省区银钱比价市场波动情况一览表（1804—1853年）

（单位：文/两）

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1804	870	元宝银一两合制钱八百七十文；俸禄银一两合制钱八百六十二文。	京师	录副奏折，档号：03-1908-085。
1806	930—910	近来市价较昂，四月以前每库平纹银一两易制钱九百二三十文不等，现在时价库纹一两易钱八百九十余文至九百一二十文不等。	京师	录副奏折，档号：03-1855-023。
1808	1000	元宝银一两合制钱一千文；俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折，档号：03-1930-045。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1809	1000	元宝银一两合制钱一千文;俸禄银一两合制钱九百九十文。	京师	录副奏折,档号:03-1938-022。
1809	1010	元宝银一两合制钱一千一十文;俸禄银一两合制钱一千文。	京师	录副奏折,档号:03-1938-020。
1810	1099	元宝银一两合制钱一千九十九文;俸禄银一两合制钱一千零八十七文。	京师	录副奏折,档号:03-1954-048。
1811	1064	元宝银一两合制钱一千六十四文;俸禄银一两合制钱一千五十二文。	京师	录副奏折,档号:03-1965-034。
1812	1064	元宝银一两合制钱一千六十四文;俸禄银一两合制钱一千五十二文。	京师	录副奏折,档号:03-1978-016。
1813	1020	元宝银一两合制钱一千二十文;俸禄银一两合制钱一千一十文。	京师	录副奏折,档号:03-1990-022。
1814	1064	元宝银一两合制钱一千六十四文;俸禄银一两合制钱一千五十二文。		录副奏折,档号:03-2003-034。
1817	1240—1250	银一两合制钱一千二百四十五文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1818	1350—1360	近来省城银价增昂,现在市间库平纹银每两易换制钱一千三百五六十文,省外各属市价约略相等。	福建	朱批奏折,档号:04-01-35-1359-056。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1818	1300	银价增昂,每两换钱一千三百余文。	京师	席裕福编:《皇朝政典类纂》卷64,第19页。
1819	1340—1350	现在闽省银价,每两库平仍换制钱一千三百四五十文,较之上年六七月间,价值所减无多。	福建	朱批奏折,档号:04-01-35-1359-023。
1819	1600—1700 1300—1400	臣闻直隶、山东、山西、河南、江浙、湖广等处,每银一两易钱至一千六七百文及一千三四百文不等。	直隶 山东 山西 河南 江浙 湖广	录副奏折,档号:03-1859-055。
1820	1185	银一两合制钱一千一百八十五文;俸禄银一两合制钱一千一百七十五文。	京师	录副奏折,档号:03-2057-025。
1821	1270—1280	近日苏松钱价,纹银一钱兑制钱一百二十七文。	江苏	盛康编:《皇朝经世文续编》卷36,户政8,赋役3,第5页。
1821	1266	银一两合制钱一千二百六十六文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1822	1252	银一两合制钱一千二百五十二文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1823	1249	银一两合制钱一千二百四十九文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1823	1208	捐洋钱四千七百三十三元,合足钱四千一百一十七千六百二十文。	江苏	李文海等编:《中国荒政全书》第二辑第三卷,第642页。
1824	1269	银一两合制钱一千二百六十九文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1824	1240	现在省城市价每库平纹银一两换钱一千二百四五十文不等。	福建	录副奏折,档号:03-9496-033。
1825	1254	银一两合制钱一千二百五十四文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1826	1271	银一两合制钱一千二百七十一文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1826	1150—1230	每库平纹银一两易钱一千一百五十至一千二百三十文。	江苏	录副奏折,档号:03-9497-023。
1827	1300	淮北豫省各岸,以银一两作制钱一千三百文折合出价;安省各岸以银一两作制钱一千二百五十文。	直隶 河南 安徽	《清宣宗实录》卷111,道光六年十二月戊申。
1827	1340	银一两合制钱一千三百四十文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1827	1300	直隶总督那彦成等原奏内称：现在纹银一两易制钱一千三百文。	直隶	《驳长芦盐价改用银桩疏》，道光七年，葛士浚编：《皇朝经世文续编》卷 42，户政 19，盐课 1。
1827	1160—1200	近年各省商货未能流通，来者日少，银价增长，然每银一两亦不过值钱一千一百六七十文至二百文不等。	江苏	朱批奏折，档号：04-01-35-1362-008。
1828	1339	银一两合制钱一千三百三十九文。	直隶	严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第 37 页。
1828	1280—1300	自上年秋冬至今，各省商贾俱系汇票往来，并无现银运到。因此，银价顿长，钱价愈贱，竟至每银一两易制钱一千二百八九十文至三百余文不等。	江苏	朱批奏折，档号：04-01-35-1362-008。
1828	1280	据长洲、元和、吴县赴司另银九万两，按照时价每两易钱一千二百八十文，计易钱一十一万五千二百串。	江苏	朱批奏折，档号：04-01-01-0797-037。
1828	1360—1370	现在每市平纹银一两易制钱一千三百六七十文不等。	河南	朱批奏折，档号：04-01-35-0362-017。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1828		该县钱粮每两向折京钱三千四百文,本年三月间,知县又欲每两加二百文。有乡间百姓进署恳求照旧完纳,该县痛加杖责。	山东	《皇朝续文献通考》卷 2,田赋考 2,田赋之制。
1828	1300—1350	宁海州每银一两折收京钱四千二百;诸城县每银一两折收京钱四千二百六十;本年黄县以加增钱粮滋事,则借银价昂贵为辞。……年来通省银价,库平一两值京钱二千六七百文不等。时盈时绌,无甚悬殊。	山东	《清宣宗实录》卷 163,道光八年十二月癸未。
1829	160	其余各城均系按成分别支給,每银一两,均折普尔钱一百六十文。	新疆	《清宣宗实录》卷 149,道光八年十二月癸巳。
1828	1200—1300	道光八九年间,帮费虽大,而银价尚未大长,每两兑钱千二三百;洋钱每元兑钱九百零。	江苏	魏源:《上江苏巡抚陆公论海漕书》,盛康编:《皇朝经世文续编》卷 49,户政 21,漕运下,第37 页。
1829	1400	朕闻河南本年银价,大钱一千四百有奇。地方官征收钱粮,如新郑、禹州、许州、灵宝等州县每两竟折大钱两千及两千三百文,较之去年各加二百文之多。	河南	《清宣宗实录》卷 163,道光九年十二月丁丑。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1829	1400	每银一两易钱一千四百文。	京师	《清宣宗实录》卷 163, 道光九年十二月丁丑。
1829	1379	银一两合制钱一千三百七十九文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》, 第 37 页。
1829	1349	自上年冬由司照拨银两,陆续易换,计已换银十万两,易钱一十三万四千九百四十余千。	河南	录副奏折,档号: 03-3366-005。
1830	1350	黄县征收钱粮,向来每两折京钱三千四百文。李肇敏因银价昂贵,每两加钱二百文……现在山东银价,约京钱二千七百文,照黄县所折银数,已多收钱六百余文。	山东	《清宣宗实录》卷 164, 道光十年正月乙卯。
1830	1364	银一两合制钱一千三百六十四文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》, 第 37 页。
1830	1350	现在每银一两换钱一千三百五十余文。	福建	录副奏折,档号: 03-9497-068。
1831	1370—1400	陕省银钱价值每两易钱九百余文以内。	陕西	录副奏折,档号: 03-9497-084。
1831	1388	银一两合制钱一千三百八十八文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》, 第 37 页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1831	1250	经署理吉林将军印务原任大学士富俊奏准,以新城局所收大租钱文按二吊五百市钱合银一两搭放。彼因市集银价每两合换市钱不过二吊四五百文,官兵应领俸饷均以成数折钱搭放。	吉林	录副奏折,档号:03-9500-015。
1831	1350	近时每银一两易制钱一千三百数十文。计领饷钱一千,仅合市价银七钱五六分。	直隶	朱批奏折,档号:04-01-35-1363-027。
1831	1300	每银一两合市价一千三百文。	山西	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第79页。
1831	1400	现在每银一两易钱多至一千四百余文。	陕西	录副奏折,档号:03-9497-084。
1832	1387	银一两合制钱一千三百八十七文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1833	1362	银一两合制钱一千三百六十二文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1834	1356	银一两合制钱一千三百五十六文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1835	1400—1500	道光十五年前,银价一千四五百文。	京师	汤成烈:《治赋篇四》,盛康编:《皇朝经世文续编》卷34,户政6,赋役1,第9页。
1835	1420	银一两合制钱一千四百二十文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1835	1000	市换钱价每银七钱有零易钱一千文。	湖北	录副奏折,档号:03-9501-027。
1836	1400	银一两合制钱一千四百文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1837	1487	银一两合制钱一千四百八十七文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1837	1500—1600	近年市肆制钱壅滞,未能流通,以致钱价日贱,每库平银一两易制钱一千五六百文不等。	四川	录副奏折,档号:03-9499-016。
1837	1500—1600	今日畿辅一带及各省地方,每市平银一两易制钱一千五六百文不等,实为数十年来未有之事。	直隶 河南	录副奏折,档号:03-9499-017。
1838	1600—1700	近年银价日昂,纹银一两易制钱一串六七百文。	京师	《清宣宗实录》卷310,道光十八年五月丁未。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1838	1429	道光十八年,因钱价过贱,每钱一千仅合市纹银七钱。	湖南	录副奏折,档号:03-9501-028。
1838	1500—1600	银一两合制钱一千五百六十文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1838	1600	近年银价递增,每银一两易制钱一千六百有奇,非耗银于内地,实漏银于外夷。	京师	《清宣宗实录》卷309,道光十八年闰四月辛巳。
1838	1500	今银一两值制钱一千五百文,非银不足,何以至此。	各省	录副奏折,档号:03-9499-018。
1838	1600	各省银价每两大抵为一千六百文上下。	全国	《筹办夷务始末》(道光朝)卷1,第2页。
1838	1429	每银七钱易制钱一千。	贵州	录副奏折,档号:03-9501-034。
1838	1429	今则纹银七钱易钱一千。	广西	录副奏折,档号:03-9499-070。
1838	1600—1700	何以纹银一两易制钱一串六七百文之多。	盛京	录副奏折,档号:03-9490-044。
1839	1637	银一两合制钱一千六百三十七文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1839	1630	本年五月,江西省城银价长至制钱一千,兑库纹六钱一分,是银每两为钱一千六百三十文。	江西	包世臣:《银荒小补说》,道光十九年六月六日,盛康编:《皇朝经世文续编》卷 58,户政 30,钱币上,第 19 页。
1839	1900—1950	近年以来,银价每两渐次长至三吊八九百文,所有街市布棉等项物价俱随银行增长。	吉林	录副奏折,档号:03-9500-015。
1839	1400—1500	浙省近年银价每两易钱一千四五百文不等。	浙江	朱批奏折,档号:04-01-35-1366-046。
1840	1750—1800	乾隆嘉庆年间,每年交地基银,自十两至三十两不等,每两折京钱一千七八百文……今则每两易京钱三千五六百文。	蒙古喀喇沁	《清宣宗实录》卷 334,道光二十年五月丙申。
1840	1600—1700	银一两合制钱一千六百七十八文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第 37 页。
1840	1600—1570	上年冬间,商贾用银较多,骤长至一千六百文。幸为日不久,旋即减落。本年二月以后,又渐长至一千五百七十文,迄今未见减贱。	浙江	朱批奏折,档号:04-01-35-1366-046。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1840	1300	即以道光二十年论,都中银价每两换制钱一千三百文。	京师	录副奏折,档号:03-9507-060。
1841	1643	银一两合制钱一千六百四十三文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1841	1667—1724	每钱千文易银五钱八九分至六钱不等。	江西	录副奏折,档号:03-9501-020。
1842	1470	银一两合制钱一千四百七十文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1842	1612	今则每钱一千文只能易银六钱一二分不等。	湖北	录副奏折,档号:03-9501-027。
1842	1470—1480	现在市价每银一两易大制钱一千四百七十八文,较之十年间停止鼓铸时,每银一两易大制钱一千三百数十文,钱价更轻。	直隶	录副奏折,档号:03-9501-022。
1842	1480	此刻省城市价每银一两换制钱一千四百八十文。	陕西	录副奏折,档号:03-9501-0029。
1842	1590	现在省城市价每库平纹银一两换钱一千五百九十文,外府钱价约略相等。	福建	录副奏折,档号:03-9501-030。
1842	1587	每银六钱三分即可换制钱一千。	贵州	录副奏折,档号:03-9501-034。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1842	1429 以上	道光十八年停铸局钱以后,迄今四载,每钱一千止合市纹银七钱以内。	湖南	录副奏折,档号:03-9501-028。
1843	1656	银一两合制钱一千六百五十六文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。
1843	1500—1600	时价则纹银一两合制钱一千五六百文不等。	浙江	录副奏折,档号:03-9502-029。
1843	1540	现在银价,每两易钱一千五百四五十文,比前更为增昂。	山西	录副奏折,档号:03-9502-006。
1843	1620	每银一两易钱一千六百二十文。	江苏	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第79页。
1843	1667	现在市价每钱千文易市平银六钱三分,合之库平,不过六钱。	湖北	录副奏折,档号:03-9502-026。
1843	1600 以上	道光二十年及二十一年,每银一两不过换钱一千三百文及一千四百八十余文……今则每两换钱一千六百数十文。	陕西	录副奏折,档号:03-9502-009。
1844	1700	现在市价每两易钱一千七百数十文不等。	福建	录副奏折,档号:03-4180-066。
1844	1725	银一两合制钱一千七百二十五文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第37页。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1844	1630	本年五月,江西省城银价长至制钱一千兑库纹六钱一分,是银每两为钱一千六百三十余文。	江西	包世臣:《安吴四种》卷 26,第 15 页。
1845	2000 2200—2300	窃维银价之昂,未有甚于今日者,京中纹银每两易钱几及二千文外,省则每两易制钱二千二百文不等。	京师 各省	刘良驹:《请仿定银钱划一章程疏》,道光二十五年,盛康编:《皇朝经世文续编》卷 58,户政 30,钱币上,第 31 页。
1845	2025	银一两合制钱二千零二十五文。	直隶	严中平:《中国近代经济史统计资料选辑》,第 37 页。
1845	2000 2200—2300	京中纹银每两易制钱几及二千文,外省则每两易制钱二千二百文不等。	京师 外省	录副奏折,档号:03 3385 075。
1846	2230 1980	查直、豫两省各州县报到本年十月份银钱价值,内钱数最多者,河南商水县,每两二千二百三十文;钱数最少者,直隶高邑县,每两一千九百八十文。	河南 直隶	录副奏折,档号:03 3260 030。
1846	1900	如现在时价换一千九百有奇,部改为一千八百,则耳目不至乎大骇,而官民皆得以相安。	京师	曾国藩:《奏为贵钱贱银以平银价疏》,《皇朝经世文四编》卷 21,户政,屯垦,第 7 页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1846	2208	银一两合制钱二千二百零八文。	直隶	严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37页。
1846	1800—1200	本年七月内臣甫到西安省城，每纹银一两可换制钱一千八百余文，迨至九十月间，每两仅换钱一千二百三十文不等，较前两月顿减钱五百余文之多。	陕西	林则徐：《遵议御史刘良驹条奏银钱划一章程请仍循旧章办理折》，录副奏折，档号：03 9503 046。
1846	1600	银价每两换钱一千六百文有零。	广西	录副奏折，档号：03 9503 020。
1846	1600	其时，中牟大坝甫经合拢，援照大工之案，以钱一千六百文作银一两。	河南	录副奏折，档号：03 9341 027。
1847	2167	银一两合制钱二千一百六十七文。	直隶	严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37页。
1847	2400	我县地丁每两征民间制钱二千四百文。近年银价太高，加以解库平色各费，官无平余。	浙江	《镜湖自撰年谱》，道光二十七年。
1848	2300	银一两合制钱二千三百文。	直隶	严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37页。
1849	2354	银一两合制钱二千三百五十四文。	直隶	严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1850	2230	银一两合制钱二千二百三十文。	直隶	严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37页。
1851	1500—1600	惟向来兴举大工，往往银价骤落，钱价骤长。属瘠贫之所，钱店资本无多，加以转运艰难，现钱甚少。目下每银一两仅易制钱一千五六百文。	江苏	录副奏折，档号：03 4463 016。
1852	2000	昔日两银换钱一千，则石米得银三两，今日两银换钱二千，则石米仅得银一两五钱。	江苏	礼部侍郎曾国藩：《奏为备陈民间疾苦事》，咸丰元年十二月十八日，录副奏折，档号：03 4185 009。
1853	2000	咸丰三年，粤匪窜陷金陵，长江梗塞，不得已改收折色，定为每石一两三钱，当时银价每两换钱二千余文，米价每石不过一千余文，故一两三钱，民犹病其重也。	江苏	曾国藩：《遵议筹运京仓疏》，同治二年，盛康编：《皇朝经世文续编》卷48，户政20，漕运中。
1853	1700—1800	近年银价固属昂贵，然系由渐而长，每两纹银不过合京钱四吊文，为日已久，军民相安。惟自二月十五日，关闭钱铺不下百余处之后，每两只合京钱三吊三四百文。现时每两换京钱四吊三四五六百文不等。	京师	录副奏折，档号：03 9506 059。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1853	2300 2600—2700	现在都中已至二千三百文，外省有至二千六七百文者。	京师 外省	录副奏折，档号：03 9507 060。
1853	2000	每银一两折给钱文二千文。	河南	朱批奏折，档号：04 01 01 0861 092。

从表7-1可以看出，此次银价增昂是从1805年开始的，到1820年道光皇帝登基时并未止步，历经道光朝，到1853年达到高峰，历时四十八年。就其银价波动的情况来看，大致可以分为三个阶段：第一阶段，自1805年到1827年，在这二十二年间，银价上涨到每两兑换制钱1300文

的水平，与乾嘉之际的银价水平相当，并稳定下来^[3]；第二阶段，自1828年开始，到1844年，银价每两上涨至1600—1700文；第三阶段，银价自1845年开始扶摇直上，到1853年达到高峰，这一时期，银价普遍达到2300—2400文，或2600—2700文^[4]，使人惊诧不已^[5]

关于这一时期“银贵钱贱”的原因，当时的人们曾经有过种种猜测：有的从白银的数量来思考问题，大致有两种意见：一是认为“洋钱”在中国广泛流通，纹银被套购出境，白银数量减少，导致“银贵而钱贱”；二是鸦片大量走私，白银大量外流，银贵而钱贱。

有的着重从制钱的角度思考问题，也有两种意见：一是“钱票夺取制钱地位”，钱价因而下跌说，即认为钱票代替制钱加入流通，使制钱的数量有所增加，钱多则价跌，银价相对上涨，推原其故，由于“奸商”使用钱票^[6]；二是制钱减重说，即认定制钱减小，质量变劣，可以说明“银贵钱贱”。

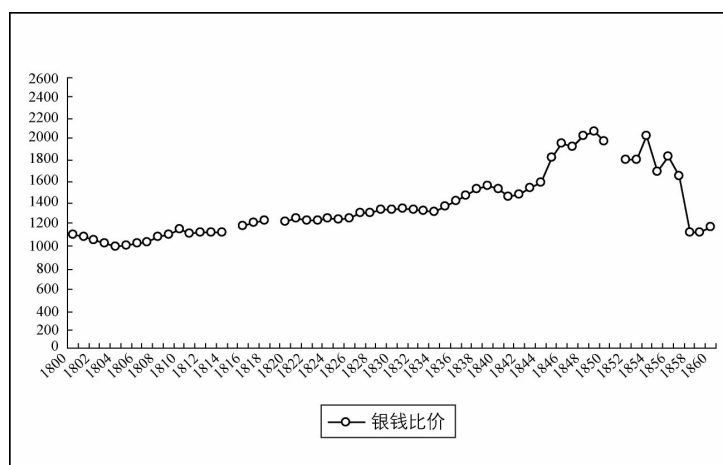


图7-1 资料来源：此表数据根据附表12制作。摘录的重点地区是京师和江南，如果当年没有这两个地方的银钱比价资料，就摘取与其邻近省区的数据。所以，这些数据主要来自京师、江南、直隶、山东、河南、山西、浙江、安徽、江西、湖北和湖南。

有的从人口增加角度思考问题，即人口越来越多，费用越来越大，“钱由官铸，岁岁而增之，银不能给也。”^[7]这是人口增长导致白银价格昂贵说；还有重银轻钱说，即“历代所铸之钱流行宇内，然自小民日用之外，殆无用钱之处，此制钱所以日轻也。部司库藏皆以银为出入，此纹银所以日重也”，银价日益上涨^[8]。真是众说纷纭，莫衷一是。

目前为史学家所肯定的只有两种：一是鸦片大量偷漏白银，国内白银绝对数量减少，银少则贵；二是铜制钱减重导致钱值下跌，银价相对增昂，“铜钱本身的贬值完全说明了铜钱交换价值的损失的原因”。这两种观点，虽各有一定道理，但并不能完全揭示嘉道年间“银贵钱贱”的真正奥秘。

二 洋钱与“银贵钱贱”

针对“银贵钱贱”不可扭转的趋势，有人开始认识到“银贵钱贱”不单是钱多的问题，也有银少的问题。1814年，户部左侍郎苏楞额首次提出“白银外流说”。他说：“近年以来，夷商贿通洋行商人藉护回夷兵盘费为名，每名将内地足色银两私运出洋，复将低潮洋钱运进，任意欺蒙商贾，以致内地银两渐形短绌。”^[9]

1822年，御史黄中模指出，近来各省市肆银价愈昂，钱价愈贱。臣细加采访，实因广东洋面偷漏依然如故，以致内地银两减少。“广东民间喜用洋钱，其风渐行于江浙等省，于是洋商私用纹银收买洋钱，与江浙茶客交易，作价反高于纹银。其洋船出口，虽经两广总督设有员弁巡查，无如查弊之人即作弊之人，率皆贪得陋规，私行纵放。广东省城多布奸徒，与海口员弁素相交流，包送货船出洋，是以肆无忌惮。此在洋商自以为得计，殊不知洋钱熔化仅得七八成低银，洋商与夷人兑换，则皆十足纹银，而作价反低于洋钱，暗中亏折殊甚”。^[10]

1829年，御史章沅也提出类似看法，他认为“银贵钱贱”由于银少，银少由于“洋钱”私易白银出洋。“洋人赋性狡黠，纯用机心，卖物则必索官银、制钱，买物则概用番银。夷钱银低钱薄，仅当内地银钱之十七，或仍以番银给还，则断不收纳。是以番银之行日广，官银之耗日多。”^[11]再次请求道光皇帝谕令两广总督查处这一流弊。为此，道光皇帝发布上谕，要求各海口查禁分销。“朕闻外夷洋钱有大髻、小髻、蓬头、蝙蝠、双柱、马剑诸名，在内地行使，不以买货，专以买银，暗中消耗，每一元抵换内地纹银，计折耗二三分，自闽广、江西、浙江、江苏，渐至黄河以南。各省洋钱盛行，凡完纳钱粮及商贾交易，无一不用洋钱。番舶以贩货为名，专带洋钱，至各省海口收买纹银，致内地银两日少，洋钱日多。近年银价日昂，未必不由于此。若不究明弊源，严行查禁。不特徒滋纷扰，转使作奸犯科之辈无所顾忌”。^[12]这种观点较之此前单从制钱质量或者重量解释银钱比价的涨落显然进了一步。

历史进入乾嘉时期，我国的商品经济有了明显的发展，作为流通手

段和支付手段的纹银已不能满足资本周转迅速的要求。因为每块白银没有统一的规格，重量成色各异，每次支付都需要经过鉴别成色和权衡轻重的复杂手续。这种繁难的支付方法很不利于商业活动，中国商品市场上这时急需一种成色重量和规格一定的银币。正当此时，由于中外贸易的发展，洋钱以其取携便而无事称量大量出现在中国商品市场上，受到了人们的欢迎。“自粤贩愈通愈广，民间用洋钱之处转比用银为多”；^[13]“洋钱一项，江苏商贾辐辏，行使最多”；^[14]“江浙盛行外洋银钱”；^[15]洋钱在“两广、楚汉、江浙、闽省畅行无忌……内地银两反觉难于转运”。^[16]洋钱由南而北，自广东、福建、江西、浙江、江苏渐至黄河以南各省。^[17]1799年查抄和珅的家产，其中有外国银元58000元。由此可以想见，洋钱也大量流到了北京。在这些地区里，洋钱在交易中广泛使用，而且还用于捐款、交纳地丁税和漕银。^[18]例如，乾隆年间的广东孝寺捐款碑和道光二年广东南海神庙捐款碑上都刻着各家各户捐赠洋钱的数量。“民间用洋钱之处转比用银为多”。^[19]

就贸易来说，一个国家在世界上的地位，无论哪一方面都同个城市在一个国家的地位，或者一个家庭在一个城市中的地位一样。在商业交往中，金银与其他商品毫无区别，人们从金银多的人手中，拿来转交给出售货物的人手中。金银流向出售货物较多的国家，是正常的现象。^[20]外国银元流入中国始于明清之际，是由西班牙、葡萄牙商人携带而来的。乾嘉时期，在中国流通的外国银元有西班牙的“本洋”，荷兰的“马钱”（又名“马剑”），西欧的“十字钱”和美国的银元。^[21]“马钱”、“十字钱”和美国的银元流通的数量和范围都很有限，只有“本洋”流通最广，数量最大。“本洋”的产地是西班牙殖民地——墨西哥，铸于1535—1821年间，原定成色为937/1000，后来降低到902/1000；在中国流通的有大、中、小三等，大的约重七钱二分，中的是半元三钱六分，小的一钱八分。三等之中，又以大的为主。“洋钱”与纹银相比，因其使用简便，“价虽浮而人乐用”^[22]。那么，“洋钱”与纹银之间的浮额究竟有多少？1814年户部左侍郎苏楞额上奏说，夷商用“洋钱”换取纹银，“洋钱重七钱三分五厘”，由于在江、浙、闽畅行无阻，价值每元提高七八分，此说不确。当时粤督蒋攸钰复奏：洋钱折算纹银，每元按七钱二分计算，而洋钱成色合足纹总有九成，可见纹银与洋钱折换并不吃亏，此说也不确。^[23]

《中国和勇敢的新世界》的作者作了精确的分析，由于当时中国没有精确手段确定洋钱的纯度，因此往往估计过高。在广州的兑换率是这样的：“一百块旧西班牙银元，相当于七十四两银锭；一百块新西班牙银元，相当于七十二两银锭。而银锭的纯度一般是94%，旧西班牙银元的纯度只有90%，加上西班牙银元重量不足，因此一百块旧西班牙银元有纯银41600谷（grains），而七十四两标准银锭则有42120谷，比西班牙银币多520谷，或者说多1.25%。”^[24]“洋钱”本身的价值加上铸币的工本费用和社会供求关系较为紧张，与银块之间的比价存在着少量的浮额，这就为一些外国奸商留下了钻营的机会。例如，道光年间，就有人利用西班牙加拉四世币的比价浮额发了一笔小财。这在金属货币时代的各国都是司空见惯的事情，毋庸奇怪。

“洋钱”在中国如此盛行，兑换又有浮额，并且发现有人进行投机活动，自然引起清朝理财家的重视。嘉道年间，清廷为此下达了许多命令和订立了严格的章程，禁止白银出洋，禁止“洋钱”偷易白银；甚至规定中外贸易“止准以货易货”；还规定外国商人在华贸易“不准以洋银易货”。^[25]以为如此便可以使“洋银当塞其来路，使之日少，其用可不禁而自绌；纹银当断其去路，使之日多，其价可不减而自平”。^[26]其实，他们并未真正找到“银贵钱贱”的根本原因，有关措施也不可能奏效。试图把对外贸易调整到以货易货的原始阶段，从一个侧面流露出闭关保守主义的思想倾向。

诚然，“洋钱”在中国商品市场上大量流通，必然影响中国的银钱制度，私易白银出洋也会影响银钱比价。但它不可能是乾嘉时期银价上涨的主要原因。因为，“货币一越出国内流通领域，便失去了在这一领域内获得的铸币、辅币、价格标准和价值符号等地方形式，又恢复原来的条块的形式”^[27]。“洋钱”进入中国也必然脱掉其民族服装，还原为条块形态，经过检验成色，权衡轻重，才能按照它的实际含量进入中国流通之渠，中国所实行的银两制度对“洋钱”在中国流通也要起限制作用。再从商人所具有的那种“计及锱铢”的心理看，他们也不会盲目地接受外国的银币，使“夷人独逞其诈，内地甘受其欺”。^[28]有些“洋钱”在中国市场上之所以无法流通，而被中国商人熔成条块使用，就在于其本身成色和规格不稳定。例如，对于早期流入的西班牙银元，“闽广各省，必锥烂用

之”。而对于西班牙新铸的银元，“江浙商民乐其便易，市井贸易，惟此信行。”^[29]因此，我认为两广总督李鸿宾的说法接近史实。1830年，李鸿宾对“洋钱”在中国流通情况调查后说：“其偷换纹银，不过纸包布裹，夹入他货之内，零星收取，以冀积而成多。若专载洋钱收买纹银，则为数甚巨，势难掩人耳目，岂非自寻败露！至内地商贾贸易，洋钱与纹银价各不同，皆按色扣算。”^[30]这是说，洋钱与纹银发生兑换关系时，价格不同，皆按成色和重量兑换；有人利用比价差额进行投机活动，但并不严重。由此可以想见，“洋钱”偷易白银的情况不会很严重，不可能严重影响银钱之间的比价。

关于金银铸币在市场上增加的价值，西班牙银元是一个相当典型的例证。当北美合众国决定铸造银币时，它满足于把西班牙银元简单地打上本国的印记，而对于它的成色和重量基本不动，以为这样的银元就可以顺利进入中国的市场。但是在中国，一百个美元买不到一百个西班牙银元的东西。美国政府规定，一切运往中国的硬币应当是本国铸造的银元，指望用这种方法使出口商选择自己国家的产品，但是并不成功。有人对此进行了深入分析，明确回答说，关键的问题是，“一金衡磅的西班牙银元含纯银十盎司十五本尼威特（合二十分之一盎司），而一金衡磅的美国银元则合纯银十盎司十四本尼威特又五格令。”^[31]本来，西班牙政府可以利用市场的这种铸币利润，有人为此建议大量输出银元，“可是，它却认为应当禁止这项有利的贸易。”^[32]因为，铸币利益毕竟是有限的。把金银块铸成货币形式，多多少少可以增加其价值，而增加价值的大小和社会从铸币所得到的便利呈反比例关系。由于独占铸币权利，合法的铸币机关可以获取相当的铸币利润，不过，国家机关在履行铸币的职能时，不可企求利润的进一步扩大。市场的供求关系将限制这种对于利润的追求欲望。尤其是金银这类铸币，在进入国际交流渠道时，将再度以金银的条块形式出现，不管它是以铸币化成条块，还是以金银重量来评价，它都要失去民族性格，不复是价值符号，而是一定数量的金银条块。因此在最发达的国际交易中，又出现了金银，完全像在原始的物物交易形式一样。

至于说“洋钱”为什么大量出现在中国商品市场上，道理很简单，那是中国对外贸易长期处于出超地位所形成的。^[33]据彭信威估计：“自康

熙二十年（1681）到道光十三年（1833）那一百五十三年中，输入中国的银币和银块纯额有七千多万两，合银元约一亿。”[\[34\]](#)这个巨大的数目足以说明“洋钱”是怎样流入中国的。

总之，清朝理财家们根据“洋钱”在中国广泛流通和纹银之比的浮额，推断“洋钱”是“银贵钱贱”的根本原因，是不正确的。史实也证明，由于判断的失误，清廷为此所进行的努力也归于失败。19世纪30年代，人们目睹鸦片泛滥成灾，银钱比价飞速上涨，便放弃了这个观点。虽然如此，它作为影响银钱比价的因素还是存在的。我们不否认洋钱对于中国银两制度的冲击，但不赞成把银钱比价的上涨归之于银元在中国的大量流通。

三 鸦片与“银贵钱贱”

鸦片走私，偷漏白银，造成“银贵钱贱”的观点，于嘉庆年间就有人提出：“惟买食鸦片，则其银皆归外夷，每年国家正供并盐关各课，不过四千万，而鸦片一项散银于外夷者，且倍差于正赋。夫银币周流不息，何以近来银价日高，市银日少？究厥漏卮，实由于此。”^[35]这一观点在官方文书中正式提交出来是在1822年，御史黄中模说：“臣更闻迩来洋商与外夷勾通贩卖鸦片烟，海关利其重税，遂为隐忍不发，以致鸦片烟流传甚广，耗财伤命，莫此为甚。”^[36]19世纪30年代，人们公认鸦片偷漏白银是“银贵钱贱”的主要原因。“夫货币流通只在天壤，何以今昔情形如此悬绝，臣愚以为纹银出洋及鸦片入关之禁不严，恐将来内地银两有日少而无日增也。”^[37]“禁烟一物，贻害尤甚，骗银几何。闻广东海口每岁多出银至三千余万，福建、浙江、江苏各海口出银不下千万。天津海口出银亦二千余万。臣初闻骇异，以为断不至此。既而思之，今日食禁烟者无处不有，无论远省近省通都大邑、偏僻州县，降而至于乡曲小民，均有食者。此无怪耗银之日多也。此银一到外夷，永不与中国流通，又无怪银之日短也。”^[38]

这种观点已为近代史专家充分肯定。外国史学家也认定，“只是由于英国人诉诸在印度专门为他们生产的鸦片，才在19世纪最终扭转了这种形势。”“中国经济只是在19世纪初才急剧失序。鸦片贸易及其引起的大量白银外流动摇了整个经济体系。这种衰败过程在鸦片战争和中国‘崩溃’时达到顶峰。”^[39]

笔者认为，鸦片偷漏白银是19世纪30年代“银贵钱贱”的重要原因之一，不是乾嘉时期“银贵钱贱”的唯一原因。因为，就整个中外贸易的白银流向看，鸦片偷漏的白银尚不足以导致本时期银价的大幅度上涨。

按照马克思的观点，1830年以后中国白银才开始出超，他说：“1830年以前，由于中国在贸易方面一直是出超的，所以白银不断地从印度、英国和美国输入中国。”^[40]马士也持类似看法，他说：“在1818年到1830年期中，所知道的进口金银（主要是由美国船输入的）

为数已达600万元，所知道的出口数额（全部是由英国船只运往印度的）约在400万元之谱；从1831年以后，这种趋势转变了，进口减到很小的数量，而只能增加运输金银的方法，才可以使贸易平衡。”^[41]根据严中平等人的统计，中国对外合法贸易直到1833年仍保持着出超地位，从中扣除鸦片每年偷漏出去的白银数额，中国白银从1827年才开始由入超变为出超。详见表7-2。

表7-2 1770—1829年白银流出流入情况简表

（单位：银两）

年度	合法商品每年 出口值 I	合法商品每年 入口值 II	合法贸易 出超 III = I - II	走私鸦片估计 每年值 IV	白银流入流出 情况 V = III - IV
1770— 1774	4,362,676	2,094,336	2,268,340		2,268,340
1775— 1779	4,752,989	1,995,913	2,730,076		2,730,076
1780— 1784	5,008,263	1,994,617	3,013,646		3,013,646
1785— 1789	8,454,720	4,489,527	3,965,193		3,965,193

续表

年度	合法商品每年 出口值 I	合法商品每年 入口值 II	合法贸易 出超 III = I - II	走私鸦片估计 每年值 IV	白银流入流出 情况 V = III - IV
1790— 1794	7,348,420	5,876,663	1,471,757		1,471,757
1795— 1799	7,937,254	5,908,937	2,028,317		2,028,317
1800— 1804	10,391,797	8,727,364	1,664,433	1,869,993	205,560
1805— 1806	11,168,783	12,348,319	1,179,536	2,092,779	3,272,315
1817— 1818	11,910,183	10,449,605	1,460,578	3,008,520	1,547,942
1818— 1819	14,415,017	10,002,162	4,412,855	3,416,400	996,455
1819— 1820	14,987,020	6,708,128	8,278,892	4,172,400	4,106,492
1820— 1821	13,374,090	7,173,709	6,200,381	6,048,576	151,805
1821— 1822	15,567,652	8,639,688	6,927,964	6,351,840	576,124
1822— 1823	15,150,148	6,896,615	8,253,533	5,752,080	2,501,453
1823— 1824	13,877,022	7,869,570	6,007,452	6,224,114	216,662
1824— 1825	15,422,345	9,182,859	6,239,486	5,707,800	531,686
1825— 1826	16,707,521	9,710,322	6,997,199	5,477,904	1,519,295
1826— 1827	13,734,706	10,284,627	3,450,079	6,957,216	3,507,137
1827— 1828	13,784,148	8,380,235	5,403,913	7,506,137	2,102,224
1828— 1829	13,901,480	8,805,107	5,096,373	9,899,280	4,802,907

资料来源：1770—1806年的进出口值，根据严中平等编《中国近代经济史统计资料选辑》第4—5页；缺少1807—1816年的统计数据。1817—1829年的白银出入数根据《中国近代经济史统计资料选辑》第36页；1800年前的鸦片贸易已计入合法商品入口值中；1800年东印度公司正式宣布不再经营鸦片，鸦片偷漏白银应从这一年开始算起；1800—1807年的鸦片值是根据姚薇元《鸦片战争史实考》所统计的鸦片箱数，按市价估算。

根据上表提供的数据，可以肯定，鸦片走私偷漏白银绝对不是1805年至1827年“银贵钱贱”的决定性因素。因为这一时期鸦片所偷漏的白银数量尽管在急剧增加，但还没有达到改变白银流向的程度。“银贵钱贱”是在白银继续流入中国情况下发生的，国内的白银绝对数量的增加与银价的相对增昂是相互矛盾的。

根据巴雷特的估算，从1600年到1800年，亚洲大陆至少吸收了经欧洲转手的美洲白银三万二千吨，经马尼拉转手的三千吨以及来自日本

的大约一万吨。总数至少为四万五千吨。按照阿特曼的估算，欧洲转运到亚洲的白银的比例更高，那么，亚洲应该直接从欧洲获得五万二千吨白银，另外还有从大西洋转经波罗的海和利凡特而获得的白银以及从跨太平洋海运获得的白银。这些加起来，多达六万八千吨，占1500年到1800年有记载的世界白银产量的一半。亚洲（日本除外）也自产白银，尤其在小亚、波斯和中亚。其中也有一部分转移到中国。另外，云南和中国其他地区也自产一些白银。^[42]因此，中国的白银存量是十分巨大的。从1827年开始的白银少量流出，不足以改变中国的白银流通数量。尤其是在1827年前，“银贵钱贱”的发生是伴随着白银大量流入的情况发生的。所以，我们说，鸦片偷漏白银出境无法揭示从1797年就开始的银价上涨原因，也不能说明乾嘉之际外国银币继续流向中国情况下所产生的“银贵钱贱”问题。

但这并不是说，鸦片偷漏白银与乾嘉时期的“银贵钱贱”毫无关系。因为鸦片偷漏白银毕竟使入口白银锐减，这同国内市场日益增大的对白银的需求发生了矛盾，从这个意义上讲，它也是导致“银贵钱贱”的诸因素之一。鸦片走私贸易日益严重，引起白银大量外流，白银在国内的绝对数量减少导致银贵而钱贱。这种观点早在嘉庆末年就已经有人提出。道光初年又有更多的人提出了类似的观点，他们痛斥鸦片在道德上和财政上对中国人的危害，“耗财伤命，莫此为甚”。^[43]19世纪30年代，随着鸦片走私贸易的数量激增，烟毒蔓延全国，银价飞速上涨，人们公认鸦片偷漏白银，是“银贵钱贱”的主要原因。这种观点不仅在当时十分流行，即使到今天，仍为国内学者所充分肯定。现在的有关近代鸦片的著作与讲义无不坚持这种观点，在人们看来，它似乎已经成为无可怀疑的定论。事实上，恐怕问题并不如此简单。这里的关键问题不是白银是否外溢，而是白银外流是否一定引起银价的大幅度上涨。

（一）在白银内流的情况下，中国的白银价格屡次出现大幅度上涨。清朝对外合法贸易，在18—19世纪相当长的时间内，都处于顺超地位。根据严中平等人的统计，从中扣除鸦片走私偷漏的白银数额，大约在1827年，即道光七年，白银的流向才开始发生变化，由入超变为出超。^[44]而在此以前，已经发生了三次“银贵钱贱”。

第一次“银贵钱贱”发生在清初，1644—1684年，一两白银可以换到

1200文、1300文、1400文、1500文、2000文，有时高达2800文、3300文，最高时甚至达到8000文左右。

第二次“银贵钱贱”发生在康熙中期，1690—1705年，“每千市价三钱二三分”。

第三次“银贵钱贱”发生在乾隆中期，1771—1797年，每两纹银价格由八百文上涨至一千三百文。

由于这三次“银贵钱贱”都是发生在白银大量内流时期。在白银大量内流时期，可以发生“银贵钱贱”，足以说明，“银贵钱贱”的发生，与白银数量在国内的增减关系不甚密切。

（二）在白银外流的情况下，中国的白银价格屡次出现大幅度下跌，可以进一步证明白银外流，即国内白银绝对数量的减少，不是银价变化的决定因素。除了太平天国时期、光绪时期两次银价大幅度下跌，都发生在白银继续外流情况下之外，下面还有几个鲜明的例证，提醒我们对传统的观点进行深刻的反思。

第一，1841年8月2日，黄河在开封附近溃堤而出，大水很快包围了开封城。在此以前，开封市的银价通常是“一千六七百文”。8月4日，也就是水围开封的第三天，开封城内“银价骤减，每两易一千文，复减至八九百文，较平时几减至大半，粮价腾贵，米面俱增一倍，蔬菜全无，城市几于罢市”。第六天，“银价愈降愈下，甚至每两只肯换钱六七百文，是银贱钱贵，较平时相去倍而又倍。以极难得之钱，买倍贵之物”，民生困窘异常。一个月后，开封府为解决制钱流通的困难，不得不专门设局强制征收制钱，试图缓解“银贱钱贵”的金融恐慌，整顿市场上的严重混乱。^[45]这次局部地区的银价下跌就大的环境来说，是发生在白银外流时期；具体到开封来说，被水包围之后，白银不可能大量流入，制钱也不可能外溢。“银贱钱贵”，显然不是银多钱少造成的。实际上它与市场混乱，商品经济遭受破坏有着密切的关系。

第二，1846年8月，林则徐被调到陕西当巡抚。这位在鸦片战争时期，曾经认为当时的“银贵钱贱”是由于鸦片偷漏白银，力主严禁鸦片，积极领导抗英斗争的伟大爱国者，在到达西安三个月后，发现了一个令

他不可思议的问题。他说：“本年七月内，臣甫到西安省城，每纹银一两可换制钱一千八百余文，迨至九十月间，每两仅换一千二三百文不等，较前两月顿减五百文之多。众人皆以为诧异。访问其故，则金称：岁歉粮贵之时，银价必然跌落。……且当陕省银贱之际，邻省银价仍昂，而未闻有市侩贩钱来陕买银，以图获利者。”^[46]林则徐在这里明确说明，当地的“银贱钱贵”与银钱数量的变化没有什么关系，不是“市侩”投机活动造成的，而与自然灾害袭击下的商品粮减少相联系。仅仅由于粮食歉收，就能导致银价在三个月内“顿减五百文之多”，并且人们凭经验总结得到了一个规律——“岁歉粮贵之时，银价必然下落”。

第三，1908年全国各省区的银价大都上涨到1800—1900文，或2000余文，而陕西、甘肃则因连年大旱，“饥民哀号遍野”，商品经济遭受严重破坏，导致“钱价奇贵，每银一两只能换制钱九百文”。^[47]处于同一时期，有的省区银价上涨，有的省区银价下跌，如此奇怪的现象用国内白银绝对数量的增加与减少来解释，人们是难以相信的。

上述三个例证都是在全国性的“银贵钱贱”大背景下发生的。无论是1841年8月被洪水围困的开封，1846年秋天自然灾害困扰的西安，还是1908年旱灾袭击下的陕甘地区，所出现的银价跌落，都不是当地货币数量的明显变化引起的。这些无可争议的例证又都是发生在国家白银外流时期，因此，可以断言，以白银外流量的多少解释银价增昂的程度是不科学的，令人难以置信的。

上述一连串的事实，不能不使我们产生一团团的疑云。为什么在国内白银绝对数量不断有所增加情况下乾嘉时期会出现“银贵钱贱”？为什么在白银外流情况下，有的地区有时会发生银价大幅度下跌？究竟金属货币的价值与数量有无必然的联系？这些问题都需要从理论上加以解决。

（三）姑且撇开其他因素不论，单从理论上进行分析，用国内贵金属数量的增减来解释商品的价格和贵金属之间比价的变化也是不科学的。这种货币数量观点不仅是中国货币学说史上的一种通病，而且是英国古典经济学家也常犯的错误，马克思在《政治经济学批判》中，曾经针对休谟等人的错误观点，明确指出：“（金银等贵金属）它们的生产费

用的每一增减，在世界市场上以同样的程度影响着它们的相对价值。这种相对价值，与不同各国流通领域吸收多少金银完全无关。”^[48]在另外的地方，马克思谈及金银比价问题时，又说：“任何商品的市场价格都暂时地取决于供求关系，只有在几年以内平均起来，才取决于生产费用。”这是说，金银这类特殊的商品与一般商品一样，除了短时期内取决于供求关系之外，必须归之于生产这些金属所花费的劳动时间和强度的变动。也就是说贵金属的价格取决于社会必要劳动量和供求关系。在生产金银等贵金属的国家，一定量的劳动时间直接体现在一定量的金银价值中。在既不产金，也不产银的国家，是通过迂回的办法达到同样的结果的，是用本国的商品，即本国平均劳动的一部分去同那些有金矿或者有银矿的国家，直接地或间接地交换物化在金银中的劳动时间的一定量，来决定贵金属的相互比价。“在作为尺度的这一职能上，货币对于它自身的数量大小是漠不关心的，或者说，现存的货币数量是无关重要的。但在作为交换手段，作为交通工具的货币职能上，它的数量就很重要了。”^[49]

西方货币数量论者认为，货币价格决定于一个国家用于交换的商品总量和货币总量。在他们看来，一个国家的商品价格提高了，意味着货币价值贬低了，而货币价值的贬低由于货币数量的增加。相反，当一个国家的商品价格跌落了，就意味着货币价值提高了，而货币价值的提高由于货币数量的减少。“因为商品是按照价值多少盎司的黄金评价的，而这个国家的黄金数量减少了，所以价格要下跌。”马克思认为这样的推理是令人可笑的。

按照劳动价值论，“黄金作为价值指标的效用，不会因为黄金在某个特殊国家里存量的增减而受影响。即使能够通过银行所采取的措施，把这个国家流通的全部纸币和金属货币数额减少一半，这个国家里的货币和商品的相对比价将照旧不变。”^[50]这种说法是正确的。

到目前为止，马克思对于金属货币价值及其流通规律的论断还没有受到有力的挑战，其正确性毋庸置疑。根据上述理论，我们可以得出这样的结论：在以白银和紫铜为主要币材的中国，银两与制钱的市场比价，除了短时期内受到社会供求关系支配之外，主要取决于生产这些贵金属所需要的劳动时间和生产技术的变动，应当取决于国际市场上贵金

属的价格与货币汇率的变化；而不应当取决于金属货币的流出与流入，不应当取决于国内白银与制钱绝对数量的增加与减少。以鸦片走私输入，白银外流来解释“银贵钱贱”，正是从国内贵金属绝对数量的大小变化来思考问题的，是一种典型的货币数量观点。在研究晚清货币比价时，不考虑社会的供给与需求，不考察生产价格的变化，不注意国际市场上的贵金属价格的变动，不研究影响货币比价的客观环境，不综合分析货币流通各种机制，就不可能得出比较正确的结论。

总而言之，无论从理论上分析，还是列举的一连串事实，都说明简单以一个国家白银流通数量的增减（白银的输出与输入），来解释国内贵金属的比价——这里主要指银两与制钱的比价，即银与铜的比价——的变化是不科学的，这正是马克思在《政治经济学批判》中反复批判的货币数量观点。到此为止，我们尽管没有排除白银外流在一定条件下对“银贵钱贱”的影响作用（这个条件下面还要论及），也可以断言，鸦片偷漏白银出境，使国内白银绝对数量减少，不是道咸时期导致“银贵钱贱”的决定性因素。银钱比价的上涨与国内白银数量的变化并无必然的联系。

四 世界白银产量的减少与中国的“银贵钱贱”

与前述鸦片走私，白银外流，导致中国“银贵钱贱”的观点相联系，近来有一位知名学者提出了一个新的观点。林满红女士在研究道光年间的货币问题时说：“19世纪初世界范围内的金银减产，不仅减少了在中国的白银套汇交易，而且也刺激了鸦片的输入。……换言之，由于英国人没有足够的白银，鸦片被用于交换茶叶和生丝。”又说：“拉美白银的短缺也促使更多商人从事对中国的鸦片输入。”^[51]

在她看来，19世纪上半叶的中国流通领域发生的“银贵钱贱”应当着眼于外部原因的考察，这个外部原因就是拉美独立战争。拉美独立战争导致白银产量减少；世界货币供应量不足，英国等国开始用鸦片代替白银来购买中国生丝和茶叶；中国的商品不景气，导致中国白银外流。因此，中国的“银贵钱贱”与世界白银产量减少存在着重要联系。这种观点显然接受了德国史学家贡德·弗兰克《白银资本》的影响，具有世界性的视角，研究中国问题，能够放眼全球，关注复杂的国际联系，别开生面，值得赞赏。但在细读之后，结论令人失望。

大家知道，拉美独立战争开始于1810年4月，结束于1826年，持续时间为十六年。就白银主要产区而言，从1810年战争爆发到1821年墨西哥城宣布独立，时间为十年。在这十年当中，1815年至1820年，墨西哥地区相对平静，没有大的战事，所以，拉美独立战争对于墨西哥的战争影响时间大致为六年。墨西哥尽管经历的战争时间不长，作为世界上的白银主要产区，白银产量还是受到了一定影响。根据统计，在拉美独立战争期间，世界白银产量的确有所减少。如表7-3所示，在拉美独立战争爆发之前，每年世界白银平均产量为28700000盎司，战争期间减产至每年平均17400000盎司，或14800000盎司，这是不争的事实。问题是，白银产量的减少是否影响了世界的银价？尤其是能否影响中国的“银贵钱贱”？

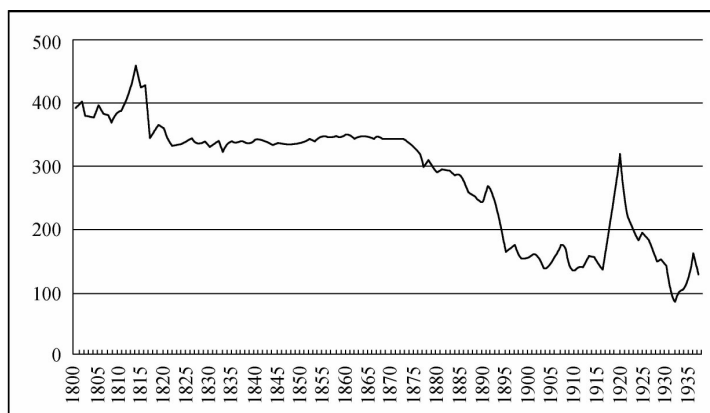
表7-3 1741—1910年世界金银产量一览表

(单位:1000 盎司)

年份	平均年产量		年份	平均年产量	
	金	银		金	银
1741—1760	791	17100	1841—1850	1762	25000
1761—1780	665	21000	1851—1860	6313	26500
1781—1800	572	28300	1861—1870	6108	39000
1801—1810	572	28700	1871—1880	5472	66800
1811—1820	368	17400	1881—1890	5200	97200
1821—1830	457	14800	1891—1900	10165	161400
1831—1840	652	19200	1901—1910	18279	182600

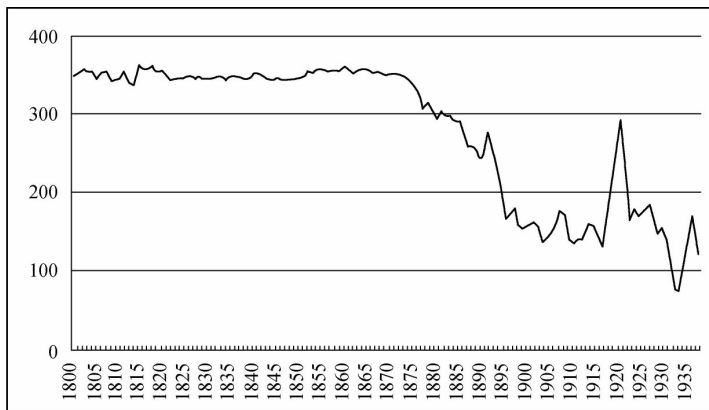
资料来源：Vilar, *A History of Gold and Money*, p. 331；【日】早阪喜一郎：《银价と银为替》，第53页。（1金盎司等于31.103克，约合中国库平银0.8336两。）

1820年代的白银产量比1800年代的减少了48.5%，黄金产量1820年代比1810年代的减少了20.1%，银价在这一时期有所波动，英国的银价有所上涨，美国的银价却有所下跌。参考下图。



资料来源：Roy W. Jastram, *Silver, The Restless Metal*, Table 16: The Index of the Price of Silver England, 1273-1979, pp. 189-193.

图7-2 英国银价（1800—1936年，1930年 = 100）



资料来源：Roy W. Jastram, *Silver, The Restless Metal*, Table 20: The Index of the Price of Silver United States, 1800-1979, pp.204-205.

图7-3 美国银价（1800—1936年，1930年 = 100）

很多人喜欢用费雪方程式说明货币的价格和物价问题，即 $MV = PT$ 。它的意思是，货币（Money）数量乘以流通速度（Velocity）等于商品和服务的价格（Price）乘以其生产和销售的交易量（Transactic）。按照这种观点，货币供应数量应当与其需求保持平衡。货币供应数量大于其需求，货币价格则下跌；货币供应数量小于其需求，货币价格则上涨。货币的价值决定于货币的数量。这样的理论建立在这样一个假设之上，无论是一个国家也好，一个国际贸易区也好，抑或是全世界，都需要一个合理的货币供应量，才能保证货币价格的稳定。问题是，这样的合理的货币供应量，是怎样确定的。就本时期来说，是否意味着拉美独立战争爆发之前的世界金银产量就是合理的，战争时期金银产量的减少就是不合理的？战争之后，世界每一年的金银产量都不同，而其价格却长期保持稳定，难道说，这五十余年的世界金银价格稳定是由世界各地的金银矿主每一年彼此心灵沟通的数量决定的？即使这些矿主可以通过协调决定世界金银的产量，那他们是如何知道地球东半球与西半球的合理的货币供应量的？实际上，决定金银价值的因素，在供给方面决定于劳动生产成本，在需求方面是人们建立在金银基础上的购买力需求。不是货币的供应量决定商品的总需求，而是商品的总需求决定货币的供应量。

人们一直在争论，美洲新增的货币量是否真的像汉密尔顿所计算的那么多，是否货币的流通速度也发生了变化，生产和交易量究竟增加了

多少，对这些事件的发生起了多大作用。总之，究竟是什么因素导致欧洲的“价格革命”？物价实际上涨了多少，是在什么时候上涨的？[52]美国史学家杰克·戈德斯通考察了许多人的观点，得出一个有相当说服力的论断：欧洲（除西班牙之外）的通货膨胀主要是由人口和需求的增长导致的，而不是由新的美洲货币供应造成的。

拉美独立战争导致世界白银产量减少，货币供应量减少导致中国白银外流，中国白银外流导致“银贵钱贱”。在笔者看来，要想使这一观点成立，至少需要解决以下四个矛盾。

第一，根据Roy W. Jastram的统计，自1810年至1820年，英国与美国的白银价格的确有所波动。如果世界白银产量的减少意味着货币供应量的减少，必然导致银价上涨，那么，在同一时期，英美两个国家银价为何发生截然相反的变化？

第二，无论是英国还是美国，银价的上涨或下跌的时间均未超过1820年。从图中我们看到，自1820年开始，英美两国的银价都进入五十年相对稳定期。但是统计表告诉我们，拉美独立战争结束后，世界白银产量变化很大，1841—1850年，平均每年产量为250万盎司，1851—1860年每年平均白银产量265万盎司。尤其是内华达发现科姆斯托克银矿后，白银产量迅速增长，1861—1870年每年平均白银产量为390万盎司[53]，这个数据不仅远远超过战时，而且超过了战前。假若世界白银产量减少，白银供应量减少，导致白银价格上涨这个货币数量论观点能够成立；那么，在19世纪60年代，随着世界白银产量的增加，货币供应量充分，势必引起白银价格下跌。但是，为什么没有立即发生呢？

第三，拉美独立战争对于世界各国银价的变化即使有影响，也是短暂的。如图所示，无论是英国的银价上涨，还是美国的银价下跌，此次银价波动均从1810年前后开始，到1820年戛然而止，历时不过十年左右。而战争持续了十六年（1810—1826年），白银产量减少的时间约有三十年。从图中我们看到，英国和美国的银价在1820年以后是长期稳定，显然，世界白银产量的变化与英国和美国的银价变化时间很不一致。这该作何解释？拉美独立战争导致的白银产量减少对于英、美等国的银价影响是暂时的，不仅对于战争结束之后没有影响，就是对于战争

的最后阶段（1821—1826年）也影响不大。

第四，即使世界白银产量减少，可以解释1810年到1820年英国和美国银价上涨或下跌的原因，但也无法说明中国“银贵钱贱”产生的症结。道理很简单，中国这一时期的银价上涨是从1805年开始的，到1853年才达到顶峰，“银贵钱贱”持续时间将近半个世纪。这种银价上涨的态势，显然与英美等国的银价短暂变化（上涨或下跌），而后长期保持稳定不协调。“自1833年至1873年间，伦敦银条的平均价格变化无多，在这个时期中，每标准英两（即盎司ounce）的价格从未超过或低于六十便士很多，这种银价的稳定大半由于偶然的結果。”^[54]这里我们暂且不管这些“偶然的結果”。需要指出的是，既然英国、美国、西班牙、墨西哥、印度和中国同属一个国际贸易区，为何英国和美国的银价上涨或下跌是短暂的（只有十年左右）？而中国的“银贵钱贱”为何持续了将近半个世纪之久？这种时间上的不一致，该作何解释？证据永远不能平息这个争端。这并不是因为证据本身是不重要的，而是因为它在我们的实际争论中起不了那么大的作用。

总之，世界金银产量变化与金银比价变化缺乏必然联系。无论是利用世界白银产量的变化说明世界各国白银价格的变化，还是利用世界金银产量变化说明中国的银钱比价变化，都无助于问题的解决。因为，世界白银产量的变化与白银价格的变化从来都是不一致的。金银等金属价格同其他商品一样，决定于物化在其中的必要劳动时间，而不取决于金银数量的增加和减少。我们必须牢记，劳动价值论才是颠扑不破的真理。金银等贵金属和其他商品时价不时变化的原因完全相同。在劳动价值论的前提下，我们并不一概反对供求关系对于商品价格的影响，但应当看到，这种影响毕竟是短暂的，任何商品的价格在受到供求关系短暂影响后，必定会回归到其内在价值上。因此，把中国19世纪前半叶的“银贵钱贱”归之于拉美独立战争，白银产量的减少，显然内在矛盾多多，难以自圆其说。笔者赞同世界性的视角，承认大洋彼岸相互影响的因素，但认为对于这些因素可能产生的影响，必须进行恰如其分的估价。遥远西方的一片落叶，不可能在东方产生地震效应。

五 银钱比价与粮价

要想弄清银钱比价变化的原因，我们必须将视野扩展到白银的购买力上。首先观察一下粮价的变动情况。

从表7-4中可以看出，六十年间，1815年直隶粮价最高，这是由于当年自然灾害造成的。据直隶总督那彦成奏报，先是遭受旱灾，接着遭遇水灾。旱灾的重点地区为顺天东路、西路、南路三路，正定、保定、河间三府，复州、深州二直隶州，“所属各州县境内所种二麦，上年冬雪甚少，本年自春徂夏，雨泽又复愆期，以致麦苗枯萎，未能长发。直至五月十二日以后，始得透雨，大田尚可播种，二麦实已歉收。”^[55]水灾的重点地区则在南部，大名等县百姓灾难深重，先于嘉庆十年，遭遇卫水倒灌，全部淹没，“嗣于十二、三、四、五、六等年连被水灾，以致积涝未涸，小民失业，已历九年之久。”^[56]然而，祸不单行，到了秋季，武清等二十八州县再次遭遇大面积水灾^[57]。清廷不得不为此连续颁发蠲免钱粮谕旨。

表7-4 京师与保定粮价波动情况一览表（1800—1860年）

(单位:银两/担)

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1800	/	1. 2000—1. 8600	1. 4000—2. 4000	0. 8000—1. 3300
1801	/	1. 3000—1. 9800	1. 7500—2. 8100	0. 8300—1. 4300
1802	/	2. 2000—2. 8200	1. 6500—2. 9100	1. 1300—2. 2000
1803	2. 8000	2. 6500	2. 7500	1. 7500
1804	/	1. 6200—2. 5100	1. 4200—2. 4300	0. 9700—1. 6600
1805	/	1. 4000—2. 2000	1. 3700—2. 2000	0. 9000—1. 4500
1806	/	1. 5000—2. 4000	1. 5500—2. 4000	0. 9500—1. 8000
1807	/	1. 6900—2. 7000	1. 6500—2. 7000	1. 2000—2. 5000
1808	/	1. 6900—2. 7000	1. 6500—2. 7000	1. 5000—2. 5000
1809	2. 6500	2. 4000	3. 1000	1. 2300
1810	2. 6500	2. 4500	2. 6500	1. 3000
1811	2. 6500	2. 6000	2. 9000	1. 5500
1812	2. 6500	2. 4000	2. 6500	1. 2000
1813	2. 6500	2. 6200	3. 1000	1. 2400
1814	/	2. 2000—3. 5000	2. 7000—5. 2000	1. 3800—2. 7000
1815	/	2. 0200—3. 4000	2. 7000—4. 9000	1. 3800—2. 9000
1816	/	1. 2800—2. 8000	2. 5000—4. 0000	1. 0000—2. 4000
1817	/	1. 5500—3. 2500	2. 2600—3. 2000	1. 1500—2. 2000
1818	/	1. 7000—2. 9500	2. 1000—3. 2400	1. 1000—1. 9600
1819	/	1. 3000—2. 3700	1. 8000—2. 8800	0. 9000—1. 6000
1820	/	1. 2500—2. 9400	1. 5900—2. 6000	0. 9000—1. 3000
1821	/	1. 2300—2. 2000	1. 5900—2. 5000	0. 8700—1. 3800
1822	/	1. 3800—2. 2000	1. 6500—2. 4000	1. 0400—1. 6500
1823	/	1. 7200—2. 7200	1. 6800—2. 7000	1. 2800—2. 0500
1824	/	1. 9500—3. 6000	1. 8600—3. 3000	1. 2800—2. 7800

续表

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1825	/	1. 7100—2. 9100	1. 8500—3. 4000	1. 4100—2. 5800
1826	/	1. 7300—2. 6500	1. 7800—3. 2000	1. 0000—2. 0600
1827	/	/	/	/
1828	/	1. 6300—2. 6200	1. 4200—2. 8000	0. 9300—2. 1200
1829	/	1. 3100—2. 4000	1. 3300—2. 7000	0. 8000—1. 5000
1830	/	1. 2300—2. 5000	1. 4500—2. 6000	0. 9000—1. 4100
1831	/	1. 4000—2. 4200	1. 5700—2. 5600	0. 9000—1. 3800
1832	/	1. 7000—2. 5800	1. 7000—2. 7200	1. 0000—1. 4500
1833	/	1. 9000—3. 2000	1. 8000—3. 3500	1. 2000—2. 1700
1834	/	1. 6000—2. 7200	1. 8900—3. 3400	1. 0600—1. 6000
1835	/	1. 6800—2. 7400	1. 9000—3. 6500	1. 0000—1. 5100
1836	/	1. 9500—3. 4800	2. 2500—3. 6000	1. 0000—2. 5500
1837	/	1. 8000—3. 4000	2. 0500—3. 6000	1. 0000—2. 5000
1838	/	1. 6000—3. 0600	2. 1500—3. 4000	0. 9000—2. 5500
1839	/	1. 6000—2. 8000	2. 1700—3. 1100	0. 8000—1. 9700
1840	/	1. 5500—2. 8000	2. 3000—3. 5700	1. 0500—1. 6800
1841	/	1. 2000—2. 4000	1. 8500—3. 2000	0. 6500—1. 6800
1842	/	1. 2000—2. 2500	1. 5400—2. 7800	0. 7400—1. 3500
1843	/	1. 2500—2. 3500	1. 7500—2. 9600	0. 8000—1. 4500
1844	/	1. 2500—2. 2400	1. 7500—2. 8100	0. 7500—1. 3700
1845	/	/	/	/
1846	/	1. 4800—2. 4200	1. 9000—2. 6000	0. 8800—1. 4600
1847	/	1. 1600—2. 3000	1. 4500—2. 6000	0. 8000—1. 4100
1848	/	1. 1000—2. 2000	1. 6900—2. 6000	0. 8000—1. 3100
1849	/	1. 1000—2. 4000	1. 6500—2. 6000	0. 8000—1. 4000
1850	/	1. 0500—2. 5500	1. 2800—2. 6000	0. 7400—1. 4100

续表

年份	稻米	上等粟米	白麦	高粱
1851	/	1. 0300—2. 0500	1. 2500—2. 2000	0. 7400—1. 2100
1852	/	/	/	/
1853	/	1. 0900—2. 1900	1. 1200—2. 2700	0. 5400—1. 2000
1854	/	0. 9900—2. 2500	0. 9200—2. 2700	0. 4400—1. 2200
1855	/	0. 9900—2. 1000	0. 9200—2. 2300	0. 4400—1. 2000
1856	/	0. 9900—2. 1000	0. 9200—2. 2300	0. 4400—1. 2000
1857	/	0. 9900—2. 1000	0. 9200—2. 5500	0. 4400—1. 6500
1858	/	1. 2800—3. 2600	1. 2000—3. 6000	0. 8000—1. 9800
1859	/	1. 2400—3. 2600	1. 1400—3. 0600	0. 6600—1. 9800
1860	/	1. 1000—3. 2600	1. 3000—3. 7200	0. 6100—2. 0000

资料来源：本表数据摘自中国第一历史档案馆藏的粮价清单。大致以顺天府尹和直隶总督奏报为主，选摘每年三月份京师与保定的粮价。如果缺乏三月份的粮价数据，则摘录邻近月份的粮价数据。因此，这一粮价表可以看成是该地区每年春天的粮食平均价格。

嘉庆、道光、咸丰时期，直隶粮价长期保持较高价位，略如表7-4、图7-4和表7-5所示^[58]。1796—1800年，平均每担上等粟米的价银1.535两、白麦价银2.053两、高粱价银1.011两，购买这三担粮食需要花费白银4.599两。1801—1805年，平均每担上等粟米价银2.133两、白麦价银2.204两、高粱价银1.407两，三担粮食合计价银5.744两，这五年粮价上涨了29%；1806—1810年，平均每担上等粟米价银2.238两、白麦价银2.415两、高粱价银1.551两，三担粮食合计价银6.204两，这五年粮价比上个世纪末上涨了34%；此后，粮价居高不下，尤其是1811—1815年，平均每担上等粟米价银2.636两、白麦价银3.28两、高粱价银1.634两，三担粮食合计价银7.55两，比18世纪末上涨了64%；1816年以后粮价开始下跌，但大多数年代仍然比18世纪末高了20%—40%。只有1851—1855年间粮价低于18世纪末，相当于18世纪末的90%；1856—1860年的粮价很快又超过了18世纪末。

大致说来，除了1815年的自然灾害原因之外，1805—1850年的粮价与1796—1800年相比，是长期居高不下。粮价在通常情况下可以代表物价。用粮价来衡量，与18世纪末相比，白银的购买力在1805—1850年不仅没有增长，反而有所下降，呈现的是“银贱粮贵”。只有1851—1855年间银价有所增强，粮价有所减少。因此，利用鸦片输入，白银输入减少，说明嘉庆、道光时期的“银贵钱贱”恐怕是行不通的。

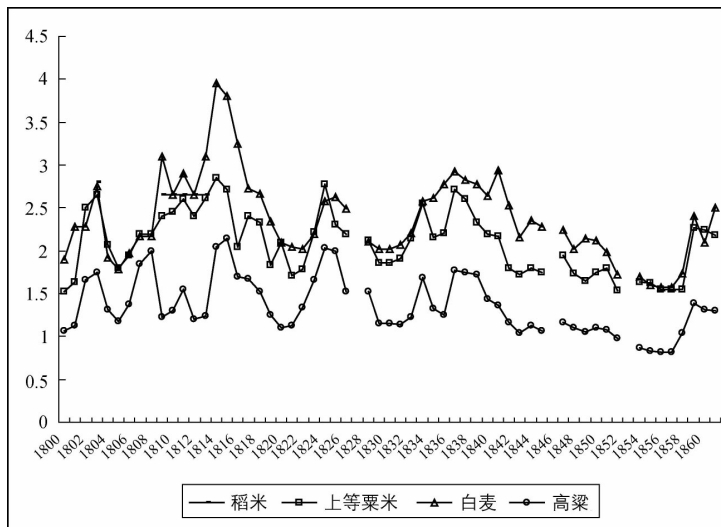


图7-4 根据表7-4粮价资料，取平均数据制成

如果说一个地区的粮价波动，由于发展的不平衡性以及丰歉等原因，不足以代表全国粮价的波动情况；如果说一位督抚的奏报，由于种种原因，存在虚假信息，不可完全采信。那么，把粮价的波动范围扩大到八个省区，把政府的报告扩大到八个督抚，显然可以克服上述缺陷和弊端。为了科学说明问题，有人选取沿海的山东、江苏、福建，长江中下游的湖北、安徽，西南的广西，西部的陕西，北部的山西粮价作为研究对象，制成指数表7-5。

仔细观察八省粮价五十年指数，我们可以发现，中间三十年（1811—1840年）各省粮价指数大体稳定，变化幅度不大。最后十年（1841—1850年）与第一个十年（1801—1810年）相比，除了湖北、陕西情况比较特殊外，其他各省粮价都比较接近。也就是说在这两个十年中，粮价较为低贱，白银的购买力较强。至于湖北和陕西在第一个十年粮价之所以特别昂贵，粮价指数高达160—170，是因为川、楚、陕、甘、豫发生白莲教起义，社会剧烈动荡造成的。

就中间的三十年来说，八省粮价稳定，说明白银的购买力没有发生大的变化。就最后一个十年来说，粮价较低，呈现了“银贵粮贱”的现象，似乎与“银贵钱贱”的趋势一致。但是，我们还应看到，最后十年的粮价与第一个十年的粮价水平相若。假若说，最后十年的“粮贱”，意味着“银贵”，那么第一个十年的“粮贱”是否也意味着“银贵”呢？如果说这

两个十年都是“银贵”，而且水平相近，那么，该如何解释1840年代鸦片走私，白银外流，导致银价昂贵的持续发展趋势？如何解释银钱比价不断上涨的趋势？

纵观八省粮价波动情况，我们没有看到粮价波动与钱价波动的一致性。不仅在发展趋势上没有一致性，而且在白银对于粮食和制钱的购买力方面，差异也很大。1840年代，银两对于制钱来说，它的购买力增强了一倍多，而银两对于粮食来说，购买力提高不过20%—30%。所以，用鸦片输入，白银外流，银价提高，银两的购买力增强，来解释“银贵钱贱”问题，处处存在矛盾。

表7-5 八省粮价指数简表（1800—1850年）

年份	山东	江苏	福建	湖北	安徽	广西	陕西	山西
1800	73.0	63.3	76.4	/	75.0	78.8	83.2	79.3
1801	72.4	78.2	74.9	100.3	76.0	81.7	174.2	80.1
1802	73.5	88.3	72.7	106.2	75.6	85.3	174.4	85.2
1803	73.8	104.3	72.6	118.7	81.0	89.0	166.0	86.0
1804	73.9	114.6	74.4	117.3	97.1	90.2	168.5	88.4
1805	73.8	124.4	76.4	132.8	113.3	90.4	170.0	92.5
1806	74.3	139.4	80.6	126.8	121.3	92.0	241.7	101.8
1807	75.7	106.4	92.4	165.9	102.6	93.9	141.4	105.1
1808	84.9	120.1	104.2	131.2	103.6	95.8	114.9	105.5
1809	99.9	118.3	103.2	115.0	103.2	98.4	116.3	103.9
1810	124.4	103.2	106.7	104.2	96.8	98.8	108.3	105.4
1811	132.5	97.4	109.2	100.2	94.8	97.3	118.4	109.3
1812	138.4	110.5	110.1	110.5	107.1	96.1	121.3	110.0
1813	141.4	113.1	105.2	110.4	104.6	95.9	127.2	110.0
1814	145.1	124.9	104.4	125.4	125.4	95.8	154.0	113.9
1815	129.8	117.6	99.2	114.1	116.2	93.3	115.1	110.5
1816	114.6	110.8	103.7	110.7	106.9	93.0	112.7	107.1
1817	108.2	97.9	94.7	101.8	96.3	93.3	110.0	104.2
1818	100.6	95.3	85.3	95.6	94.7	94.5	116.3	108.9
1819	95.4	90.7	82.0	91.9	90.4	94.7	106.5	103.9
1820	97.8	95.2	88.5	94.5	92.7	96.1	102.6	102.0
1821	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.2	100.0
1822	105.6	99.3	90.4	95.5	97.0	98.5	93.7	97.2
1823	112.4	105.1	89.5	90.9	102.9	95.9	95.9	96.0
1824	112.5	117.2	92.4	99.1	113.9	94.7	95.8	96.3
1825	107.6	105.6	94.7	101.0	96.0	92.9	97.1	95.6

续表

年份	山东	江苏	福建	湖北	安徽	广西	陕西	山西
1826	112.2	102.0	103.6	95.1	91.4	92.3	96.7	97.1
1827	107.5	99.6	95.6	92.2	92.4	91.4	101.7	98.0
1828	97.9	94.4	87.9	89.5	89.6	90.0	99.6	98.5
1829	88.3	93.9	88.7	88.3	89.5	89.0	102.3	95.3
1830	84.1	94.8	91.5	90.5	93.8	89.6	102.4	92.3
1831	81.7	103.7	94.3	97.6	104.3	89.3	100.6	90.8
1832	89.5	115.0	99.1	105.1	119.8	89.7	95.9	95.0
1833	101.6	118.4	106.2	103.7	114.3	89.6	107.8	106.5
1834	100.8	128.3	112.0	103.0	120.1	91.1	106.3	108.5
1835	108.5	107.8	106.3	100.0	107.5	89.0	107.6	106.6
1836	109.2	92.2	107.6	99.0	95.1	87.1	120.9	111.6
1837	105.9	83.6	105.9	90.5	85.8	86.5	115.4	113.9
1838	99.8	75.0	89.1	88.7	80.0	86.6	104.3	114.6
1839	94.1	80.3	81.0	89.3	80.3	86.5	93.0	111.3
1840	90.7	92.8	82.6	91.2	91.1	86.2	90.3	110.1
1841	80.5	97.9	79.5	93.9	95.4	86.9	88.5	101.8
1842	80.9	102.3	83.6	97.9	96.7	86.7	89.8	99.1
1843	82.0	94.1	85	90.7	86.8	87.1	83.8	98.2
1844	80.4	86.1	90.0	81.6	77.9	86.8	82.2	97.2
1845	80.8	71.8	84.3	75.2	70.9	86.1	77.8	90.4
1846	76.1	61.2	78.6	73.0	67.4	85.4	79.6	89.0
1847	79.4	62.7	77.8	73.5	68.3	84.7	98.1	90.9
1848	75.5	65.3	73.6	73.3	70.1	84.7	90.1	88.3
1849	70.4	78.4	71.5	80.6	78.3	84.4	74.2	77.5
1850	70.7	84.8	72.7	82.7	84.9	85.8	72.5	70.5

表7-6 直隶省粮食五年平均价格表（1806—1860年）

(单位:银两/担)

年份	上等粟米	白麦	高粱	合计	指数
1796—1800	1. 535	2. 053	1. 011	4. 599	100
1801—1805	2. 133	2. 204	1. 407	5. 744	124. 90
1806—1810	2. 238	2. 415	1. 551	6. 204	134. 90
1811—1815	2. 636	3. 28	1. 634	7. 55	164. 17
1816—1820	2. 139	2. 617	1. 451	6. 207	134. 96
1821—1825	2. 162	2. 293	1. 624	6. 079	132. 18
1826—1830	2. 0088	2. 16	1. 34	5. 5088	119. 78
1831—1835	2. 194	2. 448	1. 327	5. 969	129. 79
1836—1840	2. 404	2. 82	1. 6	6. 824	148. 38
1841—1845	2. 0175	2. 33	1. 0988	5. 4463	118. 42
1846—1850	1. 776	2. 097	1. 101	4. 974	108. 15
1851—1855	1. 636	1. 6475	0. 8988	4. 1823	90. 94
1856—1860	1. 958	2. 064	1. 176	5. 644	122. 72

资料来源：此表是根据表7-4制成，为了便于观察，取五年平均价格。

六 银钱比价与物价

如果说，八省粮价指数与直隶保定府粮价一样，仍然存在先天的缺陷和局限性，仍然不能反映当时白银实际购买力与银钱比价波动的不一致情况。现在，我们只能借助于零售物价的标尺。从表7-7中，我们看到银钱比价经历了下跌之后，由1808年的1040文开始持续上涨，到1849年上涨到2355文，上涨了1300余文。细心的读者想必注意到，此处的数字是经过算术平均，没有反映当时的最高价格。可以设想，在银钱比价的市场上一两白银兑换的制钱数量可能还要高一些。单从数字来看，1849年的银价相当于1808年的2.26倍，银钱比价变化的确很大，似乎是白银的购买力大幅度提高了。

以1820年的物价指数为100，直隶省宁津县大柳镇前后二十余年零售物价波动幅度不过是10%上下，波动范围大都在90—110。农产品、手工业产品的零售价格也是这样，低于90的年份不过是1800年、1830年、1831年三个年头。高于110的年份也不多，只有1814年、1815年、1834年、1850年四个年头而已。与同一时期银钱比价的长时期的持续增长特点相比，不仅不成比例，而且相关性并不密切。这种现象长期以来一直被研究者所忽视，令人遗憾。

通过以上考察，我们可以发现，嘉庆、道光时期白银对于零售商品的购买力并没有随着银钱比价的变化大幅度提高，即使在1846年以后有一点提高，而提高的幅度也不大。

表7-7 直隶宁津县乡镇的零售物价和银钱比价指数（1800—1850年）

(1821 年 = 100)

年份	银钱比价	银钱比价 指数	零售物价 指数	农产品零售 物价指数	手工业产品 零售物价指数
1800	1070. 4	84. 5	84. 5	78. 5	90. 4
1801	1040. 7	82. 2	99. 8	96. 7	102. 8
1802	997. 3	78. 7	100. 8	97. 0	104. 5
1803	966. 9	76. 3	98. 7	102. 4	95. 0
1804	919. 9	72. 6	94. 6	92. 1	97. 1
1805	935. 6	73. 9	90. 5	92. 2	88. 8
1806	963. 2	76. 1	98. 2	103. 8	92. 2
1807	969. 9	76. 6	104. 0	112. 1	95. 9
1808	1040. 7	82. 1	104. 2	111. 8	96. 6
1809	1065. 4	84. 1	102. 8	105. 3	100. 4
1810	1132. 8	89. 4	103. 7	105. 5	101. 9

续表

年份	银钱比价	银钱比价 指数	零售物价 指数	农产品零售 物价指数	手工业产品 零售物价指数
1811	1085.3	85.7	104.5	105.6	103.3
1812	1093.5	86.3	104.5	106.0	102.9
1813	1090.2	86.1	104.4	106.3	102.4
1814	1101.9	87.0	116.5	125.7	107.3
1815	/	/	115.5	117.7	113.3
1816	1177.3	93.0	103.8	101.9	105.6
1817	1216.6	96.1	96.8	91.4	102.2
1818	1245.4	98.3	103.0	99.6	106.4
1819	/	/	101.1	101.9	100.2
1820	1226.4	96.8	99.6	101.9	97.3
1821	1266.5	100	100	100	100
1822	1252.0	98.9	103.0	101.9	104.0
1823	1249.2	98.6	103.1	102.5	103.8
1824	1269.0	100.2	101.5	98.3	104.8
1825	1253.4	99.0	105.1	101.3	108.9
1826	1271.3	100.4	101.7	99.6	103.7
1827	1340.8	105.9	98.0	95.6	100.3
1828	1339.3	105.7	97.9	100.2	95.5
1829	1379.9	109.0	91.6	89.6	93.6
1830	1364.6	107.7	85.1	80.3	89.9
1831	1388.4	109.6	87.9	85.7	90.1
1832	1387.2	109.5	95.0	96.4	93.7
1833	1362.8	107.6	104.5	110.1	98.9
1834	1356.4	107.1	112.6	127.6	97.6
1835	1420.0	112.1	110.0	117.2	102.8

续表

年份	银钱比价	银钱比价 指数	零售物价 指数	农产品零售 物价指数	手工业产品 零售物价指数
1836	1487.3	117.4	106.3	111.5	101.2
1837	1559.2	123.1	/	/	/
1838	1637.8	129.3	/	/	/
1839	1678.9	132.6	/	/	/
1840	1643.8	129.8	/	/	/
1841	1546.6	122.1	/	/	/
1842	1572.2	124.1	/	/	/
1843	1656.2	130.8	99.5	97.7	101.2
1844	1724.1	136.1	99.9	99.5	100.3
1845	2024.7	159.9	101.5	98.8	104.2
1846	2208.4	174.4	/	/	/
1847	2167.4	171.1	/	/	/
1848	2299.3	181.5	/	/	/
1849	2355.0	185.9	/	/	/
1850	2230.3	176.1	116.4	112.2	120.7

资料来源：河北宁津县大柳镇统泰升记商店的出入银两流水账、买货总账、四乡账、四街账柴胡店账。原账册藏于北京图书馆。严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37—38页，原编者注：按天录用银钱兑换资料，以算术平均法结算为年平均比值；农产品包括大米、花生二项，手工业产品包括芦席、酒、木炭、桐油、红砂糖、白毛边纸等十类。物价指数计算方法：以每月十五日或最接近十五日的一天为准，每月摘录一项数字。如该月价格变化剧烈，则摘录两项，然后计算年平均。指数为各项产品价比的算术平均。

与严中平提供的物价指数不同，吴承明的物价指数变化很大。从吴氏统计来看，物价自1800年开始暴涨，到1805年达到163.88，此后开始下跌，到1811年下落到126.62；1812年又开始上涨，到1815年涨至148.12，此后开始徐徐下落，到1831年跌至117.79；1832年又一次开始上涨，到1835年涨至131.36，此后是持续回落。本期物价先是经历一次暴涨，然后是快速下跌，接着是两次间歇性调整。总的情况是物价在嘉庆朝上涨幅度较大，在道光朝逐渐回落到乾隆中期（1760—1780年）的水平上。换句话说，本期的白银的购买力在嘉庆朝减落了40%—50%，而在道光朝逐渐恢复到乾隆中后期的水平上。银价的变化对于本期的粮价和物价都产生了重要影响。既然本期的银价变化对于粮价和物价的影响很大，那么，本期的银钱比价受到银价波动的影响在所难免。

上述两份物价，如此不同，我们无从判断，何者为是，何者为非。如果两者都是真实的，则应理解为这两个统计结果反映了两个地区之间的差异。

就全国银钱比价变化趋势来说，与这两个物价指数均有不一致的地方。第一，全国银钱比价自1805年以后是持续上涨，其间钱价仅有一次短暂的（1840—1842年）小幅度下跌，1849年的钱价相当于1808年的2.3倍；从严中平的统计来看，除了个别年头外，本期华北物价基本稳定，上下波动范围不超过10%；从吴承明的统计来看，物价先是经历一次暴涨，接着是两次间歇性调整。依照严中平的物价统计，可以认定嘉庆、道光时期的物价稳定，白银的购买力稳定；依照吴承明的统计，白银购买力在嘉庆、道光年间经历了一次先跌后涨的过程。只不过这种先跌后涨，是经过三次反复完成的。物价指数变化高不过160，低不过90。咸丰时期，物价最高，白银购买力最低；道光时期，物价有所下降，白银购买力有所提升。直到1843年以后，白银的购买力才提升到乾隆中后期的水平。

尽管严中平与吴承明的物价统计信息很不一致，但在这两个统计中至少可以得到一个结论，即嘉庆、道光时期的白银购买力变化与其在国内的流通数量关系不大。因为，按照严中平的统计，鸦片走私造成的对外贸易逆差应从1827年开始，在白银大量外流情况下，白银的购买力保持了基本稳定。按照吴承明的统计，白银在道光时期购买力增强虽然与白银的大量流出一致，但却无法解释嘉庆时期白银购买力为何大幅度贬值。这样，就出现了悖论。因此，利用“鸦片输入—白银外流—国内白银减少—银价相应提高—银贵导致钱贱”这样的简单推理，来解释嘉庆、道光年间的银价变化，无论从理论上说，还是从事实上说，都是悖论，令人难以信服。导致嘉庆、道光年间的“银贵钱贱”问题的原因极其复杂，古今货币数量论者无论采用哪一种数量统计方法，都无法科学揭示这一时期银钱比价波动的奥秘。

表7-8 从嘉庆六年到道光三十年的米价物价指数（1801—1850年）

年份	物价 1760/80 = 100	年份	物价 1760/80 = 100	年份	物价 1760/80 = 100
1801	98. 46	1818	119. 67	1835	131. 36
1802	111. 78	1819	114. 68	1836	117. 31
1803	125. 43	1820	119. 86	1837	112. 82
1804	131. 47	1821	112. 89	1838	110
1805	163. 88	1822	118. 00	1839	03
1806	138. 74	1823	121. 46	1840	112. 61
1807	124. 57	1824	143. 71	1841	119. 33
1808	141. 52	1825	116. 61	1842	122. 08
1809	141. 12	1826	109. 36	1843	119. 48
1810	132. 93	1827	108. 67	1844	104. 33
1811	126. 62	1828	109. 71	1845	104. 82
1812	131. 82	1829	109. 82	1846	98. 82
1813	129. 57	1830	108. 74	1847	87. 87
1814	134. 85	1831	117. 79	1848	96. 50
1815	148. 12	1832	120. 48	1849	85. 24
1816	128. 71	1833	148. 95	1850	97. 47
1817	115. 69	1834	130. 39		

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第172—173页。江南米价见Wang Y . C . , “Food Supply and Grain Prices in the Yangtze Delta , 1638-1935” , in Thomas G . Rawski and Lillian M . Li edited *Chinese History in Economic Perspective* , 35-68 , University of California Press , 1992。物价原始资料来源于《阅世编》、《历年记》和《一斑录》，吴承明于1997年对此进行了整理，详见《18至19世纪上叶的中国市场》，见《中国的现代化：市场与社会》，第265页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

七 钱票与“银贵钱贱”

“钱票”是社会经济发展的产物。最初使用汇票是为了节省由一地把金属铸币运往另一地的费用和风险。一位英国人谈及汇票流行的情况，对于我们认识钱票的作用很有帮助。

他说：“假定伦敦有十个制造商，将制品卖给约克郡的十个店主，由他们零售；再假定约克郡有制造其他商品的十个制造商将商品卖给伦敦的十个店主。在这种情况下，伦敦的十个店主就无须每年运送畿尼到约克郡付给那里的制造商，而约克郡的十个店主也无须每年运送同样多的畿尼到伦敦。约克郡的制造商们只须由当地各店主处收取那笔钱，而报以承认钱已收讫的证书；证书中并应指示各自在伦敦的债务人，将他们手头的现金付给伦敦的制造商们，以便以与抵消约克郡方面的债务相同的方法抵消伦敦方面的债务。运送货币方面的一切费用和风险都因此而免除。这种处理债务转移的证书，现在称为汇票。它们是以某人的债务与另一个人的债务相调换的票据；也可能是以应于某地偿还的债务与应于另一地偿还的债务相调换的票证。”^[59]这是汇票产生的最清楚说明。

由于在商业活动中运送大宗金属铸币和条块既不安全又不方便，于是一种信用纸币，经过汇票的孕育而诞生了，它实际上是一种金融行业用于随时支付金银的承诺。中国的这种可以兑现的纸币最早出现于宋代，叫做“交子”和“会子”。18世纪末和19世纪初，欧洲银行开始大量发行银行券以代表适当的金银，这种可以兑换金银的纸币成为成长中工业经济的主要货币。由于国家银行制度的日益完善，纸币逐渐脱离了金属依靠，现在各国的纸币大多没有固定的金属含量，是一种凭借国家信用，而不是凭借金银贮藏量发行的货币。

乾隆、嘉庆、道光时期中国的钱庄、银号也利用自身的信用发行“钱票”。这标志着我国金融业的进步与发展水平。而当时有的人对于这种金融现象不能理解，认为钱票大量出现乃是一种社会欺诈行为。1838年，成都将军宝兴奏请说：“近年银价日昂，纹银一两易制钱一串六七百文之多，推原其故，总由奸商低昂其价，希图多易，视银两所出钱票，注写

外兑字样，数十吊与有现钱百十吊以上，辗转磨兑，经旬累月，现钱不能到手，而实银已运往他乡。”^[60]因此，奏请严禁各钱铺，不准支吾磨兑。道光皇帝谕令各省督抚妥议章程，奏明办理。

山西巡抚申启贤认为，钱票“未可遽行禁止”。在他看来，由于长江以北地区，用银之处少，而用钱之处多。货物在价值千文以下者，通常用现钱交易，“若至数十千、数百千以上，不特转运维艰，且盘查短数，收剔小钱，尤非片时所能完竣，事宜江浙闽广等省行用洋钱，直隶、河南、山东、山西等省则用钱票”。洋钱之所以未在江北地区盛行，是由于民间使用钱票，起了抵制作用。“洋钱之不行于江北等省，未始非因钱票便民，为之抵制。若一旦禁绝钱票，民间向来用钱交易者，恐难改用银两。若俱用现钱，则搬运查数既费周折，更恐藏钱无多，一时转运不及，势必江北各省亦效江南等省行用洋钱，是从前被外洋暗中折耗者，仅止大江以南，而今则益以江北等省。且因银出外洋而银少，因银少而价昂。今欲平银价，趋之使受外洋之折耗是漏卮更甚矣”。如果禁止商人使用钱票，洋钱势必在江北地区流行，禁止使用钱票，显然弊大于利。就事实来说，向来不使用钱票的江南地区，银价之昂贵与江北又相当，显然，银价昂贵与钱票关系不大。“江浙等省不用钱票，迩来之昂亦与江北各省相埒，执此以观，又非尽由钱票之故”。^[61]

山东巡抚认为，银价之昂并非“由于钱票之盛行”。“盖钱票之行，惟西北诸省为盛，缘西北诸省陆路多而水路少，商民交易势不能尽用银两，现钱至十千以上，即须马驮车载，自不如钱票有取携之便，无盘运之烦。如果行之无弊，不独无碍银价，抑且甚便于民。夫行使钱票自昔已然，而银价之昂于今为甚。银贱之时，既不因行用钱票而抬高，银贵之时，又岂能因禁用钱票而减遏。况各省钱铺未必皆用钱票，而银价之昂，各省皆同，更可见银价之昂，并非因盛行钱票而起也”。^[62]但是，钱票发行辗转磨兑，尤其是外地兑换，容易滋生弊端。对于钱票的外地兑换应加强管理，而不必强行禁止钱票在本省的使用。

河南巡抚桂良奏报本省钱票行使并无流弊，银价昂贵与钱票无关。他说：“查的豫省一百七厅州县，开设钱铺以现钱交易者居多。间有希图携带省便，行用钱票之处，该铺户所出之票，无论何人何时，一经持票取钱，无不随到随付。”与奉天等省辗转磨兑情形“迥不相同”，“豫省虽

有行用钱票之名，实与交易现钱无异，相安已历多年，自应听从民便”。
[63]

江苏巡抚陈奎也说，本省客商贩运货物，皆以纹银或洋钱交易，民间日用零星使用现钱，市廛买卖均照时价作算。民间为了携带便利，间有使用银票者，均能随时支取，“与存贮现钱无异，并不辗转磨兑”。
[64]。

是时，林则徐在湖北巡抚任上，他经过调查之后，得出的结论是，钱票的发行与流通使用，虽有个别欺诈行为，而就总体来说，是有利于商业发展的，可以加强管理，而不必设法禁止。这是一个非常理智的判断。关于钱票发行的流弊，他分析指出：“钱票之流弊在于行空票而无现钱。盖兑银之人，本恐钱重难携，每以用票为便，而奸商即因以为利，遇有不取钱而开票者，彼即啖以高价，希图以纸易银。愚民小利是贪，遂甘受其欺而不悟，迨其所开之票积之盈千累百，并无实钱可支，则于暮夜关歇潜逃。兑银者持票控追，终成无着。此奸商以票骗银之积弊也。”针对这种金融诈骗伎俩，林则徐建议采用五家钱庄、票号相互担保的方法。“如有一家道负，责令五家分赔。其小铺五家互结，复由年久之大铺及殷实之银号加结送官。无结者，不准开铺。如违，严究，并拘拿脱逃之铺户，照诬骗财物例计赃，从重科罪”。^[65]要求金融行业相互担保，共同承担责任，直到如今，仍然是国家立法防范金融欺诈的重要方法。林则徐非常清晰地认识到钱票是金融业发展的合理产物，便民而利商，与“银贵钱贱”无关。他驳斥说：“钱票之通行业已多年，并非始于今日。即从前纹银每两兑银一串之时，各铺亦未尝无票，何以银不如是之贵。即谓近日奸商更为诡猾，专以高价骗人，以只能每两多许制钱数文及十数文为止，岂能因用票之故，而将银之仅可兑钱一串者，忽抬至一串六七百文之多。恐必无是理也。”^[66]接着，他指出，市俗骗人无论银贵还是钱贵都可能发生，不必抬高银价或钱价。在他看来，在出现银荒情况下，“钱票”流通正好补助了白银的流通之缺，不仅没有必要禁止，一旦禁止将会加重银荒形势，担心出现“捉襟见肘”的局面。“近来纹银之绌，凡钱粮、盐课、关税一切支解皆已极费经营，犹藉民间钱票通行，稍可济民用之不足。若不许其用票，恐捉襟见肘之状更有立至者矣”。^[67]林则徐关于钱票的上述认识是基本正确的，既没有因为市俗利用钱票进行欺诈活动，也没有因为有人指责其扰乱金融秩序，导致“银贵钱

贱”，而否定其流通作用。

从上述奏折来看，多数督抚一致认为，银价昂贵与民间使用钱票无关，不必强行禁止。这些看法都是正确的。在西方政治经济学史和货币理论史上，斯图亚特提出这样一个问题，究竟是流通中的货币量决定于商品的价格，还是商品价格决定于货币量？在他看来，不是流通中的货币量决定商品价格，而是商品价格决定流通中的货币量。金属货币数量的多少同商品价格水平的高低没有多大关系。“每个国家的流通，必须同生产投入市场的商品的居民的生产活动相适应……因此，如果一国的硬币太少，与提供销售的产业活动的价格不成比例，人们就会想出象征性的货币之类的办法，为此创造一个等价物。但是，如果金属货币在比例上超过了产业活动的规模，它就不会使价格提高，也不会进入流通。它将当作贮藏货币堆积起来”。^[68]这是说，流通中的货币量必须同进入市场的商品价格相适应。如果流通中的货币量太少，同进入市场的商品价格不相适应，人们就会用象征性的货币作为补充手段来代替金属货币；如果金属货币太多，超过了进入市场的商品流通的需要，多余的金属货币就会成为贮藏手段，一般不会引起商品价格的相应上涨。因此，我们说“钱票”的出现，是市场上流通需要创造出来的“等价物”，用以代替大额制钱或白银流通。“钱票”的出现不会影响银钱比价的变化。

八 小钱与“银贵钱贱”

那么，道光时期的制钱质量与重量又有什么变化呢？这一时期的银价增昂是否如马士等人的分析：“兑换率的增长是可以用铜钱的铸造情形充分予以说明的”，或者是“铜钱本身的贬值完全说明了铜钱交换价值损失的原因”？

首先考察一下制钱是否严重变劣变小。从制度上讲，在道光三十年间，制钱没有什么明显变化，只是到1852年以后迫于币材的匮乏，清政府才开始于铸大钱的同时，鼓铸一些重量为一钱的制钱。从实际的流通情形来看，钱币学者所收藏的道光时期的制钱与乾隆、嘉庆时期的制钱样式大小基本一致，从中看不出制钱比以前又有所减重变劣。^[69]这一时期，钱价较低，获利无多，尽管不能说彻底杜绝了私铸现象，但就事实来看，无论是官方的“局私”也好，还是民间的私铸也罢，即使有，也并不严重。至于从日本进口宽永钱，则更为罕见。这可以从闽浙总督程祖洛和福建巡抚魏元烺的奏折中得到证实。

查闽省宝福局鼓铸钱文已停十载，从前开铸之时，系委督粮道监视，每十日一卯，每卯铸钱一千二百串，炉头仅只四人，趋事赴工已无暇隙，且铜铅等项由官收发，委属无从私铸小钱。访之民间，金称：自来亦未闻有局私名目。其宽永钱出在外番，闽省惟厦门一处，从前偶有番舶入口贸易，不免将宽永钱零星流入内地，亦千分中之一，十数年来，番舶查无到口，宽永钱无自而来。近岁又严禁，夷钱已消除已尽，屡向市中兑钱检视，并无掺杂，是官局私铸并宽永钱就闽省而论，二者均不致为圉法之累。又，所奏蠹吏包庇私铸私贩一款，查闽省延平、建宁等府山高林密，难免奸民潜匿其中：搭厂私铸。道光五年间，建宁府属之松溪县拿获私铸一案，将该犯老李并不首之厂主张三满一并拟徒。又，八年间，建宁府之瓯宁县地方有奸民甫经私铸，即据地保报官，获犯陈辉、黄演等，分别拟以军徒，惩创以来，尚无私铸私贩之弊。^[70]

再从1850年的一道上谕中看出，清廷发放的兵饷中，如果一千枚制

钱中，掺入十文小制钱给士兵的话，那么就算工部、兵部一种比较严重的作弊行为，要受到相应的惩罚。^[71]

由此可以证明，在流通渠道内小钱问题并不十分严重，对于银钱比价的影响自然是有限的。还有，随着银钱比价的大幅度上涨，即使铸造一钱重的制钱也无利可图，甚至要赔本。在这种情况下，也很难设想，私铸小钱会严重泛滥，而影响银钱比价。

从当时人们的感觉来看，道光时期的人并不把制钱的减重看成是什么严重的问题，尤其是随着道光时期银价的大幅度上涨，人们基本上放弃了制钱减重变劣导致“银贵钱贱”的观点，愈来愈注意其他的因素，很少有人坚持从铜钱的减重来说明银钱比价的变化。退一步说，即使道光时期的制钱较之嘉庆年间有所减轻，那么对当时的银钱比价至多有百分之几的影响。1852年以后，制钱减轻了二分，按照重量为一钱的铜制钱推算，咸丰初年制钱减重所造成的钱贱也不过16%。现在，假定咸丰三四年在社会上流通的制钱全部为重量一钱的制钱，那么由“钱小”导致的“银贵钱贱”的最高比率不会超过16%。事实上假定咸丰初年流通的制钱全部是重量为一钱的制钱是不可能的，不独清初以来二百多年时间内所铸的制钱不可能在短短一二年时间内退出流通，即使让清朝各省的铸钱局全部开工也难于在短时期内铸造数量巨大的“一钱”制钱来全部代替原来的一钱二分铜钱，何况又有币材缺乏的限制和战争的严重影响。所以，道咸时期的制钱减轻与变劣不是当时银钱比价变化的主要原因，至多对银钱比价有百分之几的影响，绝对不可能超过16%。

再退一步说，即使像马士所说的那样，从乾隆时期到道光末年，铸钱分量日渐减轻，“铜钱本身价值的损失足以使其交换价值丧失百分之二十至百分之三十”，也不能从中得出银钱比价的上涨完全是由“铜钱本身价值的损失”造成的结论，因为银价的上涨幅度远远超过了“百分之二十至百分之三十”，咸丰初年的银价由乾隆中期的800文上涨至2600—2700文，提高了两倍多。用钱价贬值“百分之二三十”来说明银价上涨了两倍多，岂不荒唐！即以嘉道之际的1300文上下而论，上涨至道光末年的2200—2300文，银价也提高了1000余文。以铜钱本身贬值“百分之二三十”来说明道咸时期银价大幅度上涨，只要稍有数学常识，不必经过细致推算，人们也不会相信这种令人可笑的说明。

经过以上三个方面的简单分析，可以得出这样的结论：铜钱本身的减轻与变劣就总体而言是有限的，不是银钱市场比价变化的主要原因。制钱减轻所造成的交换价值损失没有达到“百分之二三十”。即便是达到“百分之二三十”，也不能完全说明银价成倍上涨的原因。马士与《剑桥中国晚清史》的作者的观点是错误的，他们对中国银钱比价的上漲幅度不甚了解，依据个别资料作出的推论当然是靠不住的。

在初步分析了道光时期的“制钱”自身减轻所造成的铜钱交换价值损失的原因之后，我们感到仅仅注意这个因素是很不够的，必须同时考察白银紫铜价格的变化，也就是必须考察生产贵金属所需要的劳动时间的变化。首先看白银的价格，就世界范围来讲，如表7-9所示，从1790年到1861年金银比价处于1：15和1：16之间，相对稳定^[72]。就中国内部而言，这一时期的金银比价也相当稳定，也在十五六之间。

表7-9 1687—1861年金银比价波动情况表

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1687	13. 94	1814	15. 04	1847	15. 7988
1695	15. 02	1833	15. 9323	1848	15. 8486
1699	14. 94	1834	15. 7329	1849	15. 7823
1701	15. 07	1835	15. 7988	1850	15. 4431
1729	14. 92	1836	15. 7165	1851	15. 4589
1732	15. 09	1837	15. 8320	1852	15. 5867
1738	14. 91	1838	15. 8486	1853	15. 3332
1746	15. 13	1839	15. 6190	1854	15. 3332
1749	14. 80	1840	15. 6190	1855	15. 3801
1762	15. 27	1841	15. 7002	1856	15. 3801
1763	14. 99	1842	16. 8653	1857	15. 2700
1790	15. 04	1843	15. 9323	1858	15. 3801
1808	16. 08	1844	15. 8486	1859	15. 1942
1809	15. 96	1845	15. 9155	1860	15. 2866
1812	16. 11	1846	15. 8987	1861	15. 5066

资料来源：张家骥：《中国币制史》第五编，北京大学出版社，1926年，第23—25页。

上表说明中国金银比价与世界金银比价是完全一致的，不存在国际性银价增昂问题，国内银钱比价的增昂由此得不到肯定的证明。

九 铜价下跌与“银贵钱贱”

就在越来越多的学者把探索的目光投向域外时，我们认为有必要再次审视域内发生的问题。清代前期市场上无论是出现“银贵钱贱”还是发生“银贱钱贵”，银钱之间的比价波动情况实际反映的是银、铜、铅、锡等金属材料市场价格变化情况。

表7-10 1800—1853年铜铅锡价格及其金属比价变化一览表

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1800	各省办解洋铜，“每铜百斤价银概以十三两五钱九分三厘为准”。	1：118	《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7689页。
1803	白铅“每一百斤合价银四两二钱三毫三丝九忽八尘”。	1：381	
1806	商铜“按例价十二两采买”。	1：133	载龄编：《户部则例》卷37，第9页。
1808	洋铜“每一百斤无分水陆以十二两为准”。	1：133	
1811	洋铜“每正铜百斤价银十四两”。	1：114	《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7690页。
1813	洋铜“每正铜百斤价银十二两”。	1：133	
1816	洋铜“正铜百斤价银一十二两”。	1：133	《钦定大清会典则例》卷218，户部。
1818	洋铜“每正银百斤	1：133	

1820	价银十二两”。		02-01-04-19820-018。
	洋铜二十七万	1 : 133	题本，档号：
	斤，照江苏减定		02-01-04-19979-010。
	价银十二两之		
1821	数。		
	洋铜“每正铜百斤	1 : 133	题本，档号：
	价银十二两”。		02-01-04-19979-010。
	洋铜“每正铜百斤	1 : 133	题本，档号：
1826	价银十二两”。		02-01-04-20257-015。
	滇铜“每百斤价银	1 : 145	题本，档号：
1829	二十一两”。		02-01-04-20384-008。
	洋铜“每正铜百斤	1 : 133	题本，档号：
1830	价银十二两”。		02-01-04-20435-013。
	滇铜“每正耗铜一	1 : 151	题本，档号：
1837	百四斤六两价银		02-01-04-20877-020。
	十一两”。		
1853	商铜“每百斤价脚	1 : 133	题本，档号：
	银十二两”。		02-01-04-21566-005。

从表中的统计数据来看，1800—1853年，洋铜价银大致稳定在每担13两的水平上，高不过14两，低不过12两。银铜之间的比价为1：133；滇铜价银11两，银铜之间的比价为1：145；铅价在这一时期也比较稳定，大致每担价银4.2两左右。

就制钱的重量来说，尽管名义上仍然维持“一钱二分”，实际上普遍达不到；就制钱的成分来说，道光年间的制钱金属比例是，铜54%，白铅42.75%，黑铅3.25%。

白莲教起义被镇压之后，随着政治趋于稳定，经济得到恢复，流通领域逐渐恢复常态，铸币价值逐渐与金属材料的市场价格趋于一致。1820年前后，白银一两换钱1300文左右。是时，洋铜的官商采购价格虽为每担12两，而市场价格一般在13.6两，黑白铅价接近，每担为4.2两；铸币合金比例为铜54%，白铅42.75%，黑铅3.25%，因此，一担的金属材料费价值9.322两。扣除9%的损耗，一担铜铅可以铸成12133

枚标准制钱，再减去1959文加工费，平均每投资金属材料银一两可以铸成足重制钱1091枚。按照这种推算，对照市场比价，铸钱活动不仅无利可图，而且严重亏本。闽浙总督的报告也是这样。

1824年2月27日，闽浙总督赵慎畛奏报宝福局铸钱连年亏损，请求停铸。他说：“合计铸钱一千文，应用铜铅价脚、工火，需银一两三分七厘八毫，加以外办捐加津贴银二钱二分二厘八毫，共银一两二钱六分六毫。现在省城市价每库平纹银一两换钱一千二百四十文不等，外府钱价约略相同。照此核算，局铸钱本每两亏折例价钱二百九十余文。”^[73]按照这一推算，投资一两白银只能得到950文制钱（ $1240-290=950$ ）^[74]。

事实上嘉庆时期市场上流通的制钱100枚重量只有10.73盎司^[75]，折合8.05两，每文平均重量8.05分。投资一两白银可以铸造这样的制钱1730枚，根据这一推算，银钱比价在嘉庆末年尚未达到应有的水平，官局的铸币利益还是有一定空间的。道光钱每100文重10.80盎司，折合8.1两，每文平均重量为8.1分。当时每担铜价大致在12两，黑白铅价银4.2两，一担铜铅合金价银8.412两。扣除9斤消耗，再扣除1959文加工费，道光晚期投资一两白银可以得到8.1分重制钱1903文。这就是1840年代市场上银钱比价的根本原因。

任何金属货币的交换价值都不可能明显低于其所包含的金属价值，因为，以金属形式表现的硬币，如果比别种形式更便宜，这种金属货币势必被投入熔化炉中，还原为条块状态，输入到国际市场上。另一方面，只有在铸币价值略高于其金属价值的情况下，才能体现铸币者花费劳动时间和费用。只有在这种情况下，才有人从事铸币活动。

总之，与重量为一钱二分标准制钱相比，道光时期（1821—1854年）流通的铜制钱减轻所造成的自身交换价值损失最多不超过16%，加之铜斤自身价格跌落相应引起的“钱贱”31%，总共对银钱比价造成的影响有47%。也就是说，由铜价下跌与铜钱减轻引起的钱贱，绝对不会超过50%。所以由这两种因素所引起的银钱比价变化不能低估。但也不应像马士和《剑桥中国晚清史》的作者那样，把“银贵钱贱”完全归咎于“铜钱质量变劣”。就“钱贱”来说，我们这里更加重视国际市场上

铜价下跌的因素，更何况银价在国内市场上是成倍上涨的，应当还有“银贵”的因素。

王德泰通过对19世纪初至鸦片战争前洋铜价格的变化及洋铜在当时铸钱用铜中所占比重大小的分析，认为嘉道时期不同身份的商人采办洋铜的价格虽然有升有降，但总体是下降的，下降幅度并不大。“同一时期洋铜自乾隆初期以降输入中国的数量逐渐减少，到嘉道时期已占不到全国鼓铸用铜的十分之一。因此，洋铜价格的下降没有给铜钱质量带来多大影响，洋铜价格的下降与鸦片战争前的银贵钱贱之间也没有因果关系”。^[76]这种看法主要从洋铜的输入量上思考问题，而忽视了洋铜价格下跌所造成的铸币成本大幅度降低的关键因素，对于嘉道时期的“银贵钱贱”现象不可能给予正确的解释。

十 “银贵钱贱”的动力与方向

从以上的考察分析中可以看出，“白银外流”不是“银贵钱贱”的决定性原因，铜价下跌与制钱减重变劣虽然可以作为“银贵钱贱”的重要原因，却又不是银钱比价上涨的唯一原因，因为市场上的钱价毕竟低于其工本费用（1903文），最高时达到2300—2400文。那么，究竟是什么力量决定了钱价下跌呢？换言之，它的动力何在呢？

按照马克思的货币理论，商品流通和货币流通是互相制约的，二者的相互关系是商品流通决定货币流通，“货币流通本身从商品流通得到它的动力和方向”。^[77]毫无疑问，“银贵钱贱”是两种金属货币在流通领域相互依存冲突的结果，研究“银贵钱贱”必须联系商品的流通，必须联系晚清商品经济的发展变化，这样才有可能揭示“银贵钱贱”的真正奥秘，得出比较正确的结论。

货币周转的方向是与商品流通背道而驰的。它表现为商品交换的媒介，表现为交换手段。它是流通的车轮，是为商品周转服务的。前面已经说过，乾隆中期以后，中国的农业和手工业有了很大发展，国际国内市场进一步扩大，全国各地出现了南京、苏州、杭州、广州、开封、济南、太原、景德镇等工商业繁荣的大城市。商品贸易的发展不仅表现在大中城市，并且已经渗透到一大批中小城镇中，商品经济呈现出前所未有的繁荣。社会生产力的增强，社会财富的增长，商品贸易的扩大，尤其是茶丝大量走入资本主义市场，必然引起中国货币流通领域里发生相应的变化，以适应其资本迅速灵活周转的需要。

“随着流通中商品价值总额的增加，各个国家都觉得用银计算比用铜计算方便，用金计算又比用银计算方便。随着国家日益富裕，国家就使价值较低的金属变成辅币，使价值较高的金属变成货币”。^[78]这是说，商品经济发展到一定程度之后，凡是在两种金属依法同时充当价值尺度和交换媒介的地方，势必产生金属货币相互排斥的现象，比较贵重的金属排斥不太贵重的金属，银排斥铜，金排斥银，直到把不太贵重的金属降为贵重金属的辅币，或完全逐出流通领域为止。在两种贵金属依法同

时充当价值尺度的地方，二者的比值在市场上随着供求关系和自身价值的变动而变动，并且总是估价较高的那种金属才真正起着价值尺度的作用。

根据上述原理，当我们认真地考察道光时期货币流通领域里货币的运行情况，就会发现，继乾嘉之后，制钱受到整个社会的冷落，已经沦落到了无足轻重的地步。1838年有人这样对比银两与制钱在流通领域里的基本情况说：“钱质繁重，难以致远，各处行用，良恶贵贱又不一致，故民间会兑止于近城，间有舟车运载，尚不及银百分之一，积而见多，安得不贱？银则轻便易赏，所值又多，各处行用大概相同，数千里外皆可会兑。散而见少，安得不贵？”^[79]“商贾转输百货则以银”，道光时期已经成为十分普遍的流通现象。在日常零碎的交换中，制钱虽然流通，但须“科银价以定钱数”，它的作用仅仅是银两的一种补充手段（或辅助手段），实际上已经接近于“辅币”的作用。

就清廷而论，它虽在口头上强调“银钱并重”，多次试图“运钱法以握利权”，顽固地维持早已过时的封建币制，但在具体执行时，又被迫以银两为价值尺度、流通手段和支付手段。“国家经营财用，凡一出入，只论银数多寡”。^[80]人们纷纷议论指出：“今也，出纳以银，而钱几若置于无用，虽曰国宝流通，然流于下而不转于上”；“官之出纳必以银，民之致远往来必以银”；“总天下之万货制之于银”^[81]。这些观察家们就其本人来说，并不懂得货币的流通规律，也不懂得社会为什么要“重银轻钱”，更不知道这是一种必然的趋势，甚至对于这种货币运动表示极大的疑惑和恐惧，对于制钱制度的动摇和清王朝的命运忧心忡忡。尽管如此，他们对于货币流通领域里已经发生的具体变化所作的描述，为我们研究当时的货币流通提供了必要的素材，由此我们可以直接感受到当时的贵金属白银排斥不太贵重的金属紫铜的撞击声。“一种商品变成货币，首先是作为价值尺度和流通手段的统一。换句话说，价值尺度和流通手段的统一是货币”。^[82]制钱在许多地方既然已经丧失了价值尺度和流通手段的基本职能，因此也就在这些地方失去了货币的资格，仅作为一种辅币（事实上也不完全是辅币），即作为银两的补充手段，混合在货币流通渠道中。这个问题也被当时许多人模糊感到，他们直观地描述说：“今之钱贱，本非钱多，以上下皆使用银，富者又多藏银，银始不敷

用。”^[83]“今之银贵由于钱贱，实由于用银太重，用钱太轻。我朝承平数百年铸之钱流行宇内，然自小民日用之外，殆无用银之处，此制钱所以日轻也。部司库藏，皆以银为出入，此所以纹银日重也。”^[84]“所有街市布棉等项物价，但随银行增长”。^[85]

应当说，这种观点基本反映了当时社会存在的对白银和制钱不同需求的矛盾，反映了白银在流通渠道内排斥铜制钱的实际情况，是市场这只看不见的手起着推动作用。但他们没有进一步去根究其经济原因，只是停留在感性认识阶段，以为是一种“重银轻钱”的观念使然。

我们今天可以肯定，白银排斥制钱，尽管在人们的观念上表现为“重银轻钱”，表现为社会对二者需求的差异，实际反映了商品经济的发展程度。白银排斥制钱所造成的“银贵钱贱”是一种正常的货币运动现象，它的动力来自中国社会生产力的提高，社会财富的增加，商品经济的发展。

晚清商品经济的初步发展为货币流通提供了动力，同时也选择了方向。白银排斥制钱是要求中国货币制度逐步向银本位过渡。而银本位的确立又需要一定条件。最主要的条件之一是实行铸币形态。从乾隆初年到道光末年，作为价值尺度、流通手段、支付手段的银两已不能满足商业资本迅速周转的要求。因为每块银锭没有统一的规格、重量和成色，每次支付都需要经过鉴别成色、权衡轻重等复杂的手续。这种繁难的支付方法很不利于商业活动。中国商品市场上这时急需一种成色、重量、规格划一的银铸币，以满足社会的需要。正当此时，由于中外贸易的发展，“洋钱”（外国银币）以其取携便而无事称量，大量出现在中国商品市场上，受到人们的热烈欢迎。“番银之用广于库银”，“江浙市易皆以洋钱起算”，在两广、在闽浙洋钱“畅行无忌”，“内地银两反觉难于转运”，“民间用洋钱之处转比用银为多”，在这一连串的惊呼声中，人们可以想见“洋钱”疾步前进的速度。

“洋钱”作为一种银币，在中国市场上的迅速扩散，形成供不应求的局面，即是每“洋钱”一元与纹银相比有升水现象，人们亦乐于使用。“民间以其无成色之低昂，无弹兑之轻重，而且取携甚便，习惯自然，是以不胫而走，价虽浮而人乐为用，非特通都大邑人人能辨，即乡僻小村亦

多有认识之人。不比纹银，必俟有钱铺始能辨其成色，权其轻重，是以民间即有纹银，亦皆兑易洋钱使用。不独市廛交易用之，闾阎收藏用之，即州县收纳地丁、漕粮亦无不用之。”^[86]这些情况都说明银币作为主要交换手段已经成为社会的急需。道光皇帝虽然拒绝了林则徐等人的合理建议，顽固地维护落后的货币制度。然而，民间已经在商品经济较为活跃的地区，仿铸银币，以钱庄的名义进行发行。“洋钱”在市场上的广泛流通，“价虽浮而人乐为用”，都标志着银锭作为主要流通手段，已经到了必须采用铸币形态的时候，这是我国商品经济发展到一定阶段之后，对于货币流通方向的基本选择之一。

道光时期货币流通从商品经济中获得了动力，“银贵钱贱”主要是由于白银排斥制钱，通过加剧供求矛盾表现出来的。货币（这里指金属货币，不包括纸币一类价值符号）作为一种特殊的商品，与一般商品一样，其价值不仅决定于社会一般生产费用，而且“决定于需求与供给”。社会对白银的需求不断增强，白银的市场价格便会相对增昂，“银贵钱贱”，银钱之间的市场比价波动恰好反映了当时的供求矛盾，这属于正常的银价波动。

按照正常的情况，这种由供求关系所造成的银价上涨幅度不可能过大。不过道光时期的“银贵钱贱”处在特殊的环境之中，一是中国银矿业发展规模与采集技术不够，无法满足中国社会对它的需求；二是正当中国流通领域需要大量吸收白银的时候，需要吸收国际市场上的银锭的时候，突然遭受到鸦片的袭击，不但银元停止了内注，而且纹银开始大量外溢。在这种情况下，供给不但没有随着需求的提高而增加，相反在急剧地减少，供求矛盾愈演愈烈，导致银价飞速上涨，大大超出了正常情况下所能允许的范围。从这个意义上讲，鸦片走私造成的白银外流，进一步加剧了社会对银两和制钱不同需求的矛盾，对“银贵钱贱”起了推波助澜的作用，它应当是导致当时“银贵钱贱”的重要原因之一。这里应当指出，鸦片走私偷漏白银，对于正常的白银排斥制钱运动是一种干扰，它使“银贵钱贱”处于病态运动之中，不利于银本位的确立，不利于对外贸易的发展，不利于国内市场的稳定。

白银外流对“银贵钱贱”的影响究竟有多大？很难估计。不过有一点是相当清楚的。一旦社会对银子的需求，由于某种原因，或者是政治上

的突然事变，或者由于自然灾害破坏了商品经济，社会对银钱的需求与供给发生变化，白银外流不再加剧供求矛盾时，就会变得无足轻重。例如，太平天国起义时期银钱比价大幅度下跌，就是这样。

这里还需要指出的是，1853—1854年，中国金融市场上的银价比以前上涨得更快更猛。之所以出现这种情况，显然是受到政治上的影响。当太平军在广西、湖南冲出包围圈之后，迅速攻占武昌、安庆、南京等长江沿岸重要城镇，定都天京，分兵西征北伐时，清朝统治大厦摇摇欲坠，统治阶级内部惶恐不安，许多官吏收拾细软，疏散家人，试图逃避造反农民的打击；富商大贾也纷纷收回资本，隐匿财产。以金银为代表的贵金属成为富人疯狂追求的对象，银价飞腾反映了当时供求矛盾的极度紧张情况。在一年时间内有的省区上涨千余文，或七八百文，这显然是由于政治不稳定造成的，不可能是其他原因促成的。因此，在研究晚清银钱比价问题时，还要适当考虑政治对经济对货币的冲击，适当考虑人们的心理趋向因素。

总之，导致道咸时期“银贵钱贱”的原因是十分复杂的。既要考虑商品经济发展情况下货币运动的一般规律，又要考虑特殊环境中外在因素对货币比价的影响；既要考虑货币供应量的大小，也要考虑社会需求的变化；既要考虑经济上的影响，又要考虑政治上的冲击。不能把当时的“银贵钱贱”简单归于鸦片偷漏白银，货币绝对数量减少。而应当研究贵金属价格的变化，研究社会的供求矛盾，并围绕着供求矛盾寻觅各种加剧或延缓矛盾的因素，最后才能得出比较科学的结论。

小结

自嘉庆年间“银贵钱贱”问题再次出现，探索当时银价增昂的原因，一直是国际国内令人特别注目的重大课题。到目前为止，笔者认为两种比较有影响的观点都不能正确揭示道光时期“银贵钱贱”的奥秘。

（一）白银外流说，仅仅从货币在国内绝对数量的变化来思考问题，以为银少则贵，银多则贱，没有考虑社会对它的需求与供给的变化，没有考虑贵金属的价值主要取决于生产费用的大小与时间变化，是用错误的货币数量观点思考问题的。

（二）“铜钱质量变劣说”，虽在某种程度上说出了钱贱的一些因素，但不能完全说明问题。铜钱质量变劣在当时并不十分严重，它仅仅是银价增昂的少量因素，不是银价大幅度上涨的根本原因。

（三）铜价跌落至12两，这是道光时期银价相应上涨的重要因素，不能低估，而以往的研究者对此注意不够。

（四）纵观直隶与八省粮价波动情况，我们没有看到粮价波动与钱价波动的一致性。不仅在发展趋势上没有一致性，而且在白银对于粮食和制钱的购买力方面，差异也很大。1840年代，银两对于制钱来说，它的购买力增强了一倍多，而银两对于粮食来说，购买力提高不过20%—30%。所以，用鸦片输入，白银外流，银价提高，银两的购买力增强，来解释“银贵钱贱”问题，处处存在矛盾。

（五）依照严中平的物价统计，可以认定嘉庆、道光时期的物价稳定，白银的购买力稳定；依照吴承明的统计，白银购买力在嘉庆、道光年间经历了一次先跌后涨的过程。只不过这种先跌后涨，是经过三次反复完成的。物价指数变化高不过160，低不过90。咸丰时期，物价最高，白银购买力最低；道光时期，物价有所下降，白银购买力有所提升。直到1843年以后，白银的购买力才提升到乾隆中后期的水平。这两个统计与均衡价值论存在着一个悖论。银价对于物价的变化尚且如此复杂，银价对于钱价的变化原因将更加复杂。尽管两个物价统计信息很不

一致，但从中至少可以得到一个结论，即嘉庆、道光时期的白银购买力变化与其流通数量关系不大。因此，利用“鸦片输入—白银外流—国内白银减少—银价相应提高”这样的简单推理，来解释嘉庆、道光年间的银钱比价变化，无论从理论上说，还是从事实上说，都漏洞百出，难以令人信服。

（六）道光时期的“银贵钱贱”的动力来自商品经济的发展，社会财富的增加，导致货币流通领域里发生相应的变化，产生银两排斥制钱运动。社会对白银的需求不断增加，银两作为价值尺度和流通手段愈来愈重要，制钱的职能日益削弱。由供求矛盾导致“银贵钱贱”，这是银价适度增昂的重要因素。“白银外流”发生在社会对贵金属的需求不断增加情况之下，自然加剧了供求矛盾，导致银价超常上涨，越出了正常情况下所能允许的范围。“银贵钱贱”遂成为一种病态性的运动。由于中国白银储备不足，致使银本位制不能适时确定，银币的铸造一拖再拖。货币的流通方向与步伐都受到了严重干扰，从而对社会经济的发展产生了阻挠作用。这一切都需要从一个涵盖国际国内贸易，金属价格波动，制钱重量、质量变化的复杂框架来考虑。

[1] 【美】马士著，张汇文译：《中华帝国对外关系史》（*The International Relations of the Chinese Empire*）第1册，商务印书馆，1963年第232页。

[2] 费正清编，中国社会科学院历史研究所编译室译：《剑桥中国晚清史》（*The Cambridge History of China, Volume 10, Late Ch'ing, 1800-1911*）上册，第191页。

[3] 严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，第37页。席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷64，第19页。

[4] 《工部掌印给事中汪元方奏为银贵钱贱农民以银课税不堪重赋请酌变银价事》，咸丰三年十一月十六日，录副奏折，档号：03-9507-060。

[5] 关于咸丰朝的银钱比价波动情况及其成因，详见拙著《论太平天国时期银价下落问题》，《近代史研究》1987年第6期。

[6] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷60，钱币3，第15页。

[7] 文庆等纂：《筹办夷务始末》（道光朝）卷3，中华书局，1964年，第24页。

[8] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷61，钱币4，第5页。

[9] 王先谦：《东华续录》，嘉庆朝二十七，第3页。

[10] 《掌贵州道监察御史黄中模奏为广东等地银两偷漏出洋请飭广东督抚及各省关一体严密查拿等事》，道光二年二月十二日，录副奏折，档号：03-9495-031。

[11] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币1，第7692页。

[12] 同上。

[13] 《两江总督陶澍、江苏巡抚林则徐奏折》，道光十三年四月初六日，《林文忠公（则徐）政书》甲集，江苏奏稿卷2，上海：商务印书馆，1935年，第16页。

[14] 中国人民银行总行参事室金融组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第14页。

[15] 同上书，第13页。

[16] 王彦威、王亮编：《清朝外交史料》，嘉庆朝四，第17页。

[17] 江苏省广泛使用洋钱的情况，从1823年太仓的一份捐助名单中可以了解大概。道光三年，淫雨浹旬，苏松大水，娄东平地水深数尺，灾黎嗷嗷待哺。官方倡导捐赈，绅士积极响应。太仓州捐钱捐银如下：钱凤孙共捐钱三百三十千九百文。在城汪天和、贝春和、汪大晟、洪怡泰四典共捐洋钱一千六百元。直塘双凤洪悦来、顾中和两典共捐银五百元。沙溪吴长生、陶南隆、陶庆隆三典共捐洋钱三百元。盐公堂捐洋钱二百二十元。钱应兰捐洋钱三百元。龚润捐洋钱一百四十元。孙九成捐洋钱一百二十元。萧勤侯捐洋钱八十元。顾昌绪捐洋钱六十元。王殿文捐洋钱六十元。汪之槐捐洋钱五十元。陈圣和捐洋钱五十元。张润捐洋钱四十元。沈程万捐洋钱四十元。曹元燮捐洋钱四十元。徐半野捐洋钱四十元。罗建章捐洋钱三十六元。童显忠、杨赞先、胡琢堂、陶逢吉、李鸣盛、邓晋阶各捐洋钱三十元。曹济川捐洋钱二十六元。杨元贞、赵芳萼、曹济若、严振彩、顾荃臣、徐商伯、杨正林、包钜才、乔麟瑞、陆怡燕、钱镛、顾德佩、顾亮揆、范丕臣、陆起韶、黄恂如、曹志周各捐洋钱二十元。钱炳臣、杨景之、王介惠、黄方为、朱起元、周景臣各捐洋钱十六元。周云臣捐洋钱十五元。龚文虎、周辅臣、胡荆良、周显臣各捐洋钱十二元。陆伦一、陆士达、陆厚重、李奕傅、胡侣章、凌杨武、王中孚、杨肇基、王凤冈、朱汉珍、龚见三、顾元钟、顾士昌、顾毓松、龚万千、王秀卿、朱绮石、王宪卿、支昌谟、顾本立、吴应麟、张潮宗、张招大、张振采、张鼎和、龚国栋各捐洋钱十元。孙驭明、朱余周各捐洋钱十一元。陶其木、沈万荣、胡鲁深各捐洋钱八元。沈占云、沈揆谐各捐洋钱七元。蔡楚珍、龚锦文各捐洋钱六元。陆遵泰、高炳文、陆承诒、张维则各捐洋钱五元。“以上共捐钱三百三十千九百文，又捐洋钱四千七百三十三元，合足钱四千一百一十七千六百二十文。”（《娄东荒政汇编》，李文海、夏明方主编：《中国荒政全书》第二辑第三卷，北京古籍出版社，2004年，第641—642页）。

[18] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第7页。

[19] 赵靖、易梦虹编：《中国近代经济思想资料选辑》上册，中华书局1982年版，第75页。

[20] 事实上，美洲白银几乎无所不在。从波士顿到哈瓦那，从塞维利亚到安特卫普，从摩尔曼斯克到亚历山大港，从君士坦丁堡到科罗曼德尔，从澳门到广州，从长崎到马尼拉，商人们都使用西班牙比索或里亚尔作为标准的交换媒介；这些商人甚至

对千里之外的波托西、利马、墨西哥以及印度群岛某些地方铸造的银币的纯度都了如指掌。

[21] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷16，钱币4，第5002页。

[22] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币资料》第一辑，上册，第15页。

[23] 王彦威、王亮编：《清代外交史料》，嘉庆朝四，第16—18页。

[24] 谭中：《中国和勇敢的新世界》（Tan Chung, *China and the Brave New World*），第172—173页。

[25] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第1—20页。

[26] 《浙江巡抚富呢扬阿奏为遵旨体察钱贱银贵情形筹议便民除弊各事据实覆奏事》，道光十三年五月二十日，录副奏折，档号：03-9498-020。

[27] 【德】马克思著，中央编译局编译：《资本论》第1卷第123页。

[28] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第4页。

[29] 周腾虎：《铸银钱说》，刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷20，钱币2，第7700页。

[30] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第7页。

[31] 【法】萨伊著，陈福生、陈华驿译：《政治经济学概论》，北京：商务印书馆，1997年，第258页。

[32] 【法】萨伊著，陈福生、陈华驿译：《政治经济学概论》，第258页。

[33] 中国贸易造成的金融后果是，中国凭借着在丝绸、瓷器等方面无与匹敌的制造业和出口，与任何国家进行贸易都是顺差。因此，正如印度总是短缺白银，中国则是最重要的白银净进口国，用进口美洲白银来满足它的通货需求。美洲白银或者通过欧洲、西亚、印度、东南亚输入中国，或者用从阿卡普尔科出发的马尼拉大帆船直接运往中国。中国也从日本获得大量的银和铜，通过中亚的内陆贸易获得一些银和铜（见第三章）。中国既进口黄金，也出口黄金，这取决于黄金、白银之间比价的变动情况。总体上看，在许多世纪里，白银是向东流动（除了从日本向西流动和从阿卡普尔科通过马尼拉向西流动外），黄金是通过陆上和海上向西流动。有些向东流动的黄金也流向欧洲。

[34] 彭信威：《中国货币史》，上海人民出版社，1958年，第782页。

[35] 包世臣：《庚辰杂著二》，《安吴四种》卷26，咸丰元年白门小倦游阁刊。

[36] 王彦威、王亮编纂：《清代外交史料》，道光朝一，故宫博物院1933年编印，第13页。

[37] 《掌陕西道监察御史刘梦兰奏为京畿及各省地方银价过昂请严申海口一体严禁纹银出洋鸦片入关以平市价事》，道光十七年六月初二日，录副奏折，档号：

[38] 《掌浙江监察御史朱成烈奏为风俗奢侈及吸烟等弊日深以致银价昂贵请飭严禁纹银出口》，道光十七年六月，录副奏折，档号：03-9499-018。

[39] 【德】贡德·弗兰克著，刘北成译：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，北京：中央编译出版社，2011年，第258页。

[40] 《马克思恩格斯论中国》，北京：人民出版社，1957年，第23页。

[41] 【美】马士著，张汇文等译：《中华帝国对外关系史》第1卷，北京：商务印书馆，1963年，第230页。

[42] 【德】贡德·弗兰克著，刘北成译：《白银资本：重视全球视野下的东方》，第138页。

[43] 《清代外交史料》，道光朝一，故宫博物院1933年编印，第13页。

[44] 严中平等编：《中国近代经济史统计资料选辑》，第36页。

[45] 《汴梁水灾纪略》，河南大学图书馆藏稿本，署名痛定居士。

[46] 中山大学历史系中国近代史教研室编：《林则徐集》奏稿下，北京：中华书局，1965年，第492页。

[47] 《陕西总督升允奏设立官银钱局》，光绪三十四年十月初六日，《政治官报》第364号。

[48] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第141页。

[49] 【德】马克思：《政治经济学批判大纲》第1卷，第141页。

[50] 【英】约翰·吉里布兰·胡巴德著：《通货国家》，伦敦，1843年，第44—46页。

[51] 林满红：《银线：19世纪的世界与中国》，南京：江苏人民出版社，2011年，第103页。

[52] 【美】杰克·戈德斯通（Jack Goldstone）著，关永强译：《为什么是欧洲：世界史视角下的西方崛起（1500—1850）》（*Why Europe? The Rise of the West in World History, 1500-1850*），杭州：浙江大学出版社，2010年，第94—101页。

[53] 美国内华达州的科姆斯托克银矿发现于1859年，这是一个丰富的银矿，每吨矿石可以产银数千克。比较贫瘠的银矿，每吨产银不过几十克。正是由于银矿丰富，投入较少的劳动（或成本），即可获取高额的报酬，所以，白银的劳动量相应减少，导致白银价格相应下跌。这才是世界白银在19世纪70年代后期价格开始波动的主要原因。

[54] A. W. Pinnick, *Silver and China*, Shanghai, 1930. 毕匿克（Pinnick, A. W.）著，褚保时、王栋译：《银与中国》，上海：商务印书馆，1933年，第9—11页。

[55] 《直隶总督那彦成奏为通州等州县二麦被旱歉收请缓征本年钱粮事》，嘉庆

二十年六月二十七日，录副奏折，档号：03-9773-002。

[56] 《直隶总督那彦成奏为大名等县被水灾情缓征钱粮事》，嘉庆二十年六月初一日，录副奏折，档号：03-9773-001。

[57] 《直隶总督那彦成奏报扎名永清等州县被水灾来春应行接济情形事》，嘉庆二十年十二月十八日，录副奏折，档号：03-9773-007。

[58] 江南米价也是这样。研究者认为，从18世纪开始，米价经历了两次主要的上涨：第一次时间较长，18世纪上半期而渐至终止；第二次发生在18世纪末19世纪初，比较突然，幅度也很大。在第一次上升后，粮价稳定在较高水平，全汉昇有“18世纪中国的物价革命”一说（全汉昇：《美洲白银与十八世纪中国物价革命的关系》，《中国经济史论丛》第二册，香港：香港中文大学新亚书院新亚研究所，1972年）。但在第二次突发性的上升后，米价逐渐走低，陷入被经济史学家称为“道光萧条”的时期。

[59] 《大不列颠票据信用的性质和作用的探讨》，伦敦，1802年，第24页。

[60] 《盛京将军宝兴奏为钱票磨兑弊端日深以致银价日昂请严禁钱铺支吾磨兑以现钱交易事》，道光十八年五月初七日，录副奏折，档号：02-9490-044。

[61] 《山西巡抚申启贤奏为遵议钱铺支吾磨兑之弊酌议章程并查明钱票情形事》，道光十八年六月二十五日，录副奏折，档号：03-9499-048。

[62] 《山东巡抚经额布奏为遵议钱铺磨兑酌定章程并查明本省无钱票外兑情弊事》，道光十八年七月初七日，录副奏折，档号：03-9499-050。

[63] 《河南巡抚桂良奏为遵议钱票磨兑弊端酌定章程并豫省查无钱票情弊事》，道光十八年八月二十日，录副奏折，档号：03-9499-062。

[64] 《江苏巡抚陈銓奏报查明本属钱铺无虚出钱票辗转磨兑情弊事》，道光十八年八月二十二日，朱批奏折，档号：04-01-35-1366-035。

[65] 中山大学历史系编：《林则徐集·奏稿》中册，北京：中华书局，1965年，第599页。

[66] 同上。

[67] 同上。

[68] 【英】斯图亚特：《政治经济学原理研究》，引自《马克思恩格斯全集》第13卷，第157页。

[69] 梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室合集》文集第九册，中华书局，1989年重印本，第16页。

[70] 《闽浙总督程祖洛福建巡抚魏元烺奏为遵旨体察钱贱银贵情形酌除弊事宜复奏事》，道光十三年八月二十八日，录副奏折，档号：03-9498-021。

[71] 王先谦编：《东华续录》，咸丰朝三，第10页。

[72] 康有为：《金主币救国论》，蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》第十五集，台湾：宏生出版社，1987年，第48—56页。

[73] 《闽浙总督赵慎畛奏为闽省银贵于钱及局铸成本亏折请暂停鼓铸事》，道光

四年正月二十八日，朱批奏折，档号：04-01-35-1360-066。

[74] 这里产生的小小误差，是由于赵慎畛的报告中“外办捐加银”和“加工费”有所不同造成的。

[75] 梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室合集》文集二十一，北京：中华书局，1989年影印本，第22页。

[76] 王德泰：《嘉道时期洋铜价格与银贵钱贱关系的考察》，《兰州大学学报》2002年第3期；《试论白银外流与鸦片战争前的银贵钱贱问题》，《中国经济史研究》2000年第4期；《论鸦片战争前的钱贱及其社会影响》，《福建论坛》2008年12月。

[77] 【德】马克思：《资本论》第1卷，第101页。

[78] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，第190—191页。

[79] 《贵州巡抚贺长龄奏鸦片事宜折》，《筹办夷务始末》（道光朝）卷3，第24页。

[80] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，北京：中华书局，1964年，第31页。

[81] 同上书，第175页。

[82] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第113页。

[83] 中国史学会编：《鸦片战争》第1册，上海人民出版社，1957年，第523页。

[84] 《河南道监察御史刘良驹奏为银价日昂公司交困请饬定划一章程等事》，道光二十五年十一月初七日，录副奏折，档号：03-3385-075。

[85] 《吉林将军湘康奏为银价渐昂请伯都讷新城所收大租钱文照银价搭放事》，道光十九年十一月初十日，录副奏折，档号：03-9500-015。

[86] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第191页。

第八章 咸丰同治年间银价暴跌及其成因（1853—1866年）

如前所说，嘉庆、道光时期银钱比价的不不断上涨既是金属价格和铸币质量变化的结果，又是社会对贵金属需求不断增长的结果。如果继续正常发展下去，白银势必将制钱逐出流通领域而独占货币宝座，中国的货币制度将由银钱并用时期过渡到银本位时期。就在这时，以英国为主要代表的西方殖民者加紧了对中国的经济侵略，19世纪20年代末，走私鸦片大量偷漏白银，使中国白银由长期以来的入超变为出超，大大地加剧了中国社会对白银需求的矛盾，银钱比价飞速上涨，中断了中国货币的正常发展道路。同时也对中国社会经济造成了严重破坏，促使民族矛盾、阶级矛盾迅速激化，导致鸦片战争、太平天国革命等一系列重大历史事件的发生。关于道光时期的“银贵钱贱”的讨论，尽管存在肤浅的认识，但是必须承认，讨论还是比较多的。与道光时期的“银贵钱贱”相比，关于咸丰、同治时期银价突然大幅度跌落的问题讨论，显然不够充分。围绕着咸丰、同治时期的银价下落问题，有一些猜测，但这些猜测大都缺乏资料的支持。

一 1854—1865年银价暴跌形势

鸦片战后十年间，中国货币流通领域中发生的“银贵钱贱”问题更加严重，1854年，全国大部分省区的银价上涨到2500—2600文，或2700—2800文，有的省甚至高达3000文。^[1]这完全符合人们关于“咸丰三四年而极”的说法。然而这种情况从1855年突然发生变化，银价大幅度跌落，江浙地区在短短的三年时间里，银价下跌到1100文，^[2]与该地区最高年度（1853年）的2600文相比，下降了1400—1500文；1854年湖南的银价是2600文，1856年湖南的银价下跌到1600文，^[3]短短两年时间就相差1000文；其他省区大抵如此。所以，全国银价在1858年以后十年间，大致都保持在1400文上下^[4]，与1854年相差1000—1100文，银价下跌率约为38%—42%。在短短几年时间内，银价在全国范围内大幅度下跌，实在令人感到吃惊。现将1851—1868年银钱比价波动情况列表如下：

表8-1 1851—1868年银钱比价波动情况一览表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1851	1500—1600	惟向来兴举大工，往往银价骤落，钱价骤长。属瘠贫之所，钱店资本无多，加以转运艰难，现钱甚少。目下每银一两仅易制钱一千五六百文。	江苏	录副奏折，档号：03 4463 016。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1852	2000	昔日两银换钱一千,则石米得银三两,今日两银换钱二千,则石米仅得银一两五钱。	江苏	录副奏折,档号:03 4185 009。
1853	2000	咸丰三年,粤匪窜陷金陵,长江梗塞,不得已改收折色,定为每石一两三钱,当时银价每两换钱二千余文,米价每石不过一千余文,故一两三钱,民犹病其重也。	江苏	曾国藩:《遵议筹运京仓疏》,同治二年,盛康编:《皇朝经世文续编》卷 48,户政 20,漕运中。
1853	1700—1800	近年银价固属昂贵,然系由渐而长,每两纹银不过合京钱四吊文,为日已久,军民相安。惟自二月十五日,关闭钱铺不下百余处之后,每两只合京钱三吊三四百文。现时每两换京钱四吊三四五六百文不等。	京师	录副奏折,档号:03 9506 059。
1853	2300 2600	现在都中已至二千三百文,外省有至二千六七百文者。	京师 各省	录副奏折,档号:03 9507 060。
1853	2000	每银一两折给钱文二千文。	河南	朱批奏折,档号:04 01 01 0861 092。
1854	2100—3000	豫省现时银价,据各属禀报:自二千一二百文至三千文不等。市俗居奇,长落无定。	河南	朱批奏折,档号:04 01 35 1369 052。
1854	2400—2500	银价每两两千四五百文。	山西	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第465页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1854	1800—1900	率以制钱一千八九百文作银一两,近来银价日昂,不敷报解……本年上忙新赋,准交制钱二千作银一两。	安徽	《清文宗实录》卷 118,咸丰四年正月甲寅。
1854	3000	咸丰四、五、六年,每银一两易制钱三串有零,以两串制钱代银一两散放,于库款有盈无绌。	京师	朱批奏折,档号:04 01 30 0472 014。
1854	2000—2500	陕省银价,本年以来,每两自二千文递增至二千四五百文,以致官民交困。	陕西	朱批奏折,档号:04 01 35 1369 041。
1854	2700—2800	银价两千七八百文。	河道	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第 465 页。
1854	2500—2600	自去年以来,银价甚昂,每银一两换制钱两千五六百文。	直隶	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第 439 页。
1854	2500—2600	两千五六百文合银一两。	湖南	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第 243 页。
1855	3000—2500	银一两换钱三千文,忽跌至两千五百文。	河南	《第二次鸦片战争》第 1 册,第 413 页。
1855	2600—1800	库平银一两总易制钱二千五六百文及三四百文不等……迨至本年九月后银价骤落,每两易钱二千一二百文,虽节省无多,当可照办,及十月	陕西	录副奏折,档号:03 9514 030。

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
		初间,银价日见低减,每两竟只易钱二千零数十文……本省及各属邻省地方已由每两仅易钱一千八九百文者。		
1855	2300—1800	浙省银价以旬日内比较,贵时每两易钱二千二三百文,贱时每两易钱一千八九百文。	浙江	《中国近代货币史资料》第一辑,上册,第443页。
1856	2050—1900	本年十月初一日每银一两易换京钱四吊一百文;十五日,易换京钱三吊九百文;十一月初一日,易换京钱三吊八百文。	黑龙江	朱批奏折,档号:04 01 35 1370 035。
1856	1600	查前办河工捐输成案,系以制钱一千五百文抵收银一两,此次应以制钱一千六百文抵收银一两。	福建	《福建省例捐输例》,《闽省劝捐防剿章程》,咸丰六年三月二十五日。
1856	2000	近来四乡商民贩卖食用等物来京,以货易大钱,而出京数十里,即不行使,势不能不以大钱买银,及携至京外,每两仅换京钱四千有零。	京师	录副奏折,档号:03 9515 025。
1856	2000	银一两换钱二千文上下。	直隶	《中国近代手工业史资料》第一册,第583页。

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1856	1600	地方糜烂,民力益形拮据。照江南、河南、湖北等省新例减二成外,仍以制钱一千六百文作银一两。	湖南	《曾文正公全集》奏稿卷8,第70页。
1856	1800	苏城金银价飞涨,迁徙者纷纷,银值制钱一千八百零。	江苏	《漏网喁鱼集》。
1857	1600—1300	今岁银价大减,每两仅值制钱一千三四百文,至多不过一千五六百文。	山东	录副奏折,档号:03 9518 070。
1857	1278	该道价捐钱三千六百八十七串,按照新章合银二千八百八十四两,请以道员指省陕西补用。	湖南	录副奏折,档号:03 4288 024。
1857	1600—1400	乃近日银价日形减落,每银一两不过易钱一千五六百文,附近军营之处,银价更低,每银一两仅能易钱一千三四百文。	河南	录副奏折,档号:03 4289 046。
1857	800—900	自本年四月以来,每银一两仅易制钱一串八九百文。	京师	朱批奏折,档号:04 01 30 0472 014。
1857	1400—1600	今岁银价大减,每两仅值制钱一千三四百文,至多一千五六百文。	山东	录副奏折,档号:03 9518 070。
1857	1100	江浙银价向来每两换制钱二千有零,自英夷在上海收买制钱,钱即涌贵,以银易钱之数渐减至半,现在每两仅易制钱一千一百余文。	江苏 浙江	《清文宗实录》卷235,咸丰七年九月己卯。

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1857	1100	江浙银价向来每两换制钱二千有零,自英夷在上海收买制钱,钱即涌贵。以银易钱之数渐减至半,现在每两仅易制钱一千一百余文,兵民交困。而夷人竞据为利藪。	浙江	李慈铭:《越縕堂国事日记》第1册,台北:文海出版社影印本,第66页。
1858	2300—2400	道光初年每银一两尚只易钱一千三四百文,自后渐次增长至二千文,近更增至二千三四百文。	湖南	骆秉章:《沥陈湖南筹餉情形疏》,咸丰八年四月二十三日,录副奏折,档号:03 4451 041。
1858	1600	又收钱六十二万六千七百六十八串,合银三十九万一千七百三十两。	甘肃	《张文毅公奏稿》卷7,第27页,《奏徽郡捐输数目折》。
1858	1100	银一两只能换钱一千一百文。	江苏浙江	《筹办夷务始末》(咸丰朝),卷17,第594页。
1859	1200	每石给京钱二千四百文。	京师	《清文宗实录》卷281,咸丰九年四月壬戌。
1860	1600	又收钱六十二万六千七百六十八串,合银三十九万一千七百三十两。	甘肃	《张文毅公奏稿》卷7,第27页,《奏徽郡捐输数目折》。
1860	1566		京师	《越縕堂日记》,第420页,据银元价格推得。

续表

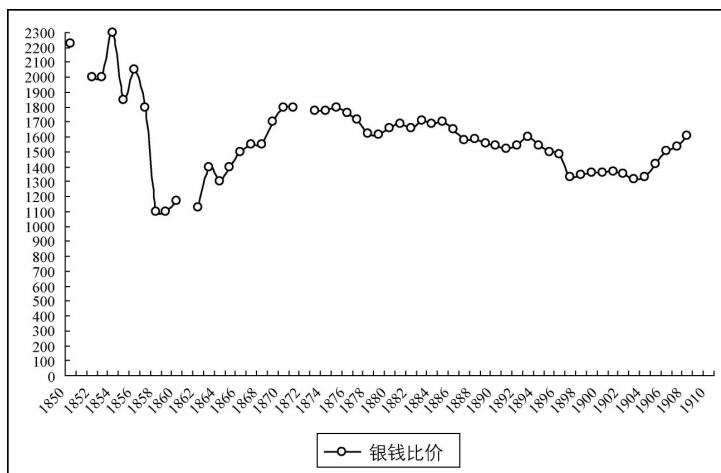
年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1861	1220	数日以来,钱价骤昂,各铺喧嚣,刻下每银一两仅换京钱六吊一百,商逐日加少,一日之内,早中晚三易其价。	京师	录副奏折,档号:03 9524 060。
1861	1300	银一两换钱一千三百文。	京师	《越 缦 堂 日 记 补》第四册,第1865页。
1862	1400	计银一两作银一千四百文核算。	安徽	《曾 文 正 公 全 集》卷21,第48页,《报销皖省抵征折》。
1862	1428		江西	《宝 韦 斋 类 稿》官书16,据资料推得。
1863	1200	捐纳职贡等,以钱一千二百文作银一两,交纳。	湖南	录副奏折,档号:03 9526 006。
1863	1300	今则情形迥异,价值悬殊,银价每两不过换钱千三百余文,米价虽各省不同,然大致相类。	江苏	曾国藩:《奏报遵筹办京仓米石缘由事》,同治二年九月二十二日,朱批奏折,档号:04 01 35 1216 010。
1864	1600	同治三年为始,每银一两作钱一千六百文,地丁每两征银一两三钱者,改收钱二千四百文,漕米每石征银一两九钱者,改收钱三千文。	江西	刘秉璋:《遵查江西征收地丁漕疏》,葛士浚编:《皇朝经世文续编》卷32,户政9,赋役下。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1864	1400	计银一两作钱一千四百文核算。	安徽	《奏报皖省改办抵征两年收解简明总数事》，朱批奏折，档号：04 01 3 0161 003。
1864	1333	每年厘局共拨解钱十二万串，市价约合银九万两。	福建 浙江	《左文襄公全集》卷 11，据第 47 页推算。
1864	1500	银一两合钱一千五百文。	湖北	《皇朝掌故汇编》卷 12，第 51 页。
1865	1400	同治四年，杜文澜奏定银价之时，每两易钱一千四百文，价收办公费六百文，足敷办公。	江苏	《丁中丞政书》卷 1，第 10—11 页，《酌定上忙银价片》。
1865	1500	奏定每银一两连公费等收钱二千文（其中加收办公费五百文）。	江苏	录副奏折，档号：03 9538 008。
1865	1500—1600	今各省银价多在一千五六百文之则。	全国	《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第 562 页。
1866	1600	甘肃捐输章程：奏定以钱一千六百文作银一两。	甘肃	录副奏折，档号：03 9526 014。
1867	1500—1600	现今各直省银价每两值钱一千五六百文。（今所名京墩者，其重自八分至一钱而止，本以二文作一文之用，今天津谓京钱二百，实则制钱一百，犹其遗意也。）	天津	钟大焜：《拟请改铸轻钱议》，《清朝续文献通考》卷 21，钱币 3，第 7710 页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1867	1500—1600	见时银价能算至一千五六百文者，指大钱价言，但使铸出之钱与见时通用之大钱分两相若，则换银价值自必与见时之大钱相准便，为有利无弊。	京师	《清朝续文献通考》卷 21，钱币考 3，第 7711 页。
1867	1333	银一两约合一千三百三十三文。	广东	《善善堂租簿》，《中山大学学报》1986 年第一期。
1868	1240—1250	现在省城市价每库平纹银一两换钱一千二百四五十文不等，外府钱价约略相同。	福建	朱批奏折，档号：04 01 35 1360 066。



资料来源：此图数据依据附表13制成。主要摘自中国第一历史档案馆藏朱批奏折和录副奏折，也有相关文献。摘录的重点地区是江苏、浙江、江西和安徽等邻近省区。这一时期，京师与福建等省正在推行大钱和钞票，货币价格非常混乱，因此本图不取其价格数据。

表8-1所统计的银钱比价资料，就个别地区而言，尽管还不够系统，不够充分；但就全国而言，已可概见银钱比价变化趋势。

那么，是什么原因导致这一时期银价如此大幅度跌落呢？到目前为止，人们对于这一时期银价下落原因大致有三种看法：第一，“铜贵钱少说”，认为银价下落是由于外国人在通商口岸收买制钱和民间毁钱铸器造成的；第二，“白银入超说”，即认为中国对外贸易出超，白银大量入口，银多而价落；其三，“世界银价下落说”，认为中国银价下落是由世界银价下跌造成的。笔者认为上述三种看法均不能正确解释太平天国时期银价突然大幅度跌落问题。

二 银钱比价与粮价和物价

为了确切把握银钱比价波动的主要因素，我们需要首先看一看白银对粮食的购买力（表8-2）。1851—1855年，直隶保定的平均每担上等粟米价银1.636两，白麦价银1.6475两，高粱价银0.8988两，三担粮食合计价值4.1823两；1856—1860年，平均每担上等粟米价银1.858两，白麦价银2.064两，高粱价银1.176两，三担粮食合计价值5.644两；1861—1865年，平均每担上等粟米价银1.972两，白麦价银2.702两，高粱价银1.13两，三担粮食合计价值5.804两；1866—1870年，平均每担上等粟米价银2.258两，白麦价银2.912两，高粱价银1.469两，三担粮食合计价值6.639两。

从这个统计和计算情况来看，这一时期最初五年，粮价较低，以后十五年粮价较高，大致与19世纪前半叶持平。因此，我们说这一时期的白银对粮食的购买力尚未发生明显变化，咸丰、同治时期“银贱钱贵”问题的出现，似乎与白银关系不大。

再从表8-3看江南米价，1852年，米价指数一度下跌到71.43，但从1857年开始暴涨，到1862年米价指数达到229.43，太平天国等农民起义被镇压后，米价迅速下落，1867年米价指数仅为122.29；1868年米价指数为97.94。由此来看，江南稻米在太平天国起义时期价格一度涨至原价的两三倍。由于江南地区正是太平天国活动的重点区域，也是双方军队厮杀的主要战场，战乱对于粮价的影响显而易见。

表8-2 京师与保定粮价波动情况一览表（1850—1870年）

（单位：银两 / 担）

年份	上等粟米	白麦	高粱
1850	1.0500—2.5500	1.2800—2.6000	0.7400—1.4100
1851	1.0300—2.0500	1.2500—2.2000	0.7400—1.2100
1852			
1853	1.0900—2.1900	1.1200—2.2700	0.5400—1.2000

1854	0.9900—2.2500	0.9200—2.2700	0.4400—1.2200
1855	0.9900—2.1000	0.9200—2.2300	0.4400—1.2000
1856	0.9000—2.1000	0.9200—2.2300	0.4400—1.2000
1857	0.9900—2.1000	0.9200—2.5500	0.4400—1.6500
1858	1.2800—3.2600	1.2000—3.6000	0.8000—1.9800
1859	1.2400—3.2600	1.1400—3.0600	0.6600—1.9800
1860	1.1000—3.2600	1.3000—3.7200	0.6100—2.0000
1861	1.0300—3.2600	1.5000—3.5000	0.7500—1.9800
1862	1.1200—2.6000	1.8000—3.1000	0.7000—1.4200
1863	1.3000—2.5000	1.8200—2.8500	0.7000—1.4000
1864	1.3300—2.6000	1.5300—2.4000	0.6800—1.3400
1864	1.2800—2.7000	1.5100—2.7500	0.6900—1.6400
1866	1.3800—2.7000	1.8500—3.2200	0.7900—1.5200
1867	1.4200—3.0000	1.9900—3.9200	0.8300—1.8000
1868	1.6200—3.5000	2.2000—5.1500	1.0000—2.9500
1869	1.5100—3.0000	2.0400—3.3900	0.9200—1.9800
1870	1.4500—3.0000	1.9600—3.4000	0.9200—1.9800

资料来源：本表数据摘自中国第一历史档案馆藏的粮价清单。大致以顺天府尹和直隶总督奏报为主，选摘每年三月份京师与保定的粮价。如果缺乏三月份的粮价数据，则摘录邻近月份的粮价数据。因此，这一粮价表可以看成是该地区每年春天的粮食平均价格。

而就当时的物价来看，也有大的起伏变化。1851年，太平军起义时，江南物价为101.23；1853年，太平军占领南京时，物价尚未受到大的影响，不过77.67；但是，到了1855年，战争对于社会巨大影响通过物价显现出来，到1862年，上涨至163.17；1864年，达到187.47。也就是说，战乱时期的物价相当于战前的1.9倍，相当于战争初期的2.5倍。这种因战乱造成的物价飞涨是暂时的，战争一结束，物价迅速恢复，逐渐接近战前的水平。

战争时期，各种商品价格受到严重扰乱，银价、钱价概莫能外。江南米价、物价和钱价一齐高涨，虽然可以证明白银价格的相对贬值。但是，事物总是复杂的，战争对于粮价、物价造成的供求紧张局面，也完

全可以导致粮价、物价单方面大幅度攀升。尤其是，华北的粮价并未大幅度上涨，不能证明白银价格发生了大幅度贬值。尽管货币运动是商品经济的反映，但货币运动又有着相对独立性。货币运动不完全是商品经济变化的必然结果。这一点已为货币学家所证实。因此，寻找银钱比价变化原因，既要关注外部因素，又要重视内部因素，具体问题具体分析，通过互相质证，最后才能找到真相。

表8-3 从咸丰元年到光绪二年的米价物价指数（1851—1870年）

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100
1851	117. 96	101. 23	1861	160. 17	130. 50
1852	71. 43	78. 30	1862	229. 43	163. 17
1853	73. 05	77. 67	1863	206. 70	166. 20
1854	74. 67	73. 92	1864	214. 28	187. 47
1855	79. 00	79. 22	1865	153. 68	157. 61
1856	80. 08	87. 79	1866	162. 33	142. 37
1857	143. 94	126. 65	1867	122. 29	114. 95
1858	150. 97	127. 57	1868	97. 94	117. 76
1859	128. 24	113. 26	1869	106. 06	119. 16
1860	90. 91	95. 78	1870	112. 55	117. 76

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第173—174页。

三 “铜贵钱少说”

银价在短时期内大幅度下落，很快便引起朝野人士的关注和猜测。1857年9月10日，浙江大儒李慈铭在他的日记中记载了当地“番钱”与制钱市价之比下跌的情况后，^[5]认为下跌原因是由于“大军（即清军。——笔者注）驻江南，以浙省为外府，税银尽以给军，而即变价易钱于浙中，及内发帑银者，亦然。又铜钱极少，估舶多有私载铜出海及潜销为器物者。……铜贵而金银俱贱矣”。^[6]同年十月，多年潜心研究货币问题的兵部左侍郎王茂荫上奏指出：“江浙银价向来每两换制钱二千有零，自英夷在上海收买制钱，钱即涌贵。以银易钱之数渐减至半，现在每两仅易制钱一千一百余文，兵民交困。而夷人竟据为利数。”^[7]请求清廷下令广铸制钱。李、王二人所提出的银价下跌原因可归结为一条，即外国人收买制钱和民间潜销制钱，使钱的总流通量减少而“涌贵”。

诚然，一些不法的西方殖民者曾经利用“银贵钱贱”的形势，在上海等地私下收买中国制钱偷运出境。例如，1853年2月，广隆洋行向上海海关投文申请，运载60桶煤斤出口。但经海关检查，发现其中40桶内的碎煤底下全部装的是中国铜钱，价值约计12000两白银。另外还有50箱制钱，当即被全部没收^[8]。如此大量违法收购制钱，肯定会暂时少量影响上海及其附近地区的制钱流通量，从而影响银钱比价。在世界体系构造者弗兰克看来，地球就是一个大赌场。在这个大赌场中，货币周游世界各地，推动着世界转动，它不断大量地供应着血液，润滑着农业、工业和商业的运转机制。自17世纪中期，日本大概是世界上主要的铜出口国。东亚、东南亚和南亚的日常小额交易主要使用铜钱。亚洲人与欧洲人一样对这种货币生意投入了巨大的经济、社会、政治、军事等方面的“精力”和注意力。因为这种生意往往比其他生意更有利可图。生产和出口作为货币的白银、黄金、铜和锡等的主要地区和一些次要地区，彼此之间进行套利交换。毫无疑问，这成功地把我们带入一个更为广阔的历史研究天地，让我们看到了世界历史复杂的互动关系。

然而，如果考虑到贵金属（金、银、铜）一直是中国严禁出口的物品种，中外条约也明文规定制钱不准出口，西方的不法商人不可能公开频

繁地以制钱海运出境；中国的银价下落也不仅是上海及其附近地区，而是全国性的急剧下落；特别是考虑到，这一时期每年仍有数量可观的“滇铜”、“洋铜”被送进铸币局，投入铸币炉，新的制钱源源不绝进入流通之渠；再加上清朝政府实行了货币膨胀政策，我们可以断言，偷运制钱出境不是太平天国时期银价突然大幅度跌落的主要原因。同样道理，由于潜销制钱为器是历代就有的老问题，只要有大批的铜器和铜斤存在，“化钱为器”，就不可能导致银价大幅度跌落。

当时制钱的总流通量并未降低。1853年，太平军占领武汉、安庆，定都天京，切断了清政府的长江水运，滇铜的开采和运输更加困难。为了筹集充足的军费，除了征收赋税外，清廷还千方百计地搜罗币材，扩大铸钱数量。其主要措施有三：一是命令滇铜改由陆路，经河南运抵京师；二是命五口通商大臣在海关税收中划拨巨额款项，招商采买“洋铜”；^[9]三是制订严厉的法令，禁止民间打造和使用五斤或一斤以上的铜器，^[10]勒令在限期内把铜器交给官府，“以裕铜斤，而济鼓铸”。^[11]

咸丰年间，每年有“洋铜”和“滇铜”百余万斤运往京师，投入宝泉、宝源局的铸币炉，再加上四川、云南继续大力鼓铸制钱，可以肯定这一时期仍有数量可观的制钱进入货币流通之渠。与此同时，清政府不顾一切后果地实行了通货膨胀政策。从1853年开始广铸当十、当五十、当百、当五百、当千等大钱，依靠国家法令强力推行，藉此以救燃眉之急，终因这些大钱的面额与其实际含铜量过于悬殊而无法在市场上流通。同一时期清政府还极力降低制钱的成色和重量，制钱遂“日益恶劣”。据梁启超统计：乾隆钱百文重1219盎司（原文是安士），嘉庆钱百文重1073盎司，道光朝百文钱重1080盎司，咸丰朝制钱最为低劣，百文仅重900盎司，^[12]折合6.75两，每枚重量只有6.75分。按照通常情况下，清廷在采取了上述措施后，进入流通领域的总制钱量不但不会减少，而且有可能进一步导致银价上涨。事实也正是这样，1854年所出现的银钱市价之比暴涨，正是通货膨胀政策促成的。可以设想，如果没有通货膨胀的干扰和影响，从1855年开始的银价大跌落将会更加严重。

总之，无论是从外国商人私易制钱出境情况看，还是从制钱的总流通量方面考察，都无法证明这一时期制钱的流通量有大幅度减少。因此，说太平天国时期的银价大幅度下落是由“钱少”引起的，缺乏足够的

证明力。

但是，铜贵是否影响了银钱比价呢？史料告诉我们，咸丰朝的商铜仍然是每担价银十二两，于咸丰、同治之际开始上涨，每担洋铜价银快速上涨到十九两。

例如，1855年，署理四川总督乐斌指出：“宁远府知府翁祖烈采买商铜四十一万三千七百六十斤七两四钱八分，每百斤价脚银十二两，共银四万九千六百五十一两二钱五分六厘一毫；收委员宁远府知府德裕采买商铜二十四万一千四百九十八斤，每百斤价脚银十二两，共银二万八千九百七十九两七钱六分。”^[13]

1861年，商铜价格有所上升，宝泉局、宝源局招商采买洋铜，“照江浙采买日本洋铜成案，每百斤给银十五两三钱，解交户、工两局鼓铸”。^[14]1863年，江苏巡抚李鸿章曾派人采购红铜，每担连价本运脚合银十九两。^[15]1868年，江苏巡抚丁日昌奏报：“洋商每由东洋贩运铜板铜条来沪买卖者，价值随时涨落，以现在市价计之，每百斤合库平银十六两三钱左右。”^[16]这些资料不够系统，难以说明问题。幸好，海关贸易报告为我们留下了1862年以后的紫铜贸易资料。

从上述情况来看，商铜价格在1855年开始迅速上涨。商铜价格的上涨毫无疑问会影响银钱比价的变化，问题是，铜价上涨的影响比例有多大？这需要通过计算来说明。这一时期，铸币的名义重量为“一钱”，铸钱的合金比例是京局铜54%，白铅42.75%，黑铅3.25%，损耗仍是9%，黑白铅价仍为4.2两左右，^[17]工料费为1959文。

由此推得，1855年，100斤制钱合金价值8.412两。我们知道，咸丰时期制钱的实际重量只有6.75分，100斤合金，扣除损耗9%，可以铸造成6.75分的制钱21570枚，从中扣除加工费1959文，为19611枚，即投资一两白银可以得到6.75分重的制钱2331枚。1861年，100斤制钱合金价值10.194两，投资一两白银可以得到重量为6.75分的制钱1924枚。利用同样方法，我们按照当年进口铜价可以推算出1862—1874年铸造制钱的成本费用表8-4：

表8-4 1862—1874年铜价波动情况一览表

(单位:海关两/担)

年份	紫铜价格	铸造制钱合金价	投资一两白银可铸制钱数量	
			规定标准制钱	流通的小制钱
1862	28. 00	17. 052	739	1150
1863	30. 77	18. 5478	679	1057
1864	26. 00	15. 972	789	1228
1865	19. 18	12. 2892	1025	1596
1866	17. 10	11. 166	1128	1756
1867	15. 63	10. 3122	1222	1901
1868	13. 06	8. 984	1403	2183
1869	20. 00	12. 732	990	1540
1870	15. 26	10. 1724	1239	1928
1871	15. 05	10. 059	1253	1950
1872	14. 97	10. 0158	1258	1958
1873	18. 00	11. 652	1081	1683
1874	16. 21	10. 685	1179	1835

咸丰、同治时期，规定的标准制钱为一钱的制钱，实际流通的制钱大多为6.75分。上表数据是按照标准制钱和流通制钱分别进行推算的。按照当年铜价推算，铸造的制钱假若都是标准的，制钱的市场价格还要更高一些。根据推算，投资一两白银，1862年到1864年，可以得到6.75分小制钱1100—1200文；1865—1866年，可以得到小制钱1600—2183文。这与市场上的银钱比价趋势基本一致，而变化幅度明显低于市场比价（1500—1600文）。出现这样的差异，不是我们的推算不合理，而是由于货币流通总是复杂的，前代的旧钱不可能一下子退出流通。至于1866—1874年，投资一两白银可以铸造1600—1950文制钱，与市场上的银钱比价则趋于完全一致。因此，我们可以断定，铜价的变化是咸丰、同治年间“银贱钱贵”的主要原因。是不是还有其他原因呢？

四 关于“白银入超说”的商榷

第二种意见认为，太平天国时期的银价下落由于中国对外贸易出超，白银大量入超。冯桂芬说：“咸丰五年，泰西诸国大水，桑尽仆，中华丝市骤盛，一年中卖丝到六七千万两，各货及鸦片不足抵，则运银偿之，银遂骤贱，以迄于今。”^[18]这一观点至今仍被肯定，^[19]因此必须详加分析。

鸦片战后，中国白银继续大量外流，每年平均出口白银1000万元左右，有时高达1700万元。^[20]和战前相比，并没有减少，反而继续维持上升的趋势。

1853年太平军攻占丝织业重要城市——南京，数万架织机停歇，大量生丝不能进入织造厂，只好投向国外市场，中国生丝出口迅速增加，特别是1860年，太平军占领苏州、常州地区，中国丝绸织造业几乎完全陷于停顿状态，生丝出口在这几年达到高峰。与此同时，茶的出口量也有所增加。毫无疑问，太平天国时期中国货的出口确实有很大发展。但须注意，同一时期，鸦片走私贸易更加猖獗，西方的工业产品也在极力寻求市场，外国输华货值（包括鸦片在内）增长也十分迅速。五口通商时期，中国对外贸易进出口总值，究有若干，并无确切统计可资参考。中国这时对外贸易的大宗商品仍然主要是丝茶，直到1875年，约占中国出口货值的90%左右^[21]，同一时期，外国输华的货物，除英美的工业品外，主要是印度的鸦片和棉花，其中鸦片货值大约占输华货值的40%左右^[22]。太平天国时期中国出口茶丝货值究竟有多大？是不是“各货及鸦片不足抵，则运银以偿之”？我们应当回答这些问题。

五口通商时期，由于海关管理混乱，没有留下中国出口茶丝的精确统计。现摘取马士和班思德的统计数字，按照当年茶丝出口的平均价格，推算出茶丝出口总值，再与输华鸦片值相比较，概略说明中国对外贸易的实际情况。

表8-5清晰地显示出，中国出口茶丝值确实有很大增长，但大量增加的茶丝出口货值尚不足以抵消鸦片走私的货值，在十六年的统计数据

中，只有三年茶丝出口值略大于鸦片入口值，即使如此，也不能表明中国在这三年中会有大量白银流入。因为我们使用的是占中国出口额百分之八九十的茶丝值与大约占输华货值百分之四五十的鸦片相比的。除鸦片外，还应当注意英美国家数量可观的工业品和印度棉花输入值。以1860年的输华货值为例，英国为435万英镑，美国为890万美元。1850—1856年，每年输入印度棉花约244679包，价值500万—600万银元。

考虑到上述输华货值的三种因素，加上鸦片的价值，外国输华货物总值不可能低于中国出口茶丝总值，因此可以肯定这一时期不可能有大量白银流入中国。

或许有人对于推算数据表示怀疑，那么，我们还是列举几项统计资料吧！第一，有人认为，直到1854年，中国对英帝国的贸易（包括英国本土、印度和海外殖民地）仍处于逆差地位。1854年从英国和印度等地进口的鸦片、棉花和工业品价值为336万元，而中国输往英国、印度和澳大利亚的茶丝总值只有257万元，贸易逆差为79万元^[23]。

表8-5 1850—1865年中国出口茶丝价值与鸦片走私进口价值比较表

年份	中国出口茶丝的数量及其价值					输入鸦片及其价值		(A - B)
	丝	丝价(两)	茶	茶价(两)	茶丝总值(A)	鸦片(箱)	鸦片价值(B)	
1850	21548 包	3506291	77430400 磅	11327028	14833319	47509	25654860	- 10821541
1851	23040 包	3749069	99190600 磅	16444953	20194022	48030	25936200	- 5742178
1852	44842 包	7296690	93802100 磅	14918263	22214953	56089.5	30288330	- 8073377
1853	62896 包	10234437	101227000 磅	15567543	22801980	56412.5	30462750	- 4660770
1854	54233 包	7533837	109369100 磅	16819704	24453541	60054.5	32429430	- 7975889
1855	56211 包	8195564	112660700 磅	17663981	25859545	69910.25	37751535	- 11891990
1856	79196 包	12601668	130677000 磅	18626129	31227797	63427	34250580	- 3022783
1857	59986 包	9544972	92435500 磅	12620601	22165573	66305.5	35804970	- 13639397
1858	85970 包	13679546	103564400 磅	14761617	28441163	68003.5	36721890	- 8280727
1859	52400 担	17540000	110915200 磅	15809368	33349368	74707	40341780	- 6992412
1860	62800 担	21810000	121388100 磅	17302130	39112130	54863	29626020	9486110
1861	51400 担	17768000	10000000 担	19000000	36768000	59405	32078700	4689300
1862	61400 担	23875000	13000000 担	24700000	48557000	60012	32406480	16150520
1863	30200 担	10121000	12810000 担	24339000	34460000	75331	40687740	- 6218740
1864	23800 担	9455000	11750000 担	22325000	31780000	62025	33493500	1713500
1865	40900 担	16405000	12100000 担	22990000	39395000	75128	40569120	1174120

资料来源：1850—1858年出口丝的数字摘自马士著，张汇文译：《中华帝国对外关系史》第1卷；1859—1865年的数字和价值均按班思德：《最近百年中国对外贸易史》第125页；1850—1856年的丝价是按姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第1册所提供的上海平均价格推算得出。1850—1860年出口茶的数量系根据《中华帝国对外关系史》第1卷；1861—1865年的数字摘自《最近百年中国对外贸易史》。茶价系根据额尔金于1857年在上海英商总会上关于税则与一般贸易关系报告书所列举的茶的平均价格进行推算。鸦片按每箱平均750元加以推算。

第二，1859年，密切注意世界经济形势的马克思，根据英国《经济

学家》杂志提供的资料评论说，1858年英国对华出口额为287.6万英镑，而最近三年来（1856—1858年）英国从中国的进口额平均每年在900万英镑以上，中英直接贸易的总额约为1200万英镑。除了这种直接交易外，中国对澳大利亚每年有一定数量的茶叶出口，却没有可以在中国找到销路的货物作为交换。美国也得到大量的茶丝，其价值远超过它对中国的出口额。由于英国与这两地的特殊关系，这两个地方的差额也须由英国来弥补。“目前，英国、澳大利亚和美国对中国的这个贸易差额，大部分已由中国转移到印度，与中国输入印度鸦片和棉花而产生的贸易差额相抵消了。顺便指出，中国输入印度的总额从未达到过100万英镑，而印度输入中国的总额折算起来竟达1000万英镑”。^[24]马克思在这里所说的中国对英美贸易的顺超，由于输入印度鸦片和棉花“相抵消了”，应当说这反映了1856—1858年中外贸易的实际情况吧！正是这几年中国发生了银价大幅度跌落。

第三，从1864年通商口岸开始公布进出口数字后，便无可怀疑地证明了中国对外贸易在1860年代中后期仍然处于入超地位，绝无大量白银流入中国。下面是1864—1870年中国进出口贸易货值表。

表8-6 1864—1870年进出口货物价值一览表

（单位：关平银两）

年份	进口货值（A）	出口货值（B）	顺超或出超 = A-B
1864	17136368	18042715	906347
1865	19326299	18767073	559226
1866	23371122	17603269	5767853
1867	21275174	17766421	3508753
1868	21093935	20608758	485177
1869	22299606	19983767	2315839
1870	21098395	18316424	2781971

资料来源：姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第3册，第1592页。

上面通过对茶丝出口货值和鸦片输入值的比较分析，概略地显示了中国对外贸易的基本状况，大量出口的茶丝总值尚不足以抵消印度鸦片

与棉花的输入值，从而否定了“各货及鸦片不足抵，则运银偿之”的论断。

退一步说，即使按照有的人估计，1856年有白银1300万盎司（约合730万两）流入中国，^[25]到1857年为止，两年时间内不过有1400万两白银流入，这个数字远远不能改变鸦片战后每年平均出口白银1000万元左右，最高的年度达1700万元的情势，不可能导致中国银价在短短的两年时间内大幅度跌落。何况即使在白银流入的情况下，假定中国社会本身对白银的需求不发生变化，像乾嘉时期那样，白银的价格也不一定会随着白银的输入而下跌。我们必须牢记，金银等贵金属的价值，像其他商品一样，从长时段来说，取决于他们的生产费用，而不是其数量的多少。“白银入超说”不能正确地解释银价急剧跌落问题。

此外，如前所说，这一时期，白银对于粮食的购买力大致与19世纪上半叶持平，尚未发生明显变化。既然白银对于粮食的购买力没有明显变化，那么，说白银的少量输入，引起了白银价格的下跌，导致制钱价格相对升值，显然是讲不通的。

五 “世界银价下落说”析疑

认为太平天国时期的银价下跌是由世界银价下落造成的，这是第三种意见。石毓符先生在指出江浙地区的银钱比价下跌到1100文之后，根据1904年《美国国际汇兑委员会报告》，分析说，1882—1902年的二十年间，银对于金跌价49.7%，而铜对于金只跌价26.6%，“以金为标准，银与铜虽然都有跌落，但银比铜下落得更多，因此这一时期的银钱比价变动，与其说是由于钱贵，莫如说是银贱更为恰当”。“这一时期银贱钱贵的主要原因是银价下落”。^[26]这里石先生显然是想利用1882年以后世界金银铜的比价变化，来说明太平天国时期银价下落问题。毫无疑问，世界金银比价的变化会影响卷入资本主义市场的中国贵金属的价格，因此我们应当考察当时世界金银比价的情况。

一方面由于19世纪70年代世界资本主义经济发展到了一个新的水平，由对白银的贪婪追求转向更贵重的金属——黄金；^[27]一方面由于澳大利亚发现了新的富有的金矿，为实行金本位提供了必要的条件，资本主义各国开始向金本位过渡。1871年德国开始铸造金币并废止银本位，1873年美国也开始实行金本位，引起世界性的币制改革，挪威、瑞典、丹麦相继发行金币，接着意大利、芬兰、法国、瑞士、西班牙也陆续停止银铸币。于是，大批白银抛向国际市场，世界金银比价从此开始逐年下跌，伦敦标准大条银每盎司平均价格由1870年的60便士，到1894年下跌到28便士。但这是从19世纪70年代才开始发生的，19世纪50—60年代世界金银比价并无明显变化。^[28]1859年马克思在他的《政治经济学批判》中指出：“到目前为止，澳大利亚等地金矿的发现还没有影响金银价值的比例”，并且对银与金的比价相对升值进行了深刻分析：“诚然，伦敦市场上银的牌价表明，1850年到1858年用金表示的银的平均价格比1830年至1850年几乎提高3%，可是这种提高只能用亚洲对于银的需要来说明。1852年到1858年间个别年度和月份银的价格发生变动，完全是由于这种需要造成的，决不是由于新发现的金矿和金的供给造成的。”^[29]马克思所注意的是银价相对升值问题，表明这一时期银与金的比价不是相对下落，而是升值。世界银价既然尚未下落，怎么

会影响中国银价的下跌呢？

再就中国的具体情况进行考察，整个19世纪50—60年代，中国的银两与黄金的比价也是相对稳定的。由于外国银元（主要是西班牙银币）在中国流通领域里使用简便，对英镑的汇率，在1850年代不但没有下跌，反而有上涨的趋势。既然在中国流通的西班牙银元对于英镑的汇率没有减少，反而有所上升，那么，把流通领域的“银贱钱贵”归之于世界的银价下落，显然是一个不攻自破的说法。表8-7是1851—1857年每银元与英镑的兑换率：[\[30\]](#)

表8-7 1851—1857年银元与英镑的兑换率

（单位：便士）

年份	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857
年平均兑换率	54	57	74	76	78	84	83

根据以上的考察分析，我们可以得出这样的结论：19世纪50—60年代世界银价没有下跌，中国的金银比价没有下跌；中国银钱比价的下落不是“世界银价下落”造成的；“世界银价下落说”也不能揭示太平天国时期银钱比价急剧下落的奥秘。

六 战争与银钱比价下落

从以上三方面的考察分析，可以清楚地看出，无论是“铜贵钱少说”、“白银入超说”，还是“世界银价下落说”，都未能正确地揭示太平天国时期银钱比价下落的奥秘。究竟是什么原因导致银钱比价在短期内急速下落呢？笔者认为回答这一问题，仍然需要从运动着的中国社会经济内部和货币的流通规律中寻找。

首先，我们就货币流通的一般规律方面进行考察。马克思说：“作为一般的规律，可以这样说，在和平时期，以金银货币变成奢侈品为主，只有在动荡的局面下，才以奢侈品倒过来变成条块或铸币。”^[31]在和平年代，由于社会政治生活相对安定和商品经济的繁荣，人们总是努力积累贵金属，以便购买高昂的奢侈品，如豪华的房屋和设备、金属器皿和首饰。为了防备意外的事故给人们的突然打击，还要大量贮藏贵金属（金银首饰也是贮藏的美学形式），这种做法特别在东方民族（中国和印度等地）中盛行；在动荡不安的时代，特别是在内乱外患时期，在遭受严重自然灾害的地方，社会对贵金属的需求就会发生很大的变化，战争和灾荒会迫使人们将金银器皿变成货币，将深深埋藏的金银取出来以便换取救命的粮食和招募兵员，这样一来加入货币流通之渠的贵金属就会突然增多，形成供大于求的局面。然而社会对作为贵金属辅币的价值符号（例如制钱）的需求不但不会因战争与自然灾害减少，反而由于战争破坏了商品流通，原来铜符号在极小的买卖中的流通速度相对减缓（制钱的流通次数减少），便会突然显得不足。社会对它的需求便随着战争的广度和深度，以及自然灾害的程度而增长。一言以蔽之，就是战争和自然灾害能急剧改变社会对贵金属及其辅币的不同需求，从而影响二者的比率，下面是几个鲜明的例证。

1826年，张格尔带领叛匪，进犯阿图什，煽动当地群众叛乱。新任喀什噶尔参赞大臣庆祥派遣军队进击，驱逐叛军。张格尔勾结浩罕，请兵万余人攻打喀什噶尔，城破，庆祥自杀，南疆告急。道光皇帝调集吉林、黑龙江、陕西、甘肃和四川五省三万清军前往平叛。1827年，彻底击垮叛军，捕获张格尔，收复南疆等失地。此次战争，历时两年，战

乱波及地区，经济破败，市场混乱。库尔喀喇乌苏奏报说：“自去年军兴，银贱钱贵，兵丁日形拮据。”^[32]

1832年11月3日，天地会会众张丙、黄城、陈办、陈连等人在台湾发动起义，分别逼近嘉义、彰化等处，清廷一面下令驻台军队全力镇压，一面派遣瑚松额率领厦门清军迅速渡台督剿，同时还调集河南和陕西清军，开赴台湾。最后，张丙等人被擒杀，天地会起义失败。此次战乱持续三月之久，导致嘉义、彰化等地经济遭受重创^[33]。据当年参与镇压天地会起义的周凯记载：“六月，奉程制军（程祖洛）调署台湾道事。七月七日，任事。十月二十日卸事。在任百余日，搜获余匪，斩梟凌迟者八十余人，中间小乱三，俱即扑灭。十月初，钱价一日顿长三倍，四远居民，纷纷搬移入城，谣言蜂起，不知所自。”^[34]在战乱高峰期，“钱价一日顿长三倍”。这种极为反常的现象，显然不能用制钱数量多少来解释。

1840—1842年爆发的中英第一次鸦片战争，对于银钱比价的影响也是存在的。1839年，远离战场的直隶银钱比价已经达到1679文，战争打响后，该地银钱比价逐渐下跌，1840年，每两白银可以兑换制钱1644文；1841年，只能换到1547文；1842年，所换制钱不过1572文^[35]。京师的银钱比价发生的变化更大，“即以道光二十年论，都中银价每两换制钱一千三百文。”^[36]浙江的银钱比价变化也很大，1841年，有人奏报说：“上年冬间，商用银较多，骤长至一千六百文。幸为日不久，旋即减落。本年二月以后，又渐长至一千五百七十文，迄今未见减贱。”^[37]由于第一次鸦片战争主要在沿海沿江等局部地区进行，时间短暂，对于银钱比价的影响也有限。

1841年8月2日（道光二十一年六月十六日），黄河在开封附近决口，大水围了开封城。两天后开封“银价骤减，每两易钱一千文，复减至八九百文，较平时（开封银价在水灾之前通常是1600—1700文）几减至大半，粮价腾贵，米面俱价增一倍，蔬菜全无，城市几于罢市”。五天后，银价“愈降愈下，甚至每两只肯换钱六七百文，是银贱钱贵，较平时相去倍而又倍。以极难得之钱，买倍贵之物”。一个月后，开封府为解决制钱流通的困难问题，不得不专门设局征收制钱，试图缓解“银贱钱贵”的金融恐慌^[38]。

1846年8月，林则徐被调到陕西当巡抚。这位在鸦片战争时期曾经认为“银贵钱贱”由于鸦片偷漏白银，并力主严禁鸦片，积极领导抗英斗争的伟大爱国者，在到达西安三个月后，发现了一个令他不可思议的问题。他说：“本年七月内，臣甫到西安省城，每纹银一两可换制钱一千八百余文，迨至九十月间，每两仅换一千二三百文不等。较前两月顿减五百余文之多。众人皆以为诧异，访问其故，则金称：岁歉粮贵之时，银价必然跌落。……且当陕省银贱之际，邻省银价仍昂，而未闻有市俚贩钱来陕买银，以图获利者。”^[39]仅仅由于粮食歉收，就能导致银价在几个月内“顿减五百余文之多”，并且还是一种必然的规律——“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”。

1851年9月，黄河水势在白露节后逐日上涨。15日夜间，风雨交作，河水高过堤顶，徐州丰县三堡以上处所首先出现漫水，转致堤身坐蛰，很快刷宽至四五十丈，接着漫口迅速扩大至一百八十五丈，河水均由三堡决口漫溢而出，掣动大溜，分作两股，奔涌入海^[40]。此次，黄河决口对于丰县、沛县等处造成严重损失。为了尽快堵住决口，两江总督拨银四百万两，准备动员数十万民工，以工代赈。此前，苏北每两银价在二千文以上，黄河决口之后迅速跌至一千五六百文，下跌25%。两江总督陆建瀛意识到民工需要的是制钱，而钱价增昂，不利于发放工钱。“目下每银一两仅易制钱一千五六百文，雇役夫料皆须用钱，似此情形，是四百万两只当三百万之用。更恐市俚居奇，益形亏短。则平钱价，尤为急务”。^[41]他还在奏折中明确指出，“向来兴举大工，往往银价骤落，钱价骤长。”于此可见，凡是黄河出现决口，需要兴举大工，必定会出现“银价骤落，钱价骤长”的现象，这是一种规律。

1853年3月，太平军占领安庆的消息传到北京，立即引起一场金融恐慌，导致银价大幅度跌落。3月25日御史陈庆镛上奏指出：“窃贼匪自武昌窜入安庆，京中民心纷纷，日甚一日。……自二月初间，内外城银铺关罢者，每日有五六号或十余号不等，及今日有罢至四五十号。查银价数日前，每两换制钱二千一二百文，继则每两换制钱一千六七百文，日内止换一千余文。甚至有银无处可换。……至于油米杂铺，价值也一时昂贵，旦夕顿异，百姓骇然。”^[42]同日，礼部尚书奕湘、左副都御史文瑞等人也纷纷上奏，说十余日来，钱铺不断关闭，在3月24日这一天

关闭的钱铺有二百余家，主要原因是银票和银子的持有者“昼夜填街塞巷”，兑换制钱，支取银钱，钱铺措办不及遂致关闭。因而出现了“银价顿贱，军民无钱可换，市井日用突然不便”的慌乱局面。政治不安定引起金融恐慌，在十几天内银价顿落一千一二百文，这就是战争的威力。上面所描述的情况，正是马克思所说的“一般规律”的最生动写照。

光绪初年，一场特大旱灾袭击了华北地区。此次大旱不仅时间长，而且范围大，后果特别严重。从1876年开始出现旱象，到1879年解除，旱灾持续了将近四年；重点受灾区是山西、河南、陕西、直隶和山东等五省，同时波及到苏北、皖北、陇东和川北等地区。旱灾导致农田大面积绝收，寸草不生，饥饿人群无处逃生，饿殍载途，饿死的人竟达一千万以上！此次大旱以1877年、1878年两年最为严重，而这两年的阴历干支纪年属丁丑、戊寅，所以人们称之为“丁戊奇荒”。又因为河南、山西旱情最为严重，又称其为“晋豫奇荒”。在旱魃肆虐时期，商贾阻滞，贸易不通，市廛一派萧索，出现奇怪现象，“银价骤坠，银贱物贵”。^[43]“钱市不敢多收银，典肆不敢多典物”。人们的求生欲望胜过一切，在饥饿的逼迫下，各种奇异的现象随处发生，见怪不怪。

现在，我们回头来再思考太平天国时期全国性银价大幅度跌落问题，这个谜一下子就解开了。大致说来，在咸丰三年以前，太平军起义的规模不大，尚未造成全国性的影响，银价大体保持在道光末年的水平。1853年，太平军连续攻克长江中游的重要城市武汉、安庆、南京，这一连串的军事胜利是威力强大的震源，极大地震撼着清王朝的统治。政治最敏感的北京城的金融恐慌随之发生，银价大幅度跌落。但由于这一年，清廷为筹集镇压太平军的军费，不顾一切后果地实行了通货膨胀政策，使暂时中落的银价又迅速回升。咸丰四年，全国“银贵钱贱”达到极点。随着太平军、捻军以及全国性的各族人民大起义所产生的政治震荡波及全国各地，清王朝统治大厦忽喇喇作响，这必然导致全国性的金融危机出现。江浙地区银钱市价之比，历来在2000文以上，在1857—1858年突然大幅度跌落至1100文，正是由于这一地区所感受到的政治震波最为强烈所致。50年代末60年代初，全国性的银价大跌落，只能用农民与地主阶级在全国范围内殊死搏斗引起的政治大动荡来理解。由于政治的动荡，究竟有多少贵金属（这里主要指的是白银）突然加入流通

之渠，很难估计，但是这一点是可以推想的。为了筹集军费，清政府卖官鬻爵，强制在各地推行“捐输”，遍及各个角落，这个数额不能低估；各地官绅为举办团练，保护他们的产业，招募乡勇，肯定会从深埋的银窖中拿出数额巨大的银两来；还有为维持生计，不得不将平时珍藏的金银首饰和器皿变成货币来使用。大量的银器和银两突然加入流通，供求关系发生了急剧变化，势必引起银钱比价的相应变化。这是太平天国时期银价下落的直接原因。

太平天国时期的银价下落，除了上述政治动荡直接引起的银钱兑换风潮以及由此而产生的比率变化外，还有一个比较间接的，但是非常重要的深刻的原因，就是商品经济遭到巨大破坏后，社会对贵金属的需求也发生了相应的变化。货币运动是商品经济的反映，按照马克思的观点，社会财富的增加和商品经济的进一步发展，会导致社会对贵金属需求的增强，在货币流通领域中会产生贵金属排挤不太贵重金属的现象。当社会经济遭受严重破坏后，社会对贵金属的需求也会相对减低。因此，我们必须进一步考察太平天国时期的商品经济情况。

战时，商品经济遭受的破坏是十分严重的，就时间上讲，双方激战与厘金制的推行，造成的商业萧条直到1871年左右一些省区尚未复苏；从商品经济遭受破坏的区域看，遍及全国各地，不仅向来商业繁荣的江浙地区遭受了严重破坏，一些边远省区（例如贵州、甘肃、福建等地）也未能幸免；就程度而论，全国大的商业活动区域大都陷于停滞状态，满目萧条，百货壅滞，商路梗阻，货乏行销之地，持银入市无物可买，“四民失其恒业”。历来商品经济比较发达的江苏，“军兴以来，江路梗阻，川、楚、江、皖等省商贾率皆裹足。……是以大宗货载到（浒墅）关，甚属寥寥”。^[44]浙江也是这样，“大宗商贩裹足不前，即土产湖丝，亦因各路绸缎滞销，机多歇业，运到杭关者，甚属寥寥”。^[45]战乱之后的甘肃，所在糜烂，“以致行商绝迹，……野无夫宿之所，货乏行销之地，商视甘肃已为畏途。……至于甘肃口外物产，如皮货水烟等项，均属大宗。今其地既残破，富者挈资远去，贫者无力经营，内鲜聚积之人，外少往来之贩”。^[46]四川也是这样，“自粤匪倡乱以后，四处蔓延，江、浙、闽、广各商率皆闻风裹足。……大江南北道路阻隔，货船几至绝迹”。^[47]其他省区的商业破坏同样是十分严重的，限于篇幅，在此不

再胪举。

货币是商品流通的车轮，商品也是货币流通的车轮，由于商品经济在战时遭受严重破坏，货币运动也会相应发生变化。在和平时期，由于商品经济的繁荣，便于大商业活动的贵金属（这里主要指白银），备受富商大贾的青睐；在商品经济萧条时期，大的商业活动几乎陷于停滞，社会（尤其是大商人）对贵金属的需求便会相对减弱。相反，制钱由于价值小，使用方便，在日常的零星的交易中须臾不能离开。商业繁荣时，制钱的流通速度十分快，不会感到缺乏；一旦商品经济遭受严重破坏，买与卖的商品活动发生严重分离，制钱的流通次数急剧减少，较之繁荣时期，就会相对感到缺乏（制钱的流通量不一定降低），社会对制钱的需求便会有所增加。总之，战争所引起的商品经济停滞和破坏，能够改变社会对银钱的不同需求，从而导致银钱市价之比的变化。所以，太平天国时期银价大幅度跌落与商品经济遭受的破坏程度关系颇为密切。

小结

经过以上各个方面的考察分析，对于太平天国时期突然发生的银钱比价大跌落问题，不再会感到困惑莫解了。

（一）战争时期，各种商品价格受到严重扰乱，银价、钱价概莫能外。江南米价、物价和钱价一齐高涨，虽然可以证明白银价格的相对贬值。但是，事物总是复杂的，战争对于粮价、物价造成的供求紧张局面，也完全可以导致粮价、物价单方面大幅度攀升。尤其是，华北的粮价并未出现大幅度上涨情况，不能证明白银价格发生了大幅度贬值。

（二）“铜贵钱少”说，正误参半，我们应当分开来看。“钱少”说，是从制钱的数量来思考问题的，陷入了庸俗的货币数量说的圈套。但是，“铜贵”说，却看到了货币材料价格的变化，则抓住了问题的本质。

（三）白银数量增加说，无法解释这一时期以白银为价值尺度的粮价基本稳定现象。显然这只是根据货币运动的表象解释问题的，没有深入研究货币运动的规律，没有考虑货币的价值首先取决于它所体现的劳动量，因此得出的结论必然与事实有很大距离。

（四）以世界金银比价的变化来解释中国银钱市价之比的下落，虽然把我们带向了更加广大的空间，但由于忽视了历史的时间限制，也未能接近这个复杂的金融问题的迷宫之门。

（五）回答太平天国时期的银价下落问题，既要注意货币材料的价格变化，又要关注战争时期货币运动的“一般规律”，只能从相互制约相互联系的货币与商品流通的情势中得到比较正确的答案。

[1] 咸丰四年陕西银钱比价为每两白银可以兑换3000文制钱，河南为2700—3000文，见中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第183页。

[2] 1857年江浙一带比价为1100—200文，见席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》，上海图书集成局，1902年版，钱币4，第11页。

[3] 曾国藩：《请捐钱照湖南成案片》，咸丰六年十月十一日，《曾文正公全集》奏稿卷8，第70页，台北：文海出版社，1974年影印本。

[4] 1868年京师的银钱比价是“每银一两合制钱一千二百文”（《清会典》卷220），大致恢复到乾嘉时期的水平。尔后开始上涨，“以钱易银，连年银价日昂。”（王延熙、王树敏编辑：《道咸同光奏议》卷34，台北：文海出版社，1969年，第11页。）但到了光绪中期，银价又开始逐年缓缓下落。

[5] “番钱”，即外国银元，这里主要指西班牙银元，每元在中国市场上可以兑换0.72两纹银。这时该地每元可以换制钱973—997文，据此可以推知，每两纹银可以换钱1351—1385文。又因为银元与制钱的比价通常略高于纹银与制钱的比价，可以断定浙江这时的银价当在1300文左右。

[6] 李慈铭：《越缦堂国事日记》第1册，台北：文海出版社影印本，第66页。

[7] 贾桢纂：《筹办夷务始末》（咸丰期）卷17，中华书局1979年版，第594页。

[8] 姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第1册，中华书局1962年版，第449页。

[9] 《清会典》卷215，钱币，第5页。

[10] 1854年命令禁用五斤以上的铜器，后来又令收毁一斤以上的铜器，参见席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷65，钱币8，禁铜例，上海图书集成局1902年版。

[11] 《清实录经济资料选辑》，第199页。

[12] 梁启超：《各省滥铸铜元小史》，参见《饮冰室合集》文集第九册，第16页。

[13] 署理四川总督乐斌：《题请核销宝川局咸丰三年鼓铸钱文用过铅铜价脚银两事》，咸丰五年三月二十八日，题本，档号：02-01-04-21566-005。

[14] 《光绪朝大清会典事例》卷二一五。

[15] 湖广总督李鸿章：《奏请饬下两江总督等饬刘瑞芬订购洋铜事》，同治八年五月初三日，录副奏折，档号：03-4954-025。

[16] 《江苏巡抚丁日昌奏为江浙合办洋铜委员起解运京事》，同治七年九月初三日，录副奏折，档号：03-4980-027。

[17] “窃维制钱奇绌，各省皆然，其故由于铜贵而银贱。查从前铜价每百斤不过银十一二两，白铅每百斤不过四五两。近则东洋铜每百斤贵至二十六两，华啰铜每百斤贵至二十九两，白铅贵至九两有奇。”中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第659页。

[18] 冯桂芬：《显志堂稿》卷11，光绪二年（1876）校邠庐刻本，第30页。

[19] 王方中说：“五十年代初，英国工业品的输入，虽然有所回升，但是，连同输

入中国的大量鸦片，也还是抵偿不了中国货（主要是丝茶）的输出，因此从1850年起，白银外流变成了白银流向中国的趋势。”（《中国近代经济史稿》，北京出版社，1982年，第113页。）

[20] Report of Select Committee 1847，pp. 24-25. 原数字为英镑，现据当时兑换率换算为银元。

[21] 姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第3册，北京：中华书局，1962年，第1609页。

[22] 同上书，第1608页。

[23] 同上书，第1册，第654页。

[24] 【德】马克思：《新的对华战争》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1975年，第52页。

[25] 余捷琼：《1700—1937年中国银货输入的一个估计》，长沙：商务印书馆，1940年，第26页。

[26] 石毓符：《中国货币金融史略》，第129—130页。

[27] 黄金在明清时期均非货币，但是作为贵金属，它的价格随着世界金银比价的波动在变化。据顾炎武考订：“万历中，赤金止七八换；崇祯中，十换；江左至十三换矣。”（《皇朝经世文编》卷52，户政27，钱币上，第1页。）

[28] 1850—1865年伦敦每盎司英国标准银英镑的比价表，《中国近代对外贸易史资料》第2卷，第1252页。

[29] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第147页注释。

[30] 此表系根据姚贤镐编《中国近代对外贸易史资料》第1册第576—577页和马士的《中华帝国对外关系》第1卷第530页上银元与英镑比价编制。

[31] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第125—126页。

[32] 《清宣宗实录》卷122，道光七年七月庚午。

[33] 同上书，卷228，道光十二年十二月辛未。

[34] 《皇清诰授通议大夫加按察使衔福建台湾道周凯墓志铭》，《厦门志》附载；《芸皋先生自编年谱》，道光十三年。

[35] 严中平等编：《中国近代经济史统计资料选辑》，第36页。

[36] 《工科掌印给事中汪元方奏为银贵钱贱农民课税不堪重赋请酌变银价事》，咸丰三年十一月十六日，录副奏折，档号：03-9507-060。

[37] 《浙江巡抚乌尔恭额奏为钱贱银贵请暂停鼓铸钱文并发换钱本存银事》，道光二十年五月初四日，朱批奏折，档号：04-01-35-1366-046。

[38] 《汴梁水灾纪略》，河南大学图书馆藏稿本，署名痛定居士。

[39] 中山大学中国近现代史教研室编：《林则徐集》奏稿下，第492页。

[40] 《清文宗实录》卷41，咸丰元年闰八月甲午。

[41] 《两江总督陆建瀛奏为兴举大工银价骤落钱价骤长请印票代钱事》，咸丰元年闰八月二十五日，录副奏折，档号：03-4463-016。

[42] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第342页。

[43] 《詹事府右庶子宝廷奏为银价骤坠旗民商贾皆困请恩赐借局钱放给旗兵饷事》，光绪四年六月初八日，录副奏折，档号：03-6070-104。

[44] 《苏州织造德毓奏为接征关税一年期满沥陈亏短实情请飭部核办等事》，咸丰五年六月二十四日，录副奏折，档号：03-4378-032。

[45] 《杭州织造兼管北新关税务庆连奏为关税一年期满征收正余钱粮有盈无绌事》，咸丰七年六月二十七日，录副奏折，档号：03-4380-027。

[46] 《陕西巡抚蒋志章奏为查明A关商税支绌情形仍请暂行试办事》，同治十年十一月十二日，录副奏折，档号：03-4880-036。

[47] 《成都将军兼署四川总督崇实奏为查明夔州府知府葛之鏞等短征关税有因请援案豁免事》，同治五年二月二十四日，录副奏折，档号：03-4873-035。

第九章 同治中后期银价增昂情况 及其成因（1866—1874年）

同治中期，中国货币流通领域里再次出现银价增昂的趋势，清朝各级政府的财政再次被不断上涨的银价所困扰。由于这次银价上涨经历的时间不长，上涨幅度不及1854年以前的水平，常常被人忽视。

一 1866—1872年银价增昂情况

银钱市价之比自乾隆中期开始增昂，到1854年达到高峰，全国平均每两白银可以兑换2600文制钱，个别省区甚至可以兑换3000文。此后，银价突然大幅度跌落，在短短几年时间内，各省普遍下跌了1000文以上，有的省区一两白银只能兑换800文^[1]，或1100—1200文^[2]。同治初年大体在1300—1400文上下波动。关于太平天国时期银价大幅度跌落的原因，笔者认为，既不是由于钱少，也不是对外贸易的“白银入超”导致的，更不是世界银价下落造成的，而是本期铜价上涨和旷日持久的大规模国内战争引起的。战争严重破坏了商品经济，从而导致银钱市价之比大幅度跌落。^[3]

随着太平军、捻军以及其他各地农民斗争的失败，清廷重新恢复了对全国的统治，政治动乱的局面结束，社会经济逐渐复苏，商品市场又日趋繁荣。随着商品经济的恢复和进一步发展，货币流通领域的银钱比价又出现了日渐上涨的势头。由于这一时期银价上涨经历的时间短暂，只有五年（1866—1871年），上涨幅度也不及1854年以前的水平，很少引起史学工作者的重视。在所有出版的有关晚清银钱比价的论著中，几乎无人提及此事。大都把太平天国时期银价下跌与光绪时期银价渐落视为同一阶段，把两个不同时期的银价资料错误地混用在一起。由此可见，人们没有注意到在二者之间还存在着一个银价短暂增昂时期。例如，杨端六先生在他的《清代货币金融史稿》中说：“从咸丰七年到宣统三年（1857—1911）的55年间是银钱比价下落时期。在此时期，比价由一千五六百文跌到一千一百文。”^[4]石毓符先生在他的著作中，也同样把两个不同时期的银价资料混为一谈，得出来的结论自然与事实有相当大的距离。^[5]

事实是“银贱钱贵”的局面，自同治五年就开始发生了明显的变化。是时，各省督抚大臣纷纷上奏清廷，提出各种建议，要求采取相应的措施，应付省府州县衙门因银价上涨带来的财政危机。同治七年三月，江苏巡抚丁日昌在《酌定上忙银价片》中说：“（同治）六年冬，银价已昂……本年银价大昂，每两须易钱一千七百文，办公愈形支绌。”^[6]六

月，江西巡抚刘坤一上奏指出：“上年以来，银价渐长，州县照前收钱，易银解支，不敷渐巨。”^[7]九月，山东巡抚丁宝桢也报告说：“年来银价大贵，计制钱六千文仅易银三两六七钱（每两约合1622文）。”^[8]同年，署湖广总督李瀚章在《两湖漕粮难征本色河运疏》中说：“以钱易银，连年银价日昂。”^[9]同治九年，河南亦出现了“银价增涨，州县以钱易银，征不敷解”的局面；^[10]同治十一年，两江总督曾国藩、四川总督吴棠、湖南巡抚王文韶也联名向清廷报告“银价日昂”所带来的财政困难；接着甘肃、陕西等省也向朝廷报告了当地银价上涨的情况。由此可见，同治中期的银价上涨，不是个别地区的偶然事件，而是全国性的趋势。从同治五年银价开始增昂，到同光之际银价重新下落为止，具体变化情况大致如下表：^[11]

表9-1 各省银钱比价一览表（1863—1874年）

（单位：文/两）

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1863	1200	捐纳职贡等，以钱一千二百文作银一两，交纳。	湖南	录副奏折，档号：03 9526 006。
1863	1300	今则情形迥异，价值悬殊，银价每两不过换钱千三百余文，米价虽各省不同，然大致相类。	江苏	曾国藩：《奏报遵筹办京仓米石缘由事》，同治二年九月二十二日，朱批奏折，档号：04 01 35 1216 010。
1864	1600	同治三年为始，每银一两作钱一千六百文，地丁每两征银一两三钱者，改收钱二千四百文，漕米每石征银一两九钱者，改收钱三千文。	江西	刘秉璋：《遵查江西征收地丁漕疏》，葛士浚编：《皇朝经世文续编》卷 32，户政 9，赋役下。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1864	1400	计银一两作钱一千四百文核算。	安徽	两江总督曾国藩:《奏报皖省改办抵征两年收解简明总数事》,同治三年九月二十七日,朱批奏折,档号:04 01 3 0161 003。
1865	1500	奏定每银一两连公费等收钱二千文(其中加收办公费五百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。
1865	1500—1600	今各省银价多在一千五六百文之则。	全国	《中国近代货币史资料》第一辑,下册,第562页。
1866	1600	甘肃捐输章程:奏定以钱一千六百文作银一两。	甘肃	陕甘总督杨岳斌:《奏为甘省协饷不到钞本无资价值日减事》,同治五年九月初四日,录副奏折,档号:03 9526 014。
1867	1500—1600	现今各直省银价每两值钱一千五六百文。(今所名京墩者,其重自八分至一钱而止,本以二文作一文之用,今天津谓京钱二百,实则制钱一百,犹其遗意也。)	天津	钟大焜:《拟请改铸轻钱议》,盛康编:《皇朝经世文续编》卷59,户政31,钱币中。
1867	1500—1600	今各省银价多在一千五六百文之则。	京师	《清朝续文献通考》卷21,钱币考3,第7711页。
1867	1333	银一两约合一千三百三十三文。	广东	《善善堂租簿》,《中山大学学报》1986年第1期。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1868	1240—1250	现在省城市价每库平纹银一两换钱一千二百四五十文不等,外府钱价约略相同。	福建	朱批奏折,档号:04 01 35 1360 066。
1868	1700	银价昂贵,每两易钱近一千七百文,始折收钱二千二百文(办公费为五百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。
1868	1621	年来银价大贵,计制钱六千文仅易银三两六七钱(每两合银1622文)。	山东	山东巡抚丁宝桢:《奏为筹议张秋以北运河挑浚仍恐无济事》,同治七年九月二十八日,录副奏折,档号:03 4867 007。
1868	1777	银一两换制钱一千七百七十七文。	江西	据《江西通志稿》卷85所载资料推算。
1868	1700	至七年,银价昂贵,每两银价近一千七百文,始折收钱二千二百文。	浙江	《中国近代货币史资料》第一辑,下册,第588页。
1870	1400—1800	银一两换钱一千四百至一千八百文。	广东	《朱九江家用册》,《中山大学学报》1986年第1期。
1871	1500	湖北每银一两约易钱一千五百余文。	湖北	曾国藩:《奏为楚岸淮南引地事》,《皇朝经世文编续集》卷50,户政二十五,盐课下。
1871	1800	银价更涨,每两易钱一千八百余文,乃折收钱二千四百文(办公经费为六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1871	1756	银一两换钱一千七百五十六文。	湖北	据《湖北通志》经政志第 1407 页资料推算。
1872	1800	初定章时,湖北每银一两约易钱一千五百余文,今则增至一千八百余文。	湖北	曾国藩:《奏为会商楚岸淮南盐引地与川盐分界行销事》,同治十一年正月二十八日,录副奏折,档号:03 4887 041。
1873	1600	遵照西宁府拟定章程,本署分府又酌为增减,每银一两换毛钱增成五千文,换制钱减作一千六百文,分别使用。	西宁	《循化厅为谕里民局董事等银两兑换制钱毛钱比值以制钱禁兑毛钱事》,同治十二年七月,青海档案库,档号:463001。
1873	1667—1779	地丁每两征银一两七八钱,征钱三千数百文。	江西	江西巡抚刘坤一:《奏报丁漕改章实在情形事》,同治十二年五月二十八日,录副奏折,档号:03 4870 061。
1873	1500	银一两约合钱一千五百文。	甘肃	《左文襄公全集》卷 43,第 31 页。
1874	1775	银一两约合一千七百七十五文。	江苏	《中国厘金史》,第 508 页。

由表9-1可以看出,此次银价上涨大致从1866年开始,到1872年达到高峰,略作徘徊之后,便转入银价逐渐下跌时期,上涨幅度为400—500文。与1854年以前的银价上涨相比,尽管持续时间较短,但涨势却是相当猛烈的。

表9-2的统计也是这样。华北地区银价从1865年的1216文开始上涨,到1870年涨至1731文,上涨幅度超过500文;江南地区稍稍晚一些,到1869年达到高峰,为1609文,比1866年的1293文涨了300余文。同一时期,米价和物价继续下跌,逐渐跌到乾隆中后期的水平。钱价、米价和物价一齐呈现下跌趋势,显然是“银贵”造成的。

表9-2 从同治四年到光绪元年的米价物价指数(1865—1874年)

年份	米价 1760/80 = 100	物价 1760/80 = 100	银钱比价 江南	银钱比价 华北
1865	153. 68	157. 61	1352	1216
1866	162. 33	142. 37	1293	1227
1867	122. 29	114. 95	1287	1365
1868	97. 94	117. 76	1342	1302
1869	106. 06	119. 16	1609	1577
1870	112. 55	117. 76	1556	1731
1871	102. 81	114. 96	1588	1812
1872	96. 86	117. 76	1583	1722
1873	93. 07	112. 15	1618	1678
1874	93. 07	93. 93	1601	1694

资料来源：本表数据摘自《300年来米价、物价及货币兑价》，载《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，第174页。

因此，银价一开始上涨，就受到朝野人士的密切关注，立即出现了一连串的惊呼声。关于这次银价上涨的原因，经历了先前大起大落变化的人们，只是感到“银钱交易，贵贱时殊”，政府不能控制，商人不能操纵，变化莫测，不可解释。当时的清廷只能被动地随着银价的高涨，慌乱地调整征粮纳税的银钱兑换率，无力采取其他措施来平抑银价，没有干预银钱市价之比的变化。当时无人探索这次银价增昂的具体原因。

关于此次银钱比价波动，还有一些不同奏报值得注意。1868年12月19日，直隶总督官文奏请说：“直省地方始以灾歉，继以兵燹，刻因捻逆肆扰，商贩裹足，银贱物昂数倍于前。较之四年情形尤为艰难，且各路大兵云集，需粮浩繁，各州县所称采买维艰，必须不惜重价购备，委系实在情形。自应俯如所请，各按时价，以钱合银，实用实销，俾免藉口。”^[12]这是说，本年由于捻军窜扰直隶，各路清军云集，州县官负责筹集粮草，由于粮草价格昂贵，加之商贩裹足，出现“银贱物昂”局面，采购军粮十分困难。为此，他们纷纷要求按照时价采买。“咸以直省地方上年旱涝交乘，泉匪肆扰，市集萧索，民鲜盖藏，购买米粮本为不易。刻因捻逆流窜，商贩裹足，采办尤属维艰，必须不惜重价，设法搜买，庶不致贻误要需。”^[13]官文认为，州县官的请求合情合理，为此，奏请援照“同治四年”的先例办理，“各按时价，以钱合银，实用实销。”显然，同治七年直隶省的“银贱”是由于自然灾歉和兵燹造成的。在灾害和战争的双重袭击下，直隶的社会经济生活遭受重创，商贩裹足，“银贱物

昂数倍于前”。

1866年，直隶保定府每担上等粟米价银2.04两，白麦价银2.535两，高粱价银1.155两，三担粮食合计价银5.73两，属于正常粮价；1867年，每担上等粟米价银2.21两，白麦价银2.955两，高粱价银1.3153两，三担粮食合计价银6.4803两，比前一年价格上涨了0.7503两；1868年，平均每担上等粟米价银2.56两，白麦价银3.675两，高粱价银1.975两，三担粮食合计价银8.21两，比1866年上涨了2.48两。正是这一原因，导致直隶省有别于其他省区的“银贵”，表现为“银贱物昂”。如前所说，在政治动荡时期，在自然灾害袭击下，社会经济生活遭受破坏，中国流通领域必然出现一种银贱钱贵的现象，这是一种规律，是完全可以理解的。

就全国来说，此次银价上涨是不是白银外流造成的？会不会是世界上银价变化引起的？由于这两个问题与晚清银钱市场比价波动关系密切，有时确实是导致银价变化的重要原因，在此必须首先考察这两种因素。

二 白银流出流入与银价增昂

第二次鸦片战争后，英法联军用大炮进一步敞开了中国的门户。根据《天津条约》和《北京条约》，中国被迫陆续开放了天津、营口、烟台、台南、淡水、潮州、琼州、镇江、南京、九江、汉口等新的沿海沿江口岸。资本主义列强不仅取得了内河航行权，还迫使中国降低了进口货的税率，并扩大了对中国商品输出的范围。西方各国输入中国的商品中，鸦片一直处于第一位。1860年代，中国出口的商品依然是传统的茶、丝，在没有日本、印度茶叶进入国际市场进行竞争情况下，中国茶、丝对于西方人，仍然具有相当大的魅力，出口的茶、丝价值依然很高。1864年前，由于海关管理异常混乱，没有比较精确的统计，这里只能摘录1865—1875年的贸易统计表，来帮助说明问题。

表9-3说明，同治时期中国对外贸易处于相对平衡时期，修正后的历年出口货值大于包括鸦片在内的入口货值，这些年度应当有相当数量的白银流入中国，银价的增昂显然不是由于白银在国内绝对数量的减少引起的。退一步说，按照修订前的数字，1865—1871年中国出口货值略小于入口值，也不能由此得出银价增昂是由白银出超造成的结论。

表9-3 1865—1875年中国进出口货物价值一览表

(单位:海关两)

年份	进口货值 修正数额	香港鸦片走私 估计价值	进口货值 估计总数	出口货值 修正额	修正后的 出超或入超	修正前的 出超或入超
1865	49271339	9175500	58446839	62325682	+ 3878843	1612184
1866	59434283	6976216	66410499	58305622	8104877	16574258
1867	55150656	10831982	65982638	60253969	5728669	10300926
1868	55794431	6333243	62127674	71165400	+ 9037726	1455529
1869	59181212	14496073	73677285	69521007	4156278	6969296
1870	55915337	15361568	71276905	63984707	7292198	8398402
1871	61617232	14645095	76262327	77447881	+ 1185554	3249916
1872	59186093	9409558	68595651	87151436	+ 18555785	+ 7971076
1873	58434089	6212402	64646491	79985558	+ 15329067	+ 2814068
1874	56308471	7730622	64039093	77584938	+ 13545845	+ 2352004
1875	59425891	7454480	66880371	80066025	+ 13185654	+ 1109682

资料来源：姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第二册，第1083页。

原因在于，西方资本主义各国由于生产力的发展，商品生产量急剧增加，日益感到用银计算越来越不便，开始陆续向金本位货币制度过渡。从1860年代开始，就有意识地筹备黄金。当时，中国商品经济与西方资本主义发达国家相比差距很大，货币制度尚未过渡到银本位时代，黄金在商品市场上尚未成为急需的交换媒介和价值尺度，金价较低。西方列强竞相从中国搜购黄金。根据统计，1868—1875年，中国向英国和印度输出的黄金总额为10489545英镑，参见表9-4。

表9-4 中国黄金输出情况一览表（1868—1875年）

（单位：英镑）

年份	输往英国	输往印度	合计
1868	1307	1501210	1502517
1869	780	1542785	1543565
1870	61579	1505352	1566931
1871	1500	1331746	1333246
1872	/	860968	860968
1873	128846	812651	941497
1874	282586	1083584	1366170
1875	341669	1032982	1374651
总计	818267	9671278	10489545

资料来源：摘自姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第二册，第1064页。

当时，世界金银比价是1：23.6。这个巨大的数额足以填补同一时期出口货值的不足。西方各国在当时购买中国货用的是银元，而中国支付外国的货值则使用金银两种贵金属，即使中国有时处于贸易逆差地位，在有大量黄金流出的情况下，可以断定不可能有大量白银流出。国内银钱比价的增昂显然不是由于对外贸易入超造成的，不是国内白银绝对数量的减少引起的。这是我们得出的第一个结论。

三 世界金银比价与中国银钱比价

跨入19世纪70年代，德国恢复了金币的铸造，美国很快废止了银本位，欧洲其他实行复本位制度（即同时流通金币与银币）的国家，先后开始限制银币的铸造，或者改行金本位，大量白银被抛向世界市场，加之美国内华达州（Nevada）发现了丰富的银矿。白银与对黄金的交换价值开始大幅度跌落，这毫无疑问会影响已经卷入世界金融市场的中国贵金属比价的一系列变化。但是，整个1860年代，国际金融市场上贵金属的比价是相对稳定的，上下波动幅度依然很小，没有大的变化。表9-5显示的是中国海关银两对外汇率和伦敦大条银的市场价格变化情况。

表9-5 伦敦银价与中国海关两对英镑的汇率（1862—1879年）

年份	伦敦 银价 （便士）	海关 两对 英镑 汇率	年份	伦敦 银价 （便士）	海关 两对 英镑 汇率	年份	伦敦 银价 （便士）	海关 两对 英镑 汇率
1862	61.44	82.50	1868	60.50	80.00	1874	58.31	76.13
1863	61.38	85.00	1869	60.44	79.75	1875	56.69	74.20
1864	61.38	89.00	1870	60.56	79.50	1876	53.13	71.40
1865	61.06	83.25	1871	60.50	78.00	1877	54.81	72.00
1866	61.13	83.50	1872	60.31	79.75	1878	52.63	71.50
1867	61.56	81.75	1873	59.50	77.00	1879	51.25	67.33

资料来源：表中系伦敦英国标准大条银每盎司的平均价格和中国海关银两对英镑的平均汇价，此处为排印便利，将分数推算成小数。姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第二册，第1252页。

由上表可以看出，1862—1872年伦敦金银的比价与关平两对英镑汇价相对稳定。严格地说是有一点变化。这个变化就是已经出现了银价下跌的趋势，尽管下跌幅度和速度不及1873年之后。如果说，世界金融比价的变化会影响中国银价的变化，那么，只能导致白银价格的少量下跌，而不可能导致1865年到1871年间中国银钱比价的增昂。由此可以断言，19世纪60年代世界金银比价的微小变化，不是中国银钱比价增昂的原因。

另外，黄金、白银开采数量的增加与减少，尚且不能说明欧洲、美洲各国物价的变化，怎能说明中国银钱比价和物价的变化？例如，1851

年到1860年的十年间，世界黄金的开采量与过去五十年间的平均开采量相比，几乎提高了九倍。但是白银的开采条件并未发生很大变化。不足为怪的是，很多持货币数量理论观点的经济学家认为，黄金贬值将是不可避免的。但是，尽管他们试图证实这种贬值，而商品价格的实际变化却截然相反。物价不仅没有随着黄金产量的增加而下跌，反而表现为上涨。正如英国统计学家索尔贝尔所提供的平均价格运动证实的那样。在1838—1847年的十年间，物价不是上涨，而是下跌。到了20世纪末，物价比黄金开采量猛增时期以前还要低。贵金属生产费用上涨，则一切商品价格下跌；贵金属生产费用下跌，则一切商品价格上涨，这是一般规律。这个规律，会在个别情况下有所改变。各国物价变化，与其金属货币数量多少关系不大。

表9-6 英国物价指数变化简表（1838—1897年）

年份	物价指数	年份	物价指数
1838—1847	93	1868—1877	100
1848—1857	89	1878—1887	79
1858—1867	99	1888—1897	67

资料来源：【俄】M．N．杜冈巴拉诺夫斯基著，赵维良、桂力生译：《政治经济学原理》上册，北京：商务印书馆，1997年，第326—330页。

四 铜价下跌与银钱比价的变化

在考察了金银比价情况之后，我们还必须考察白银与紫铜价格的变化情况。这一时期国内市场上铜价资料很难找到，即使找到个别收买滇铜价格的资料，也因为很零碎，没有办法进行系统的比较分析。幸好，海关留下了比较可靠的统计资料，给我们提供了银钱比价变化的充足证据。根据统计，1862年，每进口一担紫铜的价格为28两银，1863年为30.77两。这与当时“钱贵”的程度是相符的。这种情况在1864年便发生了显著的变化，铜价连年大幅度下跌。

表9-7 1862—1874年铜价波动情况一览表

(单位:海关两)

年份	价格	年份	价格	年份	价格
1862	28.00	1867	15.63	1872	14.97
1863	30.77	1868	13.06	1873	18.00
1864	26.00	1869	20.00	1874	16.21
1865	19.18	1870	15.26		
1866	17.10	1871	15.05		

资料来源：摘自海关历年报告书。

从同治年间进口的每担紫铜的价格统计表中可以看出，每担紫铜价格由最高年度的30两白银，迅速跌至13.06两，只有六年的时间。1869年铜价虽有明显回升，但次年旋即跌至15两上下。铜价如此大幅度下跌，势必导致以铜斤为主要币材的“制钱”价值下跌，制钱的购买力相应降低，银价自然会相应增昂。从表9-8推算的结果来看，和梁启超提供的海关银两兑换制钱的统计数据相比，变化趋势基本一致，市场价格略高于铸造费用是正常的，那是因为在流通渠道内，应当还有一定的旧钱。

表9-8 铸造制钱成本费用与银钱市场比价比较表

年份	投资白银一两可以铸造 小制钱数额	一海关两兑换制钱数额
1870	1928	1875

1871	1950	1875
1872	1958	1875
1873	1683	1800
1874	1835	1805

资料来源：梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室文集》之二十一，第16页。

从1865年以后开始的银钱比价波动与铜价下跌相比，尽管略微迟缓一些，但还是基本上反映了国际市场上贵金属价格的变化。应当说铜价的下跌是导致同治、光绪之际“银贵钱贱”的主要原因。这个问题以往的史学家大都忽视了。

五 银钱比价增昂与商品经济的恢复发展

除了铜价下跌之外，对于银钱比价变化的原因还应有具体的分析，还必须联系当时的商品经济情况来思考问题。总的来说，银钱价格的变化一方面决定于自身币材价格的变化，一方面决定于社会对它的需求与供给。

首先，就货币流通的一般规律进行考察。在和平年代，由于社会政治生活的相对安定和商品经济的繁荣，人们总是努力积累贵金属，以便购买高昂的奢侈品，如豪华的房屋和设备、金属器皿和首饰。为了防备意外的事故和突然的打击，人们还要贮藏贵金属（金银首饰也是一种贮藏方式，是一种贮藏的美学形式），这种做法特别在东方民族（中国、印度等地）中盛行。同治中后期，随着战争与自然灾害的解除，社会生活重趋安定，经济复苏，社会的需求与战时相比又发生了新的变化，贵金属又变成了人们追求和贮藏的目标，“银贵钱贱”又成为新的发展趋势。银价重新增昂之所以发生在1866年以后，只能从政治局面和经济生活所发生的变化中得到解释。这一时期恰好处于历时十六年之久的太平军、捻军等大规模的农民起义被血腥镇压之后，清廷在政治上又重新实行了控制。随着政治上“中兴”局面的确定，社会经济逐渐恢复和发展，货币流通中的银贵自然成为新的趋势。可以设想，如果同光之际不发生世界性的银价下落，如果世界下跌的银价不对中国形成大的冲击，随着中国商品经济的发展，银钱比价有可能恢复或超过1854年前的比价水平。

其次，考察商品经济的恢复和发展对银钱比价的影响。按照马克思的观点，社会财富的增加和商品经济的进一步发展将会导致社会对贵金属需求的增加，在货币流通领域里将产生比较贵重的金属（例如白银）排斥不太贵重的金属（例如铜）的现象，这是乾、嘉、道、咸时期“银贵钱贱”的决定性因素，也是同治时期银价增昂的主要原因。^[14]

太平天国战争时期，中国商品经济遭受了严重破坏，全国大的商品

市场都陷于停滞状态，百货壅滞。商路梗阻，货乏行销之地，“四民失其恒业”。广西“百货不能畅行”；广东为“货物不能流通”；湖南系“贸迁阻滞，生计萧条”；湖北是“道路梗阻，商路不通”；江西、江苏、浙江、福建、山东、安徽更是“商贾率皆裹足”。其他省区也大体类似。^[15]

战后，随着政治局面的重新稳定，中国社会经济迅速恢复和发展。关于手工业商品生产增长情况，我们可以从1868—1875年中国对外贸易的统计中得到比较明确的答案。^[16]1875年出口的陶瓷价值恰好是1868年的2倍；1874年出口的皮货相当于1868年的13倍；1875年出口的纸、糖、烟叶、绸缎、夏布和土布分别相当于1868年的1.75倍、3.95倍、13.7倍、2.3倍、3.42倍和4.29倍，茶丝出口额变化虽不明显，但不能说明茶丝业陷于停顿。例如，生丝出口在个别年头有所下降，主要原因是以南京、苏州、杭州为基地的中国绸缎生产在战后逐渐在恢复，吸收大批生丝进入工厂，绸缎的出口迅速增长，以无可辩驳的事实证明了这一点。至于茶的出口不能迅速增长，原因在于国际市场上的竞争日益激烈所致。上述手工业产品的变化情况详见表9-9。

表9-9 中国出口货物价值及其指数一览表

(单位:关平银两)										
年份	陶瓷		皮货		纸		糖		茶	
	价值	指数	价值	指数	价值	指数	价值	指数	价值	指数
1868	263443	100	1150	100	245092	100	407277	100	34265723	100
1869	411020	156	1732	151	254251	104	383710	94	33366953	97
1870	413109	157	4196	365	211323	86	1068860	262	27617224	81
1871	407873	155	1797	156	216002	88	1007139	247	36199080	106
1872	479444	182	11189	973	265308	108	1350419	332	40211101	117
1873	496329	188	7628	663	229052	93	1633044	401	35188635	103
1874	521321	198	15851	1378	289398	118	1267659	311	36826011	107
1875	527517	200	6267	545	429747	175	1609179	395	36697512	107
年份	烟叶		生丝		绸缎		夏布		土布	
	价值	指数	价值	指数	价值	指数	价值	指数	价值	指数
1868	10522	100	22539394	100	1747987	100	28564	100	12380	100
1869	229444	2181	17578853	78	1521776	87	24779	87	138512	1119
1870	51495	489	19426029	86	1702239	97	21390	75	26398	213
1871	10537	100	22862767	101	2112012	121	30306	106	6873	56
1872	199612	1897	25045551	111	2340262	134	55540	194	32227	260
1873	46173	439	25393987	113	1977865	113	42602	149	37848	306
1874	80619	765	19859284	88	2374225	136	67538	236	48173	389
1875	144138	1370	20107278	89	4022538	230	97695	342	53146	429

资料来源：彭泽益编：《中国近代手工业史资料》第二册，第54—56页。

除了表中所列的传统手工业正在恢复发展外，洋务热潮正在各地掀起，新的近代化的机器被引进国内，新的工业产品相继投放市场，使商品市场更加活跃。如果说这一时期的生产尚未恢复到战前的水平，那么至少可以说较之战争时期的破败局面已有相当大的改观。

手工业生产的恢复和发展，又为商品贸易的活跃提供了条件。下面仅以丝绸为例，简单描述一下国内贸易情况。战后的南京产缎每年达二十万匹，价值260万海关两。一部分丝绸走向国际市场，另一部分“由芜湖出口，运往上海、广州及北京的约三万匹；由陆路直接从南京运往北京的约二万匹；经苏州运往上海，并在苏州完纳内地税者二万匹；估计还有一万匹是装帆船运往上海的。湖南、湖北、荆州、四川、汉口及贵州、云南共销八万匹；估计江苏、河南及山东共销四千匹”^[17]。这一时期五千台织机生产量当然赶不上战前五万台织机的生产数额，自然不能满足国内的需求。但尽管如此，战争时期那种“江河梗阻，商路不通”的破败景象正在消失和改善。国内的丝绸市场日渐恢复和发展也可以通过一个小小市镇商业兴旺看到大概情景。1879年，一个外国人这样回忆说：“我离开双林去南浔，虽然太平军在南浔甚久。而从现在人口之多、商业之盛看来，太平军占领的痕迹已完全消失。”^[18]位于浙江吴兴东南的南浔镇的繁荣景象，有一位诗人如此描写道：“蚕事乍毕丝事起，乡农卖丝争赴市。市中人塞不得行，千声万语聒人耳。纸牌高揭丝市座，沿门挨户相接连。喧哗鼎沸辰至午，并肩累迹不得前。共道今年丝价长，番蚨三枚丝十两。市侩贩夫争奔走，熙熙而来攘攘往。一日贸易数万金，市人谁不利熏心。但教炙手可热，街头巷口共追寻。茶棚酒肆纷纷话，纷纷尽是买与卖。小贾收买交大贾，大贾载入申江界。申江鬼国正通商，繁华富丽压苏杭。番舶来银百万计，中国商人皆若狂。今年买经更陆续，农人纺经十之六。遂使家家置纺车，无复有心种菽粟。吾闻荒本逐末圣人忧，蚕桑太盛妨田畴。纵然眼前暂获利，但恐吾乡田禾从此多歉收。”^[19]这篇生动的诗文，为我们描绘了一幅生动而又逼真的写实画卷，于此可见市场繁荣的一般景象。

必须指出，同治中期以后，除了我国商品经济重新恢复和进一步发展之外，西方列强竞相在华倾销商品，几百种洋货挤进中国各地大小市场，虽然在某种程度上破坏了中国传统的手工业，但就刺激和活跃商品经济方面来说，毫无疑问也起到了一定促进作用。洋针很快成为普遍使用的日用品，洋火取代了燧石。西方的玩具、铅笔、洋伞、肥皂、图片，都成为大商店的商品。

如此等等，都说明战后的国内商品生产和销售都得到了迅速的恢复

和发展，它自然对货币的流通会产生直接作用。贵金属（这里指白银）以其价值大、便于商业活动，自然会受到富商大贾的特别垂青；制钱由于价值小，不便携带，在较大的商业活动中必然受到冷落，“重银轻钱”的观念使货币流通领域里比较贵重的金属排挤不大贵重的金属，银贵而钱贱。这是乾嘉道咸时期的“银贵钱贱”的原因之一，当然也是同治时期银价增昂的原因之一。

最后需要指出的是，这一时期的银价增昂之所以没有恢复到战前的水平，自然有许多原因，其中最主要的是，商品经济尚未恢复到战前的水平，同光之际又突然遇到了世界银价大跌落的冲击，中断了银价增昂的趋势。这个问题只能留在另一篇文章中分析了。

小结

综上所述，可以得出如下的结论：

（一）在太平天国时期与光绪时期两次银价大跌落期间，存在着一个短暂的银价增昂时期。持续时间不到十年，上涨幅度为400—500文。这次银价的上涨速度之快，引起朝野人士一片惊呼，市场贸易、财政收支都出现了严重混乱。

（二）分析这一时期银价增昂的原因，可以肯定，它既不是对外贸易白银流出造成的，也不是国际市场上银价变化造成的。

（三）导致这次银价上涨的主要原因是国际市场上铜价大幅度下跌。每担紫铜价格由最高年度的30两白银，迅速跌至13.06两，只有六年的时间。1869年铜价虽有明显回升，但次年又跌至15两上下。因铜贱而钱贱，因钱贱而银贵，这是当时银钱比价变化的主要原因。

（四）由于战后社会政治趋于安定，商品经济重新恢复和发展，使社会对白银和制钱的需求与战时发生了相反的变化，人们开始重新追求白银，而鄙薄制钱之流通作用，因供求关系导致二者比价相应变化。

[1] “咸同间每两白银贵至二千余文，贱至八百文，乱定增至千文。”卢家庆编：《富顺县志》卷5，第27—28页。

[2] 贾桢纂：《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷17，北京：中华书局，1979年，第594页。

[3] 同治元年八月，江西某人手持30两白银到钱铺兑换制钱，“遍省中钱店无能应换”。参见李桓：《宝韦斋类稿》卷20，官书16；又参考《太平天国时期银价下跌问题》，《近代史研究》1987年第6期。

[4] 这种提法不仅对银钱比价变化的时间没有精确把握，而且对于银价变化的幅度也没有搞清楚。参见杨端六：《清代货币金融史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，1962年，第192页。

[5] 石毓符：《中国货币金融史略》，第129页。

[6] 《酌定上忙银价片》，《丁中丞（日昌）政书》抚吴奏稿一，台北：文海出版社，1980年影印本，第11页。

[7] 《刘忠诚公（坤一）遗集》卷4，第16页。

[8] 《筹议东省运河并折漕窒碍各情折》，《丁文诚公（宝桢）遗集》卷6，光绪十九年刻本。

[9] 李瀚章：《两湖漕粮难征本色河运疏》，《道咸同光名臣奏议》卷34，第1691页。

[10] 《河南全省财政说明书》岁入部，田赋，第60页。

[11] 凡表中没有注明资料来源者，均系海关统计，参见梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室合集》卷21，中华书局，1936年。原来数字以海关两为单位，为便于比较此处换算为库平银两，库平银一两相当于关平银九钱九分左右。

[12] 《直隶总督官文奏为直省各州县被兵银贱物昂请援案照时价采买军粮事》，同治七年十一月初六日，录副奏折，档号：03-4823-004。

[13] 同上。

[14] 王宏斌：《乾嘉时期银贵钱贱问题探源》，《中国社会经济史研究》1987年第2期。

[15] 彭泽益编：《中国近代手工业史资料》第一册，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年，第506—601页。

[16] 同上书，第54—56页。

[17] 《江宁府志》卷15，光绪朝编纂，第74页。

[18] 彭泽益编：《中国近代手工业史资料》第二册，第82页。

[19] 周庆云：《南浔志》卷31，第2页。

第十章 光绪时期银价下落与币制改革（1875—1905年）

银钱比价在同治皇帝统治的后几年的飞速上涨，曾经引起朝野人士的密切关注。面对中国金融市场上变化莫测的情势，当时的人们不懂得这是金属货币时代正常的产物，不知道这是商品经济恢复发展的结果，不了解贵重金属驱逐不太贵重金属的货币运动规律，只是对盛行两千年的制钱制度的动摇表示莫大的恐慌。惊慌失措的清朝财政大臣找不到平抑银价的有效措施，只好被动地随着市场上比价变化的幅度，调整田赋商税的征收比例。

一 1875—1905年银价下落概况

1875年，年仅四岁的小载湉被人抱上皇帝的宝座，政治进入光绪时代，以此为重要转折点，在变动不已的中国金融市场上，银钱比价突然停止了上涨的势头，开始变为持续几十年的银价跌落过程。清朝的财政大臣们不再为暴涨的银价带来的社会经济紊乱所惊骇，相反陷入了银价下跌的惶惑之中。各省奏报银钱比价波动情况如下。

后人根据厘金史料，对于江苏、江西两省的银钱比价进行了系统推算，得到的结果与各省督抚的奏报也完全一致。

表10-1 1875—1905年各省银钱比价波动一览表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1875	3000	近来京市大钱五千余文方能换易制钱一千,而近在通州,每银一两仍仅易制钱三千内外。银价悬殊,相去倍蓰,物价攸关,势不得不以银计算。以现在当十大钱论,业经仅抵制钱二文。	京师	录副奏折,档号:03 9527 029。
1876	1770	省城七月份银价……库平银一两易小数钱八吊八百五十文;市平银一两易小数钱八吊五百八十文(小数钱千文合小制钱二百文)。	盛京	录副奏折,档号:03 6761 003。
1877	1600	银价骤减,每两减收钱二百文。下忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。
1877	1800	九月份银价库平银一两易小数钱九千;市平银一两易小数钱八千七百三十文。	盛京	录副奏折,档号:03 6762 045。
1878	1600	上忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 6598 044。
1878	1600	自同治三年为始,每银一两作钱一千六百文,地丁每两征银一两五钱者(部定章程每两征一两三钱,本省另提二钱作为各项费用),改收钱二千四百文。	江西	录副奏折,档号:03 6300 031。
1878	1816	省城六月份银价……库平银一两易小数钱九千八十文;市平银一两易小数钱八千八百文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 25 0518 028。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1879	1600	上忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 7068 073。
1879	2154	省城五月份银价……库平银一两易小数钱十千七百七十文;市平银一两易小数钱十千四百四十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 25 0520 012。
1880	2220	省城四月份银价……库平银一两易小数钱十一千一百文;市平银一两易小数钱十千七百六十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0159 048。
1881	1960	库平银一两易小数钱九千八百八十文,市平银一两易小数钱九千五百八十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0159 045。
1881	2072	省城六月份银价……库平银一两易小数钱十千三百六十文;市平银一两易小数钱十千四十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 25 0521 009。
1882	2064	省城十月份银价……库平银一两易小数钱十千三百二十文;市平银一两易小数钱十千文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 25 0523 021。
1882	1535	在 1882 年上半年,每一上海银两可兑换 1535 枚铜钱。	上海	上海《海关十年报告》1882—1891 年。
1883	2132	省城六月份银价……库平银一两易小数钱十吊六百六十文;市平银一两易小数钱十吊三百二十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 25 0524 015。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1884	2030	省城银价:库平银一两易小数钱十吊一百五十文,市平银一两易小数钱九吊八百四十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0160 084。
1885	1550—1600	天津银价每两易钱(即京钱)三千一二百文不等。	直隶	朱批奏折,档号:04 01 35 0300 056。
1885	1918	省城银价:库平银一两易小数钱九吊五百九十文,市平银一两易小数钱九吊三百文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0160 083。
1886	1550—1600	天津银价每两易钱三千一二百文不等。	天津	朱批奏折,档号:04 01 35 0300 056。
1886	2024	省城银价:库平银一两易小数钱十吊一百二十文,市平银一两易小数钱九吊八百一十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0160 082。
1887	1500	粤省钱价,一千五百文值银一两。	广东	朱批奏折,档号:04 01 35 1372 040。
1887	1600	上忙钱粮每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0094 013。
1887	1824	省城银价:库平银一两易小数钱九吊一百二十文,市平银一两易小数钱八吊八百四十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0160 076。
1887	1587	目前江(西)省钱价,每制钱一千易银六钱二三分不等。	江西	录副奏折,档号:03 9529 049。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1888	1600	下忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 6227 021。
1888	1978	省城银价:库平银一两易小数钱九吊八百九十文,市平银一两易小数钱九吊五百九十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0161 114。
1889	1878	省城六月份银价……库平银一两易小数钱九吊三百九十文;市平银一两易小数钱九吊一百文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 25 0535 012。
1890	1400	近因市廛钱价逐渐加增,银价日见减落。自上年以来,每湘平银一两仅易钱一千四百余文。	湖南	录副奏折,档号:03 6116 095。
1890	1808	省城银价:库平银一两易小数钱九吊四十文,市平银一两易小数钱八吊七百六十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0161 112。
1890	1330	最低的行情是 1890 年,每两兑换 1330 枚铜钱。	上海	上海《海关十年报告》1882—1891 年。
1891	1600	上忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0100 047。
1891	1918	省城银价:库平银一两易小数钱九吊五百九十文,市平银一两易小数钱九吊三百文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0161 111。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1891	1370	在 1891 年,每两银子能够换到 1370 枚铜钱。	上海	上海《海关十年报告》1881—1891 年。
1892	1600	下忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0102 049。
1892	1910	省城银价:库平银一两易小数钱九吊五百五十文,市平银一两易小数钱九吊二百六十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0162 100。
1893	1600	下忙钱粮应仍每两折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0104 050。
1893	1900	省城银价:库平银一两易小数钱九吊五百六十文,市平银一两易小数钱九吊二百七十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0162 099。
1894	1646	省城银价:库平银一两易小数钱八吊二百三十文,市平银一两易小数钱八吊九百五十文。	盛京	朱批奏折,档号:04 01 24 0163 134。
1895	1300	冬间,每银一两尚易钱一千三百文。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 24 0164 064。
1895	1200 以上	近日大江南北各州县旬日之间,银价骤跌,每两仅易制钱一千二百数十文。上游皖楚等省情形亦复相同。	江苏 安徽 湖北	录副奏折,档号:03 9532 005。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1895	1670	省城银价：库平银一两易小数钱八千三百五十文，市平银一两易小数钱八千一百文。	盛京	朱批奏折，档号：04 01 24 0163 132。
1896	1200	迺来东南各省纹银每两仅易制钱千二百文，洋钱每元仅换制钱八百余文，银贱钱贵有甚于京师者。	东南各省	录副奏折，档号：03 9513 077。
1896	1255	冬间，贵贱扯算，每银一两仅易钱一千二百五十五文。	江苏	朱批奏折，档号：04 01 24 0164 064。
1896	1200	直隶制钱日形缺乏，自上年以来，钱价腾贵，每银一两仅易制钱一千二百有奇。	直隶	录副奏折，档号：03 9532 042。
1896	1300	现在库平足色银每两抵（京）制钱二千六百余文。	山东	《清德宗实录》卷390，光绪二十二年五月丙申。
1896	1300	光绪二十二年，湖北征收册，每银一两征制钱一千九百文。其时市价实一千三百，是多征六百文矣。	湖北	《清朝续文献通考》卷4，田赋考4，第7535页。
1896	1400	银价更减，每两又减收钱二百文，仍复每两二千文之旧（含办公费用六百文）。	江苏	录副奏折，档号：03 9538 008。
1896	1650	省城银价：库平银一两易小数钱八千二百五十文，市平银一两易小数钱八千文。	盛京	朱批奏折，档号：04 01 24 0163 131。
1897	1782	省城银价：库平银一两易小数钱八千九百一十文，市平银一两易小数钱八千六百四十文。	盛京	朱批奏折，档号：04 01 24 0164 034。

续表

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1897	1400	上忙钱粮应仍照案每两折收钱二千文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0112 026。
1897	1300	以银易钱,按初时市价,每库平银一两仅易钱一千三百文左右,续后节节跌落,每银一两仅易钱一千二百四五十文不等。不独银价日跌,米价日贵。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 24 0164 064。
1897	1200	今则银价落至千二百余文,加征公费之例,仍未革除。	江苏	《清德宗实录》卷 407,光绪二十三年七月丁酉。
1897	1200	近年以来,钱荒益甚,银价愈低。自光绪二十三年起,每湘平银一两仅易钱一千二百余文。	湖南	录副奏折,档号:03 6146 059。
1898	1100	近二十年来,每两银价均一千六七百文。去年夏秋,已觉日减,自去冬至今,不过一千一百文上下。较从前每两少五六百文,而州县征收,仍每两收钱二千八九百至三四千文不等。是一两而收数两,平余反多于正供。	各省	录副奏折,档号:03 6161 067。
1898	1400	下忙钱粮应仍照案每两折收钱二千文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0115 014。
1898	1300	近年以来,制钱骤形缺乏,省城及淮扬一带通衢市面银价跌至每两一千三百数十文,省外偏僻地方所报钱易银价,虽每两仍需一千四五六百文不等。	江苏	录副奏折,档号:03 6693 021。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1898	1932	省城五月份银价……库平银一两易小数钱九千六百六十文,市平银一两易小数钱九千三百七十文。	盛京	录副奏折,档号:03 6974 009。
1898	1200	每湘平银一两仅易钱一千二百余文。	湖南	录副奏折,档号:03 6146 059。
1898	1100 1200	各省银价每两向兑一千五六百文,今只兑一千一二百文……京师内外城通行当十大钱,每两向兑十六七千,今止兑十一二千文。	各省	录副奏折,档号:03 9534 007。
1898	1100	近年每两银价均在一千一百文上下,而州县征收仍折钱二千八九百至三四千文不等……豫省各属征收章程虽参差不齐,大率每两折纳钱二千五六百文居多。	河南	录副奏折,档号:03 9534 088。
1899	1300	现在京师市面每银一两兑当十大钱不足五百,未抵制钱一千之用。而物价仍一切腾贵……而(吉林)每银一两换制钱一千三百余文。	京师 吉林	录副奏折,档号:03 9535 044。
1899	1400	上忙钱粮应仍照案每两折收钱二千文(含办公费用六百文)。	江苏	朱批奏折,档号:04 01 35 0116 023。
1899	1300— 1400	惟近省一带稍贱,其余各处每两亦尚易京钱二千五六百以及二千七八百文不等(每京钱二文合制钱一文)。	山东	录副奏折,档号:03 6263 041。
1899	1902	省城五月份银价……库平银一两易小数钱九千五百一十文,市平银一两易小数钱九千二百二十文。	盛京	录副奏折,档号:03 6986 011。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1900	1050	本年天津每银一两仅易钱二千一百余文。	天津	朱批奏折,档号:04 01 35 0300 056。
1900	2826	省城六月份银价……库平银一两易小数钱十四千一百三十文,市平银一两易小数钱十三千七百文。	盛京	录副奏折,档号:03 6998 034。
1901	1480	纹银市价每库平一两易制钱一千四百八十七文。	陕西	录副奏折,档号:03 7010 006。
1901	1220	在过去的十年里却下降至1200 文左右。	上海	上海《海关十年报告书》1892—1901 年。
1902	1581	(元月)纹银市价库平一两易铜钱一千五百八十一文。	陕西	录副奏折,档号:03 7015 026。
1902	1513	(四月)纹银市价库平一两易制钱一千五百一十三文。	陕西	录副奏折,档号:03 7012 039。
1902	1580	纹银市估每库平一两易铜钱一千五百八十文。	陕西	录副奏折,档号:03 7015 026。
1903	1954	省城正月份银价……库平银一两易小数钱九千七百七十文,市平银一两易小数钱九千四百七十文。二月份银价库平银一两易小数钱十千文,市平银一两易小数钱九千六百九十文。	盛京	录副奏折,档号:03 7016 020。
1904	1400	每两易钱一千四百余文。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。
1904	1100—1200	光绪三十年以前,每年收数约得钱四十万串上下,以钱一千一二百文合银一两。	安徽	《清朝续文献通考》卷5,田赋考5,第7542 页。

年份	银钱比价	原始资料	地区	资料来源
1904	2774— 2554	省城四月份银价……库平银一两易小数钱十三千八百七十文,市平银一两易小数钱十三千四百四十文。五月份银价库平银一两易小数钱十二千七百七十文,市平银一两易小数钱十二千三百八十文。	盛京	录副奏折,档号:03 7024 021。
1905	1300— 1400	近年江西寻常市价每银一两易钱一千三百文,见骤涨至一千四百余文。每银元一枚向易钱八百四五十文,见涨至九百六七十文。	江西	《清朝续文献通考》卷 22,钱币考 4,第7721 页。
1905	1400— 1690	上年银价骤涨,数月之间,每两易钱由一千四百余文涨至一千六百八九十文。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。
1905	1600	下忙钱粮应请每两连同规复银价,共折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 7331 069。
1905	2400	近日每银一两易当十大钱十二千有奇。	京师	录副奏折,档号:03 9537 002。
1905	1763	(二月)纹银市估库平一两易铜钱一串七百六十三文。	陕西	录副奏折,档号:03 7027 043。
1905	1690	(四月)纹银市价库平一两易铜钱一串六百九十文。	陕西	录副奏折,档号:03 7030 014。
1905	2598— 3016	省城十月份银价……库平银一两易小数钱十二吊九百九十文,市平银一两易小数钱十二吊五百九十文。十一月份银价库平银一两易小数钱十五吊八十文,市平银一两易小数钱十四吊六百二十文。	盛京	录副奏折,档号:03 7030 001。

由表10-2可以看出,先是光绪二、三、四年,银价突然下跌,下跌幅度为二三百文;接着在光绪五、六年间出现了一个短暂的恢复期,银价提升到每两换钱一千六七百文上下;而后是银价徐徐下落,到1903年大约下跌到1300余文,相当于嘉庆时期的水平。马士在他的《中华帝国对外关系史》中所提供的银两与铜钱的比价在1904年降到最低点,每关平一两白银只能换1200文铜钱^[1]。根据清朝官方文书所提供的数据,在1895年江南各省的银价已经下跌到1200余文。当时两江总督张之洞奏称:“各省停铸制钱以来,市用铜钱日见其少,加以私销不绝,钱价因之日昂。近日大江南北各州县旬日之间,银价骤跌,每两仅易一千二百数

十文。上游楚皖等情形，亦复相同。”^[2]1898年前后，全国银价大都跌落到1200文左右^[3]。北京的银价还曾一度跌到1000文以下。这种情况一直持续到1904年为止^[4]。尔后由于其他原因，银价又重新开始上涨。

表10-2 1875—1905年江苏与江西银钱比价一览表

年份	海关	江苏		江西	
		上半年	下半年	上半年	下半年
1875	1778	1795	1795	/	/
1876	1722	1761	1761	/	/
1877	1655	1722	1716	/	/
1878	1598	1627	1624	/	/
1879	1620	1616	1618	/	/
1880	1653	1661	1659	1694. 14	1705. 29
1881	1690	1694	1680	1684. 69	1675. 51
1882	1685	1666	1655	1634. 38	1649. 24
1883	1685	1711	1704	1659. 11	1696. 32
1884	1651	1694	1685	1699. 33	1732. 68
1885	1650	1700	1703	1723. 74	1712. 46
1886	1648	1655	1654	1636. 75	1616. 07
1887	1557	1593	1560	1598. 87	1610. 97
1888	1580	1589	1578	1612. 02	1599. 43
1889	1585	1559	1554	1567. 49	1541. 60
1890	1488	1540	1540	1529. 25	1536. 43
1891	1496	1526	1523	1533. 23	1548. 84
1892	1552	1548	1540	1576. 48	1584. 13
1893	1552	1599	1597	1527. 55	1557. 86
1894	1508	1547	1533	1559. 45	1549. 86
1895	1465	1500	1500	1550. 16	1448. 54
1896	1378	1481	1485	1355. 46	1355. 01
1897	1378	1330	1333	1352. 98	1354. 10
1898	1305	1341	1345	1354. 65	1355. 01

续表

年份	海关	江苏		江西	
		上半年	下半年	上半年	下半年
1899	1325	1362	1364	1421.06	1428.57
1900	1328	1362	1362	1428.57	1428.57
1901	1350	1375	1359	1428.57	1408.45
1902	1345	1356	1353	1388.89	1388.89
1903	1278	1323	1312	1333.33	1333.33
1904	1225	1329	1340	1369.86	1369.86
1905	/	1413	1425	1562.50	1691.93
1906	/	1503	1507	1724.14	1721.38
1907	/	1534	1538	1724.14	1754.39
1908	/	1601	1617	/	/

资料来源：江苏和江西的银钱比价系由各省厘金报告书提供的数据推定。参见罗玉东：《中国厘金史》，第242、291、508、541页，台北：文海出版社；梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室文集》之二十一，第17—18页，中华书局1989年影印。

由上述情况可知，银价由同治、光绪之际的1800文左右^[5]，跌落到1200文上下，其间相差600余文。这种下跌幅度尽管不及太平天国战乱时期严重，但如果考虑到光绪时期市场上流通的制钱已经严重变劣减重的因素^[6]，可以想见，银价相对下跌的幅度比表面的比价更大。银价长时期的持续下跌，势必引起清朝财政收支的混乱，贸易的紊乱，从而引起人们的普遍关注，迫使人们去寻求各种救济的方案。

二 银价持续下跌与粮价上涨

为了准确把握银钱比价变化的原因，我们先把目光转向白银的购买力。如表8-2所示，1866—1870年，平均每担上等粟米价银2.258两，白麦价银2.912两，高粱价银1.469两，三担粮食合计价值6.639两。1871—1911年的直隶省保定府春季粮价如表10-3所示。

表10-3 直隶保定每年春季粮价变化情况一览表（1871—1911年）

（单位：两/担）

年份	上等粟米	白麦	高粱
1871	1.5800—3.0500	2.1200—3.8400	1.0000—2.7500
1872	1.6500—3.5500	2.0700—3.9000	1.0200—2.7000
1873	1.6300—3.4500	1.5400—3.3000	1.0000—2.6000
1874	/	/	/
1875	1.5500—3.0100	1.4000—2.8000	0.8000—2.1000
1876	1.6900—2.6900	1.4000—2.9000	0.9600—1.8300
1877	2.1000—3.3200	1.8500—3.0000	1.3200—2.0000
1878	2.1000—3.6000	2.1000—3.6000	1.4000—2.3500
1879	1.8300—2.8600	2.3000—3.6000	1.0400—1.9200
1880	1.7500—2.8600	1.7900—3.8000	1.0500—1.8200
1881	1.5700—2.8400	1.9000—3.2700	1.1000—1.7900
1882	1.4700—2.4200	1.5900—2.8100	0.8200—1.6200
1883	1.3900—2.3800	1.7300—2.2200	0.8500—1.6200
1884	1.9200—3.4000	1.6200—3.0000	1.2000—2.2000
1885	1.4600—2.5800	1.6800—2.8000	0.9000—1.9500
1886	1.6800—2.6400	1.7000—2.8500	1.0000—2.1000
1887	1.8000—2.9000	1.6800—2.5000	0.9800—2.1000
1888	/	/	/
1889	1.9000—2.6300	1.8000—2.6400	1.2500—1.7700
1890	1.5900—2.7000	1.9600—2.6500	0.9000—1.7100

1891	2.4100—3.4500	1.9300—3.1000	1.5000—2.5000
1892	1.8000—2.9600	1.7700—2.6400	1.0700—2.2000
1893	1.9400—3.0000	1.9200—2.6000	1.1100—2.2000
1894	2.3800—3.5000	2.0500—2.8800	1.0700—2.3000
1895	2.4700—3.8000	2.2500—3.2800	1.5600—2.7000
1896	2.3500—3.5000	2.4000—3.0400	1.2600—2.3000
1897	1.9600—3.5000	2.1000—2.8000	1.0000—1.9100
1898	2.4700—3.7500	2.3200—3.9800	1.2500—2.3300
1899	2.6000—4.9500	2.3500—4.8000	1.3000—2.6000
1900	2.6000—4.9500	2.3700—5.0000	1.4700—2.8000
1901	/	/	/
1902	2.0000—5.0400	2.3800—5.7000	1.1000—2.2000
1903	2.6000—5.5000	2.5800—6.1000	1.4600—3.1000
1904	2.4000—4.8000	2.5400—4.5000	1.0700—2.6000
1905	2.2000—4.8000	2.3500—4.4000	1.4600—2.6000
1906	2.2000—4.4000	2.3000—4.2000	1.4500—2.7000
1907	2.5000—4.7000	2.7800—5.9200	1.5000—2.9000
1908	2.5400—5.1000	2.4700—5.8200	1.5000—3.3000
1909	/	/	/
1910	2.0500—5.2000	2.4200—6.1000	1.5000—3.2000
1911	2.2000—5.4000	1.2000—5.9000	1.3000—3.2500

为了便于观察和比较，现将表10-3整理成表10-4和图10-1。现在以1866—1870年的三担粮食价格指数为100，从中可以看出，粮价指数在1890年以前尚无大的变化，大体与19世纪上半叶持平。但是，从1891—1895年粮价开始快速上涨，呈现出“粮贵银贱”的发展趋势，最高年代为1906—1910年，平均上涨了48%。那么，导致这一时期“粮贵银贱”的原因是什么？究竟是“银贱”导致粮价的普涨，还是“粮贵”导致了白银购买力的降低呢？二者或有一是。

表10-4 直隶春季粮食价格上涨情况一览表（1866—1911年）

(单位:两/担)

年份	上等粟米	白麦	高粱	合计	指数
1866—1870	2.2580	2.9120	1.4690	6.6390	100.00
1871—1875	2.4338	2.6213	1.7463	6.8014	102.44
1876—1880	2.4800	2.6340	1.5690	6.6830	100.66
1881—1885	2.1430	2.2620	1.4050	5.8100	87.51
1886—1890	2.2300	2.1688	1.5350	5.9338	89.38
1891—1895	2.8210	2.4400	1.8210	7.0820	106.67
1896—1900	3.2630	3.1160	1.8220	8.2010	123.53
1901—1905	3.6675	3.8188	1.8350	8.9913	135.43
1906—1910	3.5863	4.0013	2.2563	9.8439	148.27
1911	3.8000	3.5500	2.2750	9.6250	144.50

资料来源：此表根据表10-3制成，第二、三、四栏为各种粮食五年平均价格，第五栏为三担粮食合计价格。

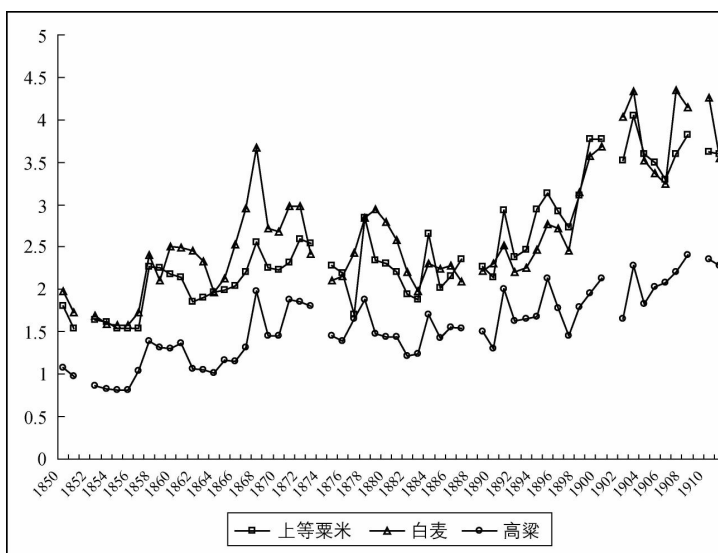


图10-1 该图数据摘自中国第一历史档案馆藏的粮价清单。大致以顺天府尹和直隶总督奏报为主，选摘每年三月份京师与保定的粮价。如果缺乏三月份的粮价数据，则摘录邻近月份的粮价数据。因此，该图可以看成是该地区每年春天的粮食平均价格。

三 银价下跌的原因

就银钱比价来说，光绪初年的银价是徐徐下落的，所以开始时并未引起人们的重视，到了1883年，它才逐渐成为清廷讨论的议题。1887—1904年，关于银价下跌原因的讨论形成一个小小热潮，“银贱粮贵”正好发生在这一时期。当时人们对于银钱比价波动原因的探索归纳起来有三种看法：

其一，铜钱日少，钱价日昂，银价相对下跌。1883年，御史陈启泰首先提出这类看法，他认为“通商以来，海禁大弛，旧铸之钱，奸民多私贩出洋，各口青铜紫铜作坊、洋商复重价收买，以致直省均苦钱荒”。

[7]1887年，署湖广总督裕禄等人也说：“湖北为水陆通衢，用钱最广，近来铜钱日少，钱价日昂，民间资用甚艰，商贾因此折阅，臣察其报，由轮船、洋船报运出口之铜钱甚多，其为囤积居奇，显而易见，目前各省制售、开炉鼓铸之器甚多，奸商贪利，难保不偷运外洋。”[8]外商购买中国铜钱，导致国内流通的制钱数量减少，引起钱荒，钱贵而银贱。还有人认为，制钱之所以迅速减少是由于官局停铸制钱和民间私毁所致。“各省停铸以来，市用铜钱日见其少，加以私毁不绝，钱价因之日昂”。[9]都是说“银贱钱贵”是由钱少引起的。“银价日落，物价日昂，皆由钱少之故”。[10]这种观点，只是反映了货币流通领域的表面现象，并未抓住问题的本质，并未深究外国人为何收购制钱。就其认识水平来说，仍然属于“物多则贱，物少则贵”的原始的货币流通观念。

其二，铜产少，洋铜贵，导致银贱钱贵。持这种观念的人，大都认为当时的钱贵，主要由于中国铜矿日蹙，铜苗不旺，铜本难筹，铜产日少。国际市场上，洋铜的价格日益昂贵，不能按照原来的价格大量进口，铜斤日少。“窃维制钱奇绌，各省皆然，其故由于铜贵而银贱。查从前铜价每百斤不过银十一二两，白铅每百斤不过四五两。近则东洋铜每百斤贵至二十六两，华啰啰铜每百斤贵至二十九两，白铅贵至九两有奇”。[11]既然铸造制钱的金属材料价格已经成倍上涨，那么制钱自身价格自然要上涨。查阅海关报告书所统计的进口铜价资料，在光绪初年每担紫铜的价格一般在十五六两上下波动，中期以后逐渐增昂，1893年每

担铜的价格超过20两白银。此后，继续上涨，到1900年前后涨到30两左右，铜价的最高年度是1902年，36两白银才能买一担紫铜。由于国际市场上铜价昂贵，势必影响国内的铜价，不法的投机者便销熔制钱，出卖铜块，制钱日少，价格日昂。

大致说来，这种观点已经接近光绪时期“银贱钱贵”的真实原因。不过，因为它只注意到钱贵与铜贵的联系，尚未站在更好的角度观察银钱的世界性趋势，尚未觉察到银钱二者比率的变化主要决定于“银贱”，所以，也没有完全把握住问题的真正症结。

海关税务司针对钱价昂贵的现象，于1901年曾经分析指出：过去的二十年里，铜钱的价值是和这种金属的价格一起在上升的。1880年代的上升虽属显著，但尚不能和1891年以来的上升相比。那一年进口的铜块为17海关两，日本黄铜为11.50海关两，直到中日战争前，铜价一直在稳步而快速上涨。而到中日战争爆发时，则一变而为直线上升了。现在日本铜要卖到26海关两，进口的铜块要卖到30至32海关两。“铜的时价既然这么高昂，把铜钱熔成工业用铜也就有利可图了，这就加速了从流通领域剔除分量较重的和较为完好的铜钱的过程。到现在为止，流通中的普通的1000枚一串的铜钱仅重5斤左右，而同样数目的铜钱在十年之前约重6斤，二十五年之前重达7斤或7斤以上。当然，在考察银两与铜钱之间兑换率的变化时，对同时发生的银价下跌也须加以一定的考虑”。^[12]这个观点是正确的。光绪时期“银贱钱贵”的因素是复杂的，既有银贱的原因，又有铜贵、钱小、钱贱的因素，必须加以仔细分析。

其三，金价贵，银价贱，导致百物腾贵，钱价随之增昂。这一观点是在政治多事的1898年提出的，主事彭穀孙等人指出：“试论今日银贱钱贵之弊，商务以中英交涉为最多，故各口岸皆以英镑为准，法之佛朗、德之马克、俄之卢布次之。通商之初，每磅合规银三两上下，至光绪初年每磅由三两以外至五两上下，已有金贵之患。至光绪二十年前后，竟由五两涨至六七两，今年则八两上下矣。故知银贱钱贵断由铜价日昂之故。”^[13]他认为“银贱钱贵”是由金贵银贱引起的，由于银贱而钱价相对增昂。这种观点已经抓住了问题的本质。

金贵银贱的观点最早见于《申报》和《万国公报》，后来维新人士

在《时务报》、《清议报》、《新民丛报》中也介绍了西方金价增昂、银价下跌的一些情报资料，康有为到1908年又作了系统的总结。在《金主币救国议》中，康有为详细论述了世界货币的发展历程，以进化论的观点指出，货币的出现是社会经济发展的产物，随着商品经济的发展，铁、铜、银、金等依次成为各种金属货币的材料。20世纪初世界经济已经发展到“金主币”时代，大多数国家相继采用了金本位，这是一种不可逆转的趋势。正是由于世界各国，特别是经济发达的国家使用金主币，白银大量过剩，被抛向世界市场，银价大幅度跌落。

金银价值首先决定于出产金银国家里的金银生产费用。在出产金银的国家里面，一切价格最后决定于贵金属的生产费用。在未拥有金银矿产的国家里，一切不受垄断支配的商品的金价值或银价值，决定于一定数量的劳动，从拥有金银矿产的国家那里所直接或间接获得的金银数量。正像其他任何商品一样，黄金、白银、紫铜等金属的生产，也可以由于蕴藏量丰富，采集技术的改良，生产成本降低，所以，它们对于其他商品的相对价值自然会有所降低；同样道理，当丰饶的矿产已被开采净尽，只剩下零落的矿源，勘探和采集又呈现困难局面，因此，它们的生产费用不得不有所提高，其价值自然有所增加，也是情理之中的。

光绪初年，世界金银比价为1：17，光绪三十年涨至1：40。联系世界金银市场上的这种变化，康有为明确指出：“吾国百物之腾，实因银价之落”，“银之落于金者既两倍，钱之落于银者又半，而物价之涨于昔者亦两倍”，所以，银钱比价的关键问题是“银贱”^[14]。他还预言，金价日益上涨，银价日益下跌，中国后患不已。呼吁当局改行金本位，整顿中国的金融市场，用金主币挽救祖国经济的衰败。

康有为对于“金贵银贱”引起的包括制钱在内的百物腾贵局面的认识，已经抓住了问题的本质。大致说来，全世界白银的生产，自17世纪以来，每年约有1000万两左右，到19世纪40年代，每年生产量达到2000万两左右。尔后白银产量急剧增加，19世纪末年的生产能力比40年代提高了五倍左右^[15]。恰恰在白银生产量急剧增加的时刻，世界各发达国家的商品价值总额也急剧增加，日益觉得用金计算比用银计算更为方便，越来越多的国家实行金本位，纷纷下令停铸银币，白银的使用范围急剧缩小，大批白银被抛向世界市场，形成严重的供大于求的局

面，白银过剩，价格大幅度下跌。

日益开放的中国市场，自然要受到金贵银贱的猛烈冲击，自1875年开始，银价日渐下跌，百物因之腾贵。根据统计资料（表10-5），1875年金银比价是1：17，1904年变为1：38。同一时期，如表10-3和表10-8所示，每担紫铜的价格在1875年为16两上下，到1900年涨到32两，1902年为36两。此后，略有下跌，大致保持在30两左右。这说明白银对于紫铜的价格也下跌了一半。铅在同一时期也上涨了一倍。总之，金、铜、铅的价格以白银衡量都增昂了两倍。以白银为价值尺度的粮价在同一时期也上涨了50%。因此，与其说是金、铜、铅和粮食价格的普遍上涨，不如说是“银贱”更为准确。这正是光绪时期“银贱铜贵”、“银贱钱贵”和“银贱粮贵”的根本原因。

表10-5 铜铅等金属比价一览表（1875—1909年）

（单位：两/担）

年份	金属价格资料	金属比价	资料来源
1875	上海县叶廷春开 报：购买红铜二 万斤，每百斤实 须价银十六两六 钱五厘八毫，黄 铜十八万斤，每 百斤实须价银一 十二两一钱二分 五厘二丝，共银 二万五千一百六 十四两一钱九分 六厘，并麻袋捆 扎及在沪出栈起 驳等经费银一百 七十八两。	1：96 1：132	署理两江总督刘 坤一：《奏为苏 浙购买洋铜实需 铜价运脚等银 事》，光绪元年 二月十五日，录 副奏折，档号： 03-9527-002。
1878	购买黄铜二十万	1：129	两江总督沈葆

	斤，每百斤实给价银一十二两四钱八厘八毫，共银二万四千八百一十七两六钱，并麻袋捆扎及在沪出栈驳运经费一百七十七两二钱四分九厘七毫。		桢：《奏为苏浙四次购买洋铜实需铜价运脚等银事》，光绪四年十一月二十九日，录副奏折，档号：03-9527-078。
1878	购买洋红铜一十一万斤，每百斤实给价银一十八两一钱一分一厘三毫一丝三忽，共银一万八千一百一十一两三钱一分三厘。	1：88	两江总督沈葆桢：《奏为四次买洋铜实需价银事》，光绪四年二月初一日，录副奏折，档号：03-9527-959。
1878	购买洋红铜二十万斤，每百斤实给价银一十八两九钱，共银三万七千八百两，并麻袋捆扎及在沪出栈驳运经费银一百七十七两二钱二分六厘六毫。	1：85	《奏为苏浙五次购买洋铜实需铜价运脚等银事》，光绪三年四月二十六日，录副奏折，档号：03-9527-043。
1884	购买洋红铜一十一万斤，每百斤实给价银一十七两八钱九分，共银一万七千八百九	1：89	两江总督曾国荃：《奏为江浙两省六次购买洋铜需价脚等项银两事》，光绪十

	十两。		年十二月十八日，录副奏折，档号：03-6683-065。
1885	上海奉部咨，采买东洋片红铜斤，铜价及水脚每百斤需银二十两。现日本紫铜价及运至天津费用、保险费等，每百斤不过银十二两上下。请拨银三十万两，可以采购紫铜二三百万斤。	1：80	出使大臣徐承祖：《奏为日本铜价甚贱请采买日本铜运京济需事》，光绪十一年四月二十八日，录副奏折，档号：03-6683-068。
1885	现在滇省解运京铜岁不过五十万斤，较承平时每岁正加六运不及十分之一。其价脚、厂运各员薪水杂费等项，每铜百斤辄开销银二十两零，而铜色不过八成，更有铁砂低铜掺杂其间。……臣上年行经上海，知该处方奉部咨采买东洋红片铜斤价值，及由沪运至京局水脚每百	1：80	出使大臣徐承祖：《奏为日本铜价甚贱请采买日本铜运京济需事》，光绪十一年四月二十八日，录副奏折，档号：03-6683-068。

	斤共需银二十两。核其铜价运费与办运滇铜不甚悬殊，而铜质纯净，且又便捷。		
1887	晋省鼓铸事宜，向由额定铜商领价前赴江苏、汉口等处采运滇铜，发交宝晋局鼓铸，水陆运脚及帮贴、折耗，每滇铜百斤计需银三十五两零。	1 : 46	山西巡抚刚毅：《奏为遵议钱法拟购洋铜开炉鼓铸事》，光绪十三年三月二十九日，录副奏折，档号：03-9529-024。
1887	洋铜价每百斤上年合银十二两，现长至十八两有奇。白铅价上年合银四两零，现长至六两零。	1 : 133 1 : 400	直隶总督李鸿章：《奏请拨铜铅并工费供省津各局续铸制钱事》，光绪十四年三月二十三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1373-005。
1888	镇安县铜价连运费并计，每百斤共须银十两，洋铜原价本昂，加以水陆运脚，每百斤共须银十二两七钱八分有零。以镇安铜与洋铜比较，所省	1 : 160 1 : 125	陕西巡抚叶伯英：《奏报筹办开局试铸新钱事》，光绪十三年十二月十四日，朱批奏折，档号：04-01-35-1372-066。

	几及三两，自以镇安铜为合算。但本地铜质松脆，铸钱易于破碎。		
1888	洋铜价每百斤上年合银十二两，现长至十八两有奇。白铅价上年合银四两零，现长至六两零。	1 : 89 1 : 267	直隶总督李鸿章：《奏请拨铜铅并工费供省津各局续铸制钱事》，光绪十四年三月二十二日，朱批奏折，档号：04-01-35-1373-005。
1888	由天津机器局代购洋铜五万斤，每百斤用铜价并保险银一十五两六钱五分，共用银七千八百二十五两。	1 : 102	山西巡抚刚毅：《呈宝晋局光绪十年初次试办洋铜五万斤价脚帮贴数量清单》，光绪十四年五月十六日，录副奏折，档号：03-9530-027。
1888	铜板一百万斤，净铜价合库平银十两一钱九分五厘二毫，共计库平银十万一千九百五十二两整。铜砖一百五十万斤，每百斤净铜价合库平银九两五钱五分八厘，	1 : 157	户部《为购买东洋铜板查明款目银数抄录请奖清单事》，光绪十四年十二月十一日，录副奏折，档号：03-6683-113。

	共计库平银十四万三千三百七十一两整。		
1888	日本洋银长短牵计约值规银七钱三四分不等，报销时合作库平入册。第一次购铜板一百万斤，每百斤实价洋十四元四角，每元作规银七钱四分计，合规银十两零六钱五六厘，折合库平银九两七钱二分二厘六毫，以报销之价核校，应浮销银四千七百二十六两。又购铜砖一百五十万斤，每百斤实价洋十三元五角，每元作规银七钱四分计，合规银九两九钱九分，折合库平银九两一钱一分四厘九毫，以报销之价核校，应浮销银六百四十六两。	1 : 150	两江总督曾国荃：《奏为遵查已革道员徐承祖浮冒铜价各款研讯确情拟赔缴事》，光绪十五年三月二十八日，录副奏折，档号：03-9530-044。
1889	洋铜每百斤值银十一两七钱二	1 : 137 1 : 291	两广总督张之洞：《奏陈广东

	分，洋铅每百斤值银五两五钱。		购办机器开铸制钱事》，光绪十五年八月初六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1373-016。
1890	铜价据洋行银价十四两九钱五分，因嫌贵，屡议减去五分，来春交货，应否订货，乞示。	1：107	《收上海道台电》，光绪十六年十一月初二日，电报档，档号：2-02-12-016-0580。
1890	变通铜价，已概定给价十两三钱。	1：155	《清朝续文献通考》卷45，征榷17，第7999页。
1891	那一年的贡铜开价为14海关两，进口铸块为17海关两，日本货为11.5海关两。		上海《海关十年报告》1892—1901年。
1892	请准加价一两，七月以前均给价十两三钱，七月以后均给价十一两三钱。	1：142	《清朝续文献通考》卷45，征榷17，第7999页。
1892	连日与洋行议，照前购铜，每担十三两二钱，应否照购若干担，乞示。	1：121	《为照旧购买洋铜事》，光绪十八年二月初九日，电报档，档号：02-12-018-0067。
1893	补购铜万担，约三月中运津，余	1：249	《代户部详北洋大臣电》，光绪

	续催运铅，已定八千五百担，每担六两四钱三分，照此价应否再购若干，乞示。		十九年正月初九日，电报档，档号：2-02-12-079-0009。
1894	光緒十五年司库用机器铸钱，奏定每文重一钱，嗣以铜价渐增，奏改八分，彼时洋铜每百斤计银十三四两有奇，递年增至十七八两。二十年冬前督臣李瀚章因赔累太多，遂停鼓铸。	1 : 89	两广总督谭钟麟：《奏为鼓铸八分重制钱俟铜价稍平再行开铸事》，光绪二十五年正月十九日，录副奏折，档号：03-9535-011。
1895	恳请每铜百斤加价一两，合银十一两三钱……由滇至都交纳，每铜百斤合计调剂各费，共需银十八两零，今则价外并无浮费，合计一切需银十六两。闻现在采买洋铜每百斤价银十六两零，而滇价只十一两三钱。夫厂情困苦既已数倍昔年，	1 : 89 1 : 100	署云贵总督崧蕃：《奏为厂情困苦恳恩赏加铜价事》，光绪二十一年七月切四日，录副奏折，档号：03-9531-051。

	铜价不及成案之数……合无仰恳俯准，嗣后百斤加价二两，连前共银十三两三钱。		
1896	二十二年，江南、湖北运铜托粤代铸，奏准每文重七分，时铜价已二十两，铸钱一千，赔钱二三百文。	1 : 80	两广总督谭钟麟：《奏为鼓铸八分重制钱俟铜价稍平再行开铸事》，光绪二十五年正月十九日，录副奏折，档号：03-9535-011。
1898	恩恩准自光绪二十四年为始，每年二批实解到京运铜百斤概加价银二两，共银十三两三钱。	1 : 120	《清朝续文献通考》卷45，征榷17，第7999页。
1899	铜则每担须规银二十四两，铅亦每担九两左右，成本愈重。	1 : 67 1 : 178	江苏巡抚德寿：《奏陈办理鼓铸制钱情形事》，光绪二十五年正月三十日，朱批奏折，档号：04-01-35-1375-024。
1899	至二十四年，每百斤价至二十八两矣。照此铜价核计，每文六七分重，每千文须	1 : 57	两广总督谭钟麟：《奏为鼓铸八分重制钱俟铜价稍平再行开铸事》，光绪二十

	赔钱四五百文。		五年正月十九日，录副奏折，档号：03-9535-011。
1899	现时民间制造器具，以铜缺少，每百斤价至二十四五两，是民价高于官价已几一倍。又闻湖北、江苏鼓铸，收买洋铜每百斤价至三十四两。	1 : 47	督办云南矿物大臣唐炯：《奏为厂困民穷吁恳破格给铜价事》，光绪二十五年九月初六日，录副奏折，档号：03-9535-058。
1899	现在铜价每百斤值银三十一二两，铅价每百斤值银十一二两。	1 : 51 1 : 133	奉天将军增祺：《奏报奉天变通试铸钱文事》，光绪二十五年九月十三日，朱批奏折，档号：35-1375-049。
1899	就现时时价通盘核计，每铜百斤合银三十一两，每铅百斤合银十两有零。	1 : 52 1 : 160	直隶总督裕禄：《奏为筹办鼓铸制钱情形事》，光绪二十五年三月初八日，录副奏折，档号：03-9535-017。
1900	今则铜价涨至二十六两上下，与官价相去悬殊。	1 : 61	四川总督奎俊：《奏为四川铜价不敷采购请旨暂行加价事》，光绪二十六年二月十八日，录副奏

			折，档号： 03-9536-011。
1901	现在日本货要卖 到26海关两，进 口铸块要卖到30 至32海关两。	1 : 51	上海《海关十年 报告》1892— 1901年。
1909	滇省改炼京运净 铜，非宽筹铜 本，厚给铜价， 矿务万难振 兴……应以例价 二十两尽数给 商。每净铜一百 斤由滇运至泸 州，应准以三十 七两开支。	1 : 43	《清宣统政纪》 卷9，宣统元年闰 二月乙酉。

上海海关税务司在《海关十年报告》中指出：“在1882年上半年，每一上海银两可兑换1535枚铜钱（即1海关两可以兑换1710枚铜钱）。从那以后，兑换的数量逐渐减少，最低的行情是1890年，每两兑换1330枚铜钱（1海关两兑换1482枚铜钱）。后来，铜钱价值稍为便宜一些，并有更为便宜的趋向。在1891年，每两银子能够换到1370枚铜钱（1海关两兑换1526枚铜钱）。"^[16]到了1901年进一步下跌到1200文（1海关两兑换1337枚铜钱）左右（表10-2）。

对此，他们分析说：“在1882年，海关银两的平均价值为5先令8.5便士。从这以后，它与金价的比价逐渐下跌。1883年和1884年下降较慢，尔后下降较快。1888年到了最低点，平均值是4先令8.375便士，这就使上海通用银两的价值等于4先令2.25便士。1890年，由于美国立法的缘故，银价上升，在这年秋天达到了多年来未见过的比价，上海银两有一段极短的时间每两可兑换5先令3便士多。这一年的海关银两的平均价值是5先令2.25便士。从那以后又趋下跌。我们有充分机会可看到，不久以后银子将跌到前所未有的低价。”^[17]“海关两在1892年1月份达到

了它的最高值，可以兑换4先令8.5625便士；1897年9月时跌到最低值，2先令6.375便士。”从这些数字可以看出过去十年的银价经历了何等明显的贬值过程。1892—1901年这十年与前一个十年相比，下降的幅度更为惊人。银价在上一个十年下跌了18%，而在1892—1901年竟然下跌了33%。显然，上海海关税务司也认为本时期的银价下跌主要受到国际市场上银价变化的影响（表10-6）。

表10-6 1892—1901年上海银两兑换英镑时价一览表

（单位：便士/上海两）

年份	最高兑换率	月 日	最低兑换率	月 日	平均兑换率
1892	66.750	1月3日	56.500	12月8日	59.625
1893	58.375	5月4日	47.375	12月30日	54.500
1894	49.750	1月19日	39.875	3月3日	42.750
1895	48.875	10月12日	40.375	1月17日	43.000
1896	49.000	3月12日	42.625	10月14日	43.875
1897	43.125	1月4日	35.250	9月2日	39.875
1898	47.875	12月19日	37.375	3月4日	39.000
1899	46.500	12月18日	39.000	10月5日	40.375
1900	43.250	10月24日	40.000	2月9日	41.250
1901	42.500	1月3日	37.000	12月3日	40.125

资料来源：徐雪筠译编：《上海近代社会经济发展概况（1882—1931）》，上海社会科学出版社，1985年，第67页。

大致说来，光绪时期的世界性银价下跌是不争的事实。导致这一时期银价下跌的原因有二：一方面是原来以金银为复本位制的国家，纷纷开始采用金本位，大量白银被抛向国际市场，使白银的供求关系发生了急剧变化；另一方面是生产白银的技术进一步提高，白银产量大幅度提高。1816年，英国率先停止了银币的铸造；1853年，美国也停止了银币的生产；尤其是1873年，德国、法国相继确立金本位制，接着是拉丁语系的国家纷纷废除复本位制，对于国际贵金属市场造成了很大冲击，白银被大量抛售，势必影响其价格变化。但是，更加关键的因素是生产技术的进一步提高，白银生产费用的降低，或者“由于在铜锡铅等矿砂中副产的银增加的缘故”，或者由于贮藏丰富的银矿的发现，使白银产量大幅度提高。

关于世界白银产量，人们已经进行了许多推算和修正，将来可能还会有不断的估算和修正，对此进行详细的评述，似乎有些累赘。从表10-7中我们可以看到，1871年以后世界白银产量急剧增加的情形。一方

面是白银的需求急剧减少，另一方面是白银产量的大幅度提高，供应急剧增加，在这两方面因素相互作用下，银价开始持续下跌。

表10-7 世界白银总产量一览表（1493—1928年）

（单位：盎司）

年份	年平均总额	年份	总额	年份	总额
1493—1520	1511050	1871	63317014	1880	74795273
1521—1544	2899930	1872	63317014	1881	79020872
1545—1560	10017940	1873	63267187	1882	86472091
1561—1580	9628925	1874	55300781	1883	89175023
1581—1600	13467635	1875	62261719	1884	81567801
1601—1620	13596235	1876	67753125	1885	91609859
1621—1640	12654240	1877	60679916	1886	93297290
1641—1660	11776545	1878	73385451	1887	96123586
1661—1680	10834550	1879	74383495	1888	108827606

续表

年份	年平均总额	年份	总额	年份	总额
1681—1700	10992085	1889	120213611	1909	212149023
1701—1720	11432540	1890	126095062	1910	221715763
1721—1740	13563080	1891	137170000	1911	226192923
1741—1760	17140612	1892	153151762	1912	224310654
1761—1780	20985591	1893	165472621	1913	223907845
1781—1800	28261779	1894	164510394	1914	168452942
1801—1810	28746922	1895	167600860	1915	184204745
1811—1820	17385755	1896	157061370	1916	168843000
1821—1830	14807004	1897	160421082	1917	174187800
1831—1840	19175867	1898	16955253	1918	198168408
1841—1850	25090342	1899	168337452	1919	176459609
1851—1855	28488597	1900	173591364	1920	174212686
1856—1860	29095428	1901	173011283	1921	171310322
1861—1865	35401972	1902	162763483	1922	213637744
1866—1870	43051583	1903	167689322	1923	243329995
		1904	164195266	1924	239131107
		1905	172317688	1925	243386392
		1906	165054497	1926	243000000
		1907	184206984	1927	254000000
		1908	203131404	1928	267000000

资料来源：资耀华：《金贵银贱之根本研究》，上海华通书店，1930年，第181—188页。

表10-8和表10-9告诉我们，从1665年开始，1：15这一金银比价足足保持了两个世纪，到了1874年终于被突破。此后，银价持续下跌，到1911年，金银的比价扩大为1：38，也就是说1873年用金表示的银价相当于1911年的2.5倍。正是由于世界市场上的金贵银贱，导致白银大量输入中国，黄金大量流出中国。

表10-8 美国金银比价一览表（1793—1911年）

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1793	15.00	1797	15.41	1801	15.46
1794	15.37	1798	15.59	1802	15.26
1795	15.55	1799	15.74	1803	15.41
1796	15.65	1800	15.68	1804	15.41

续表

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1805	15.79	1831	15.72	1857	15.27
1806	15.52	1832	15.73	1858	15.38
1807	15.43	1833	15.93	1859	15.19
1808	16.08	1834	15.73	1860	15.29
1809	15.96	1835	15.80	1861	15.50
1810	15.77	1836	15.72	1862	15.35
1811	15.33	1837	15.83	1863	15.37
1812	16.11	1838	15.85	1864	15.37
1813	16.25	1839	15.62	1865	15.44
1814	15.04	1840	15.62	1866	15.43
1815	15.26	1841	15.70	1867	15.57
1816	15.28	1842	15.87	1868	15.59
1817	15.11	1843	15.93	1869	15.60
1818	15.35	1844	15.85	1870	15.57
1819	15.33	1845	15.92	1871	15.57
1820	15.62	1846	15.90	1872	15.63
1821	15.95	1847	15.80	1873	15.93
1822	15.80	1848	15.85	1874	16.16
1823	15.84	1849	15.78	1875	16.64
1824	15.82	1850	15.70	1876	17.75
1825	15.70	1851	15.46	1877	17.20
1826	15.76	1852	15.59	1878	17.92
1827	15.74	1853	15.33	1879	18.39
1828	15.78	1854	15.33	1880	18.05
1829	15.78	1855	15.38	1881	18.25
1830	15.82	1856	15.38	1882	18.20

续表

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1883	18.64	1893	26.49	1903	38.10
1884	18.61	1894	32.56	1904	35.70
1885	19.41	1895	31.60	1905	33.87
1886	20.78	1896	30.59	1906	30.54
1887	21.10	1897	34.20	1907	31.24
1888	22.00	1898	35.03	1908	38.64
1889	22.10	1899	34.36	1909	39.74
1890	19.75	1900	33.33	1910	38.22
1891	20.92	1901	34.68	1911	38.33
1892	23.72	1902	39.15		

资料来源：1793—1911年的数据摘自Reti S. p. Silver and Gold : The Political Economy of International Monetary Conferences , 1867-1892 (Westport , Conn : Greenwood Press , 1998) 所列美国造币厂发表的金银比价。另外，乔恩所著《货币史》第125—130页所列1815—1895年的法国金银比价与Reti所列数据一致，可以互为参考。

表10-9 英国伦敦金银比价一览表（1687—1911年）

年份	最高额	最低额	平均额
1687	/	/	14.94
1695	/	/	15.02
1699	/	/	14.94
1701	/	/	15.07
1729	/	/	14.92
1732	/	/	15.09
1738	/	/	14.91
1746	/	/	15.13
1749	/	/	14.80
1762	/	/	15.27
1763	/	/	14.99
1790	/	/	15.04
1808	/	/	16.08
1809	/	/	15.96
1812	/	/	16.11
1814	/	/	15.04
1833	15.7494	16.0680	15.9223
1834	15.5225	15.7823	15.7329
1835	15.7165	15.9155	15.7988
1836	15.5225	15.8154	15.7165
1837	15.5891	15.9829	15.8320
1838	15.6839	15.9820	15.8486
1839	15.5545	15.7185	15.6190
1840	15.5225	15.6839	15.6190
1841	15.6163	15.7823	15.7002
1842	15.7165	15.9155	16.8653

1843	15.8154	15.9829	15.9323
1844	15.7823	15.9155	15.8486
1845	15.7467	16.0141	15.9155
1846	15.6839	15.9829	15.8987
1847	15.6190	16.0141	15.7988
1848	15.7165	16.1195	15.8486
1849	15.7165	15.8486	15.7823
1850	15.3332	15.8486	15.4431
1851	15.3021	15.7165	15.4589
1852	15.2378	15.7467	15.5867
1853	15.2378	15.5545	15.3332
1854	15.2378	15.4481	15.3332
1855	15.3021	15.7165	15.3801
1856	15.1485	15.5867	15.3801
1857	15.1181	15.4589	15.2700
1858	15.2378	15.5225	15.3801
1859	15.0278	15.2700	15.1942
1860	15.1181	15.3958	15.2866
1861	14.8797	15.6839	15.5066
1862	15.1790	15.4589	15.3488
1863	15.2700	15.4589	15.3583
1864	15.0879	15.5545	15.3583
1865	15.3021	15.5867	15.4431
1866	15.1485	15.8151	15.4273
1867	15.3958	15.8154	15.5706
1868	15.4273	15.6839	15.5867
1869	15.4589	15.7165	15.6028
1870	15.5255	15.6513	15.5706
1871	15.4589	15.6582	15.5867
1872	15.4273	15.9155	15.6351
1873	15.7329	16.2908	15.9323
1874	15.8486	16.4715	16.1714
1875	16.3643	16.9909	16.6416

1876	16.1195	20.1710	17.7504
1877	16.1887	17.7088	17.2040
1878	17.0677	19.0504	17.9191
1879	15.5441	19.2940	18.3999
1880	17.8555	18.3105	18.0908
1881	17.8344	18.5355	18.2662
1882	18.0046	18.8599	18.2001
1883	18.4224	18.8274	18.6501
1884	18.3551	19.0504	18.6041
1885	18.8599	20.1172	19.4172
1886	20.0637	22.4542	20.6996
1887	20.0105	21.8033	21.1019
1888	21.2032	22.6545	21.9940
1889	21.2506	22.4857	22.0906
1890	17.2630	21.6159	19.7486
1891	19.7486	21.6780	20.9263
1892	21.5541	24.4975	23.7231
1893	24.3353	30.9158	26.5165
1894	29.7006	34.9257	32.5873
1895	30.0556	34.6848	31.6308
1896	29.5262	31.6973	30.6043
1897	31.6308	39.9151	34.2129
1898	33.2331	37.7198	35.0067
1899	32.5170	35.4176	34.3688
1900	31.1734	34.9257	33.3066
1901	31.8983	37.8143	34.6848
1902	36.2690	43.4810	39.1893
1903	33.0875	43.4810	38.1008
1904	33.0151	38.5880	35.7110
1905	31.1091	37.0710	33.9054
1906	28.4677	32.5170	30.5423
1907	29.0711	38.8864	31.2379
1908	34.9257	42.8634	39.2914

1909	37.9093	40.8886	40.2881
1910	35.9236	40.6682	39.2914
1911	36.0955	39.8098	38.3428

资料来源：本表所列金银比价系1687—1911年伦敦市场价格。

大致说来，中国的金银比价与欧洲相当。宋代金银比价为1：4，“易赤金一两，当银四两”。明洪武年间金银比价为1：5，“金每两准米十石；银每两准米二石。是金一两，当银五两也”。永乐年间金银比价为1：7.5，“金每两准米二十石，则当银七两五钱也”。万历中金银比价为1：7或1：8，“赤金只七八换”。崇祯年间金银比价为1：10，即“十换”。天启年间金银比价为1：13，“江左为十三换矣”。^[18]明清之际金银比价为1：14，即为十四换上下，清雍正、乾隆时期金银比价大致为1：15。到了晚清时期，欧洲金价开始暴涨，中国金价上涨较为缓慢，低于欧洲，投珠抵璧在所难免。因此，引起欧洲冒险家的套利活动。“对远东贸易的一般方式是，用开往中国的商船转运欧洲或墨西哥出口的白银，在中国用白银交换黄金和商品，然后把这些东西再输入到印度，用这种收入再购买运回欧洲的货物”。^[19]

货币，尤其是银币，是循环系统中流通的血液，润滑着生产与交换的轴轮。任何一种货币都既是价值存储器，又是各种货币和商品之间的交换媒介。各种面值和纯度的货币都可以相互兑换或套利，也可以换取其他商品。因此，正是在全球范围内的这种货币之间的套利兑换性以及它们与商品之间的交换性，也使得实际上所有的商品都可以在世界市场真正地运转起来。

但不应把“银贱”视为当时银钱比价变化的唯一的原因。晚清的货币流通毕竟是一个比较复杂的系统，由于它始终处在不停的运动过程之中，不时受到不断变化的内力与外力的不同作用，任何一种力量大小的变化都可能带来全局性的影响。

总体观之，金贵银贱决定了百物腾贵，铜价提高，银价相对贬值的形势；在这种形势影响下，各地的铸币局日益感到铸造制钱的工本过重，相继关停了机器和熔炉，制钱的供应来源断绝，产生了“钱荒”问题。同时，由于每百斤铜价在中国由咸同时期的“十一二两”上涨到“二十

六两”以上，相对升值了两倍，熔炼制钱，出卖铜块，或者铸造器皿，可以获取比制钱价值更高的利润，大量优质的制钱便被人锤碎，投入那熊熊燃烧的熔炉之中^[20]；加之西方不法商人与内地钱商相勾结，以跌价的白银抢购制钱，钱荒因之更加严重；又由于中国广大农村尚处在不发达的手工业时代，在这些商品经济落后的地区，制钱还是流通的必要手段。制钱数量的不足，严重影响着农村集镇市场上的小商品贸易，以致出现求大于供的局面，制钱的价值便可能升值到它的实际含量的水平之上。制钱的严重变劣减重，发生在铜贵之时，非但没有引起自身对银两的贬值，价格反而更趋坚挺。因此，既不能把金贵银贱视为唯一的原因，也不要各种因素简单地加在一起，而应当把银钱比价变动，看成是各种因素相互联系、相互作用共同产物。

四 光绪时期的币制改革

面对“银贱钱贵”所带来的财政亏损和贸易紊乱，密切注意经济问题的朝野人士，提出了种种改良币制的建议。他们希望通过货币制度的改革，挽救清朝的金融危机，扭转财政收支以及对外贸易的混乱局面。由于人们对于“银贱钱贵”的原因认识不同，提出来的改革币制的方案也有很大差异。光绪时期所提出的币制改革方案主要有四种：

第一种方案是规复制钱制度^[21]。这是那些将银钱比价变化归因于“钱少”的人所提供的，是一种抱残守缺的方案。一般说来，这种方案在1900年以前较为流行，以后逐渐被抛弃。他们认为，钱价日昂是制钱日少造成的，而钱少则由于外商贩运出洋和莠民私毁。针对洋商收购制钱问题，建议严厉查禁，军机处为此重申了1858年《通商章程善后条约》第五款关于铜钱不准运出国外的规定，要求各海关严格检查，“不得徇纵”，以杜铜源外溢。对于私毁，他们觉得单靠法令禁止不行，便建议大力鼓铸不足重量的制钱，以为“惟有铸极轻极精之钱，使私毁者无利可图”，是一种最为有效的办法。清朝中央和地方机关正为铜斤筹集困难和铸造一钱二分标准制钱过于亏本所苦恼，他们以为铸造减重的铜钱或许是条出路。

工部主事船政学堂监督钟大焜建议铸造八分重的小制钱。在他看来，要想恢复制钱制度，就要研究铸造制钱的工本费用，就要研究杜绝私毁的方法，找到一条经久无弊的办法。否则的话，“即勉强筹款鼓铸，而亏折太甚，铸亦无多。且一铸而百毁，而千毁，适以有限之财源填无穷之溪壑，仍恐制钱日减，小钱日增。”^[22]为此，他建议在汉代五铢钱、唐代的开通元宝、香港洋人的铜钱之间寻找到一种重量和质量合适的制钱，“取中铸库平八分之钱，方可以塞私铸私毁之源，乃钱法宜古宜今，有利而无弊。”无非是说，汉代五铢钱和唐代开通钱流行时间最长，香港的铜币最为精美，现在铸钱应当在这三者之间选择一个合适的重量，“若铸八分，轻于开通而重于五铢，究之五铢虽轻而铜甚精，今以铅和之，重逾五铢，其实五铢也。”本朝康熙年间曾经铸造小钱，名为京墩，已有前例。按照银铜比价推算工本费用，铸造八分制钱较为合适；

私毁与私铸相比，两害相权取其轻，防止私毁最重要。铸造八分制钱，奸商私毁，无利可图。

钟大焜的这种看法对于闽浙总督杨昌濬产生了影响。1887年，杨昌濬奏报中说：“钱文轻重本无一定，大约钱重则私毁必多；钱轻，则盗铸更炽。必先计工本，官办无亏，私铸无利，方能垂诸久远。顷据船政学堂监督刑部主事钟大焜确切校核，以红铜、白铅各重一百斤入炉一五火耗，应除三十斤，可铸成钱一百七十斤，以枚计之，得三十二千文，东洋红铜每百斤连运脚共合钱一十八千二百六十文，白铅每百斤连运脚共合钱七千三百四十文，工炭每千需钱二百文，共应用钱六千四百文。与铸出新钱数目相准，试铸之钱每文重八分五厘，民间堪以行用。似此变通办理，系为严杜私毁，利益民用起见。”^[23]于是，福建率先开始以机器铸造八分五厘重的制钱，此后各省纷纷效法，相继出现了一钱、八分五厘、八分、七分四厘、七分、六分、五分等不同样式的小制钱。由于“钱少”并非是“银贱钱贵”的症结所在，上述的这种币制改革方案，虽可以减缓银价下跌的幅度，并不能真正扭转“银贱钱贵”的大趋势。

1886年，清廷谕令各省督抚，一律设法恢复制钱制度，统一铸造重量为一钱的制钱。直隶总督李鸿章经过研究，认为鼓铸一钱重制钱，“按照时价通盘牵算，每制钱一千五百二十六文，合库平银一两。”^[24]成本昂贵，无利可图，担心难以为继。

同一年，山东巡抚张耀、陕西巡抚叶伯英、吉林将军希元也都持同样看法。张耀的计算方法是，“每铸制钱一文，计重一钱。每制钱一千文，计用铜铅七斤十三两，以铜五成四、铅四成六配铸，所需铜铅、炭价及各项器具、匠夫、工食，约合银七钱六分九厘七毫一丝，其建厂设炉、员役薪工等费在外。”^[25]

叶伯英的实验结果是，“按每钱一文，定重一钱铸造，连工料、炭罐及例定折耗并计，每铸钱一串，约需费钱一串三百四十文。”^[26]

希元认为，吉林地处偏僻，购买和运输铜铅价格昂贵，如果按照统一要求，铸造一钱重制钱，“核计每铸制钱一千，赔费三百数十文。”^[27]

由于鼓铸一钱重的制钱一千文，不仅是无利可图，还要“赔费三百数

十文”，各省铸币机关自然缺乏铸钱的积极性。但是，由于清廷三令五申，要求各省必须开工铸造。各省铸币官员显然缺乏积极性，或者名为兴办，虚与委蛇；或者象征性地开工，敷衍应付。

两广总督张之洞热心于机器化生产，经过一番精心准备和实验，他在1889年秋天根据当时的金属材料和人工费用，对于压铸制钱成本费用进行了仔细核算。“今就每日成钱五百缗计之，洋匠每七日休息一日，一月做工二十五日，得制钱一万二千五百缗，每钱一文重库平一钱，每千文重一百两，折合六斤四两，内配铜六成、铅四成。洋铜每百斤值银十一两七钱二分，洋铅每百斤值银五两五钱，连倾熔、火耗，共用铜四万八千零四十七斤，值银五千六百三十余两；用铅三万三千九百八十四斤，值银一千八百七十两，合计铜铅价本、火耗，共合银约七千五百余两，煤炭、泥罐、钢模约需银二千六百四十余两，委员司事华洋匠役薪工各费约需银二千七百余两。总计铜铅价本、工火等费每一月约需银一万三千两，铸成制钱一万二千五百缗。若以银一两易钱一千文计之，尚不敷银数百两。此指日铸五百缗而言。若同此匠役人数，而技艺纯熟，一日可铸千缗，一月以做工二十五日计之，可铸钱二万五千缗，核计价本、工费约二万四千两，便可敷用，是则不至亏折也”。^[28]在张之洞看来，采用机器大规模压铸铜钱可以节约工本费用，生产规模越大越好。如果每日生产500缗（即500串），“若以银一两易钱一千文计之，尚不敷银数百两”。如果每日生产1000缗，铸钱25000缗，核计价本、工费约二万四千两，便可敷用，“是则不至亏折也”。

张之洞的推算显然建立在铜铅等金属价格不变的基础之上，一旦金属价格发生了变化，这个推算结果就难以成立。半年后，新任两广总督李瀚章奏请改铸八分重的制钱。他说：“每钱一文质重一钱，每千文作银一两，原系定例，但钱质过重，私铸者竞取销毁，虽立法甚严，无如拿不胜拿……广东铸钱工本既贵，若不力杜销毁，则所损官款甚巨。今开铸已数万缗，而市面仍然缺乏，皆由钱质尚重，难免非奸民收买囤积，希图渔利。当此铜价日昂，来源不旺，成之累日，销之俄顷，纵各省多增炉座，亦复何益！”^[29]为此奏请将制钱重量由“一钱”减为“八分”。此处李瀚章尽管口口声声强调的是“力杜私毁”，但明眼人一看，最真实的用意在于，铸钱工本既贵，“所损官款甚巨”，必须设法扭亏为盈。

对于李瀚章的做法，张之洞表示理解和支持。1895年，为了解决市面制钱流通较少，民间完纳丁漕厘课困难，张之洞在江苏筹集16万两白银，分别汇寄上海，转交广东钱局，要求为其代铸“八分”重制钱20万串，分别划拨给宁、苏、淮、扬四属。^[30]事实上，在铜价昂贵的情况下，即使铸造“八分”重制钱仍然是亏本。为此，新任两江总督刘坤一以“八分钱质较重，折耗较多”为由，于1896年，奏请改为“七分”重制钱。他说：原来确定每文重八分，核计铸钱千文，须亏折制钱二百三十余文，若改重七分，亏折制钱不过一百二十余文，尚可承受。“现拟改铸七分，仍系粤局合计工料，斟酌定义。因照铜斤时价，若铸八分，不独亏折过多，私毁仍恐难免”。^[31]

1896年，广东开始铸造“七分”制钱。浙江巡抚廖寿丰认为本省铸钱“成本过亏”，要求仿照广东办法，铸造“七分”制钱。他说：“近来铜铅价值较昂，每文铸重一钱，成本过亏。且难免私毁之弊，不得不因时制宜，量为变通，仿照广东等省现在办法，每文铸重七分，仍按铜五铅五配搭熔铸。计铜铅各一百斤，除折耗三十斤，可铸净钱一百七十斤，合钱三十八千八百五十七文。核该工炭钱六千四百文，铜铅由沪运杭，每百斤需运费库平银三钱七分二厘，统计铸钱一千文，该工本银七钱九分，局用一切仍在外销款内筹动。”^[32]这是说，铸造“七分”重制钱，成本是“铸钱一千文，该工本银七钱九分”，换言之，投资一两白银，可铸造1265文制钱，这与市场上的比价基本一致。铸造这样的制钱仍然无利可图，局用办公经费尚未包括在内。

1897年，直隶总督王文韶援例要求，仿照广东、江苏、浙江办法，奏请自光绪二十四年正月，起，“每文改铸七分，以资持久。”即使改铸“七分”重小制钱，由于铜价不断上涨，各省铸钱仍然未能扭亏为盈。

1899年，江苏巡抚德寿对此进行了分析。他说：“两年以来，铸成新钱三十六万五千余串，行用市廛，稍舒民困。惟是铜铅各价逐渐增长，目下市情，铜则每担须规银二十四两零，铅亦每担九两左右，成本愈重，蚀耗愈多。即照铸重七分而论，亏本在一成以上。经费竭蹶，难以维持。”^[33]

直隶总督裕禄也说，若以每文八分为准，“惟中国铜铅出产日少，必

须购自外洋，而现在外洋金镑日涨，铜铅价值异常昂贵，就现时时价通盘核计，每铜百斤合银三十一两，每铅百斤合银十两有零，加以一切工费，每铸成八分重制钱一千文，合银一两三钱零七厘四毫七丝三忽六微。按照市价合制钱一千四百九十一文，计铸制钱一千文，实亏成本制钱四百九十一文”。^[34]

同一年，奉天将军增祺奏请改铸“五分”重小制钱。在他看来，铸造“八分”重小制钱，“每千钱即需一两一钱有奇，加以工耗、运脚，赔款甚巨”。^[35]事实上“五分”重的制钱是很难铸造的。因为铸造制钱，中间需要打成方孔，以便穿绳携带；周围需要铸上“光绪通宝”等字样，以便识别。一块“五分”重的圆形铜铅合金片上，在中间打成方孔以后，周边空间无多，很难在上面铸成清楚的字样。

表10-10 紫铜进口价格一览表（1862—1911年）

（单位：海关两/担）

年份	平均价格	年份	平均价格	年份	平均价格
1862	28. 00	1867	15. 63	1872	14. 97
1863	30. 77	1868	13. 06	1873	18. 00
1864	26. 00	1869	20. 00	1874	16. 21
1865	19. 18	1870	15. 26	1875	16. 61
1866	17. 10	1871	15. 05	1876	16. 66

续表

年份	平均价格	年份	平均价格	年份	平均价格
1877	16. 65	1889	14. 00	1901	30. 02
1878	17. 00	1890	14. 00	1902	36. 05
1879	14. 97	1891	16. 13	1903	27. 97
1880	15. 24	1892	16. 00	1904	28. 15
1881	14. 27	1893	21. 99	1905	29. 35
1882	15. 00	1894	20. 01	1906	31. 00
1883	15. 00	1895	23. 11	1907	32. 00
1884	15. 03	1896	18. 82	1908	30. 00
1885	13. 47	1897	24. 65	1909	29. 02
1886	12. 12	1898	22. 25	1910	29. 66
1887	9. 61	1899	31. 00	1911	28. 77
1888	14. 00	1900	32. 30		

资料来源：本表摘自海关历年报告书。

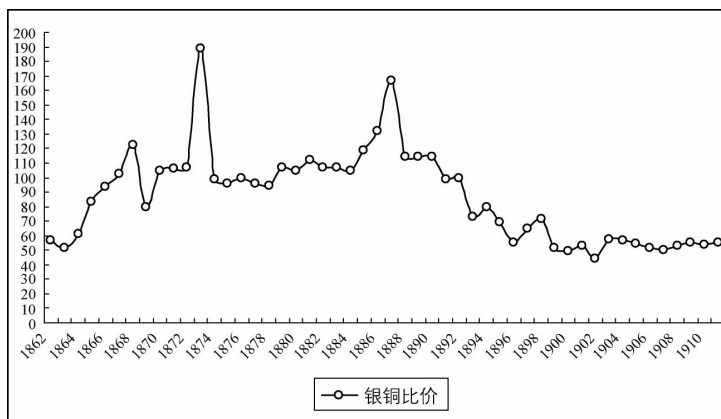


图10-2 根据表10-8提供的数据制成

在这种情况下，各省钱币局由于铜价高昂，亏损过甚，纷纷关机停炉。如表10-11所示，制钱制度陷入穷途末路，必须改弦更张。规复制钱这种方案，非但对于解决“银贱钱贵”问题起不了多大作用，反而使制钱制度严重紊乱。1901年，由于福建、广东等省铸造铜元，试用获得成功，清廷下令各省仿照。“近来各省制钱缺少，不敷周转，前经福建、广东两省铸造铜元，轮廓精良，通行市肆，民间称便。近日江苏仿照办理，亦极便利，并可杜私铸私销之弊。著沿江沿海各督抚筹款仿办，即就各该省搭铸通行，至京师制钱亦应照办”。^[36]这尽管不是在全国停铸制钱的命令，也不是禁止制钱的流通，而且还保留了宝泉局继续铸造制钱的权利，但从此以后大规模的铸造制钱活动事实上已经停止^[37]。

表10-11 各省铸造制钱重量变化一览表（1887—1900年）

年份	机构	制钱重量	资料来源
1887	宝津局	一钱	直隶总督李鸿章折，朱批奏折，档号：04-01-35-1372-059。
	宝晋局	一钱	
		山西巡抚刚毅折，录副奏折，档号：03-9529-024。	
	东海关	一钱	山东巡抚张耀

		折，朱批奏折， 档号： 04-01-35-1372-056。	
宝苏局	一钱	总督曾国荃折， 朱批奏折，档 号： 04-01-35-1372-050。	
宝昌局	一钱	湖北布政使李嘉 乐单，录副奏 折，档号： 03-9529-048。	
宝福局	八分五厘	闽浙总督杨昌濬 折，录副奏折， 档号： 03-9529-036。	
机器局	一钱	浙江巡抚卫荣光 折，录副奏折， 档号： 03-9529-071。	
宝武局	一钱	湖广总督裕祿 折，朱批奏折， 档号： 04-01-35-1372-047。	
宝陕局	一钱	巡抚叶伯英折， 朱批奏折，档 号： 04-01-35-1372-066。	
宝吉局	八分	吉林将军希元 折，朱批奏折， 档号： 04-01-35-1372-051。	
1889	机器局	一钱	两广总督张之洞 折，朱批奏折，

			档号： 04-01-35-1373-016。
1890	宝广局	八分	两广总督李瀚章折，朱批奏折， 档号： 04-01-35-1373-030。
1894	宝川局	一钱二分	四川总督刘秉璋折，录副奏折， 档号： 03-9531-001。
1895	机器局	八分	署两江总督张之洞折，录副奏折， 档号： 03-9532-005。
1896	宝南局	八分八厘	湖南巡抚陈宝箴折，录副奏折， 档号： 03-9532-027。
制造局	七分	浙江巡抚廖寿丰折，朱批奏折， 档号： 04-01-35-1374-031。	
江宁局	七分	两江总督刘坤一折，朱批奏折， 档号： 04-01-35-1374-043。	
1898	宝川局	八分	按察使文光折，朱批奏折， 档号： 04-01-30-0484-028。
机器局	七分	直隶总督王文韶折，朱批奏折， 档号：	

1899	宝苏局	04-01-35-1374-061。	江苏巡抚德寿折，朱批奏折，档号：04-02-35-1375-024。
		七分	
宝奉局	五分	奉天将军增祺折，朱批奏折，档号：04-01-35-1375-049。	山西布政使何枢折，录副奏折，档号：03-9536-008。
		七分西厘	
1900	宝晋局		

第二种方案是设立银行，铸造银币，实行银本位制。这种意见在光绪中后期非常盛行，是多数人的主张。持这种观点的人，大都认为铸造银币，一则可济制钱之不足，便利民间货物流通；一则可以抵制洋钱在中国市场上的流通，使洋人不能专擅铸造银币之利，可以稳定中国的金融市场和促进对外贸易，此所谓“俾中国银元流行日广，则洋钱进口不禁自稀，保利源而塞漏卮，计无便于此者”。有的人认为银币的流通还可以整顿国家的财政，可以杜绝官吏的舞弊行为，“改用银钱，成色轻重毫无轩轻，诸弊悉屏绝而不能行。”这些认识在当时是有一定道理的。

光绪时期的中国商品经济与以前相比，又有一定程度的发展。陈腐的制钱与银两货币制度，确实对中国的经济发展起着严重阻碍作用。在较大的商业活动中，由于银锭充当主要交换手段，每次交易必须经过辨认成色、权衡轻重等繁杂的手续，极不利于商品贸易。所以早从嘉庆年间，人们便开始呼吁铸银币，以利商业活动，并抵制洋钱在中国市场上的流通。但这种合理的要求，被清廷认为是改变祖宗成法，遭到严厉拒绝。此后几十年间，没有人敢于挺身而出，再次要求铸银币。到了光绪时期，由于制钱制度日趋没落，铸银币的呼声日益高涨，成为一种社会性的要求，清朝的官吏对此亦日益重视。他们从不同角度提出自己铸银币的具体方案。有人主张铸造重量为一钱、二钱、三钱、五钱和一两等

五种样式的中国龙元；有的则建议仿照洋钱，用机器压铸重量为七钱二分、二钱六分等不同重量的银币；有的则建议仿造藏式银币。他们都极力敦促清朝政府赶紧改革币制。清廷对此反应非常迟钝，直到甲午战后才迫于财政困难和各阶层的舆论压力，着手筹备银币铸造发行工作。

事实上，银币的铸造早已在地方开始实行。有的人说中国自铸银币是从林则徐开始的^[38]，这话不一定准确，到现在为止，查遍鸦片战争前后几十年间的有关资料，除了1833年林则徐与两江总督陶澍联名上奏建议铸造重量为五钱的银币外^[39]，别无任何资料能够证明江苏开始铸造银币。而当时林则徐的建议则被道光皇帝斥为“太变成法，不成事体”，这对于具有强烈忠君观念的林则徐来说无疑是当头一棒。可以断言，在专制政治的威压之下，改铸银币，发行银币，这类事关国家政典之类的大事，不经皇帝批准，任何官员也不敢擅自行事。林则徐自然不会冒着欺君杀头之罪，擅自发行重量为“七钱三分”的银饼。

至于说道光时期，中国是否有土造的银币流行，笔者在《乾嘉时期银贵钱贱问题探源》一文中，已经指出民间仿铸的各种银币已在东南沿海地区流通。这不涉及国家货币制度。中国地方政府试铸银币，除西藏之外，以吉林为最早，时间是1884年。吉林所铸银币共分五等，一面刻记监制年号，一面镌印重量与吉林厂平满汉字样^[40]。这种银币流通范围与时间十分有限。1887年，广东省开始筹议机制银元事宜，几经试铸，到1890年定型，由英国汇丰银行代铸，银元共分五号，重量分别为七钱二分、三钱六分、一钱四分四厘、七分二厘、三分六厘，正面刻有“广东省造”等字，背面镌刻蟠龙纹，外附英文。这种银元最初流通情况较好。湖北、南洋、北洋、江宁、盛京以及其他各省陆续开铸。由于清朝中央政权日益虚弱，对于各地的铸币无力实行严格控制，以致发生了银币规格大小的激烈争论，并引起了流通领域的一些混乱。尽管如此，白银作为铸币形态较之银两，更适合中国经济发展水平，它还是冲破各种阻力广泛流通起来。

1910年清政府终于公布了币制则例，确定银币为本位货币。事实上，这种本位货币已经远远落后于世界经济形势，自然也己不适应卷入世界金融市场的中国经济的发展。事隔一年之后，中华民国便在南京宣判了银本位制的死刑^[41]。

应当指出，人们在要求铸造银币的同时，已经普遍意识到建立近代化的专门的金融机构——银行，取代已经十分落后的钱庄钱铺非常必要。他们从现实的经济活动中直接感受到，“大利之原莫急于商务；商务之本莫急于银行”，一致呼吁设立银行，希望通过银行将社会上各种闲散的资金聚积起来，振兴工商业，解决国家面临的财政危机。有的主张“以官本为主”，广招民股；有的主张以殷实绅商为总董事，招集商股，“合天下之商力”，在上海、北京设立总行，于各省会和通商口岸设立分行，成功之后，逐渐改为国家银行。在他们看来，设银行至少有六大利：“夺洋银行行势，足以制欧商营运之权，其利一；出口货与入口税皆可实收金镑，以资银行程本，其利二；所铸金镑寄储于银行，接济不穷，转输又便，其利三；内地解截支拨各款，统归银行出纳，既不致存为朽蠹，又免转运之烦费、经手之侵渔，其利四；以官银行为主，商家入股，或另设分行亦附于官，一气相联，随地兴工拨饷，应手立办，其利五；民间有财，皆得寄生生息，程本既益，源源不匮，其商业民业亦随地可察盈虚，其利六。”^[42]清廷对于建立银行意见大约在1896年才有反应，同意盛宣怀在南方招商试办。次年，中国通商银行等相继出现，近代中国银行业由此产生。

第三种方案是铸金币，实行金本位。这种意见提出得较晚，盛行于清末民初。19世纪末年，随着人们对“金镑日贵而华银日贱”形势的认识水平提高，通政使司杨宜治、主事彭穀孙等人率先提出铸造金币的要求。他们认为不铸金币，“不能定银钱行市”，对外贸易损失过重^[43]。希望铸金币，“弥大亏”，抵制英镑。这种意见最初也曾受到总理衙门的重视，为此曾行文户部，建议设立官金银行。由于政治动荡，铸造金币在19世纪末限于纸上谈兵，并无实际措施。到了20世纪初，又有更多的人提出实行金本位的建议。^[44]他们大都旅居海外，或是流亡在外的维新党人，或是出使欧美各国的中国外交使臣。1904年，梁启超发表《中国货币问题》一文，明确指出，世界数千年货币史之变迁，“大率由铁本位进为铜本位，复进为银铜本位，复进为银本位，复进为金银本位，而归宿于金本位”。^[45]由于银产旺盛，形成供大于求的局面，银价日益下跌，一泻千里而注入用银的中国，使其蒙受巨大的损失。断言中国“今日改革币制，必以求得与金本位国有同一法定平价为第一义”。几年后，康有为提出了更为明确的主张，极言其不改用“金主币”中国有大害，以金

主币为救国的方案之一。[46]

驻外使臣方面，以出使俄国大臣胡惟德、出使英国大臣汪大燮和出使美国大臣张荫棠等人为代表，也相继提出了实行金本位的建议和具体实施方案。他们也指出实行金本位乃是一种世界性的趋势，“用铁用铜用银用金，自有其渐进之理，不容遏亦不容强”。[47]环球既已用金，惟独中国不然，金贵银贱，中国独受其害。有的提供的方案是：“定名称”、“铸新币”、“收旧银”、“筹铸本”、“广行用”、“昭信实”；有的则为“宜首定金本位也”，“宜确定金银比较价格也”，“宜略定补助货之限制也”。这些都是敦促清廷尽快筹集黄金，确定贵金属比价，实施金本位。

清廷对于康梁等人的呼吁可以漠然置之，而对于出使大臣的建议则不能置之不理。1904年，它被迫承认：“现在环球各国皆已用金，中国独无金币。金贵银贱，交易诸多受亏，非开铸金币，不能抵制。”[48]于是，下令筹集金款，具体办法是要求捐复捐升人员，按照收捐银数，“一律搭收库平足金五成，以交金一两交银三十二两核收”。后来他们邀请美国货币学家精琪氏来华，制订金本位的实施草案。但由于湖广总督张之洞极力反对而停议。1907年，各部院再次会商汪大燮的建议，认定“环球各国莫不用金，独中国用银，势成孤立，时会相迫”，不改定金本位不行，决议实行“虚定金本位”。[49]由于清末政局动荡，铸造金币、筹集黄金等措施，不可能得到认真的执行，随着清王朝的终结而化为泡影。进入民国时期，百务待理，金本位又成为整顿财政的中心问题之一。

第四种方案是改铸铜元，挽救钱荒。19世纪末年，由于银贱铜贵，各省铸币局停炉停产，大量制钱又被私毁或运出国外，市场上钱价增昂，不敷流通，钱荒日益严重。而银元又无法完成零星货物的交易。“银元之极小者，每角亦七分二厘，再小者三分六厘，市廛零星贸易，必尽数用之，或多或少，欲求数文制钱，互相找给，皆不可得，不独市面未能流通，而小民之恃力作负贩为衣食者，其窘滞尤甚。”[50]1892年，江西道监察御史陈其璋率先提出改铸铜元问题，他认为机制铜元与制钱相比具有许多优点，不仅需铜少而值钱多，可以防止私毁，而且由于制作精工，可以防止伪造；不仅工省价廉，铸造可以赢利，而且由于“成式定而抵值准”，便于商人取携行用，市廛实用，可补制钱之不足。1898年，刘庆汾也呈请改铸铜元，强调铸造铜元“成本极轻，获利增倍”[51]。

这项建议因此受到清政府的特别重视，尽管受到御史熙麟等人的激烈反对，但总理衙门经过几番研究，决议奏请皇帝改铸铜元。1900年在广东由李鸿章等人负责开始试铸，所铸铜元每枚重二钱，正面铸“光绪元宝”四个汉字，周围附有“每百个换一元”字样，背面中央有蟠龙纹，周围刻有“广东一仙”的英文字样。因新铸铜元在流通中受到欢迎，1901年，清政府又下令沿江沿海各省仿造。那时铸造铜元约有三成以上的利润，可以作为财政补充，所以各省纷纷向外国采购机器，大量生产铜元。最初由于制钱缺乏，铜元精美，求大于供，每80—95枚即可兑换银元一枚。1905年之后铜元铸造量激增，形成供大于求的局面，价值逐渐低下。到1908年，每一元银元可以换到120—130枚铜元，后来一度涨至170—180枚。清政府虽曾几次试图统一币制，宣布限制铸造铜元的数量，或关停铸币机器，但收效甚微。

总之，上述为挽救“银贱钱贵”造成的金融危机，所提供的改革币制的各项方案，除了规复制钱一项比较陈腐落后不合时宜之外，或者符合当时中国经济的实际状况（例如实行银本位和铸银币），或者可以暂时缓解钱荒，或者符合根本的长远利益，都不失为缓解中国金融危机的积极方案。可以设想，清政府如果对于后几项积极的方案能够作出积极的反应，能够认真地加以贯彻落实的话，那么，对于清末的金融危机，或许能够得到稍许的好转，不至于使人民的生活困境更加恶化。但是，清廷已经彻底腐朽，所进行的每一项币制改革，不是严重失败，便是毫无成效，反而导致金融进一步混乱。金融的混乱又促使社会经济严重紊乱，各种社会矛盾都在迅速激化，清王朝覆亡的时日也就屈指可数了。

小结

（一）光绪时期，银钱比价继续波动不已。这一时期银价变化的特点是长时期持续下落，下跌幅度500—600文。光绪时期制钱的质量进一步变小，实际重量只有五分左右，与雍正、乾隆年间的一钱二分标准制钱相比，重量下降了50%左右。考虑到光绪制钱两枚不抵一枚雍正、乾隆制钱的重量这一因素，光绪钱价实际升值的幅度更大。

（二）与咸丰、同治时期相比，光绪初期的粮价没有发生明显变化，但是，到了19世纪90年代，粮价开始快速上涨，在短短二十年时间里，以上等粟米、白麦和高粱为代表的保定粮价提高了50%左右，呈现出“银贱粮贵”的局面。

（三）仔细研究国际市场上贵金属数量和价格的变化，可以发现，由于生产技术的改良，白银产量大幅度提高。加之，欧洲、美洲等国实行金本位制，大量白银被抛向市场，使贵金属的供求关系发生变化，导致银价大幅度跌落。由于银价下跌，各种物价相应升值，这才是光绪时期“银贱铜贵”的根本原因。

（四）不过，事物总是复杂的，要揭示光绪时期银钱比价变化的原因，必须仔细研究铜价、铅价的变化，必须研究制钱质量和重量的变化。在掌握比较系统的金属市场价格变化数据之后，推算的结果与市场上的银钱比价基本一致。因此，我们认为，光绪时期的银钱比价变化，不仅与白银的数量关系不大，而且与制钱数量的变化关系也不大。银钱比价变化的幅度，主要决定于金属价格和制钱质量与重量的变化，白银与制钱的数量对于银钱比价的影响是相当有限的。

（五）光绪时期，围绕着银钱比价变化，人们提出了各种货币改革方案。这些方案或者符合当时中国经济的实际状况（例如实行银本位和铸银币），或者可以暂时缓解钱荒，或者符合根本的长远利益，都不失为缓解中国金融危机的积极方案。但是，清廷已经彻底腐朽，所进行的每一项币制改革，不是严重失败，便是成效不大，因此丧失了自救的机会。

[1] 马士著，张汇文等译：《中华帝国对外关系史》第2卷，商务印书馆，1963年，第454页。

[2] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷64，钱币7，第20页。

[3] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第643页。

[4] 《清代四川财政史料》上册，第341页。

[5] 梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室文集》之二十一，中华书局1989年影印。

[6] 光绪十三年到二十五年间，全国开始采取各种措施大力鼓铸重量为一钱、八分、七分、六分、五分等不同样式的小制钱；铜与铅的比重亦由7：3下降为5：5。这些变劣的小制钱投向市场之后，按照格雷欣法则，迅速代替了符合规格的制钱，参见中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第579—583页。

[7] 《掌山西道监察御史陈启泰奏为请变通钱法折》，光绪九年正月初八日，录副奏折，档号：03-9528-024。中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第632页。

[8] 《总理各国事务王大臣奕劻奏为遵议湖广总督裕禄等奏请禁运铜钱出口应毋庸议》，光绪十三年二月初二日，录副奏折，档号：03-9529-009。

[9] 《南皮张宫保（之洞）政书》卷九，上海图书集成印书局光绪二十七年铅印本。

[10] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第551页。

[11] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第659页。

[12] 徐雪筠等译编：《上海近代社会经济发展概况（1882—1931）》，第70页。

[13] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第667页。

[14] 蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》十五，《金主币救国议》（写成于1908年），上海广智书局，1910年。

[15] 彭信威：《中国货币史》，上海人民出版社，1958年，第858页。

[16] 徐雪筠译编：《上海近代社会经济发展概况（1882—1931）》，上海社会科学出版社，1985年，第16页（1.114上海银两=1海关两）。

[17] 徐雪筠译编：《上海近代社会经济发展概况（1882—1931）》，第16页。

[18] 贺长龄辑，魏源编：《皇朝经世文编》卷52，户政27，钱币上，《日知录》。

[19] 【德】贡德，弗兰克著，刘北成译：《白银资本：重视经济全球化中的东方》，第97页。

[20] 清朝制钱制度规定，每枚铜钱重一钱二分，铜与铅的比例为7：3。每二万枚足重的制钱即可销熔100余斤铜，40余斤铅。仅铜块价值即达26两白银，加上铅的价格，共值三十余两白银。而二万枚铜钱价值无论如何超过二十两白银，故销毁制钱可以获得高额利润。

[21] 李慈铭：《越缦堂日记》六，台湾文海出版社影印本，第3389页，光绪十三年正月十四日。

[22] 钟大焜：《拟请变法铸钱议》，刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷21，钱币考3，第7709页。

[23] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷21，钱币3，第7712页。

[24] 《直隶总督李鸿章奏报代京铸钱勉力凑齐所费银两抵解本年京饷事》，光绪十三年八月初八日，朱批奏折，档号：04-01-35-1372-059。

[25] 《山东巡抚张曜奏报在东海关设局开炉试铸制钱事》，光绪十三年六月十三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1372-056。

[26] 《陕西巡抚叶伯英奏报筹办开局试铸新钱事》，光绪十三年十二月十四日，朱批奏折，档号：04-01-35-1372-066。

[27] 《吉林将军希元奏陈筹办鼓铸制钱情形事》，光绪十三年闰四月初十日，朱批奏折，档号：04-01-35-1372-051。

[28] 《两广总督张之洞奏陈广东购办机器开铸制钱事》，光绪十五年八月初六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1373-016。

[29] 《两广总督李瀚章奏报广东拟将改铸钱文分数量为变通以便周转事》，光绪十六年闰二月二十六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1373-030。

[30] 《署两江总督张之洞奏为钱缺民困拟拨款购铜交粵局赶铸制钱事》，光绪二十一年十二月二十二日，录副奏折，档号：03-9532-005。

[31] 《两江总督刘坤一奏请江苏铸造制钱每文仍改七分缘由事》，光绪二十二年，朱批奏折，档号：04-01-35-1374-043。

[32] 《浙江巡抚廖寿丰奏报试铸新钱并暂设官钱局事》，光绪二十二年五月二十二日，朱批奏折，档号：04-01-35-1374-031。

[33] 《江苏巡抚德寿奏陈办理鼓铸制钱情形事》，光绪二十五年正月三十日，朱批奏折，档号：04-01-35-1375-024。

[34] 《直隶总督裕禄奏为筹办鼓铸制钱情形事》，光绪二十五年三月初八日，录副奏折，档号：03-9535-017。

[35] 《奉天将军增祺奏报奉天变通试铸钱文事》，光绪二十五年九月十三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1375-049。

[36] 朱寿朋编：《光绪朝东华录》四，北京：中华书局，1984年，总第4808页，光绪二十七年十二月二十四日上谕。

[37] 各省钱局大都在1900年以前停铸，京师的钱局在1905年大部裁撤，所留宝泉局也于1910年停止，制钱终结。

[38] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第638页。

[39] 《两江总督陶澍、江苏巡抚林则徐会奏查议银昂钱贱除弊便民事宜折》，《林文忠公政书》甲集，江苏奏稿，上海：商务印书馆，1935年，第15—17页。

[40] “吉省制钱久缺，市廛创有凭帖、抹兑、过账等名目。农民小贩往往不得现钱使用，受累滋深，银价银之增昂，百货靡不腾贵。奴才等博访周咨，此固由于奸商趋时渔利，其势实因制钱过少，不敷周转。若不变通一法，将见弊端无所底止，市面宜形萧条。于是筹商再四，惟有仿照式样，铸造银钱，以济现钱之缺，而代凭帖之用。”（《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第688页。）

[41] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中华民国货币史资料》第一辑，上册，第4页。

[42] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第650页。

[43] 郑观应：《圆法》，《郑观应集》，上海人民出版社，1982年，第699页。

[44] 江苏候补道刘世珩在其《条陈圆法刍议》中，主张实行金本位，以银币和铜币为辅助。金元以库平三分一厘二毫五丝为重量单位，铸造五元（库平一钱五分六厘二毫五丝）、十元（库平三钱一分二厘五毫）、二十元（库平六钱二分五厘）三种金币；银币三种，分别重量为库平一钱（十枚合银一两，抵一金元）、库平二钱（五枚合银一两，抵一金元）和库平五钱（两枚合银一两，抵一金元）；铜币六种，分别为一厘（寻常铜一钱，一千枚合库平银一两，抵一金元）、二厘（寻常铜二钱，五百枚合库平银一两，抵一金元）、五厘（库平紫铜一钱，二百枚合库平银一两，抵一金元）、一分（库平紫铜二钱，一百枚合库平银一两，抵一金元）、二分（库平紫铜三钱九分，五十枚合库平银一两，抵一金元）和五分（库平白铜一钱三分，二十枚合库平银一两，抵一金元）。实行办法是，首先统一国家铸币局，再统一各地流通银行，再统一各地金库。铁良南下，清理财政，得知刘氏刍议，遂奏报清廷，中枢机构请其入讲。（《清朝续文献通考》卷21，钱币3，第7716页。）

[45] 《新民丛报》第46、47、48号合本。

[46] 康有为：《金主币救国议》，第48—56页。

[47] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第1223页。

[48] 陈度：《中国近代币制问题汇编》，第10页。

[49] 《东方杂志》第4卷第12期，光绪三十三年十二月。

[50] 《奉天将军增祺奏报奉天变通试铸钱文事》，光绪二十五年九月十三日，朱批奏折，档号：04-01-35-1375-049。

[51] 李宗棠编：《奏议初编》卷6。

第十一章 光宣之际银价增昂与制钱制度的终结（1905—1911年）

自19世纪70年代开始，由于澳洲丰富金矿的发现，由于白银产量的急剧增长，更由于经济较为发达的国家相继改行金本位，大批白银被抛向世界市场，白银的需求日渐减少，世界金融市场上银价逐渐下跌。日益卷入世界市场的中国自然也遭受了金银比价波动的冲击，国内货币流通领域里出现了非常严峻的“银贱铜贵”、“银贱钱贵”、“银贱粮贵”等危机，导致财政贸易、经济生活严重混乱。为了挽救王朝衰落的政治命运，为了挽救没落的制钱制度，当时的理财家们提出了许多种改良币制的建议，清廷为此进行了一系列尝试，大都效果不佳。就在清廷被银贵钱贱困扰得一筹莫展时，银钱比价于1905年又发生了戏剧性的变化，由先前的“银价日渐下跌”突然转为“银价异常飞涨”。^[1]随之带来的是财政金融更加严重混乱。几年之后，深深陷入“银贵钱贱”困境中的爱新觉罗王朝便被政治革命的浪潮所吞没。

一 1905-1911年银价上涨的幅度与范围

“银贵钱贱”在清朝最后几年造成的社会经济生活混乱同样是十分严重的。过去由于比较重视辛亥革命时期政治事件、思想文化宣传方面的研究，相对忽略了“银贵钱贱”影响下的财政危机的作用，很少有人对这个问题进行专门研究，就是专门研究货币史的专家，对于1905年以后银钱市场比价波动情况的认识也相当模糊。例如，杨端六先生虽然看到了1905年银价猛烈上涨的资料，而未引起重视，仍然把1857年到1911年视为同一“银钱比价回落时期”。石毓符先生在其著作中沿袭了杨端六先生的错误观点，对于清末长达七年之久的银价上涨事实也略而不论；彭信威在他的《中国货币史》中，对于这一时期银价腾贵的事实也毫无论及。有人会产生这样的疑问，清末的银价增昂是否因限于局部地区，或是银价上涨的幅度不大，或是造成的社会震动不够强烈，不足以引起重视呢？答案是否定的。

清末七年间的银价增昂，就区域而言，尽管不是全国性的普遍上涨，但也波及到了经济比较发达的大部分省区。1905年7月，署两江总督周馥敏锐地觉察到江西“钱价大跌”的动向，以为是铜元过多造成的，立即向清廷报告说：“近年江西寻常市价，每银两易钱一千三百文，现涨至一千四百余文。每银元一枚，向易钱八百四五十文，现涨至九百六七十文。”^[2]奏请限制铸造铜元，平抑银价上涨风潮。由江西、江苏开始的银价上涨风潮，迅速波及到浙江、安徽、湖南、湖北、山东、直隶、广东、广西和福建等省区，甚至像察哈尔、吉林这些商品经济相对比较落后的省区也受到了严重冲击，银价“日高一尺”。^[3]不过，银价上涨风潮似乎对陕西、四川、甘肃和云南影响不大，直到宣统皇帝被赶下宝座，上述几个省区的银钱比价仍未上涨，甚至出现了大幅度逆势下跌现象。这说明银价在清末各省区的变化是不平衡的。

就银钱比价上涨幅度而言，以江苏、江西、安徽和直隶为最大，已经接近道光末年的最高水平。1904年的江苏，每两白银仅易“一千二三

百文”，到1909年初上涨至“二千数十文”；^[4]安徽每两银价在1904年为“一千一二百文”，到1909年底涨到“一千九百及二千文不等”；^[5]江西1904年每两银价为“一千三百余文”，到1909年上涨至每千文制钱“仅易银五钱内外”；^[6]1911年的直隶“二千一百文合库平银一两”。^[7]

如表11-1所示，每两银价上涨低于2000文的省区有湖南、湖北、浙江、广东、山东、山西、河南、察哈尔等省区。如湖南、湖北1904年每两银价为1400文左右，到1909年，“每钱一千仅易库平银五钱三分”，即每两银价为1900文左右。^[8]相对比较偏僻的察哈尔，1908年每银一两可易钱“一千八九百文”。^[9]河南银价上涨得较晚，直到1908年上半年，尚在“一千三四百文”，下半年发生“钱价日落”风潮。^[10]广东、浙江、山西、山东等省都报告了银价增昂的情况，上涨幅度大抵如湖南、湖北，没有超过2000文。只有陕西、甘肃、四川和云南等处的银价仍然保持在1904年的水平上，而且还略有下跌。1908年，陕西、甘肃连年大旱，饥民哀号遍野，商品经济遭受严重破坏，以致“钱价奇贵，每银一两只能换制钱九百文”。^[11]四川、云南与贵州的银价没有上涨，原因尚不十分清楚。从上述情况来看，此次银价上涨的地方都是商品经济比较活跃的省区，商品经济愈发达，银价上涨的幅度越大；商品经济相对比较落后的内陆省区，或者是遭受自然灾害袭击的地方，银价变化不甚明显。在银价腾贵的地方，有的增昂了400—500文，有的上涨了800—900文。在七年时间内，银价上涨幅度之大，令人吃惊。

表11-1 1905—1911年各省银钱比价市场波动情况一览表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1905	1300—1400	近年江西寻常市价每银一两易钱一千三百文，见骤涨至一千四百余文。每银元一枚向易钱八百四五十文，见涨至九百六七十文。	江西	《皇朝续文献通考》卷 22，钱币考 4，第 7721 页。
1905	1400—1690	上年银价骤涨，数月之间，每两易钱由一千四百余文涨至一千六百八九十文。	江苏	录副奏折，档号：03 9538 008。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1905	1600	下忙钱粮应请每两连同规复银价,共折收钱二千二百文(含办公费用六百文)。	江苏	录副奏折,档号:03 7331 069。
1905	2400	近日每银一两易当十大钱十二千有奇。	京师	录副奏折,档号:03 9537 002。
1905	1763	(二月)纹银市估库平一两易铜钱一串七百六十三文。	陕西	录副奏折,档号:03 7027 043。
1905	1690	(四月)纹银市价库平一两易铜钱一串六百九十文。	陕西	录副奏折,档号:03 7030 014。
1905	2598—3016	省城十月份银价……库平银一两易小数钱十二吊九百九十文,市平银一两易小数钱十二吊五百九十文。十一月份银价库平银一两易小数钱十五吊八十文,市平银一两易小数钱十四吊六百二十文。	盛京	录副奏折,档号:03 7030 001。
1906	1680—1690	(每两易钱)一千六百八九十文。	江苏	录副奏折,档号:03 9538 008。
1906	1650—2000	光绪三十二年前将军达桂奏请仿照治理办法,……以官价吉钱三千三百文折银一两,其时市价每银一两易吉钱四千左右。	吉林	《清朝续文献通考》卷41,征榷考13,第7959页。

续表

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1906	1600	苏省忙银折价向收钱二千文,另因赔款奏明规复银价,加收二百文。近以银价骤涨,各厅府州县不敷办公,请将规复之二百文,拨还各厅州县,计每两折收二千二百文。	江苏	《清德宗实录》卷 557,光绪三十二年三月壬午。
1906	1600	下忙钱粮应请每两连同规复银价,共折收钱二千二百文。	江苏	录副奏折,档号:03 6325 063。
1906	1650—1700	前之每银一两易京钱二千一二百文者,今则易铜元一百六七十枚,核京钱三千三四百文(京钱二文合制钱一文)。	山东	录副奏折,档号:03 6685 069。
1907	1680—1690	近年银价昂贵,各属亏耗益甚,现任者皆意存引退,新委者多托故不行。人人视州县为畏途,以钱漕为重累,几若一膺民社即不能保其身家也。州县征收忙银每两仍折价钱二千文,内除公费六百文,计存钱一千四百文,合之目下库平银价,每两在一千六百八九十文,是仅得银八钱二分八九厘,中间空耗,不啻三百文。	江苏	录副奏折,档号:03 9539 035。
1907	1667	地丁每两征收钱二千六百八十二文,漕米每石折收钱三千四百二十文。其时钱价每千文犹易银六钱之谱。	江西	《清朝续文献通考》卷 5,田赋考 5,第 7541 页。

续表

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1908	1800—1900	银一两可易钱一千八九百文。	察哈尔	察哈尔都统诚勋：《奏应征厘改钱为银片》，光绪三十四年正月十三日，《政治官报》第105号。
1908	2000	（每两）仅易银五钱内外，今年钱价亦无起色。	江西	江西巡抚冯汝骥：《奏报州县征收地丁困难情形事》，宣统元年九月初六日，朱批奏折，档号：04 01 35 0133 002。
1908	900	近数年来，钱价奇贵，每银一两只能换制钱九百文。	甘肃	陕西总督升允：《奏设立官钱局以便民用事》，光绪三十四年十月十六日，录副奏折，档号：03 9540 029。
1909	1900—2000	现在银价奇贵，每银一两需钱一千九百及二千文不等。	安徽	安徽巡抚朱家宝：《请将丁漕加捐一项变通办理片》，宣统元年十一月二十八日，《政治官报》第552号。
1909	2000	银一两约合钱“二千数十文”。银价益涨，州县赔累更深……改为征银解银，每银一两随收公费银六百文，苏属并带收规复钱二百文。	江苏	《银价益涨州县赔累请仍征银解银另收公费事》，宣统元年三月二十四日，《政治官报》第552号。

年份	银钱比价	原始资料	省区	资料来源
1909	1600	比年以来,银价昂贵,每两易钱一千六百文左右,较昔加增已三分之一。	河南	朱批奏折,档号:04 01 35 1787 042。
1909	1923	年来市面银价腾涨,每钱一千仅易库平银五钱一二分。湘省各州厅县征收钱粮,以钱折征者,照近来银价计之,平余无几。	湖南	朱批奏折,档号:04 01 35 1787 036。
1909	2000	(光绪三十三年)钱价每千文犹易银六钱之谱,上年秋冬以后,仅易银五钱内外。	江西	江西巡抚冯汝骥:《奏报州县征收地丁困难情形事》,宣统元年九月初六日,朱批奏折,档号:04 01 35 0133 002。
1910	1900	银一两约合钱一千九百文。	江苏	《中国厘金史》,第508页。
1910	1805	银一两约合钱一千八百零五文。	江西	《中国厘金史》,第508页。
1911		京城市面异常摇动,钱铺关闭多家,银价每两自十八吊文以上落至十四吊以下。米价每斤自七八百文涨至一吊二三百文。	京师	录副奏折,档号:03 7522 009。
1911	2100	二千一百文合库平银一两。	直隶	陈度:《中国近代币制问题汇编》第四册,第170页。

后人根据清代厘金资料,对于江苏、江西两省的银钱比价进行了系统推算(表11-2),得到的结果与各省督抚的奏报基本一致。

表11-2 1900—1911年江苏与江西两省银钱比价情况一览表

年份	江苏		江西		海关银两的 兑换率
	上半年	下半年	上半年	下半年	
1900	1362	1362	1428.57	1428.57	1328
1901	1375	1359	1428.57	1428.57	1305
1902	1356	1353	1388.89	1388.89	1345
1903	1323	1312	1333.33	1333.33	1278
1904	1329	1340	1369.86	1369.86	1225
1905	1413	1425	1562.50	1691.93	
1906	1503	1507	1724.14	1721.38	
1907	1534	1538	1724.14	1754.39	
1908	1600	1900	1850	1900	
1909	2000	2000	2000	2080	
1910	1900	1710	1805	1805	
1911	1800	1700	1700	1700	

资料来源：1900—1907年的江苏、江西银钱比价数据摘自罗玉东：《中国厘金史》，第242、291、508、541页。1908—1911年数据摘自《政治官报》、《内阁官报》公布的官员报告。

清末银价的飞速上涨在当时也造成了相当强烈的社会震动，这可以从各地官员的奏报中得到说明。有的说：“现在银贵钱贱，市面情形辄被牵动”；有的说：“近以银价陡昂，物值增高，京城市面拮据，商民闲苦”；有的说：“银价腾贵，百货价值日益飞腾，官、商、兵、民同受此害。”他们在极力呼吁“官、商、兵、民同受此害”时，实际上偏重于强调官府财政税收方面遭受的损失，极力说明地方官员因“银贵钱贱”赔累不堪的情形。

1906年，署两江总督周馥奏报：“上年银价骤涨，数月之间，每两易钱由一千四百余文涨至一千六百八九十文。而各属折价仍每两二千文。其书吏之辛工、差保之盘费、饭食易银上兑之倾熔火耗、宝申、解费，近又另有奉提报拨之三、四、五分平余以及常年办公经费，弭不取给于羨余，银价一涨，不敷抵支。”^[12]

1907年，直隶总督杨士骧强调征不敷解，使地方官员“人心恐慌，全局牵动，几有不可终日之势”^[13]；两江总督端方认为，银价腾贵，州县官员征解赔累，“不独病其身家，蚀于库款之丰耗，吏治之长消所关甚大”。他说，江苏地方官员由于赔累不支，1908年到1909年初，“委任力辞者十余人，在任求去者数十县，谈虎色变，捧檄增愁”，许多人把当官

看成是一种危险职业^[14]；山东巡抚袁树勋奏告说：“银价增涨，丁漕不敷报解，而州县亏累更不能支……以臣目击山东州县情形，屡有求免去任、典请交卸之事。甚有因亏无抵，发为心疾，佯狂涕泣，以求苟免于监追者。”^[15]人们逃避当官，在任的官员装疯卖傻，这是一种多么不正常的政治现象。这种不正常的政治现象深刻反映了封建王朝的政治危机，而政治危机的产生与“银贵钱贱”有着密切的关系。

总而言之，清末银价上涨不仅幅度大、范围广，而且也引起了强烈的社会震动。既然如此，探索其原因，揭示其奥秘，也就十分必要。

二 铜元的冤词

关于清末银价波动的原因，当时朝野人士几乎毫无例外地一致认为，滥铸滥发铜元是“银贵钱贱”的根本原因。山东巡抚杨士骧如是说：“自铜元畅行，各省承办之员既多方扩充，市侩奸商复牟利浸灌，银价遂日涨一日，民间虽已通用，仍百端顾忌，相戒不肯存积，输之于官，以十作十；行之于市，以十作八，即不作区别，而暗中高抬价值，禁无可禁。州县经征钱漕，全收铜元则盈余无著，搭放制钱则群疑勒捐，实属上下交受所困。前之每银一两，易京钱二千二百文（约合制钱1100文），今则易铜元一百六七十枚，标京钱三千三四百文（约合制钱1650—1700文）矣。”^[16]这是说，银价昂贵是由铜元太多造成的。“银价之贵，多由铜元充斥”。^[17]实际上这是一种严重误解。

铸造铜元最初开始于广东。本意在于挽救钱荒，维持早已过时的“圆法”。1900年，广东首先试铸“每枚当制钱十文”的铜元。这种铜元投入流通领域后，受到社会各界的欢迎。接着，福建也仿铸成功。一方面由于所铸铜元“通行市肆，民间称便”；另一方面由于铸造铜元的机构可以获取20%—30%的利润，作为地方政府财政来源的补充。最初，各省铸造铜元专用紫铜，发行十分顺利。浙江巡抚又以黄铜试铸万元，发交市面行使，视紫铜元毫无低昂。“愈铸愈多，愈推愈广。商民但论其为铜元，不问其为紫铜、黄铜。浙省固人人乐用，即外省亦随在流通。”^[18]

清廷关于沿江沿海各省仿铸的命令下达后，各省衙门纷纷向外国采购铸币机器和铜材。到1905年，“铜元开铸已有十七省，设局多至二十余处”。^[19]1902年以前，全国用于购买铜斤的经费不足200万银两；1904年增至700多万海关两；1905年激增至2100余万两，购买的紫铜高达730138担^[20]。铜元的产量因而也急剧增加，据梁启超估计，1904年到1908年，中国铸造的铜元总数高达12426671000枚^[21]。关于铜元与银元的比价，海关报告书中说：“当光绪三十一年以前，在胶州铜元每八十枚即兑洋一元。同时，安庆则一元合九十五枚。光绪二十八年，苏州一元合八十枚。同时，杭州合九十枚。二十一年，宁波平均为九十五枚。是年，在上海则每元合九十一至九十五枚不等。”^[22]到了宣统时

期，每枚银元在许多地方可以兑换到130枚铜元^[23]。每枚银元在市场上从兑换80—90枚变为130余枚，这说明铜元相对于银元的价值正在下跌，这是无可争辩的事实，但这不能证明银两相对于制钱的升值是由于铜元发行量过多造成的。

首先，铜元是否充斥问题。铜元在清末进入流通渠道时，并不是任何一种货币的辅币，更不是一种本位货币。铜元价值的确定，同当时的银元与制钱一样，主要取决于金属的实际含量与社会的实际需求。在它最初加入流通时，尽管清廷曾经明确规定每枚重量为七钱二分的银元可以兑换百枚铜元，每枚铜元可换十枚制钱。但在流通领域，这种规定如同银两与制钱的比价定为“每银一两值钱一千”一样，完全是形同虚设。铜元投放的初期，由于制造精美，发行量有限；由于钱荒处在特别严重时期，社会对于铜元的需求远远超过其供应量。它因此能以比它本身价值高的价格被流通渠道接纳，北京、天津、广州、苏州、杭州、宁波、胶州、安庆等大中城市中，每80—90枚铜元便可兑换一枚银元。1905年以后，随着国际市场上银价的增昂，随着铜元发行量的急剧增加，社会对它的需求相对减弱，铜元的价值相对下跌。1905年，每银元一枚可兑换90枚铜元；1906年为107枚；1907年为110枚；1908年为116枚；1909年为123枚；1910年为127枚；1911年为131枚^[24]。1910—1911年的北京每枚银元可以兑换130枚铜元，个别地方的兑换率甚至一度达到180枚。但直到清朝垮台以前，铜元的市场价格仍然没有跌落到它的金属含量的实际价值水平上。清朝最后几年，国际市场上每担铜块的价格一般在关平银30两左右。按照这种价格推算，每银元一枚可以兑换190枚铜元^[25]。而实际上，铜元与银元的比价均未达到和接近这种水平，也就是说，铜元在市场上的价格仍然超过它的铸造工本费用，从这方面看不出铜元的发行量已经超出流通的需要量。

许多事实也说明铜元在流通渠道尚未出现壅滞的现象。当清廷感到银钱比价发生大幅度上涨并带来了严重财政危机时，在一些督抚大臣的建议下，立即下令各省停铸或减少铜元制造量，并禁止向其他省区贩运铜元。这项命令当即遭到一些省区的抵制和质疑。1905年，湖广总督张之洞上奏说，武汉为通商大城市，“近年制钱缺乏，全赖铜元为周转，市面需用铜元之数迄未减少”，铜元并未充斥，反对清廷对于湖北机制铜元

的数额加以限制。1906年，两江总督周馥也认为，江浙地区铜元并未充斥，“目前尚在短缺之时，未至充溢之候”。他指出，偏僻的州县城镇流通的铜元数量很小，商会要求继续制造，并发行铜元。1908年，湖广总督陈夔龙、两江总督端方、湖南巡抚岑春煊联名奏请说：“铜元停铸之后，银价既未稍跌，而市面交易转欠流通。”岑春煊后来又单独上奏说：铜元流通数量仍然不足。“现在省城及常德、湘潭各官钱局尚且不敷周转。此外，各钱铺以及各府州厅县镇市店铺更属难于购求。有欲兑数十枚铜币而不可得者，市面艰窘异常。”^[26]与此同时，河南、四川等省督抚也都极力向清廷说明铜元并未充斥，强调必须添造铜元的种种理由。

清末的铜元进入流通领域不像咸丰时期的大钱那样，通过强制手段，而是通过官钱局自由销往市场的。既然铜元像一般商品那样作为销售的对象，它在市场上也必然同一般商品一样，服从其供求规律。如果它能够以高于自身成本的价格顺利被流通渠道接纳，显然不能认为已经壅滞。清末的官钱局既然能够以合适的价格，把铜元顺利投向市场，说明市场上对铜元的需求尚未得到满足。因此，不能说铜元已经充斥市场。既然各省的官钱局从来没有提出过推销铜元的困难，并且一直在争取添铸铜元，说明制造铜元仍有余利可图。如果铸造铜元没有利益可图，不用下令，铸币机构就会自动关闭机器和熔炉。即使官府不愿自行停铸，价值规律也将迫使其停铸。再者，商人一再要求继续鼓铸铜元，说明市场上的铜元尚未出现供大于求的局面。如此等等，都说明铜元在清末尚未壅滞。至于铜元的价格下跌，并不能说明铜元数量过多，超出了流通需要。退一步说，即使铜元的发行数量已经超出了流通需要，由于它是金属货币，它的多余部分会自行退出流通渠道，成为窖藏货币，它的价格也不会过度低于金属实际含量价值。铜元数量的多少不是铜元价格变化的根本原因。

其次，即使铜元在清末市场上已经壅滞，也只能影响它自身的价格，从逻辑上得不出“银贵钱贱”是由铜元数量过多造成的结论。在清末商品市场上，铜元的发行基本限于大中城市，在州县乡镇集市上流通尚不广泛。广大的农村集市仍然以银两与制钱为主要交换媒介。农民在出卖自己的产品时，得到的仍然是制钱，他们向官府交纳赋税时，自然也是背着沉重的钱袋子，把自己的血汗注入官府衙门的仓库。清末银钱比

价的上涨，指的是每两白银兑换制钱数量的增加。当时各级官员所强调的征不敷解，银贵钱贱，指的是基层集市上的制钱贬值。与银两相比，制钱相对贬值；与银元相比，铜元价值跌落。二者同时同步贬值，显然它们彼此之间并无因果联系，说制钱的贬值由于铜元数量太多，过于武断。假定有人反过来说，铜元的贬值是由于制钱数量太多造成的，人们该作何解释呢？再者，我们发现，发行铜元多的省区，如四川，银价不一定就上涨；而不发行铜元或铜元流通不多的地方，如吉林，银价却在大幅度上涨。这从事实上进一步证明，“银贵钱贱”与铜元的发行数量并无必然的因果联系。

当然，这并不是说铜元与制钱之间毫无关系，我们强调的是，铜元的发行数量并不对制钱的价格造成直接影响。清廷发行铜元的最初本意是为了挽救所谓的钱荒，即补充制钱流通量的不足。二者之间的比价在最初虽曾规定铜元每枚当制钱十文，但在实际流通时，它们之间的比价必须服从其价值规律，主要依靠金属实际含量和市场供求关系来调节，不可能屈从于当局者的一纸命令。在市场上铜元与制钱一旦发生兑换关系，由于铜元的币面价格高于其实际价值，立刻被折扣使用。“今铜元实质既不过值钱四五文，故民间交易亦有私自折扣，以求还其实在之渐”，很快自8—9枚减至6—7枚。^[27]有的州县官员根据市场流通情况，“创立章程，专收制钱。有以铜元交纳者，俱六折合算”。^[28]这就是清末市场上出现的所谓“钱贵元贱”现象。

清末市场上流通的制钱重量大多在6—8分之间，其中含铜量约为50%左右。铜元的重量为二钱，含铜量约在95%上下，以重量平均为7分的制钱加以推算，每枚铜元“所含的铜只值6.5—7文铜钱”，^[29]加上工费，每铸当十铜元一枚，“需成本制钱六文之谱”。^[30]这说明市场上被折扣使用的铜元大体与其实际含铜量相符合；事实上，有的地区铜元与制钱的比价仅仅降到“七折”，主要是由于使用铜元比制钱较为便利，社会需求大于供给造成的，这也完全合乎金属货币的价值规律。由此可见，铜元与制钱相比，它的价格跌到它的含铜量的实际水平上是在情理之中的，产生“钱贵元贱”的现象是十分正常的。既然制钱与铜元的比价实际上决定于它们各自的含铜量和社会的供求关系，而不决定于铜元数量的多少，那么，把制钱相对于银两的跌价归于铜元数量的变化，显得十分

荒谬。

法国著名经济学家莎伊明确指出：“在私人之间的交易，国家机关没有力量通过印模印记，使充当货币的货物能具有比它的内在价值加上铸造得来的价值总和更大的价值。想凭借打在硬币上的印记，以法律力量把一定价值授予一盎司银，结果必定是徒劳无功的。打上印记的一盎司银，决不能买到超过在那时候与它等值的数量的东西。”^[31]

总而言之，清末发行的铜元虽然数量很大，投放过猛，但尚未满足社会的总需求，尚未在州县等较小的集市上普遍流行。它在流通过程中，尽管对银元的比价逐渐下跌，但尚未跌到它的金属含量的实际水平上，它的价格跌落不是铜元充斥造成的。退一步说，即使铜元已经超过了流通的需要，那也只能影响铜元自身的价格，从逻辑上讲，不可能对制钱的市场价格造成大的影响。铜元与制钱相比，它的价格跌到其金属的实际水平附近是应当的，完全符合商品（金属货币也是一种商品，是一种比较特殊的商品）的一般价值规律。铜元作为一种货币，它的价值变化尚且不取决于其本身数量的多少，那么，制钱作为另外一种自由兑换的货币（它不是铜元的真正意义上的辅币，更不是一种主币），它的价格变化更不能以铜元数量的多少来解释。所以，可以得出这样的结论：制钱、铜元相对于银两、银元的大幅度贬值，不是制钱与铜元中的任何一种货币数量的增加所决定的。

三 清末银价上涨的主要原因

在研究清末银钱比价波动问题时，人们把目光集中于铜元发行数量是错误的。我们的目光应调整一下方向，铜元与制钱对于银元与银两同时发生贬值，究竟意味着什么？是什么原因导致银价的重新升值？这需要观察国际市场上的金属价格变化，需要研究中国社会对于白银和紫铜的需求变化。经过分析比较，大体可以肯定，清末的货币比价波动主要是由下面三个原因促成的。

第一，国际白银汇价的增昂决定了国内白银价格的相应上涨。国际市场上贵金属价格的任何微小变化，都会影响它们相互之间比价的变化，也必然通过国际汇率的变化反映到国内市场上。从19世纪70年代开始的银价大跌落，持续了二十多年后，于1902—1903年降到了最低点，在中国市场上的“银贱钱贵”也到了极点。从1903年开始，国际市场上的银价出现了一个短暂的回升时期。具体变化情形如表11-3：

表11-3 1901—1911年中国海关两的国际汇率

年份	对英镑汇率	对美元汇率	纽约	上海市钱
	1 关两 = 便士	1 关两 = 美元	1 盎司 = 美元	
1901	32. 75	0. 72	0. 597	119 千
1902	29. 875	0. 63	0. 528	119 千
1903	25. 875	0. 64	0. 542	113 千
1904	31. 75	0. 66	0. 578	111 千
1905	31. 625	0. 73	0. 610	111 千
1906	34. 875	0. 80	0. 674	132 千
1907	36. 625	0. 79	0. 660	134 千
1908	30. 125	0. 65	0. 535	138 千
1909	27. 50	0. 63	0. 522	151 千
1910	27. 50	0. 66	0. 542	152 千
1911	32. 25	0. 65	0. 542	150 千

资料来源：海关两与英镑的汇率摘自《申报》每年3月1日登载的汇价。海关两与美元的汇率摘自中国海关的报告。纽约的银价摘自郑友揆的《中国的对外贸易和工业发展》。上海市钱的价格摘自《申报》每年3月1日的报价。

表11-3说明，这次白银对于黄金的比价上涨时间短暂，幅度较小。

就海关银两对于英镑的汇率来讲，由1903年的25.875便士上涨到1907年的36.625便士，一共上涨了11便士，上涨率为40%；海关两与美元相比，上涨幅度较小，不过在1906年和1907年也出现了一次峰期。纽约市场上银价的变化与中国海关两对外汇率的情况完全吻合。这说明20世纪最初十年间出现的银价向上波动是世界性的。这次银价波动自然会对中国货币流通领域里的银钱比价产生直接影响，上海市钱价格的变动反应得有些迟缓，但银价的变化趋势与国际银价变化是一致的。这些变化都一致说明，清末钱价、铜元价格的下跌与国际市场上银价上涨关系密切。当然，从表中也可以看出，银钱比价的波动并不完全取决于国际市场上的银价回升。因为，当1909年海关两对外汇率向下调整时，中国的银钱比价虽然停止了上涨的势头，却没有立即跟着跌下来。再者，银钱比价上涨的幅度较大。例如，有的地区每两银价高达2000文以上，超出了同一时期国际市场银价上涨的幅度。这实际上意味着还有其他原因起着作用。

第二，清末社会对白银的需求在急剧增加。20世纪初，由于西方经济发达的国家在中国努力扩大投资规模和扩充商品市场，中国民族工业在艰难的环境中又有了进一步发展，中国的商品经济有了长足进步。对外贸易方面，1900年的通商口岸有45个，1910年增加到82个；1900年对外贸易总值为37006万海关两，1911年增加到84884万海关两，相当于1900年的2.29倍。1911年，各国投资建筑的铁路总长度为9618.1公里，京汉、沪宁、京奉、津浦、胶济、中东、南满等铁路，分别成为华东、华中和东北的经济命脉。沿江沿海的水上航运也发展得很快。交通运输的发展，刺激了商品贸易的空前活跃，茶、丝、棉纱、粗布、大豆、芝麻、羊毛等通过各种近代化的交通工具进入国际市场，或成为沿江沿海地区人民的生活必需品。这一时期，农产品的商品化程度也有所提高。

商品经济的迅速发展，必然要求货币制度与之相适应，但当时的银两与制钱制度已经十分落后。早在乾嘉年间出现的银两排斥制钱，银元代替银两的趋势，由于国内战争破坏而延缓下来。太平天国战争结束之后，商品经济在恢复和发展，白银排斥制钱的运动又开始进行，同治年间的“银贵钱贱”正是这个运动的产物。然而进入光绪时期，中国又遇到

世界性银价跌落的冲击，发生了“银贱钱贵”的现象，这又延缓了制钱被逐出流通渠道的时日。20世纪初，世界银价暂时停止了下跌的趋势，并且出现了短时期的银价增昂。在这种情况下，贵金属又成为人们热烈追求的圣杯，白银的价格便会因需求增大而略有抬高，而制钱由于价值低，体积大，不便携带运输，在流通渠道受到排斥。例如，1908年的江苏，每石大米合7000文制钱，以每枚重量为7分计算，每购买一石大米需要携带30余斤制钱上市，把这7000文制钱交给卖粮的农民要花费相当长的时间。这位农民如果要向官府交纳折色银两，也要花费同样长的时间，才能结算清楚。所以，携带制钱进行重要的商业活动是十分困难的。大势所趋，制钱迟早要被逐出流通领域。清末的银价增昂主要发生在沿江沿海商品经济比较发达的地区，并且是商品经济发展程度越高，银价上涨幅度越大，这足以说明银钱比价上涨与商品流通加快加大有密切的关系。清末商品经济的发展很不平衡，有的地区发展迟缓，有的地区遭到自然灾害的袭击，银钱比价没有明显变化，甚至有所下跌（例如陕西和甘肃），也从另一个侧面证明银钱比价的波动与商品经济的状况有密切关系。

第三，银根紧缩加剧了“银贵钱贱”的趋势。由于各种原因，20世纪最初十年对外贸易有了很大发展。随着中国对外贸易总额的增加，中国对外贸易的逆差越来越大。贸易逆差在近代中国是一个长期存在的经济问题。1900年以前，每年逆差大都在几千万两以下，以19世纪逆差最大的最后十年为例，每年的平均逆差额不过4000万—5000万两。进入20世纪以后，每年贸易逆差迅速突破1亿海关两；最高的年度，如1905年，甚至超过了2亿海关两（表11-4）。

表11-4 1900—1910年对外贸易进出口情况表

（单位：千海关两）

年份	出口净值	进口净值	总值	贸易平衡
1900	158997	211070	370067	52073
1901	169657	268303	437960	98646
1902	214182	345364	529546	101182
1903	214352	326739	541091	112387
1904	239487	344061	583548	104574

续表

年份	出口净值	进口净值	总值	贸易平衡
1905	227888	447101	679989	219213
1906	236457	410270	646727	171813
1907	264381	416401	680782	152020
1908	276660	394505	671165	117845
1909	338993	418158	757151	79165
1910	380833	462965	843798	82132

资料来源：摘自郑友揆编：《中国的对外贸易和工业发展》，第335—336页。

上表所列举的贸易差额，竟然高达129305万海关两。这个巨大的差额，加上《辛丑条约》所规定的45000万海关两的赔款，共计174305万海关两。如此巨大的差额要用白银去补充，势必使国内流通渠道日渐枯竭，各海关对于白银进出口的统计就是这样。

表11-5显示出大量白银迅速退出中国的流通渠道，注入国际市场。这件事正好发生在中国对白银的需求急剧增加时期，不可能不加剧中国社会对白银需求增加的矛盾，自然导致中国社会的银根空前紧缩。“银贵钱贱”的呼声因而到处回荡，这又进一步刺激了社会对白银的需求心理，“银贵钱贱”由此而加剧。虽然国内白银数量的多少并不直接决定银钱比价的变化，但在社会对白银需求量日益增加的情况下，通过加剧社会供求矛盾间接地影响银价的变动是可能的。基于这种理由，可以肯定，银根紧缩对于银价的增昂起了相当重要的作用。

表11-5 1901—1910年中国进出口白银情况

(单位:海关两)

年份	进口	出口	入超	出超
1901	14362496	20460298		6097802
1902	18437479	32282133		13844654
1903	23001165	29046532		6045367
1904	23518638	37128368		13609730

续表

年份	进口	出口	入超	出超
1905	31428734	38624911		7196177
1906	19332738	38010506		18677868
1907	7069620	38277750		31208130
1908	20116602	3283518		12266916
1909	30864308	24023671	6840637	
1910	44598534	22803887	21794647	
1911	61082957	22776935	38306002	

总之，导致清末银价增昂的原因是十分复杂的。20世纪初，国际市场上银价的相对回升决定了国内流通领域里的白银价格再度增昂；同时，中国商品经济的迅速发展，导致对白银的需求不断增大，要求制钱退出流通领域，当时发生的货币改革运动，例如铸银元、铸铜元等措施都证明了这一点。社会对白银和制钱的不同需求，影响着二者比价的相应变化；对外贸易的巨大逆差和赔款则造成国内银根紧缩，银根紧缩又加剧了社会的供求矛盾，这对于银价的相对上涨又起了间接促进作用。一言以蔽之，上述三种因素，虽然有直接、间接之别，而对清末银价的波动都起了推波助澜的作用，是它们的合力促成了银价的大幅度上涨。

四 制钱制度的终结

从19世纪70年代开始的银价下跌，铜价增昂，使清朝的制钱制度遭遇到猛烈的冲击。伴随着钱价的增昂，一些不识时务的清朝官员曾试图努力规复制钱制度。他们以为铸造不足质的制钱，“使私毁者无利可图”，便可以保证制钱的绝对数量，阻止银价的下跌，由此可以维持制钱制度。1887年，闽浙总督杨昌濬率先于福建开始铸造重量为八分五厘的制钱。此后，在清廷的督促下，各省开始启动所有造币机器和熔炉，大批生产减重的制钱。社会上很快出现了一批重量分别为一钱、八分五厘、八分、七分四厘、七分、六分、五分等官制小制钱。即使这样，由于银价的下跌，铜价相对上涨，也没有办法稳定他们心目中的理想比价。1899年以前，各省铸币局都因铜价昂贵，铸造制钱成本过高，严重亏损，而停机停炉。^[32]

1900年，两广总督李鸿章等人在广东试铸铜元，投向市场后，受到社会欢迎。清廷鉴于广东、福建的成功，下令沿江沿海各省仿造，这是中国制钱制度被废止的开端。对于顽固保守的清朝大臣来说，废止一项流传两千年之久的货币是非常困难的，是难于接受的。他们虽然知道继续铸造制钱对于王朝的财政并无益处，但是，他们仍然留恋过去，仍在北京保留了宝泉局和宝源局，每年仍象征性地铸造几卯制钱，以帮助他们回忆“祖制成法”，同时也维持着财宝泉源象征性的控制。这里也充分反映了王朝衰老的心态。

1905年，度支部由于经费不支，奏请裁撤宝泉、宝源局，但仍然象征性地保留了宝泉局的西、北二厂，继续铸造六分小制钱。不过，每月所出“不足三卯”^[33]。同年开始的银钱比价激烈波动，使铸造最小的制钱也变得毫无意义。

前面已经说过，清末的银价上涨，在有的省份每两白银可以兑换1800文或2000文小制钱。以重量为六分的小制钱来推算，每30两白银可以在市场上换到202—205斤铜制钱（铜与铅的比例各为50%，30两白银可易100斤铜，9两银可以买卖100斤铅），经过销熔，出卖材料可

以得到40余两白银；若以重量为五分的最小制钱计算，每30两白银可以在市场上购买到168—188斤铜制钱，销熔后出卖币材也可以得到30—37两银子。所以，制钱的铸造不仅无利可图，而且还要严重亏损。这说明制钱的市场价格已经跌落到它的币材价值之下，它正在被排挤出流通领域。制钱小到六分、五分，已经无法再小了，清廷无论采取什么措施都不能挽救其废止的命运了。1911年元月18日，度支部尚书载泽上奏指出，改铸六分制钱，每月所铸不过三卯，但以全年计算，“铸钱工料等项，岁亏甚巨”，故以节约经费，统一币制为理由，奏请将“宝泉局制造制钱即行停止”。^[34]铸造制钱的活动终于停止，这标志着制钱制度的终结。

货币是一种特殊的商品，从某种意义上讲，它除了担负经济作用外，本身还带有政治的含意，具有权力的象征。拥有铸造钱币的权力，意味着一个政权的有效统治。因此，中国历史上的改朝换代，无不在建元伊始废除旧的铸币机构，无不在新的铸币上打上具有政权特色的符号。与此同时，旧的王朝在退出历史舞台的同时无不丧失其铸币的权力。清王朝停止铸造制钱的当年也随之失去了政权，事属偶然，偶然的背后却隐藏着必然的推手。

不过，事物是复杂的。由于中国社会经济发展不平衡，在商品经济落后的地区，在广大农村市场上，制钱仍作为交易的一种媒介物，一直到1943年，国民党中央造币厂再一次大规模以法币收兑制钱后，制钱在市场交易中才基本销声匿迹。

小结

（一）清末的银钱比价上涨不仅幅度大，最高时超过2000文，范围广，涉及大部分经济比较发达的省区，而且也激起了强烈的社会震动。清末的银价上涨是不平衡的，商品经济愈是发达的地区，银价上涨幅度愈大；在商品经济遭受破坏的地方，银价不但没有随之上涨，反而有所下跌。^[35]

（二）清末发行的铜元数量虽然很大，但尚未满足社会的总需求，铜元在乡镇的集市上尚未普遍流通。铜元价值的下跌不是铜元数量过多造成的，制钱价格的下跌与铜元数量的增加更无因果联系。

（三）清末的银钱比价上涨，主要是国际市场上银价相对回升造成的；商品经济的发展要求货币流通领域排斥制钱，以及银根紧缩所造成的供求矛盾，都对银价的增昂、钱价的下跌起着推波助澜的作用。它们的合力促成了银价的大幅度上涨。

（四）制钱制度在清末已经到了山穷水尽的地步，20世纪初的“银贵钱贱”形势使铸造制钱成为一个沉重的包袱，严重亏损使清政府不能再继续维持其象征性的发行权，通行两千年的“孔方先生”随着清王朝的灭亡而寿终正寝。

[1] 《察哈尔都统诚勋奏应征厘改钱为银片》，光绪三十四年正月十三日，《政治官报》第105号。

[2] 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，光绪三十一年六月，北京：中华书局，1958年，第5368页。

[3] 吉林地方官吏报告：“吉省银价，光绪三十二年以后，日高一日。从前省城每银一两合钱三千一二百文，在外城已至四千左右。今日省中每两合钱五千有奇，其外城昂贵更可想见。”宣统元年十月十九日，《政治官报》第754号。

[4] 《两江总督端方、江苏巡抚陈启泰奏银价益涨州县赔累更深请仍改征银解银另收公费折》，宣统元年三月二十四日，《政治官报》第553号。

[5] 《安徽巡抚朱家宝奏请将丁漕加捐一项变通办理折》，宣统元年十一月二十八日，《政治官报》第793号。

[6] 《江西州县征收丁漕困难情形折》，《政治官报》第733号。

[7] 陈度：《中国近代币制问题汇编》第四册，第170页。

[8] 《湖南巡抚岑春煊奏请将提解州县丁漕钱价平余等项一律停免折》，宣统元年四月二十七日，《政治官报》第548号。

[9] 《察哈尔都统诚勋奏应征厘改钱为银片》，光绪三十四年正月十三日，《政治官报》第105号。

[10] 《河南巡抚奏开铸当十铜元片》，光绪三十四年七月二十二日，《政治官报》第291号。

[11] 《陕西总督升允奏设立官银钱局折》，光绪三十四年十月初六日，《政治官报》第364号。

[12] 《署两江总督周馥奏为江苏省银价骤涨拟请各属所收规银价暂行拨还事》，光绪三十二年三月初一日，录副奏折，档号：03-9538-008。

[13] 《奏银价骤涨查禁铜元并请饬筹办法折》，光绪三十三年十一月初七日，《政治官报》第47号。

[14] 《两江总督端方、江苏巡抚陈启泰奏银价益涨州县赔累更深请仍改征银解银另收公费折》，宣统元年三月二十四日，《政治官报》第553号。

[15] 《山东巡抚袁树勋奏东省知县异常亏累亟应变通办理折》，宣统元年闰二月二十九日，《政治官报》第528号。

[16] 《山东巡抚杨士骧奏为东省银价昂贵请试铸银元官民两便事》，光绪三十二年二月十六日，录副奏折，档号：03-6685-069。

[17] 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，光绪三十三年九月，第5764页。

[18] 《安徽巡抚诚勋奏为安徽省铜元局采购紫铜价昂货少拟请添造黄铜元以广鼓铸事》，光绪三十年正月二十八日，录副奏折，档号：03-9536-097。

[19] 陈度：《中国近代币制问题汇编》第四册，第236页。

[20] 中央研究院社会科学研究所：《六十五年来中国国际贸易统计》，南京，1931年，第43页。

[21] 梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室合集》文集二十一，中华书局，1989年影印本，第22页。

[22] 耿爱德（Edward Kann）著，蔡受百译：《中国货币论》，商务印书馆，1929年，第390页。

[23] 张家骧：《中华币制史》第五编，北京大学出版社，1926年，第35页。

[24] 彭泽益编：《中国近代手工业史资料》第二册，第582页。

[25] 梁启超是按“铜之市价每担三十五两”进行推算的。他推得每龙元一枚应得169枚。查阅海关统计，洋铜每担在清末九年间，只有1907年为32两白银，其余八年

均为30两以下。所以，梁启超的推算结果是不正确的。参考中央研究院社会科学研究
所编：《六十年来中国国际贸易统计》，南京，1931年，第43页。

[26] 《岑春煊奏湘省市面钱少吁恳增铸铜币折》，光绪三十四年三月初九日，
《政治官报》第169号。

[27] 光绪三十三年，北洋大臣杨士骧指出：“各省试铸有利，贪多加铸，折价出
售，或以一作八，以一作六七不等。”这里他虽然把铜元的贬值错误地归因于本省铜元
数量的增加，但反映了铜元与制钱之间兑换的实际情形。（《查禁铜元并请饬筹办法
折》，《政治官报》第41号。）

[28] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，
下册，第984页。

[29] 徐雪筠译编：《上海近代社会经济发展概况（1882—1931）》，第70页。

[30] 光绪三十年六月，江苏巡抚奏报说“苏省铜元局每铸铜元一枚，需成本制钱六
文三四毫之谱”，同年七月，两江总督又奏报说：江宁银元局开铸当十铜元，“每枚需
成本制钱六文之谱”。

[31] 【法】莎伊著，陈福生、陈华驿译：《政治经济学概论》，第259页。

[32] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，
下册，第579—583页。

[33] 同上书，第872页。

[34] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，
下册，第872页。

[35] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全
集》第13卷，第125—126页。

第十二章 清代银钱比价波动与官吏贪污手段

有清一代，银钱比价波动相当激烈，引起的社会经济混乱也是相当严重的。各级地方官吏利用银价波动造成的经济混乱，明抢暗夺，大肆贪污，很有时代特点，现就这一现象加以评述。

一 清代银钱比价波动的概况

在清代商品市场上，依法充当主要交换媒介的银两与制钱之间的比价变动十分激烈。从乾隆中期到宣统皇帝统治宝座被掀翻，银钱市场比价始终在激烈变动之中，不是银价持续不断地上涨，便是银价相对大幅度下跌，几乎没有相对稳定时期。大致说来，可以分为十一个时期：

1. 从顺治元年到康熙十三年（1644—1674年），这是清代第一个“银贵钱贱”时期。一两白银可以换到1200文、1300文、1400文、1500文、2000文，有时高达2800文、3300文，最高时甚至达到8000文左右，这比道光朝、咸丰朝发生的“银贵钱贱”问题，还要严重得多。

2. 从康熙十四年到康熙二十九年（1675—1690年），这是清代第一个银价暴跌时期。此次银价变化先是大幅度上涨，接着是暴跌。1673年，银价暴涨至3000余文，而后是持续不断的下跌，到1684年下跌至每两换钱850文，而后徘徊在800—900文之间。

3. 从康熙二十九年到康熙四十四年（1690—1705年），这是清代第二个“银贵钱贱”时期。1690年，云南市场上突然发生“千钱值银不三四钱”的现象，这种情况迅速影响到全国。1691年，京畿“钱价益减，现在每千市价三钱二三分不等”局面，即一两白银换钱3030—3125文。

4. 从康熙四十五年到乾隆三十五年（1706—1770年），此次银价下跌始于1706年，终于1770年，持续时间最久，长达六十五年，历经康熙、雍正和乾隆三个皇帝统治。银钱比价长时间徘徊在700—900文之间，最低时为五六百文，最高时在1200文。这是清代第二个“银贱钱贵”时期。

5. 从乾隆三十六年到嘉庆二年（1771—1797年），这是清代第三次“银贵钱贱”时期。这一时期的银价上涨起于1771年，迄于1797年。在这二十七年间，也可以1787年为界，分为两个阶段。前一阶段有十七年，银价上涨得较为缓慢，参照的基点是此前的800—900文，上涨的幅度不大，每两白银合制钱大致在900—1000文之间。后一阶段有十年，

于1787年银价突破1000文；1794年，达到高峰，“库平纹银每两可易钱一千三四百文”。

6．从嘉庆二年到嘉庆十年（1797—1805年），历时不过八年，这是清代第三个银价下跌时期。此次银价暴跌与白莲教起义密切相关，大部分省区一两银价由“一千三四百文”下跌到900余文。

7．从嘉庆十一年到咸丰三年（1806—1853年），这是银钱市场比价长时期大幅度上涨时期。每两纹银价钱由1000文上涨至2500—2600文，这是清代第四个“银贵钱贱”时期。

8．从咸丰四年到同治四年（1854—1865年），每两纹银由价钱2500—2600文急剧下跌至1200文上下，这是清代出现的第四次“银贱钱贵”时期^[1]。

9．从同治五年到同治十一年（1866—1872年），每两银价由战时的“一千一二百文”迅速增昂至1800文以上，这是清代第五个“银贵钱贱”时期，时间虽然短暂，上涨速度却很快。^[2]

10．从同治十二年到光绪三十年（1873—1904年），每两白银由1800文左右，日渐下落到“一千一二百文”。这是晚清第五个“银贱钱贵”时期。^[3]

11．从光绪三十一年到宣统三年（1905—1911年），每两银价由1100—1400文，急剧上涨至“一千八九百文”，或“二千数十文”。^[4]这是清代第六个“银贵钱贱”时期。

上述银钱比价反复无常的大幅度变化，严重困扰着清代整个社会的经济生活，它不仅导致国际国内贸易严重紊乱，而且使清廷的财政收支也出现了严重混乱。清朝各级官吏借此机会，极力搜刮社会财富，欺上瞒下，贪污中饱，破坏王朝的财政制度，导致社会矛盾日益加深，到处引起社会骚动，不断加速着王朝的崩溃。那么，清王朝的各级官吏具体是怎样利用银钱比价的波动，上下其手，巧取豪夺呢？封建王朝的财政危机是如何产生的？吏治腐败与银钱比价波动有何关系呢？这些问题应当一一得到具体解释。

清代中后期地方官更加赋加税的方法多种多样，有“赔款捐”、“规复捐”，又有“规复差徭”、“加收耗羨”等等，“名称虽异，实与加赋无大异”。^[5]一般说来，这些不同项目的附加税限于临时性的局部摊派，影响不大。利用银钱比价的变化，通过不断调整赋税的征收比例来增加社会负担，借机贪污中饱，这是清代官吏司空见惯的手段，方法比较隐蔽，影响深远，很有时代特点。下面着重谈一下晚清官吏聚敛财富的手段。

二 “银贵钱贱”形势下官吏聚敛财富的手段

在“银贵钱贱”时期（这里指1806—1853年，1866—1872年，1905—1911年），清朝地方官吏逐渐认识到银钱市场比价之“权”，“非官吏所能操纵，亦非奸商所能把持”，是一种不可违抗的经济规律。为了按时完成清廷所规定的赋税定额，为了从中渔利，他们便以“征不敷解，州县赔累严重”为口实，采用以下两种方法增加赋税征收数额。

第一种，随着银钱市场比价向上波动，不断提高征收折色钱粮和商税的比例，这种方法叫“以市肆银价之涨落，定忙银折价之增减”。

1829年，河南银价每两换钱1400文，地方官征收钱粮，“如新郑、禹州、许州、灵宝等州县，每两竟折至大钱两千及两千三四百文，较之去年各加二百文之多。现在大河南北粮价尚贱，麦、米、豆仓斗每石不满两千，地方官任意折收，如临漳县，麦每石折大钱九千，米每石折大钱八千，豆每石折大钱七千，其余州县亦大略相同。”^[6]

1844年，江西银价每两一千六百三十余文。农民完粮“皆以钱折”。例如，“新喻现行事例：每钱一两，柜收花户钱一千八百八十五文，除归外纸、饭、辛劳钱五十八文，实归官钱一千八百二十七文。”^[7]这是说随着银钱比价的上涨，官方随时调高征收的比例。农民完纳钱粮也不是按照一两纹银换钱一千文的固定比例，不仅要按照银钱市价交纳钱粮，而且要交付各种名目的附加费。江西交纳赋税每两的附加费是255文，并不算高。

咸丰初年的河南，以“银贵钱贱”为由，官定米价每石折色征收白银五两一钱，“计钱则十五千一石米”。^[8]1865年，江苏经曾国藩奏定，地丁银每两按市价1400文，加上600文的“办公费”，^[9]共征收2000文；1871年，每两纹银市场价格增昂至1800余文，地方政府立即将地丁银每两相应提高到2400文，以确保财政收入的绝对数量，而不考虑百姓是否能够承受。到了光绪末年，也就是晚清第三个“银贵钱贱”时期，各省

更是纷纷加征钱文。江苏全省三十五州县曾多次联名列表陈赔累不支，办公经费拮据，要求按照银钱比价在市场上增昂的幅度，再加征制钱数百文作为办公费。^[10]嘉定、宝山二县连同公费、脚费在内，每担漕粮征收制钱“八九千文”，远远超出平时标准。由此可以看出，农民靠出卖农产品所得到的钱文，用以交纳赋税的比例在“银贵钱贱”形势下是不断地加重，官府经过调整银钱比价之后，所获得的以白银为标准的财富不可能有丝毫的减少。这说明，在“银贵钱贱”形势下，通过随时提高对农民的征收比例，确保了封建政府对农民群众的最大限度掠夺。不过，在这里，我们似乎看不清地方官吏从中贪污的痕迹。

如果我们继续深入观察地方官吏改变征收比例的实况，那么，就会发现其贪污中饱的奥秘所在。例如，1865年经清廷批准，湖北漕米每石折收制钱3000文左右，到了1868年，有漕州县随着市场上银价的上涨，不断向上大幅度提高漕价比例，“每石折收钱五六千，或七八千，或十二三千，或十五六千，竟有多至十八九千者；其征收本色，每石浮收米五六斗，或七八斗，或加倍收，竟有多至三石零者”。^[11]再如，同一时期的山东，征解折色也是任意浮收，“随时加增，各处征漕原系下耗分别征收者居多，至武定一带（今惠民县）从前有每石折钱至二十余千，折银至七八两者。民间不免抗违，州县浮收过多，则巧称让耗于串票内，含混注写”。^[12]很明显，这些任意增加的浮收不可能归入国库，也不可能积累于府库，而只能注入各级官吏的私人囊橐之中。

当然，上述情况是就一般而言，在实际征收时，地方官吏对于绅户和民户也不是平均摊派的。例如，同治时期江苏“江北漕价向有绅户、民户之别，又有城户、乡户之别。绅户每石有全不完者，有收二千余文者，有收三千余文者。官吏口恨而心德之，以绅户无多，而可以作垫欠之明证。乡户、民户则有收至六七千文者，甚有收至十五六千文者，低昂悬殊，骇人听闻。上司或责其浮收，则曰：‘我挹民户之有余，注绅户之不足也。’”^[13]这一资料把官吏勾结地方绅士榨取农民的血汗，欺上瞒下，从中渔利的方法和借口揭露得淋漓尽致。“是十余年来，国家未加赋，而小民已苦倍征。从前之征收，州县皆有盈余，今则不堪赔累。是以每年于定价之外，皆逐渐加钱办理，稍有不善，贫民动辄轻生毁署戕官之案遂层见叠出。州县之进项皆钱，出项皆银，公私交迫，而多征少

解之弊，亦相习成风”。^[14]

第二种，强调征收制钱赔累不支，实行“征银解银”措施，这被称为“不居加赋之名，阴收加赋之利”。道光时期，“州县征收地丁钱粮，乡村农户无从得银，大都以钱折银完纳，不以钱合市价则官以征解为苦，如必按市价计算，即如定解银一两，耗银一钱，便须制钱一千六七百文，加以火工解费，约计征银一两便应完制钱二千余文。朝廷正赋并未稍有加增，小民完交实已多至过半，缕丝斗粟，案易维艰，勉力输将，盖藏已罄，是虽年谷顺成，而民困不苏”。^[15]

一般说来，当银钱比价最初向上波动时，地方官吏主要采用调整提高征收银钱比价，来保证聚敛社会财富的绝对数量。但当银钱市场比价持续大幅度上涨时，地方官吏感到把握不住银钱比价上涨的势头，预测不到银价上涨的高低，而又不愿承担擅自加赋的责任，为了争取更大的机动性，他们便推行“征银解银”措施，拒绝接收农民上交的制钱，而勒收银两，以不变应万变。这种手法通行于道咸“银贵钱贱”时期，在第二、第三次“银贵钱贱”时期的中后阶段也出现类似的现象。

“商民完纳粮课，均须重价易银”，^[16]也就是说当时的纳税者在出卖自己的产品之后，所得到的制钱还必须兑换成银两才能上交。例如，江苏的情况就是这样，曾国藩描写说：“收本色者少，收折色者多，即使漕粮或收本色，而帮费必须折银，地丁必须纳银。小民力田所得者，米也，持米以售钱，则米价苦贱而民怨；持钱以易银，则银价苦昂而民怨。东南产米大区，大率石米卖钱三千，自古迄今不甚悬远。昔日两银换钱一千，则石米得银三两；今日两银换钱二千，则石米仅得银一两五钱。昔日卖米三斗输一亩之课而有余，今日卖米六斗输一亩之课而不足。朝廷自守岁取之常，而小民暗加一倍之赋。”^[17]同样的情况也可以在广西和湖南看到。广西“民间完纳钱粮必须易银投柜，银贵钱贱，较从前输纳之数，几加一倍”。湖南也因银价渐次上涨2000文以上，农民以钱易银完纳粮漕，暗增一倍之费。同治中期银价上涨到一定高度之后，江西、江苏、浙江、安徽、湖北等省也都相继提出了不收制钱，“改收银两”的请示，并且还得到了朝廷的批准。^[18]宣统时期江西、江苏等省再次提出了类似要求。江苏巡抚陈启泰奏报说，州县赔累高于百仞，大县岁赔二三万串，小县岁赔一二万串，以致州县官员谈虎色变，“在任求去

者数十县，言哀语切，声泪俱下”，要求征银解银。^[19]

实行“征银解银”，表面看来只是为了避免州县官员的赔累，确保国家和地方的财政收入，究其实质则是为了最大限度地搜刮社会财富。因为在实际征收过程当中，地方官吏不仅对于银锭的成色进行苛刻的挑剔，而且还要加上折耗、运费等名目，每征地丁银一两，通常要提高到一两六七钱、一两七八钱不等。道咸时期人们曾经尖锐地指出，这种方法是“不居加赋之名，阴收加赋之利”；^[20]宣统年间亦有人揭露，这种方法是“外无加赋之名，而内有加赋之实”。地方官吏对于农民征收赋税，不要制钱铜元，不要官票钱钞，专门勒收银元，所收银元又以成色不足为借口，每枚银元必短作三四百文，或五六百文，丝毫不顾及农民的承受能力。清朝中央政府也深知其弊，承认“州县征解未免暗中亏折，而又不能于定价之外以取盈，于是不收铜元，专收银元。复将银元亏折钱价，往返扣折，强抑勒索在所不免”。^[21]清廷对此无可奈何，只好听之任之。

三 “银贱钱贵”形势下官吏聚敛财富的手段

在“银贱钱贵”时期（即1854—1865年，1873—1904年），晚清各级地方政权一般采用固定“银贵钱贱”时期的征收比例，强调征收制钱，对农民实行最大限度的剥削。太平天国战争时期，每两银价由2600文急剧下跌至“一千一二百文”，而后在“一千三四百文”上下徘徊。各省州县征收地丁一般仍按银贵时的水平强迫农民交纳制钱。1864年，浙江银价已经下跌到1200文，而地方政府仍以“二千八九百文，或三四千文”的比例强制浙东八府征收赋税。1904年以前，银钱市场比价徐徐下落，而官定银钱征收比价却长期不变，“不随市价升降”。四川银价每两落至1200文以下，而征收比例“仍以二千文算纳”。^[22]1898年的江苏，每两银价已经跌至1200文，而地丁折色仍按每两白银兑换2000文制钱的比例征收。根据官员奏报，这种情形，“凡折征省分皆是”。军机大臣礼亲王世铎经过查阅各省档册，表示承认。“从前银价甚昂，折钱较多，而民不为累。今则银价日贱，折钱照旧，而民已不堪。臣部检查档案，如江苏每银一两折钱二千文，河南折钱二千五六百文，江西折钱二千五百八十二文，山东折京制钱四千八百文（京钱每二文约合一文制钱——笔者注）。至征收漕粮，每石折钱三千四百余文及三千七百余文不等。按之时价，均属大相悬殊。此外无确数可稽者，参以人言，每系折钱完纳，比较时价，总不免有浮多。且浮多之数互有不同。不惟此省与彼省不同，即一省之中亦复有不尽相同。此丁漕钱数折合银两各省参差不齐之情形也。”^[23]如此等等，都说明在“银贱钱贵”时期，地方官吏聚敛的社会财富总量较之“银贵钱贱”时期有增而无减，农民所付出的劳动血汗比以往更多更严重。

总之，可以这样说，在“银贱钱贵”时期，各地官吏采用固定银钱比价的高比例办法，可以获取“倍取于民”的实惠，而很少有人再喊“赔累”。然而，按高比例交纳制钱的农民负担更加沉重，苦不堪言，闹漕抗粮事件往往因此而起。

四 贪污与吏治腐败

从以上叙述可以看出，无论是“银贵钱贱”，还是“银贱钱贵”，地方官吏所搜刮的社会财富总量总是有增而无减。统计资料表明，1838年道光末年各地上交中央的丁粮钱漕等项赋税正额约为3280余万两白银，与极盛时期的乾隆末年的2990余万两相比，超额290余万两。太平天国时期，由于战乱等原因，赋额锐减。不过，在“同治中兴”之后，尽管出现了有利于官府征收的条件，然而正赋税额始终没有恢复到战前的水平，1885—1904年每年丁银平均不超过2300万两。正赋亏额每年几百万两，农民手中的劳动果实又被罗掘一空，社会财富到哪里去了？明眼人一语破的：“财既不在国，又不在民，大率为贪官墨吏所侵蚀。”“取之于民，其浮收之数反倍多于正供，以闾阎奉公之款，徒供吏胥侵蚀之资，积弊相仍，牢不可破。”^[24]

晚清社会贪污中饱是司空见惯的事实。“三年清知府，十万雪花银”，大小官吏无事不索贿，无官不贪污。具体说来，地方官吏贪污手法多种多样，有报灾报荒不实，要求大量蠲免的；有诡称挪作他用，延宕不交，征税留存不解者；而借口“征不敷解”、“捏作完欠”则是最常见的手法。所谓“征不敷解”是指征收到的制钱，由于银价增昂，完不成原来应当上交的定额；所谓“捏作完欠”，则是强调各种原因，难于完成定额的亏欠。例如，道光时期，全国累计地丁亏欠高达9084900两白银。^[25]这种情况越往后越严重。光绪初年，户部奏称：“累计近年赋税短征，以安徽及江苏之江宁为最，苏州、江西次之，河南又次之。多者所收不及五分，少者亦亏一二分不等。”^[26]这样一来，经过各级地方政府的扣留、贪污之后，实际交到中央的丁银自然大大减少。清朝中央政府对于上述弊端早已察觉，也曾试图加以纠正革除，但由于晚清国家机器的各个环节已经严重锈腐，无不归于失败。“终清之世，诸弊卒未能尽革”，不过是一种委婉的说法。

由于地丁漕粮等正赋收入大量减少，必然造成财政的亏空，财政支出自然日形困难，左支右绌，捉襟见肘，难于支持。幸亏晚清海关税收和厘金多多少少可以弥补财政上的严重亏欠，不然的话，仅仅靠日渐缩

小的田赋收入，维持日益膨胀的王朝开支，恐怕后果早已不堪设想了。在晚清“银贵钱贱”形势下，封建地方政权只注意赋税收入的绝对数量，官吏只知道贪污中饱，毫不顾及农民的生产生活，这种最大限度的剥削完全是杀鸡取卵式的掠夺。沉重的国家赋税定额，加上巨大的官吏贪污数额，势必摧毁小生产者的生产热情，打断农民再生产的过程，破坏社会的稳定。贪污不仅如此，还严重败坏着政府的声誉，动摇着统治基础。晚清吏治的腐败，固然因其没落阶级统治的腐败性决定，同时也有许多社会原因。在各种复杂的原因之中，银钱比价的波动所引起的经济生活的混乱，进而引起的严重贪污风气，也起了一定作用，这主要通过以下两个方面具体表现出来。

其一，银钱比价的波动，迫使清政府根据市场的变化，随时调整征收丁银与制钱的货币比价。银钱比价的不断变化打乱了正常税收制度，这就容易引起混乱，为官吏贪污中饱留下了可乘之机。贪官们总是通过比价的调整，选择最有利的纳税方式和手段，以便最大限度地榨取社会各阶层的财富。当“银贵钱贱”时，无论是提高征收比例，还是勒征白银，都可以保证其对于社会财富的最大限度掠夺；当“银贱钱贵”时，千方百计固定银钱比价高涨时的比例，向纳税人勒收制钱，也可以相对满足其对财富的贪婪需求。对于上级国家机关，贪官们又编造种种谎言，强调征收工作的困难，夸大征不敷解，赔累不支的严重程度，大肆侵吞贪污。如此欺上瞒下，公开贪污中饱，严重败坏了官场风气，促使吏治更加腐败。

其二，银钱比价波动造成的财政危机和贪污导致的财政亏空，又迫使清政府大力推行“捐纳”措施，力求搜罗官吏、商人和地主阶级知识分子手中的白银，借以弥补国库的空虚。据户部统计，1843—1850年，报捐人数高达62068人，捐纳银两共计6734874两。^[27]太平天国时期，为了筹集镇压农民起义的军费，清政府一再降低捐纳标准，招诱报捐人员，通过招诱报捐掠夺财富，来为腐败的统治肌体注射强心剂，这种捐纳制度直到清末不废。道光末年有人分析说：“凡殷实之民情愿报效者不及什之三。而外官子弟亲戚及其幕友之报捐者不可胜计。”当时捐班而为道府州县官员者，“已居天下十分之半”。之所以有大批的暴发户愿意捐款加入官员的行列，就在于他们认定当官是致富的捷径，“以官阶为利

藪”。权力虽然不能直接满足人们的生物要求，但它可以支配满足人们需求的物质资料，有了权力，就有了财富；有了财富，就有了行贿的资本；有了金钱，就可以平步青云。根据文献记载，这些捐输得官的人，身坐堂上，手伸民间，“自认为捐班，而以为贪婪之数皆其分所应得者”。不贪不占，当官何用。贪污所得，一部分拿去孝敬长官，一旦被人告发受到追查，由于大家都不干净，问案者生怕拔起萝卜带起泥，或阴纵之使去，或累逮而不治，或批驳以相延，或蒙混以幸免，生怕触动“护官符”。捐输虽可以暂时弥补国帑空虚，却又导致吏治更加腐败，使贪污更加严重，由此形成恶性循环。贪风不禁，吏治更加腐败。

小结

综上所述可知，晚清银钱比价的波动，极大地搅扰着中国社会的经济生活，不仅使国际国内贸易受到严重影响，而且导致了财政制度的破坏，财政收支的混乱又直接影响到政治生活。在银钱比价激烈波动下，农民阶级承受了最大的打击。各级地方官吏则利用银钱比价带来的经济混乱，借机贪污中饱，聚敛社会财富，欺上瞒下，使吏治更趋腐败。由于吏治腐败，贪污索贿成风，一发不可收拾，不仅使王朝的赋额日益减少，财政危机不断加重，而且使各种社会矛盾日益激化，破坏了社会的稳定。所以，银钱比价波动对于晚清经济生活、政治生活都有相当大的影响。

[1] 所谓“银贱钱贵”，本书是指银两相对制钱升值，制钱相对银两贬值的一种趋势。关于这一时期银价暴跌的详细情况和原因，请参考拙作《论太平天国时期银价下落问题》，原载《近代史研究》1987年第6期。

[2] 《略论同治中期银价增昂问题》，原载《河南大学学报》1988年第1期。

[3] 《论光绪时期银价下落与币制改革》，原载《史学月刊》1988年第5期。

[4] 《银价益涨州县赔累更深请仍改征银解银另收公费折》，载《政治官报》第552号。

[5] 《江西州县征收丁漕困难情形折》，载《政治官报》第733号。《清史稿》卷121，中华书局，1986年，总第3543页。

[6] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷27，田赋27，台北：文海出版社，1982年影印本，第4页a—b。

[7] 包世臣：《安吴四种》卷26，台北：文海出版社，1968年，第15页。

[8] 李棠阶：《李文清公日记》卷14，民国初年石印本。

[9] 各种名目的杂税合称。

[10] 《两江总督端方等奏州县征忙赔累仍请试办加征钱文折》，载《政治官报》第71号。

[11] 《道咸同光奏议》卷34，台北：文海出版社，1969年，第1689页。

[12] 丁宝桢：《查覆济阳县征收钱漕折》，《丁文诚公遗集》卷1。

[13] 丁日昌：《抚吴公牒》卷22，第638页。

[14] 《工科掌印给事中奏为银贵钱贱课税不堪重赋请酌变银价事》，咸丰三年十一月十六日，录副奏折，档号：03-9507-060。

[15] 《掌陕西道监察御史刘梦兰奏为京畿及各省地方银价过昂请严申海口一体严禁纹银出洋鸦片入关以平银价事》，道光十七年六月初三日，录副奏折，档号：03-9499-017。

[16] 《河南布政使英瑛奏请收鸦片烟税折》，《第二次鸦片战争》第1册，第412—413页。

[17] 曾国藩：《请陈民间疾苦疏》，《曾文正公全集》奏稿卷1。

[18] 《刘忠诚公（坤一）遗集》卷4，第16页。

[19] 《端方等奏宁苏两属上下忙改为征银解银另收公费折》，《政治官报》第359号。

[20] 汤成烈：《治赋篇》，葛士浚编：《皇朝经世文续编》卷34，第9页。

[21] 《度支部奏遵议御史萧丙炎奏各省丁漕未能持平请严加整顿折》，《政治官报》第858号。

[22] 《清代四川财政史料》上册，第575页。

[23] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第586页。

[24] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第586页。

[25] 转引自《鸦片战后十年间银贵钱贱波动下的中国经济与阶级关系》，《历史研究》1961年第6期。

[26] 《清史稿》卷121，志96，中华书局，1986年，总第3542页。

[27] 《道光朝捐监之统计》，载《社会科学杂志》第2卷第4期，1931年12月。道光皇帝统治的三十年间，全国捐监人数为315825人，捐银总额高达33886630两。参考汤象龙著：《中国近代财政经济史论文选》，成都：西南财经大学出版社，1987年，第43页。

第十三章 清代货币数量学说与银钱比价波动

自1644年马上得天下始，到1911年被颠覆止，在清王朝统治的二百六十七年间，银钱比价几乎没有稳定时期。除了由于战争等原因引起的暴跌与暴涨外，银价不是持续不断地上涨，便是大幅度地下跌。银钱比价的这种激烈波动极大地困扰着当时的整个社会经济生活，必然引起朝野上下各阶层人民的广泛关注。清朝的理财家、经世派的学者、洋务派的官员与维新派的人士，在不同时期从不同角度对导致银钱比价波动的原因进行过认真的考察和分析。由于他们中间的大多数人像英国古典经济学家休谟那样，仅仅看到了货币的流通手段和支付手段职能，而忽视了以贵金属为材料的货币的内在价值，既不懂得货币作为价值尺度的首要职能，也不了解金属货币的贮藏作用，总是以货币绝对数量的增减来思考和解释货币的价值和商品价格的变化。这样根本不可能找到问题的真正症结，所提供的各种救济方案和相应采取的措施，自然很少能产生预期的效果。

按照货币数量的增减来解释货币价值和商品价格的变化是一种错误的货币理论。这种理论是马克思在他的《政治经济学批判》和《资本论》等著作中重点批判的对象，也是当代中国政治经济学否定的东西。然而，货币数量学说在中国近代历史学中尚未得到应有的批判和彻底的纠正，在所有有关近代货币的论著中几乎毫无例外地沿袭着这种错误观点，依旧用货币数量的增减来描述清代银钱比价的波动，这实在是一件令人遗憾的事情。为此，有必要对清代社会流行的“货币数量说”进行简略的叙述和批判，以便澄清由此引起的种种误解，清除人们头脑里的错误观念。

一 清代前期的货币数量学说

1673年，银价暴涨至3000余文，而后是持续不断的下跌，到1684年下跌至每两换钱850文，而后徘徊在800-900文，直到1691年银价才再次出现大幅度增长，此次“银贱钱贵”前后持续了十六年。关于此次银价下跌的原因，钱法侍郎陈廷敬的看法具有一定代表性。1684年，他建议改制小钱说：“今日民间所不便者，莫过于钱价甚贵。定制每钱一千，值银一两。今则每银一两仅得钱八九百文。其故由于制钱之少。夫国家岁岁制钱，宜乎钱日多而贱，今乃日少而贵。盖因奸究不法毁钱作铜，以牟厚利之所致耳。夫销毁制钱，著之律令，其罪至重。然而不能禁止者，厚利之所在故也。今铜价每斤值银一钱四五分，计银一两仅买铜七斤有余。而毁钱一千，得铜八斤十二两，即以今日极贵之钱，用银一两所换之钱，可毁铜至十余斤者乎？铜价既贵，奸人争毁制钱以为射利之捷径。鼓铸之数有限，销毁之途径无穷，安得不日少而日贵乎？苟不因时变通，其将无所底止矣。”^[1]

发生在1706-1770年的“银贱钱贵”，持续时间最久，长达六十五年，历经康熙、雍正和乾隆三个皇帝统治。银钱比价长时间徘徊在700-900文，最低时为五六百文，最高时在1200文以上。

闽浙总督郝玉麟认为，“物多则价贱，物少则价贵。”制钱之所以价格昂贵，在于钱文数量不足，“欲求钱价平减，必须钱文充裕。惟有照前鼓铸。”^[2]正白旗蒙古参领四十七也认为：“钱贵由于钱少，而钱少由于私毁、囤积者之多。”^[3]他接着猜测道：“何以见其销毁之弊也？京城制造黄铜器皿匠户不下几百铺，而铜自设官买运以来，并未见有商人贩铜到京售卖者，若非销毁制钱，则彼制器之铜何所从出？即人家旧碎铜器出卖，其为铜几何，安能以有限之废铜供无穷之制造？况制钱每年鼓铸，而今顺治、康熙时钱已皆不见于京城，即雍正时钱近亦觉其甚少，若非销毁，未必尽关转运外省之故也。”^[4]为此，他建议控制市场，限制黄铜等各种器皿的价格，“每斤定价银一钱八分”，以为这样就可以杜绝销毁。

在雍正皇帝看来，钱价昂贵由于钱少，钱少是民间毁钱铸器造成的。为了保障铸造制钱的铜源，为了抑制铜价，雍正皇帝屡颁谕旨，禁止藏匿、私用，“务令法在必行，事期有济”。1726年（雍正四年），再严官民使用铜器之令，规定除三品以上官员准用铜器外，其余人等一概不许使用铜器，要求在三年内，官民人等应将黄铜器具全部呈报官府，按价收购。1727年，严禁铺户铸造黄铜器具，违者，要求照例治罪。是年，进一步限制铜器的使用范围，规定除了一品官员外，其余官民人等一概不得使用铜器。1735年（雍正十三年），进一步规定，各地铺户不得将黄铜器皿充作白铜和古器货卖，所有黄铜器皿限制在一年全部缴官收买，限满不交，照私卖黄铜器皿例治罪。这些措施都是为了保障制钱流通的绝对数量。

乾隆中期银价开始缓慢上涨，到1797年为止，持续时间二十七年之久。银钱比价由每两八九百文上涨至一千三四百文，于乾隆末年引起朝野热烈讨论。1791年，江苏巡抚长麟奏请调剂本省市集钱价。在他看来，钱价下跌是“银少钱多”造成的，乾隆皇帝表示完全认同。谕令指出：“该省现在钱价过贱，诸物未免增昂。推原其故，自因银少钱多，以致钱价日贱，物价愈昂。朕即想及该省暂停鼓铸，自可调剂得宜……本日复与军机大臣讲求，推原该抚所称：将江省各营兵饷暂以银两散放，并请来春暂缓开炉一节，系为一时调剂起见，与朕初意相合。看来长麟于地方事务尚能留心，应照所请办理。”^[5]

通过以上叙述，我们看到，清朝君臣一致认为，货币数量少则价值贵，货币数量多价值贱。这种货币数量学说与西方流行的货币数量学说有所不同。西方的货币数量说，强调的是货币与物价之间的联系，最典型的是费雪的公式： $MV = PT$ 。它的意思是，货币（Money）数量乘以流通速度（Velocity）等于商品和服务的价格（Price）乘以其生产和销售的交易量（Transactic）。他们认为货币数量增加，而流通速度和交易量不变，那么商品和服务的价格就应该随着货币的增加而相应地上涨。中国的货币数量论者很少联系物价看问题，单纯强调货币自身数量的多少，认为“物多则贱，寡则贵”。制钱数量多了，制钱价格就会下跌；制钱数量少了，制钱价格就会提高。银两的高低价格变化，情况亦然。

二 鸦片战争前后“银贵钱贱”形势下的货币数量学说

1820年每两银价上涨至1300-1400文，到1850年超过2200文，1854年高达2600文以上。随着银价的飞速上涨，“银贵钱贱”便成为天朝社会经济生活的中心议题。最初，由于银价上涨幅度较小，人们只是从金属主义观点出发，认为银价日昂是由“官局制钱不能如式”和民间盛行私铸造成的，也就是说，制钱本身的减重和质量变劣（即含铜量减少）是银价相对增昂的原因。为此，清政府采取了许多措施来平抑银价，可是收效甚微。后来，人们感到制钱减重的因素远远不能抵偿银价上涨的幅度，于是开始把目光转向白银的数量，试图从中寻找出导致“银贵钱贱”的真实原因。

我们现在知道，最早用“白银外流说”来解释“银贵钱贱”的人是户部左侍郎苏楞额。他在1814年就认为，“银贵钱贱”由于银少，而银少则由于“洋钱”私易纹银出洋所造成。^[6]1820年，经世派的著名学者包世臣更进一步指出，银价上涨由于鸦片走私偷漏白银。他说：“惟买食鸦片，则其银皆归外夷，每年国家正供并盐关各课不过四千万，而鸦片一项散银于外夷者，且倍差于正赋。夫银币周流不息。何以近来银价日高，市银日少？究厥漏卮，实由于此。”^[7]这里已把“银贵钱贱”问题与国内白银绝对数量的减少联系在一起，显然是用货币数量的增减来解释货币价值的变化。

19世纪30年代，人们目睹鸦片烟毒流传日广，银价日益上涨，普遍认为鸦片偷漏白银是“银贵钱贱”的主要原因。这种看法特别是得到了林则徐、黄爵滋等人的肯定和宣传，遂成为一种不可怀疑的观点。林则徐认为：“银贵”在于鸦片输入引起国内大量白银外流，“银之所以贵者，无他，岁去五千万有数可稽，其以洋银入者不及一也。”又说，“鸦片流毒中华，每年外溢金银数千万，漏卮不塞，足以贫民。”^[8]很明显，这是用国内白银绝对数量的减少来猜测银价的变化。黄爵滋在《严塞漏卮以培国本疏》中，同样也是按照货币的价值取决于货币的数量的观点思考

问题的。他认为银价增昂与国内白银绝对数量的减少成反比例，指出：“近来银价递增，每银一两易制钱一千六百有零，非耗银于内地，实漏银于外夷也。”^[9]

鸦片战后，从酣梦中惊醒的第一代中国知识分子，对于货币的价值究竟由什么来决定，几乎全然不懂。他们依旧沿袭自管子以来传统的中国货币数量学说，以为货币的价值取决于货币的绝对数量。侍读学士朱崧应诏筹议“银贵钱贱”问题，尽管当时他已经意识到“银价日益贱”是一种“自然之势”，却不懂得商品经济发展到一定程度后，贵金属在货币流通领域排斥不太贵重的金属。他认为银贵由于“银之日趋于少”，建议用调剂铸币的数量的办法来限制银价的增昂，指出：“物贱由乎钱少，少则重，重则加铸而散之使轻；物贵由乎钱多，多则轻，轻则作法而敛之使重。一轻一重，张弛在官，而权操于上。”^[10]这段话是道光时期人们观察和解释货币价值变化的最为流行的观点，也是清政府调整货币比价的基本理论依据。这种货币价值观点与生活在2500年前管仲的货币思想相比，如出一辙，并无任何发展。^[11]

关于货币价值的解说，鸦片战后相当长一段时间内，不仅一般人囿于传统的观点，就连思想界的重要代表人物和多年潜心货币问题的专家，也都未能突破货币数量观点。魏源是鸦片战后中国思想界的泰斗，思想方面有很多建树，在货币问题上也有一些独到的见解，但关于货币价值由什么来决定，他也没有找到正确的答案。在他看来，任何一种物品的价格都取决于数量的多少，货币作为一种特殊“物”（特殊的商品）也毫不例外。假如黄金的生产数量达到与土同样多的程度，那么金与土就可以以同等的价格相交换，^[12]贵金属的价格高昂是因为数量的相对稀少。基于这种认识，很自然地推出银贵由于银少的结论，“使无鸦片之毒，则外洋之银有入无出，中国之银且日贱”。^[13]显然，他也不知道货币价值的大小是由物化在其中的社会必要劳动量来决定的。

许楣作为一个货币学专家，在道咸时期是反对王鏊的代表人物，影响很大^[14]。1846年他写成《钞币论》，专门批驳货币名目主义者王鏊的观点，对于货币流通，提出了不少正确看法。关于货币的价值，他认为，与其他物品一样，贵贱是由它的绝对数量来决定的。按照“物多则贱，少则贵”的观点，他分析指出：“天下之物，惟有尽故贵，无尽故

贱。淘沙以取金，金有尽而沙无尽也；凿石以出银，银有尽而石无尽也。天下之至无尽者莫如土，烧土以为甃，范其文曰一两，人必不以当金当银。”^[15]对于鸦片战争时期的“银贵钱贱”问题，他具体分析说：“银贵，一事也；钱贱，一事也。”“泉府充溢，贯朽沉积，而银不加多，是谓钱贱而银贵。”这是说，在银的绝对数量不变的情况下，由于制钱数量的增多，导致钱价下跌，银价因而相对增昂，这叫做“钱贱而银贵”；相反，在制钱数量不变的情况下，由白银绝对数量减少而引起的银价增值，钱价相对下跌，叫做“银贵而钱贱”。根据这种看法，他认为当时的“银贵钱贱”主要是白银外流，绝对数量的减少造成的。

从以上的简单叙述中可以看出，道光时期人们一致认为“银贵钱贱”是由白银绝对数量的减少引起的，白银数量的减少是由鸦片大量走私造成的。

诚然，鸦片大量偷漏白银出境，使国内的白银绝对数量急剧减少，势必加重国内商品市场上对白银求大于供的矛盾，因而成为导致“银贵钱贱”的重要原因，这是无可辩驳的事实。但把白银绝对数量的减少看作是“银贵钱贱”的决定性原因则是错误的。货币价值的变化原因是十分复杂的，纵观清代银钱比价和白银输入输出的变化，我们发现，白银的价值并不一定随着国内白银数量的增减而发生相应的变化。撇开人们已经公认的光绪时期国内银价跌落受到国际市场上银价大跌落的影响之外，乾隆、嘉庆时期的全国性银价上涨便是在白银大量流入情况下发生的。^[16]太平天国时期的全国性银价暴跌也恰恰发生在鸦片输入量急剧增加，白银继续滔滔不绝流出的情况下。^[17]这些事实证明：货币价值的变化与国内白银绝对数量的增减并无必然的联系，所以用白银绝对数量的减少无法揭示“银贵钱贱”的真正奥秘。采用科学的方法，实事求是地研究“银贵钱贱”的资料，就会发现，首先是国际市场上“洋铜”（从日本和东南亚国家购入的铜斤）价格的下跌，也就是铸造制钱的主要金属材料的价格的跌落起着重要作用；^[18]其次是当时商品经济有了较大发展，货币流通领域里出现了白银排挤制钱，向银本位过渡的趋势，社会对白银与制钱的不同需求从而影响了二者比价的变化；复次，鸦片偷漏白银，使国内白银流通数量紧缩，加剧了社会原已发生的供求矛盾，间接地影响着银钱比价的变化。上述三种因素相互影响，相互促进，共同

导致了银价上涨的幅度，所以，不能把鸦片偷漏白银（也就是白银数量的减少）视为当时“银贵钱贱”的唯一的决定性因素。

鸦片战争前后，人们在分析“银贵钱贱”时，大都是从货币数量出发的。他们把“物多则贱，寡则贵”视为一种法则，把“银少则贵，钱多则贱”奉为铁律，^[19]不加怀疑。他们不考虑白银作为货币的内在价值，不懂得货币的价值取决于物化在其中的社会必要劳动量，也不考虑商品市场上供求矛盾的变化，更不了解商品经济发展到一定程度后，必然产生贵重金属排挤不太贵重金属的现象。他们的基本看法应当归属于货币学上的“货币数量说”。

三 太平天国时期银价暴跌形势下的货币数量学说

1854年，全国大部分省区的银钱比价已经上涨至2500-2600文，或2700-2800文，有的省区一度高达3000文。^[20]然后发生突然变化，银钱比价大幅度暴跌，富庶的江浙地区在短短三年时间内，每两白银的价格跌至1100-1200文；湖南、湖北等省同时亦猛然跌至1400-1500文，与原来的2500-2600文相比，跌落了1000余文；其他各省亦都处在一片银价暴跌的惊呼声中。这种情况一直持续到太平天国等农民战争结束为止。银价的这次暴跌对于当时社会各阶层的震动都是十分强烈的，此所谓“旦夕顿异，万姓骇然”。很多人都认为，银价暴跌是一种变化莫测的力量造成的，“非商人所能操纵，非国家所能控制”，对导致银钱比价突然变化的原因感到困惑不解。

当然，也有个别人试图揭破这次银价暴跌的谜底。1857年8月，浙江大儒李慈铭在他的国事日记中记载了当地“番钱”与制钱的比价下跌情况后，分析说：“大军（指清军）驻江南，浙省为外府，税银尽以给军，而即变价易钱于浙中，及内发帑银者亦然。又，铜钱极少，估舶多有私载铜钱出海及潜销为器物者。”于是“铜贵而金银俱贱矣”。^[21]这是说，白银数量在当地相对增加和制钱流通总量的减少是这次“银贱钱贵”的基本原因。同年11月，多年潜心研究货币问题的兵部左侍郎王茂荫亦上奏指出：“江浙银价向来每两换制钱二千有零，自英人收买制钱，钱即涌贵。以银易钱之数渐减至半，现在每两仅易制钱一千一百余文。兵民交困，而洋人竟据为利藪。”^[22]李、王二人所提出的银价暴跌原因可以归结为一条，即外国人在华收买制钱和民间潜销制钱为器，使国内制钱的绝对数量减少，从而导致钱价增昂，银价相对贬值。一言以蔽之，制钱数量的减少决定了银钱比价的变化，“钱贵而银贱”。非常明显，这也是从货币的绝对数量大小来推测货币价值变化的。

与李、王二人观点相近，冯桂芬认为，太平天国时期银价暴跌是由白银在国内绝对数量的增多引起的。他说：“咸丰五年，泰西诸国大水，

桑尽仆，中华丝市骤盛，一年中卖丝到六七千万两，各货及鸦片不足抵，则运银偿之，银遂骤贱，以迄于今。”^[23]这是说，由于自然灾害的原因，西方的生丝生产受到了严重破坏，中国的生丝于是大批进入世界市场，西方输入中国的货物总值（包括鸦片价值在内）不能与中国出口的生丝价值相抵，大批白银因而注入中国。白银在华绝对数量的增加，决定了它自身价值的相对下跌。事实上这也是一种错误的推断。

五口通商时期，由于海关管理混乱，没有留下中国出口茶丝值的精确统计。现在我们知道，在太平军攻占了南京、苏州、杭州等重要丝织业城市之后，织工与业主四散逃命，数万架织机突然停歇，大量生丝不能进入织造厂，被迫抛向国外市场，生丝出口在咸丰年间突然增加，这就是冯桂芬所看到的“中华丝市骤盛”。但须注意，同一时期，鸦片走私贸易更加猖獗，西方的各种工业产品也在中国极力扩大市场，外国的输华货值（包括鸦片价值在内）也在急剧增加。根据目前所掌握的有关茶丝和鸦片的统计资料，按照当时市场价格加以推算，可以得知：约占中国出口总值90%左右的茶丝值，与占西方输华货值40%左右的鸦片值相比，在太平天国存在的十六年内，只有三年的茶丝值略大于鸦片走私值。如果加上西方的输华工业品价值，可以断然否定，太平天国时期有大量白银进入中国的说法。^[24]在白银并无入超的情况下，以白银绝对数量的增加来说明当时银钱比价的变化，当然是靠不住的。

至于太平天国时期制钱流通数量是否减少，笔者在《论太平天国时期银价下跌问题》中已经作了分析，认为制钱数量并无大的变化，它不是银钱比价变化的决定因素，我们无须就事实方面在此详加讨论。这里需要指出的是，李慈铭、王茂荫和冯桂芬等人，对于太平天国时期银价下跌问题的探索是建立在假想基础上的。他们从货币流通的现象来推测货币数量的增减，又由货币数量的增减说明货币价值的变化。他们既没有深入研究在动乱年代货币运动的特殊规律，也没有考虑货币的价值取决于它所体现的劳动量，更没有考察战争时期由于商品经济的破坏，人们对货币供求的变化。由此得出的论断必然与事实有很大的距离。

四 清末银贵形势下的货币数量观点

1865年，随着太平军、捻军以及其他各地农民斗争的失败，清朝又恢复了它对全国的统治。政治动乱局面结束，社会经济复苏，商品经济日趋繁荣，使同治中期又出现了银价上涨的势头。尽管这次银价上涨时间较短（只有六年），上涨幅度不及1854年前，全国主要省区上涨至1800余文，比战时高400-500文，也受到了朝野人士的密切关注。不过经历了先前银价大起大落变化的人们，只是觉得“银钱交易，贵贱时殊”，不能操纵，无法解释，茫然不知所措，很少有人去认真探索这次银价上涨的原因。清朝的官员们也提不出对付的策略，只能被动地随着银价上涨的幅度，来确定征粮纳税的比率。

光绪时期，世界白银产量急剧增长，发达国家相继改行金本位，白银的用途日渐减少，大批白银被抛向国际市场，白银的价格急剧下跌。日益卷入世界市场的中国自然遭受到猛烈冲击，货币流通领域里再度出现所谓“银贱钱贵”危机。关于这次银价的变化，当时许多人已经意识到这是世界白银价格下跌造成的，很少有人用货币数量观点来解释中国银钱比价的变化。

可是，到了1905年，中国货币流通领域内又发生了戏剧性的惊人变化，由先前的“银价日渐下跌”，一变而为“银价异常飞涨”，^[25]随之而来的便是财政金融的空前混乱。几年之后，深深陷入“银贵钱贱”困窘中的爱新觉罗王朝便被政治革命的浪潮所吞没。清朝最后七年银价的上涨，就区域而言，尽管不是全国性的普遍上涨，但也波及到了经济比较发达的大部分省区；就银价上涨的幅度来看是不平衡的，江苏、江西、安徽、直隶上涨幅度最大，均由1905年前的“一千一二百文”，上涨至“二千数十文”；湖南、湖北、浙江、山东、察哈尔等处涨至“一千八九百文”；而甘肃、陕西、四川、河南等省则上涨幅度不大。银价在清末的飞速上涨像先前那样，也产生了强烈的社会震动，各级官吏政治心理上由此蒙受了严重损伤，纷纷要求辞官归里。人们在研究这次银价增昂的原

因时，没有觉察到世界市场上银价暂时回升，也没有注意到对外贸易的巨大差额和巨额赔款所导致的国内银根紧缩。他们在看到机制铜元数量急剧增加的情况下，尽管已注意到制钱数量并无明显增加，却把“银贵钱贱”和银元相对铜元的升值归因于铜元数量的增加，几乎一致认为“银价之贵多由铜元充斥”。^[26]

居于清末论坛重要地位的梁启超的观点最有代表性。梁启超接触了不少货币问题，发表了很多文章，几乎成为一个货币学专家，加之政治上的声名，他的观点影响很大。现在看来，梁启超的货币理论亦如其他思想那样，相当驳杂不纯。关于货币的价值，他说：“盖货币价值之腾落与物价之贵贱成反比，而货币流通额之多少又与价格之腾落成反比例。”^[27]这是非常典型的货币数量观点。根据这种观点，他在《各省滥铸铜元小史》中分析说，铜元是祸国殃民的元凶，“其祸烈于洪水猛兽，而其惨过于凶荒兵燹”；“数千万人之财产生命与国家数百年所培养之元气”都被铜元所断送。在他看来，滥发铜元是清末银价上涨的根本原因。他说，铜元铸造之初，由于需求大于供给，铸造发行铜元有余利可图，各省督抚为了争夺余利纷纷向国外购置铸币机器和铜斤，“如饮狂泉，与影奔走”。“于光绪三十一年内，向外国购入铜二十五万七千担，铸成十七万万枚；明年，更购入铜七十四万九千担，铸成四十六万万余枚。于是供给远过于需要，而价值遂一落千丈矣”。^[28]这是说，铜元发行量过大，导致了它的价值的下跌；铜元价格的下跌，又引起制钱价值的贬低，“钱贱而银贵”。这种观点不仅在清末相当流行，即使到了现在，有的论著仍持类似看法。

然而，认真考察一下清末铜元的发行情况，就会发现，铜元发行量尽管很大，尚未满足社会的总需求，因为在州县等较小的市镇中尚未普遍流通，它在流通过程中相对银元价值有所下跌，但还没有跌到它的金属价值实际水平之下，不存在铜元充斥问题；各省竞相购置“洋铜”并顺利发售铜元，亦说明铸造和发行铜元仍有余利可图，这在事实上证明铜元尚未满足社会对它的总需求。退一步说，即使是铜元的发行量已经超过了社会的总需求，它的多余部分也会像其他金属货币一样，会被拦蓄在货币的蓄水池中，它的价值的跌落自然是有限度的，至多贬到它的金属价值水平附近。再退一步说，铜元充斥只能影响其自身的价值，不可

能导致制钱价值的变化。因为，铜元与制钱在流通过程中谁也不是谁的辅币，^[29]二者的比价取决于它们的实际含铜量和社会的供求关系。确切地说，清末铜元与制钱相对于银元与银两的比价下跌是同时发生的，二者之间并不存在因果关系。银钱比价在清末波动的真实原因是，国际市场上银对金的比价短时期的相对升值，决定了中国货币流通领域里白银价格的回升，由此产生“银贵钱贱”和银元对于铜元的升值；同时，由于中国商品经济有所发展，导致了社会对白银需求量的不断增加，制钱作为交换媒介愈来愈不适应流通需要而遭到白银的排斥，供求矛盾在一定程度上影响了二者比价的变化；此外，对外贸易所出现的巨大差额和战争失败的巨额赔款使国内银根空前紧缩，势必加剧社会对白银的供求矛盾，也会多多少少影响银钱比价的变化。这三种因素的合力决定了白银价格的增昂和铜元、制钱价格的下跌。

清末人士在当时的历史条件下不能正确解释货币价值的变动，众口一词地把铜元与制钱价值的下跌归因于铜元数量的增加，令人不足为奇，因为他们没有接受过马克思主义货币学的基本训练，也不具备当代货币学的常识。不过，今天的一些论著仍然株守货币数量观点说明清末货币价值的变动，就不能不令人感到遗憾了。

五 清代货币数量学说批判

通过以上简单的叙述和分析，可以看出，关于货币价值由什么来决定的问题，清代人士的回答大多停留在货币数量的观点上，以为货币的价值取决于国内货币的绝对数量，认识水平依然停留在管子所生活的春秋时代。更为令人遗憾的是，这种传统的货币数量观点至今仍对科学地研究中国货币史起着障碍作用，干扰着人们的正常思维活动。在分析清代货币比价波动的原因时，人们还没有完全摆脱这种错误观念的纠缠。例如，在分析鸦片战争时期“银贵钱贱”问题时，几乎所有论著都把白银价值的上涨归因于国内白银绝对数量的减少。^[30]人们为了证明白银数量不足与银价上涨的关系，花费很大的气力去搜集统计鸦片走私入境数量，用鸦片偷漏白银的严重程度来说明银价的上涨幅度。甚至有的人干脆用银钱比价上涨的幅度来反证白银绝对数量的减少程度。^[31]很少有人从市场上“洋铜”价格的变化和国内商品市场发展需要来思考问题。这里我不是说搜集统计走私偷漏白银数量资料没有多大意义，^[32]而是说这种方法对于研究和解释货币价值的变动没有多大帮助，错误的货币数量观点有可能把人们的理解力引入歧途。再如，人们在研究清末银价相对铜元、制钱升值问题时，既不注意国际市场上银价的相对回升，也不考虑中国对外贸易巨大差额和赔款造成的银荒对社会产生的压力，更不深入研究国内商品经济的发展程度和需要，像梁启超那样，把铜元的贬值归于其数量的增加，^[33]甚至把制钱的贬值也归罪于铜元，当然是不正确的。乍一看来，已经接受了马克思货币理论的训练并按照马克思的货币原理分析货币问题的人，仍然沿袭传统的货币数量观点，解释货币价值的波动，显得有些荒唐。但在人类生活中，一种错误的理论一旦形成传统的观念，便会顽固地干扰人类的正确思维。这正像科学启蒙思想家培根所说的那样，“现在劫持着人类理解力并在其中扎下深根的假象和错误的概念，不仅围困着人们的心灵，以致真理不得其门而入，而且即使在得到门径以后，它们也还要在科学刚刚更新之际聚拢一起来搅扰我们”。^[34]

今天，人们在分析金属货币问题时，既然尚未摆脱中国传统的货币

数量学说的束缚，因而有必要就这个问题在理论上做进一步分析。

前边已经说过，货币的价值取决于货币数量的多少，是清代社会非常流行的观点。这种观点主要建立在“物多则贱，寡则贵”的认识基础之上。如果用M代表货币的数量（Money），用P代表货币的价格（Price），1代表一种货币的总价值，则方程式为 $MP = 1$ 。这个方程式既可以解释银价的变化，又可以解释钱价的增减，还可以解释银钱比价的变化。当白银的公式为 $M_1P_1 = 1$ ，制钱的公式为 $M_2P_2 = 1$ 时，便假定 P_1 ，与 P_2 之间的比价应是 $1/1000$ ，即一两白银兑换1000文制钱。这样当银价增加或减少时，自然会影响到制钱价格的高或低；当钱价增加或减少时，也会影响到银价的高或低。清代的银钱比价变化就是这样形成的，属于典型的中国货币数量说。

清代货币数量学说与英国古典经济学家休谟的看法非常近似而又有不同。休谟认为，货币的价值与商品的价格，是由货币的数量与商品数量之间的比例决定的。货币和商品的数量发生变化，货币的价值和商品的价格就会涨跌。即货币数量增加，商品价格腾贵；货币数量减少，商品价格下落；商品的数量增加，价格就会下跌；货币价值昂贵，商品价格下落；商品的数量减少，价格就会上涨，货币的价值就会贬低。他还认为，货币价值和商品价格不是取决于一国货币和商品的绝对数量，而是取决于实际进入流通的货币和商品的数量，贮藏不用的货币和保存不售的货物对商品的价格和货币的价值不发生作用。针对休谟的这种观点，马克思评论指出，休谟所考察的货币价值是贵金属本身发生革命时代（即价值尺度发生革命时代）。在这个时代，随着金属货币量的增加同时发生了商品价格的提高。休谟把片面观察到的事实不加批判地变成“一般原理”。他的错误货币理论是建立在这样一种荒谬假设之上的：即在进入流通过程时，货币没有价值，商品也没有价格。然后在这个过程中，商品堆的一定部分同金属堆的相应部分交换，货币价值“是由它们自己的数量和商品数量之间的比例决定的，因为这两个数量是必定相抵的”。^[35]按照这种假设，贵金属在进入流通之前是没有价值的，只是在流通过程中作为商品的代表获得了一个虚拟的价值量。

“货币数量理论的基本错误是把国内的社会需求同国内货币数量看成差别不大，或者混为一谈。但是，前者和后者不存在任何直接的比例关

系。在一定的时期内，国内购买和出售总额通常超过一个国家所拥有货币额的数倍。”^[36]因此，马克思一针见血地指出，休谟“完全不了解贵金属作为价值尺度的职能”。

清代货币数量论者与休谟相比，共同存在的错误是：他们都按照货币数量的多少解释货币价值的增加或减少，而不懂得货币价值是由物化在其中的社会必要劳动量来决定的，同时社会的供求关系也起着相当重要的作用；他们都忽视了货币作为价值尺度的首要职能，而不懂得作为货币材料的贵金属也是劳动产品，它们本身具有内在价值；他们都不真正了解货币贮藏手段的意义，而不懂得货币的贮藏会像蓄水池那样自发地调节流通中所需要的货币量，通过这种调节，流通中的金属货币数量不会发生过多的现象，因而不可能由此引起货币价值的跌落和商品价格的上涨。马克思针对货币数量论者一针见血地指出：“你们如果以为劳动和其他任何一种商品的价值归根到底仿佛是由供给和需求决定的，那你们完全就错了。供给和需求只调节着市场价格一时的变动。供给和需求可以说明为什么一种商品的市场价格会涨到它的价值以上或降到它的价值以下，但决不能说明这个价值本身。假定说，供给和需求是相互平衡的，或如经济学家所说，是相互抵消的。当这个相反的力量相等的时候，它们就互抑制，而停止发生任何一方面的作用。”^[37]

清代货币数量学说与休谟观点的不同之处，表现在以下三个方面：其一，休谟的货币数量观点建立在这样一种错误假设之上，即认为在进入流通过程之前，货币没有价值，商品也没有价格，然后通过流通过程，商品堆的一定部分同金属堆的相应部分交换。货币的价值取决于加入流通的货币数量和商品数量。而清代货币数量学说的理论前提是：“物多则贱，寡则贵。”即认为货币价值的大小取决于它自身的绝对数量的多少。白银和制钱的价值与其数量之间，存在着两种反比例关系。第一，白银与铜钱的价值决定于本身的数量。随着白银、铜钱数量的增大，其价格相应降低；随着白银、铜钱数量的减少，其价格相应提高。第二，银两与钱文这两种货币之间构成反比例关系，银两数量增加，银价下跌，则引起钱贵；银两数量减少，银价上涨，则导致钱贱。同样推理，制钱数量增加，制钱价格降低，就会引起银贵；制钱数量减少，制钱价格提升，就会导致银贱。这种货币学说的错误在于，他们不懂得货币材

料的多与少、贵与贱是通过劳动量的转化实现的，不懂得贵金属之所以贵，主要由于其自然蕴藏量相对稀少，人们开采时必须付出艰辛的劳动和较多的劳动时间。

其二，休谟在研究货币价值时，不仅考虑货币的数量，而且紧密联系商品的数量。在他看来，货币的价值不是取决于国内货币的绝对数量，而是取决于加入流通的货币和商品数量。清代货币数量论者在研究货币价值时，不是从商品价格的变化考虑货币价值的涨落，而是从两种货币的比价变化来解释货币价值的波动。不能使用足够的商品价格资料来考察货币价值，就很难判定货币价值是如何变化的，甚至在两种货币的比价发生变化时，搞不清究竟是哪一种货币价值变化引起的。在“银贵钱贱”时，不知道是由银贵引起钱贱，还是钱贱导致了银贵；在“银贱钱贵”形势下，通常搞不准究竟是银贱引起了钱贵，还是钱贵导致了银贱。

清代货币数量论者还认为货币的价值取决于国内货币的绝对数量。并且设想在商品市场上流通的银两与制钱之间应当存在着一个合适的固定的比例，即每一两银子可以兑换制钱一千文，超越或低于这个比例都是不正常的。银两与制钱之间比率的任何变化，都意味着其中一种或两种货币的数量发生了变化，与商品流通量的多或少没有直接关系。假定制钱的数量增加或减少，就意味着制钱价值的下跌或增昂，相应引起银价的上涨或下落；同样，白银在国内绝对数量的增加或减少，必然导致白银自身价值的贬值或升值，由此引起制钱价值的增昂或下跌。这在当时被称为“银贵钱贱”，或“银贱钱贵”。因此，人们在寻找币值变化的原因时，要么考察铸发制钱的绝对数量增减情况，要么从白银的流入与流出中寻求答案，都是从货币的绝对数量变化思考问题。由于考察问题的方法是错误的，他们的努力总是徒劳的。

其三，清代货币数量论者与休谟都不懂得货币贮藏手段的职能，不知道贮藏的货币可以自发地调节商品流通中需要的货币量，不懂得多余的金属货币通过贮藏手段的调节一般不会引起贬值。他们的不同点在于：休谟认为不加入流通的货币是没有价值的（贮藏不用的货币没有价值）；而清代货币数量论者则认为，贮藏的货币属于国内货币总量的一部分，贮藏货币数量的大小，影响着流通的供给和需求，贮藏货币是有价值的。不过，他们对货币贮藏的调节机能不甚了解，有的人还误以为

货币的贮藏加剧了社会的供求矛盾，把它看成是影响货币价值的原因之一。例如，在分析鸦片战争前后的“银贵钱贱”问题时，有的人就误认为富商大贾藏银是当时银价升值的原因之一。

货币数量论盛行的原因在于它的简单和表面上与通用的价格理论相符合。任何人都不怀疑，市场价格取决于供求关系。价格的一般水平同样也应当取决于供求关系。但是，商品需求表现在什么地方呢？不是表现在别处，而正是表现在用于购买商品的货币上面。所出售的商品数额就是供应量。看来，由此得出的结论，货币数量理论主张：商品平均价格取决于所供应的商品数量和国家手中的货币数量。货币数量论者是这样思考问题的。好像在一个国家里，在规定的时刻里，全部货币一次用于购买商品，没有剩余。而商品也一样，在规定的时刻里一下子全部卖出去。例如，我们知道，携带一定货币数量的商人自远方而来，而这个国家的居民同样决定把他们全部的商品出卖给这个商人。在这种情况下，所出卖的商品一般价格水平，当然要用商人货币的数量除以商品数量得到的数额来确定。但是，试问所设想的这条途径，是否起码符合国民经济的实际条件呢？

小结

由上观之，关于货币的价值，清代货币数量论者所提供的分析问题的方法是完全错误的。所以，他们不可能正确地揭示货币价值变化的真正奥秘。令人遗憾的是，这种古典的货币数量学说至今仍被沿袭，在许多论著中，依然采用这种错误的理论分析货币比价的波动，认为道光、咸丰时期银价上涨是由鸦片偷漏白银造成的；认为太平天国时期银价暴跌是制钱数量减少和大量白银输入的双重因素造成的；认为清末银价的增昂是铜元铸发过量造成的。我们并不否认，货币数量的增减在一定条件下会对货币的价值产生一定影响，因为货币本身也是一种特殊的商品。既然货币是一种特殊商品，就会受到供求关系的影响，当出现供大于求或求大于供的矛盾时，金属货币的价值就会受到一定影响。不过，这种影响是有限度的，金属货币的价值不可能低于它的金属的实际含量水平之下，所以它对货币价值的大幅度变化不起决定性作用。正是在这个意义上，我们在研究清代货币比价时，十分重视货币数量变化对社会供求矛盾的影响，肯定鸦片偷漏白银是“银贵钱贱”的重要原因之一，肯定清末“银荒”对银价上涨的影响，但明确说明，货币数量的增减对清代银钱比价的大幅度变化不起决定性作用。我们还明确肯定国际市场上贵金属价格的变化对国内货币比价的波动起着决定作用，因为国际市场上贵金属价格的变化通常表现出生产贵金属所花费的社会必要劳动时间发生了变化。同时我们还密切注视着与货币运动相关的商品经济的发展变化情况及其对货币流通的影响，把货币流通看成是一种复杂的运动，并透过货币比价的变化把握商品经济的发展水平和货币运动的方向。

当代一些史学家在分析清代货币比价变动的原因时，之所以囿于传统的货币数量学说，主要是因为他们的思维方法较为陈旧，没有从史料堆中站出来，受到了清代人士的思想影响。由于思考问题的方法不正确，在探寻货币比价变化的原因时，无论花费多大气力，寻找到多少有关货币数量的宝贵资料，对于正确回答货币价值变化的原因都无济于事。这里我想引用科学思想史上一位哲人的话作为本篇论文的结束语：“若是使用冒测的办法，纵使尽聚古往今来的一切智者，集合并传递

其劳动，在科学方面也永远不会做出什么大的进步，因为在人心里早已造成的根本错误不是靠机能的精良和后来的补救所能治好的！”^[38]

[1] 陈廷敬：《制钱销毁滋弊疏》，康熙二十三年八月十七日，《午亭文编》卷30。

[2] 《闽浙总督郝玉麟奏为浙江钱价过昂请开炉鼓铸钱文事》，乾隆四年三月十八日，朱批奏折，档号：03-01-35-1229-014。

[3] 《正白旗蒙古参领四十七奏报铜价日昂请禁囤积事》，乾隆三年五月二十九日，录副奏折，档号：03-0768-017。

[4] 同上。

[5] 《清高宗实录》卷1389，乾隆五十六年十月庚申。

[6] 苏楞额说：“近年以来，夷商贿通洋行商人，藉护夷兵盘费为名，将内地足色银两私运出洋，复将低潮洋钱运进，任意欺蒙商贾，以致内地银两渐形短绌。”王先谦编：《东华续录》（嘉庆朝）卷27，第3页。

[7] 包世臣：《庚辰杂著二》，《安吴四种》卷26，同治壬申（1872）注经堂重刻本。

[8] 林则徐：《复邵蕙西中翰书》，《云左山房文钞》。

[9] 《黄少司寇奏疏》，《第二次鸦片战争》第1册，第464页。

[10] 《清史稿》卷421，列传208，第12157页。

[11] 管子曰：“夫物多则贱，寡则贵；散则轻，聚则重。人君知其然，故视国之羨不足而御其财物。”《管子·国蓄》，见《诸子集成》卷22，第261页。

[12] 魏源说：“使黄金满天下多于土，则金土易价矣。”又说：“及至汉世，金无耗减，惟恐过多则贱，矿无事于采。”《元史新编·食货志》卷87。

[13] 魏源：《筹海篇四》，《海国图志》卷1，道光丁未（1847）古微堂刻本。

[14] 许楣（1797-1870），字辛木，浙江海宁人。道光进士，曾任户部主事，后因病回家，从事著述。

[15] 《钞币条论第一》，参见盛康编：《皇朝经世文续编》卷60，第42页。

[16] 王宏斌：《乾嘉时期银贵钱贱问题探源》，《中国社会经济史研究》1987年第3期。

[17] 王宏斌：《论太平天国时期银价下跌问题》，《近代史研究》1987年第6期。

[18] 乾隆中期100斤“洋铜”价银十七两五钱，嘉庆时期一度跌到十二两，道光时

期为十三两五钱。参见《清会典》卷218，钱法；中山大学中国近现代史教研室编：《林则徐集》上册，中华书局，1965年，第217页。

[19] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第145页。

[20] 陕西每两银可兑换3000文，河南可易2700-3000文。中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第183页。

[21] “番钱”，即西班牙银元。按每元相当于0.72两纹银推算，每两银价为1351-1385文。又因银元比银两略有升水，可以断定银价当在1300文左右。《越縕堂国事日记》第1册，台北：文海出版社影印本，第66页。

[22] 贾桢纂：《筹办夷务始末》（咸丰朝）卷17，中华书局，1979年，第594页。

[23] 冯桂芬：《显志堂稿》卷11，光绪二年（1876）校邠庐刻本，第30页。

[24] 王宏斌：《论太平天国时期银价下跌问题》，《近代史研究》1987年第6期。

[25] 《察哈尔都统庆勋奏应征厘改钱为银片》，光绪三十四年正月十三日，《政治官报》第105号。

[26] 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，光绪三十三年九月，第5764页。

[27] 梁启超：《管子传》，《饮冰室合集》第28册，中华书局，1989年重印本，第58页。

[28] 梁启超：《各省滥铸铜元小史》，《饮冰室合集》文集二十一。

[29] 清政府在发行铜元之初，曾规定铜元一枚当制钱十文，但在进入流通渠道后上述规定形同虚设，在市场上铜元一枚只能兑换六文或七文制钱。

[30] “外国侵略者把杀人的鸦片运到中国，抢走了中国以千万计的白银，就使中国社会愈来愈感到银荒的威胁。首先是因银子减少而引起银价高涨。”（林增平：《中国近代史》，第27页。）

[31] “从银之价格看，在道光以前每银一两易制钱1000文，道光初年每两易1200文，鸦片战前亦不过1600文。至咸丰时银价则更高，且成全国普遍的现象。此种现象即证明现银的缺少。”汤象龙：《中国近代财政经济史论文选》，西南财经大学出版社，1987年，第51页。

[32] 利用精确的鸦片走私统计资料，谴责英美鸦片贩子毒害中国人民的身心健康和破坏中国政府的财政收支是十分有力的，同样可以说明中国禁烟行动是正义的。

[33] 魏建猷在分析铜元价值下跌时说：“无限制的增铸，这是第一个重大因素。”（《中国近代货币史》，黄山书社，1986年，第138页。）石毓符也说：“铜元无限制的铸发是产生各种严重问题的直接原因。”（《中国货币金融史略》，天津人民出版社，1984年，第107页。）

[34] 【英】培根著，许宝骙译：《新工具》，商务印书馆，1984年，1986年第2次印刷本，第18页。

[35] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第154页。

[36] 【俄】М. И. 杜冈巴拉诺夫斯基著，赵维良等译：《政治经济学原理》，北京：商务印书馆，1997年，第325页。

[37] 【德】马克思：《工资价格和利润》，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1972年，第167页。

[38] 【英】培根著，许宝騄译：《新工具》，第15页。

第十四章 货币名目主义与咸丰钞票发行始末

纸币作为单纯的价值符号，不是由它自身的使用价值所决定的，而是直接从金属货币流通或简单商品流通中产生出来的，它是商品经济发展到一定阶段的产物。作为象征性的价值符号，它是商品经济发展到一定阶段的产物。作为象征性的价值符号，它必须取得一定范围内商品所有者的认可，也就是说，必须取得法定存在而具有在社会上强制通行的效力。否则的话，它是很难在商品市场上顺利承担交换媒介任务的。纸币流通虽然直接由金属货币流通中产生，在社会发展到一定阶段时受金属货币流通规律所制约，但一经产生之后，就有了自己的特殊流通规律。除了信用货币属于社会商品生产过程的较高阶段受完全不同的规律支配之外，强制性流通的纸币在贵金属依法仍然充当主要价值尺度的地方，由于它刚刚从金属货币流通中脱胎出来，与母体还保持着较多的联系，它的流通较多地受到金属货币流通规律的影响。纸币流通既然有其内在的客观规律，在社会经济生活中人们只能认识它，顺应它，而不能戏弄它，违背它。古今中外许多历史事实证明：戏弄纸币流通规律者反被戏弄，违背流通规律者最终受其惩罚。

在中国，自从交子出现在北宋商品市场上之后，历代封建王朝都做过点纸成金的美梦，多次进行过推行纸币的尝试，企图通过这种手段而获取不匮之源，稳操“不资之富”，建立万世一系的基业。由于当时人们对于纸币流通规律尚未正确认识，由于封建政府发行纸币的主要目的不是考虑流通的需要，而是着眼于聚敛社会财富和摆脱面前的财政危机，所以总是滥制滥发难以兑换的纸币，导致通货膨胀，物价暴涨，市场混乱。物价暴涨、市场混乱又迫使当权者进一步增加货币投放量以维持财政需要，形成恶性循环，直到纸币变为一捆捆毫无价值的废纸，被迫退出流通渠道为止。两宋的交子、会子，金代的交钞，元明的宝钞，清朝的钞票无不因此而停废，概莫能外。探索这些纸币的发行和停废原因，总结其经验教训，无疑是一件很有意义的事情。本文拟就咸丰时期的官票宝钞的兴废进行初步的评析。

一 道光时期关于发行纸币的学术争论

晚清历史上先后出现了两次货币改革思潮，引发了两场货币改革运动：一次发生在道咸年间，一次出现在光宣时期。道咸时期的货币改革是在两股思潮冲击下激起的，一是由于商品经济的进一步发展和白银大量外流，导致贵金属货币流通量严重不足，社会需要更多的贵金属采用铸币形态，以满足商业资本的迅速周转，需要一定量的轻便的价值符号作为当时金属货币的补充；一是清朝政府面临财政危机和政治危机的双重压力，它急于摆脱这种充满危险的困境，需要借助货币改革，转嫁社会危机。

嘉庆时期，镇压烽火连天的白莲教农民起义，医治黄河泛滥造成的巨大灾难，都需要清廷支付庞大的经费，而这时“各省逋负日增月积”，累计积欠二千余万两白银，财政收入锐减，加之皇室挥霍无度，各级官吏贪污成风，国库空虚异常，乾隆年间积聚的七千余万两白银陆续支空，财政危机已经露出端倪。进入道光时期，由于国际市场上铜价大幅度下跌，由于国内商品经济有所发展，导致金融市场出现了白银排斥制钱的现象；加之鸦片大量偷漏白银出境，银根空前紧缩，“银贵钱贱”更加严重。在这种情况下，清朝政府征收赋税更加强调以银两为标准。按银两交纳赋税，农民的负担大大加重，因而采用各种方法拖欠钱粮，地方政府征收钱粮日益困难，中央财政收入日渐减少。而这时的财政开支是连年膨胀，巨额战争赔款和日益增多的军费开支使清王朝入不敷出，十分严重。这种情况不能不使清王朝财政大臣焦虑不安，不能不使朝野上下一切有识之士忧心忡忡。危机需要拯救，手段需要寻觅。

“银贵钱贱”的日益加重，不仅加剧了财政危机，同时也动摇着清朝的货币制度。当时以银两与制钱并行的货币制度已经严重落后于商品经济的发展需要。制钱以其价值小，体积大，不便于携带，“难以致远”，不利于大商业的活动；银两则因银锭大小、规格和成色各不相同，每次贸易结算必须经过专业技术人员辨认成色，权衡轻重，推算砝平等繁难

复杂的手续。这种繁难的支付方法很不适合商品市场上的资本迅速周转的需要。恰在这时，外国银币（主要是西班牙在墨西哥铸造的银元）以其大小规格成色一定，计算方法简单，取携方便而无事称量，大量出现在中国发达地区的商品市场上，普遍受到欢迎，供不应求，以致发生升水现象。^[1]道光时期，在商品市场上出现了人们鄙弃制钱，欢迎白银；挑剔银锭，选择银币的心理趋向，从而导致贵金属（银）排斥不太贵重的金属（铜），银币代替银两充当主要媒介和价值尺度，向银本位过渡的发展趋势。再者，银两与制钱并行，在清初就规定了二者之间兑换比例为“银一两值钱一千文”，但在实际流通领域这个规定形同虚设，有清一代大量事实证明，银钱之间的市场比价是按照贵金属自身的价值和社會的需求不断变化的。由于银钱比价不断变化，使商品市场经常处于混乱状态。人们对于银钱比价的不断变化很不习惯，不仅老百姓不适应，而且连政府也感到这种变化不利于稳定财政收支，普遍要求稳定货币价值。陈腐的银两与制钱并行的货币制度必须改革已成为社会普遍性要求。

财政危机逼迫清政府去寻求摆脱困境的有效方案，陈腐的货币制度不适应社会经济发展的弊端亦已摆在人们面前，这首先引起封建地主阶级经世派学者的密切关注。他们纷纷就当时货币制度指陈利弊，相互辩难驳议，提出了一套套改革货币制度方案。有的主张闭关禁海，停止对外贸易，控制白银流出；有的主张禁止鸦片输入，堵塞漏洞，平抑银价；有的主张铸大钱，子母相权，废除银两；有的主张发行钞币取代白银的流通地位，银钱钞并用；有的干脆主张废除白银，单纯行钱，或单纯行钞；有的建议禁止民间已经盛行的商人兑换券流通；有的建议阻止外国银币在中国的流通。各种见解纷然杂陈，积极与消极，先进与落后，新观念与旧观念相互冲突，混杂在一起。在这些众多的方案当中，发行钞币主张特别引人注目。

清朝发行纸币并非始于咸丰时期，早在清朝贵族入关抢占中国统治宝座以后不久，即1651年，就曾发行过钞贯，当时因“经费未定，用度浩繁”，每年造钞128072贯，^[2]迄于1661年停废，前后约十年左右。关于这次发行钞币的过程史籍记载不甚详细，很难具体来描述它的兴废原因，但可以肯定它是一次失败性的尝试。因为一百五十年后，当侍讲学

士蔡之定重新提出仿照前代发行“楮钞”时，嘉庆皇帝大为震怒，当即批示道：“所奏泥古迂谬，断不可行”，“前代行用钞法，其弊百端”，并以“妄言乱政”为由，给予建议者以严厉处分。^[3]由此可见，清帝对于印发纸币这件事相当忌讳。蔡之定的建议被严词拒绝后，相当长一段时间内，无人敢在朝中公开议论此事。

1831年，一位潜心三十余年研究钱币问题的学者，印发了一本中国历史上最早的货币学专著——《钞币刍言》，后来易名为《钱币刍言》，并有《续刻》、《再刻》本行世。作者的名字叫王鏊，字亮生，江苏吴县人，秀才出身。在他看来，经世派其他学者提供的救世方案，诸如开采银矿、裁减浮费、改革漕运、严禁鸦片等措施都不能有效地解决财政困难，唯有发行钞币可以解决一切困难。他说：“世有言开矿者，夫矿之有无不可必，而骚扰民间，取之有尽，不如行钞之安也。……又或谓裁减浮费，专务节省，然今州县办公竭蹶，节之而无可节，不如行钞之常也。又有谓行海运可岁省漕运费数百万，然粮艘之水手，沿途水短纤以无以为生计，且万一失事，使谁偿之，不如行钞之常也。又有谓严禁鸦片可岁省出洋银累千万，然闽广滇省之人，嗜者十而六七，未易猝禁，但使行钞，则中国银皆易钞，外洋无所得银而自止，则禁以严刑，不如行钞之要也。”^[4]“言经济莫切于理财，理财尤以行钞为急务”，他把发行钞币看成是解决一切社会问题的关键。他充分肯定行钞的特点，“造之本省，行之途广，贵之也轻，藏之也简，无成色之好丑，无称兑之轻重，革银匠之奸偷，杜盗贼之窥伺”。还列举发行钞币大利二十二项，鼓吹“造百万即百万，造千万即千万，可以操不涸之财源；万物之利权，收之于上，布之于下，则尊国家之体统”。此外如“免外洋之耗蚀”，“除鸦片之贻祸”，“绝钱庄之亏空”，“顺民心之所欲”，“无火耗之加派”，“绝胥吏之侵渔”，“去民心之诈伪”，“戢奸回之遗志”，“弭边界之生衅”，“同天下之风俗”，“去壅滞之恶习”，“寓教民之微意”，“致百物之流通”，“广谋生之途径”，“杜官吏之勒捐”，“清仕途之拥挤”，“除万事之积弊”，“行千载之仁政”，^[5]如此等等，仿佛发行钞币之后，社会的一切问题都可以得到解决。既可以富国，也可以富民；既可以兴利，又可以除弊；既可以发展经济，又可以弭边衅、戢内乱；既可以清仕途，又可以正人心，真是一付解决封建社会一切矛盾一切弊病的灵丹妙药。不仅可以有效地解决财政危机，而且可以消弭政治动乱，挽救社会道德的

沉沦。如此夸张纸币的作用，恐怕在中外古今历史上都是罕见的。他的这些设想完全是痴人说梦，这表明他根本不懂货币作用和流通规律。

王鏊不懂得金银铜这些金属的价值决定于物化在其中的社会必要劳动时间，具有内在的使用价值；更不了解贵金属在商品市场上充当一般等价物的媒介作用。认为金银这些贵金属在“饥不可食，寒不可衣”方面与纸一样，没有直接使用价值，由此来否定贵金属的交换价值，说什么“言乎银有形质，则钞亦有形质；言乎饥不可食，寒不可衣，则银钞皆同”。“铜之为物，寒不可衣，饥不可食，圣人制为钱以奔走天下，是亦以无用为有用也”。^[6]这实际是把金属货币的价值仅仅看成是一种像纸币那样的符号，是圣人赋予的价值符号，从而抹杀了贵金属与纸作为货币的根本区别。他公然鼓吹“造百万即百万，造千万即千万”，是一种典型的货币名目主义。

王鏊既不了解纸币是怎样从流通中产生的，也不懂纸币之所以成为金属货币的代用品是金融信用事业发展的结果。他认为钱商能够发行“钱票”，民间乐以行用，那么国家依靠皇帝至高无上的权威，赋予白纸一定的价值符号，令行禁止，没有行不通的道理。诚然，富足的钱商可以在一定范围内发行一定量的“银票”或“钱票”，得到社会的承认，这是钱庄信用事业发展的结果，而不是商人随心所欲造成的。钱商所发行的“银票”、“钱票”，实际上是一种兑换券，如果不能兑换到与票面等量的现银现钱，它是不能行通的。如果封建国家发行纸币，既不规定兑现，又不控制发行数量，实际上等于完全空虚的价值符号，就很难取得社会的信用，保证其顺利流通。这一点，经世派主要官员贺长龄看得非常清楚，他说：“钱之有票，犹银之有票，盖以运实于虚，方能流转无滞。而虚不废实，仍有现钱可资。非如楮币之即以纸为钱，不能课实也。”^[7]可以兑换现银现钱的兑换券与不能课实的空楮，性质不同，发行目的不同，作用与效果自然也不同。在商品经济尚未达到一定高度，金融事业尚未充分发展，纸币发行数量难以科学预测的情况下，王鏊鼓吹印发不能兑现的纸币是很难行得通的。

关于纸币的发行数量，王鏊提出：“国家制钞，但求足用而止，自可为之限量。”^[8]看来他似乎也主张对发行数量加以限制，但事实上并无限制。因为，王鏊的“足用”是足“国用”，而不是足流通之用。封建王朝

的国用，即国家的财政支出往往是一个无底洞，永远不可能得到满足。如果国家需要便可以开动机器印发钞票，发行数量便毫无限制，无限制地发行不能兑换的纸币，势必导致通货膨胀。国家可以凭借军队和法律，强制性地将任何数量的纸币投入流通，但纸币一经进入流通，就失去了国家的控制，被它的特殊流通规律所支配。因为流通中价值符号量决定于它在流通中所代表的金属铸币量，随着价值符号量的增加，每一符号所代表的金量都按同一比例减少。一旦价值符号量超越它的极限，它的流通速度便会猛然加快，导致价值符号量急剧膨胀，价格急剧下跌，物价暴涨。货币价值失去了社会的信任，失去了信用的货币流通速度进一步加快，形成恶性通货膨胀。在纸币尚未成为唯一流通手段的地方，纸币价值的下跌，可能从它和它所代表的金属货币的市场比价中显示出来；在纸币成为唯一流通手段的地方，货币价值的下跌幅度则通过商品价格的上涨程度曲折反映出来。^[9]

王鏐的货币名目主义是粗糙的，也是野蛮的，他的根本目的是利用发行钞票这种手段，为封建帝王聚敛社会财富，解决财政困难，巩固封建统治。这一点他丝毫不加掩饰，公然宣扬“足君尤先”的观点。在他看来，“百姓足君孰不足”这种藏富于民的儒家传统信条已经不再适用，“三代以上，君民相通，但有足民之事，更无足君之事，必民足而后君足，犹子孙富而父母未有贫焉。……三代以下，君民相隔，既有足君之事，又有足民之事，且必君足而后民足，犹父母富而子孙亦免于贫焉”。“故足君尤先”，“欲足君莫如操钞币之权”，^[10]这是赤裸裸地主张通过无限制地发行不能兑换的纸币，为封建帝王搜刮社会财富。

上述王鏐的各项主张尽管在今天看来十分荒谬，但对于封建蒙昧主义笼罩下的士大夫具有相当大的蛊惑力，在当时产生了一定社会影响。“学士大夫往往宝藏其书”，^[11]“中朝言事之臣颇采用君（王鏐）书以进”。^[12]王鏐的主张，也引起一些有识之士的怀疑和批驳。他们不赞成发行不能兑换的纸币愚弄百姓，不赞成使用通货膨胀这样的聚敛之术，希望采用其他较好的措施，稳定当时货币的价值。这方面的著名代表人物有魏源、包世臣、许楣和许梈等人。

魏源的货币思想属于金属主义的派别，他不赞成“废银行钞”的观点，也不赞成发行不能兑换的纸币，更不赞成通过发行纸币搜刮民财的

做法。首先，他指出，国家发行纸币，应该“主于便民，而不在罔利”。这里所说的“便民”应当是便利民间的商品贸易，“罔利”是搜刮民财。他认为利用滥发钞票来弥补财政支出，是“以盗贼之道，诱赚商旅之财”。同时又说：“以百十钱之楮，而易人千万钱之物，是犹无田无宅之契，无主之券，无盐之引，无钱之票，不堪覆瓿，而以居奇。宜乎奸伪竞起，影射朋生，不旋踵而皆废。”^[13]这就一针见血地揭露了滥发不兑现纸币对民间进行掠夺的本质，驳斥了王鏊“足君尤先”，“足君莫如操钞币之权”的谬论。

其次，魏源针对王鏊的纸币购买力由国家任意规定的货币名目主义，驳斥说，货币购买力是客观的，而不是由国家所能任意决定的。他认为金银铜金属货币的价值是由天然的稀少程度和市场上的供求来决定的，而纸币则不然。国家可以强制性地发行不兑现的纸币——“空楮”，却不能决定它的实际购买力。“重以帝王之力，终不能强人情之不愿”。他并不真正知道纸币的流通规律，只是从许多历史事实中得出直观的经验。在他看来，“空楮”进入流通之后，或迟或早要贬值，物价因而腾涌，引起市场混乱，“百物遂涩而不行”，相互影响，楮币终至“不及工墨之费”，变为一捆捆废纸。魏源的货币思想在当时是较为深刻的，他不像有的人那样一概反对发行纸币，反对的只是不兑现的纸币。他认为像宋代的交子、会子那样有官钱为本的兑现性纸币，“如同盐与茶之有引，引至则茶盐立得”，是可行的。“唐之飞钱，宋之交、会，皆以官钱为本，使商民得操券以取货，特以轻易重，以母权子。其意一主于便民，而不在罔利”。^[14]这是比较正确的观点。因为纸币兑现，既可以限制发行数量，又可以稳定其价值，是有利于纸币顺利流通的。针对造钞十便的观点，^[15]魏源认为是十不便，“窃恐造之劳，用之滞，敝之速，伪之多，盗之易，禁之难，犯之众，乐之苦，抑钱而钱壅于货，抑银而银尽归夷。有十不便而无一便矣”。^[16]

包世臣面对银贵钱贱的金融形势，从货币数量观点出发，认为“银少则价高，银价高则物值昂”。“欲救此弊，惟有专以钱为币。一切公事皆以钱起数，而以钞为总统之用，辅钱之不及”。^[17]他的货币改革思想是贵钱贱银，“专以钱为币”。在包世臣看来，银贵固然由于银少，同时也由于社会上形成了重银的观念，为了平抑银价，就必须使人们改变重银

的观念，“专以钱为币”。而专以钱为币又有缺点，“钱质繁重，难以致远”，不利于大宗商品长途贩运，发行钱币以“辅钱之不及”。“不以银为币”，白银的社会需求减少，白银就会从窖藏中走出来，市场上供给需求发生变化，银价就会相对下跌。

包世臣的行钞计划与王鏊相比有很大不同。首先，他认为“银钱实而钞虚”，如果“行钞而废银，是为造虚而废实”，自然是很困难的。主张发行可以兑现的钞币，以为“轻重相权不相废，为古今之至言”^[18]。针对王鏊“造百万即百万，造千万即千万”无限制发行钞币的观点，他主张纸币的发行额要有一定限制，指出：“从来钞法难行而易败，正坐此耳。初届造钞以足当一岁钱粮之半为度，陆续增造至倍于岁入钱粮之数，循环出入，足利民用而止。”^[19]尽管这里以国家每年征收钱粮总数（即4000万两白银）的一倍（8000万两）为发钞的最高限额，未必恰好符合流通需要，不一定完全正确，但主张有步骤地陆续投放，逐渐达到最高限额是基本正确的。其次，他不赞成王鏊“足君尤先”的观点，反其道而行之，主张“损上益下”。他的“损上益下”方法，是按照每银一两征收制钱1000文，而支出则以一两折钞1300文。如此收支，国家财政就会有一定亏空，“初行之年，上之所损当至千有余万”。“损上愈多，则下行愈速”。钞币顺利流通，就会反过来“益上”。这里仅仅是把行钞看成是“救弊之良策”，而不以其为“理财之大经”。所以包世臣的纸币思想也具有金属主义的色彩。

继包世臣、魏源之后，许楣、许梈兄弟对王鏊的行钞主张进行了更全面的批驳。许氏兄弟都是典型的货币金属主义者，他们对王鏊的批判既有一些正确的观点，同时也流露了一些错误的思想，但瑕不掩瑜，其思想在当时还是相当深刻的。许氏兄弟与王鏊争论的首要问题是能否以纸代钱，以纸代银。实质是讨论货币的价值由什么来决定。王鏊认为，在“饥不可食，寒不可衣”方面，金银铜与纸一样，都没有直接使用价值，无所谓谁实谁虚。圣人以铜作钱使之流通，制钱才有了价值。现在靠皇帝至高无上的权威，赋予白纸一定的价值符号，它就可以代钱代银，顺利流通。许楣则认为天生五金各有贵贱品级，彼此不能替代，因为人们的一般心理是不愿为贵易贱，银不能代替金，铜不能代替银，纸也不能代替制钱，不能代替银子，因为这样违背人们的心理习惯。“夫天

生五金，各有定品，银且不可以代金，而谓纸可以代钱乎？”^[20]这是从事物的自然属性上来否定以纸代银的可能性。关于货币的价值，他是从数量的观点思考问题的。“天下之物，惟有尽故贵，无尽故贱。”金银铜等金属以其数量少而贵。“天下之至无尽者莫如土，烧土以为甓，范其文曰一两，人必不以当金当银。造纸以为钞，印其文曰一贯，独可以当钱乎？”^[21]货物的贵贱既然是以其数量的多寡而确定的，金银铜纸各以其数量的多寡决定了贵贱，任何人不能改变它们的贵贱品级，以纸代钱代银当然是行不通的。从这种观点出发，他坚决否定发行不能兑现的纸币。

其次，针对王鏊造钞足国用的观点，许楣批驳说：“宋、金、元之钞，未尝不以足用而止也。……用度稍不足矣，势不得不于常赋之外诛求于民。而行钞之世，则诛求之外，惟以增钞为事。然不增则国用不足，增之则天下之钞固已足用，而多出则钞轻，国用仍不足。”^[22]这里明确指出，为弥补财政需要而发钞，结果必然导致发行量超出流通需要量，“多出则轻”，引起纸币贬值，由此引起财政愈不足，需要发行更多的纸币，形成通货膨胀。通货膨胀后，富家之银钱，“一朝悉化为纸”，迫使商民亏空破产，造成商业混乱，市场萧条，物价暴涨，商品阻滞。既给社会各阶层带来严重灾难，又减少了商业税收，于国于民都不利。

其三，许楣在批判王鏊的过程中，还敢于指斥前代帝王滥发钞币的掠夺行为，是“绝天下之利源而垄断于上”，断言“取民九倍十倍之银而偿以丈尺之纸，国家之利矣！其如民之不利何？民既不利，钞必不行”。^[23]又说：“行钞之利，以纸取利也。……君操其权，而民受其害。”^[24]这就有力地揭露了封建国家机关滥发纸币，借以掠夺社会财富的丑恶目的。

总之，魏源、包世臣、许氏兄弟等人关于纸币的论述，在许多方面，尤其是关于发行目的与方法方面，有力地驳斥了王鏊的货币名目主义观点，揭露了历史上封建帝王滥发纸币的掠夺性和危害性，这在当时对于货币名目主义的泛滥无疑起了一定的抵制作用。但由于论争的双方所依托的货币理论都是非科学的，自然很难驳倒对方。就他们整体而言，尽管彼此意见相歧，或者主张无限制发行不能兑现的纸币，或者主张有限制地发行可以兑现的纸币；或者主张“足君优先”，或者主张“损上

益下”；或者力主以纸代银代钱，或者明确表示反对，但在货币制度必须改革、纸币可以发行这二点上是基本一致的。并且由于他们同属关心国计民生的经世派，又都是当时的知名学者，他们的言论不可能不产生较大的影响。不过，就道光时期而论，这种议论基本限于学术讨论范围，作为一种国策尚未引起特别的重视。

二 咸丰时期统治集团内部的争论与抉择

道咸之际，“各省入款有减无增，出款有增无减，是以各省原来封存的正杂等项，渐致通融抵垫，解部之款日少一日”，中央政府的财政“入不敷出为数甚巨”。^[25]这种情况使清朝财政大臣极度不安，连次密折上奏，报告司库空虚，财政窘迫情况。太平天国起义后，在前线镇压农民起义的清军，“请饷纷纷，日不暇给”。这时，“被兵省分既已无可催征，而素称完善之区，如江苏则已请缓征，山东则早请留用，山、陕、浙江则办防堵，是地丁所入万难足额矣；扬州久被贼占，汉口疮痍未复，淮南全纲不可收拾，是盐课所入去其大桩矣；芜湖、九江、江宁、凤阳先后被扰，夔关、苏关商贩亦多裹足，甚至崇文门亦请尽收尽解，是关税所入仅存虚名矣”。^[26]上述情况表明正常的地丁银、纲盐税和内地关商税的收入锐减。于是，清廷开始卖官鬻爵筹集军饷。1852年颁布捐输章程，要求“王公、文武、京外各官，及致仕、休致、降革、丁忧、告病大小官员，一体量力捐输”^[27]。但“捐输”开办后不久，收入大减于前。“捐输”不可恃，乞求于内帑。内务府虽将大批金银器皿熔化，移作军费，但毕竟数额有限，难于同时满足皇室挥霍和庞大军费开支。此外补苴之术，如“停养廉”、“开银矿”、“提当本”、“收铺租”不下数十种应急措施，都不能解决问题。可以说财政大臣为了筹集军饷，“罗掘之方，实已无微不至”^[28]，到了山穷水尽的地步，仍旧不能满足日益膨胀的军费开支。有人这样描写当时的财政困难情形：“军兴以来，各省移缓救急，悉索不遗，封储之款一空，征解之难数倍，不特部库时时支绌，而且外库处处拮据。”^[29]在这种严峻形势下，“滇铜亦因道梗不至”，币材空前紧张。统治集团开始筹议铸大钱、行钞币，希望以点金术来解决财政困难，摆脱政治军事危机。

王茂荫是咸丰时期第一个提出发行纸币的重要官员。他既是一个干练的官员，又是一个博学多识的经世派学者。^[30]他的货币思想，一方面来自丰富的历史知识，受到传统货币思想的哺育；一方面得自对现实生活的敏锐观察，受到当代货币学者思想的启示和滋润，因而达到一定

高度，成为马克思在写作《资本论》时，注意到的唯一的中国货币学者。他的发行纸币的主张有以下几点：

第一，应付军需，解决财政困难。他说：“今日之需财急矣，而理财亦正不容缓。粤西之军务未息，河工之待用尤殷。国家经费有常，岂能供额外之用？……臣观自汉以来，不得已而为经国之计者有二：一曰铸大钱，一曰行钞币。”^[31]在他看来，铸大钱与行钞币各有利弊，大钱利小而弊大，钞币利大而弊小。两利相权取其重，两害相较取其轻，故反对铸大钱而力主发行纸币。这些地方既与王鏊的主张有明显的不同，而又受其一定影响。

第二，继承了传统的钞虚而银实的观点，认为在货币流通领域里可以“虚实兼行”，原则是“以实运虚”。“以实运虚”有两层含意：一是“以数实辅一虚”。^[32]从货币数量观点出发，他认为钞币“少则重，多则轻”。反对滥发钞币，“钞无定数则出之不穷，似为大利。不知出愈多，值愈贱，……种种扰民，皆由此出”，主张发行钞币应有一个最高限额。按照他的设想，国家岁入四千万，发钞应“以一千万两为限”，^[33]这叫做“以数实辅一虚”。关于投放纸币的方法，他主张“行之以渐”，初行时造钞10万两，试行一二年后，如果能够顺利流通，再适当增加投放量，直到达到最高限额1000万两为止。这些地方他似乎受到了包世臣的影响。“以实运虚”的另一层意思是纸币必须兑现。他不赞成王鏊等人用钞废银的观点，主张用钞币来弥补银两（货币手段量）的不足，明确说明“用钞以辅银，而非舍银而从钞”^[34]。他反对王鏊发行不兑现钞币的观点，主张纸币应当随时兑现。按照他的设想，发行以库平银两为单位的钞币，票面额分为十两、五十两两种。每州每县设立一个收钞银号，“无论本地异乡民人，有持钞至者，或作交钱粮，或兑换银钱，均即如数兑交”。^[35]不具体规定搭放搭收比例，减少官吏勒索机会。民间交银交钞，任从其便。如此，钞币便可顺利流通。

第三，他从历代行钞失败的教训中得出这样一个结论，“官吏出纳，民人疑畏而难亲”。希望发行钞币首先要得到商民的支持，并且建议给钱商以适当利益，由他们帮助发放收兑银钞。“非有商人运用其间皆不行，非与商人以可运之方，能运之利，亦不可行”。^[36]这些话虽是1854年讲的，实际在咸丰元年建议设立商人银号时已寓此意。具体方法是：由殷

实钱商将以库平银两为单位的银钞领走，将来以市平银向政府交还钞价，其间差额（库平1两 = 市平1.1936两）是国家给予商人的余利。王茂荫利用商业资本使纸币顺利流通的思想，在商人仍然受到政治歧视的环境中，是难能可贵的。

第四，他认真考察和分析了历史上行钞和失败的教训，指出行钞易于产生十种流弊：“一则禁用银而多设科条，未便民而先扰民；二则谋取擅利而屡更法令，未信民而先疑民；三则有司喜出而恶入，适以示轻；四则百姓以旧而换新，不免多费；五则纸质太轻而易坏；六则真伪易淆而难识；七则造钞太多则壅滞而物力必贵；八则造钞太细则琐屑而诈伪滋繁；九则官吏出纳，民人疑畏而难亲；十则制作草率，工料偷减而不一。”^[37]接着，他草拟九条措施来防范这些流弊的发生。这十种弊病的每一种虽然都可以在王鏊所列举的十五条弊端中引申出来，但毕竟经过了认真分析和思索。这是对我国历代行钞失败教训较为完备而中肯的总结。

王茂荫的这套发行钞币方案，尽管还有许多缺点，但在当时应是一种较好的方案。如果清廷能够认真实施的话，或许能够收到较好的效果。可惜他的意见没有被采纳，也没有得到应有的重视^[38]。

王茂荫的行钞意见被驳后，又有一些大臣紧急呼吁发行钞币以济燃眉之急。先后提出建议的有体仁阁大学士祁隽藻、翰林院检讨沈大漠、福建巡抚王懿德、江苏巡抚杨文定、左都御史花沙纳等人^[39]。归纳他们的意见主要有三点：

第一，均以筹集军饷，应付财政危机为发行纸币的主要目的。王懿德认为广西用兵、河工岁修，在在需用，而入不敷出，强调“与其筹划现银而常患不足，莫如改行钞法而可变有余”^[40]。祁隽藻则着重强调“银贵钱贱”导致财政困难，要求以钞代银，解救民穷财竭之患，宣称“无银而有钞，则所以流通百货者自若”^[41]。花沙纳更露骨地说，度支告匮，筹划艰难，唯有发行钞币可以立即见效，鼓吹“元之赋税最轻，兵威最盛，终其世不闻军需之不给者，行钞之利也”。如此等等，都是把发行纸币视为“不匮之源”，“不资之富”。

第二，他们都认为“信用”是纸币能否流通的关键，但讳言纸币兑

现，而空言国家以钞为贵，至多谈及搭放搭收。王懿德以为钱商发行银票，市民“合城皆信而用之”，那么靠皇帝的权威颁行宝钞“人人应无不乐从”^[42]。只需要向士、农、工、商讲明这种钞币永远通行，使家喻户晓，都以钞为贵，便可顺利流通。祁隽藻设想的也很简单，他强调用法令的形式，大张旗鼓地宣传，告诉老百姓，“继今之后，民取此钞完纳钱粮关税、盐课等项，永远通行”，人们便会以钞为千百年可恃之物，坦然受之，无所顾虑。有的人考虑得更简单，以为在钞面上加上朝廷的印信，纸币就能顺利流通。这些人都是把货币的价值看作是一种人为的规定。皇帝具有至高无上的权威，既然可以一句话改变人的贵贱地位，物的贵贱皇帝也是能够改变的，货币的价值应由皇帝来决定，这是非常典型的货币名目主义。

第三，关于纸币发行的数量。王懿德没有直接谈及，不过就其以发行钞币为源源不竭之利源来看，可以肯定他是主张无限制发行。祁隽藻认为：“发钞之数，务在慎重，宜视岁入之数而量增之，勿至一倍。自非兵荒大役不轻议发，以合古人会子少则重，多则轻之意。”^[43]这里虽申明“发钞之数，务在慎重”，并以不超过岁入的一倍为最高限额，但言下之意是，如果财政特别困难，用兵紧急，在不得已情况下还是可以大量发行的。花沙纳主张发行的最高限额为十二万两，与现有金属货币同时流通。这“十二万两”钞币的发行不是去补充流通量的不足，而是为了满足财政需要。一言以蔽之，关于发行钞币的数量，他们都不是考虑流通需要量，主要是为了满足封建政府的开支。一旦付诸实施的话，由于封建政府欲壑难填，根本不可能有效地控制任何限额。

从上述几项内容来看，他们的意见与王茂荫的行钞计划相比，除了挽救财政危机这个目的之外，其他方面有着明显的不同。如果说，王茂荫的行钞意见更接近于货币金属主义的话，那么，花沙纳、王懿德、祁隽藻等人更多地接受了王鏊的影响，具有货币名目主义的倾向。正因为他们发行钞币的目的相同，咸丰皇帝不顾其他方面的严重分歧，在“请饬纷纷”奏折催逼之下，于1853年2月26日（咸丰三年正月十九日）匆忙决定发行钞币，令左都御史花沙纳、陕西道御史王茂荫会同户部堂官速议章程。尔后，经过近一个月的讨论，发行官票章程很快出笼。同年11月又公布了宝钞章程。“官票”，又称“银票”，是以库平银两为单位的钞

币；“宝钞”，又称“钱钞”，是以制钱钱文为单位的钞币。二者合称“官票宝钞”，或“银票钱钞”，简称为“钞票”。从此以后，在日常生活中，“钞票”遂成为纸币的代名词，中国文化词典中又增添了一个新词汇。

清政府的官票章程共有18条，后来在推行时又以告示的形式对某些条款做了说明。宝钞章程共有12条。除了对钞票的印制样式、防伪措施和发行机构做了具体规定之外，这两个章程的精神完全一致。主要是：
[44]

第一，发行钞币的根本目的是“济国用之不足”。[45]两个章程虽然讳言其事，但在皇帝的命令中是公开承认的。

第二，钞票与银钱并重，同时流通。规定：“凡各衙门领到官票，赴银钱号兑换银钱者，或换现银，或换钱票，均按照票上所开平色照数付银，及按本日市价换给钱文钱票，毋许克扣。”这是说在市场上钞票可以自由兑换，而没有规定钞票持有人在官银钱号中能否兑现银钱，实际上是根本不打算予以兑现。

第三，部库出入可以搭配。部颁银票如果按“银八票二”发放的话，收回时亦以“银八票二”回笼。如果发放比例为银钞各半，那么亦以银钞各五成收回。初期定为“银八票二搭放搭收”，后来改为搭放搭收各为五成。

第四，没有规定发放钞票的最高限额，仅规定初行时造钞票若干，待流通后随时增添。

总的来说，钞票章程及其有关文件的主要精神，是采纳了花沙纳的意见，反映了王鏊的纸币思想，具有货币名目主义的色彩。因为它既没有规定钞票如何兑现，也没有对发行总额进行必要的限制；既没有考虑由殷实钱商代为流转，也没有规定钞票持有者与其发行者在什么地方进行兑现。因此，它与王茂荫的发钞意见是相左的，难怪1854年王茂荫抱怨说，现行官票宝钞，“非臣原拟之法”。[46]王茂荫的意见之所以被否定，固然在于他与花沙纳的官阶相悬，同时也由于清政府国库空虚已很严重，没有足够的准备金用于兑换；还由于王茂荫主张有限制地发行钞币，无法满足清政府的无限需要；此外，军事倥偬，兵饷孔亟，不采取

紧急措施，措置军费，后果不堪设想。这也迫使清政府只能暂顾眼前利益，逃避灭亡打击。咸丰钞票的兴起主要是由货币名目主义鼓动起来的，以王茂荫为代表的货币金属主义者对之进行了批评和抵制，但他们的意见没有被采纳。所以，咸丰钞票的兴废应当由货币名目主义者负责。

三 咸丰钞票发行始末及其社会危害

1853年4月5日，户部拟定的试办银票章程被批准施行，经过一番紧张筹备之后，6月8日开始加紧印制，到8月4日印完第一批12万两银票。银票分为一两、五两、十两、五十两四种，分别以“天地宇宙”四字排列。票面上方及左右作龙纹，下方作波浪纹。中部顶端印有“户部官票”四字，满汉文印于一方格内，下为准二两平足色银若干两，左为某年某月某日，右为某字第某号。下边方格内镌小字八行，文曰：“户部奏行官票，凡愿将官票兑换银钱者与银一律，并准按部定章程搭交官项。伪造者依律治罪不贷。”数额上盖有“户部官票永远通行”方形印记，骑缝处盖有“户部官票所关防”长方形印信，均为满汉文合璧。第一批12万两银票在京城搭放时，太平北伐军已经跨越黄河天险，羽檄纷驰，清军兵饷刻不容缓，户部顾不得观察银票的试行结果，又加紧印制了大批银票，总数为200万两，18万张，其中增加了一种面额为三两的银票。

8月25日，经咸丰帝批准，户部开始在全国范围内正式推行银票。对原来的试办章程做了一些修改：（一）由户部直接下发各地粮台的银票分为五种，分别以“仁义礼智信”五字编排一两、三两、五两、十两和五十两；经由各省藩库发放的银票亦是五种，分别以“宫殿盘郁楼”为字头排列，票面按省名加用红戳。（二）由户部直接颁发各地粮台25万两票银，22500张；经各省藩库发行的票银是175万两，计157500张。共颁行票银200万两，共计大小票180000张。（三）搭收搭放比例改为银钞各半。（四）为了维持银票的最初信用，将原来准备下放二成实银移到官钱局，作为兑换的“本钱”。但规定只准兑现钱文（后来只能兑换贬值的大钱），“不准于官钱铺取银，其在私铺银钱并兑，仍听其便”。事实上，手持银票往官钱局兑现，连制钱也很难兑换。因为官钱局不仅缺乏白银，连制钱也严重不足。

咸丰银币的发行从一开始就不顺利。银票搭放不久，给事中英绶便报告说，近日部发俸银官票约六七万两，初出时商民尚且乐于行用，“旋

因官铺倡言户部无本不肯收换，于是市廛观望，收者渐稀。间有持票向铺理论者，该商伙声言任人告发，自有大部作主。不数日，户部有不必专归官铺收买之印示张贴铺门，众目咸观，相顾骇愕。因而相约不收，官票几成废纸”。^[47]京城能够领到官票的人家，有权势的将官票搭交捐输，没有多大损失。无权无势而又依靠俸银生活的人，手持银票，无处可以易钱，只好贱价售予不法商人，由他们去进行非法活动。这是银票刚刚发放时的情况。

银票甫经发行，即形壅滞，没能使热心推行银币的人清醒过来。他们或者认为需要制定法律，强制流通；或者认为银票数额太大，难于市场交易，建议印制以钱文为单位的银币。同年10月20日，由惠亲王绵愉主持，召开了军机大臣、户部堂官会议，专门研究银票发行情况，会议决议印制“钱钞”，“济银之穷，通钱之用”。他们说：“臣等公同会议，有银票以便出纳，必须有钱钞以利通行。”当即得到皇帝的批准。下令由户部制造钱钞，“与现行银票相辅通行”。^[48]12月17日，户部拟定“宝钞章程”。12月24日得到批准。12月31日印制成第一批钱钞。1854年初，“取之而不尽，用之而不竭”旨在搜刮民财的宝钞正式开始搭放。宝钞分为五百文、一千文、一千五百文和二千文四种，按“天地宇宙”字号排列，“每字自一号至一万号止，接用日月盈昃，以次递推”。宝钞四周环饰花纹，上中为双龙戏珠纹，下沿为波浪纹，左右及顶端为云纹。上面为“大清宝钞”四字，两旁各书“天下通行”、“均平出入”。正中为准足制钱若干文，右为某字号，左为某年制。下方长方形格内书写：“此钞即代制钱行用，并准按成交纳地丁钱粮，一切税课捐项，京外各库一概收解，每钱钞二千文抵换官票一两。”

自1854年初开始搭放宝钞，到2月下旬就投放了“一百数十万串”。在如此短的时间内，将大批不能兑现的钱钞强制投入流通，势必导致流通渠道阻塞，引起市场混乱。2月24日，咸丰帝便接到通政使崇实的报告：“开正以来，奴才留心查访，内外城兵民及大小铺面，均视钞法为畏途，未见行钞之利，但见行钞之害。”^[49]大商小贾奔走相告，普遍担心毕生贸易所积锱铢，异日悉成废纸，拒绝行用钱票，或故意提高价值，或以货尽为词拒绝出售，物价因而腾贵。人们持钞入市买不到急需物品，只好折价兑换。刚刚发行的宝钞一千，在市场上的购买力仅相当于

七八百文。清政府虽三令五申，商民仍然阳奉阴违，“群存观望”。在京城生活的八旗兵民，别无生计，所领钞票，不能买物，生活骤形困窘。如果强欲买物，必致争吵，滋生事端。市场混乱，连日吵闹不休。难怪有人将“钞票”戏谑称为“吵票”。^[50]真是莫大的讽刺！

钱钞与银票甫经发行即形壅滞跌价的情况，不能不引起一些大臣的深切忧虑。二月伊始，光禄寺少卿程恭寿、通政使崇实、克勤郡王庆惠，御史贾世行、伍辅祥等人便连续上奏指陈弊端。他们或者认为百货腾贵，钞票不通，非商民有意阻挠钱法，而是在京各衙门不按章程办事。京城凡有收项，各衙门商民交纳，绅士捐输，均不肯按照奏定成数接受，由此引起商民群疑。或者认为，钞票不通是因为崇文门收税，内务府收租，大兴、宛平等县征收地丁，不按规定比例收钞。一些官吏故意高价征取实银，贱价收买钞票，按部定比例上交，每两可获利“四五百文”。^[51]都是说，钞票不能顺利流通，主要在于“官吏奉行不善”，弄虚作假。一致要求制订处罚条例，予以严惩，采取更加强硬的措施，推行钞票。

诚然，各级官吏弄虚作假必然影响钞票的顺利流通，但能否按比例搭收搭放并不是钞票流通的根本原因。退一步说，即使各衙门及征收赋税机构在严厉的法律督促之下，严格执行章程所定比例搭放搭收，也不能保障钞票顺利流通和价值稳定。因为，钞票必须取得社会公认之后才能顺利流通。而这种公认依赖于社会对发行机关的信赖程度，依赖于钞票制度的完善程度。在金属货币依然充当主要流通手段和价值尺度的情况下发行机关对钞票不承担兑现的责任，就不可能取得社会的信任。这种不能兑现的价值符号在进入流通时，连发行它的机关都不信任，采取种种方法拒绝接纳，说明它自身的信用程度不高。随着信用程度的降低，它的价值必然一落千丈。

4月2日，升任户部右侍郎的王茂荫针对钞票发行过程出现的种种弊病，提出了一项全面修正案。他认为钞票壅滞的主要原因是，发行太多太骤，而不能随时兑换，做到“以实运用”。所提出的纠正办法是：

- （一）筹集30万串大钱或制钱作为兑换本钱，“以示信用，而安人心”；
- （二）银票在各地随时可以兑换现银，以示贵重，“处处能取银，即处处能行用”。一旦信用确定，商人以银票行使方便，银票就能流通；
- （三）

令典铺出入均可搭钞易银，“其暗中的目的是要把官票宝钞改为可兑现的钞票”，^[52]“使银钱处处扶钞而行”，如此“虚实兼行，商民交转，庶几流通无滞”。^[53]他还引咎自责说：“现行官票、宝钞，虽非臣原拟之法，而言钞实由臣始。今兵丁之领钞而难行使者多怨臣，商民之因钞而致受累者多恨臣，凡论钞之弊而视为患害者莫不归咎于臣，凡论钞之利而迫欲畅行者又莫不责望于臣。而臣仰蒙简任户部业经数月，一无筹措，上负天恩，下辜人望，夙夜愧悚，实切难安。相应请旨将臣交部严加议处，以谢天下，而慰人心。”^[54]希望钞票顺利通行解救财政危机，而又痛惜自己的正确意见得不到采纳，难免要发泄几句代人受过的牢骚。

但是，被政治、财政双重危机逼得已经焦头烂额的咸丰皇帝听不进正确意见，当即在奏折上批示说：“王茂荫身任卿贰，顾专为商人指使，且有不便于国而专利于商者，亦周虑而附于条款内，何漠不关心于国事，至如是乎？……看伊奏折，似欲钞之通行；细审伊心，实欲之不行。且有挟而求，必应照伊所奏。如是欺罔，将谓朕看不出耶！此折著军机大臣详阅后，传与恭亲王载铨，速行核议，以杜浮言。”^[55]在皇帝眼中，王茂荫是个受商人指使不关心国事的人，是个负气相忤的小人，是个阻挠钞法的阴谋家。批示颠倒了一切。一个忠心维护王朝利益的大臣，一个建议行钞挽救财政危机的人，首先成为这个制度的牺牲品。在皇帝批示之后，军机处与户部对王茂荫的《再议钞法折》草率讨论了一下，得出这样一个结论，“所论专利商而不便于国，殊属不知大体，所奏均不可行”。^[56]王茂荫的正确意见再一次被否决，清政府因此失去了纠正钞票弊端的机会，钞票的废止也就难以避免了。

继王茂荫之后，另一个主张行钞最力的人物是福建巡抚王懿德，他对现行钞票办法也表示了不满，从另一个角度提出了修正案。他认为，钞票难于流通，“良由部臣分票与银为二，以此发不以此收”。建议干脆废除白银的流通作用，“不以银为银，而以钞为银。普天之下，以此发即以此收，示天下以非钞不用，即人人无不乐于用钞”。^[57]如此可以造百万即有百万之利，造千万即有千万之利，国家可以永操不涸之财源。这是要把本来已经荒唐的钞票方案，更进一步推到荒谬绝顶的地步。这种方案非但不能疏通钞票的流通之渠，而且加速钞票制度的灭亡。由于种种原因王懿德的意见也被搁置。

5月份以后，钞票的价值进一步下跌，钱钞一千在京城的市场中只能兑换到四五百文制钱，银票由于额数较大，又没有现银可资兑换，较之钱钞流通更加困难，价值下跌幅度更大。1855年，清廷在给事中蒋达、御史孙观等人提议下，修改了钞法章程，规定民间完纳钱粮，由原来搭交官票改为搭交宝钞。这显然是一种脚疼医脚、头疼医头的应付措施，对于改善钞票的阻滞与贬值情况，不可能有什么明显效力，钞票被流通渠道排挤淘汰出来只是时日问题了。

随着钞票发行数量的激增，市场阻滞情形日益严重，钞票的价值日益下跌。到1859年，银票一两在市场上的购买力，“不及实银二钱五分”，价格跌落了75%以上。1860年，“省钞每串不过值一百余文，京钞值京钱三百文，银票值京钱四百文”。^[58]也就是说，每钱钞一千相当于制钱一百文，或一百五十文，每两银票相当于二百文制钱，价值均下跌了90%左右。钞票的发行事实上已彻底失败。

1860年3月1日，惠亲王绵愉会同军机大臣、户部堂官联合上奏，承认“造钞无已，弊端百出”，决定停止发行钞票，得到皇帝批准。但这不是废止命令。因为在市场上还有大量贬值的钞票需要处理。在财政紧急情况下，清政府当然不愿用现银现钱把它兑回，只好听任其死亡。钞票停止印发之后，很多人都认为钞票将要废止，于是把手中的钞票尽快抛向市场，钞票价值愈加不可收拾。1861年7月彻底崩溃，钱钞由每千兑换制钱五六十文，很快跌至“十余文”。后来干脆“皆屏不用”，^[59]钞票变成一捆捆无人问津的废纸。然而废止钞票的正式命令却迟迟不肯下达，咸丰皇帝到死也不愿意公开承认失败。同治皇帝即位后清廷发现，欧美商人贱价购取钞票，“以五成纳海关税，悉照原票价目计算”，中国官员无法拒绝。1862年12月27日，才正式谕令：“来年京饷并各省地丁等项，一律停收钞票。”^[60]历时不到十年的钞票制度寿终正寝。

上述情况主要是京城推行钞票的情形，各省区实际上也遭受了同样失败的命运。1853年8月25日，推行银票的上谕发出后，唯有福建、陕西、甘肃三省比较积极，立即筹设官钱局，其余省区反应十分冷淡，编制各种口实，拖延推行钞票。“各直省于叠奉部文后总未实力奉行，但以钞票、大钱难以适用为解”。^[61]在清廷三令五申督促之下，才开始陆续设立官钱局，有的省区一直拖到1855年底或1856年初仍不肯行用钞

票。各省发行钞票的数量尽管不及京城之大，但由于它是一种强制性的不能兑换的价值符号，在市场上也很难行通。现以福建为例简单看一下各省区发行钞票失败的情况。

王懿德是咸丰时期主张发行钞票最力的人物之一，由于他先后担任福建巡抚、闽浙总督等职务，福建成为推行钞票最积极的省份。前面已经说过，王懿德的货币思想主要是接受了货币名目主义者王鏊的影响，他不仅对金属货币的价值不予承认，采取虚无主义的态度，试图通过发行纸币完全取代贵金属，他还公开鼓吹“造百万即有百万之利，造千万即有千万之利”，主张无限制地发行钞币，使封建国家获取不资之富。持这种观点的人，作为福建发行钞票的决策者，势必要把钞票的发行弄到荒唐的地步。

1853年8月25日，推行官票章程甫经皇帝批准，署闽浙总督王懿德一接到上谕，便按捺不住激动的心情，当即拟定福建推行办法，于28日上奏清廷，表示认真执行。先后于省城福州、厦门、福宁、汀州等府设立官钱局大力推行钞票。1854年4月钞票在各地已经壅滞不通，王懿德并不认为是空虚价值符号难以取得社会的信任导致的，反而以为是户部将银与票分为两种货币，要求搭放搭收造成的。请示咸丰皇帝，“迅敕部臣，不以银为银，而以钞为银”。^[62]无论征收钱粮关税、捐项及一切度支，废除白银，一律使用钞票，“示天下以非钞不用，即人人无不乐于用钞”。同年11月9日，他再次上奏，批评户部“名为用票而先不收票，名曰支钱而无钱以给，是欺人者先以自欺，信于何有！”建议官钱局出入银项，均以钞票为主，凡遇持票支银者，大票则分以小票，小票则以现银为主，希望以此博得社会对钞票的信用。这里他虽然仍坚持“以钞为主”的货币名目主义，但毕竟开始承认现银现钱对钞票的影响作用。此后，随着钞票日形壅滞，福建民生困苦，官钱局现银现钱支空，而难于继续维持，王懿德不再侈谈其货币主张，多次要求中央政府拨放现银现钱，挽救危机。特别是托病请改京职的请求未得批准之后，他的日子越来越不好过。

1858年御史陈澹上奏弹劾福建官局营私舞弊情形，报告福建发行钞票，通货膨胀，物价上涨的情况。他说：“臣伏见闽省官钱局自开设以来，民困日深，向来闽省米价每石不过三千文，今则贵至三十余千文。

银价不过一千五百文，今则贵至九千文。其余日常物价无不增昂十倍。富者转贫，贫者待毙。推源钱法壅滞之故，皆由该委员店伙视官局为利藪，惟知肥己不顾病民，银价则高下任心，票根则有无莫辨，虚出虚入，买空卖空，以及亏短侵挪，种种舞弊，不可穷诘。”^[63]由于滥发钞票，导致民生困苦，市场混乱，激起众怒，社会骚动接连发生。同年4月，钦差大臣黄宗汉视察海口通商事务，路过福州，看到福州市民“十百成群，纷纷递呈”，控诉钞票带来的社会灾难。附近城郊居民也千百为群，以钱法、粮价为词相率入城，将前尚书廖鸿荃拉到督署，要求废黜钞票，并与闽浙总督王懿德展开辩论。这场风波在许多绅士的劝解下暂时平息。同年9月，福州市民再度因“官局票本全虚”，市场贸易有票无银，钞票价值暴跌，物价暴涨相约聚集起来，千百为群到总督衙门门前请愿示威。^[64]这是发生在咸丰年间的最为有名的“钱票风潮”。

福建之外，凡是钞票强制推行较多的地方也都激起了较大的社会骚动。例如，河南就因官吏不肯收纳贬值钞票，而屡次激起民众“杀差抗粮”事件，还发生了“联庄会”武装暴动事件。^[65]总之，钞票在各省区也无法顺利流通，清政府推行钞票的活动在全国范围内遭到了同样的失败。

不可否认，货币名目主义诱导下的通货膨胀，通过转嫁危机的方式，对于应付清朝财政困难应当说起到了一定作用。但滥发钞票是对社会进行普遍性掠夺，因而也带来了普遍性社会灾难，产生了三种社会恶果。

第一，货币贬值导致物价暴涨，市场混乱，商业萧条。咸丰钞票的发行从一开始就没有取得社会的信任。1853年初，清廷内部正在加紧酝酿发行钞票的消息传到社会上之后，立即引起京城商民一片恐慌，到处讹传政府将责令钱商缴银领钞。富商大贾普遍担心存储在钱庄里的资本变为空票，纷纷到银号收回银本，运载出京，以致发生挤兑风潮，“昼夜填街塞巷，拥挤争先，钱铺一时措办不及，遂致关闭”。^[66]“凡有钱铺之处，必有数百人围绕喧竞。一日之间钱铺关闭几二百余家”。典当业与钱铺互相表里，钱店关罢，典当业也难以维持，纷纷歇业。与此同时，“商贾互相猜疑，贸易不能流通”。粮店、布店相继关罢，街市扰攘。人人都有朝不保夕的恐惧感。当年七八月份京城开始推行银票，市

厘观望，商人疑惧，“相约”抵制不能兑现的银票，纷纷停业，市场一片混乱。附近地区的农民不再进城卖粮，粮食空前紧张。次年，宝钞开始推行，北京居民又是一片恐慌，市场混乱比以前更加严重，人们持票入市买不到东西而怨声载道。此后，钞票价值不断下跌，它所引起的市场混乱情形，我们不难从人们把“钞票”戏称为“吵票”中得到理解。这里我们还需要简单描述一下钞票废止时的情形。1861年5月，北京市场上每两白银可换银票“二十余千”，此后银价每日上涨，到6月初，涨至“三十余千”，钱票一千仅换五十二文制钱。人情惶惶，众口喧哗，百十成群聚集在官银号前。10月，更是早中晚三易其价，每钱票一千只能换到二十余文铜钱，后来成为一片废纸，人们“皆屏不用”，市场混乱到了极点。

第二，通货膨胀，物价上涨，使社会各阶层都蒙受了巨大损失。1853年推行银票所引起的市场混乱，首先使京城居民的生活受到了很大影响。除了极少数的投机商人之外，银钱挤兑风潮不仅使一些“素日资本富厚”的钱商倒闭破产，同时引起连锁反应，各类商贾破产者不计其数。由于钱铺、当铺关闭，京城下层官吏又被停了养廉费，借贷无门，生活异常艰窘。而一向生活比较优裕的八旗兵民，这时也因手持钱票，不能买物，生活骤形困苦，以至多次发生叩阍事件。在推行钞票过程中，农民也深受其害。因为农民必须交纳赋税，每年卖粮所得钞票，在上交时遇到官吏需索百端，负担大大加重。总之，“富者转贫，贫者待毙”，社会各阶层都蒙受了一场浩劫。

第三，滥发钞票激化了社会矛盾。为了钞票的流通，清政府唯一采取的措施是规定搭收搭放比例。在实施过程中，各级政府向下搭放时，凭藉其强制性的命令，相对比较容易做到。然而，由于钞票进入流通渠道后立即贬值，并且是随着时间的推移，贬值幅度越来越大。按照规定，农民商人可以将上交额的50%用钞票抵交。地方官吏则以接收钞票吃亏为由，任意改变征收比例，或者征收80%左右的现银现钱，或者100%地征收现银现钱，再用多征的现银现钱，低价购买钞票，按章程所定比例上交，从中谋取暴利。咸丰时期利用这种手段贪污中饱相当普遍。“此其弊上下通知而莫能禁止”。官钱局一般由地方长官的亲信控制，即是“寻常市井小民，一为管钱局管事，无不广置田产，立成巨富”。^[67]钞票的发行又为地方官吏贪污提供了一个绝好的机会。贪污使

吏治更加腐败，社会矛盾也随之恶化。杀差抗粮、请愿示威、武装暴动在各地屡次发生，都充分展示了官民之间矛盾的深化。

小结

道咸时期的货币改革运动的动因有两个：一是由于国内商品经济的发展，加之西方商品、鸦片和银元的冲击，陈腐的银钱并用货币制度已经不适合流通需要，社会各阶层，尤其是富商大贾，一致呼吁对货币制度进行改革；二是清王朝经济上出现了财政危机，亟须采取措施摆脱面前的困难。在这两股力量作用下，货币名目主义应运而生。名目货币的主要代表人物王鏊提出了“行钞币，铸大钱，禁铜器”的大胆设想，试图通过发行各种各样的价值符号，解决当时的财政危机，帮助清政府渡过难关。这种设想，是通过国家垄断发行价值符号的权力，来获取所谓的“不资之富”，因而特别符合财政困难时期统治集团的需要。尽管它遭到了魏源、包世臣、许楣兄弟等货币金属主义者的批判和抵制，仍然在统治集团中产生了相当大的影响，终于诱发了咸丰时期行钞币、铸大钱的双重通货膨胀。

咸丰时期，为了镇压烽火连天的农民起义，清政府需要增加庞大的军费开支。统治集团在罗掘之方实已“无微不至”，仍旧不能满足军需的情况下，开始求助于点金术。统治集团在发行纸币问题上出现了很大的意见分歧，王茂荫主张有限制地发行可以兑现的纸币，另外的人则主张靠皇帝的权威，无限制地发行不能兑现的价值符号。经过激烈争论，清廷否定了王茂荫的正确意见，采纳了花沙纳等人的方案，决议发行实际不能兑现的银票钱钞，以解燃眉之急，这实际是一种饮鸩止渴式的方案。

咸丰钞票的发行从一开始就没有取得社会的认可。在发行过程中，在一些地方投放得过多过猛，立形壅滞，钞票购买力不断下跌，不到十年便成为一捆捆毫无用处的废纸。滥发钞票导致货币贬值，物价暴涨，引起市场混乱，商业萧条，给社会带来了严重灾难，“富者转贫，贫者待毙”，社会各阶层都蒙受了巨大损失，封建政权与人民大众的矛盾因而是进一步激化。

滥发钞票是与滥铸名实十分悬殊的大钱同时进行的。由于各地推行

大钱、钞票的范围程度不同，通货膨胀给社会带来的灾难程度自然也不同。一般说来，京城是推行钞票、大钱的主要试验场，通货膨胀给北京及其附近居民带来的灾难最为深重。大钱在各省区没有得到普遍推行，所造成的社会危害相对来说是比较小的。钞票的发行范围比大钱大一些，各省都在省城做过这种尝试。不过多数省区由于种种原因对推行钞币虚与委蛇，敷衍应酬。推行最力的省区主要是福建、河南、直隶和陕西，在这些地区滥发钞票的结果是货币贬值，物价暴涨，市场混乱，屡次激起杀差抗粮、请愿示威和武装暴动等政治事件。

钞票流通有自己的特殊规律，戏弄这种规律的人反被戏弄，违背这种规律的行为最终受其惩罚。实行通货膨胀政策是中国历代王朝政治衰落的显示，通货膨胀政策的实施则进一步加速王朝的政治衰落。多少个点纸成金的美梦，多少次通货膨胀，多少个王朝衰落，历史的教训多么沉痛！

[1] 《清实录》（道光朝）卷288，中华书局，1985年重印本，第3-4页。

[2] 宋文蔚、张寿镛等编纂：《皇朝掌故汇编》内编卷19，钱法1，第1-2页，光绪二十八年求实书社刻印。

[3] 刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷19，钱币考1，北京：商务印书馆，1955年，第7691页。

[4] 《上林制军少穆先生书》，《钱币刍言续刻》，艺海堂藏版。

[5] 本节引文俱引自王鏊：《钱钞议一》，《钱币刍言》，艺海堂藏版。

[6] 王鏊：《与包慎伯明府论钞币书》，参见《钱币刍言续刻》，及《附钞币问答三十》，见《钱币刍言》。

[7] 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》卷60，钱币3，上海图书集成局，1902年。

[8] 王鏊：《与包慎伯明府论钞币书》，《钱币刍言续刻》，艺海堂藏版。

[9] 【德】马克思著，中央编译局译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第111页。

[10] 王鏊：《钱钞议一》，《钱币刍言》，艺海堂藏版。

[11] 陈其泰：《钞币论叙》，许楣：《钞币论》，道光二十六年（1846）古筠阁版。

[12] 张履：《王亮生传》，《积石斋文稿》。

[13] 魏源：《军储篇三》，《魏源集》下册，中华书局，1976年，第479-480页。

[14] 同上。

[15] “造之省，用之广，藏之便，贲之轻，无成色之好丑，冶炼之消耗，绝银匠之奸伪，盗贼之窥伺，铜钱废而尽铸为兵，白金贱而尽充内帑”。

[16] 魏源：《圣武记》，卷14，台北：文海出版社，1967年影印本，第39页。

[17] 包世臣：《再答王亮先生书》，《安吴四种》卷26，同治壬申治经堂重刻本。

[18] 同上。

[19] 同上。

[20] 许楣：《通论一》，《钞币论》，道光二十六年（1846）古筠阁刻本。

[21] 许楣：《钞利条论一》，《钞币论》。

[22] 许楣：《钞币条论七》，《钞币论》。

[23] 同上。

[24] 许楣：《通论一》，《钞币论》。

[25] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第170-171页。

[26] 同上书，第175页。

[27] 《清实录》（咸丰朝）卷74，第22-23页。

[28] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第175页。

[29] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第353页。

[30] 王茂荫于“朝政之得失，人才之贤否，军事之利害，知无不言，言无不详”。近代著名学者方宗诚赞曰：“故海内称大臣清直者，必曰王公（茂荫）。”

[31] 王茂荫：《条议钞法折》，《王侍郎（茂荫）奏议》卷1。

[32] 同上。

[33] 同上。

[34] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第318页。

[35] 同上。

[36] 王茂荫：《再议钞法折》，《王侍郎（茂荫）奏议》卷6。

[37] 同上书，卷1。

[38] “大学士会同户部公同酌核，证以前人论说，参以部臣众议，将一切窒碍难行之处，缕晰条分”，表示难以采纳。参见中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第323页。

[39] “中外臣工志切国事者，无不竭力殫忱，各抒所见，而请行钞法者为多。”刘锦藻编：《清朝续文献通考》卷20，钱币2，商务印书馆，1955年。

[40] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第322页。

[41] 同上书，第325页。

[42] 同上书，第322页。

[43] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第351页。

[44] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第355-360页。

[45] 《清穆宗实录》卷85，第14页。

[46] 王茂荫：《再议钞法折》，《王侍郎（茂荫）奏议》卷6。

[47] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第365页。

[48] 《清穆宗实录》卷106，第35页。

[49] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第381页。

[50] 鲍康在《大钱录》中曰：“如都城市肆也，凡以钞买物者，或坚执不收，或倍昂其值，或以货尽为词。有戏呼为‘吵票’者，殊谑。”

[51] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第381-390页。

[52] 【德】马克思著，中央编译局译：《资本论》第1卷，第107页注释，北京：中国社会科学出版社，1983年。

[53] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第390-394页。

[54] 王茂荫：《再议钞法折》，《王侍郎奏议》卷6。

[55] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第393页。

[56] 《清穆宗实录》卷123，第46页。

[57] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第399页。

[58] 每京钱两文相当于制钱一文。

[59] 李慈铭：《越缦堂日记补编》第4册，1926年影印本，第1865页。

[60] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第428页。

[61] 《咸丰起居注》，咸丰五年十月十三日上谕。

[62] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第399页。

[63] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第456页。

[64] “市廛贸易依然有票无钱，银价米粮仍复增长无已。小民迫不能待，藉以乞平米价，求用铜钱为词，赴督臣王懿德衙门及廖鸿荃家中，肆行喧闹。”中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第460页。

[65] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第440-442页。

[66] 同上书，第340页。

[67] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第508-510页。

第十五章 货币名目主义与咸丰大钱的兴废

在自由交换的商品市场上，货币流通的作用是极其重要的。合理而正确的货币政策，通过调节和控制货币的供应量，疏通货币流通之渠，使社会对货币的需求与供给大体均衡，可以促进商品的流通和经济的发展；错误的货币政策则往往干扰货币正常流通，使货币的供求失去平衡而发生严重紊乱，并导致商品流通阻滞和社会经济萎缩。所以，凡是要求商品顺畅流通的地方，无论任何民族、国家，无论处于何种社会发展阶段，都需要制订正确的货币政策。

在人类社会的发展史上，中国是可赞的，也是可叹的。在华夏族建立的奴隶制国家崩离析的春秋时代，用以充当人们商品交换媒介的物品正由大自然生产的贝壳与珠玉向人工创造的青铜转化，中国在这时就产生了一种含意相当丰富的货币理论。《国语·周语》中载有一段话，单穆公劝诫周景王说：“古者天灾降戾，于是乎量资币，权轻重，以拯救民。民患轻，则为之作重币以行之，于是乎有母权子而行，民皆得焉；若不堪重，是多作轻而行之，亦不废重，于是乎有子权母而行，大小利之。今王废轻而作重，民失其资，能无匮乎？”^[1]这段话的含义是相当丰富的，它不仅隐含着国家政权对货币的垄断权力，而且明确主张统治者可以利用“轻重”币的发行来调节社会对货币的供求矛盾。这里我们无须就它的原始意义进行详细的考释，需要特别指出的是，这种“子母相权”的原始货币主张在封建王朝统治的两千多年历史中影响是深远的，后世的论者每次讨论货币问题时，总是缅怀过去，把它作为自己货币主张的理论依据。中国的不幸在于周期性的大动乱，一次又一次把生产力的积累无情地摧毁掉，使商品经济一直处于不发达的状态，货币理论也因此很少有什么大的发展，以至于到了晚清时期，上述那种原始的“母子相权”的货币主张依旧被一些人奉为疏通货币渠道，挽救财政危机的灵丹妙药。更为糟糕的是，由国家对货币的垄断和国家对铸币价格的虚幻规定产生的货币名目主义，总是在历代王朝政治经济出现危机的时候，诱发封建统治者采取饮鸩止渴的办法，发行远远超出实际价值的“大钱”，实行货币膨胀政策，掠夺社会财富。许多历史事实说明，货币名目主义在

中国总是扮演着与封建政治联合绞杀社会生产力的帮凶角色，一次又一次地把社会生活搅乱，而很少能够帮助统治者渡过难关。

“溯自汉元鼎二年，始铸赤仄钱，以一当五，行之未久而废。其后三国、五代以及唐之肃宗，宋之神宗，明之洪武、天启，凡铸当五、当十大钱，并当千、当百、当五十者，亦屡见诸史册，大约旋用旋罢，旋铸旋废，从未有行之数年而物价能平，公私称便者”。^[2]历史教训如此沉痛，使历代明智的皇帝不敢轻易一试。不过，当封建王朝出现全面政治、经济危机，采取其他措施无法摆脱困境时，在走投无路的情况下，统治者势必孤注一掷，采用铸大钱等货币膨胀政策，罗掘社会财富，企图侥幸渡过难关。咸丰时期，在农民战争和财政危机的煎迫下，清政府也不顾一切后果地进行了铸大钱的冒险尝试。

一 道光时期关于铸发大钱的初步酝酿

嘉庆年间，白莲教起义者在川、楚、陕、甘、豫辽阔土地上的纵横驰骋，不仅显示了爱新觉罗王朝政治统治的急剧衰落，而且带来了严重的财政危机。同时“黄河泛滥，大役频兴”。为了镇压铤而走险的农民造反者，为了漕运的顺畅，嘉庆皇帝不得不将乾隆年间积聚的七千万两白银用于军饷和河工开支，国库逐渐空虚。当时，各省积欠钱粮日益增多，例如，“嘉庆十七年户部综计各省积欠钱粮及耗羨杂税之数，安徽、山东各四百余万，江宁、江苏各二百余万，福建、直隶、广东、浙江、江西、甘肃、河南、陕西、湖南、湖北各积欠百余万、数十万、数万不等”。^[3]国库空虚所显露的财政危机，使朝野上下深为焦虑。为了挽救王朝的政治危机，人们煞费苦心地开列了种种救济方案。在解决财政危机的众多方案中，已经有人建议在全国征收红铜，铸造当百、当二百、当三百、当五百、当千等五种大钱，用严刑峻法强制发行，“而擅赢余”。按照建议者的设想，“每铜一斤可以铸当千大钱八枚，作银八两”。除了鼓铸工料之费、州县运铜脚费和运钱脚价共五钱之外，“实存银七两五钱”。“每得铜一斤，除矿费、运费、鼓铸各等费，总可净余银六两有零。此则不资之富，取之无穷，不须损下，自然益上，是又谓藏富于君也”。^[4]这位名叫许画山的货币名目主义者计算得多么周密美妙！在他看来，银和铜都没有内在的价值，它们的市场价格全在于国家的规定。如果国家规定重量为二两的一枚铜大钱可以当千文制钱，那么它在流通领域里就相当于一两白银；如果国家规定重量为一两的铜大钱每枚可以当五百文制钱，那么它的实际价值就会相当于半两白银。显然，这种观点是一种较为幼稚的货币名目主义。这种利用货币名目主义为帝王筹集财富的方法，绝对不像它的设计者宣称的那样，“不须损下，自然益上”。

进入道光时期，一方面由于国际市场上铜价大幅度下跌，一方面由于国内商品经济的发展，金融市场上出现了白银排斥制钱的现象；加之鸦片大量偷漏白银出境，银根空前紧缩等原因，银钱比价涨势比以前更

猛。由嘉庆末年全国各地每两银价平均为“一千二三百文”，到咸丰初年高涨至2600文以上。在“银贵钱贱”形势下，清政府征收赋税更加强调以银两为标准。按银两交纳赋税，人民的负担大大加重。因为农民出售农产品和手工业产品在通常情况下得到的是制钱，原来交纳1300文制钱可抵一两白银，而这时必须交纳2000-3000文才能抵一两白银。农民不愿按照地方官吏所定银钱比价交纳钱粮，地方政府征收钱粮日益困难，财政收入日渐减少。这种情况使王朝的大臣们深为焦虑不安，于是有人主张利用名目货币解决国家的财政危机，而另一些人则坚持认为铸大钱不可能帮助国家渡过难关，只能加重社会负担，搅乱经济生活。在清政府中因此引发了一场关于铸大钱的激烈争论。

1833年，江苏吴县秀才王鏊赤裸裸地提出了“足君尤先”的观点。他说：“三代以上，君民相通，但有足民之事，更无足君之事，必民足而后君足，犹子孙富而父母未有贫焉。此有子所言，而天下所共知也。三代以下，君民相隔，既有足君之事，又有足民之事，且必君足而后民足，犹父母富而子孙亦免于贫焉。此昔人所未及言，而天下或未知也……故足君尤先。”^[5]在他看来，最有效的足君之法便是掌握货币的发行权。“欲足君莫如操钱币之权”，“行钞以收银，使银贱而不为币；行钞以收铜，使铜多而广铸钱，则国用常足”，把发行钞币作为解决当时财政困难的主要手段。

《管子·轻重篇》说珠玉、黄金和刀布三种货币，都是先王创造出来的，用于便利交换的。但是，又说：“三币，握之，则非有补于暖也；食之，则非有补于饱也。先王以守财务，以御民事，而平天下也。”这是说货币没有实用价值，只不过是一种治理天下的工具。西汉时期的著名思想家晁错主张重农抑商，要求“贵五谷而贱珠玉”。他说：“夫珠玉、金银，饥不可食，寒不可衣，然而众贵之者，以上用之故也。”在他看来，珠玉与金银之所以贵重，并不是由于它们自身有较高的价值，而是由于“上用之”。这种对于货币价值的认识对于后世影响很大。王鏊的货币名目主义的源头可以直接追溯到晁错和管子这里。

王鏊发行钞币的计划是与“禁铜器”、“铸大钱”配合进行的，三种措施的相互作用是，“不行钞法则无资本以收铜，而禁铜将至于累民；不铸大钱则无以佐钞，而行钞苦难于零析；不禁铜器则钱不免有私铸私毁之

虞，而钞因以有过多过少之虑”。^[6]这里行钞是主，禁铜器和铸大钱为辅。具体推行的步骤和目的是“先行钞，次禁铜，次铸大钱，举天下之利权而操之于上”^[7]，让封建统治者牢牢掌握货币的印发权，垄断天下之大利。王鏊要铸的“大钱”，自然是一种超出贵金属材料价值的虚拟价值符号。这种虚拟的价值符号按照他的设想是可以顺利流通的。这种认识建立在他对货币价值的错误认识之上，来自于他的货币名目主义。

随着银价的飞速上涨和国内政治混乱的加重，征收赋税更加困难，尤其是鸦片战争以后，由于战争和赔款使清政府的财政支出更加艰窘。封建统治集团内部有相当多的人受了王鏊的影响，纷纷要求铸大钱，缓解财政危机。广西巡抚梁章钅于1838年正式上奏建议铸大钱，此后，御史雷以诚、张育修，安徽巡抚王植等人相继提出类似意见。将这些人的意见归纳起来，大致可以分为五个方面：第一，从货币名目出发，不承认金属货币具有内在的价值，以为货币的价值完全由统治者的主观意志所决定，“上之权可以顷刻变人之贵贱，独不可以顷刻变物之贵贱乎？”要求采用强制性的行政措施推行大钱，改变社会的“贵银”观念；第二，引证春秋时代单穆公的“子母相权”的原始货币主张，作为铸大钱的理论依据，宣称“以重钱视制钱，则制钱为子，而重钱为母以权之，而子可以畅其流”；第三，以为“草野颛蒙，未有达识，稍涉新异，或致惊疑”。鼓吹赤裸裸的愚民政策，“换易银两仍按现时市价不必求减。盖铜质既轻，暗中已几乎以一当二，无贵贱之名，而收贵贱之实。可谓民可使由之，不可使知也”；第四，通过搭放搭收推行各种大钱。“凡有应放应收银项，银七成重钱三成；应放应收钱项，制钱七成，重钱三成”。“报捐及捐输各项凡以银者，准以银七成重钱三成交纳，其以钱者则以制钱一半重钱一半交纳”；^[8]第五，要求制订法令，严禁制造和使用各种铜器，防止私销私毁，以便保证封建国家垄断铸造大钱的高大权益。^[9]

道光时期货币名目主义者的意见从一开始就受到一些有识之士的批驳和抵制。王鏊的《钱币刍言》印发后，他的铸大钱主张立即受到包世臣、许梈、许楣等人的批驳。至于来自朝中一些大臣的铸大钱建议，同样也遭到一些当权大臣的反对。他们列举历代铸大钱失败的教训，严肃地指出：“前代创铸大钱，皆以有害无利，屡试辄罢。”“凡铸当五、当十

大钱，并当千、当百、当五十者，亦屡见诸史册，大约旋用旋罢，旋铸旋废，从未有行之数年而物价能平，公私称便者。”^[10]同时指出，铸大钱必然招致“盗铸纷起”，虽严刑峻法而不能遏，铸大钱只能扰乱钱法，而于财政无益。他们还指出利用名目货币愚弄百姓是困难的，“小民至愚而难欺，恐不得以此为不可使知，而可使由也”。^[11]这种反驳尽管引证历史事实说明了铸大钱难以成功的一面，却缺乏理论上的说服力，不可能再驳倒货币名目主义。货币名目主义的建议尽管没有被采纳而暂受挫折，并没有完全失败，一旦遇到了合适的机会势必会重新抬头。

二 名目主义的得势与咸丰大钱的铸发

咸丰初年，清朝财政更加困难，为了筹集镇压农民起义的军费，“移缓就急，提后尽前，罗掘之方，实已无微不尽”。仍然不能供应军需，在前线镇压农民的清军“请饷纷纷，日不暇给”。

在财政危机严重形势下，“滇铜亦因道梗不至”，铸造制钱的币材亦空前紧张。封建统治集团内部又有一批人主张以铸大钱来缓解财政困难，四川学政何绍基、御史蔡绍洛、刑部尚书周祖培、大理寺卿恒春等人纷纷上疏，请求改变货币制度，聚敛社会财富。他们提出的铸大钱理由中，除了承袭道光年间梁章钜、雷以诚等人的主要观点之外，又有一些新的发展。

第一，从顽固保守的观念出发，认为白银成为价值尺度，充当主要交换手段是一种错误。他们认为白银作为货币不符合先王之制，是一种不道德的物品，“害农工而利逐末，便居积而长奢侈，为患于人心风俗甚巨”。^[12]他们坚持认为以铜作为货币的主要材料，乃是“圣帝明王所贻不可易之良法”。当时，他们中的一些人也看到了白银价值高，体积小，易于携带，便利流通的优点，希望有一种价值同样高的铜钱来代替白银在货币流通领域里的位置，“今必欲得一物以易银，有其用而无其弊，惟有大钱而已矣”。这种货币改革主张还用“变法复古”的旗号装潢起来，用周祖培的话，叫做“仿照汉唐成法，因古制而酌今宜”；用何绍基的话，叫做“变法以救时”，“仍不外乎复古”。显然，这是一种相当落后的货币观念。

第二，他们把当时的财政危机归罪于在货币流通领域里使用白银，以为征收赋税困难是由于银贵钱贱，而银贵钱贱是由于银的数量不足造成的。在白银无可筹措的情况下，感到铜钱只要充足也可以解决国家财政困难。无奈滇铜道路梗阻，洋铜无资购买，铜斤异常短缺，只有改铸大钱，才能补充制钱数量的不足，此所谓“改铸大钱以通钱之用者”。如此可以“所费者少而获息者多”，“盖铸一制钱需费一钱之工本。若改铸大

钱，则费三四钱，足成一当十大钱；费三四十钱，足成一当百之大钱”，^[13]这才是他们通过铸大钱聚敛财富的根本目的。

以上这些建议都是围绕着如何解决财政问题而提出的，在当时各种解决财政危机的方案中，由于它表面上并不直接伤害统治集团任何成员的利益，也算是一种比较诱人的办法。何绍基的建议提出之后，咸丰皇帝当即批示说：“所奏不为未见……此折着户部存记，若有可行时，不妨采择入奏。”^[14]这里已经流露了可能推行大钱的主观意图。当接二连三的铸大钱建议到达皇帝御案时，在财政危机和筹集兵饷已经一筹莫展的情况下，咸丰皇帝及其统治集团不再犹豫，决定不顾一切后果地进行冒险尝试。1853年春天开铸大钱，货币名目主义者的意愿得到了实现。

1853年4月，首先开铸的是当十大钱，每枚重六钱。雍正以来制钱的标准重量是每文一钱二分，1852年减为一钱。当十大钱与制钱相比，减重40%-50%。同年七月，开铸当五十大钱，每枚重一两八钱。十一月增铸当百、当五百、当千三种，重量分别为一两四钱、一两六钱、二两；同时将当十、当五十大钱分别减重为四钱四分和一两。1854年增铸当五大钱，重量为当十大钱的一半，二钱二分。此后又增铸当二百、当三百、当四百大钱。大约在一年多的时间里，陆续开铸的铜大钱有当五、当十、当二十、当五十、当百、当二百、当三百、当四百、当五百和当千等十种。此外，还铸有当一、当五、当十等三种铁大钱。“纷纷扰扰，圜法大坏”。^[15]京城里铸造大钱的机关，除宝泉、宝源两局之外，又批准庆惠、文瑞等人筹建专铸当百以下大钱局。京城以外，陆续开铸的省区有福建、广西、甘肃、陕西、直隶、山东、云南、湖南、河南、湖北、热河、四川、江苏和浙江。1854年，大钱的铸造达到了极盛时期。

三 反名目主义的批评与大钱的停废

在清政府强制推行大钱的过程中，一开始就有人表示异议和反对，这方面主要代表人物有户部侍郎王茂荫和左庶子庞钟璐等人。王茂荫是当时大钱的有力反对者，为此触怒清帝，受到严厉申斥，丢掉了户部右侍郎兼管钱法堂事务的职务。他认为制造铜钱“总以不惜工本为不易之常经”，而超出实际价值的大钱“以虚非实，似实而虚”，分量悬殊，折当过重，在市场上不可能长时期顺利流通，断言“折当过重，废罢尤速”。^[16]针对那种认为国家可以任意规定币值的名目主义观点，他批驳说：“论者又谓国家定制，当百则百，当千则千，谁敢有违，是诚然矣。然官能定钱之值，而不能限物之值。钱当千，民不敢以为百；物值百，民不难以为千。”这是说国家可以规定币面价值，但无力控制这种货币的实际购买力，货币购买力的降低就是货币的贬值。

王茂荫还警告说，铸造大钱必然引起严重的经济后果，“自来大钱之废，多由私铸繁兴，物价涌贵”。在他看来，大钱的名义价值与实际价值过于悬殊，一些不法之徒便会利用这种差价，大肆进行伪造活动，大钱因此过多地进入流通渠道，势必引起壅滞，“继之盗铸而多弊，终之改当而折阅”。大钱迅速贬值，物价因而大幅度上涨，市场因之严重混乱，影响国计民生，大钱最终被迫废止。事实上盗铸不是大钱废止的根本原因。因为大钱的铸造主要是封建国家机关推行的，即使社会上不出现盗铸现象，封建政府自身不会自觉地限制其铸额。大钱的最终废止，是由于折当过重，无论发生盗铸与否，都不可能长时期顺畅流通。

王茂荫针对当时连续发行多种大钱，预言说：“今大钱分两式样，甫经奏定颁行，各省大张晓谕，当一百者较向之五十犹见轻，且当五百、当千纷见错出，民情必深惶惑，市肆必形纷扰，而一切皆不敢信。”^[17]这种预见是相当准确的。应当指出，王茂荫反对铸大钱的根本目的仍然是为了维护封建统治者的长远利益。他在反对铸大钱的时候，也曾流露出这种思想，“为裕经费起见，诚为至计”，只要能够行得通，铸大钱还

是可行的。问题是这种方法根本行不通，他才坚决反对。

这里还需要指出的是，有人在分析大钱问题时，曾经认为，发行有限的大钱是可行的。^[18]这种观点未必正确。作为贵金属辅币的价值符号，通常是这种贵金属的小额代表，而不可能是自身价值的无限扩大，谁也没有见过重量为一两的金银铸币，在币面镌刻上价值一千两，可以进入流通之渠。“大钱”严格地讲，并不是任何一种本位货币的辅币，它只是国家意志在币面上的一种任意表现，它是不能随时随地兑换的价值符号。而不能随时兑换的价值符号是违反货币流通规律的，是根本行不通的。它与纸币的主要区别在于，纸币是一种贵金属的代表，或者代表社会的一定劳动量，具有信用性质，在它可以顺畅流通的地方，代表着一定量的金银或劳动量，并随时可以交换相应的金银或商品，而大钱不具备这些特点，只是一种虚拟的符号。这一点，王茂荫看得很清楚。他说：“钞法以实运虚，虽虚可行，大钱以虚作实，似实而虚。”^[19]

尽管遭到王茂荫等人的激烈反对和批评，在兵饷难以筹措的情况下，咸丰皇帝仍然一意孤行，继续滥铸各种大钱。这只能由事实来罚惩他了。

所铸当千、当五百大钱以折当过多，“商民多不愿使用”，“甫经发行，即形壅滞”。搭放到八旗兵丁手中的当千大钱在市场上开始时折价七八百文，或五六百文，当五百大钱则只能折价三四百文，或一二百文，市场上一片怨声。清廷不得已于1854年8月下令停铸和收回。当二百、当三百、当四百不久也因市场阻滞，奉令停铸，当一百以下大钱也只能在京城内外勉强使用，百里之外不能通行，只好下令撤销庆惠、文瑞专设的铸币局。当百、当五十的大钱不久亦“缘市肆折算日贱”，壅滞不行，被迫于1855年停铸^[20]。当五大钱铸额有限，在市场上很少流通。只有当十大钱一种，在市场上流通时间较长，但它与制钱的市场比价实际是由它自身的金属含量来决定的。最初当十大钱重量为六钱，相当于重量为一钱的制钱六枚，在市场上因此也只能当六、当七使用；后来当十大钱每枚减重至四钱，在市场便只能当四当三；不久当十大钱每枚重量减至二钱左右，在市场上便只能兑换到二枚制钱，才算最后稳住。在北京，当十大钱的最后停铸虽然是1905年的事^[21]，而就事实来讲，大钱制度在1858年就已名存实亡，没有实际意义了^[22]。就各省来说，当

千、当五百大钱均未敢尝试，所铸当百以下大钱亦因“商贾不肯行使，兵役不愿承领”，旋铸旋废，难以流通，自行消亡。

对于大钱的发行困难，英国经济学家威廉·配第早就明确指出：“如果新铸的先令缩小到它现在重量的四分之三，我们所拥有的货币是否因此会比现在多出三分之一，从而我们的财富也增加三分之一呢？你确实会比现在多得三分之一的新命名的先令，但不会多得一盎司的白银，也不会多得货币。尽管同先前相比，你拥有更多的新币，你也买不到比先前更多的外国货，甚至也买不到更多的本国货。”^[23]这是说，人为地减少单位金属货币重量，丝毫不能增加财富；同样，人为地提高单位金属的货币的名目价值，也丝毫不能提高它的实际价值。

四 市场的混乱与兵民的贫困

国家机关有意提高或降低货币的价值，是一种对于人民很坏而且不公平的掠夺方法。它也是国家趋于衰弱的象征，这样的政府，为了继续对人民进行统治，就连一根稻草也要抓住。它为了使赝品变成真品，不惜采取一切措施，或者把国王的头像镌刻在铸币上，或者将国家机关的印信加盖在纸币上，想尽一切办法，将实际不存在的东西说成是存在，破坏国家机关的信誉。

咸丰时期，各省所铸大钱种类较少，数额不多，加之难于流通，发行范围十分有限，“旋铸旋废”，在商品市场上停留的时间较短，对于商品正常的流通干扰不大。

京师所铸大钱的发行范围限于北京，流通范围超不过百里。大钱对商品市场的破坏自然限于京城内外。由于咸丰时期京师所铸大钱种类多，数额大，而且发行集中在狭小的区域，加之大钱进入市场时不是流通领域自愿吸收的，而是通过强制性的搭配措施发放的，因而它对市场的扰乱就局部地区来讲，是相当严重的。

根据各种记载，1854年夏天，麦子大丰收。8月，北京城外每斤麦面价值制钱16-17文，而城中每斤麦面售价为38文，其他各种食物亦同样昂贵。“推原其故，皆由城中行使当百、当五十大钱，畿辅州县尚未通行，各庄户持麦入城换归大钱，不便使用，因即裹足不前”，外来粮食日益减少，粮店纷纷歇业。“南城数日之间，粮食铺关闭五十余家”，城中粮价因供应困难而陡涨，市民一片怨声。^[24]同年秋天，当千、当五百、当百、当五十大钱相继不能流通，“始而每吊价值五六百文”，继而减至“三百余文”。到了冬季“竟无行市”。各行各业商人“心皆摇动，议论沸腾”，相约一概不行大钱，以致兵民虽有大钱，无处买物。马兰峪一带商民纷纷关门罢市。^[25]

掌广西道监察御史认为，大钱不能顺利流通乃是奸商把持钱价造成的。他说：“奸商轨迹百出，于兵民以当百之钱买物者不惟不肯找给余钱，并假口字画不清，声音不响，不肯使用。必须买物之人极力央求，

方告以大钱价值若干，小钱若干，愿买则听其付给。如不愿买，及至他处，亦复如是。是以兵民人等只得忍气售买，不敢与较。盖恐一与争论，即贵价亦不肯卖给矣。有终日持钱，竟至不能买得一物者。各行如是，而惟粮行、盐行为尤甚。”^[26]

1855年，清政府为了维持当十铜钱和铁钱的流通，颁布了一道法令，规定：无论何项买卖还是赎当还债，铜铁当十大钱与制钱一律使用，不准藉口挑拣。“其银市交易，尤不准另定价值，致大钱制钱互有低昂”。并派巡防兵役各处认真访拿。尽管如此，“京城大小铺户及各项买卖，于当十铜钱藉口花漏，百端挑剔，不肯一律行使。旬日之间，又间有挑拣铁钱者，阊阎颇形纷扰”。

1856年，已是当十铜大钱发行的第三个年头。然而，京畿各州县仍不通行，大钱不能出都城，充斥京师市场，价值日益低落。按照格雷欣法则，劣币加紧驱逐良币，制钱被大量收藏和运送出京，迅速退出流通之渠，“以致制钱日少，民间零星日用，几于无处购取制钱”，金融市场一片混乱。

1857年2月5日，清廷发布强制推行铁大钱的谕令。当日北京“所有米店及零卖食物铺户大半关闭，几于罢市”。铁大钱连日贬值，各行商人拒绝使用铁大钱交易，以致手持铁大钱无处买物，竟至出现情急自杀者。物价昂贵日甚一日，“人情汹汹”。持钱入市买物，价各不同，铁大钱比铜大钱加一倍，铜大钱又比钱票宝钞加增。“若以当十铜钱买物，价值虽昂，尚得真正货物；若以当十铁钱买，则得滥恶货物”。到了5月，虽经朝廷多次晓谕，巡防营严格稽查，当十铁大钱仍然变成一堆废物。而后，都中商民开始挑剔当十铜大钱。每铜大钱百枚，经过挑选之后可用者不过二三十枚，以致市场争讼，叫骂不绝。旦夕顿异的大钱市价变动，不仅使商民难以维持正常的营业，时刻面临着破产的威胁，而且使贫民生计更加困窘。他们竟日劳作，“仅得数十文以为养生之资”，手持大钱到市中买物，什么也买不到。

骗人的制度决不能历久而不瓦解，它的结果必定是得不偿失。在和个人利益有关的事情上，官方最难运用巧智欺骗人民，官员难于施展欺诈手段愚弄人民。人民是多数，是弱者，虽然无法运用手段直接防范官

员的侵害，无法防止政府机关的背信弃义，但政府的欺骗行为无论掩饰得如何巧妙，隐瞒得如何严密，总有一天会被人看穿，结果将使政府博得狡猾无赖的臭名。

1858年，京城物价粮价更加昂贵，“至于杂粮、杂货、零星食物以及一切日用之类，无一不腾贵异常”，“京师百物翔贵。米薪蔬菜以及日用品必需之物较之当日，皆增价十倍，圜法壅滞”。对当十铜大钱更加挑剔，“即光美者，民间于当十大钱仅作铜制钱一文行用”，^[27]或者折二折三。每石大米由前一年的“十余吊文”，涨至“二十余吊不止”；每斤猪肉则由前一年的“二三百文”，骤然涨至“六七百文不止”。“贫民流为乞丐者不少，乞丐至于倒毙者益多”。大街小巷啼饥号寒者日益增多，抢劫不断。抢夺食物事情频繁发生在京师，可见社会经济生活多么混乱。八旗子弟，不工不农不商，别无生计，每月仅靠支领官费过活。这时所领月饷以铜大钱居多。大钱贬值，物价昂贵，生活异常困难，因而连续发生旗民“叩阍”事件，申诉大钱不便生计。^[28]这不能不使统治集团感到极端忧虑。

1859年，各省白银一两只能兑换1400文制钱，而京师“每银一两易大钱至十七八千”。故“京师之患不在遍灾之害，而在大钱之不便”。^[29]每见鸠形鹄面之人在街市沿门求乞。甚至皇家宗室亦有散而为盗者，“纠众横行劫夺仓米，犯案累累”。这种普遍的社会灾难是清廷发行大钱和钞票造成的，“近年来近京一带收成甚好，并无奇荒，而此百姓亦非流亡外来之人，乃至坐困如此，此可见大钱之弊政矣！”^[30]

光绪初年，针对大钱在各地废止和京城的流通情况，有人说：“咸丰年间，军务迭兴，铜斤支绌，经户部奏请，改铸铜铁等各项大钱，并令各省分铸，虽有数省遵办，而大钱、铁钱终未畅行。惟京城行铜当十钱至今未改，各省则皆用制钱也。”^[31]有人指出：“自军兴改铸大钱已二十余年，行用当十大钱地方，曾不能出都门四十里之外。”^[32]

由上述情况来看，咸丰大钱的发行不仅使京城市场长期处于萧条混乱状态，而且由于欺骗性的掠夺使社会各阶层都蒙受了巨大损失，更把贫民推向了苦难的深渊。咸丰大钱的发行，正像当时的批评者所指出的那样，是一种“架空腾挪之计”。它的设计者的目的是借用虚幻的价值符

号来掠夺社会，转嫁财政危机。诚然，大钱的推行在转嫁经济危机，缓解财政压力方面多多少少起到了一些作用。不过，这种作用是很有局限的。大钱的发行不仅不像货币名目主义者所期望的那样，可以取之不竭，稳操“不资之富”，而且使统治集团付出了高昂的代价。大钱的发行严重破坏了京城的商品流通，商人不愿贩货入京，货物短绌，关税亏损，“阳获锱铢之微，阴失倍蓰之利”。大钱的兴铸和停废浪费了大量的人力和物力，没有起到节约币材的实际效果。在当时人们就认为，铸大钱仅以收充盈之名，并未得节省之实。因为，市场交易只比较铜大钱的重量，“而不问名之多寡”，一枚重量为四钱的当十大钱，只能在市场上兑换到四枚重量为一钱的制钱；一枚重量为二钱左右的当十大钱，它的实际购买力仅仅相当于二文制钱。所以，铸大钱“徒博虚名而不得实用”。最为严重的是，大钱的强制推行严重扰乱了商品市场，使京城社会各阶层生活明显贫困化，由此引起一连串社会骚动，政治危机明显加重。值得清王朝庆幸的是，大钱的流通范围主要限于京城一隅，它所造成的社会危害尚未在全国大部分地区蔓延开来。否则的话，清王朝的统治在农民起义的打击下，加以大钱造成的各种破坏，恐怕早已不堪设想

了。

小结

在“银贵钱贱”形势下，在财政危机的逼迫下，人们开始寻觅平抑银价，增加财政收入的措施，以便帮助王朝渡过危机。在众多的建议中，铸发超出货币实际价值的大钱是颇为诱人的方案之一。

在“子母相权”的古老货币思想影响下，早在嘉庆时期就有一个名叫许画山的人提出了征收红铜，铸造当百、当二百、当三百、当五百和当千的大钱建议。在他看来，银和铜这类金属都没有内在的价值，它们的价格完全可以由国家来规定。这种意见在嘉庆时期没有引起统治集团的重视。

进入道光时期，随着“银贵钱贱”的形势日益严峻，随着财政危机的加重，有些人力主铸大钱解决财政困难，有的人则坚持认为铸大钱在历史上没有成功的先例，不可能帮助国家渡过难关。因此，在清政府中引发了一场关于铸大钱的激烈争论。

王鏊是道光时期在货币学上很有影响的人物。他不仅提倡印发毫无限制的不能兑现的纸币，而且主张同时铸大钱解决社会经济问题。他漠视金属货币的内在价值，用“饥不可食，寒不可衣”来抹杀货币的流通作用。

道光时期在廷臣中主张铸大钱最力的人物有梁章钜、雷以诚、张育修、王植等人。他们与王鏊一样，不承认金属货币的内在价值，以为货币的价格完全可以由最高统治者的主观意志来确定，鼓吹赤裸裸的愚民政策，建议搭收搭放，强制发行大钱，与制钱子母相权，同时流通。建议制订法令严厉打击私铸，以便保证封建国家的高度垄断权益。

道光时期反对铸大钱的重要代表人物是包世臣、许楣等人，还有户部大臣潘世恩等。他们并未从理论上加以深刻的论证，只是引证历代铸大钱失败的教训说明不可行，“前代创铸大钱，皆以有害无利，屡试辄罢”。因此不能驳倒货币名目主义。

咸丰初年，财政危机空前加重，铸造制钱的币材由于战争阻断交通空前紧张，清廷中又有一批人主张铸大钱，摆脱财政危机和政治困境。四川学政何绍基、御史蔡绍洛、刑部尚书周祖培、大理寺卿恒春等要求改革币制，利用大钱为国家机关聚敛社会财富。他们认为白银日渐成为价值尺度是非常有害的，乃是一种不道德的物品，“害农工而利逐末，便居积而长奢侈”。他们试图用大钱来代替价值昂贵的白银，他们还把财政危机的出现归咎于社会重视白银，要求在流通领域废除白银。在财政危机和筹集兵饷已经一筹莫展的情况下，咸丰皇帝及其统治集团决定不顾一切后果地进行冒险尝试。

从1853年开始铸发当十大钱，此后在不到一年时间里先后铸有当五、当十、当二十、当五十、当百、当二百、当三百、当四百、当五百和当千等十多种大钱，此外还铸有铁铅等大钱。名目繁多，旋铸旋废，图法大坏。

在清政府强制推行大钱的过程中，遭到许多人的批评和反对。王茂荫是反对大钱的最重要的代表。尽管遭到王茂荫等人的激烈反对和批评，咸丰皇帝仍然一意孤行。

咸丰时期的京师大钱发行范围主要限于京城及其近郊地区。大钱所造成的社会危害也主要限于北京城内外。“自通行大钱以来，所有制钱大都运往外省。”市面制钱紧缺，交易混乱，京城市场长期处于萧条混乱状态，社会各阶层都蒙受了相当大的损失。大钱的发行不仅严重破坏了商品流通，而且还助长了当地的盗铸风气。大钱的发行不仅没有起到节约币材的实际效果，而且还因为旋铸旋废，浪费了大量的人力物力。大钱的强制推行，使京城人民生活明显贫困化，由此引起一连串的社会骚动，政治危机明显加重。

[1] 《国语·周语》下，第三。

[2] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第156页。

[3] 《清史稿》第13册，卷121，中华书局，1977年，第3538页。

[4] 梁章钜：《铸大钱》，《归田琐记》卷2。

[5] 王鎏：《钱钞十议》，《钱币刍言》卷1，1837年艺海堂藏版。

[6] 王鎏：《钱钞十议》，《钱币刍言》卷1。

[7] 同上。

[8] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第175-196页。

[9] 顺便在这里指出，道光时期铸大钱的各种建议中，也有一种与名目货币截然相反的意见。这些人已经看到了制钱价值低，不适应商品经济发展，不利于资本迅速周转的一面，希望有一种价值较大，流通方便的铜大钱作为白银的补充。这方面以孙鼎臣、吴嘉宾、江鸿升等人为代表。他们要求铸当五、当十、当五十等三种大钱，“当五者宜重二钱四分，当十者宜重四钱八分。当五者，铜三斤，为钱二百，值今钱一千；当十者，铜三斤，为钱一百，值今钱一千；今市价钱一千，买铜三斤，与今大钱适相当，私毁则不能多得铜，私铸则不能多得钱。凡用钱者，只以斤两为准，不论官铸私铸，盖直以铜交易耳”。这种意见不属货币名目主义，却不能解决财政困难，不可能受到清廷重视。中国史学会编：《鸦片战争》第1册，第52页，吴嘉宾：《钱法议》。

[10] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第156页。

[11] 同上。

[12] 何绍基：《拟请铸用大钱折》，《东洲草堂文钞》卷1，台北：文海出版社，1974年影印本，第2页。

[13] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第201页。

[14] 何绍基：《拟请铸用大钱折》，《东洲草堂文钞》卷1，第4页。

[15] 徐珂：《清稗类钞》第4册，度支类，商务印书馆，1917年，第24页。

[16] 王茂荫：《论行大钱折》，《王侍郎奏议》卷6，光绪十一年（1885）刻本。

[17] 王茂荫：《论行大钱折》，《王侍郎奏议》卷6。

[18] 侯厚吉、吴其敬编：《中国近代经济思想史》第1册，第411页。

[19] 王茂荫：《论行大钱折》，《王侍郎奏议》卷6。

[20] 《大清会典事例》，户部，钱法门。

[21] 章宗元：《中国泉币沿革》第4册，北京经济学会，1915年，第234页。

[22] “当十钱行独久，然一钱当制钱二，出国门即不通行。”（《清史稿》卷124，志99，第3648页。）

[23] 【英】威廉·配第著，陈冬野等译：《赋税论 献给英明人士 货币略论》，北京：商务印书馆，1978年，第119页。

[24] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，

上册，第265-270页。

[25] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第273页。

[26] 《掌江西道监察御史奏为奸商把持钱价请拿办事》，咸丰四年八月十一日，录副奏折，档号：03-9511-020。

[27] 张集馨：《道咸宦海见闻录》，北京：中华书局，1981年，第250页。

[28] “叩阍”，阍，即宫门。叩阍是直接找皇帝的意思。咸丰八年二月，北京发生多起旗民拦住皇帝去路，陈诉困苦情形事件。中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第297页。

[29] 赵树吉：《请罢大钱疏》，王延熙、王树敏编：《道咸同光奏议》卷38，台北：文海出版社，1969年，第9页。

[30] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第302页。

[31] 《京畿道监察御史刘国光奏为请饬户部转行各省开铸铜钱事》，光绪二年正月二十一日，录副奏折，档号：03-9527-019。

[32] 《通政使于凌辰奏为大钱太贱银价太昂请改铸制钱事》，光绪二年十月初六日，录副奏折，档号：03-9527-029。

简短的结语

一 劳动价值论得到了检验

当今世界，关于商品价值的理论，主要有三种：即劳动价值论、均衡价格论和边际效用价值论。劳动价值论由英国古典经济学家提出，认为商品的价值决定于社会的必要劳动时间。充当货币的金属同其他商品一样具有内在的价值，金属的价值也同其他商品的价值一样决定于在生产中所消耗的劳动时间。

更多好书分享关注公众号：sanqiujun

劳动价值论是英国古典经济学最辉煌的成就之一。马克思在评论配第的《赋税论》时，指出：“用需要等量的劳动来生产贵金属和谷物具有同一价值的例子来说明价值量，这样他就为贵金属的价值下了第一个也是最后一个‘理论上的’定义。”^[1]配第注意到贵金属之所以能够充当货币，并非是其本身具有某种神秘性质，而是因为它的自然属性最适合充当货币。铜、锌、铅、锡等金属也曾充当过货币，后来逐渐被金银所替代，只是因为这些金属价值较低，比较笨重，不便于携带而已。配第还明确指出：“纯金和纯银之间价值的比例，是随着土地和人类劳动生产这两种东西的多少而变动的；这是说，按重量计算，黄金的价值原只是白银的十二倍，近来由于生产出来的白银更多些，黄金的价值是白银的十四倍了。黄金生产的多少是与此相称的，也就是说，生产出来的白银约为生产出来的黄金的十二倍，这就使得黄金比白银更贵重些。”^[2]

亚当·斯密也说：“只有劳动才是价值的普遍尺度和正确尺度，换言之，只有用劳动作为标准，才能在一时代和一切地方比较各种商品的价值。”^[3]又说，“劳动是第一性格，是最初用以购买一切货物的代价。世间一切财富原来都是用劳动购买而不是用金银购买的。所以，对于占有财富并愿用以交换一些新产品的人来说，它的价值恰恰等于使他们能够购买或支配的劳动量。”^[4]亚当·斯密认为，商品的价值主要决定于物化在其中的“劳动量”。不过，商品的供需关系也影响其价格，但这种影

响是有限的。如果市场上商品一旦超过它的有效需求，那么，它的价格必定会降到自然价格以下。反之，如果市场上商品量不够供应它的有效需求，那么，它的价格必定会上升到自然价格之上，这里的“自然价格”，也可以叫做“中心价格”。一切商品价格都不断为中心价格所吸引。各种意外的事件，固然有时会把商品价格抬高到这个中心价格之上，有时会把商品价格压抑到这个中心价格之下。尽管有各种因素使得商品价格不能固定在中心价格上，但是，商品价格时时刻刻都向着这个中心，不可能偏离得太远。

关于金银等贵金属价格的变化原因，亚当·斯密这样分析说：“金银条块市价不时变动的原因和一切其他商品市价不时变化的原因相同。此类金属常因海陆运输途中的意外事件而遭受损失。在镀金、包金、镶边和绣花过程中都会有不断的消耗。在铸币及器皿上都会有磨损。所以，自己不占有矿山的国家为了弥补此等损失和消耗，就需要不断输入金银。我相信金银进口商也像其他商人一样会竭力使金银的输入适合于当时的需要。可是，无论他们对供求的考虑如何周到，也总不免有时输入太多，有时输入太少。假如，金银条块输入多于需要，他们往往不愿冒再输出的危险与困难，而情愿以略低于一般价格在国内售去若干。反之，如果输入少于需要，他们可得的市价就会高于一般价格。但是，在这种偶然变动下，金银条块的市价若竟能在好几年内稳定地持续地保持着略高于造币厂价格或略低于造币厂价格的状态，我们敢说，那一定起因于铸币本身的某种情况，使得一定数量铸币的价值在这几年内高于或低于铸币中应含有的纯金量或纯银量。”^[5]面对这样一部著作，人们不得不学习它、引用它，即使想建立自己的解释体系，也需要与其展开争论，才能找到新起点。

李嘉图认为，一切物品的价值的大小和生产它们过程中所投下的劳动量成正比例。“黄金和白银也同其他商品一样，有其内在的价值，这并不是随便决定的，而是取决于他们的稀少性，为取得这些金属而使用的劳动量，以及在开采它们的各矿所用资本的价值。”^[6]又说，“金价约比银价贵十五倍，这不是由于黄金的需求大，也不是因为白银的供给比黄金的供给大十五倍，而是因为获取一定量的黄金必须花费十五倍的劳动量。”^[7]

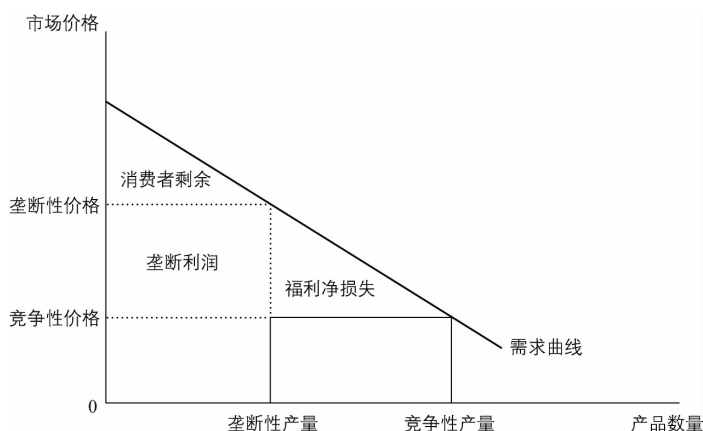
著名哲学家约翰·穆勒同样认为，“货币同一般商品一样，其价值最终并不取决于需求和供给，货币价值的最后规定者是生产费用”，“在自由状态下，货币的价值与其所包含的金银块的价值相一致”，“各种物品的暂时价值或市场价值取决于需求和供给，它们的平均价值和永久价值取决于它们的生产费用。这些道理适用于物物交换，也适用于货币交换”^[8]。

马克思曾经指出：“我的价值、货币和资本的理论就其要点来说，是斯密、李嘉图学说的必然发展。”^[9]只有劳动才是价值的普遍尺度和正确尺度。换言之，只有用劳动作为标准，才能在一时代和一切地方比较各种商品的价值。

均衡价格论与边际效用价值论是现代西方经济学中较为重要的两大学派。均衡价格论侧重于对市场供求与价格之间关系的分析。边际效用价值论则是从商品的稀缺性和商品效用入手，分析效用对消费者的作用，从而得出效用决定价值的结论。均衡价格论，是由马歇尔等人提出的价值理论。他认为“价值”是由社会的供求关系决定的，而供求作用直接决定于市场价格。通过对供求作用的分析得出了市场供求均衡时的价格，发现该“价格”是最完美的，是价值最充分的表现，从而提出市场价格决定商品价值的观点。边际效用价值论，是由英国的杰文斯、奥地利的万格尔和法国的瓦尔拉斯提出的，后由奥地利的庞巴维克和维塞尔加以发展的价值理论。他们认为商品的价值是人对物品效用的感觉和评价；效用随着人们消费的某种商品的不断增加而递减；边际效用就是某物品一系列递减的效用中最后一个单位所具有的效用，即最小效用，它是衡量商品价值量的尺度。

劳动价值论与均衡价格论、边际效用价值论之间既有对立又有联系。第一，劳动价值论认为商品的价值主要决定于物化在其中的社会必要劳动时间，但从不否认商品的需求和供给会影响商品的价格。马克思明确指出：“要使一个商品按照它的市场价值出售，也就是说，按照它包含的社会必要劳动来出售，耗费在这种商品总量上的社会劳动的总量，就必须同这种商品的社会需要量相适应，即同有支付能力的社会需要相适应。”^[10]显然，在重视供求关系上，劳动价值论与均衡价格论者的观点并不矛盾。二者的对立在于，劳动价值论是一种关于价值的本质分

析，而均衡价格论是一种关于价格的现象分析。第二，马克思认为价值与使用价值是统一于商品体内的两个因素，二者互相依赖，不可分割。使用价值是价值存在的前提，是价值的物质承担者。没有使用价值则失去了价值存在的基础。可见马克思和边际效用价值论者几乎同样重视使用价值。区别在于，马克思认为价值是人类抽象劳动的凝结，价值量由生产该商品的社会必要劳动时间决定，商品交换以价值量为基础实行等价交换；而边际效用价值论者认为价值是人对商品满足欲望程度的感觉和评价。由于主观评价常因主题不同而迥异，必然使价值的衡量缺乏统一的标准。马克思认为价值的源泉是唯一的，即人类的劳动。而边际效用价值论者认为价值源于商品效用与人的欲望之间的满足关系而引起的感觉和评价，即价值来源于主观评价。



劳动价值论诞生了三百余年，人类社会发生了翻天覆地的变化。但是，当代的经济生活并未超出劳动价值论涵盖的范畴，反而为劳动价值论提供了更加广阔的应用空间。尽管人们对于劳动价值论的质疑在所难免，尽管劳动价值论作为相对真理需要进一步完善和修正，但其基本思想并未受到真正的强有力的挑战，劳动价值论依旧放射着真理和智慧之光。因此，笔者认为，在考察晚清的银钱比价时，既要重视金属生产长时段的价值量的变化，又要关注其供求矛盾引起的短时段的价格变化。

商品是用来交换的劳动产品。商品的价值是凝结在商品中的无差别的人类劳动。由此可见，衡量商品价值的大小，就应当看凝结在商品中的劳动量的大小。而衡量劳动的天然尺度是劳动时间。商品价值的大小

决定于物化在其中的社会必要劳动时间的多少。在生产黄金的各国，一磅重的黄金最后趋向于与其生产费用相等的其他一切商品相交换；黄金本身的生产费用是指，当时为了满足实际需求而必须加以开发的生产能力最为低下的供给来源所需花费的劳动和费用。黄金的价值趋向于与它的自然价值相一致，一如其他各种物品的价值趋向于它们的自然价值。假定黄金的售价高于它的自然价值（黄金的自然价值等于开采黄金的劳动和花销加上失败机会极大的产业部门的风险报酬），则寻找投资场所的大量流动资金就会有一部分投向采金企业。因而，供给将增加，而价格则将降低。反之，如果黄金的售价低于它的自然价值，金属矿主得不到通常的利润，他们将会缩小他们的业务；如果售价大大低于自然价值，有些劣等矿山或许会停止开采。^[11]

二 清代银钱比价波动的特点

金属货币是市场经济自然进化的产物，是人类最为信赖的最诚实的货币，最能体现商品的交换价值。以金属货币为尺度的价值体系，一般来说是比较稳定的。1974年7月13日，《经济学人》杂志发表了一份英国的物价统计报告。自1664年到1914年，在这二百五十年间，英国的物价一直保持平稳状态。期间虽有所增减，但起伏变化幅度并不大。

[12]欧洲、美洲国家在银本位或金本位时代，也都是这样。法国法郎自1814年到1914年，保持了百年的货币稳定；荷兰盾从1816年到1914年保持了九十八年的货币稳定；瑞士法郎从1850年到1936年也保持了八十六年的货币价值稳定；比利时法郎自1832年到1914年，保持了八十二年的货币价值稳定；美国自1800年到1913年，物价波动幅度上下不超过26%。观察晚清时期的货币价格变化，可以发现三个特点：

第一，在两种金属依法充当本位货币的情况下，货币的价格波动是非常正常的现象。一般来说，两种金属按规定比价都成为法定货币，较之以一种金属为唯一的本位货币时，货币的价值似乎更容易经常发生变动。它容易受多种金属的生产费用变化的干扰，而在后一种情况下则只受一种金属的生产费用变化的影响。[13]

“如果黄金与白银都是法偿币，可以同样偿付任何数额的债务，那么，主要的标准价值尺度就会不断改变。有时是黄金，有时是白银，情形完全取决于这两种金属的相对价值的变化。”[14]同样道理，银两与制钱在清代都是自由兑换的货币，都是交纳赋税、抵偿债务的“偿币”，这两种货币作为价值尺度，不仅随着各自金属价格的变化而变化，而且随着制钱重量和质量的变化而变化。变化是绝对的，不变则是相对的。

人们最初规定两种金属的相互价值（例如，英国最初规定20先令等于1金镑，21先令等于1畿尼；再如，清初规定一两银子兑换制钱一千文）时，也许已经尽可能使这一比例与以两种金属的生产费用为依据的它们通常的相对价值相一致。如果这种自然价值或费用价值持续不断地保持同一比例，这样的办法似乎是理想的。然而，事实远非如此。在所

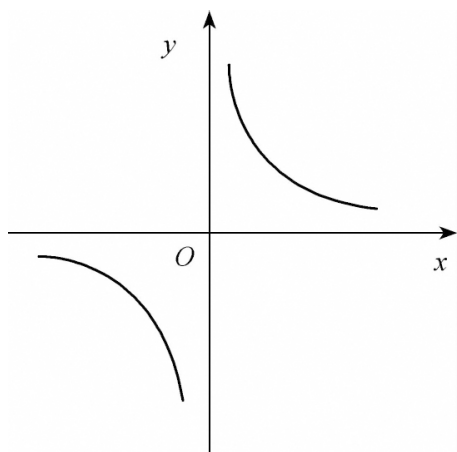
有的商品中，黄金和白银的价值虽然最不易变动，但也并不是永恒不变的，而且它们并不总是同时变动的。假定任何一种贵金属价值发生变化，保持两种贵金属之间的比价不变则是十分困难的^[15]。对此，清人已有比较清醒的认识。

“大抵钱文轻重应视铜价为准，一千之钱合铜若干，一斤之铜值银几何。合而计之，千钱之铜适值一两，然后千钱之价市得一两之数。纵或稍有长落之时，不过上下三五十文之间。倘千钱之铜只值银七八钱，而欲以一千兑银一两，必不能也。铜贱钱贵，利徒必冒法而私铸；如千钱之铜值银一两二三钱，而欲银一两兑钱一千，必不能也。铜贵钱贱，利徒必干禁而私毁。是又理势之所必至者也”。^[16]这种关于银钱价值交换的本质的认识是完全符合金属货币流通规律的，也完全符合有清一代银钱比价变化的实际情况。制钱以铜为主要原料，钱即铜，铜价决定钱价。铜价贵，钱价亦贵；铜价贱，钱价亦贱。在铜价昂贵的情况下，无论是谁想让钱价贱，都是办不到的。在铜价低贱的情况下，无论何人想使钱价保持昂贵，也是枉费心机的。

两种商品的普通价值比例与其在市场上普遍存在的比例不必一致。一头牛价值十两银子，相当于羊的价值的十倍。如果我们以此推想市场上有一头牛，就一定有十头羊，那是十分可笑的。同样道理，认为有一两白银，就应当有一千文制钱；有一百万两白银，就应当有一百万串制钱。钱价低了，就是制钱数量多了；钱价高了，就是制钱数量减少了。这种思维逻辑同样是荒唐的。

有清一代，许多人都把“一两白银换一千文制钱”看成是理想的标准，如果用M代表货币的数量（Money），用P代表货币的价格（Price），1代表一种货币的总价值，则方程式为 $MP = 1$ 。如下图所示，当我们把纵轴y看成是银两或制钱的数量，把横轴x看成是这两种货币的价格时，这个反比例的函数图形既可以解释银价的变化，又可以解释钱价的增减，还可以解释银钱比价的变化。当白银的公式为 $M_1P_1 = 1$ ，制钱的公式为 $M_2P_2 = 1$ 时，便假定 P_1 与 P_2 之间的比价应是1：1000，即一两白银兑换一千文制钱。这样当银价增加或减少时，自然会影响到制钱价格的高或低；当钱价增加或减少时，也会影响到银价的高或低。一两白银在市场上兑换的制钱低于一千文时，这种现象被人们称为“银贱

钱贵”；一两白银在市场上兑换的制钱超过一千文时，这种现象被人们称为“银贵钱贱”。每一个时期都有大臣根据“银贵钱贱”或“银贱钱贵”的现象，提出各种调剂办法，干预市场上的银钱比价。这些政治干预措施，有的顺应了价值规律，就会产生一定成效；有的违背了价值规律，就会遭受失败。历史事实反复证明，违背价值规律的政治权力干涉无不归于失败。



例如，1744年8月，由于京城钱价长期居高不下，清朝官员认为是经纪与钱商相互勾结，生意投机造成的。为了控制钱市上的投机活动，将朝阳门及西直门钱市归并正阳门外一处，设立经纪十二名，每日上市，召集买钱卖钱铺户商人，照官定市价公平交易，并设立官钱局，将宝源局、宝泉局铸造的制钱拿出一部分，每日发卖，用以调剂银钱比价。这个用意很好。但是，由于所定价格尽可能靠近官定“一两换钱一千文”的比价，这就违背了市场规律，因此弊端百出，最后不得不以失败告终。是年12月14日，山东道监察御史杨开鼎奏报指出：“如，官局五钱九分换制钱五百，立法洵为平允，而臣屡过钱市，见每日上市买钱者不下千余人，携银而返者居其大半。细访其故，皆因官局发卖之钱，原不能敷，众人所买则有赖于铺户者实多。现今多端留难，不肯轻售。欲借此高抬钱价以获利，奸户大概皆然，以致京城开钱铺者一日上市不得钱，即一日生计无所出。凡资本充裕之家，不得已每五十两外暗贴银一两七八钱至二两不等，铺户得此暗贴方肯卖钱。则是凡买钱者名虽五钱九分换制钱五百，其实作价六钱一分，加以经纪使用以及车载、马驮之费计算，六钱三分余矣。如此成本出卖当能减少，亦是名虽五钱九分而

重于平，格外高抬，依然六钱四分，钱价终未可平。即此等暗贴而得钱者亦仅十之三四。而资本不足之小户不能暗贴而得钱者十之六七。除得官钱交易外，千余人之携银空返者居大半矣。以故现今各钱铺中缺钱者甚多，小民甚是不便。”^[17]

第二，系统研究清代的银钱比价变化，可以发现，这种变化首先决定于银、铜、锌、铅、锡等金属市场价格的波动。其次，银钱比价的变与制钱的铸币质量有很大关系，每一次制钱质量的改变都会引起其价格的相应变化，事实上仍然反映的是金属价格比例的关系。从人们对于真理的追求和完备理论来看，这种尝试也许还存在一些局限性，但是，很明显这种研究方法无疑是朝着正确方向前进的。

第三，在特殊情况下，银钱的数量通过加剧供求关系可以起到一定助推作用，但是，这种影响毕竟是暂时的。换言之，清代的银钱比价变化与银、铜、锌、铅、锡的市场价格高度一致，而与流通渠道内的银两和制钱数量的多少关系不大。英国古典经济学家关于金属货币流通规律的论述在清代的中国流通领域得到了完全证实，令人信服。

“夫物多则贱，物少则贵。理势之所必然。”^[18]“钱贵由于钱少，而钱少由于私毁、囤积者之多。”^[19]在清朝人看来，此属一定之理。他们的思维逻辑是，“物以稀为贵”，这多多少少具有边际效用价值论的特征。在清人看来，甚至在今人思想中，是银两与制钱的货币量决定着彼此之间的价格。问题是，这只是一种猜测和感觉。对于清代各个时期的货币量来说，要完成一个总体估计困难重重。因为清代货币的构成有白银、铜钱以及信用货币等几个方面，每一个方面都没有现成的统计数字可以利用。现有的研究，通过以海外贸易资料对于白银流出流入有一些粗略估计，又通过官方的铸钱定额、云南铜产量以及东洋铜斤采买对制钱的铸造量也有几个粗略的估计。然而，中国的本土白银存量到底有几何？每一时期白银走私流出流入有多少？窖藏的数量有多大？铜钱的铸造量到底有几何？每一时期盗铸盗销的铜钱有多少？流通的频率有多高？这些都难以估计。至于信用货币的规模，更是难以估计。迄今为止，在清代各个时期的货币构成中，约略知道的仅仅是白银的合法流出与流入量。即使在这一方面，各家的估计仍有相当大的出入^[20]。因此，我们认为，货币数量论者始终局限于商品的表象，并没有真正认识

到物品贵贱与其数量多少之间的内在关系。

白银与制钱都是一般商品，既然是商品，无论是银价还是钱价，它们的长时期的平均价值取决于生产费用，而暂时的价值则取决于需求和供给^[21]。例如，1822年6月，浙江产蚕甚旺，生丝大量上市，外地商人闻信云集。由于生丝的出售者大多是农民，“惟以钱文为利于行用”。而生丝购买者，自远方而来，“均携带银两，必须到地兑换钱文，始能交易。一时银多钱少，以致银价日减，钱价日昂”。由于杭州地区钱价高昂，影响丝市贸易，影响赋税交纳。“外来贾贩，类多观望，停买；而乡农持丝入市，求售维艰。不特上忙钱粮未能踊跃输完，即市集别项交易，因此亦多不便”。^[22]为了解决市场上制钱流通数量不足问题，浙江巡抚承瀛与布政使阿霖不得不采取调剂措施，从钱局支取八万串制钱，发交杭州府知府，督同仁和、钱塘二县知县，设厂收换银两，“以平市价而便民生”。市场上的银钱供应紧张局面因此得以缓解。我们说由供求关系紧张引起的银钱比价波动通常是短暂的，可以调剂的。这是市场供求关系影响银钱比价变化的最能说明问题的典型例证。

各地征收赋税时期，银钱供求通常会出现紧张局面。例如，山东征收赋税时，“每年州县开征之际，乡民出钱易银，以为纳粮之用，故而钱多价减，一经停征，钱价仍渐增长”。^[23]农民在交粮时，“出钱易银，故而钱多价减”，成为一种规律。但是一经停征，供求关系平缓，钱价仍旧涨回原来的水平。由此可见，市场上制钱数量的突然增加，多多少少会影响银钱比价的变化，但这种影响通常是暂时的少量的。

第三，金属货币流通规律在和平时期与战乱时期有所不同。一般来说，在和平时期，在经济比较繁荣时期，白银的价值尺度、交换手段、支付手段、贮藏手段和世界货币的各种职能可以得到充分发挥，银价稳定，略有提高；相反，制钱的货币职能已经不够健全，除了在零售市场上继续扮演媒介作用之外，已经失去了大额贸易的交换手段、支付手段、贮藏手段和世界货币的职能，尤其是在经济比较发达的省区，制钱的货币作用已经大为降低，由于受到白银的排挤，制钱价格一般低于国家机关的期望，铸币利益大为减少，使铸钱活动变得无利可图，甚至有所亏损，不得不关炉停卯。但是，无论如何制钱价格一般不会低于其金属含量价值，多余的货币自然会被贮藏起来，绝对不会出现被抛售一空

的纸币现象。

在战乱时期，在经济遭受严重破坏时期，白银的各种货币职能未必发生变化，但是由于政治、经济生活严重紊乱，大量贵金属被迫从窖藏进入流通，例如，镇压白莲教起义，清廷耗费军饷2亿两，相当于四年的全国财政收入，其中相当一部分属于户部库款。此外，为了动员兵力，躲避战乱，交换生活必需品，民间贮藏的贵金属也会大量进入流通之渠；相反，制钱作为在零售市场上的交换媒介，平时由于流通频率较高，不会感到紧张，一旦遭受战乱影响和自然灾害袭击，商品市场紊乱，商业出现萧条局面，制钱的流通速度立即受到严重影响，供求关系立即出现紧张局面，钱价因此增昂，银价因此跌落。这在清代市场上成为一种规律，几乎无一例外，非常值得重视。供求关系紧张对于特殊时期的银钱比价的幅度影响有多大？这要看经济破坏的程度和时间的长短。一般来说，社会经济生活破坏程度越深，钱价上涨幅度越大；经济萧条范围越大，时间越长，银价下跌幅度越大。如果战乱和自然灾害发生在局部地区，对于银钱比价的影响也是局部的；如果战乱和自然灾害是大范围的，对于银钱比价的影响也是大范围的，甚至是全国的；如果战乱和自然灾害的袭击是暂时的，对于银钱比价的影响也是暂时的；如果战乱和自然灾害的袭击是持久的，对于银钱比价的影响也是持久的。

[24]战争与自然灾害对于银钱比价的影响是基本一致的，略有不同的是，在战乱初期，在政治动荡的初期，银钱比价的变化，可能不直接表现为“银贱钱贵”，反而是反常的“银贵钱贱”，银价大幅度提高，这主要是在金融机构大量挤兑银两造成的。后来才是银价持续下跌，钱价大幅度上涨。哲学家提醒我们，研究任何问题，都要小心翼翼，既要关注问题的普遍性和一般性，又要注意其特殊性。

最后，需要说明的是，历史学的研究没有止境，货币史的研究也是这样。许多问题看似已经解决，实际只是登上了一个新的台阶。无论我们把研究课题规定得多么狭窄，我们不可能洞察一切，甚至不可能对任何一件事有足够的知识。因此，笔者衷心欢迎同行专家的批评。

[1] 《马克思恩格斯选集》第3卷，第271-272页。

[2] 【英】威廉·配第著，周金如译：《爱尔兰的政治解剖》，北京：商务印书馆，1964年，第59-60页。

[3] 【英】亚当·斯密著，郭大力、王亚南译：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，北京：商务印书馆，1982年，第32页。

[4] 同上书，第26页。

[5] 【英】亚当·斯密著，郭大力、王亚南译：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，第41页。

[6] 【英】彼罗·斯拉法主编，郭大力、王亚南译：《李嘉图著作和通信集》第3卷，北京：商务印书馆，1981年，第56页。

[7] 同上书，第1卷，第301页。

[8] 【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，北京：商务印书馆，1991年，第14-27页。

[9] 【德】马克思著，中央编译局编译：《马克思恩格斯全集》第13卷，第159页。

[10] 中央编译局编译：《马克思恩格斯全集》第25卷，第215页。

[11] 【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，第31页。

[12] 宋鸿兵：《货币战争》，北京：中信出版社，2007年，第256页。

[13] 【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，第38页。

[14] 【英】彼罗·斯拉法主编，郭大力、王亚南译：《李嘉图著作和通信集》第1卷，第315页。

[15] 【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，第34页。

[16] 《直隶按察使多纶奏请改铸钱文以缓钱价事》，乾隆三年二月初六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1227-024。

[17] 《山东道监察御史杨开鼎奏陈酌筹钱法使钱价渐平而国宝流通事》，乾隆九年十一月十一日，录副奏折，档号：03-0770-034。

[18] 《直隶按察使多纶奏请改铸钱文以缓钱价事》，乾隆三年二月初六日，朱批奏折，档号：04-01-35-1227-024。

[19] 《正白旗蒙古参领四十七奏报铜价日昂请禁囤积事》，乾隆三年五月二十九日，录副奏折，档号：03-0768-017。

[20] 彭泽益认为，清代产银无多，年产量不过四五十万两（彭泽益：《十九世纪后半期的中国财政与经济》，1983年，第26页）；王业键认为，1680年为3亿-3.5亿银元，1830年增至11.4亿-13.3亿银元，白银外流导致1850年的存量下降到9亿-11亿

银元，1880年又反弹至15亿-16亿银元（王业键：《中国近代货币与银行的演进》，1981年，第24页）；吴承明估算17世纪后期至18世纪白银流入总计1.8亿两，19世纪前期流出3千万两（吴承明：《18至19世纪上叶的中国市场》，《中国的现代化：市场与社会》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第277-278页）；林满红的估算结果是，1814-1850年白银的外流量为2.3亿银元，约合1.6亿两（林满红：《银线：19世纪的世界与中国》，南京：江苏人民出版社，2011年，第85页）。

[21] “货币是一种商品，同其他各种商品一样，它的暂时价值取决于需求和供给，永久的、平均的价值取决于生产费用。”（【英】约翰·穆勒著，胡企林、朱泱译：《政治经济学原理及其在社会哲学上的若干应用》下卷，第14页。）

[22] 《浙江巡抚承瀛奏为浙省丝价增昂暂行支钱发换银两以平市价事》，道光二年五月二十四日，朱批奏折，档号：04-01-01-0632-046。

[23] 《署理山东巡抚杨应琚奏复令民间交易银钱并用富户出易余钱以至钱价承平事》，乾隆十八年五月初二日，录副奏折，档号：03-0771-034。

[24] 从近四十年来的局部战争统计数据发现，战争对金价的影响多是短暂性的。一般情况下，战争前二三十个交易日，金价涨幅超过10%，但不会改变中长期走势，战争爆发当日，金价涨幅最大，甚至超过5%，而战争爆发九十个交易日后，金价走势趋于理性。对比近四十年来九次较大规模战争爆发前后金价的表现，我们可以发现：第一，战争的突然性、规模、大国参与程度以及对原油（91.36%，-1.30%，-1.40%）供应的影响程度决定着金价的上涨幅度。第二，战争在爆发前后的一两个月内对金价的影响最大，战争爆发约九十个交易日后，影响逐渐减弱。我们把战争爆发前九十个交易日的金价作为基准价格，计算直到战争爆发九十个交易日后金价的涨幅，发现在此期间，金价累计涨幅保持在正负10%以内，且金价高峰出现在战争爆发前后的一两个月里。通常情况下，战争爆发后，黄金价格会有一个冲高的过程，随后逐渐回落。观察战争开始后的十个交易日内黄金价格与战争爆发当日收盘价的收益，可以发现：在战争开始后的五个交易日内，黄金价格出现一定程度的回落，平均来看，第五个交易日金价回落幅度最大。综合来看，战争爆发当日，黄金价格普遍走高，随后涨幅收窄，价格逐渐趋于平稳。

附论1 林则徐关于“银贵钱贱”的认识与困惑

林则徐是道光时期著名的政治家，他非常关心民间疾苦，具有浓厚的民本主义思想倾向。在经济方面，他主张重本而不抑末，对于当时在金融领域里发生的各种流通现象，他非常重视商人们的意见，处理方法十分谨慎。过去，人们在研究林则徐思想时，比较注意他的早期主张，很少关注他的后期看法。事实上在不同时期他的看法是有变化的。

一 关于“洋钱”的看法与处理办法

1833年，给事中孙兰枝奏陈江浙两省“银贵钱贱”，商民交困。他认为导致中国“银贵钱贱”的主要原因有二：一是鸦片走私偷漏白银出境，二是洋钱在江浙地区大量流通。因此，奏请禁止鸦片走私，限制洋钱流通。同年9月4日（道光十三年七月二十一日），御史黄爵滋也上奏指出，中国内地向来有仿铸外国银元的现象。“盖自洋银流入中国，市民喜其计枚核值，便于运用，又价与纹银争昂，而成色可以稍低，遂有奸民射利，摹造洋板，消化纹银，仿铸洋银。其铸于广东者，曰广板；铸于福建者，曰福板；铸于杭州者，曰杭板；铸于江苏者，曰苏板、曰吴庄、曰锡板；铸于江西者，曰土板、行庄。种种名目，均系内地仿铸，作弊已非一日，流行更非一省。则今日内地之洋银，即内地之纹银也。既禁纹银出洋，又准以洋银易货，则商民知纹银有禁，而洋银无禁，将尽以纹银铸为洋银，不过一炉火转旋之间，遂可置身法外。是一面禁之，一面纵之，臣恐内地纹银且相率化为洋银，而纹银自是益日少而日贵也。”^[1]为此，他上奏道光皇帝，建议刑部设法禁止“洋银”出洋，禁止各地仿铸“洋银”。

道光皇帝将孙兰枝和黄爵滋的奏折先后发交沿海各省督抚，要求他们体察情形，妥议章程，禁止“洋钱”流通；谕令两江总督陶澍和江苏巡抚林则徐，“悉心筹议，体察情形，务当力除积弊，平价便民，不得视为具文。”^[2]

林则徐在江南做官多年，对于当地的货币流通状况是清楚的。他认为江南地区的“银贵钱贱”现象与“洋钱”的广泛流通没有必然的联系，不赞成用行政干预的手段来抑制“洋钱”的市场流通。在奏折中他这样说：

惟是银钱贵在流通，而各处情形不同，时价亦非一定。若不详加体察，欲使银价骤平，诚恐法有难行，转滋窒碍。即如洋钱一项，江苏商贾辐辏，行使最多，民间每洋钱一枚大概可作漕平纹银七钱三分，当价昂时并有作至七钱六七分以上者。夫以色低平短之洋钱而其价浮于足纹之上，诚为轻重倒置。该给事中奏称以内地足

色纹银尽变为外洋低色银钱，洵属见远之论。无如间阎市肆久已通行，长（涨）落听其自然，恬不为怪。一旦勒令合平价，则凡生意营运之人，先以贵价收入洋钱者，皆令以贱价出之，每洋钱一枚折耗百数十文，合计千枚即折耗百数十千文。恐民间生计因而日绌，非穷蹙停闭，即抗拒不行，仍属于公无裨。且有佣趁工人，积至累月经年，始将工资易得洋钱数枚存贮待用，一旦价值亏折，贫民见小，尤恐情有难堪。^[3]

在林则徐看来，“洋钱”与纹银兑换“价虽浮而人乐用”，正说明白银采取铸币形态便利流通，是一种必然的趋势。洋钱在本地流通既然受到市场欢迎，人们“图省图便”，因此没有必要禁止。林则徐的这一看法显然是正确的，在当时解决问题的最好办法是国家对白银尽快采用铸币形态。

乾隆、嘉庆与道光时期，我国的商品经济有了明显的发展，作为流通手段、支付手段的纹银因为保持原始的条块形态，已不能满足资本周转迅速的要求。因为每块银锭在全国没有统一的规格，重量、成色、平法各异，每一次支付都需要经过鉴别成色和权衡轻重等复杂的手续。这种繁难的支付方法很不利于商业活动，中国商品市场上这时急需一种成色、重量和规格一定的银铸币。尽管社会各界不断提出铸造银币的要求，由于保守势力强大，清廷一再表示拒绝。然而就在这时，由于中外贸易的发展，“洋钱”以其计算方便而无须称量大量出现在中国商品市场上，受到人们的欢迎。“洋钱”由南而北，自广东、福建、江西、浙江、江苏，渐至黄河以南各省。“番银之用，广于库银”^[4]，“江浙市易，皆以洋钱起算”^[5]。

郑观应后来比较了纹银与“洋钱”在中国各地的流通情况，揭示了“洋钱”在中国顺利流通的奥秘，“盖洋钱大者七钱二分，小者递减以至一角五分（应是二角五分。——笔者注）。市肆可以平行，无折扣之损；囊橐便于携带，无笨重之虞。较之纹银，实属简便。纹银大者为元宝，小者为锭，或重百两，或重五十两，以至二三两，用之于市肆，则耗损颇多，有加耗，有贴费，有减水，有折色，有库平、湘平之异，漕平、规平之殊，畸重畸轻，但凭市侩把持垄断，隐受其亏。若洋钱则一圆有一圆之数，百圆有百圆之数，即穷乡僻壤亦不能乐价居奇，此民间所以称

便也。”^[6]

当时在中国流通的“洋钱”有荷兰的“马钱”（又名“马剑”），西班牙的“本洋”，西欧的“十字钱”和美国的银元。“马钱”、“十字钱”和美国的银元流通数量和范围有限，只有“本洋”流通范围最广。“本洋”的产地是西班牙的殖民地——墨西哥，铸造于1535-1821年间，原定成色为937/1000，后来降低到902/1000；在中国流通的“本洋”分为大、中、小三号，以大的为主，重量为七钱二分，中号为半元，小号相当于大“本洋”的四分之一。“洋钱”在中国如此盛行，兑换中又有浮额，因此有人认为中国的银贵由于银少，而银少是由于外国人利用银元套购纹银的结果。在嘉庆年间，为此专门订立章程，禁止“洋钱”流通，禁止纹银出洋，禁止“洋钱”兑换纹银，甚至规定只准以货易货，不准以“洋钱”易货。以为如此便可以使“洋银塞其来源，其用不禁而自绌；纹银断其去路，其价不减而自平”。^[7]事实上他们并没有找到“银贵钱贱”的真实原因。

诚然，“洋钱”大量出现在中国商品市场上必然会影响中国当时的银钱并用制度，但影响毕竟是有限的。因为，“货币一越出国内流通领域，便失去了在这一领域内获得的铸币、辅币、价格标准和价值符号等地方形式，又恢复为原来的条块的形式”。^[8]“洋钱”进入中国也必然脱掉其民族服装，还原为条块形态，经过检验成色，权衡轻重，才能按它的实际含量进入中国流通之渠。中国当时所实行的银两制度对于“洋钱”的进入必然起着限制作用。有人对于“洋钱”的浮额做过比较精细的分析，在广州的兑换率是，“一百块西班牙银元相当于七十四两银锭；一百块新西班牙银元相当于七十二两银锭。而银锭的纯度一般是94%，旧西班牙银元的纯度只有90%，加上西班牙银元重量不足，因此一百块旧西班牙银元有纯银41600谷（grains），而七十四两标准银锭则有42120谷，比西班牙银币多520谷，或者说多1.25%”^[9]也就是说，“洋钱”对于银锭的浮额一般在1.25%。对于国际贸易来说，这种商品利润并不高。对于金融投机商人来说，也是不合算的。由于在中国没有铸造银元的机器，他们如果利用“洋钱”套利的話，既要负担往返的运输费用，又要付出加工费，还要经受海洋贸易的不测风险。因此，我们认为，利用“洋钱”与纹银之间的微小差价进行套利活动即使存在这种可能性，也不会是经常的

大规模的。

再从商人所具有的那种天生的“计及锱铢”的心理来看，他们也不会盲目接受外国的银币。有的“洋钱”在中国市场上之所以无法流通，而被中国商人熔成条块使用，就在于其本身成色和规格不稳定，得不到市场的认可。1830年，两广总督李鸿宾对于“洋钱”在中国的流通情况进行了调查，他认为外国商人利用“洋钱”大规模套购纹银的事情很少发生，对于银钱比价的影响不大。他说：“其偷换纹银不过纸包布裹，夹入他货之内，零星收取，以冀积而成多。若专载洋钱收买纹银，则为数甚巨，势难掩人耳目，岂非自寻败露。至内地商贾贸易，洋钱与纹银价各不同，皆按色扣算。”^[10]至于说“洋钱”为什么会大量出现在中国市场上，道理很简单，那是中国对外贸易长期处于出超地位所形成的。据彭信威估计：“自康熙二十年（1681）到道光十三年（1833）那一百五十三年中，输入中国的银币和银块纯额有七千多万两，合银元约一亿。”^[11]

林则徐认为“洋钱”在江浙地区流通，“每洋银一元作漕平纹银七钱三分，虽成色远逊足纹，而分两尚无轩轻”，因此，老百姓“恬不为怪”。在他看来，利用行政的手段禁止“洋钱”流通既是困难的，也是没有必要的。他借用年老商人之口说：“百年以前，洋钱尚未盛行，则抑价可也，即属厉禁，亦可也。自粤贩愈通愈广，民间用洋钱之处，转比用银为多。其势断难骤遏。盖民情图省图便，寻常交接应用银一两者，而用洋钱一枚，自觉节省，而且无须弹兑，又便取携。是以不胫而走，价虽浮而人乐用。此系实在情形。”^[12]

针对“洋钱”流通引起的问题，林则徐曾先后提出三项建议：第一项建议是“稍示限制”的截流之法。“此时抑价固多窒碍，究宜设法以截其流，只得于听从民便之中稍示限制。嗣后，商民日用洋钱，其易钱多寡之数虽不必官为定价，致涉纷更，而成色之高低，戡平之轻重，应令悉照纹银为准，不得以色低平短之洋钱反浮于足纹之上。如此则洋钱与纹银价值尚不致过于轩轻，而其锤烂剪碎者尤不敢辗转流行，或亦截流之一道也”。^[13]在中国尚无银铸币的情况下，既不便限制商业使用“洋钱”，又着意防范银元非法套利等流弊的发生。这一方法应该说是正确的。这个建议后来得到道光皇帝的批准。谕令：“洋钱行用内地既非始自近年，势难骤禁，要当于听民便之中，示以限制其价值，一以纹银为

准，不得浮于纹银，庶不致愈行愈广。”^[14]

第二项建议是铸造五钱重的银币。林则徐陈述年老商人的意见说：“欲抑洋钱，莫如官局先铸银钱。每一枚以纹银五钱为准，轮廓肉好，悉照制钱之式，一面用清文铸其局名，一面用汉文铸‘道光通宝’四字。暂将官局铜钱停卯，改铸此钱，其经费比铸铜钱省至十倍。先于兵饷搭放，使民间流通使用，即照纹银时价兑换，而藩库之耗羨、杂款亦准以此上兑，计银钱两枚即合纹银一两，与耗银倾成小镲者，不甚参差，库中收放，并无失体。盖推广制钱之式以为银钱，期于便民利用，并非仿洋钱而为之也……初行之时，洋钱并不必禁。俟试行数月，察看民间乐用此钱，再为斟酌定制。似此逐渐改移，不致遽形亏折。”^[15]陈述完商人们的这些意见，林则徐、陶澍非常谨慎地建议说：“臣等察听此言，似属有理。然钱法攸关，理宜上出圣裁，非臣下所敢轻议。故商民虽有此论，臣等不敢据以请行。”^[16]

陶澍和林则徐的这项建议是完全正确的。白银采取铸币形态不仅有利于改变当时货币市场上的落后、紊乱状况，而且有利于商品经济的进一步发展，完全符合中国经济发展的要求。但是，道光皇帝不懂这个道理，从维护传统钱法出发，拒绝采纳，谕旨以非常严厉的语气驳斥了陶澍和林则徐的建议，“官局议请改铸银钱，太变成法，不成事体。且洋钱方禁之不暇，岂有内地亦铸银钱之理耶？”^[17]

现在的问题是，林则徐在江苏巡抚任内是否进行过银币铸造的尝试。按照郑观应的说法，林则徐曾经制造过“七钱三分”重的银饼，因发行不成功而失败。他说：“道光中，言官陈洋钱之害，廷旨饬筹平准之法。时侯官林文忠公抚江苏，见民间洋价日增，遂铸七钱三分银饼以代之。初亦甚便于用，未几而伪者、低者日出，遂使美意良法废而不行。”^[18]

笔者认为这一资料不可信，主要理由有三：第一，郑观应所说缺乏原始资料根据，《铸银》一文最早刊于《易言》二十篇本，作于1875年前后，上距林则徐在江苏任巡抚已有四十余年，在没有资料来源情况下，无以凭信。第二，像铸造银币这种关系国家政典之类的大事，在没有得到皇帝亲自批准情况下，任何官员都不敢冒着杀头的危险，跨越这

一步。以林则徐的一贯谨慎作风和政治精明，他绝对不敢冒着欺君的罪名，擅自发行“七钱三分”重的银币。尤其是谕旨以非常严厉的语气明确驳斥其建议之后，这对于陶澍、林则徐等人来说无疑是当头一棒，依照君主专制制度政治常识判断，我们认为林则徐等人绝对不敢冒险进行这种尝试。即使林则徐个人有这种想法，他也不敢擅自行动。因为，上有两江总督，下有藩、臬二司。此类大政方针需要他们相互配合支持，不是任何个人的行动。第三，按照陶澍和林则徐的设想，他们建议铸造的银币应当与纹银相辅而行，重量为五钱，形状类似于铜钱，即圆形方孔，一面为满文，一面为汉文。而郑观应所说的银币重量为七钱三分，形状为圆饼，这与林则徐等人的设想差距太大。更何况现在没有任何实物能够证实林则徐进行了这方面的尝试。

第三项建议是不必禁止民间的银铸币。1835年8月，针对黄爵滋的要求，林则徐在复奏中指出江苏并未发生所谓“洋钱”出洋的弊端。从商业资本周转的实际情况出发，他明确表态不赞成用法律的手段禁止“洋钱”的流通。强调用法律和行政手段禁止“洋钱”流通，不仅不利于资本周转和商业发展，也不利于国家税收。他说：

江苏本居腹地，市肆买卖行用较多，其滨海之区虽设有江海一关，准令商船出入，然止北至山东、奉天，南至浙江、闽粤，并无与外夷互市之事。较之粤海关例准夷船贸易者，情形迥不相同。且奉天、山东二省向不行用洋银，故上海出口沙船只有带货北行，并无带洋银前往者。盖南货贩北，可以取赢。若带洋银，全不适用，是以不待禁止而人自不肯为。其浙江、闽粤海船携带洋银来至上海置买苏松货物者往往有之，若将苏省洋银载运往南，则又百不得一。盖江浙洋银价值向比闽粤等省为昂。缘其物本由南来，辗转流行，愈远则作价愈贵。浙江贵于闽粤，江苏又贵于浙江。商贾计及锱铢，岂肯贵买贱售，甘心折耗。且即使有人带往，亦只于浙江、闽粤互为流通，而非遽资外夷之利。以苏省情形而论，洋银行用只在内地，不往外洋。今若创立例禁，则闽粤洋船来至上海者，均不得携带洋银，是欲截其去路，而先断其来路。于商民买卖、海关税务未免皆有窒碍。^[19]

林则徐还陈述了民间仿铸外国银币的情况，实事求是地分析了民间

仿铸的银元在各地市场上无法顺利流通，“民禁严于官禁”的事实。认为这种假币经受不住市场检验，大多得不到中外商人的认可。“至谓内地熔化纹银，仿铸洋银，如原奏所称苏板、吴庄、锡板等名目，向来诚有此种作伪之弊……而近来民间兑验洋银极为精细，苏板等类较洋板成色悬殊，以之兑钱，价值大减。是以客商皆剔出不用，民禁严于官禁，行商公估丝毫不能隐瞒。是仿铸之洋银在本地已不能通用，更何能行及外洋”^[20]。

因此，林则徐明确表态不赞成用法律手段禁止“洋钱”流通，他说：“就江苏言之，似可无庸多立科条，致滋纷扰。”而对于立法禁止仿铸洋钱，他虽然倾向于由市场机制来解决，但也表态立即执行刑部有关法律规定，“严禁仿铸，有犯必获。”^[21]通过这一奏折，我们也可以判断，林则徐绝对不敢冒险尝试仿铸外国银币。因为，仿铸外国银币是违法的，作为江苏巡抚林则徐必须执行国家的法令，阳奉阴违不是他的行政作风。

通过以上考察，我们认为林则徐对于“洋钱”在中国流通作用的认识是实事求是的。他充分考虑了商人的意见，既不赞成用法律的强制手段禁止“洋钱”在中国市场上的流通，又对民间仿铸外国银币的活动表示某种程度的理解，他的处理方法是得当的，也是符合当时商品市场要求的。尤其是建议铸造五钱重的银币，强调利用市场手段排斥外国银币的流通，使中国白银逐渐脱离原始的条块形态，完全符合中国商品经济的发展需要。

二 关于“钱票”的正确认识与处理意见

由于在商业活动中运送大宗金属铸币和条块既不安全又不方便，于是一种信用纸币诞生了，它实际上是一种金融行业用于随时支付金银的承诺。中国的这种可以兑现的纸币最早出现于宋代，叫做“交子”和“会子”。18世纪末和19世纪初，欧洲银行开始大量发行银行券以代表适当的金银，这种可以兑换金银的纸币成为成长中工业经济的主要货币。由于国家银行制度的日益完善，纸币逐渐脱离了金属依靠，现在各国的纸币大多没有固定的金属含量，是一种凭借国家信用，而不是凭借金银贮藏量发行的货币。

乾隆、嘉庆、道光时期中国的钱庄、银号也利用自身的信用发行“钱票”。这标志着我国金融业的进步与发展水平。而当时有的人对于这种金融现象不能理解，认为钱票大量出现乃是一种社会欺诈行为。1838年，成都将军宝兴奏请说：“近年银价日昂，纹银一两易制钱一串六七百文之多，由于奸商所出钱票，注写外兑字样，辗转磨兑，并无现钱，请严禁各钱铺不准支吾磨兑。”为此，道光皇帝谕令各省督抚，妥议章程，奏明办理。

是时，林则徐在湖北巡抚任上，他经过调查之后，得出的结论是，钱票的发行与流通使用，虽有个别欺诈行为，而就总体来说，是有利于商业发展的，可以加强管理，而不必设法禁止。这是一个非常理智的判断。

关于钱票发行的流弊，他分析指出：“钱票之流弊在于行空票而无现钱。盖兑银之人，本恐钱重难携，每以用票为便，而奸商即因以为利，遇有不取钱而开票者，彼即啖以高价，希图以纸易银。愚民小利是贪，遂甘受其欺而不悟，迨其所开之票积之盈千累百，并无实钱可支，则于暮夜关歇潜逃。兑银者持票控追，终成无着。此奸商以票骗银之积弊也。”针对这种金融诈骗伎俩，林则徐建议采用五家钱庄、票号相互担保的方法。“如有一家逋负，责令五家分赔。其小铺五家互结，复由年久之

大铺及殷实之银号加结送官。无结者，不准开铺。如违，严究，并拘拿脱逃之铺户，照诬骗财物例计赃，从重科罪。”^[22]要求金融行业相互担保，共同承担责任，直到如今仍然是国家立法防范金融欺诈的重要方法。

林则徐非常清晰地认识到钱票是金融业发展的合理产物，便民而利商，与“银贵钱贱”无关。他驳斥说：“钱票之通行业已多年，并非始于今日。即从前纹银每两兑银一串之时，各铺亦未尝无票，何以银不如是之贵。即谓近日奸商更为诡猾，专以高价骗人，以只能每两多许制钱数文及十数文为止，岂能因用票之故，而将银之仅可兑钱一串者，忽抬至一串六七百文之多。恐必无是理也。”^[23]接着，他指出，市侩骗人无论银贵还是钱贵都可能发生，不必抬高银价或钱价。在他看来，在出现银荒的情况下，“钱票”流通正好补助了白银的流通之缺，不仅没有必要禁止，一旦禁止将会加重银荒形势，担心出现“捉襟见肘”的局面。“近来纹银之绌，凡钱粮、盐课、关税一切支解皆已极费经营，犹藉民间钱票通行，稍可济民用之不足。若不许其用票，恐捉襟见肘之状更有立至者矣”。^[24]

林则徐关于钱票的认识是基本正确的，既没有因为市侩利用钱票进行欺诈活动，也没有因为有人指责其扰乱金融秩序，导致“银贵钱贱”，而否定其流通作用。这种主张在当时是难能可贵的。林则徐的正确判断与其特别重视社会调查有关。林则徐任职经过的地方，如苏州之南濠，湖北之汉口，都是商业比较发达的城市，每到一地，他都虚心听取各种意见，“叠向行商、铺户暗访密查”，所以，林则徐的建议应该说反映了商人们的正当要求和社会的实际情况。

三 林则徐的困惑与“杰科布定律”

关于道光时期的“银贵钱贱”问题，同多数官员一样，林则徐一开始就认为是鸦片造成的。1833年，他说：“鸦片烟由洋进口，潜易内地纹银，此尤大弊之源，较之以洋钱易纹银其害愈烈。盖洋钱虽有折耗，尚不至成色全亏，而鸦片以土易银，直可谓之谋财害命。”^[25]1838年，林则徐在湖广总督任上，同样认定鸦片走私，偷漏白银出洋，是导致“银贵钱贱”的主要原因。正是这种观念使林则徐抱定决心前往广东，为中国彻底查禁鸦片走私而殚精竭虑。

但是，十年之后面对陕西突然发生的银价大幅度跌落，他还是陷入难以理解的困惑之中。1846年8月30日，林则徐在西安接任陕西巡抚，三个月后发现了一个令其百思不得其解的货币流通现象。他在奏折中这样写道：“本年七月内臣甫到西安省城，每纹银一两可换制钱一千八百余文，迨至九十月间，每两仅换钱一千二三百文不等，较前两月顿减钱五百余文之多。众人皆以为诧异，访询其故，则金称：‘岁歉粮贵之时，银价必然下落’。”^[26]

对此，林则徐感到非常困惑，他说：“其理亦不可解，如果此后银皆落价，似亦相宜。然又忽低忽昂，不能预料。且当陕省银贱之际，邻省银价仍昂，而未闻有市侩贩钱来陕买银以图获利者。”^[27]1846年秋季，陕西省发生的银价跌落虽然是局部的，也是暂时的，但是在短短三个月时间内跌落了五百余文，跌幅是相当大的。经过林则徐调查之后，他确认此次银价波动既不是市侩投机、套利造成的，也不是白银与制钱的绝对数量发生变化引起的，惟一的答案是当地老百姓按照既往的生活经验提供的——“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”。

在林则徐生活的时代，中国的货币理论尚停留在比较原始的阶段，《管子·轻重篇》提出的“物多则贱，寡则贵”这一主张，一直成为中国货币政策的重要理论根据之一。当时，人们以为银贵就是因为银少，钱贱就是因为钱多，始终在货币的简单数量上打转转。不懂得金属货币价值

首先决定于物化在其中的劳动量，不懂得金属货币作为一般商品在国际国内市场上的价格变化受供求关系的影响，不懂得货币流通与商品运动的紧密联系，总是孤立地、片面地看待金属货币价格的变化。林则徐不知道“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”的真实含义，无法正确解读出其中的深刻道理，是十分正常的。这个问题的答案就是“杰科布定律”。

杰科布（Jacob，William，1762-1851）是一位英国商业家，著有许多经济方面的著作。他在研究金属货币的流通情况时发现了这样一个定律：“在动荡不安的时期，特别是在内乱外患时期，金银器皿急速变成货币；而在太平繁荣时期，货币就变成食品、用具和首饰。”^[28]马克思在对欧洲古典经济学进行批判时，对于杰科布的这一观点曾予以充分肯定，并多次援引杰科布的观点来说明金属货币流通的规律。他说：“作为一般的规律可以这样说：和平时时期，以金银货币变成奢侈品为主，只有在动荡的局面下才以奢侈品倒过来变成条块或铸币为主。从下面的情况看出，以奢侈品形式存在的金银贮藏货币同充当货币的贵金属对比起来占的比例是多么大：在1829年，据杰科布说，在英国这个比例是2：1，而在整个欧洲和美洲，以奢侈品形式存在的贵金属比以货币形式存在的贵金属多1/4。”^[29]

这是说在和平年代，由于政治稳定、社会生活安定和商品经济比较繁荣，金属货币的购买力较强，人们总是努力购买和贮藏金银器皿、首饰与珠宝等“奢侈品”。这种做法特别在东方民族（例如中国、印度和日本）中盛行。在动荡不安的时代，特别是在内乱外患较为严重时期，在遭受自然灾害袭击之后，商品经济陷入严重混乱时期，社会对贵金属的需求就会发生很大变化，战争和自然灾害迫使人们将金银器皿、首饰和珠宝变成货币，将贮藏的金银取出来以便招募兵员和换取救命的粮食和衣物，这样一来，加入货币流通之渠的贵金属就会突然增多，形成供大于求的局面。与此同时，社会对于作为贵金属符号的辅币（例如铜钱）不但不会因为战争和自然灾害而减少，反而由于战争破坏了商品流通，原来的铜符号在较小的买卖中的流通速度相对减缓，便会显得相对不足。因此，社会对它的需求便会随着战争与自然灾害的程度加重而增长。金属货币价格变化犹如粮价波动，首先决定于生产成本，其次是社会的供求关系。当粮食丰收的时候，供应比较充足，粮价一般在生产成

本附近徘徊；当出现自然灾害的时候，一方面受生产成本增加的影响，一方面受供求关系的影响，粮食消费缺乏弹性，处于紧张状态，价格必然大幅度增长。一言以蔽之曰：战争和自然灾害能急剧改变社会对贵金属及其辅币的不同需求，从而影响二者的比价变化。马克思在《政治经济学批判》中非常明确地指出：贵金属价值的变动的纯经济原因，必须归之于生产这些金属所需要的劳动时间的变动；同时也承认在古代社会，政治事变曾经对金属价值的变动发生过重大的影响；而在近代社会战争等政治事变也仍然起着“局部的暂时影响”。^[30]

战争造成的社会动荡与自然灾害袭击导致的商品经济破坏在道光、咸丰时期一而再、再而三地对中国市场上的银钱比价产生了重要影响，并且反复验证了“杰科布定律”。1841年8月2日（道光二十一年六月十六日），黄河在开封附近溃堤而出，大水很快包围了开封城。在此以前，开封市的银价通常是“一千六七百文”。8月4日，也就是水围开封的第三天，开封城内“银价骤减，每两易钱一千文，复减至八九百文，较平时几减至大半，粮价腾贵，米面俱增一倍，蔬菜全无，城市几于罢市”。第六天，开封“银价愈降愈下，甚至每两只肯换钱六七百文，是银贱钱贵，较平时相去倍而又倍。以极难得之钱，买倍贵之物”，民生困难异常。一个月后，严重受灾的开封为解决制钱流通的困难，为解决“银贱钱贵”问题，不得不采取行政措施，强制征收钱铺的制钱，来缓解金融混乱的压力。^[31]这次局部地区的银价大幅度跌落就大的环境来说，发生在白银外流时期；具体到开封来说，被洪水包围之后，白银无法流入，制钱也不可能大量外流。“银贱钱贵”，显然不是银钱数量变化造成的。实际上与市场混乱，商品流通遭受阻断有密切关系。这种情况与林则徐在陕西看到的情况是类似的。

1853年3月，太平军攻占安庆，消息传到北京，立即引起一场金融大恐慌，导致北京银价大幅度跌落。3月25日，御史陈庆镛奏报说：“贼匪自武昌窜入安庆，京中民心纷纷，日甚一日……自二月初，闻内外城银铺关罢者，每日有五六号或十余号不等。及今日有罢至四五十号。查银价数日前每两换制钱二千一二百文，继则每两换制钱一千六七百文，日内止换一千余文，甚至有银无处可换。”同日，其他官员也报告说：银票与银锭的持有者纷纷到钱铺挤兑制钱，使“银价顿贱，军民无钱可换，

市井日用突然不便”。^[32]对于北京市场来说，仅仅是一条太平军占领安庆有可能北窜的消息，就使“银价顿贱”，几天之间，从每两换制钱2200文，下跌到1000余文，可见政治动荡对市场经济的巨大影响。这显然不是北京白银绝对数量的大幅度增加造成的。

总之，林则徐不懂得“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”的深刻道理，是很正常的。在弄不懂的情况下，林则徐在奏折中如实地记录了西安在1846年发生的银价大幅度跌落的事实，认为银价“忽低忽昂，不能预料”，并留下了“其理亦不可解”的困惑。他的态度是实事求是的，这种政治品质是十分优良的。“知之为知之，不知为不知”，无论在任何时代，官员都应该保持这种正直、诚实的政治品格。

（原载《史学月刊》2006年第9期）

[1] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第43页。

[2] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷1，光绪二年福州林氏刊本，第15页。

[3] 同上书，第16页。

[4] 汪辉祖口授，汪继培、汪继壕记录：《病榻余痕录》卷下，嘉庆间刻本。

[5] 包世臣：《安吴四种》卷35，台北：文海出版社，1968年影印本。

[6] 夏东元编：《郑观应集》上册，上海人民出版社，1982年，第691页。

[7] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第20页。

[8] 马克思：《资本论》第1卷，北京：中国社会科学出版社，1983年，第123页。

[9] Tan Chung, *China and the Brave New World*, pp. 172-173. 转引自萧致治、杨卫东编：《鸦片战争前中西关系纪事》，武汉：湖北人民出版社，1986年，第29页。

[10] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第7页。

[11] 彭信威：《中国货币史》，第782页。

[12] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷1，第15页。

[13] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷1，第18页。

[14] “苏松一带，洋钱每元概换至曹（漕）纹八钱一二分以上，较比三四年前每元价值实已抬高一钱，即兑换制钱，亦比纹银多至一百文。”林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷8，第15页。

[15] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷1，第17页。

[16] 同上。

[17] 《清宣宗实录》卷235，道光十三年四月初六日。

[18] 夏东元编：《郑观应集》上册，上海人民出版社，1982年，第192-193页。

[19] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷5，第2-3页。

[20] 同上书，第3页。

[21] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷5，第2-3页。

[22] 中山大学历史系编：《林则徐集·奏稿》中册，北京：中华书局，1965年，第599页。

[23] 同上。

[24] 同上。

[25] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷1，第15页。

[26] 同上书，第8-9页。

[27] 林则徐：《林文忠公政书》，江苏奏稿，卷1，第15页。

[28] 【英】Jacob, W. *4 An historial inquiry into the precious metals*, London . 1831, Vol. II. ch XXVI.

[29] 【德】马克思著，中央编译局编译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，第125-126页。

[30] 《马克思恩格斯全集》第13卷，第146页。

[31] 《汴梁水灾纪略》，河南大学图书馆藏稿本，署名痛定居士。

[32] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，第342-345页。

附论2 清代社会动荡时期银钱比价 变化规律之探析

有清一代，实行银两与制钱并行的货币制度。在市场上，二者之间没有形成真正的铸币和辅币的关系。它们之间的比价主要由其金属价格和重量、成色来决定，有时也受供求关系之影响。在研究银钱比价波动问题时，我们发现有一个规律，但凡在战乱时期，但凡在自然灾害时期，流通领域通常会出现“银贵钱贱”的现象。探索这一规律的成因，对于认识清代社会经济的发展状况，很有价值，很有意义。

一 荒歉时期银价突然下跌的若干事例

在清代，伴随着重大自然灾害和战乱的发生，流通领域一般会出现“银贱钱贵”的现象。这一流通规律的发现，不仅有助于理解清代的货币运动，而且对于认识清代的社会经济结构很有帮助。这里我们先看一看荒歉年代发生的银价下跌事例。

（一）1627年（清天聪元年，明天启七年），在满族贵族控制下的东北地区出现了严重饥荒，“斗米价银八两，人有相食者。国中银两虽多，无处贸易，是以银贱，而诸物腾贵。良马一，银三百两；莽缎一，银百五十两；布匹一，银九两。盗贼繁兴，偷窃牛马，或行劫杀”。^[1]

《皇清开国方略》也如是说：“（天聪元年六月）戊午，发帑赈饥。时大饥，斗米价银八两，国中银虽多，无处贸易，是以银贱，而诸物腾贵。良马一，银三百两；牛一，银百两；莽缎一，银百五十两；布一匹，银九两。盗贼繁兴，窃马牛，或行劫杀。”^[2]

从上述这两段史料来看，在饥荒时期，“诸物腾贵”，属于正常现象，可以理解。但“国中银两虽多，无处贸易，是以银贱”，却是一个很有趣的金融现象。

（二）1737年，巡视南城御史王文璇奏报：“近日京城内外，钱价日昂。”在他看来，京城钱价昂贵是由钱少造成的。他说：“臣遍行访察，缘自七月以来，雨泽过多，民间乏食，争向五城米厂籴买恩发平糶官米，计八、九两月解入户部买米钱文已至二三万串，未经发出，民间转运自觉短少，更兼奸商闻有恩旨借给兵饷，居奇囤积，希图重利，奸牙串通，高抬时价，以致日渐昂贵。”^[3]王文璇知其一不知其二，钱商囤积居奇是假象。真实的原因在于，在自然灾害的袭击下，由于商品供应突然断绝，日常小额贸易发生严重问题，在这一领域扮演媒介作用的制钱无法迅速完成周转，流通频率随之发生问题，一下子紧张起来。市场上之所以产生制钱缺乏的现象，这是关键的问题。至于钱商囤积居

奇，有意抬高市价，那也是他们利用了制钱供应紧张的局面，无非是起到了推波助澜的作用而已。

（三）1749年（乾隆十四年），漕运总督瑚宝认为，长期以来各省“银贱钱贵”，主要是民间制钱数量太少造成的，而制钱之所以减少则是奸徒毁钱的结果。“欲杜盗销之源，必杜毁钱之利”。为此，他建议：“请仿照以一当二之法，将钱文铸重一钱六分，并于钱文内铸明二厘字样，则每钱百文止重一斤，毁之仅值银二钱，不惟无利，而反折钱四十文。”^[4]这种把铜钱作为辅币，其价值与银两直接挂钩的主张，已经接近于西方银本位制思想，在货币史上很有价值。

乾隆皇帝接到瑚宝的奏折后，认为他的建议“是欲杜盗销之一弊，而更滋盗铸、盗销之二弊”，拒绝采纳。在乾隆皇帝看来，“钱价时有低昂，此亦与年丰相为赢缩。当时和年丰，百昌滋殖，物阜直贱，钱价自平。至立法之减轻、加重，当十、当百，皆前此所讲论。一法行而诸弊起。但经置议，民间即受钱贵之累，不如以不治治之。”^[5]

这里我们暂且不讨论弘历与瑚宝的主张孰是孰非，需要关注的则是乾隆皇帝把钱价的高低与粮食的丰歉收成相联系。“当时和年丰，百昌滋殖，物阜直贱，钱价自平。”推而言之，在灾害之年，粮食歉收，物价飞涨，钱价必定昂贵。当年的乾隆皇帝已经明确意识到自然灾害与钱价波动关系密切。只要出现天灾，粮食歉收，物价飞涨，钱价就会昂贵，这是一个关于规律性的认识。这一结论与下文所述林则徐关于“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”的认识完全一致。

（四）1771年秋天，直隶省近京各州县出现水灾，河水冲毁大量农舍和庄稼，旋即出现“钱价腾贵”局面。由于需要修理河堤，工部划拨白银五十万两。为此，工部尚书裘曰修奏请将其中一部分在京师换成制钱，带往灾区^[6]。

（五）1801年7月，“京师大雨，西北诸山水下注，永定河骤涨，冲决堤岸，淹没村舍和庄稼。这场水灾似乎相当严重，直隶省被灾州县达到一百二十三个，其中较重的州县有香河、霸州等三十五县。由于永定河靠近首都，必须尽快堵住决口，广储司立即划拨二千两，作为抢险工钱。因钱价昂贵，每两合制钱九百六十八文，共合制钱一千九百三十六

串。”^[7]而在此两年半前，每两银价尚在一千二百文左右。^[8]

（六）1802年，京师“银价日贱，钱价日增”。^[9]给事中鲁兰枝认为，这是当年的自然灾害造成的。“本年麦收不足六七分之数”；“物价倍之又倍，物力艰且益艰”。为此，他以节约靡费为由，奏报嘉庆皇帝，请求停止本年木兰围猎之行。嘉庆皇帝认为钱价昂贵，既与“国家生齿日繁，物力艰难”有关，又与镇压白莲教，“所发内帑过多”有关，也与自然灾害有关，因此拒绝纳谏。理由是木兰行围是国家大典，寓意深远，不能因为粮食歉收，钱价昂贵而停止。何况即使停止木兰行围，也改变不了歉收局面。“固不因行围而物价顿增，亦岂因停围而遽能平减耶！”“言官之言必当听，若不经之瞽说，朕亦不肯沽纳谏贤主之名，听而用之耶。”此处，我们对于君臣二人的主张不必给予是非评判，需要关注的是，二人都认为自然灾害与“银价日贱，钱价日增”有密切关系。^[10]

（七）1803年（嘉庆八年），河南每两白银只能兑换“七百二三十文”，这样的银价要比其他省区低得多，很不正常。查阅历史资料，我们得知，河南当年的社会经济受到了双重破坏，既遭受了白莲教起义产生的政治动荡的冲击，又受到了当年夏天旱灾、蝗灾和黄河漫溢的严重影响。是年春天，旱魃袭击河南，大面积缺少雨水，夏粮歉收。然而，祸不单行，接着遭受蝗灾。夏天，蝗虫在江苏沿海地方迅速滋生，而后形成迅速向周边省区飞行之势，豫东也受重灾。据河南巡抚马慧裕奏报，蝗虫自考城东北一带入境，飞向豫东虞城、商丘、宁陵、睢州、兰阳、陈留、祥符等处地方，又造成八州县粮食歉收。^[11]秋天，又遭黄河水灾。10月24日（九月初九日），大雨昼夜不停，河水陡涨，卫粮厅属衡水楼地方南岸忽生滩嘴，挺入河心，将全河大溜逼向北岸，冲刷河堤。27日夜间风雨大作，溜势益猛，河堤告急，派人抢修。27日下午，正在抢修之际，堤身突然倾倒，登时过水三十余丈，由于地势建瓴，东西两岸冲刷，漫口逐渐扩大至一百八十余丈，河水大溜途经长垣，侵及直隶、山东，淹没大量房屋和田地，并于张秋横穿运河，东趋盐河，至利津入海。^[12]水灾发生后，嘉庆皇帝立即颁发谕旨，免去嵇承志河南巡抚职务，令马慧裕接任，全力整顿河务。正是这一连串灾难，使河南经济遭受重创，钱价陡长。“自衡水漫口以后，省城钱价骤昂，每银一两不过易钱七百二三十文。”^[13]由于钱价昂贵，官府拨付二十五万两白银抢

修险工，如果兑换成制钱发放土方工钱，钱数势必大减，担心民工滋事。河南巡抚马慧裕奏请适当提高银价，按照水灾发生之前的银价（八百五十文）发放引河民工工钱，得到皇帝批准。

（八）1841年8月，开封银价在水灾之前通常是一千六七百文。8月2日（六月十六日），黄河在开封附近决口，大水很快包围了开封城。二天后开封“银价骤减，每两易钱一千文，复减至八九百文，较平时几减至大半，粮价腾贵，米面俱价增一倍，蔬菜全无，城市几于罢市”。五天后，银价“愈降愈下，甚至每两只肯换钱六七百文，是银贱钱贵，较平时相去倍而又倍。以极难得之钱，买倍贵之物”。一个月后，开封府为解决制钱流通的困难问题，不得不专门设局征收制钱，试图缓解“银贱钱贵”的金融恐慌。^[14]

（九）1846年8月，林则徐被调到陕西当巡抚。这位在鸦片战争时期曾经认为“银贵钱贱”由于鸦片偷漏白银，并力主严禁鸦片，积极领导抗英斗争的伟大爱国者，在到达西安三个月后，发现了一个令他不可思议的问题。他说：“本年七月内，臣甫到西安省城，每纹银一两可换制钱一千八百余文，迨至九十月间，每两仅换一千二三百文不等。较前两月顿减五百余文之多。众人皆以为诧异，访问其故，则佥称：岁歉粮贵之时，银价必然跌落。……且当陕省银贱之际，邻省银价仍昂，而未闻有市侩贩钱来陕买银，以图获利者”。^[15]仅仅由于粮食歉收，就能导致银价在几个月内“顿减五百余文之多”，并且还是一种必然的规律——“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”。

（十）1851年9月15日（咸丰元年八月二十日），在徐州丰县三堡以上处所黄河首先出现漫水，转致堤身坐蛰，很快刷宽至四五十丈，接着漫口迅速扩大至一百八十五丈，河水均由三堡决口漫溢而出，掣动大溜，分作两股，奔涌入海^[16]。此次，黄河决口对于丰县、沛县等处造成严重损失。为了尽快堵住决口，两江总督拨银四百万两，准备动员数十万民工，以工代赈。此前，苏北每两银价在二千三四百文，黄河决口之后迅速跌至一千五六百文。两江总督陆建瀛意识到民工需要的是制钱，而钱价增昂，不利于发放工钱。“目下每银一两仅易制钱一千五六百文，雇役夫料皆须用钱，似此情形，是四百万两只当三百万之用。更恐市侩居奇，益形亏短。则平钱价，尤为急务。”^[17]他还在奏折中明确指

出，“向来兴举大工，往往银价骤落，钱价骤长。”于此可见，凡是黄河出现决口，需要兴举大工，必定会出现“银价骤落，钱价骤长”的现象，这是一种定律。

（十一）1876年（光绪二年），一场特大旱灾开始袭击华北地区。此次大旱不仅时间长，而且范围大，后果特别严重。从1876年开始出现旱象，到1879年解除，旱灾持续了将近四年；重点受灾区是山西、河南、陕西、直隶和山东等五省，同时波及到苏北、皖北、陇东和川北等地区。旱灾导致农田大面积绝收，寸草不生，饥饿人群无处逃生，饿死的人竟达一千万以上！此次大旱以1877年、1878年两年最为严重，而这两年的阴历干支纪年属丁丑、戊寅，所以人们称之为“丁戊奇荒”。又因为河南、山西旱情最为严重，又称其为“晋豫奇荒”。在旱魃肆虐时期，商贾阻滞，贸易不通，市廛一派萧索，出现奇怪现象，“银价骤坠，银贱物贵”。^[18]“钱市不敢多收银，典肆不敢多典物”。人们的求生欲望胜过一切，在饥饿的逼迫下，各种奇异的现象随处发生，见怪不怪。

上述事件显然都是孤立的，彼此之间看似缺乏联系，内中却隐藏着一个定律：凡是遭受严重自然灾害袭击的地区，凡是商品经济遭受严重破坏的市场，伴随着粮价与物价的高涨，流通领域通常会发生“银贱钱贵”的现象。无论是乾隆皇帝所说的“钱价时有低昂，此亦与年丰相为赢缩”，还是林则徐所说的“岁歉粮贵之时，银价必然跌落”，或是陆建瀛所说的“向来兴举大工，往往银价骤落，钱价骤长”，这些说法绝不是一种历史的巧合，尽管表达方法有所不同，却都是关于灾荒时期发生“银贵钱贱”流通现象的归纳和概括。

仔细观察上述灾荒事例，可以发现，其中一些事例的“银贱钱贵”都是突然发生的，并且都是在当地货币数量没有改变情况下发生的。例如，1803年，黄河在衡家楼漫口，河南省城开封钱价骤昂，每银一两不过易钱七百二三十文。1841年8月黄河在开封附近决口，大水很快包围了省城，开封城内突发的“银贱钱贵”，显然没有受到银两与制钱运出运入的影响。1846年8月，陕西发生“银贱钱贵”之后，林则徐为此专门进行了调查，结果却是“未闻有市俚贩钱来陕买银，以图获利者”。1851年，黄河在徐州丰县的决口也是这样，黄河决口之后每两银价由二千三百文迅速跌至一千五六百文。在其余事例中，当“银贱钱贵”发生时，

货币数量究竟有无改变，难以判断。

历史的记录是后人对于历史事件的观察和体悟，无论这种观察角度多么全面，无论这种体悟多么深刻，由于事物复杂性的限制，由于主观因素的限制，任何人对历史事件的观察都难以做到面面俱到，任何人对于事物的本质的体悟都难以做到百分之百的真实。从这种意义上讲，历史的记录都是不完整的。关于荒歉时期的银钱比价波动情况也是这样，大量的荒灾记录，却很少涉及流通领域的银钱比价变化。我们所列举的这些资料显然只是冰山的一角，要得到确切的答案，还需要更丰富的资料和证据。检验我们的理论前提，看看是否隐藏着未经证实的先验的假设，乃是当今社会科学首先考虑的一个程序。笔者对于灾歉时期的银价变化的各种情况非常留意，但是迄今为止，还没有发现一例相反的记录。

现在的问题是，在物价飞涨的情况下，为什么不是充当价值尺度的银两与制钱同时购买力减低？为什么单单是白银贬值，而制钱反而要升值呢？

二 战乱时期银价下落的事例

仔细观察有清一代的银钱比价的变化，可以发现，每当国内政治局势发生大动荡之时，物价开始暴涨，随之发生短暂的银价腾贵的现象；但是，随着战争的持续进行，卷入战争的地区商品经济遭受严重破坏，银钱比价就会朝着相反的方向发展，紧随着银价腾贵，便是银价的持续大幅度下跌。银价下跌，钱价上涨的幅度之大，一般会大大低于战争爆发之前的水平。这与自然灾害袭击下局部地区发生的“银贵钱贱”现象一样，也是一种规律。

（一）“三藩之乱”时期的银价暴跌。此次银价变化先是大幅度上涨，接着是暴跌。1673年（康熙十二年），银价暴涨至三千余文，而后是持续不断的下跌，到1684年（康熙二十二年）下跌至每两换钱八百五十文，“定例每钱一串值银一两，今每银一两仅得八九百文不等。”^[19]而后徘徊在八百文至九百文之间，“官钱每千几值纹银一两二钱矣。”^[20]直到1691年，银价才再次出现大幅度增长，前后持续了十六年。这是清朝的第一个所谓“银贱钱贵”时期。

关于这一时期银钱比价波动情况，清初文人叶梦珠曾经分析指出：“四月，闻八闽之变，三吴钱价顿减，初犹五六钱一千，后直递减至三钱。积钱之家，坐而日困，典铺尤甚。有司严禁曲喻之而不可挽。十五年以后，封疆渐宁，钱价以次渐长。十七八年之间，每千价银又兑至八钱七八分及九钱二三分，几乎厘钱矣。”^[21]在他看来，这一时期的银钱比价变化与“三藩之乱”有密切关系。银价在三吴地区的暴涨和暴跌是“八闽之变”的结果，银价在后来渐趋稳定也是“封疆渐宁”的结果。这种看法虽然只是直观的描述，缺乏深度的理论思辨，然而却很有道理，因为他触及了流通领域的一个规律性问题。

（二）1746年（乾隆十一年），陕西巡抚陈弘谋奏报说：“陕西钱价向来每银一两易钱八百文以上，近则只易钱七百二三四十文，其昂贵为历年所未有。”^[22]然而这并非是该省银价的最低点，两年后，“西安省城每银一两止换钱六百十余文，各省未有如此贵价者”。^[23]西安此次银

价下跌，钱价增昂，既是由于四川大规模用兵，又是由于历年“陕省积歉”造成的。1747年，四川大金川土司莎罗本起兵反抗，清廷派遣重兵前往镇压，大兵经过陕西，该省供役浩繁，政治动荡，加之自然灾害袭击，连年歉收，市场混乱，“钱价之昂为历来所未有。”^[24]为了平抑钱价，陕西巡抚将二千八百八十串钱文立即投入市场，“省城有此钱文易银，市价日渐平减。上年冬内每银一两易钱六百数十文，今则每银一两易钱七百余十文。”^[25]经过官方干预，陕西省的银价仍然没有恢复到“向来每银一两易钱八百文以上”的水平上。

（三）乾隆初期，大小和卓木相继在新疆发动叛乱，战火燃烧至甘肃一带。1754年（乾隆十九年），清廷派遣军队平叛，历时七年之久，打败叛军，活捉大小和卓木，天山南北完全归入清朝版图。战前，西北各省每两银价大都在八百文至九百文之间，“甘肃一带，向因钱少，价本昂贵”。战乱发生后，“钱价益见昂贵，每银一两仅易钱六百文”。^[26]战争时期，西北一带经济破败不堪。“甘肃地方连年办理军需，以致兰、凉、甘、肃一带钱价昂贵……每银一两易钱六百七八十文至七百四五十文不等。”1759年，兰州一带又遭受旱灾袭击，在战争与灾害双重打击下，经济再度遭受重创，钱价高腾，“每银一两仅易钱五百七八十文至六百二三十文不等。”^[27]这是清代历史上极为罕见的银价最低点，钱价最高点。

（四）乾隆后期，天地会活动比较活跃，清廷视其为异端，必欲除之而后快。天地会众被逼无奈，只好起兵反抗。1786年（乾隆五十一年），林爽文在台湾率众起义，攻克彰化，建立政权，年号天顺。天地会众庄大田在凤山起义响应。清廷派出大批军队前往镇压。当时，清军在台湾遇到的困难之一就是“钱价增昂”。1787年12月7日，福建巡抚徐嗣曾奏报说：“台湾自用兵以来，车运军装夫脚并给发义勇口粮，在在需用钱文，以致钱价增昂，即内地亦有日增之势，恐将来逐渐增昂，于民用官需均有窒碍，不可不急筹调剂。”^[28]为此，他请求朝廷敕令浙江、江苏两省各借拨制钱十万串，尽快解送福建，以济要需。1788年春天，浙江解送的第二批制钱五万串尚未运到，闽浙总督李侍尧已奏报，“军务已经告竣，闽省钱价已平。”关于此次台湾战乱的钱价增昂幅度有多大，在奏报中没有提及确切的数目。

（五）乾嘉之际，在华北市场上，白银一两通常可以兑换制钱一千三四百文，清廷为此采取了许多措施，试图将银钱比价维持在白银一两兑换制钱一千文的水平上，然而很难奏效。1796年（嘉庆元年）春天，白莲教起义烈火迅速蔓延，清廷闻讯立即调动大批军队前往镇压。这场战争历时九年之久，战争波及川、楚、陕、豫、甘等省二百零四个州县，清军副将以下将弁被击毙四百余名，提镇等武职大员二十余名被杀。战乱使中国的商品经济遭受重创，长江上游地区满目萧条。随着时间的推移，银价一步步下跌。到1799年，西安府，“库平每纹银一两换钱自一千五十文至一千一百二十文”^[29]；受此影响，京师的银价也大幅度下跌。“近来市价较昂，四月以前每库平纹银一两易制钱九百二三十文不等，现在时价库纹一两易钱八百九十余文至九百一二十文不等。”^[30]

战争时期，清廷从十六个省征调了大批军队，耗费军饷二亿两，相当于四年的全国财政收入。据《清高宗实录》记载：国库存银之多，空前绝后。康熙中年，国库存银已经很多，四十五年、四十八年有银五千余万两，超过前代。雍正七年、八年，库银有六千余万两，又超过了前代。乾隆时期，国库存银不仅数量巨大，而且持续稳定。乾隆三十七年，户部银库存银多至八千余万两，超过了雍正朝，前代各君更加无法与之比较。乾隆三十七年正月，库银有八千余万两；四十一年十月，部库存银六千余万两；四十二年正月，库银还有七千余万两；四十六年八月，库银有七千余万两；四十九年八月，库银七千余万两；五十一年闰七月，七千余万两；六十年，七千余万两。与此同时，“各省藩库，积存充裕”。各省布政使司的藩库存银，也非常多。乾隆二十八年，广东藩库的“田房税契银两”积至一百二十余万两之多。三十六年，陕西藩库贮存之银“现有四百三十三万三千余两”。四十七年，浙江藩库存银一百零一万余两。四十九年，河南藩库存银二百五十余万两，甘肃有四百七十余万两。五十年，山东藩库有银三百九十六万余两。正是由于乾隆时期国库、藩库贮藏的白银数量巨大，使嘉庆皇帝在镇压白莲教起义时，可以通过军饷的支出，向社会大规模投放白银。

短短几年间，川、楚、陕、甘、豫五省的市场上突然增加了二亿两白银，必然对各种物价造成影响，对于流通领域的银钱比价造成相应影响。不过，这只是问题的一个方面。在动荡时期，在商品市场受到扰乱

的地方，货币运动与和平时不同，制钱的价格将有所增昂。有许多例证，可以互相佐证。

（六）1826年（道光六年），张格尔带领叛匪，进犯阿图什，煽动当地群众叛乱。新任喀什噶尔参赞大臣庆祥派遣军队进击，驱逐叛军。张格尔勾结浩罕，请兵一万余人攻打喀什噶尔，城破，庆祥自杀，南疆告急。道光皇帝调集吉林、黑龙江、陕西、甘肃和四川五省三万清军前往平叛。1827年，彻底击垮叛军，捕获张格尔，收复南疆等失地。此次战争，历时两年，战乱波及地区，经济破败，市场混乱。库尔喀喇乌苏领队大臣常格奏报说：“回疆自去年军兴以来，银价渐贱，钱价渐贵，兵丁所关，银两换钱无多，当差日形拮据。且街市普钱缺乏，商贾亦苦于不能流通。”^[31]

（七）1832年11月3日（道光十二年闰九月十一日），天地会会众张丙、黄城、陈办、陈连等人在台湾再次发动起义，分别逼近嘉义、彰化等处。清廷一面下令驻台军队全力镇压，一面派遣瑚松额率领厦门清军迅速渡台督剿，同时还调集河南和陕西清军，开赴台湾。最后，张丙等人被擒杀，天地会起义再次失败。此次战乱持续三月之久，导致嘉义、彰化等地经济遭受重创^[32]。据参与镇压天地会起义的周凯记载，1833年，“六月，奉程制军（程祖洛）调署台湾道事。七月七日，任事。十月二十日卸事。在任百余日，搜获余匪，斩梟凌迟者八十余人，中间小乱三，俱即扑灭。十月初，钱价一日顿长三倍，四远居民，纷纷搬移入城，谣言蜂起，不知所自。”^[33]在战乱高峰期，“钱价一日顿长三倍。”这种极为反常的金融现象，显然不能用制钱数量的增加和减少来解释。

（八）1840-1842年爆发的中英第一次鸦片战争，对于银钱比价的影响也是存在的。1839年，远离战场的直隶银钱比价已经达到一千六百七十九文，战争打响后，该地银钱比价逐渐下跌，1840年，每两白银可以兑换制钱一千六百四十四文；1841年，只能换到一千五百四十七文；1842年，所换制钱不过一千五百七十二文^[34]。京师的银钱比价发生的变化更大，“即以道光二十年论，都中银价每两换制钱一千三百文。”^[35]浙江的银钱比价变化也很大，1841年，有人奏报说：“上年冬间，商贾用银较多，骤长至一千六百文。幸为日不久，旋即减落。本年二月以

后，又渐长至一千五百七十文，迄今未见减贱。”^[36]由于第一次鸦片战争主要在沿海沿江等局部地区进行，时间短暂，对于银钱比价的影响也有限。

（九）太平军与捻军起义时期的银价暴跌。1854年，全国大部分省区的银价上涨到二千五百文至二千六百文，或二千七百文至二千八百文，有的省甚至高达三千文^[37]。这完全符合人们关于“咸丰三四年而极”的说法。然而这种情况从1855年突然发生变化，银价大幅度跌落，江浙地区在短短的三年时间里，银价下跌到一千一百文^[38]，与该地区最高年度（1853年）的二千六百文相比，下降了一千四百文至一千五百文；1854年湖南的银价是二千六百文，1856年湖南的银价下跌到一千六百文，^[39]短短两年时间就相差一千文；其他省区大抵如此。所以，全国银价在1858年以后十年间，大致都保持在一千四百文上下，^[40]与1854年相差一千文至一千一百文，银价下跌率约为38%-42%。在短短几年时间内，银价在全国范围内大幅度下跌，实在令人感到吃惊。

（十）中日甲午战争与八国联军入侵时的钱价昂贵。1874年以后，欧美各国相继实行金本位制，白银被抛向世界市场。中国的金融领域受到世界银价下跌影响，银价一路缓缓下跌，到1894年，每两白银只能兑换一千三四百文。甲午战争爆发后，开始快速下跌，到1901年初华北与江南地区的每两银价只有一千数十文。例如，京城“元宝银一两合小制钱一千一百一十八文，俸禄银一两合小制钱一千零九十六文”。^[41]因为这一时期的制钱重量只有五六分，两枚不及乾隆、嘉庆制钱一枚之重，一千余文的重量不及乾隆、嘉庆五百文的重量。“而物价一切腾贵，官民交困，于是为极”。“近年物贵钱荒，直省几同一辙”。^[42]这种情况持续到1905年以后才得以缓解。

纵观上述事例，我们得到一个结论：凡是战乱时期，在流通领域就会发生“银贵钱贱”的现象。这个道理，如同自然灾害时期发生“银贱钱贵”现象一样，都是由于社会经济生活混乱，商品经济遭受重创，市场萧条，导致钱价相对增昂，银价相对跌落。不过，这种因突发事变引起的银钱比价变化往往是暂时的，通常是局部的，也是可以调剂的。

后人关于战乱时期的银钱比价记录仍然是不完备的，而与荒歉时期

的记录相比，相对好一些。上述事例显示，比较大的战乱事件都留下了这方面的记录，尽管这些记录是不经意的和不够详尽的。因此，我们认为，战乱时期流通领域必定发生“银贱钱贵”现象，是一个可以成立的定律。现在的问题是，如何认识这一定律的真相。

三 特殊时期的银钱比价波动原因

在自然灾害肆虐时期，在政治动荡时期，清代货币流通领域为什么会发生银价暴跌钱价暴涨的现象？这是清代中国特有的现象吗？当我们阅读欧洲经济学著作时，看到类似的现象也在英国出现了。

英国商业家杰科布（Jacob，William，1762-1851）著有许多经济方面的著作。他在研究金属货币的流通情况时发现了这样一个定律：“在动荡不安的时期，特别是在内乱外患时期，金银器皿急速变成货币；而在太平繁荣时期，货币就变成食品用具和首饰。”^[43]马克思在对欧洲古典经济学进行批判时，对于杰科布的这一观点曾予以充分肯定，并多次援引杰科布的观点来说明金属货币流通的规律。他说：“作为一般的规律可以这样说：和平时期，以金银货币变成奢侈品为主，只有在动荡的局面下才以奢侈品倒过来变成条块或铸币为主。从下面的情况看出，以奢侈品形式存在的金银贮藏货币同充当货币的贵金属对比起来占的比例是多么大：在1829年，据杰科布说，在英国这个比例是2：1，而在整个欧洲和美洲，以奢侈品形式存在的贵金属比以货币形式存在的贵金属多1/4。”^[44]

和平年代，由于社会政治生活相对安定和商品经济的繁荣，人们总是努力积累贵金属，以便购买高昂的奢侈品，如豪华的房屋和设备、金属器皿和首饰。为了防备意外的事故给人们的突然打击，还要大量贮藏贵金属（金银首饰也是贮藏的美学形式），这种做法特别在东方民族（中国和印度等地）中盛行；在动荡不安的时代，特别是在内乱外患时期，在遭受严重自然灾害的地方，社会对贵金属的需求就会发生很大的变化，战争和灾荒会迫使人们将金银器皿变成货币，将深深埋藏的金银取出来以便换取救命的粮食和招募兵员，这样一来加入货币流通之渠的贵金属就会突然增多，形成供大于求的局面。这是杰科布在英国观察到的事实。

诚如上述，在灾荒和战乱年代的中国，贮藏的白银大量加入流通渠道。问题是在同一时期制钱的数量为什么不是同时增加，而是感到明显

不足？清代中国实行的是银两与制钱并用的货币制度，二者的比价是市场这只看不见的手决定的。为什么会反复发生“银贱钱贵”的现象呢？这个答案只能在中国社会经济内部来寻找。

在清代，制钱由于价值较低，已经失去了窖藏的职能，主要在零售商品市场上，扮演媒介作用。在战乱与灾害发生时，社会对制钱的需求不但不会因战争与自然灾害减少，反而由于战争破坏了商品流通，制钱的流通次数突然减少，便会显得不足。社会对它的需求随着战争的广度和深度，以及自然灾害的程度而增长。货币是商品流通的车轮，商品也是货币流通的车轮，由于商品经济遭受严重破坏，货币运动也会相应发生变化。一言以蔽之，就是战争和自然灾害能急剧改变社会对贵金属及其制钱的不同需求，从而影响了二者的比率。

流通所需要的货币数量，不但决定于投入流通的商品价格，而且还决定于货币周转的速度。货币的周转既不是由一个中心点出发，也不是由周围的一切点复归于一个中心点，而是从无限众多的点上出发，而又复归于无限众多点上。流通手段的速度因此只能在一定限度内代替流通媒介的数量。同一数量的货币不论速度如何，只能陆续地完成一系列的支付。因此，流通需要一定数量的货币。这个数量始终处在流通之中，始终处在变化之中，很难计算，也很难把握。这只能根据商人们交换商品时的感觉。

凡是饥荒时期，凡是战乱年代，流通领域必定发生“银贱钱贵”，这是一种规律。几乎无一例外，非常值得重视。供求关系紧张对于特殊时期的银钱比价的幅度影响有多大？这要看经济破坏的程度和时间的长短。一般来说，社会经济生活破坏程度越深，钱价上涨幅度越大；经济萧条范围越大，时间越长，银价下跌幅度越大。如果战乱和自然灾害发生在局部地区，对于银钱比价的影响也是局部的；如果战乱和自然灾害是大范围的，对于银钱比价的影响也是大范围的，甚至是全国的；如果战乱和自然灾害的袭击是暂时的，对于银、钱比较的影响也是暂时的；如果战乱和自然灾害的袭击是持久的，对于银钱比价的影响也是持久的[45]。战争与自然灾害对于银钱比价的影响是基本一致的，略有不同的是，在战乱初期，在政治动荡的初期，银钱比价的变化，可能不直接表现为“银贱钱贵”，反而是反常的“银贵钱贱”，银价大幅度提高，这主要

是在金融机构大量挤兑银两造成的。后来才是银价持续下跌，钱价大幅度上涨。哲学家提醒我们，研究任何问题，都要小心翼翼，既要关注问题的普遍性和一般性，又要注意其特殊性。

现在，我们来重点观察咸丰、同治时期的银钱比价变化情况。1853年3月，太平军占领安庆的消息传到北京，立即引起一场金融恐慌，导致银价大幅度跌落。3月25日御史陈庆镛上奏指出：“窃贼匪自武昌窜入安庆，京中民心纷纷，日甚一日。……自二月初间，内外城银铺关罢者，每日有五六号或十余号不等，及今日有罢至四五十号。查银价数日前，每两换制钱二千一二百文，继则每两换制钱一千六七百文，日内止换一千余文。甚至有银无处可换。……至于油米杂铺，价值也一时昂贵，旦夕顿异，万姓骇然。”^[46]同日，礼部尚书奕湘、左副都御史文瑞等人也纷纷上奏，说十余日来，钱铺不断关闭，在3月24日这一天关闭的钱铺有二百余家，主要原因是银票和银子的持有者“昼夜填街塞巷”，兑换制钱，支取银钱，钱铺措办不及遂致关闭。因而出现了“银价顿贱，军民无钱可换，市井日用突然不便”的慌乱局面。政治不安定引起金融恐慌，在十几天内银价顿落一千一二百文，这就是战争的威力。

1853年，太平军连续攻克长江中游的重要城市武汉、安庆、南京，这一连串的军事胜利是威力强大的震源，极大地震撼着清王朝的统治。政治最敏感的北京城的金融恐慌随之发生，银价大幅度跌落。但由于这一年，清廷为筹集镇压太平军的军费，不顾一切后果地实行了通货膨胀政策，使暂时中落的银价又迅速回升。1854年，全国“银贵钱贱”达到极点。随着太平军、捻军以及全国性的各族人民大起义所产生的政治震荡波及全国各地，清王朝统治大厦忽喇喇作响，这必然导致全国性的金融危机出现。江浙地区银钱市价之比，历来在二千文以上，在1857-1858年突然大幅度跌落至一千一百文，正是由于这一地区所感受到的政治震荡最为强烈所致。

咸丰同治时期，全国性的银价大跌落，只能用农民与地主阶级在全国范围内殊死搏斗引起的政治大动荡来理解^[47]。由于政治的动荡，究竟有多少贵金属（这里主要指的是白银）突然加入流通之渠，很难估计，但是这一点是可以推想的。为了筹集军费，清政府卖官鬻爵，强制在各地推行“捐输”，遍及各个角落，这个数额不能低估；各地官绅为举

办团练，保护他们的产业，招募乡勇肯定会从深埋的银窖中拿出数额巨大的银两来；还有为维持生计，不得不将平时珍藏的金银首饰和器皿变成货币来使用。大量的银器和银两突然加入流通，供求关系发生了急剧变化，势必引起银钱比价的相应变化。这是咸丰、同治时期银价下落的直接原因。

咸丰、同治时期的银价下落，除了上述政治动荡直接引起的银钱兑换风潮以及由此而产生的比率变化外，还有一个比较间接的，但是非常重要的深刻的原因，就是商品经济遭到巨大破坏后，社会对贵金属的需求也发生了相应的变化。货币运动是商品经济的反映，按照马克思的观点，社会财富的增加和商品经济的进一步发展，会导致社会对贵金属需求的增强，在货币流通领域中会产生贵金属排挤不太贵重金属的现象。当社会经济遭受严重破坏后，社会对贵金属的需求也会相对减低。因此，我们必须进一步考察太平天国时期的商品经济情况。

战时，商品经济遭受的破坏是十分严重的，就时间上讲，双方激战与厘金制的推行，造成的商业萧条直到1871年左右一些省区尚未复苏；从商品经济遭受破坏的区域看，遍及全国各地，不仅向来商业繁荣的江浙地区遭受了严重破坏，一些边远省区（例如贵州、甘肃、福建等地）也未能幸免；就程度而论，全国大的商业活动区域大都陷于停滞状态，满目萧条，百货壅滞，商路梗阻，货乏行销之地，持银入市无物可买，“四民失其恒业”。历来商品经济比较发达的江苏，“军兴以来，江路梗阻，川、楚、江、皖等省商贾率皆裹足。……是以大宗货载到（浒墅）关，甚属寥寥”^[48]。浙江也是这样，“大宗商贩裹足不前，即土产湖丝，亦因各路绸缎滞销，机多歇业，运到杭关者，甚属寥寥”^[49]。战乱之后的甘肃，所在糜烂，“以致行商绝迹，……野无夫宿之所，货乏行销之地，商视甘肃已为畏途。……至于甘肃口外物产，如皮货水烟等项，均属大宗。今其地既残破，富者挈资远去，贫者无力经营，内鲜聚积之人，外少往来之贩”。^[50]四川也是这样，“自粤匪倡乱以后，四处蔓延，江、浙、闽、广各商率皆闻风裹足。……大江南北道路阻隔，货船几至绝迹”。^[51]其他省区的商业破坏同样是十分严重的，限于篇幅，在此不再胥举。

嘉庆初年的战乱也是这样，在镇压白莲教起义过程中，清廷耗费军

饷二亿两，相当于四年的全国财政收入，有案可稽。此外，为了动员兵力，躲避战乱，交换生活必需品，民间贮藏的贵金属也会大量进入流通之渠。相反，制钱作为在零售市场上的交换媒介，平时由于流通频率较高，不会感到紧张，一旦遭受战乱影响和自然灾害袭击，商品市场紊乱，商业出现萧条局面，制钱的流通速度立即受到严重影响，供求关系立即出现紧张局面，钱价因此增昂，银价相应跌落。

局部的战争引起局部钱价暴涨，全局性的战争引起全国性的银价大幅度下跌。1747年的金川起义、1754年大小和卓木的叛乱、1787年的台湾天地会起义、1826年的张格尔叛乱、1832年台湾天地会的再次起义，1841年的中英战争，1894年的中日战争和1900年的八国联军入侵均属于局部战争。一般来说，银价下跌幅度、钱价上涨幅度有限，随着社会局面的稳定，国家机关调剂措施的落实，银钱比价很快会恢复到战前的水平。康熙时期的“三藩之乱”、嘉庆初年的白莲教起义，咸丰、同治时期的太平天国、捻军起义和第二次鸦片战争，属于全国性的政治大动荡，对于社会经济影响巨大，因此在这三个时期出现了全国性的银价暴跌和钱价上涨。

同样道理，局部的灾害引起局部的钱价暴涨，大范围的灾害引起大范围的银价下跌。自然灾害时有发生，旱涝方式年年不同，受灾地区广狭有别，银钱比价的波动也随时发生变化。清代没有全国性的大灾害，也就没有全国性的大影响，自然灾害造成的“银贱钱贵”通常是局部的和暂时的，也是可以调剂的。

总之，在战乱与灾歉年代，必定发生“银贱钱贵”现象，这是一个可以确定的定律。要彻底揭示这些已经被尘封的历史，还需要继续探索。这些只是笔者对于上述事例的归纳和分析。由于个人阅读范围毕竟有限，我们期待着新的事例被继续发现，当然也欢迎反证资料的出现，真诚地期望这一定律得到进一步证实、限定和修正，或者是推翻。

（原载《河北师范大学学报》21年第6期）

[1] 《清太宗实录》卷3，北京：全国图书馆文献缩印中心，2003年影印本，天聪元年九月戊午。

[2] 阿桂等撰：《皇清开国方略》卷10，第34页，《四库全书》第341册，史部99，编年类，台北：商务印书馆股份有限公司，2008年。

[3] 《巡视南城御史王文璇奏为钱价日昂兵食不敷请增发兵响钱文事》，乾隆二年闰九月初一日，朱批奏折，档号：04-01-01-0018-058。

[4] 《清高宗实录》卷341，乾隆十四年五月戊辰，北京：中华书局，1985-1986年影印本。

[5] 同上。

[6] 《工部尚书裘曰修奏为直隶河工需钱文甚多请饬下所司凡办公各员许交银领买钱文出城事》，乾隆三十七年二月初十日，朱批奏折，档号：04-01-05-0049-030。

[7] 《钦定辛酉工賑纪事》卷7，《中国荒政全书》第二辑，第2卷，北京：北京古籍出版社，2003年，第239页。

[8] 《兼管顺天府尹张若汀呈京城大兴、宛平二县嘉庆三年六月份粮价钱价单》，嘉庆三年六月三十日，录副奏折，档号：03-1902-078。

[9] 《清仁宗实录》卷99，嘉庆七年六月丁卯，北京：中华书局，1985-1986年影印本。

[10] 到1803年，在京师的金融市场上，钱价仍然居高不下，“元宝银一两合制钱九百零十七文；俸禄银一两合制钱九百零九文。”《呈京城嘉庆八年粮价钱价清单》，录副奏折，档号：03-1908-047。

[11] 《清仁宗实录》卷115，嘉庆八年六月壬辰。

[12] 《清仁宗实录》卷121，嘉庆八年九月庚戌、庚申。

[13] 《河南巡抚马慧裕奏为查明工次现在钱价并酌定料物土方价值事》，嘉庆八年十一月二十六日，朱批奏折，档号：04-01-05-0094-028。

[14] 《汴梁水灾纪略》，河南大学图书馆藏稿本，署名痛定居士。

[15] 中山大学中国近现代史教研室编：《林则徐集》奏稿下，第492页。

[16] 《清文宗实录》卷41，咸丰元年闰八月甲午，北京：中华书局，1985-1986年影印本。

[17] 《两江总督陆建瀛奏为兴举大工银价骤落钱价骤长请印票代钱事》，咸丰元年闰八月二十五日，录副奏折，档号：03-4463-016。

[18] 《詹事府右庶子宝廷奏为银价骤坠旗民商贾皆困请恩赐借局钱放给旗兵饷事》，光绪四年六月初八日，录副奏折，档号：03-6070-104。

[19] 《清圣祖实录》卷116，康熙二十三年九月丙寅，北京：中华书局，1985-1986年影印本。

[20] 叶梦珠：《阅世编》卷七，钱法，北京：中华书局，2007年，第195页。

[21] 同上。

[22] 陈弘谋：《申铜禁酌鼓铸疏》，《皇朝经世文编》卷53，北京：中华书局，1992年影印本，第27页。

[23] 《陕西巡抚陈弘谋奏报开炉试铸钱文以平钱价事》，乾隆十三年十二月二十九日，朱批奏折，档号：04-01-35-1239-018。

[24] 《陕西巡抚陈弘谋奏报陕省钱价渐平事》，乾隆十四年六月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-1240-008。

[25] 《陕西巡抚陈弘谋奏报陕省钱价渐平事》，乾隆十四年六月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-35-1240-008。

[26] 《陕甘总督刘统勋奏请拨省局钱文解赴甘肃平钱价事》，乾隆十九年十一月初四日，录副奏折，档号：03-0772-037。

[27] 《署理甘肃按察使明德奏为兰、凉、甘、肃一带钱价昂贵请敕湖北督抚陆续拨钱万串转送泾州事》，乾隆二十四年八月二十五日，朱批奏折，档号：04-01-01-0233-009。

[28] 《清高宗实录》卷1291，乾隆五十二年十月壬戌。

[29] 《护理陕西巡抚马慧裕呈陕西省嘉庆四年二月份各属钱价粮价单》，嘉庆四年，朱批奏折，档号：04-01-25-0344-009。

[30] 《兵科掌印给事中汪鏞奏请酌平钱价以裕兵民事》，嘉庆十一年四月二十五日，录副奏折，档号：03-1855-023。

[31] 《常格奏为喀喇沙尔库贮普尔钱日渐积余请准筹酌变通抵放兵丁盐菜以平市价事》，道光七年七月初六日，录副奏折，档号：03-9497-030。

[32] 《清宣宗实录》卷228，道光十二年十二月辛未，北京：中华书局，1985-1986年影印本。

[33] 《皇清诰授通议大夫加按察使衔福建台湾道周凯墓志铭》，《厦门志》附载；《芸皋先生自编年谱》，道光十三年。

[34] 严中平等编：《中国近代经济史统计资料选辑》，北京：科学出版社，1955年，第36页。

[35] 《工科掌印给事中汪元方奏为银贵钱贱农民课税不堪重赋请酌变银价事》，咸丰三年十一月十六日，录副奏折，档号：03-9507-060。

[36] 《浙江巡抚乌尔恭额奏为钱贱银贵请暂停鼓铸钱文并发换钱本存银事》，道光二十年五月初四日，朱批奏折，档号：04-01-35-1366-046。

[37] 咸丰四年陕西银钱比价为每两白银可以兑换3000文制钱，河南为2700-3000文，见中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，上册，北京：中华书局，1964年，第183页。

[38] 1857年江浙一带比价为1100-1200文，见席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》，上海：上海图书集成局，1902年，钱币4，第11页。

[39] 曾国藩：《请捐钱照湖南成案片》，咸丰六年十月十一日，《曾文正公全集》奏稿卷8，第70页，台北：文海出版社，1974年影印本。

[40] 1868年京师的银钱比价是“每银一两合制钱一千二百文”（《清会典》卷220），大致恢复到乾嘉时期的水平。尔后开始上涨，“以钱易银，连年银价日昂。”（王廷熙、王树敏编辑：《道咸同光奏议》卷34，台北：文海出版社，1969年，第11页。）但到了光绪中期，银价又开始逐年缓缓下落。

[41] 《兵部尚书兼理顺天府尹事务徐会洋、顺天府尹陈夔龙呈京城正月份钱粮价值单》，光绪二十七年二月初三日，录副奏折，档号：03-9536-031。

[42] 《御史吴鸿甲奏折》光绪二十五年七月二十五日，中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，下册，第851页。

[43] 【英】Jacob, W. 4 *An historical inquiry into the precious metals*, London, 1831, Vol. II, ch. XXVI.

[44] 【德】马克思著，中央编译局编译：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第13卷，北京：人民出版社，1975年，第125-126页。

[45] 从近四十年来的局部战争统计数据发现，战争对金价的影响多是短暂性的。一般情况下，战争前二十个至三十个交易日，金价涨幅超过10%，但不会改变中长期走势，战争爆发当日，金价涨幅最大，甚至超过5%，而战争爆发九十个交易日后，金价走势趋于理性。对比近四十年来九次较大规模战争爆发前后金价的表现，我们可以发现：第一，战争的突然性、规模、大国参与程度以及对原由（91.36%，-1.30%，-1.40%）供应的影响程度决定着金价的上涨幅度。第二，战争在爆发前后的一两个月内对金价的影响最大，战争爆发约九十个交易日后，影响逐渐减弱。我们把战争爆发前九十个交易日的金价作为基准价格，计算直到战争爆发九十个交易日后金价的涨幅，发现在此期间，金价累计涨幅保持在正负10%以内，且金价高峰出现在战争爆发前后的一两个月里。通常情况下，战争爆发后，黄金价格会有一个冲高的过程，随后逐渐回落。

[46] 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料》第一辑，第342页。

[47] 关于其他原因，详见拙著《论太平天国时期银价下跌问题》，《近代史研究》1987年第6期。

[48] 《苏州织造德毓奏为接征关税一年期满沥陈亏短实情请飭部核办等事》，咸丰五年六月二十四日，录副奏折，档号：03-4378-032。

[49] 《杭州织造兼管北新关税务庆连奏为关税一年期满征收正余钱粮有盈无绌事》，咸丰七年六月二十七日，录副奏折，档号：03-4380-027。

[50] 《陕西巡抚蒋志章奏为查明潼关商税支绌情形仍请暂行试办事》，同治十年十一月十二日，录副奏折，档号：03-4880-036。

[51] 《成都将军兼署四川总督崇实奏为查明夔州府知府葛之镛等短征关税有因请援案豁免事》，同治五年二月二十四日，录副奏折，档号：03-4873-035。

附论3 论北洋政府时期银元与铜元 市场比价波动问题

北洋军阀统治时期（1912-1927年），中国币制最为混乱。在全国各地商品市场上，不仅银元与铜元同时流通，银锭与制钱继续使用，而且还发行多种多样的纸币。银元以开国纪念币、“袁大头”币、鹰洋、龙洋为主，此外又有各种各样的银角；铜元有当二百、当一百、当五十、当二十、当十、当五、当二之别，即使同一种铜元也因各地造币厂的不同，成色重量各异；银锭以银两为单位，各地所有之银两平色、名目，纷繁杂错，麇然并处。即以北京、上海而言，北京有京公砵平、三六库平、二七京平、二六京平、三四库平、六厘京市平、七厘京市平等七种，上海则有九八规元、库平、漕平、关平、申公砵平、公估平等六种。由于成色重量不一，支付换算十分不便，很不利于商品流通；制钱虽在商业较为发达的市场上退出流通，但在偏僻落后的集市上依然扮演媒介角色。与这些金属货币流通的同时，还有形形色色的价值符号，仅就东三省来说，发行的纸币就有铜元票、汇兑券、哈大洋券、吉林官帖、吉大洋券、吉小洋券、江帖、四厘债券、江大洋票等十余种。在大城市的流通渠道中，还混杂着不同的外币和兑换券。货币如此混杂，加之政治动乱不已，北洋政府时期的货币价格波动十分剧烈，时常激起社会风潮。研究这一时期货币比价的变化，对于把握当时的政治演变和测验经济发展状况是很有意义的。搞清北洋政府时期，两种主要货币（即银元与铜元）市场比价的变化情况和原因，其他货币价格的变化原因便可以迎刃而解。

一 1912-1927年银元与铜元比价波动情况

北洋政府统治时期，在货币流通渠道中银元和铜元两种货币居于主导地位。银锭虽未完全退出流通领域，而在商品市场上充当价值尺度的作用已大不如前，基本为银元所取代；制钱在较大的商品市场上已经完全退出，只在偏僻落后的集市上残留，它的流通职能基本上被铜元代替；各种各样的钞票又以银元和铜元为发行基础。所以，只要弄清了银元与铜元的比价变化原因，其他各种货币价格问题便不难弄清。

中国银元铸发于1890年，十年之后，也就是1900年正式铸发铜元。最初，清政府试图实行银本位制，以铜元作为辅币，规定每枚铜元当制钱十文，每百枚铜元可兑换银元一枚。这种规定在流通领域里实际不起任何作用，银元与铜元一投入市场，政府便失去控制，它们的价格基本取决于各自币材在国际市场上的价格变化和国内供求关系的弛张。其中任何一种因素的变化都会影响二者比价的波动。1902年铜元投放市场，受到社会的欢迎，形成求大于供的局面，80-90枚就可以在市场上兑换到一枚银元。此后，随着国际市场上铜价的相对下跌和国内铜元供应量的增加，铜元相对银元的比价很快下落到每130枚才能兑换到银元一枚。这是清末银元比价变化的基本情况和主要原因。

北洋政府统治时期，银元与铜元的市场比价变化幅度很大，震动各地市场，严重影响下层群众的生活。现将北京、上海、武汉的铜元市价列表如下，与读者共同观察一下波动情况。

从表1中的情况来看，大致以1919年为界，前后可以分为两个阶段，自1912年到1919年为第一阶段，银元与铜元的市场比价相对稳定，1917年为铜元市价最高年度，北京、上海每120余枚便可兑换到一枚银元，武汉的铜元市价虽稍高一些，但就本地区来说，1917年也为铜元市价最高年度。1920年以后是第二阶段，北京、上海、武汉的银元与铜元的比价开始急剧变化，八年之间铜元市价跌了两倍多，引起全国性的金融恐慌。其他各大中小城市的铜元市价跌落情况大体如是。

表1 1912-1927年每枚银元兑换铜元市价表

年份	北京	上海	武汉	年份	北京	上海	武汉
1912	135. 2	123		1920	141	141. 5	152
1913	134. 7	130		1921	152. 8	154. 6	168
1914	132. 0	139		1922	170. 7	174. 7	212
1915	135. 4	136	144	1923	193. 2	181. 6	189
1916	133. 9	127	149	1924	232. 9	206. 4	269. 3
1917	123. 5	129	140	1925	285. 5	246	310
1918	134. 2	132. 9	142	1926	348	261	316
1919	138	136	147	1927	375		

二 1912-1919年银元与铜元市场 比价相对稳定的原因

1912年到1919年间，银元与铜元的市场比价表面上相对稳定，没有引起社会各界的关注，自然也没有人探索其原因。事实上，这一时期银元与铜元比价的相对稳定只是一种表象，在这种表象之后隐藏着相当复杂的原因。完全可以说，相对稳定的表象是由世界市场上贵金属价格的激烈波动造成的。

金属货币流通有这样一个规律，在和平时期以金银货币变成奢侈品为主，在动荡的局面下又以奢侈品倒过来变成条块或铸币为主。也就是说，在和平年代，由于社会政治生活相对安定和商品经济的相对繁荣，金属货币购买力较强，人们总是努力积累贵金属，以便购买高昂的奢侈品，如豪华的房屋和设备、金银器皿和首饰。为了防止意外的事故给人们带来的突然打击，人们还要贮藏大量的贵金属。在动荡不安的时代，特别是战争时期，社会对贵金属的需求就会发生很大变化，战争迫使人们将大量金银器皿变成货币使用，并将贮藏的金银取出来换取救命的粮食和招募兵员。这样一来，加入货币流通之渠的贵金属就会突然增多，形成供大于求的局面^[1]。一言以蔽之，战争能急剧改变社会对贵金属及其辅币的不同需求，从而影响金属货币之间的比价变化。第一次世界大战时期，金属货币价格的变化就充分证明了这一规律。

第一次世界大战是一场空前的人类大灾难，战争历时四年三个月，参战国家有33个，卷入战争漩涡的人口有15亿以上，死伤3000万余人。第一次世界大战造成空前的社会大动荡，导致金属价格急剧变化，金价暴跌，银价上涨，铜价比银价上涨幅度更大。战前，世界大多数发达国家实行的是金本位制，以银为辅币，当时世界市场上的金银比价是1：37，或1：39。随着战争时间的推移，战争范围扩大，战争烈度加重，战争破坏严重，金价暴跌，银价腾贵，到1920年时金银比价变为1：15，各国金融市场一片恐慌。下表是世界市场金银比价波动情况和
中国海关银两与各国货币兑换情况^[2]。

表2 1912-1927年金银与货币比价表

年份	金银 比价	英镑 (便士)	美元	法郎	年份	金银 比价	英镑 (便士)	美元	法郎
1912	33.62	36.83	0.74	3.85	1916	30.11	39.81	0.79	4.63
1913	34.19	36.25	0.73	3.81	1917	23.09	51.81	1.03	5.94
1914	37.37	32.75	0.67	3.45	1918	19.84	63.44	1.26	7.11
1915	39.84	31.13	0.62	3.39	1919	16.53	76	1.39	10.12

续表

年份	金银 比价	英镑 (便士)	美元	法郎	年份	金银 比价	英镑 (便士)	美元	法郎
1920	15.31	81.5	1.24	17.79	1924	27.76	43.94	0.81	15.60
1921	25.60	47.44	0.76	10.29	1925	29.38	41.88	0.84	17.92
1922	27.41	45	0.83	10.23	1926	32.88	37.38	0.76	23.85
1923	29.52	41.75	0.80	13.16	1927	36.22	35.06	0.69	17.46

从表2中可以看出，银价自1915年开始大幅度上涨，在短短五六年时间里暴涨了一倍多。第一次世界大战一结束，金银比价又迅速恢复到战前的水平。同样，中国海关银两对英镑、美元的汇价与当时世界金银的比价变化完全相符，在1920年上升为最高值，此后也逐年下跌，到1926年已恢复到战前的水平。

战争时期，铜、锌、铅、锡等贵金属作为重要战略物资，价格同样飞涨，其上涨幅度又超过白银。表3是每担紫铜在国际市场上的价格。

表3 1912-1925年每担紫铜海关银两

年份	价格	年份	价格	年份	价格
1912	28.6515	1917	41.0608	1922	25.4026
1913	30.5352	1918	35.1947	1923	25.2280
1914	25.4365	1919	23.3126	1924	23.3256
1915	29.5745	1920	25.3239	1925	22.0172
1916	28.0606	1921	25.2651		

从表3中可以看到，每担紫铜价格在世界大战最激烈的1917年达到最高水平，价值银41两，1918年为35两。1919年世界大战一结束便暴跌到23两左右。这一价格与战时铜价最高时期相差18两，与战前相差6两左右。值得注意的是，我们推算1919年前铜价的上涨是以白银为计算标准的，而当时的白银价格处于不断上涨的过程中，还不能充分显示铜价上涨的水平。如果我们以黄金为计算标准，那么铜价上涨的幅度就会

更大。以美元为例，1921年21.2美元可以购买一担紫铜，1917年则需要42美元才能购得。这表明，第一次世界大战时期，铜价的增昂幅度超过了银价的上涨水平。

正是由于铜价的大幅度上涨，进口紫铜铸铜元无利可图，国内各铸币厂的机器纷纷停止转动或大幅度减产；正是由于作为主要币材的紫铜价格上涨超出了白银上涨的水平，铜元的市场价格不仅停止了下跌的趋势，而且在1917年还相对有所增值；也正是由于国际市场上紫铜价格的大幅度上涨，中国进口铜的数量不得不减低到最低水平，1917年只有27658担。而当年数以千计日本投机商不顾中国政府的禁令和一次次严重警告，在中国各通商口岸疯狂地大量收购制钱，熔成铜块出口，1917年达到高峰，出口989223担，相当于当年中国进口的25倍^[3]。因此，我们可以肯定，银元与铜元市场比价在1919年前相对稳定，是由于其币材价格的激烈波动保持的，紫铜价格的上涨幅度超过了白银增昂水平，形成了银贵而铜更贵的局面，国内银元与铜元的市场比价才得以相对稳定。很明显，这种相对稳定是由于国际市场贵金属价格激烈波动造成的，稳定是在不稳定中得到的。

三 1920-1927年铜元市价大幅度下跌的原因

铜元相对于银元价格的大幅度跌落开始于1920年的下半年，并立即引起社会的密切关注。1921年2月，有人便以《新铜币增加问题》发表评论，认为铜元价格的下跌是由于数量过多，而数量过多是由于当局无限制的添铸造成的，激烈批评当局的滥铸滥发措施，“实剥夺中国国民及凡使用该铜币之财产之一种最巧辣手段”^[4]，要求当局尽快采取措施，限制铜的进口，停铸各种各类铜元。同年5月，又有人发表《铜币问题平议》一文，在认真分析了当时流通的铜元成色重量变化不大之后指出，铜元市价的跌落，根本的原因是“供给过多”。他说：“余以为铜币市价跌落，非纯系成色、重量问题，实由于铸造无度，供给过多之关系。”^[5]此后，又有许多人在各种报刊杂志上谈论铜元市价跌落问题，几乎一致认为，发行数量过多是铜元跌价的主要原因。由此可见，当时的论者尚未脱出货币数量说的窠臼。

诚然，清末民初以来投放市场的铜元数量巨大，据北洋政府民政部可靠统计，到1918年8月，全国十一家铸币厂铸的当十文铜元总额已达35939034896枚，当二十文铜元有445239012枚，此外尚有数目不等的当二百文、当一百文、当五十文、当五文、当二文等不同规格的铜元投放市场。仅当十、当二十两种铜元合计总额就超过400亿枚^[6]。更何况自1918年到1924年又进口紫铜2725365担，这些紫铜在当时主要用于铸币是没有疑问的，若以其中七成铸为当十铜元，又可铸162亿枚。所以，北洋政府统治时期，投放市场的铜元数量巨大是毫无疑问的，但不能以此来说明铜元价格暴跌的原因。

按照马克思在《资本论》和《政治经济学批判》中反复阐述的观点，以货币数量的多少解释货币价值的变化是一种错误的古典学说。金属货币的价值与其流通领域里吸收的多少金属没有多大关系。马克思曾经针对休谟等人的错误观点，明确指出：“它们（贵金属）的生产费用的每一增减，在世界市场上以同样的程度影响着它们的相对价值。这种相

对价值，与不同各国流通领域吸收多少金银完全无关。”^[7]在另外的地方，马克思又说，“任何商品的市场价格都暂时地取决于供求关系，只有在几年以内平均起来，才取决于生产费用。”这是说，金、银、铜这类特殊的商品与一般商品一样，除了短时期内受供求关系影响之外，它的价值必须归之于生产这些金属所花费的劳动时间和强度的变动。也就是说，贵金属的价格取决于社会必要劳动量，供求关系对它的价格也有重要影响。在生产金、银、铜等金属的国家，一定量的劳动时间直接体现在一定量的金银价值中，在不生产贵金属的国家，是通过迂回的办法达到同样结果的，就是用本国的商品，即本国平均劳动的一定部分去同那些生产贵金属的国家，直接地或间接地交换物化在金银中的劳动时间的一定量，来决定贵金属的相互比价。

如前所说，铜元作为金属货币，在中国并不是任何一种本位货币的辅币，它的价值的确定主要取决于金属含量的价值和供求关系。也就是说，铜元的价值应当取决于国际国内市场上铜、锌、铅价格的变化和市场的供求关系的弛张。铜元数量的大小增减只能影响其供求关系，而不能直接决定其价格变化。一般说来，社会需求大于供给时，铜元的价格可能略高于其实际价值；当社会需求小于供给时，铜元的市价可能会跌到实际金属含量附近，多余的部分会被货币贮水池拦蓄起来，不可能大大低于其实际金属含量的价值水平。根据这些道理，我们不当以铜元数量的多少来解释1920年以后铜元价格的大幅度下跌，而应当从国际市场上金属价格的变化中求解，应当研究铜元在国内的供求关系。

从表3中可以明显看出，世界市场上铜价的大幅度下跌开始于1919年，在短短两年时间里就暴跌了十余两，即使与战前相比，紫铜每担价格也跌落了六七两。国际市场上贵金属的大幅度变化显然不是由于某种金属出产太多造成的，而是由于战后人们对贵金属的需求变化所致，金相对于银贵，银相对于铜贵。国际市场上银价铜价大幅度跌落，铜价下跌幅度又大于银的变化，这势必影响国内市场上银元与铜元的比价变化，这才是北洋政府时期铜元市价大幅度下跌的根本原因。那么，铜元的数量与其价格关系如何呢？当时的人们以货币数量观点解释问题，以为铜元价格的下跌就意味着铜元数量过多。铜元的数量与其价格是一种简单的反比例关系，铜元价格高就意味着铜元数量少，铜元价格低就意

味着铜元数量多，很明显这是一种错误的推论。它既没有考虑金属价格的变化，也没有考虑铜元的供求关系如何，究竟是供大于求，还是求大于供？笔者以为，回答供求关系必须有一个科学的标准。铜元的市场价格相当于它的工本费可以作为这样的标准，这实际上也是一般商品的供求尺度。假如说，铜元的市场价格高于铜元的生产工本费，这说明社会的需求大于供给；铜元的市场价格相当于或低于其生产工本费，这说明铜元的供应量相对饱和或超过了社会的需求。按照这个标准，我们来研究一下铸造铜元的工本费与其市价的关系。依据《国币条例》所规定的当十文铜元的成色和重量，每担料铜可压制8600枚。由于铅锡成分合计仅占5%，价格又略低于铜，并且缺乏系统的价格资料，我们暂时不考虑其可能造成的少量误差，均以每担紫铜当年的平均进口价格，再加每铸一担铜元所需铸费银5两，粗略计算出每年每投资一枚银元可铸铜元数额。

表4 1912-1918年铜元工本费与市场价格比较表

年份	投资 一银元可 铸铜元	一枚银元 在市场 兑换铜元	差额	年份	投资 一银元可 铸铜元	一枚银元 在市场 兑换铜元	差额
1912	179.2	123	56.2	1919	212.8	136	76.8
1913	169.4	130	39.4	1920	250.5	141.5	79
1914	198.1	139	59.1	1921	198.8	154.6	44.2
1915	195.3	136	59.3	1922	219.8	174.7	45.1
1916	182	127	55	1923	199.5	181.6	17.9
1917	130.9	129	1.9	1924	212.8	206.4	6.4
1918	149.8	132.9	16.9	1925	224	246	-22

资料来源：本表以表3所列紫铜价格为基础进行推算。每担铸造费为5两银。每银元约合0.72两。银元与铜元的市场比价均以上海为准。

表4清晰地说明，在1922年以前，铜元的市场价格一直高于铸造工本费数十枚，铸币厂每投资一枚银元，便可获取数十枚铜元余利，这正是铸币厂竞相压铸铜元的秘密，也是每年有大量铜元投放市场的根本原因。从1923年开始市场价格逐渐接近甚至低于铸造工本费，这说明铸造标准铜元已无余利可图，各地铸币厂因而相继减产或停产。必须说明，在铜元市场价格低于铸造工本费用情况下，我们仔细加以研究，铜元仍高于它的材料价值。例如1925年，每投资一枚银元可以铸224枚铜元，而市场上每枚银元能兑246枚铜元，亏损22枚铜元；但若除去每担计入

的5两铸造费，则每枚银元实值273枚，铜元的市价为246枚，二者仍相差27枚，铜元的市场价格仍高于其币材价值。另外，我们的这些推算是假设各地铸币厂所铸成的铜元完全符合《国币条例》所规定的成色重量。事实上，在各地流通的铜元都不同程度地存在着成色重量的不足。考虑到铜元的重量的减轻和成分中增加了杂质，我们可以肯定，在北洋政府垮台以前的几年里，铜元的市价仍然略高于币材价值。换言之，铜元的市价尽管大幅度跌落，但仍未跌到实际金属含量的价值水平上。

根据以上的分析，可以得出这样的结论：1920年到1927年国内金融市场上铜元相对于银元市价的跌落主要原因有三：首先是由国际市场上紫铜价格的下跌引起的。第一次世界大战结束后，国际金融市场上对于金、银、铜的需求发生急剧变化，金价大幅度增昂，银价与铜价大幅度跌落，金银比价恢复到战前的水平，铜价的跌落幅度大于银价，不仅低于战时的价格，而且也低于战前的水平。国际市场上贵金属价格的变化严重影响了国内银元与铜元市场比价，铜元市价因而大幅度下跌；其次是铸发数量太多，形成供大于求的局面，影响了铜元的价格。因铸币余利较大，各地军阀视为利藪，竞相进口紫铜和机器，追逐铸币余利，结果因铜元投放市场过多过猛，导致供求相对饱和，从而加重了铜元市场价格下跌的幅度；其三，铜元的减轻变劣也影响了自身的价格。大体说来，自1919年以后，因铸币利益减小，一些铸币厂开始采取减轻铜元重量和掺入其他金属成分的办法，牟取利益。例如1921年上海发生的拒用铜元风潮，就是因为发现大量新的铸币掺了杂质引起的。所以说，铜元的减重掺假也多多少少影响了自身价格的下跌。

四 铜元市价下跌的影响及北洋政府的应对措施

1919年以前，银元与铜元的市场比价表面上相对稳定，社会购买力有所增强，加之政治事变频繁，人们很少关注银元与铜元的比价问题。1920年以后，随着铜元相对银元价格的大幅度下跌，人们感受到铜元贬值所带来的生活费用的上涨威胁，纷纷关注铜元问题，抨击当局的货币政策。“现银日益缺乏，货物愈行昂贵，则小民生计与市面金融均受莫大影响”；“铜元充斥，影响生计，扰乱市面，流弊无穷”；“铜元价值低下，物价腾翔”。这些描写如实反映了社会的看法和忧虑。但实事求是地说，铜元市价的跌落对于市场震动不很大，因为当时各地物价大多以银元为计算标准。铜元的市价跌落主要冲击了以收入铜元为主的企业和下层市民的生活。“例如货物以银元计取者，中人之收入为银元，贫民之收入为铜元，贫民受害；又如货物以铜元计数者，入货之价值低，出货之价值高，小商折本”^[8]。对于下层群众来说，日常生活媒介于其间者，皆以铜元为单位。故铜元价格下跌，小民首当其冲。因贫民小贩做工所得薪水多为铜元，“铜元价贱，百物腾贵，贫民故不堪其苦，劳动更啧有烦言”^[9]。铜元价格跌落影响了工人的生活水平，为了维持最低的生活，他们不能不提出增加薪水的要求，增薪的风潮屡屡激起。根据记载，1922年初天津兴起的工人运动便与当时铜元价格的下跌有着密切的关系。4月16日天津《华北新闻》报道说，铜元价格跌落，物价增高，劳动者所得不敷所用，生活艰难，社会现象日形危殆，“推原祸始，靡不因货币不良，使百物之价格紊乱。则此项铜元之流行，实有累于市场，影响于商业，其害昭然显著”。又说，“查津埠自铜币日贱，物价日增，人民生计异常艰窘，凡百工人屡起增薪风潮，而市民顿呈恐慌景象”。铜元价格下跌，不仅下层群众生活受到较大影响，而且使一些以收入铜元为主的大型企业也受到相当大的损失。上海英法租界电车公司和华商电车公司都是当时上海屈指可数的大型企业。由于客票收入多为铜元，铜元市价的大幅跌落不能不严重影响各家公司的利益。根据上海英法租界公司的推算，1920年以后，每年因铜元币价跌落所受的损失均在百分之二三十以上^[10]。1921年5月，因铜元市价下跌幅度太大，为保护该公司

利益而发布通告，拒绝使用新制减重变劣的铜元，而激起风潮，迫使上海市政当局下令禁止外地商民将铜元继续运往上海。然而纷扰一年，效果全无。

铜元市价的大幅度跌落，严重影响了下层劳动群众的生活，“以劳力所得之薪工，几不能贍其身家”，加上其他各种政治风潮相互激荡，社会秩序异常混乱。社会各界强烈要求当局采取措施，制止铜元价格的下跌。归纳起来，基本要求有两种：一是禁止和限制紫铜的进口，禁止添铸各种铜元；二是认真实行银本位制，以铜元为辅币，并严格控制其数量。针对第一种建议，1922年5月，北洋政府财政部曾会同内务部、农商部向国务会议提议停铸铜元并获得通过。但北洋政府根本缺乏制止铜元市价下跌的诚意，各地军政当局又不愿意放弃铸币利益，继续设法添铸铜元，各自为政，采取措施禁止外省铜元输入。这不仅对铜元市价的下跌毫无调节作用，反而会加重币制的混乱。对于社会的第二种建议，北洋政府毫无兴趣，事实上也没有能力使铜元成为银元的辅币。从上述情况来看，北洋政府统治时期，铜元的铸造和发行始终处于无限制状态，铜元的市场价格也只能由市场自发地调节。币制的混乱反映了政治的混乱。

五 结论

综上所述可知，在中国北洋政府统治的前八年，金融市场上银元与铜元比价的相对稳定是由于世界大战时期国际市场上贵金属价格激烈波动造成的。因为紫铜价格上涨的幅度超过了白银，影响了中国银元与铜元比价的变化。在北洋政府统治的后八年，银元与铜元市价的激烈波动，也主要是国际市场上贵金属价格变化的结果。由于铜价下跌幅度大于白银，故铜元相对于银元价格下跌幅度增大；当然，铜元数量过大，使供求关系相对饱和，也是影响铜元市价下跌的重要因素；至于铜元减轻变劣也是自身价格贬低的因素之一。铜元市价的大幅度跌落，主要冲击了以收入铜元为主的下层群众的生活，加重了劳动人民的苦难，同时也使以收入铜元为主的企业遭受了一定损失。

（原载《河南大学学报》1991年第4期）

[1] 《马克思恩格斯全集》第13卷，第125-126、141页。

[2] 本表摘自杨端六著：《六十五年来中国国际贸易统计》，第151页。第一项金银比率摘自Treasury Annual Report of the Mint, 1928, U. S. A. p. 122；各国货币均以首都价格为准，是指中国每海关银两兑换外币数量。

[3] 金国宝：《中国币制问题》，第93页。

[4] 陈度：《中国近代币制问题汇编》（辅币），第46-47页。

[5] 徐沧水：《铜币问题平议》，参见《上海银行周报》1921年5月，第198号。

[6] 黄玉珂：《中国今日之铜辅币问题》，参见《经济学季刊》第一卷第二号，民国十九年七月。

[7] 【德】马克思著，中央编译局编译：《马克思恩格斯全集》第13卷，第141页。

[8] 《各地总商会联合呈国务院币制局文》，参见北京《银行月刊》第1卷第5期。

[9] 《芜湖商会呈安徽省省长文》，参见北京《银行月刊》第2卷第5期第18页。

[10] 陈度：《中国近代币制问题汇编》（辅币），第54页。

参考文献

一 档案与资料汇编

1. 中国第一历史档案馆藏朱批奏折，军机处录副奏折，电报档，雨雪粮价单，灾赈档，户科题本等。
2. 贺长龄辑，魏源编：《皇朝经世文编》，光绪十二年（1886）思补楼重校本。
3. 盛康编：《皇朝经世文续编》，光绪二十年（1894）思补楼刊本。
4. 邵之棠编：《皇朝经世文统编》，上海：光绪辛丑（1901）宝善斋石印本。
5. 席裕福、沈师徐编：《皇朝政典类纂》，上海：上海图书集成局，1902年。
6. 刘锦藻编：《清朝续文献通考》，北京：商务印书馆，1955年。
7. 朱寿朋编：《光绪朝东华录》，北京：中华书局，1958年。
8. 杨端六、侯厚培编：《六十年来中国国际贸易统计》，《国立中央研究院社会科学研究所专刊》第四号，1931年。
9. 严中平等编：《中国近代经济史统计资料选辑》，北京：科学出版社，1955年。
10. 彭泽益编：《中国近代手工业史资料》，北京：生活·读书·新知三联书店，1957年。
11. 徐义生编：《中国近代外债史统计资料》，北京：中华书局，1962年。

12. 姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》，北京：中华书局，1962年。

13. 中国人民银行总行参事室金融史料组编：《中国近代货币史资料，1840-1911》第一辑，北京：中华书局，1964年。

14. 陈度编：《中国近代币制问题汇编》，台北：文海出版社，1972年。

15. 赵靖、易梦虹编：《中国近代经济思想资料选辑》，北京：中华书局，1982年。

16. 王庆云：《石渠余记》，北京古籍出版社，1985年。

17. 徐雪筠等译编：《上海近代社会经济发展概况（1882-1931）》，上海：上海社会科学出版社，1985年。

18. 中国人民银行总行参事室编：《中华民国货币史资料，1912-1923》第一辑，上海人民出版社，1986年。

19. 《清实录》，北京：中华书局影印本，1986-1987年。

20. 宋文蔚等纂：《皇朝掌故汇编》，扬州：江苏广陵古籍刻印社，1987年影印本。

21. 江苏省钱币研究会编：《中国铜元资料选编》，南京：江苏省钱币研究会编印，1989年。

22. 中国人民银行总行参事室编：《中华民国货币史资料，1924-1949》第二辑，上海人民出版社，1991年。

23. 汤象龙编著：《中国近代海关税收和分配统计，1810-1910》，北京：中华书局，1992年。

24. 中国第一历史档案馆编：《光绪朝朱批奏折》，北京：中华书局，1995年。

25. 中国第二历史档案馆编：《中国旧海关史料》，京华出版社，

2001年。

26．伊桑阿编：《大清会典》，北京：全国图书馆文献缩印中心，2005年。

27．中国社会科学院经济研究所编：《清道光至宣统间粮价表》，柳州：广西师范大学出版社，2007年。

二 中文制作

1. 屈大均：《广东新语》，康熙三十九年（1700）刻本。
2. 王鏊：《钱币刍言》，道光五年（1825）刻本。
3. 许楣：《钞币论》，道光二十六年（1846）古筠阁刻本。
4. 痛定居士：《汴梁水灾纪略》，河南大学藏稿本。
5. 包世臣：《安吴四种》，咸丰元年（1851）白门小倦游阁刊。
6. 冯桂芬：《显志堂稿》，光绪二年（1876）校邠庐刊本。
7. 王茂荫：《王侍郎奏议》，光绪十三年（1887）刻本。
8. 蒋贵麟编：《康南海先生遗著汇刊》，上海广智书局，1910年。
9. 邵金铎：《银价之研究》，上海：学术研究会丛书部印，1928年。
10. 夏赓英：《金贵银贱问题之研究》，上海：北新书局，1930年。
11. 谷春帆：《银价变迁与中国》，上海：商务印书馆，1935年。
12. 杨荫溥：《货币与金融》，上海：中华书局，1935年。
13. 章乃器：《中国货币制度往哪里去》，上海：新知书店，1935年。
14. 《林文忠公政书》，上海：商务印书馆，1935年。
15. 杨荫溥：《中国金融研究》，上海：商务印书馆，1936年。
16. 章乃器：《中国货币金融问题》，上海：生活书店，1936年。

17. 张家骥：《中华币制史》，北京：民国大学出版部，1936年。

18. 实业部银价物价讨论委员会：《中国银价物价问题》，上海：商务印书馆，1936年。

19. 余捷琼：《1700-1937年中国银货输入的一个估价》，长沙：商务印书馆，1940年。

20. 严中平：《清代云南铜政考》，上海：中华书局，1948年。

21. 《黄爵滋奏疏许乃济奏议合刊》，北京：中华书局，1950年。

22. 杨端六：《清代货币金融史稿》，北京：生活·读书·新知三联书店，1952年。

23. 彭信威：《中国货币史》，上海：上海人民出版社，1958年。

24. 叶世昌：《鸦片战争前后的货币学说》，上海：上海人民出版社，1963年。

25. 陈昭南：《雍正、乾隆年间的银钱比价变动，1723-1795》，台北：中国学术著作奖助委员会，1966年。

26. 李慈铭：《越缦堂国事日记》，台北：文海出版社影印本，1978年。

27. 王业键：《中国近代货币与银行的演进》，台北：“中研院”经济研究所，1981年。

28. 王方中：《中国近代经济史稿》，北京：北京出版社，1982年。

29. 彭泽益：《十九世纪后半期的中国财政与经济》，北京：人民出版社，1983年。

30. 石毓符：《中国货币金融史略》，天津：天津人民出版社，1984年。

31. 郑友揆：《中国的对外贸易和工业发展，1840-1949》，上海：上海社会科学出版社，1984年。

32. 魏建猷：《中国近代货币史》，合肥：黄山书社，1986年。

33. 千家驹、郭彦岗：《中国货币史纲要》，上海：上海人民出版社，1986年。

34. 严中平：《中国近代经济史，1840-1894》，北京：人民出版社，1987年。

35. 汤象龙：《中国近代财政经济史论文选》，成都：西南财经大学出版社，1987年。

36. 梁启超：《饮冰室合集》，北京：中华书局，1989年影印本。

37. 王宏斌：《晚清货币比价研究》，开封：河南大学出版社，1990年。

38. 贾秀岩、陆海平：《民国价格史》，北京：中国物价出版社，1992年。

39. 陈争平：《1895-1936年中国国际收支研究》，北京：中国社会科学出版社，1996年。

40. 江苏省钱币学会：《中国近代纸币史》，北京：中国金融出版社，2001年。

41. 王宏斌：《近代中国价值尺度与鸦片问题》，北京：东方出版社，2001年。

42. 张家骥：《中国近代货币思想史》，武汉：湖北人民出版社，2001年。

43. 叶世昌：《中国金融通史》第一卷，北京：中国金融出版社，2002年。

44. 张国辉：《中国金融通史》第二卷，北京：中国金融出版社，

2003年。

45. 叶世昌：《中国货币理论史》，厦门：厦门大学出版社，2003年。

46. 戴建兵：《白银与近代中国经济》，上海：复旦大学出版社，2005年。

47. 彭凯翔：《清代以来的粮价：历史学的解释与再解释》，上海：上海人民出版社，2006年。

48. 戴建兵：《中国近代银两史》，北京：中国社会科学出版社，2007年。

49. 黄冕堂：《中国历代物价问题考述》，济南：齐鲁出版社，2008年。

50. 仲伟民：《茶叶与鸦片：十九世纪经济全球化中的中国》，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。

51. 林满红：《银线：19世纪的世界与中国》，南京：江苏人民出版社，2011年。

三 外国人的译著和原著

1. 【美】耿爱德 (Edward Kann) 著, 蔡受百译: 《中国货币论》, 上海: 商务印书馆, 1929年。

2. 【英】格理葛蕾 (T. E. Gregory) 著, 余文若译: 《银问题与中国》, 上海: 民族书局, 1934年。

3. 【美】马士著, 张汇文译: 《中华帝国对外关系史》, 北京: 商务印书馆, 1963年。

4. 【日】山胁悌二郎: 《长崎の唐人贸易》, 东京: 古川弘文馆, 1964年。

5. 《马克思恩格斯全集》, 北京: 人民出版社, 1975年。

6. 【德】马克思: 《资本论》, 北京: 中国社会科学出版社, 1983年。

7. 【美】费正清、刘广京等著: 《剑桥中国晚清史》, 北京: 中国社会科学出版社, 1985年。

8. 【英】弗朗西斯·培根著, 许宝骙译: 《新工具》, 北京: 商务印书馆, 1986年。

9. 【英】麦迪森 (Angus Maddison) : 《世界经济二百年回顾》, 北京: 改革出版社, 1997年。

10. 【德】贡德·弗兰克著, 刘北成译: 《白银资本: 重视经济全球化中的东方》, 北京: 中央编译出版社, 2011年。

11. 【法】布尔努瓦著, 耿昇译: 《西藏的黄金和银币: 历史、传说与演变》, 北京: 中国藏学出版社, 1999年。

12. 【英】约翰·F·乔恩著, 李广乾译: 《货币史: 从公元800年

起》，北京：商务印书馆，2002年。

13. 【英】麦迪森 (Angus Maddison)：《世界经济千年史》，北京：北京大学出版社，2003年。

14. 【日】黑田明伸：《货币制度的世界史：解读非对称性》，北京：中国人民大学出版社，2007年。

15. 【美】米尔顿·弗里德曼、安娜·J·施瓦茨著：《美国货币史 (1867-1960)》，北京：北京大学出版社，2009年。

16. 【日】岸本美绪著，刘迪瑞译：《清代中国的物价与经济波动》，北京：社会科学文献出版社，2010年。

17. 谭中 (Tan Chung)：《中国和勇敢的新世界》(*China and the Brave New World*)。

18. William Nassau Lees, *The Drain of Silver to the East and the Currency of India*, W. H. Allen, 1864.

19. R. H. Hollingbery, *A Handbook on Gold Silver*, Longmans, Green, and Co., 1878.

20. Edward Monson George, *The Silver and Indian Currency Questions Treated in a Practical Manner*, E. Wilson & Co., 1894.

21. Karl Ellstaetter, *The Indian Silver Currency: an Historical and Economic Study*, Chicago: University of Chicago Press, 1895.

22. Pierre Vilar, *A History of Gold and Money, 1450-1920*, NLB, 1976.

23. W. E. Cheong, *Mandarins and Merchants: Jardine Matheson & Co., a China Agency of the Early Nineteenth Century*, Bangkok, 1979.

24. Roy W. Jastram, *Silver: The Restless Metal*, New York:

John Willey & Sons Inc , 1981 .

25 . William S . Atwell , “Notes on Silver , Foreign Trade , and the Late Ming Economy” , *Ching-Shih Wen-ti* , 3/8 : 1-33 , 1977 .

26 . “International Bullion Flows and the Chinese Economy Circa 1530-1650” , *Past and Present* , 95 : 68-99 , 1982 .

27 . Lee J . Alston , *Thrainn Eggertsson , and Douglass C . North . Empirical Studies in Institutional Change* , Eng . : Cambridge University Press , 1996 .

28 . Richard Von Glahn , “Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis” , *The Journal of Economic History* 56 , No . 2 , June 1996 .

29 . Peter Bakewell , ed . , *Mines of Silver and Gold in the Americas* , Aldershot , U . K . : Variorum , 1997 .

30 . Roy W . Jastram , Jill Leyland , *The Golden Constant : The English and American Experience 1560-2007* , Edward Elgar Pub . , 2009 .

四 论文

1. 林满红：《银与鸦片的流通及银贵钱贱现象的区域分布，1808-1854》，《近代研究所集刊》第22期。

2. 林满红：《对外汇率长期下跌对清末国际贸易与物价之影响》，台北：《教学与研究》1979年第1期。

3. 林满红：《中国的白银外流与世界金银减产》，《中国海洋发展史论文集》第4辑，台北：中山人文社会科学研究所印，1991年。

4. 林满红：《嘉道钱贱现象之产生原因钱多钱劣论商榷》，《中国海洋发展史论文集》第5辑，台北：中山人文社会科学研究所印，1993年。

5. 全汉昇：《再论明清间美洲白银的输入中国》，《陶希圣先生八秩荣庆论文集》，台北：食货出版社，1979年。

6. 王宏斌：《论太平天国时期的银价下跌问题》，《近代史研究》1987年第6期。

7. 王宏斌：《乾嘉时期银贵钱贱问题探源》，《中国社会经济史研究》1987年第2期。

8. 王宏斌：《论光绪时期银价下落与币制改革》，《史学月刊》1988年第5期。

9. 王宏斌：《略论同治时期银价增昂问题》，《河南大学学报》1988年第1期。

10. 王宏斌：《晚清银钱比价波动与官吏贪污手段》，《中州学刊》1989年第4期。

11. 王宏斌：《论北洋军阀时期银元与铜元比价波动问题》，《河南大学学报》1991年第4期。

12. 王宏斌：《林则徐关于银贵钱贱的认识与困惑》，《史学月刊》2006年第9期。

13. 王德泰：《关于鸦片战争前银贵钱贱变化的探索》，《西北大学学报》1995年第4期。

14. 王德泰：《试论白银外流与鸦片战争前的银贵钱贱问题》，《中国经济史研究》2000年第4期。

15. 王德泰：《嘉道时期洋铜价格与银贵钱贱关系的考察》，《兰州大学学报》2002年第3期。

16. 王德泰：《论鸦片战争前的钱贱及其社会影响》，《福建论坛》2008年12月。

17. 许立新：《略论鸦片战争前后银贵钱贱的原因》，《故宫博物院院刊》2003年第5期。

18. 杨胜勇：《清道光末年银贵钱贱加剧原因探析》，《学术研究》2001年第4期。

19. 周广元：《1870-1894年中国对外贸易平衡和金银进出口估计》，《经济研究》2008年第8期。

20. 刘巍：《对近代中国的银价、汇率与进出口关系之实证分析》，《中国社会经济史研究》2004年第4期。

21. 刘宪堂：《白银在明清社会经济中的双重效应：兼评弗兰克和彭慕兰的全球经济观编造出来的新神话》，《河北学刊》2005年第2期。

22. 贺力平：《鸦片贸易与白银外流关系之再检讨》，《社会科学战线》2007年第1期。

23. 彭凯翔：《近代北京货币行用与价格变化管窥》，《中国社会经济史研究》2010年第3期。

24 . Dennnis O . Flyon and Arturo Giraldez , “Born with a‘Silver Spoon’ : the Origin of World Trade in 1571” , *Journal of world History* , Vol . 6 : 201-221 , No . 2 , 1995 .

25 . William S . Atwell , “Ming Observations on the‘Seventeenth-Century Crisis’ in China and Japan” , *Journal of Asian Studies* , Vol . 45 : 223-244 , 1986 .

附表

附表1 世界白银总产量一览表（1493-1928年）

（单位：盎司）

年份	年平均总额	年份	总额	年份	总额
1493—1520	1511050	1871	63317014	1891	137170000
1521—1544	2899930	1872	63317014	1892	153151762
1545—1560	10017940	1873	63267187	1893	165472621
1561—1580	9628925	1874	55300781	1894	164510394
1581—1600	13467635	1875	62261719	1895	167600860
1601—1620	13596235	1876	67753125	1896	157061370
1621—1640	12654240	1877	60679916	1897	160421082
1641—1660	11776545	1878	73385451	1898	16955253
1661—1680	10834550	1879	74383495	1899	168337452
1681—1700	10992085	1880	74795273	1900	173591364
1701—1720	11432540	1881	79020872	1901	173011283
1721—1740	13563080	1882	86472091	1902	162763483
1741—1760	17140612	1883	89175023	1903	167689322
1761—1780	20985591	1884	81567801	1904	164195266
1781—1800	28261779	1885	91609859	1905	172317688
1801—1810	28746922	1886	93297290	1906	165054497
1811—1820	17385755	1887	96123586	1907	184206984
1821—1830	14807004	1888	108827606	1908	203131404
1831—1840	19175867	1889	120213611	1909	212149023
1841—1850	25090342	1890	126095062	1910	221715763

续表

年份	年平均总额	年份	总额	年份	总额
1851—1855	28488597	1911	226192923	1920	174212686
1856—1860	89095428	1912	224310654	1921	171310322
1861—1865	35401972	1913	223907845	1922	213637744
1866—1870	43051583	1914	168452942	1923	243329995
		1915	184204745	1924	239131107
		1916	168843000	1925	243386392
		1917	174187800	1926	243000000
		1918	198168408	1927	254000000
		1919	176459609	1928	267000000

资料来源：资耀华：《金贵银贱之根本研究》，上海华通书店，1930年，第181-188页。

附表2 世界金银产量一览表（1741-1910年）

(单位:1000 盎司)

年份	世界黄金产量	世界白银产量
1741—1760	791	17100
1761—1780	665	21000
1781—1800	572	28300
1801—1810	572	28700
1811—1820	368	17400
1821—1830	457	14800
1831—1840	652	19200
1841—1850	1762	25000
1851—1860	6313	26500
1861—1870	6108	39000
1871—1880	5472	66800
1881—1890	5200	97200
1891—1900	10165	161400
1901—1910	18279	182600

资料来源：Vilar , *A History of Gold and Money* , p . 331 ；【日】早阪喜一郎：《银价と银为替》，第53页。

附表3 世界金银产量一览表（1741-1910年）

(单位:1000 盎司)

年份	平均年产量		年份	平均年产量	
	金	银		金	银
1741—1760	791	17100	1841—1850	1762	25000
1761—1780	665	21000	1851—1860	6313	26500
1781—1800	572	28300	1861—1870	6108	39000
1801—1810	572	28700	1871—1880	5472	66800
1811—1820	368	17400	1881—1890	5200	97200
1821—1830	457	14800	1891—1900	10165	161400
1831—1840	652	19200	1901—1910	18279	182600

资料来源：Vilar , *A History of Gold and Money* , p . 331 ；【日】早阪喜一郎：《银价と银为替》，第53页。（1金盎司等于31.103克，约合中国库平银0.8336两。）

附表4 英国伦敦金银比价一览表（1687-1911年）

年份	最高额	最低额	平均额
1687	/	/	14.94
1695	/	/	15.04
1699	/	/	14.94

1701	/	/	15.07
1729	/	/	14.92
1732	/	/	15.09
1738	/	/	14.91
1746	/	/	15.13
1749	/	/	14.80
1762	/	/	15.27
1763	/	/	14.99
1790	/	/	15.04
1808	/	/	16.08
1809	/	/	15.96
1812	/	/	16.11
1814	/	/	15.04
1833	15.7494	16.0680	15.9223
1834	15.5225	15.7823	15.7329
1835	15.7165	15.9155	15.7988
1836	15.5225	15.8154	15.7165
1837	15.5891	15.9829	15.8320
1838	15.6839	15.9820	15.8486
1839	15.5545	15.7185	15.6190
1840	15.5225	15.6839	15.6190
1841	15.6163	15.7823	15.7002
1842	15.7165	15.9155	16.8653
1843	15.8154	15.9829	15.9323
1844	15.7823	15.9155	15.8486
1845	15.7467	16.0141	15.9155
1846	15.6839	15.9829	15.8987
1847	15.6190	16.0141	15.7988
1848	15.7165	16.1195	15.8486
1849	15.7165	15.8486	15.7823
1850	15.3332	15.8486	15.4431
1851	15.3021	15.7165	15.4589
1852	15.2378	15.7467	15.5867

1853	15.2378	15.5545	15.3332
1854	15.2378	15.4481	15.3332
1855	15.3021	15.7165	15.3801
1856	15.1485	15.5867	15.3801
1857	15.1181	15.4589	15.2700
1858	15.2378	15.5225	15.3801
1859	15.0278	15.2700	15.1942
1860	15.1181	15.3958	15.2866
1861	14.8797	15.6839	15.5066
1862	15.1790	15.4589	15.3488
1863	15.2700	15.4589	15.3583
1864	15.0879	15.5545	15.3583
1865	15.3021	15.5867	15.4431
1866	15.1485	15.8151	15.4273
1867	15.3958	15.8154	15.5706
1868	15.4273	15.6839	15.5867
1869	15.4589	15.7165	15.6028
1870	15.5255	15.6513	15.5706
1871	15.4589	15.6582	15.5867
1872	15.4273	15.9155	15.6351
1873	15.7329	16.2908	15.9323
1874	15.8486	16.4715	16.1714
1875	16.3643	16.9909	16.6416
1876	16.1195	20.1710	17.7504
1877	16.1887	17.7088	17.2040
1878	17.0677	19.0504	17.9191
1879	15.5441	19.2940	18.3999
1880	17.8555	18.3105	18.0908
1881	17.8344	18.5355	18.2662
1882	18.0046	18.8599	18.2001
1883	18.4224	18.8274	18.6501
1884	18.3551	19.0504	18.6041
1885	18.8599	20.1172	19.4172

1886	20.0637	22.4542	20.6996
1887	20.0105	21.8033	21.1019
1888	21.2032	22.6545	21.9940
1889	21.2506	22.4857	22.0906
1890	17.2630	21.6159	19.7486
1891	19.7486	21.6780	20.9263
1892	21.5541	24.4975	23.7231
1893	24.3353	30.9158	26.5165
1894	29.7004	34.9257	32.5873
1895	30.0556	34.6848	31.6308
1896	29.5262	31.6973	30.6043
1897	31.6308	39.9151	34.2129
1898	33.2331	37.7198	35.0067
1899	32.5170	35.4176	34.3688
1900	31.1734	34.9257	33.3066
1901	31.8983	37.8143	34.6848
1902	36.2690	43.4810	39.1893
1903	33.0875	43.4810	38.1008
1904	33.0151	38.5880	35.7110
1905	31.1091	37.0710	33.9054
1906	28.4677	32.5170	30.5423
1907	29.0711	38.8864	31.2379
1908	34.9257	42.8634	39.2914
1909	37.9093	40.8886	40.2881
1910	35.9236	40.6682	39.2914
1911	36.0955	39.8098	38.3428

资料来源：本表所列金银比价系1687-1911年伦敦市场价格。

附表5 美国金银比价一览表（1793-1911年）

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1793	15. 00	1824	15. 82	1855	15. 38
1794	15. 37	1825	15. 70	1856	15. 38
1795	15. 55	1826	15. 76	1857	15. 27
1796	15. 65	1827	15. 74	1858	15. 38
1797	15. 41	1828	15. 78	1859	15. 19
1798	15. 59	1829	15. 78	1860	15. 29
1799	15. 74	1830	15. 82	1861	15. 50
1800	15. 68	1831	15. 72	1862	15. 35
1801	15. 46	1832	15. 73	1863	15. 37
1802	15. 26	1833	15. 93	1864	15. 37
1803	15. 41	1834	15. 73	1865	15. 44
1804	15. 41	1835	15. 80	1866	15. 43
1805	15. 79	1836	15. 72	1867	15. 57
1806	15. 52	1837	15. 83	1868	15. 59
1807	15. 43	1838	15. 85	1869	15. 60
1808	16. 08	1839	15. 62	1870	15. 57
1809	15. 96	1840	15. 62	1871	15. 57
1810	15. 77	1841	15. 70	1872	15. 63
1811	15. 33	1842	15. 87	1873	15. 93
1812	16. 11	1843	15. 93	1874	16. 16
1813	16. 25	1844	15. 85	1875	16. 64
1814	15. 04	1845	15. 92	1876	17. 75
1815	15. 26	1846	15. 90	1877	17. 20
1816	15. 28	1847	15. 80	1878	17. 92
1817	15. 11	1848	15. 85	1879	18. 39
1818	15. 35	1849	15. 78	1880	18. 05
1819	15. 33	1850	15. 70	1881	18. 25
1820	15. 62	1851	15. 46	1882	18. 20
1821	15. 95	1852	15. 59	1883	18. 64
1822	15. 80	1853	15. 33	1884	18. 61
1823	15. 84	1854	15. 33	1885	19. 41

续表

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1886	20. 78	1895	31. 60	1904	35. 70
1887	21. 10	1896	30. 59	1905	33. 87
1888	22. 00	1897	34. 20	1906	30. 54
1889	22. 10	1898	35. 03	1907	31. 24
1890	19. 75	1899	34. 36	1908	38. 64
1891	20. 92	1900	33. 33	1909	39. 74
1892	23. 72	1901	34. 68	1910	38. 22
1893	26. 49	1902	39. 15	1911	38. 33
1894	32. 56	1903	38. 10		

资料来源：1793-1911年的数据摘自Reti S . P . *Silver and Gold : The Political Economy of International Monetary Conferences , 1867-1892* (Westport , Conn : Greenwood Press , 1998) 所列美国造币厂发表的金银比价。另外，乔恩所著《货币

史》第125-130页所列1815-1895年的法国金银比价与Reti所列数据一致，可以互为参考。

附表6 法国的金银比价（1815-1895年）

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1815	15. 26	1829	15. 78	1843	15. 85
1816	15. 28	1830	15. 82	1844	15. 92
1817	15. 11	1831	15. 72	1845	15. 90
1818	15. 35	1832	15. 73	1846	15. 80
1819	15. 33	1833	15. 93	1847	15. 85
1820	15. 62	1834	15. 73	1848	15. 78
1821	15. 95	1835	15. 80	1849	15. 70
1822	15. 80	1836	15. 72	1850	15. 46
1823	15. 84	1837	15. 85	1851	15. 59
1824	15. 82	1838	15. 62	1852	15. 33
1825	15. 70	1839	15. 62	1853	15. 33
1826	15. 76	1840	15. 70	1854	15. 38
1827	15. 74	1841	15. 87	1855	15. 38
1828	15. 78	1842	15. 93	1856	15. 27

续表

年份	金银比价	年份	金银比价	年份	金银比价
1857	15. 38	1870	15. 57	1883	18. 57
1858	15. 19	1871	15. 63	1884	19. 41
1859	15. 29	1872	15. 92	1885	20. 78
1860	15. 50	1873	16. 17	1886	21. 13
1861	15. 35	1874	16. 59	1887	21. 99
1862	15. 37	1875	17. 88	1888	22. 10
1863	15. 37	1876	17. 22	1889	19. 76
1864	15. 44	1877	17. 94	1890	20. 92
1865	15. 43	1878	18. 40	1891	23. 72
1866	15. 57	1879	18. 05	1892	26. 49
1867	15. 59	1880	18. 16	1893	32. 56
1868	15. 60	1881	18. 19	1894	31. 60
1869	15. 57	1882	18. 64	1895	30. 66

资料来源：【英】约翰·F·乔恩著，李广乾译：《货币史》，北京：商务印书馆，2002年，第125-131页。John F. Choun, *A Histor From . Ad 800*, pp. 78-82, First Published 1994, by Routledge and the Institute of Economic Affairs.

附表7 伦敦银价与中国海关银两对英镑的汇率（1833-1911年）

(单位:便士)

年份	伦敦每盎司银价	海关两对英镑汇率	年份	伦敦每盎司银价	海关两对英镑汇率
1833	59.5625	/	1843	59.1875	/
1834	59.9375	/	1844	59.5000	/
1835	59.6875	/	1845	59.2500	/
1836	60.0000	/	1846	59.3125	/
1837	59.5625	/	1847	59.6875	/
1838	59.5000	/	1848	59.5000	/
1839	60.3750	/	1849	59.7500	/
1840	60.3750	/	1850	61.0625	/
1841	60.0625	/	1851	61.0000	/
1842	59.4375	/	1852	61.5000	/

续表

年份	伦敦每盎司银价	海关两对英镑汇率	年份	伦敦每盎司银价	海关两对英镑汇率
1853	61.5000	/	1883	50.5625	67.25
1854	61.5400	/	1884	50.6875	67.00
1855	61.3125	/	1885	48.5625	63.50
1856	61.3125	/	1886	45.3750	60.125
1857	61.7500	/	1887	44.6875	58.25
1858	61.3125	/	1888	42.8750	56.375
1859	62.0625	/	1889	42.6875	56.75
1860	61.6875	/	1890	47.7500	62.25
1861	61.8125	/	1891	45.0625	59.00
1862	61.4375	82.50	1892	39.7500	52.25
1863	61.3750	85.00	1893	35.5625	47.25
1864	61.3756	89.00	1894	48.9375	38.375
1865	61.0625	83.75	1895	/	39.25
1866	61.1250	83.50	1896	/	40.00
1867	60.5625	81.75	1897	/	35.75
1868	60.5000	80.00	1898	/	34.625
1869	60.4375	79.75	1899	/	36.125
1870	60.5625	79.50	1900	/	37.25
1871	60.5000	78.00	1901	/	35.5625
1872	60.3125	79.75	1902	/	31.20
1873	59.5000	77.00	1903	/	31.67
1874	58.3125	76.125	1904	/	34.40
1875	56.6875	76.20	1905	/	36.10
1876	53.1250	71.40	1906	/	39.50
1877	54.8125	72.00	1907	/	39.00
1878	52.6250	71.50	1908	/	32.00
1879	51.2500	67.333	1909	/	31.1875
1880	52.2500	69.125	1910	/	32.3125
1881	51.6250	66.50	1911	/	32.25
1882	51.1875	68.50			

附表8 金银比价与海关两对各国货币汇率(1868-1911年)

年份	金银 比价	英国 (便士)	美国 (金元)	法国 (法郎)	德国 (马克)	印度 (卢比)	日本 (金元)	墨西哥 (银元)
1868	15. 59	77. 00	1. 55	8. 00	/	/	/	/
1869	15. 60	79. 75	1. 60	8. 43	/	/	/	/
1870	15. 57	/	/	/	/	/	/	/
1871	15. 57	78. 00	1. 58	8. 14	/	/	/	/
1872	15. 63	79. 75	1. 60	8. 43	/	/	/	/
1873	15. 93	77. 00	1. 56	8. 09	/	/	/	/
1874	16. 16	76. 125	1. 54	8. 01	/	/	/	/
1875	16. 64	74. 20	1. 50	7. 82	/	/	/	/
1876	17. 75	71. 40	1. 45	7. 51	/	/	/	/
1877	17. 20	72. 00	1. 47	7. 60	/	/	/	/
1878	17. 92	71. 50	1. 45	7. 52	/	/	/	/
1879	18. 39	67. 33	1. 35	7. 10	/	/	/	/
1880	18. 05	69. 625	1. 38	7. 24	/	/	/	/
1881	18. 25	66. 50	1. 36	7. 15	/	/	/	1. 53
1882	18. 20	68. 50	1. 38	7. 13	/	/	/	1. 53
1883	18. 64	67. 25	1. 35	7. 05	/	/	/	1. 53
1884	18. 61	67. 00	1. 35	7. 06	/	/	/	1. 25
1885	19. 41	63. 50	1. 28	6. 64	/	/	/	1. 53
1886	20. 78	60. 125	1. 22	6. 34	5. 11	/	/	1. 45
1887	21. 10	58. 25	1. 20	6. 18	4. 95	/	/	1. 54
1888	22. 00	56. 375	1. 15	5. 93	4. 75	/	/	1. 54
1889	22. 10	56. 75	1. 15	5. 95	4. 85	/	/	1. 54
1890	19. 25	62. 25	1. 27	6. 47	5. 29	/	/	1. 54
1891	20. 92	59. 00	1. 20	6. 20	5. 00	/	/	1. 53
1892	23. 72	52. 25	1. 07	5. 49	4. 44	/	/	1. 54
1893	26. 49	47. 25	0. 96	4. 97	4. 02	/	/	1. 54
1894	32. 56	38. 375	0. 77	4. 02	4. 26	/	/	1. 51
1895	31. 60	39. 25	0. 80	4. 11	3. 34	2. 94	/	1. 53
1896	30. 59	40. 00	0. 81	4. 20	3. 39	2. 78	/	1. 53
1897	34. 20	35. 75	0. 72	3. 73	3. 03	2. 34	/	1. 50

续表

年份	金银 比价	英国 (便士)	美国 (金元)	法国 (法郎)	德国 (马克)	印度 (卢比)	日本 (金元)	墨西哥 (银元)
1898	35.03	34.625	0.70	3.76	2.94	2.17	/	1.51
1899	34.36	36.125	0.73	3.79	3.06	2.25	/	1.53
1900	33.33	37.25	0.75	3.90	3.16	2.32	/	1.55
1901	34.68	35.5625	0.72	3.73	3.02	2.22	/	1.52
1902	39.15	31.20	0.63	3.28	2.65	1.95	/	1.51
1903	38.10	31.667	0.64	3.34	2.68	1.97	1.28	1.54
1904	35.70	30.40	0.66	3.60	2.92	2.14	1.40	1.55
1905	33.87	36.20	0.73	3.78	3.07	2.25	1.47	1.55
1906	30.54	36.50	0.80	4.12	3.36	2.46	1.60	1.54
1907	31.24	39.00	0.79	4.09	3.33	2.42	1.58	1.51
1908	38.64	32.00	0.65	3.37	2.74	2.02	1.31	1.48
1909	39.74	31.1875	0.63	3.28	2.68	1.95	1.27	1.48
1910	38.22	32.3125	0.66	3.40	2.76	2.01	1.31	1.49
1911	38.33	32.25	0.65	3.40	2.75	2.00	1.32	1.48

资料来源：本表按江海关所定汇兑比值统计。According to Shanghai Customs rate of
exchang，转引自《六十五年来中国国际贸易统计》。

附表9 洋铜进口价格一览表（1684-1861年）

（单位：两/担）

年份	价脚银两	年份	价脚银两	年份	价脚银两
1684	14.5	1716	17.5	1746	17.5
1686	13.0	1721	17.5	1747	17.0
1688	13.0	1724	17.5	1748	17.5
1690	13.0	1729	20.0	1749	17.5
1697	15.0	1740	22.0	1750	17.0
1699	13.0	1741	19.0	1753	17.5
1703	15.0	1743	17.5	1755	19.0
1706	15.0	1744	17.5	1756	17.5
1715	15.5	1745	17.5	1762	18.27

续表

年份	价脚银两	年份	价脚银两	年份	价脚银两
1763	19.0	1800	13.59	1818	12.0
1768	25.79	1803	14.0	1820	12.0
1773	17.5	1805	14.0	1821	12.0
1777	16.1	1806	14.0	1829	11.0
1781	17.5	1807	12.0	1830	12.0
1782	18.0	1808	12.0	1837	11.0
1790	14.0	1811	14.0	1853	12.0
1796	15.3	1813	12.0	1861	15.3
1797	14.7	1816	12.0		

资料来源：本表摘自清史数据库中有关采购洋铜的录副奏折和朱批奏折。两是指运到
中国的政府大宗采购价格和运到目的地的水脚费用等。按语：1686年、1687年和
1688年的铜价是每担十两，另外应给五两脚价费，实际给三两，合计为十三两。

附表10 紫铜进口价格一览表（1862-1911年）

（单位：海关两/担）

年份	平均价格	年份	平均价格	年份	平均价格
1862	28.00	1879	14.97	1896	18.82
1863	30.77	1880	15.24	1897	24.65
1864	26.00	1881	14.27	1898	22.25
1865	19.18	1882	15.00	1899	31.00
1866	17.10	1883	15.00	1900	32.30
1867	15.63	1884	15.03	1901	30.02
1868	13.06	1885	13.47	1902	36.05
1869	20.00	1886	12.12	1903	27.97
1870	15.26	1887	9.61	1904	28.15
1871	15.05	1888	14.00	1905	29.35
1872	14.97	1889	14.00	1906	31.00
1873	18.00	1890	14.00	1907	32.00
1874	16.21	1891	16.13	1908	30.00
1875	16.61	1892	16.00	1909	29.02
1876	16.66	1893	21.99	1910	29.66
1877	16.65	1894	20.01	1911	28.77
1878	17.00	1895	23.11		

资料来源：本表摘自海关历年报告书。

附表11 清代银铜比价一览表（1684-1911年）

年份	银铜比价	年份	银铜比价	年份	银铜比价
1684	110. 3	1773	91. 4	1867	102. 4
1886	123. 1	1777	99. 4	1868	122. 5
1888	123. 1	1781	91. 4	1869	80. 00
1690	123. 1	1782	88. 9	1870	104. 8
1697	106. 7	1790	114. 2	1871	106. 3
1699	123. 0	1796	104. 6	1872	106. 9
1703	106. 7	1797	108. 8	1873	188. 9
1706	106. 7	1800	117. 7	1874	98. 7
1715	103. 2	1803	114. 3	1875	96. 3
1716	91. 4	1805	114. 3	1876	99. 6
1721	91. 4	1806	114. 3	1877	96. 1
1724	91. 4	1807	133. 3	1878	94. 1
1729	80. 0	1808	133. 3	1879	106. 9
1740	72. 7	1811	114. 3	1880	105. 0
1741	84. 2	1813	133. 3	1881	112. 1
1743	91. 4	1816	133. 3	1882	106. 7
1744	91. 4	1818	133. 3	1883	106. 7
1745	91. 4	1820	133. 3	1884	104. 6
1746	91. 4	1821	133. 3	1885	118. 9
1747	94. 1	1829	145. 5	1886	132. 0
1748	91. 4	1830	133. 3	1887	166. 5
1749	91. 4	1837	145. 5	1888	114. 3
1750	94. 1	1853	133. 3	1889	114. 3
1753	91. 4	1861	104. 6	1890	114. 3
1755	84. 2	1862	57. 1	1891	99. 2
1756	91. 4	1863	52. 0	1892	100. 0
1762	87. 6	1864	61. 5	1893	72. 7
1763	84. 2	1865	83. 4	1894	80. 0
1768	62. 0	1866	93. 6	1895	69. 2

续表

年份	银铜比价	年份	银铜比价	年份	银铜比价
1896	55. 5	1902	44. 4	1908	53. 30
1897	64. 9	1903	57. 2	1909	55. 1
1898	71. 9	1904	56. 8	1910	53. 9
1899	51. 6	1905	54. 5	1911	55. 6
1900	49. 5	1906	51. 6		
1901	53. 3	1907	50. 0		

资料来源：本表系根据附表8和附表9推算而来。

附表12 从顺治朝到嘉庆初年的中国银钱比价（1644-1800年）

(单位:文/两)

年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱
1644	3000	1690	971	1734	860
1645	8000	1691	3030	1735	840
1646	2439	1702	1429	1736	1000
1651	2083	1705	1450	1737	800
1661	1818	1706	750	1738	760
1663	3000	1707	750	1739	770
1670	1250	1720	780	1740	714
1671	1182	1721	780	1741	830
1672	1111	1722	780	1742	800
1673	2575	1723	780	1743	845
1674	2813	1724	909	1744	831
1678	1113	1726	945	1745	830
1679	1339	1727	1000	1746	835
1681	1057	1728	900	1748	700
1682	1111	1729	1020	1749	800
1684	850	1731	950	1750	690
1685	833	1732	900	1751	780
1689	990	1733	880	1752	785

续表

年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱
1753	755	1770	952	1791	1100
1754	755	1771	990	1792	1025
1759	819	1772	935	1793	1040
1760	813	1774	952	1794	1350
1761	870	1776	892	1795	1300
1762	853	1778	943	1796	1250
1763	832	1779	800	1797	1205
1764	838	1780	900	1798	1195
1765	908	1785	996	1799	1100
1766	935	1786	977	1800	1300
1767	926	1787	1000		
1769	935	1788	1000		

资料来源：此表数据主要摘自中国第一历史档案馆藏朱批奏折和录副奏折，也有相关文献，如《阅世编》等。摘录的重点地区是京师和江南，如果当年没有这两个地方的银钱比价资料，就摘取与其邻近省区的数据。所以，这些数据主要来自京师、江南、直隶、山东、河南、山西、浙江、安徽、江西、湖北和湖南。

附表13 雍正乾隆两朝的京师直隶银钱比价（1723-1795年）

(单位:文/两)

年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱
1723	780	1734	880	1745	825
1724	800	1735	860	1746	850
1725	820	1736	840	1747	825
1726	845	1737	820	1748	850
1727	900	1738	800	1749	775
1728	925	1739	755	1750	790
1729	950	1740	830	1751	805
1730	980	1741	830	1752	820
1731	950	1742	830	1753	840
1732	925	1743	815	1754	850
1733	900	1744	800	1755	850

续表

年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱
1756	850	1770	950	1784	955
1757	850	1771	950	1785	970
1758	850	1772	950	1786	985
1759	850	1773	950	1787	1000
1760	850	1774	950	1788	1020
1761	850	1775	955	1789	1040
1762	825	1776	960	1790	1060
1763	800	1777	910	1791	1080
1764	850	1778	890	1792	1100
1765	870	1779	870	1793	1120
1766	890	1780	850	1794	1140
1767	910	1781	910	1795	1150
1768	930	1782	925		
1769	950	1783	940		

资料来源：陈昭南：《雍正乾隆年间的银钱比价变动》，第12页，台北：中国学术著作奖助委员会印，1966年。

附表14 从嘉庆初年到道光末年的中国银钱比价（1798-1850年）

(单位:文/两)

年份	每两合铜钱	指数	年份	每两合铜钱	指数
1798	1090	86.1	1808	1040.4	82.1
1799	1033.4	81.6	1809	1065.4	84.1
1800	1070.4	84.5	1810	1132.8	89.4
1801	1040.7	82.2	1811	1085.3	85.7
1802	997.3	78.7	1812	1093.5	86.3
1803	966.9	76.3	1813	1090.2	86.1
1804	919.9	72.6	1814	1101.9	87.0
1805	935.6	73.9	1816	1177.3	93.0
1806	963.2	76.1	1817	1216.6	90.1
1807	969.9	76.6	1818	1245.4	98.3

续表

年份	每两合铜钱	指数	年份	每两合铜钱	指数
1820	1226.4	96.8	1836	1487.3	117.4
1821	1266.5	100	1837	1559.2	123.1
1822	1252.0	98.9	1838	1637.8	129.3
1823	1249.2	98.6	1839	1678.9	132.6
1824	1269.0	100.2	1840	1643.8	129.8
1825	1253.4	99	1841	1546.6	122.1
1826	1271.3	100.4	1842	1572.2	124.1
1827	1340.8	105.9	1843	1656.2	130.8
1828	1339.3	105.3	1844	1724.1	138.1
1829	1379.9	109.0	1845	2024.7	159.9
1830	1384.6	107.7	1846	2208.4	174.4
1831	1388.4	109.6	1847	2167.4	171.1
1832	1387.2	109.5	1848	2299.3	181.5
1833	1362.8	107.6	1849	2355.0	185.9
1834	1356.4	107.1	1850	2230.3	176.1
1835	1420.0	112.1			

资料来源：严中平：《中国近代经济史统计资料选辑》，北京：科学出版社，1955年，第37页。这一资料系根据河北宁津县大柳镇统泰升记商店出入银两流水账、买货总账统计。在统计时，已经剔除了最高和最低的一些数据。

附表15 咸丰与同治两朝的银钱比价（1852-1874年）

（单位：文/两）

年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱	年份	每两合铜钱
1852	2000	1859	1100	1867	1550
1853	2000	1860	1170	1868	1550
1854	2300	1862	1126	1869	1700
1855	1850	1863	1400	1870	1800
1856	2050	1864	1300	1871	1800
1857	1800	1865	1400	1873	1779
1858	1100	1866	1500	1874	1775

资料来源：此表数据主要摘自中国第一历史档案馆藏朱批奏折和录副奏折，也有相关文献。摘录的重点地区是江苏、浙江、江西和安徽等邻近省区。这一时期，京师与福建等省正在推行大钱和钞票，货币价格非常混乱，因此本表不取其价格数据。

附表16 1875-1908年江苏与江西银钱比价一览表

年份	江苏		江西	
	上半年	下半年	上半年	下半年
1875	1795	1795		
1876	1761	1761		
1877	1722	1716		
1878	1627	1624		
1879	1616	1618		
1880	1661	1659	1694. 14	1705. 29
1881	1694	1680	1684. 69	1675. 51
1882	1666	1655	1634. 38	1649. 24
1883	1711	1704	1659. 11	1696. 32
1884	1694	1685	1699. 33	1732. 68
1885	1700	1703	1723. 74	1712. 46
1886	1655	1654	1636. 75	1616. 07
1887	1593	1560	1598. 87	1610. 97
1888	1589	1578	1612. 02	1599. 43
1889	1559	1554	1567. 49	1541. 60
1890	1540	1540	1529. 25	1536. 43
1891	1526	1523	1533. 23	1548. 84
1892	1548	1540	1576. 48	1584. 13
1893	1599	1597	1527. 55	1557. 86
1894	1547	1533	1559. 45	1549. 86
1895	1500	1500	1550. 16	1448. 54
1896	1481	1485	1355. 46	1355. 01
1897	1330	1333	1352. 98	1354. 10
1898	1341	1345	1354. 65	1355. 01
1899	1362	1364	1421. 06	1428. 57
1900	1362	1362	1428. 57	1428. 57
1901	1375	1359	1428. 57	1408. 45
1902	1356	1353	1388. 89	1388. 89

续表

年份	江苏		江西	
	上半年	下半年	上半年	下半年
1903	1323	1312	1333. 33	1333. 33
1904	1329	1340	1369. 86	1369. 86
1905	1413	1425	1562. 50	1691. 93
1906	1503	1507	1724. 14	1721. 38
1907	1534	1538	1724. 14	1754. 39
1908	1601	1617		

资料来源：江苏和江西的银钱比价系由各省厘金报告书提供的数据推定。参见罗玉东：《中国厘金史》，第242、291、508、541页，台北：文海出版社。

附表17 黄金进出口情况一览表（1890-1912年）

(单位:海关两)

年份	进口	出口	入超	出超
1890	/	/	/	1783228
1891	/	/	/	3693246
1892	245717	7685331	/	7339614
1893	461083	7921018	/	7459935
1894	39477	12812339	/	12772862
1895	304774	7182422	/	6877648
1896	768166	8882755	/	8114589
1897	1126302	9368044	/	8511742
1898	868625	8572468	/	7703843
1899	696036	8335815	/	7639779
1900	6193621	4991306	1202315	/
1901	909785	7545098	/	6635313
1902	193277	9603498	/	9410221
1903	4003980	3899265	104715	/
1904	9930850	1484435	8446415	/
1905	11109608	4050544	7059064	/

续表

年份	进口	出口	入超	出超
1906	7006516	3166393	3840123	/
1907	8274021	5823774	2450247	/
1908	1514425	13032010	/	11517585
1909	1013797	7835167	/	6821370
1910	3559424	4536252	/	976828
1911	4023530	2490648	/	1532882
1912	9296528	1838423	/	7458105

附表18 英国东印度公司对华白银输出 (1760-1823年)

(单位:海关两)

年份	对华输入	年份	对华输入	年份	对华输入
1760	765414	1773	81452	1796	120960
1761	216000	1776	394016	1797	626965
1762	322410	1777	230400	1798	1326830
1763	528690	1778	90720	1799	1623171
1764	338781	1783	8460	1800	421442
1765	1690479	1786	2062082	1801	7792
1766	1930593	1787	1912320	1803	1376886
1767	620040	1788	2094878	1804	795062
1768	521427	1789	1321920	1815	1048272
1769	489186	1790	2106041	1816	2452511
1770	822044	1791	172800	1820	1898863
1771	879630	1792	518400	1823	659998
1772	574872	/	/	/	/
				总计	33121032

资料来源：1760-1799年的数字见：Pritchard , p . 399 ; 1800-1823年的数字见：
W . E . Cheong , *Mandarins and Merchants : Jardine Matheson & Co . , a China
Agency of the Early Nineteenth Century* , p . 19 , Bangkok , 1979。

附表19 白银进出口情况一览表 (1890-1911年)

(单位:海关两)

年份	进口	出口	入超	出超
1890	/	/	/	3557772
1891	/	/	/	3131886
1892	10325713	15170444	/	5384732
1893	19988738	10217507	9771231	/
1894	36405700	10654391	25751309	/
1895	46936209	11019437	25916772	/
1896	17652591	15932184	1720407	/
1897	20405158	18595594	1809564	/
1898	31357360	26372141	4985219	/
1899	24701865	23352068	1349797	/
1900	39158766	23713754	15445012	/
1901	14362496	20460298	/	6097802
1902	18437479	32282133	/	13844654
1903	23001165	29046532	/	6045367
1904	23518638	37128368	/	13609730
1905	31428734	38624911	/	7196177
1906	19332738	38010606	/	18677868
1907	7069620	38277750	/	31208130
1908	20116602	32383518	/	12266916
1909	30864308	24023671	6840637	/
1910	44598534	22803887	21794647	/
1911	61082957	22776955	38306002	/

附表20 乾隆道光年间日本输入中国的铜斤（1755-1795年，1821-1851年）

(单位:斤)

年份	输入铜斤	年份	输入铜斤	年份	输入铜斤
1755	1869729	1779	1528218	1828	902912
1756	1862738	1780	1354218	1829	202500
1757	1714985	1781	1606843	1830	922875
1758	2148013	1782	1535981	1831	631968
1759	2097789	1783	1336238	1832	947953
1760	1847638	1784	2338334	1833	526640
1761	2453885	1785	1811643	1834	737296
1762	1733698	1786	1645451	1835	937921
1763	1824163	1787	1384899	1836	551718
1764	1712505	1788	1879647	1837	963000
1765	1648262	1789	1377858	1838	601875
1766	1901893	1790	1106874	1839	802500
1767	1512685	1791	1308124	1840	401250
1768	1523764	1792	1207500	1841	702187
1769	1228565	1793	1220162	1842	401250
1770	1865988	1794	1106874	1843	601875
1771	1516197	1795	905640	1844	702187
1772	1408505	1821	702187	1845	601875
1773	1352483	1822	601875	1846	601187
1774	1933596	1823	702187	1847	501562
1775	1600977	1824	902812	1848	601875
1776	1851172	1825	902812	1849	601875
1777	1254276	1826	860881	1850	401250
1778	1447577	1827	944743	1851	401250

资料来源：摘自日本人山胁悌二郎的《长崎的唐人贸易》，转印自《明清时期中日长崎商船贸易》，《中国史研究》1986年第2期。

附表21 紫铜与铜币进口情况一览表（1892-1911年）

(单位:海关两)

年份	铜锭进口 (担)	每担平均 价格	进口价值	进口铜币 价值	合计价值
1892	/		/	1104	/
1893	/		/	6134	/
1894	/		/	2866	/
1895	/		/	4785	/
1896	/		/	184793	/
1897	/		/	85600	/
1898	/		/	149127	/
1899	/		/	96660	/
1900	14878	35. 45	527531	27970	555501
1901	10236	30. 23	309434	3088	312522
1902	23012	28. 53	656573	18346	674919
1903	75111	25. 62	1924479	453150	2377629
1904	242877	29. 01	7046685	670313	7716998
1905	730318	29. 29	21392970	380627	21773597
1906	9074	23. 31	211516	94828	306344
1907	138657	30. 32	4204262	125918	4330180
1908	204372	28. 63	5851304	1906	5853310
1909	4256	30. 34	129148	1427	130575
1910	20520	32. 47	666293	70657	736950
1911	55796	26. 90	1501292	13549	1514841

资料来源：摘自海关贸易报告。

附表22 户部银库存银数目表（1736-1775年）

(单位:万两)

年份	国库存银	年份	国库存银	年份	国库存银
1736	3395	1741	3146	1747	3463
1737	3438	1742	3274	1748	3236
1738	3485	1743	2912	1749	2746
1739	3258	1745	3190	1750	2807
1740	3048	1746	3317	1751	3079

续表

年份	国库存银	年份	国库存银	年份	国库存银
1752	3249	1760	3673	1768	6650
1753	3863	1761	3549	1769	7182
1754	3987	1762	3663	1770	7622
1755	3760	1763	4192	1771	7729
1756	4299	1764	4706	1772	7894
1757	4322	1765	5427	1773	7874
1758	4015	1766	6033	1774	6967
1759	3638	1767	6661	1775	7390

资料来源：《大学士管理户部事务傅恒题为奏销乾隆二十八年份出入钱银旧管新收开除数目事》，乾隆二十九年五月二十五日，题本，档号：02-01-04-15664-002。《大学士管理户部三库事务阿桂等题为奏销乾隆五十五年份出入户部银库存银数目事》，

附表23 白银流出流入情况简表（1764-1834年）

（单位：银两）

年度	合法商品 每年出口值Ⅰ	合法商品 每年入口值Ⅱ	合法贸易出 超Ⅲ=Ⅰ-Ⅱ	走私鸦片估计 每年值Ⅳ	白银流入流出 情况Ⅴ=Ⅲ-Ⅳ
1764	3637143	1908704	1728439		1728439
1765—1769	4177909	1774815	2403094		2403094
1770—1774	4362676	2094336	2268340		2268340
1775—1779	4752989	1995913	2730076		2730076
1780—1784	5008263	1994617	3013646		3013646
1785—1789	8454720	4489527	3965193		3965193
1790—1794	7348420	5876663	1471757		1471757
1795—1799	7937254	5908937	2028317		2028317
1800—1804	10391797	8727364	1664433	1869993	- 205560
1805—1806	11168783	12348319	- 1179536	2092779	- 3272315

续表

年度	合法商品 每年出口值Ⅰ	合法商品 每年入口值Ⅱ	合法贸易出 超Ⅲ=Ⅰ-Ⅱ	走私鸦片估计 每年值Ⅳ	白银流入流出 情况Ⅴ=Ⅲ-Ⅳ
1817—1818	11910183	10449605	1460578	3008520	- 1547942
1818—1819	14415017	10002162	4412855	3416400	996455
1819—1820	14987020	6708128	8278892	4172400	4106492
1820—1821	13374090	7173709	6200381	6048576	151805
1821—1822	15567652	8639688	6927964	6351840	576124
1822—1823	15150148	6896615	8253533	5752080	2501453
1823—1824	13877022	7869570	6007452	6224114	- 216662
1824—1825	15422345	9182859	6239486	5707800	531686
1825—1826	16707521	9710322	6997199	5477904	1519295
1826—1827	13734706	10284627	3450079	6957216	- 3507137
1827—1828	13784148	8380235	5403913	7506137	- 2102224
1828—1829	13901480	8805107	5096373	9899280	- 4802907
1829—1830	13822689	8626282	5196407	9124920	- 3923513
1830—1831	13316534	8462825	4853709	9895680	- 5041971
1831—1832	14215838	8192732	6023104	9468000	- 3444896
1832—1833	15988204	9498107	6490097	10240056	- 3749959
1833—1834	10253991	10616970	- 362779	9272304	- 9635982

资料来源：1770-1806年的进出口值，根据严中等编《中国近代经济史统计资料选辑》第4-5页；缺少1807-1816年的统计数据。1817-1829年的白银出入数根据《中国近代经济史统计资料选辑》第36页（选自马士：《东印度公司贸易编年史》卷3-4）；

1800年前的鸦片贸易已计入合法商品入口值中；1800年东印度公司正式宣布不再经营鸦片，鸦片偷漏白银应从这一年开始算起；1800-1807年的鸦片值是根据姚薇元《鸦片战争史实考》所统计的鸦片箱数，按市价估算。

附表24 中国出口茶丝价值与鸦片走私进口价值比较表（1850-1865年）

年份	中国出口茶丝的数量及其价值					输入鸦片及其价值		(A - B)
	丝	丝价(西)	茶	茶价(西)	茶丝总值(A)	鸦片(箱)	鸦片价值(B)	
1850	21548 包	3506291	77430400 磅	11327028	14833319	47509	25654860	-10821541
1851	23040 包	3749069	99190600 磅	16444953	20194022	48030	25936200	-5742178
1852	44842 包	7296690	93802100 磅	14918263	22214953	56089.5	30288330	-8073377
1853	62896 包	10234437	101227000 磅	15567543	22801980	56412.5	30462750	-4660770
1854	54233 包	7533837	109369100 磅	16819704	24453541	60054.5	32429430	-7975889
1855	56211 包	8195564	112660700 磅	17663981	25859545	69910.25	37751535	-11891990
1856	79196 包	12601668	130677000 磅	18626129	31227797	63427	34250580	-3022783
1857	59986 包	9544972	92435500 磅	12620601	22165573	66305.5	35804970	-13639397
1858	85970 包	13679546	103564400 磅	14761617	28441163	68003.5	36721890	-8280727
1859	52400 担	17540000	110915200 磅	15809368	33349368	74707	40341780	-6992412
1860	62800 担	21810000	121388100 磅	17302130	39112130	54863	29626020	9486110
1861	51400 担	17768000	10000000 担	19000000	36768000	59405	32078700	4689300
1862	61400 担	23875000	13000000 担	24700000	48557000	60012	32406480	16150520
1863	30200 担	10121000	1281000 担	24339000	34460000	75331	40678740	-6218740
1864	23800 担	9455000	1175000 担	22325000	31780000	62025	33493500	1713500
1865	40900 担	16405000	1210000 担	22990000	39395000	75128	40569120	1174120

资料来源：1850-1858年出口丝的数字摘自马士著，张汇文译：《中华帝国对外关系史》第1卷；1859-1865年的数字和价值均按班思德：《最近百年中国对外贸易史》第125页；1850-1856年的丝价是按姚贤镐编：《中国近代对外贸易史资料》第一册所提供的上海平均价格推算得出。1850-1860年出口茶的数量系根据《中华帝国对外关系史》第1卷；1861-1865年的数字摘自《最近百年中国对外贸易史》。茶价系根据额尔金于1857年在上海英商总会上关于税则与一般贸易关系报告书所列举的茶的平均价格进行推算。鸦片按每箱平均750元加以推算。

附表25 中国出入口货价总值统计表（1864-1911年）

(单位:海关两)

年份	出口价值	入口价值	总值	出超(+) 或入超(-)
1864	48654512	46210431	94864943	+ 2444081
1865	54103274	55715458	109818732	- 1612184
1866	50596223	67174481	117770704	- 16578258
1867	52158300	62459226	114617526	- 10300926
1868	61826275	63281804	125108079	- 1455529
1869	60139237	67108533	127247770	- 6969296
1870	55294866	63693268	118988134	- 8398402
1871	66853161	70103077	136956238	- 3249916
1872	75288125	67317049	142605174	+ 7971076
1873	69451277	66637209	136088486	+ 2814068
1874	66712868	64260864	131073732	+ 2352004
1875	68912929	67803247	136716176	+ 1109682
1876	80850512	70269574	151120086	+ 10580938
1877	67445022	73233896	140678918	- 5788874
1878	67172179	70804027	137976206	- 3631848
1879	72281262	82227424	154508686	- 9946162
1880	77883587	79293452	157177039	- 1409865
1881	71452974	91910877	163363851	- 20457903
1882	67336846	77715228	145052074	- 10378382
1883	70197693	73567702	143765395	- 3370009
1884	67147680	72760758	139908438	- 5613078
1885	65005711	88200018	153205729	- 23194307
1886	77206568	87479323	164685891	- 10272755
1887	85860208	102263669	188123877	- 16403461
1888	92401067	124782893	217183960	- 32381826
1889	96947832	110884355	207832187	- 13936523
1890	87144480	127093481	214237961	- 39949001
1891	100947849	134003863	234951712	- 33056014
1892	102583525	135101198	237684723	- 32517673

续表

年份	出口价值	入口价值	总值	出超(+)或入超(-)
1893	116632311	151362819	267995130	- 34730508
1894	128104522	162102911	290207433	- 33998389
1895	143293211	171696715	314989926	- 28403504
1896	131081421	202589994	333671415	- 71508573
1897	163501358	202828625	366329983	- 39327267
1898	159037149	209579334	368616483	- 50542185
1899	195784832	264748456	460533288	- 68963624
1900	158996752	211070422	370067174	- 52073670
1901	169656757	268302918	437959675	- 98646161
1902	214181584	315363905	529545489	- 101182321
1903	214352467	326739133	541091600	- 112386666
1904	239486683	344060608	583547291	- 104573925
1905	227888197	447100791	674988988	- 219212594
1906	236456739	410270082	646726821	- 173813343
1907	264380697	416410369	680782066	- 152020672
1908	276660403	394505478	671165881	- 117845075
1909	338992814	418158067	757150881	- 79165253
1910	380833328	462964894	843798222	- 82131566
1911	377338166	471503943	848842109	- 94165777

资料来源：1874年以前的各项价值均是按银两计算，并未折成海关两；从1900年起，民船运载的货物出口入口的价值未包括在总数之内；本表摘自《六十五年来中国国际贸易统计》第1页。